موسوعات الكلمة

المجلدات 1-7

القاموس الموسوعي للعهد القديم

يشتمل على المفردات اللاهوتية
لكلمات العهد القديم في لغته الأصلية
(العبرية)

المجلد ١

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

ويليم أي . فانجيميرين

المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية

محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مَنْ يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

Grand Rapids، Michigan

مكتبة دار الكلمة Logos
٠٢٠١٦١٣٧٣٢٩٨
٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأولى ٢٠٠٩

الجمع الإخراج الفني: زهور برنابا
تصميم الغلاف: جيرمين شفيق و أمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري: محمد حسن أحمد غنيم
رقم الإيداع: ٢٠٩٦٣/ ٢٠٠٨
I.S.B.N. 977-384-159-6

الفهرسة بدار الكتب المصرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم: عبري عربي
محرر النسخة الإنجليزية: ويليم أي . فانجيميرين
مُحرر النسخة العربية: محمد حسن أحمد غنيم
القاهرة: مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٩.
٨ج ١؛ ٢٠سم
تدمك ٩٧٧٣٨٤١٥٩٦

١ – الكتاب المُقدَّس – معاجم
أ . فانجيميرين، ويليم أي . (مُحرر)
ب . غنيم، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة العربية)
٢٧٢ / ١٣

المحتويات

ساهم في إخراج النسخة العربية

لجنة التعريب والترجمة :

الأب دميانوس المقاري	ق . يونس عزيز	ق . مكسيموس	د . ق . صبري
حنا يوسف	محمد حسن غنيم	ق . عاطف داود	لينا فاروق عزمي
ميرا خيري	نكلس نسيم سلامة	الأب موسى مايز	وائل حداد
هاني حنا	رانيا نبيل جرجاوي	ماريانا كنكوت	د . فينيس بولس

مراجعة :

الأنبا بطرس فهيم	المعاون البطريكي للأقباط الكاثوليك
الأب كميل وليم	مدير معهد اللاهوت بالسكاكيني
أ . د . موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاهوت ع . ج بالكلية الإكليريكية بالقاهرة
أ . د . محمد الهواري	أستاذ الفكر الديني اليهودي ومقارنة الأديان - كلية الآداب - جامعة عين شمس
د . هاني عبد العزيز جوهر	مدرس التاريخ اليهودي ، وحضارات الشرق الأدنى القديم - كلية الآداب - جامعة عين شمس
د . عصام عيد	مدرس علم اللغة المقارن - كلية الآداب - جامعة عين شمس

المراجعة اللغوية :

خالد سمير　　　　محمد أبو عامود

التحرير وإعداد الفهارس :

محمد حسن أحمد غنيم

الجمع على الكمبيوتر :

زهور برنابا　　　　إيفا تاوضروس

طبع في جمهورية مصر العربية

التنفيذ الطباعي والتجليد : مطبعة سان مارك　　　　ت : ٢٤٩٥٠٦٩٠

تقديم
للنسخة الإنجليزية

من دواعي سرور المحررين أن يقدموا القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE* كمرجع للمعلمين، والخدام، ودارسي الكتاب المُقدَّس. يشتمل القاموس على أربعة أجزاء متمايزة: المرشد إلى لاَهوت وتفسير ع. ق (الأجزاء ١ – ٤)، ونظام متكامل من الإسناد الترادفي، وفهارس شاملة ومفيدة (الجزء الخامس). في عملية التنظيم، واختيار المقالات، وتعاون مئات المؤلفين الذين يُمثِّلون تنوعاً بديعاً من الخلفيات، اتحد المؤلفون في تكريسهم لتزويد القارئ بعمل مرجعي مهم. أما النتيجة فهي قاموس يمتاز عن كثير من القواميس الأخرى.

سبع سمات تميز هذا القاموس عن قواميس ع. ق اللاّهوتية الأخرى:

١. المقالات الافتتاحية التي تُهيئ للقارئ المجال الأوسع من التفسير والتأويل الكتابي (انظر المقدمة: أ. المنهجية). سوف تجد هنا إطاراً لاستخدام المعلومات المُقدّمة في القاموس.

٢. سوف يستفيد القارئ من فهم معنى الكلمات في علاقتها بالكلمات الأخرى (انظر المقدمة: ب. مجالات دراسة معاني الكلمات). كل كلمة عبرية جزء من مدى أوسع (دراسة معاني الكلمات). ومن الممكن إدراك الفارق الدقيق لمعنى كلمة في نص بشكلٍ أفضل عن طريق علاقتها بالكلمات الأخرى. كما أن الثلاثة آلاف مدخلٍ تغطي أكثر الجذور شيوعاً في اللغة العبرية للعهد القديم، بالإضافة إلى كلمات أكثر شيوعاً وأقل شيوعاً.

٣. يمكن للقارئ الوصول للكلمات العبرية بنظام رقمي يُسهّل استخدام الفهرس الأبجدي والمعجمي.

٤. في القسم الموضوعي (المُجلّد الرابع) سوف تجد مجالاً واسعاً من الموضوعات (بالترتيب الأبجدي العربي). وهي تشمل أسماء شخصية وجغرافية، علاوة على الحقب الزمنية، والشعوب، والمفاهيم، ولاهوتا على كل سفر من أسفار ع. ق. بالإضافة إلى ذلك، ستكون قَادراً على الرجوع إلى المجلدات المعجمية بحوالي ٢٠٠٠ "موضوع" (مع توافر مرجع معجمي يتضمَّنُ الترقيم) يهيئ فائدة مجلدات القاموس المعجمية للقارئ (انظر المقدمة: ج. الموضوعات). هذه المداخل مهمة لفهم رسالة ع. ق.

٥. الهدف من مجلد الفهارس أن يكون مفتاحاً مفيداً للمجموعة بأكملها (انظر المقدمة: د. الفهارس).

٦. القراء الذين يبحثون عن بَعْض الإرشاد في استخدام مجموعة الكتب هذه كمفتاح لتفسير ع. ق سوف يستفيدون من مقال "توضيحات كثيرة لتكامل المرشد مع القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE* في تقديم تفسير ولاّهوت ع. ق" في نهاية المرشد (انظر أيضاً "مبادئ دراسة الكلمة المثمرّة").

٧. هذه المجموعة تكّمل القاموس الموسوعي لمفردات ع. ج؛ *NIDNTT*، تحرير كولين براون. [صدر بالعربية عن مكتبة دار الكلمة في يناير ٢٠٠٧].

التقسيمات الأربعة الرئيسيّة لهذا القاموس يمكن استخدامها بشكل منفصل ومتكامل.

١- يمكن أن يؤدي المرشد دور كتاب دراسي في دراسة عن التأويل أو التفسير، لكنه أيضاً جزء من مشروع القاموس. فكل من المقالات العشرة الأوَّلى تحدّد ملامح المشروع التفسيري واللاّهوتي، والمقال الأخير يقترح طرق التعامل مع المرشد كما مع المقالات الموضوعية/ المعجمية.

٢-المقالات المعجمية تشكل مادة القاموس. فجميع المقالات تقريباً تشمل قائمة بمداخل الكلمات التي لها درجة معيَّنة من الترادفية (مجال دراسة معاني الكلمات) والتي تشجع على الدراسة المستفيضة لهذه الكلمات. رجاؤنا أن نظام الإسناد الترادفي هذا والإسنادات الترادفية الشائعة الموجودة بين المقالات تُعيِّن القارئ على تحديد المداخل المناسبة،

وخلق اهتمام لمزيد من الاستكشاف.

٣- القاموس الموضوعي، جنباً إلى جنب مع إحالات المداخل المعجمية ودراسة معاني الكلمات، تأخذ أسماء الأشخاص، والشعوب، والأماكن، والكلمات، والمفاهيم، والأحداث التي تساعدك على النظر إلى النصِّ الكتابي من رؤى مُخْتَلفة.

٤- مجلد الفهارس (المجلّد الخامس) تكملة ضرورية للمجلدات الأربعة الأخرى، لأنه يكشف كل أجزاء القاموس بتسجيل المصطلحات العبرية، والشواهد الكتابية، والموضوعات والمفاهيم، ومجالات دراسة معاني الكلمات. لاستخدامات أخرى، انظر مقدمة القاموس.

الاهتمام الرئيسي لمحرري القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE* هو تُقدِّم التفسير والفهم اللاّهوتي للعهد القديم بصفته أسفاراً مُقدَّسة. ونحن نرجو أن تشجع مجلدات *NIDOTTE* على دراسة ع. ق، وأن يحتفظ ع. ق بمكَانته كجزء حيوي من القانون المسيحي، حتى تختبر الكنائس في كل أرجاء العالم تجديداً من خلال التعليم الأمين، والوعظ، واستخدام ع. ق. بينما قدم مؤلفو مقالات *NIDOTTE* ارتباطات اقتراحية بين العهدين، إلا أن اهتمامهم الأساسي يكمن في التفسير والفهم اللاّهوتي للعهد القديم. لكن القارئ الحريص سيتشجع لعمل صلات بين ع. قِ والعهد الجديد. وهذه الصلات متنوعة؛ فهي لفظية وموضوعية ونصية. نثق بأن *NIDOTTE* و *NIDNTT* سيُحفِّزان معاً على دراسة العهدين القديم والجديد وعلاقتهما بَعْضهما ببَعْض.

بصفتي المحرر العام لهذه المجموعة، أختم حديثي بالتعبير عن امتناني للمحررين المساعدين - تريمبر لونجمان الثالث، معهد وستمنستر اللاّهوتي؛ إلمر مارتنز، معهد مينونايت الكتابي للإخوة؛ يوجين هـ. ميريل، معهد دالاس اللاّهوتي؛ ريتشارد د. باترسون، جامعة ليبرتي؛ بروس ك. والتك، كلية ريجنت، جون والتون، معهد مودي الكتابي. وللمحررين المستشارين روبرت ب. جوردون، جامعة كامبردج؛ جون أ. هارتلي، جامعة أسوزا باسيفيك؛ وجيرهارد هاسيل † (جامعة أندروز)؛ القس والتر سي. كايسر، جوردون – كونويل؛ جي. جوردون ماك كونفيل، كيلتنهام وجِلوسستر؛ جون ن. أوزوالت، معهد أسبوري اللاّهوتي؛ جاري سميث، معهد بيت إيل اللاّهوتي. وللمساهمين الذين يُمثّلون أكثر من ٢٥ دولة، وأكثر من ١٠٠ معهد، وقد أظهروا روح اجتهاد واهتمام لضمان جودة وفائدة هذا القاموس؛ ولطاقم العمل في دار نشر زوندرفان Zondervan ستان جاندري، لإخلاصه لإنجاح المشروع؛ وإد فان دير ماس لأفكاره وتشجيعه؛ وفيرلين دي. فيربراج لتحريره الدقيق ومراجعته القيمة لكل مقال؛ وبيكي ناب لإدخال بيانات التعديلات التحريرية؛ ووِيليام دي. مونس ومساعده إد تايلور لإعداد وتنفيذ مرحلة صف الحروف؛ وروبرت هـ. أوكونل الذي إشرف على تجميع وتنظيم فهرس الموضوعات؛ وزوجتي إيفونا التي أدخلت البيانات على الكمبيوتر، وحرزت النسخ الخطية القادمة من المؤلفين والمحررين، وكَانت مساعدتي الإدارية الأمينة؛ وبناتي نيوريت وتامارا وشوشانا اللاني احتملن "غياب" الأب والأم لساعات طويلة فيما كنا نختبئ في مكاتبنا.

أختم كلماتي بتأمل شخصي. فخلال السنوات الثماني مدة هذا المشروع، كنتُ أتمتع بامتياز فريد بالعمل مع فريق رائع من المحررين والدارِسين الموهوبين. إني ممتن للغاية لهذا العمل. ومع ذلك لم يمر المشروع دون مشكلات. فمنذ البداية حتى النهاية كنتُ أُذكَر بضعف البشرية. في بداية المشروع رحل باحثان لامعان من جنوب إفريقيا (د. تشارلز أ. فينشام؛ د. د. هـ. أوديندال). وأثناء المشروع انتقل إلى الرب بَعْض أصدقائي ومعاصريَّ – د. رايموند ب. ديلارد (معهد وستمنستر اللاّهوتي؛ د. جيرهارد هاسيل (جامعة أندروز). فبالعناية الإلهية مُنعا من إنهاء مقالاتهما. فاتني للأسف وضع جيرهارد هاسيل الذي كَان قد بدأ إسهامه كمحرر. وقد رحل أيضاً روبرت ألدن، وجويس بالدوين، ورونالد ك. هاريسون، وإلمر ب. سميك، تاركين تراثاً في المقالات تم دمجها في هذه المجلدات. مساهمون آخرون جازوا الموت في أسرهم، والمرض الشديد، ومآسي أثرت على إسهاماتهم بشكلٍ أو بآخر.

ليغمر الله بركته على كل المساهمين في هذا المشروع، وكل من يستخدم هذا القاموس.

ديرفيلد، إلينوي
كريسماس ١٩٩٦
ويليم أي . فانجيميرين
المحرر العام

تقديم

النسخة العربية

منذ صدور القاموس الموسوعي للمفردات اللاّهوتية للعهد الجديد، وجد مكَاناً في مكتبات الرعاة، والطلبة، والمعلمين، والباحثين، ومُحبي المعرفة الدقيقة الأمينة. وأمام هذا النجاح، بل وأمام تساؤلات الجميع: متى تُصدرون القاموس الموسوعي للعهد القديم؟ ومع أننا لم نكن قد صرّحنا حقيقة عن عزمنا بإكمال المسيرة، أو كشفنا عن كامل رؤيتنا، إلا أننا تواجهنا مع تساؤلات الجميع: أين، ومتى، وكيف سيكون؟

وأمام هكذا أسئلة، اكتشفنا مدى الجوع والتعطش الحقيقي للمعرفة، والاستعداد لبذل الجهد الجهيد للبحث والتنقيب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كَان من الواضح أن المستوى العالي من التوقع سيضع مطالب أكثر علينا كـ "مكتبة دار الكلمة". فمن ناحية، علينا أن نُنتج عملاً لا يُخيِّب ظن القراء الذين اعتادوا وأحبوا القاموس الموسوعي لمفردات العهد الجديد. ومن الناحية الأخرى، من الضروري أن يكون مجهود العهد القديم مُختلفاً في طبيعته بسبب تفرّد نطاق العهد القديم، وبسبب التطورات الأخيرة في علوم التفسير، والمداخل الأدبية، والنظرية اللغوية، إلخ. لذا كَان اختيارنا للمجلدات الخمسة للقاموس الدولي الحديث لتفسير ولاهوت العهد القديم NIDOTTE لننقله- ليس فقط ترجمةً، بل وكما فعلنا مع القاموس الموسوعي للعهد الجديد من تحرير وموافقة ومواءمة ومقابلة مع الترجمات العربية المُتاحة بين يدي القاريء العربي- لموافقته واحتياج قارئنا العزيز. ويأتي هذا القاموس، بمجلداته الثمانية، ليمتاز عن القاموس الموسوعي لمفردات العهد الجديد في ثلاث طرق:

١. المقالات التمهيدية والمنهجية (أنظر الدليل).

٢. ترتيب الكلمات بحسب علاقتها بَعْضها ببَعْض (المجالات الدلالية).

٣. إضافة إلى المقالات الموضوعية المُفصّلة.

٤. مجلّد الفهارس الموسّع للموضوعات بحسب ترتيبها الأبجدي العربي، وللمرادفات الدلالية، وغيرها

٥. قاموس موضوعي يغطي مجالات الأعلام (شخصية وجغرافية)، ولاهوت كل سفر من العهد القديم، والحقب التاريخية (مثل؛ مملكة يهوذا، والسبي، وفترة ما بين العهدين)، وشعوب العهد القديم، وأنواع الآداب من خارج الكتاب المُقدَّس (كالأسفار القانونية الثانية، والأسفار المنحولة Pseudepigrapha)، بالإضافة إلى المفاهيم (مثل؛ العقوبة).

لذا؛ من دواعي سرور مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع أن تَزفُّ للقاريء بالعربية، والمكتبة العربية هذا المجلد الأوَّل، من المشروع الضخم، للقاموس الموسوعي للاّهوت وتفسير العهد القديم (عبري- عربي). وهذا العمل الذي يُعدُّ إضافة هامة للمكتبة العربية، وأداة هامة سواء للقاريء العربي العادي، أو الباحث في اللغات السامية، أو الباحث في تاريخ المنطقة الشرق أوسطية (سواء على مستوى التاريخ، أو تاريخية المفاهيم، أو المصطلحات)، أو للدارس في شنون أديان منطقة الشرق الأوسط عموماً، أو المتخصص اللغوي الساعي لتأسيس وإيجاد قواميس للغات السامية المقارنة، أو الدلالية، أو النحويات الخاصة بها.

وبهذا القاموس، تسعى مكتبة دار الكلمة إلى إثراء المكتبة العربية، بإتاحة أداة دراسية جادة، تُمكّن الباحثين في حقل اللغويات السامية، أو الأديان، والدراسات المتعلقة بنصوص الكتاب المُقدَّس من الإحاطة بأداة علمية جادة واعية.

وليس ببعيد أن يَعْمل هذا القاموس على تحقيق تُقدِّم مأمول بإيجاد قواميس عربية تدرك وبوعي ارتباطاتها بعائلتها اللغوية التي تنتمي إليها، وهو ما يؤسس قواميس تتأسس على أساليب معجمية تنتبه للعلاقات التي تربطها بتلك اللغات (السامية) والتدرج التاريخي لاستخدام الكلمة، وكذا الاشتقاق اللغوي (المحتمل منه أو المؤكّد) للمادة اللغوية.

وأما عن هذا القاموس، ذي الأصل الإنجليزي، فلم يقتصر هذا العمل على الترجمة من الإنجليزية إلى العربية، بل كَان الطموح الذي يراودنا هو أن نرتقي إلى ربط هذا العمل بالترجمات العربية "المُتاحة حاليا" للكتاب المُقدَّس. بل وحتى بما قد لحق بمتنها من حواشي. آملين أن يُعين هذا العمل القاريء العربي على الاستفادة مما هو مُتاح من موارد معرفية، غير محصورة أو قاصرة على البَعْض، وبنبذ الآخر. لذا سيجد القارئ إشارات إلى الترجمات العربية في محلها، وحيث رأينا أنه من المناسب الرجوع إلى ترجمة معيَّنة، أو مقارنة بترجمة أخرى.

كما عملنا على ربط المراجع التي إشار إليها محرر النسخة الإنجليزية بما يُقابلها في العربية، بقدر المتاح، ورجعنا إلى النصِّوص الإنجليزية كلما كَان ذلك غير ممكنٍ في العربية.

وأيضاً، تم ربط هذا العمل- والذي اعتمد ترقيم "غودريك كوهلينبيرجير" والذي حرَّره "إدوارد و. غودريك" و"جون ر. كوهلينبيرجير الثالث"- بالترقيم الدولي القديم "سترونج" حيث يمكن للباحث الذي لديه مراجع تعتمد هذا الترقيم الاستفادة من هذا القاموس، إذ أرفقنا فهرساً للترقيم مقابل كل منهم (الثلاثة)، في المجلَّد الثامن.

بالرغم من أن كل مادة قاموسية مُفهرسة هنا بحسب الأبجدية العبرية، إلا أن المقالة راعت أن يلي كل مدخل ترجمة صوتية للكلمة العبرية، ثم الترجمة العربية للكلمة. لذا يمكنك أن تقرأ هذا القاموس وتتعرف على مضمون كلماته اللاهوتية حتى وإن لم تعرف اللغة العبرية. ويمكنك أيضاً البحث عن الكلمة بالعربية من خلال فهرس الموضوعات [بمجلد الفهارس]. حيث أدرجنا فيه كل مداخل القاموس بحسب الترتيب الأبجدي في العربية، ويقابله رقم الصفحة، ورقم المجلد.

تتناول كل مقالة تاريخ استخدام الكلمة في اللغة العبرية، انطلاقاً من الجذر اللغوي للكلمة، وتتبع علاقاته واشتقاقاته بلغات الشرق الأدنى القديم مثل: الآرامية، أو العربية الجنوبية القديمة، أو الآرامية المصرية، وما شابه. ثم يليها تتبع استخدام الكلمة في العهد القديم، أو في الكتابات ما بعد الكتابية (ع. ق)، وما تضمنته من دلالات.

قدمت كل مقالة مناقشة لبَعْض وجهات النظر التفسيرية، بشكل حيادي وعلمي، وأعطيت استنتاجات بسيطة، معتمدة في ذلك على تغليب المنظور الكتابي. وبهذا يكون المستفيد القارئ والباحث، وليس طائفة بعينها، وهو ما شجعنا عليه من اشتركوا في ترجمة، ومراجعة هذا العمل، وهم منتمون إلى طوائف مُخْتَلفة، متحدين معنا لخدمة القارئ، وتمكينه من استخدام أداة أمينة لمعرفة العهد الجديد.

وأخيراً؛ هذا العمل ما كَان يُمكنه أن يَظْهر إلى النُّور لولا تعاون، وأتعاب كل من ساهم في الترجمة، أو الجمع على الكمبيوتر، أو المراجعة العلمية للقاموس، أو المراجعة اللغوية للقاموس، أو من أعده للطباعة. فلهم مني كل شكر، واحترام، وتقدير لما بذلوه في خدمة المكتبة العربية، والقارئ العربي لذا أدرجنا أسمائهم إحقاقاً للحق.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أوَّلئك الذين شددوا علينا بألا نذكر أسمائهم، سواء عن تواضع، أو إنكاراً للذات، فهم قد ساهموا في الترجمة، والمراجعة، والإرشاد في إخراج هذا العمل. والرائع في الأمر أنهم سواء كَانوا في البرية التي نزروا حياتهم لله فيها، إلا أنهم يُثمرون هنا. فلهم منا كل تقدير، واحترام، وثناء.

لذا؛ يمكن للقارئ الآن أن يستسيغ ويتذوق عصير المحبَّة الممزوج في هذا العمل، والذي لولا إيمان كل هؤلاء به، لما خرج للنور.

محمد حسن أحمد غنيم

المُختَصَرات

الاختصار	المعنى
إتبعِّيل / إتبَعَل	يقابل في العربية "أفتعل"= وهوأحد صور الفعل في صيغة المستقبل من الوزن هِتْبَعِّيل.
أثيوبية	الأثيوبية، اللغة الإثيوبية.
أداة	أداة التعريف أو التنكير= أداة تُستخدم مع الاسم، وتدل على كون الاسم يُشير إلى شيء محدد أو إلى شيء غير محدد.
أداة ربط	أداة ربط
أدب. رب.	الأدب الرباني
أدب. قم.	هو مجموع الكتابات التي دونتها جماعة الأسينيين مثل؛ قانون الحرب، قانون الجماعة، مزامير الشكر.. الخ
أرم. يه.	اللغة الأرامية اليهودية
أرام. يهف.	اللغة الآرامية اليهودية الفلسطينية
أرامب.	اللغة الآرامية الإمبراطورية
أرم.	اللغة الآرامية
أم. كت.	اللغة الآرامية الكتابية (العهد القديم).
أرم. مص.	اللغة الآرامية المصرية
اسم. جغ.	الاسم الجغرافي
اسم إشارة	عنصر إشاري= كلمة (ضمير أو محدد يُشير إلى شيء للدلالة على قربه أو بعده عن المتحدث.
اسم الفاعل	ويستخدم في العبرية بمعنى المضارع (الحاضر) في العربية.
اسم المفعول	ويستخدم في العبرية بمعنى المضارع (الحاضر) في العربية.
إشور.	إشورية، اللغة الإشورية
إشور. ح.	اللغة الإشورية الحديثة (المعاصرة)
إفتَعَلْ	أحد إشكال الفعل من الوزن هِتْبَعِّيل.
أكد.	أكدية، اللغة الأكدية
أمري.	صيغة الأمر؛ جملة أمرية؛ دال على صيغة الأمر
أوغا.	الأوغاريتية، اللغة الأوغاريتية
ايلوهيمي	أحد طبقات التقليد التوراتي
إفْعَل.	أحد صور الفعل في صيغة المستقبل من الوزن قل. وهو أحد الأوزان المُجرَّدة المبنية للمعلوم
ب. ت	كتابات ما بعد العهد القديم
بشيطة.	أو البسيطة، ترجمة الكتاب المُقدَّس بالسريانية
بَعِلْ.	وزن مبني للمجهول ويصاغ بتضعيف عين الفعل، ويفيد التعدّدية.
بُعَّلْ.	وزن المبني للمجهول من وزن المضعف في العبرية، ويُقابل فُعِّل في العربية.
بُوليل. / بُولَل.	وهو مبني للمعلوم خاص بالفعل الأجوف في وزن بِعِّيل. وكذلك المضاعف.
بِعِّيل.	وزن المضعف العين في العبرية، ويفيد التعدّدية، من الثلاثي، ويقابل فَعَّل في العربية.
بلبِّل.	أحد تصريفات وزن قل.
ت. إ. ش.	ترجمة الإنجيل الشريف العربية
ت. ثيو. ي	ترجمة ثيودوسيوس اليونانية للعهد القديم
ت. س	التوراة السامرية
ت. س& ف	ترجمة سميث& فندايك العربية للكتاب المُقدَّس. وهي الترجمة الرسمية للكنيسة العربية، تقريباً.
ت. ك. ح	ترجمة كتاب الحياة العربية.
ت. لت. ق	الترجمة اللاتينية القديمة للكتاب المُقدَّس (سابقة للفولجاتا)
ت. لت	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)
ت. م	الترجمة العربية المشتركة للكتاب المُقدَّس.
ت. ي. ح	الترجمة اليسوعية (الكاثوليكية) الحديثة
ت. ي. ق	الترجمة اليونانية القديمة
تثنوي.	المَصدر التثنوي= أحد الطبقات النصّية في الكتاب المُقدَّس
تر. ق	ترجمات قديمة
ترأون.	ترجوم أونكلوس
ترج.	ترجوم (ترجومي)
ترد ١.	ترد مرّة واحدة
ترد ٢.	ترد مرتين
تر سيما.	ترجمة سيماخوس اليونانية للعهد القديم
تركيبي	بنائي
تزامني إجمالي.	تعبير يُطبَق على درس حقيقة كتابية أو نص كتابي في زمن محدّد.
تطور عبر الزمن.	يستعمل هذا التعبير للدلالة على دراسة تطوّر معنى نص كتابي مع مضي الزمن.
تل فل.	التلمود الفلسطيني (الأورُشَليمي)
تل بابل.	التلمود البابلي
تل عما.	مخطوطات تل العمارنة
تلم.	تلمود، تلمودي

الاختصار	المعنى
توراة.	الأسفار الخمسة الأوّلى
توس.	توسفتا = التتمات المُضافة للمشنا
تُقرأ.	تُقرأ بحسب الحاشية [مقروء وغير مكتوب]
تُكتب.	ما هو مكتوب [مكتوب وغير مقروء]
تِفعِيل.	أحد أشكال الوزن نِفْعَل.
جعزية.	Geez [لغةَ ساميةَ جنوبيةَ قديمةَ التي طوّرتْ في المنطقةَ الحاليةَ لأرتيريا وشمال إثيوبيا في القرن الأفريقي، كلغةِ طبقةِ الفلاحين. أصبحَت اللغة الرسميةَ لمملكةَ أكسوم Aksum وما بعدها، وفي قضاء الإمبراطوريةَ الأثيوبيةَ.]
حالة النصْب	حالة النصْب= صيغة الإسم أو العبارة الاسمية التي تُبيِّن أن وظيفتها - مثلاً- تدل على المفعول به لفعل في الجملة.
حرف الجر	لعدم وجود الاعراب في العبرية، يُستخدم مصطلح "حرف النسب".
حيثية.	الحيثية
دلالي	دلالي= مشتق من اسم أو صفة (وصفي)
ربّا.	الكتابات الربانية
رؤيوي.	رؤيوي
سام.	السامية، اللغات السامية
سام. غ.	اللغة السامية الغربية
سامر.	السامرية
سب.	الترجمة السبعينية
سبا.	اللغة السبأئية
سريانية	اللغة السُريانية
سوم.	اللغة السومرية
سينا. أ	اللغة السينائية الأوّلية
ش. أ	الشرق الأدنى
ش. أ. ق	الشرق الأدنى القديم
شظية.	جزء صغير من مخطوطة
ص.	إصحاح (ـات)، فصل من سفر
ع.	عدد/ أعداد (آية/ آيات) من إصحاح
ع. ج	العهد الجديد
ع. ج. ق	اللغة العربية الجنوبية القديمة
ع. ق	العهد القديم
عبر.	اللغة العبرية
عبر. رب.	اللغة العبرية الربانية
عبر. كت.	اللغة العبرية الكتابية المستخدمة في ع. ق
عبر. مت.	الغة العبرية المتأخرة (المعاصرة)
عرب.	اللغة العربية
فولج.	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدّس (الفولجاتا)

الاختصار	المعنى
فينيقية.	اللغة الفينيقية
ق. م	قبل ميلاد المسيح
قا؛	قابل ، قا؛
قبطية.	اللغة القبطية
قَلْ.	يطلق على الوزن المُجرَّد اسم الوزن الخفيف أو البسيط "قل".وقد أطلق العالم اللغوي "حيوج" ليميزه عن بقية الأوزان المشددة أو المزيدة بحرف أو أكثر.
ك. م. ع	الكتاب المُقدَّس في اللغة العبرية
كتاب تذكاري	كتاب يحوي مقالات تذكارية عن شخص مازال حياً
كتابي	منسوب للكتاب المُقدَّس
كتب. منح	كتابات منحولة
كنعانية	الكنعانية
كهنوتي	المَصدر الكهنوتي، أحد الطبقات النصّية في الكتاب المُقدَّس
ل. ب. م	لفائف البحر الميت
لاتينية	اللغة اللاتينية
لاحقة	لاحقة: حرف أو صوت أو مجموعة حروف تُلحق بنهاية كلمة بغية تغيير معناها أو تغييروظيفة هذه الكلمة
لهجة	لهجة - لهجي= مستوى لغوي منطوق في قسم من البلاد، أو يستخدمه أناس ينتمون إلى طبقة اجتماعية محددة (لهجة اجتماعية social dialect أو SOCIOLECT)، وتختلف في بَعْض الكلمات وبَعْض النحو و / أو بَعْض النطق على الصيغ الأخرى من اللغة نفسها.
مثل؛	على سبيل المثال
مدر.	مدراش (مدراشي)
مس.	النصّ الماسوري
مشن.	مشناه (مشناوي)
مصرية	اللغة المصرية
مقالة	مقالة مطولة، أطروحة وبخاصة لرسالة الدكتوراة
مند.	اللغة المندعية/ المندائية = أحد أشكال اللغة الآرامية يستخدمه المندعيون/ المندائيون
ن. ع. ج	النقوش العربية الجنوبية
نبطية	اللغة النبطية
نِفْعَلْ.	الوزن المبني للمجهول من الثلاثي المجرّد، ويقابل في العربية فعل، انفعل.
هيتبلْبيل.	فعل مضعف وهو أحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هفعِل.	أحد أشكال الوزن هُفْعَل.
هُفعَل.	أحد الأوزان السبعة المزيدة المبنية للمجهول . ويصاغ بزيادة "الهاء".

الاختصار	المعنى
هِتْبَعِّيل.	أحد الأوزان السبعة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى في العبرية "حوزر" أي (مطاوع) ويدل على الفاعلية والمفعولية في آن واحد وعلامته زيادة حرفي "הת" في أوّله مع تشديد عينه
هِتْبُولِيل.	أحد إشكال الفعل من وزن هِتْبَعِّيل.
هِشْتَفْعِيل.	وهوأحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.

الاختصار	المعنى
هِفْعِيل.	أحد الأوزان السبعة . وهو وزن مزيد مبني للمعلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمّى بوزن التعدية أو السببية.
ي.	اليونانية
يهودية	اليهودية
يهوذا	سبط / مملكة يهوذا
يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصّية في الكتاب المُقدَّس

الرموزُ

||	parallel with موازي مع؛ موازي لـ
>	derived from مشتقّ من؛ إشتق من
<	transformed to تَحوَّلت إلى
*	hypothetical form الشكل الافتراضي
←	cross-reference (within NIDOTTE) الإسناد الترادفي
#	الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينبيرجر)
:x	إنظرْ مقالة (x) في المجلدَ الرابعَ

ع. ق والجديد

تك	تكوين	أي	أيوب	حب	حبقوق	١تس	١ تسالونيكي
خر	خروج	مز	مزامير	صف	صفنيا	٢تس	٢تسالونيكي
لا	لاويين	أم	أمثال	حج	حجي	١تي	١تيموثاوس
عد	عدد	جا	الجامعة	زك	زكريا	٢تي	٢تيموثاوس
تث	تثنية	نش	نشيد الإنشاد	ملا	ملاخي	تي	تيطس
يش	يشوع	إش	إشعياء	مت	متى	فل	فليمون
قض	قضاة	إر	إرميا	مر	مرقس	عب	عبرانيين
را	راعوث	مرا	مراثي إرمي	لو	لوقا	يع	يعقوب
١صم	صموئيل الأوّل	حز	حزقيال	يو	يوحنا	١بط	١بطرس
٢صم	صموئيل الثاني	دا	دانيال	أع	أعمال الرسل	٢بط	٢ بطرس
١ مل	ملوك الأوّل	هو	هوشع	رو	رومية	١ يو	١يوحنا
٢ مل	ملوك الثاني	يؤ	يوئيل	١ كو	١كورنثوس	٢يو	٢يوحنا
١ أخ	أخبار أيام الأوّل	عا	عاموس	٢ كو	٢ كورنثوس	٣ يو	٣ يوحنا
٢ أخ	أخبار أيام الثاني	عو	عوبيديا	غل	غلاطية	يه	يهوذا
عز	عزرا	يون	يونان	أف	أفسس	رؤ	سفر الرؤيا
نح	نحميا	مي	ميخا	في	فيلبي		
أس	أستير	نا	ناحوم	كو	كولوسي		

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)
طو	طوبيا	يهو	يهوديت
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سليمان (سفر الحكمة)
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ
أخ أر	رسالة (رسالة) أرميا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتنين
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين
		٢ مك	٢ مكابيين

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص موسى	موسى [وصية موسى]
صع إش	صعودُ إشعياء	٢باس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس أر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه إش	إستشهاد إشعياء
مزسل	مزامير سليمان	سيب	الأقوال السيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية رأوبين
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يهوذا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف
وص بن	وصية بنيامين		

مخطوطاتُ البحر الميتُ والنصّوصُ ذاتُ العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوّل إلى رقم الكهفَ؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)

وثص	وثيقة صادق/ دمشق (جنيزة القاهرة)
Hev	نَصُّ ناهال هيفير
٨HevXII gr	اللفيفة اليونانية للأنبياء الصغار منْ ناهال هيفير
Mas	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	تسابيح ذبيحةَ السّبت أو القدّاس الملائكي منْ ماسادا
Mird	نصوصُ خيربت ميَرد
Mur	نصوصُ وادي المربعات
lQ٣٤bis	الصلاةُ لعيدَ الأسابيعَ (جزءَ لفيفة الصلاةَ الطقوسيةَ = ١ Q صلاواتَ)
١QapGen	التكوين الصغير (التكوين الأبوكريفي)
١QDM(or ١Q٢٢)	أقوال موسى
١QH	تراتيل عيد الشكر = كم.
١QIsaa	النسخة الأوّلى من إشعيا
lQIsab	النسخة الثانية من إشعياء
١QM	مخطوطة الحرب
١QpHab	تفسير على حبقوق
١QpMic	تفسير على ميخا
١QpPs	تفسير على المزامير
١QS	قانون الجماعة ، نظام الجماعة
٣QInv (or ٣Q١٥)	لفيفة (كنز) النحاس Copper (Treasure) Scroll

CII	*Corpus inscriptionum iudaicarum*, Vatican City. 1936-
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881-
CIWA	*The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. ed. H. C. Rawlinson, 5 vols., London, 1861-1884, 1891²; repr. 1909
CJ	*Concordia Journal*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
CML	*Canaanite Myths and Legends*, ed. G. K. Driver, Edinburgh, 1956; ed. J.C. L. Gibson, 1978²
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica. Old Testament Series
ConCom	Continental Commentaries
COT	Commentaar op het Oude Testament, ed. G. C. Aalders, Kampen, 1955-1957
CPTOT	J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968; Winona Lake, Ind., 1987²
CRAI	Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CTA	*A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit*, 2 vols., Paris, 1963
CTBT	*Cuneiform Texts from Babylonian Tablets... in the British Museum*, London, 1896-
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	Calwer theologische Monographicn
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DB	*Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, Paris, 5 vols., 1895-1912
DBHE	*Diccionaria Biblico-Hebreo-Español*, ed. L. Alonso-Schökel, V. Morla, and V. Collado, 12 vols., Valencia, 1990-1993
DBI	*A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J.L. Houlden, Philadelphia, 1990
DBSup	*Dictionnaire de la Bible: Supplément*, ed. L. Pirot et al., Paris, 1928-
DBT	X. Léon-Dufour. *Dictionary of Biblical Theology*, tr. P. J. Cahill and E. M. Stewart, New York. 1973² (ET of *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1968²)
DCH	*Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, Sheffield. 1993-
DDD	*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, H. Becking, and P. W. van der Horst, Leiden, 1995
DHRP	Dissertationes ad historiam religionum pertinentes
DISO	C.-F. Jean and J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden, 1965
DJD	Discoveries in the Judaean Desert, Oxford, 1955-
DLE	*A Dictionary of Late Egyptian*, ed. L. H. Lesko and B. S. Lesko, 4 vols., Berkeley, Calif., 1982-1989
DME	*A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, ed. R. O. Faulkner, Oxford, 1962
DMOA	Documenta et monumenta orientis antiqui
DNWSI	J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West SemiticInscriptions*, 2 vols., Leiden, 1995
DÖAW	Denkschriften: Österreichischer Akadcmie der Wissenschaftcn
DOTT	*Documents from Old Testament Times*, ed. D. W. Thomas, London, 1958

DSB	Daily Study Bible
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols., Paris, 1903-1950
DTT	*Dansk teologisk tidsskrift*
EAEHL	*Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yona, 4 vols., Englewood Cliffs, N.J., 1975-1978
EBC	*The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein, 12 vols., Grand Rapids, 1976-1995
EBib	Etudes bibliques
ECT	*The Egyptian Coffin Texts*, ed. A. de Buck and A. H. Gardiner, Chicago, 1935-1947
EDB	*Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. and tr. L. F. Hartman, New York, 1963
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz and G. Schneider, 3 vols., Grand Rapids, 1990- (ET of *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, 3 vols. Stuttgart, 1980-1982)
EDT	*Evangelical Dictionary of Theology*, cd. W. A. Elwell, Grand Rapids, 1984
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EMiqr	*Entsiqlopedia miqra'it-Encyclopaedia biblica*, 8 vols., Jerusalem, 1950-1982
EncBib	*Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, 4 vols., London, 1899-1903. 1914[2];repr., 1958
EnchBib	*Enchiridion biblicum*
EncJud	*Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971-1972
EOTT	C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, tr. D. W. Stott, Atlanta, 1982
ER	*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols.. New York, 1987
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 13 vols.. New York, 1908-1927; repr., 13 vols. in 7, 1951)
ErfTS	Erfurter theologische Studien
Erlsr	Eietz Israel
ErJb	*Eranos Jahrbuch*
ESE	M. Lidzbarski, *Ephcmeris für semitische Epigraphik*, Giessen, 1900-1915
EstBib	*Esludios bíblicos*
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETR	*Etudes théologiques el religieuses*
Even-Shoshan	*A New Concordance of the Bible*, ed. A. Even-Shoshan, Jerusalem. 1977, 1983[4]
EvK	Evangelische Kommentare
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository times*
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FOTT	*The Flowering of Old Testament Theology*, ed. B. C. Ollenburger, E. A. Martens and G. F. Hasel, Sources for Biblical and Theological Study 1, Winona Lake, Ind., 1992
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	*Forschungen und Fortschritte*
FzB	Forschung zur Bibel
GAG	W: von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 3}, Rome, 1952
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, tr. and ed. A. E. Cowley, Oxford, 1910[2] (ET of W. Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. E. Kautzsch, Halle, 1909[28])

GLECS	Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
GPL	Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990
GSAT	Gesammelte Studien zum Alten Testament
GTJ	*Grace Theological Journal*
Guide	Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)
GVGSS	C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961
HAD	*Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)
HAHAT	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915[17]; ed. R. Meyer and H. Don-ner, 1987-[18]
HAIJ	*A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, 1967-1995[3]
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	*E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988
HBD	*Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermanthena
HeyJ	*Heythrop Journal*
HG	J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HL	E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931
HNE	M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898
HO	Handbuch der Orientalistik
HR	E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983
HS	*Hebrew Studies*
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, 1922-1923[4]
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HSyn	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*

HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980
IBHS	B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962
IDBSup	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IH	J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879
IJH	*Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977
ILC	J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Helliged of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)
IndES	*Indian Ecclesiastical Studies*
Int	*Interpretation*
Intcrp	Interpretation
IOS	*Israel Oriental Studies*
IOSOT	The International Organization for the Study of the Old Testament
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969
IOTS	B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979
IPN	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980
1RT	Issues in Religion and Theology
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]
ITC	International Theological Commentary
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Socicty of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAOSSup	Supplement to the Journal of the American Qricntal Society
JARG	Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte
JASA	*Journal of the American Scientific Affiliation*
Jastrow	M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903
JB	Jerusalem Bible
JBC	*The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968
JBL	*Journal of Biblical Literature*

٤QFlor	فوريلكجيوم (أجْرويات مدراشية)
٤QPBless	البركاتُ الأبائية
٤QpIsaa.b.c.d	نسخ من تفسير على اشعياء
٤QpNah	تفسير على نحوم
٤QpPs٣٧	٣٧تفسير على مزمور ٣٧
٤QSama.b.c	نسخ من صموئيل
٤QTestim	Testimonia text
(٦Q١٥ ٦QD (or	أجزاء من وثيقة دمشق
١١QPsaDavComp	المزاميرُ المزوَّرة (ملحقٌ نثرَي)
١١QtgJob	ترجوم على أيوب
١١QTemple١a,b	لفيفة الهيكل

لمزيد من المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافيوس يوسيفوس
تا. أك	التاريخ الإكليروسي تأليف يوسابيوس
تا. ط	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب اليهود تأليف فلافيوس يوسفوس

المنشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Oricnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen
AfO	*Archiv für Orientforschung*
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums
AGM	*Archiv fiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928
AGMN	*Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schaftcn),* vols. 21-, 1929-
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.
AJBA	*Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute

AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib	Analecta biblica
AncIsr	R. dc Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969^{2}
ANESTP	*Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955^{2}, 1969^{3}
Ang	*Angelicum*
AnOr	Analecta orientalia
ANQ	*Andover Newton Quarterly*
AnSt	*Anatolian Studies*
AO	Dcr altc Orient
AOAT	Alter Orient und Altcs Testament
AOB	*Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927^{2}
AOS	American Oriental Series
AOSTS	American Oriental Society Translation Series
AOT	*Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926^{2}
AOTS	*Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967
APFC	A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923
APNM	H. B. Hufftnon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978
ARAB	*Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; rcpr. 1968
ArbT	Arbeiten zur Theologie
ARE	*Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962
ARM	Archives royales de Mari
ArOr	*Archiv orientální*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
AS	D. D. Luckcnbill, *The Annals of Sennacherib*, O1P 2, Chicago, 1924
ASG	*Archiv für Schweizerische Geschichte*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ASV	American Standard Version
ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDA	*Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van dcr Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976
ATDan	Acta thcologica danica
AIR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AuSP	G. H. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vols., Gutersloh, 1928-1942; repr. 1964
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AUSSDS	Andrews University Seminary Studies: Dissertation Series

AV	Authorized (King James) Version
BA	*Biblical Archaeologist*
BAfO	Beihefte zur Archiv für Orientforschung
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago, 1957, 1979²
BARev	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BASS	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBC	Broadman Bible Commentary
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BBLAK	Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDB	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford, 1907; repr. with corrections, 1953
BDT	*Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Grand Rapids, 1960
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums
BeO	*Bibbia e oriente*
BethM	*Beth Miqra*
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BETS	*Bulletin of the Evangelical Theological Society*
BEUP	*Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, ed. H. V. Hilprecht; Series A, Cuneiform Texts, Philadelphia 1893-1914
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFT	Biblical Foundations in Theology
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHEAT	Bulletin d'histoire et d'exégèse de l'Ancien Testament
BHH	*Biblisch-historisches Handwörterbuch*, ed. B. Reicke and L. Rost, 3 vols., Göttingen, 1962-1966
BHK	*Biblia hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 1973¹⁶
BHS	*Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger and W. Rudolf, Stuttgart, 1969-1975, 1984³
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibLeb	*Bibel und Leben*
BibOr	Biblica et orientalia
BibRev	*Bible Review*
BibS	*Biblische Studien* (Freiburg, 1895-1930; Neukirchen, 1951-)
Biella	J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*: Sabaean Dialect, HSS 25. Chico, Calif., 1982
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*
BIFAO	*Bulletin de l'institut français d'archeologie orientale*
Bijdr	*Bijdragen*
BIN	*Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University*, New Haven, 1917-1954
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BL	H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1918-1922; repr. 1962
BL	*Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Zurich, 1951; Einsiedeln, 1968[2]
BN	*Biblische Nolize*
BO	*Bibliotheca orientalis*
BR	*Biblical Research*
BRL	K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, HAT 1/1, Tübingen, 1937, 1977[2]
BRM	*Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, ed. A. T. Clay, New York, 1912-1923
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BSC	Bible Study Commentary
BT	*Bible Translator*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTGP	H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, 1979
BuA	B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920, 1925
BurH	*Buried History*
BVC	*Bible et vie chrétienne*
BVSAW	Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akadcmie der Wissenschaften zu Leipzig
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL	W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-
CAH	*Cambridge Ancient History*, 12 vols., Cambridge, 1923-1939, 1961-1971[2], 1970-[3]
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CahThéol	Cahiers théologiques
CAT	Commentairc de l'Ancien Testament
CB	Century Bible
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CC	Communicator's Commentary
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CHALOT	*A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. L. Holladay, Grand Rapids, 1971
ChiSt	*Chicago Studies*

JBQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Studv of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTV1	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols., Wiesbaden, 1967-1969[2]
KAJl	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARl	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958[2]
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL[2]	sec KB

KBL[3]	sec *HALAT*
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-
KD	K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875[2])
KD	*Kerygma und Dogma*
KEHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James (Authorized) Version
KlSchr	*Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)
KP	E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987
KPG	Knox Preaching Guides
KQT	K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960
KSGVI	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]
KTU	*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
KuAT	*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903[3]
Lange	Lange Commentaries
LB	*Linguistica biblica*
LBC	Layman's Bible Commentaries
LB1	Library of Biblical Interpretation
Leš	*Lešonénu*
LexÄg	W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-
LexSyr	C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968[2]
LHA	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
LLA	A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971
LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSS	Leipziger semitistische Studien
LTK	*Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965
LTP	*Laval théologique et philosophique*
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MAL	C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft
McCQ	*McCormick Quarterly*
MDB	*Le mandc de la Bible*
MdD	E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963

MDP	Mémoircs de la délégation en Perse
MedHab	*Medinet Habu*. Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ	*Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati	S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL	*Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC	*The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970^3
NBD	*The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982^2
NCB(C)	New Century Bible (Commentary)
NEB	New English Bible
NedTT	*Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT	*Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT	New Frontiers in Theology
NGTT	*Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDBA	*The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT	*The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT*, ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)
NIDOTTE	*The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
N1V	New International Version
NIVEC	*The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and .J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J., 1990
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT	*Norsk teologisk tidsskrifi*
NovT	*Novum Testamentun*
NRSV	New Revised Standard Version

NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBL	Orientalia et biblica lovaniensia
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED	*The Oxford English Dictionary*
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	Orientalia lovaniensia periodica
OLZ	*Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM	*Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or	*Orientalia*
Or Ant	*Oriens antiquus*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS	*Oudtestamcntische Studiën*
OTT	G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT	B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO	W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR	*Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache	J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York, 1962[2]
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI	*J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971
POT	De Prediking van het Oude Testament
POTT	*Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW	*Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG	J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU	*Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Scliaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins (School of Theology) Journal*

PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-I9I3
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first scries, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista bíblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931[2]; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965[3]
RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de I'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*

RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925[2]
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Studia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Scries
ST	*Studia theologica*
STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica

StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2, Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale.Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrifl*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity-Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien

TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*

WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Lcipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962^2
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, **ed. M. C. Tenney**, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبرية و الآرامية

الحروف

א	ʾ	ו	w	כ، ך	k	ע	ʿ	שׂ	ś
ב	b	ז	z	ל	l	פ، ף	p	שׁ	š
ג	g	ח	ḥ	מ، ם	m	צ	ṣ	ת	t
ד	d	ט	ṭ	נ، ן	n	ק	q		
ה	h	י	y	ס	s	ר	r		

لا فرقَ يُجْعَلُ بَيْنَ bgdkpt مَع أو بدون dagesh lene.

قارنْ: תּוֹרָה = *tôrâ* הַתּוֹרָה = *hattôrâ* תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

ָה	â	ֵ	ē	ִ	i
ָ	ā	ֵי	ê	ִי	î
ַ	a	ֶ	e	וֹ	ô
ֲ	ª	ְ	ᵉ (إذا كَان صوتي)	ֹ	ō
וּ	û	ֱ	ᵉ	ָ	o
ֻ	u			ֳ	ᵒ

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجمات الصوتيةُ إستعمالاً معيارياً.

الأبجدية اليونانية

الحروف

α	*a*	ζ	*z*	λ	*l*	π	*p*	φ	*ph*
β	*b*	η	*ē*	μ	*m*	ρ	*r*	χ	*ch*
γ	*g*	θ	*th*	ν	*n*	σ،ς	*s*	ψ	*ps*
δ	*d*	ι	*i*	ξ	*x*	τ	*t*	ω	*ō*
ε	*e*	κ	*k*	ο	*o*	υ	*u.y*		

الرموز الخاصة

γγ	*ng*	γξ	*nx*	ῥ	*rh*
γκ	*nk*	γχ	*nch*	ʽ	*h*

الدليل
إلى
القاموس الموسوعي
للاهوت وتفسير
العهد القديم

المقدمة

منذ صدوره في العام ١٩٧٥، وجد القاموس الموسوعي لمفردات ع. ج *The New International Dictionary of New Testament Theology*، تحرير كولين براون Colin Brown، مكاناً في مكتبات الرعاة، والطلبة، والمعلمين. عندما طلب مني ستان جاندري، نائب الرئيس والناشر، وإد فان دير ماس، المُحرر، أن أحرر تحريراً للعهد القديم كتكملة تُضاف لمجهود ع. ج الناجح جداً، كان من الواضح أن المستوى العالي من التوقع سيضع مطالب فردية على المؤلفين والمحرّرين. فمن ناحية، عليهم أن ينتجوا عملاً لا يُخيِّب ظن القراء الذين اعتادوا وأحبوا القاموس الموسوعي لمفردات ع. ج *NIDNTT* (انظر المراجعة الإيجابية لبروس م. ميتزجر، Bruce M. Metzger, *PSB* 1 NS, 1978, 279-80). ومن الناحية الأخرى، من الضروري أن يكون مجهود ع. ق مُختلفاً في طبيعته بسبب تفرد مجال ع. ق، وبسبب التطورات الأخيرة في علوم التفسير، والمداخل الأدبية، والنظرية اللغوية، إلخ. تتميز المجلدات الخمسة للقاموس الدولي الحديث لتفسير ولاّهوت ع. ق عن القاموس الموسوعي لمفردات ع. ج *NIDNTT* في ثلاث طرق:

١. المقالات التمهيدية والمنهجية (انظر أ. بالأسفل).

٢. ترتيب الكلمات بحسب علاقتها بَعْضها ببَعْض (الحقول الدلالية، انظر ب. بالأسفل).

٣. إضافة إلى المقالات الموضوعية (انظر ج. بالأسفل).

أ. المنهجية

يُحدِّدُ مدخل المرء إلى ع. ق بشكل كبير ما الذي يستخرجه منه. إن "منهج" التفسير هو الموضوع المركزي للتأويل وللاستراتيجيات التفسيرية. كما أن قضية المنهج تُقدِّم تحدياً حقيقياً في أن هناك إجماعاً ضعيفاً لكيفية عمل التفسير، ناهيك عن اللاّهوت الكتابي. في هذا القسم الأوَّل من القاموس، سوف تكتشف عشر مقالات منهجية تَجَمُّع أفكاراً من مجالات تبدو بعيدة للوهلة الأوَّلى، ومع ذلك فإنَّ لها تأثيراً مُباشراً على التطبيق التفسيري واللاّهوتي: التأويل، والنقد النصِّي، والتاريخ الكتابي، والعهد القديم بصفته أدب، واللغويات، واللاّهوت الكتابي (انظر المجلد الأوَّل: الدليل إلى القاموس الموسوعي لاّهوت وتفسير ع. ق [=الدليل]).

تُلخِّص هذه المقالات الاهتمامات المنهجية. وهذا مهم لأن مُفسري ع. ق يختلفون في مدخلهم للتفسير، ولأن نواحي التُقدُّم في التوجه التفسيري، والنقد النصِّي، والتاريخ الكتابي، واللغويات، واللاّهوت الكتابي قد أنشأت تحولاً معيارياً في التفسير. كما أن المدخل يتوافق والمنهج التاريخي-النحوي المألوف، لكنه يشمل تنقيحات في اهتمامه بالفوارق في مجال اللغويات، والتحليل الأدبي، والتركيب التاريخي-اللاّهوتي للنص. إنه يُطوِّر قضية المنهج بدفعة رباعية.

١. **تفسير الكتاب المُقدَّس بأكمله يتضمَّنُ النصِّ والمفسر.** فانهوزير ("اللغة، والأدب، والتأويل، واللاّهوت الكتابي: ماذا يميز القاموس اللاّهوتي؟" القسم الثالث، ص ٤٢) يذكرنا بأن التفسير يشمل كلاً من النصِّ والقارئ. فمن ناحية، لغة الكتاب المُقدَّس هي وسيلة الله للتواصل بهدف استكشاف ما هو حقيقي. إنها مصدر الحق لأنها تشير إلى الله بصفته المَصدر النهائي للحقيقة. ومع ذلك، فهي تستلزم كوسيلة اتصال تفسير الأنواع genres (القصة، والقانون، والنسب، والشعر، إلخ) وتفسير الإشكال الأدبية (التشبيه، والاستعارة). لا بد أن يشترك دارس النصِّ في أعمال "سماع" الكلمة، وتوصيل الكلمة للعالم، واختبار تحول شخصي.

٢. **التفسير منظوري:** فالقارئ-المُفسِّر يستهدف البحث عن الحق، لكنه يدرك أن إدراكه لهذا الحق يتطلب تجميع وجهات نظر كثيرة. يفترض المدخل التاريخي-النحوي قدرة القارئ في شئون التاريخ والنحو. فالتاريخ أكثر من مجرد دراسة الأفعال والحقائق. إذ له بُعد لاّهوتي، ومن هنا يتطلب التفسير (انظر مقال يوجين إتش. ميريل "تاريخ ع. ق: منظور

لاّهوتي" القسم ب: تركيبة ع. ق كسجل تاريخي، ص ٥٦) بالإضافة إلى طريقة العمل مع البرهان التفسيري (انظر مقال في. فيليبس لونج، "تاريخ ع. ق: منظور تفسيري"، القسم ج: التفسير التاريخي للعهد القديم: أربع خطوات إجرائية، ص ٦٩). كما أن التاريخ أيضاً قصة (سرد). فالله يُبلغ الحق من خلال القصص، وأساليب قصصية، وأنواع أدبية. والقصص الكتابية تتيح للقارئ رؤية عمل الله في الشئون البشرية من خلال المدخل القصصي وتطبيق التقنية الأدبية. وفيما يدعو التاريخ للاشتراك الفعال بإعادة هيكلة طرق الله في الشئون البشرية، فإن المدخل الأدبي يدعو لاشتراك الملكات التخيلية. يفترض النصّ الكتابي التعارف على مثل هذه الاتفاقات الأدبية أو استراتيجيات الكتابات، ويكافئ بسخاء كل من يتعارفون بأنفسهم على تصنيفات النثر والشعر العبري (انظر تريمبير لونجمان الثالث، المداخل الأدبية والتفسير، القسم والاتفاقات الأدبية، ص ٧٤؛ وفيليب إي. ساتيرثويت "النقد القصصي: التضمينات اللاّهوتية للتقنيات القصصية" ص ٨٩).

٣. **يتيح التفسير تقييماً مفصلاً مراعياً للفوارق للاحتمالات التفسيرية للنَص.** إن البيانات التفسيرية كثيرة. ففيما يدرس المفسرون النصّ، يكونون بحاجة إلى أن يشغلوا أنفسهم بمصداقية النصّ (انظر بروس ك. والتك، النقد النصّي للعهد القديم، وعلاقته بالتفسير وعلم اللاّهوت، ص ٣٨)، وموضوعات القواعد والنحو (انظر *IBHS*، وأيضاً التعليقات المستندة على النصّ العبري)، ومعنى الكلمات (الدلالية *syntactics*)، وسياق الاتّصال. يُقدِّم علم اللغويات إسهاماً بارزاً فيما يربط بناء الجملة والنحو بمعاني الكلمات وسياق التواصل (التداولية*). ومقال بيتر كوتيريل ("اللغويات، والمعنى، والدلالة، وتحليل الخطاب" ص ٩٥) يُزوِّد القارئ بدفاع منطقي قوي عن اللغويات على نطاق أوسع مما هو مخصّص عادة. (انظر القسم أ: اللغويات والتفسير الكتابي، ص ٩٥). تضع اللغويات معنى الكلمات في ثلاثية: المؤلف-النصّ-القارئ، وفيما تخترق النصّ من أجل المعنى، تُذكِّر القارئ بذاتيته في كل أسئلته، ومشاوراته، وبحثه، وتحليله، وتركيبه (انظر القسم ب: مصدر المعنى، ص ٩٨).

دراسة معاني الكلمات أو استكشاف المعنى (انظر القسم ج. دراسة معاني الكلمات معجمياً، ص ١٠٣) تضع مرحلة التفسير في المستويات الأوسع للغويات والتفسير النصّي. بينما كان الاهتمام العام في التفسير التقليدي إلى جانب بناء الجملة ** *syntax* والنحو، فإن بناء الجملة يضع القواعد لتفسير التواصل البشري الذي يدمج أيضاً دراسة معاني الكلمات والتداولية. ولهذه الغاية، فإنّ معنى كلمة ما كرمز للتواصل لا بد أن يتحدد في علاقته بالكلمات الأخرى (دراسة معاني الكلمات معجمياً، انظر أيضاً جون إتش. والتون "مبادئ لدراسة الكلمة المُثمرة"، ص ١١٢)، في مكانها داخل الجملة، أو الآية، وعلى مستوى وحدة أدبية أو حوار (انظر كوتريل، القسم د: تحليل الخطاب، ص ١٠٧). إن هدف التفسير هو فهم المعنى الأكثر دقة لكلمة ما على مستوى الحوار، وبقول آخر: وحدة أدبية (بالمقارنة مع مستوى الكلمة أو الجملة).

يتم جمع الحوار معاً على مستويات ثلاثة: تركيبي *syntactics*، ودلالي *semantics*، وتداولي *pragmatics*. يساعد بناء الجملة *syntactics* والنحو على رؤية "الترابط البنائي للجملة والنحوي" للنص، أما دراسة معاني الكلمات *semantics* فتُحفِّز الدراسة ببعدين إضافيين: الترابط ذي الصلة بالمعنى والمقصودية *intentionality*. فالمُدخلات المعجمية في *NIDOTTE* قد تُحسِّن إحساس القارئ بالمعاني المُحْتَمَلَة لكلمة عبرية، لكن النصّ (وحدة الحوار) بالإضافة إلى قصد النصّ يجبُ أن يقود القارئ لتحديد الاحتمالات، وللتفاعل مع النصّ كوحدة مترابطة. إن التداولية بصفتها البُعد الثالث للغويات تساعد قارئ النصّ للربط بين الكاتب وجمهوره المقصود، وذلك بإثارة العديد من الأسئلة: (أ) كيف يتواصل الكاتب ويُحرِّك جمهورَه؟ (ب) ماذا يوصل وبأية طريقة تكون هذه الرسالة فريدة؟ (ج) متى وأيْنَ يَحدُث الاتّصال؟

٤. **النصّ لَهُ معنىً وأهمية لاّهوتية.** لقد حدثت تغيرات في الأوضاع الدراسية المتعلقة باللاّهوت الكتابي. فالوضع البديهي نسبياً الذي كرره كريستر ستيندال يفصل النصّ عن القارئ. فقد ناقش بأنّ هناك اختلافاً بين ما كان يعنيه النصّ القديم (وظيفة اللاّهوت الكتابي) وما يعنيه النصّ (وظيفة اللاّهوت النظامي). ثم ناقش أكثر بأن الصلة بين ما كان يعنيه النصّ، وما يعنيه النصّ هو وظيفة علوم التفسير وليس ذلك من التأويل أو التفسير. (انظر ألمير أي. مارتنز، "ازدهار وتخبط لاّهوت ع. ق": القسم أ. الأهداف المتباعدة، ص ١٢٠). لقد اجتاز النموذج التاريخي (ما كان يعنيه النصّ) تحولاً ما. ومثال التحول من الانشغال بالقضايا التاريخية نتج عنه وعي متجدّد بنقاط مميزة أخرى، مثل المداخل الاجتماعية والأدبية واللغوية (انظر القسم ب. التوجهات المتحركة، ص ١٢٣).

---

* التداولية *pragmatics* = دراسة الاستخدام اللغوي في الاتصال، وبالتحديد العلاقات بين الجمل والسياقات والمواقف التي تستخدم فيها. وتتضمن التداولية دراسة ما يأتي:
أ. كيف يعتمد تفسير الأقوال واستخدامها، على معرفة خلفية العالم.
ب. كيف يستخدم المتحدثون الأفعال الكلامية ويفهمونها.
ج. كيف تتأثر بنية الجمل بالعلاقة بين المتحدث والسامع.

وقد تكون التداولية، أحياناً، في مقابل علم الدلالة الذي يتناول المعنى دون إشارة إلى المستخدمين والوظائف الاتصالية للجمل.

[نقلاً عن جاك سي. ريتشارد وآخرين، مُعجم لونجمان لتعليم اللغات وعلم اللغة التطبيقي، ص ٥٢٣، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة، مصر، ٢٠٠٧] — المُحرر

** *syntax* = دراسة لكيفية تشكيل الكلمات للجمل، وكذلك القواعد التي تحكم بناء هذه الجمل. — المحرر.

حافز آخر لتفسير لاّهوتي ما للنص جاء من المدخل القانوني الذي استهله بريڤارد إس. تشايلدز (انظر ريتشارد شولتز، تكامل علم اللاّهوت وتفسير العهد القديم: القضايا القانونية والموضوعية والأدبية، ص ١٢٩). إن تفسير النصّ ليس قضية أصولٍ فحسب؛ أي محاولة العودة إلى الصيغة الأصلية، وتحليل عملية الصيغة المنقَّحة، و/ أو اقتفاء المصادر. بالنسبة لتشايلدز، كان التأمل اللاّهوتي جزءاً متأصلاً من التشكيل القانوني لكل سفر من أسفار ع. ق بينما تلقى جماعة شعب الله ذلك السفر، وقَبلت مصداقيته لإيمانهم ولحياتهم. يمتد سُلطان السفر إلى أبعَد من ذلك الجيل إلى الأجيال اللاحقةَ، بينما يتفاعل كُل جيل مع تعليم السفر، ونُصحه، وتوبيخه.

نتيجةً لذلك، كُلّ جيل يَستطيع ويَجبُ أنْ يَتفاعلَ مَع الكتاب المُقدَّس. فمن ناحية، نال تقدير المفسرين السابقين. ومن الناحية الأخرى، يمكنه أن يُقدِّم إسهاماً من خلال التفاعل بأمانة مع التحديات الثقافية. ولهذه الغاية، نؤكد أنه رغم أهمية وتناسب التفسيرات التقليدية للكتاب المُقدَّس، إلا أن الكتاب المُقدَّس يهيئ بنفسه وجهات نظر قد تتحدّى التفسيرات السابقة، وتدعو المسافر لاستكشاف مشاهد مدهشة – ليست معروفة دائماً – من الإمكانات الأدبية واللغوية. هذه الرحلة تستلزم التفسير – تقييما مفصلاً مدروس الفوارق للإمكانات التفسيرية للنصّ، وانفتاحاً على النصّ كما الإنسان على نفسه. وبين هذين الأفقين (النصّ والذات) يُقدِّم النصّ رسالة جديدة من الله إلى جيل جديد. فالنصّ القديم هو حامل المعنى والأهمية اللاّهوتية.

ب. الحقول الدلالية والكلمات

١. الحقول الدلالية والترتيب الأبجدي

الكلمات العبرية مرتّبة أبجدياً بحسب ترتيب الأبجدية العبرية، لا بحسب ترتيب الأبجدية الإنجليزية* (كما في القاموس الموسوعي لمفردات ع. ج، *NIDNTT*، انظر المراجعة في 5-203، 1978، 32 *Int*). بينما يُجمِّعُ *NIDNTT* الكلمات الدالة على "المحبَّة" تحت الكلمة الإنجليزية "محبَّة"، ستجد أن الكلمات الدالة على "المحبَّة" مرتّبة بالترتيب الأبجدي العبري في *NIDOTTE*. ثانياً، قد يكون الإصرار على معنى كلمة قَدْ تُقيِّم بشكل أفضل في مجراها وفيما يتعلق بالكلمات الأخرى (المجال الدلالي). من ناحية، يتيح الحوار بنْية من العلاقات يمكن من خلالها الحكم على معنى كلمة ما بأفضل وسيلة. ومن الناحية الأخرى، فإن الإصرار على معنى كلمة ما متوقف أيضاً على علاقتها بالكلمات الأخرى. وهذه العلاقة قد تكون ترادفاً (بتداخل مطلق، أو قريب، أو جزئي)، أو اشتراك لفظي** *homonymous* (وهي وحدات مُعجمية *** *lexemes* لها نفس التهجئة والشكل المعجمي، لكنها مُختَلِفة في المعنى)، مُتعدد المعاني *polysymous* (وهي وحدات مُعجمية لها معاني ذات علاقة متعدّدة)، أو تضاد *antonymous* (اختلاف في التهجئة والشكل وتعارض في المعنى)، أو ذات خصوص *hyponymous* (وهي وحدة معجمية لها معنى مختلف، لكنها تسهم، نوعا ما، في الحدود الفاصلة لوحدة معجمية أخرى، ومثل؛ المياه في تك ١: ٢ هي جزء من الأرض).

ستجد مثل هذه الكلمات ذات العلاقة في الترتيب الأبجدي الرقمي، وكلاهما في قسم الاختصارات في نهاية معظم المدخلات المعجمية، وفي المدخل الأكمل في فهرس الحقول الدلالية بمجلد الفهارس. على سبيل المثال، الكلمات المرتبطة بمجال المحبَّة:

محبَّة، ولاء: ← אָהַב [*'ahab*] (محبَّة، يكون محبوباً، # ١٧٠؛ אֹהַב [*'ohab*]، بهجةُ المحبَّة، #١٧١؛ אֹהַב [*'ahab*]، عطايا المحبَّة، سحر، حُسن، # ١٧٢؛ אַהֲבָה [*'ah^abâ*]، محبَّة، # ١٧٣)؛ ← דָּבַק [*qābad*]، (يلتصق، يتعلّق، يتمسك، يتابع، # ١٨١٥؛ דָּבֵק [*dābēq*]، التصاق، ارتباط، تمسك بـ، # ١٨١٦؛ ← חָבַב [*ḥbb*] (محبَّة، # ٢٤٦٢)؛ ← חָסַד [*ḥsd* 2] (يَظهر نفسه رقيقا، # ٢٨٧٤؛ חֶסֶד [*hesed* 2]، ولاء، إخلاص، طيبة، # ٢٨٧٦؛ חָסִיד [*ḥasid*]، مُخلص، تقي، # ٢٨٨٣)؛ ← יָדִיד [*dādîy*] (محبوب، # ٣٣٥١؛ יְדִידוֹת [*y^edidôt*]، عزيز، # ٣٣٥٣)؛← רָחַם [*rḥm*] (محبَّة، شفقة، # ٨١٦٣)

يصبح ظاهراً بتتبع المعنى المعجمي أن الكلمات في الدلالي تُجيب على التداخل مع الحقول الأخرى، مثل: التصاق، شفقة، أمانة، طيبة، ولاء، سعي، إلخ. فعلى سبيل المثال، الكلمة חֶסֶד تربط بين مجالي المحبَّة والأمانة:

* لقد راعينا في إصدارنا للقاموس الموسوعي لمفردات ع. ج اللاّهوتية نفس النظام المُتّبع هنا، فقد وضعناه مُرتباً وفق الأبجدية اليونانية، بينما يُشير الكاتب هنا إلى النسخة الإنجليزية— المحرر

** *homonymous*، كلمات تُكتب بالطريقة نفسها وتُنطق نُطقاً واحداً، ولكن لها دلالات مُختَلفة— المراجع

*** *lexemes* = أصغر وحدة في نظام المعنى في اللغة يمكن أن تتميز عن وحدات مشابهة أخرى— المراجع

أمانة: ← אָמַן [¹ 'aman] (يدعم، يكون مُخلِصا، يعتقد، يضع ثقة في، # ٥٨٦؛ אֵמוּן [¹ 'emûn]، موثوق، صحيح، # ٥٧٣؛ אֵמוּן [² 'emûn]، ثقة، استقرار: الثقة، مُخلِص، # ٥٧٤؛ אֱמוּנָה ['ᵉmûnâ]، ثبات، مصداقية، أمانة، # ٥٧٥؛ אָמֵן ['āmēn]، آمين، بالتأكيد!، # ٥٨٩؛ אֹמֶן ['omen]، مصداقية، # ٥٩٠؛ אָמְנָה [¹ 'omnâ]، حقاً!، # ٥٩٣؛ אָמְנָם ['omnam]، بالتأكيد، حقاً!، # ٥٩٧؛ אֻמְנָם ['umnam]، في الحقيقة، # ٥٩٨؛ אֱמֶת ['ᵉmet] (اجتمع، موثوق، دائم، وفاء، حق، # ٦٢٢)؛ ← דָּבַק [qābad] (يلتصق، يتعلّق، يلصق، يتتبع، # ١٨١٥؛ דָּבֵק [dābēq]، التصاق، ارتباط، تمسك، # ١٨١٦)؛ ← חֶסֶד [² hesed] (ولاء، أمانة، طيبة، # ٢٨٧٦؛ רַחַם [rḥm] ، مُخلِص، تقي، # ٢٨٨٣)

تتداخل الكلمة דָּבַק مع الحقول محبَّة، أمانة، سعي:

سعي: ← דָּבַק [qābad] (يلتصق، يتعلّق، يلصق، يتتبع، # ١٨١٥؛ דָּבֵק [dābēq]، التصاق، ارتباط، تمسك، # ١٨١٦)؛ ← דָּלַק [dalaq] (يشعل، يحرق، يسعى بحرارة، # ١٩٤٤؛ דַּלֶּקֶת [dalleqet]، التهاب، # ١٩٤٥)؛ ← רָדַף [rdp] (يكون وراء، يسعى، يضطهد، # ٨١٠٣؛ מֻרְדָּף [murdāp]، اضطهاد، # ٥٢٨٤)

الوحدة المُعجميَّة רָחַם تَجمُع معاً المحبَّة والشفقة:

شفقة، راحة، تعزية: ← חוּס [ḥws] (يشفق، ينظر بشفقة أو أسف، # ٢٥٧١)؛ ← חָמַל [ḥml] (يرحم، يشفق، # ٢٧٩٨؛ חֶמְלָה [ḥemlâ]، شفقة، رحمة، # ٢٧٩٩؛ חֻמְלָה [ḥumlâ]، شفقة، # ٢٨٠٠؛ מַחְמָל [maḥmāl]، حنين، # ٤٧٢٠)؛ ← מַעֲדַנִּים [maᵃdannîm] (خيرات، راحة، بهجة، # ٥٠٥٢)؛ ← נָחַם [nḥm] (يأسف، يتعزى، يشفق، يتوب، # ٥٧١٤؛ נֹחַם [nōḥam]، شفقة، رقة، # ٥٧١٦؛ נֶחָמָה [neḥāmâ]، راحة، # ٥٧١٧؛ נִחֻמִים [niḥûmîm]، تعزية، راحة، # ٥٧١٩؛ תַּנְחוּמוֹת / תַּנְחוּמִים [tanḥûmôt / tanḥûmîm]، تعزية، # ٩٤٨٧/٩٤٨٨)؛ ← עָגַם ['gm] (يشفق، # ٦٣٢٧)؛ ← רָחַם [rḥm] (يحب، يشفق، # ٨١٦٣؛ רַחוּם [raḥûm]، عطوف، # ٨١٥٧؛ רֶחֶם [reḥem]، رَحَمْ، # ٨١٦٧؛ רַחֲמִים [raḥᵃmîm]، شفقة، # ٨١٧١؛ רַחֲמָנִי [raḥᵃmānî]، عطوف، # ٨١٧٢)؛ ← תַּעֲנוּג [taᵃnûg] (راحة، بهجة، متعة، # ٩٥٠٣)

انظر فهرس الحقول الدلالية، في مجلد الفهارس، لحوالي ٢٠٠٠ حقل، ولمزيد من الاتجاهات الأخرى.

٢. نظام التَرقيم

سيحظى القارئ بمساعدة أخرى في تحديد المدخل في القسم المعجمي بالترقيم. ففيما صار ترقيم سترونج قياسياً، تقرّر تبنّي نظام الترقيم التوافقي الشامل لترجمة NIV، الذي وضعه إدوارد دبليو. غودريك، وجون آر. كوهلينبيرجر الثالث ((Zondervan, 1990 = *NIVEC*). هذا النظام الترقيمي له صلة أكبر بوجود المتشابهات الصوتية، كما هو موجود في أحدث المعاجم العبرية. عندما يختلف المؤلف مع وجود تشابه صوتي، أو عندما يُفضِّل الإقرار بالوجودَ من ذلك، فسوف تجد عموماً مجرد رقم هو الأكثر ملائمة. على سبيل المثال، كلا من ¹ פָּרַר (يكسر، # ٧٢٩٦) و ² פָּרַר (يُحطِّم، # ٧٢٩٧) موجودتان تحت # ٧٢٩٦، ومع ذلك أتحنا في هذه الحالة مدخلا منفصلا لـ ² פָּרַר (يُحطم، # ٧٢٩٧) وأضفنا إسناداً ترادفياً إلى مقال ¹ פָּרַר.

قد تشير لاحقة ما بعد الرقم إلى أن الكلمة إما أن تكون مُغطّاة بطريقة منفصلة من عدّة زوايا أو أن *NIVEC* لم يميز الاختلاف بين المعاني. سوف تجد ¹ רָעָה (يغذي، يطعم، يرعى، يحكم، # ٨٢٨٦) طوّرت تحت المدخلين: ¹ רָעָה (يغذي، يطعم، يرعى، يحكم، # ٨٢٨٦) و רָעָה (يرعى، # ٨٢٨٦ أ). بنفس الطريقة، فإن الاسم מוֹעֵד له مدخلان: وقت معيَّن (# ٤٥٩٥ أ) ومكَان اجتماعات، اجتماع، خيمة اجتماع (# ٤٥٩٥ ب). وبنفس الطريقة، רוֹמֵם (يكون عالياً، مرتفع، متكبر، # ٨١٢٣) مُعالَج بشكل منفصل عن מָמוּר (يرفع، # ٨١٢٣ أ) و רוֹמֵם (مديح، # ٨١٢٣ ب). فالاختلاف مستند على تصريف الفعل، ومن ثم، معنى هذه الإشكال، وليس على وجود لفظ متجانس منفصل. ومع ذلك، فإن الجذر יָרַק له شكلان متشابهان صوتياً ¹ יָרַק (يبصق، يتقيّأ، # ٣٧٦٢ أ)، و ² יָרַק (يكون أخضر، # ٣٧٦٢ ب).

أحياناً ما ستجد الأفعال التي تبدو غير مرتبطة في المعنى ولها ترقيم منفصل في *NIVEC* في مقالة واحدة. على سبيل المثال، المدخل רָוַח ((# ٨١١٨ يدمج معنيين منفصلين،أ רָוַח (قل. عرُضَ أو وَسِعَ؛ بوعال توسَّعَ؛ # ٨١١٨)، و ب

רִיחַ (هِفعيل، يشم؛ # ٨١٩٣).

يُعززُ نظام الترقيم فائدة القاموس بين دارسي ع. ق الغير مُلمّين باللغة العبرية. وقد يستفيدون أيضاً من فهرس *NIV* العبري-الانجليزي للعهد القديم (تحرير جون آر. كوهلينبيرجير الثالث، وجيمس أي. سوانسون، ١٩٩٧). يُدرج هذا المعجم الكلمات العبرية معاً تعريف الرقم والترجمة (الترجمات) كما هو مقدم في *NIV*. وأوّلئك الذين هم أكثر إلماماً بنظام ترقيم سترونج سيجدون جدول تحويل إلى *NIVEC* في مجلد الفهارس.

٣. التركيبُ العامُ للمداخلِ المعجميةِ

(أ) المستطيل مع ترقيم *NIVEC* والمدخل المعجمي، متبوعاً بالتعريف /التعريفات المعجمية. هذه المعلومات موجهة أساساً للمعنى / المعاني) المحتملة للكلمة / الكلمات. فالمعنى/ المعاني المعجمية المعطاة إيحائية، وهي بحاجة للتعديل من خلال المعنى النصّي والحواري (انظر بيتر كوتريل، "اللغوياتُ، والمعنى، والدلالة، وتحليلُ الخطابَ" القسم الرابع، ص ٩٥).

1937	דָּלַל

דָּלַל [*dalal* [1]]، قل. يكون قلقلاً، تافه (# ١٩٣٧) דַּל [*dal* [2]]، صفة. وضيع، ضئيل، عديم الحيلة، واهن، حقير، مكتئب (# ١٩٢٤)؛ דַּלָּה [*dallâ* [2]]، اسم. غير هام (# ١٩٣٠).

(ب) **ش. أ. ق** يهدُف هذا المدخل إلى مُساعدة بَعْض القرّاء بالارتباطات الاشتقاقية. هناك خطر في إتاحة هذه المعلومات بسبب انتشار سوء استخدام الاشتقاقات (انظر كوتيريل لمناقشة المغالطة الاشتقاقية ["علم اللغويات، والمعنى، والدلالة، وتحليلُ الخطابَ، "القسم ١ ب، ص ١١١). ورغم هذا، فإن المادة القريبة ذات علاقة بكل من فهم مدى المجالات الدلالية، وتعريف معنى *hapax legomena* (ترد مرّة واحدة.) أو وجود إشكال اشتراك لفظي أو في التعابير. يُزوِّد أدب ش. أ. ق أرضاً خصبة للتحليل الأدبي بالإضافة إلى دراسة الارتباطات بين العبرية وبيئتها الثقافية الأوسع في ش. أ. ق. انظر مثلاً المدخل כָּפַר [*kpr* [1]] (يغطي، يرسم، يلطِّخ، يُعوِّض، يُهادنُ، # ٤١٠٥).

(ج) **ع. ق**: المعنى واستخدام الكلمة / الكلمات. تُعامل الكلمات بطرق مُخْتَلفة. معظم الكُتَّاب يبدأون بالشكل اللفظي ويعالجون الشكل (الإشكال) المشتقّة بطريقة منفصلة. وتكون مهمّتهم هي "توضيح المعنى اللاهوتي، والانتباه إلى السياقات المعيَّنة (القانونية والأدبية) وللمدى الواسع من أدب ع. ق." وبالإضافة إلى الاهتمام بالمعنى اللاهوتي، يُقدِّم العديد من الكُتّاب الإمكَانات التفسيرية والموضوعات المتأصّلة في نصّ ع. ق، لأنهم تشجّعوا لتقديم البدائل: "حيثما توجد اختلافات ملحوظة في الرأي، يجب على المساهمين أن يهدفوا نحو الإنصاف والواقعية. فالمقالات يجب أن لا تتفادى الصعوبات النصِّية، والتاريخية، والتفسيرية" (من الإرشادات للمساهمين).

(د) **ب. ت** [الترجمة السبعينية/ قراءة بحسب الحاشية/ ع. ج].

قد يجد القارئ استعمال الكلمة في الكتابات العبرية ما بعد الكتاب المُقدَّس (قمران ورابانية)، وترجمة / ترجمات كلمة عبرية في الترجمة السبعينية اليونانية (مُساعدة للارتباطات مع ع. ج ومع القاموس الموسوعي لمفردات ع. ج *NIDNTT*)، بالإضافة إلى انعكاس استعمال كلمة ما في ع. ج.

(هـ) الحقول السيمانطيقيةُ (الدلالية). لقد أتحنا مجالاً أو أكثر لما تتعلق به الكلمة. والبيانات أقصر بشكل مقصود من تلك الموجودة في مُجلّد الفهارس (فهرس الحقول الدلالية). والمجال الدلالي قد يساعد القارئ على تحديد أماكن كلمات أخرى قد يكون لها تأثير على تعريف معنى الكلمات. وهذه المعلومات مفيدة وضرورية لغويا لأن معنى كلمة ما يمكن أن يُفهم بشكل أفضل بالربط بينه وبين تغاير مع الكلمات الأخرى. فيما أتِحنا المترادفات في مدخل الحقل الدلالي، يمكن للقارئ إيجاد المتناقضات في المقالة المناسبة، في نصّ ع. ق (حيث نُظِّمت، غالباً، المترادفات والمتناقضات)، أو في المداخل المتعارضة مع المجال (انظر فهرس الحقول الدلالية). على سبيل المثال، فإن مدخل "صالح" عكسه "رديء"، لكن معنى "صالح" أو "رديء" سيكون مختلفاً في العبرية عما هو المعني في اللغة الإنجليزية (هنا العربية). قا:

صالح: ← כָּפַר [*twb*] (يكون صالحا، يفعل حسنا، يتَصَرَّف بشكل صحيح، # ٣٢٠١؛ טוֹב [*tôb* [1]]، صالح، # ٣٢٠٢؛ טוֹב [*tôb* [2]]، صالح، # ٣٢٠٢؛ טוּב [*tûb*]، صلاح، # ٣٢٠٦؛ טוֹבָה [*tôbâ*]، صلاح #

٣٢٠٨؛ יָטַב [ytb]، يكون صالحا، يفعل حسنا، # ٣٥١٢؛ מֵיטָב [mêṭāb]، أفضل، اختيار، # ٤٧٧٤)

سئ، ماكر، شرِّير: ← זמם [zmm] (خطة، غرض، يدبّر شراً، # ٢٣٧٢؛ זִמָּה [¹ zimmâ]، خطة، عمل كريه، # ٢٣٦٥؛ מְזִמָּה [mᵉzimmâ]، اعتبار، خطة، خطة شرِّيرة، مؤامرّة، # ٤٦٥٩)؛ ← כִּילַי [kîlay] (وغد، # ٣٩٦٤)؛ ← עול [¹ ʿwl] (تصرّفْ خطأ، # ٦٤٠١؛ עָוֶל [ʿāwel]، خطأ، ظلم، # ٦٤٠٤؛ עַוָּל [ʿawwāl]، متعدٍّ، مجرم، # ٦٤٠٥؛ עַוְלָה [ʿawlâ / ʿōlâ]، فساد، شر، # ٦٤٠٦)؛← צָדָה [¹ ṣdh] (يفعل عمدا، # ٧٣٩٩؛ צְדִיָּה [ṣᵉdiyyâ]، متعمَّد، حقد، # ٧٤٠٢)؛ ← רָעַע [¹ rʿʿ] (يكون سيئا، يجرح، # ٨٣١٧؛ מֵרַע [mēraʿ]، وحشية، # ٥٣٣٤؛ רַע [raʿ]، شر، # ٨٢٧٣ ب؛ רֹעַ [rōaʿ]، فساد، حقد، # ٨٢٧٨؛ רָעָה [¹ rāʿâ]، أذى، شر، بؤس، # ٨٢٨٨)؛ רשׁע [ršʿ] (يتَصَرَّف بشر، بلا بر، يكون مذنبا، يُعلن ذنبه، # ٨٣٩٩؛ מִרְשַׁעַת [miršaʿat]، شرِّير، امرأة شرِّيرة، # ٥٣٦٠؛ רֶשַׁע [rešaʿ]، شر، شر، عدم بر، # ٨٤٠٠؛ רָשָׁע [rāšāʿ]، شخص شرِّير، خاطئ، ظالم، مخطئ، # ٨٤٠١؛ רִשְׁעָה [rišʿâ]، ذنب، شر، شر، # ٨٤٠٢)

(و) البيبلوغرافيا. يُزوِّد مؤلفو المداخل الأطول القرّاء عموماً ببيبلوغرافيا لمزيد من القراءات الأخرى. وغالباً ما تشير إلى المقالة في شكل مختصر. وأحياناً ما تُوضع إشارات إلى أعمال أخرى في المقالة المناسبة.

ج. الموضوعات

في المجلد السابع من القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE* هناك قسم كبير عن المواضيع بأسماء الأعلام (شخصية وجغرافية)، ولاّهوت كل سفر من ع. ق، والحقب التاريخية (مثل؛ مملكة يهوذا، والسبي، وفترة ما بين العهدين)، وشعوب ع. ق، وأنواع الآداب من خارج الكتاب المُقدَّس (كالأسفار القانونية الثانية، والأسفار المزورة *Pseudepigrapha*)، بالإضافة إلى المفاهيم (مثل؛ العقوبة).

تتفاوت النظرة إلى كل موضوع طبقاً لطبيعة المُحال إليه (الموضوع). فهناك عموماً تركيب مشابه في المداخل التي تَخُصُّ لاّهوت أحد أسفار ع. ق: أ. السياق التاريخي؛ ب. التركيب الأدبي؛ ج. المواضيع اللاّهوتية؛ د. السياق القانوني/ التشريعي. وبينما يُحذف قسمي أ، د أحياناً، يمكنك أن تتأكد بأن كل المساهمين يُحدِّدُون التركيب الأدبي والمواضيع اللاّهوتية، ومن ثم يقدمون إسهاما يتوافق مع الاهتمامات المنهجية المُعبَّر عنها سابقاً.

لتكامل أكثر للموضوعات مع المقالات المعجمية، تُتاح الإسنادات الترادفية للموضوعات والكلمات الفردية. في خاتمة مقالة ما، قد تجد إسناد / إسنادات ترادفية، إلى مجال / مجالات دلالية تتعلق بالموضوع. ومع ذلك، لم تُبذل محاولة لتغطية كل الموضوعات المحتملة، لأن هذه ستنسخ المقالات المعجمية. وبدلاً من ذلك، ستجد إشارات أبجدية رقمية للمدخلات المعجمية، مثل:

زنا ← ٥٥٣٧ (נָאַף [nʾp]، يزني، عبادة أوثان)
ذراع ← ٢٤٣٢ (זְרוֹעַ [zᵉrôaʿ]، ذراع)
لحية ← ٢٤١٧ (זָקָן [zāqān]، لحية)

لتكامل هذا القاموس الموضوعي بالقسم المعجمي من القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE*، انظر مقالة "شروحات عديدة على تكامل المرشد في القاموس الدولي للاّهوت وتفسير ع. ق لتقديم تفسير ولاّهوت ع. ق" (في الدليل، ص ١٤٤).

د. الفهرس

مجلد الفهارس (المجلد الثامن) مُصَمَّم ليكون تكملةً مفيدة للمجموعة. بالطبع، لأوَّلئك الذين يَرْغبونَ فقط أَنْ يستخدموا القاموس كقاموس، قد يكفي الرجوع إما إلى المداخل الإنجليزية (هنا العربية) أو المداخل العبرية كما هي مرتبة أبجدياً في هذا القاموس. أما لمن يودون الرجوع إلى القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE* بشأن تفسيره لفقرة معيَّنة، فإن فهرس الإشارات الكتابية سوف يثبت أنه لا غنى عنه. قد يجد المستخدم عدة مواضع في *NIDOTTE* تكون نفس الفقرة قد تمت مناقشتها أو تفسيرها بشكل مختلف من قِبَل العديد من المساهمين. وهذا التنويع يُعزِّزْ بدرجة هائلة قيمة القاموس كعمل مرجعي.

إن فهرس الحقول الدلالية مُصَمَّم ليكون وسيلة مساعدة لإيجاد المداخل التي تنقل الكلمات التي قد تكون متعلقة من ناحية المعنى (انظر المناقشة تحت ب. أعلى). فالقائمة التي تشمل حوالي ٢٠٠٠ مجال ليس المقصود منها أن تكون قاموسا

كاملا بمعاني كلمات اللغة العبرية، بل تتيح طريقاً سهلاً لإيجاد مجموعات الكلمات العبرية المنظمة في النصّ العبري أو المترابطة مفهومياً من خلال استعمال الكلمات الإنجليزية (العربية هنا) بمعنى مماثل. على سبيل المثال، يكشف البحث عن كلمة "عاقر" المدخل التالي:

عاقر، بدون أطفال، إجهاض ← גַּלְמוּד [*galmûd*] (عاقر، # ١٦٧٨) ← נֵפֶל [*nēpel*] (طفل حديث الولادة، إجهاض، # ٥٨٧٨) ← עָקָר [*ʿāqār*] (عاقر، بدون أطفال، # ٦٨٢٩) ← עֲרִירִי [*ʿᵃrîrî*] (بدون أطفال، # ٦٨٨٤) ← שָׁכֹל [*škl*] (يكون محروماً، حرمان، يجهض، # ٨٨٩٧؛ שְׁכוֹל [*šᵉkôl*]، حرمان، # ٨٨٩٠؛ שַׁכּוּל [*šakkûl*]، محروم، # ٨٨٩١؛ שְׁכוּלָה [*šākûl*]، محروم، # ٨٨٩٢؛ שִׁכֻּלִים [*šikkulîm*]، عدم إنجاب، حرمان، # ٨٨٩٨) ← **تبني: لاهوت**

ومع ذلك، إن لم تخطر كلمة "عاقر" على بال أحد، يمكنه الرجوع إلى مدخل "بدون أطفال"، وسوف يجد مدخلاً مماثلا:

بدون أطفال: ← עָקָר [*ʿāqār*] (عاقر، بدون أطفال، # ٦٨٢٩) ← עֲרִירִי [*ʿᵃrîrî*] (بدون أطفال، # ٦٨٨٤)؛ ← שְׁכוּלָה [*škl*] (يكون محروماً، حرمان، يجهض، # ٨٨٩٢؛ שִׁכֻּלִים [*šikkulîm*]، عدم إنجاب، حرمان، # ٨٨٩٨)؛ ← **تبني: لاهوت**

علاوة على ذلك، فإن كلمة كالتي ذُكرت أوّلاً، עָקָר [*ʿāqār*] (عاقر، بدون أطفال، # ٦٨٢٩)، قد تقترح مجال "عُقم" أو مجالات أخرى، مثل "إجهاض" أو "حرمان." وفي العديد من الحالات مشابهة لهذه، وبذا سيكون بإمكانك التحرك بترابط من مفهوم إلى مفهوم.

طريقة أخرى لتقييم فهرس الحقول الدلالية هي من خلال القائمة المختصرة للحقل الدلالي الذي يَظْهر تحت كل مدخل من المقالات المعجمية و/أو الموضوعية في القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE*. على سبيل المثال، فإن مدخل שָׁכֹל [*škl*] (يكون محروماً، حرمان، يجهض، # ٨٨٩٧) له قائمة مختصرة بالكلمات ذات صلة دلالية:

عاقر، بدون أطفال، إجهاض: ← גַּלְמוּד [*galmûd*] (عاقر، # ١٦٧٨) ← נֵפֶל [*nēpel*] (طفل حديث الولادة، إجهاض، # ٥٨٧٨) ← עָקָר [*ʿāqār*] (عاقر، بدون أطفال، # ٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [*ʿᵃrîrî*] (بدون أطفال، # ٦٨٨٤)؛ ← שָׁכֹל [*škl*] (يكون محروماً، حرمان، يجهض، # ٨٨٩٧)

وضع هذه القائمة المختصرة قَدْ يدفعك إما للعودة إلى الفهرس الأكثر شموليةً للحقول الدلالية، أو ببساطة للاتجاه إلى بَعْض الكلمات في القائمة المختصرة.

الأهم، يمكن أن توجد مجالات دلالية كثيرة ذات صلة في القاموس الموضوعي الموجود بالمجلد الرابع. فستجد هناك مقالات عن الأشخاص، والأحداث، والمفاهيم، بالإضافة إلى إسنادات ترادفية للكلمات في المجلدات المعجمية. على سبيل المثال، تحت مدخل "بدون أطفال"، سوف تجد الإشارة التالية: ← ٦٨٢٩ (עָקָר [*ʿāqār*]، عاقر، بدون أطفال). وأحياناً ما تكون هذه العملية قابلة للعكس، وفي هذه يقوم فهرس الحقول الدلالية بالإشارة إلى موضوع ذي صلة بين مقالات القاموس الموضوعية في المجلد الرابع، وذلك بإضافة إشارة ما بخط سميك، مثل؛ ← **تبني: لاهوت** (فالإشارة إلى "لاّهوت" بعد النقطتين : تحيل القارئ إلى المجلد الرابع؛ ورغم أن اللاّهوت موجود في كافة أنحاء المجموعة، فقد استعملنا هذا التعيين لتمييز هذا المجلد عن المجلدات الموجهة معجميا). انظر أيضاً الاتجاهات في فهرس الحقول الدلالية.

يهيئ استعمال الفهارس الأخرى الطرق الأخرى للمدخل. ففهرس الكلمات العبرية يُنظَّمُ بطريقة أبجدية رقمية المداخل المعجمية بحسب ترتيب الأبجدية العبرية — وهي مرتبة رقمياً وأبجديا (بترتيب الأبجدية العبرية) للوصول السهل بالنسبة لكل طلبة ع. ق.

ولمن يبحثون عن المعلومات اللاّهوتية، فربما لا يكون هناك مدخل أفضل من الرجوع إلى فهرس الموضوعات. فهذا الفهرس هو خريطة للمعرفة الموسعة المحتواة في ثنايا المجلدات الأربعة من القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE*. إنه يسرد المحتوى التصوري باستعمال العناوين الرئيسيّة الإنجليزية (العربية) والعناوين الفرعية المرتبة أبجديا. لقد بُذل كل جهد لإتاحة فهرس جيد التنظيم وسهل الاستخدام.

هذا الفهرس مصمم لراحة مدى واسع من المستخدمين، إذ يسرد موضوعات يصعب حصرها، حيث مُحددات المجلد

والصفحة تشير إلى مكان وجود تلك الموضوعات. وهو يدرج مئات المترادفات التي قد يريد بها أحد تحديد مكان موضوع ما في القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE*، ويقدم إسنادات ترادفية إلى العناوين الرئيسيّة والعناوين الفرعية من الفهرس حيث تُدرج المحددات.

المقدمة: علوم التفسير، والنصّ، واللاّهوت الكتابي

كيف يؤثر النصّ القديم (الكتاب المُقدَّس) على حالتنا العقلية اللاّهوتية الحديثة؟ هل اللاّهوت نظام منفصلٌ عن التفسير الكتابي؟ العديد من المفسرين متشككون بدرجة كبيرة بخصوص تأكيدات الحق للكتاب المُقدَّس، بالإضافة إلى استخدامه في تشكيل الطريقة التي نتفاعل بها مع "العالم الحديث." يفترض فانهوزر أنه حيث إن يسوع المسيح هو "الكلمة المتجسد"، فإن الكلمات هي وسيلة الله لإقرار طريق حق للحياة، والسياسة، والقيم. وبغضّ النظر عن النزعة التفكيكية وما بعد الحداثة، لا بد أن يتعلم دارس النصّ القديم أن يترك النصّ يَتكلّم بشكل ذي مغزى إلى سياق جديد.

النصّ القديم له مشكلات متأصّلة. فالعقبات إلى طريق الفهم عديدة. بَعْضها نصية (انظر المقالة على النقد النصّي لبروس والتك). وأخرى ثقافية (الموقف التاريخي والاجتماعي، واللغة، والأدب). ومع ذلك، فإن كل القضايا موجودة في كلمات النصّ. إن القاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق *NIDOTTE* هو وسيلة استماع للكلمات. ومع ذلك، فبدلاً من أن يهدف نحو تفسير الكلمات الفردية (عن الأخطار المتأصلة في دراسات الكلمة، انظر أيضاً مقالات كوتيريل ووالتن)، يتعلم المُفسِّر النظر إلى "الخطاب" كمستوى أساسي للتفسير وللممارسة. علم اللغويات الخطاب، ولا سيما علم الدلالة (نظرية المعنى، أحد فروع اللغويات) هو علاج للانفتاح في تفسير النصّ، لأنه يسعى لإجابة الأسئلة ذات العلاقة، مثل: ما هي طبيعة اللغة الإنسانية؟ كيف نتوأصل ونعالج المعلومات التي نتلقاها؟ ما الطرق المناسبة للاستماع إلى الكتاب المُقدَّس؟

يتطلب ع. ق أيضاً التعارف على أنواعه الأدبية المتنوعة (انظر مقالات لونجمان وساتيرثويت)، وهو يُشجّع تكامل اللغة بالأدب، والأدب بالتاريخ (انظر مقالات ميريل ولونج).

هذه هي القضايا التي يتعامل معها كيفين فانهوزير في المقالة بالأسفل. فارتباطه بالفلسفة والتاريخ الذي يُشكِّل تفسيره، رغم تعقيده شيئاً ما، ارتباط مدهش. في هذه المقالة ستكتشف مدى صعوبة فَنّ التفسير. والأهم من هذا، سوف يهيئ لك مشهد تكامل اللغة والأدب بعلم اللاّهوت.

يستنتج فانهوزير أن المُفسِّر يمكنه أن يثق بسماع تأكيداتِ الحق للكتاب المُقدَّس. عموماً، فإن النصّ (*sola scriptura*) كافي للخلاص وللحياة لمجد الله. وهذا النصّ ليس كافياً فحسب، لكنه مجموع إعلان الله في "تقليد مكتوب" (*tota scriptura*). ومع ذلك، فإن الأهم من سماع هذه التأكيدات، سوف يصل المُفسِّر إلى معرفة الله. هنا البُعد اللاّهوتي للعملية التفسيرية (انظر مقالات مارتنز وشولتز).

هذه المقالة تتوافق وغرض هذا القاموس. فالقاموس الدولي الحديث للاّهوت وتفسير ع. ق أكثر من مجرد مجموعة مقالات عن الكلمات العبرية ومفاهيم ع. ق. فكل مجلد في هذه المجموعة المقصود به أن يأتي بدارس الكلمة للتقارب أكثر إلى الله، ولسماع تأكيداته الخاصة بحياة الإنسان. في عملية التفسير، يمرُّ القراء بتحولات كثيرة. يَخْضعونَ للتغييرات في فهمَهم للنص، ولأنفسهم، ولله، ومن ثم، للعالم. وفي ضوء هذا الاهتمام، ستكتشف أن مقالة فانهوزير مثيرة في دعوتها لوجود جيل من التلاميذ. (WVG)

١. اللغة، و الأدب، و التفسير، و اللاّهوت الكتابي: ماذا يميّز القاموس اللاّهوتي؟

"لستُ تائهاً إلى حد كبير في وضع المعاجم إلى الآن حتى أنسى أن الكلمات هي بنات الأرض، وأن الإشياء هي أبناء السماء. إن اللغة هي فقط أداة العلم، والكلمات مجرد إشارات الأفكار: ومع هذا فإني أتمنى أن تكون الأداة أقل عُرضة للفساد، وأن الإشارات تكون دائمة، مثل الإشياء التي تدل عليها".

— صموئيل جونسون Samuel Johnson، "Preface" to *Dictionary of the English Language* (1775)

لماذا يجب على أي إنسان الرجوع إلى قاموس مصطلحات ع. ق أو حتى مصطلحات ع. ج لهذا الشأن، بغرض فهم اللاّهوت المسيحي؟ هل يمكن للكلمات – بنات الأرض، طبقاً لصموئيل جونسون - أن تتكلم عن الإشياء ("أبناء السماء")، دون ذكر الله وابن الله؟

يُسجِّلُ تعريف القاموس عن مدخل "تعريف" قائلاً: "بيان معنى كلمة أو طبيعة شئ"، و "درجة الوضوح في تحديد شئ أو صورة" كمعانٍ محتملة. [١] تحدد التعريفات حدًّا أو حدود شئ ما. ومع ذلك يثير هذا التعريف مشكلتين أساسيتين أمام مشروع قاموس لاّهوتي: (١) هل التعريفات عن الكلمات أم عن العالم؟ وهذا معناه هل القواميس تتحدث فقط عن اللغة، أم أنها تمنحنا بصيرة عن طبيعة الحقيقة أيضاً؟ (٢) ماذا الذي يُعرِّف حقاً كلمة ما أو يعطيها معناها المقرّر؟ هل الكلمات لها معنى طبيعي، أم معنى فائق للطبيعة وضعه الله؟ هل المعنى مسألة قرار فردي ("أي عندما أستخدم أنا كلمة ... فهي تعني فقط ما أختاره لها أن تقصده" Humpty-Dumpty [٢]) أم أنه مسألة اتفاق اجتماعي؟ وهل التعريفات تدوم إلى الأبد، أم تتغير؟ وكما كَان صموئيل جونسون يعرف الأمر كله جيداً، فإن الكلمات والمعاني على السواء تتغير بمرور الوقت:

الكلمات تُجْهَد،
تُسحَق، وأحياناً تنهار، تحت العبء،
تحت التوتر، تُزل، وتنزلق، وتفني،
وتفسد بالغموض، ولا تبقى في مكانها،
ولا تبقى فيما بعد. (تي. إس. إليوت، أربع رباعيات "Burnt Norton", *Four Quartets*)

إن غاية هذه المقالة فحص بَعْض الطرق الرئيسيّة التي كَان يُعتقد من خلالها أن اللغة والأدب يقومان بدور موصّل أو عائق بشأن التحدُّث عن الله. هل اللغة هي غرفة انتظار اللاّهوت أم سجنه، خادمته أم مراقبته؟ هل يمكن لأية لغة - نبوية، بولسية [نسبة إلى بولس الرسول]، تقوية، أو فلسفية - أن تحقق في النهاية السمو، وتتحدث عن شئ غير نفسها؟

هذه التساؤلات الجوهرية حول لغة علم اللاّهوت تؤدّي إلى تساؤلات حول علم لاّهوت اللغة. وذلك لأن التساؤلات حول المعنى والتفسير هي بأنفسها تساؤلات لاهوتية ضمنياً، وأحياناً لاّهوتية تصريحياً. هل اللغة بنية إنسانية أم هبة من الله؟ هل اللغة أساساً أداة يستخدمها البشر للتكيف مع بيئتهم، أم وسيلة للتفاعل مع ما هو عدا نفسها؟ إلى حد ما، فإن الطريقة التي يجيب بها المرء على هذا السؤال تعتمد على كيفية إدراكه للعلاقة بين اللغة والحقيقة.

أبدأ بمسح لبَعْض النظريات المهمة حول الكلمات ومعناها، من أفلاطون إلى ما بعد الحداثة، وكيف أثبتت تأثيرها في الدراسات الكتابية واللاّهوتية. وبعد ذلك أتحقّق من تأكيدي الثنائي بأن علم اللاّهوت هو مسألة لغة بشكل كبير، وبأن اللغة مسألة لاّهوت بشكل كبير. وبعد هذا أتتبع مصير المعنى بمراعاة المستويات الأكثر تعقيداً من اللغة: الكلمات، والجمل، والنصّوص الأدبية. أقترح بأن المعنى والتفسير موجودان على الأرجح على مستوى الجملة والنصّ، لأن المعنى هو مسألة كلمات في الشكل المُجرَّد بدرجة أقل من كونه كلمات موضوعة لأنواع محددة من الاستخدام. سأؤكد أن علوم التفسير تطلب معنى العمل التواصلي، ولهذا نحتاج أن ننظر إلى اللغة كخطاب – كشئ يُقال لشخص عن شئ. وبعد هذا انظر، في القسم التالي، إلى الطرق التي يقول فيها الكتاب المُقدَّس شيئاً حول الله من خلال أنماطه الأدبية العديدة.

وأخيرا، أفحص كيف أن علوم التفسير تتكامل من لغة وأدب الكتاب المُقدَّس يمكن أن تكون مثمرَّة لاّهوتيا. فبينما تثير اللغة والأدب عموماً أسئلة لاّهوتية ضمنيا، فإن لغة وأدب الكتاب المُقدَّس تطرح تأكيدات لاّهوتية تصريحية - تأكيدات حول الله كما على القارئ. يتيح قاموس مصطلحات وموضوعات ع. ق خدمة مهمة بمساعدة المفسرين المعاصرين على تحقيق

المعرفة الكتابية والقدرة القانونية. فاللاّهوتي المسيحي هو الذي تعلم مهنته من خلال تدريب على الأدب الكتابي. ففي تعلم ماذا يقول عن الله ومتى، يحصل المُفسِّر الكتابي على قدرة لاهوتية – وليس مجرد معرفة نظرية عن الله (*epistēmē*)، بل حكمة عملية (*phronesis*) يمكن تطبيقها على مواقف جديدة أيضاً.[3] إن القواميس، بغض النظر عن كونها سجلات مملة للعمل التواصلي مع الماضي، فإنها تفي بغرض أكثر فعالية؛ وهو إعلام الخطاب والفكر المعاصر حول الله. يقود التفسير الكتابي في النهاية ليس فقط إلى اللاّهوت الكتابي، بل أيضاً إلى اللاّهوت النظامي واللاّهوت العملي.

أ. على نفس الفكرة ذاتها لتعريف قاموس: من كراتيلوس إلى كيوبيت:

١. الكلمة والشئ. ما قبل الحداثة ومحاكاة العالم

(أ) كراتيلوس أفلاطون— حول فقه اللغة والفلسفة

تأخذ العديد من حوارات أفلاطون الفلسفية شكل بحث ما عن التعريفات: ما العدل؟ ما المعرفة؟ ما الخير؟ وفي أحد حواراته الأقل شهرة، كراتِيلوس، يُعالج أفلاطون طبيعة المعنى واللغة. فالمشاركون الثلاثة في الحوار- هيرموجينيس، وكراتيلوس، وسقراط- يُمثِّل كل منهم مواقع مُخْتَلفة، وهي المواقع التي تَتوقَّع، بأسلوب استثنائي غالباً، نظريات حول اللغة التي كَانت، ولا تزال مؤثرة في الأزمنة القديمة والحديثة وما بعد الحداثة. فمثلاً، تأملات سقراط حول علوم الاشتقاق* تحمل تشابهاً معيَّناً للطريقة التي قامت بها الحركة اللاّهوتية الكتابية في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين بتفسير كلمات الكتاب المُقدَّس. وبنفس الطريقة، فإن شخصية كراتيلوس، الذي يُطلق اسمه على الحوار، هو بادرة أنواع لموضوعات معيَّنة فيما بعد الحداثة.

إن القضيةَ الرئيسيّة موضع الرهان في حوار كراتيلوس هي ما إذا كَان يمكننا أن نتكلم حقاً: هل تمنحنا الكلمات معرفة العالم؟ وما العلاقة بين علم فقه اللغة (دراسة الكلمات) والفلسفة (دراسة الحقيقة)؟ يؤكد هيرموجينيس (أحد تلاميذ السُفسطائيين) أن الأسماء تقليدية؛ مثل أسماء العبيد، فربما تُعطى أو تُغير كيفما اتفق. وهكذا، فإن الكلمات دلائل غير موثوق بها لطبيعة الإشياء، فليس هناك صلة ضرورية بين الكلمة والشئ الذي تشير إليه. وكما سنرى، يُنذر هذا الموقف بعلم لغويات سوسير Saussure [العالم السويسري]، وهي النظرية التي سيطرت على أغلب تفكير القرن العشرين المتعلق بالكلمات.

تُعدُّ شخصية كراتيلوس أقل وضوحاً. فالاسم الذي يحمله إما أن يكون اسماً حقيقياً، أو تعبيراً مثالياً لشئ ما، أو هو مجرد صوت لامفصلي، وليس اسماً على الإطلاق. يُغلف كراتيلوس ببراعة كلا من التأكيد الحديث على المعنى كإشارة وتأكيد ما بعد الحداثة على عدم تحديدية المعنى. لذلك يُشبِّه كراتيلوس المتشككين الذين لديهم مثل هذه المتطلبات العالية بخصوص ما الذي يُعتبر كمعرفة لا يمكن أن يضاهيها شئ [4] وفقاً لأرسطو، كَان كراتيلوس تلميذاً لهيراقليطس، ذاك الفيلسوف الذي قال إن المرء لا يمكنه الدخول إلى نفس النهر مرتين، والذي اعتقد بأن التغير هو الحقيقة الأساسية. ومن فكرة هيراقليطس بأن "الكل في حالة تغيّر متواصل all is flux"، يَستنتجُ كراتيلوس أن المرء ليس عليه أن يقول شيئاً، بل يُشير فقط بإصبعه، لأنه لا يمكن صياغة عبارة صحيحة حول ما يتغير باستمرار. إن كراتيلوس أكثر تشاؤماً من صموئيل جونسون: فبينما جونسون يندب عدم دوام العلامات، فإن كراتيلوس ينسب عدم الدوام هذا إلى الإشياء في حد ذاتها. فمن ناحية، يُناصر كراتيلوس، ولو بغرض النقاش فقط، الاعتقاد بأن كل شئ له اسم صحيح من ذاته، وهو مُثبّت (أي مُحدَّد) من قَبَل الطبيعة. ومن الناحية الأخرى، لأنه يقر فيما يبدو بأن الطبيعة باستمرار في تغيّر مستمر، فلا يمكن إعطاء أسماء حقيقية، ولا العالم أو لُغة مُحددة.

ولمواجهة مثل هذا التشكك يدخل سقراط المناقشة.[5] فهو يُشير أوَّلاً بأنه إذا كَانت الأسماء تقليدية فقط، وإن كَانت هناك اتفاقات مُخْتَلفة لأناس مختلفين، فإن الناس يُسمون الإشياء بشكل مختلف. ولكن هل الإشياء التي تدل عليها الأسماء تختلف أيضاً؟ أي، هل ما هو موجود في العالم مسألة اتفاقية أيضاً؟ سقراط غير قَادر على تصور هذا – فهو لم يحظ بامتياز قراءة دريدا أو فوكولت- ويؤكد بأن الإشياء لا يمكن أن تكون نسبية للأفراد. إن الإشياء التي نتكلم عنها لها حقاً جوهرها الحقيقي، والمتكلم الناجح هو الذي يَتكلّم عن الإشياء "طبيعياً." أي أنه، عندما نُسمّي الإشياء، فنحن أيضاً نُعرِّف طبيعتها. فمن يقدر أن يفعل هذا؟ من يعرف "كيفية وَضْع الاسم الطبيعي الحقيقي لكُلّ شيء في أصوات ومقاطعَ، ويقدم لكل الأسماء وجهة نظرٍ بالنسبة للاسم المثالِي."[6] إن عمل اسم ما هو التعبير عن طبيعة ما. وقد يستشهد المرء ههنا بـ ١ صم ٢٥: ٢٥ تدعيماً لذلك: "لأَنَّ كَاسمه هَكَذَا هُوَ. نَابَالُ [أحمق] اسْمُهُ وَالْحَمَاقَةُ عِنْدَهُ."

* علوم الاشتقاق، أو علوم تأصيل الكلمات *etymologies*= العلوم التي تعني بدراسة أصل الكلمات وتاريخها والتغيرات في المعنى— المحرر

أغلب الحوار مكرس لاستكشاف سقراط لاقتراح كراتيلوس بأن الكلمة تُسمي شيئاً. فتعريفات القاموس ليست فقط عن كلمات، بل عن العالم. في الحقيقة، في حوار آخر يتساءل سقراط: "هل تعتقد أن أي إنسان يفهم الكلمة بصفتها أي شئ، إن كَان لا يعرف ما هو الشئ أصلا؟" [٧] من الواضح أن أفلاطون يجد أنه من الصعوبة تمييز تعريف كلمة ما عن تعريف شئ ما. ولكن كيف تكون الكلمات هي "أسماء الأعلام" للإشياء؟ وهنا يشرع سقراط فيما يبدو أحياناً أنه محاولة ساخرة لإجابة هذا السؤال بواسطة التماس إلى علوم الاشتقاق. فالاسم يعتبر ملائماً إن كَان معنى جذره، وأصله، يفيد بشئ حول طبيعة الشئ المُسمَّى. على سبيل المثال، فإن أصول المصطلح اليوناني المرادف لكلمة "فهم" (*synesis*) معناه "أن تُساير." وهكذا يكون الفهم مسألة "متابعة" حُجة أو قصّة. إن أصل المصطلح، وأجزاءه التأسيسية، تُعرِّف طبيعة الشئ (مثل؛ الفهم) نفسها. وليس هناك الكثير الذي يفصل استعمال سقراط لعلم الاشتقاق عن كثير من القواميس اللاّهوتية، والكثير من الوعظ بالإضافة إلى هذا.

ومع ذلك، حالما يتم تحليل الأسماء إلى أجزائها التأسيسية، تبقى مهمة تحليل الأجزاء، وإلا لوقع المرء في نكوص لانهائي. يقر سقراط بثبات كافٍ أن أجزاء الكلمات - الحروف الساكنة والحروف المتحركة – هي بنفسها تقليدات للإشياء. فمثلاً حرف [R] يعبر عن السرعة والحركة، لأن "اللسان يكون أكثر هياجاً وأقل سكوناً أثناء لفظ هذا الحرف." [٨] وحرف [I] يعبرِ عن السيولة، لأن لفظه يتطلب أن ينزلق اللسان. وهكذا، في الكلمة الإنجليزية roll، علينا أن نُفكرَ بالحركة السائلة أو الانزلاق السريع (فحرف "o" يُمثِّل بالطبع الطبيعة الدائرية للحركة السريعة!). إن استنتاج سقراط اللغوي الجاد، وهو استنتاج رائع، بأن اللغة هي صوت محاكاة. فتشابه الأصوات بالنسبة للإشياء هو المبدأ الأوَّل للغة.

يعترف سقراط بشكه في صحة نظريته، ولكن ما البدائل؟ إن رفض المرء نظرية المحاكاة، فالبدائل الوحيدة هي التماس "العامل الخارجي" (وبقول آخر؛ الآلهة التي أطلقت الأسماء الأوَّلى Deux ex machina) أو "حجاب الماضي veil of antiquity" (وبقول آخر؛ إننا لا نعرف من أطلق على الإشياء أسماءها). أفلاطون لا يرتاح بوضوح لكلا البديلين، لأن كلاً منهما يتطلب منه الاعتراف بأنه ليس لديه سببٌ للاعتقاد بأننا يمكننا أن نتكلم حقاً (أي، طبقاً لطبيعة شئ ما). وفي نفس الوقت، فإن سقراط واع بأن الأسماء يمكن أن تُطلق بشكل خاطئ؛ فواحد قد يدعو ثمرّة طماطم خضاراً بدلاً من فاكهة. هناك فارق إذاً بين اسم ما والشئ نفسه.

وهنا يُسلِّم سقراط باستنتاج هيرموجينيس، بأن التسمية، على الأقل جزئياً، مسألة اتفاقية. وعموماً، فإن كلمة "طماطم" لا تبدو حقاً مثل ثمرّة طماطم، وليس هناك أي شئ في أصولها يتطلب منها أن تكون مرتبطة بثمرّة فاكهة حمراء لامعة تنمو في كرمة. وهذا بسبب وجود تغاير، بالإضافة إلى التشابه، للإشياء يتطلب اندماج الطبيعة والاتفاقية في التسمية. وهذا ينطبق بشكل صحيح خاصةً على الأرقام. فأسماء الأرقام لا تشبهها. يُسلِّم سقراط بهذه النقطة على مضض؛ فالمرء يحصل على الانطباع المميز بأن أفلاطون كَان سيشعر بسعادة أكثر إن عملت اللغة حصرياً من خلال محاكاة الطبيعة، لأن هذا سيناسب بشكل أفضل نظرية الإشكال خاصة، طبقاً لأي الإشياء على الأرض تُحاكي الأفكار الأبدية. ومع ذلك، وعلى مسئوليته، نجد أفلاطون في نهاية حوار كراتيلوس يقترح بأنه من الخطر محاولة العثور على الفلسفة في إطار الكلمات (مثل؛ دراسة أصول اللغة). فالمرء لا يمكنه أن يناقش من الاسم إلى الطبيعة، ومن علم فقه اللغة إلى الفلسفة، ومن علم الصرف إلى الميتافيزيقا: "من يلاحق الأسماء بحثاً عن الإشياء، ويحلل معانيها، لهو في خطر رهيب يُعرِّضه للخداع." [٩] يمكننا أن نثق بالاسماء فقط في أنها تكشف طبيعة الإشياء إن كَانت أسماء من الله، لكن سقراط يفهم هذا الاقتراح قليلاً. وعلى هذا النحو، كيف يمكن للمرء تفسير تشكيلة اللغات، وحقيقة أن معاني الكلمات تتغير بمرور الوقت؟ من المفضل رؤية المعنى كمنتج ربط من المحاكاة الطبيعية والاتفاقية الاجتماعية.

(ب) عن التعليم المسيحي لأغسطينوس.

أغسطينوس، المُفسّر الكتابي الأكثر أهمية في الكنيسة الأوَّلى، أخذ بوجهة نظر اللغة التي دانت بالكثير لأفلاطون. ففي كتابه "الاعترافات"، يتذكر أغسطينوس كيف علمه أبواه الكلام. "وإن سمّوا شيئاً باسمه ومال الجسم إلى ذلك المسمَّى رأيت وحفظت لأنِ ذلك الشيء يسمَّى بتلك الحركة أو بتلك اللفظة؛ وهذه الحركة من الجسم تنمُّ عن تلك الإرادة: وكأنها لغة طبيعية شاملة تتركّب من سيماء الشخص ونظره وحركته ونبرة صوته وتبرهن عن استعداد النفس بالنسبة للإشياء التي يجب طلبها والحصول عليها أو نبذها وتجنبها. ورحت أجمع الألفاظ بمدلولاتها الصحيحة وأرتبها كلاً في محلها." [١٠] هذا شرح كلاسيكي لنظرية "المعنى كعلامة." ومن وجهة النظر هذه، فإن معنى كلمة هو الشئ الذي تشير إليه. "التعليم كله يخص إما الإشياء أو العلامات، لكن الإشياء يتم تعلمها بالعلامات". [١١] ومع ذلك، فإن بَعض الإشياء تشير إلى إشياء أخرى. وهذا يتوافق مع أفلاطون الذي يعتبر أن الإشياء الأرضية مجرد مظاهر محاكاة شاحبة عن الأفكار الأبدية. ومع ذلك فالإشياء يتم تعلمها بالعلامات، وهذا يتضمَّنُ الإشياء الواردة في الكتاب المُقدَّس. ومع ذلك، قد تكون العلاقة بين

العلامة والشئ غامضة لأن بَعْض العلامات غامضة.

يقارن أغسطينوس بين العلامات الحرفية، التي تُعيِّن الإشياء التي تشير إليها مباشرة، بالعلامات الرمزية التي تحدث "عندما يُستخدم الشئ الذي نُعيّنه بإشارة حرفية لتَبْيان شئ آخر." [١٢] غالباً ما يكون المعنى الحرفي هو الأقل تشويقاً، والأقل بنياناً، والأقل مغزى من الناحية اللاهوتية. وغالباً ما يؤدي التفسير الحرفي إلى نتائج سيئة.

> عندما يُؤْخَذُ ما يُقال مجازياً كما لو أنه حرفي، فإنه يُفهم بشكل جسداني ... هناك عبودية بائسة للروح في عادة اعتبار الإشياء علامات، لدرجة أن أحدا لا يمكنه أن يرفع عين العقل فوق الإشياء الجسدانية والمخلوقة لتُمتص في الضوء الأبدي. [١٣]

وبأسلوب آخر، يكون التفسير جسدانياً عندما يخفق المرء في رؤية أن الشئ الذي تشير إليه علامة هو في حد ذاته علامة لشئ أسمى. فأن تقرأ بطريقة روحية هو أن تميز أن الإشياء التي يُشير إليها المعنى الحرفي تشير بأنفسها إلى شئ أسمى، أي إشياء الله. لقد حرَّر أمبروسيوس أغسطينوس من صعوباته مع ع. ق بتوضيح أن كثيراً من قصصه، رغم كونها غير بانية على المستوى الحرفي بشكل واضح، إلا إنها تحمل معنىً روحيًّا أسمى.

في حكاية ما، يُقال شيء ويُقصد شيء آخر. وقد طبّق المسيحيون الأوائل هذه الطريقة من التفسير على ع. ق؛ وعلى هذا المستوى، فإن الناموس والأنبياء يُشيرون إلى المسيح. لقد كانت قاعدة أغسطينوس لتحديد متى تُفهم فقرة ما حرفياً ومتى تُفهم مجازياً قاعدة رائعة في بساطتها: "مهما يبدو في الكلمة الإلهية لا يخص حرفياً السلوك التقي أو حق الإيمان، فلا بد أن تكون مجازياً." [١٤] وإن كانت قراءة حرفية لا تُحفِّزُ محبَّة الله ولا محبَّة القريب/ الجار، فينبغي على المرء أن يختار التفسير الروحي الذي يقوم بهذا. إن القراءات المتعددة ليست خطرة طالما أن واحدة منها لا تتناقض وقاعدة الإيمان، والرجاء، والمحبَّة.

بعد ذلك وصل أغسطينوس لتفسير ٢ كو ٣: ٦ "الْحَرْفَ يَقْتُلُ وَلكِنَّ الرُّوحَ يُحْيِي." بشكل مختلف: الناموس يقتل النفس ما لم تتجدد الروح وتُمكنُها من محبَّة الله. ومع ذلك يُضفي أغسطينوس على مبدأ أوَّلوية النعمة هذا تطبيقاً تأويلياً أيضاً: الكلمات تنقل معناها الحقيقي فقط عندما ينير الله بنفسه القلب والذهن. وقد صار هذا في الأزمنة المعاصرة فكرة أن المرء يمكنه فقط أن يَقْرأ الكتاب المُقدَّس بشكل صحيح إن كَان يَقْرأ بصفته مشاركاً نشيطاً في الجماعة المسيحية (أي؛ في حياة الكنيسة، وبالتالي في حياة الله).

إن ما يجب ملاحظته أساساً هو النظرية الأفلاطونية للمعنى التي هي أساس نظرية أغسطينوس: ففيما تُبيِّن الكلمات الإشياء، هكذا تُبيِّن الإشياء إشياء أسمى. فميل أغسطينوس للمعاني الروحية والميل الوسط العام نحو التفسير المجازي ما زال يَعْمل داخل إطار وجهة نظر أفلاطونية واسعة من علاقة اللغة-العالم، حيث العلامات تُحاكي الإشياء، والإشياء الأرضية تُحاكي الإشكال السماوية. يُمثِّل أفلاطون وأغسطينوس إيضاحين ممتازين من فرضيتي العاملة بأن نظريات التفسير تفترض مُسبقاً نظريات كيف أن الله، والعالم، واللغة في علاقة ترابط جميعاً. إن مثل هذا التكامل بين الكلمات ووجهات نظر العالم تنطبق صحته على نظريات الحداثة وما بعد الحداثة كما مع نظريات ما قبل الحداثة التي عرضناها توًّا. أتجه الآن للتفكير في علاقة اللغة-العالم في الدراسات الكتابية الحديثة.

٢. الكلمة والفكر. الحداثة والتحول إلى الموضوع.

في الفكر الحديث عن اللغة، تلجأ التفسيرات إلى السؤال كيف تتحدث اللغة حقاً إلى العقل بدلاً من العالم. كَان إمانويل كَانط الذي ثوَّر الفلسفة بالإصرار على أن العقل لا يعرف العالم مباشرة بل يُجهِّز التصنيفات والمفاهيم اللتين تُشكِّلان التجربة، ومن ثم تجعلان الحقيقة مقررة. وما يُسمى "بالثورة الكوبرنيكية" لكَانط عكس العلاقة التقليدية بين الأفكار والإشياء في العالم. فقد أكد كَانط أن العقل يلعب دوراً نشيطاً في علاقة اللغة-العالم، مُساهماً في بنية الخبرة الإنسانية. الكلمات تُعبِّر عن الأفكار. وهذا "التحول إلى المُسند إليه" إشار ضمناً إلى أن اللغة تُعبِّر عن اختبار فرد عن العالم بدلاً من العالم نفسه. فما تُقدِّمه الكلمات في المقام الأوَّل ليس العالم نفسه، ولا أفكار أفلاطون الأبدية، بل بالأحرى الأفكار الإنسانية أو الذاتية. الكلمات ليست علامات عن الإشياء بل الأفكار. [١٥] كَان تراث ثورة كَانط هو أن المفكرين اللاحقين أصبحوا محصورين بما بدا أنه معضلة لا حل لها: أمّا أن تكون اللغة ذاتية، فتحجب العالم، أو هدفاً، فتحجب الموضوع.

(أ) فريج Frege والحركة اللاهوتية الكتابية.

في مقالة شهيرة بعنوان "عن المعنى والمُشار إليه"، ميّز غووب فريج بين "المعنى"، ما يقوله شخص ما، وبين

"الإحالة" ما يقوله الشخص عن شيئ. [١٦] المعنى هو الغرض المثالي، الفكرة التي يحملها المرء في العقل؛ أما المُشار إليه فهو الغرض الحقيقي في العالم الذي يُمثّله المعنى أو الفكرة. إنّ منطق التفسير واضح: فالمرء عليه أوّلاً أن يُقرِّر معنى كلمة أو جملة قبل الاستمرار لتقرير ما إذا كانت تشير إلى شئ حقيقي (وبمعنى آخر؛ ما إذا كان صحيحاً أو كاذباً). ونفس المُحال إليه قد يكون له عدد من المعاني أو التضمينات، لكن الجملة يجب أن تُشير إلى غرض واحد فقط.

(i) "المعنى" و "المُشار إليه."

يُبرزُ تمييز فريج الاتجاهين اللذين مالت إليهما الفلسفة الحديثة للغة. فالذي أسماه فريج بـ "المعنى" يسترعي الانتباه إلى قصد المتكلم أو المؤلف، وإلى ما كان يحمله في ذهنه. وبالتباين، فإن "المُشار إليه" يلفت الانتباه إلى الإشياء الخارجية في العالم التي رُبّما يكون ذهن المرء مُوجِها نحوها. ووفقاً لذلك، كان يُعتقد أن اللغة تُعبِّر عن الأفكار والأحداث - فمعنى كلمة هو الوضعيّة الحالية التي تُمثّلها. يُمثّل صموئيل جونسون الحداثة حين يقول بأن الكلمات هي علامات الأفكار (مثل؛ الإقرارات العقلية). تستخدم لغة الكتاب المُقدَّس الآن (١) كبرهان مباشر لإعادة بناء عقلية المؤلفين، (٢) وكبرهان غير مباشر لإعادة بناء ما حدث بالفعل في التاريخ. ومع ذلك، كما لاحظ هانز فري، فإن المعنى في كلا الحالتين ما زال مرتبطاً بالمُشار إليه: الذي يُشير لما كان في ذهن الكُتّاب، أو يُشير لما حدث "فيما وراء" النصّ. ما زالت اللغة مسألة تسمية وتمثيل، فما "يُحاكى" الآن في كلمات هو فقط الأفكار الداخلية والحالات (الأرضية) الخارجية من المواقف. ومن هنا تؤدّي اللغة وظيفة إخبارية في الأساس.

(ii) علم اللاّهوت كعلم تأصيل الكلمة *etymology*؟

كانت الحركة اللاّهوتية الكتابية بشكل خاص هي التي صارت منشغلة بفكرة أن القواميس ودراسات الكلمة تتيح وصولاً مميزاً إلى العقلية المتميزة ومفاهيم المؤلفين الكتابيين. وقد منحت الحركة اللاّهوتية الكتابية الامتياز اللاّهوتي "للمعنى." [١٧] اقترح البَعْض بأن تركيبة بناء الجملة العبرية ذاتها تُعبِّر عن عقلية عبرية بشكل غريب: فتركيبة اللغة العبرية أخذت كدليل عن الأنماط العبرية للفكر، بما فيها الفكر عن الله. وعلى أساس الاختلافات في بناء الجملة والنحو، على سبيل المثال، قيل بأن الفكر اليوناني فكر ساكن ومُجرّد بالمقارنة مع الفكر اليهودي الديناميكي الراسخ. وبعد هذا اقترح أن لاّهوت الكتاب المُقدَّس صور معنى أكثر ديناميكية عن الزمن، والتاريخ، والنشاط الإلهي عنه في الفكر اليوناني. وبقول آخر، أصبح عصرياً قراءة اللاّهوت بعيداً عن علوم الاشتقاق والنحو. [١٨]

انبهر الدارسون الكتابيون خصوصاً بالتحليلات الاشتقاقية، وذلك لأن اللغات السامية، بما فيها العبرية، مبنية على ثلاثة حروف ساكنة في المعتاد تعمل كجذر عائلة الكلمات ذات صلة (مثل؛ في العربية، الجذر "سُلم" شائع في "سلام"؛ و "إسلام" أي خضوع أو استسلام؛ ومسُلم أي المرء الذي يخضع، أو يستسلم). وعلاوة على ذلك، فمخطوطة الحروف الساكنة المكتوب فيها العبرية تسترعي الانتباه أيضاً إلى جذر كلمة. اقترح عالم لغويات من القرن الثامن عشر، أ. شولتينس، أن الكلمة العبرية *hôšîa* יָשַׁע (يخلص، يساعد) مشتقة من كلمة عربية معناها أن يفسح مجالاً. ثم انتقلت، بشكل خاطئ، من وجهة نظر بار، من الكلمة إلى المفهوم بتأكيد أن الخلاص يحمل معه بالتالي بَعْض دلائل السعة. [١٩]

قاموس كيتل Kittel اللاّهوتي للعهد الجديد، رُبّما أعظم إنتاج دراسي عن الحركة اللاّهوتية الكتابية، فقد كان له تأثير عميق على اللاّهوت الحديث، على الأقل إلى أن نشر جيمس بار نقده القاسي، دراسة معاني كلمات اللغة الكتابية، في العام ١٩٦١. فقد أوضح بار أن أصل كلمة ما قد يؤثر أو لا يؤثر على معناها في حالة معيَّنة. أما الأهم فهو السياق الآنيُّ الذي تُستخدم فيه الكلمة. إن الدراسة السياقية الحذرة وحدها هي التي تثبت ما إذا كانت الكلمات القادمة من نفس عائلة الحروف الساكنة تحمل دائماً "معنى الجذر." يقول ديفيد كيلسي: "في الحديث العادي، بالتأكيد، لا يكون للكلمة تركيبة واحدة من المعاني المترابطة بانتظام تذهب بالكلمة في كل سياق الاستخدام." [٢٠] فالمرء لا يمكنه، على سبيل المثال، الانتقال بسهولة من دراسة للكلمات المتنوعة التي تعني "أن يُخلِّص" إلى مناقشة حول "المفهوم الكتابي للخلاص." علاوة على ذلك، فإن بَعْض الكلمات (مثل؛ طماطم) ليس لها اشتقاق مهم. فالكلمات الأخرى لها اشتقاقات تفسِّر كيف كانت تستخدم المصطلحات دون أن تكون لها علاقة بمعنى مصطلح ما اليوم (مثلاً كلمة لطيف). عموماً، حذّر بار من مغبّة تَحديد الاستعمالات المُختَلفة لكلمة بمعنى جذرها ("مغالطة الكلمة-المفهوم"). لاحظ بار، بشكل صحيح، أن المحتوى الجديد في الأسفار المُقدَّسة اليهودية-المسيحية كان مُعبراً عنه على مستوى الجملة، وليس العلامة (مثل؛ الكلمات الفردية) أو التركيب النحوي (مثل؛ اللغة ككل).

يُمثّل نقدُ بار لحركة اللاّهوت الكتابي هجوم الحداثة على ميل ما قبل الحداثة للانتقال من اللغة إلى الواقع بسرعة هائلة.

يَصرُّ بار على أن اللغة تشير فقط إلى العالم فيما تتوسط من خلال العقل. لا يمكن أن يكون هناك طريق لغوي مختصر إلى الله الذي يتجاوز النقد التاريخي والقصد التأليفي. يكتب بار: "إن علم اللاهوت الكتابي الحديث في خوفه وعدم تقبله "للترتيب" بصفته أساس الحق الديني غالباً ما تَبنّى في مكَانه الوحدة اللغوية الأصغر للكلمة، ومن ثم فقد دُفعَ لإثقال الكلمة بالمعنى بغرض ربطها "بالعالم الداخلي للفكر." [٢١]

(ب) فيينا القديمة وبرينستون القديمة: ويتجينشتاين وو ارفيلد.

أنتج اتجاه كَانط إلى المُحال إليه نتائج مُخْتَلفة في الدراسة الكتابية الحديثة. فمن ناحية، كما رأينا، أعاد النقّاد الكتابيون المحدثون توجيه انتباههم إلى عقلية المؤلفين البشريين وإلى "ما كَانت تقصد." فالمعنى ما زال يُشير إلى، ولو أنه الآن يُشير إلى العالم دائماً بشكل غير مباشر؛ أي من خلال عقل المؤلف. ومع ذلك، بالنسبة للعلماء المحدثين الآخرين، فإن الاتجاه إلى الموضوع يشكل تحوًّلا خطيراً نحو الذاتية. فالحداثة ضحية موقفها الخاص: التعبير عن علاقة اللغة-العالم بتصنيفات الموضوعية والذاتية محكوم عليه دائماً بالانحراف بين القطب الواحد والآخر. هل تُمثّل اللغة فكر النفس (الذاتية) أم العالم نفسه (الموضوعية)؟ يمتاز جيمس بار بالكثير من النقد الكتابي الحديث في إصراره بأن المرء يصل فقط إلى الموضوعية (ما حدث بالفعل) من خلال الذاتية (ما كَان يقصده). ومع ذلك، لم يكن كل النقّاد الكتابيين، أو فلاسفة هذه القضية، متفائلين بشأن جعل الذهن وأنماط فكره مصدر تقرير مصير العالم.

(i) التفسير والفلسفة الواقعية المنطقيّة.

فلسفة لودفيج ويتجينشتاين المبكّرة عن اللغة مثال بارز عن مسعى الحداثة للموضوعية. فقد كَان ويتجينشتاين، جنباً إلى جنب مع برتراند رسل، زميل في كامبردج، مهتماً بجعل اللغة العادية أقل تضليلاً. ومثل المفكرين المحدثين الآخرين، كَان ويتجينشتاين متأثرا بانطباع أن وظيفة الكلمة هي أن تُسمّي شيئاً، وأن المهمة الرئيسيّة للجُمل لا بد أن تكون تصوير حالات من العلاقات. وتَساءلَ لماذا لا يُمكن أن تكون اللغة بأكملها واضحة وضوح لغة المنطق والرياضيات. لماذا حقاً؟ وحيث تأيد بهذا المثال للغة اصطلاحيَّة تصور العالم بشكل مثالي، أكد ويتجينشتاين أنّ كل مُقترَح يتوافق وحقيقة أساسية في العالم. حقيقة وضعيّة حاليةَ، ووضعيّة حاليةَ مجموعةَ من أغراض. [٢٢] إن العالم مكوّن من المجموع الكلي للحقائق. وفكر ويتجينشتاين الأساسي هو أن اللغة تصور الحقائق. فإن كَانت الصورة متوافقة مع الواقع، تكون صحيحة. [٢٣] وبالنسبة للفكر، فهو صورة منطقية للحقائق، والمُقترَح هو تعبير عن فكر ما. وغرض اللغة هو صياغة مقترحات صحيحة؛ أي رسم صورة شفوية للعالم أو لتمثيل العالم. [٢٤] إن المعنى هو مسألة إحالة، ولكن بالنسبة لويتجينشتاين، فإن الإحالة لا بد أن تكون دائماً وضعيّة حاليةَ واقعية: "فالاسم يعني شيئاً ما. والشئ هو معناه." [٢٥] سُميت فلسفة ويتجينشتاين المبكرة للغة "الذرّية المنطقية" لإبراز المكَان المركزي الذي يقبل للمقترحات التي تصور الحقائق الأساسية. فالشئ مثل "الذرّة" وما هو "منطقي" هو ترتيب الإشياء والأسماء. ومن هنا فإن المقترح الصحيح يصور وضعيّة حالية؛ أي مجموعة من الإشياء وترتيبها (مثل؛ "الكتاب على المنضدة").

كتب ويتجينشتاين عمله *Tractatus* في النمسا أثناء الحرب العالمية الأوَّلى. وسرعان ما استولى مجموعة من الفلاسفة في فيينا على عمل ويتجينشتاين، واستعملته كقاعدة لفلسفة شاملة – الفلسفة الواقعية المنطقيّة. طبقاً لهذه الفلسفة، فإن طبيعة اللغة بنفسها تعتبر أن الميتافيزيقا – أي دراسة الحقيقة النهائية - مستحيلة منطقياً. وكما أوضح ويتجينشتاين، فإن اللغة تشير فقط إلى حالات من العلاقات في العالم. تحاول الميتافيزيقا أن تذهب فيما وراء التجربة. ولكن إن لم تستطع اللغة أن تتحدث عما يتجاوز التجربة، فليس للميتافيزيقا ما تقوله. ووفقا لذلك، فقد صاغت حلقة فيينا Vienna Circle "معيار المعنى الذي يمكن تحقيقه." وتصير الآن الإحالة معياراً للمعنى: فما لم نستطع أن نبين كيف وإلى ما الذي تُحيل إليه، يكون ما نقوله بلا معنى. ولكي يكون للجملة معنى، لا بد أن تكون ممكنة، على الأقل من حيث المبدأ، تحقيقها، والتأكد من دقتها بالتجربة. إن العالم محدود بقدر ما يمكننا إدراكه (التجريبية)، وتعتبر اللغة أوضح بوسائل المنطق، ومن هنا جاء اسم الفلسفة الواقعية المنطقية. فالمعنى تستوعبه تماماً الإحالة التجريبية. ما زلنا نعمل بنظرية صورة اللغة، فما تحاكيه اللغة الآن لا يمكن أبداً أن يكون حقائق سماوية، كما اعتقد أفلاطون، بل فقط ما يمكن أن يحققه أو يُزّيفه العلم. [٢٦] وكما سنرى، صار ويتجينشتاين فيما بعد أقسى ناقديه، رافضاً محاولته لتوضيح اللغة العادية، والتوصل بدلاً من ذلك لرؤية أن اللغة العادية تمتاز بمنطقها الشخصي.

(ii) التفسير والفلسفة الواقعية الكتابية؟

لأوّل وهلة، قد يبدو غريباً المقارنة بين برنستون القديمة - فكر لاهوتيين كبنجامين وأرفيلد وتشارلز هودج - وفيينا القديمة والفلسفة الواقعية المنطقية. ومع ذلك، اتهم كل من جيمس بار وديفيد كيلسي أنصار برنستون (وضمنياً، العديد من

أجيال الدارسين الكتابيين المحافظين أيضاً) بالاستسلام إلى نوع ما من "الذرّية الكتابية" أو "الفلسفة الواقعية الكتابية." [٢٧] يعتقد بار وكيلسي بأن أنصار برنستون قد تمسكوا، دون قصد، بفلسفة لغة حديثة بشكل غير متعمَّد، أي فلسفة تميز المعنى كمُشار إليه، وهذا رغم وجهة تقديرهم الشديدة للسلطان الكتابي ومجادلتهم الانفعالية المُناهضة للحداثة.

طبقاً لبار، فإن نظرية المعنى كمُشار إليه يتم افتراضها مسبقاً كلما تُقرأ النصّوص السردية الكتابية كتاريخ. يقول بار إن الإنجيليين يميلون لافتراض أن معنى القصة الكتابية يكمن في الأحداث التاريخية. ومع ذلك فمن غير المبرر تأويلياً الإصرار بأن كل الجُمل الكتابية لا بد أن تحوي معلومات. يعتقد بار أن العصمة هي التي تدفع الإنجيليين لافتراض أن كل عبارة كتابية تتوافق مع "حقيقة" ما في العالم. وإني أقترح، خلافاً لبار، بأنه ليست عقيدة العصمة هي التي تقوم بذلك بقدر ما هي فلسفة لغة من الحداثة تساوي المعنى بالمُحال إليه. إنها نظرية المعنى كمُشار إليه، وليست نظرية الحق الكتابي، تلك التي تدفع أخيراً أنصار برنستون لتمييز طريقة الاستشهاد بالآيات. فالاستشهاد بالآيات ببساطة هو "ذرّة atom كتابية"— أي مُقترح يُصور حقيقة.

ومن ثم، فيما يتعلق بعلم اللاّهوت وتفسير الكتاب المُقدَّس، فإن أنصار برنستون شابهوا الفلاسفة الوضعيين المنطقيين، رغم أن مصدرهم الأساسي للبيانات لم يكن الاختبار التجريبي بل المقترحات الكتابية. كما ذكر هودج: "الكتاب المُقدَّس للاّهوتي ما كالطبيعة لرجل العلم. فهو مستودع الحقائق بالنسبة له." [٢٨] وبنفس الطريقة، فسَّر وارفيلد الكتاب المُقدَّس كوسيلة لفظية للوصول للحقائق المسيحية: "ما تتكون منه المسيحية هو الحقائق التي هي تعاليم، والتعاليم التي هي حقائق." [٢٩] اعتقد كلٌ من هودج ووارفيلد بأن الله قد شكَّل العقل ليُمكّنه من إدراك الحقائق كما هي. [٣٠]

يعتبر هودج اللاّهوت علماً لأنه يفحص الحقائق الكتابية ويرتِّبها في نظام منطقي. ولتحري الدقة، فإن علم اللاّهوت علم استدلالي يتطلّع إلى نفس نوع الموضوعية المتواجد في العلوم الطبيعية. فرجل العلم، فيزيائياً كَان أو لاّهوتيا، لا بد أن يعترف بجدارة إدراكاته الحواسية وعملياته العقلية. وأخيراً، يشتقّ المدخل الاستدلالي المبادئ (النظريات) من الحقائق، ولا يفرضها على الحقائق. يفترض هودج، باختصار، أن التفسير ليس ضرورياً؛ فالملاحظة والاستنتاج كافيان. وبالطبع اختلف أنصار برنستون عن أعضاء حلقة فيينّا حول مفهومهم عن الحقيقة؛ وذلك لأن لغة وارفيلد وهودج يمكن أن تشير إلى ما هو فائق للطبيعة كما إلى ما هو طبيعي. ولكن في موقفهما تجاه اللغة والمعنى، تتلاقى برنستون وفيينا: فمعنى اللغة هو الحقائق التي تشير إليها.

٣. الكلمة والعلامة. ما بعد الحداثة وعدم تحديدية المعنى

بقدوم ما بعد الحداثة رُبّما يكون علينا الكلام عن الاتجاه عن المُحال إليه والاتجاه نحو اللغة. فطبقاً لعدد من مفكري ما بعد الحداثة، فإن الذي يُسبب التعريفات ويُقرِّر الواقع ليس هو العالم بنفسه، ولا المُسند إليه الذي يعّين الأسماء، بل بالأحرى اللغة نفسها. فاللغة هي التي تُشكّل كلا من العالم وفكرنا عن العالم. اللغة شاشة أكثر من كونها مرآه تُصور الحقيقة، لا بمعنى تمثيلها، بل بالأحرى بمعنى ابتكارها.

(أ) ما بعد بنيوية دريدا

رُبّما تكون النزعة التفكيكية Deconstruction، وهي حركة ارتبطت بجاك دريدا، أوضح مدخل من بين مداخل ما بعد الحداثة للغة وللاّهوت. ولكي نفهم دريدا والتفكيكية، علينا أوَّلاً مناقشة النظرة البنيوية للغة.

كما رأينا، بالنسبة للأفلاطونيين والافتراضيين، فإن الحق مسألة تواصل مع الواقع. فاللغة تكون صحيحة عندما تمثّل الواقع بأمانة- أمّا الفكرة (بالنسبة لأفلاطون) أو التجريب (بالنسبة لأصحاب الفلسفة الواقعية المنطقية). أصدر اللغوي السويسري فيَردناند دي سوسير تقريراً مختلفاً جداً عن اللغة. فقد اعتبر الكلمة كعلامة تعني ما تعنيه لا لأنها تُمثّل غرضاً، بل لأنها تختلف عن العلامات الأخرى. فمثلاً كلمة "hot" تعني ما تعنيه لأنها تختلف عن كلمات cot، lot، أو dot، وأيضاً عن cold، lukewarm، وtepid. وعلى خلاف أفلاطون، الذي اعتبر أن الأصوات تُحاكي الإشياء، اقترح سوسير بأن ما يجعل علامة ما محددة هو مكانها في نظام علامات. فالكلمة لا تشبه أي شئ آخر إلا كلمة أخرى. أما الاستثناءات القليلة، وضعيفة القيمة غالباً، تبرهن القاعدة. إن الكلمات لا تكتسب المعنى بتمثيل الإشياء، بل بالاختلاف عن الكلمات الأخرى. وهكذا يكون المعنى مسألة غيابات أكثر منه حضوراً، مسألة اتفاقات اعتباطية أكثر منها عمليات مُحاكاة طبيعية. والأهم، فإن ما يمكن أن يقوله المرء (الكلام *parole*) تحده، وربما حتى تقرره إمكانات نظام اللغة (*langue*) التي يَعْمل فيها المرء. إن طريقة دراسة اللغة، طبقاً لسوسير، هي فحص تركيبة نظام اللغة. والاستخدام الفعلي للغة في العالم (*parole*) يحجبه عالم اللغة لوحدة (اللسان *langue*). فاللغة هَهُنا تغطي على كل من العقل والعالم.

تقديرات دريدا ما بعد البنيوية poststructuralism تقود أفكار سوسير في اللغة خطوة واحدة إلى الأمام – وهي خطوة لسوء الحظ تقود المرء إلى حافة الهاوية، إن لم يكن فوقها حقاً. فبينما يتفق على أن اللغة مكوّنة من اختلافات بين فكرة الدال signifiers، والمدلول، يرفض دريدا فكرة سوسير بأن هذه الاختلافات يمكن أن تُحتوى في نظام. فالمعنى ليس مجرد وظيفة الاختلافات، لكنه مؤجل أيضاً، وذلك لأن لعبة الدال لا تنتهي أبداً. فالعلامات تشير إلى علامات تشير بدورها إلى علامات، إلى ما لا نهاية. العلامات لا تستقر أبداً، ولا ترسو في العالم الحقيقي أبداً. وبالعكس، فإن اللغة تركيبة اجتماعية دائمة التغير تفرض بقوّة تحديدات مُخْتَلفة في العالم، وليس لديها تعريفاً أكثر من لوح فارغ.

هناك يأس أكيد من اللغة في كثير من فكر ما بعد الحداثة. فطبقاً لما بعد البنيوية، يمكن للمرء إرساء المعنى وتثبيت الرجوع إلى المُحال إليه reference باستخدام غير شرعي للقوّة يفرض قدراً من الإغلاق على اللغة، وهذا ما تقاومه اللغة أصلا بطبيعتها. ينتقد دريدا كل محاولات إيقاف لعبة اللغة. فهو يدعو محاولة إيجاد نقطة رجوع مستقرة إلى المُحال إليه خارج اللغة "مركزية اللوجوس*/ الكلمة logocentrism." أما الأفلاطونية والفلسفة الواقعية المنطقية، رغم اختلافاتهم الواسعة، يشتركان في مركزية اللوجوس دفينة، طالما أن كل موضع يحاول أن يُرسِّخ اللغة في العالم. [٣١] إن التفكيكية محاولة لعرض عدم أساس للغة. إنه نقض الميثاق بين اللغة والواقع الذي ميَّز عقيدة الفلسفة الغربية بأننا نستطيع الكلام حقاً.

فلسفة دريدا معروفة بشكل ملحوظ لدى النقد الأدبي. ينظر النقاد الأدبيون إلى علاقة اللغة-العالم بشكل مختلف تماماً عن المؤرخين والفلاسفة التقليديين. بالنسبة لإريك أيرباخ، مثلاً، لا يكون معنى عمل أدبي هو ما يُحيل إليه. [٣٢] بل بالأحرى، يخلق العمل الأدبي عالمه الخاص؛ فالقصة هي معناها الخاص. إن الشكل والمحتوى متلازمان. فبدون القصة، لا يملك المرء ببساطة ما لديه من معنى، يقول هنري جيمس "صورةُ سيدةٍ Portrait of a Lady". الأهم، لا يملك المرء المَصدر المُشار إليه، وهو هنا السيدة المذكورة في العنوان، بدون القصة. إنها ببساطة غير موجودة خارج إطار القصة بكاملها. وبتعبير دريدا، فإن كل ما لدينا هو مثل هذه "النصّوص." فكل استعمالات اللغة، وليس الشعرية فقط، بل النصّية بصورة مماثلة. بالنسبة لدريدا، فإن كلاً من العالم والعقل يتعذر استئصالهما نصياً؛ أي مركّبان بواسطة اللغة، أي بواسطة مجموعة إلزامية من الاتفاقات الاجتماعية. بينما بدأ المفكرون المحدثون مثل ديكارت الفلسفة بالوعي الإنساني ("أنا أفكر، إذاً أنا موجود")، يؤكد دريدا على أن الوعي نفسه مرّكب باللغة. ورغم أننا قد نعتقد بأننا نستعمل الكلمات لإبداء الأفكار، يؤكد دريدا أن الطريقة التي نُفكِّر بها تحددها اللغة التي نستخدمها. فالكتابة (التي يقصد بها نظام اللغة) تسبق الكلام (الذي يقصد به الاستخدام الواعي لشخص ما للغة).

إن كَانت اللغة نتاج القوى الاجتماعية والسلطة السياسيةِ التي تفرض الأيديولوجيات (أنظمة مثل؛ الفوارق المنظّمة بشكل تراتبي) على الإشياء المجهولة في النهاية، فربما كَان كراتيلوس على حقّ: فربما نحن أيضاً نشير إلى الإشياء أكثر من محاولة الكلام عنها. والأسوأ من هذا، إن لم تعد اللغة وسيلة كافية للتواصل، فقد يتدهور التواصل الإنساني إلى مجرد إيماءات غير واضحة- إما تهديدية أو دفاعية – فيما يسعى الأشخاص لمفاوضة عالم مشترك دون الاستفادة من الكلمات المشتركة. وبالنسبة لما بعد بنيوية ما بعد الحداثة، فإن اللغة وسط محايد للفكر أقل من كونها البيئة العدائية والملوّثة للفكر.

(ب) ضدّ الواقعية الجمالية لدون كيوبيت:

على نحو متزايد، يَظْهر دارسو ولاّهوتيّو الكتاب المُقدَّس كل مبادرة لقبول وجهة نظر ما بعد الحداثة بشأن علاقة اللغة-العالم. [٣٣] والمصطلح الفعّال الآن ليس هو المُحاكاة أو المعلومات، بل عدم التحديدية. فإن لم يكن للكلمات معنى مُقرر، تكون فكرة التعريف ذاتها مثار شك.

دون كيوبيت هو لاّهوتي يرفض كلًّا من التعريفات الثابتة والجوهريات الثابتة باسم عدم التحديدية المُبدعة. يقول إننا ببساطة ليس لدينا طريقاً إلى عالم من الجوهريات الخالدة. فمثل المجالات المعرفية الأخرى - كالفيزياء، والتحليل النفسي، والنقد الأدبي– لابدَّ أن يبدأ اللاّهوت أيضاً بتفكيك غرضه من الدراسة. وبالطبع، من زاوية أخرى، قد يبدو هذا الفك كعملية إعادة مستمرّة. وهذا بالضبط رأي كيوبيت عما يجب أن يكون عليه علم اللاّهوت: إعادة ابتكار الإيمان لزماننا، والمساهمة

* مركزية اللوجوس logocentrism مُصطلح مشتق من الكلمة اليونانية logos التي تعني الكلمة والمنطق والعقل والحجة والكلام والأطروحة وكلمة الله، وبالتالي يمتد المصطلح ليشمل أيّة فكرة أو روح كونية منتشرة وشاملة تمثل العقلانية أو الخلق أو الإبداع. واستغل دريدا كل هذه الدلالات في كتابه الجراماتولوجيا Grammatology لينقد بمصطلح logocentrism العادة الغربية [والشرقية في آن] المتمثلة في ميتافيزيقا الحضور، أي المرجع أو المركز أو المعنى الثابت الموجود خارج الأشخاص أو خارج النصّوص وبالإحالة اليه يتم تقييم أي شيء أو فهم أي شيء، أي يدل المصطلح على الآلية أو المنطق أو المبدأ العقلي الذي ينظم كل مفردات الكون ويحكم عملها. [المحرر].

في التصديق. يقول كيوبيت إن الكلمات لا تتصل بالإشياء. فالكلمات تشير إلى كلمات أخرى، وهكذا تولّد عالماً ذا مغزى. أي أن ما يعطي الواقع شكلا أو ما يُقرِّر المعنى هو الفوارق التي نستمدها ونلفظها في صورة كلمات. ففي اللغة الويلزية، على سبيل المثال، ألوان الطيف مُقسّمة بطرق مُخْتَلفة عن الإنجليزية. فاللون glas (الأزرق) يتضمَّنُ العناصر التي يُطلق عليها في الإنجليزية خضراء أو رمادية. عندما يتعلم الطفل لغته الأصلية، فإنه يتعلم مجموعة من المفاهيم المُخْتَلفة التي لا تُعرِّف المداخل المُعطاة، بل بُنَى المدلولات اجتماعياً. [٣٤] وفيما تُحاكي الكلمات الإشياء عند أفلاطون، يمكننا أن نقول إن الإشياء تُحاكي الكلمات من وجهة نظر ما بعد الحداثة.

لا تؤمن ما بعد الحداثة بـ "لغة فائقة" تعطينا القِصّة الحقيقية. في الواقع، يُعرِّف فرانسوا ليوتار حالة ما بعد الحداثة بمصطلحات دالة على "شكوكية تجاه السرديات الكُبرى metanarratives ." [٣٥] وهكذا فإن مفكر ما بعد الحداثة لم يعد يؤمن بأننا يمكننا الحصول على منظور خارج اللغة أو فوقها يمكننا منه التأكد ما إذا كانت لغتنا تتوافق بالفعل مع الطريقة التي عليها الإشياء أو لا. إن الواقع هو مجرد "مجموع كل ما تجعله اللغة متاحاً وسهل النقاش بشكلٍ عام." [٣٦].

بالنسبة لكيوبيت، يكون في صالح علم اللاّهوت قبول أن لغته جمالية وخلاقة جوهرياً. فبدلاً من محاولة التكلم بحق، يجب أن نكون أكثر اهتماما بالتكلم بأسلوب خلاق، بطرق تجعل الخبرة الإنسانية ذات مغزى. إن مهمة علم اللاّهوت هي تطوير الرموز والاستعارات التي تمكننا من أن نعيش بمغزى في العالم. إن كيوبيت يعكس هوغ بمهارة: فالنظريات تبتكر الحقائق وتفرض عليها الإشكال. وليس لدينا أداة وصول إلى العالم كما هو إلا لغة ما أو أخرى. وكي نسكن لغة هو أن نتخلّى عن كل المحاولات للحصول على وجهة نظر الله. مرَّة أخرى، ليست الكلمات هي التي تُحاكي العالم، بل العالم هو الذي يُحاكي الكلمات. أما فكرة سقراط التي تبدو وكأنها تُحاكي الإشياء، والتي يلقّبها كيوبيت "بنظرية الكلب bow-wow" للغة، فقد عبرت عن هذا بالعكس: "الكلمات تشكل الطريقة التي نرى بها العالم، فنحن نحب أن يكون العالم قد شكّل كلماتنا. في الواقع، اللغة تقرّر الإدراك" [٣٧].

ب. الله، واللغة، والنظرية الأدبية: ما الذي يخص اللغة والتأويل لاّهوتياً؟

١. القضية الأساسية: الواقعية واللاواقعية.

هَلْ يَجبُ أَنْ تُمثِّلَ اللغةُ الواقع؟ هل يمكنها؟ إن الأسئلة حول اللغة والمعنى مرتبطة بشكل معقّد بقضايا فلسفية ولاّهوتية أكبر. فما كان يُعتقد بخصوص مهمة القواميس تغير بمرور الزمن. في العالم القديم، كان القاموس لا يكشف اللغة فقط، بل الإشياء نفسها، ولا الكلمات المسموعة والمكتوبة فقط، بل أيضاً العالم الواقعي. بالنسبة لكل من أفلاطون وأغسطينوس، تكون اللغة حقيقية عندما تُحاكي العالم. في الأزمنة الأحدث، تكشف لنا الكلمات ما يشعر به الناس ويعتقدونه؛ أي أنها تكشف ذهن الإنسان. [٣٨] ومن هنا، كان الفلاسفة يحترسون من الخلط بين الوصف اللغوي والشئ ذاته. فمع موقفٍ ما بعد الحداثة تجاه اللغة، تصير الفجوة بين اللغة والعالم "خندقا قبيحا" غير قابل للغلق: فالقاموس لا يُخبرنا كيف تُمثِّل اللغة العالم أو الفكر الإنساني، بل بالأحرى كيف أن اللغة تشكّل وتقرّر الفكر الإنساني، ومن ثم رأينا عن العالم. [٣٩] اللغة نافذة على العالم أو مرآة النفس أقل من كونها نظاما يشكّل كلًا من العالم والذاتيّة. فاختفاء ضمير الغائب للمفرد المذكر كمصطلح للإنسانية عموماً ليس حدثا معجميا فقط، بل سياسيا أيضاً. إن فحصنا المختصر يؤكّد أطروحة أن الطرق المتنوعة للتفسير الكتابي مهمة لمن يمارسونها بدافع الرؤية العالمية الكامنة التي يفترضونها مُسبقاً. [٤٠] وفهم المرء للعلاقة بين اللغة والواقع يتضمَّنُ في النهاية الافتراضات اللاّهوتية. وهذا يعيدنا إلى تأكيدي المبدَئي الثنائي، أي أن علم اللاّهوت عليه أن يتوافق مع اللغة، وأن اللغة عليها أن تتوافق مع علم اللاّهوت.

لنعد إلى فكرة التعريف. فأن تُعرِّف شيئاً هو أن تحدد ما هو الشئ: طبيعته، وصفته، وخلاصته. وفي معناه البصري، فإن "التعريف" لا بد أن يتوافق مع الوضوح، مع تباين شئ أو صورة. لكن الكلمة يمكن أن يكون لها تعريف واضح فقط إن كان الشئ الذي تسميه في العالم له طبيعة مقرّرة. والبديل يقود إلى موقف كراتيلوس: إن لم تكن للإشياء طبيعة ثابتة، والتعريفات غير سليمة، يمكننا فقط أن نشير بأصابعنا إلى التغيُّر المتواصل. ومن هنا، فهناك سؤالان رئيسيان يلاحقان نقاشنا عن اللغة: (١) هل الإشياء في العالم مقرّرة؟ (٢) إن كانت الواقعية مقرّرة، فماذا يجعلها هكذا؟ ما الذي يميز طبيعة مقرّرة على الإشياء حتى أن اللغة يمكنها أن تتكلم عنها بحق؟ هل الله، أم الذاتيّة الإنسانية (مثل؛ السبب)، أم الاتفاق الاجتماعي، أم رُبّما الإبداع الفني (مثل؛ اللغة)؟ هل العالم (والله) لهما شخصية ثابتة، أم أن المتكلمين البشريين يميزون العالم (والله) بابتكار الفروق اللغوية؟

لتكرار أطروحتي: فإن رؤى اللغة تفترض مُسبقاً رؤى الله (أو رؤى غياب الله). في عالم ما قبل الحداثة، كانت طبيعة

الواقع ثابتة ومعلنة من الله. وفي الفلسفة الحديثة المبكرة، كَان يُعتقد أن الواقع له ترتيب أبدي معروف بالمنطق. وفي الفلسفة الحديثة اللاحقة، اقترح كَانط أن ما يعرفه المنطق هو اكتشافاته الخاصة بالتجربة، وليس العالم نفسه. وفي سياقنا ما بعد الحداثة، يكون الميل هو أن نجعل فكر كَانط راديكاليا، وأن نتبع نيتشه بالقول بأننا لا يمكن أبداً أن نذهب فيما وراء لغاتنا إلى واقع أبعد من كونه لغوياً. والتحدي اليوم هو تفسير كيف يمكن استخدام اللغة للتكلم حقاً عن الواقع.

اليوم، يُؤخذ القليل بصفته "مقبولاً"، لأن كل شئ يُعتقد أنه مركَّب - "محفورٌ". فالعالم – المجموع الكلي للأنواع "الطبيعية" والترتيبات "الطبيعية"، بالإضافة إلى الأنواع والترتيبات الثقافية الواضحة - يُعتقد الآن أنه نتاج أنظمة لغتنا. فبدلاً من اللغة التي تكشف الطريقة التي عليها الإشياء، يكون العالم بالأحرى كشاشة فارغة تمارس فيه اللغةٍ نظام تفريقاتها. كما أن اللاواقعية - الوضع الذي يؤمن بعدم وجود ما يُسمى بعالم واقعي مستقل عن اللغة – تتخذ وضعا لاهوتيا (أو بالأحرى مناهضاً للاّهوت) بشكل ضمني. طبقاً لمؤيدي اللاواقعية، لا يكون الأمر مُجرّدِ عدم وجود وجهة نظر الله، بل إن الله غائب. أي أنه ليست هناك نقطة إشارة يتم منها عمل تفريقات وتعريفات حقيقية. وطبقا لمؤيدي اللاواقعية، فإن العالم لا يوجد ببساطة مستقلاً عن تمثيلاتنا اللغوية عنه. وهذا هو المعنى الذي لا بد أن يفهم به المرء القول المأثور لدريدا: "لا شئ خارج النصّ." أي أنه ليس هناك واقع مُحدّد "مُتعارض مع" أنظمتنا اللغوية. يعترف كيوبيت طوعاً بنتائج مفهوم أن الفكر معتمدٌ بشكل جذري، أو رُبّما مُقرّر، باللغة. وهو يدعو وضعه المادِّية الدلالية "semiotic materialism" لتأكيد أطروحته بأن اللغة قوَّة اجتماعية مُشكِّلة للعقل ومبدعة للعالم.[٤١]

إن رِؤية كيوبيت للغة مُتسقة مع إيمانه باللاواقعية: "الواقعية"؟ - المشاعر التي تحددها وتنظمها الأصوات الاتفاقية."[٤٢] فإن تكن تابعاً لما بعد الحداثة معناه أن تقبل حقيقة أن اللغة مُستقلة، وغير مُترسخة لا في العالم، أو المنطق، أو الوحي. فهي تعني قبول جبرية كُلّ كلامنا، بما فيه كلامنا عن الله. بالنسبة لمؤيد اللاواقعية، فإن الله ليس له كيان أو تعريف إلا اللغةِ التي نستعملها للكلام عنه. وهكذا فإن أتباع اللاواقعية يفكرون في المعنى بالطريقة التي فكر بها فيورباخ عن الله: فكلٌ من المعنى والله مجرد تقديرات من اللغة.[٤٣] ومن هنا فإن كيوبيت، واعياً بالطبيعة الخلاقة للغة، يدعو المسيحيين لإعادة ابتكار الإيمان وفقاً لزمانهم، وصياغة صور واستعارات جديدة للتحدُّث عن الله، أي عن أسمى تطلّعاتنا الإنسانية. إن الأزمة والفوضى في النظريات المعاصرة للغة، والأدب، والتفسير مُتصلة مباشرة بالازمة في علم اللاّهوت المعاصر. لماذا لا تُمثّل اللاواقعية اللاّهوتية تهديداً؟ لأنها تعني أنه ليس هناك حقيقة ما وراء لغوية - الله - يمكنها أن تؤدّي دوراً معيارا، وتتأكد مما نقوله ونفعله باسم الله. فكلمة "الله" هي علامة المصمم النهائية، والإقرار الأسمى بالقيم الأخلاقية والبرامج الملائمة. ولأن كلمة "الله" في منتهي القوَّة، فإن علم اللاّهوت ضروري للتأكد بأن الكلام عن الله يتوافق مع الطريقة التي عليها الله حقاً كما هي مُعلنة في حدث يسوع المسيح كما هو مشهودٌ عنه في الكتاب المُقدّس.

٢. اللغة وعلم اللاّهوت: تناظر الوجود وتناظر الإيمان.

يُذكِّرنا جون ماكواري بأن "اللاّهوت لغة"، طالما أن علم اللاّهوت "كلام منطقي عن الله"[٤٤] ولكن كيف يمكن أن تتعامل اللغة مع الله؟ لفترة طويلة من تاريخه، كَان دور علم اللاّهوت الأساسي مع إمكَانيته الخاصة، ومع كيف أن كلماته متعلقة بكلمة الله الأصلية. لا بد أن يكفي مثالان عن كيف أن الرؤى عن اللغة، والرؤى عن الله تكون تدعيمية بالتبادل. فكلٍ منها يحاول الأخذ في الحسبان المشكلات الأساسية للحضور والغياب - وكيف يمكن للكلمات البشرية الإشارة إلى الله حقاً، وكيف أن حقيقة الله تسمو في النهاية على اللغة البشرية.

(أ) توما الأكويني وتناظر الوجود

كَان لاّهوتيُّو القرن الثاني عشر من بين أكبر الباحثين بشأن فهمهم للعلاقة بين اللغة وعلم اللاّهوت. كَانت مشكلتهم الأساسية كيف يُمكن للكلمات الإنسانية التعبير عن الله. يقول جي. آر. إيفانز: "ما لم نقدر أن نُبيّن أن ما نقوله له معنى ما في علاقته بالله، أو أنه يُشير إليه بقدر ما، فلا يمكننا أن نكون متأكدين من أننا نقول أي شئ عن الله على الإطلاق. فربما نتحدث عن كيان خيالي."[٤٥] وإن كَانت اللغة مبتكرة بشرياً، نظام اتفاقات اجتماعية، كما اعتقد العديد من لاّهوتيِّي القرون الوسطى، فكيف يمكنها أن تشير إلى الله؟

عندما نقول "الله صالح"، فهل كلمة "صالح" لها نفس المدلول عندما تُطبَّقْ على المخلوقات (حيث يفقد الله تفوقه ويُقلِّل إلى شئ دنيوي)، أم أن معناها مُختلف كليةً (في هذه الحالة نحن لا نعرف معناها)؟ يتجنب توما الأكويني هذا البديل، ويقترح أن بَعْض الكلمات قد تُستعمل تناظرياً عن الله.[٤٦] إن كَان هناك شئ يمكنه أن يكون إشارة عن الله، فلا بدّ أن يكون هناك بَعْض التشابه بين الشئ والله. وإن لم يكن هناك شئ، فكيف يمكن أن تكون الأبوّة أو البنوة، مثلاً، مصطلحات ذات مغزى عندما تُنسب إلى الله؟ يمكن تطبيق اللغة عن الإشياء بالتشابه عن الله طالما أن الإشياء المخلوقة تتشارك في بَعْض

الخصائص (كمالات كالخير، والعدل، والجمال، إلخ) مع خالقها، رغم أنها على مستوى أقل.

من هنا تستند رؤية الأكويني عن اللغة على صورة كيف أن الله له صلة بالعالم. فالله موجود في العالم بصفته مصدر الوجود.[٤٧] يؤكد الأكويني، بصورة مقنعة بما فيها الكفاية، أنه يمكننا أن نتكلم عن الله فقط كما نعرفه، لكنه يستطرد ليقول إننا "نعرفه من خلال الخليقة."[٤٨] الله أساس الوجود، ومصدر كل موجود. الله نقطة الإشارة لكل ما هو موجود. إنه الحضور السامي والكمال الذي تمثله الإشياء المخلوقة تناظرياً (ومن ثم بصورة ناقصة). يُقرِّر الأكويني "عندما نقول إن الله صالح أو حكيم، فنحن لا نعني ببساطة أنه يُسبّب الحكمة أو الصلاح، بل إنه يتملك هذه الكمالات بصورة متسامية."[٤٩] والثقة بأن اللغة قد تشير تناظرياً إلى الله مستندة على تناظر الوجود الذي يفترض تشابهاً بين الواقعية المخلوقة والخالق. فالذي يتشاركه المخلوقات والخالق هو الوجود، رغم أن الله هو الوجود الأسمى، الذي له كل كمالات الوجود، وله الوجود في ذاته ومن ذاته.[٥٠] إن كلمة "صالح" لها معناها فقط لأن هناك نقطة إشارة فوق لغوية (أي صلاح الله) الذي يُثبت اللغة (أي مصطلح "صالح"). ومن هنا فإن تناظر الوجود يتوافق مع لاّهوت طبيعي يُقرِّر أنه يمكننا أن نقول إشياء حقيقية عن الله على أساس اختبارنا عن الطبيعة وتأملنا فيها.[٥١]

(ب) كارل بارث وتناظر الإيمان

يدرك كارل بارث وجود الله بشكل مختلف تماماً عن الأكويني، ومن هنا يُقدِّم مثالاً تعليمياً آخر عن كيف أن رؤية المرء عن الله وعن اللغة تؤثران على أحدها الآخر.

يرفض بارث تناظر الوجود *analogia entis* كخطأ لاّهوتي جسيم. فاللاّهوت الطبيعي يتضمَّنُ أن الله في تواصل جوهري مع العالم، ومن ثم ينكر "كلية اختلاف" الله. ومن الناحية الأخرى، يؤكد لاّهوت بارث الجدلي على "اختلاف نوعي مصدري" بين الله في السماء والأبدية من ناحية والإنسانية على الأرض وفي الزمن من الناحية الأخرى. ولكن إن كان الله مختلفاً تماماً عن العالم، فكيف يمكن للغة البشرية أن تتكلم إذاً عن الله حقاً؟ إجابة بارث القصيرة هي: لا يمكنها هذا. ففيما تُترك اللغة البشرية لوسائلها الخاصة، يمكنها أن تتكلم فقط عن العالم. إن اللاّهوت الجدلي يمنع أي تحليل غير شرعي أو غير ناضج عن الله والإنسانية من الجانب الإنساني. ومع ذلك، لا شئ يمكنه إيقاف اللغة الإنسانية عن كشف الله من وجهة نظر الله. ومن هنا فإن لاّهوت بارث الجدلي يميز تناظر إيمان *analogia fidei* – وهو تناظر "من فوق" مُبادر بالنعمة الإلهية. وبهذه الطريقة فقط يبقى الله هو الله (كلي الاختلاف) ومصدر الكلمات البشرية.[٥٢]

يبدو أن لاّهوت بارث الجدلي يقود إلى رؤيتين غير متوافقتين عن اللغة الإنسانية. فمن ناحية، يهبط الخطاب البشري عن الله، كالتبرير بالأعمال، إلى نشاط بشري بائس – وهي مسرحية لا معنى للدوال. يقبل بارث فكرة كَانط بأن المفاهيم، أو اللغة في هذه الحالة، دائماً ما تتداخل على العلاقة بين العارف البشري وموضوع المعرفة. يبدو أن بارث يؤكد على أنه إن تُرِكَت اللغة لوسائلها الخاصة، تكون مثلما يدركها أتباع تركيبة ما بعد الحداثة - لعبة غير تحديدية للعلامات. فبالله وحده يُمكن أن يُعرف الله. وبفعل الوحي وحده تُستعلن كلمات الكتاب المُقدَّس ككلمة الله. بالنسبة لبارث، فإن الكلمات البشرية تشير فقط إلى الله عندما يستخدمها الله في وحيه لعمل ذلك.[٥٣] وبالقراءة الإيمانية وحدها، من خلال تماثل إيمان، يمكننا أن نتتبع الكلمة الكتابية من المعنى، أي مما تقوله، إلى المُحال إليه، إلى ما تتكلم عنه.

إنّ هدف التفسير الكتابي بالنسبة لبارث هو تمييز "الكلمة Word" من بين الكلمات. "بدون الوحي يمكن أن تكون هناك فقط لأدرية دلالية للمعنى – لأن كل أفعال التمييز تقوم باتصال جبري بين الكلمات والموجود."[٥٤] أما لغة الله، من الناحية الأخرى، فكافية تماماً لغرضها. ومع ذلك، بدون النشاط الإلهي، تكون عملية تفسير الكتاب المُقدَّس ناقصة. "أن تصير اللغة البشرية حاملةً للوحي الإلهي إمكَانية إلهية، وليست إمكَانية إنسانية."[٥٥] فالعامل بالتفسير وحده لا يمكنه أن يلمس القلوب. إن الإشارة الناجحة- كشف "الكلمة" من خلال الكلمات – هي في النهاية إنجاز الله الخاصِ في المُفسِّر. فإن كَان هناك وحي – أي الإشارة الناجحة إلى "الكلمة" - فلا يُمثِّل وظيفة للغة الكتاب المُقدَّس بقدر ما يُمثِّل حدثاً للنعمة الإلهية.

بهذا تثير رؤية بارث عن الله وجهة نظر خاصة عن اللغة والتفسير: تناظر الإيمان. فالدافع اللاّهوتي وراء رفض بارث لتناظر الوجود هو قلقه إزاء إحباط أي نوع من اللاّهوت الطبيعي اللغوي. فالله لن يكون هو الله إن كَان من الممكن أن يكون المُحال إليه بالنسبة للخطاب الإنساني، أو إن كَان من الممكن إلغاؤه ببساطة من النصّوص الكتابية. بصفته المختلف كلية، الله مختبئ في إمكَانية وحيه، وبهذه الطريقة فقط يمكن أن يكون الله هو رب عملية الوحي. والسؤال الذي لا حل له بالنسبة لبارث يخص حالة اقتصاد التعبير (أي؛ اللغة): هل هي عطية إلهية، أم نتاج خاطئ لما بعد السقوط لا علاقة له بالله؟ هل اللغة إنسانية أم إلهية في الأصل؟ يبدو أن بارث يقول الشيئين: اللغة مركَّبة اجتماعياً ومختارة سماوياً، وهي إجبارية وكافية في علاقتها بحقيقة الله. وتكمن وراء وجهة نظر بارث عن اللغة رؤيته عن الله بصفته حاضراً جدلياً: فهو

مستتر عن العقل، ومُعلنٍ للإيمان. كل من بارث والأكويني يبحثان عن رؤيةٍ للغةٍ تنصف الجوهر (الحضور) الإلهي والسمو (الغياب) على حدٍّ سواء. ومع ذلك، بالنسبة للأكويني، فإن حضور الله هو الأساس الراسخ للخليقة، بينما حضور الله بالنسبة لبارث مُدرك بصورة أكثر دينامية؛ فهو حضور كاشف فقط لإيمان ناشط.[٥٦]

٣. النظرية الأدبية كلاّهوت؟

هل التأويل بلا افتراضات لاّهوتية مسبقة ممكن؟ فيما أكد بولتمان أن العمل التأويلي دائماً ما يتضمَّنُ الافتراضات المسبقة، فسوف أذهب إلى ما هو أبعد من هذا، وأؤكد أنّ نظرياتنا التأويلية نفسها معتمدة على اللاّهوتيات (أو مضادات اللاّهوتيات atheologies). إن كنتُ على حق، فيجب أن نتوقع إيجاد ارتباط ما بين مواضع لاّهوتية متنوعة (كالإيمان الكلاسيكي أو اللاّهوت الطبيعي، واللاّهوت الجدلي، ووحدة الوجود، إلخ) من ناحية، ومواقف متنوعة للتفسير (كمذهب المساواة، والتاريخانية، والتفكيك، إلخ) من الناحية الأخرى. أعودُ إلى نظرية ما بعد البنيوية الأدبية بصفتها العرض الرئيسي المُدافع عن هذه الفرضية العاملة.

(أ) موت المؤلف.

قيل إن التفكيكية هي موت الله بوضعه في إطار التأويل.[٥٧] بالنسبة لدريدا، فإن الحضور – حضور المعنى، وحضور المؤلف وهو الله – دائماً ما يكون خادعاً، فهو تأثير أو تقدير للكتابة. وبدون المؤلف، لن يكون للعالم معنى ثابت؛ وبدون المؤلف، لن يكون للنص معنى ثابت. فموت الله في القرن التاسع عشر عجّل بموت المؤلف في القرن العشرين – وهذا حدث لاّهوتي مماثل. "كلا الموتين يشهدان على رحيل العقيدة في السلطان، والحضور، والقصد، وكلية القدرة، والإبداع."[٥٨] يحتفي دريدا ونقّاد آخرون بموت المؤلف كحدث لاّهوتي مُضاد يُحرِّرُ القارئ لمسرحية إبداعية.[٥٩]

أن تعلن موت المؤلف هو أن تهجر البحث عن موطن مستقر للمعنى اللغوي. بالنسبة لبارسز وفوكولت، فإن موت المؤلف معناه أنه ليس هناك شيئ خارج لعبة الكتابة التي تتضمن معنى محدًّدا أو أن كلماتنا تُشير إلى العالم. فالاتجاه إلى اللغة يتضمَّنُ اتجاهاً للمُسند إليه: فوعي المؤلف لم يَعُدْ مُعتقداً بأنه قَادر على السيطرة على معنى كلماته والإشارة إليها. وبالتالي، فقد المؤلف كُلّ "سلطان" – القدرة على إبداء الرأي والتصريح بالقول.

بموت المؤلف يأتي ميلاد القارئ. فالقراء يستفيدون من قوَّة الفراغ النابع من غياب المؤلف. وهي إرادة القارئ لتشغيل ذلك وهو ما يُضفي معنى على النصّوص. يتفق دريدا مع نيتشه: إن كان الله (المعنى المستقر) غير موجود، سيكون من الضروري ابتكاره. وهذا بالضبط دور القارئ: أن يخلق المعنى من بحر من العلامات الغير مقررة. وهكذا يؤدي الإلحاد إلي اللاواقعية في النظرية الأدبية، والفلسفية على حد سواء. في الكثير من النظريات الأدبية، فإن الله، والذات، والعالم تُقلَّل كلها على حد سواء إلى أنماط من النصّية. [٦٠] بأسلوب دريدا: "لا شئ خارج النصّ."[٦١]

(ب) التأويل أم الصرف؟

يعترف دريدا على مسئوليته بالرابطة بين التأويل واللاّهوت. "العلامة واللاّهوت لَهُما نفس مكَان وزمان الميلاد. فعمر العلامة لاّهوتي جوهرياً."[٦٢] العلامة لاّهوتية طالما أنها مأخوذة لتمثيل الوجود، أي طالما أنها علامة عن واقعية ما وراء لغوية تسمو عليها. فالمعنى، والتأويل عامةً، لاّهوتي طالما أنه يُشير إلى عقيدة أن هناك شيئاً ما في ما نقوله، أي أن كَان يُشير إلى عقيدة أن خطابنا عن الله ليس مجرد خطاب عن الكلام، بل خطاب عن الله. ومع ذلك، يضع دريدا الصرف ضد التأويل. فالصرف هو "علم الكتابة"، أي دراسة العلامات في علاقتها الماديّة والتفاضلية ببَعْضها البَعْض أكثر من العلاقة بين العلامات والإشياء أو الأفكار. إن حلم التأويل هو أن المعنى (المدلول المتسامي) سيكون حاضراً بشكل ما خلال عملية فك شفرات العلامات. الصرف للغة كالإلحاد للدين؛ فهو يُذّكرنا بأن هناك الكتابة وحدها، والغياب وحده، والعلامات وحدها التي تُشير إلى العلامات الأخرى – وليس الصوت أبداً، أو الحضور، أو ملء الوجود.

يتفق جورج شتاينير، وهو ناقد أدبي آخر، على أن المعنى علاقة لاّهوتية في النهاية، ومع ذلك يؤكد – على خلاف دريدا– أن الممارسةَ الفعليةَ للكَلام والكتابة تفترض مُسبقاً بالضرورة عقيدة في المعنى: "أي سجل متماسك لقدرةَ الخطابَ الإنساني لإبْلاغ المعنى والشعور، في نهاية الأمر، مقبول بافتراض حضور الله."[٦٣] يعترف شتاينير بأن معنى "الحضور الحقيقي" لآخر في اللغة قد يكون مجرد ازدهار بلاغي، بينما النقّاد يَقُولونَ، أكثر من مجرد "قطعة من اللاّهوت"، بل أي لقاء مميز مع النصّ فيما الآخر يجب أن يغامر مغامرّة إيمان في سمو.[٦٤] التفسير "اللاّهوتي" بالنسبة لشتاينير لأنه يؤمن

بأن هناك شيئاً يسمو على لعبة العلامات في اللغة. والبديل لشتاينير هو "لاّهوت مضاد تحليلي نقدي وفيما بعد الحداثة للغياب" حيث يكتشف القارئ نفسه فقط.[٦٥]

ج. التفسير الكتابي، وعلم اللاّهوت، والتأويل: ما الذي نفسره؟

ما الذي نتعقبه بالضبط كلغويين أو كمفسرين؟ "المعنى" إجابة بليغة للغاية، لأنه ما معنى المعنى؟ استخلص كريستر ستينادال ما صار تمييزاً واضحاً بين "ما الذي كان يعنيه" و "ما الذي يعنيه" بغرض تمييز المهام الخاصة بعلم اللاّهوت الكتابي والنظامي.[٦٦] إن دور اللاّهوتي الكتابي هو أن يصف "ما الذي كان يعنيه" بالنسبة للمؤلفين الأصليين والقرّاء. أما وظيفة اللاّهوتي النظامي فهي أن يجد لغة مناسبة وتصورية لشرح "ما الذي يعنيه" في نمط أمين للنص، وواضح للثقافة المعاصرة. ولكن رُبّما نسأل ستينادال ما معنى "ضمير الغائب" هَهُنا؟ هل "ضمير الغائب" كلمة، والمعنى هو تعريفها، رُبّما الشئ الذي تشير إليه؟ عموماً، كانت هذه هي إجابة الدارسين الكتابيين ما قبل الحداثة. أما الاقتراحات اللاحقة لما نحاول أن نصفه فتشمل الإشياء المُشار إليها تاريخياً، والإشياء المُشار إليها مجازياً، وأفكار المؤلفين الأصليين. وأن تسأل عما يتعقبه المفسرون هو أن تثير سؤالين: "ما هو المعنى؟" و "عن ماذا بالضبط نسأل سؤال المعنى؟"

١. من السيميوطيقا* *semiotics* إلى الدلالية *semantics*:

الذي ظهر من مسحنا لوجهات نظر اللغة - من نظريات مُحاكاة ما قبل الحداثة خلال التركيز الحديث على اللغة كمعلومات عن الواقعية التجريبية أو الذاتية إلى تأكيد ما بعد الحداثة على عدم التحديدية – بأن الغرض من الدراسة كان، في أغلب الأحيان، أمّا عزل الكلمات أو نظام اللغة ككل. وقد انجذب التفسير نحو العلامات وأنظمة العلامات أكثر من الجُمل، نحو اللسان *langue* بدلاً من الكلام *parole*. وبتعبير آخر، إلى هذا الحد الذي كنا نفحص فيها السيميوطيقا ***semiotics*** أكثر من الدلالات ***semantics***. لقد رأينا الأهمية المنسوبة للعلامات كمُحاكاة للإشياء، وللعلامات كتعابير عن الفكر، وللعلامات كعناصر تأسيسية فيما يكوّن أخيراً نظام لغة اعتباطيًّا. وسواء كان التأكيد على الكلمات كغير محدّدة أو غنيّة بالمعلومات المفيدة أو قائمة على المُحاكاة، افترضَ كلّ العلماء النظريون بأنّ المهمّة الكُبرى للغةَ هي أنْ تُشيرَ إلى العالمَ. وكانت النقاط التي اختلف عليها العلماء النظريون بخصوص ما إذا اعتقدوا بأن اللغة كانت جديرة بمهمتها. للتعميم، فإن سؤال الإشارة (نموذجي، تاريخي، غير محدّد) ابتلع سؤال المعنى. والواضح بغيابه هو أية دراسة للعلامات كما هي مستخدمة من البشر في سياقات خاصة هو إنجاز مهام معيَّنة.

(أ) اللسان langue / الكلام parole؛ العلامة sign/ الجملة sentence؛ السيميوطيقا semiotics/ الدلالية semantics

"بالنسبة لي، فإن الفارق بين السيميوطيقا والدلالية هو مفتاح لمشكلة اللغة بكاملها."[٦٧] فأنا أميل للاتفاق مع ريكور. فبينما تركز السيميوطيقا (علم العلامات أو السيميا *semeia*) على القواعد والاتفاقات اللغوية، تفحص الدلالية *semantics* أداء ومقاصد لغوية. بالنسبة لعلم العلامات، يكون المعنى مسألة العلاقات بين العلامات بنظام اللسان *langue*.

وبالطبع، يمكن للمرء دراسة الكلمات أو النصّوص كعناصر في تركيب ما من اللغة. وبالتشابه، يمكن للمرء دراسة أنظمة اللغة ككل في علاقتها بالأنظمة الاجتماعية والسياسية التي تُمثِّل منها جزءاً. ومع ذلك، فإن دراسة العلامات والرموز (اللسان *langue*) تتجاهل المُحال إليه المُتَكلّمَ عملياً وفعلَ الاتّصال. يَدْرسُ علم العلامات اللغة كتشكيل عالم مستقلاً بذاته. وبهذه الرؤية، تؤدّي أنظمة اللغة وظيفة أيديولوجية طالما أنها تشكّل كيف يتمايز الناس ويختبروا العالم ما وراء اللغوي. فاللغة، أبعد من كونها أداة محايدة لتسمية العالم، تعد بدلاً من ذلك أداة لا يُستغنى عنها في التلقين. فبتعلم لغة يتعلم المتحدث أيضاً نظام اختلافات وتفريقات- أيديولوجية.

(ب) الكلام parole/ الجُمل/ الدلالية semantics

طبقاً لريكور، فإن الخطاب – وخاصةً الجملة – تُقدِّم مستوى من التعقيد والفرادة لا يمكن وصفه من قبل علم العلامات. فهو يعتبر علم العلامات *semiotics* والدلالية *semantics* "كالعلمين المتوافقين مع نوعي الوحدات المميزة للغة، العلامة والجملة."[٦٨] فالجملة ليست مجرد علامة أكبر، بل كياناً مميزاً، يتطلب طرقاً جديدة من الوصف. فالجملة،

* السيميوطيقا *semiotics* اصطلاح مشتق من الكلمة اللاتينية الدالة على "علامة *Sign*"، ويعني "علم العلامات". ويُستخدم لتحديد المجال دائم التغير الخاص بالدراسات البينية، وهو المجال الذي يتركز، عادةً، على الظاهرة العامة الخاصة بالـ "معنى" في المجتمع. وهناك تعبيرات أخرى في الإشكال المستخدمة حالياً، وهي تعبيرات مساوية له بدرجة أو بأخرى: السيميوطيقا النصّية، التحليل التفكيكي، النقد ما بعد البنيوي. [المُراجع]

المكونة من اسم وفعل على الأقل، تربط الكلمات في تحليل يعرض مستوى جديداً من التعقيد، وتتطلب مستوى جديداً من الوصف أعلى من السيميوطيقي. رغم أن المرء يمكنه تحليل جملة وتجزئتها إلى أجزائها، فإن الجملة هي "كلّ ما يتعذر إنقاصه إلى مجموع أجزائه."[٦٩] يُعرِّف ريكور الدلالية *semantics* بوصفها "علم الجملة."[٤]

٢. اللغةُ والأدب: عهدُ الخطاب.

بينما كَانت وظيفة الكلمات فيما قبل الحداثة والحداثة هي **(أ)** تسمية الإشياء أو **(ب)** الإشارة إلى أو تمييز الأفكار، لذا كَان يُعتقد أن الجملة تعمل كتمثيل تصويري لحالة من العلاقات. إن صورة اللغةَ كمتكوّنة من إشارات أكثر منها جُملاً قد أسرتنا. ومع ذلك، فإن تركز على دلالية الجمل هو أن تخلق صورة جديدة من اللغة كـ "خطاب" – كشئ يقوله شخص لشخص حول شئ. وتصور اللغة والأدب كخطاب هو رؤية الحوار والنصّ كالأفعال التوأصلية للعوامل التوأصلية.[٧٠] يُعرِّف جون فيسك اللغة كوسيلة اتصال، وسيلة "تفاعل اجتماعي من خلال الرسائل."[٧١]

(أ) اللغة كخطاب: نظرية تفاعل.

كَان لودفيغ ويتجينشتاين أحد أوائل الفلاسفة الذين حرروا أنفسهم من صورة اللغة كوسيلة إشارة إلى الإشياء في العالم. توصل ويتجينشتاين لرؤية أن اللغة يمكن أن تُستعمل للعديد من الأغراض المُخْتَلفة، وأن هناك تشكيلة من "التناسبات fits" المُخْتَلفة بين الكلمة والعالم. واعتقد جي. إل. أوستن بالتشابه أن مهمة الفيلسوف لم تكن تحسين اللغة العادية بعرض كيف تتناسب مع العالم بقدر فهم كيف أدت العديد من المهام الأخرى أيضاً. [٧٢] اكتشف أوستن أن الموقف الذي استخدمت فيه اللغة كَان مُهمًّا في جميع أجزائه كالكلمات نفسها.

ينبغي أن يتوافق الخطاب مع الاستعمال الفعلي للكلمات، أي مع الكلمات في مرحلة الفعل. ومن أجل التحليل، قد نميز أربعة مستويات من الفعل التوأصلي:

(i) التعبيري Locutionary. بينما أنظمة اللغة تخيلية فحسب، فإن الحديث يخص استعمالاً فعلياً للكلمات. يُشير الفعل التعبيري إلى فعل قول شئ.[٧٣]

(ii) الطلبي Illocutionary. بالإضافة إلى أن الجمل تقول شيئاً (تمييز وإسناد مثلا)، فإنها أيضاً تفعل شيئاً (مثل؛ تحذير، تصريح، وعد، إلخ). يُشير الفعل الطلبي إلى ما نفعله عندما نقول شيئاً.[٧٤] إن الملمح الطلبي من الحديث هو الذي تتجاهله السيميوطيقا إلى حد تأثير ضار. إن الطلب/ الأسلوب هو الذي يضع مجموعة كلمات في نمط معيَّن من الفعل التوأصلي (مثلا تأكيد، سؤال، تحذير، أمر، إلخ). فالكلمات "الجو حار" لوحدها غير محدّدة؛ فليس واضحاً ما هو الفعل الطلبي الذي يتم إجراؤه، سواء كَان تأكيدا، أو تحذيرا، أو وعدا. الكلمات لوحدها لا يمكنها تحديد المعنى؛ فالمُفسِّر يحتاج أدلة سياقية قبل تقرير ما تعنيه.

(iii) الحدث (الكلامي) المؤسس Perlocutionary. هذا البُعد من الفعل التوأصلي يُشير إلى ما يُحدثه متكلم ما بقول شئ. فبتأكيد شئ، على سبيل المثال يمكن للمتكلم أن يُقنع أيضاً.

(iv) التحاوري Interlocutionary. دائماً ما يكون الخطاب موجها إلى شخص ما. فكل فعل تحاوري بمثابة دعوة يُدعى لها القارئ أو المستمع للاستجابة (مثلا بموافقة، أو بفعل، أو بحديث استكمالي، إلخ). وبفضل الخطاب، يمكننا توصيل المعنى إلى بَعْضنا البَعْض. إن الملمح التحاوري للخطاب يُذّكرنا بأن اللغة في النهاية واسطة للتفاعل الشخصي.

ينبع من طبيعة الخطاب أن اللغة هي كل من وسيلة إشارة لأشخاص آخرين ووسيلة إشارة لعالم المرء. فأن تتكلم هو أن تحمل امتيازات ومسئوليات معيَّنة أيضاً تجاه السامع وتجاه العالم. وأن ترى اللغة كخطاب هو أن تراها كواسطة للتفاعل الشخصي. إن الخطاب أو الكلام *parole*، على خلاف اللسان *langue*، لا يمكن عزله عن متكلمه. خذ وعدا ما كمثال. فهنا يضع المتكلم نفسه بوضوح فيما يقوله. يعبر جي. إل. أوستن عن هذا هكذا: "كلمتنا هي رابطتنا."[٧٥] وهكذا أعتقد أن هناك ملمحا "إتفاقيا" بنفس الطريقة في الحديث كله. وكوكلاء للفعل التوأصلي، يكون المؤلفون مرتبطين بنصوصهم ومسئولين عن أقوالهم. إن الكلمات أدوات للتفاعل التوأصلي. فبَعْض التفاعلات التوأصلية تتعلق بالطريقة التي عليها العالم أو بالطريقة التي يشعر بها المتكلم. وبَعْضها الأخر يخص رغبات أو طلبات المتكلم. وآخرين عليهم أن يتوافقوا مع أعمال ووعود الله. في كل الحالات، كلمتنا هي رابطتنا: رابطة ذاتية تبادلية intersubjective بين المتكلمين ورابطة موضوعية بين اللغة والواقع.

(i) الاتفاقات والمقاصد.

المعنى، كوظيفة عمليةَ تفاعلَ تواصلي، يتضمَّنُ كُلًا من الاتفاقات والمقاصد. من ناحية، المتكلمون لا يمكنهم ببساطة أن يجعلوا كلماتهم تعني ما يريدونها أن تعنيه من خلال مقصد مُستقل. وبهذا المعنى، يكون ما بعد البنيويين مُحقين بلفت الانتباه إلى حقيقة أن اللغة تستهل الخطاب. ومع ذلك فإن مجرد وجود اللسان *langue* لا يحكم على متكلميه بنوع معيَّن من التحديدية اللغوية، وذلك لأن المتكلم قادر على وضع نظام اللغة في أنماط مُخْتلفة من الاستخدام. وباستدعاء اتفاقات معيَّنة، يقصد المتكلمون توصيل شيئ ما والتأكد من أن الآخرين سيميزون مقصدهم. ينوي العميل التواصلي الوصول إلى الفهم من خلال استعمال الاتفاقات اللغوية. وهكذا يكون الخطاب ظاهرة تبادلية ذاتية تتطلب كلا من المقاصد الشخصية والاتفاقات العامة (''الموضوعية''). وباستدعاء اتفاق لغوي أو أدبي معيَّن، يُشرّع المؤلف مقصده وهكذا يجعله شائعاً، عنصراً شرعياً للفهم.[٧٦]

(ii) الفهم أم التفسير؟

في القرن التاسع عشر، طوَّر ويلهيلم دلذي طريقة مميّزة للعلوم الإنسانية بصفتها ضد العلوم الطبيعة.[٧٧] وقد أكد بأن الأخيرة تريد التفسيرات أما الأوَّلى فتريد الفهم. يَعْمل التفسير مع القوانين الكونية وهو مناسب لدراسة العالم الطبيعي. أما الفهم، من الناحية الأخرى، فهو محاولة استيعاب أهمية الخبرة والعمل الإنساني، أي حياة فرد ما. اعتقد دلذي أن التفسير له صلة باستيعاب معنى، وليس علّة الفعل الإنساني عن طريق تعبيره في التاريخ: فكل من أفعال الماضي وحديثه تدعو للفهم.

اعتقد دلذي نفسه أن هدف العلوم الإنسانية هو استعادة ذهن المؤلف، وحياته النفسية. لكن هذا معناه البحث عن معنى ما فيما وراء الخطاب. فالهدف الأفضل للتفسير هو السعي وراء معنى الخطاب، وليس الدافع من وراء الخطاب. فهم خطاب ما يعني استيعاب معنى كل ما يُعتبر فعلاً تواصلياً. وأن تفهم خطابا هو أن تدرك كلا من محتواه الخبري الرمزي (مثل؛ المسألة) بالإضافة إلى القوَّة الطلبية illocutionary (مثل؛ الطاقة). إن الفعل الطلبي هو المحك، الملمح الذي يُحيي الحياة الدلالية وإلا صارت سلسلة دلالية ميتة. المستوى الطلبي هو الذي يُميِّزُ الخطاب من أنظمة اللغة والعلامات. الفهم أساسا هو تمييز الفعل الطلبي. فإن تفهم الخطاب هو أن تستوعب طبيعة ومحتوى فعل تواصلي، وهذا يمكن عمله فقط حين إدراك المقصد الطلبي. أقترحُ أن فهم الخطاب هو الهدف السليم للتفسير، لأننا على هذا المستوى فقط نُحقق فهم الخطاب ككل مقابل معرفة أجزائه الأوَّلية.

ما تأثير الصورة الأحدث عن اللغة كخطاب على دور القاموس؟ إن كَانت اللغة خطاباً، فالقواميس تُرى على أفضل حال كأوصاف للخطاب، أي كسجلات للاستخدام اللغوي. عادةً ما يُدرجُ القاموس الجيد عدة مداخل للكلمات المشهورة، ويكون مصدر معلومات جيد لكيفية استخدام الكلمات. وبالطبع، فإن القواميس لا يمكنها توقع كيف سيتم استخدام الكلمات في المستقبل.

(iii) أفعال الخطاب الإلهي.

كما أكدتُ، إن كَان علم اللاّهوت يُخبر برؤى اللغة والتفسير، فما الذي يخبره اللاّهوت للمناقشة الحالية عن اللغة كتفاعل تواصلي (مثل؛ خطاب)؟ هذا تساؤل مناسب تماماً. والإجابة المختصرة هي أن علم اللاّهوت ''إنجيلي''، حيث كلمة إنجيلي تشير إلى اللاّهوت الموجه إلى ''الأخبار السارة'' ـــ أخبار الفعل الإلهي نيابة عن العالم. يتعلق الإنجيل بتوصيل ما جرى في حدث يسوع المسيح. ووفقا لذلك، فإن علم اللاّهوت الكامن وراء رؤيتي عن اللغة والتفسير هو علم لاّهوت تفاعل تواصلي. إن كلمة الله هي شئ يقوله الله، شئ يفعله الله، وشئ يكون عليه الله. فإله الكتاب المُقدَّس المسيحي والإيمان المسيحي هو الإله الذي يمكنه أن يدخل في علاقة مع البشر من خلال التجسد ومن خلال الفعل التواصلي اللفظي.[٧٨] علاوة على ذلك، فإن الإله المُصور في الكتاب المُقدَّس منح البشر كرامة الوكالة التواصلية والمسئولية التواصلية. ومن هنا، فإن المعنى أوَّلاً وآخرا هو شئ ما يفعله الأشخاص.

(ب) الأدب كخطاب: معنى النصّوص.

إنَّ النصّ خطاب ممتد وموحّد، ومثبّت بالكتابة. إنه كُلٌّ مُركّب، في حد ذاته، يعترف بأنواع عديدة من التحقيق. إن النصّوص الأدبية ''تُرى على أفضل حال كأفعال تُؤدى إلى تشكيلة من المستويات لصالح تأملنا.''[٧٩] النصّوص أفعال خطابية لنظام أعلى. إنها تملك كتلة (كموضوع المُسند إليه) وطاقة (كالقوَّة الطلبية). ومثل الجُمَل، تدعو النصّوص الدلالية، وليس فقط السيميوطيقية. وخطاب ممتد وموحّد، يدعو النصّ إلى الفهم، وليس فقط إلى التحليل. فمثلاً، لا يمكن

للمرء أن يقول إنه فهم نصاً كتابياً عندما يكون قد قام بإعراب كل كلمة، أو حتى بعدما يكون قد حلل التركيبة العامة. بالعكس، يتحقق الفهم فقط عندما يُفسِّر المرء نصا كفعل تواصلي ويستلم الرسالة التي نقلها المؤلف من أجل دراستنا.

مثلاً، ما الذي يفعله بولس في رسالته إلى أهل أفسس؟ العديد من الأجوبة المُمكنة تَتبادرُ إلى الذهن: وضع الكلمات معاً، تملية رسالة، مُخاطبة أهل أفسس، إرسال التحيات، التأمل في أهمية حدث يسوع المسيح. إن المدخل التاريخي الذي يفحص الموقف فيما وراء النصِّ يمكنه أن يُنصف بَعْض ملامح الفعل التواصلي، ولكن ليس الأخرى. المدخل السيميولوجي semiological approach يمكنه أن ينصف المداخل الأخرى. ومع ذلك، إن استخدمت حصريا، فإن دراسة رسالة أفسس وفقاً للدراسة الرمزية semiotic study لن تفسر فحسب، بل ستسهب في التفسير، كما تميل كل النظريات الاختزالية reductionistic أن تفعله دائماً. والأمر المفضَّل كثيرا هو الوصف الذي يدمج الرمزي semiotic ولكن فيما بعد يُنصف الدلالي semantic. لأن المرء لا يمكنه وصف فعل ببساطة بوَصْف أجزاء مكوِّناته. فأن تصف فعلاً ما كتحريك إصبع فرد، أو إخراج أصوات معيَّنة شئ، وأن تصف تحريك أصابع فرد وهي تؤدِّي سوناتة بيانو لبيتهوفن شئ آخر. المرء لا يمكنه أن يفهم بشكل صحيح الحركات الجسمية لإنسان (أو كلماته) دون الرجوع إلى مقاصد العميل. أؤكد أن ما نحاول أن نفهمه في النهاية كمفسرين كتابيين هو المقصد المشرّع في النصِّ– المعنى وأهمية الفعل التواصلي.[٨٠]

د. تفسير الكتاب المُقدَّس: علم معاني Semantics الأدب الكتابي

في القرن السادس عشر، أسهم الاهتمام المُتجّدد بلغات الكتاب المُقدَّس الأصلية في الأصلاح. وفي نهاية القرن العشرين، نكون على مشارف تَحَسُّنَ مشابهٍ، ليس للغات بل لأدب الكتاب المُقدَّس. تقدير النصّوص الكتابية كإشكال للخطاب الممتد يُقدِّم إسهامين مهمين للتفسير الكتابي. فهو يشجعنا على التعامل مع النصِّوص الكتابية بصفتها أنواعاً معيَّنة من الكليات الأدبية (أي الأنواع). ويتطلب منا أيضاً مُعَالَجَة التقليدَ الأدبي بأكثر جديَّة، بوصفه الطريق الوحيد إلى محتوى النصِّ. فأن تؤكد أن العنصر السليم للتفسير ليس هو الكلمات الفردية ولا النصّوص التصحيحية الذرِّية، بل بالأحرى الخطاب هو أن تشير ضمنا إلى أن المفسرين الكتابيين واللاّهوتيين يجب عليهم الاهتمام بالنصِّ كاملاً كقطعة موحدة وممتدة من الخطاب.[٨١]

١. الكلي الأدبي والسياق: الـ سولا سكريبتورا* sola scriptura (الكتاب المُقدَّس وحده) كمبدأ تفسيري.

القول بأن اللغة والأدب إشكال من الخطاب لا يَحلُّ المشكلاتَ التفسيرية كلها. فعلى سبيل المثال، ماذا عن مشكلة عدم تحديدية المعنى؟ أن تقول إن المعنى فعل تواصلي شئ، وأن تحدد أي نوع من الفعل التواصلي تمت تأديته شئ آخر تماماً. فكما هو الحال مع اللسان *langue*، هكذا الحال مع الكلام *parole*: المبدأ العام هو أن السياق يزيل الغموض. فنحن نعرف معنى "إنه يشعر بالحرارة" حالما يتضح لنا السياق: هل هو مستلق على فراش بمستشفي، أم في وسط مجادلة عائلية، أم يلعب مباراة تنس مثيرة؟ إن حالة الخطاب تُتيح أفكاراً تفسيرية مهمة.

لكن إن كَان معنى النصّوص يعتمد على سياقاتها، فهل لم ندفع ببساطة مشكلة عدم التحديدية الدلالية semantic إلى الوراء خطوة واحدة، لأنه من يُحدِّدُ السياق ذا العلاقة، وكيف؟ يُدافع دريدا ومحللون نقديون آخرون عن تعدّدية المعاني تحديدا لأن النصِّوص لها سياقات عديدة بقدر ما لها من قراء.[٨٢] وهكذا فإن البحث عن المعنى النصِّي المحدد يبدو أنه يتأسس على مسألة السياق. أية سياقات تجعل النصّوص محددة؟ ما مدى السياق الذي ينبغي أن نصممه لتفسير نص بشكل صحيح؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، أؤكد أن السياق الأكثر أهمية لفهم الخطاب الكتابي هو سياقه الأدبي (مثل؛ العام) والقانوني.

(أ) القضية: sola scriptura والكفاية التفسيرية.

"القاعدة المعصومة لتفسير الكتاب المُقدَّس هي الكتاب المُقدَّس نفسه."[٨٣] والسؤال هو ما إذا كَان، وإلى أي مدى، ينبغي على المُفسِّر اللجوء إلى المعلومات من خارج الكتاب المُقدَّس بغرض تفسير الكتاب المُقدَّس بشكل صحيح. فالذي يواجه الخطر بالقدر الأكبر ليس هو الكفاية المادِّية للكتاب المُقدَّس (مثل؛ هل يحتوي الكتاب المُقدَّس على كل الإشياء الضرورية للخلاص؟) بل بالأحرى ما يمكن أن يدعوه المرء الكفاية التأويلية للكتاب المُقدَّس.[٨٤] طبقاً لواضعي صيغة اعتراف

* sola scriptura تعبير لاتيني يعني "الكتاب المُقدَّس وحده" وهو الغرض الأوَّل أو الرسمي الذي ينادي بمبدأ قانونية الأسفار المُقدَّسة/ خاصةَ ع. ج، وبأنه المَصدر الوحيد المعصوم والذي يُستمد منه قانون الإيمان والممارسة، وبأن التفسير الحقيقي للكتاب المُقدَّس يأتي من الكتاب المُقدَّس، أي أن الكتاب المُقدَّس يُفسِّر نفسه بنفسه. وهذا علامة فارقة عن الرأي الكاثوليكي الروماني، الذي يؤكّد بأن الكتاب المُقدَّس والتقليد معاً، مصادر منسقة وقانون الإيمان، وأن المُفسر الشرعي الوحيد والمعصوم للكتاب المُقدَّس. [المراجع]

ويستمينستر للإيمان، فإن الكتاب المُقدَّس نفسه هو أفضل سياق لتفسير الكتاب المُقدَّس. ومع ذلك، ففي الحداثة وما بعد الحداثة على حد سواء، مال المفسرون إلى تزويد الكتاب المُقدَّس بسياقات تفسيرية من خارج إطار الكتاب المُقدَّس.

(i) السياق التاريخي المُعَاد تركيبه.

في دراسته القضائية للتأويل الكتابي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يُوثِّقُ هانز فري فقدان المعنى الحرفي للكتاب المُقدَّس في النقد التاريخي الحديث.[٨٥] تحت تأثير تحيز مناهض لما يفوق الطبيعة antisupernaturalistic، ميّز العديدون من النُقّاد المحدثين بين الروايات الكتابية و "ما حدث بالفعل." وقد كَان تأثير هذا التمييز الانتقادي هو التحديق في كل قصة على حدة بحثاً عن معناها، معنى النصِّ من دلالته التاريخية. ومن هنا كَان معنى التفسير الكتابي قراءة النصِّ في ضوء معلومات ما وراء الكتاب المُقدَّس، وهذا ما كَان يُعتقد بأنه أكثر مصداقية. وللمفارقة، أدى هذا إلى التشويش بين النصِّ الكتابي نفسه وبين ما يكمن وراءه. وهكذا، كَان يُعتقد أن معنى نص كتابي هو دلالته التاريخية (مثل؛ الأحداث التي يُشير إليها)، والسياق التفسيري الأساسي، والموقف الأصلي المعاد تركيبه نقدياً.[٨٦] كَانت مثل هذه الأمور هي "الانعكاس العظيم" الذي حدث، طبقاً لفري، في الحداثة: "كَان التفسير مسألة تركيب القصة الكتابية في عالم آخر بقصة أخرى بدلاً من دمج ذلك العالم في القصة الكتابية."[٨٧] يعترض فري بشكل خاص على الإهمال النسبي للنقد التاريخي للسياق الأكثر أهمية لتحديد المعنى، أي شكل النصِّ نفسه.

(ii) سياق القارئ.

نمط ثاني من القصور التفسيري يخص مداخل ما بعد الحداثة للكتاب المُقدَّس. يمكننا قراءة سفر الخروج في سياقه التاريخي الأصلي (طالما يمكن تحقيق هذا)، أو يمكننا قراءته في السياق المعاصر لأمريكا اللاتينية أو جنوب إفريقيا، أو سياق اختبار المؤمن بمساواة الجنسين أو مؤيد المرأة، أو سياق الفقراء (والأثرياء). ومع ذلك، طبقاً للاواقعي التأويلي، ليس هناك منظور تواصلي في النصِّ نفسه؛ فهذا متوقع للنص من قبَل القارئ. ومن هنا، ففي تأثير هذا، فإن أهداف واهتمامات القارئ هي التي تتحكم في عملية التفسير النصِّي. إن آنية وكثافة السياق المُعاصر تقهر وتظلل على صيغة بناء النصِّ.[٨٨] ومن ثم، فمثل النقد التاريخي، فإن النقد الذي يوجهه القارئ يفهم النصِّ الكتابي فقط بوضع النصِّ أوَّلاً في سياق ما وراء الكتاب المُقدَّس. ولا مدخل من هذه يسمح للنص بظهور معقول من خلال مصطلحاته الخاصة.

(ب) سولا سكريبتورا sola scriptura؛ توتا سكريبتورا* tota scriptura.

إن غرض السياق هو إزالة غموض المعنى النصِّي. هل هناك معنى يَعْمل فيه الكتاب المُقدَّس لا كمفسره الخاص فحسب، بل أيضاً كسياقه الخاص؟

(i) السياق الأدبي.

السياق الأدبي الآنيُّ لنص كتابي يتمتع بامتياز كونه مُتاحاً وثابتاً. فليس على المرء أن يبحث عن السياق الأدبي فيما وراء النصِّ، إذا جاز التعبير. فالنصِّ نفسه هو أفضل سياق لنفسه من أجل التفسير. في الحقيقة، هل كَان من الممكن أن نصا ما يمكنه فقط أن يُنتج معناه – مدلوله وإشارته – بمصطلحاته الخاصة؟ قد يكون النصِّ الكتابي نفسه أفضل برهان حتى على إعادة تركيب حالة ما وراء النصِّ. فالسياق الأدبي ليس مطلوبا فحسب، بل كافياً في أغلب الأحيان لأغراض التفسير إذ تُمكِّن المرء من إجابة السؤال: "ما الذي يفعله المؤلف ههنا؟" وبقول آخر، فإن السياقات المتعلقة بأغراض التفسير هي تلك التي تُمكِّن المُفسِّر لوصف طبيعة الفعل التواصلي قيد النظر (مثل؛ "إنه يتنبأ"؛ "إنه يروي قصة"؛ "إنه يؤلف أغنية حب" إلخ). وبالمقابل، فإن أبرز الأخطاء في التفسير هي تلك التي تفتقد الوظيفة التواصلية الأساسية. مثل؛ مَنْ يقرأون رحلات جُليفر** Gulliver‹s Travels كقصة أطفال يفوتهم الملمح (الأساسي) للسخرية السياسية. وبنفس الطريقة، مَنْ يقرأون سفر يونان كقصة عن حوت ضخم يفوتهم الملمح (الأساسي؟) للسخرية النبوية.[٨٩]

(ii) السياق السردي.

يؤكد هانز فري بأن النصُوص السردية الكتابية تشكل معناها بمصطلحاتها الخاصة. أي أنها تُتيح كل المعلومات والأفكار التي يحتاجها المُفسِّر بغرض تتبع القصة. بالنسبة لفري، فإن معنى القصة الكتابية هو القصة نفسها، وليس تاريخ ما وراء القصة. علاوة على ذلك، لا يمكننا الحصول على رسالة القصة بالانفصال عن شكل القصة؛ فالواسطة هي الرسالة. أي

---

* Tota Scriptura تعبير لاتيني، يعني "كُلّ الكتاب المُقدَّس"، بمعنى آخر، فهمنا لله، وإرادته لنا، وخلاصنا لَمْ يُشتَقّ منْ النصّوص التصحيحية العشوائية، لكن منْ مجموعَ الكتاب المُقدَّس. والإيمان بأنّ الكتاب المُقدَّس يَقِفُ ككامل، وفَهْمنا لجزءَ واحد منه يَجِبُ أَنْ يَكُونَ متّسقا مع كُلّ شيء آخر يقوله الكتاب المُقدَّس حول ذلك المُشار إليه، أو متّسقا مع شخصية الله كمنزّل في مكَان آخر في الكتاب المُقدَّس. فالكتاب المُقدَّس لا يُناقضُ نفسه.— المحُرر

** رواية للكاتب الانجليزي جوناثان سويفت استخدم فيها كاتبها أسلوب السخرية لنقد بَعْض الرموز السياسية في تلك الفترة — المترجم

أن معنى القصة مستتر في عالم القصة، وهو المجموع الكلي للشخصيات والأحداث التي تظهر في القصة. ليست هناك فجوة بين القصة ومعناها. ومع ذلك، فإن تتبع النصوص السردية الكتابية أهم من كونها مسألة تقدير القصة بمصطلحاتها الخاصة. فهو يتضمَّنُ قراءة عالم المرء الخاص (أو قصته) في ضوء عالم القصة للنص الكتابي. ويدعو فري هذا المدخل التفسيري "ما داخل النصّ intratextual": "إن لاَهوت ما داخل النصّ يُعيد وصف الواقع ضمن الإطار اللاَهوتي بدلاً من ترجمة الكتاب المُقدَّس إلى تصنيفات فيما وراء الأسفار المُقدَّسة extrascriptural. فالنصّ، إن جاز التعبير، هو الذي يستوعب العالم أكثر من استيعاب العالم للنص.[٩٠] وبالتشابه يؤكد مير سترنبيرج أن النصوص السردية للعهد القديم هياكل تفسيرية تسحب القارئ وعالم القارئ إلى عالم النصّ.[٩١]

(iii) السياق القانوني. "الكتاب المُقدَّس يفسر الكتاب المُقدَّس."

ما مدى اتساع السياق الأدبي؟ من ناحية، هناك ٦٦ سفراً، أو كُليّات أدبية، في الكتاب المُقدَّس. ومن الناحية الأخرى، فإن مجال القصة الكتابية يعود للوراء إلى بداية الزمان، ويمتد للأمام حتى نهايته. في الأناجيل، تُعدّ قصة يسوع بمثابة إعادة رواية لقصة إسرائيل.[٩٢] أما بقية ع. ج فيفحص قصة يسوع بصفتها قصة الكنيسة، وقصة الكون بأكمله. وبسبب أمورها العجائبية، فإن أفعال إله الخلق والميثاق، تتخذ السردية الكتابية وضعية سردية كُبرى metanarrative موحّدة. وهذا معناه أن القصص الكتابية الفردية يجب تفسيرها في ضوء مجموع القصص معاً. وبالطبع فإن الكل الأدبي الذي أذكره الآن هو القانون المسيحي.[٩٣] يؤكد تشايلدز بأن القانون يتيح السياق الملائم للتفسير الكتابي. في الحقيقة، في تعليقه على سفر الخروج، يُكرِّسُ قسماً لتحليل المادة في ضوء سياق ع. ج.[٩٤]

٢. الكُل الأدبي والمحتوى: النوع كغرض وكشكل الفهم.

"كُلّ قطعة مكتوبة هي نوع لشئ ما."[٩٥] قد يكون ذلك أفضل طريق لإنصاف مبدأ أن "الكتاب المُقدَّس يُفسّر الكتاب المُقدَّس" ليس مجرد التركيز ببساطة على السياق الأدبي للكتاب المُقدَّس، بل بشكل خاص على الطريقة المتميزة التي تتوسط بها رسالة الكتاب المُقدَّس بإشكالها الأدبية.[٩٦]

(أ) مركزية النوع الأدبي.

النوع هو نمط أدبي ("جنس genus")، طراز تقليدي ومتكرر من الخطاب المكتوب.[٩٧] ومن هنا يُشير النوع إلى خطاب من نظام أعلى: إلى ممارسات تواصلية أكثر منه إلى أفعال تواصلية: "الممارسة هي أي شكل من إشكال النشاط البشري التعاوني المؤسس اجتماعياً الذي هو معقد ومتماسك داخلياً ... وله غاية ما."[٩٨] قد يقول قائل أن تكتب بنوع معيَّن هو أن تشترك في شكل من إشكال الممارسة الاجتماعية المحكومة بقواعد. فإن كَان الفهم هو مسألة تمييز طبيعة الفعل التواصلي (مثل؛ ما هو هذا)، وإن كَان السياق الأدبي أفضل مفتاح لمعنى النصّ ككل، فإن تمييز نوع نص تكون له الأهمية القصوى: "إن موقفنا من النوع الأدبي للكتاب يُقرِّر تفسيرنا الكامل للكتاب."[٩٩] فقرارنا بخصوص نوع نص يُجدِّدُ كيفية قراءتنا له: هل نقرأه بصفته تاريخا أم قصة، بصفته نبوءة أم وحياً، بصفته جدّيَّ المقصد أم ساخراً؟ فيما يلي سأقدِّم الأنواع كاستراتيجيات تواصلية لاستعمال الكلمات للتفاعل مع الآخرين ولمشاغلهم الواقعية.

(i) الشكل والمعنى: تتبع القواعد الاتفاقية.

أوّلاً، تُستعمل أنواع الكلمات لخلق الإشكال الشفوية الأكبر. يضاهي إي. دي. هيرش الأنواع الأدبية بالألعاب: "إن الوصول لفهم معنى كلام يُشبِّه تعلم قواعد لعبة ما."[١٠٠] وهي أيضاً نفس الاستعارة التي اختارها ويتجينشتاين عندما راجع موقفه السابق عن اللغة والتفسير. فكل نوع له قواعده الخاصة لتشكيل معنى. والقارئ يحقق الفهم إن استوعب فقط نوع اللعبة التي يلعبها النصّ. فمعرفة معنى الكلمات الفردية غير كافٍ؛ فلا بد للمرء أن يكون لديه إحساس ما بالنقطة الطلبية illocutionary للخطاب بأكمله. إن كَان القارئ لا يلعب نفس اللعبة، أي إن كَان التاريخ يُقرأ كأسطورة، تكون النتيجة هي إساءة الفهم. فالقراءة الصحيحة بشكل نوعي هي التي تتتبع القواعد الرسمية أو الاتفاقات التي تجعل الفعل التواصلي شيئاً معيَّناً بدلاً من آخر. وهكذا فإن النوع يَعْمل كجسر بين الإطار التفسيري للمؤلف ونظيره للقارئ. ولإنجاح التواصل، ولإزالة غموض المعنى، يجب أن يكون السياق العام مُشتركاً.

(ii) الشكل والوظيفة: تتبع المحادثات.

ثانياً، تخلق الأنواع شكلاً أدبياً لتسهيل التفاعل الاجتماعي. فاللغة، كما رأينا، أداة للتفاعل الشخصي. الخطاب والكتابة هي الوسائل الرئيسيّة للتفاعل الشخصي المعروف للبشرية.[١٠١] في عمله التحقيقات الفلسفية Philosophical Investigations، يُنكر ويتجينشتاين أن "لعبة اللغة" أي إنسان (مثل؛ الإشارة) تُمثّل جوهر اللغة. بالعكس، هناك طرق

عدة لاستعمال اللغة بقدر ما هناك أنشطة بشرية، والعديد من هذه الأنشطة طوّرت قواعدها الخاصة لاستعمال اللغة، ناهيك عن ذكر مفرداتها المُتميزة الخاصة. ضاهي ويتجينشتاين الكلمات بالأدوات: "فكّر في الأدوات في صندوق أدوات: هناك مطرقة، وزردية، ومنشار، ومفك، وقاعدة، وأنبوب صمغ، ومسامير، وبراغي. إن وظيفة الكلمات متنوعة كوظيفة هذه الإشياء." [١٠٢] فإن كانت الكلمات كالأدوات، فربما تكون الأنواع كالمشاريع التي توضع لها هذه الأدوات للعمل. "تصوير الواقع" مجرد مشروع واحد بين مشروعات عديدة.

تُسهِّلُ الأنواع التفاعل الشخصي بعرض الأنواع المستقرة نسبيا من التواصل. فهي مميزة طبقاً لوظيفتها التواصلية الأصلية (مثل؛ أغنية حب، نبوءة، تاريخ، وحي). وهي تعرض للقارئ إطاراً تفسيرياً تعالج به محتواها الخاص. حالما يعرف المرء أنه يستمع إلى معلقين رياضيين بدلاً من معلقين سياسيين، يكون من الأسهل تتبع خطابهم الخاص. وهكذا فإن تفسير النوع يستلزم حساسية معيَّنة بالمواقف الاجتماعية التي تتوظف فيها الإشكال الخاصة من اللغة (والأدب).

(iii) المعقولية والإسناد: تتبع الطرق نحو الواقع.

أخيراً، لا تتكيف الأنواع الأدبية لخدمة وظائف اجتماعية معيَّنة فحسب، بل أيضاً للتفكير في ملامح معيَّنة من الواقعية أكثر من غيرها. فالأنواع الأدبية ليست استراتيجيات تواصلية فحسب، بل إدراكية أيضاً. يُشكل كل نوع نمطاً مميزاً من الإدراك، شكلاً فريداً من التفكير في (واختبار) العالم بطرق لن تكون محتملة بدونه. وهذا الفكر يكشف نقائص طريقة الاستشهاد بالآيات proof-texting؛ فالنصّوص الكتابية لا تحمل فقط معلومات خبرية رمزية، بل طرق لرؤية ومعالجة المعلومات. إن الأنواع الأدبية خرائط لفظية، وكل منها له "مفتاحه" و "معياره" الخاص. "المفتاح" يُخبرك ما الذي تتحدث عنه قطعة ما من الخطاب. وكما أن هناك أنواعا مُخْتَلَفة من الخرائط – خرائط الطرق، والخصائص الجيولوجية، والأحداث التاريخية، والنجوم – هكذا فإن الأنواع الأدبية المُخْتَلَفة تختار وتهتم بالسمات المتنوعة للواقع أكثر من غيرها.[١٠٣] وبنفس الطريقة، كل نوع أدبي له "معياره" الخاص أو طريقة ملاءمة الكلمات مع العالم. فهدف التاريخ، على سبيل المثال، هو أن يجعل كلماتنا تتلاءم أو تتوافق مع العالم، كما كان هدف أصحاب اليوتوبيا في الماضي هو أن يتلاءم أو يتوافق العالم مع كلماتنا. والمقصود هو أن الكلمات لا تشير إلى الواقع طبيعياً في الأسلوب الموحّد. بالأحرى، كل نوع له اتفاقاته واستراتيجياته الخاصة فيما يخص الواقع.

(ب) مركزية القصة

من بين الأنواع العديدة في الكتاب المُقدَّس، ليس منها ما يُصور أهمية الشكل الأدبي أفضل من القصة. القصة أداة إدراكية لا غنى عنها للتعلم عن العالم، وهوية يسوع المسيح، وهويتنا نحن كمسيحيين.

(i) فيما يتعلق بالعالم، فإن ما نعرفه، عموماً، ليس مجموعة مقترحات منفصلة أو بنود معرفة، بل مفردات تشكل جزءاً من قصة أكبر. وهذا صحيح في العلم كما هو في علم اللاّهوت. فنظرياتنا ليست رؤى مجردة دون مصدر، بل رؤى محسوسة تنبع من مكَاننا في تواريخنا الخاصة وتقاليدنا. النظريات قصص تؤمن بها الثقافات. طبقاً لرايت N. T. Wright، تحدث المعرفة "عندما يَجِدُ الناس الإشياء التي تتناسب مع القصة الخاصة أو (على الأرجح) القصص التي اعتادوا على منحها ولاءً." [١٠٤] أي أن القصّص تتيح إطاراً تفسيرياً لا غنى عنه من خلاله نرى العالم، وأنفسنا، والله. فعندما تؤكد قصة ما بأنها تشكل معنى كل القصص الأخرى والحقيقة بأكملها، تصير هي "سردية كبرى."

(ii) طبقاً لفري، ليست الأناجيل بتاريخ صريح ولا أساطير، بل بالأحرى "نصوص سردية واقعية" القصد منها توضيح هوية يسوع بشرح ما قام به وما حدث له. إن معنى قصة واقعية هو "وظيفة التفاعل بين الشخصية والظروف بشكل عام." [١٠٥] الذي يكون يسوع غير منفصل عنه من أعماله وآلامه. أي أنه بدون القصة لن نكون قادرين على تعريف يسوع. إن المعنى مرتبط في صورة معقدة بشكل القصة نفسه: فالمعنى "ليس مصورا (كما لو كان موجوداً قبلاً معرفياً أو نموذجاً سبق تصوره أو جوهراً مثالياً) بل مشكّلا من خلال التحديد التبادلي، والمعيَّن للعوامل، والحوار، والسياق الاجتماعي، والظروف التي تشكّل الشبكة القصصية التي لا غنى عنها." [١٠٦] النصّوص السردية الإنجيلية وحدها يمكنها كشف تفرد يسوع المحدد كأقنوم، لأن الهوية الشخصية، مُشرَّعةً بمرور الوقت، تحمل شكل قصة.

(iii) أخيراً، لا بد أن تتفق القصة مع التفسير طالما أن القصة الكتابية يمكنها أن تتصادم مع، ومن ثم تُحوِّل تلك القصص التي قد يفضل القراء أن يتحدثوا بها عن أنفسهم. النتيجة أن التفسير الكتابي مشروع خطيِّر، وتصل خطورته إلى حدّ أن القراء يخاطرون بأن هوياتهم الخاصة يتحداها ما يقرؤونه. وهذا النقد للفهم القديم للمرء هو شرط الفهم الجديد لله، والعالم، ونفسه. وذلك لأن المُفسِّر المسيحي هو الذي يَقْرأ قصة إسرائيل، وخصوصا قصة يسوع، بصفتها قصته الخاصة، أي كسمة جوهرية لهويته الخاصة. لقد فهم الرسول بولس نفسه في ضوء قصة يسوع: "مع المسيح

صُلبتُ" (غل ٢: ٢٠) وبالتشابه، فإن الكتاب المُقدَّس لا يدعو للفهم فحسب، بل للاعتماد الشخصي من جانب المفسرين. أي أن الكتاب المُقدَّس يدعو إلى تفسير ما بداخل النصّ، حيث عالم المُفسِّر مُفسر بنفسه بمصطلحات النصّ الكتابي، كجزء من القصة الكتابية. والأمر المعرّض للخطر في النهاية في التفسير الكتابي ليس ببساطة معنى النصّ، بل هوية المُفسِّر.

هـ. الحرف المُقدَّس Sacra Littera والصفحة المُقدَّسة Sacra Pagina والتعليم المُقدَّس Sacra Doctrina: من القاموس إلى علم اللاهوت

إن مسار التفسير، وهذه المقالة، من الحرف من خلال الأدب إلى التعليم (والحياة). ولكن تحديداً ما العلاقة بين علم فقه اللغة، أي دراسة الكلمات، وعلم اللاهوت، أي الدراسة عن الله؟ أي ما الصلة بين الحرف المُقدَّس، والصفحة المُقدَّسة، والتعليم المُقدَّس؟

١. معرفة القراءة والكتابة و "الحرفُ المُقدَّس"

افترضتُ خلال هذه المقالة بأن المُفسِّرين الكتابيين يجب أن يُناضلوا في سبيل معرفة القراءة والكتابة بدلاً من الحرفية letterism. فالمثير لاهوتيا لا يحدث على مستوى الحرف، ولا الكلمة، بل بالأحرى على مستوى النصّ بأكمله. وهذا معناه أنه ليس الكلمة وحدها ولا المفهوم وحده، بل الكلمة / المفهوم كما هي مستخدمة في سياق الكل الأدبي هي عنصر الفهم. وقد كانت الدَفع العام لعلم اللغة المُعاصر أكثر في التخلص من العناصر الأسطورية في علم أصول اللغة. لقد فَقدَ الحرفُ هالته المُقدَّسة.[١٠٧]

هل تعتبر حُجتي أن مفهوم قاموس لاهوتي متعارض؟ لا على الإطلاق. بالعكس، لقد أكدتُ أن اللغة قدرة إنسانية ممنوحة من الله تُمكِّن الإمكانية التواصلية المعقَّدة والتفاعل. ومهمة المُفسِّر الكتابي ليست تعريف مصطلحات فردية، بل بالأحرى تحقيق المعرفة الكتابية، والتي لا أقصد بها مجرد القدرة على القراءة والكتابة فحسب، بل قبل كل شئ القدرة على تتبع نص ما. وبهذا المعنى تشير معرفة القراءة والكتابة إلى إطار معيَّن من المعلومات المساعدة، مجموعة معيَّنة من المهارات، وإلى ميل من جانب القارئ لاستعادة، واحترام، والاستجابة للمقصد التواصلي للنص. وهكذا تُشير المعرفة الكتابية إلى كل شئ يحتاج القارئ المسيحي أن يعرفه ويفعله بغرض تتبع النصّ من الصفحة إلى المُمارسة. مُكوّن مهم في هذه المهمة هو أن تعرف كيف استُخدمت الكلمات الكتابية اعتيادياً في سياقاتها التاريخية، والأدبية، والقانونية، والقصصية الخاصة. ومع ذلك، هناك ملمح آخر على نفس قدر الأهمية للمهمّة التفسيرية، وهو أن تعتاد على القواعد التي تحكم الإشكال الأكبر من الخطاب الكتابي، والممارسات النوعية المتنوعة التي تشمل العهدين القديم والجديد.

٢. المعنى، والمدلول، و "الصفحة المُقدَّسة."

إذا كَان علم اللاهوت لا يمكن أن يُستخرج من الحروف المُقدَّسة، فماذا عن "الصفحة المُقدَّسة"؟ في علم لاهوت القرون الوسطى، كَان معنى أن تكون لاهوتيا هو أن تكون سيداً للصفحة المُقدَّسة. فتوما الأكويني، على سبيل المثال، أكَّد على أن محتوى الكتاب المُقدَّس هو المكَان الذي يوجد فيه التعليم المُقدَّس. وهكذا استطاع أن يَتكلَّم عن الأسفار المُقدَّسة sacra scriptura والتعليم المُقدَّسsacra doctrina بشكل تبادلي.[١٠٨] ومع ذلك، طبقاً للدارسين الكتابيين المحدثين، قد لا يمكن "عزل read off" علم اللاهوت ببساطة عن الكتاب المُقدَّس، رغم أن المرء يمكنه ببساطة أن يقتبس كلمات كتابية اليوم ويقول نفس الشئ: "لم يعد اللاهوت هو التفسير الكتابي ببساطة." [١٠٩] فما هو دور الصفحة المُقدَّسة إذا؟

(أ) الصفحة كمجموعة من المقترحات.

لا يجب الخلط بين الصفحة المُقدَّسة والسفر المُشار إليه أو خلاصة لاهوتية، تلك، بمجموعة المقترحات اللاهوتية. ولا يجب الخلط بين التعليم المُقدَّس بمحاولة استبدال المقترحات المُصاغة بوضوح بالاستعارات، والقصص، والإشكال الأدبية الأخرى في الكتاب المُقدَّس. فهذا الأمر يخلط معنى الكتاب المُقدَّس بدلالته (المثالية أو التاريخية). إن الصفحة المُقدَّسة ليست فضاءاً فارغا تستند عليه مقترحات معصومة بشكل اعتباطي، وليست مجرد طحين لطاحونة المقترحات. فالصفحة، أبعد ما تكون عن مكَان تلصق فيه النصّوص المُستشهد بها أو تستنتج المقترحات، هيَ بالأحرى السياق الذي تشكل فيه مجموعة من الجمل معناها بصورة كلية. من المهم أن نأخذ في الاعتبار أن الوظيفة الخبرية الرمزية للغة (مثل؛ إعطاء تصريحات) هي إحدى الاستخدامات العديدة التي يُمكن أن تُوضع فيها اللغة.[١١٠] إن إحدى وظائف النوع إتاحة

فكرة بشأن أيَّة قوَّة طلبية illocutionary يحملها مُقترح مُعطى (مثل؛ ما إذا كان جزءاً من قصة، أو مثَلاً، أو تحذيراً، أو سؤال، إلخ). عندما يُقرِّر المرء أوَّلاً معنى جملة، يمكنه إذاً أن يواصل للاستفسار عن حقيقتها. الصفحة المُقدَّسة قد تكون أو لا تكون صفحة معلومات؛ فهذا يعتمد على نوع السفر الذي منه الصفحة. طبقاً لبيرنارد رام: "تعرّض الكتاب المُقدَّس لإشد الأذى من قبل أوَّلئك الذين هم من داخل وخارج الكنيسة بافتراض أن كل التصريحات في الكتاب المُقدَّس هي على نفس المستوى المنطقي، على أي مستوى تكون فيه على حق أو على خطأ.[١١١]

(ب) الصفحة كمعلم.

"كُلُّ الْكِتَابِ هُوَ مُوحىً بِهِ مِنَ اللهِ، وَنَافِعٌ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّوْبِيخِ، لِلتَّقْوِيمِ وَالتَّأْدِيبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ" (٢ تي ٣: ١٦). أنا لا أسعى لرفض أن الصفحةَ المُقدَّسة تحويَ ٱلتعليمَ المُقدَّس، أي المَعلوماتَ الصَحيحةَ عن الله وأعمال الله في التاريخ. لكني أرغب بلفت الانتباه إلى أهمية الاستعمالات الأخرى للغة والأدب الكتابي. لأنه أن تُعادل الصفحة المُقدَّسة بالمعلومات الاقتراحية هو أن تشترك في نظرية مصورة للمعنى الذي يخفض في النهاية الإشكال الكثيرة التي يكون فيها الكتاب المُقدَّس مفيداً للمرء. ففيما يركز مدخل "المعنى كدلالة" على تعليم الكتاب المُقدَّس أو ملمحه الاقتراحي، أومن أن "المعنى كفعل تواصلي" يعرض بشكل أفضل كيف أن الكتاب المُقدَّس يمكن أن يكون مفيدا أيضاً لـ "التَّأْدِيبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ."

(i) التكنولوجيا والصفحة المُقدَّسة: savoir.

الكلمات أدوات للفعل التواصلي. ومع ذلك، أن تركز على طبيعة الأدوات بدلاً من غرض استخدامها هو ألا تفهم الفكرة الرئيسيّة لأنك تركز على المعلومات الفرعية. التفسير ليس مجرّد مسألة معلومات تقنية حول النصِّ (مثل؛ النقد النصِّي) ولا حتى مسألة معلومات اقتراحية يحملها النصّ. التفسير يخص تتّبع النصّوص، وهذا يتضمَّنُ خبرة عملية أيضاً. كيف نتعلم تتّبع أو فهم الفعل التواصلي؟ إن مفهوم النوع كممارسة تواصلية مفهوماً مهماً. فواحد يتقن ممارسة ما يتعلم قواعدها الضمنية، وآخر يتعلم القواعد بالمشاركة في الممارسة (بالاشتراك مثلا في نوعٍ ما من لعبة اللغة أو الأدب.)

(ii) التقديس والصفحة المُقدَّسة: *connaître*.

"أُفضل أن إشعر بالندم العميق عن معرفة كيفية تعريفها."[١١٢] التفسير الكتابي مسألة مُشاركة في الممارسات التواصلية للقانون إلى حدّ استيعاب لا مجرد الاتفاقات، بل غرض النصّ. بأخذ القصة الكتابية كمثال: لا يكفي ببساطة معرفة الاتفاقات التي توظفها القصة. ففهم القصة الكتابية معناه أن تكون قادراً على السُكون في الذي يدعوه ريكور "عالم النصّ"، وأن تقرأ حياة المرء الخاصة في مصطلحات القصة الكتابية. إن النصّ لا يُفهم حتى يتم تقدير خطابه.[١١٣] والقارئ المتفاهم لا بد أن يكشف نفسه لتأثيرات النصّ. باستخدام تفريق سي. إس. لويس الشهير: ينبغي على القارئ ألا "يفهم" معنى النصّ فحسب، بل "يتذوقه" أيضاً.[١١٤] إن الفهم يكون في دائرة ناقصة حين يحقق المُفسِّر مجرد الاستيعاب أو الإدراك (وبمعنى آخر؛ savoir، أو "المعرفة الموضوعية عن") بدلاً من التذوق والاعتماد (وبمعنى آخر؛ *connaître*، أو "المعرفة بالتعارف الشخصي").

الأمر المعياري لأّهوتيا في الكتاب المُقدَّس ليس الكلمات، ولا حتى الآيات المعزولة المُستشهد بها، بل القواعد المتنوعة لتصور الله والكلام عن الله المتضمن في الأنواع الكتابية. كل من الأنواع الكتابية يرتبط مع ويقودنا نحو الحقيقة الإلهية، ولو بطرق مُخْتَلفة. ومهمة علم اللاّهوت الكتابي توضيح كيف أن الإشكال الأدبية المتنوعة في الكتاب المُقدَّس هي طرق لفهم، وتذوق حقيقة الله. إن الكتاب المُقدَّس، بصفته مجموعة من الأسفار، يَعْمل كمعلم يُعلمنا ليس فقط ما نقوله عن الله، بل متى وأين نقول ذلك، وتحت أية شروط. أن تعرف كيف تُستعمل كلمات عادية بغرض أن تقول شيئاً صحيحاً عن الله هو أن تكون "حكيماً في الخطاب." يحقق المفكّرون المسيحيون اليوم الحكمة اللاّهوتية متى دُرّبوا في مدرسة الكتاب المُقدَّس، وحين يتعلمون قواعد نحو الإيمان – ما هو ملائم للقول عن الله في المواقف الأدبية والتاريخية المتنوعة. يتم تَعلم المفاهيم اللاّهوتية بالمُشاركة في الممارسات التواصلية المتنوعة للكتاب المُقدَّس. فنحن نتعلم التفكير بشأن نهاية التاريخ، على سبيل المثال، بفضل النبوئية الكتابية. بالنسبة للمسيحي، يُمثِّل الكتاب المُقدَّس المدرسة التي نتعلم فيها استعمال مصطلحات مثل الله، والخطية، والتبرير بشكل صحيح. وإلى المدى الذي نشترك فيه في هذا الاستعمال، يُعلم الكتاب المُقدَّس أفكارنا ومشاعرنا عن الله بفعالية. ليست القصة وحدها، بل كل الأنواع الكتابية هي التي تأتي في النهاية للتأثير علينا. وإن تم اتباع معنى الصفحة المُقدَّسة، فيجب أن يؤدّي بك إلى تقديس القارئ.[١١٥]

٣. الإحالة، والحق، و"التعليم المُقدَّس."

لنعد إلى سؤال كراتيلوس الأصلي: هل الكلمات تعطينا معرفة العالم والواقع؟ هل يمكننا أن نتحدّث عن الله حقاً؟

(أ) الإحالة: إلى الواقعي وإلى القارئ.

(i) بالنسبة لله.

رغم أني أكدتُ بأن المعنى ليس ببساطة مسألة إحالة، لا يُستنتج من هذا أن اللغة لا يمكنها أن تُشير إلى الله حقاً. ومع ذلك، فإن الصحيح أصلا عن الله ليس كلمات أو مفاهيم معزولة كتمثيلات عن إشياء أو أفكار، بل بالأحرى جُملاً ومحادثات التي تَعْمل كالنماذج الأوسع نطاقاً لتفسير الواقع.[١١٦] إن المفهوم اللاّهوتي ليس كلمة أو فكرا يصور الله، بل بالأحرى مهارة عقلية تجعل ما هو ضمني واضحاً بالطريقة التي مُمَثَل بها الله في نوع أدبي معيَّن. أي أن المفهوم اللاّهوتي هو طريقة تفكير يتم تعلمها من خلال تمرّن على الأدب الكتابي. ولأخذ مثال بسيط: نحن نتعلم معنى "يمين الله" لا بتحليل علم أصل الكلمة، بل بأن نصبح واعين بالقوَّة المجازية للعبارة والسياقات العامة التي فيها استُخدمت. عندما تتجرّد المفاهيم اللاّهوتية من الإشكال القانونية للخطاب الذي يولّدها، تميل لفقد تحديد معناها الكتابي. ويترتب على ذلك أن أنظمتنا اللاّهوتية يجب أن تبقى مرتبطة بالنصُوص الكتابية.

لا يحتاج الارتباط بالنصِّ لإشارة ضمناً إلى أنَّ "ليس هناك شئ خارج النصِّ." فأن تقول إن الإشارة إلى الله دائماً ما تكون من خلال استعارة ما أو نوع ما ليس معناه أن تنكر أن مثل هذه اللغة تشير حقاً إلى الله. إن كانت الصفحة المُقدَّسة حقاً هي موقع التعليم المُقدَّس، فلا بد أن نؤكّد أن لغة الكتاب المُقدَّس صحيحة. إن الرؤية اللاّهوتية للغة التي أكدتُ بشأنها تتضمن أن اللغة أداة ممنوحة من الله تُمكّن التفاعل الشخصي وترتبط مع الواقع. أؤكِد، مع جورج شتاينير، أن الله يقرّ بقُدرة اللغة في النهاية على السمو على نفسها، وبالتكلم عما هو أكثر من اللغة. وفي نفس الوقت، يجب أن نعترف بأن ما نجده على الصفحة المُقدَّسة غالباً ما يكون استعارات وأنواع أخرى من الخطاب غير الاقتراحي (بالإضافة إلى عدد مناسب من المُقترحات). إن كلًا من الاستعارات والأنواع الأدبية أدوات معرفية تساعدنا على اكتشاف الواقع. فكل نوع يُحيل، ويسند، ولكن ليس بالطريقة نفسها. ومع ذلك، فإن الاستعارات والأنواع تصوير للواقع.[١١٧] إن العديد من إشكال اللغة والأدب هي شرط لمُساعدتنا على رؤية ملامح الواقع التي بدونها لا يمكن ملاحظتها.

النصّ الكتابي هو الموقع الأساسي للحق بالنسبة للمسيحيين؛ فالصفحة المُقدَّسة هي التعليم المُقدَّس. لكن التعاليم الموجودة في الكتاب المُقدَّس لا تأخذ شكلاً اقتراحياً دائماً - ففي بَعْض الحالات، تكون القصة هي التعليم، وتكون مهمة اللاّهوتي جعل الفهم المتضمن في الشكل القصصي واضحاً بشكل مفهومي. ليس هناك وصول بدون واسطة إلى نشاط الله في إسرائيل القديمة، أو إلى نشاط الله في يسوع المسيح. فلكي يكون لدينا المعنى والإحالة، لا يمكننا الدوران حول النصِّ، بل فقط اختراقه. لذا اتفق مع فرانسيز واطسون الذي يؤكد على "واقعية ما بداخل النصِّ" وهي وفقاً لتعبيره "ستفهم النصّ الكتابي كإحالة إلى ما وراء ذاته إلى الواقعية اللاّهوتية فيما وراء النصِّ، مع اعتبار أن الواقع في ذات الوقت سهل الوصول إليه بالنسبة لنا في الشكل النصِّي فقط."[١١٨]

(ii) بالنسبة لنا.

هناك نوع آخر من الإحالة لا يجب إهماله. فما نكتشفه في تفسير الكتاب المُقدَّس هو أن المُفسّر يكون مُتضمناً في تأكيدات وإحالات الكتاب المُقدَّس، وذلك بطريقتين. من ناحية، العالم الذي يتحدث عنه الكتاب المُقدَّس هو عالمنا. فنحن، مثل بولس، نعيش "بين الأزمنة"، في الفترة الفاصلة الأخروية بين المجيئين الأوَّل والثاني ليسوع المسيح. ومن الناحية الأخرى، فإن التأكيدات التي يقدمها الكتاب المُقدَّس غالباً ما تكون تأكيدات تؤثر علينا كقرّاء. أي أن الكتاب المُقدَّس هو نص يتطلب استجابة واعية من القارئ: فالمُفسِّر لا بد ألا يحترم مقاصد المؤلف واتفاقاته الأدبية فحسب، بل أن يستجيب لقضية النصِّ أيضاً. فالذي يُفسر في عملية التفسير الكتابي ليس النصّ فقط (من قبَل القارئ)، بل أيضاً القارئ (من قبَل النصِّ).

(ب) الفهم كتلمذة: الحق الكتابي والحكمة العملية.

(i) القدرة القانونية.

لقد أكدتُ أن اللغة قدرة ممنوحة من الله. فجزء من معنى أن تكون على صورة الله هو أن تتمتع بالقدرة على التفاعل اللفظي. وما ينسبه نعوم تشومسكي إلى قدرة إنسانية فطرية – القدرة على توليد جمل واضحة – هي من المنظور المسيحي امتياز ومسئولية رائعة: كرامة العملية التواصلية. فأن تكون مُفسِّراً كتابياً موثقاً هو أن تكون قد حققتَ ما يمكن أن نصطلح عليه "القدرة القانونية"– أي التعارف على الطرق المُخْتَلفة التي يُسمّي بها الكتاب المُقدَّس الله ويَتكلّم عن الله.[١١٩] إن "القدرة القانونية" تشير إلى القدرة على التعلق بالجُمل الكتابية بالقياس إلى الواقع الخارجي والعالم الاجتماعي كما قصد

مؤلفوها: استيعاب الغرض الطلبي illocutionary للتحذيرات كتحذيرات، وللوعود كوعود، ولتأكيدات الحق كتأكيدات حق، وللتواريخ كتواريخ. وباختصار، تُحيل القدرة القانونية إلى قدرة القارئ على تتبع النصّ من المعنى إلى المدلول. وهذه هي المهمة الأوّلى للقاموس اللاّهوتي: مساعدة القرّاء أن يصبحوا مثقفين كتابياً ومؤهلين قانونياً.

(ii) التفسير اللاّهوتي كحكمة عملية.

تُؤدّي الأساليب الأدبية أيضاً إلى أساليب الحياة. فإشكال الخطاب الكتابي تُولِّدُ ليس فقط طرق الفهم، بل أيضاً طرق الوجود في العالم. إن تتّبع النصِّ الكتابي يتطلب في النهاية من المُفسّر استعداداً لمواصلة المخططات السيمانطيقية (الدلالية) للنص: تخصيص وتطبيق المعنى الكتابي على نفسه. ومن هنا فإن التفسير الكتابي، في أفضل أحواله، لا يُنتجُ معرفة نظرية فقط، بل حكمة عملية أيضاً. يُتيح القاموس اللاّهوتي تدريب كيفية الكلام، التصرُّف كتابياً. علاوة على ذلك، فإن المُفسّر الكفء سيعرف كيفية الاستمرار بالتكلم عن الله في سياقات جديدة. وسيعرف المُفسر الكفء كيف يوأصل بالمخططات السيمانطيقية (الدلالية) للأنواع الكتابية ويطبِّق طرقها على الفهم والوجود في العالم على الحاضر. على سبيل المثال، سيعرف المرء المؤهّل في القصة الكتابية كيف يوأصل القصة إلى السياق المُعاصر.

ومن هنا، ففي إتاحة التعريفات – أي إرشادات استعمال الكلمات في سياقات معيَّنة – تتيح القواميس إرشادات الإيمان، والفكر، والحياة أيضاً. فالمفسرون الذين يسمحون لخطابهم أن يتم تعلمه من خلال الأفعال التوأصلية للكتاب المُقدَّس سيتعلمون الاستمرار بالمخططات السيمانطيقية (الدلالية) للنصوص الكتابية في أوقاتهم الخاصة. وهذا معناه أن الوظيفة القصوى للقاموس اللاّهوتي الجيد ليست إتاحة مجرد المعلومات، بل أيضاً المساعدة في تشكيل تلاميذ مُخلَصين ومؤهّلين.

هوامش

1 *The Concise Oxford Dictionary*, 8th ed., 1990, 304.

2 L. Carroll, *Through the Looking-Glass*, in *The Philosopher's Alice*, ed. Peter Heath, 1974, 193.

٣ أعتمدُ هنا على ثلاثة أنواع من المعرفة ميّزها أرسطو في عمله *Nichomachean Ethics*, Bk. VI.. اقترح أن التفسير الكتابي لا يُشبِّه كثيراً *episteme* (أي معرفة الأبدي والضروري) ولا *techne* (أي معرفة كيف تصنع الإشياء)، بل بالأحرى *phronesis* (أي معرفة كيف تتصرف في مواقف معيَّنة).

٤ يُمثِّل كراتيلوس موقف ما بعد الحداثة: فإنسان ما بعد الحداثة يقبل متطلبات الحداثة العالية لما يُعتبر بأنه معرفة – أي اليقين الديكارتي أو الأصولية foundationalism – ثم ينكر وجود مثل هذه الأساسات.

٥ شخصية سقراط مُحيِّرة نوعاً ما في هذا الحوار. فهي غير واضحة كليّة في النهاية ما الذي يتفق معه، ولا ما هو موقفه بالضبط. اقترح بَعْض دارسي أفلاطون أن معظم ما يقوله سقراط هجائي؛ فهو يسخر من الوضع الذي يمكن للمرء أن يتفلسف فيه بالبحث في علم أصل الكلمة.

6 *Cratylus*, in *The Dialogues of Plato*, tr. Benjamin Jowett, 1892^3, 1:238.

7 Plato, *Theaetetus* 147b.

8 *Cratylus*, 372.

9 Ibid., 383.

١٠ أغسطينوس، في التعليم المسيحي Augustine, *On Christian Doctrine*, 1.8. يستشهد ويتجينشتاين بهذه الفقرة في الصفحات الافتتاحية من عمله التحقيقات الفلسفية *Philosophical Investigations* ويُسجِّل أن أغسطينوس يعطينا صورة معيَّنة عن جوهر اللغة الإنسانية. عن موقف ويتجينشتاين الخاص، انظر أسفل.

11 Augustine, *On Christian Doctrine*, 1.2.2.

12 Ibid., 2.10.15.

13 Ibid., 3.5.9.

14 Ibid., 3.10.14.

١٥ يلاحظ جيمس بار الاتجاه المطابق في الدراسات الكتابية للتركيز على ذهن الكُتّاب، على مقاصد المؤلفين. وأدّى

ذلك في النهاية إلى أن يميّز النقاد بين التمثيل العقلي لسلسلة من الأحداث – السجلات الكتابية - من ناحية، ونتائج إعادة التركيب التاريخي لما حدث بالفعل من الناحية الأخرى. انظر Barr, *The Bible in the Modern World*, 1973, 91-3.

16 Goob Frege's "On Sense and Reference," tr. Max Black, in *Translation from the Philosophical Writings of Goob Frege*, 1970, 56-78.

١٧ قا؛ بار Barr: "نحن لا ننتقل اليوم عموماً من النصوص الكتابية إلى المرجعيات الخارجية مباشرة، بل من النصوص الكتابية إلى المقاصد اللاهوتية للكُتّاب، ومن هناك فقط إلى المرجعيات الخارجية بشكل غير مباشر" *The Bible in the Modern World*, 175.

١٨ يدعو ديفيد كيلسي David Kelsey هذا "لاهوت المفهوم الكتابي" في عمله *The Uses of Scripture in Recent Theology*, 1975, 24. See esp. ch. 1, "Doctrine and Concept".

١٩ علم تأصيل الكلمات مُعطي حتى في الكتاب المُقدَّس لتأكيد نقاط لاهوتية معيَّنة، مثل؛ مت ١: ٢٣ (حرفياً) "وَيَدْعُونَ اسْمَهُ عِمَّانُوئِيلَ (الَّذِي تَفْسِيرُهُ: اَللهُ مَعَنَا).

20 Kelsey, *The Uses of Scripture*, 27.
21 James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 246.
22 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1961, 2.01.
23 Ibid., 2.21.
24 See Anthony Kenny, *Wittgenstein*, 1973, ch. 4 ("The Picture Theory of a Proposition").
25 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.203.

٢٦ عن الذرّية المنطقية logical atomism والفلسفة الواقعية المنطقية logical positivism، انظر J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: Its Development Between the Two World Wars*, 1956, and William P. Alston, *Philosophy of Language*, 1964 (ch. 4).

٢٧ يُسجِّلُ كيلسي، في دراسته عن استعمال وارفيلد للكتاب المُقدَّس، أن ما يدعوه وارفيلد "اللاهوت الكتابي" هو نوع بديل عن "الفلسفة الواقعية الكتابية" (*Uses of Scripture*, 23).

28 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 1873, 1:10. For a fuller and perhaps more subtle account of the Princetonians, see David Wells, ed., *Reformed Theology in America*, 1985, chs. 2-3.
29 Benjamin B. Warfield, "The Right of Systematic Theology," in *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 1970, 2:234.

٣٠ يلاحظ و. أندرو هوفيكير أنه رغم أن وارفيلد كان ناقدا مثابرا من الحداثة، إلا أن "وجهة نظره الخاصة باستعمال "الحقائق" – كلا من الحقائق العقلانية لشرح وجود الله ... والحقائق الكتابية للوصول إلى لاهوت سليم – تبدو حتى أكثر حداثة" ((Benjamin B. Warfield," in *Reformed Theology in America*, 79").

٣١ يشارك دون كيوبيت (انظر أسفل) رؤية أن العالم له بنية ما وراء لغوية محددة يمكن صياغتها في اللغة مع الكالفينية ويعتبرها "الواقعية الحسية البروتستانتية" (*The Long-Legged Fly*, 1987, 163).

٣٢ انظر إريك ايرباتش Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, 1953.

٣٣ لمثال حديث عن هذا الاتجاه، انظر *The Postmodern Bible*, The Bible and Culture Collective, 1995.

٣٤ أدين بهذا المثال الخاص إلى كاثرين بيلسي Catherine Belsey, *Critical Practice*, 1980, 44.

35 François Lyotard, *The Postmodern Condition*, 1984.
36 Don Cupitt, *The Last Philosophy*, 1995, 44.
37 Cupitt, *The Long-legged Fly*, 57.

٣٨ التجريبيون البريطانيون، مثل جون لوك وديفيد هيوم، اعتبروا الأفكار كتمثيلات أو انطباعات عن التجربة. والكلمات عن وجهة النظر هذه تمثّل الفكر أو التجربة بدلاً من الإشياء، كما في أفلاطون وما قبل الحداثة.

٣٩ هذا الموقف مرتبط أساسا بميشيل فوكولت، الذي يؤكد أن اللغة، وهي قوّة اجتماعية، هي قوّة التحديدية التي تخلق التصنيفات التي نفسر بها العالم والتجربة الإنسانية.

٤٠ لشرح آخر لهذه الأطروحة، انظر إدجار في. ماكنايت Edgar V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, 1988

٤١ يرحب كيوبيت بنفس الدرجة بـ "الطبيعية اللغوية" كوصف لموقفه (*The Last Philosophy*, 38).

42 Ibid., 44.

44 John Macquarrie, "Systematic Theology," *A New Handbook of Christian Theology*, 1992, 470.

45 G. R. Evans, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, 1980, 108.

46 See his *Summa Theologica*, I, Q. 13.

٤٧ دراسة أرسطو للاستعمالات المتنوعة لفعل "يكون" (المتعهدة كجزء من تحليله لمفهوم "المادة" في عمله *Meta-physics*) وضعت أساس مفهوم القرون الوسطى لـ "تناظر الوجود" (*analogia entis*). انظر Aristotle, *Metaphysics* 1016b6-10.

48 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1a. 13.2.

49 Ibid., 1a. 13.7.

٥٠ "لاّهوت الوجود Ontotheology" مرتبط بتناظر الوجود طالما أنه محاولة التفكير في إله الكتاب المُقدَّس بمصطلحات الميتافيزيقا اليونانية. انظر عمل براين دي. إنجريفيا Brian D. Ingriffia's *Postmodern Theory and Biblical Theology* (CUP, 1995) لنقد لاّهوت الوجود. يؤكد إنجريفيا أن لاّهوت الوجود بناء فلسفي، ويدعو بدلاً من ذلك للعودة إلى اللاّهوت الكتابي – لا إله التخمين المُجرَّد، بل إله الوحي والعمل في التاريخ.

٥١ كَان الأكويني واعيا تماماً بالانقطاعات بين الله ومخلوقاته أيضاً. فبَعْض الإشياء التي نقولها عن الله إنما نقولها عن طريق النفي: مثل؛ الله ليس محدوداً (أزليا)، وليس متغيراً (ثابتاً). إن فكرة أن الله لا يمكن أن يُفهم في التصنيفات الإنسانية قادت بَعْض المفكرين والآباء من القرون الوسطى لأداء اللاّهوت السلبي أو الإنكاري apophatic. أكد ديونيسيوس المُزيّف، كاتب مجهول رُبّما يعود إلى القرن السادس، أن أسماء الله مجرد أسماء مؤقتة: فالله أبعد من كُل الأسماء والتصنيفات الإنسانية.

٥٢ لمعالجة إشمل عن وجهة نظر بارث الجدلية بوصفها "كاشفة" و"غير كاشفة" عن الله من قبل الله، انظر بروس ماكورماك Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, 1995, 269-73.

٥٣ طبقاً لجي. وورد G. Ward، يعرض بارث هنا إعادة بيان لفكرة "المعنى كاستخدام إلهي" التي رأيناها أوَّلاً موصوفة، ورفضناها، في كراتيلوس. في حالة بارث، بالطبع، يكون الوحي فعلاً ثالوثيًّا trinitarian، يتضمَّنُ الابن بصفته المحتوى والروح بصفته "رب سماع" الوحي.

54 G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 1995, 29.

55 McCormack, *Barth's Dialectical Theology*, 271.

٥٦ حسب قراءة وورد Ward، فإن وجهة نظر بارث حول اللغة تشبه وجهة نظر دريدا: "إن اعتقاد بارث في الضرورة الجدلية لافتراض أن الكلمات تُسّمي وفي نفس الوقت تقاوم مثل هذا الافتراض هو الذي يجذب عمله اللاّهوتي إلى مدار مجادلات ما بعد الحداثة." (*Barth, Derrida, and the Language of Theology*, 5).

٥٧ لمزيد من الدقة، يكتب مارك تايلور أن "التحليل النقدي هو "تأويل" موت الله" (*Erring: A Postmodern A/theology*, 1984, 6).

58 S. Burke, *The Death and Return of the Author*, 1992, 22.
59 See also M. Foucault, "What Is an Author," in *Language, Counter-Memory Practice*, 1977, and R. Barthes, "The Death of the Author," in *Image-Music-Text*, 1977.

٦٠ دي. داوسن D. Dawson, *Literary Theory*, 1995, 11. يناقش داوسن بشكل مساعد كيف أن كلًا من اللاهوت المسيحي والنظرية الأدبية تطور موضوعات الروح، والجسد، والنصّ.

61 Or, there is "no outside-text" (*il n'y a pas de hors-texte*); Derrida, *Of Grammatology* (tr. G. Spivak), 1976, 158.
62 Ibid., 14.
63 George Steiner, *Real Presences*, 1989, 3.

٦٤ يستند تأويل ريكور الفلسفي بنفس الطريقة على مفهوم رهان أن النصّ يوّسط المعنى للقارئ. انظر مثلا عمله *Symbolism of Evil*, 355.

65 Steiner, *Real Presences*, 122.
66 Krister Stendahl, "Biblical Theology, Contemporary," in *IDB*, 1:418-32.
67 P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 1976, 8.
68 Ibid., 7.
69 Ibid., 7.

٧٠ لدراسة مساعدة عن العلامات والجُمل ضمن سياق دراسات التوأصل، انظر جي. فيسك، J. Fiske, *Introduction to Communication Studies*, 2d ed. 1990. الفعل التوأصلي هو فعل موجه لتحقيق الفهم.

71 Ibid., 2.
72 See J. L. Austin, *How to Do Things With Words*, 1961.

٧٣ الملمح التعبيري locutionary للمعنى يقابل اللسان *langue*، أي مدى المعنى المحتمل الذي يمكن أن يحمله مصطلح في نقطة معيَّنة من تاريخ لغة.

٧٤ بينما اعتقد أوستن وويتجينشتاين بوجود طرق غير معدودة لاستعمال اللغة، يقترح جون سيرل دراسة خماسية شاملة للإشياء الأساسية التي نستخدم بها اللغة: "نحن نخبر الناس كيفية الإشياء، ونحاول أن نجعلهم يفعلون الإشياء، ونكرس أنفسنا لعمل الإشياء، ونعبّر عن مشاعرنا واتجاهاتنا، ونُحدث تغيرات من خلال كلامنا" (*Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, CUP, 1979, 29). See also J. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, 1969.

75 Austin, *How to Do Things With Words*, 10.

٧٦ يتفق بن إف. ماير Ben F. Meyer بأن غرض التفسير هو المعنى المقصود للنص. ومع ذلك، فإن ماير أكثر حذرا من إي. دي. هيرش في تمييز الغرض الذي رُبّما يكون قد صاحبَ المؤلف في الكتابة (ما يكمن فيما وراء النصّ) وقصد المؤلف المتضمن في النصّ. انظر Meyer, *Critical Realism and the New Testament*, 1989, ch. 2, esp. 36-41.

٧٧ عن أهمية ديلذي Dilthey للتأويل، انظر بي. ريكور P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, 1981, chs. 2, 3.

٧٨ لمعالجة إشمل عن هذا اللاّهوت، وكيف يساعد كلّ من تعليم الكتاب المُقدَّس وعلم الأجناس البشرية اللاّهوتي، انظر دراستي"God's Mighty Speech Acts: The Doctrine of Scripture Today" (in *A Pathway into the Holy Scripture* 1994, 143-97), and "Stories of the Self: Human Being, Individual and Social" (in *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, forthcoming).

٧٩ دبليو. ألتيري C. Altieri, *Act and Quality: A Theory of Literary Meaning and Humanistic Understanding*, 1981, 10. ومع ذلك، يَتكلّم ريكور Ricoeur عن "الاستقلال السيمانطيقي semantic autonomy" للنص، الذي يعني به أن قصد المؤلف والمعنى السياقي يتوقفان عن التزامن. من الناحية الأخرى، هو غير مستعد لإلغاء السمات الرئيسيّة للحديث (أي ما يقوله شخص لشخص عن شئ) خوفا من أن تُقلّل النصّوص

إلى عناصر طبيعية (*Interpretation Theory*, 29).

٨٠ لتحليل أكثر اكتمالاً عن مستويات الوصف التفسيري، انظر دراستي *Is There a Meaning in This Text?* ch. 6.

٨١ يصيغ دبليو. جينروند W. Jeanrond عبارة "علم لغة النصّ text linguistics" لتأكيد أن النصّ يجب أن يكون "الوحدة اللغوية الأساسية." انظر عمله *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, 1988, 75.

٨٢ بالنسبة لديريدا Derrida، النصّ لا يكون مجموعا كُلياً أبداً (أي كلّ مغلق وكامل)، بل بالأحرى مفتوحا دستوريا (أي غير مُحدّد). ومن هنا لا يكون التفسير شرح نظام ما بقدر ما يكون إضافة لا غنى عنها إلى نص ما. عن المفهوم الرئيسي للإضافة في دريدا، انظر عمله *Of Grammatology*, 141-64.

83 Westminster Confession of Faith, 1.9.

٨٤ أدين بهذه النقطة إلى تيم وارد Tim Ward، أحد طلابي الذين أشرف على رسالته للدكتوراه.

85 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, 1974.

٨٦ فري Frei واضح في أن هذه الحركات التفسيرية لم تتم في فراغ لاّهوتي. ولكن على العكس، ازدهر النقد الكتابي في سياق إما الربوبية Deism أو الطبيعية naturalism – أي شئ ما عدا حركة ما وراء طبيعية supernaturalism أكدت الفعل الإلهي في التاريخ.

87 Frei, *Eclipse*, 130.

٨٨ في دراستي هل هناك معنى في هذا النصّ؟ *Is There a Meaning in This Text*, ch. 7، أستكشِفُ دور الروح القدس في منح المفسرين آذاناً لسماع صوت النصّ بدلاً من صوتهم هم.

٨٩ لاحظ كثيرون من مُفسّري ع. ق الدرجة العالية من السخرية والمرح في سفر يونان (انظر مثل؛ جي. سي. هولبيرت J. C. Holbert, "'Deliverance Belongs to Yahweh!': Satire in the Book of Jonah", *JSOT* 21, 1981, 59-81.). والأمر الذي يُسخر منه هو اتجاه يونان الأناني (إقرأ مدخل "ethnocentric") فيما يتعلق بمحبَّة الله. يعتقد يونان مخطئا بأن محبَّة الله هي لليهود أساسا. ولكآبته، يكون يونان الشخصية الوحيدة التي يتضح أنها لم تتب في نهاية السفر.

٩٠ هذه الصياغة تُنسب لجورج ليندبيك، زميل فري، لكنها تأسر جيداً روح اقتراح فري (Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 1984, 118).

٩١ لا ينكر فري ولا سترنبيرغ القصد التاريخي لكثير من القصص الكتابية، أن الإشارة التاريخية للكتاب المُقدَّس يجب أن تُفهم في سياق التأريخ الحديث، وليس الكتابي. انظر إم. سترنبيرغ . Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, 1987.

٩٢ يركز ماثيو على المتوازيات بين قصة يسوع وقصة موسى (مثل؛ الهروب إلى مصر، والناموس على الجبل). أما الإنجيليون الآخرون فيُوضِّحُون أن يسوع هو فتى الرب الذي يتولى مسئولية إسرائيل التي لن تنتهي ويحقق الرتب الثلاث – النبي، والكاهن، والملك – التي أسست إسرائيل كشعب الله.

٩٣ يؤكد بي. تشايلدز أن المعنى الحرفي لنص ما هو المعنى الذي يحمله في سياقه القانوني B. S. Childs, "The *Sensus Literalis* of Scripture: An Ancient and Modern Problem," in *Beitr?ge zur alttestamentlichen Theologie*, 1977, 80-93.

٩٤ انظر بي. إس. تشايلدز، سفر الخروج، تعليق لاّهوتي نقدي B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, OTL, 1974. يعتقد تشايلدز أن النصّوص الكتابية تعرض "قصدية قانونية" غريبة، ويعني بهذا أنها كانت مصاغة عمدا بطريقة تعمل بها بصفتها الكتاب المُقدَّس المعياري للأجيال التالية (Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 1992, 70-79).

95 J. B. Gabel and C. B. Wheeler, *The Bible As Literature*, 1986, 16.

٩٦ يلاحظ جي. بيركوفر G. Berkouwer أن "محاولة جدّية لإنصاف الأنواع الأدبية دفعتها الرغبة للتعامل بشكل

صحيح مع مفسرها الخاص"(Holy Scripture, 1975, 131)

97 See J. L. Bailey, "Genre Analysis," in *Hearing the New Testament*, 1995, 197-221.

٩٨ دي. كيلسي D. Kelsey يشرح تعريفاً موجوداً في عمل ألستير ماك انتر Alistair MacIntyre's *After Virtue* (1981), in *To Understand God Truly: What's Theological About a Theological School*, 1992, 118.

٩٩ بي. رام B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, 1970, 145. بنفس الطريقة، يُقرِّر إي. دي. هيرش E. D. Hirsch أن المعنى اللفظي دائماً ما يكون محصوراً في النوع. ويُعرِّف هيرش النوع بصفته "الفكرة المسيطرة للكل" فكرة تحكم فكرتنا بخصوص ما هية نص ما (*Validity in Interpretation*, 1967, 79).

100 Hirsch, *Validity in Interpretation*, 70.

101 See M. Bakhtin, "The Problem of Speech Genres," in M. Bakhtin, *Speech Genres & Other Late Essays*, tr. V. W. McGee, 1986.

102 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1967, I, § 11.

١٠٣ توضِّح القصة الكتابية العمل الإلهي في التاريخ؛ ويُوضِّحُ الناموس الكتابي إرادة الله للسلوك البشري؛ وتوضِّح النبوة الكتابية امتيازات ومسؤليات شعب ميثاق الله؛ وتوضِّح الحكمة الكتابية كيف يتناسب الأشخاص لنظام الله المخلوق، إلخ.

104 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, 1992, 37.

105 Frei, *Eclipse*, 280. See also Frei's *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, 1975.

106 Frei, *Eclipse*, 280.

١٠٧ حتى الاستعارات، طبقاً لريكور، ليست مسألة "تسمية شاذة deviant naming" بل بالأحرى مسألة توتّر سيمانطيقي ضمن الجمل. لنقده لـ "نظرية الأسماء" الخاصة بالاستعارة، انظر Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 1978.

108 See, for instance, Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Q. 1 art. 2.

109 R. Morgan, "Biblical Theology," in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, 87.

١١٠ أتكلَّم في موضع آخر عن الميل لإهمال الشكل الأدبي وسط حماسة المرء للحصول على التعليم كـ "بدعة اقتراحية" ("Semantics of Biblical Literature," 72).

111 B. Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, 1968, 68.

112 Thomas à Kempis, *Of the Imitation of Christ*, 1.1.3.

113 See Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ch. 8.

114 C. S. Lewis, "Myth Became Fact," in *God in the Dock*, 1985.

١١٥ في الفرنسية، *sens* تعني كلٍّ من "المعنى" و"الاتجاه." وهكذا يمكن أن يَتكلَّم ريكور عن "مخطط سيمانطيقي" ويدعو القرّاء لمواصلة مسيرة معنى نص ما.

١١٦ ناقشتُ في موضع آخر الطريقة التي تشير بها اللغة إلى حقيقة الله بمصطلحات "الاعتبار". انظر عملي "From Canon to Concept: 'Same' and 'Other' in the Relation Between Biblical and Systematic Theology," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 12, 1994, 96-124, esp. 123.

117 See J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, 1985, 148-61.

118 F. Watson, *Text, Church, and World*, 1994, 224-25.

١١٩ مرّة أخرى، هذا النوع من المعرفة شخصي - معرفة تأتي بالتعارف والاعتماد (*connaître*). وهي عملية أيضاً، مثل الـ *phronesis* المرتبطة بأرسطو - معرفة ماذا تفعل وكيف تتصرّف في موقف معيَّن (أدبي في هذه الحالة).

بيبلوغرافيا

J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961, 246; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, 1991; H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, 1974; J. Green, ed., *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, 1995; W. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, 1988; G. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, 1991; P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, 1976; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 1987; A. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, 1991; K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, forthcoming; G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 1995, 29; F. Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective*, 1994; N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, 1992, 37.

كيفين فانهوزير *Kevin Vanhoozer*

القسم الأوَّل: موثوقيةُ نَصِّ العهد القديمِ

أكد فانهوزير على أن "النصّ" هو الأساس لتطوير وجهة النظر عن الله، والإنسان نفسه، والعالم. لذلك، يحتاج المُفسّر أن يعرف طبيعة النصِّ الذي هو الأساس للتفسير. في هذه المقالة يقود بروس والتك ببراعة القارئ إلى حرفة الناقد النصِّي. فالناقد شخص يُقيِّمُ النصَّ العبري الحالي على ضوء العديد من النصّوص القديمة (يونانية، وآرامية، وسريانية، إلخ). وهو يؤكّد أيضاً بأن النصَّ القديم موثوق به، بالرغم من "هشاشة" العملية التي فيها وصلت إلينا النصّوص القديمة. إنه يُقيِّمُ الممارسات الكتابية وبَعْض الطرق التي كَان من الممكن أن تزحف من خلالها الأخطاء إلى النصّ. من المدهش أن النصَّ الحالي موثوق به جداً وأن التغيرات، بإجماع طلاب نقد الكتاب المُقدَّس، لها تأثير ضئيل على حياة ونشاط الكنيسة. وهذا أكثر من كونه تصادفاً. إنه برهان عمل العناية الإلهية لروح الله. (WVG)

٢. النقدُ النصِّي للعهد القديمِ وعلاقتِهِ بالتفسير وعلم اللاّهوت

أ- مهمّةُ النقد النصِّي للعهد القديم: أهميته ومنهجه

هناك حاجة دائمة في العلوم الإنسانية بالنسبة للنقّاد لاستعادة النصّوص الأصلية، سواء كَانت نصوص هوميروس، أو شكسبير، أو موسى، أو إشعياء. ومع ذلك، فإن العديد من نصوص ع. ق تمت صياغتها على مدار قرون، وليس فقط من خلال مؤلف أصلي واحد، ولهذا من المفرط جداً في التبسيط القول بأن النقد النصِّي للعهد القديم يهدف لاستعادة النصِّ الأصلي للعهد القديم. ولكن بالأحرى، كما سنؤكد لاحقاً، فإن "النصّ الأصلي" في ع. ق يُشير إلى النمط النصِّي text-type الذي يكمن وراء النصِّ الماسوري، أي النصِّ المُستلم. إن إعادة بناء الطبعات المبكرة لأجزاء ع. ق هي مهمة النقد الأدبي، وليست مهمة النقد النصِّي.

النقد النصِّي ضروري لأنه ليست هناك مخطوطة خالية من الخطأ. (فحتى في BHS، التمثيل المعياري الحالي للنص الماسوري، من الممكن وجود أخطاء مطبعية) غالباً ما تحدث المتغايرات في مخطوطات القرون الوسطى. من تقليد النصِّ الماسوري، غير أنها ضئيلة مقارنة بتلك الموجودة في لفائف البحر الميت. في الحقيقة، كلما نعود للوراء في النسب النصِّي، كلما تتعاظم الاختلافات النصِّية. فقبل أن يتثبت النصِّ حوالي سنة ١٠٠م، تم نسخه وإعادة نسخه خلال قرون عديدة من قبل كُتّاب ذوي إمكَانات متنوعة وفلسفات مُخْتَلِفة، مُحدثين بهذا قراءات متفاوتة ونصوصاً منقّحة (وبقول آخر؛ أنماط نصية مميزة).

إن استعادة النصِّ الأصلي للعهد القديم أمر جوهري بالنسبة للمهمة التفسيرية وللتفكير اللاّهوتي. على سبيل المثال، ما إذا كَان سفر الأمثال يُعلم بالخلود يعتمد جزئياً على الاختيار بين المتغايرات النصِّية في أم ١٤: ٣٢، الفقرة الثانية. باستنادها على النصِّ الماسوري، يَرد في ترجمة NIV *"حتى في موت [هم] (בְּמוֹתוֹ) الأبرار لهم مأوى"، وهذه صياغة تشتمل على عقيدة الخلود بالنسبة للأبرار. ومع ذلك، فإن ترجمة **NRSV، باستنادها على الترجمة السبعينية، تترجمها هكذا "الأبرار يجدون مأوى في استقامتهم (בְתֻמּוֹ)"، وتلك قراءة لا تُعلم بتلك العقيدة. إن الحروف الساكنة في النصِّ الماسوري هي במתו، والحروف الساكنة في الميل*** Vorlage (المُفتَرَض) (أي النصِّ المُنكَفِئ الماثل أمام المترجم) وراء الترجمة السبعينية كَانت בתמו. ومع ذلك، فإن الاختلاف الطفيف الراجع لإبدال מ و ת يؤثّر أساساً على تفسير ذلك النصِّ ولاّهوت السفر.

* في ت. س& ف "أَمَّا الصِّدِّيقُ فَوَاثِقٌ عِنْدَ مَوْتِهِ" وهي تحمل نفس المعنى، وتشابهها ت. ع. ح "أَمَّا الصِّدِّيقُ فَلَهُ مُعْتَصَمٌ عِنْدَ مَوْتِهِ"، وكذا ت. إ. ش "أَمَّا الصَّالِحُ فَحَتَّى عِنْدَ مَوْتِه لَهُ مَلْجَأٌ" [المُحرر]

** في ت. م "أَمَّا الصِّدِّيقُ فتحميه نزاهتُهُ" وتُشابهها ت. ي. ح "والبار بكماله يعتصم" [المُحرر]

*** Vorlage كلمة من أصل ألماني تعني الإنكفاء، أو الميل للأمام، وتستخدمها الإنجليزية للتعبير عن وضعية المتزلج على الجليد بإنكفائه إلى الأمام بدون رفع عقبيه بغية تحقيقة توازن جسم المتزلج مقابل دفع الريح لجسمه إلى الوراء [المراجع]

لاستعادة النصِّ الأصلي، يجب على الناقد أن يعرف تاريخ شهوده وممارسات الكتابة المُتعجلة، ولا بد أن يتمتع بقدرة تفسيرية. في هذه المقالة سنراعي كل هذه الأمور على التوالي. على أية حال، فإن الترجمة السبعينية شاهد مهم جداً حتى أننا سنعالجها على حدة. معرفة تاريخ النصِّ سَتُوضِّحُ الخصائصَ المُخْتَلفة للشهود النصِّيينَ وتفسر لماذا نختار استعادة النصِّ الأصلي فيما وراء النصِّ الماسوري مقابل الطبعاتَ الأدبية الأخرى لأقسام ع. ق، كالاختلاف بين توراة النصِّ الماسوري مقابل التوراة السامرية وسفر إرمياء في النصِّ الماسوري مقابل سفر إرمياء في الترجمة السبعينية. ونختم المقالة بتأملات في موثوقية نص ع. ق.

ب. تاريخُ النصِّ وشهودِه

بسبب الامتيازات المتنوعة لنص ع. ق ومصادر معلوماتنا حوله، قد يُحلَّل تاريخه إلى ست فترات مُتميِّزة:

(١) الفترة التحديدية المُشكِّلة لإنتاج نصوص ع. ق الممتدة من صياغة الوصايا العشر (حوالي سنة ١٤٠٠ ق.م أو حوالي سنة ١٢٥٠ ق.م، اعتماداً على تاريخ الخروج من مصر) إلى مكتبة نحميا (حوالي سنة ٤٠٠ ق.م)، عندما، طبقاً لـ ٢ مك ٢: ١٣[ت. ي. ح]، أسَّس نحميا مكتبة ".. وجمع فيها الأسفار المُختصة بالملوك والأنبياء وداود ورسائل الملوك عن العطايا المُقدَّسة"، أو حتى إلى أواخر القرن الرابع، إن اختار أحد ذلك التاريخ لصياغة سفر أخبار الأيام.

(٢) ظل القانون والنصِّ مفتوحين منذ مكتبة نحميا حتى تم إرساء القانون (حوالي سنة ١٠٠ ق.م).

(٣) انقضى قرنان على الأقل في فترة ما بين تثبيت قانون ع. ق وتثبيت نصه، وهذا ما يُطلق عليه الآن أحياناً "النصِّ الماسوري الأوَّلي the Proto-MT" (حوالي سنة ١٠٠ م).

(٤) المُشتغلون الماسوريون (٦٠٠ م – ١٠٠٠ م)، الذين أسسوا عملهم على النصِّ الماسوري الأوَّلي، توّصلوا إلى نتيجة حوالي سنة ١٠٠٠م، عندما أنتج الماسوري هارون بَن إشير، نصاً ماسورياً موَّثقا، كمعترف به بالفعل بحسب مخطوطة لينينغراد (عام ١٠٠٩م) (انظر بالأسفل).

(٥) أُنتجت المخطوطات من القرون الوسطى للنص الماسوري ما بين عام ١٠٠٠م. واختراع الطباعة (حوالي سنة ١٥٠٠م).

(٦) أصبح الكتاب الرباني العظيم The Great Rabbinic Bible (حوالي سنة ١٥٢٥م) هو النصِّ القياسي للنص الماسوري حتى العام ١٩٣٦م، عندما عاد بي. كال P. Kahle إلى نص بَن إشير بإسناد الطبعة الثالثة من النصِّ العبري للكتاب المُقدَّس BH على مخطوطة لينينغراد (L) B 19 *a*. ولأن المتغايرات التي جاءت إلى النصِّ بعد عام ١٠٠٠م. غير مهمة نسبيا، نُناقشَ الفترتين الأخيرتين. لخَّص إن. سارنا N. Sarna ("نَصّ الكتاب المُقدَّس") تأريخَ الكتاب المُقدَّس العبري المطبوع بشكل ممتاز.

١. من الوصايا العشر إلى مكتبة نحميا.

في الواقع ليس لدينا بيانات خارجية بخصوص نصِ ع. ق أثناء فترته الأكثر تشكيلاً، ما عدا تميمتين فضيتين تم اكتشافهما مؤخراً، وهما في حجم "عقب سيجارة" تقريباً، تحتويان على البركة الكهنوتية (عد ٦: ٢٤ – ٢٦) (حوالي سنة ٦٠٠ ق.م). ومن الملاحظات الداخلية ضمن إطار ع. ق، ومن معرفتنا لطريقة صياغة أدب ش. أ. ق، يمكننا استنتاج أنه أثناء هذا العصر، كانت الأجزاء المبكرة من الأدب القانوني تَجَمُّع في شكل أسفار مطوّرة. على سبيل المثال، يُقدِّم الكتاب المُقدَّس الوصايا العشر بصفتها القطعة الأوَّلى من الأدب القانوني (وبقول آخر؛ الأدب الذي أوحي به الله وميزه الأمناء) (خر ٢٠: ١ – ١٩، قا؛ تث ٥: ٦ - ٢٧). وإلى هذا الجوهر الأصلي، تمت إضافة ميثاق العهد الذي توسَّط به موسى (خر ٢٠: ٢٢ – ٢٣: ٣٣)، وأضيفت إلى هذا أيضاً قطع أخرى لتشكيل سفر الخروج. نحن لا نعرف كيف أو متى اتخذ سفر الخروج شكله النهائي. بطريقة مشابهة تم جمع أناشيد مُتفرقة في شكل أسفار، وهذه بدورها تم تحريرها لتشكيل سفر المزامير. ونفس العمليات الديناميكية اشتركت في تركيب أسفار الكتاب المُقدَّس الأخرى. من البيانات الموجودة في الكتاب المُقدَّس، ومن معرفة الممارسات الكتابية في ش. أ. ق، يمكننا استنتاج أنه خلال تشكيل أسفار ع. ق، كان هناك ميل للحفاظ على النصّوص المبكرة ومراجعتها.

(أ) الميل للحفاظ على النصّ. أكدنا في موضع آخر (IBHS, 16-17):

إن حقيقة أن الكتاب المُقدَّس قد اجتاز في صمود أقسى الظروف عبر تاريخه الطويل تُبيِّن أنّ الكُتَّاب النشطين قد أصرّوا على حفظه. كَانت الأسفار تُنسخ باليد على مدى أجيال على ورق البردي العُرضة جداً للتلف وجلود حيوانية في مناخ فلسطين الرطب نسبيا والقاسي ....

علاوة على ذلك، كَانت فرص بقاء النصّوص غير مؤكدة في أرض كَانت بمثابة جسر للجيوش في نزاع متواصل بين قارتي إفريقيا وآسيا - أرض كَان شعبها مستهدفا من قبل الناهبين في تاريخهم المبكّر ومن الآسرين في تاريخهم اللاحق. إن عدم وجود كتابات إسرائيلية أخرى، مثل سفر ياشر (مثل؛ ٢ صم ١: ١٨) أو تاريخ الملوك (٢ أخ ١٦: ١١)، تنجو من هذه الفترة يُفيد بشكل غير مباشر تصميم الكُتّاب على إبقاء الكتب التي أصبحت قانونية. أحياناً ما كَان خصوم الكتاب المُقدَّس العبري يتضمَّنون جمهوراً كَان يسعى لقتل مؤلفيه وتدمير أعمالهم (قا؛ إر ٣٦). ومع ذلك، منذ وقت صياغتها، أسرت القلوب، والعقول، وولاء الأمناء في إسرائيل الذين أبقوها في أمان مُعرّضين أنفسهم للخطر في أغلب الأحيان. ومثل هؤلاء لا بد وأنهم قد أصرّوا على النقل الدقيق للنصّ.

بالإضافة إلى هذا، فإن كلًّا من الكتاب المُقدَّس نفسه (تث ٣١: ٩ وما يليه؛ ويش ٢٤: ٢٥، ٢٦؛ ١صم ١٠: ٢٥ إلخ) وأدب ش. أ. ق يبين أنه في وقت الإنشاءات الكتابية المُبكّرة كَان هناك اتجاه عقلي يؤيد القانونية. وهذا الاتجاه لا بدّ وأنه شجع اهتماماً بالعناية والدقة في نقل الكتابات المُقدَّسة. فمثلا معاهدة حيثية (من العصر البرونزي المتأخر)، تشبه إلى حد قريب أجزاء من التوراة، تتضمن هذا التهديد الواضح: "كل من ... يكسر [هذا اللوح] أو يجعل أي إنسان يغير صياغة اللوح - ... فلتطرده الآلهة، وأرباب القسم خارجاً." لا شك أن علم النفس هذا كَان عاملاً في منع الكُتّاب الإسرائيليين من مُضاعفة مغايرات النصّوص.

علاوة على ذلك، فإن الممارسات الكتابية عبر ش. أ. ق تعكس اتجاهاً مُحافظاً. كتب و. إف. أوَلبرايت "الدراسة المطوّلة والمفصلّة للبيانات الكثيرة في آلاف الوثائق وثيقة الصلة من ش. أ. ق تبرهن أن الوثائق المُقدَّسة والدنيوية قد نُسخت بعناية أعظم مما ينطبق على النسخ الكتابي في الأزمنة الإغريقية الرومانية.

(ب) الميل لتنقيح النصّ. أكدنا أيضاً:

من الناحية الأخرى، فإن الكُتّاب، وهم يهدفون لتعليم الناس بنشر نص قابل للفهم، كَانوا يشعرون بالحرية في مُراجعة النصّ، والإملاء (وبمعنى آخر؛ التهجئة)، والنحو، طبقاً لاتفاقات أزمنتهم الخاصة. قال أوَلبرايت "المبدأ الذي لا يجب أبداً التغاضي عنه في التعامل مع وثائق ش. أ. ق هو أنه بدلاً من ترك الألفاظ المهجورة archaisms الواضحة في التهجئة والنحو، نقّح الكُتّاب عموماً الأدب القديم والوثائق الأخرى بشكل دوري.... " (*IBHS*)

علاوة على ذلك، فالعديد من الاختلافات بين الأجزاء الإزائية للعهد القديم توضّح أن المؤلفين و/أو الكُتّاب، "المراجعين المؤهلين للنص" في ذلك الوقت، كَانوا ينعمون بحرية لتحرير الأعمال المبكرة في شكل إنجازات أدبية جديدة وعلى نفس القدر من الاستقلالية (قا؛ ٢ صم ٢٢ = مز ١٨؛ ٢ مل ١٨: ١٣ – ٢٠: ١٩ =إش ٣٦ – ٣٩؛ ٢ مل ٢٤: ١٨ – ٢٥: ٣٠ = إر ٥٢؛إش ٢: ٢ – ٤ = مي ٤: ١ – ٣؛ مز ١٤ = ٥٣؛ ٤٠: ١٤ – ١٨ = ٧٠؛ ٥٧: ٨ – ١٢ = ١٠٨: ٢ – ٦؛ ٦٠: ٧ – ١٤ = ١٠٨: ٧ - ١٤؛ مز ٩٦ = ١ أخ ١٦: ٢٣ – ٣٣؛ مز ١٠٦: ١، ٤٧ – ٤٨ = ١ أخ ١٦: ٣٤ – ٣٦؛ والمتوازيات بين أسفار صموئيل والملوك والأخبار). إن النقّاد الأدبيين، وليس النقاد النصّيين، يجب أن يشغلوا أنفسهم بالاختلافات بين أجزاء ع. ق هذه.

(ج) الحاجة لتنقيح النصّ.

مع هذا، فإن الأخطاء النصّية العرضية قد أفسدت النصّ على الأرجح أثناء هذه الفترة التشكيلية. في الحالات التي فيها لا شئ من المتغايرات المنقولة يُرضي التوقعات التفسيرية، يقترح نقّاد النصّ تنقيحاً نصياً (مغاير حدسي مستند على المتغايرات المعروفة). والآن صدّقت لفائف البحر الميت على هذا الإجراء في حالات معيَّنة. يُعلّق إف. إم. كروس ("Problems of Method," 37): "رُبّما لا يكون هناك شعور يمكن أن يختبره دارس إنساني أمتع من ذاك الشعور

الذي يأتي حين تتأكد قراءة أصلية ما، بعد أن تكون قد اجتازت تنقيحه الرائع، في مخطوطة مكتشفة حديثاً." فالتشوش الوارد في حز ٣: ١٢ عن الحرفين الساكنين כ و מ في مخطوطة ما قبل السبي يعرض إيضاحاً جيداً للحاجة إلى التنقيح (Kennedy, *An Aid to the Textual Amendment*, 83-84).

كل النصوص: ברוך כבוד־יהוה ממקומו

"مبارك مجد يهوه في مسكنه" (قا؛ NIV).

التنقيح: ברו [מ]כבוד־יהוה ממקומו

"فيما ظهر للعيان مجد يهوه عن مكانه" (قا؛ NRSV).

"مبارك"، ברוך، مثبتة في كل الشهود النصية. ومع ذلك، فإن التعبير فريد، ومُربك، وبلا سياق. ينقذ نقاد النصّ السطر بتنقيح ברוך إلى ברום، "فيما [هو] ظهر للعيان". والتنقيح يُرضي بشكل رائع التوقعات التفسيرية، وبناء الجملة العبري، وسياق الآية (قا؛ حز ١٠: ٤، ١٥ - ١٨).

شارك الدارسون HUBP ومشروع النقد النصّي للعهد القديم العبري التابع لجمعيات الكتاب المُقدَّس المتحدة في عدم السماح بالتنقيحات الحدسية. ويُمثّل موقفهم علاجا صحياً بعيداً عن تطرفات Duhm و "اللامركزية في عمل تشين Cheyne اللاحق" (Jellicoe, 320). ومع ذلك فإنه متطرّف جداً. شكا جي. إم. سبرنكل J. M. Sprinkle (*JETS*, 28, 1985, 469): "إن ما نريده حقاً كطلبة الكتاب المُقدَّس العبري ... ليس مرحلة تالية من النصّ بل الأصلية."

٢. من ٤٠٠ ق. م. إلى ١٥٠ ق. م.

(أ) قانون مُتاح. برغم أننا نَمتلكُ معرفة جيدة بلاّهوت ع. ق، إلا أننا لا نَعْرفُ متى وأين نُشرت أسفار ع. ق أوّلاً، أو كيف اكتسبت بالضبط حق دخول مجموعة الكتابات المختارة التي ندعوها ع. ق. ومع ذلك، فنحن نعرف أنه بحلول ع. ج، كَان قانون ع. ق قد أُغلِقَ (Bruce, 28). كَان يسوع والتلاميذ يحملون في أيديهم نفس ع. ق الذي يحمله الإنجيليون اليوم. يؤكد بيكويث Beckwith (165) عن اقتناع أن يهوذا المكابي، في العام ١٦٤ ق.م تقريباً أضفي علي قانون ع. ق شكله النهائي. ومع ذلك، فإن لفائف قمران تعكس مجتمعاً يهودياً اعتنق قانوناً آخر مختلفاً نوعاً ما، على الأقل للحكم منذ غياب إستير بينهم ومن الشكل المختلف قليلاً لـ 11QPs[a] كما هو مُقارن مع النصّ الماسوري (Sanders, *ZAW* 65, 1964, 57-75).

(ب) خلال فترة القرنين والنصّف هذه، كَان هناك أيضاً ميل لكل من الحفاظ على النصّ والتنقيح. يمكننا الآن تخطيط تأريخ النصّ لهذه الفترة على أساس لفائف البحر الميت والترجمة السبعينية (حوالي سنة ٢٥٠ ق.م إلى ١٥٠ ق.م).

(i) لفائف البحر الميت

باستخدام تقنيات البليوجرافيا* paleography، ودراسة القطع النقدية والأوسمة، وعلم الآثار، يعود تاريخ لفائف البحر الميت إلى مُنتصف القرن الثالث ق. م. إلى ثورة باركوكبا (١٣٢-١٣٥ م). وُجدت معظم لفائف البحر الميت في الكهوف الجبلية الإحدى عشر غرب خيربت قمران. وقد حَوَت هذه الكهوف حوالي ٨٠٠ لفافة من كُلّ أسفار الكتاب المُقدَّس العبري ما عدا سفر إستير. أما المواقع الرئيسيّة الأخرى، ناحال حيفير ووادي المربعات، فقد حوت أغلبها على النصّوص من أوائل القرن الثاني الميلادي. وأيضا وُجدت لفائف في ماسادا، التي سقطت في يد الرومان في العام ٧٠م.

(ii) الترجمة السبعينية.

طبقاً للرسالة المزورة من أريستياس (حوالي سنة ١٣٠ ق.م)، تُرجمت التوراة إلى اليونانية في حوالي ٢٨٥ ق.م على يد ٧٢ مُترجماً (لذا لُقبت بالترجمة السبعينية). وفيما بعد توّسع هذا التقليد ليشمل كل أسفار ع. ق المترجمة إلى اليونانية.

مسألة ترجمة سبعينية أصلية. أكد بي. كاهل P. Kahle أن عدداً ضخماً من الترجمات اليونانية المستقلة كَانت موجودة لكل الأسفار، وأن الترجمة السبعينية كما نعرفها الآن كَانت من عمل الكنيسة. لقد أكدنا (*EBC* 1.220-21) أن دراسات مارجوليس على يشوع ودراسات مونتغومري على دانيال، بالإضافة إلى إدراك أن النشاطات التنقيحية لمطابقة النسخة اليونانية القديمة بالنصّ الماسوري التالي، والتي أعلنت أن كل هذه المتغايرات لا يمكن أن تكون راجعة إلى أصل واحد،

* البليوجرافيا paleography علم دراسة الكتابات والنقوش القديمة— المراجع

أدت إلى إجماع عام يتفق ورؤية لاغاردي أن كل المخطوطات اليونانية تعود إلى تقليد نصي واحد.

طبيعة الترجمة السبعينية. من المستحيل التكلم عموماً عن طبيعة الترجمة السبعينية لأنها ليست ترجمة موحّدة. لكن المترجمين المختلفين بإمكانات وفلسفات متنوعة في الترجمة عالجوا بالأحرى أجزاءاً متنوعة من ع. ق. جمّع هذا الكاتب في موضع آخر استنتاجات الدارسين حول هذه الترجمات:

> سويت Swete [استنتج] أن أغلَبيَّة المترجمين قد تعلموا العبرية في مصر على يد معلمين مؤهلين بشكل غير كافٍ، وبار Barr.... أن هؤلاء المترجمين ابتكروا الحروف المتحركة للنص غير المقصود.... باستثناء مقاطع مثل تك ٤٩ وتث ٣٢، ٣٣، وبالإجمال تُعدّ التوراة ترجمة قريبة ونافعة لصقل النصّ العبري المنقّح. إن حالة المزامير جيدة بشكل مقبول، رغم أن ايرفن Ervin استنتج أن لاّهوت اليهودية الهيلينية قد ترك بصمته عليه. أما عن إشعياء، فقد استنتج سيلجمان Seeligman "الغالبية العظمى من التضاربات التي تُناقش هنا يَجَبُ أَنْ تُنْسَبَ إلى طريقةَ المترجم غيرِ المقيِّدة والمتفائلة، وإلى تفضيل واعٍ لمقدمة التنوعات." وأضاف "ومع ذلك، فنحن لن نظلم المترجم أبداً بعدم تقدير معرفته بالنحو وبناء الجُملة إلى حد كبير." وبخصوص هوشع، اكتشف نيبيرج Nyberg "أنه مُكوّن من ملامح سوء فهم إجمالية، وقراءات مؤسفة، وتعريفات معجمية سطحية غالباً ما تكون التزاما إجبارياً حقاً بمتشابهات* آرامية مماثلة. فالعجز والاختيار الاعتباطي هو السمة المُمَيِّزة لهذا التفسير." قال ألبيركتسون Albrektson عن مراثي إرمياء: "من هنا؛ تكون الترجمة السبعينية ليست ترجمة جيدة لهذا السفر. لكن هذا لا يعني أنه ليس قيِّما بالنسبة للنقد النصّي. بالعكس، فإن هويته الحرفية غالباً ما تسمح لنا التأكد باليقينَ المحتمل، النصّ العبري الدَفيْنَ. فهو مستند بوضوح على نص كَان متطابقا مع الحروف الساكنة للنص الماسوري؛ وفي الواقع أن المقاطع التي رُبّما تكون قد احتوت على متغاير ما قليلة بصورة ملحوظة." وقال جيرليمان Gerleman عن سفر أيوب إن المترجم يترجم النصّ بقدر استطاعته، وبمساعدة خياله، يُحاول إعطاء معنىً واضحاً للمعنى الأصلي، وهو ما لا يفهمه بنفسه. وأضاف أن العديد من الانحرافات بين الترجمات العبرية واليونانية لسفر أيوب ليست نتيجة اختلاف جوهري بين أصل النسخة السبعينية ونصّنا العبري. وقد وردتِ هذه الأمور أثناء الترجمة عندما لم يُتقن المترجم صعوبات الأصل. استنتج سويت Swete "يَجَبُ أَنْ يَتوقّع قارئ الترجمة السبعينية وجود عددٍ كبيرٍ منْ الأخطاء الفعلية الجسيمة، وربما يرجع هذا، جزئياً، إلى نموذج أصلي مَعيب، لكن الأمر يرجع أساساً إلى إساءة قراءة أو سوء فهم النموذج الأصلي من قبل المترجمين...." ("Textual Criticism," 221-22)

قيَّم جيرليمان Gerleman (85-86) الترجمة السبعينية لسفر صفنيا هكذا: "لم يكن إنكفاء Vorlage المترجم اليوناني متطابقاً مع النصّ الصحيح للنص الماسوري بل قريباً منه.... ينعم المترجم بمطلق الحرية في ترجمته للنص الماسوري. ويُشير عمله إلى عددٍ غيرِ معدودٍ من نطق الألفاظ الخاطئة، وتقسيمات مؤسفة للنص، وتعريفات معجمية سطحية.... وأخيراً، يبدو واضحاً جداً أن إمكَانات المترجم لم تكن مؤهلة دائماً لإتْقان بَعْض الكلمات والتعابير التي هي صعبة للتَرْجَمَة."

تَوصَّلَ هذا الكاتب (*Micah*, 1993, 597) بشكل مستقل بخصوص سفر ميخا إلى استنتاج مماثل لاستنتاج نيبيرج Nyberg بخصوص سفر هوشع واستنتاج جيرليمان Gerleman بخصوص سفر صفنيا. وهذا ليس مُفاجئا، لأن جي. زيجلير J. Ziegler ("Die Einheit der Septaginta") شرح وحدة الترجمة السبعينية في أسفار الأنبياء الصغار.

مِن المعروف أن مترجم سفر الأمثال في الترجمة السبعينية كَانَ متأثّرا بالفكر الأخلاقي اليوناني، ولا سيما الرواقي، جنباً إلى جنب مع التقليد المدراشي اليهودي المُبكِر، وأنه عدَّل عدداً من الأمثال وقام بعمل إضافات (Gerleman, *OTS*, 15-27; Jellicoe, 68, 317-18). يقول بار Barr (158) عن هذه الترجمة: "في الواقع، إن مصطلح 'حر' كما هو مُطبق على ترجمة كسفر الأمثال اليوناني، لا بد أن يعني شيئاً مختلفاً تماماً عما نقصده حين نتكلم عن 'الترجمة بتصرف' في السياق الحديث.... بالنسبة لمترجم كمترجم سفر الأمثال، كَانت التقنية الحرة معناها.... أنه بعد ترجمة بَعْض العناصر في النصّ بطريقة 'حرفية' تماماً، يمكنه فيما بعد أن يفلت من الحرفية ويُكمل الجملة بتركيبة مرتبطة بالأصل حتى يمكن اعتبارها كقطعة أصلية بدلاً من كونها ترجمة...."

من ناحية أخرى، لاحظ هذا الكاتب أيضاً (*EBC*, 1:222) "الترجمة السبعينية لسفري صموئيل، وأجزاء من سفري

* يستخدم الكاتب هنا كلمة cognates والتي تعني "كلمة في لغة ما تتشابه في الشكل والمعنى مع كلمة في لغة أخرى بسبب ارتباط كلتا اللغتين، ولكن نظراً لطبيعة الاقتباس قد يكون لكل منهما معنىً مختلفاً، وهو ما يؤدي لاستخدام خاطئ للكلمة"ــــ المحرر

الملوك، وحزقيال تتمتع بقيمة خاصة لأن النصّ الذي حفظه الماسوريون هذه الأسفار قد عانى أكثر من المعتاد من التأثيرات المُفسدة".

فيما يتعلق بتاريخ الأحداث من عُمري إلى ياهو، استنتج شينكيل Shenkel أن الترجمة اليونانية القديمة، المعروضة في مخطوطات عديدة، تحتفظ بتاريخ الأحداث الأصلي أفضل من التطوّرات التنقيحية (على أساس الدراسة النقدية للنص وللمصادر)، المعروضة في أغلَبيَّة المخطوطات.

(ج) الميل للحفاظ على النصّ.

بَعْض المخطوطات الأقدم ولفائف البحر الميت توضِّح تشابهاً مثيراً مع النصّ الماسوري. فشهاداتها الصامتة تُصرح بإنجاز الكُتّاب في الحفاظ بأمانة على نص ع. ق. وبلا شك وُجِدَ النمط النصِّي text-type هذا قبل زمن هذه اللفائف. كما أن الإشكال العديدة المهجورة في إطار النصّ الماسوري تؤكد على الاستدلال.

توضِّح دراسات إم. مارتن أن لفائف البحر الميت تكشف ميلاً كتابيا مُحافظاً لاتباع النسخة الأصلية exempler في كل من النصّ والشكل.

(د) الميل لمُرَاجَعَة النصّ.

رغم أن مؤلف سفر المكابيين الأوّل (حوالي سنة ١٢٥ ق.م)، على سبيل المثال، اعترف بأن النبوة قد توقفت في إسرائيل قبل زمنه بسنوات (قا؛ ١مك ٩: ٢٧ [فحلّ بإسرائيل ضِيق عظيم لم يحدث مثله منذ لم يَظهر فيهم نبي])، كان نص ع. ق لا يزال مفتوحاً خلال هذه الفترة. كان كُتّاب هذا العصر لا يزالون هم المراجعين المؤهلين للنص، ليس مجرد الناسخين. لقد وأصلوا توسيع أجزاء ع. ق وتعديله إلى حد أن إنتاجاتهم يمكن اعتبارها على حدٍّ سواء كطبعات أدبية مُتميّزة أكثر منها كنُسخ. وبالإضافة إلى هذا، وأصلوا مراجعة النصّوص الأقدم لغوياً لجعلها أكثر وضوحاً للأجيال اللاحقة.

كنتيجة لإنجازاتهم الأدبية، صار الخطّ الفاصل بين النقد الأدبي والنقد النصِّي مُخفّفا. فنصوص بَعْض أجزاء ع. ق وصلتنا في شكلين، مشهوداً بهما في كلٍّ من لفائف البحر الميت والترجمة السبعينية. وهناك، على سبيل المثال، صيغة مختصرة لإرمياء محفوظة في 4QJer[b] وفي الترجمة السبعينية، وصيغة مطولة محفوظة في 4QJer *a* والنصّ الماسوري. في المثال التالي، تُلاحظ الإضافات في النصّ المطول بأحرف مائلة:

> هَذَا مَا يُعْلِنُهُ الرَّبُّ الْقَدِيرُ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ: إِنِّي قَدْ حَطَّمْتُ نِيرَ مَلِكِ بَابِلَ. وَبَعْدَ عَامَيْنِ أَرُدُّ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ كُلَّ آنِيَةِ هَيْكَلِ الرَّبِّ الَّتِي اسْتَوْلَى عَلَيْهَا نَبُوخَذْنَاصَّرُ مَلِكُ بَابِلَ مِنْ هَذَا الْمَكَانِ وَحَمَلَهَا إِلَى بَابِلَ. وَأَرُدُّ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ يَكُنْيَا بْنَ يَهُويَاقِيمَ مَلِكَ يَهُوذَا، وَكُلَّ سَبْيِ يَهُوذَا الَّذِينَ نُفُوا إِلَى بَابِلَ، لأَنِّي سَأُحَطِّمُ نِيرَ مَلِكِ بَابِلَ (إر ٢٨: ٢ – ٤؛ ٣٥: ١ – ٤).

يُذَكِّر المرء بالتعليق التحريري في إرمياء ٣٦: ٣٢:

> فَأَخَذَ إِرْمِيَا كِتَاباً آخَرَ وَنَاوَلَهُ لِبَارُوخَ بْنِ نِيرِيَّا فَدَوَّنَ فِيهِ عَنْ لِسَانِ إِرْمِيَا كُلَّ مَا وَرَدَ فِي الْكِتَابِ الَّذِي أَحْرَقَهُ يَهُويَاقِيمُ مَلِكُ يَهُوذَا بِالنَّارِ مِنْ كَلامٍ، وَأَضَافَ إِلَيْهِ أَيْضاً عِبَارَاتٍ كَثِيرَةً مُمَاثِلَةً

اعتمد إي. توفّ E. Tov (*Textual Criticism*, 314-49)، على أساس النصّوص والنسخ القديمة، وجود طبعتين من يشوع (١٩٨٦)، ١صم ١٦-١٨ (١٩٨٥)، وحزقيال (١٩٨٦)، والأمثال (١٩٩٠). كما أن الطبعات الأدبية المُختَلفة لسفري دانيال وإستير معروفة. هذه الممارسة الكتابية مُتّسقة كليًّا مع الممارسات المعروفة في إعداد الكتب في ش. أ. ق. فمن كتابة النصّوص المسمارية (حوالي ٢٠٠٠ ق.م) إلى دياتيسارون تاتيان Tatian's *Diatessaron* (حوالي ٢٠٠م) يمكن للمرء مُلاحَظة أن آداب ش. أ. ق كانت تُصاغ بإكمال الطبعات السابقة لنص ما بمواد لاحقة (انظر Tigay، قا؛ P. Gordon, 57-69). لقد استنتجنا في موضع آخر (*ABD*, 5.938f) أن المساهمة الكبرى للتوراة السامرية بالنسبة للدراسات الكتابية هي للنقد الأدبي، وليست للنقد النصّيّ. فعلى سبيل المثال، تتضمن إدخال المادة من سفر التثنية إلى سفر الخروج والتكرار الشامل للنصوص الأخرى.

إن المحرّرين الكتابيين لم يُحدثوا فقط تغييرات أدبية، بل عدّلوا النصّ أيضاً لأسباب لغوية ولاَهوتية. سجلنا ذلك في موضع آخر (*IBHS*, 19):

> لقد حدّثوه باستبدال الإشكال والإنشاءات العبرية القديمة بإشكال وإنشاءات من عصر لاحق. وسهّلوا النصّ أيضاً باستبدال الإنشاءات النادرة بإنشاءات حديثة أكثر ألفة، وأكملوا ووضّحوا النصّ بإدخال الإضافات واستيفاء الإيضاحات من المقاطع المتوازية. هذا بالإضافة إلى أنهم، استبدلوا التعابير السوقية القليلة التهذيب

بتعابير تلطيفية، وعدلوا أسماء الآلهة الزائفة، وأزالوا العبارات التي تُشير إلى سبّ/ لعن الله، وحرسوا الاسم الإلهي المُقدَّس أو الاسم الرباعي الحروف (YHWH/ ي هـ و ه)، من حين لآخر، باستبدال الإشكال في النصِّ الصحيح.

كانت الإبدالات اللغوية تحدث بالفعل في زمن ملاخي، الممثل الأخير للاتّجاه العامَ لنبوة ع. ق. إن سفريْ أخبار الأيامِ في متوازياتهما الإزائية مع التوراة والأنبياء السابقين كما هما محفوظان في النصِّ الماسوري يَظهران تنقيحاتَ مشابهةً (Kropat). أما عزرا- نحميا فيُقرِّران بشكل واضح أنّه فيما كان عزرا يَقرأ من كتاب ناموس الله، فقد جعله واضحاً وأضفي المعنى حتى يفهم الناس ما كان يُقرأ (نح ٨:٨).

٣. من سنة ١٥٠ ق.م إلى سنة ١٣٥م

معظم لفائف البحر الميت تعود إلى الفترة بين ختام القانون وختام نصه. خلال هذه الفترة، بدأت التوراة السامرية تستقل بنفسها.

(أ) التوراة السامرية.

حوالي ١١٠ ق.م، قام الكُتّاب السامريون— وهم طائفة مُشابهة لليهود عدا ما يخص عبادتهم على جبل جرزيم بدلاً من أورُشَليم (يو ٤: ١٩ – ٢٢)— بتبنّي وتكييف تنقيح معيَّن من النصِّ المشهود بقدمه لكاتب سفري الأخبار لتشكيل التوراة السّامرية. ومن المرجح أنهم قبلوا فقط التوراة (الأسفار الخمسة الأوَّلى) محصورةً كشريعتهم، لأن القسم الثاني من ع. ق، الأنبياء، وقسمه الثالث، الكتابات، يحتفلان بأورُشَليم.

(ب) الميل للحفاظ على النصِّ.

بالإضافة إلى الدليل المُقدّم عاليه للميل للحفاظ على النصِّ، هناك مُلاحظة تلمودية بأن الكُتّاب حاولوا إبقاء النصِّ "صحيحا" (b. *Ned* 37b-38a). علاوة على ذلك، فإن النصِّ الماسوري نفسه يحافظ على البقايا اللاحقة من الاهتمام الكتابي بحفظ النصِّ، من هذا العصر على الأرجح: (i) النقاط الاستثنائية الخمس عشرة أمّا للحكم على الحروف العبرية كمزوّرة أو لجذب الانتباه إلى بَعْض سمات النصِّ الغريبة؛ (ii) الحروف الأربعة المُعلّقة التي تشير إلى التغيير الكتابي المتعمَّد أو الخطأ التحريري بسبب تمييز معيب للأصوات الحلقية؛ (iii) النونات *nuns* التسع المعكوسات يبدو أنها تميز الآيات التي يُعتقد بأنها نُقلت (E. Tov, *ABD*, 6:397).

(ج) الميل لمُرَاجَعَة النصِّ.

من الناحية الأخرى، النصّ لم يُثبّت، بل امتد كي يُراجع. يُصنِّف إي. توف E. Tov (*Textual Criticism*, 114-17) لفائف البحر الميت إلى خمسة أنماط نصية مُخْتَلفة.

(i) هناك النصُّوص الماسوريتية الأوَّلية، التي يدعوها آخرون "النصّ الراباني" خلال هذه الفترة. حوالي ٦٠٪ من اللفائف تعود إلى هذا النوع وقد تعكس منزلته الموثوقة (*Textual Criticism*, 115).

(ii) لفائف النصِّ ما قبل السامرية لها الميزاتُ المُمَيَّزةُ للتوراة السامرية، ما عدا الطبقة الرقيقة من التغيرات الأيديولوجية والصوتية الوظيفية* phonological التي أضافها السامريون. استنادا إلى جيسينيوس Gesenius (١٨١٥)، أوَّل من صنف المتغايرات بين التوراة السامرية والنصِّ الماسوري بطريقة شاملة ومقنعة، تمنى الكاتب الحالي (*ABD* 5:936-38) أن يُوضِّحَ من البحث اللغوي والنصِّي أن التوراة السامرية تُقدِّم نصاً مُحدثا بطريقة ثانوية، وتبسيطياً، وموسَّعاً. إن التغييرات اللاّهوتية المفروضة على هذا النصِّ مهمة، رغم كونها طفيفة. على سبيل المثال، كان السامريون قادرين على جعل العبادة على جبل جرزيم، الوصية العاشرة وذلك بدمج الوصيتين الأوَّلى والثانية في وصية واحدة وبإدخال النصُّوص عن جبل جرزيم (تث ١١: ٢٩ أ؛ ٢٧: ٢ ب – ٣ أ؛ ٢٨: ٤ – ٧؛ قا؛ أيضاً ١١: ٣٠) بعد خر ٢٠: ١٧، وعد المادة من تث ٢٨: ٤ – ٧، ١١: ٣٠ بصفتها الوصية العاشرة.

(iii) حوالي ٥٪ من لفائف البحر الميت سبعينية في الأساس. فبَعْض لفائف البحر الميت، وعلى الأخص إرمياء

* phonological = مُصطلح يُشير إلى علم دراسة الأصوات [في بَعْض المدارس العلمية]. وهو عند بَعْض علماء اللغة، يشتمل على دراسة الفونيمات وعلم تمثيل الأصوات. كما يُشير إلى نشأة و وصف الوحدات الصوتية المميزة من خلال سمات معيَّنة، وتتكون كل وحدة صوتية من مجموعة من هذه السمات، وتختلف على الأقل في سمة واحدة. وهو علم يدرس العلاقة بين الكلمة وأخرى في الجملة، أي كيفية تأثير الأصوات على الكلمات عند ربطها ببَعْضها البَعْض. [انقلاً عن جاك سي ريتشارد، معجم لونجمان، ص ٥٠٦- ٥٠٧ مرجع سابق]— المُراجع.

(4QJer[b,d])، تحمل تشابهاً قوياً يميل Vorlage نحو الترجمة السبعينية.

(iv) لفائف البحر الميت الكثيرة غير المنحازة ليست قريبة بشكل خاصٍ من أي نوع من الأنواع المذكورة حتى الآن. يُوضِّحُ توف (*Textual Criticism*, 116): "إنها تتفق، أحياناً بتفاهة، مَع النصِّ الماسوري مقابل النصِّوص الأخرى، أو مع التوراة السامرية و/أو الترجمة السبعينية مقابل النصِّوص الأخرى، إلّا أن النصِّوص غير المنحازة تختلف أيضاً مع النصِّوص الأخرى إلى نفس المدى. علاوة على ذلك فهي تحتوي على القراءات غير المعروفة من إحدى النصِّوص الأخرى."

(v) يميز توف (*Textual Criticism*, 114) مجموعة من النصِّوص التي تعكس خبرة قمرانية مُميّزة فيما يتعلق بقواعد الإملاء (وبقول آخر؛ التهجئة، مشابه لـ favor مقابل favour)، وعلم الصرف، والنظرة الحرّة إلى النصّ التوراتي المنظور في تكيّف المحتوى، وفي الأخطاء المتكرّرة، وفي التصحيحات العديدة، وأحياناً في النصِّوص المُهملة. يعتقد توف بأن هذه اللفائف وحدها قد أنتجت في قمران.

هذه التنقيحات المتنوعة تجد أيضاً متوازيات في الأدب اليهودي والمسيحي المتأصل خلال فترة موضع البحث، مثل كتاب اليوبيلات (إما في فترة ما بعد السبي البابلي المُبكّرة أو المتأخرة)، والأكثر أهمية، ع. ج (٥٠ – ٩٠ م). على سبيل المثال، عظة إسطفانوس (أع ٧) والرسالة إلى العبرانيين مُستندة على النصّ المُنقّح ما قبل السامري.

سقوط الهيكل الثاني (حوالي ٧٠م.)، والنقاش بين اليهود والمسيحيين، وقواعد هيليل التأويلية أسهمت جميعها في إنتاج نص مستقر بحلول العام ١٠٠م تقريباً. إن لفائف البحر الميت المستخرجة من أودية ناحال هفير Nahal Hever و مُر Mur، التي تعود إلى ما بين ١٠٠م و ١٣٥م، تشهد للنص الماسوري الأوَّلي.

٤. من سنة ١٣٥م إلى ١٠٠٠م

(أ) ترجمات مبكّرة أخرى.

منذ حوالي ١٠٠م إلى حوالي ٥٠٠م تم إنتاج الترجومات الآرامية الرسمية، والبيشيتا Peshitta السريانية، والتنقيحات المتنوعة للترجمة السبعينية، والفولجاتا اللاتينية. والقاسم المشترك في جميعها هو النصّ الماسوري الأوَّلي، ولذلك لا تُعدّ شهوداً مفيدة على المراحل المبكّرة من النصّ الذي لا يزال مفتوحاً كما هو الحال مع لفائف البحر الميت والترجمة السبعينية. نحتاج أن نلاحظ هنا أن السريانية قد تأثرت بكل من الترجمة السبعينية والترجوم. وعلى الرغم من ذلك، فكل واحدة من هذه الترجمات تحتوي أحياناً على قراءة أصلية (وبقول آخر؛ غير فاسدة).

(i) الترجوم معناه تحديدا ترجمة إلى الآرامية. فعندما قلّت معرفة اللغة العبرية بين الشعب اليهودي أثناء فترة ما بعد السبي البابلي، كانت الترجومات مُصممة شفهياً ودُونت فيما بعد. أما أجزاء الترجوم المُكتشفة في قمران فتُبيِّن أن كُلاً من الترجومات الحرة والحرفية قد تم عملها. الدارسون منقسمون حول تواريخها (الأوَّل إلى القرن الخامس الميلادي) وأماكنها الأصلية (بابل أم فلسطين). وهذه الترجومات الأكثر أو الأقل توضيحاً لها قيمة لفهم الطريقة التي فهم بها الشعب اليهودي عهدهم القديم أكثر منه للنقد النصّي. على سبيل المثال، تج إش ٥٢: ١٣ يُقرأ: "هوذا، عبدي، المسيا."

(ii) التنقيحات المُبكّرة للترجمة السبعينية. راجع بَعْض الكُتّاب عمداً الترجمة السبعينية الأصلية، المعروفة باليونانية القديمة، استناداً للنص الماسوري الأوَّلي. فقبل أوريجانوس (٢٠٠م)، الذي أكمل هذه العملية في عمله المشهور الهيكسابلاه Hexapla، وأكويلا (١٢٥م)، وسيماخوس (سنة ١٨٠م)، وثيودوسيوس (١٨٠) راجعوا النسخة اليونانية القديمة و/أو النصِّوص المُنقّحة المبكرة استناداً لهذا المبدأ. توضِّح لفافة يونانية للأنبياء الصغار مُستعادة في كهف ناحال حيفير Nahal Hever بأن هذه العملية بدأت بمنتصف القرن الأوَّل ق.م. وقد مكّنت أساليب ترجمتها المميّزة العلماء بربطها بالنصِّوص الأخرى التي تشهد بمرحلة مُبكّرة للنسخة اليونانية القديمة. يشكو الشهيد يوستينوس في حواره مع تريفو Trypho اليهوديّ حول الموقف الذي اتخذه المعلمون اليهود إزاء الترجمة السبعينية بغرض التخلص من عنصر رئيسي من الدفاعيات المسيحية. فبرتلماوس، الذي حرّر هذا النصّ ببراعة، أوضح أن يوستينوس قد ألزم نفسه باستخدام هذا التنقيح لكي يكون مقبولاً لدى خصومه.

(iii) الفولجاتا. كلّف البابا داماسوس الأوَّل جيروم (هيرونيموس، ٣٤٥ – ٤٢٠م) لإنتاج ترجمة موحّدة وموثوقة للكتاب المُقدَّس في اللاتينية. فأسند جيروم ترجمته الأصلية لسفر المزامير (*Psalterium Romanum*) على Vetus Latina؛ لمعنى نصوص لاتينية قديمة معتمدة بشكل كبير على الترجمة السبعينية. وقد كانت ترجمته

الثانية لسفر المزامير مستندة على الهكسابلا (*Psalterium Gallicanum*). وفيما كَان جيروم مستاءً من هذه الترجمات، قام أخيراً بترجمة الفولجاتا ("الشائعة") من "الحقيقة الأصلية للنص العبري" وفقاً لتعبيره. ومع هذا، تتضمن الفولجاتا سفر المزامير الغاليكَاني* Gallican.

(ب) النصّ الماسوري

كَان الماسوريون (٦٠٠م – ١٠٠٠م) مجموعات من العوائل اليهودية التي أنتجت الشكل النهائي لنص ع. ق. وقد أضافوا أربع سمات إلى النصّ الماسوري الأوّلي الموروث.

(i) لقد "أرفقوا" النصّ الصحيح بالماسورا Masora، الذي يتضمَّنُ مُلاحظاتَ كتابية في الهامش مع إحالات لضمان نقلها الدقيق. إن الدقة الكتابية في إحالة الحروف الساكنة من قبل الماسوريين تنعكس في التلمود. حذر رابي إسماعيل: "يا ابني، كُنْ حذراً، لأن عملك هو عمل السماء؛ فإن حذفتَ (حتى) حرفاً واحداً أو أضفتَ (حتى) حرفاً واحداً، فسوف ينهار العالم بأكمله" (*b. Sota* 2a) (مُقتبسة من توف، Tov, *Textual Criticism*, 33).

(ii) أضافوا نقاط حروف العلّة فوق وتحت الحروف الساكنة للإبقاء بقدر الإمكَان من البراعة على التقليد والنطق المُصاحب. وقد أكملت هذه النقاطِ الحروف الساكنة المبكرة (ה ,ו ,י، א و י)، المعروفة باسم *matres lectio-nis* ("أمهات القراءة")، والتي استخدمت لتمييز أحرف العلة في مرحلة ما قبل لفظ النصّ. تُصور حكاية تلمودية الوعي الجاد بأهمية التقليد الشفهي الدقيق. فقد وبَّخ داود يوآب عندما قتل فقط رجالَ عماليق وليس "ذكراهم" (זֵכֶר). فدافع يوآب عن نفسه، مُشيراً إلى أن مُعلمه قد علمه أن يَقرأ: "كل ذكورهم" (זָכָר). ثم استل يوآب سيفه فوراً على مُعلمه الذي علمه بشكل خاطئ (*b. Bathra* 21a-b).

كمٌ هائل من الأدلة يُشير إلى أن النصّ الماسوري لم يمكنه، بأية طريقة جادة أو نظامية، أن يُمثّل إعادة بناء أو تزييف الأعلال [القلب إلى حرف علة]. ناقشناها من بين أمور أخرى (*IBHS*, 28):

> إجمالاً النحو [الذي يَعتمدُ بشدّة على الإعلال (القلب إلى حرف علّة)] في النصّ الماسوري يُلائمُ إطار علم فقه اللغة السامية على نحو جدير بالإعجاب، وهذه الحقيقة تُصدِّق على عمل الماسوريين. عندما أعلن بول كاهل Paul Kahle في الثلاثينات نظريته بأن الماسوريين قد قاموا بإبداعات هائلة، قال غوتهيلف بيرجستراسير Gotthelf Bergsträsser ساخراً بأنهم لا بدّ وأنهم قد قرأوا قواعد النحو المُقارن في اللغات السامية لكارل بروكلمان Carl Brockelmann للخروج بإشكال متوافقة كلية مع إعادات البناء التاريخية.

يُبيِّن جي. بار J. Barr (*Comparative Semitic Philology and the Text of the Old Testament*, 213) أن الماسوريين كَانوا حافظين للتقليد الشفهي، وليسوا مبتكرين كمترجمي الترجمة السبعينية، وذلك بمقارنة نسخة جيروم المبكّرة لسفر المزامير، المستندة على الترجمة السبعينية، ونسخته اللاحقة، المستند على العبرية. إن الحروف الساكنة في مز ١٠٢: ٢٣ – ٢٤أ [٢٤ – ٢٥أ] هي:

אנה בדרך כחו [تُقرأ بحسب الحاشية כֹּחִי] קצר ימי : אמר אלי

الترجمة السبعينية وسفر المزامير الغاليكَاني يَقْرأ هذا كـ:

עָנָה בְּדֶרֶךְ כּוֹחוֹ קוֹצֶר יָ:מַי אֱמֹר אֵ:לַי

"رد عليه بنفس حدّته؛ قلَّةُ أيامي تُخبرُني" (لا ترجمة انجليزية رئيسية).

ومع ذلك يلفظها النصّ الماسوري وسفر المزامير "Juxta Hebraeos":

עִנָּה :בַדֶּרֶךְ כֹּחוֹ קִ:צַּר יָמָי : אֹ:מַר אֵלִי

"ضَعَّفَ فِي الطَّرِيقِ قُوَّتِي. قَصَّرَ أَيَّامِي. أَقُولُ: يَا إِلهِي..." (قا؛ الترجمات الإنجليزية/ العربية).

(iii) أضاف الماسوريون نظام حركات رابطة وفأصلة لتمييز الترتيل أو الموسيقى (Haik-Vantoura). أدّت هذه العلامات المميزة دورها للتَجميل، ولإضفاء الكرامة، والدلالة على تشديدَ الكلمة، وهذا ما يمكن أن يكون ذات مغزى كالاختلاف بين "الكلمتين الإنجليزيتين "pre-sént" و "prés-ent"، والأكثر أهمية، للدلالة على العلاقة النحوية للكلمات. يحدث اختلاف ما حين يضع المرء العلامات النطق في إش ٤٠: ٣:

* من الغاليكَانية Gallicanism وهي حركة نشأت في فرنسا ودعت إلى الاستقلال الإداري، في البلدان الكاثوليكية، عن سيطرة البابا. [المراجع]

صَوْتٌ يَصْرُخُ وَيَقُولُ: "أَعِدُّوا ... (ت. ك. ح).

صَوْتُ صَارِخٍ فِي الْبَرِّيَّةِ: "أَعِدُّوا ..." (ت. س& ف).

هنا، أيضاً، يكونُ الماسوريون حافظين، لا مبتكرين، على خلاف الترجمة السبعينية، التي يبدو أن مترجميها كانوا يَعْملونَ دون حرص. يقترح ريفيل Revell (181) أن علامات الترقيم كانت السمة الأوَّلى بعد النصِّ الصحيح ليصبح مستقراً في التقليد الكتابي اليهودي.

(iv) أضاف الماسوريون أيضاً عناصر شبهَ نصِّية متنوعة – تقسيمات الآية والفقرة والتصحيحات النصِّية القديمة. إن مغايراته المعروفة بـ [K] *Kethiv* (الحروف الساكنة بالنصِّ الماسوري الأوَّلي) و [Q] *Qere* (النصِّ الذي يُقرأ جهورياً) هما الأكثر أهمية بين هؤلاء الأخيرينَ المذكورينَ. في بادئ الأمر، كانت قراءات Q تصحيحات اختيارية للنص، ولكن بحلول زمن الماسوريين صارت إلزامية. لقد لاحظنا بالطبع قراءة Q مفضلة في مز ١٠٢: ٢٣ [٢٤]. ومع ذلك، أحياناً ما تُفضَّلُ الـ K. إن أم ١٧: ٢٧ب، K (+ الترجمة السبعينيةِ، والسريانية، والفولجاتا) تقرأ וְקַר־רוּחַ، كـ "وبارد الروح"، أما Q (+الترجوم) فيقرأ יְקַר־רוּחַ، كـ "مُتكلف الروح"، التي فُهمت بشكل مختلف ومريب كي تعني "ثقيلٍ في الروح" (الترجوم)، "إنقاذ الكلمات" (راشي)، "ذات صلة جديرة" (سعديا) (اقتبسها توي Toy, 353). كلٌ من K و Q ترد مرّة واحدة. فـ K تلقى الدعم الآن من الجانب المصري. أوضح جرولينبيرج Grollenberg (42-43) أن المصريين استعملوا كلمتي "حار" و "بارد" في المعنى المجازي لنمطين مميزَّين من الشخصية.

صفحة العنوان لـ L، النصِّ الدبلوماسي لـ *BHK* و *BHS*، تُقرأ: "قام صمويل جاكوب Samuel Jacob بنسخ وتشكيل وتذييل ماسوري لمخطوطة الكتاب المُقدَّس هذه من المخطوطات الصحيحة التي نقحها المعلم هارون بي. موسى بَن إشير Aaron b. Moses Ben-Asher (راحته في الفردوس!) والتي تشكِّل نسخة أصلية دقيقة للغاية." ومع ذلك، رُبّما تحتوي L في الواقع على تصحيحات وأخطاء كثيرة جداً لتكون قد أدت دور لفيفة مجمع.

خاتمة. على ضوء هذا التاريخ يمكننا الآن الحدّ من هدف النقد النصِّي للعهد القديم إلى هدف استعادة النصِّ الأصلي الذي يَكْمنُ خلف تنقيح النصِّ الماسوري الأوَّلي، تعرض الشهادات مثل هذه الأنماط النصِّية لبَعْض أقسام ع. ق مثل يشوع، والأمثال، وإستير، حتى إنها تُعتبر على أفضل الأحوال إما كمراحل أدبية مُتميِّزة في تطويرَ النصِّ أو كتراكيب مُتميّزة. يُلخِّصُ توف (*Textual Criticism*, 177): "الإختلافات بين الشهود النصِّية توضِّح أن أسفاراً قليلة وأجزاء من الأسفار كانت في وقت ما مُوزَّعَة في صياغات مُخْتَلفة تُمثِّل مراحل أدبية مُخْتَلفة، كقاعدة واحدة تلو الأخرى، ولكن أيضاً قد توازي بَعْضها البَعْض." من وجهة نظر توف، لا بدّ على ناقد النصِّ إعادة بناء الطبعةِ المقدمة في النصِّ الماسوري الأوَّلي. الأسباب الاجتماعية-الدينية والتاريخية تصدّق على رأيه. فقد صار ذاك النصِّ المنقّح هو النصِّ الموثوق داخل كل من اليهودية والكنيسة. يدافع توف في هذه القضية عن اليهودية، لكنه أخفق في ملاحظة أن كلا من أوريجانوس وجيروم، ناقدا ع. ق الأكثر تأثيراً في تاريخ الكنيسة، أسسا أيضاً تنقيحاً للنص الماسوري من أجل الكنيسة. وترجماتنا الإنجليزية مستندة عليها. قلنا (1994, 76-175) "هذا التاريخ لا يجب التقليل من شأنه في تقرير السؤال "ما هو النصِّ الأصلي؟" لقد أطرى النصِّ الماسوري نفسه لكل من المجمع والكنيسة. وكما خرج قانون ع. ق في العملية التاريخية، هكذا أيضاً تأهل النصِّ الماسوري كأفضل نص لذلك القانون." تشايلدز Childs (96-97) توصل إلى نتيجة مشابهة.

نحن لا نَتّفق مع نظريةَ أكرويد وساندرز ("Text and Canon," 5-29) بأن النصُوصِ المنقّحة المُخْتَلفة تَتمتَّع بمكانة قانونية متساوية. فتلك الرؤية غير مرضية سواء من وجهة نظر اللاهوتي أو المؤرخ. فاللاهوتي الجاد يَحتاجُ لأن يُعرفَ فيما إذا كانت الوصية العاشرة تَصِفُ عبادة على جبل جرزيم، ويَحتاجُ المؤرخُ الحازمُ أن يعرف ما إذا كان المؤرخ التوراتي سجّل في خر ١٢: ٤٠ أن إسرائيل أمضت ٤٣٠ سنة قبل الخروج من مصر وحدها (النصِّ الماسوري) أم في مصر وكنعان (سب، ت. س). يتطلب كل من علم اللاهوت والتاريخ من الناقد أن يُقرِّر قراراً نقدياً إزاء نص أصلي.

جـ . ممارسةُ النقدِ النصِّي

يُميِّز نقّاد النصِّ تقليدياً بَيْنَ النقد الخارجي (وبمعنى آخر؛ تقييم الشهود النصِّيةَ)، والنقد الداخلي (وبمعنى آخر؛ إمكانية

النقل الحرفي* transcriptional والفعلي للقراءات نفسها). يحتاج النقّاد السابقون معرفة تاريخ الشهود؛ ويحتاج النقاد اللاحقون معرفة أنواع أخطاء النُسّاخ بالتوالي بحساسية للتوقعات التفسيرية.

١. النقد الخارجي.

قبل أن يتمكن النقّاد من تقييم المتغايرات، وجب عليهم أوّلاً أنْ يُجمّعُوا ويُرتّبوا. ولسوء الحظ ما زالت الأدوات في *BHS* تَعُجُّ بالاخطاء المقصودة والغير مقصودة. لقد قلنا، إن المتغايرات الحقيقية مقصورة على تلك التي تخصُّ تحرير النصّ الماسوري الأوَّلي، وليس بالإنجازات الأدبية للكُتّاب المبكّرين. فمثلاً، القراءات الأقصر لسفر إرمياء يجب التغاضي عنها. وهذا يَنطبقُ أيضاً على سفر يشوع. قا؛ هذه المتغايرات للنص الماسوري والترجمة السبعينية في يش ١: ١. يَقْرأ النصّ الماسوري אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה "بعد موت موسى عبد يهوه" أما الترجمة السبعينية فتقرأ אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה "بعد موت موسى". كما أن النصّ الماسوري في يش ١ فيحوي أكثر من ١٢ كلمة أو عبارة إضافية غير موجودة في الترجمة السبعينية، وصياغة الترجمة السبعينية ليشوع أقصر بنسبة ٤-٥٪ تقريباً من النصّ الماسوري. بشكل مقبول تعكس الترجمة السبعينية مرحلة أسبق وأقصر للنص، وفي هذه الحالة يجب تجاهلها. وبما أن الناقِد النصِّي للعهد القديم مختلف تماماً عن نظيره للعهد الجديد، فهو لا يفضل القراءات الأسبق والأقصر! في الواقع، يسُلّمهما إلى الناقد الأدبي.

٢. النقد الداخلي. (أ) أخطاء غير مقصودة.

فيما يلي بضعة إيضاحات لبَعْض أنواع الأخطاء الكتابية الغير مقصودة. وفي كل حالة نَرْجعُ الترجمة السبعينية للإنكفاء Vorlage العبري.

(i) تشوش الحروف الساكنة. خلط الكُتّاب بين ס/מ, נ/כ, ר/ו, י/ו, ז/ו, ח/ה, ר/ד, י/ג, ו/ג, נ/ב, מ/ב, כ/ב، و צ/ע. كان أبناء ياوان مدعوّين דֹּדָנִים ("دودانيم") في تك ١٠: ٤ بالنصّ الماسوري، و רֹדָנִים (رودانيم) في تك ١٠: ٤ بالتوراة السامرية، والترجمة السبعينية، وفي ١ أخ ١: ٧ بالنصّ الماسوري.

(ii) هابلوجرافي Haplography ("كُتبت مرّة واحدة") كنتيجة لكلمات ذات نهايات متشابهة homoioteleuton، أو لكلمات ذات بدايات متشابهة homoioarcton. النصّ الماسوري لـ تك ٤٧: ١٦ تقرأ לָכֶם בְּמִקְנֵיכֶם וְאֶתְּנָה "فَأُعطِيكُمْ بِمَوَاشِيكُمْ" (قا؛ تـ. س& ف)، لكن التوراة السامرية والترجمة السبعينية تقرأ בְּמִקְנֵיכֶם וְאֶתְּנָה לָכֶם לֶחֶם "فهاتوا ماشيتكم لأعطيكم عوَضها خبزاً" (قا؛ ت. ي. ح، ت. م). لَرُبَما يكون الكاتب قد تجاوز عن לֶחֶם، الخبز، ليس فقط بسبب الكلمات ذات البدايات والنهايات المتشابهة، بل بسبب المشابهة الصوتية بين כ وה.

(iii) الإبدال Metathesis (الاستبدال العرضي أو إبدال موضعي لحرفين متجاورين في إطار كلمة). النصّ الماسوري يَقرأ تث ٣١: ١ וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה "فَذَهَبَ مُوسَى" (قا؛ ت. س& ف)، لكن 4QDeut[n] والترجمة السبعينية فيَرد فيها וַיְכַל מֹשֶׁה "وتابعَ موسى" (قا؛ ت. ي. ح، ت. م).

(iv) المفاهيم المُخْتَلفة لتقسيم الكلمة والآية. النصّ الماسوري يَقْرأُ هو ٦: ٥ וּמִשְׁפָּטֶיךָ אוֹר יֵצֵא "وَالْقَضَاءُ عَلَيْكَ كَنُورٍ قَدْ خَرَجَ" (قا؛ ت. س& ف)، لكن السبعينية يَقْرأُ וּמִשְׁפָּטִי כָאוֹר יֵצֵא "فَقَضَائِي عَلَيْكُمْ يَشِعُّ كَالنُّورِ" (قا؛ ت. م، تَ. ك. ح، ت. ي. ح).

(v) الكتابة مرتين Dittography . يُقْرأُ إش ٣٠: ٣٠ في كل من النصّ الماسوري، والترجمة السبعينية، والترجوم، والسريانية، والفولجاتا וְהִשְׁ[מִיעַ יְהוָה "وَيُسَمِّعُ الرَّبُّ [يهوه] جَلاَلَ صَوْتِهِ" [قا؛ ت. س& ف]، أما 1QIs[a] فتَقْرأها והשמיע השמיע יהוה "سُيسمعُ الرّبُ [يهوه] جلال صوتِهِ" [قا؛ ت. م، ت. ي. ح]

(vi) الإزدواج Doublets (دمج قرائتين أو أكثر). النصّ الماسوري لـ ٢ مل ١٩: ٩ וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים

* يستخدم الكاتب هنا transcriptional وهي = notation والتي تعني استخدام رموز لبيان الأصوات المفردة أو تتابع الأصوات في شكل مكتوب. وهناك تمييز بين نمطين من التدوين:

١. التدوين الفونيمي phonemic notation يستخدم رموزاً للأصوات المميزة في اللغة (الفونيمات PHONEMES)، ولا يبين النقاط الأدق في النطق. ويمكن استخدام التدوين الفونيمي مع لغات ليس لها تدوين خاص، ولأغراض التعليم لبيان الفرق في النطق.

٢. التدوين الصوتي phonetic notstion = phonetic script يستخدم رموزاً صوتية لأصوات متعددة منها رموز توضّح بالتفصيل كيف يُنطق صوت بعينه. ويُستخدم لبيان النقاط الأدق في النطق سواء كان ذلك بين لهجات متقاربة متماثلة، أو لبيان نطق أفراد محددين أو مجموعات من المتحدثين.— [المُراجع]

"وهو أرسلَ الرُسُلَ ثانيةً"، أما النصّ الماسوري لمثيله الإزائي في إش ٣٧: ٩ فيورِدها "فلما سمع، أرسلَ الرُسُلَ". وتورِد السبعينية والـ IQIs[a] إش ٣٧: ٩ וישמע וישב וישלח מלאכים "وعندما سَمِعَ، أرسلَ الرُسُلَ ثانيةً".

(ب) تغييرات مقصودة.

فيما يلي بضعة إيضاحات لبَعْض أنواع التغييرات الكتابية المقصودة في النصّ.

(i) تغييرات لغوية. أحياناً ما حدَّث الكُتّاب السمات القديمة للآية. ففي عد ١٥: ٣٥ تستبدل التوراة السامرية البنية المُطلقة للمصدر القديم من النصّ الماسوري (*rigmu*) بالفعل الأمري، أرجم، على الأرجح.

(ii) تغييرات سياقية. في تك ٢: ٢، وفقا للنص الماسوري، والترجوم، والفولجاتا، أكمل الله عمله في اليوم السابع، أما وفقاً للتوراة السامرية، والترجمة السبعينية، والسريانية، أنهاه في اليوم السادس لتجنّب أن يبدو الله قد عمل في يوم السبت.

(iii) تغييرات تلطيفية. في تك ٥٠: ٢٣، تغير التوراة السامرية על ברכי יוסף "على ركبتي يوسف" إلى על בימי יוסף "في أيام يوسف" لأنه كان يبدو أنه من غير اللائق أن أحفاد يوسف يجب أنْ يَكونوا ولدو على رُكَبه.

(iv) تغييرات لاّهوتية. لاحظنا كيف عدّلت التوراة السامرية الوصايا العشر. والمعروف جيداً هو تغيرات الأسماء المبكرة بعنصرَ التجلي الإلهي، בַּעַל، رب، بالعنصرَ الانتقاصي، בֹּשֶׁת، خزي، (قا؛ ١ أخ ٨: ٣٣؛ ٢ صم ٢: ٨). ومع ذلك، إجمالاً، فإن التغييرات اللاّهوتية نادرة في النصّ الماسوري. لاحظ جي. آر. درايفر G. R Driver (153): "الحواشي اللاّهوتية قليلة بشكل مدهش، ومعظمها مدخر في *tiqqunê sop[e]rîm*، التي هي تصحيحات النصّ الموجه أساسا في تخفيف التشبيهية والحدّ من نسب أي نوع من عدم اللياقة إلى الله."

د. النقدُ النصِّي والتفسير

غالباً ما تُؤثِّرُ المتغايرات على تفسير النصّ، وفي النهاية، إلى مدى أكبر أو أقل، على لاّهوت ع. ق. ومع ذلك، في نفس الوقت، لا بد أن يُقرِّر الناقد بينها على أساس التوقّعات التفسيرية.

إن القانون الرئيسي للتقرير بين المتغايرات هو: أن القراءة المفضّلة هي التي كَانت على الأرجح تُنهض القراءات الأخرى. وبأسلوبٍ آخر: المتغاير الذي لا يمكن تفسيره هو المتغاير الأصلي على الأرجح. وتطبيق هذا القانون بفعالية يستلزم معرفة موسعة بالشهود النصّية، والممارسات الكتابية، والعوامل التفسيرية، وأيضا الحس العام. يوصي بي. ك. ماكارتر P. K. McCarter (22-24) ناقد النصّ في حكمة بما يلي: (١) الاحتفاظ بصورة واضحة بالكاتب في الذهن؛ (٢) النظر أوّلاً للخطأ غير المقصود؛ (٣) معرفة شخصيات شهودك؛ (٤) التعامل مع كل حالة بصفتها فريدة. وبخصوص الملحوظة الأخيرة يستشهد باستعارة هوسمان Housman البارزة: "الناقد النصِّي المنكّب على عمله ليس على الإطلاق مثل نيوتن يتحرى حركة الكواكب؛ بل إنه يُشبِّه بشكل أكثر كلباً يطارد البراغيث ... فلا بد من معاملتها كأفراد؛ وكل مشكلة تعرض نفسها للناقد النصِّي لا بد من اعتبارها فريدة بقدر الإمكان."

دعْنا نُصوِر ممارسةَ النقدَ النصِّي بالرجوع إلى الإبدال في أم ١٤: ٣٢ب، וְחֹסֶה בְמוֹתוֹ צַדִּיק "أَمَّا الصِّدِّيقُ فَوَاثِقٌ عِنْدَ مَوْتِهِ" (النصّ الماسوري) مقابل וְחֹסֶה בְתֻמּוֹ צַדִּיק "أَمَّا الصِّدِّيقُ חֹסֶה فَتَحميه نَزاهَتُهُ". إن مفتاح تقرير النصّ الأصليَ يكمن في الفهم الصحيح لـ قل. اسم الفاعل. من חסה. ترد هذه الوحدة المُعجميَّة ٣٧ مرّة ودائما بالمعنى "أن يطلب ملجأ" وليس مُطلقاً بمعنى "أن يكون لديه ملجأ" (pace NIV) أو "أن يجدِ ملجأ" (pace NRSV). إنها تستخدم ٣٤ مرّة، دون حساب أم ١٤: ٣٢ب، للإشارة إلى الاحتماء في الله أو تحت ظلّ جناحيه (قا؛ أم ٣٠: ٥). والاستثناءان هما إش ١٤: ٣٢؛ ٣٠: ٢. ففي إش ١٤: ٣٢، يحتمي البائس في صهيون، كبديل عن الله؛ وفي إش ٣٠: ٢، يعطي إشعياء التعبير معنى استثنائي لأنه يستعمل التهكّم: וְלַחְסוֹת בְּצֵל מִצְרָיִם "تَحتَمُوا بظِلِّ مصْرَ!" وقد كان معناه المقصود هو أن سُكَانِ أورُشَليم كان عليهم أن يطلبوا الاحتماء في الرب. قل. اسم المفعول. منَ חסה أو وقوع חסה في جملة موصولة تُشير إلى متعبد مكرس "يسعى للاحتماء في يهوه". مرّة أخرى، بالإضافة إلى أم ١٤: ٣٢ب، يستخدم قل. اسم الفاعل. بالتأكيد: "[ميِّز عجائب محبتك]، أو يا مخلِّص المتكلين (מוֹשִׁיעַ חוֹסִים)" (مز ١٧: ٧). وتُلمِّع ت. ك. ح هذه الآية هنا بشكل صحيح "يَامُنْ تُخَلِّصُ بِيَمِينِكَ مَنْ يَلْتَجِئُونَ إِلَيْكَ".

يتفق غامبيروني Gamberoni (*TDOT* 5:71) على أن قل. اسم الفاعل. له نفس المعنى "الديني–الأخلاقي" في أم

١٤: ٣٢ب، كما في مز ١٧: ٧. وقد توصل و. بلويجير O. Ploeger (176)، و أي. مينهولد A. Meinhold (*Die Sprueche*) تَوصَّل إلى النتيجة بشكل مستقل أيضاً أن يهوه هو الغرض غير المقرر من חָסֶה في أم ١٤: ٣٢ب. ويميز و. ماكين W. McKane (475)، وهو يستشهد بـ أي. باروك A. Barucq (*Le livre des proverbes*) هذا كمعنى النصِّ الماسوري. ومع ذلك، فإن السبعينية، و NIV، و NRSV أساءت فهم المُصْطَلَح. فالمعنى الواضح لـ חָסֶה، رغم هذا، يَرضي التوقع التفسيري بشكل رائع لـ "عند موته" وليس "تحميه نزاهته". يرفض ماكين النصَّ الماسوري لأنه، كما يقول، "لا أعتقد أن الجملة قد صرّحت بهذا في الأصل على [اعتقاد بحياة أخرى]." إنه يتتبع الترجمة السبعينية ويقول: "أما من يعتمد على تقواه الخاصة فرجل بار." ومع ذلك فإن تفسيره يخترق كلاً من التوقعات المُعجمية لهذه الكلمة والتوقعات التفسيرية للسفر ككل. فسفر الأمثال يُشجِّعُ على تماسك الإيمان بالرب (قا؛ ٣: ٥؛ ٢٢: ١٩)، وليس أبداً الإيمان بتقوى الإنسان. على العموم، فإن التوقعات التفسيرية لـ חסה والسفر تُفضِّل النصِّ الماسوري، مقترحةً أن الفساد قد حدث في التقليد السبعيني.

في هذه المعالجة ركّزنا على القدرة الدراسية. فالقدرة التفسيرية تَستلزمُ أيضاً القيم الروحية، كما أكدنا في موضع آخر ("التفسير والحياة الروحية").

هـ. موثوقيةُ نص ع. ق

في ضوء التاريخ المعقد لنص ع. ق وفوضى القراءات المتعارضة في شهاداتها النصِّية، هل مازال بإمكَان الكنيسة الإيمان بمعصومية ع. ق؟ أمازال بإمكَانها الإقرار باعتراف وستمنستر: "بعنايته [الله] وتدبيره الخاص" وأن النصِّ "بقي صافياً في كُلِّ العصور." (Westminster Confession of Faith, 1:8). في الواقع نحن نؤكد على أن تاريخ النصِّ وشهوده والأسباب الأخرى تُعطي الكنيسة سببا مقنعا للاعتراف بإخلاص، من القلب *ex animo* بكل من موثوقية نص ع. ق ونقاوته.

١. في كل عصر كَان هناك ميل قوي لحفظ النصِّ، كما قلنا أعلاه.

٢. يمكن استنتاج أصالة النصِّ الماسوري لكُلٍّ من لفائف البحر الميت ومن النحو المقارن للغات السامية. هناك شهادة متواصلة لنوع النصِّ المُستلم الذي يَكمنُ خلف بَعْض أقدم المخطوطات الكتابية في قمران والتقليد الخاص بترجمة الكتاب المُقدَّس بأكمله (ما عَدا بَعْض أجزاء من الترجمة اليونانية القديمة) الممتدة من حوالي ١٠٠م. إلى الترجمات الأكثر حداثةً في إنجليزيةَ ومجموعة كبيرة من اللغة الحديثة واللهجات الأخرى. علاوة على ذلك، فإن قواعد نحو هذا النمط النصِّي تُلائم إطار علم فقه اللغة السامي القديم على نحو جدير بالإعجاب. في الواقع، تحافظ بدقة على ما يَرد مرّة واحدة مثل קַר־ רוּחַ، برودة الروح، رغم أنها لم تكن مفهومة فيما بعد مع نقل النصِّ.

٣. يمكن تمييز تنقيح النصِّ الماسوري من النشاط الكتابي الذي أنتج بدوره طبعات أدبية أخرى لمواد ع. ق. فإن كَانت الكنيسة تعترف بأن الروح القدس قد إشرف على اختيار الأسفار التي تحوي قانون ع. ق، فلماذا لا يجب أن تعترف بأن الروح القدس قد إشرف أيضاً على اختيار تنقيح النصِّ الماسوري؟ بالتأكيد، يعرض مؤلفو ع. ق تنقيحات الترجمة السبعينية وما قبل السامرية والقراءات الفريدة، لكنهم كَانوا ينعمون أيضاً بحرية الاستشهاد بالأدب الغير القانوني والديني. ورغم أن القانون قد كَان مغلقاً، كَانوا يتمتعون بحرية الاستشهاد بالأدب غير القانوني لدواعٍ لاّهوتية. فكم بالأحرى يجب أن نتوقع منهم أن يستعملوا النصِّوص بحرية قبل الانتهاء من النصِّ؟

٤. يحتاج المرء الحفاظ على البيانات في منظور. يُوضِّحُ إحصاءً سريعاً للمتغايرات النصِّية في *BHS* أنه بالنسبة لكل عشرة كلمات في المتوسط هناك مُلاحظةَ نصِّية. فالإنسانيون الذين أنتجوا ملاحظاتها النصِّية-النقدية لاستعادة نص انتقائي أصلي يُشيرون ضمناً إلى أن ٩٠٪ من النصِّ الحالي لا جِدال فيه. يركز النقد النصِّي على القراءات المثيرة للمشكلات، وليس على القراءات التي لا اعتراض عليها، مقدمةً بذلك إحساسا بالتفاوت بكمّ النصِّ المشوش.

٥. أهمية هذه المغايرات يَجبُ أَنْ تَظَلَّ مُراعاةً. في هذه المقالة عرضنا المتغايرات المهمة المثيرة لأفكارنا، ولكن في الواقع، فإن أكثر المتغايرات، من ضمن ذلك الـ ١٠٪ المتوازنة في *BHS*، غير مهمة ولا تؤثر على التعليم. إن معظم العمل النقدي للنص مملّ لأن الاختلافات غير ذات بال. فإن حَصَرْنا أنفسنا في النصِّ الماسوري المُنقّح، كما يُلاحظ دي. ستيوارت D. Stuart (98) بشكل صحيح: "لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن الآيات، والإصحاحاتـ وأسفار الكتاب المُقدَّس تُقرأ على نطاق واسع بنفس الطريقة، وتترك نفس الانطباع على القارئ، حتى إذا تبنى المرء واقعيا كل تفسير بديل ممكن لتلك التي تعمل الآن كالأساس بالنسبة للترجمات الإنجليزية/ العربية الحالية." وحتى إن قبلنا الطبعات الأدبية المبكرة و\أو الطبعات الأخرى لأجزاء ع. ق، فلن تتأثر أية عبارة تعليمية في إطار التقليد الإنجيلي.

يلاحظ إس. تالمون S. Talmon (*Textual Study of the Bible*, 326) بخصوص المتغايرات ضمن وبين التقاليد النصِّية:

> إن مدى التنوع ضمن كل التقاليد النصِّية محصور نسبياً. فالتباعدات الرئيسيّة التي تؤثر جوهرياً على المعنى نادرة جداً. كما أن موازنة المتغايرات الموجودة، والمستندة على الدراسة الإزائية للمادة المتاحة، أمّا بمقارنة المقاطع المتوازية ضمن نسخة واحدة، أو الترجمات الرئيسيّة مع بَعْضها البَعْض، تؤدّي إلى استنتاج أن المؤلفين، والمصنفين، والنُسّاخ، والكُتّاب القدامى قد تمتّعوا بما يمكن أن يُصطلح عليه حرية مُقننة للتنوع النصِّي.

٦. للمفارقة، فإن تنوع النصّوص يشهد لنصٍ ما أصلي. حتى في أجزاء ع. ق تلك التي حُفظت في الترجمات الأدبية المُخْتَلفة لا يزال هناك إجماع واسع نسبياً وعلاقة وراثية بين المخطوطات. وهذا تشرحه بأفضل طريقة خطة تبدأ بنص أور Ur-text. ضمن تقليد النصّ الماسوري، بالطبع، هناك اتفاق أكثر اتساعا واتصال وراثي أقرب. تشير المتغايرات ضمن هذا التقليد مباشرةً إلى نص أصلي الذي منه تناقلت. وفيما يتعلق بهذا الاتفاق، يتيح هاريس Harris (88-89) إيضاحاً ملائماً لموثوقية النصّ، بالرغم من عدم وجود شاهد مثالي. ويلاحظ كم أن خسارة أو دمار القياس المعياري في المؤسسة السمشسونية* لن يؤثر بشدة على ممارسة القياس في الولايات المتحدة، لأن مقارنة النسخ الوافرة لذلك المقياس ستقودنا إلى شئ قريب جداً من المعيار الأصلي.

٧. لا بد من مراعاة تصحيحية النصّ أيضاً. من الطبيعي وقوع خطأ ما في عملية النقل الحرفي transcriptional القائم على التصحيح الإنساني. وكما يمكن للقارئ العادي بشكل طبيعي أن يُصحِّحَ الأخطاء في سفر أو مخطوطة، يمكن للناقد النصِّي أن يُصحِّحُ خطأ نصِّياً في ع. ق. المُفسّر الجيد يمكنه تقليل عدد القراءات المثيرة للمشكلات إلى حدّ بعيد. علاوة على ذلك، نحن ورثة عمل العديد من نُقّاد النصّ الأكفاء. وكما يمكن للمهندسين الكهربائيين أن يزيلوا الاستاتيكية غير المرغوبة من إشارة اتصال، هكذا يمكن لنُقّاد النصّ أن يزيلوا التشوشات الكتابية من خلال معرفتهم بتاريخ وهوية النصّ وبتوقعاتهم التفسيرية.

٨. المتغايرات في ع. ج مشابهة لتلك الموجودة في لفائف البحر الميت. لقد واجه الرب ورسله متغايرات ع. ق بشكل نوعي مماثل لتلك التي تواجهنا، ومع ذلك لم يتردّدوا في الاعتماد على سلطان الكتاب المُقدَّس. وهذا الاختلاف لم يمنع يسوع من القول بأن المكتوب لا يمكن أن يُنقض (يو ١٠: ٣٥)، ولا بولس من الاعتراف بأن "كل الكتاب هو موحي به من الله" (٢ تي ٣: ١٦). فلماذا تتردد الكنيسة المعاصرة، المؤسسة على المسيح ورسله، حتى الآن في الاعتراف بموثوقية ووحي الكتاب المُقدَّس؟

٩. المتغايرات في لفائف البحر الميت ليست مُخْتَلفة بشكل نوعي عن تلك المعروفة أصلاً. عرفت رجال الدين الذين وضعوا اعتراف وستمنستر المتغايرات في التوراة السامرية والترجمات القديمة، التي هي نفس تلك الموجودة في لفائف البحر الميت بشكل نوعي، ومع ذلك لم يترددوا في الإقرار بإيمانهم بأن الروح الذي أوحي بالعهد القديم هو نفسه الذي أبقاه أيضاً. فليست هناك بيانات جديدة لتَغيير الاعتراف.

١٠. ع. ق المحفوظ يُحقِّق عمِل الروح القدس. يقول بولس: "كُلُّ الْكِتَابِ هُوَ مُوحىً بِهِ مِنَ اللهِ، وَنَافِعٌ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّوْبِيخِ، لِلتَّقْوِيمِ وَالتَّأْدِيبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ، لِكَيْ يَكُونَ إِنْسَانُ اللهِ كَامِلاً، مُتَأَهِّباً لِكُلِّ عَمَلٍ صَالِحٍ." (٢ تي ٣: ١٦ - ١٧). والعَهدَ القديمَ الذي بينَ أيدينَا يَفعلَ هذَا تمَاماً.

* الذي يُنسب للإنجليزي جي. إل. إم سميثون الذي أسس هذه المعهد في واشنطون دي سي – المترجم

بيبلوغرافيا

P. R. Ackroyd, "An Authoritative Version of the Bible?" *ExpTim* 85, 1973, 374-77; A. Barucq, *Le livre des proverbes*, 1964; D. Barthélemy, "Redecouverts d'un chainon manguant de l'histoire de la LXX," *RB* 60, 1958, 18-29; J. Barr, "*B'RS-MOLIS*: Prov XI.31, 1 Pet IV.18," *JSS* 20, 1975, 149-64; R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, 1985; E. Brotzman, *OT Textual Criticism*, 1994; F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, 1988; B. Childs, *Introduction to the Old Testament As Scripture*, 1979; F. M. Cross, "Problems of Method in the Textual Criticism of the Hebrew Bible," *The Critical Study of Sacred Texts*, ed. by W. D. O'Flaherty, 1979; F. M. Cross and S. Talmon, (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, 1975; F. E. Deist, *Witnesses to the Old Testament: Introducing Old Testament Textual Criticism*, 1988; G. R. Driver, "Glosses in the Hebrew Text of the OT," *L'AT et l'orient*, Orientalia et Biblical Loveaniensia 1, 1957; G. Gerleman, *Zephanja textkritisch und literarisch untersucht*, 1942; idem, "The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document," *OTS* 8, 1950, 15-27; idem, *Studies in the Septuagint*, LUA NF 52, 3, 1956; R. P. Gordon, "Compositions, Conflation and the Pentateuch," *JSOT* 51, 1991, 57-69; L. Grollenberg, "A propos de Prov. VIII,6 et XVII,27," *RB* 59, 1962, 42-43; R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, 1957; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, 1968; J. Kennedy, *An Aid to the Textual Amendment of the Old Testament*, 1928; R. W. Klein, *Textual Criticism of the OT: From the Septuagint to Qumran*, 1974; A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen: Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebr?ischen*, BZAW 16, 1909; M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, 1958; P. Kyle McCarter, *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible*, 1988; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; A. Meinhold, *Die Sprueche*, Zuercher Bibelkommentare, 1991; A. Millard, "In Praise of Ancient Scribes," *BA* 45, 1982, 143-53; R. Nicole, "The Nature of Inerrancy," *Inerrancy and Common Sense* [ICS], eds. R. R. Nicole & J. Ramsey Michaels, 1980, 71-95; O. Ploeger, *Sprueche Salomos*, BKAT, 1984; E. J. Revell, "Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple Period," *JSJ* 7, 1976, 181; B. R. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 1951; J. A. Sanders, "Text and Canon: Concepts and Methods," *JBL* 98, 5-29; idem, "Two Non-canonical Psalms in 11QPs *a*," *ZAW* 65, 1964, 57-75; N. Sarna, "Bible Text," *EJ* 4, 1971, 831-35; J. D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, 1968; D. Stuart, "Inerrancy and Textual Criticism," *ICS*, 97-117; J. H. Tigay, ed., *Empirical Models for Biblical Criticism*, 1976; E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 1981; idem, "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls," *HUCA*, 53, 1982, 11-27; idem, "The Growth of the Book of Joshua in the Light of the Evidence of the LXX Translation," in *Studies in the Bible: 1986, ScrHier* 31, 1986, 321-39; idem, "The Composition of 1 Samuel 16-18 in the Light of the Septuagint Version," *Empirical Models for Biblical Criticism*, 1976, 97-130; idem, "Recensional Differences between the MT and LXX of Ezekiel," *ETL* 62, 1986, 89-101; idem, "Recensional Differences Between the Masoretic Text and the Septuagint of Proverbs," *Of Scribes and Scrolls: Presented to John Strugnell*, ed. by H. W. Attridge, J. J. Collins, T. H. Tobin, 1990, 43-56; idem, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 1992; S. Haik- Vantoura, *The Music of the Bible Revealed*, 1991; B. K. Waltke, "Prolegomena to the Samaritan Pentateuch," Ph.D.

Dis. Harvard University, 1965; idem, "The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament, in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. by J. B. Payne, 1970, 212-39; idem, "The Textual Criticism of the Old Testament," *EBC* 1, 1979, 210-28; idem, "Aims of Textual Criticism," *WTJ*, 51, 1989, 93-108; idem, "Samaritan Pentateuch," *ABD*, 5, 1992, 932-40; idem, "Micah," *The Minor Prophets*, ed. by T. E. McComiskey, 2, 1993, 591-764; idem, "Exegesis and the Spiritual Life: Theology As Spiritual Formation," *Crux* 30, 1994, 28-35; idem, "Old Testament Textual Criticism," *Foundations for Biblical Interpretation*, ed. by D. S. Dockery, K. A. Mathews, R. B. Sloan, 1994, 156-86; J. Ziegler, "Die Einheit der Septuaginta zum Zw?lfprophetenbuch," *Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatlichen Akademie zu Braunsberg*, 1934-35, 1-16.

Bruce K. Waltke بروس كي. والتك

القسم الثاني: التاريخ، و اللاّهوت، و التفسير

إنّ المقالين التاليينَ عن التاريخ الكتابي ليوجين هـ. ميريل وف. فيليبس لونج مقالان تكميليان. فمن ناحية، يستكشف ميريل البُعد اللاّهوتي لنصوص ع. ق. إنه يتساءل ويجيب على كيف أن التاريخ الكتابي له منظور لاّهوتي. وهذا التدريب مرتبط باهتمام فانهوزير اللاّهوتي. فالعهد القديم وثيق الصلة في أنه لا يُقدِّم تاريخا أو إطارا تاريخيا فحسب. ولكن للأسف، هذه هي غالباً الطريقة التي يُقدَّم بها ع. ق، كما يتعلم واحد قائمة بملوك إسرائيل ويهوذا في الترتيب الزمني. يؤيد ميريل أن المادة التاريخية مقدّمة في تصنيفات أدبية بغرض كشف طرق الله في العلاقات البشرية. وتشكّل هذه القصة جزءاً من قصة ع. ج بصفتها كاشفة لتاريخ الفداء.

ومن الناحية الأخرى، يفتتح لونج القضيةَ التفسيريةَ لكيف يفسر المرء النصّوص التاريخية. وهو يدعو القرّاء لتقييم الاختيارات ولاتّخاذ قرارات مطّلعة لكيفية إصغائهم إلى النصّ. والنتيجة النهائية مذهلة. فمثل هذه القراءة سوف تعزز إعادة تصوير تاريخ إسرائيل المُقدَّس الذي يدمج الحقائق التاريخية مع إطار أدبي (تخيلي) يتيحه النصّ الكتابي. (WVG)

٣. تاريخ العهد القديم: منظور لاّهوتي

إن طلبة ع. ق وحتى الذين على اتصال بشكل سطحي مع اللاّهوت الكتابي مُدركون جيداً بالتعايش المُعقّد أحياناً للتاريخ واللاّهوت كمكوّنين لذلك النظام. كما أن إدراك علاقة الاثنين تدير سلسلة كاملة من تشعيب مُطلق يراهما أمرين خاصين تبادلياً بتزامن يمحو أي تمييز (Deist, 23-28). والاسئلة الأساسية المتعلقة بهذه المشكلة هي:

(١) هل ع. ق كتاب تأريخ؟

(٢) أم هو خلاصة لاّهوتية؟

(٣) أم قد يكون مزيجاً من الاثنين، تأريخ ديانة إسرائيل؟

(٤) أم هو قصة مُفسِّرة لإيمان إسرائيل،*Heilsgeschichte**، البيانات الواقعية الدفينة لما قد أو قد لا تكون متوازيا مع الاعتراف بما حدث أو حتى يكون مهما بالنسبة لذلك؟ إن إجابات هذه الأسئلة ومماثلاتها جوهرية لحل التوتّر الذي يُحدثه تداخل التاريخ وعلم اللاّهوت.

أ. طبيعة ع. ق: لاّهوتية، لَيسَ تأريخية

إن الموقف الاعترافي الذي ينظر إلى ع. ق بصفته وحياً يجب أن يستنتج منطقياً بأنّه في صميمه مجموعة من النصّوص اللاّهوتية. فرغم التحليلات النقدية والأدبية الأخرى، يُقدِّم نفسه كتعبير عن فكر الله وأغراض الله، الذي، من خلال شهادته المُتعدّدة الوجوه، تكلّم عن ذاته و أعماله. حتى أوَّلئك الذين يحملون افتراضات أخرى مسبقة بشأن هوية الكتاب المُقدَّس لا بد أن يُسلّموا بأن تصوير ع. ق المتناسق عن نفسه بأنه ناقل الحق السامي. وأنه كلمة من وعن الله أمّا في الواقع أو في مفهوم إسرائيل القديم.

أن تقول بهذا هو ألا تقول شيئاً عن الإشكال التي تُنقل بها الرسالة اللاّهوتية، وبقول آخر؛ الزَيّ الأدبي الذي يكسو جسم الحقيقة؛ أو الاستراتيجية التي يوظفها المؤلفون والناسخون القدامى، سواء كَانت قصة خبرية، أو رمزية، أو (تأريخية). ومثل هذه الأمور يجب أن تتقرّر على أسس أدبية-نقدية وشكلية-نقدية. والأمر المهم ملاحظته هنا هو أن الرسالة اللاّهوتية ليست بحاجة لدفعها إلى "نص لاّهوتي"، إن كَان هناك مثل هذا الشئ. فاللاّهوت له علاقة بمحتوى التواصل، والأدب، والاستراتيجية مع شكله.

---

* *Heilsgeschichte* كلمة ألمانية ترجمتها الحرفية "تاريخ الخلاص"، وقد بُدأ باستخدامها في الخمسينيات بين دارسي الكتاب المُقدَّس كتعبير لاّهوتي، يعني من حيث المبدأ قراءة النصّ باعتباره قصة لأعمال الله الخلاصية في التاريخ. وأيضاً كألبوم لأعمال الله الخلاصية في كلا العهدين: ع. ق و ع. ج. [المُحرر]

١. علاقة التاريخ باللاّهوت.

القارئ الموضوعي للعهد القديم يخرج من النصّ بالانطباع الساحق بأنه كَان يَقْرأ تاريخاً. وبالتأكيد، قد يكون تاريخاً غير مألوفٍ وتاريخا مُصاغاً وممتزجاً بالإشكال الأدبية التي تبدو غريبة عن كتابة التأريخ ''العادي''، لكنه تاريخ على أي حال. إن أوّلئك المُلمين بحقيقة أن كتابة التاريخ يمكن عملها بطرق غير محدودة تقريباً لديهم حتى انطباع أقوى بأن ع. ق يُصرِّح بأنه على الأقل يُعدِّد ويُفسرّ الأحداث التاريخية. ومع ذلك، سرعان ما يفهم طلبة التاريخ أن هناك اختلاف أساسي بين ع. ق كتاريخ تقريري وكأيديولوجية موضوعة في شكل تدوين تأريخي نوعا ما. إن الإشكال الشبيهة بالخرافة، والأسطورة، والقصص البطولية، وعلم الأسباب والأصول aetiology، وما شابه ذلك تعرض أفكاراً لاقتراح أن التاريخ المَحكي في ع. ق هو التاريخ الذي يَجَبُ أنْ يُعرَّف عَلى نَحوِ ملوّن جداً.

قد يكون المُصطلح المادة المروية* *narrated* أفضل طريقة لوصف التدفق الكلي للتقرير الكتابي بغض النظر عن العلامات التقنية المنطبقة على الوحدات التي تُشكّل كتل بنائها (Barr, 1976, 266-67). إذا كَان ع. ق كأي شيء، هو قصة أو مجموعة قصص لشخصيات يُمكن إدراكها أو التعرُّف عليها، ومؤمرات، وموضوعات، وأزمات، وقرارات، وعناصر أخرى محددة ومألوفة لهذا النوع من الأدب. بيد أنه، وبشكل خاص، القصة التي في خدمة التاريخ، أو ببساطة أكثر، التاريخ السردي. وهذا يتوافق كثيراً مع نماذج ش. أ. ق والنماذج الكلاسيكية، التي - خلافاً لمعظم الاتفاقات الحديثة – لا تكتفي برؤية التاريخ والقصّة كمتناقضين، بل بالأحرى كمُكمّلين بشكل طبيعي وضروري (Millard, 47-50). إن كَانت السيرة الذاتية هي قصة حياة واحدة، فالتاريخ هو قصص حيوات عديدة، القومية منها والدولية على حد سواء.

عند تطبيق هذا الفهم لتاريخ ع. ق على مسألة علاقة التاريخ بعلم اللاّهوت، يصير من الواضح أن ع. ق هو لاّهوت مادة مروية *narrated* أو ''استخدام تفاصيل تأريخية *historicized*''. وللإشارة ثانية إلى تعاريف السيرة الذاتية والتاريخ كقصص أفراد ومجموعات أفراد على التوالي، قد يَتكلّم المرء عن علم اللاّهوت بصفته قصة أو حتى كـ ''تاريخ'' الله. أي أن الله أعلن ذاته في الخلق، والحدث، والحوار (الكلمة) بطريقة نسبية تُشكّل قصة، وهي قصة تعطي ع. ق في مثل هذا الشكل من التدوين التأريخي فرادة لأنه مكتوب من وجهة نظره [الله] ومُصمّم وفقاً لأهدافه. إن افتراضات المرء الضمنية حول إرادة ع. ق سَتَفْرِضُ، بالطبع، استنتاجاته التأريخية حول محور القصة، وبالطبع واقعية الأحداث التي تفيد حدوثها. هل ع. ق تقرير عن التاريخ كما قضى الله هو علم اللاّهوت (أو على الأقل المسموح به)، أم مجرد تقرير عن شعب قديم ومحاولاتهم الخاصة لاستعادة وتفسير الأحداث التي شكلت حياتهم وفهمهم عن الله بعمق (جعل الأمور لاّهوتية *theologizing*)؟ تمسّ هذه الأسئلة الطبيعة الأساسية للعمل اللاّهوتي.

٢. الطبيعةُ التأريخيةُ لعلم اللاّهوت الكتابي.

إن كَان التاريخ وعلم اللاّهوت مُعقّدين، فكيف تَحُلُّ هذه العلاقة الداخلية نفسها في المصطلحات العملية الرسمية؟ يَكْمُن الردُّ في إعادة تَذَكُّر أن الإطار التأريخي وتطور رسالة ع. ق هو الخاص بالقصة، تلاوة القصص التي يُمثّل كلُ منها مجموعة ثانوية من ''القصة The Story''، كشف يهوه عن ذاته من خلال أعماله وكلماته. ومن ثم، ينظر المرء إلى ع. ق من أجل عناصر القصة— البدايات، والحبكة، والتطور، والتأكيدات، والذروة، والنهاية. ولكن لأن علم اللاّهوت بالضبط هو قصة الله – بكل ما تعنيه هذه الكلمات – فهو قصة تقود تعليمياً إلى القرار والالتزام. فغرضها أكبر من مجرد إتاحة معلومات حول الله؛ لكنها مُصمَّمة أيضاً لتوصيل المأزق الإنساني بوضوح، وكيف أن ذلك المأزق يُمْكِنُ أنْ يُحَلّ بتأسيس (إعادة تأسيس) علاقة إلهية-إنسانية من خلال الفداء (VanGemeren, 31-34).

إن كَان ينبغي أن تُؤخذ القصة ككل بجدية بصفتها تُصور الحقائق، فلا بد من الأخذ بجدية أيضاً الشخصيات والأحداث التي تشهد عليها. وهذا معناه أنه لا بد من رؤيتها كقصة حقيقية، قصة لا تعكس فقط فهماً عن الأحداث، بل تُحكي من جديد بدقة وبأمانة الأحداث كما حدثت بالفعل. وهذا ليس معناه أن ''الحقائق'' تُمثّل أمامنا دون تنقية أو دون دقة بالطبع، لكنها تعني، ولا بد أن تعني أنها إن كَانت لاّهوتا، فهذا معناه أن الحقائق تتوافق مع الحقيقة؛ أي أنها ''حقائق صحيحة'' (V. Long, 98-99, 191-93).

ومع ذلك، في حالات كثيرة تكون الحقائق معروفة فقط لله ومتواصلة فقط بالوحي. فهناك حالات أخرى تُكتشف من أوضاع خاصة أو شخصية، وفي حالات أخرى حادّة من محادثات أو حتى فكر متميّز. وفيما بعد تصير هذه جزءاً من القصة أمّا بكونها متشاركة من قبل المشاركين أو بما يدعوه النقّاد ''كلية معرفة الراوي'' (Alter, 157). عادة ما توجد

---

* *narrated* مُصطلح يُشير إلى المادة المروية الخام التي يتم استخدامها في صياغة النصّ السردي. [المُراجع]

أفكار لتقرير متى تتوظف مثل هذه الأداة حتى يُمكن للقارئ أن يعرف لأي مدى يمكن الحكم على مثل هذه المشاهد لعكس الواقعية أو فقط مجموعة من الظروف التي يُحتمل أنها تُسبّب الحدث كما هو مُسجّل. إن الفائدة اللاّهوتية للأحداث المُعَاد بناؤ ها، والمحادثة، أو الأفكار هي بالطبع مسألة جدال. ولكن حتى عندما تُوضع هذه ضمن إطار وضع لاّهوتي يُنظر إلى النصّ بأكمله بصفته مُتعلقاً بالوحي بشكل ما، تكون المشكلات مُخفّفة بقدر هائل.

عند وضع هذه الموضوعات النظرية والمعرفية جانباً، فإن موضوعات طبيعة التاريخ المؤسس عليها اللاّهوت تبقى رغم هذا وينبغي مُعالجتها، ولو حتى باختصار. بعد فترة معيَّنة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من النقد المتشكك تجرّد فيها ع. ق من أية مصداقية تاريخية أساساً، حدث ردّ فعل، ولا سيما مع جيرهارد فون راد، الذي حاول إعادة تأهيل ع. ق تاريخياً ولاّهوتيا بالتأكيد على أن إيمان إسرائيل المُتأصل والراسخ في الحدث التاريخي (von Rad, 1984, 168-71). وقد استعاد هذا معنى للدعامات التاريخية للاّهوت الكتابي، وعزز تقديراً متجدِّدا للعهد القديم كشهادة عن نشاط الله في المكان والزمان.

ومع ذلك، تمت إعادة تعريف التاريخ بالنسبة لفون راد ومدرسته كي يعني سجل الماضي كما هو مُعاد بناؤه ومُعاد تفسيره من قبل تقليديي إسرائيل. ومن ثم، أثناء اللجوء إلى ع. ق بصفته سجلا لأعمال الله الخلاصية، (*Heilsge-schichte*)، كان هؤلاء الدارسون يقترحون أن السجل لا يمكنه أبداً أن يكون شاهداً على الأحداث كما حدثت بالفعل، بل فقط على معناها. وهذا معناه أن النُسّاخ القدامى قد أتوا من ماضيهم بأحداث معيَّنة أو قصص أحداث؛ وتأملوا في تضميناتها اللاّهوتية؛ ومن ثم أعادوا تشكيلها، وزخرفوها، وقدسوها فيما هُم ينقلونها إلى الأجيال اللاحقة. وكنتيجة لهذه العملية أنها بقيت محفوظة، وكانت بمثابة التوصل إلى كيان من الحق معترف به في شكل قانوني، لكنه مجرّد من أي تأكيد بالواقعية التاريخية المطلقة. ومن هنا يوجد التاريخ في ع. ق على مستويين: مستوى ما حدث بالفعل (الحدّ الأدنى النقدي لفون راد) والمستوى الذي اعترفت به إسرائيل بصفته أساس وجودها وشاهدها (حدّه الأقصى اللاّهوتي) (von Rad, 1962, 108).

ليس هذا مجالاً لإثارة الجدال حول نوع التاريخ الذي يشكّل جوهر لاّهوت ع. ق. يكفي القول بأن رؤية التاريخ التي تتطلّب من كُلّ مُفسّر أن يُحدِّدُ لنفسه ما كان يمكن أو لا يمكن أن يحدث أو ما حدث أو لم يحدث تفتح نفسها لذاتية راديكالية تجرّد ع. ق من أي سلطان تاريخي ولاّهوتي أصلي.

٣. خصائص تاريخ ع. ق.

بقبول أن ع. ق هو تاريخ أساساً – رغم أنه تاريخ مصمم لتعزيز أغراض لاّهوتية – يظل من الواضح أن كتابة التاريخ هي الفريدة *sui generis* تقريباً في مادة بحثها، وآليّاته الأدبية، وميولها الفريدة. القائمة التالية من الخصائص، رغم كونها ليست شاملة، سوف تساعد على تأكيد الملاحظات المقدمة توا.

(١) تاريخ ع. ق قصصي بصورة شاملة في التعبير.

من البداية حتى النهاية تظهر تعاملات الله مع الجنس البشري، واستجابة الجنس البشري له، والعلاقات الداخلية فيما بينهما على المستويين الفردي والجماعي في شكل قصة. وحتى ما يُسمّى بالنصّوص القانونية، والإرشادات، والرسائل النبوية موضوعة في سياقات قصصية كتبريرات، أو تفسيرات، أو ردود أفعال لأحداث معيَّنة من القصة. فالأدب الحكمي والمزامير قد لا يكونا مُفسرين بمنتهي السهولة في هذه المصطلحات، لكن العديد من عناوين المزامير وعناوين مقاطع الحكمة تُفيد حساسية من جانب المؤلفين و/أو الكُتّاب لتأصيل هذه النصّوص في إطار شكل ما من الوضع التاريخي-القصصي. ورغم وجود قصص كثيرة، فإن قارئ ع. ق بأكمله يخرج بالانطباع المميّز بأن النصّ بأسره جزء من قصة واحدة، وهي رسالة مُهيمنة قد تُحكى حقاً بتعقيد شديد.

(٢) تاريخ ع. ق متعلق بالسير الذاتية.

أكدنا أن قصة ع. ق هي قصة محكية من قبل وجهة نظر الله، وليس البشرية، وأن هذه إحدى خصائصها المميّزة كتاريخ. ولكن من المفارقة أن السجل غائب نسبياً عن أية قصة عن الله. وهذا معناه أنه الممثل الرئيسي – بطل الرواية - لكنه دائماً ما يروي القصة عن نفسه من خلال حياة وشفاه شعبه. فالمرء يتعلم عن الله أساساً فيما يلاحظ الله في الأحداث والأشخاص. والمركزية اللاّهوتية* theocentricity للكتاب المُقدَّس جديرة بالملاحظة في النهاية في مركزيتها

* theocentricity – أن يكون الله هو صاحب الاهتمام المركزي والاهتمام الأقصى—— المترجم

الإنسانية* anthropocentricity.

هذا يؤدي لملاحظة أن قصص ع. ق، وبمعنى آخر تأريخه، هي أساسا سِير ذاتية. ولا يتضح هذا أكثر مما في التكوين، حيث الثقافات والامبراطوريات العظمى المصرية وفي بلاد ما بين النهرين تحجبها السجلاتِ المؤثرة والشخصية لإبراهيم، وإسحق، ويعقوب، ويوسف. وبدرجة أقل من هذا التركيز على الأشخاص يَتخلل بقيَّة سجل ع. ق. وحتى في سنوات الحكم الملكي، لا يكون التركيز قوياً على أمم إسرائيل ويهوذا (ولا داعي لذكر أمم العالم الأوسع)، بل على الملوك والأنبياء. ومثال رائع على هذا الانشغال في سفري الملوك على إيليا وإليشع، حيث تُهيمن مآثرهما على ١٤ اصحاح من بين ٤٧.

(٣) تاريخ ع. ق متحيّز.

النقد المُبَرَّر لكل التأريخ هي أنه متحيّز بشكل لا مفر منه. فأيّ مؤرخ، بغض النظر عن مدى قراره التصميمي، يرى الماضي ويفسر مصادره من خلال مَلَكات تدريبه، وخبراته، وافتراضاته المُسبقة، وانحيازاته الشخصية. ليس هناك ما يسمى كتابة تاريخية "موضوعية"، ولهذا لا يمكن وجود ما يسمى وصف محايد للماضي. فالماضي يأتينا كتعبير عن الرأي أو كدعاية كما تفعل مجموعة من الحقائق التي لا تشوبها شائبة. في الواقع، ليس هناك إذا أمل لمعادلة البيانات التاريخية تماماً مع الأحداث التي تُبدي حكايتها.

وبذلك تكون المدرسة الـ *heilsgeschichtliche* على حق إلى حد ما في تصميمها على أن ع. ق هو تفسير للتاريخ أكثر من كونه محاولة علمية لإعادة بناء التاريخ كما حدث بالفعل. لكن هذه المدرسة مخطئة غالباً إلى حد أنها تقترح أن هذا "التحويل إلى أساطير mythologizing" قد حدث، وفي التأكيد المتضمن بأن تفسير الحدث متباعد بالضرورة أو حتى متعارض مع الحقائق الفعلية للحدث. ليس هناك سبباً أساسياً يدعو للإصرار على أن الأحداث التاريخية لا يمكنها التزامن مع الطريقة التي تُحكى بها أو حتى الطريقة التي تُفهم بها (Goldingay, 1972, 87-91). في حالة ع. ق، يفوق التركيب المتحيّز المصرح به، والاهتمامات اللاّهوتية نظيرتها التاريخية - ولكن ليس إلى حدّ إبطال تأكيدات الحقيقة التاريخية للنص. إن تنافر الأصوات (إن وُجِدَ) بين الأحداث ومعناها (معانيها) مُحدّد بأمور وجهة النظر، والتأكيد، والأهمية. وسواء كانت وجهة نظر الله أو وجهة نظر مجرد إنسان هي المؤكدة، فإنها تُملي التأكيد ليتم تقديمه إلى حادث، ويكون بالتأكيد حاسماً في تقرير أهميتها اللاّهوتية.

(٤) تاريخ ع. ق مركزية اللاّهوت.

تُشتق النظرة التمييزية للتاريخ في ع. ق مباشرةً من اعترافه بأنَّه كلمة الله، وليس كلمات بشر، ومن هنا يجد نقطة انطلاقه، ووحدته الموضوعية، وقراره النهائي فيه. قد يتحدّى المرء المُقترح القائل بأن الكتاب المُقدَّس هو وحي في الحقيقة، ولكن من المستحيل استطلاع شهادته الذاتية الواضحة إلى هذا الحدّ. بغض النظر عن أيّ تقييم نقدي معيَّن، يُقرأ ع. ق بصفته سكيباً لقلب الله، الخالق الخيّر لكل الإشياء، والذي، من خلال التاريخ والكلمة، يتولى مسئولية العمل الفدائي العظيم لاستعادة كل الإشياء إلى سيادته. إن الخليقة، ولا سيما البشر، ليست بالتأكيد على هامش القصة، ولكنها لا يمكن أن تحتل مركز القصة الخاص، الذي هو الله نفسه.

(٥) تاريخ ع. ق انتقائي (Halpern, 6-7).

إن غياب أي قطب أساسي آخر من أدوار الإشارة متأصل في مركزيته اللاّهوتية. فإن كَانت القصة الكتابية هي قصة الله حقاً، فإن الأحداث – بغضّ النظر عن مدى أهميتها – التي لا تُسهم للرسالة المركزية يتم تجاهلها، حتى تلك التي تجد كشفا وافرا في "منشورات" عالم ش. أ. ق. وبنفس الطريقة، ما يبدو أنه أحداث غير جديرة بالإدراج في أي تاريخ، ولا سيما تلك التي لها نطاق مختصر كالعهد القديم، أحياناً ما تُحكى بتفاصيل جادة. وحينما يكون أيهما هو القضية، فإن التحليل الإدراكي للسجلات ضد خلفية اهتمامات الكتاب المُقدَّس المركزية الخاصة يُوضِّح تماماً الأساس المنطقي المنهجي: فقط ذاك الذي يسهم في قصة الله، أي في القصد اللاّهوتي للنص، هو الذي يستحق التعليق. ومن هنا، يمكن تجاوز قرون بأكملها (مثل الـ ٣٣٥ سنة تقريباً بين موت يعقوب وولادة موسى) أو الفصول الطويلة التي قد تُكرَّس لفترة زمنية قصيرة نسبياً (مثل الأربعين عاما التي غطتها خر ١٢ امتدادا إلى سفر التثنية، أي ١٢٥ اصحاحا!). لقد كَان ما حدث في مصر أثناء احتلال الهكسوس يتمتع بأهمية هائلة بالنسبة لتاريخ العالم في تلك الفترة، لكنه كَان يتمتع بأهمية قليلة بالنسبة لقصة الخلاص. ومن الناحية الأخرى، فإن إطلاق عملية الخروج، وتشكيل علاقة الميثاق في سيناء، وإعطاء اشتراطاته، والعناية الإلهية بإسرائيل في البرية – فكل هذا، رغم كونه عديم الأهمية بالنسبة لإمبراطوريات العالم، كَان أمراً حاسماً

* anthropocentricity – اعتبار أن البشر هم الكيان الأهم في الوجود — المترجم

بالنسبة لمجرى التاريخ المُقدَّس. ومن هنا فإن التاريخ اللاّهوتي يُصرِّح بما لا يحكيه بنفس قدر ما يحكيه.

هناك، بالطبع، حالات تتم فيها الشهادة على نفس الأحداث في كل من نصوص ع. ق ونصوص ش. أ. ق. وهذه تتيح فرصا لرؤية ليس فقط السجلات التكميلية في أفضل الأحوال، بل أيضاً الأيديولوجيات المتنازعة والمتعارضة في أسوأها. مثال واضح على هذا هو قصة حصار سنحاريب لأورُشَليم في العام ٧٠١ ق.م، ذاك الحصار الذي انقضى - طبقاً لنسخة ع. ق - عندما أرسل يهوه ملاكه لإهلاك الجيش الآشوري (٢ مل ١٨: ١٣ – ١٩: ٣٧). يُلاحظ كُتّاب سنحاريب فقط أن الحصار قد كَان يتعهده أحد، ولا تُسجل نتيجته إلا بدفع حزقيا للجزية (Luckenbill, 33-34). هناك اتفاق كاف بين السجلين لضمان الصفة التاريخية للحدث، وفي نفس الوقت اختلاف كاف للإظهار التباين الكبير للتفسير بالنسبة للأسباب والنتائج. إن وضع الدارس سوف يُقرِّر حتما النسخة التي يجدها أكثر مصداقية في كل حالة من مثل هذه الحالات.

(٦) تاريخ ع. ق تأريخي بوضوح (Smend, 54-55).

إن الطبيعة الانتقائية المتحيّزة لنص ما في حد ذاته لا يمكنها إعاقة أمّا صفّته التأريخية أو تأكيداته بصفته تدوين تأريخ. لا بد من البحث عن نقاط عدم الأهلية الأخرى إن كَان المرء مهتما بتبرير مثل هذه الاستنتاجات. كما أن مصداقية ع. ق كسجل تاريخي لا بد ألا ترتقي أو تهبط إلى مسألة ما إذا كَانت تتوافق مع بَعْض المعايير التي أبتدعها الدارسون المحدثون بخصوص ما ينبغي أن يكون عليه التأريخ أو يفعله. وهذه تحديداً هي الحالة التي يكون عندها الكتاب المُقدَّس منفصلاً عن ساحة التاريخ تلك بسبب روحه اللاّهوتية العلنية، وبصورة أكثر تحديداً، بسبب تضمنه لأحداث فوق طبيعية خارقة كجزء من النسيج التاريخي.

ليس هذا هو مجال التجادل مع المعقولية والمصداقية التاريخية للمعجزات أو حتى مجال اعتبار مظهرها الروتيني غالباً في ع. ق كبيانات واقعية. إن الهدف هو أنها تظهر بهذه الطريقة، ويكون التساؤل الواجب طرحه هو ما إذا كَانت التأريخية يمكنها أن تكون متوافقة مع الفائق للطبيعة. وبأسلوب أوضح، هل يمكن لوجود الله وتدخّلاته فوق الطبيعية في الشئون الإنسانية التأهل كعصب التاريخ؟

على الأرجح، سيستجيب معظم المؤرخين بأن السجلات التاريخية موثوقة فقط إلى حد أنها تنسجم مع الواقعية، أي مع الواقعية المختبرة. فبمجرد أن تنتقل إلى مملكة ما هو فريد، وغير مكرر (أو ما ليس مُعرَّضا للتكرار)، ولا سيما ما هو ميتافيزيقي، فإنها تُخضَع أي تأكيد للتأريخية (Collingwood, 135-39). وبينما تكون الاستجابة لهذا الخط من التفكير غير ملائمة هنا، لا بد من التأكيد بوجود اختلاف بين التأريخية والإشكال الأدبية التي تتم فيها كتابة التاريخ. فسواء كَانت سجلات ع. ق يمكن وينبغي أن يتم تصديقها أو لا، فمن الممكن ألا يوجد أي شك مهما قصد مؤلفوها أو مصنّفوها لها أن تكون، وأنهم يكتبونها طبقاً للمعايير الأدبية المقبولة بالنسبة للتأريخية.

(٧) تاريخ ع. ق سياقي بشكل متناسق.

إن طبيعة أكثر المداخل للاّهوت هي أن تكون مجردة ووجودية، لكن هذا ليس صحيحا بلا ريب بشأن اللاّهوت الكتابي الذي هو، غالباً بالتعريف، نظام مرتبط بالحركة وبالتطوير التاريخي. ومن هنا، فإن مثل هذا اللاّهوت يفترض مُسبقا تاريخا بالمعنى العادي لهذا الشكل، تاريخاً متناغما مع مجموعته الخاصة من البيانات، ويجد أن الاستقرار في والإشارة إلى العالم الأكبر ضمن اهتمامه المحدّد. ع. ق مثال ممتاز لكتابة التاريخ المفهوم هكذا، وذلك لأن مؤلفيه يكشفون اهتماما موسعاً لماضيهم الخاص ولماضي أجدادهم، بالإضافة إلى وعي متواصل ببيئتهم القريبة والأكثر بُعداً.

أمثلة قليلة تكفي. فالمؤرخ التثنوي، وهو يُعيد حكاية بناء هيكل سليمان، يؤرّخ بدؤه إلى السنة الرابعة لسليمان، والتي يميزها فيما بعد بأنها السنة الـ ٤٨٠ منذ الخروج (١ مل ٦: ١). وبمثل هذه المعلومة لا يكتفي بصياغة الحلقات اللاّهوتية بين حقبة الموسوية والحقبة الداودية، بل يُتيح مفتاحا بشأن إحساسه بالاستمرارية والتواصلية التاريخية. يُقال إن الخروج نفسه قد حدث بعد نزول يعقوب إلى مصر مع عائلته بـ ٤٣٠ عام. في الواقع، يهتم المؤلف بملاحظة أنه "عند نهاية أربع مئة وثلاثين سنة في ذلك اليوم عينه أن جميع أجناد الرب خرجت من أرض مصر"(خر ١٢: ٤١، التأكيد خاصتي). وهكذا يحفظ الخروج كحدث متأصل في الزمن الواقعي، ويؤسس أيضاً حلقة أخرى، وهي بين الآباء والوعد من ناحية، وبين خلاص الأمة بصفته التحقيق من ناحية أخرى (قا؛ تك ١٥: ١٣ – ١٤). وأيضاً، من الفترة المبكرة تأتي الإشارة الغامضة غالباً إلى بناء حبرون "قبل صوعن في مصر بسبع سنين" (عد ١٣: ٢٢). كما أن تمييز صوعن بتانيس، التي يعتقد دارسون كثيرون أنها تأسست في العام ١٧٣٠ ق.م تقريباً، يتيح بيانات أكثر دقة لبناء حبرون كمدينة (de Vaux, 258-59). والأهم بالنسبة للعهد القديم كتاريخ هو الاهتمام الرائع الذي يُوضِّحه التقليد في الأماكن والأحداث التي كَانت

معروفة في عالم ش. أ. ق، والحقائق التي تم تأييدها، والرغبة لتضمين تاريخ الخلاص في البيئة التاريخية التي كانت جزءاً منها.

إن سجلات تاريخ ع. ق اللاحق غير متوازية مع نصوص ش. أ. ق فيما يتعلق بانشغالها بالسياقية contextualization. منذ تقسيم مملكة إسرائيل في العام ٩٣١ ق.م إلى ترحيل المملكة الشمالية في العام ٧٢٢ ق.م، يضرب المؤرخين الترابط الزمني والملكي بشكل رتيب بَيْنَ إسرائيل ويهوذا. وعبر السجل هناك إشارات إلى مصر، وآشور، وقوى أجنبية أخرى ودورها في تاريخ شعب الله الخاص. ومثل هذه الإشارات تتقوى بعد العام ٧٢٢ ق.م، ولا سيما بعد العام ٥٨٦ ق.م، وهو عام سقوط أورُشَليم وبداية السبي البابلي. والآن تَظْهرُ مثل هذه الارتباطاتَ مثل السنة السابعة والثلاثين لسبي يهوياكين والسنة الأوَّلى لأويل مردوخ كملك (٢ مل ٢٥: ٢٧)، والسنة العاشرة لصدقيا والسنة الثامنة عشر لنبوخذراصر (إر ٣٢: ١)، والسنة الثانية لداريوس واستئناف بناء الهيكل على يد النبي حجي (حج ١:١). من الواضح أن تاريخ إسرائيل من البداية حتى النهاية مميز بكل سمات الدراسة التاريخية السياقية المهتمة.

(٨) تاريخ ع. ق تفسيري.

هذه الملاحظة مماثلة للفكرة المُقدّمة بأن السجل الكتابي متحيّز وانتقائي، وذلك لأن النصّ يوصل معناه غالباً من خلال صمته بنفس قدر مدلوله. ومع ذلك، فالتركيز ههنا هو على أفكار معيَّنة تشير إلى تقييم أو إلى ردّ فعل أو تفسير تأليفي لما حدث أو لما قيل. إن معظم المادة الموسوية ممتزجة مع هذه المادة، ولا سيما التثنية في سماتها التحذيرية المتواصلة وإرشاداتها للعمل وفقا لنصوص الميثاق.

إن أسفار صموئيل، والملوك، والأخبار، وعزرا-نحميا التاريخية الأكثر وضوحا مُفعمة بأمثلة للتعليقات الجانبية التحريرية بشأن شخصيات وأحداث التاريخ التي سجلتها باجتهاد. فمؤلف سفري صموئيل، على سبيل المثال، يخبر قرّاءه بأنه في زمانه، وهو ما يتعارض مع زمان صموئيل النبي، كَان ناقلو الوحي يدعون "أنبياء"، بينما كَانوا يُدعون في مرحلة أقدم "رائين/ عرّافين" (١ صم ٩:٩). أو إنه يشرح صعوبات إسرائيل العسكرية في النزاع مع الفلسطينيين بصفتهم على الأقل جزئياً المتفوقين في تطوير صناعة الحديد (١٣: ١٩ - ٢٢). وحتى الملاحظة الموجزة الواضحة بأنه "عند تمام السنة [في الربيع]، في وقت خروج الملوك [للحرب]، ... أما داود فأقام في أورُشَليم." (٢ صم ١١: ١) مشحونة بنغمات من التفسير اللاهوتي، لأن الراوي يقف بشكل واضح في الحكم على فعل داود (وتراخيه) والتلميح بأن ما فعله كَان خاطئاً وسيجلب العواقب الوخيمة.

إن النقد الإشهر هو نقد ما يُسمى بالمؤرخ التثنوي، والذي، بعد النظر إلى تاريخ إسرائيل من نقطة انهيارها في العام ٧٢٢ ق.م، يستمد استنتاجات لاَهوتية بشأن أسبابه وتأثيراته (٢ مل ١٧). ويُقرِّر بوضوح أكثر "أخذ ملك آشور السامرَة وسبى إسرائيل إلى آشور" (ع. ٦) ثم يضع التأكيد الجازم بأن كل هذا قد حدث لأن "بني إسرائيل أخطأوا إلى الرب إلههم." (ع. ٧). ثم يتبع هذا ابتهال مُطوّل يتتبع بشكل مثير تاريخ الأمة كله على مدى ١٧ ع. (٧ – ٢٣). هذه الآيات أكبر من مجرد خلاصة لمدة الـ ٧٠٠ عاما تلك، لكنها عظة تنعكس عليها وتحاول استمداد الدروس منها. إنها تُمثّل جزءاً من خيط التفسير الحتمي المنسوج لعمل نسيج قصة ع. ق التاريخية.

ب. تركيب ع. ق كسجل تاريخي

بَعْدَ أَنْ ناقشنا الموضوعات النظرية حول التاريخ واللاّهوت وخصائص تاريخ ع. ق، من المهم الآن النظر إلى السجلات في شكلها القانوني بهدف تحديد (١) أي نمط، إن وُجَدَ، يُخبر بتقديم القصة، و(٢) أية أهمية ترتبط بكل قسم وبالشكل الكلي معاً.

١. النقطة المركزية لتاريخ ع. ق: سهول موآب.

تؤدّي القراءة العادية للعهد القديم طبيعياً لرؤية أن القصة تبدأ بالتكوين. ومثل هذه الرؤية صحيحة طالما أن الترتيب الحالي للسجل متعلق بالموضوع، ولكن حين يفحص المرء مسألة الـ *Sitz im Leben التي استخرجت التكوين وأيضاً بقية التوراة (والعهد القديم بأكمله بخصوص هذه النقطة)، فسرعان ما يصل إلى استنتاج مختلف تماماً. فالمنظور الخاص بالكتاب المُقدَّس هو أن إسرائيل كَانت تمتلك أدباً قليلاً أو منعدماً لذاك الذي كَانت تعتبره ذا سلطان (وحيي revelatory)

* Sitz im Leben في النقد الكتابي، جملة باللغة الألمانية تترجم إلى "الوضع في الحياة "setting in life"؛ وهي تصف في معناها الأبسط المناسبات التي كُتبت فيها فقرات معيَّنة في الكتاب المُقدَّس. أمثلة مبسطة لها تتضمن تصنيفات المادة إلى رسائل، وقصائد، ومراثي، وأمثال، ومزامير، وأغاني. ومع ذلك قد تتضمن أيضاً اعتبارات أخرى مثل من قائل الفقرة، ودوره في الحياة، وطبيعة المتلقي، وما إلى ذلك. وعند فصلها عن السياق الأصلي، قد يضيع المعنى الأصلي لفقرة ما ـــ [المترجم]

من الناحية الدينية قبل أن يصيغ موسى التوراة، ذاك الإنجاز الذي تحقق قبل وفاته في موآب مباشرةً (تث ١: ١ – ٨؛ ٣١: ٢٤ – ٢٩).

في الحقيقة، لا يؤكد التقليد في أي موضع بوضوح على التأليف الموسوي لسفر التكوين أو حتى اللاويين، لكنه يشهد بشكل واضح بأنه كتب أجزاء أو كل سفر الخروج (١٧: ١٤؛ ٢٤: ٤، ٧؛ ٣٤: ٢٧)، والعدد (٣٣: ١ – ٢)، والتثنية (٣١: ٩، ١١). وبالطبع كان هذا هو الرأي الجازم بالإجماع الذي عبرّت عنه بقية ع. ق (يش ١: ٨؛ ٨: ٣١؛ ١ مل ٢: ٣؛ ٢ مل ١٤: ٦؛ ٢١: ٨؛ عز ٦: ١٨؛ نح ١٣: ١)، والتقليد اليهودي ما بعد الكتابي (*Baba bathra* 14b-15a; Josephus, *Ad Apionem* 1:8)، والعهد الجديد (مت ١٩: ٨؛ يو ٥: ٤٦ – ٤٧؛ ٧: ١٩؛ أع ٣: ٢٢). كما أن الوحدةَ المُعترف بها عالمياً للتوراة من أكثر الأزمنة المبكرة تؤكد أيضاً بالافتراض على أصالة شهادة الكتاب المُقدَّس الخاصة بدور موسى كمؤلف/ مصنف المجموعة بكاملها (Dillard and Longman, 37).

بقبول هذا التفسير، فإن المناسبة التي تستدعي كتابة inscripturation للتقليد العبري القديم تصبح واضحة فوراً. فالجمهور أمام موسى شهد بأعمال الله العظيمة في سيناء، والكثير من الشيوخ بينهم شاركوا بالفعل في الحدث الإشهر على الإطلاق ــــ الخروج، وصياغة علاقة ميثاق سيناء مع يهوه. لقد سمعوا جميعاً عن الوعود المقدّمة لآبائهم البطاركة، ولا سيما تلك المتعلقة بأرض كنعان، نفس الأرض التي كان بإمكانهم رؤيتها إلى الغرب، عبر الأردن. كما أن قدر ما كانوا يعرفونه عن الماضي البعيد كان بالطبع مجهولاً. فمن غير المعقول أنهم كانوا محرومين من كل المصادر التاريخية، وحتى النصّوص المكتوبة، ولكن من عدم الجدوى التأمل في طبيعة ومدى هذه الأمور.

كان الموقف الحالي يتطلب توضيحات واستجابات معيَّنة من جانب موسى. فهو – بصفته قائد إسرائيل الديني لمدة أربعين سنة– حُرم من دخول أرض الموعد. فتحت أية شروط إذاً صُرِّح لهم بالتُقدِّم فيما بعد؟ فحتى تحت قيادة يشوع، أي تبرير سياسي، أو أخلاقي، أو حتى لاهوتي ممكن، كانوا يملكونه لعبور النهر، وتفكيك تحصينات كنعان، واحتلال المستوطنات، وذبح الرجال، والنساء، والأطفال؟ لا بد أن هذه الأسئلة وغيرها قد كانت مزعجة بالطبع.

عندما واجه موسى هذه القضايا، تولى مسئولية إتاحة تقرير شامل موسع عن شعبه – مَنْ كانوا، ومنْ أين جاؤوا، وكيف تعلّقوا بأمم العالم، والأهم، ما الدور الذي كان عليهم أن يلعبوه في خطة يهوه إلههم. لقد اختارهم، وفداهم، وقطع معهم الميثاق – وهذا ما كانوا يعرفونه - ولكن ماذا كان معنى كل هذا في ضوء غرض كوني شامل؟ الإجابة القانونية هي أن يُرى في التوراة، الصياغة الشاملة التي زودت إسرائيل بمبرر الوجود، وعلى سبيل المُصادفة تقريباً، وبسياق تفصيلي يكفي لتضمين الخلق، والسقوط، والطوفان، وتشتت الجنس البشري. لقد كان خارجا عن هذه الأحداث والاهتمامات الكونية أن تكون إسرائيل قد خرجت تحديداً لتوصيل تضمينات تاريخ العالم بشكل فدائي. ومن هنا يمكن القول بأن السجل التاريخي للعهد القديم قد بدأ في موآب عشية غزْو كنعان (Merrill, 21-25).

٢. الخروج – العدد: دستورُ أمَّةٍ.

من منظور موسى، كانت الحاجة الأكثر إلحاحاً هي إتاحة تقرير حول الماضي القريب للأمة يبدأ بغربتها في مصر وخروجها اللاحق. كما أن مثل هذا الاقتراح لا يمكن أن يستند على البيانات النصِّية، وذلك لأن السجل لا يُفيد شيئاً بشأن أين صاغ موسى تاريخه تحديداً وبأي ترتيب. ويمكن تقديم الحُجة لاهوتيا ومنطقياً بأن أمور الاهتمام الأقرب يتم توجيهها أوَّلاً تليها تلك الأبعد (تك). يبدو أن التثنية قد أكملت المجموعة إذ ظهرت كخلاصة وكمنظور.

يُقرِّر عد ٣٣: ١ – ٤ ، مدخل بداية تجوالية بالخروج وانتهاءً في سهول موآب (ع. ٥ - ٤٩) قائلاً "كتب موسى مخارجهم برحلاتهم حسب قول الرب (أي سجل مراحل رحلاتهم)" (ع. ٢). وهكذا يؤكد التقليد على أن موسى أمّا أن يكون قد حفظ السجلات في كافة أنحاء سير الأحداث، والتي جمعها فيما بعد في هيئة السجل الحالي (خر ١٢: ٣٧ – عد ٣٣: ٤٩)، أو يكون قد صاغ التقرير من جديد على أساس عمليات إعادة الجمع التي قام بها (Ashley, 623; Budd, 351-52). الرأي الأوَّل هو الأرجح بالطبع. فـ"مراحل الرحلة" معناها أكثر من مجرد تصنيف تافه للمواقع. من الواضح أنها طريقة للإشارة إلى المسيرة الكلية للتاريخ المرتبطة بهذه الأماكن. كما لا يجب التغاضي عن الإشارة إلى موت هارون "في السنة الأربعين لخروج بني إسرائيل من أرض مصر" (عد ٣٣: ٣٨). وهذا يفترض مُسبقاً بأن التاريخ المكتوب كما هو مُقدَّم في التقليد كان قد استكمل قرب نهاية حياة موسى نفسه.

إن بداية التجوال ليست مرتبطة ببداية تاريخ إسرائيل، بل مرتبطة فقط بذلك القسم منه الذي تلا الخروج. لكن ذلك كان نقطة اتّصال تاريخية حاسمة، ليس فقط بسبب حدث خلاص الخروج الذي ليس له مثيل، بل لأنه ميَّز الانتقال من كون إسرائيل شعباً معروفا بتفككه إلى كونه أمة أصلية bona fide. لقد كان فعل التشكيل القومي هو العهد المقطوع في سيناء

بالتأكيد، لكن فداء الخروج كَان ضرورياً لهذه العملية التي تؤدّي إلى تلك المكَانة.

من الناحية الأخرى، كَان مجرد أن يكونوا شعباً فحسب لم يوح بشئ أقل من حقيقة تاريخية. فكثير من الأمم (إن لم يكن معظمها) لديها مرحلة ما قبل الأمة التي تندمج فيها العناصر الاجتماعية، والسياسية، والعرقية المتنوعة لأي سبب لتكوين كيانات مخصصة كممالك، أو أمم، أو دول، أو ما شابه ذلك. ومن هنا كَان هناك فهم واضح من جانب إسرائيل لشخصيتها كشعب قبل أن تكون أمة– شعباً مُستعبَداً لقوّة فائقة بالتأكيد – وحتى لجذورها القديمة في سلسلة من الآباء البطاركة.

طبقاً لتقليدهم العام، والذي كشفه موسى في الكتابة للمرّة الأوّلى غالباً، كَانت إسرائيل تتكون من نسل ١٢ ابنا ليعقوب، وهو رجل تغير اسمه إلى إسرائيل البديلة الرمزية (خر ١: ١ – ٧). وقد جاء يعقوب نفسه من إبراهيم، مستلم نعمة يهوه الميثاقية الاختيارية، والمؤسس الحقيقي للأمة. عادةً ما يُشير الخروج، واللاويّون، والعدد إلى هذا الأصل السلالي للأمة بهدف توضيح أن إسرائيل لم تكن هدفا معيَّناً، جيلا تلقائيا من البائسين، بل بالأحرى التضمين القومي للوعود المقطوعة للآباء الكبار (خر ٢: ٢٤؛ ٣: ٦، ١٥، ١٦؛ ٤: ٥؛ ٦: ٣، ٨؛ ٣٢: ١٣؛ ٣٣: ١؛ لا ٢٦: ٤٢؛ عد ٣٢: ١١).

في إطار المجموع الكلي للخروج - العدد نفسه، تدور مفصلة التاريخ حول ميثاق سيناء (בְּרִית، انظر # ١٣٨٢). وكل ما يؤدي إليه (خر ١ - ١٨) هو تمهيدي بالنسبة له، وكل ما يتبعه (خر ٢٥ – عد ٣٦) هو نتيجة له. إن الشكل اللاهوتي لتاريخ إسرائيل لا يكون أكثر وضوحاً من ههنا، وذلك لأن قطع الميثاق – الذي لم تشهده أمم الأرض ومن ثم ليس مهما بالنسبة لهم – أصبح هو السمة والعامل المسيطر في حياة إسرائيل التاريخية وحتى الأخروية. ففي سيناء كَان مجراه موضوعاً كالشعب المُستعبَد الذي كَان تحريره من مصر تحديداً هو بهدف الدخول في امتيازات ومسئوليات علاقة الميثاق. فالالتزام بشروطه أو الانحراف عنه هو ما يُقرِّر مصير إسرائيل المستقبلي كأمَّة، وهذه النقطة مؤكدة بشكل قاطع في لا ٢٦: ٣ - ٤٥.

٣. التكوينُ: تأريخُ أصولِ إسرائيل.

إن الدراسة النقدية - حتى تلك المنفتحة لإمكَانية الأنوية (جمع نواة) التاريخية في الخروج – العدد تتعارض على المستوى العالمي تقريباً مع وصف التكوين كتاريخ. فبدءاً بجانكيل Gunkel، صار من اللائق التحدث عن العناصر المتنوعة للسفر كأسطورة، وأعمال بطولية، وخرافة، وحكاية، وأي شئ غالباً ما عدا كونها تاريخاً (Coats, *passim*). وهي أيضاً عقيدة بَعْض الدراسات الحديثة بأن موسى لم يكن مرتبطا بصياغة التكوين، لكن المرتبط به في الواقع أساساً هو نتاج القلم المُبدع للاهوتي إسرائيل العظيم فيما بعد السبي البابلي، اليهوي (Van Seters, 1992, 332).

هذا التركيب النقدي لخليقة التكوين كأدب ومصداقيته التاريخية هو بالطبع، على خلاف شهادة الكتاب المُقدَّس الخاصة، الصوت الوحيد الذي يجب أن ينتبه له اللاهوتيون إن أرادوا فهم تصوير إسرائيل الخاص لإيمانها. إن تلك الشهادة (ضمنياً) والتقليد اليهودي-المسيحي اللاحق (تصريحيا) يتفقان على أن موسى كَان مسئولاً عن ذلك النصّ التأسيسي العظيم للتوراة. ينبغي أن نداوم على رؤية كيف أن النصّ يسهم في الشخصية اللاهوتية لتاريخ ع. ق.

كما هو مقترح أعلاه، فإن صورة ع. ق هي صورة موسى، شرق كنعان، وهو مُثقل كي ينقل إلى شعبه في تقليد دائم رسالة يمكنهم بها فهم من كَانوا، وكيف نشأوا، وأي غرض كَان عليهم تحقيقه أوّلاً بصفتهم شعب ميثاق يهوه. وقد كَان هذا يستلزم وصفاً لتاريخهم حتى تلك اللحظة، أوّلاً كشعب تحرر من عبودية مصر ليصير في سيناء أمَّة ميثاق، وثانياً كأحفاد أب كبير وجد نفسه وأنفسهم في مصر في المقام الأوّل. وما كَان مطلوباً بعد ذلك هو ترابط قصصي بين أنفسهم وبين أسلاف الأزمنة القديمة.

تلك القصة هي التكوين (← التكوين: لاهوت). إن التقليد صامت بخصوص كيفية حصول موسى (أو أيّ مؤلف) على امتياز معرفة أحداث الفترة ما قبل الموسوية تلك، رغم أن شروطا رُبّما مثل תּוֹלְדוֹת قد تقترح نصوصاً مكتوبة (قا؛ تقرير [تقارير] NIV؛ تك ٢: ٤؛ ٥: ١؛ ٦: ٩؛ ١٠: ١؛ ١١: ١٠، ٢٧؛ ٢٥: ١٢، ١٩؛ ٣٦: ١، ٩؛ ٣٧: ٢) (Harrison, 547-51). لكن هذا ليس مهماً بالنسبة لوجهة نظر الكتاب المُقدَّس، وذلك لأن القضية الحقيقية هي كيف أن التكوين يتوظف كمقدمة نقدية prolegomenon لتاريخ إسرائيل. وقد كَان عمل هذا واضحاً من البراهين الكتابية الداخلية، كالإشارات الاستنتاجية في الخروج-العدد للبطاركة والوعود المقطوعة لهم التي شكلت دعامات إسرائيل التاريخية واللاهوتية.

وصلة أخرى هي المعلومات المتشابكة لنهاية التكوين (٥٠: ٢٢ - ٢٦) وبداية الخروج (خر ١: ١ - ٧)، ولا سيما البيان الصريح "ثم مات يوسف" (تك ٥٠: ٢٦؛ خر ١: ٦). فهكذا تنتهي حقبة ("ووضع في تابوت في مصر") وتبدأ حقبة أخرى ("وأما بنو إسرائيل فأثمروا وتوالدوا ونموا وكثروا كثيرا جداً وامتلأت الأرض منهم." خر ١: ٧).

يتخذ سفر التكوين كتاريخ شكل نموذج مُتناوب من التمدد والانقباض. فهو يبدأ بالزوج الأصلي، آدم وحواء، اللذين يتكاثر نسلهما إلى نقطة "ابتدأ الناس يكثرون على الأرض" (تك ٦: ١). ثم تقلل دينونة الطوفان هذا الرقم إلى ثمانية - نوح، وزوجته، وأبنائهم الثلاثة، وزوجاتهم (٧: ١٣). ومرّة أخرى يكون هناك تمدد فيما "تفرقت الأمم [الذين هم نسل أبناء نوح] في الأرض بعد الطوفان" (١٠: ٣٢). أما الانقباض التالي فليس من نوع طبيعي – أي قلّل الجنس البشري إلى قلة بيولوجية – بل بقية من هوية لاهوتية. فمن بين كل شعوب وأمم الأرض، يُدعى شخص واحد ليكون أصل نسل جديد، نسل ستخرج منه قوّة فداء عظيمة مخصصة لمباركة الإنسانية بإحداث المصالحة بين الله وخليقته الساقطة (١٢: ١ -٣). وكما كان هذا الرجل مثال آدم جديد، أو نوحاً ثانياً، أطلق إبراهيم مرّة أخرى عملية التمدد، وهي عملية نتج عنها في زمانها اللغة المفرطة في خر ١: ٧: "وامتلأت الأرض [أرض مصر] منهم."

كان شعب إسرائيل في موآب لا بد أن يتعلم هذا المسار من الأحداث، وذاك التاريخ الذي فسر من كانوا، "الشعب الكثير جداً"، بالفعل. كان لا بد أن يفهموا أنهم لم يكونوا مجرد حدث من التاريخ، أمة واحدة بين أمم عديدة، بل إنهم كانوا، بمعنى ما، محور التاريخ نفسه. فتاريخ عالم ما قبل إبراهيم قاد إليه، وتاريخ عالم ما بعد إبراهيم أدّى إليهم. وعلى الفور كان امتيازاً رهيباً ومسئولية ثقيلة، أي دورهم، كما علم موسى، هو أن يكونوا "مملكة كهنة وأمة مُقدَّسة" (خر ١٩: ٦)، أمة وجد وجودها وتأكيداتها لأرض كنعان تبريراً في كل الاختيارات الانتخابية التي كانت مخططة بوضوح في تاريخ التكوين.

٤. التثنية: نموذج تاريخ إسرائيل.

الأمر العادي في الدراسة الحديثة للعهد القديم إرجاع تاريخ سفر التثنية في شكله الحالي إلى فترة السبي أو حتى فترة ما بعد السبي البابلي، مع التسليم بأنه كان موجوداً في نسخة منقحة معروفة باسم "كتاب الناموس" مبكراً نوعاً ما عن حكم الملك يوشيا (حوالي سنة ٦٥٠ ق.م، قا؛ ٢ مل ٢٢ – ٢٣). لكن هذا الرأي يؤكد أيضاً أن التثنية تتيح الإطار الأيديولوجي أو المحك المناويء للتأريخ التثنوي. وهكذا فإن هذه المجموعة، يشوع – ٢ ملوك، مفسرة لتكون تاريخاً لإسرائيل من موسى حتى الملك يهوياكين الذي مبدأه التحريري الإرشادي هو الدرجة التي توافقت أو لم تتوافق معها الأمة مع تفويضات الميثاق التثنوي (Nicholson, 1967, 121-24).

هناك مشكلة تفرض نفسها فوراً ههنا في أنه من الصعب رؤية كيف كان من المتوقع أن تعيش إسرائيل وفقا للمتطلبات التثنوية في زمن سابق لصياغة السفر. والأكثر من ذلك، كيف يصور التاريخ التثنوي بواقعية ماضي إسرائيل كماض كان انحساره وامتداده دلالة على المدى الذي تشاكل عليه بصفته لا يزال مبادئ ميثاق غير مكتوبة؟ إن الحل المعتاد هو اقتراح (أ) أن التقليد التثنوي قد يسبق كثيرا ادخاره في النصوص – وحتى بالعودة في المركز إلى موسى نفسه – و (ب) أن السجل التاريخي للتأريخ التثنوي هو نسخة "مُصاغة لاهوتيا"، أي نسخة واعية بحقائق إسرائيل، لكنها تتمتع بحرية التعامل مع وتفسير تلك الحقائق من أجل أن تجعلها تتوافق مع رابطة السبب-النتيجة (Van Seters, 1983, 228, 360-61). عندما كانت إسرائيل مطيعة لشروط الميثاق الموسوي، بُوركتْ؛ وعندما عَصتْ، واجهت لعناتها. في القسم القادم اهتمام أكثر بعلاقة سفر التثنية بالتأريخ التثنوي.

بعد سفر اللاويين، رُبّما، يكون سفر التثنية هو التدوين الأقل تأريخاً بشكل علني في التوراة (← سفر التثنية: لاهوت). من منظور واحد، فهو أساساً مجموعة من العظات والخُطب الأخرى لموسى الذي، عند اقتراب موعد موته، كانت لديه رغبة حادّة للتدريب على أمانة ميثاق يهوه لإسرائيل في الماضي، ولتهيئتهم للحياة الآتية في كنعان. ومن هنا فإن النصّ مليئ بالتحذير، والوصايا، والحمد، واللوم، والتشجيع، والوعيد. لكن الدراسة الحديثة تميز أيضاً طريقة أخرى لتقييم سفر التثنية: إنه وثيقة ميثاق هائلة. وبدون الدخول في الجدال المتعلق بالبيئة الثقافية المحددة التي عكسها شكل ومحتوى السفر، من الآمن القول بأن معظم الدارسين يميزون سفر التثنية كصياغة على غرار نص معاهدة *suzerain-vassal**. إنها تحتوي بوضوح على كل العناصر التي يشهد بها ذلك النوع.

ومع ذلك، فإن التيارات التأريخيةَ المُستَديمةَ التي تَتدفَّق خلال سفر التثنية مُخْتَلفة عن هذه النماذج. فهي إضافة إلى ص. الأربعة الأوَّلى التي، بوصفها عنصراً مُنفصلاً عن نص ميثاق، قَدْ يُدْعَى "مقدّمة التاريخية"، ومن هنا تكون تاريخية بوضوح في التقليد الأدبي. الحالات الأخرى للانعكاس التاريخي ترد في تث ٥: ١ – ٥، ٢٢ – ٣٣؛ ٩: ٧ – ١٠: ١١؛ ٢٣: ٣ – ٨؛ ٢٤: ٩؛ ٢٥: ١٧ – ١٩؛ ٢٦: ٥ب- ٩؛ ٢٩: ٢ – ٩؛ ٣٢: ٦ – ١٨، ٥٠ – ٥٢. وبالطبع، ينتهي السفر بقصة موت موسى ودفنه (٣٤: ١ – ٨)، وهي مقالة تاريخية قصيرة.

* كلمة *berith* في العبرية هي المرادفة لمعنى الميثاق – الموضوع الرئيسي في ع. ق العبري – أما الـ *suzerain-vassal* فهي معاهدات عُقدت بين قوى فائقة تُدعى suzerains وأمم أدنى تُدعى vassals. وهذه الاتفاقيات مشهود بها جيداً في الوثائق الحيثية من القرنين الرابع عشر والخامس عشر قبل العصر المسيحي، لكنها وُجدت في النصوص الأرمنية والإشورية الجديدة حتى القرن السابع قبل العصر المسيحي – المترجم

إن هدف الإحالات التاريخية في سفر التثنية تعليمي بالأساس: فإسرائيل الحاضر والمستقبلي يجب أن يتعلموا من إسرائيل الماضي. كما أن استخدام المؤرخ الانتقائي للأحداث التاريخية يُتيح بصيرة مساعدة في الاعتماد اللاّهوتي للتاريخ. لذلك، عندما يُعلن موسى عن تجديد الميثاق، فإنه يعود للوراء إلى المناسبة السابقة لقطع الميثاق في سيناء بهدف عمل مقارنات وموازنات ملائمة (تث ٥: ١ - ٥). وعندما يحاول تهيئة الشعب للغزو (٩: ١ – ٥)، يُذكرهم بكم كانوا عُصاة في الماضي، ولا سيما في حادثة العجل الذهبي، وما النتائج الكارثية التي تبعت ذلك (٩: ٧ – ١٠: ١١). وأخيراً، يحثّهم على حفظ الميثاق على أساس أمانة الله لهم في الخروج وفي غربة البرية (٢٩: ٢ – ٩). ومن هنا تنبثق علاقة ميثاق استاتيكية من اللقاءات التاريخية، ويَجَبُ أنْ تُعاش في الخبرة التأريخية.

٥. يشوع - ٢ ملوك: تقييم خبرة إسرائيل التاريخية واللاّهوتية.

لاحظنا في القسم السابق أن أسفار ع. ق يشوع، والقضاة، وصموئيل، والملوك صارت تُعرف بالتاريخ التثنوي لأنها يبدو أنها تروي تاريخ إسرائيل بمصطلحات انسجامها مع أو رفضها لمثاليات ميثاق سفر التثنية (← اللاّهوت التثنوي: لاّهوت). قَدْ يَشكُ المرء الافتراضات المسبقة النقدية التي أثارت هذه النظرة، لكن كون هذه الأسفار تعكس الاهتمامات التثنوية التي قد يصعب الشك فيها. في الواقع، تتيح علاقة مثل هذه برهاناً كافياً لشهادة الكتاب المُقدَّس الشخصية لأصالة ومصدر سفر التثنية. أي أن الأوَّلوية التاريخية واللاّهوتية لسفر التثنية هي بالضبط ما سوف يتوقعه المرء من التثنوية التي يفترض أنها تُشير إلى إطار التأريخ التثنوي. (McConville, 73-78).

للعودة لموضوع المناقشة – التأريخ التثنوي كتاريخ لاّهوتي – هناك إشارات عديدة في المادة توحي بهويتها في حد ذاتها. وليس هناك من سبب مقنع موضوعي للشك في التأكيدات الصادقة للنص، حتى عندما يُعيد الأفعال الفائقة للطبيعة ليشوع، وإيليا، وإليشع، ولكن ليسّ منها ما يمكن أن يدّعى المرء كونها تاريخية عادية. إنها قصة تأريخية لطبيعة تفسيرية ومتحيّزة وانتقائية جداً، مُصمَّمة ليس فحسب لإعادة سرد الأحداث بل لتفسيرها كجزء من نموذج أكبر من التصميم والقصد الإلهي.

لا يُرى هذا أوضح مما في الملاحظة المطولة للمؤرخ بشأن انحدار وسقوط مملكة إسرائيل الشمالية في ٧٢٢ ق.م. فبعد إعادة سرد مُلك المَلك الأخير، هُوشَعُ بْنُ أَيْلَةَ (٢ مل ١٧: ١ - ٦)، يستطرد للتعليق على النهاية المفجعة لهذا المُلك بتوصيله بالعواقب الحتمية لقرون من خيانة الميثاق (ع. ٧ - ٢٣). يقول المؤرخ-اللاّهوتي: "لقد حدث هذا كله [الترحيل الآشوري لإسرائيل] لأن الإسرائيليين أخطأوا أمام الرب إلههم الذي أخرجهم من مصر من تحت قبضة فرعون ملك مصر" (ع.٧). وبالوصول حتى إلى ما قبل تأسيس الملكية، يَتكلم عن عبادة إسرائيل لآلهة كنعان كمثال عن تلك الخطية ضد يهوه (ع. ٨).

هذا المؤرخ نفسه، أو آخرون مثله، كَان قد استعرض باجتهاد وصولاً إلى هذه النقطة تفاصيل تاريخ إسرائيل، أما هنا في هذه الخلاصة فكل شئ آخر يتسامى إلى النقطة الجوهرية بأن خطية الخيانة اللاّهوتية هي التي استجلبت أخيراً غضب يهوه المُقدَّس. فالمرء لا يمكنه الهروب من الانطباع بأن السجل بأكمله قد تم تشكيله إذاً باعتبار هذه الرؤية المركزية. في الواقع، يمكن ألا تؤدّي قراءة التاريخ التثنوي بأكمله عن قرب إلى استنتاج آخر. إنه التاريخ ولا بد من تصديقه، ومع ذلك فهو التاريخ الذي يتجاهل كل شئ لا يسهم للفكرة المركزية بانتهاك الميثاق بنفس قدر كونه التاريخ الذي يركز تحديداً على تلك الأحداث التي تصور ذلك التمرد.

إن المقارنة الحذرة بين سفر التثنية والتأريخ التثنوي تُلزم القارئ باستنتاج أن تاريخ إسرائيل هو السرد المؤسف لتجاهل نظامي لمتطلبات الميثاق التي شرحها موسى بأقصى تأكيد. وقد كَان من الممكن وضوح هذا طوال المجموعة بكاملها طالما سمح المجال، ولكن من المفيد رؤية كيف أن هذا القسم الختامي في ٢ ملوك يشرح بشكل حاسم هذا التأكيد.

يُقدِّم اللاّهوتي تفسيره لدينونة إسرائيل بالقول بأن بني إسرائيل قد "أخطأوا إلى الرب، واتقوا آلهة أخرى" (٢ مل ١٧: ٧) (Hobbs, 226-27). وهذا يلمس جوهر مبدأ الميثاق التثنوي "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي" (تث ٥: ٧). كما أن انتهاك هذا الميثاق الذي هو مركزي في هذا الاتّهام واضح من البيان التالي: "وسلكوا [إسرائيل] حسب فرائض [حرفياً شرائع] الأمم الذين طردهم الرب من أمام بني إسرائيل" (٢ مل ١٧: ٨). وبصفتهم قد تركوا متطلبات الميثاق التثنوي، دخلوا في ميثاق مع آلهة كنعان.

وقد انعكس هذا بتحريف مراكز العبادة التي نصبوها (٢ مل ١٧: ٩ - ١١)، على خلاف التصميم بوجوب عبادة يهوه في مُقدَّس مركزي واحد فقط (تث ١٢: ١ - ١٤). كما أن رموز الوثنية التي أقاموها – الأنصاب والسواري (٢ مل ١٧: ١٠) – هي الإشياء التي كَان ينبغي التخلص منها تحديداً (تث ١٢: ٣). لقد كانت هذه هي تجهيزات الوثنية، محاولة جعل

قوى الطبيعة غير المرئية ملموسة. وكَان هذا رجساً لإسرائيل (٥: ٨ – ١٠؛ ٧: ٢٥ - ٢٦)، لكنها كَانت تمارس بشكل مأساوي طوال مرحلة تاريخها فيما قبل السبي.

إن ابتهال التفسير اللاهوتي لتاريخ إسرائيل يُختتم كما بدأ: بملاحظة أن إسرائيل "تركوا جميع وصايا الرب إلههم" (٢ مل ١٧: ١٦؛ قا؛ ع. ٧). وهذا مصور بسبعة انتهاكات مُحدّدة: (١) "عملوا مسبوكات عجلين" (ع. ١٦؛ قا؛ خر ٣٢: ٤؛ ١ مل ١٢: ٢٨ - ٢٩)؛ (٢) "عملوا سواري" (ع. ١٦؛ قا؛ ١ مل ١٤: ١٥، ٢٣)؛ (٣) "سجدوا لجميع جند السماء" (ع. ١٦؛ قا؛ تث ١٧: ٢ - ٥)؛ (٤) عبدوا البعل (ع. ١٦؛ قا؛ ١ مل ١٦: ٣١)؛ (٥) "عبّروا بنيهم وبناتهم في النار (ع. ١٧؛ قا؛ تث ١٢: ٣١؛ ٢ مل ١٦: ٣)؛ (٦) "عرفوا عرافة وتفاءلوا [مارسوا العرَّافة والسحر] (ع. ١٧؛ قا؛ تث ١٨: ١٠ – ١٢؛ ١ صم ٢٨: ٣ - ٧)؛ و(٧) "باعوا أنفسهم لعمل الشر في عيني الرب لإغاظته" (ع. ١٧؛ قا؛ ١ مل ٢١: ٢٠). وهذا البيان الأخير يشمل كل فترة التاريخ التثنوي وهو طريقة مناسبة لتفسير روح تلك الأزمنة.

٦. أسفار أخبار الأيام، وعزرا، ونحميا: التاريخ من منظور ما بعد السبي البابلي.

إن البُعد المكَاني والزماني لهما أسلوب لإحضار الطرق الدقيقة، والمتجددة، وربما حتى المتعارضة لإدراك الشخصيات والأحداث. كما أن الثورة الأمريكية مفهومة بطرق مُخْتَلفة من قبل المؤرخين البريطانيين المحدثين من ناحية، وشهود العيان الأمريكَان الاستعماريين من الناحية الأخرى. فنفس "الحقائق" غالباً ما تحمل معانٍ مُخْتَلفة لأشخاص مختلفين في أزمنة مُخْتَلفة.

القراءة السطحية للعهد القديم توحي بأن تاريخ إسرائيل التثنوي، والمكتمل ليس بعد سنة ٥٦٠ ق.م، متباين أساساً عن تقرير ذلك التاريخ الذي سجله كاتب سفري أخبار الأيام في العام ٤٠٠ ق. م أو بعدها بقليل. فسجلات عزرا- نحميا، التي تناقش أحداثاً من حوالي سنة ٥٤٠ – ٤٣٠ ق.م – تعكس أساسا رؤية واهتمامات وموضوع المؤرخ بالنسبة لنفس تلك الفترة من الزمان.

وهكذا توجد بَعْض الاختلافات الواقعية التي لا يمكن إنكارها، رغم أنها أقل بمراحل ولها نتائج أدنى لدرجة أن بَعْض الدارسين يكشفوها (← سفرا الأخبار: لاهوت). إن أغلب المتغايرات بين التاريخين العظيمين متعلقة باختيار البيانات؛ مثل ما هو متضمن وما هو محذوف (McKenzie, 71-73). من المعروف جيداً أن كاتب سفري أخبار الأيام يمتنع عن مناقشة شئون المملكة الشمالية بالتفصيل، كونه مهتماً حصرياً، على الأرجح، بيهوذا بصفتها نقطة انطلاقه. ومع هذا يتغاضى عن الأحداث التي تميل إساءة سمعة نسل داود، حتى يصل إلى أن يتجاهل تماماً زنا داود وسقطات أخرى من حياة العائلة الملكية التي تلعب دوراً رئيسياً في التاريخ التثنوي (← لاهوت تثنوي).

من الناحية الأخرى، يتيح كاتب سفري أخبار الأيام تفصيلات هائلة مُتعلّقة بالميثاق الداودي ونتائجه لعبادات وتاريخ إسرائيل (← داود: لاهوت). ومثل المؤرخ التثنوي، يكون حريصاً على رؤية التاريخ كَانعكاس لأمانة الميثاق (أو انعدامها)، وليس بخصوص ميثاق سيناء. والأكثر أنه يتجنب ذلك بغرض التركيز على لاهوت صهيون النابع من اختيار يهوه لبيت ملكي أبدي، الذي هو لداود ونسله. كما أن سفري الملوك ينظران إلى داود باستحسان بصفته المعيار الذي لا بد أن يُحاسب عليه كل الملوك اللاحقين، لكنهما يفتقدان الاهتمام الديني بسفري الأخبار. فداود في العبادة هو الذي يسود على السجل. وغالباً ما يصف كاتب سفري أخبار الأيام باختصار صعود داود إلى السلطة (١ أخ ١١ - ١٤) حتى يمكنه تقديم داود بصفته باني مكَان العبادة ومنظم خدماته وشئونه (ص ١٥ – ١٧، ٢٢ - ٢٩). ورغم أنه لم يستطع بناء الهيكل بنفسه، فقد جهّز الملك كل الترتيبات لسليمان لعمل ذلك. ثم يصبح كاتب سفري أخبار الأيام مُنشغلاً كُلية غالباً بالسمة الدينية لمُلك سليمان، تماماً كما كَان مع حكم داود (٢ أخ ١ – ٧؛ ص ٨ – ٩ فقط يتعاملان مع موضوعات أخرى).

أما بقية التاريخ فتعكس نفس التأكيدات. فبينما تكون معظم الأحداث الكبرى المشهود بها من قَبَل المؤرخ التثنوي مقتبسة على الأقل من قَبَل كاتب سفري أخبار الأيام، فإن الأخير يُقدِّم مجالاً واسعاً للمُلك التقوي ليهوشافاط ("سار في طرق داود أبيه الأوَّلى" ٢ أخ ١٧: ٣)، أربعة إصحاحات (١٧ – ٢٠)؛ ولحزقيا ("وعمل المستقيم في عيني الرب حسب كل ما عمل داود أبوه" ٢٩: ٢)، أربعة إصحاحات (٢٩ – ٣٢)، وليوشيا ("وعمل المستقيم في عيني الرب وسار في طرق داود أبيه" ٣٤: ٢، إصحاحان (٣٤ – ٣٥). في كل حالة يتم الاحتفال بالملوك وبفترات مُلكهم لا بسبب الإنجازات السياسية أو الثقافية، بل لأنهم جاءوا بالإصلاح والاستعادة لمبادئ الميثاق التي دعا إليها داود (قا؛ ١٧: ٣ – ٦؛ ٣١: ٢٠ – ٢١؛ ٣٤: ٢، ٣٣).

من وجهة نظر استراتيجية، كَان من المهم بالنسبة لكاتب سفري الأخبار أن يضع سجله التاريخي كما فعل لأنه (ومعه عزرا ونحميا أيضاً) صاغ عمله بعدما صارت ملكية داود حقيقة عملية بفترة طويلة. ومن هنا لا بد من فهم التاريخ كعملية

تؤدِّي إلى عصر جديد، عملية أصبحت ممكنة من خلال نداء التحرير الذي أطلقه كورش (٢ أخ ٣٦: ٢٢ - ٢٣) وإعادة بناء الهيكل المهدوم وآمال شعب الله (عز ١: ١ - ٤؛ ٣: ٨ - ١٣؛ ٥: ١ - ٥؛ نح ٩). إن الـ Tendenz اللاّهوتي لمثل تقارير التاريخ هذه واضحة.

٧. الأنبياء: التواصلات مع التاريخ.

طبقاً للتقليد القانوني اليهودي، كَانت الأسفار من يشوع إلى الملوك معروفة باسم الأنبياء السابقين، أما إشعياء، وإرمياء، وحزقيال، والإثنا عشر فكَانت معروفة باسم الأنبياء اللاحقين. وقد أوضح هذا التحليل النافذ ليس فقط أن الأنبياء قد كَانوا شخصيات مهمة في المجموعة السابقة، بل إنهم قد كَانوا مشتركين بشكل كبير في صياغتها. ومن ثم فإن ما يُسمى بالتاريخ التثنوي هو تفسير نبوي لماضي إسرائيل.

لا يمكن تحديد مدى صحة رؤية الأصالة هذه بوضوح. ومع ذلك فلا شك أن الأنبياء القانونيين، أوَّلئك الذين كتاباتهم محفوظة في النصِّوص المُقدَّسة، قد كَانوا رجال أزمانهم بحق، الذين شكلّوا رسائلهم حول الظروف التاريخية لعصرهم الخاص على الدوام. وبذلك صاروا هم أنفسهم مؤرخين لأن تفسيراتهم لماضي الأمة صارت جزءاً من إجمالي فهمنا الشخصي لتاريخ إسرائيل (Laato, 282-86). من الممكن هنا أن نلقي نظرة خاطفة على مجرد حالات مختارة يُوضِّحُ فيها أنبياء إسرائيل الاهتمام التاريخي، ويقدمون رد الفعل اللاّهوتي لذلك الاهتمام.

النبي العظيم إشعياء، كأغلب الآخرين، يربط حياته وخدمته بفترات حكم الملوك الذين عاصرهم (إش ١: ١؛ ← إشعياء: لاّهوت). وكالآخرين أيضاً، يصنع من الحاضر تفسيراً ختامياً للماضي، وهو حصيلته المنطقية واللاّهوتية، لكنه يستخدم الحاضر أيضاً كمنصة إطلاق لقذيفة الرجاء والتوقع الأخروي. وكالمؤرخ التثنوي وكاتب سفري الأخبار، فإنه يكرر ماضي إسرائيل كوسيلة لتفسير الظروف الحاضرة. ففي لغة أمثال، مثل؛ يصف إسرائيل ككرم يتعهده ويرعاه مزارع مُحبٌّ، وعندما بحث عن العنب، لم يجد سوى الثمر الردئ (إش ٥: ١ - ٣). لقد كَان فساد إسرائيل هو المحصلة الحتمية لفشلها في التوافق مع توقعات ميثاق يهوه (ع. ٤ - ٧).

كما أن إرمياء، وهو يستخدم استعارة أخرى، يتتبّع تاريخ إسرائيل إلى الخروج (← إرمياء: لاّهوت). منذ ذلك الحين وطوال فترة البرية واحتلال الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً "أتيتم ونجستم أرضي وجعلتم ميراثي رجساً." (إر ٢: ٧). لقد صار ذلك التاريخ الفاسد على فترات في زمن إرمياء، وقد وصف يهوه جوهره هكذا: "لأَنَّ شَعْبِي عَمِلَ شَرَّيْنِ: تَرَكُونِي أَنَا يَنْبُوعَ الْمِيَاهِ الْحَيَّةِ لِيَنْقُرُوا لأَنْفُسِهِمْ آبَاراً آبَاراً مُشَقَّقَةً لاَ تَضْبُطُ مَاءً" (٢: ١٣). وهذا هو الموضوع الرئيسي بالنسبة لتاريخ إسرائيل في ع. ق: أنهم نسوا يهوه وذهبوا وراء آلهة أخرى.

يحكي حزقيال بالتفصيل المُسهب قصة ابنتين، أهولة وأهوليبة اللاتي رغم كونهما زانيتين في مصر، صارتا زوجتي يهوه (حز ٢٣: ١ - ٤٩؛ ← حزقيال: لاّهوت). أهولة ("خيمتها") كما يقول يهوه، كَانت هي السامرّة، وأهوليبة ("خيمتي فيها")، كَانت هي أورُشَليم (ع. ٤). وسرعان ما كشفت أهولة عن شخصيتها الحقيقية وعادت إلي الزنا مع الآشوريين، الذين أبعد من كونهم قد نجسوها، أخذوها في سبي دموي. أما أهوليبة فقد اتضح أنها حتى أسوأ من ذلك. فلم تتبادل تجارتها مع آشور فقط، بل بابل أيضاً. وكَانت النتيجة نفس الشئ، الخيانة والترحيل – وهي عملية كَانت قد بدأت بالفعل لكنها ازدادت حدتها حتى اكتملت (ع. ٢٩). يَظهر معنى الاستعارة في الآيتين ٣٧ – ٣٨: فإسرائيل ارتكبت الزنا ونجست مُقدَّس يهوه وسبت يهوه. وهذه بالطبع طريقة أخرى للإشارة إلي خيانة العهد، الحافز السائد للسجل التاريخي في ع. ق ككل.

مثال أخير يفي بالغرض يَرد في هوشع، وفيه يتحدث يهوه كما فعل مع حزقيال عن إخراج شعبه من مصر كي يقطع معهم ميثاقاً (هو ١١: ١ – ٤؛ ← هوشع: لاّهوت). وهذه المرّة يكون إسرائيل ابناً، محبوباً (مختاراً)، ورغم أنه ممنوح بوفرة، إلا أنه قد انتهك كل عرض وتعبير عن المحبَّة السماوية. وكَانت النتيجة غزواً آشورياً حتمياً وتشتتاً (ع. ٥)، رغم أن نتائج ذلك لم تكن تستعصي على الحل أو نتائج دائمة (ع. ٨ - ١١). لقد كَان هوشع، مثل إشعياء، وإرمياء، وحزقيال، وكثير من الأنبياء الآخرين، يفهم النقاط البارزة من تاريخ أمته جيداً. لكن الأهم من ذلك هو أنه كَان ماهراً في أن يستمد منه أهميته وتضمينه الحقيقي، أي أنه استطاع أن يجعله لاّهوتيا تماماً.

٨ الكتابات: التعامل مع يهوه ومع المجتمع التاريخي.

يقصد "بالكتابات" في هذا السياق أدب المزامير والحكمة، التي تتشارك جميعاً بشكل عام فكرة الاستجابة في مقابل الوحي "العادي". فرغم أنها منفتحة لنقد كونها تفريقاً سطحياً للغاية أو حتى مضللاً للغاية، فإن المقترح هو أن هذه النصّوص هي التعبير عن المشاعر الإنسانية، العبادة، والتفلسف، أكثر من كونها أدوات للوحي الإلهي المباشر. ونحن

نقترح أن هذا بالتأكيد يُقلِّل من جودتها أو هويتها كـأسفار مُقدَّسة.

من بين الإشياء الأخرى التي يُشير إليها هذا التفريق هو أنه يسمح لهذه الكتابات بأن تُفهم بشكل أوضح كلاّهوت بالمعنى المُجرَّد أو النظامي. فهو يُسجِّل التركيبات اللاّهوتية المهمة والتقية لمؤلفيها فيما يتصارعون مع اختباراتهم الشخصية مع الله والحياة كما مع أية نصوص قانونية موجودة في أزمانهم. وبهذا المعنى نعتبرها تعاملات مع يهوه ومع مجتمع الإيمان .(Westermann, 153-74; Murphy, 125-26)

إن وصف هذه التركيبات كـ "مجردة" أو "نظامية" أو "متفلسفة"، لا يمنع تاريخيتها؛ فشعراء وحكماء إسرائيل على السواء كانوا متعلقين بقدر كبير مع الجذور التاريخية من ثقافتهم، سواء كانوا يعبرّون عنها بالألفاظ أو لا. كما كان لاّهوتهم، حين كان يُفهم بشكل سليم، متوافقاً مع الموضوعات الرئيسيّة من التاريخ اللاّهوتي للعهد القديم. ومع ذلك، فإن الأكثر صلة بالموضوعات بالنسبة لهدفنا هو الكتابات بصفتها نصوصاً تاريخية. فكيف يسهم مؤلفوها لاستكمال البانوراما التاريخية بأكملها؟

المزامير ثرية بشكل خاص في هذا الخصوص (← المزامير: لاّهوت). فبالإضافة إلي المعلومات من عناوينها (انظر القسم المعنون "خصائص تاريخ ع. ق")، هناك مزامير عديدة تعيد تلخيص وتفسير فترات قصيرة أو حتى مطولة من تاريخ إسرائيل. فداود يضع في صورة شعرية الكثير من مواقف حياته الحافلة بالأحداث، والتي يَظهر منها بَعْضها في مواضع أخري من الأدب التاريخي (قا؛ مز ١٨، ٣٢، ٣٥، ٥١، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٣). وعلى مستوى أكبر، فإن المقابيس الأكثر شمولاً هي تلك التي تستخدم التاريخ كإطار تُعلَّق عليه الأفكار والإرشادات اللاّهوتية. ويمكن حتى أن تُرى كتلاوات عقيدية لأعمال الله العظيمة نيابة عن شعبه.

مز ٧٨ مثال جيد لهذه الحالة. فالشاعر يبدأ بوحي ميثاق سيناء (ع. ٥)، ثم يعود إلى فداء الخروج (ع. ١٢ – ١٣) كحدث نسته إسرائيل في تيهانها. ويُسهب في غربة البرية (ع. ١٤ – ٤٢) ويلاحظ أنهم أهملوا مرّة أخرى مصدر بركاتهم، الإله الذي دمر مصر بالضربات (ع. ٤٣ – ٥٣). وبعد ذلك يتتبع عصيان إسرائيل للميثاق خلال غزو كنعان (ع. ٥٤ – ٥٩) وعصر القضاة (ع. ٦٠ – ٦٦)، وانتخاب يهوذا وداود (ع. ٦٧ – ٧٢).

أما مز ١٠٥ فيعود حتى إلى أبعد من ذلك، إلى عصور الآباء ووعد يهوه بإقامة أمّة من نسلهم (ع. ٦ – ١١). ومرّة أخرى يَظهر الخروج بصفته الحدث المركزي (ع. ٢٤ – ٣٨). ومز ١٠٦ يُشير إلي الخروج أيضاً (ع. ٦- ١٢)، لكنه يذكر بشكل أكثر خصوصية تمردات إسرائيل في البرية (ع. ١٣ – ٣٣) وعبادتها للأوثان ثم عقابها اللاحق في أيام القضاة (ع. ٣٤ – ٤٦). ويحتفي مز ١٣٥ بهزيمة يهوه لمصر، وسيحون، وعوج (ع. ٨ – ١١)، تلك الانتصارات التي ضمنت نصرة شعب الله في كل العصور (ع. ١٣ – ١٤). وأخيراً يتتبع المزمور ١٣٦، المزمور–الحسيدى *Hesed*-psalm، العظيم ذراع يهوه الشديدة من الخروج إلي الغزو، والتي لا بد من نسبها جميعاً لا إلى الحدث التاريخي بل إلي محبَّة ميثاقه (חֶסֶד).

خاتمة

هناك تاريخ لاّهوت وهناك لاّهوت تاريخ، لكن أيًّا منهما ليس حالة الدراسة المناسبة لتاريخ ع. ق كعمل لاّهوتي. الأمر الواجب فهمه هو أن ع. ق هو كل من التاريخ واللاّهوت. فطبيعته اللاّهوتية لا تُبطل مصداقيته التاريخية أو انسجامه مع الحدث الواقعي، كما أن طبيعته التاريخية لا تسمح بأن تُجرّده من بُعده الأسمى للحدث المُفسّر. إن ما هو موجود في السجل هو قصة مقاصد الله الأبدية كما هي واضحة في الخليقة، والحدث، والكلمة، والتأمل. إنها ليست القصة بكاملها، لكنها القصة الحقيقية، وهي قصة تفي بغرض القيادة إلي الفداء وإلى الحياة.

ببليوغرافيا

R. Alter, The Art of Biblical Narrative, 1981; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; J. Barr, "Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology," *Int* 17, 1963, 193-205; idem, "Story and History in Old Testament Theology," *Theology Digest* 24, 1976, 265-71; P. J. Budd, *Numbers*, 1984; R. E. Clements, "History and Theology in Biblical Narrative," *HBT* 4, 1982, 45-60; G. W. Coats, *Genesis, With an Introduction to Narrative Literature*, FOTL 1, 1983; R. J. Coggins, "History and Story in Old Testament Study," *JSOT* 11, 1979, 36-46; R. G. Collingwood, *The Idea of History*, 1946; R. de Vaux, *The Early History of Israel*, 1978; F. Deist, "The Problem of History in Old Testament Theology," *OTWSA* 24, 1981, 23-39; R. B. Dillard, and T. Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, 1994; J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 1961; idem, "'That You May Know That Yahweh Is God': A Study in the Relationship Between Theology and Historical Truth in the Old Testament," *TB* 23, 1972, 58-93; B. Halpern, *The First Historians*, 1988; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 1969; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; D. Howard, Jr. *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, 1993; K. Kitchen, "Ancient Orient, 'Deuteronomism,' and the Old Testament," in *New Perspectives on the Old Testament*, J. B. Payne (ed.), 1970, 19-24; A. Laato, "History and Ideology in the Old Testament Prophetic Books," *SJOT* 8, 1994, 267-97; B. O. Long, "Historical Narrative and the Fictionalizing Imagination," *VT* 35, 1985, 405-16; V. P. Long, *The Art of Biblical History*, 1994; D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, 1924; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; S. L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, 1984; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, 1987; idem, "History," in *Cracking Old Testament Codes*, D. B. Sandy, J. R. Giese, eds., 1995, 89-112; A. R. Millard, "Story, History, and Theology," in A. R. Millard, J. K. Hoffmeier, and D. W. Baker, eds., *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Ancient Near Eastern Context*, 1994, 37-64; R. E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 1990; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 1967; idem, "Story and History in the Old Testament," in Samuel E. Balentine and John Barton, eds., *Language, Theology, and the Bible*, 1994, 135-50; W. Pannenberg, *Revelation As History*, 1968; J. H. Sailhamer, *The Pentateuch As Narrative*, 1992; R. Smend, "Tradition and History: A Complex Relation," in *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. D. A. Knight, 1977, 49-68; J. Van Seters, *In Search of History*, 1983; idem, *Prologue to History: The Yahwist As Historian in Genesis*, 1992; W. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988; G. von Rad, *OTT* 1, 1962; idem, "The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1984, 166-204; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 1972; C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 1982.

يوجين اتش. ميريل *Eugene H. Merrill*

٤. تاريخ ع. ق: منظور تفسيري

جوانب قليلة في مشهد دراسة ع. ق المعاصرة تُقدِّم مثل هذه التضاريس الوعرة أو المتصدعة بمثل هذه الهوّة الواسعة من سوء الاتفاق كما هو الحال في جانب التفسير التاريخي للعهد القديم. فالأرض التي يَجَبُ تغطيتها شاسعة للغاية بهدف البدء في إنصاف الموضوع، كما أن المآزق الواجب تجنبها عديدة جداً، لدرجة أنني سأضطر إلي أن أقنع نفسي في هذا المقال بالإبحار في قليل من الممرات التفسيرية الأساسية التي لا بد من وطأها كل من يتبحر بشكل أعمق في هذا المجال. سأبدأ ببَعْض المقدمات النقدية المتعلقة بمثل هذه الأسئلة الأساسية كالعلاقات بين تاريخ ع. ق وتاريخ إسرائيل القديمة، وبين التاريخ history وكتابة التأريخ historiography، وبين السلطان authority والتأليف authorship. ثم أناقش متطلبات ثلاثة تستند على أوَّلئك الذين ينخرطون بأنفسهم بشكل مسئول في التفسير التاريخي للعهد القديم - أي القدرة الأدبية، والإدراك اللاّهوتي، والنقد التاريخي. وأخيراً أتحرّى باختصار أربع خطوات رئيسية تصور عمل المؤرخين فيما يُجمِّعُون ويُقيِّمون البراهين المتاحة ويسعون لتحليل اكتشافاتهم في شكل إعادة هيكلة تاريخية يمكنهم الدفاع عنها. ما يلي قد يُثير أسئلة كثيرة في ذهن القارئ فيما يُقدِّم إجابات، ولكن إن كان يحثّ القارئ للمزيد من الإبحار في التاريخ الإسرائيلي القديم، يكون إذاً قد نجح في رسالته، وذلك لأن الكلمات التي كتبها جي. إم ميلر في العام ١٩٨٥ ما زالت صحيحة اليوم: "قد لا يوجد جانب آخر من الدراسات الكتابية في الوقت الحالي يحتاج بوضوح شديد إلي بَعْض الأفكار الجديدة المعتمدة على البحث الموثق". (1985، 23).

أ. التفسير التاريخي للعهد القديم: ثلاث علاقات أساسية

١- "تاريخ ع. ق"، و "تاريخ إسرائيل القديمة".

من الشائع في الدراسة الكتابية المعاصرة حتمية وجود تفريق بين "تاريخ ع. ق" من ناحية، و"تاريخ إسرائيل القديمة" من ناحية أخرى (مثل؛ Tsevat; Lemche). من المفترِض أن تاريخ شعب الله كما هو مُسرد على صفحات ع. ق وتاريخ أو تواريخ إسرائيل القديمة كما هو معاد بناؤه من قبَل المؤرخين النقاد سيختلف. على مستوى ما، هذا الافتراض لا يثير الاعتراض، لأنه يجب أن يكون من الواضح أن أنواعاً مُخْتَلفة كثيرة من التواريخ يمكن كتابتها – تواريخ العالم، التواريخ القومية، التواريخ الشخصية، التواريخ السياسية، التواريخ الاجتماعية، التواريخ الاقتصادية، التواريخ الدينية، التواريخ الطبية، التواريخ الإجرامية، والقائمة تمتد (من أجل "قائمة بالمداخل التاريخية" أكثر تقنية، انظر Stanford, 110-13; أو قا؛ Moulton's discussion of types of history represented in the Bible, 244-52). ولذلك أن نقول إن التواريخ يمكنها أن تختلف وتختلف بالفعل هو القول بعدم وجود شئ استثنائي؛ فقد تقترب ببساطة إلى موضوعها من زوايا مُخْتَلفة وباهتمامات رؤية مُخْتَلفة. يُوضِّحُ ف. ديست هذا في بلاغة: "إن الطبيعة المنظورية للبحث التاريخي هي أحد أسباب كون التاريخ ليس علما تجميعياً." (111).

إن النصِّوص السردية التأريخية للعهد القديم هي نفسها "منظورية". فالمرء بحاجة فقط لتذكر أن قسم نص ع. ق الذي غالباً ما يُشار إليه من قبَل الدارسين المُحدثين كتاريخ تثنوي (وبمعنى آخر؛ يشوع – ٢ ملوك) يُطلق عليه تقليدياً الأنبياء السابقون Former Prophets. كما أن المنظور الذي منه يقوم تأريخ ع. ق برؤية واختيار وتسجيل الأحداث قد يُوصف عن حق بكونه نبوياً، أو ببساطة لاهوتيا. فالتركيز يكون على تاريخ شعب الله، وعلاقتهم به، وأفعاله وتوقعاته بالنسبة لهم. تعليقاً على "فهم التاريخ في أنبياء ع. ق The Understanding of History in the Old Testament Prophets"، كتب هـ. و. وولف W. Wolff . ذات مرّة: "بالنسبة للأنبياء، فإن التاريخ هو الحوار الهادف بالنسبة لرب المستقبل مع إسرائيل" (341). ونفس الشئ يمكن أن يُقال أيضاً عن المؤرخين القصصيين للعهد القديم. بقبول الموقف اللاّهوتي لتأريخ ع. ق، لا يجب أن يُتوقع أن يكون إما شاملاً في تغطيته التاريخية أو مقصوراً على المعالجات التاريخية من النقاط المميزة الأخرى - مثل السياسية، أو الاقتصادية، أو ما إلى ذلك. (كمثال مختصر، يفكر المرء في التفاوت الملحوظ غالباً بين المعالجة المختصرة عن الملك عُمري ملك إسرائيل في ع. ق، والذي يُلاحظ أساساً أنه تفوّق على أسلافه في عمل الشر، بخلاف التغطية الأكثر شمولاً لحكم ابنه آخاب، رغم أن الأخير لم يكن أبرز سياسياً من الأوَّل).

بخصوص مثل هذه الأمور، هناك سبب ضعيف لعدم الاتفاق. ومع ذلك، حين تُثار عدم الاتفاقات، تكون فوق طبيعة ومدى التباين بين تاريخ ع. ق وتاريخ إسرائيل القديمة. بشكل خاص، هناك عدم اتفاق يخص ما إذا كان المرء يجب أن يتوقع أن تكون التواريخ المحددة في النهاية تواريخ تكميلية أو معارضة. وبأسلوب آخر، فإن السؤال الأساسي هو ما إذا

كَان ع. ق يمكن أن يُرى كمصدر جدير بالتقدير، حتى إن لم يكن مصدراً شاملاً أو حصرياً، من أجل إعادة بناء تاريخ إسرائيل القديمة. وبخصوص هذا السؤال، هناك عدم اتفاق حاد بين الدارسين المعاصرين. فمن جانب، هناك من يعتبرون النصّ الكتابي ذا قيمة ضئيلة أو منعدمة بالنسبة لإعادة البناء التاريخية "العلمية"، ومن ثم لا بد من استخدامه بحذر أكثر أو عدم استخدامه على الإطلاق (مثل؛ Garbini; Whitelam). ومن الجانب الآخر، قد يتوقع المرء أساسا أن يجد بَعْضاً ممن يعتبرون النصّ الكتابي بصفته المَصدر الشرعي الوحيد لتاريخ إسرائيل القديم، ويعتبرون كل الأدلة الواردة من خارج الكتاب المُقدَّس مجرد تشتيتات غير موثقة (في الواقع من الصعب توثيق مثل هذه الرؤية في إطار مطبوع). إن الموقف المأخوذ في هذا المقال يقع في مكَان ما بين هذين الجانبين. فهو يفترض أن تاريخ إسرائيل القديمة يجب أن يُعاد بناؤه من كل الأدلة المتاحة، سواء كَانت أدبية أو مادية. ثم يفترض أبعد من ذلك أن ع. ق، على أساس محتواه وسلطانه، جدير بمكَانته بين الشهادات الأدبية، ولا سيما حينما يكون اهتمام المرء في تاريخ شعب الله في ع. ق.

٢- التاريخ وكتابة التأريخ

لتقدير هوية تقديم ع. ق لتاريخ إسرائيل بشكل أعمق، علينا أن نُفكِّر للحظات في معنى مصطلحات مثل التاريخ و كتابة التأريخ. فمصطلح التاريخ يمكن أن يُوضع في معان كثيرة. ففي الحديث غير الرسمي، عادة ما يُستخدم ببساطة للإشارة إلي الماضي: مثل "هذا هو التاريخ كله الآن - دعونا ننساه فحسب." وفي المناقشات الأكثر تقنية، قد يُستخدم المصطلح لوصف كل من أحداث الماضي المهمة (تذكر أن "الأهمية" إلى حد ما تكون في عين الرائي) والتقارير [السجلات] التفسيرية أو تمثيلات أحداث الماضي المهمة. وبهذا، قد يتحدث المرء عن كل من التاريخ-كحدث والتاريخ-كتقرير [سجل] (Stanford, 26-44). يقترح ب. ر. ديفيز P. R. Davies الاحتفاظ بمصطلح التاريخ بالنسبة للأوَّل "أحداث الماضي كسلسلة متصلة"، ومصطلح كتابة التأريخ بالنسبة للثاني "السرد الانتقائي لتلك الأحداث" (Rogerson and Davies, 218). ولسوء الحظ، نادراً ما يُحتفظ بهذا التفريق المفيد في التطبيق، رغم أن السياق غالباً ما يُوضِّحُ ما هو المعنى المقصود.

بينما تواصل أمور التعريف إثارة الجدال، رُبّما لا يكون من المُستبعد أن تصف الإشارة كتابة التأريخ كنوع من الفن التمثيلي اللفظي، المماثل في ملامح بارزة فن التصوير مثلاً، فن التصوير، الذي هو نفسه نوع من فن تمثيلي بصري (Long, 1994, 63-68 and *passim*). لا كتابة التأريخ ولا فن التصوير يستهدف إعادة تقديم تكون محددة، ودقيقة، وشاملة في كل جانب. فكلاهما يتطلب بالأحرى أن "الفنان الأصل referential artist" (إن جاز لي استخدام مثل هذا التعبير لوصف كل من التأريخيين والفنانين التصويريين) يحصل أوَّلاً على رؤية للموضوع قبل البدء في الكتابة أو في الرسم. يقول ستانفورد "إن تناظر عمل فني ما يكون ملائما جزئياً لأن الماضي هو رؤية. فالماضي لا يعيش في قطع خزفية ووثائق؛ بل يعيش في الخيال الإنساني" (102). وعندما يأتي أوان مشاركة الرؤية مع الآخرين، لا بد على الفنان اللفظي أو البصري أن يتخذ بَعْض القرارات الإبداعية: أية مجموعة من التفاصيل سيتم تضمينها؟ من أي موقف ستتم رؤية الموضوع؟ بأي أسلوب سيُصور الموضوع؟ وفيما يتعلق بمثل هذه القرارات، "لا يمكن للمرء أن يحكي ببساطة ما هو خيالي من القصة التاريخية" (Sternberg, 29)، أكثر مما يمكن للمرء أن يميّز لمسات فرشاة بورتريه عن لمسات فرشاة رسم "غير تاريخي". فالذي يميّز بين الاثنين ليس حضور أو غياب البراعة الفنية، بل الإحساس بهدف كل منها والقيود التي تندرج كل منهما في خلالها (لمناقشات أكثر تفصيلا، انظر Sternberg, 23-35).

كتابة التأريخ إذا، كفن التصوير، يقوده هدف مهم لـ "رسم صورة" تُمثِّل وتفسر حقاً السمات البارزة لموضوعه التاريخي. وكما أن البورتريه يفشل في هدفه إن لم "يُشبِّه" موضوعه، هكذا كتابة التأريخ يفشل في هدفه إن لم يكن مُطلَعاً على ومقيداً بـ "الحقائق" بشكل كافٍ كي يعرض تمثيلاً "يُشبِّه" موضوعه التاريخي، على الأقل كما يُرى من زاوية واحدة (لمعرفة المقصود بـ "الحقائق"، انظر Stanford, 71-74). إن التقييد الفعلي ليس معناه بالطبع أن كل تفصيل لا بد وأن يتضمَّنُ، أو أن كل لمسة فرشاة من الفنان اللفظي أو البصري لا بد وأن تُحسب بالدقة التصويرية، أو أن التصويرات الأخرى، من زوايا مُختَلفة، لن تكون ممكنة وربما واضحة بشكلٍ متساوٍ.

٣. التأليف والسلطان.

إذاً، إن كَان لا التأريخ ولا التصوير الفني يعرض تمثيلات دقيقة وشاملة عن موضوعاته، فعلى أي أساس يجب الوثوق بها؟ إن السلطان المنسوب إلى تاريخ مكتوب أو إلى بورتريه سوف يكون، إلى حد ما على الأقل، انعكاساً للتقدير الذي يُقدَّر به خالق العمل. فالبورتريه الذي يرسمه فنان مغمور صاحب موهبة متوسطة قد لا يكون جديراً بالثقة كدليل موثق لمظهر وهوية الموضوع، لكن بورتريهاً يرسمه محترف معروف يستحق التقدير الراقي (رغم أن الاحترام بالطبع يتجنب ضرورة وأحياناً صعوبة تفسير عمل المحترف بشكل صحيح).

بخصوص الاحترام الواجب تقديمه للعهد القديم في الأمور التاريخية (بافتراض أن تأكيدات الحق التاريخي قد تم تمييزها بحق)، يحمل نقاد مختلفون آراءً مُخْتَلفة بوضوح. ويرجع هذا الأمر لأنهم يحملون اعتقادات مُخْتَلفة حول خالق (خالقي) العمل، وحول الحضور التأليفي فيما وراءه. يعتقد بَعْض الدارسين أن ع. ق كيان من الأدب القديم ذات أصل إنساني غير استثنائي، ومن هنا فإن الاحترام الذي يَظْهرونه لـ "صور" ع. ق عن ماضي إسرائيل يميل بالمثل إلى أن يكون غير استثنائي؛ وعلى أفضل الأحوال، قد يعتبر هؤلاء الدارسون أن النصّوص تتمتع بسلطان منسوب إليها من قِبَل مجتمع إيمان، لكنهم لا يعتبرونها بصفتها تملك أي سلطان في حد ذاتها. في الواقع، حين يصل الأمر إلى التساؤلات التاريخية العملية، فإن النصّوص الكتابية أحياناً ما يُقدَّم لها احترامٌ أقلّ حتى من الاحترام الذي تناله وثائق قديمة أخرى (Hallo, 193; Herrmann; Yamauchi, 6).

ومع ذلك، هناك دارسون آخرون يعتقدون أن نصوص ع. ق ذات أصل إلهي وأيضاً إنساني، وبهذا يميلون لمنح نصوص ع. ق سلطاناً متساوياً مع الاحترام الذي يستحقه المؤلف الأصلي للنصوص (حول هذه النقطة عموماً، انظر Vanhoozer). ومثل هؤلاء الدارسين المؤمنين، بينما يميزون أن ماضي إسرائيل قد يُستكشف بالطبع من نقاط مميزة متنوعة وباهتمامات مُخْتَلفة في الذهن، يعتبرون أن الصور الكتابية ذات سلطان أعلى وأعظم أهمية، على الأقل داخل إطار حدود تركيزها الخاص، أي ماضي إسرائيل المهم (لاهوتيا). إن كان هؤلاء الدارون متناغمين، فسوف يريدون أن يبذلوا كل جهد حقاً لفهم وتفسير المادة الكتابية. وهذا بدوره يتضمَّنُ أنهم سيكونون بحاجة إلى الحرص لاكتشاف تأكيدات الحق التاريخي حين تكون حاضرة، ولرفض افتراضها حين تكون غائبة، وعدم التوصل إلى أية نتائج حاسمة حين تكون الأدلة غير واضحة. (Long, 1994, 169-70).

في أغلب قصص ع. ق، يتم الشعور بحافز تدوين تأريخي. حول "المقصودية التاريخية" لكُتَّاب الأنبياء السابقين (يشوع - الملوك) ولكاتب سفري الأخبار مثل؛ يكتب ب. هالبيرن B. Halpern (1987, 115-16) "بناءً على مسح لحالات عديدة، فإن انطباعي الخاص هو أن هذا قد كان تاريخياً بأمانة، وأثرياً بأصالة: فقد كان المؤلفون فريسة للتحيّز عند تفسير الأدلة؛ وقد كتبوا التاريخ الملائم لهم - حول علاقات إسرائيل مع يهوه وكيف أمكن إصلاحها. ولكن يبدو أنهم يعتمدون على المصادر بخصوص بياناتها، بدلاً من الإعداد الذي له هدف خاص." إن قصص ع. ق ليست كلها تواريخ بالطبع. فالمرء يفكر في مثّل ناثان (٢ صم ١٢)، وحكاية يوثام (قض ٩)، وما شابه؛ أما في تلك الحالات، فالنصّ يُتيح عموماً بَعْض التضمينات بأن بَعْض الأنواع المحددة قد تم تقديمها. وحيثما لا يعرض النصّ مثل هذه الأفكار، وحيثما يوحي دليل السياقات الأكبر وتدفق القصص عموماً بغرض تأريخي، فيجب أن يكون هذا هو الافتراض العامل للمفسر (Long, 1994, 180-84). أهداف أخرى يمكن أن تكون واضحة أيضاً – مثل الأهداف اللاهوتية/الأيديولوجية أو الفنية/الجمالية - لكن هذه، كما أوضح تماثل البورتريه خاصتنا، لا تقلّل بالضرورة بل قد ترفع حقاً من سعة النصّ على الشهادة للماضي (Geller; Halpern, 1987, 111; Sternberg, 82-83).

تبدأ الاعتبارات الواردة أعلاه باقتراح ما يمكن أن يكون مطلوباً من الذين يرغبون القيام بالتفسير التاريخي الموثق للعهد القديم. وسوف نتجه الآن إلى ثلاثة من هذه المتطلبات.

ب. التفسير التاريخي للعهد القديم: ثلاثة متطلبات للمُفسّر

١. القدرة الأدبية

> كَان التأثير الأساسي على إعادة هيكلة ويلهوزن بالتاريخ الإسرائيلي هو، بالطبع، نتائج وعواقب دراسته الأدبية للعهد القديم. (Hayes, 63)

قد يبدو من المدهش أن نبدأ هذا القسم عن متطلبات التفسير التاريخي بتأكيد على القدرة الأدبية، لكن أي إنسان يود أن يُضمِّن ع. ق بين مصادره لتاريخ إسرائيل القديمة أو، في تلك الحالة، أو تلك التي قد تريد رفضه، لا بد أن يميز على الأقل أن القراءة الأدبية الاختصاصية للعهد القديم بهدف اكتشاف ادّعاءات حقيقته (تاريخية أو غيرها) خطوة أوَّلى ضرورية. (قا؛ Morgan, 221-22، على رؤية R. G. Moulton بأن الدراسة الأدبية هي "المهمة الأوَّلوية"، لإعادة الهيكلة التاريخية، ومن ثم فإن تجاهلها "قد يؤدي إلى أخطاء تاريخية وتفسيرية"). إني أقصد بالقدرة الأدبية وعياً مطوراً لاتفاقات وأعمال مجموع أدبي معيَّن وقدرة لاحقة لتمييز أية أنواع من التأكيدات قد يحملها نص معيَّن في إطار ذلك المجموع. (قا؛ Barton، ولا سيما 19-8; Baron, 93). عندما يتعلم شخص لغة أجنبية، فإنه يدرس قواعد تلك اللغة (أي المبادئ اللغوية التي تتوأصل بها) وذلك بهدف زيادة القدرة اللغوية والقدرة السليمة لتفسير الألفاظ الفردية. بنفس الطريقة، عندما يكون هدف المرء هو أن يفهم فقرات فردية من مجموع أدبي "أجنبي" كالعهد القديم (الذي نشأ في زمان ومكان بعيدين

جداً عن زماننا ومكَاننا)، فمن المفيد للغاية أن نتعلم ما الذي يمكن أن يحصل عليه المرء من "قواعد" ذلك الأدب (أي المبادئ الأدبية التي ينقل بها). وبالطبع، بقبول العدد المحدود للنصوص الأدبية والقادمة من خارج سياق الكتاب المُقدَّس المتاحة، تكون القدرة الأدبية الكلية هدفاً لا يمكن تحقيقه، لكن هذا ليس معناه أن المفسرين يجب أن ييأسوا من المحاولة وقراءة الفقرات بأية طريقة يحبونها (قا؛ Sternberg, 10). القدرة الأدبية يمكن تحسينها على الدوام، حتى ولو لم تكن مُتقَنةَ.

من أفضل الطرق لتحسين القدرة الأدبية لدى إنسان ما هي أَنْ تَقْرأَ أكبر قدر من الأدب قيد الدراسة على قدر المستطاع (McCullagh, 72; Deist, 99-100 [referencing Leopold von Ranke]). بالنسبة لأهدافنا الحالية، قد يكون هذا معناه وضع المرء لنفسه أوَّلاً وأخيراً في ع. ق، وبعد ذلك وضع نفسه أيضاً في آداب مشابهة كتلك الآداب المتاحة من جيران إسرائيل القديمة (انظر مثل؛ دراسة يانجر الرائعة عن يش ٩ - ١٢ في ضوء سجلات الغزو الإشوري، والحثي، والمصري). بالعودة إلى ١٩٦٥، شدد م. جرينبيرغ M. Greenberg على "الأرضية الصلبة" التي يمكن الوصول إليها عن طريق "دراسة أنظمة وعادات (جيران إسرائيل) الأدبية، ولا سيما بملاحظة الاختلافات بين توقعاتنا وأدائهم"؛ وأكد على أننا ببساطة "لا يمكن أن نملك ما يكفي" من نوع "البرهان المتصل بالأنماط الأصلية من الكتابة القديمة" التي يمكن أن تحملها مثل تلك الدراسات المقارنة. ومع ذلك، في وقت كتابته، كَان جرينبيرغ مُجبراً على الرثاء قائلاً إنه "بالكاد تم عمل بداية" (Greenberg, 42). أما اليوم فقد تحسن الوضع، وقد يستفيد المرء بقدر كبير من قراءة الأعمال المتعددة لإشعار الأدب الكتابي التي ظهرت في العقود الكثيرة الماضية. فالإشعار، طبقاً لتعريف أ. برلين البسيط اللامع، هي "قواعد الأدب" (15). ومن ثم قد تكون هناك إشعار من النثر كما هو الحال من الشعر، وفي الواقع من أية أنواع فرعية داخل إطار هذا التقسيم الواسع. وحيث إن المقال الحالي يركز على التفسير التاريخي للعهد القديم، فإن تلك الأعمال التي تعالج القصة الكتابية هي الأكثر صلة بالموضوع (← النقد القصصي: التضمينات اللاّهوتية للتقنيات القصصية، أسفل). (بعمل هذا التأكيد لا أقصد اقتراح أن الأنواع الأخرى، مثل صياغة المزامير والنبوءة، خالية من ميول التدوين التأريخي، بل أقصد ببساطة تمييز أن أغلبيَّة نصوص ع. ق التي يُشعر فيها بحافز تدوين تأريخي بدرجة كبيرة هي النصُّوص السردية.)

بخصوص العلاقة بين القدرة الأدبية والدراسة التاريخية، فإن النقطة الأساسية هي أن "القراءة الأدبية للنص الكتابي لا بد أن تسبق أية إعادة هيكلة تاريخية" (Younger, "Figurative Aspect," 157). وسبب هذا هو أن "التقدير المتزايد للآليات الأدبية لنص ما – كيف تُحكى القصة – غالباً ما يصير نهج فكر أعظم إلى أهمية لاهوتية، ودينية، وحتى تاريخية للنص – أي ما تعنيه القصة." (Long, 1989, 14; cf. Stanford, 137). ولكن لا بد هنا من توضيح نقطة: فالقدرة الأدبية الحقيقية يمكن فقط أن تُبنى على قاعدة صلبة من القدرة اللغوية. وفي هذا الخصوص قد يُثبت أن العمل الحالي المكون من مجلدات كثيرة مفيد بشكل خاص.

اسمح لي أن أقدم لك مثالاً مختصراً في المناقشات المتعلقة بالرفض القاطع لشاول الملك من قبل صموئيل في ١ صم ١٥، غالباً ما لاحظ الدارسون تعارضاً واضحاً بين (أ) الجمل الواردة في ع. ١١، ٣٥ بأن يهوه قد ندم (נָחַם) لأنه جعل شاول ملكاً. و (ب) إصرار صموئيل في ع. ٢٩ على أن "نصيح [مجد] إسرائيل" لا يكذب ولا يغير رأيه (נָחַם). على أساس هذا التعارض الظاهر وسمات أخرى متعددة من النصِّ، استنتجت أغلَبيَّة من الدارسين أن ١ صم ١٥ تُقدِّم سجلاً متعارضاً داخلياً، ومن ثم لا يمكن الوثوق به تاريخياً. ومن هنا يكون ما لدينا هو حكم تاريخي مؤسس على حكم أدبي يكون بدوره مؤسساً على حكم لغوي في نهاية الأمر. ومع ذلك، عند الرجوع إلى المدخل المعجمي لأصل الكلمة נָחַם في العمل الحالي، فسوف نكتشف أن الحالات المتعددة لتواتر נָחַם في ١ صم ١٥ قد تعتمد ببساطة على دلالات مُخْتَلفة داخل إطار المدى المقبول لمعنى الأصل العبرى. فمن ناحية، بسبب تصرفات شاول الرديئة يندم الله كونه قد وضعه كملك. ومن الناحية الأخرى، فإن الله لا يندم، أي أن "الله لا يغير مقاصده في نزوة أو طرق تصرفه" (← נָחַם)، وبالطبع لن ينفصل عن مجرى معيَّن من التصرف من قبل المحاولات البشرية في السيطرة عليه، ومن هنا يكون الأمر في حالة ١ صم ١٥ أن التوضيح المعجمي يخفف ما كَان يُعتقد بأنه تناقض داخلي منطقي في النصِّ، ومن هنا يفتح المجال لتقدير أدبي أكثر إيجابية للقصة بصفتها موحدة ومحسوسة ومن ثم تاريخية تماماً، مؤكدة على أن السمات الأخرى المثيرة للجدل يمكن علاجها بنجاح (وهذا هو ما حاولت عمله في موضع أخر [انظر Long, 1993]).

٢. الفهم اللاّهوتي

بالنسبة للإنسان القديم كَان التمييز بين المُقدَّس والدنس، وبين الديني والعلماني، أمراً مجهولاً.

(Millard, 1983, 42)

المتطلب الثاني لمن يريدون تفسير ع. ق تاريخياً هو الفهم اللاّهوتي. ومرَّة أخرى، كما كَان الأمر يبدو غريباً في القسم السابق للتركيز على القدرة الأدبية كمتطلب للتفسير التاريخي، هكذا قد يبدو الأمر غريباً للتركيز على الفهم اللاّهوتي كمتطلب لمن يريدون استخدام ع. ق بشكل مسئول في إعادة الهيكلة التاريخية. لكن الحقيقة هي أنه في قصص ع. ق يكون الله شخصية مركزية، وليس حاضراً فحسب خلف الستار بل يتداخل من حين لآخر مباشرةً في أحداث القصة - مثل؛ إرسال الضربات، شقّ البحار والأنهار، تدمير أسوار المدينة، الظهور في رؤي، يلقي الرعب في قلب الأعداء، يحمي شعبه، التكلم من خلال أنبيائه، تحقق كلماتهم، وهكذا. باختصار، فإن الله المُصور في ع. ق ليس مُتعالٍ فحسب، بل أساسياً أيضاً في الشئون (التاريخية) الإنسانية، يعبر ج. ب. كايَرد G. B. Caird عن هذا ببراعة قائلاً: "العنصر الأهم في الإطار الذي فسر فيه شعوب الأزمنة الكتابية تاريخهم كَان هو الاقتناع بأن الله هو رب التاريخ." (217-18; cf. Westermann, 210; Wolff). ولكن هنا تكمن مشكلة. فالاقتناع الكتابي بأن الله هو رب التاريخ لا يعارض فحسب ملامح المنهج التاريخي – النقدي (كما هو شائع فهمه)، بل يتصارع أيضاً مع نظام العقيدة، أو الرؤية العالمية لبَعْض الدارسين المحدثين. وسوف يناقش الموضوع السابق – وهو مسألة منهجية – في القسم اللاحق؛ ولا بد هنا أن نتعامل مع الموضوع اللاحق – وهو مسألة ميتافيزيقية.

في هذا العصر قد تكون قمة السذاجة التفسيرية هي إنكار أو تجاهل حقيقة أن معتقدات خلفية المرء التي لها تأثير بارز على كيفية معالجته وتقييمه للبيانات. "إن كيفية رؤية المرء للماضي مجرد جزء من كيفية رؤيته للعالم" (Stanford, 96). فمثلاً، مع استعارة مثال من ج. م. ميلر J. M. Miller (1976, 17)، عندما ينسب الملك ميشاع (فيما يسمى بالنقش الحجري الموآبي) إخضاعه ثم تحرره الكامل من الملك عمري ملك إسرائيل إلى الأعمال السماوية للإله كموش، يميل دارسون محدثون قليلون لقبول ادعاء ميشاع على محمل الجدية، وذلك لأن وجود إله حقيقي باسم كموش يكون قادراً على التأثير على مجرى التاريخ الإنساني لا مكَان له في كيفية رؤيتهم للعالم. ومن هنا، ففي إعادة هيكلتهم التاريخية يميلون لتجاهل ادعاءات ميشاع، ويبحثون عن تفسيرات أخرى، طبيعية غالباً، لاختبار ميشاع للإخضاع والتحرر. ومع ذلك، فإن ما هو جدير بالملاحظة هو أن الأغلَبيَّة لا تسعى لاعتبار النقش بأكمله عديم القيمة تاريخياً فقط بسبب ادعاءات ميشاع الميتافيزيقية.

ع. ق يفيض بادعاءات مماثلة عن الأفعال السماوية لإله إسرائيل، يهوه. ومن هنا فإن القضية التي علينا مواجهتها هي: هل يجب تجاهل هذه الادعاءات في إعادة الهيكلة التاريخية بنفس الطريقة التي تمَّ بها تجاهل الادعاءات حول كموش؟ والإجابة، كما قد يتوقع المرء، سوف تتنوع من دارس لآخر. فمثلاً، الدارسون الذين لا تشمل معتقداتهم الميتافيزيقية وجود الإله يهوه سوف يكونون بحاجة للردّ بالإيجاب؛ نعم؛ لا بد من حذف أو إعادة تفسير ادعاءات تداخل يهوه في العملية التاريخية. أما الدارسون الذين لهم قناعات ميتافيزيقية مُخْتَلفة فقد يرون الأمور بشكل مختلف. ومع ذلك، يجب أن يكون جميع الدارسين على اتفاق في الاعتراف بأن (أ) الادعاءات القديمة تم عملها، سواء اعتبرها المرء مضللة أم لا، و (ب) ادعاءات التدخل السماوي ليست، في حد ذاتها، أساسات لحذف الوارد التاريخي بأكمله من نص قديم، سواء كَان كتابياً أو غيره. يصرّ ميلارد قائلاً: "سواء تشارك القراء المحدثون الاعتقاد بأن القوى الفائقة للطبيعة قد توأصلت مع القادة القدماء وغيرهم أو لا، فإن التصريحات تبقى، وهي تبقى بصفتها الأصل المعاصر أو التبرير لأفعال كثيرة. لا بد من قبول حقيقة الاعتقاد القديم، فالكلمات المنسوبة للاّهوت يمكن أن تكون جوهرية لأية إعادة هيكلة تاريخية." (1983، 44)

بقول آخر، قد يجد الدارسون المحدثون أنفسهم متعارضين ميتافيزيقياً مع مصادرهم، لكنهم على الأقل لا بد أن يدركوا أن تخوفهم يتصاعد عند ذلك المستوى. فهم قد لا يتشاركون القناعات اللاّهوتية لمصادرهم، بل كما يُشير عنوان هذا القسم، لا بد على الأقل أن يَظْهروا فهماً لاّهوتيا لمصادرهم. وحيثما تقوم القصص الكتابية بتقديم تأكيدات لتوجيه التداخل السماوي في الشئون الإنسانية، فلا بد على الدارسين الاعتراف بحقيقة التأكيد نفسه، والسماح بأن البَعْض من حين لآخر يؤمنون (أو يكونون قد آمنوا) بصحة التأكيدات. إن كَانت بَعْض الالتزامات الميتافيزيقية الشخصية لدى الدارسين تدفعهم لاعتبار أن مثل هذه التأكيدات مستحيلة، وتحثهم لاقتراح سيناريوهات بديلة لتلك المقدمة في ع. ق، فلا بد أن يدركوا أن أحكامهم تعكس معتقداتهم الجوهرية وليست بالضرورة تشتق من تقدير "موضوعي" للبرهان. وبالطبع ليس المقصود من ذلك أن المعتقد هو كل شئ وأن البرهان لا شئ، بل بالأحرى أن المعتقد له علاقة كبيرة بكيفية رؤية المرء وتفسيره

للبرهان (Long, 1994, 171-76; Provan).

لكن هذا يثير قضية ممتعة أخرى. فعلى الأرجح هناك مجرد أقلية من الدارسين الكتابيين ينكرون تصريحياً وجود الله، أو حتى أن الله هو كيان شخصي. وهذا معناه أن قليليين يودون أن يُميّزوا على أساس أنهم غير مؤمنين أو ملحدين. ومع ذلك، فعلى الأرجح هناك أغلبيَّة من الدارسين المحدثين يستبعدون من إعادات هيكلتهم التاريخية حتى إمكانية النشاط السماوي. ويبدو أن سبب هذا له علاقة بالاتفاقات المنهجية أكثر من الاقتناع الميتافيزيقي، ومن هنا لا بد أن نتحول الآن إلى مسألة المنهج.

٣. النقد التاريخي

على مؤرخ إسرائيل تنفيذ بحثه وإعادة هيكلته وفقاً للقواعد التي يتبعها أي مؤرخ آخر. (Ramsey, 3)

بينما يكون بَعْض القراء قد اندهشوا لسماع أن متطلبين من متطلبات التفسير التاريخي للعهد القديم هما القدرة الأدبية والقدرة اللاهوتية، فسوف يندهش قليلون بالطبع بأن المتطلب الثالث هو النقد التاريخي. إن القصة المركزية للعهد القديم تُقدِّم نفسها بصفتها قصة حقيقية، وليست فقط بمعنى أنها "حقيقية للحياة". فالأحداث المركزية لمجموع التاريخ الفدائي مقدمة بصفتها أحداثاً واقعية حدثت في حياة بشر حقيقيين (قا؛ Arnold, 99; Halpern, 1988; Licht, 212-16). ومهما كان حضور السمات الفنية في النصوص السردية ع. ق (وهي كثيرة)، فإن القضية التي تبقى هي أن معظم هذه النصوص السردية تُقدِّم نفسها أكثر من كونها مجرد فن من أجل الفن. فهي لا تُقدِّم أنفسها فحسب كنصوص سردية واقعية، بل كنصوص سردية مرجعية، كالمكافيء اللفظي للصور التصويرية، وليس فحسب الرسومات النوعية. ومن هنا، ما لم يكن من الممكن توضيح أن هذا التقييم لشخصية النصوص السردية غير صحيح – وهناك البَعْض الذين يعتقدون هذا (مثل سميليك، ثومبسون Smelik, Thompson) – فلا بد على أية قراءة شرعية إذاً أن تأخذ تأكيدات حقها التاريخية بجدية، مهما كان إيمان المرء لقيمة حقيقة هذه الادعاءات.

من الضروري للإقْرار بحقيقة الكتاب المُقدَّس التاريخيةَ ليس فقط لأسباب أدبية، بل لأسباب لاّهوتية أيضاً. لأنه "في واقع الأمر، يُقدِّم الكتاب المُقدَّس بتناغم الحق اللاّهوتي كونه مرتبطاً جوهرياً بالأحداث التاريخية" (Arnold, 99). إن الإيمان الديني المتزايد في ع. ق لا يعتمد ببساطة على "عالم القصة"، بل على العالم الواقعي الذي تدور حوله القصص. وكما هو مسجل قبلاً، فإن إله ع. ق هو رب التاريخ، كما أن كشفه عن نفسه وأفعاله الخلاصية متحققان في كل من الحدث والكلمة (انظر Long, 1994, 88-119).

لأن القراءة الأدبية المؤهلة للعهد القديم والانعكاس اللاّهوتي الحذر على رسالته يركزان على أهمية التاريخ، فإن التفسير الصحيح للعهد القديم لا بد أن يتضمَّنُ النقد التاريخي، لكننا نواجه هنا مشكلة أخرى. فالمنهج التاريخي–النقدي، كما هو مطور أثناء وبعد التنوير، يبدو غير ملائم للتعامل مع القصة (التاريخ) الكتابية. فالمقصود من المنهج بشكل عام هو أن يتضمَّنُ ثلاثة مبادئ: النقد (مصطلح أن الأحكام التاريخية عليها أن تكون مستندة على تقييم نقدي للبرهان ويجب أن يأخذ هيئة الأحكام الاحتمالية الخاضعة للمراجعة في ضوء البراهين الأكثر)؛ والتماثل (فكرة أن الخبرة اليومية العادية تتيح الأساس للحكم على أرجحية التأكيدات حول الأحداث الماضية، حتى أن تاكيدات الأحداث الإعجازية أو الفريدة - أي الأحداث التي لا تماثل لها - لا بد من حذفها، أو على الأقل اعتبارها غير تاريخية)؛ والترابط (رؤية أن الأحداث مرتبطة ببَعْضها البَعْض في رابطة السبب والنتيجة، ومن هنا لا تحدث الأحداث ببساطة دون دفع من سياقها الأكبر). بقبول هذه المبادئ الثلاثة، ولاسيما الثاني، يبدو أن هناك، كما لاحظ ميلر، "صراعاً واضحاً بين التأكيدات الكتابية بخصوص أفعال الله الواضحة الفريدة في تاريخ إسرائيل من ناحية، والافتراضات المسبقة لمنهج الاستقصاء التاريخي-النقدي من الناحية الأخرى." (1976, 18).

نظراً لهذا النزاعَ الظاهر، أحياناً ما يُؤكد بأن الدارسين الكتابيين يَجَبُ أَنْ يَختاروا: فإما أن يكونوا مؤرخين أو مؤمنين، ولكن ليس كليهما (على الأقل ليس في نفس الوقت). فمثلاً يفكر المرء في كتاب ف. أ. هارفي V. A. Harvey، المؤرخ والمؤمن: *The Historian and the Believer: A Confrontation Between the Modern Historian's Principles of Judgment and the Christian's Will-to-Believe*، الذي يؤكد فيه هارفي على التعارض بين "أخلاقية المعرفة التاريخية" و "خلق المعتقد" (102-26 and *passim*). ومع ذلك، فإن هذه التناقض غير ضروري على شريطة أن المبادئ الثلاثة للنقد التاريخي مُعرَّفة بأسلوب متسق مع مجموعة إيمانية من معتقدات الخلفية. أثناء وبعد التنوير، حققت أطروحة أن "العلة المطلقة لا تشوش أبداً سلسلة العلل الثانوية" (أيضاً، Strauss, 88) حالة مبدأ استنتاجي غالباً، ومن هنا تبقى ضمن ممارسين كثيرين للمنهج التاريخي-النقدي اليوم. ومع ذلك، فإن أسس الرؤية المُعبَّر

عنها في ذلك الوقت لم تكن سوى تعميمات غامضة عن "القوانين المعروفة والكونية التي تحكم الكون" و "كل المفاهيم الفلسفية وكل الخبرات الموثقة" (نفس المَصدر). وفي النهاية، كان المبدأ أكبر قليلاً من كونه معتقداً إيجابياً، ومعتقدا لتساؤلات المؤمنين. (للمزيد حول نقائص فكر التنوير عامة، انظر Westermann).

الحقيقة هي أن الالتزامات الميتافيزيقية (ولا شئ يخلو منها) تلعب دوراً حاسماً في كيف أن مبادئ النقد، والتماثل، والترابط يتم فهمها وتطبيقها. فالذين يعتبرون الكتاب المُقدَّس مجرد وثيقة بشرية مثلاً سيتوقعون أساساً أن يخطئ الكتاب المُقدَّس (لأن "الخطأ من سمات البشر")، ومن هنا قد يُفسر مبدأ النقد بمصطلحات الشك النظامي لمصادر المرء. إن من يعتبرون الكتاب المُقدَّس وثيقة بشرية موحي بها سماوياً (المنظور اليهودي-المسيحي التاريخي) سوف— إن كانوا منسجمين— يفسرون مبدأ النقد بالمعنى الموصوف بعاليه الأكثر حياداً – أي مفهوم أن الأحكام التاريخية لا بد أن تكون مستندة على تقييم نقدي (أي نافذ وتحليلي، رغم أنه ليس بالضرورة سلبياً) للبراهين. بالنسبة لمبدأ التماثل، فإن من يقبلون ميتافيزيقا إيمانية سيجدون مبرراً ضعيفاً للحد مما هو ممكن (تاريخياً) إلى ما يجد التماثل عموماً، الخبرة البشرية اليومية. وهذا ليس معناه بالطبع أن الدارسين المؤمنين سيقبلون بسذاجة كل تقرير بمعجزة يسمعونها. فالإيمان بأن "كل شئ مستطاع مع الله" هو صرخة بعيدة عن افتراض أن كل الإشياء محتملة على أساس ذلك. في تقييم التقارير عن الأحداث الفريدة أو الإعجازية، سيريد المؤمنون على الدوام مراعاة جودة ومصداقية المَصدر. وسيريدون أيضاً تطبيق المبدأ الثالث من المنهج التاريخي-النقدي – أي مبدأ الترابط. ولكن من جديد، سيكون من المهم أن يتم تعريف هذا المبدأ بشكل سليم. فبينما يتبنى دارسون كثيرون عن قصد أو عن غير قصد مفهوماً مادياً للترابط الذي سيحد من العلل المحتملة للتغير التاريخي للقوى الطبيعية والكيانات البشرية، يجب أن يفضل الدارسون المؤمنون مفهوماً رسمياً للترابط الذي يشترك فيه الله، بصفته كياناً شخصياً، أيضاً بدور في العملية التاريخية (لمناقشة شاملة حول هذه الموضوعات، انظر Abraham, (ch. 5 and *passim*; cf. Long, 1994, 108-16, 123-35.

إجمالاً، طالما أن المبادئ الثلاثة للنقد التاريخي يتم تعريفها بتوافق مع مجموعة إيمانية من معتقدات الخلفية، فليس هناك سببٌ يدعو للاختيار بين أن تكون مؤرخاً ومؤمناً. يعبر و. ج. ابرهام W. J. Abraham عن هذا ببراعة هكذا "على اللاهوتي ألا تكون لديه مخاوف لا بد أن يعتبر بها المؤرخ التزامه بالتداخل السماوي معادياً للقوانين النقدية لعمل المؤرخ" (188).

بالتأكيد سوف يعترض دارسون محدثون كثيرون على الإجراء السابق. فمثلاً آر. مورغان R. Morgan يستنتج أن "مد المناهج التاريخية لجعلها تتحدث عن الله ... استجابة عامة لأي مؤمن لا يدرك مجموعة الحدود على المنهج التاريخي من قبل المجتمع الثقافي للمؤرخين" ويعترف بأن "هناك تبريراً معيَّناً لاحتجاج أن اتفاقات المنهج التاريخي معناها أنه لا يمكنه معالجة الأحداث الفريدة." ومع هذا يصر مورغان على أن هذه هي مجرد أسباب لإنكار أن المنهج التاريخي هو "المُحكم الوحيد للحق، وليس لمدّ وتدمير الطريقة نفسها." ثم يصرّ على أن "إعادة تعريف المنهج التاريخي للسماح له بالتحدث عن الله سوف تضع اللاهوت في عزلة عن المناهج العقلانية المقصود منها إنقاذه. فإن كان المؤمنون يريدون فوائد استخدام الحوار العام في توصيل رسالة أسفارهم المُقدَّسة، فعليهم المحافظة على قواعدها" (186 - 87). بينما توجد قوَّة معيَّنة في اهتمامات مورغان، فإن اعتراضاته تثير مشكلات أكثر مما تحل. فكيف يمكن مثلاً أن يُتوقع من الدارسين المؤمنين أن يحملوا العناء المعرفي لقبول الافتراض التاريخي-النقدي بأن الله ليس نشطاً في الشئون البشرية، ومن الناحية الأخرى الافتراض الكتابي-اللاهوتي بأنه نشط. وما معنى الإصرار على أن المؤمنين الذين يرغبون بتوصيل رسالة أسفارهم المُقدَّسة، التي يلعب فيها الله دوراً رئيسياً، يمكنهم عمل هذا فقط أوَّلاً بالاتفاق مع ثقافتهم التي لا تؤمن بالله، على أنهم لن يتحدثوا عنه؟ أية رسالة من الأسفار المُقدَّسة يتم تركها؟

إن تم تطبيق المنهج التاريخي بشكل مثمر على ع. ق - وإن بدا أن نصوص ع. ق تطالب بمدخل تاريخي – فلا بد أن تكون الخطوة التالية هي أوَّلاً اتخاذ خطوة، للوراء لمراعاة نمط الواقعية (فيما يتضمَّنُ الالتزامات الميتافيزيقية) التي دعمت الصيغ المبكرة من المنهج. ثم يجب أن يكون من الممكن ضبط المنهج التاريخي بطريقة يكون فيها متعادلاً ليس فقط مع موضوع البحث، الكتاب المُقدَّس، بل أيضاً مع الإيمان الذي غالباً ما تواصل أغلبيَّة من الدارسين الكتابيين الاعتراف به. قد يفضل الدارسون الكتابيون المؤمنون أو الملحدون الاحتفاظ بالافتراضات الطبيعية للمنهج التاريخي بصفته ممارساً بشكل عام، ولكن لا بد أن يعترفوا على الأقل بأن تفضيلهم هو مسألة إيمان وليس مسألة علم أو دراسة. ولكل من يعتبرون مناقشة دور الله في التاريخ بصفته لا عقلانياً ولا مسئولاً، قد تتيح كلمات هـ. و. وولف H. W. Wolff التي قالها في خطاب افتتاحي في العام ١٩٦٠ تحدياً آنياً: "القضية ليست أن الإيمان بالله يضيف التعقل إلى إدراك الحقيقة، لكنه يحررها بالأحرى لتكون رؤية موضوعية للبيانات التي تقارن ببعضها البعض تاريخياً. وفي نفس الوقت، فإن عدم الإيمان يخاطر بالتشويه الجزئي لهذه الرؤية، ومن هنا يصير مماثلا للواقعية" (353).

٤. خاتمة: عن العلاقة الداخلية بين المتطلبات الثلاثة

تم الافتراض بعاليه على أن التفسير التاريخي المسئول للعهد القديم يتطلب ثلاثة أمور من المُفسِّر: القدرة الأدبية، والإدراك اللاّهوتي، والنقد التاريخي. وهذه المتطلبات مرتبطة بما يصفه سترنبيرج Sternberg كالدوافع الرئيسيّة الثلاثة للكتاب المُقدَّس: ''علم الجمال [قا؛ الأدب]، والأيديولوجية [قا؛ اللاّهوت]، والتاريخ'' (362، انظر أيضاً 57-1). ومع ذلك، كما يُشير سترنبيرج، فإن مسألة كيف تتداخل هذه المتطلبات الثلاثة فيما بينها مسألة صعبة (41).

من الشائع في الدوائر الدراسية معالجة المسائل الأدبية، واللاّهوتية، والتاريخية كموضوعات منفصلة. على سبيل المثال، يُسلِّم مورغان Morgan بأن ''البحث التاريخي والتفسير اللاّهوتي هما أساساً مهمتان مختلفتان، يقوم بهما كيانان تفسيريان مختلفان.'' (184)؛ (إن الهدف أو الاهتمام التاريخي تقابله بشكل طبيعي الطرق التاريخية، والهدف أو الاهتمام الأدبي تقابله طرق التحليل الأدبي. كما أن الاهتمامات الدينية واللاّهوتية تقابلها التفسيرات اللاّهوتية التي تعتمد على الطرق العقلانية المتنوعة'' (212). والغائب هنا في مثل هذه الصيغ، إن تم اتخاذه على محمل الجدية، هو حقيقة أن المسائل الثلاث هي في الواقع مترابطة داخلياً وبمعنى ما تصحيحية بشكل متبادل (مورغان نفسه في موضع معيَّن يحذر من عمل تفرقة حادة للغاية بين الدراسة التاريخية والأدبية'' [216]). إن الأحكام المقدمة في جانب واحد تجعل نفسها حتمياً يشعر بها إلى درجة أكبر أو أقل في الجوانب الأخرى. غالباً ما يعتمد الحكم التاريخي بتركيز على الحكم الأدبي، وكلاهما معاً رُبّما يكون لهما تضمينات لاهوتية (نحن بحاجة فقط لتذكر ملاحظة هيز، المُستشهد بها بأعلاه، بأن ''التأثير الأساسي على إعادة هيكلة ويهلوزن حول تاريخ إسرائيل كان بالطبع هو نتائج وعواقب دراسته الأدبية للعهد القديم).

بمراجعة تعليق رئيسي حديث نسبياً حول سفر صموئيل الأوَّل، يذكر ر. بولزن R. Polzin هذه النقطة عن العلاقات الداخلية بين المسائل الأدبية والتاريخية. وفيما ذكر وضوح ''ندرة البراهين الأدبية-التاريخية القوية'' المشتقة من ١ صم، يرثى بأن ''الدارسين الذين تعاملوا مع التاريخ النصِّي والأدبي المرّكب لهذه الفقرة يكشفون عامة معرفة أو وعياً محدوداً بمدى مركزية شعر القصة الكتابية بالنسبة لتمييز المشكلات الأدبية-التاريخية، بغضّ النظر عن حلها.'' واستجابة لتأكيد أن ''النصُّوص السردية حول صموئيل، وشاول، وداود التي تكوّن (١ صم، ٢ صم) لها مظهر متباين حتى للعين غير المدربة'' يَرد بالقول ''قد يكون من الممكن أن الكثير من عدم التجانس يكون واضحاً ... ''حتى للعين غير المدربة''، يَظهر التباين تحديداً للعين غير المدربة'' (300).

مثل هذه الموضوعات سوف يتوأصل نقاشها، ولكن يبدو من العدل الإصرار على الأقل على أنه بسبب أن ''القصة الكتابية تخرج كونها معقدة، وذلك بسبب الخطاب المتعدد الوظائف'' (Sternberg, 41)، فإن أوَّلئك الذين يقتربون إليها بشكل مسئول بأسئلة تاريخية في أذهانهم لا بد وأن يواجهوا متطلبات ثلاثة من القدرة الأدبية، والإدراك اللاّهوتي، والنقد التاريخي المُدرك بشكل ملائم.

ج. التفسير التاريخي للعهد القديم: أربع خطوات في هذه العملية

بَعْدَ أنْ ناقشنا المتطلبات الثلاثة للمُفسّر، قد نُحوِّل انتباهَنا الآن إلى أربع خطواتَ في عملية التفسيرِ نفسها. في مقدمة هذا المقال استنتجت تماثلاً بين التاريخ والتصوير الفني. وقد يكون من المفيد هنا استنتاج تماثل آخر غالباً ما يذكر – أي التماثل الذي بين التاريخ كنظام وبين التشريع (قا؛ Halpern, 1988, 13; Ramsey, 22-23; Soggin, 20). إن المقارنة ملائمة، وذلك لأن هناك متوازيات كثيرة بين مجالي العمل. فكل من المؤرخين والمشرعين مثلاً مهتمون بإعادة هيكلة ''ما حدث في الماضي'' – لا بأي معنى شامل، بل بمصطلحات ''أحداث الماضي البارزة''، حيث تُقاس كلمة ''البارزة'' هنا بشروط الأسئلة التي تطرحها. كلا الامرين يعتمدان على أية شهادة شفهية وبرهان مادي يمكن تجميعه. فهما ليسا مهتمين فقط بجمع كل البراهين المتاحة بل أيضاً بتقييم البرهان نقدياً وبتفسير أهميته برؤية نحو إعادة هيكلة الماضي. كلاهما لابد أن يتوجها ليس فقط للوصول إلى القناعات الشخصية حول ''ما حدث''، و ''ما معنى هذا كله''، بل لا بد أيضاً أن يسعيا لإقناع الآخرين بأن إعادة هيكلتهم مقبولة، ومحتملة، وينبغي تفضيلها عن إعادات الهيكلة المتنافسة. بمصطلحات عامة جداً، يمكن تفسير كليهما بصفتهما يشتركَان في الخطوات التالية: ١- تجميع البراهين؛ ٢- تقييم البراهين؛ ٣- محاولة عمل إعادة هيكلة؛ ٤- الدفاع عن إعادة الهيكلة. وسنناقش كل نقطة من هذه فيما يلي باختصار.

١. تجميع البراهين

> بدون البراهين لا يمكن أن تكون هناك معرفة تاريخية، رغم أنه قد يكون هناك عمل تخميني تاريخي (Stanford, 56)

إنّ الخطوةَ الأوَّلى في الدراسةَ التأريخيةَ، كما في التشريعَ، هي الانتباه للبراهين. ففي كلا المجالين تندرج البراهين عموماً إلى نمطين: لفظية ومادية. وخلال الفترة التي يُطلق عليها الاستكشاف، فإن المحامين المستعدين للمحاكمة يسعون لجمع ما يمكن من الشهادات/الأدلة اللفظية ذات الصلة. وهم يفعلون هذا بالتحديد والاستجواب (أي أخذ إفادة من) كل الشهود الذين قد تكون لديهم معلومات مفيدة يقدمونها. وهم أيضاً يسعون كي يعلموا عن أية أدلة مادية قد يكون لها تأثير على القضية (سلاح، أثر، علامات تزلج، وما إلى ذلك). وبالتشابه، فإن المؤرخين، أثناء "فترة اكتشافهم" يسعون لتحديد و "استجواب" الشهود اللفظيين (أي الأدبيين أو النقديين) وثيقة الصلة بالفعل. قد يتضمَّنُ الدليل اللفظي نصوصاً كتابية أو نصوصاً من خارج الكتاب المُقدَّس وثيقة الصلة، رغم أنه لبَعْض الفترات من تاريخ بني إسرائيل، كَانت الثانية بالأحرى متناثرة أو غير موجودة (Clines, 101; Greenberg, 38; Miller, 1992, 65-66; Soggin, 36). وبالطبع في هذه المرحلة المبكرة، فإن كفاءات المؤرخين اللغوية والأدبية تصل إلى مرحلة الاستخدام، فيما "يستمعون إلى" ويحاولون فهم المادة المكتوبة المتاحة لهم. ومع ذلك، فإن المؤرخين هم في وضع مختلف تماماً عن المحامين، وذلك لأن المحامين قَادرون على استجواب شهودهم مباشرة، بينما المؤرخون يكونون في أفضل الأحوال قَادرين على "الاستماع الهادئ" لوسائل اتصال (أي نوع) من ماضٍ بعيد أحياناً. وهكذا يجب على المؤرخون غالباً أن يَعْملوا مع أدلة "غير متعمَّدة" كما هو الحال مع أدلة "متعمَّدة" سعياً وراء جمع المعلومات وثيقة الصلة بالتركيز المعيَّن لدراستهم (حول التفرقة بين الأدلة المتعمَّدة وغير المتعمَّدة، انظر Ramsey, 4).

بالإضافة إلى جمع الأدلة اللفظية، يسعى المؤرخون أيضاً للإطلاع على أية أدلة مادية للزمن، والفرصة، وجهود الأثريين قد كشفتها. واليوم لا يملك المؤرخون فائدة نوع الأدلة التي يكتشفها علم الآثار التقليدي (كالأدلة الاصطناعية، والمعمارية، والخاصة بالطبقات) فحسب، بل أيضاً بأنواع الأدلة التي ينتجها المدخل متعدد الأنظمة "لعلم الآثار الحديث" (كالأدلة البيئية، والمناخية، والاجتماعية). وكل هذه الأنواع من الأدلة يمكن أن تكون مفيدة للمؤرخين الذين يسعون لإعادة هيكلة بَعْض ملامح حدث أو فترة زمنية من الماضي. ولكن قبل أن يتمكن المؤرخون من محاولة عمل إعادة هيكلة، هناك خطوة ثانية لابد أن يتخذوها.

٢. تقييم الأدلة

> قبل إمكَانية استخدام الدليل الحالي بصفته الوصلة الأوَّلى في سلسلة تؤدّي إلى الماضي، يكون الوصف الدقيق لتلك الوصلة الأوَّلى أساسياً. (بهذا الخصوص، كما في أمور أخرى، لا يمكننا أن نرجو أن نكون على حق بشأن الماضي إن كنا مخطئين بشأن الحاضر.) (Stanford, 61)

إن مجرد جمع الأدلة لا تنتج عنه، دون عمل إضافي، إعادة هيكلة تاريخية. فكما أن الدليل المقدّم في المحكمة يَجَبُ أَنْ يُقيِّمُ فيما يتعلق بموثوقيتَه بحرص قبل إمكَانية استخدامه كجزء من فرضية معيَّنة عما حدث، ومن ثم فإن الأدلة التي يُجمِّعُها المؤرخون يجب أن تُقيَّم، أو "تُمحّص" كما يعبر رامزي (6-10) Ramsey، قبل إمكَانية استخدامها في إعادة الهيكلة التاريخية. وبالطبع لا مفر من أن يتم البدء في تقييم الأدلة أثناء فترة الاكتشاف، ولكن من المهم أن يتاح الوقت عندما يقوم المؤرخون، كالمشرعين، بمراجعة الأدلة بوعي شخصي ويباشرون التفكير النقدي بشأنها.

فيما يخص الأدلة اللفظية، يبرز معياران. ففي محكمة القضاء، يتم الحكم على مصداقية الشهود (أ) بسواء كَانت شهادتهم منسجمة وغير متعارضة و (ب) بسواء كَانوا هم، أي الشهود، أصحاب شخصيات حسنة السمعة. فإن فشل شاهد ما في رواية قصة متماسكة، فإنه يسقط في معارضة نفسه، أو يكون خارج الاتساق مع الشهادات الأخرى التي تعتبر موثقة، ومن ثم فإن الثقة في صدق الشهادة تقل أو تختفي. ولكن حتى إن كَان الشاهد يروي قصة متماسكة، فيمكن ألا تظل غير مصدقة إن كَان من الممكن أن يبدو أن شخصية الشاهد ليست من النوع الذي ينم عن الثقة. ومن الناحية الأخرى، إن كَانت شخصية الشاهد موثوقاً بها، فربما حتى تبدو الشهادة مرتبكة في بادئ الأمر أو خارج السياق مع الشهادات الأخرى، ومن ثم يُبذل كل جهد للوصول لبَعْض التفاهم قبل الحكم على هذه الشهادة بكونها زائفة أو عديمة الفائدة. وبنفس الطريقة، فإن الأدلة اللفظية (وهذا يتضمَّنُ الأدبية)، التي يُجمِّعُها المؤرخون يمكن أن تخضع لاختبار اتساق/شخصية ذي شقين: (أ) هل الشهادة متسقة، داخلياً (أي متماسكة وليست متعارضة مع نفسها) وخارجياً (أي متصالحة مع الشهادات اللفظية الأخرى المفترض أنها موثقة)؛ و (ب) هل شخصية الشاهد تنم عن الثقة فيما يقوله.

الاختبار الأوَّل يثير بَعْض الأسئلة: ما الذي يُشكِّل الاتساق في وبين الوثائق القديمة؟. أي مستوى من الدقة الداخلية يجب أن تعرضه كل منها، وأي مستوى من الاتفاق لا بد أن يكون بينها، من أجل نوال ثقتنا. بالطبع لا أحد يتوقع من الشهود المتنوعين في جلسة محكمة أن يعرضوا شهادات متطابقة بالطبع، وإن فعل الشهود هذا، فسوف يشك المرء فيهم بتآمرهم أو تواطئهم. إن كل ما يتوقعه المرء من الشهود الصادقين هو أن تكون شهادتهم في نهاية الأمر تكميلية، أو على الأقل ليست متناقضة بشكل قاطع. نفس هذا النوع من المعيار العام يجب تطبيقه على الشهادات الأدبية من العصر القديم، ناهيك عن حالة النصُّوص الكتابية الإزائية كالتي لدينا في الأناجيل الإزائية في ع. ج أو التواريخ المتشابهة (صموئيل – الملوك والأخبار) في ع. ق (Long, 1994, 76-86).

لكن الحسّ العام وحده غير كافٍ، لأن ما قد يبدو معقولاً بدرجة كافية لبَعْض الناس الذين يعيشون في زمان معيَّن ومكَان معيَّن قد لا يبدو معقولاً على الإطلاق لآخرين من زمان أو مكَان مختلف. لا بد أن يُدمج الحس العام بالجهود المُخلصة لتطوير الكفاءات الثلاث التي تم تلخيصها في بداية هذا المقال. فمثلاً، لاحظ سميليك Smelik أن "ليس كل نوع أدبي ينتج نفس الدرجة من الدقة التاريخية" (5) وللتعبير عن هذا بشكلٍ أفضل، يمكن القول بأنه ليس كل نوع أدبي يهدف لنفس النوع من الدقة التاريخية. ومن هنا فإن القدرة الأدبية للمفسر مثلاً تصل لمرحلة التطبيق في اكتشاف أي نوع من تأكيدات الحق التاريخية التي قد يقدمها نص معيَّن. عندما يتم تمييز تأكيدات الحق بدقة، يمكن عمل تقييم سليم للقيمة الحقيقية لنص ما. ولتوضيح ذلك، فكر في حقيقة أنه ليس كل تسجيل بصري من الفكر الإنساني يهدف لنفس النوع من الدقة التمثيلية - فالبورتريه يسعى لجذب الانتباه للمظهر الخارجي بأكمله كما هو مُدرك بصورة عادية، بينما مسح CAT يهدف لشئ مختلف تماماً. فإما أن يعتبر "غير دقيق" إن تم الحكم عليه على مستوى الآخر، لكن كليهما يمكن أن يكونا في منتهي الدقة في إطار تعمدهما الشخصي. ولاقتباس مثال كتابي، أحياناً ما يُستفاد كثيراً من الصور "غير المتسقة" للغزو الإسرائيلي المقدم في سفري يشوع والقضاة، ومع ذلك يتوقع المرء أن الحساسية الأعلى للتأكيدات الأدبية والموضوعية للسفرين سوف تنطلق نحو حل المعضلات المُدركة (Younger, 1990; Long, 1994, 165-66).

ومن هنا نرى أن الاختبار الأوَّل للموثوقية، وهو اختبار الاتساق، لا بد أن يتم التعامل معه بحرص وعناية؛ فلا بد من تجنب الأحكام المتسرعة. أما الاختبار الثاني، وهو اختبار الشخصية، فيعود بنا أخيراً إلى موضوعات المعتقدات الخاصة بخلفية المُفسِّر، مهما كَانت قد تشكلت. عند الاقتراب إلى النصُّوص الكتابية، يكون بَعْض الدارسين مستعدين (رُبّما، وليس بالضرورة، بسبب الاقتناع الديني) لافتراض أن لهم شخصيات حسنة السمعة وهم أهل للثقة بصورة عامة – رغم أنه بالطبع قد يبرهن فهم المُفسِّر لها على أنها بحاجة للتصحيح. وهناك دارسون آخرون يكونون مستعدين (رُبّما بسبب معتقدات خلفيتهم أيضاً) لافتراض أن النصُّوص ذات هوية مشكوك فيها ومن ثم لا يجب الوثوق بها فيما يخص التاريخ، على الأقل ليس بدون التأكيدات الخارجية. وبالتأكيد، أحياناً ما يغير الدارسون رؤاهم بخصوص هوية النصُّوص الكتابية، ولكن بقبول المستوى العميق الذي تعمل عنده القناعات الدينية، فإن التغيرات من هذا النوع تحدث فقط في وجه كيان أكبر من الأدلة المعارضة.

عندما يتعلق الأمر بدليلَ مادي، يستند تقييمَ الموثوقية على المعايير المُخْتَلفة نوعاً ما. قبل المُوَافَقَة على أن الدليل المادي من نوع واحد أو آخر يكون "مقبولاً"، فإن كلاً من المحامين والمؤرخين يَجَبُ أنْ يطمئنوا أنفسهم بأن الدليل أصلي، وبأنه قد وصف بطريقة سليمة، وبأنّه جُمعَ بشكل صحيح. هل هذا السكين وُجد بالفعل في مسرح الجريمة، هل من الممكن أن يكون قد وضع هناك، لعل تم جمعها وتمييزها بشكل سليم؟ هل وُجدت هذه القطعة الخزفية بالفعل في حديد أصفف، هل تم جمعه وتمييزه بشكل سليم؟

حالما يقوم المحامون أو المؤرخون بتقييم مصداقية الأدلة اللفظية والمادِّية التي جمعوها خلال عملية الاكتشاف، قد يبدأون في محاولة تجميع الأمور معا في إعادة هيكلة معقولة لما حدث. وهذا يأتي بنا إلى الخطوة التالية في عملية التفسير التاريخي.

٣. محاولة عمل إعادة هيكلة

> إن لم يكن التاريخ أكبر من كونه التعامل مع البيانات، فيمكن عمله إذاً من خلال موظف أو ماكينة نسخ. لكنه بالحري نشاط إنساني جداً. (Stanford, 97)

من المثير تشبيه مهمة إعادة الهيكلة التاريخية بجمع لغز الصور المقطوعة. فكل قطعة من الأدلة اختبرت ووجدت موثوقة لا بد أن تجد مكَانها في صورة يمكن أن تصدق على ما حدث ولماذا حدث. وتلك هي حقيقة أن هناك حقاً مجرد طريقة واحدة لترتيب الصور المقطعة معاً، فوجود صورة واحدة ممكن، ويمكن رؤيتها من زاوية واحدة فقط، وبغض النظر عمن يُجمِّعُ الصور معاً، هناك طريقة سليمة واحدة لعمل ذلك. وعلى خلاف ذلك، فإن إعادة الهيكلة التاريخية أكثر

تعقيداً. وكما ذكرنا سابقاً، فإن المؤرخين يمكنهم الاقتراب إلى مهمتهم من نقاط مميزة مُخْتَلِفة ومتنوعة، وهم يحملون في أذهانهم اهتمامات متنوعة. ومثل فناني البورتريه، باستدعاء التماثل الذي ذكرناه سابقاً، قد يعتبر كل مؤرخ موضوعه من منظور محدد وتحت ضوء معيَّن وهكذا يرسم بورتريهات تبدو مُخْتَلِفة تماماً عن بَعْضها البَعْض. وهذا ليس المقصود منه أن المسئوليات محدودة، أو أن أية صورة تفي بالغرض؛ فكل البورتريهات الجيدة لا بد على الأقل أن تكون متوافقة مع بَعْضها البَعْض، حالما يتم اعتبار الرؤى والأساليب المُخْتَلِفة.

قد يقترب المؤرخون أيضاً إلى موضوعاتهم من زوايا مُخْتَلِفة وفي أضواء مُخْتَلِفة، ويصلون إلى صور مُخْتَلِفة. فالاهتمام الأساسي لبَعْض المؤرخين المعاصرين هو إعادة هيكلة "التاريخ من أسفل". ولا يكون تركيزهم شديداً على الأشخاص والأحداث الفردية كما على النمط العام للحياة وظروف المعيشة لمجتمع معيَّن أو لطبقة من المجتمع. وبالنسبة لأهدافهم، فإن الأدلة الماديِّة التي قدمها علم الآثار مثلاً قد تكون أكثر صدقاً من الأدلة الأدبية التي قد تفي بالقليل عن أساليب الحياة للناس عامة. ومع ذلك، فإن الأكثر تناقضاً هو أن المؤرخين مالوا للتركيز على أحداث وأفراد معيَّنة. وبالنسبة لهم، فإن الدليل الأثري نادراً ما يكون كافياً، لأنه "رغم كونه مصدراً جيداً لتوضيح الثقافة الماديِّة لأزمنة الماضي، إلا أن الدليل الاصطناعي مصدر فقير جداً من المعلومات حول الناس والأحداث المعيَّنة" (Miller, 1987, 59). إن الأمور الاصطناعية والبقايا الماديِّة هي أساسا صامتة. وإلى أن يبدأ الأثري أو المؤرخ في وصف ما هي، لا يكون لها صوت. ولكن في عملية الوصف، يقوم الأثري بطريقة لا مفر منها، حتى ولو بلا وعي، بتفسير البيانات. ومن هنا، كما أكد ف. براندفون (30) F. Brandfon بقوَّة، يكون من الخطأ افتراض أن الدليل الأثري أكثر "موضوعية"، نوع من أنواع أخرى من الأدلة. لتعلم ما يخص الناس المحددين وإعادة هيكلة الأحداث المحددة، يحتاج المؤرخون الدليل اللفظي.

يجب أن تكون واضحةً من الاعتبارات المقدمة بعاليه أن إعادة الهيكلة التاريخية يمكن أن تكون أي شئ عدا كونها آلية أو ميكَانيكية. فإعادة الهيكلة التاريخية، كما يقول ستانفورد Stanford، "نشاط بشرى جداً": "في كل هذه المداخل، يستخدم المؤرخون مقاصدهم، وآمالهم ومخاوفهم، ومعتقداتهم، ومبادئهم المنهجية وحتى الميتافيزيقية، واستيعابهم واستخدامهم للغة وللغات، وإمكَاناتهم التفسيرية، وما إلى ذلك. وكل هذه الأمور وثيقة الصلة بالمهمة الرئيسيّة لرؤية وفهم الماضي، ومن هنا تُقَدِّم نمطاً دقيقاً وعقلياً توظيفياً بشكل معقول له." (96)

هذا هو الموقف إذاً. فالمؤرخون يكون تحت تصرفهم كلٌّ من الدليل المادي والدليل اللفظي. كما أن الأهمية التي يخصصونها لكل منهما ستكون عموماً انعكاساً لاهتماماتهم المحددة، سواء في أساليب الحياة العامة لشعب ما أو فترة ما أو في الأفراد والأحداث المحددة التي حفزت التغير التاريخي. بالنسبة للأوَّل، تكون الأدلة الماديِّة مفيدة؛ أما بالنسبة للثاني، فلا بد أن يكون هناك اعتماد أكبر على الدليل اللفظي (أي الأدبي). وهذان النوعان من المداخل، التي أحياناً ما يُشار إليهما بصفتهما المداخل التشريعية والرمزية، قد تتواجد في سلام وحتى يثري أحدهما الآخر أحياناً. فيما يخص تاريخ ع. ق، على سبيل المثال، فإن المعلومات التعميمية التي تتيحها الدراسات التشريعية للدليل المادي يمكنها غالباً أن تضفي الحياة إلى الهيكل العظمي الذي تتيحه المعلومات الرمزية المشتقة من الدراسة الأدبية للنصوص. ومع ذلك، غالباً ما تثار المشكلات عندما يتجاهل الدارسون لسبب أو لآخر قصص ع. ق، ويتقدِّمون رغم هذا إلى إعادات الهيكلة التاريخية العميقة التي تتضمن أحداثاً محددة. ولعمل هذا لا بد عليهم بوعي أو بلا وعي أن يأتوا بنمط تفسيري معيَّن – اجتماعي، أيديولوجي، ديني، أو ما إلى ذلك. ومرّة أخرى يمكن أن يجد المرء هنا أن إعادة الهيكلة التاريخية نشاط إنساني جداً.

٤. الدفاع عن إعادة الهيكلة

> في قلب النشاط التاريخي هناك النقطة التي يقوم فيها المؤرخ، وهو يستكمل بناء الماضي، بالبدء في النظر إلى الحاضر والمستقبل والتفكير في كيف أن هذه المعرفة حديثة الاكتشاف يمكن مشاركتها مع آخرين.
>
> (Stanford, 110)

مثل الفنانين التمثيليين البصريين الذين، بعد رؤيتهم لموضوعهم، يَعْملون لمشاركة رؤيتهم مع الآخرين، هكذا يَعْمل المؤرخون لمشاركة فهمهم لما كَان عليه الماضي مع الآخرين. لكن الأكثر من ذلك هو أن المؤرخين، كالمحامين، لا بد أن يدافعوا عن إعادة هيكلتهم لما حدث ولماذا. فالتأكيد في هذه المرحلة هو على الإقناع، وليس البرهان بأي معنى مطلق، لأنه كما يقول ماكولاك McCulloch "الأوصاف التاريخية لا يمكن برهنة صحتها فيما وراء كل إمكَانية بالخطأ" (4). في أفضل الأحوال قد تظهر فقط كونها صحيحة على الأرجح، أو صحيحة فيما وراء شك معقول. ومن جديد، فإن الإنسان الفرد، بمعتقداته الخاصة حول الحياة، والكون، وكل شئ، يُدخل نفسه في مسألة ما الذي يشكل المعقولية أو الاحتمالية. وهذا معناه أن ما يجده واحد معقولاً أو مقنعاً، قد لا يجده آخر هكذا. في الدفاع التاريخي، ليست هناك حججٌ سهلة التركيب، وليس هناك نوع محدد من الحجج يكون حجة تاريخية بشكل متميز. وحيث إن التاريخ، مثل القانون، هو "مجال يحاصر

مجالاً" (Harvey, 54-59)، فإن أنواعاً كثيرة من الحجج قد تستخدم للسعي وراء إقناع الآخرين بإعادة هيكلة معيَّنة. يقول رامزي "العنصر الشائع لكل حجج المحامي أو المؤرخ (أو أي إنسان آخر) هو الالتزام بتقديم أسباب استنتاجاته. (22).

والآن، قد يُفكِّر المرء في السؤال سواء كَان الدفاع، أي بناء حجةِ المقصود منها الإقناع، ضرورياً حتى في بَعْض السياقات. ماذا عن مجتمعات الإيمان المتجانسة (التي اعتبرها وصفاً ملائماً ليس فقط عن بَعْض الدوائر العلمانية التي يتشكل إيمانها بما يُنكر أكثر مما يؤكد)؟ هل صرامة وضع الحجج التاريخية مفيدة، أو حتى ضرورية، أتفق أنها كذلك، إن كَان الأمر ليس لسبب أكثر من الفرصة التي تتيحها للتصحيح الذاتي. هل تغاضت فترة الاكتشاف خاصتي أي دليل حيوي؟ هل قيّمت الدليل بطريقة سليمة - أي هل فسرت كُلاً من الدليل المادي والدليل الأدبي بطريقة سليمة. هل الخطوات المنطقية التي أتخذها متنقلاً من الدليل إلى إعادة الهيكلة التاريخية صحيحة (حول طبيعة وضع الحجج، انظر Long, 1994, 194-98)؟ هل انتقالي من البيانات المتاحة إلى استنتاج ما تدعمها التفويضات والدعم أمر كاف؟ هل فكرت في التفنيدات الممكنة للحجج المنطقية التي تعتمد عليها إعادة هيكلتي التاريخية؟ هل أنا واعٍ بشكل كافٍ كيف أن معتقدات خلفيتي تؤثر على ما أتهيأ لاعتباره تفويضاً أو دعماً؟

في كل هذه النقاط، تتيح صرامة الدفاع التاريخي الفرص للتصحيح الذاتي. لكن هذا يثير سؤالاً أكبر. فبينما يكون من السهل رؤية كيف يمكنني أن أدمج قاعدة دليلي إن تغاضيت عن شئ ما، كيف يمكنني تصحيح علامات سوء فهم الدليل، وكيف يمكنني ضبط الحجج إن كانت خاطئة، هل هناك طريقة ما لتصحيح نظام المعتقدات الأساسي الذي يؤثر على الطريقة التي أرى بها كل شئ آخر؟ هل يمكنني القيام بذلك بقوَّة الإرادة المطلقة؟ أم لابد أن أنظر إلى مؤلف (سلطة) أعلى؟ هذا سؤال يواجه كل المهتمين بالتفسير التاريخي للعهد القديم والذين يتعمقون بشكل كاف في المسائل التفسيرية المقصود منها اكتشاف أن "التحكم في كل الإعتبارات التقنيّة من الدليل، والمنهج، والتفسير والهيكلة هو الكيان الإنساني الفردي" (Stanford, 96).

بيبلوغرافيا

W. J. Abraham, *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*, 1982; B. T. Arnold, "The Quest for the Historical Israel Continued: A Review Article," *Ashland Theological Review* 24, 1992, 92-103; S. W. Baron, *The Contemporary Relevance of History: A Study of Approaches and Methods*, 1986; J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, 1984; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 1983; F. Brandfon, "The Limits of Evidence: Archaeology and Objectivity," *Maarav* 4/1, 1987, 5-43; G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 1980; D. J. A. Clines, *What Does Eve Do to Help and Other Readerly Questions to the Old Testament*, 1990; F. E. Deist, "Contingency, Continuity and Integrity in Historical Understanding: An Old Testament Perspective," *Scriptura* S11, 1993, 99-115; G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, 1988; S. A. Geller, "Through Windows and Mirrors into the Bible: History, Literature and Language in the Study of Text," in *A Sense of Text: The Art of Language in the Study of Biblical Literature*, 1983, 3-40; M. Greenberg, "Response to Roland de Vaux's 'Method in the Study of Early Hebrew History'," in *The Bible in Modern Scholarship*, 1965, 37-43; W. W. Hallo, "The Limits of Skepticism," *JAOS* 110, 1990, 187-199; B. Halpern, "Biblical or Israelite History?" in *The Future of Biblical Studies*, 1987, 103-39; idem, *The First Historians: The Hebrew Bible and History*, 1988; V. A. Harvey, *The Historian and the Believer: A Confrontation Between the Modern Historian's Principles of Judgment and the Christian's Will-to-Believe*, 1966; J. H. Hayes, "The History of the Study of Israelite and Judaean History," in *IJH*, 1977, 1-69; S. Herrmann, "Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle: Bermerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem," in *Sola Scriptura: VII. 1990*, 1993, 156-65; N. P. Lemche, "Is It Still Possible to Write a History of Ancient Israel?" *SJOT* 8, 1994, 165-90; J. Licht, "Biblisches Geschichtsdenken und apokalyptische Spekulation," *Judaica* 46, 1990, 208-24; V. P. Long, "Interpolation or Characterization: How Are We to Understand Saul's Two Confessions," *Presbyterion* 19, 1993, 49-53; idem, *The Art of Biblical History*, 1994; idem, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, 1989; C. B. McCullagh, *Justifying Historical Descriptions*, 1984; A. R. Millard, "Story, History, and Theology," in *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, 1994, 37-64; idem, "The Old Testament and History: Some Considerations," *Faith and Thought* 110, 1983, 34-53; J. M. Miller, "Israelite History," in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, 1985, 1-30; idem, "Old Testament History and Archaeology," *BA* 50, 1987, 55-63; idem, "Reflections on the Study of Israelite History," in *What Has Archaeology to Do With Faith?*, 1992, 60-74; idem, *The Old Testament and the Historian*, 1976; R. Morgan and J. Barton, *Biblical Interpretation*, 1988; R. G. Moulton, *The Literary Study of the Bible*, 1896; I. W. Provan, "Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel," *JBL* 114, 1995, 586-606; G. W. Ramsey, *The Quest for the Historical Israel: Reconstructing Israel's Early History*, 1982; J. W. Rogerson and P. R. Davies, *The Old Testament World*, 1989; K. A. D. Smelik, "The Use of the Hebrew Bible as a Historical Source," in *Converting the Past*, 1992, 1-34; A. J. Soggin, *A History of Ancient Isrnel*, 1985; M. Stanford, *The Nature of Historical Knowledge*, 1986; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, 1985; T. L. Thompson, "Text, Context and Referent in Israelite Historiography,"

in *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, 1991, 65-92; M. Tsevat, "Israelite History and the Historical Books of the Old Testament," *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Essays*, 1980, 177-87; K. J. Vanhoozer, "The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms," in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, 1986, 49-104; C. Westermann, "The Old Testament's Understanding of History in Relation to That of the Enlightenment," in *Understanding the Word: Essays in Honor of Bernhard W. Anderson*, 1985, 207-19; K. W. Whitelam, "Between History and Literature: The Social Production of Israel's Traditions of Origin," *SJOT* 2, 1991, 60-74; H. W. Wolff, "The Understanding of History in the Old Testament Prophets," in *Essays on Old Testament Interpretation*, 1963 [German orig. 1960], 336-55; E. Yamauchi, "The Current State of Old Testament Historiography," in *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, 1994, 1-36; K. L. Younger, "The Figurative Aspect and the Contextual Method in the Evaluation of the Solomonic Empire (1 Kings 1-11)," in *The Bible in Three Dimensions*, 1990, 157-75; idem, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, 1990.

ف. فيليبس لونج *V. Philips Long*

القسم الثالث: الأدب، والتفسير، وعلم اللاّهوت

المقالان التاليان يبحران في عالم الكتاب المُقدَّس بصفته أدباً. كَانت الأعوام العشرون الماضية مليئة بالنشاط الدراسي العام الذي يتعامل مع المداخل الأدبية. وبالتأكيد أبقت الكثير من هذه اتجاهاً نقدياً للأدب الكتابي. وهذا لا يُقلل من أهمية فهم المداخل إلى الكتاب المُقدَّس كأدب. يتتبع تريمبر لونجمان Tremper Longman III خلفية تحول النموذج. والأهم من ذلك أنه يناقش احتمالات (''وعود'') ومشكلات (''أوجه قصور'') المدخل الأدبي. وأخيراً، فإن تعليقاته البنّاءة حول كيف يفسر المرء النثر والشعر تفتح مجال الدراسات الأدبية بالنسبة لطلبة الكتاب المُقدَّس المبتدئين والمتُقدِّمين أيضاً.

أما مقال فيليب أ. ساتيرثويت Philip E. Satterthwaite فهو أضيّق في الرؤية (الأساليب القصصية). إنه يخترق التقنيات المشتركة في التحليل الأدبي للنصوص السردية. انظر أيضاً المقال السابق لـ في. فيليبس، والذي يؤكد فيه بإقناع على ارتباط التحليل الأدبي (القصصي) بالتفسير التاريخي. (WVG).

٥. المداخل الأدبية والتفسير

أ. الكلمات والنصّ

القاموس كتاب حول الكلمات. فكل مدخل أو مقال في حالة هذا العمل يتعامل مع كلمة ما بطريقة منفصلة أو منعزلة. يلجأ المرء إلي القاموس لاكتشاف معني كلمة. ومع ذلك، لسنا معتادين على مواجهة الكلمات بمثل هذه الطريقة الاصطناعية. فخبرتنا النمطية مع الكلمات هي في شكل نص، سواء مكتوباً أو شفهياً. تقع الكلمات في الجمل، والفقرات، والفصول، والحوارات، والكليات النصِّية.

ما العلاقة إذاً بين الكلمة والنصّ؟ إنها علاقة جدلية. فالكلمات كتل بناء النصّوص؛ والنصّوص هي المكان الذي تجد فيه الكلمات معناها.

فما العلاقة إذاً بين القاموس والنصّ؛ أي بين قاموس الكلمات العبرية القديمة والنصّ الكتابي؟ هذه العلاقة جدلية أيضاً. فالمرء يلجأ إلي القاموس للحصول على معني كلمة. الطلبة المبتدئون يفهمون القاموس العبري بصفته المَصدر، الأصل، بداية مجموعة من الرموز التي تبدو غريبة بالنسبة لشئ واقعي، شئ مفهوم، شئ يمكن قراءته.

ولكن من أين جاءت هذه المعاني؟ هل سقطت من الهواء؟ ابحث عن أساس القاموس وسوف تجد النصّوص. وهذا معناه أن الدارسين الذين يكتبون القواميس، ولا سيما قاموسا مثل هذا ''القاموس الموسوعي''، يلجأون إلي النصّوص لتمييز الملخصات السيمانطيقية (الدلالية) للكلمات التي يسعون لتعريفها. وبالطبع يقتبسون متشابهات في الشكل أو المعنى من لغات سامية أخرى في حالة وجودها، ولكن كيف يفهم المرء معني المتشابه (من حيث الشكل أوالمعنى) الأوغاريتي، والأكادي، والعربي؟ نحن نكتشف معنى هذه الكلمات المتشابهة من وجودها ضمن النصّوص.

معظم القواميس تضبط الطبيعة السياقية لتعريفاتها لأنها ببساطة تدرج المعاني والقليل من حالات ورودها. ليس هناك خطأ في تلك الممارسة إلا أنها تعطي الانطباع الخاطئ. إن القاموس الموسوعي للاّهوت وتفسير العهد القديم، بفضل طموحاته ورؤيته، يسمح بما هو أكثر من مجرد قائمة معاني. إنه يسمح بمناقشات الكلمات في السياق. وبالتأكيد ليس كل سياق، بل قدراً جوهرياً من الاستكشاف يُسمح به فيما نسعى لتعريف ليس فقط معنى كلمة، أي شئ نضعه في نص ما، بل المجال الدلالي الذي تنتمي إليه الكلمة.

ومن هنا يكون معنى الكلمة مرتبطاً جدلياً بسياقاتها الأدبية. يقوم الدارسون بتشكيل تعريفات القاموس من فحص لتلك السياقات، كما أن المستخدمين العقلانيين للقواميس يعرفون أن عليهم استيعاب الفهم الأساسي الذي يقدمه لهم هؤلاء الدارسون ويفكرون جدياً في سياقهم، أي سياقهم الأدبي.

كما سنؤرخ فيما يلي، انتقلت الدراسات الكتابية من مدخل يركز على الكلمة إلى مدخل موجه بالنصِّ عبر السنوات القليلة الماضية. وكما سنرى، فهذه هي حقاً إعادة تأسيس مدخل شامل للنصوص التي قاطعتها قوى التنوير - فهو ليس فكرة جديدة تماماً أو حديثة، بل بالأحرى يبدو كرواية تطور بالنسبة لنا.

هذا المدخل الأدبي الجديد يؤثر على الطريقة التي نفهم بها النصّوص الكتابية ككل، ولهذا السبب يكون من الملائم تضمين مناقشته في مقدمة قاموس ما، وعلى الأقل قاموس يتمتع بالوعي المنهجي مثل هذا القاموس الذي بين يديك. ومع ذلك، فيما نتحول للحظات إلى النظام "الحديث" نسبياً من المدخل الأدبي، فسوف نرى أن هناك طرقاً مُختلفة تماماً من إدراك الطبيعة الأدبية للكتاب المُقدَّس. هذا المقال بمثابة مرشد لفوضى التأكيدات بين المداخل الأدبية المتنافسة. وهو يسعى أيضاً لإرساء معابير وإرشادات عامة لمدخل أدبي سليم يميز النصّ الأدبي كفعل تواصل بين مؤلف وجمهور. (انظر المقالات الممتازة لـ ب. ساترزوايت P. Satterthwaite؛ ك. فانهوزر K. Vanhoozer في هذا المجلد، والتي تكمل المقال الحالي وعادة ما تتداخل معه.)

ب. بدايات الدراسة الأدبية الحديثة للكتاب المُقدَّس العبري

في العام ١٩٦٨ دعا جيمس مويلينبيرغ James Muilenburg، وهو ناقد للتقليد الرسمي، جمعية الأدب الكتابي للانتقال لما وراء تحليل ما قبل تاريخ الوحدات الصغيرة للنص إلى تقدير وتحليل الأسلوب الأدبي للمقاطع الأكبر من الكتاب المُقدَّسِ (1 - 18). وفيما كَان يؤكد على الأهمية المتواصلة لنقد الشكل، دعا للانتباه المتزايد إلى الاستراتيجية البلاغية التي كُتبت بها أسفار ع. ق.

شهدت السنوات القليلة اللاحقة وابلاً من الكتب والمقالات المخصصة للتحليل الأدبي للعهد القديم، ولكن لم يكن أيها يُمثِّل حركة معيَّنة (انظر L. Alonso-Schokel [1963]; D. J. A. Clines [1976; 1980]; D. M. Gunn [1978; 1980]; D. Patte and J. F. Parker [1980]; S. Bar-Efrat [1980]). ومع ذلك، كَان تأثير هذه الاستكشافات القليلة الأوَّلية قد مهد الطريق لتدفق حقيقي من الاهتمام بالمنهج الأدبي الذي بدأ في أوائل الثمانينيات واكتسب مكَانته منذ ذلك الحين.

وقد كَان الكتاب الذي ساعد على تحفيز الانتباه الجديد المقدم للطبيعة الأدبية للعهد القديم هو كتاب فن القصة الكتابية لروبرت أوَّلتر *The Art of Biblical Narrative* by Robert Alter. فقد وصف أوَّلتر، وهو أستاذ الأدب في جامعة كولومبيا، طبيعة الاتفاقات الأدبية العبرية الأصلية بأسلوب في منتهي الإقناع لدرجة أن الكثير من الدارسين الكتابيين أدركوا أن مدخله قد مهد السبيل للقراءات المثمرّة والمثيرة للعهد القديم العبري.

قد نتأمل بالطبع أن جزءاً من جاذبية المجال بالنسبة لعمل أوَّلتر هو أنه كَان قَادراً على إتاحة قراءات ذات مغزى للنصوص الكتابية، بيْنما لا ينكر الطبيعة المركبة للمادة. (لاحظ إشارته إلى النصّوص السردية لسفر التكوين بصفتها "مهارة فنية مركّبة"، *Art of Biblical Narrative*, 131-54). بينما هزلت نتائج الدراسة النقدية التاريخية للكتاب المُقدَّس وكَانت قد حجبت معنى الشكل النهائي للنص، استخدم مدخل أوَّلتر الاتفاقات الأدبية الأصلية لإعطاء قراءات ذات مغزى للنصوص بأكملها.

في السنوات التالية، قامت مئات الكتب وآلاف المقالات بتطوير وتطبيق المدخل الأدبي. وقد ظهرت إلى الوجود مجلة جديدة، مثل *Semeia* and *Journal for the Study of the Old Testament*، ويمكن أن توصف معظم مقالاتها كونها "أدبية". كما قدمت التعليقات والمراجع الأخرى الأفكار الأدبية بخصوص موضوعها. ر. ب. ديلارد R. B. Dil-lard؛ و ت. لونجمان T. Longman III (*Introduction to the Old Testament*, 1994)، مثلاً، يدرجان قسماً بعنوان "التحليل الأدبي" لكل سفر من أسفار ع. ق.

خلال تلك الفترة، كَان كل قسم من الشريعة العبرية مُعرَّضاً للتحليل الأدبي. ومع سريان صحة هذه العبارة، لا بد أيضاً من توضيح أن بَعْض أقسام الكتاب المُقدَّس قد حظيت بانتباه أكبر من غيرها بشكل ملحوظ، ولا سيما في الأجزاء النثرية. فبينما حظي سفرا اللاويين والعدد بمجرد معالجات قليلة (انظر W. G. Baroody and W. F. Gentrup, "Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy," in *A Complete Literary Guide to the Bible*, 1993, 121-36)، كَان التكوين وسفرا صموئيل، وهي الأسفار الثرية بالفن الأدبي، هي موضوع الكثير من الدراسات. فقد ركز أوَّلتر انتباهه على هذه الأسفار في فن القصة الكتابية، وأيضاً م. سترنبيرج M. Sternberg في *The Poetics of Biblical Narrative* (1985) المهمة. ونذكر أيضاً دراسات ج. ب. فوكلمان J. P. Fokkelman، *Narrative Art in Genesis* (1975) و (1981) *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*.

كَان الشغل الشاغل لدى أوَّلتر هو توضيح وتفسير الاتفاقات الأدبية الأصلية. وهو يسرد هذا حين يقول ("الاستجابة للنقاد"):

> كل ثقافة، وحتى كل حقبة من ثقافة معيَّنة، تنمى شفرات محددة وأحياناً غامضة لسرد قصصها، وذلك بتضمين كل شئ من وجهة النظر القصصية، وإجراءات الوصف والتمثيل، وإدارة الحوار، إلى ترتيب الزمن وتنظيم الحبكة.

إن مدخل أوَّلتر Alter هو نمط من الشكلية، محاولة لوصف إشكال أو اتفاقات الأدب العبري القديم، سواء كَان نثراً أو شعراً. لقد قام باتجاه مهم إلى تحليل اتفاقات الشعر العبري في عمله *The Art of Biblical Poetry* (1985). كما أن تحليله للأدب العبري هو "قراءة عن قرب" للنص، استراتيجية تفسيرية غالباً ما رُبطت بالمدرسة الأدبية المسماة بالنقد الحديث. كَان النقد الحديث مدخلاً متمركزاً حول النصِّ إلى الأدب الذي لم يركز على المؤلف أو الإشارة التاريخية للنص. اتفق أوَّلتر مع النقاد التاريخيين على أن النصِّ الذي كَان يدرسه كَان هو نتيجة عملية تاريخية، لكنه اختار تجاهل أبعاد التغير التاريخي على مدى الزمن للنص. وكما سنرى، فقد نتج عن هذه النقلة التفسيرية جدال يستمر حتى الوقت الحاضر.

لقد صاحب صحوة أوَّلتر قيام دارسين آخرين، وأصدر كثيرون منهم تحليلات مهمة للنصوص الكتابية. فقد استكشف عمل أديل برلين *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* الاتفاقات الأدبية كالحبكة، والتمييز، ووجهة النظر لرؤية كيف أن الأدب العبري قد تحكم في هذه الوسائل بدرجة محددة. بعد سنوات قليلة وجهت انتباهها إلى الشعر في *The Dynamics of Biblical Parallelism*، الذي يستكمل عمل كوغل Kugel وأوَّلتر Alter. فقد كَان كوغل وأوَّلتر قد نقدا مُبكرا عمل الأسقف روبرت لويس الذي عرَّف الشعر العبري بتأكيد على ترادفية synonymity المتقابل المتوازي؛ فأوضحا كيف أن القسم الثاني من النقطتين الثنائية bicolon دائماً ما ينقل بمعنى ما فكر القسم الأوَّل. بعد ذلك طورت برلين هذا الفكر على مستوى سيمانطيقي، ثم أوضحت كيف أن التركيب النحوي كَان يوازي التركيب السيمانطيقي للطريقة.

بادر أوَّلتر ومن تبعه في صحوته لمرحلة جديدة من الدراسة الأدبية للكتاب المُقدَّس. وكَان تأثيرهم هائلاً في هذا المجال. ومع ذلك، قبل فحص ما الذي تبع عملهم، نحتاج إلى الرجوع إلى الماضي. وفيما نقوم بذلك، سوف نرى أن عملهم ليس غريباً كما يبدو من الوهلة الأوَّلى. ففي الحقيقة، يعيدون إرساء تحليل قديم. فالمدخل الأدبي ليس جديداً حقاً، بل له تاريخ.

ج- بوادر المدخل الأدبي

هناك جذور قديمة لممارسة المفاهيم الأدبية التطبيقية، والمناهج، والأفكار على القصة الكتابية. أكد ستيفن بريكيت Stephen Prickett بشكل مقنع بأن تطبيق الدراسات الأدبية على الكتاب المُقدَّس هو في الحقيقة إعادة تكامل لاتحاد قديم الزمان. في منعطف القرن ١٩ كَانت هناك رغبة لفصل علم اللاهوت، بضمن ذلك الدراسات الكتابية، عن دراسات الإنسانيات الأكثر علمية. بالتحديد، يورد بريكيت بتأسيس جامعة برلين على يد البارون ويلهيلم فون هامبولدت Baron Wilhelm von Humboldt في العام ١٨٠٩ بصفتها اللحظة، رمزياً على الأقل، التي انفصلت فيها الدراسات الكتابية عن الدراسات الأدبية. وهو يعتقد بأنه حين انفصل القسم الكتابي عن الإنسانيات، ظهر "رُكام جليدي" بين الكتاب المُقدَّس وفهمه الأدبي.

قبل هذا الوقت كَان من المهم بالطبع بالنسبة للكتاب المُقدَّس أن يكون مفهوماً في مصطلحات أدبية. وليس على المرء إلا الرجوع لآباء الكنيسة الأوائل لشرح هذا التأكيد. فأغسطينوس وجيروم دُرِّبا على البلاغة الكلاسيكية (الخطابة) والشعر. ونتيجة ذلك، كَانا غالباً ما يطابقان مبادئ الأدب الذي تعلماه في المدرسة على دراسة الكتاب المُقدَّس. وغالباً ما قارنا القصص والإشعار الكتابية بمتشابهاتها في الأدب الكلاسيكي. وكَانت النتيجة، من منظور حديث، حدوث تشويه لفهم وتقييم النصوص الكتابية. فجيروم، على سبيل المثال، قام بمسح القصائد العبرية ووصف شكلها الشعري في علامات مطورة للشعر اليوناني واللاتيني (انظر ج. J. Kugel, 149-56). يقتبس كوغل من جيروم فيما يقول (60-159):

> أي عمل أفضل وزناً من سفر المزامير؟ أي عمل في سياق شاعرنا فلاكوسنا أو اليوناني بيندار يسري الآن في بحور عروضية، ـــــ؟ ماذا أجمل من أناشيد التثنية أو إشعياء، ماذا أكثر مهابة من سليمان، وماذا أكثر صقلاً من أيوب؟ كل من هذه الأسفار، كما يكتب يوسيفيوس وأريجانوس، تتدفق في الأصل في آيات سداسية التفاعيل وخماسية التفاعيل.

إن جيروم مجرد مثال واحد يمكن أن يتضاعف عبر تاريخ التفسير المسيحي واليهودي للكتاب المُقدَّس. فالدراسة الأدبية للكتاب المُقدَّس في القسم الأخير من القرن العشرين هي إعادة لمّ شمل شقاق حدث بسبب هوس لا مبرّر له وغير صحي بالنقد التاريخي للعهد القديم.

د. ما بعد مداخل أوَّلتر Alter الأدبية للكتاب المُقدَّس

إن أحد أوَّل وأعمق التأثيرات على المدخل الأدبي الحديث للكتاب المُقدَّس، وهو شكلية أوَّلتر التي لا يزال يمارسها الدارسون الكتابيون، هي مجرد واحدة من كثير من "المداخل الأدبية"، الموجودة في صفحات الجرائد والكتب الدراسية اليوم. فعلى مدار العقدين الماضيين استعار الدارسون الكتابيون وطبقوا مجموعة واسعة من الاستراتيجيات الأدبية لمهمة تفسير النصوص الكتابية. وفيما ظهرت نظريات جديدة لدراسة الأدب بشكل عام، سرعان ما تبنَّاها الدارسون الكتابيون. وسوف نفحص الآن أهم هذه النظريات: البنيوية، استجابة القارئ، التفكيكية، والانتقائية الحالية.

١. البنيوية

كَانت البنيوية قوَّة مهيمنة في دراسة اللغة، والثقافة، والأدب في ستينيات، وسبعينيات، وثمانينيات القرن العشرين (انظر V. S. Poythress, 221; J. Barton, 112). ومع ذلك، فإن البنيوية بهذا الحال قد انقضت. فكما سنرى، لم تستطع ذرائع البنيوية شبه العلمية الصمود أمام النقد القوي من جانب التفكيكية. ومن هنا، حيث إنه من السهل العثور على الدراسات البنيوية للنصوص الكتابية، فإن المقدمة المختصرة لهذا النمط من الفكر ما زالت مهمة.

غالباً ما ترتبط أصول البنيوية باللغوي فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure الذي حوَّل تركيز مجاله إلى طبيعة علامة اللغة. فالكلمات علامات ليس لها صلة متأصلة بإحالاتها، بل بالأحرى مجموعة اعتباطية من الأعراف متفق عليها اجتماعياً. يُشير جي. كالود J. Calloud إلى أن المعنى تفاضلي، أي أنه "مكون من اختلافات ومتضادات" (55). هذا "مبدأ أوَّلي" من البنيوية سيكون مهماً عندما ننتقل فيما بعد إلى تقويض التفكيكية للبنيوية. من أجل تعلم الكلام بلغة ما، يتعلم المرء علامات الكلمة التي خصصتها العادة لشئ، أو فعل، أو حالة. وفي الإنجليزية، نشير إلى حيوان معيَّن كالكلب، بينما يستخدم متحدث ألماني كلمة *Hund*، ومن يتحدث الفرنسية سيدعو الحيوان *chien*. في اللغة البنيوية النمطية تكون الكلمة هي الدال والحيوان هو المدلول.

بينما بدأت البنيوية كحركة ثقافية واسعة في وقت مبكر بكثير، لم تنتقل حتى الستينيات تحديداً من اللغويات إلى النظرية الأدبية. يؤرخ هـ. فلبرين قدوم عصر البنيوية الأدبية إلى العام ١٩٦٦، ذاك العام الذي نشر فيه رولان بارت *Critique et verité* (H. Felperin, 74). في هذا العمل أعلن بارت أهمية ما أسماه بـ "علم الأدب" الذي لا يتعلق بتفسير لعمل معيَّن بل بـ "شروط المعنى". وقد تمنى مع آخرين، مثل تودوروف، وصف "قواعد" الأدب.

البنيوية نظرة شبه علمية للأدب. فقد كَان هدفها هو إعطاء الدراسات الأدبية منهجاً للاقتراب إلى النصوص التي كَان من الممكن شرحها وإعادتها. وقد لخصها ر. س. كالي R. C. Culley بالقول بأن البنيويين "يسعون وراء منهج يكون علمياً بمعنى أنهم يناضلون من أجل بيان صارم ونموذج تحليلي دقيق" (R. C. Culley, "Exploring New Directions," 1985, 174).

إحدى الأفكار المهمة التي قدمتها البنيوية بخصوص الأدب هي أنه يَعْمل من خلال "اتفاقات" مُحددة. ومثل النحو، والقواعد، ومعجم النظام اللغوي، فإن الاتفاقات الأدبية هي تراكيب تحتية يمكن تمييزها عبر الأدب ككل. كما أن نوال الكفاءة في لغة ليس معناه تَعلم كُلّ كلمة أو كل ترتيب نحوي محتمل، بل تعلم القواعد الأساسية للغة. ونفس الحال ينطبق على الأدب. فلكي تكون كفؤا من الناحية الأدبية ليس معناه أن تعرف الأدب بصورة شاملة، بل أن تكون على دراية بالاتفاقات الرئيسيّة، أو الوسائل والأنواع الأدبية، وما إلى ذلك (انظر المناقشة في J. Culler, 9).

عندما يُفهم هذا بأنه يصف بسهولة الاتفاقات الأدبية الأصلية من ثقافة أو زمن معيَّن، فلا يكون هذا النمط من التحليل إذاً مختلفاً بشدة عن الشكلية التي كَان يمارسها أوَّلتر Alter. ومع ذلك، فإن بَعْض التحليل البنيوي للقصة في الكتاب المُقدَّس يكون باطنياً تماماً بطريقة يَحجب بها معنى النصِّ بدلاً منْ إنارة معنى النصِّ. في مرحلة مبكرة من حياته، كَان روبرت بولزين Robert Polzin مدافعاً عن النظرة البنيوية للكتاب المُقدَّس العبري (انظر كتابه الصادر في العام 1977). من الملاحظ أنه أتاح تحليلاً بنيوياً لسفر أيوب. بعد منهج عالم الإنسانيات الشهير كلاود ليفي شتراوس Claude Levi-Strauss، يُلخِّصُ بولزين رسالة سفر أيوب بصيغة شبه رياضية: $F_x(a):F^y(b)=F^x(b):F^a\text{-}1(y)$

اقنصرت الطبيعة التقنية والباطنية للكثير من الدراسة البنيوية لاستخدامها وتأثيرها على مجموعة صغيرة مكرسة من

الدارسين الكتابيين. لكن العوامل الثقافية الأخرى أدت إلى التوقف الكامل تقريباً للبنيوية كإطار معرفي للدراسات الأدبية. وسرعان ما قوضت التشككية الراديكالية هذا المنهج المتفائل نسبياً.

٢. نقد استجابة القارئ

ركز النقد الأدبي التقليدي على المؤلف بصفته مكَان المعنى. لقد حوَّلت الشكلية (النقد الجديد) والبنيوية انتباه المُحلّل إلى النصِّ نفسه. ولا عجب أن الموجة اللاحقة الكبيرة للدراسة الأدبية قد حوّلت اهتمامها إلى دور القارئ في العملية التفسيرية (انظر، على سبيل المثال، W. Iser; J. P. Tompkins).

إن مثل تحول الانتباه هذا له تأثير بارز على غاية التفسير. فالنظرة المُتمركز حول المؤلف يدرس النصّ في ضوء سيرة المؤلف الذاتية، أو - إن كَان المؤلف مازال حياً - يسعى وراء تصديقه الشخصي على فهم المرء للنص. إن كَان النصّ قديماً أو مجهول المَصدر، فعلى أقل تقدير يمكن للقراء وضع تفسيرهم في سياقه التاريخي الأصلي. تسعى البنيوية والشكلية لفهم اتفاقات النصّ والوسائل الأدبية. وتركز استجابة القارئ على الفهم السابق وأيديولوجية المُفسِّر فيما تُشكّل "معنى النصّ".

إننا نفهم ما يسمى اليوم بالتفسير الأيديولوجي كنوع من تفسير استجابة القارئ. بالتحديد، يمكن فهم القراءات المؤمنة بمساواة الجنسين (انظر J. Cheryl Exum, "Who's Afraid," 91-113)، والماركسية (F. Jameson; T. K. Beal)، وحتى التاريخية الجديدة (H. Aram Veeser) كشكل من إشكال استجابة القارئ. فعلى سبيل المثال، يَقرأ المُفسِّر المؤمن بمساواة الجنسين النصّ باهتمام محدد بكيفية معاملة، أو تجاهل، أو ظلم النساء، وكيف أن النصّ قد صار أداة لقمع النساء. أو رُبّما يفسد النصّ نفسه إلهيمنة الذكورية بطرق تحتاج التركيز عليها (انظر مقالة نظرة أليس باخ Alice Bach لسفر العدد، إصحاح ٥، بالأسفل).

إن نقد استجابة القارئ runs the spectrum. يدافع البَعْض عن الرؤية المحافظة التي تركز على أهمية القارئ في العملية التفسيرية، لكنها تدرك أن النصّ يتيح حداً ما على تفسير القارئ. يعبر أ. في. ماكنايت E. V. McKnight عن ذلك هكذا: "العلاقة بين القاري كذات (أي مؤثراً على النصّ) والقاري كموضوع (أي مُتأثراً بالنصّ) لا تعتبر كمعارضة بل كوجهين لنفس العملة. بمجرد أن يكون القارئ هو ذات النصّ واللغة حتى يصير هو الموضوع. وبمجرد أن يكون القارئ هو الموضوع حتي يتوافق ملء احتياجات القارئ ورغباته كذات" (128). لا أحد يمكنه استيعاب معنى النصّ الأدبي، كما أن نوعه، وجنوسته، وحالته الاقتصادية، وديانته، وتعليمه، وما إلى ذلك سيهيئ ذلك الشخص للانتباه بملامح معيَّنة من النصّ. ومع ذلك، يشجع آخرون دوراً أكثر راديكالية للقارئ. فالقارئ يبني بالفعل معنى النصّ. وبعد ذلك، حين نصف الانتقائية الحالية اليوم، فسوف نلاحظ أن هذه النظرة مرتبطة عموماً بإنكار للمعنى المُقرر تماماً. ومع ذلك، قبل الوصول لتلك النقطة لا بد لنا من المرور من خلال شكوكية التفكيكية.

٣- التفكيكية

تنتج التفكيكية عن رد فعل نقدي للبنيوية، ومن هنا يمكن أن يكون هناك بنيويون قليلون اليوم حتى في الدراسات الكتابية. إن محاولات البنيوية لصياغة قواعد نحوية علمية وموضوعية يمكن من خلالها التحدث عن الأدب تلقت ضربة قاضية من قبل نقد التفكيكية، وهي شكل من إشكال الفكر المرتبط بالفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا Jacques Derrida (1976, 1978).

ركزت البنيوية على العلاقة بين العلامة والمدلول. أما التفكيكية فشككت في تلك العلاقة، وذلك بملاحظة "التفويت slippage" بين العلامة ومدلولها، ومن ثم التشكك في إمكَانية التواصل الأدبي. إن التفكيكية في صميمها هي شكل من إشكال التشككية ذات أصول فلسفية في داروِن، ونيتشه، وفرويد، وما يسمى بـ "سادة التشكك" (إن التفكيكية – ولا سيما تفكيكية ديريدا – عسرة الفهم. والمصادر المفيدة بهذا الشأن تشمل ف. لينتريتشيا F. Lentricchia؛ ج. كولر J. Culler، عن التفكيكية: *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, 1982؛ س. نوريس C. Norris؛ ف. ب. ليتك V. B. Leitch). في صميم التفكيكية هناك إنكار صارخ لأيٍ من الدال المطلق، وأي شئ خارج اللغة نفسها يؤكد عملية التواصل الأدبي، لا شئ ولا أحد، سواء كَان مؤلفاً، أو متكلماً، أو أفكاراً أفلاطونية، أو الله، يكون موجوداً لترسيخ معنى نصّ ما. كما أن محاولات تقييم مثل هذا الترسيخ تتميز بوصفها تَمركزية حول الكلمة/ اللوجوس *logocentricm*، إذ تؤكد على شكل زائف للحضور، حتى إنه بالتحليل الفلسفي الأكثر إسهاباً يتضح أنها ضعيفة.

والنتيجة المهمة لذلك هي أن النصّوص الأدبية لا تكون مستقرة. فقد يبدو أن لها معنى محدداً ومنفرداً، ولكن حين يُدرس النصّ بعناية، فإنه يُقوّض نفسه، كاشفاً عن أنه لا يمتلك أي معنى مُحدد على الإطلاق.

بينما قد لا يروق الأمر لديريدا، لكنه صحيح برغم ذلك، فإن التحليل التفكيكي له شكل يمكن التنبؤ به. فالنصّ أو المؤلف تتم دراسته والمفسر يبحث عن *aporia*، أو تعارض أساسي، يكون حاضراً دائماً في عمل أدبي أو أطروحة فلسفية بسبب التفويت بين العلاقة والدال. إن التركيز على الـ *aporia* يلقي بالشك على معنى النصّ. أما قصد التفسير التفكيكي، إن جاز للمرء استخدام تلك اللغة، فليس هو فهم ما يعنيه، بل المرح معه، والتمتع به، والاحتفال بعدم تحديديته.

صار هذا التحليل مهماً بشكل متزايد في الدراسات الكتابية. ومثال ذلك هو تحليل قصة داود وجليات لـ ب. د. ميسكال P. D. Miscall (47-138). فهو يفحص التفسير التقليدي (١ صم ١٧، مصاحباً بصوت الراوي الغالب في النصّ والذي يؤكد على أن داود كان صبياً صغيراً لديه أسلحة وعدة أقل ولكن إيمان قوي، بينما وقف أمام جليات، نموذج القوّة والخبرة العسكرية. كان داود متسلحاً فقط بإيمانه بالمحارب السماوي الذي سيحارب عنه وسيمنحه النصّر (17:45-47).

ومع ذلك، يصمم ميسكال Miscall على توتر كامن في النصّ (*an aporia*). فداود لم يكن شجاعاً جداً كما كان ماكراً في نظرته لجليات. فعلى العموم، ستكون منتهي الحماقة الاقتراب إلى جليات كند مُنافس. ومن هنا لجأ إلى الحيلة بدلاً من ذلك. وبينما كان داود لا يرتدي العدة الحربية، كان مسرعاً ضد هذا السكير الضخم، ومُتسلحاً بمقلاعه، وتمكن من الوقوف على قرب دون أن يهاب ضربات جليات. والنتيجة النهائية ليست قراءة ثرية لقصة داود وجليات، بل تشككية بخصوص ما يعنيه النصّ.

هـ. الوضع الحالي

منذ الأربعينيات اجتاز مجال الدراسات الأدبية مراحل متعاقبة من المداخل الجديدة للنصوص الأدبية. وحالما انقطع التواصل مع قصد المؤلف، استمر البحث عن مكان جديد للمعنى. بدءاً من النصّ (الشكلية/ النقد الجديد/ البنيوية)، تحوّل الانتباه إلى القارئ (استجابة القارئ والقراءات الأيديولوجية) وأخيراً إلى إنكار لأي معنى على الإطلاق. لقد بدا أن التفكيكية هي نهاية المطاف، رغم أن ن. رويل N. Royle (بعد ديريدا، ١٩٩٥) يحاول قراءة ديريدا في ضوء التاريخية الجديدة. إلى أين يمكن أن يلجأ المرء بعد إنكار المعنى؟ بالطبع، لم يذهب كثيرون إلى ما هو أبعد من ذلك. فالتفكيكية، بينما كانت تعاني من نكسات كثيرة في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، مازالت تحيا. من السابق لأوانه إعلان رحيل فكر ديريدا، لكنه لم يعد يحكم المسرح الأدبي.

البَعْض رجع إلى التاريخ. فالتاريخية الجديدة تستنكر فكرة أن الأدب ليس مصدرياً بشكل تام. وتدافع عن الوضع التاريخي للنصوص؛ وهي أيضاً تصرّ على الوضع النصّي للتاريخ. ولكن، على الأقل في الدراسات الكتابية، فإن أفضل الصفات المستخدمة لوصف الممارسة الأدبية الحالية متنوعة وانتقائية . فمن ناحية، كل المناهج التي ذكرت حتى الآن ما زالت مستخدمة من قبل الدارسين اليوم. ورغم أن الطلائع قد انتقلوا فيما وراء الشكلية، إلا أن بَعْض الدارسين ما زالوا يجدونها منتجة. (العديد من المقالات في ل. رايكين L. Ryken، و ت. لونجمان الثالث T. Longman III قد تُوصف كشكلية، إذ إنها تصف الاتفاقات الأدبية الأصلية لفهم معنى السفر الكتابي قيد الدراسة). ورغم أن التفكيكية كانت على طريق الانهيار السريع في النظرية الأدبية منذ الإعلان عن اشتراك بول دي مان Paul De Man المبكر في الفاشية، إلا أنها ما زالت تُمارس من قبل الدارسين الكتابيين.

ومع ذلك، فإن العنصر المتُقدِّم في المجال ليس متنوعاً فحسب في مدخله للدراسة الأدبية للكتاب المُقدَّس، لكنه انتقائي. وهذا معناه أنه لا يستخدم مدخلاً واحداً بل عدة مداخل في نفس الوقت. وهذا الاتجاه في الدراسات الكتابية قد تصوره مجموعتان حديثتان من الكتابات الصادرة عن بَعْض أنشط أعضاء النقابة: النقد الأدبي الجديد والكتاب المُقدَّس العبري، القراءة بين النصّوص: ما بين النصّوص والكتاب المُقدَّس العبري.

يشمل هذان العملان على كتابات ٢٦ دارساً، الذين قد لا يتفقون في التفاصيل، لكنهم يتشاركون في إجماع عام موسع بخصوص معنى المدخل الأدبي للنص. كما أن الأمر الجوهري بالنسبة لمدخلهم هو التأكيد على أن النصّ ليس له معنى محدد. وهذا المعتقد بالطبع يشكل هدف المهمة التفسيرية. فإن لم يكن هناك معنى يجب اكتشافه في النصّ، تكون مهمة المُفسِّر إذاً هي بناء المعنى. في عالم ما بعد الحداثة، يبدو من الخطأ، ومن السخرية حتى الاعتقاد بأن النصّ نفسه يحوي مفاتيح معناه. (إن تشككية ما بعد الحداثة تنبع، بالطبع، من إنكارها لله، كما أن المرء سيعتقد أن هذا الأمر سيبطلها على الفور كرؤية مسيحية عالمية. ومع ذلك، يؤكد ت. ج. كيغان T. J. Keegan [1-14] - مُخفقاً في رأينا - على أن الدارسين المسيحيين يمكنهم الاستمرار في استخدام مداخل ما بعد الحداثة. إن القارئ هو الذي يُضفي المعنى على النصّ؛ وحيث إن القراء يُمثلون خلفيات متنوعة من الثقافات، والديانات، والأنواع، والتفضيلات الجنسية، والاجتماعية، والاقتصادية، فكيف يمكن أن يصرّ أي إنسان سليم العقل على شئ في منتهي السذاجة من قبيل معنى محدد؟

بمسايرة هذا التفكير، تتوافق المداخل الأدبية المعاصرة للتفسير الكتابي على نحو غير ملائم مع إنكارها للمعنى المحدد لنص كتابي. يؤكد إكسام Exum وكلاينز Clines، كما تشرح المقالات الواردة في المجلد الذي يتضمَّنُها، على رغبة للانتقال فيما وراء تفسير النصِّ إلى نقد النصِّ. وهما يدعوان لمنهج تفسير "يتحدى الرؤى العالمية لأدبنا" (14). وبينما يبدو أن مثل هذا التحدي يعارض التأكيد بأن النصَّ ليس له معنى، إلا أنه من الحقيقي أن معظم المؤلفين في كتابهم يشعرون أنه من صميم مهمتهم تقويض رسالة النصِّ لمصلحة اهتماماتهم الشخصية المُلحة.

يشرح مقال أليس باخ Alice Bach عن الـ Sotah* (عد ٥) هذه المبادئ جيداً. ففي المقام الأوَّل، تمارس مناهج أدبية متنوعة في دراستها، بما في المداخل المنادية بمساواة الجنسين، والتفكيكية، والتحليلية النفسية. وبعد ذلك تقوم – على أساس منظورها الجنوسي افتراضاً - بناء الأيديولوجية التحتية للنص. وبهذا الخصوص، تؤكد على أن النصِّ، وهو وصف الطقس لا بد من إجرائه في حالة الشك في خيانة زوجة معيَّنة، يُخفي في الحقيقة المخاوف الذكورية بخصوص جنسهم ويمارس سيطرة يتم إقرارها إلهياً على جنس النساء. وبعد ذلك تنتقل فيما وراء التفسير، أو بناء معنى النصِّ إلى النقد، والذي يُشير أساساً إلى مدى سوء وظلم وسخافة النصِّ.

في ضوء إنكار المعني المُحدد، لست متأكداً تماماً من مدي كآبة د. باخ عندما تعلم أن هذا ليس هو ما عليه المعنى، بل بالنسبة لمن لديهم آذان للسمع ليسمعوا، فإنها قد بنت وهماً. فالنصِّ لا يتعلق بمخاوف جنسية في حد ذاتها، بل بأهمية الأبوّة في تحقيق وعد النسل الوارد في تك ١٢: ١ – ٣. كما أن النصِّ ليس إهمالاً مُتعنتاً لحقوق النساء. وبأسلوب آخر، فإن النساء البريئات لا يتأذين بتفاهة الذكور. وإن كانت الأستاذة باخ قد اهتمت بدخول عالم النصِّ، لكانت قد ميزت أن الله كان يشرف على الطقس، وأن النساء البريئات ستُبرّئن بينما النساء المُضللات ستُورطن. (الأهم من ذلك هو أنه من الخطأ اتِّهام الكتاب المُقدَّس بمعيار مزدوج. فداود أيضاً يُحسب مسئولاً عن خطيته مع بثشبع).

بينما يشرح مقال الأستاذة باخ الاتجاهات العامة في الدراسات الأدبية المعاصرة، فإن المقال الأكثر تعبيراً في إكسام وكلاينز هو الذي كتبه كلاينز نفسه "عالم مؤسس على الماء (مز ٢٤): Reader-Response, Deconstruction and Bespoke Criticism" (79-90). في هذا المقال، يركز انتباهه على مز ٢٤ بإخضاعه لثلاثة من استراتيجيات القراءة مدرجة في العنوان الفرعي للفصل الذي يخصه. إن ما يفعله بهذا المزمور ليس بالطبع مهماً أو شيقاً كالذي يبدو أنه يدافع عنه منهجياً، ولا سيما تحت الاسم "النقد بالطلب". على أساس افتقاد معنى النصوص الكتابية، وأهمية قبول الجماعة للتفسير، فإنه يُقدِّم نفسه بصفته "المُفسِّر بالطلب" اعتماداً على التماثل مع "الترزي بالطلب". وهو يذكرنا بأن الترزي بالطلب يقطع القماش طبقاً لمواصفات الزبون. ومن ثم يؤكد على أنه طالما لا يوجد معنى محدد، فيجب أن نجعل تفسيراتنا تتلائم واحتياجات المجموعة التي نخاطبها، أولَّئك الذين يدفعون لنا نظير سلعنا. (87)

رُبّما يكون هذا هو الطريق المنطقي الذي إن سلكه المرء مرَّة واحدة لفقد الإيمان بأي نوع من سلطان النصِّ، وأي نوع من المعنى المحدد. من السهل للغاية السخرية من مثل رؤية التفسير هذه، واقتراح تماثلات أكثر بهجة، ولكن أقل احتراماً لمن يسيطر على منتجه للحصول على أعلى سعر. ولكن هناك بدائل أخرى عن كلاينز. الأوَّل هو رفض تأسيس افتراضات المرء المسبقة على أعمال سادة الشكك ماركس، وداروين، ونيتشه، وفرويد، وبدلاً من ذلك التفكير في بنائها على النصِّ ذي السلطان نفسه. أما الآخر فهو الاعتراف، كما يعترف كلاينز، بغياب المعنى في النصِّ، ومن ثم إحالة النفس إلى الصمت. رُبّما أكون متشوقاً للستينيات، لكنني أجد اعتراف الوجودية باللامعنى المصاحب باليأس أنبل وإشرف من قبول ما بعد الحداثة للامعنى، المصاحب بالتضمينات الساخرة والأيديولوجية للنص.

و. أوجه القصور والوعد

فيما قمنا بمسح المداخل الأدبية المتنوعة للتفسير الكتابي، تصير المخاطر واضحة. وقبل أن نصف مدخلاً أدبياً بنيوياً للكتاب المُقدَّس، نريد أوَّلاً تحديد بَعْض الطرق التي يمكن أن يَعْمل بها مدخل أدبي لا لتوضيح بل لتقويض النصِّ الكتابي (هذا القسم يصف فقط مشكلات أساسية قليلة متعلقة بالمدخل الأدبي للكتاب المُقدَّس. وللمزيد، رجاء الرجوع إلى consult (T. Longman III, 1987, 47-62

* قسم يختص بمعالجة وضع المرأة التي تُمسك بزنا، سفر العدد الإصحاح الخامس، في التلمود، ويقع تحت القسم الثالث [من ٦ أقسام] من المشناه (وأيضاً من التوسفتاه والتلمود) والذي يُدعى "ناشيم Nashim" وهو يتضمَّنْ القوانين المتعلقة بالمرأة الشئون الأسرية— المُحرر

١. أوجه القصور

جزئياً، كَان المدخل الأدبي للكتاب المُقدَّس بمثابة رد فعل للطريق المسدود الذي وصلت إليه المناهج التاريخية-النقدية. فالمَصدر، والشكل، ونقد الصيغة المنقّحة، على الأقل في رأي البَعْض، وصل إلى طريق مسدود. كما أن قابلية هذه الدراسات للنجاح وأهميتها نادراً ما كَانت مُعرّضة للرفض الكامل، لكن المجال صار متقلقلاً وكَان يرغب البدء في مجالات جديدة لم يطرقها أحد. ونتيجة ذلك، انتقل العديد من الدارسين بحماس عظيم وطاقة متفجرة إلى الدراسة الأدبية للكتاب المُقدَّس، وذلك بتطبيق المناهج والتصنيفات المطورة لدراسة الفن القصصي العظيم على الكتاب المُقدَّس. وكَانت إحدى النواتج العرضية لهذا المدخل هي إهمال، وأحياناً حتى إنكار، الأهمية التاريخية أو اللاّهوتية للنص.

في أية حالة يكون الشقاق بين الأدبي والمَصدري (سواء التاريخ أو علم اللاّهوت) بديهي للنظرية الأدبية الحديثة. لقد بدأ هذا الشقاق بالنقد الجديد. وتطور النقد الجديد كرد فعل ضد نقد سيَري تقليدي الذي درس حياة المؤلف أكثر من النصّ ذاته. بالنسبة للناقد الجديد، فإن النصّ له حياة من ذاته؛ أما المؤلف فغير مهم. وحتى إن كَان المؤلف حاضراً ليستجوب عن معنى عمله، فسوف يكون ببساطة مفسراً آخر. والأهم، فإن العمل الأدبي يخلق عالماً من تلقاء ذاته. ولا بد على القارئ أن يدخل ذلك العالم ولا يقلق بشأن كيف يتعلق العمل بالعالم الواقعي.

أوَلتر Alter، وبرلين Berlin، وآخرون ممن يدافعون عن هذا النمط من المدخل الأدبي للنص الكتابي رفضوا أو "حصروا" أسئلة الأصل والإشارة وأيضاً أيديولوجية النصّ. يعتبر د. روبرتسون D. Robertson مثالياً، إذا قال "لا شئ يعتمد على حق أو زيف الادعاءات التاريخية [للكتاب المُقدَّس]" (D. Robertson, "Literature, the Bible as," *IDBS*, 548). وكما قد يتوقع المرء، فإن الاعتراف بالخصائص الأدبية للكتاب المُقدَّس قادت الدارسين لمساواة الكتاب المُقدَّس بالأدب، مما نتج عن ذلك أن الكتاب المُقدَّس كنص أدبي لا يُشير إلى ما هو خارج ذاته، وبشكل أخص، لا يُشير إلى التاريخ. يؤدي هذا الموقف من جانب البَعْض إلى إنكار كامل أو أساسي للمدخل التاريخي للنص، والذي يتخذ في أغلب الأحيان شكل إنكار أو تشويه المناهج التاريخية-النقدية التقليدية. إن نقد المَصدر ونقد الشكل يتعرضان للهجوم على العموم. والاقتباس التالي يلائم مثل هذا الاتجاه. "قبل كل شئ، علينا تذكر أن القصة هي شكل من إشكال التمثيل. فإبراهيم في التكوين ليس شخصاً حقيقياً تماماً كما أن رسم تفاحة ليس فاكهة حقيقية" (Berlin, 1983, 13).

نتيجة هذا المدخل هي الابتعاد عن التحري التاريخي للنص بصفته مستحيلاً أو عديم العلاقة. لقد هُجرت المناهج التقليدية من النقد التاريخي، وعدلت جذرياً، أو خُصص لها اعتبار ثانوي. فالاهتمام باكتشاف الوضع في الحياة *Sitz im Leben* أو مناقشة تاريخ التقليد لنص ما يضعف بين هذا الجيل الجديد من الدارسين. يهتم هذا الاتجاه بشكل مفهوم بالدراسة النقدية التقليدية، ومن هنا نجد بين المقالات الحديثة مقال ليندر كيك Leander Keck "هل سيبقى المنهج التاريخي–النقدي على قيد الحياة؟" (L. Keck, "Will the Historical-Critical Method Survive?" in *Orientation by Disorientation*, ed. R. A. Spencer, 1980, 115-27). بينما قد يكون الإنجيليون سعداء من بَعْض النواحي لرؤية نهاية النقد التأريخي، إلا أنهم – جنباً إلى جنب مع النقاد التأريخيين– يواجهون مخاطرة كبيرة في مسألة التأريخ.

من أجل صدّ هذا الميل السلبي في الدراسة الكتابية، لا بد أن ندرك أن الكتاب المُقدَّس، رغم وعيه الشخصي بطريقته في سرد قصة الله وشعبه، يهتم بصورة حيوية بمحتوى تلك القصة. فالمؤرخ الكتابي لا يخلق عالماً في ذهنه، بل يسرد ببراعة ما حدث بالفعل في المكَان والزمان في الماضي. وقد أوضح العمل الحديث علامات مشجعة لتكامل المدخل الأدبي مع الثقة بالمصداقية التاريخية للكتاب المُقدَّس. (أفضل عمل من هذا النوع قام به V. Philips Long, 1989 and 1994).

ليس من الممكن فقط، بل من الضروري أيضاً تكامل التحليل الأدبي مع دراسة التاريخ وأيديولوجية النصّ (اللاّهوت). فهي جميعاً ملامح لفعل التواصل الذي للنص. وفي إطار هذا الفهم، يكون تحليل الاتفاقات الأدبية للنص الكتابي توضيحية بدرجة عالية. فالتحليل الأدبي بإمكَانه تشويه فهمنا لرسالة الكتاب المُقدَّس إن تمت ممارسته بمفرده؛ فلا بد أن يكون جزءاً من الممارسة التفسيرية بأكملها كي يكون فعَّالاً.

اتجاه مُربك آخر هو التأكد من أي عدد من ممارسيه الأكثر قدرة والأكثر إنتاجاً يفترض ببساطة أن النصّ ليس له معنى محدد. في أذهان العديد من الدارسين، يكون قصد المؤلف في كتابته إما بعيد المنال أو عديم الصلة. يمكن معالجة النصّ بتفسيرات كثيرة؛ فمعناه ليس شيئاً يُقصد اكتشافه. "إن هدف دارس ما بعد الحداثة ليس إجابة السؤال "ما معنى النصّ"، بل مساعدة القارئ على الوصول إلى معانٍ جديدة على الدوام" (T. J. Keegan, 8). وفي الأساس، هذا يجعل النصّ أقل أهمية بمراحل من المُفسِّر. فليس المهم حقاً ما يعنيه النصّ بأيَّة حال؛ فهو ببساطة يصير الوسيلة لإجحاف أو انحياز القارئ.

تنشأ مثل هذه المعتقدات من تاريخ طويل يتشكك في إمكانية التواصل الغالب. فالتفكيكية هي الأكثر حدة بشأن أسباب التفويت في محاولة تحويل المعنى من شخص إلى آخر. ولعمل ذلك لا بد من وجود مدلول مطلق، أي شخص ما أو شئ ما خارج إطار بحر اللغة القاتم يؤكد على أن التواصل الكافي يحدث. ولكن بالنسبة للتفكيكيين، لا يوجد مثل هذا الشئ أو الكيان؛ فالله ميت على أية حال، ولا سيما في حالة الكتاب المُقدَّس، الذي من المفترض أن يكون كلمة الله، ليس هناك مؤلف (مطلقاً) يمكنه إرساء معنى النصّ. وهكذا نُترك للعبة الدوال؛ أي أن المُفسِّر هو الإله الآن. لكن هذا هو مقصد الأسئلة المسيحية. فالله ليس ميتاً. وهناك مدلول مطلق، واسمه يهوه. كما أنه خلق العالم بكلمته، واللغة تنبثق منه.

ليس المقصود من ذلك أن التواصل الشفهي أو المكتوب دائماً ما يكون واضحاً. فنحن نعرف أنه ليس كذلك. وليس المقصود منه حتى القول بأن تفسير كل فقرة كتابية واضح. فتاريخ التفسير يُكذِّب ذلك. على العموم، الخطية غيمت على الصورة. ومع ذلك، فإن الرسالة الأساسية للكتاب المُقدَّس متواصلة بقدرٍ كافٍ، لدرجة أن إشر قارئ وحده يستطيع افتقاده .(Sternberg, 365-440)

٢. الوعد

يصرّ شكل الكتاب المُقدَّس نفسه على أن المدخل الأدبي مدخل شرعي وسوف يُوضِّحُ النصّ لنا. أن القراءة الحريصة للسفر، عندما يتم الحكم عليها وفقاً لمعايير ش. أ. ق، تكشف عن وعي بالذات ليس فقط بشأن ما قاله، بل كيف قيل. إن التقديمات البارعة للأحداث التاريخية، والتصريحات النبوية، وحتى الأكثر وضوحاً أناشيد التسبيح والرثاء توضِّح الحاجة للمدخل الأدبي.

إن البَعْض ممن يعيشون بعد آلاف السنين من اكتمال الكتاب المُقدَّس هم بحاجة لتوجيه انتباه خاص للمدخل الأدبي لأن الاتفاقات الأدبية التي استخدمها رواة القصص العبرية القديمة والشعراء ليست بالضرورة نفس تلك التي نحن معتادون عليها في ثقافتنا. لذلك، يجب أن نكون على وعي بمراعاة السمة الأدبية للنص الكتابي.

فيما ننخرط في التحليل الأدبي، يجب أن نكون حريصين لتجنُّب المخاطر الموصوفة بعاليه. فمثل هذا المدخل للنص الكتابي لن يعالج المدخل الأدبي كمثال جديد يستبدل تماماً المداخل القديمة للنص، بل بالأحرى سوف يعتبره جزءاً من المدخل التاريخي-النحوي كي يُستخدم جنباً إلى جنب مع المناهج التاريخية واللاَّهوتية. إن مثل هذا المدخل سوف يدرس الاتفاقات التي استخدمها الشعراء ورواة القصص كي ينقلوا لنا رسالة الله. والآن آن أوان الانتقال فيما وراء الوصف والتقييم إلى تقديم مدخل أدبي مثمر.

ز. الاتفاقات الأدبية

١ـ النوع

قد يكون النوع حقاً هو المفهوم الأدبي الأكثر أهمية بالنسبة للمهمة التفسيرية. فالأنواع هي أصناف من النصّوص مجتمعة وفقاً للمتشابهات في التركيب، أو المحتوى، أو الحالة، أو الوضع، يرشد المؤلفون قرّاءهم بخصوص الطريقة السليمة لفهم رسالتهم عن طريق إشارات النوع. وبالتفكير في نفس الموضوع بالنسبة لمنظور القارئ، نلاحظ أن النوع يستدعي استراتيجيات قراءة محددة.

إن القيود التي يفرضها النوع على الكُتّاب والقراء ليس عليها أن تحدث حتى على مستوى واع. فالمؤلفون يريدون أن يكتبوا شيئاً كالنصّوص السابقة يصير هو نموذجهم. والقراء الذين لديهم خبرة بنصوص مشابهة يعرفون كيف أنه من المقصود أن تكون مفهومة، على الأقل في مصطلحات عامة. وهكذا فإن النصّ الذي يبدأ بـ "في قديم الزمان وسالف العصر والأوان" سوف يُحدث ارتباطا بالأعمال الأخرى التي تستهل بنفس الكلمات، كما أن النصّ سيُفهم باعتباره قصة خيالية. القصص الخيالية لن تُفهم كأعمال من التاريخ، بل سيتوقع أن يكون لها تعليم أخلاقي نوعاً ما. والنصّ الكتابي الذي يُستهل بالمصطلح الأدبي "مثل" سيستدعي أيضاً توقعات واستراتيجيات قراءة معيَّنة من جانب القارئ. كل النصّوص تستدعي مثل ردود الأفعال تلك من جانب المفسرين.

لذا، فإن النوع هو اتفاق أدبي كما أنه مكوّن مهم من السياق الأدبي لا بد من أخذه في الاعتبار بينما تُدرس الكلمات وتُشتق معاني القاموس.

بقدر أهمية مفهوم النوع، ليس لدينا وقت لتطوير هذه الفكرة على نطاق واسع (انظر التعليقات اللامعة على النوع في ك. فانهوزر K. Vanhoozer "اللغة، والأدب، والتفسير، واللاّهوت الكتابي" في هذا المجلد). ومع ذلك، للدراسة الأكثر

تفصيلاً، قد يرجع القارئ المهتم إلى الأعمال الأخرى لنفس كاتب هذه السطور (T. Longman III, 1987, 76-83; 1991, 3-21; L. Ryken and T. Longman III, 363-66, 434-38, 463-64).

حيث إن النوع مفهوم مرن، إذ يَعْمل على مستويات مُخْتَلفة من التجريد أو التعميم من نص معيَّن، يمكننا الانطلاق من هذه النقطة بأساليب شتى. فمثلاً، يمكننا أن نمسح أنواع الكتاب المُقدَّس بالنظر إلى التاريخ، والشريعة، والحكمة، والنبوة، والإنجيل، والرسالة، والرؤيا، ومع ذلك نختار التركيز على مستوى أوسع وننظر إلى نوعين من الأدب الكتابي واتفاقيتهما الأدبية: النثر والشعر.

يُقدِّم ع. ق للقارئ استراتيجيتي كتابة تدعوان لمداخل تفسيرية مُخْتَلفة: النثر والشعر. الشعر بالمقارنة لغة أكثر اصطناعية من النثر، أي اصطناعية بالنسبة للحديث اليومي. إنه أكثر وعياً بالذات من اللغة، وهذا معناه أن المزيد من الفكر موضوع في كيف يُقال شئ ما بالإضافة إلى ما الذي يُقال. لاحظ أن المقارنة بين النثر والشعر ظاهرة في مصطلحات كمية وليست نوعية. النثر والشعر ليسا مختلفين في النوع. ليست هناك سمات موجودة في الواحد وليست موجودة في الآخر. الشعر يمتاز باستخدام مكثف ومركز للاستعارة والتوازي، والوسائل الأدبية الأخرى. أما سمة الافتقاد للتعريف فقد قادت كوجل Kugel لإنكار التمييز بين الشعر والنثر، لكننا نعتقد أن رد فعله متطرف.

٢. النثر والشعر

سوف ننتقل الآن لتعريف الاتفاقات الرئيسيّة التي تُميِّزُ النثر وبعد ذلك الشعر.

أ. نثر ع. ق.

النثر في ع. ق، كما هو في الأدب الإنجليزي، مكتوب في جمل، ومُجمّع في فقرات. أغلب نثر الكتاب المُقدَّس هو نثر قصصي. وطريقة أخرى لوصف هذا هي القول بأن الكتاب المُقدَّس ملئ بالقصص. كل القصص بها عناصر أربعة، سوف نناقشها الآن: الحبكة، والشخصية، والمكان، والرؤية.

(i) **الحبكة:** إن حَبكة قصة أدبية هي تتابع الأحداث، وعادة ما تُحفِّزُ بالصراع، وهي توّلد الإثارة وتؤدّي إلى خاتمة. يدعوها ابرامز Abrams "بنية أفعال" (137) ويُشير إلى أن تحليل الحبكة ليس تلاوة بسيطة للأحداث التي تشكل قصة، بل تحدث "فقط عندما نقول كيف يرتبط هذا بذاك" (ibid.). وبقول آخر، أن القارئ يجب أن يُحدِّدُ كيف أن كل جزء يسهم في الكل. إن الحبكة بصفتها سمة قصصية هي واسعة الانتشار جداً لدرجة أن القراء ينسبون آلياً العلة بين الأحداث القصصية حتى إن لم تكن واضحة في النصِّ نفسه. وهكذا، بينما يحلل المرء القصة في الكتاب المُقدَّس، يكون من المثير وصف الحبكة. كما أن أحد طرق الاستكمال هي تمييز الصراع المركزي من الحبكة في سفر معيَّن ثم رؤية كيف أن الأحداث المُخْتَلفة من القصة تتناسب مع التُقدِّم لحل الصراع.

سأشرح هذا بنظرة خاطفة على سفر يونان. فالصراع المركزي في سفر يونان يصير واضحاً في الآيات الثلاث الأوّلى. الله يأمر يونان بالمناداة في مدينة نينوى، ويونان يرفض بالقفز في سفينة تبحر في الاتجاه المعاكس. إن تردد يونان، الذي تدفعه كراهية حادة لآشور المتأصلة في مركزيته العَرقية، تتناقض مع اهتمام الله بخليقته في تلك المدينة.

أربعة مشاهد رئيسية في السفر تشكل الحبكة وتتجاوب تقريباً مع إصحاحات يونان الأربعة كما هي مقسمة في الكتاب المُقدَّس الإنجليزي (العبري مختلف). وهي هروب يونان من الله في سفينة، إنقاذ الله ليونان بواسطة حوت، مناداة يونان في نينوى، وصراع يونان الأخير مع الله بعدما يعفو الله عن نينوى. وكما سنرى، فإن الأحداث الأربعة يسهل تمييزها من خلال مواضعها المُخْتَلفة.

الحدث الأوَّل يركز على الصراع بين الله ويونان ومن ثم يركز على التوتر الذي يشعره القارئ. يحاول يونان الابتعاد عن نينوى بقدر المستطاع. وبفعل ذلك، يحاول الهروب من الله أيضاً، الأمر الذي سرعان ما يجده مستحيلاً. فذراع الله الممدودة تتداخل وتجعل البحَّارة يطرحون يونان من السفينة وهم مترددون.

الحدث الثاني يشرح مدى عجز يونان فيما يقف ضد الله وضد مقاصده. فالله ينقذ نينوى من موت محقق بأن يأمر حوتاً يبتلعه. والحوت يهيئ ليونان مرفأ آمناً، إن لم يكن مزعجاً بصراحة، حتى يطلقه الله على الشاطئ. ورغم أن ذلك مُخجل، فإن وصوله إلى الشاطئ يُشير إليه تجاه نينوى، ومن ثم ينطلق طواعية.

الحدث الثالث يُوضِّحُ تنفيذ يونان لإرادة الله. فموجز مناداة يونان كما هي مسجلة في السفر تركز على تردده: "بعد

أربعين يوماً تنقلب نينوى". ورغم حقيقة أنه لا يتيح باب رجاء لسكَان نينوى، إلا أنهم يتوبون ويُطلقون. أما رد فعل يونان تجاه خلاص نينوى فيُوضِّحُ أن الصراع مع الله لم ينته. فيونان يغضب ويهتاج من خلاص الله لنينوى، وذلك لأن الله يَظْهر شفقته بشعب أذل وعذب إسرائيل.

لكن الله له الكلمة الأخيرة. فالسفر يُختم بسؤال الله ليونان: "أفلا إشفق أنا على نينوى المدينة العظيمة؟" ورغم أننا لا نسمع رد يونان على الإطلاق، إلا أن السؤال بلاغي، وبذلك يُترك القارئ بالاستنتاج الواضح بأن أسلوب الله للشفقة والرحمة هو الأسلوب الصحيح، بينما يتم هجاء يونان بصفته إسرائيلياً ضَيّق الأفق (انظر بالأسفل).

(ii) **الشخصيات:** ملمح آخر مهم من التحليل هو فحص الشخصيات التي تشكل القصة. فالارتباط الوثيق بين الحبكة والشخصية قد يُلاحظ في حقيقة أن الشخصيات هي التي تُولِّد الأفعال التي تشكل الحبكة، ومن هنا تؤدّي للتصريح الشهير من هنري جيمس Henry James "ما الشخصية إلا تحديد الحدث؟ وما الحدث إلا شرح الشخصية؟" (مقتبسة في S. Chatman, 112-13).

الشخصيات كبشر واقعيين في أننا يمكننا أن نعرفها جزئياً فقط، وليس أبداً بشكل شامل. فمعرفتنا بالناس الواقعيين تأتي من اختبارنا لهم في أفعالهم ومحادثتهم. كما أننا نتعلم عن شخصيات قصة معيَّنة بنفس الطريقة – بأفعالهم وبالحديث (كل الأحاديث التي يقومون بها وتلك المُثارة حولهم).

إن فهما لشخصية ما يسيطر عليه ويتوسط به الراوي، الذي قد يكون حتى أحد الشخصيات. قد يختار القارئ أن يكشف الكثير حول شخصية ما، وفي تلك الحالة تكون الشخصية مركبة أو صريحة؛ أو قد يختار الراوي أن يقول لنا القليل جداً عن شخصية ما، ومن هنا تكون غير واضحة. وهناك حتى بَعْض الشخصيات التي لا نعلم عنها شيئاً تقريباً. يبدو أنها تؤدّي بَعْض المهام المحددة في الحبكة وتكون ببساطة وكلاء (A. Berlin, 1983, 31-32).

هناك لغات تقنية أخرى غير مستخدمة كثيراً لأسباب خاصة في الدراسات الكتابية، رغم أنها أكثر شيوعاً في الدراسات الأدبية هي لغات الشخصية الرئيسيّة، والعدو الرئيسي، والشخصية المساعدة. البطل protagonist هو الشخصية الرئيسيّة في القصة، والتي نتتبع معظم الأحداث من خلال منظورها. أما الخصم antagonist فهو الذي يقف ضد الشخصية الرئيسيّة معطلاً رغباتها. أما الشخصية المساعدة فتلعب دور مكاشفة للشخصيات الأخرى، وفي أغلب الأحيان البطل، الشخصية الرئيسيّة (L. Ryken, 1987, 72).

يونان هو الشخصية الرئيسيّة في قصة ع. ق. فنحن لسنا متعاطفين معه، رغم أننا قد نشاركه شعوره. أما الله وأهل نينوى (وهما طرفان غير محتملين) فيُمثّلان العدو الرئيسي ليونان. والبحَّارة الذين على السفينة التي كَان يحاول بها يونان الهرب من الله فهم الشخصية المساعدة بالنسبة ليونان، وذلك لأنهم رغم كونهم وثنيين، إلا أنهم يَظْهرون الاحترام والخوف نحو إله يونان.

يونان والله شخصيتان صريحتان مركبتان، بينما أهل نينوى ككل يشكلون شخصية غير واضحة "متعاونة" على انفراد، كما أن ملك نينوى (أو حتى الحوت في هذه الحالة) هو منوط بالفعل.

منذ أ. اورباك E. Auerbach (21-22) ثم أوَلتر Alter (1981, 114-30)، فإن تكتم الراوي الكتابي حول أمور من قبيل تطور الشخصية موثّق توثيقاً جيداً. فالنصّ الكتابي يُقدِّم القليل عن طريق التعليق والوصف المباشر لشخصياته. وعندما تُقدِّم التفاصيل تكون لها أهمية خاصة بالنسبة للقصة. ومن ثم فإن شعر شمشون، وقامة شاول، وجمال بتشبع، وبرّ أيوب كلها عناصر حاسمة في قصصهم. فمعظم معرفتنا بالشخصية تنبع مباشرة من خلال الأفعال والحوار.

القصة الكتابية لا تتحدث بوضوح عن شخصية الشخصيات أو دوافع أفعالها؛ ومن ثم لا بد أن يتعمق القارئ في الدراسة ويفسر فجوات القصة. وهذا ليس أمراً ذاتياً كما يبدو. فمعنى ألا يذهب داود إلى الحرب في الربيع (٢ صم ١١: ١) هو تصريح سلبي واضح عن الملك، وهو حقيقة تصير واضحة لأن وجوده المترف في أورُشليم يؤدي إلى مثل تلك العواقب الوخيمة (ص ١١، ١٢). رُبّما تكون أفضل نصيحة هي نصيحة رايكن Ryken حين يُعلم قراء الكتاب المُقدَّس أن "يتوصلوا ببساطة لمعرفة الشخصيات بشكل شامل بقدر ما تسمح به التفاصيل" (Ryken, 1987, 75).

(iii) **المكَان:** إن مكَان القصة هو المجال الذي تؤدّي فيه الشخصيات الأفعال التي تشكل الحبكة. ومع ذلك، من المهم تمييز أن المكَان يؤدي أكثر من وظيفة واحدة في القصة. إن معظم قصص الكتاب المُقدَّس نثر أدبي رفيع المستوى ذات بنية تاريخية. ومن هنا ليس من المثير أن يُقدِّم لنا المؤلفون الكتابيون تفاصيل حول مكَان مادي معيَّن في الأدب

الكتابي ينقل فيه الحقيقة إلى القصة. يمكننا تصوير فعل القصة في أذهاننا بينما يكون ذلك الفعل متعلقاً بأماكن قديمة معروفة. لكن المكَان يُمثِّل بالنسبة للقصة أكثر من مجرد إتاحة خلفية بسيطة للفعل. أما الوظائف الأخرى فتشمل توليد جو أو حالة القصة والإسهام لمعنى وبنية القصة. دعني إشرح هذه الوظائف الثلاث بنظرة أخرى خاطفة على سفر يونان.

رغم أَنَّنا لَمْ نُخبَرْ أين كَان مكَان يونان حين سمع أوَّلاً كلمة الرب، إلا أننا نعرف أنه هرب إلى ميناء مدينة يافا. إنه يهرب من نينوى بالإبحار في البحر المتوسط. وهذه المواقع كلها أماكن تاريخية معروفة تماماً منذ القديم، وليست من تلفيق خيال المؤلف. فاستخدامها في هذه القصة يدل على واقعية القصة.

بعد ذلك يتيح سفر يونان شرح الوظيفتين الأخرتين للمكَان - توليد الجو والإسهام في معنى القصة. فالله يدعو يونان للذهاب إلى نينوى، وفي النهاية يقوم بذلك. المهم للقصة هو حقيقة أن نينوى كَانت هي المدينةَ الكبرى منْ الإمبراطورية الآشورية، الأمَّة العديمة الرحمة التي اضطهدتْ إسرائيل والعديد من الأمم الأخرى لأكثر من قرنٍ من الزمان. بعد تلقي الدعوة للذهاب إلى نينوى، يهرب يونان في الاتجاه المعاكس. إن اتجاهه ناحية الغرب بدلاً من الشرق يُخبرُ القارئ بالكثير عن تفكير يونان نحو الله دون الحاجة لتعليق تأليفي مباشر.

وأخيراً، في واحد من أكثر الأماكن المدهشة من أية قصة كتابية، يَتكلَّم يونان إلى الله من بطن حوتٍ ضخم في أعماق البحر. وهذا المكَان يُوضِّحُ سيطرة الله حتى على البحر ووحوشه وعلى العناصر الموجودة غالباً، ولا سيما في الأماكن الشعرية، كممثل عن قوى وفوضى وغياب الله. ويجعل يونان يتحدث إلى الله من بطن الحوت. يُوضِّحُ المؤلف الكتابي أن يونان لا يمكن أن يجد مكَاناً على الأرض يهرب فيه من الله (مز ١٣٩).

يجب أن ندرك أنه في القصة التاريخية التي تسود النوع الأدبي من الكتاب المُقدَّس، كَان اختيار المؤلف للمكَان محدداً في العادة. فالمؤلفون ببساطة وضعوا الحدث أينما حدث بالفعل. وبالطبع سيطر هؤلاء المؤلفون على اختيار التفصيل في وصف الأماكن، مما استلزم أن يوجه القارئ الاهتمام البالغ بهذه الإشاراتِ النصِّية.

(iv) **الرؤية:** هذه السمة القصصية الأخيرة وثيقة الصلة بوجود صيغة البناء السردي في القصة. فالراوي هو الذي يسيطر على القصة والصوت الذي نسمع من خلاله عن الفعل وأعضاء القصة هم صوته. كما أن رؤية الراوي هي المنظور الذي من خلاله نلاحظ ونُقيّم كل شئ مرتبط بالقصة. باختصار، الراوي وسيلة يستخدمها المؤلفون لتشكيل وتوجيه القارئ لكيفية استجابته لشخصيات وأحداث القصة.

يُقدِّم النقاد الأدبيون بَعْض الفوارقِ الأساسية في الرؤية، بدءاً من قصة ضمير المتكلم وضمير الغائب. في قصة ضمير المتكلم، يكون الراوي أيضاً شخصية في القصة. وهذا النوع من القصص يَظْهر نادراً في الكتاب المُقدَّس، ولكن قد توضِّحه أجزاء من نحميا وفقرات "نحن" في سفر الأعمال. إلي حد بعيد، فإن النوع الأكثر تكراراً من السرد هو القصة التي يرويها راوي ضمير الغائب، والذي يصرّ رود Rhoad و ميتش Michie (4-3) على عدم ظهوره في أحداث القصة. إن الراوي يتحدث بضمير الغائب؛ ولا يُقَيد بالزمان أو المكَان في رواية القصة؛ كما إنه يُمثِّل حضوراً مخفياً ضمنياً في كل مشهد، إذ يكون قادراً على وجوده في أي مكَان لسرد الفعل؛ ويَظْهر كلية العلم الكاملة بسرد الأفكار، أو المشاعر، أو اختبارات الإحساس لكثير من الشخصيات؛ وغالباً ما ينتقل من القصة لإعطاء تعليقات جانبية مباشرة للقارئ، وذلك بتفسير عادة أو بترجمة كلمة أو بتعليق على القصة؛ ويروي القصة من رؤية أيديولوجية شاملة. كما إشار هؤلاء المؤلفون وغيرهم، فإن مثل هذه الاستراتيجية القصصية تعطي الانطباع بذهن كلي المعرفة يكمن وراء قصص الكتاب المُقدَّس – ذهن لا بد أن يترابط في سياق القانون مع الله نفسه.

ومن هنا ليس من المدهش أن الكتاب المُقدَّس لا يعرف شيئاً عما يسمى بالراوي غير الموثوق به. فبأسلوب سترنبيرج Sternberg، "الكتاب المُقدَّس يقول الحق دائماً في أن راويه موثق بشكل مطلق ومباشر." (52). وفيما يوأصل ملاحظاته، فإن الراوي، بينما يقول الحق، غالباً ما لا يقول الحق كله، وهذا ما يؤدي إلي الاختصار الذي يميز الرواية الكتابية. وتنتج عن هذا التكتم القصصي فجوات في القصة، مما يدفع القارئ لاتخاذ دور مساهم في العملية التفسيرية وحماية سر الله وطرقه في العالم.

(v) **خاتمة:** من هنا تكون النصِّوص السردية من الكتاب المُقدَّس متشابهة ومُخْتَلفة عن النصِّوص السردية المعاصرة. فكما كشفت السنوات القليلة الماضية بوضوح، قد نستفيد نتيجة ذلك في فهمنا من قصص الكتاب المُقدَّس باتخاذ مدخل أدبي لها. ومع ذلك، عندما نقوم بهذا، علينا ألا نهمل أبداً الأبعاد الأخرى للنص الكتابي، ولا سيما أهميته

التاريخية واللاّهوتية. ومع ذلك، من الممكن بتذكر ذلك حصر تلك الوظائف لأغراض تربوية والتركيز في الوقت الحالي على الاستراتيجيات القصصية الرائعة للأسفار الفردية التي تشكل الكتاب المُقدَّس.

ب. شعر ع. ق

بينما يوجد تداخل بين الشعر الكتابي القديم والشعر الغربي المألوف، هناك أيضاً توقفات هامة أيضاً. فكل ثقافة لها شفرتها الشعرية الخاصة. ونتيجة ذلك، هناك سمات غريبة وشائعة أيضاً تنتظر القارئ الحديث لشعر الكتاب المُقدَّس.

إن مناقشتنا لهذه السمات ستكون في قسمين. (i) سوف نفحص السمات الأساسية للشعر الكتابي – ونقول الأساسية لأنها ترد بشكل ثابت، وبشكل واسع الانتشار تقريباً في الشعر. (ii) السمات الثانوية، التي ستناقش في القسم التالي، هي ثانوية لأنها ترد من حين لآخر. إن التفريق بين الاتفاقات الشعرية الأساسية والثانوية هو تفريق في الدرجة وليس في النوع. فليس هناك سمة واحدة أو مجموعة سمات تُعرِّف الشعر العبري بأنه يقابل النثر. وهذا يشرح لماذا يكون من الصعب عادة (مثل؛ بَعْض المقاطع في هوشع أو إرمياء) تصنيف نص ما كنثر أو كشعر. كَان من المعتقد أن المعيار هو سمة محددة للنوع، لكننا سنرى كيف أن المعيار قد أثبت أنه تصنيفاً مراوغاً في تحليل الشعر الكتابي.

(i) **السمات الأساسية:** إن السمة الأكثر وضوحاً للشعر العبري هي إيجازه البليغ. وهذه الخاصية تتضح حتى للقارئ المبتدئ للكتاب المُقدَّس استناداً إلى تهيئة اتفاقات الترجمات الإنجليزية**. باستثناءات قليلة، تضع معظم الترجمات الإنجليزية نقطتين شعريتين : على السطر، وتكون النتيجة مساحة كبيرة من الفراغ الأبيض على الصفحة.

إن الوحدة الأساسية للشعر العبري هي السطر، وليس الجملة كما في النثر. والسطر يتكون من اثنين أو أكثر من الجمل القصيرة التي غالباً ما يطلق عليها الدارسون الكتابيون كولا cola (ومفردها كولون Colon؛ أي نقطتين[:]). وأكثر السطور شيوعاً تكون به وحدتان من هاتين النقطتين (bicolon)، تحتوي كل منها على ثلاث كلمات. أما السطور ذوات النقطتين المنفردتين (monocolon) أو الوحدات الثلاث من النقطتين : (tricolon) فليست غريبة، ولا الكولا cola التي بها كلمتان أو أربع كلمات. ومع ذلك، من النادر جداً أن نجد سطراً شعرياً يتكون من أكثر من أربع كلمات.

إن كون السطور قصيرة أو موجزة بلاغياً طريقة أخرى للتعبير عن حقيقة أن الشعر العبري، كمعظم الشعر، شعر محكم؛ فهو يقول الكثير باستخدام القليل من الكلمات. وهذا الإحكام هو نتيجة أربع سمات.

أوّلاً، يستخدم الشعر العبري أدوات ربط قليلة. فحتي الرابط البسيط "واو العطف"، المؤشر الموضوعي المباشر، والضمير الموصول نادراً ما يُستخدمان وغالبا ما يُشك بكونهما إضافات نثرية متأخرة (انظر F. I. Andersen and D. N. Freedman, 60-66). هذه السمة مشوّشة قليلاً في الترجمات الإنجليزية، التي غالباً ما ستضيف أداة ربط لمساعدة القارئ على الاستيعاب. مثال ذلك، في نا ٢: ٥ "تَوالى المَركبَاتُ في الأزقّةِ وتَراكَضُ في السَّاحاتِ"، فإن أداة الربط "و" مضافة وليست موجودة في النصِّ العبري***.

الخاصية الثانية للشعر الكتابي التي تقود إلي الإيجاز البليغ هي التوازي، الذي سأصفه بالتفصيل فيما بعد. هناك ميل مؤكد تجاه توقيف مُتقطع isosyllablism**** قاس في الشعر الكتابي يؤدي إلي الإيجاز البليغ في التوازي. وبهذا أقصد أن الكولا cola داخل خط متوازٍ سيكون لها بشكل طبيعي عدد متساو أو قريب من التساوي من المقاطع.

الأمر وثيق الصلة هو المَصدر الثالث للإيجاز البليغ، وهو إجازة الحذف. فالحذف هو الميل لإسقاط عنصر رئيسي خارج النقطتين : الثانيتين من سطر شعر مع توقع أن القارئ سوف يرجئ ذلك العنصر من النقطتين : الأوّلتين. كما أن الحذف (انظر W. G. E. Watson, 303-4) أكثر شيوعاً مع الفعل وقد تشرحه هو ٥: ٨ "اضربوا بالبوق في جبعة، بالقرن في الرامة".

المَصدر الأخير للتعبير المحكم في شعر الكتاب المُقدَّس، الذي سيناقش بالتفصيل أيضاً فيما بعد، هو الاستعارة.

*. هذا القسم عن شعر ع. ق مأخوذ عن رايكن Ryken ولونجمان Longman, *The Complete Literary Guide to the Bible*, 1993, 80-91.

** وهو ما تراعيه بَعْض الترجمات العربية مثل؛ ت.ي.ح ؛ ت. م ... إلخ — المُحرر

*** تقتدي بَعْض الترجمات العربية بالنصِّ العبري بعدم استخدام أدوات الربط مثل؛ ت. س& ف بينما تُضيف ترجمات أخرى أدوات ربط كـ "ف" و "و" مثل؛ ت. ت — المُحرر.

**** isosyllablism = هي خاصية تتسم بتوقيف متقطع باتجاه جميع المقاطع في الكلام لتوكيد مساواتها في الأهمية — المُحرر

الاستعارة تُحفِّزُ الخيال بتجسيد المعاني المتعددة في الشكل المختصر. كما أن الصورة لا تتيح تياراً من التفكير حول موضوع معيَّن فحسب، بل تستدعي أيضاً استجابة عاطفية.

السمة الأساسية الثانوية المذكورة أعلاه هي التوازي. فالتكرار المتقارب الذي يميز سطر الشعر في الشعر العبري كَان ملاحظاً منذ فترة طويلة. وقد أطلق عليه روبرت لويس Robert Lowth اسم التوازي في القرن ١٨، وهذا المصطلح مستعار من الهندسة لوصف ما أسماه "مطابقة مؤكدة للجمل" فيها "النظائر تشير إلي النظائر، والمتضادات إلي المتضادات" (Lecture III, quoted in Berlin, 1995, 1).

منذ لاوس Lowth، كَان التوزاي معروفاً بصفته السمة الأكثر دلالة من الشعر الكتابي. ومنذ لاوس أيضاً، أكد الدارسون الأدبيون والكتابيون على الترادف بين الكولا ذات الصلة من سطر الشعر. وهذا الأمر قد توضِّحه عبارة سي. إس. لويس C. S. Lewis عن التوازي بصفته "ممارسة قول نفس الشئ مرتين بكلمات مُخْتَلفة" (11). بينما فهم لويس خط التوازي العامل وفقاً لمبدأ "نفس الشئ في الآخر"، فقد كَان تأكيده على تماسك الكولا كما أن كتيبات الشعر الكتابي قدمت تصريحاً أقل اتزاناً حتى بشأن العلاقة بين الكولا أقل من تصريحه هو.

تعرّض التوازي للفحص الشديد عبر السنوات القليلة الماضية من الدارسين الكتابيين والأدبيين (Kugel; Alter, 1985; Berlin, 1985; M. O'Connor; S. Geller). والإجماع العام الصادر هو أن خط التوازي هو وسيلة أدبية أكثر براعة مما كَان يُعتقد قبلاً. كما أن المثال الجديد لفهم التوازي هو التطور بدلاً من الترادف. فالشاعر الكتابي يقوم بما هو أكثر من قول نفس الشئ مرتين. أما الجزء الثاني فدائما ما يختلف عن الجزء الأوَّل بفارق دقيق بطريقة ما. يرفض كوغل عن حق استبدال تصنيفات لاوس التقليدية الثلاثة للتوازي (المترادفات، المتناقضات، والتراكيب) بغيرها. ويؤكد ببساطة على أن الوحدة الثانية من النقطتين : دائماً ما تسهم لفكر الوحدة الأوَّلي من الكولون، كما هو مقترح في صيغته "A، وما هو أكثر B."

يجب على المُفسِّر إذاً أن يتوقف ويتأمل في شطر شعري مثل مز ١:١ الشهير:

طوبي للرجل

الذي لم يسلك في مشورة الأشرار

وفي طريق الخطاة لم يقف

وفي مجلس المستهزئين لم يجلس

بعزل الأفعال في سياقها، نرى بوضوح تعاقب أفكار بالطريقة التي يقترحها كوغل. فالأفعال الثلاثة كلها تنسب مجازياً الشخص إلى الشر. وفيما ينتقل من "يسلك" إلي "يقف" إلي "يجلس"، يتخيل المُرنِّم علاقة تتزايد اقتراباً إلي الشر، أي علاقة أكثر ارتباطاً به. وباختصار، فإن التوازي مؤسس تلقائياً على منطق الترادفية ومنطق التعاقب؛ ففيما ننتقل من شطرة لما بعدها، يتكرر شئ ويضاف شئ.

التوازي هو الوسيلة الأدبية الأكثر تواتراً في الشعر العبري. ومع ذلك، لا بد أن نتذكر أنه ليس كل الشعر يحتوي على التوازي، وأن بَعْض النثر يفعل ذلك (مثل؛ تك ٢١: ١). علاوة على ذلك، رغم أن المجال لا يسمح بوصف تفصيلي، فإن الدراسات الحديثة قد وسعت فهمنا للتوازي فيما وراء الألفاظ الموصوفة بعاليه وإلي أبعاد نحوية وحتى فونولوجية phonological [صوتية] (انظر A. Berlin, 1985; A. S. Cooper).

السمة الرابعة للشعر العبري المذكورة بعاليه هي اللغة التصويرية والمجازية. التصويرية ليست هي المجال الحصري للشعر، لكن تكرار وحدة التصويرية يتزايد في الحوار الذي نميزه بشكل عادي كشعر. إنها على العموم طرَيقة أخرى للكتابة بأسلوب محكم كما لرفع التأثير العاطفي للفقرة.

يُشير م. هـ آبرامز M. H. Abrams إلى أن التصويرية مصطلح "غامض" (78). ويواصل حديثه باقتباس سي. داي لويس C. Day Lewis الذي يتحدث عن التصويرية كـ "صورة مكونة من كلمات". ومثل هذه الصور غالباً ما تكون نتيجة المقارنة، أكثر نوعين شيوعاً هما الاستعارة والتشبيه. فالتشبيه ليس حتى لغة مجازية؛ فهو قادر على أن يُفهم على مستوى حرفي. التشبيه مقارنة بين شيئين وهو مميز باستخدام، كلمتي (مثل) أو (كـ). نش ٤: ١ ب، مثال واضح: "شَعْرُكِ كَقَطِيعِ مِعْزٍ رَابِضٍ عَلَى [ينحدر من] جَبَلِ جِلْعَادَ".

لفترة طويلة تم اعتبار الاستعارة سيدة الصور أو حتى جوهر الشعر من قبل الدارسين الأدبيين منذ زمن أرسطو. فالاستعارة تُقدِّم ارتباطاً أقوى بين عنصري المقارنة وهي حقاً لغة مجازية كما في نش ٤: ١ أ، "عَيْنَاكِ حَمَامَتَانِ مِنْ

تَحت نَعَالِك". الاستعارة تأسر انتباهنا بالتفاوت بين العنصرين والاقتراح الجرئ للتشابه، وبذلك يستكشف القارئ مستَويات متعددة من المعنى ويختبر الاقتراحات العاطفية للاستعارة. مثال معروف يأتي من الشطر الأوَّل من مز ٢٣: "الرَّبُّ رَاعِيَّ فَلاَ يُعْوِزُنِي شَيْءٌ". ما معنى تشبيه الرب براع؟ لقراءة الصورة سنقترح على الفور أن القصيدة تتحدث عن حمايةَ الله، وَإِرْشَاده، ورعايته. ومع ذلك، سوف نتوَّقف إن لم نتذكر أن صورة الراعي كَانت صورة ملكية مستخدمة جيداً في ش. أ. ق. وبقراءة النصِّ بشكل متعاطف، نختبر الاطمئنان ونشعر بالراحة حتى في وسط الخطر.

الاستعارة والتشبيه لا يستنفدان عرض اللغة المجازية في العبرية. يدرج أ. و. بالنجر E. W. Bullinger مئات التصنيفات من اللغة المجازية. إلى جانب الاستعارة والتشبيه، يعالج ليلاند رايكن Leland Ryken على الأقل أربع صور مجازية ويقدم أمثلة. الصورة الأوَّلى هي الرمز "الرمز هو الصورة المُجرَّدة التي تشير إلى أو تجسد المعاني الأخرى" (1984, 97). ثم تأتي المبالغة "الإفراط الواعي من أجل التأثير" (Ryken, 1981, 99) "لأني بك اقتحمت جيشاً (بمعونتك أستطيع ملاقاة جيش) وبإلهي تسورت أسواراً (بإلهي أستطيع تسلق سور)" (مز ١٨: ٢٩). ثم هناك التشخيص الذي يضع صفات الشخصية على الجماد. وغالبا ما يستخدم كاتب المزامير هذه الوسيلة الشعرية بهدف شرح أن الخليقة بأكملها وليس البشر وحدهم من يعتمدون على الله ويدينون له بالحمد: "ليعج البحر وملؤه. المسكونة والساكنون فيها" (مز ٩٨: ٧) يلاحظ رايكن أن شعراء إسرائيل يستخدمون الفأصلة بهدف التعبير عن العاطفة القوية. الفأصلة هي "الحوار المباشر إلى شئ أو شخص غائب كما لو كَان الشخص حاضراً أو قَادراً على الإصغاء" (Ryken, 1984, 98). ويتضمَّنُ من بين أمثلته مز ٢: ١٠: "فالآن، يا أيها الملوك، تعقلوا. تأدبوا يا قضاة الأرض".

إن إشكالِ الحديث التمثيلية هذه يجب ألا تؤخد كمجرد قائمة تصنيفات. فهي تُمثِّل الوسائل المتاحة للشاعر العبري فيما وصل رسالته بحيوية وبتجرد واضح. كما أنها تُضفي ثراء المعنى للقصيدة وتسعى لاستدعاء استجابة عاطفية من القارئ.

(ii) السمات الثانوية: الإيجاز البلاغي، التوازي، والتصويرية هي السمات الأساسية الثلاث للشعر الكتابي. إن الشكل العروضي acrostic مثال مُميَّز لوسيلة شعرية ثانوية. كما أنه يَظْهر لأنه ملاحظ جداً في الأصل، ولأن وجوده يشمل شكلاً اصطناعياً من اللغة بوضوح. العروضية قصيدة تشكل فيها الحروف الأوَّلى من السطور المتتالية نمطاً مميزاً. بينما يكون الواقع في بَعْض القصائد من الأزمنة القديمة (مثل بَعْض القصائد البابلية) أن يكون اسم الكاتب الذي نسخ النصِّ، أو رُبَّما رسالة مخبئة معيَّنة، ملفوظ بهذه الطريقة، وهكذا فإن الأمثلة الموجودة في ع. ق كلها تتبع ترتيب الأبجدية العبرية.

هناك أمثلة كثيرة للعروضيات في الكتاب المُقدَّس. وربما يكون إشهر مثالين هما ما يسمي بالمزمور العملاق (١١٩) الذي تقسمه العروضيات إلى مقاطع شعرية مكونة من ٨ آيات، وسفر مراثي إرمياء. في سفر المراثي، تتبع ص. ١، ٢، ٤ عروضيات آية بآية بينما يُجمِّعُ الإصحاح ٣ الحروف في مقاطع شعرية مكونة من ٣ آيات، حيث كل ٣ سطور تبدأ بحرف ذات صلة؛ والإصحاح ٤ العروضي ممتد، فكل آية مقطع شعري من ٤ وحدات من النقطتين : وتبدأ بالحرف ذي الصلة. أحد الأنماط العروضِية الأكثر دهشة موجود في الإصحاح الأوَّل من ناحوم. فالعروضيات تغطي فقط نصف الأبجدية ورغم ذلك تتخطى الرسالة المنظومة. ترد عروضيات أخرى في العبرية في مز ٩، ١٠، ٢٥، ٣٤، ٣٧، ١١١، ١١٢، ١٤٥؛ أم ٣١: ١٠-٣١.

إن غرض الشكل العروضي قد يتم تخمينه. فمن ناحية، قد يساعد في عملية التذكر. ومن الناحية الأخرى، توصل العروضيات أيضاً معنى الشمولية. يُشير واتسون Watson: "باستخدام كل حرف من الأبجدية كَان الشاعر يحاول أن يضمن أن معالجته لموضوع محدد كَانت كاملة" (198). وسوف أتوسع في ذلك لإشمل فكرة أن العروضية تنقل شعوراً بالشمولية للنص. والإصحاح الأوَّل من ناحوم يؤكد هذا. هذا العروضي المتقطع يَرد في قصيدة تمجد الله بصفته المحارب السماوي الذي يقطع النظام المخلوق العادي. ومن هنا، مرّة أخرى يدعم الشكل المعنى.

الاتفاق الثانوي المهمل نسبياً من الشعر العبري هو استخدام المقاطع الشعرية والإنشادي strophes. معظم دراسات الشعر الكتابي ركزت على مستوى الخط المتوازي. وتم بذل مجهود ضعيف لوصف الأنماط البلاغية التي تحيط القصيدة بأكملها.

وهذا الإهمال يعود في معظمه إلى عدم التأكد بخصوص التحليل على هذا المستوى. غالباً ما يتساءل الدارسون ما

إذا كَانت هناك أنماط أوسع في القصائد الكتابية.

لا شك أن معظم القصائد كليات موحدة، لكن العلاقة بين الأجزاء دائماً ما توصف تقريباً بمصطلحات المحتوى. فمثلاً، مزامير الأسى تتشارك تركيبة مشابهة قد ينقسم بها أي مزمور فِردي إلى أجزاء منفصلة. ومن هنا قد يوصف مز ٦٩ بالطريقة التالية:

ابتهال والتماس مبدئي إلى الله طلباً للمساعدة	ع. ١ أ
شكاوي	ع. ١ ب – ٤، ٧ - ١٢، ١٩ - ٢١
اعتراف بالخطية	ع. ٥ – ٦
التماسات أخرى للمعونة	ع. ١٣- ١٨
دعاء	ع. ٢٢ – ٢٨
ترنيمة حمد	ع. ٣٠ – ٣٦

كل من هذه الأقسام مكون من خط متوازٍ واحد على الأقل وأحياناً أكثر. ويَظْهر سؤال ما إذا كَان من الشرعي تسمية هذه التجميعات الأوسع مقاطع شعرية وَ/أو الإنشادي strophes.

لدى واتسون (160-200) واحدة من أوسع المناقشات عن هذه القضية، وهو يؤكد على أن إجابة هذا السؤال تأكيدية طالما أن هذه المصطلحات مفهومة في إطار المعنى الواسع "كوحدات داخل إطار القصيدة". علاوة على ذلك، كما يُشير واتسون أيضاً، فإن تجميعات الآيات فوق مستوى سطر الشعر الفردي ممكنة أحياناً عن طريق مثل هذه الوسائل كامتناعات متواترة (مز ٤٢ – ٤٣) وأنماط العروضية (مز ١١٩).

إن أهمية هذه المناقشة هي تمييز أن القارئ يمكنه أن يتوقع من القصائد الكتابية أن تكون لها تركيبة تنطلق فيما وراء الخط الفردي وتحيط بالقصيدة بأكملها. هذه التركيبة الأوسع تميز بمنتهي السهولة على مستوى المحتوى لكنها تدعم أحياناً بعناصر الأسلوب.

أخيراً، غالباً ما يلعب شعراء العبرية على أصوات اللغة لتحقيق التأثير الشعري.

ز. خاتمة

قد يستجوب المرء تناسب مقالة حول التحليل الأدبي في مقدمة قاموس ما. وقد يُدفع آخر بقوَّة لإيجاد نص مكتوب أقل أدبيا، وأقل اهتماما بشأن مهارته الفنية الشفوية من قاموس. على أي حال، في الحالة الحالية، ليس هذا واضحاً جداً. وليس المقصود من هذا أن جهودا خاصة قد كُرِّست للكتابة الفعلية للمداخل. فقط في الحالات النادرة، وفي الغالب بالصّدفة، يستخدم مؤلف مقالة ما استراتيجيات بلاغية في تقديم مادته. ومع ذلك، فإن هذا المشروع بالتأكيد هو من بين أوَّل ما تم من قبل مجموعة من الدارسين حساسين لقضايا الكتاب المُقدَّس كأدب؛ من المستحيل في الحقيقة أن تكون طالبا جدّيا للكتاب المُقدَّس ولا تتأثر بهذه الأفكار الجديدة في النصِّ الكتابي. وهكذا، فيما درسنا كلمة عبرية لكتابة مدخل ما، فقد درسناه في سياقاته الأدبية المتعدّدة، واضعين في الاعتبار الأنواع المُخْتَلفة التي ظهرت فيها. حاولنا أن نكون حساسين لاستعمالها في التوازي، مع ملاحظة أن الكلمات المتوازية لم تكن مساوية في المعنى، بل إن الثانية قد طورت نوعا ما فكر الأوَّلى. وقد قدّرنا أيضاً الاستعمال المجازي للكلمة أينما كَانت ذات صلة. تقف هذه التصنيفات والأفكار الأدبية وغيرها وراء الاستنتاجات المُقدَّمة هنا في المقالات التالية.

بيبلوغرافيا

M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, 1981; L. Alonso-Schokel, *Estudios de Poetica Hebraea*, 1963; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; idem, *The Art of Biblical Poetry*, 1985; idem, "A Response to Critics," *JSOT* 27, 1983, 113-17; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, 1980; E. Auerbach, *Mimesis*, 1953; S. Bar-Efrat, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative," *VT* 30, 1980, 154-73; J. Barton, *Reading the Old Testament*, 1984; A. Bach, "Good to the Last Drop: Viewing the Sotah (Numbers 5:11-31) As the Glass Half Empty and Wondering How to View It Half Full," *The New*

Literary Criticism and the Hebrew Bible, 26-54; T. K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production," in *Reading Between the Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, 1992, 27-40; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 1983; idem, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 1985; J. Calloud, "A Few Comments on Structural Semiotics: Brief Review of a Method and Some Explanations of Procedures," *Semeia* 15, 1979, 50-65; S. Chatman, *Story and Discourse*, 1978; D. J. A. Clines, *I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53*, 1976; idem, "Story and Poem: The Old Testament as Literature and Scripture," *Int* 34, 1980, 115-27; A. Cooper, "Biblical Poetics: A Linguistic Approach," 1976; J. Culler, *Structuralist Poetics*, 1975; J. Derrida, *Of Grammatology*, 1976; idem, *Writings and Difference*, 1978; R. B. Dillard and T. Longman III, *Introduction to the Old Testament*, 1994; J. Cheryl Exum, "Who's Afraid of 'The Endangered Ancestress'?" in *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, 1993, 91-113; idem and D. J. A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, 1993; H. Felperin, *Beyond Deconstruction*, 1985; D. N. Fewell, *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, 1992; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 1975; idem, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 1981; S. Geller, *Parallelism in Early Biblical Poetry*, 1979; D. M. Gunn, *The Story of King David: Genre and Interpretation*, 1978; idem, *The Fate of King Saul*, 1980; W. Iser, *The Implied Reader*, 1974; F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative As a Socially Symbolic Act*, 1981; T. J. Keegan, "Biblical Criticism and the Challenge of Postmodernism," *Biblical Interpretation* 3, 1995, 1-14; J. Kugel, *The Idea of Biblical Parallelism*, 1981; V. B. Leitch, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, 1983; F. Lentricchia, *After the New Criticism*, 1980; C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1961; V. Philips Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, 1989; idem, *The Art of Biblical History*, 1994; T. Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, 1987; idem, *Fictional Akkadian Autobiography*, 1991; E. V. McKnight, *The Bible and the Reader: An Introduction to Literary Criticism*, 1985; P. Miscall, *The Workings of Old Testament Narrative*, 1983; J. Muilenburg, "Beyond Form Criticism," *JBL*, 1969, 1-18; C. Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, 1982; M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*, 1980; D. Patte and J. F. Parker, "A Structural Exegesis of Genesis 2 and 3," *Semeia* 18, 1980, 55-75; R. Polzin, *Biblical Structuralism*, 1977; V. S. Poythress, "Structuralism and Biblical Studies," *JETS* 21, 1978, 218-31; S. Prickett, *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*, 1986; D. Rhoads and D. Michie, *Mark As Story: The Introduction to the Narrative of a Gospel*, 1982; L. Ryken, *How to Read the Bible as Literature*, 1984; idem, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, 1987; L. Ryken and T. Longman III, *A Complete Literary Guide to the Bible*, 1993; M. Shapiro, *The Sense of Grammar*, 1983; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 1985; T. Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, 1981; J. P. Tompkins (ed.), *Reader Response Criticism*, 1980; H. Aram Veeser, *The New Historicism*, 1989; W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 1984.

تريمبير لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٦. النقد القصصي: التضمينات اللاّهوتية للتقنيات القصصية

تم التعارف على الخصائص الأدبية لقصص ع. ق من قبل الدارسين والقراء عموماً على حدّ سواء. في الثمانينيات صدرت أربعة كتب أحرزت تُقدّماً بارزاً على الدراسات السابقة لقصص ع. ق: ر. أوَّلتر، فن القصة الكتابية *The Art of Biblical Narrative*؛ أ. برلين، *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*؛ سترنبيرج، *The Poetics of Biblical Narrative*؛ س. بار-افرات S. Bar-Efrat، الفن القصصي في الكتاب المُقدَّس *Narrative Art in the Bible*. وبجمعها معاً، تتيح معالجة منطقية واسعة المدى لأعمال ع. ق القصصية. وقد أطلق على هذا المدخل مصطلح "النقد القصصي". كتب أوَّلتر و سترنبيرج بتوسع حول هذا الموضوع، كما تبع كثيرون مدخلهما العام، لكني سأستخدم الكتب الأربعة المدرجة بعاليه كأساس لهذا المقال، وذلك لأنها تتيح نقطة إشارة ملائمة علاوة على كونها معالجات قابلة للقراءة عن الموضوع (ومع ذلك فإن كتاب سترنبيرج أطول وأكثر تعقيداً من الثلاثة الأخرى).

النقد القصصي يعرض مجرد مدخل واحد من بين مداخل أدبية عديدة يتم تطبيقها حالياً على قصص ع. ق. وللحصول على قائمة ببَعْض المداخل الأخرى، التي من بينها نقد استجابة القارئ، والتفكيكية، والنقد المادي، والنقد المنادي بالمساواة بين الجنسين، والمداخل التناصِّية [ما داخل النصّوص]، انظر D. N. Fewell (ed.), *Reading Between Texts*; J. C. Exum and D. J. A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*; D. M. Gunn و D. N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*. ملامح مهمة من عمل أوَّلتر و ستيرنبيرغ على وجه الخصوص نُقدت من جانب الدارسين بالتخلص من بَعْض هذه المداخل الأخرى: D. M. Gunn, "Reading Right" ; B. O. Long, "The 'New' Biblical Poetics". وبَعْض هذه الانتقادات سيتم تناولها فيما بعد. ومع ذلك، يبقى النقد القصصي مليئاً بالأفكار الافتراضية وخصوصاً بشأن الطريقة التي تربط فيها التقنيات القصصية بنظرة عالمية أو بلاّهوت يخص القصة.

إنَّ المبحث الرئيسي للنقد القصصي هو أن قصص ع. ق على العموم مكتوبة باستخدام بَعْض التقنيات الأدبية المتواترة التي تصبح واضحة عندما يفحص المرء السمات الأساسية التالية لقصص ع. ق: استخدامها لأنماط التكرار والتنوع، تقديمها للأحداث القصصية خارج التتابع التاريخي، وانتقائها فيما يُخبر به القارئ. معظم القصص، قديمة وحديثة، خيالية وغير خيالية، تعرض هذه السمات إلى حد ما: لصياغة قصة متماسكة، على المرء عموماً أن يختار ويعيد ترتيب الأحداث، وأيضاً توضيح المتشابهات والاختلافات بينها. أما ادعاء النقد القصصي فهو أن كُتَّاب قصص ع. ق يستغلون ما كَان في الأساس متطلبات شكلهم الأدبي المختار بمهارة وبطرق كثيرة: لإتاحة تفسيرات وتقييمات الأحداث التي تتم روايتها، ولتمييز المشتركين البشريين في هذه الأحداث، ولخلق الغموض والإثارة، وللتأثير على استجابة القارئ لما يتم وصفه.

فيما يلي سأقدم هذه التقنيات بالتفصيل، ثم أناقش تضميناتها بالنسبة للاّهوت ع. ق. وكما بالنسبة للعمل في بَعْض أمثلة ع. ق، سوف أقدم إشارات أكثر من ع. ق يمكن أن يتتبعها القراء بأنفسهم.

١. التكرار والتنوع؛ التورية عبر النصّوص

الانطباع الفوري لأي قارئ هو أن قصص ع. ق تكرارية في بَعْض النقاط. إن دُفعنا في البداية لرفض هذه السمة كعيب أدبي (الأمر الذي قد ينشأ من تغيرات النقل الشفهي، أو ينشأ عرضاً عن الدمج التحريري للمصادر)، فإن الفحص الأقرب يقترح العكس. فمن ناحية، رغم أن هناك حالات كثيرة من التكرار الدقيق، هناك حالات كثيرة بنفس القدر يُقدِّم فيها أحد العناصر المكررة في شكل متنوع. وعلى العموم، في معظم حالات التكرار الدقيق أو المتنوع، يكون من الممكن التأكيد على أننا لا نتعامل مع أكثر أو أقل من ظاهرة ثانوية *epiphenomenon* أدبية عرضية، بل مع تقنية تأليفية مقصودة. إن بَعْض استخدامات التكرار في قصص ع. ق تتضح فيما يلي. انظر أيضاً مناقشات أوَّلتر Alter (1980, 113-88) وسترنبيرج Sternberg (1985, 440-365).

يمكن أن يأخذ التكرار عدة إشكال. فالكلمات المنفردة قد تتكرر للتأكيد على فكرة أساسية (مثل استخدام "رؤيا"، "عيناه ابتدأتا تضعفان"، "لم يقدر أن يبصر" في ١ صم ٣؛ واستخدام "اسمع"، "صوت"، "كلام"، "لم يقم كلامي" في ١ صم ١٥)؛ كما قد تتواتر سلسلة من الأفعال أو الكلمات (مثل محاكاة أيام الخلق في تك ١). على مستوى أكبر هناك حالات تكون فيها الأحداث الكلية لها نمط مشابه (مثل تسجيل عبور الأردن في يش ٣ – ٤ يبدو أنه نمطي على تقرير الخروج في خر ١٤).

إن التكرار الدقيق أو شبه الدقيق يمكن أن يُوحي بمثل هذه الإشياء كالاستقرار والنظام، والحتمية، والإجماع، والطاعة. فمحاكاة الأيام في تك ١ توحي بسيطرة الله الثابتة على مراحل الخلق. وفي ٢ مل ١، فإن الرسالة التي يتلقاها إيليا لينقلها إلي أحزيا مقتبسة ٣ مرات: باعتبارها مُقدَّمة من الله لإيليا (٣ - ٤)؛ وباعتبارها مُقدَّمة من رسل أحزيا لأحزيا (٦)؛ وباعتبارها مُقدَّمة من إيليا نفسه لأحزيا (١٦). وفي كل مرّة تكون الرسالة مُقدَّمة في شكل لا يتغير، فهي توحي بأنه رغم كل محاولات أحزيا لتهديد إيليا، لا يمكنه الهرب من الموت المتنبأ به (قا؛ آية ١٧). وأخيراً رُبّما يكون عد ٧ هو الحالة المتطرفة للتكرار غير المتنوع: فقط أسماء العشائر وممثليها تتغير بينما كل عشيرة تأتي بتُقدِّمتها إلى خيمة الاجتماع.

إن التكرار المصاحب بالتنوع يمكن أن يوحي بمدى مختلف من الأفكار: التناقض أو الصراع، تطور بارز في القصة، لحظة حاسمة في القصة، أو حدث يقلب بشكل ما أو يحاكي حدثاً أسبق. وبهذا، عندما يشقّ إليشع في ٢ مل ٢: ١٤ الأردن بردائه، كما كَان إيليا قد فعل من قبل (ع. ٨)، فهذا يوحي بكل من التواصل (الله سيكون معه كما كَان مع إيليا) والتغيير (إيليا رحل وسوف يواصل إليشع عمله). في قض ٢٠، توحي الإعدادات المُختَلفة بالنسبة لقتال اليوم الثالث ضد بنيامين بأنه سينتهي بالانتصار وليس بالهزيمة (قا؛ ع. ١٨، ٢٢ – ٢٣، ٢٦ – ٢٩؛ ولاحظ أيضاً كيف تصبح النغمة التي يخاطب بها الإسرائيليون الله نغمة ألم متزايدة بينما يستمر الصراع دون نجاح، ع. ١٨، ٢٣، ٢٨). قد يرغب القراء أيضاً دراسة التكرارات والتنوعات في معالجة الضربات المتلاحقة في خر ٧ – ١١. فيما يخص القلب والمحاكاة، أقسام كبيرة من قض ١٧ – ٢١ (التي تتخذ من الفوضى في إسرائيل ما قبل الملكية موضوعاً) يمكن أن تعتبر كتشويهات للقصص المبكرة: دمار دان للايش هو تشويه لقصص الغزو في يش (الله لم يأمر بالدمار، وقتل السكَان مصور كشفاعة، وعبادة دان الوثنية في الإقليم الذي احتلوه)؛ قض ١٩: ١٥ – ٣٠ تذكر القارئ بسدوم وعمورة في تك ١٩: ٤ – ١٣ مع اختلاف أنه في قض ١٩، فإن الإسرائيليين هم الذين يشتركون في الشر المتفاقم؛ وكمين جبعة في قض ٢٠: ٢٩ – ٤٨ يذكر المرء بالكمين ضد عاي في يش ٨، فيما عدا أن الإسرائيليين يتحاربون ضد الإسرائيليين. في كل حالة، المقارنة بين القضاة والقصص الأسبق تركز على موضوع الشر في إسرائيل.

أحياناً ما تبدو قصص ع. ق أنها تشجع بوضوح هذا النوع من التورية عبر النصّوص. يمكننا أن نقتبس مثلاً وصف الله عن نفسه في الخروج بصفته "إله إبراهيم وإسحق ويعقوب" (خر ٣: ٦؛ قا؛ تث ١: ٨). وبطريقة مشابهة، فإن "الصيغة الدورية" في القضاة (٣: ٧ – ١١؛ ٤: ١ – ٢؛ إلخ) و "الصيغة الملكية" في الملوك (١ مل ١١: ٤١ – ٤٣؛ ١٤: ١٩ – ٢٠؛ إلخ) يمكن ألا تعتبر كبرهان عن عقلية نمطية، بل كدعوة للقارئ لمقارنة أنشطة القضاة/الملوك المبكرين واللاحقين مع ملاحظة الموضوعات المتواترة والتطورات الجديدة.

التكرار المصاحب بالتنوع يمكن أن يأخذ إشكالاً دقيقة، ولا سيما عندما يتضمَّنُ أحداثاً بأكملها. تك ٣٧ (بيع يوسف إلى مصر) وتك ٣٨ (قصة يهوذا وثامار) يبدو أنها قصتان منفصلتان؛ لكنهما تجتمعان معاً في مشهد ويُطلب فيه من شخص ما التحقق من إشياء تخص الماعز (٣٧: ٢٢ – ٣٢، ٣١؛ ٣٨: ١٧ – ١٨، ٢٥ - ٢٦). يوحي تشابه الحبكة هذا بنمط يخترق الأحداث التي تبدو غير متصلة: تك ٣٨ يتعلق بوضوح ببقاء نسل أحد أبناء يعقوب، أما تك ٣٧ فيتضح أنه لم يكن أقل اهتماماً بهذا الموضوع، وذلك لأن وجود يوسف في مصر هو الذي جعل بالإمكَان لهم أن يتخلصوا من المجاعة. يُشير الراوي إلي أن الله في مرحلة عمل في أحداث تك ٣٧، ٣٨، رغم أن ذلك يتم بطريقة سوف تكون مميزة بوضوح فيما بعد (ستقدِّم إشارة بوضوح في ٤٥: ٥؛ ٥٠: ٢٠). قا؛ أيضاً تك ٢٧ مقارنة مع ٢٩: ١٥ – ٣٠، الذي يبدو منه أن يعقوب يعاني من خداع شبيه تماماً بالذي ارتكبه ضد أبيه؛ ١ صم ٢٤ – ٦ (الذي ناقشه ر. ب. جوردون (R. P. Gordon)، والذي تتضح فيه قصة نابال في ص ٢٥ أنها تناقش نفس الموضوعات التي تسري في ص ٢٤، ٢٦، ولا سيما موضوع مدافعة داود ضد شخصية ملكية معادية (انظر ٢٥: ٣٦).

كل هذه الاستخدامات من التكرار قد يصطلح على كونها إشكالاً من التعليق الضمني: فالراوي يستخدم التكرار، والتنوع، والمحاكاة لتأكيد النقاط، والتعبير عن العلاقات بين الأحداث، والتلميح إلى التفسيرات والتقييمات؛ ولكن ليس في أي الحالات التي تمت مناقشتها، يُقرِّر بوضوح ما يعتقد أنه يحدث. وبدلاً من ذلك، يكون القارئ عليه أن يقارن، ويفرِّق، ويفسر ما لم يقم الراوي بأكثر من توصيله. في نقاط كثيرة تتيح قصص ع. ق أيضاً تفسيرات وتقييمات واضحة عن البشر،

والأفعال، والأحداث؛ ولكن قد يقال بأن أحد السمات الجوهرية لقصص ع. ق هي التكتم الظاهر، والذي عند فحصه، يفصل نفسه إلي تعليق شديد التركيز، ولكن غير تصريحي على الأحداث التي تتم روايتها. انظر بار إفرات Bar-Efrat (23-45) لمناقشة الاختلاف بين الرواة ''التصريحيين'' و''التضمينيين''.

التكتم المتكرر لقصص ع. ق غالباً ما يترك بالطبع أكثر من رأي تفسيري واحد يكون منفتحاً في التكرار والتنوع، كما في الملامح الأخرى لقصص ع. ق التي سنفحصها. بينما قد نكون أحياناً واثقين بشأن تمييز وتفسير أنماط ذات مدى ضَيّق أو واسع من التكرار والتنوع (بسبب عدد أو شخصية العناصر المتشابهة، أو بسبب العوامل السياقية الأخرى)، فأحياناً أخرى قد نكون أكثر تردداً: هل هناك علاقة (مثلاً) بين حدثين، وإن كَان الأمر كذلك، فما معناها؟ ولماذا هذين الحدثين تحديداً؟ هل العلاقات الأخرى غير ممكنة؟ ب. د. ميسكال P.D. Miscall، مثل؛ يتحرى تك – ٢ مل مستخدماً نموذجاً مفككاً عمداً من ''التشابه القصصي'' بالنسبة له، فإن كل أنواع الارتباطات قد توجد بين كل أنواع النصّوص. ويكون تأثير ذلك هو خلق الكثير جداً من العلاقات الداخلية فيما بين النصّوص يفكها الإجراء أخيراً؛ كل النصّوص تقول نفس الشئ تقريباً كالنصّوص الأخرى، وفي عدم تحديدية المعنى العامة هذه، تُفوض أية محاولة لتتبع التعليق الضمني المُركز (انظر أيضاً فويل بخصوص صيغ أخرى لهذا المدخل). هذه إشكال متطرفة نوعاً ما من مبدأ التكرار والتنوع، المشتق جزئياً من رؤية وفقاً لأي قراء (وليس كُتّاب) يُوَّلدون أية معانٍ قد يحملها النصّ، ومن ثم يتحررون لمقارنة أي نص بنص آخر؛ ووفقاً لهذه الرؤية نادراً ما يتعلق الأمر بفكرة ما إذا كَان الكاتب لديه ارتباطات عبر النصّوص أكثر محدودية في ذهنه. بالنسبة لقراء كثيرين – سوف يبدو هذا المدخل جبرياً. ومع ذلك لا بد من تمييز أنه قد ميَّز بشكل صحيح ''نهاية مفتوحة'' معيَّنة في سطح قصة ع. ق؛ ومن الممكن حل هذا الأمر أحياناً، ولكن ليس دائماً. انظر مثلاً الإشارة إلي البقرتين اللتين كَانتا تجأران أثناء نقل تابوب الرب إلي بيت شمس (١ صم ٦: ١٢). هل هذا ببساطة تفصيل واقعيّ؟ أوَّلتر Alter (1992, 6-101) يتساءل ما إذا كَان الراوي يقصد أن يُحدث صدى لقصة ولادة صموئيل: فكما أن البقرتين عاجزتان عن إعطاء اللبن لصغارها (ومن ثم كَانتا تجأران)، هكذا حنة، إذ فطمت صموئيل، قدمته لخدمة الرب (١: ٢٤ - ٢٨)، وهي تُقدِّمة مكلفة بطريقتها مثل تلك التُقدِّمة التي احتملتها البقرتان (٦: ١٤). هل الراوي يقصد أن يقترح هذا التسلسل من الفكر؟ من الصعب قول هذا. فالأسلوب الاقتراحي، الخاص بالتورية لقصص ع. ق لا يترك كل نهاية مُحكمة الربط.

٢. السرد والحوار

الحوار جزء مهم من قصص ع. ق (Alter, 1980, 63-87). فالحدث المهم في قصص ع. ق مقدم على الأرجح في شكل مشهد يحتوي على كلمات منطوقة. قض ١: ١١ – ١٥، ١ مل ٩: ١٠ – ١٤ مثالان جيدان عن المشاهد التي تحتوي على الحوار، رغم أنه كَان من الممكن صياغتهما بشكلٍ مختلف. ٧٥٪ على الأرجح من هذا الحوار تكلم به رجال أو نساء (والبقية الله). إنه مهم في حد ذاته لدرجة أن الكثير جداً من المجال ممنوع للكلمات البشرية (ومن ثم المشاعر، والدوافع، ووجهات النظر).

الحوار في قصص ع. ق يرتبط كثيراً بأنماط التكرار والتنوع التي تمت مناقشتها أعلاه. كما أن التعليق الضمني يكون مشتركاً من جديد، ولكن هنا فإن الموضوعات المُثارة هي موضوعات الرؤية، والمعرفة، والدافع. كما أن الراوي يوصل الكلمات المنطوقة من جانب شخصيتين أو ثلاثة، أو الكلمات المنطوقة بالإضافة إلي حواره الشخصي بضمير الغائب. وكما في معظم القصص، يُقدِّم الراوي نفسه عموماً بصفته مصدر ثقة، وقَادراً على أن يقول للقارئ ما يحدث في مواقع متنوعة، وقَادراً على أن يقول ما الذي يفكر به الناس، وحتي الله (Bar-Efrat, 17-23; Sternberg, 1985, 58-83). وبالتناقض، فإن الكلمات المنطوقة من جانب الشخصيات لا يجب أخذها بالضرورة على محمل الجدية: فالشخصيات رُبّما تقول الصدق أو تكذب؛ وربما تقول عما تفكر به أو رُبّما تخفي مشاعرها؛ وربما تلوي الحقائق بهدف التأثير على الناس؛ وقد تكون كلماتها مشوبة باتجاه معيَّن أو قد تكشف سوء فهم؛ وقد تضع الأحداث المتتالية كلماتهم في ضوء جديد. دائماً ما يكون التقييم الإشمل للكلمات المنطوقة مطلوباً على الأرجح (Sternberg, 1985, 129-31).

أحياناً ما يكون القارئ هو الذي عليه عمل هذا التقييم، وذلك لأن الراوي يكون حريصاً عموماً في التعليق التقييمي. الحوار النموذجي يُقدَّم بصيغة غير مباشرة مثل ''قال''، ''أجابت''، بدلاً من عبارات أكثر تصريحية مثل ''كذب''، ''اختلفوا''، ''ردت بمراوغة'' و ''أجابوا بمهانة''. الزيف، أو الاختلاف، أو المراوغة أو المهانة قد تكون موجودة، لكن القارئ عليه استنتاج هذا بمقارنة الكلمة المنطوقة مع الكلمة المنطوقة، أو مع حوار الراوي. ومن هنا يمكن أن يَعْمل الحوار على مستويين أو أكثر، افتراق سطح يبدو رطباً لكشف الدوافع والاتجاهات المركبة في الشخصيات والتعليق الحاد على دور الراوي (القراء الذين يرغبون في معرفة إلي أي مدى يمكن الأخذ بهذا الإجراء قد يرجعون إلي دراسة سترنبيرج لـ تك٢٣، *Double Cave. Double Talk*).

قصص ع. ق عموماً يبدو أنها تسر بالتمثيل بين وجهات النظر، كما لو أنها تركز على تحيز وحدود الإدراك البشري. فحتى السرد في صورة ضمير الغائب، والذي يُفترض بأنه يُقدِّم منظور الراوي وحده، أحياناً ما يُقدِّم الأحداث، ليس كما تبدو للراوي، بل كما هي مفهومة من جانب أحد الشخصيات. ومثل هذه التحولات في وجهات النظر شائعة بالتحديد في وصف اللقاءات الشخصية (خر ٣: ٢ – ٤؛ قض ١٩: ١٦ – ١٧؛ را ٣: ٨ - ٩). لمناقشة هذه النقطة والطرق التي بها قد تتميز التحولات في وجهات النظر، انظر Bar-Efrat, 36-39; Berlin, 59-64, 72-76. فيما يلي أمثلة للتمثيل بين السرد والحوار. في تك ١٦: ٤ – ٥، تبدو شكوى سارة لإبراهيم بشأن هاجر في آية ٥ أنها مؤسسة بعدل من جانب كلمات الراوي في آية ٤؛ فالراوي يدعم تأكيد سارة بأن هاجر قد احتقرتها (رغم أن الحدة التي تهاجم بها إبراهيم هي حدتها وحدها). في ٥٠: ١٦ – ١٧، ينسب إخوة يوسف، خوفاً من انتقامه، كلمات ليعقوب غير مسجلة على لسانه أبداً، لكنها مشابهة في بَعْض نقاطها للكلمات التي يعبرون بها أنفسهم عن خوفهم في آية ١٥ (ع. ١٥ "جميع الشر الذي صنعنا به"، آية ١٧ "ذنب إخوتك وخطيتهم فإنهم صنعوا بك شراً"). ومن هنا يقترح الراوي أنهم قد لفقوا الكلمات التي وضعوها على لسان يعقوب بعد موته. في ١ مل ٢١: ٢ – ٦ ترد استجابة نابوت لآخاب ("حاشا لي من قبل الرب أن أعطيك ميراث آبائي" آية ٣، والتي كررها الراوي في ع. ٤) غيرّها آخاب متجادلاً عندما يوردها لإيزابل فتصبح "لا أعطيك كرمي" (آية ٦)، كما لو كَان نابوت قد رفض من جرّاء ضغينة (بالتشابه يغيرّ جدعون كلمات رؤساء سكوت في قض ٨. قا؛ ع. ٥ – ٦، ١٥). في قض ١٨: ٧ – ١٠ يركز الراوي على مدى بُعد لايش وعدم تحصينها (ع. ٧)، لكن جواسيس دان يقدمون وصفاً قاسياً يُقر برفاهية لايش وبسهولة غزوها (ع. ٩ – ١٠). ومع ذلك تتباعد رؤية الجواسيس عن رؤية الراوي في نهاية آية ١٠، حين يُقرِّرون بثقة أن الله قد أعطاهم هذه الأرض، وهو ادعاء لا يُصدِّق الراوي عليه في أي موضع (قا؛ بهذا الشأن ١٧: ١٣). انظر أيضاً Sternberg, 1985, 390-400, and G. W. Savran.

يعتبر سترنبيرج و أوَلتر التناقض الملحوظ بعاليه بين الراوي الجدير بالثقة والشخصيات غير الجديرة بالثقة تناقضاً جوهرياً (Sternberg, 1985, 84-99)؛ فبالنسبة لهما توحي مصداقية الراوي بدور الله بصفته قاضٍ كلي المعرفة للكلمات والأفعال البشرية (ولا سيما بالطريقة التي يبدو فيها الراوي، مثل الله، غالباً، ما يمنع الحكم). وقد تمت مساءلة هذه الرؤية. وجه جن الانتباه للتناقضات الظاهرية التي يبدو أنها تقوّض مصداقية الرواية (1990, 57-56). علاوة على ذلك، هل الله مُصور دائماً بصفته كلّي المعرفة في قصص ع. ق؟ بَعْض النصّوص قد لا توحي بهذا (تك ١٨: ٢٠ - ٢١؛ ٢٢: ١٢؛ قا؛ Long, 81-82). ومع ذلك، كما يلاحظ جن Gunn و فيويل Fewell (1993, 54)، فإن المجال الذي يُقدِّم فيه الراوي المعلومات وعادة ما يكون أكثر مصداقية من ذاك الذي يُقدِّم فيه الشخصيات هو قاعدة عملية مفيدة في قراءة قصص ع. ق. عموماً، فإن اقتراح أن الأسلوب القصصي للعهد القديم يصور التاريخ البشري كونه ينكشف أمام نظر الله يبدو أنه اقتراح مثمر.

الحوار أيضاً أحد الوسائل الرئيسيّة للتعريف في قصص ع. ق. نمطياً، تتم المقارنة بين شخصيتين فيما تقولانه، وكيف تقولانه، وما إذا كَان ما تقولانه مفصلاً أم ملخصاً، والمدى الذي يتحكم فيه أحدهما على الحوار. انظر مثل؛ الديناميكات المُخْتَلفة للحوارات التالية: بين يعقوب وعيسو في تك ٢٥: ٢٩ - ٣٤؛ يعقوب ولابان في ٣١: ٢٥ - ٤٤، وميخا وأهل دان في قض ١٨: ٢١ – ٢٦؛ وشاول وداود في ١ صم ٢٤: ٨ – ١٦؛ وفلطنيل وابنير في ٢ صم ٣: ١٣ - ١٦؛ وميكال وداود في ٦: ٢٠ - ٢٣؛ وناثان وبثشبع وداود في ١مل ١؛ وإيليا وعوبديا في ١٨: ٨ - ١٥.

٣. الانتقائية، والتقديم غير المتتابع تاريخياً

كما في كل القصص، هكذا في ع. ق، فإن تقديم الأحداث يسيطر عليه الراوي. أحياناً ما يكون حضوره واضحاً: فيقدم المعلومات (قض ٢٠: ٢٧ ب – ٢٨ أ؛ ١صم ٩: ٩)، ويقدم تفسيرات واضحة للأحداث (قض ١٤: ٤؛ ١ مل ١٢: ١٥)، ويستدعي أحكاماً غير غامضة عليهم (قض ١٧: ٦؛ ٢ صم ١١: ٢٧). في مناسبات أخرى يكون أقل تصريحية، إذ يربط بين الأحداث، لكنه يترك للقارئ استنتاج الارتباطات فيما بينها (تك ١٥: ١؛ ٢ صم ١٥: ١)، ويتُقدِّم باستخدام التلميحات بدلاً من التصريحات الواضحة، كما في أمثلة كثيرة في الأقسام السابقة. إن رواة ع. ق انتقائيون لما يختاروا أن يكشفوه: فالتفاصيل الخاصة بالظروف نادرة؛ والتخطيط لا يُوصف ما لم يكن مهماً للحبكة (تك ٢٩: ٢ - ٣؛ ١ صم ١٧: ١ - ٣)؛ وبالتشابه بخصوص التشابه المادي واللبس (تك ٢٧: ١١؛ قض ٣: ١٥ - ١٧؛ ٢ صم ١٣: ١٨ - ١٩).

يجدر التساؤل دائماً ما الذي يصفه الراوي بالتفصيل وما الذي يمر عليه باختصار: "الزمن القصصي" (الزمن الذي يستغرقه الراوي لوصف كل حدث) و "زمن الرواية" (طول الفترة التي يقال بأن الأحداث قد استغرقتها) عادةً ما يختلفان بشدة في ع. ق (انظر ٢ صم ١٣: ٢٣، ٣٨، Bar-Efrat, 141-54). الحدث الذي يهتم به الراوي لمدة طويلة يكون مهماً بشكل عام. وهكذا في تك ٢٤، يقال اللقاء بين عبد إبراهيم ورفقة مرتين، وبالتفصيل، للتأكيد على أن يد الله يمكن رؤيتها

في هذا الحدث (انظر ع. ٢٧، ٤٨؛ قا؛ معالجة سترنبيرج للإصحاح، 1985, 52-131). تنوع هذه التقنية يحدث عندما يتهيأ الراوي لحدث بارز أو حيوي فقط بتأخيره: قض ٢٠: ٢٩ - ٤١ يؤخر لحظة إدراك بني بنيامين من أن مصيرهم الموت؛ ١صم ١٩ : ١ – ١٧ تؤخر اللقاء بين شاول وصموئيل (قا؛ ٢ صم ١٨ : ١٩ - ٣٢).

علاوة على ذلك، فإن الأحداث ليست مقدمة دائماً في ترتيب تاريخي. فالمعلومة التي تتعلق بالماضي قد تُحجب إلي اللحظة التي تكون فيها الأكثر ارتباطاً بالموضوع (١ مل ١١ : ١٤ - ٢٥)، أو عندما توحي بعلاقة بين حدثين: في ١ صم ٢٣ : ٦ – ١٤ يَظهر أن ابياثار قد جاء بافود إلي داود بعد مذبحة نوب (١صم ٢٢)؛ لكننا نعلم هذا فقط حين يستخدمه داود للهرب من شاول، بما يوحي بفكرة أن عنف شاول الجنوني يرتد عليه (M. Weiss, 187-88).

٤. الغموض – الإقناع

فيما يتعلق بالاختيارية السردية، يتحدث سترنبيرج عن أن الكتاب المُقدَّس "يناور بين الحق والحق الكامل" ملاحظاً أن قصص ع. قِ يمكن أن تتنوع إلي حد كبير في قدرِ ما يخبر به القارئ، وأية أسئلة تُترك دون حلول (1985, 56؛ قا؛ 163-66). دائماً ما تكون هناك إمكانية أن حدثاً تالياً يلقي بضوء جديد على أحداث أسبق.

أحياناً ما يُصور الرجال والنساء بطريقة تجعل من غير الواضح ماذا يدور في أذهانهم. ٢ صم ١١ غامض تماماً بشأن إلى أي حد عرف أوريا أو شكّ فيما كَان يدور بين داود وبثشبع، وإلى أي حد شكّ داود فيما كَان يعرفه أوريا (-Stern berg, 1985, 190-213). كما تُترك دوافع داود في ١ صم ١٨ بصورة غامضة في مقابل دوافع شاول (أوّلتر، ١٩٨٠، ١١٥ - ١١٩، جزء من معالجة أطول لظهور داود في ١ و ٢ صم، [١١٥ - ٣٠]). وما الذي تفكر فيه بثشبع حين تدخل غرفة الملك داود وترى ابيشج تخدمه (١مل ١ : ١٥)؟ الراوِي يُسجِّل التفاصيل، لكنه لا يصف مشاعر بثشبع. والأهم من ذلك، فإن سلوك الشخصيات البشرية لا يمكن التنبؤ به تماماً. فبعد الصوم من أجل حياة ابنه، يمكن أن يقبل داود موته في خضوع، الأمر الذي يذهل عبيده (٢ صم ١٢ : ١٥ - ٢٣)؛ وسليمان "الحكيم" يمكنه أن يعود إلي الحماقة (١ مل ١١ : ١ – ٨)؛ ونوح "البار" يمكنه أن يسكر (تك ٩: ٢٠ – ٢٨)؛ وبعد حياة مليئة بالكفاح والصراع يمكن أن يصل يعقوب إلي شيبة صالحة (ص. ٤٨ - ٤٩)؛ كما يموت موسي وكل قدراته سليمة (تث ٣٤ : ٧)؛ وداود يموت عجوزاً ضعيفاً متردداً (١ مل ١). أوّلتر Alter له الحق حين يتحدث عن "غموض قائم" في تصوير ع. ق للشخصية البشرية (1980, 126).

بتقديم الأحداث بانتقائية، يؤثر الراوي على استجابات القارئ. ونفس الأمر ينطبق على الترتيب الذي يسرد به الحقائق المادِّية. فالحقيقة التي تنكشف عند نقطة معيَّنة لا يبدو أنها ذات صلة بالقصة الدائرة (أي "مبكرة للغاية" عن وضع التاريخ الصارم) يمكن أن تنتج الإثارة، وذلك لأن القارئ يعتبرها كنهاية غير مُحكمة لا بد من ربطها فيما بعد (قض ٤ : ١١؛ قا؛ ١٧ - ٢٢). بسبب أن دوافع أمنون مكشوفة في بداية ٢ صم ١٣، يخاف المرء مما سيحدث لثامار ويشعر بتعاطف أعظم نحوها. ومن الناحية الأخرى، فإن الحقيقة التي تنكشف "متأخرة للغاية" قد تبدل تقييم المرء للقصة بشكل مدهش وصولاً إلي هذه النقطة. في قض ٢٠: ١٨ – ٢٨ يبدو أن الراوي يثير عمداً تساؤلاً لماذا ينهزم الإسرائيليون على يد البنياميينيين في أوَّل يومين من القتال. لقد كَانوا قد سألوا من الرب من قبل وقيل لهم بأن يتقاتلوا؛ ومع ذلك كَانوا ينهزمون. وعندما سألوا للمرّة الثالثة فقط قيل لهم بأنهم سينتصرون، ولكن لا يُقدِّم تفسيرا للهزائم السابقة. ومع ذلك، في قض ٢١، نري أن الإسرائيليين، الذين كَانوا في السابق متحمسين جداً في إنصاف البنياميين، يلجأون إلي كل أساليب المساومات (قا؛ ٥، ١١ – ١٢) والكوارث (١٦، ٢٢ب)، وعدم الشرعية الباتة (٢١، ٢٣) في جهودهم لإبقاء بني بنيامين على قيد الحياة. والآن يفهم القارئ لماذا عانى الإسرائيليون في قض ٢٠ من الخسائر: لأنهم فاسدون بنفس القدر؛ كما أن الوحي المتأخر لهذه الحقيقة يأتي للقارئ بقوَّة خاصة، إذ يركز بقوَّة على موضوع شر إسرائيل (قا؛ ٢١: ٢٥). انظر أيضاً قض ٨، حيث سعي جدعون الحماسي عن المديانيين المهزومين وقسوته تجاه سكَان سكوت يُفسر فجأة عندما نعلم أنه على مدار الوقت كَان يتتبع نزاعاً شخصياً نيابة عن إخوته (٨: ١٨ – ٢١؛ Sternberg, 1985, 311-12)؛ وتك ٣٤، حيث نعلم في اللحظة الأخيرة أن الحموريين قد كَانوا يحتجزون دينة كرهينة (ibid., 467-68). هناك وسائل أخرى يمكن للراوي أن يشكل بها استجابة القارئ، متنقلا بين المباشر إلى الأكثر دقة: استخدام الألعاب (١ صم ٢٥ : ٣)، استخدام اللغة (٢ صم ١٣: ١٤)، والرد الموضوعي الزائف (قض ١٧: ١ – ٥ – الكاتب لا يعبر عن استهجانه لبيت ميخا حتى الآية ٦). استخدامات التكرار والتنوع التي نوقشت بأعلاه يمكن أن تُوضع هنا أيضاً (للتفاصيل انظر Sternberg, 1985, 445-75، وقائمة مثل هذه الوسائل على pp. 475-81).

٥. التضمينات اللاّهوتية

أ. أهداف الله والفهم البشري

رغم أن قصص ع. ق تلخص إلى حد كبير الحياة الواقعية في انتقائيتها، إلا أنها حقيقية للحياة: فدوافع الناس وأهمية الأحداث عادة ما تكون غير واضحة في نفس الوقت وتصير هكذا في ضوء القصة اللاحقة. إن الشخصيات، وفي أغلب الأحيان القارئ، قد حدّوا المعرفة مقارنة بتلك التي للراوي، الذي يتحكم في تقديم الأحداث. إن أحد تأثيرات قراءة قصص ع. ق هو شعور بنمو الفهم فيما تصير الأنماط واضحة وفيما تظهر الحقائق، والكلمات، والأفعال الجديدة التي تلقي الضوء على ما حدث حتى تلك النقطة. التعليق الصريح يبدو أنه محجوب لدرجة أن القارئ قد يختبر هذا الإحساس لتلمسّ الإدراك، ومن ثم حدود الفهم البشري: "أن تفهم الحوار هو أن تفهم أنك إنسان" (Sternberg, 1985, 47). الجانب الآخر من هذا هو أن الأسلوب القصصي للعهد القديم يقود القارئ إلى أن يفهم أن وراء الأحداث هناك إله يُقيِّمُ الأعمال والكلمات البشرية ويُجري الأهداف التي تنكشف بالتدريج، كما أن معرفة الراوي وسيطرته على تقديم الأحداث تبدو أنها تعكس كلية معرفة الله وسلطانه على التاريخ.

ومع ذلك، فإن بَعْض الألغاز غير محلولة أبداً. فنحن لا نعرِف ما إذا كَان صيبا أو مفيبوشت يقول الحق (٢ صم ١٦: ٢ ـ ٣، ١٩: ٢٦ ـ ٢٧؛ كما أن استجابة داود في ١٩: ٢٩ مفهومة). وتبقى ألغاز أكبر، رغم أنه على قراءات متكررة. لماذا أُختير إسحق ويعقوب، ورُفض إسماعيل وعيسو؟ كيف يكون في قض ٢١ أن إسرائيل كلها، بصفتها مذنبة تماماً كبنيامين، تفلت من الحكم القاسي الذي أُجري ضد بنيامين؟ ما هو اتجاه الله بالنسبة للأمور المرتكبة تحت اسمه في ٢ صم ٢١؟ إن القصة، مثل الله الذي تصوره، أحياناً ما تكون غامضة، وأحياناً المعرفة الوحيدة المقدمة للقراء عن حدود فهمهم.

ب. الكرامة الإنسانية

ومع ذللك، فإن قصص ع. ق ليست مرتبطة فقط باقتراح قوَّة إله كلّي المعرفة. ورغم أنهم محدودون دائماً في المعرفة والقوَّة. فإنَّ رجالَ ونساءَ قصص ع. ق لا يُجرّدون أبداً إلى كونهم مسلوبي الإرادة. إن كثيراً من قصص ع. ق مأخوذة بتصوير الكلمات، والمشاعر، والعلاقات، والأفعال البشرية، وهذه أيضاً تلعب دورها في، وتأثيرها على مجرى قصة ع. ق الكاشفة: "أهداف الله مكشوفة دائماً في التاريخ، إذ تعتمد على أعمال رجال ونساء تخص إدراكهم المتواصل" (Alter, 1980, 14). علاوة على ذلك، يتميز الرجال والنساء بواقعية، برقة هائلة وأحياناً لمدة طويلة. ليست هناك شخصية تظهر لأكثر من آيات قليلة في ع. ق تكون ببساطة قصاصة من ورق مقوى؛ فهي أكثر من مجرد هذا؛ والإيجاز يمكن أن يكون موحياً كالإسهاب في هذا الخصوص (خر ٤: ٢٣ ـ ٢٤؛ قض ١٧: ٢ ـ ٣؛ ٢ صم ٦: ٢٠ - ٢٣). إن قصص ع. ق تُبيِّن اهتماماً عميقاً بالشخصية الإنسانية وتعاملات الرجال والنساء؛ فأكثر من مرّة توحي بالجانب الذي لا يمكن التنبؤ به، والمتقلب، والغامض من جانب البشر. بالطبع ليس هناك إفراط في التبسيط هنا أو أية محاولة لتقديم البشر كمجرد دُمي في خطة إلهية؛ بل بالأحرى هناك احترام للشخصية الإنسانية لدرجة أنه يبدو من الطبيعي ارتباطها بعبارات مثل الموجودة في تك ١: ٢٦ ـ ٧، مز ٨: ٤ ـ ٥.

ج. تَشارك القارئ

أخيراً، تسعى قصص ع. ق لاشراك القارئ بثلاثة معانٍ أساسية. الأوَّل والأوضح أنه تمت روايتها عموماً بطريقة قوية وحيوية؛ فالكلمات لا تضيع، وهناك وفرة في طريقة الحوار، والتميز والإثارة الشيقة. ثانياً، وسائل التعليق الضمني تجذب القارئ إلى العملية التفسيرية (المطالبة غالباً)؛ فالقارئ هو الذي عليه أن يلاحظ ويفهم الأنماط والتوريات والتباعدات والانقطاعات، والفجوات لدرجة أن الراوي ببساطة يسمح بأن يقف في النصِّ، وبهذا المعنى يكون القارئ هو الذي يفسر الأحداث. ثالثاً، الأمر الموازي للنقطة الثانية، غالباً ما يبدو أن الراوي يقود القارئ إلى تقييم معيَّن للأحداث التي تتم روايتها بوسائل منوعة من الوسائل المقنعة، الضمنية والتصريحية. وهكذا يسعى الأسلوب القصصي للعهد القديم لشغل اهتمام القارئ، ويتطلب تكريس القارئ لمهمة فهم الأحداث التي تتم روايتها، ويدفع القارئ نحو استجابة، وتكون عموماً استجابة إيمان أو استجابة تكريس أخلاقي. ورغم أن قصص ع. ق قد تُقدِّم مظهر تتابع محايد بشكل كبير للكلمات والأحداث، فعند الفحص الأقرب تكون أي شئ إلا أن تكون محايدة، كما أن سطحها الذي يبدو محايداً يتضح أنه طريقة لإشراك القراء بتكامل أكثر وإقناعهم بكفاءة أكثر.

خاتمة

الأسلوب القصصي للعهد القديم يوحي برؤية محددة عن تعاملات الله مع البشر ويطلب من قرّائه استجابة لتأكيدات هذا الإله. إنه يصور عظمة أهداف الله، ويركز على قيمة الرجال والنساء المخلوقين على صورة الله، كما يحترم قرّائه بطلب اشتراكهم النشيط في عملية التفسير.

بيبلوغرافيا

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1980; idem, *The World of Biblical Literature*, 1992; S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, 1989; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 1983; H. C. Brichto, *Towards a Grammar of Biblical Poetics*, 1992; J. C. Exum and D. J. A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, 1993; D. N. Fewell ed., *Reading Between Texts*, 1992; R. P. Gordon, "David's Rise and Saul's Demise," *TB* 31, 1980, 37-64; D. M. Gunn, "Reading Right" in D. J. A. Clines, S. Fowl, S. E. Porter (eds.), *The Bible in Three Dimensions*, 1990; D. J. A. Clines and D. N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, 1993; B. O. Long, "The 'New' Biblical Poetics of Alter and Sternberg," *JSOT* 51, 1991, 71-84; P. D. Miscall, *The Workings of OT Narrative*, 1983; G. W. Savran, *Telling and Retelling*, 1988; R. M. Schwartz (ed.), *The Book and the Text*, 1990; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 1985; idem, "Double Cave, Double Talk: The Indirections of Biblical Dialogue" in J. P. Rosenblatt and J. C. Sitterson, (eds.), *Not in Heaven*, 1991, 28-57; M. Weiss, "Weiteres über die Bauformen des Erz?hlens in der Bibel," *Bib* 46, 1965, 187-88.

فيليب إي. ساتيرثويت *Philip E. Satterthwaite*

القسم الرابع: علم المعاني *Semantics*، والتفسير، وعلم اللاّهوت

كَان هناك قدر كبير من سوء الاستخدام في تفسير الكتاب المُقدَّس. فالمفسرون ينافسون أحدهم الآخر في تَبْيان تميّزهم، ونسبيتهم، وفهمهم للنص. كيف يمكن لمفسري وقراء النصّ تطوير مجموعة عامة من القواعد الإجرائيةَ للتفسير؟ ما هي طبيعة اللغة وطبيعة التواصل الإنساني؟ ما هي مبادئ فهم الخطاب البشري، وكيف تمتد هذه المبادئ لفهم التواصل المكتوب؟ إن مؤلفي المقالين القادمين (كوتريل Cotterell، والتون Walton) يتحريان المشكلات في التواصل ويضعان خطوات واضحة ودقيقة في تحديد خطوات التفسير الأساسية. وبقدر ما كَانت هناك الكثير جداً من التفاسير الرديئة، وبقدر أسفنا إزاء إساءة استخدام البَعْض للقواميس اللاّهوتية، فإن مؤلفي ومحرري هذا القاموس يريدون أن يضمنوا أن يُطوِّر القارئ مجموعة أساسية من قواعد الارتباط بالنصّ ومقاومة المداخل دون المستوى.

إن مقالة بيتر كوتريل Peter Cotterell عمل رائد، إذ تغطي المجال الكامل للغويات، والدلالية -seman tics، وتحليل الخطاب. رُبّما يريد القراء الذين يتميزون بميل أكثر واقعية أن يفحصوا هذه المقالة ويدرسوا بعناية مقالة جون والتون John Walton حول مبادئ دراسة الكلمة المُثمرّة. إن عنوان هذه المقالة مراوغ قليلاً، وذلك لأنه قد يوحي بأن المؤلف يفضل المدخل الأكبر لدراسة الكلمة. لكنك ستجد أنه يفضل أيضاً معنى الخطاب لكلمة ما. (WVG)

٧. علم اللغويات، المعنى، علم المعاني، وتحليل الخطاب

أ. علم اللغويات والتفسير الكتابي:

١. طبيعة اللغة.

اللغة الإنسانية عملية ومركبة إلى حد كبير، لكنها في النهاية نظام تواصل غير دقيق أو رمزية. فأصولها تكمن في الرغبة، أو النية للتواصل. وهي تنشأ بصورة يتعذر بلوغها في ذهن بشري. يصر اللغوي الاجتماعي هـ. ب. جرايس H. P. Grice على أن النصّ لا ينشأ في الذهن بل في الشخص، ويكون له رد فعل ضد مفهوم الآخر النفسي. إن اللغة المنطوقة أساسية، محاولة للتعبير عن النية المتعذر بلوغها في الصوت. واللغة المكتوبة ثانوية، تتوافق مع الشكل المنطوق الأساسي بطرق محددة لكل لغة معيَّنة. وتستفيد اللغة المكتوبة من تحليل أكثر أو أقل اعتباطية للغة المنطوقة لإنتاج نظام مستوى ثان من الرموز، وهي تُمثّل بدقة أكثر أو أقل سمات الشكل الأساسي. يُنتِجُ المتكلّم سلسلة من الأصوات، وحينها تُحلّل صوتياً وفونومياً phonemically لتحديد النظام الصوتي الضروري، ونحوياً لتمييز ما هي الكلمات والجذور والزيادات التي يشار إليها اعتباطياً، وتركيبياً لتمييز التتابعات الكاملة وعناصرها التأسيسية.

الوحدات الأقل ما يمكن قد تكون إذاً مميزة بشكل منظم. فالوحدات الصوتية المُحدّدة الأقل يصطلح عليها باسم الفونيمات phonemes، والوحدات الأصغر من الشكل النحوي يصطلح عليها باسم مقاطع morphemes. وبدلاً من أن نتكلم عن شكل كلمة أقل نتكلم عن وحدة معجمية lexeme، الوحدة الاعتباطية التي تشكّل أساسَ كلماتٍ من قبيل – على سبيل المثال– غُنّيتْ، يَغنّي، مغني، غناء. في هذا المثال، الوحدة المُعجميَّة "يُغنّي" (انظر John Lyons, 101). الوحدات النحوية الأقل هي وحدات تركيبية. في هذه المستويات الأدنى من التحليل، يمكن أن تؤكد العملية إجراءاً معيَّناً من الموضوعية. ومع ذلك، في المستوى التالي، والأكثر أهمية، فإن المستوى الدلالي، وتمييز الوحدة الأقل، والوحدة اللغوية الدلالية للمعنى sememe، يثبت كونه أكثر صعوبة (Robert de Beaugrande and Wolfgang Dressler, 20). وحتى الأكثر صعوبة هو عملية تحديد معنى النصّ المنطوق من خلال مجمل إسهامات الفونيمات والمقاطع، والوحدات النحوية، والوحدات اللغوية الدلالية للمعنى الموجودة في النصّ.

والأكثر صعوبة أيضاً هو مهمة تفسير النصّ المكتوب المتوافق. فالنصّ الآن مسلوب بشكل كبير من مكوّنه الصوتي بوضوح، وممثل بواسطة بالرموزَ البصرية الاعتباطيةَ، لكنه لا يزال في توافق معتدل مع النصّ المنطوق الأصلي. أما اللغة المكتوبة، عملياً، فتشمل اللغة مصاحبة بغيابين: غياب المتكلم وغياب المحال اليه. إن تفسير نص مكتوب يتضمّنْ نوعاً ما من الحوار مع المتكلم ومحاولة تحديد المحال اليه.

هذه الغيابات تحديداً هي التي تُعجِّل بمشكلة تعدد المعني polysemy - مدى المعاني الممكنة للكلمات المستخدمة - في النصّ المكتوب. ومع وجود المتكلم يختبر ما اصطلح عليه ميتافيزيقا الحضور، ولكن ما يمكن اصطلاحه بشكل أفضل اللغة الواصفة metalinguistic للحضور، يُقدِّم إطاراته الخاصة لتعدد المعني. وبالتغاضي عن المتكلم والمؤلف، أي عن النصّ المكتوب، فإن تعدد معنى النصّ قد يميزه القارئ المحروم، أو جدلياً، القارئ المتحرر (انظر Anthony C. Thiselton, 83).

إن عملية تفسير النصّ المكتوب هذه هي في النهاية فن أكثر منها علما، فهي أقل من كونها علماً دقيقاً. نحن نتعامل مع شئ رمزي نستخدمه دون أن نكون، عموماً، مدركين بشكل علني بالشفرة التي تكمن خلفه. نتعلم أن نستخدم المبالغة، والتخفيفات، والاستعارة، واستخدام البلاغة (الخطابة) كأدوات فردية أو كخطط تتابعية: نَتعلم تَحديد المعنى المتضمن، وحتى أن نخلق للنص سياقاً ملائماً دون أن نميز بوعي الوسائل التي نستخدمها. إن معنى ما نتلقاه أو ما ننقله مُشفَّر بطريقة معقدة للغاية ومُفسَّر بالإشارة إلى وعي حدسي بهذه الشفرة، ومن خلال تقييم دقيق لوحدات الخطاب وتجميع وحدات المعنى.

مثال ذلك، المتحدث الذي يولّد سياقاً (أو مؤلف يفترض أن شخصية ما قد ولّدت سياقاً) يمكن أن يُمثِّل بـ "أنا عيسو بكرك" (تك ٢٧: ١٩) (أو بالأحرى المرادف العبري، وهو مشكلة أخرى). إن المعلومة المسجلة في هذه النسخة محررة بكثافة. فنحن لا نعرف أي شئ (من هذا النصّ وحده، رغم أن النصّ المحيط، أي النصّ المصاحب كما سنرى، يُخبرُنا قدراً وافياً) عن الوضع الذي نشأ فيه السياق، لا نعرف في أية فترة من اليوم تم ذلك، ولا نعرف ما الذي كان يرتديه المتحدث إليه؛ ولا نُخبر بما إذا كان المتحدث قد انحنى، أو مدّ يده في إيماءة تقع فيما وراء اللغويات، أو يكون قد قام بإيماءة أخرى، ولا كيف كانت تعبيرات وجهه. ومع ذلك نعرف من استخدامنا الشخصي للغة أن أيًّا من هذه المعلومات قد تكون مهمة في تفسير السياق.

هكذا، في أم ٦: ١٢ - ١٤ يُوصف الرجل اللئيم كمن يتَصَرَّف "باعوجاج الفم. يغمز بعينيه، يقول [يُشير] برجليه، يُشير [يومئ] بأصابعه. في قلبه أكاذيب. يخترع الشر في كل حين." هنا ثلاث إيماءات، ومع ذلك لا يمكننا التأكد من معنى أي منها. تعلق أم ١٠: ١٠ "من يغمز بالعين [في خبث] يسبب حزناً [أتعاباً] والغبي الشفتين يُصرع [والموبخ بشدة يصنع سلاماً]". إن العبارة المتوازية والتحديدية سيمانطيقياً هو "الموبخ بشدة" مصدرها الترجمة السبعينية، حيث إن النصّ العبري المتوافق "والغبي الشفتين يصرع" يبدو أنه لا يتعلق بأي نقيض معقول لأهمية الغمز. لكن هذه الحيرة تتركنا بدون أي دليل أكيد لأهمية الغمز. يصلي المُرنِّم: "لاَ يَشْمَتْ بِي الَّذِينَ هُمْ أَعْدَائِي بَاطِلاً، وَلاَ يَتَغَامَزْ بِالْعَيْنِ الَّذِينَ يُبْغِضُونَنِي بِلاَ سَبَبٍ." (مز ٣٥: ١٩). وبالتقابل مع أهمية الإيماءة الغربية المعاصرَة، لَم يكن الغمزُ فيَ ثقافة ع. قَ مجرَد طَرافَة: فَالغَمز "دائماً ما يرتبط بالخطية" (← קָרַץ، غمز، ٧٩٧٥ #، وفي الثقافة الاثيوبية السامية، كان الغمز لامرأة معناه دعوتها لممارسة الجنس).

لسنا فقط نفتقد المعلومات حول الإيماء في نص يعقوب، لكننا أيضاً نفتقد المعلومات بخصوص نمط التنغيم الذي يُوظف للسياق، الارتفاع المعتدل للخطاب، درجة صوت المتكلّم، أو مكان التشديد في ثنايا السياق. وهذا بالطبع ينطبق على النصّ المكتوب، وعلى الغيابين، وعلى المتحدث والمُحال إليه.

رُبَما نتوسع لأبعد من ذلك: برغم أن أهمية السياق واضحة تماماً، وأن اسم المتحدث هو عيسو، فنحن نعرف في الواقع (إما من المعرفة العامة أو من قراءة النصّ المصاحب) أن اسمه لم يكن عيسو. ومن هنا نستنتج أن معنى السياق ليس في النهاية مجرد نوع من تجميع معاني العناصر التأسيسية التي تشكل السياق. نحن أيضاً بحاجة إلى معرفة النصّ المصاحب، النصّ الكلي الذي يكون السياق جزءًا منه. وفي المقابل يتطلب هذا أن نميز حدود النصّ، تلك الحدود التي في إطارها قد نتوقع وضع الأفكار التي قد تحل شكوكنا التفسيرية الحتمية، قبل التَقدّم إلى تحليل أي جزء منها. في المثال الحالي، فإن توسيع تحليل النصّ إلى نصه المصاحب المباشر يُوضِّح أن اسم المتحدث كان يعقوب، وأنه كان يُقدّم نفسه إلى أبيه بصفته عيسو، أخيه الأكبر.

يواجهنا هنا الاختلاف الجوهري بين جملة ولفظ، وهي تفرقة مفيدة سوف تبقى عموماً في هذه المقالة. الجملة ليس لها نصٌّ مصاحب مباشر ولا سياق اجتماعي. فالجملة المصاغة في قالب "أنا عيسو بكرك" تعني ما يبدو. أنها تعني: أن

المتحدث هو الابن البكر لآخر وأن اسمه هو عيسو. قد تنشأ الجملة من جانب متحدث أو قد تُكتب، ولكن لا يوجد نص مصاحب يمكنه أن يشكك في المعلومات التي يتم توصيلها داخل إطار حدود تلك الجملة. أما اللفظ فيشمل كلًا من السياق – الوسط الاجتماعي الذي نشأ فيه– والنصِّ المصاحب، ومعنى اللفظ لا بد أن يتحدد في ضوء النصِّ، والنصِّ المصاحب، والسياق. أي أن معنى اللفظ لا يمكن أن يتحدد بمجرد الرجوع إلى القاموس، والمعجم، وقاموس المعاني، والنحو. فالمدى المحتمل للمعاني والمعنى المحتمل للفظ قديم قد يتحقق من خلال القاموس، والنحو، وقاموس المعاني، والمعجم، والسياق، والنصِّ المصاحب، والموسوعة، والتاريخ، والجغرافيا، ومعرفة اللغويات، وخاصة معرفة اللغويات الاجتماعية وتركيب الخطاب.

علاوة على ذلك، نُلاحظ أن كل لفظ، رغم أنه قد يستخدم "نفس" الكلمات كلفظ آخر، سوف يكون له مع هذا معنى مفرد فريد لأن له بالضرورة سياقاً مفرداً فريداً. لتوضيح هذه الفكرة، إن كَان المتحدث ينشئ اللفظ "هذا حصان"، وآخر يكرره "هذا حصان"، فإن السياق الزمني للفظ الثاني مختلف عن نظيره للأوَّل، وهكذا يكون الحال حتى إن كرر نفس المتحدث "نفس" اللفظ. إن معنى اللفظ الثاني لا بد أن يكون مختلفاً عن معنى اللفظ الأوَّل تماماً لأنه يتبع ذاك اللفظ الأوَّل. يتحدد معنى كل لفظ من تجميع للعناصر اللغوية التي يشملها، والنصِّ المصاحب الذي يشكل منها جزءاً، والسياق الذي نشأ في إطاره.

رُبَما يجدر أن نضيف هنا أن هذه الرؤية لعملية تفسير النصِّ مُخْتَلفة جداً عن مفهوم شلييرماتشر Schleiermacher عن الاستغراق النفسي في النصِّ. نحن واثقون إلى حد معقول الآن بأنه بسبب قراءتنا السابقة للنصوص، فإن إعادة خلق أي سياق قديم موضوعياً، أو وجودياً تكون ممنوعة علينا. ومع ذلك، فهذا لا يمنعنا المحاولة الموضوعية لإعادة خلق ذاك السياق، دون المحاولة الوجودية لاختباره.

٢. اللغة: نقد بار *Barr*.

لقد عانت التفاسير الكتابية حتى فترة مؤخرة نسبياً من الأسلوب الذي مالت فيه المجالات الأكاديمية للانعزال عن بَعْضها البَعْض. بشكل خاص كَان اللاّهوتيون غافلين عن الأفكار الجديدة في تفسير النصُوص الشائعة بين اللغوَيين العلمانيين. وقد تميزت نهاية عصر الجاهلية هذا جدلياً بالنسبة للاّهوتيين بظهور العمل المؤثر لجيمس بار James Barr، الذي صار فيما بعد أستاذ العبرية الملكي في جامعة أكسفورد، *The Semantics of Biblical Language*, 1961. في هذا العمل بدأ بار بالاعتراف بسمتين محددتين من اللغة اللاّهوتية في مقابل لغة الخطاب اليومي. أوَّلاً، اللغة اللاّهوتية تعرض تطورات سيمانطيقية خاصة؛ فالكلمات تمتاز بمعانٍ محددة وفنية. وفي نفس الوقت كَان بار واعياً بخطر افتراض أن اللغة اللاّهوتية تُمثّل موقفاً فريداً من اللغة، معفي من تلك العموميات الملحوظة في مواضع أخرى في اللغة. ومن هنا، فإن الملاحظات المكونة من الظاهرة العامة للغة البشرية يمكن تطبيقها بثقة أيضاً على اللغة اللاّهوتية. هناك بالطبع تلك التخصصات السيمانطيقية التي لها توازيات في مثل هذه المجالات كالقانون والفلسفة والطب والفيزياء.

ثانياً: اعترف بار بأن تفسير اللغة اللاّهوتية ولا سيما اللغة الكتابية لا بد وأنه كَان بياناً مهماً في الماضي. فعملية التفسير لا تشمل فقط تفسير نص، بل إدماج ثقافات المعاني. هذه الملحوظة تؤثر خصيصاً على حقيقة أن النصُوص اللاّهوتية، أبعد من كونها نصوصاً شرعية، معرضة لمحاولات التفسير من جانب الأفراد الذين يفتقدون تلك المهارات التي تهيئ لهم البيان في الماضي ومن ثم تتيح المفتاح الموثوق به الوحيد إلى التفسير الجدير بالمصداقية.

يجدر القول بأنه رغم أن الكتاب المُقدَّس قد يكون مفهوماً بشكل عام من جانب الفرد المتعلم إلى حدٍّ معقول، فلا يمكن أن يكون هناك توقع بصدور أيَّة ترجمة تجعل معنى النصِّ الأصلي شفافاً بالنسبة للحارث. استفاض بار أكثر بالإصرار على أن دراسة النحو، وعلى الأخص، دراسة الكلمات، ومعانيها، واشتقاقاتها، ومتشابهاتها في اللغات ذات الصلة، لم تقدر على أن تقود حتى أفضل الدارسين إلى تفسير موثق دون فهم عميق للطريقة التي تعمل فيها اللغة نفسها لإبلاغ المعنى.

تاكاميتسو موراوكا Takamitsu Muraoka في عمله المؤثر *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*، المنشور في ١٩٨٥ والمستند على أطروحة رسالة الدكتوراه خاصته في ١٩٦٩ - ٧٠، يحذر بأن "الدليل الخاص بالترجمات والمتوازيات السامية المقارنة تمتلك فقط قيمة ثانوية" في تحديد معنى نص معيَّن، ثم يُقرِّر بأن

> ... قبل لفظ حكم نهائي عن تأكيد الوظيفة المنسوبة لشكل أو تركيب معيَّن في إطار محدد، فإن النصِّ والسياق الأوسع الذي يوجد فيه لا بد أن يُفحص بعناية (XVII)

التحذير المفيد المعروض هنا قد يدين بشئ إلى الاعتراف الأسبق (p. vii) المقدم بخصوص القراءة النقدية للمخطوطة من جانب بار. سوف يفضل بار بالطبع مبدأ النصِّ المصاحب والسياق الذي يُمثّل الدليل الأساسي لأي تفسير خاص

للنص. مع دليل خاص بالترجمة ودليل اللغات المتشابهة التي تحتل مرتبة ثانوية.

٣. قراءة الاستراتيجيات.

عشت في اثيوبيا لعدة سنوات واندهشت لجمال شجرة الدفلي. إنها صلبة وتحتمل حتى ظروف شحّة المياه. وهي جميلة، ذات زهرة حمراء شمعية رائعة. إنها أحد النباتات القلائل التي لا تأكلها الحيوانات، لا الأليفة ولا البرية. ومع ذلك، فإن كل جزء منها سام جداً. لقد حُذرت من الخطر الذي قد يتعرض له أطفالي بزراعة هذا النبات في حدائقنا، ولتأكيد حقائقي تلقيت خطاباً من مدير الحدائق النباتية الملكية في لندن عن مخاطر الدفلي. كان العنصر الكيميائي المقصود هو حمض الهيدروسيانوجيني hydrocyanic، وقد كان استخدامه في بَعْض غرف الغاز في الولايات المتحدة ملحوظاً. إن أمثلة الأحداث الماضية، بالعودة إلى هانيبال، التي مات فيها الناس إثر مصّ ورقة شجر أو جذع، تم اقتباسها. وقد كانت النصّيحة واضحة (لي): النبات يجب ألا يكون في حدائقنا. كان جاري بستانياً متحمساً، حيث تحوي حديقته الكثير من تلك النباتات. وقرأ الخطاب: ''الأمر ليس رديئاً جداً في النهاية، أليس كذلك؟'' إن ''النصّ الموضوعي'' يعتمد في تفسيره على القارئ: لقد كان قلقاً بخصوص الحفاظ على حديقته بينما كنت قلقاً بشأن الحفاظ على أطفالي، كما أن استراتيجيات قراءتنا الخاصة مَكّنتْنا من إدراك ''نفس'' النصّ بحسب رغبتنا.

حتى النصّف الثاني من القرن العشرين كان العلماء قانعين بالسماح لأسطورة الموضوعية العلمية أن تبقى بصفتها السمة المميزة لأبحاثهم. نظرية معرفة أسطورية شبيهة كان من الممكن رؤيتها في العلوم الإنسانية، حيث مثالياتها تعود جدلياً إلى ديكارت ومفهومه عن المراقب البشري الذي يؤثر على عالم سلبي وموضوعي جوهرياً. في الدراسات الكتابية كان المثال العلمي المفترض حتى وقت قريب يتتبعه الدارسون، ومن ثم نادراً ما كان النصّ متعلقاً بالعالم الواقعي بل بالعالم المحسوس بشكل شخصي، أما العالم القديم الواقعي (ما عدا في شكله الدراسي العقيم) أو العالم المعاصر المفترض فيه الكلام، على الأقل للكنيسة. لقد كانت العواقب مأساوية على الكنيسة. فقد فهم أن اكتشافات الدارسين قد كانت دون صلة، كما أن الأسئلة التي طرحها الدارسون لم تكن هي التي طرحتها الكنيسة، وقد ابتعدت الكنيسة يائسة عن الدراسة إلى الوعظ التأثيري، إلا أن هؤلاء الوعاظ كانوا غير دارسين غالباً.

في اتفاقات الكتاب المُقدَّس المسيحي كان من المعتاد الاستفادة من مذبحة عماليق (١صم ١٥) من أجل حكمة صموئيل ''الاستماع [الطاعة] أفضل من الذبيحة والإصغاء [الانتباه] أفضل من شحم الكباش'' (ع. ٢٢) دون إشارة أبداً إلى المشكلة الأخلاقية التي طرحتها المذبحة التي يوصى بها يهوه بوضوح (ع. ١ - ٣). وبنفس الطريقة شرحت قصة أستير دون أية مراعاة حقيقية لاستغلال النساء، سواء وشتي أو النساء الصغيرات، اللائي اجتمعن معاً كالماشية، من أجل مسرة الملك. بالعودة إلى ١٩٧٣ دعا وينك Wink إلى دمج الدراسات النصّية النقدية مع اعتراف بالنصّ الكتابي مثل ذاك الذي يواجهنا ويستجوب عقائدنا وممارساتنا بدلاً من تدعيمها (انظر Walter Wink, 32).

في القراءة نتبنى بالضرورة استراتيجية مصممة لتمكننا من فهم النصّ. فنحن نقدم افتراضات بخصوص النصّ – تركيبته وقصد مؤلفه أو محرّره. لكن هذه الافتراضات نادراً ما تكون كافية في حد ذاتها، ومقصوداً منها ضمان أن النصّ يجب أن يؤكد على التحيزات الموجودة بدلاً من أن يتحداها. بعد ذلك نمر بصراع بين *intentio operis* أي قصد الخطاب، و *intentio lectoris* أي قصد الخطاب كما تحدده استراتيجية القارئ. يمكن رؤية المقارنة بسهولة في مثال شجرة الدفلي السابق ذكره، وأيضاً من تقرير مذبحة عماليق: لمصلحة التقوى لا يُستجوب النصّ في نقاط معيَّنة. رُبّما يكون الأكثر وضوحاً حتى هو إصرار بَعْض القراء، لمصلحة إقناع الامتناع التام عن المسكرات، كان الخمر الذي صنعه يسوع في قانا خمراً غير مختمر (قا؛ يو ٢: ١٠!)

٤. المعنى.

تشمل علم المعاني Semantics علماً تابعاً يهتم بمعنى النصّ. في الاستخدام العادي سوف يُتوقع أن بإمكاننا تحديد ما الذي كان يعنيه نص ما ونَتوقع إيجاد جواب مقبول عموما. بقليل من التفكير سيتّضح أن هذه الفرضية، وأنه في بَعْض الإشكال الأدبية لا يوجد شئ يتوافق تصريحياً مع معنى النصّ. أنتوني ثيسلتون Anthony Thiselton (وهذا اعتقادي وحدي) لفت الانتباه إلى الكوان *koan* عند الزن Zen، وهو شكل نص يلاحظ القواعد النحوية واللغوية العادية وليس به معنى نص تصريحي (119). قد يكون الكوان *koan* نصاً عادياً على ما يبدو، ''من ذا الذي يتلو اسم بوذا؟'' أو قد يكون خيطاً تافهاً ولكن نحويّاً ''صوت يد واحدة تصفق''. كما أن مُعلم الزن Zen يهتم بأن يجلب الطالب إلى النقطة التي فيها يُحل فيها الكوان *koan* ليس بتحليل أي نوع، بل بالحدس. فالطالب يسمع الكوان *koan* ثم ''يتلو ببطء كلمات السؤال ويراقبه كقطة تراقب فأراً، محاولاً التعمق فيه أكثر فأكثر، إلى أن يصل إلى النقطة التي يحصل فيها ويجعل معناه حدسياً''

.(Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, 1990, 274)

المدخل التفكيكي الما بعد تحديثية للنص له تماثلات واضحة بمفهوم الزن Zen لدور اللغة. خيوط الكلمات لها "معاني" سطحية ظاهرة، لكنها على أي حال تغطي الوظيفة الصحيحة للغة، لا لإبلاغ أي معنى مقصود، بل لتنشيط المعنى الحدسي. إن المعنى بالنسبة لمن يستخدم الحدس ليس بحاجة إلى أن يكون متعلقاً بالمعنى بالنسبة لشخص آخر. أي أن عملية التفكيك كما هي مشروحة في ج. د. كروسان J. D. Crossan (انظر *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*, 1975)، مثل؛ تبدأ من إنكار المعنى المتضمن وتستبدل التأكيد التقليدي على المحتوى المعرفي باهتمام بشكل الوسيلة اللغوية.

يخدم هذا المدخل بالتأكيد لمُعَالَجَة القلق التقليدي بالنصِّ كما لو لم يكن أكبر (أو أقل) من قائمة تسوّق. إنه يؤكّد على القوّة المحركة للنص ودور الحدس في إدراك النصِّ بصفته أهم من كونه مجرد تجميع للمعجم والقواعد. لكن المدخل يعرض معرفياً epistemologically مشكلات خطيرة أمام من يفترضون أن النصَّ ليس به محتوى معرفي فحسب، بل أيضاً أوَّلويات أخلاقية، وأيضاً أهمية نبوية موضوعية.

من هنا تؤدّي التفكيكية دوراً إيجابياً، إذ تُحرّر النصَّ من إطار حتمي من النظرية المُجرَّدة وإعادته إلى وظيفته الحرة من الذاتية المحدودة ومع ذلك غير التحديدية. إن المشكلة - التي يدركها لغويون كثيرون جيداً – هي أن علم لغويات التفكيكية يميل نحو العدمية، كما أن تعبيره الأكثر راديكالية لدى بَعْضِ الكُتّاب مثل ستانلي فش Stanley Fish وجاك ديريدا Jacques Derrida لا بد من تخفيفه حتى يترك للقارئ نصاً له معنى حقيقي وقابل للمعرفة بشكل واضح.

في الوقت الحالي تواجهنا بَعْض إجراءات الاستقطاب بين اللغويين، حيث أ. د. هيرش E. D. Hirsch، هـ. ب. جرايس H. P. Grice، وين بوث Wayne Booth يدافعون عن الفهم الأكثر تقليدية لمعنى النصِّ، وحيث جاك ديريدا، و بول دي مان Paul De Man، وستانلي فش يروجون لما وُصف كعدمية تفكيكية أو (أكثر موضوعية!) مثل نظرية استجابة القارئ. في موضع ما بين الطرفين قد نضع نظرية الاستقبال لـ ولفجانغ ايزر. لمدخل إلى هذا النقاش المركب، انظر Anthony Thiselton's magisterial *New Horizons in Hermeneutics*, ch. 2, "What Is a Text?"

بهذه التأملات التمهيدية ننتقل إلى التساؤل الأكثر تقليدية عن مكَان معنى النصِّ.

ب. مصدر المعنى

يستمر الجدال بين اللغويين حول مسألة مكَان المعنى في النصِّ. هناك ثلاثة اختيارات بشكل أوسع؛ أن المعنى يكمن في النصِّ وحده، أن المعنى يكمن في قصد مؤلف النصِّ، أو أن المعنى يكمن في قارئ النصِّ. من الظاهر بشكل حدسي أن هناك قدرا من الحق في كل الاحتمالات الثلاثة، وهذا وحده يكفي لتحذيرنا ضد أي قبول غير نقدي وحصري لواحد أو غيره منها.

١. النصّ الموضوعي.

النصُّ بالتأكيد هو الحقيقة الموضوعية، سواء كَان نصاً مكتوباً أو نصاً منطوقاً. وهذا هو ما قَيل أو ما كُتِبَ. ومع ذلك، عند استخدام جملة الحقيقة الموضوعية، فإنها تنطبق فردياً وحصرياً على الأصوات المستخدمة أو الرموز المكتوبة، وليس أبداً على ما هو مفترض من المعنى أو القصد أن يكمن وراء الأصوات أو الرموز. إن المعني والقصد دائماً ما يكونان مشتقين ذاتياً من النصِّ الموضوعي. وحتى هنا لا بد وأن نعدل موقفنا حيث إننا لا نعالج أبداً كل ما يتعلق بأية رسالة مُدركة شفهياً، بل نحذف ذاتياً تلك العناصر التي نفترض كونها غير ذات صلة أو غير مهمة.

يبدو إذاً أنه باستخدام مصطلح مثل موضوعي لوصف أي ملمح من ملامح نص ما، لا بد أن نفصله عن السياق التفسيري الإنساني. ولكن – من المفترض أننا لا نملك نصاً على الإطلاق، ولا أي توأصل. لدينا فقط نمط مركب من ضواغط الهواء أو مجموعة من الرموز المكتوبة ولكن بدون أي مُستقبل لفك شفرتها. ومع ذلك، قد نفترض في الوقت الحالي، بإشارة تحذير عقلية، أن النصَّ المكتوب يتكون من مجموعة من الرموز المشفَّرة – ويوجد دون أن يتحداه شئ. هل مثل هذا النصِّ قابل في حد ذاته للتفسير بصفته يحوي معنى منفردا، متفقاً عليه، ومميزاً؟

إن كَان النصِّ يشمل اللفظ "أنا عيسو بكرك"، فلا بد بالتأكيد من تمييزه عن لفظ مجاور "هل أنت هو عيسو ابني؟" ولكن حيث قد رأينا أصلاً أن معنى لفظ "أنا عيسو بكرك" مختلف بوضوح عن معناه الظاهر، فمن الواضح أن الإشارة إلى لفظ منعزل لن يؤدي في كل الحالات إلى فهم صحيح لمعناه. أحياناً ما يتعقد الموقف في الحقيقة عن طريق وسيلة الغموض البلاغية. لقد طورت الأمهرية الحديثة، ومن قبلها الاثيوبية الكلاسيكية، نوعاً أدبياً شاملاً معروفاً باسم *sem inna werq*

"الشمع والذهب"، والذي فيه قد تعتبر كل كلمة، وكل عبارة، وكل سياق إما شمعاً (عديم القيمة نسبياً)، رداء خارجياً، أو ذهباً مهماً (لكنه غير رقيق أو واحد من حيث الإمكانات)، الجوهر المخفي للكلمة، والجملة، والسياق. في مقاهي أديس أبابا في أوائل الستينيات كان غالباً ما يُسمع تحميص "الشمع"، "حكومة! الحكومة!" *Mengist Mengistu*. وكان "الذهب" مختلفاً تماماً: فالـ *Mengistu* Neway كان معلقاً مؤخراً، وهو قائد ثوري مشهور منذ محاولة العام ١٩٦٠ لمحاولة الإطاحة بهيلاسلاسي (Donald Levine, *Wax and Gold*, 1965).

يثير هذا على الفور نقطة أخرى يتجادل فيها اللغويون بشدة: هل هناك شئ ما من قبيل المعنى الصحيح للنص؟ بقبول أننا لا بد أن نقبل أن بَعْض التفسيرات المفترضة للنص هي ببساطة غبية، خاملة، سخيفة، أو حتى لا يمكن اختراقها، فهل من الممكن أن تنتسب لها؟

تجادل الدارسون الأدبيون تقليدياً بخصوص معاني نصوصهم، وذلك بفصل الاستخدام "العلمي" أو "المعياري" أو "العادي" للغة عن الاستخدام "الشعري" أو "الشعوري" للغة، وبتصنيف الإشكال الشعرية، وبتطوير المبادئ لتفسيرهم، وبافتراض أن النصوص التي تستخدم اللغة "العادية" "ليست بحاجة إلى مثل هذه الأدوات التفسيرية". (انظر ستانلي فش Stanley Fish, "Literature in the Reader," in his *Is There a Text in This Class?* 1980 ولا سيما تعليقاته على تفريق ريفاتير Riffaterre بين اللغة العادية والشعرية، .59ff). لكن مفهوم اللغة "العلمية" أو "العادية" أو حتى "المعيارية" لا بد وأن يواجه التحدي، أوَّلاً لأنه لا يوجد تصنيف يمكنه أن يحد العادي، وثانياً لأن فئة "الشعر" لا تُمثِّل رتبة لها حدود. فاللغة بأكملها، مكتوبة أو منطوقة، لها سياق، وهذا السياق دائماً ما يشمل متكلمين فرديين، وكل استخدام للغة من جانب المتكلم، إما إرسال أو استقبال، هو فطري، ودائماً ما يشمل مزيجاً غير مُعرّف وغير معروف من الدلالة الاصطلاحية والدلالة الإيحائية. أي أن اللغة بأكلمها قَدْ تُمثّل كاستمرارية شاعرية أو بلاغية، حيث كل تعبير معيَّن للغة له مكان في موضع ما على طول تلك الاستمرارية.

يجدر القول بأنه ليس هناك نصّ ممتدّ (وليست هنا وسائل معممة لتعريف المستوى الأدنى من الامتداد المطلوب) له معنى موضوعي منفرد يُعرِّفه النصِّ نفسه. وسبب ذلك هو عدم الدقة الجوهرية لسيمانطيقية اللغة ودلالاتها، وعدم الدقة الجوهرية لوظيفتها بصفتها تشمل بالضرورة أشخاصاً كثيرين.

٢. القصد التأليفي.

بقبول مفهوم استقلال النصِّ الموضوعي، إن وضعنا النصِّ في قصد المؤلف، مستلزمين تعددية القابلين للتخلي عن إدراكاتهم المتصارعة والخضوع لقصد المؤلف، فسوف نُواجه بمجموعة مُخْتَلفة من المشكلات. وربما تكون أكثرها وضوحاً، في حالة النصِّ الكتابي، هي حقيقة أن المؤلفين قد ماتوا منذ زمان، وأن مقاصدهم عادة ما تكون غير متاحة لنا. وحتى حينما تكون المقاصد مقررة، فهي تكون مقررة كجزء من النصِّ، وليس نتاجاً مطبوعاً ذهنياً (قا؛ مقدمات لوقا والأعمال و١ يو ٢: ١ "اكتب إليكم هذا لكي لا تخطئوا").

ثانياً: نواجه مشكلة القدرة اللغوية. إن الحقيقة الواضحة أمامنا هي أننا قد، بسبب عدم القدرة اللغوية، نقول ونكتب ليس فقط ما لا نقصده، بل أيضاً العكس تماماً مما نقصده. فزلة لسان Lessing صارت المثال الكلاسيكي الذي جُعلت فيه أم إيميليا تقول "يا إلهي! لو علم أبوك بهذا! كم سيكون غاضباً عندما يعلم أن الأمير قد رآك لا تخلين من الكآبة" (Cotterell and Turner, 58). النصِّ المصاحب يجعل من الواضح تماماً أن ما كان مقصوداً هو أن الأمير قد رأى إيميليا وسُرَّ بها، لكن تخفيفاً قوياً قهر القدرة اللغوية للمؤلف. العبارة المُحتفي بها في ١ كو ١٤: ٢ قد يكون لها تفسير مشابه: "إذاً الألسنة آية لا للمؤمنين بل لغير المؤمنين. أما النبوة فليست لغير المؤمنين بل للمؤمنين." ومع ذلك، فإن النصِّ المصاحب المباشر يُقرِّر بوضوح أن غير المؤمن الذي يسمع الألسنة سيعتبر المتكلمين مجانين، أما غير المؤمنين الذين يسمعون النبوة سيقتنعون وسينقادون لعبادة الله. هناك حالات نفي كثيرة جداً في العبارة الحاسمة، كما أن ج. ب. فيليبس J. B. Phillips في شرحه يتيح ما يعتبره معنى خطاب النصِّ، حتى أن التكلم بألسنة تتيح آية [علامة] للمؤمنين والنبوة آية [علامة] لغير المؤمنين." (لمناقشة حول أهمية اغفال "الآية" الثانية في علاقتها بالنبوة، انظر D. A. Carson, *Showing the Spirit*, 1987, ch. 4). لكن القارئ قد دخل بالفعل النصِّ وشكل افتراضاً حول قصد المؤلف.

٣. نظرية استجابة القارئ (انظر Jane Tompkins [ed.], 1980).

تأمل قصة مفيبوشث في ٢ صم ٩ - ١٩. فالقصة جزء من قصة حكم داود وشاول الأطول. كان شاول قد مات، وداود يتساءل: "هل يوجد بعد أحد قد بقى من بيت شاول فأصنع معه معروفاً من أجل يوناثان؟" (٩: ١). وفي نهاية الإصحاح يكون مفيبوشث قد وُجد وتقرَّر أن يبقى في بلاط داود: "فسكن مفيبوشث في أورُشَليم لأنه كان يأكل دائماً على مائدة

الملك". وفي ص ١٥ يُجبر داود على الهرب من أورُشَلَيم بسبب انقلاب يتزعمه أبشالوم. ثم يقابله صيبا، عبد مفيبوشث، الذي يخبر داود بأن مفيبوشث قد اختار الإقامة في أورُشَلَيم راجياً أن يُسفر التمرد عن استعادة مملكة أحفاد شاول. ويصدق داود صيبا ويكافئه بمنحه كل ما هو لمفيبوشث. وفي ص ١٩ يعود داود إلى أورُشَلَيم بعد التمرد. ويقابله مفيبوشث، ونعرف الآن أنه منذ أن ترك داود أورُشَلَيم، لم يكن [مفيبوشث] قد اهتم بنفسه أو بملابسه. ويصرّ على أن صيبا قد خدعه. ويُقرِّر داود الآن أن أملاك مفيبوشث لا بد وأن تقسَم بالتساوي بين الرجلين.

تكفي هنا معالجة النصّ. ولكن كيف يُفهم؟ ماذا يعني؟ أسئلة كثيرة يجب مراعاتها: هل تشرَّف مفيبوشث أم وُضع فحسب تحت حبس وقائي عندما أحضره داود إلى أورُشَلَيم؟ هل فهم مفيبوشث الموقف؟ لماذا بقى في أورُشَلَيم بدلاً من مرافقة داود؟ إن كان قد رافق داود، لكان عرجه قد أعاقه بالطبع، وربما أعاق داود إعاقة هائلة. بصفته رفيقاً لاجئاً، هل كان يُمثل في الواقع تهديداً لداود أكثر من كونه منافساً قادراً في أورُشَلَيم؟ هل صيبا قال الحق، أم نصف الحق، أم الكذب بعينه؟ هل صدقه داود ... في نهاية الأمر، عزل داود أرض مفيبوشث؟ خلال غياب داود، هل أهمل مفيبوشث نفسه حقاً كما تقول الرواية، أم أن هذا قد كان ذريعة سريعة السماح له بالتهرب من موقف محرج؟ من الذي صدقه داود؟ ولماذا قسّم الأرض بينهما؟ هل كان لإنقاذ ماء وجهه بعد قراره الظالم قبلاً؟ أم لأنه لم يعرف حقاً من الذي يصدقه؟

طوال القصة لا يُقدِّم لنا مفتاحاً على الإطلاق بالنسبة لشخصيتي صيبا أو مفيبوشث. فالقارئ اليوم قد يميل للوقوف في صف العجوز مفيبوشث، وأن يعتبره رجلاً باراً، وأن عجزه مستغل من طرف صيبا، ومن ثم نسب دوراً طماعاً متملقاً خفياً لصيبا. ولكن لا توجد أدلة تدعم رؤية بعينها عن الأخرى. أي أنه حتى بقبول نص موضوعي، فلا بد على القارئ أن يستجوبه ذاتياً من أجل معناه، وفي كل نقطة في تطور القصة، وذلك بتعديل أية رؤى تم التعامل معها مسبقاً، ثم التوجه إلى التطورات المستقبلية المتوقعة. لا قارئ وصل إلى ص ١٥ يمكنه أن يخفق في توقع مواجهة أخرى بين الشخصيات الرئيسيّة الثلاث، داود، وصيبا، ومفيبوشث، ومع ذلك ليس هناك شيئ في النصّ الموضوعي يعلن عن مثل هذا التطور.

إلى حد ما استجوبنا الافتراض الأكثر تقليدية بأن أي نص له معنى تأسيسي. فبيان جاك ديريدا الشهير بأن النصّ لا معنى له يُمثّل التعبير المتطرف للنظرية المناهضة للتأسيسية. بالدفاع عن موقفه الذي يميل إليه بقوَّة، لكنه رُبّما يكون أقل تطرفاً، يصرّ ستانلي فش Stanley Fish (1989, 29) بأنّ جوهره

> ليس أنه ليست هناك أساسات، بل إن أية أساسات تكون موجودة (ودائماً ما تكون هناك بَعْضها) تكون قد تأسست بالإقناع، أي في مجرى الحجة والحجة المضادة على أساس الأمثلة والأدلة التي هي ثقافية وسياقية في حد ذاتها.

بقول آخر، إن أيّة استنتاجات قد نستخلصها بخصوص النصّوص السردية حول مفيبوشث سوف تكون استنتاجات إجماع، وليست استنتاجات مفروضة علينا من جانب النصّ، كما أن الإجماع سيكون محدداً بالعوامل الثقافية وبالسياق الذي تمتد الإجماع من خلاله.

في نفس خلاصة مقالاته، يناقش فش تأثير السلطان على التفسير بالإشارة إلى استهجان سي. إس لويس المعروف والمقرر بوضوح في العام ١٩٤٢ للكتب الاستنتاجية لعمل ملتون الفردوس المفقود. هكذا كانت منزلة سي إس لويس الدراسية لدرجة أن رؤيته لذلك الجانب من عمل ملتون قد كان يتردد صداها لعدة سنوات من جانب الدارسين الآخرين. أما اليوم، وعلى مسافة كبيرة من العام ١٩٤٢، ينقسم الدارسون في مسألة القيمة الأدبية للإصحاحات. بالطبع النصّ نفسه لم يتغير. أما العوامل الثقافية والسياق الذي يناقش من خلاله النصّ فقد تغير، وتلك هي التي حددت تفسير النصّ، وليس النصّ نفسه.

لعرض مثال أكثر صلة، كان من الشائع لدراسة ع. ج تخصيص التواريخ المتأخرة لمعظم أسفار ع. ج واستجواب سلطانها التقليدي. وفي العام ١٩٧٦ نشر جون روبنسون *Redating the New Testament* الذي أرخ فيه ع. ج بأكمله قبل العام ٧٠م، ولتوضيح عمله أرفق رسالة من دارس لا يقل شأناً عن س. هـ. دودد C. H. Dodd مؤكداً:

> لك الحق بالتأكيد في استجواب التركيبة الكاملة لتاريخ كتابات ع. ج المقبولة "الحرجة"، والتي تتجنب وضع أي شئ قبل العام ٧٠م. حتى أن لا شئ منها يكون متاحاً لشئ من قبيل شهادة الجيل الأوَّل. يجب أن أوافقك الرأي على أن الكثير من هذا التاريخ المتأخر اعتباطي تماماً، وحتى رديء، فهو ليس نتاج أية حجة يمكن تقديمها، بل بالأحرى نتاج تحيز الناقد لدرجة أنه إن بدا أنه يقبل الوضع التقليدي للكنيسة الأوَّلى، فسوف يُعتقد بأنه ليس أفضل من إنسان عقيم. إن العمل بأكمله يعود إلى إعادة الفحص الجذرية. (360).

الدراسة المعاصرة عليها التوافق مع جون روبنسون الذي يمكن رفض وجهات نظره، أو مع س. هـ. دودد، الذي لا

يمكن رفض وجهات نظره. ومع ذلك، فالمقصود هو أن تفسير النصِّ ليس في الواقع محدداً من جانب النصِّ الموضوعي بمفرده، ولا بقصد المؤلف وحده أو مع النصِّ، والنصِّ المصاحب والسياق، بل بكل هذه الأمور من خلال ذاتية القارئ وثقافة وسياق القارئ.

٤. معنى الخطاب.

بعدم حل الجدال بين اللغويين، لا بد أن نصل إلى بَعْض الاستنتاجات حول مكَان المعنى في النصِّ الكتابي. أوَّلاً يبدو أن التفريق بين المعنى وتعددية جوانب الأهمية ما زال قيماً. ففيما وراء النصِّ يكمن مؤلف، ومحرر، ومنقح، يصاحبه قصد فيما وراء إخراج النصِّ. ليس لدينا مدخل لذلك القصد، رغم أن فهماً ما للغات والثقافات المعاصرة والمتشابهة، وللنصوص ذات الصلة، والقواعد، والنحو، وطرق المعاجم، وبَعْض المعرفة عن المؤلف قد تشير على الأقل إلى ما لم يكن القصد عليه، وقد تشير حتى إلى ما كَان القصد عليه.

إن الألوان المنعكسة الواضحة لعدمية إنسانية ظاهرة في الإشكال الأكثر جذرية من نظرية استجابة القارئ لا بد من مقاومتها. يبدو أنها غير مصممة لتفسير النصّوص كمًا لتذويب المعنى المهم ولتتويج النسبية في شخص القارئ. يقتبس ثيسلتون Thiselton (56) من بول ريكور Paul Ricoeur:

> الكتابة تعتبر النصِّ مستقلاً ذاتياً فيما يتعلق بقصد المؤلف. فما لا يُشير إليه النصِّ لا يتزامن فيما بعد مع ما كَان يعنيه المؤلف.

الصعوبة هنا أوَّلاً هي أن ريكور لا يميز في الواقع بين المعنى والأهمية، وهكذا يؤكد على تفرقة بين القصد التأليفي والمعنى. ثانياً، يبدو أنه يؤكد أن المعنى المقصود من جانب مؤلف ما مختلف بالضرورة عن المعنى المُدرك من جانب القارئ. وهكذا فإن قصد مؤلف قد لا يُدرك من جانب قارئ أنه معترف به؛ فأن تقترح أنه لا يمكن أن يُدرك من جانب قارئ هو أمر منحرف. مثال ذلك، عندما يكتب كاتب ٢ صم ١١: ١٧ "ومات أوريا الحثي" أو "فلما سمعت امرأة أوريا أنه قد مات أوريا رجلها ندبت بعلها" (١١: ٢٦)، لا يستخرج القارئ معاني "مات أوريا" أو "ندبت أرملة أوريا" من العملية التفسيرية.

النصِّ حدث تواصلي يطابق سبعة معايير من النصِّية (Robert de Beaugrande and Wolfgang Dressler, 1981)، ومن هذه المعايير السبعة، فإن الثلاثة الأوَّلى لها أهميةٍ خاصة: وهي التماسك النحوي والخاص بالقواعد، التماسك السيمانطيقي، والقصدية. وهذا معناه أن المؤلف ينتج نصاً تواصلياً يتكون من خيوط متصلة توجد خلالها ثوابت معيَّنة (صيغ بديلة لها أسبقيات على سبيل المثال) وبمعاني الخيوط ذات الصلة لإخراج موضوع أو شبكة موضوعية. يسعى القارئ لتعريف معنى خطاب النصِّ.

إن مصطلح معنى الخطاب مهم جداً. فمن ناحية، نريد تَجَنُّب مفهوم الاستقلال السيمانطيقي للنص. كما أن النصِّ لا يمكنه أن يحمل أي معنى، لكنه يحمل معنى مقصوداً من جانب المتحدث أو المؤلف الأصلي، ويتعلق بالسياق الذي نشأ خلاله والنصِّ المصاحب الذي يشكل منه جزءاً. ومن الناحية الأخرى نتجنّب أيضاً النسبية الكاملة للمعنى الذي لا مفر منه، حينما لا يكون المعنى أكثر من ذلك المعنى المدرك من جانب القارئ، رغم أن ذلك المعنى قد يبدو للآخرين بأنه عدائي للنص الموضوعي إلى حد كبير. ومن ثم، فبالاقتراب إلى النصِّ، نبحث أوَّلاً عن معنى الخطاب وليس عن أهمية النصِّ بالنسبة لنا. من الحقيقي بالطبع أننا قد نكون غير متأكدين إلى الأبد في بَعْض الحالات مما كَان عليه المعنى المقصود، وقد يكون علينا الاعتراف بإمكانية تواتر معانٍ متميزة متعددة. ولكن لا بد من التأكيد على أن مدى المعاني المحتملة ليس لانهائياً: فأوريا كَان ميتاً، ولم يكن يحضر وليمَةً في أورُشَليم.

إن موضوع مكَان المعنى مهم جداً في حالة النصِّ الكتابي. صواباً أم خطأ، فإن النصِّ الكتابي، مع النصّوص المُقدَّسة الأخرى وأكثر المواد التعليمية والتاريخية، يدرك على أساس أن له دوراً خارجياً، عادلاً، وتشجيعياً فيما يخص القارئ. يُتوقع أن النصِّ سوف يتحدى الافتراضات، والأعراف، والتوقعات، ويقيم الأنظمة بوضعها بمحاذاة نظام بديل. إن كَانت نسبية نظرية استجابة القارئ مقبولة إذاً، كما أشار ثيسلتون Thiselton (531):

> فإن النصِّ لا يُمكنه أبداً أن يغيرنا ويُصحِّحُنا "من الخارج". ولا يمكن أن يكون هناك توجيه نبوي من الخارج. وهذا الأمر قد يفسح المجال لقياس الإبداع والمفاجأة في القراءة الأدبية لأنه في مثل هذه الحالات لا يهم كثيراً ما إذا كَانت النفس هي التي تسبب اكتشافاتها الإبداعية الخاصة. أما في حالة الكثير من النصّوص الكتابية، فإن تأكيدات الحق اللاهوتية تشكل ما هو أكثر من نوابض لتحريك اكتشاف الذات (حتى إن لم تكن أقل من هذا). إن كَانت مثل تلك المفاهيم مثل "النعمة" أو "الإعلان" لها أي استخدام، فالنصّوص من هذا

النوع لا تتكلم من النفس بل مما وراء النفس.

إن عملية طلب كلٍّ من المعنى والأهمية يجب أن يُتوقع أن تشتمل على أحد إشكال الدائرة التفسيرية. على سبيل المثال، انظر الوصف المصغر لدائرة غادامر التفسيرية في دونالد ماكيم Donald McKim (ed., 90). هناك المدخل الساذج للنص، الذي يخبر به الفهم السابق للقارئ له. يجب توقع أن يُتبع هذا بحوار مع النصّ يتم فيه استجواب الأسئلة التي تأتي إلى النصّ والافتراضات التي تأتي إلى النصّ، وتعديلها، وإصلاحها من جانب النصّ، مما يؤدي إلى مدخل جديد لنفس النصّ. وكما مع بوذية الزن، فإن النصّ هو أوَّل كل شئ نص، ثم، فيما تعمل الدائرة التفسيرية، يكون أي شئ عدا أن يكون نصاً، وأخيراً إن تُبعت الدائرة بالمثابرة، يصير نصاً من جديد. وبمصطلح استخدمناه للتو، يكون محدساً. قد تقارن العملية بعملية التكرار الرياضية، والتي يتم فيها تقديم حل المسألة، ولكن بقدر معترف به من الغموض، ثم يدخل الحل في المسألة حتى يتم اكتشاف حل أكثر دقة، وهذا بدوره يمكن إدخاله إلى المعادلة. الاعتراف بالدائرة التفسيرية لا يجب أن يعتبر كونه يلزم اللغوي بالضروري لقبول الذاتية الجوهرية للنص بأكمله، بل بالأحرى يلزم بوعي لعملية قد تصبح من خلالها التفسيرات المحتملة للنص أكثر احتمالاً.

٥. نظرية الفعل الخطابي.

اللغة مستخدمة لإرسال واستقبال المعلومات؛ فهي افتراضية. لكن الفيلسوف ج. ل. أوستن J. L. Austin لاحظ في سلسلة من الكتب والمقالات المهمة (ولا سيما *How to Do Things With Words*, 1962) أنه بينما قد يكون كلام خبري رمزي، أو طلب ضمني *constative*، فقد يكون أيضاً طلباً *performative*. ولعرض المثال الأكثر وضوحاً، عندما يقول القس "أعلنكما زوجاً وزوجة"، فهو يفعل ما هو أكثر من "اللفظ"، فهناك علاقات جديدة تنشأ من خلال الكلام. كما أن لفظ الكلمات هو فعل ما بشكل واضح، والفعلَ يُعَيِّنُ تعبيرَ. لكن نُطْق الكلمات المعيَّنةَ لَهُ نتائجه، فهو فعل أدّى من جانب المتكلم على أساس التعبير، وهذا الفعل الخطابي يُعَيِّنُ قول/ تعبير. تَتضمَّنُ الأَفْعالُ الطلبية وعد، قاض يدين مجرماً، هيئة محلفين تنطق بحكمها، والاعتذار. اقترح أوستن تصنيفاً ثالثاً من الكلام، وهي الحدث (الكلامي)، الذي يُنتجُ رَدَّا وجودياً مثل الغضب أو التوبة في المستمع.

يتضح مما سبق أن نظرية الفعل الخطابي ذات صلة بالألفاظ وليس بالجمل، وذلك لأنه في حالات كثيرة يعتمد تعريف تعبير locution بصفته حدث طلبي illocution يعتمد على سياقه. فالخيط "أعلنكما زوجاً وزوجة" الواقع في القواعد (الكلمات "أعلنكما زوجة وزوجة" تعتبر جملة) ليست طلباً ويصير هكذا فقط متى استخدم في سياق ملائم.

إن تعريف الكلام الطلبي ليس سهلاً على الإطلاق، وتصنيف مثل هذه الألفاظ لا يزال صعباً لأن مثل هذه الألفاظ لا تتضمّن بالضرورة طلباً (مثل "أعلنكما"؛ فاللفظ "سأراك غداً صباحاً" هو وعد، فهو يلزمني بالتواجد في مكان معيَّن في زمان معيَّن ومن هنا يكون طلبياً رغم أنه لا يحتوي على طلب). بالمقابل، فإن وجود مثل هذا الفعل الطلبي ليس بالضرورة إشارة قول/ تعبير. علاوة على ذلك، كما أوضح م. ستوبس M. Stubbs، لا بد من عدم توافر قوَّة طلبية تشير للوسيلة (IFID) موجودة في اللفظ على الإطلاق (*Discourse Analysis*, 1983, especially ch. 8; see J. Lyons, *Semantics*, 1977, 16.1). إن أكثر الألفاظ الطلبية تمييزا هي التي تحتوي على فعل متكلم، ومضارع، وفعل طلبي.

عندما يقول يهوه لإبراهيم "وأباركك، وأعظم اسمك" (تك ١٢: ٢)، فإن اللفظ طلبي: هناك فعل ما يجرى ويُحدَث موقفاً متغيراً لإبراهيم ولنسله. بنفس الطريقة، فإن التصريح الثري من جانب يهوه لرفقة هو تصريح طلبي رغم أنه لا يحتوى على IFID: "في بطنك أمتان. ومن أحشائك يفترق شعبان. شعب يقوى على شعب. وكبير يُستعبد لصغير" (٢٥: ٢٣). بالمصطلحات التحليلية، فإن إخفاق رفقة أوَّلاً ثم إخفاق يعقوب في تمييز القوَّة الطلبية لهذه الكلمات هو الذي يتيح الموضوع الذي يتصل بالخطاب اللاحق ليعقوب.

كَان أنتوني ثيسلتون Anthony Thiselton في مقدمة اللاهوتيين الذين ميزوا أهمية نظرية الفعل الخطابي عموماً وعمل ج. ل. أوستن خصوصاً لملامح معيَّنة من التفسير الكتابي (انظر esp. ch. 8). من ناحية كَانت هناك المشكلة التي فرضتها لغة ميثاق ع. ق، ومن الناحية الأخرى كَانت هناك مسألة الفهم الصحيح لأمثال ع. ج. هناك ألفاظ كثيرة مخصصة في الكتاب المُقدَّس إلى الله أو منسوبة ليسوع طلبية بشكل واضح في الشكل أو مُقدَّمة بصفتها قد أجرت أفعالاً غير قابلة للنقض (انظر صرخة إسحق المدوية لابنه عيسو: وباركته. نعم ويكون مباركاً" (تك ٢٧: ٣٣). لقد نال يعقوب البركة لا بسبب نوع ما من "السحر" يتعذر إلغاؤه، ولا بسبب خرافات إسحق، بل لأن إسحق لم تكن لديه دوافع "لعدم مباركة" يعقوب (١٨).

ميَّز ثيسلتون أيضاً عن حق أهمية التفريق بين ما الذي أنتجه أي فعل خطابي معيَّن بالضرورة، وما الذي يبدو وجودياً

أن فعلاً خطابياً ما قد أنتجه. ثم أوضح ثيسلتون أن الأفعال الطلبية الرسمية تعتمد بالنسبة لصلاحيتها على سلطان المؤلف، وفي نفس الوقت تدحض أطروحة أن "قوّة لغة" ع. ق قد عكست فحسب الرؤية العالمية الأرواحية البدائية للكتاب العبرانيين.

ميَّز أوستن نفسه ما اصطلحه باسم شروط اللباقة، والتي لا بد من تحقيقها إن كان القول/ التعبير illocution غير ناقص. وتشمل شروط اللباقة الإخلاص في التعبير locution، وبقول آخر؛ أن يكون قصد المتكلم مُخلصا. فعدم الإخلاص، رغم أنه لا يبطل بالضرورة القول/ التعبير illocution، إلا أنه على الأقل يجعله ناقصاً. نفس الأمر ينطبق على الالتزام بالقول/ التعبير illocution من بين مجموعة المعتقدات والممارسات العامة الخاصة بالمتكلم. ومع ذلك، فإن أهم شروط اللباقة هذه هو شرط السلطان. فالقول/ التعبير illocution قد يكون ناقصاً أو حتى غير فعال إن كان المتحدث يفتقد السلطان المطلوب لذلك. فاللفظ "أعلنكما زوجاً وزوجة" ليس له تأثير طلبي illocution حين يلفظه طفل لمجموعة أطفال.

هذه القوّة الطلبية لتشكيلة واسعة من لغة ميثاق ع. ق واليونانية κύριος للعهد الجديد تعتمد بالنسبة لصلاحيتها على سلطان الله. وهذا مُعبَّر عنه أوّلاً في اللغة الطلبية للخلق: "وقال الله ليكن نور فكان نور" (تك ١: ٣)، وثانياً في القول/ التعبير أو منح إذن exercitive المُوجه: "وأوصى الرب الإله آدم [الرجل] ..." (٢: ١٦)، وثالثاً في التعبير التعهدي الخاص بنوح، وهو بشير المواثيق الإبراهيمية والموسوية، ورابعاً في التعبير التصريحي من جانب بولس: "وتُعيِّن ابن الله بقوّة القيامة من الأموات" (رو ١: ٤). ونلاحظ أيضاً في ٢: ٩. هو نتيجة هذا القول/ التعبير illocution الجوهري أن "الرب" يمكنه الآن أن يحكم (١ كو ٤: ٤) أو يمدح (٢ كو ١٠: ١٨) أو يخلص (رو ١٠: ٩). في ع. ق يكون سلطان يهوه على شعبه مطبوعاً فيهم بالإشارة إلى سلطانه على الطبيعة الموضح في اللغة الطلبية: "أمر فأهاج ريحاً عاصفة فرفعت أمواجه ... يهدئ العاصفة فتسكن وتسكت أمواجها" (مز ١٠٧: ٢٥، ٢٩).

يُوضِّح ثيسلتون أن الأقوال المنسوبة ليسوع من جانب متى متكاملة بشكل منظم مع إيضاحات كريستولوجية خاصة بمتى. هذا الأمر مُعاق إلى حدٍ ما حيث أن الحدث الطلبي illocution النهائي هو القيامة، ومع ذلك في خلال الفترة الزمنية للتجسد لا بد من تأكيد السلطان بالنسبة ليسوع إن كانت أقواله يجب قبول صلاحيتها من جانب القارئ. يتساءل ثيسلتون:

> لماذا يجب إشراك القارئ؟ يتعلق الجواب بالافتراضات الكريستولوجية على أساس أية سلسلة من الأفعال الطلبية التي صورها متى تعمل: اللغة التي تجلب الغفران، اللغة التي تُهدِّئ العاصفة، اللغة التي تُخوِّل وتُحدِّد دوراً. إن كان الكريستولوجي الضمني خاطئاً، فإن البعد الطلبي ومن الإذن عن سلطان exercitive ينهار ويتداعى بأكمله إلى الأرض بصفته ليس أكثر من مجرد تركيب الخيال الإنساني الديني (89-288).

ج. السيمانطيقا المعجمية

الكلمات رموز متاحة للمؤلف يمنحها الأهمية بربطها بمحال إليه، أو بموضوع، أو بحدث، والكلمة في حد ذاتها ليس لها معنى على الإطلاق. شكل أبو اللغويات الحديثة، فرديناند دي سوسير *Ferdinand de Saussure*، مبدأ أن وحدات اللغة – الأصوات، والكلمات، أو السياقات الأطول – قد نالت معانيها من خلال علاقتها وخاصة تناقضها مع الوحدات الأخرى في نفس نظام اللغة. في إطار هذا المبدأ العام ميَّز سوسير الكلمة كعلامة/ رمز *signe* والمُحال إليه كـ *sig-nifiée*، وبذلك جذب الانتباه إلى أسبقية المُحال إليه *signifiée* على الكلمة وأهمية الفعل الإنسانية لربط الأمرين معاً.

في الحقيقة، فإن علاقة مخزون الكلمة من لغة ما بالمعاني هي في معظمها ليست أيقونية، أو مطلوبة فسيولوجياً أو نفسياً، بل اعتباطية واتفاقية. لا شئ حول شكل أو صوت كلمة "شجرة" يجعلها ملائمة بشكل خاص مثل شكل كلمة يدل على قطعة خشبية كبيرة استأصلت من نبات معمّر. فاليونانية تستخدم δένδρον (ي1285) أو ξύλον (ي3833، رؤ ٢: ٧) والعبرية تستخدم עֵץ لنفس المدخل.

حيث إن القاموس يهتم بالكلمات، والرموز الثانوية، والمعاني المحتملة التي قد ترتبط بها تلك الكلمات من خلال الأفراد المتعددين وعبر فترات طويلة من الزمن، فمن المهم بوضوح فهم حالتها كرموز فقط، ومنحها أهميتها من جانب مستخدمي اللغة الخاصين. وكما رأينا، فإن مهمة المفسّر هي تحديد معنى الخطاب للفظ ما، والذي تقوم العناصر التأسيسية للفظ بتقديم إسهامها التراكمي.

مثال ذلك، يُقدِّم بطرس في أع ٥: ٣٠ وهو يقول بأن سامعيه قد علقوا يسوع "على خشبة"، بينما كان يمكنه بدلاً من

ذلك وبشكل مثالي أن يستخدم كلمة صليب σταυρός (ي5089) للتعبير عن نفس الحدث. ومع ذلك، فإن الإشارة إلى خشبة [شجرة] – باستخدام الكلمة اليونانية ξύλον (ي3833)، والتي على خلاف كلمة δένδρον (ي1285)، تشير إلى كل من شجرة ومشنقة - قدِ تُؤخذ على أساس أنها تلفت انتباه الجمهور اليهودي إلى تث ٢١: ٢٢ - ٢٣ وتأكيدها على أن الموت على خشبة كَان يُمثّل لعنة الله على الشرِّير: الكلمة العبرية עֵץ تشير أيضاً إلى كل من شجرة ومشنقة (اس ٥: ١٤). ولسوء الحظ فإن الاتجاه الحديث نحو الدلالة دون التضمين (تعليقه على خشبة، NEB؛ تسميره على صليب، GNB) يسهم على الأقل بإخفاء السبب وراء عدم استخدام بطرس (أو لوقا بشكل أدق) للمصطلح المقترح من جانب NEB. من المهم أننا نتعامل هنا مع كلمة في اليونانية وكلمة في العبرية تتشاركَان عنصر تعدد المعنى، الذي يبدو أن الكاتب قد استغله، كما هو الحال مع تعدد المعنى المشابه بنفس الطريقة للكلمتين العبرية واليونانية لـ ريح/ روح.

لا تحصل الوحدات المعجمية lexemes على معناها من خلال موقعها ضمن إطار تركيبة نحوية معيَّنة فحسب، بل أيضاً من خلال تنظيمها. ومن هنا، عندما تُنسب الكلمة العبرية זָכַר (← # ٢٣٤٩) تنظيمياً إلى يهوه، فإنها تحمل معنى تلميحي من التشجيع (يَتذكّر رحمةً ماضيةً) أو من التوبة (يَتذكّر قضاءً ماضياً). في الواقع، المدى السيمانطيقي لكلمة זָכַר مدى شاسع، فهو يتضمَّنُ التفكر، والتعقل، والتأمل، والخضوع، والالتزام. إن تذكّر اسم يهوه في الليل معناه اللجوء إليه في التأمل المصاحب بالصلاة (مز ١١٩: ٥٥). وعلى الجانب السلبي، سيأتي وقت لن يكون من الملائم بعد أن "تتذكر" الأحداث الماضية التي ستتجاوزها أفعال يهوه الجديدة. قد تشمل الكلمة أيضاً الغاية، والفعل الذي تحدثه الكلمة: عندما طلب من الساقي أن זָכַר يوسف، كان التوقع هو أن يؤدي "تذكرة" إلى فعل إطلاق يوسف. وفي الواقع، كما يقول ألين Allen:

> يرتبط التذكر ارتباطاً وثيقاً بالفعل حتى أنه أحياناً ما يَعْمل كمرادف للفعل من أنواع متعددة. في عا ١: ٩، فإن عدم تذكر صور لعهدها مع إسرائيل معناه أنها تهمله أو تنقضه. وفي مز ١٠٩: ١٦، عدم تذكر صنع الرحمة للمساكين يتضمَّنُ إهمال عمل ذلك. كما أن نسيان الله بصفته المُخلّص في اش ١٧: ١٠ هو تركه من أجل آلهة غريبة.

الكلمات أكثر من مجرد وحدات لغوية أحادية الوظيفة منفصلة. إن اندماج أية كلمة في لفظ واللفظ في حديث يُقدِّم مجالاً ذاتياً بشكل كبير من المعنى في العملية التفسيرية، ومن هذا المجال غير المُعرَّف جيداً لا بد أن يجد المُفسِّر المعنى الملائم لكل تواتر متفرد للكلمة.

١. **خمس أساطير حول الكلمات.** المهمة التفسيرية تصعب بإصرار خمس أساطير أو مفاهيم مغلوطة.

أ. أسطورة المعنى المقصود.

أوَّلاً: أسطورة المعنى المقصود – خرافة أنه حتى إن كَانت الكلمة لها مدى من المعاني المحتملة المبرهنة في القاموس، إلا أنه يكمن وراءها جميعاً معنى "أساسي" واحد.

يقتبس جيمس بار James Barr (115) صيغة نورمان سنايزز Norman Snaith حول هذه النقطة:

> بينما لا بد من الاعتراف بأن الكلمات يمكنها أن تغير معناها بطرق غريبة وغير متوقعة عبر القرون، إلا أنه في كل اللغات هناك حافز أساسي في الكلمة يميل للبقاء، مهما كَانت التغيرات الأخرى التي قد يأتي بها الزمن. وهذا "الموضوع" الأساسي للكلمة قد يكون غالباً محدداً للمعاني اللاحقة (اقتباساً من نورمان سنايزز Norman Snaith, "The language of the Old Testament," *The Interpreter's Bible*, 224).

بقليل من التفكر سيتضح أن هذه الأطروحة سيكون من الصعب الدفاع عنها. في اقتباس طويل يغطي ١٢ صفحة، يتعامل بار مع الأوهام المتصلة بتوضيح الكلمة العبرية דָּבָר. يتم اقتباس ت. ف. تورانس T. F. Torrance بصفته يجد معنى جوهريًّا "hinterground" في هذا الجذر ويواصل ليكتب بالتفصيل عن דָּבָר التي "من ناحية تشير إلى خلفية المعنى، أي الحقيقة الداخلية للكلمة، ولكن من الناحية الأخرى تشير إلى الحدث الديناميي التي تصير فيه تلك الحقيقة الداخلية واضحة" (Barr, 130). بأسلوب آخر، "كل حدث به דָּבָר، أو كلمته، حتى أن من يفهم דָּבָר لحدث ما يفهم معناها الحقيقي." الحقيقة هي أن الكلمات لا تعمل بهذه الطريقة في اللغة. فهي رموز فعالة بشكل أكبر أو أصغر مرتبطة بالمصادر، وكل ارتباط منها هو بشكل ما استخدام متفرد للكلمة؛ فليس هناك معنى "مركزي" أو "جوهري" أو "أساسي" للكلمة يكمن وراء كل استخدام لها.

من الصحيح بالطبع أنه في إطار المجال السيمانطيقي لأي وحدة معجمية معيَّنة ستكون هناك معانٍ يمكن أن تتعلق بموضوع مشترك، كما أن تمييز ذلك الموضوع المشترك قد يكون مفيداً في توضيح معنى استخدام معيَّنٍ لوحدة معجمية. ومع ذلك، فإن طبيعة الموضوع المشترك يجب ألَّا يُسمح لها بإخفاء إمكانية حدوث مغادرة تامة غير متوقعة منها على مجال سيمانطيقي مختلف تماماً وغير ذات صلة.

ب. المغالطة الاشتقاقية.

ترتبط أسطورة المعنى المقصود ارتباطاً وثيقاً بالمغالطة الاشتقاقية. فالكلمات تُمثّل ظواهر دينامية، ومداها الممكن من المصادر المرتبطة يتغير باستمرار، ويتغير دون توقع. في الإنجليزية المعاصرة صار لكلمة "gay" معنى جديد لا يمكن استعادته من اشتقاقها، كما أن كلمة "presently" في معظم اللهجات الإنجليزية لم تعد تعني "على الفور" أو "في الوقت الحالي" أو "الآن"، بل عكسها المنطقي "ليس حالاً"، أو "ليس الآن"، أو "ليس في الوقت الحالي" أو "في المستقبل". ورغم صحة أن معاني بَعْض الوحدات المعجمية المركبة قد تُستنتج من مكوناتها (الكلمة اليونانية ἀνθρωπάρεσκος' ي473، مُبهج البشر)، فالأقل وضوحاً هو أن كلمة πρόβατον (ي4585)، التي توحي مكوناتها بشئ يتُقدِّم للأمام، تشير إلى خروف (!) (David Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek*, 1988, 72 على صفحة تحوي عدة ملاحظات اشتقاقية صريحة).

لقد إشرنا إلى المشكلة التي يفرضها التلميح ما وراء اللغوي ومشكلة الغمز تحديداً. يرتبط الفعل ذو الصلة קָרַץ بالعين في مز ٣٥: ١٩؛ أم ١٠: ١٠؛ ٦: ١٣، ويرتبط بالشفاه في أم ١٦: ٣٠، ويرتبط بالطين في أي ٣٣: ٦. وتحمل مشابهاته معنى "القطع". في أستير مثلاً، *qäräṣe*، معناها أن يشق، يقص، يقطع، بينما يستخدم اسم مشتق لأعمال القص (Wolf Leslau, *Concise Dictionary of Ge'ez*, 1989, 84). نلاحظ بشكل خاص أن الشكل الاسمي الذي يَرد مرّة واحدة في إر ٤٦: ٢٠ معروف كنوع من ذبابة لاسعة، ذبابة حيوانات (RSV)، "تقطع" أو "تشق" جدلياً المخلوقات. كما أن مفهوم "القطع" ملائم للفقرة الواردة في أي ٣٣، ومن هنا فهي مثيرة لتفسير الارتباط مع الغمز بمصطلحات رجفة "ثاقبة" للجفن. ولكن حتى إن كَانت هذه العملية صحيحة، فمن الممكن ألا تُقدِّم مفتاحاً على الإطلاق لمعنى الإيماءة، وبذلك تكون الرجفة الثاقبة للجفن لا شبيه لها في ضغط الشفاه. إن التغير السيمانطيقي اعتباطي، ومحاولة ربط المعاني بالاشتقاقات لا بد أن يفسح المجال لعملية العلاقة بالاستخدام وتلك الأفكار التي قد يتيحها النصِّ المصاحب.

الإشارة إلى مقدمة ترجمة RSV تجعل هذه العملية الاعتباطية واضحة.

> ومن ثم، تستخدم ترجمة KJV كلمة "يسمح" لتعني "يعوق"، و"يمنع" لتعني "يسبق"، و"يسمح" لتعني "يستحسن" و"يتوأصل" بمعنى "يشارك"، و"محادثة" بمعنى "تصرف"، و"يدرك" بمعنى "يقهر"، و"شبح" بمعنى "روح"، و"ثروة" بمعنى "رفاهية" و"يزعم" بمعنى "يبرهن"، و"يطالب" بمعنى "يطلب"، و"لا يفكر" بمعنى "لا يقلق"، إلخ.

وردت هذه التغيرات في استخدام اللغة الإنجليزية (وهذه أمثلة قليلة من تغيرات كثيرة) على مدار ٣٠٠ سنة تقريباً. وهذه العملية ظاهرة ملحوظة عالمياً ولا بد أن تنسب إلى المفردات العبرية أيضاً. وهكذا، فإن معنى كلمة ما لن يكشفه اعتبار اشتقاقها بل اعتبار كل المعاني المحتملة لهذه الكلمة المعروف أنها كَانت متاحة وقت استخدام الكلمة (ومن ثم تجنب المغالطة التاريخية)، بالإضافة إلى معاني النصِّ، والنصِّ المصاحب، والسياق الذي تظهر الكلمة فيه. ومع ذلك من الضروري إدراك أن المَصدر الفردي قد يستفيد من أي رمز متاح في أي أسلوب اعتباطي بشرط أن يكون المعنى واضحاً إلى حد معقول بالنسبة للمتلقين المقصودين.

يُشير بار إشارة خاصة إلى الأصل المُفترض للكلمة العبرية *qahal* في الشكل الأسمي *qol*، ومن ثم تصير *qa-hal* شعب إسرائيل "المختارين" من قبل صوت الله. ثم تُفند العملية بربط *qahal* مع الكلمة اليونانية ἐκκλησία (ي1711)، والتي معناها الاشتقاقي "المختارة"، ومن هنا تكون الكنيسة هي "شعب الله المختار" (Cotterell and Turner, 113f.). في الواقع، لا بد أن يتحدد معنى المصطلح *qahal* في كل تواتر دون أية إشارة مطلوبة إلى الاشتقاق (قا؛ مز ٢٦: ٥، حيث من الواضح تماماً أن *qahal* ليس مدعواً من الله). بالطبع، لا ينكر هذا قيمة الدراسة الاشتقاقية في حد ذاتها. فالواقع هو أن اشتقاق كلمة ما قد يفيد في اقتراح معنى محتمل في نص معيَّن. لكن السياق هو الأمر التحديدي وليس الاشتقاق.

ج. أسطورة المعنى الإجمالي

ثالثاً، هناك أسطورة المعنى الإجمالي. المعنى لا يتحدد بتخصيص المعاني بشكل مستقل لمكونات نص ما ومن ثم إجمال المعاني الأساسية. هناك مثال من ع. ج قد يشرح هذه النقطة. فالكلمات التي يستخدمها يسوع وهو يكلم أمه، والواردة باليونانية كـ Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι (يو ٢: ٤) قد تُصاغ بالشكل "مالي ولك يا امرأة". ليست هناك صعوبة معيَّنة في هذه المكونات الفردية من الخيط، لكن تقديم معنى الخيط قد تبرهنت صعوبته، كما يُرى من خلال الإشارة للترجمات المتنوعة.

قد تُصنف الجمل بطرقٍ عديدة، لكنها قد تُقسّم عموماً إلى صنفين: الجمل ذات النمط المفضل favorite-pattern sentences والجمل ذاتُ نمط الأقلية minority-pattern sentences، الاولى هي التي قد يُسمح في ثناياها بالبدائل، وكل بديل قد يُنتج خيطاً ذا معنى، وقد يكون معنى أيها متعلقا بمعاني البقية. اما الجمل ذات نمط الأقلية فلا يمكن تعديلها بنفس الطريقة. مثال ذلك، الجملة ليس على [حساب] حياتك يا فتى *Not on your life, boy* تعني شيئاً من قبيل بالطبع لا! *Absolutely not*، لكن إبدال كلمة "حياة" بكلمة "فراش" ينتج جملة رائعة من طراز الجمل ذات النمط المفضل ليس على فراشك يافتى! *Not on your bed, boy* والتي لا يحمل معناها علاقة بمصطلح بالطبع لا! لكن الإبدالات التالية في هذه الجملة قد ينتج عنها ليس على فراشك يا فتى! أو ليس في بيته يا فتى! *Not in his house* وتكون معانى الجمل الثلاث ذات النمط المفضل متعلقة بشكل واضح ببَعْضها البَعْض. الخيط الموجود في يو ٢: ٤ هو خيط من الجمل ذات نمط الأقلية لا بد من فهمه كجملة كلية. يُشير د. أ. كروز إلى أنماط الأقلية هذه بوصفها مصطلحات ويُعرِّفها بوصفها "الوحدات المعجمية مركبة تعمل كمكون سيمانطيقي منفرد" (2.7 و 2.9).

د. اسطورة الدلالة الاصطلاحية الفريدة

الأسطورة الرابعة هي أسطورة تفرد الدلالة الاصطلاحية، ومفادها أن معنى الكلمة يتحدد حالما يميز الشئ الذي تشير إليه. لكن الكلمات تحمل أيضاً دلالات إيحائية محددة ثقافياً بصورة أساسية، ولكن في إطار ثقافة معيَّنة قد تُعدَّل من جانب التصورات الفردية أو *ideolects*. بخصوص الخيط الوارد في مز ٢٢: ٦ "أما أنا فدودة لا إنسان"، قد تتحدد الدلالة الاصطلاحية بالإشارة إلى المعجم، لكنها لا تحمل في حد ذاتها معنى الخيط، وذلك لأن لا أحد يعارض حقيقة أن الكاتب لم يكن دودة. لقد كَان يُشبِّه دودة بمعنى ما، ومن المفترض أن يكون ذلك بمعنى ضعف الدودة، اى دلالتها الإيحائية. ومع ذلك، لا يمكن ببساطة افتراض هذا بصفته الدلالة الإيحائية؛ فالمثير للدهشة هو أن الدلالة الإيحائية لكلمة دودة في الأمهرية، وهي لغة سامية، هي قوية وفعالة. بالنسبة للدلالة الإيحائية المقررة ثقافياً، قد نضيف الدلالة الإيحائية الخاصة بنمط اللغة لهؤلاء الذين يعانون من خوف مرضي، أو رعب فعلي من الدود، وبذلك يقدمون مجالاً شاملاً من التضمين للدلالة الاصطلاحية.

تثار مشكلة مشابهة بوضوح بخصوص المعنى الإيحائى لكلمة الثعلب التي يطلقها يسوع على هيرودس. فالمعنى الإيحائى للكلمة هو المعنى الذاتي الذي قد يحمله لفرد أو لمجموعة من خلال فهم متفق لطبيعة أو شخصية أو وظيفة المحال إليه. ولكن، بالطبع، ما تشير ذلك التضمين بالنسبة لذلك الفرد أو لتلك المجموعة، لا ينطبق بالضرورة على أي فرد أو اية مجموعة.

كَان التفسير الكتابي فقيرا إلى حد ما نتيجة حقيقة أن اغلبية المفسرين كَانوا ذكوراً. ورغم أن هذا يمكن شرحه على الأرجح من أي سفر من الكتاب المُقدَّس، فربما يتضح بأفضل صورة من سفر نشيد الإنشاد، وبالتحديد في الوصف *wasf* الغريب الوارد في ٥: ١٠ – ١٦، وتكمن غرابته في أنه يتعلق بالشكل الذكوري. تقتبس فولك Falk ("The *wasf*" in (Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Song of Songs*)، من ريتشارد سولين Rich-ard Soulen, "The *wasfs* of the Song of Songs and Hermeneutic":

> الخيال الشعري العامل في ٥: ١٠ – ١٦ حيث تتحدث المحبوبة عن حبيبها أقل شهوانية وخيالاً من أوصاف إصحاحي ٤، ٧. وهذا يعود جزئياً إلى مادة البحث المحدودة وقد يعود حتى إلى الاختلاف في الخيال الغريزي بين الشاعر والشاعرة" (Falk, 231).

إن فولك، وهي كاتبة مؤمنة بمساواة الجنسين، لا تواجه صعوبة في شرح زيف حكم سولين وتتبع الخطأ إلى استراتيجية قراءة (انظر sec. A.3) المؤلف، الذي يجد ما يتوقعه ويقصد إيجاده.

ولكن بالغضّ عن مسألة استراتيجيات القراءة المميزة للجنوسة، لدينا مشكلة هي نوع من الإمبريالية الثقافية. وباقتباس فولك من جديد، تلاحظ هي أن حتى موريس سيجال Maurice Segal يمكنه حذف مجاز وصف الأنثى في ٧: ١ – ٥ بوصفه إما غريبا أو هزليا:

> الهزل اللعوب هو التفسير العقلاني الوحيد لوصف المحبوب الغريب لعنق فتاته كـ "برج من عاج" [كبرج داود المقام كمستودع سلاح] ولأنفها "كبرج لبنان الناظر تجاه دمشق" ولرأسها كجبل الكرمل ... ومشابهات هزلية مشابهة لأطرافها الأخرى" (Falk, 227).

في الواقع يعترف سيجال فيما بعد بإمكَانية بأن "منظورنا يختلف تماماً عن منظور الشاعر" وهذه تحديداً هي مشكلة الدلالة الإيحائية بأكملها: لا يمكن وجود أية ثقة بأن المعنى الإيحائي الذي كَان يقصده المؤلف متاح حتى للقارئ، ولا سيما إن كَان ذلك القارئ منفصلا عن المكَان الأصلي بآلاف الأميال وزمنيا بآلاف السنين.

لا بد من إضافة تحذير للفوضوية السيمانطيقية المحتملة التي يدعو إليها مفهوم المعنى الإيحائي. التقرير البارز في قض ٤: ١٧ – ٢١ عن قتل قائد الجيش الكنعاني سيسرا على يد ياعيل، زوجة حابر، دعا للكثير من التأمل في طبيعة الحدث الحقيقية. فنحن لدينا هنا امرأة متزوجة وحيدة تغتال مُحارباً بارزاً في فترةٍ من التاريخ أبرزت *sôpêt* نسائيا. ليس من الصعب افتراض أن ممارسة جنسية قد سبقت الاغتيال، أو أن ياعيل رُبّما كَانت، أو على الأقل رُبّما تكون قد تبنت بشكل مؤقت دور عاهرة. على أي حال، فإن اقتراح أن الطبيعة الاستثنائية للقتل كَانت "محاكاة ساخرة للفعل الجنسي الذي تنعكس فيه الأدوار وتقوم ياعيل بدور الرجل" يتوقع الكثير من القارئ. يعلق برنابا لندرز "بالطبع لا يمكننا التأكد من أن الناس من زمن الراوي قد اعتبروا ذلك بنفس الطريقة" (Barnabas Lindars, *Judges 1-5*, 1995, 201). حقاً، بينما إبداع التفسير المقترح جدير بالإعجاب، إلا أن الدلالة الإيحائية الخاصة بالقضيب والمنسوبة إلى وتد الخيمة غير محتمل بالمرّة.

هـ. أسطورة التحويل الشامل.

خامساً، هناك اسطورة التحويل الشامل، أي تمييز تعدد معاني كلمة معيَّنَة وإحضار عنصر ما لكل معنى محتمل، المجال الإشمل للمعنى، إلى التواتر المفرد للكلمة. بشكل واضح قد تتوظف الكلمة بدقة بسبب طبيعتها الغامضة المحددة، ومن ثم فان اثنين أو أكثر من المعاني المحتملة للكلمة قد يتم إدخالها آنيًا: الكلمة العبرية רוּחַ واليونانية πνεῦμα (ي4460) مثالان واضحان. لكن هذا موضوع مختلف تماماً وفي إطار محتوى معنى الخطاب، في مقابل الأستيراد الغير مُبرَّر لتعدُّد المعاني لَيسَ مميَّزاً كشَمْل معنى خطاب.

لا بد أن نتساءل الآن كيف نحدد موضوعياً المعنى المنقول من خلال خيط، عندما يكون كل رمز موظفاً سيموطيقياً بتعدديات المعنى بشكل كبير. على الأقل لا بد أن يكمن جزء من الإجابة في تصميم على العلاقات التركيبية والنموذجية لعناصر الخيط. تنبع أهمية العلاقات التركيبية للكلمات من الاعتراف بأن استخدام أي عنصر مفرد من الخيط يؤثر بالضرورة على الجيل التالي من الوحدات الأخرى. وبالتشابه، فإن أهمية العلاقات النموذجية للكلمات تنبع من الاعتراف بأن الإبدالات الممكنة أو المستحيلة تفيد في تمييز أمور كالنوع الأدبي، والاستعارة، والجمل ذات نمط الاقليّة. كما أن حقيقة أنه في الخيط ليس على [حساب] حياتك، يا فتى [بالطبع لا] لا تتشارك كلمة "حياتك" إحلالياً مع كلمات مثل "مركب"، "فراش"، "منضدة" (حيث كل منها – وفقا لمصطلحات النحو الرسمي - من نفس طبقة الكلمة) تميز الخيط بصفته لا يُمثِّل سياقاً من النمط المفضل.

يمكن النظر إلى التحويل الشامل في عمل أ. جاكوب E. Jacob's *Theology of the Old Testament* الذي إشار اليه بار Barr (144-47). يراعي جاكوب اشتقاقات אֱנוֹשׁ, אִשָּׁה, אָדָם و גֶּבֶר ويدمج نتائجه لانتاج تمثيل لـ "الإنسان": "بجمعها معاً تشير إلى أن الإنسان وفقاً للعهد القديم مخلوق معرَّض للموت، يحيا فقط بصفته عضو مجموعة، لكنه أيضاً كيان قوي قَادر على الاختيار والسيطرة." ولكن كما يُشير بار، بينما تكون גֶּבֶר متعلقة بوضوح بالأصل גָּבַר، فهذا لا يُصدَّق أبداً على افتراض أنه حيث إن الجذر الذي يحمل المعنى قويّ، فلا بد أن يحمل الاسم نفس ذلك المعنى. وحتى إن فعل هذا مرّة واحدة، فليس هناك ما يدعو لافتراض أن ذلك لم يشر فيما بعد إلى الإنسان، دون أي معنى معيَّن من القوَّة.

٢. التعاقب Diachrony .

إلى جانب الأساطير الخمس يجب أن نضيف مشكلة التعاقب. فاللغة الحية بأسرها في عملية مستمرّة من التغير؛ حيث لا

تُخلق إشكال جديدة فحسب، بل أيضاً تكتسب الإشكال القديمة معانٍ جديدة وتفقد معانٍ قديمة. فالكلمة الإنجليزية "nice" قبل القرن ١٣ كان معناها "بسيط" أو "جاهل"، وفي القرن ١٣ أضيف لها معنى "أحمق" و "غبي"، وفي القرن ١٤ أضيف لها معنى "بهيج"، وفي القرن ١٥ أضيف لها معنى "خجول". وكل من هذه المعاني مهجور الآن. وحتى بَعْض معاني القرن ١٦ "رقيق"، "مضبوط"، و "دقيق تماماً" محفوظة فقط في تركيبات مثل "تفرقة دقيقة". ومن هنا يكون من غير الملائم الإصرار على أنه حين يُشير المتحدث إلى طبيب "لطيف"، يُتهم الطبيب بالجهل. هذا هو الخطأ التاريخي.

قد تُدرس اللغة إما تاريخياً أو تزامنياً. في الدراسة التزامنية تتوقف عملية الدراسة في اللغة نظرياً ومن ثم توصف اللغة بمصطلحات وضعها في ذلك الزمان. ولشرح عملية التغير قد تُوازى عدة دراسات تزامنية لإعطاء رؤية تاريخية للغة.

التغيرات في القيم السيمانطيقية للرصيد المعجمي من اللغة تندرج في تصنيفات ثلاثة رئيسية: المتبدلة، والاستعارية، والخاصة بالكناية. في التغيرات المتبدلة هناك حركات صغيرة نسبياً وحتى منطقية في معنى الكلمة - من ناحية - التعميم، حيث "المخطوطة" تنتقل من كونها وثيقة مكتوبة باليد إلى كونها وثيقة أصلية من أي نوع، أو قيد، حيث تنتقل كلمة "لحم" من كونها إشارة عامة إلى الطعام إلى كونها إشارة خاصة إلى الجسد. أي شكل قد يصبح هو أساس الامتداد الاستعاري: فكلمة "*spine*" قد تنطبق على غلاف الكتاب الخلفي، أو تنطبق كلمة "*leaf*" على امتداد مائدة. اما الكناية فقد تعمم بشكل مماثل، حتى أن الباب، وهو العنصر الذي يغلق المدخل يصبح هو المدخل، أو قد ينتج بالعكس تقييداً، مثل أن تصير كلمة "بوابة"، وهي أصلاً الفجوة، وسيلة غلق الفجوة بدلاً من ذلك. انظر بشكل خاص S. Ullmann, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*, 1962, ch. 9; see also G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 1980, 62-84). توجد هنا أسماء علم معيَّنة لها أهمية خاصة: موسى، وداود، وسليمان. داود في مرحلة ما من تاريخ إسرائيل ليس أكثر (أو أقل) من مجرد اسم، لكن داود يصير ليس ملكا فحسب، بل ملكا مرتبطاً بصورة مركزة بالميثاق السماوي، ومؤسس ليس نسلاً حاكماً فحسب، بل مؤسس نسل كان يعبر عن التوقعات الأخروية لأمة. وهكذا، فان "داود" لم يعد يُشير إلى داود فحسب، بل يُشير بالكناية إلى أي إنسان من نسل داود المثالي الموعود به.

يضع الاسم מַלְאָךְ المُفسِّر في مشكلات معيَّنة حيث إن مجاله السيمانطيقي يغطي ليس فحسب المعنى العالمي "رسول"، بل أيضاً معنى رسول إلهي، وأكثر من هذا هناك إشارة إلى מַלְאַךְ יהוה (← # ٤٨٥٥). ونفس الاستخدامات المحددة تتواتر بخصوص الكلمة اليونانية ἄγγελος (ي34) ، لكن الكلمة الإنجليزية *angel* مخصصة بشكل ثابت غالباً للرسول السماوي.

د. تحليل الخطاب

عالج هذا المقال أوَّلاً بإشارة لبَعْض التطورات في النظرية اللغوية والتفسيرية العامة ذات الصلة بتفسير النصّ، ثم مع دور الكلمات في تحديد معنى النصّ. لا بد الآن من الإشارة إلى مستوى آخر متُقدِّم من التفسير، دور الخطاب. إن معنى النصّ يتحدد بالكلمات التي يُبنى منها وبطريقة اندماجها في النصّ نحوياً وإحلالياً. لكن معنى أي اقتباس يتحدد أيضاً بالنصّ الأكبر الذي تشكل منه جزءاً.

خطاب يعقوب، الذي يشغل نحو ٢٥ ص. من تك.، يتيح نموذجاً دلالياً لشرح هذه النقطة. وهو موضوع في حد ذاته في نص التكوين الإشمل والنصّ التوراتي الإشمل الحالي. وما يسبقه هو خطاب الخلق، تك ١ - ١١ الذي هو بمثابة المرحلة Stage، مثل ذلك القسم من النصّ الذي ينص على الموضوع الذي يعالجه النصّ بصفته كلاً، ثم قصة إبراهيم (١٢: ١ – ٢٥: ١٨). تستنتج تك ٢٥: ١٩ حوار إبراهيم وتهيئ المجال لخطاب يعقوب الجديد. هذه ص. الخمسة والعشرين الاولى تنال التماسك من خلال الصيغة תּוֹלְדוֹת، المُقدَّمة في ٢: ٤؛ ٥: ١؛ ٦: ٩؛ ١٠: ١؛ ١١: ١٠، ٢٧؛ ٢٥: ١٢، ١٩. هذه الصيغ قد تكون انعكاسية [بغرض البلاغة] (كما في ٢:٤ و ٥: ١)، لكنها قد تكون أيضاً تأخيرية (كما في ١٠: ١ و ١١: ١٠)، حيث التفرقة يُحدِّدُها النصّ المصاحب.

مُقَدِّم حوار يعقوب نفسه ببيان "الأجيال" في ٢٥: ١٩ ("وهذه هي مواليد إسحق ابن إبراهيم")، ومؤكد بنسل عيسو الوارد في ص. ٣٦، والذي تُقدِّمه بدوره صيغة תּוֹלְדוֹת في ٣٦: ١ (← أجيال). ومع ذلك ليس هناك تصريح "أجيال" بالنسبة ليعقوب نفسه. فالخطاب مُستنتج في ٤٩: ٣٣، رغم أنه متبوع بسياق من حلقات ما بعد الذروة التي تسجل التقرير الختامي الرائع لدفن يعقوب، وهو فعل أخير للخداع (كان الخداع موضوع تماسك رئيسي طوال خطاب يعقوب)، يُنفذ ضد يوسف من جانب إخوته، وأخيراً موت يوسف.

بينما تحظى قصة يوسف بأهميتها أوَّلاً في تقديم حافز الخداع في قصة يعقوب وثانياً في دورها الفدائي -*Heilsge*

schichte [قراءة الكتاب المُقدَّس بصفته أعمال الله الفدائية في التاريخ] في نقل يعقوب-إسرائيل من كنعان إلى مصر، فإن ذروتها هي كشف نفسه لإخوته في ٤٥: ١ – ٤ فيما تقترب حياته من النهاية، كما أن التقرير الواقعي لموته وتحنيطه في ٥٠: ٢٦ يترك بوضوح تلك القصة مفتوحة. في خر ١٣: ١٩ يُصور موسى وهو يأخذ عظام يوسف من مصر، بينما في يش ٢٤: ٣٢ فقط تُستنتج القصة أخيراً، وذلك بدفن عظامه في شكيم.

وهكذا تُقدِّم تك ٢٥ – ٥٠ خطاباً متماسكاً، وننتقل الآن لمراعاة طبيعة النصِّية وصلة تمييز النصِّ بعملية تفسير أجزائه التأسيسية، الأمر الذي يُصور العملية في خطاب يعقوب.

١. **المعايير السبعة للنصيّة.** إشرنا فيما سبق (انظر قسم ب.٤) إلى حقيقة أن النصِّية تشير إليها سبعة معايير. أوَّلاً هناك تماسك النحو وبناء الجملة. فالمُحال إليهم يبقى ثابتةً: الصيغ البديلة في إحدى أجزاء النصِّ تتعلق بتعابير إشارية مُصاحبة في موضع آخر. إن الصيغ البديلة الهامة، إشارة تأخيرية تُقدِّم ميزة التشويق إلى التركيب السيمانطيقي، وهذا بدوره له تأثير نقل التأكيد من جزء من النصِّ إلى جزء آخر. وهذا معناه في المصطلحات التفسيرية أن الصيغ البديلة إحالة مُمهِّدة تركز على قسم مختار من النصِّ وذلك بجعله أكثر قابلية للتذكر على الأرجح. (حول استخدام الإحالة إلى متأخر والإحالة إلى متقدِّم وتأثيرهما على التعلم والتذكر، انظر R. de Beaugrande and W. Dressler, 60-68.). كمبدأ عام قد يُقال بأن أي تحويل للتأكيد من جانب إعادة ترتيب الكلمات يرفع التعلم والتذكر في نقطة واحدة، ولكن على حساب نقطة أخرى في العملية التواصلية.

المعيار الثاني للنصيّة هو التماسك على المستوى السيمانطيقي. إن الموضوعات التأسيسية للنص متصلة فيما بينها لدرجة انها تُنتج شبكة موضوعية. في حالة قصة يعقوب، تُنسج هذه الشبكة من الموضوعات التأسيسية للوعد والعناية الإلهية، والخداع والضعف الإنساني.

المعيار الثالث للنصية هو القصد: فهناك مؤلف يهدف لعمل تواصلي. إن الأدوات التقليدية، وهي تطرق عشوائياً على الآلة الكاتبة، لم تتمكن أبداً في هذه الحالة من إنتاج نص، وذلك لعدم إمكان وجود أي قصد تواصلي فيما وراء النصِّ. رُبّما تجب ملاحظة أنه قد تكون هناك في أية ثقافة نصوص مُتَخَصِّصة، كما لا يهتم تفسيرها بوضوح بالقصد التأليفي. وفي مثل هذه النصُّوص فإن الصياغة وحدها هي التي تحمل المعنى، ويتم تجاهل القصد المُحتمل لأي مؤلف أو لجنة تمهيدية. غالباً ما تندرج النصُّوص التشريعية في هذه الفئة.

المعيار الرابع هو معيار المقبولية. قارئ النصِّ يقبل أن النصِّ ذو مغزى، أي أنه ليس غير نحوي بطريقة تجعله غير قابل للفهم، لدرجة أنه يعرض إمكانية حوار أصلي يُؤدّي لهدف مقصود، وأن الظروف الخاصة التي أبرزت النصِّ ذات صلة بالعملية التفسيرية. في تعبيرات هـ. ب. جرايس H.P. Grice، النصِّ يَخْلُقُ تعاوناً.

النصِّ ليس زائداً عن الحاجة بصورة شاملة، ومن هنا يكون المعيار الخامس هو المعلوماتية. قد يُدرك هذا المتطلب بالنسبة لنص ما حتى حيثما يكون المحتوى الدلالي مألوفاً للقارئ. وهكذا فان هاملت أو تقرير خداع يعقوب لإسحق يبقيان نصوصاً حتى بعدما يكون المحتوى الدلالي قد استنزف، وذلك لأن محتواها التلميحي الخاص محدد إلى حدٍ ما من قبل اللحظة الفريدة لكل حوار وجودي معها.

النصُّوص أكبر من مجرد تمثيل للحقائق التي يتم استيعابها، كما أن النصُّوص الكتابية كَانت لها وظيفة تعليمية كَانت فيها الأوامر الأخلاقية الموجودة إما أن تعرضت للتحدي أو للتدعيم. النصِّ يوجه إلى موقف، والموقفية هي المعيار السادس للنصية: تفسير النصِّ إلى حد ما يتصل بالموقف الذي أثاره. فغياب موقف يمكن تمييزه قد تعالجه في الإنجليزية جملة من قبيل "لنفترض أن" أو في العبرية بتوظيف مصطلح مثل מָשָׁל، أو بشكل غامض في معظم اللغات بسياق خيالي "كَان رجلان في مدينة واحدة" (٢صم ١٢: ١)، يتيح سياقاً اجتماعياً ظاهراً، ثم مكشوفاً من قبيل מָשָׁל. في هذا المثال بعينه، يتضح أن تفسير النصِّ يعتمد بدقة على موقفيته.

أخيراً المعيار السابع، ما بداخل النصّيّة، أي وجود كيان من النصُّوص متماثلة نوعاً ما مع النصِّ قيد الدراسة. فتفسير الأدب الرؤيوي يُخصَّص له قدر مناسب من المصداقية بوجود نوع نقي رؤيوي شامل، وهذا قد يحظى بأهمية خاصة عندما يوضع تفسير الأمور الرؤيوية في نوع نصي مختلف (انظر Thiselton, 80-81).

قصة يعقوب تُرضي بوضوح معايير النصّيّة السبعة هذه.

٢. **البنية القصصية.** تقترح اعتبارات الخطاب أن تفسير أية قصة لا يعتمد فقط على مسائل النحو وبناء الجملة، بل أيضاً على مسائل النصِّية، ولا سيما تمييز بنية النصِّ والشبكة الموضوعية. في أي نص ممتد، مثل قصة يعقوب، تتكون القصة

من سياق من الموضوعات المساهمة، وهي تكون معاً شبكة من العلاقات، والاحداث، والاقتراحات. كما أن الشبكة، التي تُنسج باستمرار فيما يتُقدِّم النصّ، تنقل النصَّ للأمام من البداية حتى الذروة، وهي النقطة التي تُحلّ عندها المشكلة المقررة، وتُجاب المسألة المقررة من خلال سلسلة من الأحداث ذات الصلة. ثم تُتبع الذروة بخاتمة، وهي النهاية الأكثر أو الأقل فنية للنص. في قصة يعقوب تتيح تك ٢٥: ٣ البداية، وتك ٤٨: ٢٠ الذروة، وتك ٥٠: ١٤ الخاتمة في صورة رائعة. فالآية يسبقها مشهد الحشد المهيب من النائحين المرتحلين من مصر إلى كنعان، "نوحاً عظيماً وشديداً جداً" في آبل مصرايم، ويُتبع بالفراق: فيوسف وإخوته والحشد العظيم يعود إلى مصر تاركين الشخصية المركزية في قبره الوحيد في حقل المكفيلة.

بين افتتاحية وخاتمة تَمُرُّ القصة من خلال عدد منْ الاقتباسات الإسهامية (الملائكة في بيت ايل، زواج يعقوب، آلهة بيت لابان، اللقاء مع عيسو)، وكل منها يجب ألا يُفهم في إطار شروطه الخاصة فحسب، بل أيضاً من ناحية علاقته مع النصِّ بأكمله. فحتى اقتباس يوسف (تك ٣٧: ٢ – ٤٥: ٢٨) مهم جوهرياً بسبب إسهامه لقصة يعقوب. كما أن يوسف يحظى بالتفوق على إخوته ويقدم الحفيدين اللذين يَظْهران في الذروة، متذكراً أخوي البداية. في إطار انضباط ثانوي لغوي شعري، يكون كل من يعقوب ويوسف شخصيتين ناضجتين بينما يكون إخوة يوسف منوطين بالفعل، حيث تتطور شخصياتهم فقط طالما يسهمون في القصة. ويكون ابنا يوسف مجرد نوعين، يُسمح لنا بمعرفة القليل جداً عنهما. إن تطور النوع إلى منوط به، أو تطور المنوط به إلى شخصية يؤدي فقط لإرباك حركة القصة (انظر Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 1983, ch. 2)؛ بالطبع قد يُقدِّم نوعٌ ما من النصِّ الأكبر كشخصية في اقتباس تأسيسي، مثل بنيامين في ٤٢: ١ – ٤٥: ١٥).

الأمر المركزي بالنسبة للقصة بأكملها هو العنصر الأسمي للقاء بين يعقوب وملاك يهوه מַלְאַךְ יהוה في فنيئيل. فإعادة تسمية يعقوب بإسرائيل مهمّة في حد ذاتها، لكنها تكون ذات أهمية أكبر لدرجة أنه فيما بعد (تك ٣٣:١) لا يزال يُميز باسم "يعقوب" وحتى في الذروة والخاتمة لا يزال يستخدم كلا الاسمين بشكل انتقائي، وأحياناً في التوازي العبري النمطي (٤٩: ٢، ٢٤). الاسم المزدوج يتم التعامل معه بمهارة لغوية رائعة من قبل ما يُسمّى بإشعياء الثاني.

٣. الذروة. تنتقل القصة من المشكلة أو المسألة المقررة إلى حلها، الذروة. التعريف الصحيح للذروة له أهمية هائلة بشكل واضح، فهو يؤثر على تفسير كل الاقتباسات المتضمنة. هناك في الواقع سمات معروفة عموماً ومميزة موضوعياً تسهم في تعريف الذروة: تركيز المساهمين، والتأكيد البلاغي، والتأكيد المكاني، والتأكيد النحوي.

(أ) أوَّل هذه الامور مقررة جداً بصورة مقصودة. يبدو أن دمج كل الشخصيات والمنوطين بالفعل، أو بدلاً عن ذلك، عزل الشخصيات الرئيسيّة عن كل الشخصيات الأخرى، يبدو أنه أداة أدبية عالمية غالباً للإشارة إلى الذروة. كما تظهر الأداتان المتعارضتان في الذروتين الرئيسيتين في رواية ديكنز "قصَّة مدينتين A Tale of Two Cities". ففي مشهد المحكمة، عندما يُلاحظ لاول مره الشبه بين كارتون Carton ودارني Darnay ، يكون لدينا تركيز على المساهمين. ولكن في الذروة الأخيرة، إعدام سيدني كارتون Sydney Carton، يُترك بنوع جديد تماماً بينما يكون رفيقه الوحيد في طريقه إلى المقصلة، وبينما بقية الشخصيات لم تُحذف من المشهد فحسب، بل تُصور بالفعل وهي تفرّ مسرعة بعيداً عنه.

في ع. ج نلاحظ غياب يسوع عن ذروة معجزة قانا في يو ٢: ١٠ من ناحية، حين يُكتشف أن الماء قد تحوّل إلى خمر، ومن الناحية الأخرى في مت ٢٨ قد يشكل اجتماع الأحد عشر على الجبل الذى لا يَرِد اسمه في الجليل، حيث ينضم إليهم يسوع من أجل الإرسالية العُظمى ذروة الإنجيل. نلاحظ أيضاً التركيز على مكَان التأكيد، فالجبال تحظى بقيمة دلالية خاصة في بنية الإنجيل (انظر T. L. Donaldson, *Jesus on the Mountain*, JSNTSup 8, 1985)، والتأكيد البلاغي للإرسالية ذاتها، πᾶσα...πάντα...πάντα...πασασ. من المثير أنه بعد تسجيل إنكار بطرس للمسيح لا يشترك التلاميذ في أي دور لاحق في أحداث الصلب، والدفن، والقيامة؛ فليس من المقصود أن تكون أحداث ذروة.

(ب) بالنسبة للتأثير البلاغي قد تتأخر بداية الذروة، والذروة المتأخرة تنطبق على أيوب وسفر الرؤيا. فتركيبة أيوب قد تكون مملة بالنسبة للذهن الدراسي المعاصر، ولكن ليس كذلك على الإطلاق بالنسبة للثقافة السامية. نتلقى تحذيراً من أي ٢: ١١ فيما بعد البداية، بأن علينا أن نتوقع الخُطب من أصدقاء أيوب الثلاثة قبل أن يُقدِّم لنا تفسير يهوه لمعاناة أيوب. وهذه الخُطب الثلاث تنقلنا إلى ١١: ٢٠، باستجابة غير حاسمة من جانب أيوب تنقلنا إلى ٤: ٢٢، وفي تلك النقطة تتأخر الذروة بسبب أليفاز (ص. ١٥)، بلدد (ص. ١٨) وصوفر (ص. ٢٠). ولكن في تلك اللحظة توجد دائرة ثالثة تشمل أليفاز (ص. ٢٢) وبلدد (مجرد ست آيات في ص. ٢٥). ويتبع ذلك استجابة أيوب الملتهبة الطويلة، والتي تنقل القارئ إلى نهاية ص. ٣١، وعندما ننقاد تحديداً لافتراض أننا لا بد وأن نحصل على الإجابة الآن وأنها لا بد وأن تصدر عن يهوه، يُقدِّم منوط

بالفعل جديد، وهو أليهو، الذي لا يشغل خطابه أقل من ست إصحاحات. وآنذاك فقط تصل الذروة: المجموعة الداعمة من الشخصيات تختفي، ويُترك أيوب وحده في مواجهة يهوه.

تُقدِّم الذروة في حد ذاتها من خلال سلسلة مدوية من الأسئلة البلاغية (وهي وسيلة ترد في ١ كو ٩: ١ - ١٢) تشير إلى الذروة العرضية)، لكن الذروة بعد كل هذا لا تُتاح من جانب يهوه، بل من جانب أيوب. وهذا التطور غير المتوقع يجبر القارئ على تمييز أن البداية قد أسئ فهمها. كما أن السؤال المقرر ليس "لماذا يعاني الأبرياء" بل "هل الإيمان يمكنه أن ينجو من الكارثة؟"

التأكيد البلاغي قد يتأثر بطرق أخرى. ومثال ذلك التكرار، كما في الحالات العشر لورود רָאָה، ينظر، في حز ١ التي تسبق الذروة العرضية "خررت على وجهي" (١: ٨ ج).

(ج) تغيير المكَان غالباً ما يُشير إلى الذروة، حيث يكون المكَان الجديد (كما في مت ٢٨) له قيمة تلميحية معيَّنة. نلاحظ بشكل خاص كيف يُسجِّل تغيير المكَان إلى سيناء في خر ١٩: ١ باستيفاء ("فِي الشَّهْرِ الثَّالِثِ بَعْدَ خُرُوجِ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، فِي ذلِكَ الْيَوْمِ جَاءُوا إِلَى بَرِّيَّةِ سِينَاءَ")، لكن الذروة تتأخر بينما يصعد موسى بشكل متكرر إلى سيناء ومن ثم يعود من جديد من قبل يهوه برسالة تحذيرية معيَّنة للشعب. وفي خر ٢٠: ١ فقط نصل إلى الذروة المتوقعة "ثم تكلم الله".

(د) التأكيد النحوي لتمييز الذروة قد يُرى في يو ٢، فكما تقترب الذروة من الزمن المضارع المستخدم للأفعال الشفهية وزمن الفعل *aorist** بالنسبة للأفعال غير الشفهية تفسح المجال للزمن التام، هكذا الأحداث الموصوفة الآن تكتسب تأكيداً خاصاً (B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, 1974, 182). وبنفس الطريقة، في قصة الطوفان يُستخدم قدر هائل من إعادة الصياغة، والأمر المثير كما إشار لونجاكر Longacre هو أن

> الكثير من إعادة الصياغة هذه مُقدَّم في جمل تتميز أفعالها بزمن القصة المميز وبترتيب كلمات جمل تتابع الأحداث. وفي موضع آخر لا تستخدم أفعال تتابع الأحداث في صياغة لحدث ما. ومع ذلك، ففي ذروة القصة هنا، يمتد زمن تتابع الأحداث المميز إلى المواد المساعدة (R. E. Longacre, *The Grammar of Discourse*, 27).

٤. الإشارة اللغوية Deixis

تحليل الخطاب بصفته نصاً ممتداً يتعامل بجدية مع التفرقة بين الجُمَل والألفاظ. فبخلاف الجملة، يحوي اللفظ سياقاً، وذلك السياق يسهم في معنى النصّ. وفي إطار النصّوص نجد العناصر اللغوية المتضمنة هي التي يقصدها المؤلف أو المُنقّح لتمكين القارئ بأفضل وسيلة لتصور الأحداث الموصوفة. وهذه تسمى بعناصر الإشارة اللغوية. عادةً ما تكون النصّوص موجهة للمتكلم، ومن ثم فإن الكلمات التي يستخدمها كُتَّاب نص ما أو المتكلمين في إطار النصّ تضع أي فعل في العلاقة المكانية والمؤقتة لنفسها بدلاً من عدمه.

من هنا تكون الإشارة اللغوية هي التشفير في إطار لفظ ما من السياق المكَاني-المؤقت ومن الخبرة الذاتية للمشفر. أو، كما يُعبِّر جون لايونز John Lyons بوضوح أكثر:

> مكَان وتمييز الأشخاص، والإشياء، والعمليات، والأنشطة التي يتم التكلم عنها، أو الإشارة إليها، في علاقتها بالسياق المكَاني-المؤقت الذي ينشئه ويرعاه فعل اللفظ والإسهام فيه نموذجياً متحدث واحد وعلى الأقل مخاطب واحد (*Semantics*, 1977, 637).

عادة ما تُميّز خمسة تصنيفات من الإشارة اللغوية. صيغاً (أ) الإشارة اللغوية الشخصية، عناصر النصّ التي تميز المؤلف، أو المُنقّح، أو المتكلم، وتتضمن أسماء أو ألقاباً شخصية، و صيغاً بديلة على وجه التحديد، مهمة في الفقرات المسماة بفقرات "نحن" في سفر الأعمال ("هم" في أع ١٦: ٨، "نحن" في ١٦: ١٠ وما يلي). كما أن تغير الضمير يُشير إلى وجود الكاتب في الأحداث الموصوفة.

(ب) الإشارة اللغوية الاجتماعية Social deixis، التي قد تشمل استخدام عباراتَ التعظيم أو الأنماط الانتقاصية غير المباشرة من توجيه الكلام، تُرسي المكَانة الاجتماعية للمتكلم والمخاطب. وهكذا يقول يوسف مخاطباً فرعون: "الله يجيب بسلامة فرعون" (تك ٤١: ١٦)، و "حلم [أحلام] فرعون واحد [ة]. قد أخبر [كشف] الله فرعون بما هو صانع (٤١: ٢٥)، و "وأما عن تكرار الحلم على فرعون مرتين فلأن الأمر مقرر من قبل الله" (٤١: ٣٢).

* *aorist* زمن فعل في بعض اللغات (اليونانية الكلاسيكية، السنسكريتية) يُعرب عن عمل (لاسيما في الماضي) دون الإشارة إلى إكماله أو استمراره — المُحرر.

(جـ) الإشارة اللغوية المؤقتة تؤسس الإطار الزمني للخطاب، وأحياناً ما توظف إشكالاً اسمية "اليوم الثالث"، وأحياناً روابط "فيما بعد"، "قبل"، وأحيانا إشكالا فعلية، ولا سيما أفعال القصد أو التوقع.

(د) الفئة الرابعة للإشارات اللغوية هي الإشارة اللغوية المكَانية: "هنا"، "هناك"، "في Socoh". كمثال عن دور الإشارة اللغوية قد نلاحظ تلك العناصر التي تمهد لمشهد التماس أستير للملك في إس ٥: ١:

> وفي اليوم الثالث [يُشير إلى ٤: ١٦ ومتطلب أن يهود شوشن قد صاموا ثلاثة أيام نيابة عنها] لبست أستير ثيابا ملكية [كَان يجب أن تكون في جناح الحريم؛ وهي ترتدي ثيابا ملكية لتمييز مكَانتها وتقديرا للمناسبة، احتفال رسمي] ووقفت في دار بيت الملك الداخلية مقابل بيت الملك. والملك جالس على كرسي ملكه [ليس كما افترض الكاتب ببساطة أنه كَان يجلس هناك كل يوم، بل لأن هذا اليوم كَان يوم احتفال، وكَانت أستير تعلم هذا] في بيت الملك مقابل مدخل البيت.

أن ثراء الإشارة اللغوية المكَانية المُقدَّمة هنا متوازية مع اقتباس اغتصاب ثامار (٢ صم ١٣). فالاقتباس مميز بمكَان جديد، وهو أورُشَلَيم بدلاً من ربّة، وبممثلين جدد، أمنون وثامار ويوناداب. كما أن داود يُقلّل إلى مجرد نموذج، بينما كَان شخصية كاملة في الإصحاح السابق. والبداية الجديدة تُقدِّم عالماً صغيراً بدلاً من العالم الكبير السابق، كما أن النوع الأدبي يتغير من ملحمة إلى تراجيديا كلاسيكية.

إن حدّ توظيف مجرد النحو، والمعجم، والقاموس لتحديد المعنى واضح. يُسمى أبشالوم بـ "ابن داود" (إشارة لغوية شخصية واجتماعية) وكذلك أمنون، بينما يُميّز يوناداب بصفته (ابن شمعي) أخي داود" (٢ صم ١٣: ٣). وهذه كلها إشارات لغوية تحديدية إلى أنه بينما لدينا الآن تراجيديا مصغّرة بدلاً من ملحمة كبيرة، فإن التراجيديا هي أساساً حلقة ضمن الملحمة.

الإشارة اللغوية المكَانية موضوعة بمهارة بين المساكن الخاصة لامنون، وثامار، وداود، وتتصاعد ذروتها في الصورة الملتهبة لثامار المقهورة وهي تعود إلى بيتها، والرماد فوق رأسها، وثوبها الممزّق من خلفها، ومحبَّة أمنون التي تصبح كراهية، والباب المغلق في وجهها. لا يوجد تفسير للنص استثنى العناصر الدلالية المحددة إشارياً استطاع أن ينصفه.

ومع ذلك، بالنسبة لكل آلام مأساة ثامار، فان هدفها الأساسي هو الإسهام في التاريخ الملكي، فإن تنقلها من نصها المصاحب الأوسع سيجعلها ذات معنى مختلف عن ذاك الذي قصده المؤلف أو المُنقّح.

(هـ) الإشارات اللغوية المنطقية أو الخطابية تتعلق بتلك العلامات ضمن خطاب يُشير إلى القارئ بالوصول إلى مرحلة جديدة من النصّ المتطور، أو بضرورة استدعاء مرحلة قديمة الآن لتسهيل الفهم الصحيح للمرحلة الجديدة. وهذه الوحدات المعجمية المنطقية بشكل واضح مثل "من ثم" (قا؛ οὖν, ي4036) قد تكون إشارة لغوية تحديدية وقد تكون استفهامية أيضاً. الكلمة العبرية לָ־מָּה في جا ٢: ١٥ تُعاد صياغتها بطريقة غير مرضيةٍ في ترجمة NIV باللفظ "لماذا؟" ومع ذلك فان الاستخدام المحدد والمعاني التلميحية لهذا الشكل بعيدة عن الوضوح (انظر James Barr, "'Why?' in Biblical Hebrew," *JTS* [new series] 36, 1985, 1-33). في نهاية هذه المقالة الشاملة يُشير بار إلى أحد التضمينات المحتملة العديدة لكلمة לָ־מָּה: "سؤال <لماذا؟> قد يكون اعترافاً مبهجاً، متأثراً بتوبيخ طفيف في الرقة أو الاهتمام المفرط بآخر" (33). وبقول آخر، إن هذه الوحدة المعجمية البسيطة لا يمكن ترجمتها كما هو أعيد صياغتها في إطار الوحدة النحوية والسيمانطيقية الأوسع. وقد يُمثّل مثال جا ٢ فنة بار الانتقاص الافتراضي جيداً. (19)

ومن هنا نعود إلى نقطة بداية المقالة. اللغة الأساسية لغة منطوقة، والتوأصلات غير دقيقة رمزية، وتظهر كلا من الدلالات الاصطلاحية والتضمينات الإيحائية، وتشمل النصّ، والنصّ المصاحب، والسياق، والمتكلم، وبشكل طبيعي، على الأقل مستمعاً واحداً. كما أن عدم دقة الدلالة الإيحائية يُوَسِّطها حضور المتكلم والمستمع ومن خلال العلاقة الموجودة بينهما. اللغة المكتوبة ثانوية، محاولة لامتلاك اللغة المنطوقة من خلال نظام اعتباطي من الإشارات، لكنها محصورة لعمل ذلك في غياب كلٍ من المتكلم والمشار إليهم في النصّ الناتج.

من الضروري لتفسير نص ما اكتساب فهم للفونولوجي phonology [علم الصوتيات]، والموروفولوجي morphology [علم الصرف]، وبناء الجملة، وتأليف المعاجم والقواميس. ومع ذلك، فإن عدم دقة اللغة تخترق المجال الرمزي بأكمله: فالكلمات متعددة المعاني، كما أن التأريخ يأتي بالتغير في الرصيد المعجمي واستخدامه، وحتى التغيرات البسيطة في سياق الكلمات قد تنتج تغيرات مهمة في المعنى وليست حتى قابلة للتعريف. إن المعنى في حد ذاته مُقسّم بين الدلالات والتضمينات، والأخيرة تُعرَّف فقط بالاحتمالية وليس أبداً باليقينية، احتمالية انخفاض المستوى بثبات مع زيادة عمر النصّ. سوف يشعر مستخدم هذا القاموس بالامتنان من أجل مصدر رائع، لكنه سيكون واعياً أيضاً بأن الدراسات

المعجمية والنحوية لمكونات النصّ التأسيسية لا يمكن أن تتَجَمَّع أبداً ببساطة لإنتاج معنى النصّ. فالأمر الذي يمكن أن تؤدّيه مثل تلك الدراسات هو أن تسهم بشكل مسئول لما يتحتم اعتباره فن التفسير وليس علم التفسير.

بيبلوغرافيا

J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961; R. de Beaugrande and W. Dressler (eds.), *Introduction to Text Linguistics*, 1981; A Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Song of Songs, 1993;* P. Cotterell and M. Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, 1989; D. A. Cruse, *Lexical Semantics*, 1986; S. Fish, *Is There a Text in This Class?* 1980; idem, *Doing What Comes Naturally*, 1989; D. Levine, *Wax and Gold*, 1965; J. Lyons, *Language and Linguistics*, 1981; D. McKim (ed.), *A Guide to Contemporary Hermeneutics*, 1986; E. McKnight, *Meaning in Texts*, 1978; T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, 1985; A. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, 1992; J. Tompkins (ed.), *Reader-Response Criticism*, 1980; F. Watson (ed.), *The Open Text*, 1993; W. Wink, *The Bible in Human Transformation*, 1973.

بيتر كوتيريل *Peter Cotterell*

٨. مبادئ لدراسة الكلمة المُثمِرة

عند دراسة نص كتابي غالباً ما نفهم أن معنى فقرة ما قد يكون معتمداً بشدة على معنى كلمة أو تعبير معيَّن. إن الحاجة إلى تحليل الكلمات هو الذي يسعى هذا القاموس لمعالجته. كما أن كل الأدوات المتاحة في العالم لن تفيد شيئاً إن كنا لا نعرف كيفية استخدامها. فأية أداة، أو آلة، أو سلاح، أو عدّة تكون خاضعة لأوَّلئك الذين يستخدمونها. ولوضع هذه الأداة في مجال الاستخدام السليم، يحتاج القارئ إلى أن يكون على دراية ببَعْض مبادئ التحليل المعجمي والسيمانطيقي/ الدلالي. وهذه المبادئ قد تُقدَّم ضمن سياق علم اللغويات (انظر المقالة السابقة لكوتريل Cotterell)، أو قد تُناقش استعمالنا اليومي الشائع للغة. هذه النظرة الأخيرة قد لا تُرضي عالم اللغويات، لكنها قد تخدم أغراض طالب يتدرب بصورة أقل تقنية.

أ. فهم اختيارات المؤلفين

بهدف فهم ما الذي يضعه المؤلف في معنى كلمة، لا بد أن نُفكِّر في دوافع اختيار الكلمة. المؤلفون الكتابيون لم يستخدموا لغة سماوية خاصة ذات معانٍ باطنية. فمثل أي مؤلف آخر، اختار المؤلف الكتابي كلمة محددة لأنها كانت تحمل بدقة المعنى الذي كان يريد توصيلَه. ويبدو هذا واضحاً جداً حتى نذكره هنا، ولكن لا بُدّ من إدراك أن هناك بدائل أخرى، وسوف نناقش بَعْضا منها أوَّلاً.

١. اعتبارات الشكل *Considerations of form*

إن كَان المؤلف يَعْمل في إطار الحدود التي يفرضها شكل معيَّن، فقد يختار كلمة ليس لدقة معناها، بل لتوافقها مع المتطلبات. في الإنجليزية مثال جيد على هذا هو اختيار كلمة لتكملة قافية أو لتمثيل النقطة الثالثة في سلسلة متجانسة (persecution، penalty، p...). إن كَان الشكل يفرض بَعْض المتطلبات على اختيار الكلمة، فقد لا تكون دقة المعنى ممكنة. في العبرية قد يصير هذا ذا صلة في القصائد العروضية أو حتى في التوازي. وهكذا، في مز ١١٩: ١٠٥ لا يهتم المرء كثيرا بكلمة سراج (נֵר، ← # ٥٩٤٤). وبما أن كل الآيات بين ١٠٥ - ١٢ تبدأ بحرف נ، فقد اختيرت هذه الكلمة لملائمة الشكل.

٢. التعبير الشعري *Poetic expression*

معظم اللغات لديها الكلمات متاحة للاستخدام في الشعر لا تستخدم عادةً في الأنواع الأخرى من الكتابة. وغالباً ما تعمل مثل هذه التعابير من خلال استخدام الاستعارة ومن ثم تفتقد الدقة الفنية فيما يخص المعنى. ولهذا عندما نقرأ "الْجِبَالُ قَفَزَتْ مِثْلَ الكِبَاش" (مز ١١٤: ٤)، نفهم أن دقة المعنى لا توجه اختيار الكلمة. وبنفس النمط، عندما تختار مصطلحاتٌ شعرية مَثل תֵּבֵל، عالم (← #٩٣١٥)، يمكننا أن نُصدِّق على الأسلوب الشعري. وفي هذه الحالات، نحتاج إلى تقييم اختيار الكلمة في ضوء نوع الأدب الذي نتعامل معه.

٣. المجموعات الاتفاقية *Conventional combinations*

هناك بَعْض الكلمات التي نختار أن نستخدمها في عبارات معيَّنة حيث يكون للجملة معنى بالنسبة لنا حتى إن كَانت الأجزاء المكونة ليس لها معنى. أحياناً نستخدم الأجزاء دائماً وفقط في سياق تلك المرحلة. في الإنجليزية، تستخدم كلمة "diametrically" بشكل نادر، إن استخدمت، ما عدا في جملة "diametrically opposed". معظم المستخدمين لا يعرفون ما معنى "diametrically"، لكن الجملة تفيد المعنى. وبنفس الطريقة، فإن "ulterior" لا تُستخدم مع أي شئ إلى جانب "motives" ويكون معناها لمعظم المستخدمين فقط في تلك العبارة. المثال الثالث هو كلمة "brunt" التي نستخدمها في تعبير "to bear the brunt of . . ." والتي ليس لها معنى مستقل لمعظم المستخدمين. في العبرية الكتابية تستخدم الكلمة العبرية בֹּהוּ، فارغ (← # ٩٨٣ #) فقط مع תֹּהוּ، لا شئ (← #٩٣٣٢)، كما في تك ١: ٢. وبصفتنا مفسرين إذاً، لا بد أن نكون مُدركين بأن المؤلفين أحياناً يستخدمون عبارات مخزونة، وعلينا أن نتعلم تمييزها. إن المؤلف لا يختار الكلمة بقدر ما يختار العبارة.

رغم أن بإمكَاننا تمييز المواقف المذكورة أعلاه بصفتها تعرض استثناءات، فالقاعدة هي أن معظم اختيارات الكلمة تتم

على أساس معنى تلك الكلمة كما يفهمها المؤلف وجمهوره المقصود. الملاحظات التالية يمكن أن تتيح مبادئ التفسير.

(أ) المترادفات والمتضادات Synonyms and antonyms. في العديد من الحالات، تحدث عملية التواصل بينما يسمع المستمع/القارئ الكلمات التي اختارها المؤلف في ضوء كلمات أخرى التي كَان يُمكنُ أنْ تُستعمل. مثل؛ فكر في الملامح المُخْتَلفة التي قد يتم توصيلها إن اختار مؤلف ما استخدام كلمة "فرس" بدلاً من "خيل". ماذا لو اختار فرس السهول، أو الجواد الامريكي القزم، أو الفرس العتيق؟ ماذا عن الفحل، أو أنثى الخيل، أو الجواد الصغير، أو جواد السباق؟ في بَعْض الحالات رُبّما يكون قد اختار مزرعة خيول أو فرساً مخصياً. هذا مثال من سلسلة كاملة من الكلمات في الفئة العامة "خيل". في أوقات أخرى قد تشمل الاختيارات الكلمات التي تشير إلى نفس الشئ، لكنها تثير مشاعر مُخْتَلفة حول الشئ. في الإنجليزية يمكن أن يتحدث المرء عن جنين (ويحافظ على قدر معيَّن من الشكلية الموضوعية) أو عن طفل لم يولد بعد (لتجسيد أو لتوضيح إيمان المرء بالشخصية). أينما وجدت الكلمات مع المعنى المتداخل، لدينا الحق في التساؤل: لماذا اختار المؤلف هذه الكلمة بدلاً من غيرها؟ في مقالات هذه الكتب بذل المؤلفون والمحررون كل محاولة لتنبيه القارئ بالاختيارات التي كَانت مُتاحة للمؤلف الكتابي ولاقتراح أيَّة مواقف قد تؤدّي لاختيار بديل ما عن آخر. أحياناً؛ حتى إن كَانت الكلمات تعني تقريباً نفس الشئ ويمكن غالباً أن تتبادل، فهناك بَعْض السياقات يكون فيها الواحد ملائما والآخر ليس كذلك. مثال ذلك، في الإنجليزية يمكن للمرء دائماً على الأرجح أن يتبادل كلمتي earth وground - ولكن لا يمكن ذلك إن كَانت كلمة الكهرباء هي المقترحة. وبنفس الحال، أن اقترنت الكلمة مع السماء، لما اختيرت كلمة ground .

بشكل مشابه، يفهم صوت كلمة ما بشكل أفضل من خلال مقارنة كلمات ذات معنى مشابه (مترادفات) وكلمات ذات معنى متناقض (متناقضات). وهكذا، فان المرء الذي يُوصف بأنه يجري لا يمكنه أن يجلس، أو يقف، أو يمشي. ومن هنا تُختار الكلمات أحيانا بهدف التفريق بين المترادفات، وفي أوقات أخرى لتمييز المتضادات.

(ب) الأجزاء التي تشكّل كلمة The parts that make up a word. عندما نختار استخدام كلمة معيَّنةَ، غالباً ما لا نكون واعين بالاجزاء التي تشكل تلك الكلمة. مثال ذلك، نستخدم كلمة awful دون أن نلاحظ حتى أنها مكونة من awe+full. اللغة الإنجليزية مليئة بالكلمات المركّبة، بَعْضها يسهل إدراكه مثل "يفهم"، وبَعْضها الآخر لا يُلاحظ بنفس السرعة مثل "مقطع "syllabus. كما أن استخدامنا لهذه الكلمات لا يوحي بمعرفة الأجزاء، ولا يقصد به تغطية ما كَانت تعنيه الأجزاء في إشكالها الفردية. ومن هنا، عندما نحلل اختيارات الكلمة لدى مؤلفي الكتاب المُقدَّس، يجب ألا نفترض أن استخدام كلمه مركّبة يفترض معرفة الأجزاء أو يحمل معنى الأجزاء. في اليونانية، حيث الكلمات المركّبه شائعة، فهناك إغراء دائم للمفسّر لتحليل معاني الكلمات في أجزائها التأسيسية. لكن الفكر الحالي حول الاستخدام الانجليزي يجب أن يحذرنا من الوثوق بمثل هذه النظرة. إن استخدامنا لكلمة ما مثل "يفهم" لا يتأثر أو يعلم أبداً باعتبارها دمجاً منunder وstand ؛ لا يمكن للمرء الوصول إلى تفسير لمعنى تلك الكلمة بتقييم الأجزاء.

في العبرية ليست المشكلة هي الكلمات المركّبة الكثيرة جداً بقدر ما هي علاقة الكلمات التي تتشارك في نفس الجذر. في الإنجليزية نفهم أن الكلمات التي تتشارك في نفس الجذر قد تكون أو لا تكون ذات صلة به. فالفعل "يوجد exist " يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطبع في المعنى بالاسم "وجود existence " وليس بعيداً عن الصفة "موجود". إن معرفة معنى الجذر، يوجد، يمكن أن يساعد القارئ في استنتاج معنى أقسام الكلام الأخرى ذات الصلة. ومع ذلك هناك أمثلة أخرى لا تعمل بكفاءة كبيرة. فمثلا تمييز الجذر "adult" في كلمة "adultery" لن تكون له أية فائدة. والأكثر تحديداً، يمكن أن يربط المرء بسهوله بين كلمتي company و companion، ولكن أين يصل المرء إلى الفعل *accompany* ، نجاح جزئي فقط يمكن تحقيقه. إن كَان الفعل مستخدما للتكلم عن الانضمام لشخص ما في نزهة، فليست هناك مشكلة؛ ولكن إن كَان المتحدث يستخدم المعنى الاصطلاحي الأكثر تقنية لمصاحبة عازف منفرد على البيانو، فهنا تتيح علاقة الجذر مساندة بسيطة. نفس الأمر في العبرية، فالمفسّر لا يمكنه الوثوق بأن الكلمات التي تتشارك في جذر شائع ستتشارك أيضاً في معنى شائع. ومن ثم يجب أن نكون مدركين بأننا لا يمكن أن نستخدم الواحدة للتركيز على الأخرى ما لم يتم إرساء العلاقة بشكل مستقل.

بنفس الطريقة تتشارك العبرية الكتابية بالطبع كلمة ملاك أو رسول (מַלְאָךְ، ← # ٤٨٥٥) الجذر مع الاسم عمل، مهنة (מְלָאכָה، ← # ٤٨٥٦)، ومع ذلك يكون من الخطأ محاولة تفسير واحدة في ضوء الأخرى. على مستوى أكثر ذيوعاً، كَان من المألوف أن ترى الإله الفلسطيني داجون مُصورا على شكل سمكة. وقد عكس هذا تحليل المفسرين ذوي النية الحسنة بأن דָּג (← # ١٨٣٤) كَان معناه سمكة، بينما וֹן كَانت نهاية اسمية نموذجية.

كما أوضحت الاكتشافات اللاحقة أن الإله داجون السامي الغربي، والذي تبناه الفلسطينيون، قد كان إله الحبوب. لا يمكننا أن نتوقع أن تحويل كلمة ما إلى أجزائها التأسيسية يُقدِّم توجيها موثوقاً به لإرساء المعنى.

(جـ) تاريخ الكلمة The history of the word. نحن لا نختار أن نستخدم كلمة اعتماداً على فهم ما لتاريخها. فأصل الكلمة يدعى باشتقاقها. ومعظم المتكلمين غافلون تماماً عن اشتقاق الكلمات التي يستخدمونها. وَالأهم هو أن كلمات كثيرة قد تطورت عبر الزمن بطريقة ما يكون فيها معناها الحالي ذا صلة بمعناها الأصلي بشكل مبهم. مثل؛ رغم أن الكلمة الإنجليزية sinister قد كَانت تشير أصلاً إلى من يستخدم يده اليسرى، فإن من يستخدمون هذه الكلمة اليوم نادراً ما يكونون واعين بذلك التاريخ. وحتى إن كانوا واعين به، فهم لا يستخدمون الكلمة بهذا الارتباط. يُشير اللغويون إلى دراسة التطور التاريخي للكلمة كمدخل تاريخي. والبديل هو دراسة الاستخدام الحالي للكلمة في كل سياقاتها المحتملة. ويدعو اللغويون هذا باسم المدخل التزامني. الدراسة التاريخية للكلمة قد تساعد المُفسِّر على فهم بأي طريق توصلت الكلمة لتعني ما تعنيه. كما أن الدراسة التزامنية للكلمة ستساعد المفسّر على معرفة ما تعنيه الكلمة بالنسبة للشخص الذى استخدمها تواً.

رغم أن الاشتقاق أو المداخل التاريخية الأخرى يمكنها أن تتيح في بَعْض الأحيان معلومات خاصة بالمعنى، إلا أن المشكلة هي أن المرء لا يمكنه أن يعتمد عليها لعمل ذلك. وبما أننا واعون بحالات كثيرة جداً يكون فيها المعنى قد تحول عبر الزمن، يجب أن نشعر بالضِّيق ونحن نرسي معنى الكلمة على أساس معرفتنا لتاريخها (المدخل التاريخي) وليس على أساس استخدامها (المدخل التزامني). سيختار المؤلف كلمة استناداً على افتراضه المسبق بما سيفهمه جمهوره عندما يسمعون أو يقرأون تلك الكلمة.

كَان المعلم حسن النيّة الذي يتعامل مع أم ٢٢: ٦ يُحاول أن يشرح لتلاميذه ما الذى كَان يعنيه النصِّ عندما قال بأن الولد الحسن التربية لن يحيد عن تعليم أبويه "متى شاخ". فقال لتلاميذه بأنه حيث إن الفعل "يشيخ" (זָקֵן؛ ← ٢٤١٦ #)، أسهم بجذره أيضاً للاسم "لحية" (זָקָן ؛ ←٢٤١٧ #)، يمكننا أن نفهم أن النصِّ مفاده هو حيثما يكون الولد كبيراً لحد كافٍ لتربية لحية فلن يغادر التعليم. ومثل هذا التحليل لا يؤدي إلّا للتضليل والتشويه - فهو لا يسهم بشئ في التفسير السليم.

بقبول هذه الملاحظات بخصوص الكلمات ذات الصلة، وأجزاء الكلام، وتاريخ الكلمة، يمكننا أن نميز أنه كمفسرين نكون بحاجة لفهم الكلمات في ضوء الاختيارات التي يقوم بها المؤلفون عندما يستخدمون كلماتهم. والمبادئ التي تظهر هي:

- يجب أن تُفهم الكلمة في علاقتها بالكلمات الأخرى ذات الصلة التي لم يخترها المؤلف.
- لا يجب بالضرورة أن تُقسّم الكلمة إلى أجزائها التأسيسية أو تُحلَّل في ضوء جذرها ما لم يمكن أن يتم التأكيد بشكل مستقل على وجود علاقة بالمعنى.
- الطرق التزامنية مفضلة على الطرق التاريخية diachronic methods.

ب. تحديد المعنى بالمدخل التزامني *Determining Meaning by the Synchronic Approach*

يعتمد المدخل التزامني على مفهوم أن معنى كلمة يتقرر بطريقة استخدامها من جانب المتكلمين أو الكتَّاب. معظم الكلمات بها مدى من المعاني المُحتملة، والتي تدعى المدى السيمانطيقي/ الدلالي، الأمر الذي يجب أن يسعى المفسّر لتعريفه عند تحرِّي معنى كلمة في سياق معيَّن. وبمساعدة قاموس اصطلاحي، قد توضِّح كل حالات ورود الكلمة في إشكالها المتنوعة. وتصير هذه هي البيانات الأساسية للقاعدة المعجمية. أما الخطوة التالية، وربما الأهم هي تصنيف البيانات. في المدخل التزامني لا بد أن يحاول المرء التمييز بين كل الملامح التعريفية المتنوعة لكيفية استخدام الكلمة. والتصنيفات التالية سوف تتيح فكرة عن الموضوعات التي لا بد من مراعاتها.

١. **المؤلف.** قد يستخدم مؤلفون مختلفون نفس الكلمة بطرق مُخْتَلفة. ومن الناحية الأخرى، هناك العديد من الكلمات قد تُستخدم بنفس الطريقة من جانب مؤلفين مختلفين. الطريقة التزامنية لا تستلزم مراعاة استخدامات نفس المؤلف لوحدها. لكنها تستلزم فقط أن يكون المفسّر حساساً للمعاني الفطرية أو المميزة المرتبطة بكلمات معيَّنة من جانب مؤلفين معيَّنين. في دراسات ع. ج تم التعارف لفترة طويلة على أن بولس ويعقوب لا يستخدمان مصطلح التبرير بنفس المعاني بشكل دقيق. وفي دراسات ع. ق ندرك أن حافز "المُخلص" يأخذ دوراً فريداً في إش، أو أن "العدو" له معنى مُميّز في المزامير. في مثل هذه الحالات تطلب منا الطريقة التزامنية عزل استخدام المؤلف الذي أظهر ميلاً لجعل المعنى معنى فردياً.

٢. النوع. يجب أن يكون المفسّر مدركاً بأن بَعْض الكلمات قد تستخدم بمعانٍ مميزة في بَعْض الأنواع من الأدب لا تتاح لها في أنواع أخرى. مثال ذلك، قد يستخدم الأدب التشريعي كلمات متنوعةً للشريعة بطرق تقنية، بَينما قد تستخدم المزامير نفس الكلمات كمترادفات تخيليَّة. من المهم أثناء تصنيف البيانات من القاعدة المعجمية إدراك تصنيفات النوع، لأنه بالرغم من أن الاستخدام عبر الأنواع قد يكون غير متمايز، إلّا أن المفسّر يجب أن يكون على دراية بأن تغير المعنى أمر مُمكن.

في العبرية الكتابية يُشير المصطلح מִנְחָה [*minḥâ*] (← # ٤٩٦٦) إلى نوع معيَّن من الذبيحة في الأدب الطقسي (شرائع التوراة) وفي السياقات الطقسية في الأدب القصصي (مثل؛ دا ٩: ٢٧)، لكنه يُشير في السياقات غير الطقسية إلى الهدية عموماً (١ صم ١٠: ٢٧؛ ٢ مل ٨: ٨)، أو تقنياً أكثر إلى الجزية (٢ صم ٨: ٢).

٣. أجزاء الخطاب. ناقشنا حقيقة أن الأسماء والأفعال التي تتشارك تاريخاً عاماً في بَعْض الأحيان تُظهر معانٍ مُخْتَلفة جداً. ونتيجة ذلك، لا بد أن تكون الطريقة التزامنية حذرة في نسب الصيغ المتنوعة لبَعْضها البَعْض. في العبرية، لا يمكن تقييم الأسماء מִטָּה، سرير (← #٤٧٥٣)، و מַטֶּה، قبيلة، عشيرة (← #٤٧٥١) بالإشارة إلى الجذر الفعل נָטָה يمد (← #٥٧٤٢)، ولا بعلاقتها ببَعْضها البَعْض. لا بد من تصنيف الأفعال بشكل مستقل عن الأسماء، كما أن إشكال الأسماء المتنوعة يجب أن تبقى مميزة ما لم: (أ) يمكن تقرير علاقة ما بتطبيق الطريقة التزامنية على كل شكل؛ أو (ب) تجعل الأعداد غير الكافية لحالات الورود تجعل الفحص المستقل مستحيلاً واقترحت العوامل السياقية علاقة ما.

هناك تمييز ذو صلة يخص الجذور اللفظية. فرغم أنه غالباً ما تحدث حالة وجود مستوى من العلاقة الداخلية السيمانطيقية بين الجذور (مثل؛ ni. كمبنى المجهول لـ قل.؛ أو هفعيل. كمسبب لـ قل.) إلا أن هناك أمثلة كافية لشذوذ هذه القاعدة تدفعنا لتوخي الحذر. هناك أمثلة تكون فيها الجذور قد انتقلت تماماً عن بَعْضها البَعْض. وعلى المرء أن ينظر فقط إلى التنوعات في القوائم المعجمية في أفعال مثل עָתַק (← #٦٩٨٠) أو פָּנָע (← #٧٠٠٣) لرؤية اتساع المعنى المحتمل. الحالات الأوضح هي تلك التي تبقى فيها العلاقة بين الجذور تفريقات واضحة ومؤكدة تخص الواحد ولا تخص الآخر. مثل؛ بالنسبة للجذر צָחַק (← #٧٤٦٤) فإن قل. و pi. كلاهما يخصان الفرح والضحك والمرح، كما أن pi. يحتوي على فرق دقيق أكثر سلبية (يسخر من شخص ما) بالإضافة إلى فرق دقيق جنسي (تك ٢٦: ٨، يُداعب).

ومن هنا يجب أن يكون مدى الصلة بين الجذور اللفظية مؤسساً بتطبيق الطريقة التزامنية على كل جذر بشكل منفرد قبل أن يشرع المُفسّر بتصنيف حالات الورود اللفظي معاً في المدى السيمانطيقي/ الدلالي.

٤. الفترة الزمنية. عند تصنيف القاعدة المعجمية يكون من الأساسي مراعاة ما اذا كانت حالات الورود في الأدب المتأخر تستخدم الكلمة بنفس الطريقة كما في الأدب المبكر. كلنا واعون بالطريقة التي يمكن فيها للكلمات أن تغير المعنى بمرور الزمن. من المعروف جيداً حدوث تطور ما يصطلح عليه باسم العبرية الكتابية المتأخرة الواضحة من حزقيال عبر أسفار ما بعد السبي البابلي (مثل؛ عز، نح، ١و٢ أخ). مثل؛ يُطوِّر الفعل לָקַח (← #٤٣٧٤) معنى "يشتري" في الأوقات اللاحقة، لكن أحداً لن يتوقع ذلك الاستخدام في الأدب المبكر ونتيجة ذلك، لا يمكن للطريقة التزامنية أن تَجَمُّع دون تمييز فترات زمنية متنوعة معاً، فكل فترة زمنية يجب أن تُراعى بشكلٍ مستقل حتى تتقرر تماثلية الاستخدام.

٥. الاستخدام التقني أو الاصطلاحي. غالباً ما تكون هناك حالات ورود معيَّنة داخل إطار قاعدة البيانات التي لها معنى أكثر تقنية، وهذه يَجَبُ أنْ تُفْصَلَ خارجاً لئلا تؤثر بطريقة غير لائقة على فهمنا للمعنى الكامل. إن استخدام الأفود אֵפֹד (← #٦٨٠) كغرض تعبدي كَان يتم من خلاله الحصول على التنبؤات وكجزء من الرداء الكتاني للكاهن رُبّما يرتبطان ارتباطا ضعيفاً ببَعْضهما البَعْض. وفي المجال اللاهوتي، يكون تبني מָשִׁיחַ (← #٥٤٣١)، أو צֶמַח (← #٧٥٤٢)، أو עֶבֶד (← #٦٢٦٩) كمصطلحات لوصف مستقبل ما، لا بد أن يبقى المُلك الداوودي المثالي مُميزاً عن حالات الورود الأخرى غير التقنية. وأيضاً שָׂטָן (← #٨٤٧٧) كاسم عام يَجَبُ أنْ يُميَّز عن أية إشارة تقنية إلى الشيطان.

في المجال الاصطلاحي يَجَبُ أنْ يُميِّز المُفسِّر الاستخدامات الخاصة عن التصنيفات الأخرى ويتعامل معها بشكل منفصل. فحقيقة أن العبرية تستخدم الفعل יָדַע، يعرف (← ٣٣٥٩ #) للإشارة إلى العلاقة الجنسية لا توحي بأن مثل هذا التفريق يمكن تطبيقه على جميع حالات الورود. فالمعنى الذي تمتاز به كلمة ما في سياق اصطلاحي لا يمكن تطبيقه على حالات الوقوع الأخرى لتلك الكلمة خارج الاستخدام الاصطلاحي. في الإنجليزية يمكن القول بأن كلمة *minute* لا تنطبق دائماً على فترة مقدارها ٦٠ ثانية، لأنه حينما يقول أحد "سأكون هناك في غضون دقيقة"، يمكن أن يُشير ذلك إلى فترة زمنية غير دقيقة وأحياناً ممتدة. ومع ذلك، لا يوحي هذا بأن الأستاذ بإمكانه أن يُقرِّر أن فترة المحاضرة، المكونة من ٥٠ دقيقة، يمكن أن يُفهم أنها تمتد إلى ٥٠ فترة ممتدة من الوقت. إن الملمح غير الدقيق والممتد لكلمة *minute* موجود فقط

في العبارات الاصطلاحية، مثل "في غضون دقيقة". كما أن المدخل التزامني يميز هذه التفرقة ويصرّ على الاستخدامات الاصطلاحية المعزولة في تصنيف حالات الورود.

علاوة على ذلك، لا بد أن يتقرر معنى العبارات الاصطلاحية تزامنيا تماماً كالكلمات الفردية. وهذا يستلزم إيجاد حالات الورود الأخرى للعبارات الاصطلاحية. لذا، يجب أن تُفهم العبارة וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים في تك ٦: ١ بصفتها زواجاً وليست مجرد علاقة جنسية. كما أن العبارة אִישׁ כִּלְבָבוֹ في ١ صم ١٣: ١٤ يجب أن تُفهم بصفتها لا تشير إلى تكريس داود، بل إلى حقيقة أن داود يتوافق مع معايير الله. وأيضا العبارة וְלֹקֵחַ נְפָשׁוֹת في أم ١١: ٣٠ يجب أن تُفهم بصفتها القضاء على الحياة، كما في كل حالات الورود الأخرى، وليس "ربح النفوس" التقليدي (رغم أن المُفسِّر لا بد أن يَعْمل على توضيح لماذا يعتبر مثل ذلك الشخص حكيماً؛ انظر المناقشة المفيدة بقلم D. A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 1993, 129). يعيد ر. ب. ي. سكوت R. B. Y. Scott صياغة الآية: "أما الجريمة فتستأصل الحياة" (*Proverbs and Ecclesiastes*, AB, 1985, 87).

٦. **الظروف المصاحبة.** عند تقرير التصنيفات للقاعدة المعجمية، يجب أن يلاحظ المفسّر أيضاً العلاقات الشائعة للكلمة قيد الدراسة. فمن المهم، على سبيل المثال، تمييز أن الفعل בָּרָא، يخلق (← #١٣٤٣) يعني أن الإله وحده من تُسند إليه، لكنه يشغل مدى واسعاً من العناصر، بما فيها الإشجار، والبشر، والمدن، والظواهر الكونية، والمُجرَّدات (مثل؛ البر والتسبيح)؛ وأن الفعل נָטָה، يَمتدُّ (← #٥٧٤٢) يتنوع في المعنى اعتماداً على الشئ (غالباً، خيمة، ولكن من حينٍ لآخر، يد، قلب، سلام، إلخ)؛ وأن الفعل כָּפַר، يُغطي (← #٤١٠٥) يأخذ مجرد بنود كمفعول به مباشر (مثل؛ فلك، مذبح) بدلاً من الناس.

سنجد أيضاً تنوعات للمعنى تعتمد على تنظيمات تستخدم فيها الكلمة. يُقدِّم عاملٍ تمييزي شائع واحد مُمَثَّل في حروف الجرّ المتنوعة التي قد تصاحب الفعل. في الإنجليزية ندرك تماماً أن هناك اختلافاً مميزاً في المعنى بين القول بأن المرء "يُصدِّقُ الرئيس" والقول بأنه "يُؤمنُ بالرئيس" - فتنظيم "يُؤمنُ بـ" له تفريق أبعد ما يكون عن الاستخدام غير المُنَظَّم. الأمر نفسه في العبرية واليونانية؛ فوجود حروف جرّ معيَّنة مع الفعل يمكن أن يسبب اختلافاً كبيراً في معنى الفعل. كما أن الدراسة التزامنية تصنف كل تنظيم على حدة حتى يتقرر ما هي التفريقات الفريدة، إن وجدت، التي ينقلها كل منها.

تُصبحُ كُلّ هذه العوامل الأساس الذي ينبغي أن يُرسي عليه المُفسِّر التصنيفات في إطار القاعدة المعجمية. وبإرساء تصنيفات المؤلف، والنوع، وأجزاء الكلام، والفترة الزمنية، والاستخدام الخاص، والظروف المصاحبة، يمكن للمرء تجاهل تلك التفريقات التي لا تُظهر أية إشارة لتقديم الفوارق المُخْتَلفة. ومن ثم قد تتم دراسة التصنيفات الناتجة كلٍ على حدة، وذلك كي نحدد من خلال استخدامها أيَّة معانٍ تنقلها. لسوء الحظ، غالباً ما تكون هذه الخطوة الثانية مخادعة أو مستحيلة على ما يبدو بسبب أوجه النقص التالية.

(أ) **قلّة البيانات التزامنية.** بهدف تقرير المعنى من السياق، كما يسعى المدخل التزامني، من الضروري وجود عدد من السياقات الواضحة والدقيقة. وغالباً ما يكون هذا الأمر مشكلة في العبرية الكتابية. فإن كانت حالات الورود قليلة أو كانت السياقات لا تتيح المعلومات الضرورية للفوارق، فلا يمكن أن تنتج الطريقة التزامنية نتائج موثقة. بالنسبة للنقطة الأوَّلى، فكر في محنة المُفسِّر وهو يحاول تحديد معنى "اشتياقٍ [رغبة]" المرأة في تك ٣: ١٦. فهناك حالتان فقط لتكرار وقوع هذه الكلمة (تك ٤: ٧؛ نش ٧: ١٠)، والثلاثة معاً لا يتيحون ببساطة المعلومات الضرورية للوصول بثقة لفهم المعنى. وكمثال لقلة المعلومات السياقية، فكّر في صعوبة الوصول إلى معنى כַּפֹּרֶת الغطاء، عرش الرحمة (؟) (← # ٤١١٤). فحالات وروده الست والعشرين (وكلها في خر، لا، عد + ١ في أخ) هي نفس الشئ تقريباً حتى أنها تُقدِّم معلومات قليلة ولا تتيح تفسيراً كافياً لفهمه.

في هذه الأنواع من الحالات، طالما أن المدخل التزامني عاجز عن إتاحة حلول موثقة، فغالباً ما يُجبَر المفسرون لاتخاذ الطريقة التاريخية على أمل تحسين فهمنا للكلمة. وتتضمن إشكال هذا التحول الكثير من تلك الملامح التي قسمناها سابقاً: فالاسم يمكنه أن يجد مساندة من أصله الفعلي؛ والاشتقاق قد يقترح بَعْض الاحتمالات. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تتحول العبرية أحياناً إلى السامية المقارنة لوضع الهوامش. ومع ذلك، لا بد أن نفهم أن السامية المقارنة لا بد من تمييزها عادة كمدخل تاريخي. وعندما تكون كلمة محددة لها معنى معيَّن في العربية، أو الأوغاريتية، أو الأكادية، أو السامرية، أو الآرامية، فليس معناه أنه سيكون لها نفس المعنى أو التفريق في العبرية. ومع ذلك، عندما تكون المعلومات التزامنية مفقودة، أو عندما يتشكك السياق في قيمة السامية المقارنة، فمن الممكن أن تكون أداة ثمينة.

أمثلة المساعدة السامية المقارنة يمكن أن توجد في المواقف التالية:

כֹּפֶר (←# ٤١٠٦) ترد في قل. فقط في قصة الطوفان (تك ٦: ١٤) وتعني أن تُطلي بالقار. وهي معروفة من الكلمة الأكدية *kupru* والسياق يجعل العلاقة واضحة.

מַכָּר (← # ٤٨٣٧) ترد فقط في ٢ مل ١٢: ٦، ٨ في وصف تدبير يهوآش لترميم الهيكل. ومرّة أخرى، يوحي السياق بالعلاقة مع الكلمة الأكدية *makkuru* التي تشير إلى مملوكات الهيكل أو القصر (قا؛ *CAD* M1:133-37) أو مع الأوغاريتية *mkr*، تاجر (قا؛ NIV و *HALAT* 551). وقد حاولت هنا تخمينات المترجمين الربط بالجذورَ اللفظية المُفْتَرَضة (مثل؛ נכר، ومن ثم، NASB ,"acquaintances").

מֶלֶךְ יָרֵב ترد في هو ٥: ١٣، وأكثر من كونها اسم علم، تُفهم اليوم بصفتها מַלְכִּי רָב، المرادف العبري للقب الآشوري المعروف *šarrū rābū*، الملك العظيم. وهنا يمكن أن تُقبل العلاقة المماثلة بسهولة لأن هوشع يُشير بشكل خاص إلى الملك الآشوري، ولذلك من الملائم أنه يستخدم اللقب الأصلي.

(ب) تحديد درجة الوحدة في المدى السيمانطيقي. وجه النقص الثاني هو أن المفسرين متروكون لفنهم ولمهارتهم المعجمية لتحديد متى تتشارك التصنيفات علاقة ما في معنى قاعدة ومتى لا تتشارك. فيما يسعى المدخل التزامني لتحديد المدى السيمانطيقي/ الدلالي لكلمة ما (أي، كل المعاني المحتملة والشروط التي ينطبق بموجبها كل معنى)، هناك تجربة تقرير الصلة على كل الأجزاء. غالباً ما يُفترض بأن هناك معنى رئيسياً فردياً معيَّناً يمكن أن تتصل به كل ملامح المعنى والفارق. ومع ذلك، لا يمكن أن يُعكس هذا ببساطة عقلية تاريخية، فالتاريخ الموجود في خلفية الكلمة يجب ألا يُملي فارقنا للكلمة، وذلك لأنه عنصر يدركه المستخدمون إدراكاً تاماً على أفضل الأحوال.

مثال ذلك، قد نُفكِّر في الفعل العبري הָגָה (← # ٢٠٤٧). في قل. يَرِد ٢٤ مرّة بمجموعة متنوعة من المعاني، ويميز باتساقات مع حروف الجرّ. فبالدمج مع בְּ تأخذ من الله أو ناموسه هدفاً ووسيلة للتأمل؛ ومع כְּ تشير إلى أصوات حيوانات، ومع לְ تعني الرغبة أو الحنين؛ وعندما لا تكون مع حرف جرّ تشير إلى الفعل المصاحب بالتأمل، أمّا إيجابي أو سلبي. وكل من هذه المعاني يمكن تقريرها بثقة من خلال المدخل التزامني. فبينما قد يميل المُفسِّر للبحث عن مؤشر شائع لهذه الاتساقات، مثل "اللفظ الخاص للغرائز الأساسية"، فإن مثل هذا العمل يكون تاريخياً في الطبيعة ويكون غير ضروري، وغير مفيد، ومدمراً تماماً بالنسبة للدراسة السيمانطيقية إن سمحنا له بتنظيم الفوارق. وحيث إن هذا المعنى الجوهري المقترح ليس أحد مستويات السيمانطيقا التي كان مستخدمو الاتساقات على وعي بها بشكلٍ مدرك، يجب اعتباره ضعيف الصلة بمهمة المُفسِّر.

ولكن ما لدينا هنا هو خط رقيق. فرغم أننا نتمنى أن نتجنب تأثير التغير التاريخي، من الصحيح أيضاً أن الانتباه لأنماط المعنى قد يُساعد المُفسِّر على تفريق ملامح المدى السيمانطيقي/ الدلالي بشكلٍ أكثر دقة. وأفضل طريقة لتحديد إما أن تطلب الأرضية المشتركة أو لا هي على أساس قدر البيانات المتاحة. فبينما تكون الملامح المتنوعة للمدى السيمانطيقي مقررة جيداً على أرضية تزامنية، لا تكون هناك حاجة لطلب الأرضية المشتركة بغرض تقرير الفارق. ومع ذلك، إن كانت البيانات التزامنية محدودة، فقد يستخدم المرء افتراض التماسك داخل إطار المدى السيمانطيقي كمرشد للفروقات الدقيقة المحتملة.

لوضع مثالٍ قد نعود إلى حالة תְּשׁוּקָה [*tešûqâ*]، اشتياق (← # ٩٥٩٢) في تك ٣: ١٦. المفسرون الذين يفضلون تفسيراً موجهاً جنسياً يميلون لتأكيد استخدام نش ٧: ١٠ على إهمال تك ٤: ٧. وأوَّلئك الذين يفضلون التفسير المسيطر يرفعون تك ٤: ٧ (وهي أقرب سياقياً) على إهمال نش ٧: ١٠. في هذا الموقف الذي تكون فيه البيانات التزامنية محدودة جداً، من المفضل محاولة إيجاد حل يفترض التماسك السيمانطيقي: إن حالات التواتر الثلاث يجب أن تكون قابلة للتفسير في الفارق الدقيق المقترح. ومثل هذا البحث سيوصي بمراعاة فارق دقيق أكثر عمومية (ضروري للإحاطة بالثلاثة كلها) طوال سطور "اشتياق [رغبة] لتحقيق أكثر غرائز الإنسان الأساسية" (مهما كانت). ومن هنا، يكون من بين أكثر غرائز المرأة الأساسية التوالد (وهو موضوع يناقشه سياق ٣: ١٦)؛ وفي ٤: ٧ تكون الغريزة الأساسية هي الفساد؛ وفي نش ٧: ١٠ يكون الحافز الجنسي الذكري مُعرَّفا بشكل ملائم كغريزة أساسية. هذا المدخل يسعى لاستخدام مفهوم المعنى الرئيسي كوسيلة لإرساء الفوارق الدقيقة من حالات التواتر الفردية فقط عندما تكون البيانات التزامنية والسياقية محدودة جداً أو غامضة. بينما لا تُقدِّم مثل هذه الخاتمة الثقة التي تتيحها البيانات التزامنية، إلا أن قدرتها على تفسير كل بند في القاعدة المعجمية يمكن أن تُقدَّم كدعم.

وحتى عندما تكون هناك حالات تواتر أكثر شمولاً للتعامل معها، فهناك أوقات قد يُعرض فيها افتراض تماسك فارق

دقيق مختلف بشكل طفيف عن الذي اقترحه التحقيق التزامني الدقيق. يمكن رؤية مثال ذلك في الفعل נָטָה (← # ٥٧٤٢). فكما سبق وذكرنا، غالباً ما يَرِد مع "خيمة" بصفتها مفعوله وأحياناً ما يترجم كـ "يمد stretch". لكن العديد من المفعول به المباشر الأخرى ترد أيضاً. ومع معظم هذه المفاعيل الأخرى، تعمل الترجمة "يمد extend" بشكل أفضل بكثير (مثل؛ مدّ اليد، القلب، أو السلام). قد يوحي العمل بمبدأ التماسك السيمانطيقي بمراعاة مفهوم مدّ الخيمة، بمعنى مدّ الفراغ من تحت الخيمة، أي رفع الخيمة (وهو وصف أكثر ملائمة لكيفية نصب الخيام). وسوف يبدو هذا تفريقاً تافهاً إلى أن نصل إلى الفقرة التي يكون فيها التفريق ضرورياً للتفسير السليم. في مز ١٨: ٩ [١٠] تترجم NIV "طأطأ [شقّ] (נָטָה) السموات ونزل." وفي آيات أخرى يُصور يهوه وهو ينصب [يبسط] السموات كخيمة (مثل؛ أي ٩: ٨)، ولكن ليست هذه هي الاستعارة ههنا. فبدلاً من ذلك، مع الفارق الدقيق المقرر مؤخراً، يمكننا أن نفهم أن يهوه يرفع خيمة السماء (يرفع المظلة) ويتسلل من تحتها.

وظيفة أخرى لافتراض التماسك هي في تكييف كل من العناصر الضرورية في القاعدة المعجمية. مثل؛ فيما يفحص المرء الاسم בְּתוּלָה (← # ١٤٣٥)، يجب عليه أن يبحث عن فارق دقيق يفسّر كلاً من السياقات، ما لم يمكن تخصيص بَعْضها على أساس المعايير مثل التي سبق وناقشناها. ليست الحالة، بل افتراض التماسك هو الذي يحمينا من أن نخصم جبرياً أي تواتر يشكل أساس مفاهيمنا سابقة الإدراك عن المعنى. لا يمكننا الاكتفاء بالقول بأن هذا يعني شيئاً مختلفاً في تلك الفقرات. في حالة هذه الكلمة، فإن فرضية أن المعنى هو "عذراء" يتأذى بشدة بالاستخدام الوارد في إش ٢: ١٧ – ١٩؛ أي ٣١: ١؛ يؤ ١: ٨، ولا بد من البحث عن معنى آخر يفسّر كل حالات التواتر. استنتاجنا إذاً هو أنه بينما لا يمكننا أن نفترض معنى جوهرياً شائعاً كي يوجد عبر المدى السيمانطيقي، هناك مواقف يكون فيها افتراض التماسك مفضلاً ومفيداً أو حتى ضرورياً.

جـ. نقص البيانات التزامنية والتاريخية. إن كَانت البيانات التزامنية غير كافية لتحقيق الفارق الدقيق الموثوق به، وإن كَانت المداخل التاريخية عاجزة أيضاً عن حل الغموض، فلا بد على المُفسِّر أن يكون راضياً بقبول ترجمة غامضة وتجنب بناء أية حالة تفسيرية أو لاَهوتية على تلك الترجمة. هناك عدد من الشواهد لا بد أن يُستنتج منها أن البيانات ببساطة متفرقة للغاية. مثل؛ زك ١٢: ٣ تستخدم الصفة מַעֲמָסָה (← # ٥٠٩٨) لوصف حجر يُمثّل إسرائيل مجازياً. ورغم أن هذا هو التواتر الوحيد للاسم، إلا أن الفعل עָמַס (←# ٦٦٧٣) يَرِد ٩ مرات بمعنى ثقل أو يحمل. وحيث إن المعلومات التزامنية محدودة بالنسبة لما يمكن أن يُشتق من سياق زك ١٢، يمكننا فقط الرجوع إلى الفعل للمساعدة على تقرير المعنى. ومع ذلك، نجد أننا حتى آنذاك نبقى دون فارق دقيق نهائي. ومن هنا، فإن الترجمة التقليدية، الثقيلة، هي مجرد اقتراح إبداعي. كما يمكن عرض الاقتراحات الأخرى التي على نفس القدر من الإبداع (وعلى نفس القدر من الفحص) (مثل؛ حجر ثقيل، كحجر مستخدم للعتلة لقوَّة الرفع أو الثقل). ومع أن المُفسِّر لا بد أن يستنتج أنه يمكن عرض حتى التخمينات، فلسنا نعرف الفارق الدقيق للكلمة ولا بد أن نقبل شيئاً غامضاً. لمثال جيد آخر انظر الجذر שָׂרַט (← # ٨٥٨١) في نفس الآية.

جـ. تطبيق المدى السيمانطيقي على حالات التواتر الفردية.

حالما يكون المُفسِّر قد صنف القاعدة المعجمية وأرسى المدى السيمانطيقي، يُواجه الآن بمهمة تحديد أين يتلاءم أي تواتر معيَّن في إطار المدى السيمانطيقي. تواترات كثيرة ستكون موضوعة من قبل ظروفها (أي اتساقاتها، جذور أفعالها، عباراتها الاصطلاحية)، ولكن تظل هناك قرارات كثيرة يجب اتخاذها. وحيثما تكون هناك قرارات يجب اتخاذها، تكون هناك أخطاء يجب تجنبها.

١. تجنب مدخل "الكافيتيريا". في الكافيتيريا يتمشى الزبون في الصف ليختار أي طعام يفضله. وبنفس الطريقة يشعر بَعْض المفسرين بأنه من صميم حرية اختيارهم أن يُقرِّروا أي ملمح من المدى السيمانطيقي يربطونه بتواتر معيَّن لكلمة ما. أحياناً ما يتم ذلك بإهمال التصنيفات المقررة في المدى السيمانطيقي. مثل؛ غالباً ما يتم التأكيد على أن كلمة יוֹם، يوم (← # ٣٤٢٧) يمكن أن تعني فترة غير مُحدّدة الطول. ومع ذلك، فإن معظم، إن لم تكن كل حالات التواتر التي يمكن فيها شرح هذه المرونة متصلة بعبارات اصطلاحية. كما أن ملامح المدى السيمانطيقي المرتبطة بالعبارات الاصطلاحية لا يمكن مدّها إلى حالات تواتر لا اصطلاحية.

في أوقات أخرى قد يتضمَّنُ مدخل الكافيتيريا قضية معنى لاَهوتي مقابل معنى عام أو علماني. فالكلمات مثل "يفدي" و "خلاص" قَادرة على نقل معتقدات لاَهوتية. ومع ذلك، عندما نقابل هذه الكلمات، لا بد أن نتساءل: (أ) ما إذا كَانت الدراسة التزامنية تتضمن المعنى اللاَهوتي في المدى السيمانطيقي (أي هل يستخدم ع. ق بشكل واضح יָשַׁע (← #٣٨٢٨)

أم مشتقاتها لمعنى الخلاص من الخطية؟) و (ب) ما إذا كَان المؤلف كَان يقصد استخدام الكلمة بذلك المعنى في السياق المعيَّن قيد البحث.

تنوع آخر لهذه المشكلة يَرد عندما يُطبّق عنصر ما من المدى السيمانطيقي لكلمة انجليزية على نظيرتها العبرية التي لها بنفسها مدى سيمانطيقي أكثر محدودية. في مثال كلاسيكي، الكلمة الإنجليزية "مجد "glory لها في مداها السيمانطيقي معنى "السماء" ("أرض المجد مثلا"). كما أن الكلمة العبرية כָּבוֹד (← # ٣٨٨٣)، رغم أنها مترجمة إلى "مجد" بصورة سليمة، لا تتضمن "سماء" في مداها السيمانطيقي. ومن ثم، فإن قارئ الإنجليزية العلماني قد يُلتمس له العذر لارتكابه خطأ تفسير مز ٧٣: ٢٤ كإشارة إلى السماء، لكن المفسرين المثقفين لغوياً هم بلا عذر. وبنفس الطريقة، غالباً ما يُفهم فهم "كرة [دائرة] الأرض" في إش ٤٠: ٢٢ في ضوء المدى السيمانطيقي للإنجليزية (الكرة [الدائرة] يمكن أن تشمل المجال) بدلاً مما في العبرية، حيث חוּג (← # ٢٥٥٣) قرص، وهي مستخدمة لوصف تقوّس الأفق (انظر أم ٨: ٢٧). هذه هي حالات المدى السيمانطيقية الإنجليزية الموضوعة على حالات المدى السيمانطيقية العبرية.

في كل من هذه الحالات يكون أسلوب تجنب الذاتية الجبرية لطريقة الكافيتيريا هو التماس قصد المؤلف. فحقيقة أن الكلمة يمكن أن يكون لها معنى محدد لا تثبت أنها تملك ذلك المعنى.

ما الذي كَان المؤلف يحاول توصيله؟ أي ملمح من المدى السيمانطيقي كَان يستفيد منه؟ رغم أن هذه الاسئلة لا يمكن إجابتها دائماً بثقة مطلقة، إلا أن مجرد طرحها سيساعد المُفسِّر على الحفاظ على التوازن في العملية التفسيرية والمعجمية. إن مدخل الكتاب المُقدَّس الموسع، حيث تكون كل الاختيارات أمامنا وتتاح لنا حرية اختيار ما نفضله، يمكن أن يؤدي ببساطة إلى التشويه وسوء الفهم.

٢. حالات التواتر الفردية لكلمة ما لا تحمل بصورة عامة كلًّا من العناصر المُخْتَلفة الموجودة في المدى السيمانطيقي / الدلالي. تماماً كما أننا لسنا أحراراً في اختيار المعنى الواحد الذي يروق لنا أكثر، لسنا أحراراً أيضاً في افتراض أن المعاني المتعددة يمكن أن ترتبط باختيار كلمة ما. في العبرية، الكلمة רוּחַ (← # ٨١٢٠) لها كلٌ من الريح والروح في مداها السيمانطيقي. ولن يكون من المقبول أن نحاول دمج المفهومين المميزَّين عن الريح والروح في سياق يستخدم هذا الاسم. ومع ذلك، على مستوى أكثر تُقدّماً، يمكن أن يتساءل المرء ما إذا كَان اختلاف ثقافي ما قد يُكشف في هذه المعلومة المعجمية. هل من الممكن أن استخدام רוּחַ لكل من الريح والروح يوحي بأنه في العقلية العبرية كَانت الكلمتان ذاتا صلة وثيقة وربما أقل قابلية للتمييز عما نميل نحن في اعتبارهما؟ هذه هي أنواع القضايا التي تخرج من دراسة الكلمة الشاملة والواعية.

٣. يَجِبُ أَنْ نُميِّز بعناية بَيْنَ المعنى المعجمي والمعنى السياقي. يُشير المعنى المعجمي إلى عناصر المعنى التي تحملها الكلمة آلياً إلى أي من السياقات التي تستخدم فيها. وحتى إن كَان هناك تواتر واحد (في نفس التصنيف من المدى السيمانطيقي) لا يحمل ذلك العنصر من المعنى، فلا بد من استثناء ذلك العنصر من المعنى المعجمي. ولذلك، مثل؛ لم يستطع المرء أن يتضمَّنُ "الخلق من العدم" في المعنى المعجمي لـ בָּרָא (← ١٣٤٣ #) لأن هناك عدداً من حالات التواتر التي لا تتضمن بوضوح الخلق من العدم (مثل؛ تك ٥: ١ – ٢). ومن الناحية الأخرى، لا يوجد سبب وراء عجز هذا الفعل عن التعبير عن الخلق من العدم، لكن السياق يتطلب إرساء ذلك الفارق الدقيق. إن مثل هذا المعنى المحصور كَان يمكنه أن يكون جزءاً من المعنى السياقي للفعل، لكنه ليس معنى كامناً في طبيعة الكلمة ذاتها.

خاتمة

سنكون مفسرين أفضل عندما نفهم الكلمات واستخدامها. فالمؤلفون يقومون باختيارات في عملية التوأصل، ومهمتنا هي فهم الاختيارات التي قاموا بها. إن هدفنا هو أن نسير على نفس خُطاهم. وهذا القاموس، الذي بين يديك، مُصمم لتسهيل ذلك الهدف بإتاحة البيانات حول الكلمات. في هذه الصفحات سيجد المفسرون المعلومات حول القاعدة المعجمية والتصنيفات التي يمكن تقسيمها إليها. وسوف يجدون تصوير أوجه المدى السيمانطيقية وتطبيق أوجه المدى السيمانطيقية على الفقرات الفردية. رغم أهمية وضرورة كل هذه المعلومات للمهمة التفسيرية، لا بد من فهم أن تلك مجرد البداية. فدراسة الكلمة خطوة في عملية التفسير؛ وهي لا تشمل العملية بأسرها. إن سلطان الكتاب المُقدَّس ليس موجوداً في الكلمات، رغم أن كل كلمة لها دور مهم تقوم به؛ بل بالأحرى السلطان متجسد في الرسالة - ذلك النسيج الذي تكون له الكلمات بمثابة خيوط تشتق أهميتها من كونها تُرى في إطار النسيج بدلاً من أن تُستكشف على شلة الخيط.

بيبلوغرافيا

J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961; idem, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1987; P. Cotterell and M. Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, 1989; W. Klein, C. Blomberg, and R. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 1993; G. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 1991, 64-92; M. Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 1993.

جون إتش . والتن *John H. Walton*

القسم الخامس: القانون، و الأدب، و التفسير، و اللاّهوت الكتابي

تَجْلِبُ المقالتان الأخيرتانُ بهذه المقالات المنهجية إلى الخاتمة. المدخل التفسيري للنص الكتابي يتيح تطوراً لاّهوتيا. كما أن هذا القاموس مقدم للقارئ نتيجة الاهتمام بالتركيب - وهو تركيب يشمل التفسير، والنصّ (النقد النصّي)، والتاريخ الكتابي، والأنواع الأدبية، واستراتيجية لفهم الكلمات في علاقتها ببَعْضها البَعْض (الدلالي). ويشمل هذا التركيب أيضاً ربط المعنى (ما كان يعنيه النصّ) والأهمية (ما يعنيه النصّ). وكما يُوضِّحُ إلمير أي. مارتنز Elmer A. Martens ، فقد حظي هذا الفرض الأساسي بقدر كبير من الانتباه النقدي في القرنين الماضيين. وكما تتداعى الجدران النقدية بسبب نقص الموافقة بالإجماع، تتصاعد الأصوات الجديدة لدراسة البعد القانوني للنص. فمقالة ريتشارد شولتز Richard Schultz عن الدراسة القانونية للنص هي محاولة أخرى عن مثل هذا التركيب. فهو يفترض أن التفسير الجيد هو لاّهوتي في الطبيعة، وأنه وفقاً لذلك يقود إلى فهم النصّوص في علاقاتها الشمولية. إن النصّوص جزء من الخطاب، والذي بدوره جزء من السفر. كما أن الأسفار مرتبطة ببَعْضها البَعْض كأجزاء من مجموعات أكبر (التوراة، ع. ق)، ولا بد أن يُسمع إلي ع. ق فيما يتعلق بالعهد الجديد. هذا العمل التفسيرى واللاّهوتي يهدد الكثيرين، وذلك لأنه يشمل الكثير جداً من المكونات (التفسير؛ النقد النصّي، الدراسات التاريخية، والأدبية، واللغوية؛ والعلاقات اللاّهوتية والقانونية) ولأنه يتحدى خوفنا الأساسي من عدم اليقين. بصورة إيجابية، يُقدِّم لنا تفسير هذا المقدار إلها عجيباً، مهوباً، وقدوساً. علاوة على ذلك، فإن المُفسِّر الذي يجد الله هكذا يتعلم إنكار الذات، والمسيرة بالإيمان، وعبادة الله بالروح. (WVG)

٩. ازدهار وتخبط لاّهوت ع. ق

مثل اقتصاد أمَّة، الذي يتعرض لمراحل كساد وازدهار، هكذا نظام لاّهوت ع. ق قد شهد في القرنين الماضيين أياماً جيدة وأياماً سيئة. فبشكل خاص في القرن العشرين، مرّ لاّهوت ع. ق بالتناوب بمراحل نجاح باهر أو سقط، حتى أوْشَكَ أنْ يَختفي، في المنخفض المائي الخاص بالأمثال. وحتى المصطلح "لاّهوت ع. ق" هو تحت الهجوم؛ فالبديل المقترح هو "لاّهوت الأسفار العبرية" (للحصول على مناقشات وتقييمات، قا؛ Sanders, 1987; Hasel, "The Future of Old Testament Theology," 373-83; Moberly, 159-66; Smith, 64-69). ومع ذلك، فإن غرض هذه المقالة ليس تتبع تاريخ لاّهوت ع. ق. ومثل هذه الآراء تمت كتابتها (قا؛ Hayes and Pruessner, *OTT*; Hasel, *OTT*, 10-27; Hogenhaven, 13-27; Ollenburger, "From Timeless Ideas to the Essence of Religion," 3-19; Reventlow, 1985; Smith, *OTT*, 21-24). بل الغرض هو تصوير الدينامية التي تفسر تذبذب حالات هذا النظام، وهي دينامية كامنة في الموضوعات التي تحيط به. بالتحديد، استمرت عدم الاتفاقات حول الهدف، والتوجه، والمنهجية.

يتيح اللاّهوت الكتابي خلاصة لاّهوتية للمادة الكتابية. أو، كما أوضحت في موضع آخر:

> (اللاّهوت الكتابي هو) ذلك المدخل إلى الكتاب المُقدَّس الذي يحاول رؤية المادة الكتابية بصورة شاملة ووصف هذه الشمولية أو التركيب في التصنيفات الكتابية. يحاول اللاّهوت الكتابي قبول رسالة الكتاب المُقدَّس والوصول إلى تماسك واضح للكل رغم التنوع الهائل للأجزاء. أو بأسلوب آخر: اللاّهوت الكتابي يتحرى الموضوعات المقدمة في الأسفار المُقدَّسة ويُعرِّف علاقاتها الداخلية. كما أن اللاّهوت الكتابي هو محاولة للوصول إلى القلب اللاّهوتي للكتاب المُقدَّس. (Martens, 1977, 123).

تم عرض التعاريف الأخرى (قا؛ Dentan, 122; Ebeling, 84; Scobie, 50). علم اللاّهوت الكتابي هو وصف موجز للكتاب المُقدَّس لاّهوتيا؛ فهو يُلخِّص النتائج التفسيرية لمساعدة جماعة الإيمان على إدراك ذاتها.

في العقود المبكرة من القرن العشرين، استجوب أوتو آيسفيلدت Otto Eissfeldt (20-29) شرعية اللاّهوت الكتابي

كنظام علمي. وفي منتصف القرن كتب بريفارد تشايلدز Brevard Childs اللاّهوت الكتابي في أزمة *Biblical Theology in Crisis*. كما أعلن نقّاد مثل جيمس بار James Barr (1988)، والدارس البريطاني ر. ن. وايبراي R. N. Whybray (1987)، وانتقاصيون [من يُقللون من قيمة الكتابات] آخرون بأن المشروع مضلل ومتخبط. وقد اندمجت هجمات القناصين هذه بهجوم مسلح من جانب هـ. رايزانان H. Räisänen (*Beyond New Testament Theology*). ومع ذلك، يلاحظ سكوبي Scobie بشكل صحيح قائلاً: "بالنسبة لكثيرين، فإن مفهوم اللاّهوت الكتابي بأكمله مفهوم ميّت؛ ولكن من الممكن فقط في الوضع الكتابي الحقيقي أن يقوم من جديد." (61).

أ. الأهداف المتباعدة

إن كان هناك تشوش ما بالنسبة للنظام في نهاية القرن العشرين، فهذا يرجع إلى أن أهداف النظام قد تنوعت على مدار القرنين الماضيين. كما أن المعالجات المختصرة للنظام يعرضها ستيندال، بار Stendahl, Barr (1976)، هانسون Hanson (1985)، وزيميرلي Zimmerli (426-55).

١. الهدف: لاّهوت "نقي". ألقى يوهان ب. غابلر Johann P. Gabler محاضرة في العام ١٧٨٧ في جامعة ألتدورف Altdorf، بالقرب من ايرلانغين Erlangen، عن الفرق بين علم اللاّهوت الكتابي واللاّهوتي العقائدي. وحتى إن كان خطاب غابلر يعتبر بصورة مفرطة في البساطة بمثابة بداية نظام علم اللاّهوت الكتابي، فهو نقطة بداية مفيدة لمناقشةٍ ما عن أهدافه. كان غابلر مستاءً من عقائد كنسية مغطاة بقدر هائل بتقليد الكنيسة. وبصفته ابناً حقيقياً من أبناء التنوير، قصد العودة إلى الجذور بفحص الكتاب المَصدر، الكتاب المُقدَّس، واقترح عملية مكونة من خطوتين. أوّلاً، يجب جمع المادة عن موضوع ما من الكتاب المُقدَّس، مع ملاحظة ومقارنة الأوضاع التاريخية. ومن هذا التفسير التاريخي يَظهر لاّهوت كتابي حقيقي (دقيق). ثانياً، يجب أن تخضع هذه النتائج لعملية تصنيف من جانب المنطق، ومن هنا إرساء لاّهوت نقي أو كوني. وهذا اللاّهوت النقي، مع إزالة الفوارق الدقيقة الالتزامية للتاريخ الإسرائيلي، سوف يصبح لمصلحة اللاّهوت العقيدي.

قدم باوير Bauer في شكل تقديم تفسير تاريخي أوّل لاّهوت ع. ق (كما هو مميز من لاّهوت كتابي في مرحلة متُقدِّمة) وهو (*Theologie des Alten Testaments*) في العام ١٧٩٦، وعنوانه الفرعي *A Summary of the Religious Concepts of the Hebrews*. وقد استجاب مثل هذا العمل للخطوة الأوّلى من برنامج غابلر، أي إرساء اللاّهوت الكتابي الحقيقي. وبعد عدة سنوات (١٨٣٥) قدم فاتك Vatke مقدمة فلسفية موسعة لمعالجته عن لاّهوت ع. ق. وقد كان فلتر اللاّهوت الكتابي النقي في منتصف القرن التاسع عشر هو فلسفة هيجل السائدة بمفهومها عن التطور والتَقدّم. كان فاتك - بينما كان على وعي بالشخصية التاريخية للعهد القديم - منتبهاً أيضاً للأبعاد الفلسفية. ولم يكن الدارسون اللاحقون هكذا. فقد كانوا منبهرين بالشخصية التاريخية للكتاب المُقدَّس وقد أهملوا بشكل كبير خطوة غابلر الثانية المنسوبة للفلسفة نحو لاّهوت نقي.

٢. الهدف: لاّهوت علمي "نقدي". قدم فاتك بنفسه إسهاماً لإعادة الهيكلة التاريخية لتاريخ إسرائيل بافتراض أن التشريع الموجود في التوراة قد جاء بعد وليس قبل الأنبياء. وحالما تحصنت "صور النقد" (المَصدرية، والمقارنة، والنصِّيّة) بصفتها الإجراء المقبول للبحث الكتابي، وحالما تمت إعادة هيكلة تطور ديانة إسرائيل، تبع ذلك نتيجتان للاّهوت الكتابي. أوّلاً، تمت مقارنة تطور إيمان إسرائيل بإيمان جيرانها. وهكذا حُجبَ اللاّهوت الكتابي. في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، ركز الدارسون حصرياً تقريباً على تاريخ الديانات - ديانات إسرائيل وديانات الشعوب المحيطة. وكانت النتيجة الثانية لازدهار صورة النقد هي استجواب ما إذا كان اللاّهوت الكتابي يمكنه أن يَعمل أبداً في إطار طريقة علمية نقدية.

ظهر هذا الموضوع الثاني في العشرينيات بالجدال بين إيزفلت Eissfeldt و إيكرودت Eichrodt. ميَّز إيزفلت بين المعرفة والإيمان، ومن ثم بين تاريخ الدين ولاّهوت ع. ق. ووفقاً لإيزفلت يمكن أن يُبحث تاريخ الدين بموضوعية ومن ثم يُرسى كمعرفة. ومع ذلك، بينما تكون تصاريح الإيمان التي تتعامل مع ما هو أبدي شرعية للاّهوتيين، تكون محددة على نطاق واسع من جانب وجهات النظر الاعترافية (الكنسية). إن تأكيدات الإيمان بصفتها من طبيعة شخصية ليست قابلة للبحث الصارم "العلمي". اختلف ايكرودت، مجادلاً بأن أدوات النقد التاريخي وثيقة الصلة بالطبع باللاّهوت الكتابي. فمن خلال الفحص العلمي يمكن أن ينفذ المرء إلى جوهر ديانة ما. وبتعريف جوهر الدين بصفته أعمق معنى لعالم الفكر الديني الذي يمكن أن يستعيده البحث التاريخي، يمكن أن يُصدَّق على ايكرودت. إن حسناً أو ردياً - بحفظ لاّهوت ع. ق في إطار مجال الدراسة التاريخية. وصار الهدف الآن ليس تحديد لاّهوت نقي كما اقترح غابلر، بل صياغة جوهر ديانة إسرائيل كما شرح أوّلينبرغر Ollenburger (1992).

ويستمر الجدال حول ما إذا كَان علم اللاّهوت الكتابي يمكن صياغته على أساس النقد التاريخي. يُناصر كولينز Collins (1-17) الرأي بأن وجهات النظر الاعترافية أثرت كثيراً جداً على عمل اللاّهوتيين الكتابيين مثل فون راد von Rad، رايت Wright، وتشايلدز Childs. ويؤكد على "تأويل الشك". فالوظيفة بدلاً من الحقيقة هي الأساس. بالنسبة لتشايلدز، فإن اللاّهوت الكتابي المشتق نقدياً أمر ممكن، لكن اللاّهوت الناتج هو هيكلة وظيفية يساعد فيها اللاّهوت (God-talk) على تنظيم تقوى دينية، والتي هي جوهر الدين. يُشير كولينز إلى تغير في هدف النظام - أداة وظيفية تخبر بالتصرف - بدلاً من محاولة، كما في السابق، لتحديد تركيبة للإيمان، أو - لاحقاً شيئاً ما - لتعريف جوهر ديانة ما. ويستمر اختلاف الرأي حول النتيجة المقصودة للاّهوت الكتابي.

٣. الهدف: لاّهوت "مسيحي". كَان أحد الأسئلة المتواترة ما إذا كَان هدف النظام هو عرض تركيبة الإيمان للعهد القديم باستقلال عن ع. ج أم بارتباط معه. هل هدف لاّهوت القديم هو أن يضعه في إطار الإيمان المسيحي؟ في صياغة إيكرودت للاّهوت ع. ق (*TOT*)، كَان أحد الأهداف هو عرض كيف أن ع. ق يصل إلى ع. ج. كَان موضع البحث، جزئياً، هو طبيعة وحدة ع. ق. إن كَانت تلك الوحدة متضمنة في مفهوم الميثاق، يكون الاتصال مع ع. ج سهلاً. كَان فون راد Von Rad (*OTT*) يحمل في ذهنه جدول أعمال مشابه، رغم أنه لم يفترض وحدة تصورية في إطار ع. ق. وكلاهما اعتبر لاّهوت ع. ق وثيق العلاقة بالإيمان المسيحي، وهذا يُشبِّه الكثير مما فعله أسلافهم (مثل؛ فون هوفمان von Hofmann). افترض كثيرون أيضاً أن وظيفة لاّهوت ع. ق محتجبة في إطار الإيمان المسيحي. فقد أكد جاكوب Jacob (12) على أن اللاّهوت المؤسس في ع. ق ككل (يمكن فقط أن يكون كريستولوجي، لأن ما كُشف تحت الميثاق القديم - من خلال تاريخ طويل ومتنوع، في الأحداث، والأشخاص، والمؤسسات- قد تَجَمَّع معاً في المسيح ووصل إلى الكمال." كتب فرايزن Vriezen بالتفصيل عن تلاؤم ع. ق بواسطة الكنيسة المسيحية. كما لخص بيكر Baker المداخل المأخوذة لربط العهدين (قا؛ أويمنغ Oeming).

علاوة على ذلك، تمت بَعْض المحاولات للوصول للاّهوت شامل يشمل كلاً من العهدين القديم والجديد. وتشمل القائمة باروز Burrows (1946)، فوس Vos (1948)، ليمان Lehman (1971, 1974)، تيريين Terrien (1978)، فان جيميرين VanGemeren (1988/1995)، وتشايلدز Childs (1986 و 1992).

لكن الكل لم يكونوا مشغولين بكتابة لاّهوت ع. ق لربطه مع ع. ج. فقد كتب ماكنزي McKenzie كما لو كَان ع. ج غير موجود. كما دافع أخرون عن لاّهوت ع. ق مستقل طالما أن الكتابات الحاخامية تُمثِّل تكملة للعهد القديم (قا؛ the nomenclature, "Theology of Hebrew Scriptures"). كما تعرض إيكرودت Eichrodt (*TOT*) وفون راد von Rad (*OTT*) للنقد لتحيزها "المناهض لليهودية" (هيز Hayes و بروسنر Prussner, 276). واعترف كليمنت Clements بمكَانة الناموس في ع. ق ومن ثم يُشرِّع التأكيد الموجود في اليهودية، لكنه يصف حافز الوعد، وهو حافز مصور في ع. ج. إن الدارسين اليهود بينما هم غير مهتمين تقليدياً بلاّهوت ع. ق، يدخلون الآن المجال (قا؛ أعمال جون ليفينسون Jon Levenson، مثل؛ *Sinai and Zion*).

إن حالات النظام المتقلبة من حين لآخر تستحق بصورة غير مباشرة جدالاً بشأن أي هدف من الأهداف يعامل ع. ق بصفته مستقلا أو يعتبره لاّهوتيا في إطار يشمل ع. ج. بالنسبة لمعظم المسيحيين، تكون الإجابة هي الثانية، غالباً في شكل علم لاّهوت كتابي (قا؛ Hasel, 1994). ومن ثم ينتقل الجدال إلى المنهج الذي يرتبط به العهدان على أفضل صورة، مثل علم الرموز، أو خطة تحقيق الوعد، أو تاريخ التقليد (قا؛ المناقشة في هازل Hasel, *Old Testament Theology*).

٤. الهدف: النظام الوصفي أم المعياري؟ السؤال غير المحلول حتى الآن هو ما إذا كَان علم اللاّهوت الكتابي وصفياً فحسب أو ما إذا كَانت نتائجه معيارية. دافع غابلر عن المعيارية. فاللاّهوت الكتابي، رغم كونه يصف أساساً نظام عقيدة إسرائيل القديمة، فإن هدفه الأقصى هو تعريف ما يجب أن يقبله مجتمع الإيمان الآن لاّهوتيا.

من الناحية الأخرى، دافع ستيندال بقوَّة عن حدّ المهمة إلى الوصف وحده في منتصف القرن العشرين، وميز بين خطوتين في معالجة نص كتابي. أوَّلاً، لا بد أن يُقرِّر المفسرون ما كَان يعنيه النصّ (في الماضي) والخطوة الثانية، ليس في إطار تكليف اللاّهوتيين الكتابيين، هي شرح ما الذي يعنيه النصّ الكتابي (الآن). ويندرج عمل اللاّهوت الكتابي في إطار الخطوة الأوَّلى، أي وصف ما الذي كَانت تؤمن به إسرائيل القديمة. بالنسبة لبار Barr (1988, 11) يكون اللاّهوت الكتابي مهمة وصفية وليست معيارية أو تقادمية. أكد نايريم Knierim (38): "بمجرد أن نطرح السؤال الشرعي عن معناه "لزماننا نحن"، لم نعد نتعامل مع لاّهوت ع. ق بل مع تفسير ع. ق." ومع ذلك بصور نايريم Knierim (16) وظيفة لاّهوت ع. ق بصفته يحكم اللاّهوتيات الموجودة في ع. ق.

تعرض موقف ستيندالStendahl للتحدي، جزئياً، لأنه يفترض أن الدارس يمكنه أن يُعرِّف موضوعياً بالأحرى ما الذي كَان يعنيه النصّ (مثل؛ "Ollenburger, "What Krister Stendahl 'Meant"). أصرّ هانسون Hanson (1985, 1062) على أن اللاّهوت الكتابي لا يمكن أن يُقلل إلى "نظام وصفي تماماً أو إلى محاولة للتُقدّم في أسلوب من الفلسفة الوضعية." يُقرّر بروغمان Brueggemann (1977, x). بصفته محرراً في OBT أن "اشتياق وتوقع المؤمنين لن يسمح للاّهوت الكتابي بالاكتفاء بالمهمة الوصفية وحدها."

تقليدياً، اللاّهوت النظامي هو الذي عرض فهماً "معيارياً" للإيمان. إن من يعتبرون مهمة لاّهوت ع. ق تذهب فيما وراء الوصفي إلى البنائي (ومن ثم تخترق "فضاء" اللاّهوت النظامي) عرضوا تشكيلة من الاقتراحات. يصف هازل Hasel ("العلاقة بين اللاّهوت الكتابي واللاّهوت النظامي The Relationship Between Biblical Theology and Systematic Theology") مدخلاً تاريخياً-لاهوتيا" بينما يقرّ بالخواص التاريخية، يدافع رغم ذلك عن لاهوت شبيه بالمعياري. يُشير سكوبي إلى اللاّهوت الكتابي بصفته نظاماً "متوسطاً". وربما يملك كلا اللاّهوتين الكتابي والنظامي أسباباً لتوجيه نفسيهما للنص الكتابي كما إلى الأجندة الخالية. بقبول هذا، سيفعل كل نظام ذلك بتركيزات مُخْتَلفة (قا؛ Martens, 1991; Ollenburger, 1991; and other essays in Ollenburger, ed., 1991; also Ollenburger, 1995).

ويكون السؤال هو "هل اللاّهوت الكتابي معياري بالنسبة لمجتمع الإيمان الحالي؟" وبترك المراوغات عن التعريفات على جانب، تتراوح الإجابات من "لا" إلى "نعم" تأكيدية.

ب. التوجيهاتُ المتحرّكةُ

غالباً ما تعتمد وجهات النظر التي يَعْمل بها الدارسون على المثال الثقافي السائد. فإن كَانت، كما في القرن ١٩، الرؤية الغالبة هي التاريخ، تكون المادة الكتابية مستجوبة للدّقة العلمية، ومراحل التطور، واللاّهوت الناشئ عن الحدث. عبر العقود، أمّا إن قامت زوايا جديدة من الرؤية بتحفيز النظام أحياناً أو جعلت المشروع على وشك الاختناق.

١. الزاوية التاريخية للرؤية. لعدة قرون، يبدو أن الطريقة المفيدة والسائدة عملياً للدراسة والتحليل كَانت من خلال التاريخ. في ١٨٢٨ سجل بومغارتن-كروسيوس Baumgarten-Crusius (كما هو مقتبس في Ollenburger, *FOTT*, 4)، "إن فكرة وإعدام اللاّهوت الكتابي مرتبطان أساساً بالتفسير التاريخي، وكلّ منهما تطور في الأوقات الأخيرة في علاقته بالآخر." كما أصدر فاتك Vatke (1835) رغم اطلاعه المكثف على الأبعاد التاريخية، أصدر تقديمه للاّهوت بجرعة صحية من الفلسفة الهيجلية. كما أكد فون هوفمان Von Hoffman (1841-44) ومدرسة إرلانجين Erlangen الأكثر ريبة حول مكَان الفلسفة في المشروع بأسره، أكد بقوَّة على الشخصية التاريخية للعهد القديم. فذاك التاريخ، تحت مشيئة الله، قُصد له الفداء؛ ومن هذا جاء المصطلح الصادق *Heilsgeschichte* (تاريخ الخلاص).

بالكتابة بعد قرن من ذلك، اعتقد ج. أ. رايت G. E. Wright، عالم آثار ولاّهوتي، أن لاّهوت ع. ق يُبنى بأفضل صورة من خلال منشور التاريخ. لم يتمسك رايت فقط بتأكيد كتابي رئيسي، بل ساهم في إعادة طمأنة أمريكا ما بعد الحرب المخذولة دينياً بشأن طرق الله. فبينما ظل الغموض بشأن الطريقة التي كَان سيتلاءم معها مثل هذا اللاّهوت من جانب الكنيسة المعاصرة، كَان الإلهام الذي أظهرته ترجمة رايت للعهد القديم جديرةً بالاهتمام. من الناحية الأخرى، فإن ف. هيسي F. Hesse هو أحد القلائل الذين رفضوا تصنيفياً تاريخ الخلاص *Heilsgeschichte* بصفته مصطلحاً شرعياً.

إن مسألة كيف يُشتق لاّهوت ما من القصة مسألة مزعجة. فالجدال يتصاعد حول السؤال: كيف يصاغ لاّهوت ما من التقارير التاريخية؟ بأية طرق تكون الأحداث إلهامية؟ أضفي ر. ريندتورف R. Rendtorff (1968) أهمية كبيرة على الحدث نفسه. كما كَانت دراسة زيميرلي Zimmerli لصيغة الاعتراف في حزقيال "ويعرفون [وتعرف] أني أنا الرب" رافداً مهماً أسهم إلى المناقشة الأوسع. أكد زيميرلي على أن "معرفة" الله تأتي من خلال "الحدث الذي تفسره الكلمة event-interpreted-through-word" - فالأحداث في حد ذاتها ومن نفسها ليست هي ناقل الوحي. يُقدِّم روبنسون Robinson (1967) وتشايلدز Childs (1992, 196-207) خلاصات هذا الجدال. كما اهتم بَعْض اللاّهوتيين الكتابيين، مثل رايت، اهتماماً بالغاً بإرشادات التاريخ؛ أما آخرون، مثل كليمنت، فقد قللوا من قيمة فئة التاريخ (قا؛ بيَردو Perdue من أجل مناقشات عن دور التاريخ؛ Adam; Hasel, *OTT* ch. 3; Martens, 1994).

شارك فون راد (*OTT*) رؤية رايت حول أهمية إيمان إسرائيل بصفته متأصلاً في أعمال يهوه في التاريخ - ولكن باختلاف طفيف. فحيث أن تاريخ إسرائيل المعترف به يختلف عن تاريخ الناقد المعاد هيكلته، كَان يواجهه اختيار. فقد أيد تاريخ إسرائيل المعترف به - وهو قرار في موضع اللوم والاحترام معاً - لكنه أكد على نقل التقاليد (تقاليد الآباء)،

والخروج، والاستقرار) إلى جانب تناسبها عبر الزمن (قا؛ Eichrodt, *TOT* 2:512-20). كما استفاد جيس Gese (*Essays on Biblical Theology*) من هذا المدخل بتتبع مسارات التقاليد إلى ع. ج.

هناك اختلاف آخر، ما زال متعلقاً بالتاريخ، يرتبط ارتباطاً أكثر اتساعاً مع تاريخ الأديان، ولا سيما أديان جيران إسرائيل. ومع الاكتشافات الأثرية في بلاد ما بين النهرين ومصر في أواخر القرن ١٩، صار الدارسون مصممين على تصنيف تطور الأفكار الدينية. لكن وصف كشف ديانة وعرض لاهوت ما ليسا نفس الشئ. لأكثر من ربع قرن، حجب الانبهار بكتابة تاريخ إسرائيل الديني العمل على اللاهوت الكتابي. كما أن ذلك السيناريو يتردد صداه بشكلٍ ما في نهاية القرن العشرين بمحاولات جديدة لكتابة تاريخ إسرائيل القديمة. يقول ألبرتز Albertz (16) مُعلقا على لاهوت ع. ق "لا يمكنني التنكر لحقيقة أنه في الوضع الحالي اعتبر أن تاريخ الدين هو نظام ع. ق الإشمل والأكثر مغزى." وربما يكون إذاً أن العلاقة بين تاريخ الديانة الإسرائيلية ولاهوت ع. ق سيصيران من جديد جدول أعمال.

٢. الزاوية الاجتماعية للرؤية. النصِّية *Contextualization* مصطلح يروق لعلماء الاجتماع وعلماء الإنسانيات. فرؤية الاجتماع تتمم رؤية التاريخ أكثر مما تحلّ محلها. وفي المثال الاجتماعي العلمي يكون ع. ق خاضعاً لوابل جديد من الأسئلة. والآن تُقال الكثير من الديناميات الاجتماعية لتفسير شكل المادة. يؤكد غوتوالد Gottwald، وهو يستخدم نموذج صراع النظرية الاجتماعية، على أن الأيديولوجيات كانت في خدمة أصحاب السلطة. وهكذا، كمثال، كان الصراع في زمن إرمياء بين "الحزب المستقل autonomy party" و "حزب التعايش co-existence" صراعاً أيديولوجياً. فقد كان إرمياء، بصفته عضواً في "الحزب المستقل" يبحث عن الأساس اللاهوتي للتقاليد القبلية لإله الخروج الذي قطع الميثاق مع إسرائيل وأوصلهم إلى أرض كنعان. أما "حزب التعايش"، بالتناقض، فكان متجذراً في مزيج داود-صهيون من التقاليد (قا؛ مناقشة بيَردو Perdue, 97-98).

مثال للاهوت ع. ق يكون حساساً للديناميكات الاجتماعية هو عمل هانسون Hanson الشعب المختار *The People Called*. يتساءل هانسون بأية طريقة تم تمييز المجتمع اليهودي من بين المجتمعات الأخرى ويجيب من خلال المفهوم الثلاثي، أي أن إسرائيل كانت شعباً لله مميزاً عن الشعوب الأخرى في اهتمامها بالعبادة، والبر، والشفقة. يصور عمل هانسن بصورة عامة تحولاً في جدول الأعمال. وعلى المرء فقط أن يقارن عمل ج. أ. رايت G. E. Wright في الخمسينيات بعمل هانسن: بالنسبة لرايت تكون زاوية رؤية اللاهوت عبر التاريخ، أما بالنسبة لهانسن فعبر علم الاجتماع.

يمتد التأكيد على علم الاجتماع والأنظمة ذات الصلة إلى عمل اللاهوت بطريقة أخرى. كما أن التركيز على الوضع الاجتماعي والدينامية أمر مهم ليس فقط للاهوتي القديم، بل أيضاً للمعاصر. من الحقيقي أن شكل لاهوت ما ينشأ من طبيعة المادة. ولكن من المعروف على نحو متزايد أن شكل أي لاهوت سوف يتأثر بشدة "بالتشوش" الموضوع على المادة نتيجة السياق الاجتماعي للاهوتي. يؤيد بيَردو Perdue (32) الرأي القائل بأن تفسير جون برايت لإرمياء، ليس مثل "واعظ أخلاقي ومبتكر ديني على نمط التحررية القديمة" بل كواعظ يتبع الأرثوذكسية الجديدة* neoorthodox أعلن أعمال يهوه وطبق التقليد المعياري على الأحداث الحالية، تشكّل بموقف جون برايت الشخصي في المجتمع كلاهوتي في التقليد الأرثوذكسي الجديد. أكد برايت (1953) على التاريخ بصفته طريق الوحي، وعلى أهمية النقد التاريخي، ووحدة الكتاب المُقدَّس في المسيح، وسلطان الأسفار المُقدَّسة - كل عناصر الأرثوذكسية الجديدة. لا يجب أن يكون من المثير إذاً أن نعلم أن إكرودت Eichrodt (*TOT*)، من التقليد الأصلاحي، قد تمسك بالميثاق، أو أن و. كايسر، في التقليد الإنجيلي، يجب أن يركز على الوعد. من المطابق لهذا المنظور أن اللاهوتيين المنادين بالمساواة بين الجنسين والتحريريين يعرضون زوايا مميزة من رؤية ع. ق.

ومن هنا، إن كان شكل اللاهوت الكتابي يختلف من لاهوتي لآخر، حتى إن كانت الطرق متطابقة، فإن أماكنها الاجتماعية الخاصة ومن ثم جداول أعمالها الكامنة ستؤثر بشكل ملحوظ على النتيجة. فالموقف المتميز للعلوم الاجتماعية في عمل لاهوت ع. ق قد رفض النتائج وكشف التميز في الوصول إلى النتائج.

٣. الزاوية الأدبية/اللغوية للرؤية. التحول من مثال تاريخي إلى مثال اجتماعي-علمي يستمر مع تحول أكبر للمثال الأدبي/اللغوي. فقد ركز المثال التاريخي على الأحداث فيما وراء النصِّ، وركز المثال الاجتماعي-العلمي على تفاعل الجماعة والنصِّ؛ أما الآن فيركز المثال الأدبي/اللغوي على النصِّ كنص بشكل أكبر. وزاوية الرؤية هذه تتبع تيارات ثلاثة. التيار الأوَّل هو تيار المدخل الأدبي أو اللغوي الضَيِّق؛ والثاني هو التفسير القانوني للنص الأدبي؛ والثالث هو استدعاء سمات الأدب، أي القصة والاستعارة.

* حركة بروتستانتية ظهرت خلال الحرب العالمية الأوَّلى، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بكارل بارث. وهي تعارض التحررية وتدافع عن بَعْض التعاليم المعيَّنة - المترجم

(أ) كَان المدخل المحترم، ولو أنه مثير للجدل أيضاً، مدخلاً لغوياً بجدية صارمة. لقد تمركزت التوضيحات اللاّهوتية حول المفردات العبرية واليونانية ودراسات الكلمة. كما تضمنت دراسات الكلمة البحث في الاشتقاق، والمتشابهات، ومجالات دراسات المعاني، وإحصائيات الاستخدام. قام أ. جاكوب E. Jacob بمعالجة فهم الله، مثلاً، بتوضيح المصطلحات العبرية الموظفة لصفات الله. كما كَانت ذروة مدخل دراسة الكلمة مقدمة في القاموس اللاّهوتي متعدد المجلدات *TDNT* ونظائره من نفس النوع، *TWAT*; *THAT*; *TDOT*; *TWOT*. تعرض مدخل دراسة الكلمة بصفته مثمراً لاّهوتيا للتحدي بالإشارة مثلاً إلى بَعْض مغالطات الافتراضات حول الاشتقاق ومحدوديات المدخل اللغوي الحصري (مثل؛ بار Barr, 1961؛ ولمدخل أحدث، انظر مقالة كوتريل "اللغويات، والمعنى، ودراسة معاني الكلمات. وتحليل الحديث" في هذا المجلد).

(ب) التيار الثاني المتصل بالأدبي لم يركز على الشروط التأسيسية لنص ما بل على إطار العمل القانوني (انظر مقالة ريتشارد شولتز، تكامل لاّهوت ع. ق والتفسير: الموضوعات الأدبية، والخاصة بالموضوع، والقانونية" في هذا المجلد). شخص ساندرز أهمية التطور الأدبي لنص كتابي في تفاعله مع ديناميكيات المجتمع. كما أن تشايلدز، المعروف بمدخله القانوني، تزعم حركة للتركيز على النصِّ القانوني (بدلاً من التركيز على الأحداث أو على الديناميكيات الاجتماعية) كمكَان للاّهوت الكتابي. لم تكن الأمور قيد البحث بالنسبة لتشايلدز هي المراحل التي تشكل بها النصّ الكتابي، بل الطريقة التي يسهم بها النصّ الحالي، في اتفاقه، إلى لفظ اللاّهوت. تُراعى أجزاء من القانون كما في الحوار مع الأجزاء الأخرى. كما يلزم تفسير النصّ الفردي في السياق، لا بقدر كبير من التاريخ، بل من القانون (قا؛ شرح بيَردو لمدخل تشايلدز، 155 - 75، والتقييم النقدي ولكن المتعاطف لبريت؛ قا؛ أيضاً ريندتورف [1993]؛ Sailhamer). مثال لهذه الزاوية القانونية للرؤية هو اقتراح أن أحد مفاتيح لاّهوت المزامير يكمن في مزموره الأوَّل والثاني. فالمزامير بها قصد تعليمي (مز ١) ومنظور أخروي (مز ٢). كما تتطابق مع المدخل القانوني طريقة النصِّية الصاعدة.

(جـ) نحو نهاية القرن العشرين، تباعدت الزاوية الأدبية للرؤية إلى تيار ثالث ركز على أهمية الاستعارة والقصة. وهذا الاهتمام بـ "النقد الأدبي الجديد" قد يرجع لأسباب متنوعة: خيبة الأمل مع النقد التاريخي، والتحول عن مثال التاريخ، وروح عصر واسعة الانتشار*، وتفسير ما بعد الحداثة للواقع كأساس للغة (قا؛ كتابات ستانلي فش Stanley Fish، جاك ديريدا Jacques Derrida؛ وانظر بشكل خاص جان فرانسوا ليوتارد Jean-Francois Lyotard). مهما كَان السبب، فإن عمل اللاّهوت الكتابي بشكل واسع بواسطة الاستعارة يُؤيَد ويُمارَس على نحو متزايد. كما أن الانبهار بالقصة، والاستعارة، والرمز قد ارتفع من خلال كتابات الدارسين هانز فري Hans Frei، بول ريكور Paul Ricoeur، وفيليب ويلرايت Phillip Wheel-wright (قا؛ الأعمال ذات الصلة لـ ر. أوَلتر R. Alter، ف. كيرمودي F. Kermode، ت. لونجمان T. Longman). يتجه الانتباه إلى المهارة الفنية للنص ولكن بشكل خاص إلى الرمزية (قا؛ ل. بيَردو Perdue, chs. 6, 8, 9, on metaphor, story, and imagination). بينما وُضعت الأوصاف التقليدية عن الله بشكل واسع في اللغة الآبائية (الله سيد، رب، ملك، وأب)، تشير الكاتبات إلى أن اللغة الدينية استعارية في المحتوى وتتضمن مجازاً أنثوياً (مثل؛ تريبل Trible، ماكفاغ McFague). لكن استكشاف الاستعارة يمتد فيما وراء عمل الدارسات. فلونجمان & ريد، من يدمجان ع. ق والجديد، ما هما إلا مثالاً واحداً بين التقديمات المتزايدة.

إن التحول إلى المثال الأدبي في عمل لاّهوت ع. ق يثير سلسلة من الأسئلة. إن كَان المدخل الأدبي يكمل التاريخي، فما الثقل الذي ينبغي تخصيصه لتجذير الإيمان المسيحي في التاريخ؟ هل المدخل الأدبي يبطل بالضرورة التركيز على التاريخ؟ كيف يمكن تكامل وجهات النظر التاريخية، والاجتماعية، والأدبية حول المادة الكتابية؟ الإجابات قليلة. في هذه الأثناء، فإن الأمثلة السائدة أو زوايا الرّؤية تشحن النظام بالحماسة، رغم أنها تشحنه أيضاً ببَعْض التشويش بشكل معترف به. إن اقتراحات التُقدِّم في العمل تتبع طرقاً مُخْتَلفة (مثل بيَردو؛ سايلهامر، هازل، وهابارد). وفي هذا الموقف ليس من السهل تحديد ما إذا كَان لاّهوت ع. ق يزدهر أم يتخبط.

ج. الغموض حول المنهج.

إلى حدٍ ما، معظم ما قيل عن الهدف والتوجه يَرتطمانَ بطريقة صياغة لاّهوت كتابي. فبَعْض التفصيلات حول الطريقة، معظمها يتعلق ببناء لاّهوت ع. ق، يمكن تمييزها. كما أن ديفيدسون Davidson، وهو يَعْمل في القسم الأوَّل من القرن العشرين، نظم بحثه حول خطة الله التقليدية العقيدية، وحول الإنسانية، والخلاص. وتبعت هذه خطة مشابهة من جانب

* Zeitgeist مصطلح ألماني يُشير إلى المناخ العام الأخلاقي، والثقافي، والمعرفي لفترة ما من فترات التاريخ - المترجم

اللاّهوتيين الكاثوليك بول هينيش Paul Heinisch وبول فان إيمشوت Paul van Imschoot. ومع ذلك، تبع القليلون ذلك التخطيط؛ فقد بدا أنه محصور للغاية. كما أنه لم يُقدِّم المساعدة المرجوة لفهم جوهر الحق الكتابي. ومن ثم اتخذت اقتراحات هيكلة لاّهوت ع. ق اتجاهات أخرى.

١. التاريخي أم التزامني. افترض البَعْض، ولا سيما حينما كَانت فئة التاريخ تتمتع بوضع متميز، أن لاّهوت ع. ق لا بد وأن يحسب حساب عصور أو فترات التاريخ الإسرائيلي. فسواء تكلم واحد لغة الرؤيا المتُقدِّمة أو لغة تطور الأفكار اللاّهوتية، فلا بد من عمل تفريقات بارزة بين المراحل المبكرة والتالية. وأمثلة علوم لاّهوت ع. ق المنظمة زمنياً هي تلك التي لـ فون راد von Rad (*OTT*)، و. كايسر W. Kaiser، و. فان جيميرين W. VanGemeren.

رؤية مُخْتَلفة هي أن المرء يجب أن يتُقدِّم تزامنياً، أي بترتيب المادة موضوعياً رُبّما حول فكرة أو سلسلة أفكار (قا؛ المناقشة حول التاريخي والتزامني في Sailhamer, 184-94). قدم إيكرودت (*TOT*) عمله تحت التعاليم الثلاثة: (أ) الله والشعب؛ (ب) الله والعالم؛ (جـ) الله والإنسان. كما وصف طريقته بأنها طريقة "مستعرضة cross-cut". وتساءل عن الفهم الأساسي الذي كَان يحكم ع. ق، بصرف النظر عن الفترة الزمنية. وكَانت إجابته هي أن الفهم الأساسي قد كَان تأسيس ملكوت الله، وهي كلمة مُشفَّرة لما كَان عليه "الميثاق". الآخرون الذين تُقدِّموا تزامنياً لعرض جوهر إيمان ع. ق هم فرايزن Vriezen، كليمنت Clements، وتشايلدز (1986) (قا؛ *God's Design*، حيث قصدوا دمج التاريخي مع التركيبي).

٢. المركزي أم اللامركزي. كَانت المسألة الشائكة للاّهوتيين الكتابيين هي: هل ع. ق له مركز؟ بالنسبة للعهد الجديد ليست الإجابة قابلة للجدال حقاً: فالمركز هو يسوع المسيح. يمكن أن يقول المرء بأن الله هو الشخصية المركزية في ع. ق، لكن هذا يساعد قليلاً في معالجة المادة. إن مسألة المركز مهمة بالطبع، وذلك لتركيبة لاّهوت ع. ق. لكن المسألة لها أهمية أبعد من ذلك، لأنه فيما وراء هذا السؤال يكمن سؤال آخر: هل هناك وحدة في ع. ق، وإن كَان الأمر كذلك، هل تتماسك حول مركز لاّهوتي؟ منهجياً، السؤال هو ما إذا كَان البحث عن مركز لاّهوتي شرعياً، وإن كَان الأمر كذلك، فبأية عملية؟

ميَّز عدد كبير من اللاّهوتيين مركزاً، ولكن بسبب تنوع المراكز، لم تُحلّ المسألة بل تعقدت. هل افتراض أن ع. ق به مركز افتراضاً شرعياً (قا؛ Hasel, 1991, 139-71)؟ أكد إيكرودت (*TOT*) على أن الميثاق هو المركز. وأكدت اقتراحات أخرى على الوعد (كايسر Kaiser)، صيغة الميثاق "يهوه إله إسرائيل، وإسرائيل شعب يهوه" (سمند Smend)، أو سفر التثنية (هيرمان Hermann). أما بالنسبة لبروس Preuss، فإن الاختيار والالتزام يشتركَان معاً كمركز.

تبدأ قائمة أسماء من استجوبوا إمكَانية وجود مركز بفون راد von Rad (*OTT*)، الذي تمسك بأن سلسلة من التقاليد تخصصت عبر القرن ولا أي مركز واحد يفسر الوحدة الكامنة في الأسفار التسعة والثلاثين من ع. ق. كما نظم ماكنزي، الذي كَان متشككاً من وجود مركز، كتابه حول موضوعات متنوعة مثل العبادة، والتاريخ، والطبيعة. كما استنتج هازل (1991) بأن البحث عن مركز قد كَان أمراً عقيماً. أما اقتراحه الشخصي، والذي تُقدِّم لكنه لم يُطَبق من خلاله بسبب موته المفاجئ، هو اعتبار مدخل متضاعف. واقتراح بروس Preuss مدخلاً مُتعدِّد وجهات النظر.

اقترح فورار Fohrer (1968; cf. 1972, ch. 4) أن تتم رؤية ع. ق قطع ناقص ومن ثم يفسر باعتبار أن له مركزاً مضاعفاً- الأمر الذي يُشبِّه الكاسيت كثيراً. وقد كَان المركزان اللذان اقترحهما هما حكم الله ومشاركة الله مع الجنس البشري. وهناك في نفس المعسكر من اقترحوا مدخلاً جدلياً. فقد اقترح وسترمان Westermann تأكيداً على الخلاص (النشاط المؤيد للتدخل) والبركة (النشاط المساعد sustaining activity). كما أن تصوير تيريين Terrien عن إله حاضر وغائب هو تصوير جدلي على نفس النمط، كما الحال في تشريع التركيب وقبول الألم بالنسبة لبروغمان Brueggemann.

مع هذه الكثرة من الاقتراحات، ليس من المفاجئ أن يشعر البَعْض بأن النظام يتعرض لبَعْض الفوضى ويتخبط بدلاً من أن يزدهر. لكن قراءة أخرى للموقف هي أن النظام، بينما كَان يبحث عن استقرار المنهج، تمرد على وفرة الأفكار. كما أن مجتمع الإيمان هو الوافر بالصراع مع إجابات أسئلة المنهج والمركز، والوافر أيضاً بالأبعاد الإضافية للإيمان المقترح بنقاط بداية مُخْتَلفة.

٣. العلمي أم الفني. بشكل مستمر أصاب الغموض حول المنهج محاولات وضع علم لاّهوت ع. ق. هل يمكن للمرء أن يُعرِّف بوضوح الخطوات الإجرائية، كما هو مألوف في العلم؟ أم أن المهمة وثيقة الصلة بمهمة فنان معتمد على الخيال

والحدس؟ الإجابة ليست الواحد أو الآخر بصرامة، بل الإثنان معاً.

إن بدأ المرء على نحو أكثر تحديداً بمهمة وضع لاّهوت سفر كتابي، يمكنه أن يتبع بَعْض الخطوات الأساسية. إن البنية الرسمية لسفر ما تحتاج أوَّلاً إلى أن تتأسس ويتم تأملها بعناية. كما أن صيغة السفر، بما فيها الانتباه لثقل الأجزاء التأسيسية أو أقسام الذروة، يمكن أن يُتوقع منها أن تشير إلى بنية ثانوية لاّهوتية. من المفيد طرح هذا السؤال وإجابته: "ما الذي يُحفِّز السفر؟" رُبّما تكون الأجندة مقررة في السفر نفسه. كما أن الانتباه للاستعارات السائدة المستخدمة قد يكون مفتاحاً للاّهوت المستتر الموجود في السفر. يعرض مارتنز Martens قائمة إجراءات ("مدخل القراءات اللاّهوتية -Access-ing the Theological Readings").

ولكن كما هو الحال مع الأدب العظيم لا يمكن تحديده أو توضيحه من خلال وصفات، هكذا الكتاب المُقدَّس، ولا سيما لاّهوته، لا يمكن تقليله إلى إجراءات شبيهة بالوصفات. في عمل صياغة لاّهوت سفر أو مجموعة أسفار كالعهد القديم، هناك عامل يميزه كيلسي Kelsey بـ "التوضيح الخيالي imaginative construal". فعندما يكون دارس كتابي ملماً تماماً بكيان مادة ويتمنى إعادة صياغتها في صورة موجزة، فلا بد أن يكون منفتحاً على - وينتظر حتى - ما يسمى بـ "aha experience". وبطريقة غير قابلة للتوضيح تماماً، قد ينتج عن التأمل والتفكر جشتالت *Gestalt* يمكن به توضيح المادة الكتابية. فاللاّهوتي مزيج من عالم وفنان.

د. الخلاصة

طريقة لتحليل "حالات" اللاّهوت الكتابي هي ملاحظة مراحل الاختلاف في تاريخه. لقد نشأ اللاّهوت الكتابي كنظام عندما صار محلولاً من اللاّهوت العقيدي. وقد جاءت دفعة أخرى من النشاط حين تحرر من تاريخ الدين. كما استهل إصحاح بارز آخر ببَعْض الاختيارات فيما وراء المثال التاريخي: علم الاجتماع والأدب. كما أن الانبهار الحالي بالتالي، بينما هو محفز بشكل مؤقت، قد يتطلب إلغاؤه بفعل انفصال آخر. في هذه المرحلة الجديدة، قد يصور المرء اللاّهوت الكتابي على أنه بوضوح أكثر فرع من اللاّهوت، وليس من النقد التاريخي، أو الاجتماعي، أو الأدبي.

بمراعاة حماسة صرامة البحث الذي أحدثه هذا النظام، سيكون من المؤسف شطب جهود اللاّهوتيين الكتابيين بصفتها غير مفيدة. كما أن المناقشات بين المسيحيين واليهود، والوضوح المتعلق بعلاقة ع. ق وع. ج، والفهم الأفضل لحدود وإسهامات اللاّهوت، ومعنى الهوية بالنسبة لمجتمع الإيمان المسيحي، وحب الاستطلاع بشأن الإيمان الكتابي قد تسهلت جميعاً بهذه المناقشة. فالمرء يمكنه أن يتمنى حل القدر الأكبر من صور عدم اليقين المحيطة بالنظام، ولكن في نفس الوقت يُقدِّم المشروع إسهاماً أساسياً ويتميز بأنه يزدهر أفضل مما يتخبط.

بيبلوغرافيا

A. K. M. Adam, "Biblical Theology and the Problem of Modernity: Von Wredestrasse zu Sackgasse," *HBT* 12/1, 1990, 1-18; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1: *From the Beginnings to the End of the Monarchy*, tr. by John Bowden, 1994; D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible: A Study of Some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relationship Between the Old and New Testaments*, 1976, 1991; J. Barr, "Biblical Theology," *IDBS*, 1976, 104-11; idem, *The Semantics of Biblical Language*, 1961; idem, "The Theological Case Against Biblical Theology" in *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, ed. by G. M. Tucker, David L. Petersen, and Robert R. Wilson, 1988, 3-19; G. L. Bauer, *Theologie des Alten Testaments; oder, Abriss der religi?sen Begriffe der alten Hebr?er von den altesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche: Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, 1796; M. G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*, 1991; J. Bright, *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Meaning for the Church*, 1953; idem, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Preexilic Israel*, 1976; W. Brueggemann, "A Shape for Old Testament Theology, 1: Structure Legitimation," *CBQ* 47, 1985, 28-46; idem, "A Shape for Old Testament Theology, 2: Embrace of Pain" *CBQ* 47, 1985, 395-415 (reprinted in *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, ed. P. D. Miller, 1992, 1-21, 22-44); idem, *The Land: Place As Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. OBT 1, 1977; M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, 1946; B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 1970; idem, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 1992; idem, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 1986; R. E. Clements, *Old Testament Theology: A Fresh Approach*, New Foundations Theological Library, 1978; J. J. Collins, "Is a Critical Biblical Theology Possible?" in *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, ed. W. H. Propp, B. Halpern, D. N. Freedman, Biblical and Judaic Studies from the University of California 1, 1990, 1-17; A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, 1904; R. C. Dentan, *Preface to Old Testament Theology*, 1950, rev. ed., 1963; G. Ebeling, "The Meaning of 'Biblical Theology'" in *Word and Faith*, 1963, 79-97; O. Eissfeldt, "The History of Israelite-Jewish Religion and Old Testament Theology," *FOTT*, [1926] 1992, 20-29; W. Eichrodt, "Does Old Testament Theology Still Have Independent Significance Within Old Testament Scholarship?" *FOTT*, [1929] 1992, 30-39; idem, *Theology of the Old Testament*, 2 vols., 1961, 1967; G. Fohrer, "Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments," *TZ* 24, 1968, 161-72; idem, *Theologische Grundstruckuren des Alten Testaments*, 1972; H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, 1974; J. P. Gabler, 'On the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each," *SJT* 33, 1980, 133-44, reprinted in *FOTT*, 492-502; H. Gese, *Essays on Biblical Theology*, 1981, excerpt in *FOTT*, 387-405; N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; P. D. Hanson, *The People Called: The Growth of the Community in the Bible*, 1986; idem, "Theology, Old Testament" in *HBD*, 1985, 1057-62; G. F. Hasel, "The Future Of Old Testament Theology: Prospects and Trends," in *FOTT*, 373-83; idem, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 4th edition, 1991; idem, "The Problem of History in OT Theology," *AUSS* 8, 1970, 23-50; idem, "The Rela tionship Be-

tween Biblical Theology and Systematic Theology," *Trinity Journal*, n. s. 5, 113-27; idem, "The Nature of Biblical Theology: Recent Trends and Issues," *AUSS* 32/3, 1994, 203-15; J. H. Hayes and F. C. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development*, 1985; P. Heinisch, *Theology of the Old Testament*, 1950; S. Hermann, "Die konstruktive Restauration: Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie," in *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, ed. by H. S. Wolff, 1970, 155-70; F. Hesse, *Abschied von der Heilsgeschichte*, ThST 108, 1971; J. C. K. von Hofmann, *Interpreting the Bible*, 1959, 1972; J. Hogenhaven, *Problems and Prospects of Old Testament Theology*, Biblical Seminar 6, 1988; R. L. Hubbard, "Doing Old Testament Theology Today," in *Studies in Old Testament Theology*, ed. by R. L. Hubbard, R. K. Johnston, and R. P. Meye, 1992, 31-46; P. van Imschoot, *Theology of the Old Testament*, Vol. I: *God*, 1965; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958; W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*, 1978; D. H. Kelsey, *The Use of Scripture in Recent Theology*, 1975; R. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*, 1995; S. J. Kraftchick, C. D. Myers, Jr., and B. C. Ollenburger (eds.), *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, 1995; C. K. Lehman, *Biblical Theology*, 2 vols., 1971, 1974; W. E. Lemke, "Is Old Testament Theology an Essentially Christian Theological Discipline?" *HBT* 11, 1989, 59-69; J. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, 1985; excerpt in *FOTT*, 437-44; T. Longman and Daniel G. Reid, *God Is a Warrior*, SOTBT 1995; J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Theory and History of Literature*, trans. by G. Bennington and B. Massumi, 1984; S. McFague, *Metaphorical Theology*, 1982; J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, 1974; E. A. Martens, "Biblical Theology and Normativity," in *So Wide a Sea: Essays on Biblical and Systematic Theology*, ed. B. C. Ollenburger, IMS Text Reader 4, 1991, 19-35; idem, "Accessing the Theological Readings of a Biblical Book," *AUSS* 34/2, 1996, 233-49; idem, *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*, 1981, 1994², excerpt in *FOTT*, 300-320; idem, "Tackling Old Testament Theology" *JETS* 20, 1977, 123-32; idem, "The Oscillating Fortunes of 'History' in Old Testament Theology," in *Faith, Tradition and History: OT Historiography in Its Near Eastern Context*, ed. by A. Millard, J. Hoffmeier, and D. Baker, 1994, 313-40; idem, *Old Testament Theology*, IBR Bibliographies No. 13, 1997; J. W. Miller, *The Origins of the Bible: Rethinking Canon History*, 1994; R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, OBT, 1992, 159-66; M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwort: Das Verh?ltnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad*, 1985; B. C. Ollenburger, "Biblical and Systematic Theology: Constructing a Relation" in *So Wide a Sea: Essays on Biblical and Systematic Theology*, ed. B. C. Ollenburger, IMS Text Reader 4, 1991, 111-45; idem, "From Timeless Ideas to the Essence of Religion: Method in Old Testament Theology before 1930" in *FOTT*, 3-19; idem, E. A. Martens and Gerhard F. Hasel (eds.), *The Flowering of Old Testament Theology* [*FOTT*], Sources for Biblical and Theological Study, Vol. 1, 1992; idem, "Old Testament Theology: A Discourse on Method," in *Problems and Perspectives*, ed. S. J. Kraftcheck, et al., 1995; idem, ed., *So Wide a Sea: Essays on Biblical and Systematic Theology*, IMS Text Reader 4, 1991; idem, "What Krister Stendahl 'Meant'—A Normative Critique of 'Descriptive Biblical Theology,'" *HBT*, 8, 1986, 61-98; L. G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, OBT, 1994; V. S. Poythress, *Symphonic Theology*, 1987; H. D. Preuss, *Old Testament Theology*, 2 vols., 1995; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1962, 1965; H. R?is?nen, *Beyond New Testa-*

ment Theology: A Story and a Programme, 1990; R. Rendtorff, *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*, OBT, 1993; idem, "Die Offenbarungsvortstellungen im Alten Israel," English tr. in W. Pannenberg, R. Rendtorff, T. Rendtorff, and U. Wilkens, *Revelation As History*, 1968, 23-53; H. G. Revent low, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*, tr. by J. Bowden, 1985; P. Ricoeur, "The Metaphorical Process," *Semeia* 4, 1975, 75-106; idem, *The Rule of Metaphor*, 1977; J. M. Robinson, "Revelation As Word and As History," in *Theology as History: New Frontiers in Theology*, 1967, 42-62; J. H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*, 1995; J. A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, 1984; idem, "First Testament and Second," *BTB* 17, 1987, 47-49; W. H. Schmidt, "The Problem of the 'Centre' of the Old Testament in the Perspective of the Relationship Between History of Religion and Theology," in *Old Testament Essays* 4, 1986, 46-64; R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments*, Theologische Studien 101, 1970; C. H. H. Scobie, "The Challenge of Biblical Theology," *TB* 42/1, 1991, 31-61; R. L. Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method and Message*, 1993; D. G. Spriggs, *Two Old Testament Theologies: A Comparative Evaluation of the Contributions of Eichrodt and von Rad to our Understanding of the Nature of Old Testament Theology*, SBT 2/30, 1974; K. Stendahl, "Biblical Theology, Contemporary" *IDB* 1:418-32, = "Biblical Theology: A Program," *Meanings: The Bible as Document and Guide*, 1984, 11-44; S. L. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Religious Perspectives 26, 1978; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, OBT 2, 1978; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988/1995; J. K. W. Vatke, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt*, Vol 1: *Die Religion des Alten Testaments nach dem kanonischen Büchern entwickelt*, 1835; G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, 1948; Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 2d ed., 1970; C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 1982; P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, 1962; G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology As Recital*, SBT 8, 1952; R. N. Whybray, "OT Theology—A Nonexistent Beast?" in *Scripture: Meaning and Method. Essays Presented to Anthony Tyrrell Hanson for His Seventieth Birthday*, 1987, 168-80; W. Zimmerli, "Biblische Theologie," *TRE* 6, 426-55; idem, "Knowledge of God According to the Book of Ezekiel," in *I Am Yahweh*, 1982, 29-98.

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

١٠. تكامل لاّهوت ع. ق و التفسير

الموضوعات الأدبية، و الموضوعية، و القانونية

إن كَان ع. ق لا يُنظر إليه ببساطة كوثيقة دينية إنسانية بل كسفرٍ مُقدَّس، فإن التفسير يتضمَّنُ إذاً تأكيداً ليس فقط معناه بل أيضاً رسالته. أي أن تحديد لاّهوت نصٍّ ما جزءُ جوهري من العَملية التفسيرية. ومع ذلك، يثير هذا الأمر المسألة الشائكة للمنهجية في اللاّهوت الكتابي: فإن كَان الدارسون لا يمكنهم الاتفاق على طريقة لتفسير لاّهوت ع. ق ككل (قا؛ مقالة أ. أ. مارتنز E. A. Martens في هذا المجلد ومسحٍ واقتراحات ج. هازل *G. Hasel, Old Testament Theology*)، فما الذي يمكن تقريره بشكل حاسم حول الأبعاد اللاّهوتية لنص فردي؟ بالتأكيد، قد ينتقص البَعْض من أيّة محاولة لتحليل وتركيب المحتوى اللاّهوتي للاقتباسات المتنوعة بوصفها تجعل الأمور لاّهوتية، مثل الوعظ المحتجب قليلاً، أو بصفتها تستخدم مقتطفات مفرطة في التبسيط، مثل "ما الذي يقوله هذا النصّ عن الله، عن الخطية ....؟"

في هذه المقالة سوف يكفي مبدأ منهجي تأسيسي واحد: فكما هو الحال تماماً في التحليلِ الأدبي "المعنى المقصود من أية فقرة هو المعنى المتسق مع معنى السياق الأدبي الذي يَرِد فيه" (Klein, et al. *Introduction to Biblical Interpretation*, 157)، هكذا في التحليل اللاّهوتي، فإن اللاّهوت المقصود لأية فقرة هو اللاّهوت المتسق مع معنى السياق اللاّهوتي الذي يَرد فيه. فلاّهوت كل فقرة لا بد أن يُرى في ضوء سياقه اللاّهوتي الأكبر، والذي يتضمَّنُ كلاً من لاّهوت السفر الكتابي الذي وجد فيه إلى جانب الدوائر المركزية الأكبر للسياق اللاّهوتي (وبقول آخر؛ لاّهوت الأقسام أو الأنواع الرئيسيّة للعهد القديم، ولاّهوت ع. ق ككل، ولاّهوت الكتاب المُقدَّس بأكمله).

ناقشتْ المقالات السابقة عدداً من المسائل الحاسمة في لاّهوت وتفسير ع. ق، مع شرح ونقد النظريات المتنوعة بصورة وافية وموازنة خيارات منهجية بصورة متعقلة. أما هذه المقالة فتستند على بصائرِ هم؛ فهي تسعى لتكون عملية وإيضاحية. ببساطة، هدفنا هو الإجابة على التساؤل: كيفٍ يقوم المرء بالتفسير الموثق والثري لاّهوتيا لنص ع. ق من خلال حساسيته لـ (١) كلماته، والتي بَعْضها أكثر أهمية لاّهوتيا من بَعْضها الآخر، (٢) سماته الأدبية، (٣) إطاره التاريخي، و (٤) العلاقة بين النصِّ والنصُّوص القانونية الأخرى؟

أ. لاّهوت أسفار ع. ق.

١. الخيارات المنهجية: النماذج غير الكافية.

خطوة حاسمة في تحديد لاّهوت نص هي اكتشاف لاّهوت السفر المأخوذ منه النصّ. ومع ذلك، يثير هذا مشكلة منهجية أخرى: كيف يحلل المرء ويركب لاّهوت سفر ما؟ رغم أن قدراً قليلاً قد كُتب لمعالجة هذه المسألة (ولكن قا؛ Martens, 1996)، إلا أن هناك العديد من الأمثلة يمكن أن يفحصها المرء بهدف اكتشاف أية مبادئ وإجراءات تم اتباعها. تحتوي مقدمات معظم التفاسير على قسم يُلخِّص "لاّهوت"، "رسالة"، أو "الموضوعات الرئيسيّة" لسفر معيَّن، وتقوم بهذه المهمة أيضاً معالجات أسفار ع. ق الفردية في مراجع الكتاب المُقدَّس وبَعْض مسوحات ومقدمات ع. ق. علاوة على ذلك، هناك سلسلة تركز على الموضوعات اللاّهوتية مثل إصدار *Understanding the Basic Themes of...*؛ وهي مجلدات فردية عن لاّهوت ع. ق الذي يستخدم مدخلاً سفر سفر (قا؛ Childs, *Biblical Theology*, Part 3; Dumbrell, *The Faith of Israel*; Sitarz, ed., *Höre, Israel! Jahwe ist einzig*; Zuck, ed., *A Biblical Theology of the Old Testament*)، ومقالات متنوعة تشرح لاّهوت الأسفار الفردية (بما فيها تلك المنشورة في مجلات مثل *Biblical Theology Bulletin* and *Interpretation*؛ انظر أيضاً الأمثلة المحددة أدناه). يكشف فحص هذه الجهود عدة نماذج منقوصة منهجياً، لكن هذا ليس معناه أن المطبوعات التي تتبع هذه النماذج لا تحوي أفكاراً لاّهوتية قيمة.

أ. التصنيفات النظامية: الله/الإنسان، الخطية/الخلاص. أحد أكثر الأنماط المبكرة والدائمة لتقديم لاّهوت ع. ق هو نمط تبني تصنيفات اللاّهوت النظامي، مثل؛ الله والإنسان، الخطية والخلاص، التاريخ والأخرويات (قا؛ هازل الذي يعتبر

هذا "الطريقة العقيدية-التعليمية dogmatic-didactic method," 39-42). إن جاذبية هذا المدخل ظاهرة بوضوح: فنفس التصنيفات يمكن تطبيقها على كل سفر كما يمكن تركيب النتائج بسهولة. هذا المدخل يطبقه بصرامة نوعاً ما وولف Wolf في مقدمته لإشعياء (*Interpreting Isaiah*, Part III: "Theological Emphases: Christology, Es-chatology")، وبحرية أكثر في المجلد الذي يحرره زاك Zuck (قا؛ Merrill, "A Theology of Chronicles,"، الذي يستخدم العناوين الرئيسيّة التالية: "إله الملكوت"، "شعب الملكوت"، "دستور الملكوت" [الميثاق والخلاص]، و"دورة الملكوت" [التاريخ والأخرويات]؛ و"لاَهوت عزرا- نحميا وأستير"، الذي يركز على شخصية وأعمال الله"، "شعب الله").

مشكلة هذا المدخل هي أنه يميل لتسطيح الشكل الفريد للأسفار القانونية الفردية وإخفاء لاَهوتها الدينامي. وهناك شئ ما يفقد بالتركيز فقط على تلك التصريحات التي تسهم في أحد التصنيفات المحددة مسبقاً بدلاً من التركيز على العلاقات المتبادلة بين الموضوعات اللاَهوتية الرئيسيّة.

ب. إعادات الهيكلة التاريخية-النقدية. نموذج ناقص ثانٍ هو نموذج اشتقاق علم اللاَهوت فقط من السفر "الأصلي" المُعاد هيكلته أو طبقاته التنقيحية، كما هو مقرَّر منْ جانبِ المنهجيات التاريخية-النقدية. مثل؛ في المجلد الذي حرره سيتارز، يميز فرانك-لوثر هوسفيلد Frank-Lothar Hossfeld طبقات/ تقاليد لاَهوتية "اليَهوي"، و "الايلوهي"، و "الكهنوتي" "والتثنوي". وبشكل مشابه، يُقدِّم هانز وايلدبيرغر Hans Wildberger لاَهوت إشعياء تحت تعليمين: "لاَهوت إشعياء" و"نحو لاَهوت للأقسام التي لا تخص إشعياء" (في إطار إش ١ - ٣٩)، بتحديد مناقشته على "سفر إشعياء الأوَّل" (*Jesaja*, 1634-84). يُلخِّص آري لوها Aarre Lauha رسالة سفر الجامعة Qoheleth فقط بعد إزالة كل الإشارات تقريباً إلى الله، والدينونة، ومتعة الحياة كإضافات تنقيحية أرثوذكسية، مما نتج عنه لاَهوت غير سليم لمتشائم متهكم إلهه طاغية مجهول بعيد (*Kohelet*, 5: "Die theologische Problematik"). إن الجدال المستمر حول تأريخات مارتن نوس Martin Noth المُفترض أن التثنوية وسفري الأخبار تؤثر أيضاً على كيف يدرك المرء لاَهوت الأسفار التاريخية الفردية، مثل؛ إمكَانية أو عدم إمكَانية طَلَبْ لاَهوت ما شائع لدى كلٍ من ١ – ٢ أخبار وعزرا- نحميا (انظر خلاصة المناقشة في Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 5-11). فالمرء بإمكَانه هنا أن يتضمَّنُ هذه المداخل التي تفهم اللاَهوت أكثر بمصطلحات عقيدية (N. Gottwald)، أو تاريخ الأديان (R. Albertz) أو تاريخ التقاليد (G. von Rad; H. Gese).

إن مشاكل مثل هذه المداخل ذات شقين: أوَّلاً، اللاَهوت المُقدّم في هذا النموذج ليس من السفر القانوني بل من جزء أو طبعة تمهيدية للسفر. ونادراً ما تكون هناك أيّة محاولة لتوضيح أن هذه "الطبقة" أكثر أهمية أو ثقةً من أيّ طبقة سابقة أو تألية (قا؛ Sanders, *Canon and Community*, ch. 2: "Canonical Process"). ثانياً، حيث إن البحث التاريخي-النقدي عاجز عن الوصول إلى إجماع بشأن محتوى مصدر معيَّن، أو الطبقة التنقيحية، أو الطبعة، فإن كل إعادة هيكلة ستكون بها مخططات لاَهوتية مُختَلفة بصورة طفيفة.

ج) المداخل المستندة على التاريخ. نموذج ناقص ثالث يرى الخلفية أو المقدمة التاريخية للسفر كمفتاح تحديد لاَهوته. هناك أنواع ثلاثة من المداخل المستندة على التاريخ.

(i) يركز بَعْض الدارسين على الأهمية اللاَهوتية لتاريخ وغرض السفر. مثل؛ طريقة فهم المرء للرسالة الأساسية للقضاة تعتمد على ما إذا كَان يُورّخ في الملكية المبكرة، كهجوم على الملكية، أو إلى فترة ما بعد السبي البابلي، كالتماس للحكومة الدينية (قا؛ Cundall, "Judges—An Apology for the Monarchy?;" Dumbrell, "The Purpose of the Book of Judges Reconsidered," 23-33). بنفس الطريقة، يرتبط الجدال حول "الرسالة التبشيرية" ليونان ارتباطاً وثيقاً بكيفية إدراك المرء لغرضها (قا؛ ملخص تشايلدز ونقده لهذا المدخل في "The Canonical Shape of the Book of Jonah"). ومع ذلك، يستخدم آخرون لاَهوت سفر أو قسم منه لتحديد تاريخه، مثل؛ ذكر الشيطان في أيوب، أو "رؤيوي" في يوئيل وإشعياء، أو الإشارات إلى القيامة في دانيال أو التقوى الشخصية في المزامير.

(ii) يركز بَعْض الدارسين على "أعمال الله العظيمة" كلاَهوت (قا؛ G. E. Wright, 13، الذي يعتبر أن لاَهوت سفر معيَّن هو "الرواية الاعترافية لأعمال الله الفدائية في تاريخ محدد").

(iii) يُقدِّم البَعْض، مثل و. س. كايسر W. C. Kaiser (1978) لاَهوت ع. ق ضمن إطار التاريخ بصفته مصوراً في ع. ق. ومن ثم يُلخِّص كايسر لاَهوت فترتي "ما قبل أبوي prepatriarchal" و"أبوي patriarchal" بدلاً

من تطوير لاّهوت للتكوين في إطار التوراة ("اللاّهوت الموسوي Mosaic theology" قد يكون تعييناً أكثر ملاءمة، انظر المناقشة أدناه) ويناقش أدب الحكمة بصفته ينبع من الفترة "العقلانية" وبقول آخر؛ الفترة السليمانية (chs. 5-6, 10).

يمكن تلخيص المشكلات المتعلقة بالمداخل سابقة الذكر باختصار. فالمدخل الأوّل مُعَرض لخطر نسيان أن ع. ق هو أساساً وحي سماوي وليس دعاية سياسية، والقول الأوّل هو المركزي للاّهوت. أما المدخل الثاني فقد يكون معتمداً على فهم التاريخ بصفته معاد الهيكلة من جانب المداخل التاريخية-النقدية، وهو عاجز عن التعامل بشكلٍ كافٍ مع الأسفار التي يكون فيها التاريخ كخطة خلاص *Heilsgeschichte* أقل بروزاً (مثل؛ أدب الحكمة). علاوة على ذلك، يجب أن يكون اللاّهوت متمركزاً حول النصّ (أي حول وصف الله في التقارير الكتابية) بدلاً من أن يكون متمركزاً حول حَدث (قا؛ Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology*, ch. 3). يميل المدخل الثالث لتثبيت انتباهه على تلك الملامح التي تعكس الوحي التُقدّمي للخطة الإلهية ويتغاضى عن الحوافز اللاّهوتية البارزة البعيدة عن هذا "الطريق اللاّهوتي السريع".

٢. المداخل الأدبية.

يجب أن يكون واضحاً من القسم السابق أنه إن كَان لاّهوت أحد أسفار ع. ق هو أن يكون السياق اللاّهوتي الأساسي بالنسبة للتقييم اللاّهوتي لنص مفرد، فلا بد من البحث عن نموذج آخر لتحليل وتركيب الأوّل. من حسن الحظ أن النموذج الذي كَان يَظهر لعقود كثيرة تحت عنوان "المداخل الأدبية" للكتاب المُقدَّس (قا؛ مقالاتِ لونجمان ولونج في هذا المجلد) يعرض نمطاً لمدخل أكثر شمولاً، وتركيباً، واعتماداً على النصّ. ومن هذه الدراسات يَظهر توجيهين تفسيريين. وسوف يتم شرحها عن الكتاب وعن مستوى الاقتباس: (١) كما أن النصّ لا بد وأن يُفسَّر في ضوء مكَانه في إطار السفر ككل، هكذا لا بد من تقييم لاّهوته فيما يشترك في ويسهم في (علاقة دينامية) للاّهوت السفر ككل. (٢) لا بد من تقييم لاّهوت نص معيَّن في ضوء نوعه الأدبي (أي في ضوء النصّ الفردي والسفر ككل)، مع اعتبار العناصر المميزة لذلك النوع، وأسلوبه، ووظيفته.

(أ) بنية الأسفار.

(i) الأهمية اللاّهوتية لبنية السفر. أحد الملحوظات التي ظهرت من الدراسات الأدبية للكتاب المُقدَّس (وأيضاً من بَعْض الدراسات التنقيحية - أو دراسات نقد التركيب للعهد القديم (مثل؛ رندتورف Rendtorff, "The Composition of the Book of Isaiah") هي أن بنية الأسفار الفردية لا تنتج عن المجموعة العشوائية للمواد المنقولة أو عن التتبع الصارم لمبادئ الترتيب الزمني، بل تعكس تصميماً مهماً تفسيرياً، بغضّ النظر عما إذا كَان ذلك التصميم نابعاً من مؤلف أو محرر (قا؛ Licht, *Storytelling in the Bible*, ch. 6; Pratt, *He Gave Us Stories*, ch. 9). كما أن اختيار وترتيب المواد في كل أسفار ع. ق قد تحدد، على الأقل جزئياً، من جانب الرسالة التي كَان لا بد من توصيلها. وحتى في سفر الأمثال، حيث أمثال الإصحاح العاشر وما يليه قد فُهمت تقليدياً كمجموعات من "أدراج الأوراق"، فإن الأنماط التركيبية ظاهرة (قا؛ Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*). ومن هنا من المهم جداً فهم تركيب سفر ما بهدف فهم كيف ينكشف لاّهوته في مجرى السفر. كما أن هدف دمبريل المقرر في إيمان إسرائيل هو "تقديم الحركة اللاّهوتية لكل سفر، والمخاطرة، وفقاً للمستطاع، للإشارة إلى كيف يسهم تدفق المحتوى في كل سفر لمفهوم غرض ذلك السفر" (1988, 11).

(ii) بنية السفر: موضوعي أم اعتباطي؟ لا بد على المرء هنا أن يميز بوضوح بين خلاصة السفر "كجدول محتويات" (مثل؛ يؤكد وايبراي Whybray على عدم وجود بنية تكاملية لسفر الجامعة، ويدرج ببساطة ٣٤ قسماً (*Ecclesiastes*, 17, 30-31) أو كـ "بنية تكاملية". إن اللاّهوت المستند على البنية مُعَرض للذاتية كما النماذج الأخرى التي رفضناها. كما أن بَعْض تراكيب السفر العكسية المعقدة التي "اكتشفت" تفوق "قدرة" أي قارئ، سواء قديماً أو حديثاً، رغم أننا نقترح بأن مثل هذه البنية يجب أن تكون مُعرَّفة بالنسبة لرسالة السفر التي لا بد من تقييمها بصورة سليمة (لاحظ الأمثلة المقتبسة في جي. ويلش J. Welch, *Chiasmus in Antiquity*, 1981; for a brief but persuasive critique of "chiasmania" see Kugel, "On the Bible and Literary Criticism"). علاوة على ذلك، اقترحت خطوط عامة متعددة للعديد من الأسفار. وجد دينيس أوَّلسون Dennis Olson من بين الشروحات الستة والأربعين على سفر العدد التي قام بمسحها ٢٤ اقتراحاً مختلفاً بصورة أساسية حول خلاصة أو بنية السفر (موت القديم وولادة الجديد *The Death of the Old and the Birth of the New*, 31-37)، كما

وجد هندريك كوريفير Hendrik Koorevaar ٣١ خلاصة مُخْتَلفة ليشوع (De Opbouw van het Boek Jozua، ٩٥ - ١٠٢). ومع ذلك، اشتُقَتْ كثير من هذه الخلاصات بالتركيز على الانتقالات الرئيسيّة الجغرافية، أو التاريخية، أو الخاصة بالمحتوى في إطار الأسفار الخاصة وتخفق في الإشارة إلى مدى علاقة التقسيمات الرئيسيّة مع بَعْضها البَعْض بشكل تكاملي أو مع بنية السفر ككل. إن كَان من الممكن توضيح أن البنية المقترحة بسيطة وواضحة (أي يسهل تمييزها وهي مدعمة بالأنماط الموضوعية الداخلية وأنماط المحتوى) وأيضاً مهمة تفسيرياً (أي تسهم إلى التفسير والتحليل اللاهوتي)، فلا يمكن رفضها بصفتها اعتباطية.

(iii) أمثلة لبنية السفر كخلاصة لاّهوتية. مثل؛ يمكن فهم سفر الخروج كشرح ممتد للصيغة الثلاثية التي تعبر عن موضوع لاّهوتي مركزي من الكتاب المُقدَّس: "وأكون إلهكم وتكونون شعبي، وأجعل سكنى في وسطكم" (قا؛ لا ٢٦: ١١ - ١٣؛ لاحظ تطور ع. ج في يو ١: ١٤، رؤ ٢١: ٣)، فكل من الأقسام الرئيسيّة للسفر تطور أحد الجمل: في خر ١ - ١٨ يُعرِّف الإله نفسه بصفته يهوه، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب حافظ الميثاق، الذي سيُخرج شعبه من مصر (٦: ٢ – ٨)، بادئاً بتحقيق الوعد الآبائي للنسل المضاعف، ومختتماً بتسبيح يثرون ليهوه بصفته أعظم من جميع الآلهة (١: ٧؛ ١٨: ١٠ - ١١)؛ وفي ص. ١٩ – ٢٤ تصير إسرائيل شعب يهوه من خلال طقس تصديق الميثاق (٢٤: ٣ - ٨)، القسم الذي يؤطر بظهورين (١٩: ١٦ - ١٩؛ ٢٤: ٩ - ١١، ١٥ - ١٨)؛ وفي ص. ٢٥ - ٤٠ تُقام خيمة الاجتماع حيث يسكن الله في وسط إسرائيل (٢٥: ٨ - ٩؛ ٢٩: ٤٥ - ٤٦؛ ٤٠: ٣٤ – ٣٥)، كما يُسجِّل قسمان متوازيان إرشادات الله وتنفيذها من جانب إسرائيل (٢٥ - ٣١، ٣٥ - ٤٠)، كما يصنف قسم آخر عبادة إسرائيل المرتدة من خلال العجل الذهبي، ومن ثم خسروا مكانتهم كشعب الله (٣٢: ٩ - ١٠) حتى تُحل القضية من خلال تجديد للميثاق (٣٤: ١٠). وباتحاد هذه الأقسام الثلاثة تتشكل إعلانات الله الثلاثة الخاصة عن نفسه لموسى (٣: ١ - ٦؛ ١٩: ٣ - ٦؛ ٣٤: ٥ - ٧). وقد اقترح هذه الخلاصة ثلاثية الأقسام رام Ramm (1974) وتبعه كايسر Kaiser, *Exodus*، الخروج، وقد استخدم كلاهما العناوين الرئيسيّة الفداء الإلهي، الأخلاقية الإلهية، والعبادة الإلهية.

قد يفيد الوعي بهذا التطور اللاّهوتي المُفسِّر في ملاحظة أن دعوة موسى (ص. ٣) جزء من تحقيق الميثاق، وأنه قبل طقس تصديق الميثاق، لا يعاقب الله شكوى الشعب (ص. ١٦ - ١٧ في مقابل حالات التمرد في سفر العدد)، وأن إعطاء الوصايا العشر (ص. ٢٠) يفترض مسبقاً بالفعل خلاص إسرائيل من العبودية، وأن المعالجات الرمزية المفصلة لخيمة الاجتماع يفوتها اللاّهوت الفعلي للنص.

أوضح أوّلسون Olson (1985) أن الموضوع المركزي لسفر العدد هو مقارنة جيلين من شعب الله، والمقدَّمة من خلال الإحصائين في ص. ١، ٢٦ (125). فجيل الخروج، الذي يتهيأ في طاعة للرحيل من سيناء (ص.١ - ١٠) لكنه يُحكم عليه بالموت في البرية نتيجة التمرد والارتداد (ص. ١١ - ٢٥) يخلفه بجيل جديد يتهيأ في طاعة للغزو (ص. ٢٦ – ٣٦؛ الإصحاحات التي تلي الإحصاء الثاني تؤطر بالقصص حول بنات صلفحاد، ٢٧: ١ -١١؛ ٣٦: ١ - ١٢). وينتهي السفر بنهاية مفتوحة: هل ينجح الجيل الثاني بينما أخفق الأوَّل؟ يقول أوّلسون (183): "هدف السفر هو تأسيس نموذج أو مثال يدعو كل جيل لوضع نفسه مكان الجيل الجديد."

إن فهم هذا التركيب لا يقوض فحسب زعم مارتن نوس Martin Noth بأن سفر العدد يُمثِّل مزيجاً مرتباً ضعيف المستوى من المادة القصصية والعقيدية، إنهاءً مؤسفاً وثانوياً لتقليد سيناء بأكمله، لكنه يتيح أيضاً إطاراً لاّهوتيا لتفسير النصِّوص الفردية. بعد إدانة جيل الخروج في ص. ١٤، ١٥: ١ -٢١، فإن نصاً شرعياً يتعلق بالتُقدِّمات الواجب أخذها "متى جئتم إلى أرض مسكنكم التي أنا أعطيكم" (ع. ١) ... "خلال الأجيال التالية" (ع. ١٤، ٢١)، يأخذ بُعداً لاّهوتيا مضافاً يكون تعهدياً في الطبيعة (قا؛ Olson, 170-74). ووفقاً لذلك، فإن هذا الاقتباس عن التُقدِّمات الإضافية به محتوى لاّهوتي مختلف عن النصِّوص العقيدية المشابهة الأخرى في الخروج، أو اللاويين، أو التثنية. علاوة على ذلك، فإن ١٥: ٣٧ - ٤١ التي تناقش أهداب الأثواب وتسبق على الفور تمرد قورح يجب أن تُفهم بصفتها تتيح الأساس اللاّهوتي (١٥: ٤٠ - ٤١) لتأكيد المتمرِّدين على أن "الجماعة بأسرها مُقدَّسة وفي وسطها الرب" (١٦: ٣). كما أن نص التمرد المتعلق بالحيات السامَّة ليس ببساطة نذيراً رمزياً للصلب (يو ٣: ١٤ - ١٥)، لكنه يؤشر نص التمرد في مرحلة الذروة، وهو آخر سبعة تمردات في سفر العدد المرتبة في الترتيب المتماثل فيما يتعلق بسبب التذمر (أ. عد١١: ١ - ٣: الصعاب العامة؛ ب. ١١: ٤ - ٣٤: الطعام المتكرر؛ جـ. عد ١٢: القيادة؛ د. عد ١٣ - ١٤: الأعداء في الأرض؛ ج'. عد ١٦ - ١٧: القيادة؛ ب'. عد ٢٠: ١ - ١٣: نقص الماء؛ أ'. عد ٢١: ٤ - ٩: الصعاب العامة). النصّان الأوَّل والسابع ليسا وحدهما الأكثر اختصاراً، ولكن كليهما يُختم أيضاً بصلاة موسى الشفاعية (عد ١١: ٢؛ ٢١: ٧، الحالات الوحيدة لتواتر الفعل פלל [hitp.] في السفر؛ قا؛ R. Schultz, "Numeri/4. Buch Mose"). إن الإسهام اللاّهوتي الأساسي

لقصة بلعام (ص. ٢٢ - ٢٤) ليس شرح أن "الله يمكن أن يستخدم أي إنسان"، برغم أن بلعام لاعن الوثن جدير على الأقل بأن يكون متحدثاً رسمياً سماوياً كحماره! بدلاً من ذلك، تؤكد أقوال بلعام على أن الوعود الآبائية تبقى سليمة (عد ٢٤: ٩) رغم خطايا إسرائيل (قا؛ "Allen, "The Theology of the Balaam Oracles)

طبقاً لهندريك كوريفار Hendrik Koorevaar، يتكون سفر يشوع من أربعة أقسام مرتبة بشكل متماثل (قا؛ الملخص في McConville, *Grace in the End*, 101-2): أ. ١: ١ - ٥: ١٢: الذهاب (עָבַר [← # ٦٢٩٦])؛ ب. ٥: ١٣ - ١٢: ٢٤: الأخذ (לָקַח [← # ٤٣٧٤])؛ ب١. ١٣: ١ - ٢١: ٤٥: التقسيم (חָלַק [← # ٢٧٤٥])؛ أ١. ٢٢: ١ - ٢٤: ٣٣: العبادة (עָבַד [← # ٦٢٦٨])، حيث يحتوى كل قسم على مكَان روحي (الجلجال: ٥: ١ - ١٢؛ عيبال وجرزيم: ٨: ٣٠ - ٣٥؛ شيلوه: ١٨: ١ - ١٩: ٥١؛ شكيم: ٢٤: ١ - ٢٨). إن اختيار تحليل كوريفار يساعد المرء على رؤية المعارك الرئيسيّة (أريحا، عاي، وجبعون) كأمثلة نموذجية لاّهوتية لتحقيق ميثاق الله ونتائج طاعة إسرائيل وعصيانها (قا؛ ٢١: ٤٥؛ ٢٣: ١٤). وحتى خاتمة السفر الدنيوية على ما يبدو، والتي تسجل ثلاث جنازات (٢٤: ٢٩ – ٣٣)، تسهم بمثال أخير حول تحقيق الوعود الإلهية لإبراهيم (تك ١٥: ١٣ – ١٤؛ ٥٠: ٢٤ - ٢٥): فجسد يوسف يعود أخيراً إلى الوطن! إن سفر يشوع يحتوى بوضوح على ما هو أكثر من مجرد تاريخ للغزو. (← **يشوع: لاّهوت سفر**).

وحتى في سفر كالأمثال، والذي لا يَظْهر فيه بوضوح تركيب مفصل، المقدمة (ص. ١ - ٩) والخاتمة (ص. ٣٠ – ٣١) التي تؤكد على كل من الأبعاد العمودية/الدينية (مخافة الرب: ١: ٧؛ ٩: ١٠؛ ٣١: ٣٠؛ ومعرفة القدوس: ٩: ١٠؛ ٣٠ :٣) والأبعاد الأفقية/ الأخلاقية للحكمة والحماقة (ما هو حق وعادل ومستقيم: ١: ٣؛ ٢: ٩؛ قا؛ ٣١: ٨، ٢٠)، والذي يعادل سلطان الحكمة الخاصة بالأمثال بالناموس الموسوي (بتسمية תּוֹרָה ١: ٨؛ ٣: ١؛ ٤: ٢؛ ٦: ٢٩، ٢٣؛ ٧: ٢؛ قا؛ ٣٠: ٥ - ٦ مع مز ١٨: ٣٠ [٣١] وتث ٤: ٢)، يتيح الإطار اللاّهوتي لتفسير المجموعات الخاصة بالأمثال في ص. ١٠ - ٢٩. وهذا يبطل أية محاولة لتقليل الحماقة إلى ضُعف معرفي بدلاً من ربطها بالفساد الأخلاقي: فالرجل الحكيم بار، والأحمق شرِّير. الحكمة مشخصة من قبل السيدة حكمة (١: ٢٠ - ٣٣؛ ٣: ١٥ - ١٨؛ ٨؛ ٩: ١ - ١٢) ومشروحة من قبل الزوجة القَادرة والفاضلة الواردة في ٣١: ١٠ - ٣١ (قا؛ Childs, 1979, 551-56; Camp, 1985, ch. 6). بالإضافة إلى ذلك، فإن الموضوعات اللاّهوتية المتنوعة مطورة أيضاً ضمن المجموعات الفردية (مثل؛ السلطان الإلهي والمسئولية الإنسانية في ١٦: ١ - ٩).

إن طول ومجال سفر إشعياء، وأيضاً التحليل النقدي للشكل الذي يركز على الأقوال النبوية الفردية والأخلاق. النقدي-التنقيحي للسفر إلى الأقسام المتنوعة الأصغر قد يعطى انطباعاً بأنه لا يتمتع بموضوع أو بتركيب موحد. ومع ذلك ليست هذه هي القضية. فالأصحاح الأوَّل يسهم بتقديم الحركات اللاّهوتية الرئيسيّة في إطار السفر: التمرد، والدينونية، والدعوة للتوبة، وعرض الخلاص أو الدينوية الأخرى. وبتتبع مقارنة أوَّلية بين حالة صهيون الحاضرة والمستقبلية (ص. ١ - ٥)، يتطهر النبي، ومن ثم يشكل صميم البقية الأمينة، ويُفوَّض ليكون المتحدث الرسمي لأمة لا ترى ولا تسمع (ص. ٦). في ثلاث مجموعات من النصٌوص تتم دعوة الملك والشعب للثقة بالله في وسط أزمة سياسية، ويتم الوعد بخلاص الله: الإصحاحات ٧ - ١١ تُقدِّم الملك آحاز الذي يخفق، و ص. ٢٨ – ٣٣ تُقدِّم ملكاً مجهولاً يُجرَّب للاعتماد على مصر، وص. ٣٦ – ٣٩ تُقدِّم حزقيا الذي "يجتاز الاختبار".

كما أن الأقسام تعلن سلطان الله الكوني، والذي سيكون واضحاً في المستقبل القريب والبعيد (ص. ١٣ - ٢٣، ٢٤ - ٢٧، ٣٤ - ٣٥). كما يُختم ص. ٣٩ بإعلان السبي البابلي، أما ص. ٤٠ فيعلن عودة الله إلى أمة في حاجة. ويصور إش ٤٠ - ٤٨ مُحرِّر يهوه السياسي، كورش، بينما محرره الروحي، الخادم المتألم، والمُقدَّم في ٤٢: ١ - ٧، يَظْهر في ص. ٤٩ - ٥٧ كالحل الوحيد لشعب عنيد. وآنذاك فقط يمكن أن تتمجد صهيون من قبل الله والأمم (قا؛ Webb, 65-84; Seitz, 1988, 105-26). ومع ذلك، لا ينتهي السفر بملحوظة إيجابية: فالكلمات الأوَّلى والأخيرة من إشعياء تخص مصير أوَّلئك الذين يتمردون (פָּשַׁע [← #٧٣٢١]) ضد الله (١: ٢، ٦٦: ٢٤). ومن هنا، يُختم إشعياء كما يبدأ، بوصف من لن يلتفتوا للتحذير الإلهي.

إن تفسير أي اقتباس يجب أن يأخذ في الاعتبار مكَانه في إطار السفر ككل: فتصوير مستقبل صهيون المزدهر في إش ٢: ١ - ٥ لا يسهم أساساً لآخروية ع. ق (فهل جبل صهيون يحلّ محل جبل إيفرست كهدف لمتسلقي الجبال؟) بل المقصود منه هو أن يكون كمقارنة بفساد صهيون الحالي (١: ٢١ - ٢٢) والتطهير الوشيك من خلال الدينونة (١: ٢٥- ٢٧) وتوضيح أن التحول لا يعتمد على أمانة إسرائيل. إن إعلان مجئ ملك أخروي (٩: ٦ - ٧ [٥ – ٦]) يسهم بالتأكيد للتوقع المسياني المتنامي لإسرائيل، لكنه - في السياق - يعرض الحل الإلهي لمشكلة ملوك إسرائيل غير الأمناء.

(ب) التضمينات اللاّهوتية لمداخل النوع إلى الأسفار والنصّوص.

الفكرة الثانية من المداخل الأدبية للكتاب المُقدَّس التي لها تضمينات لاّهوتية هي أهمية النوع بالنسبة للتفسير. عرَّف لونجمان النوع كـ "مجموعة من النصّوص التي تحمل سمة أو أكثر بشكل عام على غرار بَعْضها البَعْض" (كالمحتوى، والتركيب، وأسلوب الكلام، والوظيفة، والأسلوب، و/أو الحالة المزاجية، لونجمان Longman و ديلارد Dillard, 30). نظرية النوع في تطبيقها على ع. ق لا تساعد فقط في التغلّب على العديد من عيوب نقد الشكل الكلاسيكي، بل تبدأ في عمل إسهام رئيسي لتفسير ع. ق. (المصادر المفيدة في هذا الشأن بشكل خاص Sandy & Giese, eds., and Fee and Stuart). ورغم أن كل أنواع ع. ق الرئيسيّة بها متوازيات بين نصوص ش. أ. ق، إلا أنه من الواضح أن هذه الأنواع - إن كانت تعتمد على الاتفاقات الأدبية، لم تكن فقط "خاصة بيهوه" بل أيضاً ثرية لاّهوتيا (قا؛ Walton, 1989, ch. 10).

(i) المفردات المميزة وتعريف النوع. هناك عدد من النواحي تتقاطع فيها الاهتمامات اللاّهوتية واهتمامات النوع. مثل؛ تواتر العديد من المصطلحات المميزة لأدب الحكمة في مزامير متنوعة يعتبر معياراً أساسياً لتعريف النوع الفرعي "مزمور الحكمة"، الذي خصص له الدارسون ٢٠ مزموراً أو أكثر. وحوالي ٢٠ مزمور تميز مثل هذا من جانب دارسين كثيرين (قا؛ كانتز Kuntz لقائمة عن هذه المصطلحات ومناقشة المعايير الأخرى). إن كَان مزمور ما يُعرَّف بوضوح بوصفه "حكمة"، فإن سياقه الأساسي إذاً بالنسبة للتقييم اللاّهوتي هو المجموعة الأكبر لمزامير الحكمة، أسفار الحكمة بشكل ثانوي. إن مناقشة المعاناة، والظلم، والشر، وتهديد الموت (كالموجودة في مز ٤٩)، رغم أنها مألوفة تماماً في مزامير الرثاء الفردية (مثل؛ مز ٦)، عندما توجد في مزامير الحكمة تُقدِّم تأكيداً لاّهوتيا مختلفاً، وذلك لأن كاتب المزامير لا يتصارع فحسب مع إشكال معاناته المختبرة شخصياً بل مسألة الصلاح الأكبر. ومن هنا يجب أن يجتمع مز ٤٩ مع مز ٣٧، ٧٣ عند تحليل استجابته اللاّهوتية. وفي حل مسألة ما إذا كَانت كلمة "يأخذني" (לָקַח [← # ٤٣٧٤]) في ٤٩: ١٥ [١٦] تشير إلى الحياة بعد الموت كحل كاتب المزمور للمشكلة، وذلك بعد فحص السياق الحالي للكلمة في إطار مز ٤٩، يجب أن ينظر المرء أوّلاً إلى استخدام نفس المصطلح في سياق مشابه في مز ٧٣: ٢٤ (قا؛ Kuntz, 1977, 231-32؛ أيضاً تك ٥: ٢٤؛ ٢ مل ٢: ١٠). بالتشابه، فإن الوعي بأن تقريباً كل ما يُسمى بـ "اللعنات" في المزامير موجودة في مزامير الرثاء (والاستثناء الممكن هو مز ١٣٩: ١٩ - ٢١، رغم أن نوعه متنازع عليه) يحذر المرء من الاشتقاق المتسرع "لاّهوت الانتقام" من مثل هذه المزامير. وبدلاً من ذلك، فإن وضعها الدقيق ووظيفتها لهذا العنصر داخل إطار المراثي لا بد من تحليله قبل التوصل لأية استنتاجات لاّهوتية.

(ii) أهمية النوع للدلالي. معرفة تصنيفات وسمات النوع مفيدة أيضاً للدراسات السيمانطيقية. ففي دراسة كلمة مثل بار (צַדִּיק [← #٧٤٠٤])، لا يكون من غير الشرعي فقط قراءة أبعاد ع. ق في تواترات ع. ج، بل يكون من المهم أيضاً تحديد ما إذا كَان المصطلح مستخدماً بشكل متطابق في الأنواع المُخْتَلِفة. في السياقات القصصية ليست هناك إشارات كثيرة للشعب "البار"؛ צַדִּיק مستخدمة أساساً كمصطلح نسبي (أي؛ بارز أخلاقياً أو أكثر براً) أو تشير إلى العنصر pary البرئ في النزاعات الشخصية (تك ٦: ٩؛ ٧: ١؛ ١٨: ٢٣ - ٢٦، ٢٨؛ ٢٠: ٤؛ ١ صم ٢٤: ١٧ [١٨]؛ ٢ صم ٤: ١١؛ ١ مل ٢: ٣٢؛ ٨: ٣٢ || ٢ أخ ٦: ٢٣؛ ٢ مل ١٠: ٩). وفي النصّوص القانونية نادراً ما ترد كلمة "بار" أيضاً (خر ٢٣: ٧ - ٨؛ تث ١٦: ١٩؛ ٢٥: ١ = "برئ" تقريباً مصطلح تقني). ومع ذلك، ففي أدب الحكمة، ولا سيما الأمثال، يصبح فئة موجودة في كل مكان متعلقة عملياً بـ "حكيم" (חָכָם؛ ← # ٢٦٨٢) (أم ١٠: ٣، ٦، ٧، ١٦، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢؛ قا؛ جا ٩: ١ - ٢). تستخدم مزامير الحكمة "بار" بطريقة متشابهة (مثل؛ مز ٣٧: ١٢، ١٦، ١٧، ٢١، ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٩)؛ وفي مواضع أخرى في المزامير تطبق كثيراً على الله (مز ٧: ١١ [١٢]؛ ١١٩: ١٣٧؛ ١٢٩: ٤؛ ١٤٥: ٨)، الذي هو - على أساس هذه السمة - مكافئ ومحرِّر الأبرار (مز ٥: ١٢ [١٣]؛ ٧: ٩ [١٠]؛ ٣٢: ١١؛ ٣٤: ١٤، ١٩، ٢١ [١٦، ٢٠، ٢٢]). الاستخدام في الأنبياء متشابه، لكنه ليس مطابقاً.

هناك تعبير شائع آخر في ع. ق به فوارق لاّهوتية دقيقة متباينة في أنواع مُخْتَلِفة وهي "خوف الرب" أو "مخافة الرب" (استخدام יָרֵא في التركيبات الخاصة بالفعل والصفة والمضاف إليه [← # ٣٧٠٧]؛ المعالجة الأكثر شمولاً لهذا التعبير من قبل جي. بيكر J. Becker. "خوف الرب"، التي قد يُوصف كمرادف ع. ق للإيمان (πί-στις، ي4411) في ع. ج، ترد كثيراً في كافة أنواع ع. ق. ومع ذلك، في السياقات القصصية تستخدم لوصف

الثقة الحصرية وحتى الجذرية بالله أو عبادة الله والمبادئ الأخلاقية الأساسية (تك ٢٠: ١١؛ ٢٢: ١٢؛ ٤٢: ١٨؛ خر ١: ٢١؛ ١٤: ٣١؛ يش ٤: ٢٤؛ ٢٤: ١٤؛ ١ صم ١٢: ١٤، ٢٤؛ ١ مل ١٨: ١٢)؛ وفي السياقات القانونية غالباً ما يُعبّر عنها بطاعة الناموس (خر ٢٠: ٢٠؛ لا ١٩: ١٤، ٣٢؛ ٢٥: ١٧؛ تث ٥: ٢٩؛ ٦: ٢، ٢٤؛ ٨: ٦؛ ١٠: ١٢ - ١٣)؛ وفي أسفار الحكمة، ولا سيما الأمثال، تعبر عن اتجاه أساسي نحو الله الذي يقود إلى السلوك الحكيم وتجنب كل شكل من إشكال الشر (أم ١: ٧، ١٩؛ ٢: ٥؛ ٨: ١٣؛ ٩: ١٠؛ ١٠: ٢٧؛ ١٤: ٢٦ - ٢٧؛ ١٥: ١٦، ٣٣؛ ١٦: ٦؛ ١٩: ٢٣؛ ٢٢: ٤؛ ٢٣: ١٧؛ ٣١: ٣٠؛ قا؛ أي ١: ١، ٨؛ ٢: ٣؛ ٢٨: ٢٨؛ جا ٥: ٧ [٦]؛ ٨: ١٢ - ١٣). قد يبقى المعنى المعجمي لـ יִרְאָה /יָרֵא ثابتاً طوال ع. ق، ولكن معنى حديثه يتنوع (أي تعبيره السلوكي) بطرق تقابل بشكل واضح التأكيدات الموضوعية المميزة واهتمامات أنواع ع. ق الأساسية.

إن استخدام تعبير مهم لأهوتيا قد يختلف أيضاً في إطار الأنواع المتنوعة. مثال ذلك، في السياقات القصصية والنبوية، فإن التعبير "عبد الله، الرب" مُستخدم في الغالب لوصف أوّلئك الأفراد النادرين الذين كانوا مميَّزين من قبل اختيارهم الإلهي لتنفيذ مهمة فريدة أو من قبل الطاعة أو الأمانة الاستثنائية (إبراهيم، موسى، داود، يشوع، أمة إسرائيل، وكيل الخلاص في سفر إشعياء "أغاني العبد؛ قا؛ أيضاً أي"، بينما في المزامير يَرد المصطلح أساساً كإشارة ذاتية مستخدمة في وصف الأتقياء في الدعوات للتسبيح أو في إتاحة أساس لالتماس الله في المراثي (مز ٢٧: ٩؛ ٣١: ١٦ [١٧]؛ ٣٤: ٢٢ [٢٣]؛ ٦٩: ١٧ [١٨]؛ ٧٩: ٢، ١٠؛ ٨٦: ٢، ٤، ١٦؛ ٩٠: ١٣، ١٦؛ ١٠٢: ١٤، ٢٨ [١٥، ٢٩]؛ ١١٣: ١؛ ١٣٥: ١؛ ١٤٣: ٢، ١٢). في هذه الحالة، فإن المرء الذي يستخدم الإشارة (الله أو الفرد) يكون أهم بشكل واضح من نوع النصِّ الذي يحويه. ومع ذلك، حيث إن هذين الاستخدامين المميَّزين قد يتضمَّنان الغموض، فإن الأوَّل يعكس الشرف الراقي كونه مدعوًّ خادم الملك (الإلهي) والثاني يشتق من اتفاق (المحكمة) للإشارة إلى نفسه في تواضع خادم إنسان آخر يعتمد عليه إرضاؤه، وهاتان الفئتان لا يجب الخلط بينهما في تحديد أهميتهما اللاهوتية: أن يدعو المرء نفسه "خادم الله" ليس معناه أن يضاهي نفسه بموسى أو داود (← خادم/ عبد)!

علاوة على ذلك، في تحليل بَعْض المصطلحات يجب ملاحظة أن بَعْض المفردات قد تكون خاصة بالنوع أو خاصة بالسفر؛ ومن هنا رُبّما تكون ندرة المترادفات الأكثر شيوعاً في سفر معيَّن، وحتى حضور مصطلح أكثر ندرة، غير مهم لاهوتياً. مثال ذلك، فإن الوحدة المعجمية المفضلة بالنسبة لمؤلف سفري الأخبار لكلمة خطية هو מָעַל (← # ٥٠٨٥)، يكون أميناً، غير أمين (١٧ مرّة؛ ٤٨ مرّة في بقية ع. ق، في حز ١٣ مرّة). كما أن مصطلح رجس، תּוֹעֵבָה (← # ٩٣٥٩) يَرد بالأكثر في التثنية (١٧ مرّة)، والأمثال (٢١ مرّة)، وحزقيال (٤٣ مرّة، ٣٧ مرّة في بقية ع. ق). إن طريقة تصوير هذه الأسفار المتنوعة للخطية أهم من الكلمة المحددة التي تستخدمها للإشارة إليها.

اللغة المميزة لكل من الإيمان والحماقة يمكنها أيضاً أن تكون خاصة بالسفر أو خاصة بالنوع. في النصُوص القصصية والنبوية يسود الفعل אָמַן، يؤمن [hi.؛ (← # ٥٨٦)، إذ يُشير أساساً إلى أفعال الإيمان الفردية أو إظهارات الإيمان (قا؛ تك ١٥: ٦؛ خر ٤: ٨؛ عد ٢٠: ١٢؛ ٢ أخ ٢٠: ٢٠؛إش ٧: ٩؛ ٢٨: ١٦). كما أن الشكل اللفظي אָמַן مستخدم ٤٢ مرّة خارج المزامير والأمثال، لكنه مستخدم فقط ٩ مرات في المزامير والأمثال، ثلاثة منها في المزامير التاريخية. تُفضِّل المزامير والأمثال בָּטַח، يثق (# ١٠٥٣)، وهو مصطلح يُشير أساساً إلى اتجاه أساسي نحو الله (قا؛ مز ٢٥: ٢؛ ٢٦: ١؛ ٢٨: ٧؛ ٣١: ٦، ١٤ [٧، ١٥]؛ أم ١٦: ٢٠؛ ٢٨: ٢٥)؛ ويَرد בָּטַח ٥٦ مرّة في المزامير والأمثال، ولكن ٦٤ مرّة فقط في بقية ع. ق. ورغم أن الكلمة "أحمق" موجودة عموماً خلال أدب الحكمة، فإن كل سفر حكمة لا يستخدم تماماً نفس المصطلحات (قا؛ Donald). علاوة على ذلك، فإن أحد أقوى الجذور العبرية للإشارة إلى الحماقة، נָבָל، المألوف استخدامه في مز ١٤: ١، ٥٣: ١ [٢]، "قال [يقول] الجاهل في قلبه ليس إله" يَرد ٣٨ مرّة في ع. ق (مثل؛ تك ٣٤: ٧؛ يش ٧: ١٥؛ قض ١٩: ٢٣ - ٢٤؛ ٢٠: ٦، ١٠)، سبعة منها فقط في أسفار الحكمة.

ومن هنا، فإن تقييم المصطلحات المهمة لأهوتيا كجزء من العملية التفسيرية لا بد أن يأخذ في الاعتبار التأثيرات النوعية الممكنة والقيود الخاصة بالاستخدام ومعنى الخطاب. عند استكشاف الأبعاد اللاهوتية لمصطلح معيَّن، لا يمكن للمرء ببساطة أن يستشير فهرساً أبجدياً وهو يعتمد بشكلٍ اعتباطيٍّ على أية فقرات تحوي نفس المصطلح (الأمثلة إضافية عن السيمانطيقا الخاصة بالنوع، قا؛ .H.-P. Müller, 282).

(iii) تنوع النوع والتنوع اللاهوتي. أحد سمات أدب ع. ق الذي يسهم لثرائه اللاهوتي هو الطريقة التي تتطور فيها

الموضوعات المتنوعة بشكل مختلف في أسفار مُخْتَلِفة. ومثل هذا التنوع اللاّهوتي ليس بالضرورة متعارضاً (قا؛ Goldingay, ch. 1; McConville, 1987)، ولا يرغم المرء على التحدث عن لاّهوتيات ع. ق. ومع ذلك، فإنه يحذر من المحاولات المفرطة في التبسيط أو التنظيمية لتركيب الأصوات الفريدة للشهود القانونيين المتنوعين.

أحد العوامل التي تنتج التنوع اللاّهوتي هو معالجة نفس الموضوع في إطار الأنواع المُخْتَلِفة. مثل؛ فإن تطور موضوع الخلق في التكوين، وأسفار الحكمة، والنبوة يؤكد كل منها على الأبعاد المتنوعة التي هي تكميلية حقاً. في تك ١: ١ - ٣، تتضمن التأكيدات السلطان السيادي لإلهٍ تُطاع وصاياه على الفور، وتأسيس نظام داخل إطار الخليقة، والبركة الكونية، وتخصيص السبت، كل الموضوعات التي ستُعالج بالتفصيل في أسفار الناموس. ومن ناحية أخرى، تُقدِّم تك ٢: ٤ - ٢٥ إلهاً جوهرياً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالبشرية، إلهاً يكشف نفسه بالتكرار للآباء. وهذه العلاقة تُدعَّم بدمج هذا التقرير في إطار التركيبة المكونة من عشرة أجزاء תּוֹלְדוֹת ("وهذه أجيال....")، التي تشير إلى تعاقب متواصل من الخلق إلى بدايات شعب ميثاق (← علم الأنساب؛ التكوين: لاّهوت؛← # ٩٣٥٢). ومن هنا تتشارك تك ٢ الكثير من سمات النوع لقصة التكوين فيما بعد عدن، رغم سياق أصولها الذي غالباً ما يُشير إليها الدارسون كأسطورة (انظر ← التكوين: لاّهوت).

ومع ذلك، في الأنواع الأخرى يكون كل من الأسلوب والتأكيدات مُخْتَلِفة تماماً: الشعرية وليس النثرية، مستخدمةً بوفرة الصور المألوفة من أساطير خلق ش. أ. ق، ودامجةً الخلق والفداء، ومؤكدةً على حكمة الله (ولا سيما أسفار الحكمة)، والقوَّة (ولا سيما الأنبياء)، والمجد والتفرد (ولا سيما المزامير) كما هو مُعلن خلال ومنعكس من جانب الخلق (أي ٢٦: ٥ - ١٤؛ ٣٨: ٤١؛ مز ٨؛ ١٩: ١ - ٦ [٢ – ٧]؛ ٨٩: ٩ - ١٣ [١٠-١٤]؛ ١٠٤: ٥ - ٩؛ أم ٣: ١٩ - ٢٠؛ ٨: ٢٢ - ٣١؛إش ٤٠: ١٢ - ١٧، ٢٦، ٢٨؛ ٤٤: ٢٤؛ ٥١: ٩ - ١٠، ١٣، ١٦؛ عا ٤: ١٣؛ ٥: ٨؛ ٩: ٥ - ٦). كما أن أي تفسير لأي من هذه النصِّوص يجب أن يكون على دراية بالتأكيدات اللاّهوتية الملائمة للنوع الذي يحتوى عليها، ويقارن نصّاً معيَّناً بالنصِّوص الأخرى من نفس النوع التي تُقدِّم نفس هذا الموضوع، وتحذر من المخاطر الكامنة في اشتقاق اللاّهوت من الشعر (انظر B. W. Anderson, 1984; Dassmann & Sternberger, eds., "Schöpfung und Neuschöpfung," *JBTh* 5, 1990).

٣. التأكيداتُ الموضوعيةُ

ومع ذلك، بقدر قيمة تحليلات تركيبية ونوع السفر في مساعدة المرء على تقييم الإسهام اللاّهوتي لنصٍ مفرد، لا بد من إضافة مدخل تكميلي آخر: دراسة الموضوعات. بينما يسعى المُفسِّر لتعريف التركيبية السائدة وفئة النوع الأكثر دقة لسفر أو لقسم معيَّن منه، قد تُعرِّف موضوعات متباعدة متنوعة في نفس النصِّ. مثال ذلك، رغم أن بيتر ميسكال Peter Miscall يعتبر سفر إشعياء بصفته "متاهة المجاز The Labyrinth of Images" إلا أن هناك فقط بضعة مواضيع كبرى مطورة في كافة أرجاء السفر وهي تسهم بوصل أقسامه المتنوعة.

(أ) تعريف ومجال الموضوعات. نحن هنا نُعرِّفُ الموضوع كما هو مستخدم في نقد التقليد. جورج فورير Georg Fohrer (99-109) يميز بين الحاضر (البشرية كزهرة باهتة، والله كصخرة) والموضوع ذو الصلة (قصر الحياة؛ أمانة الله). في دراسة موضوع لاّهوتي مثل الخطية في إطار سفر معيَّن، لا يكفي مجرد فحص كل حالات تواتر المترادفات الرئيسيّة للخطية، مثل أخطأ الهدف (חָטָא [← # ٢٦٢٧)، التمرد (פֶּשַׁע [← # ٧٣٢٢)، والظلم (עָוֹן [← # ٦٤١١)؛ قام رولف نايريم Rolf Knierim بإشمل معالجة للموضوع)؛ لا بد أن يضمن المرء أيضاً كلٍ المصطلحات المرادفة للخطية وكل أوصاف وصور الشر. مثل؛ في إش ١ وحده، ينتمى كل ما يلي إلى موضوع الخطية لاّهوتيا (ويمكن تضمين بَعْض الجمل الإضافية):

"بنين ... عصوا عليَّ" (٢)؛

"ويل للأمة الخاطئة، الشعب الثقيل الإثم، نسل فاعلي الشر، أوَّلاد مفسدين. تركوا الرب، استهانوا بقدوس إسرائيل، ارتدوا إلى وراء" (٤)؛

"تزدادون زيغاناً [تمرداً]" (٥)؛

"يا قضاة سدوم ... يا شعب عمورة" (١٠)؛

"أيديكم ملآنة دماً" (١٥)؛

"اعزلوا شر أفعالكم من أمام عيني! كفوا عن فعل الشر" (١٦)؛

"إن كانت خطاياكم كالقرمز" (١٨)؛

"وإن أبيتم وتمردتم" (٢٠)؛

"زانية ... وأما الآن فالقاتلون" (٢١)؛

"صارت فضتكم زغلاً [نفاية]" (٢٢)؛

"رؤساؤك متمردون ولغفاء [رفاق] اللصوص. كل واحد منهم يحب الرشوة. ويتبع [يجرى وراء] العطايا" (٢٣)؛

"خصمائي ... أعدائي" (٢٤)؛

"زغلك [نفايتك] ... كل قصديرك [كل رجاساتك]" (٢٥)؛

"المذنبين [المتمرِّدين] والخطاة ... تاركوا الرب" (٢٨).

بطريقة مشابهة، في دراسة موضوع الحكمة لاَّهوتيا، لا يكفي أن يحدّ المرء نفسه إلى الوحدات المعجمية الأساسية للحكمة التي يصفها فون راد باعتبارها "قياسية stereometric" (*Wisdom in Israel*, 13 n. 10)؛ انظر الدراسة الأكثر تفصيلاً لـ "M. Fox, "Words for Wisdom): أم ١: ١ - ٥ يتضمَّنُ المصطلحات בִּינָה /בִּין [← # ١٠٦٧/١٠٦٩]، דַּעַת ١ [← # ١٩٨١]،חָכְמָה [← # ٢٦٨٣]، לֶקַח [# ٤٣٧٥]، מְזִמָּה [# ٤٦٥٩]، מוּסָר [← # ٤٥٩٢]، עָרְמָה [← # ٦٨٩٣]، שֶׂכֶל [← # ٨٥٠٥]، תַּחְבֻּלוֹת [← # ٩٣٧٤] التي تشير إلى السمات المكمّلة للحكمة. كما أن المصطلحات الأخرى التي تنتمي للمجال السيمانطيقي للحكمة، بما فيها المتناقضات، كالمصطلحات المرادفة للحماقة، والمصطلحات الإيجابية المرتبطة بالحكمة، مثل البر والمثابرة، وأيضاً أوصاف وشروحات السلوك الحكيم والأحمق، تسهم أيضاً في تطوير موضوع الحكمة.

(ب) الموضوعات والأقوال. بمناقشة المكونات الكبيرة من التفسير النصّي - تركيب الأسفار، وتصنيفات النوع التي تَجَمَّع معاً نصوص الأسفار أو النصّوص الفردية، والموضوعات التي تنسج طريقها من خلال الأسفار بأكملها، وذلك بالإحاطة بكلمات عديدة وعبارات وأوصاف ذات صلة لا بد لنا من العودة إلى المكونات الدقيقة - كتل البناء الأساسية للنص: الكلمات. بالطبع كان هناك الكثير من إشكال سوء استخدام مدخل دراسة الكلمة في تاريخ اللاَّهوت الكتابي (قا؛ مسح Cotterell and Turner, ch. 4; Louw). ومع ذلك، رغم المخاطر المرتبطة بالمبالغة في تقدير الكلمات الفردية، فإن التعريف الدقيق، والفهم، ومقارنة الكلمات البارزة لاَّهوتيا في إطار نص من الممكن أن يُقدِّم إسهاماً أساسياً للتقييم اللاَّهوتي للنص.

عوامل متعددة لا بد من أخذها في الاعتبار للتحصّن ضد إشكال سوء الاستخدام هذه. أوَّلاً يجب على المرء أن ينقل انتباهه من مستوى الجملة إلى مستوى الخطاب بصفته السياق الأساسي للتفسير. فالقرارات الخاصة باستخدام الكلمة لا تُتخذ ببساطةٍ على مستوى الجملة، مفروضة بالقواعد النحوية، بل تُتخذ في أغلب الأحيان على مستوى الخطاب. في إش ٢٨، يُقلل وايلدبيرغر Wildberger (1078) ع. ١٩ كإضافة "تحقيقية" تالية، وسبب ذلك جزئياً هو أن ع. ١٩ب ("ويكون فهم الخبر [הָבִין שְׁמוּעָה] فقط انزعاجاً") [وسيأتي فهم هذه الرسالة برعب مطلق] تكرر، وفي رأيه، تُسئ فهم العبارة المشابهة في ع. ٩ ("لمن يُعلم معرفة؟) لمن يشرح رسالته؟" [יָבִין שְׁמוּעָה]). ومع ذلك، يتغاضى هذا الشرح عن تقنية المؤلف الذي يكرر كلمات وجملاً متنوعة في هذا القسم (ع. ٧ — ٢٣) لعمل مقارنة بين الأمن الزائف للتحالفات الأجنبية والعرض المرفوض للأمن الإلهي، والذي ينتج عنه خيبة الأمل والحكم الإلهي (قا؛ ع. ٩ || ع. ١٩؛ ع.١٠ || ع. ١٣؛ ع. ١٤ || ع. ٢٢؛ ع. ١٥ || ع. ١٨). كما أن التحول في الفارق الدقيق من ع. ٩ "لمن يُعلم معرفة" ["ليفهم الرسالة النبوية"] إلى ع. ١٩ "فهم الخبر"، وهو خبر الكارثة المحتومة، يتم بتكرار جذر "يسمعوا" (שָׁמַע) في ع. ١٢، "ولكن لم يشاءوا أن يسمعوا". وبرفض سماع الرسالة النبوية بخصوص "مكان الراحة" الموعود به إلهياً (ع. ١٢)، أجبروا على سماع رسالة مرعبة، رُبّما تكون قد "سُلمتها" قوات الغزو الأجنبية (ع. ١١). لقد اختاروا فراشهم، وعليهم الآن الرقاد عليه! (ع. ٢٠). من وجهة نظر الخطاب، فإن إعادة استخدام وتحويل معنى العبارة من ع. ٩ مفهوم منطقياً وفعال بلاغياً.

هذا المثال يشرح تحذيراً آخر في دراسة الكلمة: على المرء أن يفهم الاختلاف بين الموضوع ("نقطة البداية، المقدَّمة") والأقوال ("العنصر الجديد في ما يتم توصيله" Jeanrond, 85). أكد اللغويون على أهمية التمييز بين الحافز (الموضوع) العام وفارقه الدقيق في سياق (تعليق) معيَّن. مثل؛ لا يرغب وايلدبيرغر Wildberger في السماح للنبي إشعياء بإضافة تعليق فريد إلى قول مألوف بهدف تسجيل فكرة معيَّنة. في سفر إشعياء [قا؛ "يسمعوا" و "لا يسمعوا" أو "يسمعوا ولا

يفهموا"] يكون الصمم حافزاً رئيسياً مُقدَّماً مبكراً ومطوَّراً في كافة أرجاء السفر، ولكن بشكل خاص في القسم إش ٢٨ - ٣٣ (١: ١٩؛ ٦: ٩؛ ٢٩: ١٨؛ ٣٠: ٩؛ ٣٣: ١٥؛ ٤٠: ٢٨؛ ٤٢: ١٨ – ٢٠؛ ٦٥: ١٢؛ قا؛ Aitken, "Hearing and Seeing"). في ص. ٢٨، يركز النبي على نموذجين من الرسائل يمكن "سماعهما" بإعطاء العبارات المشابهة فوارق دقيقة مُخْتَلفة.

للاستشهاد بمثال آخر من إشعياء، في ص. ٤٠ - ٤٥ تصير "خادم الله God's servant" موضوعاً رئيسياً (وحتى أوزوالد Oswalt يؤكد على أن "الخدمة" هي الموضوع الشامل للسفر بأكمله [54]؛ قا؛ *Book of Isaiah*). كما يُقدِّم موضوع الخادم في ٤١: ٨ - ٩ باستخدام مصطلحات تؤكد على اختياره. وهذه الفقرة موضوعة بين إعلانين إلهيين عن محارب قادم من المشرق ومن الجنوب، افتراضاً كورش (٢ - ٤، ٢٥ – ٢٧)، الذي سيجعل الجزر ترتعد (ع. ٥). ومع ذلك، في ٤٢: ١، يُقدِّم خادم، في مقابل كورش، سوف يمنح الجزر مجالاً للرجاء (ع. ٤). فمن هو هذا الخادم؟

فيما تُقدِّم الصورة، يضيف كل تواتر للموضوع "تعليقاً" جديداً "للموضوع"، وبالتدريج تظهر صورتان مختلفتان: خادم متحد بإسرائيل وخادم فردي يخدم نيابة عن الآخر (قا؛ ٤٤: ٢١ مع ٤٩: ٦).

جوهرياً، لا توجد حالتان لتواتر نفس الكلمة، حتى في إطار نفس السفر كجزء من نفس الموضوع الأكبر، يكون لهما نفس الفارق الدقيق تماماً. مثل؛ تقترح مقالات متعددة أن المؤلف النبوي في إش ٤٢، ٥٩ يكرر ويتلاعب بالفوارق الدقيقة المتنوعة מִשְׁפָּט، دينونة، عدل، (← # ٥٤٧٧) في السياقات الخاصة (قا؛ Beuken; Jeremias; Kendall, 59). ورغم قيمة المداخل المعجمية التي تحاول التصنيف الدقيق للاستخدامات المتنوعة التي يمكن أن تكون للكلمة في ع. ق، فلا بد على المُفسِّر أن يحاول تحديد التأكيد المعيَّن على أن الكلمة تُقدِّم في سياق معيَّن، وذلك لأن التحول المفاجئ في معناها المرتبط بالحديث قد يؤكد على النقطة الرئيسيّة التي يقصدها المؤلف.

هناك العديد من السمات الإضافيّة للمواضيع التي يَجَبُ أَنْ تُلاحظَ، ولا سيما لأنها مطورة من خلال الكلمات الدليلية. في العديد من الحالات، يتم مُزَاوَجة موضوعات، إما كتعبير لغوي ثابت (تجميع تتابعي) أو في استخدامها في سفر معيَّن. المصطلحان מִשְׁפָּטو צְדָקָה، القضاء/العدل والبر يُفهمان بأفضل صورة على الأرجح كـ *hendiadys*، أي كمصطلحين يمكن ترجمتهما كـ "القضاء البار" أو "العدل الاجتماعي" (قا؛ M. Weinfeld, 1995, 1). إما أن يكون من الممكن أن ترد الكلمة أوَّلاً في هذه المجموعة، وترد الثانية أيضاً كتزاوج الكلمة في التوازي الشعري. وحينما يستخدم أحد هذين المصطلحين في تقارب مع الآخر، يكون من الملائم فهمهما في مصطلحات المفهوم المدمج بدلاً من التمييز الحاد بين الاثنين (مز ٩٩: ٤ – مدمجاً؛إش ٢٨: ١٧ - التوازي الشعري؛ الحق/العدل). هناك تزاوج آخر كثير التواتر هو חֶסֶד و אֱמֶת، الولاء الميثاق والأمانة، أو - كما هو مترجم بشكل عام - الرحمة والحق (أم ٣: ٣؛ ١٤: ٢٢؛ ١٦: ٦؛ ٢٠: ٢٨ - تزاوج كلمة؛ مز ٢٦: ٣؛ ٥٧: ١٠ [١١]؛ ٦٩: ١٣ [١٤]؛إش ١٦: ٥ - في التوازي الشعري)؛ يُفهم أفضل كـ "صلاح موثوق" أو "محبَّة مُخلَصة".

تُدمج المصطلحات أو الموضوعات الأخرى في أسفار معيَّنة. في إشعياء تتواتر معاً الكلمات "خلاص" (יְשׁוּעָה؛ ← # ٣٨٠٢) و"بر" (צְדָקָה، ← # ٧٤٠٧) في إش ٣٣: ٥ - ٦؛ ٥١: ٦، ٨؛ ٥٦: ١؛ ٥٩: ١٧؛ ٦٠: ١٧ - ١٨. ويجب أن يُحفز هذا الأمر المُفسِّر على حاجته لفحص العلاقة بين مرجع هاتين الكلمتين في إطار لاَهوت إشعياء. في بَعْض الأسفار، قد يكونٍ من المثمر تنظيم العلاقة بين سلسلة كاملة من المصطلحات. في سفري الأخبار هناك على الأقل ٨ مصطلحات بارزة لاَهوتيا تميز السفر ووثيقة الصلة بوضوح. الموضوع الأساسي هو الحاجة لطلب الله (דָּרַשׁ [← # ٢٠١١]: ١ أخ ١٠: ١٣، ١٤؛ ١٣: ٣؛ ١٥: ١٣؛ ١٦: ١١؛ ٢١: ٣٠؛ ٢٢: ١٩؛ ٢٦: ٣١؛ ٢٨: ٨، ٩؛ ٢ أخ ١: ٥؛ ١٢: ١٤؛ ١٤: ٣، ٦؛ ١٥: ٢، ١٢، ١٣؛ ١٦: ١٢؛ ١٧: ٣، ٤؛ ١٨: ٤، ٦، ٧؛ ١٩: ٣؛ ٢٠: ٣؛ ٢٢: ٩؛ ٢٤: ٦، ٢٢؛ ٢٥: ١٥، ٢٠؛ ٢٦: ٥؛ ٣٠: ١٩؛ ٣١: ٩، ٢١؛ ٣٢: ٣١؛ ٣٤: ٣، ٢١، ٢٦؛ + בִּקֵּשׁ [← # ١٣٣٥] ٨ مرات)، كلاهما في معنى عقيدي وبالسعى لعمل إرادة الله "بقلب كامل" (١ أخ ٢٢: ١٩؛ ٢٨: ٩؛ ٢ أخ ١٢: ١٤؛ ١٥: ١٢؛ ١٩: ٣؛ ٢٢: ٩؛ ٣٠: ١٩؛ ٣١: ٢١؛ ٣٢: ٣١). ومن ثم "ينجح" المرء (צָלַח [← # ٧٥٠٢] ١١ مرّة) لأن الله سيكون "مع" ذلك الإنسان (עִם، ٢٢ مرّة). ومع ذلك، إن "ترك" الإنسان الله (עָזַב [← # ٦٤٤٠]، ١٥ مرّة) وكان "غير أمين" (מָעַל [← # ٥٠٨٦]، ١٧ مرّة)، فسوف يختبر الغضب الإلهي (קֶצֶף [← # ٧٩١٢]، ٧ مرات) حتى يُخضع نفسه من جديد (כָּנַע [← # ٤٠٤٤]، ١٥ مرّة). عند تفسير نص يحتوي على واحد أو أكثر من هذه المصطلحات، لا بد على الإنسان أن يُحدِّدُ كيف أن هذا الموقف المعيَّن يشرح معنى طلب أو ترك الله وما النتائج التي تليه، مثل شرح العقاب الإلهي (← أخبار الأيام، لاَهوت).

(ج) اللاَّهوت بصفته الموضوعات الرئيسيّة لسفر. من الواضح إذاً أنه حينما يسعى الإنسان لتفسير نص ما بمصطلحات

سياقه اللاّهوتي، فلا بد أن يُلاحظ كيف أن اللاّهوت الظاهِر من تركيب السفر يتقاطع مع اللاّهوت المُحمَل من قبل موضوعاته. في بَعْض الأسفار، تَحمل الموضوعات الثقل اللاّهوتي الأساسي.

في إشعياء، يمكن تمييز العديد من الموضوعات اللاّهوتية، بَعْضها متعلق بحالة إسرائيل الحاضرة والمستقبلية، والأخرى أكثر تعلقاً بالاستجابات الملائمة التي قد يقوم بها أي قارئ. وهناك موضوع رئيسي وهو مستقبل صهيون الآتي والنهائي (إش ١: ٢٧؛ ٢: ٣؛ ٤: ٥، ٨: ١٨؛ ١٤: ٣٢؛ ٢٤: ٢٣؛ ٢٨: ١٦؛ ٣٣: ٥؛ ٣٥: ١٠؛ ٤٦: ١٣؛ ٥٢: ٨؛ ٦٤: ١٠؛ ٦٦: ٨؛ قا؛ Seitz; Webb) في ضوء إحساس الشَعب الحالي بالذنب (عبادة الأوثان أوَّلاً والظلم الاجتماعي: ١: ٢؛ ٥: ١٨؛ ٢٢: ١٤؛ ٢٧: ٨؛ ٣٠: ١٣؛ ٣٣: ٢٤؛ ٤٠: ٢؛ ٥٩: ٢ - ٣، ١٢، ٢٠؛ ٥٤: ٤ - ٨)، الأمر الذي سيستدعي مبدئياً قضاءً مُقدَّساً على إسرائيل، لكنه سيؤدي في النهاية إلى مبادراته الخلاصية، بدءاً من تكوين البقية (١٠: ٢٠ - ٢٢؛ ١١: ١١، ١٦؛ ١٧: ٦؛ ٢٨: ٥؛ ٣٧: ٤، ٣١ - ٣٢، قا؛ ٣٥: ١٠؛ ٤٨: ١٠؛ ٥١: ١٠).

هذه المبادرات توضيح لخطة الله (עֵצָה [← #٦٧٨٣]؛ ٥: ١٩؛ ١٦: ١٧؛ ٢٥: ١؛ ٢٨: ٢٩؛ ٣٠: ١؛ ٤٤: ٢٦؛ ٤٦: ١٠ - ١١) ولا تشمل مجرد تدخله كمحارب سماوي (٤٢: ١٣؛ ٥١: ٩؛ ٦٣: ١ - ٦) بل أيضاً من خلال عميله، الملك الأخروي من نسل دواد (إش ٩، ١١، ٣٢) والخادم (٤٢، ٤٩، ٥٠، ٥٢ - ٥٣، ٦١، الذي يمكن تعريفه بالملك؛ قا؛ Schultz, 1995, 154-59)، وأيضاً المحرر السياسي الممسوح، كورش. وهذا التدخل السماوي لن يحيط بإسرائيل وحدها، بل بالأمم أيضاً (٤٢: ٦ - ٧؛ ٤٩: ٦؛ ٥١: ٥ - ٦؛ ٥٢: ١٠)، شرح واضح لسمو الله على الآلهة (٢: ٨، ١٨، ٢٠؛ ١٠: ١٠، ١١، ١٩: ١؛ ٢١: ٩؛ ٣٠: ٢٢؛ ٣١: ٧، ٤٠: ١٩ - ٢٠؛ ٤٢: ٨، ١٧؛ ٤٤: ٩، ١٠، ١٥، ١٧؛ ٤٥: ٢٠، ٤٨: ٥). الله سوف يقاضي المتكبرين والمتعالين ويكافئ المتضعين (خصوصاً ٤: ٢؛ ٢٤: ٤؛ ٢٩: ١٩؛ ٣٨: ١٥؛ ٥٤: ٤؛ ٥٨: ٣، ٥؛ ٦٠: ١٥؛ ٦٦: ٢) ويرغب بأن يهابه شعبه ولا يهابون سلطات البشر (وخصوصاً ٧: ٤؛ ٨: ١٢، ١٣)، ويؤمن به بلا شروط (٢: ٢٢؛ ٧: ٩؛ ٨: ١٧؛ ١٢: ٢؛ ٢٦: ٢، ٤؛ ٢٨: ١٢، ١٦، ٣٠: ١٥؛ ٣١: ١؛ ٣٦: ١٥؛ ٤٢: ١٧؛ ٤٣: ١٠؛ ٥٠: ١٠؛ ٥٣: ١؛ ٥٧: ١٣؛ ٦٠: ٩). وبفحص هذه الموضوعات اللاّهوتية كما هي مُقدَّمة من جديد ومطورة على مدار السفر، يكون من الواضح أن هناك علاقة وثيقة بين الموضوعات المتنوعة وأيضاً بين الشهادة القديمة والتطبيق المعاصر.

سفر الجامعة مختلف جداً، لكن موضوعاته أيضاً سائدة علِى التركيب في نقل لاّهوته ومترابطةٍ ارتباطاً وثيقاً. يعتبر السفر الجنس البشري خليقة الله (١٢: ١، ٧) وأنه بار أصلاً (٧: ٢٩). ويعتبر الله بصفته مانحَ كُل ما هو خير، بما فيه الفرح، والحكمة، والأموال، والشرف، والحياة نفسها (٢: ٢٤، ٢٦؛ ٣: ١٣؛ ٥: ١٨ - ١٩ [١٧ – ١٨]؛ ٦: ٢؛ ٨: ١٥؛ ٩: ٩) لكن عمله لا يُسبر غوره (٣: ١١؛ ٧: ١٣ - ١٤؛ ٨: ١٧؛ ١١: ٥). ومع ذلك، فقد طرحت الخطية ظلّ الزمنيات (הֶבֶל [← #٢٠٣٩]) على العالم، مالئةً إياه بالظلم (٣: ١٦؛ ٤: ١؛ ٥: ٨ [٧]؛ ٧: ٧؛ ٨: ١١؛ ٩: ٢) وبالموت (٣: ٢؛ ٧: ٢؛ ٩: ٦، ١٠) وبجعل العمل شقاء (עָמָל [← #٦٦٦٢]، ١: ١٣). في عالم كهذا يكون كل مكسب نسبياً، رغم أن الحكمة مفيدة (٢: ١٣؛ ٧: ١١ - ١٢). يتوقع الله من الناس أن يهابونه (٣: ١٤؛ ٥: ٧ [٦]؛ ٧: ١٨، ٢٦؛ ٨: ١٢ - ١٣؛ ١٢: ١٣)، وأن يقبلوا قسمتهم (٢: ١٠؛ ٣: ٢٢؛ ٥: ١٨ - ١٩ [١٧ – ١٨]؛ ٩: ٩)، ويستمتعوا بالحياة (٢: ٢٤ - ٢٥؛ ٣: ١٢ - ١٣؛ ٥: ١٩ - ٢٠ [١٨ – ١٩]؛ ٨: ١٥؛ ٩: ٧ - ٨؛ ١١: ٨ - ١٠)، بينما يضعون في بالهم الدينونة القادمة (٣: ١٥، ١٧؛ ١١: ٩؛ ١٢: ١٤)، وذلك لأنه وسط الزمنيات هناك أيضاً بُعد أبدي (٣: ١١، ١٤). وإلا، تكون كل الجهود البشرية مجرد "قبض الريح" (١: ١٤، ١٧).

بإيجاز، يكون التفسير غير كامل إن كَان لا يكشف الدفعة اللاّهوتية لنص ما، ساعياً لتعريف الكلمات، والعبارات، والحوافز، والصور، وحتى العناصر الهيكلية التي تكشف ملامح إرادة الله وعمله في العالم فيما يضع المتطلبات، وألا يؤثر على إسرائيل، والأمم، و/أو الجنس البشري بأكمله. يجب تحليل هذه العناصر في ضوء مصطلحات وظيفتها في إطار نص معيَّن وتركيبها في مصطلحات اشتراكها في وإسهامها إلى التأكيدات اللاّهوتية للسفر ككل، سواء كَانت بنائية أو موضوعية في طبيعتها.

يجب أن يكون التأكيد اللاّهوتي حساساً للسياق اللاّهوتي الأكبر من النصِّ، والعوامل النوعية التي تؤثر على كل من استخدام الكلمة والتطور الموضوعي، وللموضوعات السيمانطيقية مثل الخطاب والاعتبارات الخاصة بالموضوع/الكلمة. علاوة على ذلك، سوف ينتج أيضاً عن التفسير الذي هو لاّهوتي عن دراية وضوح أعظم بخصوص التضمينات المعاصرة وتطبيق نص معيَّن.

ب. القانون واللاّهوت

رغم أهمية سياق السفر بالنسبة للمفسر، إلا أنه ليس السياق الوحيد الذي يجب أخذه في الاعتبار. في العقود الحديثة، حظيت أهميةُ قانون لاّهوت ع. ق باهتمام أكبر، وعلى نطاق واسع من خلال عمل بيرفارد تشايلدز Brevard Childs. ورغم أن اللاّهوت الكتابي قد أكد على الدوام على تعامله مع القانون الكتابي بأكمله، إلا أن "المدخل القانوني" لتشايلدز نتجت عنه بَعْض التأكيدات الجديدة في لاّهوت ع. ق. وليس هذا مجال مناقشة كل الموضوعات المركبة المتعلقة بصياغة القانون الكتابي، وتحديد من أي قانون كنيسة يجب صياغة أساس اللاّهوت الكتابي، أو نقاط القوَّة والضعف لعرض تشايلدز. (لمناقشة وافية حول هذه الموضوعات وموضوعات أخرى وثيقة الصلة، انظر Brett; Noble; and Sail-hamer, 1995.). أما هدفنا فيما يلي فهو أكثر بساطة: استكشاف وشرح بَعْض تضمينات التعامل مع القانون بجدية بصفته أحد السياقات اللاّهوتية للتفسير.

١. أهمية القانون بالنسبة للاّهوت ع. ق.

المدخل القانوني يتصور القانون ليس كمجرد مجموعة غير مترابطة من الأعمال الأدبية المتنوعة، بل بالأحرى ككلّ مُدرك ومتكامل بعناية، ووفقاً لذلك، لا بد أن يؤسس السياق الذي يثري تفسير مكوناته الأساسية. وفقاً لتشايلدز (*OT Theology in a Canonical Context*, 6-15)، فإن المدخل القانوني للاّهوت ع. ق: (أ) هو أساساً نظام مسيحي؛ (ب) يتكون من التأمل في الأسفار المُقدَّسة القانونية بالعبرية رغم حقيقة أن كنيسة ع. ق كانت تستخدم عموماً شكلها اليوناني؛ (ج) تعتبر أن ع. ق بمثابة شاهد ليسوع تحديداً في شكل ما قبل المسيحية؛ (د) يتأمل لاّهوتيا في النصِّ كما تم تسلُّمه وتشكيله؛ (هـ) يدمج كلاً من السمات الوصفية والبنائية. يميز مانفريد أويمينغ Manfred Oeming، في دراسة للاّهوت تشايلدز للعهد القديم، مدخله بأنه أكثر اعتماداً على النصِّ، وأكثر موضوعية، وأكثر إفادة للكنيسة، وأكثر حساسية للتاريخ، وأفضل لاّهوتيا من النماذج المعاصرة الأخرى (Text-Kontext-Kanon," 242" - لكن أويمينغ يرفض مدخل تشايلدز!).

إن مثل هذا المدخل به تضمينات للطريقة التي يُجري بها الإنسان التفسير في السياق اللاّهوتي للقانون. أوَّلاً، إن كَان القانون كلاً مُصاغاً بعناية، فربما تكون هناك أهمية تفسيرية حتى بالنسبة لترتيب الأسفار الفردية. بينما يضع الترتيب القانوني اليوناني راعوث بعد القضاة كمثال عن كيف كَان الله يَعْمل في وسط هذه الفترة بين من كَانوا طائعين للناموس (الجمع، زواج الإنسان من أرملة أخيه الذي مات دون نسل، الفادي القريب) كي تنتج ولادة الملك داود العظيم، والذي صار قائداً لإسرائيل أخيراً على حسب قلب الله، يعتبر سايلهامر Sailhamer (1995, 214) "التأثير السيمانطيقي" للترتيب العبري الذي تتبع فيه راعوث الأمثال بأنه يُقدِّم راعوث بصفتها "المرأة الفاضلة" الواردة في أم ٣١: ١٠ - ٣١، التي "تمدحها أعمالها في الأبواب" (قا؛ را ٣: ١١؛ ٤: ١١). بصورة أوضح، فإن إشارة العبرية للأنبياء الصغار، كسفر الإثنا عشر تقود المُفسِّر لطلب ملامح التطور الموضوعي وتوصيل الحلقات بين الأسفار الفردية (قا؛ اقتراح هاوس House؛ استخدام خر ٣٤: ٦ - ٧ في يون ٤: ٢؛ مي ٧: ١٨؛ نا ١: ٣؛ وأيضاً الأمثلة التي اقتبسها نوجالسكي Nogalski).

ثانياً، إن كَان القانون هو سياق لاّهوت ع. ق، فيمكن أن يحقّ للمرء مقارنة موضوع لاّهوتي، كالخلق، مع العروض المماثلة في أي مكَان آخر في أسفار ع. ق القانونية، وليس ببساطة فيما يعتبره المرء نصوصاً سابقة زمنياً (contra Kaiser, 1981, 16, 18).

ثالثاً، التركيبات اللاّهوتية لا بدَّ أن تأخذ في الاعتبار النصِّ القانوني الكامل لسفر معيَّن في شكله النهائي، دون تجاهل أية أجزاء بصفتها "إضافات تالية" أو إهمالها بصفتها غير مهمة لاّهوتيا. يجب رؤية كل الأسفار والآيات بصفتها تسهم لاّهوتيا في الكلّ. وحتى إن كَان بَعْضها "سعرات حرارية" لاّهوتية أقل لكل اقتباس، إلا أنها لا تزال موضوعات شرعية من التحليل اللاّهوتي.

أخيراً، فإن وضع القانون ككلّ مصاغ بعناية يوحي بأنه يحق افتراض - وطلب - وحدة أساسية في لاّهوت ع. ق بدلاً من اللاّهوتيات المتعارضة في وسط التنوع الأدبي.

٢. لاّهوت كتلة الأسفار

يجب السعي لمثل هذه الوحدة في إطار الأقسام الرئيسيّة أو التجميعات النوعية للأسفار. يكتب جون غولدنجاي John

Goldingay (1994, 132): "في الأسفار المُقدَّسة نفسها، لا تظهر الأسفار الفردية في عزلة بل في إطار مركبات بدرجات متنوعة من الربط." في التوراة، حفظت سيادة النماذج النقدية للمصدر وللتقليد بشكل فعال معظم الدارسين، وحتى أوَّلئك الذين دافعوا عن وحدة التأليف، من طلب وحدة لاهوتية تحتية. كما أن فحص كلاينز Clines لموضوع التوراة أوضح على نحو مقنع مركزية بنود الميثاق الآبائي في تحقيقها الجزئي وعدم تحقيقها في خر عبر تث بصفتها حلقة الوصل اللاهوتية الأساسية بين تك و"أسفار الناموس" (قا؛ أيضاً T. W. Mann, *The Book of the Torah*). علاوة على ذلك، تفيض التوراة و تك بتلميحات "ما قبل السيناني pre-Sinai" إلى الناموس: السبت، والنوافل، والعقاب الرسمي، والعشور، والوعي بخطأ الزنا، وحتى القول بأن إبراهيم قد أطاع وصايا الله، وشرائعه، ونواميسه (تك ٢٦: ٥). المُفسّر الذي يتعامل مع أي من هذه النصّوص يجب أن يدرك أن سياقها اللاهوتي أكبر من مجرد السفر قيد الدراسة.

علاوة على ذلك، لاحظ سايلهامر (1987, 1991) الأفق الأخروي للتوارة، الأمر الذي غالباً ما يكون تائهاً وسط مجموعات الناموس ("في آخر الأيام" - تك٤٩: ١؛ عد ٢٤: ١٤؛ تث ٣١: ٢٩؛ قا؛ ٣٢: ٢٠، ٢٩)؛ قد يلاحظ المرء هنا أيضاً بركات ولعنات الميثاق كما هو موضوعة في لا ٢٦ وتث ٢٨) والتأكيد على إيمان إبراهيم وفي أيام موسى (تك ١٥: ٦؛ خر ٤: ١، ٥، ٨، ٩، ٣١؛ ١٤: ٣١؛ ١٩: ٩؛ عد ١٤: ١١؛ ٢٠: ١٢، تث ١: ٣٢؛ ٩: ٣٢).

أما حقيقة أن التقديم التثنوي للناموس الميثاقي أمر تأسيسي بالنسبة للأسفار التاريخية يشوع عبر الملوك، فقد استخدم لتعزيز نظرية نوث Noth "المؤرخ التثنوي Deuteronomistic Historian" لكنها أثرت بشكل أقل تفسيراً هذه الأسفار لاهوتيا (ولكن انظر Wenham and the introductory synthesis of McConville, 1993). رغم مناقشة الموضوع من وجهات نظر متعددة، تُقدِّم هذه الأسفار لاهوتا قوياً للقيادة، وبقول آخر؛ الملوكية، تحت ملوكية الله.

أضف إلى ذلك أن الأدب النبوي، رغم أنه يعكس الظروف وشخصيات الأنبياء المتنوعة، يحوي صميماً للموضوعات اللاهوتية التي اعتمد عليها كل نبي وأسهم إليها، إلى مدى أقل أو أكثر. يدرج و. فان جيميرين W. VanGemeren هذه "الحوافز النبوية" بأنها يوم الرب، ملكوت الله في الخليقة، المسيا والملكوت المسياني، روح الاسترداد، شعب الله الجديد، وإسرائيل والأمم (1990, 44-212؛ لمناقشة حول دليل اقتباس الأنبياء من أسلافهم، انظر *The Search for Quotation*, forthcoming). كما أن ما يسمى بالنبوات المسيانية ليست مجرد تأكيدات منعزلة لمهنة نبوية دنيوية، بل بناء مقصود لتوقع راسخ (قا؛ K.-D. Schunk). بالنسبة لأنبياء يهوذا، فإن نتائج اختيار صهيون موضوعاً بارزاً. وبالنسبة لإشعياء نتج عن ذلك دعوة للثقة بالله الذي اختار صهيون كمسكنه بدلاً من ثقته في التحالفات السياسية؛ وبالنسبة لإرمياء كان هذا الموضوع يتضمَّنُ رفض الضمان الزائف للأورُشَليميين بأن شيئاً لن يمسهم بصفتهم مدينة الله المختارة (إش ١٤: ٣٢؛ ٣١: ٨ - ٩؛ ٣٧: ٣٥؛ قا؛ إر ٩: ٧ - ١٥؛ ٢٦: ١ - ٦). يحتاج مفسر الأدب النبوي إلى تحقيق (أ) أي من هذه الموضوعات اللاهوتية الرئيسيّة مركزي بالنسبة لنص ما؛ (ب) كيف يُطوِّر النبي الموضوع (الموضوعات) في نص ما، كلٍ في سياق الموضوعات الرئيسيّة للنبي ككل وفي سياق تطور الموضوع (ـات) في المجموعة النبوية الأكبر. (لمناقشة حول التركيبات اللاهوتية العامة في إطار المجموعة النبوية كنتيجة للشكل القانوني المدرك، قا؛ Clements, 1977.).

صدرت مؤخراً العديد من الجهود الرئيسيّة لتركيب لاهوت أسفار الحكمة ككلّ بدلاً من مجرد تحليل لاهوت الأسفار الفردية (R. E. Clements, 1992; R. E. Murphy; L. G. Perdue)، رغم أن المدخل السائد ما زال يتضمَّنُ مقارنة حكمة الأمثال المتفائلة المبكرة (الأمثال) مع الحكمة "النقدية" المتشائمة اللاحقة (أيوب، الجامعة)؛ ولكن انظر Schultz, "Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Covenantal and Canonical Perspective," *TynB*, forthcoming). كما أن الإجماع المتنامي على أن إسهام الحكمة اللاهوتي هو "لاهوت خلق" أساساً (قا؛ Perdue) يتيح قاعدة عامة لتفسير أسفار الحكمة، رغم أن كلاً منها يُطوِّر موضوع الخلق بأسلوب مختلف (الأمثال: نظام الخلق؛ الجامعة: عطايا الخلق؛ أيوب: القوَّة السيادية والطرق العجيبة للخالق).

٣. العلاقة اللاهوتية بين مجموعات الأسفار

يجب أن يأخذ المُفسِّر في اعتباره ليس فقط لاهوت مجموع الأسفار، بل أيضاً التأكيدات التكميلية والعلاقة اللاهوتية بين هذه المجموعات الرئيسيّة. يصف غولدنجاي Goldingay (1994, 132-35) هذه التأكيدات:

> القصة من التكوين حتى الملوك بها تأكيدات رائعة في زمن موسى ويشوع وزمن داود وسليمان، ولكن بها شكل تراجيدي في النهاية ... يبدأ الأنبياء بتحذيرات الكارثة، لكنهم يعدون بالبركة وبالرجاء .... العلاقة بين التوراة والأنبياء يمكن أيضاً تصويرها كعلاقة بين النظام والحرية. الأوَّل يؤسس المعايير التي يكون من

المهم تمييزها، والثانية تمنع النظام من أن يصير مؤسساتيا متحجراً .... الكتابات ككلّ هي أسفار منتجة ''بين الأزمنة'' ومصممة لشعب يعيش الأزمنة .... فهي تعكس حواراً تفسيرياً بين النصّ القانوني المقبول للتوراة والأنبياء ومجتمع الهيكل الثاني الذي يريد أن يحيا حياته اليومية مع الله. (قا؛ أيضاً Sailhamer, 1995, 239-43, re "canonical redaction" of the entire OT).

إن كانت تلك هي القضية، يكون مفهوم فون راد عن تقاليد تاريخ الخلاص الاعترافي، والأنبياء، والحكمة كتيارات لاّهوتية مستقلة منقوصاً بصورة خطيرة. إن الأهمية اللاّهوتية للتوراة بالنسبة لبقية القانون لا يمكن المبالغة في تأكيدها. كما أن وصية يشوع الأولى هي دراسة وطاعة التوراة (يش ١: ٧ - ٨)؛ وبالمثل، يصف أوّل مزمور الإنسان الذي يتأمل في التوراة مبارك [مُطوَّب] حقاً (مز ١: ٢). وهكذا فإن كلًا من ''الأنبياء'' و''الكتابات''، التقسيمين الثاني والثالث من القانون العبري، يبدآن بالدعوة للعودة إلى التوراة من أجل التوجه في حياة وعمل الإنسان. كما أن العلاقة الوثيقة بين الحكمة الخاصة بالأمثال وناموس ع. ق لا يمكن التغاضي عنها (Weinfeld, 244-74; Gese, ch. 3)، رغم أن الرؤية السائدة بأن الحكمة قد أثرت على التوراة بدلاً من العكس مؤكدة (قا؛ McConville, 1993, ch. 3; Craigie, 24-29, 79-83، بخصوص تاريخ التركيب التثنوي). علاوة على ذلك، أوضح دوجلاس ستيورات بصورة مقنعة الاعتماد النبوي على نصوص البركة واللعنة الخاصة بميثاق التوراة (لا ٢٦؛ تث ٢٨ - ٣٢؛ Stuart, 1988, xxxi-xlii)، النصّوص التي تتمتع أيضاً بأهمية جوهرية لفهم مجرى التاريخ الإسرائيلي.

في سياق قانون ع. ق، لا بدّ أن يأخذ المُفسِّر في اعتباره أيضاً النمو التُقدُّمي للاّهوت ع. ق. ورغم أن ''العمل'' الدراسي قد لا ينتهي أبداً، فلا يمكن إجراء التفسير في السياق اللاّهوتي لقانون ع. ق دون الأخذ بالاعتبار ما اصطلح عليه روبرت جيَردلستون Robert Girdlestone بتعزيز ع. ق (1912) *The Building Up of the Old Testament*، لكنه وُصف مؤخراً بـ ''الوعي بالقانون canon consciousness''. لا بدَّ على المُفسِّر أن يطلب اكتشاف اللاّهوت السابق الذي كان يفترضه المؤلف الكتابي (Kaiser, 1981, 134-40)، كاشفاً عن اللاّهوت المستتر الذي يُخبر بكل نص (Bright, 143, 170) ويُحدِّدُ إلى أي مدى كان المؤلف يعيد تفسير التقاليد اللاّهوتية المبكرة (انظر دراسة الماجستير Fishbane؛ ولمدخل للنصية يسعى لمناقشة الجدالات الزمنية عبر تاريخ الأدب الكتابي، انظر Eslinger, 47-58).

قد لا يكون الميثاق بين الله وخليقته - أوّلاً مع كل الجنس البشري (تك ٩) ثم مع إسرائيل - مركز لاّهوت ع. ق، لكنه أساسي بالطبع لفهم إسرائيل لعلاقتها بالله وبكشف تاريخها. وهو يتضمَّنُ أيضاً مفهوماً لاّهوتيا تطور بالتدريج. أكد جون والتون على أنه كان هناك مجرد ميثاق واحد بين الله وشعبه: الميثاق مع الآباء (تك ١٢، ١٥، ١٧)، والذي قاد فيما بعد إلى الميثاق مع الأمة بأكملها في سيناء (خر ١٩ - ٢٤)، والذي تم التوسط به فيما بعد من خلال المُلك الداودي (٢ صم ٧ || ١ أخ ١٧)، والذي كان عليه أن يتجدد ويتحول من خلال الميثاق الجديد (إر ٣١)، وهو ميثاق كانت ستتبارك به كل الأمم (تك ١٢: ٣؛ قا؛ مز ٧٢: ١٧؛ Walton, ch. 3؛ قا؛ أيضاً Dumbrell, 1984). لا بدَّ أن يتعلق التفسير بشكل ثابت بالبيانات اللاّهوتية في نص معيَّن بخصوص البركة الإلهية والالتزام البشري لتلك المرحلة في كشف العلاقة الميثاقية التي يعكسها الميثاق (قا؛ الأمثلة أدناه).

٤. لاّهوت ع. ق واللاّهوت الكتابي

رغم ذلك، وبما أن ميثاق الله ليس بالطبع غريباً على كنيسة كانت مؤسسة من خلال ''ع. ج بدمي [دم يسوع]'' (لو ٢٢: ٢٠)، فلا يمكن للمدخل القانوني لتفسير ع. ق أن يحدّ نفسه إلى منظور ع. ق بصورة حصرية، بل لا بد أن يسعى لأن يعكس العلاقة بين العهدين في إطار سياق اللاّهوت الكتابي الإشمل. بالنسبة لتشايلدز (1985, 8-9) يكون من الخطأ ''دفع ع. ق بأكمله في إطار خطة محددة من النبوة والتحقيق'' و''قراءة ع. ق كما لو كان [الإنسان] يعيش قبل مجئ المسيح''.

كما يلاحظ أعلاه فيما يخص ع. ق، لا بد أن يكون المُفسِّر واعياً بتُقدِّم الفداء والوحي فيما يعبر العتبة من ع. ق إلى ع. ج (قا؛ VanGemeren, 1988). كما أن التأمل اللاّهوتي المسيحي في ع. ق لا بد ألا يناقش موضوعات من إطار ما هو ''قبل الميلاد'' حصرياً، بل يجب عليه أيضاً ألا يَقْرأ تطورات ع. ج في موضوعات ع. ق اللاّهوتية (قا؛ Bruce). مثل؛ التماس داود لله بألا ينزع عنه الروح القدس (مز ٥١: ١١ [١٣]، لا بد أن يُفهم في إطار سياق ع. ق، حيث كان الروح السماوي يُعطى بغرض تجهيز الأفراد، وأحياناً بشكل مؤقت، لمهمة أو لخدمة معيَّنة. وقد شهد دواد شخصياً كيف أن شاول، وهو يواصل عصيانه لأوامر الله، قد طرح عن الحضور الإلهي و''فارقه'' الروح، وهو مصير كان يخشاه دواد للغاية (قا؛ ١ صم ١٥: ٣٥؛ ١٦: ١٤؛ ٢٨: ٦).

من الخطورة بمكان قراءة فهم معيَّن في ع. ج للخلاص في مصطلحات ع. ق متنوعة، والتي هي في سياقاتها الموجودة

بالعهد القديم تشير أساساً إلى خلاص مؤقت وجماعي غالباً من الموت أو من العدو. لا ١٨: ٥ "فتحفظون فرائضي وأحكامي التي إذا فعلها الإنسان يحيا بها. أنا الرب" ليست وعداً بالحياة الأبدية من خلال الالتزام بالناموس (قا؛ Kaiser, 1971). ورغم ذلك، فإن التطور اللاهوتي لموضوع الخلاص في ع. ق مماثل بالطبع لنظيره في ع. ق. فالعهد القديم يضمن للإسرائيلي غفران الخطايا من خلال نظام ذبيحته (لا ٤: ٢١، ٢٦، ٣١، ٣٥)، كما يفعل ع. ج بالطبع على أساس موت يسوع كذبيحة، ومن هنا لا يمكن النظر إلى ذبائحه كمجرد إعداد رمزي للصلب. ولا يمكن النظر لصلوات وتسبيح كاتب المزامير كمجرد الصيغ البالية لديانة مؤسساتية، بل بالأحرى كانعكاس لإيمان حقيقي شخصي وثقة بالله تضاهي تلك الموصوفة من جانب مؤمني ع. ج (حول اللاهوت الخلاصي للعهد القديم، قا؛ J. S. Feinberg, Part 4; and Farris).

لوحظ أن المنظور الأخروي واضح حتى في التوراة. فرغم أن ١ بط ١: ١٠ - ١٢ تقرّ بأن أنبياء ع. ق كانوا يعرفون أنهم كانوا يخدموننا نحن حين تكلموا عن أمور المستقبل، فكل من إسرائيل القديمة والكنيسة المعاصرة تجدان نفسيهما "بين أزمنة" النبوة والتحقيق. ومع ذلك، فإن المُفسِّر المسيحي لا يمكنه ببساطة أن يُحدِّدُ الأنبياء الذين يطلبون تفاصيل أخروية لاستكمال مخططه للأيام الأخيرة. كما أن التأكيد الميثاقي والقومي بصورة قوية لأخروية ع. ق الذي يتمتع بوفرة الصورة الثرية لا بد ألا يتم تسطيحه وجعله روحانياً كما يحدث الآن في الكنيسة. السياق الإشمل لفقرة الميثاق الجديد (إر ٣٠ - ٣٣) يصنف أساساً الاستعادة الموعودة لبركات الميثاق إلى إسرائيل من خلال تحول الشعب لضمان الطاعة ومن خلال إصعاد قائد بار (مسياني) للحكم عليهم (قا؛ مخطط والتون للموضوعات التي تُناقش في "aftermath oracles," 1994, 135؛ انظر أيضاً Dumbrell, 1994). كلٌ من إسرائيل ع. ق والكنيسة تتطلعان إلى مجئ المسيا.

نتيجة الاهتمام المتجدد بالعلاقة بين العهدين، تزود المُفسِّر بمناقشات وتركيبات لمساعدته في التفسير الموثق لنص ع. ق في إطار سياق اللاهوت الكتابي (قا؛ Childs, 1992; Fuller). ورغم ذلك، فإن أحد الأدوات الأكثر إفادة هي دراسة كيف أن ع. ج يفسر ويطبق نصوص ع. ق بطرق لاهوتية بصورة عميقة، رغم كونها مُربكة أحياناً (قا؛ Beale). بينما يسعى المُفسِّر في مثابرة لتكامل لاهوت ع. ق والتفسير، يمكنه أن يطمئن بأن هذا ليس مجرد تدريب أكاديمي، بل خطوة أساسية نحو تخصيص رسالته بصورة شخصية، وذلك لأن "كل ما سبق فكتب كتب لأجل تعليمنا حتى بالصبر والتعزية بما في الكتب يكون لنا رجاء" (رو ١٥: ٤).

بيبلوغرافيا

K. T. Aitken, "Hearing and Seeing: Metamorphoses of a Motif in Isaiah 1-39," in *Among the Prophets, Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, JSOTSup 144, 1993, 12-41; R. B. Allen, "The Theology of the Balaam Oracles" in *Tradition and Testament* [Feinberg FS], 1981, 79-119; B. W. Anderson, ed., *Creation in the Old Testament*, 1984; G. K. Beale, ed., *The Right Doctrine From the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, 1994; J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, 1965; W. A. M. Beuken, "*Mispat:* The First Servant Song and Its Context," *VT* 22, 1972, 1-30; M. G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*, 1991; J. Bright, *The Authority of the Old Testament*, 1975; F. F. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*, 1968; C. V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, 1985; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflections on the Christian Bible*, 1992; idem, "The Canonical Shape of the Book of Jonah," in *Biblical and Near Eastern Studies* [LaSor FS], 1978, 122-28; idem, *Introduction to the Old Testament As Scripture*, 1979; idem, *Old Testament Theology in Canonical Context*, 1985; R. E. Clements, "Patterns in the Prophetic Canon," in *Canon and Authority*, 1977, 42-55; idem, *Wisdom in Theology*, 1992; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1978; P. Cotterell and M. Turner, *Linguistics & Biblical In-*

terpretation, 1989; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976; A. Cundall, "Judges—An Apology for the Monarchy?" *ExpT* 82, 1970, 178-81; E. Dassmann and G. Stemberger, eds., *JBTh 5: Sch?pfung und Neusch?pfung*, 1990; T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly,'" *VT* 13, 1963, 285-92; W. J. Dumbrell, *Covenant & Creation: An Old Testament Covenantal Theology*, 1984; idem, *The Faith of Israel: Its Expression in the Books of the Old Testament*, 1988; idem, "'In Those Days There Was No King in Israel; Every Man Did What Was Right in His Own Eyes.' The Purpose of the Book of Judges," *JSOT* 25, 1983, 23-33; idem, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus*, 1994; L. M. Eslinger, "Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category," *VT* 42, 1992, 47-58; T. V. Farris, *Mighty to Save: A Study in Old Testament Soteriology*, 1993; G. D. Fee and D. Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*, 1993; J. S. Feinberg, ed., *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, 1988; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985; G. Fohrer, et al., *Exegese des Alten Testamentes*, 1979, 99-109; M. Fox, "Words for Wisdom," *ZAh* 6, 1993, 149-69; D. P. Fuller, *The Unity of the Bible: Unfolding God's Plan for Humanity*, 1992; H. Gese, *Essays on Biblical Theology*, 1981; R. Girdlestone, *The Building Up of the Old Testament*, 1912; J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, 1994; idem, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, 1987; G. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 1991; P. R. House, *The Unity of the Twelve*, 1990; W. G. Jeanrond, *Text and Interpretation As Categories of Theological Thinking*, 1988; J. Jeremias, " מִשְׁפָּט im ersten Gottesknechtslied," *VT* 22, 1972, 31-42; W. C. Kaiser, *Exodus*, EBC 2, 1990; idem, "Leviticus and Paul: 'Do This and You Shall Live' (Eternally?)," *JETS* 14, 1971, 19-28; idem, *Toward an Exegetical Theology*, 1981; idem, *Toward an Old Testament Theology*, 1978; D. Kendall, "The Use of *Mispat* in Isaiah 59," *ZAW* 96, 1984, 391-405; W. W. Klein, C. L. Blomberg, R. L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, 1993; R. Knierim, Jozua, 1990; J. Kugel, "On the Bible and Literary Criticism," *Prooftexts* 1, 1981, 99-104; J. K. Kuntz, "The Canonical Wisdom Psalms of Ancient Israel: Their Rhetorical, Thematic, and Formal Dimensions," in *Rhetorical Criticism* [Muilenburg FS], 1974, 186-222; idem, "The Retribution Motif in Psalmic Wisdom," *ZAW* 89, 1977, 223-33; A. Lauha, *Kohelet*, BKAT XIX, 1978; J. Licht, *Storytelling in the Bible*, 1978; T. Longman III and R. B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament*, 1994; J. P. Louw, "How Do Words Mean—If They Do?" *Filologia Neotestamentaria* 4, 1991, 125-42; T. W. Mann, *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*, 1988; E. A. Martens, "Accessing the Theological Readings of a Biblical Book," *AUSS* 34, 1996, forthcoming; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; idem, "Using Scripture for Theology: Unity and Diversity in Old Testament Theology," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 5, 1987, 39-57; P. Miscall, "Isaiah: The Labyrinth of Images," *Sem* 54, 1991, 103-21; H.-P Müller, "Formgeschichte/Formenkritik I," *TRE* 11:271-85; R. E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 1990; P. R. Noble, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, 1995; J. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, 1993; M. Oeming, "Text-Kontext-Kanon: Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie?" *JBTh 3: Zum Problem des biblischen Kanons*, 1988, 240-45; D. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS 71, 1985; J. Oswalt, *The Book*

of Isaiah, Chapter 1-39, NICOT, 1986; L. G. Perdue, *Wisdom & Creation: The Theology of Wisdom Literature*, 1994; R. L. Pratt, Jr., *He Gave Us Stories*, 1990; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; B. L. Ramm, *His Way Out: A Fresh Look at Exodus*, 1974; R. Rendtorff, "The Composition of the Book of Isaiah," *Canon and Theology*, 1993, 146-69; J. H. Sailhamer, "The Canonical Approach to the Old Testament: Its Effect on Understanding Prophecy," *JETS* 30, 1987, 307-15; idem, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*, 1995; idem, "The Mosaic Law and the Theology of the Pentateuch," *WTJ* 53, 1991, 241-61; J. A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, 1984; D. B. Sandy & R. L. Giese, eds., *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament*, 1995; R. L. Schultz, "The King in the Book of Isaiah," in P. E. Satterthwaite, et al., eds., *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, 1995, 141-65; idem, "Numeri/4. Buch Mose," *Das grosse Bibellexikon*, 1988, 2:1068-72; idem, *The Search for Quotation: Verbal Parallels in the Prophets*, JSOTSup forthcoming; idem, "Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Covenantal and Canonical Perspective," *TynB*, forthcoming; K.-D. Schunk, "Die Attribute des eschatologischen Messias: Strukturlinien in der Auspr?gung des alttestamentlichen Messiasbildes," *ThLZ* 111, 1986, 541-52; C. R. Seitz, "Isaiah 1-66: Making Sense of the Whole," in *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, 1988, 105-26; idem, *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah: A Reassessment of Isaiah 36-39*, 1991; E. Sitarz, ed., *H?re, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testamentes*, 1987; D. K. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC 31, 1988; W. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990; idem, *The Progress of Redemption: The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem*, 1988; J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, 1989; idem, *Covenant: God's Purpose, God's Plan*, 1994; B. G. Webb, "Zion in Transformation: A Literary Approach to Isaiah," in *The Bible in Three Dimensions*, 1990, 65-84; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972, 244-74; idem, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 1995; J. Welch, *Chiasmus in Antiquity*, 1981; G. J. Wenham, "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua," *JBL* 90, 1971, 140-48; R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTSup 168, 1994; idem, *Ecclesiastes*, NCB, 1989; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT X, 1982; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCB, 1982; H. M. Wolf, *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah*, 1985; G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology As Recital*, SBT 1/8, 1952; R. B. Zuck, ed., *A Biblical Theology of the Old Testament*, 1991.

Richard Schultz ريتشارد شولز

١١. إيضاحات متعددة لتكامل الدليل مع القاموس الموسوعي للاّهوت وتفسير ع. ق في عمل تفسير ولاّهوت ع. ق

إن استخدامات القاموس الموسوعي للاّهوت وتفسير ع. ق كثيرة. وهذا القسم مخصص لطرح نظرة أساسية على بَعْض الطرق التي فيها قد تتيح المقالات الموجودة بالدليل إطاراً تكاملياً للتفسير ولعمل اللاّهوت الكتابي. إنه مكتوب لمن لا يعرفون كيف ينتقلون من هذه المقالات إلى مقالات القاموس المعجمية والموضوعية. ولدواعي الإيضاح سوف ننظر إلى نصين تمثيليين: را ١ (نوع نثري [قصصي]) ومز ١١٩: ١ - ٨ (نوع شعري) من النوعين الموجودين بالأدب الكتابي في ع. ق. إن "الخطوات" تُمثل الإمكانات التي يحويها هذا القاموس.

النصّ القصصي: را ١

١. **اقرأ (ترجم) النصّ، ملاحظاً الإشارات والشخصيات، ومجموعات الحوار، والتكرارات، والتنوعات المؤقتة والزمنية، وما إلى ذلك.** لراحة الاستخدام، تُميز هذه البنود في النصّ أدناه كما يلي: خط واحد تحت الإشارات الزمنية/الجغرافية، وخط مزدوج تحت مجموعات الحوار، وخط مائل للتكرارات، و**خط سميك** للتنوع.

١ حَدَثَ فِي أَيَّامِ حُكْمِ الْقُضَاةِ أَنَّهُ صَارَ جُوعٌ فِي الأرض. فَذَهَبَ رَجُلٌ مِنْ بَيْتِ لَحْمِ يَهُوذَا لِيَتَغَرَّبَ فِي بِلاَدِ مُوآبَ هُوَ وَامْرَأَتُهُ وَابْنَاهُ. ٢ وَاسم الرَّجُلِ أَلِيمَالِكُ. وَاسم امْرَأَتِهِ نُعْمِي. وَاسما ابْنَيْهِ مَحْلُونُ وَكِلْيُونُ - أَفْرَاتِيُّونَ مِنْ بَيْتِ لَحْمِ يَهُوذَا. فَأَتُوا إِلَى بِلاَدِ مُوآبَ وَكَانوا هُنَاكَ.

٣ وَمَاتَ أَلِيمَالِكُ رَجُلُ نُعْمِي. وَبَقِيَتْ هِيَ وَابْنَاهَا. ٤ فَأخذَا لَهُمَا امْرَأَتَيْنِ مُوآبِيَّتَيْنِ. اسم إِحْدَاهُمَا عُرْفَةُ وَاسم الأخرَى رَاعُوثُ. وَأَقَامَا هُنَاكَ نَحْوَ عَشْرِ سِنِينٍ. ٥ ثُمَّ مَاتَا كِلاَهُمَا مَحْلُونُ وَكِلْيُونُ. فَتُرِكَتِ الْمَرْأَةُ مِن ابْنَيْهَا وَمِنْ رَجُلِهَا.

٦ فَقَامَتْ هِيَ وَكَنَّتَاهَا وَرَجَعَتْ مِنْ بِلاَدِ مُوآبَ. لأَنَّهَا سَمِعَتْ فِي بِلاَدِ مُوآبَ **أَنَّ الرَّبَّ قَدِ افْتَقَدَ شَعْبَهُ لِيُعْطِيَهُمْ خُبْزاً.** ٧ وَخَرَجَتْ مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي كَانتْ فِيهِ وَكَنَّتَاهَا مَعَهَا. وَسِرْنَ فِي الطَّرِيقِ لِلرُّجُوعِ إِلَى أرض يَهُوذَا.

٨ فَقَالَتْ نُعْمِي لِكَنَّتَيْهَا: "اذْهَبَا ارْجِعَا كُلُّ وَاحِدَةٍ إِلَى بَيْتِ أُمِّهَا. وَلْيَصْنَعِ الرَّبُّ مَعَكُمَا إحساناً كَمَا صَنَعْتُمَا بِالْمَوْتَى وَبِي. ٩ وَلْيُعْطِكُمَا الرَّبُّ أَنْ تَجِدَا رَاحَةً كُلُّ وَاحِدَةٍ فِي بَيْتِ رَجُلِهَا".

فَقَبَّلَتْهُمَا. وَرَفَعْنَ أَصْوَاتَهُنَّ وَبَكَيْنَ. ١٠ فَقَالَتَا لَهَا: "إِنَّنَا نَرْجِعُ مَعَكِ إِلَى شَعْبِكِ".

١١ فَقَالَتْ نُعْمِي: "ارْجِعَا يَا بِنْتَيَّ. لِمَاذَا تَذْهَبَانِ مَعِي؟ هَلْ فِي أَحْشَائِي بَنُونَ بَعْدُ حَتَّى يَكُونُوا لَكُمَا رِجَالاً؟ ١٢ ارْجِعَا يَا بِنْتَيَّ وَاذْهَبَا لأَنِّي قَدْ شِخْتُ عَنْ أَنْ أَكُونَ لِرَجُلٍ. وَإِنْ قُلْتُ لِي رَجَاءٌ أَيْضاً بِأَنِّي أَصِيرُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ لِرَجُلٍ وَأَلِدُ بَنِينَ أَيْضاً. ١٣ هَلْ تَصْبِرَانِ لَهُمْ حَتَّى يَكْبُرُوا؟ هَلْ تَنْحَجِزَانِ مِنْ أَجْلِهِمْ عَنْ أَنْ تَكُونَا لِرَجُلٍ؟ لاَ يَا بِنْتَيَّ. فَإِنِّي مَغْمُومَةٌ جِدّاً مِنْ أَجْلِكُمَا لأَنَّ يَدَ الرَّبِّ قَدْ خَرَجَتْ عَلَيَّ".

١٤ ثُمَّ رَفَعْنَ أَصْوَاتَهُنَّ وَبَكَيْنَ أَيْضاً. فَقَبَّلَتْ عُرْفَةُ حَمَاتَهَا. **وَأَمَّا رَاعُوثُ فَلَصِقَتْ بِهَا.**

١٥ فَقَالَتْ: "هُوَذَا قَدْ رَجَعَتْ سِلْفَتُكِ إِلَى شَعْبِهَا وَآلِهَتِهَا. ارْجِعِي أَنْتِ وَرَاءَ سِلْفَتِكِ.

١٦ فَقَالَتْ رَاعُوثُ: "لاَ تُلِحِّي عَلَيَّ أَنْ أَتْرُكَكِ وَأَرْجِعَ عَنْكِ. لأَنَّهُ حَيْثُمَا ذَهَبْتِ أَذْهَبُ وَحَيْثُمَا بِتِّ أَبِيتُ. شَعْبُكِ شَعْبِي وَإِلَهُكِ إِلَهِي. ١٧ حَيْثُمَا مُتِّ أَمُوتُ وَهُنَاكَ أَنْدَفِنُ. هَكَذَا يَفْعَلُ الرَّبُّ بِي وَهَكَذَا يَزِيدُ. إِنَّمَا الْمَوْتُ يَفْصِلُ بَيْنِي وَبَيْنَكِ". ١٨ فَلَمَّا رَأَتْ أَنَّهَا مُشَدِّدَةٌ عَلَى الذَّهَابِ مَعَهَا كَفَّتْ عَنِ الْكَلاَمِ إِلَيْهَا.

١٩ فَذَهَبَتَا كِلْتَاهُمَا حَتَّى دَخَلَتَا بَيْتَ لَحْمٍ. وَكَانَ عِنْدَ دُخُولِهِمَا بَيْتَ لَحْمٍ أَنَّ الْمَدِينَةَ كُلَّهَا تَحَرَّكَتْ بِسَبَبِهِمَا. وَقَالُوا: "أَهَذِهِ نُعْمِي؟"

٢٠ فَقَالَتْ لَهُمْ: "لاَ تَدْعُونِي نُعْمِيَ بَلِ ادْعُونِي مُرَّةَ. لأَنَّ الْقَدِيرَ قَدْ أَمَرَّنِي جِدّاً. ٢١ إِنِّي ذَهَبْتُ مُمْتَلِئَةً وَأَرْجَعَنِيَ

الرَّبُّ فَارِغَةً. لِمَاذَا تَدْعُونَنِي "نُعْمِيَ" وَالرَّبُّ قَدْ أَذَلَّنِي وَالْقَدِيرُ قَدْ كَسَّرَنِي؟

"فَرَجَعَتْ نُعْمِي وَرَاعُوثُ الْمُوآبِيَّةُ كَنَّتُهَا مَعَهَا. الَّتِي رَجَعَتْ مِنْ بِلاَدِ مُوآبَ. وَدَخَلَتَا بَيْتَ لَحْمٍ فِي ابْتِدَاءِ حَصَادِ الشَّعِيرِ.

٢. **قَيِّمْ طبيعةَ النصِّ** (انظر والتك، "النقد النصِّي للعهد القديم وعلاقته بالتفسير وعلم اللاّهوت"، ص ٣٨). انظر إلى شروحات متعددة، قا؛ ت. س& ف بالترجمات العربية الأخرى، وافحص الملاحظات في الشروحات حيث تكمن الصعوبات في النصِّ والترجمة. حدّد هذه الأمور للدراسة الأوسع إن كَانت الاختلافات موضع أهمية.

٣. **ضِعْ النصّ في سياقاته اللاّهوتية والأدبيةِ والتاريخيةِ بقراءة العديد من المداخلِ في قسم القاموسِ الموضوعي:** الشخصيات أو الأحداث التاريخية، الإشارات الجغرافية (← بيت لحم، موآب)، ولاَهوت السفر (← راعوث). يُقدِّم المقال عن راعوث لروبرت ل. هوبارد Robert L. Hubbard مسحاً رفيعاً للنوع، والسمات الأدبية، والتأكيدات اللاّهوتية في السفر. نعلم أن السفر هو "قصة قصيرة تحكي أحداثاً متعلقة بأسلاف داود" وتستخدم "تضمينات ومتوازيات". يُبرز قسم الموضوعات اللاّهوتية العديد من المواضيعَ، كالمحبَّة والإخلاص (חֶסֶד). ويؤكِّد هوبارد على البُعد التفسيري (٢ أعلاه) في أن التاريخ، والأدب، واللاّهوت تتصل فيما بينها (انظر أيضاً المقالات التمهيدية حول التاريخ، واللاّهوت، والتفسير ليوجين هـ. ميريل [ص ٥١] و في. فيليبس لونج [ص٦٣].

٤. **طوِّرْ استراتيجيةً أدبيةً للنصّ.**(أ) يدعو تريمبر لونجمان الثالث ("المداخل الأدبية والتفسير، ص ٧٤) القارئ للانتباه إلى النوع الأدبي (بما فيه السياق الأدبي واختيار الكلمات) وسماته المميزة في النثر والشعر (انظر أيضاً المقالات في *Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament*, ed. D. Brent Sandy and Ronald L. Giese, 1995). ثم يُقدِّم لونجمان تلميحات مفيدة حول العناصر الأربعة الواجب البحث عنها في النوع النثري/القصصي: الحبكة، والشخصية، والمكَان، ووجهة النظر (القسم ٢ أ، صـ ٧٤). باعتبار أن را ١ جزء من كلّ أكبر (أربعة مشاهد)، فإننا نحدّ المثال إلى المشهد الأوَّل (ص. ١):

(i) **الحبكة/المشهد**. تبدأ القصة وتنتهي في بيت لحم. تبدأ القصَّة بمجاعةَ في الأرض التي أجبرتْ أبيمالك لأن يغادر مع زوجته نعمى وابنيه محلون وكليون. قبيل عودتها إلى بيت لحم، تكون نعمى قد فقدت زوجها وابنيها، لكنها تكون قد ربحت كنّة متحابة. وبدلاً من أن تمتلئ بالقناعة - الأمر الذي يوحي به اسمها نعمى - صارت امرأة مُرّة. فهي تعيد تسمية نفسها مُرَّة [*Mara*] (← # ٥٢٥٢)، في حضور نساء بيت لحم. علاوة على ذلك، تعلن ثلاث مرات بأن الرب قد تعامل معها بقسوة. كما أن القرية قد مرت بتغير أيضاً في أن المجاعة قد انقضت. والآن تنجح المدينة وتزدهر فيما تصل نعمى وراعوث بيت لحم أثناء حصاد الشعير. (لمقدمة حول الإشارات اللغوية - العلامات الشخصية، والمؤقتة، والمنطقية، والمكَانية المتضمنة في النصّ، والتي تساعد القارئ/السامع على الفهم الأفضل لتدفق أو حركة الخطاب - انظر المناقشة الرفيعة لبيتر كوتريل ["علم اللغويات، والمعنى، والدلالة، وتحليل الخطاب"، قسم ٧,٤، صـ ١١١ - ١٣٠).

(ii) **الشخصية**. لا يصف الراوي الشخصيات الإنسانية، لكنه يسمح بأن تظهر في أفعالها، وتعاملاتها، ولا سيما من خلال حواراتها. وهو سرعانٍ ما يُقدِّم العائلة، لكنه يتخطى المجاعة بسرعة، والارتحال، وموت أبيمالك، وزواج الابنين، وموتهما. وهو أيضاً متكتم بخصوص تقديم تفاصيل وافية حين يصل الأمر لنعمى وراعوث. ومع ذلك، فإن "فجوات القصة" تهيئ الإمكَانيات. فمن خلال الحوارات بشكل خاص نعلم أن نعمى مُرّة، وحيدة، ومتجادلة. كما تظهر شخصية راعوث من خلال تكريسها لنعمى، حتى حينما كَانت حماتها معاندة لبقائها في موآب. ورغم أن راعوث عانت من خسارة زوج ولم تختبر صلاح إله إسرائيل، إلا أنها كَانت عنيدة في إصرارها على الذهاب مع نعمى إلى شعبها وعبادة إلهها. وهكذا تترك موآب بروح متجدد من التكريس والإيمان، بينما تعود نعمى إلى الوطن بمشاعر مُرّة.

(iii) **المكَان**. يقع المكَان في الطريق بين موآب وأُورُشَلِيم. بينما كَانت نعمى في طريقها، اشتركت في عدة حوارات لتحيدِ كنتها عن مرافقتها. تقرر عُرفة أن تعود (שׁוּב) إلى وطنها، أما راعوث فتنضم (דָּבַק) لنعمى في رحلتها إلى أورُشَلِيم.

(iv) **وجهة النظر**. يُوضِّحُ الراوي تلك الحقائق المتعلقة بتدفق القصةِ بكاملها (را ١ - ٤). في المشهد الأوَّل يُقدِّم لنا امرأة موآبية واجهت الموت وهي تواجه حماة مُرّة، وتقرر التعلّق بعائلتها الجديدة. إنها لا تعرف ماذا سيكون

نصيبها، لكنها تضع نفسها تحت "جناحي" إله إسرائيل، الأمر الذي يُعبّر عنه بوعز بصورة رائعة "ليكافئ الرب عملك وليكن أجرك كاملاً من عند الرب إله إسرائيل الذي جئتَ لكي تحتمي تحت جناحيه." (٢: ١٢).

(ب) بالإضافة إلى واستكمالاً للتحليل الوارد أعلاه هناك اقتراح ساترزوايت ("النقد القصصي: التضمينات اللاّهوتية للتقنيات القصصية"، صـ ٨٩).

i. التكرار والتنوع.

أ. يمتد التكرار إلى الإصحاحات الأربعة كلها، لكننا سنقصر الدراسة مرّة أخرى على الإصحاح الأوّل بوضع تلك الكلمات المكررة والبارزة في تطور الحبكة في خطوط مائلة: مات/موت، تُركت/ رجعت/ للرجوع، قبلتهما ورفعن أصواتهن، شعبك/ الله، واتّهامات نعمى بظلم الله. الكثير من التكرارات مميزة بخطوط مائلة أو بالترجمة الصوتية للكلمة العبرية، بالإضافة إلى ترقيم غودريك كوهلينبيرغ.

[١] حَدَثَ فِي أَيَّامِ حكم الْقُضَاةِ أَنَّهُ صَارَ جُوعٌ (רָעָב، # ٨٢٨٠) فِي الأرض. فَذَهَبَ (הָלַךְ، # ٢١٤٣) رَجُلٌ مِنْ بَيْتِ لَحْمِ يَهُوذَا لِيَتَغَرَّبَ فِي بِلاَدِ مُوآبَ هُوَ وَامْرَأَتُهُ وَابْنَاهُ. [٢] وَاسم الرَّجُلِ أَلِيمَالِكُ. وَاسم امْرَأَتِهِ نُعْمِي. وَاسما ابْنَيْهِ مَحْلُونُ وَكِلْيُونُ - أَفْرَاتِيُّونَ مِنْ بَيْتِ لَحْمِ يَهُوذَا. فَأَتَوا إِلَى بِلاَدِ مُوآبَ وَكَانوا هُنَاكَ.

[٣] وَمَاتَ (מוּת، # ٤٦٣٧) أَلِيمَالِكُ رَجُلُ نُعْمِي. وَبَقِيَتْ هِيَ وَابْنَاهَا. [٤] فَأَخذَا لَهُمَا امْرَأَتَيْنِ مُوآبِيَّتَيْنِ. اسم إِحْدَاهُمَا عُرْفَةُ وَاسم الأخرَى رَاعُوثُ. وَأَقَامَا هُنَاكَ نَحْوَ عَشْرِ سِنِينٍ. [٥] ثُمَّ مَاتَا (מוּת، # ٤٦٣٧) كِلاَهُمَا مَحْلُونُ وَكِلْيُونُ. فَتُرِكَتِ الْمَرْأَةُ مِن ابْنَيْهَا وَمِنْ رَجُلِهَا.

[٦] فَقَامَتْ هِيَ وَكَنَّتَاهَا (מוּת، # ٣٩٨٧) وَرَجَعَتْ (שׁוּב، # ٨٧٤٠) مِنْ بِلاَدِ مُوآبَ. لأَنَّهَا سَمِعَتْ فِي بِلاَدِ مُوآبَ أَنَّ الرَّبَّ قَدِ افْتَقَدَ شَعْبَهُ (עַם، # ٦٦٣٩) لِيُعْطِيَهُمْ خُبْزاً. [٧] وَخَرَجَتْ مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي كَانَتْ فِيهِ وَكَنَّتَاهَا (מוּת، ٣٩٨٧ #) مَعَهَا. وَسِرْنَ (הָלַךְ، # ٢١٤٣) فِي الطَّرِيقِ لِلرُّجُوعِ (שׁוּב، # ٨٧٤٠) إِلَى أرض يَهُوذَا.

[٨] فَقَالَتْ نُعْمِي لِكَنَّتَيْهَا (מוּת، # ٣٩٨٧): "اذْهَبَا (הָלַךְ، ٢١٤٣ #) ارْجِعَا (שׁוּב، # ٨٧٤٠) كُلُّ وَاحِدَةٍ إِلَى بَيْتِ أُمِّهَا. وَلْيَصْنَعِ الرَّبُّ مَعَكُمَا إحساناً (חֶסֶד، # ٢٨٧٦) كَمَا صَنَعْتُمَا بِالْمَوْتَى (מוּת، # ٤٦٣٧) وَبِي. [٩] وَلْيُعْطِكُمَا الرَّبُّ أَنْ تَجِدَا رَاحَةً كُلُّ وَاحِدَةٍ فِي بَيْتِ رَجُلِهَا". فَقَبَّلَتْهُمَا. وَرَفَعْنَ أَصْوَاتَهُنَّ وَبَكَيْنَ. [١٠] فَقَالَتَا لَهَا: "إِنَّنَا نَرْجِعُ (שׁוּב، # ٨٧٤٠) مَعَكِ إِلَى شَعْبِكِ". (עַם، # ٦٦٣٩)

[١١] فَقَالَتْ نُعْمِي: "ارْجِعَا (שׁוּב، # ٨٧٤٠) يَا بِنْتَيَّ. لِمَاذَا تَذْهَبَانِ (הָלַךְ، # ٢١٤٣) مَعِي؟ هَلْ فِي أَحْشَائِي بَنُونَ بَعْدُ حَتَّى يَكُونُوا لَكُمَا رِجَالاً؟ [١٢] اِرْجِعَا (שׁוּב، # ٨٧٤٠) يَا بِنْتَيَّ وَاذْهَبَا لأَنِّي قَدْ شِخْتُ عَنْ أَنْ أَكُونَ لِرَجُلٍ. وَإِنْ قُلْتُ لِي رَجَاءٌ أَيْضاً بِأَنِّي أَصِيرُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ لِرَجُلٍ وَأَلِدُ بَنِينَ أَيْضاً. [١٣] هَلْ تَصْبِرَانِ لَهُمْ حَتَّى يَكْبُرُوا؟ هَلْ تَنْحَجِزَانِ مِنْ أَجْلِهِمْ عَنْ أَنْ تَكُونَا لِرَجُلٍ؟ لاَ يَا بِنْتَيَّ. فَإِنِّي مَغْمُومَةٌ جِدّاً (מַר، # ٥٢٥٣) مِنْ أَجْلِكُمَا لأَنَّ يَدَ الرَّبِّ قَدْ خَرَجَتْ عَلَيَّ". [١٤] ثُمَّ رَفَعْنَ أَصْوَاتَهُنَّ وَبَكَيْنَ أَيْضاً. فَقَبَّلَتْ عُرْفَةُ حَمَاتَهَا. وَأَمَّا رَاعُوثُ فَلَصِقَتْ بِهَا. [١٥] فَقَالَتْ: "هُوَذَا قَدْ رَجَعَتْ (שׁוּב، # ٨٧٤٠) سِلْفَتُكِ إِلَى شَعْبِهَا (עַם، # ٦٦٣٩) وَآلِهَتِهَا. ارْجِعِي (שׁוּב، # ٨٧٤٠) أَنْتِ وَرَاءَ سِلْفَتِكِ.

[١٦] قَالَتْ رَاعُوثُ: "لاَ تُلِحِّي عَلَيَّ أَنْ أَتْرُكَكِ وَأَرْجِعَ (שׁוּב، # ٨٧٤٠) عَنْكِ. لأَنَّهُ حَيْثُمَا ذَهَبْتِ (הָלַךְ، ٢١٤٣ #) أَذْهَبُ (הָלַךְ، # ٢١٤٣) وَحَيْثُمَا بِتِّ أَبِيتُ. شَعْبُكِ (עַם، # ٦٦٣٩) شَعْبِي (עַם، # ٦٦٣٩) وَإِلَهُكِ إِلَهِي. [١٧] حَيْثُمَا مُتِّ (מוּת، ٤٦٣٧ #) أَمُوتُ (מוּת، ٤٦٣٧ #) وَهُنَاكَ أَنْدَفِنُ. هَكَذَا يَفْعَلُ الرَّبُّ بِي وَهَكَذَا يَزِيدُ. إِنَّمَا الْمَوْتُ (מָוֶת، # ٤٩٢٦) يَفْصِلُ بَيْنِي وَبَيْنَكِ". [١٨] فَلَمَّا رَأَتْ أَنَّهَا مُشَدِّدَةٌ عَلَى الذَّهَابِ (הָלַךְ، ٢١٤٣ #) مَعَهَا كَفَّتْ عَنِ الْكَلاَمِ إِلَيْهَا.

[١٩] فَذَهَبَتَا (הָלַךְ، # ٢١٤٣) كِلْتَاهُمَا حَتَّى دَخَلَتَا بَيْتَ لَحْمٍ. وَكَانَ عِنْدَ دُخُولِهِمَا بَيْتَ لَحْمٍ أَنَّ الْمَدِينَةَ كُلَّهَا تَحَرَّكَتْ بِسَبَبِهِمَا. وَقَالُوا: "أَهَذِهِ نُعْمِي؟"

[٢٠] فَقَالَتْ لَهُمْ: "لاَ تَدْعُونِي نُعْمِيَ بَلِ ادْعُونِي مُرَّةَ. لأَنَّ الْقَدِيرَ قَدْ أَمَرَّنِي جِدّاً. [٢١] إِنِّي ذَهَبْتُ (הָלַךְ، # ٢١٤٣) مُمْتَلِئَةً وَأَرْجَعَنِيَ الرَّبُّ فَارِغَةً. لِمَاذَا تَدْعُونَنِي "نُعْمِيَ" وَالرَّبُّ قَدْ أَذَلَّنِي وَالْقَدِيرُ قَدْ كَسَّرَنِي؟"

[٢٢] فَرَجَعَتْ (שׁוּב، # ٨٧٤٠) نُعْمِي وَرَاعُوثُ الْمُوآبِيَّةُ كَنَّتُهَا (מוּת، # ٣٩٨٧) مَعَهَا. الَّتِي رَجَعَتْ مِنْ بِلاَدِ مُوآبَ. وَدَخَلَتَا بَيْتَ لَحْمٍ فِي ابْتِدَاءِ حَصَادِ الشَّعِيرِ.

ب. **التنوع.** المعلومة الجديدة للإغاثة وقت المجاعة مهمة لتطور القصة: ''الرب قد افتقد شعبه [جاء لمعونة شعبه] ليعطيهم خبزاً'' (ع. ٦). علاوة على ذلك، فإن تعلّق راعوث وكلمات التزامها لنعمى تخترق موضوع الموت. فكما أن التكرار يشكل شبكة موضوعية (مثل؛ ''ارجعا'') التي تُرَكب القصة، هكذا يتوقع التنوع (الكلمة) تطوراً جديداً (مثل؛ إخلاص راعوث). وهذا سيتغير فيما بعد من قبل أحداث ص. ٢، ٣. فسوف تظهر راعوث وتوسّع ولاءها ليشمل نعمى وبوعز. وفي النهاية يصل الراوي بين راعوث وداود، الـ dynarch الأوَّل لبيت داود وسلف الرب يسوع المسيح.

ii. **السرد والحوار.** بالنسبة للسرد، انظر الحبكة/المشهد أعلاه. الحوار وسيلة قصصية مهمة في را ١. فالمرء يمكنه أن يحصر تلك الآيات بعلامات الحوار ويكتشف حركة القصة:

أ. الخلفية:

١ حَدَثَ فِي أَيَّامِ حكم الْقُضَاةِ أَنَّهُ صَارَ جُوعٌ (רָעָב،# ٨٢٨٠) فِي الأَرض، فَذَهَبَ (הָלַךְ،# ٢١٤٣) رَجُلٌ مِنْ بَيْتِ لَحْم يَهُوذَا لِيَتَغَرَّبَ فِي بِلاَدِ مُوآبَ هُوَ وَامْرَأَتُهُ وَابْنَاهُ. ٢ وَاسم الرَّجُلِ أَلِيمَالِك، وَاسم امْرَأَتِهِ نُعْمِي، وَاسما ابْنَيْهِ مَحْلُونُ وَكِلْيُونُ - أَفْرَاتِيُّونَ من بَيْتِ لحم يَهُوذَا. فَأَتَوا إِلَى بِلاَدِ مُوآبَ وَكانوا هُنَاك. ٣ وَمَاتَ (מוּת،# ٤٦٣٧) أَلِيمَالِك رَجُلُ نُعْمِي، وَبَقِيَتْ هِيَ وَابْنَاهَا. ٤ فَأَخذَا لَهُمَا امْرَأَتَيْنِ مُوآبِيَّتَيْنِ، اسم إِحْدَاهُمَا عُرْفَةُ وَاسم الأُخرَى رَاعُوث. وَأَقَامَا هُنَاك نَحْوَ عَشْرِ سِنِين. ٥ ثُمَّ مَاتَا (מוּת،# ٤٦٣٧) كِلاَهُمَا مَحْلُونُ وَكِلْيُونُ، فَتُرِكَتِ الْمَرْأَةُ مِن ابْنَيْهَا وَمِنْ رَجُلِهَا. ٦ فَقَامَتْ هِيَ وَكَنَّتَاهَا (כַּלָּה،# ٣٩٨٧) وَرَجَعَتْ (שׁוּב،# ٨٧٤٠) مِنْ بِلاَدِ مُوآبَ، لأَنَّهَا سَمِعَتْ فِي بِلاَدِ مُوآبَ أَنَّ الرَّبَّ قَدِ افْتَقَدَ شَعْبَهُ (עַם،# ٦٦٣٩) لِيُعْطِيَهُمْ خُبْزاً. ٧ وَخَرَجَتْ مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي كانت فِيهِ وَكَنَّتَاهَا (כַּלָּה،# ٣٩٨٧) مَعَهَا، وَسِرْنَ (הָלַךְ،# ٢١٤٣) فِي الطَّرِيقِ لِلرُّجُوعِ (שׁוּב،# ٨٧٤٠) إِلَى أرض يَهُوذَا.

ب. نعمى وكنتيها: ٨ فَقَالَتْ نُعْمِي لِكَنَّتَيْهَا (כַּלָּה،# ٣٩٨٧): "اذْهَبَا (הָלַךְ،٢١٤٣ #) ارْجِعَا (שׁוּב،# ٨٧٤٠) كل وَاحِدَةٍ إِلَى بَيْتِ أُمِّهَا. وَلْيَصْنَعِ الرَّبُّ مَعَكُمَا إِحساناً (חֶסֶד،# ٢٨٧٦) كَمَا صَنَعْتُمَا بِالْمَوْتَى (מוּת،# ٤٦٣٧) وَبِي. ٩ وَلْيُعْطِكُمَا الرَّبُّ أَنْ تَجِدَا رَاحَةً كل وَاحِدَةٍ فِي بَيْتِ رَجُلِهَا".

ج. استجابة الكنتين: فَقَبَّلَتْهُمَا، وَرَفَعْنَ أَصْوَاتَهُنَّ وَبَكَيْنَ. ١٠ فَقَالَتَا لَهَا: "إِنَّنَا نَرْجِعُ (שׁוּב،# ٨٧٤٠) مَعَكِ إِلَى شَعْبِكِ". (עַם،# ٦٦٣٩)

بَ. نعمى وكنتيها: ١١ فَقَالَتْ نُعْمِي: "ارْجِعَا (שׁוּב،# ٨٧٤٠) يَا بِنْتَيَّ. لِمَاذَا تَذْهَبَانِ (הָלַךְ، # ٢١٤٣) مَعِي؟ هَلْ فِي أَحْشَائِي بَنُونَ بَعْدُ حَتَّى يَكُونُوا لكمَا رِجَالاً؟ ١٢ ارْجِعَا (שׁוּב،# ٨٧٤٠) يَا بِنْتَيَّ وَاذْهَبَا لأَنِّي قَدْ شِخْتُ عَنْ أَنْ أَكُونَ لِرَجُلٍ. وَإِنْ قُلْتُ لِي رَجَاءٌ أَيْضاً بِأَنِّي أَصِيرُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ لِرَجُلٍ وَأَلِدُ بَنِينَ أَيْضاً، ١٣ هَلْ تَصْبِرَانِ لَهُمْ حَتَّى يَكْبُرُوا؟ هَلْ تَنْحَجِزَانِ مِنْ أَجْلِهِمْ عَنْ أَنْ تَكُونَا لِرَجُلٍ؟ لاَ يَا بِنْتَيَّ. فَإِنِّي مَغْمُومَةٌ جِدّاً (מַר،# ٥٢٥٣) مِنْ أَجْلِكُمَا لأَنَّ يَدَ الرَّبِّ قَدْ خَرَجَتْ عَلَيَّ".

جَ. استجابة الكنتين: ١٤ ثُمَّ رَفَعْنَ أَصْوَاتَهُنَّ وَبَكَيْنَ أَيْضاً. فَقَبَّلَتْ عُرْفَةُ حَمَاتَهَا، وَأَمَّا رَاعُوثُ فَلَصِقَتْ بِهَا.

د. نعمى وراعوث: ١٥ فَقَالَتْ: "هُوَذَا قَدْ رَجَعَتْ (שׁוּב،# ٨٧٤٠) سِلْفَتُكِ إِلَى شَعْبِهَا (עַם،# ٦٦٣٩) وَآلِهَتِهَا. ارْجِعِي (שׁוּב،# ٨٧٤٠) أَنْتِ وَرَاءَ سِلْفَتِكِ.

دَ. استجابة راعوث لنعمى: ١٦ فَقَالَتْ رَاعُوثُ: "لاَ تُلِحِّي عَلَيَّ أَنْ أَتْرُكَكِ وَأَرْجِعَ (שׁוּב،# ٨٧٤٠) عَنْكِ، لأَنَّهُ حَيْثُمَا ذَهَبْتِ (הָלַךְ،٢١٤٣ #) أَذْهَبُ (הָלַךְ،# ٢١٤٣) وَحَيْثُمَا بِتِّ أَبِيتُ. شَعْبُكِ (עַם،# ٦٦٣٩) شَعْبِي (עַם،# ٦٦٣٩) وَإِلَهُكِ إِلَهِي. ١٧ حَيْثُمَا مُتِّ (מוּת،٤٦٣٧ #) أَمُوتُ (מוּת،٤٦٣٧ #) وَهُنَاكَ أَنْدَفِنُ. هَكَذَا يَفْعَلُ الرَّبُّ بِي وَهَكَذَا يَزِيدُ. إِنَّمَا الْمَوْتُ (מָוֶת،# ٤٩٢٦) يَفْصِلُ بَيْنِي وَبَيْنَكِ".

أَ. معلومات الخلفية: ١٨ فَلَمَّا رَأَتْ أَنَّهَا مُشَدِّدَةٌ عَلَى الذِّهَابِ (הָלַךְ، # ٢١٤٣) معها كَفَّتْ عَنِ الْكَلاَمِ إِلَيْهَا. ١٩ فَذَهَبَتَا (הָלַךְ، # ٢١٤٣) كِلْتَاهُمَا حَتَّى دَخَلَتَا بَيْتَ لحم. وَكَان عِنْدَ دُخُولِهِمَا بَيْتَ لَحم أَنَّ الْمَدِينَةَ كلهَا تَحَرَّكَتْ بِسَبَبِهِمَا، وَقَالُوا: "أَهَذِهِ نُعْمِي؟"

بَ. نعمي ونساء بيت لحم: ٢٠ فَقَالَتْ لَهُمْ: "لاَ تَدْعُونِي نُعْمِيَ بَلِ ادْعُونِي مُرَّةَ، لأَنَّ الْقَدِيرَ قَدْ أَمَرَّنِي جِدّاً. ٢١ إِنِّي ذَهَبْتُ (הָלַךְ، # ٢١٤٣) مُمْتَلِئَةً وَأَرْجَعَنِيَ الرَّبُّ فَارِغَةً. لِمَاذَا تَدْعُونَنِي "نُعْمِيَ" وَالرَّبُّ قَدْ أَذَلَّنِي وَالْقَدِيرُ قَدْ كَسَّرَنِي؟"

أَ. معلومات الخلفية: ٢٢ فَرَجَعَتْ (שׁוּב،# ٨٧٤٠) نُعْمِي وَرَاعُوثُ الْمُوآبِيَّةُ كَنَّتُهَا (מוֹת،# ٣٩٨٧) مَعَهَا، الَّتِي رَجَعَتْ مِنْ بِلاَدِ مُوآبَ، وَدَخَلَتَا بَيْتَ لَحْمٍ فِي ابْتِدَاءِ حَصَادِ الشَّعِيرِ.

ينتقل الحوار من نعمى وكنتيها إلى راعوث، ومن راعوث إلى نساء بيت لحم. تستطيع نعمى أن تحيد عُرفة عن مرافقتها بعرض سوء حظهما وبالرثاء على نفسها: "فإني مغمومة جداً من أجلكما لأن يد الرب قد خرجت عليَّ!" أما راعوث فلم تسمح لنعمى بأن تؤثر على روحها. فهي تتكلم بوضوح وبعاطفة قوية. وهكذا تكف نعمى عن مجادلتها. "فلما رأت [نعمى] أنها مشددة على الذهاب معها كفت عن الكلام إليها." ومع ذلك، وأصلت نعمى "حالتها" المرّة عندما وصلت الاثنتان بيت لحم. فلا الرحلة الطويلة ولا التزام راعوث قد غيرّها. كانت لا تزال مُرّة قبل الرحلة فيما تلوم الله على كل مشقاتها. لا، لقد كانت نعمى أبعد ما يمكن من أن تكون امرأة مرضية في مرافقتها.

iii. الاختيارية، التمثيل غير التزامني. انظر الشخصية، والمكَان، ووجهة النظر (أعلاه).

iv. الغموض؛ الإقناع. الراوي يترك القارئ بشعور غامض نحو نعمى. فمن هي هذه السيدة في النهاية؟ ولماذا كرست راعوث نفسها لها؟ هذه الأسئلة قد لا تُحل بسهولة، لكن الأسئلة على الأقل تشجع القارئ للتهيؤ للمشاركة في المشهد التالي (ص. ٢).

v. التضمينات اللاّهوتية. إن اتّهامات نعمى بالظلم الإلهي خطيرة بالطبع، لكنها لا تلقى حلاً واضحاً في السفر. وتتغير حياتها للأفضل عندما يشفق الله على راعوث ويأتي بها تماماً في علاقة الميثاق من خلال بوعز. تشمل طرق عناية الله المحنة (ص. ١) والازدهار (ص. ٢ - ٤)، ومع ذلك لا يمكن شرح العناية الإلهية. يستجيب الناس بصورة مُخْتَلفة لعناية الله، كما يمكن أن نرى من شكاوي نعمى وتعبير راعوث عن التكريس.

٥. **اختر الكلمات المهمة التي تكشف النصّ.** بإمكَان المرء عمل ذلك باستخدام نظام ترقيم جودريك كوهلينبيرجر أو نظام ترقيم سترونج (انظر معجم الفهارس للتوافقي بين النظامين). توحي أفعال كثيرة بالدراسة المستفيضة: הָלַךְ (# ٢١٤٣)، وهو مصاغ بصور مُخْتَلفة مثل يذهب/ذهب، أتوا، قامت ورجعت؛ שׁוּב (# ٨٧٤٠)، وهو مصاغ بصور مُخْتَلفة مثل نرجع، رجعت إلى شعبها، رجعت، أتوا؛ דָּבַק (١٨١٥ #)، ولصقت. أما الأسماء المهمة فهي: جوع [مجاعة] (רָעָב [# ٨٢٨٠])، كنّة (מוֹת [# ٣٩٨٧])، موت (מָוֶת، [# ٤٩٢٦؛ انظر أيضاً الفعل مات، מוּת [# ٤٦٣٧])، חֶסֶד (إحسان، # ٢٨٧٦)، وشعب (עַם، # ٦٦٣٩). في دراسة الكلمات، لا بد أن يذكر المرء أن موضع المعنى هو على مستوى الحديث، أي معنى الكلمة في إطار الوحدة/ الإصحاح الأدبي والسفر. لرفع إمكَانات العمل بشكل مثمر مع الكلمات، إقرأ وأعد قراءة مقالات بيتر كوتريل "اللغويات، والمعنى، والدلالة، وتحليل الخطاب" (صـ ٩٥) وجون هـ. والتون "مبادئ لدراسة الكلمة المثمرّة" (صـ ١١٢). وسوف نناقش الآن كلمات متنوعة.

أ. أوّل كلمتين هما الفعلان הָלַךְ (٢١٤٣ # انظر القسم المعجمي من القاموس الموسوعي للمفردات اللاّهوتية للعهد القديم)؛ و שׁוּב (# ٨٧٤٠)؛ ويُستخدمان هنا في نمط غير لاّهوتي. يربط كلا الفعلين القصة معا من البداية إلى النهاية. يشكل الفعل הָלַךְ من ناحية تضمينا بينما أسرة أبيمالك "ذهبت (הָלַךְ، # ٢١٤٣) لتتغرب في بلاد موآب" (ع. ١)، ومن الناحية الأخرى تصل نعمى وراعوث إلى بيت لحم "فذهبتا (הָלַךְ، # ٢١٤٣) كلتاهما حتى دخلتا بيت لحم" (ع. ١٩). كما أن كلمات نعمى لنساء بيت لحم تعود أيضاً إلى بداية القصة، "ذهبت (הָלַךְ، # ٢١٤٣) ممتلئة، وأرجعني الرب فارغة" (ع. ٢١). يعبر هذا التعليق عن ألم امرأة مرّة وليس انعكاسا لتكريس راعوث للالتصاق بحماة قاسية، أم أن الأمر كذلك؟ عقب سماع تغير الأحوال في بيت لحم، قامت نعمى و "خرجت (הָלַךְ، # ٢١٤٣) من المكَان الذي كَانت فيه وكنتاها معها وسرن في الطريق للرجوع (שׁוּב، # ٨٧٤٠) إلى أرض يهوذا" (ع. ٧). يستخدم الرحيل والحوارات الفعلين (הָלַךְ و שׁוּב) في ارتباط وثيق فيما تكون النسوة على طريق الرجوع (שׁוּב)، وذلك لأن مسألة أي طريق "رجوع" ستسلكه راعوث وعُرفه هي المسألة موضع البحث. تريد نعمى أن تعود إلى موآب: "اذهبا (הָלַךְ، # ٢١٤٣) ارجعا (שׁוּב، #٨٧٤٠) كل واحدة إلى بيت أمها" (ع. ٨، قا؛ ع. ١١، ١٢). فتقرر عُرفة أن ترجع إلى شعبها (ع. ١٤، ١٥)، بينما تصرّ راعوث على أن تذهب (הָלַךְ) مع نعمى (ع. ١٦)، والأهم من ذلك أنها تكرس نفسها لإله نعمى: "حينما ذهبت (הָלַךְ، # ٢١٤٣) أذهب (הָלַךְ، #

٢١٤٣)، وحيثما بتّ أبيت. شعبك (עַם، ٦٦٣٩ #) شعبي [سيكون شعبي] (עַם، ٦٦٣٩ #) وإلهك إلهي" (آية ١٦). وهكذا تصلان بيت لحم بعد "عودتهما" من موآب في وقت مناسب: "فرجعت (שׁוּב، # ٨٧٤٠) نعمى وراعوث الموآبية كنتها معها التي رجعت من بلاد موآب ودخلتا بيت لحم في ابتداء حصاد الشعير" (ع. ٢٢). وهذه الخاتمة كاملة. فقد بدأت القصة بمجاعة وارتحال عن بيت لحم (ع. ١)، وتنتهي بوصول نعمى وراعوث وبالحصاد في بيت لحم (ع. ٢٢).

يتطور استخدام הָלַךְ، يذهب، أكثر من ذلك في سفر راعوث. مثال ذلك، يبارك بوعز راعوث لأنها لم تسعى (تذهب הָלַךְ) وراء الشبان فقراء كانوا أو أغنياء" (٣: ١٠). ورغم استخدام فعل إنجليزي مختلف ("تسعى وراء")، فإن العبرية تستخدم نفس الفعل كما في الإصحاح الأوَّل. يَظهر الراوي ملامح شخصية راعوث في علاقتها بحماتها وأيضاً ببوعز. فراعوث ليست مترددة، لكنها امرأة تمتاز بالالتزام. وهكذا يُقدِّم النصّ نوعاً من الإسناد في أن الموضوعات متعلقة ببَعْضها البَعْض كشبكة من الكلمات المختارة بعناية لإضفاء التماسك للنص.

ب. الفعل דָּבַק (# ١٨١٥) هو أيضاً كلمة رئيسية. يلاحظ مؤلف المدخل المعجمي أن "الفعل هو أيضاً مستخدم بشكل عام استعارياً للتعبير عن حالة من الإخلاص، والمودة، والألفة المتقاربة." كما أن دراسة الفهرس الأبجدي تدعم أهمية اختيار هذه الكلمة في أن דָּבַק يُشير إلى ارتباط راعوث الوثيق بنعمى وبوعز الذي يقول "هنا لازمي (דָּבַק) فتياتي (٢: ٨). ... اذهبي (*hlk*) وراءهم (آية ٩)" وبالمثل تشجع نعمى راعوث "لازمي (דָּבַק) فتياني حتى يكملوا جميع حصادي" (آية ٢١). وتُختم القصة بصورة راعوث وهي تؤدّي ما نُصحت به: "فلازمت [راعوث] (דָּבַק) فتيات بوعز في الالتقاط حتى انتهي حصاد الشعير وحصاد الحنطة" (ع. ٢٣).

رغم أن ترجمة NIV تصيغ الكلمة بشكل مختلف (تمسكي، إبقَ هنا، إبقَ مع، كوني بقرب)، يمكنك أن تجد الترجمات المتنوعة للكلمة بالنظر إلى المدخل # ١٨١٥ في نهاية NIVEC. والطّريقة الأسرع لتحديد النصّوص الأخرى في راعوث التي تتواتر بها كلمة דָּבַק هي استخدام فهرس أبجدي عبري، مثل جورج وايغرام George V. Wigram, *The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament* (London: Samuel Bagster & Sons; 3d ed. 1874; repr. Zondervan Publishing House, 1970)، والإصدار الحديث للفهرس الأبجدي العبري *Hebrew-English Concordance of the Old Testament* (ed. John R. Kohlenberger III and James A. Swanson, Grand Rapids: Zondervan, 1997)، أو بالنسبة لطالب الكتاب المُقدَّس العبري، *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible* (ed. Abraham Even-Shoshan, Grand Rapids: Baker, 1989[2]).

فكر في كلمات أخرى (مترادفات أو متناقضات) تساعد المرء على تعريف طبيعة דָּבַק، لصقت، في سفر راعوث. المقالة التي تشرح هذا الفعل (← # ١٨١٥) تعرض مثل هاتين الإمكانيتين: אָהַב، محبّة (← # ١٧٠؛ قا؛ تك ٣٤: ٣؛ ١ مل ١١: ٢؛ أم ١٨: ٢٤) و חֶסֶד (← # ٢٨٧٦؛ انظر *TDOT* 3:79-84, esp. 83). كلّ من هذه توجد في المجال السيمانطيقي لكلمة محبَّة. كما أن نظرة إلى معجم الفهارس تُقدِّم كلمات أخرى في هذا المجال:

محبَّة، ولاء: ← אָהַב [*'ahab*] (محبَّة، يكون محبوباً، # ١٧٠؛ אֹהַב [*'ohab*]، بهجةُ المحبَّة، #١٧١؛ אֹהַב [*'ahab*]، عطايا المحبَّة، سحر، حُسن، # ١٧٢؛ אַהֲבָה [*'ah^a^bâ*]، محبَّة، # ١٧٣)؛ ← דָּבַק [*dāḇēq*]، (يلتصق، يتعلّق، يتمسك، يتابع، # ١٨١٥؛ דָּבֵק [*qābad*]، التصاق، ارتباط، تمسك بـ، # ١٨١٦؛ ← חָבַב [*ḥbb*] (محبَّة، # ٢٤٦٢)؛ ← חָסַד [*hsd* [2]] (يَظهر نفسه رقيقا، # ٢٨٧٤؛ חֶסֶד [*hesed* [2]]، ولاء، إخلاص، طيبة، # ٢٨٧٦؛ חָסִיד [*ḥasid*]، مُخلص، تقي، # ٢٨٨٣)؛ ← יָדִיד [*dādîy*] (محبوب، # ٣٣٥١؛ יְדִידוּת [*y^e^didôt*]، عزيز، # ٣٣٥٣)؛← רָחַם [*rḥm*] (محبَّة، شفقة، # ٨١٦٣)

قد يهيئ المجال السيمانطيقي إمكَانات أوسع للاكتشاف. أية كلمات مستخدمة في راعوث؟ ما الفرق بين אָהַב و חָסַד و חֶסֶד و דָּבַק؟ إن دراسة من هذا النوع تساعد على تحديد معنى דָּבַק بصورة أوثق في حديث را ١.

ج. الاسم "شعب" (עַם، # ٦٦٣٩) يبدو أنه موضوعاً مسانداً. فشخصية راعوث هي موضع البحث، بينما ستبقى

مُخلِّصة لَشعبها أو لَشعب نعمى ولله (انظر المقالة حول الشَعب والأمّة [الأمّة: لاّهوت]). ويمكن أن يجد المرء أيضاً هذا المدخل بالبحث عن עָם في الجزء المعجمي من هذا القاموس. هناك مدخلان لكلمة شعب (עָם): # ٦٦٣٨ و # ٦٦٣٩. ويكمن الاختلاف في طبيعة العلاقة. يتبع NIVEC عدة قواميس تقوم بتمييز معجمي بين ٦٦٣٨ # (¹ עָם، عضو من السكّان، مواطن)، # ٦٦٣٩ (² עָם، أمة). وكلاهما موجود في القسم المعجمي. الأوّل له مدخل كامل؛ والثاني يَرد فقط كإسناد ترادفي لمقال القاموس الموضوعي "الأمة" (بقلم D. Block) في المجلد ٤. وهذا المدخل الثاني متعلق بالنصِّ في أنه يكشف المجال الكامل لكيف كانت إسرائيل تفهم كونها أمة فيما يتعلق بالشعوب الأخرى.

٦. **حدد دفعة لاّهوتية للأصحاح ترتبط بالمشهد القصصي، والخصائص، والتضمينات اللاّهوتية.** ومن هذه النقطة، سيكون من الأسهل أن تُحضِّر عظة أو درساً من را ١. ومع ذلك، عندما تقوم بهذا، اذكر أيضاً الإطار اللاّهوتي الأوسع، أي علاقة هذا النصِّ في إطار ع. ق وفي إطار الكتاب المُقدَّس بأكمله. راجع المقالات التمهيدية: يوجين هـ. ميريل، "تاريخ ع. ق: منظور لاهوتي" (صـ ٥١)، ريتشارد شولتز "تكامل لاّهوت ع. ق والتفسير: الموضوعات الأدبية، والمتعلقة بدراسة معاني الكلمات، والقانونية (صـ ١٢٩)".

النصِّ الشعري: مز ١١٩: ١ - ٨

١. **اقرأ (ترجم) النصِّ، ملاحظاً التكرارات وتعبيرات التوازي، والتنويع، والمجاز.** النصِّ أيضاً مميز: الخطوط المائلة بالنسبة للتكرارات وتعبيرات التوزاي، والخطوط السميكة بالنسبة للتنوع، والكلمات التي تحتها خط بالنسبة للمجاز:

¹ طُوبَى لِلْكَامِلِينَ طَرِيقاً
السَّالِكِينَ فِي شَرِيعَةِ الرَّبِّ.
² طُوبَى لِحَافِظِي شَهَادَاتِهِ.
مِنْ كُلِّ قُلُوبِهِمْ يَطْلُبُونَهُ.
³ **أَيْضاً لاَ يَرْتَكِبُونَ إِثْماً.**
فِي طُرُقِهِ يَسْلُكُونَ.
⁴ **أَنْتَ أَوْصَيْتَ بِوَصَايَاكَ**
أَنْ تُحْفَظَ تَمَاماً.
⁵ **لَيْتَ** طُرُقِي تُثَبَّتُ
فِي حِفْظِ فَرَائِضِكَ.
⁶ **حِينَئِذٍ لاَ أَخْزَى**
إِذَا نَظَرْتُ إِلَى كُلِّ وَصَايَاكَ.
⁷ أَحْمَدُكَ بِاسْتِقَامَةِ قَلْبٍ
عِنْدَ تَعَلُّمِي أَحْكَامَ عَدْلِكَ.
⁸ وَصَايَاكَ أَحْفَظُ.
لاَ تَتْرُكْنِي إِلَى الْغَايَةِ.

تكشف هذه الآيات كلاً من التكرار (١ - ٣، ٤ - ٨) والتنوع (ع. ٣ - ٨). التنوع هو تنوع الضمير فيما ينتقل كاتب المزمور من وصف الكاملين (ضمير الغائب الجمع؛ ١ - ٣) إلى الرب (ضمير المخاطب المفرد، ع. ٤)، وأخيراً يطبق توقعات الله على نفسه (ضمير المتكلم المفرد، ٥ - ٨). كما يَظهر التكرار في تنويع من التعبيرات التي تُقدِّم مؤهلات وطبيعة الكاملين. فهم بأسلوب إيجابي كاملون طريقاً، سالكون في شريعة الرب، حافظو شهاداته، ومن كل قلوبهم يطلبونه، وفي طرقه يسلكون. وبأسلوب سلبي لا يرتكبون إثماً. وفجأة ينقطع التكرار من خلال تحول في الضمير في ع. ٤ ("أنت"). وهذا التحول موجز في مقارنته بالآيات الثلاث السابقة. ثم يوجد التنوع في آية ٥، حيث ينظر كاتب المزمور إلى نفسه في ضوء خصائص الكاملين (١ - ٣) وفي رؤية توقعات الله (٤).

إن اختيار المفردات في الآيات ٥ - ٨ تكراري ويقدِّم روابط مع الآيات ١ ـ ٤. كما أن التنوع في الآيات ٥ - ٨ يتكون من تعبيرين يقطعان تدفق التكرارات: "حينئذ لا أخزى" (٦) و"لا تتركني إلى الغاية" (٨). وكل من هذه تحوي نفياً

وتثير التساؤل الخاص بالحالة التي يجد فيها المُرنِّم نفسه (انظر أيضاً W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 1990, 736-63).

٢. **قيِّم طبيعة النصِّ** (انظر والتك، "النقد النصِّي للعهد القديم وعلاقته بالتفسير وباللاَّهوت"، صـ ٣٨). انظر إلى شروحات متعددة، قا؛ NIV مع ترجمات أخرى، وراجع الملاحظات في الشروحات لاكتشاف أين تكمن صعوبات في النصِّ و/ أو الترجمات. ميِّز هذه للدراسة الإشمل إن كانت الاختلافات مهمة.

٣. **طالع لاَّهوت سفر المزامير (المجلد الرابع) وراجع المناقشة حول النصِّوص الشعرية** (انظر تريمبر لونجمان الثالث، "المداخل الأدبية والتفسير": شعر ع. ق، صـ ٧٤).

أ. فَكِّرْ في نوع النصِّ (انظر تفسير حديث يعالج هذا الموضوع).

ب. تأمل في السمات الأساسية: الإيجاز البليغ، التوازي، والمجاز.

i. الإيجاز البليغ (انظر مقالة لونجمان، صـ ٧٤). أساس هذه الملاحظة هو بالطبع النصِّ العبري، وذلك لأن الترجمات الإنجليزية أحياناً ما تورد الإيجاز البليغ بإضافات. الإيجاز البليغ يمكن أن يكون تركيباً، بنائياً، أو يجيز الحذف. يحدث الإيجاز البليغ التركيبي حين تستبعد الأدوات: (واو العطف) (וְ)، والضمير المنعكس (אֲשֶׁר)، وعلامة المفعول المباشر (אֵת). أحياناً ما تضيف الترجمات الإنجليزية (واو العطف) أو ضميراً منعكساً (الذي، التي) لإظهار النصِّ العبري، بينما يكون النصِّ العبري الأصلى لا يحويها. مثال ذلك، تُوَضح الآيات ١ - ٤ بَعْض الأمثلة لما سبق في NIV (ما تحته خط)، لكنها غائبة في العبرية:

١ طُوبَى لِلْكَامِلِينَ طَرِيقاً

السَّالِكِينَ [الذين يسلكون] فِي شَرِيعَةِ الرَّبِّ.

٢ طُوبَى لِحَافِظِي [للذين يحفظون] شَهَادَاتِهِ.

[و] مِنْ كُلِّ قُلُوبِهِمْ يَطْلُبُونَهُ.

٣ أَيْضاً لاَ يَرْتَكِبُونَ إِثْماً.

فِي طُرُقِهِ يَسْلُكُونَ.

٤ أَنْتَ أَوْصَيْتَ بِوَصَايَاكَ

أَنْ تُحْفَظَ تَمَاماً.

إن الأداة "واو العطف" لا ترد في هذه الآيات الأربعة في العبرية، رغم أن NIV تضيف "واو العطف" في آية ٢: "طوبى لحافظى شهاداته ومن كل قلوبهم يطلبونه". كما أن الضمير المنعكس غائب أيضاً في النصِّ العبري، لكنه متاح مرات عديدة في NIV. في آية ٨ نجد استخداماً واحداً لعلامة المفعول المباشر، ويمكن تفسير هذا كجزء من مقطع الألف الشعرية (אֵת يبدأ بـ ألف): "(و *'et*) وصاياك أحفظ. لا تتركني إلى الغاية" (الترتيب العبري).

إن بَعْض المعرفة بالعبرية مفيدة لاكتشاف الإيجاز البليغ، إجازة الحذف، والمجاز البنائي. يحدث الإيجاز البليغ البنائي باستخدام النقطتين. وتحدث إجازة الحذف حين تُحذف كلمة أو جملة لأغراض الكفاءة أو المهارة الفنية. والكلمة أو الجملة المحذوفة يمكن أن تُفهم بقراءة نقطتين ثنائية bi-colon كلها أو نقطتين ثلاثية tri-colon. يفضل القارئ الترجمات الإنجليزية ملاحظة هذه الظواهر، وذلك لأنها تفسر التنوعات في الترجمات الإنجليزية. للمجاز كمصدر آخر للإيجاز البليغ، انظر أدناه.

ii. التوازي (انظر مقالة لونجمان، صـ ٧٤). البركة الافتتاحية "طوبى للكاملين طريقاً السالكين في شريعة الرب" (ع. ١) لها متوازيها في ع. ٢: "طوبى لحافظي شهاداته. من كل قلوبهم يطلبونه" هذان السطران يكمل إحدهما الآخر، فيما يُعَرِّف كاتب المزمور الكاملين بمصطلحات السلوك "في شريعة الرب"، وحفظ "شهاداته"، وطلب الرب من كل قلب (الإنسان) (١ -٢). إن مجموعات النقطتين : مبنية بطريقة تُعَرِّف بها مؤهلات السعادة بعلاقتها ببَعْضها البَعْض: "طوبى للكاملين طريقاً ... طوبى لـ (a و a´). فأُولَئك "الكاملين طريقاً" (b) "من كل قلوبهم يطلبونه"

(b). وأخيراً، النقطتان : الثانية والثالثة مرتبطتان معاً بإشارتهما المشتركة لشريعة الله : "السالكين في شريعة الرب ... حافظي شهادته" (C و ´C). وارتباط التعبيرات المتنوعة مهم سيمانطيقياً لأن الجمل يمكن تفسيرها في علاقتها ببَعْضها البَعْض:

a. طُوبَى

b. لِلْكَامِلِينَ طَرِيقاً

c. السَّالِكِينَ فِي شَرِيعَةِ الرَّبِّ.

´a. طُوبَى

´c. لِحَافِظِي شَهَادَاتِهِ.

´b. [و] مِنْ كُلِّ قُلُوبِهِمْ يَطْلُبُونَهُ.

iii. المجاز واللغة الاستعارية (انظر مقالة لونجمان، صـ ٧٤). المقطع الشعري مرتبط معاً بموضوع "الطريقة" التي يعيش بها الكاملون حياتهم: "طوبى للكاملين طريقاً (דֶּרֶךְ)، السالكين (הָלַךְ) في شريعة الرب. ... في طرقه (דֶּרֶךְ) يسلكون (הָלַךְ). ... ليت طرقي (דֶּרֶךְ) تُثبَّت، (آية ١، ٣، ٥). أن صورة الطريق تُعزِّز بصورة أقوى باختيار الأفعال "يسلك" (הָלַךְ) و"تُثبَّت" (כּוּן). كما أن الانتباه للتعبيرات الأدبية والتصورية تثري التقديم التصوري للنص. تأكد من تنمية حساسية أكبر للسمات الأدبية للنص الكتابي (انظر Longman's bibliography, esp. W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, 1984, and L. Ryken and T. Longman III, *A Complete Literary Guide to the Bible*, 1993).

ج. تأمل في السمات الثانوية (انظر مقالة لونجمان، صـ ٧٤):

i. العروضية. مز ١١٩ عروضي مرّكب، إذ يُطوِّر العروضية في ٨ مجموعات من النقطتين الثنائيتين bi-colons من الحرف الأوَّل حتى الأخير.

ii. الأبيات الشعرية والمقطوعات الشعرية. يُمثِّل مز ١١٩ بصورة رائعة استخدام المقاطع الشعرية في الأدب الكتابي، فيما الآيات الـ ١٧٦ مُقدَّسة في ٢٢ مقطع شعري، كل مقطع به ٨ آيات.

٤. كلما كان الأمر عملياً، ضع النصّ في سياقاته التاريخية، والأدبية، واللاّهوتية بقراءة مداخل متعددة في قسم القاموس الموضوعي : المفاهيم (مثل شريعة الله)، والشخصيات التاريخية أو الأحداث، والإشارات الجغرافية، ولاّهوت السفر (← المزامير)، والبحث عن أية موضوعات أخرى ذات صلة في فهرس الموضوعات (مجلد ٥).

٥. إدرسْ المقطوعة الشعريةَ الأوَّلى تفسيرياً ولاَّهوتيا باستخدام المداخل المعجمية في هذا القاموس. يمكنك أن تجد الأرقام الملائمة باستخدام NIVEC (انظر أعلاه تحت را ١). هناك الكثير من الإمكانيات الرائعة:

١ طُوبَى (אַשְׁרֵי، # ٨٩٧) لِلْكَامِلِينَ (תָּמִים، # ٩٤٥٩) طَرِيقاً (דֶּרֶךְ، # ٢٠٠٦)
السَّالِكِينَ (הָלַךְ، # ٢١٤٣#) فِي شَرِيعَةَ (תּוֹרָה ، # ٩٣٦٨) الرَّبِّ.
٢ طُوبَى (אַשְׁרֵי، # ٨٩٧) لِحَافِظِي (נָצַר، # ٥٩١٥) شَهَادَاتَهَ (עֵדוּת، # ٦٣٤٣).
مِنْ كُلِّ قُلُوبِهِمْ (לֵב، # ٤٢١٣) يَطْلُبُونَهُ (דָּרַשׁ، # ٢٠١١).
٣ أَيْضاً لاَ يَرْتَكِبُونَ إِثْماً (עַוְלָה، # ٦٤٠٦).
فِي طُرُقِهِ (דֶּרֶךְ، # ٢٠٠٦) يَسْلُكُونَ (הָלַךְ، # ٢١٤٣).
٤ أَنْتَ أَوْصَيْتَ (צָוָה ، # ٧٤٢٢) بِوَصَايَاكَ (פִּקּוּדִים ، # ٧٢١٨)

أَنْ تُحْفَظَ تَمَاماً (שָׁמַר ، # ٩٠٦٨).

٥ لَيْتَ طُرُقِي (דֶּרֶךְ، # ٢٠٠٦) تُثَبَّتُ (כּוּן، # ٣٩٢٢)

فَي حِفْظِ (שָׁמַר ، # ٩٠٦٨) فَرَائِضَكَ (חֹק ، # ٢٩٧٦).

٦ حِينَئِذٍ لاَ أَخزَى (בּוֹשׁ ، # ١٠١٧)

إِذَا نَظَرْتُ (נָבַט ، # ٥٥٦٤) إِلَى كُلِّ وَصَايَاكَ (מִצְוָה ، # ٥١٨٤).

٧ أَحْمَدُكَ (יָדָה ، # ٣٣٤٤) بِاسْتِقَامَةِ قَلْبٍ (לֵבָב ، # ٤٢٢٢)

عِنْدَ تَعلمي (לָמַד، # ٤٣٤٠) أَحْكَامَ عَدْلِكَ (מִשְׁפָּט ، # ٥٤٧٧).

٨ وَصَايَاكَ (חֹק ، # ٢٩٧٦) أَحْفَظُ (שָׁמַר ، # ٩٠٦٨).

لاَ تَتْرُكْنِي (עָזַב ، # ٦٤٤٠) إِلَى الْغَايَةِ.

اختر كلمات مهمة تكشف النصّ بصورة أوسع. الأرقام أعلاه مستندة إلى الترقيم المستخدم في هذا القاموس: فهرس NIV الأبجدي الشامل (= NIVEC؛ إن عرفت الرقم المعتمد على ترقيم سترونج، استخدم الفهرس للتحويل إلى NIVEC في نهاية هذا الفهرس). إن تمعن الأرقام في النصّ (أعلاه) يكشف تكرار عدة كلمات: طوبى (# ٨٩٧؛ ع ١، ٢)؛ طرق (# ٢٠٠٦؛ ع ١، ٣، ٥)؛ يسلك (# ٢١٤٣، ع ١، ٣)؛ قلب (# ٤٢٢٢/# ٤٢١٣، ع ٢، ٧)؛ فرائض/وصايا (# ٢٩٧٦؛ ع ٥، ٨)؛ يحفظ (# ٩٠٦٨؛ ع ٤، ٥، ٨). وهناك أيضاً استخدام مثير للتنوع في اختيار الكلمات المرادفة لشريعة الله - فرائض (# ٦٣٤٣)، شهادات (# ٧٢١٨)، وصايا (# ٥١٨٤)، وشرائع البر (# ٥٤٧٧) - والأفعال (مترادفات) الطاعة - يحفظ (# ٥٧٥٧)، يطلب (# ٢٠١١)، يثبت (# ٣٩٢٢)، ينظر (# ٥٥٦٤)، يحمد (# ٣٣٤٤)، ويتعلم (# ٤٣٤٠).

للاستفادة من إمكَانيات العمل باثمار مع الكلمات، اقرأ وأعد قراءة مقالات بيتر كوتريل، "اللغويات، والمعنى ودراسة معانى الكلمات، وتحليل الخطاب" (صـ ٩٥) و جون هـ. والتون "مبادئ لدراسة الكلمة المثمرّة" (صـ ١١٢).

اهتم أيضاً بتطوير فهم أعمق لموضوع أو موضوعين: البركة في ع. ق (**خط سميك**)؛ الكلمة الدالة على شريعة الله (خط مزدوج تحت الكلام؛ ← شريعة الله: لاهوت)؛ تعبيرات التكريس لله أو الاستجابة لوحي الله (*خط مائل*)؛ تعبيرات نوعية التكريس (خط تحت الكلام). وبتصنيف العناصر المتنوعة للـ strophe، والتكرار والتنوع (لاحظ أن الآيات ٦ أ و ٨ ب تظهران بمفردهما)، يمكن للمرء أن يهيئ بناءً ما يكشف التدفق أو المنطق التالي للنص:

أ. البركة على كل الأبرار، ع. ١- ٣

ب. الله مصدر حياة التقوى، ع. ٣

أَ. المُرنِّم يريد أن يكون إنساناً تقياً، ع. ٥- ٦

بَ. استجابة المُرنِّم لوحي الله، ع. ٧- ٨

٦. حدّد دَفعة لاَهوتية لهذا المقطع الشعري ارتباطاً باختيار المفردات، والسمات الشعرية للتكرار والتنوع والبناء. ومن هذه النقطة سيكون من الأسهل تشكيل عظة أو درس من مز ١١٩: ١ - ٨. ومع ذلك، عندما تقوم بهذا اذكر أيضاً الإطار اللاّهوتي الإشمل، أي ارتباط هذا النصّ في إطار مز ١١٩، وسفر المزامير، والعهد القديم، والعهد الجديد. راجع المقالات التميدية: يوجين هـ. ميريل، "تاريخ ع. ق: منظور لاَهوتي" (صـ ٥١) وريتشارد شولتز، تكامل لاَهوت ع. ق والتفسير الموضوعات الأدبية، والمتعلقة بدراسة معاني الكلمات، والقانونية" (صـ ١٢٩).

وايلم فان جيميرين *Willem A. VanGemeren*

القاموس الموسوعي
للاهوت وتفسير
العهد القديم

المقالاتُ المعجميةُ א

א

3	אָב

אָב [ʾāb] اسم. أبُ (#٣)؛ **אֵם** [ʾēm]، اسم. مؤنّث. أمّ (#٥٦٢).

ش. أ. ق كلا الكلمتين شائع في كافة أرجاء لغات ش. أ. ق السامية (مثل؛ الأوغاريتية ʾb, um ؛ والأكادية abu ʾm', ummu. وقد يكونا اسمين مُحاكيين لأصوات الطبيعة بدلاً من اشتقاقهما من الجذور المُفترضة **אָבָה** أو **אָמַם**.

ع. ق ١. المعنى الطبيعي. بالإضافة إلى الآباء العضويين [الذكر والأنثى] (تك ٢: ٢٤؛ خر ٢: ٨؛ مز ٢٧: ١٠)، فالكلمات يُمكن أن تُستعمل للأجداد (١مل ١٥: ١٠، ١٥)، وللأسلاف عُمومًا (مز ٤٤: ١[٢])، أو للأسلاف القوميين والعشائريين بشكل خاص (تك ١٠: ٢١؛ ٣٦: ٩؛ تث ٢٦: ٥؛إش ٤٣: ٢٧؛ حز ١٦: ٣)، نهايةً بحواء نفسها كـ "أمُّ كُلِّ حَيّ" (تك ٣: ٢٠). ويُمكن أن يمتد استعمال **אָב** لمؤسس فئة الأشخاص الماهرين (تك ٤: ٢٠- ٢١) أو مجموعة أو حركة (إر ٣٥: ١٤، ١٦). في الجزء الآرامي من دانيال قَدْ تعني**אָב** "سلف" (٥: ٢، ١١، ١٣، ١٨).

٢. السياق الاجتماعي. إِسْرَائيل كَانتْ مجتمعاً عشائرياً ذا ثلاثة مستويات من القرابة: القبيلة (**שֵׁבֶט** [← #٨٦٥٧] /**מַטֶּה** [← #٤٧٥١])؛ العشيرة (**מִשְׁפָּחָה**، ← #٥٤٧٦)؛ والعائلة/ البيت **בֵּית־אָב** وكان للأخيرة أهمية اجتماعية أعظم بين الإسرائيليين الأفراد وفي تنظيم المجتمع. ولو أنها تُترجم في أغلب الأحيان في الإنجليزية "عائلة"، والمعنى- في الترجمات العربية، كما في العبرية- أوسع بكثير من العائلة الصغيرة الحديثة، والتي تتضمّن بين ثلاثة أو أربعة أجيال من الأبناء وزوجاتهم وذرياتهم الذين يعيشون تحت سلطان "الأبّ رأس البيت". فهذه العائلة الكبيرة، بحصتها في الأرض، كَانت الوحدة الأساسية لهيكل إِسْرَائيل الاجتماعي، والنظام الاقتصادي لمدة خدمة الأرض، وعلاقة العهد مع يهوه. وبمثل هذه الأهمية الدينية، والاقتصادية، والاجتماعية المرتبطة بالعائلة، كَان دور الآباء حاسماً تماثليًا.

التعبير **בֵּית־ אָב** ("بيت الأبِّ") يُشير إلى الطبيعة الأبويّة للمجتمع الإسرائيلي (ولو أنَّ هناك أربعة نصوص تُشير إلى "بيت الأم"، تك ٢٤: ٢٨؛ را ١: ٨؛ نش ٣: ٤؛ ٨: ٢). لكن هناك العديد من الإشارات إلى أن تلك الأمهات غالباً ما كَان لديهُنَ أهمية اجتماعية وروحية بارزة.

وكلا التعبيرين يَردا معاً ("أبُ و أمُّ" أو العكس بالعكس ومجموعين) حوالي ٤٠ مرّة. كما أن تكريم كلا الأبوين في صميم الوصايا العشرة (خر ٢٠: ١٢؛ تث ٥: ١٦)، وتَجيء الأمّ في المرتبة الأوّلى في وصية "أكرِمْ" (حرفياً "تَهَابُونَ") كجزء من القَدْاسة القومية (لا ١٩: ٣). وكلاهما يُحترَم و يُطاع (أم ١: ٨؛ ١٥: ٢٠؛ ١٩: ٢٦؛ ٢٠: ٢٠؛ ٢٣: ٢٢-٢٥؛ إلخ.). المسؤولية المتبادلة كَانت تعليم أبائي سُلِّمت أوّلاً كواجب على عاتق إبراهيم كرابطة أخلاقية حيوية بين اختياره ومهمّة الله إلى الأمم (تك ١٨: ١٩)، ويُشدِّدُ على هذه الطاعة في تث كجزء يضمن استمرارية ملكية الأرض (تث ٤: ٩؛ ٦: ٧؛ ١١: ١٩؛ ٣٢: ٤٦- ٤٧). تُحدِّدُ خمسة نصوص جواب الأبّ على سؤال الابن وتُشير بشكل واضح إلى الطريقة التعليمية، من المحتمل خاص بدور التعليم عن طريق السؤال والجواب (خر ١٢: ٢٦- ٢٧؛ ١٣: ١٤- ١٥؛ تث ٦: ٢٠- ٢٥؛ يش ٤: ٦- ٧، ٢١- ٢٣). تتعلّق كل واحدة منهما ببَعْض الميزات المركزية بالتاريخ أو عبادة إِسْرَائيل، ولذلك يُشدِّدُ دور التعليم الأبوي في حفظ التقاليد ومن ثمَّ استمرارية علاقة العهد. ومع أن الأبّ محدّد في هذه النصّوص التعليمية، إلا أنِ دور الأمّ حاضرٌ في أم ١: ٨ و ٦: ٢٠ ("شَرِيعَةَ **תּוֹרָה** أُمِّكَ")، وحتى لمنفعة الملوك (أم ٣١: ١- ٩).

في الشؤون القانونية، كَان لدى الأبَّ (خصوصاً رأس بيت الأبِّ) سلطة للتصَرُّف في بَعْض الأمور دون الرجوع للمحاكم "المدنية" (بقية الشيوخ عند البوّابة): ومثل؛ في الطلاق، والعبودية، والتأديب داخل العائلة. وعلى نفس النمط، أعطيَ للأبَ حماية قانونية حتى على الابن البالغ (قض ٦: ٣٠- ٣١؛ ٢صم ١٤: ٧)، ما لم يكن "أحْمَقاً" (أي ٥: ٣- ٤)، ويجب أن يتَصَرَّف بنزاهة تجاه حقوق الابن البكر (تث ٢١: ١٥- ١٧). شريعة الابن العاصي (الذي لم يكن فقط طفلاً شقيًا) تُرينا بأنه، بعد فشل التأديب العائلي الداخلي فقط، يمكن أن يَجيء به كقضية تُطرح أمام الشيوخ في محاكمة عامّة (تث ٢١: ١٨- ٢١). وفي هذه الحالة الأخيرة من بين عدة مرات يأتي فيها ذكر الأم إلى جانب الأب في النصّوص القانونية. إذ إن وجودها مطلوب (ع. ١٩) وهو بلا شك حماية إضافية للابن من تعسّف مُحتمل من الأب. وبنفس الطريقة، عملت الأم بالتعاون مع الأب في حماية الابنة المتّهمة مسبقاً بخيانة زوجية (تث ٢٢: ١٥- ٢١). منزلتها الاجتماعية والقانونية كأم (خر ٢١: ١٥، ١٧؛ لا ١٩: ٣؛ ٢٠: ٩؛ تث ٢٧: ١٦؛ قا؛ زك ١٣: ٣) أحد العوامل العديدة التي تستبعد المخطئين (لكنها مازالت تحتاج إلى تدقيق) فقَدْ كَانت النظرة إلى الزوجة في إِسْرَائيل قانونياً كملكية منقولة لزوجها (Wright, 1990, 183-221) وهو ما يجعل من الصعب في هذا الموقف التوفيق بين إكرام واحترام الأم فيما يُنظر إليها بوضاعة وبضرورة قمع الزوجة. هناك الكثير من الأدلة على أمهات

كَان لهنَّ الصدارة ومارسن نفوذاً كبيراً، داخلياً (تك ٢٧؛ قض ١٧) وبشكل خاص كالأم الملكة (١مل ١: ١١، إلخ).

ومع أن الأطفال كَانوا قانونياً ملكية الأب، إلا أن الظروف التي حدث فيها ذلك لم تكن مرتبطة في الواقع بأي ناحية اقتصادية، لكنها حُدِّدت بحالات تكون فيها هذه "الملكية" قَدْ أُضرّ بها أو قُلل من شأنها (مثل؛ خر ٢١: ٢٢؛ ٢٢: ١٦- ١٧؛ تث ٢٢: ١٣- ١٩)، أو بسبب الدَّيْن أو الفاقة بيع الأطفال ليتخذن محظيات أو رهناً لدينْ (خر ٢١: ٧- ١١؛ ٢مل ٤: ١- ٧؛ نح ٥: ١- ٥). على أية حال، هذا لم يُعطِ الأب سلطة مُطلقة على الأطفال لتقرير حكم بالحياة أو الموت. في تك ٣٨: ٢٤ يُقرِّر أب تنفيذ حكم بالإعدام على كنّه (لم يُنفذ)، بيد أنه فيما تلى ذلك لم يَرد أي حكم مثيل لذلك. بالأحرى، تث ٢١: ١٨- ٢١ يضع مثل هذه السلطة، وبشكل واضح، بأيدي الشيوخ المدنيين وحدهم. ومعقابة الأبناء بجريمة الأبِّ استثنى أيضاً (تث ٢٤: ١٦؛ قا ٢ مل ١٤: ٥-٦)، إلا أن هناك مسألةً مُخْتَلفة للحالات الاستثنائية حيث عَانتْ عائلةَ كاملةَ معاً بسبب ذنب الأبِّ الصارخ ضدَّ جماعة العهد (عد ١٦؛ يش ٧). ومن غير المحتمل أنّه كَان هناك تضحية بالابن مطلقاً كجزءٍ من الشريعة اليهوية في أي فترةَ كَانت (Wright, 1990, 222-38).

٣. "الآباء" **(أ) الاستخدام الإيجابي.** استخدم مع إبراهيم، وإسحق، ويَعْقوبَ، لِيصف هذا التعبير أسلاف إِسْرَائيل بشكل جماعي وليُجذر وجود إِسْرَائيل في اختيارِ الله المُحبُّ "آبَاءَكَ" (تث ٤: ٣٧؛ ١٠: ١٥). إن الوعي بكلّ من الإستمرارية و التوقف بين ديانة الآباء واليهوية الموسوية Mosaic Yahwism يَظْهر جزئياً بتعريف يهوه كـ "اَلَهُ أبيكَ" (خر ٣: ٦، ١٥)، كامتداد اللقب الآبائي "إِلَهُ أبيكَ/ إِلَهُ أبي" (تك ٢٦: ٢٤؛ ٢٨: ١٣؛ ٣١: ٥، ٢٩، ٤٢، ٥٣). وأعظم برهانٍ على صدق يهوه كَان عطية "الأرض التي أقْسَمَ الرَّبُّ لآبَائِكُمْ" (تث ١: ٨ و passim ← אֶרֶץ [ʾereṣ] (#٨٢٤). كما يمكن أن يصف "آبَاءَكُمْ" جيل الخروج من مصر أيضاً (لا ٢٦: ٤٥؛ يش ٢٤: ٦، ١٧)، وكل الأجيال اللاحقة التي شهدت أعمال الله القديرة والتي يمكنها التحدّث عنها (١مل ٨: ٥٧؛ مز ٢٢: ٤ [٥]؛ ٤٤: ١ [٢]؛ ٧٨: ١- ٨).

(ب) الاستخدام السلبي. التصريح بأن الله "افْتَقِدُ ذُنُوبَ الآبَاءِ فِي الأبنَاءِ فِي الجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابعِ مِنْ مُبْغِضِيَّ" (خر ٢٠: ٥؛ تث ٥: ٩) يجبَ أنَ يُفهم ضمنَ سياق تضامن العوائل الكبيرة (من ثلاثة أو أربعة أجيال يُقيمون معاً)، والذي فيه الذنب (خاصةً عبادة الأصنام) من جيل واحد يُؤثِّرُ بشكل ضار على الآخرين؛ وذلك ليس مبدأ الإجراء القضائي البشري (وذلك مستثنى من قبل تث ٢٤: ١٦). وهو مُرَجَّحٌ أكثر على "الآلاف" التالية من الأجيال التي يرغب الله بمباركتها على الطاعة (قا؛ تث ٧: ٩) وطبيعته المتسامحة المؤكَدة (خر ٣٤: ٦- ٧؛ عد ١٤: ١٨). وعلى الرغم من هذا، فإن الذنوب المتراكمة للأجيال يُمكن أن تُرى، في النهاية، كتبرير لقضاء الله (٢مل ١٧: ١٤؛ ٢١: ١١- ١٥؛ ٢٢: ١٣)، بيد أنه كَان على الأنبياء أن يُقاوموا ميل جيل السبي لتبرئة أنفسهم بإلقاء كل اللائمة على آبائهم (إش ٦٥: ٧؛ إر ٣١: ٢٩- ٣٠؛ مرا ٥: ٧؛ حز ١٨). فالجواب الصحيح يجب أن يكون بالتوبة والاعتراف بذنوبهم وذنوب آبائهم (لا ٢٦: ٤٠؛ نح ٩: ٣٢- ٣٤؛ مز ١٠٦: ٦؛ إر ٣: ٢٥؛ دا ٩: ٨، ١٦). ومَجازيًا، يُمكن أن تتركّز خطيئة الأمَّة عبر الأجيال على الآباء الأوائل (إش ٤٣: ٢٧؛ هو ١٢: ٢- ٣ [٣- ٤]، أو على أمٍّ مُشخصة (إش ٥٠: ١؛ حز ١٦: ٣، ٤٤-٤٥؛ هو ٢: ٢ [٢: ٤]).

٤. الاستخدام المجازي. استخدم التعبير אָב لمجموعة متنوعة من الأدوار الاجتماعية التي حملت طابع السلطة أو مارست وظيفة حماية أو رعاية. ويمكن أن يُستخدم لنبي (٢مل ٦: ٢١)، أو كاهن (قض ١٨: ١٩)، أو ملك (١صم ٢٤: ١١) أو حاكم (إش ٢٢: ٢٠- ٢١). وقَدْ استخدمه خادم مع سيده (٢مل ٢: ١٢؛ ٥: ١٣). ويوسف، كمستشار وحاكم مركزي، يُمْكنُ أنْ يُدْعَى "ابا لِفِرْعَوْنَ" (تك ٤٥: ٨). وأيوب، يَدعو نفسه "أَبٌ أَنَا لِلْفُقَرَاءِ" منَ أجل حمايته القانونية للفقير. لذا، كَان من الطبَيعي أن ترتبط هذه الاستعارة الأبويّة فيما يتعلق بسلطة الله، وتأديبه، ورعايته، وعنايته (تث ١: ٣١؛ ٨: ٥؛ مز ٢٧: ١٠؛ ٦٨: ٥ [٦]؛ ١٠٣: ١٣؛ أم ٣: ١٢).

يمكن أن تستخدم אֵם أيضاً بهذا المعنى المجازي الممتد، ولكن ليس على وجه العموم. فدَبُورَةُ، كقاضية وقائدة، مُلقّبة بـ "أُمّاً فِي إِسْرَائِيلَ" (قض ٥: ٧)، وهذا التعبير نفسه مُستخدم لآبَل، المَدينة المشهورة بمستشارتها الحكيمة (٢صم ٢٠: ١٨- ١٩). والمُدن الكبيرة كَانت "أمهات" (إر ٥٠: ١٢ [بابل]؛ إش ٤٩: ١٨- ٢١؛ حز ١٦ ٢٠ [أورُشَلِيم]. كما دعى أيوب "القبر" و"الدودة" أباه وأمَّه وهو ما قَدْ يعني الإذعان لسلطانهما عليه في الموت (أي ١٧: ١٤). ويُمكن أن يكون رحمُ الأمِّ المكَان الذي يُعرَف فيه الله الشخص (مز ١٣٩: ١٣- ١٥؛ إر ١: ٥) أو نقطة بداية الحياة الأخلاقية، سلبياً (مز ٥١: ٥ [٧]) أو إيجابياً (أي ٣١: ١٨؛ مز ٢٢: ١٠ [١١]؛ ٧١: ٦). وكَانت أيضاً الأساس الجوهري لمساواة الخليقة الإنسانية الذي استند إليه أيوب للإعلان الأسمى لحقوق العبيد في ع. ق (أي ٣١: ١٣- ١٥). والأكثر من ذلك، تَظهَر الأمومة كدلالة على الراحة (مثل؛ مز ١٣١: ٢)، والمحبَّة الباذلة المضحيّة، والشوق العميق، لذلك كَانت أيضاً استعارة طبيعية لمحبَّة الله. ومع أن يهوه لم يُدع مباشرة "أمّ"، بل شُبّه كـ "أبّ"، إلا أن هناك العديد من النصُوص التي تستخدم الاستعارة الأمومية، أو صورة مؤنثة أخرى، في تصوير شخصية وسلوك الله (تث

٣٢: ١١، ١٨ب؛إش ٤٢: ١٤؛ ٤٩: ١٥؛ ٦٦: ١٣؛ قا؛ عد ١١: ١٢، استعملها موسى بشكل تهكمي).

٥. كاستعارة لاهوتية: الله كأبّ، إسْرَائيل كابن. قَدْ يكون من الخطر الربط بعبادات الخصوبة (قا؛ إر ٢: ٢٧) وهو ما يُفسِّرَ الاستعمال الأقل تكراراً للصورة الأبويّة لوَصْف علاقة الله مع إسْرَائيل، هذا بالمقارنة مع الاستعارة الملوكية والعهد. على الرغم من هذا، فهو خيط هام في علم لاهوت ع. ق الذي يُخبرنا عن يسوع ومفاهيم ع. ج عن البُنُوّة. استعمال אָב في الأسماء المركّبة (يوآب، أبَيّا، أَلِيآبُ، إلخ) كلها على حد سواء تُشير إلى "أبي" أو "الأبّ" (وبمعنى آخر: السبط/ القبيلة أو الأمّة)، وتكشف أن فكرة أبوَّة الله كَانت شائعة بما يكفي في الحياة الشعبية بإسْرَائيل، حتى وإن لم تُصور بوضوح في اللاّهوت "الرسمي". من المحتمل أن الاستخدام الشعري المُبكّر لها في تث ٣٢، حيث ترتبط بالله مُنشىء إسرائيل (قا؛ ٦)، وارتداد إسْرَائيل غير الطبيعي (قا؛ ١٨)، وتأديب الله الأبوي (ع. ١٩- ٢٠).

معنيان واضحا المعالم لكنهما مُكمّلان لبَعْضهما بديا خلال الاستعارة، (أ) موقف وعمل يهوه كأبّ تجاه إسرائيل. لم يكن هذا على وجه الخصوص محبَّة، وشفقة، وصبراً، لكنه أيضاً تأديب وتقويم. ومن المُميَّز أنه في مثل هذه النصّوص التي تتكلّم عن إسرائيل، تستخدّم المفرَد، فيما تُشير إلى الأمَّة بأكملها (خر ٤: ٢٢؛ تث ١: ٣١؛ ٨: ٥؛ مز ١٠٣: ١٣؛ أم ٣: ١٢؛ إر ٣١: ٩، ٢٠؛ هو ١١: ١). وتُهيْمن هذه الملاحظة أيضاً في تصوير الله كأب للملك الداوودي كممثّل الأمَّة (٢صم ٧: ١٤؛ مز ٢: ٧؛ ٨٩: ٢٦). وهي متضمنة أيضاً في اللغة "ميراث" خاصة في تث (← נַחַל، #٥٧٠٦).

(ب) توقّع الله كأبّ من الإسرائيليين. أن يُنظر إليه كجدير بالثقة، وأن يُحترم ويُطاع. والنصّوص من هذه الفئة تميل لاستعمال الجمع "أبناء" لإسرائيل، مُشيرةً إلى مسؤولية كل أفراد الجماعة (تث ١٤: ١). ويُمكن النظر لهذه السمة بأكثر وضوح في تلك النصّوص حيث يشتكي الله بأن عنايته أو سلطته الأبوية مُنْتَهَكةُ أو مهملة من قبل الأبناء العُصاةَ في عدم إيمان متمرد (إش ١: ٢؛ ٣٠: ٩؛ إر ٣: ٤، ١٩؛ ملا ١: ٦). بالطبع، فإن مجموع هذين البُعدين مُشابهٌ للإتّجاه الثنائي للعلاقة والالتزام في العهد. في الواقع، كَان ذلك مَثاراً للجدل، على الأقل في سفر التثنية، علاقة العهد وعلاقة الأبّ بابنه كَانا مرادفين (McCarthy). إلا أنهما لم يكونا ذويا حدود مشتركة أو متساويين في الامتداد، بأية حال. فقَدْ سبق إعلان بُنُوّة إسرائيل في الخروج الجماعي من مصر وسيناء (خر ٤: ٢٢) وبَقى لكي يُشهد حتى وسط أطلال ميثاق سيناء المَكْسور (إش ٦٣: ١٦؛ ٦٤: ٨؛ إر ٣١: ٩، ١٨- ٢٠). علاقة الأبّ بابنه، بين الله وإسرائيل، حَوَتْ في ذاتها عنصر الديمومة، الذي حَقنَ الأمل عادةً في حالة اليأس. فالغضب، والنفي، وخسارة الأرض لم تكن أبداً دائمة، فيهوه لن يترك شعبه، كما لا يستطيع الأبُ أن يَرفض ابنه للمنتهي. إن جذور ثقة يسوع في قيامته لربما تَكْمنُ في إحساسه الرئيسي بهويته كابن لله، في كل من حسِّه الشخصي وكممثّل للمسيانية الداوودية لإسرائيل (قا؛ أع ٢: ٢٤- ٢٨؛ Wright, 1990, 15-22; 1992, 125-32).

عائلةُ، قريب، مواطنُ: ← אָב [ʾāb] (أبّ، #٣)؛ ← אָח [ʾaḥ [2]] (أخ، نسيب، قريب، مواطن أو ابن البلدة، #٢٧٨)؛ ← אֵם [ʾēm] (أمّ، #٥٦٢)؛ ← בֵּן [bēn [1]] (ابن، حفيد، عضو في جماعة، #١٢٠١)؛ ← בַּת [bat[1]] (بنتَ، حفيدة، #١٤٢٦)؛ ← דּוֹד [dôd] (عمّ، #١٨٥٦)؛ ← חָם [ḥām[1]] (عَمُّ ، #٢٧٦٧)؛ ← חָתַן [ḥtn] (يُصبحُ مُتَزَوِّجاً، يُصبحُ صهراً، # ٣١٦١)؛ ← מֹדָע [mōdāʿ] (قريب، نسيب، #٤٥٣٠)؛ ← מִשְׁפָּחָה [mišpāḥâ] (عشيرة، جنس، #٥٤٧٦)؛ ← עַם [ʿam [1]] (مواطن، قريب، نسيب، #٦٦٣٨)؛ ← רִבֵּעַ [ribbēaʿ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשִׁים [šillēšîm] (عضو من الجيل الثالث، #٩٠٠٠)

طفلُ: ← גֹּלֶם [gōlem] (جسم غِير مكوّن، جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [tap[1]] (أطْفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل صغير، # ٣٤٣٧)؛ ← יָלַד [yld] (يحمل، يُولد، يَكونُ ولدَ، # ٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yātôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (ابن زنا، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר [naʿar [2]] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עוֹלָל [ʿôlēl] (طفل، أطفال صغار #٦٤٠٧)؛ ← תְּאָם [tāʾam] (يَلَدُ توأم ، #٩٢٩٨)؛ ← **تبني: لاّهوت**

قبيلةُ: ← דֶּגֶל [degel] (قسم عشائري؛ معِيار، معِيارُ (معايير)، رايةُ، #١٨٤٠)؛ ← מַטֶּה [maṭṭeh] (موظفون، قضيب، صولجان، قبيلة، #٤٧٥١)؛ ← שֵׁבֶט [šēbet] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧)

البيبلوجرافيا

ABD 2:761-69; *ISBE* 2:284-86; 3:426-27; *TDNT* 5:959-74; *TDOT* 1:1-19; *TWOT* 1:5-6, 50-51; F. I. Andersen, "Israelite Kinship Terminology and Social Structure," *BT* 20, 1969, 29-39; P. A. H. de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judaean Piety*, 1974; M-J. Lagrange, "La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament," *RB* 5, 1908, 482-83; D. J. McCarthy, "Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Yahweh and Israel," *CBQ* 27, 1965, 144-47; A. Phillips, "Some Aspects of Family Law in Pre-exilic Israel," *VT* 23, 1973, 349-61; C. S. Rodd, "The Family in the Old Testament," *BT* 18, 1967, 19-26; C. J. H. Wright, "The Israelite Household and the Decalogue," *TynBul* 30, 1979, 101-24; idem, *God's*

People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament, 1990; idem, *Knowing Jesus Through the Old Testament*, 1992.

كريستوفر جي . إتش . رايت *Christopher J. H. Wright*

4 אֵב

אֵב [*ʾēb*]، بُرعُمٌ، فرع جديد (#٤).

ش. أ. ق قد يكون الاسم شبيهاً في الشكل والمعنى مع الأوغاريتية *ʾib* II (Aistleitner, *WUS*, 8)، لكن البَعْضَ يَرْبطونَ بينه والأكادية *inbu* لـ עֵנָב، عنب [#٦٦٩٤])، الذي هو تباعاً ذو علاقة بالأوغاريتية *gnb*، عنب.

ع. ق الاسم نادر الورود (مرتين فقط) وطبقاً لِلسياقات يقترح النباتات التي مازالت تنمو في الأرض. يَقْرأ نش ٦: ١١ "نَزَلْتُ إِلَى جَنَّةِ الْجَوْزِ لأَنْظُرَ إِلَى خُضَرِ (אֵב) الْوَادِي وَلأَنْظُرَ: هَلْ أَقْعَلَ الْكَرْمُ؟ هَلْ نَوَّرَ الرُّمَّانُ؟". وهي في ت.ي.ح "براعم"؛ وفي ت.ك.ح "ثمرجديد"؛ وفي ت. م "ثمار"؛ في أي ٨: ١٢ يُشير بِلْدَدُ الشوحيُّ إلى نبتةٍ مازالت تَنْمو على مقربة من الأرض: "وَهُوَ بَعْدُ فِي نَضَارَتِهِ (אֵב) لَمْ يُقْطَعْ يَيْبَسُ قَبْلَ كُلِّ الْعُشْبِ".

نبتة، برعم، نمو، غُصين، كرنب صغير، محلاق [جزء لولبي رفيع من النبتة المعترشة يساعدها على التعلق بسنادها]: ← אֵב [*ʾēb*] (بُرعُمٌ، فرع جديد، #٤)؛ ← גֶּזַע [*gēzaʿ*] (براعم، أغصان جديدة، الجذل [أصل الشجرة المُتبقى بعد قطع جذعها]، #١٦١٤)؛ ← זַלְזַל [*zalzal*] (نبتة الكرمة، #٢٣٦٠)؛ ← חֹטֶר [*ḥōṭer*] (قضيب، نبتة، #٢٦٤٣)؛ ← יוֹנֶקֶת [*yôneqet*] (نبتة، غلامٌ مُراهق، #٣٤٣٨)؛ ← נְטִישׁוֹת [*neṭîšôt*] (محلاق، نباتات ، #٥٧٤٦)؛ ← נֵצֶר [*nēṣer*] (كرنب صغير، نبتة، #٥٩١٦)؛ ← צֶמַח [*ṣmḥ*] (كرنب صغير، يَطْلعُ، يَنْمو، يَزدهرُ، صنعَ نمو، #٧٥٤١)

لاري واكر *Larry Walker*

6 אבד

אבד [*ʾbd* 1] قَل. بَادَ، فَنى؛ فُقِدَ، هلك؛ بيعّل. يبيد، يُفنى؛ هِفْعِيل. يُبيدْ، يَستأصل (#٦)؛ **אֲבֵדָה** [*ʾabēdâ*]، اسم. لشيء ما مفقود، خسارة (#٨)؛ **אֲבַדּוֹן** [*ʾabad-dôn*]، اسم. أبدون، دمار، عالمُ المَوتى (#١١)؛ **אַבְדָן** [*ʾabdān*]، اسم. هَلاك، دمار (فقط في أس ٩: ٥؛ #١٢)؛ **אָבְדָן** [*ʾobdān*]، اسم. هَلاك (فقط في أس ٨: ٦ [#١٣]).

ش. أ. ق الجذر **אבד**، فَنى، هَلك، يُشْهَدُ على نحو واسع ووُجِدَ في الأكَادية (*abātu*) والأوغاريتية (*ʾbd*)، وكذلك في الفينيقية، والآرامية، والعربية، وكذا في لغات أخرى (*HALAT* 2; *DISO*, 1-2).

ع. ق ١. يَرد الفعل حوالي ١٨٤ مرّة، والجزء الأعظم منها يرد في قَل. (حوالي ١١٧ مرّة)، ومع بِيعّل. (حوالي ٤١ مرّة) وهفعيل. (٢٦ مرّة) متتابعة في التكرار. في بيعّل. **אִבֵּד** كناصب مفعولين (مُشيراً إلى حالة أو شرط) وهفعيل. كمُسبّب (مُشيراً إلى عمل وفي أغلب الأحيان في المستقبل)، انظر Jenni, *SVT* 16, 143-57; idem, *Pi'el*, 65-67.

٢. هناك معنيان للجذر، هَلك وفُقد، يُشهد كلاهما أيضاً في الأكَادية *abātu* (انظر المناقشة في *TDOT* 1:20; cf. *abatu* A or B in *CAD* A/1:41-47). الأخير أقل تكراراً. كما أن الممتلكات والرجاء يمكن أن يصيرا مفقودين (تث ٢٢: ٣ [أيضاً **אֲבֵדָה**]، حز ١٩: ٥)؛ ونفس الشيء يمكن أن يحدث للحيوانات (١صم ٩: ٣، ٢٠) وللإسرائيليين الذين يتَصَرَّفون مثلهم أحياناً (مز ١١٩: ١٧٦؛ إر ٥٠: ٦). في حالة تث ٢٦: ٥، من الصعب التقرير بين الموت أو التَجَوُّل (قا؛ مثل؛ *TDOT* 1:20; Craigie, *Deuteronomy*, 321; Kreuzer, 162-67).

٣. يمكن أن يُشير كلٌّ من الهلاك والدمار إلى إشياء ذات تنوع واسع، عادة ضمن سياق الدينونة؛ مثل؛ الصور (بيعّل. عد ٣٣: ٥٢، مع **שָׁמַד**؛ وهفعيل.، حز ٣٠: ١٣)، وأسلحة الحرب (قَل. ٢صم ١: ٢٧)، والحصاد (قَل.، يؤ ١: ١١)، واسم شخص (هِفْعِيل. تث ٧: ٢٤، مع **שָׁמַד**)، والذاكرة (قَل.، مز ٩: ٦ [٧])، والحكمة (قَل. إش ٢٩: ١٤)، والمشورة (قَل.، إر ٤٩: ٧). غالباً ما تتكلم **אָבַד** عن الدينونة الإلهية على البشرَ. وفي أغلب الأحيان ما تكون الأمم موضوع هذه الدينونة؛ ومثل؛ مصر (قَل.، خر ١٠: ٧)، الأمم الكنعانية (قَل. تث ٧: ٢٠)، الفلسطينيون (قَل.، عا ١: ٨؛ و الْكريتيِّين، هِفْعِيل. صف ٢: ٥)، وصور (قَل.، حز ٢٦: ١٧)، وعَمُّونَ (هِفْعِيل. حز ٢٥: ٧، موازي لـ **אָבַד**)، وموآب (قَل. عد ٢١: ٢٩- ٣٠)، وبابل (بيعّل. إر ٥١: ٥٥، موازي لـ **שָׁדַד**)، وأمم شرِّيرة تحالفتَ ضدَّ إسرائيل (قَل. مز ٢: ١٢؛ ٨٣: ١٧ [١٨]؛ قا؛ أيضاً أس ٩: ٦، ١٢؛ قا؛ ٣: ٩، ١٣). وغالباً ما كانت إسْرَائيل وكيلا لله (مثل؛ هِفْعِيل.، إر ١: ١٠، موازي لـ **הָרַס**). إلا أن إسرائيل لم تكن مُستثناة عندما تثير سخط الله بخطاياها (قَل.، مثل؛ لا ٢٦: ٣٨؛ تث ٨: ١٩- ٢٠ [أيضاً هِفْعِيل.]؛ هِفْعِيل.، ٢٨: ٥١، ٦٣، موازي لـ **שָׁמַד**؛ قَل.، إر ٢٧: ١٠، ١٥).

٤. إن القضاء الموصوف بـ אָבַד؛ مُدَمِّر. ورغم ذلك لا يجعله يهوه نهاية تامة لشعبه. فقد أعلن فيما يخصُّ بيت إسرائيل وبيت يهوذا أنه "وَيَكُونُ كَمَا سَهِرْتُ عَلَيْهِمْ لِلاقْتِلاَعِ נָתַשׁ وَالْهَدْمِ נָתַץ وَالْقَرْضِ הָרַס وَالإِهْلاَكِ אָבַד وَالأَذَى كَذلِكَ أَسْهَرُ عَلَيْهِمْ لِلْبِنَاءِ وَالْغَرْسِ يَقُولُ الرَّبُّ" (إر ٣١: ٢٨).

٥. الفعل אָבַד يَصِفُ نصيب الأشرار مُقابل نصيب الأبرار "لأَنَّهُ هُوَذَا الْبُعَدَاءُ عَنْكَ [يهوه] يَبِيدُونَ אָבַד؛ ... أَمَّا أَنَا فَالاقْتِرَابُ إِلَى اللهِ حَسَنٌ لِي" (مز ٧٣: ٢٧- ٢٨)؛ قا؛ أيضاً أم ١٠: ٢٨؛ ١١: ٧).

٦. في عد ٢٤: ٢٠، ٢٤، אֹבֵד، مسبوق بـ עֲדֵי، من المحتمل أفضل ترجمة كاسم فاعل قَل، يفهم كاسم مُجرّد، هَلاك (Wernberg-Møller, 54-57). لكن، قا؛ *HALAT* 3a لطريقة الترجمة עֲדֵי אֹבֵד بـ "إلى الأبد" أيضاً حول هذا الموضوع قا؛ *THAT* 1:18.

٧. الاسم אֲבֵדָה، شيء مفقود، تعبير شائع يُشير إلى شيء فُقد ويمكنه الإشارة إلى أي شيء تقريباً، سواء كان حيوانات، أو ملابساً، أو أموالاً (خر ٢٢: ٩ [٨]؛ لا ٦: ٣ [٥: ٢٢]؛ تث ٢٢: ٣). فإذا وجدَ شخص ما قَدْ فَقَدَ ألزم بإرجاعه للمالك الشرعي (تث ٢٢: ١- ٣). وإذا كَذبَ شخص ما بشأن ما وجده وأبقاه وبعد ذلك أرجعَه، فقَدْ كَان لزاماً عليه أن يَرد هذا الشيء بكامل حقوقه مُضافاً إليه خُمس قيمته (لا ٦: ٣- ٥ [٥: ٢٢- ٢٤]). وإنْ لم يفعل ذلك طواعيةً وثَبتَ عليه ذلك وأُدين، كَان عليه أن يُعيد ما قَدْ سلبه ضعفاً (خر ٢٢: ٩ [٨]).

الاسم אַבְדָן، هَلاك، في أس ٩: ٥ (مع הֶרֶג، قَتْل) يُشير إلى هلاك أعداء اليهود، فيما المغاير له אָבְדָן في أس ٨: ٦ يُحيل إلى إبادة الشعب اليهودي والذي كان مُخططاً له من قبل هامان (قا؛ أس ٣: ٥- ١١).

ب - ت في دره أ ٣٣ : ١٤، אָבַד، (قَل.) يصف اختفاء الماء في الأرض.

دمار، إبادة، خراب، تشويه، هلاك: ← אבד [ʾbd ¹] (هَلك، بادَ، #٦)؛ ← איד [ʾêd] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בלק [blq] (دَمَّر، #١١٩١)؛ ← דמה [dmh ³] (خرَّب، #١٩٥٠)؛ ← דמם [dmm ³] (أهلك، أفنى #١٩٥٩)؛ ← הרס [hrs] (هَدَمَ، #٢٢٣٨)؛ ← חָבַל [ḥābal ²] (يتَصرَّف بشكل سيئ، #٢٤٧٢)؛ ← חלק [ḥlq ³] (يُهلك، #٢٧٤٦)؛ ← חתא [ḥtʾ] (تَحطَّم، #٣١٤٨)؛ ← כלה [klh ¹] (أكمل، تَحطَّمْ، أنهيَ، #٣٩٨٣)؛ ← כרת [krt] (قطع، انقطعَ، أبادَ، تَعهَّد، خَتنَ، #٤١٦٢)؛ ← מחה [mḥh ¹] (مُحيَ؛ دمَّرْ، هلك، #٤٦٨١)؛ ← נצה [nṣh ²] (خُرِّب، #٥٨٩٨)؛ ← נתס [nts] (تَحطم، #٥٩٩٥)؛ ← נתץ [nts] (حَطمْ، هَشَمْ، #٥٩٩٧)؛ ← נתש [ntš] (اقتلعْ، استأصل، اجتثَّ، #٦٠٠٤)؛ ← פאה [pʾh] (كَسَّر إلى قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פיד [pîd] (خراب، بلية، محنة، #٧٠٨٥)؛ ← פרר [prr ¹] (كَسْر، أبطل، ألغى، أحبط، خيّب، أبطل، #٧٢٩٦)؛ ← צדה [ṣdh ²] (دُمِّر، أُقفِر، #٧٤٠٠)؛ ← רזה [rzh] (دمَّرْ، تضاءل، ذوى بسرعة، #٨١٣٥)؛ ← שדד [šdd] (دمَّرْ، خُرِّب، قُهر، #٨٧٢٠)؛ ← שחת [šḥt] (أفسد، أتلف، خرّب #٨٨٤٥)؛ ← שמד [šmd] (يُباد، يُفنى، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [tablît] (إبادة، #٩٣١٨)

البيبلوجرافيا

TDNT 1:394-97; *TDOT* 1:19-23; *THAT* 1:17-20; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976, 321; E. Jenni, "Faktitiv und Kausativ von אָבַד, zugrunde gehen," *VTSup* 16, 1967, 143-57; idem, *Das hebräische Pi'el*, 1968, (cf. index); S. Kreuzer, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*, BZAW 178, 1988; A. R. Millard, "A Wandering Aramean (Deut 26:5)," *JNES* 39, 1980, 153-55; P. Wernberg-Møller, "Observations on the Hebrew Participle," *ZAW* 71, 1959, 54-67.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

7 אֹבֵד

אֹבֵד [ʾōbēd]، اسم. خراب، هلاك [للأبد] (ترد مرّة واحدة، # ٧).

ش. أ. ق من المحتمل أن تكون قريبة المعنى من الظرف العربي "أبداً" متّصل، مستمر، من الفعل "أبَدَ"، يَدُومَ. التعبير الأوغاريتي *šd ubdy* يَظهر في عدد منْ النصّوصَ الإدارية، يعني على ما يبدو "منحة أرض دائمةٍ".

ع. ق يَظْهر الاسم فقط في عد ٢٤: ٢٠، ٢٤، في التعبير עֲדֵי אֹבֵד. في هذين العددين، بَلعَام يتنبأ على الأمم: عماليق، وآشور، وعَابَرَ بالهَلاكَ الذي يَدُومُ עֲדֵי אֹבֵד، إلى الأبد. مثل المرادف עַד עוֹלָם (# ٦٤٠٩)، يَنْقُصُ التعبير النتائجَ الفلسفيةَ للمفهوم الحديثَ للأبدية، في أي فترة مُتَصورة ككيان بوجودَ موضوعي مستقلَ. بالأحرى، هذا التعبير يَعْني شيئاً أكثرَ قُرباً من التعبير الإنجليزي "ever after". يقترح *BHS* تَصحيح النصّ إلى אֹבֵד بسبب غُمُوضَ الاسم (لذا أيضاً Ashley, 504; Albright, 221، يَقترحُا تصحيحاً آخرَ). وقد نُوقش أيضاً אֹבֵד [ʾōbēd] كشكل نعت فعلي نشط للفعل العبري אָבַד، يَفْنى، بالمعنى "يَخرُب" (Wenham, 181; Wernberg-Møller, 55; NIV).

ب - ت لَمْ يُشْهَدْ هذا الاسم في عبرية ما بعدَ ع. ق

وقت:← אֹבֵד [ʼōbēd]، (خراب، هلاك [للأبد]، #٧)؛ ← אֹפֶן [ʼōpen] (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [gîl][2] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛← זמן [zmn] (يُعيِّن، معيَّن #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [ʻôlām] (وقت أو مدّة طويلة، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [ʻēt] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [paʻam] (قَدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [petaʻ] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [tamîd] (دائماً، دوماً، على الدوام، مستمر، #٩٤٥٨)

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, “The Oracles of Balaam,” *JBL* 63, 1944, 207-33; T. Ashley, *Numbers*, NICOT, 1993; J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary, 1990, 209; G. Wenham, *Numbers*, TOTC, 1981; P. Wernberg-Mller, “Observations on the Hebrew Participle,” *ZAW* 71, 1955, 54-67.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٨ (אֲבֵדָה [ʼªbēdâ]، ملكية مفقودة، فَقْد)، ← #٦

٩ (אֲבַדֹּה [ʼªbaddōh]، دمار)، ← #١١

11	אֲבַדּוֹן

אֲבַדּוֹן [ʼªbaddôn]، اسم. أبدون، دِمار، هَلاَك (#١١)؛ אֲבַדֹּה [ʼªbaddōh]، اسم. هَلاَك (فقط في أم ٢٧: ٢٠ ؛ #٩)؛ > אָבַד [ʼābad] فني، ضلّ، فُقِدْ، دمّر، باد (← #٦).

ش. أ. ق تُصدِّق الأكَادية على الفعل *abātu* A، يُبيد، يُباد (*CAD*,A/1: 41-45)، وليس اسماً كما في المعني بالعبرية، وهذا ينطبق كذلك مع الأوغاريتية *ʼbd*، يكون مُباداً، والعربية "أبَادَ"، يهرب. وتخطّت الكلمة الأرامية אֲבַדּוֹן المعني الأصلي لها في العبرية، إلي مفهوم عالم الهاوية أو مكَان الدينونة، وقَدْ وجد هذا المعني أيضاً في العبرية.

ع. ق يَرد الاسم ٥ مرات (أو ٦ مرات مقروء وغير مكتوب [Qere] للكلمة אֲבַדֹּה الواردة في أم ٢٧:٢٠)، ٣ مرات مقترنة بـ أو موازية لـ שְׁאוֹל (← #٨٦١٩؛ أي ٢٦: ٦؛ أم ١٥: ١١؛٢٧: ٢٠)، وموازَية مرَّة لـ קֶבֶר، قبر (#٧٦٩٩؛ مز ٨٨: ١١ [١٢])، ومقترنة مَرَّة بـ מָוֶת، موتَ (#٤٦٣٨؛ أي ٢٨: ٢٢). بيد أنّ الأخير يعني إجمالاً، אֲבַדּוֹן قبر، أو هاوية، أو ما شابه ذلك، بشكل واضح المعنى في أي ٣١: ١٢. في أي ٢٨: ٢٢ "أبَدون" و"الموت" مُشخصين كقاطني عالم ما تحت الأرض. وهو في كل الأحوال مكَان غامض، مُظلم (مز ٨٨: ١٢ [١٣])، وخَرِب.

ب - ت في رؤ ٩: ١١ تظهر الكلمة "أبَدون" مع ترجمتها اليونانية أبُوليُّون Ἀπολλύων (ي661) "المُهلك" (*BAGD*, 95). ويرد هذا التعبير أيضاً ٤ مرّات في مخطوطات البحر الميت.

موت: ← אבד [ʼbd [1]] (أبادَ، أفْنى، دمّر، فَقد، ضل #٦)؛ ← אֲדָמָה [ʼªdāmâ] (أرضية، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [ʼāsôn] (حادث قاتل، إصابة خطيرة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gwʻ] (قضي، مَاتَ، زفر # ١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (يقتل، قتل عمداً، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm [1]] (وَضعَ حدًّا للحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الموتى، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [2] [ḥnṭ [2]] (حُنِّط، عُطر، #٢٨٤٦)؛ ← מות [mwt] (يَمُوتُ، يُقتل، يُعدمُ، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qṭl] (قتل، ذَبحَ، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [1] [rᵉpāʼîm [1]] (ظلال، خيال، مغادرَة الأرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉʼôl] (الهاوية، الجحيم، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦)

دفنُ: ← קָבַר [qābar] (قبر، #٧٦٩٩)

قبرُ: ← אֲדָמָה [ʼªdāmâ] (أرضية، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← בּוֹר [bôr] (حوض، بئر، حفرة عمودية عميقة، قبر، #١٠١٤)؛ ← גָּדִישׁ [2] [gādîš [2]] (قبر، رابية خطيرة، مقبرة على رابية #١٥٣٩)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉʼôl] (الهاوية، العالم السفلي، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦)

البيبلوجرافيا

ABD 1:6; *NIDNTT* 1:462-65; *TDNT* 1:344-47; *TDOT* 1:23; *THAT* 1:19; *TWOT* 1:3-4; Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2d ed., 1949, 177; U. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, BibOr 21, 1969, 80-81.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

١٢ (אַבְדָן [ʼabdān]، خراب)، ← #٦

١٣ (אָבְדָן [ʼobdān]، خراب)، ← #٦

١٤ (אבה [ʼbh]، تحمّس، قَبلَ، وافقَ)، ← #٥٨٣٨

١٦ (אֲבוֹי [ʼªbôy]، [الْوَيْل])، ← حروف

17	אֵבוּס

אֵבוּס [ʼēbûs]، اسم. مذود، مَعلف (#١٧)؛ > אבס [ʼbs]، عَلَف، سَمَّن (← #٨٠).

ش. أ. ق تُصادقُ الأكَادية على أن الكلمة *absu*، حوضَ، مذود، مَعلف.

ع. ق لهذه الكلمة ثلاثة استعمالاتٍ في ع. ق

١. في سفر الأمثال، "حَيْثُ لاَ بَقَرَ فَالْمِعْلَفُ فَارِغٌ" (أم ١٤ : ٤). فالعمل يَخْلُق عملاً أكثر، بينما يُلاحظ كيدنير Kidner أن "المحافظة على النظام تُوصِّل إلى نقطة العقمَ" (-*Prov*‏ *erbs*, TOTC).

٢. في أحد الأسئلة التي طَرحها اللهُ على أيوب (٣٩: ٩)، "أَيَرْضَى الثَّوْرُ الْوَحْشِيُّ أَنْ يَخْدِمَكَ..." (وبمعنى آخر: مثل الحيوانَ المُدَجَّن)، "..أَمْ يَبِيتُ عِنْدَ مِعْلَفِكَ؟ "

٣. الأهمية اللاهوتية في إش ١: ٣، "اَلثَّوْرُ يَعْرِفُ قَانِيهِ وَالْحِمَارُ مِعْلَفَ صَاحِبِهِ أَمَّا إِسْرَائِيلُ فَلاَ يَعْرِفُ. شَعْبِي لاَ يَفْهَمُ" هو التمييز الأعظمَ للملكيةَ وَالولاءَ للسيدَ يُمْكِنُ أَنْ يُوْجَد في الحيوانات الأليفة منْه في إسْرَائيل تجاه الرب الذي خَلقهم وفداهم.

مذود، مَعلف: ← אֵבוּס [*'ēbûs*] (حوض، مذود، مَعْلَف، #١٧)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (حاوية/ حوض نبيذ، معصرة نبيذ، #٣٦٧٦)؛ ← מִשְׁאֶרֶת [*miš'eret*] (حوض/ وعاء للعجينُ، #٥٤٠٠)؛ ← פּוּרָה [*pûrâ*] (حوض [معصرة نبيذ]، #٧٠٥٣)؛ ← רַהַט [*rahaṭ* [1]] (حوض/ إناء سقي، #٨١١٠)؛ ← שֹׁקֶת [*šōqet*] (حوض/ إناء سقي، #٩٢١٦)

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

26	אָבִיב

אָבִיב [*'ābîb*]، سنابل الحبوب (#٢٦).

ع. ق لَرُبَّمَا تَكُون هذه الكلمة قريبةُ الشبه في الشكل والمعنى من الكلمة العربية (أبّ، "عُشب للطعام" [.G. R ([Driver, "Brief Notes," *PEQ* 77, 1945, 6-7 كما أنه كَان اسم شهر في تقويم جيزير(*ANET*³, 320)، ومن المحتمل بأن ذلك يعكس حقيقة بأنّ محصول الشعير يُحْصُد خلال هذا الشهرَ. في خر ٩: ٣١ سب تترجمها كـ παρεστηκυῖα، بمعني "متُقَدِّم"، كما أنها وردت في الآرامية الحديثة אֲבִיבָא بنفس المعني. وهي تشير في كلا الموضعين اللذين ذُكِرَت فيهما في الكتاب المُقدَّس إلي "بشاير"، أو "سنابِلَ" الحبوب (خر ٩: ٣١؛ لا ٢: ١٤). يَقترحُ *ḤALAT* بَأنَّ هذه الكلمة تُشيرُ إلى الحبوب التي نضجت بالفعل أو أوشك نضوجها، لكنها مغلّفة بالألبابَ الرقيقةَ التي يُمْكِنُ أَنْ تُؤْكَلَ (1:4).

حبوبُ، شعيرُ، دخنُ= الجاورس، أرزُّ، إلخ. : ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*biṣqālôn*] (سيقان جديدة/ طازجة [تخمين]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar*³] (حبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (كومة حبوب، # ١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (حصى، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (ذرة بيضاء، دخن، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (حنطة، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (الحنطة النشوية، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* ⁴] (حبوب، طازجة، حبوبَ نَضِجَت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*m*ᵉ*lîlâ*] (حَبٌّ، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît*] (أرزّ، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*môṣ*] (العُصافة، قشر الحنطة المفصول عنها بالدرس، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (جفف؟ الحبوب أو جَرِيش أو طحينُ، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حبوب، حزمة حبوبَ، #٧٣٩٥)؛ ← צְנֻמָה [*ṣānum*] (بشدّة، قاحلة [سنابل الحبوب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (جفّف حبوباً، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حبوب، حبوب دائمية، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (دخن، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*ś*ᵉ*'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنابل الحبوب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* ²] (حبوب، #٨٦٩٢)

البيبلوجرافيا

J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991; N. M. Sarna, *Exodus*, 1991.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

36	אֶבְיוֹן

אֶבְיוֹן [*'ebyôn*] صفة. فقير، مُعدم، بائس، مسكين (#٣٦).

ش. أ. ق إنّ تعليل أصل الكلمة אֶבְיוֹן وتاريخها غير مؤكّد (انظر *TDOT* 1:27-28). إلا أن الرأي الأكثر شيوعاً أن אֶבְיוֹן مرتبطة بالجذر العبري אָבָה، الذي يعني نقص أو أن يكون في حاجة (← #١٤). وهناك مقترح بأنها ذات طبيعة مشابهة للأوغاريتية *'bynt* (*CTA* 17, I, 17) والقبطية *ebyen*، وكلاهما بمعنى فقير. حملت أكثر شرائع ش. أ. ق حماية خاصة لمثل هذه الفئات كالأرملة، واليتيم، والفقير. في بلاد ما بين النهرين، كما دعت النقوش التشريعية الخاصة بأوروكاجينا (٢٤٠٠ ق.م)، وأور نامو (٢٠٥٠ ق.م)، و حمورابي، (١٧٢٨- ١٦٨٦) لحماية الفقراء والمحتاجين (مثل؛ شريعة حمورابي بإطلاق سراح العبيد المعتمدين بعد ثلاثة أعوام، (-*ANET*, 421 24) وفي الأوامر المصرية لأمينيموب (١٠٠ ق.م) هناك أمر بعدم سلب المنسحقين، أو سوء معاملة الغير قادرين (*ANET*, 421-24). أخيراً، من أوغاريت، تصف ملحمة أقهات الآلهة كـ" قضاة لدعاوى الأرامل، وقضايا اليتامى" (*ANET*, 151).

ع. ق ١. فيما يُشدِّدُ الفكر الغربي على السمةَ الاقتصادية للفقرَ، فهم ش. أ. ق الفقر ضمن سياق الخزي والشرف. لذا فإنَّ ملكية الأرض، والقوَّة، والأمن الاقتصادي، والمكانة الاجتماعية هم من يجعلون الشخص غنياً، وغياب هذه العواملَ يجعل من الشخص فقيراً. يتضمَّنُ الحقل الدلالي للفقرَ عدّة تعبيرات عبرية تَتضمَّنُ التتابع.

إنّ التعبير الأكثر شيوعاً עָנִי (مُنسحق، متواضع، فقير #٦٧١٤؛ ٣٧ مرّة) حيث يَصِفُ أوَّلئك الأشخاص الذين بدون ريع أرضهم والذين بالتّالي في حاجةَ للحمايةِ الاقتصادية (*NIDNTT* 2:821). والتعبير الثاني ذا علاقة بالكلمة עָנָו (مسكين، مُصَاب #٦٧٠٥؛ ٨١ مرّة) الذي يُشير إلى الاتِّصال المتكرِّر بَيْنَ أوَّلئك الفقراء وأوَّلئك المُصَابين. فكلٌ من עָנִי وعָנָו تعتمد اجتماعياً على شخص ما ذي سمعةٍ عظيمةٍ (شرف) وقوَّة. وغالباً ما يكون مثل هذا الاعتماد نتيجة الظلم، فذلك الشخص جُعل فقيراً حتى يتمكن شخص آخر من اكتساب الثروة والقوَّة. التعبير الثالثَ דַּל (ذليل، فقير، ضعيف، نحيف #١٩٢٤؛ ٤٨ مرّة) استعملَ مثلاً؛ في عاموس لوَصْف الفلاحين المزارعين الذين فَقَدَ معظمهم أراضيهم بسبب أصحاب الأملاك الأثرياء (انظر Coote 24-32). إنّ التشديدَ على ضعفَ مثل هؤلاء الناس وتعرُّضهم للانتهاك على يدي الأقوياء الذي يَدُوسونَ على رؤوسهم (عا ٢: ٧) رمز كرامتهم. والتعبير الرابعَ אֶבְיוֹן (في احتياج، محتاج، فقير # ٣٦؛ ٦١ مرّة) المُستعمل للأشخاص المُعدمين فعلياً، عُمَّال اليوم الواحد في العالم القَديم، الذين يعتمدون بالكامل على الآخرين في معاشهم اليومي. أما التعبير الخامس רוּשׁ (في حاجة، فقير #٨١٣٣؛ ١١ مرّة) تأتي بصورة رئيسية في الأدب الحكمي وتقَفُ في المقابل مع الأغنياءَ لذلك فهي تدُلُ على أوَّلئك الذين مركزهم الاجتماعي قَدَّر لهم أن يندرجوا ضمن الطبقات الأوطأ في قائمة الشرفَ / الخزي. التعبير السادس מִסְכֵּן (شَحَّاذ، مسكين، فقير # ٥٠١٤؛ ٤ مراتٍ) وهو تعبير آخر لأفقر الفقرَاء، وفي أدب الحكمة يَدُلُ على الأشخاص كالشَحَاذين الذين يَحتلُّون الصفوفَ الدنيا في القائمةَ الاجتماعيةَ. التعبير السابع מוּךְ (فقير # ٤٥٧٥؛ ٥ مرات) يَعْني فاقة مؤقتة، والتعبير الثامن דַּכָּא (يسحق #١٩١٧؛ ١٨ مرّة) استعملَ في أغلب الأحيان لسَحْق الظلم أو الفاقةَ. (حول الجذورَ المَتعلقة بالظلم؛ انظر، Hanks, 1983).

٢. إن الأجزاء المُخْتَلفة من العبرية الكتابية تمكننا من فهم العناصر الأساسية ضمن لاهوت الفقراء الكتابي. فالنصُّوص القانونية تثبت اهتماماً أساسياً بحماية حقوق أوَّلئك الذين يحتلون الدرجات الدنيا من السُلم الاجتماعي، لأن هؤلاء الأشخاص (اليتامى، والأرامل، والمعدومين) المعرضين لسوء المعاملة بسبب قلة القُدْرة. استهدفت قوانين اليوبيل (لا ٢٥) بشكل خاص، عَكْس أوضاع هؤلاء الأشخاص لتمكينهم من اسْتَعْادة ملكيةَ الأرض، أو ملكيةَ حرِّيتهم منْ العبودية والديون، ولإعادة إحساسهم بالكرامة كبشر، كرجال، ونساء، وأطفال، مخلوقين علي صورة الله. لَقَدْ رأي الأنبياء أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين نقص العدالة والرحمة عند الأغنياء، خاصة فقرهم الروحي. فديانتهمَ كَانت الطمع، وواجهةَ فارغةَ، يخفون خلفها دوافعَهم الحقيقيةَ للطمعَ والعنفَ (هو٦: ٦؛ عا ٥: ٢١- ٢٤). وأخيراً يُصرِّح الكُتَاب بأن الله هو الذي يحامي عن الفقراء في وجه الأقوياءَ (مز٧٤: ٢١— עָנִי؛ أم ٢٢: ٢٢-٢٣— דַּל). إن إله الكتاب المُقدَّس هو إله ذو مشاعر يهتم بأوَّلئك الذين نبذهم المجتمع، والذين بسبب عوزهم للقوَّة والمرتبة، أصبحوا عرضة للاستغلال — الأرامل، اليتامي، والفقراء (← יָתוֹם، # ٣٨٤٦) (إذ إن هاتين الفئتين دائمتا الارتباط، مثل؛إش ٥٨: ٦-٧، وكذلك المنسحقين). في غياب الولي- الأمين، كَان يقف الله كحاميهم ووصيهم (انظر Daube, 46).

٣. الاهتمام الإلهي مُعبَّر عنه أوَّلاً في أحكام الشريعة القانونية لإسرائيل المبكّرة. فشريعة العهد تحمل بندين من بنود حماية الفقراء الأوَّلى. مصورةً مفهوماً واضحاً لطبيعة القسوة تجاه البائسين. هناك أمر في خر ٢٣: ١١، بعدم إنكار حق الفقير أمام المحاكم. ولأن الفقير غالباً ما يكون في عوز للقوَّة والمكانة، داخل مجتمع تمحور حولِ قيم الكرامة والخزي، فإن تجاهل نوالهم العدالة الحقيقيةَ أمام المحاكم، يجعلهم بلا حول، وبلا صوت. معظم فقراء العبرية الكتابية كَانوا من الفلاحين الفواعلية (عمال اليومِ الواحدِ) (← דַּל)، الذين كَان الارتباط بأراضيهم السلالية العامل الحاسم في خيرهم الاجتماعي- الاقتصادي (*TDOT* 219:3). لهؤلاء الذين بلا أرض، يُشرّع خر ٢٣: ١١، الذي يَقَعُ ضمن قوانينَ السِّبت ويَحْسبُ حساب دورة سبعة سنوات لحقول، ومزارع العنب، وبساتين الزيتون، لهؤلاءِ الذين بلا أرض، وَامَّا فِي السَّابِعَةِ فَتُرِيحُهَا وَتَتْرُكُهَا لِيَأْكُلَ الْفُقَرَاءُ، ومالكَ الحقل أو مزرعةَ العنب لا يَحْصد في هذه السَنةَ. مفترضا أن السنة السابعة لن تتزامن في أي وقت يمكن أن يكون للفقير في مجتمع معيَّن أي طعام.

٤. هناك شد بين مشيئة الله المعلنة (''إلاإنْ لَمْ يَكُنْ فِيكَ فَقِيرٌ'') في تث ١٥: ٤، والإستنتاج وفقاً للنصَ ''لا تُفْقَدُ الْفُقَرَاءُ مِنَ الأَرْضِ'' (ع. ١١). وجزءٌ من الحَل يَكْمنُ في (ع. ٥) الذي يؤكد علي أن غياب الفقر معتمد علي طاعة وصايا الله. فالخطية تظهر نفسها في المجتمع في شكل الفقر والبُؤس.

٥. بَعْض المقطَوعَات الأدبية، قَديمةً كَانت أم حديثةً، قريبةً جداً من دفاع الأنبياء ضدَ حَيَل الأغنياء. فهوذا عاموس يُوبِّخُ الأغنياء الذين يسيئون معاملة الفقراء بالعبودية (عا ٢: ٦) عبر أساليب حياتهم اللامبالية (٤: ١)، وخلال إنكارهم

العدل (٥: ١٢)، وبالاستغلال الاقتصادي (٨: ٤، ٦). لَقَدْ أعلنَ الأغنياء الحرب على الفقراءَ، لكن الربَّ، الذي يُؤيِّدُ الفقراءِ، سَيُواصلُ وقوفه إلى جانبهم (انظر Coote, 32). سيحلُ الظلام والدينونة في يوم الرب (٥: ١٨-٢٠) والأغنياء سَيُؤْخَذونَ منَ الأرض إلى السبي (ع. ٢٧). وسواء في أغنية حَنَّة (١ صم ٢: ٨) أو في نبوءات إشعياء (إش ٢٥: ٤؛ ٢٩: ١٩) أو إرميا (إر ٢٠: ١٣؛ ٢٢: ١٦)، فنفس الرسالةَ مُعلنَة: سَيَنُوبُ الربُّ عن الفقراءَ، بصرف النظر عَمّا إذا كَانِ ظالموهم من أغنياء إسْرَائيل (عا ٤: ١)، أو أثرياء أورُشَليم (إر ٢: ٣٤؛ ٥: ٢٨؛ حز ١٦: ٤٩)، أو حاكم أجنبي مثل بابل (إش ٤١: ١٧). الظلم وإهمال الفقراء خطيئة في نظر الله. في قائمة الخطايا الواردة في حز ١٨: ١١-١٣. عبادة الأصنام، والزنا، وظلم الفقراء والمحتاجين، والسرقة، والقرض بربا مفرط، والفشل في رد الرهن (قا؛ تث ٢٤: ١٢ وعا ٢: ٨) مُصَنَّفان معاً.

٦. تُعلنُ الكتاباتُ الله كمخلِّص لغير المحميين (الأراملَ، والأيتامَ، والغرباء المستوطنين) ضدّ الأقوياءَ (أي ٥: ١٥)، وأوَّلئك الذين يَسْرقونَهم (مز ٣٥: ١٠)، أو أوَّلئك الذين يُدينونَهم (١٠٩: ٣١). يَسْمعُ الربُّ استغاثتهم وسَيتَصَرَّف (٦٩: ٣٣ [٣٤]). يَذْكرُ ناظم المزامير "الرَّبَّ يُجْرِي حكماً لِلْمَسَاكِينِ وَحَقّاً لِلْبَائِسِينَ אֶבְיוֹן" (١٤٠: ١٢ [١٣]). كَما يُبرزُ أيوب صَلاحَه مِنْ جهة تدبيره العملي للفقراء (كالحامي [أي ٢٩: ١٦] والكاسي [٣١: ١٩]). كما يقترح أم ١٤: ٣١ أن العناية بالفقراء أساس لعلاقتهم مع الله (كشعب صنيعة الله): "ظَالِمُ الْفَقِيرِ (דַּל، #١٩٢٤) يُعَيِّرُ خَالِقَهُ وَيُمَجِّدُهُ رَاحِمُ الْمِسْكِينِ".

٧. يُشير ناظم المزامير إلى أن نوعية الحاكم تكمن في معاملته للفقراء. وفي الحقيقة، حالة الفقراء، هي محك اختبار لأي مجتمع. لذلك يصف مز ٧٢ الحاكم المثالي بـ ذاك الذي يَقْضي لِمَسَاكِينَ الشعب. يُخَلِّصُ بَنِي الْبَائِسِينَ وَيَسْحَقُ الظَّالِمَ (ع. ٤، ١٣) لأن دمّهم ثمين في عيني الربِّ (ع. ١٤). هنا في ع. ١٣، وكما هو في معظم العبرية الكتابية (ومثل؛ أي ٢٤: ١٤؛ مز ٩: ١٩؛ ١٢: ١٦؛ عا ٨: ٤)، עָנִי و אֶבְיוֹן تردان في متوازيات شعرية، في ت. س& ف "الْمِسْكِينَ وَالْفَقِيرَ". غالباً ما ترد هذه العبارة في المزامير كرثاء شخصي. في التوازي التضادي، نقيض غني (עָשִׁר أو עָשִׁיר) ليست עָנִי، بل بالأحرى אֶבְיוֹן أو דַּל (مز ٣٧: ١٤؛ ٨٢: ٣، ٤). مما يقترح أن עָנִי لَرُبَّمَا يَكُون لَهَا معنى دلالي أوسعَ منْ مجرد فاقة/ فقر، حيث يتعارض هذا التعبير غالباً مع الأشرار (רְשָׁעִים مثل؛ أم١٠: ٢) والمستبدون (ومثل؛ حز ١٨: ١٢). ترد דַּל و אֶבְיוֹן ٣ مرات بالتوازي في المزامير (مز ٨٢: ٣، ٤؛٧٢: ١٣؛١١٣: ٧)، مما يقترح أنهما يشاركان نفس نطاق المعني، أي، الفاقة المادِّية.

٨. الفاقةُ نتيجةُ لعدة عواملَ، مثل الأرض السلالية المفقودةَ (خر ٢٣: ١١)، والإستدانة (تث ١٥: ٧، ٩، ١١)، والظلم (إش ١٠: ١-٢)، والكسل، خاصةً في أدب الحكمة (أم ١٩: ١٥؛ ٢٠: ١٣). يَعْكسُ المشهد الأخير أساساً مشهد النخبة المتعلمة، الذين يُمثِّل لهم الفقر تهديداً، فقط في حالة إنْ أصبحوا كسالي لدرجة يفقدْون معها ثرواتهم، أو بدلاً عن ذلك، يهدرونها بـ "الحياة المستهترة" على مثال الابن المُسرف (أم ٢٩: ٣). وفي بَعْض الأحيان يُربط الأشرار والكسالي معاً (أم ١٥: ١٩)، وأحياناً أخرى، الْمَسَاكِين والْمُسْتَقِيمُونَ (مز ١٤٠: ١٢-١٣ [١٣-١٤]). لم تحل العبريَة الكتابيَة التوتر بَيْنَ الشرِّير والبار؛ والغني والفقير. فالفقراء ليسوا دائماً أبراراً، والأغنياء ليسوا دائماً إشراراً.

٩. إن دراسة الكتاب المُقدَّس وإشكال الفقر إحدى أهم دوائرَ علم اللاّهوت اليوم. ومفتاح مثل هذا اللاّهوت لابد أن يبدأ من اهتمام الله بالفقير والضعيف (مُوجز أعلاه). فالجميع في نظر الله يتشاركون بالتساوي في صورة الله، لكن هناك البَعْض، الذين بسبب حالتَهم الاجتماعية الاقتصادية أو النفسيةَ أو البدنيةَ، يحصلون علي درجة زائدة من حِماية الله. هؤلاء هم الذين بَخسهم، ونبذهم المجتمع وحط من قَدْرهم، وعادة ما يتركهم بلا حول. هم ضحايا الظلم، والتمييز، والاستغلال. فالأغنياء والأقوياء قَادرون دائماً على إسْكاتهم، لجَعْلهم ضعفاءَ، ولإبْعادِهم إلى الظلامَ. إلا أنَّ إلهَ الكتاب المُقدَّس، يَرى ويَسْمَع كُلَّ شيء حتى صوت الفقراءَ والمُضطهدينَ. باتباع نموذج الخروج من مصر، نري أن الله عمل علي إطلاق سراح الشعب المضطهد، روحياً وجسديا. المهمَّة التي تُواجهُ الكنيسةَ اليوم هي أنْ تُحدِّد مكانها داخل مبادرةَ الله، لحَماية أوَّلئك الذين لَيْسَ لَهُمْ من يحميهم، أن تطعم من ليس لَهم مُعَيل، ولمحو الظلم والتمييزَ، وبالتالي، أن تسمح للفقراء بأن يعظوا الكنيسة بالرسالة الكاملة عن الفداء الجسدي والروحي.

١٠. في بَعْض الحالات يُستخدم الفقر مَجازياً للدلالة على الاحتياج الديني للمرء. وقَدْ نشأ هذا من الأسلوب النمطي في مخاطبة المتعالي أو الإله ببَخْس مكانته. فمرات نقرأ في المزامير ادعاء الكاتب أنه أحد "الفقراء" (مثل؛ مز ٣٥: ١٠). ونقرأ أيضاً عن الفقراء كجماعة الأبرار (مز١٨: ٢٧؛ صف ٣: ١٢ [עָנִי، #٦٧١٤])، متذكرين أن الفقراء قَدْ يَتناقضونَ مع الأشرار (مز ٣٧: ١٤). لأن الفقراء ليس لديهم حامي بشري، فهم ينظرون إلي الله. وبإدراكهم أن الله فاديهم، يستطيعون أن يتعاملوا مع شعورهم بالضعف في وجه الأغنياء الأقوياء (انظر، Weir, 13-15). إن صراخهم طلباً المساعدة و الحماية مسموع من الله (أي ٣٤: ٢٨، דַּל، #١٩٢٤)، وربما يقابل إيمانهم هذا، غياب الثقة بالنسبة لهؤلاء الذين يشعرون بالأمان في ذواتهم لسبب أوضاعهم البشرية، القوَّة، والثروة (أم ١٠: ١٥؛ ٣٠: ١١-١٤). علاوة علي ذلك، فهؤلاء الأشرار، الذين هم

أيضاً أغنياء، لربما كسبوا قوتهم أو ممتلكاتهم على حساب المستقيمين (بمعنى البريء) الفقراء.

ب - ت ١. استخلصت سب אֶבְיוֹן أوّلياً من πτωχός [ي٤٧٧٧] والتعبير "فقير (עָנִי) ومحتاج (אֶבְיוֹן)" هي كـ πτωχός καὶ πένης في العالم اليوناني، وللكلمتين مستويان ضمنيان مختلفان، فـ πένης تدل على شخص ما يُعاني من تدهور اقتصادي مؤقت، أو أصبح بلا ممتلكات، مما اضطره أن يكتسب معاشه بالعمل البدني، أو أي شكل آخر للعمل. وتُشير πτωχός إلى شحّاذ أوشخص ما فقير جداً، والتي تعني حرفياً، أنه لا يملك أي شيئ.

٢. في قمران، رأت الجماعة (مثل؛ مد ٥: ١٣-١٤، ١٦، ١٨) رأتِ الجماعة نفسها كـ "الأبرار الفقراء" وهو ما يعكس كلا من أسلوب حياتهم، وتذللهم أمام الله. אֶבְיוֹן هو لقب الكرامة والشرف الأكثر استخداماً في هذه الجماعة (*TDNT* 6:897).

ع. ج ١. في ع.ج πτωχός و ليست πένης التعبير المألوف للـ "فقير". وردت πτωχός ٣٤ مرّة، ١٠ مرات منها عند لوقا. اقتبس يسوع من إش ٦١: ١-٢ (وسطراً من ٥٨: ٦ج) وأعلن أن يوم (اليوبيل) الأخبار السارة للفقراء قَدْ أتي (لو٤: ١٨-١٩؛ قا؛ ٦: ٢٠-٢١). بعيدا عن هذه الاستشهادات لكلمة πτωχός، فإن الفقر يُفهم أيضاً في سياقات أخرى. فقَدْ أظهر يسوع اهتماماً بمحنة الفقراء في كُل من أمثاله (لو١٦: ١٩-٣١ — πλούσιος)، وفي الصلاة التي علمها لتلاميذه: "خُبْزَنَا كَفَافَنَا أَعْطِنَا الْيَوْمَ" (مت ٦: ١١)، كذلك "وَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا كَمَا نَغْفِرُ نَحْنُ أَيْضاً لِلْمُذْنِبِينَ إِلَيْنَا" (ع.١٢). أكد يسوع في مثل الخراف والجداء أن الاهتمام بالفقراء والمحتاجين يُعتبر تصرفاً تجاه الله نفسه (٢٥: ٣١-٤٠).

٢. إن تطويبة الْمَسَاكِينِ بِالرُّوحِ (مت ٥: ٣)، والتي تتقابل دائماً مع تلك التي في (لو٦: ٢٠)، قَدْ تُفْهَمُ بأحد طريقتين، والتي لا تقتصر بالضرورة على إحداهما. فقَدْ يُبارِك يسوع أوّلئك الأشخاص الذين هم على وعي باحتياجهم لله، مُظهرين ذلك بالاتضاع الملازم لذلك الوعي. مثل هذا الاتضاع الروحي واضح في إش ٥٧: ١٥ب، حيث يُعلنُ الله أنه يسكن مع المتواضع الروح (דַּכָּא، # ١٩١٨)، وفي الأدب القمراني، حيث تَبنّتْ الجماعة الفقر كتعيين ذاتي لإبْداء تَذلّلهم أمام الله (1QpHab ١٢؛ ٣، ٦، ١٠؛ 4QpPs ٣٧ ٢: ١٠؛ انظر 896-99 :TDNT 6). وبدلاً من ذلك، قَدْ يَدُلّ التعبير على أوّلئك الأشخاص الذين هم فقراء بالمفهوم الاقتصادي، و المُجرّد لكرامتهم الإنسانية (الروح)، كما في مز١٠٩: ١٦، "طَرَدَ إِنْسَاناً مِسْكِيناً (עָנִי، # ٦٧١٤) وَفَقِيراً (אֶבְיוֹן، #٣٦) وَالْمُنْسَحِقَ الْقَلْبِ".

٣. خارج الأناجيل، تُصنّف رسالة يَعْقُوب كالعمل الأكثر أهمية عن الفقر. فـ (يع١: ٢٧) يُعرِّفُ الدِّيَانَةَ الطَّاهِرَةَ النَّقِيَّةَ بأنها: افْتِقَادُ الْيَتَامَى وَالأَرَامِلِ فِي ضِيقَتِهِمْ، وَحِفْظُ الإِنْسَانِ نَفْسَهُ بِلاَ دَنَسٍ مِنَ الْعَالَمِ. وفي الجوهر العَام يتبنّى الـ ع. ج رَوح العبريّة الكتابية في اهتمامه بالفقراء والبائسين وتخصيصه للعدالة (رج؛ مت٢٣: ٢٣).

فقير، منسحق، محتاج: ← אֶבְיוֹן [*'ebyôn*] (فقير، محتاج، #٣٦)؛ ← דכא [*dk'*] (يسحق، سُحق، #١٩١٧)؛ ← דַּל [*dal*²] (هزيل، بائس، عاجز، حقير، منكسر النفس، #١٩٢٤)؛ ← דקק [*dqq*] (سحق، #١٩٩٠)؛ ← מוּךְ [*mwk*] (محبط، يصبح فقيرا، #٤٥٧٥)؛ ← מִסְכֵּן [*miskēn*] (مسكين، #٥٠١٤)؛ ← עָנָו [*'ānāw*] (فقير، تواضع، #٦٧٠٥)؛ ← עָנִי [*'ānî*] (تواضع، #٦٧١٤)؛ ← צנע [*'ṣn*] (يتواضع، تواضع #٧٥٧٠) ← רוּשׁ [*rwš*] (يفتقر، منسحق، #٨١٣٣).

أرملة/ أرمل: ← אַלְמָנָה [*'almānâ*] (أرملة، #٥٣٠)

البيبلوجرافيا

AncIsr 1:72-74; *NIDNTT* 2:820-29; *TDNT* 6:885-915; R. B. Coote, *Amos Among the Prophets*, 1981; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, 1969; G. R. Driver and J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols., 1956; F. C. Fensham, "Widows, Orphans and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature," *JNES* 21, 1962, 129-39; S. Gillingham, "The Poor in the Psalms," *ExpTim* 100, 1988/89, 15-19; D. E. Gowan, "Wealth and Poverty in the Old Testament," *Int* 41, 1987, 341-53; E. Hammershaimb, "On the Ethics of the Old Testament Prophets," SVT 7, 1960, 75-101; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World*, 1983; R. D. Patterson, "The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature," *BSac* 130, 1973, 223-34; J. D. Pleins, "Poverty in the Social World of the Wise," *JSOT* 37, 1987, 61-78; J. E. Weir, "The Poor Are Powerless," *ExpTim* 100, 1988/9, 13-15; R. N. Whybray, "Poverty, Wealth and Point of View in Proverbs," *ExpTim* 100, 1988/9; G. H. Wittenberg, "The Lexical Content of the Terminology for 'Poor' in the Book of Proverbs," *Scriptura* 2, 1986, 40-85.

دبليو. آر. دوميريس *W. R. Domeris*

٤٣ (אֲבִימֶלֶךְ [*'ᵃbîmelek*]، أبيمالك)، ← أبيمالك

51 אָבִיר

אָבִיר [*'ābîr*]، صفة. قوي، مقتدر (#٥١)؛ אַבִּיר [*'abbîr*]، صفة. قوي، مقتدر (# ٥٢).

ش. أ. ق ترد الجذور القريبة التالية في: السامرية، *'aber* ؛ والأوغاريتية *3br*؛ والأكادية *ab/pru* (قوي). ويَرد الجذر *'abhar* في الأكادية، والأوغاريتية، والآرامية (Kapelrud, *TDOT* 1:42). ترد *abāru* في الأكادية بمعني (قوَّة، قدْرة [ليست بالضرورة تلك التي يُرمز إليها بالثور])، وهناك احتمالية ورود الصفة *abru* أيضاً (Ka-pelrud، *TDOT* 42:1). في الأوغاريتية، تترجم *3br* عادةً ثورَ أو ثورَ برّي (Kapelrud, *TDOT* 1:42).

ع. ق هناك اعتقاد كبير بأن سبب استخدام ع. ق لشكلين من إشكال الصفة هو أن الماسوريين رغبوا في التمييز بين استخدام الكلمة عندما تُطبَّق علي يهوه، وبين استخدامها في السياقات الأخرى، وذلك لمنع أي شبهة لتشبيه يهوه بالثور(Skinner, 1969, 531; C. A. and E. G. Briggs, 473; Kapelrud, *TDOT* 1:42; cf. Oes-terley, 531; North, 197-98; Motyer, 396; Hamilton, 681, n. 14).

١. ترد الصيغة אָבִיר ٦مرات. في خمسة نصوص (تك ٤٩: ٢٤؛ مز ١٣٢: ٢، ٥؛إش ٤٩: ٢٦؛ ٦٠: ١٦) وهي مُستخدمة في العبارة אֲבִיר יַעֲקֹב، عَزِيزُ يَعْقُوبَ (-Al bright, 248، ترجم אָבִיר بـ "المُقاتل أَو النصِّير"[قا؛ Taylor, 685; Speiser, 363, 369]؛ أما Watts, 1985, 23, 25، فيفضل "بطل"). في إش ١: ٢٤، ترد الصفة في عبارة אֲבִיר יִשְׂרָאֵל، عَزِيزُ إِسْرَائِيلَ.

(أ) كنتيجة للحماية والمساندة القوية، المُعطاة بيد عَزِيزُ يَعْقُوبَ (אֲבִיר יַעֲקֹב، تك ٤٩: ٢٤)، بَقيتْ القبيلة الكثيرة السكان والناجحة والقوية ليوسف سالمةً على الرغم منْ أنها كَانت تُهاجمَ بقوَّة وضراوة (ع. ٢٣). وقَدْ أخذ Schriner (177، n.1)، ومن بعده Fretheim (291) اللقب "عَزِيزُ يَعْقُوبَ" ليكون نعتا للتابوت. فقَدْ إشار إلي أن التابوت قَدْ حُفظ في منطقة سبط يوسف لزمن طويل، بعد أن استقرت الأرض. وطبقاً لـ Miller فإن لقب إيل كمحارب (قا؛ الأوغاريتية *tr*، ثور) هو أساس لكلمة אָבִיר، وهذا اللقب قَدْ انتقل فيما بعد إلي يهوه في صورة مجازية عن "عَزِيز/ قَدير". يُقَال بأن ألقاب مثل "عَزِيزُ يَعْقُوبَ" "الرَّاعِي" "صَخْرِ إِسْرَائِيلَ" في ع. ٢٤ب لهما نكهةَ كنعانية (Vawter; Westermann, 1986, 239; Murphy, 43).

وبجانب ألقاب مثل מָגֵן (تُرْسٌ [إبراهيم]، تك ١٥: ١) و פַּחַד יִצְחָק (هَيْبَة إِسْحَاقَ أو بِهَيْبَةِ أَبِيهِ إِسْحَاقَ تك ٣١: ٤٢، ٥٣) أخذ اللقب אֲבִיר יַעֲקֹב من قَبَل ألت Alt ليكون شاهداً علي الشكل المبكر للديانة الأبائية، ديانة إله الأبِّ (لوصف وتقييم أعمال Alt وآخرين في هذا المجال، راجع de Vaux, 268-82; Westermann, 1985, 105-21). لقَدْ صُححت أعمال Alt في هذا المجال، وعدلت، وعُمقت منْ قَبْل البَعْضَ (ومثل؛ May; Hyatt, 1955; Andersen; Seebass, 49-55) ورَفضتْ منْ قَبْل آخرين (ومثل؛ Hoftijzer, 84-96; Haran, 51-52, n. 34; Eissfeldt). تتوقف أهمية ديانة الآباء علي نظرة الباحثيين المتعلقة بنوعَ النصوص السردية الأبوية (McKane, 1979, 195-224). إن الأهمية اللاهوتية الجديرة بالاعتبار في هذاالسياق، هي حقيقة أن أحد السمات الأساسية للنصوص السردية الأبويةَ والتي تعمل علي ربط الآباء بديانة إسْرائيل اللاحقة، هو تدخّل الله الخاص نيابة عن الضعفاء، والمُعدمين، والمنبوذين (Westermann, 1985, 575).

(ب) في احتفال طقسي باختيار يهوه لصهيون، والأسرة الداودية (مز ١٣٢)، يُستحضرمرّة أخري تصميم داود علي أن يؤمّن مَسْكَناً لِعَزِيزِ يَعْقُوبَ (ع. ٢، ٥) مُتذَكّر (ع. ١-٥؛ قا؛ ٢صم ٧: ٢). يُشير المَسكن إلي حضور الله القادر أن يُبارك وأن يحفظ (← الإله المُحارب: لاهوت). لقَدْ ظن تومبس Toombs (298) بأن هذا اللقب الإلهي القَديم استخدم هنا للتأكيد على أنه تحت حكم داود يعيش كل أنسال يَعْقُوبَ في وحدة سياسية. وقَدْ اقترح كل من روجيرسون Rogerson ومكاي Mckay (1977c, 137-38) أن وظيفة هذا المصطلح هنا رُبّما تكون ذات شقين: الاعتراف بأن انتصارات داود في المحن كَانت نتيجة لدعم القَدير، ولتوصيل عزم داود علي توحيد الأسباط في عبادة مشتركة في "مَسْكَن". (ع. ٥، ٧)/ "مَكان الراحة" (ع. ٨، ١٤)/ "سكني" (ع. ١٣) الله إله آباء أسباط إسْرَائيل. لقَدْ ظن Weiser (780) إن استخدام هذا اللقب هنا للإله يُشير إلي دمج تقليد (وخاصة الشمالي) إله الآباء بعبادة إله تابوت العهد في أورُشَلِيم، وهو دمج لم يكن ليتم بدون احتكاك قوي.

(ج) لقَدْ أُعطي مسبي إسْرَائيل الضعفاء، المحبطين، المتعبين تأكيدين (إش ٤٩: ٢٤-٢٦) أن الله سينقذهم، وأنه سيُحطم قوَّة مضطهديهم، وعندما يتم ذلك سيعترف جميع سكان الأرض بأن يهوه هو مُخلّص إسْرَائيل وفاديه، عَزِيز يَعْقُوبَ (ع. ٢٦ب). طبقاً لـ Knight (1984, 141)، هذا اللقب القَديم عن الله رُبّما يكون قَدْ استخدم ليؤكد لهؤلاء المسبيين أن الهدف والخطة الإلهية، الآن علي وشك أن تُعلن للناس جميعاً،هؤلاء المتأصلة جذورهم في الماضي البعيد لعصرالآباء. كما أنه خدم علي إبراز حقيقة أن مُخلّص إسْرَائيل هو من له القَدْرة ذات السيادة (قا؛ -West

(ermann, 1969, 222-23).

إن موضوع العودة نجد له صدي في إش ٦٠: ١٥-١٦، حيث تُوعد المنسية والمحتقرة صهيون بأنّها سَتُرْفَعُ، وتفرح، (قا؛ مز ٤٨: ٢ [٣])، وستحصل علي ثروات الأمم. وعندما تُعاد بمجدٍ، ستعترف بأن يهوه مخلصها وفاديها، عَزِيزِ يَعْقُوبَ (٦٠: ١٦ب). وهنا لن ينقلب (Her-bert, 159) النوح واليأس الموجودان في مرا ٢: ١٥ فقط، لكنه سيُستخدم كنقطة انطلاق لتقْديم الإعلان عن طبيعة إله إسْرائيل الفادي (Knight, 1985, 47). وكما في إش ٤٩: ٢٦، فإن استخدام اللقب القديم ليهوه هنا، يَعْمل علي إبراز القوّة المطلقة لعمل المخلّص كفادي (Motyer, 498).

(د) وكما هو موضّح أعلاه، فإن عَزِيزَ يَعْقُوبَ هو المحارب الذي يُدَافِعُ ويُنقذُ شعبه عندما تهاجمه أمم غريبة. وبالرغم من أنَّ له القُدْرة علي أن يُخلّص، إلا أنه له أيضاً القُدْرة علي التدمير، (قا؛ ١بط ٤: ١٧) (Oswalt, 106). فعندما يتحول هؤلاء الذين ضمن شعبه إلي أعداء له، ويستخدمون الظلم لإفساد وسحق الأمناء، حينئذ يبدأ الله باتخاذ إجراء حاسم لاسْتئصال المتمرِّدين، ويستعيد مملكته لأمانتها السابقة، (Herbert, 31-32). ولأن أورُشَلِيم التي كَانت يوما أمينة، حولت ظهرها عن العدل والبر (إش ١: ٢١-٢٣)، فيهوه رب الجنود، عَزِيزِيَعْقُوبَ (אֲבִיר יִשְׂרָאֵל [ع٢٤]، مغاير عن אֲבִיר יַעֲקֹב [Wildberger, 68]) سَيَتَّخذ إجراءً تأديبيًّا يستهدف تطهير المدينة الفاسدةَ (ع. ٢٤- ٢٥)، وإعادتها لحالة البر والأمانة. ويستعيد القضاة الذين سَيُقيمونَ العدلَ ويَحكمونَ بالحكمةِ (ع. ٢٦ب). يُستخدم الألقاب צְבָאוֹת، אֲבִיר יִשְׂרָאֵל הָאָדוֹן، יְהוָה (الرب، رب الجنود، عَزِيزإسْرَائِيل) في ع. ٢٤ ليس فقط ليؤكد مطالب الرب إله الكونَ، وإله إسْرائيل لتبعية الشعب له (Kissane,1960, 19)، لكن أيضاً لإبراز السلطة الشاملة ليهوه، الذي سيثأر للعهد المكسور، وينقي المدينة، بسحق أعدائه وسط شعبه (Kaiser, 20)، وبالتالي يمكن للفداء والإصلاح أن يأخذا مكانهما.(Watts, 1985, 26). تلك التجميعة للألقاب الإلهية تستلفت الانتباه لذاك الذي له المكَانة العليا (הָאָדוֹן، الربُّ [تستخدم في إشعياء فقط لتقْديم التهديد؛ انظر Skinner, 1909, 10; Oswalt, 106])، وكلي القُدْرة (יהוה צְבָאוֹת يهوه رب الجنود) و حاكم شعبه المطلق (אֲבִיר יִשְׂרָאֵל، عَزِيزِ إِسْرَائِيل) (Motyer, 49).

٢. ترد الكلمة אָבִיר ١٧مرّة في عدة سياقات.

(أ) تستخدم الكلمة ٦ مرات بطريقة شعرية بالمعني "ثور" (مز ٢٢: ١٢ [١٣]؛ ٥٠: ١٣؛ ٦٨: ٣٠ [٣١]؛إش ١٠: ١٣؛ ٣٤: ٧؛ إر ٤٦: ١٥). في حالة من الألم الحاد، والإعياء الجسدي، والإحباط العميق، يستخدم ناظم المزامير (مز ٢٢: ١٢ [١٣]) الذي يشعر بأن الله قَدْ تركه يستخدم الاستعارة المُميَّزة (אַבִּירֵי בָשָׁן، أَحَاطَتْ بِي ثِيرَانٌ كَثِيرَةٌ. أَقْوِيَاءُ بَاشَانَ اكْتَنَفَتْنِي [بَاشَان مقاطعة تقع شرق الأردن تشتهر بمَراعيها الخصبَة، وبصفوةِ أغنامها، وقوّة وبأسِ ثيرانها؛ قا؛ عا ٤: ١]) ليصف كُلاً من قوَّة، وشراسة الأشرار العَنيدين الذين يُضايقونَه ويُهدِّدونَ حياتَه (قا؛ Davison, 121; Dummelow, 338; Oesterley, 179; Taylor, 119; Kissane, 1964, 100) ولاسْتدْعاء الذعر المُذل والعجز الذي غلب عليه أمام عيون معذِّبيه (Weiser, 223; Craigie, 200). العديد من المفسرين (مثل؛ Kraus, 1988, 296-97; Mays, 110; cf. Toombs, 268; Rogerson and McKay, 1977a, 31-32, 72, 100; 1977b, 43; A. A. Anderson, 189) قَدْ لفتوا الانتباه إلي استخدام الإستعارات في أدبَ ش. أ. ق للإشارة إلي القوى الشيطانية، وقَدْ جادلوا بأن استخداماً مماثلاً وُجد في بَعْض الأحيان في سفر المزامير(قا؛ Ea-ton, 35, 73). هناك قبول قوي لفكرة أن الحيوانات عادة كَانت تستخدم في ع. ق كتعيينات مجازية أو رمزية لبَعْض الأمم (Buttenwieser, 605)، لكن لا يعتقد كل المفسرين أن الاستخدام المجازي للحيوانات في ع. ق كَان لتعيين الأرواح الشرِّيرة (انظر، مثل؛ Weiser, 223).

في مز ٥٠ نجد رفضاً للمفهوم غير المعقول بأن الخالق ذو السلطان المُطلق علي كل الكون، يطلب ذبائح حيوانية للأكل، حيث يسأل يهوه، الذي يطلب من شعبه الصلوات وتقْديم الشكربدلاً من الذبائح الوفيرة، هذا السؤال البلاغي: "هَلْ آكُلُ لَحْمَ الثِّيرَانِ..؟" (בְּשַׂר אַבִּירִים، مز ٥٠: ١٣؛ قا؛ مز ٤٠: ٦-٨ [٧-٩]؛ ٥١: ١٥-١٧ [١٧-١٩]؛ إش ١: ١٠-٢٠؛ إر ٧: ٢١-٢٨، عا ٥: ٢١-٢٧؛ مي ٦: ٦-٨). يعتبر هذا رفضاً للفكرة البدائية والساذجة عن الذبائح، حيث يتشارك الإله (الآلهة) في التُقدِّمات بطريقة ملموسة (Smith, 213-440; Davison, 257; Dummelow, 349; Kirkpatrick, 281; Bratcher and Rey-burn, 462; cf. Dahood, 1966, 308، الذي يَعتقدُ بأن ها هنا تلميحَ إلى الإلاهة آكلة اللحوم عنات Anath). وَلَو أنَّه من غير المحتمل بأنَّ هذه المقاطع في ع. ق التي تُشيرُ إلي تُقدِّمات معيَّنة كطعام لله (لا ٣: ١١؛ ٢١: ٦، ٨، ١٧، ٢١؛ عد ٢٨: ٢؛ حز ٤٤: ٧) لم يكن المقصود منها أن تُؤخَذ بصورة حرفية، إلا أن هناك احتمال أنه كَان لبَعْض المتعبدين مفهوم حرفي لمصطلح الذبيحة هذا (Rogerson وMcKay, 1977أ، 238; A. A. Anderson, 386).

مز ٥٠ ككل يُثيرُ تلك النقطة المهمة أيضاً، بالرغم من أن تقْديم الذبائح شيء ضروري كرمز للتبجيل والعبادة (Kraus, 1988,493)، وكتعبيرعن الاحتياج، وكشكر على الصلوات المُستجَابة (قا؛ Eaton, 138)، إلا أن الالتزام الشكلي بطقوس الذبيحة، لا يمكن أن يكون بديلاً عن

الطاعة والتمسك بأمانة بمتطلبات العهد، كما أنها تعجز عن تسكين الغضب الإلهي، أو تفادي دينونته، بسبب انتهاك العهد. فأي قَدْر من الطقوس لن يعوض نقص المحبَّة، والعطف، والإخلاص.

في صلاة من أجل النصرة علي الأعداء، يُطلب من يهوه انتهار، وسحق، وتشتيت "الْوَحْشَ الكَامِنَ بَيْنَ الْقَصَبِ. انْتَهِر الأممَ القَوِيَّةَ الَّتِي تُشْبِهُ قَطِيعَ الثِّيرَانِ" (עֲדַת אַבִּירִים)" (مز ٦٨: ٣٠[٣١أ]). ولَو أن هناك القليل من الشك بأن الكلمات "الْوَحْشَ الكَامِنَ بَيْنَ الْقَصَبِ" تُشير إلي مصر، فهناك جدال كبير حول معني עֲדַת אַבִּירִים. فالعديد (مثل؛ Dummelow, 356; Addis, 385; Kirkpatrick, 394; G. W. Anderson, 427; 1973, 149-50; M'Caw و Motyer, 493) يعتقدون بأن الثيران تُمثِّل ملوكاً أجانبَ. والبَعْض اعتبر أن ما يُشير إلى مصر هو עֲדַת אַבִּירִים، التي توازي الفقرة الأوَّلي في ع. ٣١ أ (انظر، مثل؛ FRCL; cf. Dahood, 1973, 150، الذي اعتقد أنها تشير بشكل خاص لقادة فرعون). لقَدْ أخذ كل من C. A. و E. G. Briggs، (104) هذا التعبير علي أنه يُشير إلي الأمم الشرقية تحت الحكم الفارسي. وآخرون يعتقدون بأن قطيع الثيران هو تشخيص لبابل (Butten-wieser, 270; Kissane, 1964, 298). والمُلاحظ أن "بعل" صور علي شكل ثور(يُجسّد القَدْرة الجنسية العالية) بين الكنعانيين، فقَدْ اعتبر Knight (1982, 315) أن هذا العدد يُشير عموماً إلي عابدي الثور.

أما بالنسبة للكلمات التي تُتَّبعُ:

בְּעֶגְלֵי עַמִּים، עֲדַת אַבִּירִים، بين عجول الأمم، قَدْ تُشيرُ ببساطة إلى أوَّلئك الذين يتْبعُون زعماءَ الأمم (Davison, 336; Kirkpatrick, 394; cf. Kidner, 1979, 244)، لربما الجنود (Tate, 184; cf. Dahood, 1973, 150، الذي يَصرُّ بأنها تشير إلى الجنود المصريين). وبدلاً عن ذلك، فالتعبير قَدْ يُشير إلى الأمم التابعةَ الأضعفَ التي تحكمها الثيران (Delitzsch, 268; C. A. and E. G. Briggs, 104, 111; Bratcher and Reyburn, 590)، أو إلي تلك الأمم التي، ولَو أنَّها أقل قوَّة منْ الثيرانَ، هي عدوانية بشكل عنيد أيضاً وتتآمر مع الأمم الأقوى مُشعلة الحروبَ في هجماتها العسكريةَ (Durham, 309; cf. Kidner, 1979, 244; Knight, 1982, 315). البَعْض أمثال (Oesterley, 322-23; Taylor, 360; Weiser, 479; Kissane, 1964, 291-92, 297-98; Kraus, 1989, 45, 47; cf. *BHS*) يُعدِّلون בְּעֶלְי إلي בְּעֶגְלֵי ويقرأون "أرباب الشعوب" بدلاً من "قطيع الثيران" لكن هذا التعديل لا يُثني نفسه. لقَدْ جادل كل من روجيرسون Rogerson ومكاي McKay (1977b, 91) بأن الغرض من إشكال الحيوانات المُخْتَلفة التي ترد في هذا العدد، هو تقَديم صورة عامة عن القَدْرة الحربية، حتي إن كَانت وحشية، وأنه من الحماقة محاولة ربط هذه الإشكال بأمم معيَّنة. وفقاً لموينكيل Mowinckel (1953، 152، 1967; 59-61) وإيتون Eaton (174)، فالمُحال إليه الأساسي هنا هو قوَّة فوضوية، وآلهة شيطانية بعبادتها (قا؛ Tate, 183). يُعتبر هذا العدد من الأعداد الصعبة، وأي تفسير له، هو في أحسن الأحوال، مؤقّت.

دون أي وعي أنه قَدْ مُكِّن ليَعْمل كأداة ليهوه، ادعي إشور بكل عجرفة، واكتفاء ذاتي أن قوَّة الله وعمله هما ملكه الخاص. (Miscall، 43) وإفتخر قائلاً:

וְאוֹרִיד כַּאבִּיר יוֹשְׁבִים (إش ١٠: ١٣). تُقرأ بحسب الحاشية כַּבִּיר، كصفة بمعنى "القَدْير" لكن يحتمل أن القراءة بحسب ما هو مكتوب هي المفضلة (انظر، مثل؛ BDB, 460; Skinner, 1909, 88). البَعْض أمثال (Kissane, 1960, 119, 122; cf. Scott, 242) اقترح التعديل כַּבִּיר إلي כְּאָבִיב، مثل الذرة الناضجة، لكن هذا التعديل غير ضروري، (المُفضَّل بين آخرين،JB; G. B. Gray, 195, 199, 202; Wildberger, 412; cf. *BHS*) بالمقارنة بالتعديل المقترح لـ כַּבִּיר إلي לֶעָפָר، إلي أو בֶּעָפָר في التراب. وقَدْ ترجم البَعْض الكلمة כַּבִּיר "يُشبِّه الثور" (RSV ; NRSV ; Watts, 1985, 145). ومع ذلك فقَدْ ترجم Kissane ،NIV (1960, 117)، و Oswalt (265) אַבִּיר "كالقَدْير" (قا؛ Scott، 242)، وقرأها Kaiser (141) "بطلاً" (قا؛ Mauchline, 123-24). البَعْض يعتقَدْ أنه في هذا العدد אַבִּיר رُبّما تدل علي لقب شبيه بالإله، مقترحين أن إشور كَانت تعتبر نفسها "شبيهة بالإله" في القوَّة (Motyer, 115; قا؛ Scott, 242; Mauchline, 123-24).

يبدو أن معني *w^e 'ôrîd ... yôs^ebîm* في إش١٠:١٣، هي أن آشور كَانت قَدْ سقطت (NEB, REB, و TEV "داسَ"؛ NIV "أخضعَ"؛ وترجمها Wildberger, 412، "أسقطَ") أمّا أوَّلئك الذين كَانوا يَجْلسونَ على العروشَ (RSV; NRSV; Dummelow, 422; G. B. Gray, 195, 199; Kaiser, 141; cf. NIV) أو سكَان تلْكَ الأماكنَ التي كَانتْ قَدْ اجتيحتْ (NEB; REB; JB; TEV; Scott, 242; Kissane, 1960, 117, 121-22; Watts, 1985, 145; Wildberger, 412). ورغم الصعوبات الموجودة في النصِّ، إلا أن النقطة الأساسية في إش ١٠:١٢-١٩ هي أنه حتي أوَّلئك المُخوَّلين لأن يكونوا أدوات للعمل الإلهي، معرضين للدمار إذا لم يعترفوا، أو غير قَادرين على الاعتراف، بمصدر قوّتهم، أو يتجاوزا مفوضيَّتهم، ويبقون عائقاً في طريق المشيئة الإلهية (ع. ١٥-١٩).

في ع. ق، غالباً ما يكون هناك اتصال خاصّ بَيْنَ إدوم

ودينونة يهوه علي كُلّ أعدائه (انظر، بشكل خاص، كريسون Cresson). في نُبوءَة تعلن أن يهوه الساخط سيدين جميع هذه الأمم التي قاومته (إش ٣٤: ١-١٧)، هناك وصف كيف أن السيف الإلهي سَيُشْبَعُ بدمٍ الأدوميين، جميعاً مع (RSV ; NRSV ; NEVB ; REB ; NIV ; Mauchline, 11 ،1987 ،224-25; Kelley، 288; Watts)، أو في مكان (JB ; Skinner، 1909، 225; Whitehouse, 343; Kinder, 1972, 609; Miscall, 85) ذبح الأضاحي، بضمن ذلك الثيرانَ القوية (אַבִּירִים ع..٧). يظن Kissane (1960, 375؛ قا؛ Oswalt, 612)- الذي يشارك آخرين وجهة النظر القائلة بأن الحيوانات المذكورة في ع. ٦-٧ يُقصد بها الحُكّامَ وأممَهم - أنه من المحتمل أن الخراف، والتيوس والكباش المذكورة في ع. ٦ تُمثّل عامة شعب أدوم، بينما البقر الوحشي، والعجول، والثيران القوية المذكورة في ع.٧، تمثل قادة الأمم. وقَدْ ظن Motyer (271) أن אַבִּירִים، هنا، رُبّما تكون كناية عن أناس مهمّين.

يتضح أن الإله الثور غير قَادر على أن يُخلِّص عباده من غضب يهوه وذلك موضّح في النبوءَة التي يبدو أنها متعلقة بزحف نبوخذ نصر، ملك بابل، علي أرض مصر (إر ٤٦: ١٣-٢٦). تُسأَل مصر، أوّلاً، لماذا هرب/ يهرب أبيس؟ (إر ٤٦: ١٥أ، بمتابعة سب ἔφυγεν ὁ Ἆπι وتقرأ נָסַחְ، [مثل؛ أبيس Apis] هَربَ / يَهْرِبُ، بدلاً منْ النصِّ الماسوري נִסְחַף، أطيح به، إنبطح [انظر، Streane, 289; Peake, 1912, 219; Bright, 303; Carroll, 768]). كَان أبيس هو الثور المُقدَّس الذي كَان يُعبد في ممفيس، ويُبجّل بصفته الابن، أو تجَسيد الإله بتاح Ptah، الذي رُبط بأوزيريس فيما بعد، إله الخصب والنماء، ولقَدْ أوكل إلي كهنة عبادة أبيس الاَهْتمام بثورَ حيٍّ خاصٍّ، الذي كَان ممثل الإله (Thompson, 692). عند الموت، كَان يدفن كل من هذه الثيران في تابوته الخاص في مدفن خاص (Thomposon, 692).

في الجزء التالي من إر ٤٦: ١٥، تُسْأَلُ مصر لماذا لم تستطع ثيرانك (تُقرأ [مَع، مثل؛ Streane, 289; Driver, 1906a, 274, n. c; Peake, 1912, 218-19; *BHS*] אַבִּירֶיךָ النصِّ الماسوري אַבִּירֶיךָ، ثيرانك [NEB و REB بها " إلهك- الثور]) لم يَصْمد/ لا يَصْمد. تلتزم NIV بشدة بالنصِّ الماسوري وتترجم، "لماذا سينطرح محاربونك؟ إنهم لا يَستطيعونَ الوقوف. . . . ،" لكن الترجمة المتبعة هنا للعبرية الواضحة بالكاد، تبدو مفضّلة، لأن التعديلات التي تستند إليها تبدو مقنعة (قا؛ Jones, 495). في بَعْض الثقافات القَديمة، كَانت تُحمل تماثيل الآلهة في المعارك، وهروب أو أسر مثل هذه التماثيل يُفهم علي أنه هزيمة هؤلاء الذين يعبدون هذا الإله المعيَّن

(Hyatt, 1956, 1107-8). ولأن يهوه كَان قَدْ اقتحمه لم يستطيع أبيس أن يقف (ع. ١٥ب). ويبدو أنه هنا، كما في بقية الأماكن (إر ٥١: ٧، ٢٠-٢٣)، كانت بابل أداة في يد يهوه الذي يستخدمها لتحقيق أغراضه علي الأرض؛ لكن عندما، بكبرياء، تتحدى المشيئة الإلهية (٥٠: ١٤، ٢٤، ٢٩، ٣١)، سيتَّخذ الربَّ إجراءاً حاسماً ويُدمِّرها (٥٠: ٤٥؛ ٥١: ١٢، ٢٩) (Achtemeier, 110).

(ب) تستخدم אָבִיר في أربعة نصوص، بمعني الْخَيْلَ، الفرس القوية (قض ٥: ٢٢؛ إر ٨: ١٦؛ ٤٧: ٣؛ ٥٠: ١١). في أغنية تحتفل بنصر دبورة وباراق (بمساعدةَ يهوه، المصمم الحقيقي للنصر) علي القوّات الكنعانيةَ بقيادة سيسرا، يَظْهربوضوح الفرس الجامح (قا؛ Dummelow, 163; TEV; NEB) أوخيول الأعداء الهاربة بإندفاع (REB; Cooke, 64; O'Connor, 138; cf. JB) في العبارة אָז הָלְמוּ עִקְּבֵי־סוּס מִדַּהֲרוֹת דַּהֲרוֹת אַבִּירָיו، "حِينَئِذٍ ضَرَبَتْ أَعْقَابُ الْخَيْلِ مِنَ السَّوْقِ، سَوْقِ أَقْوِيَائِه" (قض ٥: ٢٢). هذه الكلمات، وخَصوصاً التكرارُ الثلاثي للاسم דַּהֲרוֹת مع التشديد علي المقطع الأخير، يُنتجُ تأثيراً صوتياً مُميَّزاً، يَرددُ صدى لصوت حوافر الفرس الجارية (Strahan, 1920, 262; Moore, 161; J. Gray, 290; Lindars, 271; cf. Slotki, 200).

لقَدْ دب الذعر، والإحباط في يهوذا عند سماعهم أصوات الخيول الكثيرة الآتية منْ المدينة البعيدة دان (تقع في أقصي شمال إسرائيل علي سفح جبل حرمون)، إشارة علي اقتراب عدو غازي عنيد (إر ٨: ١٦). هذا وصفَ الأصواتَ القادمةَ للحربَ (מִצְהֲלוֹת אַבִּירָיו، صَهيل خيلهم) الذي كَان على مسمع من عامة شعب يهوذا من بُعد، رُبّما يكون نتيجة تصور شعري؟ أو رُبّما يكون التوقع القوي للكارثة الآتية، (McKane, 1986, 192). هو الذي سبب في التعبير عنها علي أنها النهاية، مما لا شك فيه أنه بالرغم من أن العامل الفعال وراء خراب هذا الغزو الذي أوشك أن يتحقق هو يهوه، إلا أن المسئولية المطلقة عن هذه المأساة، تقع على الشعب نفسه (Clements، 58-59).

تصف نبوءَة عَنَ الْفلسْطِينِيِّين (إر ٤٧: ١-٧) كيف أنه عند اقتراب الجيش الْغَازِيَ من الشمال، سيهرب الآباء المرتخون، هكذا في رعب، إثر صَوْت الحَوَافر الهادرة (מִקּוֹל שַׁעֲטַת פַּרְסוֹת אַבִּירָיו، قَرْعَ [NEB; REB] أو دوي الرعد [JB؛ حرفياً، ضجة خطوات] حَوَافِرِ أَقْوِيَائِهِ) وصَرِيرِ الْمَرْكَبَات، حتي أنهم لم يلتفتوا إلي أبنائهم، ناهيكَ عَن ذَهابهم لمساعدَتهم (ع٣). هذا العدو الغازي غير مُحدّد، إلا أنه واضح جداً من ع. ٤ج، ٦-٧ أن الذي يَستخدمُ السيفَ المُتعطِّش للدماءَ ضدَّ الضحايا المرتعبين هو المحارب القُدّوس، يهوه (Caroll, 777).

في سلسلة طويلة من النبوءات عَنْ بَابِلَ (إر ٥٠: ١ - ٥١: ٦٤)، يُشبِّه ناهبي ميراث يهوه، بعجَلة تمرح، وخيل يصهل، אַבִּרִים (٥٠:١١). إن الصورتين الرعويتين للعجلة التي تقفز، والخيل الذي يصهل، تصوران كلاً من السهولة التي سلبت بها بابل أرض يهوذا، وإبتهاجهم بالقيام بذلك (قا؛ Carroll, 824; Thompson, 735-36). ومع ذلك فتلك التي كانت قبلاً أداة غضب الله (٥١: ٢٠-٢٣) تُحَذر بأنه، نتيجة لغطرستها ووَحْشيَّتها المفرطة (٥٠: ٢٩-٣٢؛ ٥١: ٢٤-٢٥)، سَتُدمَّر بغضبَ يهوه (٥٠: ١٢-١٦، [*et passim*]).

(ج) تستخدم אַבִּיר في أربعة نصوص لتشير إلي الرجل القَدْيرُ أو الشخصية الرئيسيّة في جماعة (١ صم ٢١: ٧ [٨]؛ أي ٢٤: ٢٢؛ ٣٤: ٢٠؛ مرا ١: ١٥). وقَدْ طبقت علي دُوَاغُ الأدُومِيُّ، الذي لا نعرف طبيعة عمله بالتحديد (Bennett، 283)، لكن يبدو أنه مَوْصُوفُ كالرئيس (RSV ; NRSV ; REB ; TEV ; Baldwin, 138؛ قا؛ NIV "رَئيسُ") لرعاة ماشية شاول، לְשָׁאוּל אַבִּיר הָרֹעִים אֲשֶׁר (١صم ٢١: ٧ [٨]). لَقَدْ ظن Kennedy (148) أنِ "رَئِيسَ رُعَاةِ شَاوُلَ" وظيفة مشكوك فيها، لكنه لم يقترح بديلاً. البَعْض (أمْثال، Driver, 1966, 175-76; McCarter, 346, 348; Klein, 211-13; قا؛ McKane, 1963, 132; Payne, 299) يُفضِّل تعديل الكلمة في النصِّ الماسوري הָרֹעִים (الرعاة) إلي הָרָצִים(السُعاة) وتترجم "الأقْدَر، الأقوي، رئيس السُعاة لدى شاول". لَقَدْ جادل Driver (1966, 175-76) أنه من المستبعد أن تكون القوَّة أو البطولة كَان يمكنُ أنْ تَكُونا سمة في الراعي الذي سَيُفردُ الراوي عن تميّزه (ومع ذلك، انظر Hertzberg, 181)، في حين أنه من المتوقع أن يُعلق الراوي علي قُدْرة وحجم الساعي المذهلة. وبملاحظة أن אַבִּיר قَدْ تعني عَنيف، فقَدْ ظن Baldwin (138) بأن الكلمة لَرُبَما إستعملتْ هنا للإشارة إلى أنَّ هذا الرجل كَان مشؤوماً داخلياً، ووجودُه منذراً بسوء العاقبةَ، وهو اقتراح مُنسجم مع وصف دُوَاغ بالأدُومَيُّ (قا؛ Hertzberg, 180-81 ; Klein, 213). وقَدْ اقترح Klein (213) أن אַבִּיר لَرُبَما كانت تَعود للإشارة إلى قوَّة هذا الرجل الذي فيما بعد، وبشكل فردي وفي يوم واحد، ذبحَ خمسة وثمانين كاهناً وعدداً غير مُعلن منْ النساء، والأطفال، والماشية (١صم ٢٢: ١٨-١٩). البَعْض (مثل؛ Ackroyd, 171) اعتبر دُوَاغ مُحارباً بارزاً، رُبَّما أحد مرتزقة شاول (Mc Carter, 349; Cohn, 282). ولقَدْ وصف McKane (1963, 132-33) و Klein (212) دُوَاغ ببساطة كأحد مسؤولي شاول. وقَدْ أقترح أن دُوَاغ لَرُبَما كَان مسؤولاً دينياً، راعي قطعان وأغنام الهيكل. (Ackroyd, 171).

וּמָשַׁךְ אַבִּירִים בְּכֹחוֹ יָקוּם וְלֹא־ יַאֲמִין בַּחַיִּין

الكلماتِ التي وردت في أي ٢٤: ٢٢ قد تُترجَم بطرق متنوعة: "يُطيل الله حياةَ القديرينَ بقوَّته؛ يَرتفعونَ عندما يَيْئسونَ منْ الحياةَ" (RSV ; NRSV)؛ بقوته (الله) تستمر حياة المقتدر: يقوم، رغم أنه لا يثق أن سيعيش" (Driver و Gray, 213:1) "برغم ذلك (الله) بقوَّته القديرون سيقومون في الوقت الذي يتوقفون فيه عن التركيز علي حياتهم" (Re-nan، اقتبس بواسطة Dhorme, 391)؛ "لكن ذاك الذي بقدرته يمسك المقتدر، وينهض، ولا أحد فيما بعد يمكن أن يتأكد من حياته!" (Dhrome, 390)؛ "هذا الذي يضع يده القوية علي الطغاة ينهض ليأخذ هذه الحياة التي قد تبدو أنها آمنة" (Le Hir، مقتبسة من Dhorme, 391)؛ "لكن الله بقدرته يقتلع حتي المقتدرين؛ رُبّما يقومون، لكن ليس لديهم رجاء مؤكد علي الحياة" (NEB؛ قا؛ REB)؛ "لكن الله يطيح بقوته المقتدر؛ ورغم أنهم توطدوا، إلا أن ليس لهم ضمان علي الحياة" (NIV)؛ "الله في قدرته، يحطم المقتدر؛ يفعل الله- أما الشرِّير فيموت" (TEV)؛ "يغري بقوته المقتدر. يقوم، ويثق في الحياة" (Pope, 189)؛ "يا ليته يغوي المقتدربقوته؛ يدعه يقوم لكن لا يتأكد من حياته" (Hartley, 351)؛ "رُبّما يستمر الرجل المقتدر بقوته، رُبّما يحيا، لكن لا ثقة له في الحياة" (Gordis, 265).

إنَّ النصِّ العبري في أي ٢٤: ٢٢-٢٤ غامض جداً (انظر، Irwin, 401: Hartley, 352)، وصعوبات تَرْجَمَة هذه الأعداد تقريباً منيعة (Watts, 1972, 99). فلا عجب أن المُفسّرين فَهموها بمفاهيم متعارضة تماماً، (A. and M. Hanson, 82) وتلك التعديلاتَ المُقترحةَ العديدةَ اقترحتْ (Hartley، 352). والبَعْضُ (مثل؛ Dummelow, 309; H. Anderson, 248) يَعتقدُ بأن كلماتَ ع. ٢٢ هي كلمات خاصة بأيوب، وبأنّه يَشتكي بأنّ الربِّ يُبقي الأشرار في القوَّة. واعتبر Hartly (352-54) أن ع. ١٨-٢٤ يتكون من سلسلة من اللعنات نَطقَ بها أيوب علي المخالفين للقانون، وأنه يريد من الله أن يُطبِّقَ عدالتَه على هؤلاء الأشرار، كدليل علي أن العدالة الإلهية ستُظهر نفسها أيضاً في حالته، وتأكيداً علي أنه سيحصل علي قرار عادل لشكواه. طبقاً لـ Hartley (354)، بالرغم من أن أيوب يتحدي اللاّهوت المعاصر، إلا أن إيمان أيوب العميق في الله، يَدْفعُه لطَلَب ردّ الله على الظلم.

اقتنع آخرون بأنّ البَعْضَ (مِثل؛ Peake, 1905, 228، الذي يَعْزل ع. ١٨-٢٢) أو كلَ المادّةِ في أي ٢٤: ١٨-٢٥ لا تُعبّر عن وجهاتَ نظر أيوب. يَأخذُ البَعْضُ هذه الأعداد (مثل؛ May و Metzger, 636) أو حتى كامل الإصحاح (مثل؛ Strahan, 1913, 212-13, 216) بأنه قَدْ أدخل هنا منْ قَبَلْ مُحرِّر تقي، رغب أن يُخفف من حدة تجديف أيوب الحاد. وآخرون ممن اعتبروا وجود هذه الأعداد في غير محلها، يرجعونها إلي أحد أصدقاء أيوب، أمّا بلدد

(قا؛ Davidson, 206-7) أو صوفر (,Pope, 187-89؛ قا؛ 195; Dhorme, 386-93; JB و May و Metzger, 636; Gibson, 191 [لقد نَسَب Gibson ع. ١٨-٢٠، ٢٤ لصوفر و ع. ٢١-٢٣ لأيوب]). البَعْض (مثل؛ RSV; Janzen, 169) يأخذ ع. ١٨-٢٠ كاقتباس من أيوب لما كَان يقوله أصدقاؤه (RSV أضافت الكلمات "أنت تقول" لبداية ع. ١٨) وفسرت ع. ٢١-٢٤ كردٍّ أيوب. اعتبر Gordis (256, 258) أن ع. ١٨-٢٤ جميعها اقتباس.

هل تُقدِّم الشكوي الموجودة في أي ٢٤: ٢٢-٢٤ الله كمن يَدْعمُ ويَحْمي الظالمين الأقوياء، يَضْمنُ ازدهارَهم، يُحافظ على أمنهم، ويَضْمنُ أن موتهم سيكون موتاً هادئاً بعد طول عُمر، (Driver, 1906ب, 72; Davidson, 208-9; Janzen, 169)؟ أم هل ع. ٢٢-٢٤ تحاول أن توضِّح سبب تزايد الأشرارفي القوَّة العظيمة قبل أن يتحطموا، وذلك بالتنبير علي أن الله يسمح لهم بالاستمتاع بحياة ناجحة لمدة قصيرة، كيما يَظْهرالقوي الكامنة المتأصلة داخل الأشرار (Habel, 131)؟ أم هل أيوب نفسه يعبر هنا عن آماله بمعاقبة الله للإشرار، بأن يحقق لهم في البداية كل ما يتمنوه، ثم بعد ذلك يسلبهم من زهوتهم بالحياة، حتي لا يتمكنوا من الاستمتاع بما حققوه من ثروة وقوَّة (,Hartly 353-54)؟

ردّاً على اتِّهام أيوب بأن الله غير بارٍّ، يُجادلُ أليهو بأن الله بار، وفوق التصنيف البشري للعدل (;Terrien, 1144 Watts, 1972, 128). موضحاً أن طرق الله عادلة تماما، يؤكد أليهو أن القضاء الإلهي نزيه: فالفقراء والأمراء، المرؤوسون والرؤساء، جميعهم يخضعون لنفس الفحص الإلهي، وحتي المقتدرون، والقادة الظالمون، المسئولون أمامه عن العدل (Habel, 185)، يتحطمون بالقوَّة غير المرئية التي لَمْ تَخْلقْ الكونَ فقط لكنها تَحكمه بالعدل المُطلق (أي ٣٤: ٢٠).

الكلمات וְיָסִירוּ אַבִּיר לֹא בְיָד يقبلها -Blom merde (122-23)، الذي يُترجِمُها "وينزعون الأعزاء بدون يد بشرية". ويبدو أن RSV و NRSV أخذتا الكلمة וְיָסִירוּ واستخدمتاها غير شخصي لصيغة الجمع (انظر GKC, §144g)، لأنهما قرأتاها "ويُنتزع الأعزاء بدون يد بشري" (قا؛ Hartley، 455). ورغم ذلك فقد عدّل Dhorme (518-19; قا؛ Terrien, 1145) الكلمة וְיָסִירוּ الواردة في النصِّ الماسوري "وسوف ينتزعون"، إلي וְיָסִיר، التي تترجم، "ينتزع المُلك دون جهد" (قا؛ JB، "لَنْ يُكلفه أي جُهدٍ لإزالة المستبدّ"؛ REB، "هو يُزيل القديرينَ دون أن يَرفَع إصبعَه!"؛ TEV، "يقتل الأعزاء دون أي جهدٍ علي الإطلاق"). طبقاً لبيرجانت Bergant (165)، لم يُخفقْ أليهو فقط في مُعَالَجة القضيةَ المعيَّنة التي طرحها أيوب، وإنما الأمثلة التي استشهد بها لشرح ودعم النقاط التي وضعها كَانت أقل من أنْ يُعتمد عليها.

لقد رثت صهيون الحزينة حقيقة أنه كنتيجة لخطيئتها، سحقها يهوه كما يُداس العنب في المعصرة، حطم كُلَ رجالها القديرين، وبمعنى آخر: "محاربيها" (NRSV؛ NIV)، "مقاتليها الشجعان" (JB)، "أبطالها المتمرسين" (-West ermann، 1994، 111، 133) أو "أقوى جنودها" (TEV) (مرا ١: ١٥).

(د) استخدمت אַבִּיר في فقرتين، مقترنة بـ לֵב. في الفقرة الأوَّلي (مز ٧٦: ٥ [٦])، يأتي التعبير بمعني شُجاع القلب (Pace Kissane, 1964, 342, 344)، وفي الثانية (إش ٤٦: ١٢)، تأتي بمعنى عنيد القلب. فلا أسلحة، أو عجرفة بشرية، أو ادعاء للقوَّة، يمكن أن تقف ضد القوي الذي لا يُقاوم، المُحارب/ الديّان، يهوه، الذي يُجرِّد شجعانهم من فسادهم ويغرقهم في نوم الموت (مز ٧٦: ٥ [٦]). تترجم الكلمات אַבִּירֵי לֵב "شجاع" من قبل RSV, NRSV, Delizsch (342, 345)، -But tenwieser (109). C. A. وE. G. Briggs (-165 66)، Oesterley (352) [شجاعة القلب])، Weiser (524) [شجاعة القلب])، Kraus (1989, 107)، و Tate (261). تحمل JB المعني "الأبطال"؛ NEB "الأجرأ"؛ REB "الإشجع"؛ TEV "جنودهم الشجعانُ"؛ NIV "رجال جريئون". قوَّة يهوه الخارقةَ والأعجوبيةَ، كُل قوَّة إنسانية تُدانُ بالانْهيَار (Weiser, 527).

إن غير المؤمنين، والمستهزئين (אַבִּירֵי לֵב [إش ٤٦: ١٢]؛ المتوازي مع פּוֹשְׁעִים، المتمرِّدين/ العصاة [ع. ٨]) يعرفون جيداً أن يهوه هو الله؛ وبأنَّه ليس هناك آخر (إش ٤٦: ٩)، وأن يهوه هو الوحيد الذي يريد، ويَستطيع، وسَيُنقذُ، شعبهَ (إش ٤٦: ١٣). هنا، تمثل الكلمة אַבִּירֵי לֵב أوَّلئك الذين هم "غلاظ الذهن، وعنيدو المشاعر، وعصاة الإرادة"، (Motyer, 370). وبعيدون عَنْ الخلاص/ التحرير (ع.١٢) بسبب مقاومتهم العنيدة لإعلانات الأنبياء (Muilenburg, 534) وكذلك رفضهم الإيمان بأن كورش، الأجنبي، عُيِّنَ كوكيل إلهي لإنقاذهم (قا؛إش ٤٥: ٩-١٣) (Sawyer, 104). بمتابعة سب، كثيرين أمثال (;Whitehouse, 136; McKenzie, 86 Westermann, 1969, 184; Whybray, 117) عدلوا אַבִּירֵי לֵב إلى אֹבְדֵי לֵב وتترجم "أنتم يا مُحبَطي القلوب،" لكن هذا غير مقنع، حيث تتطلب القرينة تعبيراً أقوي من مُحبط القلب أو مكتئب (Skinner,1960,79)؛ كما أنه تعديلٍ غير ضروري، حيث وضع النصِّ الماسوري تعبيراً ممتازاً؛ كما أنه تعديل مُستبعد، لأن النصِّ الماسوري مدعوم من قبل النسخة الأوَّلي لسفر إشعياء/ والترجوم والفولجاتا، (watts, 1987, 165).

(هـ) تستخدم אַבִּיר في نص واحد (مز٧٨:٢٥) بمعني

ملاك (في سب، ليس الإله القدير [كما في Buttenwieser, 123,145؛ قا؛ Johnson, 52, n.1 ; Tate، 282]). خلال التيه في البرية أطعم الله شعبه לֶחֶם אַבִּירִים، خبز الملائكة (قا؛ Wisd. 20:16)، أي المنَّ (قا؛ خر ١٦؛ عد ١١)، وهو طعام يحفظ عادة للكائنات العليا (Rogerson and McKay, 1977b, 145). גִּבֹּרֵי כֹחַ هو مصطلح موازي، يعني تلك القديرة، مستعمل من الملائكة في مز ١٠٣ :٢٠. في حين رأى التقليد التوراتي أن هبة المن كانت نتيجة لنعمة خالصة، إلا أننا نجد النعمة والدينونة مجدولتين معاً في مز ٧٨: ٢٥ (Weiser, 541). حيث إن إمدادهم بهذا الطعام، لم يكن سوي بداية لدينونة يهوه رداً علي تجربتهم للرب: لقد أطاح بهم في اللحظة المحددة عندما كانوا يلتهمون بشراهة هذا الطعام الذي تمنوه (ع. ٢٩-٣١) (Clifford, 133; Tate, 291).

ب - ت الصفة אַבִּיר ترد بمعنى قوي، قدير، نبيل؛ سامي (Jastrow 1:6).

قوَّة، قدرة: ← אָבִיר [ʾābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [ʾôn 1] (قوَّة منتجة، قوَّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [ʾayil 1] (رجل القوَّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [ʾēl 4] (شدة، قوَّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [ʾmṣ] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوَّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [ʾāpîq 2] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשׁשׁ [ʾšš] (تشجّع، تقوى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbeʾ] (قوَّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ 2] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوى، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوَّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوَّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl] (قَدَر، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr 2] (يُقوّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، قدير، جبّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ 1] (مقدرة، قوَّة، الطاقة، قدرة؛ الملكية، عادي (تعوزه القوَّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ 1] (نضوج، مُفعم بالقوَّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [meʾōd] (قوَّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [maʾamāṣ] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nśg] (يَجتاز، يَكونُ قادر على، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [ʿzz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [ʿṣm 1] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غَلب، #٩٥٤٨)

البيبلوجرافيا

TDOT 1:42-44; *THAT* 1:25-27; E. A. Achtemeier, *Jeremiah*, KPG, 1987; P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, 1971; W. E. Addis, "The Psalms," in *Peake*, 1920, 366-96; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, 2d ed., 1957; A. Alt, "The God of the Fathers," in (his) *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, 1-77; K. T. Andersen, "Der Gott meines Vaters," *ST* 16, 1962, 170-88; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; H. Anderson, "The Book of Job," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 238-52; J. G. Baldwin, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1988; W. H. Bennett, "I and II Samuel," in *Peake*, 1920, 273-93; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, OTM, 1982; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, 1969; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. E. Clements, *Jeremiah*, Interp, 1988; R. J. Clifford, "In Zion and David a New Beginning: An Interpretation of Psalm 78," in B. Halpern and J. D. Levenson, eds., *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, 1981, 121-41; R. L. Cohn, "1 Samuel," in *HBC*, 1988, 268-86; G. A. Cooke, *The Book of Judges*, CBSC, 1918; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; B. C. Cresson, "The Condemnation of Edom in Postexilic Judaism," in J. M. Efird, ed., *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, 1972, 125-48; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; W. T. Davison, *The Psalms I-LXXII*, CB, n.d. (1904?); F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. II*, KD, 2d ed., 1889; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906 (1906a); idem, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906 (1906b); idem, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*, 2d ed., 1966; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Trans-

S. M'Caw and J. A. Motyer, "The Psalms," in *NBC*, 1972, 446-547; W. McKane, *I & II Samuel: Introduction and Commentary*, Torch, 1963; idem, *Studies in the Patriarchal Narratives*, 1979; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume I: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; H. G. May, "'The God of My Father:' A Study of Patriarchal Religion," *JBR* 9, 1941, 155-58, 199-200; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Psalms*, Interp, 1994; P. D. Miller, "El as Warrior," *HTR* 60, 1967, 411-31; P. D. Miscall, *Isaiah*, Readings, 1993; G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 2d ed., 1918; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; S. Mowinckel, *Der achtundsechzigste Psalm*, 1953; idem, *The Psalms in Israel's Worship*, Vol. I, 1967; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:381-773; R. E. Murphy (with R. J. Clifford), "Genesis," in *NJBC*, 1990, 8-43; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; M. O'Connor, "Judges," in *NJBC*, 1990, 132-44; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; D. F. Payne, "1 and 2 Samuel," in *Peake*, 1964, 284-319; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; idem, *Jeremiah and Lamentations Vol. II: Jeremiah XXV to LII, Lamentations*, CB, 1912; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, CBC, 1977 (1977a); idem, *Psalms 51-100*, CBC, 1977 (1977b); idem, *Psalms 101-150*, CBC, 1977 (1977c); J. F. A. Sawyer, *Isaiah. Volume 2*, DSB, 1986; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwehs Knigssitz: Theologie der heiligen Stadt im AT*, 1963; R. B. Y. Scott (and G. G. D. Kilpatrick), "The Book of Isaiah," in *IB*, 1956, 5:149-419; H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, BZAW 98, 1966; J. Skinner, *Genesis: A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; J. J. Slotki, (and H. Freedman), *Joshua and Judges: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1961; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semlation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; O. Eissfeldt, "El and Yahweh," *JSS* 1, 1956, 25-37; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; T. E. Fretheim, "Psalm 132: A Form-Critical Study," *JBL* 86, 1967, 289-300; J. C. L. Gibson, *Job*, DSB, 1985; R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, Moreshet, 1978; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCBC, 1967; N. C. Habel, *The Book of Job*, NCBC, 1975; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; A. and M. Hanson, *The Book of Job: Introduction and Commentary*, Torch, 1976; M. Haran, "The Religion of the Patriarchs. An Attempt at a Synthesis," *ASTI* 4, 1965, 30-55; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, CBC, 1975; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, 1974; J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzvㅇter*, 1956; J. P. Hyatt, "Yahweh as 'The God of My Father'," *VT* 5, 1955, 130-36; idem, "The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:775-1142; W. A. Irwin, "Job," in *Peake*, 1964, 391-408; J. G. Janzen, *Job*, Interp, 1985; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, 1979; D. R. Jones, *Jeremiah*, NCBC, 1992; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; A. R. S. Kennedy, *Samuel*, CB, 1905; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; idem, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, TOTC, 1979; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; R. W. Klein, *I Samuel*, WBC, 1983; G. A. F. Knight, *The Psalms. Volume I*, DSB, 1982; idem, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, ITC, 1984; idem, *The New Israel: A Commentary on the Book of Isaiah 56-66*, ITC, 1985; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; B. Lindars, *Judges 1-5: A New Translation and Commentary*, 1995; P. K. McCarter, *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB, 1980; L.

ites. First Series: The Fundamental Institutions, new ed., 1914; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; idem, "Judges," in *Peake*, 1920, 256-70; A. W. Streane, *The Book of the Prophet Jeremiah, Together With the Lamentations, With Map, Notes and Introduction*, CBSC, 1891; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; W. R. Taylor (et al.), "The Book of Psalms," in *IB*, 1955, 4:1-763; S. Terrien, "The Book of Job: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1954, 3:875-1198; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1987; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; R. de Vaux, *The Early History of Israel to the Exodus and Covenant of Sinai*, 1978; B. Vawter, "The Canaanite Background of Genesis 49," *CBQ* 17, 1955, 1-17; J. D. W. Watts (with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; idem, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; idem, *Genesis 12-36: A Commentary*, Continental, 1985; idem, *Genesis 37-50: A Commentary*, Continental, 1986; idem, *Lamentations: Issues and Interpretation*, 1994; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; H. Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, Continental, 1991.

روبن واكلي *Robin Wakely*

٥٢ (אַבִּיר [*'abbîr*]، قوي، شديد)، ← # ٥١

٥٣ (אֲבִירָם [*'abîrām*]، أبيرام)، ← قورح

٥٩ (אֶבְיָתָר [*'ebyātār*]، أبياثار)، ← أبياثار

61 אבל

אבל [*'abl* [1]] قَل. حزن، ناح؛ هِفعِيل.، سبّبَ الحزن؛ هِتْبَعِّيل.، يمارس طقوس الحداد (#٦١)؛ **אָבֵל** [*'ābēl* [1]]، صفة. نائح (#٦٣)؛ **אֵבֶל** [*'ēbel*]، اسم. حداد، مناحة، مناسك حداد (#٦٥).

ش. أ. ق الوحدة المُعجميَّة *'bl* مُثبتة في بَعْض اللغات السامية الرئيسيّة: الأوغارتية *'bl* ، الآرامية **אֲבַל** يَنْدُبُ؛ والسريانية (*HALAT* 6)؛ والعربية أَبُلَةٌ، أَبَّنَ، لمَدْح شخص ميتَ (Nöldeke, *ZDMG* 40, 724; Guil-laume, 17).

ع. ق الوحدة المُعجميَّة يَرد الجذر **אבל** علي وزن قَل. (١٨مرّة: ١٧مرّة في الأنبياء، ومرّة واحدة في أيوب)؛ وعلي وزن هِتْبَعِّيل. (١٩ مرّة؛ أساسا في النُصوص القصصية)؛ وزن هِفعِيل. (مرتين)؛ والصفة **אָבֵל** (٨ مرات)؛ والاسم **אֵבֶל** (٢٤مرّة).

١. التراكيب النحوية. الوحدة المعجمية *'bl* لها عدة أسماء كفاعل؛ وهذه الأسماء أمّا مُتحرّكة أو ساكنة، مفردة أو مجموعة، جمعية أو فردية. في بَعْض الحالات يكون هناك عدم تأكد، حيث اقترح البَعْض بأنّ الفعل قَدْ يَكُون **אבל** [*'bl* [2]]، جَفَّ (← #٦٢). على الرغم من إفراد جذر ثاني، اقترح أوّلاً منْ قَبَل G. R. Driver وتَلاه العديد من الآخرين (قا؛ *HALAT*)، إلا أن Clines إشار إلي أن هذا التمايز يشوبه الضعف. لأن الإشياء الجامدة قَدْ تُشخص كالحَداد، فحالة وجود جذرثاني **אבל**[2]، غير مُثبتة. سوف ننتهج النقاش التالي حول أساس جذرواحد: **אבל**، حزن، ناح.

يَظْهر الفعل في قل.، وهِفعِيل.، وهِتْبَعِّيل.، وفي إشكال الزمن التام، والماضي غير التام. يقتصر الوزن قل. علي الأدب النبوي، عدا وروده في أي ١٤: ٢٢. الأسماء في إشكال قل. التام هي: بوّابات (صهيون) (إش ٣: ٢٦)؛ صيُّادو السمك (١٩: ٨)؛ الأرض (٢٤: ٤؛ إر ٢٣: ١٠)؛ النبيذ الجديدُ (إش ٢٤: ٧)؛ مزرعة العنب والحقل (إر ١٢: ١٠, ١١)؛ يهوذا (١٤: ٢)؛ الشعب (هو ١٠: ٥)؛ الكهنةُ (يؤ ١: ٩)؛ كُل من يَعيشُ في الأرض (عا ٨: ٨, ٩: ٥). أما الاسم في إشكال الوزن قَل. غير التام : هو [الإنْسَان] (أي ١٤: ٢٢)؛ الأرض (إر ٤: ٢٨؛ ١٢: ٤؛ هو ٤: ٣).

ع. ق يستخدم الجذر هِفعِيل. **אָבַל** مرتين فقط، بينما الجذر الأكثر استخداماً هو هِتْبَعِّيل.، يستخدم الجذر الأوّل مرّة في الزمن التام، وأخري في الزمن غير التام. في حز ٣١: ١٥ (السيد الرب) هو اسم الفعل التام هِفعِيل.، بينما "الآبار العميقة" هي المفعول به. يستخدم هِفعِيل. غير التام ليصف التأثير الواقع علي المتاريس والأسوار من جراء الهلاك الذي أوقعه الرب علي صِهيون (مرا ٢: ٨). أما وزن هِتْبَعِّيل. فيَرد في التعبير "لأَنَّ صَمُوئِيلَ نَاحَ عَلَى شَاوُلَ" (١ صم ١٥: ٣٥). ويمكن ملاحظة الآتي:

(أ) يستخدم الفعل **אָבַל** مجازياً في (مرا ٢: ٨؛ حز ٣١: ١٥) وكذلك حرفياً (١صم ١٥: ٣١).

(ب) يمكن أن يجعل الرب- بصورة مجازية- الطبيعة، والإشياء الجامدة أن تنوح، وذلك عندما يدين غير الإسرائيليين أو الأمّة الإسرائيلية علي تجاوزاتهم.

(ج) يستخدم الفعل كنتيجة للأفعال الإلهية أو البشرية، عند استخدام هِفعِيل. يكون الله هو اسم الفاعل، بينما البشرية هي اسم في هِتْبَعِّيل. تكون الحالة.

(د) يمكن ملاحظة أن الله لم يَرد مُطلقاً في حالة الاسم علي

وزن هِتْبَعِّيلْ. في ع. ق (قا؛ تك ٣٧: ٣٤؛ خر ٣٣: ٤؛ عد ١٤: ٣٩؛ ١صم ٦: ١٩؛ ١٦: ١؛ ٢صم ١٣: ٣٧؛ ١٤: ٢؛ ١٩: ١ [٢]؛ ١أخ ٧: ٢٢؛ ٢أخ ٣٥: ٢٤؛ عز ١٠: ٦؛ نح ١: ٤؛ ٨: ٩؛إش ٦٦: ١٠؛ دا ١٠: ٢؛ حز ٧: ١٢، ٢٧).

٢. أسفار موسى الخمسة، يَرد الفعل אָבַל في التوراة في هِتْبَعِّيلْ. فقط حِين؛ مزق يَعْقُوبُ ثِيَابَهُ وَوَضَعَ مِسْحا عَلَى حَقَوَيْهِ وَنَاحَ عَلَى ابْنِهِ أَيَّاما كَثِيرَةً (تك ٣٧: ٣٤-٣٥). ورغم أن أبناءه حاولوا أنْ يعزوه (נָחַם)، إلا أنه بَقِى مُكْتَئِباً. وقد تغير الوضع بعدما سمع يعقوب الأخبار السارة عن أن يوسف مازال حياً في مصر (٤٥: ٢٧). في هذا السياق אָבַל يُصور حالةً نفسيةً عميقةً من الكآبة. وعكسها أن تنتعش روحه (٤٥: ٢٧،חָיָה רוּחַ) وأنْ يتَشجَّع (נָחַם؛ ٣٧: ٣٥).

٣. الأسفار التاريخية. ناحَ الشعب أمام الرب بعدما ضُربوا بالإضافة لسبعين رجلاً من بَيْتَشَمْسَ، لأنهم نظروا إلي تابوت عهد الرب (١صم ٦: ١٩). كما سبَّب موت أمنون علي يد أبشالوم بكاءً عظيماً (٢صم ١٣: ٣٦). كما ناح داود علي ابنه أبشالوم كل يوم. هرب أبشالوم، الذي ارتكب جريمة القتل، إلي منفاه الاختياري في جازر مدّة ثلاث سنوات. أيضاً هناك إزدواجيةَ على اسم الفاعل داود. علاوة على ذلك، هناك تعليقان مثيران عن داود بخصوص هذه الرواية: ذلك أن روحه اشتاقت الذهاب إلي أبشالوم، وأنه تعزي (נָחַם) بموت أمنون. هذا يَعْني بأنَّ كآبةَ داود الحادّة سُكِّنتْ تدريجياً بَعْدَ موت أمنون.

الفعل אָבַל يَرد في ١أخ ٧: ٢٢ و٢أخ ٣٥: ٢٤-٢٥. في ١أخ ٧: ٢٢ ناح أفرايم علي أبنائه، عَزَرَ وَأَلْعَادَ، اللذين قتلهما رجال جت في ظروف مأساوية. ناح إفرايم عدة أيام، وأتي إليه أقرباؤه ليعزوه (נָחַם). بعد أن قُتِل يوشيا بيد نخو، ملك مصر، في معركة مجدو، أُعيدَ إلى أورُشَليم حيث دُفِنَ هناك. وبعد دفن يوشيا، كتب إرميا رثاء ليتغني به الشعب (٢ أخ ٣٥: ٢٤-٢٥).

ناح عزرا، كاهن/ معلم الرب، بسبب عدم أمانة شعب العهد، التي ظهرت في ممارستهم الزواج المختلط بالأجنبيات (عز ١٠: ١-٦). هذا المُصلح صَلي، واعترفَ، وناح، وطرح نفسه أمام بيت الرب قَبْلَ أنْ ينسحبَ إلى مسكنه الخاص، حيث أنه لم يكن قد تناول أي خبز، وما شرب ماء، ونَدبَ. يرتبط هنا النواح بالصيام، والبكاء، والصلاة. كذلك نحميا البنّاء/ المُصلح ناح أيضاً، وصلّي، وصامَ، ونَدبَ عند سماعه الضِيّق والإذلال اللذين أصابا السكان والمدينة أورُشَلَيم (نح ١: ٤). بعد إعادة بناء السور، أمر نحميا، وعزرا، واللاويّون، جميع الشعب ألاَّ ينوحوا (אָבַל)، أو يبكوا (בָּכָה)، أو يحزنوا (עָצַב) (٨: ٩-١٢).

٤. أيوب. يَرد الشكل الوحيد للفعل אָבַל في قل. خارج الأدب النبوي في أي ١٤: ٢٢. يُلاحظ Habel أن أيوب توسَّل إلي الله ليعطي البشر راحة في ظل ظلام واقعهم الوجودي الكئيب (١٤: ١-٦؛ Habel, 239-44). لقد كَان أيوب في جُبِّ اليأس؛ إلاّ أنه أحس بشجرة كَان لديها رجاء بأن تُورق مرَّة أخري أكثر من إنسان في الهاوية אֵל שְׁאוֹל (أي ١٤: ٧-١٤). مثل هذا الشخص "يَتَوَجَّعُ لَحْمُهُ وَعَلَى ذَاتِهَا تَنُوحُ نَفْسُهُ" (١٤: ٢٢). حيث يربط النصّ بين التوجع، والفعل ناح. لاحظ Atkinson، "أن الناس المتوجعين يصبحون مُبتَلعين كُليًّا ولا يقدرون أن يروا ما وراء مأزقهم البائس" (Atkinson, 86; Habel, 244). فالوجع قدْ يُسبِّب النواح، الذي بدوره يُنتج عنه ابتلاع للذات.

٥. الأنبياء. يستخدم الفعل אָבַל في إش (٦مرات)، والصفة (٣مرات)، والاسم (مرتين). لقد تعامل إش ٣: ١٦-٤: ٦ مع سلسلة من النبوات ضد نساء صهيون (قا؛ عا ٤: ١-٣). ستئن (אָנָה) وتنوح (אָבַל) بوَّاباتُ صهيون، (إش ٣: ٢٦). والبوَّاباتُ حيث مداولات الشؤون القانونيةِ، والمحادثات، والمساومات، والأخبار، ومن ثمَّ فهي تُمثّل مجد المدينة (Ross, *ZPBD*, 300 قا؛ ١٤: ٣١؛ إر ١٤: ٢) ستنوح بسبب قضاء الرب (إش ٣: ١٧-٢٥). سيعاني رجال صهيون من الهزيمة العسكرية، تاركين النساء أرامل وأطفالهم يتامي (Herbert, 45).

هناك استخدام لافت للانتباه لـ אָבַל في إش ١٩. حيث يَتكلّم النصّ عن القضاء و البركات اللاحقة علي مصر(Youngblood, 65-66; Watts, 252-55). ما من شيء سيمنع المصريين من اختبار الزيارة المُدَمّرة من الرب. ستَجفّ (נָשַׁת) مياه الأنهار؛ وقاعُ النهر سَيجف (חָרֵב)، وتيبس (יָבֵשׁ)؛ وستنتن (זָנַח) القنوات، وستتضاءل (דָּלַל) سواقي مصروتجف (חָרֵב)؛ وستتعفَّن (קָמַל) القصب و الأسل، والرياض التي على حافة النيل وكل زراعة على النيل ستيبس (יָבֵשׁ) وستتبدد (נָדַף)؛ وصيّادو السمك سيئنّون (אָנָה)، وينوحون (אָבַל)، ويحزنون (אָבַל، ع. ٥-٨). وقد لاحظ Kaiser، "أن الجفاف الحادث بسبب جفاف النيل، والقنوات التي تجري بجانبه، وروافدها لا تعني أنها نتيجة عُطل في نظام الري وارتباطه بالإنهيار السابق ذكره الحاصل في النظام الداخلي للمجتمع، لكن كنتيجة لمجيء وتدخل يهوه" (١٣-٣٩، ١٠٢).

يُؤكِّد إش ٦١: ١-٣ أن الخادم الممسوح (المسيَّا) سيعكس أوضاع هؤلاء الحزاني والمنكسري القلب. سيعزي كل النائحين، ويمنحهم دهن فرح عوَضاً عَنِ النَّوْحِ. يُستخدم هذا النصّ في لوقا كإعلان عام لإرسالية يسوع (لو ٤: ١٦-٢٧). يأمر إش ٦٦: ١٠ أوَّلئك الذين يَحبون אָהַב وينوحون

אָבַל على أُورُشَلِيم أن يفرحوا שָׂמַח، ويبتهجوا גִּיל، وأن يبتهجوا جداً (שׂוּשׂ) لأنه سيكون هناك عهد جديد للخلاص في مدينة صهيون.

يستخدم إر ١٤: ٢ أربع عبارات مترادفةَ لوَصْف تأثيراتَ المجاعةَ على أرض يهوذا: نَاحَتْ אָבַל يَهُوذَا؛ وَأَبْوَابُهَا ذَبُلَتْ אֻמְלַל؛ حَزِنَتْ קָדַר إِلَى الأَرْضِ وَصَعِدَ عَوِيلُ אָלָה أُورُشَلِيمَ. هذه المجاعة الشديدة قد أثرت على النبلاء، والأرض، والحيوانات (إر١٤: ٣-٦). وقد لاحظ Breuer الارتباط بين الخطيئة البشرية والكارثة الطبيعية: "فالتطوير الصحي للطبيعة يعتمد على ما إذا كان الإنسان يُحقق قدرَه الأخلاقي أم لا" (Breuer, 121؛ قا؛ إر ٤: ٢٨؛ يؤ ١: ٩).

يستخدم حز ٣١: ١٥ الحالة الوحيدة لشكل الفعل אָבַל التام على وزن هفعيل، في كتابات الأنبياء، وقد إشار Baumann أن هذا الشكل مُناقَش منْ العلماء؛ وهناك رأي مُقترح بخصوص جذرثالث אָמַל (يغلق، يوصد). إلا أن هذا الاقتراح لم يلق دعماً كبيراً، ويُؤكد Baumann، على عكس Driver، بأنه في الواقع يوجد جذر واحد للفعل אָבַל له معاني متعدّدة، تعتمد على السياق، (*TDOT* 1:45; cf. *THAT* 1:27-28; Clines, *VT* 42, 1992, 1-10; Clines, *DCH*, 107-8). يَظهر الفعل في سياق نبوّة على مصر وزعيمها، فرعون (حز ٣١: ١-١٨). لقد سبب الرب النوح للينابيع العميقة، في اليوم الذي ذبلت فيه إشجار مصر كنتيجة لكبريائها.

إن موضوع النواح قوي جداً في عا ٥. إذ يبدأ بالأغنية الجنائزية النابعة من هزيمة عسكرية، وينتهي بهزيمة عسكرية، وموت، ثم سبي. ولقد جادل J. DeWaard أن عا ٥: ١-١٧ نقطة تقاطع طرق واسعة النطاق (DeWaard, 170-77). يَذْكرُ النبي بأنه سيكون هناك نحيب מִסְפֵּד في الشوارع، وعويل في الأزقة. ثم يتبع ذلك موضوع يوم الرب، رُبّما يكون المقصود من استخدام موضوع يوم الرب في ٥: ١٨-٢٠ هو التنبير على موضوعات كان قد عبّرعنها في ٥: ١٨-٢٠ من سفر عاموس، فمحتوى هذا المُقتطف الذي يُشكّل جزءاً من صلاة الكنيسة مُشابهاً لنقطة تقاطع الطرق الواسعة النطاق في ٥: ١- ١٧. مثل؛، في كلا المقتطفين، المشاهد كئيبة. وكلاهما لَهُ ميزّات بلاغية مُميَّزة. الأوّل يَستخدمُ تقليدَ لحن شعبي حزين ليصور بطريقة درامية القضاء المُدمّر المخطط منْ يهوه، بينما الثانية حالةَ أخرى لاستْخدام عاموس لموضوع شعبي وإعطائه بُعداً آخر غير متوقع (قا؛ ٣: ١-٢).

يَظْهر موضوع النواح أيضاً في عا ٨-٩. على ضوء خطيئة وتمرد الشعب، ففي ٨: ٨ يَسْأَل النبي السؤال البلاغي "أَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ هذَا تَرْتَعِدُ (רָגַז) الأَرضُ وَيَنُوحُ كُلُّ سَاكِنٍ فِيهَا" ومُعبّراً عن هذا الموضوع نفسه في ٩: ٥، حيث يَمسُّ السيد الرب الأرض، وينوح الساكنون فيها. فالنواح يُرْبَط بالقضاء والسبي.

٦. **الخلاصة عن الفعل.** الفعل אָבַל مُستَخْدم في ع. ق بعدّة طرق، أوّلاً، يستخدم ليصف رد فعل بَعْض المحبين عند موت صديق، أو قريب، أو حبيب. فالموت موضع السّؤال قد يكون حقيقياً، أو مُتَخيَّلاً، أو مُلفقاً (تك ٣٧: ٣٤؛ ١ صم ٦: ١٩؛ ٢ صم ١٤: ٢؛ ١٩: ١-٢ [٢-٣]؛ ١ أخ ٧: ٢٢؛ ٢ أخ ٣٥: ٢٤). ثانيا، ينوح الناس بسبب الإفتراق عَنْ حبيب (٢صم ١٣: ٣٧)، أو بسبب خبر أو رؤية غير مرغوب فيها (خر ٣٣: ٤؛ دا ١٠: ٢)، أو خسارة امتيازات (عد ١٤: ٣٩)، أو إعلان عن قضاء (هو ١٠: ٥؛ يؤ ١: ٩)، أو التوبة بعد خطأ في حق الله (عز ١٠: ٦). ثالثاً، توصف الإشياء الجامدة بأنها تنوح بسبب قضاء الرب على الأرض، الطبيعة، الخمر، أو بوّابات المدينةَ (إش ٣: ٢٦؛ ٢٤: ٤، ٧؛ إر ٤: ٢٨؛ ١٢: ٤، ١١؛ ١٤: ٢؛ ٢٣: ١٠؛ هو ٤: ٢).

يُشير Baumann (*TDOT* 1:46) بأنّ אָבַל قد يُشير إلى نواح بسبب موت ناتج عن كارثة، مات فيها الشعب (١ صم ٦: ١٩) لكن ليست في حالة عدم موت أحد (نح ١: ٤)، كذلك في الأحداث التي تُؤثر على الطبيعة (إش ٣٣: ٩)، أو في الحالات حَيْثُ تُعلَنُ كارثة مستقبلية (أس ٤: ٣).

يرتبط استخدام الفعل אָבַל في ع. ق ببَعْض الطقوس، تَضمّنتْ هذه الممارسات حلاقة اللحية، وحلق شعر الرأس، ولبس المسوح، وتمزيق الملابس، وذَر التراب والرماد على الرأس، وذر التراب في الهواء، والبكاء، والصيام، والتَمَدُّد على الأرض. ويَدْمجُ معها סָפַד (النوح، والعويل) و בָּכָה (البكاء)، وَلَو أنَّه يَتجاوزُ هما في الحدِّة والمدِّة. وعلى عكس Baumann، فإن الكلمة تَصَفُ كلاً من المشاعر الداخلية، والسلوك الظاهري للنائح (*TDOT* 1:45).

٧. **حالةُ الرفع والصفةُ.** ترد الصفة אָבֵל ٨ مرات في ع. ق في تك ٣٧: ٣٥ يقول يعقوب أنه سينزل إلى ابنه يوسف نَائِحًا إِلَى الْهَاوِيَةِ. يستخدم الفعل يَبْكي בָּכָה ليصف العملَ الذي رافقَ حدادَ يعقوب. وهامان، بعد مُوَاجَهَة تقلّب الحظّ المريعَ أمام مردخاي، اليهودي، أسرع إلى بيته نائحا مُغطّى الرأس (أس ٦: ١٢).

يَتذكّر أيوب أيام المجد التي اختبرها مع الله وجماعته قبل الكوارث (أي ٢٩: ١- ٢٥). فقد اعتاد أن يُعزّي נָחַם النائحون (٢٩: ٢٥). ومن سخرية القدر، أنه أعطىَ ذلك التصريحَ في وقت نواحه الشخصي. كان هناك أوّلئك الذين جاؤوا لمُوَاساته؛ مزّقوا ثيابهم، وذروا ترابا في الهواء، وظلّوا صامتين لمدّة سبعة أيام (Habel, 98 ;2: 11-13).

يستخدم الاسم אֵבֶל ٢٤مرّة للإشارة إلى البكاء والحزنَ المطوّل. هذا الشكل مُستخدم في أسفار موسى الخمسة فقط

في تك ٢٧: ٤١؛ ٥٠: ١٠، ١١. لقد كانت خطة عيسو أن يَقتل يعقوب بَعْدَ أيام مناحة أبيهم إسحاق (٢٧: ٤١). أيام المناحة تشير إلي الفترة التي يتبعها الأقرباء والأصدقاء كعلامة احترام، وتعبير عن الحزن بعد وفاة شخص عزيز جداً عليهم (TDOT 45:1-46). وهناك إشارات عديدة علي فترات مُحددة للمناحة: سبعة أيام (٥٠: ١٠)، ثلاثون يوماً (تث ٣٤: ٨)، أو العديد منْ الأيامَ (تك ٣٧: ٣٤؛ ٢ صم ١٣: ٣٧؛ ١٤: ٢؛ ١ أخ ٧: ٢٢). وكان يتبع هذه الفترات بَعْض الطقوس الحضارية، علي سبيل المثال، يلبس النائحون ثياب الحداد (٢ صم ١٤: ٢؛إش ٦١: ٣) وأكل خبزَ حداد (إر ١٦: ٧). يُلاحظ الجامعة Qoheleth أن الذهاب لبيت الحداد يمكن أن يكون أفضل فرصة للتعلم عن الذهاب لبيت الفرح (جا ٧: ٢-٤). العديد من التشبيهات والحال، استخدمت لتصف شدة النوح، مثل؛ "عظيمة" (أس ٤: ٣)، "ثقيلة" (تك ٥٠: ١١)، "نَوْحَ وَحِيدٍ" (إر ٦: ٢٦)، و "كَمَنْ يَنُوحُ عَلَى أُمِّهِ" (مز ٣٥: ١٤). وأخيراً، هناك إشارة إلي أن فترة النوح تأتي دائماً إلي نهاية رسمية (تك ٥٠: ١٤؛ تث ٣٤: ٨؛ ٢ صم ١١: ٢٧؛إش ٦٠: ٢٠).

← عويل: لاهوت

عويل، مناحة: ← אבל ['bl 1] (نوح، يتبع طقوس المناحة/ الحداد، #٦١)؛ ← אנה ['nh 1] (عويل، #٦٢٧)؛ ← בכה [bkh] (بكي، ندب، #١١٣٤)؛ ← דמע [dm'] (يذرف الدمع، #١٩٦٣)؛ ← זעק [z'q] (يطلب العون، يدعو احتشادا للحرب، يطلق صرخة مرّة، #٢٤١٠)؛ ← נָהָה [nhh 1] (عويل، #٥٦٢٩)؛ ← ספד [spd] (صوت العويل، ينوح، #٦١٩٩)؛ ← קדר [qdr] (يُظلم، ينوح، #٧٧٢٢)؛ ← קִינָה [qînâ 1] (لحن جنائزي، #٧٨٠٦)؛ ← **عويل: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 1:27-31, 44-48; *TWOT* 1:27-31; 44-48; D. J. Atkinson, *The Message of Job: Suffering and Grace*, 1991; J. Breuer, *The Book of Jeremiah: Translation and Commentary*, 1988; U. Cassuto, *The Commentary on the Book of Genesis*, 1964; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989; idem, "Was There an 'bl II, 'Be Dry' in Classical Hebrew?" *VT* 42, 1992, 1-10; J. DeWaard, "The Chiastic Structure of Amos v 1-17," *VT* 27, 1977, 170-77; G. R. Driver, "Confused Hebrew Roots," *Gaster FS, Anniv. Vol*, 1936, 73-75; N. C. Habel, *The Book of Job: A Commentary*, 1985; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. H. Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Time and His Preaching*, 1988, 61-66, 151-79, 209-22; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah*, 1973, 40-160; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 331-427; S. H. Widyapranawa, *The Lord Is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1-39*, 1990; R. F. Youngblood, *The Book of Isaiah: An Introductory Commentary*, 1984.

أنتوني أوْليفير *Anthony Oliver*

אבל 62

אבל ['bl 2]، قل. يبس، جَفَّ (#٦٢).

ش. أ. ق في الأكَادية *abālu* تعني، يَيْبَسُ، يَجْفُ. مثل؛ "هو المسئول إنْ جَفَّ الحقل" (*BIN* 7 204:12; *CAD* 1:30)؛ والعربية أَبُلَّةٌ.

ع. ق أدرِجَ عادة تحت الجذر אבל1، الذي يَعْني نَدْب أَو يتبع مناسك الحداد، هناك ثمانية مقاطعَ يُدرجها *HALAT* كشبيهة في الشكل والمعنى للجذر في الأكَادية، يَجْفُ: "حَتَّى مَتَى تَنُوحُ الأَرضُ وَيَيْبَسُ عُشْبُ كُلِّ الْحَقْلِ؟" (إر ١٢: ٤؛ قا؛ ٢٣: ١٠؛إش ٣٣: ٩؛ هو ٤: ٣؛ يؤ ١: ١٠) "وَيَيْبَسُ رَأْسُ الْكَرْمَلِ" (عا ١: ٢). والمثالان الآخران "نَاحَتْ ذَبُلَتِ الأَرْضُ" و "نَاحَ الْمَسْطَارُ" (إش ٢٤: ٤، ٧). في العديد من الحالات السابقة، يَكون الجفاف نتيجة قضاء الله علي شرور الشعب؛ وفي حالات أخري، يُرْبَطُ الجفاف بالتجلي الإلهي. (← تجلي إلهي: لاهوت)

جاف، يَذْبلُ، عَطشَ: ← אבל ['bl 2] (جَفَّ #٦٢)؛ ← בַּצָּרָה [baṣṣārâ] (ندرة، فاقة #١٣١٤)؛ ← זרב [zrb] (ينقطع، يَجْف، #٢٤٢٧)؛ ← חרב 1 [ḥrb 1] (يَكونُ جافاً أو مُقفرَ، تَخرَّب، #٢٩٩٠)؛ ← חָרַר 2 [ḥrr 2] (يصبح يابسا، #٣٠٨١أ)؛ ← יבש [ybš] (يَكونُ جافاً، جَفَّ، ذَبل، يَجْفُ، #٣٣١٢)؛ ← מלל 1 [mll 1] (ذَبل، جفَّ، #٤٩٠٨)؛ ← נשׁת [nšt] (جف، يبس، #٥٩٨٠)؛ ← קמל [qml] (يَذبل، متعفن، بالي، مصاب بسبب الحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:44-48; *THAT* 1:27-31.

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

٦٣ (אָבֵל ['ābēl 1]، في حالة حداد)، ← # ٦١
٦٥ (אֵבֶל ['ēbel]، مراسم حَداد)، ←# ٦١
٦٦ (אֲבָל ['abāl]، لكن، عجبا، غريب، في الواقع)، ← حروف
٦٧ (אֻבָל ['ubāl]، قناة، قناة ماءَ)، ← # ٥٦٤٣

74 אֶבֶן

אֶבֶן [ʼeben] حَجَر، صخرة (#٧٤).

ش. أ. ق انظر الأكادية *abnu* (*CAD* I/I: 54-61)، والأوغارتية *ʼbn*، والفينيقية *ʼbn*، والسريانية *ʼabnā*، إلخ.

ع. ق ١. يستخدم ع. ق أكثر من إثني عشر كلمة عبرية بمعني حجر، حصاة، صخرة، جلمود إلخ. التعبيرات الأكثر شيوعاً تَتضمَّنُ אֶבֶן (صخرة، حجارة)، סֶלַע (حصاة)، وצוּר (صخرة، صخرة كبيرة).

تفسر إشارات ع. ق العديدة للحجارة والصخر على أهمية وسهولة وصول الأحجار في فلسطين، مقارنةً مع ش. أ. ق. عُموماً. فقد كَانت تستخدم الأحجار أوَّلاً، كمادة إنشائية للبيوت (عا ٥: ١١)، والهياكل (١مل ٥: ١٧-١٨)، وأسوار المدينة (نح ٤: ٣ [٣: ٣٥])، والأسيجة (مز ٦٢: ٣ [٤])، وحتي المذابح (خر ٢٠: ٢٥). كما استخدم الصخر والحجارة عموماً في صناعة الأوعية (خر ٧: ١٩)، وللأصنامَ الوثنيةَ (تث ٤: ٢٨)، وكأسلحة (قض ٢٠: ١٦)، وكأوزان تجارية (تث ٢٥: ١٥)، وحَتَّى الوسائد (تك ٢٨: ١١). عادة كَانت تُنقش الكتابة علي الأحجار، والأكثر شهرة لوحي الحجارة للوصايا العشرَ الفسيفسائيةَ (خر ٢٤: ١٢; ٣١: ١٨) وحجارة احتفال تجديد العهد الذي أقامه يشوع (يش : ٣٢: قا؛ تث ٢٧: ٢-٤). لَرُبَّمَا أيضاً قد استخدمت الأحجار المنحوتة أو غير المنحوتة لختم أو إغلاق الآبار (تك ٢٩: ٨) والقبور (٢ مل ٢٣: ١٧)، أو كعلامات حَدٍّ (يش ١٥: ٦؛ ١٨: ١٧). لاهوتياً، تستحضر كلمات ع. ق عن الأحجار والصخور صوراً عن الله كالقاضي القدوس، والسخي في العطاء، والملجأ الرحب.

٢. الكلمات العبرية الأكثر استخداماً للحجارة والصخر هي אֶבֶן، حيث ترد ٢٦٩ مرّة في العبرية الكتابية، و٨ مرات في الآرامية الكتابية. تقرأ NIV حجر/ أحجار للكلمة אֶבֶן في ١٩٢شاهد، وصخر/صخور ١٥مرّة فقط. إنّ الكلمة مستعملة في مجموعة من السياقات تُشيرُ بأنَّ אֶבֶן قَدْ يُشير إلى حجر أساس قد يزن عدّة أطنان ١ مل ٥: ١٧ [٣١]) أو إلى حجر بحجم الحصاة (خر ٢٨: ٩). كَانتْ الحجارةُ مادَّة مُتَعدّدة الاستعمال جداً لسكان فلسطين القديمة، كما هو مبيّن في فهرس الاستخدامات هذا: وسادةُ أو كرسي (تك ٢٨: ١٨؛ خر ١٧: ١٢)، عموداً قائماً أو מַצֵּבָה (تك ٢٨: ٢٢؛ ٣١: ٤٥)، أغطية للآبارَ والقبورَ (تك ٢٩: ٢؛ يش ١٠: ١٨)، أوعية وأدوات (خر ٧: ١٩)، نصوب تذكارية وشواهد (خر ٢٨: ١٢؛ ٣٩: ٧؛ يش ٤: ٧؛ ٢٤: ٢٧)، وأقراص للكتابة (خر ٣١: ١٨؛ تث ٤: ١٣)، ومذابح (خر ٢٠: ٢٥؛ ١مل ١٨: ٣٢)، وأوزان (تث ٢٥: ١٣، ١٥)، وأصنام وثنية (تث ٢٨: ٣٦)، وفي الإعدام رجماً (عد ١٤: ١٠؛ ١٥: ٣٥)، وأسلحة (قض ٢٠: ١٦؛ ١صم ١٧: ٤٠)، وحيطان/ أسوار (نح ٤: ٣ [٣: ٣٥]؛ أم ٢٤: ٣١)، وفي أنواع مُخْتَلَفة منْ البنايات (١مل ٧: ٩-١٠؛ ١٢: ١٢ [١٣]؛ ٢ أخ ٣٤: ١١)، والزينة والزخرفة (خر ٢٨: ١٧؛إش ٥٤: ١١-١٢؛ زك ٩: ١٦).

٣. سُميت الأحجار، أحياناً، بحسب الأحداث التي حدثت بها سواء كَان الموقع أو بالمدينة القريبة منها، مثل "حجر المعونة" صموئيل (אֶבֶן הָעֵזֶר، ١صم ٧: ١٢؛ قا؛ تك ٢٨: ١٨؛ ٣٥: ١٤-١٥؛ يش ١٨: ١٧؛ ١صم ٢٠: ١٩).

٤. من حين لآخر خدمت الأحجار كوظيفة تربوية، ففي الحفلات التذكارية كَانت الحجارة تُنصب لإحْياء أحداث هامّة في التأريخَ العبري كَانتْ تُستعمل لتَلْقين الدروسَ في اللاّهوت وإيمان العهد (مثل؛ يش ٤: ١-٧، ١٩-٢٤؛ انظر W. Brueggemann, *The Creative Word*, 1982, 14-39).

٥. استُخدمت الكلمة אֶבֶן أيضاً بطريقة مجازية، ولو أنها أقل من סֶלַע وצוּר. الأمثلةُ تَتضمَّنُ: أوَّلئك الذين تحجّرت قلوبهم أو عقولهم (أي ٤١: ٢٤ [١٦]؛ حز ١١: ١٩؛ ٣٦: ٢٦)، وأوَّلئك الذين تَحجَّروا بسبب الخوف (خر ١٥: ١٦)، حجَارَةَ بَرَدٍ (إش ٣٠: ٣٠؛ حز ٣٨: ٢٢)، الشاقول العمودي الذي يثقل بالحجر كرمز للقضاء الإلهي (إش ٣٠: ١) أو الإصلاح الإلهي (زك ٣: ٩)، والأكثر أهمية، المسيا كحجر أساس و حجر الزاوية لصهيون (مز ١١٨: ٢٢؛إش ٢٨: ١٦). هذه الصورة الأخيرة، أخذت من لغة المعمار، لتصف استقرار وتماسك الحجارة التي تربط حائطين أو عمودين من الأحجار معاً. كَانت هذه إشارة إلي الرب نفسه بالنسبة إلي إسرائيل (مز ١١٨: ٢٥)، وبشارة عن يسوع المسيح كحجر الزاوية لكنيسة ع. ج (١بط ٢: ٦-٨).

صخرة، أحجار: ← אֶבֶן [*ʼeben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (صخرة بلورية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (حجر صوَّان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حصى، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخرة، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*selaʻ*] (صخرة، #٦١٥٢)؛ ← סָקַל [*sql*] (رجم بالحجارة، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* [1]] (صخرة، صخرة ضخمة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* [2]] (حصاة، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr*[1]] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רָגַם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpiyyôt*] (طريق مُعبّد بالحجارة، #٩٤٤٤)

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6: 4:622-30: *NIDNTT* 2:731 -34:

3:381-99؛ TDOT 1:48-51؛ TWOT 1:7-8.

أندرو إي. تَلّ *Andrew E. Hill*

77 אַבְנֵט

אַבְנֵט [*’abnēṭ*]، اسم. منطقة، زنّار (#٧٧).

ش. أ. ق رُبّما تكون **אַבְנֵט** كلمة مستعارة منْ المصرية *bnd* (*HALAT* 8; *Ges* 18 10).

ع. ق ترد **אַבְנֵט**، ٩ مرات، ٨ منها في خر و لا. أما الاستثناء في إش ٢٢: ٢١، حيث يُشير إلى ملابسَ موظف كبيرَ. تصفُ النّصوص الكهنوتية المنطقة أو الزنّار الذي كَان عنصراً أساسياً في ملابسَ هارون وأبنائه (خر ٢٩: ٩). إن المادة التي كَانت تصنع منها منطقة الكهنة لَمْ تُذْكَرُ بشكل واضح، وقد اعتبر Haran (*Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 170 n. 47) أن وجود مفرد الكلمة **אַבְנֵט** في ٣٩: ٢٩ يُشير إلي منطقة هارون، لأن منطقة الكهنة العادية كَانت أبسط من ذلك. وعلي العكس لقد جادل Milgrom (*Leviticus 1-16*, 1991, 502, 519, 548) أن **אַבְנֵט** هي مفرد جامع. (أخذتها الترجمات كصيغة جمع) وكَان كُل الكهنة يلبسون نسيج كتّان مخلوط بالصوف רֹקֵם المطرز (خر ٢٨: ٣٩). هذا الخليط كَان مُحرّماً علي الإسرائيليين العاديين (لا ١٩: ١٩) كعلامة علي القداسة. وكَان هذا التطريز (רֹקֵם) يوجد أيضاً علي الحجاب في مداخل خيمة الاجتماع والدار الخارجية (خر ٢٦: ٣٦؛ ٢٧: ١٦)، مكَان رؤساء الكهنة والخدمة الكهنوتية. ومثل الملابس الأخرى، جُعلَ "لِلْمَجْدِ وَالْبَهَاءِ" (٢٨: ٤٠) وساهم في التركيب والرمزيّة المتكَاملةَ لعبادة إسرائيل (Haran, Jenson). كَانت تُصنع منطقة رئيس الكهنة يوم الكفارة من كتان خالص (لا ١٦: ٤).

ب- ت هناك وصفَ مُفصّل للزنّار في كتابات يوسيفوس (*Ant* 3:154-56). وفي نظح ٧: ١٠ يلبس سبعة كهنة من أبناءَ هارون منطقة رئيس الكهنة (قا؛ 4QMa 1, 18).

الكهنة واللاويين: ← **אַבְנֵט** [*’abnēṭ*] (منطقة، زنّار، خاصة بالكهنة، #٧٧)؛ ← **אֵפֹד** [*’ēpōd* 1](افود، الثياب الكهنوتية،لأغراض العبادة، #٦٨٠)؛ ← **חֹשֶׁן** [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← **כהן** [*khn*] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن، #٣٩١٢)؛ ← **כֹּמֶר** [*kōmer*] (كهنة الأوثان، #٤٠٢٤)؛ ← **לֵוִי** [*lēwī*] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← **מִגְבָּעָה** [*migbā‘â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← **מִכְנָס** [*miknās*] (سروال، #٤٨٢٩)؛ ← **פַּעֲמֹן** [*pa‘ămôn*] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← **תַּשְׁבֵּץ** [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)؛ ← **هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Theologische Studien der #133 sterreichischen Leo-Gesellschaft 33, 1933; M. Haran, "Priestly Vestments," *EncJud* 13, 1971, 1063-69; idem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; R. P. E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Théologie 65, 1966; H. W. Hnig, *Die Bekleidung des Hebr,ers: Eine biblisch-arch,ologische Untersuchung*, 1957; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; A. Jirku, "Zur magischen Bedeutung der Kleider in Israel," *ZAW* 37, 1917-18, 109-25; M. Levin, *Melekhet Hammishkan* (Hebrew), 1968; C. Rabin, "*Avnet* and *pitdah* (Hebrew)," *Les* 39, 1974-75, 182-86.

فيليب جينسون *Philip Jenson*

80 אבס

אבס [*’bs*]، قَل. سَمَّنْ (#٨٠)؛ اسم. **אֵבוּס** [*’ēbûs*]، مَعلف، مذود (← #١٧).

ش. أ. ق كَان اللحم الطري طعاماً شهياً في كلّ من التقليد الإسرائيلي (مثل؛ تك ١٨: ٧، ٨؛ لو ١٥: ٢٣) وفي موضع آخر (مثل؛ في الأساطير الأوغاريتية، حيث مُيِّز مسكن "بعل" بولائم المسمنات [الأوغاريتية *mara’*]).

ع. ق ١. يَرد النعت الفعلي المبني للمجهول في الماضي لـ **אבס** في ١ مل ٤: ٢٣ [٥: ٣] وأم ١٥: ١٧؛ كذلك الاسم **אֵבוּס** في المقاطعَ الأخرى استشهد به. وكلمات أخري بعيدة عن تلك التي من فئة **אבס** استخدمت بصفة عامة لحيوانات معيّنة. البهيمة التي تُربّى من أجل اللحم للأكل يجب أن تُعلف جيداً، وباعتناء وتبقى في المربط، بينما تعمل الحيوانات الأخري. على ضوء هذا فمن غير المؤكد إن كَان المقصود من **אֵבוּס** هو المعلف أم المربط. فالمقارنة بَيْنَ المعلفَ الفارغَ والحصاد الوفير في أم ١٤: ٤ يُرجّح أن المقصود هنا هو المعلف. وبالرغم من أن **תְּבוּאָה** (حصاد) تُشير عادة إلي الحبوب والمحصول في ع. ق، إلا أنها قَدْ يَدُل على الزيادة في القطيعَ. لذا، تث ١٤: ٢٢، ٢٣، حيث **תְּבוּאַת זַרְעֶךָ** (تعني حرفياً "مَحْصُول زَرْعِكَ،" [ت. س& ف؛ ت. ي] "مِمَّا أنبتتهُ حقولكم،") تتضمن مخزون أنتج خلال العام. في ضوء هذا أم ١٤: ٤ يُمكنُ أنْ يَقرأ "حَيْثُ لاَ بَقَرَ فَالمخزنُ **אֵבוּס** فَارَغٌ، وَبِقُوَّةِ الثَّوْرِ تَكْثُرُ الغلال **תְּבוּאָה**"[ت.م]. إن المربط أكثر ملائمةً في المَعنى أي ٣٩: ٩ من كلمة معلف. فيمكن تصور أن الثَّور الوَحْشيَّ

قَدْ يُهدِّد مخزنَ المزارع المليء بالعلف، لكنه لن يقبل مطلقاً أن يُربط طوال الليل. بالرغم أن praesepe (معلف) ترد في الفولجاتا، إلا أن دِلالتها يصعب فهمها، ففيها يَرِد أيضاً morabitur (يَتباطأ) للكلمة العبرية "يُوقفُ ليلاً". إن وجود كلمة (← מַרְבֵּק) "مربط الغنم" في مُسميات الماشية في ع. ق رُبّما يُعطي معنىً مُشابهاً لـ אֵבוּס أقل احتمالاً. إن الاسم المتصل מַאֲבוּס (إر ٥٠: ٢٦) قَدْ يَعْني "أهْرَاء = مخزن قمح" (ت. س& ف؛ ت. م؛ ت. ي) أو بصورة عامة "مخزن" (ت. إ. ش). ١مل ٤: ٢٣ [٥: ٣] وأم ١٥: ١٧ تستخدم אֵבוּס لتدل على "الخيار" بين الدواجن و الثيران "المسَمَّنة" على التوالي. وبالرغم من أنِ אֵבוּס موجودة، إلا أن الإشارة هنا إلي الحيوانات الأليفة التي تُرَبَّي من أجل لحمها للطعام. وقيل إن سليمان كَان يستثني أفضل طيوره ويحتجزها لتُقَدِّمات الذبيحة (١ مل ٤: ٢٣ [٥: ٣]).

٢. هناك إشارة إيجابية لـ אבס في كافة أرجاء ع. ق عن العناية التي يمنحها المزارع لماشيته. وقد جعل ذلك منها صورة قوية لتُصور عناية الله التي يمنحها لشعبه، وعلي عكس ذلك، لرفضهم العنيد للاعتراف به (إش ١: ٣). إن العناية التي يمنحها المزارع تؤدّي إلى رخاء البشرية، لكن هذه المنفعة ليست بقيمة أخلاقية عُليا (أم ١٥: ١٧).

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [ʾbs] (سَمَّن، #٨٠)؛ ← ברא [br ʾ [2]] (يُسمِّن شيء، تسمين #١٣٤٤)؛ ← דשׁן [dšn [1]] (يسمن، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב [ḥēleb [1]] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה [mhḥ [3]] (سَمَّن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [mᵉrîʾ] (سَمَّن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [peder] (دهن، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [pîmâ] (دهن، #٧٠٨٩)؛ ← שֶׁמֶן [šmn [1]] (يسمن، #٩٠٤٢)

روبرت جي . واي Robert J. Way

81	אֲבַעְבֻּעֹת

אֲבַעְבֻּעֹת [ʾᵃbaʿbuʿōt] بثور، دَمَامل (#٨١).

ع. ق "دَمَامِلَ" تعبير نادر يَصفُ الحويصلات أو البثرات، وقد يُشير إلى البثرة الخبيثة منْ الجمرّة الخبيثة (خر ٩: ٩-١٠)، التي تُؤثّر على البشر والحيوانات على حدَ سواء (انظر J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 122 ,(1987 120 (n. 9c).

مرض - بثرة، دمل، مرض جلدي، أثر جرح، جُرح:← אֲבַעְבֻּעֹת [ʾᵃbaʿbuʿōt] (بثور، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (حالة/ مرض جلدي غير مؤذي، طفح جلدي غير مؤذي #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقع بيضاء على الجلد ، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (قرحة متهيجة، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [zrr [1]] (عصر[جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [ḥeres [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yab-belet] (نتوء صغير؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יֵרָקוֹן [yᵉraqraq] (متغير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwiyya] (ندبة، #٣٩١٨)؛ ← מאר [mʾr] (يؤلم، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [māzôr [1]] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (نفخة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (تهيج جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، يلمع، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (إصابة في فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel [1]] (خُرَّاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš [2]] (صديد، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ] (صديد؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣarebet] (ندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (المعانَاة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [sᵉʾēt [2]] (انتفاخ، ورم، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [śtr] (انفلت [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، بثرة، #٨٨٢٥).

لمدخلات ذات صلة بالموضوع ← חלה [1] [ḥlh [1]] (ضعف، تَعَب، مرض، #٢٧٠٣)

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

85	אָבָק

אָבָק [ʾābāq]، اسم. غُبَارُ (#٨٥).

ع. ق وردت الكلمة אָבָק ٦مرات، تشير جميعها إلي الغبار، وهو نوع الغبار الناعم الذي تثيره الخيول (حز ٢٦: ١٠). وبصورة رمزية فإن السحب ما هي إلا غبار أقدام الربِّ (نا ١: ٣). ذر موسي رماد الأتون في الهواء فصار غباراً دقيقاً (خر ٩: ٩). في القضاء سيحول الرب المطر إلي غبار وتراب (تث ٢٨: ٢٤)؛ وأثناء الدينونة سيصبح الأعداء كالغبار الدقيق (إش ٢٩: ٥). في تصوير الدينونة، ستُذر الزهور، التي تمثل الجنس البشري، كالغبار (إش ٥: ٢٤).

غبار، طين، وَسَخ، تربة رخوة: ← אָבָק [ʾābāq] (غبار، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [ʾēper] (رماد، تربة رخوة #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [ḥōmer[2]] (طمي، طين، هون، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← טְנַף [ṭnp] (وَسَخ، #٣٢٤٥)؛ ← עָפָר [ʿpr] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֹבַע [rōbaʿ [2]] (غبار، نفاية #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [regeb] (طمي الأرض، #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [šᵉḥôr]

(سخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غبار، سُحب من الغبار #٨٨٣٦).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

٨٦ (אֲבַקָּה [*ʼªbāqâ*]، مساحيق عطرية)، ← #٨٣٧

87 אבר

אבר [*ʼbr*] هِفعِيل. يطير (مشتق من اسم. #٨٧)؛ אֵבֶר [*ʼēber*]، اسم. أجنحة، ريش (#٨٨)؛ אֶבְרָה [*ʼebrâ*] اسم. جناح، ريش (#٨٩).

ش. أ. ق في الأكَادِية يَدلُّ *abru* علي جناح (طائر)، وفي العربية "وَبَرَ" (مُغطي بالريش/ فراء).

ع. ق ١. يتضمَّنُ أي ٣٩: ٢٦ الورود الوحيد للفعل، حين يسأل يهوه أيوب إن كَان العُقَّابُ قادراً علي الطيران بحكمة أيوب. من خلال هذا السؤال، يؤكد الخالق علي حكمته الملهمة والحق الرائع، بأن الله هو المُهيمن علي الكُل، والذي يعتني بالحيوانات، ويعتني، بالتأكيد، بأيوب.

٢. استخدام الاسم אֵבֶר له قصد مشابه، "جَنَاحُ כְּנַף النَّعَامَةِ يُرَفْرِفُ. أَفَهُوَ مَنْكِبٌ אֶבְרָה رَؤُوفٌ أَمْ رِيشٌ؟ נוֹצָה" (أي ٣٩: ١٣). حيثُ تصور أجنحة النعامة عظمة يهوه الفائقة المُبدعة (للمشاكل التفسيرية حول ع١٣ب، انظر J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 509).

تستخدم الكلمة אֵבֶר لتشير إلي أجنحة الحمامة التي وَدَّ ناظم المزامير لو أنها لديه ليهرب بها من أتعابه (مز ٥٥: ٦ [٧])، لكنها تُشير أيضاً إلي عناية يهوه الرائعة بكل المُخلِصين له: "وَأَمَّا مُنْتَظِرُو الرَّبِّ فَيُجَدِّدُونَ قُوَّةً. يَرْفَعُونَ أَجْنِحَةً كَالنُّسُورِ. يَرْكُضُونَ وَلاَ يَتْعَبُونَ. يَمْشُونَ وَلاَ يُعْيُونَ" (إش ٤٠: ٣١). بيدَ أنَّ الصورة التهديدية لنبوخذ نصر تختلف عن ذلك كثيراً، حيث يُشبِّه بفخامة وقوَّة النسر: "نَسْرٌ عَظِيمٌ كَبِيرُ الْجَنَاحَيْنِ طَوِيلُ الْقَوَادِمِ وَاسِعُ الْمَنَاكِبِ ذُو تَهَاوِيلَ, جَاءَ إِلَى لُبْنَانَ وَأَخَذَ فَرْعَ الأَرْزِ" (حز ١٧: ٣).

٣. يطبق الاسم אֶבְרָה علي غنائمَ الحربَ كرمز انتصار يهوه ومحبته الحانية لإسرائيل. ومن بين غنائم الحرب التي نالتها إسرائيل "أَجْنِحَةُ כַּנְפֵי حَمَامَةٍ مُغَشَّاةٌ بِفِضَّةٍ وَرِيشُهَا אֶבְרוֹתֶיהָ بِصُفْرَةِ الذَّهَبِ" (مز ٦٨: ١٣[١٤])؛ للقضايا التفسيرية، انظر W. A. VanGemeren, "Psalms," (*EBC* 5, ad loc

إن تشبيهات عناية يهوه بشعبه شديدة الوضوح. كمثل النسر الذي يفرد جناحيه لحماية صغاره، هكذا أحب يهوه إسرائيل: "وَجَدَهُ فِي أَرْضِ قَفْرٍ وَفِي خَلاَءٍ مُسْتَوْحِشٍ خَرِبٍ. أَحَاطَ بِهِ وَلاَحَظَهُ وَصَانَهُ كَحَدَقَةِ عَيْنِهِ. كَمَا يُحَرِّكُ النَّسْرُ عُشَّهُ وَعَلَى فِرَاخِهِ يَرِفُّ وَيَبْسُطُ جَنَاحَيْهِ אֶבְרָתוֹ وَيَأْخُذُهَا وَيَحْمِلُهَا عَلَى مَنَاكِبِهِ (تث ٣٢: ١٠-١١؛ انظر مز ٩١: ٤).

ب - ت في المشنا العبرية تعني אָבַר "يعرج، نعت فعلي مبني للمجهول"

طيران، جناح: ← אבר [*ʼbr*] (يطير، #٨٧)؛ ← גּוז [*gwz*] (يهرب، يمر، #١٥٧٧)؛ ← דאה [*dʼh*] (يطير بخفة، #١٧٩٧)؛ ← טוּשׂ [*ṭwś*] (يندفع، يقذف، #٣٢١٦)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الأبعد، #٤٠٥٣)؛ ← מרא [*mrʼ*] (ينبوع، يطير؟ #٥٢٥٧)؛ ← נוֹצָה [*nôṣâ*] (ريش، #٥٦٨١)؛ ← עוּף [*ʻwp* I] (يَطِيرُ، يَطيرُ حول، يَطير بعيداً، #٦٤١٤)

البيبلوجرافيا

C. Begg, "The Messenger Dove in Ps 68, 12-14," *ETL* 63, 1987, 117-18; idem, "The Covenantal Dove in Psalm lxxiv 19-20," *VT* 37, 1987, 78-81; E. Lipinski, "La colombe du Ps LXVIII 14," *VT* 23, 1973, 365-68.

جورج إل . كلين *George L. Klein*

٨٨ (אֵבֶר [*ʼēber*]، أجنحة؛ ريش)، ←#٨٧

٨٩ (אֶבְרָה [*ʼebrâ*]، جناح)، ←#٨٧

٩٠ (אַבְרָהָם [*abrāhām*]، إبراهيم)، ← إبراهيم

٩٢ (אַבְרָם [*abrārn*]، أبرام)، ← إبراهيم

99 אֲגֻדָּה

אֲגֻדָּה [*ʼªguddâ*]، حُزمة، باقة [للرش] (#٩٩).

ع. ق إن معني الكلمة مبني أساساً علي خر ١٢: ٢٢، حيث أمر الشعب أن يأخذوا "بَاقَةَ" مِنْ نباتَ الزُوفا/ السَعتر، ويغْمَسُوها في الدَّم، ويضعونها علي أبوابهم كجزء من ممارسة الفصح. تُشير الكلمة إلي ما يمارسونه معا بثبات (من أجل معني אגד، قا؛ العبرية المتأخرة والآرامية). وبالتالي، فلدينا إشارات إلي "باقة" من الزوفا (خر ١٢: ٢٢)، "جديلة/ حبال" النير (إش ٥٨: ٦)، "جماعة" من الجنود (٢صم ٢: ٢٥)، و"القبة" التي (ت. س&ف؛ ت. م، "أسس" علالي يهوه السماوية) علي الأرض (عا ٩: ٦). في هذه الإشارة الأخيرة، يُشير النبي إلي مسكن يهوه في السماء، الذي صوره علي أنه قبة، متماسكة بقوَّة معا، ومقوسة بشدّة علي الأرض، والتي تدعي في موضع آخر في الكتاب المُقدَّس רָקִיעַ (تك ١: ٦-٨)، أو חוּג الأفق (أم ٨: ٢٧). لتفسير بديل لـ אֲגֻדָּה في عا ٩: ٦، قا؛ D.

Stuart (389)، الذي يصيغ الكلمة في الإنجليزية بمعني "مخزن المؤن" أي مجازيا للأرض، فيما يُصور مجازيا السماء كـ "محكمة عليا".

ب - ت العبرية المتأخرة، انظر Jastrow 1:11.

رش، نثر، ذَرّ: ← אֲגֻדָּה [ʾᵃguddâ] (فرشاة رش، #٩٩)؛ ← זרה [zrh¹] (رش، نثر، تناثر، نشر، ذر #٢٤٣٠)؛ ← זרף [zrp] (رش، نثر، #٢٤٤٩)؛ ← זרק [zrq ¹] (رش، نثر، #٢٤٥٠)؛ ← מלח [mlḥ²] (يرش الملح، #٤٨٧٣)؛ ← נוף [nwp ²] (رش، #٥٦٧٨)؛ ← נזה [nzh] (مرشوش، طرطش، #٥٦٨٤)

سماء: ← אֲגֻדָּה [ʾᵃguddâ] (قبة زرقاء، فرشاة للرش، #٩٩)؛ ← רָקִיעַ [rāqîaʿ] (قبة زرقاء، صفيحة معدنية، #٨٣٨٥)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (سحب من الغبار، #٨٨٣٦)؛ ← שָׁמַיִם [šāmayim] (السماءُ، سماء، هواء، #٩٠٢٨)

البيبلوجرافيا

S. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991, 280 n.77; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 389 n.6b, 393; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 342.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

100 אֱגוֹז

אֱגוֹז [ʾᵉgôz]، شجرة جوز (# ١٠٠)

ع. ق ترد فقط في نش٦:١١. بقاموس هوليداي Holladay يَرد "شجرِ الجوز" (*Juglans regia*)، لكن التعريفَ يَبْقى غير مؤكدٍ. إن الجذر الأساسي مُوَزع في كافة أرجاء الآرامية/ السريانية، والإثيوبية، ومن المحتمل الأوغاريتية، تنقلها الترجمات الجديدة "بستان الجوز" (NRSV، NJPSV)، "بستان إشجار الجوز" (NIV)، " حديقة إشجار الجوز" (REB)، أو "حديقة الجوز" (NAB؛ ت. ك. ح) بيد أن الترجمات العربية كلها تتفق على ترجمتها "جَنَّة الْجَوْزَ".

إشجارُ: ← אֵלָה [ʾēlâ ¹] (شجرة قديرة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז [ʾerez] (أرز، خشب الأرز، #٧٨٠)؛ ← אֹרֶן [ʾōren ¹] (صنوبر، أناناس، خشب الصنوبر، #٨١٥)؛ ← אֶשֶׁל [ʾešel] (شجرة نحيلة الأغصان، الطرفاء، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [bᵉrôš] (شجرة عرعر، #١٣٦٠)؛ ← לוּז [lûz ¹] (شجرة لوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ [ʿēṣ] (إشجار، شجرة، خشب، قطعة خشب كبيرة، عصي، #٦٧٧٠)؛ ← עַרְעָר [ʿarʿār] (شجرة عرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [ṣammeret] (شجرة الأكاسيا، قمة [شجرة]، #٧٥٥٠)؛ ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة جمّيز [تينة]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [tᵉaššûr] (سرو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخيل البلح، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [tirzâ] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ ← **شجرةِ معرفةِ الخير والشر/ شجرة الحياةِ: لاهوت**

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

102 אֲגוֹרָה

אֲגוֹרָה [ʾᵃgôrâ]، اسم. دُفعة، أَو لَرُبَّما قطعة عملة معدنية (منْ الفضة) (ترد ١.؛ # ١٠٢).

ش. أ. ق אֲגוֹרָה كلمة مستعارةَ منْ الأكَادية *igru*، وفيما بعد شابهت تلك الموجود في العربية والسريانية. (راجع *HALAT* 10).

ع. ق الاستخدام الوحيد لها يرد في ١صم ٢: ٣٦ في التعبير(אֲגוֹרַת כֶּסֶף)، وهو يُشير أمَّا لقسط مالي أو قطعة من الفضة (يفترض أنها صغيرة إلي حد ما؛ انظر *DCH*, 116)، التي سوف يطلبها أوَّلاد عالي الملعون كصدقة عن الكاهن المُخلص عندما يتأتي ذلك، إلا أنهم يمكن أن يأخذوا شيئاً يأكلونه.

ب - ت ترد في سب ὀβολός، والتي تعني عملة معدنية صغيرة توازي سُدس دراخما، وهي عملة معدنيةَ فضِّية.

دفعةُ، إيجارُ، مردودُ، أجورُ: ← אֲגוֹרָה [ʾᵃgôrâ] (دفعة، مكافأة، #١٠٢)؛ ← אֶשְׁכָּר [ʾeškār] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← מְחִיר [mᵉḥîr ¹] (كلفة، دفعة، #٤٦٩٧)؛ ← סְלָא [slʾ] (يَكُونُ مدفوعاً، #٦١٣١)؛ ← סלה [slh ²] (يَكُونُ مدفوعاً، #٦١٣٧)؛ ← פְּעֻלָּה [pᵉʿullâ] (أجور، عقاب، مردود، دفعة، #٧١٩٠)؛ ← רצה [rṣh ²] (يَدْفعُ لأجل، يصنع حسنة، يَضَعُ الأمور في نصابها، #٨٣٥٥)؛ ← שׂכר [śkr] (تأجير، #٨٥٠٩)؛ ← שׁלם [šlm] (يُعيدُ دفع، مردود، إعادة جزية، يصنع سلاماً، #٨٩٦٦)؛ ← **عقوبة: لاهوت**

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

103 אֶגֶל

אֶגֶל [ʾēgel]، اسم. قطرة (من الندي)؛ ترد ١. في أي ٣٨: ٢٨ (#١٠٣).

ش. أ. ق؛ ق؛ الجذر أجلَ *ʾgl* في مَآجل *m ʾgl*، في النقوش العربية الجنوبية بمعني صهريج للماء (Biella، 3).

ع. ق يسأل أيوب سؤالاً "هَلْ لِلْمَطَرِ (מָטָר) أَبٌ وَمَنْ وَلَدَ مَآجِلَ [قطرات ت.ي؛ ت.م] (אֶגְלֵי) الطل [الندى ت.ي؛ ت.م]؟" إن توازي الكلمة مع מָטָר مطر، وتركيبها مع טַל، الطل [الندى]، يرجح تفسير אֵגֶל كقطرة.

تقطير، تدفق، سيلان: ← אֵגֶל [ʾēgel] (قطرة، #١٠٣)؛ ← דלף [dlp ¹] (قطرة، #١٩٤٠)؛ ← זוב [zwb] (تدفق، #٢٣٠٧)؛ ← טרד [ṭrd] (تقطير مستمر، #٣٢٦٥)؛ ← מַר [mar ²] (قطرة، #٥٢٥٤)؛ ← נגר [ngr] (تدفق، تفجر، سكب، #٥٥٩٩)؛ ← נזל [nzl] (تدفق، سيل، #٥٦٨٨)؛ ← נטף [ntp] (قطر، سكب، #٥٧٥٢)؛ ← ערף [ʿrp ¹] (قطر، #٦٩٠٣)؛ ← פכה [pkh] (سال، #٧٠٩٦)؛ ← רְוָיָה [rᵉwāyâ] (فيضان، #٨١٢٢)؛ ← ריר [ryr] (تدفق، #٨٢٠١)؛ ← רסס [rss ¹] (يُبلل، #٨٢٧٢)؛ ← רעף [rʿp] (قطرة، تدفق، مطر، #٨٣١٩)

مطرٌ، ندى، رذاذٌ، بَرَدٌ، زخّات مطر: ← אֵגֶל [ʾēgel] (قطرة [من الندى]، #١٠٣)؛ ← ברד [brd ¹] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשם [gšm] (أمطَر، #١٧٧٢)؛ ← זרם [zrm ²] ([سحب] ينهمر منها [ماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [ḥᵃnāmal] (مطر ثلجي، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [ṭal] (ندى، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [yrh ²] (يَعطي شراباً، يُسبب مطراً، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [mṭr] (يصنع مطرا، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [malqôš] (مطر متأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [sagrîr] (هطول أمطار، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [sāpîaḥ ²] (عاصفة عَنيفة، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [rᵉbîbîm] (زخات مطر، #٨٠٥٣)؛ ← רָסִיס [rāsîs] (قطرة ندى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [rʿp] (قطرة، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [śāʿîr ⁴] (أمطار غزيرة، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [šikbâ] (طبقة الندى، إخراج / انبلاج البذرة، #٨٨٨٧)

ريتشارد أس . هيس *Richard S. Hess*

108	אָגֵם

אָגֵם [ʾāgēm] صفة. حزين، مكتئب، مضطرب، مُحبط، متوجع (ترد ١.؛ #١٠٨).

ش. أ. ق وَلو أَنَّ الفعل אגם، يَحزنَ، ينزعجَ، يغتاظَ، يهتاج، لا يَرد في ع. ق، إلا أن الجذور المقترحة للفعل قريبة من تلك التي ترد في الأكدية *agammu*، يكُونُ غاضباً؛ والعربية أجَم، بمعنى احتدَّ؛ والسريانية *ʾagmā*؛ قا؛ التيجرية، *ʾagem*، قناةُ رَيّ (؟).

ع. ق يصف التعبير אַגְמֵי־נָפֶשׁ، مريض القلب، وحالة اليأس والعجز التي أصابت المصريين العاملين بالأجرة، عندما يُسبِّب يهوه جفافاً كارثياً لتَدْمير المحاصيلَ، حيث يُعرقل الصناعات، ويُحطم الاقتصاد، ويَخْلقُ بطالةً واسعة الانتشار (إش ١٩: ١٠).

ب - ت الاسم الآرامي אַגְמָא يَرد كثيراً في التلمود، بمعني كآبة، ماء راكد، بحيرة، مستنقع، هورَ. ويستخدم هذا التعبير عادة في: قطع الأعواد / الخيزران في المروج = يَكُونُ أَمّي (Jastrow 13:1)

يأس، إحباط، حزنُ، محنة: ← אָגֵם [ʾāgēm] (حزين، مكتئب، متوجع، #١٠٨)؛ ← יאשׁ [yʾš] (يأس، يَيائس، #٣٢٨٦)؛ ← מוג [mwg] (ذابَ، تذبذب، تردُّد، يَفقدُ شجاعةً، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [mss] (هَدَر، ذابَ، ضَعُفَ، جَبُنَ، #٥٠٢٢)؛ ← עגם [ʿgm] (يَكونُ مُصاباً، أحزنَ، حَزن، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [swq ¹] (يُعيقُ، يضغط منْ / عند، يُضايقُ، يُغيظ ، #٧٤٣٩)؛ ← צרר [srr ¹] (إزعاج، أسكتَ، يَكونُ ضئيلاً، في الأوضاع الصعبةَ، ضَيّق، #٧٦٧٤)؛ ← מוג [mwg] (يَذوبُ، يترنَّح، يَتردَّد، يَفقدُ شجاعةً، #٤٥٧٠)؛ ← קצר [qsr ²] (يَكونُ قصيراً، يَكونُ / يصبحُ مثبّط العزيمة، أضعفَ، #٧٩١٨)؛ ← רפה [rph] (يُصبحُ رخاواً، يَفقدُ رغبة، يُثبِّط عزيمة، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [śyḥ] (يَتلاشى، يَيأس، #٨٨٦٣)

روبن واكلي *Robin Wakely*

١٠٩ (אַגְמוֹן [ʾagmôn]، قصبة)، ← #٧٨٦٦

١١٠ (אַגָּן [ʾaggān]، طاسات أو طشوت)، ← #٣٩٩٨

113	אֲגַרְטָל

אֲגַרְטָל [ʾᵃgarṭāl]، اسم. طَسْت (طسوت)؛ صُحون (#١١٣).

ش. أ. ق قا؛ العربية "قَرْطَلَ"، وهي سلَّة من قضبان أو قصب؛ والأثيوبية *qarṭalō*؛ والحيثية *kurtal*.

ع. ق استخدمت الكلمة في عز ١: ٩ للإشارة إلى الحاويات الـ ١٠٠٠ من بَعْض الأصناف التي أعادها شيشْبَصَّرُ منْ بَابلَ إلى أورُشَليم. و كَان هناك ثَلاثُونَ صَحنَ / طَسْتاً ذهبياً التي قَدْ سَلَبها البابليون في ٦٠٥-٥٨٦ ق. م.

ب - ت تُرجمت في سب مع ψυκτήρ، مبردةَ نبيذَ.

مقلاة، وعاء: ← אֲגַרְטָל [ʾᵃgarṭāl] (صحن، طشت، #١١٣)؛ ← דּוּד [dûd] (قدْر طبخ، #١٨٥٧)؛ ← מַחְתָּה [maḥtâ] (مبخرة، مقلاة نارَ / صينية، #٤٧٤٦)؛ ← מַרְחֶשֶׁת [marḥešet] (خبز مقلاة، #٥٣٠٦)؛ ← מַשְׂרֵת [maśrēt] (خبز مقلاة، #٥٣٨٩)؛ ← סִיר [sîr] (قدْر طبخ، #٦١٠٥)؛ ← פָּרוּר [pārûr]

(قدر طبخ، #٧٢٤٨)؛ ← קַלַּחַת [*qallaḥat*] (وعاء، #٧٨٣١)

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

١١٤ (אֶגְרֹף [*'egrōp*]، قبضة)، ← #٣٣٣٨
١١٥ (אִגֶּרֶת [*'iggeret*]، وثيقة، رسالة)، ← كتابة
١١٦ (אֵד [*'ēd*]، جدول ماء عذب)، ← # ٥٦٤٣
١٢١ (אֱדוֹם [*'edôm*]، إدوم)، ← إدوم
١٢٢ (אֲדוֹמִי [*'adōmî*]، إدومي)،← إدوم

123	אָדוֹן

אָדוֹן [*'ādôn*] اسم. رب، سيد (#١٢٣)؛ אֲדֹנָי [*'adônāy*]، لقب شخصي، ربي (← #١٥١).

ش. أ. ق ١. الاسم شائع في المنطقة الشمالية الغربيةَ والجنوبية السامية: ففي الأوغاريتية *'adnu*، رب، سيد؛ والفينيقية *'dn*، رب، سيد؛ والبونية *'adon* رب، سيد، والعَمُّونية *'dn*، رب، سيد؛ والآرامية الإمبراطورية אדן، الرب، اسم علم؛ نخلة، المؤنّث. سيدة، ربّة بيت؛ *'dth*؛ وفي العربية الجنوبية القَدِيمة إذْن، يأمر؛ وفي العربية "إذْن"، تفويضٌ، "أذَان" إعلانٌ؛ *'idnw* .M-L Egyp إداري، ممثل، نائب، مُساعد؛ قائدُ؛ وفي ماري *Aduna*، اسم علم؛ وفي تل العمارنة *Aduna*، اسم علم؛ وفي الكنعانية *Adu-num*، اسم علم.

٢. في السامية الشمالية الغربية: يُستخدم الاسم *'adūnu* للإشارة إلى: (أ) الرب البشري (عادة ملك) و(ب) الرب الإلهي. وغالباً ما يقترن بـ *mlk*، ملك، و *b'l* رب في الأوغاريتية (*CTA* 1:IV:17; 6:VI:56; 1:IV:17) وفي الفينيقية (*Esmun'azar* 18; *Ma'soub* 5--6; Larnaka 1:2; 2:4, 5, 6, 8; 3:5; CIS 1:1. 5, 7; 7. 5; 10. 4; 93:5; 95. 2; RES 234:1; 1212:3, 4). تُستخدم الكلمة الأوغاريتية *'adūnu* في تركيب مع اسم لاحق الذي يُميِّز مجال الحكم، ومثل؛ *'dn 'rṣ*، رب الأرض (Krt 1:10)؛ *'dn yrgb*، اسم العلم. الرب (*CTA* 6:VI 57)؛ و *'dn hwt*، رب الحياة (NK 13:201.4).

٣. في المنطقة الشمالية الغربيةَ/الشمالية الشرقية السامية، *'dn* مستعمل كاسم شخصي للملوك البشريين والمتألهين. وقدْ يكون اسم نفاقي/رياني ضمن جملة اسمية، مثل؛ "بعل ملك صور" (Borger 69; Kraeling 18). ومثل؛ في تل العمارنة: *Aduna*، أدونا، ملك أركا (EA 75:25, 140:10)؛ وفي عموره/ ماري: *Aduna-Adad*، الرب أداد/ هداد (Huffmon, 156-59)؛ وكنعان: *Adunum*، أدونو (Bauer, 11)؛ وأوغاريت: *bn adn*، ابن أدونو (*KTU* 4. 90:3; 4. 609:33)؛ والأكدية: *Aduna*، أدونا (Tallqvist, 13)؛ والعَمُّونية: אדן أدون (Landes, 1961, 81, 83)؛ والآرامية: אדן أدون (Dupont-Sommer, 43-68; Ginsberg, 24-27; Gibson 21; Fitzmyer 41-55; Porten 36-52). وكل هذا يتوازى مع الأسماءَ الشخصية للعديد من الملوك العبرانيينَ (انظر ع. ق ١١ أدناه).

٤. وفقاً لألبرايت Albright (1950, 388-89; 1954, 228)، فإن الكلمة العبرية אָדוֹן والأوغاريتية/ الفينيقية *'adūnu* قَدْ تكونا ذاتا صلة بالمصرية المتوسطة/ المتأخرة *'idnw* (لَفظَها ألبرايت كـ *'idunu*)، مفوّض، مدير، ممثل، مُساعد، قائد (Lesko 1:63; Faulkner, 35).وكما في السامية الشمالية الغربية (انظر ش. أ. ق ٢ أعلاه) والعبرية (انظر ع. ق ٩ أدناه)، فإن الاسم المصري غالباً ما يَظهر مُركباً مع اسم يليه ليُعيِّن مجال الحكم، ومثل؛ *'idny-a k3t*، نائب- مشرف الإشغال العامّة (Urk IV 52. 17)، و *'idnw n mš'*، نائب- رئيس الجيش (AEO 1:25; JEA 39:46).

٥. بطريق الخطأ يربط كلّ من BDB و *TWOT* بين الكلمة العبرية אָדוֹן بالأكدية *adănu*، التي لا تَعْني قوَّة، كما يَقترحا، بل لحظة / فترة زمنية (*CAD* 1:1:96; *AHw* 1:10). فالأكدية شبيهة بـ *aduna*، والتي تُشير إلى أرباب بشريين ومتألهين، ومثل؛ *Aduna-Adad*، الرب أداد/ هداد (Huffmon, 156-59).

٦. أخفقَ واضعوُ القواميس الأوغاريتية الأوائل في التّمييز بين *'adūnu*، رب، سيد، و *'ad"nu*، أبّ، كجذور منفصلة (WGU §86; UM §53)، تزعُم بَعْض العلماء القول بارتباط الكلمة العبرية אָדוֹן بالأوغاريتية *'ad"nu*، أبّ (Herdner, 67-70; Ginsberg, 473-74). ومع ذلك، فإنَّ *'adn* I و *'adn* II يميز بينهما الآن بوضوح. فالنصّوص ثنائية اللغة والمتعددة اللغات تُظهر أنَّ *'adn* I، رب، سيد، لُفظَت *'adūnu* = *ad-du-nu* (Albright, 1950, 389)، بينما *'adn* II، أبّ، الأوغاريتية *'ad"nu*؛ لُفظَت *at-ta-ni* = Hur. *a-da-nu* الأكادية a-*bu* (Huehnergard, 24-25, 104).

ع. ق ١. אָדוֹן، اسم. رب، سيد (*DCH* 1:119-22; *HALAT* 1:12-13; BDB, 10-11) يَرد ٣٣٤ مرّة في ع. ق ويُستخدم في الأغلب الأعم للإشارة للأرباب والسادة البشريين (أكثر من ٣٠٠ مرّة). وبترك אֲדֹנָי (= يهوه) خارج الاعتبار، فهو مُستخدم فقط حوالي ٣٠ مرّة للسيد/ الرب الإله، كلقب إلهي אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ، سَيِد كَل الأرض (يش ٣: ١١، ١٣).

٢. إنّ المجال السيمانطيقي لـ אָדוֹן مشابه لـ בַּעַל، رب، زوج، مالك (*HALAT* 1:142-45). على أية حال، אָדוֹן يَصِفُ السلطةَ ذاتَ السيادة للربوبية (الرب كسيد)، بينما בַּעַל يُصور ملكيةً (الرب كمالك)، كما أن אָדוֹן لا يَدُلُّ أساساً على ملكيةِ الممتلكات، لكن السيادة على مجال ما، ومثل؛ يوسف كان אָדוֹן (سَيِّداً) على بيت الفرعونَ وמוֹשֵׁל (مُتسَلِّطاً) عَلَى كُلِّ مُلْكِهِ (مز ١٠٥: ٢١). والمُلاحِظ أن: אָדוֹן في ١مل ١٦: ٢٤ غالباً ما تعود إلى مالكَ تَلّ السامرة (*DCH* 1:120; BDB, 11; KJV, RSV, ASV, NIV)؛ ورغم ذلك، فإنَّ الأكثر دقةً هو اعتبار شَامَرَ كصَاحِب الْجَبَل، حاكمَ السامرة، بينما كان يوسف سَيِّداً (وزيراً؟)، وليسَ مالكَ، مصر (تك ٤٢: ٣٠؛ ٤٥: ٩) (*HALAT* 1:12-13).

٣. المترادفاتُ الأكثر شيوعاً لـ אָדוֹן تساويها سيادة أو ملوكية الحاكم: מֶלֶךְ، ملك (إش ١٩: ٤)؛ מֹשֵׁל، حاكم (مز ١٠٥: ٢١)؛ רֹאֶה، راعي كملك (١ مل ٢٢: ١٧ = ٢ أخ ١٨: ١٦)؛ و אָב، أبّ كمُستشار لفرعونَ (تك ٤٥: ٨، ٩). يُعيِّن النقيضُ الأكثر شيوعاً مراكزَ أقل مستوى: עֶבֶד، تابع، خادم، عبد (تك ٢٤: ٩؛ خر ٢١: ٤-٨؛ تث ٢٣: ١٦؛ قض ٣: ٢٥؛ ١ صم ٢٥: ١٠، ٤١؛ ٢٩: ١٠؛ ٢ صم ١١: ٩، ١١، ١٣؛ ٢٠: ٦؛ ١ مل ١: ٣٣؛ ٢ مل ٩: ١١؛ ١٨: ٢٤؛ مز ١٢٣: ٢؛إش ٢٤: ٢؛ ٣٦: ٩؛ دا ١٠: ١٧؛ ملا ١: ٦)؛ נַעַר، غُلاَمُ (قض ١٩: ١١؛ ١صم ٢٠: ٣٨؛ ٢٥: ٢٥)؛ נַעֲרָה، فَتَاة (٢ مل ٥: ٣)؛ وשִׁפְחָה، خادمة (تك ١٦: ٤، ٨، ٩؛ ١صم ٢٥: ٢٥).

٤. عندما يستعملَ אָדוֹן بالارتباط بالرجال فإنه يُصنِّف فئة واسعة ممن هم في مراكزَ الزعامةَ أو السلطةَ: **(أ)** السيد كرب الخدمَ / عبيدَ (تك ٢٤: ٩؛ ٤٠: ٧: ٤٢: ١٠؛ خر ٢١: ٤، ٦، ٨، ٣٢؛ تث ٢٣: ١٥؛ قض ١٩: ١١، ١٢؛ أي ٣: ١٩؛ مز ١٢٣: ٢؛ أم ٢٥: ١٣؛ ٢٧: ١٨؛ ٣٠: ١٠؛إش ٢٤: ٢؛ صف ١: ٩؛ ملا ١: ٦)؛ **(ب)** الزوج كرب الزوجة (تك ١٨: ١٢؛ قض ١٩: ٢٦-٢٧؛ مز ٤٥: ١١ [١٢]؛ عا ٤: ١)؛ **(ج)** السيد كرب الناس (١ مل ٢٢: ١٧)؛ **(د)** الوزير كرب البلاد (تك ٤٢: ١٠، ٣٠، ٣٣؛ ٤٤: ٨؛ ٤٥: ٩)؛ **(هـ)** المالك كرب الأرض (١ مل ١٦: ٢٤)؛ **(و)** سيد البيت كرب العائلة (تك ٤٥: ٨؛ مز ١٠٥: ٢١)؛ **(ز)** النبي كسيد على الأتباع (٢مل ٢: ٣، ٥، ١٦)؛ **(ح)** حاكم اقليم كرب المنطقةَ (نح ٣: ٥)؛ **(ط)** الأمير كرب من الناس (١ صم ٢٩: ١٠)؛ **(ي)** الملك كرب الأمَّة (تك ٤٠: ١؛ قض ٣: ٢٥؛ ١صم ٢٩: ٤؛ ١مل ٢٢: ١٧؛ ١أخ ١٢: ١٩؛ ٢أخ ١٣: ٦؛ ١٨: ١٦؛إش ١٩: ٤؛ ٢٢: ١٨؛ ٣٦: ١٢؛ ٣٧: ٤، ٦؛ إر ٢٢: ١٨؛ ٢٧: ٤؛ ٣٤: ٥)؛ و**(ك)** المضطهد كرب مستبد على الفقراء (مز ١٢: ٥).

٥. إنّ الصيغةَ المُركَّبة مستخدمة مع المضاف إليه تدل على النطاق الذي يحكمه السيد: رب الأرض (تك ٤٢: ٣٠، ٣٣)؛ رب التَل (١مل ١٦: ٢٤)؛ أرباب الحقل (أي ٥: ٢٣)؛ سيدُ يوسف (تك ٣٩: ٢٠). أمّا إضافة אָדוֹן إلى اسم فهي تُعيِّن اسم مُركَّب: بيت السيدَ (تك ٣٩: ٢؛ ٤٠: ٧؛ ٤٤: ٨؛ ٢صم ١٢: ٨؛ ٢مل ١٠: ٣؛إش ٢٢: ١٨؛ صف ١: ٩)؛ جَمال الرب (تك ٢٤: ١٠)؛ عرشُ الربَ (١مل ١: ٢٠، ٢٧، ٣٧).

٦. يُرتِّب الوصف الفعلي אָדוֹן حيث يُفرد لغرض معيَّن للأرباب، والسادة، والملوك: בָּעַל، تسلَّط على (إش ٢٦: ١٣)؛ هِفعِيل. מָלַךְ، يُنصِّب ملكاً (١مل ١: ٤٣)؛ قَل. שָׁלַח، يُرْسَلْ (١مل ١٨: ١٠؛ ٢مل ٥: ٢٢؛ ١٨: ٢٧؛ ١٩: ٤)، بيِعّل. إرسالية (إش ١٠: ١٦)؛ بيِعّل. צָוָה، أمر (عد ٣٢: ٢٥؛ ٢صم ٩: ١١)؛ שִׂים، يُعيِّن (مز ١٠٥: ٢١)؛ בָּחַר، يَختارُ (٢صم ١٥: ١٥)؛ نِفْعَل. לָחַם، يُحَارَبُ (١صم ٢٥: ٢٨)؛ هِفعِيل. יָשַׁע، يُخْضِع، يُخَلِّصْ (١صم ٢٥: ٣١؛ ٢مل ٦: ٢٦). الغرض من אָדוֹן هو اسناد الأفعال للأرباب والملوك والسادةَ: بيِعّل. כָּבֵד، يُكْرِمُ (ملا ١: ٦)؛ יָרֵא، والخشية (دا ١: ١٠)؛ و بيِعّل. בָּרַךְ، يُبارك (تك ٢٤: ٣٥؛ ١صم ٢٥: ١٤؛ ١مل ١: ٤٧).

٧. غالباً ما يَرد الاسم في صِيغةِ الجمع لتَعيين شخص بعينه؛ مثل؛ صيغة الجمع المركز أو المشرِّف (GGKC §124i; Waltke-O'Connor §7. 4. 3. c). شكل صيغة الجمع المُطلقُ، אֲדֹנִים، نادراً ما تُشيرُ وحدها إلى تعددَ في العددَ (تث ١٠: ١٧؛ مز ١٦: ٣؛إش ٢٦: ١٣؛ إر ٢٧: ٤)؛ لكنها عادةً ما تُشيرُ إلى شخص واحدَ. الشخص المُحال إليه من صيغة الجمع دائماً ما يكون شخص مفرد، ومثل؛ "سَيِّدُنَا (אֲדֹנֵינוּ) الْمَلِكُ دَاوُدُ (הַמֶּלֶךְ־דָּוִד) قَدْ مَلَّكَ سُلَيْمَانَ" (١مل ١: ٤٣)، و "وَأُغْلِقُ عَلَى الْمِصْرِيِّينَ فِي يَدِ مَوْلًى قَاسٍ (קָשֶׁה) فَيَتَسَلَّطُ (אֲדֹנִים)، عَلَيْهِمْ مَلِكٌ (מֶלֶךְ) عَزِيزٌ يَقُولُ السَّيِّدُ رَبُّ الْجُنُودِ" (إش ١٩: ٤). قدْ تُشيرَ صيغة الجمعَ المُركَّبة إلى شخص، ومثل؛ شَامَرَ صَاحِبِ الْجَبَل (אֲדֹנֵי הָהָר) (١مل ١٦: ٢٤). فيما عدا المفرَد אֲדֹנִי (سَيِّدِي)، فإن الإشكال المُلحقة عادةً ما تكون في صيغة الجمع، حتى عندما تكون هناك إشارة إلى شخص، ومثل؛ אֲדֹנֶיךָ، سَيِّدَكَ (مثل؛ ١صم ٢٦: ١٥).

٨. الإشكالُ المُلحقةُ مُستعملة غالباً في الإضافة لـ הַמֶּלֶךְ، الْمَلِكَ، في الألقاب الملكية: אֲדֹנִי־הַמֶּלֶךְ، سَيِّدِي الْمَلِكَ (١صم ٢٤: ٩؛ ٢٦: ١٧، ١٩؛ ٢٩: ٨؛ ٢صم ٣: ٢١؛ ٤: ٨؛ ٩: ١١؛ ١٣: ٣٣؛ ١٤: ٩ [+٦ مرات]؛ ١٥: ١٥، ٢١؛ ١٦: ٤، ٩؛ ١٨: ٢٨، ٣١، ٣٢؛ ١٩: ٢٠ [+٨ مرات]؛ ٢٤: ٢١، ٢٢؛ ١مل ١: ٢ [+ ١١ مرّة]؛ ٢: ٣٨؛ ٢٠: ٤، ٩؛ ٢مل ٦: ١٢، ٢٦؛ ٨: ٥؛ ١أخ ٢١: ٣، ٢٣؛ إر ٣٧: ٢٠؛ ٣٨: ٩؛ دا ١: ١٠)؛ הַמֶּלֶךְ אֲדֹנִי،

الْمَلِكُ سَيِّدي (٢ صم ١٤: ١٥)؛ אֲדֹנִיךָ הַמֶּלֶךְ، الْمَلِكُ سَيِّدَكَ (أصم ٢٦: ١٥)؛ אֲדֹנֵינוּ הַמֶּלֶךְ، سَيِّدُنَا الْمَلِكُ (١مل ١: ٤٣)؛ לַאֲדֹנֵיהֶם לְמֶלֶךְ מִצְרָיִם، اذنبَا الَى سَيِّدِهمَا مَلِكِ مِصْرَ (تك ٤٠: ١)؛

אֶת־ אֲדֹנָיו אֶת־מֶלֶךְ אַשּׁוּר، سَيِّدِي مَلِكَ أَشُّورَ (٢مل ١٨: ٢٣ =إش ٣٦: ٨). إنّ الشكل المُلْحَقَ يُستعمل أيضاً فيما يتعلق بالنبي: אֲדֹנִי אִישׁ הָאֱלֹהִים، سَيِّدِي رَجُلَ الله (٢مل ٤: ١٦).

٩. الشكل الشائع الأوّل للاحقة المفردةُ אֲדֹנִי ربي، سيدُي (ومن حينٍ لآخر אֲדוֹנִי) غالباً ما تُستعمل كتعبير تأدب أو احترام: (أ) كخطاب مؤدّب: ربي، سيدي؛ و(ب) كأسلوب مُهذب، بدلاً منْ الضمائرَ الشخصية المنفصلة Landes, 28-35; *TDOT* 1:59-62; *TWOT*) 1:12-13; *DCH* 1:119; *HALAT* 1:12-13; BDB, 10-11). (أ) هذا اللقب المؤدِّب مثالٌ للانْتصاف: فالمتكلم يَذِلّ نفسه ويَرْفعَ من شأن المُخاطب في محاولةٍ لإسْتِرْضاء غضبَ شخص قوي (تك ٣٢: ٥؛ ٣٣: ٨؛ ٤٤: ٧؛ ١صم ٢٥: ٢٤) أو لنوال نعمة في عين محسن مُحْتَمَل (را ٢: ١٣). (ب) كأسلوب مُهذّب אֲדֹנִי مستعمَل بدلاً منْ اللقبَ الكاملَ لضمير شخصي (أنت، كَ، هو، ـه) (تك ٢٤: ٢٧؛ خر ٢١: ٥؛ ١صم ١٦: ١٦؛ ٣٠: ١٣؛ ٢صم ١: ١٠؛ ١مل ١: ٤٣). مثل؛ تُخاطبُ راحيل أبَاها لابان بشكل مؤدّب كـ אֲדֹנִי سيدي (تك ٣١: ٣٥)، والخادم يُشير لإبراهيم كـ אֲדֹנִי سيدي (تك ٢٤: ٢٧). كأسلوب مخاطبة متأدِّب تُستخدم אֲדֹנִי (= أنت) من قبل: (i) الزوجة للزوجَ (تك ١٨: ١٢؛ ١مل ١: ١٧) (ii) والبنت للأبِّ (تك ٣١: ٣٥) (iii) والأخ لأخيه (٣٢: ٦) (iv) والزوجة مع الغريبَ (قض ٤: ١٨) (v) والمرأة مع الغريب المُحسن (تك ٢٤: ١٨) (vi) والخادم أو العبد لشخص موقّر (تك ٢٤: ١٢، ٢٧؛ ٤٤: ٥؛ خر ٢١: ٥؛ ١صم ٣٠: ١٣، ١٥؛ ٢مل ٥: ٣، ٢٠، ٢٢؛ ٦: ١٥) (vii) أشخاص لشخص (تك ٢٣: ١١؛ ٤٢: ١٠): (viii) أشخاص للنبي (١مل ١٨: ٧، ١٣؛ ٢مل ٢: ١٩؛ ٤: ١٦، ٢٨؛ ٦: ٥؛ ٨: ٥) (ix) الملك للنبي (٢مل ٨: ١٢) (x) أشخاص لأميرَ/ رئيس (تك ٢٣: ٦، ١١، ١٥؛ ٤٢: ١٠؛ ٤٣: ٢٠؛ ٤٤: ١٨؛ ٤٧: ١٨؛ قض ٤: ١٨) (xi) الشعب للملكَ (١صم ٢٢: ١٢؛ ٧٥ مرّة في ١و٢صم و١و٢مل) (xii) والإسرائيليون لموسى (خر ٣٢: ٢٢؛ عد ١١: ٢٨؛ ١٢: ١١؛ ٣٢: ٢٦، ٢٧؛ ٣٦: ٢) (xiii) والمرأة للكاهن (١صم ١: ١٥، ٢٦): (xiv) قائد الجُند للرئيس (٢صم ١١: ١١) و(xv) أشخاص لملاكَ الرب (يش ٥: ١٤؛ قض ٦: ١٣).

١٠. كثيراً ما تُستخدم אֲדֹנִי في أسلوب مخاطبة كامل مع اسم شخصي: إبراهيم (تك ٢٤: ١٢، ٢٧، ٤٢، ٤٨)، عيسو (٣٢: ٥، ١٩)، موسى (عد ١١: ٢٨)، شاول (٢صم ٢: ٧؛ ١أخ ١٢: ٢٠)، يوآب (٢صم ١١: ١١)، داود (١مل ١: ١١؛ ٢أخ ٢: ١٣)، إيليا (١مل ١٨: ٧)، آخاب (٢مل ٩: ٧)، هَدَدَ عَزَرَ (١مل ١١: ٢٣)، سنحاريب (٢مل ١٩: ٤ =إش ٣٧: ٤)، وحَانُونَ (٢صم ١٠: ٣).

١١. مشابهة للأسماء الشخصية السامية (رج؛ ش. أ. ق ٣ أعلاه)، حيث تظهر אֲדֹנִי في الأسماء الشخصية الملكية العبرية: אֲדֹנִיָּהוּ، أدونيا؛ אֲדֹנִיקָם، أدونيكام؛ אֲדֹנִירָם، أدونيرام؛ אֲדֹנִי־צֶדֶק، أدوني صادق؛ و אֲדֹנִי־בֶזֶק، أدوني بازق (سيد بازق، الملك الكنعاني لبازق).

ب - ت ١. يَرِد الاسم ٤١ مرّة في المدونات العبرية القديمة، التي يعود تاريخها إلى القرن الثامن-السادس ق.م (Davies, 268-69)، دائماً في حالة تركيب للمخاطب مُلحقة بلقب مؤدّب/ شهادة تعريف كلقب ملكي: *ʼdny*، سيدي. وغالباً ما تظهر مع المرادف *hmlk*، الملك، والنقيض *ʻbdk*، عبدك، ومرّة واحدة مع المرادف *ḥśr*، الموظف. إن حالة التركيب للمخاطب المُلحقة بالصيغة *ʼdny*، سيدي، ترد ٢٧ مرّة في لاخيش Lachish ostraca 2:1, 2, 4, 6; 3:2, 6, 8, 21; 4:1, 2, 4, 5, 12; 5:1, 7; 6:1, 2, 3, 8; 8:1, 7; 9:1; 12:1, 6; Davies, 1-7; Torczyner; Dir-) 17:2, 3; 18:2 inger)؛ و٧ مرات في تل أراد Tel Arad ostraca Davies,) ;18:1; 21:3, 4; 26:2, 4; 40:6, 10 11-32; Aharoni)؛ ومرتين في مخطوطات عجرود Davies,) Kuntillet ʻAjrud inscription 21:1, 2 81; Meshel 2:2; Hadley, 185)؛ ومرّة في ميسادا Mesad Hashavyahu (Yavneh-Yam) ostraca 1:1 (Davies, 76; Naveh, 130-36)؛ ومرّة في نقوش كهف عين جدي En-Gedi Cave inscription 2.7 (Davies, 91-92; Bar-Adon, 226-32). كما أن الصيغة المكتملة ترد ١. في أسلوب مؤدّب من جانب زوجة لزوجها في فعل خاص بالبيع: *bbytk ʼdwny*، في بيتك، آه يا سيدي (Murabbaʻat 30.27). كما ترد صيغة الملكية *lʼdny* مرّة واحدة في نقوش قادش برنيع Kadesh Barnea oil lamp inscription 7:1 Davies,) 84; Cohen, 71). وترد الألقاب *ʼdn* و *ʼdny* ٥ مرات مع أسماء شخصية: جداليا (Arad ostracon 71:3)؛ الياشيب (Arad ostracon 18:1)؛ وجوش Lachish) ostraca 2:1; 3:2; 6:1).

٢. ترد الصيغ ذات اللواحق ٨ مرات في الختوم والطبعات العبرية القديمة، وأغلبها يرجع تاريخه إلى القرنين السابع/ السادس ق.م (Davies, 269-70): *lqsr ʼdny*، من اسم العلم، سيدي (١٠٠,٠٦٩)؛ *lšlm bn ʼdnyh*؛ من اسم العلم، ابن سيدها (١٠٠,٠٧٥)؛ *lʼdnyhw ʼšr ʻl hbyt*،

من سيده، القائم على البيت (١٠٠,٥٠١؛ ١٠٠,٥٠٢)؛ *l'dnyhw bn yqmyhw*، من سيده، ابن من اسم العلم (١٠٠,٥١١)؛ *lnryhw 'dnyhw*، من اسم العلم، سيده (١٠٠,٦٢٥)؛ *lšptyhw 'dnyhw*، من اسم العلم، سيده (١٠٠,٨٩١).

٣. الاسم אָדוֹן يَرد ١٣ مرّة في مخطوطات البحر الميت (*DCH* 1:119). وعادةً ما يُشير إلى الرب السماوي، ولكن في مناسبات نادرة إلى أسياد بشريين (1Q19 2.1.5). أما الصيغة الخاصة אדוני = אֲדֹנָי، الرب السماوي (= يهوه) فترد ٥٢ مرّة (*DCH* 1:133) (انظر ع. ق ١ أعلاه).

٤. يَرد אָדוֹן ٥ مرات في سفر ابن سيراخ، مرتين منهم للإشارة إلى الرب السماوي (سي ١٠: ٧؛ ٣٢: ٢٢) و ٣ مرات للإشارة إلى الأرباب أو السادة البشريين (سي ٤١: ١٥، ١٨؛ ٤٢: ٣). وعند تقابلها مع المضاد אִישׁ إنسان (عادي) (سي ٤١: ١٥)، واقترانها بالمرادف גְּבֶרֶת، أميرة (سي ٤١: ١٨)، تشير إلى أمير أو حاكم في موقع سيادي. كما أنها تستخدم في الإشارة إلى ربّ العمل (*DCH* 1:120)، وتُقترن مع חוֹבֵר، شريك عمل أو مساعد (سي ٤٢: ٣).

٥. في الأدب الرباني אָדוֹן، رب، سيد (Sokoloff, 35) تستخدم للإشارة إلى الحُكّام بشر وإلى الرب السماوي. واستناداً إلى علم أصل الكلمة etymology الشائع، التفسير الرباني يَشتقّ אָדוֹן من דּוּן، قاضي (Jastrow, 16; Levy, 30). وغالباً ما تظهر في تلاعب كلمات: "ليس هناك عدالة (דִּין) ولا قاضي/ ديَّان (אָדוֹן)" (PTalm Talmud IV. 65b). على أية حال، عُرِفَ المعنى التقليدي أيضاً، مثل؛ "رب (אָדוֹן) كل الخليقة" (Hagiga 3b). وتظهر أيضاً الأسماء المؤنّثة ذات الصلة: אֲדֹנָה، سيدة، ربة بيت؛ و אַדְנוּת، سيادة، سلطة (Jastrow, 16-17; Levy, 30; *HALAT* 1:12).

٦. أوردت سب אָדוֹן كثيرا جداً مع κύριος (ي3261)، رب، سيد؛ كما استخدمت مصطلحات أخرى بصورة أكثر ندرة: ἄρχων (ي807)، حاكم (مرّة واحدة)، δεσπότης (ي1305)، رب (٤ مرات)، ἡγούμενος، حاكم (مرّة واحدة)، و ἀνήρ (ي467)، إنسان (مرّة واحدة).

ع. ج يكشف استخدام ع. ج لـ κύριος (ي3261) يعكس طريقة ترجمة سب لـ אָדוֹן. فمداها الدلالي للمعنى يتوازى مع אָדוֹן، كما تستخدم κύριος للسادة البشريين (حوالي ٦٠ مرّة) والرب الإله (حوالي ٧٠٠ مرّة) (بضمن ذلك κύριος، للدلالة على אֲדֹנָי= يهوه). وعندما تُستخدم للسادة والأرباب البشريين، تشير κύριος إلى (أ) سيد العبيد أو الخدم (مت ١٠: ٢٤-٢٥؛ أف ٦: ٥، ٩)؛ **(ب)** ربّ العمل (مت ٦: ٢٤)؛ **(ج)** الزوج كسيد الزوجة (١ بط ٣: ٦)؛ **(د)** صاحب الكرم (مر ١٢: ٩؛ لو ٢٠: ١٣)؛ **(هـ)** ربُّ البيت (مر ١٣: ٣٥؛ لو ١٤: ٢١)؛ **(و)** مدير أهل البيت (غل ٤: ١)؛ **(ز)** أمين على أملاك (لو ١٩: ٣٣)؛ **(ح)** ملوك أو حكّام على البشر (أع ٢٥: ٢٦؛ ١ كو ٨: ٥). بالتوازي مع حالة التركيب للمخاطب اللاحقة بالشكل אֲדֹנִי المُستخدمة كأسلوب تخاطب تأدُّب، فإنَّ κύριος في أغلب الأحيان ما تُستخدم كلقب تأدُّبْ أيضاً: "سيدي" (مت ١٣: ٢٧؛ يو ٤: ١١). والمضاد الرئيسي لـ κύριος (عند استخدامه للإشارة إلى الأسياد البشريين) هو δοῦλος، خادم (مت ١٠: ٢٤)، بينما مرادفاته الرئيسيّة διδάσκαλος (ي1437)، سيد (يو ١٣: ١٣ – ١٤)، و βασιλεύς (ي995)، ملك (رؤ ١٩: ١٦).

قادة: ← אָדוֹן [ʾādôn] (ربُّ، سيد، #١٢٣)؛ ← אַלּוּף [ʾallûp ²] (رئيس قبيلة، #٤٧٧)؛ ← אָצִיל [ʾāṣîl ²] (شريف، نبيل، #٧٢٢)؛ ← זָקֵן [zāqēn] (زعيم، رئيس (بحكم السن)، # ٢٤١٨)؛ ← חֹר ¹ [ḥōr ¹]، إنسان حرّ، حر بالمولد، #٢٩٨٥)؛ ← מַפְתֵּחַ [mapteāḥ] (شارة وَظيفة، #٥١٥٨)؛ ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، قائد، #٥٥٩٢)؛ ← נָשִׂיא ¹ [nāśîʾ ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٠٤)؛ ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسئول محكمة، #٦٢٤٧)؛ ← סֶרֶן ² [seren²] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)؛ ← עַתּוּד [attûd] (ذكر الماعز، قائد، #٦٩٦٦)؛ ← פֶּחָה [peḥā] (حاكم، #٧٠٦٨)؛ ← פָּקִיד [pāqîd] (مسئول، #٧٢٢٤)؛ ← קָצִין [qāṣîn] (رئيس، قائد، #٧٩٠٣)؛ ← רַב ² [rab ²] (كابتن، رئيس، # ٨٠٤٢)؛ ← רזן [rzn] (حكم، #٨١٤٢)؛ ← שׁוֹעַ ¹ [šôaʿ ¹] (نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوغرافيا

DCH 1:119-22; *DISO*, 5; *GPL*, 74; *PPG*, 284; *TDNT* 3:1039-98; *TDOT* 1:59-62; *TWOT* 1:12-13; *WGU*, §86; *UT* §§ 53, 86; Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1981, 35, 42-43, 52, 71, 95; W. F. Albright, "Book Review," *JBL* 69, 1950, 388-89; idem, "Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves," *JAOS* 74, 1954, 228; N. Avigad, *Hebrew Bullae From the Time of Jeremiah*, 1983, §§ 1, 2, 11, 125, 165; idem, "Two Seals of Women and Other Hebrew Seals," ErIsr 20, 1989, 93, § 9 (Heb.); P. Bar-Adon, "An Early Hebrew Inscription in a Judean Desert Cave," *IEJ* 25, 1975, 226-32; W. W. Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 1929, 3:52-60; 4:25; idem, *Adonis und Esmun*, 1911, 10, 65-67; T. Bauer, *Die Ostkanaanäer*, 1926, 11; J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*, 1982, 7;

R. Borger, "Die Inschriften Asarhaddons Knigs von Assyrien," *AfO* 9, 1956, 69; R. Cohen, "Kadesh-Barnea, 1980," *IEJ* 32, 1982, 71; G. A. Cooke, *A Textbook of Northwest Inscriptions*, 1923, 28; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance*, 1991, 268-69; M. A. Dupont-Sommer, "Le lettre araméenne du roi Adon au Pharaon: Un papyrus arameéen d'époque saite découvert à Saqqara," *Sem* 1, 1948, 43-68; R. O. Faulkner, *Dictionary of Middle Egyptian*, 1962, 35; J. A. Fitzmyer, "The Aramaic Letter of the King Adon to the Egyptian Pharaoh," *Bib* 46, 1965, 41-55; J. Friedrich, *Phnizisch-punische Grammatik*, 1970, 284; G. Garbini, *Il Semitico di Nord-Ovest*, 1960, 194-95; J. C. Gibson, *Aramaic Inscriptions*, 1975, 21; H. L. Ginsberg, "An Aramaic Contemporary of the Lachish Letters," *BASOR* 111, 1948, 24-27; J. M. Hadley, "Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud," *VT* 37, 1987, 185-87; Z. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, 1977, 74; A. Herdner, "Les noms de parenté en ugaritique," GLECS 6, 1951-54, 64-70; C. F. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest*, 1965, 5; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, 1987, 104; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965, 156-59; J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, 1915, § 1556; A. E. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, 18; I. Landes, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*, 1961, 28-35; L. F. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*, 1982, 1:63; O. Loretz, "Vom Baal—Epitheon *Adn* zu Adonis and Adonaj," *UF* 12, 1980, 287-92; Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud*, Inscriptions E (2. 2); J. Naveh, "A Hebrew Letter from the Seventh Century BC," *IEJ* 10, 1960, 130-36; idem, *IEJ* 14, 1964, 158-59; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, 1928, 115; B. Porten, "The Identity of King Adon," *BA* 44, 1981, 36-52; J. Sanmartin, "Semantisches über ug. *adn*," *UF* 9, 1977, 269-72; C. F. A. Schaeffer, ed., *Le palais royal d'Ugarit*, 1959-, 2:205; 4:245; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1903, 398; M. Sznycer, *Les passages puniques dans le Poenulus de Plaute*, 1967, 998; K. L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, 1914, 13; H. Torczyner, ed., *Lachish I: The Lachish Letters*, 1938, 37, 51, 79, 97, 117, 129, 137, 153, 177, 182; O. Tufnell, ed., *Lachish III: The Iron Age*, 1953, 332-37.

Gordon H. Johnston جوردن إتش . جونستون

١٢٩ (אַדִּיר [*'addîr*]، عظيم، ممتاز، مهيب)، ←

#١٥٨

131 אדם

אדם [*'dm*] قَل. احمرَّ؛ بُعِّل. حُمِّر؛ هِفْعِيل. يَحمَرُّ؛ هِتْبَعِّيل. يَحمرُّ (#١٣١)؛ אָדֹם [*'ādōm*]، أحمر (#١٣٧)؛ אֹדֶם [*'ōdem*]، اسم. ياقوت (← #١٣٨)؛ אֲדַמְדָּם [*'ᵃdamdām*]، محتقن (#١٤٠)؛ אַדְמוֹנִי [*'admônî*]، ضارب للحمرة (#١٤٥).

ع. ق ١. تَعُودُ هذه الكلمات للفئةَ الأكثر شمولاً من الحقل السيمانطيقي للألوانَ. الأحمر אָדֹם لونَ أساسي وفقاً لتعريفَ برينير Brenner (49-105)، بمدى مواصفات اللونَ: "وردي - بُنِّي - أحمر." وهو مُشبَّه بلون الدمّ، والنبيذَ، والقرمزي. الألوانَ الثانويةَ: אֲדַמְדָּם ("أحمر") و מְאָדָּם ("مُسح بصبغَة حمرَاء،" بُعِّل. اسم مفعول). إنَّ الألوانَ الثلاثيةَ: אַדְמוֹנִי ("أحمر") ولָבָן אֲדַמְדָּם "أبيض ضارب للحُمرّة" (Brenner, 127-29).

٢. الورود الوحيد في قَل. للفعل في مرا ٤: ٧، ("وَأَجْسَامُهُمْ أَشَدُّ حُمْرَةً مِنَ الْمَرْجَانِ. جَرَزُهُمْ كَالْيَاقُوتِ الأَزْرَقِ"). ويَرد في بُعِّل. ٦ مرّات في خر، جميعها في التعبير، "جُلُودُ كِبَاشٍ مُحَمَّرَةٌ،" ومرّة واحدة في نا ٢: ٣ [٤]، حَيْثُ تُرْسُ أَبْطَالِهِ مُحَمَّرٌ، سواء منْ الدمِّ أو الطلاءَ، أو بسبب شروق الشمس على النحاسَ. ومرّة واحدة في هِفْعِيل. ترد في إش المقتبسَ غالباً ١: ١٨، "... إِنْ كَانَتْ حَمْرَاءَ كَالدُّودِيِّ ["بلونِ القرمز" ت. م؛ ت. ي]،" حَيث يُشير لون القرمز إلى أفعالَ الظلم (١: ١٥). الربُّ يودُّ أن يغفِر ويزيل لطخةَ الخطيئة، لكن على الناس أن يَرجعونَ إليه بتَغيير سلوكهم تجاه الآخرينَ (١: ١٩-٢٠). والورود الوحيد في هِتْبَعِّيل. يَرد في أم ٢٣: ٣١، "لاَ تَنْظُرْ إِلَى الْخَمْرِ إِذَا احْمَرَّتْ".

٣. الكلمة אָדֹם — بتدرجات اللون الواسعة من الوردي-والبُنِّي- والأحمرَ — تردُ ٨ مرّات في ستّة من أسفار ع. ق وتُعدِّل تَشْكَيلةَ الكلمات: الحساءُ (تك ٢٥: ٣٠)، والبَقَرَةَ (عد ١٩: ٢)، والماء (٢ مل ٣: ٢٢)، والحبيب (نش ٥: ١٠)، والملابس (إش ٦٣: ٢)، والخيل (زك ١: ٨ و٦: ٢).

٤. الكلمة אַדְמוֹנִי، لون ثانوي أو ثلاثي (محمّر أو بُني محمّر، برينير Brenner, 127-29)، يَدُلُّ على لونَ البَشَرَة: جلدُ عيسو كَان محمّر عند ولادتَه (تك ٢٥: ٢٥). في ١ صم ١٦: ١٢ هذا ميزة جسديةَ إيجابيةَ لداود الصغير، لكن في ١ صم ١٧: ٤٢ جُلْيَاتُ الْفَلَسْطِينِيَّ هَزأ بداود "لأَنَّهُ كَانَ غُلاَماً وَأَشْقَرَ" (Klein, 170).

٥. الصيغةُ المُضاعَفةُ (אֲדַמְדָּם): تردُ ٦ مرّات، كلّها في لا ١٣ و١٤ تأتي بالارتباط مع أمراض الجلد.

وقد كان الكهنةُ يُحدِّدُون ما إذا كان الشخص أهلاً للمَجيء إلى محضرَ الله ويَصلي في الهيكل المُقدَّس. والإجراءات تَضمَّنت مجموعةً فحوصات اللون، التي بها الكهنة يُحدِّدُون ما إذا كان مرضاً أو فطراً قد سبّب النجاسة ودنّس الشخص أو الممتلكات. مُناقشة وينهام G. J. Wenham حول هذه الإجراءات المعقّدة مساعدة جداً (*Leviticus*, 189-214).
(← لاويين: لاهوت)

ألوان—أحمر: ← אדם [ʾdm] (يحمرّ، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן [ʾargāmān] (أرجوان، #٧٦٣)؛ ← כַּרְמִיל [karmîl] (قرمزي، #٤١٤٧)؛ ← שָׂרֹק ¹ [šārōq ¹] (بُنّي مائل للحمرة، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי ¹ [šānî ¹] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [šāšar] (قرمزي/أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תּלע ¹ [tlʿ] (مغطى بمادّة قرمزية، #٩٤٤٣)

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup 21, 1982; J. Doumet, *A Study of the Ancient Purple Color*, 1980; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22, 1963, 104-18; W. D. McHardy, "The Horses in Zechariah," *In Memoriam Paul Kahle*, BZAW 103, 1968, 174-79.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

132 אָדָם

١ אָדָם ١ [ʾādām ¹]، "آدم، أمه، بشر،"؛ ولا يَرد أبداً في ع. ق كصيغة مؤنّث أو الجمع، أو في حالة التركيب أو بأي لاحقة ضميرية (#١٣٢).

ش. أ. ق في الأوغاريتية *ʾadm* مستعمل كنعت لـ إل El: "وفي حلمَه يَنحدرُ إل El، في رؤيةَ، أبُو البشر" (*ʾab ʾadm*; Krt 36-37). إنّ اللقبَ *ʾab ʾadm* موجود فقط في ملحمة كرت Krt، و٥ مرّات بَعْدَ I:37 (III:136, 151; V: 259; VI: 278, 297). ويَظْهر أيضاً *ʾqdm* كمرادف لـ *lim*، "شعب": "تَضْرِبُ شعب الغرب، تُحطم رجالَ الشرق،" *tmhṣ lim hp (ym) tṣmt ʾadm ṣat špš* (Anat II:7-8).

تستخدم الفينيقية *ʾdm* وصيغة الجمع *ʾdmn* لـ "شخص (أشخاص) / عامي (عوام)." لذا فيما يُسمّى بنقش أزيتاوادا Azitawadda منْ كاراتيب Karatepe (القرنينِ التاسع والثامن ق.م) هناك السطرَ: "ليته يَكونُ هناك ملكاً (*mlk*) بين الملوك أو أميراً (*rzn*) بين الأمراءَ، أو رجلاً يُدْعى رجلا (*ʾm ʾdm ʾš ʾdm šm*) من سَيُبيدُ اسم أزيتاوادا" (KAI 26:III: 12-13). في نقش إشمنعزر Eshmunazar (القرنين الخامس والرابع ق.م) يُمكن أن نجد التضمين *mmlkt* و *ʾdm: kl mmlkt wkl ʾdm*، "أيّ حاكم أو أيّ عامي" (KAI 14:4). انظر أيضاً نقشَ لارنيكس تيس لابيثوس Larnex-Tes-Lapethos (القرنَين الثالث والثاني ق.م): "لحياتي ولحياة أحفادي (*zrʿy*)، يوماً بعد يوم، وإلى السُلالة الشرعية (*wlṣmh ṣdq*) وللنَساءَ (*wl ʾštw*) والعامة (*wl ʾdmy*)" (KAI 43:11). ومن المُلاحظ في هذه النصُوصَ الفينيقية أعلاه أنه حينَما ترد *ʾdm* فإنها تَظهرُ في قائمة مكوّنة منْ مجموعتين أو أكثرَ من الناس، فهي تَرِدُ دائماً بالأخير، وهو ما يَقترحُ بأنّ الشخصية الأدنى تردُ أخيراً، ولَذلك التَمْثيل للـ "العامي" بـ *ʾdm*.

اقترح بَعْض العلماء وجود صلة بَيْنَ العبرية אָדָם والأكادية. (١) *adamu*، المستعملة للـ "الدمّ،" و(٢) *ad-amatu*، المستعملة للـ "الدمّ القاني" في حالةٍ مرضية، و(٣) صيغة الجمع *adamātu* للـ "الأرض القاتمة الحَمَار." في الأكادية القديمة والبابلية القديمة يَكتشفَ المرء أسماءَ علم مثل A-da-mu ؛A-dam-u ؛A-da-mu (*CAD* 1, part 1, 95, s.v. *adamu* B; *AHw* 1:10).

لَرُبَّمَا أيضاً يَصل أحد العبري אָדָם ببطلَ قصّة بلاد ما بين النهرينَ أدابا *Adapa* (انظر أدناه)، نَصّ مسماري يَعُودُ إلى القرن الرابع عشرَ ق. م، والأجزاء التي منها اكتشفتْ منْ مكتبة أشوربانيبال في نينوى، والتي يعود تاريخها إلى القرن السابعَ ق. م. فالفرق الوحيد بين الاسمين الحرفَ الرابعَ، *m/p*، وكلاهما شفهيين، وهما كوحدات صوتية (فونيمات) من نفس النوعَ، قَدْ يَتبادلان مكَانيهما (كما في *šmš/špš*، "شمسَ"). انظرْ Shea 37-39.

في اللغة العربية الجنوبية القديمة تُشير *ʾdm* إلى "عبدَ."

ع. ق ١. فيما عدا الاسم الشخصي "آدم" في تك ٤: ٢٥؛ ٥: ١ [مرتان]، ٣، ٤، ٥؛ ١ أخ ١: ١ (← #١٣٤)، ترد אָדָם ٥٥٥ مرّة في ع. ق أغلبها في حز (١٣٢ مرّة)، ٩٣ منها في التعبير الخاص بحزقيال نفسه، "ابْنَ آدَمَ" (בֶּן אָדָם). يَرد في تك ١-١١ [٤٦ مرّة]، ولكن مرّة واحدة فقط في تك ١٢-٥٠ (١٦: ١٢). أمّا بقية أسفار ع. ق الأكثر استعمالاً وتكراراً فهي المزاميرَ (٦٢ مرّة)، والجامعة (٤٩ مرّة)، والأمثال (٤٥ مرّة).

٢. بالإضافة إلى "البشر" والاسم الشخصي "آدم،" يُزيدُ *HALAT* ثلاثة معاني إضافيةَ مُمكنةً لـ אָדָם (١) "بشرة، جلد، جلد مدبوغ" (هو ١١: ٤)؛ (٢) "أرض، تُربة، سهل" (تك ١٦: ١٢؛ أي ٣٦: ٢٨؛ أم ٣٠: ١٤؛ إر

٣٢: ٢٠؛ زك ٩: ١؛ ١٣: ٥)؛ (٣) اسم جغرافي (يش ٣: ١٦). فما عَدا آخر هذه الثلاثة، فإن إعادة الصياغة "بشرة" أو "أرض" لـ אָדָם افتراضي، وعلاوة على ذلك، "تَجِدُ قراءاتٍ كافيةَ ضمن المدى السيمانطيقي العبري المعترف به لـ אָדָם بمعنى "بشرية" في كُلِّ الأمثلة أعلاه" (Hess, 148-49).

٣. هناك تباين واسعَ بين الترجمات الإنجليزية الحديثةَ حيث يَبْرُزُ اسم العلم "آدم" أوَّلاً في تك: (١) ٢: ١٩ (KJV، NKJV)؛ (٢) ٢: ٢٠ (NIV، NAS، NJPSV)؛ (٣) ٣: ١٧ (RSV)؛ (٤) ٣: ٢١ (NEB)؛ (٥) ٤: ٢٥ (JB، NJPSV، REB، NRSV). ترجماتٌ أكثرُ تَختارُ لـ ٤: ٢٥ كالمرحلة الأوَّلى لأنّها المرّة الأوَّلى التي ترد فيها אָדָם؛ بدون أداة التعريف، وفي عبرية ع. ق نادراً ما تأخذ أسماء العلم، إن لم يكن أبداً، أداةَ التعريف. هناك، على أية حال، شكٌّ بشأن الأماكنَ حيث التهجّئة الصحيحَة لـ *l'dm* تَبْرزُ. إذا لُفِظَت كـ לְאָדָם ، يكون المعنى "إلى الإنسانَ." وإن لُفِظَت كـ לְאָדָם، يكون المعنى " إلى آدم."

يربط سفر التكوين نفسه بين אָדָם و אֲדָמָה، أرض، أرضية (← #١٤١)، وهذا يوحي بصلة بين بشرة الإنسان المُحمّرة الداكنة والتربة السمراء المُحمّرة للأرض (← אדם، يَحمرُّ، #١٣١). فآدم אָדָם خُلق من الأرض אֲדָמָה (٢: ٧). وآدم אָדָם يجب أن يشتغل אֲדָמָה (٣: ٢٣). ويوماً ما سيعود אָדָם إلى אֲדָמָה (٣: ١٩). كما أن كل علاقات آدم אָדָם بالأرض אֲדָמָה مُحدّدة من جانب يهوه. ووفقاً لذلك، فإنَّ أفضل مرادف إنجليزي لـ אָדָם قد يكون "إنسان" أو "إنسان الأرض" وهو ما يتوافق مع الترجمات العربية بالإجمال.

٤. فما عَدا استخداماته في تك ١-٥، فالورود الواضحُ الآخر الوحيد لاسم العلم "آدم" في ع. ق هو في ١أخ ١: ١. وقَدْ يَرد في تث ٣٢: ٨؛ أي ٣١: ٣٣؛ هو ٦: ٧. وهذا مُثير للدهشة، إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أن أدب ع. ق لا يَتردَّد في تَذَكُّر الأبطال الأوائل منْ ماضي إسرائيل مثل: نوح، إبراهيم، يعقوب، وموسى، ولذلك يَرْبط الماضي بالحاضر في شراكة مستمرّة. بنفس الطريقة، بينما استأنف الأنبياء الرجوع كثيراً لأحداث سدوم / عموره في تك ١٨، ١٩ لتَصوير نقطة حول دينونة الربِّ على الخطيئة، نجدهم لم يستخدموا قصّة آدم وحواء في تك ٣ لتَصوير تلك النقطة.

٥. على خلاف ع. ق، فإنَّ أدب فترة ما بين العهدين و ع. ج بهما إحالاتُ عديدةُ لآدم. فبالنسبة للأوَّل، قا؛ سي ١٧: ١؛ ٤٩: ١٦؛ طو ٨: ٦؛ حك ٢: ٢٣؛ ٩: ٢. وبالنسبة للأخير، قا؛ لو ٣: ٣٨؛ رو ٥: ١٢-٢١؛ ١كو ١١: ١٢؛ ١٥: ٢٢، ٤٥-٤٩؛ ١تي ٢: ١٣-١٤ (انظر أدناه).

٦. في اثنتين منْ فقرات ع. ج (١ كو ١٥: ٤٩، باختصار؛ و رو ٥: ١٢-٢١ باستطراد أكثر) يُقارنُ بولس عملَ آدم بعملِ المسيح من ناحية نتائجَ كُلٍّ منهما تجاه البشرية. فما الذي أورثه آدم الأوَّل و"آدم الأخير،" للبشر؟ المُلاحظ في ١ كو ١٥: ٤٥ أنَّ بولس كان حريصاً بدَعوة المسيح "آدم أخير" وليسَ "آدم الثاني" فإن كان قد استعملَ التعبير الأخيرَ، فهذا معناه أنه يُشكك في أن المسيح هو الخاتم. فـ "الثاني" يُمْكَنُ أَنْ يُتْبَعَ بـ "ثالث،" لكن "الأخير" فهو خاتم ونهائي. وما يفعله بولس في رو ٥، الاقتباس الشهير في ع. ج حول "لاهوت آدم،" عن طريق مقارنة (ع. ١٢-١٤)، مقابل (ع. ١٥-١٧)، ومقابل (ع. ١٨-٢١)، نجده يعقد تناظرَ بَيْنَ تأثير آدم العمومي فيما يتعلق بالخطية وتأثيرَ المسيح العمومي فيما يتعلق بالصواب مَع اللهِ. فتعدي آدم جلب موتاً للبشرية. "فبالأوَّلي كثيراً" سيَجْلبُ فعل المسيح الحياةَ للبشرية. في الواقع، كُل روم ٥ مكرس للتَغايُر/ المقارنة. فبولس يَأخذ صليب المسيح ويُقابله/ يُقارنُه بالشيئينَ ـــ(١) الذبيحة البشريةَ (ع. ١-١١) و(٢) خطيئة آدم (ع. ١٢ي). وبناءً على هذه المقارنة والمقابلة المزدوجة، يَخْرجُ بنفس النتيجةِ؛ وهو ما يعني، أن يقين الرجاءَ الأخروي للمؤمنَ مُؤكد بسبب محبَّة الربِّ الأبدية في صليبَ المسيح، متى قُورن ذلك الحبِّ بالذبيحة البشريةَ وخطيّة آدم.

٧. مقارنة آدم بصفته الشخصيةِ الإنسانية الأوَّلى منصوص عليه في القصّة المسماريةِ عن أدابا Adapa (*ANET*, 101-3)، ولاسيما عندما يَظْهر منْ الاعتباراتَ اللغويةَ بأنّ أدابا تطوير ثانوي مِنْ آدم، وليس العكس (Shea, 37-39, 41). يتضمَّنُ كُل من أعمال آدم وأدابا فعل الأكل الذي يُؤدّي إلى خسران الخلود و "العودة" إلى الأرض. وكلا الشخصين لَبسَ الملابس التي إستبدلتْ فيما بعد بملابسَ أخرى. الاختلافاتُ، على أية حال، بَيْنَ الإثنين هامّة. فعلى سبيل المثال، خطيّة أدابا (بينما كَان يصَطاد داهمته عاصفة؛ لَعنَ أدابا ريحَ الجنوبَ، مما سبَّب كسرَ جناحَها) وهو ما أدّى لإرباك نظام الطبيعةَ. أمَّا خطيئة آدم (جسَّدتْ إنتهاكاً متعمَّداً لوصية الله بالنهي بشكلٍ واضح) فكانت أخلاقية بطبيعتها. كَان أدابا قد خُدَعَ منْ قَبَلْ إيًّ Ea، إذ أخبر هذا الإله أدابا أنْ لا يَشْربَ "خبزَ الموتَ / ماءَ الموتَ،" الذي، كَان في الحقيقة، خُبزَ / ماءَ الحياةَ. وليس هناك ثعبانَ مَخْلُوقٌ هنا. مرّة أخرى، يُستَدعى أدابا للمثولِ أمام أنو Anu في السماء بسبب أفعالَه. في سفر التكوين الله هو من يَجيءُ إلى الأرض طوعاً بحثاً عن الإنسان.

٨. طبقاً لأسطورةَ بلاد ما بين النهرينَ، صُنع البشر منْ دم إلهي (مثل؛ *ANET*, 68). إنّ الكلمة العبريةِ للـ "الدمَّ" דָּם (← #١٩٤٧)، وهي تَبْدو شبيهة كثيراً بالكلمات العبرية لـ "الإنسان" (אָדָם)، و"الأرض" (אֲדָמָה)، و"شبه" (אֲדָמָה). من المحتمل أنه بملاحظة الحقيقة بأنّ الله قد خَلق بشراً على / وفقاً لشبهَه مَع خَلق اللهِ البشرية

على صورته (צֶלֶם) (تك ١: ٢٦)، فالكاتبَ التوراتي يَرْفضُ فكرةَ خَلْقِ الإنسانية منْ دم إلهي. فما يحمله المخلوق من تشابه بخالقه لَيْسَ له علاقة بالدمُ الذي يَتدفّق في عروقه (Miller).

٩. المقارناتُ التي أُثيرتْ حول سلسلة النسب من آدم إلى نوح في تك ٥: ١-٣٢ وقائمة الملكِ السومري (على الأغلب وضعت حوالي ٢٠٠٠ ق. م)، وهي قائمة منْ ثمانية (أو عشر) الملوك الذين عاشوا قبل الفيضانَ العظيمَ وكثيرين آخرين بعدئذ. إلاّ أنه هناك عدد منْ الاختلافات الأساسية بَيْنَ الإثنتين. بشكل خاص، أثار تك ٥ تناسل البشر منْ آدم، المخلوق، وبرغم أن أصلَ الإنسانيةَ ضارب في القِدم، كما يَقول تك ٥، فهو ليس أكثر منْ אָדָם، إنسانُ، وحتى الإنسان، אָדָם، لم يصر أبداً إله. فهو ببساطة "إنسانَ." وعلى النقيض من ذلك، فكلما نتوغّل في التأريخَ السومري، كلما صار خط التمييز بَيْنَ ما هو إلهي وما هو مخلوقَ أكثر غموضاً. لذا، فقائمة الملك السومري ليست لَهَا خطوط مثل هذه: "Mes-kiag-gasher، ابن (الشمس) الإله أوتو Utu، أصبحَ رئيس كهنةَ وملكاً... الإله لوجال باندا Lugalbanda، وهو راعي، حكم ١,٢٠٠ سنةَ؛ الإله دموزي/ تموزي Dumuzi... حكم ١٠٠ سنة؛ وجيلجامش الإلهي... حكم ١٢٦ سنةُ " (*ANET*, 266). مثل هذه الأفكار للتأليه استبعدتْ بشكل واضح من سلسلة نسب سفر التكوينَ ٥.

١٠. كما أُشيرَ أعلاه (انظر #١)، فإنَّ ٤٧/٤٦ استعمالاً لـ אָדָם في تك ص ١-١١. والجدير بالملاحظة أن أغلبيتها (٣٠ مرّة) تَرد في ص. ٢ و٣، بينما ترد אִישׁ مرّتين فقط (٢: ٢٣-٢٤). مَهْما كَان الاختلاف بَيْنَ هاتين الكلمتين (انظر أدناه)، فإنَّ هذين الإصحاحين الحرجينَ في تك يقولان الكثير عن אָדָם أكثر مما يقوله عن אִישׁ. بشكل من الإشكال التعليمات عن אָדָם في تك ٢-٣ تُوازنُ تلك الموجودَة عن אָדָם في تك ١. مثل؛؛ تك ١ يَقُول بأنّ الربَّ خَلقَ אָדָם على مثاله / صورته، وخَلقَه ليتسلّط على بقيّة الخَليقه. لذا، فالتأكيد في تك ١ على تفرّد אָדָם والتفويض الإلهي. فهو مَخْلُوق لمُمَارَسَة السلطان. تك ٢، من الناحية الأخرى، تؤكّد على أن אָדָם يَجِبُ أيضاً أنْ يَعِيش بحسب مشيئة الله (٢: ١٦-١٧). لذا كل من تفرّد אָדָם (ص١) والالتزامات (ص ٢) أمرين مُؤكّدين. إن אָדָם يجب ألا يتدنّى لمنزلة الحيوان، ولا يتطلع لمنزلة الإله. فهو أعظم منْ حيوان وأدنى منْ الله. (← التكوين: لاهوت)

١١. قد يبدو في بَعْض الحالات في ع. ق أنَّ هناك فارق ضئيل بَيْنَ אָדָם و אִישׁ [¹ 'îš] (← #٤٠٨) عند استخدامهما جنباً إلى جنب. لذا،إش ٢: ٩، "وَيَنْخَفِضُ الإِنْسَانُ (אָדָם) وَيَنْطَرِحُ الرَّجُلُ (אִישׁ) فَلاَ تَغْفِرْ لَهُمْ" (ت. س& ف). انظر أيضاً إش ٥: ١٥. *Hā'ādām* متوازي مع אֲנָשִׁים في إش ٢: ١١، ١٧ في تصريحات مُشابهةَ حول الإنسانَ *hybris*. أو مرّة أخرى، في جا ٥: ١٩ [١٨] يُشير إلى أيّ إنْسَان (הָאָדָם) الذي أعطاه الربَّ ثروةً وممتلكات. فقط بضعةُ آيات فيما بعد (٦: ٢) تستخدم نفس الكلمات لدلالات أخرى غير الـ "إنْسَان،" التي تكون هنا אִישׁ. ٢مل ٧: ١٠ إنَّ مثل هذا الاستعمال المترادفَ ليس قاصراً على الشعرَ: "إِنَّا دَخَلْنَا مَحَلَّةَ الأَرَامِيِّينَ فَلَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَحَدٌ (אִישׁ) وَلاَ صَوْتُ إِنْسَانٍ (אָדָם)."

١٢. هناك حالاتَ أخرى، يتمُّ فيها التمييز بين אָדָם و אִישׁ عندما يُستخدما معاً. وهناك آيتان مُثيرتان للاهتمام في مز تُصوِرانُ ذلك مز٤٩: ٢ [٣] و٦٢: ٩ [١٠]. كلاهما يَستعمل التعابيرَ בְּנֵי אָדָם و בְּנֵי אִישׁ، التي تُعيد ت. ك. ح صياغتهما كـ "وضيع (المولد)" و "نبيلِ (المولد)." وهذا يوحي بأنه في بَعْض المواضع في لغة ع. ق أن אָדָם، ولكن אִישׁ، لا تَعْني أبداً "الإنسان" كـ "عامي،" بالمُصْطَلَح الذي يُعيِّن مكانة اجتماعية.

١٣. قَدْ يَزْعمُ أحد بالقول بأنه عندما كَان كاتبُ الوحي يُفكّر في البشر عُموماً، كَان يستخدمَ אָדָם. وعندما كَان يُشير إلى شخص معيَّن أو مجموعةٍ من الأشخاص، كَان يستخدمَ אִישׁ (Grant). المُلاحظ، مثل؛، أنه فيماعدا الإشاراتَ لـ "آدم" في (تك ٢ وما بعده) و בֶּן אָדָם فيما يتعلق بحزقيال، فإنَّ אָדָם مستخدمة مرّة واحد فقط بالارتباط مع شخص معيَّن (يش ١٤: ١٥، قَرْيَةَ أَرْبَعَ). وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ אִישׁ مستخدمة ٤٢٧ مرّة فيما يتعلق بأشخاص معيَّنين.

ب - ت في ٩٣٪ منْ الحالات אָדָם أمّا تُترجمَ صوتياً (٢٧ مرّة، كلّها في تك ١-١١ و١٧ منْ هذه لَهُ المادةُ [إن كَان مُترجمو سب قد فَهموا אָדָם في تك ٢-٣ كاسم شخصي، من ثَمّ؛ أمّا أنهم قد غفلوا عن أو أهملوا القاعدة العبرية حول أسماء العلم بأنها لا تَأخذُ أداةَ تعريف])، أو أنها تُرجمتْ كـ ἄνθρωπος (ي 476، ٤٨٠ مرّة). ومَع אִישׁ ، تُستخدم ἀνήρ (ي 467) في حوالي ٥٠٪ منْ الحالات البالغ عددها ٢,١٧٤، و ἄνθρωπος (ي 476) في حوالي ٢٥٪.

ذكرُ: ← ¹ אָדָם [¹ 'ādām] (آدم، بشر #١٣٢)؛ ← אִישׁ [¹ 'îš] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← אֱנוֹשׁ ¹ [¹ 'nôš] (رجال، رجل واحد، #٦٣٢)؛ ← אֲשִׁישׁ ['āšîš] (إنسان، #٨٦١)؛ ← גֶּבֶר ¹ [¹ geber] (شاب، #١٥٠٥)؛ ← זָכָר [zākār] (ذكر، #٢٣٥١)؛ ← מַת ¹ [¹ mot] (رجال، شعب، #٥٤٩٣)؛ ← נַעַר ² [² na'ar] (صبي، ولد، #٥٨٥٣)

أنثى: ← אִשָּׁה ['iššâ] (امرأة،#٨٥١)؛← גְּבִירָה / גְּבֶרֶת [gᵉberet/gᵉbîrâ] (سيدة، ملكة، ربّة بيت، # ١٥٠٩/١٤٨٥)؛ ← נַעֲרָה¹ [¹ naᶜᵃrâ] (بنت،

#٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*nqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [*pîlegeš*] (سرية، محظية، #٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١)

البيبلوجرافيا

ABD 1:62-64; *IDB* 1:42-44; *TDOT* 1:75-87; *THAT* 1:41-57; *TWOT* 1:10-11; K. Barth, *Christ and Adam*, ET 1957; M. Black, "The Pauline Doctrine of the Second Adam," *SJT* 7, 1954, 170-79; J. Ellington, "Man and Adam in Genesis 1-5," *BT* 30, 1979, 201-5; A. M. Grant, "אָדָם and *ish*: Man in the OT," *AusBR* 25, 1977, 2-11; R. S. Hess, "'Adam as 'Skin' and 'Earth': An Examination of Some Proposed Meanings in Biblical Hebrew," *TynBul* 39, 1988, 141-49; idem, "Splitting the Adam: The Usage of אָדָם in Genesis I-V," *Studies in the Pentateuch*, ed. J. A. Emerton, 1990, 1-15; L. Kutler, "A Structural Semantic Approach to Israelite Communal Terminology," *JANESCU* 14, 1982, 69-77; J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism*, 1988; J. M. Miller, "In the 'Image' and 'Likeness' of God," *JBL* 91, 1972, 289-304; S. Niditch. "The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature," *JJS* 24, 1983, 137-46; J. L. Sharpe, "The Second Adam in the Apocalypse of Moses," *CBQ* 35, 1973, 35-46; W. H. Shea, "Adam in Ancient Mesopotamian Traditions," *AUSS* 15, 1977, 27-41; Y. Thorion, "*'dm* und *bn 'dm* in den Qumrantexten," *RevQ* 10, 1980, 305-8; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

133	אָדָם

אָדָם ² [*'ādām* ²]، ترد ١.، اسم. جلدُ [؟] (#١٣٣).

ش. أ. ق في العربية آدمٌ، وأدمَةٌ، وأُدُمٌ، تعني الجلد، أو الجلد المدبوغ، والقشرة؛ و"أَدَمْ" تعني اشتدت سُمرته، أو حُمرته؛ و"أَدَمَة" باطن الجلد الذي يلي اللحم، والبشرة ظاهرة؛ و "أديم"؛ و "أَدَمَ" الدبَّاغ؛ وفي الجعزية *'adim* جلد، بشرة [مُحمَّر اللون].

ع. ق الورود الوحيد لهذه الكلمة موجود في هو ١١: ٤، حَيْثُ توازي سيمانطيقياً مع אַהֲבָה، محبَّة. ت. س& ف تُترجمُ "كُنْتُ أَجْذِبُهُمْ بِحبَالِ الْبَشَرِ بِرُبُطِ الْمَحَبَّة." إذا هو ١١: ٤ يَستعمل אָדָם وَ אַהֲבָה، مَنَ ثَمَّ يَجَبُ أَنْ تكون الترجمة "جَذَبْتُهُمْ بالجلد (بِحبَال) اللطفِ الْبَشَرِيَّة وَبِرُبُط الْمحَبَّة" [ت. ك. ح]. وبشكلٍ اشتقاقيّ، فإن القُرب منْ جذر الكلمة في ش. أ. ق يَدْعمُ إمكانيةَ إرجاع هذه المُفردةَ في العبرية الكتابية المعجمية لتشير إلى الجلد، ولذلك فهي تسمح بمعقولية هذه الإمكانية. على أية حال، المعيارَ الأكثر أهمية لاشْتقاق المعنى المُباشر لهذه المُفردةَ المعجمية هو منْ البيئة النصِّية، أو النصِّ المشارك، للمفردةَ المعجميةَ موضع النقاش. البيئةُ النصِّيةُ المحيطة بـ هو ١١: ٤ تَقترحُ بأنّ يهوه يُحاول من خلال مُجَادَلَة إظهار أنّه عاملَ إسرائيل بطرقٍ عديدة، متباينة جداً باستخدام غيرَ رمزي للروابط الجلدية: جذبتُهُم إليَّ بحبالِ الرَّحمة (אָדָם) ورَوابط المحبَّة (אַהֲבָה)، ليسَ بحبالِ الجلد (אָדָם) وروابطَ جَلدية (אַהֲבָה). من ثَمَّ يَجَبُ ألَّا نَستبعدَ التَورية ذات المغزى في هو ١١: ٤، אָדָם وאַהֲבָה حيث فهمها جمهورُ هوشع جيداً بأنَّ الإشارة إلى الجلد هي إحالة إلى الرحمة والمحبَّة الإنسانية على التوالي. وقد فهم جمهورُ هوشع قصده بالتَأكيد على أن يهوه تَصرَّف معهم بالرحمةَ والمحبَّة ولَمْ يَقُدْهم كعبيد مجلودين.

ب - ت ليست هناك شهادات مؤكَّدة.

جلد، بشرة: ← אָדָם ² [*'ādām* ²] (جلد، #١٣٣)؛ ← אַהֲבָה ² [*'ahbâ* ²] (جلد، #١٧٤): ← אוֹב ^II^ [*'ôb* ^I^] (زق، وعاء جلدي توضع فيه الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [*gēled*] (بشرة، جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [*ḥēmet*] (جلد ماء، #٢٨٢٧): ← נֹאד [*nō'd*] (قنينة، لفيفة، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [*'ôr*] (جلدُ، بشرة [إنسان]، جلدُ حيوان سواء كَان مدبوغاً أو غير ذلك، #٦٤٢٥)؛ ← צהל ² [*shl* ²] (يلمع [للبَشَرَة الصحِّية]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [*taḥrā'*] (طوق جلدي؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ ¹ [*taḥaš* ¹]، (جلد مدبوغ ؟، #٩٣٩١)

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Hebrew Notes on 'Song of Songs' and 'Lamentations,'" *Festschrift Alfred Bertholet Zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*, 1950, 134-46; idem, "Supposed Arabisms in the Old Testament," *JBL* 55, 1936, 101-20; H. Hirschberg, "Some Additional Arabic Etymologies in Old Testament Lexicography," *VT* 11, 1961, 73-85.

جاري ألن لونج *Gary Alan Long*

١٣٤ אָדָם ³ ([*'ādām* ³]، آدم)، ← آدم

135	אָדָם

אָדָם ⁴ [⁴ *'ādām*]، اسم. تُربة، وجه الأرض (#١٣٥)

ش. أ. ق ليس هناك إشكال شبيهة في الشكل والمعنى.

ع. ق إذا ورد אָדָם، فهو نظيرُ المُذكَّر אֲדָמָה ¹ [*'ᵃdāmâ*¹] (انظر #١٤١). دافعَ Dahood (123-24) عَنْ هذا الاقتراحَ في مُناقشتهُ لـ زك ٩: ١، حيث يَستشهدُ بالمقاطعَ الأخرى (تك ١٦: ١٢؛ أي ٣٦: ٢٨؛ أم ٣٠: ١٤؛ إر ٣٢: ٢٠؛ زك ١٣: ٥) كأمثلة إضافية لهذا الشكل البديل. وهو يُؤكد بذلك أنَّ אָדָם في עֵין אָדָם تُشير إلى "وجه الأرض" (وهي تشبه كثيراً עֵין הָאָרֶץ في خر ١٠: ٥، ١٥؛ عد ٢٢: ٥، ١١)، وهو ما يُنتجُ الترجمة، "للربَ وجه الأرض." فكرةُ أن وجه الأرض يَخصُّ يهوه لا يُلائمُ السياق الآنيَّ هذا بالإضافة إلى التفسير الذي يُترجمُ אָדָם على أنها "بشر" (انظر Otzen, 101-3, 234-35; Smith, 251 لوجهات نظر أخرى حول هذا التعبيرِ الذي لا يَلجأ إليه אָדָם). مايرز و Meyers (94) يُؤكد "بأنّ عينَ الناس" يُشير إلى ميلِ سكان الأراضي بشمال إسرائيل النّاظرين نحو يهوه (قا؛ NIV).

المقاطعَ الأخرى التي اقترحها داهود، تُظهر معنى "الأرض" أفضل لمُلائمَة زك ١٣: ٥ ("أَنَا إِنْسَانٌ فَالِحُ الأَرضِ لأَنَّ إِنْسَانًا اقْتَنَانِي مِنْ صِبَايَ" ت. س&ف، قاً ت. ي + ت. م). هذه الترجمة، على أية حال، تُظهرُ الميل للتصحيحَ المقترحَ أوّلاً من فلهاوزن Wellhausen (201)؛ קִנְיָנִי אֲדָמָה (يَعترف بوجودَ אֲדָמָה، وليسَ אָדָם). في كل الأحوال، وجود فارق دقيق لـ "الأرض" في زك ١٣: ٥ لا يُؤكد وجودَ אָדָם.

حقل، أرض، منطقة ريفية نائية: ← אָדָם ⁴ [⁴ *'ādām*] (أرض، تُربة، #١٣٥)؛ ← בַּר ⁴ [⁴ *bar*] (برية، ريف مُنفتح، #١٣٤٠)؛ ← גְּזֵרָה [*gᵉzērâ*] (أرض عقيمة، #١٦٢٠)؛ ← חוּצוֹת [¹ *ḥûṣôt*] (حقول مفتوحة، #٢٥٧٥)؛ ← יָגֵב [*yāgēḇ*] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה (أرض قاحلة، يُملح تماما، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [*mimšāq*] (اجتياح الأرض بالأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מְעָרָה ² [²*mᵉ'ārâ*] (حقل عاري، #٥١١٨)؛ ← ³ נִיר [³ *nîr*] (أسّس حديثا نَقض وتَبدّد، #٥٧٧٦)؛ ← ² עָקֹב [² *'āqob*] (أرض [غير مستوية ووعرة].. مُحتال القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [*pᵉrāzôn*] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [*rekes*] (أرض وعرة؛ #٨٢٢١)؛ ← שָׂדֶה [*śādeh*] (بلادُ مفتوحة، حقل مفتوح، حقول، مجال، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [*šᵉdēmâ*] (شقة مفتوحة من الأرض شبه مستوية بمحاذاة بحر أو بُحيرة أو نهر، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [*šāmān*] (حقل خصب، #٩٠٤٤)

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Zacharia 9,1, *'ÊN 'ADAM*," *CBQ* 25, 1963, 123-24; C. Meyers and E. Meyers, *Zechariah 9-14*, 1993; B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja*, 1964; M. Saebø, *Sacharja 9-14*, 1969; R. Smith, *Micah-Malachi*, 1984; J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten*, 1898.

Michael A. Grisanti مايكل أي. جريسانتي

١٣٧ אָדֹם [*'ādōm*]، أحمر ← #١٣١

138 אֹדֶם

אֹדֶם [*'ōdem*]، عقيق أحمر، ياقوتٌ، عقيق أحمر؟ (#١٣٨)، فقط في خر ٢٨: ١٧؛ ٣٩: ١٠؛ حز ٢٨: ١٣؛ < אדם [*'dm*]، يحمرُّ، ← #١٣١).

ع. ق ١. يُترجمُ ت. ي. ح אֹדֶם "ياقوتُ أحمر،" بينما ت. س& ف وت. م تترجمانها "عقيق أحمر". وطبقاً لزميرلي Zimmerli (83)، لَمْ يَظْهر الياقوت في عالمَ البحر المتوسط حتى أواخر الألفية الأوّلى ق. م — ونادراً في ذلك الوقت فقط. والعقيق الأحمر البرتقالي، تَشْكيلة شفّافة جداً من العقيق الأحمرَ، وهي القراءة المُفضّلة هنا.

٢. الحصّة الأكبر من كلمات ع. ق العشرون التي تُحدِّدُ الأحجار الكريمة وشبه الكريمة المألوفة لدى القدماء صُنّفتْ إلى قسمين: (أ) قائمة الأحجارَ المُعتادة لتَمثيل أسباط إسرائيل على صُدْرَةَ قضَاء الكاهن الأكبرَ (خر ٢٨: ١٧-٢١؛ ٣٩: ١٠-١٤) و(ب) الأحجار الكريمة التي تُزيِّن الملابس الرسميةَ لملك صور (حز ٢٨: ١٣). التعريف الدقيق للعديد من تعابير ع. ق هذه ما زالت مُتَجنّبة من المترجمَ الحديث. في حالة صدرة القضاء الدينية، من الواضح أنَّ كُل حجر من الحجارة كان مُميَّزا في وضعه كتمثيل لأحد الأسباط العبرية؛ ومن الواضح جداً أنه لم يكن هناك حجران متشابهان.

تُقدِّم الكلمات المعيَّنة للأحجار الكريمة في ع. ق للقارئ فكرةُ عن عظمةَ الله متمثّلة في جمالِ الأحجار الكريمة ذات الهندسة المعمارية (خر ٢٤: ١٠؛ ١ أخ ٢٩: ٢)، إلا أنها لا تضاهي قيمة الحكمة كهبة إلهية (أي ٢٨: ١٦-١٨)، بيد أنها تُمثِّل أيضاً ميل إسرائيل المأساوي لمُقَاوَمَة كلمة الربِّ بقساوةَ القلبَ كالتي للحجر الكريم (حز ٣: ٩).

أحجار كريمةُ: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخرة، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [*'ōdem*] (حجر كريم، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [*'aḥlāmâ*] (يشبُ، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [*'eqdāḥ*] (حجر ثمين أخضر، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahaṭ*] (حجر كريم، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bāreqet*] (زمرُّد، #١٤٠٣)؛

← יָהֲלֹם [yah^alōm] (حجر كريم، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [yāš^epēh] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [kadkōd] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם 1 [lešem 1] (حجر كريم، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [nōpek] (حجر شبه كريم، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجارة معدنية، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [sappîr] (لازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [piṭdâ] (حجر شبه كريم أخضر فاتح، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [š^ebô] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם 1 [šōham 1] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר 2 [šāmîr 2] (الماس، ماسُ؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ 2 [šēš 2] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ 2 [taršîš 2] (حجر كريم، #٩٥٧٧)

مجوهرات، حُلي: ← חֲלִי 1 [h^alî 1] (الحلية، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [h^arûzîm] (قلادة من الصدف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [ṭabba'at] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmāz] (حلية، زينة، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [mizb^eṣôt] (أماكن الصياغة التخريمية، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (حلقة، حلقة أنف، #٥٦٩٠)؛ ← נְטִפָה [n^eṭi(î)pâ] (القرط، حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל ['āgîl] (قرط، حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עדה 2 ['dh 2] (زَيَّنَ، يُزخرف شيئاً ما، أو شخصاً ما، #٦٣٣٥)؛ ← עכס ['ks] (جلجل، طنطن، #٦٥٧٦)؛ ← ענק ['nq] (يضع على كقلادة، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [p^enînîm] (مرجان، لآلئ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹנִים [ṣawwārôn] (قلادة، عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד 1 [ṣāmîd 1] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה 1 [ṣ^e'ādâ 1] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rābîd] (قلادة، عقد #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [śah^arônîm] (أهلة، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [šābîs] (حلية، زينة، # ٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר 1 [šēr 1] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר 1 [tôr 1] (نوط، #٩٣٦٦)

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; *TWOT* 2:631; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebräische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," AGM 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel* 25-48, 1983, 82-84.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

١٤٠ אַדַמְדָּם [ʾ^adamdām] ، محمّر، ← #١٣١

141 אֲדָמָה

אֲדָמָה [ʾ^a dāmâ] ،أرضية؛ قطعة أرض؛ أرض؛ الجحيم (عالم ما تحت الأرض)؛ الأرض، تربة؛ عالمُ الموتى (#١٤١).

ش. أ. ق الاسم אֲדָמָה، يتَّضح أنه مُشْتَقّ منْ الجذر السامي، *'dm* ، احْمَرَّ: الآرامية، والسريانية *'adamtā'* ، أرض؛ والآرامية القديمة *'dm[h]* ، أرض قابلة للزراعة؛ والعربية "أَدَمَتْ"، أرض مستوية صلبة ليست بغليظة؛ والنبطية *'dmth* ، أرض.

ع. ق ترد אֲדָמָה ٢٢٥ مرّة في ع. ق، وأكثرها وروداً في تك (٤٣ مرّة)، و تث (٣٧ مرّة)، و حز (٢٨ مرّة)، إر (١٨ مرّة)، وإش (١٦ مرّة) (وترد بتكرار أقلَ إجمالاً في أحدَ عشرَ سفراً منْ بَاقي أسفار ع. ق).

١. **تُرَابٌ.** كالمرادفه עָפָר، غبار، تُرَاب (موازي للتعبير الوارد في تك ٣: ١٩؛ أي ٥: ٦)، و אֲדָמָה يُمكنها التعبير عن المُراد من ذَرِّ التُرَابِّ الذي يَنثرهُ شخص ما على رأسهَ لإظهار الحزن والإتضاعَ (١صم ٤: ١٢؛ ٢صم ١: ٢؛ ١٥: ٣٢؛ نح ٩: ١). אֲדָמָה أو الوحل كطينيةٍ تَصْبُّ في صناعة الموادَ البرونزيةِ للاستعمال في هيكل أورُشَليم (١مل ٧: ٤٦ = ٢ أخ ٤: ١٧) بالإضافة إلى الطينَ لعجلة الخزّاف (إش ٤٥: ٩). بَعْض المذابحَ جُعلَتْ منْ אֲדָמָה (خر ٢٠: ٢٤). وعندما عادَ نُعمان إلى وطنه سوريا حمل معه حِمْلَ بَغْلَيْنِ مِنَ التُرَاب (٢مل ٥: ١٧) أمّا لبناء رصيفَ طيني لمَذبحَ أو لبناء مذبحَ لنفسه (في أيّ منْ الحالتين، يبدو أنه أساء فهم قدسيةَ אֲדָמָה أكثر منْ إسرائيل). وأخيراً، استعملَ الله التراب אֲדָמָה لخلق الحيوانات والبشرَ (تك ٢: ٧، ١٩)، وبَعْدَ السقوط أعلنَ الله موت الإنسان؛ אָדָם؛ وذلك بأن يَعُودُ إلى אֲדָמָה (انظر *TWOT* 1: 11 لمعالجة موسّعة للعلاقة المتبادلة بين אָדָם وאֲדָמָה).

٢. **المُصطلح العامُ للأرض.** كمعنى واسعَ، تَعْني אֲדָמָה الأرض التي يقف عليها أشخاص (خر ٣: ٥؛ ٨: ٢١ [١٧])، والأرض التي تَنشقُ واسعة (عد ١٦: ٣٠) أو تَفْتحُ فاهَا (تك ٤: ١١)، والأرض التي تَحْملُ على سطحها الأنواعَ المُخْتَلفة منْ الحياةَ الحيوانية (حيوانات صغيرةَ [רֶמֶשׂ] — تك ١: ٢٥؛ ٦: ٧، ٢٠؛ ٧: ٨، ٢٣؛ ٩: ٢؛ لا ٢٠: ٢٥؛ تث ٤: ١٨؛ حز ٣٨: ٢٠؛ هو ٢: ١٨ [٢٠]؛ والذبابُ — خر ٨: ٢١ [١٧]؛ ١٠: ٦؛ والجرادُ — تث ٢٨: ٤٢؛ مز ١٠٥: ٣٤-٣٥؛ ملا ٣: ١١) والحيوانات الأكبر (٢ مل ٥: ١٧؛إش ٣٠: ٢٤؛ إر ٧: ٢٠).

٣. **الأرض القابلة للزراعة.** في سياقات عديدة אֲדָמָה

א تَغني أرضاً قابلة للزراعة / الحقول كنقيض للأراضي القاحلة (قا؛ שְׁמָמָה, עֲרָבָה, מִדְבָּר، ← الصحراء). وهي تَعمل كمُرادف قريب من שָׂדֶה؛ (← # ٨٤٤١، تك ٤٧: ٢٠-٢٤؛ تث ٢١: ١؛ ١ أخ ٢٧: ٢٦؛ يؤ ١: ١٠). المزارع يُدعى فالح الحقل (עֹבֵד אֲדָמָה، تك ٤: ٢؛ زك ١٣: ٥) أو صاحب الحقل (אִישׁ הָאֲדָמָה، تك ٩: ٢٠)، الذي يَفلح الأرض (עָבַד [# ٦٢٦٨]، تك ٢: ٥؛ ٣: ٢٣؛ ٤: ٢، ١٢؛ ٩: ٢٠؛ ٤٧: ٢٣؛ ٢ صم ٩: ١٠؛ ١ أخ ٢٧: ٢٦؛ زك ١٣: ٥). والندى (٢صم ١٧: ١٢) والمطر (١ مل ١٧: ١٤؛ ١٨: ١؛إش ٣٠: ٢٣) لازمين للخصوبة الوفيرة، كما هو الحال مع نقص الماء حيث يَفنى أيّ رجاء في الحصادَ (إر ١٤: ٤). محاصيلُ الأرض (נָתַן) أو إثمارها (יָצָא، هِفعِيل.) أو قُوّتَها (כֹּחַ، تك ٤: ١٢)، ونباتاتها (צֶמַח، تك ١٩: ٢٥)، ثمارها / محاصيلها (פְּרִי، تك ٤: ٣؛ تث ٧: ١٣؛ ٢٦: ٢، ١٠؛ ٢٨: ٤، ١١، ١٨، ٣٣، ٤٢، ٥١؛ وغيرها)، وغلّتها (יְבוּל، تث ١١: ١٧؛ תְּבוּאָה،إش ٣٠: ٢٣). ومَعَ أنّها مستخدمة كشخصية خطابَ حيث تَصفُ الجثثَ المُبعثرة في كافة أرجاء مكان في أعقاب دينونة إلإلهية، لتُشير إلى زبل [ت. ت + ت. م] أو تَسميد [ت. ي] (דֹּמֶן) الأرض (مز ٨٣: ١٠ [١١]؛ إر ٨: ٢؛ ١٦: ٤؛ ٢٥: ٣٣) وهو ما يوحي بأنّ تَخْصيب الأرض بالسماد كان أمراً مُعتاداً.

٤. الأرض المَسْكُونة. الاسم אֲדָמָה يُمكن أن يحمْل أهمية عالمية، حيث يَقترِبُ من المعنى الشائعَ אֶרֶץ، العالمَ، وَلَو أنّ אֲדָמָה يُشير إلى العالمَ المَسْكونَ (مثل؛ تك ١٢: ٣، "جَمِيعُ قَبَائِلِ الأرض" מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה כָּל־ ؛ قا؛ ٢٨: ١٤؛ عا ٣: ٢). بالإضافة إلى العَمَل كَمَصدرَ بسيطَ للأرض (تك ٧: ٨؛ ٢ صم ١٧: ١٢؛ حز ٣٨: ٢٠)، العبارة עַל־ הָאֲדָמָה (٢٣ مرّة) يُمكن أن تُشير إلى الأرض ككل (إش ٢٤: ٢١)، وأرض مصر (خر ١٠: ٦)، وأرض السبي (عا ٧: ١٧)، وبشكل عام جداً، أرض إسرائيل (خر ٢٠: ١٢؛ عد ١١: ١٢؛ تث ٤: ١٠، ٤٠؛ ٥: ١٦؛ ٧: ١٣؛ ١١: ٩، ٢١؛ ١٢: ١؛ ٢٥: ١٥؛ ٢٨: ١١؛ ٣٠: ١٨، ٢٠؛ ٣١: ١٣؛ ٣٢: ٤٧؛ ١ صم ٢٠: ٣١؛ إر ٢٥: ٥ [أغلب هذه الإشاراتَ تَعُودُ إلى تصريحاتَ تَتَعهَّد بإمكَانيةَ البقاء في الأرض المَوْعُودةَ طوالَ العمر، انظر ما سيلي]). التعبير (على) وجه الأرض (הָאֲדָמָה פְּנֵי [עַל־]) (٣٤ مرّة) يَستطيع تَبْيان منطقة صغيرة كساحة معركة (إر ٨: ٢؛ ١٦: ٤؛ ٢٥: ٣٣) أو كامل سطح الأرض (تك ٢: ٦؛ ٨: ٨، ١٣؛ مز ١٠٤: ٣٠). في العديد من المناسبات، يَذْكرُ الناطقَ التوراتي كامل سطح الأرض كالمنطقة الواسعة التي منها الناس مُدانون بالإزالة (طوفان نوح — تك ٦: ٧؛ ٧: ٤، ٢٣؛ دينونات إلهية أخرى — خر ٣٢: ١٢؛ ١ صم ٢٠: ١٥؛ ٢صم ١٤: ٧؛ ١ مل ٩: ٧؛ ١٣: ٣٤؛ إر ٢٨: ١٦؛ عا ٩: ٨؛ صف ١: ٢-٣) أو إزالة يهوه لأمّة تابعه منْ أرض الوعد (تث ٦: ١٥). العبارةُ يُمكنها أيضاً تَعيين أرض إسرائيل (١ مل ٨: ٤٠ = ٢ أخ ٦: ٣١؛ ١مل ١٧: ١٤؛ ١٨: ١؛ إر ٣٥: ٧) أو العالم المَسْكُون بالكامل (تك ٤: ١٤؛ ٦: ١؛ خر ٣٣: ١٦؛ عد ١٢: ٣؛ تث ٧: ٦؛ ١٤: ٢؛إش ٢٣: ١٧؛ إر ٢٥: ٢٦؛ حز ٣٨: ٢٠).

٥. دا ١٢: ٢ — القبر أو العالم السفلي؟ التعبير في دا ١٢: ٢، تُرابَ الأرض (ت. س& ف + ت. ت+ ت.م؛ أو حرفياً، أرض التراب [ت. ي]؛ אַדְמַת־עָפָר) يَدُلّ على أمّا الأرض أو الأرضية / التربة كالمادة التي فيها الموتى مدفون (Fohrer, 319-20) أو هو يُبيُّن العالم السفلي (Collins, 392; Ridderbos, 177; Tromp, 91; Hartman and DiLella, 307، يَقترِحُون بأنّ كلتا الفكرتين تَردا). في الحقيقة أنّ شيؤل تَتَّصلُ بالأرض في أغلب الأحيان (على أية حال مَع אֶרֶץ، ولَيسَ אֲדָמָה — حز ٢٦: ٢٠؛ ٣١: ١٤، ١٦، ١٨؛ وفي أماكن أخرى) والتراب (עָפָר) قَدْ يُلمِّح إلى العالم السفلي (أي ١٧: ١٦؛ مز ٣٠: ٩ [١٠]) يُعيرُ تصديق لمَنْظَرَ الجحيم (منِ المحتمل أنه كالمنطقة الأكدية للموتى، *bit ipri*، مَنْزَل الموتى، Tallqvist, 37). على أية حال، يَذْهبُ إليه أو يَستلقي في التراب (עָפָר) يُمكَنُ أنْ يُصور حالةَ الجثّة المدفونة بسهولة (أي ٢٠: ١١؛ ٢١: ٢٦؛ مز ٢٢: ٢٩ [٣٠]) ويَعْمل كتلميح إلى لعنةَ الإله على آدم ، "لأَنَّكَ تُرَابٌ وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ" (تك ٣: ١٩)، خاصةً في ضوء الحقيقة بأنّ الإله أنشأ آدم "منْ ترابَ الأرض" (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה، ٢: ٧).

٦. الاعتبارات اللاهوتية. (أ) أرض إسرائيل. التجميعُ אַדְמַת יִשְׂרָאֵל فريد إلى حز (قا؛ الشكلَ المشابهُ، אַדְמַת יְהוּדָה،إش ١٩: ١٧)، يَرِد ١٧ مرّة (حز ٧: ٢؛ ١١: ١٧؛ ١٢: ١٩، ٢٢؛ ١٣: ٩؛ ١٨: ٢؛ ٢٠: ٣٨، ٤٢؛ ٢١: ٢-٣ [٧-٨]؛ ٢٥: ٣، ٦؛ ٣٣: ٢٤؛ ٣٦: ٦؛ ٣٧: ١٢؛ ٣٨: ١٨-١٩). يَنضمُّ هذا التعبير إلى عبارةَ جبال إسرائيل، הָרֵי יִשְׂרָאֵל، وتعابير أخرى أقل تكراراً (انظر Zimmerli, *Ezekiel 2*, 565) لتَزويد التركيزَ لوَعْظه. يُخاطبُ النبي شعب ميثاقَ الله، إسرائيل. هذه التعابيرَ لا تَعتبرُ אֲדָמָה كمُصْطلَح سياسي أو הָרִים كمادة طوبوغرافية [وصف أو رسم دقيق للأماكن أو لسماتها السطحية]. بالأحرى، تَضيعُ السمات الجغرافية / السياسية في الخلفية لصالح إعْطاء التعبير المحتوى اللاهوتي (Zimmerli, ibid.). هذه אֲדָמָה الأرض قد أُعطتْ لإسرائيل منْ قَبَل يهوه (قا؛ تث ٧: ١٣؛ ١١: ٩، ٢١؛ ٢٨: ١١؛ ٣٠: ٢٠). استخدام אֲדָמָה بدلاً منْ אֶרֶץ قَدْ يَستدعى صور تربةَ الوطنَ المُفْتلَحة التي سَكَنتْها إسرائيل، وهذا شيء مُحزِن خاصةً لإسرائيلي بالمنفي (Greenberg, 145). وَلَو أنّه تحوّل عنها بسرعة

(Greenberg, 145) يُؤكِّد بأنَّ كُلَّ حالة لهذه العبارة تَرِد في النظر المادّي للوراء إلي وجودَ إسرائيل القومي في الأرض)، اقتراحَ كيلير يَتعلَّق بوظيفة אֲדָמָה وهو ما يَستحقُّ انتباهاً أكثرَ حذراً. كيلير (489-90) Keller يَقترحُ بأنَّ حز يَصُوغُ هذا التعبير كمَصدر جدّي إلى تربةَ الأرض المُقدَّسةَ المَحْرُومةَ منْ شعبها والحضور الإلهي. فليسَ حتى حز ٤٠-٤٨، الذي يَتصور إعادةَ إسرائيل وعودة حضورَ يهوه، الذي אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל، يَظْهر. بالتَّالي، قَدْ يَستعملُ حز אַדְמַת יִשְׂרָאֵל ليس فقط للتَلميح تخويل يهوه بالأرض لإسرائيل، لكنَّه قَدْ يُواجهُ إسرائيل أيضاً بعدمَ الوجود الوشيكِ لشعب اللهِ ككيان سياسي. على أية حال، هذهِ العبارة لا تُبيِّن الطبيعةَ غير السياسية بالضرورة منْ توقّعات أرض النبي (contra Rost, 78).

(ب) אֲדָמָה **كمنحة إلهية**. تؤكّد العديد من أسفار التوراة والأدب التأريخي بأنّ أرضَ كنعان كَانتْ هبةَ يهوه لإسرائيل، وقد عُبِّر عن ذلك كثيراً جداً بتراصف אֶרֶץ، أرض، و נָתַן ، لكن أيضاً منْ قَبَلْ אֲדָמָה و נָתַן (خر ٢٠: ١٢؛ عد ١١: ١٢؛ ٣٢: ١١؛ تث ٤: ٤٠؛ ٥: ١٦؛ ٧: ١٣؛ ١١: ٩، ٢١؛ ٢١: ١؛ ٢٦: ١٥؛ ٢٨: ١١؛ ٣٠: ٢٠؛ ٣١: ٢٠؛ ١ مل ٨: ٣٤، ٤٠ = ٢ أخ ٦: ٢٥، ٣١؛ ١ مل ٩: ٧؛ ١٤: ١٥؛ ٢ مل ٢١: ٨؛ ٢ أخ ٧: ٢٠؛ ٣٣: ٨) (تنظر -Miller, 453, n. 4, and Plger, 125 26، لمعالجةَ أكثرَ تفصيلاً للأمثلة في تث). بين كُلّ الإشياء وَهَبها يهوه شعبَه المُختَار (مُدنَ مثل؛ تث ١٣: ١٢؛ ٢٠: ١٦؛ شعوبُ، ٧: ١٦؛ مراعي وقطعانُ، ١٢: ٢١؛ وفي أماكن أخرى)، إلا أنَّ الأرضَ كَانتْ هبتَه البارزةَ. ملكية الأرض ومتعةَ الحياةَ في الأرض كَانتا المكوِّنات الرئيسيّة بشكل واضح لبركة الله لاولاده، كما هو الحالٍ مع الطردَ منْ الأرض أو تغيرَ معدل إنتاج الأرض كَانا شكلاً خلاصة للَعْنَة اللهَ لإسرائيل (انظر فيما سيلي، مكان אֲדָמָה في البركاتَ ولعناتَ الميثاقَ).

بندُ كنعان لإسرائيل أنجزَ قَسَمَ يهوه مع أسلافهم (عد ١١: ١٢؛ تث ٧: ١٣; ١١: ٩, ٢١; ٢٦: ١٥; ٢٨: ١١; ٣٠: ٢٠; ٣١: ٢٠). فقد أعطاهم أرض تَتدفَّق بالحليبَ والعسل (تث ٣١: ٢٠؛ تَرد هذه العبارةَ ٥ مرّات مَع אֶרֶץ في تث [٦: ٣؛ ١١: ٩؛ ٢٦: ٩، ١٥؛ ٢٧: ٣] و١٤ مرّة في بقيّة ع. ق). منحة إلهية منْ كنعان لإسرائيل عَمل يَظْهر وحدةَ المواثيقَ الإبراهيمية والموسويةَ. شكّلتْ منحةُ الأرض زَواج الأمَّةَ والأرض معاً (Dumbrell, 117).

ولأن هذه الأرض قد أُعطتْ منْ قَبَلْ يهوه لذا يُمْكِنُ أنْ تُدْعَى "أرض الرَّبِّ" (إش ١٤: ٢). لقد جَعل حضورُ الربِّ الأرض العاديةَ لأنْ تَكُونَ أرض مُقدَّسة (אַדְמַת־קֹדֶשׁ، خر ٣: ٥؛ زك ٢: ١٢ [١٦]).

(ج) **لعنة إلهية على** אֲדָמָה. في أعقاب عصيان آدم وحواء على أمر الربِّ الوحيدَ في جنَّة عدنَ (تك ٣: ١-٧)، لَفظ رب لعنةً (אָרוּר) ضدّ الحَيَّةَ (٣: ١٤) والأرض (אֲדָמָה، ٣: ١٧). هذه اللعنةَ مقابل الكدُّ الأرضي الزراعي المعقَّد بإلحاق الإشواكَ والحسكَ للنُمو، مَتنافسُين مع الإنباتَ المطلوبَ للمكان، ماء، ومواد مغذّية.

بَعْدَ أنْ قَتلَ قَايينُ هَابيلَ اخاهُ، نطَقَ الله لعنةً (אָרוּר) على قابيل (٤: ١١، فكَانت هذه أوَّل لعنةَ على إنسانَ). الأرض، كَانت سابقاً موضع سرور قَايينُ، ومقابل كل جُهده لا تُنتجُ شيءَ. وهذه اللا إنتاجية المنكوبة كفلت لقَايينُ عيشَ مُرْتَحَل. يُؤكّد (323-27) Spina بأنّ الله رَفضَ قربان قَايينُ لأنه أتى منْ אֲדָמָה المَلْعُونَة. للسَماح بقبول الله، فيما بعد، بذبائح بدونَ دمٍّ، ويُجادل -330) Spina (32، بشكل خاطيء، بأنّ الربِّ قد رَفعَ (أو خفّف) اللعنة (קִלֵּל) على الأرض بَعْدَ طوفانَ نوح (تك ٨: ٢١). بينما يُبرز ويسترمان (455-56) Westermann، الموازي المَوضوعي بَيْنَ ٨: ٢١ ج و٦: ٥ ب (لانَّ تَصور قَلْبِ الانْسَانِ شرِّير) والفقرةَ الأخيرةَ منْ ٨: ٢١ ("وَلا اعُودُ انضا اميتُ كُلَّ حَيٍّ كَمَا فَعَلْتُ") يُبيِّن بأنَّ وعودَ الإله أنْ لا تَحكمَ على البشرَ بكَارِثةِ عالمية كما حدث بطوفانَ نوح. الله لَنْ يَلْعنَ אֲדָמָה ثانيةً؛ بسبب (Westermann, 456) אָדָם.

(د) موقع אֲדָמָה في بركاتَ ولعناتَ الميثاقَ. يهوه سيد أعلى أعطَى أرضَ كنعان (אֲדָמָה الفَائضَةَ لبَناً وَعَسَلاً، تث ٣١: ٢٠) إلى أمَّته التي اقتطعها الأرض مقابل تعهدها له بالولاء، إسرائيل (انظر אֲדָמָה كمنحة إلهية) إلى الأبد (٤: ٤٠، כָּל־הַיָּמִים). على أية حال، طبقاً لترتيباتَ العهد الطبيعيةَ، تضمَّنت منحةَ الأرض هذه بَعْض التوقّعات التابعَة منْ قَبَلْ السيد الأعلى. تَوقّع السيد الأعلى من إسرائيل الولاء المُطلق الذي تُظهرَه الطهارة في العبادة والطاعة المتحمِّسة لكل إشتراطاتَ الميثاقَ. في الحقيقة، الطاعة كَانتْ "لازمة للإستمرار بالوجودَ في الأرض" (ميلير، Miller, 459).

التعبير "لِتَطُولَ ايَّامُكَ عَلَى الارْضِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ الَهُكَ" (ترجمة حرفيَّة؛ אֲדָמָה + יוֹם + אָרַךְ، ٧ مرّات) يَعْرضُ الارتباط الوثيقَ بَيْنَ الطاعة وطول العمر والبركة في الأرض. هذهِ الإمكانية منْ طولَ العمر (لأوْلاد إسرائيل وأحفادهم) يُرتَبطُ بالوصية الخامسةَ بشكل واضح (خر ٢٠: ١٢؛ تث ٥: ١٦)، وهو يتطلَّب الحفاظ على معايير ومقاييس دقيقةَ (تث ٢٥: ١٥)، والحَثّ على الطَاعة من اشتراطاتَ الميثاقَ (٤: ٤٠؛ ١١: ٩؛ ٣٢: ٤٧). وفي تث ٤: ٤٠ الحَثّ على طاعة الميثاقَ يحصد إمكَانية طول العمر بالتعبير الذي يُعدِّل إلى אֲדָמָה ، "الَّتِي انَا اوصِيكَ بِهَا اليَوْمَ لِيُحْسَنَ إلَيْكَ وَإلَى اوْلادِكَ مِنْ بَعْدِكَ وَلِتُطِيلَ ايَّامَكَ عَلَى الأرْضِ الَّتِي الرَّبُّ إلهكَ يُعْطِيكَ إلَى الأبَدِ" هذه المِلاحظَة تزيد من إمكانية حدوث، "وَلِتُطِيلَ ايَّامَكَ عَلَى الأرْضِ" يَتعلّق بمتعَة الإسرائيليين المستمرَّة للأرض وليس

وعد الأرض. يُشير ميريل Merrill (134, n. 200) إلى أنّ البناءَ النحوي وبناء الجملة في ٤: ٤٠ الصلاتَ التي التعبير "إلى الأبد" (כָּל־הַיָּמִים) بإعْطاء الربِّ الأرض، لا يعني أن يَعَيشُ لمدة طويلة في الأرض. الاتِّصال الأخيرُ يَخْلقُ حشو غير ضروري (وينفيلد، Weinfeld, 214). وأخيراً، نكران طول العمر المُحْتَمَل يَعْمل كبيانَ للعنةَ الميثاقَ (٣٠: ١٨).

العبارةُ "ثَمَرَةَ أرضِكَ " (פְּרִי־אַדְמָתְךָ) يُؤكِّد السمةَ الزراعيةَ لبركاتَ عهدَ يهوه (واللعنات). فإذا خَضعتْ إسرائيل لتوقّعات عهد يهوه بثقة تامّة، فهو وعد بمُبَارَكَة محاصيلَهم (ونمو أسَرَهم وماشيتَهم، تث ٧: ١٣؛ ٢٨: ٤، ١١؛ ٣٠: ٩؛ قا؛ ملا ٣: ١١). على أية حال، إذا رَفضَ أبناء اللهَ أَنْ يُذعنوا لسلطتَه، فهو يَلْعنُ محاصيلَهم (٢٨: ١٨). وتُتلفُ جيوش غازية (٢٨: ٣٣، ٥١) والجراد محاصيلَهم وماشيتَهم (قا؛ إر ٧: ٢٠). الوفرةُ أو إنعدامُ الحبوب، والخمر الجديدَة، والزيت، هي السلعَ التي تُشكّل كُلّ المنتج الزراعي (يَردوا معاً ٢٠ مرّة في ع. ق)، مُتَجَانَبين مع אֲדָמָה لعَرْض السمةَ الملموسةَ لبركات العهد (تث ٧: ١٣) أو اللعنة (تث ٢٨: ٥١؛ يؤ ١: ١٠؛ حج ١: ١١).

إنّ العقوبة العظمى لخيانة العهد هي الابعاد عنْ الأرض. حذر يهوه أمَّتهُ التابعَه بأنّهم يَفْنونَ (אָבַד، يش ٢٣: ١٣)، ويسبون إلى أرض بعيدة (גָּלָה، ٢مل ١٧: ٢٣؛ ٢٥: ٢١؛ إر ٥٢: ٢٧؛ عا ٧: ١١، ١٧)، و يُبيدَهُمْ (שָׁמַד، تث ٦: ١٥؛ يش ٢٣: ١٥؛ ١ مل ١٣: ٣٤؛ عا ٩: ٨؛ قا؛ تث ٢٨: ٦٣)، ويَقطعهم منْ (כָּרַת ، ١ مل ٩: ٧)، وَيُسْتَأصَلُونَ مِنَ (נָסַח، تث ٢٨: ٦٣)، أو يُجتَثّواً (נָתַשׁ، ٢٩: ٢٨ [٢٧]؛ ١مل ١٤: ١٥؛ ٢ أخ ٧: ٢٠) منْ أرضِ الوعد إذا أخفقوا في الإسْتَمْرار وفق إشتراطاتَ عهدَه. ذكر يهوه شعبهُ الأحبَّةَ أيضاً بأنه لن يُزَحْزَحُهم منْ אֲדָמָה فقط إذا هم أطَاعونَه (٢ مل ٢١: ٨؛ ٢ أخ ٣٣: ٨).

التهديدُ بهذه العقوبةَ القُصوى لا تُمثِّلُ النهايةَ المُحْتَمَلةَ لتعاملاتَ يهوه مَع إسرائيل، أمَّته المختارة. فبدلاً مَن ذلك، وعَبرَ الأنبياء الذين تَوقّعوا أو عَانوا منِ طردَ إلهي منْ الأرض المَوْعُودةَ، أعلنوا بأنّ يهوه سيَقْتَلَعُ (נָתַשׁ؛ ← # ٦٠٠٤) الجيران الأشرار ليهوذا الذين إستغلوا رحيلَهم وسَيَقْتَلَعُ (נָתַשׁ) يهوذا منْ موقعَ سبيهم (إر ١٢: ١٤). يُجمِّعُ ثانيةً (כָּנַס) هم إلى אֲדָמָה (حز ٣٩: ٢٨) ويَغْرَسُ (נָטַע) إسرائيل في أرضهَمْ، لنِ يحدث مرّة أخرى مطلقاً أن يَقْتَلَعُ (נָתַשׁ) منْ الأرض "التَي أَعْطَيْتُهُمْ" (عا ٩: ١٥).

٧. علاقةُ אֲדָמָה و אֶרֶץ. وَلَو أَنَّ אֶרֶץ (← #٨٢٤)، الذي يَرد أكثر من ٢٥٠٠ مرّة، يُساهمُ تضمين سياسي وجغرافي وكوني هامّ (على خلاف אֲדָמָה)، فهذين التعبيرين يُساهمانَ في الفروق الدقيقةَ الماديّةو اللاهوتية المُؤَكِّدةَ للمعنى. كلاهما يَستطيعانَ وَصْف الأرض التي فيها الناس يَمْشونَ ويَعْملونَ (ما سبق لـ אֲדָמָה، و *THAT* 1:231-32، لـ אֶרֶץ). تُعيِّن אֲדָמָה أرضاً زراعيةَ التي تَعيل سكَاناً مقيمين فيها هذا بالمقارنة مع أرض قاحلةَ (مثل؛ מִדְבָּר)، بينما אֶרֶץ تَتضمَّنُ المعنى الأخيرَ (Janzen, 144).

فيما يتعلق بوعد يهوه بالأرض لَشعبه المُختَارَ حيث אֶרֶץ وאֲדָמָה تُؤدّيان معاً بالأهمية الأعظم (خاصةً في تث). من ناحية، تَظهرُ بضعة تعابيرِ التي فيها אֶרֶץ و אֲדָמָה تَظهران بِشكل حصري (أو كثيراً جداً). بضعة أمْثلة منْ تث يَجبُ أنْ تَوْفي: אֶרֶץ— الأرض الجَيِّدَة (١: ٣٥؛ ٣: ٢٥؛ ٤: ٢١، ٢٢؛ ٦: ١٨؛ ٨: ٧، ١٠؛ ٩: ٦)، أرض تَفَيضُ لبَناً وَعَسَلاً (٦: ٣؛ ١١: ٩؛ ٢٦: ٩، ١٥؛ ٢٧: ٣)، وأغلب التصريحاتَ / أوامرَ حول امتلاك (יָרַשׁ) الأرض أو الوعود التي يهوه أقسمَ (שָׁבַע) أو سَيَعطي (נָתַן) الأرض (انظر Plger, 125-26، لاقتباسَ كامل منْ الأمثلةَ)؛ אֲדָמָה — ثَمَر الأرض (٧: ١٣؛ ٢٦: ٢، ١٠؛ ٢٨: ٤، ١١، ١٨، ٣٣، ٤٢، ٥١؛ ٣٠: ٩)، يَعَيشِ في الأرض (٤: ١٠؛ ١٢: ١؛ ٣١: ١٣)، يَعَيش طويلاً (حرفياً، يُطوُّل الأيامَ) في الأرض (٤: ٤٠؛ ٥: ١٦؛ ١١: ٩؛ ٢٥: ١٥؛ ٣٠: ١٨؛ ٣٢: ٤٧). من ناحية أخرى، يُشير Plger (125-29) إلى العديد من الفقراتَ حيث אֶרֶץ و אֲדָמָה تَعْملان كمرادفاتَ للأرض المَوْعُودةَ (٤: ٣٨-٤٠؛ ١١: ٨-٩؛ ١٢: ١؛ ٢٦: ٢، ١٥؛ contra Rost [70]، الذي يُجادلُ بَأنَّ هذين التعبيرين لَيسا مترادفين على الإطلاق).

التعميمُ بأنَّ אֲדָמָה، علىِ خلاف אֶרֶץ، لا تَحْمل معان سياسية إضافية تَبْدو مقبولة. مثل؛، في تث فقط، تَظْهرُ אֶרֶץ مع الأسماءَ القومية أو الشخصية (مثل؛ عَمُّونَ، ٢: ٩، ٣٧؛ سَيحُونَ، ٤: ٤٦). عندما تَرد אֲדָמָה مَع إسرائيل (راجعِ ما سبق)، فهي تُشيرُ إلى مغزى ديني / لاهوتي بدلاً منْ المعنى السياسي.

ب - ت سب تُترجمُ אֲדָמָה في أغلب الأحيان جداً مَع γῆ (←# ي ١١٧٨)، أرض، ترجمةَ تُزوُّد أيضاً لأكثر ورودات אֶרֶץ. تُتابع مخطوطات البحر الميت الإستمرارُ في استخدام تصنيفات ع. ق

ع. ج كَمَا هو الحَال مَعَ سب، يُترجمُ ع. ج كلا אֶרֶץ و אֲדָמָה بـ γῆ (# G ١١٧٨) كثيراً.

حقل، أرض، منطقة ريفية بعيدة: ← אָדָם [4] [*'ādām* [4]] (أرض، تربة، #١٣٥)؛ ← בַּר [4] [*bar* [4]] (برية، بلاد مفتوحة، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [*gāzēr*] (أرض عقيمة، #١٦٢٠)؛ ← חוּצוֹת[a] [*ḥûṣôt* [1]] (حقول مفتوحة، #٢٥٧٥)؛ ← יָגֵב [*yāgēb*] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [*mᵉlēḥâ*] (أرض قاحلة، يُملح تماماً، #٤٨٧٧)؛

← מִמְשָׁק [*mimšāq*] (إجتياح أرضي بالأعشاب الضارة #٤٩٤٠)؛ ← מְעָרָה ² [*meʿārâ* ²] (حقل عاري، #٥١١٨)؛ ← נִיר ² [*nîr* ²] (أرض حَرثت حديثاً وطهّرت، #٥٧٧٦) ← עָקֹב ² [*ʿāqōb* ²](أرض [غير مستوية ووعرة]، قلبٌ مُحتال، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [*perāzôn*] (حقل خصب، #٧٢٥١) ← רֶכֶס [*rekes*] (أرض وعرة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדֶה [*śādeh*] (الريف المفتوح، حقل مفتوح، حقول، مجال، #٨٤٤١) ← שְׁדֵמָה [*šedēmâ*] (شرفة، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [*šāmān*] (حقل خصب، #٩٠٤٤)

يابسة، أرض: ← אֲדָמָה [*ʾadāmâ*] (الأرضية، قطعة أرض، تربة، أرض، عالمُ الموتى، #١٤١)؛ ← אֶרֶץ [*ʾereṣ*] (الأرض، يابسة، #٨٢٤)؛ ← תֵּבֵל [*tēbēl*] (العالمُ، #٩٣١٥)

البيبلوجرافيا

TDOT 1:88-98; *THAT* 1:57-60; *TWOT* 1:10-11; J. Collins, Daniel, 1993; W. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 1984; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1963; M. Greenberg, *Ezekiel, 1-20*, 1983; L. Hartman and A. DiLella, *The Book of Daniel*, AB, 1978; W. Janzen, "Land," *ABD*, 1992, 4:143-54; B. Keller, "La terre dans le livre d'Ezechiel," *RHPR* 55, 1975, 481-90; E. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; P. Miller, Jr., "The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land," *Interp* 23, 1969, 451-65; J. Plger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, 1967; N. Ridderbos, "עָפָר als Staub des Totenortes," *OTS*, 1948, 174-78; L. Rost, *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 1965; F. Spina, "The 'Ground' for Cain's Rejection (Gen 4): *ʾadamah* in the Context of Gen 1-11," *ZAW* 104, 1992, 319-32; K. Tallqvist, "Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt," *Studia Orientalia*, 1934, 1-47; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, 1969; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 1991; C. Westermann, Genesis 1-11, 1984; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979; idem, Ezekiel 2, 1983.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

١٤٤ אַדְמָה (*ʾadmâ*)، أدمة) ← سدوم

١٤٥ אַדְמוֹנִי ([*ʾadmônî*]، أحمر) ← #١٣١

149	**אֶדֶן**

אֶדֶן [*ʾeden*]، اسم. ركيزة، قاعدة، أساس (#١٤٩).

ع. ق الكلمة مستعملة لدعامات خيمة الاجتماع (خر ٢٦-٢٧؛ ٣٥-٣٦؛ ٣٨-٤٠ [٥١ مرّة]؛ عد ٣: ٣٦-٣٧؛ ٤: ٣١-٣٢). ومجازياً؛ مُستخدمة لأسس الأرض التي وضعها الله (أي ٣٨: ٦)، وأيضاً لساقي المحبوب (نش ٥: ١٥).

أساسٌ: ← אֶדֶן [*ʾeden*] (ركيزة، قاعدة #١٤٩)؛ ← יסד [*ysd* ¹] (أسّس، يُرسِّخ، يُقيِّمُ الأساس، #٣٥٦٩)؛ ← כון [*kwn* ¹] (يَصْمد، يُقيِّم بشكل راسخ، يَكُونُ متين، يُجهِّز، يُرسِّخ، #٣٩٢٢)؛ ← מָצוּק [*māṣûq*] (عمود، أسس، #٥١٨٧)

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

151	**אֲדֹנָי**

אֲדֹנָי [*ʾadônāy*]، ربـ [ـي]، (#١٥١)؛ > אָדוֹן [*ʾādôn*]، رب، سيد (← #١٢٣).

ش. أ. ق الإشكال الشبيهة في الشكل تَرِدُ في لغات سامية أخرى بنفس المعنى جوهرياً للإشارة لكل من الآلهة والبشر (انظر *TDOT* 1: 59-61).

ع. ق الاسم אֲדֹנָי (٤٤٩ مرّة) قَدْ يَكُون شكلاً مُعَدَّلاً لصيغة الجمع אָדוֹן [*ʾādôn*] (٣٠ مرّة ← #١٢٣)، مَع لاحقة [مقطع يُضاف إلى آخر اللفظة بغية تغيير معناها أو تشكيل لفظة جديدة] الشخص الأوّل المفرد؛ بالقلب إلى حرف علّة [الإعلال] ليُتغيَّرُ بَعض الشّيء (بمدّ طويل *ā*) لَكي لا يُخلط مَع "سادتي/ أربابي." وبرغم ذلك فاستعماله يوحي بأنّه (أو أصْبَحَ) اسم آخرَ ليهوه، "الرب/ السيد"؛ لذلك قَدْ يَكون الإنهاء اسم مُشكّل أكثر منه لاحقة حرفية. وعلى كل الأحوال، قَدْ تُشيرُ الصيغة إلى الجلال أو التشديد؛ وتستخدم الأفعال المفردة. لأن معنانيها كانت مشابهة لـ בַּעַל [*baʿal* ¹] (← #١٢٥١)، وَرُبّما تكون قد بَزغَتِ كالبديل الملائم. في الغالبية العظمى لحالات אֲדֹנָי تُربط مباشرة بيهوه (٣١٥ مرّة). ونادراً ما يُستَخدمُ في الخطاب الإلهي (٥ مرّات).

في التناظرُ الإنساني، لَرُبَّمَا يَكُون لَهُ نفوذاً أكثر ليَعْمل مَع السلطةَ للحكم، أو الملكية، أو السلطة ذاتها (إبراهيم، تك ١٨: ١٢؛ لابان، تك ٣١: ٣٥؛ يوسف، تك ٤٥: ٨؛ عالي، ١ صم ١: ١٥). فالنسبة الكبيرة منْ ورود אֲדֹנָי للإشارة إلى الله تأتي في أسفار الأنبياء (٣٢٠ مرّة، منها ٢١٧ مرّة في حز) ومز (٥٥ مرّة). وقد صور بوضوح في الصيغ النبوية (إش ٣: ١٥؛ ١٠: ٢٤)، وقَدْ يُرْبَط بسلطان كلمة الله بشكلٍ خاص. في بَعْضَ النصُوصِ אָדוֹן أو אֲדֹנָי لَهُما إحالة أكثرُ كونية، "سَيدِ الأرض كلّها" (يش ٣: ١٣؛ مز ٩٧: ٥؛ مي ٤: ١٣) أو "رَبّ الأرْبَاب" (تث ١٠: ١٧؛ مز ١٣٦:

٣)؛ هذه وغيرها من العواملَ أدّتْ إلى الاقتراحَ بأنَّ אֲדֹנָי يعني "ربّ الكلّ" (انظر TDOT 1:70). من ثَمَّ قد تكون السلطة الكونية لله هي المعنى الأساسي للكلمة.

الله: ← אָב [ʼāb] (أب، #٣)؛ ← אָבִיר [ʼābîr] (قدير، #٥١)؛ ← אֲדֹנָי [ʼ*a*dônāy] (ربي/ سيدي، #١٥١)؛ ← אֵל [ʼēl [5]] (الله/ إيل، #٤٤٦)؛ ← אֱלֹהִים [ʼ*e*lōhîm] (الله/ إلوهيم، #٤٦٦)؛ ← בַּעַל [baʻal [1]] (السيد، #١٢٥١)؛ ← גִּבּוֹר [gibbôr] (رب الجنود، #١٤٧٥a)؛ ← פַּחַד [paḥad [1]] (خوف [إسحق]، #٧٠٦٥)؛ ← צוּר [ṣûr [4]] (صخرة، #٧٤٤٦)؛ ← קָדוֹשׁ [qādôš] (القدوس، #٧٧٠٥)؛ ← **يهوه: لاهوت**

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

אדר	158

אדר [ʼdr]، نِفعَلْ. تَعْظَّم، تَمجّد، مُعتزّ؛ هِفعِيل. يُعَظِّمُ، يُمجِّدُ (#١٥٨)؛ **אַדִּיר** (ʼaddîr)، صفة. عظيم، جليل، سني، مجيد (#١٢٩)؛ **אֶדֶר** [ʼeder]، اسم. كساء (؟)، جلالة (؟) (#١٥٩)؛ **אַדֶּרֶת** [ʼadderet]، اسم. عظمة، أبّهة، عباءة، بُرْدَة (#١٦٨).

ش. أ. ق الكلمات ذات الطبيعة المتشابهة مُثبتة في الأوغاريتية (الصفة. *ʼdr*، سنى، عظيم، فسيح)، والفينيقية (الصفة. *ʼdr*، قوي؛ والفعل. *ʼdr*، يقوى، و بيعّل. يتقوّى)، والآرامية اليهودية (الاسم. **אַדְרוּתָא**، مجد، سمو؛ والفعل. **אֲדַר**، بَعَل. يسمو). إنَّ زعم البَعْض بأن المعنى الأصلي لهذا الجذر "عظيم، وسيع" (قا؛ Waltke at Mic 2:8) لا يُمكن أن يُرى من هذه البيانات.

ع. ق ١. الفعلُ. (أ) نِفعَلْ. مُثْبت مرّتين (كلاهما في أنشودة موسى عند البحر، خر ١٥) في بناء الجملة A B-: **נֶאְדָּר בְּ**-A ،A، مُعتزّ أو جليل في النوعيةِ B: يَمِينُكَ يَا رَبُّ مُعْتَزَّةٌ بِالْقُدْرَةِ (**כֹּחַ**، ع. ٦)، مَنْ مِثْلُكَ مُعْتَزًا فِي الْقَدَاسَةِ (**קֹדֶשׁ**، ع. ١١). تعريف **קֹדֶשׁ** كقداسة بدلاً من مُقدس، كما اقترح Ahlström (TDOT 1:73)، يُجْعَلُهُ مُحكماً بسياق ع. ١١ (حيث تَصِفُ العباراتَ الأخرى صفاتَ الله: مَخُوفًا بِالتَّسَابِيحِ صَانِعًا عَجَائِبَ) وعبرَ سي ٤٣: ١١، الذي يَستعملُ هذا التركيبَ مَعَ **כָּבוֹד**؛ ، مجد، بهاء [تُترجمها ت. ي. ح "رونق"]، كما في الفقرة B.

(ب) هِفعِيل. عظّمَ، يَرد مرّة واحدة في إش ٤٢: ٢١: **יְהוָה... יַגְדִּיל תּוֹרָה וְיַאְדִּיר**، الرَّبُّ ... يُعظِّمُ الشَّرِيعَةَ وَيُكرمُهَا.

٢. אַדִּיר. من أجل النواحي الصرفية راجع Joüon-Muraoka (§88 Ib)؛ المؤنث **אַדֶּרֶת** (كما هو الحال مَعَ **שַׁלִּיט** [šallîṭ]**שַׁלֶּטֶת**، [šalleṭet]). الصفة لها معنى العظمة، والجبروت، والقدرة، وعادةً ما تأتي بمعنى قوي أو قدير. وهو ما ينطبق على الله أو اسمه: مز ٩٣: ٤ب، **אַדִּיר בַּמָּרוֹם יְהוָה**، الرَّبُّ فِي الْعُلَى أَقْدَرُ (مُقابل الأمواج الكثيرة، ع. ٤)؛ ٧٦: ٤ [٥]،

אַדִּיר מֵהַרְרֵי־טָרֶף، أَبهي أَنْتَ أَمْجَدُ مِنْ جِبَالِ السَّلَبِ؛ قا؛ ٨: ١، ٩ [٢، ١٠]؛إش ١٠: ٣٤؛ ٣٣: ٢١ (في تغاير مع السَفِينَةٌ العَظِيمَةٌ أو القديرة، ع. ٢١ ب). في ١صم ٤: ٨ فزع الْفِلِسْطِينِيُّونَ عندما علموا بوصول تَابُوتَ الرَّبِّ إِلَى المعسكر الإسرائيلي وتكلموا عن

הָאֱלֹהִים הָאַדִּירִים הָאֵלֶּה، وَيْلٌ لَنَا ! مَنْ يُنْقِذُنَا مِنْ يَدِ هؤُلاَءِ الآلِهَةِ (أي الجبابرة) الْقَادِرِينَ؟

يُمْكِنُ أَنْ تُطَبَّقَ الصفة على الملوك (مز ١٣٦: ١٨، حيث قَتَلَ الله **מְלָכִים אַדִּירִים** مُلُوكاً أَعِزَّاءَ؛

‖ **מְלָכִים גְּדֹלִים**، مُلُوكاً عُظَمَاءَ؛ قا؛ الفينيقية *mlkm ʼdrm*، Kilamuwa i.5-6)، أو على الأمم (حز ٣٢: ١٨). تَتضمَّنُ التطبيقات الأخرى المياه والأمواج (خر ١٥: ١٠، قا؛ الفعل في ع. ٦، ١١؛ مز ٩٣: ٤، مقارنة مع الله ع. ٤ب)؛ والسفن (إش ٣٣: ٢١ب، قا؛ ما سبق ع. ٢١)؛ والإشجار والكروم (حز ١٧: ٨، ٢٣؛ زك ١١: ٢). لربما من الأفضل مُعالجة الصيغة **אַדֶּרֶת** بشكل سياقي في زك ١١: ٣ صفة مؤنثة، حيث يُفهم الغَنَم (**צֹאן**) كاسمه، وهو ما أدرج تحت **אַדֶּרֶת** (في العدد الذي يليه). لذلك في ع. ٢ دُمِّرت (الإشجار) العظيمة (بُعَل. **שֻׁדָּד**)، بينما في ع. ٣ يولول الرُّعاة لأَنَّ فَخْرَهُمْ (خرافهم) خَرِبَ (بُعَل. **שֻׁדַּד**).

الاستعمال الجوهري الخاصّ للصفة كأشْراف (وبمعنى آخر: أوَّلئك العظماء، قا؛ "سعادتكم"). هذه المادة الشاعرية تعود لما قبل السبي البابلي حيث أستخدمت للنبلاء/ الأشراف سواء كانوا إسرائيليين أم من غير اليهود: قض ٥: ١٣، ٢٥؛ إر ١٤: ٣؛ ٢٥: ٣٤-٣٦؛ ٣٠: ٢١؛ نا ٢: ٥ [٦]؛ ٣: ١٨؛ فيما تكون هذه المادة نثرية فيما بعد السبي: ٢أخ ٢٣: ٢٠؛ نح ٣: ٥؛ ١٠: ٢٩ [٣٠] (انْضَمُّوا إِلَى إِخْوَتِهِمْ وَأَشْرَافِهِمْ).

في مز ١٦: ٣ هناك حالة صعبة، حيث الترجمة الحرفية لـ **לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ הֵמָּה וְאַדִּירֵי כָּל־חֶפְצִי־בָם**، هي: الْقِدِّيسُونَ الَّذِينَ فِي الأَرْضِ وَالأَفَاضِلُ كُلُّ مَسَرَّتِي بِهِمْ [ت. س& ف] (لمراجعة مسح لبَعْض الصعوبات انظر Bratcher-Reyburn؛ حتى Delitzsch يَختارُ لتصحيح نصيٍّ صغير هنا). خلافاً لـ Ahlström (TDOT 1:741:74)، الصفةُ **קָדוֹשׁ** مُقدَّس، غالباً ما تُستخدم في ع. ق للأشخاص (لكن ليس للكهنة أو الآلهة الوثنية)، كما الصفة **אַדִּיר**، عظيم، سامي؛ لذا ت. ي. ح تُترجمها "الآلهة الذين في هذي الأرض أوَّلئك الأقوياء هواي كله فيهم" وهذا مُبرّر (إلا أن هامش ت. ي. ح، يعتبر **קְדוֹשִׁים** ككهنة وثنيون).

٣. אַדֶּרֶת. هذا الاسم صرفياً مؤنّث من אַדִּיר، عظمة (انظر رقم ٢) يستعمل بشكل اسمي ليُشير دائماً إلى عباءة أو رداء (الحالاتَ الأخرى أدرجت عادة تحت אַדֶּרֶת وعُولجَت بشكل أفضل تحت الصفة كما سلف فوق): تك ٢٥: ٢٥ (بشرة عيسو كـ אַדֶּרֶתשֵׂעָר، فَرْوَة شَعْرٍ؛ قا؛ زك ١٣: ٤، وهو هنا زَيَّ نبي)؛ يش ٧: ٢١، ٢٤ (رداء جميل خصوصاً من شنعار)؛ ١مل ١٩: ١٣، ١٩؛ ٢مل ٢: ٨، ١٣، ١٤ (عباءة إيليا). وليس واضحاً لماذا تُستعمل هذه الكلمة بدلاً من القول: שִׂמְלָה أو מְעִיל (الكلمات الشائعة للرداء)؛ لرُبّما إشارتْ هذه الكلمة إلى العباءة الفخيمة أو المُثيرة للإعجاب.

٤. אֶדֶר. تظهر هذه الكلمة مرتين فقط مصحوبةً بصعوبات: في مي ٢: ٨ تُصحّح عموماً إلى אַדֶּרֶת، رداء، حين يكون الغرض תַּפְשִׁיטוּן، التَعرِّي (قا؛ Waltke: you strip off the rich robes)؛ إلا أن هذا غير ضروري إذ أن تقليد رؤية אֶדֶר، يُتْبَعُ كتقليد بديل אַדֶּרֶת (قا؛ Even-Shoshan; Zaydel). في زك ١١: ١٣ دُعيت الثلاثِينَ مِنَ الفِضَّة אֶדֶר הַיְקָר، ثَمَنَ كَرِيمَ (أي؛ ثمن ممتاز).

ب - ت في الأجزاء العبرية من بن سيراخ يُشهد الفعل אָדַר في نِفْعَل و هِفْعِيل، والصفة אַדִּיר. الإشياءُ ذات الصلة بيد الله الجبَّارة أو القديرة (سي ٣٣: ٧ [النصّ اليوناني ٣٦: ٧])، وجداول المياه (٤٠: ١٣)، وقصف الرعد (٤٦: ١٧)، وقوس قزح (٤٣: ١١، وذكرُ نحميا (٤٩: ١٣)، والصوت (٥٠: ١٦). كما تشهد مخطوطات البحر الميت عدد من حالات الصفة אַדִּיר، بشكل عام بمعنى عظيم (قا؛ وصف الله، קָדוֹשׁ אַדִּירֵנוּ، إلهنا العظيم قدوس، نظح ١٩: ١)، ومثال للفعل في حالة هِفْعِيل. (نظح ١٧: ٦). يَستعملُ الأدب الرباني الفعل אָדַר، للتجرّيد، من العلاقة المريبة لأفعالنا؛ والصفة אַדִּיר، قدير، عظيم؛ والاسم אַדֶּרֶת، بشكل خاص لعباءة الإمبراطور الروماني.

مجدُ، شرفُ، جلال: ← אדר [’dr] (يعظم، مهيب، جليل، #١٥٨)؛ ← הדר [hdr] (ينتفخ، إجلال، يُزيِّن، # ٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [hôd I] (عظمة، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [*yeqār*] (شرف، غنى، احترام، ثمن، عظمة، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [kbd I] (يكون ثقيلاً، هامل، مُشرَّف #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [neṣaḥ / nēṣaḥ I] (رونق، مجد، ديمومة، نجاح، #٥٩٠٥)؛ ← נתס [nts] (يُجمِّل، يُمجِّد، (#٥٩٩٥)؛ ← צְבִי [*sebî* I] (حلية، مجد، #٧٣٨٢)

البيبلوجرافيا

TDOT 1:73-74; *THAT* 1:38-41; G. W. Ahlström, "*’dr*," *VT* 17, 1967, 1-7; R. Bratcher and W. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; F. Delitzsch, *Psalms* (KD); A. Even-Shoshan, *Millôn Hadas*, 1955; E. H. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; B. Waltke, "Micah," in *The Minor Prophets*, 2, 1993; M. Zaydel, "Micah," in *Trê ‘Asar* (Da'at Miqra), 2, 1970.

سي. جون كولينز *C. John Collins*

١٥٩ (אֶדֶר [*’eder*]، كساء[؟]، جلالة [؟])، ← #١٥٨

١٦٣ (אֲדַרְכֹּנִים [*’adarkōnîm*]، داريك، عملة معدنية ذهبية أو فضية فارسية، حوالي ثمانية ونصف جرام، أو رُبّما دراخما، عملة معدنية يونانية). ← #٣٩٧١، مال

١٦٨ (אַדֶּרֶת [*’adderet*]، عظمة، عباءة، أبّهة، رداء). ← #١٥٨

170	אהב

אהב [*’hb*]، قَل. أَحبَّ [نعت فعلي مبني للمجهول. אֹהֵב، صديق/شريك عهد]؛ نِفْعَل. يُحبَّ؛ بيعِّيل. محبَّة (#١٧٠)؛ אֲהָבִים / אֹהַב [*’ohab / ’ohābîm*]، اسم. لَذائذ الحُبِّ، مُتع الغَرام (أم ٧: ١٨؛ #١٧١)؛ אַהַב / אֲהָבִים [*’ahab / ’ahābîm*]، هبات المحبَّة (هو ٨: ٩)، فتنة، حُسنَ ‖ חֵן [*ḥēn*]، أم ٥: ١٩ (#١٧٢)؛ אַהֲבָה [*’ahabâ*]، اسم. محبَّة (#١٧٣).

ش. أ. ق ١. الكلمة الأكثر شيوعاً للمحبَّة في المصرية القديمة. *mry*؛ مستعملة أيضاً للمحبَّة الزوجية، وفي أغلب الأحيان بتضمينَ جنسي. الكلمة *mrw.t* والتي تُستخدم كاسم تَسُوقُ المعنى لكل من المحبَّة والإحسانِ. والمحبَّة (*mry*) تَصِفُ العلاقة المثالية أيضاً بَيْنَ الملك ورعاياه، بالإضافة إلى محبَّة الإله الرئيسيِّ (مثل؛ رع) للفرعونَ (قا؛ بيرجمان، Bergman, *TDOT* 1:100).

٢. إنّ الكلمة السومريةَ الأكثر شيوعاً للمحبَّة *ki-ag*. الملك كمحبوب الإله الوطني، هذا بالإضافة إلى شركاءَ وأصدقاءَ الزواج، يُوْصفون كمفاعيل لمثل هذه المحبَّة (مثل؛ *dam-ki-ág*، الزوج الحبيب، و *ku li ki ág*، الصديق المحبوبَ).

٣. في الأكَادية، يُصور التعبير *rāmu* حبًّا في إطار العلاقة بَيْنَ الأباءَ والأطفال، وبَيْنَ شركاءَ الزواج، بالإضافة إلى ذلك بَيْنَ الملوك (مثل؛ في رسائل تل العمارنة، حيث الملوك المُتحالفين يَتكلّمون بالمحبَّة أحدهم نحو الآخر — الاستعمال المماثل لذلك אהב؛ سَيُناقش في هذه المقالة). وكما في السومرية، فإنَّ الملكَ في الأكَادية يُدعى محبوب الآلهة (*narāmu*)، الذي يَحبُّ أماكنهم المُقدَّسةَ أيضاً. وكما تَحبُّ الآلهة الفعَّاليات التعبديةَ للملك؛ على نفس النمط يَستطيع الإنسان محبَّة عبادة الآلهة (قا؛ Muss-Arnolt, *Handwörterbuch*, 966-67). الحقيقة الملحوظة هي

أنّه حتى هنا في بيانات المصادر الأكادية التي هي مُشابهة لتصريحات الكتاب المُقدَّس المشهورة سَتُوْجَد، وهو ما يعني، أنَّ الآلهة (قا؛ Tallqvist, *Akkadische Göt-terepitheta*, 1938, 167) و/ أو الملوك يُحبُّون العدالة والاستقامة (انظر TDOT 1:101).

٤. الجذر hb ' لا يَبْرُزْ كثيراً في اللهجات السامية خارج الكتاب المُقدَّس. في النصّوص الأوغاريتية تَرد في الغالب بتضمينِ جنسي شهواني (مثل؛ UT, 105; and WUS, 9 and 103). يُشير والس Wallis (TDOT 1:101) بشكل صحيح إلى أنّ hb' يَظْهر في أوراق بردي آرامية منْ جزيرة فيلة Elephantine فقط كجزء منْ اسم علم، وموجودة مادته في البونية [اللهجة الفينيقية الخاصة بقرطاجة القديمة] حيث تَرد مرّة واحد فقط (قا؛ DISO, 6). كما يُشير D. W. Thomas (no. 5 ,59) إلى بضعة ورودات في السامرية؛ انظر أيضاً THAT 1:60-73.

ع.ق المصطلح السيمانطيقي الوصفي طبِّق في هذه المادة لتَعريف المحتوى السيمانطيقي (أو المعنى) لـ אהב؛ حينما يَعْمل في السياقات المُخْتَلفة، وأيضاً بهذا النظام لتَوضيح مغزاه اللاهوتي في كُل حالة، متّبعين المنهجَ العامّ ليوجين نيدا Eugene Nida في مجال علم دلالات الألفاظ. هذا المنهجَ، الذي يُمْكِنُ أنْ يُوصَفَ كتحليل عناصري componential، يُحلل المكوّنات السيمانطيقيةَ المُخْتَلفة، يَعْمل كتشخيصي، مكوّنات ثانوية / إضافيّة، إلخ. وبعد ذلك يُعرِّفُ، من جهة علاقاتَ تتابعية دلالية syntagmatic في سياق لغوي معيَّن، للتعابيرَ المُخْتَلفة التي هي ذات مغزى أوّليَ (أو مركزي) أو ثانوي، سيمانطيقياً ولاهوتياً. لقد طوَّر وطبق نيدا هذا المنهجَ على الوصفَ السيمانطيقي بشكل مُحدّد للاستعمال من ناحية تفسير الكتاب المُقدَّس وترجمته. كُلّ مُصْطلَح كحدثَ مرتبط بموقف عاطفي- إلهي، ترابُطي، شخصي (كلمة)، إلخ.، يُعيِّن مكوِّن سيمانطيقي معيَّن أو سمةَ علائقيةِ الذي يُحدِّدُ معنى אהב؛ في كُلّ منْ وظائفها في السياق. عندما يُحلّل نيدا المحتوى السيمانطيقي (والتركيبَ العناصري componential) لكلمة، فهو يُحقّق أيضاً ويُعرّفُ الاشتَغال والتصنيفَ الصحيحَ لتلك الكلمة المعيَّنة من ناحية التركيبَ الأعمقَ في تلك العبارةَ أو الجملةَ المعيَّنةَ من خلال ما يُسميه هو بالسمات العالمية الأساسية الأربعة "الأصناف السيموطيقية semotactic" أو أصناف: الموضوع (كلماتُ) (O)، الحدثُ (كلماتُ) (E)، التجريد والسرد (R)؛ قا. منشوراتُ نيدا Nida في القسمَ البيليوغرافي للتوجه الآخرَ عن الموضوع. للنظريةَ وممارسةَ علم اللغة، راجع المقالة التمهيدية منْ بيتر كوتيريل: "علم اللغويات، والمعنى، والدلالة، وتحليل الخطاب" (الدليل، المجلد الأوّل، ص ١١١- ١٣٠).

أ. الاستعمال الديني للجذرِ אהב.

يَعْرِضُ نورمان Norman H. Snaith (1960, 132) المتابعة (الدقيقة جوهرياً) بياناتِ إحصائيةَ عن الاستخدام الديني لـ אהב. فالفعل يُستَعملُ ٣٢ مرّة لمحبَّة الله. منها، اثنتان لمحبَّة الله لأورُشَليم (مز ٧٨: ٦٨؛ ٨٧: ٢). هناك ٧ مرّات لمحبَّة الله الصالحة، والديّانة إلخ.، و٢٣ مرّةٍ لمحبَّة إسرائيل أو أشخاص معيَّنينَ. من جهة أخرى يُستَعمل الفعل ٢٢ مرّة للمحبَّة الإنسانية لله: ١٩ مرّة لمحبَّة اسم الله، والشريعة، والوصايا إلخ.، ومرّتان لأورُشَليم المحبَّة (أو ٣ مرّات، إذا مرا ١: ٢ مُتضمّن). بضمن ذلك استعمالاتَ غير دينية، حيث تَرد إشكالَ الفعل אהב؛ في ع. ق ١٤٠ مرّة.

الاسم. يُستَعملُ ٤ مرّات لمحبَّة اللهَ لَشعبهَ ومرّة واحدة لمحبَّة أورُشَليم لله. وخلاصةً، نَجدُ الجذر قد استعملَ ٢٧ مرّة عندما يَحبُّ اللهَ أشخاص، ٢٤ مرّة كمقابلة، عندما يَحبُّ الأشخاص الله. يتضمَّنُ هذا الصنفَ الأخيرَ أربعة حالات لمحبَّة اسم الله، وأيضاً إر ٢: ٢؛ وبمعنى آخر: محبَّة أورُشَليم لله (مز ٥: ١١ [١٢]؛ ٦٩: ٣٦ [٣٧]؛ ١١٩: ١٣٢؛إش ٥٦: ٦).

الحالاتُ حَيْثُ يُستخدم الجذر لمحبَّة الناس لله هي بشكل كبير بسبب أسلوب تثنوي خاصّ ومُميِّز. فاستعمال الجذر: ١٢ مرّة في تث نفسه (٥: ١٠؛ ٦: ٥؛ ٧: ٩؛ ١٠: ١٢؛ ١١: ١، ١٣، ٢٢؛ ١٣: ٣؛ ١٩: ٩؛ ٣٠: ٦، ١٦، ٢٠)، و ٧ مرّات في السياقات التثنوية، أي، خر ٢٠: ٦؛ يش ٢٢: ٥؛ ٢٣: ١١؛ ١ مل ٣: ٣؛ نح ١: ٥؛ مز ١١٩: ١٣٢؛ دا ٩: ٤. بالإضافة إلى، في مز ٣١: ٢٣ [٢٤] حيث يأمر الرب جَميعَ أتقيائه (חֲסִידִים) بمَحبَّته. هذا يترك فقط ٤ مرّات (قض ٥: ٣١؛ مز ٥: ١١ [١٢]؛ ٦٩: ٣٦ [٣٧]؛ إر ٢: ٢) هذا بخلاف ٢٤ مرّة حيث التأثير التثنوي غير ظاهر. أكثر من ١٥ مرّة عندما يَحبُّ الناس وصايا الله، وعدد لا يقل عن ١١ مرّة في مز١١٩. (← تثنوي/ تثنوية: لاهوت)

١. אהב مع محبَّة الله (يهوه) كفاعل. يَظْهر التعبير אהב محبَّة الله يَبْرزُ كثيراً ضمن دائرة علم اللاهوت الذي فيه التأثير التثنوي معيار في كلٍّ من هوشع، وأرميا، وخصوصاً حيث مفهوم الانتخاب الإلهي كان حاضراً. فطالما أنَّ العهد هو التعبير الثابتَ لهذه العلاقة الانتخابيَّة والحصرية بَيْن الله وإسرائيل، فإن محبَّة يهوه أحد أهم أساسات العهد (בְּרִית [$b^erît$]؛ #١٣٨٢) نفسه، كما يُصوَّر بشكل واضح في تث. (← سفرَ التثنية: لاهوت)

قدْ يَكون ألن ريتشاردسون Alan Richardson (131) مُحقاً عندما يَقول بأنَّ غياب אהב؛ مَع בְּרִית، العهد/ الميثاق، قد يكون خوفاً من الخَلْط بين الله والبشرَ بنَسْب

مشاعر بشرية (كـ אַהֲבָה) إلى الله. أو قدْ يَكون لأن אהב قد لعبَت مثلَ هذا الدورَ البارزَ في عباداتِ الخِصوبة المُعاصِرةَ، والتي كان لها معنى جسدي فجّ جداً، أو رُبّما كان الكُتّاب الأوَّلينَ للـ ع. ق ببساطة قانعين بحقيقةِ العهدِ دون السُؤال عن طبيعتِه. على أية حال، المحبَّة و/ أو الموقف المُترَأف والرحيم ليهوه نحو الرجال / النساء يَظْهر في أغلب الأحيان بالتفاهمات ذات العلاقة بالمَرحَلَةِ المُبَكِّرَةِ (قا؛ Bauer, 520)؛ لذلك، مثل؛ بـ חֵן [*ḥēn* [1]]، جَذبٌ، إحسان، نعمة (← #٢٨٣٤؛ مثل؛ في تك ٦: ٨؛ ١٩: ١٩؛ خر ٣٣: ١٢، ١٦) أو חנן [*ḥnn* [1]]، يَتَرَاءَفُ، ينْعَمَ (← # ٢٨٥٨؛ مثل؛ تك ٣٣: ٥، ١١؛ ٤٣: ٢٩؛ خر ٣٣: ١٩)، وبـ חֶסֶד [*ḥesed* [2]]، وفاءَ / محبَّة، عهد تضامن (← #٢٨٧٦؛ مثل؛ تك ١٩: ١٩؛ خر ٢٠: ٦؛ تث ٥: ١٠؛ ٧: ٩، ١٢) وبـ רחם [*rḥm*]، رحم (← #٨١٦٣؛ خر ٣٣: ١٩؛ تث ١٣: ١٧ [١٨]؛ ٣٠: ٣) أو רַחֲמִים [*raḥ^a^mîm*]، شفقة / رحمة (← #٨١٧١؛ تث ١٣: ١٧ [١٨]).

المحبَّة الإلهية (אהב / אַהֲבָה) لها السيادة على سفر هوشع (٥ مرّات: هو ٣: ١؛ ٩: ١٥؛ ١١: ١، ٤؛ ١٤: ٤ [٥]). ومن الواضح أنَّ אהב في هوشع تقوم بعمل الإشارة المباشرة إلى العهد الإلهي- الإنساني، غالباً كما هو الحال أيضاً في تث، فأربعة منْ الحالات الخمس (هو ٣: ١؛ ٩: ١٥؛ ١١: ١، ٤)، يَعُودُ الجذر אהב إلى المجالِ السيمانطيقي[الدلالي] الإلهي- البشري حيث يُخصِّص حدثاً ترابُطياً، ليَظْهر تأسيس و/ أو حفظ يهوه له أو، يفرّق في حالةَ واحدة (٩: ١٥)، حيث تنكسرُ علاقةَ العهد مَع إسرائيل. وهناك مكوّن ثاني أو إضافيّ يَعُودُ إلى المجال السيمانطيقي للحدثَ الإلهي- العاطفي يَظْهر عاطفةَ محبَّة الله نحو إسرائيل، شريك عهده، وقد يكون مُفترَضُ أيضاً أنْ يَكُونَ موجود في تركيبَ سيمانطيقي لـ אהב. في ورودَ واحد (وبمعنى آخر، ١٤: ٤ [٥]) אהב يَعُودُ إلى المجالِ السيمانطيقي الإلهي لحدثَ اتجاهيّ إنساني شخصي، مرَّةً أخرى بالإشارة إلى العهد، يَظْهر موقف يهوه الحنونَ الإيجابي، والمُتسامح في إعادة علاقةَ العهد مَع إسرائيل. يَصفُ هوشع محبَّة يهوه في صورة مجازيةَ بالمحبَّة الأبويَّةِ (١١: ١، ٤) والمحبَّة الزواجية (قا؛ ٣: ١)، ولكن أيضاً بشكل مباشر بدون أيّ من تلك الصور الاستعارية (٩: ١٥؛ ١٤: ٤ [٥]).

رُبّما يكون والس Wallis (*TDOT* 1:113) مُحقاً عندما يقول: "منَ الجدير بالمُلاحظةَ أنَّ استعمال هوشع لمفهوم المحبَّة لإظْهار فَهمه لطبيعةَ الله يَعْكسُ المعنى الأصلي للكلمة אַהֲבָה كمحبَّة بَيْنَ الزوج والزوجة." ولذا، عندما يهوه، بسبب إثم إسرائيل يُعاقبُهم، فإن محبَّته تتغلغل واضحة في الرثاءَ، ١١: ٨-٩.

يُلخص Quell أهمية هذه الآيات بالقول: "في هذا البيان الأساسي الذي قدْ نَرى فيه الإتمامَ النهائي بعدِل فكرة المحبَّة في ع. ق. فأسبقية المحبَّة الإلهية للإنسانَ مُؤَكد. إذ تُوْجَدُ فقط في حقيقة أنّ المحبَّة الإلهية ليست عُرضة للتأثّر بالمشاعر أو الشّك لتتهدّدها. فهي تَعْمل بشكل لا يقاوم كقوَّة أصلية في طبيعةَ الله. عندما يَعْمل الله بالمحبَّة، فهو يَظْهر ليس أقل منْ شخصيتَه الحقَّة كالله القدّوس" (*TDNT* 1:32). يَبْدو وكأنَّ محبَّة الله هي الأكثر قوّة في قدرتَها المهمّة منْ الله نفسه (هو ١١: ٨؛ قا؛ Reiche & Rost, 550). يُلخّص سنيث Snaith خصائصَ إختيار المحبَّة الأبدية ليهوه بشكل ملائم بـ אהב، خصوصاً في تث وهو، عندما يَقُول بأنّ محبَّة الله لإسرائيل (أ) محبَّة غير مشروطة، (ب) محبَّة ذات سيادة، و(ج) "محبَّة بالرغم منْ،" محبَّة "فائقة".

من الجدير بالملاحظة، وقد لا يكون ذلك عرضياً، أن هذا الاستخدام لـ אהב / אַהֲבָה يَرد كثيراً جداً خارج الأدب النبوي، في تث (٦ مرّات). في أغلبيَّة هذه الحالات (٤ مرّات)، אהב في تث، كما هو الحال في هو، تَعُودُ للمجال السيمانطيقي لكلماتَ الحدثَ الترابُطيِ الإلهي- الإنساني ويَظْهر تأسيس يهوه و/ أو حفظ علاقة العهد بَيْنَ ذاته وشعبهَ (تث ٤: ٣٧؛ ٧: ٨، ١٢، ١٣؛ ١٠: ١٤، ١٥). في بَعْض هذه الحالات تشتمل אהב على مكوّن إضافيّ يَعُودُ إلى حدثَ عاطفي، يَظْهر شعور إلهي بالمحبَّة. في الأربعة مرات بين الستّة مرات المذكورة أعلاه يَظْهر أيضاً ضمن سياق الاختيار والرحمة الإلهية، إذ أنها تعمل بالارتباطَ بالقريب/ الجار בחר [*bḥr* [2]]، يَختارُ (#١٠٤٧)، و חָשַׁק، يُسرُّ بـ، يلتصق بـ، تعلق قلبه بـ (# ٣١٣٧؛ ٤: ٣٧؛ ٧: ٦-٨، ١٢، ١٣؛ ١٠: ١٥). في النهاية، إن مفهوم الميثاقَ نفسه هو تعبيرَ، في النصّوص القضائيةَ، عن اختيار محبَّة الله.

حتى في الحالتين (تث ٧: ١٢-١٣؛ ١٠: ١٧-١٨) حيث אהב تُشيرُ أكثرُ إلى نزوع يهوه للنيّة الحسنةَ، والحنان، والاهتمام بالعدالة التي ارتبطتْ أيضاً وبشكل مباشر بميثاقَ إلهي- إنساني. في حالة واحدة، يُشير المَصدر السياقي لأفعالَ يهوه للإحسان والحماية على أساس محبَّته (٢٣: ٥ [٦])، وفي إشارة أخرىَ، يكون التركيزَ على عدالة يهوه وعنايتهَ المُحسنة نيابةً عَنْ المحتاج وعابر السبيل (١٠: ١٨).

وَلَو أَنَّ ريتشاردسون Richardson يَتعاملُ مع مفهوم المحبَّة، ومن ثمَّ، بتعابيرَ أخرى أيضاً بالإضافة إلى אהב، فمن الجدير ملاحظته أن من سمات محبَّة الله يُعدِّدها، لكون معظمها متوافق أيضاً مع אהב عندما تُستعمل مَع الله كالمُسند إليه:

(أ) قيمتها الشخصية: אהב وشكل غاية الزواج وراء واسفل العهد بدافعَها وأصلَها في أعمقَ وجود يهوه

الشخصي. فمحبَّته جزءَ من شخصيتَه الباطنية. وفي هو ١١ يَقتربُ ع. ق من القَول بأنَّ الله محبَّة. بميّزة شخصية بعمق محبَّة الله مُرتَبَطة بالاستعمال الجريءِ للتعابيرَ التشبيهية؛ مثل؛إش ٦٣: ١٦؛ إر ٣١: ٢٠؛ هو ١١: ٨.

(ب) انتقائيتها. محبَّة الله هي محبَّة تَمييز، وإنتقاء (قا؛ خر ١٩: ٥؛ تث ١٤: ٢؛ ٢٦: ١٨؛ مز ١٣٥: ٤؛ عا ٣: ٢؛ ملا ٣: ١٧). وفقاً لذلك، فالجذر בחר، اخْتَارَ، يَرد بالارتباط مع محبَّة الله (تث ٤: ٣٧؛ ٧: ٦؛ ١٠: ١٥).

(ج) اختياريتها. التأكيد على الاختيارَ من جهة محبَّة يهوه الاختيارية (אַהֲבָה) في تعارضٍ صارخَ مع الأفكار الطبيعية للوثَنية المُعاصرةَ، التي وفقاً لها يكون الإله بالتأكيد كَان متجهاً لشعب معيَّن بتضامن طبيعي وضروري.

(د) عفويّتها. هي لَيستْ بسبب أيّ استحقاق أو جاذبية في غِرضَها، لكنها تَخْلقُ بالأحرى استحقاق في غرضَها. مسألةُ محبَّة الله لأكاذيبَ إسرائيل لَيسَت لأيّ قيمة أو قدرات كامنة في إسرائيل لكن في الحضور الشخصي لله نفسه. فمحبَّة الله لَيْسَت سبباً مُسبقاً قبل ذاته (تث ٧: ٧). هو سرّ ومفارقة (تث ٩: ٤-٥؛ حز ١٦)، ففي حين أنه أبدىَ من ناحية شكلِ الزواج، إلا أنه يَجبُ أنْ يُشارَ إليه بالزواجِ العديم لكُل مظاهر المعنى ومشوّه (هو ١: ٢؛ ٣: ١). وَلو أنَّ ع. ق يُصور محبَّة الله لإسرائيل كما لو كَانت تلقائية في الأصل، كما هناك ميل جدير بالملاحظة لفَهْم استمراريَة وجودة المشروط بسلوك إسرائيل (مثل؛ تث ٥: ١٠؛ ٧: ٩-١٣؛ قا؛ خر ٢٠: ٦)، ويَظهر إمكانية بخصوصه كمكافأة للاستحقاق الإنساني.

(هـ) بالرغم من أن محبَّة الله عن غير استحقاق، لذا؛ فليس هناك ما يمكن أن يدعيه إسرائيل، لأن الله ربط نفسه بميثاقه. لذا فما يُمَكن أن يدّعيه إسرائيل هو أمانة الله لقسمه (مثال، تث ٧: ٦- ١١). هذا هو لسبب أن חֶסֶד، الولاء، بارزاً في السياقات حيث اللفظ אהב يَظْهر في ارتباط بالعهد الإلهي.

(و) تطلب محبَّة الله ما يُسمِّيه ريتشاردسون-Richardson الصداقة الأخلاقية مع إسرائيل. فهو لا يُمكن أن يتخلى عن عدله. فهي ليست محبَّة عاطفية مجردة لكنها تتضمن صداقة شخصية مستمرّة (قا؛ التركيز القوى على معرفة الله في هوشع [مثل؛ ٢: ٢٠؛ ٤: ٦؛ ٦: ٦؛ ١٣: ٤]؛ المصطلح יָדַע، يعرف (← #٣٣٥٩)، يَرد ٢٠ مرّة في هوشع، و בִּין، يَفْهمْ، ٤ مرات.ويتماشى بشكل أساسي مع وضع شعب الله الغرباء بحفظ وصاياه (تث ٢٦: ١٨) كتعبير حقيقي للمحبَّة البشرية لله.

(ز) خصوصيتها: أن محبَّة يهوه لإسرائيل شعبه تتطلب ولاءاً غير منقسم؛ انظر خر ٢٠: ٣- ٥؛ تث ٦: ٥؛ والفئة بأسفل، عن المحبَّة البشرية لله.

(ح) من جهة خطيئة إسرائيل، إن محبَّة الله يُعبَّر عنها في القضاء والغفران. وعقاب الله على الخطية لا يتعارض مع محبَّته؛ فالمحبَّة العظيمة تتطلب أخذ خطيئة إسرائيل بجِديّة (انظر، مثل؛ "لذلِكَ" في عا ٣: ٢). فرغبة الله أن يُخلص لا أن يُؤذي. فالتَأديب غير مُنفصل عن الرقة (إش ٦٣: ٩؛ هو ١١: ٩؛ الخ.). وكون الله واجباً عليه أن يستمر في محبَّته للبشر العنيدين الصلفين يُعد مُعجزة وتعارض مطلق. فمطلب كل من العدالة والمنطق دمارها، إلاّ أن الله رفض أن يدمر (هو ١١: ٩)؛ فالأساس لرفضه كَان سر الكائن الإلهي ("لأَنِّي اللهُ لاَ إِنْسَانٌ" ١١: ٩؛ قا؛إش ٥٥: ٧)، طبيعة محبَّته الإلهية، والحَقيقة بأن محبَّته التي بها أحبها لَشعبه أبدية (إش ٥٤: ٨؛ إر ٣١: ٣٥ – ٣٦؛ هو ٢: ١٩).

(ط) غالباً ما يُصرِّح ع. ق عن محبَّة الله لإسرائيل (إر ٣١: ٣)؛ وبشكل أقل عن محبَّته للأفراد (ولو أن نصيب الفرد، كعضو في الشَعب، مُتضمّن في محبَّة الله لإسرائيل).

(ي) وقد لا يجد أحد، بشكل واضح، أن محبَّة الله تمتدٍ لما وراء إسرائيل إلى الأمم الأخرى، لكنَّه يُلمِّح بها ويدل عليها (مثل؛ عا ٩: ٧؛ قا؛ را)، وفي بَعْض الأسفار، تَصبح التلميحات واضحة بشكل خاص (مثل؛إش ١٩: ١٩-٢٥؛ ٤٢: ١- ٦؛ ٤٩: ٦؛ يون). على أية حال، لايستخدم المصطلح في هذا السياق العام، الأكثر احتمالاً لأنه كَان مقيداً بدقة بالعهد ولذلك فهو مصطلح استثنائى وحصري.

إرميا، بالرغم من أنه لانم كثير التنديد بقدر هوشع، إلا أنَّ به حالة ورود لـ אהב مع يهوه كفاعل (ار ٣١: ٢-٣، كما في تث في ارتباط بتأسيس العهد). إش ١- ٣٩ لا ترد به، وفي إش ٤٠- ٦٦ هناك ٥ حالات (أي، إش ٤١: ٨؛ ٤٣: ٤؛ ٤٨: ١٤؛ ٦١: ٧- ٨؛ ٦٣: ٩؛ كلها في ارتباط بالعهد الإلهي- البشري). مثل هذه الاحصائيات تبدو انها تؤكد الرؤية القائمة بشكل واسع أن هوشع والتثنية الأوَّلية كلاهما تأصل في مملكة إسرائيل الشمالية. في مكَان آخر אהב يعبر عن موقف يهوه من صهيون ضمن وعد الإعادة (صف ٣: ١٦- ١٧). ومرتين في ملاخى (١: ١-٢؛ ٢: ١٠- ١١) אהב؛ ترد في إطار العهد السينائي والإلهي- والعهد الداودي بصهيون، وهناك يَظْهر بفعل مؤكَد للاختيار بالنعمة القديرة، ولكن ليس بعيداً عن العنصر الدلالي الثانوى بشعور المودّة.

نبيّ السبي حزقيال لا يذكر אהב مع يهوه كفاعل. أما بالنسبة لأسفار ع. ق الأخرى، تصور אהב محبَّة يهوه (في إطار نعمته المختارة وأمانة العهد) في ثلاث حالات تتعلق بالملك سليمان والتي تأثرت بشكل واضح باللاَهوت التثنوي؛ وبقول آخر: ٢ صم ١٢: ٢٤ (محبَّة يهوه لسليمان)؛ ١ مل ١٠: ٩ (محبَّة يهوه لإسرائيل في ارتباط بتتويج سليمان؛ أي أن، ارتباطه في العهد مع إسرائيل)؛ و نح ١٣: ٢٦ (يَظْهر تأسيس وإبقاء يهوه لعلاقة العهد الثيوقراطية

– الملكية الشخصية مع سليمان، مانحاً إياه السلطة للحكم، مع عنصر ثانوى دلالي لشعور/ موقف يهوه من المودّة الشخصية لسليمان).

أحياناً يذكر فرد كغرض لمحبَّة يهوه. ع. ق، بالطبع، وكما ذُكر سابقاً، غالباً ما يَتكلّم عن محبَّة الله لإسرائيل؛ ليس كثيراً ينطق مباشرةً بمحبَّته للأفراد، ولو أنها ضمنية (كما أشير اليها سابقا) حيث يشارك الفرد، كعضو من البشر، في محبَّة الله لإسرائيل (Richardson, 133). بَعْض المزامير تدل على ذلك وبشكل واضح، ولو أن المعنى الجماعي قد تُجعل مُحالة لصيغة المتكلّم المفرد في العديد من المزامير.

الحالات الاخرى الوحيدة حيث يكون الشخص ملكي مُستقبلاً للمحبَّة الإلهية في إش ٤٨: ١٤؛ سيرس الفارسى؛ يُلاحظ Jenni (*THAT* 1:70) بأن هناك أثر من فكر ش. أ. ق الملكي إنعكست في استخدام אהב لوصف موقف الله منه وعلاقته مع هذا الحاكم. الشخص الآخر الوحيد المذكور بالاسم ونال אַהֲבָה محبَّة يهوه هو يعقوب في مز ٤٧: ٤[٥] (الذي، مع ذلك، يمكن أن يؤخذ أيضاً هنا كنعت لسكان إسرائيل ككل). يوجد مع ذلك فئات متنوعة من الأفراد الذين، بسبب مواقفهم أو سلوكهم، أصبحوا موضوع אַהֲבָה محبَّة يهوه، كالغريب (גֵּר) في تث ١٠: ١٨؛ و"الذي يكره الشر" (مز ٩٧: ١٠، عندما يُنَقَح هذا النصّ)؛ والصدّيق (١٤٦: ٨)؛ والَّذِي يُحِبُّهُ الرَّبُّ (يهوه) يُؤَدِّبُهُ (ام ٣: ١٢)، وأوّلئك الذين"يتبعون اَلبرّ" (١٥: ٩)، و مَنْ أَحَبَّ طهارة الْقَلْبِ (٢٢: ١١).

في بقية الكتابات بالإضافة إلى نحميا، ترد אָהֵב مع يهوه كفاعل مرّة واحدة فقط في امثال (مرتان: ٣: ١١، ١٢؛ ١٥: ٩) وفي المزامير (مرات عديدة). يعبِّر المصطلح محبَّة يهوه (مجال دلالي لحدث موقفي عاطفي) للشخص الذي يؤدّب (أم ٣: ١١- ١٢) وللشخص الذي يتبع البر (١٥: ٩).

استخدام אהב مع يهوه كفاعل فريد في سفر المزامير بسبب التنوع الواسع للمفاعيل الحية وغير الحية (المتحركة والجامدة) المدونة. يعبر אהב عن محبَّة يهوه للأشخاص في مز ٤٧: ٤ [٥] (كيعقوب، وإسرائيل؛ المجال السامى: حدث إلهي – إنساني ترابطي شخصي) وفي مز ١٤٦: ٧- ٩ (للـ "صَدِّيقين" يُخصص المجال السامي حدث موقفي شخصي). في الحالتين، واحدة ما قبل السبي والأخرى ما بعد السبي على التوالي، ٧٨: ٦٧- ٦٨ (المجال السامي: يُخصِّص حدثاً ترابُطياً) و٨٧: ٢ (المجال السامي: حدث ترابطي ملائم). يُعبِّر אהב عن حب يهوه الانتخابي لـ (بوّابات) جبل صهيون. لكن في أغلَبيَّة الحالات (مثل؛ ١١: ٥- ٧؛ ٣٣: ٣- ٥؛ ٣٧: ٢٧- ٢٨ و٩٩: ٢- ٤؛ المجال السامي: حدث عاطفي) (تقريباً كلها من أصل ما قبل السبي)، אהב يعبر عن موقف يهوه المُحب والترابطي تجاه (سلوك) الاستقامة (צְדָקָה) والبر (מִשְׁפָּט). مرّة أخرى يَظهر أن محبَّة إلهية للأشخاص، مُعبّر عنها بالجذر אהב ، من الأصل المتأخر جداً، بينما صهيون نفسها والسلوك المستقيم يقومون بمهمة المفاعيل لهذه الكلمة - الحدث في مرحلةٍ مبكرةٍ.

إن جيني Jenni (*THAT* 1:70) على صواب في ملاحظة أن لاهوت الاختيار/ الانتخاب يقف في خلفية هذه المقاطع التي تتكلّم عن محبَّة يهوه للهيكل المُقدّس في جبل صهيون (مثل؛ مز ٧٨: ٦٨؛ ملا ٢: ١١؛ في الحالة الأخيرة אהב يَعْمل كموازى لـ בחר، يَختارُ،انظر أيضاً مز ١٣٢: ١٣). إن فكرة الاختيار هذه ومن ثم ذات علاقة خصوصاً في التعبير المقارن بـ ٨٧: ٢.

٢. אהב ، إظهار الحبّ البشري لله (يهوه) أو للإشياء المتعلّقة به. هذه هي الفئة الرئيسيّة الثانية التي فيها معظم حالات אהב ترد بتضمين لاهوتي. إن Jenni (*THAT* 1:70) ليس بالضرورة على صواب عندما يُعلن أن אהב إظهار للحبَّ الإنساني ليهوه هي ظاهرة متأخرة في ع. ق من تعبير حب يهوه للبشر. تظهر صعوبة ذلك بسبب صعوبة تحديد تاريخ لكل من سفر التثنية ومزامير عديدة. (← تثنوى/ تثنوية: لاهوت).

(أ) منظور من سفر التثنية (و الأدب التثنوي). أغلَبيَّة الحالات تَصِفُ حبًّا إنسانياً لله ترد في تلك المقاطع التي تُمثّل أو تَعكس اللاّهوت التثنوي. إشار جورج ونتر George Winter، في وقت مبكر من عام ١٨٨٩ في مقاله في *ZAW* (220)، حدد بشكل تام أنِ אהב تُظهر المحبَّة البشرية لله (يهوه) وأنها ترد حقيقةً فقط في تث. أو الأجزاء التثنوية المتناثرة في ع. ق، لأنه يوجد تفسير جيد للحالتين الوحيدتين خارج الأدب التثنوي حيث אהב لها هذا المعنى: خر ٢٠: ٦ و قض ٥: ٣١ عادة، وعلى أساس جيد، اعتبر أن المَصدر التثنوي حرَّر ترجمات النصّوص الأصلية. واستخدام רחם في مز ١٨: ١ [٢]، الحالة الوحيدة حيث רחם (بيعّل.) لها معنى المحبَّة (من الإنسان لله)، لربما يجب أن يُعتَبر على أنها الآرامية إذ أنها تنقص في المتوازى (٢ صم ٢٢)، ولأن רחם بصورة عملية في كل الحالات لها معنى أن يعطف على بدلاً عن المحبَّة (*HALAT*) يقترح كتصحيح ممكن لـ רחם القراءة אֲרֹמִמְךָ). إذاً هذه الحالات الثلاث يمكن بالفعل أن تَكُونُ مُوَضَّحة بهذه الطريقة، وبالتالي تتبع אהב ؛ إظهار محبَّة إنسانية لله، ويُمكن أنْ يُعتَبرَ بشكل خاص كظاهرة تثنوية. أكّد ونتر Winter (211) على أن المحبَّة لله في ع. ق لها محتوى أو مغزى ديني بشكل جوهرى (عاملة، كما تفعل دائماً، في سياق حيث أنّ المحبَّة للآلهة الأخرى [وذلك بالقول؛ عبادة الأوثان] مُدانة) بدلاً من أن تحوي مغزى أخلاقياً في المقام الأوَّل، كما هو الحال في ع. ج، حيث

تكون متعارضة مع محبَّة κόσμος (ي ٣١٨٠)، العالم (قا؛ يع ٤: ٤؛ ١يو ٢: ١٥). إنه، مع ذلك مخطيءٌ، كما فعل Winter، برسم مثل هذا الفرق الواضح بين السمات الأخلاقية والدينية للمحبَّة.

لقد كَان أيضاً الكاتب (الكُتّاب) لسفر التثنية روَّاد في تأسيس علاقة منطقيّة بين محبَّة الله والمحبَّة الإنسانية، أحياناً ما تقتضي محبَّة إسرائيل ليهوه على أساس محبَّة يهوه للآباء (تث ١٠: ١٤- ١٦) وأحياناً يَعدُ بمحبته كمكافأة لإخلاصه للعهد (٧: ١٢- ١٤). فيهوه لم يحب إسرائيل أوَّلاً فقط ولكن أيضاً هو الذي يجب أن يُحدث تغييراً في القلب الخاطيء للإنسان لكي يُنتج محبَّة حقيقية لنفسه. مثل هذه المحبَّة هي حقاً معجزة، التي تحدث في شخص من الله (قا؛ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, D 1/2, 1932, 410). إن التأثير المهيمن والحاسم الذي يُمارسه لاهوت العهد في التقليد التثنوي عندما يعبر هذا المقطع المعجمي אהב عن المحبَّة الإنسانية لله يكون واضحاً في أن أغلب الـ ٣٠ مرّة التي يَرِد فيها אהב، يدرك حدث ترابطي شخصي، الذي بصفه عامة يعبر عن الحفظ الالزامي (الإنساني) على علاقة العهد بميثاق الله، يهوه، بخدمة أمينة وتمسّك مطيع لوصاياه (مثل؛ في خر ٢٠: ٦؛ تث ٥: ١٠؛ ٧: ٦- ٨؛ ١٠: ١٢- ١٣؛ ١١: ١، ٢٢؛ ١٣: ٣ [٤]؛ ١٩: ٩؛ ٣٠: ١٥- ١٦، ١٩- ٢٠؛ يش ٢٢: ٥؛ قض ٥: ٣١؛ ١مل ٣: ٢، ٣؛ ٢أخ ٢٠: ٧؛ نح ١: ٥؛ مز ٥: ١١ [١٢]؛ ٦٩: ٣٦ [٣٧]؛ ٣١: ٢٣، ٢٤ [٢٤، ٢٥]؛ ١١٩: ١٣٢؛ ١٤٥: ٢٠؛ إر ٢: ٢، ٣٣؛ دا ٩: ٤). في أغلب هذه الحالات هناك أيضاً مكوّن ثانوى أو إضافي يعود إلى مجال دلالي للحدث العاطفي، يَظْهر شعوراً شخصياً لمحبَّة الإسرائيلي ليهوه، وفي بَعْض الحالات كاستجابة ممتنة على أعماله في الفداء والرعاية.

في ٣ مراتٍ فقط يَعْمل المكوّن المركزي أوالأساسي لـ אהב؛ منتمياً لمجال دلالي للفعّالية العاطفية، مُظهراً شعور المحبَّة الشخصية للإسرائيلي التقي تجاه يهوه (تث ٦: ٤- ٥؛ ٣٠: ٦؛ مز ١١٦: ١). وفي اثنين من هذه الحالات אהב له مكوّن ثانوي أو إضافي الذي يخص النطاق الدلالي للحدث الترابطي الإلهي- البشري. هناك أيضاً حالة واحدة (إر ٢: ٣٣) حيث אהב يخص النطاق الدلالي غير العاطفي، ولكن للحدث المادي- العاطفي، ولكن في نفس الوقت أيضاً الحالة الوحيدة حيث يحمل אהב تضميناً سلبياً، ليَظْهر وهو في حالة علاقة حب مُحرّم، متضمناً اتّصالاً جنسياً، كتصور رمزي لارتداد يهوذا وسلوكه الوثني. من الهام أنه عندما يُجعل تمييز بين الاستخدام الدلالي والأمري لـ אָהַב ، يصبح واضحاً أن الاستخدام الأخير هو الأكثر عدداً إلى حد بعيد. لذا، فالبشر/ المؤمنون مُلزمون بمحبَّة الله.

يمكن أن يُصنّف الحافز لـ אַהֲבָה وطبيعة الإنسان في الأسلوب الموجز، ولو أن بَعْض حالات ورود אהב يمكن أن تُصنّف تحت أكثر من فئة واحدة.

(i) إن الحافز لمحبَّة يهوه هو حقيقة أن الله هو وحده الله ومن ثم يكون له مثل هذا الولاء الحصري بالمحبَّة له وحده واجباً (تث ٦: ٤- ٥).

(ii) لكن مثل هذه المحبَّة البشرية (אַהֲבָה) ليهوه مدفوع أيضاً تقديمها كاستجابة ممتنّة ومناسبة للإنسان (أي، الإسرائيلي المكرس) لكل ما فعله يهوه له/ لها من جهة الاختيار، والفداء، والرعاية الإلهية، أو لإسرائيل كأمّة (تث ١٠: ١٢- ١٣؛ ١١: ١؛ مز ٣١: ٢٣- ٢٤ [٢٤- ٢٥]؛ ١١٦: ١؛ قا؛ أيضاً تث ٧: ٦- ٩).

(iii) مثل هذا الـ אַהֲבָה مُعبّر عن الخدمة الحصرية والولاء الكلي ليهوه الذي هو مُستحقه الشرعي (تث ٦: ٤- ٥؛ ١٣: ٣ [٤]؛ قا؛ خر ٢٠: ٦؛ تث ٥: ١٠).

(iv) مثل هذا الـ אַהֲבָה أيضاً مُعبّر عن اختيار محدد بين الحياة والموت، البركة واللعنة، التي يستلزمها عهد الـ אַהֲבָה (تث ١١: ١٣؛ ١٥- ١٦، ١٩- ٢٠).

(v) في عدد من الحالات يُقدِّم אַהֲבָה أيضاً كَشرط لضمان لتلقي المنافع من يهوه (خر ٢٠: ٦؛ تث ٥: ١٠؛ ٧: ٦- ٩؛ ١١: ٢٢؛ ١٩: ٩؛ نح ١: ٥؛ مز ١٤٥: ٢٠؛ دا ٩: ٤). في كل هذه الحالات هناك خيار ثابت مُشترك (تث ١١: ١٣؛ ٣٠: ١٥- ١٦، ١٩- ٢٠).

(vi) في تث ١١: ١٣، ٢٢؛ ١٩: ٩؛ يش ٢٢: ٥، אַהֲבָה مُقدَم بكونه أحد الطرق التي عن طريقها تتم وصايا يهوه، وتوراته الموثقة. إن محبَّة يهوه وحفظ وصاياه يتماشيان مع بَعْضهما البَعْض (مثل؛ خر ٢٠: ٦، تث ٥: ١٠؛ نح ١: ٥؛ دا ٩: ٤)، بالرغم من عدم اتصالهما ببَعْضهما البَعْض بنفس الطريقة في الحالات المذكورة أعلاه، انظر أيضاً تث ١٣: ٣ [٤]؛ ١مل ٣: ٢- ٣.

(vii) إن عجز الإنسان الطبيعى لمحبَّة الله، الذي يتطلّب عملية تغييره لكي لجلب مثل هذه الـ אַהֲבָה لتُوجَدْ به، يُقرُّ به في تث ٣٠: ٦.

(viii) يُصور אַהֲבָה بشكل فريد في سفر إرميا كتبعية مطيعة، والثقة، والارتباط الحصري لمحبَّة إسرائيل النقيّة ليهوة (إر ٢:٢).

(ix) في ست حالات يَظْهر אהב في صيغة اسم مفعول تعبيراً عن كونه شريك ـ العهد (أوحليفاً) ليهوه (قض ٥: ٣١؛ ٢ أخ ٢٠: ٧؛ مز ٥: ١١ [١٢]؛إش ٤١: ٨) أو المصطلح שְׁמוֹ، اسمه، كغرض لكلمة ـ الحدث (אהב) في حالة مز ٦٩: ٣٦ [٣٧] و ١١٩: ١٣٢، يُمكنُ أن يُؤْخَذ كتمثيل ليهوه نفسه. في الحالات الستة كلها نجد אהב ينتمى إلى

النطاق الدلالي للحدث الترابطي الإلهي- البشري.

(x) في عدد من الحالات الهامة نجد أن אהב في الغالب في شكل اسم له محتوى دلالي كشريك/ لصيق العهد، يُستخدم للمقارنة مع مُبغضي الاسم (שָׂנֵא # ٨٥٣٣) أو أعداء (אֹיֵב [*'yb*] #٣٦٦) يهوه (مثل؛ تث ٥: ١٠ [والفقرة الموازية خر ٢٠: ٦])، تث ٧: ٩؛ قض ٥: ٣١؛ وفي المقاطع المتأثرة بالتثنوية [مثل الاسم אֹהֲב] نح ١: ٥ و دا ٩ :٤؛ وفي الحالة السابقة بدون مفهوم الأعداء المقابل]. إن الطبيعة لهذه التعابير المتشابهة، خصوصاً في الصيغة الثابتة للأدب التثنوي، تبدو أنها تدعم الاقتراح الذي قدمه لوهفينك (1963,78) lohfink بأنها لَرُبَما عُملت بانتظام كصيغةٍ تعبدية طقوسية في الـ "Bundeskult" (قا؛ Scharbert, 130-50 لمناقشة شاملة لهذه الصيغة). في فقرة جديرة بالملاحظة، مز ١٤٥: ٢٠ تظهر אהב في هذه الصيغة الاسمية في العلاقة الوثيقة مع الَّذِينَ يَدْعُونَهُ (ع. ١٨) وخائفي الله (ع. ١٩)، في علاقة تَغَايرٍ بالـ רְשָׁעִים، الأشرار.

في إش ٤١ :٨ (فيما يتعلق بالتقليد الإبراهيمي) وفي ٢أخ ٢٠ : ٧، نجد المغزى اللاهوتي العهدي لـ אהב (عاملة كأسماء، אֹהֲבִי، خَلِيلِي، אֹהַבְךָ ، خَلِيلِكَ) واضح بشكل خاص.

هناك حالة واحدة حيث אהב تُظهر شخصاً ملكياً (سليمان) محافظاً على العلاقة العهدية للولاء لـ عبادة، ومتمسّك بيهوه و مشيئته (الأخير قد تم التعبير عنه في التشريع الملكي لوالد سليمان المكرس، وخائف الله، داود؛ ١مل ٣ : ٣).

هناك حالتان حيث يَعْمل אהב ليس في الصيغة الدلالية ولا في الصيغة الأمرية لكن في صيغة الفعل الشرطي، حيث أن هذه المحبَّة ليهوه تُقدِّم أمّا كشرط للخير المستقبلي، والبركة الإلهية، والأمن (تث ١١ :١٣، ٢٢)، أوكنتيجة لعمل يهوه التجديدي (٣٠: ٦) . وفي كلتا الحالتين تتخطى אַהֲבָה لما هو أكثر من الشعور المُجرَّد لكن لتدل أيضاً على نمط معيَّن من السلوك.

لأن محبَّة يهوه אַהֲבָה موضحة لإسرائيل لكي تكون الأساس (ومن ثم بشكل غير قابل للتوضيح مرتبطاً بعهده، فإنه في الحقيقة ليس مفاجئاً (كما يُشير بذلك باير Bauer [2:520-21] بشكل صحيح) حيث المحبَّة المتبادلة بين الرجال والنساء يجب أن تُستوعب بطريقة مماثلة على أنها كامنة بشكل جوهرى في القبول والتنفيذ المُخلّص لالتزامات العهد. لذا فإن هذه المحبَّة المتبادلة يُفكر فيها وللوهلة الأوَّلى كوصية، وهي حقاً كوصية بالمعنى الجوهري بشكل مطلق، المعنى الذي يرتبط بشكل أكثر حميمية بخدمة الله (شاملاً العبادة، تث ١٠ :١٢- ١٣؛إش ٥٦: ٦) و حفظ بقية وصايا شريعة – العهد (لذلك في خر ٢٠ :٦؛ و بشكل أكثر كمالاً تث ٦: ٢- ٩؛ ٧: ٩؛ ١٠: ١٢- ١٣؛ ١١: ١، ١٣؛ ٣٠: ١٠، ١٦؛ يش ٢٢ :٥؛ ٢٣: ٦- ١٦؛ ١مل ٣: ٣؛ نح ١: ٥؛ دا ٩: ٤). فمثل هذه אַהֲבָה ، التي يُعبر عنها في الشروط الأخلاقية بطاعة الله، ومن ثم أيضاً بحميمية، وبشكل لا فكاك منه، ترتبط بمخافه الله (مثل؛ تث ١٠: ١٢؛ ١٣: ٣- ٤ [٤- ٥]؛ وبالسلوك في طرقه (١٠: ١٢؛ ١١: ٢٢؛ ١٩: ٩؛ ٣٠: ١٦؛ يش ٢٢: ٥) و بإكرام يهوه كالله الحقيقى، بالطرح المطلق لأيّ نوع من أنواع عبادة الأصنام (خر ٢٠: ٢ – ٦؛ ٢٢ :٢٠؛ ٢٣: ٣٢- ٣٣؛ ٣٤: ١١ – ١٧؛ تث ٤: ١٩- ٢٤). هذه الوصية أنت تحب ـ مفارقة لأنها تأمر كقانون (مثل؛ تث ٣٠: ١٦ تؤكد "أنا آمُرُكم بها" ت. ي. ح) لكن لا يمكن أن تكون موضوع للتشريع القانونى إذ لا يُمكن أن تمتمم فقط بأوّلئك اللذين نالوا التجديد الداخلي والقوَّة الروحية التي تُشير إليها الوصية. لذلك يُعلمنا تث٣٠: ٦ بشكل مثير للإعجاب أن نفهم محبَّة الله كخِبرة عميقة جداً وهي معطاة من الله بالأخير: وَيَخْتِنُ الرَّبُّ إِلهُكَ قَلْبَكَ وَقَلْبَ نَسْلِكَ، لِكَيْ تُحِبَّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ لِتَحْيَا.

لذا فالمحبَّة البشرية لله هي أبعد ما تكون عن الإظهار المُجرَّد بالتقييد المطلق أو المراعاة الخارجية للعبادة؛ على العكس، فهي انشغال كامل الشخص وبالتمام، وبكل طاقته/ طاقتها؛ لأن يأتي بملء قلب الشخص كله (تث ٤: ٢٩؛ ٦: ٥؛ ١٠ :١٢؛ ١١ :١٣؛ ١٣ :٣ [٤]؛٣٠: ٦) ويجب أن يُؤدِّى ذلك إلى الالتصاق بالله (דבק) حيث إنه حي وفعّال (١٠: ٢٠؛ ١١: ٢٢؛ ١٣: ٣ [٤]؛ ٣٠: ٢٠؛ يش ٢٢: ٥؛ ٢٣ :٨؛ ٢ مل ١٨: ٦). يُعيدُ Quell (*TDNT* 1:29) الصياغة بشكل صحيح كالتالي: "أنت تدرك بكل قوتك الباطنية الكامنة فيك، نتاج مشاعر المحبَّة التي تقرر الاتجاة الكليّ لحياتك، وتضع شخصيتك بالكلمل،לֵבָב، وقلبك (#٤٢١٣/٤٢٢٢)، و נֶפֶשׁ، نفسك، وحياتك، وأمانيك (# ٥٨٨٣) في خدمة العلاقة مع يهوه، وبقول آخر؛ علاقة شخصية جداً (אֱלֹהֶיךָ [*'elōheykā*]".

إن الثقة بالذات الكاملة والمحبَّة الأمينة لله، من ثم، تكون في عمق ما يعتبره ع. ق كتقوى اصيلة ومحبَّة التي تتضمن بالضرورة الامتنان (تث ٨: ١- ١٠؛ يش٢٢ :٤؛ قا؛ ٢٤: ١-١٨؛ ١صم ١٢: ٧ -١١؛ ١أخ ١٦: ٧ – ٣٦؛ ٢٩: ١٣)، والثقة (تك ١٥: ٦؛ تث ١٠: ١٢؛ ١صم ١٤: ٦؛ ٢صم ٢٤: ١٤)، والتضامن الثابت (חֶסֶד). إبراهيم، الذي دُعي אהב יהוה، صديق/ خليل يهوه، بسبب علاقته العميقة بالله، يُنظر إليه كنموذج للتقوى (إش ٤١ :٨ ؛ قا؛ ٢أخ ٢٠ :٧).

فيما يُشير باير Bauer بشكل صحيح، بالضبط إلى أن قوى الدفع الأعمق التي دفعت الأنبياء للتسليم بأعظم ما يمكن، هو ما دفعهم لإدانة، وبكل جرأة بارزة، للظاهرانية

externalism المتمثلة في الإشكال القربانية للعبادة وبالتقوى السطحية المُجرَّدة (مثل؛ إش ١: ١٠ -١٥؛ ٢٩ : ١٣؛ ٥٨ :١ – ٥؛ إر ٧: ٢١ – ٢٨؛ حز ٣٣: ١٠ – ٢٠؛ هو ٦:٦؛ مي ٦: ٦ – ٧) ومطالبتهم بتقوى خالية من أي زيف بإطاعة العهد (חֶסֶד [ḥesed]) في مكانه (هو ٤: ١؛ ٦: ٤- ٦؛ ١٠: ١٢؛ ١٢: ٧). لذلك، ينادون مراراً و تكراراً بالتحول الحقيقي للقلب (إش ١: ١٦ – ٢٠؛ ٥٥ :٦ – ٨؛ أر ٣ : ١٢ – ١٥؛ حز ١٨: ٣٠ – ٣٢؛ يؤ ٢ : ١٢ – ١٤؛ عا ٥ : ١٤ – ١٥؛ يون ٤: ٢). " في كل هذا، تستمر محبَّة الله لكي تعني أساساً الأمانة لميثاق يهوه ،الذي يمكن أن يكون حقيقياً بحفظ الوصايا" (Bauer 2:529، بهذا الشأن راجع أداء אַהֲבָה في إر ٢: ٢؛ وאהב في إش ٥٦: ٦؛ انظر أيضاً (إر ١١ :١ – ٥؛ ٢٦ : ٣ – ٦؛ ٣١: ٣١- ٣٤).

هذا الخط من الفكر يمكن إيجاده أيضاً في الأدب التعبدي، بشكل خاص في المزامير، التي، وفقاً لخاصيتها الأدبية كصلوات أو تسابيح، موجه نحو التعبير وبشكل رئيسي عن محبَّة الشكر والعرفان والولاء الوثوق (אהב) نحو الله . (مثل؛ مز ٥ : ١١ [١٢]؛ ٣١ : ٢٣ [٢٤]؛ ٩٧: ١٠؛ ١١٦ : ١؛ ١٣٨: ٢؛ ١٤٥: ٢٠). إن الأعماق الداخلية لهذه المحبَّة مُؤكَّدة باستعمال רחם (١٨: ١) و חָשַׁק (٩١: ١٤). الرجاء من الله أن يُرى بالقرب من المُرنِّم وأن يُمثِّل أمامه يُرى بشكل بارز في هذه التسابيح (٢٨: ٨؛ ٤٢: ٢ -٣؛ ٦٣: ١، ٨؛ ٧٣: ٢٣ – ٢٨) انظر Bauer 2:529): "المحبَّة تجد الخلاص في الربوبية، وأقوى أساس بالثقة" (قا؛ ٤٠: ١٦؛ ٧٠ : ٤ [٥]؛ Quell/Stauffer, *TDNT* 1:28).

في ٨ مرات في التاريخ التثنوي אהב يعْمل كفعل أمر، كجزء من الحثّ العام الموجه لشعب إسرائيل ككل لخدمة يهوه بأمانة وليلتزم بوصاياه. إن الحقيقة بأن من الممكن أن يُؤْمَرَ بالمحبَّة وهو ما يُشير אהב إليه في تث ٦: ٥؛ ١٠: ١٢؛ ١١: ١، ١٣، ٢٢؛ ١٩: ٩؛ ٣٠: ١٥، ١٦، ١٩ – ٢٠؛ يش ٢٢: ٥؛ ٢٣: ١٠ – ١١ ولا يُعبّر عن الشعور بشكل أوَّلي، لكن بالأحرى لنمط سلوكي معيَّن، وبقول آخر: الطاعة (بالامتنان) لوصايا عهد يهوه و الالتزام الأمين والكلي له. يَرِد אהב بذلك وبحالات مشابهة في التاريخ التثنوي بالتعاون مع الشروط الأخرى التي تعبر عن علاقة مُخلِّصة بخدمة مطيعة مقدمة ليهوه . تتضمن هذه الوحدات المعجمية وتعابير ירא، خاف (#٣٧٠٧؛ قا؛ R. Sander, *Furcht and Liebe im palastinischen Judentum*, 1935)، و עבד، يخدم (← # ٦٢٦٨، قا؛Lohfink, 1963, 73ff., Tabelle, 303-4، و דבק، يتعلّق (← # ١٨١٥؛ تث ١١: ٢٢؛ ١٣: ٤ [٥]؛ ٣٠: ٢٠؛ يش ٢٢: ٥؛ ٢٣: ١٢)؛ و הלך، يسلك (← # ٢١٤٣)، في التعبير يسلك في طرقه، و שמר، يحفظ (← # ٩٠٦٨) ، وفي التعبير حفظ وصايا يهوه. من ثمّ فمثل هذه אַהֲבָה، تُقدِّم كرد فعل إيجابي وملائم بالأمانة والطاعة لمحبَّة يهوه (אַהֲבָה)، في إطار علاقة العهد الإلهية – البشرية. على ضوء هذه الخلفية الانشغال بالعهد لـ אָהַב في تث، Deut, W. L. Moran (1963, 77-87) يبدو مبرراً في ربطه بمصطلح المعاهدة الدبلوماسية في ش. أ .ق. لذا، فهو أيضاً، يعارض بشكل صحيح أن سفر التثنية مدين أصلاً لهوشع النبي. "من الممكن بالفعل، أن التأكيد على وضع المحبَّة في التقليد التثنوي سَيُوضِّحُ جزئياً بتأثير الأنبياء. لكن المحبَّة التثنوية (في إطار) الخدمة هي أقدم ، من المحتمل قديمة قدم العهد نفسه".

يُثبِّت موران Moran وجهة نظره بإظْهار بَعْض الاختلافاتَ الأساسيةَ بَيْنَ وَعْظ هوشع عن المحبَّة و אהב كما يَعْمل في سفر التثنية:

(i) يَتكلَّم هوشع عن محبَّة يهوه (אהב) لإسرائيل، لكن ليس أبداً عن محبَّة إسرائيل ليهوه (ليست كحقيقة أوكواجب موجود، أوكفكرة مثالية تدرك في العودة المستقبلية. يبدو أن هذا تجنب متعمَّد واعي للمصطلح אהב؛ للمحبَّة الإنسانية تجاه الله من جانب هوشع. في تث، مع ذلك، هذه المحبَّة الإنسانية (אהב) ليهوة هي سمة مميزة لرسالته، وفي الحقيقة، وتلخص الانشغال المركزي للسفر، أي، مراعاة الشريعة (← هوشع : لاهوت).

(ii) في هوشع نرى محبَّة الله لإسرائيل أمّا تلك التي من زوج لزوجته (٣: ١) أو أب لابنه (١١: ١). في تث، مع ذلك، نجد علاقة الأب – الابن (٨: ٥؛ ١٤: ١؛ إلخ) ولكن ليس أبداً في ارتباط بالمحبَّة (אהב، مقابل G. von Rad, *Theology des AT*, 1:223 ، وليس هناك أثر للتماثل مع الزواج. عن هذا الغياب لكل التلميحات للزواج، يقول موران Moran، الأكثر تمييزاً في ذلك אהב؛ الفعل غالباً ملائم للتعبير عن المحبَّة الزوجية. ثم يمضي موران قدماً ليبين مثل تلك الرؤية المُخْتَلِفة بشكل خاص للمحبَّة في تث التي لا تُحسب ببساطة كنتيجة "أصالة" تث، لكن من المحتمل جداً أيضاً أن يكون بسبب التأثير الخارجي للاستخدام اللغوي الدبلوماسي للـ ش. أ. ق.

رؤى هامة أخرى من D. J. McCarthy (1965, 144-47) وMCKAY. يُعرِّف الأوَّل محبَّة الله في تث على أنها موقف خوف توقيري، وولاء، وطاعة يقدمها الابن لأبيه، وجدت فكرة العهد القديمة في مكان آخر وموازية لمعاهدات ش.أ.ق (McCarthy, 1972, 33)). ويُصرِّح مكارثي: "ليس هناك شك في الذي يعاهد، حتى الاتفاقيات، فُكِّر فيها على أنها كتأسيس لنوع من وحدة شبه عائلية. في المفردات التقنية لهذه الوثائق؛ الشريك الرئيسي يُدعى "أب" والأدنى منه "ابن"، والشركاء المتساوون

كانوا "إخوة".

يُطوِّر مكاي McKay (1972, 427-29) فكرة أهمية علاقة الأب – الابن في تث ويأخذها كخطوة واحدة للأمام بالتصريح بأن المَصدر التثنوي حدد هذه العلاقة "ليس في إطار الاتفاقات كما في الحكمة". فعلى سبيل المثال؛ يُشير تث ٦: ٤ – ٩، المطلب الأوَّل والكلاسيكي للمحبَّة البشرية (אהב) ليهوه (٦: ٥)، تحتوى على العديد من مواضيع الحكمة. وقد لاحظ هذه الحقيقة منذ قرن ديليزش Delitzsch (أمثال سليمان، *The Proverbs of Solomon*, 1874/5, 1:34) ، الذي حدد تشابهاً أسلوبياً بين ٦: ٤ – ٩؛ ١١: ٨ -٢١ وعناصر في أم ١– ٩. يقرُّ مكاي McKay أيضاً بأن العبارة "مِنْ كُلِّ قُلوبِكُمْ وَنُفوسِكُمْ وَقوَّتِكُمْ" (تث ٦: ٥) نجد ما يوازيها في معاهدات إسرحدون Esar-haddon. ولوحظت مثل هذه المتوازيات من قبل فرانكينا Frankena (122-54, ref. 136-38; cf. also lines 52, 98-99, 152, 168-69, 310, 386; cf. Wiseman, 1958; cf. also the translation of Reiner in *ANET* [Sup], 534-41)؛ الاستخدام المتكرر لهذا التعبير من قبل المَصدر التثنوي يعكس تآلفه (أو تآلف المحرر) مع المصطلحات الفنية لمعاهدات ش. أ. ق.

يُشير مكاي McKay أيضاً إلى العديد من مواضي الحكمة في السياقات اللغوية المُخْتَلفة في تث حيث يَرِد אהב وحيث الحدث المشارك للأفكار البارزة أو الهامة متزامنة مع אהב هي لامتحان يهوه (נסה، ← #٥٨١٤، قا؛ تث ١٣: ٣ [٤]) أو لتأديب (יסר،← #٣٥٧٩، قا؛ ٨: ٥) إسرائيل والطاعة المُخلصة لوصاياه وشرائعه والتي يتوقعها منهم، كما في التعبير وبرهان لحبِّهم له (قا؛١١: ١٣؛ ٣٠: ١٦) وكالطريق الذي من خلاله يجب أن يختاروا الحياة بدلاً من الموت. بهذه الطريقة تقترن المحبَّة (אהב) والطاعة (שמע) بطريقة نموذجية ومميزة لعلاقة المعلم – التلميذ ضمن سياق الحكمة والتعليم في ش. أ.ق. يقول مكاي، إن صورة يهوه هنا، "إن معلم/أب الحكمة ولأن علاقة إسرائيل به يجب أن تكون مثل تلميذ/ ابن، "المحبَّة"، في هذا السياق ليست شعوراً عاطفياً، بل محبَّة تقوية، وطاعة بنوية كالتي يتعهَّدها الابن لأب العائلة *pater familias*، وهذا شيئ يُمكنُ أن يُومروا به" (انظر أيضاً ٨: ٥؛ أم ٣: ١١ – ١٢).

يُصرِّح أيضاً مكاي McKay بأنه مع أن كُتَّاب سفر الحكمة لا يستخدمون الفعل אהב؛ مع الإنسان كفاعل في هذا الموضع بالتحديد (علاقة الأب – الابن)، برغم ذلك الأمر مقارن كليًّا بنصيحة أب الحكمة (= المعلم) لابنه لأن يتمسك ويلتصق بتعليمه (مثل؛ الفعل. يستخدم لمحبَّة التلميذ للحكمة، مُشخصة كأنثى، أم ٤: ٦؛ ٨: ١٧، ٢١). بينما يوجد معانى إضافية للحب العاطفي في هذه المقاطع، إلا أن نفس الفكرة الأساسية لطاعة وصايا الحكمة لا تغيب عنها، بشكل خاص في ٤: ٤ – ٩، حيث الحَثّ لمحبَّة الحكمة تُقدَّم من خلال نداء للطاعة (انظر المتوازى بين تث ٥: ١٠؛ و أم ٨ : ٣٣ – ٣٦، حيث في كلتا الحالتين الطاعة مقابل العصيان تصورا كتعارض المحبَّة - الكراهية).

في حالة أخذ كل البيانات المتاحة بالحسبان، فقد يُلاحظ أحد أنه فيما يكون من الممكن أن يكون هناك تأثير من سفر الحكمة فيما يتعلق بوظيفة ومعنى אהב في تث وهو ما لا يُمكن أنْ يُستَثنى أو يُنكَر، يجب أن يستنتج أحد أن اخذه كوحدة واحدة، السياق المهيمن والمتضمن طبيعة المحبَّة الإنسانية لله يجب تعريفها فى تث والأدب التثنوي هي أكثر من العلاقة (العهدية) عنها لله في نطاق الحكمة التعليمي (كذلك أيضاً Weinfeld).

(ب) منظور من المزامير. أن سفر المزامير، مرتبط بسياق العبادة، وهو فريد في ذلك، على خلاف أىّ سفر كتابى آخر، في غالبية الإحدى والأربعين مرّة التي يَرِد فيها אהב تُظهر موقف شخص حنون نحو يهوه والأمور المرتبطة به (مز ٢٦: ٨؛ ٤٠: ١٦ [١٧]؛ ١١٩: ٤٧، ٤٨، ٩٧، ١١٣، ١١٩، ١٢٧، ١٤٠ -١٤١، ١٥٨ -١٦٠، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٧). هناك أيضاً ٣ مرات في المزامير (ومرّة واحدة في مكان آخر) حيث تُعبِّر אהב عن محبَّة إنسانية لاسم يهوه (٥: ١١[١٢]؛ ٦٩: ٣٦ [٣٧]؛ ١١٩: ١٣٢؛ قا؛إش ٥٦: ٦). إنّ "الاسم" هو اعتبار حضور الله شيئاً ملموساً. من المحتمل أن يكون جيني Jenni محقاً عندما يُصرِّح بأن هذا يعكس تردُّداً لتطبيق אהב، الذي يَعْمل أصلاً ضمن مجال الاشتهاء الإنساني، ليهوه نفسه كغرض.

هناك ٣ حالات فقط في المزامير حيث يكون אהב مرتبطاً بيهوه كغرض أو غاية (مز ٣١: ٢٣، ٢٤[٢٤، ٢٥]؛ ١١٦: ١؛ قا؛ ٩٧: ١٠ (٩٧: ١٠ هو نص غير مؤكد وربما يُقرأ مع يهوه كفاعل (אהב). في ٣١: ٢٤ – ٢٥ و٩٧: ١٠. يعود אהב للمجال الدلالي لحدث ترابطي شخصي إلهي – إنساني، معبراً عن البقاء (كأستجابة لأفعال يهوه) بشكل وثوق وبإمانة لعلاقة عهدية وثيقة معه، وفي حالة ١١٦: ١ يعود لكلمات الحدث العاطفية، مظهراً شعور المودّة الشخصية. هناك حالة أخرى واحدة، ١٨: ١ [٢] حيث يُعلن شعور المحبَّة الإنسانية ليهوه، لكن مع רחם، ليس אהב، على أنها كلمة الحدث العاملة.

كتقييم إستنتاجى قد يقول أحد مع أنه في العديد من النصّوص التثنوية والمزاميرية نجد مكون الحدث العاطفي موجوداً بصورة ثانوية في تركيب دلالي لـ אהב، ٣ مرات فقط مكوَّن دلالي للحدثَ العاطفي الذي هو المكوِّن التشخيصي الأساسي والمركزي (تث ٦: ٤ – ٥؛ ٣٠ : ٦؛ مز ١١٦: ١). على أية حال، فأن مغزى هذه الحالات

الثلاث للشعور الإنساني بمحبَّة يهوه يجب أن لا يُقلِّل أو حتى يُنتقص، كما فعل جيني Jenni (*THAT* 1:72).

إن التردُّدُ غير المشكوك فيه، على أية حال، لجعل يهوه مفعول به مباشر لكلمة الحدث أدّى إلى عدد مرتفع وتنوع إحاطات للموضوعات ذات العلاقة، ليس فقط يهوه بجعل "اسمه" ملموساً (في مز ٥: ١١ [١٢]؛ ٦٩: ٣٦ [٣٧]؛ ١١٩: ١٣٢؛إش ٥٦: ٦)، ولكن أيضاً الكيانات التي تعود له أو المتعلقة به: خلاصه (مز٤٠ : ١٦ [١٧]؛ ٧٠: ٤ [٥]؛ مسكنه (٢٦: ٨؛ قا؛ ١٢٢: ٦)، أورُشَليم (إش ٦٦: ١٠)، ناموسه، وصاياه، شهاداته .. إلخ (مز ١١٩: ٤٧، ٩٧، ١١٣، ١١٩، ١٢٧، ١٤٠، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٧). هذه الثلاثة عشر مرّة لورود אהב، يعود ثلاثة منها فقط إلى المجال الدلالي للحدث العاطفي (١١٩: ٤٧، ٤٨، ٩٧)، وإثنان للحدث السلوكي – الملائم (١١٩: ١٥٨ – ١٦٠، ١٦٥) وتسعة مرات للمجال الدلالي للحدث الترابطي (٢٦: ٨؛ ٤٠ : ١٦ [١٧]؛ ٧٠: ٤ [٥]؛ ١١٩: ١١٣، ١١٩، ١٢٧، ١٤٠، ١٤١، ١٦٣، ١٦٧). هذا يثبت مرّة أخرى أنه حتى ضمن هذه الفئة حيث אהב؛ له مفعوله كالكيانات المرتبطة بيهوه، هذه الكلمة - الحدث تعبّر ليس فقط عن شعور المحبَّة، لكن بالأحرى علاقة ترابُطية ملائمة ونمط سلوكي ينسجم مع عهد يهوه.

بالمقارنة مع هذا السلوك الصحيح ليهوه المُحبّ والإشياء المرتبطة به، تُظهر אָהַב أيضاً الروح وممارسة محبَّة إسرائيل المحظورة لإشياء معيَّنة، أفعال، أو نوعيات مجردة. لأن هذه المحبَّة تشكل بدقة ميل إسرائيل للطرق المنحرفة، وغير الأمينة، والوثنية لإسرائيل، فإن אהב قد يحمل تضميناً سلبيًا. يُعبّر אהב أيضاً عن حدث ترابُطي- عاطفي، بضمن ذلك مكوّن دلالي للجنس المتعلقة بالآلهة الأجنبيّة، في سياق ممارسة طقوس الخصوبة (الكنعانية) النموذجية (إر ٢: ٢)؛ كما يُعبّر אהב عن ارتداد أورُشَليم الديني والعلاقات الدبلوماسية المحظورة بالأمم الأجنبيّة (حز ١٦:٣٦ -٣٧) وسلوك إفرايم المشابه المحظور (هو ٨: ٩). في الحالة الأخيرة אהב، يَرد في صيغة اسمية אֲהָבִים، على المستوى السطحي يُصور أيضاً جمائل/ المتع الجنسية، أو يُمكنُ أن يُترجم كـ "هبات المحبَّة" المعطاه من المرأة الزانية لعشاقها، بدلاً من الممارسة العكسية الأكثر إعتيادياً. من ثمَّ، אהב هنا، من الواضح أنه استخدم مجازيٌّ لإظهار السلوك الوثني الخائن (لذا أيضاً في استخدام ؛ في إر ٨: ٢ و هو ٩: ١؛ تظهر الحالة السابقة الدخول في علاقة ترابُطية بالأجرام السماوية التي يُنظر إليها كآلهة).

٣. المحبَّة للرفيق البشري/ القريب كما أوصى بها الله. من الجدير بالملاحظة أنه بالرغم من وجود وصايا عديدة في ع. ق عن التعامل مع الرفيق البشري، خاصة القريب الإسرائيلي، تدعو للحنو الإيجابي، والود العادل، هناك بضع حالات تدعو للاندهاش حيث אהב يُستخدم ليعبّر عن وصية الله بمحبَّة القريب. وهذه الحالات ترد فقط في التوراة، أي في، لا ١٩: ١٨، ٣٤؛ تث ١٠: ١٨ – ١٩.

الأكثر شهرة في هذه الحالات، لا ١٩: ١٨، الذي يُقتبس في أغلب الأحيان في ع. ج (مت ٥: ٤٣؛ ١٩: ١٩؛ ٢٢: ٣٩؛ مر ١٢: ٣١؛ لو ١٠: ٢٧؛ رو ١٣: ٩؛ غل ٥: ١٤؛ يع ٢: ٨)، ليعبّر عن الوصية الإلهية بمحبَّة الرفيق البشري/ القريب بالرغم مما يُسببه من ظلم / أذى. وهو بذا مخالف لخلفية مثل هذا السياق، حيث يتعامل مع العدل/ الظلم، وهذا الأمر يجب أن يُرى. يبدو أن المحتوى الدلالي لـ لا ١٩: ١٧ (في ارتباط تعارض [تقابلي] موازي للـ ع. ١٨) يقوى وجهه نظرنا بأن وصيّة المحبَّة في ع. ١٨ يَجبُ أن تُرى كرد فعل للظلم الحادث. كلا الوصيتين، أي ع. ١٧و ١٨، تقصدان منع أي توقف في العلاقات الإنسانية بين شركاء العهد وتطالبان بنمط سلوكي ملائم يرتكز على أساس رابطة العهد، وبقول آخر: אַהֲבָה لشريك العهد الإنساني، حتى في المواقف التي تدعو عادةً للشعور بالتذمّر، والكراهية، والنزوع للانتقام. ونقيض אַהֲבָה " كراهية (שָׂנֵא) أخيك في قلب (לֵבָב)، والتي تُصور كخطية (ع. ١٧)، لذلك فهي ليست إنتهاكاً ضد الآخر وحده بل وضد يهوه نفسه. الجزء ج من ع. ١٨ يُقدِّم الأساس لهذه الدعوة أوالوصية: يهوه نفسه، إله العهد، يوصى بها، ومن ثم يجب إطاعتها بلا تحفظ. إنه واضحاً، آخذاً في الحسبان التوازى بين רֵעַ، جار/قريب، رفيق (← #٨٢٧٦) و עַם [*'am*¹]، أفراد الشعب (← #٦٦٣٨)، فالجار/ القريب في هذه الحالة مقصوراً على الرفيق الإسرائيلي، وعلى خلاف ع. ج لايتضمَّنُ مع ذلك الأخلاق الكلية للسلوك اللائق فيما يتعلق بكل البشر وكل نواحي حياة الفرد، كما هو الحال مع الوصية بمحبَّة الله في تث ٦: ٥.

الحقيقة بأن אהב يَعْمل هنا في سياق لغوي لسلوك بشري داخلي مُحدّد شرعياً يُوضِّحُ أن هذا المصطلح هنا، كما في أغلب الأحيان، لا يعبّر عن عاطفة أوشعور أوموقف مجرد بل بالآحرى نمط سلوكي مُؤكّد في الممارسة الفعلية.

إن نطاق هذا السلوك، بالطبع، قد تَوسَّع في اللاّهوت التثنوي، في لا ١٩: ٣٤ و تث ١٠: ١٩ يتعامل السياق اللغوي مع مسائل قانونية في ارتباط بالالتزام الإسرائيلي القديم بمعاملة الضعيف والمحتاج بأسلوب عادل و رحيم (قا؛ مثل؛ خر ٢٢: ٢١ – ٢٢ [٢٠ – ٢١]). فغرض אהב في كلتا الحالتين عابر السبيل (גֵּר)، الذي يجب أن يُعامل بنفس الموقف المحدد عهدياً بالضبط متساوياً مع الرفيق/ القريب الإسرائيلي. إنّ الحافز الهام لمثل هذه المحبَّة في لا ١٩ : ٣٤ هو إقامة إسرائيل كغرباء في مصر، وفي تث ١٠: ١٩ هو الحقيقة بأن هذا الإله الذي يوصى بها هو

نفسه عادل ورحيم نحو اليتيم والأرامل ومحب (אהב) للغريب بإعطائه الخبز والكساء. حتى هذه אַהֲבָה الإلهية، والتي بالطبع، ليست مجرّد موقف أو عاطفة لكنها فعّالة جداً في تأثيرها. تتضمّن هذه المحبَّة عابر السبيل كمفعول لكن تُستثنى (على خلاف ع. ج) الغريب، נָכְרִי (← #٥٧٩٩)، الذي تُطبَّق عليه معايير أخرى (قا؛ السياق العهدي لهذه الوصية ومغزى التعبير المقارن "كنفسك" (*THAT* 1:62-63; van Oyen, 101).

الحالة الوحيدة من خارج أسفار موسى الخمسة والمادة التشريعية لـ ع. ق حيث אהב مُستخدم في أسلوب مشابه لكن ليس مطابقاً للحالات المذكورة سابقاً هي مى ٦: ٨. ولو أن المفعول به المباشر لـ אהב ليس إنساناً لكن نمط سلوك مُحدّد شرعياً، العمل والمعنى في إطار العلاقات الإنسانية، لـ חֶסֶד (بالمعنى الدفين الحق وموقف الاتجاه والسلوك نحو رفيق الإنسان/ القريب)، تماماً مثل אהב في حالة الوصية في لا ١٩: ١٨، ٣٤. في مى ٦: ٨ تركيز الوصية، مرّة أخرى، على كُلٍ من العلاقات بين البشر والعلاقات الإنسانية – الإلهية الصحيحة، إلاّ أنّ نطاق العدل والإحسان بين البشر لم يعد (كما في حالة لا ١٩: ١٨) حُدّد فقط على الرفيق/ القريب الإسرائيلي، وبهذا الأمر التشريعي بأكمله قدّم ضمن سياق المطالب الإلهية ومن ثم المقبولية التعبدية أمام يهوه.

ب. الاستخدام العلماني للجذر אהב

١. المحبَّة الطبيعية الجنسية. زعم Quell (*TDNT* 1:22)، مدعماً من Wallis (*TDOT* 1:107)، "أن الاستخدام الأصلي لمفهوم *'ahab* يعود لعالم المحبَّة الجنسية، من الرغبة الجسدية، من الشهوة وحتى المتعة الحسية (قا؛ Kalt, 2:56) "وللوهلة الأوّلى يبدو هذا مقبولاً، ليس فقط لأن هذا الجِذر مُستخدم بشكل واضح جداً في الأدب الأوغاريتي المُبكّر، لأنه يَظْهر بهذا المحتوى الدلالي (العاطفي – الجنسي) وبشكل خاص في أغلبيَّة وروده في التقاليد الآبائية المبكّرة المقدمة في تك (٢٤: ٦٧؛ ٢٩: ١٦ – ١٨، ٢٠، ٣٠، ٣١، ٣٢؛ ٣٤: ٢، ٣، ٨). الاستخدام الآخر الوحيد لـ אהב يخص ٤مرات حيث يعبر عن محبَّة أبوية (٢٢: ٢؛ ٢٧: ٢٧ – ٢٩؛ ٣٧: ٢ – ٤؛ ٤٤: ٢٠؛ لأمثلة مرات ورود الجذر السامي אהב في الأدب الأسطوري الأوغاريتي، انظر Hirschberg, 373; Tushingham, 151). في-*CTA*, 4(IIAB) IV-V 38: "حقاً العضو الذكري للملك إل EL، سيُمارس الجنس معك"، الحب (אהב) مُستَخْدم كمتوازي مرادف لـ *yd*، العضو الذكري لـ إل EL، الذي يكشف بوضوح محتوى دلالي جنسي بشكل كبير. انظر أيضاً، *CTA*, 3 (VAB), c3f و *CTA*, 5 (IAB) V, 18 جوردون، النصّ الأوغاريتي، 1002 PRU II 8-11, 46).

لقد كشف بحثنا أنه بالرغم من أن אהב في بَعْض الحالات له محتوى دلالي شهواني – جنسي مؤكد (مصطلحات أخرى مستخدمة بصورة أكثر تكراراً للتعبير عن الاتصال الجنسي، وهي بالطبع יָדַע و בּוֹא، التأكيد في أغلبيَّة الحالات حيث אהב يصف المحبَّة الطبيعية الجنسية ليس على الخبرة الجنسية في حد ذاتها لكن بالأحرى على الحب المُختبر والمرغوب في معنى عام مهيمن أو إشمل (انظر أيضاً. Tushingham,151). أمثلة مثل هذا الحب الطبيعي المهيمن، مثل؛ إسحق/ رفقة (تك ٢٤: ٦٧)؛ يعقوب/ راحيل (٢٩: ١٨، ٢٠، ٣٠)؛ شمشمون / دليلة المرأة الفلسطينية (قض ١٤: ١٦)؛ أَلْقَانَةُ / حَنَّةُ (١ صم ١ : ٥)؛ وفي النطاق الملكي ، الملك رحبعام لمعكة (٢ أخ ١١: ٢١) والملك أحشويرش مُحباً لأستير الملكة (أس ٢: ١٧).

إن المحبَّة، مع ذلك، مقدّر لها أن تؤدى إلى الحزن عندما يكون هناك زوجات منافسات عديدات لرجل واحد، خاصة عندما يُفضِّل واحدة على الأخريات. وقد ينتهي هذا وضعية غير سعيدة والتي لدينا عنها العديد من الأمثلة في ع. ق (٢أخ ١١: ٢١ ،انظر wallis ، 1 : 109). في التحليل الأخير، تفضيل الزوج لن يكون بالضرورة لأن زوجة معيَّنة بُوركت بعدد أكبر من الأطفال، بالرغم من عقمها. في مثل هذه الحالات هناك موضوع منتظم هو الحقيقه بأن يهوه، الذي وحده يُقرِّر الخصوبة، يُعوّض الزوجة غير المحبوبة (שְׂנוּאָה) على محنة أنها غير محبوبة بمباركتها بالأطفال، ومن أمثلة ذلك التوتّر بين سارة و هاجر بعد ولادة إسماعيل (تك ١٦؛ ٢١: ٩ – ١٤)؛ يعقوب – راحيل – ليئة (تك ٣٠)، وألقانة – حنة – فننة (١ صم ١). لنفس السبب اعتبر ش .أ. ق ومُشرعو ع. ق أنه من الضرورى تأسيس شرائع مُحدّدة لحماية أطفال الزوجة الأقل محبَّة (تث ٢١: ١٥ – ١٧) (انظر أيضاً المحبَّة التفضيلية للأب يعقوب لابنه يوسف، ابن الزوجة المفضلة لديه (تك ٣٧: ٣ – ٤).

يُستَخدمُ אהב لوصف كُلٍّ من الحب داخل الزواج وما قبل الزواج أو خارج نطاق الزواج؛ إنّ الطبيعة المدهشة لهذه المحبَّة كلها مؤكدة بوضوح. مُعلم (قوهيليت Qohe-let)، جامعة يعرف ليس هناك شيئ أفضل للتوصية من تمضية الوقت باستمتاع رجل مع المرأة التي يحبها (جا ٩: ٩). هناك بصورة مجازية موضوع للشعور بالولاء الزوجي: "لِيَكُنْ يَنْبُوعُ عِفَّتِكَ مُبَارَكًا، وَاغْتَبِطْ بِامْرَأَةِ شَبَابِكَ، فَتَكُونَ كَالظَّبْيَةِ الْمَحْبُوبَةِ (אֲהָבִים) وَالْوَعْلَةِ الْبَهِيَّةِ، فَتَرْوِيَ مِنْ فَيْضِ فِتْنَتِهَا، وَتَظَلَّ دَائِماً أَسِيرَ حُبِّهَا . لِمَاذَا تُوَلَّعُ يَاابْنِي بِالْمَرْأَةِ الْعَاهِرَةِ أَوْ تَحْتَضِنُ الْغَرِيبَةَ؟" (أم ٥: ١٨- ١٩ [تَ. كَ. خَ]). والقوَّة الناشئة عن الحب تعتبر أساساً أعجوبة (أم ٣٠: ١٨ - ٢٠). وبدون تحفظ يَمْدحُ نش الخبرة الحماسية للحب الجنسي كقوَّة تحفيز وهي فائقة للطبيعة بوضوح. في الحقيقة يمكن

أن يصبح الإنسان مَريضاً حُبّاً אַהֲבָה (نش ٢: ٥؛ ٥: ٨). فالمحبَّة (אַהֲבָה) أقوى من السيول، وأقوى حتى من الموت، وبمعنى آخر: لا تقاوم ولا فكاك منها (٨: ٦ - ٧). بسبب طبيعتها المهيمنة والصعبة الإرضاء بشدّة فإن مثل هذه المحبَّة الجنسية مُقدَّسة، بمعنى "محرّمة" ويجب أن لا تُوقظ وإطلاق عنانها قبل أن يكون الشخص المتورط فيها قادراً و ناضجاً بدرجة كافية لأن يتناولها ويُقدّرها: " لا تُيقِظُوا الْحَبِيبَ (אַהֲבָה) وَلا تُنَبِّهُوهُ حَتَّى يَشَاء". هذه اللازمة مُبعثرة ثلاث مرات في وصف المحبَّة الطبيعية الجنسية في نش (٢: ٧؛ ٣: ٥؛ ٨: ٤). يتضمَّنُ مثل هذا الحبِّ الشخصية بأكملها ويبلغ تجربة حسّية روحية جنسية كليّة؛ فهو ليس مقصوراً على النشاط الجنسي السطحي المُجرَّد.

مع أن مثل هذه المحبَّة الطبيعية الجنسية تُصور في أغلب الأحيان كأنها مُستحثّة ومعتمدة على الجمال الجسدي، إلاّ أنها تتضمّن تبادلية كاملة لتكون ذات معنى حقيقي. "لِرَائِحَةِ أَدْهَانِكَ الطَّيِّبَةِ. اسْمُكَ دُهْنٌ مُهْرَاقٌ، لِذلِكَ أَحَبَّتْكَ الْعَذَارَى" (نَشَ ١: ٣)؛ تُريد أن تكون بقربه (١: ٧)؛ تطلبه على فراشها في الليل، لكن لا تجده (٣: ١)، تريد أن تقوم وتطلبه في الحال في الشوارع وميادين المدينة (٣: ٢)، وبالترتيب، بعد السؤال والتفتيش الطويل، أخيراً لكي تجده وتجلبه لبيت أبيها (٣: ٤). إن خبرة المحبَّة هي فرح ناتج عن اشتياق تام ويجب أن يُختبر فيقود إلى العمق الأعظم" (Wallis 1:108).

الحقيقة أنه في أغلَبيَّة الحالات نجد אהב في نش أنثى كفاعل، تُظهر حبًّا أنثوياً لذكر، استثنائي بشكل كبير عن عالم ش. أ. ق، الذي فيه كأن موقع المرأة عموماً في الخلفية. تلك السمة الفريدة لسفر نش تُستحسن بشكل أفضل عندما تدرك في بقية ع. ق حيث هناك حالة أخرى واحدة فقط لمحبَّة امرأة لرجل مُعبرة بـ אהב، ميكال لداود (١ صم ١٨: ٢٠، ٢٨). في حالة سليمان، العدد والأصل المتنوع للزوجات (١مل ١١: ١) يقترح أن אהב له دلالة أكثر رسمية، وبمعنى آخر: كالدخول في زواج ذي أهمية دبلوماسية عالمية واضحة.

عدد من الحالات حيث يعبر אהב عن محبَّة ذكر لأنثى تُصور إلى أي حد يمكن أن تكون كارثية عندما لا يسيطر شخص على عواطف حبه، لكن في العاطفة المنفلتة تَعْمل بطريقة مخالفة للمحبَّة الحقيقية، لذلك اشتهاء أحد غير الذي يحبه (الإسرائيلي) يُعدُّ انتهاكاً لشريعة العفة. ومثال على ذلك قصة شكيم و دينه، التي، ولو أنها تصف بأسلوب سببي للمرض في العلاقات القبلية، لها جانب شخصي بالرغم من ذلك (تك ٣٤). إن إنتهاكاً لشريعة العفة الإسرائيلية لما قبل الزواج مُتضمَناً هنا. هذه الحالة استثنائية بما أن אהב لها محتوى دلالي للرغبة العاطفية (חָשַׁק [← #٣١٣٧]، ع. ٨)، محبَّة ("متحدثاً برقة لها") ع. ٣ج)، وارتباط داخلي (ورود متشارك لـ דבק / אהב كمتوازيات).

تعارض شديد يُفرض باغتصاب ثامار، ابنة داود، من أخيها غير الشقيق أمنون (٢ صم ١٣)، حيث אהב، ينتمي لمجال دلالي لكلمات الحدث العاطفية (جنسي- شهواني)، يَظهر هياماً يتضمَّنُ رغبة جنسية مستندة على جمال جسدي وحبهم يبدو أنه أكثر من سطحي وشهواني في طبيعته. تُسبِّب الرغبة الجنسية غير المتحققة هذا النوع هنا إحباطاً، وإضطراباً عاطفياً، بل وحتى مرض نفس-جسمي (قا؛ أمنون في ع. ١٤). وبعد ذلك يُولّد الإنجاز الإجباري لمثل هذا الحب الشهواني بالأخير كراهية، واحتقاراً، وبغضة والتي تكون أكبر من الحب الشهواني الأوَّلي. النقطة التي أثارتها هذه القصة، بذا، بأن مثل هذا السلوك غير المُقيّد، والنية التي ليست مودّة متبادلة نشطة، لكن الإرضاء الذاتي، ستتغير في النهاية منقلبة إلى عواطف معاكسة وغضب وكراهية، مُحدثة نتائج كارثية غير متوقعة وواسعة النطاق أحياناً، في هذه الحالة في العائلة وتاريخ توارث العرش ببيت داود الملكي (بالرغم من أن אהב لم تُستخدم في حادثة بثشبع- داود [٢ صم ١١]، إلا أن القصة تكشف بأن الأب نفسه، داود، كان مُذنباً بخطية مشابهة ليست أقل شناعة في طبيعتها، مُحدثة قلقلة بعدم شريعيتها الاجتماعية - القانونية والدينية، وعدم استقرار لعلاقته بإلهه ونسله).

تَطلّبتْ الشخصية الأخلاقيُّة الفريدةُ لإسرائيلي مطالبَ عفة زوجية اجتماعية - دينية ما قبل الزواج والأمانة الزوجية. هذا صحيحاً حتى في تلك الحالات حيث يُوظّف אהב بتضمين جنسي بقوّة. ويَظهر واضحاً بوفرة في ع. ق أن "المحبَّة التي لا تكون واعية بشكل يقظ بأهمية السلوك، لكن تجاهد فقط للتنعم بالحياة بدون أي ضبط للنفس، يجب أن تُؤدّي حتمياً إلى تعقيدات وستُنبَذ" (Wallis 1:108).

وعليه ليس مُفاجئاً، بل بالأحرى يُتوقّع، حيث المُعلم بسفر الأمثال، يستخدمُ تنديداً بالمصطلح אהב، بارتباط مع التحذيرات في أم ٥- ٧، ضد إقامة علاقات غير عفيفة مع شخص غير أخلاقي و/ أو عاهرة. فمثل هذه العلاقات الجنسية صورت بوضوح على أنها نقيض المحبَّة الطبيعية الجنسية المُشبعة الحقيقة (אַהֲבָה؛ ٥: ١٦- ٢٠)؛ ونفس الخداع بمثل هذه العروض الجذابة شكلياً للمرأة عديمة الأخلاق تبرز بشكل مُحزن عندما تطلب هي (ومن سخرية القدر) وبتجاسر الدعوة لمثل هذا الجنس المُحرم אַהֲבָה، حب (٧: ١٨ب)، عندما يكشف نفس التوازى لـ אֳהָבִים مع דוֹדִים يكشف المحتوى الدلالي لـ אהב؛ هنا أنه مجرّد إشباع جنسى جسدي ليس إلاّ. مثل هذه الأنشطة الشهوانية المُحرمة ليست فقط مُدمرّة اجتماعياً ونفسياً بل مُدانة دينياً بوضوح: "لأَنَّ طُرُقَ الإِنْسَانِ أَمَامَ عَيْنَيِ الرَّبِّ، وَهُوَ يَزِنُ كُلَّ سُبُلِه" (٥: ٢١).

٢. يَظْهر ***ʼhb*** **محبَّة الوالدين (كتحيّز) والمودّة بين الأصدقاء.** في كل الحالات حيث אהב يُعبّر عن محبَّة أبوية، يَبْلُغ إلى محبَّة تفضيلية أو خاصة، والحافز أمّا أن يكون الطفل نفسه هو الأوحد (قا؛ محبَّة إبراهيم لإسحق [تك ٢٢: ٢]، عن طريق حقيقة أن أمّه صودف أنها كَانت الزوجة المُفضلة للأب، بسبب ظروف ولادته (قا؛ محبَّة يعقوب ليوسف، ابن شيخوخته [٣٧: ٣]، ولبنيامين، آخر ابن لزوجته المُفضلة لديه راحيل، ٣٥: ١٦- ١٩)، أو بالطبيعة و/ أو براعة الابن نفسه (قا؛ محبَّة إسحق ورفقة التفضيلية لعيسو ويعقوب على التوالي، ٢٥: ٢٧-٢٨). لا تُذكر البنت أبداً كمُستقبلة لهذه المحبَّة الأبوية. الضرر النفسي و/ أو العلاقات الداخلية المُشددة حيث المحبَّة التفضيلية غير الحكيمة والمحاباه الأبوية التي يمكن أن تسببها غير ملحوظ، لكنه مُصور بأسلوب أكثر وضوحاً في النصّوص السردية الأبوية (مثل؛ ٢٥: ٢٧- ٣٤؛ ٣٧: ٣- ٤). على أية حال، على الناحية الأخرى، القيمة التربوية المفيدة والصحيحة للاهتمام والمحبَّة الأبوية المضحية بالذات الحقة تُقدِّم بشكل واضح و بنفس الدرجة في ع. ق: "مَنْ يَمْنَعُ عَصَاهُ يَمْقُتِ ابْنَهُ، وَمَنْ أَحَبَّهُ يَطْلُبُ لَهُ التَّأْدِيبَ" (أم ١٣: ٢٤).

يُستَخدمُ أيضاً אהב في عدد كبير من الحالات للتعبير عن المودة الأصية بين الأصدقاء، وكذلك في الحالات الأخرى، عن إخلاص أكثر رسمية بين الشركاء في مشروع تجارى معيَّن أوفي إطار جماعة متماسكة. بَعْض الحالات البارزة والأكثر إثارة لوصف الصداقة المتبادلة بـ אהב مشتق من المجال السياسي- الاجتماعي- الملكي وهو موصوف في أسفار صموئيل. الحالة الأوَّلى الواردة هنا شؤون אַהֲבָה ، مودّة/ صداقة/ إحسان، تستند أوَّلياً على الخدمة الثمينة حيث الصديق المحبوب، داود، يمكن أن يقدمها لصديقه الملكي شاول (١ صم ١٦: ١٤، ٢١؛ قا؛ ع. ٢١). هذه القصة تُصور أن هذه الصداقة النفعية السطحية يمكن أن (وهو ما حدث بالفعل!) تتغير بسرعة إلى عداوة عندما ينتهي الداعي لهذه الخدمة والفائدة النفعية لمساعي شاول (قا؛ ١٨: ٨- ٩).

بالمقارنة مع مثل هذا التقلب، فإن صداقة يوناثان المثلية لداود متأصلة حقاً لذلك فقد كَانت ذات طبيعة ثابتة وأعظم استقراراً؛ فهو حتى في وقت الخطر الأعظم عمل لخيره، وبمجازفة كبيرة كَان مستعداً لمساعدة داود، وأن يُبعد داود الذي كَان يُتعقب من أب يوناثان الشكاك (١ صم ٢٠: ١٧؛ قا؛ ١٨: ٣؛ ٢صم ١: ٢٦). (في هذا الجانب نجد أن المحبَّة الشخصية المُعبرة والدائمة في عهد مشترك متبادل [בְּרִית] تتصل بمحبَّة الله אַהֲבָה للبشر، الذي كَان بالطبع، جُعلت مماثلة دائماً لمعنى العهد.) هذه المحبَّة المتبادلة جنسياً بين رجل وامرأة هي علاقة حب معيارية تُقدِّم بشكل مُقنع عندما يعلن داود عن محبَّة اللصيقة بيوناثان: "كُنْتَ حُلْوًا لِي جِدًا. مَحَبَّتُكَ لِي أَعْجَبُ مِنْ مَحَبَّةِ النساء" (٢صم ١: ٢٦).

في أربع حالات، كلها في الفترة المتأخرة لما قبل السبي وأدب ما بعد السبي البابلي، مثل هذه المحبَّة ليس لها كما لمحتواها الدلالي (من ناحية مكوِّنها التشخيصي المركزي) مفهوم الصديق/ الصداقة لكن بالأحرى للشريك/ للزميل/ للمساند (أس ٥: ١٤؛ ٦: ١٣؛ إر ٢٠: ٤، ٦). في كل الحالات الأخرى، يُعبّر אהב أمّا عن الجوهر أو النتائج المفيدة للصداقة بين البشر الأصيلة (أي ١٩: ١٩؛ مز ٣٨: ١١[١٢]؛ ٨٨: ١٨[١٩]). يُعبّر אָהַב في ثلاث مرات عن الإشارات والخصائص الرئيسيّة للصداقة الحقة لكي تكون ذات شأن حقيقي (أم ٢٧: ٥، ٦)، مساعدة ثابتة (١٧: ١٧)، وتضامن غير أناني (١٨: ٢٤).

٣. ع. ق يُقر أيضاً وينظّم بصورة قانونية مرات الورود لعلاقة المودة الخاصة بين السيد والخادم (خر ٢١: ٥؛ تث ١٥: ١٦).

٤. حالات أخرى حيث تُعبّر אהב عن المودّة/ المحبَّة بين البشر (موضوعات متنوعة)

(أ) אהב في المجال السياسي الملكي. المحارب الصغير داود هو غرض أو هدف الفعل אהב ؛ تعود الوحدة المعجمية إلى المجال الدلالي لكلمات حدث اتجاهي - عاطفي ويُعبّر عن شعور وموقف احترام مودّة مساندة من جانب كل إسرائيل ويهوذا (١صم ١٨: ١٦) ولخدام شاول (١٨: ٢٢). والسبب وراء هذا الموقف نحو داود يكمن في نوعياته المؤثرة المُثبَتة ومفاخره العسكرية. في مكَان آخر אהב ضمن سياق المجال السياسي الملكي له تضمين سلبي للتعبير عن محبَّة غير منطقية أوغير حكيمة. يصر داود على محبَّة غير حكيمة لابنه العاصي أبشالوم، الذي يكرهه (مجال دلالي: الحدث العاطفي) بينما من الواضح أنه يتجاهل محبّته (אַהֲבָה)، وبقول آخر: المودّة المساندة، المضحية بالذات، والموالية له من جنوده (٢صم ١٩: ٧). في الحالة الأخرى حيث אהב يحمل تضميناً سلبياً لا يُعبّر عن مُجرّد شعور بالصداقة لكن بالأحرى الدخول في والحفاظ على عن طريق ملك واحد، يهوشافاط، علاقة معاهدة مع ملك آخر، آخاب- حقيقة كَان لها نتائج دينية جدّية، لأن الملك الثاني قد وقع تحت غضب ودينونة يهوه بسبب ارتداده وانتهاكه للعهد الإلهي (٢ أخ ١٩: ٢).

العنصر المشترك في كل استخدامات אהב؛ فيما يتعلق بالمجال السياسي الملكي يبدو أن واقع אַהֲבָה بين الملك والمواطن، أوحتى في علاقة دبلوماسية التي فيها يتورط كل كبار الدولة، تدل، وقبل أي شيء على الولاء، بينما العنصر الدلالي المعاكس، كراهية שָׂנֵא، تَدُل على الخيانة.

(ب) אהב ضمن سياق الحكمة (חָכְמָה)، אהב كإظهار محبَّة/ مودّة بين البشر كما صورت بأقوال الحكماء

في سفر الأمثال والجامعة تُبرز السمات التالية لمثل هذه المحبَّة: المحبَّة كموقف لعاطفة مجاملة ومُستحسنة من ملك لشخص يتحدث بطريقة مستقيمة وعادلة (أم ١٦: ١٣)؛ المحبَّة (אַהֲבָה) التي تدل على وتتضمن رغبة للغفران على فعل خاطىء، بتأثير تصالحي لاحق (١٠: ١٢)؛ אַהֲבָה بكونها حالة سُلمية مرضية بالتمام (وبمعنى آخر: غياب التوتروالنزاع) (١٥: ١٧)؛ المحبَّة (אַהֲבָה) كموقف إيجابى من المودة المقدرة، وتتضمن علاقة ودّية ناتجة عن ذلك، بالمقارنة مع שָׂנֵא، كراهية، كموقف جارح من العداوة الضارة وغير المقدرة، ينتج عنها تعطل في العلاقات الإنسانية (١٧: ٩). في حالة استثنائية يحمل אהב تضميناً سلبياً يَظهر مودّة منافقة (١٤: ٢٠). مرات ورود אהב في جا ٣: ٨؛ ٩: ١، ٦ تتَجمَّع معاً بما أن وظيفة المتضادات אהב، שָׂנֵא؛ إستثنائى، لتبدو بمجموع الكل تشترك في العلاقات بين البشر السلبية والإيجابية، أي، في مقابلة حياة علاقة بين البشر إيجابية ومنسجمة وممتعة، بالمقارنة مع الكراهية (שִׂנְאָה؛ ← #٨٥٣٤) مُعبّرة عن تجربة حياتية وعلاقة بين البشر مؤذية وغير منسجمة وشرِّيرة. في كل الحالات المُناقشة سابقاً، ماعدا أم ١٦: ١٣؛ ومز ١٠٩: ٤- ٥) المقومات אהב، שָׂנֵא ذات غرض دلالي كنظراء مباشرون كل منها للآخر وتمارس، سيمانطيقياً، تأثير متبادل.

(ج) هناك حالة واحدة فقط حيث אהב، يَظهر محبَّة بين البشر، يتعلق بحالة نزاع بين إنساني (مز ١٠٩: ٤- ٥). يشكو ناظم المزامير من سوء معاملة البشر له بصورة ظالمة رداً على موقفه و تصرّفه، حيث لا تُميز المحبَّة المُخلصة بل على العكس تستدعي رداً سلبيًّا. "بَدَلَ مَحَبَّتِي يُخَاصِمُونَنِي. أَمَّا أَنَا فَصَلاَةٌ. وَضَعُوا عَلَيَّ شَرًّا بَدَلَ خَيْرٍ، وَبُغْضًا بَدَلَ حُبِّي". يَظهر אהב موقف مودّة بين إنساني وَنيّة حسنة، تعبر عنها في الأعمال المفيدة، تقابل هنا بـ שִׂנְאָה، كراهية، ورָעָה، شر، التي هي مواقف وأعمال مؤذية، وضارة وغير مُستحقة للمتلقي سيّء الحظ.

هناك فئتان أخيرتان والتي فيهما يمكن لمرات الورود الباقية لـ אהב أن تُصنَّف والتي يمكن تُعامل بإختصار وبأسلوب موجز، وبقول آخر: محبَّة البشر للأماكن أو الإشياء ومحبَّة البشر لبَعْض الأفعال أو الأنماط السلوكية، والنوعيات، أو القدرات المُجرَّدة.

د. محبَّة البشر للأماكن أو الإشياء. (أ) تعمل أُورُشَلَيم كغرض الفعل אהב (أو٣ مرات كاسم مفعول، אֹהֵב، إثنان اللذان يتعلقان بالنطاق القومي - الطقسي لحياة يهوذا). يَرد الفعل مع ليُشير إلى أُورُشَلَيم في مز ١٢٢: ٦؛إش ٦٦: ١٠؛ مرا ١(المرتان الاخيرتان تؤرخان إلى فترة [ما قبل] السبي)، مُعبرة عن موقف / شعور تشارك سكَان أُورُشَلَيم بهذه المدينة وخيرها.

يختلف استخدام אהב في مرا ١، على أية حال، عنه في مز ١٢٢: ٦؛ وإش ٦٦: ١٠، بما أنه يرتبط بالنطاق الدبلوماسي الدولي ويخص المجال الدلالي للحدث الترابطي الداخلي، مُعبراً عن كونه في ارتباط دبلوماسي في تحالف داخلي. إن أداء אהב يُقدمه بتوافق مع عدد من الحالات الأخرى حيث אהב يُعبر عن علاقات اتفاقية دولية.

(ب) ثلاث مرات فقط يستخدم אהב الطعام كغرض، تابعاً للمجال الدلالي لكلمات الحدث الحسّية، ذات معنى "مُحباً للمذاق" (تك ٢٧: ٤، ٩، ١٤). في أربع حالات أخرى (ثلاثة منها تظهر بتضمين سلبي)، אהב (تعود إلى المجال الدلالي لحدث موقفي - عاطفي) يعبر عن المحبَّة بمعنى الاشتهاء: رشوة (إش ١: ٢٣)؛ مال (جا ٥: ١٠[٩])، متعة، خمر وزينة (= معيشة مرفهة؛ أم ٢١: ١٧)، وحياة مديدة (مز ٣٤: ١٢[١٣]).

(ج) في حالتين، אהב (تعود لمجال دلالي لحدث موقفي – عاطفي)، ذا دلالة إيجابية ويُعبر عن المحبَّة، بمعنى أن يكون مولعاً بـ/ سيكون لديه اهتمام خاص بـ: محبَّة/ ولع بنفسه (أم ١٩: ٨)، وولع لـ/ يهتم بالتربة، وبقول آخر: الزراعة (الفاعل: عُزيا) (٢ أخ ٢٦: ١٠).

٦. محبَّة البشر لبَعْض الأفعال أو الأنماط السلوكية* وللنوعيات أو القدرات المُجرَّدة. إن مرات ورود אהב، في هذه الفئة قد تُقسَم لثلاثة فئات فرعية طبقاً للسياقات اللغوية و الموقعية التي تنتمى لها: الأدب النبوي، أدب الحكمة (تحديداً الأمثال)، والمزامير.

كل مرات ورود אהב في هذه الفئة التي تظهر في الأدب النبوي لـ ع. ق لها هذا الاشتراك، أي أنهم يتعلقون بسياق الإدانة الإلهية للسلوك الظالم و/ أو الارتداد الديني لشعب إسرائيل (أو قادتهم) (إش ٥٦: ١٠؛ ٥٧: ٨؛ إر ٥: ٣١؛ ١٤: ١٠؛ هو ٤: ١٧- ١٨؛ ١٠: ١١؛ ١٢: ٧ [٨]؛ عا ٤: ٤- ٥؛ مي ٣: ١- ٢)؛ في بَعْض الحالات يدعوهم يهوه للتوبة والتحول (عا ٥: ١٤، ١٥؛ مي ٦: ٨؛ زك ٨: ١٧، ١٩).

في حين أن التصنيف السابق يُعد في إطار السياق اللغوي والموقعي، فإن مرات ورود אהב؛ فيما يتعلق بالمحتوى الدلالي يُمكن أن تُصنَّف كالتالي:

(أ) في إش ٥٦: ١٠؛ ٥٧: ٨؛ إر ٥: ٣١؛ ١٤: ١٠؛ هو ٤: ١٧- ١٨؛ ١٢: ٧ [٨] يعود אהב للمجالات الدلالية للحدث العاطفي (إش ٥٦: ١٠؛ إر ٥: ٣١؛ ١١: ١٠؛ هو ٤: ١٧- ١٨)، وللحدث السلوكي- العاطفي (إش ٥٧: ٨؛ هو ١٢: ٧ [٨])، أو لحدث اتجاهي - عاطفي (هو ١٠: ١٠- ١١) له كمحتوى دلالي (في إطار مكونه التشخيصي المركزي) الشعب الإسرائيلي أو قادته المولعون بمعنى الميل (i) للنوم (إش ٥٦: ١٠)، (ii) حالة مرتاحة ومفيدة

لكنها موقف زائف ومخادع للارتداد تحت القيادة لأنبياء كذبة وكهنة مُنحطين (إر ٥: ٣١)؛ (iii) التجوال (وبقول ىخر؛ للارتداد) (١٤: ١٠)؛ (iv) ممارسة سلوك مُخز (الذي في هذا السياق يتضمَّنُ الغرام المحظور/ ممارساتٍ جنسية كتعبير عن نشاط توفيقي مع ديانات محظورة (هو ٤: ١٧- ١٨)؛ (v) تورط في علاقة جنسية، استخدم هنا كصورة مجازية للارتداد الديني (إش٥٧: ٨)؛ (vi) مغالطة صديق، خاصة في صفقات العمل (هو ١٢: ٧ [٨])؛ (vii)، وبمقارنة مع الأوَّل، راغباً في أن يُقدِّم خدمة (وصف مجازياً كـ عِجْلَةٌ مُدَرَّبَةٌ تُحِبُّ أَنْ تَدْرُسَ الغلالَ؛ ١٠: ١١).

(ب) إن مرات ورود אהב؛ في عا ٤: ٤- ٥؛ ٥: ١٤، ١٥؛ مي ٣: ١؛ ٦: ٨؛ زك ٨: ١٧، ١٩ يُمكن تجميعها معاً لأن السياق الذي تظهر فيه يتضمَّنُ دعوة إلهية جَديّة للتوبة والتغيير، ولأنه على الأقل الثلاث حالات الأخيرة ترتبط بالنطاق الديني (عا ٤: ٤- ٥؛ مي ٦: ٨؛ زك ٨: ١٧، ١٩). المحتوى الدلالي لـ אהב في هذه الحالات يُميّز نفسه عن أوَّلئك الذين من الفئة السابقة لأن אהב يَظْهر هنا ليس فقط الموقف الإيجابى أو الشعور بالولع أو الميل، ولكن أيضاً ارتباط واقعى مع و/ أو سلوك (أو تصرّف) وفقاً لذلك. في ثلاثة من هذه السياقات هناك أيضاً التعارض الشهير שָׂנֵא / אָהֵב للمقارنة.

(i) يعبر אהב عن ارتباطه بالذى يُعتبر أنه خير (أخلاقياً، وشرعياً) من يهوه وإدراك أن مثل هذا السلوك في حياة الشخص وفي المجتمع. في عا ٥: ١٤- ١٥، بالمقارنة مى ٣: ١- ٢، يعبر אהב عن تصرف خلافاً لإرادة يهوه (كقائد وطني) بالاشتراك مع الشر (وبمعنى آخر: بالممارسات الاستغلالية والظالمة) بدلاً من صون وإدراك إرادة الله العهدية מִשְׁפָּט (سلوك عادل ومعيارى).

(ii) يَعْمل אהב مع الإشارة إلى الدينونة الدينية (= العهدية) والمجالات الدينية في ارتباط مع الصدق (אֱמֶת) والسلام (שָׁלוֹם)، وبمعنى آخر: الذي يُعزِّزُ العدالة، والخير، والعلاقات البين إنسانية السليمة (زك ٨: ١٧، ١٩). في زك ٨: ١٧ אהב مُستخدم في التحول السلبي، يعود للمجال الدلالي لحدث اتجاهي - سلوكي، ويعبر عن الإبقاء على موقف عدم الارتباط بـ وعدم استخدام قسم كاذب، بعد ذلك سيصبح الأخير ضاراً للبشر الرفقاء ومُداناً في نظر الله، وعلى النقيض من ذلك، كونه مائلاً بتحيز نحو وساعياً ليُحقق السلام (שָׁלוֹם) والصدق (אֱמֶת) في العلاقات بين الإنسانية (٨: ١٩).

(iii) אהב في عا ٤: ٤- ٥، متصلاً بشكل أكثر خصوصية بالعبادة الإسرائيلية، مظهراً ميلاً مُعتاداً للمشاركة في العبادة التوفيقية، ومن ثم، العبادة المُحرّمة لبيت إيل (وبمعنى آخر: ولع / ميل لذاك الذي ينتهك العهد وعدم الإخلاص ليهوه).

(iv) في مي ٦: ٨ אהב يتعلّق بمجال عبادي - عهدي— في سياق ذلك يَظْهر مقبولية العبادي - الإنساني — ويعبر عن امتلاك موقف إيجابى من التفضيل لـ חֶסֶד (وبقول آخر: التزام وتضامن عهدي)، هذا يَتمّمُ سلوك صحيح في شكل إقرار وتطبيق بصورة إيجابية للمتطلبات العهدية في الشؤون بين الإنسانية كجزء لا يتجزأ من إتمام المطالب العامّة والتعبدية بشكل لائق الموضوعة على البشر من يهوه في علاقة إلهي- إنساني.

ج. أدب الحكمة

تقريباً كل مرات ورود אהב في سفر الأمثال لها هذا الاشتراك، حيث تتعلق بسمات الشخصية كما هي منعكسة في أو التأثر بالسلوك الخطأ أو الصواب. ويُمكن أن يُقسَموا لفئتين فرعيتين: أوَّلئك التي تظهر في التعابير الناصحة، وتلك التي تظهر في الجمل التي، وإن كانت ضمنياً تحتوي على تحذير أو حَث، تُصاغ في شكل حقائق. كما قد يتوقّع في أدب الحكمة، في العديد من الحالات (٤ من ١٢) אהב؛ لها חָכְמָה؛ نفسها كغرضه (مثل؛ أم ٤: ٥- ٦؛ ٨: ١٧، ٢١؛ ٢٩: ٣).

١. ظهور *’hb* في التعابير النصِّحية/ التحريضية. في أم ٤: ٥- ٦، אהב (يعود إلى المجال الدلالي لحدث اتجاهي- سلوكي) يعبر عن امتلاك موقف الالتزام والولاء الحنون الكامل للحكمة، بضمن ذلك التركيز الشديد عليها واستخدام الوسائل للحصول عليها. في ١: ٢٢ و٢٠: ١٣ אהב مُستخدم في حالة سلبية؛ حيث يَظْهر أنماطاً سلوكية خاطئة (١: ٢٢) والإلتجاء للنوم بحماقة – الذي يَدُلّ على الكسل المؤدي للفقر.

٢. *’hb* في السياقات اللغوية التي تحتوى على حقائق. في العديد من الحالات قدِمت بهذه الطريقة لكي تصطدم— وإذا فعلت تُحفِّزُ على التأمل في نتائج سمات الشخصية الموصوفة أو أنماط السلوك.

في أم ٨: ١٧، ٢١، ٣٦ חָכְמָה، غرض אהב، مُشخص كشخصية نسائية التي تُكافئُ أوَّلئك الذين يرغبونها ويطلبونها، مثل؛ بزيَادَة الثروة (٨: ٢١). ضمن تركيبَ تَوازي متعارض في ٢٩: ٣، يعود אהב، إلى المجال الدلالي للحدث السلوكي – العاطفي، ليُصور أن امتلاك ميل / ولع بالحكمة، الذي يتضمَّنُ أيضاً التصرّف حكيم من جهة الجنس، يُؤدّي إلى علاقة أب – ابن مرضية وإلى التعامل المسئول عن الممتلكات الموروثة.

بالمقارنة مع الحالات المذكورة سابقاً، يَعْمل אהב في وصف التصرّف الخاطىء أو غير الحكيم ذي العواقب الضارة في ٨: ٣٦، ويعبر هنا عن ارتباطه بـ / وجوده في الهاوية للضرر الحادث، كنتيجة مباشرة لعدم الارتباط بها وبذا يفقد חָכְמָה.

استخدام אהב في أم ١٧: ١٩؛ ١٨: ٢١؛ ٢٢: ١١ قَدْ يُجمَّعُ معاً، بما أن غرض אהב في كلّ الحالات الثلاث هو أما نشاط أونمط سلوك الذي يُنتج نتائج إيجابية مباشرة أوسلبية. في ٢٢: ١١ אהב يَظهر السعي والسلوك وفقاً لنقاوة / استقامة القلب (أي، الوجود)، الذي، عند انعكاسه في خطاب مهذّب أو (لطيف)، يفوز حتى بصداقة مُبهرة مع الملك. أم ١٧: ١٩ يصف حالة معاكسة، مُميزة بالنزاع والإنتهاك، تؤدّي إلى تعطّل العلاقات الإنسانية السليمة. אהב تصف هنا امتلاك ميل للتذمّر (أو التجاوز [פֶּשַׁע] والنزاع [מַצָּה]) ومن ثمَّ للمُشاركة في الأعمال التي تُسبّب تعطلا في العلاقات الإنسانية. في ١٨: ٢١ يُصور אהב التأثير القوي المشهور للكلام الإنساني، الذي قد يَكون قادراً، في بَعْض الحالاتِ، حتى أن يُقرِّر هنا حياة أو موتاً؛ أن يكون الإنسان مولعاً باللسان، وبقول آخر: بحُب الكلام الذي سيؤدى حتمياً لنتائج إيجابية أو سلبية.

المرتان اللتان ورد فيهما אהב في أم ١٢: ١ و ١٥: ١٢ ينضما معاً ليصفا قيمة التأديب والتوبيخ. يَظهر אהב الميل الانحياز الإيجابي نحو التأديب حتى يكون راغباً في أن يخضع ليُحسب مُحبًّا للمعرفة، التي تعزّ الشخص الراغب في الحصول عليها (النتيجة الحتمية لكونه مُنضبطاً)؛ هذا موقف إنساني عقلاني / معقول بالمقارنة مع التشبّه بالحيوان، وبمعنى آخر: السلوك الوحشي والغبي (١٢: ١) في ١٥: ١٢ אהב، إلى حد ما ذات معنى أساسي، تُظهر الحقيقة المعروفة أن المستهزىء، وبقول آخر: الأحمق، الذي لا يحب التوبيخ ومن ثم ليس راغباً في أن يُخضع نفسه ولذلك لا يذهب للحكيم (חָכָם)، الذي يُوبِّخُه.

حب، ولاء: ← אהב ['hb] (أحبَّ، يُحبُّ، #١٧٠)؛ ← דבק [dbq] (عودُ، التصقُ، ألصقُ، يَتْبع، #١٨١٥)؛ ← חבב [ḥbb] (حُب، #٢٤٦٢)؛ ← חסד [ḥsd²] (يُظهر مودّة نحو [شخص]، #٢٨٧٤)؛ ← יָדִיד [yādîd] (محبوب، #٣٣٥١)؛ ← רחם [rḥm] (حب، رحم، #٨١٦٣)

البيبلوجرافيا

TDNT 1:21-55; *TDOT* 1:99-118; *THAT* 1:60-73; J. B. Bauer, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, 2, 1970; F. Buck, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee*, 1953; J. Deák, "Die Gottesliebe in den alten semitischen Religionen," diss., Basel, 1914, 81-83; R. Frankena, "The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy,ΟΟ *OTS* 14, 1965, 122-54; F. Hesse and H. W. Huppenbauer, "*Liebe*," *BHH* 2:1083-85; H. H. Hirschberg, "Additional Arabic Etymologies in Old Testament Lexicography," *VT* 11, 1961, 373-85; E. Kalt, *Biblisches Reallexikon* 2:56-71; N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 1963; idem, "Hate and Love in Hosea 9:15," *CBQ* 25, 1963; F. Maas, "Die Selbstliebe nach Leviticus 19:18," *Friedrich Baumgärtel zum 70 Geburtstag, Erlanger Forschungen*, R.A.: Geisteswissenschaften 10, 1959, 109-13; D. J. McCarthy, "Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Israel and Yahweh," *CBQ* 27, 1965, 144-47; idem, *Old Testament Covenant, A Survey of Current Opinions*, 1972; J. W. McKay, "Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher-Son/Pupil Relationship," *VT* 22, Oct 1972, no. 4; W. L. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy," *CBQ*, 25, 1963, 77-87; Muss-Arnolt, *Handwrterbuch*, 1895; G. Nagel, "Crainte et amour de Dieu dans l'AT," *RTP*, 33; E. A. Nida, *Componential Analysis of Meaning: An Introduction to Semantic Structures*, 1975; idem, *Exploring Semantic Structures*, 1975; idem, *Morphology: The Descriptive Analysis of Words*, 1961; idem, and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, 1969; B. Reicke and L. Rost, *Biblisch-historisches Hand-wrterbuch*, 1979; A. Richardson, *A Theological Wordbook of the Bible*, 1950; J. Scharbert, "Formgeschichte und Exegese von Ex. 34:6f und seiner Parallelen," *Bib* 22, 1957, 130-50; O. Schilling, "Die alttestamentliche Auffassung von Gerechtigkeit und Liebe," *Worte des Lebens, Festschrift für M. Meinertz*, 1951, 9-27; H. Seebass, "Liebe," *Theologische Realenzyklopädie* (ed. G. Müller) Band 21, 1991; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1960; idem, "*The Triennial Cycle and the Psalter*," *ZAW*, Band 10, Heft 3, 1933; D. W. Thomas, "The Root אהב 'Love' in Hebrew," *ZAW* 57, 1939, 57-64; A. T. Tushingham, "A Reconsideration of Hosea," *JNES* 12, 1953, 150-59; H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, 1967; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; G. Winter, "Die Liebe zu Gott im Alten Testament," *ZAW* 9, 1889, 220-21; D. J. Wiseman, "Vassal-Treaties of Esarhaddon," *Iraq* 20, 1958.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

١٧١ אֹהַב ['ohab] لَذائذُ الحُبّ، مُتع الغَرام (# ١٧١)

١٧٢ אַהַב ['ahab] هباتُ المحبّة، فتنة، حُسن (#١٧٢)

١٧٣ אַהֲבָה ['ahᵃbâ'] محبّة (# ١٧٣)

174 אַהֲבָה

אַהֲבָה 2 [*'ahbâ* 2]، (ترد ٢.)، اسم. جلد مدبوغ (#١٧٤)، لا تميز معظم الترجمات العربية هذا اللفظ المتجانس אַהֲבָה، محبَّة ويُترجم في كل مرات ورود אַהֲבָה في عبر. كت. بكلمات من الحقل الدلالي لـ "حبّ".

ش. أ. ق اللفظ العربي "آهَاب" جلد، جلد حيوان، جلد مدبوغ خام.

ع. ق كَان جي. آر. درايفر G. R. Driver هو الذي اقترح أن אַהֲבָה في نش ٣: ١٠ وفي هو ١١: ٤ لا يجب أن تكون "محبَّة" بل "جلد مدبوغ" *JBL* 55, 1936, 111; *FS Bertholet*, 1950, 135 [in n.3 يستشهد بالعمل الذي فيه ناقش هو ١١: ٤؛ لمعالجة هذا النصّ ← #١٣٣). في نش ٣: ١٠، السابق لبنود مادية— ذهب، فضة، إرجوان – جعلته يبحث عن شيئ مادي أيضاً. وما اقترحه درايفر كشبيه في الشكل والمعنى للعربية "آهاب"، "جلد، جلد حيوان، جلد مدبوغ خام" لقد لفت جروزسبيرج Grossberg الانتباه لسرير زوجي وصفه هوميروس بجلد ثور مشدود ومصبوغ بأرجوان لامع، لذا تم دمج الجلد والأرجوان معاً مشاركاً بعناصر سرير الزوجية في نص نش ٣: ١٠- ١١ (Grossberg, 74-76). وبار Barr، الذي يوافق على اقتراح دريفر ، قد لاحظ بشكل صحيح أن الشخص لا يمكنه تجاهل أهمية الحب في نش والذي يلعب على الكلمات المحتملة في نش ٣: ١٠ (*CPTOT*, 154). في نش ٣: ١٠، سرير سليمان المُعرّش (تخت ت. س& ف + ت. ي. ح) ليس بالكثير جداً لكي يُرى كَمَن "طعِّم بالمحبَّة" (ت. س& ف + ت. م + ت. ك. ح) لكن كالـ "نُجِّدَ بجلد مدبوغ (وحبّ)" ولا يستطيع أحد استبعاد اقتراح أثمار كيل Othmar Keel حيث يُفهم אַהֲבָה هنا على أنه كـ אַהֲבָה ويُشير إلى "مناظر- المحبَّة" رُبّما كَان تخت سليمان مُرصعاً بمشاهد (بأحداث) المحبَّة (Keel، انظر ٣: ١٠)، المعنى المادي الملموس بتوافق مع التعابير الملموسة الأخرى.

وفي ت. ي. ح يترجم אַהֲבָה بـ "أبنوس" وهو نوع من الخشب الأسود الصلد، وفي الحاشية يُعلل ذلك قائلاً: "صُحِّحت الكلمة العبرية אַהֲבָה "الحب" بـ "الأبنوس" استناداً إلى قلب في الكلمة العبرية (انظر الكتاب المُقدَّس، مج ١ (العهد القديم)، نش ٣: ١٠، ص ١٣٨٥).

جلد، جلد مدبوغ: ← אָדָם 2 [*'ādām* 2] (جلد، #١٣٣)؛ ← אַהֲבָה 2 [*'ahbâ* 2](جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← נֹאד 1 [*'ôb* 1] (زقاق خمر جلدي، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד (بشرة، جلد، # ١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת (جلد ماء، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [*nō'd*] (قنينة جلدية، لفيفة، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [*'ôr*] (جلدُ، جلدُ حيوان سواء كَان مدبوغاً أو غير ذلك، #٦٤٢٥)؛ ← צהל 2 [*ṣhl* 2] (لمعانُ [للبَشَرةَ الصحِّية]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [*taḥrā'*] (طوق جلدي؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ 1 [*taḥaš* 1] (جلد مدبوغ ؟، #٩٣٩١)

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Hebrew Notes on 'Song of Songs' and 'Lamentations,'" *Festschrift Alfred Bertholet Zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden,* 1950, 134-46; idem, "Supposed Arabisms in the Old Testament," *JBL* 55, 1936, 101-20; D. Grossberg, "Canticles 3:10 in the Light of a Homeric Analogue and Biblical Poetics," *BTB* 11, 1981, 74-76; O. Keel, *Das Hohelied, 23*, ZB 18, 1986.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

١٧٧ אָהָהּ (*'hah*، بكاء) (# ١٧٧)

١٨٢ אהל (*'hl* 1، استقرّ، لديه حقوق مرعية) (# ١٨٢)

185 אֹהֶל

אֹהֶל [*'ōhel*] اسم. خيمة، ساكِن خيمة (#١٨٥)، < אהל [*'hl* 1]، رُبّما للاسْتقْرار، أو أنْ يرَعى الحقوق (Rabin, 384-85) مُستخدم في عبر. كت. ثلاث مرات (تك ١٣: ١٢، ١٨؛إش ١٣: ٢٠)، فقط في هِفعِيل، حيث قد يَكون وصفي (#١٨٢).

ش. أ. ق يُشْهَدُ الاسم على نحو واسع، ليَعْني وحد أسرية أو بيتية، أوالمكَان حيث يعيشون. الأكادى.*alu*، مدينة، ضيعة إقطاعية، عقار؛ والأوغاريتية *ahl*، خيمة؛ والمصرية *'ihr*، معسكر بدوّي؛ والسريانية *yahla'* والعربية "أهل" *'ahl*، كلاهما يعني شعب/ أهل، عائلة.

ع. ق ١. الاسم يُشير إلى مسكن متنقل للبدو، والرعاة، والجنود، إلخ. وقد تَضمّنتْ الخيمة في ع. ق ستائر من جلد الماعز (نش ١: ٥) ممدّدة على إطار خشبى، مربوطة بحبال ومثبتة بالأرض بالأوتاد. وكَانت الخيمة على شكل جرسي غير متقن، ترتكز على قطب في المنتصف ليدعم السقف. وهكذا كَانت الخيمة تركيباً أكثر إتقاناً من السقفية (סֻכָּה)؛ التي كَانت سكناً مؤقتاً مُعداً من المواد التي في المتناول. إبراهيم والآباء مُصورون كساكني خيام (تك ١٢: ٨؛ ١٣: ٥؛ ١٨: ١؛ ٣١: ٢٥)، وهو مسكن ملائم لإسلوب حياتهم الرعوي. عاشَ الإسرائيليون أيضاً في الخيامَ أثناء خروجهم من مصر (خر ١٦: ١٦؛ ٣٣: ١٠)، بالإضافة إلى كلما خَرجوا إلى الحرب (١ صم ١٧: ٥٤).

حتى أنَّ البَعْض منهم وأصل العيش فيها حتى بعد ما تم ترسخة إقامتهم في الأرض، ليس فقط بسبب أساليب الحياة الرعوية لكنه بسبب الزهد الديني. الرَّكابِيُّونَ، مثل؛ اعتبروا حياة المدينة مُفسدة أخلاقيًّا (إر ٣٥: ١- ١٠). (الرَّكابِيِّينَ: لاّهوت).

٢. الاسم. אֹהֶל، وخاصة التعبير אֹהֶל מוֹעֵד، خيمة الاجتماع (#٤٥٩٥ ب)، كثيراً يعود لتعيين مكان العبادة قبل حكم سليمان (عامة في الأعداد نسبها العديد من الدارسين للمصدرين الإيلوهيمي والتثنوي؛ وفي موضع آخر يُدعى المبنى كله غالباً بـ מִשְׁכָּן، مسكن [# ٥٤٣٨]). التعبير "خيمة الاجتماع" يَشتقّ من المحتمل منْ الاعتقادَ بأنَّ هذا التركيبَ عَملَ كمكان الاجتماعات بَيْنَ الله وموسى (لا ١:) وكذلك أيضاً بين الله وشعب إسرائيل: "حَيْثُ أَجْتَمِعُ بِكُمْ لأُكَلِّمَكَ هُنَاكَ. وَأَجْتَمِعُ هُنَاكَ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ" (خر ٢٩: ٤٢ بَ – ٤٣ أ، ف &س بتّ؛ قا؛ خر ٣٣: ٧). كانت خيمة الاجتماع في الواقع مجموعة مرفقات، الـ אֹהֶל نفسها وجود الغطاء الخارجي للمسكن (מִשְׁכָּן) الذي وُضع فيه تابوت العهد (خر ٢٦: ٧- ١٤). ومثل الخيام الأخرى، غُطي هذا الهيكل بجلود الماعز (خر ٢٦: ٧)، لكن بعد ذلك تم وضع غطاء خارجي إضافي من جلد الكباش وجلود הַתְּחָשִׁים (خر ٢٦: ١٤؛ إن معنى المصطلح الأخير موضع خلاف، ففي ت. إ. ش + ت. ك. ح يُترجم "جُلُود الدُّلْفِين"، فيما يُترجم في ت. م "جُلود بَنَفْسَجِيَّة اللون"، و ت. ي. ح "جُلود كباشٍ مصبوغة بالحمرة"، وفي ت. س&ف يُترجم "جُلُود تُخَس" [تُخَس هو أسم لحيوان بحري من رُتبة الحوتيات، من طَائفة الثدييات جسمه متحوّر ليُناسب الحياة المائية، ويُسمّى أيضاً الدُّخَس والدولفين]). في يوم من الأيام كانت الصفة التاريخية لخيمة الاجتماع موضع شك على نحو واسع، فمنذ اعتبر ويلهوزن Wellhausen وآخرون أنها تصور للهيكل السليماني في أزمنة ما قبل السبي (قا؛ Childs, 530-31). إلاّ أنه حاليا، مستند على الأوصافَ المُفصّلة في النصّوص السردية، للهياكل المشابهة المُستخدمة من قبل الشعوب البدوية القديمة والمعاصرة، وعوامل أخرى، تُفضِّل، وبشكل كبير، الرأي العلمي للصفة التاريخية لخيمة الاجتماع. (-Cross, 217 .(19; Morgenstern, 157-229

٣. الاسم. مُستخدم أيضاً كمغاير للاسم "بيت" (בַּיִת [*bayit* [1]]؛ ← #١٠٧٤)، ولو أنه مُخصص تقريبا للسياقات الشعرية (مز ٧٨: ٥١؛ ٩١: ١٠؛ ١٣٢: ٣؛ مرا ٢: ٤) وفي التعبير النمطي "ذَهَبَ كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى خَيْمَتِهِ" المناقشة أسفل. الاستثناء يبدو في قض ١٩: ٩، حَيث لاوي الرّحال يُريد لأن "يَعُودُ إلى خيمته،" وبمعنى آخر: يَذْهبُ إلى البَيْت؛ إلاّ أن القصّة يمكن أن تَفترض بأن هذا اللاوي، الذي عاش في بلاد التلال البعيد لإفرايم، كَان في الواقع ساكن خيمة. هناك أساس ضعيف لافتراض أن الاسم يُمكن استخدامه بصفة عامة ليُعنى بيت أو مسكن.

٤. التعبير النمطي، "ذَهَبَ كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى خَيْمَتِهِ" قد يكون منشأه السياق العسكري (von Rad, 50). وَهو يُستخدم بكثرة في طرد الرجال من الخدمة العسكرية، كما حدث عندما أخبر جدعون الرجال الذين لم يتم قبولهم. بين الـ ٣٠٠ ليعود كلّ واحد إلى خَيْمَتِه (قض ٧: ٨؛ قا؛ ١صم ١٣: ٢). في ٢مل ١٣: ٥ بعد صَدّ هجوم الآراميين، "وَأَقَامَ بَنُو إِسْرَائِيلَ فِي خِيَامِهِمْ كَأَمْسِ وَمَا قَبْلَهُ" من المحتمل أنه يعني أنهم قد أُعفوا من الخدمة. في قض ٢٠: ٨ يُقسمُ أسباط إسرائيل ألّا يعودوا إلى خيامهم قبل شَنّ الحرب على جبعة؛ أي؛ أنهم لن يتقاعدوا عن الخدمة. يُستخدم التعبير أيضاً للجيوش المَدْحُورة: "وَانْكَسَرَ إِسْرَائِيلُ وَهَرَبُوا كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى خَيْمَتِهِ" (١صم ٤: ١٠، ت. س& ف حيث الترجمة حَرفيّة؛ انَظر أيضاً ٢صم ١٨: ١٧؛ ٢أخ ٢٥: ٢٢). تَخلّتْ إسرائيل عن ولائها لداود بضرب البوق، "كُلُّ رَجُلٍ إِلَى خَيْمَتِهِ يَا إِسْرَائِيلُ" (٢صم ٢٠: ١ و١مل ١٢: ١٦). لقد كانوا يُعْلِنونَ عن عزمهم، على ما يبدو، أن لا يخدموا ضمن جيوشه، الذي كَان مساوياً للإنشقاق عن المملكة (McCarter, 107). التعبير المشابه، على أية حال، مُستخدم في تفرقة تَجَمُّع سُلمي (١مل ٨: ٦٦)، الذي قد يَظْهر "تخفيف" لمغزى الصيغة التي تعني طرد أيّ تَجَمُّع وطني (قا؛ Soggin, 138).

٥. الخيمة وساكنها أحياناً ما تعني وبصورة أكثر تحديداً "خيمة" فالاسم يُستخدم كمرادِف تخيليّ لـ "ساكن خيمة". "تَلْبِسُ مُبْغِضُوكَ خِزْيًا، أَمَّا خَيمة الأَشْرَارِ فَلاَ تَكُونُ" نَسْب شخصية السّكان إلى المسكن نفسه. وصفَ أقرب موجوداً في زك ١٢: ٧، حيث يَتوقع بأنّ الله سَيُنقذُ "خِيَامَ يَهُوذَا" قبل "بَيْتِ دَاوُدَ" و "سُكّان أُورُشَلِيمَ" يُحدّدُ هنا الاسمَ رُعاة يهوذا الذينَ عاشوا في خيام خارجَ أورُشَلِيم. وعلى نفس النمط، خيام أدوم هي الأدوميين (مز ٨٣: ٦[٧])؛ خيام المَعُونيِّينَ هي رعاة حامّيين بالقرب من جَدُورَ (١ أخ ٤: ٤١).

٦. يَتكلّم إشعياء عن إعادة السلالة الداودية بعدما يُباد الظالم من الأرض (إش ١٦: ٥)، وسَيُوسَّسُ في "خيمة دَاوُدَ". قد يكون هذا التعبير مقابلاً شعرياً لذاك الشائع "بيت (← בַּיִת داود"، لكن التعبير "خيمة دَاوُدَ" لَرُبَّما أيضاً يلعب أيضاً على الفكرة التي تقود إلى الخيمة التي كَانت تعبيراً نمطياً للإعفاء من الخدمة العسكرية. استعماله هنا يُمكنُ أن يكون تلميح إلى السلام الذي يسود هذا العهد المستقبلي. التلميح المشابه قَدْ يَكْمنُ وراء الوعد بإعادة "خِيَام يَعْقُوبَ" في إر ٣٠: ١٨- (← داود: لاّهوت).

٧. مجازياً، الاسم. يستخدم بصورة كبيرة/ كثيراً للسماء. يَتكلّم ناظم المزامير عن البانوراما السمائية التي تعلن مجد الله: "جَعَلَ لِلشَّمْسِ مَسْكَنًا فِيهَا" (مز ١٩: ٤[٥]). انّ النصّ هنا مجازي بوضوح أكثر منه أسطوري: الشمس ليست إلهاً أو روح، لكنها تُقابل فقط مع ساكن الخيمة. السياق

العام لإشعياء، أيضاً، يقارن السماوات بالخيمة (إش ٤٠: ٢٢)، ومرّة أخرى يؤكد على قوّة الله، الذي لديه القدرة إدارة النظام السماوي. ومنذ اعتبر علم دراسة الأكوان القديم السماء كحدجز مادي بين "المياه التي تحت" الجلد و "المياه التي فوق الجلد" (تك ١: ٧- ٨)، فإن المقابلة بنسيج الخيمة، الممتد كقبة على الأرض، كانت صورة مناسبة.

ت - ب سب تُترجم الاسم σκηνή (ي ٥٠٠٨)، خيمة، مسكن، أو οἶκος (ي٣٨٧٥)، بيت. في بَعْض النصّوص البعد توراتية، يُعيّن الهيكل كخيمة، مُطبقاً مصطلح خيمة الاجتماع على الأخير، تركيب أكثر أهمية. نَصّ سي ٥٠: ٥ العبري، يتكلّم عن رئيس الكهنة سمعان الذي رمم "الخيمة" أي؛ الهيكل الثاني. في طو ١٣: ١٠ (نص وُضع خلال فترة السبي البابلي)، يُوجه أورُشَلَيم لتُقدِّم الشكر لله، لكي يُعادَ فيك نَصبُ خَيمَته، أي؛ سيُعاد بناء الهيكل. في ٢ مك ٢: ٤- ٨، على أية حَال، يقصد هنا "خيمة الاجتماع" الحقيقية، المكان المُقدّس النقّال الذي وُضع به تابوت العهد. هذا النصّ يُسجّل أسطورة أن أرميا أخفي التابوت وخيمة الاجتماع في كهف. وفي حك ٩: ١٥، يُدعى الجسم الإنساني خيمة، المأوى التُرابي الذي في الواقع يُرهق الروح الأبدية (استعملت هذه الصورة أيضاً في ٢ كو ٥: ١- ٤). يُشهَد الاسم على نحو واسع في الأدب الرباني؛ انظر Jastrow 1:20.

مخيم، تخييم ← אָזֵן [*'āzēn*] (معدات، أجهزة، #٢٦٦)؛ ← חנה [¹ *ḥnh*] (انحدر، خيَّم، استقرّ، لتَثبيت معسكرَ جيش، يُعسكرُ للحماية، #٢٨٣٧)؛ ← **حرب: لاهوت**

البيبلوجرافيا

ABD 6:292-300; *IDB* 4:573; *NIDNTT* 3:811-15; *TDNT* 7:368-84; *TDOT* 1:118-30; *TWOT* 1:15; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; F. M. Cross, "The Priestly Tabernacle," *BARev* 1, 1961, 201-28; M. Haran, "The Priestly Image of the Tabernacle," *HUCA* 36, 1965, 191-226; P. K. McCarter, *I Samuel*, AB, 1980; J. Morgenstern, "The Ark, the Ephod, and the 'Tent of Meeting'," *HUCA* 17, 1942/43, 153-266, and 18, 1944, 1-45; C. Rabin, "Etymological Miscellanea," ScrHier 8, 1961, 384-400; G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, 1991; J. A. Soggin, *Judges*, OTL, 1981.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

١٩٥ אַהֲרֹן (*'ah^a rôn*، هارون) ← # هارون

199	אוֹב

אוֹב ¹ [*'ôb* ¹] اسم. زق: وعاء جلدي توضع فيه الخمر (ترد ١.؛ #١٩٩).

ع. ق من خلال التشبيه، يُقارن أليهو نفسه بالزقاق الجديدة المُوشكة على الانشقاق - صورة ذات مغزى التي تأسر مدى رغبته لكلام ومُخاطبة أيوب والمعزين الآخرين (أي ٣٢: ١٩).

جلد مدبوغ، جلد مدبوغ: ← אָדָם ² [*'ādām* ²] (جلد، #١٣٣)؛ ← אַהֲבָה ² [*'ah^a bâ* ²] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב ¹ [*'ôb* ¹] (زق، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [*gēled*] (بشرة، جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [*ḥēmet*] (جلدُ ماء، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [*nō'd*] (قنينة جلدية، لفيفة، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [*'ôr*] (جلدُ/ بشرة [إنسان]، جلدُ حيوان [سواء كان مدبوغاً أو غير مدبوغ]، جلد #٦٤٢٥)؛ ← צהל ² [*ṣhl* ²] (الّمَاعَ [للبَشَرَة الصحّية]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [*taḥrā'*] (طوق جلدي؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ ¹ [*taḥaš* ¹] (جلد مدبوغ؟، #٩٣٩١)

البيبلوجرافيا

TWOT 1:16-17.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

200	אוֹב

אוֹב ² [*'ôb* ²] اسم. وسيط، أرواحي، مُستحضر أرواح، ساحر، روح الموتى، شبح (#٢٠٠).

ش. أ. ق الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة موضع جدال. يُسجّل هوفنير Hoffne الخيارات الثلاث التالية: (١) من نفس معنى الكلمة "زق" في أي ٣٢: ١٩، (٢) من جذر عربي "آبَ"، رجعَ، و(٣) من *'obh*، كلمة مُستعارة من ثقافة غير سامية شهدت إجمالاً في اللغات السومرية، الأكادية، والحيثية، والأوغاريتية، والعبرية. ليُقصد بها حفرة الأضحية. (*TDOT* 1:131) تبعاً لهوفنير Hoffner، الخيار الأوّل "يعني بأن أسلوب استحضار الأرواح اعتبر كالتكلم من البطن" (*TDOT* 1:131). هذا الخيار مدعم من سب لـ אוֹב كـ ἐγγαστρίμυθος، أي المتكلم من البطن. والرأى الثاني يُعارضه هوفنير Hoffner بسبب نقص الدليل الشبيه في الشكل والمعنى الأقدم. لذا، فهو يفضل الخيار الثالث بسبب الكم الكبير من الأدلة الشبيهة في الشكل والمعنى الموجود. إنّ نتائج مثل هذه المواضع مُفسرة من هوفنير Hoffner في *TDOT* 1:130-33.

ع. ق يَرد الاسم אוֹב حوالي ١٦ مرّة في ع. ق ليُصور وسيط لنوع معيَّن، حوالي ١١ مرّة مع יִדְּעֹנִי، أرواحي (#٣٣٦٢). كانت استشارة مثل هؤلاء الأشخاص ممنوعة بصرامة طبقاً لشريعة التوراة: "لاَ تَلْتَفِتُوا إِلَى الْجَانِّ وَلاَ تَطْلُبُوا التَّوَابِعَ [مَنْ يُحضِرُونَ الأرواح ت. إ. ش]، فَتَتَنَجَّسُوا بِهِمْ. أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ" (لا ١٩: ٣١؛ قا ٢٠: ٦، ٢٧؛ تث ١٨: ١٠- ١١).

إنّ الوصف الأكثر وضوحاً للوسيط وحرفته أوحرفتها مُسجّل في ١صم ٢٨، الساحرة السيئة السمعة التي من عين دور التي إستشارها الملك شاول. لقد مارس هؤلاء الأشخاص السحر، والشعوذة، والتنجيم، أو التعامل مع الجن (تث ١٨: ١١؛ ٢مل ٢١: ٦؛ ٢أخ ٣٣: ٦). على أية حال، يبدو أن ما تضمنته أوّليات هذه الحرفة للوسيط استحضار واستشارة الموتى أو الأشباح نيابة عن الآخرين (تث ١٨: ١١؛ ١صم ٢٨؛إش ٨: ١٩؛ ٢٩: ٤). طبقاً لـ ١صم ٢٨، يمكن أن يحدث هذا بالفعل. إلاّ لأن ذلك، من المحتمل أنه كان الاستثناء وليس القاعدة. ومن المحتمل أنه في معظم الحالات الوسيط خدع أوقام بحيلة على شخص بنوع معيَّن من التكلم من البطن. وهذا ما تدعمه سب، إذ تترجم אוֹב كـ *engastrimythos*، كمتكلم من البطن، ١٥ مرّة من الـ ١٦ مرّة. وهناك دعم آخر لذلك من إشعياء، الذي يصف الوسطاء كالأشخاصِ الذين يَهمسونَ ويُتمتمونَ: "فَتَنْخَفِضِينَ وَتَتَكَلَّمِينَ مِنَ الأَرْضِ، وَيَكُونُ كَلاَمُكِ تَنْبِيَةً صَادِرَةً مِنَ التُّرَابِ، وَصَوْتُكِ كَصَوْتِ شَبَحٍ مِنَ الأَرْضِ، كَهَمْسٍ مِنَ التُّرَابِ" (إش ٢٩: ٤ ت. أ. ش).

كَان مصير هذا الوسيط أن يُقْطَع من الشعب (لا ٢٠: ٦) ويموت رجماً (لا ٢٠: ٢٧). ليس فقط الوسطاء والأرواحيين هم موضع مقت الرب، لكن أيضاً أوّلئك الذين يستشيرونهم، إذ يُقال عنهم أنهم دُنّسوا وفاعلو الشرّ (لا ١٩: ٣١؛ ٢مل ٢١: ٦؛ ٢٣: ٢٤). أوّلئك الذين يستشيرون الوسطاء هم مسئولون كالوسطاء أنفسهم. هذا هو مصير شاول نفسه: "فَمَاتَ شَاوُلُ لأَنَّهُ خَانَ اللهَ وَلَمْ يَعْمَلْ بِكَلاَمِهِ، وَأَيْضًا لأَنَّهُ ذَهَبَ إِلَى الْمَرْأَةِ الَّتِي تَتَعَامَلُ مَعَ الْجِنِّ وَاسْتَشَارَهَا،" (١أخ ١٠: ١٣). لمناقشة عامة لموضوع العرّافة ← קֶסֶם (ممارسة العرّافة، ← # ٧٨٧٦).

روح، شبح، شيطان: ← אוֹב ² [*'ôb* ²] (وسيط، أرواحي، مستحضرُ أرواح، شبحُ، #٢٠٠) ← אִטִּים [*'iṭṭîm* ¹] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦) ؛ ← לִילִית [*lîlît*] (وحش ليلي، مخلوق ليلي، #٤٣٢٧) ؛← עֲזָאזֵל [*"zā'zēl*] (عزازيل، شيطان، كبش فداء، #٦٤٣٩)؛ צִי [*ṣî* ²](ساكن الصحراء، العاوي، وحش برّي، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [*rûaḥ*] (ريح، نفس، زوال، إرادة، مزاج، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [*r'pā'îm* ¹] (ظلال، مغادرة الأرواح، #٨٣٢٧) ؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* ³] (ساطير [أحد آلهة الغابات الاغريق]، العنزة العفريت، العنزة المعبودة؛ (#٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [*šēd*] (شيطان، جنّي، عفريت، #٨٧١٧).

تكهني، عرافة: ← אַשָּׁף [*'aššāp*] (ساحر، مشعوذ، #٨٧٩)؛ ← ⁵ בַּד [*bad* ²] (عرّاف، #٩٦٧) ؛ ← הבר [*hbr*] (انشغل بالتنجيم، يؤوّل النجوم #٢٠٤٢)؛ ← חַרְטֹם [*harṭōm*] (الكاهن المتنبىء، #٣٠٣٣)؛ ← יִדְּעֹנִי [*yidd'ōnî*] (العرّاف، #٣٦٦٢) ← כַּשְׂדִּים [*kaśdîm*] (كلدانيون، مُنجّمون، #٤١٦٩) ← לחשׁ [*lḥš*] (توسّل، همس، #٤٣١٧) ← נחשׁ [*nḥš* ¹] (ممارسة العرّافة، #٥٧٢٧)؛ ← צפף [*ṣpp* ¹] (همس، السقسقة،، #٧٦٢٧)؛ ← קסם [*qsm*] (مارس العرّافة، #٧٨٧٦).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:1-20; TDOT 1:130-33; TWOT 1:16-17.

إم. في. فان بيلت / دبليو . سي . قيصر، الإبن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

202	אוּד

אוּד [*'ûd*] اسم. زَنْد الخشب [جزء من جذع الشجرة (يزيد طوله على ستة أقدام) مُعَدّ للنشر، عصا مُحترقة (#٢٠٢)

ع. ق الاسم. مشيراً إلى قطعة خشب مشتعلة مستعملة مجازياً لتمثيل الخطر المُحتَمل لـ رَصِينَ وَأرَامَ وَابْنَ رَمَلْيَا (إش ٧: ٤؛ ← الحرب الآرامية- الأفرايمية). الشكل في عا ٤: ١١ وزك ٣: ٢ يقترح أن إسرائيل كأمّة قد أنقذتْ من محرقة بابل لتصير شعلة تضيء الأمم.

نار، لهب ← אוּד [*'ûd*] (زَنْد الخشب، عصا مُحترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [*'ēš* ¹] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [*b'r* ¹] (حرق، اشتعل، تلف (بالإحراق)، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (فحم مُشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [*go-prît*] (الكبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [*yṣt*] (أوقدَ، حرقَ، أشعل، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (حُرِق، احترق، أوقَدَ، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [*kîdôd*] (شرارة، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [*lbb* ²] (خبز كعكاً، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [*la-hab*] (لهبُ، نصل، #٤٢٥٨)؛ ← להט [*lht* ¹] (وهجَ، حرقَ، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [*lappîd*] (المصباحُ، برق #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [*nîṣôṣ*] (شرارةُ، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [*peḥām*]. (فحمُ، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [*reṣep*] (الفحمُ الحيُّ، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [*rešep* ¹] (لهبُ، وهجُ، سهمُ، طاعون/ كارثة، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [*śrp*] (حرق، يكونُ محترقاً #٨٥٩٦؛ ← שָׁבִיב [*šābîb*] (لهبُ، #٨٦٦٣).

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

203	אוה

אוה [*'wh*]، نِفعَلْ. اعتبرُ جميلَ أو مرغوبَ؛ بيعَل. رَغبَ، يَشتهي؛ هِتْبَعِيلْ. يلتمس (#٢٠٣) הַוָּה [*haw-wâ*] و אַוָּה [*'awwâ*]، تشوّق (#٢٠٩٤؛ #٢٠٥)؛ מַאֲוַיִּים [*ma'"wayyîm*]، رغبات (#٤٣٩٧)؛ תַּאֲוָה [*ta'"wâ*]، رغبة (#٩٢٩٤).

ع. ق ١. إنّ الجذر *'wh* موجود فقط في اللغات السامية الغربية (*HALAT* 20; G. *Mayer*, *TDOT* 1:134)؛ وله كأساسه، فكرة "الرغبة" سواء أكانت صالحة (كما في إرادة يهوه التي عُبر عنها بالفعل. في مز ١٣٢: ١٣، ١٤)، شرِّيرة (كما في أم ٢١: ١٠؛ بيعّل.)، يكتسبُ معنى "يَتَمَنَّى، يشتهي" (كما في تث ٥: ٢١؛ هِتْبَعِّيل.) أو محايد (كما في تث ١٤: ٢٦؛ بيعّل.) ما عدا مز ١٣٢: ١٣، ١٤، المُسند إليه منْ الفعلَ في بيعّل. دائماً נֶפֶשׁ (← # ٥٨٨٣)، يُؤشر إلى أن الرغبة تَنْبعُ منْ أعماق الشخص. (تث ١٢: ٢٠؛ ١٤: ٢٦؛ ١صم ٢: ١٦؛ ٢صم ٣: ٢١؛ أي ٢٣: ١٣؛ ١مل ١١: ٣٧؛ أم ٢١: ١٠؛إش ٢٦: ٩؛ مي ٧: ١؛ تُلاحظُ علاقةُ تركيبَ مماثلةَ للاسم. بأسفل). في الـ هِتْبَعِّيل، على أية حال، صيغة البناء الانعكاسي أو الأوسط ظاهرة، والفعل نفسه يحمل صبغة نحو شخصه. في السياق يكتسب المعنى وفقاً لذلك "يَرْغبُ بأنانية، يشتهي، يتوق" (كما في عد ١١: ٤، ٣٤؛ أم ١٣: ٤؛ ٢١: ٢٦؛ ٢٣: ٣، ٦ [تُقرأ.]؛ ٢٤: ١[تُقرأ.]) أو "يَطْلبُ [بشكل شهواني]" (كما في تث ٥: ٢١ [١٨]، حيث אָוָה موازي بـ חָמַד؛ يشتهي [← #٢٢٧٣]، الفعل مستخدم في كلا البندين خر ٢٠: ١٧). الفعلان يتميز أحدهما عن الآخر من الأكثر عمومية مقابل أكثر شخصية: يُشير الأوّل (חָמַד) إلى الرغبة على أنها قائمة على إدراك الجمال، لذا يُثار من دونه؛ فيما يُشير الثاني (אָוָה)، إلى نشوء الرغبة بنفس البداية في الشخص نفسه، والتي تنبع من احتياجه أوميله الشخصي (Schultz,استشهدَ به KD 2:125). على الرغم من هذا، حتى في هِتْبَعِّيل. אָוָה لا يَفْقدُ فكرةَ الرغبة المحايدة (جا ٦: ٢) أوالشرعية (٢ صم ٢٣: ١٥؛ ١ أخ ١١: ١٧ [تُقرأ.]. في عا ٥: ١٨ يُشير هِتْبَعِّيل. إلى الرغبة المُندفعة بشكل خاطىء لرؤية يوم الرب؛ في إر ١٧: ١٦ يُنكر النبي اشتهاءه رؤية دمار يهوذا. في مز ٤٥: ١١[١٢] يرغب الملك في جمال (יָפִי) عروسه. الـ וְהִתְאַוִּיתֶם الغريب الموجود في عد ٣٤: ١٠ يجب أنْ يُصحَّحُ مع Budd (366) و*HALAT* إلى هِفْعِيل. من الجذر *t'h/y* (مثل؛ וְהִתְאֵיתֶם أو וּתְאִיתֶם [-BHK, BHS ap paratus] لتتوافق مع أفعال من نفس الجذر الموجود في ٣٤: ٧- ٨.

٢. الاسم. אַוָּה يعني "رغبة، شوق" وفيماعدا هو ١٠: ١٠، فهو ارتبط دائماً مع נֶפֶשׁ في علاقة تركيب، لذلك يَدُلّ على رغبة نابعة من كلية الشخص (انظر *ILC* 1:147) ويُنتجُ المعاني "الاشتهاء" (تث ١٢: ١٥، ٢٠، ٢١)، وبصورة أكثر عمومية، "اشتياق أو رغبة عاطفية" (تث ١٨: ٦؛ ١صم ٢٣: ٢٠؛ إر ٢: ٢٤ [تُقرأ.]؛ -Hol laday, 101). من المُمكن أن البناء الفضولِي في هو ١٠: ١٠ (בְּאַוָּתִי،ت. س& ف "حينَمَا أُرِيدُ") غير صحيح ويجب أن يُقرأ لـ בְּאֵתוֹתִי، كبناءَ مصدرى من אָתָה/ י "آتي" ومن ثم، "عندما أَجيءُ" (-An dersen and Freedman, 565-66). من المحتمل أن الصيغة الغربية עוֹ (تَكْتب.) / עִי (تُقرأ.) موجودة في أم ٣١: ٤ يجب أن تُعالَجِ هنا، رُبّما لكي تنطق אַו أو אִו (cs) وتُقرأ كمغاير مُذكّر لـ אַוָּה.

٣. الاسم. ذو العلاقة אַוָּה متصلاً بـ נֶפֶשׁ مرّة واحدة (مي ٧: ٣) ويَظْهر في أم ١٠: ٣ و١١: ٦ ليعبر عن رغبات الأشرار والغادرين (בֹּגְדִים، ← #٩٥٣) على التوالي.

٤. الاسم. מַאֲוַיִּים يَظْهر ليعني "الرغبات" بمعني توزيعي بدلاً من تجميعي (مز ١٤٠: ٨ [٩]).

٥. الاسم. תַּאֲוָה يُمثّل "رغبة" على شكل اشتياق لشخص ما أو شيئ. وعندما يُستخدم كشبيه في الشكل والمعنى منصوب، تكون النغمة سلبية بالتأكيد، كما في الإشارات لرغبة إسرائيل للطعام في البرية (عد ١١: ٤؛ مز ٧٨: ٢٩ -٣٠؛ ١٠٦: ١٤)؛ الاسم. يلتقط كجزء من اسم المكان، قِبْرُوتَ هَتَّأَوَةَ (عد ١١: ٣٤ -٣٥؛ ٣٣: ١٦- ١٧). "قُبُورُ الشهوة"، سمّى هكذا لإحْياء الحدث. عندما فسَّر في علاقة تركيب مَع أمّا נֶפֶשׁ (مز ١٠: ٣؛إش ٢٦: ٨؛ ← #٥٨٨٣) أو לֵב ("قلب"، مز ٢١: ٢ [٣]؛ ← #٤٢١٣)، هذا الاسم يمكن أن يتحدث أيضاً عن الأكثر أساسية للرغبات. العبارة תַּאֲוָה לָעֵינַיִם، شَهِيَّةٌ للنَظَر (تك ٣: ٦)، تعني جمالاً مادياً الذي يحرك الرغبةَ الأَقلَ سطحيّة. من الممكن للكلمة أن تعبر عن الرغبة المُتَحَقِّقَةُ (أم ١٣: ١٢، ١٩) بالإضافة إلى اشتياق لأنواع معيَّنة من الطعام (أي ٣٣: ٢٠). الاسم. يدل أيضاً على "رغبة" في أم ١٨: ١ (لكن راجع التفاسير). هذه الرغبة رُبّما تكون للأبرار (مز ٣٨: ٩ [١٠]؛ أم ١٠: ٢٤؛ ١١: ٢٣ [ت. إ. ش])، أو الكسالى (أم ٢١: ٢٥- ٢٦)؛ أو المُتَضَايَقِينَ (مز ١٠: ١٧)، أو الأشرار (مز ١١٢: ١٠). في تك ٤٩: ٢٦ الكلمة تعني "حَدّ" مشتقة من الجذر תאה، يرسم خطأ (KD 1:408 انظر عد ٣٤: ٧- ٨). إذا صور أم ١٩: ٢٢ عن رغبة خيّرة أو شرِّيرة هو غير مؤكّدة (راجع التفاسير).

رغبة، اشتياق، توق، لذّة، سعادة، شوق، مُتْعَة: ← אֲרֶשֶׁת [*'ᵃrešet*] (رغبة، التماس، #٨٣٠)؛ ← חמד [*ḥmd*] (رغب، اشتهي، اشتاقَ لـ، طَلبُ، كنزَ، # ٢٧٧٣)؛ ← חפץ [*ḥpṣ* [1]] (أرادَ، رغب، أمَلَ، همَّ، #٢٩١١)؛ ← חשק [*ḥšq* [1]] (رغبة، شوق، شهوة، #٣١٣٧)، ← יאב [*y'b*] (اشتاق لـ، تَاق، رغب، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [*kāleh*] (تَوْق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [*kmh*] (اشتاق لـ، تاق لـ، #٤٠١٤)؛ ← כסף [*ksp* [2]] (رغب، اشتاق لـ، تاق لـ، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [*môrāš* [2]] (امنية، رغبة، #٤٦٢٦)؛← ערג [*'rg*] (اشتاق لـ، يلْهثُ وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [*š'l*] (سأل، التمسَ، رغب، #٨٦٢٦)؛ ←

תאב [¹ t'b] (رغب، اشتاق لـ، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tešûqâ] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

جمال، جميل، يرغب، مرغوب، جميل: ← אוה ['wh] (اعتبرَ جميل أو مرغوبَ؛ طلبَ، اشتهي، #٢٠٣)؛ ← חֶמֶד [ḥemed] (نعمة، وسامة، جمال، جاذبية #٢٧٧٤)؛ ← יפה [yph] (يصبح وسيماً، جميل، يعشق، #٣٦٣٦)، ← נאה [n'h] (يَكونُ محبوباً، مُلائم، نَاسبَ، #٥٥٣٣)؛ ← פאר [p'r²] (جمّل، مُجّد، #٦٩٩٥)؛ ← שׁפר [špr] (جمّل، #٩١٨٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:134-37; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; G. W. Buchanan, "The 'Spiritual' Commandment," *JAAR* 36, 1968, 126-27; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; F. Landy, *Paradoxes of Paradise*, 1983, 177-79; N. Lohfink, "Zur Dekalogfassung von Dt 5," *BZ*, 9, 1965, 17-32.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

(#٢٠٥) אַוָּה ['awwâ] تشوّق ← #٢٠٣

(#٢٠٨) אוֹי ('ôy) ← حروف

211 אֱוִיל

¹ אֱוִיל [¹ 'ewîl] أحمق، مغفّل، أبله (#٢١١)؛ אֱוִלִי ['ewilî]، أحمق (#٢١٦)؛ אִוֶּלֶת ['iwwe-let]، غباوة (#٢٢٢)؛ יאל [y'l]، نِفْعَل. تصرّف بحماقة (#٣٢٨٢).

ش. أ. ق אֱוִיל قَدْ يُشتَقُّ منْ العربية "عويل"، "يتصلّبُ، يصبح غبياً"، ومن ثمَّ "ثقيل الفهم" أو "غبى" (*TWOT* 1:19; *HALAT* 21) معنى مشابه مُثبت في الأثيوبية. وقد أقترحت العلاقة بالكلمة العربية الجنوبية *'ûl* ، *'ewîl* "ينسحب"، إلاّ أن ذلك غير واضح (*TDOT* 1:137; *THAT* 1:77). وَلَو أَنَّهُ أحياناً يُقتَرحُ أن יאל مُشتَقّ من אֱוִיל (*TDOT* 5:358)، فالعلاقة بين יאל، و אול و אֱוִיל غير واضح (*HALAT* 365; *THAT* 1:77). على أية حال، الالفاظ بالتأكيد من نفس الحقل الدلالي لذا قد تكون شوركت بشكل شعبي.

ع.ق ١. ترد الكلمة אֱוִיל ٢٦ مرّة في ع.ق (الأنبياء[٤ مرات]، أي [مرتان]، مز [مرّة]، أم [١٩مرّة]). بين هذه المرات تستخدم مرّة واحدة فقط، بالتأكيد، كالصفة، "أحمق"، في أم ٢٩: ٩، حيث إن אֱוִיל خاصيّة لـ אִישׁ، "رجل" (*THAT* 1:78; *HALAT* وأيضاً لـ إر ٤: ٢٢؛ هو ٩: ٧). بقيّة مرات الورود ترجمت عموماً كاسم. "أحمق". أحياناً يُستعمل الاسم. אֱוִיל في صيغة الجمع. אֱוִלִים أو אֱוִילִים، لكن ليس أبداً في صيغة المؤنث. الصفة אֱוִלִי، "أحمق" مشتقة من אֱוִיל، ترد مرّة واحدة فقط (زك ١١: ١٥). على أية حال، يعتقد البَعْض بأن אֱוִלִי هو الاسم אֱוִיל باللاحقة י (*THAT* 1:77) الاسم. אִוֶּלֶת، "حماقة" هو صيغة *qiṭṭelet* نادر جداً (GKC §84b,c)، ويَرِد ٢٥ مرّة في ع. ق (مز [مرتان]، أم [٢٣مرّة]). عموماً الـ ٧٣٪ و الـ ٩٢٪ من ورود אֱוִיל و אִוֶּלֶת على التوالي، موجود في سفر الأمثال.

الفعل יאל يَرِد ٤ مرات في ع. ق، كلها خارج سفر الأمثال (إش ١٩: ١٣؛ إر ٥: ٤؛ ٥٠: ٣٥-٣٦، عد ١٢: ١١)، فقط في نِفْعَل، ليعني "يتَصَرَّف بحماقة" أو "أَنْ يَحمُقَ". وهو نقيض لسلوك חֲכָמִים، الحكماء (← #٢٦٨٢؛إش ١٩: ١١- ١٣؛ إر ٥٠: ٣٥- ٣٦؛ قا؛ سي ٣٧: ١٩)؛ المُستخدم بالارتباط مع חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*]، خطيئة (← #٢٦٣٣؛ عد ١٢: ١١). أوَّلئك الذين لا يعرفون طريق الرب يتَصَرَّفون بحماقة (إر ٥: ٤).

٢. في الأمثالَ هناك العديد منْ التشابهاتَ بَيْنَ אֱוִיל و כְּסִיל، الأحمق؛ فكلا الكلمتين مُلمَّع بـ "أحمق". ومن الصعب التفريق بينهما لأنهما تصفان نفس النقائص الأخلاقية. بمقارنة אֱוִיל مع כְּסִיל يُلاحظ المرء أن كلاهما يتسمان بـ אִוֶּלֶת، الغباوة (أم ١٦: ٢٢؛ ٢٧: ٢٢؛ قا؛ ١٢: ٢٣؛ ١٣: ١٦؛ ١٤: ٨، ٢٤؛ ١٥: ٢، ١٤؛ ١٧: ١٢؛ ٢٦: ٤، ٥، ١١)، يستهين بالتأديب والتقويم (أم ١٥: ٥؛ قا؛ ١٥: ٢٠)، نقص الحكمة (أم ١٠: ١٣- ١٤، ٢١؛ قا؛ ١٤: ٣٣)، لديه أسلوب سيئ في الكلام (أم ١٠: ٨، ١٠؛ ١٧: ٢٨؛ ٢٧: ٣؛ قا؛ ١٠: ١٨؛ ١٢: ٢٣؛ ١٥: ٢؛ ١٩: ١)، قلة ضبط النفس وحاد الطباع (أم ١٢: ١٦؛ ٢٠: ٣؛ قا؛ ٢٩: ١١)، غير قابل للإصلاح وعنيد ووقح أخلاقيًّا (أم ١٢: ١٥؛ ٢٧: ٢٢؛ قا؛ ١٠: ١٤؛ ١٧: ١٠؛ ١٨: ٢؛ ٢٦: ٥، ١١؛ ٢٨: ٢٦)، عاجز عن إدارة تمويلاته وممتلكاته (أم ١١: ٢٩، قا؛ ٢١: ٢٠)، ومُعاقب لحماقته (أم ١٠: ١٤؛ ١٤: ٣؛ قا؛ ١٩: ٢٩؛ ٢٦: ٣). يقترح كيدنير Kidner (41; cf. Mandry, 56) بأن אֱוִיל هي "أكثر قتامةً" من כְּסִיל. يُناشدُ الحكيمُ الأخيرُ (أم ٨: ٥) وليس الأوّل. استناداً لدونالد Donald (287)، على أية حال، אֱוִיל، كـ פְּתִי، "تافه"، بينما כְּסִיל قريب من לֵץ، استهزاء، سخرية (← #٤٣٧٠)، نموذج حاد للأحمق الذي "يفضح" الحكيم. على أية حال، فإن אֱוִיל و לֵץ لديهما بَعْض التشابهات. كلاهما يُقال للهُزْء بـ (أم ١٤: ٩؛ ٢٩: ٩؛ قا؛ ١٣: ١؛ ١٥: ١٢؛ ١٩: ٢٥) ومتغطرس (أم ١: ٧؛ ١٢: ١٥؛ قا؛ ٢١: ٢٤) وفاسد (أم ٢٧: ٢٢؛ قا؛ ٩: ٧- ٨).

٣. الاسم. אֱוִיל هو النقيض لـ חָכָם الحكيم (أم ١٠: ٨، ١٤؛ ١١: ٢٩؛ ١٢: ١٥؛ ١٤: ٣؛ ١٧: ٢٨؛ ٢٩: ٩). אֱוִיל يتكلّم دائماً عن الإشياء الخاطئة أو في الوقت الخاطىء ويُوقع نفسه في المشاكل (١٤ :٣؛ ١٧: ٢٨). بالمقارنة مع الحكيم، نجد الأحمق قصير النظر، تنقصه الإدارة، وغير مُتقبّل للنصيحة (١١: ٢٩؛ ١٢: ١٥). لذا، ينتهي الأمر به وبعائلته للفقر أو حتى للعبودية. (-W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970, 429; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1916, 238). الحِكمةُ أسْمَى مِنْ أنْ يَصِلَ إليْهَا أَوِيل الغَبيُّ، لذَلك لا يَفْتَحُ فَمَهُ عِنْدَ بَابِ الْمَدِينَةِ (٢٤: ٧). يَعلق (398) McKane قائلاً، "تَعبر الحكمَةَ عن نفسها بكفاءة عملية. فمثل هذه الحكمة أسمى من فهم الأحمق لأنه لِيس طيعاً للتأديب التربويّ ولا يصل لنضج الشخصية ودقّة القرار الذي يُعيرُ وزناً للكلامَ العامّ." النتيجة أن אֱוִיל، الأحمق، لن يمكنه أن يكون قائداً أو أحد صنّاع القرار في المجتمع. عندما يستخدم אֱוִיל، الأحمق، كنقيض עָרוּם "الرجل المتعقل" فان طبع الأحمق الحاد (١٢: ١٦) وغطرسته نحو التأديب الأبوي (١٥: ٥) ستتضح.

٤. الكلمة אִוֶּלֶת، حماقة، نقيض דַּעַת ، معرفة (أم ١٢: ٢٣؛ ١٣: ١٦؛ ١٤: ١٨؛ ١٥: ٢، ١٤)، و חָכְמָה، الحكمة (١٤: ١، ٨)، و תְּבוּנָה، الفهم (١٥: ٢١)، و שֵׂכֶל ، الفطنة (١٦: ٢٢). الحماقة هي الثابتة للأحمق אֱוִיל (٢٧: ٢٢) والسمة الرئيسيّة للـ כְּסִיל، أحمق (١٤: ٢٤؛ ١٥: ١٤؛ ٢٦: ١١). فـ אִוֶּלֶת الأحمق مكشوفة في أسلوبه السيء في الكلام (١٢: ٢٣؛ ١٥: ٢) وأعماله الحمقاء (١٣: ١٦). و אִוֶּלֶת الأحمق تُضلله هو وآخرين (١٤: ٨؛ قا؛ McKane, 466-67). فهو أكثر خطورة إن اجتمع مع الأحمق في אִוֶּלֶת ـه من دُبَّةٍ فَقَدَتْ أَوْلاَدَهَا (١٧: ١٢). وعندما تُجاوب الأحمق، أحياناً ما تُجيبه بحسب אִוֶּלֶת، حماقته (٢٦: ٥)، ولو أنه في أحيان أخرى يجب ألاّ يُجيبه الشخص طبقاً لـ אִוֶּלֶת ـه (٢٦: ٤). والحماقة أيضاً طبيعة الـ פֶּתִי، "التافه" (١٤: ١٨)، والذي ليس لديه احساس (١٥: ٢١). من يَرد قبل أن يسمع، يكون אִוֶּלֶת وعار (١٨: ١٣).

٥. في أم אֱוִיל وאִוֶּלֶת يدلان غالباً على هبة عقلية منخفضة؛ مع ذلك، تتضمنا أحياناً تصرُّفا أخلاقيًّا. هناك مناسبتان حيث يستخدم אֱוִיל كنقيض יָשָׁר، المُستَقِيم (← #٣٨٣٨؛ ١٤: ٩)، وצַדִּיק، الصَدِيق (١٠: ٢١). في أم ١٠ צַדִּיק (← #٧٤٠٤) مُستخدم ١٤ مرّة، ١١مرّة كنقيض רָשָׁע ، "الإنسان الشرِّير". لذا، في سياق أم ١٠، אֱוִיל مرادف لـ רָשָׁע. في ٢٤: ٩، الكلمة אִוֶּלֶת تستخدم لصيقة مع الكلمات الخاتمة ذات المغزى الديني/ الأخلاقي، זִמָּה، خطّة [ت. إ. ش]/ مَقصَدُ [ت. ي. ح] חַטָּאת، خطيئة، لوصف الميل الشرِّير للحماقة. بنفس الطريقة، تُستعمل אִוֶּלֶת يستخدم لصيقة مع الكلمات الخاتمة עֲוֹנוֹת، ظلم، רָשָׁע، شرِّير، وחַטָּאת، خطيئة، لوصف نهاية الشخص الذي يُضلل بالحماقة (٥: ٢٢-٢٣).

٦. خارج سفر الأمثال، في إر ٤: ٢٢، الشعب الأحمق (אֱוִיל) هم أوّلئك الذين لا يعرفون الله؛ وليس لديهم فهم أخلاقي وروحي، حكماء في عمل الشرّ ولكنهم لا يعرفون كيفية عمل الخير. الطريق الذي سيسلكه مفديو الرب هو طريق القداسة، حيث لا يسلك فيه النجس و אֱוִילִים (إش ٣٥: ٨). الراعي في زك ١١: ٥ أحمق אֱוִלִי، ليس لأنه أحمق ذهنياً، لكن لأنه يظلم الناس. إن رؤساء صوعن والمستشارين الحكماء للفرعون كلهم محترفون، لكنهم אֱוִלִים إذ يعطون نصيحة عديمة المعنى؛ فهم لا يعرفون الرب وخطته من أجل الأمم (إش ١٩: ١١). يقول ناظم المزامير بأنه يُعاني بسبب، חַטָּאת، الخطية، و עָוֹן، الإثم، و אִוֶּלֶת، الحماقة (مز ٣٨: ٣-٥ [٤-٦]). يعرف الله אִוֶּלֶת، المُرنِم، وאַשְׁמוֹת، معاصيه، ليست مخفيّة عنه (مز ٦٩: ٥ [٦]). في هذه المقاطع، אֱוִיל و אִוֶּלֶת لا تدلان على معنى النقص العقلي لكن النقص الأخلاقيّ. على أية حال، في هو ٩: ٧، يُشير אֱוִיל إلى الشخص الأبله والذى يَتكلّم بحماقة وبشكل متغطرس مثل מְשֻׁגָּע ، مَجْنُونٌ، التعبير אֱוִיל مفقود في عبرية المشناة والمدراش (*TDOT* 1:140)

أحمق، مغفّل، مجنون، وقح: ← ¹ אֱוִיל [¹ ʾewîl]، أحمق، تافه، #٢١١)، ← בער [⁴ bʿr] (تغابى، يكون غبياً #١٢٧٩)؛ ← הלל [³ hll] (تسوّش، حُمق، يَدّعي الجنون، يتَصرَّف كمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [¹ ksl] (تغابى، #٤٠٧١) ← להה [lhh] (تصرف كمجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [² nbl] (تكبَّر، تصرّف بشكل متكبّر، #٥٥٧١)؛ ← סכל [skl] (تصرَّفَ بحماقة، يتحامق، يُجبَط، #٦١١٨)؛ ← פתה [¹ pth] (يَكُونُ عديم الخبرةَ، يَكُونُ ساذجاً، يَخْدعُ، يُقنعُ، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [šgʿ] (هائج، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [tpl] (هذى، تكلمَ كلاما فارغا، #٩٥٢٠).

سيء، رذيل، شرِّير: ← זמם [zmm] (خطط، عزم، دبر شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← כִּילַי [kîlay] (وغد، #٣٩٦٤)؛ ← עול [¹ ʿwl] (تصرّف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← צדה [ṣdh ¹] (تصرّف عمداً، #٧٣٩٩)؛ ← רָעַע [¹ rʿʿ] (ساء، فسد، #٨٣١٧)؛ ← רשׁע [ršʿ] (العمل بطريقة شرِّيرة، بشكل أثيم، يَكُونُ مذنباً، ينطق بالإثم، #٨٣٩٩).

معرفة، فطنة، عنيف، حكمة: ← בִּין [byn] (فهمْ، أدرك، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يكُونُ حكيماً، يُصبِحُ حكيماً، يتَصرَّف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [ṭʿm] (ذَاقَ، فحص، ذوقُ، يُميّز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [¹ ydʿ] (لاحظ، اهتمَّ بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [¹ nkr] (زَعَمَ، مُيِّز، يَكُونُ معترف

به، #٥٧٩٥)؛ ← ערם [ʿrm ²] (مكر، احتال، تخابث، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl ¹] (لاقى نجاحاً، فهِمَ، تعقّل، تبصَّرَ، #٨٥٠٥).

خطيئة، ذنب، عصيان، تجاوز، جَور: ← אָוֶן [ʾāwen] (إثم، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʾ] (الخطيئة، يَرتكبُ خطيئة، يُطهِّر، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh ¹] (عمَل الخطأ، انحرف، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (تصرّف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← פשׁע [pšʿ] (تمرد، انتهك، أثم، #٧٣٢١)؛ ← **سقوط: لاهوت**

حكمة، معرفة، مهارة: ← בִּין [byn] (فهِمَ، أدرك #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يَكونُ حكيما، يُصبحُ حكيماً، يتَصَرَّف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← ידע [ydʿ ¹] (لاحظ، اهتمَّ بـ #٣٣٥٩)؛ ← יסר [ysr ¹] (يمحو، يُصحِّحُ، يهذب، #٣٥٧٩)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الاقناع، #٤٣٧٥)؛ ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (اعتبار، خطة، خطة شرِّيرة، مكيدة، #٤٦٥٩)؛ ← עָקְבָה [ʿoqbâ] (خداع، حيلة، #٦٨١٧)؛ ← ערם [ʿrm ²] (مكر، احتال، تخابث، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl ¹] (لاق نجاح، فهِمَ، تعقّل، تبصَّرَ، #٨٥٠٥)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

IDB 2:303-4; *ISBE* 2:331; *TDOT* 1:137-40; 5:358; *THAT* 1:77-9; *TWOT* 1:19-20, 357; T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; D. Kidner, *Proverbs*, 1964, 39-41; S. A. Mandry, *There Is No God! A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth*, 1972; W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs*, 1929, lxxxiv-vii; C-W. Pan, *A Study of the Vocabulary of Education in Proverbs 1-9*, an unpublished Ph. D thesis submitted to the University of Newcastle upon Tyne, 1987, 124-62.

تشو- وي بان *Chou-Wee Pan*

212	אֱוִיל

אֱוִיל [ʾᵉwîl ²] اسم. مواطنون (#٢١٢).

ش. أ. ق اسم عبري مُشتَق منْ كلمة مستعارة أكادية *aw* /*milu*، تعني شخص، مواطن.

ع. ق من المحتمل أن نَصّ ٢ مل ٢٤: ١٥ يُشير إلى المواطنين (אֱוִילֵי) التابعين للأرض، لكنه لفظَ كـ "أقوياء" (אֵלֵי) الأرض. (אֵלֵי مشتق من אַיִל، ← #٣٨٠).

مواطن: ← אֱוִיל [ʾᵉwîl ²] (مواطنون، #٢١٢) ← אֶזְרָח [ʾezrāḥ] (مواطن بالمولد، #٢٧٥)؛ ← עַם [ʿam ¹] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨)، ← עָמִית [ʿāmît] (مواطن، عضو بجماعة، #٦٦٦٠)؛ ← שָׁכֵן [šākēn] (مقيم، ساكن، جار، #٨٩٠٧)؛ ← תּוֹשָׁב [tôšāb] (نزيل، #٩٣٦٩).

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

214	אוּל

אוּל [ʾûl]، بطن، جسمُ (ترد ١.؛ #٢١٤).

ع. ق تُشيرُ الكلمة אוּל إلى "الحيوية" الظاهرة للإشرار (مز ٧٣: ٤). إنَّ المعنى الدقيق لـ אוּל غير مؤكّد. من أجل الصلة بينه وبين الأوغاريتية *ul*، قُدرة، انظر M. Dahood, 2:189

معدة، بطن: ← אוּל [ʾûl] (بطن، جسم، #٢١٤)؛ ← בֶּטֶן [beṭen ¹] (معدة، رحم، #١٠٦١)؛ ← גָּחוֹן [gāḥôn] (بطن [زاحف]، #١٦٢٣)؛ ← חֹמֶשׁ [ḥōmeš ²] (بطن، #٢٨٢٤)؛ ← כָּרֵשׂ [kārēś] (جوف [حيوان]، #٤١٦٠)؛ ← מֵעֶה [mēʿeh] (جسم، أمعاء، #٥٠٥٥)؛ ← קֵבָה [qēbâ] (بطن، حوصلة، #٧٦٨٧)؛ ← שֹׁר [šōr] (السرة، حبل سرّي، #٩٢١٩).

البيبلوجرافيا

. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 2:189; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*, Part 1: *A Comparative Lexicon*, Section Ba: *Root System: Hebrew Material*, 1988.

كليون إل. روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

٢١٦ (אֱוִלִי [ʾᵉwilî]، أحمق) ← (#٢١٦)

٢١٨ אוּלַי [ʾûlay ²]، رُبَّما) ← حروف

٢٢١ (אוּלָם [ʾûlam ³]، رواق، مدخل مسقوف لمبنى) ← ١٢١٥

٢٢٢ (אִוֶּלֶת [ʾiwwelet ¹]، غباوة) ← ٢١١

224	אָוֶן

אָוֶן [ʾāwen]، اسم. شر، ظلم، إنسان شرِّير، شرِّير؛ إثم، حُزن؛ كارثة؛ عقاب (#٢٢٤)

ش. أ. ق الجذر غير موجود بأي شبيه في الشكل والمعنى في لغات ش. أ. ق.

ع. ق صيغة الفعل الأساسي אָוֶן غير موجود في ع. ق. فيما يَرد الاسم حوالي ٧٤ مرّة (باستثناء استخدامه

في أسماء المكان، انظر ما سيلي)، إعتماد على طرازات القرارات التي يتخذها شخص بخصوص بَعْض النصّوص الصعبة (انظر TDOT 1:141). أكثر من ثلثي حالاته ترد في مز (٢٩مرّة)، و أي (١٥ مرّة)، و أم (١٠مرات). يَرد אָוֶן بالدرجة الأوّلى في المقاطع الشعرية وفي أغلب الأحيان ما يكون له خلفية لدى عابدي (أو عبادة) يهوه. إن الفاعل אָוֶן، هو من يُريد زعزعة أو حتى قتل أي عضو مُخلص من جماعة العهد، خاصة الأشخاص الأقل حظاً.

وَلَو أَنَّ אָוֶן ليس لا يَظْهر له أي شبيه في الشكل والمعنى في ش. أ. ق، إلا أنه يبدو مشتقاً من نفس أصل الجذر און (قوّة، #٢٢٦). بالتالى، אָוֶן يُمكنُ أن يُبرز سمة سلبية للقوَّة، وبقول آخر؛ إساءة استخدام السلطة التي تجلب الأذى والدمار (TDOT 1:141-42). الكلمات العبرية للمتاعب، والكارثة، والحُزن (مثل؛ אָוֶן [#٢٢٤]، רָעָה [#٨٢٨٦]، עָמָל [#٦٦٦٢]) متداخلة بصورة كبيرة مع الخطية لأنه، في الفكر العبرى، تؤدّي الخطيئة بشكل حتمي إلى الضّيّق والمعاناة (ABD 6:32).

١. **مصطلح عام للشرِّ.** אָוֶן يَستطيع تَبْيان التصرّف الشرِّير في عوالم العبادة (إش١: ١٣؛ زك ١٠: ٢)، والسياسة (إش ٣١: ٢)، والعلاقات القانونية (١٠: ١؛ ٢٩: ٢٠) أو الحرب (مز ٥٦: ٧ [٨]). وهو غير مرتبط بنوع معيَّن من الشر، لكنّه يَدل على حالة أخلاقية ـ دينية أساسية التي تُؤثِّر بشكل إجمالي على الشخص (TDOT 1:143).

القربُ المتوازي أو السياقي لـ אָוֶן؛ مع العديد من الكلمات الأخرى للخطيّة تُظهر عنادَها الأخلاقيَّ: חָמָס (العنف،إش ٥٩: ٦؛ حب ١: ٣ ← #٢٨٠٥)، עָוֶל (الإثم، أي ١١: ١٤؛ أم ٢٢: ٨، ← #٦٤٠٤)؛ רַע (الشر، مز ٢٨: ٣؛ ٣٦: ٣ [٤]؛ ٩٤: ٢٣؛ ١٤١: ٤؛ أم ٦: ١٨؛ ١٢: ٢١؛إش ٣١: ٢؛ ٥٩: ٧؛ إر ٤: ١٤؛ حز ١١: ٢؛ مي ٢: ١، ← #٨٢٧٣)، רָעָה (شرِّير، مز ٦٤: ٢ [٣]؛ ٩٤: ١٦؛ أم ١٧: ٤؛إش ٣١: ٢؛ ← #٨٢٨٨)، و רָשָׁע (شرِّير، مز ٢٨: ٣؛ ٥٥: ٣ [٤]؛ ٩٢: ٧ [٨]؛ ١٠١: ٨؛ أم ١١: ٧؛ ١٢: ٢١؛ ١٩: ٢٨؛إش ٥٥: ٧ ← #٨٤٠١).

ممارسة אָוֶן؛ ليس تلقائى أو عرضي. يخرج من القلب المقدم سابقاً لـ אָוֶן. عدو ناظم المزامير (مز ٤١: ٦ [٧]) يُجمّعُ لنفسه אָוֶן في قلبه، وبقول آخر، يذخر قلبه بتعليقات افترائية. طبقاً لـ إش (٣٢: ٦)، إنه قلب الأحمق الذي يمارس אָוֶן. وإحدى الإشياء التي يكرهها يهوه هو قلب يدبر / يحيك (חָשַׁב) الخطط الشرِّيرة (מַחְשְׁבוֹת אָוֶן). والأشرار (רָשָׁע) لا يتوقفون أبداً عن وضع مؤامراتهم متحينين الفرصة لارتكاب אָוֶן (مز ٣٦: ٤[٥]؛ قا؛إش ٥٩: ٧؛ إر ٤: ١٤؛ خر ١١: ٢؛ مي ٢: ١). يقترح ويلدبيرجر .Wildberger (45) أن אָוֶן تُبيِّن القوّة التي تعمل بقوّة تدميرية، حتى لو تفكر فقط أنها تخرج من قلب شرِّير والتي تؤدى إلى تَفْقيس حبكةَ لإحْداث الكارثة (أم ٦: ١٨).

أوّلئك الذين كرّسوا أنفسهم للـ אָוֶן سيحصدون ما يَبْذرونَ (أم ٢٢: ٨). يَرد أليفاز (أي ٤: ٨) على رثاء أيوب (ومعاناته) بتأكيد أن أوّلئك الذين يزرعون الإثم (אָוֶן) ويبذرون الشقاوة (עָמָל) سيحصدون ثمار زرعهم. يؤكد Clines (126). بأن أليفاز يركِّز على المغزى الثنائي لهذين الشرطين للزرع والحصاد كجزء من مجادلته، وبقول آخر: أوّلئك الذين يزرعون الإثم والشقاوة سيحصدون تلقائياً العقاب والحزن. وبعد ذلك يُضيف أليفاز بأن المنافقين يحبلون עָמָל ويلدون אָוֶן (١٥: ٣٥؛ قا؛ مز ٧: ١٤[١٥] لموازٍ قريب). ولو أن أليفاز يستنتج بصورة خاطئة أن السلوكَ والنتائج متصلان دائماً وبشكل مباشر، الاتصال السببي بين الاثنين غالباً هو واقع.

لأن الله يَعْرِفُ (أي ١١: ١١؛ ٣٤: ٢٢) ويَكْرهُ (مز ٥: ٥[٦]) أوّلئك الذين يرتكبون אָוֶן الشر، فهو يَعد بإبعادهم من حضوره (١٢٥: ٥). فاعلو الإثمِ الذين يُعاملون الأبرار معاملة سيئة يُقارنون بمن صَوَّبُوا كلامَهُمْ كسِهَام قَاتِلَة (٦٤: ٢[٣]) سيرميهم يهوه بسهامه (٦٤: ٧ [٨]). وَمع أن الأشرار قد يزدهرون لبَعْض الوقت، إلاّ أن يهوه سيبيدهم ويبددهم (٩٢: ٧- ٩ [٨-١٠]؛ قا؛ ١٤١: ٩- ١٠؛ أم ٦: ١٢- ١٥). إن الرد على السؤال المؤلم لناظم المزامير "مَنْ يَقُومُ لِي عَلَى الْمُسِيئِينَ؟ مَنْ يَقِفُ لِي ضِدَّ فَعَلَةِ الإِثْمِ؟" (مز ٩٤: ١٦)، هو بلا شَك: سيكوَن الله ملجأه وَسيَرَد عليهم بشرهم ويفنيهم (٩٤: ٢٢- ٢٣).

يُقدِّم الله لفاعلي الإثم إمكَانية الرجوع. إذ يمكنهم التوبة عن سلوكهم الرذيل فينجون من قصاص مؤكد (أي ٣٦: ١٠؛إش ٥٥: ٧؛ إر ٤: ١٤). يصلّي ناظم المزامير أن لا يتسلط عليه אָוֶן (مز ١١٩: ١٣٣) ويَعْرفُ التأثير المعرقلَ אָוֶן على علاقته مع يهوه (٦٦: ١٨).

(أ) مساوئ الوصف الفعلي الخبيث. إن تجاور אָוֶן مع أفعال الكلام وتعابير الفم (פֶּה)، واللسان (לָשׁוֹן)، والشفتين (שָׂפָה) يَظهر ناظم المزامير سمة الوصف الفعلي אָוֶן (مز ١٠: ٧) يُعلن ذلك الأشرار (רָשָׁע) ويستمرُّ بالمشقة (עָמָל) والإثم (אָוֶן) تحت لسانه. بمعنى آخر، لسانه سلاح قوي الذي إمّا يتسم بـ أو يكون دائماً مُستعداً للتحدث مسبقاً بالمتاعب والشر. الإثم (אָוֶן) والخداع (מִרְמָה، #٥٣٢٧) يتخللان كلامه. العاقل الحكيم يُشير إلى أن الشرِّير (אִישׁ אָוֶן) له فم فاسد (أم ٦: ١٢). والشرِّير (רָשָׁע) يصغى إلى شَفَة الإثم (אָוֶן שְׂפַת) (أم ١٧: ٤) ويَبْلَعُ الإثم (אָוֶן) بفمه (١٩: ٢٨). موازي للكلام الباطل (שָׁוְא، #٨٧٣٦)، جامعاً אָוֶן في قلبه، ويُخبر به في الخارج (مز ٤١: ٦ [٧]) يقترح ذلك

بأن אָוֶן يمكن أن يُشير إلى الافتراء.

في اتِّهام نبوي ضد يهوذا، يشترط إشعياء (إش ٥٨: ٩) تجديد العهد على أساس انفصال شعب الله عن عادتهم في الكلام אָוֶן. وبعد ذلك يصف الطبيعة الكاملة لخطيتهم أمام يهوه (متضمناً أيديهم، أصابعهم، شفاههم، ولسانهم) ، (٥٩: ٣). من المحزن، أن أمَّة عهد الله اتصفت بتبني الحجج الفارغة (תֹּהוּ، #٩٣٣٢)، والتكلّم بالأكاذيب (שָׁוְא)، والحبل بالمكر (עָמָל) ويلدون إثماً (אָוֶן) (٥٩: ٤). وباستخدام تعابير مشابهة، يُؤكِّد زك ١٠: ٢ على أن الأوثان تتكلم بالباطل (אָוֶן)، والعرَّافون يرون الكذب (שֶׁקֶר، #٩٢١٤)، ويخبرون بأحلام كاذبة (חֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא)، ويوعزون بالباطل (הֶבֶל، #٢٠٣٩).

(ب) أعمال بشعة اجتماعية. يشهد ناظم المزامير على التأثير الأفقي لفاعلي الإثم. بظلمهم للمساكين والأبرار (مز ١٤: ٥- ٦) الذي هو شيء مألوف كتناول الطعام اليومي (١٤: ٤؛ ٥٣: ٤ [٥]. يحيلون الشر على الأبرار ويجلبون المعاناة لحياتهم (٥٥: ٣ [٤]). يُصور ناظم المزامير فاعلي الإثم (الذين لديهم אָוֶן و עָמָל تحت لسانهم، ١٠: ٧، راجع ما سبق) كحيوانات بريَّة، تنتظر كامنة لتختطف ضحاياها (١٠: ٨- ١٠). يطوفون بأسوار المدينة نهاراً وليلاً، ناشرين حقدهم وإساءتهم (אָוֶן وעָמָל، ٥٥:١٠ [١١]).

يُعيرُ الأنبياء اهتماماً خاصًّا للجرائمَ الاجتماعية لفاعلي الإثم . يُوبِّخ إشعياء (إش ١٠: ١) الطبقة الحاكمة في أيامه على استخدام موقعهم في السلطة لحرمان الفقراء من سلعهم وممتلكاتهم. سواء كان ذلك بنشر قوانين اجتماعية جديدة غير عادلة (Clements, 61; Kaiser, 227; Wildberger, 213)، أو قرارات ظالمة قائمة على قوانين موجودة (Gray, 190-91)، أوكلاهما (Oswalt, 259; Ridderbos, 110-11)، فهذه القرارات التي شرّعها هؤلاء المسئولون جلبت الخراب على مواطنيهم الأقل حظاً. كما حرّف هؤلاء القادة أو شرّعوا القوانين التي جعلت أصول الملكية لصالحهم، وكل ذلك على حساب الضعفاء. يَتّهم إشعياء أيضاً شعب العهد بكونهم محبّين لـ אָוֶן (إش ٥٩: ٤- ٧؛ قا؛ أي ١٥: ٣٥؛ مز ٧: ١٤[١٥]). ويوجه النبي نداءات متتالية (إش ٥٨: ٩) داعياً إسرائيل للتوقف عن سلوكهم المشين (وَكَلامَ الإثم [אָוֶן]) ويعطي للمحتاجين ما رغبه الإسرائيليون الأشرار لأنفسهم (٥٨: ١٠). ميخا (مي ٢: ١ قا؛ حب ١: ٣) يُوجِّه اتِّهامه ضدّ أوّلئك الإسرائيليين يضيفون لممتلكاتهم بالنهب من الآخرين (''الذين يُخططون للاغتناء بالعنف''، Waltke, 634). يُوضِّحُ هوشع النبي (هو ١٢: ١١- ١٤ [١٢- ١٥]) خطيئة إسرائيل لانتهاكها متطلبات العهد. السطر الأوَّل من ع. ١١ [١٢] يُشير إلى إثم אָוֶן جلعاد والسطر الثاني يتعلق بممارساتهم الوثنية.

ولو أن البَعْض يترجمون كلا السطرين بالإشارة إلى عبادة الأوثان (مثل؛ Andersen and Freedman, 618-19)، بيد أن السطرين يُعينان بدقّة أكثر أعمال إسرائيل العنيفة كإراقة الدم وممارساتها الوثنية على التوالي. بسبب صيتها للعنف وإراقة الدماء (قا؛ ٦: ٨) يَعدُ يهوه بتحويل جلعاد ليعود عليه (١٢: ١٤[١٥]).

(ج) إثم عِبادة الأوثان. في توبيخه للطاعة غير الكاملة لشاول، يُؤكِّد صموئيل بأن يهوه يجد المسرة في الطاعة الصاقة بدلاً من الذبائح الريائية (١صم ١٥: ٢٢؛ قا؛إش ١: ١١- ١٥؛ إر ٧: ٢١- ٢٦). يستمر باتِّهام شاول بالتمرد (מְרִי، ← #٥٣٠٨) والتكبّر (פָּצַר، ← #٧٢١٠) (١صم ١٥: ٢٣ أ). يُقارنُ العنصرَ الأخيرَ إلى شرِّ عبادة الأصنام (אָוֶן וּתְרָפִים) إن تراصف هذين الاسمين على الأرجح يَعْمل كـ hendiadys (أحد إشكال الخطاب الذي تُربط فيه كلمتين متصلتين معاً تُستخدم لإبداء فكرة واحدة والتي عادةً ما تتبدّى كصفة واسم) ''للترافيم/ الأوثان الشرِّيرة'' أو ''شرّ عبادة الأوثان'' (قا؛ سب). إن تصرّف شاول البغيض والمستحق التوبيخ كعبادة مرتد لألهه أخرى. تُشكِل خيانة شاول رفضاً (מָאַס، ← #٤٤١٥) لكلمة يهوه (١٥: ٢٣ب). يُعلنُ النبي زكريا (زك ١٠: ٢) بأن الأوثان (الترافيم) لا تتكلم بشيء سوى بالباطل (אָוֶן).

(د) لا شيء / فراغ. في مناقشات عديدة لمعنى אָוֶן فإن عدد من الدارسون يُؤكدون بأنّ الفراغ / اللا شيء (خاصة في عالم عبادة الأوثان) يخدم الفارق الدقيق الأوَّلي لـ אָוֶן (مثل؛ TDOT 1:142; TWOT 1:48; Watts, 356). إحدى أوضح الأمثلة لهذا الفارق الدقيق (إش ٤١: ٢٩) قد يكون من الأفضل أن يَقْرأ كـ אַיִן (جزيئة عدم الوجود) بدلاً من אָוֶן (قا؛ 1QIsa[a]، السريانية، الترجوم، عكس Motyer, 318). بالرغم من أن نشاط فاعلي אָוֶן بلا شك بدون المضمون النهائي، فإن الفراغ لا يُعدّ الفارق الدقيق الأساسي للاسم في أغلب الحالات. في إش ٦٦: ٣ حيث يعالج النبي أمّا العبادة المنافقة (كما في ١: ١١- ١٥، حيث التُقدِمة المنافقة للذبائح لإدامة إحساس زائف بالأمان للعابد) أو توفيقية (شخص ينثر التُقدِمة اللائقة من ذبائح متنوعة ذات نشاط دينى/ إجرامى بغيض)، فهو يدين، بين إشياء أخرى، البركة، أي، عبادة אָוֶן في هذه الحالة يبدو أن אָוֶן يُمثِّل المفعول الفارغ عديم القيمة للعبادة، المعبود الوثني. من الممكن أن استخدامات إشعياء أيضاً אָוֶן؛ في السياق الحالى لإبراز الطبيعة الشرِّيرة لهذا النوع من السلوك. هو وبكل ما تعنيه الكلمة אָוֶן.

٢. **فاعلو الإثم.** التعبير פֹּעֲלֵי אָוֶן، فاعلو الإثم، يَرد ٢٤ مرّة في ع. ق والتعبير الأكثر شيوعاً في مز (١٦مرّة) للإشرار (٣ مرات في أي، ومرتين في أم، ومرّة واحدة في كل من إش ، هو، مي). تعبير مشابه، מַעֲשֵׂי אָוֶן

(أعمال إثم)، يَرد في إش ٥٩: ٦.

وَلو أنَّ פֹּעֲלֵי אָוֶן يمكنه تبيان فاعلى الإثم في العالم السياسي (إش ٣١: ٢)؛ فإن تآمرهم وإساءة معاملتهم موجهه ضد عابدي يهوه المُخْلِصين، خصوصاً الفقراء والمحتاجين من جماعة العهد. يُشير ناظم المزامير إلى يهوه وإله يعقوب (مز ٩٤: ٤، ١٦) مُلمحاً إلى العلاقة العهدية التي تُشكِّل الأساس لشكواه (٩٤: ٣). يَظْهر ظلم فاعلي الإثم لشعب الله في قتلهم للأشخاص الأقل حظاً، الأرملة، والغريب، واليتيم (٩٤: ٥- ٧، أعطى هؤلاء الأشخاص عناية خاصة بسبب ضعفهم، قا؛ خر ٢٢: ٢١- ٢٢؛ تث ١٠: ١٨؛ ٢٤: ١٩؛ يع ١: ٢٧)، وهو ما يُمثِّل التمرد المتغطرس ضد يهوه. فاعلو الإثم هؤلاء هم المرتدون، الذين سلكوا الطرق المعوجة (مز ١٢٥: ٥)؛ فهم يُمثلونَ النماذج الأوَّلية لأوَّلئك المحرومين من حضرة الله (١٥: ٥ [٦]). الشخص المعاكس لذلك هو الذي يفعل البر (١٥: ٢، פֹּעֵל צֶדֶק)، الذي يَعْمل دائماً بكلام الله ومشيئته ولا يتمرد (מָרָה؛ ← #٨٢٨٦) أو يرفض (מָאַס، #٤٤١٥) لمُتابعة طريقه.

وفقاً لاقتراح جانكيل Gunkel بأن المزامير الكتابية كَانت قائمة على "مزامير الإعتلال" (Gunkel and Begrich, 201)، أكّد Mowinckel (1-58, 121) على أن مزامير الرثاء الفردية تلك تحكى معاناة المرض لشخص بين يدى عرّاف/ ساحر. وبالتالى، فإن فاعلي الإثم هم أعداء ناظم المزامير؛ حيث يستخدمون تلاعباً سحرياً وممارسات غامضة لاستحضار الخراب على المساكين. يُشير كروس (135-36) Kraus إلى تصور بلاد ما بين النهرين للأعداء في عالم السحر وظاهرة اللعنة المصرية كإمكَانية أن يكون ش. أ. ق خلفية محتملة لهذه الفكرة. فاعلو الإثم هؤلاء هم الذين يُنفِّذون ممارساتهم السيئة عن طريق قوى سحرية (قا؛ TWOT, 23). فيما يؤكّد بيركيلاند Birkeland (93-94) على أن فاعلي الإثم في المزامير يُشيرون إلى الوثنيين. في كل حالة جماعية أو هيئة تمثلية منظورة، من ضمن ذلك الجماعات الإسرائيلية، فقط لأنهم يتعاونون مع الغرباء في هذا الفعل المشين. وفيما تبقى من المزامير، نجد أن الوثنيين يُزوِّدونَ الخلفيةَ للإحالات إلى فاعلي الإثم.

بالرغم من حالات معيَّنة لفاعلى الإثم (פֹּעֲלֵי אָוֶן) قد تشير إلى المُستبدين من غير اليهود، فإن الخلفية ليست واسعة الانتشار مثلما يقترح بيركيلاند Birkeland. أن اقتراح موينكيل Mowinckel بأن السلوك الشرِّير سببه قوى سحرية، ولو أن ذلك موجود في أدبيات بلاد ما بين النهرين، إلاَّ أنه غير واضح في أي مزمور كتابي.

فاعلو الشر هؤلاء يُمثِّلون الأشخاص الذين، من أجل صالحهم، يضرون أشخاصاً أبرياء في حالات غير ثابتة (TDOT 1:145). فمن غير المُمكن تمييزهم عن الأشرار (רְשָׁעִים / מְרֵעִים) والأعداء (אֹיְבִים) لشعب الله. في حالات كثيرة، يُصور פֹּעֲלֵי אָוֶן أوَّلئك الذين يريدون أن إيذاء عابدي يهوه من خلال إساءة استخدام سلطتهم، خصوصاً بالافتراء، واللعنة، والتهم الباطلة، وخطايا اللسان الأخرى (TDOT 1:147).

٣. سوء الحظ / المشاكل/ المحنة. في العديد من الحالات تُعيِّن אָוֶן جانباً معيَّناً لمتاعب وأحزان الحياة. الموازي لـ אָוֶן و עָמָל (عد ٢٣: ٢١؛ أي ٤: ٨؛ ٥: ٦؛ ١٥: ٣٥؛ مز ١٠: ٧؛ ٥٥: ١٠ [١١]؛ ٩٠: ١٠) يعرض العديد من الأمثلة لهذا الفارق الدقيق. في هذا الاستخدام يُبيِّن אָוֶן ليس فقط الفعل الفوري لكن أيضاً المشاكل الناتجة. مثال حي لهذا المعنى يَرد عندما تسمى راحيل الحديث الولادة الجديد بن أوني ("ابن محنتي") بنَفسها المُحتضرة (تك ٣٥: ١٨). وفي محاولته لإقناع أيوب بأن سلوكه الشرِّير قد سبب تجربة معاناته، يُعلن أليفاز بأن المعاناة (אָוֶן) لا تأتي بصورة طبيعية من تلقاء نفسها (أي ٥: ٦).

في رثائه على إسرائيل (عا ٥: ١- ١٧) يَحُثُّ عاموس النبي إسرائيل على طلب يهوه بدلاً من الديانة الزائفة الممارسة في بيت إيل، والجلجال وبئر سبع (٥: ٤- ٥). هذه المُقدَّسات للديانة الزائفة التي لا يمكنها تقديم مساعدة طويلة المدى لأنها لن تكون أكثر أثراً وقتياً. وبذا سَيُصبحُ بيت إيل متسماً بالمتاعب (אָוֶן).

لكون دان وتلال إفرايم وَاقعة بشمال أُورُشَلَيم، فإن التحذير من دان عن كارثة وشيكة (אָוֶן) على الأرجح يُشير إلى الإخطار المُسبقَ لجيش غازٍ (إر ٤: ١٥) تُمثِّل النظرة لهذا الجيش القضاء الإلهي على يهوذا لخيانته العهد. في هذه الحالة وحالات أخرى، يُشير אָוֶן إلى العقاب (قا؛ أي ٢١: ١٩؛ مز ٩٠: ١٠؛ أم ٢٢: ٨).

٤. أسماء المكَان مع אָוֶן. بَيْت آوَن. كاسم جغرافي، يَرد ٧ مرات. في يش ٧: ٢؛ ١٨: ١٢ وا صم ١٣: ٥؛ ١٤: ٢٣. قد يُشير إلى بلدة واقعة قرب بيت إيل. النبي هوشع (هو ٤: ١٥؛ ٥: ٨؛ ١٠: ٥) يُساوى اسم المكَان مع بيت إيل. في ضوء الاستخدام النبوي لبيت آون، يُناقش دارسون عديدون المعنى أو عدم الانفصال لبيت آون في يش ٧: ٢، حيث المرّة الوحيدة التي يُميز فيها بين بيت آون وبيت إيل. في ضوء الارجاع المتضارب لاسم المكَان هذا في سب. والمُسَاواة النبوية لبيت آون وبيت إيل، أوحي لبَعْض الدارسين أن بيت آون تلك التي في يش ٧: ٢ لصقل تالي (Gray, 87)، نتيجة دمج القراءتين (McCarter, 227-28)، أو فساد בֵּית אָוֶן (Boling, 222). وفي كل الأحوال، يستطيع المرء إبقاء عدم الانفصال لبيت آون في يش ٧: ٢ ويدرك بأن هوشع يستخدم اسم هذه البلدة القريبة من بيت إيل لإثارة نقطة تهكمية حول بيت إيل في كتاباته.

بَيْت آوَن، "بيت الأتعاب" (Stuart, 84) أو "بيت الكَارِثة" يَعْمل كاسم انتقاصي لبيت إيل، الذي يعني "بيت الله" (هو ٤: ١٥). بعد تقسيم المملكة، أسس يربعام بيت إيل كمكان مُقدَّس للمملكة الشمالية، حيث وجدت الصيغة الزائفة لعبادة يهوه تعبيراً لها (١مل ١٢: ٢٥- ٣٣). يَحُثُّ هوشع (هو ٥: ٨) مواطني المملكة الجنوبية لتَجَنُّب شهية إسرائيل للزنا الديني. فيجب أن لا يذهبوا إلى بيت آون (بيت إيل)، الذي للعبادة الزائفة المتمركزة حول عبادة العجل الكائنة هناك (١٠: ٥). استخدامه المشابه لـ אָוֶן في ١٠: ٨ (بدون בֵּית السابق، الأماكن العالية لبيت آون) يُؤكِّد تضمينه للشر (McComiskey, 169). يستخدم عاموس ١: ٥ التعبير وادي آون (בִּקְעַת אָוֶן) للإشارة إلى مركز وثني سرياني.

٥. الخلاصة. فيما يُقيِّمُ الأنبياء بَعْض سمات سلوك إسرائيل، فهم يصفون أنشطة متنوعة كما هي مُميَّزة بـ אָוֶן. إن إساءة استخدام السلطة / الفرصة موجَّه عادة ضد أُولَئك الساعين نحو عبادة يهوه بأمانة أو أُولَئك الذين يحتاجون لعناية خاصة بسبب حالتهم غير المستقرة. بالتالي، الفعل المُميَّز بـ אָוֶן يُصبحُ مرادفاً مع אָוֶן نفسه. فتراصف الكلمات العبرية للتعب، والمصيبة، والحزن (مثل؛ אָוֶן [#٢٢٤]، רָעָה [#٨٢٨٦]، עָמָל [#٦٦٦٢]) تعابير للخطية يُمكن אָוֶן لتبيان الذنب أو العقاب أيضاً. في الفكر العبري، تؤدّي الخطية إلى المشقة والمعاناة بشكل حتمي (*ABD* 6:32).

الاتِّهام بـ אָוֶן موجه ضدّ الأشخاص الذين يسيئون استخدام السلطة المخولة لهم. فالمكر والالتواء المخادع للقانون أو الدعاية المضلّلة لتحقيق برنامجهم الخاص بدلاً من أعمال العنف الوحشية والعلنية (*TDOT* 1:143-44).

ت - ب يضع جاسترو Jastrow قائمة بـ (אן) = (אן) كاحتمال جذر وصفي فعلي، ليعني يُنحني، يُقوِّس، يُجوِّف، يُضغط، ينضغط. والاسم يعني (١) إثم، خطأ (من ثم، فقد ارتبط بشكل وثيق بالأوضاع السياسية/ الاجتماعية)، (٢) زيف، فراغ / تفاهة (= הֶבֶל؛ ← #٢٠٣٩). وقد استخدمه آر. ماير R. Meir لوَصف الإنجيل، "زيف الورقة الفارغة" (Jastrow 1:27). انظر أيضاً *WTM*, 1:41، الذي يُلاحظ بأن هذا المعنى متطور من صياغة كلمة مركبة ناشز *'ewawngilyôn*، تحريض من اليونانية، εὐαγγέλιον (ي2295)، إنجيل.

ع. ج يُنقَل المفهوم في ع. ج من خلال الكلمات المشار إليها بأسفل. إن مفهوم يفعل الخطأ، فعل بشكل ظالم، ينتهك القانون، انعدام القانون والنظام، هو في قلب اهتمام ع. ج بالعمل باستقامة أمام الله (مت ٥: ٤٣- ٤٥؛ أع ٢٤: ١٥؛ رو ١: ٢٩؛ ٢بط ٢: ٩). لانعدام القانون والنظام، لاحظ رو ٤: ٧؛ ٢كو ٦: ١٤؛ للشر، والفساد، لاحظ مت ٧: ١١؛ ١٢: ٣٤- ٣٥؛ ١٥: ١٩؛ عب ٣: ١٢.

خداع، كذب، احتيال، مكر، ظلم، أكذوبة: ← אָוֶן [ʾāwen] (اثم، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בָּדָא [bd'] (لفق، دبّر، كذب، #٩٦٨)؛ ← כָּזַב [kzb [1]] (كذب، يكون كذاباً، مُخادع، #٣٩٤١)؛ ← כָּחַשׁ [khš] (فشل، خدع، انحدر، #٣٩٥٠)؛ ← נָכַל [nkl] (خدع، احتال، غش، #٥٧٩٢)؛ ← נָשָׁא [nš' [2]] (يُخدع، يَخْدَعُ، يُسبِّب خداعاً، #٥٩٥٨)؛ סָרָה [sārâ [2]] ← (عصيان، جناية، ثورة، زيف، #٦٢٤٠)؛ ← עָקַב [ʿqb] (تَعقّب، تجاوز، خدع، #٦٨١٠)، ← רָמָה [rmh [2]] (يخون، يَتعامل غدراً مَع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוּט [śwṭ] (انحرف للكذب، تورّط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שָׁקַר [šqr] (اتفاق/ تصرّف باطل،خَانَ، #٩٢١٣)؛ ← תָּלַל [tll] (يُضلل، يهزأ، شيء تافه، #٩٤٣٨).

خطيئة، ذنب، تمرد، انتهاك، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (اثم، ظلم، خداع، #٢٢٤)، ← חָטָא [ḥṭ'] (الخطيئة، يَرتكب خطيئة، يُطهِّر، #٢٦٢٧)؛ ← עָוָה [ʿwh [1]] (عمَل الخطأ، انحرفَ، #٦٣٩٠)؛ ← עָוֶל [ʿwl [1]] (تصرّفَ خطأ، #٦٤٠١)، ← פָּשַׁע [pš'] (تمرد، انتهك، خالف، #٧٣٢١)، سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 6:31-40; *TDOT* 1:140-46; *THAT* 1:81-84; *TWAT* 1:151-59; *TWOT* 1:23-24; F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, 1980; H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms*, 1955; R. Boling, *Joshua*, AB, 1982; R. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1980; G. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, ICC, 1912; J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, NCBC, 1986; H. Gunkel and J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 1933; O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, OTL, 1983; H. Kraus, *Theology of the Psalms*, 1986; E. Knauf, "Beth Aven," *Bib* 65, 1984, 251-53; P. McCarter, *1 Samuel*, 1980; T. McComiskey, "Hosea," in *The Minor Prophets*, 1992, 1:1-237; J. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; S. Mowinckel, *Psalmen Studien 1*, 1921; J. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; J. Ridderbos, *Isaiah*, 1985; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; B. Waltke, "Micah," in *The Minor Prophets*, 1993, 2:591-764; J. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, Hermeneia, 1991; H. Wolff, *Hosea*, 1977.

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

226 אוֹן

אוֹן ['ôn ¹] اسم. قوّة منتجة، رجولة جنسية؛ القوّة البدنية؛ ثروةُ (#٢٢٦).

ع. ق ترد الكلمة على الأقل ١٢ مرّة، ومن المحتمل ١٣ مرّة.

١. في أربعة نصوص، الاسم له معنى القوّة المُنتجة.

(أ) في "بركة" يعقوب (خطأ في التسمية في حالة بَعْض الأبناء، الذي لامَ بدلاً مِنْ بارك)، رأوبين موصوف كـ בְּכֹרִי...כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי بكري.. قُوّتِي وَأوّل قُدْرَتِي (ت. س& ف) / مَظْهر رُجولَتِي (ت. ك. ح + ت. م) / رُجُولَتِي (ت. ي. ح) (تك ٤٩: ٣). لقد كان في الابن البكر حماسة القوّة الرجولية غير المخففة للأب (Peake, 1920, 165; Westermann, 218; Hamilton, 644, 647, Spence and Exell, 524; Delitzsch, قا؛ n. 11 359, 372 [قوّة رجولية؛ Wellhausen [قوّة ذكورية]؛ استشهد بها Anderson, 572) / قوى رجولية. S. R. Skinner, 514; Tate, قا؛ Driver, 1916, 382 (1990, 283)/ فعالية جنسية (Hamilton, 647, n. 11) كان/ كانت ظاهرة. على أية حال، كان رأوبين لديه هذه الحيوية بمثل هذه الوفرة التي ظهرت على شكل تجاوز حقوق زواج أبيه (تك ٣٥: ٢٢). هذا الفعل من النكاح المحرم- الذي قد يَكون ذكرى جريمة خطيرة، مثل محاولة انتزاع السيادة من يعقوب (Davies, 298)، أو بَعْض الأفعال العدائية أو الغادرة التي ارتكبت ضد قبيلة بلهة، دان- نفتالي (Bennett, 395؛ مع ذلك انظر Skinner, 515) وهو ما أدّى إلى شَجْب أبيه له وحرمانه من أوّلويته، وبقول آخر؛ حقوقه وامتيازاته كالابن البكر (تك ٤٩: ٤) (Peake, 1920, 165; Hamilton, 647). لقد كانت خطيئة رأوبين الأساسية، استناداً إلى أبيه، ضعف الإرادة، قلة ضبط النفس، والتردد (Hertz, 183). شخصية كل واحد من الأسباط تُمنح كإنذار لتلك العشيرة. (S. R. Driver, 1916, 379-80; Davies, 296) لذا، ليس مفاجئ أن العشيرة التي تحمل اسم رأوبين تصور على انها غير ذات قيمة، تافهة نسبياً و/ أو غير مؤثرة (قض ٥: ١٥- ١٦)، بل ومُهدّدة بالانقراض مبكراً، غالباً بالتأكيد كنتيجة للضغوط العسكرية في شرق الأردن (تث ٣٣: ٦).

(ب) المنزلة المميزة للابن البكر مُقرٌّ بها على نحو واسع في كافة أرجاء ش. أ. ق. من الواضح أن الحقوق وامتيازات الابن البكر كانت ذات قيمة كبيرة في إسرائيل أيضاً (قا؛ تك ٢٥: ٣١- ٣٤؛ ٢٧: ١- ٤٥). على أية حال، هناك دليل من الـ Nuzi، والأوغاريتية والألاخ حيث يُمكن أن يختار الأب "ابنه البكر" (انظر Thompson, 229, n. 1 والأدب المُستشهد به هناك؛ Mayes, 302). تَظْهرُ منْ بَعْض النصّوص في ع. ق (تك ٤٨: ٨- ٢٠؛ ٤٩: ٣- ٤؛ ١ أخ ٥: ١- ٢) حيث مورست عادة مشابهة في إسرائيل (Smith, 255-56; Thompson, 229-30; Mayes, 302). ولصَدّ هذه الممارسة، صيغ قانون الذي سعى إلى أن يحمي الحق الثابت للابن البكر عن طريق إشتراط أن الرجل الذي فضّل إحدى زوجاته على الأخريات لم يُسمح لَهُ أنْ يُقدم ابْنَ الزَّوجَة الأثِيرَة لِيَجْعَلَهُ بكرَهُ في المِيرَاث عَلَى بكره [الفعلي] ابْنِ الزَّوجَة المكرُوهَة (تث ٢١: ١٥- ١٧). فلم يَكنْ للرجل أي حق شرعي لتعديل منزلة أبنائه؛ فقد كان مُلزماً أن يدرك حق مولوده الأوّل الحقيقي عن طريق إعطائه نسبة أو نصيباً مضاعفاً (يبدو أن اللفظ العبرى يعني ثلثين [(Phillips, 142; Mayes, 304)، عندما كان يُقسّم الميراث، على أساس أن هذا الابن كان רֵאשִׁית אֹנוֹ הוּא أوّل مَظْهر قُدْرَتِه (ت. ك. ح؛ قا؛ S. R. Driver, 1965, 246)/رجولَة (ت. ي. ح ؛ ت. إ. ش)/قوّة تناسلية (Fohrer, 99; Mayes, 304; Craigie, 282-83) (تث ٢١: ١٧).

(ج) في السردية التي تقابل أعمال الله العظيمة في الخلاص والأفعال الجليلة للرحمة من جهة، بخيانة وجحود إسرائيل الشديدين، هناك وصف للمعجزات المعمولة في مصر بقدوس إسرائيل، والتي توجت بـ "وَأبَادَ كُلِّ أبْكار مصْرَ"، רֵאשִׁית אוֹנִים (مز ٧٨: ٥١)، أوَائل القُدْرة (Oesterley, 361؛ الرُّجُولَة , 1973, 237, 245)/الرُّجولَة (JB; Tate, 1990, 279) أو "أوّل ثِمَارِ الرُّجُولَة" (ت. إ. ش؛ قا؛ ت. ك. ح + ت. ي. ح).

(د) الموازي لـ مز ٧٨: ٥١ موجود في ١٠٥: ٣٦، حيث ترد الكلمات רֵאשִׁית לְכָל־אוֹנָם أوَائِلَ ثمار خُصُوبَتِهِمْ (ت. ك. ح) / أوّل ثمار الرُّجُولَة (ت. إ. ش ؛ ت. ي. ح) / ذكورة (Allen, 37). هنا، سلطان يهوه الواسع الانتشار والمسيطر على الشعب مُمَجَّد: الإله المسيطر الذي يوجه شعبه عبر كل الأزمات، وأبداً لا ينسى عهده، و دائماً محققاً كلمته، ومظهراً قدرته ونعمته بالآيات، والعجائب والأحكام (Kraus, 312).

٢. إنّ الكلمة مستعملة للقوّة الجسدية للبشر (أي ١٨: ٧، ١٢؛ هو ١٢: ٣ [٤]؛إش ٤٠: ٢٩؛ وربّما أم ١١: ٧)، الله (إش ٤٠: ٢٦)، وللوحش الهائل بهيموث (أي ٤٠: ١٦).

(أ) في خطابه الثاني (أي ١٨: ١- ٢١)، حيث يُدافع بلدد عن القضية الأخلاقية السوداء- والبيضاء واللاهوت الجزائي البسيط (Clines, 414-15)، ترد الكلمة مرتين (ع. ٧٠ و١٢). يُصرِّح بلدد بثقة (ع. ٧) أن خَطَوَاتُ الإنسانُ الَّتي كانَتْ قَوِيَّةً (צַעֲדֵי אוֹנוֹ، حرفياً، خَطَوَاتُ قُوّته [ت. س& ف + ت. ي. ح]) سوف تُقْصُر، أو ستَضِيق (ت. ي. ح) أو تَضْعُفُ [ت. إ. ش] (Clines, 403) التَرجمة المقترحة من

أندرسن Andersen (189) تنقل المعنى جيداً: "تُصبحُ سرعتَه الرياضية مُتثاقلة". استناداً إلى بلدد، طريقة حياة الشخص المعارض لله تُؤدّي للدمار الذاتي (Watts, 78). البَعْض يتناول אוֹנוֹ لتكون من אָוֶן، ضيِّق، حُزن، شر. إن NJPSV تقرأ "خطواته الواسعة الجائرة" [قا؛ ت. م] و G. R. Driver (1945-46)، يُصحِّحُ النصَّ من יִצְרוּ צַעֲדֵי אוֹנוֹ إلى יֵצֶר צַעֲדֵי אוֹנוֹ، يترجم "شره يحيط خطواته". مع ذلك، من المفضل أن يبقى النصّ الماسوري ليؤخذ אוֹנוֹ على أنها نشاطه. إن مغزى تشبيه الشخص الشرِّير يُختصر بمشية مقيّدة قد يكون بأنه سَيُشَلّ بالمرض (Clines, 414) بدلاً من أن يُصاب بالشيخوخة المبكِّرة (قا؛ Pope, 134). ما هو مؤكد أنه فيما تُشير السعة إلى الخلاص، فإن الضَيِّق يُمثِّل الضَيِّق والخطر (Sawyer; S. R. Driver, 1906, 50; Davidson, 156; Dhorme, 260-61; Gordis, 1978, 191; Clines 414). أوَّلئك الذين يستطيعون أخذ الخطوات الواسعة الطويلة هم الأقل احتمالاً للتَعثّر منْ أوَّلئك الذين يخطون خطوات مُعاقة (مز ١٨: ٣٦[٣٧]؛ أم ٤: ١٢).

الكلمات יְהִי־ רָעֵב אֹנוֹ في أي ١٨: ١٢ تُرجمت بإشكال منوعة. إذا احتفظنا بالنصّ، من ثم يستمر بلدد بالقول بأن قوّة الإنسان الشرِّير بَلّهُمَا الْجُوعُ (ت. ك. ح)، وبمعنى آخر؛ استنفذت (قا؛ Hartley, 277-78؛ Davidson, 157)، استهلكت (NRSV)، أو استنزفت (Dummelow, 305). بناء على هذه الترجمة من الممكن أن يصبح المعنى أن طاقات و دوافع الشخص الشرِّير تتآكل لذا ــ سواء بالمخاوف التي تُثير أعصابه (Hartley, 278)، أو، أقل احتمالاً، بتعطّشه (Watts, 78)- حيث ليس لديه أي احتياطات عندما تضربه المصائب. العديد من الدارسين (مثل؛ Moffatt; JPS; NIV; Strahan, 165; Clines, 403, 405؛ قا Terrien, 1038) يتناولون אוֹנוֹ على أنها אָוֶן بدلاً من אוֹן، لكي يُقرأ النصّ "الخراب [أو البؤس] هو [أو سـ] يفترسه" الذي يُزوِّد توازي جيد لـ ع. ١٢ ب ("وَالْكَوَارِثُ [تشير] مُتَأَهِّبَةٌ تَرَصَّدُ كَبْوَتَهُ" [ت. ك. ح]). فبهذه الترجمة، سيصبح المعنى أن قوى الفوضى تتربص الإنسان الشرِّير فيما يكون بصحة جيدة ومتمتعاً بحظ سعيد (قا Clines, 416).

يُصحِّحُ البَعْضُ نَصَّ أي ١٨: ١٢أ، دورم Dhorme (263-64; cf. *BHS*) يَقرأ בְּאֹנוֹ [b^eʾōnô] "[جائع] وسط ثروته" فيما يقترح *BHK* التصحيح יִרְעַב אָוֶן לוֹ، المصائب جائعة له (قا Driver and Gray, 2:119)، اللذان يقترحان بأنّ، المعنى لديه بأن المصيبة مفترسة للإنسان الشرِّير، من ثم سيكون لديه توقّع יִרְעַב לְאוֹנוֹ، مصيبته جائعة له). فيما يُترجم داهود Dahood (1966, 230, 237) "ترك الشخص الجائع وجهه" مُجادلاً أن רָעֵב "الشخص الجائع" اسم شعري للموت (1966, 200, 203, 237) وأنّ אֹנוֹ مشتق من אָנָה، ليواجه (1966, 230, 237). يتبع داهود Dahood بوب Pope (132, 135) فيترجم "المفترس يواجه" و يقرأ Habel (97) "يأتيه الجائع". وجهة النظر هذه غير مقنعة (انظر Clines, 405)، كما في NEB وREB، اللتين، اتبعتا الاقتراح المشكوك فيه من درايفر G. R. Driver (1953, 260) بأنّ هناك جذر רָעֵב يقصد أن يكون مسحوراً، يترجم، "بكل قوته فهو مشلول بالخوف" يرى التفسير التقليدي اليهودي في אֹנוֹ إشارة إلى النسل وفي צַלְעוֹ، جانب / ضلع، استعارة للزوجة (انظر Clines, 405; Hartley, 278, n. 10 والأدب المستشهد به هناك). استناداً لهذا التفسير، الخيالي كما هو مبدع، أوّلاد الرجل الشرِّير سيجوعون والمصيبة تنتظر زوجته (Gordis, 1978, 192). العديد من المعلقين (مثل؛ Gibson, 143-44) يَصرُّون على أنّ، بلدد، في خطابه الثاني، يضع أيوب كأحد الأشرار. على أية حال، Clines (409) يُجادل قائلاً بأن بلدد لا يقصد أن يُشير ضمناً إلى أن أيوب هو الشخص الذي يُصور؛ بالأحرى، يرى بلدد أيوب كخاطىء مُخلَص ويريد تشجيعه للاتّجاه نحو الله.

(ب) إسرائيل في هو ١٢: ٣[٤] يبدو مُوجهاً للتعلّق بمحبَّة وعدل يهوه كما تَعلّق يعقوب المُثابر بعقب أخيه، وفي رُجُولَتِه (וּבְאוֹנוֹ؛ ت. ك. ح؛ ت. إ. ش؛ ت. ي. ح)، أو بقوَّته [تَ. س& ف] (Andersen and Freedman, 593, 596, 607)، أو أوان رُجولَته [ت. م] (Landy, 147, 150) مرتبط بشكل متماسك بصراعه مع الملاك في نهر يبوق (قا؛ Metzger, 1098; Stuart, 191, 197). ستيوارت Stuart (185) يُترجم וּבְאוֹנוֹ كـ "عندما كان قوياً".

(ج) اليائسون، والتعابى، والمسببون المشفقون على ذواتهم الذين يشتكون بأن الله قد تركهم (إش ٤٠: ٢٧) يُعطون التأكيد بأن يهوه الذي لا يضاهي ــ الأبدي، الخالق ذو السلطان (ع. ٢٨أ)، الذي لا يتعَبُ ولا يكلّ أبداً وفَهمُهُ يَعصَى على الإدراك (عد. ٢٨ ب) يمنحُ المُتعَب قوّةً ويَزيدُ فاقدَ القُدرَةِ احتمالاً (וּלְאֵין אוֹנִים עָצְמָה יַרְבֶּה، حرفياً وللشخص/ أوَّلئك الذين ليس لهم / ليس لديه أي قدرة / حيوية سيزيد القوَّة [عد. ٢٩]). ينقص اللغة العبرية كلمة لـ "كلي السلطة أو القدرة" لكن يعبّر عن الفكرة في ع. ٢٦ بالإسهاب (North, 88)، حيث يُقال عن يهوه لديه وفرة القوَّة (מֵרֹב אוֹנִים). يهوه، الذي قوّته أزلية ونعمته لا تنضب، هو المَصدر الوحيد للتجديد والنشاط. كل أوَّلئك الذين ينتظرون بأمل، وبثقة، وبإيمان لتدخله سيزدادون قوَّة وسيواجهون انعكاساً كاملاً لحظوظهم (ع. ٣١) (Jones, 518). يهوه دائماً يُؤدّي بقوَّة كاملة، وأوَّلئك الذين يثقون فيه

سيزدادون قوّة بتجديد نشاطهم (McKenzie, 25).

(د) الكلمات וְתוֹחֶלֶת אוֹנִים אָבָדָה (حرفياً، رجاء/ توقع القوّة يزول) في أم ١١: ٧ب تُرجم بشكل متنوع. لقد تم الجدل بأن ع.٧ ب لا يُزوِّد التناقض المتوقع لـ ع. ٧ أ "عِنْدَ مَوْتِ إِنْسَانٍ شِرِّيرٍ يَهْلِكُ رَجَاؤُهُ"، والذي رُبّما سب ("[عندَ موتَ الإنسَان البارَ لا يهلك رجاؤه] لكن تفاخر الأشرار يبيد") يحفظ النصّ الأصلي (Hooke, 403; Rylaarsdam, 450-51; Tate, 1972, 39). ترجمة RSV، التي تبدو أنها تتبع سب τὸν ἀσεβῶν = אֱוִילִים، الأشرار (قا؛ BHS)، تقرأ "توقع الكافرين لا يصل لشئ" (قا؛ NRSV; JB). وآخرون (مثل؛ Martin, 77-78) يُصرّون على أن سب لا يجب أن تُتبع. Reider (124؛ قا؛ BHS) يحقق التوازي المتعارض بتصحيح אוֹנִים إلى אֱמוּנִים (المؤمنون) ويُوصل אָבָדָה بالعربية "أبد"، يدوم، يَكُونُ دائمياً: "لكن توقّع المؤمنين أبديٌّ" يرى McKane (439-40) أنه من غير المحتمل أن في سطر واحد يجب أن يكون هناك خطأ من الكُتّاب واستخدام الفعل في العبرية الكتابية بين أوّلئك الذين يقبلون النصّ الماسوري ويبقون على التوازي الترادفي، الرأى منقسم بالنسبة لمعنى אוֹנִים فيRV. (قا؛ Frit-sch, 847) حيث يُقدّر أن يكون אוֹנִים صيغة الجمع لـ אָוֶן مشقّة، حزن، شر، لكن هذا المعنى غير محتمل أبداً (Martin, 77). تأخذ NEB التعبير תּוֹחֶלֶת אוֹנִים كـ "أمل الوفرة" (قا؛REB; McKane, 227, TEV)، لكن NIV تترجم ع.٧ب كـ "كل ما توقعه من قوته يفشل". المعنى يبدو أنه حيث اعتماد الشرِّير الصلف على ثروته أو قوته لا ينفعانه في الموت. أيًّا كَانت الميزة / المزايا التي قد يتمتع بها الشرِّير فهي عابرة زائلة. في النهاية، القوّة و/ أو الثروة ستضيع لذلك الإنسان البار ليس بحاجة إلى أن يحسد الشرِّير الغني، القوي (Collins, 38). رُبّما، بالرغم من أن، ع. ٧ يقترح أيضاً بأنّ، بالمقارنة مع الشرِّير،الإنسان البار لديه رجاء بعدما يموت، سواء بالأبدية المُباركة أو باسْمٍ صالحٍ أو سمعةٍ خالدة (McKane, 440).

(هـ) بالمقارنة مع القوَّة الضئيلة للبشر، فان الخالق قوي بشكل لا نهائي، يهوه، صنع كل الأشياء، بضمن ذلك بهيموث الهائل والمرعب، الذي يمتلك قوّة مرعبة في متنية وقوّته في عضلات بطنه، [ו] בִּשְׁרִירֵי בִטְנוֹ אֹנוֹ (أي ٤٠: ١٦) يُشير إلى القدرة الجنسية (Terrien, 1187; Pope, 323; MacKenzie and Murphy, 488) بالإضافة إلى القوّة الجسدية (Driver and Gray, 1:354-55; Dhorme, 620; Good, 431; Hartley, 525) والذي لا يمكن للبشر أن يأسروه أو يروضوه. إنّ الكلمة בְּהֵמוֹת ، التي هي صيغة الجمع للاسم. أي ماشية أو وحش، من المحتمل أن تكون صيغة جمع مشدد أو صيغة جمع للتفخيم التي تحمل المعنى، وحش من الدرجة الأوّلى (Davidson, 321; Pope, 320; Watts, 1972, 145. قا؛Strahan, 338) مخلوق عظيم من المحتمل أكثر أن يكون حيواناً أسطوريًّا (Terrien, 1186; Pope, 320-22; Habel, 221-22; pace Andersen, 288-89; see, further, Watts, 1972, 145-46). يبدو أن بهيموث كَان رمزاً للفوضى البدائية، القوَّة البدائية المنذرة بسوء العاقبة العظيم الذي سيطر عليه الله عندما أسس النظام في الكون (Habel, 222).

٣. في نصين، يعني אוֹן، ثروة (أي ٢٠: ١٠؛ هو ١٢: ٨[٩]).

(أ) كثيرون يعتقدون بأن صُوفَرُ، في خطابه الثاني (أي ٢٠: ١- ٢٩)، يُلاحظ (ع.١٠) أنه، في الموت، أبناء الرجل الشرِّير المفجوعون سيُرغمون على استخدام ثروتهم لتعويض أوّلئك الذين كَانوا ضحايا ابتزاز أبيهم الميت. بَعْض أوّلئك الذين يأخذون هذا الخط يفهمون الفعل רָצָה في ع.١٠أ ليعني يسدّد (دين)، يدفع (على هذا، انظر Dhorme, 299; Clines, 487، قا؛ ت. ي. ح؛ ت. إ. ش) و من بعده Budde، يُصحِّحُ יָדָיו، "يداه" في ع.١٠ب، إلى יְלָדָ(י)ו ، "أوّلادُهُ" (كذا في ت. إ. ش؛ ت. ي. ح؛ JB، قا؛TEV). الفعل רָצָה يُفهم على أنه يعني يطلب الإحسان من قبل بَعْض المترجمين (مثل؛RSV;NRSV)، يَسْتَجْدِي (Driver و Gray, 1:177، قا؛ ت. ك. ح)، يَتَرَضَّوْنَ (NEB، قا؛ ت. س& ف؛ ت.)، يتملق لكسب الرضا (REB)؛ يُهادنُ (Gordis, 1978, 210, 215)، أو يَرتَضونَ الذُل (NJPSV؛ قا؛ ت. م). العديد من المعلّقين والمترجمين (مثل؛ Peake, 1905, 198-99; Strahan, 184-85; Franks, 357; Terrien, 1061) يفهمون هذا العدد بأنَّ الأبناء سيُطلب منهم إعادة مكاسب أبيهم الحرام لأصحابها الشرعيين. على أية حال، طبقاً لـ Dhorme (299)، بينما يجب على الأبناء تقديم التعويض للضحايا مسلوبى القوّة، فإن الأب، أيضاً يجب أن يُرجع الثروات التي جمعها بإحتيال.

من الممكن أن أي ٢٠: ١٠ يعني أنه ليس فقط سيضطر فاعل الإثم أن يُعيد مقتنيات الفقراء قبل موته، لكن أوّلاده سيجبرون على مواصلة التعويض بعد موته. في هذه الحالة، على أية حال، يَظْهر السؤال كله لماذا يشار إلى فعل الأبناء قبل الأب (على هذا، انظر Clines, 487). الترجمات الأخرى (مثل؛ NIV؛ Pope, 149) مشابهة لترجمة Dhorme. وفي حالة NIV، رُبّما يكون اعتبار أن الأبناء يشكلون امتداداً لأبيهم من ثمّ يكونون "يديه" التي تشير إلى أيدى الأبناء (انظر، مع ذلك، Peake, 1905, 199). الأكثر احتمالاً، مع ذلك، على غرار هارتلي Hartley (301)، تتبعNIV غورديس Gordis (1943; 1978,

215-16)، الذي اقترح أن יָד قد تعني نسل. وعلى هذا التفسير، سيكون الأبناء وحدهم من يجب أن يُصلحوا ما فعله أبوهم بتعويض أوّلئك الذين قد أفقرهم أبوهم الشرّير بوسائل غير قانونية. طبقاً لـ Driver و(2:137 Gray)، ع.١٠ب يُؤنّث سبب إفقار الأبناء: كان يجب على أبيهم أن يُعيد ما سلبه من ثروات إلى مُلّاكه الشرعيين. لكن يبدو غريباً أنه ليس هناك إشارة للشخص الذي يُجبر الأبناء على تقديم التعويض عن سوء تصرف أبيهم بإرجاع الثروة إلى أوّلئك الذين نُهبت منهم (قا؛ Clines, 487). يُقدّم Clines (487) الاقتراح المثير بأن וְיָדָיו תָּשֵׁבְנָה אוֹנוֹ في ع.١٠ ب تعني ببساطة أن يدي الأب فقدت عن قوتها، أي يموت الأب. على هذا التفسير، ليس هناك على الإطلاق أي إشارة لملكية الأب. وأنّ أبناء الرجل افتقروا نتيجة لموته المبكر. إنّ هذا العدد صعب وقد يكون وضع في غير مكانه (انظر، Dhorme, 293, 299; MacKenzie and Murphy, 478; NEB; REB). حُذف في NAB.

(ب) إسرائيل المتغطرس والغادر بطبعه (مدعوّة باسم כְּנַעַן، كنعان = تاجر في ع.٧ أ [٨ أ] !) المتبجّح بالثروة (אוֹן؛ هو ١٢: ٨[٩]) التي كسبها بعنفه واحتياله (إذا احتُفظ بالنصّ الماسوري) (ع. ٧[٨]). يتبع البَعْض سب، أيّ بقراءة כָּל־ יְגִיעָיו לֹא־יִמְצָאוּ־ לוֹ (كُل مكاسبه لَنْ تكونَ كافيةً [بسبب الذنب الذي اقترفه]) تغير الفاعل المفرد المعروف بلاحقة متصلة بـ יְגִיעַ (أتعابي) و לִי (حرفياً. لي) للشخص الثالث المفرد المذكر على هذا التفسير فإن كلمات ع.٨ب [٩ب] قَدْ تَكُون اتّهاماً موجّهاً من المُدعى الإلهي أو من ممثله، النبي، موضحاً أنه ليس بأي مقدار من الثروة (אוֹן) يمكن أن يتخلص من الإثم / الظلم (עָוֹן) أمام الله (ع. ٨ ب [٩ب])؛ (Mauchline, 700; Stuart, 193; cf. Cheyne, 115; Hindley, 714). إذاً، على أية حال، ما احتفظنا بالنصّ الماسوري، فإن المجادلة في هذا العدد تكون عن إسرائيل عديمة الضمير. حتى اتّهام الخداع ضده يُفند بدليل نجاحه المادي، الذي يُشير إلى أنه قد تبارك بشكل ظاهر (Pusey, 78، قا؛ Mauchline, 699). أو حتى الظلم الذي يُعزّز الثروة المُكدّسة لن تُكتشف (قا؛ Honeycutt, 53) أو لن تُتماشى أبداً مع مرتكبه (Andersen and Freedman, 594).

ت - ب الاسم. אוֹן يَرد بمعنى ملكية، سلطة (Jastrow 1:28).

قوّة، قدرة: ← אָבִיר [ʼābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [ʼôn ¹] (قوّة منتجة، قوّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [ʼayil ¹] (رجل القوّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [ʼēl ⁴] (شدة، قوّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [ʼmṣ] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [ʼāpîq ²] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשש [ʼšš] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbeʼ] (قوّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zim-râ ²] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوى، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl] (قدَر، تحمّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr ²] (يُقوّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ ¹] (مقدرة، قوّة، الطاقة، قدرة، الملكية، عادي (تعوزه القوّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ ¹] (نضوج، مُفعم بالقوّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [meʼōd] (قوّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [maʼªmāṣ] (قوّى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נשׂג [nśg] (يَجتاز، يَكونُ قادر على، يَتحمّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [ʻzz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [ʻṣm ¹] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غلب، #٩٥٤٨)

البيبلوجرافيا

TDNT 3:397-402; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1980; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972; W. H. Bennett, *Genesis*, CB, n.d.; T. K. Cheyne, *Hosea With Notes and Introduction*, CBSC, 1889; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; J. J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, KPG, 1980; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; G. H. Davies, "Genesis," in *BBC*, 1970, 1:101-304; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. II*, KD, 2d ed., 1889; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; G. R. Driver, "Mistranslations," *ExpTim* 57, 1945-46, 192-93; idem, "Some Hebrew Medical Expressions," *ZAW* 65, 1953, 255-62; S. R. Driver, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; idem, *The Book of Genesis with Introduction and Notes*, 10th ed., 1916; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; G. Fohrer, "Twofold Aspects of Hebrew Words," in *Words and Meanings: Essays Presented to David*

Winton Thomas on His Retirement From the Regius Professorship of Hebrew in the University of Cambridge*, 1968, 95-103; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1955, 4:765-957; J. C. L. Gibson, *Job*, DSB, 1985; E. M. Good, "Job," in *HBC*, 1988, 407-32; R. Gordis, "A Note on Yad," *JBL* 62, 1943, 341-44; idem, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, 1978; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. H. Hertz, ed., *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 2d ed., 1969; J. B. Hindley, "Hosea," in *NBC*, 1972, 703-15; R. L. Honeycutt, "Hosea," in *BBC*, 1972, 7:1-60; S. H. Hooke, "The Proverbs," in *Peake*, 1920, 397-410; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; C. F. Kraft, "The Book of Hosea," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 451-60; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; F. Landy, *Hosea*, Readings, 1995; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; R. A. F. MacKenzie and R. E. Murphy, "Job," in *NJBC*, 1990, 466-88; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; J. Mauchline, "The Book of Hosea: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:551-725; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; idem, "Genesis," in *Peake*, 1920, 133-67; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; J. Reider, "Etymological Studies in Biblical Hebrew," *VT* 2, 1952, 113-30; J. C. Rylaarsdam, "The Proverbs," in *Peake*, 1964, 444-57; J. F. A. Sawyer, "Spaciousness: An Important Feature of Language About Salvation in the Old Testament," *ASTI* 6, 1967-68, 20-34; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, CBSC, 1918; H. D. M. Spence and J. S. Exell, *Genesis*, Pulpit, new ed., 1909; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; idem, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; S. Terrien, "The Book of Job: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1954, 3:875-1198; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; J. D. W. Watts (with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; C. Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 1986.

روبن واكلي *Robin Wakely*

٢٣٠ (עֳנִי [ʿŏnî]، رثاء) ← #٦٢٧

234 אוֹפִיר

אוֹפִיר [ʾôpîr ¹]، أوفير، ذهب أوفير (#٢٣٤).

ع. ق ١. الابن الحادي عشر ليقطان كَان يُدعى **אוֹפִר** أوفير (تك ١٠: ٢٩) أو **אוֹפִיר** أوفير (١ أخ ١: ٢٣). قائمة الثلاثين اسماً المشيرة إلى "أبناء" يقطان ليست أسماء شخصية، لكن لقبائل (انظر Speiser, 70; Westermann, 526) يَشُكّ Cassuto (222) إن كَان هناك أي ارتباط بين أوفير المذكور في القائمة أو الأرض المنتجة لذهب أوفير. على أية حال، إنه من الهام أن أسماء أوفير وحويلة، اللذين يَظهران جنباً إلى جنب في تك ١٠: ٢٩ (موازي لـ ١ أخ ١: ٢٣)، كلاهما مستخدم في مكَان آخر لأماكن مشهورة بالذهب. القوائم النسبية غالباً ما تحمل مغزىً لاهوتياً عميقاً ولا يجب إهمالها على أنها مملّة وبلا حياة (Richardson, 123). إنّ الأهمية اللاّهوتية لقائمة الأمم في تك ١٠ هي تأكيد بأن كل البشر قد خلق، حفظ، وباركه الله (Westermann, 529; cf. Richardson, 117; Gowan, 114; Coats, 93; Brueggemann, 93-94).

٢. تستخدم الكلمة لمكَان معروفٍ بالذهب عالي الجودة الذي تنتجه (انظر أي ٢٨: ١٦). مواقع متعددة بين جنوب أفريقيا والهند اقتراحت كموقع لأوفير، لكن المنطقة العربية الجنوبية تبدو أنها الموقع الأكثر احتمالاً (انظر Snaith, 95-96; Gray, 256; Westermann, 527; Wenham, 231; McCarter, 313; Bratcher and Reyburn, 427; قا Montgomery and Gehman, 212; Kirkpatrick, 250; Anderson, 422; Dahood, 274; Eaton, 125; Kaiser, 18; Jones, 220). في ١ مل ٩: ٢٨ (موازي لـ ٢ أخ ٨: ١٨) و١ مل ١٠: ١١ (موازي لـ ٢ أخ ٩: ١٠)، تكون الإشارة إلى أسطول سفن (سليمان، استناداً لـ ١ مل ٩: ٢٦- ٢٧؛ حيرام [أو حورام] استناداً لـ ١ مل ١٠: ١١ و ٢ أخ ٨: ١٧- ١٨) التي

جلبت الذهب (זָהָב) من أوفير لسليمان. وعمل يهوشافاط سفن ترشيش بغرض الحصول على الذهب (זָהָב) من أوفير، لكن السفن تحطمت في عصيون جابر (١ مل ٢٢: ٤٨[٤٩]).

٣. الكلمة أوفير أستخدمت لوصف ذهب عالي الجودة جداً. استناداً لـ ١ أخ ٢٩: ٤، قدم داود تبرعاً ضخماً، كنزه الشخصي، شاملاً ٣٠٠٠ طالنات من ذهب (זָהָב) أوفير، للمساعدة في تمويل بناء الهيكل. إن حماس المؤرخ ليَظهر أن الهيكل كان في الأساس إنجاز داود بوضوح. المبالغ الهائلة أدرجت في ١ أخ ٢٩ تُقدِّم لتؤكد أن كلا من روعة الهيكل وسخاء داود وأولئك الذين ساروا على نهجه ساهموا في بنائه. (قا؛ Myers, 193; Wil-؛ Coggins, 142; liamson, 184).

يُشير مز ٤٥: ٩ [١٠]) إلى عروس ملك إسرائيلي ترتدي ذهب (כֶּתֶם) أوفير.

طبقاً لـ أي ٢٨: ١٦، الحكمة لا تُثمَّن، ولا يمكن أن تُقارن قيمتها حتى بالأحجار الكريمة الأعلى قيمة والغريبة أو المعادن، بضمن ذلك ذهب (כֶּתֶם) أوفير.

عندما يأتي يهوه ليعاقب المستكبرين، العتاة، والمنافقين في كافة أنحاء العالم (ليس البابليون وحدهم؛ قا؛ Skin-ner, 105, 107-8; Wright, 53-54; Watts, 197-200 [*contra* Kissane, 154])، سيكون هناك ذاك القتل واسع الانتشار حيث سيُباد معظم الجنس البشري، سيصبح البشر أكثر ندرة حتى من ذهب (כֶּתֶם) أوفير (إش ١٣: ١٢).

في أي ٢٢: ٢٤، تُساند الكلمة الذهب الخالص نفسه. النقطة المثارة بـ ٢٢: ٢٤-٢٥ هي بأن الفرد يجب أن يُقيِّمُ الكنز الإلهي فوق كل شيء، بضمن ذلك المعادن الأثمن (الذهب والفضة) التي تُستخرج من الأرض.

ذهب: ← אוֹפִיר [ʼôpîr [1] (ذهب أوفير، #٢٣٤)؛ ← בֶּצֶר [beṣer [1] (ذهب خام، #١٣٠٩) ؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [1] (ذهب، #٣٠٢١)، ← כֶּתֶם [ketem] (ذهب، #٤١٨٨)؛ ← סָגוּר [sāgûr] (الذهب الأجود، #٦٠٣٤) ← פַּז [paz] (ذهب خالص، ذهب صافي #٧٠٥٨)؛ ← צרף [ṣrp] (صهر، ذوّب، نقّى، #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on The Book of Psalms*, 1991; W. Brueggemann, *Genesis*, 1982; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Part II: From Noah to Abraham. A Commentary on Genesis VI 9-XI 32*, 1974; G. W. Coats, *Genesis, With an Introduction to Narrative Literature*, 1983; R. J. Coggins, *The First and Second Books of the Chronicles*, 1976; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; D. E. Gowan, *From Eden to Babel: A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, 1988; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d, revised, ed., 1970; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-16:34*, NCBC, 1984; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; P. K. McCarter, "1 Kings," in *HBC*, 1988, 305-22; J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, 1967; J. M. Myers, *I Chronicles: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; A. Richardson, *Genesis 1-11: The Creation Stories and the Modern World View*, 1966; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; N. H. Snaith, "The First and Second Books of Kings: Introduction and Exegesis," *IB*, 1954, 3:1-338; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, 1987; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965.

روبن واكلي *Robin Wakely*

٢٣٦ (אוֹפָן [ʼôpan]، عجلة، دولاب) ← #٨٢٠٦

237 אוץ

אוץ [ʼwṣ]، قل. حَثَّ، عجّل، ضَيّق، هِفعِيل، يُعَجّل (#٢٣٧).

ش. أ. ق العربية "عَتَّ"، ألحَّ، هو الشكل الشبيه الوحيد في المعنى المعروف.

ع.ق ١. في يش ١٧: ١٥، اشتكى بنو يوسف من أن جبل إفرايم سيكون "ضَيِّقًا جداً" على شعبهم الكثير العدد. يَعكسُ الفعل هنا ما يعنيه المعنى الأساسي الأصلي للجذر، فكرة "وضع الضغط على" شخص ما. استخدام أكثر مجازية للتعبير بمعنى مشابه يَظهر في خر ٥: ١٣. هنا، مسخّرو الإسرائيليين المتعسّفون ضغطوا عليهم لينتجوا نفس عدد الطابوق بينما يقومون بجمع تبنهم.

٢. كثيراً ما يعني الفعل أن يعجل أو يسرع. هكذا في يش ١٠: ١٣، يُسجِّل أن الشمس لم تُعجّل في الغروب نحو يوم كامل أثناء القتال في جبعون، وتلك الظاهرة أعطت ميزة لإسرائيل بطريقة ما في المناوشة. ينوح إرميا حيث إنه لم يسرع بعيداً عن المسئولية التي ألقاها عليه الرب عليه (إر ١٧: ١٦)، لذلك، في NIV، ولو أن العديد من الدارسين يُصحِّحُون النصَّ الصعبَ للقَراءة، "أنا لم أحثك لإرسال الكارثة" [تقرأ רָעָה، بلية، للنص الماسوري רֹעֶה، راعي]؛ وأخرون اقترحوا تصحيحات مُختَلفة). جعلت الملائكة يُعجَلان لُوطًا (الفعل في هِفعِيل. جذر الكلمة) إلى خارج سدوم (تك ١٩: ١٥). يَظْهر استخدام غامض نحوياً للفعل في إش ٢٢: ٤، حيث يأمر النبي أصدقاؤه ألا "يلحوا بتعزيته" على خراب شعبه. من المحتمل أن يكون المعنى هنا بأنّهم يَجبُ أنْ يَسْمحوا له بالتَبَاطؤ على حزنَه، بدلاً منْ مُحَاوَلَة تَعجيله خلال العملية الحزينة.

٣. يستخدم الفعل كثيراً في أمثال مع أوّلئك الذين يُعجّلون في عملهم. بالمقارنة مع مدح "المُجدّ (← מָהִיר)" في أم ٢٢: ٢٩، المسرعون صوروا عادة كأوّلئك الذين لايعطون انتباهاً كافياً لعملهم ومن ثمَّ يرتكبون الأخطاء (أم ١٩: ٢). ولو أنهم يناضلون وراء ذلك، هذه النفوس غير الصبورة لن تنال أي مكسب مادي لعملهم (أم ٢١: ٥؛ ٢٨: ٢٠). إن النقد الأسوأ محفوظ للشخص العجول في كلامه (أي؛ الذي يَتكلّم قبل أن يفكر)، يُوجَدُ أملٌ فِي الْجَاهِلِ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا الشخص (أم ٢٩: ٢٠ [ت. إ. ش]).

ت ـ ب الفعل. يَظْهر في لفيفة الحرب (نظح) في وصفها لليوم الأخير للمعركة بين أبناء النُور وأبناء بليعال. في نظح ١٨: ٥، المُسند إليه من الفعل هو الشمس، كما في يش ١٠: ١٣. هنا، "تَعَجيل" الشمس يُشير إلى مرور اليوم. في نظح ١٨: ١٢، اليوم "يُعجِّل" (الفعل في هِفعِيل.) أبناء النُور ليتعقبوا أعداءهم ويُدمِّرونهم.

يسرع، سرعة: ← אוּץ [ʼwṣ] (حَث، عجّل #٢٣٧)، ← דחף [dḥp] (عجّل، #١٨٩٤)؛ ← חוּשׁ [ḥwš] [¹] (أسرع، عجّل #٢٥٩٠)؛ ← חפז [ḥpz] (هَرع، #٢٩٠٥)، ← טוּשׂ [ṭwś] (اندفع، وثب، #٣٢١٦)؛ ← מהר [mhr ¹] (يسرع، #٤٥٥٤)، ← קַל [qal] (خفيف، رشيق، سرعة، سريع، #٧٨٢٤).

البيبلوجرافيا

R. Boling, *Joshua*, AB, 1982, 283-85; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965, 116; J. Holladay, "The Day(s) the Moon Stood Still," *JBL* 87, 1968, 166-78; W. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 504-6.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٢٣٨ (אוֹצָר [ʼôṣār]، كنزٌ) ← #٧٣٢

239 אוֹר

אוֹר [ʼôr ¹]، قَل. نوّر، لمع، أشرق، نِفعَل. أبهى، أمجد، هِفعِيل. يُضيء، يلمع، يُسبّب للإشراق، يوقد، يُنوّر، يبدو جميلاً (# ٢٣٩)؛ אוֹר [ʼôr]؛ اسم، ضوء، ضوء الشمس، فجر، برق (#٢٤٠)؛ אוּר [ʼûr ¹]، اسم. نار، شرق (#٢٤١)؛ אוֹרָה [ʼôrâ ¹]؛ اسم. نور (#٢٤٥)؛ מָאוֹר [māʼôr]، اسم. كوكب الصُبح (#٤٤٠١).

ش. أ. ق قريب من الاسم الأكادي الشائع *urru* نهار، ضوء، والصيغة الأوغاريتية الأكثر ندرة ʼr، يُضيء، لامع.

ع. ق ١. الفعل אוֹר يَرد بشكل رئيسي في هِفعِيل. حيث يستخدم للضوء المادي، لنور الله، وفي المعنى المَجازي. أيًّا كَان معناه في المقاطع الفردية، فله تأكيد لاهوتي ثابت حيث يعني به أن إشراق النُور بأمر من الله وغير موجود بشكل مستقل عنه. وبسلطان الله يعطي كلاً من الشمس والقمر نورهما (تك١: ١٥، ١٧)، وأن نورهما سيُستبدل بحضور الله في نهاية الأزمنة (إش ٦٠: ١٩؛ حز ٣٢: ٧). والنُور المنبعث من حاملي النُور الأخرى مُعامل بنفس الطريقة. البرقُ، مثل؛ موصوف كـ "بروقه" [أي؛ من الله] (مز٩٧: ٤؛ قا؛ ٧٧: ١٨[١٩])، الذي به يُضيء الله العالم. وعمود النار الذي أعطى الضوء في البرية ليلاً كَان توضيح حقيقي لحضور الله (خر١٣: ٢١؛ ١٤: ٢٠). خلق الله الحوت لوياثان (← לִוְיָתָן، #٤٢٩٣)، الذي تُشرق صحوته في الماء (أي ٤١: ٣٢ [٢٤])، ويمكنه أن يجعل حتى الليل يُضيء كالنهار (مز ١٣٩: ١٢).

(أ) كَانت فكرة أن الله هو من يَمدّ بالنُور السمة الدورية لعبادة إسرائيل. عطية الله للنور في الخروج والبرية مُبرَزة في المزامير (مز٧٧: ١٨[١٩]؛ ١٠٥: ٣٩)، التي تظهر أيضاً أنها أثرت على رسالة تذكير نحميا عن سلطة الله غير المتغيرة (نح ٩: ١٢، ١٩).

(ب) العديد من المقاطع تَتكلَّمُ عن إشْراق الله على شعبه، عادة ضمن سياق العبادة في الهيكل (مز ٧٦: ٤[٥]، نِفعَل. נָאוֹר؛ ١١٨: ٢٧). في رؤية حزقيال للهيكل المستقبلي، يصبح هذا وعداً ممتداً لكل شخص يحيا في الأرض الموعودة (حز٤٣: ٢). في أغلب الأحيان ما يكون حضور الله المُشرق مُتصلاً بوجهه. وذلك هام بشكل خاص في البركة الهارونية (عد ٦: ٢٤-٢٦)، حيث الصلاة لِيُضِيءَ الرَّبُّ بَوجههِ (ع.٢٥) يُتْبَعُ بطلب من الله لـ "يَلْتَفِتُ اللهُ بوجهه إِلَيْكَ" (يحوِّل، عبرى נָשָׂא، حرفياً. يَرْفعُ [← #٥٩٥١]، الاستخدام الوحيد هنا مع الله كالمُسند إليه). تفترض صيغة البركة المنافع المعيَّنة لإحسان الله (قا؛ أم ١٦: ١٥)،

والنعمة، والسلام اللذين سينتجان عن تحرك الله نحو شعبه (P. D. Miller, *Int* 29, 1975, 245). لقد أثَّرت البركة الهارونية أيضاً على البركة العالمية في مز ٦٧: ١[٢]، التي تعد واحدة من عدة صلوات لإشراق وجه الله. إنّ النتائج المُتوَقَّعة في كُلّ هذه الصلوات عامة إلى حد ما، تراوح من النجاة من مأزق (مز٣١: ١٦[١٧]؛ دا ٩: ١٧) إلى المعرفة المتزايدة لله وطرقه (مز٦٧: ٢[٣]، ١١٩: ١٣٥). اعتبر إسرائيل بوضوح إشراق وجه الله كضامن للبركة التي كانت كافية لظروف كثيرة مُخْتَلفة.

(ج) يُقال أيضاً أن الله يعطى النُّور لعيون البشر. هذا مفهوم مختلف عن وجه الله المشرق، لأن يهوه يعطي نوراً (نِعْمَةَ النَّظَرِ ;מֵאִיר[ت. إ. ش]) لعينيّ كل شخص، سواء للظالمين كما للفقراء (أم ٢٩: ١٣). يَظهر المعنى الدفين للتعبير على أنه يعطي الحياة، لأن الصلاة لنور الله الذي سيعطى للعيون هو حقاً التماس للنجاة من الموت (مز١٣: ٣[٤]). بهذا المعنى يستدعى التعبير المشابه "نور الحياة" تلقى النُّور بهذه الطريقة معتمد على وجه الله المُحوّل تجاه الشخص. المشكلة في مز١٣: ٣[٤] بأن وجه الله محجوب (ع.١ [٢])، وبمعنى آخر؛ نور وجه الله لا يُشرق على الشخص الذي يصلّي.

في بَعْض السياقات، أعطى النُّور للعيون تحديداً بأكثر دقّة. بالإضافة إلى هبة الحياة المادِّية (أم ٢٩: ١٣)، ويمكنه الإشارة إلى الفهم الأخلاقي والروحي النابع من كلمة الله (مز١٩: ٨ [٩]؛ ١١٩: ١٣٠)، والأمل لأوَّلئك الذين في ضيّق (مز١٣: ٣ [٤]؛ ١٨: ٢٨ [٢٩])، والراحة التي يتمتَّع بها جماعة ما بعد السبي تحت الحكم الفارسي (عز٩: ٨). تعبير مختلف قليلاً عن إعطاء النُّور لوجه شخص يَرِد في جا ٨: ١، حيث الفاعل يكون الحكمة البشرية. هنا الحكمة أمّا تُمكِّن الأشخاص من إخفاء مشاعرهم الحقيقية (R. Gordis, *Koheleth*, 19683, 286) أو، من المحتمل أكثر، تغير التعبير الخارجي مثلما تنير الذهن (قا؛ ع.١ أ).

٢. الاسم. אוֹר يُشير أخيراً إلى خاصيّة إلهية. يُقال إن كل النُّور يأتي من الله، ليس فقط لأنه خلقه، لكن لأنه جزء من كيان الله. إنّ الفكرة المطلقة بأن الله نور هي فكرة نادرة، تنحصر في مقطعين مسجوعين حيث يُطوِّران المفاهيم السابقة، أي، مز ١٠٤: ٢، و دا ٢: ٢٢(← נְהֹרָא، #٥٦٤٢). في مز ١٠٤، النُّور كخاصيّة إلهية قد تكون مُلهمة من خلق الله للنور في تك١. إنّ التعبير "اللاَّبِسُ النُّورَ كَثَوْبٍ" يقترح أن هذا النُّور يُمثّل روعة وعظمة الله.(ليس من الضروري أن يترجم אוֹר كـ"شمس" هنا أو لافترض أن يهوه معيَّن بالشمس against M. J. Dahood, *Psalms*,) (AB, 1966-70 3:33-34). في دا ٢: ٢٢، التعبير "عِنْدَهُ يَسْكُنُ النُّورُ (الآرامية נְהוֹרָא) (أي؛ عند الله) تعامل النُّور كخاصيّة لله، ضمن سياق الحقيقة المعروفة أن كل الإشياء المخفية مكشوفة أمام الله. خواص إلهية أخرى أُشيرَ إليها بالتعابير المشابهة، مثل "الرَّحْمَةُ وَالأَمَانَةُ تَتَقَدَّمَانِ أَمَامَ وَجْهِكَ" (مز٨٩: ١٤) أو الحكمة "فَرِحَةً دَائِمًا قُدَّامَهُ" (أم ٨: ٣٠). بَعْض المُفسِّرن اليهود يستشهَدون أيضاً بـ دا ٢: ٢٢ كدليل على أن "النُّور" أحد أسماء المسيا.

(أ) الفكرة بأن الله نور مُعبّر عنها بشكل أكبر في إطار العلاقات العهدية. أشخاص ("اَلرَّبُّ نُورِي" مز٢٧: ١؛ قا؛ مي ٧: ٨) وأمَّة إسرائيل (الرب "نُورُ إِسْرَائِيلَ"،إش ١٠: ١٧؛ قا؛ ٦٠: ١٩- ٢٠) يمكن الاعتماد على نور الله للمساعدة والخلاص، سواء من المضطهدين (مي ٧: ٨- ٩)، أو نار دينونة ضد المهاجمين (إش١٠: ١٧)، أو أمل مستقبلي الذي سيدوم أكثر من الشمس والقمر (إش٦٠: ١٩- ٢٠). ولو أن الله يُنقذ بطرق مُخْتَلفة كثيرة، التأكيد دائماً على الله كنور، كما في الصلاة الفريدة لكي "ارْفَعْ عَلَيْنَا نُورَ وَجْهِكَ يَا رَبُّ" (مز٤: ٦[٧]؛ قا؛ عد ٦: ٢٥؛ مز ٦٧: ١[٢]؛ ٨: ٣، ٧، ١٩[٤، ٨، ٢٠]).

(ب) فكرة حضور الله يمكن أن يُشار إليها بالنُّور في حد ذاته (مز٨٩: ١٥؛ قا؛ מָאוֹר في مز٩٠: ٨) أو عن طريق ظهورات معيَّنة للنور، مثل عمود النار (خر١٣: ٢١؛ قا. أيضاً ملاك الله وعمود الغمام، خر١٤: ٢٠) أو التجلي الإلهي theophany (خر١: ٤، ٢٧). البرق على وجه الخصوص مرتبط بالله، بشكل جدير بالملاحظة في أي ٣٦- ٣٨، حيث أن אוֹר مُستخدم بدلاً من المعتاد בָּרָק [1 *bārāq*] (← #١٣٩٨؛ قا. أيضاً ٢صم٢٢: ١٣ || مز١٨: ١٢[١٣]. تُشيرُ مثل هذه الرموز المتنوعة إلى حضور وقوَّة الله التي من الممكن أن تختبر بأي طريقة، سواء كما هو متوقّع في الهيكل (مز١١٨: ٢٧) أو أبعد من ذلك في البرية (خر١٣: ٢١) أو في السبي (حز١: ٤، ٢٧).

(ج) الله له سيطرة مطلقة على كل إشكال النُّور. أمامه كلٍ من النُّور والظلمة لهما نفس المنزلة، وَاللَّيْلُ يُضِيءُ كَالنَّهَارِ، فالظَّلامُ عِنْدَكَ كَالنُّور (مز١٣٩: ١٢). فيهوه هو من يَخْلق النُّورَ (تك١: ٣- ٤؛ إش ٤٥: ٧) وصانعُ الأنوار العظيمة (مز١٣٦: ٧- ٩)، ويمكنه تحويل الظلام إلى نورَ (٢صم٢٢: ٢٩؛ إش٤٢: ١٦) والعكس بالعكس (أر١٣: ١٦)، وقد يحجب النُّور إذا رغب بذلك (أي ٩: ٧؛ ٣٠: ٢٦). لذا، ليس هناك صراع ثنائي بين النُّور والظلام سواء مع يهوه أو بينه وبين آلهة أخرى. بينما في بقية ش. أ. ق الأنوار العظيمة غالباً ما اعتبرت آلهة مهمة (خصوصاً القمر في كُلّ من كنعان وبلاد ما بين النهرين)، كانوا في إسرائيل خاضعين لإرادة يهوه. وبالمقارنة مع يهوه، الذي وحده يمتلك النُّور الحقيقي ("بِنُورِكَ نَرَى نُورًا" مز٣٦: ٩[١٠]، قا؛ إش ٢: ٥)، الأنوار العَظيمة زائلة (إش٦٠: ١٩- ٢٠) وغَيْرُ نَقِيَّةٍ (أي ٢٥: ٥؛

٢٦: ٩)، شعب الله غير قادر على أن ينتج نورهم (إش٥٩: ٩).

(د) يعطي الله أيضاً بسخاء من نوره للآخرين. وهو متاح للكل (أي٢٥: ٣)، لكن يعطى بشكل خاص لشعبه. قَدْ تَتضمَّنُ عطاياه النُّور المادي (خر١٠: ٢٣؛ ١٣: ٢١- ٢٢؛ ١٤: ٢٠)، والنُّور في معناه المجازي (عز ٩: ٨)، والنُّور الذي هو الله نفسه (إش١٠: ١٧؛ ٦٠: ١- ٢، ١٩- ٢٠). للمؤمنين الأفراد، النُّور قد يوفر لهم الإرشاد (مز٤٣: ٣؛ ٧٨: ١٤؛ ١١٩: ١٠٥)، يكشف ما هو مُخبأ أو محجوب (أي ٢٨: ١١؛ مز ٩٠: ٨)؛ ويُنقذ من ظلمة السبي (عز ٩: ٨؛ إش ٤٢: ١٦) أو حتى من ظل الموت (إش٩: ٢ [١]).

٣. أحياناً دعيت الملائكة كوكب الصبح واعتبرت مخلوقات نورانية. في أي ٣٨: ٧ يغنّون فرحاً بالخليقة، لكن في إش ١٤: ١٢ نجم الصبح المعيَّن، دعى הֵילֵל في العبرية وإبليس (= "حامل النُّور") في الفولجاتا (الترجمة اللاتينية)، الذي قيل عنه أنه يسقط من السماء. يبدو أن المقطع يدمج في إشارة تاريخية لملك بابل بتلميح أخروي على ملاك ساقط. إن استخدام هذا المقطع للإشارة إلى سقوط الشيطان في تعليم يسوع يبقى تفسيراً تالياً.

٤. الشمس، القمر، والنجوم الأبرز بين الأنوار العظيمة. الشمس، على أية حال، لم تكن أكثر من الجسم المنير الأعظم، وبالنسبة للقمر لم يكن سوى الأقل إنارة والنجوم توفر أيضاً النُّور (تك١: ١٤- ١٨؛ مز ١٣٦: ٧- ٩). وعادة ما يكون هناك فرق بين النُّور والشمس. ولو أن אוֹר من حين لآخر تعني نور النهار أو نور الشمس اللامع (مثل؛ أي٣٧: ٢١؛ إش ١٨: ٤) وقد تتماهى مع الشمس في أي٣١: ٢٦، في إدراج النُّور (أو نور النهار) بجانب الشمس، والقمر، والنجوم في جا ١٢: ٢ تُصور هذا التمييز بشكل جيد.

قد يكون إحجام ع. ق في الربط بين النُّور والشمس بمثابة رد فعل ضد العبادة الشمسية التي كانت منتشرة جداً في ش. أ. ق والتي لم يكن الإسرائيليون أنفسهم محصّنون منها (قا؛ ٢مل٢٣: ١١؛ حز ٨: ١٦). من الملاحظ أنه في مرّة واحدة فقط قُرن يهوه مع الشمس (كـ "شَمْسُ الْبِرِّ"، مل ٤: ٢ [٣: ٢٠]؛ قا؛ مز ٨٤: ١١ [١٢] ← שֶׁמֶשׁ، #٩٠٨٧).

٥. الاسم אוֹר، رُبط، في الواقع، بضوء النهار عادة. من البداية، مُيِّز اليوم بالنُّور (قا. تك١: ٥، ١٨)، والمقارنة المتكرّرة بين النُّور والظلمة يقترح أن אוֹר في أغلب الأحيان حقاً يعني نور النهار (مثل؛ خر١٠: ٢٣؛ أي٣: ١٦؛ ٢٤: ١٣؛ إش ٥: ٣٠). قد يكون من الصعب أحياناً، وخاصة في مز و أي، أن نجد فرقاً واضحاً بين אוֹר كنور النهار وكنور. مثل؛ هل أوّلئك الذين يثقون بغناهم قد حُرموا من الموت في ضوء النهار، "نور الحياة"، أم من النُّور ذاته (مز٤٩: ١٩ [٢٠]؛ قا؛ ٣٧: ٦؛ أي٣: ١٦؛ ٣٣: ٢٨)؟

الضوء يُرْبَطُ في أغلب الأحيان بالسمات المُخْتَلفة لضوء الشمس، بضمن ذلك الفجر (نح ٤: ٢١؛ دا ٦: ١٩)، والصبح (٢مل٣: ٢١)، والظهيرة (إش ٥٨: ١٠)، والشفق (أم ٧: ٩). له ارتباط خاص، مع ذلك، بالفجر، كما في التعبير الشائع אוֹר הַבֹּקֶר، ضَوْءِ الصَّبَاحِ. الفجر بدلاً من شروق الشمس يُعيّن نقطة التحول بين الليل والنهار (٢صم١٧: ٢٢؛ دا ٦: ١٩)، عندما يمكن البدء بمزاولة الأنشطة اليومية، كلاهما خير (نح ٨: ٣؛ صف٣: ٥) وشرّ (قض ١٦: ٢؛ مي ٢: ١). فضوء الفجر يُسبب أيضاً الأمل والتوقعات الجديدة. وهو الوقت لوضع الأمور في مسارها الصحيح (٢صم ٢٣: ٤؛ مز٣٧: ٦)، خاصة عندما يأتي يهوه نفسه إلى شعبه (إش٦٠: ١- ٢). قد يحتوي ع. ق على الفكرة بأن النُّور هو مادة كونية، مستقلاً عن أي ظهور معيَّن للنور. ومن غير المؤكد، على أية حال، إن كانت هذه الفكرة تُمثل اعتقاداً فعليًّا أو مجرد استعارة. الفكرة بأن النُّور له مكان وطريق (أي ٢٤: ١٣؛ ٣٨: ١٩- ٢٠) والخلق المنفصل للنور (تك ١: ٣- ٤) قد يُشير إلى أن الضوء مادة مستقلة. لكن حين يَتكلّم أيوب أيضاً عن مكان وطريق الحكمة ليَظْهر أن الحكمة على مقربة من الله، فقَدْ تَعْني هذه المقاطع بأن النُّور سَيُوْجَدُ حيثما يكون الله.

٦. الاسم אוֹר يستخدم بصورة متكررة مجازياً، خاصةً لتَمْثيل سمة الحياة التي تسعد الله. هذا الربط واضحٌ في التعبير "نُورُ الْحَيَاةِ" (أي٣٣: ٣٠؛ مز٥٦: ١٣[١٤]) ويُحدَّدُ دعماً في الاستخدام للمصباح المنزلي لتمثيل الحياة العادية (إر٢٥: ١٠). هذه الفكرة منعكسة في التعبيرين الشائعين، بمعنى، لرؤية النُّور (مز٣٦: ٩[١٠]) وللسلوك في النُّور (مز٨٩: ١٥[١٦]؛ إش٢: ٥؛ قا؛ ١يو١: ٧). الأخير يعني العيش وفقاً لما يوفره الله (قا؛ مز١١٩: ١٠٥)، خصوصاً شريعته أو كلمته (مز١٩: ٨[٩]؛ ١١٩: ١٣٠؛ إش ٨: ٢٠). لرؤية النُّور أي ليختبر بركات الحياة، المُمكنة حتى تتحقق بعد الموت (إش٥٣: ١١، سب، 1QIsaa). معاينة نور الله بارزة خصوصاً في أيوب، ولو أنَّ الفكرة ساخرة جداً. فأيوب يعتبر معاناته كتجربة الظلام، لكنه يريد أن يُحوّل كلاً من نوره الباقي إلى ظلام (أي ٣: ٤- ٦) وأن يرى نور الله (أي٣٠: ٢٦). إضطرابه يسوء عما قبل علماً بأن لديه نور الله (أي١٢: ٢٢؛ ٢٩: ٣) ومع ذلك فهو يُدرك بأن النُّور الذي لديه يجلب البؤس فقط (أي٣: ٢٠). أصدقاؤه يُطمئنونه بأنّ الظلامَ فقط نتيجة الشرّ وبذا إذا تاب، فسيجد النُّور الذي يتوق إليه (أي ١٨: ٦؛ ٣٣: ٢٧- ٣٠). الراحة تأتي فقط عندما يُؤكد يهوه أنه يعرف الطريق لمكان النُّور (أي ٣٨: ١٩- ٢٠)، ممكناً أيوب في النهاية من أن يُعاين

الله بنفسه (أي٤٢: ٥).

يُمثّل النُّور سمات متعددة لبركات العهد. فمن الممكن أن يكون مرادفاً للخلاص (مز٢٧: ١؛ إش٤٩: ٦)، والرخاء والسلام (إش٤٥: ٧، العبرية שָׁלוֹם ← #٨٩٣٤)، وعهد الله (إش٤٢: ٦)، والعدل والبر (إش٥٩: ٩)، أو البركة (مز٨٩: ١٥[١٦]). في مقاطع هامة قليلة على وجه الخصوص؛ الله الخادم يُشخص فعلياً نور الخلاص. الله هو "نُورِي وَخَلاَصِي"، (مز٢٧: ١)، بينما الخادم كـ "نُورًا لِلأُمَمِ" يجلب خلاصَ الله (إش٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦).

في الأدب النبوي (وخصوصاً في إشعياء)، يُصبح النُّور سمة لرجاء إسرائيل المستقبلي، ليتوافق مع كُل من ملكوت المسيا (إش٢: ٥؛ ٩: ٢[١]) وعمل الخادم المُتألم (إش٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦؛ ٥٣: ١١،[سب، 1QIsaa]). سيحل نور الله ليس فقط محلّ الظلام لكن أيضاً مكان كل شكل مادي للنور على الأرض (إش٣٠: ٢٦؛ ٤٢: ١٦؛ ٥١: ٤). و سَيَتَوَّج في التجلي الإلهي الدائمَ عندما سيكشف يهوه عن نفسه كنور أبدي، يُؤسّس النظام العالمي الجديد الذي فيه ستنتفي كل معاناة (إش٦٠: ١- ٢، ١٩- ٢٠).

٧. على النقيض من ذلك، دينونة الله هي غياب النُّور. في العديد من المقاطع، التعبير "لَيْسَ نُورٌ" (לֹא־אוֹר) يَبدي ليس فقط الظلامَ لكن عدمَ وجود النُّور. ولو أن هذا منطبق أحياناً في أي (أي١٢: ٢٥؛ ١٨: ٥- ٦، ١٨؛ ٣٨: ١٥) وأمثال (أم ١٣: ٩) على مصير الخطاة المفردين، إلاّ أنه يستخدم بشكل عمومي أكثر لتجربة إسرائيل. يجب على إسرائيل أن يواجه بالإمكانية المُريعة حيث أن النُّور المتوقع ليوم يهوه سيتحول إلى ظلمة الغزو والسبى (أر٤: ٢٣؛ مرا ٢: ٣؛ عا٥: ١٨- ٢٠). المقطع الرؤيوي، على أية حال، يُصور الوقت عندما السواد سيُدار ليُضيء ثانية في مساء يوم يهوه (زك١٤: ٦- ٧).

٨. الاسم אוֹרָה مرادف نادر لـ אוֹר "نَدى النُّور (الأنوار)" [ت. م] قَدْ يُلمِّح إلى الفجر الذي يَتْبَعُ ظلمة الموت (إش٢٦: ١٩).

٩. الاسم מָאוֹר يُستخدم للكواكب، أوّلياً للشمس، والقمر، عمود النُّور بخيمة الاجتماع. الإشارات إلى الأخيرة وظيفية تماماً، لكن الشمس والقمر عُملا دائماً لاهوتياً (قا؛ مز٧٤: ١٦). الله له السلطان لخلقهم أو محوهم، الذي في الحالة الأخيرة يَعنى غمر الأرض بالظلام (تك١: ١٤- ١٦؛ حز٣٢: ٨). قَدْ يُشير מָאוֹר إلى وجه إلهي (مز٩٠: ٨) أو إنساني (أم ١٥: ٣٠) كمصدر للنور.

١٠. يُشير الاسم אוּר عادةً إلى لهيب النار. لاهوتياً يصف النار المحترقة بلمعان من دينونة يهوه (إش٣١: ٩)، ومن المحتمل عبادة إله النار (إش٤٤: ١٦؛ ٥٠: ١١).

ب - ت إن مفهوم النُّور في قمران مشابه لنظيره في معظم ع. ق، ماعدا ذاك الذي لم يعد يعتبر خاصية إلهية. كلاً من السمات المجازية والمادِّية للنور تعتمد على الله، لكن التشديد الكبير في قمران يتضمَّنُ ثنائية أخلاقيّة بين النُّور والظلام. إن نور الله هو عطية الخلاص لأبناء وأرواح النُّور في صراعهم مع أبناء وأرواح الظلام، ومن ثمّ تَمْكين شعبهَ لفَهْم ومُتابعة طرقه.

ع. ج إن تأكيدات ع. ق تَمَّ تطويرها أيضاً. في ع. ج حيث أصبح جلياً الآن أن الله نور (١تي٦: ١٦؛ ١يو١: ٥)، وأن يسوع هو "النُّور الحقيقى" (يو١: ٩؛ ١يو٢: ٨) و "نور العالم" (يو٨: ١٢؛ ٩: ٥؛ قا؛ ١٢: ٣٥- ٣٦). ويتمم يسوع أيضاً الرجاء المسياني بالنُّور في مجيئه الأوَّل (مت ٤: ١٦؛ قا؛ إش ٩: ٢[١]؛ لو٢: ٣٢؛ قا؛ إش٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦) وفي عودته (رؤ٢١: ٢٣- ٢٢: ٥؛ قا؛ إش٦٠: ١- ٢، ١٩- ٢٠).

يجعل ع. ج نفس الربط كما في ع. ق بين النُّور والخلاص. خاصة في يوحنا، كلمة الله موثقة بالنُّور والحياة، حتى أن تؤمن بالنُّور هو أن تؤمن بالإنجيل (يو١٢: ٣٦، ٤٦). ويُوصف المؤمنون بـ"أبناء النُّور" وهو تعبير يغيب عن ع. ق لكنه شائع في الأدب اليهودي، خاصة في قمران. تأثيره الرئيسي هو مطلب أخلاقي لشعب الله الذين عليهم أن "يسلكوا في النُّور" (١يو١: ٧؛ قا يو١٢: ٣٥؛ أف٥: ٨). والمؤمنون هم أيضاً "نور العالم" لذا عليهم أن يضيئوا لأوّلئك الذين هم في الظلام (مت٥: ١٤- ١٦؛ قا؛ في٢: ١٥).

بدلاً من تأكيد ع. ق على التجلّي الإلهي، يُركز ع. ج على يسوع، الذي هو النُّور الحقيقى والذى يشرق في ظلام العالم (مت١٧: ٢؛ يو١: ٥؛ ١يو٢: ٨). الإنجيل له تأثير مشابه (٢كو٤: ٦؛ ٢بط١: ١٩). يُشجّع المسيحيون على العيش حياة مشرقة لربما يمكن للآخرين من تلقي نور الله (مت٥: ١٦؛ لو١١: ٣٦). كما وصف أيضاً الملائكة كمخلوقات نورانية (مت ٢٨: ٢- ٣؛ أع١٠: ٣٠). إن رجاء ع. ق سيتحقق عندما سيملأ مجد الله السماء الجديدة والأرض الجديدة بالنُّور (رؤ٢١: ٢٣- ٢٥؛ قا؛ إش٦٠: ١٩- ٢٠).

نور، تألق، بريق: ← אוֹר [ʼwr] (نوَّر، أبرق، إشرق، #٢٣٩)؛ ← בָּהִיר [bāhîr] (يبرق، لامع،#٩٨٦)؛ ← זרח [zrh ¹] (شروق[الشمس]، تشرق، # ٢٤٣٦)؛ ← יפע [yp' ¹] (إشرق، #٣٦٤٩)؛ ← נגה [ngh] (إشرق، يجعله يشرق، #٥٥٨٥) ← ² נהר [nhr ²] (تألق، #٥٦٤٢)؛ ← קרן [qrn] (أشعَّ، تألق، #٧٩٦٦).

مصباح: ← מְנוֹרָה [m^e^nôrâ] (مصباح، عمود النُّور [المنارة]، #٤٩٦٣)؛ ← נֵר [nēr ¹] (مصباح، نور، #٥٩٤٤).

شمس: ← חַמָּה [ḥammâ] (يتوهج، #٢٧٨٠)؛ ← ² חֶרֶס [ḥeres ²]، (الشمس، #٣٠٦٤)؛ ← שֶׁמֶשׁ

[*šemeš*] (الشمس، #٩٠٨٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:484-96; *TDNT* 4:16-28, 324-27; 9:310-58; *TDOT* 1:147-67; *THAT* 1:84-90; *TWOT* 1:25-27; S. Aalen, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, 1951; A. M. Gierlich, *Der Lichtgedanke in den Psalmen*, 1940; W. D. Reece, *The Concept of Light in the Old Testament: A Semantic Analysis*, 1989; J. G. Taylor, *Yahweh and the Sun*, 1993; G. Vermes, "The Torah Is a Light," *VT* 8, 1958, 436-58.

مارتن جي. سيلمان *Martin J. Selman*

٢٤٠ (אוֹר [ʼôr [2]]، ضوء، وضحُ النهار) ← #٢٣٩

٢٤١ (אוּר [ʼûr [1]]، نار، شرق) ← #٢٣٩

242 אוּרִים

אוּרִים [ʼûrîm]، أوريم (#٢٤٢؛ في *HALAT* 24، مشكوك في أن يكون אוּר)، תֻּמִּים [*tummîm*] ، تُميم، (#٩٤٦٠).

ش. أ. ق بنهاية القرن التاسع عشر، رفض البَعْض المعنى التقليدى لـ אוּרִים، و תֻּמִּים، كـ"نور (أنوار)" و "كمال (كمالات)" على التوالي. في محاولة واضحة لحل غموض هوية ووظيفة الأوريم والتميم، واقترحت اشتقاقات من الأكَادية، والعربية، والمصرية. إلاَ أن الجذور لا تُظهر أي دعم لها حتى اليوم. حول المزيد انظر، C. Van Dam, *Urim and Thummim*, 73-76.

ع. ق ١. هذين المصطلحان استخدما عادة معاً ويُشيرا إلى وسيلة للرؤيا متضمنة الكاهن الأكبر. إن وجهة النظر السائدة هي أن معناهما وأصلهما هي إمّا غير مؤكّد أو غير معروف. على أية حال، يمكن أن يتضح أنه في العصر القديم هذان المصطلحان فهما بثبات على أنهما متصلان بالعبري אוֹר، "نور" وתֹּם، "كمال" (Van Dam, *Urim and Thummim*, 76-79; idem, *ISBE* 4:957a). تقليدياً أصبحت الترجمة لهما "نور (أنوار)" و "كمال (كمالات)".

٢. فقط في عز ٢: ٦٣/ نح ٧: ٦٥ يَرد אוּרִים، תֻּמִּים بدون أدلة أو لاحقة ضميرية. وعادة ما يَردا معاً (خر٢٨: ٣٠؛ لا ٨: ٨؛ عز ٢: ٦٣؛ نح ٧: ٦٥)، لكن אוּרִים يَرد بمفرده، *pars pro toto* في عد ٢٧: ٢١ و١صم ٢٨: ٦. لأن هذه الوسيلة النبويّة كَانت مُخزنة في صدرة القضاء الكهنوتية الفخمة التي كَانت مثبتة على الأفود (خر٢٨: ٣٠؛ لا ٨: ٨)، يمكن أيضاً أن يُشار للأوريم والتميم بالإشارة إلى الأفود ضمن سياق استفسار الله (١صم٢٣: ٩- ١٢؛ ٣٠: ٧- ٨).

٣. هذه الوسيلة النبوئية غير موصًفة في أي موضع، لكن يمكن الافتراض من أوصافها بأن توضع في صدرة القضاء (خر٢٨: ٣٠؛ لا ٨: ٨) وأنها كَانت ملموسة ومكونة من شيء أو أكثر من نوع معيَّن. حجر كريم ثمين أو مجوهرات (لاثنان منْ أجزاء الاسم) يتم اقتراحها غالباً.

٤. الأوريم والتميم مُيزا كتوابع لله، الذي عهد بهذه الوسيلة الرؤيوية الإلهامية للاوي (تث٣٣: ٨) في شخص الكاهن الأكبر. الحاكم المدنى كَان يتوقّع استفسار يهوه من خلال الكاهن الأكبر عن كل الأمور المتعلقة بتنفيذ واجباته. (انظر المبدأ في عد ٢٧: ٢١) هناك اتفاق عام أن استخدام الأوريم والتميم يمكن أن يشار إليه بتوظيف الفعل. "يستفسر عن" (שָׁאַל בְּ)، مُتبع بـ "يهوه" أو "الله" عندما لا تذكر أي وسيلة أخرى للرؤيا. مثل هذا الاستخدام موجود في ظروف هامة عندما تكون الرؤيا الإضافية ذات أهمية حيوية. (مثل؛ قض١: ١؛ ١صم١٤: ٣٧؛ ٢٣: ٢، ٤). ليس هناك أي إشارة واضحة بأنّ هذه الوسيلة النبوئية اُستخدمت بعد زمن داود.

٥. إنّ الإجماع الحالي بأنّ الأوريم والتميم كَانا شكلاً لكاهن القرعة. العوامل الهامة، على أية حال، تجادل ضد ذلك. هناك صعوبات كبيرة مع الدليل الرئيسي، أي، سب لـ ١صم١٤: ٤١ (Van Dam, *Urim and Thummim*, 106-9; idem, *ISBE* 4:958). أيضاً، ربط المصطلح باختيار قرعة (נָפַל، לָכַד) لا تستخدم أبداً بصورة غير تعارضية مع الأوريم والتميم. علاوة على ذلك، عندما تُعطى الرؤيا، كَانت ترد دائماً في إطار كلام الله ومن الممكن أن تتضمن أكثر من السؤال المحتوي من ناحية المعلومات (مثل؛ ١صم١٠: ٢٢؛ ٢صم ٥: ٢٣- ٢٤) أو فروقات دقيقة وتشجيع غير ملحوظ (مثل؛ قض٢٠: ١٨، ٢٣ مع ع. ٢٨) يَظهر أن عطية النبوّة كَانت مُتضمَنة.

إذا قبل أحد "النُور" و "الكمال" [كما هو الحال في ت. إ. ش] كمعنى للمصطلح العبري وكوصفية للنبوّة الكهنوتية، فإنّ استخدام אוּרִים لوحده قد يُشير إلى أن النُور كَان السمة الرئيسيّة لتلقي الرؤيا. ومن الممكن أن يُنظر في ذلك العصر بأن تحقيق إشارات إلهية ما كَانت لغزاً، وأن الرؤيا كَانت مصحوبة بإشارة مؤكدة بنوع خاص أو أعجوبي (بالارتباط مع الحجر الكريم أو المجوهرات)، وهو ما يُشكّل معنى النبوءة التي كَانت في الحقيقة رِسالة من الله. من المعقول أنه بهذه يسأل الطريقة "قَضَاء الأوريم [הָאוּרִים מִשְׁפַּט]" (عد ٢١: ٢٧). فالأوريم والتَّميم تخص الله (تث ٣٣: ٨)، وهو وحده من يعطي لهذه الوظيفة معنى (قا؛ ١صم ١٤: ٣٧؛ عز ٢: ٦٢- ٦٣/ نح ٧: ٦٤- ٦٥،

حيث تقترح القراءة الحرفية أن الأوريم والتميم كانا من المحتمل المُتاحين، لكنهما لم يَعْملا؛ قا؛ b. Yoma 21b ؛ وللمزيد انظر,Van Dam, *Urim and Thummim* .(126-31; idem, *ISBE* 4:958b

٦. لم يُكر الأوريم والتميم مع الأفودات غير الشرعية (التي كان التكهن المرتبط بها مُداناً، مثل؛ ١صم ١٥: ٢٣) يبدو أنها كانت البديل (قض ١٧: ٥؛ هو ٣: ٤؛ قا؛ .F. I Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, 1980, .(306

ت - ب بعض الإشارات موجودة في وثائق قمران. وقد ربطت الأوريم والتميم بالنُّور في 4Q376 1.i.3 وإشار إليهما في 11QTemple 58:18-21 مع اختلاف مع عد ٢٧: ٢١.

قرعة، تقسيم أوريم/ تميم ← אוּרִים [ʾûrîm] (أوريم، #٢٤٢)؛ ← גּוֹרָל [gôrāl] (قرعة، #١٥٩٨)؛ ← חלק [ḥlq ²] (يقسم، حصول شخص على حصته، #٢٧٤٥)؛ ← ידד [ydd ¹] (ألقى، رمى، #٣٣٤١)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (قرعة، #٧٠٥٢)؛ ← תֻּמִּים [tum-mîm] (تميم، #٩٤٦٠)

البيبلوجرافيا

ISBE 4:957-59; A. R. S. Kennedy, "Urim and Thummim," in J. Hastings, ed., *A Dictionary of the Bible*, 1905, 4:838-41; E. Robertson, "The 'Urîm and Tummîm: What Were They," *VT* 14, 1964, 67-74; C. Van Dam, *The Urim and Thummim*, 1986; idem, *ISBE* 4:497-98.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٢٤٥ (אוֹרָה [ʾôrâ ¹]، نور)، ← #٢٣٩

246 אוֹרָה

אוֹרָה [ʾôrâ ²]، اسم. عشب. الخُبّاز، قُثَّاءٌ بَرِّيّ (ترد ١، #٢٤٦).

ش. أ. ق الكلمة غير مُثبتة بشكل جيد جداً. الأوغاريتية *ur* تظهر لتعني "عشب" (Aqhat 19 ii 66, 73).

ع. ق النبات الذي حين شرع الإسرائيلي بجمعه أثناء المجاعة في جاد يُعيّن אֹרֹת (٢مل٤: ٣٩). يقترح M. Zohary عشب السلطة المعروف، الجرجير الحدائقي (*Eruca sativa*)، بينما *HALAT* يفترض الخُبّاز (*Malva rotundifolia*). إش٢٦: ١٩ مع اللفظ المشابه بشكل تخطيطي אוֹרֹת من المحتمل أن يُترجم كـ "أنوار" (NIV الصباح).

وفي الترجمات العربية يُترجم אֹרֹת (٢مل٤: ٣٩) كـ "حنظل" [ت. ي. ح]، وهو لبّ شديد المرارة كان يُستعمل في الطب لإطلاق البطن، فيما [ت. س& ف] "قَثّاءَ بَرِّيّ"، "يَقْطِينٍ بَرِّيٍّ" [ت. م؛ ت. إ. ش]، فيما تُترجمة [ت. ك. ح] "يَقْطِينٍ بَرِّيٍّ سَامٍّ".

ب - ت تستخدم سب αριωθ، الترجمة الصوتية للعبرية.

أعشاب، توابل: ← אוֹרָה [ʾôrâ ²] (عشب، خُبّاز، #٢٤٦)، ← גַּד [gad ¹] (كزبرة، #١٥١٢)؛ ← כַּמֹּן [kammōn] (كمون، #٤٠٢١)؛ קִנָּמוֹן [qinnāmôn] (قرفة، #٧٨٧٢)؛ ← קֶצַח [qeṣaḥ] (كمون أسود، #٧٩٠٢)؛ ← קְצִיעָה [qᵉṣîʿâ ¹] (قرفة صينية، #٧٩٠٤)؛ ← רֶקַח [reqaḥ] (التابل، #٨٣٨٠).

البيبلوجرافيا

W. E. Shewell-Cooper, "Herb," *ZPEB* 3:121; Michael Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 101.

إم. جي . أبيج، الإبن. *M. G. Abegg, Jr.*

٢٥٢ (אוּת [ʾût]، قبل، وافق)، ← #٨٣٨٥

253 אוֹת

אוֹת ¹ [ʾôt ¹]، اسم. إشارة، علامة (#٢٥٣)

ش. أ. ق إن أصل الكلمة אוֹת غير مؤكّد (-Helfmey er, *TDOT* 1:167; Rengstorf, *TDNT* 7:209) البَعْض (Keller, *Das Wort*, 149) يربط بينه بالأكادية *ittu* (*AHw* 405f.; *CAD* 7:304ff)، الذي له تنوع واسع من المعاني "علمة" "خاصية" "سمة" (علمانية)، "إشارة منذرة بسوء العاقبة" (دينية). العربية "عيّط" تعني "صاح" معطياً إشارة، أو رمزاً أو علامة يُعرف بها الشخص (Lane, 1:135). الحالة غير الكتابية لـ אוֹת موجودة في the Lachish Ostracon, IV, 10-12؛ "دعه يعرف أيضاً أننا نترقب مشاعل لاخيش (يفسّر لهم) وفقاً لكُل علامات الرموز (*h'tt*) بأنّ ربي قد أعطانيها؛ لكننا لا نرى حزيقاه "Azekah (قا Gibson, *TSSI* 1:42). في هذا السياق العلماني الأخير خاصية أساسية لـ אוֹת مُصورة: حيث تعمل كوسيلة لإرسال المعلومات. إنّ محتوى هذه المعلومات يُحدَّد بالسياق التي تستخدم فيه.

ع. ق ١. אוֹת يَظْهر ٧٩ مرّة في النصّ الماسوري، وحوالي نصف هذه المرات (٣٩ مرّة) في التوراة. إنّ مرات الورود الأخرى منتشرة بانتظام جداً في بقيّة ع. ق. إنّ البرهان الوحيد في أسفار الحكمة في أي ٢١: ٢٩.

في الأجزاء الآرامية لـ ع. ق الشبيه في الشكل والمعنى אָת،يُصادف ٣ مرات (دا ٤: ٢-٣ [٣: ٣٢-٣٣]؛ ٦: ٢٧ [٢٨]). ارتبطت الأعمال بـ אוֹת الشبيهة لأولئك מוֹפֵת، الذي هو أيضاً المرادف الأكثر استخداماً بتكرار. هذا الجمع محصور تقريباً على الأدب التثنوي ومرتبط بشكل خاص بأحداث الخروج (TDOT 1:168) الكلمة الترابطية الأخرى التي يمكنها تسليط الضوء على وظيفة אוֹת هي זִכָּרוֹן ("تذكارية"، يش٤: ٦- ٧؛ ← #٢٣٥٥)، شيئ ما يحول دون حدوث حدث استثنائي من كائن غريب (انظر أيضاً "التمائم" [٥ فيما يلي]، التي يتم وضعها على اليد والجبهة، والتي لها نفس الوظيفة [خر١٣: ١٦؛ تث١١: ١٨]). وفي المناسبات الأخرى، طبيعة "الشهادة" (إش١٩: ٢٠) و "الاختبار" (تث٤: ٣٤؛ ٧: ١٩؛ ٢٩: ٣[٢]) العلامات في الطليعة. تُركّز المصطلحات السياقية الأخرى على السلطان الإلهي الظاهر في هذه العلامات: فهي "العَظِيمَةَ" (يش٢٤: ١٧)، و"رَفِيعَة" (تث٤: ٣٤، ٢٦: ٨). وَ "أَحْكَامًا رَهِيبَةً" (خر٧: ٣- ٤، ← מוֹפֵת، #٤٦٠٣).

٢. لم يقتصر אוֹת على المجال الديني. في مجموعة متنوعة من الأمثلة استخدم في المعنى العلماني أيضاً: تلقى قايين "عَلاَمَةً" الحماية من الرب (تك٤: ١٥)؛ الدم على جوانب أبواب بيوت الإسرائيليين استخدم كـ "عَلاَمَة" هوية (خر١٢: ١٣)؛ كل عشيرة لها أعلامها العشائرية ("راية" عد٢: ٢) طلبت راحاب "عَلاَمَةً أَكِيدَةً" [ت. إ. ش] من الجواسيس (يش٢: ١٢)؛ كما وظفتَ الشمس والقمر كعلامات مُقسّمة للفصول والأيام والسنين (تك١: ١٤). في أي ٢١: ٢٩ אוֹת يُشير إلى الـ "دلائل"، مُعطاة من عابري السبيل.

٣. لكن على وجه الخصوص في النطاق اللاّهوتي وجدت العلامة استخدامها الأوسع. إن تاريخ الخلاص للإسرائيليين هو منطقة واحدة حيث تطبيق العلامة كَان بارزاً بشكل خاص (خر٧: ٣؛ تث٤: ٣٤؛ ٦: ٢٢؛ ٧: ١٩؛ ١١: ٣؛ الخ..). كما هي الحالة أيضاً مع מוֹפֵת (← #٤٦٠٣، מוֹפֵת)، كَان غرض الإشارة هو أن ينقل المعرفة (قا مرات ورود יָדַע، يعرف [← #٣٣٥٩، خر٧: ٥، ١٧؛ ١٠: ٢؛ ٣١: ١٣؛ تث٤: ٣٥؛ إر٤٤: ٢٩]). ولجلب إدراك الشعب إلى أن "الرَّبَّ هُوَ الإِله. لَيْسَ آخَرَ سِوَاهُ" (تث٤: ٣٥). في مناسبتين على الأقل كَان الهدف من الإشارات أن تؤدّي إلى الإيمان (אמן [ʼmn ¹] ← #٥٨٦، انظر Keller, *Das Wort*, 57). الإيمان المستند على معرفة الله، الذي يعلن نفسه من خلال الآيات في التاريخ. قد يقبل البشر هذا الإعلان، بالرغم من أنه في نفس الوقت يكونون معتمدين على الله لكي يعطيهم ذهناً ليفهموا (تث٢٩: ٤[٣]) لكنهم قد يرفضون الآيات أيضاً، كما في عد١٤: ١١، حيث يقول الرب "حَتَّى مَتَى لاَ يُصَدِّقُونَنِي (אָמַן) بِجَمِيعِ الآيَاتِ الَّتِي عَمِلْتُ فِي وَسَطِهِمْ؟".

القصد من الآيات هو التحفيز أكثر (تث١١: ١- ٧؛ ٢٦: ١- ١١، قا؛ מוֹפֵת) والتحذير: الصفائح البرونزية التي تغطي المذبح (عد١٦: ٣٨ [١٧: ٣]) وابني هرون المتمرِّدين (عد١٧: ١٠[٢٥]) يجب أن، مثل؛ تعمل كعلامات تحذيرية لأولئك الذين يأملون بنوال الامتيازات الكهنوتية.

٤. في الأسفار التاريخية على وجه الخصوص تعمل العلامة كتأكيد أو تحقق للكلمة النبوية أو الإلهية (١صم٢: ٣٤؛ ١٤: ١٠؛ ٢مل ١٩: ٢٩ = إش٣٧: ٣٠؛ ٢مل٢٠: ٩ = إش ٣٨: ٧). العلامة في حد ذاتها ليس لها علاقة بمحتوى الكلمة الإلهية (كما في الحالة مع الإشارات الرمزية النبوية؛ انظر تحت). فهي تعمل فقط كشرعية أو تأكيد موثوقية (Wilms, *Wunder*, 38). في الدعوة بالنصّوص السردية تُعطي العلامة أيضاً كتأكيد للإرسالية الإلهية (موسى: خر٣: ١٢؛ جدعون: قض٦: ١٧؛ شاول: ١صم١٠: ٣ وما بعدها).

٥. العلامة يُمكن أيضاً أن يكون لها غرض تذكاري لما كَان وثيق الصلة بعلامات الإيمان المُشار إليها في ٣ بأعلى (TDOT 1:179-81). إن هذا الترتيب للإشارات يستدعي ويُذكّر بالأعمال الإلهية في الماضي. عادة ما يُشير تناول الخبز الخالي من الخميرة (מַצָּה) إلى الخروج ويجب أن يخدم، بلغة الاستعارة، كـ "عَلاَمَةً عَلَى يَدِكَ، وَتَذْكَارًا بَيْنَ عَيْنَيْكَ" (خر١٣: ٧- ٩). ونفس الشيء ينطبّق على تكريس الابن البكر (خر١٣: ١٥- ١٦). الأحجار الإثنا عشر في يش٤ قُصد بها أن تكون علامة و "تذكار" (זִכָּרוֹן ع. ٦- ٧) لأطفال إسرائيل لتذكيرهم بالعبورُ الأعجوبي لنهر الأردن. الفئة الأخرى للعلامات التذكيرية تتعلق بعمل العهد: قوس قزح (تك٩: ١٢)، الختان (تك١٧: ١١)، والسبت (خر٣١: ١٣، ١٧؛ حز٢٠: ١٢، ٢٠). تُبرزُ كل واحدة من هذه الإشاراتَ سمةً أخرى لفكرةَ الميثاق. فإشارة قوس قزح دعوة الله لأن يتذكر (זָכַר ← ٢٣٤٩) العهد الأبدي المؤسس بينه وبين كل المخلوقات الحيَّة (تك٩: ١٤- ١٦). والختان أصبح نوعاً من اعتراف الإيمان بين أولئك المنتمين لشعب الرب وأولئك الذين لم يتبعوه (تك١٧: ١١ وما يليه). في خر٣١: ١٢- ١٧ يَعْمل السبت كعهد "دائم" (ع.١٦) بين الله وإسرائيل لذلك "لِتَعلموا [أي؛ إسرائيل] أَنِّي أَنَا الرَّبُّ الَّذِي يُقَدِّسُكُمْ" (ع.١٣).

٦. الإشاراتُ والأفعالُ الرمزيةُ النبويةُ يُمكَنُ أَنْ تعمل أيضاً كوسائل لتبليغ رسالة الله (مثل؛ إش ٨: ١٨؛ ٢٠: ٣- ٤؛ حز ٤: ١- ٣؛ ← מוֹפֵת #٤٦٠٣).

٧. في دانيال، المكافئ الآرامي، אָת ("علامة")، يَظْهر

٣ مرات (٤: ٢- ٣ [٣: ٣٢- ٣٣]؛ ٦: ٢٧[٢٨])، في كل حالة بالتمازج مع תְּמָה ("إعجوبة")، مُنتجاً تزاوجاً مع الفئة التثنوية، ومن ثم "الآيات" و "العجائب" (قا تث٤: ٣٤، الخ).

ب - ت في سب אוֹת عادة ما يُجعل σημεῖον (ي٤٩٥٦، ٧٤ من الـ ٧٩ مرّة التي ترد فيها الكلمة تترجم هكذا). يَتبنّى عموماً الأدب القمراني الاستخدام الكتابي. اللفظ الأكثر عمومية אוֹת مُستخدمٌ بمعنى "راية" كما في عد٢: ٢ (العديد من الأمثلة في نظح ٢-٤). كم. ٢٧ شظية ١، عمود ١, ٥ (كتاب الأسرار) يعيد إلى الذهن التحقق النبوي التوراتي (انظر ٤ فوق) عبر إشارة (O. A. Piper, "The 'Book of Mysteries' (Qumran I 27): A Study in Eschatology," *JR* 38, 1958, 96) الأنوار السماوية تعمل كـ "علامات" فلكية (*TDNT* 7:225) انظر أيضاً تك١: ١٤ في ٢ أعلى). في نج ٣: ١٤ تُشير العلامة إلى بعض الخصائص الأكثر احتمالاً (مادية وأخلاقية)، والتي بمساعدتها قد يتم التعرف على أرواح الصدق والكذب. (Leaney, *Rule*, 147).

في الأدب الرباني يحتفظ אוֹת بشخصيته العامّة كـ "علامة"، "هوية " أو "إشارة" لكنه طوّر أيضاً مهامًّا جديدة، مثل إظهار حروف الأبجدية. في المعنى السابق يُستبدل غالباً بشكل كامل بالرباني סִימָן، الذي من المحتمل أن يكون في الجذر اليوناني σημεῖον، (ي4956, *TDNT* 7:227-28).

معجزة، أعجوبة: ← אוֹת [ʾôt [1]] [1] (إشارة، علامة، #٢٥٣)؛ ← טוֹטָפֹת [*ṭôṭāpōt*] (رمز؟، #٣٢١٣)؛ ← מוֹפֵת [*môpēt*] (أعجوبة، علامة، #٤٦٠٣)؛ ← פלא [*pl'*] (يكون رائعا، صعبا #٧٠٩٨).

علامة: ← אוֹת [1] [*ʾôt* [1]](إشارة، علامة، #٢٥٣)؛ ← טוֹטָפֹת [*ṭôṭāpōt*] (رمز؟، #٣٢١٣)؛ ← מוֹפֵת [*môpēt*] (أعجوبة، علامة، #٤٦٠٣)؛ ← עֵדוּת [*ʿēdût*] (قوانين، إشتراطات، إشارة تحذيرية، رسالة تذكير، #٦٣٤٣)، ← פלא [*pl'*] (يكون رائعا، صعبا، #٧٠٩٨)، ← תַּמְרוּרִים [*tamrûrîm* [2]] (علامات طريق، أعمدة الاشارات، #٩٤٧٧)؛ ← תְּרוּעָה [*tᵉrûʿâ*] (إشارة [تحذير]، صيحة [الفرح]، #٩٥٥٨)؛ ← **علامة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDNT 3:27-42; 7:200-261; 8:113-26; *TDOT* 1:167-88; THAT 1:91-95; C. A. Keller, *Das Wort OTH als "Offenbarungszeichen Gottes,"* 1946; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and Its Meaning*, 1966; W. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, 1990; F.-E. Wilms, *Wunder im Alten Testament*, 1979.

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

٢٥٥ (אָז [*ʾaz*]، ثَمَّ then) ← حروف

257	אֵזוֹב

אֵזוֹב [*ʾēzôb*] ، اسم. الزوفا (#٢٥٧)

ش. أ. ق ترد الكلمة في اللغة الأكادية *zpu*؛ والآرامية **אֵזוֹב، עֵיזוֹב**؛ والسريانية *zôpa'*؛ والعربية "زوفا"، والأثيوبية *ʿazob, ʾazab*.

الزوفا هو نبات عطري صغير ذو سيقان مُشعرة كثيرة وزهور بيضاء صغيرة. استخدم خاصة في الأزمنة الكتابية لطقوس التطهير الطقسي. حينما تقع في سائل (مثل؛ دم أو ماء) جمعت فروعه الرطوبة. بالتالي عندما يُرش أو يُهز في اتجاه شيئ ما، فإن الماء أو الدم كان يُنقل بشكل مؤثر إلى ذلك الشئ.

أن الهوية النباتية الدقيقة لهذا النبات غير مؤكّدة. حتى أن ديوال DeWaal، في الواقع، يشكو من أنه "لم يكن هناك رأي كثير الانقسام على عشب كتابى مثلما كان على نبات الزوفا" (*Medicinal Herbs in the Bible*, 48; cf. H. N. and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 160). من المحتمل أن يكون *Origanum syriacum* هذا نبات كثيف صغير، عادة حوالي ٢- ٢,٥ قدماً في الارتفاع وفي الأغلب موجود في المناطق الصخرية الجافة. في الأزمنة القديمة اعتبر ذا قيمة في كل الطبخ والطب. ويعلّق بلني Pliny (*Natural History* 20.15; 25.87) على الاستخدامات الطبية لهذا النبات، كما فعل هيرودوتوس، (7.181). استناداً لبَعْض المراقبين، إنه الـ *organum* حيث السامريون اليوم يواصلون استخدامه لرش الدم خلال ممارساتهم لعيد الفصح (For an interesting eyewitness account, see Crowfoot and Baldensperger, 90-91). كما يعتقد الكثير من الفلسطينيين المعاصرين أن نبات الزوفا الكتابي هو الزعتر. إمكانيات أخرى، أقل احتمالاً، تتضمن *Sorghum vulgare* ،*Capparis spinoza*. والـ *Hyssopus officinalis* يجب ملاحظة أن النبات الاخير ذات أصل أوروبي، وليس شرق أوسطية.

ع. ق ترد الكلمة ١٠ مرات في ع. ق في خر١٢: ٢٢ حيث استخدم الزوفا لرش الدم على عتبة الباب العُليا والقائمتين لبيوت الإسرائيليين. وعندما رأى الرب هذا الدم، خلص هذه البيوت من الموت الذي اجتاز بين عوائل المصريين. تفترض قصة الخروج وفرة وسهولة الحصول على نبات الزوفا في مصر. في عد ١٩: ١٨ الزوفا مستخدم في التطهير الطقسي لأوَّلئك الذين اتصلوا بجسد ميت. في عدد من الحالات يستخدم الزوفا في طقوس التطهير إمّا

لشخص أو بيت تلوّث بمرض البرص/ الجذام (لا ١٤: ٤، ٦، ٤٩، ٥١، ٥٢). في عد ١٩: ٦ يُحرق الزوفا مع رماد بقرة حمراء. في ١مل ٤: ٣٣[٥: ١٣] نعلم أن حجمه صغير، لأنه نبات "نَابِت فِي الْحَائِط" وهو هنا يُشكل مقارنة ملائمة مع أرز لبنان الكبير. في مز ٥١: ٧[٩] يَتكلم ناظم المزمور عن الزوفا كوسيلة للتطهير الأخلاقي. قد أسيء فهم هذه الكناية أحياناً كدلالة للاعتقاد بالقوى السحرية للزوفا؛ بالأحرى، إنه ممثل لإجراءات ذبيحة العبادة.

استخدم نبات الزوفا في السياقات المتضمنة رشّ دم الذبيحة لَرُبَّما يلزمُ ان تعمل بالخواص العطرية للنبات، في هذه الحالة تعمل كنوع مزيل للروائح (كذلك، R. K. Harrison, 44). الادعاءات بأن الزوفا عمل كمادة مضادة لتجلط الدم غير مؤكدة.

ع. ج اللفظ ὕσσωπος (ي5727) يَرد مرتين في ع. ج: يو١٩: ٢٩ (قا؛ مت ٢٧: ٤٨؛ مر١٥: ٣٦)؛ عب ٩: ١٩. في يو١٩: ٢٩ يبدو أنه يُشير إلى تلك الإسفنجة المتشربة بالنبيذ والتي رُبطت بفرع من نبات الزوفا وقدمت ليسوع وهو على الصليب، ولو أن بَعْض الدارسين اشتبه في أن ὑσσώπῳ هنا يجب أن يُصحّحُ إلى ὑσσώπῳ، جريدة. في عب٩: ١٩ الكلمة مستخدمة لرش موسى الطقوسي لكلٍ من الكتاب والشعب. ὕσσωπος (ي5727) هي الترجمة المعتادة لهذه الكلمة في سب.

ب - ت الكلمة مُستخدمة في المَشْناة (مثل؛ *Negaim* 14:6 قا *Parah* 11.7) في التحذيرات ضد استخدام الأنواع الخاطئة من نباتِ الزوفا. ولسوء الحظ، أن المقاطع المشنية لا تتضمن وصفاً دقيقاً لنوع الزوفا الذي كَان مقبولاً. تقول رسالة برنابا، في توضيح كريستولوجية مغزى لذبيحة البقرة الحمراء في عد ١٩، يقول: "الذي لديه ألم في جسده يُعالج بقذارة الزوفا" (*Ep.Barn.* 8.6).

نباتاتُ: ← אֵזוֹב [*ʼēzôb*] (زوفا، #٢٥٧)، ← דשא [*dšʼ*] (يخضر، يتبرعم، #٢٠١٢)؛ ← זרע [*zrʻ*] (بذر، نثر، بذرة، على شكل بذرة، #٢٤٤٥)، ← חָצִיר [*ḥāṣîr*]¹ (عُشب، #٢٩٤٥)، ← חֲשַׁשׁ [*ḥªšaš*] (عشب جاف، #٣١٤٣)، ← יֶרֶק [*yereq*] (أخضر، خضرة، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [*ntʻ*] (يزرع، يُقيِّم، يقود، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [*ʻāleh*] (ورقة، ورق شجر، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [*ʻēśeb*] (عشبة، أعشاب، عشبٌ ضارٌ، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [*qîqāyôn*] (نباتٌ مجهول الهوية، #٧٨١٣)؛ ← רֹאשׁ [*rōʼš* ²] (عشبةٌ مرّةٌ وسامّةٌ، #٨٠٣٢)، ← שִׂיחַ [*śîaḥ* ²] (أجمة، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [*šiṭṭâ*] (سنط، صمغ عربي #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ABD 2:812; *IDB* 2:293; *ISBE* 2:790; *TWOT* 1:27-28; G. M. Crowfoot and L. Baldensperger, "Hyssop," *PEQ* 63, 1931, 89-98; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 1928-42, 1:543-45; *Fauna and Flora of the Bible*, 1972, 129-30; N. Feinbrun-Dothan, *Flora Palaestina*, 1966-86, 3:153; R. K. Harrison, Healing Herbs of the Bible, 1966, 43-45; idem, "The Biblical Problem of Hyssop," *EvQ* 26, 1954, 218-24; E. King, *Plants of the Holy Scriptures*, 1948, 7-9; I. Lw, *Die Flora der Juden*, 1924, 2:72, 84-101; G. E. Mendenhall, "Puppy and Lettuce in Northwest-Semitic Covenant Making," *BASOR* 133, 1954, 26-30, esp. 28-29; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 96-97.

ريتشارد أي. تايلور *Richard A. Taylor*

٢٥٨ (אֵזוֹר [*ʼezôr*]، زنَّار)، ← #٢٧٣

٢٥٩ (אֱזַי [*ʼazay*]، then)، ← حروف

260 אַזְכָּרָה

אַזְכָּרָה [*ʼazkārâ*]، اسم. تُقدِّمة رمزية، جزء تذكاري، تُقدِّمة تذكارية (#٢٦٠)

ش. أ. ق اشتقاق هذا المصطلح من الجذر זכר، تذكّر (#٢٣٤٩)، أكيد فعلياً. والجذر نفسه، بالطبع، معروف في اللغات السامية (*HALAT* 1:269-70)، لكن ليس هناك موازي دقيق لـ אַזְכָּרָה بالتحديد. من المحتمل أن صيغة الكلمة تعود إلى الجذر أفعل الآرامي المسبب (אַדְכַּר، لأتذكر، يدعو للتذكر = العبرى هِفْعِيل؛ *TDOT* 4:79, cf. Jastrow, 308).

هناك مصطلحان في اللغة الأكادية، اللذان يربطان هذا الجذر بالسياقات التعبدية. الأوّل، هناك التعبير *zakar sumi*، توسَّل (إله)، ضمن سياق "تضرعات، سجود، ودعوات" (*CAD Z*, 15-16). الثاني، الربط الطقسي لهذا الجذر بالـ "توسَّل" رُبّما يُعزَّزُ باللفظ المُستوعب جديداً *zukru*، احتفال في عمورة (وماري). استناداً لرأي أحد المطلعين، من الممكن أن "اسم المهرجان (والتُقدِّمة؟) يُشير إلى فعل الولاء فضلاً عن الإشياء المقدمة" (Fleming, 230, n. 116; cf. *CAD Z*, 153، لكن صُحح كما لوحظ من فليمنج (Fleming). يضيف سطر واحد من النقاش مصطلح أكادي ثالث من نفس الجذر *zikru*، صورة، نسخة مطابقة (*CAD Z*, 116 *zikru* B)، ويفترض أن אַזְכָּרָה جزءاً من تَقدِمة الحبوب تُمثّل التُقدِّمة ككل، ومن ثم، يُمكن أن تفهم كحصة رمزية (انظر أسفل).

ع. ق ١. الاسم אַזְכָּרָה (٧ مرات في ع. ق) يُشير إلى الجزء (وبقول آخر، حفنة، Milgrom, 181) من تَقدمة

الحبوب المنتظمة التي يتعهد بأدائها عادة الكاهن للرب على مذبح تُقدِّمة النار كـ "(تُقدِّمة) تذكارية" للرب (لا ٢: ٢، ٩، ١٦؛ ٥: ١٢؛ ٦: ١٥[٨])، "خبز التُقدِّمة" أو "خبز الوجود" (لا٢٤: ٧ ؛ قا؛ خر٢٥: ٣٠). وتُقدِّمة الحبوب لطقوس المرأة المشكوك فيها بزنى (عد ٥: ٢٦). إذا قُدمت الحبوب نيّئة، عندئذ كانت البخور تضاف للحصة التذكارية لتكسبه رائحة سارّة خصوصاً عندما يُحترق على المذبح (لا ٢: ١- ٢، ١٥- ١٦). الافتراض يبدو كما لو كان قد تمّ إنضاجه، عندئذ كان يمكنُ أنْ تكونَ رائحة سارَّة طبيعياً تنشأ عن الخبز نفسه، بدون إضافة بخور (Milgrom, 180-81).

"جزء تذكاري" لتُقدِّمات الحبوب المنتظمة تُخيّلت كـ "رَائِحَةُ سُرُورٍ للهِ" (لا٢: ٢، ٩)، مثل قربان النار في لا ١: ٩، ١٣، ١٧. في الحقيقة، بالتمازج مع قربان يمكن أن يكون التكفير (مثل؛ ١٤: ٢٠، ٣١؛ عن الكفارة انظر כפר، #٤١٠٥). خصّصتْ تُقدِّمة الحبوب مرّة واحدة فقط لكفاية كفارية مستقلة (٥: ١١- ١٣)، لكن هذه حالة استثنائية التي فيها نُظر إليها فعلياً على أنها تُقدِّمة عن الخطيّة (انظر أسفل).

٢. صُنِّفتْ وجهات نظر العديد من الدارسين حول معنى المصطلح بشكل مختلف (انظر الملخصات الملائمة في Hartley, 30; Milgrom, 181-82; Rendtorff, 100-101; and H. Eising, *TDOT* 4:79-80). اثنان من الاحتمالات الأكثر بُعداً هي أن المصطلح يعني أمّا "الجزء المحترق" لتُقدِّمة الحبوب أو "الجزء المعطر" لتُقدِّمة الحبوب (انظر Milgrom, 181-82، لوجهات النظر هذه وتفنيدها). عُموماً، هناك وجهتا نظر أخريان مستندتان على اشتقاق אַזְכָּרָה من الجذر זכר، للتذكُّر (انظر ش. أ. ق أعلى).

(أ) البَعْض يتناول اللفظ لكي يربط بتُقدِّمة الحبوب نفسها، ومن ثَمَّ، لكي تعني "تُقدِّمة رمزية" ببساطة بمعنى أنها كانت رمزاً تذكارياً لتُقدِّمة الحبوب (لا ١٠). يُضيفُ آخرون التضمينَ بأنه كجزء رمزي "للتذكرة" من المُقدِّم بأن "تُقدِّمة الحبوب كاملة يجب أن تصعد حقاً في الدخان وأن الجزء الذي احترق *pars pro toto*: يُساندُ البقيَّة" (Milgrom, 182).

(ب) يُجادلُ آخرون بأنّ الفكرةَ التذكاريةَ في المُصْطَلَحَ تتَعلّق بها ليس لجزءَ من التُقدِّمة نفسها، لكن للتذكّر الذي قد يستحضر في الله أو العابد أو كلاهما معاً، أو من الممكن أن يُشير ببساطة إلى التضرع لاسم الله. لذلك، نظرياً: (i) يُمْكنُ أنْ يَعْني אַזְכָּרָה بأنه من خلال تقديم الجزء من الحبوب يتعهد المُقدِّم أمام الرب بأن سيَتذكَّر الرب أو يُقدِّم تذكاراً لبركة الربِ في حياته (انظر Hartley, 30)، (ii) يُمكن أن تقترح بأَنَّ هذا المقدار من التُقدِّمة سيجعل الله يتذكر المُقدِّم وسيستجيب بمباركته، (iii) يمكن أن تُربط هذه التُقدِّمة ببساطة بالتضرع باسم الرب ضمن سياق تقديم القربان (انظر خاصةً Eising and Rendtorff، قا؛ عناوين مز ٣٨، ٧٠، التي لرُبما قُرئت في، استناداً لهذا الرأي، تقديم אַזְכָּרָה)؛ (iv) أو يمكن أن تكون مناسبة النداء لتذكر وإحياء السبب المعيَّن الذي هو غرض تُقدِّمة الحبوب.

٣. من الصعب الاخْتيار بين هذه المعاني. وقد يكون من الممكن الجمع بين رأيين أو ثلاثة من بينها. على أية حال، אַזְכָּרָה لأجل طقس المرأة المشكوك فيها بالزنا يهتم بهذا الاعتبار بشكل خاص (عد ٥: ١١- ٣١). وبحسب عد ٥: ١٥، "يَأْخذُ الرَّجُلُ (الزوج الغيور) امْرَأَتَهُ إِلَى الْكَاهِنِ، وَيَأْتِي مَعَهُ بِقُرْبَانِهَا عُشْرِ الإِيفَةِ (نَحْوَ لِتْرَيْنِ وَنِصْفَ اللِّتْرِ) مِنْ دَقِيقِ الشَّعِيرِ. لاَ يَصُبَّ عَلَيْهِ زَيْتاً، وَلاَ يَضَعْ عَلَيْهِ لُبَاناً، لأَنَّهُ تَقْدِمَةُ غَيْرَةٍ، تَقْدِمَةُ تَذْكَرَةٍ تُذكِّرُ (هفعيل. اسم المفعول من الفعل זכר) ذَنْبٍ". (هفعيل. من الفعل זכר، تذكّر (ع.١٥) والاسم ذو علاقة بالتذكر (ع. ١٥، ١٨، זִכָּרוֹן، وليس אַזְכָּרָה) يَردا معاً ضمن سياق تُقدِّمة الحبوب عن الغيرة، التي منها كان يُقدِّم (אַזְכָּרָה) تُقدِّمة تذكار على المذبح (ع.٢٦). في هذه الفقرة تم رؤية تُقدِّمة الحبوب كلها (حرفيا) كـ "تَقْدِمَةُ تَذْكَرَةٍ تُذكِّرُ ذَنْبٍ" (ع. ١٥ب) وهذا قد يقترح أن، على الاقل في هذه الحالة، الجزء التذكاري من الحبوب ركزت على وجه الخصوص على استدعاء السبب لهذه التُقدِّمة في حضرة الله إلى الذهن.

قَدْ نُوسِّعُ وجهة النظر هذه عن عد ٥ على حالات أخرى لـ אַזְכָּרָה بنفس الطريقة. لم تشتمل تُقدِّمة الحبوب عن الغيرة زيتاً ولا لبان لأنها استدعت إلى الذهن الاتّهام بالإثم. على أية حال، عادةً ما تتضمّن زيتاً، ولباناً عندما استدعت للذهن الشخصية أو بركات معيَّنة من الرب ضمن سياق العبادة. استخدمت تُقدِّمة الحبوب كتُقدِّمة خطيئة (لا ٥: ١١- ١٣) وهي مشابهة لتُقدِّمة الحبوب الخاصة بالمرأة المشكوك بزناها. فإذا كان هناك شخص فقير جداً بحيث أنه لا يَستطيع جَلْب حتى الطيور لتُقدِّمة خطيئته، فإنه يستطيع أن يحضر تُقدِّمة حبوب، لكن "لاَ يَضَعُ عَلَيْهِ زَيْتاً أَوْ لُبَاناً، لأَنَّهُ قُرْبَانُ خَطِيئَةٍ" (ع. ١١ب، يُلاحظ التشابهُ هنا مع عد ٥: ١٥). فضلاً عن ذلك، طقس "الجزء التذكاري" نُفِّذ بالطريقة نفسها أما بالنسبة لأيّ تُقدِّمة حبوب منتظمة (لا ٥: ١٢)، والكهنة حصلوا على ما تبقي كحصتهم (ع. ١٣ب)، كما كان هو الإجراء العادي مع تُقدِّمات الحبوب (قا؛ ٢: ٣، ١٠).

٤. الباقي من كل تُقدِّمات الحبوب، باستثناء تلك التي يختص الكهنة لأنفسهم (لا ٦: ١٩- ٢٣، تلك التي كانت ستُستهلك بالكامل على المذبح)، كانت "قدس أقداس" ولهذا السبب كان من الممكن استهلاكها فقط عن طريق الكهنة

داخل خيمة الاجتماع (٦: ١٦-١٨؛ ١٠: ١٢-١٣؛ قا؛ عد ١٨: ٩). علاوة على ذلك، لأن الجزء التذكاري قد تمّ حرقه على المذبح، فإن كل تُقدِّمة الحبوب كان لازماً أن تكون خالية من الخميرة وبدون إضافة عسل (لا ٢: ١١)، وعلى الكهنة استهلاك البقيّة كفطير غير مُختمَر (٦: ١٦-١٧).

إن المنع من الخميرة والعسل قد يكون أفضل توضيح له هو ارتباطهما بالتحلل خلال التخمر. وقد لا يكون العسل من النحل لكن، بدلاً من ذلك، رحيق الفاكهة الحلو (خاصةً البلح، والتين، والعنب) لأنه غَلّة الحقل في العديد من سياقات ع. ق (انظر مثل؛ ٢أخ ٣١: ٥). كان من الممكن أن يتخمر أيضاً ويُربط بالطبخ. استثناء واحد لهذه المنع كان لباكورة الفاكهة (لا ٢: ١٢؛ قا؛ خر٣٤: ٢٢، ٢٦؛ تث ٢٦: ١-١١)، التي كانت لا تُحرق على المذبح لذلك كان يمكن أن تخمر (لا ٢٣: ١٧) ويمكن أن تتضمّن عسلاً (٢ أخ ٣١: ٥). وآخر هو أَرْغِفَة خُبْزٍ مُخْتَمِرَة ، يُقَرِّبُهَا مَعَ ذَبِيحَة شُكْرِ سَلاَمَتِهِ (لا ٧: ١٣-١٤)، وهيَ منفصِلة عن تُقدِّمة الحبوب الغير مختمرّة (ع. ١٢). الأجزاء التذكارية الأخيرة كان يُمكن أن تُحرق على المذبح، لكن ارغفة الخبز المختمرّة كانت تُرفق مع اللحم في تناول وجبة تُقدِّمة السلامة وعليه لم يُقدِّم أي جزء منها على المذبح. فكلّ ما كان يتطلبه كان رغيفاً واحداً يُعطى كـ "قُرْبَانٍ رَفِيعَةً لِلرَّبِّ" (ع.١٤)، لكي يتناوله الكاهن (الكهنة).

"خبز الوجوه" الموضوع على المائدة أمام الرب في المكان المُقدَّس كل سبت اعتُقد أيضاً بأنها تُقدِّمة حبوب (لا ٢٤: ٥-٩؛ قا؛ خر٢٥: ٣٠؛ ٣٩: ٣٦؛ ٤٠: ٢٣). كما هو الحال مع تُقدِّمة الحبوب المنتظمة، كان خبز الوجود "قدسَ أقداس" ويذهب للكهنة كراتب ليأكلوه في دار خيمة الاجتماع بعد انتهاء الأسبوع (ع. ٩). بالرغم من أن لا شئ منه كان يُحرق على المذبح، كان البخور يوضع عليه كحصة تذكار، فيكون الخبز تذكار ووقودٍ للرب (لا ٢٤: ٧؛ אִשֶּׁה [*'iššeh*]، تُقدِّمة بالنار أو تذكار وقود، انظر #٨٥٢).

ب - ت يَرد هذا المُصطلح مرتين وحيدتين في الأدب القمراني التعبدي، وكلتا المرتين وردتا في لفيفة الهيكل، مشيرة إلى اللبان الذي كان يوضع على خبز الوجود (11QT 8:10; Yadin 2:32)، القراءة ليست أكيدة)، والنظام المقنن لحرق אַזְכָּרָה في طقوس تُقدِّمة الحبوب لعيد الخمر (11QT 20:11; Yadin 2:88، الكلمة مُعادة في السياق). في اللغة العبرية الحديثة، تظهر لتُعني التذكر أو التلاوة (Jastrow, 37)، الذي هو المعنى المقنن للكتاب المُقدَّس العبرى זֵכֶר، ذكرى، تذكار (#٢٣٥٢).

٢. تستخدم سب كلمتين يونانيتين وثيقتي الصلة بكلمات يونانية لترجمة سبعة مرات لورود אַזְכָּרָה في الكتاب المُقدَّس العبرى: الاستدعاء ἀνάμνησις (ي390) للذهن، تذكر، تُقدِّمة تذكارية (مرّة واحدة، لا ٢٤: ٧)، و μνημόσυνον (ي3649)، ذكرى، تذكار (٦مرات، لا ٢: ٢، ٩، ١٦؛ ٥: ١٢؛ ٦: ١٥ [٨]؛ عد ٥: ٢٦). إنَّ الأوَّل مُستخدم أيضاً في عناوين مز ٣٧ و ٧٠ (انظر أعلى؛ قا؛ أيضاً عد١٠: ١٠، "وَفِي يَوْمِ فَرَحِكُمْ، وَفِي أَعْيَادِكُمْ وَرُؤُوسِ شُهُورِكُمْ، تَضْرِبُونَ بِالأَبْوَاقِ عَلَى مُحْرَقَاتِكُمْ وَذَبَائِحِ سَلاَمَتِكُمْ، فَتَكُونُ لَكُمْ تَذْكَارًا أَمَامَ إِلهِكُمْ. أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ")، بالإضافة للمرّة التي وردت في الأبوكريفا: "بل إِنَّما أُقلقوا إِلى حِينَ إِنْذارًا لَهم وكَانت لَهم عَلامَةُ خَلاص تُذَكرهم [حرفياً، كرسالة تذكير وَصيَّةَ شَريعَتَك" (حك ١٦: ٦، RSV; Metzger, 122).بالإضافة إلى العبرية אַזְכָּרָה، تستخدم سب μνημόσυνον (ي3649) لترجمة أوَّلاً المصطلحين العبريين الآخرين זֵכֶר، ذكرى، تذكار (١٢مرّة، انظر #٢٣٥٢)، و זִכָּרוֹן، تذكار، ذكرى (١٦مرّة؛ #٢٣٥٥).

ع. ج في ع. ج ἀνάμνησις (ي390، ٤ مرات) يُستخدم في عب١٠: ٣ ("لكِنْ فِيهَا كُلَّ سَنَةٍ ذِكْرُ خَطَايَا")، لكن بشكل خاص في قصة العشاء الرباني: "وَأَخَذَ خُبْزًا وَشَكَرَ وَكَسَّرَ وَأَعْطَاهُمْ قَائِلاً: "هذَا هُوَ جَسَدِي الَّذِي يُبْذَلُ عَنْكُمْ. اِصْنَعُوا هذَا لِذِكْرِي"" (لو٢٢: ١٩؛ قا؛ أيضاً ١كو١١: ٢٤-٢٥ لكل من الخبز والكأس). لقد حدث جدالٌ ذات مرّة بشأن خلفية ἀνάμνησις (ي٣٩٠) في مقاطع العشاء الرباني هي، في الواقع، אַזְכָּרָה من ع. ق (قا. هذا القبول في سب في لا٢٤: ٧، استشهد به سابقاً). مع ذلك، هذا الافتراض بأية حال، قد استقبل بقبول واسع (مُقر ومُعارض من قبل Gray, 395-96 and Plummer, 498 ؛ قا؛ غياب هذا الرأى في *TDNT* 1:348-49).

الكلمة اليونانية μνημόσυνον (ي3649، ٣ مرات في ع. ج) تُستخدم للتذكار بإيمان مريم المجدلية (مت٢٦: ١٣؛ مر١٤: ٩)، لكن أع١٠: ٤ ذات أهمية خاصة: "فَلَمَّا شَخَصَ إِلَيْهِ (أي، ملاك الرب) وَدَخَلَهُ الْخَوْفُ، قَالَ: "مَاذَا يَا سَيِّدُ؟" فَقَالَ لَهُ: "صَلَوَاتُكَ وَصَدَقَاتُكَ صَعِدَتْ تَذْكَارًا أَمَامَ اللهِ" يبدو أنه تلميحٌ واضحٌ لـ ع. ق אַזְכָּרָה بمعنىً مجازيّ (Bruce, 216, n. 7). مرّة أخرى نجد أن المصطلح القرباني في ع. ق يُقدِّم لولائنا للرب ورعايته لشعبه (راجع المقالة العامّة عن "التُقدِّمات والذبائح").

تُقدِّمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تُقدِّمة، الرمز، #٢٦٠)؛ ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (تُقدِّمة المحرقة، #٨٥٢)، ← אָשָׁם [*'āšām*] (تُقدِّمة الإثم، #٨٧١)؛ ← זבח [*zbh*] (ذبح، ذبيحة، #٢٢٨٤)؛ ← חַטָּאת [*haṭṭā't*] (تُقدِّمة خطيئة، #٢٦٣٣)؛ ← טבח [*ṭbḥ*] (ذبح، #٣١٨٠)؛ ← מִנְחָה [*minhâ*] (عطية، هدية، تُقدِّمة، ذبيحة، #٤٩٦٦)؛ ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (يدفع العشور، #٥١٣٠)، ← נדר [*ndr*] (نذر، #٥٦٢٣)، ← נוף [*nwp* I] (يتقدّم ويتأخر، يموج، #٥٦٧٧)؛ ← נסך [*nsk* I] (يصب،

يتقدس/ يُقدس، اراقة، #٥٨١٨)، ← עֹלָה [ʿōlâ ¹] (تُقدِمة محترقة، #٦٥٩٢)؛ ← עֲרִיסָה [ʿărîsâ] (تقدِمة وجبة/ كعكة، #٦٨٨١)؛ ← קָרְבָּן [qorbān] (تقدِمة، عطية، #٧٩٣٣)؛ ← שַׁחַט [sahat ¹] (تقدِمة، عطية، #٨٨٢١)؛ ← שֶׁלֶם [selem] (تقدِمة، عطية، #٨٩٦٨)؛← תָּמִיד [tamîd] (تقدِمة منتظمة، #٩٤٥٨)؛ ← תְּרוּמָה [terûmâ] (تقدِمة، مساهمة، #٩٥٥٦)؛ ← **هارون: لاهوت؛ ← تقدِمة: اللاهوت؛ ← الكهنة واللاويين: اللاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 4:79-80; *TWAT* 4:987-1001; F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, NICNT, 1954; G. R. Driver, "Three Technical Terms in the Pentateuch," *JSS* 1, 1956, 97-105; D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*, HSS, 1992; G. B. Gray, *Sacrifices in the Old Testament*, 1925; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; idem, *Numbers 1-20*, AB, 1993; B. M. Metzger (ed.), *The Oxford Annotated Apocrypha, Revised Standard Version*, 1965; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; A. Plummer, *The Gospel According to Luke*, ICC, 1922; R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT III2, 1990; W. Schottroff, *"Gedenken" im Alten Orient und im Alten Testament: Die Wurzel* zakar *im semitischen Sprachkreis*, WMANT 15, 1967; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

261 אזל

אזל [’zl]، نَفَدَ، ابتعد (#٢٦١)

ش. أ. ق الآرامية **אֲזַל**، يذهب، يَظْهر كثيراً وفي كافة أنحاء اللهجات المُخْتلفة.

ع. ق إن استخدام **אזל** في العبرية الكتابية نادر ومقتصر على الشعر والكلام المباشر بفم سبط بنيامين. وليس بالضرورة أن تكون كلمة آرامية مستعارة كما زعم واجنير Wagner. ولمناقشة مطلعة للاحتمالات النظرية الأخرى، انظر رابين Rabin.

١. الفعل يعني "نَفَدَ" بمعنى "استهلك" في الإشارة للطعام (١صم ٩: ٧).

٢. التعبير **אָזְלַת יָד** يعني "يكون/ يُصبح خاوياً من القوَّة كلها" وهو وصف ملائم للشعب بدون الرب (تث٣٢: ٣٦).

٣. في أي ١٤: ١١، "تَنْفَدُ" من البحر.

٤. بعد القيام بشراء فطن، "يذهب" المشترى ويتفاخر بما اشترى (أم٢٠: ١٤).

٥. في الوحي النبوي للحكم (إر٢: ٣٦). يُوبِّخ الله إسرائيل على "ركضها" طالباً مساعدة من الأمم. الترجمات، مع ذلك، تقرأ **תֵּזְלִי** بتنوع، يُقلِّل من شأن، من الجذر **זלל** (← #٢٣٦١)، للنص الماسوري **תֵּזְלִי**، أي؛ اختلاف الإعلال [القلب إلى حرف علَّة] (قا ت. إ. ش؛ ت. س& ف؛ ت. م).

٦. في الآرامية الكتابية، كما في اللهجات الآرامية الأخرى، الفعل يعني يذهب (عز٤: ٢٣؛ ٥: ٨؛ دا ٢: ١٧؛ ٦: ١٩- ٢٠).

ب - ت للاستخدام في الآرامية الفلسطينية اليهودية، انظر Sokoloff, 43-45. تفسير واحد لـ **עֲזָאזֵל** في لا١٦: ٨ بأنه تقليص لـ **עֵז**، تيس و**אָזַל**، يذهب (هكذا في سب، والفولجاتا، قا؛ التعبير **שָׂעִיר הַמִּשְׁתַּלֵּחַ**، أرسل التيس، في Mish. Yoma 6:2، من هنا تترجم بـ كبش الفداء في ت. ك. ح) (← **עֲזָאזֵל** عزازيل، #٦٣٣٩).

اختفاء، طيران، هروب: ← ברח [brḥ ¹] (هرب، فر، اختفي، #١٣٦٨)، ← חלף [hlp ¹] (مر، اختفي، انتهك، غير، جدد، #٢٧٣٦)؛ ← חרה [ḥrh ²] (اختفي، يكون قليلاً في العدد، #٣٠١٤)؛ ← נוס [nws] (فر، هرب، #٥٦٧٤)، פטר [pṭr] (اختفي، هرب، مر، #٧٠٨٠)؛ ← פלט [plṭ] (نفذ، يَأمن، #٧١١٧)؛ ← פַּרְשְׁדֹן [paršedōn] (منفذ [للهروب]؟، #٧٣٠٧)؛ ← שָׂרַד [sarad] (يهرب، يفرُّ، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

C. Rabin, "מלים זרות" (Foreign Words), *Encyclopaedia Biblica*, 4, 1962, 1075; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, 1990; M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, 1966, 22.

جيروم أي. لاند *Jerome A. Lund*

263 אָזַן

אזן [’zn ¹]، هِفْعِيل. ينصت، يصغي (#٢٦٣)، مشتق من الاسم > **אֹזֶן** (’ozen)، أذن (← #٢٦٥٨).

ش. أ. ق الفعل العبري شبيه بالعربي "أَذِنَ"، أصغى،

استمع له.

ع. ق المعنى الأساسي للفعل هو أن يستخدم الأذن. إن الفعل موجود بشكل رئيسي في صيغة الأمر كمرادف شعري لـ שָׁמַע (مز٣٩: ١٢ ب١٣]) و/ أو קָשַׁב (هِفعِيل.)، (مز٥: ١-٢ [٢-٣]؛ هو ٥: ١)، خصوصاً في الدعوات لتلقي التوجيه (← שמע [šmʿ]، #٩٠٤٨)، وفي الإلتجاء إلى الله ليسمع الصلاة. في وصف فعلي آخر يُشكله يَرد كمرادف لـ שָׁמַע بمعنى إعطاء الانتباه للأنبياء (٢ أخ ٢٤: ١٩؛ نح ٩: ٣٠؛ انظر שָׁמַע). أو لوصايا الله (خر١٥: ٢٦؛ انظر שָׁמַע ع. ق ٦). في مز١٣٥: ١٧ يستخدم للعجز المادي للأوثان للسماع (قا. שָׁמַע) في إش ٦٤: ٤[٣] يعني يُدرك (انظر שָׁמַע).

ب - ت في الأدب القمراني، يستخدم الفعل بمعنى الانتباه أو طاعة معلم البر (وثص. ٨: ٥٥) وكلمات الله (كم. ٤: ١٧) في سب الترجمة الأكثر شيوعاً ἐνωτίζομαι، يصغي، ينتبه، على نفس نمط οὖς المشتق من الاسم، أذن.

سمع، إنصات، طاعة، إشاعة: ← אזן [ʾzn ¹] (يصغي، #٢٦٣)؛ ← קשב [qšb] (فطن، #٧٩٩٢)؛ ← שמע [šmʿ] (يسمع، يصغي، يفهم، يهتم، يطيع، #٩٠٤٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:172-80; *THAT* 1:95-98.

كُي. تي . يتكين *K. T. Aitken*

264 אזן

אזן [ʾzn ²]، بِيعِّيل. يزن، يُقَدِّر بعناية، (ترد ١، #٢٦٤).

ع. ق يَرد الفعل فقط في جا ١٢: ٩، ينتصب موازياً لـ חָקַר، يبحث (← #٢٩٨٣)، وחָקַר، يُرتّب، أو من الممكن يَعدُّ (←#٩٥٤٥؛ Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 1962, 342). وقد يكون مُشتقاً من أذن، تعطي معنى الإصغاء، يستمع (← #٢٦٣، انظر *IBHS* 24.4; Dahood, Bib 43, 1962, 364; G. Rinaldi, *Bib* 40, 1959, 268-69). يقترح آخرون بأنه مُشتق من الاسم מֹאזְנַיִם ("ميزان")، شبيه للعربي "وزن"، يساوى، يقارن، يختبر (مثل؛ A. Lauha, *Kohelet*, BKAT, 1978, 218)؛ لذلك، يتناول غودريس Gordis الفعل بمعنى "قاس، مسح" كوصف لبناء الأمثال ذات الإيقاع والتوازي.

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: الاتصال: ← אזן [ʾzn ²] (وزن، قدّر بعناية، #٢٦٤)؛ ← בדא [bdʾ] (لفق، دبّر، كذب، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [higgāyôn] (لحنٌ، فكرة، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [zmm] (خطط، عزم، دبر شرًّا، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [ḥms ²] (فكر، لفق، اخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשב [ḥšb] (فكر، خطط، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [yēṣer ¹] (إطار الزمن، ميل، #٣٦٧١)، ← עשׁת [ʿšt ²] (فكر، نظر في الأمر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [śîḥâ] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [seʿippîm] (أفكار قلق، مشاعر قلق، قلاقل، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [tarʿît] (فكر، #٩٥٦٩).

مقياس، معيار، قاعدة: ← זרה [zrh ²] (معيار، سعة #٢٤٣١)؛ ← מדד [mdd] (قدر، قدر من، #٤٤٩٩)؛ ← שׁער [šʿr] (يَحْسبُ، #٩١٣٢)؛ ← תכן [tkn] (يَضْبط بوزن أو قياس، #٩٤١٩). **لمقاييس الوزن / الكميَّة:** ← אֵיפָה [ʾêpâ] (مشتق من، #٤٠٦)، **لمقاييس الطول:** ← אַמָּה [ʾammâ ¹] (مقياس، ذراع، ساعد، #٥٦٤)

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

265 אֹזֶן

אֹזֶן [ʾōzen]، أُذن (#٢٦٥)؛ אזן [ʾzn ¹]، فعل مُشتق من اسم على وزن هِفْعِيل. استمع، اصغى (#٢٦٣).

١. الاسم אֹזֶן يَرد ١٨٧ مرّة في ع. ق كما قدْ يُتوقّع، ترتبط الأذن بمعنى السماع بانتظام. غالباً شيء ما يُقال "في آذانَ" بَعْض الناس؛ في تث ٣١: ٣٠ [ت. س& ف] تُترجمُها كـ "في مَسَامعِ" (كُلِّ جَمَاعَةِ إِسْرَائِيل). الأذن قدْ تُصور كفطنة (نح ٨: ٣؛ أم ٢٢: ١٧؛إش ٣٢: ٣) وكامتلاكِ الفَهْم (أي ١٣: ١؛ أم ١٨: ١٥). في أي ١٢: ١١ نقرأ، "أَفَلَيْسَتِ الأُذُنُ تَمْتَحِنُ الأَقْوَالَ كَمَا أَنَّ الْحَنَكَ يَسْتَطْعِمُ طَعَامَهُ؟" (قا؛ أي ٣٤: ٣). هكذا، كما هو الحال مع اللسان الذي يُميِّز بيْنَ الطعامَ الجيِّد والسيئ، فإن الأذن يَجِبُ أنْ تتمرَّن على قدرة الفطنة. فقط ما يُرَى أنه صحيح يَجِبُ أنْ "يُسْمَعَ" ويُقْبَل. هذا التركيزَ العامِّ على الأذن كعضو السمع يَرتبط بالأهمية الحيوية لسماع الشريعة، والإصغاء لله، وممارسة التقوى (نح ٨: ٣؛ قا؛ لا ٢٦: ١٤-١٧؛ تث ٤: ١، ٣٣؛ ٦: ٣-٤؛ שׁמע [šmʿ] ، سَمعُ، سَمَاع، ← #٩٠٤٨). إنّ الشخصِ التقي حكيم لأنه يفتحُ أذنَه للرب، ويُخضع إرادتهَ لله، ويُقلد رب بإظهار الاهتمام والعطف. يَرسُمُ حكماءُ إسرائيل الاتّصال بيْنَ ما يَسْمعُه أو يَراه وأفعالَه (أم ٤: ٢٠-٢٧).

٢. في مز ٤٠: ٦ [٧] نقرأ، "بِذَبِيحَة وَتَقْدِمَة لَمْ تُسَرَّ. أُذُنَيَّ فَتَحْتَ" (قا؛ سب). المعنى قدْ يَكُونَ بأن الله قد خَلَق آذان الشخص ومن ثمّ فقد أعطاه وسيله لسماع وطاعة إرادتهَ. وهناك ترجمة بديلة، "آذاني ثُقبت" (NIV)، وهي تُشيرُ ضمناً إلى أنَّ كلمة الربِّ تخترقُ الصمم. إن استخدام σῶμα (ي ٥٣٩٣، "جسدَ") لـ "آذانَ" في سب (٣٩: ٧؛

قا؛ عب ١٠: ٥) حيث نجد ترجمة بديلة "هَيَّأْتَ لِي جَسَداً"، رُبَّما حالة *pars pro toto* (قا؛ F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICOT, 1990², 240؛ כָּרָה، حفر، نقب، غرز، # ٤١٢٥).

٣. إنَّ رؤيا اللهَ لشخص يُمْكِنُ أَنْ تُوصَفَ ككَشْفِ النقاب عن الله أو فتح الآذانَ لكي يَستطيع هذا الشخص السَماع، كمن يَسْحبُ إنسانَ غطاءَ رأس صديقه لكي يَهْمسَ في أذنه (١ صم ٩: ١٥؛إش ٥٠: ٤-٥؛ قا؛ ٤٨: ٨). في ٢ صم ٧: ٢٧ يَتضرُّع داود، " أيها الرب القدير، إله إسرائيل، أعلنت ذلك على مَسمَعِي" [ت. م] وهو ما تُترجمُه [ت. س&ف+ ت. ي] كـ "قَدْ أَعْلَنْتَ لِعَبْدِكَ" يُؤكد هذا التعبير بأنَّ الله هو من يَأخذُ زمام المبادرة في فعلِ حميم شخصيٍّ بالرؤيا.

٤. آذانُ الناس لا تَعْملُ دائماً بحسب قَصد الله. اتِّهام إرميا ضدَ الشعب يتضمَّنُ الحقيقة بأنّ لديهمْ آذانٌ لكنهم لا يَسْمعونَ بها (إر ٥: ٢١؛ قا؛ حز ١٢: ٢). ويَشتكي أيضاً من الناس: "مَنْ أُكَلِّمُهُمْ وَأُنْذِرُهُمْ فَيَسْمَعُوا؟ هَا إِنَّ أُذْنَهُمْ غَلْفَاءُ فَلاَ يَقْدِرُونَ أَنْ يَصْغُوا" (إر ٦: ١٠). هذه الصورة المُميِّزة لا تُشيرُ للصَمم التَام لكن للصمم الانتقائي جداً. فهم قابلون للأوهامَ لكنهم عاجزين عن استَلام أو فَهْم كلمة الله، التي هي موضع ازدرائهم (انظر McKane, *Jeremiah 1,* 145). يُوضِّحُ زَكريا لجيلَ ما بعد السبي البابلي أنَّ أسلافَهم ذَهبوا إلى السبي بسبب رِدٍّ فعلهم للكلمة النبوية: "فَأَبَوْا أَنْ يُصْغُوا وَأَعْطَوا كَتِفاً مُعَانِدَةً وَثَقَّلُوا آذَانَهُمْ عَنِ السَّمْعِ" (زك ٧: ١١؛ أنظر D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, OTL, 1984, 291-93). جزء من إرساليّة إشعياء في الحقيقة أنْ تَجْعلَ آذانَ الناس تَتبلد لكي لا يَستطيعوا السَماع (إش ٦: ٩-١٠)، خشية أن يدركوا مُتطلبات التوبة رغبة فقط في تَجنُّب الدينونة (J. N. Oswalt; *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT, 1986, 187-90).

٥. غالباً ما يَتكلّم الناس، أَو يَبْلغُ بكاؤهم، "في أُذن" اللهَ (حرفياً عد ١٤: ٢٨؛ مز ١٨: ٦ [٧])، والتماس من أجل أن يسمع الله يُمكنُ أن يأخذ شكلَ "أَمِلْ أُذْنَكَ إِلَى صُرَاخِي" (مز ٨٨: ٢ [٣]). إنَّ هذه طريقة للتأكيد بأنَّ اللهَ يَسْمعُ لشعبه، وهو اعتقادٌ يُعبَّر عنه بالقول "وَلَمْ تَثْقَلْ أُذْنُهُ عَنْ أَنْ تَسْمَعَ" (إش ٥٩: ١). وفيما يَعطي الانتباهَ لاحتياجات الأتقياء، فهو يَرْفضُ الإستماع إلى أُولئك الذين لا يَستمعونَ إليه: "مَنْ يَسُدُّ أُذُنَيْهِ عَنْ صُرَاخِ الْمِسْكِينِ فَهُوَ أَيْضاً يَصْرُخُ وَلاَ يُسْتَجَابُ" (أم ٢١: ١٣). مقارنة مباشرة تَجْعلُ بَيْنَ الله والأصنام. فالأصنام، تُصنع بالأيدي البشرية، لَها آذانٌ لكنها لا تَستطيعُ السَماع (مز ١١٥: ٦؛ ١٣٥: ١٧).

٦. الأذن المادِّية يُمكنُ أَنْ تَكُونَ جزءاً لأعمالٍ رمزيةٍ مهمَّة. فقد أعلنَ الله لحزقيال بأن جزءاً من الحكم على أهل أورُشَليم كَان بأن يَقطعَ البابليون أنوفَ وآذانَ الناس (حز ٢٣: ٢٥). فهذا التشويه كَان مجهولاً في الشريعة الإسرائيلية لكنه يَرِد في بلاد ما بين النهرينَ ومصر (*ANEP*, 368, 373; *ANET*, 207, 215).

هناك حالتان لأي دم يُوضَعُ على شحمةَ الأذن اليمنى (תְּנוּךְ #٩٤٨٣). كجزء مِنْ سلسلةَ الإجراءات التي تُؤدِّي إلى تكريسَ الكهنة، حيث يُلطَخ دمُ كبشَ مذبوح على شحمةَ الأذن اليمنى، والإبهام الأيمنَ، وإصبع القدم الكبير الأيمنَ للكاهن (خر ٢٩: ٢٠؛ لا ٨: ٢٣-٢٤). وقد اقترح بَعْض العلماء بأنّ الدمَ على شحمةَ الأذن يَرمزَ إلى حاسة السمع لدى الكاهنَ قد تَطهَّرت مما يُمكِّنه سماعَ كلمة الربِّ. على أية حال، نظراً للحقيقة بأنّ الإجراءات المشابهة مُورستْ في طهارة الشخص الذي شُفي من مرض معدي (لا ١٤: ١٤، ١٧، ٢٥، ٢٨)، وعلى الأرجح أن الأذن، والإبهام، وإصبع القدم قوبلَت كأجزاء تمثيلية عَنْ الجسم، الذي رَمزَ إلى أن كامل الشخص قد طَهِّر بالدمِّ. يقول وينهام G. J. Wenham في تعليقاته: "من ثَمَّ يَرْبط الدمَّ هنا الربَّ وهارون، ليدلَ عَلى نَحو ملموس بأنّه قد صار الآن رجل الربِّ، ونائبه الخاصِّ بينَ إسرائيل" (سفرَ اللاويين، The *Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 143).

اشتركتْ الأذن أيضاً في المراسم التي يربط فيها العبد نفسه، بشكل طوعي، بسَيدَه لبقيِّة حياتِه. في هذه الحالة كَان على سيدّه أن "يُقَدِّمُهُ سَيِّدُهُ الَى اللهِ وَيُقَرِّبُهُ الَى الْبَابِ اوْ الَى الْقَائِمَةِ وَيَثْقُبُ سَيِّدُهُ اذْنَهُ بِالْمِثْقَبِ." ثمّ يَكونَ خادمَه مدىَ الحياة (خَر ٢١: ٦؛ قا؛ تثَ ١٥: ١٧). البابُ أو إطارُ الباب كَان من المحتمل أنه منْ المكَان المُقدَّس أو منْ بَيْتَ المالكَ؛ لكون هذا كَان إشارةَ عامَّة منْ العبودِيَّة الثابتةَ، لزم أن يُجري في مكَان عامٍ. ثُقْب الأذن لَرُبَما كَان لإدخال حلقة أو حبلَ الذي هو بطاقة تُثبتُ كإشارة منظورة ثابتة للملكيةَ. (انظر M. Noth, *Exodus*, OTL, 1962, 178؛ قا؛ I. Mendelsohn, 49).

٧. في ٢ مل ٢١: ١٢ نقَرأ قول الربَّ إنَّه بسبب خطيئة مَنسَّي "هَئَنَذَا جَالِبٌ شَرّاً عَلَى أُورُشَلِيمَ وَيَهُوذَا حَتَّى أَنَّ كُلَّ مَنْ يَسْمَعُ بِهِ تَطِنُّ أُذُنَاهُ" (قا؛ ١صم ٣: ١١؛ إر ١٩: ٣). كانت الفكرة مَنْ صدى أو طنين مدوّي في آذانَ شخصِ نتج من أخبار فظيعةٍ لتَهديد الحكم. "تَطِنُّ أُذُنَاهُ" تعبيرَ لَرُبَما كَان مَثَلا، عبَّرَ عن رعب شخص مَن استقبال أخبار كارثةَ ذات أهميةٍ قومية (انظر L. M. Eslinger, 151-52).

٨. يُشبِّه عاموس البقية بَعْدَ حكم اللهَ بالقَطع الصَغيرة — عظامَ وشحمة أذن (בָּדָל [*bādāl*]، #٩٧٧) — فالراعي سيَجْلبُ منْ بقايا الخروفَ، الذي التهمْهُ أسداً (٣: ١٢).

السمع، إنصات، طاعة، إشاعة: ← אזן [ʾzn ¹] (يَصغي،

#٢٦٣)؛ ← קשב [qšb] (فطنَ، #٧٩٩٢)؛ ← שמע [šm'] (يَسْمعُ، يُصغي، يَفهمُ، التفات، يَمتثل لـ، #٩٠٤٨)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:172-75; 3:172-80; *TDNT* 5:546-51; *THAT* 1:95-98; L. M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis*, 1985; C. H. Gordon, "אלהים in Its Reputed Meaning of Rulers, Judges," *JBL* 54, 1935, 139-44; O. Loretz, "Ex 21,6; 22,8 und angebliche Nuzi-Parallelen," *Bib* 41, 1960, 167-75; W. McKane, *Jeremiah* 1, ICC, 1986; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949; M. Noth, *Exodus*, OTL, 1962; S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, 1970; T. J. Turnham, "Male and Female Slaves in the Sabbath Year Laws of Exodus 21:1-11," *SBL 1987 Seminar Papers*, ed. K. H. Richards, 1987, 545-49.

Paul Trebilco بول تريبيلكو

266 אָזֵן

אָזֵן [*'āzēn*]، اسم. مُعدّات، أجهزة (؟؛ ترد. ١؛ #٢٦٦).

ش. أ. ق في العربية الجنوبية القديمة دَهَن، وصيغة جمع التكسير أدهان *'adhān*، ممتلكات، قَدْ يَحفظ المعنى الأساسي للاسم في السامية المُبكرة (Rabin, 387). الآرامية זֵינָא، أسلحة (السريانية *zēna'*)، قد تكون مُشتَقَّة منْ الفارسية وغير مرتبطة بشكل اشتقاقي.

ع. ق اسم يَبْرز وحيداً في تث ٢٣: ١٣ [١٤] بين التعليمات للجيش الإسرائيلي عندما يَخْرجونَ للاشتباك: "وَيَكُونُ لكَ وَتَدٌ مَعَ عُدَّتِكَ (אֲזֵנֶךָ) لتَحْفُر به (יָתֵד)، عِنْدَمَا تَجْلِسُ خارجاً وتَرْجعُ وَتُغطي بِرَازَكَ." كثيراً ما يُترجم الاسم "أسلحة"، كما في الترجمات الآرامية (Driver, 23; von Rad, 144). بيد أن الجاروف ليس بسلاح، ويبدو أنَّ الترجمات الآرامية قد استخدمَت لفظة مُجانسة غير مرتبطة بترجماتها، فالاسم يُترجمُ بشكل أفضل وفقاً للعربية كاحتمالَ أقربَ "معدّات." السبب الرئيسي للتنظيم وَصفَ في هذا مقابل ما كَان بلا شَكٍّ صحّي، إذ أنَّ النظافة هنا مُرتَبِطة بالقداسة. لأن الله كَان حاضراً في المخيم، لذا يجب ألاّ يوجد أي شيء ملوّث أو دنس في وسطهم (علاوة على ذلك انظر Bokser; Craigie, 298-300).

P B اسم غير مُثبت في الأدب العبري ما بعدَ التوراتي. فالـ سب تُترجمُ الاسم ζώνη، حزام، زنّار، رُبَّما قراءة אֵזוֹר, مئزر، بالنصِّ الماسوري אָזֵן؛ . في تج. أوُنك.

يُترجمُ זַיִן، أسلحة، عتاد، كما تَفعَلُ بيش.

معسكرٌ / مُخيَّم: ← אֹהֶל [*'ōhel*] (خيمة، ساكن خيمة، #١٨٥)؛ ← יְרִיעָה [*y^erî'â*] (حجاب، نسيجُ خيمة، #٣٧٤٩)؛ ← יָתֵד [*yātēd*] (وتدُ، خابور، مسمار، #٣٨٤٥)؛ ← קֻבָּה [*qubbâ*] (قبّب خيمة، أرباعَ النساء، #٧٦٨٨)؛ ← שְׂמִיכָה [*ś^emîkâ*] (حجاب، ستار، غطاء، #٨٥٢٦)؛ ← שַׁפְרִיר [*šaprîr*] (خيمة رسمية؟، #٩١٨٨)

البيبلوجرافيا

B. Bokser, "Approaching Sacred Space," *HTR* 78, 1985, 279-99; P. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1895; C. Rabin, "Etymological Miscellanea," ScrHier 8, 1961, 384-400; G. von Rad, *Deuteronomy*, OTL, 1966.

Anthony Tomasino أنتوني توماسينو

٢٧٢ אֲזִקִּים [*'^aziqqîm*]، سلاسل ← # ٢٧٢

273 אָזַר

אָזַר [*'zr*]، قَل. شدَّ ؛ نِفعَلْ. يَكُونُ مَرْبُوطاً؛ بيعِّل. مُتَنَطِّقٌ؛ هِتْبَعِّيل. تمنطق (#٢٧٣)؛ אֵזוֹר [*'ēzôr*]، زنّار (#٢٥٨).

ع. ق ١. يَرِد الفعل ١٦ مرّة في ع. ق في قَل. جذر الفعل يَأخذُ أشكالاً مُختَلفة، بشكل خاص مع الخصر (إر ١: ١٧؛ أي ٣٨: ٣؛ ٤٠: ٧)؛ من ثَمَّ، يكون التعبير "شُدَّ حَقْوَيكَ." تتضمّن الموضوعات الأخرى للفعل مثل الأدوات كالزنّار الجلدي (٢ مل ١: ٨)، ومجازياً חַיִל، القوّة (← #٢٦٥٧؛ ١ صم ٢: ٤). الفعل عندما يأتي في نِفْعَلْ مع الله كالمُسند إليه، كأن يُقال بأنّه الْمُتنَطِّقُ بـ גְּבוּרָה، الْقُدْرَة (← #١٤٧٦؛ مز ٦٥: ٦ [٧]). والجذر في بيعّل. يُبرز الاستعمال المجازي، ويتناول موضوعات مثلَ "الْمُتَنَطقِينَ شِرَاراً" (إش ٥٠: ١١)، חַיִל، وَبالقوَّة (٢ صم ٢٢: ٤٠)، وَفَرَحًا (مز ٣٠: ١١ [١٢]). ويُستخدم الفعل أيضاً مجازياً مَع עֹז، الْقُدْرَةَ (← # ٦٤٣٧)، كشيء في هِتْبَعِّيل. حيث الجذر في مز ٩٣: ١. يَحْمل المعنى المجازي الأساسي، على ما يبدو، للتعبير عن فكرة الإسْتِعْداد لمهمَّة ما. ويُستَعمل كثيراً بهذا الخصوص للاسْتِعْداد ("الشُّدَّ") للحربَ (أي ٣٨: ٣؛ ٤٠: ٧؛ إر ١: ١٧). بمدلول، "يتأهب" يُرْبَط بالنضجَ وبقابليةَ تنفيذ المسؤولية (*TDOT* 4: 213). يَبْدو التضمينُ الأخيرُ وراءِ التعبئة في إر ١: ١٧ و أي ٣٨: ٣؛ ٤٠: ٧. المعاني المؤكدة لهذا الفعل نادرة. يقترحُ *HALAT*

بأنّ الفعل وصفي مُشتق منْ الاسم אֵזוֹר.

٢. الاسم אֵזוֹר القريب (#٢٥٨) يُجْعَلُ عادة "مئزر، زنّار." ويَرد هذا الاسم ١٤ مرّة في العبرية الكتابية (ثمانية منْها في إر ١٣). ومادةَ الملابس هذه صُنعتْ إمّا منْ الجلد (٢ مل ١: ٨؛ مت ٣: ٤) أو منْ قماشَ كتّان أغلى (إش ٥: ٢٧؛ ١١: ٥؛ إر ١٣: ١-١١). استناداً لرايت Wright، كَان هذا الكساءَ النموذجي للعامل والجندي الإسرائيلي أثناء الأزمنة التوراتية وقد إمتدّ إلى منتصفَ الفخذ (Wright, "Israelite Daily Life," *BA 18*, 1955, 64-65). غالباً ما يُستخدم الاسم بمعنى مجازي، حيث تُشيرُ هذه الإشياء إلى الشعب الإسرائيلي وفساده (إر ١٣)، وإلى سلطان يهوه على الملوك (أي ١٢: ١٨)، وإلى برُّ وأمانة المسيا (إش ١١: ٥). لقد لَبسَ الذكور هذا "الحزام" ولَرُبَما كَان شيئاً مثل تَنورة التي يوضع بها السكين، والختمَ، أو أي شيءَ ذي قيمة يُمكنُ أنْ يُعلّق. الإيضاح المحتمل لقطعة الملابس هذه قَدْ يُرى حول خصر الجنود في لاخيش المُصورينْ في النحت البارز بقصرَ سينحاريب (*ANEP*، 371, p. 129).

زنّار، حزام: ← אָזַר [ʼazar] (شدّ، تنطّق، #٢٧٣)؛ ← חגר [hgr] (ربط، طوّق، #٢٥٢٠)

البيبلوجرافيا

ABD 2:233-34; *TDOT* 4:213-16; *TWOT*, 1:29-30, 118, 263; C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 837, 394; T. O. Lambdin, "Egyptian Loan Words in the Old Testament," *JAOS* 73, 1953, 146, 152; V. H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible*, 5, 119-20; J. A. Thompson, *Handbook of Life in Bible Times*, 103; F. H. Wight, *Manners and Customs of Bible Lands*, 93-94; G. E. Wright, "Israelite Daily Life," BA 18, 1955, 50-79; S. Yeivin, *EMiqr* 3:25 (in Heb.).

مارك إف . روكير *Mark F. Rooker*

275 אֶזְרָח

אֶזְרָח [ʼezrāḥ]، اسم. مواطنُ محلي، ابن بلد، ذو جنسية البلد الذي ولد فيه (#٢٧٥).

ش. أ. ق الاسم אֶזְרָח، لَمْ يُشْهَد فيما عدا ذلك في السامية القديمَة، الكلمة الشائعة للدلالة على مواطنَ في الأكادية *aw/milu*، حيث تَظْهرُ في الاسم أوَيل مَرُودَخ (٢ مل ٢٥: ٢٧؛ إر ٥٢: ٣١)، بمعنى "عابد لمَرُودَخ." انظر אֱוִיל [ʼᵉwîl ²] (← #٢١٢). الفعل זָרַח صيغةَ مُخمّنة منْ العربية *saruha*، يَنحدر من نَسبٍ أصيلٍ.

ع. ق وَجدَ الاسم (١٧ مرّة في النصّ الماسوري) وهو مستعمل كثيراً جداً لتَأكيد المسؤوليات التي على عاتق كُلّ مواطن فيما يتعلق بالواجبَ التعبدي (لا ٢٣: ٤٢؛ عد ١٥: ١٣)، في أغلب الأحيان نُلاحظ أن المسؤولياتَ المُلقاة على الغريبَ المقيم (גֵּר) هي نفس المسؤوليات المُلقاة على المواطن (لا ١٦: ٢٩؛ ١٧: ١٥). عابر السبيِل "النزيل" الذي يَنضمُّ للعهدَ يَصبح كالمواطن المحلي "كَمَوْلُودِ الأرْضِ" (خر ١٢: ٤٨؛ يش ٨: ٣٣). هناك تنظيم واحد لكل مَن النزيَل والمواطن المحلي (خر ١٢: ٤٩؛ لا ٢٤: ٢٢؛ عد ١٥: ٢٩)؛ وعلى المواطنُ أنْ يَحبَّ الغريبَ، "لأَنَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ" (لا ١٩: ٣٤)؛ وفي العالمَ التصوري المستقبلي لحزقيال، سيتقاسم الغريب المقيم الميراث مع المواطنَ المحلي (حز ٤٧: ٢٢). وباستثناء مز ٣٧: ٣٥، الذي على الأرجح نَصّ مشوّه إذ يَجَبُ أنْ يُقرأ أرزَ (אֶרֶז وهي كذلك في ت. ي+ ت. م؛ انظر حاشية ت. م) مَع سب، حيث الإشارة إلى المواطنين المحليينَ ترتكز دائماً بما يتعلق بالواجبَ نحو الله، والوظيفة الرئيسيّة للكلمة أنْ تُوكّد بأنّه ليس هناك فرق بَيْنَ مَوْلُودِ الأرْضِ وأوّلئك الذين يَنضمُّون للمجتمعَ.

ب - ت الاسم موجود في العبرية الأحدث والآرامية بمعنى مواطنَ محلي. الكلمة البونية [اللهجة الفينيقية الخاصة بقرطاجة القديمة] *mzrḥ*، التي قد تُشيرُ إلى تَجَمُع ديني، وقد تَكُونِ ذات صلة به (*DISO*, 146؛ قا؛ מִזְרָח، 167). المُصْطَلَحُ אֶזְרָח، يُوْجَدُ أيضاً في أجزاء من لفيفة الهيكل في قمران.

مواطن، عضو في دولة بالولادة أو بالاختيار: ← אֱוִיל [ʼᵉwîl ²] (مواطنون، #٢١٢)؛ ← אֶזְרָח [ʼezrāḥ] (مواطن بالمولد، #٢٧٥)؛ ← עַם [ʻam ¹] (مواطن، قريب، نسيب، #٦٦٣٨)؛ ← עָמִית [ʻāmît] (مواطن، عضو في جماعة، #٦٦٦٠)؛ ← שָׁכֵן [šākēn] (مقيم، ساكن، جارٌ، #٨٩٠٧)؛ ← תּוֹשָׁב [tôšāb] (نزيل، #٩٣٦٩)

البيبلوجرافيا

P. Grelot, "La dernière étape de la rédaction sacerdotale," *VT 6*, 1956, 177-78.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٢٧٧ אָח (ʼah ¹)، [كلمة تحسُّرٍ بمعنى: آه! آهاً] ← أدوات

278 אָח

אָח [ʼaḥ ²]، أخ، قريب، نسيب، مواطن، ابن البلدة (#٢٧٨).

ش. أ. ق كلمة عبرية ذات صلة باللغات السامية (الأوغاريتية، *ah*؛ والأكادية، *ahu* و *ahhūtu*).

ع. ق ١. فيما لم يكن مسموعاً من قبل باله/ إلهه يُحدِّدُ إنسان كأخوه/ كأخوها في أدب ش. أ. ق. (قا؛ كلمات الإلهة عنات Anat مع الإنسان أقهات Aqhat [-CTA 18:I:11 19])، فإنّ يهوه لم يُعرّف نفسه أبداً. والأقرب لهذا يأتي في أسماء العلم مثل يُوآخ ("يو [هو] أخي") في ٢مل ١٨: ١٨، ٢٦، ٣٧، أو أخيًّا ("ياه [هو] أخي") في ١مل ١١: ٢٩- ٣٠، ومن المُحتمل حِيئِيل (إيل [هو] أخي) في ١مل ١٦: ٣٤. أسماء العلم الأخرى مع العنصر "أخي אָח" متضمنة فيها مثل أخيقَام (أخي قام، ٢ مل ٢٢: ١٢)؛ أخيلُودَ (أخي ولد، ٢صم ٨: ١٦)؛ أخيمَعَص (أخي غضب، ١صم ١٤: ٥٠)؛ أخيمَالك (أخي ملك، ١صم ٢٦: ٦)، أخيطُوبَ (أخي طيبة، ١صمَ ٢٢: ٩)، أخينُوعَم (أخي بهجة، ١صم ٢٥: ٤٣). يبدو أن هناك كثرة "أخي" في من تَسمُّوْا بها خلال فترة حكم الملك شاول - داود. في حالة وجود اسم واحد في ع. ق حينما يكون אָח مندمجاً مع מֶלֶךְ (أخيمالك، ١ صم ٢١: ١ [٢]، ٢٦: ٦، ٢ صم ٨: ١٧) هناك الاحتمال بأنّ אָח جزءاً متجلياً وعليه يكون الاسم معناه "الأخ (الإلهي) هو ملك/ أخي الإلهي هو ملك بدلاً من ببساطة "أخي ملك". في الفترة السابقة لتاريخ ع. ق، كَانت عناصر التجلي الإلهي أكثر شيوعاً في الأسماء (fowler, 46- 47).

٢. الاسم אָח يُعيّن الإخوة الإشقّاء، والإخوة غير الإشقّاء، والعلاقات الأسرية، والأقرباء، وأعضاء نفس القبيلة.

(أ) يُعيِّن الإشقَّاء (قايين وهابيل: تك٤: ٢، ٨، ٩، ١٠، ١١؛ سام، وحام، ويافث: تك ٩: ٢٢؛ إبراهيم وناحور تك ٢٢: ٢٠- ٢٤؛ يعقوب وعيسو: تك ٢٥: ٢٦؛ يوسف وبنيامين: تك ٤٤: ١٤؛ عير وأونان: تك ٣٨: ٨- ٩؛ فارص وزارح: تك ٣٨: ٢٩- ٣٠؛ موسى وهارون: خر ٤: ١٤؛ عُثْنِيئِيل وكالب: يش ١٥: ١٧؛ أليآب وداود: ١صم ١٧: ٢٨).

(ب) وتعبير أيضاً للأخوة **غير الإشقاء** (يوسف وإخوته، غير بنيامين (قا؛ M. Sternberg, "Joseph and His Brothers: Making Sense of the Past," in *The Poetics of Biblical Narrative*, 1987, 285-308]) أبيمالك وإخوته السبعون؛ قض ٩: ١ وما بعدها؛ أبشالوم وأمنون: ٢صم ١٣: ٤، ٢٦؛ سليمان وأدونيا: ١مل ١: ١٠- ٢: ٢١. إسحق واسماعيل هم أيضاً أخوة غير إشقّاء، لكن אָח لا تعود على وصف علاقتهم.

(جـ) علاقات أخرى بجانب أخ/ أخ غير شقيق مُغطَّاة بـ אָח، مثل إبراهيم ولوط، في الواقع هما عم وابن أخ، لكنهما وصفا كإخوة في تك ١٤: ١٢، ١٤، ١٦ (ت. س& ف، ع. ١٢، ابن أخي؛ ع. ١٤، ١٦، أخ)؛ لابان ويعقوب، مرّة أخرى خال وابن أخت، ولكن تم تسميتهما أخوة في تك ٢٩: ١٥ ("أخي"، ت. س& ف؛ ت. ي. ح؛ "قريب" ت. إ. ش؛ ت. ك. ح؛ "نسيب"، ت. م)؛ بوعز وأليمالك (را ٤: ٣)، كَانا أقرباء، ولكنهما ليسا بالضرورة إشقّاء.

(د) بمعنى أوسع من ذلك، אָח **يُشير إلى الأقرباء**. هذا صحيح خصوصاً في القوانين المتعلقة بالأمور الأسرية التي فيها يتم تفضيل الترجمة (قريب / نسيب) عن (أخ) (لا ١٩: ١٧؛ ٢٥: ٢٥، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٧؛ تث ١٥: ١٢؛ ١٧: ١٥). انظر أيضاً تك ١٣: ٨، "لأَنَّنَا نَحْنُ أَخَوَانِ".

(هـ) الاسم אָח يصف **أعضاء نفس القبيلة** (لا؛ عد ١٦: ١٠؛ تث؛ قض ١٤: ٣).

٣. إن ع. ق وخاصة سفر التكوين يموج بالنصّوص السردية التي تتعامل مع العلاقات الأخوية. إن حكاية الأبناء الإثنى عشر لناحور أخي إبراهيم (تك ٢٢: ٢٠- ٢٤) ترد مباشرة بعد قصّة إبراهيم (#٩٠) حين أخذ إسحق إلى جبل المُريا (تك ٢٢: ١- ١٩) وهي ليس إيضاح لنسب مُبتذل. فإبراهيم لم يرَ أو يسمع من أخياه منذ أن انفصلا عن بَعْضهما في أور منذ سنوات (تك ١١: ٢٧- ٣٢). من تك ١٢: ٢٢ حياة إبراهيم قد عيشت، تحت مظلة من التوتر الدائم، بلغ ذروته في ص.٢٢ بأمر الله له بتقديم إسحق كمحرقة. وقد ارتفع هذا التوتر بطريقتين مختلفتين. الأوَّل؛ وقبل كل شيء، جهّز الله كبشاً ليحل محل إسحق. الثاني؛ أخبر شخص ما إبراهيم بأن أخاه ناحور عاد إلى أور وأن الله قد باركه باثنى عشر طفلاً (← تكوين: لاّهوت).

سيكون يعقوب (ونسله) أقوى، بل ومخدوماً، من أخيه عيسو (وأحفاده) ذلك ما كُشف بصورة إلهية لأمهما (تك ٢٥: ٢٣). أحب الله يعقوب، وأبغض عيسو (ملا ١: ٢، ٣؛ رو ٩: ١٣). وهو ما أحدث معظم العداوة بين الأخوين بسبب محاولة يعقوب (وأمه) استغلال العديد من المواقف واستخدامها لمنفعتهما. كما تغيّر اسم يعقوب مرتين إلى إسرائيل (تك ٣٢: ٢٨ [٢٩]؛ ٣٥: ١٠). وهذا لا يجب أن يُوضّحُ كلفظين من أصل واحد غير متلائمين. فضلاً عن أن الإشارة إلى تغير الاسم قبل أن يتصالح يعقوب مع عيسو وبعد تصالحه مع عيسو، يقترح أن يعقوب لم يصبح إسرائيل بشكل تام حتى بعد تصالحه مع أخوه المُبعد.

بعض من إشكال الكلمة אָח يَرد ٨٥- ٩٠ مرّة في قصّة يوسف (تك ٣٧- ٥٠). تلك القصة التي تبدأ بالتفرقة بين الإخوة (ص. ٣٧) وتنتهي بالمصالحة بين الإخوة (٥٠: ١٥- ٢١)، إن خوف الإخوة من انتقام يوسف عندما مات أبوهم الذي غضّ البصر عن ما فعلوه. وفي تك ٥٠: ٢٠ ("أَنْتُمْ قَصَدْتُمْ لِي شَرًا، أَمَّا اللهُ فَقَصَدَ بِهِ خَيْرًا، لِكَيْ يَفْعَلَ كَمَا الْيَوْمَ، لِيُحْيِيَ شَعْبًا كَثِيرًا") يؤكد بصورة أكثر وضوحاً حقيقة السلطان الإلهي. فقد أصبح يوسف الوسيلة لنجاة إخوته من

المجاعة.

٤. في عدد كبير من الحالات، كَان هناك خلاف وعداوة عميقة بين الإخوة (قايين وهابيل؛ إسحق واسماعيل عن طريق أمهاتيهما؛ يعقوب وعيسو؛ عير وأونان [رُبّما كَان الموضوع اللامبالاة فيه أكثر للعداوة]؛ يوسف وإخوته؛ أبيمالك وإخوته [قض ٩٤]؛ آلياب وداود؛ أبشالوم وأمنون؛ سليمان وأدونيا). لقد نتجت هذه العداوة بسبب: (١) الحسد والغضب تجاه أخ عندما يقبل الله ذبيحة واحدة فقط (قايين)؛ (٢) الغضب الناتج عن الإحساس بالعجز وبأنه مُستغل ومخدوع (عيسو)؛ (٣) الغضب بسبب اعتبار أخ كطفل فاسد، ومروج إشاعات، ومتبجّح (إخوة يوسف)؛ (٤) جنون العظمة (أبيمالك)؛ (٥) طموح الأخ الأصغر (آلياب)؛ (٦) اعتداء جنسي على أخته (أبشالوم وأمنون)؛ (٧) القيام بمطالب كاذبة لخلافة أبيه كملك (سليمان وأدونيا).

(أ) بينما توجد إشارات على قتل الإخوة متضمنة الإخوة غير الإشقاء (مثل؛ أبشالوم وأخيه غير الشقيق أمنون وسليمان وأدونيا، وورودهم على الإجراءات التي اتخذها الإخوة حيث اعُتُبر أمنون وسليمان غير واعيين، إن قتل قايين بدم بارد لأخيه هابيل هو الحالة الوحيدة لقتل الأخ الذي يتضمَّنُ الإشقاء. الإخوة السبعون الذين قتلهم أبيمالك (قض ٩: ٥) لَرُبما تضمّن بَعْض الإشقاء. على الأرجح أن אָח يجب أن لا يُفهم على أنه أخ جسدي، لكن بالأحرى كمصطلح لمجموعة أسرية أوسع (soygin. 167). بخلاف أمنون أو أدونيا، لم يفعل هابيل شيئاً لإثارة قايين؛ فكل ما فعله هو أنه قدّم ذبيحته لله. وعندما رأى قايين رفض ذبيحته وقبول ذبيحة أخيه انتابته نوبة غيرة فأنزل غضبه على هابيل. لكن قبل أن يُطرَدَ قايين من حضرة الله، ورداً على احتجاجاته، وضع الله علامة حماية على قايين ليمنع ثأر الدم. وهنا نرى أن كلاً من النعمة والقانون فعّالان في هذه القصة. قابيل يَجبُ أنْ يُحكم عليه ويُحمَّل المسؤولية؛ وبرغم ذلك، أُعطى علامة حماية إلهية. فقد كَان قايين محروماً ومباركاً في آن معاً. فقد أبعد عن حضرة الله ولكن ليس من حماية الله.

(ب) عارض داود بشدة فكرة أن على الإخوة الثأر من الشخص الذي قتل أخاهم. لذلك، انتهر يوآب لقتله بدم بارد لأبنير ردًّا على قتل أبنير لعسائيل أخو أبنير (٢صم ٢: ٢٢- ٣٢؛ ٣: ٢٧- ٣٩). لقد كَانت مشاعر داود مدفوعة أمّا بالاشمئزاز لِفكرة انتقام الدم، بتعاطف مُخلص لأبنير، أو برغبته بالتزلف إلى اليهود الشماليين، حيث يجب أن يتوسَّل دعمهم على المدى القريب.

(جـ) كَان إعدام أبشالوم لأمنون ردًّا على انتهاك أمنون لثامار أخت أبشالوم (٢ صم ١٣). كَان انتقام أبشالوم، والذي نفذه بعد عامين من الجريمة ضدّ ثامار، كَانت على الأقل جزئياً بسبب فشل داود في معاقبة ابنه.

(د) تصرّف سليمان بقسوة ضدّ أدونيا عندما طلب الأخير أبيجايل كزوجة له (١ مل ٢: ١٧)، من المحتمل لأنه فَسّر طلب أدونيا/ مهما كَان بريئاً ظاهرياً، كمحاولة أخيرة لتأسيس خلافته الشرعية المتعاقبة لعرش داود (انظر ٢صم ١٢: ٨؛ ١٦: ٢١ لمثل هذه الممارسة). انطلاقاً من خطيئة داود مع بتشبع فصاعداً، فإن معظم مشاكل الملك داخلية. فقد شهد داود ثلاثة إعدامات متتالية من بين أبنائه: أمنون، وأبشالوم وأدونيا. ومن المؤكّد أنه، بالرغم من نوال داود لمغفرة الله، إلاّ أن تاريخ العائلة المالكة (أسرة الملك) كَان مدمراً ومشحوناً بالاضطراب. وقد كَان تصرّف أبناء داود مُناقضاً تماماً لـ مز ١٣٣: ١ (مزمور داوودي) "هُوَذَا مَا أَحْسَنَ وَمَا أَجْمَلَ أَنْ يَسْكُنَ الإِخْوَةُ مَعًا !".

٥. الاسم אָח له معنى شريك العهد في عاموس ١: ١١، حيث يقول النبي في نبوءة على أدوم "لأَنَّهُ تَبِعَ بِالسَّيْفِ أَخَاهُ (אָחִיו المفرد [ت. س& ف؛ فيما بقية التَرجمات العربية، وبشكل خاص ت. ي. ح "عَهدَ الإخوَة" جمع)" (.L. Barré, "Amos 1:11 Reconsidered," *CBQ* 47, 1985, 427; cf. M. Fishbane, "The Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters," *JBL* 89, 1970, 313-18).

(أ) حيرام، ملك صور، دعا سليمان أخاه (١مل ٩: ١٣). إقد يكون الأخ، في مثل هذا الموقف، تعني عهد (يُلاحظ أن حيرام كَان على علاقة صداقة مع ["مُحِباً" ت. س& ف لِدَاوُدَ"، ١ مل ٥: ١٥ [١]) قا؛ (Compare the hendiadys *ra'-a'-muta* [ù] *a[hu-u]t-ta* ("صداقة وإخوّة") في خطاب من توشراتا Tushratta أمينوفيس الرابع (.J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, vol. 1, 1908, 29:116)، والتعبير استخدمه سوسجاوموا-Saus-gaumwa إلى أميستامرو Ammištamru الأغاريتي *anāku u atta aḫū*، أنا وأنت إخوة (*PRU* 4, 133).

(ب) إسرائيل، عندما انشغل في علاقات دبلوماسية مع أمَّة أخرى، خصوصاً أدوم، إشار إلى تلك الأمَّة على أنها إخوة. (عد ٢٠: ١٤؛ تث ٢: ٤، ٨؛ عو ١٠). وبشكل خاص يبرز التعبير "عَهْدَ الإِخْوَةِ"، בְּרִית (#١٣٨٢) אַחִים عاموس ١: ٩ التي انتهكها صور (J. Priest, "The Covenant of Brothers," *JBL* 84, 1965, 400-406).

٦. هناك قوانين متكررة ومتكاثرة في كافة أرجاء سفر التثنية التي تُفصِّل ما يجب على الفرد أن يُعامل أخيه. في معظم حالات ورود كلمة "أخ" لا تُشير إلى شقيق، ولكن إلى أخ الذي هو عضو في أسرة العهد. وفي حد ذاته، يعني رفيق إسرائيلي أو مواطن. في سفر التثنية אָח لها تعبير مُكافيء אֶזְרָח הָאָרֶץ، مولود محلياً (المواطن) أو مغاير في سفري الخروج، و العدد (خر ١٢: ١٩؛ تث ١٦: ٢٩؛ عد ٩: ١٤). لذلك، هناك قانون واحد (تث ٢٢: ٢)

يَتكلَّم عن الأخ بهذه الطريقة، "وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أخوكَ قريبا مِنْكَ أَوْ لَمْ تَعْرِفْهُ، . . ." (← سفر التثنية: لاهوت).

كل القوانين حول العلاقات الأخوية في سفر التثنية تحثُّ على الشفقة والاهتمام. إذ قد يكون الأخ شخصاً فقيراً (تث ١٥: ١- ١١)، عضو آخر في المجتمع قد تعرضت أملاكه للخطر (تث ٢٢: ١- ٤)، أو شقيقه المتوفي وأرملته الباقية على قيد الحياة (تث ٢٢: ٥- ١٠). القانون الأخير، يعكس ممارسة معروفة بالزواج من أرملة الأخ *levirate* (الكلمة اللاتينية *levir* تُقابل أخا الزوج)، كلاهما يحس وينهض بأعباء الأرملة وإمكانية النسل للذكرى. هذا القانون استخدمه الصديقيون في محاولتهم للإيقاع بيسوع (مت ٢٢: ٢٣- ٣٣؛ مر ١٢: ١٨- ٢٧؛ لو ٢٠: ٢٧- ٤٠). في الواقع هم أوقعوا أنفسهم، لأن يسوع يقترح بأنه إذا احتكم شخص لشريعة موسى في منطقة واحدة (الزواج من أرملة الزوج *levirate*)، فعلية ألاّ يتجنبها في بقية الأمور الأخرى (القيامة).

أخ، أخت: ← אָח [ʼah ²] (أخ، نسيب، قريب، ابن البلد)، #٢٧٨)؛ ← אַחֲוָה [ʼahᵃwâ ¹] (إخاء، #٢٨٨)؛ ← אָחוֹת [ʼāhôt] (أخت، محبوبة، #٢٩٥)؛ ← יָבָם [yābām] (أخو الزوج #٣٣٠٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:188-93; *THAT* 1:98-104; *TWOT* 1:31; H. H. P. Dressler, "The Metamorphosis of a Lacuna: Is AT.AH.WAN...a Proposal of Marriage?" UF 11, 1979, 211-17; J. D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study*, JSOT SupSer 49, 1988, 46-48, 51-52; C. H. Gordon, "Fratriarchy in the O.T.," *JBL* 54, 1935, 223-31; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp, 1990, 136-37, 165-66, 169-70; P. A. Reiman, "Am I My Brother's Keeper?" *Int* 24, 1970, 482-91; J. A. Soggin, *Judges*, OTL, 1981; Gerhard von Rad, "Brothers and Neighbor in the Old Testament," *God at Work in Israel*, 1980, 183-93.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

279 אָח

אָח [ʼah]، كَانون/ مجمرّة، قدر نار (#٢٧٩).

ع. ق الاسم كلمة مصرية مستعارة אָח. وكَان يُستعمل لحفظ سخونة الشقّة الشتوية للملك، ولحرق لفيفة باروخ (إر ٣٦: ٢٢- ٢٣).

فرن، موقد، كور حداد، فرن، طبّاخ ← אָח [ʼah] (كَانون/ مجمرّة، قدر نار، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، كور حداد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr ²] (كور حداد، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (موقد بسيط، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [mᵉbaššᵉlôt] (مواقد، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (موقد، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [ᵃlîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tannûr] (فرن، موقد، #٩٤٨٦)

ع. ج ← NIDNTT 1:654-56.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٢٨٠ (אֹחַ [ʼoah]، ضبعُ أو بومةُ)، ← #٩٤٧٨

285 אֶחָד

אֶחָד [ʼehād]، التركيب אַחַד [ʼahad]، صفة. واحد [عدد أصلي]، أوّلاً [عدد ترتيبي]، كُل، معيَّن، مُحدّد، وحده/ وحيد، مرّة واحدة، أوّل، بضعة [صيغة جمع] [#٢٨٥]؛ חַד [had]، [فقط في حز ٣٣: ٣٠؛ #٢٥٢٢].

ش. أ. ق شائع في الساميّة قا؛ أكادية *edu*؛ والآرامية חד؛ والأوغاريتية *ʼhd*، كُلها بمعنى واحد.

ع. ق ١. بالإضافة إلى وجوده كعدد أصلي ("واحد") وعدد ترتيبي ("أوّل" أو "أوّلاً") عدد،يُمكن أن يكون صفة (فرد، فريد، معيَّن، مفرد، كُل) أو اسم (شخص أو شيء واحد، مرّة، واحدة). يَردد، كعدد أصلي بسيط، في القائمة في يش ١٢: ٩- ٢٤. وغالباً ما يكون اليوم الأوَّل نقطة لِبداية هامة، سواء للخاق (تك ١: ٥) أو للشهر (٨: ١٣). أقيمت خيمة الاجتماع في اليوم الأوَّل من الشهر الأوَّل (خر ٤٠: ١٧)، وتقديس حزقيا للهيكل بدأ بنفس التاريخ (٢ أخ ٢٩: ١٧).

٢. إن قوَّة "واحد" تُحسُّ عادةً ضمن سياقات كثيرة. فقد مُيّز الواحد عن المجموعة التي قد تكون ممثلة أو ناطقة (٢ مل ٣: ١١؛ ٦: ١٢)، ويوكل إليه عمل أكثر حبكة (٢ مل ٤: ٢٢)، أو ببساطة الأوّل في التسلسل (٢ مك ٧: ٢). المقارنة الإطنابية بين شخص واحد من بين عددين تُركِّز على مغزى عمل الله في البركة (إبراهيم، إش ٥١: ٢) أو في منح النصّر في الحرب (يش ٢٣: ١٠). في المقابل، يُصور تث ٣٢: ٣٠ إدراك اللعنة التي تُتيح لواحد أن يدحر ألفاً، والأبعاد الأكثر واقعية في الأنبياء كترهيب (إش ٤: ١). الصياغة السلبية ("وَلا وَاحد") يمكنها التشديد على السيادة والأمانة الإلهية (١مل ٨: ٥٦)، لكنها يمكنها أن تُشير إلى شيوعية الفساد الإنساني أيضاً (مز ١٤: ٣؛ قا؛ جا ٧: ٢٨).

٣. في مجموعة (غالباً من اثنين) المصير المختلف للواحد ومن ثمّ الآخرين (أيضاً אֶחָד) وغالباً ما يكون ذلك ذا أهمية لاهوتية. رَدُّ يهوذا عن ترك الابن الثاني ليعقوب من راحيل بعد فقد "الْوَاحِدُ" (أي، يوسف)، يُقنع يوسف والذي سيكشف عن هويتهَ بالأخير (تك ٤٤: ٢٧- ٢٨). التحيز والمُحاباة يمكنهما أن يؤديا إلى الانقسام والنزاع الخطر (تث ٢١: ١٥)، لكن الصلة بين الواحد والآخرين تجلب الاتفاق والانسجام (زك ٨: ٢١). الوحدانية في الولاء للعهد والقرابة المثالية والمنسجمة للمجتمع الإنساني، لكن دائماً ما تقود إلى الانفصال (تك ٢: ٢٤، وتؤدّي إلى ٣: ١٢) ويتناثر (١١: ١، ٦ يُؤدّي إلى ع. ٨- ٩). من حين لآخر توحيد العمل وتضامن الشراكة يكون مُمكناً. فإسرائيل قبلت العهد "بِصُوْتٍ وَاحِدٍ" (خر ٢٤: ٣)، وعندما يتحدان، يتَصَرَّفان كشَخصٍ وَاحِد (כְּאִישׁ אֶחָד ، قض ٢٠: ١؛ عزرا ٣: ١). كان هناك قانون واحد للمواطن وعابر السبيل (خر ١٢: ٤٩)، وللغني والفقير (٢ صم ١٢: ١). برغم ذلك فإن الانشقاق الواقع أكثر منعكس في تاريخ إسرائيل (قض ٢١: ٣؛ ١ مل ١١: ١٣)، والشخصية التوحيدية لملك داودي (قا؛ ٢ صم ٥: ١- ٣) صار رجاءً أخروياً لإعادة توحيد الشمال والجنوب (هو ١: ١١ [٢: ٢]؛ حز ٣٤: ٢٣؛ ٣٧: ١٥- ٢٨). أدرك الأنبياء بأن الله وحده من يُمكنه أن يمنح في النهاية (حرفياً) "قَلْبًا وَاحِدًا وَطَرِيقًا وَاحِدًا"، ولاء ثابت اعلزيمة نحو الله وأسلوباً فاعَلاً لمشيئته (إر ٣٢: ٣٩؛ حز ١١: ١٩).

٤. الوحدانية الانفرادية هي توقع ناشيء عن الخوف للإسرائيلي، الذي يُعرّف انتمائه بشكل علائق نحو الآخرين (جا ٤: ٩- ١١). فعلى الرغم من تفرديته، فلن يعتبره الله انفرادي أو وحيد (לְבַדּוֹ)، لأنه يكون واضحاً دائماً في علاقته مع نفسه، وأمام محكمته الإلهية، وأمام ملاكه، أو آخرين (قا؛ تك ٦: ٣؛ خر ٢٣: ٢٠- ٢٣؛ ٣٣: ١٤). التصريح بعقيدة التثليث غير موجود في ع. ق، إلاّ أن هذه العقيدة موجودة من خلال التشديدات والتأكيدات التي في قلب عقيدة ع. ق عن الله. فالكتاب المُقدّس لا يُوكّد على وحدانية معزولة، حتى في النصّوص التي تذكر وحدانية الله. "واحد" يمكن أن يكون إشارة تفردية، كما في العقاب المفرد (אַחַת רָעָה) حز ٧: ٥، لكن هذا الارتفاع إلى الدرجة القصوى لم يُعرف في التجارب الأخري للعقوبات. النصّوص المتأخرة تمدح الخالق الفريد (أي ٣١: ١٥؛ مل ٢: ١٠)، ليس كبيان حسابي لكن لأسبقية يهوه على كل المدّعين الآخرين بالآلوهية.

٥. صلاة "اسمع Shema" (تث ٦: ٤- ٩) النصّ اللاهوتي المركزي في تث (← اسمع Shema: لاهوت). التركيب البنائي للجمل مُتنازع حوله، لكن بالتناظر مع الاستخدامات الأخرى "الرَّبُّ إِلهنَا" في تث يقترح بأن بناء الجملة التقليدي يجب أن يُبقي عليه ("الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ"). فـ"وَاحِدٌ" ليست لقباً أو اسماً لله، لكنه صفة نوعية (DCH, 1:180). الارتباط بين نصفي الجملة والآيات التالية يقترح بأن ذلك ليس توحيداً مُجرَّدا كادّعاء بطاعة إسرائيل الكليّة واستثناء الآخرين (قا؛ ٥: ٧). السياق الآنيُ لا يقترح بأنه مُوجه ضد الإشراك بالله أو الأفكار المُخالفة ليهوه التي وجدت في العبادات المحلية (cf. the heterodox portrait of "Yahweh and his Asherah" at Kuntillet 'Ajrud). وليست هذه الفكرة راجعة لدعم البرنامج التثنوي لمركزية العبادة. على أية حال، في السياق الأوسع للتثنية و ع. ق يمكن الاستدلال على الوحدة، والوحدانية، والتوحيد. هناك بعض التداخل مع فكرة يهوه "وحده" (قا؛ ٢ مل ١٩: ١٩؛ לְבַדּוֹ). وتشترك إسرائيل في هذا التفرّد في وحدانية الله (٢ صم ٧: ٢٣)، وينظر رجاء إسرائيل الأخروي إلى إدراك أن يكون يهوه وحده واسمه وحده (زك ١٤: ٩)، عندما تتلاشى كُل القوى التي تدّعي الآلوهية أو تُمتص في الواحد الله الحقيقي.

ب - ت في العبرية ما بعد العهد القديم تعكس אֶחָד نفس التشكيلة الواسعة من الإشارات. في الأدب القمراني، يُمكن أن تُترجم: مفرد، فرد، وحده، ىخر. وفي نج ٣: ٢٦- ٤: ١ يُحيل إلى ملاك الحق وملاك الظلام، حيث قيل بأن الله يحب واحداً منهما، ... أمّا الآخر فيمقت مشورته (أيضاً אֶחָד). وعلى أعضاء الجماعة ألاّ يخطون خطوة واحدة خارج كلام الله (نج ١: ١٣؛ قا؛ ٣: ١١).

ع. ج المغزى اللاهوتي للتشديد المتزايد على الوحدانية ووحدانية الله، يأخذ ع. ج ويُطوِّر "اسمع Shema" (مر ١٢: ٢٩) من الناحية الكرستولوجية (١كو ٨: ٦) وخطة الله الكونية للخلاص (رو ٣: ٣٠). عند بولس، وحدة الكنيسة تُحفظ وتُبقى بالاعتراف من الرب الواحد (إف ٤: ٤) والمُشاركة في الجسد الواحد من خلال الخُبز القرباني الواحد (١كو ١٠: ١٧). وفي يو ١٧: ١١، ٢١- ٢٣ نموذج لوحدانية وحدة الآب والابن. هذه الوحدة لها نتائج لاهوتية تبشيرية missiological (يو ١٧: ٢٣) وأخلاقية (فل ١: ٢٧).

أرقام ← אֶחָד [’ehād] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [’elep 2] (ألف، فرقة عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [’arba‘ 1] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [hāmēš] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [mē’â 1] (مائة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [‘eśer] (عشرة، #٦٢٢٤)؛ ← רִבּוֹ ,רִבּוֹא [ribbô’, ribbô] (عشرة آلاف، عدد ضخم، #٨٠٤٧ / #٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [šeba‘ 1] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ ,שְׁלֹשָׁה [šālōš, šᵉlōšâ] (ثلاثة، ثلاث، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [šᵉmōneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [šᵉnayim] (اثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ 1 [šēš]

[¹ (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tēšaʻ] (تسعة، #٩٥٩٦)

عَدّ، حِساب ← כסס [kss] (حسب، قسَّم، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [¹ mnh] (عدّ، أحصى، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [spr ¹] (أحصى، عدّ، حَسب، عدَّد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [pqd] (عددُ، حدّد، #٧٢١٢)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:719-23; *TDOT* 1:193-201; *THAT* 1:104-6; *TWOT* 1:30; J. G. Janzen, "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)," *VT* 37, 1987, 280-300; idem, "'Yahweh Our God, Yahweh Is One,'" *Encounter* 48, 1987, 53-60; Jastrow 1:38; G. A. F. Knight, "The Lord Is One," *ExpTim* 79, 1967/68, 8-10; N. Lohfink, "Gott im Buch Deuteronomium," in *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, 1991, 25-54; S. D. McBride, "The Yoke of the Kingdom," *Int* 27, 1973, 273-306; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; idem, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; R. W. L. Moberly, "'Yahweh Is One': The Translation of the Shema," *Studies in the Pentateuch*, SVT 41, 1990, 209-16.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٢٨٦ (אָחוּ [ʼaḥû]، قصبة)،← #٧٨٦٦

288	אַחֲוָה

אַחֲוָה [¹ ʼaḥᵃwâ] إخاء، إخوَّة، ترد ١. في زك ١١: ١٤ (#٢٨٨).

أخ، أخت: ← אָח [² ʼaḥ] (أخ)، نسيب، قريب، مواطن، #٢٧٨) ← אַחֲוָה [¹ ʼaḥᵃwâ] (إخاء، #٢٨٨) ← אָחוֹת [ʼāḥôt] (أخت، حبيبة، #٢٩٥) ← יָבָם [yābām] (أخو الزوجة #٣٠٣).

٢٨٩ (אַחֲוָה [² ahawâ]، بيان، تفسير) ← #٢٠٥٥

٢٩٤ (אָחוֹר [ʼāḥôr]، ظهر، خلفية، غربُ، مستقبلُ، ختام) ← #٣٣٦

295	אָחוֹת

אָחוֹת [ʼāḥôt]، أخت، قريبة، محبوبة (#٢٩٥)

ش. أ. ق ١. في محاولة لتقديم خلفية ش. أ. ق لقصص إبراهيم وإسحق عندما جعلا زوجاتهما يُعرّفن أنفسهن كأخت الأب/ البطريرك (تك ١٢: ١٠- ١٢؛ ٢٠: ١- ١٧؛ ٢٦: ١- ١١)، احتكم الدارسون إلى الأدب (أو كتابة) عالم المسمارية. اقترح إي . أي . سبيسير E. A. Speiser بأن نصوص نوزي Nuzi (كانت مدينة بالمنطقة الجنوبية الغربية في بلاد ما بين النهرين القديمة، وهي كركوك في العراق الحديث، وتقع قرب نهر دجلة) قدمت تفسيراً تاريخياً لقصص "الزوجة كأخوات" في سفر التكوين في عادة الزواج التي مارستها الطبقات الحورانيين Hurrian العليا، والتي فيها يمكن أن يتبنى الزوج زوجته كأخته (*ana ahati*). أيضاً المرأة التي قبلت الزواج بأخيها تُصبح قانونياً أخت زوجها (انظر Speiser, 15-28) يتحدّى كل من دي . فريدمان وإس . جرينجس . Freedman and S. Green-gus تفسير سبيسر لأن مثل هذا التفسير يُخفق تماماً في إنصاف دافع القصّة، خاصة اكتمال إبراهيم الناجح اللحظي بخداع فرعون. من المؤكد أن الأبِ له اهتمام أعمق في هذا السياق أكثر من مجرد ترسيخ المكانة القانونية للزوجة. لقد أبدى دارسون أخرون اعتراضاً على تفسير سبيسير على أساس أن سبيسير رتّب نصوص نوزي اعتباطياً، ولرُبّما تكون مقبولة ظاهرياً، لكي تبدو أنها مارست تبني الأخت (*ahatutu*) على نحو واسع بين الحورانيين. في الحقيقة، في بعض من هذه الحالات المدعاة لتبني الأخت، كانت الأخت المتبناه في الأصل بنت عبد مُعتقة، وليست زوجة.

٢. وهو يذهب بعيداً جداً بالقول (كما يفعل T. H. Gaster, *Thespis*, 1950, 290) "أن ذلك "الأخ والأخت" كانت تعابير شائعة لوصف العشاق في ش. أ. ق". أن دليل استخدامه أكثر تناثراً وأكثر من الشائع. ومعظم توظيفه الواسع الانتشار كان في الأدب الرومانسي المصري (انظر A. Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 1959, 75-79). هناك حالة واحد في الأدب المسماري معروفة من نص سومري. أغنية حب التي فيها تغني كاهنة بمجيئها أمام شو- سن Shu-Sin (كتموز Dumuzi) الذي أوشك أن يتزوج الربّة إنانا Inanna "الأخ جلبني بنظرته المحيية" (*ANET*, 644). إنه بعيد عن اليقين من وجوده في نصوص أقهات الأوغارتيية حيث تقول أنات لأقهات في محاولة منها للتودُد إليه " أنت أخي و [أنا أختك]" [= *CTA* 18:I:11-19 (KTU 1.18I 11-19]; see Dressler, 211-17.

ع. ق ١. مثل אָח، أخ، الاسم אָחוֹת. يُعيّن قرابة دم، أخت: نعمة (تك٤: ٢٢)؛ رفقة (٢٥: ٢٠)؛ محلة (تك ٢٨: ٩)؛ راحيل وليئة (تك ٣٠: ١)؛ دينة (تك ٣٤: ١٤)؛ مريم (خر٢: ٤، ٧)؛ كزبي (عد ٢٥: ١٨)؛ ثامار (٢ صم ١٣: ٤)؛ يُوشَبْعَة (٢ صم ١١: ٢)؛ أي ١: ٤.

٢. ادّعى إبراهيم بأن سارة كانت (نصف) أخت (تك ٢٠: ١٢). ومن المستحيل معرفة إن كان إبراهيم يَتكلّم بصدق أو كان مراوغاً من أجل أن ينقذ نفسه. (تك١١: ٢٩) لم يُقدّم

أي أبوّة لساراي مثلما فعل لملكة (ويسكة). فقد زوّدت كل من ملكة ويسكة باسم عائلة بسبب الظروف غير العادية التي أحاطت بزواج ملكة إلى خالها.

٣. في ثلاث مناسبات قدّم الآباء (إبراهيم مرّتين، وإسحق مرّة) أو جعلوا الزوجة تُقدِّم نفسها، على أنها "أخت" إبراهيم/ إسحق (انظر تك ١٢: ١٣، ١٩؛ ٢٠: ٢، ٥؛ ٢٦: ٦، ٩). في واحدة من هذه المناسبات كان الأب يعيش بشكل مؤقت في كنعان – في مصر أو في فلسطين. كمغتربين، سوية مع زوجاتهم. عرَف إبراهيم / إسحق أنهما لم يتمتعا بالحماية التي يتمتع بها المواطنون المحليون من رؤسائهم. وفقاً لذلك، شعرا بأنهما مضطران للقيام بأي شئ ضروري لكي يبقيهما أحياء، حتى لو عَنى ذلك اللُجوء إلى الازدواجية واختراع حيلة التي قد تحفظ حياتهما بدون أي تدبّر للقدر والإذلال اللذان من الممكن أن تتعرض لهما زوجاتهما.

في اثنين منْ هذه المناسباتَ الثلاث، شَعرَ الأبُ بالاضطرار لإخْفاء الهويةَ *que* زوجة لأن سارة/ رفقة كانتا إمرأتين جميلتين (تك ١٢: ١١؛ ٢٦: ٧). وسترُوقا في عيون الرجال الآخرين. فلا يجب على الفرد أن يبعد الأخ عن أن يتزوج/ يأخذ أخته، لكن على الفرد أن يتخلص من الزوج ليتزوج/ يأخذ زوجة الآخر (قا؛ قصة داود/ بثشبع وأوريا الحثي).

٤. الحبيب في سفر نشيد الإنشاد يُشير إلى حبيبته كأخته (نش ٤: ٩، ١٠، ١٢؛ ٥: ١، ٢). في الإحالات الخمسة الأوْلى حيث التعبير "أختي" يُتبَع في صيغة تنسيبية "عروستي". وفي الأخيرة، ٥: ٢، تتبع بتعبير "حبيبتي" (ليس في أي مكان يؤخذ المحبوب ليُحال إليه كـ "أخ"). وبشكل مثير للانتباه، إن واحدة من الترجمات الحديثة والأكثر ثناءاً للـ ع. ق، JPSV، تصف لفظ أخت في هذه المواضع بأنها "ملكي" وتضع الأخت الحرفية في هامش لتتحاشى أي اقتراح بالمحارم —– من الواضح أن هذا غير ضروري، حيث يُدرك أن الأخت هي مصطلح التحبب- الذي سيوجد مرّة أخرى في طو ٥: ٢٠؛ ٧: ١٦، حيث يخاطب طوبيت ورَعوئيل زوجتيهما حَنَّة وعدناء كأختيهما. قا؛ أيضاً الإضافات لسفر إستير، حيث واسى الملك إستير بالكلمات "ما بك يا أستير؟ أنا أخوك، أنعمي بالاً" [أس ٥: ١حـ، ت. ي. ح] Addition D, lines 8-9; see) C. A. Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*, AB, 1977, 216-18).

٥. يُشير إرميا إلى إسرائيل ويهوذا كأخوات في إر ٣: ٦- ١١. العاصية إسرائيل، مع العقاب المترتب عليها امتنعَت عَنْ رَدْع أختها من عيش حياة عاهرة. فيما بعد نجد في حز ٢٣ استعرة من أرميا متكيفة وتكلمت عن إسرائيل ("أهولة الكبيرة") ويهوذا ("أهوليبة") كأختين شرِّيرتين.

٦. بخلاف حز ٢٣، الذي فيه يَتكلّم النبي عن الأختين، في حز ١٦ يَتكلم عن ثلاث أخوات: (١) الأخت يهوذا؛ و (٢) أخت أكبر سناً، السامرّة (= إسرائيل) إلى الشمال؛ (٣) أخت أقل وأصغر سناً، سدوم، إلى الجنوب (حز ١٦: ٤٩- ٦٣). من بين الأخوات الثلاث كانت يهوذا المدينة الإشد فساداً (ع.٤٧، ٥١- ٥٢). وفقاً لذلك، لو أراد الله أن يسترد الأسوأ في المدن، يهوذا، فيجيب عليه، لكي تكون متماسكة، أن يسترد أخوات يهوذا الأقل بذاءة. كل هذه المقارنات، وبشكل خاص الفكرة أن بالمقارنة جعلت يهوذا كلاً من إسرائيل وسدوم (!) تبدوان بارتين، "وَلكِنِّي أَذْكُرُ عَهْدِي مَعَكِ فِي أَيَّامِ صِبَاكِ، وَأُقِيمُ لَكِ عَهْدًا أَبَدِيًّا. فَتَتَذَكَّرِينَ طُرُقَكِ وَتَخْجَلِينَ إِذْ تَقْبَلِينَ أَخَوَاتِكِ الْكِبَرَ وَالصِّغَرَ، وَأَجْعَلُهُنَّ لَكِ بَنَاتٍ، وَلكِنْ لاَ بِعَهْدِكِ". (M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983, 306)

٧. مرّتان، في إدراجه للعلاقات الجنسية المحرّمة، يُحرّم لا ١٨ (ع. ٩، ١١) اللقاء الجنسي بأخت الشخص، أمَّا أخته الطبيعية (ابنة أبيك) أو الأخت غير الشقيقة (ابنة أمك). ع.١١ يُكرّر القانون حول الامتناع من الاتصال الجنسي بالأخت غير الشقيقة. انظر أيضاً لا ٢٠: ١٧، الذي يَظْهر المنع من ناحية المشروعية- لو تزوج الرجل [حرفياً "يأخذ"] أخته، بدلاً من ناحية الاتصال الجنسي كما في لا ١٨: ٩، ١١. (← لاويين: لاهوت)

القانون في لا ١٨: ١٨ يمنع أخذ "امْرَأَةً عَلَى أُخْتِهَا لِلضِّرِّ لِتَكْشِفَ عَوْرَتَهَا مَعَهَا فِي حَيَاتِهَا". هذا ليس قانوناً ضد النكاح المحرّم (كما في ع. ٦- ١٧)، كما يُفسَّر في أغلب الأحيان، لكن بالأحرى منع تعدّد زوجات لشخص، ومن المحتمل الطلاق. "أخت" هنا ليس من الضروري أن تُفهم كأخت فعلية ولكن الأخت بمعنى مواطنة، امرأة تنتمي لنفس المجتمع. (انظر Tosato، 199 -214). في الواقع، هناك مقاطع أقل جداً حيث אָחוֹת تعني "أنثى" "مواطنة" عن أن هناك אָח تعني "مواطن (ذكر)"، لكن فرداً قد يُقارن عد ٢٥: ١٨، حيث يُحدَّدُ كُزبي كأخت للمديانيين، وبمعنى آخر، قريبة. نفس الفارق الدقيق للأخت قد يكون موجوداً في الرثاء على يهوياكيم "آهِ يَا أَخِي! أَوْ آهِ يَا أُخْتِي!" (إر ٢٢: ١٨).

ع. ج أثار بولس في ١كو ٩: ٥ السؤال البلاغي: "أَلَعَلَّنَا لَيْسَ لَنَا سُلْطَانٌ أَنْ نَجُولَ بِأُخْتٍ زَوْجَةً كَبَاقِي الرُّسُلِ" التعبير "زَوْجَةً مُؤْمِنَةً" في ت. م، هي بالفعل "أخت زَوْجَةً" أو "أخت كزَوْجَةً" (ἀδελφὴν γυναῖκα) هناك تبرير لـ "زَوْجَةً مُؤْمِنَةً" في ت. م والذي فيها تقرأ ἀδελφή (ي80) أخت، كـ "مسيحية" بملاحظة استخدام بولس لـ ἀδελφή (ي80) في ١كو ٧: ١٥؛ رو ١٦: ١؛ فل٢.

أخ، أخت: ← אָח [*'aḥ* [2]] (أخ، نسيب، قريب، ابن البلد، #٢٧٨)؛ אַחֲוָה [*'aḥ^a wâ* [1]] (إخاء، #٢٨٨)؛ ← גּוֹ

אָחוֹת ['āḥôt] (أخت، حبيبة، #٢٩٥)؛ ← יָבָם [yābām] (أخو الزوج/ الزوجة، #٣٣٠٣).

البيبلوجرافيا

H. H. P. Dressler, "The Metamorphosis of a Lacuna: Is AT.AH.WAN...a Proposal of Marriage?" *UF* 11, 1979, 211-17; D. Freedman, "A New Approach to the Nuzi Sistership Contract," *JANESCU* 2, 1970, 77-85; S. Greengus, "Sisterhood Adoption at Nuzi and the 'Wife-Sister' in Genesis," *HUCA* 46, 1975, 5-31; M. Held, "A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue," *JCS* 15, 1961, 1-26; M. J. Selman, "The Social Environment of the Patriarchs," *TynBul* 27, 1976, 119-21; E. A. Speiser, "The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives," *Biblical and Other Studies*, 1963, 15-28; repr. in *Oriental and Biblical Studies*, 1967, 62-82; T. L. Thompson, *Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974, 234-47; A. Tosato, "The Law of Leviticus 18:18: A Reexamination," *CBQ* 46, 1984, 199-214; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975, 71-78; C. J. M. Weir, "The Alleged Hurrian Wife-Sister Motif in Genesis," *TGUOS* 22, 1967-70, 14-25.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

296 אחז

אחז ['ḥz ¹]، قَل. استولى على، أمسك، استقر (#٢٩٦).

ش. أ. ق الجذر *'hd* شائع ويَظْهر في كافة أنحاء اللغات والعصور السامية، مكتوب بشكل متنوع طبقاً للتطور والنصِّ الجذري الثاني والثالث. الأكَادية *ahazu* في صيغته الأساسية لها معاني يتخذ، ويتزوّج، ويتعلم، ويَرِد في كل الأكَادية الفعل العادي يُشكّل بالمعاني القابلة للاشتقاق العديدة (*AHw*, 18-20). في الأوغاريتية يَرِد بشكل مألوف كـ *'hd*، ولو أنه من حين لآخر كـ *ahd*، يستولي على أو يَمسك (*UT*, 19, 130).

في الصيغة الانتقالية للآرامية في نقوش زينجيرلي Zinjirli، الفعل אֲחַז يَرِد عدداً من المرات، خاصةً في الإشارة للاستيلاء على الصولجان (*KAI*, 214, 15, 20, 25). وقد تكون هذه الاستعارة مُدّدت عندما ברככב [*brrkb*] ابن بنمو *PNMW* قال: "استوليت على بيت أبي"، ليقصد بأنه قد خلف أبّاه على العرش، لكن في السياق من الممكن أيضاً أنه كَان يتحدّث عن أخذه ملكية القصر كجزء من ثروة ميراثه (*KAI*, 216.11/12). وفي نقوش موبيت Moabite يعني אָחַז الاستيلاء على، وبمعنى آخر، يغزو مدينة أو يستولي على أهلها في الحرب (*KAI*, 181.11, 15/16, 20) في الآرامية الإمبراطورية، الفعل אחז موجود عدّة مرات في نقوش داريوس لأخذ أسرى الحرب (*APFC*, "The Behistun Inscription," 1, 6, 11, 34, 47; cf. 34.4, 69.3)، لكن أيضاً لمصادرة الممتلكات (*APFC*, 2.17; cf. 3.19). الاستخدامات المجازية الأخرى يُمكن أن تكون مُستشهداً بها أيضاً، مثل ذاك الذي يعكسه نقش نيراب Nerab، الذي يَتكلّم عن الفم الذي لا يُغلق، أي، الذي كلماته ليست قصيرة (*KAI*, 226.4; cf. *DISO*, 10) في العربية. نجد "" *'hd*، وفي الأثيوبية *'ahaza*.

ع. ق ١. قل. אחז يُقْرَأ في النصِّ الماسوري ٥٩ مرّة؛ ١ مل ٦: ١٠ مفتوح للتفسير، كـ هُفْعَل. في ٢ أخ ٩: ١٨ و بيعّل. في أي ٢٦: ٩. وهو موجود في نِفْعَل. ٧ مرات، عادةً كتعبير للإشارة إلى امتلاك الأرض (٥ مرات). المفعول به لـ אָחַז أمّا في حالة النصّب أو مع حرف الجرّ בְּ؛ في أكثر الحالات يُشار إلى قوّة أو حيوية مؤكدة ضمنية. موسى مُدَّ يَدَه وَامْسَكَ ذَيْلَ الحيّة (خر٤: ٤). عندما تجد الحبيبة محبوبها، تحضنه بشدة بحيث لا تسمح له بالفكاك (نش ٣: ٤)؛ ويُمسك الحبيب بفروع النخلة (٧: ٩)؛ وكاستعارة مجازية لجسم (ثدي) المرأة الجميلة. يُمسك عُزَة تابوت الله لكي يمنعه من السقوط (٢ صم ٦: ٦). يُمسك شمشون مصراعي بوابة المدينة ويقتلعهما (قض ١٦: ٣). يقبض الله على الأركان الأربعة للأرض لهزّ الأشرار (أي ٣٨: ١٣). إن معنى القبض موجود في را ٣: ١٥ حيث تقبض راعوث على الرداء الذي عليها ليُكال لها الشعير الذي ستأخذه.

(أ) تتكرر يقبض على ضمن ساق عمل عنيف أو عدواني، مثل التعقب وأسر محارب في المعركة (قض ١: ٦؛ ١٢: ٦؛ ١٦: ٢١؛ ٢صم ٢: ٢١). داود يقبض على ويقتل الرسول الذي اعتقد بأنه يجلب أخباراً سارةً بمقتل شاول (٢صم ٤: ١٠)؛ يقبض اللاوي على جثة المحظية ويُقسِّمها على كل القبائل (قض ٢٠: ٦). ينطق المُرنِّم قائلاً "طُوبَى لِمَنْ يُمسكُ أَطْفَالَك وَيَضْرِبُ بِهِمُ الصَّخْرَةَ!" (مز ١٣٧: ٩). يجب أن يُتذكَر أن المزامير اللاعنة هي عمل حزن، يتعامل مع الغضب الذي يصاحب الأسى والظلم، والالتماس هو الذي يُناشد قوَّة الله للسيطرة على التاريخ وتجلب الدينونة على الشر. ولو أن هذه الصور مرعبة، فهي ببساطة ليست تعبير عن ديانة بدائية عرفت كيف تكره وتنتقم، ولكنها تعكس لغة الأزمنة، والتي صورت الحقائق المُخيفة ببساطة وحشيَّة الحرب القديمة.

يَنطبقُ هذا المعنى نفسهَ منْ العنفَ أيضاً كاستعارة. عندما يزأر أسد ويقبض على فريسته (إش ٥: ٢٩)، لذلك سيُهاجم يهوه شعبه. ويُمسك الله برقبة أيوب ويَسحقه (أي ١٦: ١٢)؛ من الناحية الأخري، يُؤكد بلدد بأن الفخ سيمسك

بعقب الشرِّير (١٨: ٩) لكي تتوقف أفعاله. يشكو أيوب من أيام المذلة التي قبضت عليه (أي ٣٠: ١٦). يمسك الله بأجفان المُرنِّم، موقعاً أرقاً عليها (مز ٧٧: ٤ [٥])؛ وحتى لو هرب شخص إلى البحر الأبعد، هناك سيُمسك به الله (مز ١٣٩: ١٠). وُلدَ يعقوب مُمسكاً بعقب أخيه التوأم (تك ٢٥: ٢٦)؛ إشارة للعلاقة المضطربة التي ستكون بينهما كنتيجة للخطط الماكرة للأخ الأصغر الذي يستغل الأخ الأكبر باستمرار.

(ب) الصورة الاستعارية للإمساك بالثعالب في نش ٢: ١٥ غير واضحة، إذ ليس هناك مُحال إليه واضح للمخاطب. لو أن الملك منشغل بالصيد، فمن المحتمل أنه يخاطب أتباعه، ومع ذلك يبدو المكان كمزرعة عنب. هناك اقتراح مبتكر أكثر بأن الثعالب هي نفسها المُخاطب، حيث تُترجم אֶחֱזוּ بمعنى امسك لنا، وبمعنى آخر؛ انتظر، لكن مثل هذا المعنى غير مُثبت عادة لتخمين الفعل الآخر بأن الثعالب نفسها هي صورة استعارية للفطر الهلوسي (Pope, 402-3).

(جـ) هناك استخدام هام بشكل خاص لـ אָחַז وهو أن يُعبّر عن التأثيرات الجسدية للإضطراب العاطفي بالخوف أو الغضب. وهو مَوصُوف كمن يُستولى عليه بارتجاف، أو التشنجات، أو الضعف، أو آلام. في إظهار مثل هذا الاضطراب العاطفي، قد يَتكلّم العبرانيون عن الشخص الذي يقبض عليه الرعب (أي ١٨: ٢٠؛ قا؛ ٢١: ٦؛ حز ٢٧: ٣٥؛ ٣٢: ١٠)، أو تستولي الرعدة على شخص (خر ١٥: ١٤، ١٥). قد تبدو غامضة أن تُنسب الرعدة للمُسند إليه أو المفعول به من אָחַז إن كانت اللواحق العادية غائبة (إش ١٣: ٨) أو غامضة (إر ٤٩: ٢٤)، ولكن ليس هناك أي غموض حول المعنى؛ فكل واحدة من تلك يمكن أن يُعبَّر عن أنّ لديها عاطفة تسودها. إن الأحكام النبوية على الأمم (إش ٢١: ٣)، أو الأشرار (٣٣: ١٣) أو الخونة (إر ١٣: ٢١) تُصور المُعاناة الجسدية بشكل تخطيطي للارتعاشات الجسمية ووجه مُلتهب (إش ١٣: ٨). تجعل المدينة المهيبة صهيون ملوك الأمم يرتجفون (مز ٤٨: ٦ [٧]). ومن الناحية الأخرى، ناظم المزامير، يقبض عليه الاهتياج عندما يرى الأشرار الذين يتجاهلون أوامر يهوه (مز ١١٩: ٥٣).

(د) يمكن للفعل أيضاً الإشارة إلى ما يُدرك بالعقل. الواعظ في جا ٢: ٣ يُحفِّز جسمه بالنبيذ، لكن بذهن يقظ، نيته أن يُمسك بالطيش الذي قد يعبث بذهنه ليتحرى عنه. هذه الآية صعبة؛ لقد اقترح بأن الإشارة إلى النبيذ تُنقل إلى ع. ١ لتوفير توازي مع ع.٣ لاستكشاف الموضوع بالفعل من خلال الإمساك بالحكمة والقبض على الطيش؛ فالمشكلة هي أن الحكمة ستصبح جزءاً من السعي في تتبع القسم الطائش (Gordis, 215)، لذا يجب أن يُترك النصّ بدون تغيير. يَحث المعلم على الاعتدال في كل الإشياء، قائلاً إذا استطعت أن تمسك بهذا فسيكون جيداً (جا ٧: ١٨). يُطبّق أيوب אָחַז على العقل أو العين في بحثه عن الله (أي ٢٣: ٩)؛ فأيوب غير قادر على أن يقبض على الله، الخفي، غير قادر على رؤية الله، الذي هو خفي.

(هـ) الفعل אָחַז يُستخدم أكثر كمصطلح معماري ليُشير إلى تغليف الهياكل. إنّ قاعة الطعام للملك أحشويرش تُوصف بأنها تمتلك أنسجة قطنية وكتانية مربوطة (אָחוּז، اسم الفاعل مبني للمجهول) بحبال إورجوانية بحلقات أو خطافات فضية (أس ١: ٦). في وصف بناء الهيكل، الفعل مصطلح تقنيٌّ لأسلوب تجاور الحوائط. للهيكل نوع من الملحق ذو ثلاث طبقات، بغرف جانبية كلها خارجية (١مل ٦: ٥- ١٠)؛ أغلب استخدامات هذا المصطلح في هذا القسم غامضة، ولكن المعنى العام قد يكون مُكتسباً. كان لحوائط الهيكل نوع معيَّن من التجويف أو الفجوة (מִגְרָעוֹת، قا؛ *HALAT* 518)، لذا بنيت عوارض الدعامات المتجاورة لكي تضعف حائط الهيكل نفسه. الفعل אָחַז يستخدم للقول بأن هذه الدعامات شُيِّدت بهذه الطريقة ولم تُغطى أو لم تُثبت (אָחוּז) بتلك الخاصة بحائط الهيكل (٦: ٦)؛ ويَظهر نفس معنى الفعل حين يستخدم للإشارة لكل الأرضية التي جوورت لحائط الهيكل بالدعامات الأرزية (٦: ١٠)، لكن هناك معنى آخر مُمكن سيُناقش فيما يلي. حزقيال يصف العوارض (الاسم المُذكّر، אֲחוּזִים، قا؛ *HALAT* 30 and GKC §84[a]m) للدعامة المجاورة لمبنى الملحق كثابته في نوع الشكل. (בָּאוֹת، قا؛ Driver, 305)، مُشيراً إلى الفراغات الداخلة أو الخارجة بالحائط (حز ٤١: ٦). في نح ٧: ٣ الفعل مُستخدم بأسلوب مختلف جداً ليُشير إلى مصراعي بوابات المدينة.

(و) التعبير الأكثر خروجاً عن المألوف نش ٣: ٨، الذي يصف الجنود المدرّبين جيداً كالمقيدين (مبني للمجهول) بالسيف. من المحتمل أن هذا يعني تدريبهم، حرفياً، ربطهم بالسيف، ولو أن الفعل من الممكن أن يكون متصلاً بالمعنى الأكادي لـ *ahāzu* كيتعلم، كما وجد المعنى أيضاً في الأوغارتينية (Pope, 435)؛ أي، الماهر بالسيف. والأقل احتمالاً هو الاقتراح الآخر الذي في مز ٧٧: ٥ الذي قد يؤخذ بمعني المدرب ويُترجَم "معتاد على السهر". يُستخدم الفعل أيضاً في المبني للمجهول لنصب فخّ. الكبش الذي قُدِمَ كبديل لإسحق كان مُمسَكاً (نِفْعَل.) في أجمة (تك ٢٢: ١٣)، والذي عمل كفخ طبيعي بشكل ملحوظ. يقول المعلم أن الناس قد أمسكوا (نِفْعَل.) في الأزمنة الشرِّيرة كالسمك المأسور في الشبكة أو الطيور في الفخّ (جا ٩: ١٢).

(ل) في مقطعين حيث المبني للمجهول يُستخدم لتعيين أيهما يُختار أو يُنتقى. إن تعليمات موسى لتقسيم الغنيمة في الحرب ضد المديانيين كانت أن الغنيمة تُقسم بشكل متساوٍ بين الجنود والمدنيين؛ واحدة في كل خمسين من البشر

والحيوانات من النصِّف المُعطى (אָחֻז) للمدنيين كرسم للاويّيين (عد ٣١: ٣٠، ٤٧). يُسجِّل المؤرخ أن داود كرس الكهنة من اثنين من أحفاد أبناء هارون (١أخ ٢٤: ١- ٤)؛ لهذا الغرض أختير (אָחֻז) بيت واحد لأليعازر، وآخر لأجل ثامار (٢٤: ٦). تشير النصوص في هذه الآية إلى الارتباك بين واحد (אֶחָד) وأختيار (אָחֻז)؛ ترد (אָחֻז) ٣ مرات في النصِّ الماسوري، لكن من المحتمل أن التعبير الختامي يجب أن يَقْرأ واحد (אֶחָד) أختير (אָחֻז؛ قا؛ *BHS*)، بالرغم من تكرار (אָחֻז) يمكن أن يُعتبر توزيعي (GKC §134 q). لأن أليعازر له ستة عشر اسماً وآثامار ثمانية، فليس من الواضح كيف يُطبق التوزيع في القائمة التالية للأربع وعشرين اسماً.

٢. نِفْعَلْ. مُستخدم كمصطلح تقني للامتلاك أو استحواذ ملكية بمعنى مستوطن أو ساكن؛ وهو يُربط عموماً بالفعل يُقيِّمُ (יָשַׁב). سعى أهل شكيم للزواج من أبناء يعقوب كمجتمع واحد، داعين إياهم للإقامة في الأرض، والعمل بها، وامتلاكها (تك ٣٤: ١٠). نقل يوسف إخوته إلى مصر وجعلهم يستقرون (هِفْعِيل. יָשַׁב) في أفضل بقعة من الأرض (٤٧: ١١)؛ فعاشوا (יָשַׁב) في أرض جوش، وامتلكوها (٤٧: ٢٧)، وتكاثروا كأمّة. لقد استلزم الأمر من قبائل شرق الأردن أن يلتحموا في معركة من أجل أرض كنعان إذا رغبوا في امتلاك أرض جلعاد، لكن إن رفضوا سيكونون مثل القبائل الأخرى وخصصوا الأرض للغزو في كنعان، والتي كانوا سيأخذونها كملكية (عد ٣٢: ٣٠). بعد الصراع عادت هذه القبائل إلى الأرض التي امتلكوها (يش ٢٢: ٩)؛ على أية حال، في منطقة الأردن بنوا مذبحاً الذي أحدث إزعاجاً للقبائل الأخرى الذين قاموا، من أجل مصلحتهم الشخصية، بإعادة المطلوب من الأعداد التي أخذوها كملكية (٢٢: ١٩) في أرض كنعان مع القبائل الأخرى. في هذه السياقات للاستقرار نجد الاسم אֲחֻזָּה كمصطلح لتعيين الأرض المملوكة فعلياً (قا؛ تك ٢٣: ٤، ٩، ٢٠؛ ٤٧: ١١؛ عد ٣٢: ٢٩؛ يش ٢٢: ٩، ١٩).

بالرغم من أن אָחַז في ١مل ٦: ١٠ يُمكنُ أن يتعلّق بمعنى عوارض الدعامات (٦: ٦)، من الممكن أيضاً أن يكون جذراً منفصلاً متعلقاً بشبيهه الأكادي (m)*uhhuzu*، قاصداً طلي أو تغطية شيئ (*HALAT* 31)؛ في هذه الحالة يعني أن الملحق كان مُغَطىً بألواح من خشب الأرز. هذا يبدو أن معنى ٢مل ٩: ١٨، الذي يُشير إلى مسند القدمين المطلي بالذهب، كالعرش (قا؛ ع.١٧)، بدلاً من ربطه بالعرش (ت. س& ف)؛ الموازي لـ ١مل ١٠: ١٩ الذي يتكلم عن العرش الذي لديه (رأس عجل "RSV") أو "رأس مدوّرة" (NIV) خلفه (מֵאַחֲרָיו) قد يكون تغييراً متعمَّداً لاسم المفعول من بُعَّل. الموجود في أخبار الأيام (*HALAT* 31). إن بِيعّل. لـ אָחַז في أي ٢٦: ٩ له معنى يُغطّي أيضاً، كما يُشار إليه في السطر الموازي (Gordis, 279)؛ حيث حضور الله يُغطي عرشه، ينشر غيومه فوقه.

٣. لقد تم نقاش حول الكلمة العبرية المُحيرة (חִידָה) القابلة للاشتقاق من אָחַז، فقد א مُوضَّح كاسم موجود في كلمة آرامية مستعارة (قا؛ אֲחִידָה في دا ٥: ١٢) التي فيها فُقدَ الصوت الأوَّل عندما ח، (*h*) كان الجذري الثاني (Brockelmann, 257). ولو أن الأسماء الكتابية تدلي بشهادة لهذا الفقد لـ א قبل ח، الاشتقاق من الآرامية مشكوكاً فيه؛ والأكثر احتمالاً أنه متعلق بالأكادية -*hi*-*adu* للتفوه أو الكلام (Müller, 484-85). الاسم דָּה חָ׳ سيكون مصدراً يَعْمل كاسم ذو نهاية تأنيث. الصيغة الآرامية للاسم مع א يمكن شرحها عن طريق استخدام الاسم من إفْعَل. المَصدري في الآرامية، لكن من المحتمل أن تكون كالآرامية تماماً تعمل كاسم والذي يبدأ بـ א، (ibid., 485-86).

٤. ليس هناك مغزى لاهوتياً معيَّناً متصلاً بمفهوم الإمساك (*THAT* 1:109-10). فهو واحد من بين عدّة أفعال استخدم في الصورة المجازية للاختيار والعناية الإلهية. يُمسك الله (قَل. אָחַז) ناظم المزامير باليد اليمنى في مز ٧٣: ٢٣، تأكيداً لحضوره، وتدبيره، وإكرامه. إن الإمساك باليد اليمنى في طقوس ش. أ. ق يَظْهر وضع الاختيار الممتاز للحاكم؛ في كلمات مرادفة يُمسك الله (قَل. תָּמַךְ، # ٩٤٦١) بيد خادمه، الذي سيأتي بالعدل للأمم (إش ٤٢: ١)، ويمسك (هِفْعِيل. חָזַק، # ٢٦١٦) باليد اليمنى لكورش، الذي سيغزو الأمم (٤٥: ١). يَخْصُّ مغزى مشابهاً عندما يمسك الله (هِفْعِيل. חזק) بيد خادمه إسرائيل اليمنى (٤١: ١٠) لكي يساعدهم. العدل سيأتي إسرائيل عندما يمسك (قَل. תָּמַךְ) الله بيمين برّه، الفكرة العاطفة مثل التي في تث ٣٢: ٤١، حيث تمسك (قَل. אָחַז) يد الله بالعدل فيما يشحذ سيفه المتألق ليثأر من خصومه. كما عبّر ناظم المزامير في مز ١٣٩: ١٠، حتى الجزء الأبعد من البحر ليس ببعيد عن يد الله.

ولو أن אָחַז؛ تُستخدم لوصف ميراث الأرض كهبة، فإن هذا التعبير خالٍ من أي وظيفة لاهوتية معيَّنة. فالله يَعد بإعطاء إبراهيم الأرض كملكية أبدية (אֲחֻזַּת עוֹלָם) الأرض التي نزل فيها غريباً (تك ١٧: ٨)، وهو الوعد الذي يتكرر مع يعقوب (٤٨: ٤)، يصف الأرض ضمنياً كالتي يُخصّصها الله لشعبه. حتى عندما تصف القبائل الأرض على أنها ملك ليهوه (אֲחֻזַּת יְהוָה) حيث تُنصب خيمته (يش ٢٢: ١٩)، فهو أكثر توصيفاً للأرض أكثر منه هاماً لما اعتبره الله لأغراضه.

الاسم שָׁבָץ (#٨٦٨٨) هو المُسند إليه من אָחַז في ٢صم ١: ٩. هذا المعنى يَرد ١. كغير مؤكد. والفعل שָׁבַץ يبدو أنه يعني يخلط، والسريانية *s*ᵉ*bas* هو أن يخلط أو

يُشوّش، أما العربية "شَبَص" فهو أن يضفر (الإشجار). والعبرية שָׁבָץ (#٨٦٨٧) تشابك، تطريز (خر ٢٨: ٣٩؛ قا؛ ٢٨: ٢٠). معنى הַשָּׁבָץ في ٢صم ١: ٩، لَرُبَما كَان دوخةً؛ والسريانية له *sawrana'*، (دوخة، دوار). على أية حال، العربية *dabata* تعني يُمسك أو يقبض على؛ والأثيوبية *dabsa*، أن يصبح ضعيفاً أو هرماً. ومع الفعل אָחַז من الممكن كليًّا أن يكون معنى שָׁבָץ مرتبط بالتشنجات أو الحجز.

ب - ت الاستخدام التالي لـ אָחַז ضمن نفس المدى كاستخدام ع. ق (*THAT* 1:110). تعكس حالات الورود في الأدب القمراني نفس المفاهيم: كم. ٤: ٣٣ تقول أن الخوف والهلع قد أمسكاني؛ كما يُخبر وثص. ٢. ١٨ بكيف أمسَك المراقبون لفشلهم في حفظ وصايا الله، يَرد الاسم אחזה في وثص ١٦,١٦، والصيغة אוחזה في نج ١١: ٧، حيث يقال بأن الله قد أعطى مختاريه ميراثاً أبدياً. اليونانية ليس لها مكافئات مُحددة بالنسبة لـ אָחַז، فـ سب تترجم الفعل بسبعة وعشرين كلمة مُخْتَلفة.

إستِيلاء على، إدْراك، مَسْك: ← אחז [*ʾhz* I] (صادرٌ، أمسك، استقرَّ، #٢٩٦)، ← חטף [*htp*] (صادرٌ وأبعدُ، #٢٦٤٢)، חתה [*hth*] (أخذ، محضر، #٣١٤٩)، ← כול [*kwl*] (يضع يده على، يمسك، يحتوي على، #٣٩٢٠)، ← לכד [*lkd*] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤) ← לפת [*lpt*] (يمسك، يسحب، يمسك، يقبض، يلف، #٤٣٦٩)؛ ← משך [*mšk*] (يمسك، يسحب، يمسك، يقبض، يلف، #٥٤٣٢)؛ ← קמט [*qmt*] (يمسك، #٧٨٥٥): ← תמך [*tmk*] (يقبض على، يمسك، #٩٤٦١)، ← תפש [*tpś*] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

البيبلوجرافيا

THAT 1:107-10; 2:953; C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* I, 1961, 257; G. R. Driver, "Ezekiel: Linguistic and Textual Problems," *Bib* 35, 1954, 305; Gordis, *Koheleth: The Man and His World: A Study of Ecclesiastes*, 1968, 215; A. H. Konkel, "The Story of Hezekiah in Isaiah," *VT* 43, 1993, 476-77; H.-P. Müller, "Der Begriff 'Rӧtsel' im AT," *VT* 20, 1970 483-86; M. Pope, *Song of Songs*, AB 7C, 1977, 402-3, 435.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٢٩٨ (אָחָז)، [*ʾahaz*]، أحاز) ← أحاز

299	אֲחֻזָּה

אֲחֻזָּה [*ʾahuzzâ*]، اسم. ملكية (#٢٩٩)، > אחז [*ʾhz*]، امسك (#٢٩٦).

ش. أ. ق يتصل الاسم بجذر سامي شائع الذي منه الفعل يعني "أن يقبض على، يمسك، يستولي على"، مثل؛ الأكادية والأثيوبية *ʾhz*، والعبرية والآرامية القديمة אחז، والأوغاريتية *ʾhd* تُعيِّن الصيغة الجوهرية للملكية التي تُقتنى أو تُمتلك.

ع. ق ١. الاسم يَرد ٦٦ مرّة، بشكل عمومي جداً للإشارة إلى الأرض التي تخص أو وعد بها الآباء أو أبناء إسرائيل كمكَان لسكناهم. ومن حين لآخر تُعيِّن أيضاً مكَان دفن.

٢. كقطعة أرض للمعيشة فيها، ملكية أعطاها يوسف لأبيه يعقوب في مصر (تك ٤٧: ١١). مع ذلك، فالدلالة العادية هي لملكية ضمن أرض كنعان، كموعد بها من الله لإبراهيم (تك ١٧:٨) وليعقوب (٤٨: ٤). ومن الجدير بالملاحظة، أن جسد يعقوب، بعد موته، لم يبق في مصر، لكن أحضروه معهم إلى كنعان ليُدفن في كهف المكفيلة (تك ٤٩: ٢٩- ٣١؛ ٥٠: ١٣- ١٤).

في كافة أرجاء التوراة ويشوع، يُذكّر الإسرائيليون مراراً وتكراراً بوعد يهوه المُعطى لأسلاف إسرائيل بملكية الأرض. وفقاً لذلك، تُقام الإشارة بشكل متكرر على "أرض الملكية" (مثل؛ تك ٣٦: ٤٣؛ لا١٤: ٣٤؛ ٢٥: ٢٤؛ عد ٣٥: ٢٨؛ يش ٢٢: ٤، ٩، ١٩). وفيما بعد، في أوصاف الترميم في الإصحاحات الأخيرة من حزقيال، هناك موضوع مكرر "مدينة الملكية" (مثل؛ حز٤٥: ٧؛ ٤٨: ٢٠، ٢١، ٢٢).

٣. في إحالة لموضوع الدفن، الاسم. مُوظّف في تك ٢٣: ٤، ٩، ٢٠؛ ٤٩: ٣٠؛ ٥٠: ١٣. في الحقبة الآبائية. امتلاك مكَان للدفن ادّخر كإنجاز حقيقي لوعد الله بأنهم وأحفادهم سيمتلكون أرضاً ليعيشوا فيها. بهذا الخصوص من الجدير بالملاحظة أن الإحالات لموقع الدفن كملكية كلها ارتبطت بدفن إبراهيم ويعقوب، مع زوجاتهما. هذا جديرٌ بالملاحظة لأنه بشكل دقيق هؤلاء هم نفس الآباء الذين وعدهم يهوه بامتلاك الأرض (قا؛ تك١٧: ٨؛ ٤٨: ٨). لتعيين مكَان دفنهم كملكية قد يكون مؤشراً على الأمل بأن أحفادهم سيمتلكون أرض الموعد إلى الأبد.

٤. إن توزيع الاسم في كافة أنحاء أدب ع. ق جدير بالاهتمام. فبالإضافة إلى الاستخدام المتكرر في التوراة، ويشوع وحزقيال ٤٤- ٤٨، نجده يَرد وحيداً بشكل متقطع في مكان آخر (١أخ٧: ٢٨؛ ٩: ٢؛ ٢أخ ١١: ١٤؛ ٣١: ١؛ نح ١١: ٣؛ مز ٢: ٨). بَعْض الدارسين ينكرون أي أهمية لاهوتية معيَّنة لهذا المصطلح. (*THAT* 1: 110). مع ذلك، هناك عدد من الاعتبارات جديرة بالملاحظة. إن الإحالات إلى אֲחֻזָּה تدل عادةً على عطيّة الملكية من يهوه. يش ٢٢: ١٩، حتى عندما يَتكلم عن אֲחֻזַּת יְהוָה، "ملكية يهوه"،

وفي مكان آخر يوظف التعبير אֲחֻזַּת עוֹלָם "ملكية أبدية" (تك ١٧: ٨؛ ٤٨: ٤؛ لا ٢٥: ٣٤). هذه الإحالات، في موازاة مع الاستخدام في العديد من النصوص الأخرى، تشير إلى وعي معيَّن بأن الملكية هي عطية من الله. وبشكل اشتقاقي، تتعلق الكلمة بمفهوم "الإمساك، القبض، الاستيلاء على، حصّة"، ولكن ضمن سياق ع. ق نجد التضمين السائد بوضوح هو أن ملكية إسرائيل للأرض، سواء بصفة خاصة أو عائلية أو بشكل جماعي كامّة، متلازم مع عطية يهوه الإلهية. تأتي الإحالات الأوَّلى لملكية هذا النوع في سياق وعد الله العهدي بالأرض، موصوفاً في إطار شروط شبيهة لمنح الأرض في القديم الممنوحة من ملك لرعيته. تسعى النصوص اللاحقة بشكل متكرر أن توضِّح كيف يتم استقبال تدبير الله عن طريق البشائر.

٥. أحياناً التعبير "ملكية الأرض" متخدم كترجمة للكلمة אֲחֻזָּה لكن هذا صعب في الإنجليزية، من المحتمل أنه نشأ كمكافئ معجمي للألمانية "Grundeigentum" بدلاً من الإنجليزية المقبولة كترجمة للعبرية ماهو مقصود فعلياً يمكن أن يُعرف بشكل أفضل كـ "واقع".

ملكية، استعداد: ← אֲחֻזָּה [ʼᵃḥuzzâ] (ملكية، #٢٩٩)، בעל [bʻl 1] (يتزوج، يسيطر على، يمتلك، #١٢٤٩)، ← מִקְנֶה [miqneh] (ماشية، ملكية، #٥٢٣٨)، ← רכשׁ [rkš] (إكتسبْ ملكية، #٨٢٢٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:829-47; *THAT* 1:107-10; W. Brueggemann, *The Land*, 1977; J. A. Dearman, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*, 1988; G. Gerleman, "Nutzrecht und Wohnrecht," *ZAW* 89, 1977, 313-25; F. Horst, "Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): *nhlh* und *'hzh*" *FS* W. *Rudolph*, ed. A. Küschke, 1961, 135-61; M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East," *JAOS* 90, 1970, 184-203; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 1990.

وليام تي . كوبمانس *William T. Koopmans*

334 אַחְלָמָה

אַחְלָמָה [ʼaḥlāmâ]، حجر اليشب،حجر الجشمت؟ (#٣٣٤) فقط (خر ٢٨: ١٩؛ ٣٩: ١٢).

ش. أ. ق يقارن اللفظ المصري *hmn.t*، يشب أحمر أو أسمر T. O. Lambdin. "Egyptian Loan Words in the old Testament كلمات مصرية مستعارة في ع. ق" *JAOS* 73, 1953, 147. يُجادل بأن אחלמך هي كلمة مصرية مُستعارة (قُبلت في *HALAT*).

ع. ق ١. هذا الحجر شبه الكريم كَان الحجر الثالث الموضوع في الصف الثالث في صدرة الكاهن الأكبر (← #٣١٣٦)، والذي كَان يُمثّل الإثنا عشر سبطاً لإسرائيل. وكَان كل حجر من هذه الأحجار منقوشاً عليه اسم السبط. هذه الأحجار الكريمة الإثنا عشر الموضوعة بصدرة القضاء تُظهر الطبيعة التمثيلية لخدمة كهنة إسرائيل ورمزت إلى الاختيار الميثاقي مع يهوه والمراقبة للقبائل العبرية كملكيته الخاصة (خر ١٩: ٥).

٢. لمقدمة لاّهوتية حول موضوع المجوهرات في ع. ق، انظر אֹדֶם [ʼōdem] (#١٣٨).

أحجار كريمة ← אֶבֶן [ʼeben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [ʼōdem] (أحجار كريمة، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [ʼaḥlāmâ] (اليشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [ʼeqdāḥ] (بريل (حجر كريم أخضر)، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahaṭ] (حجر كريم؟، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [bāreqet] (زمردة، #١٤٠٣)؛ ← יָהֲלֹם [yahᵃlōm] (حجر كريم غير معروف، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [yāšᵉpēh] (اليشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [kadkōd] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם 1 [lešem 1] (حجر كريم غير معروف، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [nōpek] (نصف حجر كريم، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [sappîr] (ياقوتُ، أحجارُ لازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [piṭdâ] (حجر شبه كريم أصفر أو أخضر فاتح، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [šᵉbô] (حجر كريم؟، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם 1 [šōham 1] (حجر كريم؟، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר 2 [šāmîr 2] (حجر، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ 2 [šēš 2] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ 2 [taršîš 2] (حجر كريم؟، #٩٥٧٧).

مجوهراتُ، حُلي ← חֲלִי 1 [ḥᵃlî 1] (حلية، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [ḥᵃrûzîm] (قلادة من الصَدَفات، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [ṭabbaʻat] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmāz] (حلية، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [mišbᵉṣôt] (مجموعات، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (خاتم، حلقة #٥٦٩٠)؛ ← נְטִפָה [nᵉṭipâ] (حلقة أذن، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [ʻāgîl] (قرط؟، #٦٣١٦)؛ ← עדה 2 [ʻdh 2] (adorn o.s.، #٦٣٣٥)؛ ← עכס [ʻks] (يطنطن [بالخلخال]، #٦٥٧٦)؛ ← ענק [ʻnq] (وضَعْ كقلادة، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [pᵉnînîm] (مرجانُ، لآلئ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹן [ṣawwārōn] (قلادة، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד 1 [ṣāmîd 1] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה 1 [ṣᵉʻādâ 1] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rābîd] (قلادة، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [śahᵃrônîm] (أهلة، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [šābîs] (حلية، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר 1 [šēr 1] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר 1 [tôr 1] (أنواط، #٩٣٦٦)

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 41, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebräische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel* 25-48, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

336	אחר

אחר [*'ḥr*]، قَلِ. تلكّأ، توانى؛ بيعِّل. يعوق [شخص ما] [#٣٣٦]؛ **אָחוֹר** [*'āḥôr*]، ظهر، خلف، غرب، مستقبل، آخر [#٢٩٤]؛ **אַחֵר** [*'āḥēr* ¹]، غير، تالِ، أبعد، مختلف، غريب، ثان [#٣٣٧]؛ **אַחַר** [*'aḥar* ¹]، بعدئذ، وراء و**אַחֲרֵי** [*'^aḥarê*²]، ظهر، خلف [#٣٣٩]؛ **אַחֲרוֹן** [*'aḥ^arôn*]، خلف، غربي، فيما بعد، مُقبل، يبقى [#٣٤٠]؛**אַחֲרִית** [*'aḥ^arît*]، نهاية، حَدّ أقصى، أبعد ما يكون [#٣٤٤]؛ **אֲחֹרַנִּית** [*'^aḥōrannît*]، خلفي [#٣٤٥].

ش. أ. ق هذا الجذر مُثبت بالاستعمالاتَ المشابهة كشبيهه في الشكل والمعنى في العديد من اللغات (الأكادية، والآرامية، والعربية، والأوغاريتية). كما هو الحال مع الفعل العبري يَرد غالباً في بيعّل. (١٥ من ١٧ مرّة)، والأكادية *aharu* مستعمل في الَغالب في مكافئات الجذر التثنوي (*AHw*, 18).

ع. ق ١. إنّ فكرةَ الوصف الفعلي أنْ يَبْقى في مكَان ما لفترة أطول منْ الوقت السابق، هي المعيارَ المتوقع. لذا حَثّ خادمُ إبراهيم عائلَة رفقة في بلاد ما بين النهرينَ الشمالية الغربيّة أنْ "لاَ تُعَوِّقُونِي وَالرَّبُّ قَدْ أَنْجَحَ طَرِيقِي. اِصْرِفُونِي لأَذْهَبَ إِلَى سَيِّدِي" (تك ٢٤: ٥٦). الفعل قَدْ يُستَعمل مَعَ **מוֹעֵד**، عَيِّن وقْتاً (#٤٥٩٥)، لتَأكيد التَأخير لما بعد وقت الوصول المُتوَقع (٢ صم ٢٠: ٥، حيث تُقرأ. هفعيل. تقرأ هذا الجذر). ويُؤمَرُ حبقوق بانتظار رؤيةَ من الرب ("وحي")، الذي لَه وقت معيَّن: "إِنْ تَوَانَتْ فَانْتَظِرْهَا لأَنَّهَا سَتَأْتِي إِتْيَانًا وَلاَ تَتَأَخَّرُ" (٢: ٢-٣). الفعلَ قَدْ يَأخذ صيغة المَصدرَ لإكمال الفكرة، كما في تأخير إيفاء النذور لله (تث ٢٣: ٢١ [٢٢]). بنفس الطريقة، قَدْ يُشير للتردُّد في جَلْب التُقدِمات لله (خر ٢٢: ٢٩ [٢٨]). مثل هذه التأخيرات نُظرتْ كخطية.

٢. يأخذ الفعل إفادة لاهوتية ضمنية عندما يتوانى الله. الالتماس المستعجل " لا تتوانى" موجود في ختام الثلاث صلوات التي يطلب فيها العابدون الغفران، والخلاص، والإعادة (مز ٤٠: ١٧ [١٨]؛ ٧٠: ٥ [٦]؛ دا ٩: ١٩). وفي وضع ذروي آخر، يُعلن الله "وَخَلاَصِي لاَ يَتَأَخَّرُ" (إش ٤٦: ١٣) لشعب صهيون، وسيحقق أهدافه بهزيمة بابل (٤٦: ١- ١١).

٣. الاشتقاقاتُ المُخْتَلفة لَها ارتباطاتُ أقل ما يمكنُ مَع الفعل ومن الممكن لرؤية العلاقة عندما تعني هذه التعابير "ظهراً" أو "بَعْدَ"، كشيء يُمنعُ. وقد يكون الاستخدام الأكثر أهمية هو الاسم المستخدم بشكل دنيوي للإشارة إلى المستقبل، أو لوقت هو مُرْجأ (مثل؛ **אַחֲרִית הַיָּמִים**، "أيام المجيء"؛ ← #٣٤٢٧).

تأخير، توانى ← **אחר** [*'ḥr*] (تلكّأ، توانى، يعوق [شخص ما] #٣٣٦؛ ← **בוש** [*bwš* ²] (يؤخر، #١٠١٨)؛ ← **מָהַהּ** [*mhh*] (يعوق، #٤٥٣٨)؛ ← **משך** [*mšk*] (أمسك، عائق من، تأخير، #٥٤٣٢)

البيبلوجرافيا

THAT 1:110-18; R. P. Carroll, "Eschatological Delay in the Prophetic Tradition," *ZAW* 94, 1982, 47-58.

بيل تي. آرنولد *Bill T. Arnold*

٣٣٧ (**אַחֵר** [*'āḥēr* ¹]، غير، تالِ، غريب، آخر)← #٣٣٦

٣٣٩ (**אַחַר** [*'aḥar* ¹]، بعدئذ، خلف، **אַחֲרֵי** [*'^aḥarê*²]، ظهر، خلف، ← #٣٣٦

(#٣٤٠) **אַחֲרוֹן** [*'aḥ^arôn*]، خلف، غربي، فيما بعد، مُقبل، يبقى، ← #٣٣٦

344	אַחֲרִית

אַחֲרִית [*'aḥ^arît*]، اسم. نهاية، نتيجة (#٣٤٤) < **אחר** [*'ḥr*]، توانى، تأخير (#٣٣٦).

ش. أ. ق الكلمة **אַחֲרִית** شبيهة في الشكل والمعنى مع الآرامية **אחרית** والأوغاريتيّة *uhryt*، نهاية أخيرة (*KTU* 1.19).

ع. ق الصيغة **אַחֲרִית** هي اسم مُجرّد: تعود أصولها إلى العبري **אָחַר**، بعد ذلك، خلف. ترد الكلمة أكثر من ٦٠ مرّة في ع. ق. استناداً إلى إتش. سيباس H. seebass

(TDOT 1: 207)، تُترجم الكلمة بشكل حيادي أفضل كـ "الذي يأتي بعد ذلك" وليس بالمعنى المشتق، أو نهاية أو نتيجة.

١. اللفظ الزمني "بَعْدَ أَنْ" يحمل المعنى الأساسي لـ אַחֲרִית. في تث ٨: ١٦و أي ٤٢: ١٢ اختبار يهوه ماهو إلا إشارة إلى الإشياء الخيّرة التي "تأتي بعد". طبقاً لـ . W. Wolff (Anthropology of the Old Testament, 1974, 88)، الكلمة אַחֲרִית لها نتائج لاهوتية للمفهوم العبري للوقت. يقترح بأن البشر يختبرون الوقت كما يفعل مجدف القارب الذي يتحرك في المستقبل للوراء: "يصل هدفه عن طريق أخذ التحملات مما هو مرئي أمامه، إنه في التاريخ المكشوف الذي له يكون رب المستقبل مشهوداً له".

٢. قد تعني الكلمة أيضاً "آخر" بمعنى منطقي، كما في أم ٢٣: ٣٢، الذي يذكر تلك "التأثيرات التالية" للسعة شرب النبيذ المفرط كالحية ("في النهاية"، هكذا في NRSV). إنَّ "التأثيرات اللاحقة" للخيانة مع امرأة منحلة شبيهة بتلك، لأنها "في النهاية" (אַחֲרִית) فهي مُرَّةٌ كَالأَفْسَنْتِينِ (أم ٥: ٤).

٣. אַחֲרִית يحمل الفرق الدقيق "الأجيال القادمة" في (مز ١٠٩: ١٣؛ دا ١١: ٤)، و "بقية" في عد ٢٤: ٢٠؛ عا ٤: ٢؛ ٩: ١؛ و حز ٢٣: ٢٥. אַחֲרִית تشير إلى أوّلئك الأطفال أو الأحفاد الذين يأتون "بعد (ردهات)". (مثل؛ أحفاد الأشرار في مز ١٠٩: ١٣، أو هؤلاء الباقين في أعقاب الدمار، عا ٤: ٢؛ ٩: ١).

٤. אַחֲרִית يمكن أن تجعل "نهاية" بمعنى "المستقبل" في بَعْض السياقات. مثل؛ "يُوجَدُ مُسْتَقْبَلٌ [אַחֲרִית] بَاهِرٌ لَكَ، وَأَملكَ لَنْ يَخِيبَ" (أم ٢٣: ١٨، ت. إ. ش)، أو إش ٤٦: ١٠، حيث يعلن الله "النهاية من البداية" (وبمعنى آخر؛ "مِنَ البداية أُنَبِّئُ بالنِهاية" ت. م). (Proverbs and) M. Dahood يجادل (Northwest Semitic Philology, 1963, 48-51 على أساس الألفاظ متوازيات أوغاريتيَّة بأن אַחֲרִית (مستخدمة بالارتباط مع תִּקְוָה، أمل) إشارة إلى "الحياة المستقبلية" أو "مابعد الموت" في أم ٢٣: ١٨؛ ٢٤: ١٤ (قا؛ ١١: ٧؛ ١٢: ٢٨؛ ٢٠: ٢٠).

٥. إضافةً إلى ذلك، אַחֲרִית قد تُفهم كـ "نهاية" أو "خاتمة" لصفقة أو حدث في معنى زمني (كما في الموت، عد ٢٣: ١٠؛ قضية محكمة، أم ٢٥: ٨، أو أحداث تاريخية مستقبلية، إش ٤١: ٢٢)، أو بشكل مكاني كـ "أبعد، أبعد ما يكون" (كـ "أَقَاصِي البَحْرِ"، مز ١٣٩: ٩).

٦. أخيراً، التعبير אַחֲרִית הַיָּמִים، نهاية الأيام، يُشكِّل أحياناً تعبيراً تقنيًّا للزمن المستقبلي (حز ٣٨: ١٦؛ دا ٢: ٢٨؛ ١٠: ١٤؛ هو ٣: ٥؛ قا؛ إش ٢: ٢؛ مي ٤: ١). استناداً للبَعْض، التعبير يعني "الأيام الأخيرة" عندما يتمم الله النبوءات المتعلقة باستعادة إسرائيل، ودينونة الأمم، تأسيس الملكوت المسياني.

نهاية، انقطاع، ناتج: ← אַחֲרִית [ʾaḥarît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)، ← אֶפֶס [ʾps] (كفَّ، انتهى، #٦٩٩)، ← בטל [bṭl] (كفَّ عن العمل، #١٠٦٠)، ← גמר [gmr] (يصل للنهاية، يتوقف، يغسل، #١٦٩٨)، ← חדל [hdl ¹] (نهاية، توقف، #٢٥٣٢)، ← סוף [swp ¹] (يصل للنهاية، #٦٠٦٦)، סָרָה [sārâ ¹] ← (توقف، #٦٢٣٩)، ← קֵץ [qes] (نهاية، قيدُ، حَدُّ، #٧٨٩١)، ← קצה [qsh ¹] (ينهي، يقصر، #٧٨٩٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:79; TDOT 1:207-12, THAT 1:110-17; TWOT 1:34; W. Brueggemann, "The Earth Is the Lord's: A Theology of Land and Earth," Sojourners 15, 1986, 28-32; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," JQR 27, 1936, 33-58.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٣٤٥ (אֲחֹרַנִּית [ʾaḥōrannît]، للوراء)، ← #٣٣٦

351	אַט

אַט [ʾaṭ ¹]، مزاج مكتئب، اكتئاب (#٣٥١).

ش. أ. ق يُضاهي العربي "طأطأ"، انحنى.

ع.ق ١. يَرد الظرف אַט ٥ مرات في النصِّ الماسوري. في NIV تقرأ "كن لطيفاً/ برفق" في ٢صم ١٨: ٥؛ أي ١٥: ١١؛ و إش ٨: ٦، "ببطئ" في تك ٣٣: ١٤، و"عِلى مهل" في ١مل ٢١: ٢٧. إن المعاني المشتقة لـ אַט يُشكِّل معنى ذا مضمون فيماعدا ١مل ٢١: ٢٧، حيث ت. ك. ح تترجم بشكل أكثر دقة "ذليلاً" و ت. م "مُنَكِسَ الرَّأسِ" (لاحظ حرفية ت. س& ف، "مَشَى بِسُكوتٍ").

٢. ولو أن HALAT يستشهد بالروح المُكتئبة أو المخذولة كمعاني ممكنة لسلسلة المصطلحات العبرية، فليس في أي حالة تُسلِّم NIV بأي من الكلمات بالترجمة "مكتئب، كآبة، روحاً مخذولة".

كآبةُ، إحباط: ← אַט [ʾaṭ ¹] (مزاج مكتئب، اكتئاب، #٣٥١)، ← זעף [zʿp ²] (يبدو متأسي، #٢٤٠٧)، ← כאה [kʾh] (مثبط، خائف، #٣٨٧٤)، ← כהה [khh ¹] (بلا تعبير، بلا لون، مثبط، #٣٩٠٨)، ← מוג [mwg] (يذوب، بكرة، نساج، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)، ← מסס [mss] يبذر، يذوب، يذوب، فقد الشجاعة، #٥٠٢٢)، ←

צִרְעָה [ṣir'â] (اكتئاب، تثبيط، #٧٦٦٧)، ← רפה [rph] (يُحبط، يثبط، #٨٣٣٢)، ← שׂיח [šyḥ] (يذوب، ييأس، #٨٨٦٣).

353 אָטָד

אָטָד [¹ 'āṭād]، عوسجة، علّيق (#٣٥٣).

ش. أ. ق يَرد etidu في الأكّادية. هناك أيضاً متشابهات في المندائية، والإثيوبية، والسريانية (انظر HALAT 3n).

ع. ق ١. في مثل يوثام، אָטָד "عوسجة" مثّل أبيمالك (قض ٩: ١٤). زوهاري Zohary يُقرِّر: أن الاقتراح الأكثر معقولية هو أن تُحدَّد אָטָד مع *Ziziphus spin-achristi* (أو لوتس زيزيفوس)، لأن هذه النباتات شائعة جداً في الجزء الشمالي لإسرائيل، خاصة على المنحدرات الشرقية للسهول المجاورة للسامرّة، حيث حكى يوثام "مثله عن الإشجار للناس" (154). بَعْض الدارسين يُحدِّدُون אָטָד بالروبوس *Rubus* كنوع، وهو نبات شائك وخشن (مثل؛ Moldenke). ويُشير زوهاري zohany إلى الاحتمال بأن אָטָד "عوسجة" رُبّما كانت في أذهان مت ٢٧: ٢٧-٢٩؛ يو ١٩: ٥.

٢. بينما يظل معنى (قض ٩: ١٤) صعباً، فإن אָטָד مُستخدم كمجموعة للإشواك في سياق الدينونة الوشيكة في مز ٥٨: ٩[١٠] (W. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 1991, 5:408).

٣. أخيراً. يَرد في اسم المكَان: גֹּרֶן הָאָטָד، بَيدَر أطادَ (تك ٥٠: ١٠).

أجمة شوكة، نباتِ قراص، لدغة، شوك، شوكة ← אָטָד [¹ 'āṭād] (عوسجة، #٣٥٣)؛ ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، ورد بري، #١٤٠٢)؛ ← דֶּבֶר [² ḍeber] (لدغة شائكة، #١٨٢٣)؛ ← דַּרְדַּר [dardar] (شوك، #١٩٩٨)؛ ← חֵדֶק [ḥēdeq] (ورد بري، #٢٥٣٧)؛ ← חוֹחַ [¹ ḥôaḥ] (شوكة، #٢٥٦٠؛ חָח [ḥāḥ]، شوكة، خطاف، #٢٦٢٦)؛ ← מְסוּכָה [mᵉsûkâ] (سياج شوكي، #٥٠٠٤؛ מְשׂוּכָּה [mᵉśûkkâ]، سياج شوكي، #٥٣٧٢)؛ ← נַעֲצוּץ [na'ᵃṣûṣ] (أجمة شوكة، #٥٨٤٨)؛ ← סִירָה [sîrâ] (أجمة شائكة، #٦١٠٦)؛ ← סִלּוֹן [sil-lôn] (شوكة، #٦١٤١)؛ ← סְנֶה [sᵉneh] (شجيرة شائكة، #٦١٧٤)؛ ← סִרְפָּד [sirpad] (نبات القراص اللاذع، #٦٢٥٢)؛ ← צֶאֱלִים [ṣe'ᵉlîm] (اللوتس الشائكة، #٧٣٦٥)؛ ← צְנִינִים [ṣᵉnînîm] (أشواك، #٧٥٦٤)؛ ← קוֹץ [¹ qôṣ] (أجمة شوكة، #٧٧٦٤)؛ ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (الأعشاب الضارة، نباتات قراص، #٧٨٥٣)؛ ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣)؛ ← שָׁמִיר [¹ šāmîr] (شوكة المسيح، #٩٠٣١)

البيبلوجرافيا

H. and A. Moldenke, Plants of the Bible, 1952, 206; M. Zohary, Plants of the Bible, 1982, 154.

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٣٥٥ (אֵטוּן ['eṭûn]، قماشُ الكتّان)،← # ٧٣٢٤

356 אִטִּים

אִטִּים [¹ 'iṭṭîm]، اسم. أشباح، أشباح الموتى، أرواح (#٣٥٦).

ش. أ. ق كلمة مستعارة من الأكّادية etimmu، روح الموتى، شبح (CAD 4:397-40).

ع. ق ترد هذه الكلمة فقط في إش ١٩: ٣: "فَتَذُوبُ أرواح الْمِصْرِيِّينَ فِي دَاخِلِهِمْ، وَأُبَطِّلُ مَشُورَتَهُمْ، فَيَسْأَلُونَ الأَوْثَانَ وَالسَّحَرَةَ وَأَصْحَابَ التَّوَابِعِ وَالْعَرَّافِينَ". وهي متضمّنة في قائمة الممارسات المُحرّمة المُرتبطة بالوثنية وعبادة الأصنام الممنوعة منعاً باتاً في شريعة إسرائيل (لا١٩؛ تث ١٨).

روح، شبح، شيطان ← אוֹב [² 'ôb ²] (وسيط، أرواحي، مستحضر أرواح، شبح، #٢٠٠)؛ ← אִטִּים [¹ 'iṭṭîm] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [lîlît] (الوحش الليلي، مخلوق ليلي، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל ['ᵃzā'zēl] (عزازيل، شيطان، كبش فداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [² ṣî] (ساكن الصحراء، المنادي، العاوي، وحش برّي، #٧٤٧٠)؛ ← רְוָחָה [rᵉwāḥâ] (ريح، نفس، عابر، وقتي، إرادة، مزاج، انفعال، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [¹ rᵉpā'îm] (ظلال، خيال، مغادرة الأرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [³ śā'îr] (ساتير [إله إغريقي، شيطان العنزة، معبود العنزة، #٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [šēd] (شيطان، #٨٧١٧)

تكهّني، تنبيّ، عرافة ← אַשָּׁף ['aššāp] (ساحر، مشعوذ، #٨٧٩)؛ ← ⁵ בַּד [² bad] (عرّاف، #٩٦٧)؛ ← הבר [hbr] (انشغل بالتنجيم، #٢٠٤٢)؛ ← חַרְטֹם [harṭōm] (الكاهن المتنبىء، #٣٠٣٣)؛ ← יִדְּעֹנִי [yidd'ōnî] (العرّاف، #٣٣٦٢)؛ ← כַּשְׂדִּים [kaśdîm] (كلدانيون، مُنجّمون، #٤١٦٩)؛ ← לחשׁ [lḥš] (توسّل، همس، #٤٣١٧)؛ ← נחשׁ [¹ nḥš] (ممارسة العرافة، #٥٧٢٧)؛ ← צפף [¹ ṣpp] (همس، السقسقة، #٧٦٢٧)؛ ← קסם [qsm] (مارس العرّافة، #٧٨٧٦)

357 אטם

אטם [ʾṭm]، قل. سدّ، أغلق، هِفعِيل. سدّ، أغلق (ترد ١. مز ٥٨: ٤ [٥]، لكن HALAT and GKC 63n يَأخذ هذا كـ قل. غير عادي.) (#٣٥٧).

ع. ق ١. في مز ٥٨: ٤[٥]، إن الحكام والقضاة الأشرار شبّهوا بثعبان الكوبرا (الصِّل) التي سدّت أذنيها وترفض سماع لحن ساحر الأفعى. إنّ حكام وقضاة هذا المزمور ليس بإمكانهم سماع صوت الحق الذي يمكن أن يثنيهم عن سلوكهم المؤذي، وهي مُصاغة بشكل بليغ. هذا الفعل يُستخدم أيضاً لإغلاق الشفاه (أم ١٧: ٢٨) والأذنين (أم ٢١: ١٣؛ إش ٣٣: ١٥).

٢. يُشير هذا الفعل أربعة مرات (في اسم المفعول المبني للمجهول) للنوافذ "الضَيقة" أو "مُشَبَّكةً ضَيقةً" أو المُغلقة (انظر ت. إ. ش؛ ت. ك. ح مع ت. م؛ تَ. س& ف) في الهيكل، أو رؤية حزقيال للهيكل الجديد (امل ٦: ٤؛ حز ٤١: ١٦).

إقفال، إغلاق← **אטם** [ʾṭm] (سدّ، أغلق #٣٥٧)؛ ← **אטר** [ʾṭr] (سدّ/ أطبق [الفم]، #٣٥٨)؛ ← **גוף** [gwp ¹] (أغلق، أوصد، #١٥٨٩)؛ ← **טחח** [ṭḥḥ] (لوّث، توقف، أغلق، #٣٢٢٠)؛ ← **טמה** [ṭmh] (سدّ، #٣٢٤١)؛ ← **נעל** [nʿl ¹] (ربط، قفل، #٥٨٣٥)؛ ← **סגר** [sgr ¹] (أوصد، أغلق، سُلم، #٦٠٣٧)؛ ← **סתם** [stm] (سدّ، #٦٢٥٨)؛ **עצה** [ʿṣh ¹] (أوصد، أغلق، #٦٧٨١)؛ ← **עצם** [ʿṣm ²] (أغمض، #٦٧٩٤)؛ ← **קפץ** [qpṣ ¹] (يُجمَّع معاً، يوصد، #٧٨٩٠)؛ ← **שעע** [šʿʿ ¹] (شهّر، صقل، أوصد، #٩١٢٩)

نافذة، كوّة ← **חַלּוֹן** [ḥallôn] (نافذة، كوّة، #٢٧٠٧)

بيلت آرنولد *Billt Arnold*

358 אטר

אטר [ʾṭr]، قل. أطبق [الفم] (ترد ١. في مز ٦٩: ١٥ [١٦]) (#٣٥٨).

ع. ق يصلي المُرنِّم لأن لا يسمح الله "تُطبق (תְּאְטַר، قل. ناقص.) الْهَاوِيَةُ عَلَيَّ فَاهَا"، وبأنه سيعرف الله "بَنجاة مَضْمُونَة" (مز ٦٩: ١٣-١٥ [١٤-١٦]).

إقفال، إغلاق← **אטם** [ʾṭm] (سدّ، #٣٥٧)؛ ← **אטר** [ʾṭr] (سدّ/ أطبق [الفم]، #٣٥٨)؛ ← **גוף** [gwp ¹] (أغلق، أقفل، #١٥٨٩)؛ ← **טחח** [ṭḥḥ] (لوّث، توقف، أغلق، #٣٢٢٠)؛ ← **טמה** [ṭmh] (سدّ، #٣٢٤١)؛ ← **נעל** [nʿl ¹] (ربط، قفل، #٥٨٣٥)؛ ← **סגר** [sgr ¹] (أوصد، أغلق، سُلم، #٦٠٣٧)؛ ← **סתם** [stm] (سدّ، #٦٢٥٨)؛ **עצה** [ʿṣh ¹] (أوصد، أغلق، #٦٧٨١)؛ ← **עצם** [ʿṣm ²] (أغمض، #٦٧٩٤)؛ ← **צרר** [ṣrr ¹] (أزعج، أسكتَ، تضاءل، في الأوضاع الصعبة، ضَيّق، #٧٦٧٤)؛ ← **קפץ** [qpṣ ¹] (يُجمَّع معاً، يوصد، #٧٨٩٠)؛ ← **שעע** [šʿʿ ¹] (شهّر، صقل، أوصد، #٩١٢٩)

بيلت آرنولد *Billt Arnold*

٣٦٠ (**אִטֵּר**، [ʾiṭṭer]، أعسر)، ← #٣٣٣٨

٣٦١ (**אֵי**، [ʾê]، أين)، ← أدوات

٣٦٢ (**אִי**، [ʾî ¹]، ساحل، جزيرة، شاطئ)، ← أمم

٣٦٣ (**אִי**، [ʾî ²]، ابن آوى؟)، ← #٩٤٧٨

٣٦٥ (**אִי**، [ʾî IV]، [صيحة])، ← أدوات

366 איב

איב [ʾyb]، قل. عادى، (#٣٦٦)، **אֹיֵב** [ʾōyēb]، قل. اسم فاعل. عدو، خصم، (#٣٦٧)، **אֵיבָה** [ʾêbâ]، اسم. عداوة، عداء، خصومة (#٣٦٨)، رُبما **אִיּוֹב** [ʾîyôb]، اسم شخص، أيوب (←).

ش. أ. ق الجذر **אָיַב** مُثابت بشكل جيد في أدب ش. أ. ق. الأكادية *ayyabu*، عدو، ترد في الرسائل، والنصُوص الأدبية، والتاريخية، والتكهنيّة لتحيين الأعداء القوميين والأفراد (*CAD* 1:1:222-24; *AHw*, 23-24). الأوغاريتية *ib*، عدو (< *ʾyb*; *UT*, 144). تظهر في بَعْض الرسائل (*KTU* 2.33.10, 17, 29; 2.39.31)، وكذلك في أسطورة أقهات (*KTU* 1.4.7.35, 38). في دائرة بعل *ib* تظهر موازية لـ *srt* ، خصم (*KTU* 1.2.4.8; 1.3.3.37.)، و *snu* الشخص الذي يكره (*KTU* 1.4.7.35, 38)، و *qm*، خصم (*KTU* 1.10.2.24)؛ وكلها تُشير إلى أعداء بعل Baal. *srt* **אֹיֵב** موجود في حواشي كنعانية (*ibi*) في ألواح تل العمارنة (EA 129:96; 252:28) ورُبّما في البونية، وَلَو أنَّ السياق غير مؤكّد جداً (*DNWSI*, 44). اعتماداً على إعادة بناء، بـ **אָיַב** ؛ ربما تظهر أيضاً في لاخيش Lachish os-traca 67 (قا؛ *DCH* 1:205).

ع. ق ١. يَرد الفعل **אָיַב** ٢٨٣ مرّة في ع. ق؛ مرّة واحدة كـ قل. تام. (خر ٢٣: ٢٢)، والـ ٢٨٢ مرّة الأخرى كـ قل. اسم الفاعل أو اسم المفعول، يوجد الفعل ٥٤ مرّة في أسفار موسى الخمسة (١٣ مرّة في لا ٢٦؛ ٢٥ مرّة في

تث، بضمن ذلك الـ ٨ مرات في ص. ٢٨)؛ و ٩٣ مرّة في الأسفار التاريخية؛ و ٥٧ مرّة في الأنبياء (١٩ مرّة في إر؛ ١٥ مرّة في مرا)؛ و ٥ مرات في أسفار الحكمة؛ و ٧٤ مرّة في مز.

٢. الفعل אָיַב يَدُلُّ على الكراهية أو العمل العدائي القائم من طرف شخص أو مجموعة أشخاص (مثل؛ أمَّة) موجهة نحو شخص، أو مجموعة أو أمَّة. إنّ العمل العدائي النشط واضح في الورود المفرد للفعل אָיַב؛ كما يَرد كفعل محدد: إن بقيت إسرائيل مُخلصة، يعد يهوه "أُعَادِي (אָיַב) أَعْدَاءَكَ (אֹיֵב) وَأُضَايِقُ (צָרַר) مُضَايِقِيكَ (צֹרֵר)" (خر ٢٣: ٢٢). يُوضِّحُ السياق التالي بَأَنَّ هذا التهديد يخص تدمير أعداء إسرائيل. الحالة الأخرى حيث אָיַב يَعْمل كفعل (بالرغم من أن اسم الفاعل في الصيغة؛ قا؛ GKC §116f)، فهو يُشير إلى نقطة التحول في علاقة شاول مع داود: "وَصَارَ شَاوُلُ عَدُوا (אֹיֵב) لِدَاوُدَ كُلَّ الأَيَّامِ" (١صم ١٨: ٢٩). الإصحاحات التالية تحكي محاولات شاول الكثيرة لقتل داود. إن الـ ٢٨١ مرّة الباقية هي أجزاء قل. اسمي. אֹיֵב (صيغة الجمع אֹיְבִים)، حرفياً، الشخص الذي هو عدو. إن المعنى المدلول دائماً "وجود عدو"؛ هو اسمي في حد ذاته في المعنى الأكمل (كمعارض لـ، مثل؛ שֹׂנֵא، الشخص الذي يكره، الذي يمكن أن يكون تشخيصاً مؤقتاً؛ قا؛ *IBHS* §37.2b).

٣. هناك العديد من الكلمات في نفس المجال الدلالي لـ אֹיֵב التي ترد به، إن الاسم الأكثر تكراراً צַר، خصم، عدو (١٧ مرّة: عد ١٠: ٩؛ أس ٧: ٦؛ مز ١٣: ٤[٥]؛ ٢٧: ٢؛ ٧٢: ٩ [يُصحِّحُ צִיִּים، قَبَائِلُ الصَّحْرَاءِ إلى צָרָיו، أَعْدَاؤُهُ قا؛ *BHS*، ENRSV، أيضاً راجع حاشية ت. ي. ح على نفس العدد]؛ ٧٤: ١٠؛ ٨١: ١٤[١٥]؛ ٨٩: ٤٢[٤٣]؛ إش ١: ٢٤؛ ٩: ١١[١٠]؛ ٥٩: ١٨؛ مرا ١: ٥؛ ٢: ٤، ١٧؛ ٤: ١٢؛ مي ٥: ٩ [٨]؛ نا ١: ٢؛ ← #٧٦٤٠)؛ צֹרֵר، اسم الفاعل، خصم، عدو (خر ٢٣: ٢٢؛ مز ٨: ٢[٢]؛ ← #٧٦٧٥)؛ שֹׂנֵא (< שָׂנֵא)، اسم الفاعل، مُبغض (١٦ مرّة: لا ٢٦: ١٧؛ عد ١٠: ٣٥؛ تث ٣٠: ٧؛ ٢صم ٢٢: ١٨، ٤١ [= مز ١٨: ١٧[١٨]، ٤٠[٤١]؛ أس ٩: ٥، ١٦؛ مز ٢١: ٨[٩]؛ ٣٥: ١٩؛ ٣٨: ١٩[٢٠]؛ ٥٥: ١٢[١٣]؛ ٦٨: ١[٢]؛ ٨٣: ٢[٣]؛ ١٠٦: ١٠؛ ← #٨٥٣٣)؛ קָם، اسم المفعول. من يَثُورونَ على (تث ٢٨: ٧؛ ٢صم ١٨: ٣٢ [مع לְרָעָה، الشرّ]؛ أي ٢٧: ٧؛ مز ١٨: ٤٨[٤٩]؛ ٥٩: ١[٢]؛ ← #٧٧٥٦)؛ و רָשָׁע، شرِّير (٥ مرّات: أي ٢٧: ٧؛ مز ٣: ٧ [٨]؛ ١٧: ٩؛ ٣٧: ٢٠؛ ٥٥: ٣[٤]؛ ← #٨٤٠١). هذه التعابير، على أية حال، ليست مرادفة كليًّا، مثل؛ רָשָׁע يُعيّن عادةً أوّلئك الذين بسبب أفعالهم الشرِّيرة يقعون تحت دينونة الله، بينما אֹיֵב يُمثّل، غالباً، الأعداء الخارجيين. ترد אֹיֵב أيضاً في النقيض مع تعابير مثل רֵעַ، جار (مرا ١: ٢)؛ אֹהֵב، صديق (قض ٥: ٣١)؛ עֵרֶךְ، نظير (شخص)؛ אַלּוּף، رفيق/ صاحب؛ و מְיֻדָּע، صديق مقرّب، (بُعِّل. اسم المفعول < יָדַע (مز ٥٥: ١٣[١٤]).

٤. خارج سفر المزامير (انظر الأقسام ٩- ١٣ أسفل لـ مز)، يَرد אֹיֵב في الغالب في الإشارة إلى أعداء إسرائيل القوميين (١٢٦ مرّة: ٣٩ مرّة في التوراة [١٣ مرّة في لا ٢٦؛ ٢٢ مرّة في تث]؛ و ٣٨ مرّة في الأنبياء [١٣ مرّة في مرا؛ ١٣ مرّة في إر]؛ ٤٩ مرّة في الأسفار التاريخية). وصف الخصوم كأمم أجنبية، גּוֹיִם (نح ٥: ٩؛ ٦: ١٦)؛ وغُرَبَاءُ בְּנֵי־ נֵכָר (إش ٦٢: ٨)؛ وأعداء إسرائيل، אֹיְבֵי יִשְׂרָאֵל (٢أخ ٢٠: ٢٩)؛ وأعداء الشعب اليهودي، אֹיְבֵי הַיְּהוּדִים (أس ٩: ١). من حين لآخر يُشير "الأعداء" إلى الأمم الأجنبية غير المعيَّنة، خاصة في النصوص الطقسية والقانونية والتحذيرية (مثل؛ تث، عقوبات العهد في لا ٢٦، صلاة سليمان في تدشين الهيكل في ١مل ٨ [= ٢أخ ٦]). في الأسفار التاريخية، وفي النصوص النبوية الأقل درجة، على أية حال، الأمة العدوة غالباً ما تُعيَّن. لذلك، مثل؛ الموآبيين (قض ٣: ٢٨؛ ١صم ١٢: ١٠؛ ٢أخ ٢٠: ٢٧، ٢٩)؛ العمونيون (٢أخ ٢٠: ٢٧، ٢٩)؛ الفلسطينيون (١صم ٤: ٣؛ ١٢: ١٠؛ ١٤: ٣٠؛ ٢صم ٣: ١٨؛ ١٩: ٩[١٠]؛ إش ٩: ١١[١٠])؛ وبابل (إر ٢٠: ٤، ٥؛ مي ٤: ١٠) كلهم عُيّنوا كأعداء لإسرائيل. وأحياناً يُعيّن أشخاص كأعداء لإسرائيل، مثل؛ نبوخذ نصر (إر ٤٤: ٣٠ب) وهامان (أس ٧: ٦).

٥. אֹיֵב يُستخدم ٤٨ مرّة للإشارة إلى الأعداء الشخصيين. يوجد ٤٠ مرّة مشيراً إلى أعداء الملك (وبالتالي الأمَّة) أو قائد إسرائيل (٣١ مرّة، بالدرجة الأوّلى في الأسفار التاريخية). مثل؛ يُشير إلى خضوع الأعداء للبطريرك يهوذا (تك ٤٩: ٨)؛ ويفتاح (قض ١١: ٣٦)؛ آخاب (مُشيراً إلى إيليا، ١مل ٢١: ٢٠)؛ صدقيا (إر ٢١: ٧؛ ٣٤: ٢١)؛ سليمان (١مل ٣: ١١؛ ١أخ ٢٢: ٩)؛ بالإضافة إلى شاول (٤ مرات: مشيراً إلى الفلسطينيين في ١صم ١٤: ٢٤، ٢٧ [معاً مع الأمم أخرى]؛ ١٨: ٢٥ [אֹיְבֵי הַמֶּלֶךְ، أعداء الملك]؛ وداود في ١صم ١٩: ١٧). وهو مُستخدم ٢٥ مرّة في إشارة إلى أعداء داود (شاملاً ٦ مرات في ٢صم ٢٢ = مز ١٨) — كلا من الأمم الأجنبية (مثل؛ ١صم ٢٠: ١٦؛ ٢صم ٥: ٢٠؛ ٧: ٩، ١١ [= ١أخ ١٤: ١١؛ ١٧: ٨، ١٠، على التوالي]؛ ٧: ١؛ ١أخ ٢١: ١٢) والأعداء الشخصيون، بضمن ذلك شاول (١صم ١٨: ٢٩؛ ٢٤: ٤[٥]؛ ٢٦: ٨؛ قا؛ ٢صم ٤: ٨). ويَرد أيضاً ٨ مرّة بالإشارة إلى علاقة شخص بالأعداء الشخصيين؛ مثل؛: أعداء حنة وأيوب (١ صم ٢ : ١؛ أي ٢٧ : ٧)؛ بالإضافة إلى عدو غير محدد في النصوص القانونية (خر ٢٣ : ٤؛ عد ٣٥:

٢٣). يدون أم ١٦ : ٧ أن "إِذَا أَرضت الرَّبَّ طُرُقُ إِنْسَانٍ جَعَلَ أَعْدَاءَهُ أَيْضاً يُسَالِمُونَهُ." بينما في أم ٢٤ : ١٧ يأمر بـ "لاَ تَفْرَحْ بِسُقُوطِ عَدُوِّكَ".

٦. في ٢٥ مرّة אֹיֵב استخدمت في الإشارة إلى أعداء يهوه. وأمام معاناته يسأل أيوب يهوه: "لِمَاذَا تَحْجُبُ وجهكَ وَتَحْسِبُنِي عَدُوّاً لَكَ؟" (أي ١٣: ٢٤، ٣٣: ١٠). كما يُصور إشعياء يهوه كمارب سينتصر "عَلَى أَعْدَائه" (إش ٤٢ : ١٣؛ قا؛ ٥٩ : ١٨؛ ٦٦ : ٦، ١٤؛ نا ١: ٢، ٨). سواء كان منصوصاً بشكل واضح أو مفهوماً ضمنياً، فإن أعداء إسرائيل هم أعداء يهوه (قا؛ خر ١٥ : ٦، ٩؛ ١ صم ٣٠ : ٢٦ [אֹיְבֵי יְהוָה]؛ ٢صم ١٢ : ١٤). علاوة على ذلك، فيهوه هو من يقود إسرائيل في المعركة ويحارب عنهم ويعطيهم الراحة (قا؛ عد ١٠: ٢١، ٣٥؛ تث ٦ : ١٩؛ ٢٠: ٤؛ ٢٣ : ١٤ [١٥]؛ ٢٥: ١٩؛ ٣٣: ٢٧؛ يش ١٠ : ١٩؛ قا؛ ١٠ : ٢٥؛ ٢ مل ١٧: ٣٩؛ ٢ أخ ٢٠ : ٢٩). فمنذ البداية يَعِدُ يهوه إسرائيل بإنهم إذا سمعوا له وفعلوا كل ما يقوله، سيكون عدواً لأعدائهم (خر ٢٣: ٢٢). وبالمقابل، إذا عصت إسرائيل وخانت، سيجعلهم يهوه يُهْزَمون من أعدائهم (تث ٢٨ : ٧، ٢٥، ٢٨؛ قا؛ ٢ مل ٢١ : ١٤). تحقق هذا التهديد في فترة القضاة (قض ٢ : ١٤)، وفي النهاية بالسبي البابلي (إر ١٧ : ٤، ألخ.). قيل إن يهوه أصبح عدواً لإسرائيل وحارب ضدهم لأنهم تمردوا وأحزنوا روحه القدوس (إش ٦٣: ١٠). بنفس الطريقة، نقرأ أن الرب أصبح "كعدو" (אֹיֵב) لإسرائيل ومدَّ قوسه "كعدو" (مرا ٢: ٤-٥). وأيضاً تطلع الأنبياء لليوم، حين يُرجع يهوه شعبه المُبعثر من أرض أعدائهم (إر ٣١: ١٦؛ حز ٣٩ : ٢٧).

٧. אֹיֵב قَدْ يُشير أحياناً إلى الأعداء حاكمٌ أجنبيٌّ و/ أو شعبه (١٠مرات) كحينما يُشير بالاق إلى أعدائه إسرائيل (عد ٢٣: ١١؛ ٢٤: ١٠)، أو عندما يَتكلم الفلسطينيون عن شمشون كعدو لهم (قض ١٦: ٢٣- ٢٤). وفي الكلام عن الأمم الأجنبية يعد الله بجلب الدينونة غالباً على الأمم بواسطة أعدائهم و كمثال لذلك سيدفع يهوه الفرعون حَفْرَعَ مَلِكَ مِصْرَ لِيَدِ أَعْدَائِهِ (בְּיַד אֹיְבָיו إر ٤٤ : ٣٠) وسَيُحطم عِيلاَمَ أَمَامَ أَعدائهَم (إر ٤٩ : ٣٧؛ قا؛ نا ٣ : ١١- ١٣).

٨. في ثلاث مناسبات אֹיֵב مُستخدماً لها بتلطيف لكي يتجنّب لعنة مباشرة على داود (١صم ٢٠ : ١٦؛ ٢٥ : ٢٢) أو يهوه (٢ صم ١٢ : ١٤). يَقرأ النصِّ الماسوري في ٢صم ١٢ : ١٤ "غَيْرَ أَنَّهُ مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ [أي؛ داود] قَدْ جَعَلْتَ بِهَذَا الأَمْرِ أَعْدَاءَ الرَّبِّ [אֹיְבֵי יְהוָה] يَشْمَتُونَ . . . .". قد يكون هذا تخفيفاً للتعبير "من أجل أنك أزدريت بالرب". يُجادل الكثير بأن في هذه الحالات אֹיֵב هي إضافة متأخرة، ولو أنه ليس بمستحيل أن التعبير التلطيفي كان منشأه الكُتّاب أنفسهم (انظر . Yaron, "The Coptos Decree and 2 Sam XII 14," *VT* 9, 1959, 89-91).

٩. الـ ٧٤ مرّة אֹיֵב يُشهد عليها في مز (بضمن ذلك مرّة واحد في الكتابة المدوّنة بأعلى أسطر مز ١٨). وهي تُحيل كثيراً جداً إلى عدو ناظم المزامير في الرثاء الفردي (٣٦ مرّة: مز ٣: ٧ [٨]؛ ٦ : ١٠ [١١]؛ ٧ : ٥ [٦]؛ ٩ : ٣ [٤]،٦ [٧]؛ ١٣: ٢ [٣]، ٤ [٥]؛ ١٧: ٩؛ ٢٥ : ٢، ١٩؛ ٢٧: ٢، ٦؛ ٣١: ٨ [٩]، ١٥[١٦]؛ ٣٥: ١٩؛ ٣٨: ١٩[٢٠]؛ ٤١ : ٢[٣]، ٥[٦]، ١١[١٢]؛ ٤٢: ٩[١٠]؛ ٤٣: ٢؛ ٥٤: ٧[٩]؛ ٥٥: ٣[٤]، ١٢[١٣]؛ ٥٦: ٩[١٠]؛ ٥٩ : ١[٢]؛ ٦١ : ٣[٤]؛ ٦٤: ١[٢]؛ ٦٩: ٤[٥]، ١٨[١٩]؛ ٧١: ١٠؛ ١٠٢: ٨[٩]؛ ١٣٩: ٢٢؛ ١٤٣: ٣، ٩، ١٢). ترد אֹיֵב أيضاً في المزامير الملكية (١٥مرّة : ١٨: ٣[٤]، ١٧[١٨]، ٣٧[٣٨]، ٤٠[٤١]، ٤٨[٤٩] [لمُناقشة جنس مز ١٨ قا؛ Kraus, *Psalms 1-59*, 257-58]؛ ٢١ : ٨[٩]؛ ٤٥ : ٥[٦]؛ ٧٢ : ٩؛ ٨٩ : ١٠ [١١]، ٢٢[٢٣]، ٤٢[٤٣]، ٥١[٥٢]؛ ١١٠ : ١، ٢؛ ١٣٢: ١٨)؛ والرثاء العمومي ٦ مرّات: ٤٤: ١٦[١٧]؛ ٧٤: ٣، ١٠، ١٨؛ ٨٠ : ٦[٧]؛ ٨٣: ٢ [٣])؛ ومزامير الحكمة (بضمن ذلك التوراة والمزامير التعليمية؛ ٦مرّات: ٣٧ : ٢٠؛ ٧٨ : ٥٣؛ ١١٩: ٩٨؛ ١٢٧: ٥)؛ والتراتيل (٥ مرات: ٨ : ٢[٣]؛ ٦٦: ٣؛ ٦٨: ١[٢]، ٢١[٢٢]، ٢٣[٢٤])؛ وأغاني عيد الشكر الفردية (٤ مرّات: ٣٠: ١[٢]؛ ٩٢: ٩[١٠] [مرّتين]؛ ١٣٨ : ٧)؛ والصلوات (٨١ : ١٤[١٥])؛ ومزامير من أجناس أدبية مُختلطة (١٠٦ : ١٠، ٤٢).

١٠. بالإضافة إلى التُعيّنات المُلاحظة سابقاً في ٣. فوق، يُشار إلى الأعداء في سفر المزامير كخصوم، שׁוֹרֵר (مز ٢٧ : ١١؛ ٥٤: ٥[٧]؛ ٥٦: ٢[٣]؛ ٥٩: ١٠[١١]، ← #٨٨٠٦)؛ وفاعلي الإثم פֹּעֲלֵי אָוֶן (٥٩ : ٢[٣]؛ ٦٤: ٢[٣]؛ ٩٢: ٩[١٠])؛ ومخادعين מִרְמָה (٤٣: ١؛ ٥٥: ٢٣[٢٤]؛ قا؛ ١٠: ٧)؛ وإشرار מְרֵעִים (٢٧: ٢؛ ٦٤: ٢[٣])؛ ومتعطشين للدماء אַנְשֵׁי דָמִים (٥٥: ٢٣[٢٤]؛ ٥٩: ٢[٣]؛ ١٣٩: ١٩)؛ والغَادِرِينَ الآثِمين בֹּגְדֵי אָוֶן (٥٩: ٥[٦]؛ قا؛ ٢٥: ٣)؛ وأهل العنف אִישׁ חָמָס (١٨: ٤٨[٤٩])؛ والإشداء עַזִּים (٥٩: ٣[٤])؛ بالإضافة إلى العدو الفتّاك אֹיְבֵי בְנֶפֶשׁ (حرفياً "أَعْدَاءِ نَفْسِي" ١٧: ٩؛ قا؛ ٣٨ : ١٩[٢٠]). إن أعمال الأعداء متفقة مع تسميتهم: فهم يكرهون ناظم المزامير كراهية عنيفة، שָׂנֵא (٢٥: ١٩ [مع חָמָס])؛ غالباً بدون سبب (مع שֶׁקֶר في ٣٨: ١٩[٢٠]؛ ٦٩: ٤[٥]؛ חִנָּם في ٣٥: ٧؛ ٦٩: ٤[٥]). والأكثر من ذلك، فهم يطاردون ويضطهدون ناظم المزامير بشكل نشط רָדַף (٧ : ١[٢]، ٥[٦]؛ ٣١: ١٥[١٦]؛ ٣٥: ٣؛ ٦٩: ٢٦[٢٧]؛ ٧١: ١١؛ ١٤٣: ٣)؛ ويثورن ضدّه קוּם (٣: ١[٢]؛ ٥٩: ١[٢])؛ ويتآمرون عليه، גּוּר (٥٦

: ٦[٧]؛ ٥٩: ٣[٤])؛ ويضايقونه לָחַץ (٤٢: ٩[١٠]؛ ٤٣: ٢؛ ١٠٦: ٤٢)؛ يريدون تدميره צָמַת (٦٩: ٤[٥]). وهم مُصورون كمُسلحين للهجوم بالقوس والسهام الملتهبة (٧ : ١٢-١٣ [١٣-١٤]؛ ٣٧: ١٤-١٥؛ قا؛ ١١: ٢)؛ وكالصيّادين الذين لديهم شباك مخفية وحُفَر محفورة التي يسقطون هم أنفسهم فيها (٧ : ١٥[١٦]؛ ٩: ١٥[١٦]؛ ٣٥: ٧-٨؛ ٣٨: ١٢[١٣]؛ ٥٧: ٦[٧]؛ ٦٤: ٥[٦]). وهم مُشَبَّهون بالكلاب التي تُزمجرُ وتَطوفُ حول المدينة تَبْحثُ عن الغذاء (٥٩: ٦[٧]،١٤[١٥]؛ قا؛ مز ٢٢)؛ كالأسودُ تَكْمنُ لالتهام فريستها (٧ :٢[٣]؛ ١٠: ٩؛ ١٧: ١٢؛ ٣٥: ١٧؛ ٥٧: ٤[٥])؛ الحيوانات المتوحشة חַיּוֹת (٧٤: ١٩)؛ بالإضافة إلى الخنزير البري الذي يَأخذ بإرادته من الكرمة غير المحمية (٨٠: ١٣[١٤]). فيما يتعلّق بخطابهم مع ناظم المزامير فهم يُعيّرونه (חָרַף) (٤٢: ١٠[١١]؛ ٤٤: ١٦[١٧]؛ ٥٥: ١٢[١٣]؛ ٧٤: ١٨؛ ٨٩: ٥١[٥٢]؛ ١٠٢: ٨[٩]؛ ١١٩: ٤٢)؛ يَتكلّم بالخبث (٤١: ٥[٦])؛ وينطقون باللعنات אָלָה (١٠: ٧؛ ٥٩: ١٢[١٣]؛ قا؛ ١٠٢: ٨[٩])، والأكاذيب כַּחַשׁ (٥٩: ١٢[١٣]) والتُهم الباطلة (٦٩: ٤[٥])؛ بينما ألسنتهم شبّهت بالسيوف (٥٩: ٧[٨]؛ ٦٤ : ٣[٤]؛ قا؛ ٥٧: ٤[٥]).

١١. إنّ إهانات ناظم المزامير قد تكون مروِّعةً أحياناً (قا؛ بشكل خاص مز١٠٩؛ ١٣٧). رداً على الأعمال العدائية للأعداء، يَسأل ناظم المزامير الله بألا يترك أعداءه ينتصرون عليه (٢٥: ٢؛ ٣٥: ١٩)، لكن يقوم ويحرره من أعدائه (٣ : ١[٢]؛ ٧ : ٦[٧]؛ ٩ : ١٩[٢٠]؛ ١٧: ١٣؛ ١٤٣: ٩). ويُناشد ناظم المزامير الله بأن يضربهم على الفك ويُهشم أسنانهم (٣ : ٧[٨])، وأن يقتلهم (١٣٩: ١٩)، ويبيدهم (١٤٣: ١٢). في أغلب الأحيان، يستعطف ناظم المزامير الله ليستجيب بنفس الطريقة لأعدائه. هذا يُؤكد رغبة ناظم المزامير لأن يرى أن العدالة قد خُدمت وفقاً للاهوت التثنوي للعقوبة. من المهم أيضاً مُلاحظة بأن هذا الرثاء وضع بوضوح لمستوى أدنى من الوجود وبقول آخر: "من الأعماق" (١٣٠ : ١؛ قا؛ Gerstenberger, 1982, 67). يُحوّل ناظم المزامير قلقه لله، الذي اليه يعود الانتقام بشكل صحيح. في العديد من الحالات، يقع ناظم المزامير تحت رحمة أعدائه، واستعانته فقط بالصلاة (Zenger). بنفس الطريقة، على النطاق القومي، كانت إسرائيل في أغلب الأحيان تحت رحمة الأمم المحيطة بها. في كلا الحالتين فإن تدخل يهوه هو الأمل الوحيد (قا؛ Scharbert, 221).

١٢. إنّ هوية الأعداء في المزامير تخضع لبَعْض الجدل. في الرثاء العام، فإن الأعداء هم الأمم الأجنبية بشكل واضح. وقد سُموا بالأمم غير اليهود גּוֹיִם (مز ٤٤: ٢[٣]، ١٤[١٥])؛ والشعوب עַמִּים (٤٤: ١٤[١٥]؛ ٧٤: ١٨)؛ والشعوب לְאֻמִּים (٤٤: ٢[٣])؛ وجيران، שְׁכֵנוֹת (٤٤: ١٣[١٤]؛ ٨٠: ٦[٧])؛ حتى أنهم أدرجوا بالاسم (٨٣: ٦-٨ [٧-٩]). بنفس الطريقة، أعداء الملك في المزامير الملوكية تمتد أيضاً إلى أعداء الأمة الذين عُرفوا كأمم أجنبية גּוֹיִם (١٨: ٤٣[٤٤])؛ والشعوب עַמִּים (١٨: ٤٧[٤٨])؛ والغرباء בְּנֵי נֵכָר (١٨ : ٤٤[٤٥]، ٤٥[٤٦]). ولو أن كلا النوعين يُشيران إلى الخصوم القوميين، إلا أن لهم تأكيدات مُختلفة: يُصوِّر الرثاءُ العمومي الأمم كمُعتدين عنيفين الذين بددوا الأمّة (٤٤: ١٠-١٤ [١١-١٥]) ودنسوا أماكن إسرائيل المُقدَّسة (٧٤: ٣-٤)؛ بينما نجد المزامير الملوكية أمّا تحتفل بإخضاع يهوه للعدو (١٨، ٢١) أو يتطلعون لهزيمتهم المستقبلية بواسطة يهوه (٤٥؛ ٧٢؛ ١١٠؛ لكن قا؛ ٨٩).

في الرثاء الفردى نجد أن تحديد الأعداء صعب بدرجة أكبر. مثل المزامير الملوكية والرثاء العام، نجد أن الأعداء ساووا أحياناً بالأمم الأجنبية גּוֹיִם (٩ : ٥[٦]، ١٥-٢٠ [١٦-٢١]؛ ٥٦ : ٧[٨]؛ ٥٩ : ٥[٦]، ٨[٩])؛ والشعوب עַמִּים (٧ : ٨[٩]؛ ٥٦: ٧[٨])؛ والأمّة التي لا ترحم גּוֹי לֹא־ חָסִיד (٤٣: ١)؛ والغرباء זָרִים (٥٤: ٣ [٥]؛ لكن قا؛ NRSV). هناك أيضاً عدد من المقاطع والتي يتضح أنها تشير إلى المرض الذي تسبب به الأعداء أو الذي أفاده (مز ٦؛ ٣٨؛ ١٠٢)؛ للمدعين الذين اتهموه باطلاً (٦٩ : ٤[٥])؛ أو للأشخاص الذين كانوا أصدقاء مُقرّبين لناظم المزامير لكنهم أنقلبوا عليه (٣٥: ١١-١٦؛ ٤١: ٥-٩[٦-١٠]؛ ٥٥: ١٢-١٤[١٣-١٥]). على أيه حال، العدو في أغلب الأحيان عدو شخصي والذي يُشكل تهديداً حقيقياً (أو ملموساً) لناظم المزامير؛ وأحياناً يبدو العدو أكثر من مجرد إنسان، غالباً شيطاني.

١٣. طرح الدارسون مجموعة كبيرة ومتنوعة من الآراء التي تتعلق بهوية الأعداء في الرثاء الفردي. حددهم النقّاد كالمنافسين السياسيين والدينيين في الهيكل اليهودى الثاني، أما من ضمن (Rahlfs) أو بدون (Duhm; Puukko)؛ الجيران الواثقون بأنفسهم والأغنياء والأقوياء (Gunkel)؛ المشعوذون (Mowinkel, 2:1-30)؛ الأمم غير اليهودية (Birkelard; Hobbs & Jackson)؛ نتيجة التقدير النفسي (Keel, 78-100)؛ المدّعون (Schmidt) أو مزيج من كل ذلك. تمت محاولات معاصرة لفهم الأعداء في ضوء الحقائق الاجتماعية الاقتصادية داخل المجتمع الإسرائيلي، يؤكد بأن الأعداء رُبّما يكونون غالباً من ضمن نفس المجموعة (Gerstenberger, 1988, 30-34; Rogerson; Sheppard). أغلب هذه الدراسات أمّا تحاول تعريف العدو أيضاً بشكل متصلّب بإفراد تعريف واحد (مثل؛ Rahlfs; Duhm; Puukko; Mowinkel; Birkeland; Schmidt)، أو أيضاً بشكل طليق بتشويه

أصناف دلالية مثل الغرق بين אֹיֵב و רָשָׁע، (Ger-stenberger; Sheppard; Rogerson). إن استخدام لغة مبسّطة جداً وعدد من التحديدات الصحيحة يجعل من الواضح أنه لا يوجد أي تحديد ممكن أو مرغوب فيه (قا؛ Anderson; Dhanaraj; Kraus; Miller). في الواقع، أن ربط تحديد هوية الأعداء مباشرة بأي مجموعة أو فئة أو نوع من الأشخاص تتجه نحو الاتجاه المعاكس للشريعة، الذي يسمح بانفتاح لتطبيق الوقت الحاضر لهذه المزامير (Miller, 34).

١٤. الاسم אֵיבָה عداوة، عداء، ترد حوالي ٥ مرات في ع. ق. لقد أستخدم للدلالة على الترتيب أو العداوة العدائية بين المرأة والحية (تك ٣: ١٥)؛ والعداء المتواصل (אֵיבַת עוֹלָם) بين الفلسطينين/الأدوميين وإسرائيل (حز ٢٥: ١٥؛ ٣٥ : ٥، على التوالي، رُبّما أيضاً عداء الأمم للمنفيين العائدين في عز ٣ : ٣. إذا בְּאֵימָה إرهاب يُصحَّحُ إلى בְּאֵיבָה عداوة، قا؛ BHS). ويَرد أيضاً حوالى مرتين في الشرائع المتعلقة بمدن الملجأ، للتمييز بين القتل المتعمَّد (בְּאֵיבָה بالعداوة؛ || בְּשִׂנְאָה، مع الكراهية) وغير المقصود (בְּלֹא־אֵיבָה بدون عداوة) الاخير يسمح للمتهم بأن يهرب إلى مدينة الملجأ، بينما الأوَّل يتطلب موته (عد ٣٥ : ٢١-٢٢).

١٥. إن دراسة أصل كلمة الاسم أيوب אִיּוֹב، غير واضحة. تقليدياً اشتق من صيغة اسم الفاعل من אֹיֵב مع أما معنى نشيط، وبمعنى آخر: العدائي أو معنى سلبي، وبمعنى آخر: موضوع العداوة. ولقد تم ربطه أيضاً بالكلمة العربية "أوّاب" *’awwahb* الذي يعود (إلى الله)، أي؛ توّاب. فيما لا نجد هذا الاسم في أي مكان آخر في العبرية، لكنه مثبت في عدد من النصّوص سام. غ. بمعنى "أين أبي ؟" على الأرجح يَقصد من الاسم التوراتي أيوب (BDB; *HALAT*; see D. Clines, *Job 1-20*, 1989, 10-11).

ب ـ ت اسم الفاعل אֹיֵב يُجعل بشكل دائم تقريباً في سب كـ ἐχθρος (ي2398)، عدو (حوالي٢٠ استثناء)، بينما الأسم אֵיבָה مُترجم ٣ مرات بـ ἔχθρα (ي2397)، عداوة (تك ٣: ١٥؛ عد ٣٥: ٢٢؛ حز ٣٥: ٥ [؟])، ومرّة واحدة بـ μῆνις، غيظ، غضب شديد (عد ٣٥: ٢١).

يَبْرزُ אויב الموضوعي حوالي ٥٠ مرّة في مخطوطات قمران غير التوراتية، وأكثر من نصفها يَرد في نظح، وبشكل سائد في الشرائع المختصة بالحرب في نظح. ٢-١٤ (٢٤ من ٢٧مرّة). في فحب. ٩: ١٠ الكاهن الشرِّير (הכוהן הרשע) قيل بأنّه سُلِم لأيدي أعدائه (אויביו בידי) بسبب أفعاله ضد معلم البر. الأسم איבה يُستخدم لوصف عداوة عيسو ليعقوب في 1QJub ١: ٢ (يوب. ٣٥: ٩) والعداوة المتواصلة (איבת עולם) بين الحق والظلم في نج. ٤: ١٧.

ع. ج ἐχθρός (ي2398)، عدو، ترد ٣٢ مرّة في ع. ج لتعيين الأعداء الشخصيين (رو ١٢: ٢٠؛ غل ٤ : ١٦) وأعداء البلد (لو ١٩: ٤٣)؛ وأعداء الصليب (أع ١٣: ١٠؛ في ٣: ١٨)؛ الشيطان (مت ١٣: ٣٩؛ لو ١٠: ١٩؛ قا؛ وص دان ٦: ٣)؛ وحتى الموت (١كو ١٥: ٢٦). وصية يسوع بمحبَّة الشخص لعدوه يتباين مع وصية كراهية العدو (مت ٥ : ٤٣-٤٤). قد يكون مصدر الوصية بكراهية العدو نظام مجتمع قمران (مثل؛ نج. ١: ٣، ١٠-١١؛ ٢: ٤-٩)، ولو أنَّ، أعطاء سلسلة من الاستشهادات بـ ع. ق في السياق (مثل؛ مت ٥: ٢١، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٨) فهي على الأرجح أقتباس حر من مقاطع ع. ق، رُبّما مز ١٣٩: ٢١-٢٢) (عكس *NIDNTT* 1:554). طبقاً لبولس، فالبشر غير المصالحين هم أعداء الله (رو ٥ : ١٠؛ كو ١: ٢١). الأسم ἔχθρα (ي2397)،عداوة وُجد ٦ مرات في ع. ج واستخدم لتبيان العداوة بين بيلاطس وهيرودس (لو ٢٣ : ١٢)؛ وبين الفكر الشرِّير والله (رو ٨ : ٧ قا؛ يع ٤: ٤)؛ وبين اليهود والأمم قبل أن يُحدث المسيح المصالحة على الصليب (أف ٢: ١٤، ١٦).

بغضاء، عداوةُ، عداء: ← אֵיב [’yb] (يُعادى، #٣٦٦)، ← צרר [*ṣrr* ²] (عادى، #٧٦٧٥)، ← שׂטם [*śṭm*] (كره، أظهر عداوة، ضايق، #٨٤٧٥)، ← שָׂטָן [*śāṭān*] (المتَّهم، الشيطان، #٨٤٧٧)، ← שׂנא [*śn’*] (كره، شخص عدو، #٨٥٣٣)، ← שׁוֹרֵר [*šōrēr*] (خصم، عدو، #٨٨٠٦)، ← **عداء: لاَهوت**.

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:553-57; *TDNT* 2:811-16; *TDOT* 1:212-18; *THAT* 1:118-22; G. Anderson, “Enemies and Evildoers in the Book of Psalms,” *BJRL* 48, 1965-66, 18-29; H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms*, 1955; S. Croft, “The Antagonists in the Psalms,” in *The Identity of the Individual in the Psalms*, 1987, 15-48; D. Dhanaraj, *Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament*, 1992; B. Duhm, *Die Psalmen*, 1922; E. R. Gerstenberger, “Enemies and Evildoers in the Psalms: A Challenge to Christian Preaching,” *HBT* 4/2, 1982, 61-78; idem, *Psalms, Part 1: With an Introduction to Cultic Poetry*, 1988; H. Gunkel & J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religişen Lyric Israels*, 1933; T. Hobbs & P. Jackson, “The Enemy in the Psalms,” *BTB* 21, 1991, 22-29; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1985; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Theology of the Psalms*, 1992; P. Miller, “Trouble and Woe: Interpreting Biblical Laments,” *Interp* 37, 1983, 32-45; S. Mowinckel, *The*

Psalms in Israel's Worship, vol. 2, 1962; A. Puukko, "Der Feind in den alttestamentlichen Psalmen," *OTS* 8, 1950, 47-65; A. Rahlfs, *'Ani und 'anaw in den Psalmen*, 1892; J. Rogerson, "The Enemy in the Old Testament," in *Understanding Poets and Prophets: FS George Wishart Anderson,* ed. A. G. Auld, 1993, 284-93; J. Scharbert, "Enemy," *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, 1970, 220-24; H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, 1928; G. Sheppard, "'Enemies' and the Politics of Prayer in the Book of Psalms," in *The Bible and the Politics of Exegesis*, 1991, 61-82; E. Zenger, *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*, 1996.

تيلر إف . وليامز *Tyler F. Williams*

٣٦٧ (אֹיֵב، [ʼoyeb] عدو)، ← ٣٦٦

٣٦٨ (אֵיבָה، [ʼêbâ]، عداوة)، ← ٣٦٦

369 איד

אֵיד [ʼêd] كارثة، نكبة (#٣٦٩).

ش. أ. ق أصل كلمة **אֵיד** غير مؤكّد. عادة يُفترض الجذر **אוד** غير المؤكد، لكن الجذر الافتراضي **אד** أو **אֵיד** يُقترح أيضاً. واحتمال آخر هو الأكادية *edû*، غمر. انظر للمزيد *THAT* 1:122-23.

ع. ق الاسم **אֵיד** يَرد ٢٤ مرّة، كلها في الشعر باستثناء حز ٣٥: ٥. التعبير "يومُ نكبتهم" (יוֹם אֵיד) يَرد ٨ مرات ويمكن أن يُشير إلى انتقام الرب من أعدائه (تث ٣٢: ٣٥؛ أي ٢١ : ٣٠) ومن شعبه (عو ١٣)، ووقت الدينونة العظيمة للمؤمن (٢ صم ٢٢: ١٩؛ موازى لـ مز ١٨: ١٨[١٩]). الاستخدامات المماثلة موجودة مع **אֵיד** فقط (مثل؛ على التوالي، إر ٤٨ : ١٦؛ حز ٣٥: ٥؛ أي ٣١: ٢٣). قا؛ أيضا McCarter, "River Ordeal," 403-12, esp 409.

دمار، إبادة، خراب، تشويه، خراب: ← **אבד** [ʼbd] (هَلك، أبادَ، #٦)؛ ← **אֵיד** [ʼed] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← **בלק** [blq] (دمّرْ، خرّب، #١١٩١)؛ ← **דמה** [dmh ³] (خَرِّب، #١٩٥٠)؛ ← **דמם** [dmm ³] (أهلك، أفنى #١٩٥٩)؛ ← **הרס** [hrs] (هَشّمْ، كَسّرْ، #٢٢٣٨)؛ ← **חבל** [ḥbl ²] (أثَم، أساء، #٢٤٧٢)؛ ← **חלק** [ḥlq ³] (يُهلك، #٢٧٤٦)؛ ← **חתא** [ḥt'] (تَحطم، #٣١٤٨)؛ ← **כלה** [klh ¹] (اكمل، تَحطمْ، أنهيْ، #٣٩٨٣)؛ ← **כרת** [krt] (قطع، انقطعَ، أبادَ، تعهَّد، خَتنَ، #٤١٦٢)؛ ← **מחה** [mhh ¹] (مُحي؛ دمّرْ، هلك، #٤٦٨١)؛ ← **נצה** [nṣh ²] (خُرِّب، #٥٨٩٨)؛ ← **נתס** [nts] (هلك، سقط، #٥٩٩٥)؛ ← **נתץ** [ntṣ] (حَطِّمْ، هَشّمْ، #٥٩٩٧)؛ ← **נתש** [ntš] (اقتلعْ، استأصل، اجتثّ، #٦٠٠٤)؛ ← **פאה** [p'h] (كَسّر إلى قطع، #٦٩٩٠)؛ ← **פיד** [pîd] (خراب، بلية، محنة، #٧٠٨٥)؛ ← **פרר** [prr ¹] (كَسْر، أبطل، ألغى، أحبط، خيّب، أبطل، #٧٢٩٦)؛ ← **צדה** [ṣdh ²] (دُمِّر، أُقفرت، #٧٤٠٠)؛ ← **רזה** [rzh] (دمّرْ، تضاءل، ذوى بسرعة، #٨١٣٥)؛ ← **שדד** [šdd] (دمّرْ، خُرّب، قُهر، #٨٧٢٠)؛ ← **שחת** [šḥt] (أفسد، أتلف، خرّب #٨٨٤٥)؛ ← **שמד** [šmd] (يُباد، يُفنى، #٩٠١٢)؛ ← **תַּבְלִית** [tablît] (إبادة، #٩٣١٨)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; *THAT* 1:122-25; P. K. McCarter, "The River Ordeal in Israelite Literature," *HTR* 66, 1973, 403-12; M. Saeb, "Die hebrΰischen Nomina *'ed* und *'ed*: zwei Sumerisch-Akkadische Fremdwrter," *ST* 24, 1970, 130-41.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٣٧٠ (אַיָּה، [¹ ʼayyâ] حدأة سوداء) ← #٧٦٠٦

٣٧٢ (אַיֵּה، [ʼayyeh] أين) ← حروف

٣٧٤ (אִיזֶבֶל، [ʼîzebel]، إيزابل) ← إيزابل

٣٧٧ (אֵיכָה، [ʼêkâ] كم، كيف) ← حروف

٣٧٩ (אֵיכָכָה، [ʼêkakâ]، كيف، أين) ← حروف

380 אַיִל

אַיִל [¹ ʼayil] اسم. كبش، إنسان/ مُسيطر بالقوَّة، رئيس، زعيم، عظيم (#٣٨٠)، **אֱיָל** [ʼᵉyāl] اسم. قوَّة (ترد ١. #٣٨٤) **אֱיָלוּת** [ʼeyalût] قوَّة، قدرة (ترد ١. #٣٩٤).

ش. أ. ق المُشابه **אַיִל** موجود في الأوغاريتية، *3l*، والأكادية *(y)alu*، والمصرية *'iir* (= الكنعانية *'el*؛ العبرية **אַיִל**). الشبيه لـ **אֱיָל** يَرد في السريانية *'îala*، يساعد، يعاون، مساعدة، غوث، دعم وفي العربية *wa'l*، مأوى، ملجأ، استعانة. الكلمة السريانية *'iyyfltf* يساعد، يعاون، مساعدة، غوث، دعم، شبيه لـ **אֱיָלוּת**.

ع. ق ١. الكلمة **אַיִל** ترد غالباً بمعنى كبش (تك ٢٢: ١٣؛ ٣١: ٣٨؛ ٣٢: ١٤[١٥]؛ تث ٣٢: ١٤؛ ٢مل ٣: ٤؛ إش ٦٠ : ٧؛ حز ٣٤: ١٧؛ ٣٩: ١٨). مباشرة وبعد التدخل في آخر لحظة لمنع إبراهيم من ذبح ابنه المحبوب إسحق، والذى على حياته يعتمد تنفيذ الوعد الإلهي، حيث دبرت العناية الإلهية كبشاً كتُقدِّمة محرقة (تك ٢٢: ١٣). هذا الاستبدال يشكل الذروة لـ "اختبار رهيب" (Cren-

shaw, 1984, 19-29; cf. Maher, 131)، عندما طلب من إبراهيم أن يثبت ولاءه وطاعته الثابتة، و إيمانه غير المتزعزع، وحبه غير المشروط ليهوه "الذي طلباته مُطلقة، وإرادته غامضة وكلمته الأخيرة هي النعمة" (Clifford, 25; on divine testing, see Crenshaw, 1971, 77-90; Westermann, 356; Brueggemann, 188-94; Moberly, 40-43).

البَعْض (مثل؛ Dummelow, 30; Bennett, 237; Simpson, 645; Crenshaw, 1984, 25-26, 28; cf. Hooke, 192; Kselman, 100; Clifford, 26) يعتقد بأن الهدف الرئيسي من تك ٢٢ هو الإشارة إلى أن الرب يمقت التضحية البشرية، بعيداً عن طلب الأضحية البشرية، ومع ذلك فإن بيك Peake (1920, 154) يعتبر هذا المشهد وسيلةٍ حديثة لجعل القصة أكثر استساغة. هو يؤكد أن إسحق قد أنقذ ليس بسبب أن الرب يمقت الأضاحي البشرية، لكن لأن الهدف من الاختبار قد أنجز وإتمام التضحية أصبح غير ضروري. بيك Peake (1920, 154) وآخرون (مثل؛ ماركس Marks, 18) يعتقدون بأن القصة الأصلية لَرُبّما حُكيت لتشرح استبدال التضحية البشرية بالحيوانية في بَعْض المراكز الطقسية. ومع ذلك، سبيسر Speiser (165) و إر. دايفيدسون R. David- son (93) يعتبران القصة غير مرضية كاعتراض على التضحية البشرية، وجيبسون Gibson (1982, 110) يؤكد أنه لكي نرى تكوين ٢٢ كقصة أثرية التي نشأت كتقرير عن التغيير من الأضحية البشرية إلى الحيوانية يجب أن تُقرأ القصة بعيون مُغماة. حتى وإن كان الدافع الرئيسي للقصة الأصلية هو لإبراز نبذ التضحية بالطفل؛ فمن الواضح أن هذه المادة مناسبة ومتجددة لتصوير طاعة إبراهيم وعناية الله (قا؛ Herbert, 53; Von Rad, 238, 243-45; Coats, 161-62; Brueggemann, 191-94; Maher, 132).

العديد من المُفسّرين (Davies, 197; Bruegge-mann, 186) يؤكدون أن القصة الحالية تتعامل مع قضايا أصعب بكثير من استبدال التضحية البشرية بالحيوانية. ففكرة الأب الذي يعزم التضحية بابنه والابن الذي يُخضع نفسه لينفّذ إرادة الأب هي دلالة على إيمان إبراهيم. والأكثر من ذلك فهي تتنبأ بالموت الكفاري لابن الله ذاته (قا؛ رو ٨ : ٣٢؛ انظر Kline, 99; cf. Hooke, 193; for a brief examination of some Jewish and Christian interpretations of Gen 22, see Moberly, 91-101) (← تكوين، لاهوت)

٢. **אַיִל** اُستخدمت بشكل مجازي في العديد من المقاطع بمعنى القوي، العظيم، الرئيس، القائد، الرجل القوي.

(أ) إرشاد الرب لإسرائيل في أرض كنعان سبّب رعباً وذعراً بين الشعوب الأصلية، بضمنهم "قَادَة [ت. إ. ش RSV; NRSV; NEB; REB; NIV; Durham, 1987, 200]/أمراء [JB]/أَقْوِيَاءُ/ جَبَابِرَةُ [ت. ك. ح؛ ت. س& ف؛ ت. مTEV] مُوآبَ" (خر ١٥: ١٥). بالرغم من أن صورة سكَان الأرض التي تذوب قلوبهم خوفاً نجدها في يش ٢ : ٩، ٢٤، إلا أننا نجد أغلب يش ١ – ١١ متفق مع وصف العديد من المناوشات العسكرية التي شاغل بها الكنعانيون الغزاة الإسرائيليين بمعارك نشيطة (Hyatt, 167).

(ب) لكي يؤكد لأيوب على سيادة يهوه على كل المخلوقات، يصفه، كما هو الحال مع لعبة، يلعب مع وحش البحر لوياثان، الذي يثير الرعب حتى في אֵלִים (أي ٤١ : ٢٥ [١٧]). وهنا، "آلهة" هب الترجمة لـ אֵלִים المُفضلة لـ Pope (1979, 336, 344)، NRSV و Ha-bel (226-27; قا؛ Gibson, 1985, 254). على أية حال، إذا كَانت الآية التالية تشير إلى محاولات الإنسان ليأسر و/ أو يُدمّر المخلوق المائي الرهيب، من ثم يبدو أنه من المفضل أخذ النصِّ الماسوري אֵלִים ككتابة معيوبة لـ אֵילִים، (Driver and Gray, 2:342) وللترجمة "أَقْوِيَاءُ" (ت. ك. ح؛ ت. س& ف؛ ت. إ. ش NEB; REB) "الأقوى" (TEV)، "القدير" (Driver, 125; Driver and Gray, 1:368; RSV; NIV; Hartley, 529) أو "الأبطال الأكثر هولاً" (Hartley, 533). البَعْض (مثل؛ Dhorme, 639; JB) قسموا الكلمة التالية מִשְּׁבָרִים (في التحطيم) إلى מִשְׁבְּרֵיָּם أمواج البحر وبدلوا אֵלִים إلى גַּלִּים، أمواج (تصحيح رفضه Pope, 1979, 344). وعلى النقيض من ذلك، يحتفظ جيسيبريتشت (استشهد به Dhorme, 640; Peake, 1905, 341; Strahan, 344; Driver and Gray, 2:343)، بـ אֵלִים، تُغيّر מִשְּׁבָרִים إلىגִּבּוֹרִים מִשְּׁנָיו (قا؛ Driver and Gray, 1:368; 2:343)، وتترجم "الجريء يُفزع في مواجهة أسنانه".

(جـ) في ٥٩٧ ق. م، بعدما حوصرت أُورُشَلَيم وسبي يهوياقيم لنبوخذ نصر، وأصحاب المراتب العليا من سكَان المدينة، بضمن ذلك العائلة الملكية، ومسؤولي الملك، "والرؤساء [RSV]/ الرجال البارزين [ت. م؛ NEB; REB]/ القادة [ت. إ. شNIV; TEV]/ النخبة [NRSV; Hobbs, 344]/ الوجهاء [Cogan and Tadmor, 310, 312; cf. Gray, 761]/ أَشْرَافُ [Montgomery and Gehman, 555]/ طبقة النبلاء [JB] الأرض (וְאֵת אוּלֵי.[عادة ما تُصحح אֵילֵי] הָאָרֶץ) (٢مل ٢٤ : ١٥) بالرغم من أن معظم المُفسّرين يُصحِّحُون النصِّ الماسوري אוּלֵי إلى אֵילֵי مَع تُقرأ.، إلا أنَّ الكثيرين (مثل؛ BDB, 17-18; Gray, 761;

Hobbs, 345) يَعتقدُ بأنَّ تُكتب. قَدْ يَحْفظُ الجذر الأصلي للكلمة مع ְ متوسطة (لتصبح أوّلاً، أوَّل) في مرجع آخر لعزل نبوخذ نصر لصفوة المجتمع (حز ١٧: ١٣) البناء אֵילֵי הָאָרֶץ سيُترجم "أقوياء الأرض" (Brownlee, 256). في كل من ٢مل ٢٤: ١٥ وحز ١٧: ١٣، تشير אַיִל غالباً إلى قادة المجتمع أو الأقاليميين والذين لرُبّما كانوا ملاك الأرض (Jones, 637). خُطط لعزل القادة الحكماء وذوي الخبرة لخلق ضعف سياسي واجتماعي وعدم استقرار اجتماعي واقتصادي (Jones, 638).

(د) في اتّهام حاد للرعاة السابقين الجشعين والمهملين (أي؛ القادة، خاصة الحكام الملكيين، قا؛ ١مل ٢٢: ١٧؛ مز ٧٨: ٧٠-٧٢؛ إش ٤٤: ٢٨؛ ٦٣: ١١؛ ار ٢: ٨؛ ١٠: ٢١؛ ٢٣: ١-٦؛ ٢٥: ٣٤ – ٣٨؛ مي ٥ : ٤-٥ [٣-٤]؛ زك ١١، ١٣: ٧؛ ANET ١٥٩، ١٧٨) لإسرائيل (حز ٣٤: ١-٣١)، هنالك اقتباس (ع. ١٧-٣١) تحذير من كيف أن يهوه، الذي يحكم بين شاة وشاة، والأكباش (אֵילִים) والتيوس (ع. ١٧) سيعزل ويُعاقب الشاة السمينة القوية المستبدة في القطيع ويعين الراعي الداودي كنظير لراعي دنيوي ومثالي للارض (ع. ٢٣؛ قا؛ ٣٧: ٢٤)، ويؤكد أن الغنم الهزيلة والضعيفة (أي؛ عامة الشَعب) سيُطعمون جيداً في أرض سلام وخصب (قا؛ مت ٢٥: ٣١ – ٤٦). أي. بي. ديفيدسن A. B. Davidson (250) يَعتقدُ أن المصطلحين الثالث والرابع في السلسلة ("أكباش" و "تيوس"، على التوالي) يُوضِّحان الكلمة الأخرى، "الغنم". واعتبر Wevers (261) أنه من المحتمل أن التعبير "كباش وتيوس" يُشير إلى الناس ذوي السلطة في المجتمع. فيما يعتقد Stalker (244) أن التعبير يُبرز إيضاح "دهناً" (قوي) في الآية السابقة. بشكل رئيسي على أساس أن بقية الاقتباس، الحكم هو فقط بين الغنم، فالبَعْض يعتبر أن الإشارة إلى الكباش والتيوس اللذين ستكونان شرح (Eichrodt, 472-73; cf. May, 254). يأخذ Allen (156) الكلمتان الأخيرتان من ع.١٧ (לָאֵילִים וְלָעַתּוּדִים) بينما الكلمتان الأوّليتان (وأنتم يا كباشي وتيوسي) لجملة جديدة، والتي تنتهي بالكلمة الأخيرة من الآية التالية.

ليس من السهل تقرير المعنى الدقيق لهذه الاستعارة. من الواضح، أن الوحي يعكس الصراعات داخل المجتمع، لكن أيّ مجتمع؟ يبدو من غير المحتمل أن يكون يهوذا قبل السبي هو المشار إليه في ع.١٧-٣١ (pace Loft-house, 259; Hals, 250-51). الغنم السمينة قد تُحيل أمّا الزعماء الاستبداديون والأنانيون والأقوياء في مجتمع السبي (Wilson, 690; Allen, 163)، الذين فشلوا في تعزيز النظام، والعدالة، وحماية الذين لا يملكون؛ أو غير المتميزين أو لهؤلاء المتهمين بالاستغلال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي داخل المجتمع الناتج بعد الحرب اليهودية، (Blenkinsopp, 159). إنّ الوصف في حز ٣٤ لحكم الرب الرحيم كالراعي الصالح لشعبه يتردد صداه في ع. ج (لو ١٥: ٣-٧؛ يو ١٠؛ عب ١٣: ٢٠؛ ١بط ٢: ٢٥؛ رؤ ٧ : ١٧).

(هـ) في تسلسل الوحي ضدّ مصر (حز ٢٩ : ١-٣٢ : ٣٢)، ترد אַיִל مرتين، في التعبيرين אֵיל גּוֹיִם، (٣١: ١١) و אֵילֵי גִבּוֹרִים (٣٢: ٢١). في قصة رمزية، تُقابل سقوط فرعون بسقوط أرز لبنان الشاهق (حز ٣١: ١-١٨) الذي يصبح، بالامتداد، الشجرة العالمية العملاقة التي تُغذّى جذورها من المياه تحت الأرض (انظر مثل؛ Blenkin-sopp, 137-) والتي تفوق عظمتها حتى الإشجار المهيبة في جنة الله، وبالتالي فهي تُنافس الله (قا؛ تك ١١: ١-٩؛ انظر May and Metzger, 1040). ويعلن يهوه بأنه، كنتيجة لكبريائه المغرور، فستُقلع الشجرة، وكل من يلتجئ إليها من البشر (المُمثلين لأمم العالم) سيتشتت، وسينحدر إلى الهاوية ليبقى مع أوّلئك الذين ماتوا قبل أوانهم، أو ماتوا موتات عنيفة أو غير مشرّفة. (May and Metzger, 1040؛ موضوع الشجرة العالمية العظيمة أو شجرة الحياة، مشهور في ش. أ. ق. وفي الثقافات الأخرى أيضاً، وموجود في مكان آخر في ع. ق حز ١٧: ٣، ٢٢-٢٤؛ ١٩: ١٠-١٤؛ دا ٤: ٤-١٧ (١-١٤)، ١٩-٢٧ (١٦-٢٤) والرابط بين هذا الموضوع والانحدار إلى الهاوية يَرد أيضاً في إش ١٤: ١-٢٣).

وكمرحلة أوّلى في هذه العملية، سَيُسلِّم يهوه (RSV; A. B. Davidson, 225; Cooke, 341; May, 235; cf. JB; NEB; REB; NIV; NRSV;) أو أسْلمهم (TEV Eichrodt, 422, 424; Wevers, 237; Zimmerli, 143; Allen, 122-23) لمصر בְּיַד אֵיל גּוֹיִם (حز ٣١: ١١). تُترجم RSV (قا؛ Beasley-Murray, 679) هذه العبارة: "ليدِ إحدى الأمم القديرة". و ت. ك. ح؛ NIV يَقرأ "[لقد أسلمته] الْمُتَسلِّط عَلَى الأمم"؛ و TEV كـ "[أنا .. سأترك] حاكم أجنبي يأخذها" و Cooke (341) يَقْرأ "[سوف أسلمها] لرئيس وثني". و Zimmerli (144)، الذي يقبل أيضاً أن אַיִל استخدمت هنا مجازياً كقائد، يُترجم "(أعطيته) ليدي أمّة وحشية"؛ JB , NEB,REB و NRSV يترجمون النصّ الماسوري אֵיל גּוֹיִם كـ "أمير الأمم [= "قوي الأمم" ت. س& ف]". ومن المقبول بشكل واسع أن الشخص العظيم الذي يستلم أو سيستلم قوّة مصر هو نبوخذنصر. ومع أنه موجّه بشكل خاص نحو مصر، فإن هذه المقاطع تعمل كتحذير مفيد لكل الشعوب التي تتكبر أيديولوجيا بالإنجازات البشرية (سواء في مجالات الاقتصاد أو السياسة أو العسكرية أو التكنولوجيا) التي تتجاهل الموضع الحقيقي للقوّة و/ أو التي تأخذ الأسبقية أكثر من الالتزام تجاه الله الذي يحكم عليها بالدمار (قا؛ -Al

(len, 127; Bunn, 326; Hals, 222.

إنّ موضوع الزوال المذل لمصر وانحدارها لذلك الجزء من الهاوية المحفوظ لهؤلاء الذين ماتوا موتات مبكرة أو غير مشرّفة أو عنيفة مستمر في حز ٣٢: ١٧-٣٢. في الهاوية، אֵלֵי גִבּוֹרִים أمَّا يُقدِّم ترحيباً ساخراً ومتهكماً أو تعليقاً لاذعاً على وصول، الأمة التي كانت قوية ذات مرّة قد وصلت لهذه النهاية المشينة (pace Hals, 228-29). تعطي سبب ترجمة גִּבּוֹרִים فقط (عمالقة، γίγαντες) ويقترح Zimmerli (165) بأن אֵלֵי قد تكون توسُّعا ثانوياً. البَعْض (مثل؛ Wevers, 246) يحتفظ بإشارة النصّ الماسوري (אֵלֵי גִבּוֹרִים) ويأخذه ليكون صيغة الجمع للقب אֵל גִּבּוֹר، الله القدير، الموجودة في إش ٩ : ٦[٥]. وبالرغم من أن تصحيح الكلمة إلى אֵילֵי لَمْ يُقبَل عالمياً، إلا أن الكثيرين يأخذون المصطلح ليكون جمعَ مُذكرٍ تركيبيّ لـ אַיִל، كبش، قائد. إنّ التعبير مُترجم كـ "الرؤساء القديرون" (RSV; NRSV)؛ "القادة القديرون" (NIV)؛ "الأبطال العظام" (JB; TEV)؛ "الأبطال الأقوياء" (Zimmerli, 165)؛ "الرؤساء المحاربين" (NEB; REB)؛ "القادة الشجعان" (Allen, 133). رُبّما تكون هذ الشخصيات - الذين هم قادة شجعان لأمم أخرى قتلوا في المعركة (متماثل مع ملوك الأمم الذين رقدوا في المجد في إش ١٤: ١٨) - يُلاحظ هنا أن القسم الأعظم منهم ارتاحوا في الهاوية، مَقرّ الذين ماتوا في العار (Allen, 137).

(و) هناك جدل حول تفسير الكلمات التي وردت في حز ٣٠: ١٣: וְהִשְׁבַּתִּי אֱלִילִים. جزء من نفس مجموعة الرؤى التي تصف دينونة مصر (٢٩: ١-٣٢: ٣٢). حيث ترجمات NRSV، RSV وNIV (قابل Hals, 213) تقبل النصّ الماسوري ويترجمون "(أنا سأضع حداً لـ) للأصنام (في منفيس – العاصمة القديمة لمصر السفلى)". بنفس الطريقة، تُترجم TEV، אֱלִילִים، كالآلهة الزائفة ومع ذلك فـ سب تحذف الفقرة التي تشير إلى الأصنام في ع.١٣ (וְהַאֲבַדְתִּי גִלּוּלִים [و] سأبيد الأصنام) ويقرأ μεγιστᾶνας، (= אֵילִים، كباش، قادة) للنص الماسوري אֱלִילִים المُفضّلة لدى الكثيرين (مثل؛ Mc-Fadyen, 514; Hyatt, 230; Allen, 112-13). ويُشير ألين Allen (113; cf. Cooke, 333, 337; Zimmerli, 125) إلى أنه بينما الكلمة אֱלִילִים ترد وحيدة هنا في حزقيال، *'yl(ym)* ترد ٤ مرات في السفر (١٧: ١٣؛ ٣١: ١١؛ ٣٢: ٢١؛ ٣٤: ١٧). وذلك يقترح بأن الفقرة וְהַאֲבַדְתִּי גִלּוּלִים من النصّ الماسوري أدخلت كنتيجة لخطأ كتابة אֵילִים، (Zimmerli, 125; Hossfeld, cited by Allen, 113, 132). توسّع الإشارة إلى الأصنام في المصطلح العادي بسفر حزقيال، سيجعل هذه الفقرة تأكيداً بأنه ليس في مصر وحدها عارض الناس الله على مدى التاريخ، لكن أيضاً قوَّة الأصنام (Zim-merli, 135). وباتباع اليونانية فإن JB يرفض الترجمة العبرية. אֱלִילִים وتترجم "[أقْصدُ] أخذ الخراف بعيداً" على اية حال، فإن معظم أوَّلئك الذين يقبلون قراءة اليونانية يأخذون אֵילִים بمعنى رؤساء/ قادة/ الأقطاب/ العظماء. NEB يترجم "[أنا سَأبيدُ] الأمراء" (بالرغم من أنه، في الهامش، يقترح "الآلهة المزيفة" كبديل)، وREB " (أنا سَأبيدُ) الرؤساء" المفسّرون الذين يعرضون الترجمات المشابهة من بينهم Eichrodt (413، "سأضع نهاية للـ [أقوياء]") Hyatt (230، "سأضع نهاية للرؤساء")؛ و Zimmerli (125، "يجب أن أضع نهاية للعظماء") و Allen (112، "سأضع نهاية للحكام").

٣. هناك وجهات نظر متباعدة حول ترجمة و تفسير الكلمات בְּנֵי אֵלִים في مز ٢٩: ١، ٨٩: ٦[٧]. البَعْض (مثل؛ GKC § 124 q; Kirkpatrick, 148; Crai-gie, 242) يعتقدُ بأن בְּנֵי אֵלִים رُبّما تكون صيغة الجمع من בֶּן־ אֵל (ابن الله). مشابه لـ בֶּן עֶלִים، (أبناء إيلEl؛ قا؛ Pope, 1955, 9; Craigie, 242) في هذه الحالة التعبير يجب أن يُترجم أبناء الله . يأخذ آخرين (مثل؛ Delitzsch, 1889, 368) الكلمات لتصبح جمع مضاعف، أبناء الآلهة.

في مز ٢٩ : ١ جزء من ترنيمة تحتفل بإعلان يهوه كملك، الكلمات הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֵלִים تُقدِّم بطرق مُخْتَلفة: "قدموا ليهوه يا أبناء الآلهة" (C. A. and E. G. Briggs, 1960a, 251; Oesterley, 200; cf. Weiser, 259) "أعطوا ليهوه، فأنتم أبناء الله" (Del-itzsch, 1889, 366; cf. Kissane, 125; Kraus, 1988, 344) كـ "ارفعوا التقدير ليهوه، فأنتم أبناء الله" (JB)؛ "انسب للرب، أو أبناء الله" (Craigie, 242)؛ "اعطي يهوه، أو آلهة" (Dahood, 1966, 174-75)؛ "انسب للرب، أنتم آلهة" (NEB)؛ "قدّموا للرب، أنتم آلهة" (Buttenwieser, 148)؛ "انسبوا للرب، أو كائنات سماوية" (RSV; NRSV)؛ "امدحوا الرب، أنتم كائنات سماوية" (TEV)؛ "انسبوا للرب، أنتم سلطات ملائكية" (NEB)؛ "اعطوا للرب، أوه أنتم أبناء القدير" (RV)؛ "انسبوا للرب، أوه أيتها القديرة" (NIV). ويؤكد Albright (295-97) و Dahood (1966, 176) بأن التعبير בְּנֵי אֵלִים يُشير ببساطة إلى النجوم. على أية حال، يوافق معظم المفسرين بأنه يُشير لكائنات إلهية (عبارات مشابهة ترد في تك ٦: ٢، ٤؛ ١مل ٢٢: ١٩؛ أي ١: ٦؛ ٢: ١؛ ٣٨: ٧؛ مز ٥٨: ١ [٢]؛ ٨٢: ١، ٦) الذي يُشارك في الطبيعة الإلهية (لكم المُسند إليه هو يهوه) والذي هو المُمثل في العالم السماوي (انظر، مثل؛ Davison,

149; Dummelow, 340; Addis, 377; Taylor, 154; G. W. Anderson, 419; Eaton, 89; Durham, 1972, 228; M'Caw and Motyer, 469; Kidner, 125; Mays, 135).

المُكافئ لهذه الرموز السماوية هم الخدم والمرتلون (A. and E. G. Briggs, 1960a, 252; Toombs, 271; A. A. Anderson, 234; Rogerson and McKay, 130; Weiser, 262). هؤلاء المرافقون السماويون استدعوا لتقديم المجد ليهوه أمّا لأن ناظم المزامير نظر في اللغة البشرية الناقصة (Weiser, 262; cf. A. A. Anderson, 234) أو لأنه اتبع النموذج الكنعاني (قا؛ A. A. Anderson, 234، حول الخلفية المُمكنة لهذا المزمور، انظر Craigie, 243-46 والأدب المُستشهد به هناك). التعبير בְּנֵי אֵלִים من المحتمل أنه استعير من نموذج كنعاني، وللتخلص من العناصر الأسطورية لاكتشاف المعنى الدفين هنا تُشير إلى تلك الكائنات الروحية التي هي أعضاء محكمة يهوه والتي تنوب عنه (Dahood, 1966, 175; cf. Oesterley, 200; G. W. Anderson, 430). لكن تأثير الأمر للمضيف السماوي بتقديم المديح ليهوه يؤكد بأنه ليس مساوياً له (A. A. Anderson, 234-35). في بعض المخطوطات العبرية لـ אֵילִים بدلاً من אֵלִים (انظر *BHS*)، قد يبدو أن النصّ الذي كان مفترضاً من اليونانية υἱοὺς κριῶν؛ أكباش صغيرة (قا؛ الفولجاتا). على أية حال، يدعم السياق النصّ الماسوري (Craigie, 242).

كما في حالة مز ٢٩: ١، يدعم السياق النصّ الماسوري أيضاً (בְּנֵיאֵלִים) في ٨٩: ٦ [٧] والترجمة "كائنات إلهية" (Tate, 406) أو "الكائنات السماوية" (RSV; NRSV; NIV; TEV؛ قا؛ "السماوي" [JB]؛ "محكمة السماء" [NEB; REB]). مرّة ثانية، كما في ٢٩: ١، التركيز في ٨٩: ٦ [٧] على عدم إمكانية المضاهاة مع يهوه.

٤. اللغز بأن الله يرغب الخلاص وقبول المديح يمكن أحياناً أن يواجه العابدين كشخص مُعادي وغير سامع بطريقة مُبهمة حين يُدعى للمساعدة في وقت الشدّة، وذلك مُصور بوضوح في مز ٨٨ (انظر، خصوصاً، Broyles, 206-9). في هذه الصلاة المستميتة والمُعَذبة، طلباً للنجاة، والحائرة جداً، والشخص اليأس الذي عانى بشدة ولمدة طويلة وها هو الآن يُشرف على الموت (ع. ١٥ [١٦])- كنتيجة، لاقتناعه، بأن غضب يهوه غير قابل للتفسير (ع. ١٥- ١٦ [١٦- ١٧])- فهو يصف نفسه كإنسان ليس لديه אֱיָל، (ع. ٤ [٥]). RSV, JB, NIV, ديليزش Delitzsch (1885, 22, 25)، بوتينويسير Buttenwieser (584)، داهود Dahood (1973, 301, 303)، إيتون Eaton (217)، كروس Kraus (1989, 190)، تايت Tate (394, 396)، وبراتشير وريبورن Bratcher and Reyburn (764) يُترجمون الكلمة كـ "قوّة". من جهة أخرى، سب، و السريانية، BDB, RV, NEB, REB, NRSV, TEV، كيسسان Kissane (405)، ومكولوغ McCullough (474) تأخذ אֱיָל على أنها كلمة آرامية مستعارة، "مساعدة"، لكن ذلك غير محتمل (انظر، مثل؛ Dahood, 1973, 303; Tate, 396). سي. أي. C. A. و E. G. Briggs (1960b, 242, 244,) 248 يُصحّحُ אֱיָל إلى אֵל، الله، لكن هذا غير مُستساغ. فهذا المزمورَ يُصوِّر الحيرةَ العميقةَ بقوّة ويأسِ متولِّدين من ترك روحي ومادي. على الرغم من هذا، تستمرُ الصلاةُ حتى تكونَ حبلَ النجاة لناظم المزامير (Tate, 405). وَلَو أنَّه غير مرتاح وقد التهمَ من الألم، وغُمرَ بالحُزنِ، وتجنّبه رافقائه (ع. ٨ [٩])، ويأس من نواله الغوث منْ ذاك الذي يَعتقدُ بشدّة أنَّ ما حل به هو عذابَ إلهيّ، يواصل ناظم المزامير توجّهه نحو الله، ويَطلبُ منْه إنْقاذه منْ عالمَ الموتَ (كيركباتريك Kirkpatrick, 524, 529؛ جي . دبليو . أندرسن G. W. Anderson, 432؛ مكولوغ McCullough, 473؛ دورهام Durham, 1972, 350؛ مآكاو M'Caw وموتير Motyer, 506؛ كروس Kraus, 1989, 195؛ تايت Tate, 405).

٥. الترك الإلهي أيضاً هو موضوع الصلاة الجدّية الأخرى للنجاة من المعاناة القاتلة (مز ٢٢)، حيث يناشد الشخص الله لكي لا يبقى بعيداً بل يُعجّل بمساعدته (ع. ١٩ [٢٠]). يُشير ناظم المزامير لله كـ אֱיָלוּתִי (ع. ١٩ [٢٠])، والذي يُترجم "قوّتي" ت. س& ف؛ ت. إ. ش؛ ت. ك. ح؛ JB, NIV, Delitzsch (1889 – 302 , 321 –) Buttenwieser (589), Kissane (97), (Weiser (217, 224), and Kraus (1988, 291 (قا؛ Bratcher and Reyburn, 222). هذه الترجمة تُفضّل على "عونى" (RSV; NRSV; NEB; REB; Oesterley, 177; Kidner, 42, قا؛ Craigie, 195) "الوعلة" (108 A. and E. G. Briggs, 1960a, . 189, 191, 197, 204)، الذين يعتقدون بأن אֱיָלוּת قد كانت أصلاً אַיֶּלֶת كما في ع. ١)؛ و"جيشي" (Dahood 1966 – 137 – 141، الذي يتبع جينسبيرج Ginsberg، قارن مع؛ *UT*, Krt:88). كما في حالة مز ٨٨، نجد المتوسِّل في مز ٢٢ في أعمق أعماق المعاناة ، مُشارف على الموت، وتَحوّل لليأس المطلق؛ علاوة على ذلك، أقصى انعزال للروح سببه خبرة الحزن الشديد، وشر البشر، والترك الظاهر من الله لا يعيقه من مُناشدة يهوه للنجاة.

ب - ت ترد إشكال الاسم التالية: אֱיָל، עֱיָל (تفوق، مناصرة، تحكيم)، אַיִל، אָיִל (كبش [الأقوياء]؛ نوع

من الجراد)؛ العبرية אַיִל والآرامية אַיְלָע، עַיְּילָע، עַיְלָע ([المتسلق]، وعل)، אִילָע، אַיְילָע (مقدمة السفينة [عارضة خشبية حيث يربط بها رأس كبش])، القيدُوم؛ نتوء من حائط جانبى، دعامة؛ اسم دودة أو عثّة في الكروم: אִילָא، אַיָּלָה، עַיְּילָה، עַיֶּילֶת (وعلة، ظبى، الإشعة الأوّلى [متسلق] من حلول الصباح (Jastrow 1:48).

قوّة، قدرة: ← אָבִיר [' ābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [' ôn¹] (قوّة منتجة، قوّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [' ayil¹] (رجل القوّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [' ēl⁴] (شدة، قوّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [' mṣ] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [' āpîq²] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשש [' šš] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbe'] (قوّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ²] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوى، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl] (قدَرَ، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr²] (يُقَوّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ¹] (مقدرة، قوّة، الطاقة، قدرةُ؛ الملكية، عادي (تعوزه القوّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ¹] (نضوج، مُفعم بالقوّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [me'ōd] (قوّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [ma'ᵃmāṣ] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nśg] (يَجتازُ، يَكونُ قادر على، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [' zz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [' ṣm¹] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غَلب، #٩٥٤٨)

البيبلوجرافيا

W. E. Addis, "The Psalms," in *Peake*, 1920, 366-96; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, 2d ed., 1957; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72,* NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; G. R. Beasley-Murray, "Ezekiel," in *NBC*, 1972, 664-87; W. H. Bennett, *Genesis*, CB, n.d.; J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, Interp, 1990; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960 (1960a); idem, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960 (1960b); W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986; C. C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-Critical and Theological Study*, 1989; W. Brueggemann, *Genesis*, Interp, 1982; J. T. Bunn, "Ezekiel," in *BBC*, 1972, 6:223-371; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. J. Clifford (and R. E. Murphy), "Genesis," in *NJBC*, 1990, 8-43; G. W. Coats, *Genesis With an Introduction to Narrative Literature*, FOTL, 1983; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, 1967; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect Upon Israelite Religion*, 1971; idem, *A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God As an Oppressive Presence*, 1984; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; A. B. Davidson, *The Book of the Prophet Ezekiel, With Notes and Introduction,* CBSC, 1892; R. Davidson, *Genesis 12-50*, CBC, 1979; G. H. Davies, "Genesis," in *BBC*, 1970, 1:101-304; W. T. Davison, *The Psalms I-LXXII*, CB, 1904(?); F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Volume 1,* KD, 1889; idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III,* KD, 2d ed., 1885; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *the Book of Job*, 1906; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; idem, *Exodus*, WBC, 1987; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, OTL, 1970; J. C. L. Gibson, *Genesis. Volume 2*, DSB, 1982; idem, *Job*, DSB, 1985; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2nd ed., 1970; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; R. M. Hals, *Ezekiel*, FOTL, 1989; J. E. Hartley, *The Book of Job,* NICOT, 1988; A. S. Herbert, *Genesis 12-50: Introduction and Commentary*, Torch, 1962; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; S. H. Hooke, "Genesis," in *Peake*, 1964, 175-207; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCB, 1971; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume II: 1 Kings 17:1-2 Kings 25:30*, NCBC, 1984; D. Kidner, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, TOTC, 1979; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; M. G. Kline, "Genesis," in *NBC*, 1972,

79-114; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. S. Kselman, "Genesis," in *HBC*, 1988, 85-128; W. F. Lofthouse, *Ezekiel*, CB, 1907; L. S. M'Caw and J. A. Motyer, "The Psalms," in *NBC*, 1972, 446-547; W. S. McCullough (et al.), "The Book of Psalms," in *IB*, 1955, 4:1-763; J. E. McFadyen, "Ezekiel," in *Peake*, 1920, 501-21; M. Maher, *Genesis*, OTM, 1982; J. H. Marks, "The Book of Genesis," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 1-32; H. G. May, "The Book of Ezekiel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:39-338; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Psalms*, Interp, 1994; R. W. L. Moberly, *Genesis 12-50*, OTG, 1995; J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, 1967; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; idem, "Genesis," in *Peake*, 1920, 133-67; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, 1955; idem, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, CBC, 1977; C. A. Simpson, "The Book of Genesis: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1952, 1:437-829; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; D. M. G. Stalker, *Ezekiel: Introduction and Commentary*, Torch, 1968; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; C. Stuhlmueller, *Psalms 1 (Psalms 1-72)*, OTM, 1985; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; W. R. Taylor (et al.), "The Book of Psalms," in *IB*, 1955, 4:1-763; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 1985; J. W. Wevers, *Ezekiel*, NCBC, 1969; R. R. Wilson, "Ezekiel," in *HBC*, 1988, 652-94; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48*, Hermeneia, 1983.

روبن واكلي *Robin Wakely*

٣٨١ (אַיִל [*'ayil* 2]، شجرة قديرة)، ← #٤٦١، نباتاتُ

אַיִל 382

אַיִל [*'ayil* 3] اسم. إطارُ الباب، عضادة (#٣٨٢)

ع. ق هذا الشكل المعمارى مُوصُوف مرّة بالارتباط بمدخل محراب هيكل سليمان (١مل ٦: ٣١) ومراراً وتكراراً في حز ٤٠ - ٤١ بالارتباط برؤيا الهيكل هناك. ما عدا ارتباطها بكلمة باب (דֶּלֶת) ليس هناك أي تفصيل آخر متوفر لتمكيننا من تحديد أكثر دقّة لهذا الشكل.

ع. ج ← *NIDNTT* ٢: ٢٩ - ٣١

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [*'ayil* 3] (إطارُ الباب، #٣٨٢)، ← אָמְנָה [*'ōmnâ*] (دعامة [؟]، إطار باب [؟]، #٥٩٥) ← בְּרִיחַ [*berîaḥ*] (رتاج، مزلاج، #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [*delet*] (باب، #١٩٤٦) ← לוּל [*lûl*] (باب مسحورُ، #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [*mezûzâ*] (إطارُ الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [*miptān*] (العتبة، #٥١٥٩) ← מַשְׁקוֹף [*mašqôp*] (العتبة العليا، #٥٤٨٥) ← סָפַף [*spp*] (كمن عند العتبة، #٦٢١٤) ← צִיר [*ṣîr* 2] (ركيزة الباب، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [*ša'ar* 1] (بوابة، #٩١٣٣)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:230-33; E. Würthwein, *Die Bücher der Knige 1: Knige 1-16*, ATD, 1977.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٣٨٤ (אֱיָל، [*'eyal*]، مقدرة)، ← #٣٨٠

אַיָּלָה / אַיָּל 387 /385

אַיָּלָה / אַיָּל، (*'ayyal* / *'ayyalah*) أيّل (# ٣٨٥/ ٣٨٧).

ش. أ. ق في الأكّادية *ayalu* واحد من عدة مصطلحات للأيّل قديماً في الفترة البابلية المُبكرة (*CAD* A, 225) الملوك الاشوريين مثل أدادنيراري الثاني (٩١١ – ٨٩١ ق. م.) و إشورناسربال الثاني (٨٨٣ – ٨٥٩ ق. م.) طاردا وأصطادا الأيّل *ayalu* في مراعى الحياة البريّة الرائعة في كافة أنحاء إمبراطوريتهما (Budge and King, 203, 4, 42; Messerschmidt and Schrder, II 127 ,84). في ملحمة جلجامش *ayalu* يَنضمُّ الأيّل إلى العديد من حيوانات البريّة الأخرى في مرثيّة جماعية لموت إنكيدو، صديق جلجامش (*ANET* 506 viii 10). وفي الأوغاريتية هناك مصطلح شبيه في الشكل والمعنى *'ayl*. الأيّل مَذكور في نصوص أوغاريتية بأنه يسافر في قطعان (*KTU* 1.5 i 17)، وكحيوانات تستحقُ أنٍ يُضحي بها للبعل (*KTU* 1.6 i 24)، كما وجد أيضاً في الأسماء الشخصية (*bn 'ayl*, UT 2117:14)، وفي أسماء المكان (*'ayly, UT* 2026:2). في بلاد ما بين النهرين، الأيّل نادر تناولها كغذاء (*ANET*, 92, v, 32)، ولو أن بضعة نصوص طبية من آشور تتضمن إشارة لها كعقار طبي

مُشكّل من طحن قرن الأيّل (Thompson, 4, 6, 8).

ع. ق عَجّتْ إسرائيل القديمة بعدّة أنواع من الأيّل والغزلان. ولو أن أخرى وُجدت مؤخراً في ١٨٨٠م. في الجليل (Tristram, 4)، لكنه عملياً مُنقرض الآن (Whitehead). إنّ الكلمة الأوّلية في العبرية الكتابية للأيّل (אַיֶּלֶת، ـה)، אַיָּל، (*Cervus capreolus*) تث ١٢: ٢٢؛ مز ٤٢: ١[٢])، وَازت المصطلح بشكل شاعري أحيانا (ـיָּה)، צְבִי، (*Gazella dorcas*) غزال، نش ٢: ٩، ١٧؛ ٨: ١٤) و יַעֲלָה الماعز الجبلي (*Ibex rupicapra* أم ٥: ١٩). نجده أيضاً في القوائم الكهنوتية جنباً إلى جنب مصطلحات مثل זֶמֶר الكبش الجبلي (*camelopardalus* تث ١٤ : ٥) و יַחְמוּר اليحمور (*bubalus*) ١٤ : ٥).

يُشير ع. ق إلى الأيّل حرفياً ومجازياً. ولأن الأيّل تنتمي لفئة الحيوانات الطاهرة، فقد سُمح لإسرائيل بأكلها (تث ١٤: ٥؛ ١٥: ٢٢)، إلاّ أنه لم يَرد أي ذكر لمناسبتها للأضاحي الطقسية في أي مكان (قا؛ KTU 1.6 i 24). في السياقات الأكثر أدبية، الأيّل (أو أنثى الأيّل) تصبح رمزاً مجازياً شائعاً (قا؛ تك ٤٩: ٢١، "نَفْتَالِي أَيِّلَةٌ مُسَيَّبَةٌ يُعْطِي أَقْوَالاً حَسَنَةً"). ويؤكد ناظم المزامير على اشتياقه الروحي مثل أيّل تلهث إلى جداول المياه (مز ٤٢ : ١[٢]؛ قرأت כְּאַיֶּלֶת תַּעֲרֹג للنص الماسوري כְּאַיָּל תַּעֲרֹג. الحرف الأوّل ת حُذفت عرضياً في النسخ haplography للصورة المرتبطة بالجوع الروحي. قا؛ ٦٣: ١ - ٢ [٢-٣]؛ ١٠٧: ٩؛ انظر أيضاً إش ٤٤: ٣ لـ אֶרֶג قا؛ يو ١: ٢٠، لصورة الحيوانات العطشى بشدّة خلال الجفاف، مرّة أخرى مع אֲפִיקֵי מָיִם جداول المياه، ولو أنه في يونيل الحيوانات تشتاق وتصرخ إلى الرب). إش ٣٥: ٥-٦ يتنبأ بمصطلحات واضحة بأنه عندما يأتي ملكوت الله بقوّة، "حِينَئِذٍ تَتَفَقَّحُ عُيُونُ الْعُمْيِ، وَآذَانُ الصُّمِّ تَتَفَتَّحُ. حِينَئِذٍ يَقْفِزُ الأَعْرَجُ كَالإِيَّلِ (אָז יְדַלֵּג כָּאַיָּל פִּסֵּחַ) وَيَتَرَنَّمُ لِسَانُ الأَخْرَسِ، لأَنَّهُ قَدِ انْفَجَرَتْ فِي الْبَرِّيَّةِ مِيَاهٌ، وَأَنْهَارٌ فِي الْقَفْرِ". لذا سيكون الشفاء مُذهلاً ومثيراً، ويبلغ ذروته في صورة الأيّل المقيدة، ستتقافز، وتلك صورة مشهورة لجمهور النبي.

٢صم ٢٢: ٣٣ - ٣٤ || مز ١٨: ٣٢ - ٣٣ [٣٣-٣٤]، جزء من سياق الحرب المنتصرة، يبدأ بشخصية ذات علاقة: "الإِلهُ الَّذِي يُمَنْطِقُنِي بِالْقُوَّةِ وَيُصَيِّرُ طَرِيقِي كَامِلاً. الَّذِي يَجْعَلُ رِجْلَيَّ كَالإِيَّلِ، [عُبِّرَ عنها بشكل مُقتضب في العبرية وهو نفس ت. س& ف) وَعَلَى مُرْتَفَعَاتِي يُقِيمُنِي." هذه الصورة أخذت في حب ٣: ١٩ "اَلرَّبُّ السَّيِّدُ قُوَّتِي، وَيَجْعَلُ قَدَمَيَّ كَالأَيَائِلِ، [مرّة أخرى في العبرية مثلما يدعوه كيل Keil، KD) (10/2:115)، "تشبيه مُقتضب"، وَيُمَشِّينِي عَلَى مُرْتَفَعَاتِي." بالرغم من الظروف اليائسة التي تُحيط بالنبى في العالم الطبيعي – مجاعة، وجفاف، وخسران المواشي، فهذا هو موقف الإيمان المنتصر. بالنسبة لـ أم ٥ : ١٩ انظر יַעֲלָה #٣٦٠٧.

ب - ت الرابيون يُمدِّدون هذا الاستخدام المجازي. فـ مثل؛ إشعة الصباح الأوّلى دُعيت אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר (حرفياً "أيّل الفجر"؛ أي، "الشيء الذي يتسلق الفجر"، تل بابل. يوما Yoma 29a؛ قا؛ مز ٢٢: ١ [٢]). في أوراق البردي الفيلية، يُخبر أحيقار مثلاً شخص فيه الفهد والأيّل وتكلما فعلياً لبَعْضهما البَعْض (A. Cowley, 216, line 118). لا يزال، غير موجود في أي مكان في الأدب العبري القديم أساطير منسوجة حول الأيّل (إلى الحد الموجود مثل؛ في أساطير أمريكا الشمالية الأصلية: J Bruchac , G.C. Clutesi , E.C. Deloria) ولن يتم تحديها (كما في الاساطير السيبيرية القديمة، Jacobson).

أيل، غزال: ← אַיָּל / אַיָּלָה [*'ayyālâ / 'ayyāl*] (أيل، #٣٨٥/ #٣٨٧)، ← זֶמֶר [*zemer*] (غزال، #٢٣٧٨)، ← יַחְמוּר [*yaḥmûr*] (ذكرُ الأيل، #٣٥٠٢)، ← יָעֵל / יַעֲלָה [*yā'ălâ¹ / yā'ēl¹*] (الوعل، #٣٦٠٤، #٣٦٠٧)، ← עֹפֶר [*'ōper*] (ظبي غزالة، ، أيِّل، #٦٧٦٢)، ← צְבִי / צְבִיָּה [*ṣᵉbîyyâ / ṣᵉbî ²*] (الغزالة، #٧٣٨٣، #٧٣٨٦).

البيبلوجرافيا

J. Bruchac, *The Faithful Hunter: Abnaki Stories*, 1988; E. A. W. Budge and L. W. King, *The Annals of the Kings of Assyria*, 1902; A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 1923; G. C. Clutesi, *Son of Raven, Son of Deer*, 1967; E. C. Deloria, *Deer Women and Elk Men*, 1992; E. Jacobson, *The Deer Goddess of Ancient Siberia*, 1993; L. Messerschmidt and O. Schroder, *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts*, 1922; R. C. Thompson, *Assyrian Medical Texts* 1923; H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, 1884; G. K. Whitehead, *The Whitehead Encyclopedia of Deer*, 1993.

Michael S. Moore مايكل إس . مور / مايكل إل . براون / *Michael L. Brown*

٣٨٩ (אַיָּלוֹן [*'ayyalôn*])، ← عجلون

٣٩٤ (אֱיָלוּת، [*ᵉyalût*])، قوّة، طاقة)، ← #٣٨٠

398	אָיֹם

אָיֹם [*'āyōm*] صفة. رهيب، مهيب، مروّع (#٣٩٨).

ع. ق الصفة العبرية אָיֹם ترد فقط ٣ مرات في ع. ق.

ومن المحتمل أنها مرتبطة بالاسم المؤنث אֵימָה رهبة، مخوفة (←، #٣٩٩). يُصف تهديد الامَّة الكلدانية كـ "هَائِلَةٌ وَمَخُوفَةٌ" (حب ١: ٧). وإيجابياً أكثر، تُوصف عذراء نشيد الاناشيد الرائعة مرتين كـ "مُرْهِبَةٌ كَجَيْشٍ بِأَلْوِيَةٍ" (نش ٦: ٤، ١٠). في كل الثلاث حالاتَ تلك، هناكَ اَلْفَارق الدقيق للدهشة المرئية موجود. التعبير المجازي في نشيد الأناشيد يعكس بدقة الاستخدام الأساسي الأكثر لـ حب ١ : ٧.

خوف، فزع، رعب: ← אָיֹם [ʾāyōm] (مخوف، رهيب، مهيب، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [ʾêmâ] (ذُعر، فزع، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (مرعوب، مرهوب، يرعب، يرهب، يسرع، يعجل، #٩٨٧)؛ ← בעת [bʿt] (يُبغت برعب مفاجئ، يُذهل، يُروّع، يُهاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [gwr 3] (خائف من، فزع، موقف منْ الرهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [dʾg] (قلق، تورّط، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל 2 [zḥl 2] (خشية، يَكُونُ خائفاً، #٢٣٢٤)؛ ← *** (يقلق، يتورط، يخاف، يرهب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خاف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא 1 [yrʾ 1] (خشى، خاف، تمسّك بالشرف، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrḥ] (خاف، روّع، شلّ من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [ʿrṣ] (قلق، رَوَّع، مُزع، فزع، ارتاع، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [pḥd 1] (إرتجف، فزع، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ 1 [qwṣ 1] (شعر بالاشمئزاز، ارتعب، حالة فزع، #٧٧٦٢).

إم. في.فان بيلت / دبليو . سي . قيصر، الإبن. *M.V. Van Pelt/w C. Kaiser Jr*

399 אֵימָה

אֵימָה [ʾêmâ] ذُعر، فزع، هول (#٣٩٩).

ش. أ. ق هذا الاسم يَظْهر فقط في عبر. كت. والآرامية اليهودية، وليس هناك اى ورود له في أي من اللغات الشبيهة الأخرى. ومن ثم فهي على الأرجح من تشكيل أصلي عبري، لذلك فمعناه صعب في التحقق بشكل اشتقاقي (*TDOT* 1:219).

ع. ق الاسم אֵימָה يَرِد ١٧ مرّة (خاصة في أيوب، ٦ مرات) ويُعرّف عموماً كخوف أو الشيء المخوّف. استخدام אֵימָה يمكن أن يقسم لفئتين رئيسيتين: (١) لتصوير وقت أو فترة من الرعب (إش ٣٣: ١٨)، أو أكثر تكراراً (٢) يصور رعب مُنتج بإعجوبة أو ذهول غير متوقع عادةً (*TDOT* 1:220). إنّ هجوم أسراب الجراد أو أسنان اللوياثان مثالان جيدان لمثل هذه المسببات للرعب (أي ٣٩: ٢٠؛ ٤١ : ١٤).

١. فترة الدينونة يُمكن أن تُوصف بأنها مرعبة . تتضمن تسبحة موسى التنبؤ بخيانة شعب الله والحكم اللاحق، "تَقَعُ عَلَيْهِمِ الْهَيْبَةُ وَالرعب" خر ١٥: ١٦ ت. س& ف). قَدْ يَنْتج الرعب من ظرف اجتماعى اقتصادى ظالم، كما في إش ٣٣ : ١٨ "يَتَذَكَّرُ قَلْبُكَ أَزْمِنَةَ الرعب فَتَتَسَاءَلُ: أَيْنَ الْكَاتِبُ الْحَاسِبُ؟ أَيْنَ جَابِي الْجِزْيَةِ؟ أَيْنَ مَنْ يُحْصِي الأَبْرَاجَ؟" (ت. ك. ح). في كلتا الحالتين الرعب نتيجة للحكم الإلهي الذي سبّبه عصيان شعب الله.

٢. الحضور الإلهي القوي يُحدث الرعب وسط أوّلئك الذين يشهدون مثل هذا الإعلان. رؤيا إبراهيم في تكوين ١٥، يبرز فيها الحضور الإلهي، أدّى إلى "ظَلاَمٌ كثيفٌ مُخيفٌ" [ت. ا. ش، "وَإِذَا بظلمة مُخِيفَةٍ وَمُكَاثِفَة تَكْتَنِفُهُ" ت. ك. ح] (تك ١٥ : ١٢). الحُضُور الإلهيُّ في الحَرْب ضد أعداء إسرائيل (خر ١٥ : ١٦؛ ٢٣: ٢٧؛ يش ٢: ٩) وحتى ضد إسرائيل نفسها (تث ٣٢ : ٣٥) يُصور أيضاً بأنه مُرعب. بالإضافة للحضور الإلهي، فالرعب يعود أيضاً على وصف الخوف من الآخرين، ذوي الإمكانيات العدائية، تَجَمُّع لشعوب (عز ٣ : ٣).

٣. الاسم אֵימָה يُستخدم بالارتباط مع التهديد المفاجيء بالموت "رعب (غضب) الْمَلِكِ كَزَمْجَرَةِ الأَسَدِ. الَّذِي يُغِيظُهُ يُخْطِئُ إِلَى نَفْسِهِ" أم ٢٠: ٢. يُسجِّل كتاب المزامير في مَناسَبتيَن مِثْل هذا الموقف على شكل رثاء "يَمْخَضُ قَلْبِي فِي دَاخِلِي، وَأَهْوَالُ الْمَوْتِ سَقَطَتْ عَلَيَّ" (مز ٥٥: ٤[٥])، و"أَنَا مِسْكِينٌ وَمُسْلِمُ الرُّوحِ مُنْذُ صِبَايَ. احْتَمَلْتُ أَهْوَالَكَ. تَحَيَّرْتُ" (مز ٨٨ : ١٥[١٦]). أيوب يرثي حاله اليائس بكلمات مماثلة (أي ٩: ٣٤؛ ١٣: ٢١). الحالات السابقة تشترك عامة في حالة اليأس العام من الموت المبكر.

خشية، رهبة، رعب: ← אָיֹם [ʾāyōm] (فظيع، رهيب، مهيب، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [ʾêmâ] (ذُعر، فزع، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (يَكُونُ مُفزَعاً، مُرَوَّع، فزعُ، روّعْ، أسرعْ، استعجل، #٩٨٧)؛ ← בעת [bʿt] (يُبغت برعب مفاجئ، يُذهل، يُروّع، يُهاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [gwr 3] (خائف من، فزع، موقف منْ الرهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [dʾg] (قلق، تورّط، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל 2 [zḥl 2] (خشية، يَكُونُ خائفاً، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [ḥrd] (إرتجف، قشعريرة، يُباغت، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [ḥtt] (انزعج، رهب، فزع، خاف، روّعْ، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خاف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא 1 [yrʾ 1] (خشى، خاف، تمسّك بالشرف، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrḥ] (خاف، روّع، شلّ من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [ʿrṣ] (قلق، رَوَّع، مُزع، فزع، ارتاع، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [pḥd 1] (إرتجف، فزع، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ 1 [qwṣ 1] (شعر بالاشمئزاز، ارتعب، حالة فزع، #٧٧٦٢).

البيبليوجرافيا

TDOT 1:219-21; *TWOT* 1:37; D. McCarthy, "Some Holy War Vocabulary in Jos 2," *CBQ* 33,

1971, 228-30.

إم. في.فان بيلت / دبليو . سي . قيصر، الإبن. *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٤٠١ (אַיִן، [*'ayin* [1]] لا، ليس هناك) ← أدوات

406 אֵיפָה

אֵיפָה [*'êpâ*] اسم. إيفة، مكيال قدره حوالي عشر لترات (ما قبل السبي)، أو ٣٦ لتراً (ما بعد السبي البابلي) (#٤٠٦)؛ בַּת [*bat* [1]] اسم. بَث، مكيال قدره حوالي ٢٢ لتراً (ما قبل السبي) أو ٣٦ لتراً (ما بعد السبي البابلي) (#١٤٢٧)؛ הִין [*hîn*]، اسم. هين، مكيال قدره حوالي ٣,٦٦ لتر (ما قبل السبي)، أو ٦ لترات (ما بعد السبي) (#٢١٢٥)؛ חֹמֶר [*hōmer* [3]]، اسم. حومر، مكيال قدره حوالي ١٠٠ لتر (ما قبل السبي) أو ٣٦٠ لتراً (ما بعد السبي البابلي) (#٢٨١٨) כֹּר [*kōr*] اسم. كوار (مكيال مُطابق للحومر) (#٤١٢٣)، לֹג [*lōg*] اسم. لج مكيال قدره حوالي ٠,٣١ لتراً (ما قبل السبي) أو ٠,٥ لتر (ما بعد السبي البابلي) (#٤٢٥٣) לֶתֶךְ [*lētek*] اسم. لثك، مكيال قدره حوالي ٥٠ لتراً (ما قبل السبي) أو ١٨٠ لتراً (ما بعد السبي البابلي) (#٤٣٩٠)، מְשׂוּרָה [*m^e^sûrâ*] اسم. معيار غير معروف [في الترجمات العربية "كيلة"] (# ٥٣٧٤)، סְאָה [*s^e^'â*] اسم. كيلة مكيال قدره حوالي ٦ لترات (ما قبل السبي) أو ١٢ لتراً (ما بعد السبي البابلي) (#٦٠٠٦)، עֹמֶר [*'ōmer* [2]] اسم. عُمر مكيال قدره حوالي ١ لتر (ما قبل السبي) أو ٣,٦ لتر (ما بعد السبي البابلي) (#٦٦٨٥)، קַב [*qab*] اسم. قاب مكيال قدره حوالي ١ لتر (ما قبل السبي) أو ٢ لتر (ما بعد السبي البابلي) (#٧٦٨٥).

ش.أ.ق בַּת "بث" يَرد فقط في العبرية؛ أمَّا "هين" הִין فهي كلمة مستعارة من المصرية للعبرية، والأوغاريتية، والسريانية للمكاييل الجافة الأصلية: ترد חֹמֶר في الأوغاريتية وسام. غ. كلمة مستعارة في الأكادية؛ و כֹּר كلمة سامرية مستعارة في الأكادية، ثم بعد ذلك في العبرية؛ و לֶתֶךְ يَظهر أيضاً في الأوغاريتية والأكادية؛ وعلى ما يبدو أن אֵיפָה كلمة مصرية مُستعارة في العبرية؛ والعبرية والآرامية، סְאָה مرتبطة بالأكادية *sûtu*؛ تظهر في العبرية، والكتابات التوراتية والمشناوية؛ و קַב هي أيضاً كلمة مصرية مستعارة (*qabb*).

ع. ق فهم المعايير الكتابية تزايد كثيراً خلال المئتي سنة الماضية؛ وبرغم ذلك مازال علينا توخي الحذر كثيراً. ولربما لم يكن القدماء أنفسهم دقيقين جداً في مقاييسهم بالمقارنة مع الممارسات الحديثة. علاوة على ذلك، كان لدى المجتمعات القديمة معايير مُختَلفة، وقد يكون منعكساً في العادات المحلية (قا؛ الجالون الأمريكي والجالون الإمبراطوري البريطاني؛ والميل الأرضي والميل البحرى). في الواقع، لا يجب أن يمارس الحذر في تقرير معايير السعة أو الطول، لكن أيضاً في استخدام ذكر معيار معيَّن في فقرة لاستخلاص بعض الاستنتاجات الأدبية (مثل؛ وجود بَعْض المصادر المنقحة أو المَصدرية) أو لاستنتاج عوامل أخرى (مثل؛ تاريخ و أصل الفقرة). يُصرِّح إم. باول M. Pawel، (ABD 6:898-905)، على سبيل المثال، بأن فقرات ع. ق التي تذكر סְאָה رُبَما تعكس التأثر البابلي. وأن تك ١٨: ٦، بشكل خاص، رُبَما يعكس صيغة ما بعد السبي البابلي المنقّحة. ومع ذلك، فإن ادّعاءات باول، تتعارض بشكل واضح مع النقوش العبرية في القرنين السابع والثامن— الخالية من أي تأثير بابلي أو تنقيح— إنها تذكر סְאָה، (Aharoni, *Arad Inscriptions* 55:4; 56:2; 60:1, 2 وبصفة خاصة 1:, 7) في الواقع أن هذه النقوش توحي بأن סְאָה رُبّما وُجد لقرون في إسرائيل قبل القرن الثامن. بينما لا يزال هناك العديد من المشاكل تحتاج إلى الحذر، إلا أنها تعمل على تحسين فهم المعايير المُستخدمة في الكتاب المُقدَّس بشكل جيد جداً.

استمدّت إسرائيل مقاييس السعة من مصادر مصرية (קַב אֵיפָה הִין)، وما بين النهرين، (כֹּר סְאָה). و سام. غ. (לֹג חֹמֶר إلخ). وهذا يُفسّر لماذا كان لدى إسرائيل القديمة نظام هجين، يتضمَّنُ المقاييس العشرى والاعتيادية. وبشكل عام فإن هذه المقاييس تأخذ أسماءها من الأوعية. مثل؛ אֵיפָה سلة [القُفّة] في زك ٥ : ٦-١٠ (قا؛ الترجمات الإنجليزية، كأس، بَوشل [=٨ جالونات أو نحو ٣٢ ونصف ليتر.. إلخ). أصلاً، رُبّما تكون هذه المعايير قُسمت في المعايير السائلة (לֹג הִין בַּת) والمعايير الجافة (סְאָה אֵיפָה לֶתֶךְ כֹּר / חֹמֶר، (?)، קַב עֹמֶר)؛ على أية حال، بنهاية القرن السابع أو بداية السادس على الأقل (Aharoni, *Arad Inscriptions*, 2:5؛ قا؛ حز ٤٥: ١٠ - ١٤) بَدأت إسرائيل بدمج معايير هم السائلة والجافة في نظام معايير موحد.

تَمُدُّ المصادر التوراتية وما بعد التوراتية بالمعلومات المتعلقة بنسب بين مقاييس السعة. خر ١٦: ٣٦ يُعيَّن עֹמֶר عُشر אֵיפָה، حز ٤٥ : ١١ يجعل אֵיפָה عُشر חֹמֶר. الميشناه (Menahot 7:1) يُعرِّفُ סְאָה على أنها ثُلث אֵיפָה. ترجمة الفولجاتا لـ هو ٣: ٢ يُوضِّحُ לֶתֶךְ كنصف الـ חֹמֶר، متّسق مع تل. بابل. (Sebu'ot 43a; *Baba Mesi'a* 80a, b). يُساوي تل. أور. (Ter-mot 47b) بين الـ קַב لـ ٤ לֹג و לֹג ٢٤ بـ סְאָה؛ لذلك קַב سُدس الـ סְאָה. وهنا يُقدِّم النسب التالية بالنسبة

للمعايير الجافة:

	حومر	لثك	إيفة	كيل	عمر	قاب
١ حومر =	١	٢	١٠	٣٠	١٠٠	١٨٠
١ لثك =	٠,٥	١	٥	١٥	٥٠	٨٠
١ إيفة =	٠,٠٣٣	٠,٠٠٦	٠,٣٣	١	٣,٣	٦
١ كيل =	٠,٠١	٠,٠٢	٠,١	٠,٣٠٣	١	١,٨
١ عمر =	٠,٠٠٦	٠,٠١٣	٠,٠٦	٠,١٧	٠,٥٥	١

بالنسبة للمعايير السائلة تُلمِّح الميشناه (Kelim 17:11; Menahot 9:2-3; see Segre, 365 n 22) إلى أن الـ לֹג هو جزء من ١٢ من الـ הִין وأن يوسيفوس، (*Ant* 3:8:3 § 197; 3:9:4 § 234) يساوى الستة הִין بـ בַּת واحد.

	بث	هين	لُج
١ بث =	١	٦	٧٢
١ هين =	٠,١٧	١	١٢
١ لُج =	٠,٠١٤	٠,٠٨	١

بدأت إسرائيل في تجميع هذه الأنظمة تقريباً خلال الفترة الملكية (Aharoni, *Arad Inscriptions* 2:5) علاوة على ذلك، فبحلول السبي دُمجَت אֵיפָה وبּَת (حز ٤٥: ١١) كما كَانت כֹּר وחֹמֶר.

جدول المعايير ٣

	حومر/كوار	لثك	إيفة/بث	كيل	هين	عمر	قاب	لج
١ حومر/ كوار=	١	٢	١٠	٣٠	٦٠	١٠٠	١٨٠	٧٢٠
١ لثك =	,٥	١	٥	١٥	٣٠	٥٠	٩٠	٣٦٠
١ حومر/بث =	,١	,٢	١	٣	٦	١٠	١٨	٧٢
١ كيل=	,٣	,٠٧	,٣٣	١	٢	٣,٣	٦	٢٤
١ هين=	,٠٢	,٠٣	,١٦	,٥	١	١,٧	٣	١٢
١ عُمر =	,٠١	,٠٢	,١	,٣	,٦	١	١,٨	٧,٢
١ قاب =	,٠٠٦	,٠١	,٠٥٥	,١٧	,٣٣	,٥٥	١	٤
١ لُج =	,٠٠١	,٠٠٣	,٠١	,٠٤	,٠٨	,١٤	,٢٥	١

تقدير السعةُ الدقيقةُ لهذه المقاييس أو تُخمّين المعادل العصري لها دائماً ما يكون صعباً. فعلى سبيل المثال، يعتمد تل. بابل. ثلاثة معايير مُخْتَلفة لمقاييس السعة: مقياس البرية (المقياس التوراتي أوالموسوي)؛ مقياس أورُشَليم، والذي تجاوز مقياس البرية بالسُدس، مقياس سيبهوريس Sepphoris والذى تجاوز مقياس أورُشَليم بالسُدس (*'Erubin* 83a; cf. Mish. Menahot 7:1; Segre, 362). علاوة على ذلك، فالتلمود يوحي بأنه كَان هناك اختلافات إقليمية أخرى (Hullin 12b). ع. ق نفسه يوحي بمعايير منافسة أيضاً لمقاييس إسرائيل التوراتية. تث ٢٥: ١٣- ١٦ تتحدث عن تبادليل אֵיפָה صغير؛ אֵיפָה كبير. فيما حز ٤٥: ١١ قد يعكس إعادة ترتيب سعة בַּת؛ אֵיפָה. تُؤكِد المعطيات الأثرية أيضاً على تنوع معايير سعة توراتية في اكتشافات ألبرايت لحاويات القرن الثامن بالنقوش בת و. בת למלך (بث وبث ملكي)؛ من ثمَّ قد يكون هنالك بث قياسي وبث ملكي. شهادة كتابات يوسيفوس عن معايير توراتية متعارضة أحياناً، حيث يذكر سعات البث التي قد تكون ضعف حجم "البث الملكي" لألبرايت. لذا، لرُبَما أخذت إسرائيل الكتابية معيار أحد أفراد العائلة المالكة، وبث مضاعف! بالتأكيد، المعايير المُخْتَلفة للسعة قد تُوضّح القوانين التي شُرّعت لمواجهة عديمي الضمير الذين يستغلون الجهلة ببيعهم אֵיפָה الصغير؛ بسعر אֵיפָה الكبير (تث ٢٥: ١٤). ترد المعايير المُخْتَلفة للسعة أيضاً في معايير بلاد ما بين النهرين للسعة (*RLA* 7 § IV 5, 498; § IV A. 3, 500, etc.).

من هذا الدليل الحالي، الذي يفترض أن النسب بقيت ثابتة، نستطيع تقريب سعة المقاييس الكتابية بهامش خطأ رُبَما ± ٥ ٪ (وأحياناً أكثر) (so Powell, *ABD* 6:899). يُقرِّر ألبرايت W. F. Albright، (AASOR, 21-22, 1941-43, 58-59) بأن أوعية القرن الثامن من تل بيت ميرسم Tell Beit Mirsim حددت البث בַּת والبث الملكي בת למלך احتويا على ٢٢ لتر تقريباً. وهذا يتوافق مع تقديرات باول لحجم البث من خلال سجل البحر المسبوك في ١ مل ٧: ٢٣-٢٦؛ ٢ أخ ٤: ٢-٥، الذي قدّره بـ ٢٣ (± ٤) لتر. إذا قبلنا بأن البث قبل السبي = ٢٢ لتراً، فيكون הִין =٣,٦٦ لتراً ، و לֹג =٠,٣١ لتراً. من ناحية أخرى يُقرِّر يوسيفيوس (*Ant* 3:8:3 § 197) أن הִין يساوى ٢ χόες الإغريقي (الـ χόε الإغريقي الواحد يساوى ستة χέστες إغريقية؛ الـ χέστες الواحد يساوي نصف لتر)، وهذا يجعل البث = ٣٦ لتراً وהִין =٦ لتراً و לֹג = ٠,٥ لتر. الاختلاف بين بث (برايت) الذي = ٢٢ لتراً و بث (يوسيفيوس) الذي= ٣٦ لتراً قد يعكس النماذج المتنافسة داخل إسرائيل التوراتية، ومن ثم البث المضاعف، أو رُبَما يعكس الاختلاف بين معايير ما قبل السبي وما بعده (so Powell, *ABD* 6:903). قد يكون نفس الشيء صحيحاً عن سعات المعايير التي كَانت جافة أصلاً. يناقش باول (*ABD* 6:903-4) على نحو مثير أن خر ١٦: ١٣-٣٦ (خاصة ع. ١٦) يصف עֹמֶר من المن كحصة يومية خلال ارتحال إسرائيل في البرية. إذا كَانت هذه الحصة اليومية تقابل الحصة اليومية في كافة أنحاء تاريخ بلاد ما بين النهرين؛ فإن עֹמֶר سيكون حوالي لتر واحد، وهذا يجعل חֹמֶר =١٠٠ لتر، وאֵיפָה =١٠ لتر. إلا أن يوسيفوس (*Ant* 9:4:5 § 85) ثانية على نقيض ذلك، بجعله סְאָה =١٢ لتراً، مما يوحي بأن חֹמֶר =٣٦٠ لتر.

لكي نوفق بين الدلائل، رُبّما يجب أن نقبل أغلب أدلة يوسفيوس كإشارة لفترة السبي/ ما بعد السبي البالبلي وأدلة البرايت كإشارة لفترة ما قبل السبي، الفترة التي أعادت إسرائيل ترتيب معايير السعة وفقاً للمعايير البابلية، كما عدّل اليهود معاييرهم فيما بعد وفقاً للمقاييس الإغريقية (Segre, 362) بمضاعفة السعات البابلية المتأخرة (ما عدا الـ *panu* الذي ساوى בַּת / אֵיפָה).

جدول المعايير ٤

المقاييسُ السائلةُ (ما قَبْلَ السبي)		المقاييسُ الجافُة (ما قَبْلَ سبي)	
بث	٢٢ لتر	حومر	١٠٠ لتر
هين	٣,٦٦	لثك	٥٠
لج	.٣١	إيفه	١٠
		كيل	٣,٣٣
		عُمر	١
		قاب	.٥٥٥

معايير سائلُة / جافُة (ما بَعْدَ السبي)		البابلية المتأخرة	
حومر/كوار	٣٦٠ لتر	كوررو kurru	١٨٠ لتر
لثك	١٨٠		
إيفة/بث	٣٦	بانو panu	٣٦
كيل	١٢	سوتو sutu	٦
هين	٦		
عُمر	٣,٦		
قاب	٢	كو qu	١
لُج	,٥		

هذه المقادير للسعة وُجدت في سياقات لاهوتية وأدبية هامة. على سبيل المثال، استخدمت هذه المقادير عموماً في السياقات القربانية التي تشير إلى غيرة الرب على عبادته. فلم يوقف الرب هذه التفاصيل للميول البشرية، بل وصف بدقة نسب الدقيق والزيت للتُقدِّمة المقبولة. فلا يجب أن يفترض الخاطىء عبادة الرب على طريقته. علاوة على ذلك، يُوظِّف الرب هذه المقادير لتعليم الحقائق الأخلاقية بأمره بإيفة وبث عدول. في الواقع، فإن مبدأ الأمانة هذا قابل للتطبيق ليس للموازين والمقايس فقط بل أيضاً لكل تعاملاتنا، التي يجب أن تكون بدون احتيال أو تحريف. وهذه المقاييس تجعل النصّ أكثر تخطيطاً أيضاً بتزويده بتفاصيل حية. على سبيل المثال، عندما تَضوّر جَوَّع الآراميين مدينة السامرّة (٢مل ٦: ٢٥)، بيع نصف اللتر (קַב) من روث الحمام بخمسة شواقل من الفضة. في اليوم التالى، بعد خلاص الرب الأعجوبي، على أية حال، كَان الشاقل الواحد يشترى كيل دقيق، وكيلتين من الشعير. أخيراً؛ فإن هذه المقادير زودتنا بمعلومات ضرورية عن الحياة اليومية في إسرائيل القديمة، فعلى سبيل المثال، كَانت حصة إسرائيل اليومية من المن لرُبّما كَانت ١ لتر (عُمر واحد).

١. حومر / كر

(أ) الرب في إش ٥ : ١٠ لعن الأرض لذا فقد أنتجت عُشر قدرتها؛ حيث الحقل الذي كَان ينتج חוֹמֶר من الحبوب أنتج אֵיפָה من الحبوب فقط.

(ب) في البرية، جمع الإسرائيليون على الأقل ١٠ חֹמֶר (١٠٠٠ لتر) من طير السلوى لكل جماعة (عد ١١: ٣٢).

(جـ) ليسترد هوشع زوجته جومر من العبودية، دفع ١٥ شاقل من الفضة، و חֹמֶר ونصف لثك من الشعير (לֶתֶךְ) (١٥٠ لتراً) (هو ٣: ٢).

(د) في وصف ثروة سليمان، الراوي يُقرِّر أن سليمان كَان يعطي وجبة يومية لمديريه، تتضمن ٣٠ כֹּר من الدقيق و٦٠ כֹּר من الطعام. طبقاً لمعايير ما قبل السبي، ٣٠ כֹּר = ٣٠٠٠ لتر؛ ٦٠ כֹּר = ٦٠٠٠ لتراً، استناداً لمعايير السبي/ ما بعد السبي، ٣٠ כֹּר = ١٠٨,٠٠٠ لتر، ٦٠ כֹּר ٢١,٦٠٠ لتر (١ مل ٤: ٢٢ [٥: ٢]).

(و) دفع سليمان لحيرام الحطّاب ٢٠,٠٠٠ כֹּר من الحنطة والشعير مقابل إمداده بأخشاب لبناء هيكل الله وقصر سليمان (٢ أخ ٢: ١٠[٩])، و٢٠,٠٠٠ כֹּר من القمح لحيرام سنوياً (١ مل ٥: ١١ [٢٥]). وفقاً لمعايير ما قبل السبي ٢٠,٠٠٠ כֹּר = ٢٠٠,٠٠٠ لتراً؛ وفي معايير ما بعد السبي = ٧,٢٠٠,٠٠٠ لتراً.

(هـ) هزم الملك يوثام العمونيين وانتزع منهم ١٠,٠٠٠ כֹּר قمح وشعير لثلاث سنوات (٢ أخ ٢٧: ٥).

٢. الإيفة

(أ) تث ٢٥: ١٤ يُحرّ مكاييل الإيفة المُخْتَلفة المعتادة في استغلال المشتري. في الحقيقة، هي مكرهة للرب (أم ٢٠: ١٠). وعاموس (عا ٨: ٥) يُدين ممارسة تصغير אֵיפָה وتكبير الشاقل لغَشّ المشتري.

(ب) معايير אֵיפָה غالباً ما توجد كجزء من تُقدِّمات الحبوب المُخْتَلفة؛ عُشر אֵיפָה (واحد חֹמֶר) من دقيق ملتوت (عد ٢٨: ٥)، عُشران אֵיפָה من الدقيق لتُقدِّمات الصباح والمساء (عد ٢٨: ٩)، وفي تُقدِّمة اختبار الزنى (عد ٥: ١٥)، عُشر الإيفة من طحين شعير لتُقدِّمة الحبوب. في حز ٤٥: ١٣ يأمر الرب إسرائيل بأن يُقدِّم سُدس אֵיפָה من الدقيق والشعير كجزء من تُقدِّمة الحبوب، وكل صباح يُقدِّم الرئيس تُقدِّمة حبوب تحتوي على سُدس אֵיפָה من الدقيق (حز ٤٦: ١٤). وفي السبت، في رأس الشهور، والأعياد المحدّدة يُقدِّم الرئيس تُقدِّمة حبوب تحتوي على אֵיפָה كاملة من الدقيق (حز ٤٦: ٥، ٧، ١١؛ ٤٥: ٢٤).

(جـ) استطاعت راعوث أن تلتقط وتخبط حوالي אֵיפָה شعير في يوم عمل (را ٢: ٣، ١٧).

(د) عندما جَلبتْ حنة صموئيل إلى الهيكل، جاءت بثلاثة ثيران ودورق نبيذ و אֵיפָה دقيق (١ صم ١: ٢٤).

٣. الكيل

(أ) طلب إبراهيم من سارة أن تعد خبز ملة يتكون من ثلاثة סְאָה من الدقيق من أجل ضيوفه الثلاثة (تك ١٨: ٦).

(ب) هدأت أبيجايل غضب داود من جهة زوجها بإعدادها وجبة طعام تحتوى على خمسة סְאָה من الفريك (١ صم ٢٥: ١٨).

(جـ) بينما خضعت السامرّة لحصار وحشي من الآراميين، حيث كان קַב من روث الحمام يباع بخمسة شواقل (٢ مل ٦: ٢٥)، وتنبأ أليشع أنه خلال يوم ستباع סְאָה الدقيق و סְאָה الشعير بشاقل (٢ مل ٧: ٢، ١٨).

(د) عندما تبارى إيليا مع أنبياء البعل، بنى مذبحاً حوله قناة تسع اثنين סְאָה من البذار (١ مل ١٨: ٣٢).

٤. العُمر

زود الرب إسرائيل بحصة يومية עֹמֶר من المن (خر ١٦: ١٦، ١٨، ٢٢)، وحفظ هارون עֹמֶר من المنّ في التابوت للأجيال القادمة.

٥. قاب. انظر الكيل ٣ج

٦. بث

(أ) يصف الرب אֵיפָה حق وبַת حق (حز ٤٥: ١٠).

(ب) تضمنت تُقدِّمات إسرائيل عُشر بث من الزيت كجزء من تُقدِّمة الحبوب (حز ٤٥: ١٤).

(جـ) دفع سليمان لرجال حيرام ٢٠,٠٠٠ بث من الخمر والزيت (١ مل ٥: ١١ ([٢٥]؛ ٢ أخ ٢: ١٠[٩]).

(د) كانت سعة البحر المسبوك ٣,٠٠٠ بث (٢ أخ ٤: ٥) أو ٢,٠٠٠ بث (١ مل ٧: ٢٦).

٧. هين

(أ) أمر موسى بـ הִין حق (لا ١٩: ٣٦). الـ הִין الحق أو العادل يؤكد من معاييره أو مقاييسه المناسبة، بدون احتيال أو تحريف.

(ب) الدهن المُقدّس للمسحة احتوى على הִין من زيت الزيتون (خر ٣٠: ٢٤).

(جـ) التُقدِّمة اليومية احتوت على ربع הִין من الدقيق الملتوت وربع הִין من الخمر للإراقة (خر ٢٩: ٤٠).

(د) تَضمّنتْ تُقدِّمات الحبوب على رُبع، أو ثُلث، أو نصف הִין من الزيت (عد ١٥: ٩؛ ١٥: ٦؛ ١٥: ٩) وربع، أو ثُلث، أو نصف הִין من الخمر للأراقة (لا ٢٣: ١٣؛ عد ١٥: ٧، ١٠؛ ٢٨: ٧، ١٤).

(و) أمر الرب حزقيال أن يشرب سُدس הִין من الماء من حين لآخر لتمثيل الحصار القادم على أُورُشَلَيم (حز ٤: ١١).

(هـ) في السبوت ورؤوس الشهور، يُقدِّم الرئيس تُقدِّمة حبوب بـ הִין من الزيت (حز ٤٦: ٥، ٧، ١١).

٨. لُج

الـ לֹג الواحد من الزيت يُذْكَرُ خمسة مرات في لا ١٤ (ع. ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ٢١) للكاهن ليمسح بها المُصاب بداء الجذام للتطهير.

٩. كيلة מְשׂוּרָה

(أ) في لا ١٩: ٣٥ و ١أخ ٢٣: ٢٩ يُشير מְשׂוּרָה إلى معايير السعة بشكل عام.

(ب) حز ٤: ١١، ١٦ يَصف מְשׂוּרָה كمعيار (أي: حصة) للماء.

ب - ت ذُكرت عموماً مقاييس السعة في المصادر اليهودية المتأخرة. كما ذكرت بعض مقاييس السعة من حين لآخر في نصوص قمران (בַּת, הִין, סְאָה, אֵיפָה, כֹּר).

مقاييس، معيارُ، مقياس ← זרה [zrh [2]] (معيار، سعة، #٢٤٣١)؛ ← שׁער [š'r] (يحسب؛ #٩١٣٢)؛ ← תכן [tkn] (ينظم بالوزن أو بالقياس، #٩٤١٩)؛ **لمقاييس الطول:** ← אַמָּה [ʾammâ [1]] (ذراع، ساعد، #٥٦٤)؛ **لمقاييس الوزن/ الحجم:** ← אֵיפָה [ʾêpâ] (إيفه، #٤٠٦؛ בַּת [bat [1]] بَث، #١٤٢٧)

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1981; W. F. Albright, “The Excavation of Tell Beit Mirsim III,” AASOR, 21-22, 1941-43, 58-59; E. M. Cook, “Weights and Measures,” *ISBE* 4, 1988, 1046-55; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991; R. de Vaux, “Weights and Measures,” *AncIsr* 1961, 195-206; M. A. Powell, “Weights and Measures,” *ABD* 6, 1992, 897-908; idem, “Masse und Gewichte,” *RLA* 7, 1990, 457-517; R. B. Y. Scott, “Weights and Measures of the Bible,” *BA* 22, 1959, 22-40; A. Segre, “A Documentary Analysis of Ancient Palestinian Units of Measure,” *JBL* 64, 1945, 357-75; E. Stern, “Weights and Measures,” *EncJud* 16, 1971, 376-92.

روسل فولر *Russell Fuller*

٤٠٧ (אֵיפֹה [ʾêpoh]، حيث)، أدوات

408	אִישׁ

אִישׁ [ʾîš ¹]، رجل، زوج، منْ المرتبة العالية، شخص (#٤٠٨). أصل هذه الكلمة مجهول. اقتراح *HALAT* بأنها تَجيء من الفعل אִי / ושׁ، يتقوّى، و KB 91b بأنه مُشتق من الفعل אנשׁ، "تبرعم بوفرة،" وهو تخمين ينقصه أي دعم. نفس الشيء قد يُقال عن محاولة التطلع لما وراء الاسم. אִישׁ الفعل. אשׁשׁ، "يَسعد" (*HALAT* 93b و فحب. ٦، ١١).

إن الكلمة لها تكرار واحد في ع. ق، وترد حوالي ٤ مرات في أحيان كثيرة كـ אָדָם؛ (٢١٧٤مرّة [Grant]؛ ٢١٨٣مرّة [*THAT* 1:131]؛ ٢١٦٠مرّة [*HALAT* و *TDOT* 1:222]).

ش. أ. ق بالإضافة إلى العبرية، ترد אִישׁ فقط في البونية- الفينيقية، والمؤابية (KAI 181:20)، و الآرامية القديمة. وهو غير مستخدم في الأوغاريتية أمّا المُحال إليه للـ "الرجل،" لكنها بدلاً من ذلك تستخدم التعبير *ʾîš* أو *it* و *mt* و *gzr* لإحاطة المدى الدلالي للعبرية אִישׁ.

ع. ق ١. إنّ المعنى الأساسي لـ אִישׁ، رجل، وهو نقيض אִשָּׁה، امرأة (← #٥٨١). لذلك، في التعليمات الدينية حول أمراض الجلد المعدية (لا ١٣)، ع. ٢ و ٩ استخدم אָדָם؛ (← #١٣٢) في "إنْ كانتْ في إنْسَان .." فإنَّ إنسان هنا אָדָם؛ تشمل كل الرجَال، والنّسَاء، والأطفال. على أية حال، ع. ٢٩ يَبْدأ، "وَإذَا كَانَ رَجُلٌ أو امْرَأةٌ (וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה)..." نجد هنا أن الأجناس متميَزة لأن بقية الآية تستمر بالقول "... فيهِ ضَرْبَةٌ فِي الرّأسِ أوْ فِي الذّقَنِ"، وبالطبع تنطق الذقن فقط لـ אִישׁ. وفيما من المفترض أن דָם א كان من الممكن أن تُستخدم في ع. ٣٨ (كما في ع. ٢، ٩)، فتح الاقتباس السابق مع וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה أثر على استعماله ثانية في اقتباس التالي.

٢. المعنى الثاني لـ אִישׁ زوج، كما هو الحال مع אִשָּׁה؛ يعني زوجة. انظر تك ٣: ٦، ١٦؛ ٢٩: ٣٢؛ عد ٥: ١٢- ٣١؛ ٣٠: ٦- ٨ [٧-٩]، ١٠- ١٦ [١١- ١٧]؛ تث ٢٤: ١- ٤؛ ١صم ١: ٨، الخ. الحالة الوحيد في ع. ق لتوازي אִישׁ حين تعني زوج في ١صم ١١: ٢٦، "فَلَمَّا سَمِعَتِ امْرَأةُ أورِيَّا أنَّهُ قَدْ مَاتَ أورِيَّا رَجُلُهَا (אִישׁ) نَدَبَتْ بَعْلَهَا (בַּעַל) ["عَلَيْهِ" ت. إ. ش؛ تَ. ك. ح؛ ت. م]".

٣. على خلاف אִישׁ ، אָדָם قد تُستعمل للحيوانات (تك ٧: ٢ [مرتان]، حيث אִישׁ אוֹ אִשָּׁה مرادف لـ זָכָר וּנְקֵבָה في ٦: ١٩ و ٧: ٣.

٤. تَلفتُ العديد من الآيات انتباهاً لحقيقة أن الله ليس אִישׁ. فالله يقول ذلك عن نفسه (هو ١١: ٩)، وآخرون يؤكدون ذلك عنه (عد ٢٣: ١٩؛ أي ٩: ٣٢). فبلعام يقول، بأن الله غير مُعرّض للنزوات الخادعة التي يفعلها الإنسان (عد ٢٣: ١٩). وعلى خلاف الإنسان المعروف بتعابير غضبه اللا محدودة، فإن غضب الله يُخفف دائماً بشفقته (هو ١١: ٩). لذلك، فإن ما يرفع الله عن الوجود كـ אִישׁ ليس فقط سلطانه و أبديته، لكن وجه الاختلاف أخلاقيٍّ، خصوصاً، موقفه الأخلاقي وموقف تجاه السلوك الأخلاقي في אִישׁ.

٥. رغم ذلك، هناك بضعة حالات حَيْثُ أنَّ אִישׁ مستعملة لله بمعنى إنسان. لذلك، خر ١٥: ٣ يُشير ليهوه كـ "محارب" (אִישׁ מִלְחָמָה، وقا؛ إش ٤٢: ١٣). المفاجيء هنا، أخذاً بوجه الاعتبار حقيقة أن ع. ق يُصور الله خالعاً عليه صفات بشرية، فكيف يكون من النادر أن يستخدم ع. ق אִישׁ لتُشير إلى الله بمعنى الإنسان. وبالتعاون مع מִלְחָמָה (← #٤٨٧٨)، אִישׁ بدلاً من אָדָם؛ الاسم الملائم في التركيب، غير الشبيه بـ אָדָם (الذي له بيئة عسكرية فقط في النصّين الشعريين إش ٢٢: ٦؛ ٣١: ٨)، فـ אִישׁ مُستخدم كثيراً في ع. ق كالمحال إليه للجندي (يش ٨: ١٢؛ ١٠: ٢٤؛ إش ٣: ٢، الخ.).

٦. وما يُثير الاهتمام بشكل خاص هو إشارات ع. ق لله كـ אִישׁ مع المعنى زوج، والاستعمال المقابل لـ אִשָּׁה الزوجة فيما يتعلق بإسرائيل. خلال تجارب هوشع الزوجية يقول الله لعروسه الكافرة، "لَيْسَت امْرَأتِي وَأنَا لَسْتُ رَجُلَهَا" (هو ٢: ٢ [٤]). (لأفكار مشابهة لعلاقة الله بإسرائيل كزوج - زوجة ليس من الضروري استخدام لهذه العلاقة אִישׁ أو אִשָּׁה، انظر إش ٥٠: ١؛ إر ٢: ٢؛ ٣: ١-٥؛ حز ١٦؛ ٢٣). برغم ذلك، سيأتي اليوم الذي يُجدّد فيه عهود الزواج (أو زواج جديد؟) بين الله وإسرائيل، ومرّة أخرى سيكون אִישׁ و אִשָּׁה. لذلك، يقول هوشع ٢: ١٦ [١٨] "وَيَكونُ في ذلك الْيَوْم، يَقولُ الرَّبُّ، أنَّك تَدْعِينَنِي: رَجُلِي (אִישִׁי)، وَلَا تَدْعينَنِي بَعْدُ بَعْلِي(בַּעְלִי)". الكلمة الأخيرة، בַּעַל (← #١٢٥١)، ليستْ تحيل فقط إلى الكنعاني בַּעַל (← #١٢٥٢) لكن أيضاً لمفهوم الزواج، الآن يُنكر، الذي فيه يَمتلك אִשָּׁה كامتداد لحاجاته وملكيته. في ذلك اليوم "إسرائيل ... لن تنظر لربّها كنظرة العبد نحو سيده، لكنها ستتمتع معه بمكانة الشريك والصديق الموالي" (Terrien, 54). كلمات هوشع هذه قريبة جداً من نفس دفء المشاعر لتلك التي قالها يسوع: "لاَ أعُودُ أسَمِّيكُمْ عَبِيدًا، لأنّ العبد لا يَعلم مَا يَعمَلُ سَيِّدُهُ، لكنّي قَدْ سَمَّيْتُكُمْ أحِبَّاءَ لأنّي أعلمتكم بكلِ مَا سَمِعْتُهُ مِنْ أبِي" (يو ١٥: ١٥).

٧. هذا الفَهْم لله كـ אִישׁ، زوج، قَدْ يُوضِّحُ الإحالات المتكرِّرة في ع. ق لطبيعة الله الغيورة الحماسية (קַנָּא אֵל). انظر خر ٢٠: ٥؛ ٣٤: ١٤؛ تث ٤: ٢٤؛ ٥: ٩؛ ٦: ١٥ (قا؛ אֵל־קַנּוֹא، يش ٢٤: ١٩)، كلّ بالارتباط مع ميثاق الله بشعبهَ. عد ٥: ١٤، ٣٠ يَكْشفُ ذلك קִנְאָה، غيرة (← #٧٨٦٣)، مستعمل لحبيب بالقياس بـ אִשָּׁה.

في ضوء ما سبق هناك استنتاجان يفرضان نفسيهما. أوّلاً، من الممكن أن اللغة المستخدمة في ع. ق وصفت علاقة الله العاطفية الودودة بإسرائيل في الميثاق ذات جذور في اللغة الجنسية التي اعتادت على وصف الاتحاد الزوجي بين الزوج والزوجة. ثانياً، وفي ضوء الإحالات المتكررة لغيرة الله في خر/ تث، استعارة الله كزوج אִישׁ لإسرائيل، متطور بشكل مُحزن جداً في رؤى هوشع، وأرميا، وحزقيال، لربما يكون له أصوله في التوراتي.

٨. الوحدات المعجمية אֲנָשִׁים /אִישׁ مُستخدمة بشكل متبادل مع מַלְאָכִים / מַלְאָךְ، ملاك (ملائكة)/ رسول (رُسل) (← #٤٨٥٥)، خصوصاً في تك ١٨- ١٩ وفي قض ١٣. قا؛ أيضاً حين كَان يشوع موشكاً على غزو أريحا، نَظر אִישׁ (يش ٥: ١٣) مُسلّح كجندي، والذي عيّن نفسه في ع. ١٤ كـ "رَئِيسُ جُندِ الرَّبِ שַׂר־צְבָא־יְהוָה".

٩. تعبير الذي يَرد ٧٦ مرّة في ع. ق אִישׁ הָאֱלֹהִים، "رجل الله"؛ ٥٥ منها في ١/ ٢ ملوك. دُعي به أليشع ٢٩ مرّة في ٢ مل، وإيليلا ٧ مرات في ١/ ٢مل. وفي مرات متتالية كرتبة متكررة لموسى (٦ مرات: تث ٣٣: ١؛ يش ١٤: ٦؛ ١ أخ ٢٣: ١٤؛ ٢ اخ ٣٠: ١٦؛ عز ٣: ٢؛ مز ٩٠: ١ [مكتوب فوقها])؛ صموئيل (٤مرات: ١صم ٩: ٦، ٧، ٨، ١٠)؛ داود (٣مرات: ٢ أخ ٨: ١٤؛ نح ١٢: ٢٤، ٣٦)؛ شمعيا (مرتان: ١ مل ١٢: ٢٢؛ ٢ أخ ١١: ٢)؛ حنان (أو جداليا (مرّة: إر ٣٥: ٤). كما يُشير التعبير إلى شخص ما غير معروف ٣٩ مرة (مثل؛ ١صم ٢: ٢٧؛ ١مل ١٣: ١- ٣).

من المثير أن التعبير "امرأة الله" لا يَرد في ع. ق، ولا طُبّق هذا التعبير على أيّ من الأنبياء الأدبيين من القرن الثامن حتى السادس ق. م. ولم يُستعمل ع. ق التعبير "رجل يهوه". أخيراً، عندما طُبّق على كل من موسى وداود، يَظهر كثيراً جداً في الأسفار التالية (١/ ٢ أخ، عز، نح). ونادراً جداً ما يكون التعبير "رجل الله" مستخدماً ليُشير إلى نفسه في حد ذاته (٢مل ١: ١٠، ١٢). وهذا مشابه لاستخدام "يختار" في ع. ق، الذي يُستخدم في الفاعل، وفي التفاخر، والتحقير، فقط من داود لميكال (٢صم ٦: ٢١، "الَّذِي اخْتَارَنِي").

التعبير "رجلُ الله" في أغلب الأحيان ما يكون تعيينَ مانحَ النبوءة أو النبي، الذي معترف به كرجل مُقدَّس ولذا فهو الشخص الذي يُدعى طلباً للمساعدةَ في حلّ المشاكلَ منْ المرض حتى المجاعةَ. رجلُ الله قَدْ يَكُون أمّا متجوَّلا (إيليا، إليشع) أو مقيماً محلياً (صموئيل).

ذكر ← [1] אָדָם [*'ādām* [1]] (آدم، بشر، #١٣٢)؛ ← אִישׁ [1] [*'îš* [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← אֱנוֹשׁ [1] [*'enôš* [1]] (رجال، الرجل الأعزبُ، #٦٣٢)؛ ← אֲשִׁישׁ [*'ăšîš*] (رجل، #٨٦١)؛ ← גֶּבֶר [1] [*geber* [1]]، (الشابُ، #١٥٠٥؛ גְּבִיר [*gebîr*]، سيد، معلم، #١٤٨٤)؛ ← זָכָר [*zākār*] (ذكر، #٢٣٥١؛ זְכוּר [*zekûr*]، ما هو ذكر، #٢٣٤٤)؛ ← מְתִים [1] [*metim* [1]] (رجال، شعبُ، #٥٤٩٣)؛ ← נַעַר [*na'ar* [2]] (ولد، #٥٨٥٣)

أنثى ← אִשָּׁה [*'iššâ*] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבֶרֶת [*geberet*] / גְּבִירָה [*gebîrâ*] (سيدة، ملكة، ربة بيت، #١٤٨٥ / #١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה [1] [*na'ᵃrâ* [1]]؛ بنت، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*neqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ (المحظية، #٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١)

البيبلوجرافيا

TDOT 1:222-35; *THAT* 1:130-38, 247-51; *TWOT* 1:17-18, 59-60; M. Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, 1987; A. M. Grant, "*'adam* and *'ish*: Man in the OT," *AusBR* 25, 1977, 2-11; L. Kutler, "A Structural Semantic Approach to Israelite Communal Terminology," *JANESCU* 14, 1982, 69-77; W. L. Moran, "The Conclusion of the Decalogue (Ex 20:17 = Dt. 5:21)," *CBQ* 29, 1967, 543-54; S. Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*, 1985; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978; A. Wolters, "Proverbs xxxi, 10-31 as Heroic Hymn: A Form-Critical Analysis," *VT* 38, 1988, 446-57; G. A. Yee, "'I Have Perfumed My Bed with Myrrh': The Foreign Woman (*'ssah zarah*) in Proverbs 1-9," *JSOT* 43, 1989, 53-68.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

413 אִישׁוֹן

אִישׁוֹן [*'îšôn*] اسم. حدقة العين (حرفياً "شاب [في العين]"، #٤١٣).

ع. ق ١. الكلمة אִישׁוֹן، مشتقة من אִישׁ (رجل)، تحمل فكرة شيئ ثمين الذي كَان من المفترض أن يُحرس بغيره. وجد الرب إسرائيل في البرية وحرسها كحدقة عينه (تث ٣٢: ١٠)؛ هكذا، إنه من اللائق للشخص المؤمن أن يصلي، "احْفَظْنِي كَحَدَقَةِ عَيْنِكَ" (مز ١٧: ٨)؛ على نحو مشابه، تعليَم الربَ الثمينَ يجب أن يُحرس كما لو كَان بؤبؤ العين (أم ٧: ٢). معنى ممتد لهذه الكلمة هو لفظ وسط، منتصف كذا ("منتصف الليل" أم ٧: ٩؛ ٢٠: ٢٠ [.]. في لا ٢١: ٢٠ "عيب بالعين" أحد الإعاقات الجسدية المُخْتَلفة التي تمنع رجلاً من الخدمة في الكهنوت. معطياً عدم التأكد من المعنى. قبل وينهام Wenham "بالعين المعيبة" بأنه

يُمكن أن يُؤدّي إلى استنتاج مشكوك فيه بأن أي كاهن لديه مشاكل بالنظر كان يستبعد من الخدمة (289). إن مبدأه، على أية حال، صحيح: "القداسة تجد التعبير المادي في الكمال والسواء" (Wenham, 292).

عين، غمز ← אִישׁוֹן [*'îšôn*] (حدقةُ العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [*bābâ*] (حدقة العين، #٩٤٩)؛ ← עַיִן [*'yn*] (يُعَايَنُ شاكا، #٦٥٢٣؛ עַיִן [1] [*'ayin* [1]]، عين، #٦٥٢٤)؛ ← עַפְעַפַּיִם [*'ap'appayim*] (لمعان العينَ، #٦٧٥٧)؛ ← קָרַץ [*qrṣ*] (غمز، قرص، #٧٩٧٥)؛ ← רָזַם [*rzm*] (لمع، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [*t*e*ballul*] (البقعة البيضاءُ في العينَ أو العيبَ في الرؤية، #٩٣١٩)

البيبلوجرافيا

G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*

419	אֵיתָן

אֵיתָן [1] [*'êtān* [1]]، تدفق دائم، متواصل، دائم، ثابت، (#٤١٩).

ش. أ. ق الصفة אֵיתָן هي صيغة ابتهاجية من الجذر יָתַן، (Moscati, 80, §12.14) التي، وإنْ لَمْ يَكُنْ مشهوداً لها في اللغة العبرية الكتابية، تعني يدوم، لا يفشل أبداً، في اللغة العربية (BDB, 450) اللفظ العربي -*wa* *taua*، يتدفق باستمرار [أي، للماء]. نيهوس Niehaus (432) يربط أيضاً بينه وبين الأوغاريتية *ytn* (= العبرية נָתַן) ويقترح الفارق الدقيق "دائم العطاء أو التجدد" (قا؛ اللغة العربية الجنوبية القديمة "وطن"، ملجأ، ملاذ).

ع. ق ١. ترد هذه الصفة ١٣ مرّة وتشير إلى الوجود المستمر للشيء. تظهر في تجاور مع العناصر المائية ٤ مرات (יָם، خر ١٤: ٢٧؛ נַחַל، تث ٢١: ٤، נַהֲרוֹת، مز ٧٤: ١٥؛ عا ٥: ٢٤). في وسط الابتهال على الأفعال الإلهية التي تستحق المديح، يُغدق ناظم المزامير يهوه بالمديح أَنْتَ يَبَّسْتَ أَنْهَارًا دَائِمَةَ الْجَرَيَانِ، و هذا بالتأكيد إشارة إلى شقّه لنهر الأردن (مز ٧٤: ١٥). في تدخل إلهي آخر هائل، عمل موسى كأداة بيد الله ليعيد مياه البحر الأحمر إلى مكانها المألوف (خر ١٤: ٢٧). يُزوِّد وادياً دائم السيلان موقع أداء مراسم الطهارة الطقسية (تث ٢١: ٤) ويَعْمل أيضاً كإجراء للنوع المتوقع للبر من شعبه المختار (عا ٥: ٢٤).

٢. في دعوى عهد يتحدّى ميخا شعب إسرائيل لتقديم قضيتهم ويدعو الجبال، والتلال، وأساسات الأرض كشهود (مى ٦: ١- ٢). يُصحِّحُ العديد منْ المعلّقين הָאֵתָנִים بالنصِّ الماسوري؛ (الثابتون) إلى הַאֲזִינוּ (يَعطي أذناً). على أية حال، في ضوء قوانين النصِّ النقدي الطبيعي (← النقد النصِّي: الدليل) ومؤشرات سياقية، تبقى قراءة النصِّ الماسوري. الأسس "الدائمية" للأرض، عناصر دائمة في العالم المادي، تخدم بشكل شاعري كشهود على أعمال شعب الله. إن الدعوة النبوية للشهود منذ بداية دعوى العهد شائعة. السماوات والأرض، عادة ما يكونوا حاضرين في التصديق على العهد بين يهوه وشعبه المختار (تث ٤: ٢٦؛ ٣٠: ١٩؛ ٣١: ٢٨)، ويَظْهرون كشهود في السياقات التالية (تث ٣٢: ١؛ مز ٥٠: ٤؛ إش ١: ٢). ولو أنَّ النداء للجبال لتعمل كشهود فريد في الأدب التوراتي، إلاَّ أنه مألوف في معاهدات ش.أ. ق. فبعد تدوين أسماء الآلهة المُخْتَلفة في المعاهدات الأكادية والحيثية يُكتب في مُستهل الرسالة النصِّيّة "الجبال، والأنهار، والينابيع، والعمق العظيم، والسماء، والأرض" (Hillers, 76-77).

٣. الصفة אֵיתָן تصف صمود يوسف في وجه المحن العديدة (تك ٤٩: ٢٤)، والأمن أو ديمومة الأشخاص (أي ١٢: ١٨) أوالأمم (عد ٢٤: ٢١؛ إر ٥: ١٥؛ ٤٩: ١٩؛ ٥٠: ٤٤)، أوتجربة الألم المستمرّة لشخص ما (أي ٣٣: ١٩).

٤. الشطرة الثانية في أم ١٣: ١٥ سبّبت مناقشة هامة. يُؤكِّد Driver (181; cf. Hubbard, 146) على أنِ أداة النفي אַי، هابلوجرافي Haplography [الحذف العرضي في كتابة أو نَسْخ واحد أو أكثر من حروف متجاورة ومتشابهة، مقاطع، كلمات، أو خطوط، كـ emgat لـ ememgat]، ليكون التعبير "لا يدوم" وآخرون يقبلون القراءة المقترحة من سب (אֵידָם)، دمار. على أية حال، يُشير البعض كهارتلي Hartley (*TWOT*, 419) إلى أن أسلوب الخائنين يستمر في السريان "مُشكلا أخدوده بحيث لا يبقى هناك مفرٌّ". وفي الترجمات العربية فقد أبقت على أداة النفي، فنجد أن "طَرِيقُ الغادرينَ قاسيَة" ت. ي. ح؛ "طَرِيقُ الْغَادِرِينَ وَعِرَةٌ" ت. إ. ش؛ ت. س. ف؛ ت. م؛ و "سَبِيلُ الْغَادِرِينَ فَلاَ يَدُومُ" ت. ك. ح.

٥. صيغة الجمع من אֵיתָן، אֵתָנִים، ترد ١. كلقب كنعانى للشهر السابع من التقويم اليهودى (١مل ٨: ٢). وقد حمل هذا الاسم على الأرجح لأن الموسم الممطر في فلسطين بدأ في أكتوبر/ نوفمبر وفي هذا الشهر كل الأودية ومجارى الأنهار تفيض باستمرار بالماء.

ثابت، باقٍ: ← אֵיתָן [1] [*'êtān* [1]] (دائم مسترسل، متواصِل، دائم، باقٍ، #٤١٩)؛ ← חכה [*hkh*] (انتظار، يَطوق، يَترقب، أمل، #٢٦٧٥)؛ ← انتظار، أمل، يَطوق، يَشتاق، #٣٤٩٨)؛ ← יכל [*ykl*] (قَدَر، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← קוה [1] [*qwh* [1]] (تلكَّأ، آمل، توقع،

انتظر، #٧٧٤٧)، ← שׂבר [*śbr* ²] (اختبر، استقصى، آمل، انتظر، فحص، #٨٤٣٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:419; G. Driver, "Problems in the Hebrew Text of Proverbs," *Bib* 32, 1951, 173-97; D. Hillers, *Micah*, 1984; D. Hubbard, *Proverbs*, 1989; S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, 1964; R. Niehaus, "Amos," in *The Minor Prophets*, ed. T. McComiskey, 1992, 1:315-494; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, SVT H6, 1958; B. K. Waltke, "Micah," in The *Minor Prophets*, 1993, 2:591-764.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٤٢١ (אַךְ، [*'ak*]، فقط، بالتأكيد)، ← أدوات

٤٢٣ (אַכְזָב، [*'akzab*]، خادع، إحباط)، ← #٣٩٤١

425 אַכְזָר

אַכְזָר [*'akzār*]، صفة. قاسي (#٤٢٥)؛ אַכְזָרִי [*'akzārî*] صفة. قاسي، مُتحجِّر القلب (#٤٢٦)؛ אַכְזְרִיּוּת [*'akzᵉrîyyût*]، اسم. قسوة (#٤٢٧). ولأجل تشكيلة، استناداً على الجذر כזר، انظر *IBHS* 5.6e; 5.7d.

ش. أ. ق لا يَرِد في أي من هذه الاشكال في المجموعة الأوسع للغات السامية الشبيهة في الشكل والمعنى، تنحصر فئة هذه الكلمة (وجذرها *kzr*) في العبرية والآرامية الربانية.

ع. ق ١. فَهم الصفة אַכְזָרִי يأتي بشكل أكثر وضوحاً من دراسة التعابير المرادفة والمتضادة التي ترد في سياقها. إن الوصف النعتي مستخدم للبشر، والأعداء الذين ليس لديهم رحمة (רָחַם، إر ٦: ٢٣؛ ٥٠: ٤٢)، الشخص الذي لا يرحم (חֶסֶד، أم ١١: ١٧)، أوالذى لا يهتم بالحيوانات، بالمقارنة مع الأبرار الذين يعتنون بها (١٢: ١٠). التعبير العربي "قاسي" يلائم جيداً كُلاً من هذه السياقات، بينما يَعْمل آخرون الذين يوصفون بهذا المصطلح (أم ٥: ٩؛ ١٧: ١١).

يستخدم هذا المصطلح أيضاً لأعمال الله، وبذا من الممكن أن يُؤدّي إلى صعوبة لاهوتية. يَصفُ أرميا غضب الله المبرّر الموجه نحو إسرائيل. يُعاقبها أو يضربها كأنه عدو أوشخص "قاسٍ" (٣٠: ١٤، انظر *IBHS* 10.2.2e). إنَّ يوم مجئ يهوه، يوم غضبه وسخطه، يوصف أيضاً على أنه "قاسٍ" (إش ١٣: ٩). تنشأ المشكلة في استخدام مصطلح ليَدُلّ عادة إلى تجاهل قاسٍ أوحتى الاستمتاع بالألم في وصف أفعال إلهية. وهذا يَبدو على أنه مشكلة منظورة، على أية حال، بدلاً من استصغارَ الله. لكي يعلم شعبه الضال، بأن الله لابد وأن يستخدم عقابه التأديبي. فمن منظور الله هذا عمل تربوي وخلاصي، يؤدي إلى إستعادة العلاقة مع شعبه. من منظور شعبه، على أية حال، كمتلقين متمردين لعقابه، سيبدو في أغلب الأحيان أنه قاسي.

٢. الصفة אַכְזָר مُستخدمة في ثلاث حالات في ارتباط بحيوانات أو بكائنات معروفة بالوحشية: الكوبرا (تث ٣٢: ٣٣)، والحوت لوياثان (أي ٤١: ١٠ [٢])، والنعامة (مرا ٤: ٣؛ قا؛ أي ٣٩: ١٣-١٨). يستخدم أيوب نفس الصيغة في اتِّهام الله نفسه بكونه (הָפַךְ) الشخص الغير متوقع منه أن يكون قاسياً بدون رحمة في تحول ظهره عن احتياجات أيوب بدون سبب واضح (٣٠: ٢١). مرّة أخرى، هذا وصف من المنظور الإنساني، الذي فيه لا يُغير من شخصية الله، لكنه يَظْهر فقط ليفعل ذلك، حين كان أيوب غافلاً عن القوى المحركة لكل ذلك وتكمن وراء حالته المستميتة.

٣. وورود الاسم الفريد (أم ٢٧: ٤) يَتعلَّق بالمشاعر الإنسانية. الغضب (חֵמָה [← #٢٧٧٩]) والهياج (אַף، [← #٦٧٨]) يتسمان بأنهما غامران و"قاسيان" أوبلا رحمة، كونهما قادرين على، وإن لم يكن ذلك مستوجباً، نتائج مدمرّة. وهما معاً كلاشيئ بالمقارنة مع الغيرة. السياق نفسه لا يُقدِّم مساعدة كبيرة في تعريف المصطلح، لكن "الوحشيَّة" كما اشتقَّ من مرات الورود المُناقشة سابقاً، تلائم هذا السياق أيضاً.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

٤٢٦ אַכְזָרִי [*'akzārî*]، قاسى، متحجّر القلب ← #٤٢٥

٤٢٧ אַכְזְרִיּוּת [*'akzᵉrîyyût*]، قسوة ← #٤٢٥

٤٢٨ אֲכִילָה، (*'akîlâ*)، وجبة ← ٤٣٠

430 אכל

אכל [*'kl*]، قَل. أكل. التهم؛ نهش (٧٣٩ مرّة)؛ نِفْعَل. يُؤكل (٤٥ مرّة)؛ بُعِّل، (أو قل. مبني للمجهول) يكون (جُعل) مأكولاً (٥ مرات)؛ هِفْعِيل. دعْ / صنعَ... كُل (٢٠ مرّة) (الفعل. ٨٠٩ مرات [+ ٧مرات بعَل. في الآرامية]؛ #٤٣٠؛ *HALAT* 44b-45b)، אֲכִילָה [*ᵃkîlâ*]، وجبة (ترد ١، #٤٢٨، *HALAT* 44b)، אֹכֶל [*'ōkel*]، طعام (مذكر) (٣٩ مرّة، #٤٣١، *HALAT* 45b-46a)، אָכְלָה [*'oklâ*]، أكلة، وقود (?) (مؤنث) (١٧ مرّة، #٤٣٣، *HALAT* 46a)، מַאֲכָל [*maᵃkāl*] مأكل،

قوت (مذكر) (٣٠ مرّة، #٤٤٠٧، HALAT 512b)، מַאֲכֶלֶת [ma’ᵃkelet]، سكينة (← #٤٤٠٨)؛ מַאֲכֹלֶת [ma’ᵃkōlet]، أكلة، تغذية (مؤنث)، وقود (؟) (٢ مرّة؛ # ٤٤٠٩، HALAT 512b)، מַכֹּלֶת [makkōlet]، أكلة، معيشة (مؤنث)؛ صيغة مُخْتَلفة من מַאֲכֹלֶת (ترد ١.، # ٤٨١٨، HALAT 549b).

ش. أ. ق الجذر אָכַל، في كُلٍّ من صيغ الفعل (يعني "أكل، التهم، افترس") وصيغ الاسم (بالمعاني ذات الصلة)، شائع في أكثر اللغات السامية القديمة،بضمن ذلك: الفعل الأكادي *akalu*، (*CAD*, A/1, 245b-59a; *AHw* 1:26b-27b)، والاسم *akalu/aklu*، (رغيف) من الخبز، (طبق من) الطعام (*CAD*, A/1, 238b-45a; *AHw* 1:26a-b)، الفعل الأوغاريتي *’akl*؛ والاسم *’akl / ’ikl*، غذاء / أكل (؟) (*WUS* 176; *UT* 158; *CML²* 141a) والفعل الكنعاني *’kl* (حاشية في أقراص تل العمارنة *DISO* 12)؛ والاسم العموني *’kl*، طعام، غلة (؟) (Jackson, 93, 98)؛ والفعل الفينيقي *’kl*، (*DISO* 12; *KAI* 24, line 6 في تشبيهات موازية *[km]’s*، *’klt* "كالتهام النار"؛ قا؛ Tomback, 15)؛ والآرامية القديمة، و Ya’udic، والآرامية المصرية الفعل *’kl*، (*DISO* 12-13)؛ في الآرامية المصرية، الاسم *m’kl(’)*، (*DISO*, 141)؛ وفي التوراة السامرية، الاسم אֲכַל، طعام (Murtonen, 32)؛ والآرامية الكتابية الفعل אֲכַל (مثل؛ دا ٤: ٣٣ [٣٠])؛ والعربية الفعل "أكل" (Wehr, 21b-22a)، وإشكال الاسم "أكل" *‘akl*، غذاء، وجبة طعام؛ و "أكل" *‘ukl*، طعام، فاكهة؛ و "أكلة" *‘akla*، وجبة طعام؛ و "مأكل" *ma’kal*، طعام؛ *mu’fkil*، رفيق المائدة؛ واسم الفاعل أو اسم المفعول (الصفة) صيغ *‘akk-fl / ‘akiyl / ‘kwl*، نهم، شره، و*ma’kl*، صالح للأكل (Wehr, 22a-b)؛ في الأثيوبية الفعل *‘akala*، يكون كافياً لـ ، يشبع، الصفة *‘ekul*، كافٍ، كاف (Lambdin, 383) والاسم *‘ekel*، طعام (Leslau, 10)، في Tigre، الاسم *‘ekel*، غلة، حبوب (*TigrWb* 376a) اللفظ الأوغاريتي *‘akl*، طعام، أحياناً موازي للاسم *mstt* شراب (*RSP*, 2, ix 38a-c, 395).

ع. ق ١. في ع. ق الفعل אָכַל "أكل، التهم، نهش" يَرد في قَل.، نِفْعَل.، بُعَّل. (أو قَل . مبني للمجهول)، والجذور هِفْعِيل. يَظهر الفعل في كل من السياقات الطقسية وغير الطقسية، حيث أمّا البشر، أو الحيوانات، أو الإشياء غير الحية تكون فاعلة. ويُستخدم عموماً في مثل هذه السياقات التركيبية المبسطة جداً، "أكل وشرب (שָׁתָה، ← #٩٢٧٢)"، والتي غالباً تُصور الإستمتاع، كما في قول الجامعة "لَيْسَ لِلإِنْسَانِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَأْكُلَ (אָכַל)وَيَشْرَبَ (שָׁתָה)، وَيُرِيَ نَفْسَهُ خَيْرًا فِي تَعَبِهِ" (جا ٢: ٢٤؛ قا؛ ٣: ١٣؛ ٥: ١٨ [١٧]؛ ٨: ١٥). في مكان آخر، على أية حال، قد يعني هذا التركيب التشارُك في المرح المفرط (خر ٣٢: ٦؛ ١صم ٣٠: ١٦؛ ١مل ١: ٢٥؛ قا؛ الأوغاريتية *tlhmn[.]ilm. ’wtstn || tstn y(n) ‘d sb*، "الآلهة أكلت وشربت، شربت خمراً حتى سكرت"، ([RS 24. 258, Obv. lines 2-3 (Pope, 171-72)])، أو التهم ببساطة وجبة طعام كاملة (تك ٢٤: ٥٤؛ قض ١٩: ٤، ٦، ٢١؛ ١مل ١٩: ٨).

العديد منْ التعابير تَتضمَّنُ אָכַל تعني دماراً. حيث يُقال عن القوات المعادية أنها "التهمت" (أي، دمرت) أوَّلئك المهزومين — مثل هذه القوات كـ: الحرارة المحرقة، تك ٣١: ٤٠؛ الجوع والوباء، حز ٧: ١٥؛ (أسنان/ فكاكِ) الظالمين، أم ٣٠: ١٤؛ مى ٣: ٣؛ أراضى العدو (تَأْكُل سُكَانَها)، عد ١٣: ٣٢؛ أوغابات غادرة، ٢صم ١٨: ٨. السيف، الذى يُطلق على نصله "فَمَّه" (قا؛ לְפִי־חָרֶב، "بفم/ حد السيف" تك ٣٤: ٢٦؛ قض ٤: ١٥، ١٦؛ ١٨: ٢٧)، يُقال بشكل تعبيري "يَنْهَشُ" ضحاياه (٢صم ٢: ٢٦؛ ١١: ٢٥؛ ١٨: ٨؛ قا؛ تث ٣٢: ٤٢). والنار، التي دُعي لهيبها "أَلْسِنَةُ" (قا؛ לְשׁוֹן אֵשׁ، لسان/ لهب النار)، قيل بأنها"تَلْتَهِمُ" وقودها (لا ٦: ١٠ [٣]؛إش ٥: ٢٤؛ قا؛ نار من عند يهوه لا ١٠: ٢؛ عد ١١: ١؛ ١٦: ٣٥؛ ١مل ١٨: ٣٨). حتى يهوه نفسه، إله الذي يغضب بغيرةٍ ضد عبدة الأوثان، يوصف هكذا كـ "نَارٌ آكِلَةٌ" (אֵשׁ אֹכְלָה، تث ٤: ٢٤)، أو لِسَانُهُ كَنارٍ آكِلَة (إش ٣٠: ٢٧).

فقرات معيَّنة في ع. ق تُقرُّ بعادةٍ قديمة حيث طرفي قسم أوعهد يُصادقان عليه بتناول وجبة قربانية معاً. مثل هذه المناسبات لَرُبّما كانت ذات طبيعة سياسية بشكل رئيسي (تك ٢٦: ٣٠؛ ٣١: ٥٤)، لكن أمثلة أخرى في ع. ق لوجبات طعام قربانية لها مغزى ديني واضح (خر ٢٤: ١١)، بضمن ذلك تلك التي تُمنع إسرائيل من تناول الولائم القربانية على الجبل ورفع عينيه إلى أصنامه (خر ١٨: ٦، ١١؛ ٢٢: ٩).

٢. استخدامات ع. ق كثيرة للفعل حيث يَرد في السياقات التي تصف مناسبة تناول طعام والتي تتصل بالرمزية المُقدَّسة غير المختلطة. رُبّما المثال الأعظم لتناول الطعام كرمز للأمر المُقدَّس هو الذي يُصور يهوه / الله مُعلناً صلاحية كل أنواع الطعام للأكل والتي بها قد يحيا البشر (تك ١: ٢٩- ٣٠؛ ٢: ٨- ٩)، ثم واضعاً المبدأ الرئيسي للحدود المُقدَّسة عن طريقِ تسمية نوع واحد من الطعام مُحرم (تك ٢: ١٥- ١٧). حقاً، لجامع (جامعي) سفر التكوين، لقد أدى إنتهاك التحريم الرئيسي إلى أن يُلخص ميل البشرية نحو مخالفة الأمر المُقدَّسِ ليهوه/ لله (تك ٣: ١- ٧، ١١- ١٣)، وهكذا أصبح مفسراً من خلال علم أسباب أمراض حالة النفي الولادية للبشرية من الطعام مصدر الحياة الأبدية (تك ٣: ٢٢). هناك استخدامات عديدة للفعل في النصّوص

الطقسية، شاملة أوّلئك الذين يصفون المحرمات المتدرّجة المتصلة بأوّلئك الذين قد يتناولون من التُقدِّمات القربانية (لا ٦: ٨ [٦: ١] – ٧: ٣٦؛ ١٧: ١٠- ١٢؛ خر ٤٤: ٣)، أوّلئك بالمشاركة الطقسية في بكر الحيوانات الأليفة أوعشور الحصاد (عد ١٨: ١٧ -٣٢؛ تث ١٤: ٢٢- ٢٩). إضافة إلى هؤلاء، هناك محرمات عديدة ضد تناول أطعمة غير نظيفة (سواء حيوانات معيَّنة [لا ١١: ٢- ٢٨، ٤١- ٤٧؛ تث ١٤: ٣- ٢٠]؛ أو الجيفة (خر ٢٢: ٣١ [٣٠]؛ لا ١١: ٣٩- ٤٠؛ ١٧: ١٥- ١٦؛ تث ١٤: ٢١أ)، أو الدم (لا ١٧: ١٠- ١٤) — مثل هذه المحرمات على الأقل جزئياً، تمثل التقسيمات المُقدَّسة ضمن وبين أوامر الطبيعة والمجتمع الإنساني (قا؛ Simoons; Douglas).

في الحقيقة، إنَّ الأكل والشراب يستخدمان غالباً معاً في وصف تصويرى للتدنيس المُقدَّسي في مز ٥٠: ١٣، שָׁתָה || אָכַל؛ في تعارض نموذجي للتعويض الطقسي (ع. ٨- ١٣)، والتي يرفضها الله بسخرية أن يتلقى تُقدِّمات بسبب آثام شعبه المُدنسة (قا؛ تث ٣٢: ٣٧- ٣٨، حيث يُوبّخ يهوه شعبه ضمنياً بشكل واضح ساخراً من تلك الآلهة اللاتي أكلت وشربت تُقدِّمات شعبه) في التصوير الحي لذبيحة جوج المدنسة ليهوه (حز ٣٩: ١٧- ٢٠)، التوازي الشعري لـ אָכַל مع שָׁתָה يَرد ٣ مرات، وكل تكرار يُشدِّدُ على التصوير الدموي لتناول جيفة الطيور والحيوانات غير الطاهرة المدعوة لتناول اللحم وشرب دماء هذه الذبائح المقتولة في معركة يهوه الأخيرة (قا؛ حز ١٢: ١٨- ١٩؛ إش ٢٩: ٨).

٣. صورة ع. ق لوليمة تتضمن كلاً من الطعام والشراب. مُؤثّثة أساساً لدينونة الأشرار الذين يتخمون أنفسهم بالمتع (مثل؛ عا ٦: ٤- ٦) وإشارة للبركة الآتية على الأبرار في ملكوت الله: عربدة أورُشَليم، التي تُدان في وحي إشعياء ضد وادي الرؤيا (إش ٢٢: ١٢- ١٣)، ستعطى مكاناً لوليمة يهوه على جبل صهيون التي ستصاحب قيامة الأبرار من "كل الشعوب" (إش ٢٥: ٦- ٨؛ قا؛ مت ٢٢: ٢- ١٤ [= لو ١٤: ١٥- ٢٤]؛ ٢٦: ٢٩؛ أع ١٠: ٤١؛ مت ٨: ١١).

٤. صيغة الاسم אֹכֶל وאָכְלָה؛ ظهرت على وجه الاحتمال كانعكاسات مذكرة ومؤنثة لنفس اللفظ "طعام" (قا؛ Koehler)، ولو أنَّه في استخدام ع. ق يَظْهر الأخير (دائماً לְאָכְלָה) فقط في سياقات كهنوتية بصورة مؤكدة في تك (تك ١: ٢٩، ٣٠؛ ٦: ٢١؛ ٩: ٣) و خر (خر ١٦: ١٥) و لا (لا ١١: ٣٩؛ ٢٥: ٦)؛ و حز. من الإثنان، اللفظ אָכְלָה فقط يُشير بشكل تعبيري للتزوّد بالوقود كطعام للنار (حز ١٥: ٤، ٦؛ ٢١: ٣٢ [٣٧]). رُبّما يتعلّق بالأخير الشجب القوي لأوّلئك الذين سيبقون في أورُشَليم حيث ستُلتهم بالنار (הָאֹכֶל בָּאֵשׁ، حز ٢٣: ٢٥) لأنهم، بين ممارسات مقيتة أخرى، قدّموا أطفالهم كغذاء (לְאָכְלָה) لأوثانهم (حز ٢٣: ٣٧، قا؛ ١٦: ٣٦). الاسم אֹכֶל "طعام" || للاسم מֶסֶךְ "شراب" يَرد في مز ١٠٢: ٩ [١٠] (RSP, 2, ix 38f, 395). أيضاً صيغ الاسم מַאֲכָל وמַאֲכֹלֶת على ما يبدو مُذكر ورود أفعال مؤنثة بنفس الوحدة المُعجميَّة، بمعنى "طعام، قوت". ولو أن في استخدام ع. ق يُحيل الاسم المؤنث بشكل تعبيري فقط للتزوّد بالوقود، كطعام للنار (إش ٩: ٥ [٤]؛ ٩: ١٩ [١٨])، إنها تبقى מַכֹּלֶת "طعام" (١مل ٥: ١١ [٢٥] = εἰς βρώματα في سب، ٢أخ ٢: ٩ [١٠] من المحتمل أن تكون صيغة إملائية (GKC § 23f; Koehler). الاسم المذكر מַאֲכָל "طعام" يَرد في تتابع مع الاسم מִשְׁתֶּה "شراب" مرتين في ع. ق، كلتا المرتين حديثتان (عز ٣: ٧؛ دا ١: ١٠؛ قا؛ RSP, 2, ix 38d, 395). الاسم אֲכִילָה يَظْهر فقط في ١مل ١٩: ٨ حيث يتسق مع نوع اسم المَصدري (GKC §§841 [d], 94e)، ومن المحتمل أنه يعني "وجبة" "لقد دخلته بذلك قوَّة بتلك الأكلة (הָאֲכִילָה הַהִיא) أربعين نهاراً وليلة (ترجمة مؤلف).

٥. يَقرُّ سفر دانيال بصحة اللفظ الآرامى الكتابي אֲכַל فقط في ضجيج: الحيوانات (دا ٧: ٥، ٧، ١٩، ٢٣)، ولتناول نبوخذ نصر الحشائش مثل الماشية (دا ٤: ٣٣ [٣٠])، وفي التعبير קַרְצוֹהִי דִּי / אֲכַלוּ קַרְצֵיהוֹן (حرفياً "أكلوا قطعاً من")، أي "اتهموا/ اشتكوا زوراً" (دا ٣: ٨؛ ٦: ٢٤ [٢٥]؛ قا؛ التعبير الأكادي *karsi akalu* [حرفياً "يأكل افتراءاً"]، بمعنى "يتُّهم [زوراً]، يشجب" [false-ly]، ([AHw 1:450b; CAD, K, 222b-23a]).

ب - ت الأسماء المتشابهة البعد كتابية للجذر אָכַל؛ قد يُوجَدُ في ميش. عبر. الفعل אכל، (-Jastrow, 63a-b)، وصيغ الاسم אוֹכֶל، طعام (Jastrow, 25a) و מַאֲכָל، طعام (Jastrow, 723a) والآرامية اليهودية الفعل אֲכַל، (Jastrow, 63b) وصيغ الاسم אוּכְלָא، طعام (Jastrow, 25a) وאָכְלָא، والـ *-nomen opifi cii* אָכָלָא، آكل (Jastrow, 63b)؛ والفعل السرياني *'ekal*، (Payne Smith, 15b-16a)، وصيغ الاسم *'fklfnf'*، التهام، تسوس (في السن) (,Payne Smith 16a)، *m'kltf*، طعام (Payne Smith, 246b)؛ و *m'klf'*، طعام (Payne Smith, 247a)؛ وفي المندائية (*MdD* 16b).

أكل، تدبيرُ، قوتُ، طعمُ: ← אכל [*'kl*] (أكل، التهم، نهش، #٤٣٠)؛ ← ברה [*brh* [1]] (التهمُ حصصَ، أخذ مؤن [؟]، #١٣٥٦)، ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، جسد، #١٤١٤)، ← גזר [*gzr* [2]] (قطعُ، ذبحُ؛ مزّق، افترس، #١٦١٦)، ← זון [*zwn*] (زوّد، إشبع، #٢٣١٥)، ← טעם [*t'm*] (مذاق، فحصُ، ذوقُ، يُميّز، #٣٢٤٧)، ←

כרה [*krh* [3]] (يخدم، مأدبة، يُقدِّم، #٤١٢٧)، ← להט [*lht* [2]] (يلتهم، يفترس، #٤٢٦٦)، ← לחם [*lhm*] (الشيءُ الذي سَيُبتَلَعُ، لقمة ممتازة، طيبة، #٤٢٦٩)، ← לחך [*lhk*] (لعق، #٤٣٠٨)، ← לחם [*lḥm* [2]] (يُطعم، يأكل، #٤٣١٠)، ← לעט [*l't*] (بلع؛ عمل / سَمَحَ بالبلع، #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:642-45; 2:689-95; *TDOT* 1:236-41; *THAT* 1:138-42; *TWAT* 1:252-59; *TWOT* 1:39b-40b; H. A. Brongers, "Fasting in Israel in Biblical and Post-biblical Times," *OTS* 20, 1977, 1-21; R. de Vaux, *AncIsr* 2:449-50; M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, 1966; idem, "Deciphering a Meal," *Daedalus*, Winter 1972; repr. in C. Geertz, ed., *Myth, Symbol and Culture*, 1971, 61-81; P. Farb and G. Armelagos, *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*, 1980; J. Gnilka, "Das Gemeinschaftsmahl der Essener," BZ NS 5, 1961, 39-55; W. Herrmann, "Gtterspeise und Gttertrank in Ugarit und Israel," *ZAW* 72, 1960, 205-16; K. P. Jackson, *The Ammonite Language of the Iron Age*, HSM 27, 1983; A. W. Jenks, "Eating and Drinking in the OT," *ABD* 2:250b-54b; L. Koehler, "Problems in the Study of the Language of the OT," *JSS* 1, 1956, [3-24] 20-22 (on *'kl* and its اسم. derivatives); T. O. Lambdin, *Introduction to Classical Ethiopic [Ge'ez]*, HSS 24, 1978; A. Murtonen, *An Etymological Vocabulary to the Samaritan Pentateuch*, 1960; F. Ntscher, "Sakrale Mahlzeiten von Qumran," in *FS H. Junker*, 1961, 145-74; J. L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, 1959, 7; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; M. H. Pope, "A Divine Banquet at Ugarit," in *The Use of the OT in the New and other Essays*, FS W. S. Stinespring, ed. J. M. Efird, 1972, 170-203; S. A. Reed, "Food in the Psalms," PhD diss., Claremont Graduate School, 1987; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers*, WMANT 14, 1967; Y. Rosengarten, *Le concept sumérien de consommation dans la vie économique et religieuse*, 1960; J. Schmid, "Essen und Trinken," in *LTK* 3, cols. 1112-13; R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel: Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamin*, 1964; F. J. Simoons, *Eat Not This Flesh: Food Avoidances in the Old World*, 1961; J. Soler, "The Semiotics of Food in the Bible," in R. Forster and O. Ranum, eds., *Food and Drink in History*, 1979, 126-38; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978; J. van der Ploeg, "The Meals of the Essenes," *JSS* 2, 1957, 163-75; A. van Selms, "Food," ISBE 2:327a-31a; S. Woudstra, "Eat," ISBE 2:6b-8a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٤٣١ (אֹכֶל، [*'okel*]، طعام)،← # ٤٣٠

٤٣٣ (אָכְלָה، [*'oklâ*]، طعام، قوت)،← # ٤٣٠

٤٣٤ (אָכֵן، [*'aken* [1]]، بالتأكيد)، ← # أدوات

436 אכף

אכף [*'kp*] يضغط بشدَّة (#٤٣٦)، אֶכֶף [*'ekep*] اسم. ضغط، استعجال (#٤٣٧)

ع. ق الفعل אָכַף يَرِد فقط في أم ١٦: ٢٦، والاسم אֶכֶף فقط في أي ٣٣: ٧

ضغط، عصر: ← אכף [*'kp*] (يضغط بشدَّة، #٤٣٦)؛ ← אלץ [*'ls*] (يضغط بشدة على، #٥٥٢)؛ ← זור [*zwr* [1]] (ضغط، عصر، #٢٣١٨)؛ ← זרר [1] [*zrr* [1]] (عصر[جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← לחץ [*lhṣ*] (ضغط، #٤٣١٥)، ← מיץ [*mîṣ*] (ضغط، #٤٧٩٠)؛ ← מעך [*m'k*] (ضغط، عصر، سحق، #٥٠٨٠)؛ ← מצה [*mṣh*] (استخرج، نزح، #٥١٧٢)؛ ← פצר [*pṣr*] (ألحّ، ضغط، دفع، #٧٢١٠)؛ ← שחט [*śḥṭ*] (كبس، عصر العنب، #٨٤٦٩)

إم. دانيال كارول آر. *M. Daniel Carroll R.*

٤٣٧ (אֶכֶף، [*'ekep*]، ضغط، إلحاح)، ← #٤٣٦

438 אכר

אִכָּר [*'ikkār*]، اسم. فلاح، حارث (#٤٣٨).

ش. أ. ق الكلمة אִכָּר كلمة مستعارة من الأكادية *ikkaru* "عامل مزرعة" "عامل مستأجر للزراعة")، الذي تم استعارته من السامرية *engar* ("مزارع")؛ قا؛ *AHw* 1:368 والعربية *'akkar* والسريانية *'akkara* مُستخدم بمعنى "الحارث".

ع.ق ١. الاسم אִכָּר لم يُستخدم "فلاح/مزارع" عموماً، لكن بمعنى الشخص الذي يَعْمل لصالح فلاح (Gese) ومعتمداً على خير المجتمع (W. L. Holladay, *Jer-emiah*, Hermeneia, 1986, 1:431). حرث وزرع الحقول. عمل الفلاح אִכָּר كان مختلفاً إلى حد ما عن ذلك الخاص بالراعي والكرامي. تضمن إعداد التربة للمحاصيل

ورعاية الثيران. قا؛ "وَأَسْحَقُ بِكَ الرَّاعِيَ وَقَطِيعَهُ، وَأَسْحَقُ بِكَ الْفَلاَّحَ (אִכָּר) وَفَدَّانَهُ" (إر ٥١: ٢٣) مع "وَيَقِفُ الأَجَانِبُ وَيَرْعَوْنَ غَنَمَكُمْ، وَيَكُونُ بَنُو الْغَرِيبِ حَرَّاثِيكُمْ (אִכָּרֵיכֶם، حرفياً [يكونوا] فلاحوك) وَكَرَّامِيكُمْ" (إش ٦١: ٥؛ قا؛ إر ٣١: ٢٤)، ومع "خَجِلَ الْفَلاَّحُونَ (אִכָּרִים) وَلْوَلَ الْكَرَّامُونَ عَلَى الْحِنْطَةِ وَعَلَى الشَّعِيرِ" (يؤ ١: ١١أ).

كان אִכָּרִים، الفلاح، هو الخاسر الأوّل من النكسات الزراعية، لذلك، كان معتمداً على بركة الله. على سبيل المثال، يجب على אִכָּרִים أن يندب بسبب حصاد الغلال الفاشل (يؤ ١: ١١). فقد جلبت تجربة فشل المحصول الخزي، "مِنْ أَجْلِ أَنَّ الأَرْضَ قَدْ تَشَقَّقَتْ، لأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَطَرٌ عَلَى الأَرْضِ خَزِيَ الْفَلاَّحُونَ. غَطَّوْا رُؤُوسَهُمْ" (إر ١٤: ٤؛ قا؛ يؤ ١: ١١)، بحث إشعياء عن زمن البركة حينما "يَكُونُ بَنُو الْغَرِيبِ حَرَّاثِيكُمْ (אִכָּר) وَكَرَّامِيكُمْ" (إش ٦١: ٥).

٢. إن فهم الممارسات الزراعية لإسرائيل ضروري لفهم الكثير من ع. ق حيث شكلت الزراعة الأساس لاقتصاد إسرائيل، لذا كان من الممكن أن تُرى أرض الموعد كأرض صالحة للزراعة بدون منازع (قا؛ تث ٨: ٦- ٩). كان النجاح الزراعي هو نتاج البركة الإلهية في ع. ق، بينما الكارثة الزراعية كانت هي النظير للعنة الإلهية (قا؛ تث ١١: ٨- ١٦؛ حج ١: ١٠- ١١؛ ملا ٣: ١٠- ١٢).

كانت الزراعة عملاً نبيلاً لأن الفلاح ربط نفسه بخليفة الله، كان معتمداً على بركة الله، وساهم في خير المجتمع. ملك صالح، مثل عزيا (← #٦٤٦٠)، كان يُتذكر لأجل مساهمته في كلّ نواح الزراعة والفلاحة، بضمن ذلك الزراعة "وَبَنَى عُزِّيَّا أَبْرَاجًا فِي أُورُشَلِيمَ عِنْدَ بَابِ الزَّاوِيَةِ وَعِنْدَ بَابِ الْوَادِي وَعِنْدَ الزَّاوِيَةِ وَحَصَّنَهَا. وَبَنَى أَبْرَاجًا فِي الْبَرِّيَّةِ، وَحَفَرَ آبَارًا كَثِيرَةً لأَنَّهُ كَانَ لَهُ مَاشِيَةٌ كَثِيرَةٌ فِي السَّاحِلِ وَالسَّهْلِ، وَفَلاَّحُونَ وَكَرَّامُونَ فِي الْجِبَالِ وَفِي الْكَرْمَلِ، لأَنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْفِلاَحَةَ" (٢ أخ ٢٦: ٩- ١٠؛ انظر Ray Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1988, 209). حتى بعد سقوط أورُشَليم وسبى يهوذا، شجع أهل بابل تحت حكم نبوخذ نصر زراعة الحقول والكروم (إر ٥٢: ١٦).

زراعة، فلاحة ← אִכָּר [*ʼikkār*] (مُزارع، #٤٣٨)؛ ← יגב [*ygb*] (فلح، زرع #٣٣٢٠)؛ עדר [*ʻdr* [2]] (يُزيل العُشب، #٦٣٧١)؛ ← עזק [*ʻzq*] (تحطم، يَخل، #٦٤٦٦)؛ ← שׂדד [*śdd*] (يمهّد التربة ويسويها، #٨٤٤٠)

بركة ← אַשְׁרֵי [*ʼašrê*] (سعيد حقاً؛ مبارك، كم هو سعيد، #٨٩٧)؛ ← ברך [*brk* [2]] (بارك، حُمَد، حيًّا، #١٣٨٥)

البيبلوجرافيا

R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1974, 76-78; R. J. Forbes "Professions and Crafts in Ancient Egypt," Archives *internationales d'Histoire des Sciences* 12, 1950, 599-618; idem, *Studies in Ancient Technology*, III-VI; VIII-IX, 1955-1958, 1964; H. Gese, "Kleine Beitrùge zum Verstùndnis des Amosbuches," *VT* 12, 1962, 422ff.; J. Graham, "Vinedressers and Plowmen," *BA* 47, 1984, 55-58; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974, 147-62; A. Rainey, "Wine from the Royal Vineyards," *BASOR* 245, 1982, 57-62; G. Smith, *Geography*, 1896, 76-90.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

٤٤٠ (אַל، [*ʼal* [1]]، ليس)، ← أدوات

""""" يُتبع بقية الحرف بالمجلّد الثاني """""

القاموس الموسوعي
للآهوت و تفسير
العهد القديم
عبري - عربي

المجلد ٣

القاموس الموسوعي
للاّهوت وتفسير
العَهْد القديم

لجنة تحرير النسخة الإنجليزية

المحرر العام

ويليم أي . فانجيميرين؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
كلية لاّهوت ترينيتي الإنجيلية

المحررون المساعدون

تريمبر لونجمان الثالث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
معَهْد وستمنستر اللاّهوتي

إلمر مارتنز؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
معَهْد مينونايت الكتابي للإخوة

يوجين هـ. ميريل؛ دكتوراه
أستاذ دراسات ع. ق
معَهْد دالاس اللاّهوتي

ريتشارد د. باترسون
أستاذ فخري، بجامعة ليبرتي

بروس ك. والتك؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كلية ريجنت

جون والتون؛ دكتوراه
أستاذ الكتاب المُقدَّس
معَهْد مودي الكتابي

المحررون المستشارون

روبرت ب. جوردون؛ دكتوراه
كلية الدراسات الشرقية
جامعة كامبردج

جون أ. هارتلي؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
جامعة أسوزا باسيفيك

القس والتر سي. كايسر؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق، ورئيس معَهْد جوردون كونويل اللاّهوتي

جوردون كونويل اللاّهوتي
جي. جوردون ماك كونفيل؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كيلتنهام وجلوسستر

جون ن. أوزوالت؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
معَهْد أسبوري اللاّهوتي

جاري سميث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
معَهْد بَيْتِ إيل اللاّهوتي

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم

عبري - عربي

ويليم أي . فانجيميرين
المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية
محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مِنَ يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

مكتبة دار الكلمة Logos
٠٢٠١٦١٣٧٣٢٩٨
٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأولى ٢٠١٠

الجمع الإخراج الفني: زهور برنابا
تصميم الغلاف: جيرمين شفيق وأمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري: محمد حسن أحمد غنيم
رقم الايداع: ٩٦٢٩/ ٢٠٠٩
I.S.B.N. 977-384-169-3

الفهرسة بدار الكتب المصرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العَهْد القديم: عبري عربي - ط١.
القاهرة: مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع
محرر النسخة الإنجليزية: ويليم أي. فانجيميرين
مُحرر النسخة العربية: محمد حسن أحمد غنيم
٨ج٢؛ ٢٠سم
في رأس العنوان: موسوعات الكلمة المحتويات: يشتمل على المفردات اللاهوتية لكلمات العَهْد القديم في لغته الأصلية.
تدمك ٩٧٧٣٨٤١٦٩٣

١- الكتاب المُقدَّس- العَهْد القديم- قواميس ومعاجم
أ. فانجيميرين، ويليم أي. (مُحرر)
ب. غنيم، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة العربية)
٢٠٣ / ٢٧٢

المحتويات

ساهم في إخراج النسخة العربية

لجنة التعريب والترجمة :

الأب دميانوس المقاري	ق. بُولُس عزيز	ق. مكسيموس	د. ق. صبري
حنا يوسف	محمد حسن غنيم	ق. عاطف دَاوُد	لينا فاروق عزمي
ميرا خيري	نكلس نسيم سلامة	الأب مُوسَى مايز	وائل حداد
هاني حنا	رانيا نبيل جرجاوي	ماريانا كتكوت	د. فينيس بولس

مراجعة :

الأنبا بطرس فهيم	المعاون البطريكي للأقباط الكاثوليك
الأب كميل وليم	مدير معْهد اللاّهوت بالسكاكيني
أ. د. موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاّهوت ع. ج بالكلية الإكليريكية بالقاهرة
أ. د. محمد الهواري	أستاذ الفكر الديني اليهودي ومقارنة الأديان - كلية الآداب - جامعة عين شمس
د. هاني عبد العزيز جوهر	مدرس التاريخ اليهودي، وحضارات الشرق الأدنى القديم - كلية الآداب - جامعة عين شمس
د. عصام عيد	مدرس علم اللغة المقارن - كلية الآداب - جامعة عين شمس

المراجعة اللغوية :

خالد سمير   محمد أبو عامود

التحرير وإعداد الفهارس :

محمد حسن أحمد غنيم

الجمع على الكمبيوتر :

زهور برنابا   إيفا تاوضروس

طبع في جمهورية مِصْر العربية

التنفيذ الطباعي والتجليد : مطبعة سان مارك   ت : ٢٤٩٥٠٦٩٠

المُخْتَصَرات

المُختَصرات

الاختصار	المعنى
إتبِعِّيل / إتبَعِّل	يقابل في العربية "أفتعل"= وهوأحد صور الفعل في صيغة المستقبل مِنْ الوزن **هِتْبَعِّيل**.
أثيوبية	الأثيوبية، اللغة الإثيوبية.
أداة	أداة التعريف أو التنكير= أداة تُستخدم مع الاسم، وتدل على كون الاسم يُشير إلى شيء محدد أو إلى شيء غير محدد.
أداة ربط	أداة ربط
أدب. رب.	الأدب الرَّبّاني
أدب. قم.	هو مجموع الكتابات التي دونتها جماعة الأسينيين مثل؛ قانون الحرب، قانون الجماعة، مزامير الشكر.. ألخ
أرم. يه.	اللغة أرم. اليهودية
أرام. يهف.	اللغة أرم. اليهودية الفلسطينية
أرامب.	اللغة أرم. الامبراطورية
أرم.	اللغة أرم.
أم. كت.	اللغة أرم. الكتابية (العَهْد القديم).
أرم. مص.	اللغة أرم. المصرية
اسم. جغ.	الاسم الجغرافي
اسم إشارة	عنصر إشاري= كلمة (ضمير أو محدد يُشير إلى شيء للدلالة على قربه أو بعده عن المتحدث.
اسم الفاعل	ويستخدم في العبرية بمعنى المضارع (الحاضر) في العربية.
اسم المفعول	ويستخدم في العبرية بمعنى المضارع (الحاضر) في العربية.
إشور.	إشورية، اللغة الإشورية
إشور. ح.	اللغة الإشورية الحديثة (المعاصرة)
إفتَعَلْ.	أحد إشكال الفعل مِنْ الوزن **هِتْبَعِّيل**.
أكد.	أكدية، اللغة الأكدية
أمري.	صيغة الأمر؛ جملة أمرية؛ دال على صيغة الأمر
أوغا.	الأوغاريتية، أوغا.
ايلوهيمي	أحد طبقات التقليد التوراتي
إفْعَل.	أحد صور الفعل في صيغة المستقبل مِنْ الوزن **قل**. وهو أحد الأوزان المُجرَّدة المبنية للمعلوم
ب. ت	كتابات ما بعد العَهْد القديم
بشيطة.	أو البسيطة، ترجمة الكتاب المُقدَّس بالسريانية
بَعِلْ.	وزن مبني للمجهول ويصاغ بتضعيف عين الفعل، ويفيد التعدّية.

الاختصار	المعنى
بُعَّلْ.	وزن المبني للمجهول مِنْ وزن المضعف في العبرية، ويُقابل فُعِّل في العربية.
بُوليل. / بُولَل.	وهو مبني للمعلوم خاص بالفعل الأجوف في وزن **بِعِّيل**. وكذلك المضاعف.
بِعِّيلْ.	وزن المضعف العين في العبرية، ويفيد التعدّية، مِنْ الثلاثي، ويقابل فَعَّل في العربية.
بلبِّل.	أحد تصريفات وزن **قل**.
ت. إ. ش.	ترجمة الإنجيل الشريف العربية
ت. ثيو. ي	ترجمة ثيودوسيوس اليونانية للعَهْد القديم
ت. س	التوراة السامرية
ت. س& ف	ترجمة سميث& فندايك العربية للكتاب المُقدَّس. وهي الترجمة الرسمية للكنيسة العربية، تقريبًا.
ت. ك. ح	ترجمة كتاب الحياة العربية.
ت. لت. ق	الترجمة اللاتينية القديمة للكتاب المُقدَّس (سابقة للفولجاتا)
ت. لت	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)
ت. م	الترجمة العربية المشتركة للكتاب المُقدَّس.
ت. ي. ح	الترجمة اليسوعية (الكاثوليكية) الحديثة
ت. ي. ق	الترجمة اليونانية القديمة
تثنوي.	المَصدر التثنوي= أحد الطبقات النصّية في الكتاب المُقدَّس
تر. ق	ترجمات قديمة
تراون.	ترجوم أونكلوس
ترج.	ترجوم (ترجومي)
ترد ١.	ترد مرّة واحدة
ترد ٢.	ترد مرتين
ترسيما.	ترجمة سيماخوس اليونانية للعَهْد القديم
تركيبي	بنائي
تزامني إجمالي.	تعبير يُطبّق على درس حقيقة كتابية أو نص كتابي في زمن محدّد.
تطورعبر الزمن.	يستعمل هذا التعبير للدلالة على دراسة تطوّر معنى نص كتابي مع مضي الزمن.
تل فل.	تلم. الفلسطيني (الأورُشَلِيمي)
تل بَابل.	تلم. البَابِلي
تل عما.	مخطوطات تل العمارنة
تلم.	تلمود، تلمودي

الاختصار	المعنى
توراة.	الأسفار الخمسة الأوَّلى
توس.	توسفتا = التتمات المُضافة للمشنا
تُقرأ.	تُقرأ بحسب الحاشية [مقروء وغير مكتوب]
تُكتب.	ما هو مكتوب [مكتوب وغير مقروء]
تِفعِيل.	أحد أشكال الوزن نِفْعَل.
جعزية.	Geez [لغة سامية جنوبية قديمة التي طوّرتْ في المنطقةِ الحاليةِ لأرتيريا وشمال إثيوبيا في القرن الأفريقي، كلغة طبقةِ الفلاحين. أصبحَت اللغة الرسميةَ لمملكةِ أكسوم Aksum وما بعدها، وفي قضاء الامبراطوريةِ الأثيوبيةِ.]
حالة النصْب	حالة النصْب= صيغة الاسم أو العبارة الاسمية التي تُبيِّن أن وظيفتها - مثلاً- تدل على المفعول به لفعل في الجملة.
حرف الجر	لعدم وجود الاعراب في العبرية، يُستخدم مصطلح "حرف النسب".
حيثية.	الحيثية
دلالي	دلالي= مشتق مِنْ اسم أو صفة (وصفي)
ربّا.	الكتابات الرَّبّانية
رؤيوي.	رؤيوي
سام.	السامية، اللغات السامية
سام. غ.	اللغة السامية الغربية
سامر.	السامرية
سب.	الترجمة السبعينية
سبأ.	اللغة السبأئية
سريانية	اللغة السُريانية
سوم.	اللغة السومرية
سينا. أ	اللغة السينائية الأوَّلية
ش. أ	الشرق الأدنى
ش. أ. ق	الشرق الأدنى القديم
شظية.	جزء صغير مِنْ مخطوطة
ص.	إصحاحـ (ـات)، فصل مِنْ سفر
ع.	عدد/ أعداد (آية/ آيات) مِنْ إصحاح
ع. ج	العَهْد الجديد
ع. ج. ق	اللغة العربية الجنوبية القديمة
ع. ق	العَهْد القديم
عبر.	اللغة العبرية
عبر. رب.	اللغة العبرية الرَّبّانية
عبر. كت.	اللغة العبرية الكتابية المستخدمة في ع. ق
عبر. مت.	الغة العبرية المتأخرة (المعاصرة)
عرب.	اللغة العربية
فولج.	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)

الاختصار	المعنى
فينيقية.	اللغة فينيقية.
ق. م	قبل ميلاد المسيح
قا؛	قابل ، قا؛
قبطية.	اللغة القبطية
قَلْ.	يطلق على الوزن المُجرَّد اسم الوزن الخفيف أو البسيط "قل".وقد أطلق العالم اللغوي "حيوج" ليميزه عن بقية الأوزان المشددة أو المزيدة بحرف أو أكثر.
ك. م. ع	الكتاب المُقدَّس في اللغة العبرية
كتاب تذكاري	كتاب يحوي مقالات تذكارية عن شخص مازال حياً
كتابي	منسوب للكتاب المُقدَّس
كتب. منح	كتابات منحولة
كنعانية	الكنعانية
كهنوتي	المَصدر الكهنوتي، أحد الطبقات النصّية في الكتاب المُقدَّس
ل. ب. م	لفائف البحر الميت
لاتينية	اللغة اللاتينية
لاحقة	لاحقة: حرف أو صوت أو مجموعة حروف تُلحق بنهاية كلمة بغية تغيير معناها أو تغييروظيفة هذه الكلمة
لهجة	لهجة - لهجي= مستوى لغوي منطوق في قسم مِنْ البلاد، أو يستخدمه أناس ينتمون إلى طبقة اجتماعية محددة (لهجة اجتماعية social dialect أو SOCIOLECT)، وتختلف في بَعْض الكلمات وبَعْض النحو و / أو بَعْض النطق على الصيغ الأخرى مِنْ اللغة نفسها.
مثل؛	على سبيل المثال
مدر.	مدراش (مدراشي)
مس.	النصّ الماسوري
مشن.	مشناه (مشناوي)
مصرية	اللغة المصرية
مقالة	مقالة مطولة، أطروحة وبخاصة لرسالة الدكتوراة
مند.	اللغة المندعية/ المندائية = أحد أشكال اللغة أرم. يستخدمه المندعيون/ المندائيون
ن. ع. ج	النقوش العربية الجنوبية
نبطية	اللغة النبطية
نِفْعَلْ.	الوزن المبني للمجهول مِنْ الثلاثي المجرّد، ويقابل في العربية فُعل، انفعل.
هيتبَلْبِيل.	فعل مضعف وهو أحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هفعل.	أحد أشكال الوزن هُفْعَل.
هُفْعَل.	أحد الأوزان السَبْعَة المزيدة المبنية للمجهول . ويصاغ بزيادة "الهاء".

الاختصار	المعنى
هِتبَعِّيل.	أحد الأوزان السَبْعَة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى في العبرية "حوزر" أي (مطاوع) ويدل على الفاعلية والمفعولية في آن واحد وعلامته زيادة حرفي "הת" في أوَّله مع تشديد عينه
هِتبُوليل.	أحد إشكال الفعل مِنْ وزن **هِتبَعِّيل.**
هِشتَفعِّيل.	وهو أحد إشكال وزن **هِتبَعِّيل.**
هِفعِيل.	أحد الأوزان السَبْعَة . وهو وزن مزيد مبني للمعلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمى بوزن التعدية أو السببية.
ي.	اليونانية
يهودية	اليهودية
يَهُوذَا	سبط / مملكة يَهُوذَا
يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصّية في الكتاب المُقدَّس

الرموز

الرمز	المعنى
||	parallel with موازي مع؛ موازي لـ
>	derived from مشتق مِنْ؛ إشتق مِنْ
<	transformed to تَحوَّلت إلى
*	hypothetical form الشكل الافتراضي
←	cross-reference (within NIDOTTE) الإسناد الترادفي
#	الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينبيرجر)
:x	إنظرْ مقالة (x) في المجلدِ الرابعِ

ع. ق والجديد

الاختصار	السفر
تك	تكوين
خر	خروج
لا	لاويين
عد	عدد
تث	تثنية
يش	يشوع
قض	قضاة
را	راعوث
١صم	صموئيل الأوّل
٢صم	صموئيل الثاني
١مل	مُلوك الأوّل
٢مل	مُلوك الثاني
١ أخ	أخبار أيام الأوّل
٢ أخ	أخبار أيام الثاني
عز	عزرا
نح	نحميا
أس	أستير
أي	أيُّوب
مز	مزامير
أم	أمثال
جا	الجامعة
نش	نشيد الإنشاد
إش	إشَعْيَاء
إر	إرْمِيَا
مرا	مراثي إرمي
حز	حِزْقِيَال
دا	دَانِيآل
هو	هوشع
يؤ	يونيل
عا	عَامُوس
عو	عوبيديا
يون	يونان
مي	ميخا
نا	ناحوم
حب	حبقوق
صف	صفنيا
حج	حجي
زك	زكريا
ملا	ملاخي
مت	متى
مر	مرقس
لو	لوقا
يو	يوحنا
أع	أعمال الرسل
رو	رومية
١ كو	١كورنثوس
٢ كو	٢ كورنثوس
غل	غلاطية
أف	أفسس
في	فيلبي
كو	كولوسي
١تس	١ تسالونيكي
٢تس	٢تسالونيكي
١تي	١تيموثاوس
٢تي	٢تيموثاوس
تي	تيطس
فل	فليمون
عب	عبرانيين
يع	يعقوب
١بط	١بطرس
٢بط	٢ بطرس
١ يو	١يوحنا
٢يو	٢يوحنا
٣ يو	٣ يوحنا
يه	يَهُوذَا
رؤ	سفر الرؤيا

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)
طو	طوبيا	يهو	يهوديت
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سُلَيْمَان (سفر الحكمة)
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ
أخ أر	رسالة (رسالة) إِرْمِيَا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتنين
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين
٢ مك	٢ مكابيين		

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص مُوسَى	مُوسَى [وصية مُوسَى]
صع إش	صعودُ إِشَعْيَاء	٢باس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس أر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه إش	إستشهاد إِشَعْيَاء
مزسل	مزامير سُلَيْمَان	سيب	الأقوال السيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية رأوبين
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يَهُوذَا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف
وص بن	وصية بنيامين		

مخطوطات البحر الميت والنصوص ذات العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوَّل إلى رقم الكهف؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)

وثص	وثيقة صادق/ دمشق (جنيزة القاهرة)
Hev	نَصُّ ناهال هيفير
8HevXII gr	اللفيفة اليونانيةُ للأنبياء الصغار مِنْ ناهال هيفير
Mas	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	تسابيح ذبيحةِ السِّبت أَو القدّاس الملائكي مِنْ ماسادا
Mird	نصوصُ خيربت ميَرد
Mur	نصوصُ وادي المربعات
lQ٣٤bis	الصلاةُ لعيدِ الأسابيع (جزءِ لفيفة الصلاةِ الطقوسيةِ = Q ١ صلاواتِ)
١QapGen	التكوين الصغير (التَكوين الأبوكريفي)
1QDM(or 1Q22)	أقوال مُوسَى
1QH	تراتيل عيد الشكر = كم.
1QIsaa	النسخة الأوَّلى مِنْ إشعيا
lQIsab	النسخة الثانية مِنْ إِشَعْيَاء
1QM	مخطوطة الحرب
1QpHab	تفسير على حبقوق
1QpMic	تفسير على ميخا
1QpPs	تفسير على المزامير
1QS	قانون الجماعة ، نظام الجماعة
3QInv (or 3Q15)	لفيفة (كنز) النحاس Copper (Treasure) Scroll

4QFlor	فوريلكجيوم (أخرويات مدراشية)
4QPBless	البركاتُ الأبائيةُ
4Qplsaa.b.c.d	نسخ مِنْ تفسير على اشعياء
4QpNah	تفسير على نحوم
4QpPs37	٣٧تفسير على مزمور ٣٧
4QSama.b.c	نسخ مِنْ صموئيل
4QTestim	Testimonia text
6QD (or 6Q15)	أجزاء مِنْ وثيقةِ دمشق
11QPsaDavComp	المزاميرُ المزوَّرة (ملحقٌ نثري)
11QtgJob	ترجوم على أيُّوب
11QTemple1a,b	لفيفة الهيكل

لمزيد مِنْ المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافيوس يوسيفوس
تا. أك.	التاريخ الإكليروسي تأليف يوسابيوس
تا. ط.	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب اليهود تأليف فلافيوس يوسفوس

المنشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Orìcnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen
AfO	*Archiv für Orientforschung*
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums
AGM	*Archiv fiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928
AGMN	*Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schafícn),* vols. 21-, 1929-
AHw -	W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.
AJBA	*Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute

AJSL — *American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALUOS — Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib — Analecta biblica
AncIsr — R. dc Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965
ANEP — *The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969[2]
ANESTP — *Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969
ANET — *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955[2], 1969[3]
Ang — *Angelicum*
AnOr — Analecta orientalia
ANQ — *Andover Newton Quarterly*
AnSt — *Anatolian Studies*
AO — Dcr altc Orient
AOAT — Alter Orient und Altcs Testament
AOB — *Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927[2]
AOS — American Oriental Series
AOSTS — American Oriental Society Translation Series
AOT — *Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926[2]
AOTS — *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967
APFC — A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923
APNM — H. B. Hufftnon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965
APOT — *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978
ARAB — *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; rcpr. 1968
ArbT — Arbeiten zur Theologie
ARE — *Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962
ARM — Archives royales de Mari
ArOr — *Archiv orientální*
ARW — *Archiv für Religionswissenschaft*
AS — D. D. Luckcnbill, *The Annals of Sennacherib*, O1P 2, Chicago, 1924
ASG — *Archiv für Schweizerische Geschichte*
ASNU — Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR — American Schools of Oriental Research
ASTI — *Annual of the Swedish Theological Institute*
ASV — American Standard Version
ATAbh — Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT — Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATAT — Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD — Das Alte Testament Deutsch
ATDA — *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van dcr Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976
ATDan — Acta thcologica danica
AIR — *Anglican Theological Review*
AusBR — *Australian Biblical Review*
AuSP — G. H. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vols., Gutersloh, 1928-1942; repr. 1964
AUSS — *Andrews University Seminary Studies*
AUSSDS — Andrews University Seminary Studies: Dissertation Series

AV — Authorized (King James) Version

BA — *Biblical Archaeologist*

BAfO — Beihefte zur Archiv für Orientforschung

BAGD — W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago, 1957, 1979[2]

BARev — *Biblical Archaeology Review*

BASOR — *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*

BASS — Beiträge zur Assyriologie und scmitischen Sprachwissenschaft

BAT — Die Botschaft des Alten Testaments

BBB — Bonner biblische Beiträge

BBC — Broadman Bible Commentary

BBET — Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie

BBLAK — Beiträge zur biblischen Landes- und Altcrtumskunde

BBR — *Bulletin for Biblical Research*

BDB — F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford, 1907; repr. with corrections, 1953

BDT — *Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Grand Rapids, 1960

BEATAJ — Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judcntums

BeO — *Bibbia e oriente*

BethM — *Beth Miqra*

BETL — Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium

BETS — *Bulletin of the Evangelical Theological Society*

BEUP — *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, ed. H. V. Hilprecht; Series A, Cuneiform Texts, Philadelphia 1893-1914

BEvT — Beiträge zur evangelischen Theologie

BFT — Biblical Foundations in Theology

BGBE — Beiträgc zur Geschichte der biblischcn Excgese

BHEAT — Bulletin d'histoire et d'exégèse de 1'Ancien Testament

BHH — *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, cd. B. Reicke and L. Rost, 3 vols., Göttingen, 1962-1966

BHK — *Biblia hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 1973[16]

BHS — *Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger and W. Rudolf, Stuttgart, 1969-1975, 1984[3]

BHT — Beiträgc zur historischen Theologie

Bib — *Biblica*

BibLeb — *Bibel und Leben*

BibOr — Biblica et orientalia

BibRev — *Bible Review*

BibS — *Biblische Studien* (Freiburg, 1895-1930; Neukirchen, 1951-)

Biella — J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*: Sabaean Dialect, HSS 25. Chico, Calif., 1982

BIES — *Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*

BIFAO — *Bulletin de 1'institut français d'archeologie orientale*

Bijdr — *Bijdragen*

BIN — *Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University*, New Haven, 1917-1954

BIOSCS — *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BL	H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1918-1922; repr. 1962
BL	*Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Zurich, 1951; Einsiedeln, 1968[2]
BN	*Biblische Nolize*
BO	*Bibliotheca orientalis*
BR	*Biblical Research*
BRL	K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, HAT 1/1, Tübingen, 1937, 1977[2]
BRM	*Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, ed. A. T. Clay, New York, 1912-1923
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BSC	Bible Study Commentary
BT	*Bible Translator*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTGP	H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, 1979
BuA	B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920, 1925
BurH	*Buried History*
BVC	*Bible et vie chrétienne*
BVSAW	Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akadcmie der Wissenschaften zu Leipzig
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL	W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-
CAH	*Cambridge Ancient History*, 12 vols., Cambridge, 1923-1939, 1961-1971[2], 1970-[3]
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CahThéol	Cahiers théologiques
CAT	Commentairc de l'Ancien Testament
CB	Century Bible
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CC	Communicator's Commentary
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CHALOT	*A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. L. Holladay, Grand Rapids, 1971
ChiSt	*Chicago Studies*

CII	*Corpus inscriptionum iudaicarum*, Vatican City. 1936-
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881-
CIWA	*The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. ed. H. C. Rawlinson, 5 vols., London, 1861-1884, 1891[2]; repr. 1909
CJ	*Concordia Journal*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
CML	*Canaanite Myths and Legends*, ed. G. K. Driver, Edinburgh, 1956; ed. J.C. L. Gibson, 1978[2]
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica. Old Testament Series
ConCom	Continental Commentaries
COT	Commentaar op het Oude Testament, ed. G. C. Aalders, Kampen, 1955-1957
CPTOT	J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968; Winona Lake, Ind., 1987[2]
CRA1	Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres
CR1NT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CTA	*A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit*, 2 vols., Paris, 1963
CTBT	*Cuneiform Texts from Babylonian Tablets... in the British Museum*, London, 1896-
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	Calwer theologische Monographicn
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DB	*Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, Paris, 5 vols., 1895-1912
DBHE	*Diccionaria Biblico-Hebreo-Español*, ed. L. Alonso-Schökel, V. Morla, and V. Collado, 12 vols., Valencia, 1990-1993
DBI	*A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J.L. Houlden, Philadelphia, 1990
DBSup	*Dictionnaire de la Bible: Supplément*, ed. L. Pirot et al., Paris, 1928-
DBT	X. Léon-Dufour. *Dictionary of Biblical Theology*, tr. P. J. Cahill and E. M. Stewart, New York. 1973[2] (ET of *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1968[2])
DCH	*Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, Sheffield. 1993-
DDD	*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, H. Becking, and P. W. van der Horst, Leiden, 1995
DHRP	Dissertationes ad historiam religionum pertinentes
D1SO	C.-F. Jean and J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden, 1965
DJD	Discoveries in the Judaean Desert, Oxford, 1955-
DLE	*A Dictionary of Late Egyptian*, ed. L. H. Lesko and B. S. Lesko, 4 vols., Berkeley, Calif., 1982-1989
DME	*A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, ed. R. O. Faulkner, Oxford, 1962
DMOA	Documenta et monumenta orientis antiqui
DNWSI	J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West SemiticInscriptions*, 2 vols., Leiden,.1995
DÖAW	Denkschriften: Österreichischer Akadcmie der Wissenschaftcn
DOTT	*Documents from Old Testament Times*, ed. D. W. Thomas, London, 1958

DSB	Daily Study Bible
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols., Paris, 1903-1950
DTT	*Dansk teologisk tidsskrift*
EAEHL	*Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yona, 4 vols., Englewood Cliffs, N.J., 1975-1978
EBC	*The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein, 12 vols., Grand Rapids, 1976-1995
EBib	Etudes bibliques
ECT	*The Egyptian Coffin Texts*, ed. A. de Buck and A. H. Gardiner, Chicago, 1935-1947
EDB	*Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. and tr. L. F. Hartman, New York, 1963
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz and G. Schneider, 3 vols., Grand Rapids, 1990- (ET of *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, 3 vols. Stuttgart, 1980-1982)
EDT	*Evangelical Dictionary of Theology*, cd. W. A. Elwell, Grand Rapids, 1984
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EMiqr	*Entsiqlopedia miqra'it-Encyclopaedia biblica*, 8 vols., Jerusalem, 1950-1982
EncBib	*Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, 4 vols., London, 1899-1903. 1914²;repr., 1958
EnchBib	*Enchiridion biblicum*
EncJud	*Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971-1972
EOTT	C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, tr. D. W. Stott, Atlanta, 1982
ER	*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols.. New York, 1987
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 13 vols.. New York, 1908-1927; repr., 13 vols. in 7, 1951)
ErfTS	Erfurter theologische Studien
Erlsr	Eietz Israel
ErJb	*Eranos Jahrbuch*
ESE	M. Lidzbarski, *Ephcmeris für semitische Epigraphik*, Giessen, 1900-1915
EstBib	*Esludios bíblicos*
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETR	*Etudes théologiques el religieuses*
Even-Shoshan	*A New Concordance of the Bible*, ed. A. Even-Shoshan, Jerusalem. 1977, 1983⁴
EvK	Evangelische Kommentare
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository times*
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FOTT	*The Flowering of Old Testament Theology*, ed. B. C. Ollenburger, E. A. Martens and G. F. Hasel, Sources for Biblical and Theological Study 1, Winona Lake, Ind., 1992
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	*Forschungen und Fortschritte*
FzB	Forschung zur Bibel
GAG	W: von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 3}, Rome, 1952
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch. tr. and ed. A. E. Cowley, Oxford, 1910² (ET of W. Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. E. Kautzsch, Halle, 1909²⁸)

GLECS	Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
GPL	Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990
GSAT	Gesammelte Studien zum Alten Testament
GTJ	*Grace Theological Journal*
Guide	Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)
GVGSS	C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961
HAD	*Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)
HAHAT	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915[17]; ed. R. Meyer and H. Don-ner, 1987-[18]
HAIJ	*A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, 1967-1995[3]
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	*E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988
HBD	*Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermanthena
HeyJ	*Heythrop Journal*
HG	J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959
HKAT	Handkommcntar zum Alten Testament
HL	E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931
HNE	M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898
HO	Handbuch der Orientalistik
HR	E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983
HS	*Hebrew Studies*
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, 1922-1923[4]
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HSyn	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*

HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, cd. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980
IBHS	B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962
IDBSup	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IH	J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879
IJH	*Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977
ILC	J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Hellighed of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)
IndES	*Indian Ecclesiastical Studies*
Int	*Interpretation*
Intcrp	Interpretation
IOS	*Israel Oriental Studies*
IOSOT	The International Organization for the Study of the Old Testament
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969
IOTS	B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979
IPN	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980
1RT	Issues in Religion and Theology
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]
ITC	International Theological Commentary
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Sociciy of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAOSSup	Supplement to the Journal of the American Qricntal Society
JARG	Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte
JASA	*Journal of the American Scientific Affiliation*
Jastrow	M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903
JB	Jerusalem Bible
JBC	*The Jerome Bibltcal Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968
JBL	*Journal of Biblical Literature*

JBQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Studv of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTVI	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols., Wiesbaden, 1967-1969^{2}
KAJI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958^{2}
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL^{2}	sec KB

KBL[3]	sec *HALAT*
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-
KD	K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875[2])
KD	*Kerygma und Dogma*
KEHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James (Authorized) Version
KISchr	*Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)
KP	E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987
KPG	Knox Preaching Guides
KQT	K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960
KSGVI	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]
KTU	*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
KuAT	*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903[3]
Lange	Lange Commentaries
LB	*Linguistica biblica*
LBC	Layman's Bible Commentaries
LB1	Library of Biblical Interpretation
Leš	*Lešonénu*
LexÄg	W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-
LexSyr	C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968[2]
LHA	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
LLA	A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971
LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSS	Leipziger semitistische Studien
LTK	*Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965
LTP	*Laval théologique et philosophique*
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MAL	C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gescllschaft
McCQ	*McCormick Quarterly*
MDB	*Le mandc de la Bible*
MdD	E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963

MDP	Mémoircs de la délégation en Perse
MedHab	*Medinet Habu*. Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ	*Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati	S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL	*Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC	*The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970[3]
NBD	*The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982[2]
NCB(C)	New Century Bible (Commentary)
NEB	New English Bible
NedTT	*Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT	*Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT	New Frontiers in Theology
NGTT	*Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDBA	*The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT	*The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT*, ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)
NIDOTTE	*The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
N1V	New International Version
NIVEC	*The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J., 1990
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT	*Norsk teologisk tidsskrift*
NovT	*Novum Testamentun*
NRSV	New Revised Standard Version

NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBL	Orientalia et biblica lovaniensia
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED	*The Oxford English Dictionary*
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	Orientalia lovaniensia periodica
OLZ	*Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM	*Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or	*Orientalia*
Or Ant	*Oriens antiquus*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS	*Oudtestamcntische Studiën*
OTT	G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT	B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO	W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR	*Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache	J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York, 1962[2]
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI	*J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971
POT	De Prediking van het Oude Testament
POTT	*Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW	*Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG	J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU	*Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Scliaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins (School of Theology) Journal*

PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-I9I3
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first scries, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista bíblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931²; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965³
RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de I'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*

RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925[2]
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Studia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Scries
ST	*Studia theologica*
STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica

StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2, Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale.Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrifl*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity-Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien

TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*

WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Lcipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962^2
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, **ed. M. C. Tenney**, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبرِّيَّة و الآرامية

الحروف

א = ʾ = ء	ו = *w* = و	ך,כ = *k* = ك، خ	ע = ʿ = ع	שׂ = *ś* = س
ב = *b* = ب	ז = *z* = ز	ל = *l* = ل	ף,פ = *p* = پ	שׁ = *š* = ص
ג = *g* = ج	ח = *ḥ* = ح	ם,מ = *m* = م	צ = *ṣ* = ص	ת = *t* = ت
ד = *d* = د	ט = *ṭ* = ط	ן,נ = *n* = ن	ק = *q* = ق	
ה = *h* = هـ	י = *y* = ي	ס = *s* = س	ר = *r* = ر	

ليس هناك أي فرقَ يُجْعَل بَيْنَ بجدكبت *bgdkpt* مَع أو بدون الداغش اللّيِّن *dagesh lene*.

قارنُ: תּוֹרָה = *tôrâ* הַתּוֹרָה = *hattôrâ* תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

◌ָה = *â*	◌ֵ = *ē*	◌ִ = *i*
◌ָ = *ā*	◌ֵי = *ê*	◌ִי = *î*
◌ַ = *a*	◌ֶ = *e*	וֹ = *ô*
◌ֲ = ᵃ	◌ְ = ᵉ (إذا كَان حلقي)	◌ֹ = *ō*
וּ = *û*	◌ֱ = ᵉ	◌ָ = *o*
◌ֻ = *u*		◌ֳ = ᵒ

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجمات الصوتيةُ إستعمالاً معياريًا.

الأبجدية اليونانية

α = *a*	μ = *m*	ψ = *ps*	ηυ = *ēu*
β = *b*	ν = *n*	ω = *ō*	οι = *oi*
γ = *g*	ξ = *x*		ου = *ou*
δ = *d*	ο = *o*	γγ = *ng*	υι = *ui*
ε = *e*	π = *p*	γκ = *nk*	
ζ = *z*	ρ = *r*	γξ = *nx*	ῥ = *rh*
η = *ē*	σ,ς = *s*	γχ = *nch*	ʽ = *h*
θ = *th*	τ = *t*	αι = *ai*	
ι = *i*	υ = *u*	αυ = *au*	ᾳ = *ā*
κ = *k*	φ = *ph*	ει = *ei*	ῃ = *ē*
λ = *l*	χ = *ch*	ευ = *eu*	ῳ = *ō*

القاموس الموسوعي
للاهوت وتفسير
العهد القديم

المقالاتُ المعجميةُ א - ג

א

445	אֵל

אֵל [$ʾēl^4$]، **اسم**. قوّة، قُدرة (#٤٤٥).

ع. ق ترد الكلمة ٥ مرات (بضمن ذلك سى ١٤: ١١).

١. عندما يلحق لابان بيعقوب، يَلُوم صِهرَه لهروبه منه سراً ولسرقته آلهة البَيْت (تك ٣١: ٢٥- ٣٠)، الملكية التي لَرُبَّما تكون قد منحت ميزة شرعية فيما يتعلق بالمِيرَاث (Speiser, 250-51; Kline, 104؛ لكن انظر Davidson, 173, and Maher, 181، الذي يُحذر مِنْ مغبّة إلحاح التناظر مع نصوص نوزي Nuzi texts إلى حَدٍّ بَعيدٍ). يُشير إلى قُدرة لابان على الإساءة إلى يعقوب، الذي لولا تحذير إله أبو يعقوب لأن يتصرّف معه بحرص (٣١: ٢٩). خلقت الكلمات יֶשׁ־לְאֵל יָדִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע في ع. ٢٩ جدلاً كبيرًا، بالرغم مِنْ أن المعنى واضح مِنْ السياق (Pusey, 304; Cross, *TDOT* 1:261). يعتبر Cross (*TDOT* 1:261) أنه مِنْ الضروري أن يتم إعادة تقسيم الكلمات لكي تُوضِّح التعبيرَ. يرى كل مِنْ كروس Cross و واتسون Watson هنا ورودًا للجذر לאי، يكون قويًا، مشهودًا له في **أوغا.**، و **فينيقية**، و **أكد.** (قا؛ Dahood, 46). والعبارة المُعاد تقسيمها ستكون אין לא לידנו، "ليس بأيدينا قدرة (לאי)" مع ذلك، هذا الاقتراح غير مُستساغ (قا؛ Blenkinsopp, 254) ليس فقط وجود الكلمة לאי، قدرة، في العبرية غير مؤكد، لكن سيكون فضوليًا إذا قسّم **مس.** بثبات الحروف الساكنة بشكل خاطيء (Williamson, 233). يُصرُّ دافيس Davies (1970, 230) على أن المعنى الحرفي للعبارة هو "هناك إله لـ (أو) لقدرة يَدِي".

يرى سكينر Skinner (398؛ قا؛ Spence and Exell, 380; Watson) في معنى יֶשׁ־ לְאֵל יָדִי أنه غامض جدًا، وهو يطرح ثلاثة تفسيرات والتي قُدّمتْ: (أ) أن יָדִי هو فاعل الجملة وאֵל تُشير إلى إله ("يَدِّي إله")؛ (ب) إن العبارة تبقي على اعتقاد بدائي بآلهة أو أرواح خاصّة التي تُحرّك الأعضاء المختلفة مِنْ الجسم ("تعود لإله يَدِّي")، (ج) إنَّ אֵל اسم مُجرَّد، قوَّة، قُدْرَة. يحمل معنى، سلطة، وיָדִי. نوع ("قُدْرَةِ يَدِي"). يبدو أن التفسير الأخير هو الأكثر ترجيحًا. بالتأكيد، المعنى، قدرة، هو المُفضَّل لدى أغلب المعلّقين والمترجمين، كما هو ظاهر في الأمثلة التالية: "فِي قُدْرَةِ يَدِي أَنْ أَصْنَعَ بِكُمْ شَرًّا" (ت. س& ف؛ KJV)؛ "في إمْكاني أنْ أسيءَ إليك" (ت. إ. ش؛ RSV; NRSV; JB)؛ "أنا قادرٌ أنْ أعامِلَكم بسُوء" (ت. م؛ NEB)؛ "إنَّ في مَقْدوري أنْ أؤذِيَكَ" (ت. ك. ح؛ NIV)؛ "إنَّ في يَدي أن أصنعَ بكم سُوءًا" (ت. ي. ح؛ TEV)؛ "أصبح في قدرتي إيذاءكم كلكم" (Speiser, 242; REB) "بمقدوري إيذاء كل واحد منكم" (Hamilton, 297) "في الحقيقة، سيكون مِنْ المفترض أنه لدّي القدرة للإساءة إليك" (Westermann, 487).

يصف هذا النص الحالة الكلاسيكية لنوع مِنْ عدم توازن القوّة بين الطرفين، المتكلمين بشريًا، والتي غالبًا تؤدي تقريبًا لضمان الفوز على الحق. على أية حال، كنتيجة لتدخّل الله لصالح الطرف الأضعف، الذي يتم استغلال عمله بشكل ظالم مِنْ قبل الشخص القوى، تنتصر العدالة (Westermann, 500-501).

٢. في شكوى قاسية مِنْ الانتهاكات الأخلاقية والاجْتِمَاعية (مى ٢: ١- ١١)، ندرك، أن الأغنياء الذين بلا شفقة والمساكين الذين في المجتمع، يتم استغلالهم بقوة لتنفيذ خطط مُجرَّدة مِنْ المباديء الأخلاقية، وغير الشرعية والاستغلالية التي قاموا بإعدادها على مضاجعهم في الليل، ولديهم القُدرة (יֶשׁ־לְאֵל יָדָם، حرفيًا، فِي قُدْرَةِ يَدِهِمْ) على تنفيذها بنجاح (٢: ١؛ قا؛ مثلً؛ Allen, 287; Smith, 24; Wolff, 77).

٣. كجزء مِنْ شرح (تث ٢٨: ٢٠- ٤٦) على اللعنات الستّة (٢٨: ١٦- ١٩)، تُحذِّرُ إِسْرَائِيلَ بأنَّ إحدى عواقب العصيان ستكون بأن يُعطى الأبناء والبنات لشعوب أخرى بينما يقف الأباء وهم ينظرون لذلك وهم عاجزون (ع.٣٢). العبارة וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ تُترجم، "وَلَيْسَ فِي يَدِكَ طَائِلَةٌ" (ت. س& ف؛ RSV)؛ "فتكل ولا قُدرة في أيديكم" (ت. م؛ NRSV)؛ "ولا طاقَةَ فِي يَدِكَ" (ت. ي. ح) "بينما تكون يداك عاجزتين" (JB) "وَمَا فِي يَدِكَ حِيلَةٌ" (ت. ك. ح؛ NIV). ففيما يؤدي التمسّك بالعَهْدِ إِلَى الحياة، والبركة، والفرح، يؤدي الانتهاك إلى الإحباط، والفوضى، والهلاك (Davies, 1964, 281).

٤. يشكو اليهود بأنهم، كنتيجة لمشكلات اقتصادية خطيرة، يُجبرون على بيع أطفالهم للعبودية (ليس لأجانب، لكن لشخص مِنْ بني إِسْرَائِيلَ)، وهم عاجزون عن فعل أي شيء (וְאֵין לְאֵל יָדֵנוּ) لمنع ذلك (نح ٥: ٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:242-61; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL,

1988; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; R. Davidson, *Genesis 12-50*, CBC, 1979; G. H. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 1964, 269-88; idem, "Genesis," in *BBC*, 1970, 1:101-304; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; M. G. Kline, "Genesis," in *NBC*, 1972, 79-114; M. Maher, *Genesis*, OTM, 1982; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; H. D. M. Spence and J. S. Exell, *Genesis*, Pulpit, new ed., 1909; W. G. E. Watson, "Reclustering Hebrew *l'lyd*," *Bib* 58, 1977, 213-15; C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, Continental, 1985; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; H. W. Wolff, *Micah: A Commentary*, Continental, 1990.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

أ 446 אֵל

אֵל [ʾēl5]، إيل، الله (#٤٤٦أ)؛ **אֵל־עוֹלָם** [ʾēl ʿôlām] الله الأبدي (#٦٤٠٩)؛ **אֵל־עֶלְיוֹן** [ʾēl ʿelyôn] الإلهِ الْعَلِيِّ/ الله الْعَلِيِّ (#٦٦١٠)؛ **אֵל שַׁדַּי** [ʾēl šadday]، الله القادرعلى كل شيء (#٨٧٢٤)؛ **אֵל־אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל** [ʾēl ʾelōhê yiśrāʾēl]، الله، إله إِسْرَائِيل (#٤٤٩)؛ **אֵל־רֳאִי** [ʾēl rŏʾî]، إله الرؤية.

ش. أ. ق "إيل" هو اسم وصفي سامي شائع للإله. إيل أيضًا اسم الإله العالي في بعض الثقافات، كما هو مُثبت في النصوص الأوغاريتية (انظر TDOT 1:242-53). إيل "هو الأب الأصلي لكل الألهة والرجال، أحيانًا يكون قاسيًا، وغالبًا ما يكون رحيمًا، وحكيمًا دائمًا في القضاء" (253). بعض مُركّبات إيل (انظر ما سيلي) لها نظير في السامية الغربية أيضًا؛ مِنْ المحتمل لكي يُفْهَموا كتوضيحات محليّة لـ إيل. قَدْ يَكُون استخدام إيل عليون El Elyon مِنْ قِبل مَلْكِي صَادِق في تك ١٤: ١٨- ١٩ كأحد الأمثلة على ذلك.

ع. ق ١. إيل (مع المُركّبات) مُستخدم أكثر مِنْ ٢٠٠ مرّة في ع. ق، بينما "إيل" كاسم جنس لإله إِسْرَائِيل، فهو مُستخدم غالبًا مع صفات (مثل؛ إِلْهَبَارِّ، إش ٤٥: ٢١) ومع المُركّبات (انظر ما سيلي) حين يَتحدث بشكل أكثر تحديدًا في إطار الأماكن أو المواضيع. إنّ اسم شعب الله، إِسْرَائِيل، مُصاغ، ليس مع عنصر التجلي الإلهي יָהּ، لكن אֵל. وهذا يقترح بأن الارتباط بين إِسْرَائِيل و إيل مِنْ الناحية التاريخية سابق للارتباط بيَهْوَهْ. مع ذلك، فإنَ تاريخ الاسم يَهْوَهْ مُعقّد جدًا حتى أنه لا يمكن رسم خطوط تاريخية واضحة (مثل؛ كيف يُمكن أن يُفسَّر خر ٦: ٢- ٣؟). يُستخدم إيل في أغلب الأحيان في النصوص القديمة (أو ذات أساليب مهجورة).

إيل (مع مُركّبات) يبرز بشكل خاص في تك ١٢- ٥٠ وقد تعكس اللغة لله الأكثر بروزًا في عصر ما قبل مُوسَى. واستخدام يَهْوَهْ في هذه النصوص السردية نفسها لَرُبَّما يُشكل ادعاءًا لاهوتيًا: الإله الذي عبده أسلاف إِسْرَائِيل تحت اسم إيل ليس فضلاً عن يَهْوَهْ، اسم إله إِسْرَائِيل. إن استخدام **אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**، "إيل إله إِسْرَائِيل" (تك ٣٣: ٢٠)، هو طريق آخر لهذا الادعاء. الحالة الأخرى تك ١٤: ٢٢، حيث إبراهيم، باستخدام يَهْوَهْ مع إيل عليون "الإله الْعَلِيّ"، يَدّعي أن يَهْوَهْ هو نفسه إيل، في الواقع أن إله مَلْكِي صَادِق يحمل هذا الاسم. وهذا يُمدِّد الادّعاء بخصوص يَهْوَهْ، فما عبده الْكَنْعَانِيُّون ليس إلاّ إله إِسْرَائِيل. التعبير، "إله أبي (أبيك)" (مثل؛ تك ٤٩: ٢٥)، يُشير خاصة لإله أسلاف إِسْرَائِيل، وهو يربط الله أيضًا الفترة السلفية بإِسْرَائِيل التالية (انظر خر ٣: ٦).

٢. استخدام "إيل عليون" قد يكون اسمًا أكثر منه نعتًا، عاكساً استخدام إيل لله الْعَلِيّ في الديانة الكنعانية. تك ١٤ هو النص الوحيد حيث هاتان الكلمتان مصفوفتان، برغم أنهما غالبًا ما تكونان متوازيتين (مثل؛ مز ٧٣: ١١؛ ١٠٧: ١١). في النصوص الشعرية، غالبًا ما يكون عليون موازيًا لـ يَهْوَهْ. في تث ٣٢: ٨- ٩ يوضع يَهْوَهْ فيما يتعلق بإِسْرَائِيل والعليّ فيما يتعلق بكل الأمم الأخرى. علاقة إيل عليون بالخليفة ومملكة دَاوُد واضحة في تك ١٤ وفي نصوص مثل ٢صم ٢٢: ١٤ (قا؛ ١صم ٢: ١٠؛ مز ٤٧: ٢). وهذا يقترح استخدام هذا الاسم خاصة عندما توضع ادعاءات أكثر عمومية لإله إِسْرَائِيل.

٣. "إيل عولام/ الإله السَّرْمَدِيّ/ الأَزَلِيّ" **אֵל עוֹלָם** مُستعمل في الإضافة مع يَهْوَهْ أيضًا (فقط في تك ٢١: ٣٣، في ارتباط مع الْفِلِسْطِينِيِّين). حينما تُترجم عادةً "الإله السَّرْمَدِيّ"، فقد تُشير أكثر إلى ملء الله عما هو وقتي زائل. استخدام **עוֹלָם** للملك (١صم ٢٠: ٤٢؛ ٢صم ٧: ١٣، ١٦؛ ١مل ١: ٣١) يقترح بأن هذا الاسم لله وجّه أوليًا إلى أحد أفراد العائلة المالكة الذي يملك على إِسْرَائِيل.

٤. "إيل شَدَّاي" **אֵל שַׁדַּי** إن تعريف الهوية المُرفق مع يَهْوَهْ مُوضَّح في خر ٦: ٣ (יהוה)، الذي يربط رؤيا الله للأسلاف باسم إيل شَدَّاي لإِسْرَائِيل الموسوية (انظر تك ١٧: ١؛ ٢٨: ٣؛ ٣٥: ١١؛ ٣٨: ٣، حيث ارتبطت النصوص في أغلب الأحيان بالتقليد). استعماله الشائع في النصوص الشعرية جدير بالملاحظة، كذلك ارتباطه بالخلق والبركة (تك ٤٩: ٢٥). يرد الاسم على نطاق واسع في

كافة أرجاء سفر أيُّوب، بدون أي إشارات إسْرَائيلية مُعيّنة. كما يرد الاسم أيضًا بارتباط مع بَلْعَام غير الإسْرَائيلي (عد ٢٤: ٤، ١٦)؛ في ع.١٦ يكون موازيًا لـ "إيل عليون" (في موضع آخر فقط في مز ٩١: ١). يبقى معنى الاسم غير مؤكَّد. وغالبًا يُربط بالجبال (لذلك، "إله، [واحد] الجَبَل [الجبال]")، كآلهة غالبًا كما كانت الألهة في ش. أ. ق "إله الصدور" قد اقترحت أيضًا. أنّ الترجمة "الله القادر على كل شيء" مستندةً على **سب**؛ تجريدًا لصورة مادية أصلاً، وقد تَعكس هذه تخمينًا سليمًا بالنسبة للمعنى مِنْ جانب مترجمي **سب**.

٥. "إيلُ رُئِي" אֵל רֳאִי مُستخدم فقط في قصة هاجر (تك ١٦: ١٣) ومرّة ثانية يُربط اسم إيل بشخصية غير إسْرَائيلية. هذا هو النص الوحيد حيث يُسمّي إنسان الله بصورة محددة؛ إنّها امرأة، امرأة مصرية، التي تضع نقطة مثيرة لإنعكاس كيفية أن خواص الخبرة الإنسانية لعمل الله تؤدي إلى أسماء جديدة لله.

الله ← אָב [*’āb*] (أب، #٣)؛ ← אָבִיר [*’ābîr*] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אֲדֹנָי [*’adônāy*] (رب-[ي]، #١٥١)؛ ← אֵל [*’ēl*[5]] (إيل/الله، #٤٤٦)؛ ← אֱלֹהִים [*’elōhîm*] (إلوهيم/الله، #٤٦٦)؛ ← בַּעַל [*ba‘al*[1]] (سيد، #١٢٥١)؛ ← גִּבּוֹר [*gibbôr*] (رب الجنود، #١٤٧٥)؛ ← פַּחַד [*paḥad*[1]] (خوف [إسحق]، #٧٠٦٥)؛ ← צוּר [*ṣûr*[1]] (صخرة، #٧٤٤٦)؛ ← קָדוֹשׁ [*qādôš*] (القدوس، #٧٧٠٥)، ← **يَهْوَهْ: لاهوت**

البيبلوجرافيا

ABD 4:1001-11; 6:1011-12; *HBD*, 685-87; *TDOT* 1:59-72, 242-61, 267-84; 5:500-21; *THAT* 1:142-50; F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; R. Garr, "The Grammar and Interpretation of Exodus 6:3," *JBL* 111, 1992, 385-408; T. Mettinger, *In Search of God*, 1987; R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, 1992, 5-35; J. C. deMoor, *The Rise of Yahwism*, 1980; M. Smith, *The Early History of God*, 1990.

تيرينس إي. فريثيم *Terence E. Fretheim*

446 ب אֵלִים

אֵלִים [*’ēlîm*]، **اسم**. آلهة، صيغة الجمع لـ אֵל ("الله أو "إيل")؛ בְּנֵי אֵלִים أبناء الله (كائنات سمائية)، أبناء إيل (#٤٤٦ ب).

ش. أ. ق الاسم *’l(u)* في **سام**. يمكنه أن يُشير إمّا بشكل عام إلى إله أو تحديدًا إلى إيل "الإله العَلِيّ". صيغة الجمع *’lm* أو *bny ’lm* تُشير في النصوص الأوغاريتية إلى ترتيب أقل لألهة تخدم في دائرة أو مجلس إيل (Miller, *Divine Warrior*, 12-23).

ع. ق ١. إن تَفرُّد يَهْوَهْ كإله (אֱלוֹהַּ, אֵל أو אֱלֹהִים) بالمقارنة مع الآلهة الأخرى (אֱלֹהִים אֲחֵרִים) حيوي للادّعاء التوحيدي النهائي لـ ع. ق. فالوجود المفترض لكائنات إلهية يَخدم ارتفاع وتسامي يَهْوَهْ "مَنْ مِثْلُكَ بَيْنَ الآلِهَةِ (אֵלִים) يَا رَبُّ؟" (خر ١٥: ١١؛ مز ٨٩: ٦). בְּנֵי אֱלֹהִים أبناء الله (كائنات سمائية) ليس لها شخصية فردية لكن بشكل شراكة يَمْدحونَ مجد وأعمال يَهْوَهْ (مز ٢٩: ١؛ أي ٣٨: ٧).

٢. ولو أنها أدنى مِنْ يَهْوَهْ، تُشارك الملائكة في قداسة الله ومكانتها في الترتيب الطبيعي أعلى مِنْ البشر: لذلك يُعدّ استكبار أن يرغب شخص في أن يصبح مثل אֱלֹהִים، عارفًا الخير والشر (تك ٣: ٥)، أو أن يقول "أَنَا إِلهٌ (אֵל)، فِي مَجْلِسِ الآلِهَةِ أَجْلِسُ" (حز ٢٨: ٢). لذا يَتأمَّل ناظمَ المزامير في سَرِ الجَنس البشرى كالصورة الفريدة لله: "وَتَنْقُصُهُ قَلِيلاً عَنِ الْمَلاَئِكَةِ [الكائنات السماوية] (אֱלֹהִים) (سب ἄγγελοι) وَبِمَجْدٍ وَبَهَاءٍ تُكَلِّلُهُ" (مز ٨: ٥[٦]؛ قا؛ مز ١٤٨: ١٣- ١٤).

٣. في ع. ق، مجمع الآلهة الكنعاني يتحول إلى "مجمع عام" لله بمَلاك حارس مخصص لكل أمة غير يهودية (تث ٣٢: ٨- ٩ سب، **تُقرأ**). حيث أهداف الله مُعلنة في هذا المجمع (أي ١: ٦؛ ٢: ١؛ قا؛ ١مل ٢٢: ١٩ צְבָא הַשָּׁמַיִם، "جُندِ السَّمَاءِ"). هذه الإمارات القدسية، مع ممثليها البشر، مُعلن فسادهم وأنهم مُهدّدون مِنْ الله بالفناء النهائي: "أَنَا قُلْتُ: إِنَّكُمْ آلِهَةٌ (אֱלֹהִים) وَبَنُو الْعَلِيِّ (בְּנֵי עֶלְיוֹן) كُلُّكُمْ. لكِنْ مِثْلَ النَّاسِ تَمُوتُونَ" (مز ٨٢: ٦ [٧]) في أي، الشَّيْطَانُ (שָׂטָן) يَظهر في المجمع، لكن على خلاف الملائكة الأخرى، يَتَجوَّل في الأرْض ويتحدى الله ومختاريه (قا؛ Forsyth, *Old Enemy*, 107-23).

ب - ت ١. فيما يركز ع. ق على المسئولية البشرية عن الخطيئة، نجده يُلمّح للخطيئة الأساسية مِنْ تمازج الأجناس בְּנֵי עֶלְיוֹן الذين تزاوجوا مع النساء البشريات، وهو ما أثار غضب الله (تك ٦: ١- ٤؛ انظر VanGemeren). يُطوِّر الأدب الأخنوخي، بالاستطالة الكبيرة، لقصة "أبناء السماء" أو سقوط المراقبين، ويَرى في هذا التمرّد الكوني، الأساس لدينونة الله النبوئية (١ أخن ٦: ٤؛ يوب. ٤: ١٥).

٢. يَتبنّى الأدب القمراني التعبير الكتابي ,אֵלִים אֱלֹהִים, و בְּנֵי אֱלֹהִים لملائكة الله، الذين يشتركون في عبادة سماوية وفي المعركة الرؤيوية (نظح ١٢: ٤- ٥؛ ١٥: ١٤؛ 4QShirShabb، انظر Newsom, *Songs*, 23-24) يُمجد الله كإله אֵלִים (نظح ١٤: ١٦؛ ١٨: ١٦). وتباعاً يُرفع ميخائيل كحاكم للعالم السماوي (نظح ١٧: ٧؛ قا؛ 11QMelch 24-25)، حيث إن أحد كبار الملائكة على ما يبدو مُسمّى אֵל أو אֱלֹהִים). إن الاتساع لاستخدام أسماء إلهية لملائكة رؤساء له نتائج كرستولوجية واضحة في ع. ج (مثل؛ مت ٢٢: ٤١- ٤٥؛ يو ١٠: ٣٣- ٣٦؛ عب ١: ٨- ٩).

مَلاك، رسول: ← אֵלִים [ʼēlîm] (آلهة، #٤٤٦ب)؛ כְּרוּב [kʳrûb¹] (كاروبيم، #٤١٣١)؛ ←מַלְאָךְ [malʼāk] (مَلاك، رسول، #٤٨٥٥)، ← שָׂרָף [śārāp¹] (سيرافيم، #٨٥٩٧).

البيبلوجرافيا

H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, 1951; C. H. W. Brekelmans, "The Saints of the Most High and Their Kingdom," *OTS* 14, 1965, 305-29; J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977; W. Eichrodt, *TOT*, 2:15-228; N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, 1987; C. H. Gordon, "History of Religion in Psalm 82," *Biblical and Near Eastern Studies*, FS LaSor, 1978, 129-31; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983, 37-59, 164-206; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, AGAJU 14, 1980; L. W. Hurtado, *One God, One Lord*, 1988; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresha*, CBQMS 10, 1981; S. A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, HSM 45, 1988; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, HSM 5, 1973; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 1985; J. F. Ross, "The Prophet as Yahweh's Messenger," *Israel's Prophetic Heritage*, FS Muilenburg, 1962, 98-107; C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, 1982; J. de Savignac, "Les 'Seraphim,'" *VT* 22, 1972, 320-25; W. A. VanGemeren, "The Sons of God in Genesis 6:1-4," *WTJ* 43, 1981, 320-48; R. de Vaux, "Les chérubins et l'arche d'alliance," FS A. Robert, 1967, 231-59.

Stephen F. Noll ستيفن إف . نول

(#٤٤٨ (אֵל [ʼel]، إلى)، ← أدوات

453 אֶלְגָּבִישׁ

אֶלְגָּבִישׁ [ʼelgābîš] بَرَد أو بلُّورات ثلج (#٤٥٣)

ع. ق الاسم אֶלְגָּבִישׁ، مُستخدم في مقطعين والذين يُوصف فيهما الله كباعث البَرَد أو حجارة مِنْ الثلج — الأول في الاستخدام المجازي، الذي تُدمّر فيه حبات البرد مع الأمطار الغزيرة حائط الراحة الضعيف الذي بناه الأنبياء الكذبة (حز ١٣: ١١-١٢)؛ والثاني في الرسالة النبوية المتعلقة بدمار جيوش جوج بإرسال الله للأمطار الغزيرة، وحبات البرد، وحرقهم بالكبريت (حز ٣٨: ٢٢).

ثَلج، صقيع، جليد: ← אֶלְגָּבִישׁ [ʼelgābîš] (بَرَد، بلورات ثلج #٤٥٣) ← כְּפוֹר [kʳpôr ²] (صقيع، ندى متجمد #٤٠٩٥) ← קִפָּאוֹן [qippāʼôn] (برود #٧٨٨٥) ← קֶרַח [qeraḥ] (جليد، ثلج #٧٩٤٣) ← שֶׁלֶג [šeleg ¹] (ثلج #٨٩٢٠).

مطر، ندى، رذاذ، برد، وابل: ← אֶגֶל [ʼēgel] (قطرة [ندى] #١٠٣)، ← ברד [brd ¹] (برد #١٣٥١) ← גשם [gšm] (أمطرَ #١٧٧٢) ← זרם [zrm ²] ([سحب] ينهمر منها [ماء]، #٢٤٤٢) ← חֲנָמַל [ḥᵃnāmal] (مطر ثلجي، بَرَد؟ #٢٨٥٧) ← טַל [ṭal] (ندى، مطر خفيف، رذاذ #٣٢٢٨) ← ירה [yrh ²] (سقى، سبَّب مطرًا #٣٧٢٢) ← מטר [mṭr] (أمطر #٤٧٦٣) ← מַלְקוֹשׁ [malqôš] (مطر متأخر #٤٩١٩) ← סַגְרִיר [sagrîr] (هطول الأمطار #٦٠٣٩) ← סָפִיחַ [sāpîaḥ ²] (عاصفة عنيفة، سيل #٦٢٠٧) ← רְבִיבִים [rʳbîbîm] زخّات المطر، #٨٠٥٣) ← רָסִיס [rāsîs ¹] (قطر الندى، #٨٢٦٨) ← רעף [rʻp] (تصبب، إنساب، تقطر، أراق #٨٣١٩) ← שָׂעִיר [śāʻîr ⁴] (مطر غزير، غيث، #٨٥٤٠) ← שִׁכְבָה [šikbâ] (طبَقة النَّدى، ابتعاث/ تفريغ البذرة #٨٨٨٧)

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 50-52.

Hermann J. Austel هيرمان جي . أوستيل

٤٥٤ (אַלְגּוּמִּים [ʼalgûmmîm]، جذوع الصَّنْدل) ← #٦٧٧٠.

457 אלה

אלה [ʼlh ¹]، **قَل.** سبَّ، لَعَنَ. **هفْعيل.** يوضع تحت القسم (#٤٥٧)؛ الاسم אָלָה [ʼālâ] قَسَم، لعنة (#٤٦٠)؛ תַּאֲלָה [taʼᵃlâ] لعنة (ترد ١. #٩٢٩٧).

ش. أ. ق الاسم אָלָה يرد بمعنى "لعنة" في نقش زينجيرلي باناموا Zenjirli Panammuwa ("كانت هناك لعنة على بَيْت أبيه") 1, 2, قا؛ J. C. L. Gibson, *TSSI* 2:78, 82) . ومرات الورود في نقش أرسلان تاش Arslan Tash الفينيقي (ll. 9, 13-15) يجب أن ينظر إليها في ضوء احكام J. Teixidor . والآخرين بأن تعاويذ أرسلان تاش Arslan Tash ليست قديمة (مثل؛ *Aula Orientalis* 1, 1983, 105-9; *JBL* 103, 1984, 454). العربية "آلّى"، بمعنى أقسم، حلف (مجمع اللغة العربية، المعجم الكبير، مادة "أ ل و"، ج١، ص ٤٤٧ـ ٤٤٨، ٢٠٠٦).

ع. ق ١. אָלָה بالمعنى الضيّق للكلمة تعني لعنة التي تكمن في التزام هو غالبًا تعاقديّ فطري يُلزم فيه شخص. والارتباط بميثاق ظهر كثيرًا. إبرام العقود، كما هو واضح في قصة اسحق وأهل جرار، عندما طلبوا مِنْ اسحق "لِيَكُنْ بَيْنَنا حَلْفٌ، بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ، وَنَقْطَعُ مَعَكَ عَهْدًا" (تك ٢٦: ٢٨)، وهذا

يعني الاقرار ببنود اللعنة في حالة التقصير أمام الشخص أو أمام القبيلة (قا؛ "لِذلِكَ لَعْنَةٌ أَكَلَتِ الأَرْضَ"، إش ٢٤: ٦؛ حز ٢١: ٥٩). التحدث عن مثل هذا القسم أو اللعنات بدون نية الالتزام بها شجبه هوشع (هو١٠: ٤). وفي تث ٢٩، אָלָה؛ يفترض مغزىً لاهوتيًا حيث تظهر في العلن كمرادف تخيلي لـ בְּרִית، عَهد، ميثاق (← #١٣٨٢)؛ بين الله وإسْرَائِيل (ع. ١٢ [١١]، ١٤ [١٣])، بينما تَدُل في ذات الوقت على اللعنات التي تقع على الشخص الذي ارتد وضلَّ عن إله إسْرَائِيلَ (ع. ٢٠ [١٩]، ٢١ [٢٠])؛ قا؛ ٢أخ ٣٤: ٢٤؛ دا ٩: ١١). والمرجعان الأخيران والمذكوران في النصوص المكتوبة، كما أن هذه الفكرة واضحة في الشكل النبوني في زك ٥: ١-٤، حيث يرى النبي كتابًا طائرًا مكتوبًا فيه "هذهِ هِيَ اللَّعْنَةُ الْخَارِجَةُ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ" والتي تعني العقوبة على انتهاك قوانين العَهْد المتمثلة في، على سبيل المثال، الوصايا العشر (قا؛ ٣ ← الوصايا العشر: لاهوت).

٢. وتعمل اللعنة أيضًا خارج نطاق العقد الرسمي، كما يحدث عندما ينطق مالك البضائع المسروقة باللعنة على السارق (قض ١٧: ٢) أو الشخص الذي يحجب معلومات هامة مِنْ الممكن أن يكون مُهدِّدا بنفس الطريقة (لا ٥: ١؛ قا؛ أم ٢٩: ٢٤). وفي الحالة الموصوفة في ١مل ٨: ٣١ (قا؛ ٢ أخ ٦: ٢٢) حيث رجل يَدّعي بأن جاره قد ظلمه يُشهِّدُ يَهْوَهْ كقاضي. إن الأثر النفسي "للخوف مِنْ القَسم" يُمكن أن يكون هامًا في مثل هذه الحالات، كما هو مُصَوَّر في حالة سجِّلتْ في أقراص نوزي Nuzi بالارتباط مع جارية (انظر *ANET*, 220). وحالة مِنْ نوع آخر تُعالج "محنة الغيرة" مُلَخص في عد ٥: ١١-٣١، والتي فيها إن اتُّهمت امرأة بالزنا تُلقى عليها قائمة بلعنة مُسبقة في حالة كونها بريئة أو مذنبة. وكتابة هذه اللعنات، المتعلقة بتلك الخطيئة، في لفائف وغسلها في "الْمَاءِ الْمُرِّ" (ع. ٢٣) يتعهّد تطابقا مع بعض اللعنات التي نوقشت في الفقرة السابقة.

٣. أحيانًا الشخص الذي وضع تحت لعنة يوصف بالكناية كـ "لعنة" (عد ٥: ٢٧؛ إر ٤٢: ١٨؛ ٤٤: ١٢). الأكّدية *ar-rat ilani* ("لعنة الآلهة") تقارن بشكل مباشر مع (← קלל، جدّف، شتم [← #٧٨٣٧]).

٤. مفهوم اللعنة التي لا فكاك منها (*ar-rat la napšuri*) شائع في نصوص بلاد ما بين النهرين؛ ولكن حتى هنا نجد إنه مِنْ الممكن، على سبيل المثال، أن إنكيدو Enkidu حوّل لعنته على داعرة في بركة (*Gilgamesh* VII.iii.5-iv. 10). وهناك أيضًا دليل على المرونة في ع. ق في قض ١٧: ٢، حيث اللعنة التي لُفظت بها أمّ ميخا أمكن تجاوزها ببركة، بينما، في المجال اللاهوتي، فإن انتقال لعنات إسْرَائِيل إلى أعدائهم مُتَوَقّع في تث ٣٠: ٧ (انظر ארר [*'rr*] لعن [← #٨٢٦]).

ب. ت إن تعبير "لعنات العَهْد" يَرد في الأدب القمراني، أولاً فيما يتعلّق بعقوبات العَهْد السينائي (وثص ١: ١٧) وبعد ذلك فيما يتعلق بعَهْد عضوية الطائفة. (نج ٢: ١٦؛ ٥: ١٢).

لغة: ← אלה [^{1} *'lh*] (سبَّ، لعن، يوضع تحت القسم #٤٥٧) ← ארר [*'rr*] (لعن، يُلعن #٨٢٦) ← ברך [*brk* ^{2}] (بَارك [تعبير تلطيفي للعنة] #١٣٨٥) ← גדף [*gdp*] (سبّ، شتم، جدّف، #١٥٥٢) ← זעם [*z'm*] (غضب، سب، شتم، #٢٤٠٤) ← נקב [^{1} *nqb*] (طعن، ثقَب، عيَّن، جدّف، #٥٩١٨) ← קבב [*qbb*] (جدَّف #٧٦٨٦) ← קלל [*qll*] (قلَّ، تقلّص، أخفّ، تصاغر، استخفّ، يتعامل بازدراء #٧٨٣٧) ← **لغة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 1:261-66; S. H. Blank, "The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath," *HUCA* 23/1, 1950-51, 73-95; H. C. Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, 1963; T. G. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, 1992; H.-W. Jüngling, "Eid und Bund in Ez 16-17," in *Das neue Bund in Alten: Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*," Erich Zengler, ed., 1993, 113-48; M. Noth, "For All Who Rely on Works of the Law Are Under a Curse," in *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (ET), 1966, 118-31; J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, 1958.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

٤٥٨ (אָלָה [^{2} *'alâ*] ناح)، ← #١٩٦٣

٤٦٠ (אָלָה [^{4} *'alâ*]، قسم، لعنة) ← #٤٥٧

461 אֵלָה

אֵלָה [^{1} *'ēlâ*] شجرة قديرة (#٤٦١)؛ אַיִל [*'ayil*^{2}] شجرة قديرة (#٣٨١)

ع. ق ١. تُرجم بأشكال مُختلفة في ت. س& ف كبُطْمَة (١١مرّة)، بلوطة (مرتين)، وهو ما تراوحت بينه بقية الترجمات العربية. وترجمت على أنها "سنديان" في ترجمة KJV فيماعدا ثلاثة مواضع حيث تم التعامل معها كاسم مكان ("وَادِي الْبُطْم"): ١صم ١٧: ٢، ١٩؛ ٢١: ٩.

٢. الاسم אַיִל شجرة قديرة، يرد ٥ مرّات ودائمًا ما يُترجم "بلوط" في معظم الترجمات العربية. وقد يكون مُرتبطا بالكلمة אֵל عظيم، قدير، إلهيّ.

أشجار: ← אֵלָה [*'ēlâ* [1]] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [*'erez*] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [*'ōren* [1]] (شَجَرَة صُنوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [*'ēšel*] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [*bᵉrôš*] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [*lûz* [1]] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [*'ēṣ*] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [*'ar'ār*] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [*ṣammeret*] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة الشجرة [#٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [*šāqēd*] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [*šiqmâ*] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [*tᵉ'aššûr*] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [*tāmār* [1]] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [*tirzâ*] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**)

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

466 אֱלֹהִים

אֱלֹהִים [*ᵉlōhîm*] الله/إلوهيم (#٤٦٦) אֱלוֹהַּ [*ᵉlôah*] الله/ إله (#٤٦٨).

ش. أ. ق لَمْ يُشْهَدْ إلوهيم خارج ع. ق.

ع. ق ذُكر الله/ إله ٥٧ مرّة، والذي قد يكون المفرد مِنْ إلوهيم، مُستخدم أغلبها في أيُّوب (٤١ مرّة)، رُبّما لتَجَنُّب الارتباطات الإسْرَائِيلية بشكل مُحدّد. ألوهيم (٢٥٧٠مرّة)، صيغة الجمع، يُستخدم أحيانًا للآلهة الأخرى غير يَهْوَهْ (خر ٢٠: ٣)، وقد يأخذ أيضًا أداة التعريف المؤكدة (خر ١٨: ١١)، صيغة الجمع للصفة، وصيغة الجمع للأفعال (مز ٩٧: ٧). شكل صيغة الجمع له قد يُقصد به التعدّدية (أو على الأقل ليس توحيدية بالكامل) في نفس الوقت. وبرغم ذلك فإن استخدامها في ع. ق لإله إسْرَائِيل (دائمًا مع أفعال مفردة) قد يعني أن صيغة الجمع تشير إلى التركيز أو الوجود المطلق أو الحصرية (كما يُقال، إله الآلهة)؛ ولا يُنظر إلى صيغة الجمع على أنها جمع للتفخيم. وعلى الرغم مِنْ عدم ظهور الثالوث هنا، فإن ع. ق يشهد لغنى وتعقيد العالم الإلهي (تك ١: ٢٦؛ إش ٦: ٨) وهذا ما جعل التطورات التالية التي تجلّت في عقيدة الثالوث تبدو طبيعية جدًا.

اسم الجنس هذا لله استُخدِم عمومًا بشكل تبادلي مع إيل بالإضافة إلى الاسم الشخصي يَهْوَهْ. وبرغم ذلك فإن الاستخدام المحدود لإلوهيم في مز ٤٢- ٨٣ يُبيّن أن هذا الاسم لله لَرُبَما فُضِّل بين فئة مميزة (في وقت ومكان معين؟) داخل إسْرَائِيل لأغراض معينة (يَهْوَهْ مستخدم في مز ١٤ وإلوهيم في مزمور مماثل له تقريبًا مز ٥٣). إن استخدام إلوهيم قد يُراد به، على الأقل في نصوص مُحدّدة، لمس الأساس للإله المعبود مِنْ غير الإسْرَائِيليين، ولذلك لَرُبَّما يكون استخدامه له غرض دفاعي أو للتشديد على جوهر وروح الإنجيل kerygmatic.

يبدأ ع. ق بالإشارة إلى إلوهيم بدلاً مِنْ يَهْوَهْ (تك ١: ١)؛ وقد يُشير ذلك بسهولة إلى أنه يحمل معنى عالميًا للجمهور المخاطب أكثر مِنْ الاسم الشخصي يَهْوَهْ. إن إضافة يَهْوَهْ إلى ألوهيم "الرَّبُّ الإلهُ" في تك ٢: ٤ -٣: ٢٣ قد يكون المقصود به التنبير إلىَ أن هذا الإله خالق الكون ليس سوى إله إسْرَائِيل الشخصي. وقد شُهدَ الاسم يَهْوَهْ مِنْ الأزمنة الأقرب (تك ٤: ٢٦)، وتم هذا عن طريق غير الإسْرَائِيليين في اطار يضم كل البشر، وهو ما قد يعكس قصد مقارنة تَعلّقت بالعبادة. يَهْوَهْ هو إله لكلّ الناس ويُصلّى له ويُعبد مِنْ الكل (انظر ١مل ٨: ٤١-٤٣). إن التبديل الثابت بين يَهْوَهْ وإلوهيم في النصوص السردية اللاحقة في سفر التكوين، خاصة في التفاعل بين العائلة المُختارة والشعوب المحيطة بها، قد دفع هذا الاهتمام العالمي للأمام. وهو ما يحمل اهتمامًا تبشيريًا يمكننا أن نراه في الكلمة المتكرّرة أن إبراهيم قد اختير مِنْ أجل "جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ" (تك ١٢: ٣ وز.). فهو اختيار مِنْ أجل المهمة.

الله: ← ← אָב [*'āb*] (أب، #٣)؛ ← אָבִיר [*'ābîr*] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אֲדֹנָי [*ᵃdônāy*] (رب[-ي]، #١٥١)؛ ← אֵל [*'ēl* [5]] (إيل/الله، #٤٤٦)؛ ← אֱלֹהִים [*ᵉlōhîm*] (إلوهيم/الله، #٤٦٦)؛ ← בַּעַל [*ba'al* [1]] (سيد، #١٢٥١)؛ ← גִּבּוֹר [*gibbôr*] (رب الجنود، #١٤٧٥)؛ ← פַּחַד [*paḥad* [1]] (خوف [إسحق]، #٧٠٦٥)؛ ← צוּר [*ṣûr* [1]] (صخرة، #٧٤٤٦)؛ ← קָדוֹשׁ / קָדֹשׁ [*qādôš / qādōš*] (القدوس، #٧٧٠٥) ← **يَهْوَهْ: لاهوت**

البيبلوجرافيا

THAT 1:153-67.

تيرينس إي. فريثيم *Terence E. Fretheim*

٤٦٨ (אֱלוֹהַּ [*ᵉlôah*]، الله/ إله) ← #٤٦٦

٤٧١ (אֵלוֹן [*'elôn* [1]]، شجرة بلُّوط) ← #٦٧٧٠، نباتات

٤٧٣ (אַלּוֹן [*'allôn* [1]] شجرة بلُّوط) ← #٦٧٧٠

٤٧٦ (אַלּוּף [*'allûp* [1]] أليف، رفيق) ← #٥٤٤

477 אַלּוּף

אַלּוּף [*’allûp*²]، و אַלֻּף [*’allup*] **اسم**. رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط (#٤٧٧) אֶלֶף [*’elep*³] **اسم**. عشيرة، قبيلة، إقليم/ منطقة (#٥٤٨)

ش. أ. ق ١. يظهر فقط في السامية الشمالية الغربية: أوغاريتية *ullupu* III أمير، رئيس؛ والحورية، *ullupu* رئيس. والمُلاحظ أنَّ: الصوت الأصلي (a) تغيَّر إلى (u) بسبب تناغم الأصوات *allupu* ← *ullupu*، (.*UM* §5 18)

٢. أوغا. *ullupu* أمير، رئيس، تُشير لقائد سياسي/ عسكري (*UT* §202). ويُستخدم كلقب مستقل، "أمير، رئيس" (*CTA* 2:12-13, 20-22, 28-30) وفي الأسماء الشخصية (الملكية): أمير *TUR-ul-lu-pi* (اسم شخصي) (Virrolleaud, 11) (انظر ع. ق. ٥ فيما سيلي). وخلافاً لوجهة نظر بعض العبرانيين، فإنها مشكوك فيها سواء كانت هناك علاقة دلالية بين *ullupu* أمير، رئيس (أوغاريتية، والحورية)، *alpu*¹، ثور، ثور، ماشية (أكادية، والأوغاريتية، والفينيقية، والبونية)، *alpu*²، ألف، فرقة عسكرية (أوغاريتية، والفينيقية، والسريانية) (*sAD* 1:64-73; *UT* §§200-201; *WGU* §242, §§241-42; .(*DISO*, 15; *GPL*, 78; *PPG* §19

ع. ق ١. אַלּוּף رئيس عشيرة/ قبيلة/ سبط (*HALAT* 1:54; *DCH* 1:288) لا يجب الخلط بينها وبين الجذر اللفظي المجانس אַלּוּף، أليف، رفيق (#٤٧٦) (*HALAT* 1:54; *DCH* 1:288). فكلاهما مُثبت في مكان آخر كجذرين مستقلين: أوغاريتية *ullupu*¹، حليف (*WGU* §243) و *ullupu* ²، أمير، رئيس (*UT* §202)، والعربية "أُلوف"، الشديد الألفة، وهو مِنْ تألفه ويألفك، (Wehr 1:23؛ مجمع اللغة العربية، المعجم الكبير، مادة "أَلِف"، ج١، ص ٤٢٠، ٢٠٠٦).

٢. ترد אַלּוּף في ع. ق ٥٧ مرّة (تك ٣٦: ١٥-١٩، ٢١، ٢٩، ٣٠، ٤٠-٤٣؛ خر ١٥: ١٥؛ ١أخ ١: ٥١-٥٤) و אַלֻּף الناقصة ترد ٣ مرات (زك ٩: ٧؛ ١٢: ٥-٦). وأغلبية الاستعمالات تشير إلى قادة الأمم الأجنبية (-Cassuto 1: 332)، مثل؛ رؤساء قبيلة أدوم ٤٦ مرّة (تك ٣٦: ١٥-١٩، ٤٠-٤٣؛ خر ١٥: ١٥؛ ١أخ ١: ٥١-٥٤)؛ ورؤساء قبيلة الحوريين ١١ مرّة (تك ٣٦: ١، ٢٩-٣٠)؛ والقادة الفِلِسْطِينِيِّين مرّة واحدة (زك ٩: ٧)؛ ورؤساء سبط يَهُوذَا مرتين (زك ١٢: ٥-٦).

٣. اشتق الدارسون الأوائل אַלּוּף مِنْ אֶלֶף، أَلف (#٥٤٧)، وافترضوا أن אַלּוּף تعني قائد ألف (*TWOT* 1:48; BDB, 48-49; Moritz, 89; de Vaux 1:7). مع ملاحظة أن אֶלֶף تشير أحيانًا إلى فرقة عسكرية (عد ١: ١٦؛ ١٠: ٤؛ يش ٢٢: ٢١، ٣٠)، وذهب البعض إلى حد مجادلة أن אַלּוּף تُصوِّر قائدًا عسكريًا مسئولًا عن قيادة قسم مِنْ المحاربين (Meyer, 500; Wolf, 48). على أيَّة حال، فإن مؤلفي المعاجم الأكثر حداثة يرفضون وجهة النظر هذه ويقترحون بأن אֶלֶף وثيقة الصلة أكثر لـ אֶלֶף، قبيلة، عشيرة (-*DCH* 1:288-89, 299 300; *HALAT* 1:54, 59-60). ووجهة النظر تلك مدعومة بعدّة عوامل: (أ) استخدام אַלּוּף يقترح أنها تُشير إلى قائد/ زعيم مجموعة اجتماعية (قبيلة ، عشيرة) أكثر مِنْ إشارتها إلى فرقة عسكرية (*DCH* 1:288-89). (ب) بينما لا تستخدم אַלּוּף مطلقا بانتظام مع אֶלֶף، ألف، فرقة عسكرية، فإنها تستخدم بانتظام مع אֶלֶף قبيلة، عشيرة، في إشارة إلى رئيس القبيلة أو العشيرة، مثل؛ "رُؤَسَاءُ قَبَائِلِ (אַלּוּפֵי) الحوريِّينَ حَسَبَ أَقْسَامِهِمْ (לְאַלְפֵיהֶם) فِي أَرْضِ سَعِيرَ" (تك ٣٦: ٣٠ ت. إ. ش؛ ت. ت). (ج) قادة الوحدات العسكرية صنّفوا بـ אֶלֶף وليس بـ אַלּוּף لكن صنّفوا بـ הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר לְאַלְפֵי הַצָּבָא، ضباط رؤساء ألوف في الجيش (عد ٣١: ٤٨)، שַׂר־הָאָלֶף قائد ألف (١صم ١٧: ١٨؛ ١٨: ١٣؛ نظح ٤: ٢)؛ שָׂרֵי אֲלָפִים قادة الألوف (خر ١٨: ٢١، ٢٥؛ عد ٣١: ١٤، ٤٨، ٥٢، ٥٤؛ تث ١: ١٥؛ ١صم ٨: ١٢؛ ٢٢: ٧؛ ١أخ ١٣: ١؛ ١٥: ٢٥؛ ٢٧: ١؛ ٢٨: ١؛ ٢٩: ٦؛ ٢أخ ١: ٢؛ ١٧: ١٤؛ ٢٥: ٥؛ ١؛ 1QT 57: 4؛ دره ٢١: ٣؛ ٢٢: ٢؛ ٤٢: ١٥؛ ٥٨: ٤؛ نظح ٤: ١؛ 1QSam-a 1: 29).

٤. الارتباط الدلالي بين אַלּוּף و אֶלֶף له قيمة أفضل في ضوء مجال المعاني لـ אֶלֶף، (*HALAT* 1:59-60). (أ) عشيرة (عد ١٠: ٤؛ ٣١: ٥؛ قض ٦: ١٥؛ ١صم ١٠: ١٩)، ترداف מִשְׁפָּחָה بشكل طليق، عائلة (١صم ١٠: ١٩-٢١) و מַטֶּה، قبيلة (عد ١: ١٦؛ يش ٢٢: ١٤)؛ ولكنها أصغر مِنْ שֵׁבֶט سبط (قض ٢١: ١٤). (ب) سبط و ترادف שֵׁבֶט، سبط، وמַטֶּה قبيلة (عد ١: ١٦؛ يش ٢٢: ٢١، ٣٠؛ إش ٦٠: ٢٢). (ج) منطقة، كإشارة جزئية تُشير للكل synecdoche لموقع عشيرة (تث ٣٣: ١٧؛ يش ٢٢: ٣٠؛ ١صم ٢٣: ٢٣؛ مي ٥: ١). يعكس استخدام אַלּוּף لمدى مشابه مِنْ المعاني: (أ) رئيس عشيرة (تك ٣٦: ١٠-١٩، ٢٠-٣٠)؛ (ب) رؤساء عشائريون (خر ١٥: ١٥؛ زك ٩: ٧؛ ١٢: ٥-٦)؛ (ج) رؤساء إقليميون (تك ٣٦: ٤٠-٤٣)

٥. تستخدم אַלּוּף بطريقتين مختلفتين: (أ) مُصطلح لتعيين رئيس قبيلة/ عشيرة/ منطقة. (ب) لقب يستخدم كاسم شخصي. وكلاهما موجود كالتالي: "هؤُلاَءِ أُمَرَاءُ (אַלּוּפֵי) بَنِي عِيسُو . . . وَأَمِيرُ (אַלּוּף) وَأَمِيرُ (אַלּוּף) جَعْثَامَ وَأَمِيرُ (אַלּוּפֵי) عَمَالِيقَ. هؤُلاَءِ أُمَرَاءُ (אַלּוּפֵי) أَلِيفَازَ فِي أَرْضِ أَدُومَ" (تك ٣٦: ١٥-١٦).

٦. يتداخل المجال الدلالي لـ אַלּוּף مع المجالات الدلالية لـ רֹאשׁ، رئيس، قائد، حاكم (*HALAT* 3:865-66)، و אַיִל، قائد (*HALAT* 1:40; *DCH* 1:211). الثلاثة مصطلحات تشير إلى قادة التنظيمات القبلية والمجتمعات البدوية، خاصة الجماعات شبه البدوية. وتستخدم אַלּוּף في التوازي الشعري مع אַיִל، قائد (خر ١٥: ١٥). إنَّ قائد אֶלֶף العشيرة، القبيلة مُعيّن بـ אַלּוּף (تك ٣٦: ٣٠؛ زك ١٢: ٥-٦) و רֹאשׁ، رئيس، قائد (عد ١: ١٦؛ ١٠: ٤؛ يش ٢٢: ١٤، ٢١، ٣٠؛ ١أخ ١٢: ٢١؛ دره ١٩: ١٦؛ 1QSam-a 1: 14). المجال الدلالي لـ אַלּוּף أكثر بُعداً في الارتباط بـ מֶלֶךְ، ملك (*HALAT* 2:591-92)، و נָגִיד، أمير (*HALAT* 2:667-68)؛ والتي تشير إلى قادة ملكيين مؤسسين للشعوب المقيمة. كل مِنْ אַלּוּף و מֶלֶךְ تشير إلى رؤساء الأدوميين في تك ١٠: ٣٦-٤٣؛ على أية حال، אַלּוּף تشير إلى رؤساء العشائر في فترة ما قبل الملكية (تك ٣٦: ١٠-٣٠) وفترة ما بعد الملكية (تك ٣٦: ٤٠-٤٣)، بينما تشير מֶלֶךְ إلى المُلوك خلال فترة الملكية الأدومية (تك ٣٦: ٣١-٣٩). ومع ذلك فإن الرابطة بين אַלּוּף و מֶלֶךְ تُشير بوضوح بأنّ الأوّل يُشير إلى مكانة قيادية قوية (Hoglund, 337; Bartlett, 83-90).

٧. كان التكوين القبلي الأدومي/ الحوري والعبري القديم يقوم أساسا على روابط الدم والسمات المشتركة المتشابهة (de Vaux, 3-23; Moritz, 81-93; Wolf, 45-49, 287-95). رغما عن ذلك نجد أن الأسماء وتقسيمات التكوين البدوي الأدومي/الحوري اختلفت إلى حد ما عن التكوين العبري القائم (مثل؛ يش ٧: ١٤-١٨). العائلةُ الأبويَّة في المجتمع العبري المقيم عُيِّنت بـ בַּיִת، بَيْت ← عائلة (*HALAT* 1:125)، بينما العائلةَ البدويَّة عُيِّنتْ אֹהֶל، خَيْمَة ← عائلة (*HALAT* 1: 19, *DCH* 1: 143-46, Moritz, 87). شكّلتْ العوائل ذات الصلةِ العشيرة، وغالبًا ما تُعيّن بـ מִשְׁפָּחָה (مِنْ שׁפח، للشعور بالأرتباط معًا)، والتي تَدل على عائلة كبيرة والتي فيها أواصر روابط الدم (*HALAT* 2: 651). والمصطلح אֶלֶף يُصوّر العشيرة أيضًا كعدد كبير غير محدود مِنْ الأقرباء (*HALAT* 1:59-60; *DCH* 1:299-300)، بالإضافة إلى الوحدة الأكبر، القبيلة (عد ١: ١٦؛ ١٠: ٣٦؛ ٢٢: ١٤؛ يش ٢٢: ٢١، ٣٠؛ إش ٦٠: ٢٢). אֶלֶף يركز على الكمية العددية للقبيلة، بينما نجد مصطلحين آخرين يُعيّنان القبيلة على أساس جذورها السلالية والقيادة الحالية للقبيلة: שֵׁבֶט (قضيب رئيس القبيلة ← قبيلة) و מַטֶּה (مساعد رئيس القبيلة)، وكلاهما كناية تُصوّر أعضاء القبيلة تحت قيادة رئيس القبيلة (تك ٤٩: ١٦؛ عد ١٧: ٢-١٠ [١٧-٢٥]؛ تث ٢٩: ١٧).

حُكمت العشيرة العبرية (מִשְׁפָּחָה) مِنْ قبل عدّة شيوخ (זְקֵנִים)؛ لكن القبيلة ككل مِنْ قبل رئيس واحد (רֹאשׁ) (عد ١: ١٦؛ ١٠: ٤؛ يش ٢٢: ١٤، ٢١، ٣٠؛ ١أخ ١٢: ٢١). مِنْ جهة أخرى، فإن العشيرة البدوية الأدومية/ الحورية (אֶלֶף) حُكمت برئيس واحد (אַלּוּף)، السلف/ الأب (تك ٣٦: ١١-٣٠، ٤٠-٤٣؛ ١أخ ١: ٥١-٥٤). المصطلحان מִשְׁפָּחָה (عشيرة) و אֶלֶף (قبيلة) تستخدم بشكل تبادلي لتشير للعشائر الأدومية/الحورية تحت قيادة אַלּוּף، رئيس العشيرة (تك ٣٦: ٣٠-٤٠). بينما نجد أن אַלּוּף مُستخدم في التجميع بين المصطلحين التي تُعيّن العشيرة (מִשְׁפָּחָה و אֶלֶף)، ولم تُستخدم مُطلقا لتعيين الوحدة الأكبر، القبيلة (שֵׁבֶט و מַטֶּה). وبالتالي، فإن אַלּוּף تشير إلى رئيس/ سلف العشيرة أكثر مِنْ استخدمها مع القبيلة. إن منصب رئيس العشيرة الأدومي/ الحوري يستخدم بشكل شبيه بمنصب "الشيخ" في القبائل العربية البدوية (de Vaux, 8-9).

٨. אַלּוּף غالبًا ما تقع في التركيب، متبوعة باسم العشيرة التي يقودها الرئيس: رؤساء أدوم (تك ٣٦: ٤٣|| ١أخ١: ٥٤؛ خر ١٥: ١٥)؛ رؤساء أليفاز (تك ٣٦: ١٦)؛ رؤساء رعوئيل (تك ٣٦: ١٧)؛ رؤساء أُهوليبَامَة (٣٦: ١٨)؛ أمراء الحوريين (٣٦: ٢١، ٢٩، ٣٠)؛ رؤساء يَهُوذَا (زك ١٢: ٥، ٦)؛ رؤساء بنو عيسو (تك ٣٦: ١٥)؛ أسماء رؤساء عيسو (٣٦: ٤٠). ويُتّبع باسم رؤساء العشيرة ٣٣ مرّة في لقب (تك ٣٦: ١٥-١٨، ٢٩، ٣٠، ٤٠-٤٣؛ ١أخ١: ٥١-٥٤). وتظهر ١٠مرات في البنود التمهيدية "وَهؤُلاءِ هُمْ رُؤَسَاءُ قَبَائِل ..." (تك ٣٦: ١٥-١٩، ٢١، ٢٩-٣٠، ٤٣؛ ١أخ١: ٥٤).

٩. في كل الحالات فيما عدا أربع منها ترد אַלּוּף في قائمة رؤساء عشائر الأدوميين والحوريين (تك ٣٦: ١٠-١٩، ٢٠-٣٠، ٤٠-٤٣ || ١أخ١: ٥١-٥٤). وافتتاحيات سلاسل النسب في تك ٣٦، حيث يُحدّد بنو عيسو في الفترة الأبائية (٣٦: ١-٩)؛ وأحفاد عيسو الذين أصبحوا أباءً لعشائر أدومية في عصر ما قبل الملكية (٣٦: ١٠-١٩)، وأحفاد سعير الذين أصبحوا أباء عشائر حورية (٣٦: ٢٠-٣٠)؛ ومُلوك أدوم في عصر الملكية (٣٦: ٣١-٣٩)؛ ورؤساء عشائر الأدوميين في عصر ما بعد السبي البَابلي (٣٦: ٤٠-٤٣ || ١أخ١: ٥١-٥٤). تحتوي القوائم على مجموعتين متوازيتين مِنْ الأسماء: (أ) الأربعة عشر مِنْ أحفاد عيسو، الذين أصبحوا الأربعة عشر رئيسا لعشائر أدومية (تك ٣٦: ١١-١٩)؛ (ب) السَبْعَة مِنْ أبناء سعير، الذين أصبحوا سَبْعَة رؤساء لعشائر حورية (٣٦: ٢٠-٣٠)؛ و (ج) بنو عيسو الأحد عشر ما بعد السبي البَابِلي، الذين أصبحوا أحد عشر رئيساً لعشائر أدومية (٣٦: ٤٠-٤٣ || ١أخ ١: ٥١-٥٤). إن الجمع بين אַלּוּף و אֶלֶף في سلسلة النسب يبدو وكأنه إشارة إلى أن كل رئيس عشيرة هو الجد الأكبر/ سلف العشيرة: "هُمْ رُؤَسَاءُ

قَبائِلِ الحُورِيِّينَ حَسَبَ أَقْسَامِهِمْ ... (לְאַלֻּפֵיהֶם)" (تك ٣٦: ٣٠). على أية حال، فَإِنّ (אַלֻּף) تدل أحيانًا على منطقة (تث ٣٣: ١٧؛ يش ٢٢: ٣٠؛ ١صم ٢٣: ٢٣؛ مي ٥: ١)؛ لذلك فإن אַלּוּף قد تُعيّن رئيس منطقة أو إقليم بدلاً مِنْ الجد الأكبر/ سلف عشيرة. وفي بعض الحالات، قد نجد الاثنين معًا: "وَهؤُلاءِ هُمْ رُؤَسَاءُ القَبَائِلِ الَّتِي مِنْ نَسْلِ العِيصَ، حَسَبَ عَشَائِرِهِمْ (לְמִשְׁפְּחֹתָם) وَمَنَاطِقِهِمْ (לִמְקֹמֹתָם)" (تك ٣٦: ٤٠).

١٠. زك ٩: ٧ يستخدم אַלֻּף في وصف بلاغي لتحول البقية الفلسطينية التائبة والتي اندمجت في يَهُوذَا، مثلما حدث مع اليبوسيين في زمن دَاوُد (مثل؛ أَرُونة اليَبُوسيّ في ٢صم ٢٤: ١٦-٢٤؛ ١أخ٢١: ١٨-٢٦). إن تحوّل هؤلاء المهتدون الأمميين سيكونِ عميقًا؛ إذ سيشتركون في البركات الخلاصية مع إِسْرَائِيلَ بالتساوي: وسيصبحون "رُؤَسَاءُ قَبَائِل (قَادَةُ NIV) يَهُوذَا". وبسبب الهجاء المعيوب للمفرد الجَمْعي אַלֻּף صعب، ويعيد معظم الدارسين لفظها كـ אֶלֶף، عشيرة: "وسيصبحون عشيرة في يَهُوذَا" (*BHS* editors; *HALAT* 1:54; *DCH* 1:288-89) سب χιλίαρος، تعكس الأعلال [القلب إلى حرف علّة] אֶלֶף، ألف: "يَصِيرُونَ كَعَشِيرَةٍ فِي سِبْطِ يَهُوذَا".

وفي الترجمات العربية نجده "كَأَمِيرٍ فِي يَهُوذَا" [ت. س& ف = ت. ي. ح = ت. ب. س]؛ "يَصِيرُونَ كَعَشِيرَةٍ فِي سِبْطِ يَهُوذَا" [ت. ت ؛ ت. إ. ش]؛ فيما تتبنّى ت. م فكرة "وَيَأْلَفُونَ السَّكَنَ فِي يَهوذا"، وهو اتجاه موجود ضمنيًا في ت. إ. ش.

١١. في زك ١٢: ٥-٦، אַלֻּפֵי יְהוּדָה أُمَرَاءُ يَهُوذَا ت. س. ف؛ ت. ب. س (قَادَةُ يَهُوذَا ت. إ. ش؛ رُؤَسَاءُ يَهُوذَا ت. ت؛ زُعماء يَهُوذَا ت. ي. ح)، ترد مرتين في نبوءة أخروية. عندما تغزو الأمم العدائية يَهُوذَا وأُورُشَلِيم (١٢: ١-٢)، حيث سيشنّ יְהוָה يَهْوَهْ حربًا نفسية، ويرسل رُعبه الإلهي عليهم (١٢: ٣-٤). وسيدرك رؤساء قبائل يَهُوذَا أن يَهْوَهْ יְהוָה يحارب عنهم، وأنه سيثبت إيمانهم به، ويمكنهم مِنْ الدفاع عن صِهْيَوْن (١٢: ٥-٦). وبسبب الهجاء المعيوب في مس. حيث الحد الفاصل غير واضح تمامًا אלפי عولج بشكل مختلف. **سب.** οἱ χιλίαρχος Ἰούδα، ألوف يَهُوذَا، يعكس الأعلال אַלְפֵי יְהוּדָה والمشتق مِنْ אֶלֶף، ألف (*HALAT* 1:59; *DCH* 1:299-300;) (Meyer, 329-30). محررو *BHS* (وتبعهم RVS) أعادوا نطق אַלְפֵי יְהוּדָה ولكنهم ربطوه بـ אֶלֶף: عَشَائِرَ يَهُوذَا [قا؛ ت. إ. ش؛ ت. م] (*HALAT* 1:54; *DCH* 1:288-89).

ب. ت الاسم، אַלּוּף يرد ١. في ل. ب. م.: "رؤساء (אלפי) إِسْرَائِيلَ هم الأقدام" (4QpGen-a 5:3). في عبر. رب אַלְפֵי، أمير، رئيس (Jastrow, 68) مُستخدم في الإشارة إلى آدم كرئيس العالم، فهو، الجد الأعلى/ سلف الأمم (Gen Rab s. 20).

ع. ج في استخدامه لما جاء في مي ٥: ٢ [١] يعكس مت ٢: ٦ الأعلال ويربطه بـ אַלּוּף (رئيس/ حاكم قبيلة) بدلاً مِنْ **مس.** אֶלֶף (قبيلة) أو سب אֶלֶף (ألف). وكلّ "الثلاثة اختلافات النصية" تلفظ באלפי بطريقة مختلفة حيث الحد الفاصل في النطق غير واضح: مت ٢: ٦، ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα بَيْنَ رُؤَسَاءِ يَهُوذَا، تعكس الأعلال [القلب إلى حرف علة] בְּאַלֻּפֵי יְהוּדָה بين رؤساء قبائل يَهُوذَا، سب χιλιάσιν Ἰούδα بين أُلوف يَهُوذَا، وتعكس الأعلال בְּאַלְפֵי יְהוּדָה، بين أُلوف (مِنْ אֶלֶף) يَهُوذَا، ويُبقي **مس.** בְּאַלְפֵי יְהוּדָה، بين عشائر (قد تكون مِنْ אֶלֶף) يَهُوذَا. وكلّ مِنْ **مس.** و سب. يعكس نفس الأعلال באלפי وبنفس غموض الحد الفاصل في النُطق، لكنه يشتقه مِنْ جذور مختلفة.

قادة: ← אָדוֹן [*’ādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [*’allûp* ²] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [*’āṣîl* ²] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר¹ [*ḥōr*¹] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [*mapteăḥ*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [*nāśî’* ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [*seren*²] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [*‘atûd*] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [*peḥâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [*qāṣîn*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [*rab* ²] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [*rzn*] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ¹ [*šôa* ¹] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

DCH 1:288-89; *TWOT* 1:48; J. R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, 1989, 83-90; idem, “The Land of Seir and the Brotherhood of Edom,” *JTS* 20, 1969, 1-20; U. Cassuto, “*’allûp,*” *EncBib*, 1955, 1:332; B. Cresson, “The Condemnation of Edom in Post-Exilic Judaism,” in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, 125-48; N. Glueck, “The Civilization of the Edomites,” *BA* 9, 1947, 77-84; J. Gray, *Legacy of Canaan,* 1965, 189-90; K. G. Hoglund, “Edomites,” *Peoples of the Old Testament World*, 335-47; E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstӡmme,* 329-30, 354, 499-500; B. Moritz, “Edomitische Genealogien,” *ZAW* 44, 1926, 81-93; M. Noth, *The History of Israel,* 1960, 103; C. F. A. Schaeffer, *Le Palais Royal d’Ugarit*, 1959-, 3:260;

R. de Vaux, *AncIsr*, 1965, 1:7-8; C. U. Wolf, "Terminology of Israel's Tribal Organization," *JBL* 65, 1946, 45-49; idem, "Some Remarks on the Tribes and Clans of Israel," *JQR* 36, 1946, 287-95.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

480	אלה

אלה [*’lh*] **نِفْعَل.** يُفسد (أخلاقيًا) (#٤٨٠).

ش. أ. ق عرب. "أَلِهَ" تَغيَّرت رائحتُه، فسدت. وشبيهه أكد. *elehu* يعني ينثر، يَصبغُ، وهو جناس لفظي.

ع. ق ورد هذا الفعل في مرتين منفصلتين بالكتاب المقدس تُشيرا إلى البشرية مقابل الله. في أي ١٥: ١٦ فإن المصطلح يُبيِّن النقاوة الأخلاقية (١٥: ١٥ ← זָכָה، يكون طاهرًا، #٢٣٤٢)، والصلاح (١٥: ١٤، ← צדק، يكون صالحًا، #٧٤٠٥، بدمجه بـ תָּעַב [← رجس، #٩٤٩٣]). ويرتبط بمعنى أن ينفر مِنْ ويثور ضدّ (סוּר، ← #٦٠٧٣) الله بالمقابلة مع فعل الصلاح (مز ١٤: ٣ = ٣٥: ٣ [٤]). والفعل يشير هنا بوضوح لسلوك الأحمق/ الجاهل (נָבָל، ← #٥٥٧١، ١٤: ١ = ٥٣: ١ [٢])، ولكنه يُمثّل مجموع البشر (١٤: ٢= ٥٣: ٢ [٣])، والذين لم يجد الله بينهم مِنْ هو صالح. وهذا الفساد ليس محصورًا بزمن معيّن، فها هو بولس يستخدم هذه الآيات ليُبين الفساد الكُليّ في زمنه أيضًا (رو ٣: ١٠-١٢). فالجميع فسدوا ولا يستحقون الرحمة، وبرغم ذلك فإن الله يُقدِّم الرحمة، مُعلنًا الصلاح (مز ١٤: ٥) وحتى أولئك غير القادرين على مساعدة أنفسهم، يمكنهم التماس مساعدته والاحتماء به (١٤: ٤، ٦؛ ٥٣: ٤ [٥]). هذا الفساد أو الفساد الأخلاقي (NAB) للبشر في مقارنة ملحوظة ليس فقط مع نقاء الله، ولكن أيضًا مع ما دُعيت البشرية لأن تكونه.

فساد: ← אלה [*’lḥ*] (يُفسد، #٤٨٠) ← מֻטֶּה [*muṭṭeh*] (جَوْر، فساد العدالة، #٤٧٥٤)، ← סוּר [*sûr* [1]] (فاسد #٦٠٧٤) ← שׁחת [*šḥt*] (تفسَّد، تخرَّب، تلف، #٨٨٤٥)

٤٨٩ אֵלִיָּהוּ، (*’elîyahû*) ← إيلِيَّا
٤٩٠ אֱלִיהוּ، (*ᵉlîhû*’) ← أليهو

496	אֱלִיל

אֱלִיל [*ᵉlîl*’] باطل، عدم ، نكرة (#٤٩٦)

ش. أ. ق إذا تضمّن الجذر فكرة "الضعف"، يمكننا مضاهاته بـ *’ll* الأوغاريتية. عدم (؟) (Gray, Legacy, 50)؛ والسريانية *’alîl* ضعيف؛ و عرب. "الإل" كلّ ما له حُرمَة وحق كالقرابة والرحم والجوار والعَهْد، و "الألال" الباطل؛ والأكَدية *ulalu* بدون قوة. ويقترح بريوس Preuss بأنها في الأصل تصغير *’l*، إله، وترتبط بشكل ثانوي بـ *’ll*، ضعيف.

ع. ق ١. هذه الكلمة كما تكتب وتنطق في صيغة الجمع (אֱלִילִים) تُماثل אֱלֹהִים، آلهة، وتستخدم للتأكيد على عدم وجود مثل هذه الكيانات، لِمجرّد تمييزها بشيء مادي. وقد قِيل هذا بشكل مُحدّد في مز ٩٦: ٥ = ١أخ١٦: ٢٦ "آلِهَةُ (אֱלֹהֵי) الشُّعُوبِ أَصْنَامٌ (אֱלִילִים)". إش ١٠: ٨-١١ يعكس بوضوح ٣٦: ١٨-٢٠ (قا؛ ٢مل ١٩: ١٢-١٣)؛ ولكن "الآلهة" في النص التثنوي استبدلت بـ אֱלִל، و פֶּסֶל، و עָצָב. وينتصر يَهْوَهْ على "آلِهَة هذه الأَرَاضِي" (إش ٣٦: ٢٠) وفي إش ١٠: ١٠ تستولي يدَاه عَلَى "مَمَالِكِ الأَوْثَانِ אֱלִילִים".

٢. مقاومة الأَوْثَان ليست موضوعًا شائعًا في الأنبياء باستثناء حِزْقِيَال، وهوشع، وأش ٤٠-٥٥. أما الأنبياء الآخرين فيهتمون بالآثام الأخلاقية وليست تلك المتعلقة بالعبادة. في بعض الأماكن حيث استخدمات المصطلح تبدو غريبة عن السياق. אֱלִילִים الأكثر شيوعًا في إِشَعْيَاء (مُرادف لـ גִּלּוּלִים في مكان آخر). في إش ٢: ٦-٢٢ هناك هجوم على الكبرياء، فالناس أغنياء وأقوياء (ذهب، فضة، خيول، مركبات حربية، ع. ٧)، لذلك سيَذِلوا (ع.٩). ولكن "فِضَّةً وَذَهَبًا" (ع. ٧) أعيد ترجمتها كـ "أَوْثَانًا" (ع. ٨)، والتي كانوا يعبدونها. (ويقبل بريوس Preuss هذه الآية على أنها لإِشَعْيَاء، ولكن يرى أن ع.١٨ و٢٠ هي إضافات للقصيدة). في لا ١٩: ٤ مِنْ المحتمل أن تكون الكلمة هي شرح لـ אֱלֹהֵי מַסֵּכָה. وفي ٢٦: ١ فإن تِحْرِيمِ التماثيل ("لاَ تَصْنَعُوا لَكُمْ أَصْنَامًا") قد وُسَّع إلى "لاَ تُقِيمُوا لَكُمْ أَشْكَالاً مَنْحُوتَةً، وَلاَ تَمَاثِيلَ".

٣. في حز ٣٠: ١٣ التعبير אֱלִילִים موازي لـ גִּלּוּלִים، ولو أن البعض (بعد سب) يَقرأه אֵלִים. حب ٢: ١٨ نجد محاكاة ساخرة كلاسيكية للأَوْثَان (انظر פֶּסֶל و מַסֵּכָה) لكن بتكديس الصفات.

٤. مع אֱלִילִים في مِصْر (إش ١٩: ١)، يُقارن גִּלּוּלִים المصرية (حز ٢٠: ٧-٨)

ب. ت لاحقًا **ميشن. عبر. ، وأرم. عبر.**

← وثنية: لاهوت

وثنية: ← אֱלִיל [*ᵉlîl*’] (باطل، عدم ، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*’ᵃšērâ*] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربّة، #٨٩٥)، ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (أصنام، أوْثَان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*kᵉmôš*] (كموش [إله المؤابيين] #٤٠١٩)، ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولك، #٤٨٩١) ←

מַסֵּכָה [masSēkâ [1]] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)، ← מִפְלֶצֶת [mipleset] (شيء فظيع، موضوع مُخِيف، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [‘āṣāb] (تمثال إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [‘aštōret] (عَشْتُورَث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel] (صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer[2]] (فَزَّاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [terāpîm] (ترافيم) (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢) ← **وثنية: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

G. B. Gray, *The Book of Isaiah*, 1912, 54; J. Gray, *Legacy of Canaan*, 1957; H. D. Preuss, *TDOT* 1:285-87.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

٥٠٢ אֱלִיפַז، [’elîpaz] أليفاز

٥١١ אֱלִישָׁה، [’elîšâ]، اليشع) إيليّا

٥١٥ אֱלִישָׁע، ([’elîsa [1]]، اليشع) إيليّا

٥١٨ אַלְלַי، ([’allay]، [صرخة]) أدوات

519 אלם

אלם [’lm [1]]، **نفعَل**. قُيِّدَ، يُبْكَمُ، صَمَتَ، (#٥١٩)

ع. ق يرد هذا الفعل ٨ مرات، جميعها في الصيغة **نفعَل**. والمعنى الأساسي هو أن تُغلق الشفاه بإحكام ("لِتُبْكَمْ شِفَاهُ الْكَذِبِ" مز ٣١: ١٨ [١٩])، حتى إلى حد أن تكون عاجزة عن الكلام ("جَعَلْتُ وَجْهِي إِلَى الأَرْضِ وَصَمَتُّ" دا ١٠: ١٥). ويرد بالتوازي مع كل مِنْ דּוּמִיָּה وהָסָה. تظهر هذه الخاصية في حالتين تكون فيه شفتا الشخص غير مُطبقتين تمامًا (مز ٣٩: ٩[١٠]؛ إش ٥٣: ٧). وهناك ثلاث إشارات في حِزْقِيَال تتكلم عن النبي الذي ضُربَ بالخرس وبعد ذلك رُدَّت إليه القُدرة على الكلام مرّة أخرى (حز ٣: ٢٦؛ ٢٤: ٢٧؛ ٣٣: ٢٢).

سكون، صمت: ← דּוּמָה [dûmâ [1]] (سكون، #١٨٧٢) ← דמה [dmh [2]] (كَفَّ، يستريح، يَبْكم، يَصْمُتْ، #١٩٤٩) ← דמם [dmm [1]] (يقف بلا حراك، يَسْكُن، يَصمُت، #١٩٥٧) ← חפא [ḥp’] (يقوم بفعل شيء في الخفاء، #٢٩٠١) ← חשׁה [ḥšh] (يَسكت، يُومِر بالسكوت، #٣١٢٠) ← חרשׁ [ḥrs [2]] (تَصَامَمَ، ظل ساكنًا، يبقى خاملاً، يُخرَسْ، #٣٠٨٧)، ← צמת [ṣmt] (أسكت، #٧٥٥١).

جون إن. أوسوالت *John N. Oswalt*

522 אִלֵּם

אִלֵּם [’illēm]، صفة. أبكم (#٥٢٢) > **אלם** [’lm[1]]، **نفعَل**. يُبْكَمْ، صَمَتَ (← #٥١٩)

ش. أ. ق أرم.. אִלְּמָא، أبكم.

ع. ق الصفة تصف حالة العجز عن الكلام، سواء بالنسبة للحيوانات (إش ٥٦: ١٠)، أو الأَوْثَان (حب ٢: ١٨)، أو الأشخاص (أم ٣١: ٨؛ إش ٣٥: ٦) . وقد استخدم مُوسَى هذا التعبير أيضًا ليصف شكلا مِنْ أشكال الإعاقة في الكلام، ربما يُتَأتئُ أو يَتلعثمُ (خر ٤: ١١). مثل هذه الإعاقة (سواء كانت حقيقية أم مُصطنعة) فهي تعوق إمكانية تبليغ كلمة يَهْوَهْ (خر ٤: ١١؛ إش ٥٦: ١٠)، الوضع الذي فيه يستطيع يَهْوَهْ، صانع الفَمِّ، أن يُعالجه بسهولة (خر ٤: ١١-١٢). والبكم أيضًا استعارة للبلادة الروحية (مز ٣٨: ١٣ [١٤]) ووصف ملائم للأصنام الوثنية، التي هي غير قادرة على الكلام (حب ٢: ١٨).

ع. ج انظر القاموس الموسوعي للعَهْد الجديد ص ٣٨٣-٣٨٤

إعاقة، تشويه، أعمى، أعرج، متلعثم، أبكم، أخرس: ← אִלֵּם [’illēm] (أبكم، #٥٢٢) ← גִּבֵּן [gibben] (أَحْدَب، #١٤٩٢) ← חָרוּץ [ḥārûṣ [4]] (كسر/ تشويه [بحيوان]، #٣٠٢٤) ← חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أصم، #٣٠٩٤) ← כשׁה [kšh] (يُشَلّ، يُقعد، #٤١٧١) ← מוּם [mûm] (عَيْب، #٤٥٨٣) ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (عيب، تشويه، #٥٤٢٥) ← נָכֶה [nākeh] (مُصاب، أعرج، #٥٧٨٣) ← עור [‘wr [1]] (يُعْمَي، قلع العين، #٦٤٢٢) ← עִלֵּג [‘illēg] (يتلعثم، يتمتم، ثقل اللسان #٦٥٨٩) ← פסח [psḥ [2]] (يَعْرُج، يترنَّح، يُشَلّ، #٧١٧٤) ← צלע [sl‘ [1]] (عَرَجْ، ترنَّح، #٧٥١٩) ← קלט [qlṭ] (معيوب [حيوان]، #٧٨٣٢) ← שׂרע [śr‘] (مشوه، أبتر، #٨٥٩٤) ← תְּבַלֻּל [teballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩)

آر. كي. هاريسن/ إي. إتش. ميريل *R. K. Harrison / E. H. Merrill*

٥٢٣ (אַלְמֻגִּים [’almuggîm]، خَشَبَ الصَّنْدَل) ← #٦٧٧٠

٥٢٧ (אַלְמָן [’alman [1]]، رَامِل) ← #٥٢٧

٥٢٩ (אַלְמֹן [’almon]، ترمّل) ← #٥٢٩

530 אַלְמָנָה

אַלְמָנָה [’almānâ]، أَرْمَلَة (#٥٣٠)؛ אַלְמָן [’almān[1]]، تَرمُّل (ترد.١.؛ #٥٢٧)؛ אַלְמֹן [’almōn]، ترمُّل (ترد.١.؛ #٥٢٩)؛ אַלְמָנוּת [’almānût]، ترمُّل (#٥٣١).

ش. أ. ق الاسم مُثبت بشكل جيد جدًا في: **أوغا.** *almnt* "حق الأرْمَلَة"، (2 Aqht 5, 8; 6, 33.46)؛ *dn almnt* و **فينيقية.** *'lmt*؛ **أكد.** *almattu < almantu*؛ و **أرم.** אַרְמַלְתָּא [*'armalta*]؛ و **عرب.** "رَامِل"، "أرْمَلَة"؛ و (**ماري.** *almānum*، رَامِل). ولمزيد مِنْ النظائر قا؛ **أكد.** *almanûtu* و **أوغا.** (52, 9)، *ulmn* (في العبارة *ḫt ulmn*، "صولجان الترمّل"، عومل مِنْ قبل الإله موت Mot).

لا يُمكن أن تُشتق الكلمات بالاعتماد على أي مِنْ العبرية المعروفة أو جذر فعلي سامي. العبرية المتوسطة אלמן ("جعل شخص ما رَامِل"؛ "تُصبح أرْمَلَة") وصفية. اشتقاق أصل الكلمة غير مؤكد، ولو أنه كانت هناك محاولات: مِنْ **عرب.** أَلِمَ، للشعور بالألم؛ ومن عبر. אָלַם، صامت (مثل؛ الأرْمَلَة كمُجبرة على أن تَصمُت؛ ومن **عرب.** رَامِل/ أرْمَلَة، بلا عون) (ربما مِنْ **سام.** *'almar'-tu*، بلا زوج)، مِنْ אַרְמַל (*HALAT*, 56).

ع. ق ١. الكلمة אַלְמָנָה مُنتشرة في كافة أرجاء ع. ق (٥٥ مرّة)، لكنها تغيب وبشكل لافت للنظر عن قصة الأرْمَلَة البارزة "راعوث" وأيضًا في عَامُوس وميخا، أبطال العدالة الاجْتِمَاعية؛ אַלְמְנוּת (٤ مرّات) الشكل الخارجي في تك ٣٨: ١٤، ١٩: ثِيَابَ التَرَمُّلِ = مَلابسَ الأرْمَلَة؛ وفي ٢صم ٢٠: ٣: ظلَّت زوجات دَاوُد في الحجز "فَكُنَّ كَأرَامِلَ"؛ إش ٥٤: ٤ (انظر رقم ٧).

٢. الكلمة "أرْمَلَة" في ع. ق لا تستدعي للذهن فقط فكرة الفاجعة التي ألمّت بمن فقدت زوجًا (٢صم ١٤: ٥)، لكن وفي نفس الوقت خسارة الحماية الاقتصادية والاجْتِمَاعية والأمن. وبما أن الإسْرَائيليين عاشوا في قبائلهم وعشائرهم كنصف بدو، وكانت الروابط العائلية قوية، فلم يكن بالرغم مِنْ ذلك نصيب الأَرْمَلَة مشكلة. حيث كانت تعود إلى بَيْت أهلها، تُشاركهم في حماية ورعاية العشيرة وتُبقي لها إمكانية الزواج بأخي الزوج المتوفي (تك ٣٨: ١١؛ تث ٢٥: ٥- ١٠؛ را ١: ٨- ١١؛ قا؛ مت ٢٢: ٢٤). وفيما بعد، بعد الاستيطان في كنعان، عندما اتسع المجال للحياة القبلية في المُدن والقرى، أصبحت الأرامل ضحايا للتطور الاجْتِمَاعي المتغاير والمتزايد. مِنْ ثَمَّ يرد ذكرهم ضمن الأشخاص الفقراء والبؤساء الآخرين في المجتمع الإسْرَائيلي، كالأيتام (اليتامى)، والغرباء، أو اللاوِيِّين (أي ٢٩: ١٣؛ ٣١: ١٦؛ إر ٢٢: ٣؛ زك ٧: ١٠)، أو في التوازي مع النساء المُطلّقات (لا ٢١: ١٤؛ ٢٢: ١٣؛ عد ٣٠: ٩ [١٠]؛ حز ٤٤: ٢٢).

٣. الأَرْمَلَة الإسْرَائيلية لم يكن لها حق التعاقب على مِيرَاث زوجها المتوفي (Nyström, *Beduinentum*, 141:; de Vaux, *Institutions* I, 67). ولم تُذكر الأرْمَلَة ضمن ورثة رجلها الميت (في السلسلة: الابن (الأبناء)، الإخوة، إخوة الأب، الأقرباء الأقربون) (عد ٢٧: ٨- ١١). في سفر يهوديت، أحد أسفار الأبوكريفا للعَهْد القديم، حيث ذكرت يهوديت والتي ورثت ممتلكات زوجها المتوفي، منسى، كاستثناءٍ شاذ (يهو ٨: ٧).

٤. ولم يكن لها أي وسيلة دعم، وهو ما أجبرها، في أغلب الأحيان على أن تعيش على صدقات الناس الآخرين (أي ١٣: ٦١) أو للاستدانة لتحفظ نفسها وأطفالها أحياء. وقد يأخذ الدائن ثورها الوحيد إيفاءً للدين (أي ٢٤: ٣). وعندما لم تكن قادرة على الوفاء بلاديون في الوقت المُحدّد، قد يجيء الدائن ويأخذ أطفالها، حتى طفلها الرضيع (أي ٢٤: ٩)، لاستخدامهم فيما بعد كعبيده. في حالات أخرى، نجد أن الأرْمَلَة كان مُقدّرًا عليها أن تعاني السرقة والظلم (إش ١٠: ٢؛ إر ٧: ٦؛ ٢٢: ٣) أو حتى الموت (مز ٩٤: ٦) لنفسها وأطفالها اليتامى.

٥. الجزء الثالث مِنْ النصوص حيث ترد الأَرْمَلَة في سياق قانوني. الرَّبّ نفسه الله هو الذي "يُدَافِعُ عَنْ حَقِّ" أو "يُنصف" (עֹשֶׂה מִשְׁפַּט) الْيَتِيمِ وَالأَرْمَلَةِ" (تث ١٠: ١٨؛ قا؛ خر ٢٢: ٢٣ [٢٢]). إنَ سفر العَهْد يمنع ظلمهم (אָנָה [**بيعّل.**]، ← #٦٧٠٠) (خر ٢٢: ٢٢ [٢١])؛ المُلاحظ أن אָנָה أقوى في ت. س& ف "فَيَحْمَى غَضَبِي"؛ كانتقام، مِنْ الرَّبّ نفسه الذي سيقتل الظالمين بالسيف فيُصيِّر زوجاتهم أرامل (خر ٢٢: ٢٤ [٢٣]). كما يُحرِّم سفر التثنية أخذ عباءة أرْمَلَة كرهن (חָבַל، ٢٤: ١٧) ويلعنة مِنْ يَحجُب العدالة (נָטָה **هفعيل.** + מִשְׁפָּט، ٢٧: ١٩) عن الغرباء، أو اليتامى، أو الأرامل.

يُقرّر الناموس التثنوي، علاوة على ذلك، الامتيازات التي للأرامل (سواء مع الأشخاص الفقراء الآخرين: اليتامى، والغرباء، واللاويون) حيث لهم الحق في: عُشر كُل المحصول في كل ثالث سنة (١٤: ٢٨- ٢٩؛ ٢٦: ١٢- ١٣)، والتقاط ما يتبقى في الحقل مِنْ الحصاد ومحصول الكروم (٢٤: ١٩- ٢١)، والمشاركة في الوليمة القُرْبَانية، والابتهاج أثناء أعياد الأسابيع والمظال (١٦: ١١، ١٤). مِنْ المحتمل الأرامل بالرغم مِنْ عدم ذكرهم على وجه الخصوص- كانوا يُعدون ضمن الفقراء الذين يُخول لهم الحق في محصول السنة السابعة (خر ٢٣: ١٠، ١١) وحواف الحقل، حيث لم يكن مُتاحًا للمالك أن يحصده (لا ١٩: ٩؛ ٢٣: ٢٢).

أمَّا بالنسبة للكهنة، لم يُسمح للكاهن الأعظم أن يتزوج أرْمَلَة أو امرأة مُطلقة (لا ٢١: ١٤؛ يُقارن الكهنة المستقبليون في حز ٤٤: ٢٢). بينما كان بإمكان ابنة الكاهن المُترملة أو المُطلقة، أن ترجع لبَيْت أبيها، وتأكل مرّة ثانية مِنْ التَقْدِمَات المقدسة، طعام أبيها (لا ٢٢: ١٣)؛ أمَّا بالنسبة لنذر أرْمَلَة، انظر عد ٣٠: ٩ [١٠].

٦. بتوافق مع الناموس الإلهي، اتهم الأنبياء قادة إِسْرَائِيلَ بأنهم يُرَمِّلُونَ نِسَاءً كَثِيرَاتٍ فِيهَا(حز ٢٢: ٢٥)، وإهمال قضية الأَرْمَلَة (רִיב، إش ١: ١٧، ٢٣)، وبالاضطهاد (עָשַׁק، ملا ٣: ٥؛ زك ٧: ١٠؛ יָנָה **مفعيل**. حز ٢٢: ٧). لِيَفْتَرِسُوا الأَرَامِلَ، وَيَنْهَبُوا الأَيْتَامَ (إش ١٠: ٢). في (إر ٧: ٦؛ ٢٢: ٣) عدم ظلم (יָנָה) الْغَرِيبَ وَالْيَتِيمَ وَالأَرْمَلَةَ أحد الشروط لبقاء سكان وهيكل أورُشَلِيم. في إش ٩: ١٧ [١٦] إنهن علامة على فساد إِسْرَائِيلَ الكلي حيث لن يُشْفِقَ عَلَى أَيْتَامِهِمْ وَأَرَامِلِهِمْ أكثر مِنَّ ذلك (قا؛ دينونة الله على أدوم، إر ٤٩: ١٠- ١١). وجزء مِنْ قضاء الله حيث سيجعل أَرَامِلَهُمْ أَكْثَرَ مِنْ رَمْلِ الْبَحْرِ (إر ١٥: ٨؛ قا؛ ١٨: ٢١؛ مرا ٥: ٣).

٧. في المعنى المجازي استخدمت "أَرْمَلَة" في مرا ١: ١ لأورُشَلِيم، التي هُجرت بعد خرابها؛ في إش ٤٧: ٨- ٩ "أَرْمَلَة" و"ترمّل" (אַלְמֹן، مصاحبة لـ שְׁכוֹל، وفقد الأطفال، 1QIsa[a] لها في ٤٧: ٩، אלמנה كما في ع. ٨) لمدينة بَابِل حيث مِنْ خلال عقاب الله ستُصبِحُ بائسة وضالة مثل أَرْمَلَة؛ بنفس الطريقة "أَرْمَلَة" في إر ٥١: ٥ لإِسْرَائِيل وَيَهُوذَا الذين لم يَهجر هما (ت. إ. ش) الله أو يُتركا بدون حمايته؛ بنفس معنى "الترمّل" (אַלְמָנוּת) في إش ٥٤: ٤ مع صِهْيَوْن.

٨. في أَيُّوب والمزامير يُدعى الرَّبّ المدافع عن حقوق الأَرْمَلَة (مز ٦٨: ٥ [٦]، דַּיָּן ديَّان، قاضِي، ومحام) والذي يعضدها (مز ١٤٦: ٩، עוּד، قا؛ أم ١٥: ٢٥ "يُوَطِّدُ تُخْمَ الأَرْمَلَةِ"). تُقدَّم الشكوى ضدَّ الأشرار يَرْتَهِنُونَ ثَوْرَ الأَرْمَلَةِ ولا يُحسنون إليها (أي ٢٤: ٣، ٢١)، الذين هم في الحقيقة يَقْتُلُونَ الأَرْمَلَةَ وَالْغَرِيبَ (مز ٩٤: ٦). ناظم المزامير، مثل إِرْمِيَا (إر١٨: ٢١)، يصلي بأن تَصِيرَ نِسَاء الأشرار ثَكَالَى وَأَرَامِلَ، وأطفالهم يتامى (مز ١٠٩: ٩)، وأي (٢٧: ١٥) مقتنع بأن أرامل الأشرار لن يبكين بعد موتهم المخزي. يشهد أَيُّوب نفسه بأنه قد اعتنى باليتامى والأرامل (٢٩: ١٢- ١٣؛ ٣١: ١٦- ١٧) بالرغم مِنْ أصدقاءه الذين وبخوه على النقيض (٢٢: ٩).

ب - ت و ع. ج قمران (وثص ٦، ١٦) و ع. ج (مت ٢٣: ١٤؛ مر ١٢: ٤٠، ٤٢- ٤٣؛ لو ٤: ٢٥- ٢٦؛ ٢٠: ٤٧؛ ٢١: ٢-٣؛ أع ٦: ١؛ يع ١: ٢٧) يُحاكي حالة الأَرْمَلَة في ع. ق ، و رؤ ١٨: ٧ يُحيل إلى إش ٤٧: ٨- ٩.

أَرْمَلَة (رَامِل): ← אַלְמָנָה [ʼalmānâ] (أَرْمَلَة، #٥٣٠).

بلوى، ظلم: ← דחק [dḥq] (ظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms [1]] (يقوم بعنف، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr[1]] (بلوى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr [1]] (يكون مريرًا، مُخبل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʻ] (طاعون، مرض، #٥٥٩٦) ← נגש [ngś] (مضبوط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʻnh [2]] (يبتلى، متواضع، يصيب نفس الشخص، يصوم، يظلم، يقبل، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʻwq[1]] (يسحق، #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʻmr [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [ʻšq [1]] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [ṣwq [1]] (يحتجز، يضغط في/ على، يضايق باستمرار، يغيظ، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr [2]] (يتعامل بطغيان مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يهجم، يضغط، يزعج، ينبه، يُربك، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

عدل، قضاء: ← דין [dyn [1]] (يحكم، يناضل، يحكم، يدير، #١٩٠٦)؛ ← מִשְׂפָּח [miśpāḥ] (ثغرة القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלל [pll [1]] (يجلس في محاكمة، يفصل في نزاع، يتوقع، #٧١٣٦)؛ ← צדק [ṣdq] (يكون عادلاً، بارًا، مبررًا، #٧٤٠٥)؛ ← שפט [špṭ] (يقض، ينفذ حكمًا، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

THAT 2:169-73; F. C. Fensham, "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature," *JNES* 21, 1962, 129-39; D. Gowan, "Wealth and Poverty in the OT," *Int* 41, 1987, 341-53; S. Nystrm, *Beduinentum und Jahwismus*, 1946; C. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israel*, 1954; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I, 1961, 67-68; J. Pleins, "Biblical Ethics and the Poor," PhD. diss., Michigan 1986;.

كورنيليس فان ليوين *Cornelis van Leeuwen*

٥٣١ (אַלְמָנוּת [ʼalmanût]، ترمّل)، ← #٥٣٠

544	אלף

אלף [ʼlp [1]]، **قل**. ألف، **بعِّيل**. يُعَلِّم (#٥٤٤)؛ **עַלּוּף** [ʼallûp [1]]، **اسم**. خِل، صديق (#٤٧٦).

ش. أ. ق قريبة في الشكل والمعنى في: **أرم. يه.**، و **سريانية**، و **عرب**.

ع. ق ١. (أ) يرد الفعل مرّة واحدة فقط في **قَل**. في أم ٢٢: ٢٥. وهو هنا ضمن سياق تحذير ضدّ تعلم أساليب رجل غضوب، أو سخوط، إنه تعلم يُنتج ألفة عن طريق الارتباط أو القدوة كمعارض للتعلم الأساسي. وهكذا يَمسُّ المَثل التأثيرات الضارة الممكنة لإلحاح الرفيق.

(ب) بعِّيل.، يُعَلِّم، حصريًا ضمن إطار أَيُّوب (أي ١٥: ٥؛ ٣٣: ٣٣؛ ٣٥: ١١). في استخدام رمزي للفعل يقترح أليفاز على أَيُّوب بأن إثمه يُعلِّم [ت. ي. ح] (يُذِيعُ، ت. س& ف) فمه؛ وبقول آخر: كَلامُهَ يَدُلُ عَلَى شرِّهَ [ت. إ.

ش] (١٥: ٥). لاحقًا، يَحُثُّ أليهو أَيُّوب على أن يسكُت حتى يمكنه أن يُعلِّمه الحكمة (٣٣: ٣٣). فيما يُشير دورم Dhorme (508) بأن ذلك ليس بعضًا مِنْ الحكي المعلوماتي لكن الحكمة بصورة عامة، شغف المتعلمين. ونفس الناصح الشاب يُذكر أَيُّوب بأنه الله الذي يُعلِّم البشر، وبذا جعلهم ارقى مِنْ العالم الحيواني (٣٥: ١١).

٢. الاسم لديه صورة الصديق المُقرَّب، الشخص المُتعلِّم أو المعروف، كما هو واضح مِنْ مز ٥٥: ١٣ [١٤]، حيث אַלּוּף مضافاً لـ מְיֻדָּע، **بُعَّل**، اسم المفعول יָדַע، حرفيًا، "شخص معروف" (← #٣٣٥٩). في مي ٧: ٥. אַלּוּף موازيًا لـ רֵעַ، صديق. الورود الآخر الوحيد في المزامير يجب أن يُفهم كإشارة إلى الماشية أو الثيران (مز ١٤٤: ١٤). في إر ١١: ١٩ المعنى حمل (هكذا في ت. إ. ش؛ ت. ك). ونفس النبي يستخدم אַלּוּף في ارتباط بـ אָב، أب، في الإشارة إلى الله في مسألة طرحت مِنْ قِبل إسْرَائِيل، "أَلَسْتِ مِنَ الآنَ تَدْعِينَنِي: يَا أَبِي، أَلِيفُ صِبَايَ أَنْتَ؟ هَلْ يَحْقِدُ إِلَى الدَّهْرِ، أَوْ يَحْفَظُ غَضَبَهُ إِلَى الأَبَدِ؟ (إر ٣: ٤ ب- ٥أ)؟" وبعد ذلك، في عبارة سخرية، يُخبر إرْمِيَا الأمة الشريرة بأن الله سيضع أصدقاءهم السابقين كسادة عليهم (١٣: ٢١).

الاستخدامات الثلاثة الأخرى للإسم غير المُتنازع عليها الوحيدة هي في الأمثال حيث، في حالتين (أم ١٦: ٢٨؛ ١٧: ٩)، يُقال إن النميمة تفرق بين الأصدقاء ومن ثم يجب تجنبها. وفي الحالة الثالثة (٢: ١٧) يصف אַלּוּף الزوجة الأكثر وداً وعطفاً لأصدقائها. الزانية هي التي تترك أليف صباها، وبذا تنتهك عهود الزواج.

ب - ت سب تترجم الفعل بشكل مختلف: ἐνέχω (ي١٩٢٣)، διδάσκω (ي١٤٣٨)، διορίζω (ي١٤٣٨)، والاسم. مثل: ἡγεμών (ي٢٤٥٠)، διδασκαλία (ي١٤٣٦)، φίλος (ي٥٨١٣) ἀρχηγός (ي٧٩٥) إلخ. تعكس مثل هذا التشكيلة غموض معنى אֶלֶף في وظائفه وأشكاله المتعددة.

تعلم، تعليم: ← אלף [1 'lp] (درس، يُعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [2 'omnâ] (حِضَانة، رعاية، #٥٩٤)؛ ← יסר [1 ysr] (يزيل، يصحح، يهذب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [yrh 3] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ ← לַהַג [lahag] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← למד [lmd] (يتعلم، يعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، عطية الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← **تعليم اللاهوت**

الببليوجرافيا

TDNT 9:154-55; *TWOT* 1:47-48; E. Dhorme, *Job*, 1984; D. A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC, 1993; J. E. Hartley, *Job, NICOT*, 1988; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994.

إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

٥٤٥ (אֲלַף [2 'alap]، يُنْتِجُ آلافًا مُؤَلَّفَةً) ← #٥٤٧

547	אֶלֶף

אֶלֶף [2 'elep]، **اسم.** ألف (#٥٤٧)، אַלּוּף [-'al 2 lûp]، **اسم.** رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط (← #٤٧٧)؛ אָלַף [2 'lp]، مُشتق مِنْ **اسم. فعل. هفعيل.** يُنْتِجُ آلافًا مُؤلَّفةً (فقط في مز ١٤٤: ١٣) (#٥٤٥)؛ אֶלֶף [3 'elep] ، **اسم.** عشيرة، جماعة (← #٥٤٨).

ع. ق ١. الاسم. אֶלֶף غالبًا ما يشير إلى ألف، يُفهم إمّا عدد مُحدّد أو مدوّر: مُعبّر عنه بالعشرات أو المئات أو الألوف أو نحوها. إلاّ أنه يُمكن أيضًا أن يصف تجمعًا اجتماعيًا أصغر مِنْ القبيلة لكن أكبر مِنْ "بَيْت الأب" (בֵּית אָב). هكذا يبدو مُكافئًا بشكل واسع للعائلة الكبيرة (מִשְׁפָּחָה). بالمقارنة مع BDB، تُميّز المعاجم الأكثر حداثة (*HALAT 57-58, DCH* 1:297-300) بين جذرين، بالرغم مِنْ أن الثاني لَرُبَّما مُطوَّر عن الأول (*HAHAT*[18] 1:68). يقترح غوتوالد Gottwald (*The Tribes of Yahweh*, 1979, 270) أن אֶלֶף يكون מִשְׁפָּחָה في الحروب (قا؛ تبادل المصطلحات في ١صم ١٠: ١٩-٢١). في وقت مبكر كانت الوحدات تحتوى فقط على حفنة مِنْ الرجال، لكن فيما بعد لربما استطاع جيشٌ أكثر احترافاً أن ينظم نفسه في وحدات مكونة مِنْ ألف، تحت إمرة رئيس (שַׂר אֲלָפִים، عد ٣١: ٤٨؛ ١صم ١٨: ١١) أو قائد (قا؛ רָאשֵׁי אַלְפֵי). أحيانًا אֶלֶף له دلالة اجتماعية أوسع، مُكافئ للقبيلة/العشيرة (عد ١٠: ٣٦؛ إش ٦٠: ٢٢).

٢. ترد אֶלֶף بصورة متكررة في إحصاءات السكان وقوائم الأنواع المختلفة، وهي ذات مغزى مع المحاربين. إن الحجم غير المُحتمل للأعداد في هذه القوائم قد يعني أن الباحثين أرادوا تفسيرات وقراءات بديلة، لكن لا شيء قد أثبت أنه مُقنع. هناك إمكانية واحدة هي أن تلك الأعداد الحالية شملت عنصرين مُتميزين اعتبرا فيما بعد مِنْ قِبل المحررين كعدد فردي. وينهام Wenham وتلاه كلارك Clark، يُعيدا صياغة אֲלָפִים كـ אַלּוּפִים، ضباط أو محاربون مُنتقون بشكل خاص (#٤٧٦). يَنْصب عشرة رجال كميناً أكثر معقولية مِنْ عشرة الآف (قض ٢٠: ٣٤). اقترح ميندينهال Mendenhall بأن אֶלֶף يُشير إلى وحدة عسكرية في إسْرَائِيل القديمة مُفرزة مِنْ العشيرة كمساهمة للجيش الوطنى وبذا يُمكن أن تتفاوت في الحجم بين عشيرة وعشيرة (قض ٦: ١٥؛ قا؛ عد ٢٦: ٣٠). هكذا، أساء المحررون الكهنويون التاليون فهم "أربعون

وِحدة (אֲלָפִים)، [حيث] خمسمائة رجل» كـ "أرأَرْبَعُونَ أَلْفًا [و] خَمْسُ مِئَةٍ" (عد ١: ٣٣). ويُقدِّم إم. بارنوين M. Barnouin حلاً آخر حيث يربط بين الأعداد والرياضيات البَابلية. لم تستطع أي نظرية أن تشرح كل الأعداد في القوائم، والاتساق يجب أن يتحقق عن طريق التصحيح أو بوسائل أكثر راديكالية. تُؤكد الأعداد الكبيرة بصورة عامة على تحقيق الوعود الإلهية المُعطاة للأباء مع الأحفاد، لكن السبب الجوهري للأعداد المُعينة يَبقى مُراوغًا.

٣. الاسم אֶלֶף يصف غالبًا وحدات مكونة مِنْ الألف مِنْ فئة معينة (المال، المسافة، الوزن، المحاربين، الأفراد، الحيوانات، الذبائح، الأيَّام، الأمثال، الأغاني). ومُركبًا مع أعداد أخرى للإشارة إلى أعداد كبيرة أكثر مِنْ ألف. عندما تكون الأعداد أصغر منن المعايير الواقعية، فإن אֶלֶף تُستخدم بشكل إطنابي للتأثير العاطفي والبلاغي. مثل هذه المبالغة ملائمة جدًا للشعر، ورواية القصص الشعبية، واللغة القوية. فالأمة المنتصرة قد تمتدح ملكًا عظيمًا بالتصريح بأنه ضرب آلاف (١صم ١٨: ٨؛ قا؛ ١أخ ١٢: ١٤). مكانة شَمْشُون البطولية يُشار إليها بقدرته على ذبح ألف (قض ١٥: ١٥- ١٦). حتى رشوة مِنْ ألف قطعة مِنْ الفضة لن تجعل خادمًا أمينًا يعصي الملك (٢صم ١٨: ١٢). وبعد بحث مِنْ غير نتيجة، يوجد رجل واحد حكيم مِنْ بين ألف (جا ٧: ٢٨؛ سي ٣٩: ١١). والألف ذبيحة المُسجَّلة مرات عديدة مِنْ قِبل المؤرخ قد تكون أداة أدبية إطنابية لإبراز أهمية المناسبات الطقسية العظيمة (٢أخ ١: ٦؛ ٣٠: ٢٤؛ قا؛ ١مل ٣: ٤). وفي النهاية حياة عقيمة مدتها ألف سنة تُنبِّر على القوَّة الحتمية للموت (جا ٦: ٦؛ سي ٤١: ٤).

٤. الأرقام المُغالى فيها في الآلاف تصف الله عاملاً، مثل عندما يرسل سلطان بركته (تث ١: ١١؛ أي ٤٢: ١٢؛ مز ١٤٤: ١٣). إن قوة الله الحربية ذات أهمية حاسمة، لذلك فإن إسْرَائِيلي واحد يُمكنه ضرب ألفٍ (يش ٢٣: ١٠). وفي المقابل، فإن عددًا وَاحِدًا يُمكنه أن يضرب ألفًا عندما تَعْصى إسْرَائِيلَ الله (تث ٣٢: ٣٠؛ إش ٧: ٢٣؛ ٣٠: ١٧؛ عا ٥: ٣). سلطان الله الأبدي (مز ٩٠: ٤) يعني أن مواعيد عَهْده (تث ٧: ٩؛ مز ١٠٥: ٨) تمتد إلى الألف الأجيال. تُشدّد هذه النصوص أيضًا على أنَّ يَهْوَهْ في المقام الأوَّل هو الله الذي يطلب الحياة، ولأنه هناك مقارنة عددية بمدى غضبه، الذي لا يَقتصر على هؤلاء الأحياء الآنيين بل في أي وقت (ثلاثة أوأربعة أجيال، خر ٣٤: ٧؛ تث ٥: ٩- ١٠). لأن الهيكل هو التوضيح الأكمل لحضور الله مُعطي الحياة، فأن يوماً وَاحِدًا في ديار الله يُساوي ألفًا في مكان آخر (مز ٨٤: ١٠ [١١]).

ب - ت إن طول العُمر في زمن المجيء مُمثَّلة بألف (١أخن ١٠: ١٧، ١٩؛ قا؛ رؤ ٢٠: ٦). إن الوحدة الأكبر مِنْ التشكيلات العسكرية مُصوَّرة في جماعة قمران عادةً بألف (نج ٢: ٢١؛ نظح ٤: ٢).

أرقام: ← אֶחָד [*'ehād*] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [*'elep²*] (ألف، فرقة عسكرية، ٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [*'arba'¹*] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [*hāmēš*] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [*mē'â¹*] (مائة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [*'eśer*] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רִבּוֹ, רְבּוֹא [*ribbô',*] [*ribbô*] (عشرة الآف، عشرة الآف، #٨٠٤٧/ ٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [*šeba'¹*] (سَبْعَة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [*šālōš, šelōšâ*] (ثلاثة، ثلاثي، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [*šemōneh*] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [*šenayim*] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ ¹ [*šēš¹*] (ستة، #٩٢٥٢)، ← תֵּשַׁע [*tēša'*] (تسعة، #٩٥٩٦).

العد، الحساب: ← כסס [*kss*] (يُقدر، يُقسم، #٤٠٨٢)؛ ← מנה ¹ [*mnh ¹*] (يعد، #٤٩٤٨)، ← ספר ¹ [*spr ¹*] (يحسب، يعد، يقدر، يُعدد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [*pqd*] (يعد، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:697-703; *TWOT* 1:48; M. Barnouin, "Rémarques sur les tableaux numériques du livre des Nombres," *RB* 76, 1969, 351-64; idem, "Les recensements du livre des Nombres et l'astronome Babylonienne," *VT* 27, 1977, 280-303; R. E. D. Clark, "The Large Numbers of the Old Testament," *Journal of Transactions of the Victoria Institute* 87, 1955, 82-92; D. M. Fouts, "Added Support for Reading '70 men' in 1 Samuel vi 19," *VT* 42, 1992, 394; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE*, 1979; Jastrow 1:68, 72; G. E. Mendenhall, "The Census Lists of Numbers 1 and 26," *JBL* 77, 1958, 52-66; J. W. Wenham, "Large Numbers in the Old Testament," *TynBul* 18, 1967, 19-53.

بي. بي. جينسون *P. P. Jenson*

٥٤٨ (אֶלֶף [*'elep³*] (قبيلة، إقليم/ منطقة)،←٤٧٧

552	אלץ

אלץ [*'lṣ*]، **بِعِّيل.** يُلِحُّ، يضغط بشدّة على (#٥٥٢).

ع. ق الفعل אָלַץ مُثبت فقط في قض ١٦: ١٦، حيث يُقال إنَّ دليلة ألَحَّت على شَمْشُون ليفصح عن سر قوته العظيمة.

ضغط، عصر: ← אכף [*'kp*] (يضغط بشدّة على، #٤٣٦)؛ ← אלץ [*'lṣ*] (يُلِحُّ، يضغط بشدّة على، #٥٥٢)؛ ← זור ¹ [*zwr ¹*] (يضغط، يعصر، #٢٣١٨)؛ ← זרר ¹

[zrr ¹] (يعصب [الجروح]، #٢٤٥٢)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מִיץ [mîṣ] (ضغط، #٤٧٩٠)؛ ← מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← מצה [mṣh] (يعصر بشدة، يجفف، #٥١٧٢)؛ ← פצר [pṣr] (يحث، يضغط، يدفع، #٧٢١٠)؛ ← שחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر العنب، #٨٤٦٩).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:48; F. E. Greenspahn, *Hapax legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 103-4.

إم. دَانيال كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

٥٦١ (**אִם** [*'im*]، إذا)،← أدوات

562	**אֵם**

אֵם [*'ēm*]، **اسم مؤ.**، أمّ (#٥٦٢).

ش. أ. ق الكلمة شائعة في كافة أرجاء **سام.** بـ ش. أ. ق (مثل؛ **أوغا.** *um*؛ **أكد.** *ummu*). مثلها مثل **אָב**، أب، فإن **אֵם** قد تكون اسمًا مُحاكيًا لأصوات الطبيعة بدلاً مِنْ أن يكون مُشتقاً مِنْ جذر مُفترض، **אמם**.

ع. ق لمعالجة الأم، راجع **אָב** [*'āb*]، **اسم.** أب (#٣)

كريستوفر جي. إتش. رايت *Christopher J. H. Wright*

563	**אָמָה**

אָמָה [*'āmâ*]، **اسم.** أمَة، خادمة (#٥٦٣).

ش. أ. ق هذه الكلمة مُثبتة في **أوغا.** (لكلٍّ مِنْ *'mt* و (*bn 'amt*)، **فينيقية.** *'mt*، **آرم/ سريانية** *'amtā*، ASA *'mt*، **إثيوبية.** *'ᵃmät*، و **أكد.** *amtu* (*AHw*, 45-46؛ قا؛ *amat ekalli-[m]*، خادمة قصر، و *amtu*، وظيفة كخادمة). يُترجم بعضٍ الدارسين *'mh* في المخطوطات السامية المكتوبة حديثًا كتعيين زوجة (ثانية) (قا؛ -*DN* .(*WSI*, 70-71

ع. ق ١. تمييز التعابير للعبد الأنثوي **אָמָה**، أَمة، بالإضافة لمرادفها القريب **שִׁפְחָה**، خادمة، مُكافيء مؤنث الأكثر تكرارًا **עֶבֶד**. كلا التعبيرين يُستخدمان لتعيين امرأة ذات حالة اجتماعية تابعة ودور مُتذلل، أحيانًا بمعنى إنتقاصي (تك ٢١: ١٠؛ ٢صم ٦: ٢٠). في وقت مبكر مِنْ هذا القرن، هذان التعيينان للخادمة استخدما كمعيار للقسم المصدري في التوراه (مثل؛ O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 1976, 183). خُصص **אָמָה** لـ إيلوهيمي. و **שִׁפְחָה** للـ يهوي. مع ذلك، الدراسات اللغوية الدلالية أوضحت العوامل السياقية المؤثرة على الاستخدام، طارحة شكوكًا بخصوص فائدة هذين التعبيرين كمعيار انتقادي مصدري (منعكس أيضًا في التضارب المعجمي القياسي في تحديد مرات الورود لهما في التوراة لإحدى المصادر التقليدية). على أساس الاستخدام في كافة أنحاء ع. ق، فقد تم اقتراح فوارق لغوية عديدة بين الإثنان (قا؛ Jepsen, Cohen, Riesener, *TWAT*, and commentaries):

الفئة	أَمَة *'amâ*	جارية *siphâ*
العلاقة	تخدم سيدًا	تخدم سيدة
المنزلة الزوجية	متزوجة، مؤهلة للزواج	عزباء أو عذراء
المكانة الاجتِمَاعي	عالٍ	أدنى
النوع	في النصوص القانونية	في النصوص السردية
التأكيد	كأنثى	كملكية وكعاملة

الاقتراح لأفضل الاعتبارات لكل الاستخدامات هو مِنْ إنجرد Ingrid Riesener, 83، الذي يقترح أن **אָמָה**، تعيين لعبد عندما يؤكّد على صفاتها الأنثوية (الحاجة للحماية، الضعف، الجاذبية الجنسية) بينما **שִׁפְחָה** يُستخدم عندما تُرى العبدة كملكية أو كعاملة. طبقًا لريسينير Riesener، كتعيين ذاتي، فإن الأول يُبدي حاجة المتكلم للحماية والمساعدة (أيضًا في النصوص القانونية)، بينما الأخير يَدُل على التذلل والاستعداد للخدمة.

أحيانًا ما يظهر استخدام التعبيرين بشكل متبادل (قا؛ بلهة وزلفة: **אָמָה** في تك ٣٠: ٣، **שִׁפְחָה** في ٣٠: ٤، ٧، ٩، ١٠، ١٢، ١٨؛ و حنة: **אָמָה** في ١صم ١: ١١، ١٦، **שִׁפְחָה** في ١: ١٨؛ و أبيجايل: **אָמָה** في ١صم ٢٥: ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٤١، **שִׁפְחָה** في ٢٥: ٢٧، ٤١؛ و الإمرأة الحَكِيمَة مِنْ تَقُوعَ: **אָמָה** في ٢صم ١٤: ١٥، ١٦، **שִׁפְחָה** في ٢صم ١٤: ٦، ٧، ١٢، ١٥، ١٧، ١٩، و راعوث: **אָמָה** في را ٣: ٩، **שִׁפְחָה** في ٢: ١٣)، مِنْ المحتمل تطور دلالي حديث، وليس كل المقاطع لائمت بمهارة الفئات المقترحة. على الرغم مِنْ ذلك، في معظم، إن لم يكن كُلّ هذه المقاطع إحدى التعابير قد تَحمل فارقاً دقيقاً متميزًا الذي يؤدي إلى استخدامه المُعيّن. على سبيل المثال؛، المَرْأَةَ التَّقُوعِيَّةَ الحَكِيمَة في ٢صم ١٤ تشير إلى نفسها كـ **שִׁפְחָה** عندما تُصوِّر محنتها لكن كـ **אָמָה** عندما تُقدِّم مطلبها. (الاستخدامات الأوّلية لهذين التعبيرين سيُناقشان في المقالات الخاصة).

٢. أمَة. التعبير **אָמָה** يستخدم ٥٦ مرّة في ع. ق، بتكرار كتصنيف قانوني لمركز اجتماعي (١٩ مرّة في السياقات القانونية في خر- تث). في كل باستثناء واحدة مِنْ هذه المقاطع (خر٢٣: ١٢) إنها تتزاوج مع **עֶבֶד** عبد (أيضًا في عز ٢: ٦٥؛ نح ٧: ٦٧؛ أي ٣١: ١٣)، مشيرًا إلى أن العبيد والإماء متساوون تحت الناموس. هذا الاستخدام لـ

אָמָה قد يكون نوعًا معينًا، في هذا ليس هناك أي إشارة بشكل واضح للحالة الاجْتِمَاعية للمرأة؛ بالأحرى، قد يُشير إلى أن الأمَة بحاجة خاصة للحماية القانونية مِنْ إساءة المعاملة والاستغلال.

الاقتراح بأن אָמָה تؤكد عادة على العبدة كأنثى، بمعنى آخر: كمتزوجة مِنْ أو صالحة للزواج مِنْ سيدها أو لأحد عبيد سيدها، يساعد في توضيح استخدامه في عدّة فقرات. العبارة "ابن X" مُستخدمة بشكل خاص مع אָמָה (تك ٢١: ١٠، ١٣؛ خر ٢٣: ١٢؛ قض ٩: ١٨؛ مز ٨٦: ١٦؛ ١١٦: ١٦)، ولا تُستخدم أبدًا مع שִׁפְחָה. في خر ٢١: ٧- ١١ مِنَ الواضح أن الأبَ العبري يبيع ابنته كأمَة אָמָה؛ تحديدًا لكي تتمكن مِنَ التَزوج مِنْ سيدها الجديد أو ابنه. جواري أبيمالِك (تك ٢٠: ١٧) مِنَ الواضح أنهن كُنَّ متزوجات، لأنهن كُن مُبتلين بعُقم مؤقت. عادةً ما أشار إلى هاجر كـ שִׁפְחָה سارة (تك ١٦: ١، ٢، ٣، ٥، ٦، ٨؛ ٢٥: ١٢). لكنها تُدعى אָמָה بالتحديد عندما يُذكر ابنها مِنْ إبراهيم أيضًا كمسبب للنزاع العائلي (٢١: ١٠، ١٢، ١٣). راحيل تشير إلى بلهة كـ אָמָה تحديدًا عندما تقدم الأخيرة إلى يعقوب لتحمل بطفل لها. اغتراب أيُّوب عن إمائه (ذكر مع ضيوف بَيْته، גָּרֵי בֵיתִי) مؤلمًا بشكل مفهوم لو كانت الإشارة الضمنية أكثر عمقًا مِنْ قِبل אָמָה؛ في أي ١٩: ١٥. اختيار אָמָה بدلاً مِنْ שִׁפְחָה في خر ٢: ٥ و نا ٢: ٧ [٨]. أقل وضوحًا، بالرغم مِنْ أنه في الأولى قد يُعيِّن رفيقة قريبة لابنة فرعون، مماثل لاستخدام עֶבֶד لوصف مسؤولي محكمة، بينما في الأخير قد يُستخدم لتأكيد ضعف الإماء عندما يُهاجم العدو.

٣. الأمَة كتعيين ذاتي. مِنْ المعنى الشائع لـ אָמָה يُشتق استخدامه المتكرر كتعيين ذاتي، الذي يقترح ضعفها وحاجتها الماسة للمساعدة أو الحماية عند تقديم طلب أمام ذكر أكثر قوّة (راعوث— را ٣: ٩؛ حنة— ١صم ١: ١١، ١٦، أبيجايل— ١صم ٢٥: ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٤١؛ المرأتان الحكيمتان التقوعية وآبَلِ بَيْتِ مَعْكَةَ – ٢صم ١٤: ١٥- ١٦؛ ٢٠: ١٧؛ بتشبع — ١مل ١: ١٣، ١٧؛ وأم الابن الحي في فترة حكم سُلَيْمَان — ١مل ٣: ٢٠)، ليس أبدًا أمام أنثى أخرى. بتوافق مع العلاقة الضمنية، أحيانًا تُخاطب الْمَرْأة الرجل بصفته "رب" (אֲדֹנִי، ١صم ١: ١٥- ١٦؛ ٢٥: ٢٤، ٤١؛ ٢صم ١٤: ١٥؛ ١مل ١: ١٣؛ ٣: ١٧- ٢٠).

بما أن هذا يَتضمَّن استخدامًا غير حرفي، فربما الفارق الدقيق الجنسى/ الزوجي لـ אָמָה غير موجود. مع ذلك، هذه سمة אָמָה قد يَدل عليه في استخدام أبيجايل للتعبير، في ضوء منزلتها النهائية (ورغبة — قا؛ ١صم ٢٥: ٣١) كزوجة دَاوُد. بنفس الطريقة، راعوث تصف نفسها في الحقل كـ שִׁפְחָה بوعز، بالرغم مِنْ أنها رسميًا تفتقر لتلك النزلة القانونية (را ٢: ١٣)، عندما تكون اللقاطة نيتها، لكن فيما بعد أرْضَية الدريس كـ אָמָה (را ٣: ٩)، عندما يكون الزواج هدفها (قا؛ R. L. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, NICOT, 1988, 211). إن استخدام تعيين الذاتية يشير إلى إعتماد الْمَرْأة الكامل على إحسان المُخاطب لتلبية طلبها.

٤. الاستخدام الديني للتعيين الذاتي. مماثل لذلك استخدام تعيين الأمة في مخاطبة الله (١صم ١: ١١ (٣ مرات)؛ مز ٨٦: ١٦؛ ١١٦: ١٦). هكذا تُعبِّر حنة في صلاة عن اعتمادها الكامل على الله ليمنحها ابنها ونيتها لتكرس هذا الابن لخدمة الله كل حياته. في كل مِنْ مز ٨٦ و١١٦، يؤكد ناظم المزامير حاجته المدقعة، ليس فقط بتعيين نفسه مرارًا وتكرارا كـ "خادمك" لكن أيضًا كـ "ابْنَ أَمَتِكَ". النتائج اللاهوتية لهذا التعيين الذاتي يظهر بوضوح أكثر في الارتباط مع استخدام مشابه مع עֶבֶד (← #٦٢٦٩).

ب - ت سب عادةً تترجم אָמָה بـ παιδίσκη (ي٤٠٨٧، ٢٨ مرّة) أو δούλη (ي١٥٢٧، ٢١ مرّة).

خادم، عبد: ← אָמָה [*'āmâ*] (أمَة، #٥٦٣)؛ ← נָתִין [*nātîn*] (عبيد الهيكل، #٥٩٨٧)؛ ← עֶבֶד [*'ebed*[1]] (خادم، #٦٢٦٩)؛ ← שִׁפְחָה [*šipḥâ*] (أمَة، جارية، #٩١٤٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:187-88; *TWAT* 8:403-8; *TWOT* 2:49-50; C. Cohen, "Studies in Extrabiblical Hebrew Inscriptions: The Semantic Range and Usage of the Terms אמה and שפחה" *Shnaton* 5-6, 1978/79, xxv-liii; F. C. Fensham, "The Son of a Handmaid in Northwest Semitic," VT 19, 1969, 312-21; A. Jepsen, "Amah und Schiphchah," VT 8, 1958, 293-97, 425; I. Riesener, *Der Stamm* עבד *im Alten Testament*, BZAW 149, 1979.

ريتشارد شولز *Richard Schultz*

564	אַמָּה

אַמָּה [*'ammâ*[1]]، **اسم**. ذراع، يد، ساعد، المسافة بين المرفق ورأس الإصبع الأوسط (٤٤،٥- ٥٢،٥ سم؛ ١٧،٥- ٢٠،٥ بوصة) (#٥٦٤)؛ גֹּמֶד [*gōmed*]، اسم، ٢/ ٣ ذراع (؟) (ترد ١، #١٦٨٨)؛ זֶרֶת [*zeret*]، **اسم**. شبر، المسافة بين الإبهام والإصبع الأصغر ليد ممتدة (٢٢،٢٥- ٢٦،٢٥ سم؛ ٨،٧٥- ١٠،٣ بوصة؛ #٢٤٥٥)؛ فعل. مُشتق مِنْ **اسم**. זרה [*zrh* [2]]، **بِعِّيل**. يقيس (← #٢٤٣١)، טֶפַח [*ṭepaḥ*] (#٣٢٥٥)، טֹפַח [*ṭōpaḥ*] (#٣٢٥٦)، טְפָחָה [*ṭapḥâ*[1]]؛ **اسم**. عرض الكف، عرض كف اليد أسفل الأصابع (٧،٤- ٨،٧٥ سم، ٢،٩- ٣،٥ بوصة، #٣٢٥٧).

ش. أ. ق يرد אַמָּה أيضًا في **أرم.**، **أكد.**، **أوغا.**، يظهر זֶרֶת أيضًا في **أرم.** و**سريانية.**، טְפָחָה, טֹפַח, טֶפַח شبيه في الشكل والمعنى بـ **أكد.** *tappu, tpu*؛ גֹּמֶד ترد في **عبر. مشن.**، و **أثيوبية.** *gend,* و **تيجرية** *gammad*

ع. ق لا يشير ع. ق إلى العلاقة بين مقاييس الطول هذه، مع ذلك، فهو مُستند على نظائر بلاد مابين النهرين، والمصرية، والبحر الأبيض المتوسط، النسبة بين مقاييس الطول العبرية المختلفة شابهت هذه:

	ذراع	شبر	عرض الكف	(إصبع)
ذراع واحد يساوي	١	٢	٦	٢٤
شبر واحد يساوي	٠,٥	١	٣	١٢
عرض كف واحد يساوي	٠,١٧	٠,٣٣	١	٤
إصبع واحد يساوي	٠,٠٤	٠,٨	٠,٢٥	١

إن طول هذه المقاييس ونِسبها، على أية حال، لم تكن مُطلقة في كافة أنحاء ش. أ. ق والتاريخ التوراتي. على سبيل المثال، باول Powell، (*RLA* 7 §I, 2e, 462) يُميِّز أربعة أطوال مختلفة للذراع في التاريخ البَابلي ونسبتين مختلفتين للذراع— ذراع- حوالي ٣٠ إصبعًا (٥٠ سم) منذ حقبة ما قبل السرجونية Pre-Sargonic خلال الحقبة البَابلية القديمة، وذراع حوالي ٢٤ إصبع (٥٠ سم) مِنْ البَابلية الحديثة خلال الفترة المتأخرة البَابلية. يُرينا ع. ق أيضًا أطوالاً مختلفة للذراع. حِزْقِيَال، في قياس الهيكل، يُعيِّن الذراع كذراع وعرض كف (وبمعنى آخر: الذراع حوالي ٢٨ إصبعًا أو ٧ ذراع كف). هذا يقابل ٢ أخ ٣: ٣ الذي يذكر الذراع "معيار سابق" مِنْ المحتمل الذراع ٦ كف. هكذا، علماء نُظم القياس والموازين الكتابيين يتحدثون غالبًا عن ذراع قصير (الذراع حوالي ٦ عرض الكف) لـ ع. ق. يعكس ذرع حِزْقِيَال الأطوال و ذراع سفري الأخبار الضمني "الثاني" قد يكون تعديلاً لمقاييس الطول الإسْرَائيلية بالمقاييس البَابلية كما حدث مع معايير السعة الإسْرَائيلية. يعرف الميشنا وتلم. ثلاثة أذرع مختلفة لحقبة ع. ق— الذراع الصغير (٥ عرض الكف)، الذراع المتوسط (٦ عرض الكف)، والذراع الكبير (٧ عرض الكف). علاوة على ذلك، المشنا (Kelim 7:9-10) يُميِّز ثلاثة أشكال مختلفة للذراع المتوسط (٦ عرض الكف)؛ الذراع (المتوسط) لموسى، الذراع (المتوسط) الصغير، والذراع (المتوسط) الكبير؛ كل ذراع اختلف بنصف عرض إصبع، مع ذراع مُوسَى يكون هو الأصغر. مِنْ المصادر تلم.ية والميشناوية يستنتج أي. إس. كوفمان A. S. Kaufman: (١) الذراع (المتوسط) لموسى استخدم لخَيْمَةَ الاجْتِمَاع والهيكل الأول، (٢) الذراع (المتوسط) الأصغر استخدم في الحدود المقدسة للهيكل الثاني، (٣) الذراع (المتوسط) الكبير كان الذراع المتوسط القياسي فيماعدا للحدود المقدسة للهيكل الأول والثانى (Kaufman, 120-22).

إن التخمينات المكافئة الحديثة لمقاييس الطول أكثر دقة عن معايير السعة. إن اكتشاف قناة حَزَقِيًا (٢مل ٢٠: ٢٠) في مخطوطة سلوام، التي تُقرِّر بأن طول القناة كان ١٢٠٠ ذراع، وهو ما أمدَّ الباحثين بفرصة لحساب طول الذراع. قُدِّرَ قياس القناة بشكل مختلف كـ ٥٣٣- ٥٣٧,٥ مترًا، يُنتج ذراعًا مِنْ ٤٤,٤- ٤٤,٨ سم (١٧,٥- ١٧,٦٤ بوصة). آر. بي. سكوت R. B. Y. Scott، مستنداً على اكتشافات أثرية أخرى، قَرَّب الذراع كـ ٤٤,٥ سم (Scott, "The Hebrew Cubit," *JBL* 77, 1958, 212-14). بنفس الطريقة، يُخمِّن أي. إس. كوفمان A. S. Kaufman مِنْ أبنية فلسطينية قديمة، أن الذراع (المتوسط) الكبير سيكون ٤٤,٦ سم، يُمثِّل ٤٢,٨ سم لذراع مُوسَى (المتوسط)، ٤٣,٧ سم للذراع (المتوسط الصغير. لذا، الذراع الصغير (٥- عرض الكف) سيكون ٣٧,١٧ سم؛ الذراع الكبير (٧- عرض الكف)، ٥٢,٠٣ سم. مِنْ هذه الدراسات وغيرها، فإن التقريبات التالية مُقترحة للذراع (المتوسط) الكبير ٦ عرض الكف:

ذراع	٤٤,٣ - ٤٤,٨ سم	١٧,٤٤ - ١٧,٦٤ بوصة
شبر	٢٢,١٥ - ٢٢,٤	٨,٧٢ - ٨,٨٢
عرض كف	٧,٣٨ - ٧,٤٧	٢,٩١ - ٢,٩٤
إصبع	١,٨٥ - ١,٨٧	٠,٧٣ - ٠,٧٤

لتخمينات مكافئة سريعة لمقاييس الطول، يفترض أن الذراع ١٨ بوصة (٤٥,٧ سم)، يُقسِّم الذراع مُناصفة للتقريب إلى ياردات ويُضرب في ثلاثة لتُقرب القدم (Powell, *ABD* 6:899). بالرغم مِنْ أن مقاييس الطول ليس لها مغزى أدبي أو لاهوتي في ذاتها، إلا أنها مُستخدمة في سياقات أدبية و لاهوتية هامة. مقاييس الطول ترد غالبًا في السياقات التي تصف بناء خَيْمَةَ الاجْتِمَاع والهياكل الأخرى. لأن تخطيط هذه الأماكن المقدسة مِنْ أصل إلهي، فهذا يشير إلى الأهمية التي يخصصها الله لعبادته. عبادة الله، نمطها، شكلها، وحتى مكانها لم يُترك لمُصادفة أو لرأي أو اسلوب بشري. لذلك، أعلن الله بدقة عن مقاييس مَسْكَنه. وقد تُنشط مقاييس الطول النص أيضًا. على سبيل المثال، جليات لم يوصف كضخم أو طويل، النص يُصبح حيًّا بإعطاء طوله حوالي تسعة ونصف قدم طولاً. علاوة على ذلك، توظف مقاييس الطول عمليًا في المعنى الرمزي، أمَّا بالنسبة للمثال؛، لتعبر عن القدرة الكلية والمعرفة غير المحدودة لله الذي يقيس السموات بالأشبار.

تفترض المناقشة التالية أن الذراع (المتوسط) الكبير ٤٤,٥ سم (١٧,٥٢ بوصة). لحساب الذراع (المتوسط) الصغير، نطرح ٩ ملليمترات؛ ولحساب ذراع مُوسَى، يُطرح تسع ملليمترات إضافية. لنصوص ما بعد السبي

البَابِلِي، الذراع المُفترض ٥٢ سم (٢٠,٤٧ بوصة). كل التقريبات التالية تدور حول التقريب إلى نصف المتر أو نصف القدم.

١. في ع.ق، ترد مقاييس الطول بالمقام الأوّل في السياقات المُصوِّرة لحجم خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (خر ٢٥- ٣٠، ٣٦- ٣٨)، الهيكل و قصر سُلَيْمَان (١مل ٦- ٧؛ ٢أخ ٣- ٤)، هيكل حِزْقِيَال [حز ٤٠- ٤٨]، هيكل زرُبَابِل (عز ٦)، وأثاثاتها.

(أ) شيد إِسْرَائِيلَ جدار خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (خر ٢٦: ١٥- ٣٧؛ ٣٦: ٢٠-٣٨) ثماني وأربعون لوحا خشبياً طول اللَّوْح عَشَرُ أَذْرُعٍ (٤,٥ سم، ١٤,٥ قدم)، وَعَرْضُ اللَّوْحِ الْوَاحِدِ ذِرَاعٌ وَنِصْفُ (٠,٦٧ م، ٢,٥ قدم). دار المَسْكَن (خر ٢٧: ٩- ١٨؛ ٣٨: ٩- ٢٠) كانت مستطيلة، ١٠٠ ذراع طولاً (٤٤,٥ م، ١٤٦ قدمًا، و٥٠ ذراعًا عرضًا (٢٢,٥ م، ٧٣ قدم). كانت منفصلة عن الخَيْمَةَ بخمسة أذرع إرتفاعاً (٢,٥ م، ٧,٥ قدم) للأستار. وقياس تَابُوت العَهْد طُولُهُ ذِرَاعَانِ وَنِصْفٌ (١ م؛ ٤ قدم)، وَعَرْضُهُ ذِرَاعٌ وَنِصْفٌ، وَارْتِفَاعُهُ ذِرَاعٌ وَنِصْفٌ (٠,٦٧م، ٢,٥ قدم). بنفس الطريقة، غطاء الكَفَارَة طولُهُ ذِرَاعَانِ وَنِصْفٌ (١ م، ٤ قدم) وَعَرْضُهُ ذِرَاعٌ وَنِصْفٌ (٠,٦٧ م، ٢,٥ قدم). المَذْبَح البرونزي طُولُهُ خَمْسُ أَذْرُعٍ، وَعَرْضُهُ خَمْسُ أَذْرُعٍ (٢,٥ م، ٧,٥ قدم)، وَارْتِفَاعُهُ ثَلاَثُ أَذْرُعٍ (١,٥ م، ٤,٥ قدم).

(ب) بنى سُلَيْمَان هيكله طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا (٢٧ م، ٨٧,٥ ق)، وَعَرْضُهُ عِشْرُونَ ذِرَاعًا (٩ م، ٢٩ ق)، وارتِفَاعُهُ ثَلاَثُونَ ذِرَاعًا (١٣,٥ م؛ ٤٤ ق) (١مل ٦: ٢)؛ قصره، بالتباين، كان مِئَةُ ذِرَاعٍ (٤٤,٥ م؛ ١٤٦ ق)؛ وَعَرْضُهُ خَمْسُونَ ذِرَاعًا (٢٢,٥ م، ٧٣ ق)، وارتِفَاعُهُ ثَلاَثُونَ ذِرَاعًا (١٣,٥ م؛ ٤٤ ق) (١مل ٧: ٢).

(جـ) قياس دار حِزْقِيَال الداخلية بلغ قياسها ١٠٠ ذراع (بعد السبي البَابِلِي ٥٢ م؛ ١٧٠ قدمًا) مِنْ الشمال إلى الجنوب و١٠٠ ذراع (٥٢ م، ١٧٠ قدمًا) مِنْ الشرق إلى الغرب (خر ٤١: ١٣- ١٤).

(د) هيكل زربَابِل (الذي مِنْ المحتمل أن يتلى ذراع ما قبل السبي) بلغ قياسه ٦٠ ذراع طولاً وعرضًا (٢٧ م، ٦٧,٥ قدمًا)؛ أو إذا كان ما بعد السبي ٣١,٥ م، ١٠٢,٥ قدمًا (عز ٦: ٣).

٢. مقاييس أخرى للطول:

(أ) فلك نوح بلغ قياسه ٣٠٠ ذراع طولاً (١٣٣,٥ م؛ ٤٣٨ قدمًا)، ٥٠ ذراع ارتفاعاً (٢٢,٥ م، ٧٣ قدمًا)، ٣٠ ذراع عرضًا (١٣,٥ م، ٤٤ قدمًا). الفيضان بلغ على الأقل ١٥ ذراع (٧ م؛ ٢٢ قدمًا) أعلى مِنْ الجبال (تك ٦: ١٥؛ ٧: ٢٠).

(ب) صدرة الكاهن العالى بلغ قياس طُولُهَا شِبْرٌ وَعَرْضُهَا شِبْرٌ(٢٢,٥ سم، ٧ بوصات مُربَّعة [خر ٣٩: ٩]).

(جـ) سرير عُوجَ مَلِكَ بَاشَانَ طُولُهُ تِسْعُ أَذْرُعٍ (٤ م، ١٣ قدمًا) وَعَرْضُهُ أَرْبَعُ أَذْرُعٍ (١٠٨ م، ٦ قدم) (تَث ٣: ١١).

(د) وَتَمْتَدُّ أَرْضُ الْمَرَاعِي لمدن اللاَّوِيِّينَ، أَلْفَيْ ذِرَاعٍ (٨٩٠م، ٢٩٢٠ قدمًا) خارج حائط المدينة (عد ٣٥: ٤- ٥).

(ل) أَلْفَيْ ذِرَاعٍ (٨٩٠ م، ٢٩٢٠ قدم) تفصل الإِسْرَائِيليين عن تَابُوت العَهْد عندما زحفوا إلى كنعان (يش ٣: ٤).

(ح) بلغ طول جليات سِتُّ أَذْرُعٍ وَشِبْرًا (٣ م؛ ٩,٥ قدم) (١صم ١٧: ٤).

(خ) بنى هَامَان لنفسه مشنقة ارْتِفَاعُهَا خَمْسُونَ ذِرَاعًا (ذراع ما بعد السبي البَابِلِي، ٢٦ م، ٨٥ قدم) (أس ٥: ١٤).

(د) نبوخد نصر (دا ٣: ١) صنع صورة مِنْ ذهب ارتفاعها ٦٠ ذراعًا (ذراع، ما بعد السبي البَابِلِي، ٣١ م، ١٠٢ قدم) وستة أذرع عرضًا (٣ م، ١٠ قدم).

(ذ) درج زكريا الطائر (زك ٥: ٢) بلغ طُولُهُ عِشْرِينَ ذِرَاعًا (ذراع مابعد السبي، ١٠,٥ م، ٣٤,٥ ق).

(ر) גֹּמֶד ترد ١. في قض ٣: ١٦ لوصف طول السيف الذي استخدمه أهود ضدَّ عجلون. طول גֹּמֶד السيف يمكن أن يخمن فقط. ربما كان ثلثى ذراع، أيضًا Strobel, *BHH*, 1159, and Jastrow, 223.

٣. الاستخدامات الأدبية

(أ) إش ٤٠: ١٢ يُعلن بأن الله الكُلي العلم القدير يقيس السموات بالأشبار.

(ب) عند التأمل في قِصر الحياة، يُقر دَاوُد (مز ٣٩: ٥ [٦]) بأن الله "هُوَذَا جَعَلْتَ أَيَّامِي أَشْبَارًا، وَعُمْرِي كَلاَ شَيْءَ قُدَّامَكَ".

ب - ت كل مقاييس الطول ترد في المصادر تلم.ية والميشناوية. الذراع موجودة بصورة متكررة في العمود الافتتاحي لدرج الهيكل لوصف الهيكل ومذبحه.

مقياس، معيار، قاعدة: ← זרה [*zrh* [2]] (معيار، سعة #٢٤٣١)؛ ← מדד [*mdd*] (قدر، قدر مِنْ، #٤٤٩٩)؛ ← שׁער [*š'r*] (يَحْسبُ، #٩١٣٢)؛ ← תכן [*tkn*] (يَضْبط بوزن أو قياس، #٩٤١٩).

لمقاييس الوزن / الكميَّة: ← אֵיפָה [*'êpâ*] (مشتق مِنْ، #٤٠٦)، **لمقاييس الطولِ:** ← אַמָּה [*'ammâ* [1]] (مقياس، ذراع، ساعد، #٥٦٤)

البيبلوجرافيا

A. Ben-David, "The Hebrew-Phoenician Cubit," *PEQ* 110, 1978, 27-28; E. M. Cook, "Weights and Measures," *ISBE* 4, 1988, 1046-55; R. deVaux, "Weights and Measures," *AI* 1961, 195-206; A. S. Kaufman, "Determining the Length of the Medium Cubit," *PEQ* 116, 1984, 120-32; M. A. Powell, "Weights and Measures," ABD 6, 1992, 897-908; idem, "Masse und Gewichte," *RLA* 7, 1990, 457-517; R. B. Y. Scott, "The Hebrew Cubit," *JBL* 77, 1958, 205-14; idem, "Weights and Measures of the Bible," *BA* 22, 1959, 22-40; E. Stern, "Weights and Measures," *EncJud* 16, 1971, 376-92.

روسل فولير *Russell Fuller*

٥٦٩ (אֻמָּה [*ʾummâ*]، قبيلة، أمّة)، ← #٥٦٩

٥٧٠ (אָמוֹן [*ʾamôn* [1]]، صَانِع، حرفي)، ← #٥٧٠

٥٧٣ (אֵמוּן [*ʾemûn* [1]]، أمين، موثوق)، ← #٥٧٣

٥٧٤ (אֵמוּן [*ʾemûn* [2]]، أَمَانَة، رسوخ)، ← #٥٧٤

٥٧٥ (אֱמוּנָה [*ʾemûnâ*]، ثبات، ثقة، بشكل واعي)، ← #٥٧٥

٥٧٩ (אַמִּיץ [*ʾammîṣ*]، قَوِيٌّ، شَدِيدُ الْقُوَّة)، ← #٥٧٩

580	אָמִיר

אָמִיר [*ʾāmîr*]، فرع، غصن (#٥٨٠)، אֵמֶר [*ʾēmer*[2]]، فرع (قرن الوعل) (#٦١٠)؛ דָּלִית [*dālît*]، فرع، غصن، غُصين (# ١٩٣٦)؛ זְמוֹרָה [*zᵉmôrâ*]، فرع، محلاق [جزء لولبي رفيع مِنْ النبتة المعترشة يساعدها على التعلق بسنادها] (#٢٣٦٧)؛ עָנָף [*ʿānāp*]، أَغْصَانَ، (#٦٧٣٣)، עָנֵף [*ʿānēp*]، أَغْصَانٍ كَثِيفَة (#٦٧٣٤)؛ פֹּארָה [*pōʾrâ*]، **اسم.** أَغْصَانِ، فروع، نبتات (#٦٩٩٧)؛ פֻּארָה [*puʾrâ*]، أغصان (#٦٩٩٨ > פאר [*pʾr* [1]]، خبط، نفض [ضرب أغصان الشجر بشدة لجمع ما عليها مِنْ ثمار]؛ #٦٩٩٤)؛ קָצִיר [*qāṣîr* [2]]، غصن (#٧٩٠٨)؛ שׂוֹבֶךְ [*sôbek*] أَغْصَانٌ كَثِيفَةٌ (← #٨٤٤٩).

ع. ق ١. شجرة عالمية أو كونية. الاستخدام الأكثر أهمية للمصطلح الكتابي للأغصان يرد في إشارة إلى الشجرة العالمية أوالكونية. في حز ٣١، مثل؛ "أرز في لبنان" قِيل بأنها تعلو فوق الغيوم (ع. ٣). كَثُرَتْ أَغْصَانُهَا (סַרְעַפֹּתָיו) وَامْتَدَّتْ فُرُوعُهَا (פֹּארֹתָו) (ع.٥). كلمتان أخريتان متصلتان بـ פֹּארָה تظهرا: פֻּארָה، أَغْصَانِ (إش ١٠: ٣٣) و פֵּאֵר، يُرَاجِعِ الأَغْصَانَ (تث ٢٤: ٢٠). والأغصان هي المجال الحيوي للطيور، والحيوانات، والأمم (مُتهجّى סְעַפֹּת هذه المرّة [ع. ٦] ومرّة ثانية في ع. ٨) وبالفروع (פֹּארֹת). فروع الشجرة (עָנָף) وحتى طول أغصانها (דָּלִיּוֹת) توصف على أنها جميلة (ع. ٣، ٧). كل هذه الخضرة نتجت مِنْ جذورها على "مِيَاهٍ غَزِيرَةٍ" (ع. ٥، ٧)، بالرغم مِنْ أن ع. ٩ يوضح أنه يَهْوَهْ هو الذي جعلها "جَمِيلَةً بِفُرُوعِهَا الْكَثِيرَةِ (דָּלִית)". إن ارتفاع الشجرة هو صورة لغطرسة فرعون وسقوط الشجرة تمثيل للحُكم على فرعون (ع. ١٠- ١٨). الشجرة تعمل كإستعارة لملك يمكن أن توجد في نصوص سومرية قديمة (Metzger, "Zeder," 212).

الشجرة في مركز الأَرْضَ في دا ٤ غير مُحدَّدة النوع لكنها معروفة بارتفاعها، وجمالها، وَثَمَرُهَا الكَثِير (ع. ١٠- ١٢ [٧- ٩]). المجال الحيوي متاح تحت وعلى الأغصان (**أمر. كت.** עֳנָף، غصنٍ، قا؛ حز ٣١: ٣، ٧)؛ إضافة إلى ذلك، الطعام متاحٌ لـ "كُلِّ الْبَشَرِ" (ع. ١٢ [٤]). قطع الشجرة وترك الجذلة [أصل الشجرة الباقي بعد قطع جذعها] يرمز أكثر إلى خلع المُتعالي وإعادة نَبُوخَذْنَاصَّر (ع. ٢٣- ٢٦ [٢٠- ٢٣]).

إنَّ الأرز في حز ١٧ متأصِّل في صِهْيَوْن، جَبَل الله (ع. ٢٢- ٢٣). كما في أي مكان آخر الشجرة العالمية أوالكونية "ستنتِج فروعاً" (עָנָף؛ דָּלִיּוֹת؛ حز ٣١) تحت ظلها "فَتُعَشِّشُ فِيهَا طُيُورٌ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ ، وَتَأْوِي..". ومرّة أخرى يَهْوَهْ متورطاً بصورة مؤكدة في هذه المناسبة "بالرفع" و "الحَمل" و"الإنبات". لكن بالتعارض مع ص. ٣١، نجد أن ص. ١٧ إعلان خلاص (وليس الإدانة)؛ فالشجرة تُشير لسلالة دَاوُد، مُنعكسة بصبغة مسيانية.

في حز ١٩ نجد أن الشجرة العالمية أوالكونية هي في الحقيقة كرمة، مع ذلك تظل كصورة استعارية لبَيْت يَهُوذا الملكي. كما في ٣١: ٥، ٧، الشجرة تصبح "ارْتَفَعَ سَاقُهَا أَعْلَى مِنَ الأَغْصَانِ الْكَثِيفَةِ، وَصَارَتْ ظَاهِرَةً لأَنَّهَا عَالِيَةٌ وَأَغْصَانَهَا كَثِيرَةٌ" (עֲנֵף، أَغْصَانِ كَثِيفَةٍ؛ דָּלִיּוֹת) مِنْ كَثْرَةِ الْمِيَاهِ (١٩: ١٠- ١١).

مز ٨٠ يصوِّر أيضًا الشجرة العالمية أو الكونية ككرمة، صورة رمزية لإِسْرَائِيل، وراء غَرْسَهَا (في الأَرْضَ الموعودة) ليس مِنْ أحد غير يَهْوَهْ (ع. ٨ [٩]). في بُعد رأسي، فروع الكرمة (עָנָף) ظَلَّلَتْ عَلَى الأَرْزِ الْعَظِيمِ و ظِلَّهَا غَطى الْجِبَالَ؛ وفي بُعد أفقي، أغصانها (קָצִיר، فرع أو برعم) بَلَغَتْ إِلَى الْبَحْرِ، وَفُرُوعُهَا إِلَى النَّهْرِ (ع. ١٠- ١١ [١١- ١٢]؛ قا؛ حز ٣١: ٥، ٧).

إن تقييمًا لأوجه التشابه والاختلاف بين المقاطع الخمسة يُؤدّي إلى الاستنتاج بأنهم غير مستقلين أدبياً بشكل حرفي، لكنهم يتشاركون في تقليد شائع عن الشجرة العالمية أو

الكونية (انظر Metzger, "Zeder," 229). يُعلن هذا التقليد بأنّ الله يمكنه أن يُمارس سلطانه ذا السيادة المُسيطر، على كل مِنْ الواطيء وذو المستوى العالي. حتى المُلوك الوثنيين كانوا أداة عنايةِ الله المُتسيدة. أخيرًا، مع ذلك، فالشجرة وحدها التي تُمثِّل حكم الله نفسه سيُسمح لها أن تبقى (مت ١٣: ٣١- ٣٢؛ مر ٤: ٣٠- ٣٢؛ لو ١٣: ١٨- ١٩).

٢. **الحياة والموت.** إن مصير الأشجار يتغاير على نحو رائع بمصير البشر في أي ١٤. فبينما جذع الشجرة قد يموت، "فَمَتَى شَمَّتِ الْمَاءَ، تَنْمُو وَتُخْرِجُ فُرُوعًا كَنَبَاتٍ جَدِيدٍ!" (קָצִיר، ع. ٨- ٩). أمَّا الإنسان، على الجهة الأخرى، تنقصه قوة التجديد المتأصلة في الشجرة. فعندما يموت البشر ويلفظون النفس الأخير، "فَيَمُوتُ وَيَنْتَهِي، مَتَى تُوُفِّيَ لا يُوجَدُ فِيمَا بَعْدُ" (ع. ١٠). لم يكن لأيُّوب رجاء في إمكانية العودة بعد الموت لحياة جديدة (قا؛ ع. ٧).

٣. **الأشجار والغابات** (أ) في إش ١٧: ٦ (بالإضافة إلى ع. ٩، حيث يجب مِنْ المفضل الإبقاء على قراءة مس.) الكلمة אָמִיר، رَأسِ الْفَرْعِ، يرد (الاسم אֹמֶר في تك ٤٩: ٢١ يعني حَقًا إمَّا "كلمة" أو مِنْ الممكن "حمل" لكن ليس "فرع").

(ب) مثال للتعبير זְמוֹרָה، محلاق أو فرع، يظهر في إش ١٧؛ الدمشقيون يغرسون "أَغْرَاسًا نَزِهَةً" (ع. ١٠).

(ج) أخيرًا، إنه كان في الأغصان الكثيفة (שׂוֹבֶךְ) البلوطة الضخمة التي أمسكت برأس أَبْشَالُومُ بينما كان راكبًا بغله (٢صم ١٨: ٩).

فرع (شجرة): ← אָמִיר [*ʾāmîr*] (فرع، غصن، #٥٨٠)؛ ← סעף [*sʿp* ²] (يزيل، #٦١٨٨)؛ ← עָנָף [*ʿānāp*] (فروع، #٦٧٣٣).

البيبلوجرافيا

ABD 6:656-60; M. Metzger, "Der Weltenbaum in vorderorientalischer Bildtradition," in *Unsere Welt—Gottes Schöpfung*, ed. W. Härle et al., 1992, 1-34; idem, "Zeder, Weinstock und Weltenbaum," in *Ernten, was man sät*, ed. D. R. Daniels et al., 1991, 197-229.

إدوين سي. هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

581	אמל

אמל [*ʾml* ¹]، **قَل.** وَهِنَ، ضَعُفَ، **بُولَل.** يذبُل، يَذْوِي (#٥٨١)؛ אֻמְלָל [*ʾumlal*]، **صفة.** ضعيف، واهن (#٥٨٣)، אֲמֵלָל [*ʾᵃmēlāl*]، **صفة.** ضعيف، باهت اللون (#٥٨٤).

ش. أ. ق اقترح **عرب.** الشبيه في الشكل والمعنى "مَلَّةٌ"، عَرَقُ الحمَّى، يكون محمومًا.

ع. ق ١. الورود الوحيد للفعل في ع. ق بمعنى "ضعيف، واهِنٌ" هو حز ١٦: ٣٠، في فقرة إدانة بِغاء يَهُوذا. تترجم ت. ع. م "كم كُنتِ ضعيفةَ الإرادةِ" آخذةً الفعل كـ אָמַל، **قَل.**، **بُعَّل.**، ضَعُفَ، وهِنَ. فيما تُترجم ت. ي. ح بـ "أوهى قَلْبَكِ" وهي ترجمة أكثر حرفية حيث تعكس نفس الفهم للفعل. مثل هذا التعبير، على أية حال، سيكون فريدًا في عبر. كت. إن صعوبة هذا العدد تشهد عليها سب و فولج.، حيث ترجمتا العبارة ("مَا أَشَرَّ قَلْبَكِ!" [وهو كذا في ت. س& ف + ت. إ. ش + ت. ك. ح) متناقضتان مع النص العبري. وهو لا يُلائم السياق جيدًا، الذي يتحدث عن ضعف الهمّة و الحماسة العاهرة فضلاً عن إنعدام السيطرة. يقترح فيزمير Fitzmyer بدلاً مِنْ ذلك شخصًا وَاحِدًا، **نِفعَل.** غير تام للصيغة مِنْ מָלֵה ، تهجئة مُغايرة لـ מָלֵא، **قَل.**، إمتلأ، ويترجم العبارة "أنا مَمْلوءٌ (بالغضب)" الفكرة بأن الفعل מָלֵא يمكن أن يكون مدهومًا جدًا بكونه مُستخدمًا بشكل مُماثل للعبارة في Cowley, *APFC* 37,11. على أية حال، أكثر الباحثين يتبعون قراءة ستومير Stummer الذي يُترجم العبارة على أساس مخطوطة جنيزة القاهرة "كم كان قلبك مُلتهباً" بمعنى؛ بالشهوة، هكذا يَقترح אָמַל لأن الفكرة بأن القلب يكون حاميًا بالعواطف الجياشة موجودة في مكان آخر في عبر. كت. (مثل؛ تث ١٩: ٦؛ مز ٣٩: ٣ [٤])، ولأن المعنى مدعوم مِنْ قِبل عرب. الشبيه في الشكل والمعنى، تبدو هذه القراءة الغالبة. هذه القراءة تُزيل أي تعاطف مع أورُشَلِيم العاهرة، التي تُصور هنا كعاهرة نَهِمة مُساقة ليس فقط بالفاقة أو الضعف، لكن بالشهوة المحضة.

٢. خمسة عشر ورودًا لـ אָמַל في صيغة **بُولَل.** ، אֻמְלַל بشر "يَذْوِي"، "يَضْعُفُ" أو "يذبُل" هذه تشمل المقيمين (مرا ٢: ٨؛ هو ٤: ٣)، والأمهات (١صم ٢: ٥؛ إر ١٥: ٩)، وصيّادو السمك (إش ١٩: ٨)، ومُرْتَفِعُو شَعْبِ الأَرْضِ (إش ٢٤: ٤). المُدن ذبلت (إر ١٤: ٢)، وذوي الكرم (يؤ ١: ١٢)، كما حدث لِحُقُولِ حَشْبُونَ وَكُرُومُ سِبْمَةَ (إش ١٦: ٨؛ ٢٤: ٤، ٧؛ ٣٣: ٩؛ يؤ ١: ١٢)، و بَاشَانُ وَالْكَرْمَلُ (نا ١: ٤).

٣. الصفة אֻמְלָל، ضعيف، ترد فقط عندما يتكلّم، سنبلط، في وصف اليهود "مَاذَا يَعْمَلُ هؤُلاءِ الْيَهُودُ الضُّعَفَاءُ؟" (نح ٤: ٢ [٣: ٣٤]).

٤. الصفة אֻמְלָל، ضعيف، ترد فقط عندما يستخدم ناظم المزامير الكلمة ليصف حالته ولماذا يدعو الرَّبَّ "ارْحَمْنِي يَا رَبُّ لأَنِّي ضَعِيفٌ" (مز ٦: ٢ [٣]).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [*ʾml* ¹] (وَهِنَ، ضَعُفَ، ذَبُلَ، ذْوِي، #٥٨١)، ← חלה ¹ [*ḥlh*]

¹] (يصبح ضعيفًا، مُتعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣)، ← ילה [ylh] (يضعف، #٣٥٣٢)، ← כאה [k’h] (يكون مثبطًا، خائفًا، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [nbl ¹] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [‘ṭp ²] (يزداد ضعفًا، ذبولاً، يكون ضعيفًا، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [‘lp] (يغطى، يذبل، #٦٦٣٤)، ← עשש [‘šš] (يصبح ضعيفًا، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون ضعيفًا، غير مبال، يكون منهمكًا، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [rkk] (يكون ضعيفًا، خجولاً، لطيفًا، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph ¹] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

J. Fitzmyer, "A Note on Ez 16,30," *CBQ* 23, 1961, 460-62; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983; F. Stummer, "Ez XVI 30A," *VT* 4, 1954, 34-40; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979, 31.

روي إي. هايدن/ أنتوني توماسينو *Roy E. Hayden / Anthony Tomasino*

٥٨٣ (אֻמְלַל [’umlal]، ضعيف، واهن) ← #٥٨٣

٥٨٤ (אֲמֵלָל [’amelal]، ضعيف، باهت اللون) ← #٥٨٤

586 אמן

אמן [’mn ¹]، **قل.** دَعَمَ، أيَّدَ؛ **نفعَل.** عوّل على، أمين؛ **هفعيل.** آمَنَ، وضع ثقة في (#٥٨٦)؛ اسم אָמוֹן [’emûn ¹]، أمين، صادق، (#٥٧٣)؛ אֵמוּן [’ēmûn ²]، ثقة، إيمان، أمين، أمانة، (#٥٧٤)، אֱמוּנָה [’emûnâ]، ثبات، أمين، أمانة، ائتمن على (#٥٧٥)؛ אָמֵן [’āmēn]، آمين، الحق، (#٥٨٩)؛ אֹמֶן [’ōmen]، صدق، (#٥٩٠)؛ אָמְנָה [’omnâ ¹]، بالحقيقة!، في الواقع (← #٥٩٣)؛ אָמְנָם [’omnām]، صحيح، حقًا! (← #٥٩٧)؛ אֻמְנָם [’umnām]، حقًا (#٥٩٨)؛ אֱמֶת [’ĕmet]، حق، صدق، أمانة، وفاء (#٦٢٢).

ع. ق ١. إنَّ للغة الإيمان/ الاعتقاد (πίστις، ي4411، πιστεύω، ي4409)، أهمية مركزية في ع. ج، إلاَّ أنها لا تحتل ذات المكانة مِنَ الأهمية في ع. ق. وقد يعود الاختلاف، على أية حال، لوجهة نظر ع. ق للتعبير، إذ أن ع. ق يستخدم فعلين بشكل واسع معناهما يقترب مِنْ "يؤمن/ يعتقد" في ع. ج؛ الذي لـ "يثق بـ" (בטח [bṭḥ ¹]← #١٠٥٣) و "خاف/ خشى" (ירא [← #٣٧٠٧]، استخدم بشكل كبير بمعنى الطاعة الأخلاقية فضلاً عن الرهبة الدينية، مثل؛ تك ٢٢: ١٢؛ تث ٥: ٢٩؛ أي ٢٨: ٢٨). مع ذلك، لدى ع. ق أيضًا لغة "الاعتقاد" و"الإيمان" بأشكال متنوعة للجذر العبري **אמן**، واستخدمت بعض هذه الأشكال أحيانًا بأهمية لاهوتية عظيمة. الفقرتان الأكثر شهرة في ع. ق هما في تك ١٥: ٦، والتي استخدمها بولس في غل ٣؛ و رو ٤؛ و عب ٢: ٤، كما استخدمهما بولس في (رو ١: ١٧؛ غل ٣: ١١) وكاتب الرسالة إلى العبرانيين (عب ١٠: ٣٨).

هناك خمسة أشكال للجذر **אמן** ذات مغزى لاهوتي: الاسمان المتصلان، **אֱמֶת** و **אֱמוּנָה**، والظرف، **אָמֵן**، والإثنان صيغتان للفعل، **נֶאֱמַן**، (**نفعَل.**) و**הֶאֱמִין**، (**هفعيل.**). والأشكال الأخرى إمّا ليس لها أهمية لاهوتية خاصة أو ذات أهمية مشابهة لـ، ومن المحتمل أن تكون مشتقة مِنَ الصيغ الخمس الموصوفة هنا.

٢. قد نبدأ بالصيغة الأكثر أُلفة، المألوفة مِنْ خلال استخدامها الطقسي المسيحي الظرف **אָמֵן**؛ أولاً في ع. ق **אָמֵן**؛ هي دائمًا لفظ الردّ على ما يُقال مِنْ قِبل شخص آخر (عندما استخدمها يسوع مُقدِّمة لكلماته الخاصة، كان استخدامًا لم يُسبق له مثيل بالكامل وشكل عنصرًا هامًا للسلطة الفريدة التي بها تكلّم). إنها ترد بشكل رئيسي في السياقات الطقوسية (مثل؛ تث ٢٧: ١٤- ٢٦؛ نح ٨: ٦؛ أو تسابيح الشكر لله في المزامير؛ مز ٤١: ١٣ [١٤]؛ ٧٢: ١٩؛ ٨٩: ٥٢ [٥٣]؛ ١٠٦: ٤٨).

ثانيًا: المعنى الأساسي لـ **אָמֵן** هو "ليكن كذلك" "ليتحقق ذلك"، إنه مثال جيدٌ لطبيعة اللغة الدينية كتضمين ذاتي. إن قول **אָמֵן** آمين؛ حقًا هو فعل الالتزام الذاتي، لأنها تتضمن عملاً ملائمًا مِنْ جانب المتكلّم. على سبيل المثال، عندما يرد شعب إسْرَائِيل على تصريحات اللاّويِّين الجدّية للعنات بـ "آمين" (تث ٢٧: ١٤- ٢٦)، فهم يُلزِمون أنفسهم بمقت وتجنب هذه الأفعال التي تلحقها اللعنة. بنفس الطريقة، عندما يردُّ اليهود بـ "آمين" على لعنة نحميا على أولئك الذين لا يُعيدون الديون لأخوتهم اليهود، فهم بذلك يُلزِمون أنفسهم بفعل مُعيَّن، بأنهم سيُنفذونه (نح ٥: ١٣).

بالرغم مِنْ أن الاستخدام الطقسي المسيحي أبقى على "آمين" بطريقة حفظت استمراريتها رسميًا مع استخدام ع. ق، إلاَّ أن محتوى "آمين" يبدو معدومًا عامة، ويعمل في أغلب الأحيان كعلامة الخاتمة ببساطة. لو أن الاستخدام المسيحي "لآمين" يتضمن معنى الالتزام بالصلاة، وأيضًا المعيشة، حيثما يكون مناسبًا، فبهذا الأسلوب يكون المعنى أبعد وأعمق مِنْ مجرّد إتمام تلك الصلاة.

٣. الاسم **אֱמֶת** هو الشكل الأكثر شيوعًا للجذر **אמן** وهو يستخدم غالبًا لقول الصدق، كما حدث عندما اعترفت ملكة سبأ بأن الكلام الذي سمعته عن حكمة سُلَيْمَان هي حَقًّا صَحِيحٌ (אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר، ١مل ١٠: ٦ || ٢أخ ٩: ٥؛ قا؛ ١مل ١٧: ٢٤؛ ٢٢: ١٦؛ أم ١٤: ٢٥؛ دا ٨:

٢٦؛ ١٠: ٤؛ ١١: ٢). يستخدم الاسم أيضًا ضمن تعبير في تثنية، عندما يُظهر تحقيق تقرير السلوك المشكوك فيه بأنه صحيح (تث ١٣: ١٤ [١٥]؛ ١٧: ٤؛ ٢٢: ٢٠). عندما، مع ذلك، يحتفل ناظم المزامير بوصايا وتوراة يَهْوَهْ كـ אֱמֶת، (مز ١١٩: ٤٣، ١٤٢، ١٥١، ١٦٠)، فهو لا يعني فقط بأنها صحيحة مقابل الخاطئة، لكن لأنه لديها إمكانية الوجود الجدير بالثقة والموثوقية أيضًا لدى الشعب ليقيموا حياتهم عليها. استخدام אֱמֶת في ع. ق يتبنى مثل هذه التضمينات الأخلاقية الأوسع على نحو مُميز.

الأهمية اللاهوتية الرئيسية لـ אֱמֶת تشتق مِنْ استخدامها المتكرر في تصوير شخصية يَهْوَهْ. الفقرة الأكثر أهمية في ع. ق بهذا الخصوص هي خر ٣٤: ٥- ٧، التي هي الإقرار الأكثر شمولاً حول الاسم، وبقول آخر: شخصية الله، في كُلّ الكتاب المقدس— إقرارٌ موجود، علاوة على ذلك، على شفاه الله نفسه وهكذا ممثلاً لنفس صورة ظهور الله الذاتي داخل إِسْرَائِيلَ. مِنْ بين صفات يَهْوَهْ، "كَثِيرُ الإِحْسَانِ وَالْوَفَاءِ" (רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת، ٣٤: ٦ ب). ماذا تعني كلمة "الْوَفَاءِ" بالضبط في هذا السياق؟ التعبير عمومًا، يجب أن تتعلق بمشيئة يَهْوَهْ، ردًّا على شفاعة مُوسَى (خر ٣٣: ١٢- ١٨)، ليُظهر طبيعته الحقَّة مِنْ خلال تجديد العَهْد مع إِسْرَائِيلَ بالرغم مِنْ خطيئتهم بالعجل الذهبي، والذي فيه خسروا مكانتهم عمليًا كشعب يَهْوَهْ المُختار. النقطة العامة يُعبر عنها جيدًا في كلمات ع. ج "إِنْ كُنَّا غَيْرَ أُمَنَاءَ فَهُوَ يَبْقَى أَمِينًا، لَنْ يَقْدِرَ أَنْ يُنْكِرَ نَفْسَهُ" (٢تي ٢: ١٣). إن فهم الله كإله الوفاء غالبًا مشهورة بشكل طبيعي في عبادة إِسْرَائِيلَ، وهو مُمثّل كذلك ضمن سفر المزامير (مثل؛ مز ٨٦: ١٥ [نفس الصيغة كما في خر ٣٤: ٦]، مز ١٠٨: ٤ [٥]؛ ١١٥: ١؛ ١١٧: ٢؛ ١٣٨: ٢).

قد يُقدّر معنى אֱמֶת إلى مدى أبعد بملاحظة بعض الكلمات التي تُدمج معها كثيرًا. في كل الأمثلة التي استشهد بها مُستخدم بالارتباط مع חֶסֶד، (NIV إحسان، RSV إحسان ثابت)، كلمة دليلية ذات مضمون مماثل. أيضًا، غالبًا تتصل بـ "البرّ" (צְדָקָה / צֶדֶק) وأحيانًا أيضًا بـ "العدل" (מִשְׁפָּט) وتعبيرات أخلاقية أخرى (مثل؛ مز ١٥: ٢؛ ٨٥: ١٠ [١١]؛ إش ٤٨: ١؛ ٥٩: ١٤؛ إر ٤: ٢). إن المغزى العام لهذا هو أن أمانة يَهْوَهْ نحو إِسْرَائِيلَ تندمج مع المعنى القوي بالاستقامة الأخلاقية وليس مع معنى التساهل أو اللامبالاة الأدبية. في خر ٣٤ البيان التوكيدي بأمانة ولطف الله نحو إِسْرَائِيلَ غير الأمين يندمج مع مجموعة اشتراطات واضحة كالعَهْد المُجدّد (٣٤: ١١- ٢٦) وإعلان اسم الله، وبقول آخر، شخصه، هو أيضًا "الْغَيُورُ" (٣٤: ١٤)، وبذا، غير قابل لأي مساومة في التزام إِسْرَائِيلَ تجاهه. كما في عبارة بونهوفر Bonhoeffer الشهيرة، ليس هناك "نعمة رخيصة".

نقطة واحدة أخيرة قد تُثار حول אֱמֶת. المبدأ الأساسي لأخلاقيات ع. ق (في الحق الكتابي) هو مُحاكاة الله: كما يكون يَهْوَهْ، هكذا يجب أن يكون إِسْرَائِيلَ. هذا مُعبرٌ عنه بشكل أكثر وضوحًا في لا ١٩: ٢ "تَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ الرَّبُّ إِلهُكُمْ" (لصيغ ع. ج لهذا المبدأ، انظر، مثل؛ مت ٥: ٤٣- ٤٨؛ ١كو ١١: ١). وهذا ليس مُفاجئًا، لذا، بما أن يَهْوَهْ أميناً، فإنه يتوقع مِنْ إِسْرَائِيلَ أن يكون مخلصاً أيضًا. هذا واضح، مثل؛ في خطابين رئيسيين لإِسْرَائِيلَ. عندما يقود يشوع إِسْرَائِيلَ في تجديد العَهْد في شكيم (يش ٢٤)، إن مهمته الرئيسية نحو إِسْرَائِيلَ هي، "اخْشَوْا الرَّبَّ وَاعْبُدُوهُ بِكَمَال وَأَمَانَةٍ" (وهي ترجمة حرفية في كل الترجمات العربية، בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת، يش ٢٤: ١٤، باستثناء ت. ك. ح)، ومستخدمة في لغة مماثلة بعناية في خاتمة خطاب وداع صموئيل لإِسْرَائِيل ("وَاعْبُدُوهُ بِالأَمَانَةِ"، בֶּאֱמֶת، ١صم ١٢: ٢٤).

بشكل مؤسف، يُصوِّر ع. ق فشل إِسْرَائِيلَ غالبًا في صَون الأمانة في تعاملاته مع يَهْوَهْ و مع بعضهم البعض. على سبيل المثال، عندما يبدأ هوشع اتهامه العام لإِسْرَائِيل، أوَّل شيء قاله هو "لاَ أَمَانَةَ، (אֱמֶת) وَلاَ إِحْسَانَ (חֶסֶד؛ ← # ٢٨٧٦)، وَلاَ مَعْرِفَةَ (דַּעַת، [← # ١٩٨١]) اللهِ فِي الأَرْضِ" (هو ٤: ١؛ قا؛ نح ٩: ٣٣). على أية حال، العيش بأمانة يُرى كإمكانية حقيقية. لأنه يُقال عن كل مِنْ داوُد (١مل ٣: ٦) وحَزَقِيَّا (٢مل ٢٠: ٣ ‖ ٢ أخ ٣١: ٢٠؛ إش ٣٨: ٣) بأنهما كانا أمينين أمام يَهْوَهْ (في الفقرتين الأولتين ليس هناك سبب للشك في التقديرات التي قام بها سُلَيْمَان وحَزَقِيَّا، لأن في كل حالة الصلوات التي تُقدم على ذلك الأساس مُجابة إيجابياً مِنَ الله). فليس هناك أي شخص بلا خطيئة، لكن كلاهما اهتم بتحقيق نوعية المعيشة الأمينة التي كانت سارة حقًا أمام الله.

٤. المُماثل في المعنى لـ אֱמֶת هو אֱמוּנָה على سبيل المثال، אֱמוּנָה، مثل אֱמֶת، يرتبط بشخص يَهْوَهْ في أغلب الأحيان (بالدرجة الأولى في مديح إِسْرَائِيلَ في المزامير، مثل؛ مز ٣٣: ٤؛ ٩٢: ٢ [٣]؛ ١٤٣: ١) ويُربط غالبًا بلغة "الإحسان الثابت" (חֶסֶד) و"البرّ" (צֶדֶק צְדָקָה؛ ← # ٧٤٠٦؛ ٧٤٠٧). على سبيل المثال، يبدأ نشيد مُوسَى بتمجيد يَهْوَهْ كـ "إِلهُ أَمَانَةٍ (אֵל אֱמוּנָה) لاَ جَوْرَ فِيهِ. صِدِّيقٌ وَعَادِلٌ (צַדִּיק וְיָשָׁר) هُوَ" (تث ٣٢: ٤)، الذي يضع السياق لكل مِنْ حكم الله ورحمته نحو إِسْرَائِيل في بقيَّة النشيد. أو في منتصف سفر المراثي، في وسط المأساة والخراب، هناك التأكيد العادل الشهير للإيمان والرجاء (مستخدم بشكل مُلائم في عِدّة تراتيل مسيحية حديثة): "أُرَدِّدُ هذَا فِي قَلْبِي، مِنْ أَجْلِ ذلِكَ أَرْجُو: إِنَّهُ مِنْ إِحْسَانَاتِ (חַסְדֵי יְהוָה) أَنَّنَا لَمْ نَفْنَ، لأَنَّ مَرَاحِمَهُ لاَ تَزُول. هِيَ جَدِيدَةٌ فِي كُلِّ صَبَاحٍ. كَثِيرَةٌ أَمَانَتُكَ"

(רַבָּה אֱמוּנָתֶךָ)" (مرا ٣: ٢١- ٢٣).

مرّة أخرى، مبدأ مُحاكاة الله ينطبق. كما أن يَهْوَهْ هو إله אֱמוּנָה، يتطلّب مِنْ إِسْرَائِيلَ على نفس النمط أن يكون شعبًا אֱמוּנָה. وبالرغم مِنْ أن إِسْرَائِيلَ لم تلتزم بهذا دائمًا (مثل؛ إر ٥: ١- ٣، حيث تُصاغ אֱמוּנָה بـ "الْحَقّ" مِنْ قِبَل ت. س& ف + ت. ك. ح + ت. ع. م + ت. إ. ش، فيما تنفرد ت. ي. ح بصياغتها "الأمانة"، وأحيانًا يفعل الشعب. الحقيقة الجديرة بالملاحظة هي أنه يُقال عن عمال الشغل في الهيكل، تحت كلٍ مِنْ يَهُوآشَ و يُوشِيَّا في موقفين رئيسيين لإصلاحات الهيكل، حيث إنهما لَمْ يُحَاسَبُوا بِالْفِضَّةِ الْمَدْفُوعَةِ لأَيْدِيهِمْ، لأَنَّهُمْ إِنَّمَا عَمِلُوا بِأَمَانَةٍ (٢مل ١٢: ١٥ [١٦]؛ ٢٢: ٧؛ العبارة العبرية المثيلة تستخدم كل مرّة، כִּי בֶאֱמֻנָה הֵם עֹשִׂים، هذه قد يكون محجوبًا في ت. ك. ح، التي تصف الأولى "كَانُوا يَعْمَلُونَ بِأَمَانَةٍ" والثانية "لِنَزَاهَتِهِمْ").

٥. المثال الأكثر شهرة في ع. ق للممارسة البشرية لنوعية الأمانة هو حب ٢: ٤ب، الذي تصفه الترجمات العربية= NIV "وَالْبَارُّ بِإِيمَانِهِ يَحْيَا" (في الملاحظات على هذه الآية: أو"الأمانة"وهي كذلك في ت. ي. ح، راجع التعليق على هذه الآية حيث يُطابق مع سب حيث تصبح "الأمانة" "إيمانًا"). الإعادة في النصّ الأساسي يسعى للحفاظ على الاستمرارية مع استخدام بولس في رو ١: ١٧. توجد هنا مشكلة صعبة للمُترجم، لأن بولس يُظهر أنه يرى حب ٢: ٤ب كتلميح للمعنى الذي يُمكن أن يُؤخذ بأكثر مِنْ طريقة، إن التنوعات في الصياغة ـ "نه" في عب، "ني" في سب، وليس أي ضمير ملكية عند بولس ـ أيضًا يقترح تفسيرات مختلفة يُمكن أن تُعطى للقول. في سياق ع. ق، على أية حال، "أمانته" مفضلة جدًا. لسوء الحظ النص العبري مُحاط بصعوبة، كما هو المغزى الدقيق للبيان في السياق. السياق العام هو رثاء حبقوق ليَهْوَهْ عن الخراب البَابِلي ليَهُوذَا الآثمة (حب ١: ١- ١٧). حبقوق ينتظر بعد ذلك ليرى إن كان سيُجيبه يَهْوَهْ (٢: ١)، ويجيب يَهْوَهْ بوعد في وحي (أو "الرُّؤْيَا" חָזוֹן، ٢: ٢- ٣). بالرغم مِنْ أن السؤال الذي يُشكّل محتوى هذه الرؤيا قابل للنقاش، فإن أحد الطرق الطبيعية لقراءة النص هي أن ترى ع. ٤ب (مقدمة بكلمة "يرى" הִנֵּה) كهذا المحتوى، مع ع. ٤ب كالتأكيد الإيجابي في القلب منه. النقطة ستكون أن يَهْوَهْ لا يُجيب رثاء حبقوق (← رثاء: لاهوت) في تعابير مُربكة (وبمعنى آخر: إنه لا يُبرّر أفعاله)، لكن بالأحرى يُشير إلى أن هناك طريقًا وحيدًا لأولئك الملتزمين به (الأبرار، צַדִּיק) للنجاة مِنْ الكارثة القادمة هو أن يصونوا الاستقامة الشخصية أو "الأمانة"، نحو كلاً مِنْ الله والقريب، حتى لو كان أولئك يعيشون بشكل مختلف جدًا. ولأن الله أمين (تث ٣٢: ٤)، فهكذا يجب أن يكون شعبه أيضًا.

عندما يُنظر إلى استخدام אֱמוּנָה في حب ٢: ٤ في ارتباط مع ٢مل ١٢: ١٥ [١٦]؛ ٢٢: ٧، يصبح ذلك واضحًا، بين أشياء أخرى، و אֱמוּנָה هي الكلمة التي تحمل جاذبية المعيشة الأخلاقية. بالرغم مِنْ أن كلمات ع. ق العظيمة (والتوراتية) "الاستقامة" و"القداسة" قد أصبحتا بسبب سوء الاستخدام صعبتين وغير جذابتين للكثيرين (مثل؛ "برُّ ذاتي" "أقداس منك")، "الأمانة" بمعنى الاستقامة، الجدارة بالثقة، والموثوقية، ليس لها أي نغمات سلبية. لذا، قد تكون مفهومًا هامًا على وجه الخصوص بالنسبة لنقل حقائق ع. ق الرئيسية (والتوراتية) في سياق حديث.

نقطة أخيرة حول אֱמוּנָה قد تُلاحظ في ارتباط بالحقيقة القائلة بأنه يستخدم كمضاد لـ שֶׁקֶר، زُور، بَاطِل،غِشّ، كَذِبْ (← #٩٢١٤). لذا، على سبيل المثال، المثل الساري "كَرَاهَةُ الرَّبِّ شَفَتَا كَذِبٍ، (שִׂפְתֵי־שָׁקֶר) أَمَّا الْعَامِلُونَ بِالصِّدْقِ فَرِضَاهُ (וְעֹשֵׂי אֱמוּנָה רְצוֹנוֹ، أم ١٢: ٢٢ [مس.]). بارتباط مع هذا، يجب مُلاحظة أن الاستخدام الفردي أكثر تركيزا لـ אֱמוּנָה، في كُلّ ع. ق وهو ما يطرح مُشكلة لاهوتية رئيسية، لأنه مِنْ المستحيل ضرورة أن يُثبت يَهْوَهْ غير الحقّ في كلمته، وبقول آخر: يكون مذنبًا بـ שֶׁקֶר. في مز ٨٩ אֱמוּנָה يستخدم ليس أقل مِنْ سبع مرات فيما يتعلق بيَهْوَهْ (ع. ١، ٢، ٥، ٨، ٢٤، ٣٤، ٤٩، [٢، ٣، ٦، ٩، ٢٥، ٣٥، ٥٠]) و אֱמֶת يظهر أيضًا مرّة واحدة (ع. ١٤ [١٥]). المزمور توكيدي كما مِنْ الممكن أن يكون (لاحظ خصوصًا ع. ٣٤- ٣٧ [٣٥- ٣٨]) عن أمانة يَهْوَهْ، أمانة موضحة في عَهْده مع بَيْت دَاوُد، التي تُشكّل موضوع المزمور (خاصة ع. ٣- ٤، ٣٤- ٣٦، ٣٩ [٤- ٥، ٣٥- ٣٧، ٤٠]). رغم ذلك يعد تأكيد أمانة يَهْوَهْ ووعوده لبَيْت دَاوُد، القسم الأخير للمزمور يُؤكد بأن الذي حدث حقيقةً هو معارض بشكل مُباشر لما قد وعد به الله- الله الأمين (ع. ٣٨- ٥١ [٣٩- ٥٢]). وهذا لا يمكن استكشافه هنا (للمزيد حول ذلك انظر المراثي). يكفي هنا القول بأن أي تأكيد لأمانة الله يجب أن يؤخذ بجدية حتى في الأوقات التي فيها قد تكون أمانة الله غير واضحة بأي طريقة.

٦. الصيغة الرابعة الهامة لـ אמן هي **نفْعَل**. مِنْ الفعل، נֶאֱמַן. على أية حال، على الجانب الأكبر، الاستخدامات الهامة لاهوتيًا غير مختلفة في المعنى عن تلك الفقرات حيث אֱמֶת و אֱמוּנָה تُستخدمان. هكذا، على سبيل المثال، يَهْوَهْ هو "الإلهُ الأمينُ" (הָאֵל הַנֶּאֱמָן، تث ٧: ٩)، وأورُشَليم يجب أن تكون "الْقَرْيَةَ الأَمِينَةَ" (קִרְיָה נֶאֱמָנָה، إش ١: ٢١، ٢٦). على أية حال، **نفْعَل** يُمكن أن يعني "مؤسس"، "ثابت" وفي مناسبتين (إش ٧: ٩؛ ٢ أخ ٢٠: ٢٠) يكون ذات أهمية كبيرة في التلاعب بالكلمات بالارتباط بصيغة الفعل **هِفْعِيل**.

٧. الـ **هِفْعِيل**. הֶאֱמִין هو الكلمة المكافئة في عبر. لـ ي.

πιστεύω (ي4409). وهي عادة ما تُستخدم مع حرفي الجر، أما לְ أو בְּ، ويتفاوت المعنى عادةً وفقًا لذلك. بشكل عام، الاختلاف بين "الاعتقاد بـ × في حالة" و"الإيمان بشخص ما" عندما يُستخدم مع *le*، يعني الفعل "أن يُصدِّق" بمعنى قبول تقرير على أنه صحيح. لذا، على سبيل المثال، تقول ملكة سبأ "وَلَمْ أُصَدِّقِ الأَخْبَارَ (וְלֹא־הֶאֱמַנְתִּי לְדִבְרֵיהֶם) حَتَّى جِئْتُ وَأَبْصَرَتْ عَيْنَايَ" (١مل ١: ٧ || ٢ أخ ٩: ٦). وهذا يُقابل معنى אֱמֶת، لاحظ ماسبق، كصدق التقرير. هناك أمثلة أخرى واضحة لـ הֶאֱמִין לְ بهذا المعنى في إش ٥٣: ١؛ إر ٤٠: ١٤؛ (قا؛ أم ١٤: ١٥).

بالرغم مِنْ أن הֶאֱמִין בְּ يَتضمُّن أيضًا قبول ما يقوله شخص على أنه صدق، فإن اللفظ له المعنى الإضافي للتصرف كتجاوب لما يُسمع بثقة أو بطاعة (ثلاث مرات استخدم הֶאֱמִין בְּ في توازي مع בָּטַח، وثق، ائتمن، أي ٣٩: ١١- ١٢؛ مز ٧٨: ٢٢؛ مي ٧: ٥). لذا، مثلاً؛ القرار العاجل على مملكة إسْرَائِيلَ الشمالية بعد أن دمَّرها الأشوريين، "فَلَمْ يَسْمَعُوا بَلْ صَلَّبُوا أَقْفِيَتَهُمْ كَأَقْفِيَةِ آبَائِهِمِ الَّذِينَ لَمْ يُؤْمِنُوا بِالرَّبِّ إِلهِهِمْ" (לֹא הֶאֱמִינוּ בַּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם، ٢مل ١٧: ١٤). بنفس الطريقة، مُنع كل مِنْ مُوسَى وهَارُون مِنْ قيادة إسْرَائِيلَ إلى الأَرْضَ الموعودة "مِنْ أَجْلِ أَنَّكُمَا لَمْ تُؤْمِنَا بِي (לֹא־ הֶאֱמַנְתֶּם בִּי) حَتَّى تُقَدِّسَانِي أَمَامَ أَعْيُنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ" (عد ٢٠: ١٢). على الجانب الإيجابي، نجد أنَّ شَعب نينوى تاب وتفادى الدمار بالتحديد لأنهم "فَآمَنَ أَهْلُ نِينَوَى بِاللهِ" (וַיַּאֲמִינוּ בֵּאלֹהִים، يون ٣: ٥). الأكثر شيوعًا، إبراهيم "فَآمَنَ بِالرَّبِّ (וְהֶאֱמִן בַּיהוָה) فَحَسِبَهُ لَهُ بِرًّا" (تك ١٥: ٦) مِنَ المِلاحظ أن الفعل هنا فعل تامّ واو *waw* متعاقب، الذي يَدل غالبًا بشكل طبيعي إلى "استمرار ثابت في حالة ماضية" (GKC §112 ss). النقطة تظهر في تجاوب إبراهيم الوثوق على وعد الله في تك ١٥: ٤- ٥ وهو أحد الأمثلة البارزة لتجاوبة مع الله الذي ميَّز حياته بثبات، واضحًا تمامًا في تك ١٢: ١- ٤؛ ١٣: ١٤- ١٧؛ وهو بارز بشكل خاص بسبب استجابة الله في العَهْد الذي تلاه (تك ١٥: ٧- ٢١)، العَهْد الذي أصبح الأساس لعلاقة الله مع نسل إبراهيم.

بالرغم مِنْ وجود هذا التمييز العام بين صيغ **هفعيل**. بـ בְּ ولְ، إلاَّ أنه ليس تمييزاً مُطلقاً. في مز ١٠٦: ١٢، ٢٤ نجد كلا الصيغتين مُستخدمين بدون فرق واضح للمعنى. وعندما يُخبر مُوسَى الله بأنه يخشى أن لا يُصدِّقه الإسْرَائيليين (וְהֵן לֹא־יַאֲמִינוּ، خر ٤: ١، ٨، ٩)، فمن المفترض أنه نقص إسْرَائِيلَ للاستجابة الموثوقة مثل نقص التصديق العام الذي يخصه. وبنفس الطريقة، عندما يستخدم الفعل وحده بدون حرف جر، يمكن أن يحمل أحد المعاني السابقة (يُصدِّق، مرا ٤: ١٢؛ أو لديه إيمان، إش ٧: ٩؛ ٢٨: ١٦). لذا، مِنَ المُهِّم أن يؤخذ السياق دائمًا في الحسبان.

٨. إنه في إِشَعْيَاء نجد أُورُشَلِيم قد نالت الاستخدام الأعظم لاهوتيًا لـ "يؤمن"، استخدامًا مُتخذاً بالتالي مِنْ قِبل المؤرخ. لدى إِشَعْيَاء فقرتان رئيسيتان مصاغتان تقريبًا كَحِكَمٍ لاهوتية. في إش ٢٨: ١٦، في رد على قادة أُورُشَلِيم الهازئين (٢٨: ١٤- ١٥)، يقول يَهْوَهْ، "هأَنَذَا أُؤَسِّسُ فِي صِهْيَوْنَ حَجَرًا، حَجَرَ امْتِحَانٍ، حَجَرَ زَاوِيَةٍ كَرِيمًا، أَسَاسًا مُؤَسَّسًا: مَنْ آمَنَ (הַמַּאֲמִין) لاَ يَهْرُبُ". بالرغم مِنْ أن تفسير الفقرة موضع جدال كبير، يبدو مِنَ المحتمل أن الحجر الذي قوته يُشدَّد عليها كثيرًا هي في الحقيقة، مجازيًا، الأساس الذي عليه يُعلن: "مَنْ آمَنَ لاَ يَهْرُبُ". بطرق عِدَّة، نجد الفقرة مُشابهة لـ حب ٢: ٤. كلاهما به صعوبة بشكل مِنَ الأشكال، ومن ثم كلاهما يضع أولاً أساس الإيمان/ الثقة بالله على أنه الطريق الآمن والصادق للعيش وسط الإنحلال الأخلاقي والدينونة الإلهية الشاملة.

في إش ٧ هناك لقاء شائع بين إِشَعْيَاء وآحَاز الملك، الجزء الأول الذي ينتهي بإقرار إِشَعْيَاء بتحدي يُدمج تلاعب بالكلمات الذي تأسره الترجمات العربية بشكل جيد: "إِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا فَلاَ تَأْمَنُوا" (אִם לֹא תַאֲמִינוּ، [**هفعيل**.]؛ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ، [**نفعل**.] إش ٧: ٩). إن العَلاَقة الدقيقة بهذا السياق غير واضحة، ومع ذلك فالنقطة العامة واضحة حيث فقط مِنْ خلال غرس الإيمان في يَهْوَهْ فإن آحَاز الملك سيواجه بنجاح وسينجو مِنْ تحالف الآخرين المهدد لأُورُشَلِيم (إش ٧: ١- ٢).

إحدى النقاط غير الواضحة هي كيف يُبدى للعيان هذا الإيمان. هل يعني الثقة بالله "والحفاظ على البارود جافاً" (وبمعنى آخر، القيام بعمل عسكري ملائم)، أو هل يعني الثقة بالله وعدم القيام بأي شيء؟ بشكل عام، الوضع الطبيعي في ع. ق (والكتابي) هو نمط الثقة المسبقة في الله هو السياق، ليس بديلاً، لعمل مُلائم. على أية حال، هناك ظروف استثنائية حيث التشديد بالكامل على الثقة بالله وجعله يقوم بما هو ضروري للقيام به، نجاة إسْرَائِيلَ مِنْ مِصْر في البحر الأحمر (خر ١٤) مثالاً نموذجيًا على ذلك. لأن تقليد إِشَعْيَاء يحتوي على حكاية تحرير يَهْوَهْ لأُورُشَلِيم (في الحقيقة مِنْ الأشوريين، بدلاً مِنْ تحالف السَّامِرَة- أفرايم) بدون أيَّة مُشاركة إنسانية باستثناء صلاة حَزَقِيَّا، التي قد تكون تصويرًا جيدًا لهذا النوع مِنْ الإيمان بيَهْوَهْ في إش ٧: ٩ (انظر إش ٣٧، أيضًا ٢مل ١٨- ١٩).

مهما يكن معنى الفقرة في إِشَعْيَاء، فليس هناك شك بالنسبة للمعنى في ٢أخ ٢٠، فهي إحدى قصص ع. ق المكافئة والنموذجية العظيمة لطبيعة هذا الإيمان. فعندما يُهدد يَهُوشَافَاط ويَهُوذَا مِنْ قِبل "جُمْهُورٌ كَثِيرٌ" مِنْ آدوم (ع.٢)، يقود يَهُوشَافَاط الشعب في طلب الرَّبَّ خلال الصوم والصلاة، مؤكدًا على قوَّة الله مِنْ جهة وضعفهم وعجزهم في المُقابل (ع. ٣- ١٤، خاصة ع.٦، ١٢). فيستجيب الله

لهذا مِنْ خلال يَحْزَئِيلَ اللاَّوِيِّ (ع.١٤- ١٧)، والأساس، "لاَ تَخَافُوا وَلاَ تَرْتَاعُوا بِسَبَبِ هذَا الْجُمْهُورِ الْكَثِيرِ، لأَنَّ الْحَرْبَ لَيْسَتْ لَكُمْ بَلْ للهِ" (ع.١٥ب). وَفِي الصَّبَاحِ الْبَاكِرِ خَرَجَ يَهُوشَافَاطُ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِلَى صَحْرَاءِ تَقُوعَ. وَوَقَفَ يَهُوشَافَاطُ وَقَالَ الكلمات التي تُمثل الركيزة الرئيسية للقصة: "آمِنُوا بِالرَّبِّ إِلهِكُمْ فَتَأْمَنُوا (הַאֲמִינוּ בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאָמֵנוּ)؛ آمِنُوا بِأَنْبِيَائِهِ (תֵאָמְנוּ הַאֲמִינוּ בִנְבִיאָיו וְהַצְלִיחוּ) فَتُفْلِحُوا" (ع.٢٠ب). لدينا هنا لغة قريبة لتلك التي في إش ٧: ٩، على الناحية الأخرى بنفس التلاعب الفريد على صيغ **هفعيل**. و **نفعَل**. لـ **אָמַן** (مِنَ الجيد أن ت. س&ف - وتتبعهاَ في ذلك سائر الترجمات العربية- قامت بنفس الإبقاء على التلاعب بالكلمات هنا كما في إش ٧: ٩، ناهيك لو لم تقم بذلك لربما قد تُفقد العلاقة الداخلية بين الفقرتين). هنا لدينا بيان عام عن كيف يجب على شعب الله أن يعمل بشكل جيد في الظروف المعاكسة. وهنا يحتاج يَهُوذَا ألا يُقاتل، لأن الرَّبّ نفسه يقوم بذلك مِنْ أجلهم. هذا معناه أنهم لم يقوموا بفعل أي شيء على الإطلاق، لأنهم بعد صومهم وصلاتهم السابقين يستمرون في التسبيح ومديح الرَّبّ في ساحة القتال، وهذا النوع مِنَ الاستجابة الموثوقة ضروري جدًا. مع ذلك يبقى التشديد على ما يفعله الله ليَهُوذَا، وثقة يَهُوذَا سَتُدرك بطريقة مدهشة. لكن بالرغم مِنْ أن مثل هذه الاستجابة غير نموذجية نسبيًا ضدَّ السياق الكتابي الأوسع، فعندما يتم تناولها مع خر ١٤ وفقرات إشَعْيَاء، يمكن أن ترى على أنها جزء هام مِنْ شهادة ع. ق للديناميكا المتنوعة للإيمان بالله. وذلك في حد ذاته شهادة تحوي قيمة للمسيحيين اليوم.

ثقة: ← **בטח** [*bṭh* [1]] (يَثِقُ، يضع ثقة في، #١٠٥٣)؛ ← **שׁען** [*šʿn*] (اسْتَنَدَ إِلَى، تَوَكَّأَ عَلَى، #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:182-91; *TDOT* 1:292-323; *TOT* 1:277-90; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 1992, 595-601; R. W. L. Moberly, "Abraham's Righteousness," in J. A. Emerton (ed.), *Studies in the Pentateuch*, SVT 41, 1990, 103-30; J. M. Ross, "Amen," *ExpTim* 102, 1991, 166-71; G. Wallis, "Alttestamentliche Voraussetzungen einer biblischen Theologie, geprüft am Glaubensbegriff," *TLZ* 113, 1988, 1-13; G. J. Wenham, *Faith in the Old Testament*, 1976; H. Wildberger, "'*Glauben,' Erwägungen zu h'myn*," SVT 16, 1967, 372-86; W. Zimmerli, *OTTO*, 146-47.

آر. دبليو. إل. موبيرلي *R. W. L. Moberly*

٥٨٧ (**אָמֵן** [*ʾaman* [2]]، آمين، بالتأكيد!) ← #٥٨٧

588 אָמָּן

אָמָּן [*ʾammān*]، **اسم.** حرفي، صانع (#٥٨٨)، **אָמוֹן** [*ʾāmôn* [1]]، **اسم.** حرفي، صانع (#٥٧٠).

ش. أ. ق عبر. **אָמָּן** هو كلمة مُستعارة مِنْ أكد. *um-manu*، التي هي مشتقة تباعاً مِنْ **سوم.** UMMEA وهي قريبة في الشكل والمعنى أيضًا مِنْ آرم. و مصرية.

ع. ق إن لطافة رجلي الحبيبة (فخدي، كُلَّ الترجمات العربية) مثل صَنْعَةِ يَدَيْ صَنَّاعٍ (نش ٧: ١ [٢])؛ وتوصف **חָכְמָה**، الحكمة، كصانع **אָמוֹן** مِنْ جانب الله في الخلق (أم ٨: ٣٠). الصُنَّاع كفئة مِنْ الشعب حُملوا مع المسبيين، بلا شك بسبب مهاراتهم (إر ٥٢: ١٥؛ أو قرأت كـ **עָם**، شعب، قا، ٢مل ٢٥: ١١).

فنون، حرف، مهن: ← **אָמָּן** [*ʾammān*] (صانع، #٥٨٨)؛ ← **אֹפֶה** [*ʾōpeh*] (خبّاز، #٦٨٥)؛ ← **גדר** [*gdr*] (ماسوني/ بَنّاء، #١٥٥٣)؛ ← **גַּלָּב** [*gallāb*] (حلاق، #١٦٤٧)؛ ← **דַּיָּג** [*dayyāg*] (صياد سمك، #١٩٠٠)؛ ← **חֹצֵב** [*ḥōṣēb*] (قاطع الأحجار، #٢٩٣٥)؛ ← **חָרָשׁ** [*ḥārāš*] (صاحب صنعة، #٣٠٩٣)؛ ← **חשׁב** [*ḥōšēb*] (حائك/ #٣١١٠)؛ ← **טַבָּח** [*ṭabbāḥ*] (جزار، #٣١٨٤)؛ ← **יוֹצֵר** [*yôṣēr*] (خزّاف، #٣٤٥٠)؛ ← **יָקוּשׁ** [*yāqûš*] (طير، #٣٦٨٧)؛ ← **כבס** [*kbs*] (يغسل، #٣٨٩١)؛ ← **כֹּרֵם** [*kōrēm*] (الكرّام "مِنْ يشذب الكرمة"، #٤١٤٤)؛ ← **מַשְׁקֶה** [*mašqeh* [1]] (رئيس الخدم، #٥٤٨٢)؛ ← **נֹקֵד** [*nōqēd*] (راعي؟، #٥٩٢٤)؛ ← **צַיָּד** [*ṣayyād*] (صياد، #٧٤٧٥)؛ ← **צרף** [*ṣrp*] (جواهرجي، #٧٦٧١)؛ ← **רעה** [*rʿh* [1]] (راعي غنم، #٨٢٨٦أ)؛ ← **רַקָּח** [*raqqaḥ*] (مازج العطور، #٨٣٨٢).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٥٨٩ (**אָמֵן** [*ʾāmēn*] آمين، بالتأكيد)، ← #٥٨٦

٥٩٠ (**אֹמֶן** [*ʾōmen*] صدّق)، ← #٥٨٦

591 אֲמָנָה

אֲמָנָה [*ʾamānâ* [1]]، **اسم.** مِيثَاق، فَرِيضَة، اتفاقية مُلزمة (#٥٩١) > **אמן** [*ʾmn* [1]]، **قل.** دَعَمَ، أَيَّدَ؛ **نفعَل.** عوّل على، أمين؛ **هفعيل**. آمَنَ، وضع ثقة في (#٥٨٦).

ع. ق تظهر الكلمة مرتين، لكن مرّة واحدة فقط بمعنى عَهْد (نح ٩: ٣٨ [١٠: ١]؛ قا؛ ١١: ٢٣). علاقتها بمفهوم الميثاق بسبب استخدامها لوصف مراسم تجديد الميثاق في نح ٩- ١٠. بسبب علاقتها الرسمية بمفردات الإيمان

(← אָמֵן) في ع. ق، فإنها قد تُقال لتأكيد فكرة الوفاء في الميثاق.

عَهْد: ← אֲמָנָה [ʼamānâ [1]] (عَهْد، اتفاقية مُلزمة، #٥٩١)؛ ← בְּרִית [bᵉrît] (معاهدة، #١٣٨٢)؛ ← חָזֶה [ḥōzeh [2]] (عَهْد، #٢٦٠٣)؛ ← עֵדוּת [ʻēdût] (تشريعات، اشتراطات، علاقة تحذير، مُذكر، #٦٣٤٣).

إيمان، إخلاص: ← אמן [ʼmn [1]] (دَعَمَ، أَيَّدَ؛ عوّل على، أمين؛ آمَنَ، وضع ثقة في، #٥٨٦)؛ ← חסד [ḥsd [2]] (يبين نفسه لطيفًا، #٢٨٧٤).

جي. جوردن مكونفيل *J. Gordon McConville*

٥٩٣ (אָמְנָה [ʼomnâ [1]]، بِالْحَقِيقَةِ، حَقًّا، في الواقع)، ← أدوات

594 אָמְנָה

אָמְנָה [ʼomnâ [2]]، **اسم**. حِضَانَة، رعاية (#٥٩٤).

ع. ق ترد ١. (أس ٢: ٢٠)، على ما يبدو أن الوحد المعجمية مُشتقة مِنْ אמן [ʼmn [1]] دَعمَ، أيَّد، آمَنَ (← #٥٨٦). في السياق، تبرز الفكرة في تربية الطفل، حيث توفير التوجيه لشخص بحاجة للتعليم.

تعلم، تعليم: ← אלף [ʼlp [1]] (يتعلم، يعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [ʼomnâ [2]] (حِضَانَة، رعاية، #٥٩٤)؛ ← יסר [ysr [1]] (ينصح، يصحح، يهذب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [yrh[3]] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ לַהַג [lahag] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← למד [lmd] (يتعلم، يعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← التعليم: اللاهوت.

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Problems and Solutions," *VT* 4, 1954, 235.

إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

595 אֹמְנָה

אֹמְנָה [ʼōmnâ]، **اسم**. قائم/ دعامة (؟)، عضادة الباب (؟) (#٥٩٥).

ع. ق ١. مصطلح معماري يظهر مع דֶּלֶת، باب، أحد أغراض الهيكل التي نزع عنها حرفيًا الذهب ليدفعه لِسَنْحَارِيبُ (٢مل ١٨: ١٦). فيما عدا هذه الرابطة مع דֶּלֶת، لا يوجد أي تفصيل أكثر متاح لتمكين التعريف بأكثر دقة لهذا الموضوع.

ع. ج ← *NIDNTT* 2:29-31.

باب، بوابة، سقاطة: ← אַיִל [ʼayil [3]] (عضادة الباب، #٣٨٢)؛ ← אֹמְנָה [ʼōmnâ] (عمود؟، عضادة الباب؟، #٥٩٥)؛ ← בְּרִיחַ [bᵉrîaḥ] (قضيب، #١٣٧٨)؛ ← דֶּלֶת [delet] (باب، #١٩٤٦)؛ ← לוּל [lûl] (بابًا مقيدًا، #٤٢٩٤)؛ ← מְזוּזָה [mᵉzûzâ] (عضادة الباب، #٤٦٤٧)؛ ← מִפְתָּן [miptān] (سقاطة، #٥١٠٩)؛ ← מַשְׁקוֹף [mašqôp] (العتبة العُليّا، #٥٤٨٥)؛ ← ספף [spp] (يرقد في سقاطة، #٦٢١٤)؛ ← צִיר [ṣîr [2]] (باب دائري، #٧٤٩٤)؛ ← שַׁעַר [šaʻar [1]] (بوابة، #٩١٣٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:230-33; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, 1988.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٥٩٣ (אָמְנָה [ʼomnâ [1]]، بِالْحَقِيقَةِ، حَقًّا، في الواقع)، ← أدوات

٥٩١ (אָמְנָם [ʼumnam]، دَعَمَ)، ← #٥٩٦

599 אמץ

אָמֵץ [ʼāmēṣ]، **قَل**. قَوِيَ؛ **بيعّل**. قَوَّى، حصَّنَ؛ **هفعيل**. (مع לֵב، قلب) تَشَجَّعْ؛ **هتبعِّيل**. مُصِرًّ، استجمع قواه، شَحَذَ، تَحدَّى (#٥٩٩)؛ אַמִּיץ [ʼammîṣ]، **صفة**. قوي، جريء، عنيد (#٥٧٩)؛ אֹמֶץ [ʼōmeṣ]، **اسم**. قوَّة (ترد. ١. في أي ١٧: ٩ #٦٠١)؛ אַמְצָה [ʼamṣâ]، **اسم**. قوَّة (ترد.١. في زك ١٢: ٥ #٦٠٢)؛ מַאֲמָץ [maʼamāṣ]، **اسم**. قوَى (ترد.١. في أي ٣٦: ١٩ #٤٤١٠).

ش. أ. ق الجذر אמץ يُجَد في أوغا. بنفس المعنى كما في ع. ق (Schreiner, *TDOT* 1:323).

ع. ق يُقال إن الفعل يرد ٤١ مرّة، بشكل رئيسي في **قَل**. و **بيعّل**، (Schreiner, *TDOT* 1:323; *NIVEC*,).

١. المعنى الأساسي للجذر أن يكون لديه القوة أو السلطة، كما هو واضح مِنْ اعتبار مرات الورود تلك للفعل في **قَل**.

(أ) عندما ذهبت رِفْقَة إلى الْمَذْبَح لسؤال يَهْوَهْ عما تُعانيه مِنْ مُضايقات أثناء حَملِها، فأخبرها يَهْوَهْ (تك ٢٥: ٢٣) بأن في رَحِمها والدين سيكونا أباء لأمتين، شعبين سيستمران في نزاعهما حتى بعد الولادة، الأصغر، إِسْرَائِيل، سيكون أقوى مِنْ الأكبر، أدوم (וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ)، وسيغتصب المكانة التي للأكبر بحق البكورية.

(ب) في نشيد النجاة (٢صم ٢٢: ١- ٥١؛ موازي لـ مز ١٨: ١-٥٠ [١-٥١])، يقدم دَاوُد الشكر لِيَهْوَهْ الرؤوف

لتدخله المُحرِّر مِنْ أعدائه، المُصفوفين كـ אַמְּצוּ מִמֶּנִּי، أَقْوَى مِنِّي (٢صم ٢٢: ١٨؛ موازي لـ مز ١٨: ١٧ [١٨]). فبدون المساعدة الإلهية، كان مِنْ المُمكن أن يُكتسح دَاوُد بالقوة المتفوقة مِنْ خصومه (Anderson, 159). ويَهْوَهْ هو القوَّة الفعالة وراء كل نجاحات دَاوُد (Philbeck, 140). في كافة أرجاء هذا المزمور، يَهْوَهْ هو المحارب الذي لا يُقاوم، الذي هو أقوى بشكل لا نهائي مِنْ الموت والفوضى (Brueggemann, 342)، وهو مُمجَّد لمُمارسة قوّته التي بلا حدود ليحمي خادمه المُصاب ضدَّ، ما يُسمىَّ بشريًا، بالاحتمالات المستحيلة (Rogerson and McKay, 78).

(جـ) في إنشاء آخر نُسب إلى دَاوُد، نجده يستعطف يَهْوَهْ ليُحرِّره وهو خادمه المُضطهد مِنْ أولئك الذين هُم أقوى منه (אַמְּצוּ מִמֶּנִּי، مز ١٤٢: ٦ [٧]). في هذا المزمور، كما في مكان آخر، هناك تعارضٌ صارخٌ يُرسم بين يَهْوَهْ، الثابت والقوي، والبشر، غير المُبالين والعاجزين (Dur-ham, 452).

(د) ٢ أخ ١٣: ١٨ يُسجل قَضَاءً إلهياً مُدبَّرًا على يَرُبْعَامَ الأوَّل. ٢ أخ ١٣ يُنظر إليه كثيرون (مثل؛ R. North, 376) بشكل آني على أنه لاهوت التاريخ و تاريخ اللاهوت. بينما بعض سمات هذه الرواية لَرُبَّما تكون مُستندة على مصدر تاريخي أصيل (انظر، Williamson, 1982, 250; Dillard, 105-6; Japhet, 688)، فالقصَّة تحمل سمات العقيدة وأسلوب المؤرخ المتميز. بالرغم مِنْ تفوقهم العددي وتفوقهم في اصطناع المناورات، إلاَّ أنَّ رجال يَهُوذَا، العابدين الحقيقيين الذين اعتمدوا على الله، قد انتصروا (حرفيًا، وإعتزَّ بنو يَهُوذَا [كما في ت. ي. ح]، Dillard, 104, and NIV يترجمونها "وَانْتَصَرَ بَنُو يَهُوذَا" [كما في ت. إ. ش + ت. ك. ح) على بَنُو إِسْرَائِيلَ (المرتدين) كنتيجة مباشرة لتدخل يَهْوَهْ (Francisco, 381; cf. Dillard, 105). فلا يمكن لأيَّة خطة بشرية أن تنجح ضدَّ قوة الله المنيعة (Coggins, 197).

(هـ) قَل. مُستخدم في الأغلب بالتمازج مع الفعل חָזַק، في صيغة التشجيع، "كُنْ قَوِيًّا وَشُجَاعًا" (سب. ἀν-δρίζομαι ي437، ἰσχύω ي2710) قد تبدو هذه كصيغة تعيين أو تكليف (Braun, 1986, 222-23; Miller, 219-20; cf. Mayes, 374) في هذا السياق، الفعل אָמֵץ يَحمل معنى كُنْ قويًا (ت. إ. ش + ت. م) أو تَشَدَّدْ (ت. س& ف + ت. ي. ح)، تَقَوَّ (ت. ك. ح). وهو مُستخدم مرتين مِنْ قِبَلْ مُوسَى، قبل موته فقط، عندما خاطب الشعب (تث ٣١: ٦) ثم بعد أن استدعى يشوع وأخبره بأن يَهْوَهْ قد كلفه كوكيله لقيادة المسيرة إلى الأرْضَ الموعودة (تث ٣١: ٧). نفس الصيغة تُستخدم عندما يُفوض يَهْوَهْ نفسه يشوع (تث ٣١: ٢٣؛ يش ١: ٦، ٧، ٩)، ومُستخدم أيضًا مِنْ قِبَلْ الشعب عندما يُخاطبون يشوع (يش ١: ١٨).

كلٌ مِنْ الشعب ككل ويشوع، الذي سيتخذ على عاتقه دور القائد الأوحد، يُحثون لأن يكونوا أقوياء وشجعان، ليس بسبب أيّ قدرات فطرية قد يكونوا يمتلكونها، لكن بسبب أن يَهْوَهْ إلههم الذي سيكون مع خُدَّامه المُطِيعين و لن يُهمِلهم أو يتركهم (يِش ١: ٦- ٨). القلق، والنقص، والخوف، واليأس سيُتَغَلبْ عليهم ويُستبدلون بالشجاعة والثقة في إدراك حضور يَهْوَهْ القوي (Miller, 219). يجب أن يضع الشعب ثقته في الإيمان الثابت والوجود الذي لا ينضب، والإرشاد، والحياة مع الله الأبدي والقوي بشكل لا نهائي (قا؛ Cunliffe-Jones, 169) في نهاية خدمته، أعطى يسوع تلاميذه كلمة مُماثلة للتكليف والثقة (مت ٢٨: ١٦- ٢٠) (Miller, 221)، وبولس يشجع الجماعة المؤمنة "كُونُوا رِجَالا، كُونُوا أَقْوِيَاءَ" (ἀνδρίζεσθε، κραταιοῦσθε، ١كو ١٦: ١٣). الرفقة والقوة الإلهية تُمكن خدام الله مِنْ أن يتغلبوا على كل العقبات (قا؛ Craigie, 1983a, 373; Butler, 118).

نفس الصيغة ترد عندما يُطمئن يشوع الشعب بأن يَهْوَهْ سيحميهم وسيرشدهم وسيقهر كل أعدائهم (يش ١٠: ٢٥)؛ عندما يُكلف دَاوُد سُلَيْمَان ببناء الهيكل ويشجعه ليتحمل المهمة بالثقة بحضور الله (١أخ ٢٢: ١٣؛ ٢٨: ٢٠؛ في العلاقة لإنتقال السلطة الدَاوُدية ونقل القيادة مِنْ مُوسَى إلى يشوع، انظر Braun, 1976, 586-88; William-son, 1976; Japhet, 400, 498-99)؛ عندما سعى حَزَقِيَّا، "سُلَيْمَان الثاني" (Williamson, 1982, 382) أراد تشجيع شعبه اثناء غزو سِنْحَارِيبَ (٢أخ ٣٢: ٧) بطمئانتهم بأنه في حين اعتمد ملك الأمبراطورية الآشورية إعتمد على القوة البشرية (ذِرَاعُ بَشَرٍ)، فبإمكان يَهُوذَا أن يعتمد على يَهْوَهْ لخوض معاركه (ع. ٨)، وعندما خاطب زائر سماوي دَانِيآل أثناء رؤية على ضفاف نهر دجلة (دا ١٠: ١٩، يُصحّح חֲזַק וַחֲזָק، كُنْ قَوِيًّا ليس هذا فحسب بل وَشَدِيدًا، للصيغة المعتادة، חֲזַק וֶאֱמָץ، تَقَوَّ وتشَدَّدْ [Bevan, 170; Charles, 117; Jeffery, 509]).

٢. **بيعّل.** الاستخدام الأكثر عمومية لتقوية الناس والأجسام.

(أ) لَمُوئِيلَ، مَلِكِ مَسَّا، أخبرته أمَّهُ بأنَّ واحدة مِنْ بين العديد مِنْ الخصائص البارزة للزوجة القديرة هو قدرتها على العمل بثبات، ويُظهر التعبير المجازي الذي يربط بين خصريها بالقوّة و ذراعيها القوية (أم ٣١: ١٧) (McKane, 668).

(ب) في هجو حارق ضدَّ عبادة الأصنام (إش ٤٤: ٩- ٢٠)، يصف إِشَعْيَاء الإنسان غير القادر على إيجاد الشجرة المناسبة ليزرعها (حرفيًا، لتنمو قويّة) ليصنع منها إله (ع. ١٤).

(ج) لقد كان يَهْوَهْ هو مِنْ أسس السَّمَاوَاتِ (ت. ك. ح + ت. ي. ح + ت. م "عِنْدَمَا ثَبَّتَ السُّحُبَ فِي الْعَلاءِ" [ت. س& ف) "لَمَّا أَثْبَتَ السُّحُبَ مِنْ فَوْقُ"]، حيث أخذا مِنْ قِبَل شخص ما لتوضع في قبّة صلبة تستند على أعمدة مرتكزة على جَبَل أو بحر في أقاصي الأَرْضَ، أَرْضَ مستوية (May and Metzger, 778) (أم ٨: ٢٨).

(د) في أخبار الأَيَّام (٢أخ ١١: ١٣- ١٧) يرتبط كذلك بالكهنة، واللاويِّين، والناس الصالحين الآخرين مِنْ المملكة الشمالية، حيث أتوا إِلَى أُورُشَلِيمَ لِيُقَدِّمُوا ذَبَائِحَ لِلرَّبِّ إِلَهِ آبَائِهِمْ، وَكَانُوا مَصْدَرَ قُوَّةٍ لِلْمَمْلَكَةِ وَلِرَحُبْعَامَ طَوَالَ السَّنَوَاتِ الثَّلاثِ الَّتِي عَبَدُوا فِيهَا الرَّبَّ (مِنْ المفترض أن ذلك يُشير إلى فترة ما قبل تَجذُّر الارتداد في الجنوب [قا؛ ٢أخ ١٢: ١- ٢])، وهو ما جعل رَحُبْعَام آمنًا (حرفيًا، قَوَّوْا [ت. س& ف + ت. ك. ح، فيما اعتبر كل مِنْ ت. ي. ح + ت. إ. ش + ت. م، و Dillard, 91، أن الفعل يعني المُساندة والمؤازرة]) (ع. ١٧).

(هـ) كنتيجة لضريبة فرضها الملك يُوآشُ بغاية جمع الأموال لترميم الهيكل، ودفعها للبَنَّائِينَ وَنَجَّارِينَ وَحَدَّادِينَ وَنَحَّاسِينَ لِتَجْدِيدِ بَيْتِ اللهِ وَتَرْمِيمِهِ إلى ما كانَ عليهِ سابقًا، وثَبَّتوا أركانَهُ (٢أخ ٢٤: ١٣).

(و) عندما يُعاقب يَهْوَهْ إِسْرَائِيل على جرائمها، فلن يهرب أحد، ويتضمن ذلك السَّرِيعُ الجَرْيِ وَالْقَوِيُّ، إمَّا بسبب شل دافعه مِنْ قِبل الخوف أو عجز الناس (قا؛ Pusey, 178; Hayes, 119)، أو لأن كُلّ مأوى يُمكن أن يتجهوا إليه سيُدمّر (Wolff, 171) (عا ٢: ١٤). يقترح هاميرشيمب Hammershaimb (55) بأن السريع لن يهرب لأنه سيكون غير قادر على تحديد مكان ليأوي إليه، والمحارب القوي سيكون غير قادر على استعمال قوته للنجاة، لأن الخوف سيشلّه أو لأن قوَّة مُعارضة ستغمره. يُجادل مايس Mays (54) بأن المعنى يُشير إلى أن أفضل محاربي إِسْرَائِيل سينهاروا متى وجهوا مع الإلهي؛ مثل؛ أولئك الذينَ يتوقعون الدفاع، ستستولي عليهم الرهبة والرعب متى تواجهوا بنظرة عدائية مِنْ يَهْوَهْ.

(ز) في قصيدة واضحة تحتفي بالدمار الوشيك مِنْ قِبَل يَهْوَهْ على نينوى، عاصمة الامبراطورية الآشورية، يُحذر مُدافعي المدينة مِنْ الهجوم الوشيك، وفي أربع دقّات، عبارات ضرورية متقطعة مليئة بالسخرية، والحثّ على اتخاذ الإجراءات الوقائية الضرورية ضدَّ الهجوم الوشيك، بضمن ذلك اِسْتَعِدِّي لِلْمَعْرَكَةِ (חַזֵּק מָתְנַיִם، حرفيًا، شَدِّدي مَتنَيكِ) وَجَنِّدِي كُلَّ قُوَّتِكِ (אַמֵּץ כֹּחַ מְאֹד، حرفيًا، مَكِّني الْقُوَّةَ جِدًّا) (نا ٢: ١ [٢] ت. س& ف + ت. م).

(ح) **بيعّل**.مُستخدم في أغلب الأحيان ضمن سياق تشجيع الآخرينَ. امِرَ موسى بتكليف يشوع ليُشدِّده (**بيعّل**. مِنْ חָזַק) ويُشجعه (**بيعّل**. مِنْ אָמֵץ) (تث ٣: ٢٨). بدأ أَلِيفَازُ أول حديثه (أي ٤: ١- ٥: ٢٧) بالاعتراف بأن، في أوقات النصيحة السابقة، حكمة أَيُّوب وتشجيعه كان لهما الأثر الكبير في تخفيف المعاناة عن العاثر، واليائس، وكان لها القوَّة والتشجيع مما رفع عن المكروبين أثر المصيبة: كلامُكَ كم أنهَضَ العاثِرينَ وثَبَّتَ (**بيعّل**. مِنْ אָמֵץ) الرُّكَبَ الْمُرْتَعِشَةَ! (Hartley, 104-5; cf. Pope, 34)، وبقول آخر؛ كما منع كلامك مِنْ الاستسلام والاستمرار في اليأس والانهيار (٤: ٤). في رده على الخُطب المطوّلة (١٦: ٣) و الـ "مُعَزُّونَ مُتْعِبُونَ" (١٦: ٢)، الذين أخفقا في مُخاطبة حالته بواقعية، يُشير أَيُّوب بسخرية إلى أنه بإمكانه هو، أيضًا، أن يكون مُستشارًا رعويًا مُخضرمًا، لو عُكست الأدوار (ع. ٤). ويُمكنه أو يُقدِّم بكفاءة نفس نوع التعزية إلى أصدقائه الـ "مُعَزُّونَ مُتْعِبُونَ"، بَلْ كُنْتُ أُشَدِّدُكُمْ (**بيعّل**. مِنْ אָמֵץ) بفَمِي، وَتَعْزِيَةُ شَفَتَيَّ تُمْسِكُكُمْ (ع. ٥؛ مِنْ المحتمل أن أَيُّوب في نظرته البنّاءة الخاصة هنا، مُغاير لطريقة أصدقائه الذين حاولوا تَريبح المُعاني، إذ يراها بأنها غير نافعة في حالته، انظر Clines, 379-80 والأدب المُستشهد به هُناك).

في وصف مجيد للتحويل الفِردوسي للصحراء والبريَّة الجنوبية القاحلة إلى واحة مُعشبة، وإعادة صِهْيَوْن والعودة البهيجة لمفديِّ يهوة (إش ٣٥: ١- ١٠)، يُصدر الله أوامره بـ" شَدِّدُوا (**بيعّل**. مِنْ חָזַק) الأَيَادِيَ الْمُسْتَرْخِيَةَ، وَالرُّكَبَ الْمُرْتَعِشَةَ ثَبِّتُوهَا (**بيعّل**. مِنْ אָמֵץ)" وبمعنى آخر: لتجديد الشجاعة والحماسة في المكتئب والفاقد الثقة بنفسه (٣٥: ٣). لقد وعد يَهْوَهْ بأن "تَثْبُتُ يَدِي مَعَهُ. أَيْضًا ذِرَاعِي تُشَدِّدُهُ" (**بيعّل**. مِنْ אָמֵץ، مز ٨٩: ٢١ [٢٢]؛ فاليد وذراع الله كانتا كلاهما رموزاً لعمل الله وفاعليته). إِسْرَائِيل، خادم يَهْوَهْ (إش ٤١: ٨- ٩)، مأمر بألا "لا تَخَفْ لأَنِّي مَعَكَ. لا تَتَلَفَّتْ فِي حِيرَةٍ لأَنِّي إِلَهُكَ. أُقَوِّيكَ (**بيعّل**. مِنْ אָמֵץ) وَأُعِينُكَ، وَبِيَمِينِي الصَّالِحَةِ أَسْنِدُكَ" (ع. ١٠؛ أن يكون *perfectum confidentiae*، أفعال قد تُترجم في ع. ١٠ كهبة أو عطيِّة [GKC § 106 n; Whitehouse, 70; C. R. North, 97; cf. Whybray, 64]).

(ح) في ثلاثة نصوص، **بيعّل**. مُستخدم بالإرتباط مع الاسم לֵב، قلب (وبمعنى آخر: عقل)، بالمعنى يُصلب القلب، يُقسِّي القب، وبمعنى آخر: يكون عنيداً. الترجمة بالتجاوب العنيد المُتصلِّب مِنْ سِيحُون العموري، مَلِكِ حَشْبُونَ، تجاه الغاية والفاعلية الإلهية (Craigie, 1983a, 116; cf. Clifford, 23; Miller, 36; Räisänen, 57, 65)، ويُسجِّل كاتب تث ٢: ٣٠ "لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ قَسَّى رُوحَهُ، وَقَوَّى قَلْبَهُ [ترجمة حرفية] لِكَيْ يَدْفَعَهُ إِلَى يَدِكَ كَمَا فِي هذَا الْيَوْمِ" (قا؛ خر ٤: ٢١؛ ٧: ٣- ٥). كما أمِر أعضاء جماعة العَهْد بألاَّ يُقسُّوا (**بيعّل**. مِنْ אָמֵץ مع לֵב) أو يَبْخَلُوا عَلَى

أَخِيهُمُ الْفَقِيرِ، بِل يُظهروا الشفقة والكرم (تث ١٥: ٧). كما يُدين أخبار الأيَّام صِدْقِيَا لعدم تواضعه أمام الكلمة الإلهية ورفضه العنيد لسلطان يَهْوَهْ: ولم يُصغ بخشوع (ت. م) لإرْمِيَا النَّبِيِّ الَّذي كانَ يَنطِقُ بِكلامِ الرّبِّ (٢أخ ٣٦: ١٢)، وتَمَرَّدَ أيضًا على المَلِكِ نَبوخذنَصَّرَ (٢أخ ٣٦: ١٣)، وَأصَرَّ عَلَى عِنَادِهِ (וַיְאַמֵּץ אֶת־לְבָבוֹ، حرفيًا، وَقَوَّى قَلْبَهُ) عَنِ الرُّجُوعِ إِلَى يَهْوَهْ إِلهِ إِسْرَائِيلَ (ع. ١٣).

٣. **هفعيل**. يرد مرتين بالتمازج مع לֵב، قلب، بمعنى تَشَجَّعَ. في الأول يَرى الله كنوره، وخلاصه وحصنه (أو مأواه) (مز ٢٧: ١)، لكنه يُناجيه في الخطر العظيم والضيق العميق (ع. ٧- ١٢)، يطلب استجابة سريعة مِنْ الله وينال ردًّا، قد يكون في شكل نبوءة كهنوتية (Anderson, 226; cf. Kraus, 337; Craigie, 1983b, 234) يُشجِّعه على المثابرة، لانتظار يَهْوَهْ، لِيَتَشَدَّدْ (חָזַק) وَلْيَتَشَجَّعْ قَلْبُكَ (**بيعّل**. مِنْ אָמַץ مع לֵב) (ع. ١٤) (يَذرع أولئك الذين يأخذون ع. ١٤ [مثل؛ Delitzsch, 360-61; Davison, 145; Kirkpatrick, 144; Weiser, 254-55; cf. Kissane, 1964, 121] ليكون تشجيعًا ذاتيًا). مِنْ المحتمل كنتيجة نبوءة تأمين مِنْ خادم الهيكل الذي سمع الله صلاته وسيُنجِّيه مِنْ مضطهديه (Craigie, 1983b, 262)، ناظم المزامير الذي كان ضحية لهجوم شخصي أضرَّ بسمعته وصحته (مز ٣١: ٩- ١٣ [١٠- ١٤])، بيد أنه واصل الوثوق بيَهْوَهْ (ع. ٦ [٧]، ١٤ [١٥]) يَخلص إلى صلاة شكرٍ وامتنان للتدخل الإلهي (ع. ٢١- ٢٣ [٢٢- ٢٤]) وحث كل مِنْ يترجون يَهْوَهْ على الإيمان وأن يَتَقَوُّوا (חָזַק) وَلْتَتَشَجَّعْ قُلوبُهُمْ (**بيعّل**. مِنْ אָמַץ مع לֵב، ع. 24 [25]؛ على أية حال، البعض [مثل؛ Delitzsch, 360-61; Davison, 145; Kirkpatrick, 144; Weiser, 254-55; cf. Kissane, 1964, 121] يعتبر هذا العدد كإضافة متأخرة).

٤. **هتبعّيل**. يرد ٤ مرات. عِندما رَأَتْ نُعْمِي أَنَّ رَاعُوثَ مُصِرَّةٌ عَلَى الذَّهَابِ مَعَهَا (מִתְאַמֶּצֶת، حرفيًا، مُشَدِّدَةٌ [ت. س& ف، Gray, 1967, 411، أنها "بعد أن حشّدت نفسها"؛ وفي ت. إ. ش + ت. م + ت. ي. ح + ت. ك. ح "فَلَمَّا رَأَتْ أَنَّهَا مُصِرَّةٌ"])، كَفَّتْ عَنْ مُحَاوَلَةِ إِقْنَاعِهَا بِالرُّجُوعِ إلى موآب (را ١: ١٨).

عِنْدَمَا أَرْسَلَ الْمَلِكُ رَحُبْعَامُ أَدُورَامَ الْمُوَكَّلَ عَلَى أَعْمَالِ التَّسْخِيرِ إِلَى أَسْبَاطِ إِسْرَائِيلَ رَجَمُوهُ بِالْحِجَارَةِ فَمَاتَ، تمكّن الملك مِنْ صعود عربته بالكاد ويهرب إلى أورُشَلِيمَ (١مل ١٢: ١٨، موازي لـ ٢أخ ١٠: ١٨). هُنا، הִתְאַמֵּץ (حرفيًا، شحذ قواه)، قد تعني حشّد قدراته، فيما جراي Gray (1970, 307) يُبرز كما في NIV، و Myers (64)، و de Vries (158)، يُصوّر بشكل صحيح، بدلاً مِنْ للإستعجال، الذي هو الترجمة المقبولة على نحو واسع.

منظورًا مختلفًا جدًا عن الإنشقاق الديني عما هو مُقدّم في ١مل ١٢ و ٢أخ ١٠ قد يوجد في ٢أخ ١٣: ٦- ٧، حيث يبدو التمزّق بين الشماليين والجنوبيين منظوراً مِنْ ناحية الارتداد والعبادة الصحيحة. طِبقًا لأغلبية الدارسين، تصف هذه الرواية هكذا، اجتمع حول يَرُبْعَامَ بْنَ نَبَاطَ، وَهُوَ خَادِمٌ عِنْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ، تَمَرَّدَ عَلَى سَيِّدِهِ! وَثَارُوا عَلَى رَحُبْعَامَ بْنِ سُلَيْمَانَ، الَّذِي كَانَ شَابًا قَلِيلَ الْخِبْرَةِ، لكنه المُختار إلهيا (٢أخ ١٣: ٧). إنَّ العبارة וַיִּתְאַמְּצוּ עַל (حرفيًا، استقووا عليه، أو تَشَدَّدُوا عليه [كما في ت. س& ف]) وهي مُترجمه "ثَارُوا عَلَى" في ت. ك. ح + ت. إ. ش، و "تغلبوا على" ت. ي. ح، و "سيطرُوا عَلَى" ت. م، وكمعارضون "بعناد" في NEB و REB (قا؛ NIV). على أية حال، ويليامسون (Williamson (1982, 252-53، وتلاه جوزيفوس (Josephus (*Ant* 8:277، يؤكدان على أنَّ رَحُبْعَامَ، وليس يَرُبْعَامَ، مِنْ تجمَّع حوله هؤلاء البَطَّالينَ التَّافِهِينَ. وعن هذه القراءة، التي هي غير طبيعية بالمرّة (Dillard, 108; Japhet, 692)، يرى بأن مُستشاري رَحُبْعَامَ كانوا زُمرة مِنْ الشباب قد سيطروا عليه (بدلاً مِنْ مُساندته) وأقنعوه بألا يسمع لنصيحة مفيدة مِنْ الشيوخ.

٥. الصفة אַמִּיץ تحمل فكرة القوّة. (أ) على مدار أربع سنوات، كانَ أَبْشَالُومُ يُحيك مؤمراته بعناية ضدَّ دَاوُد، وَتَفَاقَمَتِ الْفِتْنَةُ، حرفيًا، وَكَانَتِ الْفِتْنَةُ شَدِيدَةً [ت. س& ف + ت. ي. ح] (٢صم ١٥: ١٢). عندما أطلق يَهْوَهْ عنان غضبه الرهيب على إِسْرَائِيل على جرائمها، سيكون هناك هَرج حتى أن أَكْثَرُ الأَبْطَالِ ([וְ] אַמִּיץ לִבּוֹ حرفيًا، الشديدُ القلب/ القَوِيُّ الْقَلْبِ [القلب يعني، مكان القوّة والشجاعة؛ Wolff, 172]) الجبابرةِ (بمعني آخر، المُحاربين الشجعان) شَجَاعَةً سَيَهْرُبُ عُرْيَانًا فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ (قد تكون إشارة إلى إلقاء أسلتهم ودروعهم رُعباً ويأساً [Stuart, 319; [Paul], 98-99]) (عا ٢: ١٦). وفي وصف للكارثة التي واجهتها أورُشَلِيم (إش ٢٢: ١- ٤)، قيل بأن حُكَّامها هربوا وأسِروا بشكل مخزي، وكل محاربيها الشجعان (التصحيح נִמְצָאַיִךְ، كُلُّ الْمَوْجُودِينَ [ت. س& ف + ت. ي. ح] إلى אַמִּיצַיִךְ كُلّ أبطالِكِ العِظام [ت. إ. ش + *BHS*; NEB; REB; JB; Kissane, 1960, 233, 235, 237] هَرَبُوا مَعًا، هَرَبُوا بَيْنَمَا كَانَ الْعَدُوُّ مَا زَالَ بَعِيدًا) (قا؛ Mauch-line, 169-70; Motyer, 182) (ع. ٣). التباين الواضح بين القدرة المعرفية والقوة العنيفة: فالرجل الحكيم مِنْ يقتني المعرفة، أكثر قوّة مِنْ ذاك الشخص المفتول العضلات (قُرأت מֵאַמִּיץ־כֹּחַ، مِنْ اقوي في القدرة، في **مس**. מְאַמֶּץ־כֹּחַ، يَقوى، يَزيدُ في قُوَّته، مُتَشَدِّدُ القُوَّةِ [مُحتفظ بـ **مس**. في ت. س& ف + ت. ي. ح + ت. ك. ح + NIV; McKane, 248; Tate, 76) (أم ٢٤: ٥).

(ب) في أربعة نصوص، تُسند الصفّة لله. حكمة وقوّة الله (هو אַמִּיץ כֹּחַ [تُظهر هذه الفئة مِنْ التعابير القوّة

الهائلة: شَدِيدُ الْقُوَّةِ]) متفوّق بلا حصر بحيث أي إنسان لا يُمكنه أن يُعانده ويسلم (أي ٩: ٤)؛ فأقل معنى محتمل بأنه ليس حتى أعقل وأقوى شخص بإمكانه أن يتحدى الله ويسلم [حول ذلك، انظر Hartley, 167]. مِنْ جِهَةِ الْقُوَّةِ، لا يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَقْوَى عَلَيْهِ ([לְ] כֹּחַ אַמִּיץ) (٩: ١٩أ)؛ وأي مقاومة لقوته ستكون عقيمة كمحاولة إرغامه على أي نوع مِنْ النقاش أو المقاضاة (ع. ١٩ب؛ انظر Clines, 235). يُحذِّر زعماء أفرايم بأن لدى يَهْوَهْ وكيل غضبه هائل وقوي (חָזָק וְאַמִּץ)— وهو إشارة أمَّا إلى ملك الامبراطورية الأشورية أو إلى رمز أخروي والذي سيدمّر ضحاياه بقسوة لا تُقاوم كعاصفة ثلجية مُدمِّرة، أو زوبعة تدميرية، أو فيضانٍ ساحق (إش ٢٨: ٢). وَكَوْنِهِ شَدِيدَ الْقُدْرَةِ ([וְ] אַמִּיץ [البعض، مثل؛ *BHS* و Watts, 1987, 85, 88، يقرأ شكل الاسم וְאֹמֶץ ، مع כֹּחַ [1QIsa[a]]) يَهْوَهْ لا يُضاهى، فهو خالق الكونِ، وهو مِنْ صنَّفَ ونَظَمَ الكواكب بمجموعاتها، ويدعو كُل منها بأسماء، ولا يُفقد منها أحد، وبقول آخر، يُرعب الفشل مِنْ إظهار براعته أو قوته (Whitehouse, 62; Skinner, 14; Whybray, 57) (إش ٤٠: ٢٦).

٦. الاسم אֹמֶץ يرد مرّة في ع. يُقدِّم سبب التفسيرات المختلفة جدًا. في فقرة حيث أيُّوب يندب خسارته للحيويه والطاقة (أي ١٦: ١- ١٧: ١٦)، فهو يقول في أي ١٧: ٩ أَمَّا الصِّدِّيقُ فَيَسْتَمْسِكُ بِطَرِيقِهِ، وَالطَّاهِرُ الْيَدَيْنِ يَزْدَادُ قُوَّةً (יֹסִיף אֹמֶץ، حرفيًا، يَزْدَادُ قُوَّةً). فإذا كان ١٧: ٩ في سياقه الأصلي وليس جزءًا في غير مكانه مِنْ خطاب أحد الأصدقاء (قا؛ Dummelow, 304) أو إدخال مِنْ قِبل ناسخ مُتشدِّد صُدِم مِنْ جرأة أيُّوب (قا؛ A. and M. Hanson, 65)، مِنْ ثمَّ قد يعني بأن الْمُسْتَقِيمُونَ، أبعد ما يكونوا مِنْ الفزع لرؤية تعاسة أيُّوب، فَيَسْتَمْسِكون بموقفهم الذي اختاروه ويُثابروا بصبر في نفس طريقهم كما في السابق (Dhorme, 250)؛ أو بأنِ ذلك، على الرغم مِنْ أنهم قد يرتاعون لمُعاناة أيُّوب إلاّ أنهم يحتفظون بتصميم صلب لمتابعة طريق الاستقامة، مهما كانت الكُلفة (Heavenor, 431)؛ أو أن الْمُسْتَقِيمُونَ يَستجيبون بشكل عكسي مع المُعاني، فيبتعدون عن خدمته في محنته لتقويتهم في استقامتهم الخاصة (Bergant, 102) كما يصونون أنفسهم بعناية مِنْ أي خطيئة يُمكن أن تكون مُتضمنة في كارثة ذات مستوى عالٍ كأيُّوب (Clines, 397). إذًا الآية ليست تحشية (في هامش الكتاب)، مِنْ ثمَّ يجب أن يُفترض أنها تهكمية (MacKenzie and Murphy, 477). على هذا التأويل، فإنَّ أيُّوب يتهكم أصدقائه بالقول بأنه ليس مِنْ إنسان مُستقيم يعيش في جماعته، وإن وجدَ هذا الإنسان، فهو لن يدعم أيُّوب ويشهد نيابة عنه (Habel, 94).

٧. الاسم אַמְצָה يرد في زك ١٢: ٥، حيث أن عشائر يَهُوذَا (وبقول آخر، المُنتقلين إلى يَهُوذَا [Carstensen, 509; Higginson, 799]) يقرُّ بأن سكانِ أُورُشَلِيم، المدينة التي تعمل كأداة للدينونة الإلهية على كُل الأمم لديها قوَّة (وبمعنى آخر، حمايةٍ إلهية) مِنْ خلال قوّات يَهْوَهْ (Merrill, 314، ولإثنتين أخريين، أقل احتمالاً للترجمة، انظر Smith, 274). لا تكمن القوَّ الحقيقية للمدينة في التحصينات أو الخيل وراكبيها، لكن في الله (Watts, 1972, 355). وذلك واضحٌ مِنْ ع. ٤- ٨ بأنه كان هناك نوع مِنْ التنافس أو حتى العداوة بين يَهُوذَا وأورُشَلِيم. ولمنع سكان أُورُشَلِيم وبَيْتِ دَاوُد مِنْ الافتخارِ وبرفع أنفسهم على عشائر يَهُوذَا، سيُسلم يَهْوَهْ يَهُوذَا أولاً، وسيحصل يَهُوذَا على الفضل في النصر على الأمم التي تقترب مِنْ أُورُشَلِيم (Smith, 274-75). سيعترف كُل شعب يَهْوَهْ له وحده بالقوَّة والنصر.

٨. العبارة מַאֲמַצֵּי־כֹחַ، حرفيًا، أَرْكانِ القُوَّة، العدد غامض وهو ما يجعله صعبًا، إن لم يكن مستحيلاً للترجمة (لبعض المحاولات الجريئة العملية لترجمت هذا النص غير الواضح، انظر Driver and Gray, 2:279-80; Dhorme, 547-48). البعض (مثل؛ Dummelow, 316; Franks, 362; cf. Heavenor, 440) يفهمون قول أَلِيهُو لأيُّوب بأنه لن ينفعه سوى المعاناة التي مِنْ الممكن أن تُخلّصه. إذا ما تبع أحد RSV و NRSV + ت. ك. ح، إذا فإن أَلِيهُو هُنا يسأل أيُّوب: أَيُمْكِنُ لِثَرَائِكَ أَوْ لِجُهُودِكَ الْجَبَّارَةِ أَنْ تَدْعَمَكَ فَلاَ تَغْرَقَ فِي الْكَآبَةِ؟. القدرة على الاحتمال في مآسيه، التكفير عن (כֹּפֶר، ع. ١٨) جريمته، يتعين على أيُّوب أن يحمل وطأة هذا العبء، الذي هو أكبر منه فلن يستطيع خلاص نفسه بموارده وإمكاناته الخاصة (Terrien, 1162; cf. Watts, 1972, 133). طِبقًا لـ NEB و REB، اللتين تُترجمان מַאֲמַצֵּי־ כֹחַ، كـ "موارد مكانتك العالية"، حيث يحثّ أَلِيهُو أيُّوب على ألاَّ يحاول أن يشتري المشاق بعرض ثرواته أو إحساناته، بيد أن هذا التفسير غير مقنع (Habel, 192). وطبقًا لـ JB، الذي يترجم מַאֲמַצֵּי־ כֹחַ، كـ "هدَّد باستخدام القوَّة ضدَّ النَّاسَ"، فيستحلف أَلِيهُو أيُّوب بمحاكمة الأغنياء، وليس الضعفاء وحدهم، هدَّد باستخدام القوَّة ضدَّ النَّاسَ. على أيةِ حال، ليس هناك أقل إشارة في أي مكان آخر يُظهر أن أيُّوب كان مُداناً بالتحيّز في الحكم. يقترح دورم Dhorme (548) بشكل تجريبي بأن هذه الآية تعني بأن هذه المقارنة لا يُمكن أن تُعمل بين صُراخ المؤمن الأمين مع إلهه في وقت الضيق و الطاقات الكُلية للقُدرة المُطلقة. للصراخ إلى الله، الذي هو وحده אַמִּיץ כֹּחַ، شَدِيدُ الْقُوَّةِ (أي ٩: ٤، ١٩)، إلتماساً لمساعدة مِنْ قوَّ أعظم بشكل لانهائي مِنْ كُلّ قوَّة بشرية؛ فليس هُناك قوَّة في العالم أعظم مِنْ الصلاة (Dhorme, 548). للأسف، معنى هذه الآية مُستحيل تحقيقه عمليًا (Hartley, 472, n. 5, 474)، وليس هناك ترجمة يُمكن أن تُعتبر مُقنعة (قا؛ Gordis, 417; A. and M. Hanson, 101).

ب - ت الفعل. אָמֵץ يرد بالمعنى حَشد، تَصَلَّبَ؛ **بيعّل**. يجعل قويًا، يقوى؛ حشد، سدَّ؛ يُطبق؛ **هِتْبَعِّيل**. يُسَدّ. (Jastrow 1:78).

قوَّة، قدرة: ← אָבִיר [’ābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [’ôn [1]] (قوَّة منتجةِ، قوَّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [’ayil [1]] (رجل القوَّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [’ēl [4]] (شدة، قوَّة، #٤٤٥)؛ ← אָמֵץ [’āmēṣ] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوَّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [’āpîq [2]] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשׁשׁ [’šš] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوَّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbe’] (قوَّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ [2]] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوى، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوَّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوَّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl]، (قَدِرَ، قهر، انتصر، غلب، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr [2]] (يُقَوِّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، قدير، جبّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ [1]] (مقدرة، قوَّة، الطاقة، قدرة؛ الملكيةُ، عادي (تعوزه القوَّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ [1]] (نضوج، مُفعم بالقوَّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [me’ōd] (قوَّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [ma’amāṣ] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nśg] (يَجتاز، يَكونُ قادر على، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [‘zz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [‘ṣm [1]] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غلب، #٩٥٤٨)

البيبلوجرافيا

TDOT 1:323-27; *THAT* 1:209-11; *TWOT* 1:53-54; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, OTM, 1982; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; R. L. Braun, "Solomon, the Chosen Temple Builder: The Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles," *JBL* 95, 1976, 581-90; idem, *1 Chronicles*, WBC, 1986; W. Brueggemann, *First and Second Samuel, Interp*, 1990; T. C. Butler, *Joshua*, WBC, 1983; R. N. Carstensen, "The Book of Zechariah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 504-10; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; R. Clifford, *Deuteronomy With an Excursus on Covenant and Law*, OTM, 1982; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; R. J. Coggins, *The First and Second Books of the Chronicles*, CBC, 1976; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, WBC, 1983 (1983b); H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; W. T. Davison, *The Psalms I-LXXII*, CB, n.d.; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Volume I*, KD, 1889; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; C. T. Francisco, "1-2 Chronicles," in *BBC*, 1971, 3:297-421; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, 1978; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCBC, 1967; idem, *I & II Kings: A Commentary*, 2d ed., 1970; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; E. Hammershaimb, *The Book of Amos: A Commentary*, 1970; A. and M. Hanson, *The Book of Job: Introduction and Commentary*, Torch, 1976; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. H. Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; E. S. P. Heavenor, "Job," in *NBC*, 1972, 421-45; R. E. Higginson, "Zechariah," in *NBC*, 1972, 786-803; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, 1993; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:339-549; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; R. A. F. MacKenzie and R. E. Murphy, "Job," in *NJBC*, 1990, 466-88; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976; E. H. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp, 1990; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. M. Myers, *II Chronicles: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; R. North, "The Chronicler: 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah," in *NJBC*, 1990, 362-98; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; B. F. Philbeck, "1-2 Samuel," in *BBC*, 1971, 3:1-145; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; E.

B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; H. Räisänen, *The Idea of Divine Hardening: A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an*, 1976; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, CBC, 1977; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; C. Stuhlmueller, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; S. Terrien, "The Book of Job: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1954, 3:875-1198; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; J. D. W. Watts, "Zechariah," in *BBC*, 1972, 7:308-65; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; O. C. Whitehouse, *Isaiah XL-LXVI*, CB, 1908; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; H. G. M. Williamson, "The Accession of Solomon in the Books of Chronicles," *VT* 26, 1976, 351-61; idem, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

אָמֹץ 600

אָמֹץ [*'āmōṣ*]، أرقط، أشهب، ترد فقط في زك ٦: ٣، ٧ (#٦٠٠).

ع. ق المعنى "أشهب" (*HALAT* 63) مُشتق مِنْ السياق في قائمة ألوان الخيول (زك ٦: ٢- ٣). برينير Brenner يُعرِّف **אָמֹץ** كلون ثانوي (14 -112) بمدى مِنْ الأسمر إلى الأحمر: "أسمر محمّر فاتح". على أية حال، الجذر **אמץ**، يكون قويًا، يقترح المعنى "أشياء قوية". لذا، يُترجم R. L. Smith المُقيِّدين* كـ "حصان أشهب قوي" (*Micah-Malachi*, 212). تُطبِّقه NIV [= ت. إ. ش + ت. ت. ي. ح] على خيول المركبات الأربع كُلّها "كلّها خَيْلٌ قَوِيَّةٌ" (ع. ٣). عن مَغزى الألوان ← **שָׂרֹק** (#٨٦٠١).

ألوان منمرّة، متقطعة: ← **אָמֹץ** [*'āmōṣ*] (أرقط؟، #٦٠٠)؛ ← **בָּרֹד** [*bārōd*] (منقط، منمر، #١٣٥٣)؛ ← **טלא** [*tl'*] (منقط، مبهرج، #٣٢٢٩)؛ ← **נָקֹד** [*nāqōd*] (منقط، #٥٩٢٣)؛ ← **עָקֹד** [*'āqōd*] (مخطط، مقلم، #٦٨١٩).

*. مُقيِّد نحوي *modifier* = كلمة أو مجموعة كلمات تُعطي معلومات إضافية عن كلمة أو مجموعة كلمات أخرى. ويُحدث التعديل في شبه الجملة الاسمية أو العبارة الاسمية أو الفعلية أو الوصفية، إلخ— المُحرِّر

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; W. D. McHardy, "The Horses in Zechariah," BZAW 103, 1968, 174-79.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٦٠١ (**אֹמֶץ** [*'ōmeṣ*]، قُوَّةٌ)، ← #٥٩٩

٦٠٢ (**אַמְצָה** [*'amṣâ*]، قُوَّةٌ)، ← #٥٩٩

אמר 606

אמר [*'mr* ¹]، **قل**. قَالَ، أَمَرَ، اعتقد (#٦٠٦)؛ **אֹמֶר** [*'ōmer*]، **اسم**. أمر، كلام، قَوْلَ (#٦٠٨)، **אֵמֶר** [*'ēmer* ¹]، كلمة، قول (#٦٠٩)؛ **אִמְרָה** [*'imrâ*]، كلمة وعد (#٦١٤)؛ **מַאֲמָר** [*ma'ᵃmār*]، أمر (#٤٤١١).

ش. أ. ق الفعل شُهِدَ بشكل جيد في كافة لأرجاء اللغات السامية المختلفة، مع أن هُناك فروق دقيقة عديدة: أكد. *amāru*، يرى، يجد، يُدرك، يتعرَّف على؛ آرم. **אֲמַר**، يَقول، يعتقد، يأمر؛ عرب. "أَمَرَ"؛ أثيوبية. *'ammārä*، يُعرض، يُعلن، يَعترف؛ أوغا. *'mr*، يرى. في عدد مِنْ المزامير، اقترح إم. داهود M. Dahood أن عبر. **אָמַר**، يعني يَرى، كما في أكد. و أوغا. والمثال الذي استعرضه مز ٧١: ١٠: **כִּֽי־אָמְר֣וּ אוֹיְבַ֣י לִ֑י**، "لأَنَّ أَعْدَائِي يُرَاقِبُونَنِي" (AB: *Psalms II*, 1968, 170; cf. AB: *Psalms* I, 1966, 16, for other examples). بالتباين، تُصيغ NIV ؛ والترجمات العربية "لأَنَّ أَعْدَائِي تَقَاوَلُوا/ يَتَكَلَّمُونَ عَلَيَّ" بينما يقترح آخرين أن التصحيح **אָרְבוּ**، "يَكْمن" في مس. **אָמְרוּ**.

ع. ق الفعل **אָמַר**، يقول يظهر أكثر مِنْ ٥٠٠٠ مرّة في **ك. م. ع**. فهو فعل للإتصال والإعلان، واستخدم عندما يتكلّم الله مع البشر، والبشر مع أناس آخرين، والبشر مع الله. الشخص، سواء الله أو البشر، يمكنه أن يقول شيئًا ما في داخله، وبقول آخر؛ يعتقد شيئًا ما أو يُقرِّر شيئًا ما، بدون الإتصال بالآخر شفهيًا.

١. **قل**. يُقَدِّم كلام الله مُصاغة وخلاَّقة في قصة الخلق تك ١: "وَقَالَ اللهُ: «لِيَكُنْ نُورٌ»، فَكَانَ نُورٌ" (ع. ٣؛ قا؛ ع. ٦، ٩، ١١، ١٤، ٢٠، ٢٤، ٢٦).

٢. في النصوص السردية، **قل**. كثير الاستخدام لتقديم الحديث المباشر، بدون أي إشارة لاهوتية خاصة. ونادرًا ما يقدم خطاب غير مباشر "قُولِي إِنَّكِ أُخْتِي" (ابراهيم لزوجته ساراي، تك ١٢: ١٣). ويكون مصدري (صيغة

المصدر) مُطلق مِنْ قِبل לֵ لتعمل بانتظام أو علامة ترقيمنا أو علامة اقتباسنا، عند توجيه حديث مباشر. لذا، يمكن أن تُحذف في الترجمة (مثل؛ NIV+ ت. س& ف + ت. ك. ح: تك ٢: ١٦؛ ٨: ١٥؛ ٩: ٨؛ عد ١١: ١٨؛ تث ٣١: ٢٥؛ ١صم ١٩: ١٩؛ إر ٥: ٢٠؛ زك ٤: ١٣).

٣. الصيغة "هكَذَا يَقُولُ الرَّبُّ" (ت. س& ف "هَذَا مَا يَقُولُهُ الرَّبُّ" أفضل مِنْ NIV+ ت. ي. ح + ت. م "كَذا قَالَ الرَّبُّ" للصيغة العبرية כֹּה אָמַר אֲדֹנָי) تقدم الرسالة الجدّية والموثوقة لله، وأحيانًا تحذير مِنْ دينونة وشيكة أو إصدار توجيه إلهي، ومع ذلك في أوقات أخرى كلمة رجاء، مُسلمة مِنْ قِبلِ رسول الله، غالبًا نبي، لآخر: مُوسَى بتوجيه لفرعون، "أَطْلِقِ ابْنِي/ شَعْبِي لِيَعْبُدَنِي" (خر ٤: ٢٢؛ ٥: ١؛ ٨: ١ [٧: ٢٦]؛ ٩: ١؛ ١٠: ٣) وبرسالة الموت الوشيك لكل بكر مصري (١١: ٤)؛ ومُوسَى للاويين عندما أخطأ إِسْرَائِيلَ بالعجل الذهبي، يأمرهم بذبح المذنبين (٣٢: ٢٧)؛ يشوع لكل أسباط إِسْرَائِيلَ في مراسم تجديد العَهْد في شكيم بالتوجه نحو خدمة الرَّبّ بأمانة (يش ٢٤: ٢)؛ والنبي غير المُسمَّى لإِسْرَائِيلَ بكلمة تشجيع رداً على استغاثتهم (قض ٦: ٨)؛ و"رَجُلَ اللهِ" مع عَالِي عن دمار بَيْته بسبب الخطيئة (١صم ٢: ٢٧)؛ وصموئيل لشعب إِسْرَائِيلَ ليُقدِّموا أنفسهم أمام الرَّبّ (١٠: ١٨)؛ وناثان النبي لدَاوُد بوعد الله باستمرار ملكوية بَيْت دَاوُد للأبد (٢صم ٧: ٥)؛ وفي تقديم النبي وجاد الرائي للملك دَاوُد بثلاثة خيارات كعقوبة لخطيئته باحصاء المقاتلين (٢٤: ١٢)؛ أَخِيَّا نبي شيلوه ليربعام مُعلنًا إنقسام المملكة (١مل ١١: ٣١)؛ وشمعيا، رجل الله لرحبعام برسالة أن لا يُقاوم انشقاق أسباط الشمال عسكرياً (١٢: ٢٤)؛ و "رَجُلَ اللهِ" مِنْ يَهُوذَا إلى الْمَذْبَح الوثني في بَيْت ايل برسالة دماره الوشيك مِنْ قِبل سليل دَاوُد (١٣: ٢)؛ و"النَّبِيُّ الشَّيْخُ" الذي يعيش في بَيْتِ إِيل لرَجُلِ اللهِ الذي أتى مِنْ يَهُوذَا عن موته الوشيك بسبب عصيانه لكلمة الرَّبّ (١٣: ١٢)؛ وأخيا النبي لزوجة يربعام عن حكم الله ضدَّ زوجها بسبب خطاياه (١٤: ٧)؛ وإِيلِيَّا لأَرْمَلَة صرفة عن استمرار المؤن الاعجازية لها أثناء الجفاف (١٧: ١٤)؛ و"نبي" لآخاب المُحاضر عن خلاص الرَّبّ القادم لإِسْرَائِيل مِنْ بنهدد ملك آرام (٢٠: ١٣، ١٤، ٢٨)؛ وعن قضائه ضدَّ آخاب لعصيانه (٢٠: ٤٢)؛ وإِيلِيَّا لآخاب برسالة الموت (٢١: ١٩)؛ وإِيلِيَّا لرُسل أخزيا برسالة موت بسبب الارتداد الروحي (٢مل ١: ٤، ٦، ١٦)؛ وأَلِيشَع لرجال أريحا برسالة شفاء مياههم (٢: ٢١)؛ وأَلِيشَع وهو يُعلن النجاة الآتية لمدينة السامرّة مِنْ حصار (٧: ١).

مُستخدم في كتابات الأنبياء هذه كثيرًا هذه وبصيغ مماثلة لتقديم رسائل القضاء والخلاص الإلهي. "هكَذَا قَالَ الرَّبُّ" يستهل وحي نبوئي الْحُكم ضدّ الأمم (إر ٤٧: ٢؛ ٤٨: ١؛ حز ٢٥: ٣؛ ٣٠: ٢؛ عا ١: ٣؛ ٢: ١)، ضدَّ أفراد (أَمَصْيَا كَاهِنُ بَيْتَ إِيلَ الشرير، الذي عارض عَامُوس (عا ٧: ١٧)؛ وضدّ أَهْل عَنَاثُوثَ الذين عارضوا إِرْمِيَا (إر ١١: ٢٢)؛ وضدّ كُنْيَاهُو = يَهُويَاقِيمَ مَلِكِ يَهُوذَا (٢٢: ٣٠)؛ وضدّ ملك صور لأنه تَكَبَّرَ (حز ٢٨: ٢)؛ وضدّ جوج العدو الرؤيوي لشعب الله (حز ٣٩: ١)؛ وضِدَّ مملكة إِسْرَائِيلَ الشمالية (عا ٢: ٦)؛ وضدَّ شرَّ يَهُوذَا وأورُشَلِيم (إر ٤: ٢٧؛ ٦: ٢٢؛ حز ٥: ٨؛ ١٢: ١٩؛ عا ٢: ٤)؛ وضدَّ جبال يَهُوذَا المُتَّخذة لعبادة الأَوْثَان (حز ٦: ٣)؛ وضدَّ الأنبياء والنبيات الكذبة (حز ١٣: ٣، ١٨)؛ ضدَّ الارتداد (إر ١٨: ١٣؛ حز ٢٠: ٣٠)؛ وضدَّ الظلم الاجْتِمَاعي (إر ٦: ٦؛ ٢١: ١٢؛ ٢٢: ٣؛ ٣٤: ١٣؛ قا؛ حز ٤٥: ٩)؛ وهو يُقدِّم نداءات للتوبة (إر ٤: ٣؛ ٧: ٣؛ حز ١٤: ٦). نفس الصيغة تُقدم رسائل تعزية وتشجيع (إش ٧: ٧؛ ١٠: ٢٤؛ ٢٨: ١٦؛ ٤٣: ١؛ ٤٤: ٢؛ ٤٩: ٧؛ ٦٦: ١٢)،و للخلاص والاحياء (إش ٤٤: ٢٤؛ ٤٩: ٨؛ إر ٣٠: ٢، ١٨؛ ٣١: ٢٣؛ حز ٣٦: ٣٣؛ ٣٧: ١٢، ٢١؛ ٣٩: ٢٥). إِرْمِيَا يوظفها في خطابه للمسبيين في بَابِل، مُقدماً توجيهات للاستقرار هناك حتى تكتمل ٧٠ سنة مِنْ السبي (إر ٢٩: ٤، ١٠). تستهل التكليف الإلهي لمسيح الرَّبّ الفارسي، كورش (إش ٤٥: ١) وكلمات التشجيع لحِزْقِيَال النبي في تكليفه (حز ٢: ٤؛ ٣: ١١). أنبياء ما بعد السبي البَابلي كحجي (١: ٢، ٥، ٧؛ ٢: ٦) وزكريا (١: ١٤؛ ٦: ١٢؛ ٨: ٢، ٢٠)، يستخدمون الصيغة "هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ"، (כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת) ليؤكّد على قوَّة الرَّبّ في خلفية الكلام، لتقديم رسائل التشجيع للجماعة المؤمن المُكافحة في زمنهم بالأَرْضَ. التوجيهات الإلهية لإِرْمِيَا النبي (إر ١٣: ١؛ ١٩: ١؛ ٢٦: ٢؛ ٢٧: ٢) ولآخرون (حز ٤٤: ٩؛ ٤٥: ١٨؛ ٤٦: ١) مُقدَّمة بمثل هذه الصيغ.

الصيغ المماثلة التي تشتمل الفعل אָמַר تُقدّم رسائل جدّية وموثوقة مُقدمها بشر، خاصةً حُكَّام، لأناس آخرين خلال واسطة رسول: كلمات فرعون موجهة للعبرانيين المُستعبدين مِنْ قِبل المُسخرون والمُدبرون بأمر أن يحضروا تبنهم الخاص لصنع الطوب (خر ٥: ١٠)؛ كلمات شعب إِسْرَائِيلَ بفم الرُسل المرسلين مِنْ قِبل مُوسَى لأدوم، يطلب إِذن المرور عبر أَرْضهم (عد ٢٠: ١٤)؛ كلمات بالاق مِنْ قِبل رسله إلى بَلْعَام، يسأله أن يأتي ويلعن إِسْرَائِيلَ (عد ٢٢: ١٦)؛ رسالة كل جماعة الرَّبّ، التي نقلها فينحاس الكاهن والقادة الآخرين، للقبائل المقيمة في جلعاد بتوبيخهم على بناء مذبح غير معتمد (يش ٢٢: ١٦)؛ كلمات يفتاح خلال رُسُلِه إلى ملك العمونيين بتحذير ضدَّ العدوان العموني (قض ١١: ١٤ [١٥])؛ كلمات الملك دَاوُد ليوآب المُسلمة عن طريق الرسول بنياهو للخروج مِنْ مذبح خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (١مل ٢: ٣٠)؛ رسالة بنهدد ملك آرام لآخاب ملك إِسْرَائِيلَ المُحاصَر بأن يُسلم كل ثروته (٢٠: ٢ [٣]، ٥)؛ رسالة ملك آشور التي سلمها قائدًا لأولئك المُحاصرين في أورُشَلِيم ليستسلموا (إش ٣٦: ١٤)؛ طلب حَزَقِيَّا الملك

الذي سلمه الياقيم وشيوخ الكهنة الكبار لإِشَعْيَاء لكي يُصلى مِنْ أجل أُورُشَلِيم المُحاصرة (٣٧: ٣). حتى كاهن بَيْتِ إِيلِ الشرير، أَمَصْيَا، يُبلغ كلمات عَامُوس ليُربعام ملك إِسْرَائِيلَ بهذا الأسلوب (عا ٧: ١١).

٤. **قَل**. يُمْكِن أن يَعنى أَمَرَ، خاصة "عندما يكون فاعله رمز سلطة. في خطاب أَيُّوب، الله "يَأْمُرُ" الشَّمْسَ فَلاَ تُشْرِقُ (أي ٩: ٧ ت. إ. ش + ت. م)، وفي خطاب أليهو، الله "يَأْمُرُ" الخطاة بِالتَّوْبَةِ عَنْ إِثْمِهِمْ (ت. ك. ح ٣٦: ١٠). في رثاء شائع، في تعديد خطايا إِسْرَائِيلَ السابقة، مِنْ بينها أنهم لَمْ يَسْتَأْصِلُوا الشُّعُوبَ كَمَا "أَمَرَهُمْ" اللهُ (مز ١٠٦: ٣٤). في صلاة اعتراف بالخطية، مباركة الأَرْضَ تُذكر، الأَرْضَ التي "أَمَرَ" [في الترجمات العربية تُستخد "قُلْتَ" ت. س& ف + ت. إ. ش؛ و "وَعَدْتَ" ت. ك. ح + ت. ي. ح + ت. م] اللهُ آبَائِهِمْ أَنْ يَدْخُلُوا وَيَرِثُوهَا (نح ٩: ٢٣). الملك يمكن أن يأمر رعاياه بأن ينفذوا مهام متعددة (أن يجدوا رجل يُحسن الضرب بالعود — ١صم ١٦: ١٦؛ لعمل إحصاء رسمي للرجال المحاربون — ١أخ ٢١: ١٧؛ لعمل صندوق لجمع التَّقْدِمَات المادية للهيكل – ٢أخ ٢٤: ٨؛ ليحضروا ملكته أمامه — أس ١: ١٧؛ لشنق هَامَان الشرير — ٩: ١٤). كقائد جماعة أُورُشَلِيم ما بعد السبي ابلبلي، أعطى نحميا أوامره بأغلاق وإعادة فتح المدينة لمراعاة السبت وإلى اللاويون لحراسة الباب ليبقى السبت مقدسًا (نح ١٣: ١٩، ٢٢؛ قا؛ ع ٩؛ يتغاير مع ٢: ٥، ٧).

٥. **قَل**. يُمْكِن أن يَعنى أيضًا "وعد"، سواء مع الله أو الإنسان كفاعل. وعد الرَّبّ (אָמַר || דָּבַר) عندما زار سارة بأنها قد تَحْمَل (تك ٢١: ١)، وبحفظ نسل دَاوُد (٢مل ٨: ١٩ || ٢أخ ٢١: ٧)، وبإكثار إِسْرَائِيلَ كنجوم السماء (١أخ ٢٧: ٢٣). في مزمور حكمة، يوعد العابد الرَّبّ بأنه سيطيع كلامه (مز ١١٩: ٥٧). عوضاً عن إبادة اليهود، وعد هَامَان الشرير بدفع مبلغ كبير مِنْ المال للخزانة الملكية (إس ٤: ٧).

٦. بشكلٍ خاص عندما يستخدم بالجمع مع الاسم. לֵב، قلب، مُقدماً بحرف جر مُناسب، فإنَّ **قَل**. אמר يُمكِن أن يَعني يعتقد، يَفترض. في رثاء على الحالة الفاسدة للبشر، الملحد العملي، الأحمق، "يقول في قلبه"، وبقول آخر، يفترض، يظن، أنه ليس هناك حاكم أخلاقي في العالم الذي يُطبّق العقوباب والمكافآت (مز ١٤: ١؛ ٥٣: ١؛ قا؛ ١٠: ٦). في قصة الطوفان، بعدما قَدَم نوح محرقات، "قَالَ الرَّبُّ فِي قَلْبِهِ" وبمعنى آخر، عَزَم، أو صمَّم، على أنه لن يلعن الأَرْضَ ثانية بسبب الإنسان ويبيد المخلوقات الحية (٨: ٢١). عندما سمع إبراهيم بأن زوجته سارة ستلد له أبناً في شيخوختهما، ضحِك إبراهيم مبتهجاً و"قَالَ فِي نَفْسِه" (حَرْفِيًا "قَالَ فِي قَلْبِهِ")، "هَلْ يُولَدُ لاِبْنِ مِئَةِ سَنَةٍ؟ وَهَلْ تَلِدُ سَارَةُ وَهِيَ بِنْتُ تِسْعِينَ سَنَةً؟" (تك ١٧: ١٧).

في نبوءة هوشع، شعب المملكة الشمالية "لاَ يَفْتَكِرُونَ فِي قُلوبِهِمْ (וּבַל־יֹאמְרוּ לִלְבָבָם)" أن الرَّبّ يتذكر كل شرورهم (هو ٧: ٢). في نبوءة ضدَّ بَابِل، مَلِكِ بَابِل سيُدان لأنه قَالَ فِي قَلْبِهِ بأنه سيصير مثل الله (إش ١٤: ١٣). حتى بمفرده، فإنَّ **قَل**. يُمكِن أن يَعني يعتقد، مُستخدماً في كلام مباشر مِنْ أحد العبرانيين مع موسى (خر ٢: ١٤)، في كلام فرعون على لسان الرَّبّ في كلام مُباشر (١٤: ٣)، ولأجاج ملك عماليق مِن قِبل الراوي (١صم ١٥: ٣٢)، ولأيُّوب مِن قِبل الراوي (أي ١: ٥)، وبواسطة أَيُّوب عن نفسه في كلام مُباشر (٧: ١٣).

٧. **نفعَل**. استخدم بشكل غير شخصي يمكن أن يُقدم أمثال: عن نَمرود (تك ١٠: ٩)، جَبَل الرَّبّ (٢٢: ١٤)، شعب يعقوب/ إِسْرَائِيلَ (عد ٢٣: ٢٣)، صِهْيَوْن (مز ٨٧: ٥)، وإرجاع الرَّبّ لهم مِنْ السبي (ار ١٦: ١٤ — ١٥)؛ ولأدب آخر (سفر حروب الرَّبّ؛ عد ٢١: ٤)؛ سؤالاً نموذجيًا (حز ١٣: ١٢)؛ وفي تقرير عن الإِسْرَائِيليين الذين تجسسا لملك أريحا (يش ٢: ٢)؛ وفي بيان مجازي لحكم مِنْ قِبل نبي (إر ٤: ١١)؛ وفي كلمة تشجيع وحي نبوي بالأمل (صف ٣: ١٦ – ١٧). **نفعَل**. المستخدم بشكل غير شخصي يمكن أن يُقدم أيضًا معانَي شبه – نبوية وإعادة تسميات لشعوب وأماكن، رمزي للحكم والبركة الإلهية: "لاَ يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ" (تك ٣٢: ٢٨ [٢٩])؛ "وَيَكُونُ عِوَضًا عَنْ أَنْ يُقَالَ لَهُمْ: لَسْتُمْ شَعْبِي، يُقَالُ لَهُمْ: أَبْنَاءُ اللهِ الْحَيِّ" (هو ١: ١٠ [٢: ١])؛ "يُقَالُ لإِحْدَاهَا [مُدنِ مِصْر]. . . مدينةُ الدمار" (إش ١٩: ١٨ [في الترجمات العربية كلها "مَدِينَةُ الشَّمْسِ"، برغم أنها في النص العبري "مَدِينَةُ الدمار" قا؛ NASB, NIV، إلاَ أنَّ هذا لا يُلائم التشديد الإيجابي ع. ١٨ـ ٢٢. وقد قُرأت في مخطوطات قمران 1QIsa^a، وبعضِ المخطوطات العبرية مِنْ القرون الوسطى قُرأت ، "مَدِينَةُ الشَّمْسِ"، وبمعنى آخر، هليوبوليس). وهذه القراءة مدعومة أيضًا مِنْ **ترسيما**.، و **ترج**.، و **فولج**. انظر أيضًا (*HALOT* 257 s.v. sr,x, and *HALOT* 355 s.v. II sr,x)؛ و "لاَ يُقَالُ بَعْدُ لَكِ: «مَهْجُورَةٌ»، وَلاَ يُقَالُ بَعْدُ لأَرْضِكِ: «مُوحَشَةٌ»" (إش ٦٢: ٤)؛ و"لِذلِكَ هَا أَيَّامٌ تَأْتِي، يَقُولُ الرَّبُّ، وَلاَ يُسَمَّى بَعْدُ تُوفَةُ وَلاَ وَادِي ابْنِ هِنُّومَ، بَلْ وَادِي الْقَتْلِ" (إر ٧: ٣٢). في أيام الملك البار، "وَلاَ يُدْعَى اللَّئِيمُ بَعْدُ كَرِيمًا" (انظر إش ٣٢: ٥ NRSV)، وفي سنة الرَّبّ المُبشرة، صِهْيَوْن العائد "تُسَمَّوْنَ خُدَّامَ إِلهِنَا" (إش ٦١: ٦). وفي دَانِيآل، رؤى الأمسيات وأوقات الصباح "الَّتِي قِيلَتْ" لِدَانِيآل هِيَ حَقٌ (دا ٨: ٢٦ NRSV).

٨. **هفعيل**. يظهر فقط في تث ٢٦: ١٧ - ١٨، بمعنى "يُعلن" (ت. ك. ح + ت. إ. ش + ت. م) لكلا مِنْ شعب إِسْرَائِيلَ والرَّبّ عند إجراء العَهْد. الحزب الواحد للعَهْد يقوم بهذا الإجراء فيما يتعلق بالحزب الآخر. ويُقدِّم وليندروف

Ullendorff الترجمة "يُقدِّر" في ضوء استخدامها في أثيوبية: "إنَّكَ قد طَلَبتَ (הֶאֱמַרְתָּ) إلى الرَّبِّ اليَومَ أن يَكونَ لَكَ إلهًا.. وطَلَبَ مِنكَ الرَّبُّ اليَومَ أن تَكونَ له شَعْبًا خاصًّا" [قا؛ ت. س& ف + ت. ي. ح].

٩. الاسم. אֹמֶר يظهر فقط في الشعر. في أنشودة احتفالاً بمجد الله في الطبيعة ليعنى "كلام" (مز ١٩: ٣ – ٤)، في أنشودة الاحتفال يُصدر الله "أمر" بسلطانه (٦٨: ١١ [١٢] ت. ك. ح + ت. م + ت. ي. ح)، وفي ترنيمة صلاة "وعد" (٧٧: ٩ [ت. ك. ح + ت. إ. ش). في خطاب أليفاز، كتكملة للفعل גָּזַר هو "مسألة/ موضوع" يعني: "تَعْزِمُ عَلَى أَمْرٍ" (ت. ي. ح + ت. إ. ش + ت. ك. ح)؛ وبشكل أفضل: "تَجْزِمُ أَمْرًا" (أي ٢٢: ٢٨ ت. س& ف في حين تُترجمها ت. م "تطلبُ شيئًا"). إنَّ العبارة שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר، "سُبَاعِيَّاتُ سِهَامِ كَلِمَتِكَ" (وبمعنى آخر، السهام المأمورة كآلات للتأديب) مس. لـ حب ٣: ٩ مشكوك فيها (انظر R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, WEC, 1991, 238 and 242 الذي يُفضِّل أن يقرأ الفعل. אָמַר). دي. جي. أي. كلنيس D. J. A. Clines (*The Dictionary of Classical Hebrew*, 1, 1993, 326) يعرض ترجمة مس. מַטּוֹת אֹמֶר كـ "سهام (مُكوَّنة) مِن الكلام" الذي فيه عبر.. "قضيب" يُفهم كـ "سهم".

١٠. الاسم. אֵמֶר، "كلمة، قول" يظهر فقط في الشعر، خاصة في أدب الحكمة والشعر الملحمي، باستثناء يش ٢٤: ٢٧، حيث يقول يشوع لكل الشعب في خاتمة مراسم تجديد العَهْد في شكيم: "إنَّ هذا الْحَجَرَ يَكُونُ شَاهِدًا عَلَيْنَا، لأَنَّهُ قَدْ سَمِعَ كُلَّ كَلامِ الرَّبِّ الَّذِي كَلَّمَنَا بِهِ" (ت. س& ف). في مقدمة للأمثال، الأمثال موصوفة ككلمات أو أقوال تُعطي بصيرة تأديبية وأخلاقية (אִמְרֵי בִינָה) لحياة عملية في عالم شرير (أم ١: ٢). الحكمة تتحدث "كَلِمَات" عادلة، لَيْسَ فِيهَا عِوَجٌ وَلاَ الْتِوَاءٌ (٨: ٨)، ويجب تُحترم (٢: ١). وعلى النقيض، كلمات الزانية الناعمة والمغرية (٢: ١٦). كلمات حَكِيمَة مِنْ فم أب الأمثال ستُحترم مِنْ قِبل الابن (٤: ٢٠؛ ٥: ٧؛ ٧: ٢٤). بتقديم تعهُّدات حمقاء، يُمكن للشاب أن يُورَّط بكلمات فمه (٦: ٢). "كلمات لطيفة" (אִמְרֵי־נֹעַם تُعطي إنعاشًا لسامعيه (١٦: ٢٤؛ قا؛ ١٥: ٢٦). كَلاَمَ الْمَعْرِفَةِ (אִמְרֵי־דָעַת) هو الأقوال التي تُعطي المعرفة العملية لكيفية أن تحيا حياة مقدسة في عالم شرير (١٩: ٢٧؛ ٢٣: ١٢). الشخص ذو المعرفة الروحية العملية يستخدم الكلمات بشكل مُقتصد (١٧: ٢٧). إنَّ أقوال الحكماء هي "كَلاَمِ الْحَقِّ" (אִמְרֵי אֱמֶת)، التي تقدم جَوَابَ الْحَقِّ (אֲמָרִים אֱמֶת؛ ٢٢: ٢١).

في سفر أَيُّوب، يتكلَّم أَيُّوب عنِ كَلاَمَ الْقُدُّوسِ (أي ٦: ١٠) وَكَلاَمُ الإِنسانِ الْيَائِسِ (٦: ٢٦)، بالإضافة إلى الْكَلاَمَ الْمُسْتَقِيمَ (אִמְרֵי־יֹשֶׁר، ٦: ٢٥). في الإدانة، بلدد يُخبر أَيُّوب بأن كلام فمه ريحاً عاصفة (٨: ٢). ويحثُّ أليفاز أَيُّوب على أن يضع كلام الله في قلبه (٢٢: ٢٢؛ || תּוֹרָה، تَعْلِيم، توجيه)، التي يرد أَيُّوب عليها "بَلْ حَفِظْتُ فِي قَلْبِي كَلاَمَهُ الذي قَالَهُ" (٢٣: ١٢؛ || מִצְוַת שְׂפָתָיו، وَصِيَّةِ شَفَتَيْهِ). يستخدم أليهو אֹמֶר ليعني الحجج المُقدّمة مِن أَيُّوب وأصدقائه الثلاثة الآخرين (٣٢: ١٢، ١٤). في توبيخه لأَيُّوب، يَدَّعِي أليهو بأن كلامه يأتي مِنْ قَلْبٍ نَقِيٍّ (٣٣: ٣)، بينما أَيُّوب "يَقُولُ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً ضِدَّ اللهِ" (٣٤: ٣٧). يستعمل صُوفَرُ المفرد الذي يرد مرَّة وحيدة في ع. ق في التعبير וְנַחֲלַת אִמְרוֹ מֵאֵל، وَمِيرَاثُ أَمْرِهِ مِنَ الله (٢٠:٢٩ NRSV).

في سفر المزامير، يمكن لكلمات ناظم المزامير أن تُشكِّل صلاته إلى الله (مز ٥: ٢، אַתְפַּלָּל || אִמְרֵי־פִי ٥٤: ٢ [٤]). في مزمور تعليمي، كلمات الشاعر يُمكن أن تكون أمره لشعبه (תּוֹרָתִי || אִמְרֵי־פִי، ٧٨: ١). بعد التأمل في مجد الله وكمال شريعته، يُصلي ناظم المزامير "لِتَكُنْ أَقْوَالُ فَمِي وَفِكْرُ قَلْبِي مَرْضِيَّةً أَمَامَكَ يَا رَبُّ" (١٩: ١٤ [١٥]). في تراتيل الشكر، يجب أن يمدح الْمُلوك "مَتَى سَمِعُوا كَلاَمَكَ يَا رَبُّ" ذو القوَّة، الجالب للخلاص (١٣٨: ٤)، وأولئك الجالسين في الظلام، والغمَّ "لأَنَّهُمْ عَصَوْا كَلاَمَ اللهِ" (אִמְרֵי־אֵל) يجب أن يعطوا شكراً له على خلاصه اللاحق (١٠٧: ١١).

بَلْعَام يصف نفسه كـ "مَنْ يَسْمَعُ أَقْوَالَ اللهِ" في نبوتين له (عد ٢٤: ٤، ١٦). في نشيده، يحثُّ موسى الأرْض، كشاهد، لسماع كلام فمه (تث ٣٢: ١). في نشيد دَبُورَةُ، تُجيب أُمُّ سِيسَرَا سؤالها الخاص (قض ٥: ٢٩). في نبوءة قضاء، يقول الله بأنه "أَقْتُلُهُمْ بِأَقْوَالِ فَمِي" (هو ٦: ٥). في نبوءة ضدَّ الأصنام، يُمكن أن يخدع النبي الأصنام لأن "وَلاَ سَمِعْنَا كَلِمَةً مِنْكُمْ!" (إش ٤١: ٢٦). يضع الأوغاد خطة سرية ليُهلكوا الفقراء "بِأَقْوَالِ الْكَذِبِ" (אִמְרֵי־שֶׁקֶר، ٣٢: ٧).

١١. الاسم אִמְרָה، كلمة، يظهر فقط في الشعر. في الحكمة مز ١١٩، يظهر ١٩ مرّ، دائمًا مع الإشارة لله، مُضفياً طابعاً شخصيًا عليه بضمير المُخاطب، كـ خَبَأْتُ كَلاَمَكَ فِي قَلْبِي، لِئَلاَّ أُخْطِئَ إِلَيْكَ (ع. ١١)؛ وَجِّهْ خَطَوَاتِي حَسَبَ كَلِمَتِكَ، فَلا يَتَسَلَّطَ عَلَيَّ شَرٌّ (ع. ١٣٣)، فالمؤمن يُطيع (ع. ٦٧) لكن الكافرين فلا (ع. ١٥٨)؛ فكلمتك يارب يجب أن تكون موضوع أغنية المؤمن بسبب شخصه الصالح (ع. ١٧٢). تُصبح كلمة الله "وعده" للأتقياء (ع. ٣٨، ٥٨، ٧٦، ٨٢، ١٤٠، ١٥٤)، ولها حلاوة (ع. ١٠٣) وقادرة على تجديد وتعزية المؤمن (ع. ٥٠، ١١٦، ١٥٤)، وتتضمن الخلاص (ع. ٤١، ١٧٠). في نشيد دَاوُد بمديح الرَّبِّ لنجاته مِنْ الأعداء (٢صم ٢٢: ٣١ = مز ١٨: ٣٠ [٣١]) وفي أقوال أَجُورَ (أم ٣٠: ٥)، الكلمة/ وعد الرَّبِّ

"صَادِقَةٌ" (ت. ك. ح + NRSV)؛ قا؛ مز ١٠٥: ١٩، حيث أَظْهَرَتْ كَلِمَةُ اللهِ أَنَّ يُوسِفَ صَادِقٌ أثناء إقامته بمصر (ت. ك. ح + ت. إ. ش + NIV). في نشيد موسى تقف "كلمة" في توازي مرادف لـ "تَعْلِيم" (לֶקַח، تث ٣٢: ٢)، وفي مباركة موى بـ "العَهْد" (בְּרִית، تث ٣٣: ٩). وتقف في توازي مرادف مع صيغة البناء (קוֹל) في أغنية لَامَك (تك ٤: ٢٣) وفي رؤيتين نبويتين في إِشَعْيَاء (إش ٢٨: ٢٣؛ ٣٢: ٩)، حيث يُمكن أن تُوصف "خِطَاب / قول" (هكذا في كلّ الترجمات العربية + RSV). في أنشودة فردية للشكر، يُعلِن ناظم المزامير أنٍ أحد أسبابه لمديح الرَّبّ هو "لأَنَّكَ قَدْ عَظَّمْتَ كَلِمَتَكَ عَلَى كُلِّ اسْمِكَ" (مز ١٣٨: ٢). فر ترتيلة مديح لِلرَّبّ— مزامير التهليل— الرَّبّ يُرْسِلُ كَلِمَتَهُ فِي الأَرْضِ. سَرِيعًا جِدًا يُجْرِي قَوْلَهُ (مز ١٤٧: ١٥).

١٢. الاسم מַאֲמָר، يبدو وحيدًا في **عبر. كت.** المتأخر لأستير، حيث يعني "أَمْرَ" المَلِكِ (أس ١: ١٥)، و "وَصَايَا" مُرْدَخَايُ (٢: ٢٠ ت. ك. ح)، و "أَمْرُ" أَسْتِيرَ المُتعلق بمراعاة الفوريم (٩: ٣٢، كل الترجمات العربية، NIV).

ت- ب استخدامات **عبر. كت.** وجهت الاستخدام في سيراخ و أدب قم.. الاسم מַאֲמָר، يرد في سي ٣: ٨ في الجمع بين "القول والعمل (במאמר ובמעשה)". تستخدم سب λέγω و εἰπεῖν (ي3306) لصياغة الفعل אָמַר في أغلبية الحالات إتساعاً.

لغة، لسان، خطاب: ← לעז [l'z] (تكلم بغموض، تكلم بشكل غير مفهوم #٤٣٥٧)، ← לָשׁוֹן [lāšôn] (لسان، لغة، #٤٣٨٣)، ← לשׁן [lšn] (يفتري، #٤٣٨٧)، ← שָׂפָה [śāpâ] (لغة، شفة، شاطئ #٨٥٥٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:328-45; *THAT* 1:211-16; *TWAT* 1:353-73; W. F. Albright, "Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C.," *JAOS* 74, 1954, 222, n.47; F. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, 1886, 28, n. 1; C. F. A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, 1865, col. 728; F. A. Dombrowski, "Erwägungen und Vorschläge zu einem Vergleichenden Wurzelwörterbuch der semitischen Sprachen," *ZDMG* 134, 184, 35-38; W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, 1987, 25; P. Marrassini, *Formazione del Lessico dell'Edilizia Militare nel Semitico di Siria*, Quaderni di Semitistica 1, 1971, 106-10; S. Moscati, "La radice semitica *'mr,*" *Bib* 27, 1946, 115-26; F. Rundgren, "Hebräisch *bäsär* 'Golderz' und *'amar* 'sagen,' Zwei Etymologien," *Or* 32, 1963, 178-83; E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, 1968, 127.

جيروم أي. لاند *Jerome A. Lund*

٦٠٨ (אֹמֶר [’ōmer]، خطاب، قول)، ← #٦٠٦

٦٠٩ (אֵמֶר [’ēmer [1]]، كلمة، قول)، ← #٦٠٦

٦١٠ (אֵמֶר [’ēmer [2]]، فرع)، ← #٥٨٠

٦١٤ (אִמְרָה [’imrâ]، كلمة، وعد)، ← #٦٠٦

621 אֶמֶשׁ

אֶמֶשׁ [’emeš]، أَمس، الْبَارِحَة (#٦٢١)؛ אֶתְמוֹל [’etmôl]، أَمس وَمَا قَبْلَهُ (#٩١٩)؛ שִׁלְשׁוֹם [šilšôm]، أَوَّل مِنْ أَمس (#٨٩٩٧).

ش. أ. ق في رسائل لاخيش Lachish Ostraca تشير אמשׁ، إلى رسالة أرسلت في مساء اليوم السابق (*KAI* 193.6). **عرب.** "أَمْسِ" أو "أمسٌ" أو "آمُسٌ"، وهو اليوم الذي قبل يومك؛ و **عرب.** "مَسَاء"، و **أثيوبية.** *mēst* و **تيجرية.** *mesē*، ليل. **أكد.** *amšali* يُعني أمس، في البَابلية الحديثة قد تعني يوم أوَّل مِنْ أمس (*AHw*, 45)؛ *mūšu*يعني أمس (*AHw*, 687). **أكد.** *timāli / u* (قا؛ **عبر.** תְּמוֹל) يعني أمس (تشهد الآشورية الحديثة -*itti* *ina > mali* [أثناء]، *timali* [*AHw*, 1360])؛ **سريانية.** *'etmāly*، و **مند.** *'itmal*، و **أثيوبية.** *temālem*، أمس. **أكد.** *šalšūmi*، *šalšami*) في رسائل **تل عما.**)، يوم أول أمس (*AHw*, 1150). **عبر.** שִׁלְשׁוֹם على ما يبدو اشتقاق مِنْ شְׁלִישׁ (ثالث) و יוֹם (يوم).

ع. ق ١. **عبر.** אֶמֶשׁ يشير إلى المساء أو اليوم السابق، بضمن ذلك الوقت حتى الصباح. في تك ١٩: ٣٤ يشير إلى ابنة لوط التي قضت الليل معه لكي تَحمل؛ وهو مستخدم هناك في سياق مع اليوم التالي (מָחֳרָת، #٤٧٤٠)، وبمعنى آخر: اليوم بعد الليلة السابقة. في تك ٣١: ٢٩، ٤٢ يُشير إلى الحُلم الذي فيه تكلم الله إلى لابان أثناء الليلة السابقة. في ٢مل ٩: ٢٦، عند ذبح يَهُورَامَ ملك إِسْرَائِيل، يتذكر يَاهُو رؤية اليوم التالي لليوم الذي فيه قُتِلَ نَابُوتَ، "أَلَمْ أَرَ أَمْسًا دَمَ نَابُوتَ وَدِمَاءَ بَنِيهِ يَقُولُ الرَّبُّ"؛ אֶמֶשׁ يعني إمّا اليوم السابق أو المساء، عندما تم ارتكاب ذلك الفعل.

أي ٣٠: ٣ صعبٌ لأن الفعل غامض والمعنى אֶמֶשׁ، حيث افتراضت تصحيحات شخصية عديدة له. يتبنى فوهرير Fohrer معنى قضم جذور نباتات الصحراء، "يَقْضِمُونَ جُذُورَ نَبَاتِ البَرِّ وأشواك الخَرَائِبِ المَهجورة" [قا؛ ت. م]، لكن هذا يتطلب تصحيح אֶמֶשׁ إلى אֶרֶץ، أَرْض، بالإضافة توفير كلمة للجذور (413). يبدو مِنْ الأفضل إعطاء الفعل معنى يَتجوَّل/ يَهيمُ؛ مِنْ ثَمَّ يعالج العديد مِنْ المفسرين الكلمات التالية بشكل ظرفي، للكلام عن أولئك الذين يَطوفون ليلاً في أَرْضَ مُقفرة (مثل؛ ت. ك. ح؛ Hartley, 396). وهذا حل مُريب لأن אֶמֶשׁ، مثل

شبيهاتها في الشكل والمعنى، لا تعني ليل أو ظلام بمعنى مُطلق، لكن أمس أو ليلة أمس. يقترح غورديس Gordis بأننا نجد هنا الجذر מוש (#٤٦٣١) لكلمة أخرى ليطوف؛ مِنْ الممكن حتى مع ضبط إملائي مع ألف aleph يمكن أن تعتبر إضعاف صوتي لبادئة صيغة الغائب، لذا فهي ليست بحاجة إلى تصحيح (330 - 31).

٢. يوم أمس الّذي عَبَرَ يُعبّر عنه بـ אֶתְמוֹל، كما في مز ٩٠: ٤ الّذي يُقارن ألف سنة عند الله بيوم أمس الذي عَبر (*THAT* 1:716). لهذا يجب أن يُربط بالمُغاير الصوتي (אֶתְמוּל، في إش ٣٠: ٣٣، حيث يشير إلى الإعداد المُسبق لدمار آشور؛ بعض الترجمات تعطيها معنى منذ زمن بعيد، الذي يُقابل الفكرة العامة (ت. ك. ح؛ ت. إ. ش؛ Wildberger, 1210). العدد صعب، إلاّ أنه يبدو كإشارة للتحضير المُسبق لحُفْرَةَ النَّار (*TPT*, 9532; cf. *HALAT* 1638-39) لحريق آشور (Wildberger, 1223-24). إنَّ التركيب אֶתְמוֹל שִׁלְשֹׁם (حرفيًا أمس، أوَّل مِنْ أمس) مُستخدم بشكل تعبيري لقول سابق أو فيما مضى (١صم ٤: ٧؛ ١٤: ٢١؛ ١٩: ٧؛ ٢صم ٥: ٢)؛ نفس التعبير موجود بمغاير صوتي אֶתְמוֹל (١صم ١٠: ١١). **مس.** لـ مي ٢: ٨ يظهر مُفسدًا بسبب التقسيم الخاطئ للكلمة، فبدلاً مِنْ أن يكون "وَلكِنْ بِالأَمْسِ قَامَ شَعْبِي (וְאֶתְמוּל עַמִּי) كَعَدُوٍّ" [وهو ما تتبناه: ت. س& ف؛ ت. ي. ح؛ ت. ك. ح؛ ت. إ. ش]، يجب أن يقول النص "لكنكم كعدوٍّ تقومونَ على شعبي (וְאַתֶּם לְ עַמִּי)"؛ هذا التغيير الثانوي للنص الثابت يتبناه BHS, *HALAT*, RSV؛ ت. م، إلخ.

٣. الظرف שִׁלְשׁוֹם يُستخدم ٢٤ مرّة، دائمًا بالارتباط إمّا مع תְּמוֹל (#٩٤٥٣) أو אֶתְמוֹל، ليُعني فيما مضى أو سابقًا، وبمعنى آخر، قبل اليوم المُتكلّم عنه (خر ٥: ٨؛ ١صم ٤: ٧؛ را ٢: ١١). إن التعبير مُستخدم مع حرف الجر الإستئصاليّ מִן (#٤٩٤٦) للكلام عن الوقت السابق عن الحاضر (خر ٢١: ٢٩، ٣٦؛ تث ٤: ٤٢؛ ١٩: ٤، ٦؛ يش ٣: ٤؛ ٢٠: ٥؛ ١صم ١٠: ١١)؛ وهو مُستخدم مع حرف الجر כְּ (#٣٨٦٩) لمُقارنة أو تغاير مع وقت سابق (تك ٣١: ٢، ٥؛ خر ٥: ٧، ١٤؛ يش ٤: ١٨؛ ١صم ١٤: ٢١؛ ١٩: ٧؛ ٢١: ٥ [٦]؛ ٢مل ١٣: ٥). ويُستخدم مع الأداة גַּם (#١٦٨٥) لمُساواة الوقت السابق بالحاضر (خر ٤: ١٠؛ ٢صم ٣: ١٧؛ ٥: ٢؛ ١أخ ١١: ٢).

مس. به שִׁלְשׁוֹם في أم ٢٢: ٢٠، حيث تم ترجمته بصورة تقليدية سابقًا، أو في السابق. فإن كانت هذه هي القراءة صحيحة، فإنها ستكون الحالة الوحيدة حيث يظل الظرف وحدَهُ (قا؛ ت. س& ف). في **مس.** هذا اللفظ يُنطق שָׁלִשִׁים، الذي يُترجم تقليديا أشياء ممتازة، لكنٍ في كل حالات الورود الأخرى نجد الكلمة تشير إلى موظف. تُصحح NIV + ت. ك. ح؛ ت. م؛ ت. إ. ش؛ ت. ي. ح هذا إلى שְׁלֹשִׁים، لتعني ثَلاثِينَ، بإدراك أن هذا يتوازى بشكل ما مع الأقوال الثلاثون للعمل المصري المُسمى تعاليم أمينوفيس *Instruction of Amenemope*

ب - ت في العبرية الأحداث אֶמֶשׁ ترد كأسم بمعنى الغسق، مساء أو هبوط الليل، وفي **تلم.** توجد كظرف بمعنى ليلة أمس أو هذا المساء (Jastrow, 79). إن الكلمة אֶתְמוֹל يُوجد في تلم. و **أرم.** في **ترج.** (خر ٤: ١٠)، بمعنى أمس أو في مناسبة سابقة (Jastrow, 61, 138).

يوم: ← בֹּקֶר [*bōqer*[2]] (صباح، مطلع الفجر، #١٣٣٢)؛ ← יוֹם [*yôm*[1]] (نهار، يوم، يوم آخروى، اليوم، #٣٤٢٧).

البيبلوجرافيا

THAT 1:716; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, 1989, 413; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 330-31; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 396; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT X/3, 1982, 1209-10, 1223-24.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٦٢٢ (אֱמֶת [*'ᵉmet*]، حق، صدق، أمانة، وفاء) ← #٥٨٦

623	אַמְתַּחַת

אַמְתַּחַת [*'amtaḥat*]، **اسم.** صُرَّة، كِيسَ؛ عِدْلِ، شِوَال (#٦٢٣).

ش. أ. ق أكد. *matāḫu*، كيس، يحمل؛ **سام.** *'emtāt*، كيس؛ **أرم.** מְתַח، تَحمَّل، يَحْمِل، يَرْفَع.

ع. ق الاسم. يرد ١٥ مرّة وفقط في قصة يوسف (تك ٤٢: ٢٧ – ٤٤: ١٢). فهو يصف العِدْلِ لحَمْل الحبوب الذي وضع فيه يوسف أموال اخوته، مُرجعاً أباه إليهم وهو ما أدهشهم حيَّرهم أفزعهم جدًا. والكلمة ليس لها أي مغزى لاهوتي. وهي متميزة بشكل واضح عن שַׂק في تك ٤٢: ٢٧، لكنها تُشير إلى نفس الكيس القماشي. يُساوي جرينفيلد Greenfield (92) هذه الكلمة مع מַשָּׂא، حِمْل، حمولة (← #٥٣٦٢).

جوال: ← אַמְתַּחַת [*'amtaḥat*] (صُرَّة، كِيسَ؛ عِدْلِ، شِوَال، #٦٢٣)؛ ← שַׂק [*śaq*] (جوال، قماش الجوال، #٨٥٦٦)

حمل، عبأ، وزن: ← אַמְתַּחַת [*'amtaḥat*] (صُرَّة، كِيسَ؛ عِدْلِ، شِوَال، #٦٢٣)؛ ← טען [*ṭ'n*[2]] (عبأ؛ #٣٢٥٠)؛ ← טֹרַח [*ṭrḥ*] (حمل، عبأ، #٣٢٦٧)؛ ← יָהַב [*yᵉhāb*] (حمل، رعاية طفل، #٣٣٦٥)؛ ← כִּנְעָה [*kin'â*] (صرة، حمل، #٤٠٤٥)؛ ← מַשָּׂא [*maśśā'*[2]] (حمل، حمل، #٥٣٦٢) ← נטל [*ntl*] (يحمل، يزن،

#٥٧٤٧)؛ ← נשׂא [nśʼ] (يرفع، يرفع عاليًا، يعفو عن، يحتوي على، يُعلى نفسه، #٥٩٥١)؛ ← סבל [sbl] (يحمل، يحمل حمل، #٦٠٢٢)؛ ← עמשׂ / עמס [ʻmś/ʻms] (يحمل حمل، يعبأ، #٦٦٧٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:849-55; J. C. Greenfield, "The Etymology of אַמְתַּחַת" *ZAW* 77, 1965, 90-92.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

627	אנה

אנה [ʼnh ¹]، **قل.** رثى، ناح (#٦٢٧)؛ אוֹנִי [ʼônî]، **اسم.** نوح (#٢٣٠)؛ אֲנִיָּה [ʼanîyyâ]، **اسم.** حَزَنٌ، أنينٌ (#٦٤٠) תַּאֲנִיָּה [taʼaniyyâ]، **اسم.** نَوْحٌ، (#٩٣٠٢).

ش. أ. ق الفعل قد يُشهَد في **أوغا.** (Aistleitner, 304) وفي رسائل **تل عما.** (a-un-nu 116, 11). ويرد الفعل ʼny في **ع. ج. ق. عبر.** אָנָה الشبيه في الشكل والمعنى قد يُشهد بشكل واسع: **أكد.** *anah* (تَنهّد)؛ و **عرب.** أنَّ (تأوَّه، أنين)، و نَاحَ (رثى)، نَحَّ (سعال، تردد صوته في صدره). في **أوغا.** يرد الاسم *anh* في (*KTU* 1.17 i 18) Aqhat لوَصف تنهد دانيل Danel لأنه ليس له ابن (قا؛ ، נְהָה ،אֲנָחָה נַהֲהָה مز ٦: ٦ [٧]). الفعل אָנַן (عد ١١: ١؛ مرا ٣: ٣٩) قد يكون أيضًا شبيه في المعنى، ويرد في **أكد.** (-un ninu) بمعنى تَنهدة، في **عرب.** (أنَّ، و هَنَّ [ومنها الهَنَّانَة: التي تبكي وتئِنّ]) تَعني يَشتكي؛ وفي **تيجرية.** بمعنى يتأوه مِنْ الأسى. الاسم. **أوغا.** *ʼun* (حِدَاد) يرد في رثاء بعل Baal، (*KTU* 1.5 vi 15). اختلافات الكلمات العديدة ذات العلاقة (*ʼnh, ʻnh, ʻnn, ʻnq, nʼq, nhq, nhg, nhm,* *nhh*) قد تكون نتيجة المُحاكاة الصوتية أو الاستخدام المجازي للصيحات الحيوانية (*THAT* 2:570).

ع. ق ١. الفعل. אָנָה يرد في إش ٣: ٢٦، الآية عن مدينة أورُشَلِيم حيث مِنْ الصعب نوعًا ما أن تتصل بسياق الحكم ضدَّ نساء أورُشَلِيم (٣: ١٦ – ٤: ١). قد تكون نساء أورُشَلِيم أيضًا استعارة لمصير المدينة، أو أن الحكم ضدَّ المدينة مَدخل (٣: ٢٦) لتزويد الإستعداد للمصير المُخيف للنساء (٤: ١). في أي حال مِنْ الأحوال، أنين أبواب المدينة يُصور بشكل تعبيري سقوط المدينة، ومعنى אָנָה ليس هناك مِنْ شك بأنه هنا مُرادف للفعل الشائع אָבַל (يَنْدب). بالضبط نفس جمع الفعل الذي يرد في ١٩: ٨، حيث صيّادو مِصْر يئنون ويَنْدبونَ.

٢. الاسم. תַּאֲנִיָּה، نَوْحٌ، يرد مع אֲנִיָּה، حَزَنٌ، أنِينٌ، في إش ٢٩: ٢ و مرا ٢: ٥ في التعبير عن الحزن لخراب أورُشَلِيم، يعتبر أكثر المفسّرين هذا التراصف كتشديد. الاقتراح بأن אֲדָמָה (أرْض) يجب أن تُصحَحَ إلى אֲנִיָּה، حَزَنٌ، في إش ١٥: ٩ غير مقنع لأن به الكثير مِنْ المجاهيل في ذلك السياق. الاسم. אוֹנִי يرد كجزء مِنْ الاسم الذي تُطلقه راحيل على ابنها בֶּן־אוֹנִי قَبلَ أنْ تفيضَ رُوحُها بعد الولادة (تك ٣٥: ١٨). يَتغايرُ هذا الاسم بمهارة مَع בֶּן־יָמִין (ابن الحظ السعيد). في تث ٢٦: ١٤ אוֹנִי يُعيّن وقت الحداد أثناء الطعام وهم دنسون ولا يُمكن أن يستخدم للعشور؛ على أية حال كريجي Craigie، ومن بعده فوهرير Fohrer، يأخذان هذه لعرض قوَّة الاسم (אוֹן)، للإعتراف بأن الطعام لم يُنتج بقدرته الذاتية (323). يُحذر هوشع النبي بأن إسْرَائِيل سيأكل طعامًا نجسًا في آشور الذي يشبه خبز الحَزن (هو ٩: ٤)؛ إنَّ الصيغة، على أية حال، غير عادية (אוֹנִים)، وقد تكون تلك الكلمة صيغة جمع غير طبيعي مِنْ الكلمة للشر (אָוֶן)، وهكذا يُنتج النبي مُحاكاة ساخرة على خبزِ الوجود المقدس (פָּנֶה) وאָוֶן وقد يكون إشارة إلى الأوْثان (,Andersen and Freedman 526-27).

٣. تَضمَّن طقوسُ المناحة نواح صاخب، وإهمال مظهر الشخص، وتغطية الجزء الأسفل مِنْ الوجه، والمشاركة في وليمة الجنازة (حز ٢٤: ١٧ - ١٩). هذا النوع مِنْ التحريف كان تعبيرًا ثقافيًا عن الحزن قبيل العودة للحياة الطبيعية. كما كانت هناك طقوس معينة للحلاقة والتمزيق كانت تُمارس في النوح (أي ١: ٢٠؛ إر ١٦: ٦)، لكن بعض مِنْ هذه قد أدين بسبب ارتباطها بالوثنية الباقية بها (لا ١٩: ٢٧ - ٢٨؛ تث ١٤: ١). الندب على إل El بعد موت Baal يصف التمزيق بين تشكيلة مناسك الحداد (*KTU* 1.5 vi 15-19)، وفي Aqhat تضرب النساء على صدورهن ويُمزِّق الرجال أنفسهم في المناحة (*KTU* 1.19 iv 10-13). كما كان هناك تقديم الطعام للموتى والذي قد يشير إلى تَقْدِمَات الطعام الموضوعة في المقبرة كنوع لتأكيد استمرارية الحياة والتودد للموتى (تث ٢٦: ١٤؛ de Vaux 1:60)؛ كريجي Craigie، على أية حال، يُفضِّل أن يأخذ ذلك كإشارة إلى ممارسة التَقْدِمَات لـ بعل Baal الموصوف هنا كـ "كالشخص الميت" (Craigie, 323). المراسم الجنائزية الرئيسية كانت عبارة عن البكاء الحاد المتوالي بالنواح والندب (عا ٥: ١٦)، الذي يُمكن مقارنته بصياح الثعلب أو النعامة (مي ١: ٨). خدم الرثاء كلاً مِنْ الحاجة الروحية والعاطفية، ليس فقط في التعبير عن الحزن لكن الخسارة التي يمثلها الموت. إن تعليق الرثاء مِن قِبل حِزْقِيَال في وفاة زوجته مذهلاً لدرجة أنه يُطلِق إنذارًا في الرسالة المُمَثّلة في الحدث (حز ٢٤: ١٥ - ١٨). (← رثاء: لاهوت)

ب. ت الفعل אָנָה موجود في **عبر. مت.**، و **أرم.**، و **مند.**،

بمعنى التَنَهُّد؛ وهو يرد في **هِتْبَعِّيل**. في سي ١٢: ١٢؛ ٢٥: ١٨؛ ٣٠: ٢٠. الفعل אָנַן يَرِد أيضًا في **عبر. مت.**، و **أرم.**، و **سريانية.**، بمعنى الحُزن؛ الاسم. *'nnym* (حزن، أسى) يرد في سي ٤١: ٢.

عويل، مناحة: ← אבל [*'bl* ¹] (نوح، يتبع طقوس المناحة/ الحداد، #٦١)؛ ← אנה [*'nh* ¹]، رثى، ناح، #٦٢٧)؛ ← בכה [*bkh*] (يبكي، يندب، #١١٣٤)؛ ← דמע [*dm'*] (يذرف الدمع، #١٩٦٣)؛ ← זעק [*z'q*] (يطلب العون، يدعو إحتشادا للحرب، يطلق صرخة مرّة، #٢٤١٠)؛ ← נָהָה [*nhh* ¹] (عويل، #٥٦٢٩)؛ ← ספד [*spd*] (صوت العويل، ينوح، #٦١٩٩)؛ ← קדר [*qdr*] (يُظلم، ينوح، #٧٧٢٢)؛ ← קִינָה [*qînâ* ¹] (لحن جنائزي، #٧٨٠٦)؛ ← **عويل: لاهوت**

البيبلوجرافيا

J. Aistleitner, *WUS*, 1963, 304; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB 24, 1980, 526-27; H. Cazelles, "Sur un rituel du Deutéronome," *RB* 55, 1948, 54-71; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976, 229-30, 323; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 227; J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary, 1990, 308; C. Rabin, "Etymological Miscellanea," ScrHier 8, 1961, 386-87; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 1:59-61; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT X, 1:147-48; 3:1098.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

628 אנה

אנה [*'nh* ³]، **بيعّل.**، **بُعّل.** حَدَثَ؛ **هِتْبَعِّيل.** يبحث عن فرصة (#٦٢٨)؛ תַּאֲנָה [*ta'ªnâ*]، **اسم.** فترة مَوْسِم التَّزاوُج (ترد ١.؛ إر ٢: ٢٤، (#٩٢٩٩)؛ תֹּאֲנָה [*tō'ªnâ*]، **اسم.** اعتذار، مناسبة (ترد ١.؛ قض ١٤: ٤، #٩٣٠١).

ش. أ. ق يُشهد الجذر بشكل واضح فقط في **عرب.** أَنَى *'anay*، قَرُبَ (حان الوقت).

ع. ق يرد هذا الفعل ٤ مرات فقط. **بيعّل.** (خر ٢١: ١٣) و **بُعّل.** (مز ٩١: ١٠؛ أم ١٢: ٢١) ليُبَيِّن "السماح بحدث" أمّا **هِتْبَعِّيل.** المفرد فيعني "يَتَحَرَّش (في المعركة)" (٢مل ٥: ٧؛ قا؛ *HALAT* 68). كلا الاسمين المتشابهين يردا مرّة واحدة ويشيرا إلى مناسبة فترة مَوْسِم التَّزاوُج عند الحيوان (في الاستثارة) (תַּאֲנָה، إر ٢: ٢٤) أو يَلْتَمِسُ سَبَبًا للمجابهة (תֹּאֲנָה، قض ١٤: ٤).

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [*'nh* ²] (حَدَثَ، #٦٢٨)؛ ← הוה [*hwh* ²] (يصبح، #٢٠٩٣)؛ ← היה [*hyh*] (يكون، يصبح)، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [*y'd*] (يوعد، يظهر، يأتي، يلقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [*ng'*] (يلمس، يصيب، #٥٥٩٥)؛← פגע [*pg'*] (يواجه، يهجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגש [*pgš*] (يلقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [*qdm*] (يكون قبل، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [*qr'* ²] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [*qrh* ¹] (يحدث، يبني، يوجه، يختار، #٧٩٣٦)

٦٣١ (אָנוּשׁ [*'ānûš*]، مُسْتَعْصٍ)، ← ٥٣١

632 אֱנוֹשׁ

אֱנוֹשׁ ¹ [*'ᵉnôš* ¹]، ناس، أُناس، رجل واحد، رجال، أصدقاء موثوق فيهم (#٦٣٢).

ش. أ. ق الاسم. شبيه في الشكل والمعنى مع **أوغا.** *anš*، و **أكد.** *nišū* ("ناس")، و *nišūtu* ("قريب"). وراء الاسم **عبر.** يكون الفعل אָנַשׁ، يَضعُف، يَمرض، واهن (قا؛ **أكد.** *enesu*). אָנַשׁ يظهر فقط في **نِفْعَل.** "وَضَرَبَ الرَّبُّ الْوَلَدَ الذِي وَلَدَتْهُ امْرَأَةُ أُورِيَّا لِدَاوُدَ فَثَقُلَ (فَمَرِضَ)" (٢صم ١٢: ١٥). كُلّ الحالات الباقية للفعل. في **قَل.** اسم مفعول مبني للمجهول (אָנוּשׁ)، بمعنى "عُضال، عديم الرجاء" (إش ١٧: ١١؛ إر ١٥: ١٨؛ ١٧: ٩؛ ٣٠: ١٢، إلخ).

ع. ق ١. الاسم. يرد ٤٢ مرّة في ع. ق، ٢٥ مرّة منها **أرم.** אֱנָשׁ (عز ٤: ١١؛ ٦: ١١، وكثيرًا في دا ٢ – ٧). التوازي אֱנוֹשׁ/ בֶּן אָדָם ("إنسان"/ "ابْنُ آدَمَ") يرد في أي ٢٥: ٦؛ مز ٨: ٤ [٥]؛ ٩٠: ٣؛ إش ٥١: ١٢؛ ٥٦: ٢. ويرد التوازي אָדָם/ בֶּן אֱנוֹשׁ في مز ١٤٤: ٣. يرد ببساطة، אֱנוֹשׁ/ אָדָם في إش ١٣: ١٢. وأخيرًا، يتوازى אֱנוֹשׁ مع גֶּבֶר مُشتقًا مِنْ أسئلة اليفاز البلاغية الشهيرة (أي ٤: ١٧ [وقا؛ ١٠: ٥] – "أَالإِنْسَانُ (אֱנוֹשׁ) أَبَرُّ مِنَ اللهِ؟ أَمِ الرَّجُلُ (גֶּבֶר) أَطْهَرُ مِنْ خَالِقِهِ؟") ليس هناك أيّة حالاتَ حيث يُستخدم في التوازي مع אִישׁ فهذه التوازيات تقترح بأنه مِنَ المحتمل عدم وجود أيّة إختلافات رئيسية في المعنى أو فارق دقيق بين אֱנוֹשׁ و אָדָם.

٢. المناسبة الوحيدة حيث تُستخدم אֱנוֹשׁ للإشارة إلى شيء بدلاً مِنْ شخص إش ٨: ١. حيث يُخبر يَهْوَهْ يُخبر إشَعْيَاء قائلاً "خُذْ لَكَ لَوْحًا كَبِيرًا، وَاكْتُبْ عَلَيْهِ بِحُرُوفٍ وَاضِحَةٍ (בְּחֶרֶט אֱנוֹשׁ)." القراءة الحرفية "بِقَلَمِ إنْسَان/ رجل". وهذا غير واضح، على أية حال، ما يُعْنِيهَ بالضَبط بقلم عادي/ صالح (قا؛ تث ٣: ١١، حيث التعبير בְּאַמַּת־אִישׁ ["ذِرَاع رَجُل"] يشير للمقياس المعياري في تمييز بالتغاير مع الذراع الملكي.)

٣. אֱנוֹשׁ يرد كثيرًا جدًا في أي (١٨ مرّة)، و مز (١٣

مرّة)، و إش (٨ مرات)، وفي الغالب كلها نصوص شعرية. لقد لاحظنا أكثر تكرار الكلمات مثل אָדָם وאִישׁ للاشارة إلى "رجل" في أسفار موسى الخمسة، لكن אֱנוֹשׁ تظهر في التوراة مرّة واحدة فقط، في تث ٣٢: ٢٦، مرّة أخرى نصًّا شعريًا.

٤. ترد مرتين لتحمل معنى "أصدقاء (موثوق فيهم)" للإشارة إلى אֱנוֹשׁ، وهذه المرّة الوحيدة مُستخدمة مِنْ قِبل إرْمِيَا (٢٠: ١٠)، "كُلُّ أَصْحَابِي (כֹּל אֱנוֹשׁ שְׁלוֹמִי [كُل رجل سلامِي])". ورغم أنه يستخدمه بصورة تهكمية، لـ "أَصْحَابِه" الذين يريدون أن ينتقموا مِنْ إرْمِيَا! نفس خيبة لأمل والرثاء يسمعا مِنْ قِبل ناظم المزامير (مز ٥٥: ١٣ [١٤]).

٥. بينما ليس هناك شك أن אֱנוֹשׁ مُشتق مِنْ فعل بمعنى "يَضعُف، واهن،"، وهذا لا يعني أنه كل مرّة يُستخدم في ع. ق، يُشدد على الوهن أو الضعف البشري، وهو مُستخدم أكثر مِنْ אָדָם دائمًا ليؤكد على الإنسان الفاني أو الزائل. هكذا، سيكون مِنْ غير اللائق أن ترجع אֱנוֹשׁ بشكل ثابت كـ "ضعيف" أو "شخص واهن".

٦. للتأكيد، هناك بعض الفقرات التي توظف هذه الكلمة للكلام عن المشاق البشرية في الحياة (أي ٧: ١)، تُطلعنا على مدّة خدمته على الأرْضَ (مز ١٠٣: ١٥؛ إش ٥١: ١٢)، اليأس (أي ١٤: ١٩)، وإنعدام إدراك الحكمة (أي ٢٨: ١٣)، ووجوده يشبه الرِّمَّة أو شبه الدودة (أي ٢٥: ٦)، والوضاعة أمام الله (أي ٤: ١٧؛ ٣٣: ١٢)، وهلم جرا.

٧. مِنْ الناحية الأخرى، مز ٨: ٤، ٥ [٥، ٦] يُذكّرنا بأن الله قد خَلِقَ אֱנוֹשׁ "وَتَنْقُصَهُ قَلِيلاً عَنِ الْمَلاَئِكَةِ، وَبِمَجْدٍ وَبَهَاءٍ تُكَلِّلُهُ". يقترح أَلِيهُو (أي ٣٢: ٧ – ٨) لأيُّوب بأن البصيرة والحكمة يتواجدان ليس فقط في الإستماع للمسنيين (ع. ٧) لكن مِنْ البصيرة المتواجدة داخل الروح الإنسانية (רוּחַ־הִיא בֶאֱנוֹשׁ) مِنْ قِبل روح الله (ع. ٨).

٨. في دَانِيآل אֱנָשׁ هي كلمة أرم. عادية لـ "إنْسَانٌ" (٢: ١٠؛ ٣: ١٠؛ ٤: ١٦ [١٣]؛ ٥: ٥؛ ٦: ١٢ [١٣]؛ ٧: ٤). بصورة متكررة، سواء ضمنيًا أو بشكل صريح، אֱנָשׁ متعارض مع "الإله" (٦: ١٢ [١٣])، مع الحيوانات (٤: ١٦ [١٣])، أو مع الممالك البشرية مقابل مملكة الله (٤: ٢٥، ٣٢ [٢٢، ٢٩]؛ ٥: ٢١).

ب. ت/ ع. ج بينما يوجد خلاف بالتأكيد حول أسبقيات التعيين الذاتي المتكرر للمسيح "ابن الإنسان"، فإن الاجماع المتزايد وراء ذلك هو التعبير الدَانِيآلي "ابن لإنسان"، الذي يقترب مِنْ القديم الأيّام ويُعطي سلطانًا، مجدًا، وقوّة ذات سيادة. في أرم. الورود الأسبق لـ בר אנש/ אנוש هو في منتصف القرن الثامن ق. م Sefire Stele III، سطر ١٦: בכל מה זי ימות בר אנש، "بأية طريقة سيموت الإنسان". فيما عدا دا ٧: ١٣، الورود الآخر الوحيد للعبارة، سابقًا للقرن الثالث م.، مِنْ تك. ٢١: ١٣ (القرن الأول ق. م)، "الذي لا يُمكن لإنسان أن يحصيه" (די לא ישכה כול בר אנוש לממניה).

ذكر: ← [1] אָדָם [’ādām [1]] (آدم، بشر، #١٣٢)؛ ← אִישׁ [1] [’îš [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← אֱנוֹשׁ [1] [’ᵉnôš [1]] (رجال، رجل واحد #٦٣٢)؛ ← אֲשִׁישׁ [’āšîš] (رجل، #٨٦١)؛ ← גֶּבֶר [1] [geber [1]] (شاب، #١٥٠٥)؛ ← זָכָר [zākār] (ذكر، #٢٣٥١)؛ ← מְתִים [mᵉtim [1]] (رجال، شعب، #٥٤٩٣)؛ ← נַעַר [2] [na‘ar [2]] (ولد، #٥٨٥٣)

أنثى: ← אִשָּׁה [’iššâ] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבִירָה [gᵉbîrâ] / גְּבֶרֶת [gᵉberet] (سيدة، ملكة، معلمة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה [1] [na‘ᵃrâ [1]] (فتاة، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [nᵉqēbâ] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [pilegeš] (سُرية، # ٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [šiddâ] (سيدة، #٨٧٢١)

البيبلوجرافيا

TWOT 1:59; M. Dietrich and O. Loretz, "ANŠ(T) und (M) INŠ(T) im Ugaritischen," *UF* 9, 1977, 47-50.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

אנה	634

אנה [’nh]، **نفعَل.** تَنَهَّد، يَئِنُّ (#٦٣٤)؛ אֲנָחָה [’ᵃnāḥâ]، **اسم.** تَنَهُّد، أنين (#٦٣٥).

ش. أ. ق **عبر.** ما بعد **كت.** و **أرم.**، و **سريانية. فل.مسيحية.**؛ و **مند.** كلها تُظهر الفعل، *’nḥ*، تَنَهَّدَ، كما في **أوغا.** (*’nḥ*)، مع **أكد.** *anāḫu*، بمعنى يئن. يربط *HALAT* أيضًا بـ **عرب.** "أَنَّةٌ"، تَأَوَّه، "أَنَّا"، صوت بتوجّع و "أنانٌ"، الكثير الأنين. في **تلم.** و **ترج.** يُشهد الاسم.

ع. ق ١. يُعبِّر الفعل عادةً عن استجابة سلبية وشديدة نحو ظروف فظيعة، متوقعة أو فعلية، غالبًا تُوَاجه كقضاء الله (أم ٢٩: ٢؛ إش ٢٤: ٧ – ٨). الرثاء على أورُشَلِيم الساقطة يستحوذ تقريبًا على نصف استخدام هذه الكلمة (مرا ١: ٤، ٨، ١١، ٢١، ٢٢). تَنَهُّد حِزْقِيَال يعبر عن حزنه على هلاك أورُشَلِيم الوشيك (حز ٢١: ٦ [١١]؛ قا؛ ٢١: ٧ [١٢]). وتُعلن النبوءات بالهلاك عن استجابة الأنين لخراب الأرْضَ في يد يَهْوَهْ (إش ٢٤: ٧) وتَئِنُّ الْبَهَائِمُ لنقص المرعى في كارثة الجراد (يو ١: ١٨).

٢. المواقف الأخلاقية الموبَخة توضح هذا الردّ أيضًا. أقلية

في أُورُشَلِيم المنكوبة تتفاعل مع التنهدات للظلم الواقع فيها (حز ٩: ٤). باستجابة مماثلة، أورُشَلِيم المنتصرة تتحول عن معذبيها في الخزي (مرا ١: ٨). الشعب يستجيب شفهيًا لحكم الأشرار بتنهدات وتأوهات (أم ٢٩: ٢).

٣. الطبيعة الدقيقة لهذه الاستجابات الحادة ليست واضحة. خر ٢: ٢٣ هو الأكثر غنىً بالمعلومات المفيدة، حيث يصف الفعل استجابة إِسْرَائِيل للعمل الإجباري الذي وضعوا تحته وأضعفهم. وبجمعه هنا مع זָעַק، يصرخ، שַׁוְעָה، استغاثة، נְאָקָה، وَتَنَهَّدَ، وموازي مع الصراخ، الأنين أو الشكوى والتي تعني على الأرجح تنهدة مسموعة بدرجة أقل؛ التنهد ربما مقتصرة على **هِتْبَعِّيل**. (فقط في سي).

٤. الاسم. אֲנָחָה يعكس المدى الدلالي للفعل. (انظر Waltke and O'Connor, *IBHS* 5.3، على الصيغة) في أغلب الحالات، الترجمة يتنهد/ تنهد ليست قوية بدرجة كافية. سب تترجم بثبات مع στεναγμός (ي5099) أو στενάζειν، أنين، شكوى. أنين אֲנָחָה أيُّوب يأتي كرد على أعباء الحياة ويوازي للنواح أو التنهد (٣: ٢٤). تسرق آهات باروخ في مشهد كتابة نبوءة إِرْمِيَا تسلب الراحة مِنْ باروخ (إر ٤٥: ٣؛ قا؛ مز ٦: ٦ [٧]). אֲנָחָה يُدعى الرد المُستدعى مِنْ غزوات بَابِل (إش ٢١: ٢).

٥. אֲנָחָה تُسمى أيضًا تَنَهُّد صلاة مُعذَّب. وارتبط بالبكاء والضيق المطوّل، هذا الأنين نفسه يُتعب ناظم الترانيم (مز ٦: ٦ [٧]؛ قا؛ إر ٤٥: ٣). نفس الشيء قد يكون واقع أيُّوب مع شكواه المُرّة (أي ٢٣: ٢، يأخذا **مس**. "ثقلت يدي مِنْ تَنَهُّدِي. لإظهار الإعياء، وتُقاوم التصحيح الذي خلف NIV، **سب، بشيطة**، وفي ت. إ. ش، ت. ك. ح، ت. م؛ فيما توافقت ت. ي. ح مع **مس**. فيما اتخذت ت. س& ف موقفًا منفردًا بترجمتها "ضَرْبَتِي أَثْقَلُ مِنْ تَنَهُّدِي"). والمُصاب بالتَّنَهُّدِ يقلّ جُهده فيصير جِلْدًا عَلَى عَظْم (مز ١٠٢: ٥ [٦]، NIV، ت. إ. ش) وهو مرتبط، كما في إي ٣: ٢٤، بالصراخ العالِ، النواح (שְׁאָגָה، عادةً زائير أسد [راجع ت. ي. ح) في صلاة الحيارى (مز ٣٨: ٩ [١٠]). هذا الالتماس المحزن، قد يكون أحيانًا غير ملفوظ، مُنسَكِب مِنْ قلب عليل (مرا ١: ٢٢ ويُعبر عن حزن عميق (مز ٣١: ١٠ [١١]). الوعد بأن هذه التنهدات ستهرب متى بزُغَ خلاص الله مِنَ الضيق الذي يُنتِجُ هذه الصلاواتِ المُنهكةِ (إش ٣٥: ١٠؛ ٥١: ١١).

ب. ت في سي. الفعل **هِتْبَعِّيل**. يُعني يَتحسَّر، وربما يَتَأوَّهُ بمَرارة (١٢: ١٢؛ ٢٥: ١٨ [١٧]؛ ٣٠: ٢٠). والاسم. يُسمى الأنين مِنْ القضاء (٤٧: ٢٠) أو ضيق (٤١: ٩). فإن كان لازامًا أن تبقى אֲנָחָה في ١٢: ١٢، فإنها ستحمل المعنى الاستثنائي للتنَهُّد كتحذير (قا؛ P. Skehan, AB 39, 244؛ قا στενάζω (ي5100)، يَشتكي، يع ٥: ٩). الورود في سي ٣٥: ١٩ (*HALAT* 68) مُريب. استخدام אֲנָחָה (**مد.** ٥: ٣٣؛ ٩: ٤) يُحاكي ع ق بالأنين في الصلاة. وثص ١٩: ١٢ انعكاس لـ حز ٩: ٤.

ع. ج ἀναστενάζειν (مر ٧: ٣٤)، στενάζειν (مر ٨: ١٢؛ ٢كو ٥: ٢؛ عب ١٣: ١٧)، و στεναγμός (ي5099، رو ٨: ٢٦) يحمل كثافة مفردات ع. ق.

بتأوُه، يتنهد، يهرّ: ← אנח [*ᵓnḥ*] (يتنهد، يتأوه، #٦٣٤)؛ אנק [*ᵓnq*] (يتأوه، #٦٥٠)؛ ← הֶגֶה [*hāgâ*[1]] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [*hāgîg*] (آهة في الصلاة، #٢٠٥٢)؛ זעק [*zᶜq*] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ נאק [*nᵓq*] (يتأوه، #٥٥٤٣)؛ ← נחם [*nhm*] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח [*nwḥ* [2]] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [*pᶜh*] (تتأوه المَرْأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← שׁאג [*šᵓg*] (يزمجر، #٨٦١٣)

البيبلوجرافيا

TWOT 1:57.

ديفيد تومسن *David Thompson*

٦٣٥ (אֲנָחָה [*ᵓanāḥâ*]، تَنَهُّد، أَنِين)← #٦٣٥

639	אֳנִי

אֳנִי/ אֳנִיָּה [*ᵓoniyyâ / ᵓonî*]، سفينة، أسطول، قَارِبٌ (#٦٣٩، #٦٤١). אֳנִי، مستعمل بشكل جماعي (بمعنى. أسطول) و אֳנִיָּה في صيغة الجمع.

ش. أ. ق ١. أوغا. *ᵓanyt* (قا؛ *ᵓanyt ym* "سفينة البحر" [*RSP* I, 118]; M. Heltzer , *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, 1982, 188-91)؛ أيضًا التفسير الكنعاني في **تل عما.** (*HALAT*, 69).

٢. بالإضافة للإشارات إلى السُفن والشحن بالسفن في الكتاب المقدس (Strömberg-Krantz)، هناك مصادر متنوعة مِنْ نصوص ش. أ. ق، خصوصًا **مصرية.** (Jones; cf. also the tale of Wen-Amun [= *ANET*, 25-29] and the shipwrecked sailor (Linder)، و **أوغا.** والمسمارية (Salonen)؛ لكن التمثيلاتَ البصرية أيضًا (ش. أ. ق ٣) وبقايا أصلية (ش. أ. ق ٤).

٣. إحدى المصادرِ الرئيسيةِ للسُفنِ في ش. أ. ق هو التمثيلاتَ البصرية، مَثل؛ الرسومات المصرية بطيبة التي تُصوِّر سُفنَ سوريةَ (*ANEP*, fig. 111) السفن البنطية لحَتشبثوت ونقوش بارزة آشورية التي تُصوِّر سُفنَ مِنْ طرز فينيقية متنوعة، ومجاذيفِ السفن الحربية الثلاثة مزينة بكباش (*ANEP*, fig. 106) وأفراس النهر بمُقدمة

هيكل السفينة على شكل رأس حصان (*ANEP*, fig. 107). كما تحتوي عملات معدنية فينيقية متأخرة أيضًا على تصاوير لسفن (قا؛ أيضًا الأختام ملاحظة تحت ع. ق ٨). هناك نسخ طبق الأصل لهذه السفن في المتحف البحري في حيفا، إريتس إسْرَائِيل. عُثر مؤخرًا على مشهد بحري تم اكتشافه في دور، يُصوِّر مركبًا بمقدمة برأس البطة وما تم تفسيره كمراسم تعبدية عندما غادرت المركب الميناء (E. Stern, *IEJ* 44 [1-2], 1994, 8-10 and *BARev* 21 [1], 1995, 50-55). كما تُصوُّر النماذجُ الطينية الصغيرةُ المراكبُ، مثل؛ كواحدٍ مِنْ حرفة الملاحة النهرية في أريدو حوالي ٣٤٠٠ ق. م ووَاحِدًا مِنْ دور (Stem, *IEJ* 44 [1-2], 1994, fig. 10).

٤. بالإضافة إلى سفينة خوفو النهرية المكتشفة في حفرة مركب بجانب الهرم الأكبر والسفن المكتشفة حديثًا في الحفر في أبيدوس، لقد كشف علم الآثار البحري (تحت الماء) عن دليل هام في شكل حطام سفينة (مثل؛ عملِ معَهْدِ عِلْم الآثار الملاحيَ في تكساس). ويجب الا نغفل النماذج المكتشفة في الساحل التركي مِنْ القرن الرابع عشر إلى الثالث عشر ق. م (Ulu Burun and Gelidonya). في عام ١٩٨٠ أكتشف كبش عند إشليط (بالقرب مِنْ حيفا، وهي الآن في متحف حيفا البحري) مِنْ النصف الأول مِنْ القرن الثاني ق. م (N. Fawcett, *Akroterion* 39, 1994, 85, Fig. 14). حطام آخر أكتشَفَ في معجان ميخائيل Ma'agan Michael (شمال قيصرية) في ١٩٨٥، مُيزن كسفينة فينيقية تجارية تعود لحوالي ٤٠٠ ق. م. في هذا المقال التركيز على السفن البحرية، لكن يجب مُلاحظة أنه في عام ١٩٨٦ تمَّ اكتشاف هيكل سفينة عمره ٢٠٠٠ سنة نُقب في بحر الجليل (S. Wachsmann, *BARev* 14 [5], 1988, 18-33; cf. W. H. Charlton, *INA* Quarterly 19 [3], 1992, 3-7, 15). وكانت المراسي (D. Haldane, *BA* 53 [1], 1990, 19-24) في الأصل أحجار ضخمة مِنْ كتلة واحدة ذات فتحات. أنهم مصدرًا هامًا مشيرًا إلى الحمولة بالطن/ الطنية كذلك الطرق التي أتُبعَت. في بعض الحالات كانت المراسي نبوتية الشكل بالنسبة للألهة/ كما في حالة بعل الأوغاريتي (O. Keel, IEJ 44 [1-2], 1994, 28, with note 11). إنّ تنقيب الموانئ (مثل؛ في دور، صور، والملاحة القيصرية) مصدرُ معلومات آخرْ.

٥. السفن يمكن أن تكون كبيرة، كالسفن الأوغاريتية التي يمكنها أن تحمل ٢٠٠ طن. في البداية كانت السفن تُبنى بربط الألواح الخشبية معًا لتشكل الهيكل قبل إدخال القوالب. وحوالي عام ٣٠٠٠ قبل الحقبة المسيحية بدأ المصريون بربط الألواحِ عن طريق استخدام جَدَلَة (قا؛ سفينة خوفو) مؤخرًا استُخدمت طريقة النقر واللسان. بقْدر تعلّق الأمر ببناء السفن (قا؛ Steffy and Vinson)، هناك تصوير مُفصَّل حول إغاثة مصرية في مقبرة تي في سقارة يرجع تاريخها لحوالي ٢٥٠٠ ق. م (E. M. Rogers, *INA* Quarterly 19 [3], 1992, 8-11, 13). يستخدم بناءوا السفن أدوات مختلفة (فئوس، أزاميل، مطارق، وحتى الشاقول) للحفر وربط الألواح الخشبية وتثبيتها، وقد سادت حتى فترة القرون الوسطى. والتجويفات (الشقوق) كانت تُقطع إلى الحافات ويتم إدخال الألسنة لتربط بالألواح الخشبية. الوقت الذي قدم فيه الكبش مازالت محل خلاف، لكن يبدو بأن هذا حدث في مكان ما في الانتقال إلى العصر الحديدي (حوالي ١٠٠٠ ق م).

٦. السُفنُ تُدفع للحركة بالمجاذيفِ أو بالأشرعةِ. الأشرعةُ جُعِلتْ مِنْ كتانٍ مصري (قا؛ حز ٢٧: ٧). تُصوُّر بَعْض الحفريات الآشورية حبَال الأشرعة. في ش أ. ق مجداف كبير استخدم للتسيير؛ ودفّة قوية مُلائمة أُدْخلت في العصور الوسطى. في العصور القديمة كانت السفن ترسي بأقرب ما يمكن مِنْ الساحلِ، لكن في الألفية الأولى ق. م غامر الفينيقيون في المحيط الأطلسي. كم المسافة التي قطعوها؟ الجواب على ذلك مازال متنازع عليه - بالقرب مِنْ الحافة الجنوبية لأفريقيا؟). لقد طوَّر الفينيقيون الملاحة الفلكية. وحطام السفن موصوف في النصوص الأوغاريتية وفي الكتاب المقدس (١مل ٢٢: ٤٨ [٤٩]).

ع. ق ١. السياقَ الأولَ تجاريُ، مثل؛ أنشطة سُليمان البحرية ١مل ٩: ٢٦ - ٢٧ (= ٢أخ ٨: ١٨؛ قا؛ ١مل ١٠: ١١ = ٢أخ ٩: ٢١) تُخبر عن أسطول سُلَيْمَان العامل مِنْ عصيون جابر (تلّ الخليفة) في خليج إيلة/إيلات ذاهبًا إلى أوفير (قا؛ *HALAT*, 22-23; *ABD* 5:26-7 [بلاد العرب أو شرق أفريقيا]) لجَلْب الذهب זהב אפר (ذهب أوفير) ترد في* ostracon مِنْ تل كاميل (J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, I, 1971, 17 = G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991, no. 11.002.1). وكان يقود هذه السفن مِن قِبل بحارة ماهرين. ١مل ١٠: ٢٢ (= ٢أخ ٩: ٢١). تتعامل سُفُنِ حِيرَامَ مع אֳנִי תַרְשִׁישׁ، سُفُنَ تَرْشِيشَ، جالبة الذهبَ، والفضة، والعاج، خشب الأبنوس، والقرود، والبابون (J. Gray, *I & II Kings*, 1977, 263 j and 267-68) كلها أساطيل ملكية (قا؛ ١مل ٩: ٢٦ וָאֳנִי עָשָׂה הַמֶּלֶךְ؛ ١٠: ٢٢، אֳנִי תַרְשִׁישׁ לַמֶּלֶךְ). هناك تعارض للتعاون بين سُلَيْمَان وحيرام ٩: ٢٧ دمج الأطقم، لكن ١٠: ٢٢ دمج الأساطيل، بينما ١٠: ١١ يُشير فقط لسفن حيرام.

٢. المجازفات المشتركة تُوصف أيضًا في ١مل ٢٢:

* *. كلمة يونانية ὄστρακον، وهي جمع *ostraka* ὄστρακα، وهي قطع فخارية (أو حجارة) تكون متناثرة عادةً مِنْ زهرية أو أوعية فخارية أخرى. وفي الأركيولجي قد تحوي هذه الشظيات كلمات أو أشكال أخرى مِنْ كتابة قد تُعطي أي فكرة عن الزمن الذي تنتمي إليه هذه الشظية— المحرر.

٤٨ - ٤٩ [٤٩ - ٥٠]. يَهُوشَافَاطُ بنى אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ، سُفُنَ تَرْشِيشَ، ليجلب الذهب مِنْ أوفير، لكن السُّفُنَ تَكَسَّرَتْ (نفعَل، שָׁבַר). أَخَزْيَا مِنَ المملكة الشمالية أراد أن يشترك في مجازفة مشتركة، لكن يَهُوشَافَاطُ رفض. هذا الخبر في ٢أخ (٢٠: ٣٥ - ٣٧ [٣٦ - ٣٧]) مختلف. (قا؛ J. M. Miller, *The Old Testament and the Historian*, 1976, 4)؛ كانت هناك اتفاقية تجارية لبناء أسطول الذي ذهب إلى ترشيش. السفن أيضًا تَحَطَّمَتِ، لكن طِبقًا للمؤرخ هذا كان بسبب نبوءة ضدَّ الاتفاقية.

٣. التعبير الشائع אֳנִי תַּרְשִׁישׁ، سُفُنَ تَرْشِيشَ (*HA-LAT*, 1653a-165; *ABD* 6:332)، التي قد تشير إلى تركيب مُعيَّن للمركب (أسطول NIV السُّفُن التِّجَارِيَّةِ [ت. إ. ش]؛ Strmberg-Krantz, 51: technical term for carriers of high quality: تعبيرًا تقنيًا لناقلات ذات نوعية عالية) كما في إش ٢: ١٦، أو قد يشير إلى الإتجاه، مكان تجاري (قا؛ يو ١: ٣ و Nora inscription; B. Zuckerman, *Maarav* 7, 1991, 269-301؛ على المواقع المقترحة، قا؛ G. W. Ahlstrm, *Maarav* 7, 1991, 41-49 [ليس في أسبانيا!]؛ إش ٢٣: ١٠ يُسمى صور "بِنْتَ تَرْشِيشَ" لاحظ الإختلاف في وصفِ مغامرةِ يَهُوشَافَاطَ: ١مل ٢٢: ٤٨ [٤٩] تقرأ אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ، (NIV أسطولاً تِجَارِيًّا [ت. ك. ح= "سُفُنًا تِجَارِيَّةً" ت. إ. ش])، لكن ٢أخ ٢٠: ٣٧ نجد أن אֳנִיּוֹת אֶל תַּרְשִׁישׁ، السُّفُنُ تَحَطَّمَتِ وَلَمْ تَبْحُرْ إِلَى تَرْشِيشَ، وبمعنى آخر، اسم مكان (NIV "لِلتِّجَارَةِ" [ت. إ. ش).

٤. توظف كلمة سفينة بشكل بارز في قصة يونان (يون ١: ٣ - ٥)، الذي هَرَبَ مِنَ الله وذَهَبَ إلى ترشيش بالسفينة عبر ميناء يافا. يَهْوَهْ، إِلهِ السَّمَاءِ الَّذِي صَنَعَ الْبَحْرَ (ع. ٩، עָשָׂה אֶת־הַיָּם) ومن بيديه السيطرة على البحار (قا؛ خر ١٤ - ١٥؛ مز ٦٥: ٧؛ ٨٩: ٩ [١٠]؛ ١٠٧: ٢٥ - ٣٠)، ارسل عاصفة (רוּחַ־גְּדוֹלָה) على السفينة، وكانت على وشك أن تتناثر حُطامًا. فطرح الملاحون الأمتعة في البحر ليخففوا مِنْ حمولة السفينة فيما كان يونان نائمًا في جوف السفينة (סְפִינָה).

٥. بالاضافة إلى السفن بشكل حرفي، فإن مصطلح السفن والشحن مُستخدم في صيغة البركات واللعنات. في تك ٤٩: ١٣ يُبارك يعقوب سبط زبولون؛ وَهُوَ عِنْدَ سَاحِلِ السُّفُنِ، (قا؛ تث ٣٣: ١٩) (חוֹף אֳנִיּוֹת). سبط دان لم يشترك في القتال مع دبورة وباراق بجَبَل تابور، لكن اسْتَوْطَنَ لَدَى السُّفُنِ، وبمعنى آخر؛ بقي عند الساحل (قض ٥: ١٧)، بينما أَقَامَ أَشِيرُ عِنْدَ الْبَحْرِ (חוֹף יַמִּים) وَعِنْدَ شَوَاطِئِهِ سَكَنَ (מִפְרָץ، #٥١٥٣). في لعنات تث ٢٨ يتم تحذير بني إِسْرَائِيلَ مِنْ أنهم سيعُودون (هفعيل. שׁוּב) إلى مِصْر بالسفِينةِ (ع. ٦٨). تَنُوحُ سُفُنَ تَرْشِيشَ على خراب صور (إش ٢٣: ١، ١٤)، التي تُدعى "بنتَ ترشيش" (نص صعب). تأمن صِهْيَوْن لأن يَهْوَهْ قد حطم هجمات القوات المعادية (i שָׁבַר) كَمَا تَفْعَلُ الرِّيحُ الشَّرقِيَّةُ بِسُفُنِ تَرْشِيشَ (مز ٤٨: ٧ [٨]). دا ١١: ٤٠ يَتَنبأُ على ملكِ الشَّمال بأنه سيُهاجم (שָׁאַר) بالسفن.

٦. الاستخدام المجازي في إش ٢: ١٦، العبارة "سُفُنَ تَرْشِيشَ"، אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ (و שְׂכִיּוֹת؛ قا؛ Strmberg-Krantz, 56-61)، تستخدم للفخر، الذي سيُذَلّ (ع. ١٧) في يوم الرَّبِّ؛ وتُستخدم أيضًا لبَابِل في ٤٣: ١٤ (لكن النص مشكلة). صورة السفينة مُستخدمة في إش ٣٣: ٢١، ٢٣ (צִי אַדִּיר) لوصف ضيق وخلاص صِهْيَوْن. وأورُشَلِيم كسفينة ذات حبال أشرعة مسترخية (חֶבֶל) وسارية (תֹּרֶן، #٩٥٦٨)، سفينة بدون شراع منشور (נֵס كقلاع [#٥٨١٢، قا؛ BDB، 652؛ נֵס ترد أيضًا في حز ٢٧: ١٧]. في صِهْيَوْن المستقبلي سيكون لديها أنهار وجداول واسعة، وبمعنى آخر، يكون مِنَ الصعب الوصول إليها لا يَعْبُرُ فِيهَا אֳנִי־ שַׁיִט، (NIV قَارِبٌ بِمِجْدَافٍ، Strmberg-Krantz, 42: سفينة حربية) مُبحرُ فيها. إنَّ النقطة اللاهوتية هي أن الله سيكون بكل بجَلالِهِ (אַדִּיר) هناك. سُفُنَ تَرْشِيشَ (אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ) هي صورة لمجد صِهْيَوْن (إش ٦٠: ٩). أيام أَيُّوب تمر (חָלַף) كَسُفُنِ الْبَرْدِيِّ (٩: ٢٦: אֳנִיּוֹת אֵבֶה). "سُفُنِ البَرْدِيِّ" يُشارُ إليها أيضًا بالتعبير גֹּמֶא (مصرية. *qm3(?)*، قبطية. *kam*؛ قا؛ *HALAT*, 188b-189a): النوبيون الذين أرسلوا رُسلاً في قَوَارِبَ مِنَ الْبَرْدِيِّ يَرْثُونَ (إش ١٨: ١ - ٢). الأية ١ تحتوي على التعبير צִלְצַל כְּנָפָיִם، الذي قد يشير إلى نوع مِنْ السفن (Strmberg-Krantz, 61-66؛ NIV سفن طنانة). في الأقوال العددية أم ٣٠ تُذكر السفينة بين الأشياء التي تملأ البشر بالرهبة: طَرِيقَ سَفِينَةٍ فِي قَلْبِ الْبَحْرِ (ع. ١٩) الْمَرْأَة الحَكِيمَة في أم ٣١ تُقابل بـ سُفُنِ التَّاجِرِ. تَجْلِبُ طَعَامَهَا مِنْ بَعِيدٍ (ع.١٤، אֳנִיּוֹת סוֹחֵר).

٧. الوصف الأكثر تفصيلاً للسفينة يرد في حز ٢٧ (Good, "Ezekiel's Ship," 79-103; Strmberg-Krantz, 75-151). مدينة صور (قا؛ H. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, 1973) كانت مركز تجاري هام للسفن التي تبحر عبر البحر (ع. ٩ אֳנִיּוֹת הַיָּם؛ قا؛ أوغا. *ʾanyt ym*) الأتية للمُتَاجَرَة.

التعبير אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ يرد أيضًا. صور مَوْصُوفَةُ كسفينة (ع. ٤- ٩): بالأخشاب (לֻחֹתָיִם ع.٥أ) مِنْ سَرْوِ سَنِيرَ، والسارية مِنْ أرز لبنان (תֹּרֶן ع.٥ ب)، والمجاديف مِنْ بلوط باشان (מִשּׁוֹט ع. ٦ أ)، ومقاعد مِنْ عاج (קֶרֶשׁ ع.٦ ب)، وشراع (מִפְרָשׂ ع.٧ أ) مِنْ كتان مطرز مِنْ مِصْر ليكون كراية (נֵס، ع. ٧ أ، قا؛ إش ٣٣: ٢٣)، وغطاء (כִּסָּה؛ NIV مظلات [ت. إ. ش؛ ت. ك.

ح])، إلخ. صور تُلعن. والبحارة سيتركون (יָרַד) السفن (ع.٢٩) ويرثون على دمار صور. النقطة اللاهوتية في حز ٢٧ هي إذلال صور المتغطرسة. تُوصف صور كسفينة، مفتخرة "أَنَا كَامِلَةُ الْجَمَالِ" (ع.٣)، لكن صور سَتُخرَب (שָׁבַר) وستسقط (נָפַל בְּלֵב יַמִּים، ع.٢٧).

٨. أخيرًا، الانتباه يُكرس للسفينة الإلهي. في الترتيلة للخالق (مز ١٠٤؛ قا؛ C. Uehlinger, *Bib* 71, 1990, 499-526) حيث يُدرَج البحر كأحد المخلوقات (قا؛ يون ١: ٩)، والمكان حيث تُبحر السفن (ع.٢٦). ع.٢٦ب يشير إلى حوت اللوياثان الذي خلقه يَهْوَهْ ليلعب فيه. يَرى ويهلنجير Uehlinger إتصالا بين هذه ومقدمات السفن التي على شكل رؤوس حيوانية، والتي اكتشف منها العديد مِنْ النماذج. أولئك اَلنَّازِلُونَ إِلَى الْبَحْرِ فِي السُّفُنِ (مز ١٠٧: ٢٣) عليهم أن يحمدوا يَهْوَهْ على النجاة مِنْ أخطار البحار (ع.٣١)، الذ يقودهم إلى الأمان (מָחוֹז [#٤٦٨٥]، مُلاحظة NIV: "ربما مركز تجاري"؛ **أكد.** *māhāzu*، مدينة أو ميناء [BDB, 562; *HALAT*, 538a: harbor]) . في ع. ق يخلق يَهْوَهْ البحر ويَحمي البحارة، لكنه لا يُقارن أبدًا بسفينة. هذا، طِبقًا لـ أي. جي. برودي A. J. Brody، التطبيق صحيح عن إلهة ش. أ. ق الأخرى (*ASOR* Newsletter 43, 2). ختم إسطواني مِنْ عاصمة الهكسوس أفاريس Avaris (تل الدهبية Tell ed-Dhab'a) يصور إله يضرب (ميَّز كبعل) وسفينة مُبحرة (I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshep and Ba'al*, 1994, fig. 1; Uehlinger, 512-22, fig. 1). نشر إن. أفيجاد N. Avigad (*BASOR* 246, 1982, 59-61; cf. R. R. Stieglitz, *BA* 47 [3], 1984, 139) ختمًا مِنْ القرنين الثامن إلى السابع ق. م الذي يُصور سفينة وبه النقش *'nyhw* ، (G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991, no. 100.730.1) = "يَهْوَهْ سفينتي".

ب. ت تشتمل أسفار المكابيين على معلومات عن السفن في زمن الحرب: في المعاهدة مع الرومان يُشترط بأنّ العدو لَنْ يَكُونَ مجهّز بالسُفنِ (١ مك ٨: ٢٦، ٢٨)؛ يَدْعمُ أسطولِ الجيشَ المصريَ (١مل ١١: ١)، وأن ديمِتريوسَ بنَ سَلوقُسَ قد نَزَلَ في مَرفإِ طرابُلُسَ بِجَيشٍ جَرَّارٍ وأَسْطول (٢ مك ١٤: ١).

ع. ج في ع. ج صورة السفينة مُستخدمةً: الرجاء هو مرساة واللسان كدفة سفينة (عب ٦: ١٩؛ يع ٣: ٤ - ٥).

سفينة، بَحَّار: ← אֳנִי/ אֳנִיָּה [*ºniyyâ / ºnî*] (سفينة، #٦٣٩/ ٤١)؛ ← חֹבֵל [*ḥōbēl*] (بحار، #٢٤٨٠)؛ מַלָּח [*mallāḥ*] (ملاح، بحار، #٤٨٧٦)؛ ← סְפִינָה [*sᵉpînâ*] (سفينة، #٦٢٠٨)؛ ← צִי [*sî*[1]] (سفينة حربية، #٧٤٦٩).

البيبلوجرافيا

ANEP, 31-33; *HBD* 136-38; *IDB* 4:333-35; *IDBSup* 823-24; L. Basch, *Le museé imaginaire de la marine antique*, 1987; G. F. Bass (ed.), *A History of Seafaring Based on Underwater Archaeology*, 1972; BRL 2, 276-79; L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971; idem, *Ships and Seafaring in Ancient Times*, 1994; I. Cornelius, "A Bird's Eye View of Trade in Ancient Ugarit," *JNSL* 9, 1981, 22-25; idem, "The Commercial Relations of Canaan in the Second Millennium B.C.," in *Pillars of Smoke and Fire*, 1988, 21-22; N. Fawcett, "Aspects of Seafaring in the Eastern Mediterranean from the End of the Bronze Age to 480 BC," M.A. Thesis, Stellenbosch, 1993; E. M. Good, "Ezekiel's Ship: Some Extended Metaphors in the OT," *Sem.* 1, 1970, 79-103; M. C. de Graeve, *The Ships of the Ancient Near East*, 1981; D. Jones, *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, 1988; idem, *Boats*, 1995; B. Landstrm, *Ships of the Pharaohs*, 1970; E. Linder, *The Maritime Texts of Ugarit*, Ph.D. dissertation, Brandeis, 1970; idem, "Ugarit: A Canaanite Thallassocracy," in *Ugarit in Retrospect*, 1981, 31-42; T. Säve-Sderberg, *The Navy of the Eighteenth Egyptian Dynasty*, 1946; A. Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien nach sumerischen-akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung*, 1939; idem, *Nautica Babylonica. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung*, 1942; J. M. Sasson, "Canaanite Maritime Involvement in the Second Millennium B.C.," *JAOS* 86, 1966, 126-38; J. R. Steffy, *Wooden Ship Building and the Interpretation of Shipwrecks*, 1994; R. R. Stieglitz, *Maritime Activity in Ancient Israel*, Ph.D. dissertation, Brandeis, 1971; idem, "Long-distance Seafaring in the Ancient Near East," *BA* 47 [3], 1984, 134-42; E. Strömberg-Krantz, *Des Schiffes Weg mitten im Meer. Beiträge zur Erforschung der nautischen Terminologie des Alten Testaments*, 1982; S. Vinson, *Egyptian Boats and Ships*, 1994.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٦٤٠ (אֲנִיָּה [*ªnîyyâ*]، مرثاة)، ← #٦٢٧

٦٤١ (אֳנִיָּה [*ºnîyâ*]، سفينة)، ← # ٦٣٩

643	אָנָךְ

אֲנָךְ [*ʾanāk*]، رصاص، (#٦٤٣)

ش. أ. ق أكد. *anāku* يعني إمّا مِنَ الصفيح أو الرصاص وذات أصل مجهول لكن يبدو أنه لفظ دخيل (*AHw*, 49)، ناقش لاندسبيرجير Landsberger بشكل مقنع بأن ذلك المعنى يَجِبُ أنْ يَكُونَ مِنَ الصَّفيح (285 - 96)؛ حججه استندت على تفسير القوائم المعدنية وإرتباط المعادن بالتعامل التجاري والتجارة.

ع. ق الاسم. يرد فقط في عا ٧: ٧ - ٨ في سلسلة رؤى الحكم. التركيز الوحيد لهذه الرؤية هو الغَرض المُسَمى אֲנָךְ، الذي بيدي الشخص الواقف على (أو على الأرجح قرب) الحائط. ربما يُتَجادل بأن الكلمة تعني علبة (بقدر الامكان مع **أكد.** *anāku*) الذي استخدمه عَامُوس ككناية عن السيف، لكن السياق يبدو غير كافيًا لهذا الرَّبْط. في هذه الرؤية، نمط المحاكمة مقنع، على خلاف تلك التي مع الجنادب/ أسراب الجراد (٧: ١ - ٣) والجفاف (٧: ٤ - ٦)؛ خراب بَيْتِ يَرُبْعَامَ بِالسَّيْفِ يرد في ٧: ٩، لكنه ليس جزءًا مِنَ الرؤية. الرؤية تظهر لتصوير بنَّاء يفحص الحائط بشاقول/ زيج (ميزان خيط يتدلى منه ثقل رصاصي). هذه صورة نبوية شفافة ومألوفة، كتلك التي في ٢مل ٢١: ١٣، حيث إعلان نهاية الشمال هو خط قياسي (קָו) ممتدًا مقابل السامرّة والشاقول (מִשְׁקֹלֶת) مقابل بَيْتِ أَخْآبَ (قا؛ إش ٢٨: ١٧). المراقب على الحائط سيدلي خيطه على الحائط، الذي غالبًا ماديًا سيشتمل على معدن مثل الرصاص.

على أية حال، هذا التفسير التقليدي بعيد جدًا عن اليقين. برانيت Brunet، بعد استنتاج لاندسبيرجير Landsberger للمعنى "صفيح" اقترح تغيير الاستعارة؛ يرى النبي حائط صفيح في وسط إِسْرَائِيلَ، مخزون مِنْ معدن استراتيجي لصناعة الأسلحة ضدَّ إِسْرَائِيلَ، إشارةً إلى الدمار الوشيك للمدينة (93-391). تَقْبلُ هولِيداي Holladay بدون شكٍ استنتاج لاندسبيرجير Landsberger، يناقش بأن معنى **عبر.** אֲנָךְ يَجِبُ أنْ يَكُونَ مستند على **أكد.** لأنه هناك كلمات **عبر.** أخرى للرصاص والصفيح، ويتبع استنتاجات برانيت Brunet لمعنى عا ٧: ٧ - ٨ (94-492)؛ يُقارن هذا بصورة إرْمِيَا النبي أنْ يَكُونَ حائطَ البرونز في وسطِ الشعب (إر ١٥: ٢٠، قا؛ ١: ١٨). يَرْفضُ بول Paul فكرة مخزون الاحتياطي مِنْ معدن استراتيجي، لكن يقبل فكرة حائط الصفيح (35-234)، مُتبعًا رمزية الأنبياء الآخرين. يبني حِزْقِيَال حائط مِنَ الحديد ضدَّ أُورُشَلِيم (حز ٤: ٣)، ليشير إلى المناعة؛ إذًا حيطان البرونز والحديد رموز للقوة، فمِنْ ثَمَّ يرمز الصفيح للنعومة، لعدمِ الجدوى، والهلاكية. يَأخذُ أندرسن Andersen يتخذ مدخلاً مختلفًا تمامًا، يَحْذو حذو التلاعب بالكلماتِ كما في الرؤيةَ التالية (عا ٨: ١ — ٣)، حيث سلة الفاكهة الصيفية (קַיִץ) تشير إلى النهاية (קֵץ) لشعب إِسْرَائِيلَ (59-757). يَقترحونَ ثلاثة معاني مختلفة لـ אֲנָךְ؛ يقترحون بأن الرَّبّ واقفًا بجوار حائط مزجّج أو مُجَصَّص (كما في **فولج.**)، بالصفيح في يده، الذي يشير إلى حزن أو خطأ (استنادًا على استخدام **تلم.** لـ אֲנָךְ) حيث سيضعه الرَّبّ في وسط الشعب.

المعنى رصاص لـ אֲנָךְ مُستَنَدُ فقط على تفسيرِ تخمينيِ مِنْ الصورةِ التي في عَامُوس. هناك الآن إجماع على أن **أكد.** *anāku* يعني صفيح (Paul, 233)، وهذا هو أفضل دليل لغوي للمعنى **عبر.** أبعد مِنْ ذلك، التعبير في عا ٧: ٧ لا يُعبر بصورة طبيعية عن شاقول/ زيج؛ التركيب العبري חוֹמַת אֲנָךְ (حرفيًا حائط مِنْ אֲנָךְ) يَقترحُ حائطًا صَنعَ مِنْ مادةِ خام، ليس حائطًا مصنوعًا مِنْ أداوات مكونة مِنْ مادة خام معينة كثقل الرصاص. قد يكون مِنْ الأفضل أن تُفهم العبارة في عَامُوس على تناظر الرموز النبوية الأخرى (إر ١٥: ٢٠؛ حز ٤: ٣)، كإشارة إلى حائط عرضة للتلف. إن الحكم بوضع حائط مِنَ الصفيح في وسط إِسْرَائِيلَ (عا ٧: ٨) هكذا يُشير إلى ضعفهم، كما في طابوقة/ لبنة حِزْقِيَال التي تحمل تصوير الانهيار الشامل لأسوار أُورُشَلِيم (حز ٤: ١ - ٢). وكما في حائط حِزْقِيَال الحديدي مقابل المدينة المُحاصرة (٤: ٣)، لذا، يقوم الرَّبّ ضدَّ بَيْت إِسْرَائِيلَ بسيف (عا ٧: ٩).

ب. ت الاسم. موجود في **سريانية.**، **مند.**؛ **عرب.**، **اثيوبية.**، أرمنية، سنسكريتية، **عبر. مت.** بمعنى رصاص، واستخدمت بصفة عامة كمجاز مُرسِل لزيج، شاقول (ميزان خيط يتدلى منه ثقل رصاصي).

معادن: ← אֲנָךְ [*ʾanāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*bᵉdîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*ḥelʾâ* ¹] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنَ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* ²] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*maʿᵃbeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* ¹] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* ²] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*ʿōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* ²] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדֹת [*pᵉlādōt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [*ṣwr* ³] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣaʿᵃṣuʿîm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*ṣph* ²] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* ²] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos*, AB, 1989, 756-59; G. Brunet, "La vision de l'étain," *VT* 16, 1966, 387-95; T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, 1990; W. L. Holladay, "Once More, *'anak* = Tin,' Amos VII 7-8," VT 20, 1970, 492-94; B. Landsberger, "Tin and Lead: The Adventures of Two Vocables," *JNES* 24, 1965, 285-96; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991, 233-35; G. V. Smith, *Amos: A Commentary*, 1989, 233-34; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; H. W. Wolff, *Joel and Amos, Hermenia*, 1977, 300.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

645	אנן

אנן [*'nn*]، **هِتْبُولِيل**. يشتكي (#٦٤٥).

ش. أ. ق عرب. عَنَّ، هَنَّ، تنهدة، و **تيجر**. ["عويل جنائزي" [كالبقرة]) يُستخدم هذا الجذر.

ع. ق هذا الجذر (مستخدم مرّتين) يصف شكوى غير مُبررة وتكون برد فعل صوتي مُستاء لمشقَّة أو حكم مُرسل مِنْ قِبل الله (عد ١١: ١). هذا النوع مِنْ الكلام السلبي يُحكم عليه بأنه غير لائق إذا أثم الشخص ويستحق عقاب الله (مرا ٣: ٣٩).

شكوى، تَذَمُّر: ← **אנן** [*'nn*] (يشتكي، #٦٤٥)؛ ← **לון** [*lwn* [1]] (يصرخ، يدمدم، #٤٢٩٦)؛ ← **רגן** [*rgn*] (يتذمر، يشكو، #٨٠٨٧).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:728-37; *THAT* 1:870-72; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968; S. J. DeVries, "The Origin of the Murmuring Tradition," *JBL* 87, 1968, 51-58.

غاري في. سميث *Gary V. Smith*

646	אנס

אנס [*'ns*] ، **قَل**. أُجبر، أرغمْ، كُبِحَ (#٦٤٦).

مستخدم في ع. ق فقط في أس ١: ٨ فيما يتعلّق بطريقة الشرب "بدون ضبط نفس" (NRSV، ت. م) في المأدبة الملكية التي اقامها أَحَشْويرُوش، أو قد تكون "طِبقًا للقانون، ألاَّ يُرغم أحد" (RSV، ت. إ. ش، ت. س& ف). في سلطة مُطلقة، حتى غياب القاعدة يتطلب مرسومًا (D. J. Clines, NCB, 278)! الفعل المطابق في **أرم**.. يظهر في دا ٤: ٩ [٦] وعمومًا في **مشن**.، بمعنى يظلم، يُزعج، يُقلق.

إضطرارُ، إلحاح: ← **אוץ** [*'wṣ*] (ألحَّ، #٢٣٧)؛ ← **אנס** [*'ns*] (أجبر، أرغمْ، كَبحَ، #٦٤٦)؛ ← **נחץ** [*nhṣ*] (يُجبر، #٥٧٢٢)؛ ← **פצר** [*pṣr*] (أجبر، أرغمْ، دُفِعَ، #٧٢١٠)

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

647	אנף

אנף [*'np*]، **قَل**. غَضِبَ **هِتْبَعِّيلْ**.، غَضِبَ، (#٦٤٧)؛ **אַף** [*'ap* [2]]، **اسم**. أنف، وجه، غضب، خياشيم (#٦٧٨).

ش. أ. ق الاسم في **أكد**. هو *appu*؛ و **أوغا**.؛ *'p*؛ و **عرب**. "أنفٌ"، كلها تُحيل للإشتمام (*TDOT* 1:351) الفعل. في عرب. "أَنِفَ"، يَعني يحتقر، يرفض (*TDOT* 1:351).

ع. ق ١. الفعل **אָנַף** يستخدم ١٤ مرَّة؛ وهو يَرد في كلٍّ مِنْ **قَل**. و **هِتْبَعِّيلْ**. باستثناء مز ٢: ١٢، الفعل دائمًا يتخذ الرَّبّ كالمُسنَد إليه. **قَل**. غَضِبَ، يَرد مرّة واحدة في ١مل، ومرّة واحدة في ٢أخ، مرّة واحدة في عز، ٤ مرات في مز، ومرّة واحدة في إش. **هِتْبَعِّيلْ**، احْتَدَمَ غَضَبًا، مُستخدم ٤ مرات في تث، ومرّة واحدة في ١مل، ومرّة واحدة في ٢مل.

الاسم **אַף** يُشتق مِنْ الفعل **אָנַף**. الاسم. هو الشكل الأكثر شيوعًا للغضب موجود في ع. ق. مِنْ الـ ٢٧٧ مرّة للورود، نجد ٢٢٤ مرّة الإشارة إلى الغضب، ويكون المُسند إليه إمّا الرَّبّ أو البشر. تُشير الـ ٥٣ مرّة الأخرى تشير إلى الأنف، الخياشيم، أو الوجه. ١صم ١: ٥ هي استثناء لأنها تشير بوضوح إلى نسبة مضاعفة مِنْ حِصَّة.

٢. المجال الدلالي لـ **אַף** (لمناقشة ممتدة عن الغضب كموضوع لاهوتي، ← غضب: لاهوت).

(أ) الاسم. قد يوجد إمّا في صيغة المفرد، **אַף** أو المُثنَّى، **אַפַּיִם** عندما يشير للأنف، فإن الصيغة المفردة تُستخدم، بينما صيغة المُثنَّى تُستخدم إمَّا للوجه أو الخياشيم— الأخير مُستخدم ٤ مرات (تك ٢: ٧؛ ٧: ٢٢؛ خر ١٥: ٨؛ مرا ٤: ٢٠). إنَّ الاستخدام الأكثر شيوعًا، عندما يكون المحال إليه هو الوجه، لشخص يحنى وجهه نحو الأرْضَ احترامًا (قا؛ تك ١٩: ١؛ ١صم ٢٤: ٨ [٩]).

(ب) الاسم المفرد أو المُثنَّى قد يحمل أيضًا معنى الغضب. في حالتين نجد تداخل معاني الأنف والغضب. في أي ٤: ٩ ومز ١٨: ١٥ [١٦] تُستخدم العبارة **רוּחַ אַף**. تترجم NIV = ت. ك. ح + ت. إ. ش، أي ٤: ٩ كـ "ريح غضبه" بينما مز ١٨: ١٥ [١٦] تترجم "ريح أَنْفِكَ" العبارة تُترجم حرفيًا في مز ١٨: ١٥ [١٦]، بينما تلتقط الترجمة لأيُّوب المعنى التحتي للعبارة. في كلا السياقين مِنْ الواضح أن

النفس مِنْ أنف/ خياشيم الرَّبّ هو تعبير عن غضبه.

الاسم. אַף هو إلى حد بعيد وهو اللفظ الأكثر شيوعًا المُستخدم للدلالة على الغضب. حالات وروده مُوَزعة في كافة أرجاء ع. ق: ٤٠ مرّة في أسفار مُوسَى الخمسة، و٣٤ مرّة في الأسفار التاريخية، و ٦٢ مرّة في الأسفار الشعرية، و ٨٨ مرّة في الأسفار النبوية. بالمقارنة، مع الاسم חֵמָה، غضب، الذي يرد ١٢٥ مرّة.

الاسم. אַף، يَحْملُ حالة عاطفيةَ حادَّة، يُشيرُ عادةً إلى غضب إلهي، بالرغم مِنْ أنه يمكن أن يشير إلى الغضب البشري أيضًا. أن تكون غضبانًا فهذا ليس ببساطة أن تكون حزينًا أو ناقمًا على شخص ما أو شيئًا ما. إنه نوع مِنْ الغضب الذي فيه قد يَحمرَّ الوجه وتكون العواطف مُثارة. هذا النوع مِنْ الغضب في البشر قد يشير إلى غضب خارج دائرة السيطرة، وغير عقلاني (قا؛ عد ٢٢: ٢٧؛ ١صم ٢٠: ٣٠). على أية حال، غضب الرَّبّ مُسيَطر عليه وعقلاني. (← غضب: لاهوت)

(ج) الاسم. אַף يمكن تعديله ليُعبر عن درجات متنوعة مِنْ الغضب. التعابير الأكثر شيوعًا ستكون חֲרוֹן אַף، غضب مُحرق، وחֳרִי אַף، حرارة الغضب. الاسم אַף مُعدَّل مِنْ قِبَل חָרוֹן في ٣٣ مرّة مِنْ الـ ٤١ مرّة חָרוֹן مُستخدم (٤ مرات في أسفار موسى الخمسة، و ٧ مرات في الأسفار التاريخية، و٤ مرات في الأسفار الشعرية و ١٨ مرّة في الأسفار النبوية). يرد ٨ مرات في إرْمِيَا وحده، وأخرتين في مرا. إن المُسند إليه لهذه العبارة دائمًا هو الرَّبّ. الاسم. חֳרִי، حرارة/ احتراق، يُعدل אַף في كل الحالات الستة لوروده. في أربعة حالات مِنْ الـ ٦ حالات يكون المُسند إليه إنسان؛ حالتي الورود الآخرتان بها الرَّبّ كالمُسند إليه.

(د) الاسم. אַף يُستخدم أيضًا ٢١ مرّة بالارتباط بالاسم חֵמָה، غضب: تث (٣ مرات)، مز (مرّة واحدة)، والأنبياء (١٧ مرّة: إر ٧ مرات؛ وحز ٥ مرات؛ إش ٣ مرات؛ و دا و مي مرّة). אַף يرد مع الاسم. עֶבְרָה، غطرسة، غضب، سخط، ١٢ مرّة. الاسم אַף يرد في تركيب مع الاسم זַעַף، هيجان، غضب مرّة واحدة (إش ٣٠: ٣٠).

(هـ) الاسم. קֶצֶף، إزعاج، إغضاب، إستياء، غضب، مستعمل بالإرتباط مع אַף ٣ مرات. العبارة في هذه الحالات الثلاث في בְּאַף וּבְחֵמָה וּבְקֶצֶף גָּדוֹל، ماعدا إر ٣٢: ٣٧، التي بها النهاية الاسمية لصيغة المتكلم متصلة بالآسمين الأولين. تترجم NIV = ت. إ. ش، هذه العبارة كـ "بِغَضَب شَدِيدٍ وَغَيْظ عَظِيم" (تث ٢٩: ٢٨ [٢٧]؛ إر ٣٢: ٣٧) أو "بِغَضَب وَسَخَطٍ وَغَيْظٍ عَظِيم" (إر ٢١: ٥ [ت. س& ف؛ ت. م؛ ت. ك. ح). الترجمة الأخيرة تُمثل النص العبري بدقة أكثر لأن العبارة ليست جملة بنائية، لكن تدرج ثلاث كلمات منفصلة للغضب، بكل فوارقه الدقيقة.

(و) الاسم. אַף يمكن أن يحمل معنىً إيجابيًا متى دُمِجَ بالاسم אֶרֶךְ. يوصي أم ١٤: ٢٩ الشخص لأن يكون אֶרֶךְ אַפַּיִם، صبورًا، حرفيًا، "بَطِيءُ الْغَضَبِ" بالمقارنة مع קְצַר־רוּחַ، سريع الغضب، حرفيًا بلا روح (قا؛ أم ١٥: ١٨؛ ١٦: ٣٢؛ ١٩: ١١؛ ٢٥: ١٥). في إر ١٥: ١٥ يصلي النبي أن ينتقم له الرَّبّ مِنْ مضطهديه. يُلاحظ إرْمِيَا بأن الرَّبّ طويل الأناة (אֶרֶךְ אַף) ويطلب بأن الرَّبّ يسمح له بحفظ حياته (Thompson, NICOT, 395-96). العبارة، بَطِيءُ الْغَضَبِ (אֶרֶךְ אַפַּיִם) مُتضمنة في قائمة صفات الرَّبّ ٧ مرات، سوية مع صفاته الأخرى: المحبة (חֶסֶד)، الوفاء (אֱמֶת)، (الرحمة (רַחוּם)، الرأفة (חַנּוּן؛ انظر خر ٣٤: ٦؛ نح ٩: ١٧؛ مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨؛ يؤ ٢: ١٣؛ يون ٤: ٢). عد ١٤: ١٨ ببساطة تربط بطئ الرَّبّ في الغضب بمحبته (חֶסֶד).

٣. الفوارق الدقيقة اللاهوتية لـ אַף.

(أ) **التوراة**. خر ٣٢، الذي يُسجل حادثة العجل الذهبي، يحتوي على ٥ حالات ورود مِنْ الـ ٩ حالات لـ אַף في سفر الخروج. غضب (אַף) الرَّبّ حَمَى (חָרָה) ضدَّ الشعب (خر ٣٢: ١٠؛ قا؛ ٣٢: ١١). هذه حالة مِنْ الـ ٥٤ مرّة التي فيها الفعل חָרָה، يحمو، ذات حمو، يستخدم אַף كالمُسند إليه. الله يغضب برفق مِنْ شعبه لعدم الوفاء وينوي إبادتـ (כָּלָה) ـهم. مُوسَى، يرغب في أن يتفادى هذا الغضب، يتضرع لِلرَّبّ أن يَرْجِعْ عَنْ (שׁוּב) "غَضَبِكَ الشَّدِيدِ" חֲרוֹן אַף، حرفيًا "حُمُوِّ غَضَبِكَ" (خر ٣٢: ١٢)، وبدلاً مِنْ ذلك أن يرحم (נָחַם) شعبه. كان تأثير طلب مُوسَى على الرَّبّ أن غيَّر رأيه، نَدِمَ (← נָחַם، #٥٧١٤) فيما يتعلق بالدمار المفترض (خر ٣٢: ١٤).

الاستخدامات الباقية لـ אַף في هذا الإصحاح تخص الغضب البشري (خر ٣٢: ١٩، ٢٢). مُوسَى، غاضب بشكل عاطفي، فَكَسرَ الألواح الحجرية (٣٢: ١٩). أفعاله اللاحقة (٣٢: ٢٠) تُصوِّر بشكل أبعد غضبه مع الشعب: حَرَقَ العجل، وطحنه حتى صار ناعمًا، وذراه على وجه الماء، وأجبر بني إسْرَائِيلَ على شرب الخليط.

(ب) **الأسفار التاريخية**. في ٢أخ ١٢: ١٢ يُلاحظ أن الرَّبّ تحوَّل (שׁוּב) عن غضبه (אַף) ضدَّ رحبعام بسبب توبة الأخير. حَزَقِيَّا (٢أخ ٢٩: ١٠) نوى في قلبه أن يقيم عَهْدًا مَعَ الرَّبِّ إِلهِ إِسْرَائِيلَ فَيَرُدُّ (שׁוּב) عَنَّه وعن الشعب حُمُوَّ غَضَبِهِ (חֲרוֹן אַפּוֹ). بمعنى آخر، مِنْ الممكن تفادي غضب الرَّبّ؛ على أية حال. هناك حالات التي فيها لا يمكن تحاشي غضب الرَّبّ (قا؛ إر ٢٣: ٢٠).

(جـ) **الأسفار الشعرية.** تَكْشِفُ الأسفار الشعرية سمة أخرى تتعلّق بغضب (אַף) الرَّبّ. أنه فقط للحظة (حز ٣٠: ٥ [٦]) وغالبًا محصورًا (مز ٧٨: ٣٨). الرَّبّ إِلَهٌ رَحِيمٌ وَرَؤُوفٌ وَبَطِيءُ الْغَضَبِ (حرفيًا. طويل الرُّوح אֶרֶךְ אַפַּיִם)، وَمُحِبٌّ وَوَفِيٌّ جِدًّا (مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨).

(د) **الأسفار النبوية.** في إر الاسم. אַף يُستخدم غالبًا بالارتباط مع חֵמָה أو חָרוֹן العبارة חֲרוֹן אַף موجودة في السياقات التي فيها الرَّبّ غاضب جدًا مِن الأمم، سواء يَهُوذا و/ أو الأمم الغريبة (إر ٤: ٨، ٢٦؛ ١٢: ١٣؛ ٢٥: ٣٧؛ ٢٥: ٣٨؛ ٣٠: ٢٤؛ ٤٩: ٣٧؛ ٥١: ٤٥).

إر ٤ يُصوِّر ظلالَ معنى هذه العبارة. فبدون توبة يَهُوذا، فإن غضب الرَّبّ سيندلع (٤: ٨). غضب الرَّبّ العنيف (חֲרוֹן אַף) لن يرتد (٤: ٨). ع. ٩ يقدم إشارة معينة للنتائج الفظيعة التي ستحدث في ذلك اليوم، وبمعنى آخر؛ "قَلْبَ الْمَلِكِ يُعْدَمُ، وَقُلُوبَ الرُّؤَسَاءِ. وَتَتَحَيَّرُ الْكَهَنَةُ وَتَتَعَجَّبُ الأَنْبِيَاءُ". ع. ٢٣- ٢٦ تصور حالة الأَرْضَ كبلا شكل وخالية (قا؛ تك ١: ٢)، والسماوات سوف لن تعطي نورًا، والجبال سترتجف، والبشر والطيور سيتلاشوا والأَرْضَ ستصبح برية، والمدن سَتَتَهدَّم تدميراً كاملاً. كل هذا سيحدث بسبب حُمُوِّ غَضَبِ (חֲרוֹן אַף) الرَّبّ (إر ٤: ٢٦). هكذا، تُصوِّر هذه العبارة حُمُوَّ غَضَبِ الذي هو أقوى مِنْ الغضب المذكور في خر ٣٢. لأن تاريخ إِسْرَائِيل تَقَدم، أصبح الرَّبّ غضوب بشكل متزايد بسبب ارتدادهم المستمر. ذلك هو السبب الذي يجعل الاسم חָרוֹן يجد استخدامًا أكبر في الأسفار التالية.

ب. ت الفعل. في **أرم.** هو אֱנַף بمعنى ينتفخ، يصفع؛ يغضب (Jastrow, 86b). الاسم. **أرم.** אַף يشير إلى الأنف؛ الغضب؛ حالة أكثر حموًا (Jastrow, 99b). في سب. الفعل؛ אֱנַף، عادة يُترجم كـ ὀργίζομαι أو θυμόω (ي2597). الاسم. אַף يُترجم بصورة عادية مِنْ قبل إمَّا θυμός (ي2596) أو ὀργή (ي3973).

غضب، غيظ، غضب: ← אנף [’np] (غضب، #٦٤٧)؛ ← זעם [z‘m¹] (لعن، أصبح غاضبا، #٢٤٠٦)؛ ← זַעַף¹ [z‘p¹] (غاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [ḥēmâ] (غاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [ḥrh] (سخن، غضب، #٣٠١٣)؛ ← כעס [k‘s] (ثار، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [‘br ²] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [¹qṣp] (أصبح غاضبا، #٧٩١١)؛ ← רגז [rgz] (اهتز، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← **غضب: لاهوت**

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:105-13; *TDNT* 5:392-418; *TDOT* 1:348-60; 4:111-12; 5:171-76; *THAT* 1:220-24, 633-35; *TWOT* 1:58; R. Althann, "The Oracles of Jeremiah in Northwest Semitic Research," *Scriptura* 16, 1985, 17-28; S. E. Balentine, "Prayers for Justice in the Old Testament: Theodicy and Theology," *CBQ* 51, 1989, 597-616; B. E. Baloian, *Anger in the Old Testament*, 1992; T. B. Dozeman, "Moses: Divine Servant and Israelite Hero," *HAR* 8, 1984, 45-61; V. Eppstein, "Day of Yahweh in Jeremiah 4:23-28," *JBL* 87, 1968, 93-97; S. Erlandsson, "The Wrath of YHWH," *TynBul* 23, 1973, 111-16; M. I. Gruber, "The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression," *JQR* 69, 1978, 89-97; A. J. Heschel, *The Prophets*, vol. 2, 1962; J. C. Holbert, "A New Literary Reading of Exodus 32: The Story of the Golden Calf," *Quarterly Review* 10, 1990, 46-68; J. R. Lundbom, "Double-Duty Subject in Hosea VIII 5, *VT* 25, 1975, 228-30; L. Morris, "The Wrath of God," *ExpTim* 63, 1952, 142-45; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; A. Wolters, "Not Rescue But Destruction: Rereading Exodus 15:8," *CBQ* 52, 1990, 223-40.

Gale B. Struthers جالِ بي . ستروثرز

٦٤٩ (אֲנָפָה [ʾănāpâ]، البلشون) ← #٧٦٠٦

650 אנק

אנק [’nq]، **قَلْ.** و **نفْعَل.** يَئِنُّ، تَنَهَّدَ (#٦٥٠)؛ אֲנָקָה [ʾănāqâ ¹]، أنِينَ، (#٦٥١)، بالإبدال مِنْ **נאק** [n’q]، آهة (← #٥٥٤٣).

ش. أ. ق ترج. بها **אנק**، **بَعَل.**، يكبت، يغتم، والاسم ذو العلاقة؛ אֲנִיקָה، بلوى.

ع. ق ١. مرّتين في **قَلْ.** في نبوءات حيث تصف، **אנק**، الأنين العالي للجرحى بشدّة (إر ٥١: ٥٢؛ حز ٢٦: ١٥). **نفْعَل.**، الذي لا تميّز معناه المعاجم القياسية عن **قَلْ.** *may* قد يشير إلى أنين موضوعي داخلي أو بشكل أكثر شخصي جدًا. هكذا، حِزْقِيَال أن يَئِن بهدوء عند موت زوجته (حز ٢٤: ١٧؛ بدون رثاء مسموع، ع.١٦). في أُورُشَلِيم قبل السقوط، الأشخاص يئنون ويتنهدون بحزن على الرجاسات المصنوعة في وسطها (حز ٩: ٤). هنا كلا مِنْ **نفْعَل.** والتنسيق مع التنهد قد يشير إلى شدة حزنهم. سب تترجَم بـ στεναγμός (ي5099) أو στενάζω (ي5100 أن يئن، تنهد) في حز ٢٤: ١٧؛ ٢٦: ١٥، لكن مع κατοδυνάω (للتعبير عن الحزن أو المعاناة) في ٩: ٤. سب تعكس إمالة* Vorlage مختلفة في إر ٥١: ٥٢ [٢٨: ٥٢].

* حول معنى الكلمة إمالة Vorlage، راجع مج١، ص ٤٣، مِنْ هذا القاموس—— المحرر

٢. كل الحالات الأربع لورود الاسم جُعل لوصف تفوهات ورطة مستميتة (سب كل στεναγμός، ي5099). في مز ١٢: ٥ [٦] يَعِدُ يَهْوَهْ بالظهور اسْتِجَابَةً لِتَنَهُّدَاتِ المَظْلُومِينَ، وقد تكون الآهة نفسها مرتبطة بصلاة ١٢: ١ – ٤ [٢ – ٥]. مز ٧٩: ١١ و١٠٢: ٢٠ [٢١] يَستشهدُ بأنين السجناءِ المنفيين، المحكومين بالموت. مرّة ثانية، قد يُسمَّى الأنين الصلواتَ نفسها حيث هذه المزامير تقيم (٧٩: ١ – ١٢؛ ١٠٢: ١ – ١٩ [٢ – ٢٠]). إن مرافقة אֲנָקָה للصلاة نفسها واضح في ملا ٢: ١٣.

ب. ت وثص ١٩: ١٢ يعكس حز ٩: ٤ قا؛ ع. ج στενάζειν و στεναγμός (ي5099).

تأوه، تنهد، يئن: ← **אנח** [*'nḥ*] (يتنهد، يتأوه، #٦٣٤)؛ **אנק** [*'nq*] (يتأوه، #٦٥٠)؛ ← **הגה** [*hgh* [1]] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← **הָגִיג** [*hāgîg*] (آهة في الصلاة، #٢٠٥٢)؛ **זעק** [*z'q*] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ **נאק** [*n'q*] (يتأوه، #٥٥٤٣)؛ ← **נהם** [*nhm*] (يهر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← **נוח** [*nwḥ* [2]] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← **פעה** [*p'h*] (تتأوه المَرْأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← **שׁאג** [*š'g*] (يزمجر، #٨٦١٣)

ديفيد إل. تومسن *David L. Thompson*

٦٥١ (אֲנָקָה [*'ᵃnāqâ* [1]]، أنِينَ)، ← #٦٥٠

٦٥٢ (אֲנָקָה [*'ᵃnāqâ* [2]]، أبو بريص)، ← زواحف

653 אנשׁ

אנשׁ [*'nš* [1]]، **نفعَل.** تسوء صحته، يمرض (ترد ١، ٢صم ١٢: ١٥؛ #٦٥٣)؛ **אָנוּשׁ** [*'ānûš*]، صفة. عَدِيمُ الشِّفَاءِ، مُسْتَعْصٍ، عُضَالٌ (#٦٣١)؛ الاسم **אִשָּׁה** [*'iššâ*]، زوجة، امْرَأَةٌ كإشتقاق (← #٨٥١).

ع. ق ١. الفعل. يرد فقط في ٢صم ١٢: ١٥، حيث يمرض ابن دَاوُد مِنْ بثشبع.

٢. الكلمة **אָנוּשׁ** ترد ٨ مرات. تَدل على حالة عامة مِنْ المرض وتُعدل أسماء أخرى في إش ١٧: ١١ أفرايم يُنتهر لاعتمادهم الذاتي ولعماهم في عدم تمييز يد الله في مصائبهم، "لا يَكُونُ حَصَادٌ، بَلْ مَرَضٌ (נַחֲלָה؛ ← ٥٧١٠) وَضَرْبَةٌ/ ألم (כְּאֵב؛ ← #٣٨٧٣) بِلا شِفَاءٍ (אָנוּשׁ)".

يَستخدم إرْمِيَا **אָנוּשׁ** ٥ مرات (١٥: ١٨؛ ١٧: ٩، ١٦؛ ٣٠: ١٢، ١٥). في اعترافه، يرثي قائلاً، "لِمَاذَا لا نِهَايَةَ لِوَجَعِي؟ (כְּאֵב؛ ← #٣٨٧٣) لِمَاذَا جُرْحِي (מַכָּה؛ ← #٤٨٠٤) خَطِيرٌ وَعَدِيمُ الشِّفَاءِ؟ (אָנוּשׁ)" (١٥: ١٨). في اعتراف آخر مثيل لهذا، يشكو إرْمِيَا بأن حمله عظيم جدًا، "وَلا تَمَنَّيْتُ لَهُمْ يَوْمَ الْبَلْوَى (אָנוּשׁ)" (١٧: ١٦). مكان آخر أيضًا. يتحدى بحزم أهل يَهُوذَا أنهم يدركوا أن الله يعرف جيدًا وبشكل كامل خداع ذواتهم؟ "اَلْقَلْبُ أَخْدَعُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ نَجِيسٌ (אָנֻשׁ)، مَنْ يَعْرِفُهُ؟" (إر ١٧: ٩). الأمراض الموصوفة بهذه الصفة هي أمراض مُزمنة. وبتطبيق الوصف على القلب، تكون الخطيئة موصوفة كمرض مزمن التي لا يستطيع أحد أن يتوقع الشفاء أو التعافي منها. ومع ذلك، فهذا لا يحمل كُل لاهوت الخطيئة الأصلية، إنه بالتأكيد مفهوم تكميلي.

يستخدم إرْمِيَا نفس الكلمة لإظهار الاتصال بين خطيئة الشعب ومأساتهم، "مَا بَالُكِ تَصْرُخِينَ بِسَبَبِ كَسْرِكِ؟ (שֶׁבֶר، ← #٨٦٩١)، جُرْحُكِ (מַכְאֹב، ← #٤٧٩٩) عَدِيمُ الْبُرْءِ (אָנוּשׁ)؟ لأَنَّ إِثْمَكِ قَدْ كَثُرَ، وَخَطَايَاكِ تَعَاظَمَتْ، قَدْ صَنَعْتُ هذِهِ بِكِ" (إر ٣٠: ١٥) لكن، أسفا مثل هذا أتى متأخرًا جدًا، "كَسْرُكِ عَدِيمُ الْجَبْرِ (אָנוּשׁ)، وَجُرْحُكِ عُضَالٌ" (إر ٣٠: ١٢).

حُمَّى، مرض، وهن: ← **אנשׁ** [*'nš* [1]] (يكون في صحة ضعيفة، #٦٥٣) ← **דוב** [*dwb*] (يتبدد، #١٨٥٣) ← **דַּלֶּקֶת** [*dalleqet*] (جهى، #١٩٤٥) ← **זוב** [*zôb*] (إعزاز، #٢٣٠٨) ← **חלא** [*hl'*] (يسقط متعبًا، #٢٦٨٨) ← **חלה** [1] [*ḥlh* [1]] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، سقيطا #٢٧٠٣) ← **חַרְחֻר** [*ḥarḥur*] (حرارة الجهى، #٣٠٣١) ← **מַדְוֶה** [2] [*madweh*[2]] (مرض، #٤٥٠٤) ← **פשׂה** [*pśh*] (يتفشى [مرض]، #٧٣١٣) ← **קַדַּחַת** [*qaddaḥat*] (جهى، #٧٧٠٧) ← **שַׁחֶפֶת** [*šaḥepet*] (سقم، #٨٨٣١). حول المواضيع الكاملة ← **צרע** [*ṣr'*] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥).

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٦٥٤ (אָסָא [*'āsā'*]، آسَا)، ← آسَا

٦٥٥ (אָסוּךְ [*'āsûk*]، جرّة، دورق، قارورة)، ← #٣٩٩٨

656 אָסוֹן

אָסוֹן [*'āsôn*]، **اسم.** حادثة مميتة، أَذِيَّةٌ (#٦٥٦).

ش. أ. ق أكد. *asû*، يظهر بالإشتراك في نفس الحقل الدلالي بمعنى المُعالِج (*CAD*, 1/II: 344-47).

ع. ق بما الأسماء الشبيهة في الشكل (قا؛ **أكد.** و ب. ت تحت) تحمل فكرة **אָסוֹן**، فإن حالات وروده الأربعة في ع. ق تُعبِّر بشكل تلطفي للفكرة المعاكسة، وبمعنى آخر؛ أذِيَّةٌ أو حتى جُرح قاتل. هكذا، يخاف يعقوب على بنيامين،

لو أرسَله إلى مِصْر، سيتعرض للموت كيوسف كما كان يعتقد (تك ٤٢: ٤؛ قا؛ ٤٤: ٢٩). في سفر العَهْد المَرْأة التي تَلِدُ قبل الأوان بسبب صِدامها في شجار وَلَمْ تَحصُلْ أذيَّة אָסוֹן (الذي لا يموت) يُغرَّمُ كَمَا يَضَعُ عَلَيْهِ زَوْجُ المَرْأة، وَيَدْفَعُ عَنْ يَدِ القُضَاة (خر ٢١: ٢٢). إذا، مع ذلك، فإنْ حَصلَتْ أذيَّة אָסוֹן، تَأْخُذُ نَفْسًا بِنَفْس مِنْ حياة المرتكب (ع.٢٣) يمكن אָסוֹן أيضًا أن تشير إلى الجنين المُجهَض (Cassuto, *Exodus*, 275).

ب. ت كلا مِنْ **أرم.** אָסְיָא و **عرب.** آسين يَشْهدُ فكرة الجذرَ شفاء أو تطبيب هذا بالإضافة إلى الاشتقاقات ليكون حزينًا أو كئيبًا. يَشهدُ المعنى **عبر.مت.** في ع. ق للحادثة المؤذية أو حتى القاتلة (سي ٣٤: ٢٢؛ ٣٨: ١٨؛ ٤١: ٩).

موت: ← אָבַד [’bd] (أبادَ، أفْنى، دمّر، فَقَد، ضل #٦)؛ ← אֲדָמָה [’ᵃdāmâ] (أرْضية، قطعة أرْض، تربة، أرْض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [’āsôn] (حادث قاتل، إصابة خطيرة، #٦٥٦)؛ ← גָּוַע [gw‘] (ينقضي، يَمُوت، يزفر #١٥٨٨)؛ ← הָרַג [hrg] (يقتل، قتل عمدا، #٢٢٢٢)؛ ← זָרַם [zrm ¹] (وَضعَ حدًّا للحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الموتى، #٢٥٣٥)؛ ← חָנַט ² [ḥānaṭ ²] (يُحنِّط، يُعطر، #٢٨٤٦)؛ ← מוּת [mût] (يَمُوتُ، يُقتل، يُعدمُ، #٤٦٣٧)؛ ← קָטַל [alqāt] (يُقتل، يَذبحُ، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים ¹ [rᵉpā’îm ¹] (ظلال، خيال، مغادرَة الأرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉ’ôl] (الهاوية، الجحيم، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [atšah] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦)

البيبلوجرافيا

J. Cottrell, “Abortion and the Mosaic Law,” *Christianity Today*, Mar. 16, 1973, 6-9; B. S. Jackson, “The Problem of Exod. xxi 22-5,” VT 23, 1973, 273-304; S. E. Loewenstamm, “Exodus 21:22-25,” *VT* 27, 1977, 352-60.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٦٥٧ (אֵסוּר [’ēsûr]، سلاسل، [بَيْت] السِّجْن)، ←#٦٧٣
٦٥٨ (אָסִיף [’āsîp]، تحصيد، جَمْع الغَلَّة)، ← #٦٦٥
٦٥٩ (אָסִיר [’āsîr]، سجين، أسِير)، ← #٦٧٣
٦٦٠ (אַסִּיר [’assîr ¹]، أسِّير)، ← #٦٧٣

662 אָסָם

אָסָם [’āsām]، غرفة الخزين، مخزن (#٦٦٢).

ش. أ. ق قا؛ **أوغا.** ’sm، مخزن؛ **سريانية.** ’assānā’، امداد، مخزون؛ **أكد.** *išittu* (<*išintu*)، كنز، بَيْت خزين (*CAD* I/J: 243-44)؛ ومن المحتمل **سبأ.** ’sn، غرفة الخزين (ولأجل الألف/ والعين يتوافقا في كلمات دخيلة قا؛ Driver, 185 n.3).

ع. ق الاسم يرد مرتين؛ حيث يظهر في تث ٢٨: ٨ ("يَأمُرُ لَكَ الرَّبُّ بِالْبَرَكَةِ فِي خَزَائِنِكَ وَفِي كُلِّ مَا تَمْتَدُّ إِلَيْهِ يَدُكَ") وفي أم ٣: ١٠ ("فَتَمْتَلِئَ خَزَائِنُكَ شِبْعًا، وَتَفِيضَ مَعَاصِرُكَ مِسْطَارًا"). NIV؛ ت. س& ف ترجع كلا مِنْ مرَّتي الورود لـ אָסָם كـ "خَزَائِن" خزائن/ مخازن ممتلئة بمحاصيل الحصاد إشارة أكيدة لبركة الله، وتلك البركة هي استجابة الله لحياة الطاعة مِنْ قبل شعبه. وهذا في اللاهوت التثنوي الكلاسيكي يُكرم الله البر والطاعة ببركته، حيث تتخذ المباركة بصورة طبيعة مسار الرخاء والوفرة.

مستودع، خزانة: ← אָסָם [’āsām] (غرفة الخزين، مخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [’āsōp] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אָצַר [’asar] (كدس، جمَع، خزَن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [gizbār] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [genez ¹] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [ganzak] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חָסַן [hasan] (خزن، #٢٨٨٩)؛ ← כָּמַס [kamas] (خزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [matmôn] (كنز [مخفي]، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [miskᵉnôt] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [nᵉkōt] (بَيْت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [niškâ] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (وديعة، #٧٢١٤)؛ ← צָפַן [spn] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

مخزن غلال: ← מַאֲבוּס [ma’ᵃbûs] (غلال، مخزن غلال، #٤٣٩٣)؛ ← מָגוֹר ³ [māgôr ³] (موضع التخزين، #٤٤٧٣)؛ ← מָזוּ [mâzû] (مخزن غلال، #٤٦٤٦).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, “Linguistic and Textual Problems,” *Bib* 19, 1938, 185 n.3.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

665 אסף

אסף [’sp]، **قل.** جمع، حصد، ضَمَّ، نَزَعَ، مَحَا، اجْتَمعَ ضِدّ، تآمر ضدّ، انسحبَ؛ **نفعَل.** التقط، أوى؛ **بُعَّل.** جُمِّع، اجْتَمعَ؛ **هتبَعِّيل.** تَجمَّعَ (#٦٦٥)؛ אָסִיף [’āsîp]، تجميع، حِصَاد، قِطاف (#٦٥٨)؛ אָסֹף [’āsōp]، مخزن، مستودع (#٦٦٧)؛ אֹסֶף [’ōsep]، حصاد (#٦٦٨)؛ אֲסֵפָה [’ᵃsēpâ]، يُجَمَّع، يأسر، يُجَمِّع معًا (#٦٦٩)؛ אֲסֻפָּה [’ᵃsuppâ]، مَجْمُوعة، (#٦٧٠)؛

אֲסַפְסֻף [*'asapsup*]، لَفِيف، رعاع (#٦٧١)؛ מְאַסֵּף [*me'assēp*]، **بِيعّل. اسم الفاعل.** حَصَّاد (אָסַף انظر #٤٤١٧).

ش. أ. ق الكلمة ترد في **أكد.** (*AHw*, 1:248-49) بالإضافة إلى **أوغا.**، و **فينيقية.**، و **أرم.** (انظر Tomback, *Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 26-27; *WUS*, 30 H332; *HAHAT* [18], 83). استخدام هام هو في "تقويم جيزير Gezer Calendar المشهور" حيث يشير اللفظ إلى "شهري الحصاد" (ירחו אסף). مِنْ الواضح أن هذا يشير إلى "حصاد الفاكهة الصيفية" التي كانت في الخريف (أغسطس/آب إلى نوفمبر/تشرين الثّاني). (انظر *KAI*, 2:182; *TSSI*, 1:3; J. Renz and W. Rllig, *Handbook der althebrischen Epigraphik*, 1995, 1:30-37, and esp. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 1987, 32-38). دانيل Danel البطل يناشد سنبلة الذرة التي سيجمعها اقهات Aqhat، (*KTU* 1.19:II:24). ريشيف (إله الوباء) "حصد" ٥/١ لعائلة كيريت (*KTU* 1.14:I:18).

ع. ق ١. ترد الكلمة حوالي ١٩٩ مرّة في ع. ق وهي مُستخدمة في **قل.**، و **نفعَل.**، و **بيعّل.**، و **بُعَّل.**، و **هتبَعِّيل.** يتشكيلة في المعاني والسياقات (انظر BDB, 62-3; *DCH* 1:346-49).

٢. الكلمات **عبر.** لـ "يجمع" وورودها في ع. ق عديد وموجودة في تنوع السياقات. بعض الكلمات يجب أن تأتي مع جمع الحصاد (לָקַט، קָבַץ، אָסַף) التي لإسْرَائِيل القديمة كان مصدر وجودهم. يَهْوَهْ، إله العَهْد لإسْرَائِيل، وَعَد شعبه بأنه سيباركهم بالإثمار والحصاد الجيد لو أكملوا وصايا العَهْد الموسوي (تث ٢٨: ١- ١٤). في كافة أنحاء تاريخ إسْرَائِيل أغرى الشعب باستمرار بالإلتفات للآلهة الوثنية حولهم مِنْ أجل "حصاد جيد". وكلما عصوا، يجدون أنفسهم بمواجهة "لعنات العَهْد" التي تضمنت حصادًا غير منتج (تث ٢٨: ٢٨- ٤٢؛ إش ٣٢: ١٠)!

أحيانًا ترتبط التعابير بجمع يَهْوَهْ (קָבַץ، אסף) لشعبه إلى أرْضَ الوعد بَعْدَ أنْ بعثرهم بسبب عصيانهم للميثاق. في وعد نبوي يُخبر مُوسَى إسْرَائِيل بأن يَهْوَهْ سيبعدهم عن أرْضَهم إن هم لم يوفوا باشتراطات الميثاق. مع ذلك، فهو يُطمأنهم بأنهم متى رجعوا لِلرَّبّ فإن الرَّبّ حافظ العَهْد "يَعُودُ **فَيَجْمَعُكَ** مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ بَدَّدَكَ إِلَيْهِمِ الرَّبُّ إِلهُكَ" إِنْ يَكُنْ قَدْ بَدَّدَكَ إِلَى أَقْصَاءِ السَّمَاوَاتِ، فَمِنْ هُنَاكَ **يَجْمَعُكَ** الرَّبُّ إِلهُكَ، وَمِنْ هُنَاكَ يَأْخُذُكَ، وَيَأْتِي بِكَ الرَّبُّ إِلهُكَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي امْتَلَكَهَا آبَاؤُكَ فَتَمْتَلِكُهَا (تث ٣٠: ١- ١٠). هذا حدث عندما "جمع" يَهْوَهْ إسْرَائِيل للعودة إلى أرْضَهم بعد سبيهم في بَابِل، لكن هناك سمة أخروية للبقية.

بعض الكلماتِ يُمْكِنُ أَنْ تُشيرَ إلى إجتماع الأشياءِ الدنيويةِ مثل "أعوادِ" للحطبِ أو "القشّ" لصُنع الطابوق (קֹשֵׁשׁ). تشير الأخريات إلى جمع الأشياء الأكثر أهميةَ مثل "الممتلكات المتحركة"، الماء، الثروات، الأغنام، أو الشعب، (לָקַט، קָבַץ، אָסַף، קָוָה). يمكن أن يجتمع الشعب معًا أو يتجمعوا لأسباب مختلفة— للحرب، لأسباب دينية، لأسباب اجتماعية، إلخ.

٣. **(أ)** الكلمة مُستخدمة لـ "اجتماع" الشعب معًا لأغراض متنوعة (انظر *DCH*, 1:346؛ تك ٢٩: ٢٢؛ خر ٣: ١٦؛ عد ١١: ١٦؛ ٢١: ١٦؛ ٢١: ٢٣؛ إش ١١: ١٢). إن الكلمة تستخدم أيضًا بمعنى "تَجميع" أو "جمع الحصاد" (تك٦: ٢١؛ تث ١١: ١٤؛ را ٢: ٧). ما يُحصد أو يُجمع هو شيء مُتفاوت (خر ٢٣: ١٠؛ لا ٢٣: ٣٩؛ عد ١١: ٣٢؛ تث ١١: ١٤ [إثمار كنتيجة لطاعة عَهْد الله]؛ إش ١٧: ٥؛ ٢مل ٢٢: ٢٠؛ ٢ أخ ٣٤: ٩؛ إر ٤٠: ١٠، ١٢؛ انظر *DCH*, 1:347).

(ب) الكلمة لها المعنى "أن يجمع" بمعنى "يزيل، ينزع" في تك ٣٠: ٢٣ تقول راحيل لقد "نَزَعَ" الله خزيها لكونها عاقر. في ٢مل ٥: ٣، ٦، ٧ نُعمان يُزال عنه/ يُشفي مرض الجُذام. في مز ٨٥: ٣ [٤] أبعد الله غضبه. في إر ١٦: ٥ يقول الله "لأَنِّي نَزَعْتُ سَلاَمِي مِنْ هذَا الشَّعْبِ، يَقُولُ الرَّبُّ، الإِحْسَانَ وَالْمَرَاحِمَ". كجزء مِنْ عقاب الله لشعبه، ويقول مِنْ خلال إرْمِيَا النبي "نَزْعًا أَنْزِعُهُمْ، يَقُولُ الرَّبُّ. لاَ عِنَبَ فِي الْجَفْنَةِ، وَلاَ تِينَ فِي التِّينَةِ، وَالْوَرَقُ ذَبُلَ، وَأُعْطِيهِمْ مَا يَزُولُ عَنْهُمْ" (إر ٨: ١٣).

في يؤ ٣: ١٥ [٤: ١٥] لم تُستخدم الكلمة بمعنى "إجتماع" لكن بالأحرى بمعنى "إنسحاب" وبمعنى آخر: "النُّجُومُ تَحْجُزُ لَمَعَانَهَا" (*HALAT* 72; *DCH*, 1:347؛ انظر أيضًا **مد.** ٥: ٣٣) هذا، على أية حال، في سياق الحُكم الأخروي.

صف ١: ٢ تكون في سياق دينونة الله، لكن المعنى مُحيِّر وهو ما يجعل الفقرة صعبة. قد تُفهم الكلمات بشكل أفضل كـ "سَأُجْرِفُ تمامًا" إشارة إلى قضاء الله الكامل (انظر Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, WEC, 1991, 300-302). صف ٣: ٨ يَتكلّم عن جمع الله للمملكة معًا للدينونة، التي ستحدث في يوم الرَّبّ.

٤. **نفعَل.** لهذا الفعل يبدو أن لديه معنى سلبي بصفة عامة، "يجمعَ" لكن المعنى المنعكس يرد بمعنى "يجمع نفسه معًا" حيث "للتَجمُّع" المعنى المنعكس يُمكن أن يعني أيضًا "العودة إلى مكان" (*HAHAT* [18], 84; *DCH*, 1:348).

(أ) "أن يجتمع معًا" موجود في تك ٣٤: ٣٠؛ ٤٩: ١؛ يش ١٠: ٥؛ قض ٦: ٣٣؛ ١٠: ١٧؛ ٢٠: ١١ (لأمثلة أخرى، انظر *DCH*، 1: 348).

(ب) "يَجْتَمِعُ" "ينضم" أو "يُعاد لمكان" الأشياء يمكن أن "تَجمع" (تك ٢٩: ٣، ٧، ٨)؛ هَلْ يَكْفِيهِمْ كل سَمَكِ الْبَحْرِ إِنْ "جَمَعْنَاهُ؟" (عد ١١: ٢٢، قا؛ ٢صم ١٤: ١٤؛

أم ٢٧: ٢٥). الناس يُمكن أن "يُجمعوا" بمعنى إنعكاسي "رَجَعَ" (قا؛ عد ١١: ٣٠؛ ١٢: ١٤، ١٥؛ إش ٤٩: ٥).

(جـ) التعبير "انْضَمَّ" يمكن أن يشير إلى الموت، الذي هو، "الدفن" يرد في هذه العبارات كـ "انْضَمَّ إِلَى قَوْمِهِ" (قا؛ تك ٢٥: ٨؛ ٢٥: ١٧؛ ٣٥: ٢٩؛ ٤٩: ٢٩، ٣٣؛ عد ٢٧: ١٣؛ ٣١: ٢؛ تث ٣٢: ٥٠)؛ "انْضَمَّ إِلَى آبَائِهِ" (قض ٢: ١٠)؛ "تُضَمُّ إِلَى قَبْرِكَ" (قا؛ ٢مل ٢٢: ٢٠/ ٢أخ ٣٤: ٢٨)؛ أو ببساطة "فَيُضَمُّ" (عد ٢٠: ٢٦). المعنى المضبوط لهذا التعبير ليس واضحٌ. أحد الأسئلة، هل إضافات الجر المختلفة كلها لها نفس المعنى، أم هناك تمييز بينها؟ مِنْ الصعب رؤية أي تمييز بين الكلمات "قَوْمِهِ" و "آبَائِهِ" حيث يبدو أن كلاهما يشيرا إلى الأسلاف الذين ماتوا. على ضوء ٢مل ٢٢: ٢٠/ ٢أخ ٣٤: ٢٨، حيث العبارات "إِلَى آبَائِهِ" و "إِلَى قَبْرِكَ" متوازيتان، ويبدو مِنْ الصعب اكتشاف اختلاف في المعنى بين "إِلَى آبَائِهِ" و "إِلَى قَبْرِكَ". فالحقيقة بأن الكلمة يمكن أن تُستخدم بدون أيَة عبارة جر فتقترح نفس المعنى ولن يكن هناك فارقا بين العبارات.

قُدِمَت اقتراحات متنوعة بالنسبة للمغزى المضبوط للتعبير. (١) لقد اقتُرِحَ بأن التعبير يُشير إلى كونه مدفونًا في قبر العائلة (*DCH*, 1:348). يَتوسَّع بيدرسين Pedersen في هذا، رائيًا القبر أكثر أو أقل كوصلة بين الأحياء والموتى (Pedersen, *ILC*, 3/4:480-82). (٢) آخرون يشعرون بأنَّ التعبير ببساطة يَعني أن يضم لصفوف الراحلين، هكذا إنتقال إلى التاريخ الماضي (C. Westermann, *Genesis*, BKAT, 1:486). (٣) وجهة نظر تَعلّقتْ بهذه الفكرةُ بأن الشخص فور موته يُعاد اتحاده في شيئول Sheol بأصدقاء الذين سبقوه، وبذلك يفترض الإيمان بالاستمرار الشخصي للانسان بعد الموت" (KD, *Pentateuch*, 1:262; B. Jacob, *Das erste Buch der Torah: Genesis*, 1934, 536). (٤) يشعر فَتشتر Wächter بأن التعبير يُشير إلى "الفناء" موت هادئ، حينما لا يكون الشخص مقتولاً أو قتل في حرب: "في "Frieden und Unversehrtheit" (Wächter, 72-75). (٥) يرى ليفين Levine أكثر مِنْ معنى واحد، قائلاً بأن التعبير يمكن أن يشير إلى كونه "يُدْفنُ" أو كونه أو أن يُجلب إلى قبر العائلة، أو سيرحل إلى أسلافه في شيئول (B. A. Levine, *Numbers 1-20*, AB, 1993, 494)

٥. يُصرِّح جيني Jenni بأنبأنّ الفكرةَ الأساسيةَ لـ **بيعّل**. هنا هي التشديد على "نتائج" العمل، الذي يُرى في استخدام اسم النعت الفعلي لحرفة (Jenni, *Pi'el*, 158-60, 186).

(أ) بيعّل. يمكن أن يعني "يَجْمَعُ"، "يحصد" (إش ٦٢: ٩؛ إر ٩: ٢٢ [٢١]). الحصاد يمكن أن يُستخدم للدلالة على الرجاء: إش ٦٢: ٩ يصف استعادة أورُشَلِيم. حاصدو الحبوب (מְאַסְפָיו) سيأكلون الحبوب وَيُسَبِّحُونَ الله. حصاد الذي يمكن الاستمتاع به شُوهِد كوقت للبركة والفرح.

(ب) الكلمة في **بيعّل**. يُمْكِنُ أَنْ تَعْني أيضًا "أن يُضم كضيف" (قا؛ قض ١٩: ١٥، ١٨).

(جـ) يُمْكِنُ أَنْ يَعْني "فِي مُؤَخَّرَةِ"، "ليؤدي مهمة حارس المُؤَخَّرَةِ"، حيث، أولئك الذين سيأتون في الخلف "ويجتمعون" المُشردَين. يُعطي جيني Jenni (*Pi'el*, 159) اقتراحًا مُحتمل أخر: "بأنهم أولئك الذين يجمعون الاحجار للرمي بالمقلاع" أو لمحركات الحصار والمنجنيق. هذا سيناسب المعنى "يَتجمّعُ" ويبدو أنَّ هذا المقترح منبثق مِنْ حقيقة أنّه في الجيش الأشوري كانت هذه الوحدات كانت في مُؤَخَّرَةِ الصفوف، وليست في الصفوف الأمامية (G. Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, 1966, 147). الكلمة تُعني "حارس المُؤَخَّرَةِ" في عد ١٠: ٢٥؛ يش ٦: ٩، ١٣. في إش ٥٢: ١٢ يُقال أن الرَّبَّ سَيَسِيرُ أَمَامَكُمْ، وَإِلَهَ إِسْرَائِيلَ "يَحْرُسُ مُؤَخَّرَةَ" قَافِلَتِكُمْ. "وبذا، لا يمكن لأي عدو أن يمسَّهم، لأن وجود الله كان مُحيط بهم" (E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1972, 3:334).

٦. بُعّلْ. تخدم كصيغة المبني للمجهول لـ **بيعّل**.، بمعنى "يُجْمَعُ" (قا؛ إش ٢٤: ٢٢؛ ٣٣: ٤؛ حز ٣٨: ١٢؛ هو ١٠: ١٠؛ زك ١٤: ١٤).

٧. هِتْبَعِّيل. مُستخدم للشعب المجتمع معًا (تث ٣٣: ٥).

٨. اللفظ אֹסֶף يظهر مرتين فقط (إش ٣٢: ١٠؛ ٣٣: ٤)، ومن المحتمل في إش ٢٤: ٢٢ ومي ٧: ١ (*HALAT*, 72; *DCH*, 1:350). أش٣٢: ١٠ هي خطاب لنساء أورُشَلِيم الراضيات والمطمئنات. هذه مجرد طمأنينة زائفة، لأن الله الذي يُهيمِن على الكون والحصاد يقول، "أَيَّامًا عَلَى سَنَةٍ تَرْتَعِدْنَ أَيَّتُهَا الْوَاثِقَاتُ، لأَنَّهُ قَدْ مَضَى الْقِطَافُ. الاجْتِنَاءُ (אֹסֶף) لاَ يَأْتِي" (NIV). يَقترحُ ويلدبيرجير Wild-berger بأنّ الكلمة قَدْ تُشيرُ إلى أكثر مِنْ مجرد "الاجْتِنَاءُ" ويجب أن تؤخذ كـ "الجمع في الحصاد الكامل" النقطة هي لا شيء سيُترك (H. Wildberger, *Jesaja*,. BKAT 1972-82, 3:1268). هذا سيتماشى مع بركات ولعنات العَهْد المُدرجة في تث ٢٨. في إش ٣٣: ٤ يقول الله وَكَمَا يَلْتَهِمُ الْجَرَادُ كُلَّ مَا هُوَ أَخْضَرُ، هَكَذَا "يُجْمَعُ" سَلَبُكُمْ (NIV؛ ت. ك. ح).

٩. الكلمة אָסִיף مُستخدمة مرتين فيما يتعلَّق بعِيدِ الْحَصَادِ (خر ٢٣: ١٦؛ ٣٤: ٢٢). في خر ٢٣: ١٤- ١٦ الأعياد السنوية الثلاثة لإِسْرَائِيلِ مُوَضحة: عيد الفطير، عِيدُ الْحَصَادِ (أَوَّلَ الْغَلَّةِ الَّتِي أَنْتَجَهَا الْحَقْلُ، يُدعى أيضًا عِيدَ الأَسَابِيعِ في خر ٣٤: ٢٢)، ثُمَّ عِيدِ الْجَمْعِ، الذي هو "عِيد المظالّ". عِيدِ الْجَمْعِ يمكن أن يعني حصاد الثمار (عنب وزيتون؛ Borowski, *Agriculture*, 40-44; W. C. Kaiser, "Exodus," *EBC*, 2:444)، خصوصًا بالمقارنة

مع "عيدِ الحصادِ" الذي هو "حصاد الحبوب" الذي يأتي في الرَّبيع في نهاية حصاد الغلال. "عيد الجمع" حدث في الخريف "في نهاية العام" (خر ٢٣: ١٦). لهذا السبب آخرون سيوسعوا المعنى بشكل خفيف ويروا هذا كاحتفال بـ "بكل سخاء يَهْوَهْ، مِنْ الحقل والبستان والكرمة على قدم المساواة" (J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987, 333)، خر ٣٤: ٢٣) أن شعبية "عيد الجمع/ عيد المظال" نَمت بشكل واسع وفي زمنِ الـ ع. ج كان أحد الاحتفالات الرئيسية بين شعب إِسْرَائِيل (انظر S. Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, 1981).

١٠. الكلمة אָסֻף، مخزن، تتعلّق بالكلمة **أكد.** *asuppu*، بمعنى "مُلَحق" (*AHw*, 77, *CAD*, I, i, 349; *HAHAT* 18, 85; *HALAT*, 72). وهي مُستخدمة ٣ مرات في ع. ق (١أخ ٢٦: ١٥، ١٧؛ نح ١٢: ٢٥) وأيضًا في **ل. ب. م** في **دره.** ٤٩: ١٣. لقد إقتِرحَ أن المخزن تمامًا كـ "خزانات" المذكورة في ١أخ ٢٦: ٢٠ (R. Braun, *1 Chronicles*, WBC, 1986, 252). وهي تُشير إلى "المخزن" في نح ١٢: ٢٥ ومن المحتمل أيضًا أنها تُشير إلى "خزانات" الهيكل.

١١. الكلمة אֲסֵפָה، سجن، ترد مرّة واحدة فقط (إش ٢٤: ٢١- ٢٢)، في بناء منصوب شبيه في الشكل والمعنى. يتكلّم السياق عن الحكم الأخروي لله على العالم، في ذاك الوقت سيُعاقب "جُنْدَ الْعَلاَءِ فِي الْعَلاَءِ، وَمُلُوكَ الأَرْضِ عَلَى الأَرْضِ. وَيُجْمَعُونَ جَمْعًا كَأَسَارَى فِي سِجْنٍ، وَيُعَاقَبُهُمْ بَعْدَ انْتِظَارٍ طَوِيلٍ. هذا مرتبط بالسجن كما هو مُصوَّر في رؤ ٢٠: ١-٣، حيث قوات الشيطانِ تُقيَّد إلى "مُدَّةَ أَلْفِ سَنَةٍ" (انظر Young, *Isaiah*, 2:178-79; Wildberger, 2:945-46).

١٢. الكلمة אֲסֻפָּה، جماعة، استخدامها الوحيد في (جا ١٢: ١١). وهي تُشير إلى الأقوال المُجمّعة للحكماء المُعطاة لهم مِنْ راعٍ واحد (*DCH*, 1:350). إن العبارة בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת عسرة الفهم. وقد اقترح أنها قد تُشير إمّا (أ) إلى "سادة الجماعة" أو "مجلس الحكماء"، أو (ب) إلى "مجموعات الأقوال الحَكِيمَة للسادة" لمناقشة هذه الإمكانيات انظر R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World: A Study of Ecclesiastes*, 1971, 353-54; A. Lauha, *Koheleth*, BKAT, 1978, 219-20; M. V. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, 1989, 324).

١٣. الكلمة אֲסַפְסֻף، رعاع، ترد فقط في عد ١١: ٤. إِسْرَائِيل في البرية، و "تَأَوَّهَ الأوباشُ الّذينَ فيما بَينَ بَني إسرائيلَ شَهوةً إلى اللّحم. فجاراهُمُ الكثيرونَ مِنْ بَني إسرائيلَ..." (NIV؛ ت. م). في خر ١٢: ٣٨ تُدعى هذه المجموعة "خَلِيطٌ كَثِيرٌ"، "لَفِيفٌ كَثِيرٌ". ومن الواضح أن هذا يشير إلى مجموعة انضمت إلى إِسْرَائِيل عندما تركوا مِصْر. يكتب ليفين Levine "لذا، يبقى مِنْ غير الواضح إن كانوا هنا يُشيرون لقوات قتال مساعدة، أو إلى مدنيين شبه عسكريين ومتطفلين غير إِسْرَائِيليين آخرين" (Levine, 321). إلاّ أنه مِنْ الواضح بأن هذه المجموعة قد اشتكت وسببت غواية الإثم التي وقع فيها إِسْرَائِيل ضد الله (note Heb 4:2; Jude 5).

تجميع: ← אסף [' sp] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr ¹] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← חטב [ḥṭb ¹] (يجمع، يقطع، #٢٦٣٤)؛ ← כנס [kns] (يجمع، #٤٠٤٣)؛ ← לקט [lqṭ] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עֵדָה [ʿēdâ ¹] (جماعة، تجمع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [qbṣ] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קְהִלָּה [qᵉhillâ] (مجتمع، تجمع، #٧٧٣٧)؛ ← קוה [qwh ²] (يجمع، #٧٧٤٨)؛ ← קשׁשׁ [qšš ¹] (يجمع، يحشد، #٨٠٠٦).

حصاد، جَمْع: ← אסף [' sp] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr ¹] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [yᵉbûl] (......، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [lqṭ] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [ʿll ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [qbṣ] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [qṣr ¹] (......، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [tᵉbû'â] (ينتج ثمر، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [tᵉnûbâ] (مُنتج، #٩٤٨٢).

البيبلوجرافيا

BRL ², 3-4; *NIDNTT* 2:32; O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 1987, 32-44; M. V. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, 1989; T. J. Lewis, *The Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HMS 39, 1989; J. Pedersen, *ILC*, 3/4:480-82; L. W ochter, *Der Tod im Alten Testament*, 1967, 72-75.

آي. كورنيليوس / أندرو إي . هيلّ / كليون إل . روجرز , الإبن.
I. Cornelius / Andrew E. Hill / Cleon L. Rogers, Jr.

٦٦٦ (אָסָף [ʾāsāp]، آسَافَ)،← آسَافَ

٦٦٧ (אָסֹף [ʾāsōp]، مخزن، مستودع)،← #٦٦٥

٦٦٨ (אֹסֶף [ʾōsep]، حصاد)،← #٦٦٥

٦٦٩ (אֲסֵפָה [ʾᵃsēpâ]، يُجَمّع، يأسر)،← #٦٦٥

٦٧٠ (אֲסֻפָּה [ʾᵃsuppâ]، مَجْمُوعَةُ)،← #٦٦٥

٦٧١ (אֲסַפְסֻף [ʾᵃsapsup]، رعاع)،← #٦٦٥

673	אסר

אסר [ʾsr]، **قل.** ربط، أبعدُ، حَبَسَ، قَيَّدَ، أَوْثَقَ؛ إنشوطة (لعربةٍ أو مَرْكَبةٍ)؛ ألزمُ نفسه، (بقَسَمِ الإمتناع)، نَذَرَ؛ **نفعَل.**

أَسَرَ، اعْتَقَلَ؛ **بُعَّل.** مَسْجُون، مَأْسُور (#٦٧٣)؛ אֵסוּר [’ēsûr]، **اسم.** سَلاَسِل، [بَيْتَ] السِّجْنِ، قيودِ (#٦٥٧)؛ אַסִּיר / אָסִיר [’āsîr / ’assîr 1]، **اسم.** أسير، سجين (#٦٦٠، #٦٥٩).

ش. أ. ق الفعل. אסר شائع في **أر. امب.** و **أر. ق.**؛ **أكد.** (*esēru*)، و **أوغا.**؛ و **عرب.** "أَسِرَ"؛ و **أثيوبية.** (*’asärä*)، و **تيجرية.**، (*’asra*). الأسماء אַסִּיר وאָסִיר شائعة في **أكد.** (*asīru*)، بضمن ذلك **كنعانية. تل عما.**، و **مصرية.** (*’ạtira*). الاسم אֵסוּר كـ "بَيْت السلاسِلِ" معروف في **أكد.** (*bīt esēri*).

ع. ق ١. الفعل الشائع אסר يحمل المعنى البسيط يوثِّق، كما في استخدامه المُتكرِّر في قصة شَمْشُون (قض ١٥: ١٠، ١١، ١٣، إلخ). وهو يُشير كثيرًا لمن حُبِسَ في السجن (تك ٣٩: ٢٠؛ قض ١٦: ٢١؛ ٢مل ١٧: ٤) أو مِنْ قُيِّدَ (٢صم ٣: ٣٤؛ إر ٣٩: ٧؛ ٤٠: ١) كسجين سياسي. في حز ٣: ٢٥ قد يكون التقييد لنبذ اجتماعي، مع أنها قد تكون حرفيِّة.

٢. الفعل مُستخدم مجازيًا في عِدَّة معاني: (أ) لقُبُول إلتزامَ (أو منعَ) بِقَسَم، نَذر (عد ٣٠: ٣، ٤)؛ (ب) للتَسخير، ربط، تقييد (تك ٤٦: ٢٩؛ ١صم ٦: ٧؛ ٢مل ٧: ١٠)؛ (جـ) للبَدْء ("مُرتَبِط بـ") معركةٍ (١مل ٢٠: ١٤). في نشيد الإنشاد مُستخدم مع حبيب (مَلِك) قَدْ أسِرَ بِخُصَلِ شعر إمرأة (نش ٧: ٥ [٦]). دينونة الله (مز ١٤٩: ٨) أو إجرائه التأديبي (أي ٣٦: ٨، ١٣) قَدْ يُوْصَفُ كـ "تقييد". مِنْ الناحية الأخرى، الله قد يُطلِق أولئك الذين كانوا في عبودية اجتماعية أو روحية (مز ١٤٦: ٧؛ إش ٤٩: ٩؛ ٦١: ١).

٣. الاسم. אָסִיר (אַסִּיר) يُشير إلى السجين كنتيجة للحرب أو الاضطهاد السياسي (تك ٣٩: ٢٠؛ إش ١٠: ٤؛ ١٤: ١٧). إنَّ السجين غالبًا ما يكون الهدف الخاص لإحسان الله وخلاصه (مز ٧٩: ١١؛ ١٠٢: ٢٠ [٢١]؛ زك ٩: ١٢). مرتين (إش ٢٤: ٢٢؛ ٤٢: ٧) يَستخدم بالإرتباط مع מַסְגֵּר (سجين، أسير #٤٩٩٣).

٤. الاسم אֵסוּר يشير إلى قيود، سواء حرفيًا (قض ١٥: ١٤) أو مجازيًا، مثل حيل المَرْأة لجلب الإنتباه (جا ٧: ٢٦).

ب. ت الفعل אָסַר يُستخدم في **ميش.** و **عبر.** و **أرم. مت.** ليعني يُقيَّد أو يُحْبَس. يُستخدَم אָסַר أيضًا بمعنى مُحَرَّم أو يُلزِمُ نفسه بنذر. الاسم. אָסוּר يُشير إلى سجين، و אֱסוּר إلى سلسلة، و אָסִיר لسجين أو شيئ ما مُحرَّم. إنَّ معنى النذر الديني موجود في قمران، وورود جدير بالذكر كونه نذور للإمتناع عن الزواج في لفيفة الهيكل (**دره.** ٥٣: ١٤ – ٢١).

سجن، قيد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [’*a*sēpâ] (حبس، #٦٦٩)؛ ← אָסַר [’sr] (يقيد، يحبس، يقيد، #٦٧٣)؛ ← כלא [kl’ 1] (يحتجز، يحبس، يغلق، يغملق، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [misgeret] (حصن، زنزانة، حافة، منضدة، #٤٩٩٥)؛ ← סגר [sgr 1] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [sōhar] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [‘ṣr] (يقيد، يحبس، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦)

البيبلوجرافيا

R. Gordis, *Koheleth—The Man and his World: A Study of Ecclesiastes*, 1968, 282-85; M. Greenberg, *Ezekiel, 1-20*, 1983, 102, 120-21; M. H. Pope, *Song of Songs*, 1977, 629-31.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

674 אִסָּר

אִסָּר [’issār]، אֱסָר [’esār]، **اسم.** إرتباط ملزم، نذر بالامتناع (#٦٧٤).

ش. أ. ق الفعل الذي منه الاسم مُشتق موجود في **أوغا.** *’sr*، و **ع.ج.ق.** *’sr*؛ و **عربية.** *’asura*، **أثيوبية.** *’asärä*، **تيجر.** *’asra*، رَبَط، **أكد.** *esēru*، يحبس أو يغلق. الاسم. *asar* يرد في **سامر.**

ع. ق الاسم يرد فقط في عد ٣٠: ٧ مرات في الصيغة אִסָּר (ع. ٢ [٣]، ٣ [٤]، ٤ [٥]، ١٠ [١١]، ١١ [١٢]، ١٢ [١٣]، ١٣ [١٤]) و٤ مرات في الصيغة אֱסָר (ع. ٤ [٥]، ٥ [٦]، ٧ [٨]، ١٤ [١٥]). يُستخدم الاسم ٨ مرات بالتتابع مع الفعل אָסַר، بمعنى يُقيِّد/ يُلزم نفسه بوعد، يضع نفسه تحت ارتباط مُلزم (ع. ٢ [٣]، ٣ [٤]، ٤ [٥]؛ ومرتان، ٥ [٦]، ٧ [٨]، ١٠ [١١]، ١١ [١٢]). النذر هو يقسم أحد بالإمتناع، وبقول آخر: إنه وعد سلبي بالامتناع عن شيئ ما (قا؛ مثل؛ Dummelow, 118; Kennedy, 357-58; Noth, 224-25; Snaith, 1967, 321; Wenham, 207; Budd, 322; Ashley, 574). إن فكرة الامتناع مرتبطة بالجذر אסר، الذي يعني يُحرم في **مشن. عبر.**، يربط **أرم. كت.** (دا ٦: ٨)، بينما في **سريانية.** الاسم الشبيه في الشكل والمعنى يعني الكَفَّارَة أو التحريم (قا؛ Snaith, 1964, 267; 1967, 321; Ashley, 577).

النُظم الحاكمة للنذور تُوجَد في مكان آخر (قا؛ لا ٥: ٤ – ٦؛ ٢٧: ١ـ ٣٣؛ عد ٦: ١ـ ٢١؛ تث ٢٣: ٢١ـ ٢٣ [٢٢ـ ٢٤])؛ لكن هذا هو النص الوحيد الذي يتعامل مع النذور التي تقيمها النساء. لقد كان الرجل يُعتبر مسئولاً شرعيًا عن أفعاله الخاصة، وأي نذر أقامه كان مقيدًا تلقائيًا به (عد ٣٠: ٢ [٣]). الموقف كان مختلفًا في حالة النساء. فقط نذر أولئك النساء في مواضع الاستقلال (الْمَرْأة المُطلَّقة

والأَرْمَلَة) كُنَّ يَرْبطن بشكل غير مشروط (ع. ٩ [١٠]). لم يكن لدى أغلبية النساء حق مستقل لعمل نذر.

كما يوضح جينسون Jenson (143)، إن إختلاف دور الرجال والنساء في أي مجتمع هو ظاهرة معقدة ومتعددة الوجوه. طِبقًا L'Heureux (91)، يبدو تضمين عد ٣٠ أنه، حديث بصفة عامة، النساء كان لزامًا عليهن أن يُحمين ضدَّ نقصهم الذاتي للحكم المسئول. توضيح أكثر احتمالاً هو أن، تُعطي الاعتمادية الاقتصادية للنساء على الرجال في المجتمع الإِسْرَائِيلي القديم، وهو ما يبدو ضروريًا أن تحمي الآباء والأزواج مِنْ التزامات متزايدة تقيمها النساء الذين لم يَكُنَّ مسئولات في النهاية عن إيجاد المصادر الضرورية لاتمام هذه الالتزامات (Budd, 324; Olson, 205). الامكانية الأخرى هي بأن هذا التشريع صُمم لمنع النساء مِنْ تقويض سلطة الرجال مِنْ قِبل، مثل؛ نذر الطفل بدون موافقة أبيه (Sturdy, 209; cf. Ashley, 576). بينما بقيت عذراء، فإن الْمَرْأة كانت تحت سلطة أبيها القضائيةِ، وكان بإمكانه أما أن يقيم أو يرفض أي نذر تُقيمه. ومتي تزوجت الْمَرْأة، كانت تحت سلطة زوجها، وكان مخولاً بسلطة إمّا أن يؤكد أو يُبطل نذور زوجته (قا؛ Dummelow, 118; Wade, 228; Snaith, 1964, 267; 1967, 320, 322; Guthrie, 98). مع ذلك، في حين كانت نذور أغلب النساء تُعتبر مقيدة فقط بعد الموافقة (سواء مُعلنة أو ضمنية) مِنْ آبائهم أو أزواجهم، كان هناك مقياس معين مِنْ الحماية لهؤلاء النسوة وسلامة نذورهن (Budd, 324; Olson, 205). عندما كانت امرأة تحت وصاية أبيها أو زوجها تقيم نذرًا، فإن الناموس طلب مِنْ الآب أو الزوج أن يقدم استجابة فورية وواضحة. فبمجرد تقديم الموافقة، كان نذر الْمَرْأة يُقبل كرباط، ولو كان واجبًا على أبيها أو زوجها أن يسعى بعد ذلك لإلغاءه، فإنه كان سيعتبر كاسرًا النذر وكان سيتحمل ذنب التقصير عن النذر (ع.١٥ [١٦]).

ب. ت الفعل العبري אָסַר يرد بمعنى يحيط، يُرفقُ، يُقيِّد، يَسْجنُ؛ يلجم، ربط الخيل بـ؛ يقيد، يُلزم؛ يُحرم، يعلن شيئًا مُحرمًا طِبقًا لشَريعَة طقسية؛ **نفْعَلْ**. يُحرَّم، يصبح المُسند إليه مُحرَّم طقسيًا. الفعل الآرامي אֲסַר، אֱסַר يُوجد أيضًا بمعنى يقيد، يحبس، يقيد بالسحر، يسحر، يربُط، يريد، يقيد الأحشاء، يوقف الاسهال، يمنع، يربط نفسه بنذر صوم، يكون مُقيدًا، يربط؛ يُحبس؛ يُحرَّم. تَرد اشكال الاسم التالية أيضًا: **عبر.** אִיסָר، رابطة، نذر الامتناع، **أرم.** אִיסַר، حزمة، عنقود، حزمة؛ قيود؛ **أرم.** אִיסְרָא، الشخص الذي يمنع؛ **عبر.** אֲסָרָה، فعل ربط (خيل)، و، المركبة، تطقيم الفرس (Jastrow 1:57, 98).

رهن، كفالة: ← אִסָּר [ʾissār] (تَعهُد مُلزِم، رهن، نذر للإمتناع عن، #٦٧٤)؛ ← חבל [ḥbl [1]] (يأخذ كرهن، يسلب رهنًا، #٢٤٧١)؛ חוֹב [ḥôb] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٥٠)؛ ← נשׁא [nšʾ [1]] (يقرض في مقابل رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [ʿbṭ [1]] (يستعير، يأخذ رهناً مِن، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [ʿrb [1]] (يضع كفالة لـ، يعطي ضمانًا لـ، #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [tqʿ] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

نذر، التزام: ← אִסָּר [ʾissār] (إرتباط ملزم، نذر بالامتناع، #٦٧٤)؛ ← בטא / בטה [bṭh / bṭʾ] (يثرثر، يهذر، يتسرع في النذر، #١٠٥١) ← נדר [ndr] (يقيم نذرًا، #٥٦٢٣).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; H. H. Guthrie, "The Book of Numbers," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 85-99; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, 1992; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910; C. E. L'Heureux, "Numbers," in *NJBC*, 1990, 80-93; M. Noth, *Numbers: A Commentary*, OTL, 1968; D. T. Olson, "Numbers," in *HBC*, 1988, 182-208; N. H. Snaith, "Numbers," in *Peake*, 1964, 254-68; idem, *Leviticus and Numbers*, CBC, 1967; J. Sturdy, *Numbers*, CBC, 1976; G. W. Wade, "Numbers," in *Peake*, 1920, 213-30; G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1981.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٦٧٧ (אַף [ʾap [1]]، و، أيضًا)، ← أدوات

٦٧٨ (אַף [ʾap [2]]، وجهُ، غضبٌ)، ← ٦٤٧

אפד 679

אפד [ʾpd]، **قل.** أُلبَسَ بإحكام، يَشدُّ بزُنَّارٍ (#٦٧٩)؛ **אֵפֹד**[1] [ʾēpōd[1]]، **اسم.** أفود، زي الكاهن الأكبر (← #٦٨٠)؛ **אֲפֻדָּה** [ʾᵃpuddâ]، **اسم.** كِساء مُحْكَم (#٦٨٢).

ع. ق ١. الفعل אָפַד مشتق مِنْ الاسم أفود، وهو جزء مِنْ زي الكاهن الأكبر (خر ٢٩: ٥؛ قا؛ لا ٨: ٧). وهو يعني "يُلبس على أفود".

٢. الاسم. אֲפֻדָּה يشير إلى قسم مِنْ الأفود الذي يغطي الجذع (خر ٢٨: ٨؛ قا؛ ٣٩: ٥). وقد قِيل في إش ٣٠: ٢٢ بأن تمثال وثني كُسَى (צִפּוּי) بالفضة وغُشِي (אֲפֻדָּה) بالذهب. بينما هذا قد يَقترح أنَّ אֲפֻדָּה يُشير إلى التصفيحات أو التغطية. إلاّ أن ممارسة إلْباس تماثيل الآلهة

بملابس ذهبية مُثبتة بشكل جيد جدًا (A. L. Oppenheim, "The Golden Garments of the Gods," *JNES* 8, 1949, 172-93).

حزام، زنّار، يربط: ← אפד [ʼpd] (أُلبَسَ بإحكام، يَشدُّ بزُنّار، #٦٧٩)؛ ← אֲפֵר [ʼᵃpēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [ʼeṣʻādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [ḥtl] (يكون مقمطًا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʻâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [ʻnd] (ربح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʻqd] (.... #٦٨١٨)، צרר¹ [ṣrr ¹] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢)

معادن: ← אֲנָךְ [ʼᵃnāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bᵉdîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה ¹ [ḥelʼâ ¹] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [ḥašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר ² [masgēr ²] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maʻᵃbeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת ¹ [nᵉḥōšet ¹] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר ² [sēper ²] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʻōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח ² [paḥ ²] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pᵉlādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור ³ [ṣwr ³] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣaʻᵃṣūʻîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה ² [ṣp ²] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט ² [šḥṭ ²] (سبيكة، #٨٨٢٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

680 אֵפֹד

אֵפֹד¹ [ʼēpōd¹]، **اسم**. أفود، زي كهنوتي، شيء طقسي (#٦٨٠)؛ **אפד** [ʼpd]، **فل**. ارتدى أيفودًا (فقط خر ٢٩: ٥؛ لا ٨: ٧) (← #٦٧٩).

ش. أ. ق تَذْكُرُ النصوص الأشورية القديمة *epattu*، زى فخم وغالي الثمن (*AHw* 1:222a; *CAD* 4, 183). هناك عبارة أوغاريتية صعبة، *krs ʼpdk* (*KTU* 1.5 I 4-5)، حيث قام دريفر Driver (*CML*, 103) بترجمتها كعباءة أثاث. فيما اقترح أوبينهيم Oppenheim بأن الخلفية الأكثر عمومية كانت عادة كِساء تماثيل الآلهة بالملابسِ الذهبيةِ الغاليةِ.

ع. ق ١. غالبًا ما يُمكن تمييز ثلاثة أنواع مِنْ الأفود: الأول؛ ثوب كتاني بسيط يرتديه الكهنة، الأفود الكهنوتي الفخم المُتقَن جيدًا وُصِفَ في سفر الخروج، والثاني؛ شيء طقسي مستقل استخدم مِنْ قِبل وسطاء الوحي/ الكهنة. أمَّا النوع الثالث فَلوحِظ في بعض الأحيان باعتباره مختلفًا في النوع، فقد يكون معبود، أو كِساء معبود (Sellin)، أو صندوق (May)، أو شيء آخر. على أية حال، مِنْ الممكن أن نعزي الأنواع الثلاثة كلها إلى الفكرة الرئيسية الخاصة بالزي الكهنوتي المقدس (Haran). استخدم الأوريمَ وَالتُّمِّيمَ (←)، للتكهن، يتواجدا فِي صُدْرَةِ الْقَضَاءِ الَّتي تُربط بالأفود (خر ٢٨: ٣٠). في إش ٣٠: ٢٢ "أفود (אֲפֻדַּת) معبودِكَ مِنْ الذهبِ"، (ت. س& ف ؛ ت. ي؛ ح "غِشَاءَ تِمْثَالِ ذَهَبِكُمُ الْمَسْبُوكِ") موازي لـ "أَصْنَامَكَ الْمُزَيَّنَةَ بِالْفِضَّةِ" (ت. س& ف ؛ ت. ي؛ ح، "صَفَائِحَ تَمَاثِيلِ فِضَّتِكُمُ الْمَنْحُوتَةِ")، وهذا قد يُشير إلى كساء ذو نمط ما بعد بلاد ما بين النهرين. وقد تكون تلك الأفودات قد وجدت في تشكيلة مِنْ الأشكال المتنوعة، الملابس الأكثر عملية ذات التصميم البسيط والأنواع الرسمية الأكثر صُنعًا مِنْ المواد الغالية والمُغرقة بالزخارف (G. H. Davies, *IDB* 1:119 يُقارنُ أنواعَ مختلفةَ مِنْ صورة المسيح المصلوب). والتمييز بين الزي الكهنوتي البسيط وزي الكاهن الأكبر الأكثر إتقانًا يرد في النصوص الكهنوتية خر ٢٥ ـ ٤٠. وجمع الأفود مع الترافيم (← #٩٥٧٢؛ قض ١٨: ١٤)، قد تكون لآلهة بَيْتِية صغيرة، وهو ما يوحي بأن الأفود كان زينة بارزة في مكان مقدس ممنوح بشكل جيد، ومن المحتمل أن يكون مُستخدم مِنْ قِبل الكاهن وحده في مناسبات خاصة.

٢. إنّ الأفودَ أحد السمات المُحددة للكهنوت الفعَّال في ١صم ٢: ٢٨؛ ٢٢: ١٨. وهو كِساء كتاني بسيط ارتداه صموئيل (١صم ٢: ١٨) وأيضًا دَاوُد (٢صم ٦: ١٤). حتى عندما يكون شيئًا مُنفصلاً، فدائمًا ما يُربَط بكاهن. وهو يُمكن أن يُحمل في اليد (١صم ٢٣: ٦) أو يكون جزءًا مِنْ أثاث الهيكل (٢١: ٩ [١٠]). وكوسيلة بدائية للارشاد الإلهي، استخدمه دَاوُد ليرشده في تفادي شاول (٢٣: ٩) وفي قراراته العسكرية (٢٣: ٤ـ ٦؛ ٣٠: ٧). الأفود المقدس المُستخدم في الإرشاد الإلهي/ النبوئي عادةً ما يكون محمولاً، لكن مِنْ الممكن ارتداءه للطقوس النبوئية متضمنًا مع الأوريمَ وَالتُّمِّيمَ. أمَّا النظرة السلبية للأفود فموجودة في سفر القضاة. فَإِسْرَائِيلُ يزني وراء الأفود الذهبي الذي صنعه جدعون في قض ٨: ٢٣ـ ٢٧. المكان المقدس الخاص المتقن لميخا يحتوي على أفود، والسخرية اللاذعة لـ قض ١٧ ــ ١٨ تدل على نفس النقد اللاذع لعبادة

إِسْرَائِيلَ للأَوْثَان كما في هو ٣: ٤، حيث حكم الله التأديبي يَشمل حرمان إِسْرَائِيلَ مِنْ الأفود والترافيم.

٣. تجد ٢٩ مرّة مِنْ الـ ٤٠ مرّة أن **אֵפֹד** يرد في الوصف المتقن للأفود الكهنوتي الفخم المُقدم في خر (انظر أيضًا سي ٤٥). التفاصيل غير واضحة، لكن يظهر أنه رداء خارجي بلا أكام تُلبس على الكتف (خر ٢٨: ٢٥). وتُربوط بحلقات على الصُّدْرَةَ (٢٨: ٢٨). وهو أحد الحُلل الأربعة المميزة للكاهن الأكبر، وخاماته مِنْ نفس الدرجة القصوى مِنْ القداسة التي تميز أيضًا الغرفة الأعمق مِنْ خَيْمَةَ الاجْتِمَاع. أن مزيجُ الصوفِ والبطانةِ المُلَوَّنةِ (٢٨: ١٥) محرَّم في السياقاتِ العلمانيةِ (لا ١٩: ١٩)، ربما لأنه ميزةٌ مقدَّسة لخَيْمَةَ الاجْتِمَاع. أن كلفة الأصباغ للصوف، والخيط الذهبي؛ والأحجام الكريمة المربوطة بالأفود (خر ٢٥: ٧)، والحرفية المعقدة هي سمات مميزة لعبادة إِسْرَائِيلَ. هكذا يعكس الأفود وينقل استحقاق وعظمة إله إِسْرَائِيلَ. يُنوّه لصناعة جُبَّة الرِّدَاء (מְעִיל، ٢٨: ٣١) والحزام المُزيَّن (חֵשֶׁב، ٢٩: ٥) للأفود.

ب. ت يرد الأفود في قوائم الحلل الكهنوتية الفخمة (سي ٤٥: ٨؛ Mish. Yoma 7:5) وفي وصفين أكثر تفصيلاً مِن قِبل يوسيفوس، (*Ant* 3:162; *War* 5:231-36). الأفوداتُ مَذْكورة في 4QShirShabf 23.2.5، ربما كحلل لأرواح السماوية.

كهنة ولاويين: ← אַבְנֵט [*'abnēṭ*] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [*'ēpôd* [1]] (افود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כֹּהֵן [*khn*] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî* [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמֹן [*pa'ᵃmôn*] (جرس [يوضع على رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)← هَارُون: لاهوت ← كهنة ولاويين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

IDB 2:118-19; W. F. Albright, "Are the Ephod and Teraphim Mentioned in Ugaritic Literature?" *BASOR* 83, 1941, 39-42; W. R. Arnold, *Ephod and Ark*, HTS 3, 1917; K. Budde, "Ephod und Lade," *ZAW* 39, 1921, 1-47; P. R. Davies, "Ark or Ephod in 1 Sam. xiv 18?" *JTS* NS 26, 1975, 82-87; H. J. Elhorst, "Das Ephod," *JBL* 30, 1910, 254-76; K. Elliger, "Ephod und Choschen: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des hohepriesterlichen Ornats," *VT* 8, 1958, 19-35; I. Friedrich, *Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients*, 1968; M. Haran, "The Ephod According to Biblical Sources (Hebrew)," *Tarbiz* 24, 1955, 380-91; H. B. Huffmon, "Priestly Divination in Israel," in *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, 1983, 355-59; M. Levin, Melekhet Hammishkan (Hebrew), 1968; H. G. May, "Ephod and Ariel," *AJSL* 56, 1939, 44-69; J. Morgenstern, "The Ark, the Ephod, and the Tent of Meeting," *HUCA* 17, 1943, 153-266; 18, 1944, 1-52; A. L. Oppenheim, "The Golden Garments of the Gods," *JNES* 8, 1949, 172-93; A. Phillips, "David's Linen Ephod," *VT* 19, 1964, 485-87; E. Sellin, "Das israelitische Ephod," in *Orientalische Studien, Theodor Nldeke gewidmet* (*Nldekefestschrift* II), 1906, 699-717; idem, "Noch einmal der alttestamentliche Ephod," *JPOS* 17, 1937, 236-51; N. L. Tidwell, "The Linen Ephod," *VT* 24, 1974, 505-7.

P. Jenson بي. جينسون

٦٨٢ (אֲפֻדָּה [*'ᵃpuddâ*]، غطاء)، ← #٦٧٩

٦٨٤ (אָפָה [*'apâ*]، خَبَزَ)، ← خِبازَة baking

685	אֹפֶה

אֹפֶה [*'ōpeh*]، خَبَّاز (خصوصًا الخبز) (#٦٨٥): رئيس الخَبَّازين في مِصْر أيام يوسف (שַׂר הָאֹפִים) (تك ٤٠ [٧ مرات]؛ ٤١: ١٠)؛ خَبَّازَات (אֹפוֹת، ١صم ٨: ١٣) وسُوق الخَبَّازينَ (חוּץ הָאֹפִים، إر ٣٧: ٢١) معروف. في هو ٧: ٤ تستخدم صورة الخَبَّاز والفرن (תַּנּוּר، ← # ٩٤٨٦) لوَصْف خططِ المتآمرين ضدّ الحكم الملكي.

فنون، حرف، مهن: ← נפץ [*nps* [2]] (حرفي؟ #٥٨٨)؛ ← אֹפֶה [*'ōpeh*] (خَبَّازة، #٦٨٥)؛ ← גדר [*gdr*] (البناء، #١٥٥٣)؛ ← גַּלָּב [*gallāb*] (حلاق، #١٦٤٧)؛ ← דַּיָּג [*dayyāg*] (صائد أسماك، #١٩٠٠)؛ ← חֹצֵב [*ḥōṣēb*] (قاطع أحجار، #٢٩٣٥)؛ ← חָרָשׁ [*ḥārāš*] (حرفي، #٣٠٩٣)؛ ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (حائك، #٣١١٠)؛ ← טַבָּח [*ṭabbāḥ*] (حذار، #٣١٨٤)؛ ← יוֹצֵר [*yôṣēr*] (فخارى، #٣٤٥٠)؛ ← יקד [*yqd*] (صائد طيور، #٣٦٧٨)؛ ← כבס [*kbs*] (يغسل، #٣٨٩١)؛ ← כֹּרֵם [*kōrēm*] (كرام، #٤١٤٤)؛ ← מַשְׁקֶה [*mašqeh* [1]] (ساقى، #٥٤٨٢)؛ נֹקֵד [*nōqēd*] (راعى، #٥٩٢٤)؛ ← צַיָּד [*ṣayyād*] (قناص، #٧٤٧٥)؛ ← צרף [*srp*] (صائغ، #٧٦٧١)؛ ← רעה [*r'h* [1]] (راعى، #٨٢٨٦)؛ ← רַקָּח [*raqqaḥ*] (مازج أمرهم، #٨٣٨٢).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palstina*, I-VII,

1928-42, repr. 1964; R. de Vaux, *AncIsr*, 1974, 76-78; R. J. Forbes "Professions and Crafts in Ancient Egypt," *Archives internationales d'Histoire des Sciences* 12, 1950, 599-618; idem, *Studies in Ancient Technology*, III-VI; VIII-IX, 1955-1958; 1964; H. Grapow, *Die Bildlichen Ausdrücke des ʒgyptischen*, 1983; H. Hodges, *Technology in the Ancient World*, 1970; *IBD* 123-28; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978; J. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the OT*, 1948.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٦٨٦ (אֵפוֹא [*'epô*]، أين)، ← أدوات

689	אָפִיל

אָפִיל [*'āpîl*]، **صفة**. نُضج متأخر (ترد١.، #٦٨٩).

ش. أ. ق **אָפִיל** مرتبط بـ **أكد**. *apālu*، يكون متأخرًا. الإشتقاقاتُ الأخرى للجذر — **אֹפֶל** [*'ōpel*]، ظلام، كآبة، (#٦٩٤)؛ **אָפֵל** [*'āpēl*]، مُعتِمٌ، مُظلِمٌ، كئيب (#٦٩٥)؛ **אֲפֵלָה** [*'ªpēlâ*]، ظلام، كآبة، مصيبة (#٦٩٦)—تَدُلّ على الظلام، الذي قَدْ يَنْشأ مِنَ المعنى في وقت متأخر مِنَ اليوم.

ع. ق الورود الوحيد لـ **אָפִיל** في ع. قِ هو في خر ٩: ٣٢. لقد دَمَر طاعونِ البَرَد محاصيل الشَعِيرَ وَالْكَتَّانَ (خر ٩: ٣١) أَمَّا الْحِنْطَةُ وَالْقَطَانِيُّ فَلَمْ تَتْلَفْ بَعْدُ لأَنَّهَا تَنْمُو مُتَأَخِّرَةً

ب. ت في عبر. و أرم. ما بعد الكتابية؛ فإن الاسم مُستخدم للمحاصيل والبذور المتأخرة النُضوج.

نضوج: ← **אָפִיל** [*'āpîl*] (نُضج متأخر، #٦٨٩)؛ ← **גמל** [*gml*] (يتم، يرتكب، ينجز، ينضج، #١٦٩٤)؛ ← **חנט** [*ḥnṭ* [1]] (ينضج، #٢٨٤٥)

البيبلوجرافيا

U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978; N. M. Sarna, *Exploring Exodus*, 1986.

إم. جي . أبيج، الإبن. *M. G. Abegg, Jr.*

٦٩٢ (אָפִיק [*'āpîq* [1]]، سيل، مجرى مياه، أنبوب، أخدود)، ← #٥٦٤٣

693	אָפִיק

אָפִיק [*'āpîq* [2]]، **صفة**. قوي، شديد، ذو سلطة (#٦٩٣).

ش. أ. ق الصفة. *'afiq* (نشط، قوي البنية، شجاع، مُعافى، عارِم) يرد في **عرب**. وفي **أكد**، الفعل. *epēqu* يُعني يكون هائلاً، يكون صلبًا.

ع. ق أحد مواضيع ردود أَيُّوب على أصدقائه (١٤: ١-١٤: ٢٢)، بعد الحديث الأول لصُوفر (١١: ١- ٢٠)، هو سلطان الله المطلق، الذي يظهر له على أنه نزوي (Hart-ley, 212)، ولا أخلاقي (A. and M. Hanson, 56)، وحقود (cf. Janzen, 104)، بل وحتى شيطاني (cf. Watts, 67)؛ وهو لن يحتمل أي إعاقة، ولا يُقيَّد بأي قانون، ومُسْتَخْدِمُ بشكل إعتباطي، وعشوائي، وبشكل لا يُقاوم، وبصورة مُدمِّرة (١٢: ١٣- ٢٥). نسيج المجتمع يُمْكِنُ أَنْ يَتكشف في أي وقت كان (Bergant, 82) لأن الرَّبّ يَصب الهوان على الأمراء ويرخي مِنْطَقَةَ/ حزام **אֲפִיקִים**، الأشِدَّاءِ (١٢: ٢١ [ت. س& ف؛ ت. ك ح؛ RSV; NRSV; Dhorme, 178; Clines, 276, 280,[301; Hartley, 211, 215; cf. JB])، أو "يُزيل قُوَّةَ الأشِدَّاءِ" (NIV؛ ت. إ. ش؛ أو "يُزيل تَفَوُّقَ الجبابرَة" ت. م، عن عدم الحاجة إلى تصحيحات متعددة لـ **אֲפִיקִים** التي تم افتراضها، انظر Dhorme, 178; Clines, 280). يُشير ديفيدسُن Davidson (109) إلى أنَّ حلّ زنّار/حزام شخص كان يعني أنْ يُعطله (قا؛ Driver, 34)، سواء عن العمل (قا؛ Hartley, 215) أو عن المعركة. يعتقد كلنيس Clines (301) بأن الأقوياء قد يكونوا المحاربين الذين لم يعودوا مرتبطون بالحرب متى حُل حزامهم والسيف المُثبّت بزنّارِهم والمُعلق على جانبهم الأيسر.

ب. ت الاسم **אָפִיק** يرد بمعنى نبع، نهير؛ حاكم (Jastrow 1:104).

البيبلوجرافيا

D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, OTM, 1982; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; A. and M. Hanson, *The Book of Job: Introduction and Commentary*, Torch, 1976; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. G. Janzen, *Job*, Interp, 1985; J. D. W. Watts, "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

694	אֹפֶל

אֹפֶל [*'ōpel*]، **اسم**. ظَلاَمٌ، دُجَى، ظُلْمَة (#٦٩٤)

אָפֵל [ʾāpēl]، صفة. مُعَتِمٌ، مُظلِمٌ (#٦٩٥)؛ **אֲפֵלָה** [ʾᵃpēlâ]، **اسم.** ظَلاَمٌ، عَتْمَة (#٦٩٦)؛ **מַאֲפֵל** [maʾᵃpēl]، **اسم.** ظَلاَمٌ (#٤٤١٩)؛ **מַאְפֵּלְיָה** [maʾpēlyâ]، **اسم.** ظَلاَمٌ دَامِسٌ (#٤٤٢٠).

ش. أ. ق لم تُستخدم هذه الكلمة كفعل في ع. ق، لكن مُستخدمة في **عبر.** ما بعد الكتابية. مِنْ الممكن أن تكون ذات صلة بـ **عرب.** "أَفَلَ"، انحدر، خبا، و **أكد.** *apālu*، يكون متأخرًا.

ع. ق ١. الاسم **אֹפֶל**، ظَلاَمٌ، دُجَى، ظُلْمَة، يرد ٩ مرات في ع. ق فقط في الأسفار الشعرية، بالإشارة إلى الظلام أو الكارثة.

(أ) يشير حرفيًا للظلام، إلى ظلام الليل الذي يُطارد فيه الوباء والطاعون فريستيهما. (مز ٩١: ٦) وإلى الظلام الذي يكمن فيه الأشرار للأبرار (مز ١١: ٢)؛ يشير إلى الظلام الحالك في منجم، الذي يجب على عامل المنجم أن يتغلب عليه عندما يبحث عن النحاس والحديد (أي ٢٨: ٣ ‖ **חֹשֶׁךְ**، ظلام [← #٣١٢٥]، **צַלְמָוֶת**، ظِل الموت [#٧٥١٦]، ويشير إلى ظلام الجحيم ("أَرْضِ اللَّيْلِ الْمُعْتِمِ")، التي توقع أيُّوب أن يذهب إليها عند موته (أي ١٠: ٢٢ [مرّتان] ‖ **חֹשֶׁךְ**، ظُلمَة [#٣١٢٥]، **עֵיפָתָה**، ظلام [= **עֵיפָה**، ← #٦٥٤٧]، **צַלְמָוֶת**، ظِل المَوْتِ [← #٧٥١٦]).

(ب) يشير اللفظ إلى تشخيص الظلام الكثيف/ الدُّجَى الذي تَمنى أيُّوب زواله يومَ ولادتِه (أي ٣: ٦).

(ج) مجازياً يُشيرُ إلى ظُلْمَةِ عُيُونِ الْعُمْيِ التي ستستعيد بصرها (إش ٢٦: ١٨)؛ يشير إلى ظُلْمَةِ الشر التي ستحل على الأشرار المتمردون ضدَّ النور (أي ٢٣: ١٧ ‖ **חֹשֶׁךְ**، ظلام [#٣١٢٥])؛ ويشير إلى ظلام الإحباطِ الذي اجتازه أيُّوب عندما وجد الشر بدلاً مِنْ الخير والنور الذي ترجاهُما (أي ٣٠: ٢٦؛ في تعارض مع **אוֹר** [ʾôr]، النورَ [← #٢٤٠]).

٢. الكلمة **אָפֵל**، مُعَتِمٌ، مُظلِمٌ، ترد مرتين فقط في ع. ق، كلا المرتين في عا ٥: ٢٠، حيث يشير النبي إلى الظلام الذي سَيُرافِقُ يومَ الرَّبّ. الكلمة في ‖ **חֹשֶׁךְ**، ظلام (← #٣١٢٥)، وتَعَارُض مع **אוֹר**، النورَ (← #٢٤٠)، و **נֹגַהּ**، ضِيَاء (← #٥٥٨٦).

٣. الاسم **אֲפֵלָה**، ظَلاَمٌ، عَتْمَة، يرد ١٠ مرات في ع. ق ويشير إلى الظلام، حرفيًا أو رمزيًا، والذي عادة يُرافق حكم الله على الأشرار والعصاة. حذّر مُوسَى بني إِسْرَائِيلَ مِنْ اللعنات التي سيجلبها الله عليهم لعصيانهم، يضمن ذلك الاضطراب الذهني الذي يجعلهم يَتَحَسَّسُون طرقهم كالأعمى في الظلام (تث ٢٨: ٢٩). وفي تعارض مع طريق طريق الصِّدِّيقِينَ الذي هو كَنُورٍ مُشْرِقٍ، نجد أن طريق الأشرار كَظَلاَمٍ قاتِمٍ، فَلاَ يَعْرِفُونَ مَاذَا أَسْقَطَهُمْ (أم ٤: ١٩). تَنَبَّأَ إِرْمِيَا بأن الأنبياء والكهنة الكافرينَ سَيُبعَدان إلى الظلام، حيث يسقطون فيه (إر ٢٣: ١٢). أحيانًا ما يكون مصدر الظلام خارقٌ للطبيعة، كضربة الظلام الكُلّي على المِصْرِيِّين الذي دام ثلاثة أيَّام (خر ١٠: ٢٢). وهو مُستخدم لظلام يوم الرَّبّ (يؤ ٢: ٢؛ صف ١: ١٥)، حيث في كلا الحالتين هو ‖ لـ **חֹשֶׁךְ**، ظلام (# ٣١٢٥)، **עָנָן**، غيمة (← #٦٧٢٧)، و**עֲרָפֶל**، قَتَام (#٦٩٠٦). كما يُستخدم لظلام الليل (أم ٧: ٩ ‖ **לַיְלָה** [laylâ]، ليل [← #٤٣٢٦]).

تنبأ إِشَعْيَاء بِظُلْمَةٌ قاتمة التي ستحلُّ على أَصْحَابِ التَّوَابعِ وَالْعَرَّافِينَ وأولئك الذين يستشيرونَهم (إش ٨: ٢٢ ‖ **חֲשֵׁכָה**، قَتَامُ [← #٣١٢٨]). تكلّم اشعياء أيضًا عن الظلام الروحي الذي سَيُبدّد عندما يُلبي شعب الله احتياجات الجائع والمُضهد (إش ٥٨: ١٠ ‖ **חֹשֶׁךְ**، ظلام [← #٣١٢٥])؛ وعن الظلام الروحي الذي يُصاحب الظلم (إش ٥٩: ٩ ‖ **חֹשֶׁךְ**، ظلام [#٣١٢٥]، وتَعَارُض مع **אוֹר**، النُورَ (← #٢٤٠)، و**נֹגַהּ**، ضِيَاء (← #٥٥٨٦).

٤. الاسم. **מַאֲפֵל**، ظَلاَمٌ، يرد ١. فقط في ع. ق، بالإشارة إلى الظلام الخارق الذي وضعه الرَّبّ بين بني إِسْرَائِيل والمِصْرِيِّين (يش ٢٤: ٧؛ قا؛ خر ١٠: ٢٢).

٥. الاسم. **מַאְפֵּלְיָה**، ظَلاَمٌ دَامِسٌ، مُشتق مِنْ الاسم **מַאֲפֵל**، ظلام. البعض يعتبرون هذا كـ **מַאְפֵּלְיָה** "كظلام ياه YAH" حيث الاسم الإلهي، **יָהּ**، مُستخدم كعلامة لصيغة التفضيل. ويعتبر آخرون **יָהּ** كأداة إضافية للتشديد (قا؛ نش ٨: ٦، **שַׁלְהֶבֶתְיָה**، لَظى، لاستخدام مماثل لـ **יָהּ**) يرد هذا الاسم مرّة واحدة فقط في ع. ق، في إشارة رمزية لتعامل الرَّبّ مع إِسْرَائِيلَ (إر٢: ٣١)، "أَرْضَ ظَلاَمٍ دَامِسٍ" (NIV؛ ت. س& ف؛ ت. ك. ح؛ ت. م؛ ت. ي. ح).

ب. ت الفعل يُستخدم في **قل.** و **هفعيل.** الجذر في **ميش.** و **تلم.** **عبر.** واللهجات اللاحقة. الاسم. **אֲפֵלָה** يرد في **ل. ب. م.**

ظلمة: ← **אֹפֶל** [ʾōpel] (ظَلاَمٌ، دُجَى، ظُلْمَة، #٦٩٤)؛ ← **אִישׁוֹן** [ʾᵉšûn] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← **חשׁך** [ḥšk] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← **טְחוֹת** [ṭuḥôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← **כִּמְרִיר** [kamrîr] (سواد، حزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← **לַיְלָה** [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← **נֶשֶׁף** [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← **עוף** [ʿwp [2]] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← **עֲלָטָה** [ʿᵃlāṭâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← **עמם** [ʿmm [2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← **עֲרָפֶל** [ʿᵃrāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← **צלל** [ṣll [3]] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ←

צַלְמָוֶת [ṣalmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:421-25; *TDNT* 7:423-45; *TWOT* 1:64; C. F. Keil, *Jeremiah*, KD, 72; W. McKane, *Jeremiah I*, ICC, 52.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٦٩٥ (אֹפֶל [ʾōpel]، مُعَتِمٌ، مُظلِمٌ)، ←#٦٩٤

٦٩٦ (אֲפֵלָה [ʾapēlâ]، ظَلاَمٌ، عَتْمَة)، ←#٦٩٤

698 אֹפֶן

אֹפֶן [ʾōpen] **اسم.** أوان، وقت مُناسب (ترد.١، #٦٩٨)؛ اشتقاق مشكوك فيه.

ش. أ. ق الاسم. قد يكون ذو علاقة بـ **عرب.** "إقّان"، حين، وقت. وفي علاقة مع **أرم.** אוֹפְנָא مُنعطف، تفسير، مريب.

١. يرد الاسم. فقط في أم ٢٥: ١١، حيث تحوي الآية عِدّة كلمات غامضة. تُترجم NIV تترجم "كلمة منطوقة بشكل ملائم (حرفيًا. كَلِمَةٌ تُقَالُ فِي أَوَانِهَا [ت. إ. ش؛ ت. ك. ح، עַל־אָפְנָיו). بالرغمِ مِنْ صعوبات الترجمة، إلاّ أن المعنى واضح: حيث تؤكد على أهمية التحدث بشكل ملائم في الحالاتِ المُخْتَلِفةِ، ونفس الرسالة مُحمَّلة في عدد مِنْ الأمثال (مثل؛ ١٢: ٢٣، ٢٥؛ ١٧: ٢٧-٢٨؛ ٢٣: ٩، وخصوصًا ١٥: ٢٣). ولأن الكلمة فريدة وتظهر في صيغة المُثنَّى وذلك غير ملائم، وهو ما دعى بعض الدارسين باقتراح تصحيح النص (Scott, 153، يقترح القراءة אָפְנָיו، أدناه). ويدعم McKane, 584، الفكرة بأن الاسم. هو صيغة مثنى لـ אוֹפַן، عجلة، ويُعيّن نوع مِنْ قول الحكمة "متوازنِ" (قا؛ أيضًا Barucq, 194).

ب. ت النص العبري لـ سي٥٠: ٢٧ استخدم هذا الاسم لوصف أقوال وأمثال حكمة بن سيراخ. هنا. ربما يعني صيغة لشعر متري صحيح.

وقت: ← אֹבֵד [ʾōbēd] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן [ʾōpen] ← (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [gîl ¹] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמָן [zmn] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [ʿôlām] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [ʿēt] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [paʿam] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [petti] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [tāmîd] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

A. Barucq, *Le Livre des Proverbes*, 1964; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; R. B. Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, AB, 1985; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994, 364.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

699 אֶפֶס

אפס [ps'] **قل.** نَفَدَ، انقطعَ، إنتهي (#٦٩٩)؛ אֶפֶס [ʾepes] **اسم.** نهاية، حَدّ أقصى، عدم (#٧٠٠).

ش. أ. ق الكلمة شبيهة في الشكل والمعنى مع **أوغا.** ps'، نهاية (KTU 6.13)؛ يَربط بعض الدارسين الـ **عبر.** אֶפֶס بـ **أكد.** apsû، مياه عميقة، بحر (كوني) (قا؛ CAD 1/2:194-97).

ع. ق ١. الجذر الفعلي لـ אפס يرد ٥ مرات فقط في ع. ق (تك ٤٧: ١٥، ١٦؛ مز ٧٧: ٨ [٩]؛ إش ١٦: ٤؛ ٢٩: ٢٠). ويرثو ناظم المزامير حاله لَرُبَّما مُستذكرًا محبّة الله الراسخة: هَلِ "انْتَهَتْ" إِلَى الأَبَدِ رَحْمَتُهُ؟. يتنبأ اشعياء باستعادة المحبة الراسخة فِي خَيْمَةِ دَاوُدَ عندما "يَنْتَهِي" خراب موآب (١٦: ٤).

٢. خمسة عشر حالة مِنْ حالاتِ الورود الأربعين في ع. ق للاسم אֶפֶס هي في التركيب مع אֶרֶץ [ʾereṣ] (← #٨٢٤)، كما في "أَقَاصِي الأَرْضِ" (مثل؛ تث ٣٣: ١٧؛ ١صم ٢: ١٠).

لاهوتيًا، الصيغ المستخدمة אֶפֶס في إشِ تكشف ملامح شخصية وطبيعة يَهْوَهْ. الرَّبِّ إله إِسْرَائِيلَ الفريد، فـ "لَيْسَ" هُناك إِلهٌ آخَرُ (אֶפֶס) مع يَهْوَهْ (إش ٤٥: ٦، ١٤). هو أيضًا كُلي القدرة في، وذو سلطان على، كل خليقته؛ والأشراف والرؤساء يَكُونُونَ "عَدَمًا" (אֶפֶס) أمامه (٣٤: ١٢؛ ٤٠: ١٧). وهو مِنْ أَسَّس (ام ٣٠: ٤) ويدين أَقَاصِي الأَرْضِ (١صم ٢: ١٠)، وتسلطه على شعبه إِسْرَائِيلَ يجب أن يكون معلومًا إلى آخلا نقطة في الأَرْضَ (مز ٥٩: ١٣ [١٤]). وفي النهاية، "أَقَاصِي الأَرْضِ"، سَتَجيءُ إلى يَهْوَهْ (ار ١٦: ١٩)، وتوقر اسمه (مز ٦٧: ٧ [٨])، وتتعرَّف على خلاصة لكل المسكونة (إش ٤٥: ٢٢؛ ٥٢: ١٠). أخيرًا، سيسمح يَهْوَهْ للمسيا بأن يشاركه في هذا السلطان الكوني، لأن "أَقَاصِي الأَرْضِ" مُلْكًا له أيضًا (مز ٢: ٨)، وعظمته تصل إلى "أَقَاصِي الأَرْضِ" (مي ٥: ٤ [٣]).

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית [ʾaḥarît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס [ps'] (توقف، انتهى، #٦٩٩)؛ ← בטל [bṭl] (توقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [gmr] (يوشك على النهاية، توقف، فشل، #١٦٩٨)؛ ←

חדל [1 ḥdl] (نهاية، توقف، #٢٠٣٢)؛ ← סוף [swp] (نهاية، ٦٠٦٦)؛ ← סרה [1 srh] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حدود، حد فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [1 qsḥ] (اوشك على النهاية، اختصر، #٧٨٩٤).

البيبلوجرفيا

ISBE 2:79; *TDOT* 361-62; W. Brueggemann, "The Earth Is the Lord's: A Theology of Land and Earth," *Sojourners* 15, 1986, 28-32; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936, 33-58.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٧٠٠ (אפף ['pp]، النهايةُ، حَدّ أقصى)، ← #٦٩٩

٧٠٣ (אֶפַע ['epa]، عديم القيمة)، ← #٨٧٣٦

٧٠٤ (אֶפְעֶה ['ep'eh]، جامعُ)، ← #٥٧٢٩

705	אפף

אפף ['pp]، **قل.** أَحَاطَ، اكْتَنَفَ (#٧٠٥).

ش. أ. ق أكد. *apāpu* ذات معنى غير مؤكد، مِنْ المحتمل "يحيط".

ع. ق هذا الفعل مُستخدم بشكل خاص في الأوصاف المُحزنة مِنْ الأزمة، في مرثاة ورعة لتحريك الله للتدَخُّل (مز ٤٠: ١٢ [١٣])، وفي تراتيل الشكر، نظرًا للخلف للازمة بنية تحسين هِبَة الله للنجاة (٢صم ٢٢: ٥؛ مز ١٨: ٤ [٥]؛ ١١٦: ٣؛ يون ٢: ٥ [٦]). يَخْدِمُ لِحَمْل فكرةِ المعاناة الحادّة.

ب. ت تراتيل القمران تستخدم الفعل في شكر الله مِنْ أجل الانلنجاة مِنْ "وخزات الموت" و"أنهار بليال" (**مد.** ٣: ٢٨؛ ٥: ٣٩).

دائرة، تحول: ← אפף ['pp] (أَحَاطَ اكْتَنَفَ، #٧٠٥)؛ ← חדר [1 ḥdr] (يحيط، يغلف، #٢٥٣٩) ← חוג [ḥwg] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [2 ktr] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [2 nqp] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [sbb] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל ['āgōl] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [1 'tr] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

706	אפק

אפק [2 'pq]، **هتبَعِّيل.** تَجَلَّدَ، يَتَمَالَكَ نَفْسَهُ، لَزِمَ السَّكِينَةَ، (#٧٠٦)؛ אָפִיק [2 'āpîq]، شديد، قوي (فقط في أي ١٢: ٢١)؛ ← #٦٩٣).

ش. أ. ق عرب. "أَفِقَ"، تفوق، بلغ نهاية شيء.

ع. ق ١. حالات الورود القليلة نسبيًا لـ אָפַק (٧ مرات) بمعنى تقييد الذات تنطبق على كلا مِنْ الله والبشر. والتعبير يرد في أنواع: القصة، والصلاة والإعلان النبوي.

٢. في النصوص السردية عن الأشخاص، ثلاثة أفراد في مواقع السلطة يعتبرون أولاً يعتبرون أنفسهم موضع مراقبة. يوسف يفقد ضبط مشاعره عندما يُقابل اخوته في القصر ثم يستعيدها بعد ذلك (تك ٤٣: ٣١؛ قا؛ ٤٥: ١). امْتَلأَ هَامَانُ غَيْظًا عَلَى مُرْدَخَايَ لأنه أخفق في تقديم الولاء له. وبالرغم مِنْ غضبه، مَارسَ هَامَان ضبط النفس "تَجَلَّدَ" (אָפַק) (إس ٥: ١٠). وفي قصة ثالثة، يقوم شاول بالأجبار بدلاً منضبط النفس، مع تأخر مجئ صموئيل، يقوم هو بنفسه بتقديم الذبيحة معللاً تصرفه بـ "فَتَجَلَّدْتُ" (١صم ١٣: ١٢). تعبيرات مثل אָפַק تؤكد حرية الإنسان كتفويض بالوكالة الذي يحتاج أيضًا لأن يتخذ على عاتقه مسئولية الاختيارات التي قام بها.

٣. اثنان مِنْ استخدامات إِشَعْيَاء الثلاث لـ אָפַק ترد ضمن الصلاة، التي يُقدَّم فيها التماس لله للتدخل. يرثو النبي سقوط مدينة أورُشَلِيم، بشكل محدد هيكلِها، ويسأل "أَلأَجْلِ هذِهِ تَتَجَلَّدُ يَا رَبُّ؟ أَتَسْكُتُ وَتُذِلُّنَا كُلَّ الذُّلِّ؟" (إش ٦٤: ١٢ [١١]). في شكوى حيث مفعولها تحرك الله للعمل، يتهم الشاعر الله بأنه قد حجب لطفه وعطفه (إش ٦٣: ١٥).

٤. في إعلان وحي الخلاص، يَعِدُ الله بأنه سيتصرف وفق مصلحة شعبه (إش ٤٢: ١٤). إن الجزء عن ضبط النفس هو تلميح إلى "الادعاءات المنمقة التي قامت ضدَّ الإله" في رثاء الجماعة (قا، C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969, 105-6؛ قا؛ مز ٧٩: ٥؛ ٨٥: ٥ [٦]). يَقرّ الله بصمته، واحتجازه نفسه في المراقبة (אָפַק). لكن الآنِ تدخُّله سَيَجْلِبُ التغييراتَ، خصوصًا في الطبيعةِ: النباتاتُ على الجبالِ سَتَذْبلُ؛ مجاريِ المياه سَتَتغيَّرُ؛ الظلامُ سَيَتحوَّلُ إلى النورِ. عن طريق كل هذه الأفعال فإن الله يُعد الطريق لعودة شعبه مِنْ السبي (قا؛ ٤١: ١٨ ــ ٢٠).

ضبط نفس، تَجَلَّدَ، سيطرة، حجب: ← אפק [2 'pq] (تَجَلَّدَ، يَتَمَالَكَ نَفْسَهُ، لَزِمَ السَّكِينَةَ، #٧٠٦)؛ ← חטם [ḥṭm] (يكبح نفسه، #٢٦٤١)؛ ← חשך [ḥśk] (يحجم عن، يحتجز، #٣١٠٤)؛ ← מנע [mn'] (يحتجز، #٤٩٧٩).

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

709	אֵפֶר

אֵפֶר ['eper]، **اسم.** رَمَاد، تربة رخوة، غبار (#٧٠٩).

ش. أ. ق الكلمة אֵפֶר قد تكون مُشتقة مِنْ أكد. *ēpru*، (*HALAT* 78).

ع. ق ١. مثال لاستخدام אֵפֶר، رماد، في الذبيحة الطقسية: "رَمَادَ الْبَقَرَةِ" (عد ١٩: ٩ - ١٠).

٢. تُستخدم الكلمة في أغلب الأحيان في طقس حداد حيث يوضع الرَّمَاد على الرأس (٢صم ١٣: ١٩)، بلارتباط مع قماش الخيش (أس ٤: ١، ٣؛ إش ٥٨: ٥؛ إر ٦: ٢٦، يون ٣: ٦)، أو مجموع مع التُّراب والرَّمَاد (أي ٤٢: ٦؛ حز ٢٧: ٣٠؛ قا؛ أي ٢: ٨). إن فقرة حِزْقِيَال واضح فيها أن الغبار يُذرَى على الرأس والشخص يتمرغ في الرَّمَاد (حز ٢٧: ٣٠).

٣. الإذلال أو الندم يعبر عنه بهذا التعبير. يقول أيُّوب "أَصْبَحْتُ كَالتُّرَابِ (עָפָר) وَالرَّمَادِ (אֵפֶר)" (أي ٣٠: ١٩؛ قا؛ ٤٢: ٦). وَيَتكلم إبراهيم عن نفسه في حضرة الله كـ "وَأَنَا تُرَابٌ وَرَمَادٌ" (تك ١٨: ٢٧). والله يُحوّل الشعب إلى حالة مثل الرَّمَاد على الأَرْضَ (حز ٢٨: ١٨)، والوعد بأنّ الأشرار سَيَكُونونَ رمادَ تحت الأقدام (ملا ٤: ٣ [٣: ٢١]). في رثاء يدعى الكاتب بأنه قد دِيسَ في الغبارِ (אֵפֶר) (مرا ٣: ١٦).

٤. تُشير فقرتان إلى أكل الرَّمَاد كطعام: واحدة تُصوِّر الضيق والحزن (مز ١٠٢: ٩ [١٠])؛ والثانية، العيش المجرد لعابد الوثن (إش ٤٤: ٢٠).

٥. بمعنى مقارن، الله يذري الصقيع كالرَّمَاد (مز ١٤٧: ١٦)، تيجان تُعطى بدلاً مِنْ الرَّمَاد (إش ٦١: ٣)، وفي تعليق إستخفافي، بَعْض الحِكَم أمثالَ الرَّمَادِ (أي ١٣: ١٢).

غبار، طين، وسخ، تربةُ رخوةٌ: ← אָבָק [ʾābāq] (عدا، ركض، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [ʾēper] (رماد، تربة رخوة، #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [ḥōmer ²] (طمي، طين، ملاط، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [ṭnp] (قذر، #٣٢٤٥)؛ ← עפר [ʿpr] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֹבַע [rōbaʿ ²] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [regeb] (تربة الأرْض؛ #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [šᵉḥôr] (سخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب مِنْ الغبار، #٨٨٣٦).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

710	אֲפֵר

אֲפֵר [ʾᵃpēr] ، عِصَابَة (#٧١٠).

ع. ق هذه الكلمة ترد ١ فقط في ١مل ٢٠: ٣٨، حيث النبي "تَنَكَّرَ بِعِصَابَةٍ (אֲפֵר) عَلَى عَيْنَيْهِ."

حزام، زنَّار، يربط: ← אפד [ʾpd] (أَلْبَسَ بإحكام، يَشدُّ بزُنَّار، #٦٧٩)؛ ← אֲפֵר [ʾᵃpēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [ʾeṣʿādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [ḥgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [ḥtl] (يكون مقمطا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [ʿnd] (ربط، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʿqd] (ربح، يربط شيئا ما، #٦٨١٨)، צרר ¹ [ṣrr ¹] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (ربط، أوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (ربط، #٨٤١٢)

تي. دي. ألكساندر *T. D. Alexander*

٧١٣ (אֶפְרַיִם) [ʾeprayim]، أَفْرَايِم

720	אֶצְבַּע

אֶצְבַּע [ʾeṣbaʿ]، اسم، مؤ؛ < צבע + א يعمل كبديل لـ إصْبَعُ (#٧٢٠).

ش. أ. ق الاسم *ʾeçᵉbaʿ* يرد بمعنى "إصْبَعُ" في اللغات السامية الشمالية الغربية والجنوبية. و آشور. *ubanu* "إصبع" (*AHw*, 1398-99) مُتَعَلّق بـ عبر. בֹּהֶן، إبهام.

ع. ق ١. في حوالي نصف الـ ٣١ مرّة عبر. و٣ مرات في أرم. تُستخدم الكلمة بمعنى أساسي، في السياق الذي يَصِف الطقوس الكهنوتية، مثلا؛ لا ٤: ٦، ١٧. في طقس - الدم لتقدمة الخطيئة، يغمس الكاهن إصبعه في الدم القُرْبَاني.

إن الإيماءَ بالأُصْبُعِ في التعريف المعجمي (צְבַע שְׁלַח אֶ، إش ٥٨: ٩ ‖ דַּבֶּר אָוֶן) مُعتَبَرُ كمخالفة.

٢. إنّ الإصبعَ الوحدةُ الأصغرُ للقياس (= ٠، ٠١٨٥/٠، ١٩ م قا؛ *BHH*, 1159). "سُمْكُهُ أَرْبَعُ أَصَابِعَ" (إر ٥٢: ٢١ مقارنة مع ١مل ٧: ٢٦؛ ٢ أخ ٤: ٥ هو عرض ذراع واحد—טֶפַח / טֹפַח). إن التعارض التشريحي للإبهام والأصابع ينعكس على المستوى المعجمي (انظر #٥٦٤).

٣. خر ٣١: ١٨ وتث ٩: ١٠ يَذْكرا كتابة إصبع الله. وفي دا ٥: ٥ "ظَهَرَتْ أَصَابِعُ يَدِ إِنْسَانٍ". وفي مز ٨: ٣ [٤]، حيث أعمال الخليقة تُمدح كـ "عَمَلَ أَصَابِعِكَ"، قد يدل شكل صيغة الجمع على مهارة الله الفنية (الحرفية). إن تعليق السحرة المِصْريِّين (خر ٨: ١٩ [١٥]) مِنْ الاستعارة اللاهوتية: אֶצְבַּע אֱלֹהִים הִיא ("هذا إصْبَعُ اللهِ") يَصِف قوّة الله في الوباء الثالث (البَعُوض)، مقابل مهاراتهم التي اخفقت للمرّة الأولى (ع. ١٨). ودمج "إِصْبَعُ اللهِ" مع אֱלֹהִים، تبدو صيغة ثابته. ومن المحتمل أنها حالة مجاز

مرسل، إشارة إلى السلطان الإلهي ليد الله (B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 129).

يد، ذراع، إصبع ← **אֶצְבַּע** [*'eṣba'*] (صابع #٧٢٠) ← **הדה** [*hdh*] (يَمُدُّ اليدين #٢٠٦٣) ← **זְרוֹעַ** [*zᵉrôa'*] (ذراع، ساعد، #٢٤٣٢) ← **יָד** [*yād*] (يد، قوة، جانب، #٣٣٣٨) ← **כַּף** [*kap*] (يد، يد جوفاء، #٤٠٩٠) ← **תקע** [*tq'*] (الدافع، دفعة، تصفق، ضربة (البوق)؛ رُفِع تأمينا للشيئ، إلتزام نفسه، #٩٥٤٦)

مقياس، معيار، قاعدة: ← **זרה** [*zrh* ²] (مقياس، #٢٤٣١)؛ ← **מדד** [*mdd*] (مقياس، measure off، #٤٤٩٩)؛ ← **שׁער** [*š'r*] (يحسب، #٩١٣٢)؛ ← **תכן** [*tkn*] (يضبط عن طريق الوزن أو القياس، #٩٤١٩).
لقياسات الوزن/ الأحجام: **אֵיפָה** [*'êpâ*] (إيفة، #٤٠٦)، **لقياس الأطوال:** **אַמָּה** [*'ammâ* ¹] (ذراع، ذراع، ساعد، #٥٦٤).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *L'emploi metaphorique des noms de parties du corps en hebreu et en akkadien*, 1923, 1963, 137-54; P. Eronzaroli, *Studi sul Lessico comune semitico*, 1-3, 1964/65 = AANL Series 8, vol. XIX,XX.

مانفريد دريزا *Manfred Dreytza*

722	**אָצִיל**

אָצִיל [*'āṣîl* ²]، أصيل، شريف، نبيل، وجيه (ترد ١.) (#٧٢٢).

ش. أ. ق الكلمة ذات صلة بـ عرب. أصيل، ذو أصول شريفة، مُنحدر مِنْ سلف نبيل. إنَّ القراءة **אציל**، نبيل، في أحيقار أرم. (10:143) غير أكيد (قا؛ *APFC*, 243).

ع. ق في خر ٢٤: ١١ يُطبَّق التعبير بشكل جماعي على القادة (مُوسَى، هَارُون، أبناءه ناداب وأبيهو، والسبعون مِنْ شيوخ إِسْرَائِيل [انظر **זָקֵן**، ← #٢٤١٨])، ضمن سياق ختم العَهْد، "رَأَوْا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ". إن وصف ركيزة عرش الله "شِبْهُ صَنْعَةٍ مِنَ الْعَقِيقِ الأَزْرَقِ الشَّفَّافِ" (ع. ١٠) وهو شبيه برؤية حِزْقِيَال، وعلى نحو مماثل يستدعي جلال الله (قا؛ حز ١: ٢٦، ٢٨). بالرغم مِنْ تجربتهم الرائعة (خر ٢٤: ١١): "لَكِنَّ اللهَ لَمْ يَمُدَّ يَدَهُ لِيُهْلِكَ أَشْرَافَ بَنِي إِسْرَائِيلَ" (ت. ت؛ ت. إ. ش)— حيث لا يرى أحد الله ويعيش (٣٣: ٢٠).

ب. ت تترجم سبع هذه الكلمة بـ ἐπίλεκτος، مُختار. ولأن رؤية الله تُشكل صعوبة لاهوتية، لذا خر ٢٤: ١١ أصبحت "فرأوا المكان حيث وقف إله إِسْرَائِيلَ".

قادة: ← **אָדוֹן** [*'ādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)؛ ← **אַלּוּף** [*'allûp* ²] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)؛ ← **אָצִיל** [*'āṣîl* ²] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)؛ ← **זָקֵן** [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)؛ ← **חֹר** ¹ [*ḥōr*¹] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)؛ ← **מַפְתֵּחַ** [*maptēaḥ*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)؛ ← **נָגִיד** [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)؛ ← **נָשִׂיא** [*nāśî'* ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)؛ ← **סָרִיס** [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)؛ ← **סֶרֶן** [*seren*²] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩)؛ ← **עַתּוּד** [*'attûd*] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)؛ ← **פֶּחָה** [*peḥâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)؛ ← **פָּקִיד** [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)؛ ← **קָצִין** [*înqās*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)؛ ← **רַב** [*rab* ²] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)؛ ← **רזן** [*rzn*] (حكم، قضى، #٨١٤٢)؛ ← **שׁוֹעַ** ¹ [*šôa'* ¹] (شريف، نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, 1986.

كينيث تي . يتكين *Kenneth T. Aitken*

٧٢٣ (**אַצִּיל** [*'aṣṣîl*]، آباط، أرساغ)،←#٣٣٣٨

724	**אצל**

אצל [*ṣl*²]، **قل**. وضع جانبًا (أبقى)، أَخَذَ مِنَ، سَحَب **نفعَل**.، خفَّض، قلَّص (#٧٢٤).

ش. أ. ق اللفظ العربي الجنوبي القديم المُشابه المقترح، هوصل *hwsl*، للإستمكان (Müller, 306). ويميز دريفر Driver الفعل كتهجئة مغاير لـ **נָצַל**، يأخذ، ويربط بينه وبين الاسم العربي، أصل (Driver, 185).

ع. ق ١. المعنى الأساسي للجذر يُبيِّن فصل نصيب أحد. في الجذر **قل**، يمكن أن يعني الفعل حجب أو الاحتفاظ بـ، أو يُبقي، كما في تك ٢٧: ٣٦، حيث يُناشد عيسو إسحق إن كان قد أبقى أي بركة (التي سلبها يعقوب) لعيسو. فارق دقيق مختلف عن فكرة الإمساك الموجودة في جا ٢: ١٠، حيث يكتب الكاتب إن كان ما اشتهته عيناه، لم يُمسكه عنهما، يدل أكثر على فكرة الكبح أكثر مِنْ الإبقاء.

٢. في عد ١١: ١٧ و٢٥، الفعل. يستمد معنى مختلف عن الفكرة الأساسية "فصل عن" هنا، يفصل الرَّبّ (يأخذ، في كُلّ الترجمات العربية) جزءًا مِنْ الروح التي وضعها على مُوسَى، مِنْ أجل أن يمسح شيوخ إِسْرَائِيل. ليس هناك إشارة إلى أن مُوسَى، كنتيجة لذلك، امتلك روحًا أقلَّ مما كان لديه مِنْ قبل؛ وفي الواقع، وبشكل واضح بأن النص ليس

لديه نيَّة إعطاء مثل هذا الإنطباع. بالأحرى، نقل الروح مِنْ مُوسَى إلى الشيوخ لتكريسهم كخلفائه في الخدمة، وهذا مشابه للطريقة التي كُرِّس بها أَلِيشَع بجزء مضاعف مِنْ الروح التي كانت على إِيلِيَّا (٢مل ٢: ٩؛ قا؛ Wolff، 36). تُصوِّر هذه الأحداث الإعتقاد بأن صعود أحد إلى مرتبة الخدمة المقدسة يأتي مِنْ خلال تلقية مسحة مقدس مِنْ السلف، وغالبًا ما يكون ذلك بوضع الأيدي (مثل؛ عد ٢٧: ٢٣؛ أع ٦: ٦).

٣. في **نفعَل**، يستخدم الفعل لوصف المخادع ذات الطبقات الثَّلاث لهيكل حِزْقِيَال النبوئي (حز ٤٢: ٦). مِنْ الصعب تقرير بالضبط ما الذي يُنقل، بالرغم مِنْ أن المعنى هو بالتأكيد أحد التخفيضات في الحجم. آيتشرودت Eichrodt يترجم "لذلك أخذت مِنْ أوطأ البناء وأوسطه غرفة مِنْ الأرْضِ" (أي، الغُرف الأوطأ والمتوسطة كانت أصغر مِنْ المخدع الأعلى؛ Eichrodt، 536، 539). وبدلاً مِنْ ذلك يفهم إليجير Elliger أن الغُرف كانت "مزودة بمصاطب" وبمعنى آخر: الغرف الْعَلِيّا أصغر مِنْ السفلى (Elliger, 91; also Zimmerli, 394). تُترجم NIV وكذا ت. س& ف: "لِذلِكَ (الْمَخَادِع) تَضِيقُ مِنَ الأَسَافِلِ وَمِنَ الأَوَاسِطِ مِنَ الأَرْضِ"— فيما قد تكون ت. ت ؛ ت. إ. ش "لِذلِكَ كَانَتْ الْعُلْيَا أَصْغَرَ مِنَ الْوُسْطَى وَالْوُسْطَى أَصْغَرَ مِنَ السُّفْلَى" قد تكون أوضح مثل— فمثل هذا الترتيب يعطي معنى أفضل معمارياً، حتى وإن كان النص العبري يسمح بقراءات متعددة.

ب. ت النص العبري لـ سي ٤٦: ٨ يقر بأن عدد الإِسْرَائِيليين قد خُفِضَ (**אָצַל نفعَل**.) إلى اثنان (يشوع وكالب) بسبب رفض إِسْرَائِيل دخول كنعان. إن قوة حكمة الله تؤسس إلى الأبد، بدون أن يضاف إليه شيئ، ولا يُحذف منه شيئ (**אָצַל نفعَل**.)، ولا يحتاج إلى مشورة أحد (سي ٤٢: ٢١).

قصير: ← קצה [qṣḥ ¹] (يهذب، يعطل، يُقصر، يكشط، #٧٨٩٤)؛ ← קצץ [qṣṣ ¹] (يفصل، يشذب، يعزل، يقطع إلى قطع، #٧٩١٥)؛ ← קצר [qṣr ²] (يكون قصيراً، يُقصر، #٧٩١٨).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Linguistic and Textual Problems: Ezekiel," *Bib 19*, 1938, 60-69, 175-87; K. Elliger, "Die grossen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel (42.1ff.)," *FS für A. Alt*, 1953, 79-103; R. K. Harrison, *Numbers*, 1990; W. Müller, "Altsüdarabaische Beiträge zum hebräischen Lexikon," *ZAW* 75, 1963, 304-16; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1973; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commmentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25-48*, Hermeneia, 1983.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

731 אֶצְעָדָה

אֶצְעָדָה [ʾeṣʿādâ]، سوار (#٧٣١)؛ < **צעד** [ṣʿd]، مسيرة، زحف، تقدم (← #٧٥٧٥).

ع. ق هناك حالتان وحيدتان لورود هذا الاسم، ويفترض *HALAT* بأنه يشير إلى "موضع – سلسلة"، مدهش، معطياً أنه قد يُصنع مِنْ الذهب (عد ٣١: ٥٠)، ويلبسه ملك (٢صم ١: ١٠). وبالأحرى، **אֶצְעָדָה** هو سوار زينة.

حزام، زنّار، يربط: ← **אפד** [ʾpd] (أُلبَسَ بإحكام، يَشدُّ بزُنَّار، #٦٧٩)؛ ← **אֲפֵר** [ʾᵃpēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← **אֶצְעָדָה** [ʾeṣʿādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← **חבש** [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← **חגר** [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← **חָשׁוּק** [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ **חתל** [htl] (يكون مقمطاً، #٣١٥٦)؛ **כֶּסֶת** [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ **מִגְבָּעָה** [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ **ענד** [ʿnd] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← **עקד** [ʿqd] (ربط #٦٨١٨)، **צרר** ¹ [srr ¹] (ربط، #٧٦٧٤)؛ **קשר** [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ **רכס** [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ **רתם** [rtm] (يربط، #٨٤١٢)

تي. دي. ألكساندر *T. D. Alexander*

732 אצר

אצר [ʾṣr]، ادّخر، كَنَز، خزَّن (#٧٣٢)؛ **אוֹצָר** [ʾôṣār]، كنز، خزينة (#٢٣٨).

ش. أ. ق قد يكون الفعل مرتبطًا **عرب**. "أَصَرَ" و "وَصَرَ"، بمعنى ربط (خصر شخص ما)، و أَيْصَر، بمعنى "حَزْمه".

ع. ق يرد الفعل ٣ مرات في **قَل**: في ٢مل ٢٠: ١٧ (= إش ٣٩: ٦)، في كلمات إِشَعْيَاء لِحَزَقِيَّا، "هُوَذَا تَأْتِي أَيَّامٌ يُحْمَلُ فِيهَا كُلُّ مَا فِي بَيْتِكَ، وَمَا خَزَنَهُ آبَاؤُكَ إِلَى هذَا الْيَوْمِ، إِلَى بَابِلَ"؛ وفي عا ٣: ١٠ "فَإِنَّهُمْ لاَ يَعْرِفُونَ أَنْ يَصْنَعُوا الاسْتِقَامَةَ، يَقُولُ الرَّبُّ. أُولئِكَ الَّذِينَ يَخْزِنُونَ الظُّلْمَ (حرفيًا: "يَخْزِنُونَ عُنفاً" **הָאוֹצְרִים חָמָס**) وَالاغْتِصَابَ (**שֹׁד**) فِي قُصُورِهِمْ" المُلاحظ في الآية السابقة أن شعبي مِصْر وأشدود يُشار إليهم بأنهما يراقبان جرائم السامرّة. باستخدام الفعل **אָצַר** والاسم **שֹׁד** قد خلق عَامُوس ببراعة تشابه الأسماء *paronomasia* على اسماء هاتين البلدين **מִצְרַיִם / אָצַר** و**אַשְׁדּוֹד / שֹׁד**، (Paul, 117). الفعل يرد مرّة واحدة في **نفعَل**. (إش ٢٣:

١٨، "وَتَكُونُ تِجَارَتُهَا [صور] وَأُجْرَتُهَا قُدْسًا لِلرَّبِّ. لاَ تُخْزَنُ [יֵאָצֵר] وَلاَ تُكْنَزُ [יֵחָסֵן]")، ومرّة واحدة في **هفعيل**. (نح ١٣: ١٣، "وَأَقَمْتُ خَزَنَةً عَلَى الْخَزَائِنِ: شَلَمْيَا ... [וָאוֹצְרָה עַל־אוֹצָרוֹת]").

١. الاسم **אוֹצָר** يُعني كلا مِنْ "كنز" و"خزانة، مخازن". المعنى الأول مضارعا في الآيات مثل أش٣٠: ٦ (الكنوز استخدمت لشراء المساعدة مِنْ حليف عاجز)؛ أش٣٩: ٤ (كنوز حَزَقِيَّا الملكية الشاسعة)؛ إر١٧: ٣ (الله سيسلم كنوز يَهُوذا لبَابِل كنهيبة)؛ و٣ مرات في أم (أم ١٠: ٢؛ ١٥: ١٦؛ ٢١: ٦)، في الأولى تتغاير الثروات بالاستقامة، وفي الثانية تتغاير الفاقة والتقوى بالثروة والمعصية، وفي الثالثة التي تتكم عن الكنز/ ثروة تُقتنى بالكذب.

عندما يشير الاسم إلى "خزائن، مخازن" قد تكون تلك تابعة ليَهْوَهْ (يش ٦: ١٩، ٢٤)، ولهيكل يَهْوَهْ (١مل ٧: ٥١ [= ٢أخ ٥: ١]؛ ١مل ١٤: ٢٦؛ ١٥: ١٨؛ ٢مل ١٢: ١٨ [١٩]؛ ٢٤: ١٣)، وإلى القصر (١مل ١٤: ٢٦؛ ٢مل ١٢: ١٨ [١٩]، ٢٤: ١٣)، ولمدينة أو شعب (يؤ ١: ١٧)، وبمعنى مجازي، إلى الله (مثل؛ تث ٢٨: ١٢؛ أي ٣٨: ٢٢). في حالة الاثنتين الأخيرتين، السموات هي مخازن الله السماوية التي تُسكن إمّا بركته (تث ٢٨: ١٢) أو قضاءه (أي ٣٨: ٢٢؛ قا؛ مز ١٣٥: ٧؛ إر١٠: ١٣؛ ٥١: ١٦). المطر هو أداة بركته؛ فيما يكون البرد والثلج أداة قضاءه (أي ٣٨: ٢٢) أو الريح (مز ١٣٥: ٧؛ إر١٠: ١٣؛ ٥١: ١٦؛ انظر أيضًا مز ٣٣: ٧). لاحظ أن ت. ت؛ ت. إ. ش تترجمان **אוֹצָרוֹ** في إر ٥٠: ٢٥ كـ "فَتَحَ اللهُ مَخْزَنَ سِلاحِهِ" أيضًا تَعِد الحكمة بأن تملأ خزائن أولئك الذين يحبونها (أم ٨: ٢١).

٢. والاسم على وجه الخصوص بالارتباط بالهيكل الثاني حيث تم حث الشعب على أن "هاتوا جميعَ العُشورِ إلى بَيتِ مالِ الهَيكلِ [ت. م] (אֶל־ בֵּית הָאוֹצָר") (ملا ٣: ١٠). ولإشارات أخرى إلى خزن العشور في مخازن الهيكل، انظر نح ١٠: ٣٧ - ٣٩ [٣٨ - ٤٠]؛ ١٢: ٤٤؛ ١٣: ١٢ - ١٣. يستخدم نحميا ثلاث كلمات عبرية للمخازن: לִשְׁכָּה (١٠: ٣٧ - ٣٩ [٣٨ - ٤٠]؛ قا؛ ٢أخ ٣١: ١١)؛ נִשְׁכָּה (١٢: ٤٤)؛ **אוֹצָרָה** (١٣: ١٢ - ١٣).

هناك تعارض خيالي فقط بين الآيات. مثل نح ١٠: ٣٨ [٣٩]، التي تقول أن اللاويّين يجب أن يجلبوا العشور إلى الخزينة، مع آيات مثل نح ١٢: ٤٤؛ ١٣: ١٢؛ ملا ٣: ١٠، التي تتحدث عن إحضار السواد الأعظم مِنْ البشر العشور إلى الخزائن. إنهم الشعب الذي يقوموا بالمساهمات، بينما يقوم القائمون على خدمة الهيكل بنقلها إلى المخازن، عادة يُدعمها التقليد الرَّبَّاني (Tosef., Pe'a 4:3-6; BTalm Ketubot 26a; PTalm Ketubot 2:7, 26d; and cf. Josephus, *Ant* 20:181).

ما هو فريد بالنسبة لـ ملا ٣: ١٠ هو الوعد الإلهي، مقابل تقديم العشور المخلص، "فَإِنِّي أَفْتَحُ لَكُمْ بَوَّابَاتِ السَّمَاءِ، وَأُفِيضُ عَلَيْكُمْ بَرَكَةً حَتَّى لاَ يَتَّسِعُ لَهَا مَكَانٌ [ت. إ. ش]." هذا الحِس قريب لما في أم ٣: ٩ - ١٠. يتكلم ملا ٣: ١٠ عن בֵּית הָאוֹצָר، بينما أم ٣: ٩ - ١٠ يستخدم אֲסָמֶיךָ (← #٦٦٢). في كلا الحالتين تُثارُ نفس النقطة. أولئك الذين يُكرِّمون الله بتقديم العشور له في المقابل يكرمهم الرَّبّ بوفرة ــــ بركةً لا يستطيع إنسان حملها، أو خزائن ومعاصر وأحواض فائضة.

٣. اللغة العبرية للـ ع. ق لها كلمات معينة التي تَعني كلا مِنْ الكنز والشيئ المُخبأ (מַצְפּוֹן מַטְמוֹן) وكلمات تُعني كلا مِنْ كنز وقوة (חֹסֶן). هناك أنواع مختلفة مِنْ الكنوز، تلك المُعطاة مِنْ قِبل الله لمؤمنيه، وتلك المُعطاة لله مِنْ قِبل مؤمنيه، وأيضًا تلك التي يتم الحصول عليها مِنْ خلال وسائل لا أخلاقية، وتلك المُستخدمة بصورة لا أخلاقية، وتلك المكتسبة في الحرب.

ليس هناك شيء شرير أصلاً عن "الكنز". فهو نصيب أولئك الذين يطلبونه (أم ٨: ٢١ [אוֹצָר])، وجدير بالطلب (٢: ٤ [מַטְמוֹן]). الإنسان الحكيم لديه كنوز، لكن لأحمق لا شيء (١٥: ٦ [חֹסֶן]؛ ٢١: ٢٠ [אוֹצָר]). لكن الكنوز المكرسة بشكل لا أخلاقي عديمة القيمة (١٠: ٢ [אוֹצָר]) وستجلب سقوط أولئك الذين يتعقبونهم (٢١: ٦ [אוֹצָר]). في الواقع، تقوى بدون كنوز أفضل بكثير مِنْ كنوز بدون تقوى (١٥: ١٦ [אוֹצָר]).

التعاليم السابقة قد تُقارن بموضوع أكادي، "نصائح الحكمة": "يا ابني، لو كانت رغبة الأمير أن تكون تابعة، لو أتومنت على خزينة المحروسة باحكام، افتح خزينته [*nisirtasu*]، أدخلها؛ بعيدًا عنك لا يوجد رجلاً آخر [الذي قد يدخلها]. ستجد فيها ثروة غير محدودة. لا تشتهي أي شيئ. لا تضع في ذهنك أن تخبئ شيئ لأن فيما بعد، سيتم تحري الأمر، وما قمت باخفاءه سيظهر للعيان" (W. G. Lambert, *BWL*, 1960, 102, lines 81-89).

ع. ج هناك ثلاث كلمات يونانية مُستخدمة لـ "الكنز" و"الخزانة" هي: (١) θησαυρόν (قا؛ قاموس المعاني الإنجليزي)، ١٦ مرّة، كنز، ثروة؛ (٢) θησαυρίζω (ي٢٥٦٤)، يُخزن، يكوم، يَكْنِزُ، (لو ١٢: ٢١؛ يع ٥: ٣)؛ (٣) γάζα، خزينة (أع ٨: ٢٧)، في الإشارة إلى الخصي الحبشي المسئول عن كل خزائن الملكة كنداكة. في العديد مِنْ هذه الحالات، خاصةً. في تعاليم يسوع، هناك تحذير يُعلن ضدَّ مقدرة الثروة والغنى في تدمير الشخص. انظر خاصةً مت ٦: ١٩ - ٢٤. تبعاً ليسوع، القلب الذي يتبع الكنز، بدلاً مِنْ الكنز الذي يتبع القلب (مت ٦: ٢١؛ لو ١٢: ٣٤). يجب أن يمتلك القلب، كبؤرته وموضع جذبه، كنز سماوي، أو كما يكتب بولس "اِهْتَمُّوا بِالأُمُورِ السَّمَائِيَّةِ

لا بِالأُمُورِ الَّتِي فِي الأَرْضِ [ت. إ. ش]" (كو ٣: ٢). استدع أيضًا كلمات يسوع للشّاب الغني بأن يبيع كل أَمْلاكه ويعطي الفقراء، فيكون له "كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ" (مت ١٩: ٢١؛ مر ١٠: ٢١؛ لو ١٨: ٢٢). الآخر هو كنز (١) الذي هو بعيدًا عن يد الفساد؛ (٢) الذي لم يمتلكه بعد المستقيمين؛ و(٣) الذي ربما يضيف له الاتقياء ("يدفن كنز").

كل هذا لا يعني أن يسوع يدعو كل أتباعه إلى التخلي عن كل الممتلكات. لاحظ أولاً أن ع. ج يميز بين "الكنوز" والأشياء الأرْضية بصفة عامة. ثانيًا، الفعل "يخزن" لا يشير إلى ملك بسيط، لكن إلى التراكم.

ب. ت مُلاحظة Jastrow 1:32, 111؛ مخطوطات البحر الميت.

مستودع، خزانة: ← אָסָם [’āsām] (خزَن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [’āsōp] (مخزن، #٦٦٧)؛ אָצַר [’asar] (كدس، جمَّع، خزَّن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [gizbār] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [genez [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [ganzak] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חָסַן [ḥasan] (خزَن، #٢٨٨٩)؛ ← כָּמַס [ka-mas] (خزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [matmôn] (كنز مخفي]، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [miskenôt] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [nekōt] (بَيْت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [niskâ] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (وديعة، #٧٢١٤)؛ ← צפן [ṣpn] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

البيبلوجرافيا

IDB 4:693-95; *ISBE* 4:898-900; *NIDNTT* 2:829-53; *TDNT* 3:136-38; *TWOT* 1:68; H. Cohen, *EncJud* 15:1360-62; C. E. B. Cranfield, "Riches and the Kingdom of God," *SJT* 4, 1951, 302-14; M. Haran, *EM* 5:204-12; M. Weinfeld, *EncJud* 15:1156-62.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

734	אֶקְדָּח

אֶקְדָּח [’eqdāḥ]، حجر كريم، حجر ثمين؟ (#٧٣٤)، فقط إش ٥٤: ١٢.

ش. أ. ق انظر، **عرب.** قَدَاحَةٌ و **أرم.** קְדַח، يقدح النَّار (بالصوان).

ع. ق ١. تُترجم NIV؛ ت. إ. ش هذه الكلمة كـ "لآلِئ" فيما (*Second Isaiah*, AB 20, 1967, 138) McKenzie يفهمها Watts (*Isaiah* 34-66, WBC 25, 1987, 234) "حجر ثمين" ويعيد "أحجار العقيق الأحمر". إنَّ وفرة الأحجار الكريمة في أبواب وحوائط صِهْيَوْن رمزي للمقياس الكبير لاستعادة يَهْوَهْ لشعبه ومدينته.

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الجواهر في ع. ق، انظر אֹדֶם [’ōdem] (#١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [’eben] (حجر، صخرة، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [’ōdem] (حجر كريم، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [’aḥlāmâ] (اليشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [’eqdāḥ] (حجر كريم أخضر، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahaṭ] (حجر كريم، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [bāreqet] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [yahalōm] (حجر كريم، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [yāšepēh] (اليشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [kadkōd] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [1] [lešem [1]] (حجر كريم، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [nōpek] (صخر نصف كريم، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [sappîr] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [piṭdâ] (الزبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [šebô] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [1] [šōham [1]] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [2] [šāmîr [2]] (صنفرة، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [2] [šēš [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [2] [taršîš [2]] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

جواهر، زينات: ← חֲלִי [1] [helî [1]] (زينة، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [ḥarûzîm] (عقد مِنَ القواقع، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [ṭabba‘at] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmāz] (زينة، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [mišbesôt] (مواضع، #٥٠٤١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נטה (؟) פָּה [neṭi/îpa] (حَلْق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [‘āgîl] (حَلْق؟، #٦٣١٦)؛ ← עדה [2] [‘dh [2]] (يزين نفسه، #٦٣٣٥)؛ ← עכס [‘ks] (يجلجل، #٦٥٧٦)؛ ← ענק [‘nq] (يرتدي عقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [penînîm] (شعب مرجانية، لآلئ، #٧١٦٥)؛ ← צַוָּרֹן [ṣawwārōn] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [1] [ṣāmîd [1]] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [1] [ṣe‘ādâ [1]] (خلاخيل، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rābîd] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [śaharônîm] (أهلة، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [šābîs] (زينة، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר [1] [šēr [1]] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר [1] [tôr [1]] (قلادة، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 41, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيّل *Andrew E. Hill*

٧٣٥ (אַקּוֹ [*'aqqô*]، عنزة برية)، ← #٧٣٦٦

741	ארב

ארב [*'rb*]، **قل.** كَمُنَ، نَصَبَ كميناً، تَرَبَّصَ (#٧٤١)؛ אֶרֶב [*'ereb*]، **اسم.** مخبأ (#٧٤٣)؛ אֹרֶב [*'ōrēb*]، **اسم.** كمين (#٧٤٤)؛ מַאֲרָב [*ma'ᵃrāb*]، **اسم.** كمين (#٤٤٢٢).

ش. أ. ق الاسم *'rb* يُوْجَدُ في **أر. امب.** في أحيقار، حيث يُستخدم مجازيًا لحديث الخيانة (*APFC*, 223). يُوجد أيضًا الفعل في رسائل تل العمارنة.

ع. ق الفعل אָרַב يرد ٢٦ مرّة في **مس.**، بضمن ذلك ١صم ١٥: ٥، حيث اليوناني يُشيرُ إلى **مس.** معيوبُ. لقد أفتُرض أيضًا لـ أي ٢٥: ٣، بموجب **سب.**، بالاقتراح أن هذا يُتيح خطوط متوازية (Fohrer, 374)، لكن المعنى الأفضل مُتاح مِنْ قِبل **مس.** (Gordis, 276). لقد افترضت التصحيحات للكمين في ٢أخ ٢٠: ٢٢، كاضطراب [راجع ت. م، كمثال لذلك] أو مَلاَك مهلك؛ على الأرجح أن المؤرخ أخذ تقريرًا حقيقيًا لكمين إنساني لمفاجأة الغزاة، يضعهم بعضهم ضدَّ الآخر، وقد حوله إلى حدث أعجوبي مدفوع بالرَّبّ حينما بدأ المغنون بالتسبيح، بتوافق مع مواضيع "الجهاد المُقدس" (Japhet, 798).

الفعل يُستَخدم لحيوانات تكمن مترصدة لفريستها (مز ١٠: ٩؛ مرا ٣: ١٠- ١١)، لكن هذا يعمل كاستعارة أيضًا للطريقة التي يفترس بها العدو ضحيته المنحوسة. يرد عدد كبير مِنْ الإشارات في قصص الكمين (يش ٨: ٤؛ قض ٩: ٢٥، ٣٢، ٤٣؛ ١٦: ٢؛ ٢١: ٢٠)، بيد أن الكمين ترد أيضًا في المراثي الشعرية (مز ٥٩: ٣ [٤]؛ مرا ٤: ١٩) أو في التحذيرات ضدَّ فاعلي الإثم (أم ١: ١١، ١٨؛ ١٢: ٦). غالبًا ما تكون هناك سمة إجرامية للكمين (تث ١٩: ١١؛ عز ٨: ٣١؛ مي ٧: ٢)، الذي يمكن أن يُوصف ككمين للدم (أم ١: ١١؛ ١٢: ٦). يتهم شاول أنه كانت هناك مؤامرّة ضده لخيانته لدَاوُد، الذي سيكمن له (١صم ٢٢: ٨، ١٣). أيضًا تستخدم أسفار الحكمة אָרַב لتصف الْمَرْأة المنفلتة التي تكمن لإغواء الرجل الأحمق (أم ٧: ١٢؛ ٢٣: ٢٨).

الـ אֹרֵב .ptc يُستخدم ١٥ مرّة، كل مرات الورود تكون في يش ٨ وقض ١٦، ٢٠ ما عدا إر ٥١: ١٢. كل الاشارات لأولئك الذين يَكْمنونَ ما عدا يش ٨: ٧، الذي يشير إلى مكان الكمين. الاسم. אֶרֶב يُستخدم في أي ٣٧: ٨ لعرين حيوان مفترس وفي ٣٨: ٤٠ لانتظار الأسد في عرينه. صيغة الاسم الافتراضية אֹרֶב [*'ōrēb*] (#٧٤٤) مُقترح لـ إر ٩: ٨ [٧] وهو ٧: ٦. الاسم מַאֲרָב يُوجد في يش ٨: ٩؛ قض ٩: ٣٥؛ ومز ١٠: ٨ كمكان الكمين؛ في ٢ أخ ١٣: ١٣ يشر إلى أفراد الكمين.

مفهوم الكمين قد يُوجد في نص مز ٣٥: ١٢، الذي بالتأكيد فاسداً، لكن الإعادة غير أكيدة، يقترح كروس Kraus إرجاع שְׁכוֹל للجذر المُخمَّن שָׁכָה، بمعنى راجياً حياته (391).

أحيانًا ما يكون الكمين شريرًا وسلبيًا. بالرغم مِنْ أن له إشارة إلى العالم الطبيعي ومستعمل كثيرًا في الحرب، فهو وسيلة وصفية للاشارة إلى ما هو إجرامي أو غير أخلاقي. الكمين قد يكون، بالطبع، جزءًا مِنْ حرب يشنها الرَّبّ حيث يهزم فيها أعداءه، كما شوهد ذلك في يشوع وأخبار الأيَّام.

ب. ت أرم. الحديثة لديها المعنى الكتابي للتربّص أو الكمين. **عرب.** "أَرُبَ"، "إِرْبٌ" لديها معنى كونه ذا دهاء أو مخادع (مجمع اللغة العربية، المعجم الكبير، مادة "أَلِف"، ج١، ص ١٧٧-١٧٨، ٢٠٠٦).

كمين: ← ארב [*'rb*] (يكمن، تَرَبَّصَ، #٧٤١)؛ ← צְדִיָּה [*ṣᵉdiyyâ*] (كمين، خبث، #٧٤٠٢)؛ ← שׂכה [*śkh*] (تَرَبَّصَ، #٨٤٩٥).

البيبلوجرافيا

G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1989, 374; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 276; S. Japhet, *I & II Chronicles*, 1993, 797-98; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 391; Y. Zakovitch, "Judges 16,9.12, Psalms 10,8," *Les* 37, 1972, 13.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

٧٤٣ (אֶרֶב [*'ereb*]، مخبأ)، ← #٧٤١

٧٤٤ (אֹרֶב [*'ōreb*]، كمينٌ)، ← #٧٤١

746	אַרְבֶּה

אַרְבֶּה [*'arbeh*]، **اسم.** جرادة (#٧٤٦)؛ גֵּבָה [*gēbâ*]، **اسم.** جرادة (ترد١.؛ #١٤٦٦)؛ גֹּבַי [*gōbay*]، **اسم.** جرادة (#١٤٧٩)؛ גָּזָם [*gāzām*]، **اسم.** سرب مِنْ الجراد (#١٦١٢)؛ חָגָב [*hāgāb*[1]] **اسم.** جُندب (#٢٥٠٦)؛ חָסִיל [*hāsîl*]، **اسم.** جرادة (#٢٨٨٥)؛ < חסל [*hsl*]، **قل.** إلتهمْ [ترد١. #٢٨٨٧])؛ חַרְגֹּל [*hargōl*]، **اسم.** كريكت (جُدجُد) (ترد ١.؛ #٣٠٠٥)؛ יֶלֶק [*yeleq*]، **اسم.** جراد (#٣٥٤٠)؛ סָלְעָם [*sol'ām*]، **اسم.** الجُندب الأمريكي (ترد ١.؛ #٦١٥٥)؛ צְלָצַל [*ṣᵉlāṣal*]، **اسم.** سرب جراد (ترد ١.؛ #٧٥٢٦).

ش. أ. ق مثل **عبر.** אַרְבֶּה، **أوغا.** *irby* هو مصطلحًا نوعيًا. البعض يربطه بـ **أكد.** *arabu*، أن يبيد، ولكن علاقته

بـ **عبر**. רָבָה، ليصبح هائلاً، يكون أقرب وأكثر احتمالاً. اللفظ اليوناني المكافيء ἀκρίς (ي ٢١٠). יֶלֶק قد يكون مُشتقًا مِنْ לָקַק، لعقة/ حضن، أو يكون مرتبطا بـ **أكد**. *ilqitu* و **عرب**. "وَلَقَ"، الذي يشير إلى المشية الوثابة للجمل. قا؛ **سريانية**. *zahla’*، زاحف، غير مُجنَّح، و **سب**. βροῦχος، جراد غير مجنح. الفعل חָסַל مِنَ المحتمل أن يكون مُشتقًا مِنَ الاسم أو الصفة مِنْ חָסִיל؛ فهو يعني "يستهلك" (**قل**. أو **هفعيل**.؛ قا؛ يمكن أن. *hazilu*, are مَسْلُوب). يتوافق الاسم. مع أوغا. *hasan*، (*’rby*‖). تُقابل هذه المرحلة مِنْ نمو الجراد اليونانية ἀττέλαβος. الجذرُ المُفتَرَضُ لـ חָגָב هو חגב الذي في **عرب**. يعني لتَغْطية أو إخْفاء (هنا أمّا الأرْضَ أو الشمس). على نفس النمط، الجذر المُفتَرَض لـ גָּזָם هو גזם، قطع، هكذا "قَلَّمَ" (قا؛ **أكد**. *kisimmu*؛ **عرب**. جَدَمَ/ جَذَمَ). لـ גֹּבַי، قا؛ **عرب**. جَابي/ جِبَي متصلاً بشكل أكثر احتمالاً بـ גֵּבָה، يجمع، عنه بـ גֵּבָה، يكون غالباً. أن أصل חַרְגֹּל غير مؤكد (قا، **أكد**. *ergilu*؛ **عرب**. هَرجَل، هُرجُل، هَرجَلات، هَرجَل، يقفز). لأن שָׁקַק تعني "تسارع ذهابًا وايابًا" (**هيتْبَاليل**)، מַשָּׁק تشير إلى سرب مُسرع. סָלְעָם قد يقابل **مصرية**. *snhm*؛ ويقترح مُكافيء **أرم**. "يجرع" أو "يدمر". البعض يأخذ סָמָר كأنها مِنْ סָמַר، **بيعّل**. إنتصب شعره بخشونة، إلاَّ أنه ليس للجراد شعر/ شعيرَات، فمن المحتمل أنه يشير إلى لونهم الأسمر الداكن (قا؛ **عرب**. "أسمر"، أسود). تَظهر الصفة في إر٥١: ٢٧ (יֶלֶק סָמָר، قا؛ **أكد**. *samratum*). مثل **عبر**. צְלָצַל، فإن لغات ش. أ. ق بها الكثير مِنْ الكلمات مُحاكية لأصوات الطبيعة للجراد أو الصراصير تدمج تضعيف الصوت **צ**.

يستخدم أدب ش. أ. ق الجراد لوَصْف الجيوش. تُشبِّه أسطورةُ أوغاريتية *Legend oa KRT* جيشَ الملك بالجراد (*KTU* 1.14 II 50 III 1, IV 29-31). نقوش رمسيس الثاني وميرنيبتاح تقابل الجيوش المنهزمة بالجراد، مؤكدة على كلا مِنْ وفرت عددهم وضعفهم. تقارن السجلات الملكية الاشورية القوَّة التدميرية للجيوش الغازية بهذه الحشرات. أنتجت مكتبة أشور بانيبال As-surbanipal’s صلاة لتَجَنُّب غزوات الجراد. أكد. لديه ثمانية عشر اسمًا للجراد.

ع. ق ١. **التعريف**. الكلمات יֶלֶק، חָסִיל، גָּזָם، و אַרְבֶּה قد تُشير إلى مراحل متعاقبة (أطوار) في دورة حياة الجراد المهاجر (*Schistocerca grergaria*). יֶלֶק هو الجراد في مرحلته اليرقية الأولى عندما يسود لونها وتطفُر، فيما تكون بلا أجنحة. بعد ذلك، חָסִיל قد نمت جزئيًا أجنحة وفكاك، وتكون ذات لون أسود وأصفر. גָּזָם الأصفر، تكون قد تضورت الفكاك بالكامل والأجنحة التي تجف في النهاية. أخيرًا، אַרְבֶּה هو البالغ الناضج جنسيًا؛ هي أيضًا اللفظة الشائعة للجرادة. إذا هذه التعبيرات لا تُمثِّل المراحل التطويرية، فقد تُشير إلى أنواع مختلفة، مِنْ حيث الألوان مختلفة، والاسماء الإقليمية، أو ببساطة مرادفات تستخدم بشكل بلاغي (يؤ ١: ٤). חָגָב هو مصطلح عام آخر للجراد. גֹּבַי يشير إلى نفس الجراد مثل אַרְבֶּה، لكن في شكل سرب مثلما يُشار إليه في العبارة التكرارية גֹּבַי גֹּב (نح ٣: ١٧، وليس كخطأ في الكتابة ناتج مِنْ تكرار بعض الحروف dittography). גֵּבָה هو أيضًا سرب (מַשָּׁק) مِنْ الجراد (إش ٣٣: ٤ ‖ חָסִיל). חַרְגֹּל هو أيّ نوع مِنَ التيتيجونيدا *Tettigoniidae* وهو جراد كبير صالح للأكل. غالبًا يُترجم كريكت (جُدجدُ)، بالرغم مِنْ أن هذه الحشرات غير ملائمة للأكل. סָלְעָם أو "الجراد الأصلع" فهو صالح أيضًا للأكل ومن المحتمل أن يكون مِنْ عائلة التراكساليس *Truxalis*، צְלָצַל يُقلد صوت طنين وسقسقة الجُدجدُ الجنيني الكاذب (جريلوتالبا شائعَ *Gryllotalpa vulgaris*)، الذي يهاجم جذور الشجرة (قا צִלְצְלִים، صنج نحاسي).

٢. **الاستخدام الحرفي**. **(أ) الطعام**. اعتبرِ إسْرَائِيلَ معظم الحشرات المجنحة ذات الأربع أرجل مقيتة جدًا (שֶׁקֶץ)، لكن التشريع الموسوى سمح بأربعة أنواع يُمكن أن تؤكل: אַרְבֶּה،סָלְעָם ،חַרְגֹּל ، و חָגָב (لا ١١: ١٢؛ قا؛ تث ١٤: ١٩- ٢٠). لم يستطع الدارسون لحد الآن أن يميزوا بينهم بالضبط. العبارة "الْجَرَادُ عَلَى أَجْنَاسِهِ" (הָאַרְבֶּה לְמִינוֹ) تشير إمّا إلى فصيلة متعددة مِنَ الجراد عامة "أو إلى الجراد في أي مِنْ أطواره. الجراد له ستة أرجل، لذلك حينما يصفها لا ١١: ٢٠ – ٢١ بأنها تمشي على أربع، فالعدد يشير إلى الحد الأدنى. نسب دوجلاس Douglas استثناءها مِنْ قائمة الكائنات المقيتة بسبب وثبها، فهي تتحرك شبية بالطير، لكن الأكثر احتمالاً هو أنهم يشكلون استثناءًا مستندًا على عادات إسْرَائِيل الرعوية قبل الاستقرار (Milgrom).

(ب) **الأوبئة**. الجراد مشهور بقدرته المدهشة على تشكيل أسراب هائلة مما يُنتج خراب يفوق الخيال، وروايات شاهد عيان موثوق فيه بشكل كبير يحكي عن أوبئة حديثة تجاوز اللا معقول. وباء الجراد على مِصْر (خر ١٠) تجاوز الحدود الطبيعية، إذ يُوصف بأنه غير مسبوق ولن يكون مثيل أبدًا (١٠: ١٤). هذا التفشي كان الضربة الثامنة مِنْ سلسلة الضربات التي أقتضت إقناع الفرعون بشكل مؤثر لأن يُطلق شعب الله مِنْ العبودية، حدث غالبًا يُتلى في الليتورجية اليهودية (مز ٧٨: ٤٦؛ ١٠٥: ٣٤). جَلبتْ شفاعة مُوسَى ريحًا غربية قوية، التي اقتادت حشود الحشرات نحو البحر الأحمر (יַם סוּף)، وهو نفس المصير الذي لاقاه جيش الفرعون (خر ١٤: ٢٣ - ٢٨)، ولم يَنج أحد منهم (١٤: ٢٨؛ قا؛ ١٠: ١٩). ومن سخرية

القدر، أن نفس وباء الجراد الذي شكل جزءًا مِنْ حكم يَهْوَهْ على مِصْر كان أيضًا تهديدًا مِنْ قِبَل مُوسَى لإسْرَائِيل؟، هل مِنَ الضروري أن ينحدر شعب الله لخيانة عَهْدي (تث ٢٨: ٣٨، ٤٢). بالإضافة إلى هذه الآفة التي تلتهم (חָסִיל) المحصول، فإن يَهْوَهْ سيجلب أمة مِنْ بعيد لكي "تنقض على" إسْرَائِيل لالتهام (אָכַל) ماشيته وأرْضَه وبعد ذلك لمُحَاصَرَة مُدنه (تث ٢٨: ٤٩ - ٥٢). عَكسَ سُلَيْمَان امكانيته مثل هذا الوباء والحصار العسكري في صلاته التكريسية للهيكل، مُستشهدًا بها كأحد الويلات الكثيرة التي تمنيَّ أن تدفع إسْرَائِيل إلى التوبة (١مل ٨: ٣٧ ‖ ٢أخ ٦: ٢٨). وعدُ يَهْوَهْ لسُلَيْمَان كان في الرد على تأنيب الضمير الحقيقي فإنه "أغْفِرُ خَطِيَّتَهُمْ" و "أبْرِئُ أرْضَهُمْ" (٢أخ ٧: ١٤).

يُصوُرسفر عَامُوس هذه الدورة. متبعًا نمط قضية العَهْد (רִיב)، فيُعيد عَامُوس رواية أحكام يَهْوَهْ الماضية على شعبه، واصفًا إياها كمشابهين للأوبئة التي أصابت مِصْر، مِنْ ضمنها الجراد (٤: ٩ -١٠؛ גָּזָם). ثم، كأولى في سلسلة الرؤى، يبين يَهْوَهْ لعَامُوس سرب جراد مُهلك الذي يُحرّضه ليصلي، ليتراجع يَهْوَهْ عن عزمه (٧: ١- ٣؛ גֹּבַי). كوسيط العَهْد مُوسَى، تنبأ عَامُوس بلعنات العَهْد وتَوسَّط نيابةً عَنْ أمتِه (قا؛ خر ٣٢: ١٢ - ١٤). بالمقارنة مع الإعتمادِ على السحرِ لتَفادي مثل هذه الكوارثِ، فإن التشديد على التوبة الأخلاقية في ع. ق فهو فريد في ش. أ. ق. مِنْ خلال ملاخي يَعدُ يَهْوَهْ بأن ينتهر الآفات الحشرية المُهلكة للمحصول (אֹכֵל، الآكل) ردًا على الطاعة بخصوص العشور (ملا ٣: ١١).

٣. **الاستخدام الرمزي/المجازي. (أ) التعددية والدمار.** كما شوهد مُسبقًا، هذا التناظر ملائم جدًا للقوة التدميرية السريعة للجيوش. مثل الجراد، غزا المهاجمين المديانيين والعمالقة أرْضَ إسْرَائِيل ليس ليحكموا بل ليُخربوا (قض ٦: ٥؛ ٧: ١٢). كانَ جيش نبوخذنصر مثل الجراد في مسيرت نحو مِصْر (إر ٤٦: ٢٣)، لكن القوة البَابلية نفسها ستسقط ضحية لهجوم مماثل مِنْ مُلوك مادي وشعوب أخرى عديدة (إر ٥١: ١٤، ٢٧؛ יֶלֶק). تنبأ إشَعْيَاء أيضًا بقضاء على أشور، واصفًا نهبها كحصاد الجرادِ الصغير (חָסִיל، إش ٣٣: ٤). لقدِ كان ناحوم ماهرًا في استخدام مفهوم الجراد مجازيًا. أولاً، نينوى ستسقط ضحية لجيش مُحاصر، والذي سيبيدها كالجرادة التي تلتهم كل شيء (نا ٣: ١٥ أ). ثم في دور ساخر، استخدم ناحوم استعارة الجرادة كتهكّم، ملمحًا أن أعداد نينوى الهائلة فقط ستجعل حالتها أسوأ (٣: ١٥ ب - ١٧). تجارها "يَأكُلونَ خُضْرَةَ الأرْضِ [ت. إ. ش]" وَيَطِيرُونَ بَعِيدًا، غير تاركين شيئًا ذا قيمة خلفهم. حراسها ومسئولوها يرتدون في التلميح الأول بالصعوبة، مِنْ خلال الطمع والجبن تكون آشور مدمرّة ذاتيًا (Longman).

(ب) صغر الحجم. المقارناتُ والإيضاحاتُ التي تَتضمنُ الجرادَ تُشيرُ أيضًا إلى صِغر حجمه وتفاهته. فهو كالنملة، والوَبر، والسحلية، فالجراداة مثال لمخلوق حجمه صغير ضار يُعادلُ بحكمته، تحديدًا القدرة على الحركة في شكل فرقة (أم ٣٠: ٢٧). رثا دَاوُد ألمه كضحية لاتهام خاطيء، قائلاً، "انْتَفَضْتُ كَجَرَادَةٍ" (אַרְבֶּה، مز ١٠٩: ٢٣). الجواسيسُ الإثنا عشرَ الذين عادوا مِنْ كنعان قارنوا أنفسهم بالْجَرَادِ (חֲגָבִים) مقارنة ببني عناق (عد ١٣: ٣٣). يُشبُه أشعيا كُلّ سكان الأرْضِ بالجنادب (חֲגָבִים) أمام عظمة الله التي لا تُضاهى، التي تختار تقوية شعبه (إش ٤٠: ٢٢). تراكم التشبيهات، فإن الأمم مثل أنصالِ العشبِ والزهور الباهتةِ، مجرد قطرة في دلو وغُبار على الميزان——أقل مِنْ لا شيئ.

(جـ) الحركة. يظهر أيضًا الجراد في الأشكال التي تَدْلُ على الحركةِ، مثل وثب الخيول (أي ٣٩: ٢٠). دَعا إشَعْيَاء كوش أرْضَ צִלְצַל כְּנָפָיִם، حَفِيفِ الأَجْنِحَةِ (إش ١٨: ١). في حين يُمكِنُ أنْ تُشيرَ إلى حشراتٍ فعليةٍ في هذه المنطقةِ (قا צְלָצַל، أسراب الجراد، تث ٢٨: ٤٢)، فإن **سب.** و **تج.** فهماها كإشارة لإبْحار المراكبِ التي تُبحر في الأنهار مثل الحشرات. هذا التفسير يتلائم جيدًا مع "قَوَارِبَ مِنَ الْبَرْدِيِّ" في ع. ٢ (قا؛ **أثيوبية.** *salala*، يسبح؛ **أرم.** צלצל، سفينة) في إشارة غامضة، يصف الجامعة الشيخوخة كوقت عندما "الْجُنْدُبُ يُسْتَثْقَلُ" (جا ١٢: ٥)، بمعنى إمّا كجرادة متخمة يكون الرجل العجوز ملئ بالحياة، أو كجرادة في نهاية دورة حياتها يكون الرجل العجوز يَعْرجُ على طول. إتخذ **تلم.** "الجندب" كتعبير تلطيفي لوصف عجز الذكر في الشيخوخة.

٤. **الاستخدام المُجمَّع.** ببراعة أدبية يَدْمجُ يوئيل الأفكار الحرفيةَ والرمزيةَ عن الجراد لتَصعيد تأثيرِ رسالتِه. في يؤ ١. يَصفُ وباء الجراد الذي يضرب الأرْضَ في موجات متتابعة، المصطلحات المتنوعة للجرادة تصف المراحل التطويرية. ذات مرَّة استفادت إسْرَائِيل مِنْ وباء الجراد على مِصْر، وها هي الآن تُعاني منه. بسبب الشدَّةِ المتطرِّفة للوباء وتأثيراته اللاحقةِ، يدعو يوئيل الشعب للتوبة. إن غزو تلك الحشرة، مع ذلك، هو مجرد إنذار ليوم يَهْوَهْ الوشيك، المُصوَّر كوباء جراد بالمقياس الرؤيوي (٢: ١- ١١). في مِصْر، حارب يَهْوَهْ مِنْ أجل إسْرَائِيل—— الآن يحارب ضدها. تأتي جنود جيش الله المُجنَّحة مِنْ أجل خراب إسْرَائِيلَ، وليس للدفاع عنها، أولئك الذين يتبعون يَهْوَهْ هم وحدهم مِنْ يمكنهم أنْ يَتحمّلوه (٢: ١١- ١٤). يفهم اغلب المفسرون الحديثين أن الحرب في ٢أخ. كاستعارة ممتدة قائمة على وباء جراد حقيقي موصوف في أخ١.، لكن ستيوارت Stuart يتبع **تر.** وهوامش **سب.**، مستنتجًاأن أخ٢. تنبأ بغزو تاريخي مِنْ قِبل الآشوريين أو البَابليين.

إمكانية أخرى هي أن أخ٢. يصف ببساطة وباء جراد ثانٍ مثل الأول في أخ١. (Lewis).

ب. ت الجراد في **ق. ث.** قاعدةَ المقارنةِ لحشدٍ ضخم (يهو ٢: ٢٠)، أعداد لا تعد ولا تحصى مِنْ رقاقاتِ الثلجِ (سي ٤٣: ١٧)، ومُدَّة حياة وجيزة (٢إسد ٤: ٢٤). الله يرسلهم للقضاء (حك ١٦: ٩). في مخطوطات قمران، لفيفة الهيكل كيّفتْ وفَسَّرت القواعد الغذائية الموسوية عن الجراد (**دره.** ٤٨: ٣ – ٥). سعت المشنا إلى توضيح لهوية والنظافة الطقسية للجراد (Mish. ʻEduyyot 7:2; 8:4; Mish. Hullin 3:7; 8:1; Mish. Terumot 10:9; Mish. ʻAboda Zara 2:7)؛ **تلم.** به أكثر مِنْ عشرون اسمًا للجراد.

ع. ج إقتاتَ يوحنا المعمدان على أكل الجراد والعسل البري (مت ٣: ٤ ‖ مر ١: ٦). نجد في سفر الرؤيا، أن بوق المَلاك الخامس يجلب حشود مِنْ الجراد اللاسع التي تُوصف بتفصيل مخيف (رؤ ٩: ٣ - ١١).

حيوانات ← בְּהֵמָה [bᵉhēmâ] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [zānāb] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [hᵃzîr] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [hayyâ[1]] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר [ʻakbār] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [sᵉpardēʻa] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [qippōd] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [rmś] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [šrṣ] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [tan] (إبن آوى، ثعلب، #٩٤٧٨) ← **زواحف: لاهوت:** انظر الفهرس مِنْ أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

البيبلوجرافيا

IDB 3:144-48; *TWOT* 828-29; I. Aharoni, "On Some Animals Mentioned in the Bible," *Osiris* 5, 1938, 461-78; L. Allen, *Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, NICOT, 1976; F. I. Andersen, "The Diet of John the Baptist," *AbrN* 3, 1961-62, 60-74; G. Cansdale, *All the Animals of the Bible Lands*, 1970, 238-44; R. Dillard, "Joel," *The Minor Prophets* 1, 1992; M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966; R. P. Gordon, "Loricate Locusts in the Targum to Nahum 3:17 and Revelation 9:9," *VT* 33, 1983, 338-39; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, 1992; J. P. Lewis, "Joel," *NIV Study Bible*, 1985; T. Longman, "Nahum," *The Minor Prophets* 2, 1993; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991; R. E. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC 23A, 1992; J. Niehaus, "Amos," *The Minor Prophets* 1, 1992; O. R. Sellers, "Stages of Locust in Joel," *AJSL* 52, 1936, 81-85; J. A. Thompson, "Translation of the Words for Locust," *BT* 25, 1974, 405-11; idem, "Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parallels," *JNES* 14, 1955, 52-55; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC 24, 1985.

روبرت سي . ستالمان *Robert C. Stallman*

٧٤٨ (אֲרֻבָּה [ʼᵃrubbâ]، كُوَّة، مدخنة)، ← #٢٧٠٧

752 אַרְבַּע

אַרְבַּע [ʼarbaʻ[1]]، **اسم.** أربعة (عدد أصلي) (#٧٥٢)؛ רְבִיעִי [rᵉbîʻî]، **صفة.** الرَّابِعُ (عدد تراتبي) (#٨٠٥٥)؛ רבע [rbʻ[2]]، **فعل.** مشتق مِنْ اسم (موجود فقط كـ **قل. اسم مفعول مبني للمجهول.** و **اسم مفعول. بُعِّلَ.**) مُرَبَّع (#٨٠٦٢)؛ רֶבַע [rebaʻ[1]]، **اسم.** رُبْعُ، الجوانب الأربعة (#٨٠٦٣)؛ רֹבַע [rōbaʻ[1]] **اسم.** رُبْعُ (#٨٠٦٥)؛ רִבֵּעַ [ribbēaʻ] **صفة.** ما يَخص بالرَّابِعُ (← #٨٠٦٧).

ش. أ. ق الكوزمولوجيا (علم الكونيات) البَابلية ميزت بين أربعة أطوار للقمر، وأربعة أشكال لظهور الشمس، وأربعة نقاط تحوّل في السنة. اللقب **أكد.** *šar kibrātim* *arbāʼim*، ملك الأركان الأربعة للعالم.

ع. ق ١. غالبًا ما تُشير أربعة إلى الجهات الأربع للبوصلة، مستندة على التناظر البشري (يسار، يمين، أمام، خلف). ربما بسبب ذلك فإن أربعة ليست عددًا مقدسًا مُهمًا. هناك الرِّيَاح الأرْبَع (حز ٣٧: ٩؛ دا ٨: ٨؛ ١١: ٤)، وأرْبَعَة أطْرَافِ الأرْضِ (إش ١١: ١٢)، أرْبَعَةِ أنْهَار بدائية (تك ٢: ١٠). شاملةَ كل الاتجاهات، فأربعة يُشير غالبًا إلى الكمال والشمولية. أربع فئات مِنْ البشر يُخصص لهم أربعة أنواع مِنْ المدمرات في إر ١٥: ٢ - ٣، وأربعة ألوان لأربعة مِنْ الفرسان زك ١: ٨ - ١١ يقابل الأربعة مِنْ مناطق الأرْضَ. السيادة الكونية لله يُعني ذلك الدينونة (حز ٧: ٢) أو الخلاص (إش ١١: ١٢) يصل إلى أرْبَعَةِ أطْرَافِ الأرْضِ. والكتابة الرؤيوية تستخدمه استخدامًا وفيرًا للأربعة الكونية (دا ٨: ٨؛ ١١: ٤؛ زك ٦: ٥). حِزْقِيَال يُطوِّر مغزى الأربعة، مستبدلاً سيرافيم إشَعْيَاء بأربعة مخلوقات حية ذات سمات رباعية متعددة (حز ١؛ ١٠؛ قا؛ W. Zimmerli, *Ezekiel I*, 120). الامبراطوريات الأربع في دَانِيآل (دا ٢؛ ٧). تستوعب كل التاريخ العالمي.

٢. أربعة هو العددُ المميزُ لبنايةٍ مربِّعة أو مستطيلةٍ، وفي حد ذاته يُمْكِنُ أنْ يُشيرَ إلى المجموع. هو يَرد كثيرًا في روايات تشييد خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (خر ٢٥ - ٣٠؛ ٣٥ - ٤٠) والهيكل (١مل ٧؛ حز ٤٠ - ٤٣؛ دره. ٣٠ - ٤٢). فللمذبح أربعة قرون، التي مِنْ المحتمل أن تكون أجزاءه الأقدس (خر ٣٨: ٢).

٣. النط المثير جدًا هو النمط ع/ع + ١، أو القول العددي

المتدرج. بشكل متكرر في الشعر (٣٧ مرّة في الكل) نجد أن رقم في سطر واحد يتبع برقم أكبر في السطر التالي. هذا لا يُزوِّد تَوازياً معجمياً فقط، إنما أيضًا يُلائم الطريقة المميزة التي فيها يَبنى سطرًا وَاحِدًا ليصل إلى الذروة في السطر التالي (R. Alter, *The Art of Biblical Poetry,* 1985). إنَّ التكرار مع التنوع يُبرزُ العددَ الثانيَ، هو الرقم الذي غالبًا يحدد مغزى القول (كما رأى شاول بشكل واضح في ١صم ١٨: ٧). وغالبًا ما تتبع العدد الثاني قائمة أشياء، وعادة ما يمثل الواحد الأخير الذروة (أم ٣٠: ١٨ - ١٩). نموذج الثلاثة/ الأربعة شائع جدًا، مِنْ الممكن لأن الرقمين يَبْلغانِ سَبْعَة. عا ١ – ٢ يستخدم هذا النمط ٨ مرات، لكن مفردةً واحدة فقط تتبع العبارة الأولى، مِنْ المحتمل لأن الثلاثة الأولى حُذفت وفقط الخطيئة الحاسمة والذروية هي المُوصوفة. نفس النمط موجود في **أوغا**. (*sTA* 16 ii 84-85; *CML* [2], 97).

٤. ثلاثة وأربعة أعداد "مدورة" صغيرة، كما يُشار إليهما بورودهما معًا (إر ٣٦: ٢٣؛ لكن أربعة وخمسة في إش ١٧: ٦). "الجيل الثالث أو الرابع" يصف عدد الأجيال التي تحيا في زمن واحد فقط، وعقاب إلهي سيشمل الكل خلال تضامن العائلة الممتدة (خر ٢٠: ٥؛ ٣٤: ٧). في السنة الرابعة تُكرُّس ثمر الشجرة لِلرَّبّ (لا ١٩: ٢٤).

٥. ترِد كثيرًا فترة أربعون سنة بصورة متكررة في إسْرَائيلَ وفي مكان آخر لِلإشارة إلى جيلٍ كاملٍ؛ ٤٨٠ سنة (١مل ٦: ١) والتي تَشْمل إثنا عشرَ جيلاً (قا؛ ١أخ ٦: ٣ - ٨ [٥: ٢٩ - ٣٤]). فجيل الخروج يجب أن يبقى في البرية لأربعين سنة حتى يموت (عد ١٤: ٣٣)، وهي التجربة التي أظهرت أيضًا نعمة الله (تث ٨: ٢، ٤). يظهر العدد كأن له مغزى رمزي (بجعل السنوات مكافئة للأيام) لأيليا (١مل ١٩: ٨) وحِزْقِيَال (حز ٤: ٦؛ ٢٩: ١١- ١٣). وهي المدَّة المميزةُ لعَهْدٍ كاملٍ في التاريخ التثنوي (دَاوُد، ١مل ٢: ١١؛ سُلَيْمَان، ١١: ٤٢؛ قا؛ الظلم الفلسطيني، قض ١٣: ١؛ شاول، أع ١٣: ٢١). أنه أيضًا رقم مدور يشير إلى أبناء (قض ١٢: ١٤) أو فترة انتظار (تك ٧: ٤، ١٢؛ خر ٢٤: ١٨؛ ٣٤: ٢٨؛ ١صم ١٧: ١٦). إنّ السَنَةَ الأربعونَ هي مُقتبلُ العمر، عمر جيد لبداية جديدة، مثل الزواج (تك ٢٥: ٢٠؛ ٢٦: ٣٤) أو عَهْد (٢صم ٢: ١٠؛ قا؛ خر ٢: ٢٢ مع أع ٧: ٢٣).

ب. ت سيراخ به أمثلة عديدة لأقوال عددية مُدرّجة، مثل الأشكال المُستحسنة التسعة/ العشرة مِنْ ٢٥: ٧ - ١١، حيث العاشر بمثابة الذروى هو الشخص الذي يخاف الرَّبّ.

ع. ج المغزى الكوني والعالمي للعدد أربعة، خاصة كتطور لما في حِزْقِيَال، يُوافقُ عليه في سفر الرؤيا (٤: ٦؛ ٧: ١) وأدب رؤيوى آخر.

أرقام: ← אֶחָד [*'ehād*] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [*'elep* [2]] (ألف، عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [*'arba'* [1]] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [*hāmēš*] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [*mē'â* [1]] (مائة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [*'eśer*] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רִבּוֹא, רִבּוֹ [*ribbô', ribbô*] (عشرة آلاف، ضخم، #٨٠٤٧/ #٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [*šeba'* [1]] (سَبْعَة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [*šālōš, š[e]lōšâ*] (ثلاثة، ثلاث، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [*š[e]mōneh*] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [*š[e]nayim*] (اثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [*šēš* [1]] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [*tēša'*] (تسعة، #٩٥٩٦)

عَدّ، حساب: ← כסס [*kss*] (يحسب، يقسم، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [*spr* [1]] (يعد، يرقم، يحسب، يُعدد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [*pqd*] (يعد، يخصص، #٧٢١٢)

إتِّجاهات: ← דָּרוֹם [*dārôm*] (جنوب، #١٩٩٩) ← יָם [*yām*] (غرب، بحر، #٣٥٤٢) ← יָמִין [*yāmîn* [1]] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥) ← מִזְרָח [*mizrāh*] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧) ← מַעֲרָב [*ma'[a]rāb* [2]] (غرب، #٥١١٥) ← נֶגֶב [*negeb*] (جنوب، #٥٥٨٢) ← צָפוֹן [*ṣāpôn* [1]] (شمال، #٧٦٠٠) ← קָדִים [*qādîm*] (الجانب الشرقي، الريح الشرقية، #٧٧٠٨) ← שְׂמֹאל [*ś[e]mō'l*] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، غير محظوظ، تجاه الشمال، #٨٥٢٠) ← תֵּימָן [*têmān* [1]] (جنوب، #٩٤٠٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:688-89; *TDNT* 8:127-39; *TWOT* 1:68-69; R. Althann, "The Meaning of ארבעי משנה in 2 Samuel 15, 7," *Bib* 73, 1992, 248-52; C. Burney, "Four and Seven as Divine Titles," *JTS* 12, 1911, 118-20; M. Haran, "The Graded Numerical Sequence and the Phenomenon of 'Automatism' in Biblical Poetry," SVT 22, 1972, 238-67; Jastrow 1:114; W. H. Roscher, "Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schriften den Semiten," *Archiv für Schweizerische Geschichte* 27, 1909, 91-138; W. M. W. Roth, "The Numerical Sequence x/x + 1 in the Old Testament," *VT* 12, 1962, 307-11; idem, *Numerical Sayings in the Old Testament: A Form-Critical Study,* 1965; H. P. Rüger, "Die Gestaffelten Zahlensprüche des Alten Testaments und Aram. Achikar 92," *VT* 31, 1981, 229-34; W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques,* JSOTSup 26, 1984; M. Weiss, "The Pattern of Numerical Sequence in Amos 1-2," *JBL* 86, 1967, 416-23.

بي. بي. جينسون *P. P. Jenson*

755 ארג

ארג [’rg]، قِل. نُسِجَ، حِيكَ (#٧٥٥)؛ **اسم.** אֶרֶג [’ereg]، نول، مَكوك (#٧٥٦).

ش. أ. ق اللفظ الفينيقي ’rg ، حائِك.

ع. ق ١. كفعل محدد. אָרַג يرد مرتين، قض ١٦: ١٣ في إشارة إلى دليلة وهي تضفر شعر شَمْشُون، وأش ٥٩: ٥ في اشارة إلى الأشرار الذين يغزلون شبكة عنكبوت.

٢. الحدث. جزء. "نساج/ حَائِكٍ" يَرِد ١٢ مرّة. أربعة بالإرتباط بخَيْمَةَ الاجْتِمَاع وملابس هَارُون (خر ٢٨: ٣٢؛ ٣٥: ٣٥؛ ٣٩: ٢٢، ٢٧). أربعة فقرات تتكلم عن الرماح كَأنَّهَا النَّوْلَ الَّذِي يَسْتَخْدِمُهُ النَّسَّاجُ، تلميحًا إلى قوة ووزن استثناءيين (١صم ١٧: ٧؛ ٢صم ٢١: ١٩؛ ١أخ ١١: ٢٣؛ ٢٠: ٥). اسم البطل في ٢صم ٢١: ١٩ هو أَلْحَانَانُ بْنُ يَعْرِي أَرَجِيمَ، אֹרְגִים يُمكِنُ أنْ يُترجمَ كحُياك. الفقرات الثَلاث البَاقية هي ٢مل ٢٣: ٧، التي تتحدث عن النساء اللواتي كُنَّ ينسجن للسارية؛ إش ١٩: ٩، نبوءة ضدَّ مِصْر تَتَضمَّن عُمَّالها وحُياكَها؛ وأش ٣٨: ١٢حيث يُقارن النبي حياته القصيرة بنسالة الخيوط التي يقطعها الحائك.

٣. الاسم. يرد مرتين. مرّة في فقرة شَمْشُون – دليلة (قض ١٦: ١٤، "الْمِغْزَلَ" ت. إ. ش). في أي ٧: ٦ ينظر أيُوب للوراء على حياته كتتابع سريع للزمن، مقارناً إياه بالوشيعة المتحركة التي تطير مِنْ ناحية إلى ناحية: "أَيَّامِي تَمْضِي أَسْرَعَ مِنْ مَكُوكِ الْحَيَّاطِ" [ت. إ. ش؛ ت. م].

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [’rg] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [dallâ ¹] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חשב [ḥōšēb] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [ṭwh] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [kîšôr] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [skk ²] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [‘ēreb ¹] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek ¹] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [rqm] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [śerād] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [šbṣ] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [šetî ¹] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [tpr] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٧٥٦ אֶרֶג [’ereg]، نول، مكوك؛ ← #٧٥٥

٧٦٠ אַרְגְּוָן [’argewan]، أرجوان؛ ← #٧٦٣

761 אַרְגַּז

אַרְגַּז [’argaz]، **اسم.** عدل الخرج، جعبة، صدر (؟) (#٧٦١)

ش. أ. ق قا؛ **سريانية.** regazta؛ و **عرب.** "رِجَازَةٌ".

ع. ق الكلمة تَصف الصُندوق الّذي فيهِ أشكالُ الفِئران والبَواسيرِ الذَهبيَّةِ وصور الأورام التي تصيب الفِلسْطِينِيِّينَ (١صم ٦: ٨، ١١، ١٥).

ب. ت سب. تستخدمه مع αργαζ، كترجمة صوتية، بإضافة εργαβ وθέμα (أيضًا ترجمة صوتية).

حقيبة، كيس: ← אַרְגַּז [’argaz] (عدل السرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [ḥārîṭ] (كيس، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט [yalqûṭ] (جراب الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [kîs] (كيس، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [kar ³] (عدل السرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [mešek ¹] (جراب، كيس، #٥٤٣٣)؛ ← מִשְׁפְּתַיִם [mišpetayim] (كيسين للسرج، جلد الخروف، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [ṣerôr ¹] (جراب، كيس، #٧٦٥٥).

يوجين إي . كاربينتر *Eugene E. Carpenter*

763 אַרְגָּמָן

אַרְגָּמָן [’argāmān]، **اسم.** أرجوان (#٧٦٣)؛ **أرم. اسم. مذ.** אַרְגְּוָן [’argewān]، أرجوان (#٧٦٠). يُعرِّف برينير Brenner אַרְגָּמָן كلون صناعي لمجال لون ضيق: أحمر بعِدَّة ظلال (*Colour*, 145-48).

ش. أ. ق أوغا. بها ’rgmn ، أحيانًا بمعنى إحلال وأحيانًا أرجوان. اللفظ الشبيه في **أكد.** هو *argamannu*، أرجوان. لون المادة الخام الآتي مِنْ صبغة إشتقَّتْ بشكل رئيسي مِنْ أسماك المُرّيْق الصَدفية (*Murex brandaris, Murex trunculus*) قام الفينيقيون باحتكار هذه الصبغة.

ع. ق ١. معظم مرات ورود هذه الكلمة في خر ٢٥ ـ ٣٩ لوَصف ستائر خَيْمَةَ الاجْتِمَاع أو الزركشة التي على الحُلل الكهنوتية.

٢. نظرًا للكُلفة العالية لانتاج هذا اللون مِنْ الصبغة المُستخرجة مِنْ محار البحر مِنْ الساحل الفينيقي، فإن אַרְגָּמָן تشير إلى الثراء والترف؛ مثل؛ ثياب ملك مديان (قض ٨: ٢٦)، لباس الْمَرْأة النبيلة (أم ٣١: ٢٢)، محَفة سُلَيْمَان (نش ٣: ١٠)، شعر الشولامية (نش ٧: ٥ [٦])، والبضائع التي يتاجر بها أهل صيدون (حز ٢٧: ٧، ١٦؛ ليديا بائعة الأرجوان [أع ١٦: ١٤]). في ٢أخ ٢: ٧ [٦] تبدو أنها تهجئة آرامية، التي تُشهد فيما عدا ذلك في دا ٥: ٧، ١٦، و٢٩، حيث يَصف اللباس الذي أعطاه بيلشاصر لدَانِيآل لتفسيره الكتابة اليدوي التي على الحائط.

ألوان-أحمر: ← אדם [dm'] (يحمر، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן [argāmān'] (أرجواني، #٧٦٣) ← כַּרְמִיל [karmîl] (أحمر داكن، #٤١٤٧)؛ ← שָׂרֹק [šārōq [1]] (أحمر مائل إلى اللون البني، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי [šānî [1]] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [šāšar] (الزئبق الأحمر/ أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תִּלְּגַת פִּלְנְאֶסֶר [tillegat piln'eser] (مغطى بمادة قرمزية ، #٩٤٣٣).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; J. Doumet, *A Study of the Ancient Purple Color*, 1980; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22, 1963, 104-18.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

768	ארה

ארה [rh [2]'] ، **قَل.** قطف (العنب، مز ٨٠: ١٢ [١٣]؛ نباتُ المرّ، نش ٥: ١؛ #٧٦٨).

ع. ق ١. في الصلاة مِنْ أجل الرجوع التي في مز ٨٠، فإن الشاعر يرثي ويسأل الله لماذا دَمَر الحائط أو دفاعات إسْرَائِيلَ، كرمته، التي زرعها في أرْضَ الموعد لذلك يقطف كل عابري الطريق (אָרָה) الكرمة (مز ٨٠: ١٢ [١٣]). بالرغم مِنْ أن ثمر الكرمة يمكن أن يكون موضوع القطاف (ت. إ. ش)، فكلاً مِنْ النص نفسه والسياق (قا؛ مز ٨٠: ١٣ [١٤] - ١٩ [٢٠]) يبدو أنهما يقترحا أن الكرمة نفسها تُدَمَر (H.-J. Kraus, *Psalms* 60-150, 138,142-43). حَقّا، موازي للقطف في مز ٨٠: ١٢ [١٣] هو إفسادها (כִּרְסֵם) وأكلها (רָעָה) عن طريق الخِنْزِيرُ في ع.١٣ [١٤].

٢. في موضع مختلف، אָרָה تُستخدم للحبيب القاطف أو الجامع لنبات المر مع طيبه، عمل موازي لأكله (אכל [kl'] ؛ ← #٤٣٠). قرص العسل مع عسله، وشرابه (שָׁתָה؛ #٩٢٧٢) الخمر بلبنه (نش ٥: ١). كل هذا هو جزئيًا وصف رقيق لأخذ الحبيب ملكية بستانه، حبيبته، بكل مسرّاتها العميقة والجنسية (G. L. Carr, *The Song of Solomon*, 59-60, 128-29).

قطف، نزع: ← ארה [rh [2]'] (قطف، #٧٦٨)؛ ← מלק [mlq] (شذب، #٤٩١٦)؛ קטף [qtp] (قطف، جني، #٧٧٨٦)؛ ← קָרַץ [qāraṣ] (شذب، غمر، #٧٩٧٥).

البيبلوجرافيا

G. L. Carr, *The Song of Solomon*, TOTC, 1984, 128-29; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1989, 138; R. E. Murphy, *The Song of Songs*, Hermeneia, 1990, 157, 162; M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 504-5.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

774	אֻרְוָה

אֻרְוָה [urwâ'] ، قا؛ אֻרְוֺת [wērôt'] ، مِذود، إسطبل، مَربط (#٧٧٤).

ش. أ. ق قد يربط البعض **عبر.** אֻרְוָה، بصيغة الجمع אֻרֹת المكافئة لصيغة الجمع الآشورية الحديثة *urah-ti*، مع سومرية. و **أكد.** *urum*، "نول، شيئ مصنوع مِنْ الأخشاب." مِنْ الممكن أن يشير أصلاً إلى أداة استُخدمت في تسخير حيوان لجر المحراث أو عربة (Lewy: 12-13). قا؛ **أرم./ سريانية** *'ûrya'*، و **عرب.** "أرِيَ"، "آرَيْتُ"، مَربط أو معلف الدابة.

ع. ق طِبقًا لـ ١مل ٤: ٢٦ [٥: ٦] كان لسُلَيْمَان ٤٠,٠٠٠ "مذوداً" لِخَيْلِ مَرْكَبَاتِهِ واثنا عشر ألف حصان. الآية الموازية، ٢أخ ٩: ٢٥ تقول، "كَانَ لِسُلَيْمَانَ أَرْبَعَةُ آلافِ مِعْلَفٍ لِخَيْلِ مَرْكَبَاتِهِ، وَاثْنَا عَشَرَ أَلْفًا مِنَ الْخَيْلِ" [ت. أ. ش؛ ت. م]. تقرأ ت. إ. ش ٤,٠٠٠ في ١مل ٤: ٢٦، التي هي قراءة بعض مخطوطات سب.، لكن ليست قراءة النص العبري. في الحقيقة، الـ ٤٠,٠٠٠ في ١مل ٤: ٢٦ [٥: ٦] تبدو مفرطة، حتى لـ ١٢,٠٠٠ حِصان. هل كان ثلاث אֻרְוֺת / אֻרֹת لكل حصان؟ مِنْ الناحية الأخرى، العدد ٤,٠٠٠ في ٢أخ ٩: ٢٥ يزيد مِنْ المشكلة: هل كانت هناك ثلاثة أحصنة في كل אֻרְוָה؟ العدد الأكبر ٤٠,٠٠٠ (مقابل ٤,٠٠٠) في ١مل ٤: ٢٦ [٥: ٦] ربما يكون مثالاً لنوع مِنْ الفساد النصي حيث "يمكن أن يُضاف صفر إضافي إلى العدد" (Wenham, 21). قا؛ الاشارة إلى "٧٠٠" مركبة في ٢صم ١٠: ١٨، والإشارة إلى "٧,٠٠٠" مركبة في الآية الموازية، ١أخ ١٩: ١٨؛ على نحو شبيه، ذكر الـ "٤" سنوات لفترة المؤامرّة التي تم تخطيطها ضدَّ دَاوُد مِنْ قِبَل أبشالوم (٢صم ١٥: ٧) مُعَادةُ لِبَعْض مخطوطاتُ كـ "٤٠" (انظر حاشية NIV لـ ٢صم ١٥: ٢٧). لِكي يَكُونَ النَصَّ العبري مؤكّد لا يَستعملُ الأصفارَ، لكن تلك طريقة وينهام Wenham لوصف نوع واحد مُغاير والذي قد يكون دليلاً على استخدام نوع مختلف مِنْ الترقيم ما قبل الماسوري. يستشهد ديفيس Davis (89)، بمثل هذا الخطأ كعينة لخطأ الناسخ، قائلاً، "عندما ترد الأرقام المتناقضة في آيات متوازية، فيجب على المترجم يلقي نظرة على قصد الفقرة وطبيعة الأحداث، لكي يصل إلى نتيجة تحسم أي مِنْ العددين يُمثل القراءة الصحيحة للنص." لكن هذا

التفكير يؤدي إلى النتيجة بأن "نصنا الكتابي ينقل لنا نسخة صحيحة معصومة مِنْ الخطأ تُصحِّح مجموعةِ الأخطاءِ" (Barr, 310).

الاستخدام الآخر الوحيد للكلمة في ع. ق هو ٢أخ ٣٢: ٢٨، "وَعَمِلَ [حَزَقِيَّا].. وَمَرَابِطَ (אֻרְוֹת) لِكُلِّ أَنْوَاعِ الْبَهَائِمِ وَحَظَائِرَ (אֻוֵרוֹת) لِلْقُطْعَانِ. [ت. ك. ك]" هذه الإشارَة تأتي في اصحاح مُخَصص أولاً لمناقشة حملة سَنْحَارِيبَ ضدَّ يَهُوذَا (ع. ١ – ٢٣)، ثانيًا، وبصورة أكثر اختصارًا، تقديم لعَهْد حَزَقِيَّا (ع. ٢٤ – ٣١)، وثالثًا، الخاتمة (ع. ٣٢ – ٣٣). التركيز في الوحدة المتوسطة (ع. ٢٤ – ٣١) على مرض وتوبة الملك (ع. ٢٤ – ٢٦) وعلى ممتلكات ومشاريع الملك (ع. ٢٧ – ٣٠). وسط هذه هناك اشياء مثل الكنوز، المخازن والمرابض والحظائر لمواشيه وقطعانه. بالنسبة للمؤرخ، فإن الرخاء والنجاح الدنيوي لملك هو نتيجة طبيعية لاستقامته. وهذا يُفسِّر لماذا يُركِّز المؤرخ على الإنجازات المادية للمُلوك المستقيمون فقط (مثل؛ سُلَيْمَان، حَزَقِيَّا).

إسطبل، عرين، مذود: (← אֻרְוָה [*'urwâ*] (مِذود، إسطبل، مَربط، #٧٧٤)؛ ← מִכְלָא / מִכְלָא [*miklā'* / *mikla*] (حظيرة، #٤٨١٣)، ← מַרְבֵּץ [*marbēṣ*] (حظيرة، عرين، #٥٢٧١)؛ ← רֶפֶת [*repet*] (حظيرة مسيجة للبهائم، #٨٣٤٨).

البيبلوجرافيا

J. Barr, *Fundamentalism*, 1977, 309-10; J. J. Davis, *Biblical Numerology*, 1968; S. J. DeVries, *1 Kings*, WBC, 1985, 73; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987, 74; J. Gray, *I & II Kings*, OTL, 1964, 143-44; J. Lewy, "Studies in Old Assyrian Grammar and Lexicography," *Or* 19, 1950, 1-36; J. B. Payne, "The Validity of Numbers in Chronicles," *Near East Archaeological Society Bulletin* 11, 1978, 5-58; J. W. Wenham, "Large Numbers in the Old Testament," *TynBul* 17, 1966, 19-53.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٧٦ (אֲרוּכָה [*'arûkâ*]، شفاء، تَرْمِيمَ، إصلاح)، ← #٨٣٢٤

778	אֲרוֹן

אֲרוֹן [*'arôn*]، **اسم**. تَابُوت، صندوق، خزانة خشبية (#٧٧٨)؛ בַּד [*bad* 2]، **اسم**. قوائم، قضبان، عصي للحمل، قضبان بوابات (#٩٦٤)؛ זֵר [*zēr*]، **اسم**. غِشَاء (#٢٤٢٥).

ش. أ. ق ١. التشابهات للفظ אֲרוֹן تُشهد على نحو واسع في ش. أ. ق، وتوجد في الأشكال الشبيهة في الشكل والمعنى في **أشور.** *arahnu* **أكد.** *aranu*، **فينيقية.** *'rn*، **عرب.** *'iran*، **أرم.** אֲרוֹנָא وאֲרָנָא، **سريانية.** *'aro-na'*، والنبطية *'rn'*. كل الصيغ مُستخدمة بشكل مشابه تحت نطاقات الفُلك (كما في خزانة، أو صندوق، أو تَابُوت أو ناؤوس). إن الجذر المفترض هو ארן، الذي يرتبط أيضًا بـ **عبر. كتب.** אֹרֶן (#٨١٥، صنوبر، أرز) في إش ٤٤: ١٤ (انظر أيضًا **اسم العلم** أُوْرَن، [אֹרֶן] في ١أخ ٢: ٢٥). بالرغم مِنْ هذا الإقرار الواسع الانتشار، فإن أصل الكلمة غير مؤكدة. على أية حال، قد يكون هناك إرتباط بين الفلك الخشبي والشجرة المشابهة في אֹרֶן. الاسم خارج الكتاب المقدس قابل للإشتقاق من אֲרוֹנִית، دولاب صغير بجوار سرير، يمكن أيضًا أن يشير إلى هذا.

٢. الاسم. בַּד يُقر بصحته مِنْ **عرب.** بِدٌّ، بَدٌّ "القِسم أو النصيب من كل شيء" وفي **أرم.**؛ فهو متعلق بمعصرة الزيت. בַּד يقابل الفعل בדד [*bdd*] (انفرد، انعزل #٩٦٩)، والاسم. בָּדָד [*bādād*]، مُنْفَرِد، وَحِيد، منعزل، #٩٧٠)، بالإضافة إلى בדל [*bdl*] (وضع جانبًا، عُزِلَ، فُصِلَ، #٩٧٦). التمثيلات بـ בַּד، II, III وIV تتعلق عمومًا بكل امتلاك دافع محدد لشيئ ما "بالإضافة إلى" أو امتداد لنوع معين (كما في בַּד الفكرة المصورة في الأعمدة الممتدة من الفروع وقضبان الأبواب تكون واضحة بشكل خاص). حتى في בַּד يوحي المعنى "بكلام مُفكك غير منطقي" متفرق كما في كِبْرِيَاءِ مُوآبَ، وَعَجْرَفَتِهَا وَغَطْرَسَتِهَا الطَّاغِيَتَيْنِ (إش ١٦: ٦؛ إر ٤٨: ٣٠). بينما בַּד تؤكد فكرة جزء أو حصة مِنْ شيئ ما (وبمعنى آخر، يُفصل)، בַּד، بالرغم مِنْ أنها متصلة بشكل أكثر تحديدًا بالكتان أو المادة الخام، توحي بقطع مِنْ القماش. لتمديد هذا المعنى من العزلة لمستوى أكثر روحيًا، فإن בַּד تُستَخدم للأنبياء الكذبة (إش ٤٤: ٢٥؛ إر ٥٠: ٣٦)، وعلى نحو مشابه "يفصل، يعزل" بمعنى يعزل ويُفصل عن دعوة الرَّبّ. هذه الفروق الدقيقة للامتداد تنطبق على القوائم المُصممة لتحمل الفُلك؛ فهي حمت جماعة قدسية الفُلك بمنع أي تلامس بشري معه أثناء النقل.

٣. اسم آخر. وثيق الصلة بتَابُوت العَهْد هو זֵר، ومُثبت أيضًا في **أرم.** للسوار ولشفرة السيف/ الحافة، في **سريانية.** للقلادة، في **عرب.** زِرٌّ، و **أكد.** *zirru* لسياج قصب. إنّ المعنى الأساسي الذي يُعمل كحدود أو إضافة تزينية، كما فعل على وجه الخصوص لتَابُوت العَهْد. فالمعنى يحمل الفكرة الرئيسية للشيئ المضغوط أو المقيد، موحيًا بعملية تصنيع مثل هذه الأشياء (وهي قد تحمل بعض من علاقة دلالية بـ זוּר [#٢٣١٨]، الذي يمكن أن يُعني سحق أو ضَغَطَ، عَصَرَ) انظر أيضًا זַרְזִיר، ضَامِرُ (#٢٤٣٥).

٤. يجب أن يؤخذ تاريخ تَابُوت العَهْد في الاعتبار فيما

يتعلق بالألفاظ الموازية الشبيهة في ش. أ. ق، لكن ليس هناك أي ارتباط غير قابل للجدال بتَابُوت عَهْد إِسْرَائِيل. البعض يبحث عن تناظرات مع الصناديق والخيام والأضرحة المصرية، والبَابلية، والحثيّة، والأمورية، والكنعانية والعربية. فبالرغم مِنْ أوجه التشابه الرسمية والحقيقة بأن تَابُوت العَهْد الخاص بني إِسْرَائِيلَ والخَيْمَةَ لم يكونا غير متواجدين في سياقهم ش. أ. ق، إلاّ أنه ليس هناك أي إجماع حول التناظرات. يمكن أن نؤكد أن هذه التناظرات تخدم توضيح أن خَيْمَةَ إِسْرَائِيل وتَابُوت العَهْد يلائما سياقهما ش. أ. ق في فترة البرية الأولى، مع ذلك، فإن أدوات بني إِسْرَائِيلَ واضحة في معناها ووظيفتها، موضحة أوجه الاختلاف فضلاً عن أوجه التشابه. مثل؛ بينما الكهانة (المتعلقة غالبًا بعبادة الأوْثَان والشهوة الجنسية) كانت غالبًا غرض خيام الأماكن المقدسة، فيما كان إعلان يَهْوَهْ لشعب ميثاقة، يزود بعلامة حضوره، كان ذلك الوظيفة الرئيسية لتَابُوت وخَيْمَةَ إِسْرَائِيلَ.

ع. ق ١. في حالات الورود الـ ٢٠٢ لـ אָרוֹן فإنها تُحاط بسلسلة كلمات التي منها قوائم، בַּד، ترد ٤١ مرّة، فيما يتعلق بأدوات خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (التَّابُوت، مذبح قُرْبَان النَّار، منضدة السنط للخبز). على نحو شبيه هناك قوائم مصنعة لأشياء مكسوَّة بالذهب، זָר انظر أيضًا قوائم/ وسواري عشتار (אֲשֵׁרָה، #٨٩٥). القولبة، זֵר، ترد ١٠ مرات، وتستخدم بصورة استثنائية للأشياء في خَيْمَةَ الاجْتِمَاع: الصندوق، منضدة السنط للخبز، ومذبح البخور. فككل الأدوات القريبة مِنْ التَّابُوت، فهي إمَّا مُغطاة بالذهب، أو مُحققة بالذهب، أو مطرزة بالذهب، فإن الصبَّ يلعب دورًا في القداسة المُدرجة في المقدس أمام مكان لقاء حضرة يَهْوَهْ.

٢. هناك كلمتان في **عبر.** تُترجمان كتَابُوت (אָרוֹן و תֵּבָה، #٩٣١٠)، ومع ذلك فإستخدامهما لا يتداخل. الاسم الأول يشير عمومًا لتَابُوت العَهْد والاسم الثاني للسفينة التي صنعها نوح للهروب مِنْ الطوفان (تك ٦: ٩)، كذا لمركب البردي الذي استُخدم لتعويم الطفل مُوسَى على النيل (ترد. ٢). الاستخدام العلماني للاسم אָרוֹן يرد عندما تُستخدم كنعش/ تَابُوت مرّة واحدة (تك ٥٠: ٢٦) وصندوق المال (٢مل ١٢: ١٠ [١١]؛ ٢أخ ٢٤: ٨، ١٠، ١١). الغالبية الشاسعة لحالات الورود تخص تَابُوت المقدس (١٨١ مرّة)، التي تُعيِّن بتنوع كصندوق/ تَابُوت (١٠ مرات)، تَابُوت العَهْد (٣٣ مرّة، مثل؛ عد ١٠: ٣٣؛ تث ١٠: ٨؛ ٣١: ٩؛ يش ٣: ٣)، تَابُوتُ اللهِ (٣٤ مرّة، مثل؛ ١صم ٣: ٣؛ ٤: ١١، ١٣؛ ١٧؛ ٢صم ٦: ٢، ٣، ٤، ٦، ٧)، تَابُوت الشَّهَادَة (١٣ مرّة، مثل؛ خر ٢٥: ٢٢؛ ٢٦: ٣٣، ٣٤؛ ٣٠: ٦)، تَابُوت الرَّبّ (٣٦ مرّة، مثال، يش ٣: ١٣؛ ٤: ٥، ١١؛ ١صم ٤: ٦؛ ٥: ٣)، تَابُوت عزك (مرتان، ٢أخ ٦: ٤١؛ مز ١٣٢: ٨)، تَابُوت عَهْدِ الرَّبِّ (٩ مرات، مثل؛ عد ١٠: ٣٣؛ يش ٤: ٧؛ ٦: ٨؛ ١صم ٤: ٣، ٥)، تَابُوتَ سَيِّدِي الرَّبِّ (١مل ٢: ٢٦)؛ إلخ. هناك أكثر مِنْ عشرين إشارة/ اختصاص مختلفة للتَابُوت، إشارة إلى أهميته المعقدة والمتعددة الأوجه.

٣. إن شكل التَّابُوت مُحدَّد بتفصيل كبير من حيث الحجم والمواد، بداية في خر ٢٥. بالرغم مِنْ الجدال الكثير حول ماهية التَّابُوت، فلا يمكن أن يوجد أي شك في أنه كان أداة قيمة في شكل صندوق في نفس قلب عبادة بني إِسْرَائِيلَ منذ فترة البرية. ما كان يحتويه التَّابُوت قد يكون أكثر أهمية مِنْ شكله وبنائه وربما يحدد ما يُلمَح إليه التَّابُوت في عبادة إِسْرَائِيل. طِبقًا للآيات العديدة في سفر الخروج، فإن المحتويات الأكثر أهمية للتَابُوت كانت لوحي الشَّرِيعَة التي أعطيت لموسى على جَبَل سيناء (وجرَّة المن وعصا هَارُون أضيفتا أيضًا). طِبقًا لدارسون كثيرون فإن هذا يبين أن تخصيص التَّابُوت كتَابُوت للشهادة (עֵדוּת؛ ← #٦٣٤٣). أو تَابُوت العَهْد. في استخدام ثاني فإن עֵדוּת يمكن أن تنطبق على علامة الشَّرِيعَة وعمومًا كشهادة لله (مز ١٩: ٨ [٩]؛ ١١٩: ٨٨؛ ١٢٢: ٤). ويُستَخدم في إشارة إلى شهادة الله وغالبًا يكون مرتبطا بخَيْمَةَ الاجْتِمَاع ("مَسْكَنِ الشَّهَادَة" خر ٣٨: ٢١) هكذا. في أماكن عديدة ترد لفظ شهادة لتشير بنفسها إلى التَّابُوت (خر ١٦: ٣٤؛ ٢٦: ٣٣، ٣٤؛ ٣٠: ٦، ٢٦).

لقد تم الاتفاق بشكل عام بأن هذه الشَّهَادَة تُفهم بشكل أفضل في ضوء مفهوم العَهْد، على اعتبار أنها تحمل شهادة لعَهْد يَهْوَهْ مع إِسْرَائِيلَ (خر ٣٤: ٢٧ - ٢٨) حتى أن البعض قد أقترح بأن الشَّهَادَة يجب أن تُصور كعَهْد مِنْ خلال كافة الفقرات التي ترد فيها تَابُوت. هذا التأكيد على العَهْد سيلعب دورًا هامًا في تحديد اللاهوت الذي يحيط التَّابُوت؛ على اية حال، ترجمة עֵדוּת كشهادة معقولة، طالما نفهم الشَّهَادَة كالناموس الذي ختم عَهْد الله مع إِسْرَائِيلَ. كل مِنْ الأشياء الثلاثة في التَّابُوت يُشكل صورة ذات وجهان لشهادة كلا مِنْ تمرد إِسْرَائِيلَ وتدبير الله: شَرِيعَة العَهْد توفر بالرغم مِنْ العصيان المتكرر، اختبار تدبير المن اختبر طاعتهم (خر ١٦: ٤، ٢٠، ٢٧ - ٢٨)، والعصا مثلت بركة الكهنوت في سياق العصيان (عد ١٦ - ١٧).

هناك ملمحان هَامَان لشكل التَّابُوت هما الغطاء الذي على التَّابُوت (כַּפֹּרֶת، ← #٤١١٤) والكاروبيم (כְּרוּב، #٤١٣١)، اللذان يمثلان قطعة واحدة مع غطاء التَّابُوت هذا الغطاء قد تُرجَم بشكل متنوع كعرش الرحمة (KJV, RSV, NIV [مُعدل إلى غطاء الكَفَّارَة])، استعطافي، وغطاء وكفارة، وقد فهم كعرش، مسند القدمين، ومكان الكَفَّارَة. إن الاسمان כִּפֻּרִים (← #٤١١٣) وכַּפֹּרֶת يَشتقا مِنْ صيغة **بِيعّل.** للفعل כָּפַר (← #٤١٠٥) ويُشيرا

على التوالي إلى "يَوْم الْكَفَّارَة" و "مكان الْكَفَّارَة" (عد ٢٩: ١١؛ لا ٢٣: ٢٧). لذلك، فإن ترجمة כַּפֹּרֶת كمكان الْكَفَّارَة أو غطاء الْكَفَّارَة هي الترجمة الأنسب.

إن اشتقاق الكلمة כְּרוּבִים (← #٤١٣١) غير محدد بشكل واضح، بالرغم من أن هناك مجموعة متنوعة مِنْ الارتباطات في ش. أ. ق اقترحها الدارسون. يبدأ الدليل الكتابي في تك ٣: ٢٤، حيث يُعرَض الكاروبيم ككائنات حية؛ لكنهم لم يُذكروا مرّة أخرى حتى خر ٢٥، حيث يتم تمثيلهم فقط بالذهب. الغالبية يشيروا على الكاروبيم على غطاء الْكَفَّارَة مِنْ الاشارات السبع عشر لهم في خر، مع ذلك هناك اشارات عديدة للكاروبيم مطرزة في ستائر خَيْمَةَ الاجْتِمَاع. إن شكل الكاروبيم لا يُوصف بالتفصيل في خر، وحتى شكل وجههم لا يُذكر. يُعتقد عامة أنه كان لهم وجوه بشرية وذلك على أساس الألفاظ الموازية في ش. أ. ق، إذا لم يُلاحظ على الناحية الأخرى (حز ١٠: ١٤؛ ٤١: ١٨) صور بريتشارد Pritchard للأشكال المجنَّحة، الكثير لنمرود Nimrud، يُظهر أشكال بشرية مجنَّحة مركبة وبعض الأشكال الحيوانية المجنحة بوجوه بشرية (أشكال ٢١٢، ٤٥٨، ٦١٧، ٦٤٦، ٦٤٧، ٨٥٥، ٤٥٧). أزواج مِنْ كائنات خرافية مصرية/ أبو الهول المصري، مواجهة بعضها البعض (شكل ٦٥٠)، تحمل بعض التشابه مع كاروبيم التَابُوت، بالرغم من أنها لا تحمل أي أشكال بشرية.

الافتقار للتفاصيل بخصوص شكل الكاروبيم قد تشير إلى أن شكلها كان معرفًا بشكل عام في ش. أ. ق. أفضل ما نستطيع القيام به هو محاولة إعادة بناء صورة إستنادًا على النص، لمحاولات تصويرهم من حين لآخر اعتمادًا شديدًا على نظائرها في ش. أ. ق بدون فحص حذر لنص ع. ق نفسه. نستطيع أن نؤكد بدون أدنى شك أن الكاروبيم في خَيْمَةَ الاجْتِمَاع كانوا مِنْ قطعة واحدة مع غطاء التَابُوت، مصنوعًا مِنْ الذهب الخالص، كل منها يقف مقابل الآخر مع انحناء الرأس نحو غطاء التَابُوت مع امتداد الأجنحة للأمام وتلامسها حتى ترمي بظلها على التَابُوت. لقد تم فهم الكاروبيم بشكل متنوع كعرش، كمساندون للعرش، وحراس للعرش، بالإضافة إلى كونها مسند قدمين للعرش. هذا التنويع للتفسير ينجم عن الحقيقة بأن الغطاء والكاروبيم (سويّة مع الخَيْمَةَ والتَابُوت) قد تم تضمينها في جدال طويل بخصوص وظيفتهم وعلاقتهم بطبيعة حضور يَهْوَهْ في المكان المقدس (انظر رقم ٥، فيما يلي). يجب أن نحفظ في الذهن أن الكاروبيم כְּרוּבִים لم يرتبطوا بشكل خاص بالتَابُوت.

٤. بداية يُعرف التَابُوت على أنه الشيء الأعظم في الموضع المقدس في البرية ويلعب دورًا أساسيًا في تاريخ وعبادة إِسْرَائِيلَ. كما عُرف خلال فترات الغزو والاستيطان، أثناء عَهْد القضاة، وحتى الحكم الملكي، لكنه اختفى تمامًا في فترة غير معروفة (مِنْ المحتمل أحيانًا قريب مِنْ فترة الحكم الملكي والسبي البَابلي). في البرية كان التَابُوت هو الرمز المركزي لحضور يَهْوَهْ مع إِسْرَائِيلَ، قائدًا إياهم إلى أَرْضَ الموعد ولاعبًا دورًا رئيسيًا في عبور الأُرْدُنِّ (يش ٣ - ٤)، بداية الغزو (يش ٦)، وتكرار العَهْد على جَبَل عيبال (٨: ٣٠ - ٣٥). يُسجل قض ٢: ١؛ ٢٠: ٢٧ أن التَابُوت قد نُقِل مِنْ الْجِلْجَال إلى بَيْتِ إِيل، ثم إلى شيلوه (يش ١٨: ١؛ ١صم ١: ٣؛ ٣: ٣) حتى تم سلبه عن طريق الْفِلِسْطِينِيِّين (١صم ٤). بعد عودته الإعجازية، بَقى التَابُوت في قَرْيَةِ يَعَارِيم عِشْرِينَ سَنَةً (٥: ١- ٧: ٢). أثناء حكم دَاوُد جاء التَابُوت إلى مكان راحته في أورُشَليم (٢صم ٦)، واستقرّ أخيرًا في هيكل سُلَيْمَان (١مل ٨). بالرغم مِنْ أن نهاية التَابُوت التالية توارت بغموض، فيما يقول التقليد الأبوكريفي بأن إِرْمِيَا خبأه في كهف في جَبَل نبو.

تصور النصوص السردية الأسبق التَابُوت في السنوات الموسوية للبرية جائلاً كالموضوع المركزي للجماعة المعسكرة وكمحمي في خَيْمَةَ الاجْتِمَاع المتقنة. فقد كان مكان الْكَفَّارَة، الاجْتِمَاع، والوحي بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل، والمكان الأقدس أمام حضرته. هذا التشديد على الحضور يُقر بصحته عالميًا غالبًا.

رواية التَابُوت الهامة في ١صم ٤: ١- ٧: ٢ تنقل على مراحل سلب الْفِلِسْطِينِيِّين للتَابُوت وعودته النهائية، تبرز التفوق المميز لِلرَّبّ عليهم بعد فترة الخطيئة الكبيرة في إِسْرَائِيلَ والاستخدام الخاطئ للتَابُوت في المعركة تحت الافتراض بأن التَابُوت يتضمن حضور الرَّبّ (فكرة وثنية، مؤدَّاها، أن الله يمكن أن يُستغل). الحديث أيضًا عَرَض لأعداد إِسْرَائِيلَ حيث الرَّبّ، وشعبه وتَابُوته لا يمكن أن يحتقروا بدون توابع رهيبة. الخطايا المرتبطة بالتَابُوت يمكن بصفة عامة أن تُصنف كتلك المتولدة عن إعتمادية خرافية وكاذبة حول التَابُوت ذاته (أفكار سحرية، وثنية) بدلاً من الرَّبّ (بالإيمان). وأولئك الذين استخفوا به. بعد هذه الحادثة، التابوت وخَيْمَةَ الاجْتِمَاع أصبحا منفصلين بشكلٍ دائم. وتحت حكم الملك دَاوُد أحضر التَابُوت أخيرًا إلى أورُشَلِيم وأسكن هناك في خَيْمَةَ (٢صم ٦: ١٧؛ ٧: ٢؛ ١أخ ١٦: ١). فيما بقي كل مِنْ خَيْمَةَ الاجْتِمَاع والْمَذْبَح البرونزي قائمين على مكان عالٍ في جِبْعُون (١أخ ٢١: ٢٩؛ ٢أخ ١: ٣ - ٥). بقي التَابُوت في خَيْمَةَ دَاوُد إلى أن أكمل سُلَيْمَان بناء الهيكل، وظل هناك إلى أن فُقِدَ. بعد العودة مِنْ السبي وإعادة بناء الهيكل الثاني، لم يُستبدل التَابُوت، افتراضًا لأن العبادة في الهيكل قد اتخذت خصائص جديدة، بينما وفي الوقت المناسب أعلَن ع. ج حجابًا مفتوحًا في حضور الله خلال التجسد، وموت، وقيامة المسيح، مشيرًا إلى المعنى في التمثيل الأصلي للتَابُوت وخَيْمَةَ الاجْتِمَاع

والسبب للإحلال البدلي supersession الحتمي.

٥. إن مركزية التَّابُوت وخَيْمَةَ اجتماعه كانتا ثابتين في كافة أرجاء تاريخ التعليم كما في النص التوراتي. على أية حال، لقد تنوع التفسير على نحو واسع. في فكر ما قبل الإصلاح، بالرغم مِنْ أن التَّابُوت ارتبط غالبًا بالحضور الحقيقي لِلرَّبّ، كان الميل للتفسير الرمزي، والمجازي والروحي (مثل؛ القديس أوغسطينوس، وجريجوري الكبير، ورابانوس موروس (Rabanus Maurus). وخلال الإصلاح، بالرغم من أن الروحانية قد حدثت، إلا أنه كان هناك تشديد على الحضور الفعلي لِلرَّبّ بصفة عامةٍ. وازى لوثر التَّابُوت، بتجسد المسيح بالإضافة مع قلب كا المؤمنين. كالفين Calvin، مع ذلك، تفادى التفسير الروحي، بينما اعترف بواقعية رمزية التَّابُوت مع ملائكته كوعد بالحضور الإلهي.

الثقافة النقدية الحديثة عن التَّابُوت بدأت بشكل جوهري مع جي. ويلهوزن J. Wellhausen، الذي أعتقد بأنِ التَّابُوت وجد نحو نهاية فترة القضاة، بالرغم مِنْ أن خَيْمَةَ الاجْتِمَاع كانت رواية لمصدر كهنوتي مفترض. وقد نبعت استنتاجاته مِنْ محاولات لإظهار تأريخ السبي لهذه المركزية "المصدر الكهنوتي"، الذي أدعاه مؤسسًا خَيْمَةَ الاجْتِمَاع على غرار الهيكل السُلَيْمَاني. إن خَيْمَةَ الاجْتِمَاع والتَّابُوت خدما غرض المصدر الكهنوتي لتشريع مركزية العبادة عن طريق تحديد مكان حضور الله في الموضع المقدس للتَّابُوت داخل خَيْمَةَ الاجْتِمَاع. ومِنْ أجل عمل هذا، فإن المصدر الكهنوتي كان على المصدر الكهنوتي إظهار الرابطة بين خَيْمَةَ الاجْتِمَاع والتَّابُوت لأنه طِبقًا للناموس كان الإثنان يعتمدا على بعضهما البعض. اعتقد، مع ذلك، أن التَّابُوت والخَيْمَةَ كانا مستقلان أصلاً، وفي ذلك أعَدَ المرحلة لاعتبار لاهوتية تحتية مرتبطة بالتَّابُوت وخيمته كإستقطاب. ومنذ أعلن عن استنتاجاته، فقد كان هناك ميل دائم لرؤية موضوع الحضور في إطار التعارضات التي تأصلت مِنْ اللاهوتيات المختلفة في المصادر التوراتية الافتراضية: D (التثنوي) وP (الكهنوتي). هذه التعارضات أبدتْ في تَشْكِيلةِ الطرق التي تَعتبرُ العواملَ الساكنةَ عمومًا كمصدر كهنوتي (P) في تعارض مع العوامل الدينامية، التي تُرى كمصدر تثنوي (D).

إن التطور الأكثر أهمية لهذه النظرية يُرىَ في وجهة نظر التقليد التاريخية، الذي طوِّر بشكل كبير مِن قِبَل G. von Rad (and M. Noth). إن الاعتقاد بأنه كان هناك التحام بين التَّابُوت المستقطب وتقاليد الخَيْمَةَ يكون في مركز لوجهة النظر الخاصة بتاريخ لاهوت إِسْرَائِيلَ. الأسئلة الهامة التي قد تم إثارتها مِنْ هذا الاستقطاب المفترض في التثنوي والكهنوتي تشكل كثير مِنْ المناقشة المعاصرة عن طبيعة النص الكتابي (وبقول آخر؛ التشكيل) وما يحمله حول طبيعة حضور يَهْوَهْ في إِسْرَائِيلَ: هل هو جوهري أم متعال؟ حضور اسم أم حضور مجد؟ إلتقاء ظاهرة أم حضور مقيم؟ استنتج فون راد Von Rad أن خَيْمَةَ الاجْتِمَاع والتَّابُوت متباعدان لاهوتيًا بشكل جذري: وبمعنى آخر؛ مثلت الخَيْمَةَ لاهوت ظهور يَهْوَهْ المتقطع والتَّابُوت مثّل حضور يَهْوَهْ الدائم. هاتان النظريتان اللاهوتيتان نُظر إليهما على أنهما مختلفتان تمامًا. إن التمييز بين الخَيْمَةَ والتَّابُوت يُعْزَى لأصلهما: الخَيْمَةَ كانت مِنْ الجنوب ورمزت إلى لاهوت المجد/ الظهور/ الظاهرة (في P)، بينما كان التَّابُوت مِنْ الشمال ورمز إلى لاهوت السُكنى/ الحضور/ الاسم (في D). طِبقًا لفون راد، جُمع هذين التقليدين في وقت ما، وقد اقترح بأن كهنة السبي هم من دمجوهما في إحياء لاهوت الظهور. بالرغم مِنْ ذلك، خلال هذه الخطة هناك توترات تُقر بين نفس النظريات اللاهوتية التي يُقَال بأنها دُمجت. مع ذلك، فإن فحص دقيق للنصوص موضع التساؤل يكشف عن إستحالة عزل الإستقطاب اللاهوتية على طول هذه الخطوط التاريخية الخاصة بالتقليد، والإفتقار الكامل للإجماع في التمييز المُقترح الترتيب (ترتيب الكلمات) وهو ما يثير جدل لاهوتي في المصدر الكهنوتي P (الذي نفسه يُرَى في التدفق) وضع المنهج التاريخي التقليدي نفسه موضع شك.

تعلق بهذا الافتراض الواسع الإنتشار والمحدد والمرتبط بعلم المنهج بأنه كان هناك لاهوت تتويج في وجهة نظر إِسْرَائِيلَ الخاصة بحضور يَهْوَهْ في الموضع المقدس ارتكز على التَّابُوت، أو غطاء الكَفَّارَة أو "عرش الرحمة" والكاروبيم. مفهوم التتويج هذا قيل بأنه قد اشتق مِنْ ش. أ. ق (,S. Mowinckel وفي أماكن أخرى)، خاصة في طقوس العبادة الخاصة ببلاد ما بين النهرين، حيث كان الملك يُعاد تتويجه في احتفالية السنة الجديدة. إعتقد موينكل Mowinckel بأنه في إِسْرَائِيلَ كان يُعاد تتويج يَهْوَهْ على نحو شبه سنوي. بالرغم مِنْ أن وجهة النظر هذه قد عُرضت من قِبل الكثيرين اليوم، إلا أن هذا الاعتقاد مازال باقيًا ومتمسكًا بحميمية بأن التَّابُوت يتصل بمفاهيم التتويج. لقد تم الجدال في تلك القضية منذ فترة طويلة: إذا تُوجَ يَهْوَهْ في الموضع المقدس، فماذا كان العرش؟ العامل الأول الحاسم سواء كان التَّابُوت حَقًا عرشًا أم كرس القدمين، أو كما يحدسه الكثيرون، أكان غطاء التَّابُوت مسند قدمين والكاروبيم (أو أجنحتهم) العرش.

على أية حال، حتى قبل هذا التساؤل أكان يَهْوَهْ يتوج بالأسلوب الذي تصفه وجهة النظر تلك، وإن لم يكن هكذا، فماذا كانت بالضبط طبيعة حضور يَهْوَهْ في قدس الأقدس. تأكيدًا لهذا التساؤل هو الإشارة المتكررة. في ترجمات الكتاب المقدس لـ יָשַׁב كمتوج عند وجودها مصفوفة مع يَهْوَهْ والكاروبيم على التَّابُوت. شغل خر ٢٥: ٢٢ مُظم قلب

النقاش، لأن الرَّبّ يقول بأنه هناك يتقابل مع مُوسَى، "وَأَنَا أَجْتَمِعُ بِكَ هُنَاكَ وَأَتَكَلَّمُ مَعَكَ، مِنْ عَلَى الْغِطَاءِ مِنْ بَيْنِ الْكَرُوبَيْنِ اللَّذَيْنِ عَلَى تَابُوتِ الشَّهَادَةِ" (انظر خر ٢٩: ٤٢-٤٣؛ ٣٠: ٦، ٣٦). الفقرات ذات العلاقة اللاحقة كلها مأخوذة لتعني أن هذا يصور الرَّبّ متوجًا هناك بشكل غير منظور. بالرغم مِنْ أن יֹשֵׁב (ليست في الحقيقة في خر ٢٥: ٢٢) لكنها مرارًا وتكرارًا قد استخدمت كمتوج (مثل؛ ١ صم ٤: ٤؛ ٢ صم ٦: ٢؛ ٢ مل ١٩: ١٥؛ ١ أخ ١٣: ٦؛ مز ٩: ١١ [١٢]؛ ٨٠: ١ [٢]؛ ٩٩: ١؛ أش ٣٧: ١٦)، لذا يجب أن نتسائل أكان هذا دائمًا مبررًا. لأن هذا مجرد افتراض منتشر. ومن الممكن أن يكون معارضًا للاهوت الحضور في ع. ق، فمن المهم أن نقيمه على ضوء الصورة التي لدينا في نص ع. ق.

إن مسحًا لكل نصوص ع. ق المرتبطة بالموضوع، لا يوجد أي مثال غير قابل للجدال لـ יֹשֵׁב مرتبطا بعرش دنيوي (أو طقوس تتويج) في إشارة إلى الرَّبّ، بالرغم مِن أن الكلمة تستخدم بإصرار في وصف سُكنى يَهْوَهْ على الأَرْضَ أو في السماء. יֹשֵׁב تترجم عادة "أن يسكن" أو "يقيم" (← #٣٧٨٢) ومن حين لآخر "أن يجلس" مع ذلك فليس هناك أية حالة واضحة لوجود יֹשֵׁב مع الرَّبّ مقيمًا على عرش دنيوي. في الواقع، المكان الوحيد في ع. ق حيث يقال بوضوح أن الرَّبّ قائم على عرش هو في السماء (خر ١٧: ١٦؛ ١مل ٢٢: ١٩؛ إش ٦: ١؛ ٦٦: ١، السَّمَاوَاتُ كُرْسِيِّي، وَالأَرْضُ مَوْطِئُ قَدَمَيَّ، مز ٩٩: ٥، اسْجُدُوا عِنْدَ مَوْطِئِ قَدَمَيْهِ، مز ١٠٣: ١٩؛ حز ١: ٢٦). حتى لو أمكن ارتباط التَّابُوت بتصوير موطن القدمين (لغة شعرية في مز ١٣٢: ٧ – ٨ يجعل الارتباط غامضًا نوعًا ما)، ليس يَتضمَّن بالضرورة أن الكاروبيم هم عرشه، لأنه ليس هناك موضع يُعبر فيه عن هذا. (لا حاجة للقول، لو أن التَّابُوت مَوْطِئِ القدمين، فمن ثم لا يمكن أن يكون أيضًا عرشًا).

الرَّبّ حَقًّا ملكًا في إِسْرَائِيلَ، فهو يحكم، والبعض يرى صورة ملكية محيطة بالموضع المقدس. مع هذا، فإن الطريقة الوحيدة التي يبدو مِنْ اللائق أن نفهم بها الآيات مع יֹשֵׁב مصفوفة مع כַּפֹּרֶת أو כְּרֻבִים كتتويج لأمكننا إذن أن نؤسس القول بأن إمّا أن يكون في الواقع عرشًا أو مقعد مِنْ نوع ما فريد في الشَّهَادَة الكتابية. لكن ليس هناك أي مبرر، لغوي أو غيره، لتفسير غطاء الْكَفَّارَة كعرش دنيوي. لا يوجد أيضًا مثالاً حيث فيه لفظ כִּסֵּא يكون مرتبطا بالتَّابُوت نفسه، أو غطاءه، أو الكاروبيم (الارتباط الأدق بالتتويج والموضع المقدس هي الآيات التي تقترح بأن أُورُشَلِيم أو الموضع المقدس هو عرش يَهْوَهْ، لكن لا يوجد أي تلميح أن أما التَّابُوت، أو غطاء الْكَفَّارَة نفسه، أو الكاروبيم هو عرش).

في ضوء التصوير المعقد لكون حضور الله في ع. ق، فربما نتسائل فيما إذا كان "أن يجلس" هو الاستخدام الأكثر ملائمة في اللغة الإنجليزية للنصوص التي توضح أن الرَّبّ יֹשֵׁב على عرش سماوي. يمكن أن يُسلم بها لو كانت النية فقط لتوفير استعارة أو صورة، فمن ثم "أن يجلس" ربما تحمل المعنى الأفضل. لكن افتراضًا هناك أكثر يقابل العين هنا، ربما شيئًا هامًا يقال عن حضور الرَّبّ في مَسْكَنه الدائم في عرشه في السماء وعلاقته (مُستعلن – متعالٍ) بالتَّابُوت وغطاء كفارته.

هذه الاستنتاجات قد تطرح مشكلة للافتراض التاريخي الخاص بالتقليد حيث يوجد مفاهيم كامنة للتتويج فيما يتعلق بالتَّابُوت (الذي يصبح مستقطبًا بالخَيْمَةَ ومن ثم يُقدس، من قبل P في طقوس العبادة الإِسْرَائِيلِيَة). إن التطوير هنا ديناميّ (مثل؛ يَهْوَهْ الحاضر بشكل جوهري، مع ذلك ليس مقيدًا بمكان واحد لأنه مُتعَال) وتصاعدي (مثل؛ فهو ملك ورب قدوس، يشير التَّابُوت إلى ناموس العَهْد، والغطاء يشير إلى الاحتياج للْكَفَّارَة أمامه وأمام ناموسه، والكاروبيم يشهدون لمجده) فهو يتقابل ويقيم مع إِسْرَائِيلَ في التَّابُوت لأنه يُعلن نفسه مِنْ السماء. فالصور تكميلية، وليست مستقطبة. الموضوع المعني بتفوق التجلي الإلهي (←) في ع. ق، الذي يمكن أن يوصف هنا فقط بشكل تجريبي كتوضيحي، وجوهري ومحلي في زمان ومكان كلية حضور لله غير المرئي والفائق لغرض محدد. إنّ المواضيعَ المهيمنةَ في هذا الظهور لله هي قداسته، وسلطانه، وجوده. الأنواع المتعددة للتجلي تشير إلى أغراض، وسياقات، وأفراد مختلفة، مراعاة للطبيعة الشخصية ليَهْوَهْ ذاته.

٦. نتيجة لذلك، فإن اللاهوت المشتق مِنْ التَّابُوت يقترح دوافع ومهام تراكمية. مثل؛ الذهب المصبوب والذهب المغطى لأقطاب السنط، والكاروبيم الذهبي، والذهب الذي يكسو التَّابُوت يشير إلى قداسة الله. وفي حين أن الله يُدرك حَقًّا في كافة أنحاء ع. ق كملك إِسْرَائِيلَ، فإن الوزن الكامل للتصوير يحمل الاحتياج الضروري للتقديس والطهارة في حضور إله قدوس. أن قداسة أولئك الذين يقتربون مِنْ يَهْوَهْ قاصرة على إبقاء العَهْد مع يَهْوَهْ، العَهْد الذي تضمن الحضور الدائم بشكل مشروط مع إِسْرَائِيلَ ووجود التقابل للظهور في قدس الأقداس. إن فكرة الوعد، أو وعد الحضور، ليست بعيدة أبدًا عن جوهر معنى التَّابُوت. مع ذلك، الوعد لم يكن ماديًا لأن الله غير مادي وغير مرئي، وربما أكثر في إطار وعد العَهْد "أَكُونَ مَعَكَ" (تك ٢٦: ٣؛ ٣١: ٣؛ خر ٣: ١٢؛ يش ١: ٥؛ إش ٤٣: ٢). "وَأَكُونُ لَكُمْ إِلهًا وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي شَعْبًا" (تك ١٧: ٧؛ ٢٦: ٢٤؛ خر ٦: ٧؛ لا ٢٦: ١٢؛ إر ٧: ٢٣؛ ١١: ٤). أن الله أمين في عَهْده؛ فهو سيكون مع إِسْرَائِيلَ، بشروط الشَّهَادَة، ولن يتركهم. أن المعرفة الشخصية بيَهْوَهْ تنعكس في كافة أنحاء

هذه الوعود.

مثل؛ خر ٢٩: ٤٢-٤٦ يوحي بأن الاستقطاب المفترض غالبًا مشكوك فيها، لأننا هنا نجد الخيوط المتلازمة للإجتماع والسُكنى على طول الخط مع المركزية الضمنية للناموس والتَابُوت (الكَفَّارَة)، والاحتياج الدائم للتكريس (المجد)، والمعرفة الدائمة بيَهْوَهْ (وعد العَهْد). كل ذلك يقترح بأن أي انحلال للتقاليد اللاهوتية المستقطبة المفترضة ربما يكون إفتراضي فقط. بالأحرى، ما يكشفه هذا النص هو اهتمام هام وصريح بقداسة يَهْوَهْ، بالحاجة للكفارة في حضوره وأمام ناموس عَهْده، والاستمرارية اللاهوتية غير القابلة للجدال بين مواضيع لقاء يَهْوَهْ بإسْرَائِيل وسُكنى يَهْوَهْ مع إسْرَائِيل. الشأن هو ليس أسلوبَ الحضور بل بالأحرى ظروفه العَهْدية في ضوء شخصية يَهْوَهْ.

سؤال هام أخير هو إذا كان بإمكاننا تأسيس صلة بين ألواح الناموس في خر ٢٤: ١٢-١٨، التي هي وثيقة الصلة بتجلي المجد على سيناء، وتَابُوت الشَّهَادَة في خر ٢٥. إن كان الأمر كذلك، لأمكننا أن نؤسس علاقة بين المجد وشهادة الناموس. وإذا كان هناك علاقة مؤكدة بين المجد والتَابُوت، فمن ثم فإن الاستقطاب التاريخي الطويل المدى للتقليد (الخَيْمَة تعني حضور المجد مستعلن مقابل التَابُوت الذي يعني تتويج مسكن الحضور) لن يبقى. الناموس يحفظ (بحسب كل الروايات) في أقدس الأماكن في المراحل الأكثر حماية "لتَابُوت الشَّهَادَة. هذا الناموس هو كلمة العَهْد، الذي يكون مرتبطا بقدسية مكان اللقاء، الذي حقيقة هو السبب للإجراءات الإستثنائية المتخذة لضمان تلك القدسية: إن مجد حضور يَهْوَهْ وشخصيته المقدسة الممثلة بالناموس يجب أن تُحمى. هذا الناموس يُعطى في تجلي المجد على الجَبَل ويُشار إليه بصورة معبرة كالشَّهَادَة؛ مِنْ ثم محددًا رابطا بين المجد والناموس.

المصادر الأخرى للشهادة في خر ٢٦: ٣٢ - ٣٤ توضح أن وجود التَابُوت يُفترض غالبًا. إن إعطاء الناموس يُحجب في إستعلان المجد على سيناء، والشروط لهذا التَابُوت تعطى في ذاك المجد، مِنْ الآن فصاعدًا ربط لا يفصل بين ألواح الناموس الخاصة بالتَابُوت والمجد. أيضًا، في التجهيز الأخير لخَيْمَةَ الاجْتِمَاع (ص. ٤) فإن المجد يملأ الموضع المقدس بعد تغطية التَابُوت بغطاء الكاروبيم وخَيْمَةَ الاجْتِمَاع أكمل. أن المجد والخَيْمَة بتَابُوتها يربطا مجد وكلمة يَهْوَهْ؛ في موضع اللقاء أمام الناموس والكاروبيم فإن مجد الرَّبّ يُكشف أن اللقاء والمجد جزء لا يتجزأ مِنْ ناموس العَهْد (تَابُوت) ووعد العَهْد (الإقامة)؛ كلا الدافعين يجدا علاقة تراكمية وتكميلية في موضع البرية المقدس.

المثال الآخر مِنْ الخروج يشير إلى أن للخَيْمَةَ مغزى طالما أنها تأوى التَابُوت، الذي هو هامًا في العلاقة بالشَّهَادَة بداخلة والغطاء فوقه (خر ٣١: ٧). ليس لدينا تلاطمًا للأفكار المستقطبة لكن أفكارًا تكميلية: أن الخَيْمَةَ هي مكان الالتقاء لأنها تشتمل على مكان الاجْتِمَاع في التَابُوت، أو على نحو أكثر تحديدًا غطاء التَابُوت، وكذلك تشتمل على الشَّهَادَة نفسها. مرّة أخرى هناك سمة الكَفَّارَة مِنْ الغطاء الذي يُمثل الحاجة إلى القداسة أمام ناموس الشَّهَادَة في الالتقاء بيَهْوَهْ، كذلك تحمله الإلهي عبر دماء الكَفَّارَة: أن دافع الناموس ودافع الالتقاء غير منفصلان؛ فالمفاهيم متمايزة ومكمّلة.

ب. ت ١. بالرغم مِنْ وجود كلمتان في **عبر.** (אֲרוֹן وתֵּבָה)، فإن **سب.** تستخدم كليهما مع κιβωτός (ي #٣٠٦٦). فالكلمة اليونانية للتَابُوت يقترح أي حاوية شبيهة بالصندوق، بغض النظر عن بناءها، وتستخدم بشكل موحد في كل مكان. (بالرغم مِنْ أن الكلمتان العبريتان كلاهما يُترجما كتَابُوت، فإن תֵּבָה تشير دائمًا إلى سفينة على الماء وאֲרוֹן هي دائمًا صندوق مِنْ نوع ما.

٢. مع ما يظهر على أنه تشديد تفسيري، فإن **سب.** تقدم التَابُوت في خر ٢٥: ٩ [١٠] كـ κιβωτὸν μαρτυρίου (تَابُوت الشَّهَادَة)، مع ذلك نجد أن **مس.** ليس به הָעֵדוּת في السياق. الاشارات السابقة في **سب.** تترجم תֵּבָה المفصلة على أنها التَابُوت، وبالتالي فإنها تستخدم التَابُوت (κιβωτός، ي#٣٠٦٦) مع أداة تعريف (٢٥: ٢١؛ ٢٦: ٣٣، ٣٤؛ ٣٠: ٢٦؛ ٣٥: ١٢؛ ٤٠: ٣، ٢٠) وغالبًا بصيغة الجمع μαρτυρία (ي#٣٤٥٦) مشيرة إلى وجود الكلمات العشر (بينما **عبر.** עֵדוּת مفردًا) مع ذلك، في خر ٢٥: ١٠ تؤكد **سب.** الدور الفريد لهذا الصندوق: سيأوى ألواح الشَرِيعَة ذاتها وسيخدم كرمز لحضور الرَّبّ. بالرغم مِنْ أن **سب.** تدمج عادة الشَّهَادَة (μαρτυρίου) بالتَابُوت، فإنه هناك دليل أخر في خر ٣٠: ٦ لهذا التأكيد، حيث الشَّهَادَة تكون جمع إضافي استثنائي κιβωτοῦ τὸν μαρτύριον، يقترح بوضوح الكلمات العشر ضمنه. خر ٣٠: ٢٦ يعطي أيضًا تأكيدًا مميزًا للشَّهَادَة بترجمة كلا مِنْ التَابُوت والخَيْمَة باستخدام التعبير "للشهادة" في تتابع متوازي، بينما **مس.** لديه كلمتان، خَيْمَةَ الاجْتِمَاع، מוֹעֵד אֹהֶל، وتَابُوت الشَّهَادَة، אֲרוֹן הָעֵדֻת **عبر.** מוֹעֵד بالتمازج مع σκηνή (ي# ٥٠٠٨، حوالي ١٣٠ مرّة)، و עֵדוּת (حوالي ٣٥ مرّة) يُستَخدم في **سب.** كـ μαρτύριον (ي#٣٤٥٧) الاسم اليوناني الذي استوعب كلا المعنيان، محولاً التأكيد مِنْ الاجْتِمَاع إلى استعلان العَهْد (هذا التأكيد قد لا يكون مرضيًا في بعض الحالات، حيث التأكيد على لقاء وحضور يَهْوَهْ بدلاً من مجرد شهادة الناموس).

خر ٣١: ٧ يوحي أيضًا بعلاقة وثيقة بين الشَّهَادَة والعَهْد. تترجم **سب.** الشَّهَادَة كتَابُوت العَهْد، διαθήκης للمرّة الأولى (بالرغم مِنْ أن نفس اللفظ يُقر بصحته كاسم مختلف في ٢٥: ١٤). يرد التعبير ٢٣ مرّة في **سب.** فيما يقرأ **مس.** אֵת ׀ אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הָאָרֹן לָעֵדֻת،

خَيْمَةَ الاجْتِمَاع وتَابُوت الشَّهَادَة. أيضًا، في ٢٧: ٢١ يوضع الـ διαθήκης في خَيْمَةَ الاجْتِمَاع، σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου، توضيحاً لهذه العلاقة القريبة، كذلك الرَّبْط بين الاجْتِمَاع מוֹעֵד، والشَّهَادَة، עֵדֻת هذا يحمل إشارات هامة لأي محاولة لاستقطاب (خَيْمَةَ) الاجْتِمَاع مِنْ (تَابُوت) الشَّهَادَة. انظر أيضًا ٣٩: ٣٥ [١٤] (قا؛ هذا **بمس.** אֲרוֹן הָעֵדֻת، حيث تستخدمه **سب.** أيضًا τῆς διαθήκης). أمثلة أخرى في **سب.** وهي تث ١٠: ٨؛ ٣١: ٩؛ ٣١: ٢٥؛ يش ٣: ٣، ٦، ٨، ١٣ [يُشير **مس.** إلى تَابُوت يَهْوَهْ]، ١٤، ١٥ [يُشير **مس.** إلى التَّابُوت فقط [، ١٧، ٤: ٩، ١٠ [يُشير **مس.** إلى التَّابُوت فقط]؛ ١مل ٢: ٢٦ [يشير **مس.** إلى تَابُوتَ سَيِّدِي الرَّبِّ]؛١أخ ١٥: ٢٥، ٢٦. في هذه الأمثلة تميل **سب.** إلى الفكرة العهدية وتستوعب بثبات تَابُوت الشَّهَادَة في ذاك الضوء.

ع. ج ١. يشارك ع. ج **سب.** استخدامًا مرادفًا لـ κιβωτος (ي#٣٠٦٦) لكلا مِنْ التوابيْت، لفلك نوح (תֵּבָה) وتَابُوت العَهْد (אֲרוֹן)، بالإضافة لتأكيده على العَهْد.

٢. اللفظ κιβωτός (ي#٣٠٦٦ انظر חֶרֶס) يرد ٦ مرات، ٤ مرات في إشارة إلى سفينة نوح (مت ٢٤: ٣٨؛ لو ١٧: ٢٧؛ عب ١١: ٧؛ ١ بط ٣: ٢٠) ومرتان في إشارة إلى تَابُوت العَهْد (عب ٩: ٤؛ رؤ ١١: ١٩). الصيغة κιβωτος (ي#٣٠٦٦) ترد فقط في κιβωτὸς τῆς διαθήκης، صندوق العَهْد (في موضع آخر نجدها κιβωτός، ي#٣٠٦٦). يُوصَف تَابُوت العَهْد مرّة واحدة كالحاضر في الهيكل السماوي (رؤ ١١: ١٩)، ومرّة كما هو موضوع في المكان الأقدس في خَيْمَةَ الاجْتِمَاع الأصلية، شاملاً الشَّرِيعَة، مساعدي هَارُون، وإناء المن الذهبي (عب ٩: ٣ ـ ٥).

٣. في استمرارية مع ع. ق، فإن ع. ج يربط تَابُوت العَهْد بقداسة يَهْوَهْ وناموسه؛ فهو يقابل إِسْرَائِيل في إطار كلا مِنْ العدل والرحمة. هناك الحاجة إلى كفارة ملائمة للخطيئة أمام إله قدوس وناموس عَهْده (عب ٨: ٣ ـ ٥). رغم ذلك، فإن العدل يتقابل بصورة رحيمة عبر الاستبدال. لأن خَيْمَةَ الاجْتِمَاع يُدَوِّى صداها في "وَحَلَّ بَيْنَنَا" بخصوص تجسد المسيح (يو ١: ١٤)، كذلك أيضًا دور التَّابُوت في كفارة الدم السنوية لخطية إِسْرَائِيلَ، هكذا تعقيد طقوس التقديس المحيطة بحضور يَهْوَهْ في التَّابُوت، يشير إلى الموت البدلي للمسيح على الصليب (عب ٧: ٢٧)، وقيامته، وصعوده إلى السماء (عب ١: ٣؛ ٤: ١٤؛ مر ١٦: ١٩). في هذا العهد الجديد، فإن قدس الأقداس يُفتح الآن عبر وسيط كامل (١ تي ٢: ٥؛ عب ٥: ٩؛ ٧: ٢٨؛ ٩: ١١- ١٢). تُسمى خَيْمَةَ الاجْتِمَاع "شبه وظل" ما يوجد بالسماء (عب ٨: ٥؛ قا؛ كو ٢: ١٧)، لأن وعود العَهْد لا يُمكن أن تكون كاملة في موضع مقدس أَرْضَي (يو ٢: ١٩). المزيد سيكون ضروريًا للاستعادة الأبدية لنسل آدم الساقط أمثال، "وَلَيْسَ بِدَمِ تُيُوسٍ وَعُجُولٍ، بَلْ بِدَمِ نَفْسِهِ، دَخَلَ مَرَّةً وَاحِدَةً إِلَى الأَقْدَاسِ، فَوَجَدَ فِدَاءً أَبَدِيًّا" (عب ٩: ١٢، ٢٦، ٢٨؛ قا؛ رو ٣: ٢٥).

٤. يحل الميثاق الجديد أيضًا تعقيدات اللزوم القديم/ معضلة التفوق أيضًا: لأن الله كان حاضرًا في السماء وعلى الأَرْضَ، مستعلنًا نفسه في التَّابُوت أمام الشَّرِيعَة وعلى الكاروبيم، فإن تنازله وحضوره الدائم، المتأصلَ في خَيْمَةَ الاجْتِمَاع في التَّابُوت أنذر مسبقًا بحضوره المتجسد في يسوع المسيح "وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا" (ἐσκήνωσεν، مثل؛ خيَمَ/ نصب خيمة، أو سكن، يو ١: ١٤). إن وحدة المجد الله وسكناه يتم رؤيتها هنا. أن وعد العَهْد سأكون لكم إلَّا وتكونون لي شعبًا (مكررة في عب٨: ١٠ ب؛ خاصةً ٢ كو ٦: ١٦) هكذا يُتمم في المسيح قائلاً، "أَنَا مَعَكُمْ" (يو ١٣: ٣٣). حيث "اَللهُ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ قَطُّ" الابن الوحيد قد كشف الآب (يو ١: ١٨) في قصة تاريخ القراء نجد علاقة الله بالجنس البشري يتم استعادتها في ع. ج (١كو ١١: ٢٥).

رغم ذلك فهذا ليس نهاية الموضوع، لأن الوعد يعتمد على الحاضر في القول "لأَنَّ الْمَسِيحَ لَمْ يَدْخُلْ إِلَى أَقْدَاسٍ مَصْنُوعَةٍ بِيَدٍ أَشْبَاهِ الْحَقِيقِيَّةِ، بَلْ إِلَى السَّمَاءِ عَيْنِهَا، لِيَظْهَرَ الآنَ أَمَامَ وَجْهِ اللهِ لأَجْلِنَا" (عب ٩: ٢٤) توجد أيضًا الحقيقة القائلة بأن المؤمنين (والكنيسة) قد أصبحا موضع مَسْكَن الرَّبّ بطريقة جديدة (١ كو ٦: ١٩؛ ٢ كو ٦: ١٦؛ أف ٢: ٢٢). وأبعد، يمتد الوعد للأبد، عندما "تصبح مملكة العالم مملكة ربنا ومسيحه" حيث يحكم على عرشه للأبد ودائمًا العالم بدون نهاية (أف ٣: ٢١؛ رؤ ٧: ١٥ ـ ١٧؛ ١١: ١٥؛ ٢٢: ١- ٥) أن المعنى النهائي للموضع المقدس وتَابُوته يُكشف بشكل كامل: "وَسَمِعْتُ صَوْتاً عَظِيماً مِنَ السَّمَاءِ قَائِلاً: «هُوَذَا مَسْكَنُ اللهِ مَعَ النَّاسِ، وَهُوَ سَيَسْكُنُ مَعَهُمْ، وَهُمْ يَكُونُونَ لَهُ شَعْباً. وَاللهُ نَفْسُهُ يَكُونُ مَعَهُمْ إِلَهاً لَهُمْ. وَسَيَمْسَحُ اللهُ كُلَّ دَمْعَةٍ مِنْ عُيُونِهِمْ، وَالْمَوْتُ لاَ يَكُونُ فِي مَا بَعْدُ، وَلاَ يَكُونُ حُزْنٌ وَلاَ صُرَاخٌ وَلاَ وَجَعٌ فِي مَا بَعْدُ، لأَنَّ الأُمُورَ الأُولَى قَدْ مَضَتْ" (رؤ ٢١: ٣ ـ ٤). إنه هناك في هيكله السماوي حيث فدى البشرية، أمام عرش الرَّبّ (مميز عن تَابُوت العَهْد)، يجد موضعه الأخير في حضور ممجد (رؤ ١١: ١٩).

خَيْمَةَ الاجْتِمَاع، خَيْمَةَ، الهيكل: ← אֹהֶל ¹ [ʾ*ōhel*¹] (خَيْمَةَ، ساكن الخَيْمَةَ، #١٨٥) ← דְּבִיר ¹ [*dᵉbîr*¹] (قدس الأقداس، #١٨٠٨) ← מוֹעֵד ب [*mô ʿēd* ب] (مكان لقاء، اجتماع، خَيْمَةَ الاجْتِمَاع، #٤٥٩٥ب) ← מִקְדָּשׁ [*miqdāš*] (القدس، #٥٢١٩) ← מִשְׁכָּן [*miškān*] (قدس، #٥٤٣٨) ← פָּרֹכֶת [*pārōket*] (ستارة موضوعة في مقدمة أكثر الأماكن قدسية #٧٢٦٧) ← סֻכָּה [*sukkâ*] (خَيْمَةَ الاجْتِمَاع، خَيْمَةَ، كوخ، ملتجأ، #٩٠١٠)، ← هَارُون:

لآهوت؛ ← الكهنة واللاويّين: لآهوت.

البيبلوجرافيا

DCH 1:93-94, 372; *TWAT* 1:391-404, 512; J. Blenkinsopp, "Kiriath-Jearim and the Ark," *JBL* 77, 1969, 143-56; A. Campbell, "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative," *JBL* 98, 1979, 31-43; G. H. Davies, "The Ark in the Psalms," in *Promise and Fulfillment*, 1963, 51-59; idem, "Ark of the Covenant," *IDB* 1, 1981, 222b-6a; R. L. De-Witt, *Teaching From the Tabernacle*, repr. ed., 1991; M. Dibelius, *Die Lade Jawes*, 1923; J. Dus, "Die Thron- und Bundeslade," *Thz* 20, 1964, 241-51; Y. M. Grinzt and H. Freedman, "The Ark of the Covenant," *EncJud*, 3:459-66; J. Gutmann, "The History of the Ark," *ZAW* 83, 1971, 22-30; G. Hancock, *The Sign and the Seal: The Quest for the Lost Ark of the Covenant*, 1992; M. Haran, "The Disappearance of the Ark," *IEJ* 25, 1961, 211-33; idem, "The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual," *IEJ* 9, 1959, 30-38, 89-98; O. Keel, *The Symbolism of the Bible World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, 1978; P. H. Kelly, "Israel's Tabernacling God," *RevExp* 67, 1970, 485-94; A. R. S. Kennedy, "Ark," *HDB* 4, 1963, 653-68; J. A. Kitchen, "Ark," *NBD*, 1984, 82; E. Klein, "אָרוֹן" *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 54; G. F. Knight, "Ark," *The Oxford Companion to the Bible*, 1993, 55-56; J. O. Lewis, "Ark and Tent," *RevExp* 74, 1977, 537-48; W. Lotz, M. G. Kyle, and C. E. Armerding, "Ark of the Covenant," *ISBE*, 1979, 1:291-94; H. G. May, "The Ark—A Miniature Temple," *AJSL* 52, 1935-36, 215-34; L. B. Mainz, "כִּפֶּר *kipper*.. ." *TDOT* 7, 1995, 288-303; J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod, and the "Tent of Meeting,"* 1945; R. Niebuhr, "The Ark and the Temple," *Beyond Tragedy*, 1937, 47-48; E. Nielsen, "Some Reflections on the History of the Ark," *Law, History, and Tradition: Selected Essays by Eduard Nielsen*, 1983, 59-70; J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, 1969; G. von Rad, "The Tent and the Ark," *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 103-24; H. Schmidt, "Kerubthron und Lade," *Eucharisterion für H. Gunkel*, 1923, 120-44; R. Schmitt, *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft: Eine kritische forschungsgeschlichtliche Darstellung*, 1972; C. L. Seow, "The Designation of the Ark in the Priestly Theology," *HAR* 8, 1984, 185-98; idem, "Ark of the Covenant," *ABD*, 1992, 1:386-91; W. H. Shea, "The Travels of the Ark of the Covenant," *Archeology and Biblical Research*, 3, 1990, 73-79; C. Siegfried and S. Stade, *Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente*, 1893, 16; K. Van Der Toorn and C. Houtman, "David and the Ark," *JBL* 113/2, 1994, 209-31; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1958; J. W. Wevers, *LXX: Notes on the Greek Text of Exodus*, 1990; T. Worden, "The Ark of the Covenant" *Scrip*, 5 1952, 82-90; M. Woudstra, *The Ark of the Covenant From Conquest To Kingship*, 1985; H. F. Griefswald Zobel, אָרוֹן *'ᵉarôn*," *TDOT* 1974, 1:363-74. .

ستيفن تي . لاهاي *Stephen T. Hague*

אֶרֶז	780

אֶרֶז [*'erez*]، أَرز (#٧٨٠).

ع. ق الاسم אֶרֶז هو تعبير شائع (٧٣ مرّة) للأرز. إن التعبير اليوناني κέδρος (ي#٣٠٢١)، الذي يرتبط بشكل اشتقاقي بالكلمة الإنجليزية الأرز. مِنْ المحتمل أن يكون التعبير العبري عام ويشير إلى عدّة تنويعات في أغصان نباتات دائمة الخضرة مثل نباتات الأرز اللبنانية الشهيرة (ذات التنوعات العديدة).

فالأرز شجرة ضخمة دائمة الخضرة أعلاها مسطح وهي ضخمة يمكن أن تنمو على إرتفاعات ١٠٠ قدم ذات محيط للجذع يصل بحدود٤٠ - ٥٠ قدم. في حز ٣١: ٣ - ٥ توصيف "هُوَذَا أَعْلَى الأَرْزِ فِي لُبْنَانَ جَمِيلُ الأَغْصَانِ وَأَغْبَى الظِّلِّ، وَقَامَتُهُ طَوِيلَةٌ، وَكَانَ فَرْعُهُ بَيْنَ الْغُيُومِ. قَدْ عَظَّمَتْهُ الْمِيَاهُ، وَرَفَعَهُ الْغَمْرُ. أَنْهَارُهُ جَرَتْ مِنْ حَوْلِ مَغْرِسِهِ، وَأَرْسَلَتْ جَدَاوِلَهَا إِلَى كُلِّ أَشْجَارِ الْحَقْلِ. فَلِذلِكَ ارْتَفَعَتْ قَامَتُهُ عَلَى جَمِيعِ أَشْجَارِ الْحَقْلِ، وَكَثُرَتْ أَغْصَانُهُ، وَطَالَتْ فُرُوعُهُ لِكَثْرَةِ الْمِيَاهِ إِذْ نَبَتَ". مِنْ الممكن أن يكون صلبًا للغاية، متجزع بشكل محكم، وملئ بالراتنج. ويُستخدم في تصوير الصِّدِّيقُ المُزدهرة استقامته (مز ٩٢: ١٢ [١٣]).

الكلمة عادةً تذكر بالإعجاب؛ سُلَيْمَان أدرجها أولاً في ملاحظاته النباتية (١مل ٤: ٣٣ [٥: ١٣]). يُدعى مجد لبنان (إش ٣٥: ٢؛ ٦٠: ١٣) وكان مشهورًا بقوته (٣٧: ٢٤). إرتفاعه مشهورًا (٢مل ١٩: ٢٣؛ عا ٢: ٩). كان مِنْ الطراز الأول ومرغوبًا فيه (نش ٥: ١٥).

لقد استخدم الخشب في تشييد بَيْت دَاوُد (٢صم ٥: ١١)، وهيكل سُلَيْمَان (١مل ٥: ٦ - ١٠ [٢٠ - ٢٤])، وفي السفن (حز ٢٧: ٥) والأوْثَان (إش ٤٤: ١٤). كما تبجّح سِنْحَارِيبَ بصعوده جبال لبنان لقطع الأرز (٢مل ١٩: ٢٣).

الأرز يُذكر مرتين في طقوس التطهير (لا ١٤: ٤؛ عد ١٩: ٦). في كل حالة يُدرج مع الزوفا والغزل/ الصوف

القرمزي. إن السبب لاستخدام الأرز لا يُقدم، لكن خشب الأرز كان يكافأ لأجل صفاته العطرية. أيضًا يجب أن يُلاحظ أن الأرز يبدو أنه يمثل حياة النبات الأطول في تعارض مع الزوفا، الأكثر تواضعًا. ربما يجب ملاحظة نبات المرسمية مُتضمنًا هنا. أن التعرض البياني البلاغي بين الأرز والزوفا يرد أيضًا من قبل رابي إسحاق بار تانلي Rabbi Isaac bar Tanlai، "كنت مزهوًا كالأرز ... لكن القدوس سحقك كالزوفا التي يسحقها الكل" (Midrash Hagadol, Metzora, 14).

أشجار: ← אֵלָה [’ēlâ ¹] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [’erez] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [’ōren ¹] (شَجَرَةَ صُنوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [’ēšel] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أثل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [berôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz ¹] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [‘ēṣ] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [‘ar‘ār] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [ṣammeret] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة شجرة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [te’aššûr] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**)

لاري إل . واكر Larry L. Walker

782 ארח

ארח [’rḥ¹]، **قَلْ**. يكون على الطريق، تجوَّل (#٧٨٢)؛ **אֹרַח** [’ōraḥ]، **اسم**. طريق، سبيل، سد حد، حالة (للنساء)، الطريق الذي يجب أن يسلكه الإنسان، تصرف/ سلوك، إجراء (#٧٨٤)؛ **אֹרְחָה** [’ōrḥâ]، **اسم**. قافلة (#٧٨٥). صيغة الفعل ترد مرات قليلة فقط، نادرًا مع أي شيء فيما عدا المعنى الحرفي.

ش. أ. ق الاسم الأكادي الشبيه דֶּרֶךְ دائمًا الغالب يشير إلى طريق أو سبيل أو ممر حرفي، مع ذلك فإن الاستخدام المجازي ليس مجهولاً (AHw, 15:1429).

ع. ق ١. مثل דֶּרֶךְ، مرادفة الأقرب، אֹרַח يمكن أن يشير إلى طرق الله، سواء بصفة عامة (مز ٢٥: ٤، ١٠؛ ٤٤: ١٨؛ ١١٩: ١٥؛ أم ١٥: ١٠؛ إش ٢: ٣؛ مي ٤: ٢) أو في هذه العبارات كـ "سَبِيلَ الْحَيَاةِ" (قا؛ مز ١٦: ١١؛ أم ٢: ١٩؛ ٥: ٦؛ ١٠: ١٧؛ ١٥: ٢٤) أو "سَبِيلٍ مُسْتَقِيمٍ" (مز ٢٧: ١١). هكذا، توجد الصلاة القائلة بأن يَهْوَهْ سيَكشف عن طرقه (مز ٢٥: ٤)، طرق بَيْت تجلب رحمة وحق عَهْده (חֶסֶד) الثابت لأولئك (אֱמֶת) الذين يسيرون في الإلتزام بعَهْده (٢٥: ١٠) الشخص الذي يترك طريق يَهْوَهْ، على اية حال، يمكن أن يتوقع تأديب قاس، قد يصل حتى إلى الموت (أم ١٥: ١٠). إشَعْيَاء (إش ٢: ٣) وميخا (مي ٤: ٢) يتحدثان عن يوم مستقبلي مجيد عندما سيتعلم شعب الله طرقه (דֶּרֶךְ) ويسير في سبيله (אֹרַח). الإختلاف الرئيسي بين אֹרַח ودֶּרֶךְ (ومرادفات أخرى) هو أن אֹרַח تتحدث بشكل أكثر عَنْ وضع أو حالة الشخص عن فعله (TDOT 3:281).

إن المقصد الأخير لطريق الرَّبّ هو الحياة (مز ١٦: ١١)؛ لذلك أولئك الذين يضلون الطريق هم بذلك يضلون الحياة أيضًا (أم ٢: ١٩). مثل هكذا يكون مصير أولئك الذين يُضَلُون بامرأة أجنبية؛ تلك هي العاهرة (أم ٥: ٦؛ Whybray, Wisdom in Proverbs, 1965, 47-48) ذاك السبيل ينحدر إلى شيلوه/ الهاوية، لكن الحكيم يحيد إلى فوق/ يتخذ الطريق إلى أعلى، الطريق الذي يؤدي إلى الحياة (١٥: ٢٤).

٢. الحياة الإنسانية ككل تُدعَى אֹרַח. يشكو أَيُّوب مِنْ أن الله قد سَدَ طريقة (אֹרַח) لذلك لا يستطيع أن يعبر وقد جعل سبيله (נְתִיבָה) مظلمًا (أي ١٩: ٨) يفرح ناظم المزمور، على الناحية الأخرى، أن الله يفتش طريقه (אֹרַח) ويعرف كل طرقه (דֶּרֶךְ) (مز ١٣٩: ٣). إنهم أولئك الذين يقرون به كإله ورب حيث طرقهم ستكون مستقيمة أو مستوية (أم ٣: ٦).

بشكل أكثر خصوصية، إن طريق المستقيمين يُوصَف كعدل موحَّد (מִשְׁפָּט، أم ٢: ٨؛ ١٧: ٢٣؛ إش ٢٦: ٨؛ ٤٠: ١٤) وحق (יֹשֶׁר، أم ٢: ١٣، ١٥: ١٩؛ إش ٢٦: ٧). أولئك الذين يجتازوا يُسموا "الأبْرَار" (צַדִּיקִים، قا؛ أم ٢: ٢٠؛ ٤: ١٨؛ ٨: ٢٠؛ ١٢: ٢٨) أولئك الذين يفتقدونه، الأشرار، هم علي الطريق الآخر جملة، "الطريق القديم" كما يوصفه أَلِيفَازُ (أي ٢٢: ١٥). إنه الطريق الذي يقول ناظم المزمور عنه أنه حاول تفاديه مِنْ أجل ملاحظة كلمة يَهْوَهْ، التي تبقى صادقة مع متطلبات عَهْده (مز ١١٩: ١٠١). مِنْ خلال تلك الكلمة يقتني الفهم ويصل لإدراك زيف طريق الخاطئ (ع. ١٠٤، ١٢٨). لأن طريق الاستقامة يؤدي إلى الحياة، لذلك طريق الشر يؤدي إلى الظلمة والموت (أم ١: ١٩؛ ٤: ١٤ - ١٩).

٣. تكمن الأهمية اللاهوتية لمصطلحات رحلة (صعود، هبوط، سير، مشي) وطريق (خطوة، سبيل) بشكل رئيسي في استخدامهم كاستعارة مكانية للحياة كعلامة وصيح مِنْ خلال العَهْد – هكذا، بمجرد أن جون بنيان John Bunyan وَصَف الحياة المسيحية كتقدم السائح في طريقه نحو المدينة السماوية، لذلك يتحدث ع. ق عن الحياة ككل، وتجربة الأبرار والأشرار تحديدًا، كحركة مِنْ نقطة البداية نحو الهدف أو المقصد سواء سعيًا عن طريق الرحلة أو وصولاً بشكل حتمي عن طريقه سواء بالتخطيط أو بعدم

التخطيط له.

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [*'rh*[1]] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשר [*'šr*[1]] (يمشي مستقيمًا، #٨٨٦)؛ ← דרך [*drk*] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [*hlk*] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [*zḥl*[1]] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [*yṣ'*] (يرحل، يتطوع، #٣٦٥٥)؛ ← יָרַד [*yarad*] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [*massa'*] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [*nḥt*] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [*s'n*] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה[1] [*'dh*[1]] (يمشي بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [*'lh*] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשע [*pś'*[1]] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [*ṣ'd*] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שור [*šwr*[2]] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

طريق، ممر: ← ארח [*'rh*[1]] (يكون على الدرب، يتجول، #٧٨٢) ← דֶּרֶךְ [*derek*] (طريق، مسافة، رحلة، نمط، #٢٠٠٦) ← מַדְרֵגָה [*madrēgâ*] (طريق، منحدر، #٤٥٣٣) ← מְסִלָּה [*mᵉsillâ*[2]] (طريق عام، #٥٠١٩) ← מַעְגָּל [*ma'gāl*[2]] (مسار، #٥٠٤٧) ← מִשְׁעוֹל [*miš'ôl*] (طريق غائر، #٥٤٦٩) ← נָתִיב [*nātîb*] (طريق، #٥٩٨٥) ← פלס [*pls*[1]] (طريق خال، يمهد طريقًا، #٧١٤٢) ← שְׁבִיל [*šᵉbîl*] (سبيل، #٨٦٦٦) ← שְׁפִי [*šᵉpî*[1]] (مسار، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

M. Held, "Hebrew מַעְגָּל A Study in Lexical Parallelism," *JANESCU* 6, 1974, 107-16; N. Waldman, "God's Ways—A Comparative Note," *JQR* 70, 1979, 67-72.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٧٨٤ (אֹרַח [*orah*]، طريق، سبيل، سد، حد، سلوك)، ← #٧٨٢

٧٨٥ (אֹרְחָה [*orḥâ*]، قافلة)، ← #٧٨٢

786 אֲרֻחָה

אֲרֻחָה [*ᵃruḥâ*]، حصة (طعام)، نصيب (يومية) (٦مرات؛ #٧٨٦؛ *HALAT* 84b).

ش. أ. ق ترد الأسماء الشبيهة في الفعل **أكد.** *arāhu* II، يلتهم، يفترس (*AHw* 1:63b; *arahu* B in *CAD*, A/2,) 222a-b)؛ والاسم الآرامي ארח، طعام (قا؛ Panammu-wa II, *KAI*, 215, line 18 [so Driver, 62, contra *KAI*, 2:224]).

ع. ق على نقيض مؤلفو المعاجم العبرية الأوائل، فإن الاسم العبري אֲרֻחָה لا يرتبط بالجذر ארח [*'rḥ*[1]]، يُعجل طريقة، يسافر على قدمية (← #٧٨٢، قا؛ *arahu* I، يُسرع، يتعجَّل، *AHw*, 1:63a-b; *arahu* A in *CAD*, A/2,] 221a-22a]. يبدو أن الاسم يشير إلى وجبة الفرد اليومية. على إطلاق إرْميَا في الرامة مِنْ بين الأسرى الذين يؤخذون إلى بَابِل، قائد الشرط (**عبر.** רַב־טַבָּחִים؛ مشتق مِنْ **أكد.** *rab-tabihu*، كبير القتلة [*AHw*, 2:938a D 1; 3:1376b])، نبوزردان، "أعطاه [إرْميَا] زادا (אֲרֻחָה) وهدية وأطلقه" (ترجمة المؤلف) (إر ٤٠: ٥ ب) على نحو شبيه، بعدما تم إطلاق يَهُويَاكِين مِنْ السجن في بَابِل مِنْ من قبل مردوخ الشرير (وبمعنى آخر؛ أويل - مردوخ)، يَهُويَاكِين "تناول دائمًا" الخبز أمامه كل أيامه حياته ووظيفته (וַאֲרֻחָתוֹ)؛ وظيفة دائمة تعطى له (אֲרֻחַת תָּמִיד) مِنْ عند الملك أمر كل يوم بيومه كل أيام حياته" (٢مل ٢٥: ٢٩ - ٣٠؛ إر ٥٢: ٣٣ - ٣٤؛ قا؛ نح ٥: ١٤، ١٨). مثل تلك الوظائف كانت بوضوح نوع مِنْ منحة رسمية أو ملكية. يقدم المثل الحالة الوحيدة حيث يُستخدم هذا الاسم في موضع غير رسمي: "أَكْلَةٌ مِنَ الْبُقُولِ حَيْثُ تَكُونُ الْمَحَبَّةُ، خَيْرٌ مِنْ ثَوْرٍ مَعْلُوفٍ وَمَعَهُ بُغْضَةٌ" (أم ١٥: ١٧).

طعام، حصة، احتياط: ← אכל [*'kl*] (يأكل، يستهلك، يبتلع، #٤٣٠)؛ ← אֲרֻחָה [*ᵃruḥâ*] (نظيف، #٧٨٦)؛ ← לֶחֶם [*leḥem*] (طعام، خبز، #٤٣١٢)؛ ← פַּת־בַּג [*pat-bag*] (حصة مِنْ الطعام، حصة مِنْ المائدة، #٧٣٢٩)؛ ← צַיִד [*ṣyd*] (مخزون الذات، يزدو الذات، #٧٤٧٢).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, Review of *Zum Alten Testament und seiner Umwelt: Ausgewählte Aufsätze*, by W. Baumgartner, in *JTS* NS 12, 1961, (61-64) 62; L. Koehler, "Zum hebräischen Wrterbuch des AT," in *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte*, FS J. Wellhausen, ed. K. Marti, BZAW 27, 1914, (243-62) 252-53; E. R. Weidner, "Jojachin, Knig von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten," in *Mélanges Syriens offerts à monsieur René Dussaud*, 2 vols., FS R. Dussaud, Bibliotheque archeologique et historique 30, 1939, 2:923-35; Z. Yeivin, "Food: The Biblical Period," *EncJud* 6, col(s). (1414-18) 1415.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

787 אֲרִי

אֲרִי [*ᵃrî*] (#٧٨٧)، אַרְיֵה [*'aryēh*[1]] (#٧٩٣)، **اسم.** أسد؛ אַרְיֵה [*'aryēh*[9]] (#١٠٠٦٩)، **اسم** أسد (**أرم.**).

ش. أ. ق ١. إن الكلمة אֲרִי على صلة بـ **أكد.** *e / aru*،

نسر ("أسد" السماء)؛ "اللفظ *ʾrw* في النقوش العربية الجنوبية، الوعل. الأسماء אֲרִי ولָבִיא قد تكون تنوعات لهجية نابعة مِنْ اللفظ المسينيتي *re-wo*(Glück). אַרְיֵה يتوافق مع **مصرية**. *rw* و**أثيوبية**. *ʾarwe*، حيوان متوحش؛ والبربري *awar*، و كوشية. *ar* و **عربية**. عرويات وحوش برية جماعية؛ لكن مِنْ المحتمل أنه ليس **أكد.** *arm*، تيس جَبَلي. كلٌ مِنْ אֲרִי وאַרְיֵה أسود أفريقية. כְּפִיר مثبتة فقط في **عبر.** (غالبًا في الشعر) وقد لا تعين أسد صغير. לָבִיא (مع לְבִאָה לְבָא לְבִיָּא) تتصل بـ **أكد.** *labu*؛ ولفظ النقوش العربية الجنوبية *ʾlb*، و**عربية.** لبوء (مذكر) و لبوءه (مؤنث)، و**مصرية.** *rw*؛ و **أوغا.** *ʾlb*، إله أسد (*ʿbdlbʾt*) وقد يشير إلى الأسد الآسيوي. לַיִשׁ قد يكون ذا صلة بـ **أكد.** *nesu*، و**عربية.** ليث، و **أرم. يهو.** לֵיתָא. إن الكلمة עַיִשׁ (أو עָשׁ) في أي ٩: ٩ و٣٨: ٣٢ هي اسم برج مميز كأسد فقط على دليل عربي مشكوك فيه. النسخ القديمة مشوشة؛ والنسخ الحديثة تسمية الدب (السّماك الرامح) ربما يكون الديباران، جزء مِنْ القلاص، الذي يكون قريبًا مِنْ الثريا والجوزاء (**أرم. يهو.** יוּתָא؛ Driver, 1-2). مشيرًا إلى حيوانات صغيرة، גּוּר/ גּוֹר يتصلا بـ **أكد.** *gerru*، حيوان مفترس صغير؛ **موآب.** *grn,* *gr*(t)؛ **سريانية.** *gryf*، أسد صغير؛ و**عربية.** جرو *gurw*، حيوان مفترس صغير، كلب صغير؛ **أرم. يهو.** كلب صغير (قا؛ مرا ٤: ٣) שַׁחַל يتوافق مع **أوغا.** *shl* و**أرم. يهو.** שַׁחְלָא، لكن اشتقاقه ومعناه الدقيق غير مؤكدان، مع ذلك فإن سياقات ع. ق تدعم "أسد" للفظ שָׁאַג (#٨٦١٣) و שְׁאָגָה، قا؛ **أوغا.** *tigt* و**عربية.** *taʾaga* في عبر. ما بعد الكتابية فإن اللفظ נָעַר هو صرخة الحمار؛ قا؛ **عربية.** نَعِرَ، نَعَرَ، صاح وصوَّت بخيشومه، شخير، زئير.

٢. عرفت مِصْر الْعَلْيَا والسفلى العديد من عبادات الأسد، وفي العصور القديمة استخدمت الأسود لتُمثل الحكام، خاصةً المُلوك. حَرَست نماذج الأسود المعابد والعروش. إن الهياكل الأكادية والسومرية في بلاد ما بين النهرين تُصور الأسود كرمز للقوة والشراسة. كما شَبه الحكام أنفسهم بالأسود واستخدموا صورها لتزيين أبوابهم، وهياكلهم، وقصورهم وعروشهم.

ع. ق ١. حيوان (أ) تحمل عبر. العديد من الكلمات للأسد: אֲרִי [*ʾarî*] (#٧٨٧)، אַרְיֵה[1] [*ʾaryēh*[1]] (#٧٩٣)، **اسم.** أسد؛ גּוּר / גּוֹר [*gûr*[4] / *gôr*]، **اسم.** شبل أسد (#١٥٩٤/ ١٥٩٦)؛ כְּפִיר [*kᵉpîr*]، **اسم.** أسد، أسد صغير (#٤٠٩٧)؛ לְבִאָה / לְבָא [*lebeʾ* / *libʾâ*]، **اسم.** أسد (اللَّبُوَّة) (ترد ١.؛ #٤٢١٦/ ترد ١.؛ #٤١٢٨)؛ לָבִיא / לְבִיָּא [*labîʾ* / *lebîyaʾ*]، **اسم.** أسد (اللَّبُوَّة) (#٤٢٣٣) ترد ١.، #٤٢٣٤)؛ לַיִשׁ[1] [*layis*[1]] **اسم.** أسد (#٤٣٣٠)؛ עַיִשׁ [*ʿayis*]، **اسم.** اللَّبُوَّة، دب؟ (ترد ١.؛ #٦٥٦٨)؛ שַׁחַל [*sahal*] **اسم.** شبل أسد (#٨٨٢٨) لأفعال ذات صلة، انظر שָׁאַג [*saʾag*]، **فَل.** زئير [أسد] (#٨٦١٣)؛ (قا؛ שְׁאָגָה [*sᵉʾagâ*]، **اسم.** زعقة، تأوه [#٨٦١٤])؛ נָעַר [*naʿar* [1]]، **فَل.** ترمز (أسد) (ترد ١.؛ #٥٨٤٩).

(ب) تظهر الأسود في حكاية شَمْشُون. استنادًا على تجريبته بقتل أسد بيداه العاريتان وفيما بعد إيجاده العسل في الجثة، وضع شَمْشُون أحجية لرفقاء زواجه الثلاثين، "مِنَ الآكِلِ خَرَجَ أُكْلٌ وَمِنَ الْجَافِي خَرَجَتْ حَلاَوَةٌ" (قض ١٤: ١٤). "جواب" هو في الواقع تساؤل، "أَيُّ شَيْءٍ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَمَا أَجْفَى مِنَ الأَسَدِ؟" (قض ١٤: ١٨) أن التلاعب بالكلمات الممكن/ المحتمل بين **عبر.** אֲרִי، الأسد، والمكافيء **عربية.** عَرِيُ، العسل، ربما كان غير معروف للاصحاب الذين وجدوا الأحجية مستحيلة الحل بدون المعلومات السرية التي انتزعتها زوجة شَمْشُون منه. الرواية الكاملة تخدم لتؤكد سوء ربط قوة شَمْشُون البدنية وضعف تكوينه كذلك تنافر بني إِسْرَائِيلَ والْفِلِسْطِينِيِّين.

يصير للأشخاص صيت ذائع بقتلهم الأسود. عُرف شَمْشُون بقوته (قض ١٤: ٥ - ٧). وذَبَح دَاوُد أسدًا بينما كان يرعى القطيع (١صم ١٧: ٣٤ - ٣٧). وَبَنَايَاهُو بْنُ يَهُويَادَاعَ، ابْنُ ذِي بَأسٍ، كَثِيرُ الأَفْعَالِ، مِنْ قَبْصِئِيلَ، هُوَ الَّذِي ضَرَبَ أَسَدَيْ مُوآبَ، وَهُوَ الَّذِي نَزَلَ وَضَرَبَ أَسَدًا فِي وَسَطِ جُبٍّ يَوْمَ الثَّلْجِ (אֲרִאֵל، حرفيًا "أسد الله" وهو في الحقيقة تعبير تقني للقَادة العسكريين، (אֲרִי ٢صم ٢٣: ٢٠ ‖ ١ أخ ١١: ٢٢ ,Braun, *1 Chronicles*, 158).

تظهر الأسود أيضًا كآكلي بشر مرسلهم يَهْوَهْ في حالات النبي العاصي (١مل ١٣: ٢٤ - ٢٨)، والرفيق العاصي لأحد أبناء الأنبياء (١مل ٢٠: ٣٦ [אַרְיֵה])، والمقيمين في السامرّة الذين لم يعيدوا يَهْوَهْ (٢مل ١٧: ٢٥ - ٢٦ [אַרְיֵה])، والموآبيين (إش ١٥: ٩ [אַרְיֵה]). كما حمى الله دَانِيآل وهو في جب الأسود، الذي فيما بعد التهموا المتهمين الكذبة وعوائلهم بأمر الملك (دا ٦: ٧ - ٢٧ [٨ - ٢٨]). وكما فعل مُلوك قدامى آخرون لكن بعظمة أكثر، زين سُلَيْمَان هيكله بالأسود، وكان عرشه يحمل اثنى عشر (١مل ٧: ٢٩، ٣٦؛ ١٠: ١٩ - ٢٠ ‖ ٢ أخ ٩: ١٨ - ١٩). ولقد عُرفت الأسود بالعيش في أماكن نائية (نش ٤: ٨؛ قا أي ٢٨: ٨، שַׁחַל).

(ج) معظم الإشارات للأسود ترد في الشعر وأشكال الخطاب؛ بالرغم من أن الأسود سكنت فلسطين، إلا أن الناس تأثروا بشكل أكبر بوجود النمور. ويعكس سفر الخروج، إِسْرَائِيلَ الحمقاء بأنها تسافر عبر مخاطر الصحراء المأهوله بالأسد (לָבִיא) واللَّبُوَةَ (לַיִשׁ) لطلب المساعدة مِنْ مِصْر، أسرهم الأول (إش ٣٠: ٦).

ولأجل تمردهم؛ سَيُهاجم قادة إسْرَائِيلَ بالأسود، والذئاب والنمور (إر ٥: ٦ [אַרְיֵה]). وفي المستقبل المسياني سيرى الأسد وحيوانات ضارية أخرى يتعايشون بسلام مع الحيوانات الأليفة، حتى أصبحوا أنفسهم آكلي عُشب (إش ١١: ٦ - ٧ [אַרְיֵה]؛ ٦٥: ٢٥ [אַרְיֵה]، قا؛ ٣٥: ٩ [אַרְיֵה]). أن موضوع إنقلاب العالم رأسًا على عقب بكل مستوياته الاجتماعية والكونية شائع جدًا في ش. أ. ق والكتاب المقدس (أم ٣٠: ٢١- ٢٣؛ عا ٥: ١٨، ٢٠؛ ٨: ٩؛ انظر Van Leeuwen). بالرغم مِنْ أن كالفين رأيٍ في نصوص إشَعْيَاء تنبؤ بجثو مجرد بين المسيحيين، إلاّ أن اللغة تصور بشكل محزن حالة طوباوية يعكس فيها يَهْوَهْ العالم الفوضوي في الوقت الحاضر إلى الجانب الصحيح (قا؛ رؤ ٢١: ٤ - ٥). الكاروبيم في رؤى حِزْقِيَال كان من أحد وجوهها المتعدد وجه أسد (حز ١: ١٠ [אַרְיֵה]؛ ١٠: ١٤ [אַרְיֵה]؛ ٤١: ١٩ [כְּפִיר])، ودَانِيآل حَلِمَ بأسد بِجَنَاحَيْنِ كَجَنَاحَيِ النَّسْرِ ممثلًا مملكة (دا ٧: ٤).

٢. الأسد كرمز للأمة وأبطالها. يَهُوذَا الموعودة ببركة يعقوب لكي يكون زعيم الأسباط وشبهته بأسد (גּוּר, אַרְיֵה, לָבִיא، تك ٤٩: ٩)؛ لاحظ الاكتمال في السلالة الدَاوُدية (قا؛ رؤ ٥: ٥). رؤى بَلْعَام الثانية والثالثة أكدت على حضور يَهْوَهْ مع إسْرَائِيلَ، الذي يُقارن بأَسَدٍ (אֲרִי) ولَبْوَةٍ (לָבִיא) ضارين اللذين سيكون مِنْ الغباء أن يزعجهم بالاق (عد ٢٣: ٢٤؛ ٢٤: ٩). عندما بارك مُوسَى أسباط إسْرَائِيلَ، قارن جاد بأسد عدواني وسَمَى دان "شبل أسد يثب مِنْ باشان" (تث ٣٣: ٢٠، ٢٢ [אַרְיֵה]). الجاديين الذين انفصلوا إلى دَاوُد كان لهم "وجوه الأسود" (١ أخ ١٢: ٨ [٩]؛ אַרְיֵה). المقاتلونُ الأقوياءُ والشجعانُ شبّهوا بالأسودِ (٢صم ١: ٢٣؛ ١٧: ١٠ [אַרְיֵה]). سَمَى حِزْقِيَال أمّ رؤساء إسْرَائِيلَ لبوة (לְבִיָּא) التي ربت أشبالها (גּוּר) ليصيروا أسودًا قوية: وَاحِدًا (يهوآحَاز مِنْ يَهُوذَا) الذي أبعده الفرعون نخو إلى مِصْر، والآخر (يَهُويَاكِين) إلى بَابِل (حز ١٩: ٢ - ٩). عندما "رَبَضَتْ بَيْنَ الأُسُودِ" إسْرَائِيلَ، وتبنت الطرق القاسية للأمم المجاورة (حز ٢٢: ٢٥؛ صف ٣: ٣)، لكن هذا الإستيعاب أدّى إلى الدمار. لم يقنعوا بظلم أنفسهم، حتى أن شعب الله يزأر ضدّ يَهْوَهْ نفسه، إقرارًا بكراهيته (إر ١٢: ٨ [אַרְיֵה]). في تعارض كبير، مع ذلك، بعد السبي بقية يعقوب تكون كالأسد المتوحش (אַרְיֵה) في الغابة وكشبل أسد (כְּפִיר) بين قطعان الغنم (مى ٥: ٨ [٧])؛ هكذا يغلب المسيا الأشوريين، حيث حكامها غالبًا ما قارنوا أنفسهم بالأسود (٥: ٦ [٥]؛ قا؛ رؤ ٥: ٥).

٣. الأسد كرمز للأعداء. (أ) تَستَخدم مزامير إسْرَائِيلَ الأسود غالبًا في التشبيه والمجاز لتمثل أعدائه الذين عادة ما يكونوا غير مُعَددين، إلاّ أنهم قد يكونون أفرادًا معينين أو أمم (كوش، بنيامين، ٧ [٢: [٣]؛ אַרְיֵה؛ شاول، ٥٧: ٤ [٥]؛ לְבִיא؛ البَابِليون، ٧٤: ٤ [שָׁאַג]). هؤلاء الأعداء يُشَبَهون بالأسود الجوعى، تكمن، وتزأر، وتمزق فريستها (٧: ٢ [٣]؛ ١٠: ٩؛ ١٧: ١٢؛ ٢٢: ١٣ [١٤]؛ ٥٧: ٤ [٥]؛ כְּפִיר؛ ٧٤: ٤ [שָׁאַג]). يتضرّع ناظموا المزامير للانقاذ (٢٢: ٢١ [٢٢]؛ ٣٥: ١٧ [כְּפִיר]؛ ٥٨: ٦ [٧]؛ כְּפִיר). تأخذ الشكوى دائمًا شكل "زَفير" مثل أسد (שְׁאָגָה اسم أنين، زَفِير، أي ٣: ٢٤؛ مز ٢٢: ١ [٢]؛ ٣٢: ٣، وשָׁאַג، قِل. تأوّه، مز ٣٨: ٨ [٩]). أن نص مز ٢٢: ١٦ [١٧]، "ثَقَبُوا (כָּאֲרִי) حرفيًا. مثل أسد) يَدَيَّ وَرِجْلَيَّ (NIV)" غير مؤكد وصعب بصورة تفسيرية.

(ب) في الأدب النبوي، على نفس النمط، فإن الحكام والأمم التي تعارض إسْرَائِيلَ هم مثل الأسود التي تزأر وتزمجر (إش ٥: ٢٩ [לָבִיא]؛ إر ٢: ١٥ [כְּפִיר]؛ ٤: ٧؛ ٥٠: ١٧؛ ٥١: ٣٨ [נָעַר ;כְּפִיר]؛ حز ٣٢: ٢ [כְּפִיר]؛ عا ٣: ١٢ [כְּפִיר]؛ زك ١١: ٣). في يوئيل، هذه القوى تظهر مثل الجراد بالإضافة إلى أسد (١: ٦ [אַרְיֵה ;לָבִיא])، حيوانان تم مقارنتهما ببعضه البعض في ش. أ. ق (Dillard, *Joel*, 258-59). لأن آشور أشوربانيبال،و سارجون الثاني، سِنْحَارِيبَ، أسرحدون ومُلوك آشوريين آخرون قارنوا أنفسهم بالأسود، فيكون مِنْ الملائم تمامًا عندما يهزأ يَهْوَهْ وبشكل هجائي مِنْ آشور بكونها أسدًا الذي سَيُحرم عن قريب مِنْ الفريسة التي تكون بوفرة في لحظة (نا ٢: ١١- ١٣ [١٢ - ١٤]).

٤. الأسد كرمز ليَهْوَهْ. ليس هناك ما يدعو للإستغراب، كملك على الكل، أن يُشبِّه يَهْوَهْ نفسه بأسد يهدر في الأرْضَ. بينما يعبر عن غضبه ضدَّ الأمم مثل أدوم وموآب (إر ٤٩: ١٩؛ ٥٠: ٤٤؛ يؤ ٣: ١٦ [٤: ١٦])، فهو غالبًا ما يزأر (שָׁאַג) ضدَّ شعبه الذي يكسر عَهْده (إش ٣١: ٤؛ إر ٢: ٣٠؛ ٢٥: ٣٠، ٣٨؛ هو ٥: ١٤؛ ١٣: ٧ - ٨؛ خاصة عا ١: ٢؛ ٣: ٤، ٨). كأسد يزأر قبيل مهاجمته فريسته، تنبأ عَامُوس بأن يَهْوَهْ سيَزْأَرُ مِنْ صِهْيَوْن، إشارةً إلى قضاء وشيك على المملكة الشمالية، التي قد أصبحت مثل الأمم. في تعبير استعلاني theophanies الذي يُفزع، فإن يَهْوَهْ "يُدَوِّي بِصَوْتِهِ" (NIV بشكل ملائم، يرعد) مِنْ أورُشَلِيم (عا ١: ٢). لم يعد هناك راع حام (هو ٤: ١٦)، بل يأتي كعدو مهاجم على مراعي الشِّمال. بيد أن المملكة الجنوبية، مع ذلك، لم تكن مُحصنة مِنْ الحكم، لأنها قد عارضت شروط علاقتها العَهْدية مع يَهْوَهْ وستختبر نَارًا أكلة (عا ٢: ٤ - ٥). بينما تعتبر النَّار مجازًا مشهورًا للحكم (مز ٢١: ٩؛ إش ٩: ١٩ [١٨]؛ مت ٣: ١٠؛ رؤ ٢٠: ١٤ - ١٥)، فإن النَّار المرسلة مِنْ قِبل يَهْوَهْ ضدَّ أورُشَلِيم كانت كلها حقيقية، وتم إشعالها في عام ٥٨٧ ق. م عن طريق نَبُوزَرَادَانُ، قائدًا تحت أمر نَبُوخَذْنَاصَّر الثاني، مَلِكِ بَابِل (٢مل ٢٥: ٨ -

١٠). في عا ٥: ١٩ صورة إنسان هاربًا مِنْ أسدٍ فقط ليقابل دبًّا ينتقد الأمن الزائف الذي وجدته إسْرَائِيل بممارستها لديانة مجردة مِنْ العدالة والاستقامة. عادةً، يُصور يَهْوَهْ كأسد مواجهًا أفرادًا معينين (أي [١٠: ١٦]؛ حَزَقِيَّا [إش ٣٨: ١٣]؛ إرْمِيَا [مرا ٣: ١٠]). بالرغم مِنْ أن شراسة يَهْوَهْ ضدّ أعداءه، فسيستخدم قوته الشبيهة بالأسد ليحمي شعبه (يؤ ٣: ١٦ [٤: ١٦])؛ وسيشير زئيره لعودتهم مِنْ الشتات (هو ١١: ١٠). وبذا فهو يعمل كمفترس وكحامي.

٥. سفر الأمثال يُشبه **غَضَبُ الْمَلِكِ كَزَئِيرِ الأَسَدِ** (أم ١٩: ١٢؛ ٢٠: ٢؛ ٢٨: ١٥) مقدمًا ندرة الأسود في المجتمع، بإظهار خوف الْكَسْلاَنُ منهم بأنه بلا أساس مثل كسله (٢٢: ١٣؛ ٢٦: ١٣؛ قا ٢٨: ١). استخدام أليفاز لصورة أسود المُضرّة للدلالة على مبدأ الجزاء (أي ٤: ١٠ - ١١). الأسد معروف بقوته (أي ٣٧: ٤؛ أم ٣٠: ٣٠)، مع ذلك، فهو يعتمد على الله لأجل الطعام (أي ٣٨: ٣٩؛ مز ١٠٤: ٢١). التفوق على الأسود يؤكد الشخصية الفُضلى لإحسان الله على المستقيمين (مز ٣٤: ١٠ [١١]؛ ٩١: ١٣؛ جا ٩: ٤).

ب. ت قال بن سيراخ، "أفضل العيش مع أسد وتنين عن العيش مع امرأة شريرة" (سي ٢٥: ١٦)، والجنود المكابيين شُبهوا بالأسود (١مك ٣: ٤؛ ٢ مك ١١: ١١). 4QpNah يفسر صورة الأسد في نا ٢: ١٢ - ١٣ [١١- ١٢] مع إشارة على صراعات القرن الأول ق. م بين ديمتريوس الثالث والفريسيون، وبين الاسكندر جانيوس والصدوقيين. مثل ما جاء في سفر المزامير ع. ق، فإن تراتيل عيد الشكر (**كم**.) تستخدم الأسود مجازيًا للإشارة إلى أعداء الأبرار (٥: ٧، ٩، ١٣، ١٩).

ع. ج في ع. ج λέων (ي#٣٣٢٩، الأسد) يمثّل الأُناس الأشرار والشيطان بالإضافة للمسيح (٢ تي ٤: ١٧؛ ١ بط ٥: ٨؛ رؤ ٥: ٥).

حيوانات ← בְּהֵמָה [*behēmâ*] (دبابات، بهائم من ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [*zānāb*] (ذنب، ذيل، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [*ḥazîr*] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [*hayyâ*[1]] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [*keleb*] (كلب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר [*'akbār*] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [*separdē'a*] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [*rmś*] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [*šrṣ*] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [*tan*] (إبن آوى، #٩٤٧٨) ← **زواحف**: **لاهوت**؛ انظر الفهرس مِنْ أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; *IDB* 3:136-37; *ISBE* 3:141-42; *NIDNTT* 1:113-19; *TDOT* 1:371-88; *THAT* 1:225-28; *TWAT* 1:404-18; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960, 1972; R. Braun, *1 Chronicles*, WBC 14, 1986; R. B. Dillard, "Joel," in *The Minor Prophets I*, 1992; G. R. Driver, "Two Astronomical Passages in the Old Testament," *JTS*, 7, 1956, 1-11; J. J. Glück, "*'arî and lavî'*—an Etymological Study," *ZAW* 81, 1969, 232-35; J. Niehaus, "Amos," *The Minor Prophets I*, 1992; J. R. Porter, "Samson's Riddle: Judges XIV 14, 18," *JTS* 13, 1962, 106-9; R. Van Leeuwen, "Proverbs 30:21-23 and the Biblical World Upside Down," *JBL* 105, 1986, 599-610.

Robert C. Stallman روبرت سي . ستالمان

٧٩٣ (אַרְיֵה [*aryeh*[1]]، أسد)، ← ٧٨٧

אר־ך	799

ארך [*'rk*]، **قَل**. يكون، طَالَ؛ **هفعيل**. يُطول، يُمدّد، يعيش لمدة طويلة، يطول (#٧٩٩)؛ **اسم**./ **صفة**. **אָרֵךְ** [*'ārēk*]، بطئ (#٨٠٠)؛ **אָרוֹךְ** [*'ārôk*]، ممتد، دائم، بعيد المدى (#٨٠١)؛ **אֹרֶךְ** [*'ōrēk*]، طول (#٨٠٢).

ش. أ. ق عبر. אָרַךְ شبيه بـ **أوغا**. *rk'* ؛ **أكد**. *araku*؛ و **عرب**. *'araka*، يؤجل، و**أثيوبية**. *arga*، يصبح قديمًا/ يقدم.

ع. ق ١. الفعل بالإضافة إلى الاسم يُشيرا إلى المقاييس، سواء للمسافة (الفلك، تك ٦: ١٥؛ الْمَذْبَح، خر ٢٧: ١؛ الهيكل، ١مل ٦: ٢؛ حز ٤٠: ٢١) أو الوقت (تك ٢٦: ٨؛ عد ٩: ١٩؛ أي ٦: ١١).

٢. يرد استخدام لاهوتي للفعل في **هفعيل**. في التعبير: يُطول أو يمد أيام الإنسان. أنه الله الذيَ بيده السلطان أن يمدد الحياة (تث ٥: ٣٣ [٣٠]؛ قا؛ ٢مل ٢٠: ١- ٦؛ مز ٩١: ١٦). وهي ضمن قدرة الحكمة لتمديد الأيَّام (أم ٢٨: ١٦، قا؛ ٣: ١٦). لله الحق في أن يُقصر الحياة أو يمنح حياة مديدة (علامة بركة إلهية). الأخيرة متوقفة مع طاعة شرائع الله. يَهدد الله بأن أيام البشر لن تطول عندما يلتجئون إلى فساد عبادة الأوْثَان. مراقبة وصايا الله هي، مثل؛ مثل إكرام ابويه (تث ٥: ١٦). والعمل بالاستقامة (تث ٢٥: ١٥)، تجلب الوعد بحياة طويلة (تث ٤: ٤٠؛ قا؛ ٥: ١٦؛ ٦: ٢؛ ١١: ٩). الشخص الذي يبغض الرشوه "تَطُولُ أَيَّامُهُ" (أم ٢٨: ١٦).

٣. المصطلح אֶרֶךְ אַפַּיִם، وصفي ليَهْوَهْ، يظهر في تصريحات مثل العقيدة عن الله (خر ٣٤: ٦؛ عد ١٤: ١٨؛ نح ٩: ١٧؛ نا ١: ٣؛ قا؛ يؤ ٢: ١٣) المصطلح، تعبير لطول الأناة، هو حرفيًا "طويل الأنف" (אַף [*'ap*[2]]، ← #٦٧٨). يأخذ الله وقتًا طويلاً ليصبح غاضبًا. وهذه السمة،

اقترنت بمحبة الله الثابتة (يؤ ٢: ١٣؛ يون ٤: ٢)، وتُمدَح في المزامير (مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨)

٤. يُمجِّد الأدب الحكمي الفرد الذي لا يكون حاد الطباع أو الذي لا يكون سريع الغضب. فمثل هذا الشخص لديه فهم عظيم (أم ١٤: ١٩) وقادر على أن يُهدِّئ شجار (١٥: ١٨). لكي تكون صبورًا ومتحملاً، في المصطلح العبري، هو أن "تطيل الروح" (قا؛ أي ٦: ١١). الشخص المنضبط، والصبور الحذر يُفضل على الشخص الذي يملك مدينة (أم ١٦: ٣٢).

امتداد: ← ארך ['rk] (يطول، #٧٩٩)؛ ← ישׁט [yšṭ] (يفيض، يمتد، #٣٨٠٤)؛ ← נטה [nṭh] (يمد، #٥٧٤٢).

البيبلوجرافيا

IDB 3:150; *NIDNTT* 2:769; *TDNT* 4:376-79.

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز / *J. A. Thompson* / *Elmer A. Martens*

٨٠٠ (אֶרֶךְ ['arek]، بطيء)، ← #٧٩٩

٨٠١ (אָרֹךְ ['arok]، بعيد المدى، ممتد)، ← #٧٩٩

٨٠٢ (אֹרֶךְ ['orek]، طول)، ← #٧٠٠

٨٠٦ (אֲרָם ['aram]، أرام)، ← أرام

810	אַרְמוֹן

אַרְמוֹן ['armôn] غرفة حراسة (بمكان، هيكل)، حصن (#٨١٠)؛ > רמה [rmh [1]]، يُلقي، يصوب (← #٨٢٢٧).

ع. ق אַרְמוֹן، غرفة الحراسة، تترجم بشكل متنوع؛ "قصر" في بعض الفقرات (٢ أخ ٣٦: ١٩؛ إش ٢٣: ١٣) "قَصْرِ بَيْتِ الْمَلِكِ" (١مل ١٦: ١٨؛ ٢مل ١٥: ٢٥؛ مز ١٢٢: ٧؛ إش ٣٤: ١٣) و"حصن" (عا ١: ٤، ٧، ١٠، ١٢، ١٤).

قصر، هيكل: ← אַרְמוֹן ['armôn] (قَصْر بَيْتِ الْمَلِكِ، #٨١٠)؛ ← בִּירָה [bîrâ] (قَصْر بَيْتِ الْمَلِكِ، جزء علوي محصن مِنْ مدينة إغريقية، #١٠٧٢)؛ ← בַּיִת [1] [bayit[1]] (بَيْت، سكن، مبنى، عائلة، أسرة ملكية، #١٠٧٤)؛ ← הֵיכָל [hêkāl] (قصر، هيكل، #٢١٢١).

دبليو. جي . دومبريل *W. J. Dumbrell*

٨١٢ אֲרַמִּי ['rammî]، الآرامي ← آرام

٨١٥ אֹרֶן ['oren [1]]، صنوبر، ← #٦٧٧٠، نباتات

٨١٧ אַרְנֶבֶת ['arnebet]، أرنب بري، ← #٢٦٥١

824	אֶרֶץ

אֶרֶץ ['ereṣ]، اسم. مؤ.، أَرْض، الْيَابِسَة (#٨٢٤).

ش. أ. ق أكد. *ersetu*؛ **وأوغا.** *'rs* قا، *TDOT* 1:388-92.

ع. ق ترد حوالي ٢٥٠٥ مرّة، אֶרֶץ ذات تشكيلة واسعة مِنْ المعانى، مِنْ الأَرْض كلها، وعبر بلدانٍ معينة، خاصةً أَرْض إِسْرَائِيل، والمناطق المحلية، والتربة، وحتى الأَرْض داخل الْخَيْمَة (يش ٧: ٢١). لاهوتيًا سنركز على المعينين المهيمنين: الْيَابِسَة وأَرْض إِسْرَائِيل.

أ. الْيَابِسَة

١. **الشمولية والسيادة** – بالرغم مِنْ أنه ليس واضحًا دائمًا إن كانت אֶרֶץ تعني "الْيَابِسَة" أو "أَرْض"، فإن التعبير כָּל־ הָאָרֶץ يعني بصورة متكررة الأَرْض كلها، فضلاً عن "كل الأَرْض" فقط (قا؛ تك ١: ٢٦؛ ١١: ٤، ٨، ٩؛ مز ٨: ١ [٢]، ٩ [١٠]). مُدمجة مع "السماء (السَّمَاوَاتِ)، שָׁמַיִם، فإن العبارة "السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ" تُعبر عن كلية الأمر الخالق، كما تعبر عنه الآية الافتتاحية للكتاب المقدس بإيجاز (تك ١: ١؛ قا ٢: ٤) لأن الخالق، فإن يَهْوَهْ هكذا يكون إله السماء والأَرْض الشامل (تك ١٤: ١٩، ٢٢؛ ٢٤: ٣؛ مز ١٠٢: ١٩ [٢٠]، ٢٥ [٢٦]؛ ١١٥: ١٥؛ ١٤٦: ٦؛ إش ٤٨: ١٣) ويمكنه في الحقيقة أن "يستدعيهم" كشهود لمعاملاته التاريخية مع إِسْرَائِيل (تث ٣٢: ١؛ مز ٥٠: ٢١؛ إش ١: ٢؛ مى ٦: ٢). الحقيقة القائلة بأن يَهْوَهْ هو خالق شامل تعطي الاستقرار والاستمرار للعالم (תֵּבֵל، ← #٩٣١٥؛ اصم ٢: ٨؛ مز ٧٨: ٦٩؛ ٨٩: ١١ [١٢]؛ ٩٣: ١؛ ٩٦: ١٠). وهي أيضًا تعني أن سلطان يَهْوَهْ يمتد عبر الأَرْض كلها، بحقِ الامتلاك—أنها "مَسْكُونَةِ أَرْضِهِ" (أم ٨: ٣١)، "فَإِنَّ لِي كُلَّ الأَرْضِ" (خر ١٩: ٥؛ قا مز ٢٤: ١؛ ٩٥: ٤ - ٥). هذا المفهوم يمكن أيضًا أن يُعبر عنه بتسمية يَهْوَهْ رب الأَرْضِ كلها. (يش ٣: ١١، ١٣؛ مز ٩٧: ٥؛ مى ٤: ١٣)، دَيَّانُ كُلِ الأَرْضِ (تك ١٨: ٢٥، مز ٩٤: ٢؛ قا إش ٢٤) وملك على كل الأَرْض (مز ٤٧: ٢، ٧ [٣، ٨]، أو بإقرار أن مجد يَهْوَهْ يملأ، أو على الأَرْض كلها (مز ٥٧: ٥، ١١ [٦، ١٢]؛ ٧٢: ١٩)، أو ببساطة أن يَهْوَهْ "يملأ السماء والأَرْض" (إر ٢٣: ٢٤). "المواجهة ذات السلطة العظيمة بين يَهْوَهْ والفرعون تهدف إلى أن توضيح "لِلرَّبِّ الأَرْضَ" (خر ٩: ٢٩)، وحقاً لا يوجد إله مثل يَهْوَهْ "فِي كُلِ الأَرْضِ" (خر ٩: ١٤ - ١٦). فمن تجربتها التاريخية الفريدة، فإن إِسْرَائِيل كانت تُعنى أن تتعلم فرادة يَهْوَهْ، لا يُقارن عبر الكون (تث ٤: ٣٢، ٣٩). (← ברא [1] [br'] (خلق، فصل، #١٣٤٣).

٢. **المسكن البشري**. بينما ملكية الله الشاملة هي الحقيقة

الأساسية، فإن الحقيقة الأكثر مباشرةً هي بأن الأَرْض هي المكان حيث يعيش البشر "السَّمَاوَاتُ سَمَاوَاتٌ لِلرَّبِّ أَمَّا الأَرْضُ فَأَعْطَاهَا لِبَنِي آدَمَ" (בְּנֵי־אָדָם) (مز ١١٥: ١٦). الأَرْض هكذا "تملأ" بخليقة الله البشرية (تك ١: ٢٨)، ومخزون الله الغنى مِنْ موارد الأَرْض ومناخها هي مِنْ أجل النفع البشري (تك ١: ٢٩؛ ٩: ١- ٣؛ أي ٢٨: ٥؛ مز ٦٥: ٩ - ١٣؛ ٦٧: ٦) الرَّبط بين البشرية والأَرْض هو أوضح حتى في تقليد الخليقة حيث صمم الله الإنسان (אָדָם) مِنْ تراب الأَرْض (אֲדָמָה) (تك ٢: ٧). وهكذا، فيما الأَرْض ملك لله صانعها، إلا أنه يأتمنها للبشرية، للخدمة (עָבַד) والعيش (שָׁמַר) عليها (تك ٢: ١٥). بالرغم مِنْ أن الاشارة إلى جنة عدن، فإن المبدأ ينطبق على الإدارة البشرية للأَرْض. علاوة على ذلك، فكما أن الله "مَشَى" في الجنة مع رفقاءه البشر (تك ٣: ٨)، لذا وعد الله لمن يطيعونه بأنه "سيسير" بينهم في أَرْضهم كمَسْكنه الخاص (لا ٢٦: ١١- ١٢)، مستخدمًا الصيغة **هتْبَعِّيل**. المعتادة لـ הָלַךְ، يتمشى، ← #٢١٤٣؛ كما في تك ٣: ٨)، والرؤية الأخيرة للكتاب المقدس هي لله أخيرًا مقيمًا مع البشرية في الأَرْض الجديدة (رؤ ٢١: ٣).

٣. اللعنة والعَهْد. قبل إدراك تلك الرؤية، على أية حال، يعيش الجنس البشري على الأَرْض، التي هي تحت لعنة الله كنتيجة للخطية. حكم الله على آدم تضمن ذلك الإعلان "مَلْعُونَةٌ الأرْضُ بِسَبَبِكَ" (تك ٣: ١٧ - ١٩). بشكل ملحوظ، אֲדָמָה يُستَخدم، موضحًا أن اللعنة تؤثر بشكل رئيسي على العلاقة الإنسانية بسطح الأَرْض، مثل؛ التربة التي نعيش عليها والتي منها نأكل. هذا مدعوم بالعقاب الذي أوقعه على قايين، الذي "يُلْعن مِنْ الأَرْضَ" (تك ٤: ١١- ١٢، אֲדָמָה، يرى قايين نفسه كمن قُيِّد بالأَرْض، אֲדָמָה، وهكذا هائمًا على وجه الأَرْض، אֶרֶץ، ع. ١٤). واستخدم אֲדָמָה أيضًا في الإشتياق للتأجيل مِنْ اللعنة على "الأَرْض" (NIV)، معبرًا عنه في تسمية نوح (تك ٥: ٢٩). في الحالة المحددة لإِسْرَائِيل، أن تأثير اللعنة تحت العَهْد سيتحسن بشكل أكثر وضوحًا على الأَرْض (قا؛ تث ٢٨: ١٨، ٢١، ٣٣، ٤٢، ٥١، حيث كلها تستخدم אֲדָמָה).

لو أن اللعنة تُعزى على نحو خاص بالأَرْض كمكان للزراعة البشرية، فإن تأثيرات الخطيئة والكبرياء البشرية ظاهرة في الأَرْض (אֶרֶץ) ككل. ويمكن أن يُرى هذا في سياقين خصوصًا في التاريخ البدائي؛ يعني النصوص السردية للطوفان وبرج بَابِل. لقد أصبحت الأَرْض كلها "فاسدة وعنيفة" في نظر الله، من ثَمَّ كان الحكم في تك ٦، الذي يُستخدم فيه אֶרֶץ بصورة متكررة (مثل؛ ع. ٥، ٦، ١١- ١٣، إلخ) الصورة هي لأثم كوني أفسد الأَرْض ودعى الله لإنقلاب جذري للخليقة (ع. ١٧). نفس النظرة الكونية مُصورة قصة بَابِل (تك ١١: ١- ٩؛ NIV تنوع "العالم" و"الأَرْض" لكن عبر. هو بثبات כָל־הָאָרֶץ). التاريخ البدائي هكذا يصل ذروته مع "وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ" خادمًا كميدان تنافس للتفريق والتشويش البشري.

في الحالتين، يستجيب الله ليس فقط بالحكم، لكن أيضًا بوعد العَهْد، وفي الحالتين يؤثر العَهْد الخاص على كُل الأَرْض. بعد الطوفان، يُعلن الله عمليًا خليقة جديدة، للحياة الإنسانية والحيوانية على الأَرْض (تك ٨: ١٧؛ ٩: ٧، كلاهما אֶרֶץ). مِنْ ثم يُؤكد هذا في عَهْد نوح، الذي يُستخدم مرارًا وتكرارًا ليكون مع "الحياة كلها على الأَرْض" في الحقيقة يقول الله، "مِيثَاق بَيْنِي وَبَيْنَ الأَرْض" (تك ٩: ١٣، والسياق الكامل، ٨: ٢١- ٩: ١٧، الذي فيه אֶרֶץ يستخدم مرارًا وتكرارًا). في هذا العَهْد يوعد الله بأن يحفظ الظروف مدى الحياة "مُدَّةَ كُلِّ أَيَّامِ الأَرْضِ: زَرْعٌ وَحَصَادٌ، وَبَرْدٌ وَحَرٌّ، وَصَيْفٌ وَشِتَاءٌ، وَنَهَارٌ وَلَيْلٌ، لاَ تَزَالُ" (تك ٨: ٢٢). تعيش البشرية، على ذلك، في غموض أَرْض حيث تكون تحت لعنة وتحت ميثاق، تواتر الذي يحله بولس أخرويًا في رو ٨: ١٩ - ٢٢. وبعد كارثة بَابِل، يرد الله بعَهْد مع إبراهيم، الذي لا يتضمن فقط الوعد بأرض مُحددة لشعبه (تك ١٢: ٧)، لكن مِنْ خلاله يوعد ببركة "جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ" (כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה، تك ١٢: ٣) أو "جَمِيعُ أُمَمِ الأَرْضِ" (כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ، تك ١٨: ١٨) يصبح الوعد الإبراهيمي هكذا هو الأساس للموضوع الكتابي لمهمة الله الفدائية.

٤. التشخيص أو الكناية *metynomy*. لأنه في الأَرْض تتضافر بدقة العلاقة بين الله الشخصية وخليقته الشخصية الإنسانية، وغالبًا ما تُصور في مصطلحات مُشخصة. ومِنْ المهم أن نعترف بهذا كتجسيد أدبي أو بلاغي، الذي يعبر عن فعل الله في أو خلال العالم، أو دور الخليقة فيما يتعلق بالله، أو التأثيرات في طبيعة الفعل الإنساني فيما يتعلق بالله وببعضها البعض. وهذا ليس إضفاء طابع شخصي على الأَرْض في حد ذاته أو تأليه للأمر الخالق.

حينما تُشَخص، فإن אֶרֶץ يمكن أن تشير إلى الأَرْض كلها، ولأَرْض إِسْرَائِيل، أو إلى سكانها اعتمادًا على السياق، الذي عادة يكون واضحًا. هكذا، ترتجف الأَرْض تحت غضب الله (مز ١٨: ٧؛ إش ١٣: ١٣)، لكنها تبتهج أيضًا في قدوم حكم تصحيحي (مز ٩٦: ١١- ١٣؛ ٩٨: ٧ - ٩). تشهد لأقواله وأفعاله (تث ٣٢: ١). فيما الظلم والشر البشريين يجعلان الأَرْض تنوح (هو ٤: ٣) وتصرخ وتبكي (أي ٣١: ٣٨)، والأكثر شدة مِنْ الكل، هو أنها حتى تتقيأ (لا ١٨: ٢٥ - ٢٨).

٥. نهايات الأَرْض. في عَهْده مع إبراهيم، وَعد الله بأن كل أمم الأَرْض ستنال البَرَكة مِنْ خلاله. هذا الغرض الإلهي للأَرْض عبر وكالة إِسْرَائِيل طور موضوع أخروي

بخصوص "نهايات الأَرْضَ". تستخدم العبارة لتترجم كلا مِنْ صيغ الجمع والمفرد للفظ العبري קָצֶה، نهاية، أقَاصِيَ (← #٧٨٩٥)؛ קָצָה، نهاية، طرف (← #٧٨٩٦) أن هيمنة/ سلطان يَهْوَهْ كخَالِقِ كوني يمتد على الأَرْضَ كلها، فيمكن أن يُدَعى "خَالِقُ أَطْرَافِ الأَرْضِ" (إش ٤٠: ٢٨). ومن ثم يكون قادرًا بشكل كاملٍ على تنفيذ إرادته أينما كان. هكذا، يمكن يُتوقَّع أن "يَدِينُ أَقَاصِيَ الأَرْضِ" (١صم ٢: ١٠)، واسمه ومدحه يَصِلا لأطراف الأَرْضَ (مز ٤٨: ١٠ [١١])؛ وتجربة إِسْرَائِيلَ بخلاص يَهْوَهْ تجعله "مُتَّكَلَ جَمِيعِ أَقَاصِي الأَرْضِ" (مز ٦٥: ٥ [٦]).

من بين تلك الأشياء التي ستصل لأَطْرَافِ الأَرْضِ هما اسم ومديح يَهْوَهْ (مز ٤٨: ١٠ [١١]؛ إش ٤٢: ١٠)، وخوف الله (مز ٦٧: ٧ [٨])، ومعرفة حكم الله (مز ٥٩: ١٣ [١٤])، وخلاص الله (مز ٩٨: ٣؛ إش ٤٩: ٦؛ ٥٢: ١٠)، وإعلان فدائه لشعبه (إش ٤٨: ٢٠؛ ٦٢: ١١). تتضمن النصوص المسيانية الملك الدَاوُدي ممنوحًا أطراف الأَرْضَ (مز ٢: ٧ [٨]) وعظمة حاكم إِسْرَائِيلَ مِنْ بَيْت لحم وصولاً إلى آخر نقطة في الكرة الأَرْضية (مى ٥: ٤ [٣]). مز ٧٢، الذي كُتِبَ بوضوح للملك الدَاوُدي، يحتفل بحكمه بلغة مفرطة إذا لم تُسمَع في مدخل إسخاتولوجي، لا يتضمن فقط أطراف الأَرْضَ في امتداد حكمة (ع. ٨)، لكنه ترديد صدى للوعد الإبراهيمي بالبركة لكل الأمم (ع. ١٧). وتتصوّر "لِتَمْتَلِئِ الأَرْضُ كُلُّهَا مِنْ مَجْدِهِ" (ع. ١٩). على طول الخط مع هذا المنظور "النابذ"، تُستخدم العبارة أيضًا "بصورة نابذة" لتصور الناس مِنْ أطراف الأَرْضَ أتون إلى يَهْوَهْ (إر ١٦: ١٩)، متحولون له لأجل الخلاص (مز ٢٢: ٧؛ إش ٤٥: ٢٢؛ قا؛ أيضًا إش ٢: ٢ - ٥؛ ٦٠: ٣؛ ٦٦: ١٨، ٢٣)، أو منشدون مديحه (إش ٢٤: ١٤ - ١٦؛ ٤٢: ١٠)، تجمع يوازي (وفي ع. ج يُربط بـ) جَمْع الله لشعبه الخاص مِنْ أطراف الأَرْضَ (إر ٣١: ٨؛ قا؛ تث ٣٠: ٤).

اسخاتولوجيًا، التوقع بأن نور، وخلاص، ومعرفة، ومجد يَهْوَهْ سيصل لأطراف الأَرْضَ قويًا على وجه الخصوص في إِشَعْيَاء (إش ٤٨: ٢٠؛ ٤٩: ٦؛ ٦٢: ١١)، مع ذلك لا يقتصر على هذا السفر. تعبيرات بديلة تشمل أيضًا אֶפֶס [*'epes*] (طرف، ← #٧٠٠؛ مثل؛ ١صم ٢: ١٠؛ مز ٢٢: ٢٧؛ إش ٤٥: ٢٢؛ ٥٢: ١٠؛ إر ١٦: ١٩؛ مي ٥: ٤) وאָצִיל (زاوية أبعد، ← ٧٢١؛ فقط في إش ٤١: ٩).

بالرغم من عدم استخدام المصطلح "أطراف الأَرْضَ" فإن سلسلة أخرى مِنْ النصوص في التاريخ التثنوي تُعبر عن رجاء كوني مشابه في الرغبة بأن كل الشعوب، أو الأَرْضَ كلها، ستصل إلى معرفة اسم يَهْوَهْ على أنه الإله الوحيد (يش ٤: ٢٤؛ ١صم ١٧: ٤٦؛ ١مل ٨: ٤١- ٤٣، ٦٠؛ ٢مل ١٩: ١٥، ١٩).

٦. **الخليقة الجديدة.** الذروة الطبيعية لهذه الرؤية التبشيرية والاسخاتولوجية هي أنه، عندما يتم تحول الأمم البشرية إلى عابدين يَهْوَهْ المفديين، ثم الأَرْضَ نفسها ستغير شكلها، بشكل رئيسي مِنْ خلال رفع الآثار المؤذية اللعنة. وفقًا لذلك، تتضمن صور العصر الجديد لحكم يَهْوَهْ غير المعاق وطاعة الشعب الكاملة تشمل تغير شكل الأَرْضَ والطبيعة عن طريق إزالة كل ما يَضر أو يُحبط (إش ١١: ١- ٩؛ ٦٥: ٢٠ - ٢٥). وفي النهاية هذا يؤدي إلى رؤية تغير للأمر الخالق الكلي. في إش ٦٥: ١٧ يعلن يَهْوَهْ، "وَسَأَخْلِقُ (בּוֹרֵא، حرفيًا؛ هأنذا خَالِقٌ) سَمَاءً جَدِيدَةً وَأَرْضًا جَدِيدَةً" الذي ليس فقط صدى هام للآية الافتتاحية في سفر التكوين، لكن اهتمامًا باستخدامه لاسم الفاعل فضلاً عن صيغة الماضي غير التام. إن الخليقة الجديدة ليست فقط مجرد حدث مستقبلي، لكنها شيئ يشغل فكر الله لإحداثه الآن (قا؛ إش ٦٦: ٢٢، صَانِعٌ). يعكس ع. ج نفس الرجاء (رو ٨: ١٩ - ٢٢؛ ٢كو ٥: ١٧؛ غلا ٦: ١٥؛ ٢ بط ٣: ١٣؛ رؤ ٢١: ١، ٥).

ب. الأَرْضَ

١. **الملكية الإلهية.** الأَرْضَ التي عاش عليها إِسْرَائِيلَ تشكل إحدى البؤر الأخلاقية واللاهوتية الأساسية لإيمان إِسْرَائِيل وأسفار ع. ق. وهكذا الشيئ المدهش الأول حيث لَا يُشار إليه دائمًا في ع. ق نفسه كـ "أَرْضَ إِسْرَائِيلَ" אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל (بمعنى الأَرْضَ كلها، كتمييز عن أرض المملكة الشمالية لإِسْرَائِيل). يرد التعبير في ١صم ١٣: ٩ في سياق الظلم الفلسطيني، حز ٤٠: ٢؛ ٤٧: ١٨ (جغرافي)، و ١أخ ٢٢: ٢؛ ٢ أخ ٢: ١٧ (إشارة "إلى الغرباء في البلاد). يستخدم حِزْقِيَال אַדְמַת יִשְׂרָאֵל، ربما بعمدٍ متجنبًا اللفظ אֶרֶץ المقاطعي الأكثر سياسيًا (حز ١١: ١٧؛ ١٢: ١٩؛ ١٣: ٩) غالبًا يُشار إليها كأَرْضَ "كنعان"، "كأَرْضَ الْكَنْعَانِيِّين" أو "كأَرْضَ الأموريين" مباشرة بعد الاستقرار، مع ذلك عن قصر لجعل إِسْرَائِيلَ واعية بأنها لم تكن دائمًا أَرْضَهم. فهم يدينوا بها لوعد وعطية يَهْوَهْ. مِنْ الممكن أيضًا أن التحفظ الغريب لاستخدام العبارة אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל ربما يكون بسبب الوعي الأكبر أنها كانت، وبقيت، أَرْضَ يَهْوَهْ.

لا ٢٥: ٢٣ هي التعبير الأوضح لملكية يَهْوَهْ الأَرْضَ، واصفة الالتزامات بعدم القدرة على اغتراب وفداء أَرْضَ العائلة على التأكيد "لأَنَّ لِيَ الأَرْضَ" (כִּי־לִי הָאָרֶץ)، (Wright, 1990, 58-64). في مكان آخر، مع ذلك، تُدعَى "أرض الرَّبِّ" (إش ١٤: ٢، استخدام אֲדָמָה؛ يش ٢٢: ١٩، استخدام אֶרֶץ وאֲחֻזָּה)؛ "أَرْضِي" (٢أخ ٧: ٢٠؛ إش ١٤: ٢٥؛ إر ٢: ٧؛ حز ٣٦: ٥، ٣٨: ١٦؛ يؤ ١: ٦؛ ٣: ٢)؛ "أَرْضَه" (تث ٣٢: ٤٣؛ إش ٣٦: ١٨ [في فم القائد الأشوري]؛ حز ٣٦: ٢٠ [في فم الأمم]). يقوم مفهوم

الملكية الإلهية، مع ذلك، ليس فقط على الصيغ الملكية للكلمة، لكن أيضًا على الوصف البارز للأَرْضَ "كمِيرَاث" يَهْوَهْ (← נַחֲלָה، #٥٧٠٩) (١صم ٢٦: ١٩؛ ٢صم ١٤: ١٦؛ مز ٦٨: ٩ [١٠]؛ ٧٩: ١؛ إر ٢: ٧)، مصطلحًا تُستَخدم لوصف ملكية عائلية. مِنْ المحتمل أن الإشارة المبكرة للأَرْضَ كتابعة ليَهْوَهْ تؤرخ بشكل واقعي غزو بني إِسْرَائِيل في نشيد مُوسَى فإنه يوجد احتفال قدوم بوصول بني إِسْرَائِيل على "جَبَلِ مِيرَاثِكَ" (נַחֲלָתְךָ) و"الْمَوْضِعِ الذِي جَعَلْتَهُ يَارَبُّ لِسُكْنَاكَ" (خر ١٥: ١٧). مِنْ المحتمل أن الجَبَل يشير إلى الأَرْضَ كلها ويؤكد ملكية يَهْوَهْ لها حتى قبل ما يتم طرد الْكَنْعَانِيِّين.

٢. **عطية إلهية**. الوجه الآخر لملكية يَهْوَهْ للأَرْضَ هو أنه قد وهبها لإِسْرَائِيل في التقليد الفدائي - التاريخي العظيم. مِنْ الوعد الأصلي بالأَرْضَ لأسلاف إِسْرَائِيل (تك ١٢: ٧؛ ١٥: ١٨ - ٢١، إلخ) لامتلاكها تحت قيادة يشوع، وفي نقاط كثيرة في القصة بينهما (مثل؛ خر ٦: ٨؛ ٣٤: ١٠ - ١١؛ تث ١: ٨ وهنا وهناك)، موضوع وعد الأَرْضَ وعطية الأَرْض غير كافية لربط القصة. كانت عطية الأَرْضَ هي الدليل الملموس لأمانة وموثوقية يَهْوَهْ ومن ثم تُستدعى استجابة الامتنان والعبادة (تث ٢٦: ١- ١١).

ميز فون راد Von Rad بشكل صحيح هذان البُعدان للاهوت أَرْضَ إِسْرَائِيلَ (وبقول آخر؛ الملكية الإلهية والعطية الإلهية)، ملاحظًا اياهما كمفاهيم تاريخية وتعبدية على التوالي. لكن رأيه بأنهما اتيا أصلاً مِنْ تقاليد لم يُقبل عمومًا (Wright, 1990, 5-13).

هذا اللاهوت الثنائي الوجهين وَلَّدَ في إِسْرَائِيلَ أساسًا قويًا للأخلاقيات عمومًا، والأخلاقيات الاقتصادية بشكل خاص. في الشَرِيعَة، مثل؛ الحقيقة بان إِسْرَائِيلَ قد اختبرت حالة الغربة في مِصْر، لكن الآن قد امتلكت أَرْضَها بنعمة الله الفدائية، توجد الدافعية لمعاملة رقيقة وعادلة للغرباء في أَرْضهم (خر ٢٢: ٢١ [٢٠]؛ ٢٣: ٩؛ تث ١٠: ١٨ - ١٩). وفي أسفار الأنبياء نجد تقليد عطية الأَرْضَ التاريخي العظيم يضع سلوك إِسْرَائِيلَ الاستغلالي والظالم في ضوء سيئ (عا ٢: ٩ - ١٠؛ مي ٦: ١- ٥). كثيرًا مِنْ الأخلاق، والتعاليم البلاغية للتثنية تُبنى على عطية الأَرْضَ وعلى الحاجة لأتباع اسلوب حياة أخلاقي كلا في استجابة للعطية ومن أجل إطالة الاستمتاع بها. على وجه الخصوص، النظام الاقتصادي الكامل لإِسْرَائِيل، متضمنًا التقسيم المتساوي للأَرْضَ بين الأسباط، والعشائر والأسر، مبدأ مِيرَاث العائلة غير المغتربة، تأسيسات لفداء الأَرْضَ والسنوات السبتية، وسنوات اليوبيل، وكل الأدوات الكثيرة للراحة مِنْ الفقر، واستعادة الفقراء للمشاركة في بركات الأَرْضَ كان قائمًا على سلطان يَهْوَهْ الأخلاقي في النطاق الاقتصادي كصاحب الأَرْضَ النهائي (Wright, 1990, 73-119).

٣. **الأَرْضَ كـ "نقطة إرتكاز" في علاقة العَهْد**. مُعطاة علاقتها الودودة لكل مِنْ يَهْوَهْ وإِسْرَائِيل (تُوصف، مثل؛ "كمِيرَاث" لكل منها)، تعمل الأَرْضَ كوسيط في العلاقة بينها. إن وصف الأَرْضَ كمِيرَاث إِسْرَائِيلَ يُحدد حالة إِسْرَائِيلَ "كالابن البكر" ليَهْوَهْ (خر ٤: ٢٢)، علاقة حيث توازي جزئيًا لكن أيضًا تتخطى الصورة المجازية للعَهْد (قا؛ إر ٣: ١٩؛ Wright, 1990, 15-22). سلوك إِسْرَائِيلَ على الأَرْضَ يُحدد استجابة يَهْوَهْ لإِسْرَائِيل في الأَرْضَ، وأن الأَرْضَ "ستستجيب" لهما. حكومة الملك العادلة والمحسنة الخيرة، مثل؛ ستجلب فوائد زراعية وبيئية للأَرْضَ (مز ٧٢: ٢ - ٤؛ ١٢ - ١٦). لكن الشر الاجْتِمَاعي للشعب جَعل الأَرْضَ تنوح (هو ٤: ٣). في النهاية، كمهددة، الأَرْضَ التي قد تقيأت الْكَنْعَانِيِّين لشرورهم كررت نفس الأداء على بني إِسْرَائِيلَ (لا ١٨: ٢٥ - ٢٨)، وفقد الأَرْضَ مثل علاقة العَهْد المنكسر بين يَهْوَهْ والشعب الذي أعطاها لهم. جزء مِنْ التهديد بلعنات العَهْد شمَل السبي مِنْ الأَرْضَ والتشتيت بين الأمم (لا ٢٦: ٣٢ - ٣٩؛ تث ٢٨: ٦٣ - ٦٤). اعتمادًا بالطبع، على رؤية شخص لتاريخ أولئك الوثائق، عَامُوس إمّا عكس ذاك التقليد أو كان هو الأول ليتنبأ بهذه الكارثة للأَرْضَ، حيث غنى عَامُوس أغنية جنائزية ملؤها الشفقة (عا ٥: ١- ٢؛ قا؛ ٧: ١١). إِرْمِيَا على نحو شبيه عارض أي أمن ذاتي مِنْ تقليب الأَرْضَ وهَدَد أُورُشَلِيم، والهيكل، والأَرْضَ بالخراب متوافقًا مع دمار شيلوه بسبب الانتهاك المتفشي لمطالب عَهْد سيناء (إر ٧: ١- ١٥). وهكذا حدث.

لكن بجانب تهديدات لعنات العَهْد يضع الوعد بأن وراء الحكم بفقدان الأَرْضَ يمكن أن يكمن في المستقبل العودة إلى الأَرْضَ، مرّة أخرى، رمزًا لعلاقة العَهْد المستعادة بين شعب تائب والله. يجعل لا ٢٦: ٤٠ - ٤٥ الأَرْضَ بشكل هام نقطة ارتكاز، أو محور، في "تذكر" الله: سيذكر ميثاقه مع إبراهيم (عد ٤٢ أ)، سيذكر الأَرْضَ (ع.٤٢ب)، وميثاق سيناء (ع. ٤٥). كما يضع تث ٣٠: ٤ - ١٠ نفس النقطة مع مزيد من البلاغة. ومرّة ثانية، يضيف الأنبياء شعرهم لرؤية الاسترداد للأَرْضَ في سياق التوبة، والطاعة، والعَهْد المتجدد (مثل؛ إر ٢٤: ٥ - ٧، ٣٠ - ٣١؛ ٣٢: ٣٦ - ٤٤؛ حز ٣٦ - ٣٧؛ هو ٢: ١٤ - ٢٣ [١٦ - ٢٥]؛ عا ٩: ١٤ - ١٥).

٤. **الصلة الأخلاقية واللاهوتية**. إن موضوع الْيَابِسَة والأَرْضَ يمكن أن يُرى بالتدفق في إتجاهين في التطوير المسيحي. مِنْ ناحية، يؤثر ع. ج منظور الأتمام/ الإكتمال المُعلن لاهوتيًا لشخص المسيح على الأَرْضَ، كما يقوم به على الأشياء الحقيقية العظمة لأخرى لإِسْرَائِيل ع. ق. الأَرْضَ، مُعبرة كمقاطِعة سياسية، لا تتلقى أيَ انتباه لاهوتي في ع. ج، مع ذلك فأورُشَلِيم (التي في بعض الحالات ربما

رمزيًا تشمل الأرْضَ) تعامل بطرق متعددة (Walker). لكن ما تُشير إليه الأرْضَ في أعياد إسْرَائِيلَ يُثبت بكل تأكيد كحقيقة مستمرّة في المسيا. إن لغة "مِيرَاث" بارزة في وصف التجربة المستقبلية والحاضرة لأولئك في المسيح (مثل؛ ١ بط ١: ٤؛ قا؛ مت ٥: ٥). في الواقع، يستخدم بولس لغة مِيرَاث الأرْضَ ليتحدث عن التضمين عبر المسيح لأولئك الذين سابقًا، عن طريق عدم استحواذهم لنصيب في ملكية الأرْضَ، كانوا مستثنين مِنْ شعب العَهْد، مثل؛ الغرباء أو "الأمميين" (أف ٢: ١١- ٢٢؛ ٣: ٦). كاتب الرسالة إلى العبرانيين يخبر المسيحيين من اليهود بأنِ المسيح قد منحهم "البقية" حيث حتى غزو يشوع للأرْضَ لم يكتمل بشكلٍ كامل، مستخدمًا آخر المصطلحات مع ارتباطات قوية بالأرْضَ (عب ٤: ١- ١١). يُعيد يوحنا مرّة ثانية توجيه الاهتمام بجَبَل العبادة المادي لذات المسيا (يو ٤: ٢٠ - ٢٦). فالمسيح نفسه، مِنْ ثم، يندمج ويتمم أهمية الأرْضَ، كما فعل للناموس، العَهْد، والهيكل، والملك، والكهنوت، والكلمة النبوية، والحكمة، إلخ (Davies). لقد كان تأثير هذا، مع ذلك، بعيدًا عن كونه تبخير روحاني مجرد لكل المَوضوعات الاقتصادية والاجْتِمَاعية العظيمة المرتبطة بالأرْضَ في ع. ق. تضمنت حقيقة الـ κοινωνια المسيحي في المسيح نواح عملية كهذه لتتضمن، السلطة، وأسلوب الحياة، والمسئوليّة الاقتصادية الاجْتِمَاعية بِطرق تعكس بوضوح نفس هذه الأبعاد لحياة إسْرَائِيل في الأرْضَ (Wright, 1983, 92-102; 1990, 110-114; Martens).

من الناحية الأخرى، يُمهد ع. ق نفسه الطريق لفهم نموذج أخلاقي لوثاقة الصلة بالأرْضَ. يمكن رؤية ذلك بأسلوب المنظورات المتماثلة على الأرْضَ (ملكية إلهية وعطية إلهية) يعكس بالضبط نفس المنظورات كما يراقب الأرْضَ كلها (انظر عا ١- ٢). بمجرد أن أعطيت الأرْضَ لإسْرَائِيل لكنها ظلت تحت ملكية يَهْوَهْ، ومن ثم فحصه الأخلاقي، هكذا أيضًا الأرْضَ ككل قد تم ائتمانِ البشرية عليها، لكن تظل تحت ملكية يَهْوَهْ النهائية. "الأرْضَ لِلرَّبّ" مباشرةً، مقدمًا الثبات الأخلاقي لله، فمن الشرعي أن نقدر استقرائيًا مِنْ المباديء للقيم والنظم الاقتصادية لإسْرَائِيل للأهداف المتشابهة للعدالة الاقتصادية والاجْتِمَاعية في مكان آخر في العالم. لن يكون هذا مسألة تقليد وضيع، لكن فضلاً مِنْ هذا يكون تطبيق نموذج عن أرْضَ إسْرَائِيل، بكل تسويات التاريخ والثقافة الضرورية، لأرْضَ أخرى فيها، كبشر، نؤتمن بخدمة أرْضَ الله (Wright, 1983, ch. 4).

تراب، أرْضَ: ← אֲדָמָה [’ᵃdāmâ] (أرْضَ، قطعة أرْضَ، تربة، تراب، مملكة الموتى، #١٤١)؛ ← אֶרֶץ [’ereṣ] (تراب، أرْضَ، #٨٢٤)؛ ← תֵּבֵל [tēbēl] (عالم، #٩٣١٥).

البيبلوجرافيا

ABD 2:245-48; 4:143-54; *TDNT* 1:677-81; *TDOT* 1:88-98, 388-405; B. W. Anderson, "The Earth Is the Lord's: An Essay on the Biblical Doctrine of Creation," *Interp* 9, 1955, 3-20; W. Brueggemann, *The Land*, 1977; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1961; P. Diepold, *Israel's Land*, 1972; N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; E. A. Martens, *God's Design: Plot and Purpose in the Old Testament*, 1981; P. D. Miller, "The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land," *Int* 23, 1969, 451-65; G. von Rad, "Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch'" in idem, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966; P. Walker, *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, 1992; C. J. H. Wright, *An Eye for an Eye : Living as the People of God*, 1983; idem, *God's People in God's Land*, 1990; W. Zimmerli, *The Old Testament and the World*, 1976.

Christopher J. H. Wright كريستوفر جي . إتش . رايت

826	ארר

ארר [’rr]، **قَل. بيعّل.** لعن، **نِفعَلْ. هُفعَل. يُلعَن** (#٨٢٦)، **اسم.** מְאֵרָה [mᵉ’ērâ]، لعنةً (#٤٤٢٣).

ش. أ. ق عبر. אָרַר شبيه بـ **أكد.** *araru*، يلعن، يعامل بعدم احترام، واسمه المرتبط. *arratu* ("لعنة")؛ قا؛ CAD 1.II 234-36. هناك أيضًا ألفاظ شبيهه في اللغة العربية الجنوبية والأثيوبية.

ع. ق ١. باستخدام الجذر אָרַר تعمل اللعنة كرادع وكحكم (عدل ← لاهوت). تنصب اللعنة على أي شخص يجرؤ على أن يعيد بناء أريحا (يش ٦: ٢٦)، والذي يعطي ابنته في الزواج لبنياميني (قض ٢١: ١٨)، أو الذي يغتصب ما تم نذره لله (ملا ١: ١٤). قد تُشَكل اللعنة بإضافة العبارة "أمام الرَّبّ" (يش ٦: ٢٦؛ ١صم ٢٦: ١٩). عندما تعمل اللعنة كحكم، فإن الحرمان أو العبودية ربما يقعا ضمن الحكم. قايين "تحت لعنة وطرد مِنْ الأرْضَ" بسبب قتله لأخيه (تك ٤: ١١)، وأهل جِبْعُون سيخضعون لعبودية دائمة بسبب خداعهم (يش ٩: ٢٣؛ ← يشوع، سفر: لاهوت). في حالتهم فإن اللفظ الموازي المحتمل لملحمة كريت الأوغاريتية (ll. 111-14)، حيث فيها قطع الخشب وسحب الماء يرتبطان كليهما بعمل نسائي، يقترح أنهم عانوا مِنْ حقارة لعنة التخنث مِنْ الشرق الأدنى نموذجية (قا؛ ٢صم ٣: ٢٩ [انظر REB, NRSV]؛ إر ٥٠: ٣٧). قَل. المبني للمجهول אָרוּר السلبي يرد ٣٩ مرّة في إعلانات اللعنات لكلا مِنْ النماذج الرادعة والقضائية،

وبشكل واضح جدًا في تث ٢٧ - ٢٨، حيث سلسلة طويلة مِنْ اللعنات، في حالة معبقة بمعاهدات مقطعية تابعة للشرق الأدنى، تحذر ضدَّ الإرتداد عن الله الذي يمنح فوائده لها ويدخلها في علاقة عَهْد معه. هناك ورود قل. مبني للمجهول في نقش مقبرة سلوام Siloam Tomb (القرن الثامن)، ll. ٢ - ٣ ("ملعون الإنسان الذي يفتح هذا")؛ قا؛ Gibson, *Textbook*, 1, 1971, 23-24.

٢. هناك إشارات إلى أن النطق المجرد للعنة كان يُعتقد بأنه يبدأ بالفعل ومن ثم يهدد (قا؛ عد ٢٢: ٦، "وَالذِي تَلْعَنُهُ مَلْعُونٌ") وشيئًا ما مِنْ النوع الضمني الذي يُشار إليه في المثل الذي يقول "لَعْنَةَ بِلاَ سَبَبٍ لاَ تَأْتِي" (أم ٢٦: ٢). مع ذلك، فإن السياق الواقعي لقصة بَلْعَام تناقض هذه الفكرة. عن فاعلية اللعنة تعتمد على حالة المتكلم واستقبال الملعون لها، علاوة على ذلك، الإتجاه لله ليُثار ليجعل اللعنة ذات تأثير (قا؛ A. C. Thiselton, 293-99).

٣. كما هو مذكور في مناقشة אָלָה [’lh [1]] (#٤٥٧، رقم، ٤)، فإن اللعنة ليست بالضرورة غير قابلة للنقض، سواء في النطاق الإنساني العادي أو في الاستخدام اللاهوتي. لقد تم الجدال حول أساس الاتصالات الشفهية السارية مِنْ تك ٢: ٥ إلى ٩: ٢٠ حيث ما تم فرضه في إشارة للإنسان "عامل الأَرْضَ" كان، إذا لم يكن قد عمله، على الأقل معادلاً في حالة نوح "رجل الأَرْضَ" خلال بركة الدورة الموسمية (انظر P. R. Davies, 35-56). تطورًا في الإتجاه المضاد، مِنْ البركة إلى اللعنة، واضحًا بشدة في سفر ملاخي، حيث ١: ٦ - ٢: ٩ يُوصف كتفسير هجادي للبركة الكهنوتية في عد ٦: ٢٢ - ٢٧ (انظر Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985, 332-34). يتناول النبي المصطلحات الرئيسية للبركة ويحولها إلى "سخرية/ تهكم ليتورجي مربك" "مضاد للبركة" فهو مهتم بشكل خاص باسم يَهْوَهْ، الذي استخدمه الكهنة لوضع الأيدي على شعب إِسْرَائِيل (عد ٦: ٢٧) لكنه لا يُكرم الذين هم الآن يخزوا تحت رعايتهم (ملا ١: ٦، ١١، ١٤؛ ٢: ٢، ٥؛ ٣: ١٦؛ ٤: ٢) في ضوء هذه السخرية على البركة الكهنوتية، فإن الإشارات إلى "اللعنة" في ملا ١: ١٤؛ ٢: ٢؛ ٣: ٩ تبدأ بأن تدوي بصداها خلال السفر كله.

ب. ت ١. قل. المبني للمجهول אָרוּר السلبي يرد في صيغة لعنة ظاهرة في مراسيم قمران الخاصة بالإنتساب للجماعة (انظر نج ٢: ٥، ٧)، ومرّة ثانية في لعنة عامة منطوقة ضدَّ بليعال و"وكل أرواح نصيبه" في نظج ١٣: ٤. هناك حالات ورود معادة ثانية في قل. صيغة المجهول واسم الفاعل في عدة نصوص من لفائف البحر الميت الأخرى العديدة (انظر *DCH* 1:397-98).

٢. الارتباط بين "اللعنة" والفقر، يُرَى كنتيجة للعنة، مميزٌ تمامًا في أم ٢٨: ٢٧: "مَنْ يُعْطِي الْفَقِيرَ لاَ يَحْتَاجُ وَلِمَنْ يَحْجِبُ عَنْهُ عَيْنَيْهِ لَعَنَاتٌ كَثِيرَةٌ (רַב־מְאֵרוֹת)." هنا سب. في الثانية "يكون في حاجة شديدة (#ي ٦٨٠ ἀπορία)" في ملا ٣: ٩ (حرفيًا. "قد لعنتم لعنًا") الترجمة اللاتينية (فولجاتا) تترجم بـ "تُلعن بالفقر (*in penuria*)" بينما الترجوم حج ١: ٦ يُترجم الآية بمس. "لكيس منقوب" عن طريق מְאֵרְתָא، مفكرًا على وجه الاحتمال غالبًا بلعنة الفقر (باستخدام مس. נְקוּב مرتبطة باللغة العبرية الكتابية נָקַב ["لعن"]؟).

لعنة: ← אָלָה [’lh [1]] (سبَّ، لعن، وضع تحت القسم #٤٥٧) ← אָרַר [’rr] (لعن، يُلعن #٨٢٦) ← בָּרַךְ [brk [2]] (بَارك [تعبير تلطيفي للعنة]، #١٣٨٥أ) ← גָּדַף [gdp] (سبَّ، شتم، جدّف #١٥٥٢) ← זָעַם [z‘m] (غضب، سب، شتم، #٢٤٠٤) ← נָקַב [nqb [1]] (طعن، ثقّب، عيَّن، جدّف #٥٩١٨) ← קָבַב [qābab] (يعلن، يسب #٧٦٨٦) ← קָלַל [qll] (قل، تقلص، أخف، تصاغر، استخفّ، يتعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← **لعنة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 1:405-18; *THAT* 1:236-40; S. H. Blank, "The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath," *HUCA* 23/1, 1950-51, 73-95; H. C. Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, 1963; E. Combs, "Has YHWH Cursed the Ground? Perplexity of Interpretation in Genesis 1-5," in *Ascribe to the Lord*, ed. L. Eslinger and G. Taylor, 1988, 265-87; T. G. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, 1992; P. R. Davies, "Sons of Cain," in *A Word in Season*, FS W. McKane, ed. J. D. Martin and P. R. Davies, 1986, 35-56; D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, 1964; A. C. Thiselton, "The Supposed Power of Words in the Biblical Writings," *JTS* NS 25, 1974, 283-99.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

829 אָרַשׂ

אָרַשׂ [’rś]، **بيعّل**. يخطب (زوجة)؛ **بُعّل**. خَطيب (امرأة) (#٨٢٩).

ش. أ. ق الاسم **عرب**. عرس، و**أكد**. *risu* يَعنيان خطيب، خاطب. الفعل **أكد**. *eresu* يُعني يرغب، يطلب، يسأل، يستفسر.

ع. ق ١. الفعل يرد ١١ مرّة في **بيعّل**. فهو يُعني يخطب زوجة لنفسه (انظر Neufeld, 142, n. 3) مِنْ المحتمل بدفع مهور العرائس (انظر Ackroyd, 44; Von Rad, 142-43; Mays, 50; Wolff, 52; Andersen

and Freedman, 283; Mayes, 311; Stuart, 59).
ليس معنى الفعل "إن يُصبح مخطوبًا" بالمعنى الحديث (some commentators [e.g., Driver, 1953, 229; Childs, 476-77] يتكلم عن صَبْح مخطوب، لكنِ هذا مُضلل). بل بالأحرى، يبدو فعل الخطوبة في إِسْرَائِيلَ القديمة بأنه كان تعهد ملزم شرعيًا بشكل عام والتي اعتمدت عليها صلاحية الزواج (Mays, 50).

يبدو أن الخطوبة كانت الخطوة النهائية في عقد الزواج، يتلوها الشيء الوحيد الباقي الذي كان الإتمام (Mays, 50; McKeating, 88). يبدو مِنْ المحتمل أن مهور العرائس أخذت صيغة عادةً من نوع معين مِنْ الدفع. مع ذلك، يقترح الدليل أنه كان ممكنًا لعريس فقير أن يستبدل مهر الزواج بالخدمة (تك ٢٩: ٢٠، ٢٧ ــ ٢٨؛ خر ٢: ٢١ [؟]) أو أداء عمل جريء بشجاعة (يش ١٥: ١٦ - ١٧ [قا؛ قض ١: ١٢]؛ ١صم ١٧: ٢٥؛ ١٨: ٢٠ - ٢٧ [قا؛ ٢صم ٣: ١٤]؛ انظر، further, Neufeld, 95, 108; De Vaux, 26-27; Baab, 283-84; Plautz; Hamilton, 563). كان دفع المهر يُقَدم في الخطوبة، التي تُعد نقطة للأمام في الزواج، بالرغم من أنه لم يكن قد أكمل بعد، إلاَّ أنه كان شرعيًا ساريًا (Neufeld, 142-43, 163; Mace, 172-73; McKeating, 88; Anderson, 58; Stuart, 59; Taber, 575; cf. Driver, 1965, 257). في الرواية التي فيها كيف أَمَر لوط الرجال أصهاره ليخرجوا مِنْ سدوم قبل أن يدمرها يَهْوَهْ، وُصف المُخَاطبون بأنهم أصهار لوط (تك ١٩: ١٤). خطيبة شمشمون يُشَار إليها كزوجته (قض ١٤: ١٥؛ ١٥: ١). لذا، فخطبة زوجة، تبدو كمكافيء للزواج (خر ٢٢: ١٦ - ١٧ [١٥ - ١٦]؛ تث ٢٠: ٧؛ ٢٢: ٢٣ - ٢٩؛ ٢٨: ٣٠؛ ٢صم ٣: ١٤؛ انظر Smith, 266; Baab, 284; McKeating, 88; Stuart, 59). إن مكافئة الخطبة بالزواج ينعكس أيضًا في مت ١: ١٨، ٢٠، ٢٤ ـ ٢٥، الذي يُظهر خطبة مريم العذراء ليوسف جعلها زوجته، بالرغم من أنهما لم يقيما أي علاقات جنسية حتى بعد ميلاد يسوع (Baab, 284).

(أ) القواعد الموضوعة لشن حرب مقدسة (تث ٢٠: ١-٢٠، قا؛ ٢١: ١٠ - ١٤؛ ٢٣: ٩ - ١٤ [١٠ - ١٥]؛ ٢٤: ٥؛ ٢٥: ١٧ ـ ١٩) كانت تتسم بالرفق والإنسانية. مثل؛ الرجُل الذي خطب زوجة لكن لم يتزوجها بعد كان يتم اعفاءه مؤقتًا (لمدة عام، طِبقًا لـ ٢٤: ٥) مِنْ إلزامه بالخدمة العسكرية (٢٠: ٧؛ للمزيد من التفاصيل انظر، Gurewicz; Landman [24-27]). كان هناك اعتقاد قديم واسع الانتشار في مجتمعات ش. أ. ق أن أي عريس، وأي شخص آخر كان لديه شيئًا ما ليفتتحه، كان عُرضة على وجه الخصوص للتأثيرات الشيطانية. الرجال في هذا الوضع كان معزولون ويستثنون مِنْ الخدمة العسكرية مِنْ أجل الطهارة (السحرية والطقسية) التي كان يُعتقد أنها ضرورية من أجل حماية وخدمة الجيش (Von Rad, 132; Thompson, 220-21; Mayes, 291).

في التثنية، مع ذلك، إن الدافع وراء إراحة الخَطيب مِنْ الخدمة العسكرية إنساني. في التشريعات التثنوية، القوانين الحاكمة للحرب المقدسة، تعطي أولوية للسمات المهمة من الحياة العادية على متطلبات الجيش (Craigie, 274). هذه القوانين، التي سعت أيضًا إلى كبح الافراطات المتطرفة في الحرب (بضمن ذلك الوحشية، والتخريب غير المُقيد والقسوة، انظر Von Rad, 133; Rofé, 37; Olson, 95)، تَعرض اهتمامًا قويًا بالإنسانية الفردية وبالبيئة وسط التحضيرات لمشروع الذي غالبًا ما ينتج عنه دمارهم (قا؛ Miller, 160). يؤكد البعض (مثل؛ Nelson, 227; cf. Phillips, 135) على أن هذه القوانين بنغمتها الطوباوية والمثالية كانت موجَهة نحو أولئك الذين عانوا مِنْ مجازفة مُلُوكهم، الذين احتاجوا ثقتهم في حماية يَهْوَهْ المستردة والذين أمكن اقناعهم بإعادة بناء ممارسة عادة الحرب على طول الخطوط التقليدية. على اية حال، يتناول آخرون (مثل؛ Craigie, 270-71) الشخصية غير الواقعية والمثالية المعنية بهذا التشريع لتكون مشيرة لقدم العبور الذي، هو موضع جِدال، يعكس مرحلة مبكرة نسبيًا في غزو الأَرْضَ شرق الأَرْدُنِّ.

(ب) في القوانين التي تحكم الحرب المقدسة، فإن الرجل الذي خَطب زوجة، والرجل الذي بنى بَيْتًا جديدًا، والرجل الذي قام بزراعة كرماً جديدًا كان يتم اعفاءهم مؤقتًا مِنْ الخدمة العسكرية (تث ٢٠: ٥ ـ ٧). في ٢٨: ٣٠، مع ذلك، تُحَذر إِسْرَائِيل بأنه، كنتيجة للعصيان، كل هذه الاعفاءات سَتُلغى مِنْ أجل مواجهة تقدم أي أمة أجنبية قوية قادرة على الغلبة. علاوة على ذلك، لا شيئ سيمنع هزيمة إِسْرَائِيل، وأولئك الذين سَيَعفون طبيعيًا مِنْ القتال سيجندون للخدمة العسكرية وسَيُقتلون (انظر Craigie, 345). وسينهب أعضاء جيش العدو زوجات بني إِسْرَائِيلَ المخطوبات، وسيمتلكون البيوت التي بنوها بني إِسْرَائِيل، وسيستمتعون بفاكهة الكروم التي زرعها بني إِسْرَائِيل. هنا، تُحذر إِسْرَائِيلَ أي في حين الالتصاق بالعَهْد الجالب الحياة، والبركة، والأمن، والخير، وإن نقض العَهْد سيؤدي ذلك إلى الأحباط، والتشويش، وفي النهاية الموت (Davies, 1964, 281).

(جـ) كان لزيجات المُلُوك في إِسْرَائِيلَ وفي أي مكان آخر في ش. أ. ق غالبًا ما يكون لديها أهمية سياسية (انظر Tsevat; Taber, 574)، وأولئك لدَاوُد لا استثناء له (انظر Levenson and Halpern، اللذان يتجادلان بأن السياسية الزيجية لعبت دورًا هامًا في وصول دَاوُد للسلطة). مِنْ أجل أن يقوى ادعاءه بعرش شاول كصهر، ومن ثم، وربمًا

شرعيًا للملك الراحل، طلب دَاوُد مِنْ ايشبوشث، ابن شاول، عودة ميكال، التي خطبها دَاوُد بمهر مئة غرلة فلسطيني (٢صم ٣: ١٤؛ قا؛ ١صم ١٨: ٢٠ - ٢٧، طِبقًا لذلك دَفع دَاوُد فعليًا مهر العروس ضعف المتفق عليه). بالإضافة إلى تمكين دَاوُد مِنْ أن يحكم بدل ميكال كوريث شاول الشرعي (Ben-Barak, 16; Flanagan, 1981, 61)، عودة زوجته أرْضَت الحالة التي أفترضها دَاوُد قبل أن يقبل معاهدة السلام التي توسطها أبنير؛ قدمت تعويضًا للظلم القانوني الواقع على دَاوُد عندما تَخلى شاول عن اتفاقه مع دَاوُد وأعطى زوجة دَاوُد ميكال إلى لفطي بن لايش (١صم ٢٥: ٤٤)؛ وتحمل دَاوُد دورًا، كزوج وأب ممكن في نصيب بَيْت شاول (Flanagan, 1990, 155).

إن حالة زواج وإعادة زواج دَاوُد مِنْ ميكال مختلفة مِنْ الموقف المصور بالناموس في تث ٢٤: ١- ٤ (قا؛ إر ٣: ١؛ لتفاصيل أكثر انظر، Ben-Barak; De Vaux, 35; Anderson, 58; Martin, 87)، التي تتعامل مع إعادة زواج امرأة بعدما زوجها السابق قام، بإرادته الحرة، بتطليقها. مقدمًا حيث لم يقم دَاوُد بتطليق ميكال ولم يُعوض بالموازي ربما يساوي مهر العروس، فكان يعمل بصرامة خلال حقوقة القانونية بإسترداد زوجته (De Vaux, 35; Anderson, 58; Martin, 87). بالإشارةً إلى مصادر مِنْ أشنونة، وبَابِل، وآشور، يجادل بن باراك Ben-Barak أن حالة دَاوُد وميكال مشابهة لتلك المرأة في ناموس بلاد ما بين النهرين التي قد يأخذها زوجها تحت قيد، وبقول آخر؛ أخذت بالقوة، والتي كانت تُترَك بدون أي وسائل معيشة ملائمة. الْمَرْأَة في هذا الوضع كان يُسمَح لها بالزواج مرّة ثانية. على أية حال، بالرغم مِنْ أن زواجها الثاني كان قانونيًا، فإنها مازالت تتبع، مِنْ منظور شرعي، زوجها الأول ويجب على الثاني إعادتها، ثم كان زواج الْمَرْأَة الثاني غير صالحًا فورًا وغير قابل للجدال وكان عليها العودة إلى زوجها الأول.

(د) تبنى الصورة المجازية للزواج لتصوير علاقة يَهْوَهْ العَهْدية مع إِسْرَائِيلَ، فإن هوشع يبشر بإنجيل محبَّة الله الفدائية (May and Metzger, 1088). كعقاب لغش عبادة يَهْوَهْ بمناسك الخصوبة اللا أخلاقية للبَلْعَليم الكنعانية، فإن إِسْرَائِيلَ ستعاني مِنْ خزي عام وتجريد شخصي (هو ١: ٢ - ٩؛ ٢: ٢ - ١٣ [٤ - ١٥]). وفي النهاية، بالرغم مِنْ هذا، فإن يَهْوَهْ شفوق ورحيم (خر ٣٤: ٦؛ عد ١٤: ١٨؛ نح ٩: ١٧، ٣١؛ مز ١٠٣: ٨؛ إر ٣٢: ١٨؛ يو ٤: ٢)، وأن نعمته ورفضه يسودان على غضبه (قا مى ٧: ١٨) (Andersen and Freedman, 263). بعد أخذ الإجراء التأديبي ضدَّ زوجته غير الأمينة، فإن يَهْوَهْ سيشجعها على العودة (هو ٢: ١٤ [١٦])، ينزع عنها اسماء البَعْليم (٢: ١٧ [١٩])، ويقطع عَهْدًا أبديًا (٢: ١٨ أ [٢٠ أ]؛ قا؛ لا ٢٦: ٦؛ إش ١١: ٦ - ٩؛ حز ٣٤: ٢٥ - ٣١؛ أي ٥: ٢٣)، ويلغي الحرب (هو ٢: ١٨ب [٢٠ب]؛ قا؛ إش ٢: ٤؛ مز ٤٦: ٩ [١٠])، ويخطبها لنفسه للأبد (هو ٢: ١٩ [٢١]) في(أو مع؛ انظر Pusey, 21; Stuart, 55, 59; JB; NEB) العدل، والحق، والإحسان، والمراحم (٢: ١٩ [٢١])، والأمانة (٢: ٢٠ [٢٢]). لقد أبَطل الزواج القديم (وبقول آخر؛ العَهْد المشروط القديم الذي انتهكته إِسْرَائِيلَ قد أبطله يَهْوَهْ). بدلاً مِنْ إعادة تأسيس الزواج القديم، فإن سيكون هناك زواجًا جديدًا (وبقول آخر؛ سيكون هناك عَهْدًا غير مشروط جديد، الاستقامة والدوام اللذين سيضمنهما يَهْوَهْ، الذي سيغلب ويشفي خيانة إِسْرَائِيلَ [Mays, 51-52; Wolff, 55])، وهذه العلاقة الجديدة ستحمل الصفات التي تفتقر إليها في العَهْد السابق (Stuart, 59). التكرار الثلاثي لـ אֵרַשׂ في ٢: ١٩ - ٢٠ [٢١- ٢٢]) الذي له تأثير تعويذي غالبًا (Andersen and Freed-man, 282)، لا يؤكد فقط الحقيقة بأن يَهْوَهْ يُحدث كلا مِنْ التصالح والاسترداد (Stuart, 59)، لكن أيضًا جدية الفعل الملزم قانونيًا للخطوبة (Cheyne, 56; Harper, 243; Wolff, 52).

لو حالات الورود الخمسة لحرف الجر בְּ يجب أن تُتَرجم "بـ" بمعنى "بواسطة/ مِن قِبل" ثم هذه الصفات التي عن طريقها سيخطب يَهْوَهْ إِسْرَائِيلَ له تشكل مهر الزواج الذي سيدفعه يَهْوَهْ (Pusey, 21; Harper, 243; Mays, 51; Wolff, 52-53; Stuart, 59; Knight, 59). على اية حال، لا يعتقد كل مِنْ أندرسون Andersen و فريدمان(283) Freedman بأن حرف الجر يؤشر هنا إلى المهر. وهم يزعمون بأن الاستقامة، والعدل، والولاء، والحب (السمات الأعظم الأربعة ليَهْوَهْ) وهي ليست دفعات مدفوعة مسبقًا في وقت الإرتباط، لكنها تشكل كل ما يساهم به العريس وما يتوقعه مِنْ علاقة الزواج تلك. يعتقد Stu-art (59) بأن حرف الجر هنا لربما يعني التكميل لكل مِنْ المصاحبة (بـ/ في) والدفع (بـ/ عن طريق). ربما إتمام الزواج وحالة الود الجديدة (أو المتجددة) بين يَهْوَهْ وإِسْرَائِيل قد يُقتَرَح من قِبل ع. ٢٠ب [٢٢ب]، حيث الفعل ידע (← #٣٣٥٩)، الذي يعتبر تعبير تلطيفي الأكثر شيوعًا في ع. ق للعلاقات الجنسية، يرد (Honeycutt, 1972, 17; Stuart, 60). مع ذلك، فإن Mays (52) يعتقد أنه مِنْ الأفضل تفسير معرفة الله هنا كتعبير لاهوتي شامل للاستجابة المتوقعة مِنْ إِسْرَائِيلَ لأفعال وأقوال يَهْوَهْ الرحيمة.

تصوير هوشع لعلاقة ميثاق جديد بين الله وشعبه منسوخ في إر ٣١: ٣١- ٣٤ وفي أف ٥: ٢٣ - ٣٢. يثير Terrien (54; قا؛ Kraft, 454; Hamilton, 566)، نقطة هامة حيث يعارض هوشع فكرة الزواج كعقد ملكية، طِبقًا لذلك

تُعتبر الْمَرْأة لا شيئ أكثر مِنْ شيئ مملوك للرجل، ويُصور إسْرَائِيلِ بأنها ليست كعبد لسيدها، لكنها كصديق وشريك الله الأمين.

٢. صيغة المبني للمجهول لـ **بُعّل.** التام و **بُعّل.** اسم المفعول المبني للمجهول يُستخدم كلاهما لإمرأة مخطوبة. طِبقًا لـ خر ٢٢: ١٦ [١٥]، إِذَا رَاوَدَ رَجُلٌ عَذْرَاءَ غَيْرَ مَخْطُوبَةٍ، وَعَاشَرَهَا، يَدْفَعُ مَهْرَهَا وَيَتَزَوَّجُهَا. وَإِنْ أَبَى وَالِدُهَا قَطْعِيًّا أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْهُ، يَتَحَتَّمُ عَلَيْهِ أَيْضاً أَنْ يَدْفَعَ لَهُ مَهْرَ الْعَذَارَى (ع. ١٧ [١٦]). إن هذه الحالة تُعامل ضمن سياق الملكية المتضررة بغض النظر عن ناموس العائلة (Gray, 57). لقد كانت الفتاة غير المخطوبة تُعتبر جزءًا مِنْ ملكية والدها، وكان الناموس يُصَمم على أن يحمي حقوق الأب الاقتصادية. وكان التعويض لزامًا عليه أن يقدم للحقيقة القائلة بأن قيمة الابنة قد تضاءلت كنتيجة لفقدان عذريتها Driver, 1953, 228; Gray, 57; Jones, 133;) Honeycutt, 1970, 424; Davies, 1967, 182-83; Hyatt, 240; Cole, 173). في الشَريعَة الأشورية في العصور الوسطى (55)، الرجل الذي يوجد مذنبًا بمثل هذا الاتهام كان يُعامل بطريقة مشابهة، مع تلك الطريقة الأكثر حِدَّة (مثل؛ كان يُأمر بدفع المهر ثلاثة مرات؛ انظر *ANET*, 185; Rylaarsdam, 1006; Stalker, 231; Davies, 1967, 183; Hyatt, 241).

لا يمكن إنكار أن النساء كان لها دورًا ثانويًا في المجتمع الإسْرَائِيلي؛ حيث تبدو أن عذراوية الْمَرْأة كانت تُعامل كقيمة منفصلة عن شخصها (Clifford, 120; cf. Cun-liffe-Jones, 129)؛ كانت تُدار مِنْ منظور ذكوري بشكل مسيطر. (Nelson, 228)؛ وأن القوانين كانت غير ملائمة بشكل محزن في إطار مساواة النوع الأدبي (Olson, 103). على أية حال، بالنظر إلى تشريع ع. ق، فإن الشخص يحتاج أن يضع في ذهنه، أولاً، كان مجتمع بني إسْرَائِيل مختلفا عن مجتمعنا في نواح هامة عديدة، وثانيًا، كانت نساء بني إسْرَائِيل متحملة لاجراء حماية معين مِنْ لنتائج الأسوأ للسيطرة والسلطة الذكورية (Nelson, 228; Olson, 102-3).

التشريع المتعامل مع الاغواء أو الاغتصاب يوجد أيضًا في تث. كان إغواء أو اغتصاب عذراء مخطوبة يعتبر زنا وجريمة خطيرة إلى أبعد حد (تث ٢٢: ٢٣ - ٢٧). مع ذلك، فإن مدخلاً أسهل كان يُأخذ في حالة الاغتصاب (أو الإغواء؛ انظر Weinfeld, 286-87; Mayes, 312-13) ولعذراء غير مخطوبة: كان الرجل المذنب يُأمر بدفع ٥٠ مِنْ الفضة لوالد الضحية وأن يتزوج الفتاة بدون خيار الطلاق (تث ٢٢: ٢٨- ٢٩). في مثل هذه الحالة ليس لوالد الفتاة أي حق في معارضة الزواج. (Blenkin-sopp, 105). يؤكد وينفيلد (Weinfeld (284-85 أن الاختلافات بين التشريع التثنوي ونظيره في سفر الخروج يشير إلى أنه بينما كان مؤلف خر ٢٢: ١٦ - ١٧ [١٥ - ١٦] كان مهتمًا بأن يحمي المصالح المالية لوالد العذراء بفرض التعويض لخسارة مهر ابنته، فيما كان المؤلف التثنوي كان مهتمًا بتصحيح الخطأ الشخصي والأخلاقي المرتكب ضدَّ العذراء بالتأكيد على أن المسيئ/ المذنب يتزوجها وبحرمانه إمكانية الطلاق. يجادل وينفيلد Wein-feld (285) بشكل أكبر بأن الخمسين مِنْ الفضة التي يُلزم المذنب بدفعها (تث ٢٢: ٢٩) لم تكن تعويض والد الفتاة عن خسارة المهر؛ حيث أن هذا المبلغ كان يُدَفع مِنْ أجل تعويض الأب عن الخسائر، (Phillips (152 ,حيث أن البند يحرم الرجل المذنب مِنْ تطليق الفتاة التي ألزمَ على الزواج منها لربما صُمَم ليكون رادعًا؛ وأن سحب والد الضحية من حقه في أن يعترض على الزواج لربما كانٍ مدَفوعًا بالرغبة مِنْ أجل ضمان أن الوالد لن يحاول لاحقًا أن يقدم إبنته في وقت لاحق كعذراء (← شرائع خاصة بالجنس: لاهوت).

ب. ت في اللغة العبرية والارامية. فإن الفعل. אָרַס يعني يقيد، يربط، يخطب؛ **بيعّل.** يخطب لنفسه، يتورط في زواج؛ يهب بخطوبة؛ **هتبَعيَل.** و **نتفعَل.** تكون مخطوبة (فقط الْمَرْأة) الاسم العبري אָרִיס يعني مقيد، مرتبط (خصوصًا) المستأجر (الذي يفلح أرْضَ المالك مقابل نصيب في المحصول)، و **اسم. آرم.** ,אֲרִיסָא, אָרִיס אֲרִישׁ يعني قيد، رباط، عامل حقل؛ خاطب (Jastrow 1:120, 124).

زواج، خطبة: ← ארשׂ [*'rś*] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [*b'l* [1]] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [*ḥrp* [4]] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [*ḥ*a*tunnâ*] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [*ybm*] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [*kallâ*] (عروس، كنة، #٣٩٨٧) ←؛ מֹהַר [*mōhar*] (مهر، #٤٥٥٨).

طلاق: ← גרשׁ [*grš* [1]] (نفي، يطرد، طلاق، #١٧٦٣)؛ ← כְּרִיתוּת [*kerîtût*] (طلاق، #٤١٣٥).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *The Second Book of Samuel*, CBC, 1977; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1980; A. A. Anderson, *2 Samuel*, WBC, 1989; O. J. Baab, "Marriage," *IDB*, 1962, 3:278-87; Z. Ben-Barak, "The Legal Background to the Restoration of Michal to David," in J. A. Emerton, ed., *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (*SVT* 30), 1979, 15-29; J. Blenkinsopp, "Deuteronomy," in *NJBC*, 1990, 94-109; T. K. Cheyne, *Hosea With Notes and Introduction*, CBSC, 1889;

B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1974; R. Clifford, *Deuteronomy*, OTM, 1982; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1973; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; G. H. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 1964, 269-84; idem, *Exodus: Introduction and Commentary*, Torch, 1967; S. R. Driver, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; J. W. Flanagan, "Chiefs in Israel," *JSOT* 20, 1981, 47-73; J. W. Flanagan (with A. F. Campbell), "1-2 Samuel," in *NJBC*, 1990, 145-59; J. Gray, "The Book of Exodus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 33-67; S. B. Gurewicz, "The Deuteronomic Provisions for Exemption from Military Service," *AusBR* 6, 1958, 111-21; V. P. Hamilton, "Marriage: Old Testament and the Ancient Near East," *ABD*, 1992, 4:559-69; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, 1966; R. L. Honeycutt, "Exodus," in *BBC*, 1970, 1:305-472; idem, "Hosea," in *BBC* 1972, 7:1-60; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCB, 1971; H. R. Jones, "Exodus," in *NBC*, 1972, 115-39; G. A. F. Knight, *Hosea*, Torch, 1972; C. F. Kraft, "The Book of Hosea," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 451-60; L. Landman, "Law and Conscience: The Jewish View," *Judaism* 18, 1969, 17-29; J. D. Levenson and B. Halpern, "The Political Import of David's Marriages," *JBL* 99, 1980, 507-18; D. R. Mace, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, 1953; H. McKeating, *The Books of Amos, Hosea and Micah*, CBC, 1971; J. D. Martin, "The Forensic Background to Jeremiah III 1," *VT* 19, 1969, 82-92; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary*, OTL, 1969; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp., 1990; R. D. Nelson, "Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws, With Special Reference to General Semitic Laws and Customs*, 1944; D. T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading*, 1994; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; W. Plautz, "Die Form der Eheschliessung im Alten Testament," *ZAW* 76, 1964, 299-304; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966; A. Rofé. "The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy: Their Origins, Intent and Positivity," *JSOT* 32, 1985, 23-44; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1952, 1:831-1099; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, CBSC, 1918; D. M. G. Stalker, "Exodus," in *Peake*, 1964, 208-40; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; C. R. Taber, "Marriage," in *IDB*, 1976, Suppl. Vol.:573-76; S. Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*, 1985; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; M. Tsevat, "Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel," *JSS* 3, 1958, 237-43; R. de Vaux, *AncIsr*, 2nd ed., 1968; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

Robin Wakely روبن واكيلي

830 אֲרֶשֶׁת

אֲרֶשֶׁת [*ʾareṧet*]، **اسم.** رغبة، طلب (#٨٣٠)؛ מוֹרָשׁ [*môrāš* [2]]، **اسم.** أمنية، رغبة، تطلّع (#٤٦٢٦).

ش. أ. ق الكلمة אֲרֶשֶׁת مثبتة في **أكد.** *eresu*، الفعل يطلب، يرغب؛ و **اسم.** *eresu, eristu*، أمنية، رغبة؛ و **أوغا.** *ʾrst*، ومن المحتمل أيضًا **عرب.** عرس *ʾars*، ثمن الدم (Craigie, 189).

ع. ق ١. اسم. אֲרֶשֶׁת، رغبة، يرِد. ١ في ع. ق، فقط في مز ٢١: ٢ [٣]. الكلمة ببساطة تُعني "رغبة، طلب" وفي هذه الفقرة، مِنْ المحتمل أنها تشير إلى صلاة، إلتماس مِنْ نوع ما، الذي كان يُقَدم لمساعدة إلهية ونَصرة إلهية قبل المعركة (Craigie, 190; cf. Leupold, 192). وهي مستخدمة بدقة في العبارة תַּאֲוַת לִבּוֹ، رَغْبَةَ قَلْبِهِ، عاكسة تشابه معين (مز ٢١: ٢ [٣]).

٢. الاسم. מוֹרָשׁ مُستخدم في ع. ق في ثلاثة أسفار مختلفة ويحمل معنيان أساسيان: מוֹרָשׁ الأول، الملكية أو المِيرَاث (#٤٦٢٥)، و מוֹרָשׁ الثاني، أمنية، رغبة، أو تطلع (#٤٦٢٦). المسألة تخص الجذر العبري الذي تتبعه الكلمات: יָרַשׁ، يمتلك (← #٣٧٦٩)، أو שׁ / אָרַשׁ، يرغب، يطلب (אֲרֶשֶׁת).

مِنْ الواضح في أي ١٧: ١١ يجب أن يترجم الكلمة كرَغَبَاتُ، لأن المصطلح يُستخدم بالتوازي مع זִמָּה، خطط، مَآرِب (← #٢٣٦٥)، التي توحي توقعًا (أمنية، رغبة) بدلاً من الواقع.

إنِ معنى מוֹרָשׁ في فقرتان مختلفتان هو معنى الملكية، مشتقًا مِنْ יָרַשׁ، (*HALAT* 531). في عو ١٧، الإرتباط الوثيق في السياق مع יָרַשׁ، يمتلك، يشير إلى الملكية.

على نفس النمط، إش ١٤: ٢٣ تشير إلى الملكية، لأن بَابِل دُمرَت وتصبح الأرضَ "مِيرَاث" للقنفذ ومستنقعات المياه.

رغبة، إشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، إشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [*'ᵃrešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [*ḥmd*] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي ما لغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חֵפֶץ [*ḥpṣ* [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، اهتمام، #٢٩١١)؛ ← חשק [*ḥšq* [1]] (رغبة، إشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [*y'b*] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [*kāleh*] (إشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [*kmh*] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כסף [*ksp* [2]] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [*môrāš* [2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [*'rg*] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [*š'l*] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [*t'b* [1]] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [*tᵉšûqâ*] (رغبة، إشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

D. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; P. Craigie, *Psalm 1-50*, WBC, 1983; T. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, 1990; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; H. C. Leupold, *The Psalms*, 1959.

ديفيد تالي *David Talle*

836	אֵשׁ

אֵשׁ ['ēš [1]]، **اسم.** نار (#٨٣٦)؛ אֵשׁ ['ēš [2]]، **اسم.** رماد، تافه (← #٨٣٧)؛ אִשֶּׁה ['iššeh]، **اسم.** قُرْبَان النَّار (← #٨٥٢).

ش. أ. ق ١. الاسم يرد في كل **سام.** ما عدا اللغة العربية؛ **أكد.** *isatu*، نار، إشارة نار، إشعال؛ **أرم.** אשה، نار؛ **أوغا.** *'št*، نار.

٢. في **أكد.** تُذكر النَّار كمعطية الحرارة والضوء. وكانت النَّار تُستخدم أيضًا في الأعمال الطقسية. كما يُعرف مِنْ نصوص ماري، اشارات النَّار كانت تُستخدم لنقل الرسائل. وكانت الشعلات تستخدم كعلامات لامتلاك الحيوانات. لعبت النَّار دورًا في السحر كعلامة للخراب. يمكن أن تشير الكلمة أيضًا إلى الحمى بشخص مريض. البرق، كنار تسقط، كان يُرَى كسبب طبيعي للنار. الإلهية مثل جيبل Gibil و نوسكو Nusku كانا إلهين للنار، لكن الآلهة الأخرى مثل ماردوخ/ ماردوك Marduk ونيرجال Ner-gal كانت تُعطى ألقابًا مرتبطة بالنَّار.

٣. في **أرم.** ذكرت المَعاهدة بين KTK و أرباد Arpad حرق الملك أو المدينة بالنَّار (مثل الشمع) كتهديد أو كلعنة إذا فسخت المعاهدة (*KAI*, 222A 35, 37).

٤. في **أوغا.** كانت النَّار تعني الدمار تستخدم من قِبل الآلهة لتأمين مكانتهم الخاصة (*KTU* 1. 6 II:33; V:14). النَّار تصلحُ للطهي والشوي (*KTU* 1. 23:14, 41, 44, 48)؛ كانت النَّار ضرورية في تصنيع قصر البَعْل (*KTU* 1. 4 VI:22-32). الاسم. يشير أيضًا إلى لهب النَّار (*KTU* 1. 2 I:32). في الصراع بين الخير، ومبادىء الشر الأساسية لعبادة النَّار في الديانة الفارسية، وعلى البشر أن يتجنبوا القرب من النَّار. فالمنظور للنار كحامية للخير، والنظام الإلهي للحياة. وفي النَّار سيكون الحكم النهائي والذي يعني استخدامها للإختبار الأخير، وفي النهاية الجحيم سينقى بالنَّار.

ع. ق ١. الاسم يشار إليه ككيان (تك ٢٢: ٧؛ أم ٦: ٢٧)، حالة الحريق (تث ٥: ٥؛ أش ٤٣: ٢) والإحتراق (أش ٣٧: ١٩)، والسمات المرئية منها، مثل اللهب والبرق (قض ١٦: ٩؛ حز ١: ٤). على نقيض التقاليد الأدبية الأخرى، أصل النَّار ليسَ المادة المروية.

٢. لَمْ تُذْكَرُ طريقةُ إشْعال النَّارَ. بسببِ الطاقةِ المفرطةِ المرتبطة بعمل النَّار، بُدِءَ تحريم إيقاد النَّارِ في يوم السَّبت (خر ٣٥: ٣). العنَايةُ الفائقةُ لإبْقاء النَّارَ مُشتعلةً لتَفادي الضرورةِ للإلْهاب. مثل هذا الحفظِ الضروري للنار في الفحم الحجري الحار قَدْ يَكمن وراء أم ٢٦: ٢١ وأش ٣٠: ١٤. حَملَ إبراهيم قَطعة من النَّارِ المُشتعلةِ على ما يبدو مَعه عندما ذَهبَ لتقديم إسحاق (تك ٢٢: ٦) (قا؛ ,White 1-30).

٣. الإحالاتُ العرضيةُ للإشْعال للأغراضِ البيتيةِ نادرة وعادية نسبيًا. إستعماله كَانَ ضعيفين، بمعنى. ، للشوي / والطبخ / والخِبازَة / والسَلْق (خر ١٢: ٨؛ ٢ أخ ٣٥: ١٣؛ أش ٤٤: ١٦؛ ٦٤: ٢ [١]؛ إر ٧: ١٨) (← خِبازَة: لاهوت) وللتدفئة (أش ٤٤: ١٦).

٤. إستخدمتْ النَّار أيضًا لصهر المعادنِ (خر ٣٢: ٢٤؛ حز ٢٢: ٢٠) والتصنيع (أش ٥٤: ١٦). هو إستعملَ مِهنيًا في معالجة المعدن الخامِّ. خَدمَت هذه العملية غرضين لإحراق الشوائب التي تطفو على السطح ويتم التخلص منها والخام الذائب يتم صَبِّه أَو يُسْبك للأغراضِ المفيدةِ. خدمت عمليةِ التصفية هذه كتصوير لعملِ الله معَ الأشرارِ (إر ٦: ٢٩؛ حز ٢٢: ٢٠؛ ٢٤: ١٢؛ زك ١٣: ٩؛ ملا ٣: ٢).

٥. القدرةُ المُدَمِّرة للنيرانِ النهمةِ كَانتْ مألوفة (أي ٣١: ١٢؛ أم ٣٠: ١٦). إِذَا انْدَلَعَتْ نَارٌ وَامْتَدَّتْ وتسببت في أضرارِ فَعَلَى مَنْ أَوْقَدَ النَّارَ أَنْ يُعَوِّضَ الْخَسَارَةَ (خر ٢٢: ٦ [٥]).

٦. النيران في الحياةِ المدنيةِ كَانَ لديها إستعمالان: التطهّرة والتأديب. فقد كانت تُستَعمل لمُقَاوَمَة عدوى الأمراض (لا ١٣: ٥٢، ٥٥)، وللمعاقبة على الآثامَ الجنسية (لا ١٤: ٢٠؛

٢١: ٩)، والأديان الباطلة (تث ٧: ٥، ٢٥؛ ١٢: ٣)، والسرقة (يش ٧: ١٥). الفرن المُشتَعِل عَملَت كآداةِ لإعدامِ العصاةِ في بابل (دا ٣: ٦).

٧. بعد حملةِ عسكريةِ، كَانتْ نيرانٍ تُستخدم كآداةَ لتَطهير الغنائم التي سُلبتْ في الحربِ، مثل الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ وَالنُّحَاسُ وَالْحَدِيدُ وَالْقَصْدِيرُ وَالرَّصَاصُ، يُجاز فيها، وأي شئ آخر لاَ يَحْتَمِلُ النَّارَ كان يُطهَّر بماء التطهير فقط (عد ٣١: ٢٢-٢٣) (Wright, 213-23). يَدْمجُ الدورُ المطهُّر والوقائيُ للنيرانِ بالتأديبِ، خصوصًا في غزو المُدنِ الكنعانيةِ تحت التحريم (عد ٣١: ١٠؛ يش ٦: ٢٤؛ ٨: ٨، ١٩؛ ١١: ١١). إحتراق مدينةِ بالنيرانِ كَانتْ مبدأ أساسيَ في الحربِ الشاملةِ القديمةِ (قض ١: ٨، ٤٩؛ ١٨: ٢٧؛ ٢٠: ٤٨؛ ١ صم ٣٠: ١، ٣؛ ١ مل ٩: ١٦)، وفي النهاية نفس المصيرِ وقع على أورُشَلِيمَ (٢ أخ ٣٦: ١٩)، كما تَنبَّأ أرميا (إر ١٧: ٢٧؛ ٢١: ١٠؛ ٢٢: ٧؛ ٣٢: ٢٩). إنّ الضِيقَ مِن السَلْب وإحتراق المُدنِ في الحربِ يُميِّزان أحيانًا كما لو إلتُهِمت من النيرانَ (عد ٢١: ٢٨). التَنبّؤ بالعقابُ لأعداء إِسْرَائِيلَ غالبًا ما تَضمَّن إحراق المُدنِ (إر ٤٣: ١٢-١٣؛ ٤٩: ٢٧)، أبدىَ بالتأثيرِ المعيِّن في عاموس ١: ٤، ٧، ١٠، ١٢، ١٤؛ ٢: ٢، ٥؛ هو ٨: ١٤، حيثُ مفهومِ الجِهادِ المقدّس يَكْمنُ خلف الصيغةِ من المحتمل "لِذَلِكَ سَأُرْسِلُ نَاراً عَلَى . . "

٨. نيرانُ الْمَذْبَح تَذْكرُ كثيرًا في الطقوسِ. فالأضاحي أُحرِقتْ، بالكامل (قا؛ Morgenstern). وحملُ عيد الفصحُ كَانَ من الضروري أَنْ يُشوى بالنيرانِ (خر ١٢: ٨). بقايا الحيواناتِ تُحْرقُ كُلُّ مَا تَبَقَّى مِنْهُا إِلَى الصَّبَاحِ بِالنَّارِ (خر ١٢: ١٠؛ ٢٩: ٣٤؛ لا ٤: ١٢). والْبُخورُ يُحرَقَ على فحم حجريٍ مِنْ نيرانِ والقدرةِ التَطهيرية الناتجة عن هذا العملِ إستعملت بشكلِ طقسي (لا ١٦: ١٢-١٣). والإهتمام بشأنِ شَرِيعَةِ تَقْدِمَةِ الْمُحْرَقَةِ والتي كانت تُترك على الموقدِ طوالَ الليلِ حتّى الصباح. النيرانُ التي على مذبحِ قُرْبَانِ النَّار لا يُسْمَحُ لها بأن تُطفَئَ (لا ٦: ٩ [٢]؛ ١٠ [٣]؛ ١٢ [٥]؛ ١٣ [٦]). هذا التشريع يُشيرُ إليه، طبقًا لبعض الدارسين، تبجيل خاصّ لأصلِ النيرانِ السماوي كما صُوّرتْ في لا ٩: ٢٤، حيثُ خَرَجَتْ نَارٌ مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ أَحْرَقَتْ ذَبِيحَةَ الْمُحْرَقَةِ وَالشَّحْمَ الَّذِي عَلَى الْمَذْبَحِ ــــ خصوصًا إذا أدخلت نيرانِ غير المخوّل بها كما فعلَ نَادَابُ وَأَبِيهُو (لا ١٠: ١؛ عد ٣: ٤؛ ٢٦: ٦١). من المحتمل أكثر، اللهب الدائم مُبقى كرمز لحضور الله والإستعدادِ الإنسانيَ للتضحيةِ الدائمةِ. النيرانُ غير المخوُّلة التي وضعاها نَادَابُ وَأَبِيهُو قَدْ تُشير إلى طقوسٍ غير صحيحة فضلاً عنْ أصلِها أو نوعيتها السيئةِ أصلاً (Gradwohl, 288-96; Laughlin, 559-65). ليس هناك تلميح الذي تَضمَّن ديانَة إِسْرَائِيلَ لعبادة النيرانِ في حد ذاته. لكن التَضْحِية بالأطفالِ في النيرانِ زوولتْ في إِسْرَائِيلَ (٢ مل ١٦: ٢)، لكنها مُصَوَّرةُ كفعلِ آثم (تث ١٢: ٣١؛ ١٨: ١٠). **اسم.** ، قُرْبَان أشعِلَ بالنيرانِ، يُمْكِنُ أَنْ يُقدَّم لأيّ قُرْبَان الذي كَانَ يُحرق كليةً أو جزئيًا بالنيرانِ. هكذا ينطبق على قُرْبَانِ النَّار/ مُحْرَقَة (لا ١: ٩، ١٣)، والحبوب / قُرْبَان [تَقْدِمَةُ] الحبوب (لا ٢: ٣)، الشركة / قُرْبَان [ذَبِيحَةِ] السَّلاَمِ (لا ٣: ٣)، قُرْبَان [ذَبِيحَةِ] الإِثْمِ (لا ٧: ٥)، وقُرْبَان التكريسِ (لا ٨: ٢٨).

٩. برقُ كنار مِنْ سماءِ تُرسَلُ كسهم / وميض مِن قِبل الله نفسه (٢ صم ٢٢: ١٣؛ مز ١٨: ١٢ [١٣]، ١٤ [١٥]؛ ٢٩: ٧). البرقُ لَرُبَما إعتبرَ خدمَه / المرسلين الذين يَقومونَ ببَعْض المهامِ والتي يَجِبُ أَنْ يُمجّدوه بِها على الأرضِ (مز ١٠٤: ٤؛ ١٤٨: ٨). أطلقَ الله برقًا مترافقة معَ الرعدِ والبردُ كالطاعون (خر ٩: ٢٣). ذو علاقةٍ، إنْ لمْ يكن مماثل للبرقِ، نارُ الله التي نزلت مِنْ السماءِ فَأَحْرَقَتِ الْغَنَمَ وَالرُّعَاةَ وَقَتَلَتْهُمْ، لإختبار إيمانِه (أي ١: ١٦). إختبارُ النَّارِ وَضعَ مِنْ قِبَلْ إِيلِيَّا لإِسْرَائِيلَ للتَقْرير بين الرب والْبَعْل (١ مل ١٨: ٢٤) وكَانت الاستجابة بسقوطِ النَّارِ مِنْ عِندِ الربِ (١ مل ١٨: ٣٨؛ انظر Tromp, 480-502). شرعيةُ إِيلِيَّا كرجل الله أُكّدت بسقوطِ النَّارِ مِنْ السماءِ (٢ مل ١: ١٠، ١٢، ١٤). عندما كُرِّس الهيكل، أعلن الرب حضوره بنزول النَّار مِنْ السماءِ (٢ أخ ٧: ١، ٣). مركبة النَّار في قصةِ إِيلِيَّا نَزلتْ من السماءِ (٢ مل ٢: ١١؛ قا؛ ٢ مل ٦: ١٧). (← إِيلِيَّا: لاهوت)

١٠. كَانَ الحكمَ وعقابَ الأشرارِ بنارِ إلهية ذات تأثيرِ معيِّن (مز ١١: ٦؛ ٩٧: ٣ ؛ أش ٣٠: ٣٠؛ إر ٢١: ١٤؛ حز ٢٠: ٤٧ [٢١: ٣]؛ عاموس ٧: ٤). كما أن الطقوسُ غير الصحيحة عوقبتْ بالنَّارِ مِنْ حضورِ الرب (لا ١٠: ٢). أدّى الشكوى الصادرة مِن إِسْرَائِيلَ إلى العقابِ بالنَّارِ مِنْ الرب (عد ١١: ١-٣). وتمرّد قورح، وداثان، وأبيرام والرجال الإِسْرَائِيلِيين الـ٢٥٠ عوقبوا بالنَّار مِنْ الرب (عد ١٦: ٣٥). طبقًا لـ تك ١٩: ٢٤ فَأَمْطَرَ الرَّبُّ عَلَى سَدُومَ وَعَمُورَةَ كِبْرِيتًا وَنَارًا مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ مِنَ السَّمَاءِ. حزقيال تَنبَّأ كعقاب مِن الرب، مَطَرًا جَارِفًا وَحِجَارَةَ بَرَدٍ عَظِيمَةً وَنَارًا وَكِبْرِيتًا على جُوج وقوّاته (حز ٣٨: ٢٢؛ ٣٩: ٦). في الصورةِ الرؤيويةِ تَجْلبُ النَّارِ دمارَ أحد الوحوشِ (دا ٧: ١١).

١١. أعلن الله نفسه خارجيًا، ومن بين الطرقِ الأخرى، من خلال النَّارِ (التجلي الإلهي). رغم ذلكَ فقد ظلّت طبيعته أكثرُ إستتارًا خلفِ ما أعلنه. ما زالَت تلك إشارةُ لنعمةِ الرب. حضورُ الله أعلنَ في النَّارِ (تث ١: ٣٣؛ أش ٦٦: ١٥)، والمصباح المُشتَعِل (تك ١٥: ١٧)، و الْعُلَّيْقَةِ / الأجمة المُحترقة (خر ٣: ٢) وعمود النَّارِ (خر ١٣: ٢١، ٢٢؛ ١٤: ٢٤؛ عد ٩: ١٥، ١٦؛ ١٤: ١٤؛ مز ٧٨: ١٤). قبل كل شيء، في التجلِي الإلهي على جبل سيناء الرب إنحدرَ على الجبلِ في النَّارِ، مصحوب بالدخان (خر ١٩:

١٨). غَطَّتْ الجبلَ غيمةٌ ومجدَ الرب إستقرّا على جبلِ سيناء. وَبَدَا مَجْدُ الرَّبِّ لِعُيُونِ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَنَارٍ آكِلَةٍ عَلَى قِمَّةِ الْجَبَلِ (خر ٢٤: ١٧). كلّ وصايا الرَّبّ كانت تُعلن مِنْ وَسَطِ النَّارِ على الجَبَل (تث ٤: ١٢، ١٥، ٣٣، ٣٦؛ ٥: ٤، ٢٢، ٢٤، ٢٦؛ ٩: ١٠؛ ١٠: ٤). التجلي الإلهي في ٢صم ٢٢: ٩ (= مز ١٨: ٨ [٩] يوصف كدخان خارجًا مِنْ أنفه؛ وانْدَلَعَتْ نَارٌ آكِلَةٌ مِنْ فَمِهِ. يتزاوج إستعلان الرَّبّ مع رعد، وَزَلْزَالٍ وَضَجِيجٍ عَظِيمٍ، مَعَ زَوْبَعَةٍ وَعَاصِفَةٍ وَلَهِيبِ نَارٍ آكِلَةٍ (إش ٢٩: ٦؛ ٣٠: ٢٧، ٣٠؛ مز ٥٠: ٣). خلال الظهور الإلهي لإيلِيَّا على جَبَل حوريب فإن أي سوء فهم يمكن أن يوصف به الرَّبّ كإله عاصفة أو كشيطان نار كان يُرفَض (Miller, 256-61). لم يكن الرَّبّ في العاصفة، أو الزلزال، أو النَّار، لكن في الهمس (١مل ١٩: ١٢) في تصوير دَانِيآل الرؤيوي، فإن كلمة النَّار **أور** تُستخدم لتصف عرش القديم الأيَّام (دا ٧: ٩ - ١١). (← تجلي إلهي: لاهوت).

١٢. الاسم. مُستَخدم مجازيًا في شكل مقارنات واستعارات لوصف الله الغيور (حز ٣٦: ٥؛ صف ١: ١٨؛ ٣: ٨)، وغضبه (אַף [ʾap 2]، ← #٦٧٨؛ تث ٣٢: ٢٢؛ مز ٨٩: ٤٦ [٤٧]؛ إر ٤: ٤؛ ٢١: ١١؛ مرا ٢: ٤؛ نا ١: ٦)، واحْتِدَام غَضَبِه (إر ١٥: ١٤؛ ١٧: ٤؛ حز ٢١: ٣١)، ولسانه (إش ٣٠: ٢٧)، وكلماته (إر ٥: ١٤؛ ٢١: ٩؛ ٢٣: ٢٩)، وحُكمه (مز ٢١: ٩ [١٠]؛ مرا ٢: ٣؛ عا ٥: ٦). ربما الاستعارة الأقوى لتعبر عن حكم شخصية الله هو مساواة الله بنار آكلة/ ملتهمة (تث ٤: ٢٤؛ ٩: ٣). ليس هذا القول بأنه تجسيد عنصر، لكنه يراقب الطاعة لإرادته بحماس ناري. إن التصريح بأنه نَارٍ آكِلَةٍ تُضاف كتحذير للشعب عن خطورة مسئولياتهم العَهْدية (تث ٩: ٣). في تعارض مع شخصية الحكم، فإن الجانب المشرق والحامي والإيجابي للنار يُؤكد دائمًا (إش ٤: ٥). الرَّبّ يكون سور نار حول أورُشَلِيم ويكون مجدًا في وسطها (زك ٢: ٥ [٩] قا؛ ظهور هذا الموضوع في المدراش rabbinic midrash، Chernus, 68-84). يصف إشَعْيَاء الرَّبّ كنور إِسْرَائِيلَ، الذي يصبح نار ولهيب ضدَّ أعداءه (١٠: ١٧). هناك رؤى اسخاتولوجية عديدة تستخدم صورة النَّار (حز ١: ١٣؛ ملا ٣: ٢).

١٣. الكلام البشري (أم ١٦: ٢٧)، النميمة (أم ٢٦: ٢٠)، الغيرة أو العاطفة (نش ٨: ٦)، الزنا (أم ٦: ٢٧) (قا؛ Crenshaw, 19-24)، الغيظ (مز ٣٩: ٣ [٤]؛ إر ٢٠: ٩؛ مرا ١: ١٣)، الخطر (مز ٦٦: ١٢؛ إش ٤٣: ٢؛ زك ٣: ٢)، المصيبة الشخصية أو انحدار الرخاء (أي ١٨: ٥؛ ٢٠: ٢٦)، فعل الفسق (أي ٣١: ١٢)، والشر (إش ٩: ١٨) كلها مُشبه بالنَّار.

١٤. الاسم. يُستخدم مجازيًا في الحكم على الأمم. إِسْرَائِيلَ تُقارن بشجرة زيتون مشتعلة (إر ١١: ١٦) وبكرمة مشتعلة (مز ٨٠: ١٦ [١٧]؛ حز ١٥: ٤ - ٧؛ ١٩: ١٢ - ١٤). بَابِل سَتُحرق، حتى تصير كجذامة (إش ٤٧: ١٤) لأن الأشواك الجافة تحترق سريعًا، فإنها يمكن أن تستخدم كصورة لخراب سريع (مز ١١٨: ١٢؛ إش ٦٤: ٢ [١]).

١٥. من حين لآخر في الأنبياء، تُذكر النَّار في سياق أخروي. على نحو خاص في هذه السياقات مِنْ الصعب أن نُميز السياق الحرفي عن السياق الرمزي. إن النَّار الحكم النهائي للعالم يُذكر بصورة متكررة (إش ٦٦: ١٦؛ زك ١٢: ٦) بينما الحكم الملتهب تشير ليوم الرَّبّ ضمنيًا، فإن النَّار تُذكر بوضوح كإشارة في يؤ ٢: ٣٠ [٣: ٣]. الاشارات إلى النَّار الأبدية كجحيم (← الجحيم) نادرة ومتنازع عليها (إش ٦٦: ٢٤).

ب. ت ١. النَّار كشئ لا يمكن الاستغناء عنه تُلاحظ (سي ٣٩: ٢٦). أن عادة/ ممارسة إشعال نار عن طريق ضرب حجر القداحُ تذكر في ٢ مك ١٠: ٣. في وقت الأسر/ السبي خَبأ الكهنة النَّار المقدسة في بئر حيث وجدها نحميا مرّة ثانية (٢ مك ١: ١٩-٢٢). في رؤيا يهودية، تصبح النَّار علامة العالم السماوي. البَيْت الذي يعيش فيه الرَّبّ في السماء يتكون مِنْ ومحاط بالنَّار (١ أخن ٩١: ٩؛ ١٠٠: ٩؛ ٢ إسد ٧: ٣٨؛ ٢ بار ٤٤: ١٥). الحكم النهائي هو حكم بالنَّار (١ أخن ١٠٢: ١؛ ٢ بار ٣٧: ١؛ ٤٨: ٣٩؛ ٢ إسد ١٣: ١٠؛ يوب ٩: ١٥؛ ٣: ١٠).

٢. توقعت جماعة قمران أن اللاثمين يُدانوا بالنَّار في الدينونة الأخيرة (نج ٢: ١٥؛ فحب ١٠: ٥؛ ١٠: ١٣). كذلك يكونوا على علم بفكرة النَّار الأبدية (نج ٢: ٨؛ ٤: ١٣؛ كم ١٧: ١٣). هناك آثار لفكرة النَّار الهوجاء العالمية (كم ٣: ٢٥). تشير النَّار إلى المحاكمة والبلاء (وثص ٢: ٥؛ نظح ١٠: ١٠). تُستخدم أيضًا النَّار رمزيًا: عجلات مركبة العرش توضح تشابه النَّار (4QShirShabbf frg. 20-22:10). لتوضيح زهو الشخصية الزائلة للنار تُستخدم كمقارنة (فحب ١٠: ١٣). النَّار هي سمة للأشرار (وثص ٥: ١٣). التطهير بالنَّار (دره أ ٤٣: ١١؛ وثص ١٢: ١٤) وحرق السلع تحت الحظر (دره أ ٥٥: ٩) يُذكرا في نصوص قمران.

٣. التأمل الرَّبّاني أهتم بأصل النَّار، والمدراش بتدرجها بين العناصر الثلاثة التي وُجدَت قبل تأسيس العالم. أشكال متعددة مِنْ النَّار تُميَز، مثل؛ النَّار التي تلتهم لكن لا تتشرب (نار عادية) ونار تتشرب لكن لا تلتهم (الحُمَّى) (*TDNT* 6:938-39). التوراة مرتبطة بالنَّار على أساس حدث سيناء: حروفها من النَّار السوداء كُتبت على جلدها من النَّار البيضاء. هذا يكمن وراء التقارير المتكررة للظهورات النارية للرابيين أثناء دراسة التوراة ويقدم السبب في تكرس المثقفون بشكل كامل للدراسة يُقال أنه يتكون مِنْ

النَّار. سيؤول Sheol، في الأصل المقر المظلم لكل الموتى تصبح بشكل متزايد المكان الملتهب لعقاب الآثمين وتُسمى جيهينوم (جهنم/ جهينا. لأن هذا مُضاف في القرن الثاني بعد الميلاد، كنتيجة للتأثير الفارسي، عقيدة المطهر الطارئ/ المتخلل (لكن قا؛ Barr, 201-35). لأن النَّار تعبر عن مجد الله ومجاله، فإنها أيضًا مسألة العالم السماوي. إصبع الله والملائكة مشكلة مِنْ نار ملتهبة.

ع. ج تُستخدم النَّار كعلامة لمجد إلهي سماوي (رؤ ١: ١٥) وكصورة لحكم إلهي (مت ٣: ١٠). إن ظاهرة النَّار على رأس شخص ما هي علامة نعمة إلهية (أع ٢: ٣) (van der Horst, 49-60). القول بأن كل واحد يُملح بنار ربما يُفهم على أن الشخص الذي يُرسل إلى الجحيم سَيُباد كلياً (مر ٩: ٤٩؛ Fields, 299-304). فقط في آية واحدة يظهر المذهب القديم للنار الهوجاء العالمية (٢ بط ٣: ٧، ١٠، ١٢) (Thiede, 79-96). تظهر النَّار على أنها المضاد لمملكة الله (مت ١٣: ٤٢).

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (يقطع خشبا، شعلة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš ¹] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʿr ¹] (يحرق، يتأجج، احترق، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (توهج، حرق، أضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (حرق، احترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb ²] (خبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ ¹] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיץ [nîṣôṣ] (شرارة، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep ¹] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep ¹] (لهب، توهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (حرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:934-41; *TDOT* 1:418-28; *THAT* 1:242-46; J. Barr, "The Question of Religious Influence: the Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity," *JAAR* 53, 1985, 201-35; I. Chernus, "A Wall of Fire Round About: the Development of a Theme in Rabbinic Midrash," *JJS* 30, 1979, 68-84; J. L. Crenshaw, "Impossible Questions, Sayings, and Tasks," *Semeia* 17, 1980, 19-34; *ER* 5, 340-46; W. W. Fields, "Everyone Will Be Salted with Fire (Mark 9:49)," *GTJ* 6, 1985, 299-304; R. Gradwohl, "Das Fremde Feuer von Nadab und Abihu," *ZAW* 75, 1963, 288-96; J. C. H. Laughlin, "The Strange Fire of Nadab and Abihu," *JBL* 95, 1976, 559-65; P. D. Miller, "Fire in the Mythology of Canaan and Israel," *CBQ* 27, 1965, 256-61; J. Morgenstern, *Fire upon the Altar*, 1963; C. P. Thiede, "A Pagan Reader of 2 Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of Minucius Felix," *JSNT* 26, 1986, 79-96; N. J. Tromp, "Water and Fire on Mount Carmel: a Conciliatory Suggestion," *Bib* 56, 1975, 480-502; P. W. van der Horst, "Hellenistic Parallels to the Acts of the Apostles," *JSNT* 25, 1985, 49-60; H. C. White, "The Initiation Legend of Isaac," *ZAW* 91, 1979, 1-30; D. P. Wright, "Purification from Corpse-Contamination in Numbers 31:19-24," *VT* 35, 1985, 213-23.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

אֵשׁ 837

אֵשׁ [ʾēš ²] قليل، تافه (#٨٣٧).

ع. ق 89 *HALAT* تفترض لفظ متجانس* (אֵשׁ) وتستوعب البناء בְּדֵי־אֵשׁ في إر ٥١: ٥٨ وحب ٢: ١٣ كمقارن لـ בְּדֵי־רִיק ("للاشئ" انظر NEB)؛ في هاتان الفقرتان فإن العبارات يتم تبادلها في جمل متوازية. معظم الترجمات الإنجليزية (مثل؛ NIV, NRSV) والمعلقون، مع ذلك، يقرأوا "للنار" (אֵשׁ، ← #٨٣٦).

صغير، تافه، ضئيل: ← אֵשׁ [ʾēš ²] (صغير، تافه، #٨٣٧) ← דלל [dll ¹] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← זְעֵיר [zeʿêr] (صغير، #٢٤٠٢) ← חור [ḥwr²] (يصبح قليل، #٢٥٧٩) ← חסר [ḥsr ¹] (يضعف، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← חרה [ḥrh ²] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← מעט [mʿṭ] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← צער [ṣʿr] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← קטן [qṭn] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئًا ماهين، #٧٧٨١) ← שׁכך [škk] (ينخفض، يخفف، يسكن مِنْ، #٨٨٩٦) ← שֶׁמֶץ [šēmeṣ] (صغير، #٩٠٦٦).

إم. دانيال كارول آر. *M. Daniel Carroll R.*

٨٤٤ (אָשֵׁד [ʾased]، منحدر)؛ ← # ٢٢١٥

٨٤٦ (אַשְׁדּוֹד [ʾasdôd]، أشدود)؛ ← أشدود

אִשָּׁה 851

אִשָּׁה [ʾiššâ] امرأة، زوجة، أنثى (#٨٥١). يظهر الاسم ٧٨٢ مرّة في ع. ق، معظمها في تك (١٥٢ مرّة)،

* = إحدى لفظتين متماثلتين في الرسم واللفظ مختلفتين في المعنى.

قض (٦٩ مرّة)، ١صم (٥٤ مرّة)، ٢صم (٤٩ مرّة).

ش. أ. ق אִשָּׁה هو لفظ متشابه مع **أكد.** *assatu*، (*issu* هو مِنَ المحتمل لفظ دخيل كنعاني [*CAD* I/J 267b; *AHw*, 399a])، **أوغا.** *ʼatt*، **أرم.** אִתְּתָא / אִנְתְּתָא، **عرب.** أنثى، **وأثيوبية.** *ʼanest*.

ع. ق ١. אִשָּׁה لها كلا من تركيب شاذ بصيغة المفرد (אֵשֶׁת) وكذلك صيغة جمعية، حيث تكتب كما لو كانت اسم مذكر (נָשִׁים). صيغة الجمع الفريدة هذه لربما تأثرت بصيغة الجمع الفريدة التي تعادلها، وهي אִישׁ صيغة الجمع אֲנָשִׁים ترد ١. فقط في حز ٢٣: ٤٤. والسبب في كتابة الجمع "زوجة، امرأة" كجمع مذكر (-ִים) بدلاً مِنْ صيغة الجمع المؤنث (-וֹת) ليس واضحًا، لكن هناك اقتراح جديد هو أن صيغ الجمع في -וֹת تدل على تعدد الكيانات المفردة، بينما تلك الجموع في -ִים تدل على تعدد تلك الأشياء التي تشكل المجموعات. هكذا، فإن صيغة الجمع אִשָּׁה وעִיר) "مدينة" كلتاهما مؤنث، هما جموع بـ -ִים لأن النساء يُنظر إليهن بارتباط بتعدد الزوجات والمدن في ارتباط بمنطقة أكبر (D. Michel, *Grundlegung einer hebräischer Syntax...Genus und Numerus des Nomens*, 1977).

معظم المعاجم العبرية (مثل؛ *HALAT* 70, 90) تشتق אִשָּׁה مِنَ الفعل אנשׁ [*ʼnš* I]، يضعُف، يمرض (← #٦٥٣)، حيث يرد ١. في ٢صم ١٢: ١٥ ("وَضَرَبَ الرَّبُّ الْوَلَدَ الَّذِي وَلَدَتْهُ امْرَأَةُ أُورِيَّا لِدَاوُدَ [الطفل الذي ولدته بثشبع لداود] فَثَقِلَ") وفي سي ١١: ١٢ ("ورَبَ إنسان بليد فاقد المد قليل القوة كثير الفقر" [P. W. Shehan, *Wisdom of Ben Sira*, AB, 1987, 235]). الفعل شبيه في الشكل والمعنى مع **أكد.** *enesu*، "يضعف" **وعرب.** أنثى "مثل امرأة، مؤنث." هناك احتمالية جيدة بأن **عبر.** אִשָּׁה يزودنا بحالة مِنْ "اسم أولي" (*TDOT* 1:222)، ومن ثم، لا يُعني أن نُخصص أي شي هش عن امرأة.

٢. علم دراسة كلمات ع. ق المعروف لـ אִשָּׁה يوجد في تك ٢: ٢٣: "هذِهِ الآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لأَنَّهَا مِنِ امْرِءٍ أُخِذَتْ (אִשָּׁה)". كل شيئ اسبق على خلف الْمَرْأَة (אִישׁ) كان אִשָּׁה "مِنْ الأرْضَ" (אֲדָמָה، ٢: ٧؛ أشجار، ٢: ٩؛ حيوانات، ٢: ١٩). في قصة الخلق אִשָּׁה فإن "الأرْضَ" لم تذكر أبدًا – بالأحرى، فإن الأرْضَ אִשָּׁה تأتي مِنْ הָאָדָם، الذي للمرّة الأولى يُحَدد نفسه كـ אָדָם. אִישׁ لا يخرج مِنْ אֲדָמָה المصاغة بشكل كامل. أولاً يَهْوَهْ إلوهيم لابد أن يُشكله ثم يحركه. وعلى نحو شبيه، فإن אִשָּׁה الْمَرْأَة لا تخرج مِنْ הָאָדָם المصاغة بشكل كامل. ينتزع يَهْوَهْ – إلوهيم "ضلعًا" ويبنيه ليصير אִשָּׁה امرأة. مِنْ خلال استخدام السجع אִישׁ / אִשָּׁה، فإن الكاتب الكتابي لربما كان يجذب الإنتباه نحو "كلا مِنْ تفاضل الوظائف ووحدة الرجل والْمَرْأَة ... في جماعة جديدة مِنْ التبادل، في تبادل الاحتياجات، في تبادل للشئون المسئولة" (Terrien, 13).

٣. إن التصريح في تك ٢: ٢٤ حيث يترك الرجل אִישׁ (الفعل قوي جدًا مشيرًا إلى الترك، مثل؛ مز ٢٢: ١) أباه وأمه ويلتصق بامرأته אִשָּׁה واحد جذري. مهما كانت المسئوليات אִישׁ التي يتضلع بها الرجل لوالديه، لأجداده، أو جماعته، كلها لأئقة ونبيلة، فإنها لا تتخذ أبدًا أولوية אִישׁ على ولاء الرجل لامرأته אִשָּׁה.

٤. بشكل غير متكرر في الكتاب المقدس فإنه ناموس أو وصية موجهة للرجل والْمَرْأَة معًا (خر ٢١: ٢٩؛ لا ١٣: ٢٩، ٣٨؛ ٢٠: ٢٧؛ عد ٥: ٦؛ ٦: ٢؛ تث ١٧: ٢)، وبشكل أقل تكرارًا للمرأة وحدها. لاحظ، مثل؛ في لا ١٨ و٢٠: ٨ - ٢١ (كلاهما يتعاملان مع اتحادات جنسية محرمة) حيث الناموس الوحيد الموجه للمرأة هو ذلك المتعلق بالانغماس في الشهوات (١٨: ٢٣ب؛ ٢٠: ١٦) في إسْرَائِيلَ القديمة لم يكن للنساء وصولاً بشكل جوهري للرجال في مبادرة منهن، لكن على نحو مفترض سيتمكن مِنْ التورط في الانغماس في الشهوات لو اخترن هذا. إنه لهام أن نعرف ففي حين تدين شَرِيعَة ع. ق/ المثلية الجنسية الذكورية (لا ١٨: ٢٢)، لا توجد شَرِيعَة مماثلة عن السحاقية.

٥. على الناحية الأخرى، هناك بعض الشرائع الموجهة بشكل خاص لحماية النساء، خاصة في سفر التثنية. لاحظ، مثل؛ تلك التي في نسخة سفر الخروج للوصية عن الاشتهاء (٢٠: ١٧)، الترتيب هو البَيْت والزوجة (والفعل لاشتهاء بَيْت وزوجة هو חָמַד [← #٢٧٧٣]). على النقيض، في تث ٥: ٢١ فإن الترتيب هو زوجة وبَيْت (والفعل لاشتهاء زوجة هو חָמַד، بينما ذاك لاشتهاء بَيْت هو אוה [*ʼwh* [← #٢٠٣]). علاوة على ذلك، تقدم الآية حظرًا منفصلا على اشتهاء – زوجة بدلاً مِنْ تكويم الْمَرْأَة في قائمة. ففي حين وبطرق كثيرة فإن חָמַד وאָוָה هما مترادفان، مع ذلك فإن אָוָה تشير إلى شهوة نابعة مِنْ احتياج داخلي بينما חָמַד تشير إلى رغبة مُثارة بالبصر (Moran, 548 n.18).

٦. يمكن أن يدرك الشخص أن تغيير أو تقدم مشابه في التفكير عن الْمَرْأَة אִשָּׁה عندما يقارن الشخص الناموس عن الخدام العبرانيين في خر ٢١: ٢ - ١١ بذاك الذي في تث ١٥: ١٢ - ١٨، أو الناموس عن أغواء عذراء في خر ٢٢: ١٦- ١٧ [١٥- ١٦] بذاك الذي في تث ٢٢: ٢٨- ٢٩.

٧. إن جمع "بَيْت" وאִשָּׁה امرأة كأشياء محرمة مِنْ الاشتهاء يستدعي حالات أخرى في ع. ق حيث يظهر الأثنان بالقرب مِنْ بعضهما البعض (تث ٢٠: ٥ - ٧؛ إر ٦: ١١- ١٢؛ ٢٩: ٥ - ٦). الحكمة السائرة (أم ١٩: ١٤) هي

تلك "اَلْبَيْتُ وَالثَّرْوَةُ مِيرَاثٌ مِنَ الآبَاءِ، أَمَّا الزَّوْجَةُ الْمُتَعَقِّلَةُ فَمِنْ عِنْدِ الرَّبِّ" تؤكد النقطة القائلة بأن البَيْت والزوجة (أو الملكية والأسرة) يُشَكلا قلب وجود الرجل.

٨. إسْرَائِيلَ بين الحين والآخر تُصور كزوجة אִשָּׁה يَهْوَهْ (انظر جزء ٦ مِنْ مناقشة אִישׁ). قا؛ إش ٥٤: ٦؛ إر ٣: ١، ٣، ٢٠؛ حز ١٦: ٣٢؛ ٢٣: ٢ ـ ٤٩؛ هو ٢: ٢ [٤]. في مثل هذه الحالات تُصور إسْرَائِيلَ كزوجة אִשָּׁה زانية التي إمّا يطلقها يَهْوَهْ أو على وشك فعل هذا. لكن ذاك يقدم مشكلة طِبقًا لـ تث ٢٤: ١ ـ ٤ لربما אִישׁ رجل يطلق امرأة אִישׁ، ولكن ليس العكس. لكن אִשָּׁה أيضًا الرجل ربما لا يتزوج אִשָּׁה امرأته ثانية لو تزوجت مِنْ زوج آخر. هذه النقطة الشرعية تثير التساؤل حول ما إذا كان مِنَ اللائق ليَهْوَهْ أن يتجاوز توراته الخاصة رغبةً في عودة אִשָּׁה امرأته. فهل رحمته تسود دائمًا على عدله؟ W. S. Towner (*Daniel*, Interpretation, 1984, 89) في تعليق على الإصحاح السادس مِنْ دانيال لذلك يرد:

> إن السؤال البديهي هو إذا كان الله مقيدًا بثبات شريعته الخاصة. فإن الفرد أحيانًا يُذهَل مِنَ الحدة التي يذكر بها ناظم المزامير الله بالتزماته الخاصة بسحق الأشرار وأن يذبح خصوم المرنم ... لدينا أيضًا كلمات لإسْرَائِيل بأن الله قادرًا على تجاوز شريعته. أن ناموس الله ثابت، ومن ثم يستطيع الله أن يعلقه لو اقتضت الرحمة ذلك.

٩. بصورة متكررة في أمثال، خاصةً. ص. ١ ـ ٩، فالْمَرْأَة אִשָּׁה، التي يُبلغ ابنها مِنْ أبيه بأن يتحاشى، توصف حرفيًا "امرأة أجنبية/ منحلة" (NIV "زانية" (٢: ١٦؛ ٧: ٥)، أو مجرد זָרָה (٥: ٣، ٢٠) مِنْ نفسها. العبارة אֵשֶׁת־רָע، "امرأة عديمة الأخلاق" تربية مِنْ هذه (٦: ٢٤). أيضًا أغلب الإشارات إلى אִשָּׁה في باقي الأمثال ازدرائية—المرأة الجميلة لكن العديمة العقل (١١: ٢٢)؛ زوجة مخزية (١٢: ٤)؛ زوجة مخاصمة (١٩: ١٣؛ ٢٥: ٢٤؛ ٢٧: ١٥)، مثل؛ النساء كتجسيد للشر والقناة الأولى لدمار الرجال./ قناة الدمار الأولى للرجال.

هذه الاشارات الثابتة لذلك النوع مِنَ الْمَرْأَة אִשָּׁה تقدم تناقض صارخ للوحدة الأخيرة مِنْ أمثال، وبمعنى آخر، ٣١: ١٠ ـ ٣١، قصيدة أولية*، غالبًا مثل الترتيلة، احتفالاً بفضائل אֵשֶׁת חַיִל ("بزوجة ذات شخصية نبيلة". NIV، عبارة مستخدمة في مكان آخر فقط في راعوث [را ٢: ١١]، لكن بصورة أكثر حرفية. "زوجة/ امرأة قوية") هكذا، أم ٣١: ١٠ ـ ٣١ هي واحدة مِنَ الحالات النادرة في ع. ق التي تُصور مديح شخص فضلاً عن الله.

أنثى: ← אִשָּׁה [*'iššâ*] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבִירָה [*g^ebîrâ*] / גְּבֶרֶת [*g^eberet*] (سيدة، ملكة، معلمة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה [*na'^ară* [1]] (فتاة، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*n^eqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [*pilegeš*] (سُرية، #٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١).

ذكر: ← אָדָם [1] [*'ādām* [1]] (آدم، بشر، #١٣٢)؛ ← אִישׁ [1] [*'îš* [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← אֱנוֹשׁ [1] [*'^enôš* [1]] (رجال، رجل واحد #٦٣٢)؛ ← אִשִׁישׁ [*'āšîš*] (رجل، #٨٦١)؛ ← גֶּבֶר [1] [*geber* [1]] (شاب، #١٥٠٥)؛ ← זָכָר [*zākār*] (ذكر، #٢٣٥١)؛ ← מְתִים [*m^etim*] (رجال، شعب، #٥٤٩٣)؛ ← נַעַר [2] [*na'ar* [2]] (ولد، #٥٨٥٣).

البيبلوجرافيا

ABD 6:947-61; *EncJud* 16:623-25; *IDB* 4:864-67; *IDBSup*, 960-68; *TDOT* 1:222-35; *THAT* 1:130-38; 247-51; *TWOT* 1:38-39, 59-60; M. Bal, *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, 1987; P. Bird, "Images of Women in the OT," *Religion and Sexism*, ed. R. Reuther, 1974, 41-88; A. Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, 1985; A. M. Grant, "*'adam* and *'ish*: Man in the OT," *AusBR* 25, 1977, 2-11; L. Kutler, "A Structural Semantic Approach to Israelite Communal Terminology," *JANESCU* 14, 1982, 69-77; W. L. Moran, "The Conclusion of the Decalogue (Ex 20,17 = Dt 5,21)," *CBQ* 29, 1967, 543-54; C. Myers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, 1988; R. Scroggs, "Paul and the Eschatological Woman," *JAAR* 40, 1972, 283-303; S. Terrien, *Till the Heart Sings. A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*, 1985; idem, "Toward a Biblical Theology of Womanhood," *Religion in Life* 42, 1973, 322-33; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978; A. Wolters, "Proverbs xxxi, 10-31 as Heroic Hymn: A Form-Critical Analysis," *VT* 38, 1988, 446-57; G. A. Yee, "'I Have Perfumed My Bed with Myrrh': The Foreign Woman (*'issah zarah*) in Proverbs 1-9," *JSOT* 43, 1989, 53-68.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

852 אִשֶּׁה

אִשֶּׁה [*'iššeh*]، اسم. عطية، هدية، أو قُرْبَان نار، مُحْرَقَة (#٨٥٢)

ش. أ. ق ١. أكد. لديها التعبير *essesu*، الذي يمكن أن يشير إمّا إلى احتفال شهري أو بعض القرابين الطعام التي تُقدم في احتفال *essesu* شهري (-CAD E, 371 73). على هذا الأساس فإن البعض سيتجادلوا حول أن عبر. אִשֶּׁה يعني هدية طعام (قُرْبَان) (مثل؛ Milgrom, 162, and Wenham, 56).

* ذات تسلسل عمودي يكون من كلمات جملة.

٢. لدى **أوغا.** كلمة *'itt*، التي تظهر في نصان بمعنى إهداء، بشكل محدد، هدية نذريّة، لأن التعبير الكامل هو *ty ndr 'itt* (قا **عبر.** נדר، #٥٦٢٣ و#٥٦٢٤). لهذا السبب هناك بعض العلماء الذين يقترحون الترجمة هدية أو قُرْبَان (Hoftijzer, 130-34; cf. Milgrom, 162; McCarter, 90; and J. Gray, 254).

٣. بالرغم مِنْ أن معنى التعبير **أوغا.** مازال عرضة للنقاش (انظر مثل؛ Wenham, 56 n. 8)، فهناك فعل **عرب.** *'atta*، يصبح كثيرًا، وفيرًا (**أوغا.** *t* = الآخر **عبر.** שׁ)، الذي يحمل اسم قابل للاشتقاق *'atâtu*، سلع، والصفة *'atîtu*، كثير في الكمية، وفير، هائل (E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 1863, 17-18) هذا يقترح الترجمة "عطية وفيرة، عطية كبيرة" **عبر.** אִשֶּׁה.

لقد اقترح آخرون استخراج اشتقاقي من التعبير אִשֶּׁה مِنْ الجذر **عرب.** *'anisa* (مثل؛ أنِسَ بـ ، يتصادق مع..) هكذا يمكن أن المصطلح كان يُعني في الأصل عطية (لتأسيس علاقات ودودة)، بالرغم مِنْ أن المعنى في وقت تالي كان يمكن أن يفقد ويُستبدَل بالعلاقة الظاهرة بـ **عبر.** אֵשׁ، نار (انظر، مثل؛ المناقشة التجريبية في G. B. Gray, 8-13). على نحو مشابه، انظر التعبير **أوغا.** *km. 'aht. 'rs.mdw 'anst. 'rs.zbln*، لأنك أصبحت أخًا لسرير المرض، رفيقًا لسرير الوباء (لاحظ التوازي بين *'aht* و*'anst*، لقد أصبحت أخًا، لقد أصبحت رفيقًا (*CML* 101, 11. 35-36 and 102, 11. 50-52). انظر أيضًا **أثيوبية.** و. ع. ج. ق طبقًا لـ *HALOT* (1:73) والاشتقاق الممكن لـ **عبر.** אִישׁ [*'îš*[1]] (رجل، #٤٠٨) و אִשָּׁה [*'iššâ*] (امرأة، #٨٥١) مِنْ نفس الجذر، الأصل שׁ أن يحتفظ به في אִשֶּׁה إضافة إلى، مثل؛ في אֱנוֹשׁ[1] (رجل، #٦٣٢) وصيغة الجمع مِنْ אִישׁ (אֲנָשִׁים).

ع. ق الترجمة المعيارية لـ אִשֶּׁה في الترجمات الحديثة هي "تقدمة بالنَّار" (مثل؛ NIV, NASB, NRSV)، التي تقوم على اشتقاق مِنْ **عبر.** אֵשׁ نار (#٨٣٦). هذا الاشتقاق والمعنى موضع الجدال مِنْ الدارسين كما هو منعكس، مثل؛ في NEB ترجمة تقدمة طعام (قا؛ أيضًا TEV) مع ذلك، القضية لم تُحسم (انظر ملخص وجهات النظر في Wenham, 56 n. 8, والمُناقشة تحت ش. أ. ق والقسم التالي). (← تَقْدِمَات وذبائح: لاهوت).

١. مازال هناك كثيرون يؤكدون المعنى "تقدمة بالنَّار" لـ אִשֶּׁה، اشتقاقًا مِنْ **عبر.** אֵשׁ، نار (انظر مثل؛ *HALOT* 93-94, Levine, 7-8، ومعظم الترجمات الإنجليزية). التضعيف שּׁ في אִשֶּׁה يمكن أن يُفسر على أنه إستيعاب للأصل ה، الذي يظهر ثانية أيضًا في الاستيعاب عندما تضاف لاحقة الضميرية لـ אֵשׁ (انظر مثل؛ אִשּׁוֹ، ناره، في تث ٤: ٣٦) وكفعلي *t* في اللغاتِ شبيه في الشكل والمعنى (مثل؛ **أكد.** *isatu* و **أوغا.** *'ist*). لقد تم الجدال حوله حتى لو أن بعض مِنْ التَّقْدِمَات الـ אִשֶּׁה لم يتم حرقها في النَّار على المَذْبَح، "هذا لايثبت أنها لم يُشتق أصلاً مِنْ النَّار". (J. Blau, *Israel Oriental Studies* 2, 1972, 64-65 n. 11, emphasis his) علاوة على ذلك، يُقتَرح أن "التطور الدلالي بمعنى النَّار > قُرْبَان" يمكن أن يُرى في "الاستخدام لـ אֵשׁ بمعنى "التقدمة" في عد ١٨: ٩، التي تفسر حرفيًا، "هذَا يَكُونُ لَكَ مِنْ قُدْسِ الأَقْدَاسِ مِنَ النَّارِ" (أبيد؛ لكن **سب.** تقترح تفسير جائز لـ אִשֶּׁה هنا فضلاً عن אֵשׁ). علاوة على ذلك، تقارب אֵשׁ لـ אִשֶּׁה في لا ٣: ٥ب يقترح تلاعبًا بالكلمات: الكهنة سيقدمون الاجزاء السمينة مِنْ حيوان تقدمة السلام (الصداقة) (حرفيًا) "على الحطب الذي على النَّار (אֵשׁ) (مثل) تقدمة אִשֶּׁה، وقود رَائِحَةُ سُرُورٍ لِلرَّبِّ".

هناك آخرون يعارضون الترجمة التقليدية القائمة على المتشابهات العديدة في **سام.** الأخرى التي لا تبدو أنها متصلة بمصطلح النَّار (انظر ش. أ. ق عاليًا)، وعلى الحقيقة فإن استخدام المصطلح אִשֶּׁה غير مقتصر على المواد التي كانت تُحرق على المَذْبَح (انظر Milgrom, *Leviticus*, 161-62; idem, *Numbers*, 124; Hartley, 13-14, ومسح الإستعمالِ فيما يلي). اليوم فإن الترجمتان الأكثر سيادة وسط هؤلاء العلماء هما هدية الطعام (Milgrom, *Leviticus*, 161-62) أو عطية ببساطة (Hartley, 13-14; Rendtorff, 63-69). يسمى Milgrom إلى أن يُعزز وجهة نظرة الخاصة بهدية الطعام أيضًا مِنْ الحقيقة بأن אִשֶּׁה لا تُستخدم أبدًا للجزء السمين مِنْ تقدمة الخطيئة. فهو يقترح أن هذا بسبب أن تقدمة الخطيئة لم تكن عطية، لكنها كانت تقدمة إجبارية تُحضر لأجل أغراض الْكَفَّارَة. مع ذلك، فإن تقدمة الذنب هي فقط التزامية وككفارية. مثل تقدمة الخطيئة، والجزء السمين مِنْ تقدمة الذنب يوجد مشارًا إليه بالمصطلح אִשֶּׁה (لا ٧: ٥؛ انظر جزء ٥: ٦، أسفل).

أن اشتقاق المصطلح متنازع عليه بالتأكيد. الامكانات العديدة مِنْ اللغات ش. أ. ق المشابهة مؤثرة، مع ذلك فلا يُوجد أي استنتاج حازم سريع يمكن أن يُستخرج بالضرورة منهم. إن استخدام אִשֶּׁה يُبين بوضوح أن، حتى لو اشتقت مِنْ אֵשׁ، النَّار، فإن معناها تطور وراء هذه الاشتقاق الأصلي. على مستوى واحد يظهر أن אִשֶּׁה ربما قد تناولت بشكل جوهري المعنى الأعم لـ מִנְחָה، عطية، هدية، تقدمة، في سياقات لاوية حيث استخدام الأخيرة مقتصرة بشكل كامل غالبًا على معناها الأكثر ضيقاً، تقدمة غلال (← #٤٩٦٦). إن الترجمة الأكثر عمومية "عطيّة" أو "هدية" هي مِنْ المحتمل الأفضل. يبدو أن هذا مُدعم

باستخدامات متنوعة مِنْ المصطلح مثل الترجمة التأويلية/ الترجومية المعيارية لـ אִשֶּׁה (انظر، مثل؛ لا ١: ٩، حيث حيث تج. أونكيلوس عِنْدَهُ صيغةُ آرامية קֻרְבָּן، تقدمة، عطية، قُرْبَان [#٧٩٣٣] لـ عبر. אִשֶּׁה).

٢. المصطلح אִשֶּׁה يرد ٦٥ مرّة في ع. ق، مِنْ الممكن ٦٦ مرّة، لو قبلت التصحيح المعروف في ١مل ٩: ٢٥ مِنْ "بخور محترقة (וְהַקְטֵיר אִתּוֹ אִשֶּׁר) أمام الرَّبّ" (NIV؛ ت.م. النص كما يوجد غير مُترجم هكذا أساسًا، بعد سب. NIV تهجر אִתּוֹאִשֶּׁר) لـ "حرق *isseh*' تَقْدِمَاته، (וְהַקְטֵיר مع אִשּׁוֹ أو אִשָּׁיו، تَقْدِمَاته אִשֶּׁה، أو אִתּאִשֶּׁה، التَّقْدِمَات אִשֶּׁה) أمام الرَّبّ" (*HALOT* 1:94a; cf. also J. Gray, 254 and DeVries, 130, 133) في أي حالة אִשֶּׁה تحمل تقسيم محدود: ٥٨ مرّة في لاو – عد بالإضافة إلى ٤ مرات في خر (٢٩: ١٨، ٢٥، ٤١؛ ٣٠: ٢٠) و٣ مرات أخيرة (أو ٤ مرات) في تث ١٨: ١؛ يش ١٣: ١٤؛ ١صم ٢: ٢٨ (ومن الجائز ١مل ٩: ٢٥ كما مُلاحظ عاليًا).

المصطلح אִשֶּׁה ينطبق على التَّقْدِمَات على مستويات عديدة. أولاً، يمكن أن يُشير إلى الأنواع المختلفة مِنْ التَّقْدِمَات أو الحصص التي كانت تُحرق على المَذْبَح (أجزاء ٣ ـ ٥ أسفل). ثانيًا، يمكن أن يُستخدم لأنواع مِنْ التَّقْدِمَات أو حصص مِنْ التَّقْدِمَات التي كانت تُقدم لِلرَّبّ لكن يستهلكها الكهنة أو عائلاتهم، ليست على المَذْبَح (أجزاء ٦ ـ ٧ أسفل) ثالثًا، يمكن أن يُستخدم بمعنى عام ليشير إلى كل التَّقْدِمَات التي قدمها أبناء إِسْرَائِيلَ لِلرَّبّ، سواء كانت تستهلك على المَذْبَح، عن طريقَ الكهنة وأسرهم، أو عن طريق اللاَّوِيِّين (جزء ٨ أسفل).

٣. بشكل قانوني، فإن الورود الأول لـ אִשֶּׁה هو في خر ٢٩: ١٨، حيث تقف في بالإضافة لتعبير قُرْبَاني آخر معروف جيدًا، رَائِحَةُ سُرُورٍ (عبر. רֵיחַ נִיחוֹחַ): "وَتُوقِدُ كُلَّ الْكَبْشِ عَلَى الْمَذْبَحِ. هُوَ مُحْرَقَةٌ لِلرَّبِّ. رَائِحَةُ سُرُورٍ. وَقُودٌ هُوَ لِلرَّبِّ" (NIV؛ قا خر ٢٩: ٤١؛ عد ٢٩: ٦). في هذه الحالة، فإن التعبير "رَائِحَةُ سُرُورٍ" يقف أمام אִשֶּׁה، لكن مِنْ المعروف أن ندخل אִשֶּׁה في صيغة بناءية في الموضع الأول تظل في اشارة إضافية – بنائية لـ "رَائِحَةُ سُرُورٍ" (انظر مثل؛ "אִשֶּׁה مُحْرَقَة وقود رَائِحَةُ سُرُورٍ لِلرَّبِّ" في لا ١: ٩، ١٣، ١٧؛ ٢: ٢، ٩؛ ٣: ٥؛ ٢٣: ١٨؛ عد ١٥: ١٠، ١٣، ١٤؛ ٢٨: ٨، ٢٤؛ ٢٩: ٣٦). إن العلاقة الوثيقة بين هذان التعبيران واضحة أيضًا في حالات أخرى حيث يكونا منفصلان لكن، مع ذلك، يردا في تجاور قريب ويُشيرا على نفس التَّقْدِمَات.

مثل؛ في سيامة الكهنة اضطر مُوسَى أن يأخذ كل دهن كبش السيامة، وفخذه الأيمن، والأجزاء التمثيلية عن قُرْبَان الحبوب الخاصة به، ووضعهم على أيدي هَارُون وأبنائه حتى يستطيعوا أن يرددوهم كتقدمة ترديد أمام الرَّبّ (خر ٢٩: ٢٢ – ٢٤؛ قا؛ נוּף [#٥٦٧٧] وתְּנוּפָה [#٩٤٨٥]) ثم "يأخذه" مُوسَى (أي؛ كل تلك الأجزاء) مِنْ أيديهم "وَتُوقِدُهَا عَلَى الْمَذْبَحِ فَوْقَ الْمُحْرَقَةِ رَائِحَةَ سُرُورٍ أَمَامَ الرَّبِّ. وَقُودٌ هُوَ لِلرَّبِّ" (ع. ٢٥، NIV؛ قا؛ الموازي في لا ٨: ٢٨: "ثُمَّ أَخَذَهَا مُوسَى عَنْ كُفُوفِهِمْ، وَأَوْقَدَهَا عَلَى الْمَذْبَحِ فَوْقَ الْمُحْرَقَةِ. إِنَّهَا قُرْبَانُ مَلْءٍ لِرَائِحَةِ سُرُورٍ. وَقُودٌ هِيَ لِلرَّبِّ"). في هذه الحالة، فإن אִשֶּׁה تشير إلى أولئك الأجزاء مِنْ التقدمة التي كانت تُحرق فعليًا على مذبح المُحْرَقَة. على النقيض، بالنظر إلى تَقْدِمَات الغلال بصفة عامة، "لأَنَّ كُلَّ خَمِيرٍ، وَكُلَّ عَسَلٍ لاَ تُوقِدُوا مِنْهُمَا وَقُودًا لِلرَّبِّ (حرفيًا. تقدمة אִשֶּׁה لِلرَّبّ) ربما تحضرهم لِلرَّبّ كتقدمة مِنْ باكورة الأثمار، لكنها لا يجب أن تُقدم على الْمَذْبَحِ كرَائِحَةُ سُرُورٍ" (لا ٢: ١١ب – ١٢، NIV؛ قا، مثل؛ خر ٢٩: ٢٥، حرفيًا. رَائِحَةُ سُرُورٍ لِلرَّبّ، تقدمة אִשֶּׁה لِلرَّبّ).

طبقًا للآية السابقة فإن الحصص المحترقة مِنْ التَّقْدِمَات مِنْ الممكن أن يُشار إليها كتَقْدِمَات אִשֶּׁה، وطبقًا للتالية، فإن أنواع معينة مِنْ التَّقْدِمَات لا يمكن حرقها على الْمَذْبَحِ، ولتلك السبب سيُشار إليها ليس كتقدمة אִשֶּׁה ولا رَائِحَةُ سُرُورٍ لِلرَّبّ. بالطبع، אִשֶּׁה يمكن أن ترد أيضًا بمفردها، بدون هذه المصطلحات المرتبطة. مثل؛ في لا ٢٢: ٢٢ يأمر الرَّبّ "لا تقربوا" حيوانات معينة لِلرَّبّ، "وَلا تَجْعَلُوا مِنْهَا وَقُودًا عَلَى الْمَذْبَحِ لِلرَّبِّ" (حرفيًا. متع). هكذا، أم كل الأجزاء مِنْ حيوان نظيف غير معيب يمكن أن يصبح تقدمة لِلرَّبّ أو أجزاء معينة مِنْ ثم تصبح وقود אִשֶּׁה مِنْ مثل هذا الحيوان. الآية الأخيرة توجيهية على نحو خاص لأنها تُميز بين لحم الحيوان ككل والإمكانية بأن أجزاء معينة فقط مِنْ الحيوان ربما تُحرق على الْمَذْبَحِ كوقود אִשֶּׁה.

المصطلح אִשֶּׁה يُستخدم غالبًا ليشير إلى تَقْدِمَات أو حصص مِنْ التَّقْدِمَات التي تُحرق أو على الناحية الأخرى موضوعة على الْمَذْبَحِ. مثل؛ يمكن أن يطبق على: (أ) التقدمة المحترقة بكاملها (مثل؛ خر ٢٩: ١٨؛ لا ١: ٩، ١٣، ١٧؛ ٨: ٢١)، (ب) تقدمة الغلال (لا ٢٣: ١٣) أو אַזְכָּרָה (حصة تذكارية، ← #٢٦٠) لتقدمة الغلال (مثل؛ ٢: ٢؛ ٩، ١٦؛ ٦: ١٧ – ١٨ [١٠ – ١١])، (جـ) التقدمة المحترقة المجمعة، تقدمة الغلال، وإراقة التَّقْدِمَات المنتظمة (مثل؛ الـ תָּמִיד، تقدمة منتظمة [← #٩٤٥٨]؛ انظر خاصةً. خر ٢٩: ٤١؛ لا ٦: ٢٠، ٢٣ [١٣، ١٦]؛ عد ٢٨: ٣ – ٨)، (د) الأجزاء السمينة مِنْ حيوانات تقدمة السلام (مثل؛ لا ٣: ٣، ٥، ٩، ١١، ١٤، ١٦؛ ٧: ٢٥). (هـ) الأجزاء السمينة مِنْ تقدمة الإثم (٧: ٥).

٤. طبقًا لـ خر ٣٠: ٢٠ب – ٢١أ، "عند دخول (الكهنة) إلى خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ يغسلون بماء لئلا يموتوا أو عند اقترابهم

إلى الْمَذْبَح للخدمة ليوقدوا وقوداً للخدمة" علاوة على ذلك، مِنْ أجل أن يقدموا التَّقْدِمَات فإن الكهنة "مُقَدَّسِينَ يَكُونُونَ لإِلهِهِمْ وَلا يُدَنِّسُونَ اسْمَ إِلهِهِمْ لأَنَّهُمْ يُقَرِّبُونَ وَقَائِدَ الرَّبِّ طَعَامَ إِلهِهِمْ فَيَكُونُونَ قُدْسا" (لا ٢١: ٦)، "كُل رَجُل فِيهِ عَيْبٌ مِنْ نَسْلِ هَارُونَ الْكَاهِنِ لا يَتَقَدَّمْ لِيُقَرِّبَ وَقَائِدَ الرَّبِّ. فِيهِ عَيْبٌ لا يَتَقَدَّمْ لِيُقَرِّبَ خُبْزَ إِلهِهِ" (عد ٢١). كل التَّقْدِمَات الـ אִשֶּׁה التي كانت تُحرق على الْمَذْبَح كانت، بالطبع، مقادير الطعام التي يأكلها البشر بشكل طبيعي (انظر القائمة عاليًا). في الواقع، في حالات معينة فإن المصطلح "طعام" (**عبر.** לֶחֶם، خبز، طعام [#٤٣١٢]) يُضاف إلى سلسلة البناء المنتظمة المُشار إليها عاليًا، مسببة "طعام التقدمة المقدم بناء رائحة ملطفة/ سرور" (انظر مثل؛ عد ٢٨: ٢٤ في الـ NASB)، بالرغم مِنْ أنها تُقرأ تركيباً كإضافة فضلاً عن كونها بناءاً (قا؛ ترجمة الـ NIV للا ٣: ١١، "وَيُوقِدُهَا الْكَاهِنُ عَلَى الْمَذْبَحِ طَعَامَ وَقُودٍ لِلرَّبِّ")

المصطلح العبري אִשֶּׁה يرد ١٠ مرات في عد ٢٨ - ٢٩، مشيرًا بالتحديد إلى التَّقْدِمَات المقدمة لِلرَّبّ في أوقات معينة متنوعة. (لاحظ أن "أوقات محددة" ترد فقط في البداية في عد ٢٨: ٢ ثم في النهاية في ٢٩: ٣٩، هكذا مُحَدِدَةَ بؤرة التنظيمات في هذان الاصحاحان؛ قا لا ٢٣: ١ - ٣٨) في هذان الأصحاحان. فإن אִשֶּׁה تبدو أنها تشير بصفة عامة إلى التَّقْدِمَات التي كانت تُقدم بشكل كامل على الْمَذْبَح (انظر فقرة ٥، أسفل، لتقدمة الخطيئة في عد ٢٨: ١٥، ٢٢؛ ٢٩: ٥، ١١، ١٦، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٨). عد ٢٨ - ٢٩ هي قائمة/ بيان (לִי) مصور لـ"قُرْبَانِي طَعَامِي مَعَ وَقَائِدِي رَائِحَةُ سُرُورِي تَحْرِصُونَ أَنْ تُقَرِّبُوهُ لِي فِي وَقْتِهِ" (عد ٢٨: ٢): (أ) لِلتقدمة اليومية المنتظمة (ع. ٣ - ٨؛ مثل؛ תָּמִיד، #٩٤٥٨)، (ب) في كل سبت بالإضافة إلى التقدمة اليومية المنتظمة (ع. ٩ - ١٠)، (جـ) في أول يوم مِنْ كل شهر بالإضافة إلى التقدمة اليومية المنتظمة (ع. ١١- ١٥)، و (د) في كل محفل سنوي بالإضافة إلى التقدمة اليومية المنتظمة (٢٨: ١٦ – ٢٩: ٣٨؛ انظر المقال العام عن "التَّقْدِمَات والذبائح" لمناقشة التَّقْدِمَات كطعام).

بالطبع، فإن التَّقْدِمَات الإضافية حتى وراء تلك الموَصى بها يمكن تقديمها في أوقات محددة (انظر لا ٢٣: ٣٨ وعد ٢٩: ٣٩)، لكن التركيز الأول في عد ٢٨ – ٢٩ وفي الفقرة الموازية في لا ٢٣: ١ – ٣٨ هو على التَّقْدِمَات الموصوفة مثل؛ نقرأ في لا ٢٣: ٣٧، "هذِهِ هِيَ مَوَاسِمُ الرَّبِّ الَّتِي فِيهَا تُنَادُونَ مَحَافِلَ مُقَدَّسَةً لِتَقْرِيبِ وَقُودٍ لِلرَّبِّ، مُحْرَقَةً (**عبر.** אִשֶּׁה)—وَتَقْدِمَةً وَذَبِيحَةً وَسَكِيبًا أَمْرَ الْيَوْمِ بِيَوْمِهِ (حرفيًا، كلمة/ موضوع اليوم في يومه)."

عبر. אִשֶּׁה يرد ٣ مرات في للوصف للتَّقْدِمَات اليومية المنتظمة التي كانت تُقدم صَبَاحًا ومَسَاءًا (عد ٢٨: ٣، ٦، ٨). إن التنظيمات للتقدمة المحترقة وتقدمة الغلال للصباح والمساء تبدأ وتنتهي بـ אִשֶּׁה (ع. ٣ و٦). وتنظيم السكيب، الذي يضاف بصورة منفصلة (ع. ٧ - ٨)، متضمن في فئة تَقْدِمَات الـ אִשֶּׁה (عد ٨، إشارة إلى المجموعة الكاملة مِنْ التَّقْدِمَات، شاملة السكيب؛ قا؛ عد ١٥: ٣ - ٧، ١٠، و נֶסֶךְ، تقدمة شراب [#٥٨١٨]). مثل التقدمة المحترقة وتقدمة الغلال للتقدمة اليومية المنتظمة (انظر لا ٦: ٢٠ - ٢٣ [١٣ - ١٦])، كان السكيب يُقدم كاملاً لِلرَّبّ: "فِي الْقُدْسِ اسْكُبْ سَكِيبَ مُسْكِرٍ لِلرَّبِّ" (عد ٢٨: ٧ب) هذه التقدمة اليومية المنتظمة تُضَاعف في يوم السبت (ع. ٩ - ١٠) ويتم مدها مرات كثيرة في اليوم الأول مِنْ الشهر (ع. ١١- ١٤؛ لاحظ אִשֶּׁה في ع. ١٣، إشارة إلى التَّقْدِمَات المحترقة وتَقْدِمَات الغلال الإضافية).

المصطلح אִשֶּׁה يرد مرتان في التنظيمات الخاصة بعيد الفصح، في بداية (ع. ١٩) ونهاية (ع. ٢٤) الجزء الذي يحدد كل يوم لعيد الأسابيع للخبز غير المختمر (أعداد ١٩ - ٢٤). إن تقدمة الخطيئة اليومية تبدو أنها تدخل ضمن هذه المجموعة אִשֶּׁה للمحرقات (ع. ٢٢؛ انظر فقرات ٥ - ٦ أسفل). مرّة أخرى، في عد ٢٩: ٦ فإن التَّقْدِمَات الشهرية واليومية المنتظمة يُشار إليها كمحرقات אִשֶּׁה، لكن هذا يُحفظ منفصلاً عن التَّقْدِمَات الزائدة المنصوص عليها في ع. ١- ٥. على نحو متشابه، عد ٢٩: ١٣ - ٣٨ يُصور التَّقْدِمَات الزائدة المُقدمة لِلرَّبّ خلال عيد المظال ذات الثماني أيام، الذي بدأ في اليوم الخامس عشر مِنْ الشهر السابع (عدع.١٢). مثل عيد الخبز غير المختمر، فإن تقدمة الخطيئة اليومية كانت مطلوبة أيضًا أثناء عيد المظال.

٥. في عد ٢٨: ١٥ (التقدمة الشهرية المنتظمة) و٢٩: ٥ (احتفال العام الجديد) تكون تقدمة الخطيئة (وسكيبها؟ انظر ٢٨: ١٥، Milgrom, *Numbers*, 243) منفصلة بوضوح عن التَّقْدِمَات المحترقة وملحقاتها. التعبير العبري אִשֶּׁה لا يُستخدم في جزء يوم الْكَفَّارَة (٢٩: ٧ - ١١)، مع ذلك لا يظهر أن التقدمة المحترقة وملحاقاتها في ذاك اليوم كان مِنْ الممكن أن تُعطى هذا التخصيص (انظر ع. ٨ - ١٠). لقد لاحظنا أن تَقْدِمَات الخطيئة اليومية كانت مطلوبة لأعياد الخبز غير المختمر (عد ٢٨: ٢٢) والمظال (عد ٢٨: ٢٢؛ ٢٩: ١٦، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٨).

في حصة الإستعداد لعيد الخبز الخالي من الخميرة التي تخص التَّقْدِمَات الزائدة (عد ٢٨: ١٩ - ٢٤)، يظهر المصطلح אִשֶּׁה أنه يحمل تقدمة الخطيئة المشار إليها في ع. ٢٢ (بعكس Milgrom, *Numbers*, 244, comment on v. 24) المصطلح אִשֶּׁה في ع. ١٩ يظهر أنه يخدم كعنوان لكلا مِنْ الـ אִשֶּׁה، قربان نار (#٦٥٩٢)، في ع. ١٩ وَذَبِيحَةَ الْخَطِيَّةِ في ع. ٢٢: "(19) وَتُقَرِّبُونَ وَقُودًا مُحْرَقَةً لِلرَّبِّ: ثَوْرَيْنِ ابْنَيْ بَقَرٍ .. (و) وَتَيْسًا وَاحِدًا

ذَبِيحَةَ خَطِيَّةٍ لِلتَّكْفِيرِ عَنْكُمْ.» كل هذه التَّقْدِمَات يُشار إليها بعد ذلك كـ «مُحْرَقَة (**عبر**. אִשֶּׁה) هكَذَا تَعْمَلُونَ كُلَّ يَوْمٍ، سَبْعَةَ أَيَّامٍ طَعَامَ وَقُودِ رَائِحَةِ سُرُورٍ لِلرَّبِّ، فَضْلاً عَنِ الْمُحْرَقَةِ الدَّائِمَةِ يُعْمَلُ مَعَ سَكِيبِهِ» (ع. ٢٤). الموقف مختلفًا في ترتيبات عيد المظال (عد ٢٩: ١٢ - ٣٨). هنا المصطلح العبري עֹלָה، مُحْرَقَة، يُوضع أمام אִשֶּׁה (٢٩: ١٣، ٣٦)، اقتراحًا بأن الـ אִשֶּׁה مقتصرة على الْمُحْرَقَةِ مع تَقْدِمَات غلالها وسكيبها (انظر على وجه الخصوص ع. ٣٧ لتضمن السكيب)، وأن تقدمة الخطيئة لا تتبع فئة الـ אִשֶּׁה.

هذه العوامل تقترح الامكانية بأن الإصطلاحات والفئات ليست دقيقة ومتماسكة لدرجة يمكنها أن ترسم خطوطًا سريعة وقوية بين التَّقْدِمَات التي يمكن أن يُشار إليها كـ אִשֶּׁה وأولئك التي لا يمكنها. كما ستوضح لاحقًا، فإن هذا المصطلح يُستخدم بطرق مختلفة عديدة. ويجب أن يُفهم في إطار استخدامه في سياق معين.

أو يمكنا أن نعتمد على عد ٢٨: ٢ كوصف شامل للتَّقْدِمَات في هذا الأصحاح والذي فيه تكون كلها ملائمة، ثم يُمكن الجدال حول أن عد ٢٨ و٢٩ يُشيرا باستثناء إلى تَقْدِمَات الـ אִשֶּׁה، على الأقل بمعنى عام. أكثر مِنْ ذلك، يتضح أن كل التَّقْدِمَات الـ אִשֶּׁה في هذه الأصحاحات كانت تُقدم لِلرَّبِّ على الْمَذْبَح. لم يُؤخذ آية أجزاء مِنْ هذه التَّقْدِمَات مِنْ على الْمَذْبَح ليتناولها الشعب أو الكهنة، بالرغم مِنْ أن هذه التَّقْدِمَات كانت أيضًا مسموح بها في هذه المناسبات (عد ٢٩: ١٩). الْمُحرقات كانت، بالطبع، تؤكل بشكل كامل على الْمَذْبَح، تَقْدِمَات الغلال كانت أيضًا تُحرق كاملةً على الْمَذْبَح (قا؛ عد ٢٨: ٥، ٨ مع لا ٦: ٢٠ - ٢١ [١٣ - ١٦])، والسكائب كانت تُسكب بشكل كامل لِلرَّبِّ (انظر، مثل؛ عد ٢٨: ٧ب).

علاوة على ذلك، تَقْدِمَات الخطيئة في هذه الإصحاحات. كانت تَقْدِمَات جماعية (مثل؛ كانت تُحضر للمجتمع كله في الأوقات المحدودة)، دم التَّقْدِمَات الذي كان يُنشر على مذبح الْمُحْرَقَةِ داخل قدس الأقداس (لا ٤: ١٨) والأجزاء السمينة التي كانت تُحرق على الْمَذْبَح (٤: ١٩). أجساد الذبائح كانت تحرق خارج المحلة (قا ٤: ٢١). لم تكن نوع تَقْدِمَات الخطيئة التي منها استطاع الكهنة أن يأكلوا جسد الحيوان (عكس Milgrom, *Numbers*, 242، تعليقًا على عد ٢٨: ١٥). أبعد مِنْ ذلك، لأن الأجزاء السمينة مِنْ تَقْدِمَات الخطيئة التي كانت تُحرق على مذبح الْمُحْرَقَةِ يُمكن أن يُشار إليها كـ «رَائِحَةَ سُرُورٍ لِلرَّبِّ» (لا ٤: ٣١، تعبيراً مرتبطًا عن قرب بـ אִשֶּׁה؛ أنظر فقرة ٣، سابقًا)، ولأن الوحدة الكاملة لـ عد ٢٨ - ٢٩ تبدو أنها تشير إلى تَقْدِمَات אִשֶּׁה (عد ٢٨: ٢؛ انظر عاليًا)، لذلك، فإن الجزء السمين مِنْ (ومن المحتمل ليست أي) تَقْدِمَات الخطيئة هذه ربما كان يفهم كـ «طعام للمحرقات (**عبر**. אִשֶּׁה)، كرَائِحَةِ سُرُورٍ لِلرَّبِّ» (عد ٢٨: ٢ب، عكس Milgrom, *Leviticus*, 161-62). طِبقًا لـ لا ٧: ٥، فإن الجزء السمين مِنْ ذَبِيحَةُ الإِثْمِ كان يُحرق على الْمَذْبَح «كمُحْرَقَة مُقدمة لِلرَّبِّ» وأن لحم ذَبِيحَةُ الإِثْمِ كان يُعامل بصفة عامة مثل تقدمة الخطيئة: «ذَبِيحَةُ الإِثْمِ كَذَبِيحَةِ الْخَطِيَّةِ لَهُمَا شَرِيعَةٌ وَاحِدَةٌ. الْكَاهِنُ الَّذِي يُكَفِّرُ بِهَا تَكُونُ لَهُ» (ع. ٧).

إن تقديم אִשֶּׁה، مع ذلك، لم يكن الغرض الأول لتَقْدِمَات الاثم والخطية. طِبقًا (عد ٢٨: ٢٢، في كل يوم مِنْ الفطير كان الكهنة يضطروا إلى تقدير «وَتَيْسًا وَاحِدًا ذَبِيحَةَ خَطِيَّةٍ لِلتَّكْفِيرِ عَنْكُمْ» (قا؛ أيضًا عد ٢٩: ٥ ولا ٤، إلخ). كان الغرض الأول مِنْ تَقْدِمَات الخطيئة هو التكفير (انظر، חַטָּאת #٢٦٣٣). تقديم رَائِحَةُ سُرُورٍ لِلرَّبِّ كان هو الغرض الثاني، مع ذلك لم يكن غائبًا تمامًا. هذا يميز تقدمة الخطيئة عن المحرقات، تَقْدِمَات الغلال، وتَقْدِمَات السلامة، والتي يُستخدم لها المصطلح אִשֶּׁה بصورة متكررة لأن عمل تقدمة אִשֶּׁה كان حَقًا وَاحِدًا مِنْ الأغراض الأولية لهذه التَّقْدِمَات المتتالية.

أبعد مِنْ ذلك، هذا مِنْ الممكن أن يعتبر خط الفرق بين تَقْدِمَات الخطيئة وتَقْدِمَات אִשֶּׁה المحترقة، مثل؛ عد ١٥: ٢٤ – ٢٥: «يَعْمَلُ كُلُّ الْجَمَاعَةِ ثَوْرًا وَاحِدًا ابْنَ بَقَرٍ مُحْرَقَةً لِرَائِحَةِ سُرُورٍ لِلرَّبِّ، مَعَ تَقْدِمَتِهِ وَسَكِيبِهِ كَالْعَادَةِ، وَتَيْسًا وَاحِدًا مِنَ الْمَعْزِ ذَبِيحَةَ خَطِيَّةٍ. فَيُكَفِّرُ الْكَاهِنُ عَنْ كُلِّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَيُصْفَحُ عَنْهُمْ لأَنَّهُ كَانَ سَهْوًا. فَإِذَا أَتَوْا بِقُرْبَانِهِمْ وَقُودًا لِلرَّبِّ، وَبِذَبِيحَةِ خَطِيَّتِهِمْ أَمَامَ الرَّبِّ لأَجْلِ سَهْوِهِمْ» «الْمُحْرَقَةِ» (**عبر**. אִשֶּׁה) في هذا السياق تشير بوضوح إلى التقدمة المحترقة، وتقدمة الخطيئة تُميز بوضوح عنها (قا أيضًا لا ٢٣: ٣٧). وربما تفسر أيضًا لماذا لا ٤: ٣٥ تصف حرق الأجزاء السمينة مِنْ حيوان تقدمة الخطيئة كمُحْرَقَة على الْمَذْبَح أعلى مِنْ المحرقات المقدمة لِلرَّبِّ» هنا يظهر الفرق بين الأجزاء السمينة مِنْ تقدمة الخطيئة كمعارضة للمحرقات الحصص التذكارية مِنْ تَقْدِمَات الغلال، والأجزاء السمينة مِنْ تَقْدِمَات السلامة، التي بالفعل تم وصفها على الْمَذْبَح (قا أيضًا ٥: ١٢).

ترجمة بديلة لاستخدام حرف الجر *'al* بمعنى «بالإضافة إلى» فضلاً عن «على» ويأخذ دور العبارة في لا ٤: ٣٥ و٥: ١٢ ليعني أنهم يجب أن يضعوا جزء مِنْ تقدمة الخطيئة ليُحرق على الْمَذْبَح كإضافة إلى تَقْدِمَات الـ אִשֶּׁה (الأخرى) التي كانت تحترق بالفعل هناك. هذا بالتأكيد المعنى لحرف الجر هذا في لا ١٠: ١٥، «سَاقُ الرَّفِيعَةِ وَصَدْرُ التَّرْدِيدِ يَأْتُونَ بِهِمَا (حرفيًا وفوق، الحرف العبري עַל) مَعَ وَقَائِدِ الشَّحْمِ لِيُرَدَّدَا تَرْدِيدًا أَمَامَ الرَّبِّ، فَيَكُونَانِ لَكَ وَلِبَنِيكَ مَعَكَ فَرِيضَةً دَهْرِيَّةً، كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ» كما أوضحنا تمامًا، أن صدر وساق الرفيعة للتَّقْدِمَات السلامة كانا

تَقْدِمَات אִשֶּׁה.

٦. طِبقًا لـ لا ٧: ٣٥ - ٣٦، وَاحِدًا مِنَ الأغراض الرئيسية للترتيبات في لا ٦: ٨ [١] - ٧: ٣٦ كان أن نحدد بعناية "مقدار (حرفيًا، مِنْ) المحرقات لِلرَّبِّ والتي كانت تُخصص لِهَارُون وبنيه. أمر الرَّبّ أن بني إِسْرَائِيل يقدموا هذا لهم كمشاركة منتظمة للأجيال القادمة" هكذا، في حالات معينة، جزء فقط مِنْ تقدمة אִשֶּׁה كان يؤكل على الْمَذْبَح وأجزاء أخرى "منها" كانت تُقَدَّم للكهنة كحصصهم. كان هناك فئتان فرعيتان مِنْ هذه التَّقْدِمَات الـ אִשֶּׁה الكهنوتية.

الفئة الفرعية الأولى مِنْ تَقْدِمَات אִשֶּׁה التي لم تكن تؤكل كاملة" على الْمَذْبَح هي أولئك التي كانت "قُدْسُ أَقْدَاسٍ مِنْ אִשֶּׁה وَقَائِدِ الرَّبِّ" (مثل؛ لا ٢: ٣ ب، حرفيًا.) في هذه الحالة، كانت الحصة الكهنوتية تؤكل داخل خَيْمَةَ الاجْتِمَاع مجمعاً مِنَ الكهنة فقط، وليست عائلاتهم معهم (قا؛ لاحقًا). أنها كانت فريضتهم للقيام بخدمة قدس الأقداس (انظر، مثل؛ ١٠: ١٢ - ١٣) هذه الفئة تضمنت، مثل؛ الذي كان متبقياً بعد التذكرة אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (الحصة التذكارية، #٢٦٠) مِنْ تقدمة الغلال التي تم حرقها فوق الْمَذْبَح (٢: ٣، ١٠؛ ٦: ١٧ - ١٨[١٠ - ١١]؛ ٦: ٢٢ - ٢٣)، وخبز الوجوه بعد أسبوع عرضة في قدس الأقداس (٢٤: ٨ - ٩؛ انظر الملاحظات في Hartley, 401).

خبز الوجوه في لا ٢٤: ١- ٩ هو هنا توجيهي بشكل خاص. البخور الذي كان يوضع على صفوف الخبز شَكَل "وَتَجْعَلُ عَلَى كُلِّ صَفٍّ لُبَانًا نَقِيًّا فَيَكُونُ لِلْخُبْزِ تِذْكَارًا وَقُودًا لِلرَّبِّ". (ع. ٧؛ مثل؛ البخور مِنْ نفسه كان التقدمة التذكارية، وكان يُعرف كتقدمة אִשֶּׁה). مع ذلك، الخبز نفسه "فَيَكُونُ لِهَارُونَ وَبَنِيهِ فَيَأْكُلُونَهُ فِي مَكَانٍ مُقَدَّسٍ لأَنَّهُ قُدْسُ أَقْدَاسٍ لَهُ مِنْ وَقَائِدِ الرَّبِّ فَرِيضَةً دَهْرِيَّةً" (ع. ٩). كان الخبز يستهلكه الكهنة فضلاً عَنِ النَّار علَى الْمَذْبَح لكن، مع ذلك،فإنه خَصَّ فئة تَقْدِمَات אִשֶּׁה.

بصورة مشابهة، الجزء السمين مِنْ ذَبِيحَةُ الإِثْم كان أيضًا يُعتبر قربان אִשֶּׁה (لا ٧: ٥). علاوةً على ذلكَ، فإن لحمها كان يعتبر "قُدْسُ أَقْدَاسٍ" ومن ثم، كان يجب تناوله عن طريق الكهنة فقط داخلَ مجمع خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (لا ٧: ٥ - ٦). هل هذا يقترح أن لحم ذَبِيحَةُ الإِثْم الذي كان يؤكل عن طريق الكهنة كان قربان אִשֶּׁה مثل خَبز الوجوه؟ لو كذلك، فإن نفس خط المنطق سيظهر أنه ينطبق أيضًا على الجزء السمين ولحم ذَبِيحَةُ الإِثْم العادية (انظر لا ٦: ٢٤ - ٢٩ [١٧ - ٢٢] وفقرة ٥ عَاليًا). مثل تقدمة الإثم، فإنها كانت تؤكل عن طريق الكهنة كراتبهم (انظر، مثل؛ ١٠: ١٧؛ قا؛ חַטָּאת، ذبيحة خطيئة. [#٢٦٣٣ للملاحظات على هذه -الفقرة]). مع ذلك، لو دمها تم نشرة على مذبح البخور داخل قدس الأقداس علاوة على مذبح الْمُحْرَقَةِ خارجًا مِنَ الفناء، ثم لحم الحيوان كان يُحرق كاملاً خارج المحلة (٦: ٣٠ [٢٣]؛ قا؛ ٤: ١١ - ١٢، ٢١). في هذه الحالة، سيبدو أن الجزء السمين المقدم على الْمَذْبَح كان يُعتبر אִשֶּׁה لِلرَّبِّ، لكن اللحم لم يكن يُحرق لأنه كان يستنفذ أمَّا على الْمَذْبَح أو عن طريق الكهنة.

يجب أن يُتذكر أن لحم تقدمة الخطيئة أو ذَبِيحَةُ الإِثْم يُشار إليه بوضوح دائمًا كـ אִשֶּׁה ربما الشخص يستنتج مِنْ هذا أنه مِنَ المؤكد لم يُشار إليه كهذا (انظر مثل؛ Milgrom, *Leviticus*, 161-62). بالبدل، مِنَ الممكن أن السبب الذي لم يُشار إليه أبدًا تحديدًا لهذا الطريقة هو أن هذا لم يكن الغرض الأول لهذه التَّقْدِمَات، وأنه كان אִשֶּׁה فقط بالمعنى العام لذاك المصطلح (انظر فقرة ٨).

٧. الفئة الفرعية الثانية للتَّقْدِمَات אִשֶּׁה التي لم تكن تؤكل كلياً على الْمَذْبَح تتضمن حصص تَقْدِمَات السلامة (أو الزمالة) (الكلمة العبرية שְׁלָם، #٨٩٦٨) المعروفة باسم تقدمة الترديد" (انظر عبر. תְּנוּפָה، #٩٤٨٥) والساق اليمنى مِنْ تقدمة "المساهمة" (انظر عبر. תְּרוּמָה، #٩٥٥٦). مثل الجزء السمين مِنْ تقدمة السلامة (انظر مثل؛ لا ٣: ٣ - ٥)، الصدر والساق اليمنى خصتا فئة التَّقْدِمَات אִשֶּׁה (لا ٧: ٣٠ - ٣٤). مع ذلك، على عكس الجزء السمين، فإن الصدر والساق اليمنى كانتا تُقدم للكهنة كحصصهم (انظر خاصةً عد ٢٤)، لا تؤكل بالنَّار على الْمَذْبَح. علاوة على هذا، على عكس الفئة الفرعية الأولى في الحصص الكهنوتية، فإن لحم هذه الحيوانات كان يعتبر "مقدسًا" ليس "قُدْسُ أَقْدَاسٍ" (عارض لا ١٠: ١٢ - ١٣ مع ع. ١٤ - ١٥ ومن ثم ٢٢: ١٠، ١٤ - ١٦) لذلك، ليس فقط الكهنة أنفسهم لكن أيضًا أسرهم وتابعين آخرين استطاعوا أن يأكلوا اللحم في مكان نظيف، خارج دار خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (١٠: ١٤ - ١٥؛ قا؛ ٢٢: ١٠ - ١٦). الصدر ذهب للكهنة وأسرهم (٧: ٣٠ - ٣١)، والساق اليمنى خصت الكاهن الخاص (وتابعيه) المقدس في وجود التقدمة الخاصة (٧: ٣٢ - ٣٤).

هذه الحصص الكهنوتية مِنْ تَقْدِمَات السلامة كان لابد تميزها عن أولئك الحصص التي كانت تؤكل مِنْ عابدو بني إِسْرَائِيل العامين. الأخيرة لم تُرى كتَقْدِمَات אִשֶּׁה لكن، بدلاً مِنْ ذلك، كانت تعتبر ببساطة "لحم ذبيحة السلامة التي لِلرَّبِّ" (٧: ٢١). كما لُوحظ سابقًا، مع ذلك، يستطيع الشخص أن يقدم بصورة طبيعية الحصص السمينة والكهنوتية مِنْ ذبيحة السلامة كتقدمة אִשֶּׁה طِبقًا للخطر تقديم حيوانات مَعِيبة في ٢٢: ٢٢، فإن بني إِسْرَائِيل يجب "ألا يضعوا أيًا منها على الْمَذْبَح كمُحْرَقَة لِلرَّبِّ" استخدامًا حرفيًا هو، "لا تُقَرِّبُوهَا لِلرَّبِّ وَلا تَجْعَلُوا مِنْهَا وَقُودًا אִשֶּׁה عَلَى الْمَذْبَحِ لِلرَّبِّ" (قا أيضًا ٢٢: ٢٧ للحظر ذات الثماني سنوات علَى الضحايا الذبيحية).

٨. حالات الورود التشريعية الثلاثة אִשֶּׁה الأخيرة.

يَصف **אִשֶּׁה** تَقْدِمَات الوقود لِلرَّبّ كميرَاث لسبط لاوي، الكهنة اللاَّوِيِّين. لم يكن لهم نصيبًا سبطيًا في الأَرْضِ لكن، بدلاً مِنْ ذلك، طِبقًا لـ تث ١٨: ١ب "لاَ يَكُونُ لِلْكَهَنَةِ اللاَّوِيِّينَ، كُلِّ سِبْطِ لاَوِي، قِسْمٌ وَلاَ نَصِيبٌ مَعَ إِسْرَائِيلَ. يَأْكُلُونَ وَقَائِدَ الرَّبِّ وَنَصِيبَهُ" (**אִשֶּׁה**؛ حرفيًا، "تَقْدِمَات الوقود" لِلرَّبّ ومِيرَاثه سيأكلا). طِبقًا لـ NIV، فإن "**אִשֶּׁה** تَقْدِمَات الـ" و"مِيرَاثه" يشيرا إلى نفس الأشياء، بالرغم مِنْ يُتجادل حول إذا كانت "ملكة" في "مِيرَاثة" تشير إلى الرَّبّ أو إلى اللاوي (قا؛ Craigie, *Deuteronomy*, 258 n. 6). البعض يتجادل حول إذا كانت تَقْدِمَات الـ **אִשֶּׁה** هنا هي أولئك الأجزاء مِنْ التَّقْدِمَات على الْمَذْبَح التي كانت توضع جانبًا للكهنة وأسرهم (قا؛ عد ٣)، بينما "المِيرَاث" يشير ربما إلى التَّقْدِمَات مثل باكورة الفاكهة، العشور، إلخ (قا؛ عد ٤؛ Driver, 214 and Thompson, 208).

أنياً كانت الحالة في تث ١٨: ١، فمن الواضح في يش ١٣: ١٤ أن "المحرقات لِلرَّبّ، إله إِسْرَائِيلَ، هي (مثل؛ مِيرَاث لاوي) مِيرَاثهم" (مثل؛ سبط لاوي كله على الأقل في ذاك السياق، ليس فقط كهنة هرون). هكذا، فإن **אִשֶּׁה** يمكن أن تشير كاملاً إلى المخزونات لسبط لوي مِنْ الحصص المخصصة لِلرَّبّ، ليست فقط الحصص المخزنة لكهنة هرون وأسرهم هذا يظهر كمعنى ممتد للمصطلح. كما يُلاحظ عاليًا، للجزء الأعظم، فإن **אִשֶּׁה** تشير بشكل أكثر تحديدًا إلى أجزاء التَّقْدِمَات مِنْ الحصة التي كانت (أ) تحرق على الْمَذْبَح، (ب) تُخزن للكهنة مِنْ هذه التَّقْدِمَات مِنْ الحصة التي كانت تحرق على الْمَذْبَح، أو (جـ) تُحفظ للكهنة وأسرهم مِنْ التَّقْدِمَات مِنْ الحصة التي كانت تحرق على الْمَذْبَح (انظر عاليًا للتفاصيل).

سواءً بالمعنى العام (مثل؛ في تطبيق على اللاَّوِيِّين بشكل كامل، انظر، مثل؛ يش ١٣: ١٤) أو بالمعنى المحدد (مثل؛ في تطبيق فقط على الكهنة الهارونيين وأسرهم)، فإن تَقْدِمَات الوقود **אִשֶּׁה** شَكلت مِيرَاثًا مميزًا مِنْ حصص الرَّبّ الذي كان يُدان لأولئك الذين كانوا يتنحون جانبًا مِنْ الشعب لخدمة الرَّبّ. ١صم ٢: ٢٨ تنطبق مصطلح **אִשֶּׁה** مباشرة على الكهنة الهارونيين، تحديدًا على عالي وابناه المتمردين: "وَدَفَعْتُ لِبَيْتِ أَبِيكَ جَمِيعَ وَقَائِدِ بَنِي إِسْرَائِيلَ" (مثل؛ **אִשֶּׁה** الوَقَائِد)" (١صم ٢: ٢٨). لسوء الحظ، كما توضح الآية التالية، هذه الميزة لم يتم تلقيها دائمًا بمواقف مناسبة وبأفعال الامتنان والخدمة: "فَلِمَاذَا تَدُوسُونَ ذَبِيحَتِي وَتَقْدِمَتِي الَّتِي أَمَرْتُ بِهَا فِي الْمَسْكَنِ، وَتُكْرِمُ بَنِيكَ عَلَيَّ لِتُسَمِّنُوا أَنْفُسَكُمْ بِأَوَائِلِ كُلِّ تَقْدِمَاتِ إِسْرَائِيلَ شَعْبِي؟" (عد ٢٩). ابني عالي كانا غير راضين بحصصهم الواجبة. أرادوا كل الأجزاء السمينة المُختارة (قا ع. ١٢ - ١٧)، وعالي سمح لهم بتمردهم وغطرستهم ("أنت تكرم بنيك أكثر مني") إن الفائدة للكهنة وأسرهم مِنْ الوَقَائِد **אִשֶּׁה** التي كانت تقدم لِلرَّبّ مُقدمة بتفصيل كامل في خر. عد (انظر عاليًا).

ب. ت ١. في مخطوطة الهيكل فإن **אִשֶּׁה** تشير إلى المقدمة المحترقة (مثل؛ دره ١٥: ١٣، ٣٤: ١٤؛ Yadin 2:64, 147)، الأجزاء الأولى مِنْ تَقْدِمَات السلامة (مثل؛ دره ٢٠: ٨؛ Yadin 2:88)، وفي الفعل عن عيد المائدة فإن تقدمة الخطيئة متضمنة: [وفي] [اليوم] التالي اثنى عشر ثوراً، [كبشان، أربع][حملان صغيرة] وذكر ماعز [لتقدمة الخطيئة]، وتقدمة غلالهم. وتقدمة سكيبهم طِبقًا لطقسهم الديني؛ لأن الثيران ولأن الكباش والحملان والتيوس، تقدمة محترقة (**عبر.** **אִשֶּׁה**)، رَائِحَةُ سُرُورٍ لِلرَّبّ" (دره ٢٨: ٢-٦ب؛ Yadin 2:123-24؛ قا؛ عد ٢٩: ١٧ - ١٩).

٢. سب. تستخدم مصطلحات مختلفة عديدة لتستخدم **عبر.** **אִשֶּׁה** في اللغة اليونانية: في الغالب κarπόμα، تقدمة الثمار (٣٣ مرّة؛ أحيانًا أيضًا **عبر.** **עֹלָה**، تقدمة محترقة، #٦٥٩٢)، أو الاسم θυσία، تقدمة محترقة، ذبيحة، والفعل θυσιάσω، لِيُضحي (١٧ مرّة؛ بصورة عادية **عبر.** **מִנְחָה**، تقدمة غلال، #٤٩٦٦)، أو شكل مِنْ الـ **זֶבַח** [ليذبح] ذبيحة تناول، #٢٢٨٣)، لكن أيضًا ὁλοκαυτώμα، تقدمة محترقة (٧ مرات، بشكل عادي **עֹלָה**، تقدمة محترقة، #٦٥٩٢). الاستخدام اليوناني الأعم للفظ العبري **אִשֶּׁה**، κάρπωμα، تقدمة الثمار، لا يرد في الـ ع. ج الاسم θυσία يرد، بالطبع، في الـ ع. ج لكن يعامل بصورة أفضل تحت مداخل لـ **מִנְחָה** و**זֶבַח**.

٣. في مشن. فإن **אִשֶּׁה** تُستخدم غالبًا "نار [مذبح]" مشيرة إلى تقدمة الحصص على الْمَذْبَح (انظر أيضًا، Zebahim 9:1; Danby, 481) هناك، مع ذلك، فقرة هامة تحديدًا فيها تستخدم **אִשֶּׁה** لتعبر عن الاعتمام بإطار العقل الموضوع على الله خلال التقدمة. "يُقال عن تقدمة الماشية كلها، مُحْرَقَة، رائحة ذات نكهة حلوة؛ وتقدمة الطيور، مُحْرَقَة، رائحة ذات نكهة حلوة؛ وتقدمة الوجبة، مُحْرَقَة، رائحة ذات نكهة حلوة؛ لتعلم أنها كلها واحد سواء يقدم الشخص الكثير أو القليل، لو يوجه عقله فقط نحو السماء" (Menahoth 13:11; Danby, 513).

تقدمة، ذبيحة ← **אַזְכָּרָה** [*’azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← **אִשֶּׁה** [*’iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← **אָשָׁם** [*’āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← **זבח** [*zbh*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← **חַטָּאת** [*ḥaṭṭā’t*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← **טבח** [*tbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← **מִנְחָה** [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← **מַעֲשֵׂר** [*ma‘ªśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← **נדר** [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← **נוף** [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← **נסך** [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس،

#٥٨١٨) ← עֹלָה [*ʿōlâ* ¹] (أولياء) (مُحْرَقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ʿarîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* ¹] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 1:424; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD* 5, 1992, 870-86; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering," *NIDNTT* 3:415-38; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976; idem, *Psalms 1-50,* WBC, 1983; H. Danby, The Mishnah, 1933; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1916; D. Edelman, "The Meaning of *qitter,*" *VT* 35, 1985, 395-404; G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, 1925; J. Gray, *1 and 2 Kings,* OTL, rev. ed., 1970; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; J. Hoftijzer, "Das sogenannte Feueropfer," *VTSup* 16 (FS for W. Baumgartner), 1967, 114-34; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; P. K. McCarter, Jr., *1 Samuel*, AB, 1980; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; R. Rendtorff, Leviticus, BKAT, 1985; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, TOTC, 1974; S. J. deVries, *1 Kings*, WBC, 1985; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

854	אֱשׁוּן

אֱשׁוּן [*ʾešûn*]، **اسم.** اقتراب حلول الظلام (#٨٥٤).

ش. أ. ق الاسم موجود في فلسطين - المسيحية. *ʾšwn* (وقت)؛ **أكد. - سوم.** *is / sinnu* (وقت محدد؛ عيد) < **سوم.** *ezen*)؛ اللفظ السامي. *wsm/n* (يُقرر. يحدد ميعاد معين).

ع. ق ١. مِنْ المحتمل أن الكلمة ترد مرتان (أم ٧: ٩؛ ٢٠: ٢٠). البعض (مثل؛ Hooke, 406; RSV; NRSV; JB; NIV; *NIVEC*) يعاملون الكلمة كما لو أنها تعني ظلامًا كاملاً عميقًا/ مميت/ عميق/ دامس. هناك أولئك (مثل؛ BDB; Hooke, 406; Fritsch, 824, 898; Rylaarsdam, 453; Jones, 93, 174) الذين يتناولوا الكلمة في أم ٧: ٩ و/ أو ٢٠: ٢٠ لتكون אִישׁוֹן، بمعنى حَدَقَةِ / بؤبؤ (العين)، لذلك، عند ربطها كتركيب لـ لַיְלָה المعنى هو وسط/ منتصف الليل، وعندما يكون قائمًا على חֹשֶׁךְ فإن الإشارة تكون لظلام الدامس. مع ذلك، يبدو على الأرجح بأن في كلا النصان الكلمة אֱשׁוּן، هي التي تشير إلى حلول الظلام (انظر، مثل؛ NEB).

٢. في أم ٧: ٦ - ٩، هناك وصفًا لَرَجل ساذج، غير ناضج، صغيرًا، يُرى ماشيًا في الشوارع بقرب بَيْت امرأة جامحة (ع. ٥)، בְּנֶשֶׁף־ בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן (الذي بالتأكيد غالبًا تصحَحَ بـ בֶּאֱשׁוּן؛ قا؛ مثل؛ *BHS*) לַיְלָה וַאֲפֵלָה، "في العشاء في مساء اليوم في صدفة الليل والظلام" (ع. ٩؛ NEB; REB). مِنْ الأفضل تناول جزء الآية كمثال للتوازي المترادف، باستخدام ع. ٩ب مقوية ع. ٩أ (قا؛ McKane, 336)، عن تناول السطر كإشارة إلى أربعة درجات مختلفة مِنْ الظلام (تعقب Fritsch, 824). الاقتراح بأن اللفظ אִישׁוֹן يجب أن يُشتق مِنْ الأصل יָשֵׁן، ينام، ويُترجم "في سكون (الليل والظلام)" (Dahood, 14-15; Scott, 63, 65) لا يأمر نفسه (قا McKane, 336). في أدب الحكمة، يبدو المساء أنه يمثل نصف عالم الاغواء، الذي يُنظر إليه لكنه لم يأتي بعد (Cox, 144) أنها اللحظة المختصرة فقط قبل، نور الصباح يُصطدم بظلام الليل والنسيان (قا؛ أي ٥: ١٤؛ ٢٤: ١٥).

٣. في أم ٢٠: ٢٠، هناك تحذير مُوجه للإنسان الذي يلعن أباه أو أمه؛ יִדְעַךְ נֵרוֹ בֶּאֱשׁוּן (هذه يجب أن تُصحح غالبًا لتكون בֶּאֱשׁוּן، بعد قمران؛ قا؛ NEB)، חֹשֶׁךְ، "ينطفئ سراجه في حدقة الظلام" (على الصورة المجازية للسراج، قا؛ امل ١٥: ٤؛ مز ١٣٢: ١٧، أم ١٣: ٩) كان العقاب الشرعي للعلن والدي الإنسان هو الموت (خر ٢١: ١٧؛ لا ٢٠: ٩؛ تث ٢٧: ١٦)، لكن هنا العقوبات الشرعية تم إجلالها بأدائه وتحذير لاهوتيين (McKane, 541). أن الصورة المجازية للسراج المنطفئ تشير إلى أن الابن المتهم بهذا الذنب سيُعلن مِنْ قبل يَهْوَهْ و، وكنتيجة، سَيُعزل مبكرًا مِنْ أَرْضَ الحياة سَيُسلمَ إلى ظلام شيلوه (McKane, 541).

شروق الشمس، فجر، غروب الشمس ← אוֹר [*ʾôr*] (النور، نور الصباح، الفجر، الإضاءة، #٢٤٠) ← זֶרַח [*zeraḥ* ¹] (السحر، الشروق، #٢٤٣٧) ← מָבוֹא [*mābôʾ*] (مدخل، غروب، غرب، #٤٤٢٧) ← מַעֲרָב [*maʿărāb* ²] (غروب الشمس، غرب، #٥١١٥) ← נֶשֶׁף [*nešep*] (ظلام، نور السَحر، الفجر، الظلام، #٥٩٧٤) ← שַׁחַר [*šaḥar*] (الشفق قبل الفجر، #٨٨٤٠).

البيبلوجرافيا

D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, OTM, 1982; M. Dahood, *Proverbs and*

Northwest Semitic Philology, 1963; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," *IB*, 1955, 4:765-957; S. H. Hooke, "The Proverbs," in *Peake*, 1920, 397-410; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; J. C. Rylaarsdam, "The Proverbs," in *Peake*, 1964, 444-57; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٨٥٥ (אַשּׁוּר [*'assûr*]، آشور)؛ ← آشور

861 אֲשִׁישׁ

אֲשִׁישׁ [*'āšîš*]، "إنسان" ترِد ١. في إش ١٦: ٧: "تُوَلْوِلُ مُوآبُ. عَلَى مُوآبَ كُلُّهَا يُوَلْوِلُ. تَئِنُّونَ عَلَى [אֲשִׁישֵׁי] أُسُسِ قِيرَ حَارِسَةَ" *HALAT* 96، تربط هذا الاسم بالفعل المفترض אָשַׁשׁ، (عرب. *'atta*)، يَطْلعُ (#٨٦١).

ذكر: ← [1] אָדָם [*'ādām* [1]] (آدم، بشر، #١٣٢)؛ ← אִישׁ [*'îš* [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← אֱנוֹשׁ [1] [*'enôš* [1]] (رجال، رجل أعزب، #٦٣٢)؛ ← אֲשִׁישׁ [*'āšîš*] (إنسان، #٨٦١)؛ ← גֶּבֶר [1] [*geber* [1]] (شاب، #١٥٠٥)؛ ← זָכָר [*zākār*] (ذكر، #٢٣٥١)؛ ← מְתִים [*m^etim*] [1] (رجال، شعب، #٥٤٩٣)؛ ← נַעַר [2] [*na'ar* [2]] (ولد)، #٥٨٥٣).

أنثى: ← אִשָּׁה [*'iššâ*] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבִירָה [*g^ebîrâ*] / גְּבֶרֶת [*g^eberet*] (سيدة، ملكة، معلمة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה [*na^arâ* [1]] (فتاة، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*n^eqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [*pileges*] (سُرية، # ٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٨٦٢ אֲשִׁישָׁה [*'^ašîšâ*]؛ كعكة زبيب، ← خبز.

863 אֶשֶׁךְ

אֶשֶׁךְ [*'ešek*]، اسم. خصية (#٨٦٣).

ش. أ. ق أكد. *isku*، خُصية.

ع. ق الاسم هو التعبير التشريحي للخصية. المصطلح يُذكر مرّة واحدة في ارتباط بقائمة مِنْ الاعاقات البدنية التي استثنت بصورة طبيعية الكاهن مِنْ خدمة الهيكل (لا ٢١: ٢٠).

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [*'ešek*] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [*zirmâ*] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [*m^ebûšîm*] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [*nablût*] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [2] [*n^ehōšet* [2]] (يفي، يشتهي، #٥٧٣٤) ← עגן [*'gn*] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [*'ōnâ*] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [*škb*] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [*škh*] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [*šopkâ*] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣). علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

864 אֶשְׁכּוֹל

אֶשְׁכּוֹל [*'eškôl* [1]]، اسم. عنقود، عناقيد العنب (#٨٦٤).

ش. أ. ق كلمة دخيلة مِنْ أكد. *ishunnu, ishhunnatu*؛ أوغا. *'tkl*؛ موجودة أيضًا في أرم. (אִתְכָּלָא؛ عرب. *'itkal*؛ أثيوبية. *'askal*؛ الآرامية اليهودية אִתְכָּלָה [א]).

ع. ق ١. هذه الكلمة، مثل كلمات أخرى تصور الكرمة ومنتجاتها في سياقات متنوعة، تُستخدم في عد ١٣: ٢٣ - ٢٤ (٤ مرات) لتصف عنقود العنب الذي يجمع عن طريق جواسيس لبني إسْرَائِيلَ في كنعان. العنقود الممتلئ إشارة إلى خير (טוֹב) وخصوبة الأَرْضَ التي كان يعطيها الله لإسْرَائِيلَ الوادي حيث كان العنقود موجودًا كان يُسمى وَادِي أَشْكُولَ (נַחַל אֶשְׁכּוֹל؛ عد ١٣: ٢٣ - ٢٤).

٢. تُستَخدم الكلمة كتشبيه لوصف محنة إسْرَائِيلَ الآسفة، شعب ربما يبقى في داخله وعد، مجرد عنقود عنب مُجفف أو مصاب لربما يحمل بعض العصارة بداخله (إش ٦٥: ٨). هذه الآية في إشعياء يُعَلق عليها في تلم. بابل. كما يلي: "التوراة تسمى (الثمار) في العنقود كرم (תִּירוֹשׁ) بينما الناس الآن تسمى الثمار الجافة عصير عنب (مثل؛ في حديث معروف فإن الامتناع عن "الثمار" يعني عن عصير العنب ..الخ)" (Jastrow 1:128). بؤس إسْرَائِيلَ مؤلم في الحكم عندما لا يجد عامل الكرم عنقود عنب ينعش به نفسه (مي ٧: ١).

تظهر الكلمة في حلم رئيس السقاة في تك (٤٠: ١٠) كإشارة إيجابية لتجديده.

عناقيد مِنْ العنب اللاذع تُوصَف كحقائق الأمم حول إسْرَائِيلَ قد أكلت (تث ٣٢: ٣٢). هذه الاية في تث تشمل ذخيرة كاملة مِنْ الكلمات المتمركزة حول الكرمة.

عناقيد الكروم تُستخدم كاستعارات مكانية لصدر العروس في نش (٧: ٧، ٨ [٨، ٩]).

ب. ت سب. تستخدم βότρυς، عنقود، لتترجم هذه الكلمة العبرية. في العبرية المتأخرة كانت الكلمة تُستخدم لتعني "حزمة، عنقود عنب" لكن في تلم. بابل. BTalm Hullin 92; Mish. Sota 9:9 فإنها بشكل هام تشير إلى "العلماء" مِنْ الفترة المكابية انظر Jastrow 1:128 لإشارات أبعد.

عنب ← אֶשְׁכּוֹל ['eškôl ¹] (عنقود/ عناقيد مِنْ العنب، #٨٦٤) ← בְּאֻשׁ [b^e'uš] (لاذع، غير ناضج، العنب/ التوت البرى، #٩٤٦) ← זָג [zāg] القشرة/ جلد العنب، بذرة، نواه، #٢٢٩٣) ← חַרְצָן [ḥarṣān] (عنب غير ناضج، #٣٠٧٩) ← עֵנָב ['ēnāb] (عنب، عنقود عنب، #٦٦٩٤) ← פֶּרֶט [pereṭ] (العنب/ التوت المتساقط، #٧٢٦١).

البيبلوجرافيا

IDB 4:784-86; *ISBE* 4:986-87; *TWAT* 6:227-29; *TWOT* 1:78; A. Charbel, "Come Tradurre *eskol hak-kofer* (C 1, 14)," *BeO* 20, 1978, 61-64. J. Dller, "Der Wein in Bibel und Talmud," *Bib* 4, 1923, 143-67, 267-99; A. Herdner, "Un nouvel exemplaire du rituel RS 1929 N 3," *Syr.* 33:104;

يوجين إي. كاربينتر *Eugene E. Carpenter*

868	אֶשְׁכָּר

אֶשְׁכָּר ['eškār]، جزية، دفعة (#٨٦٨)

ش. أ. ق الاسم معروف في **أكد.** باسم *iskaru* A، العمل المحدد القيام به، نوع مِنْ الضريبة، أدوات خام للعمال، إلخ. (لإشارات معينة انظر *CAD*, I/J, 244-49). فقط في اللغة الاشورية الحديثة يشير الاسم إلى نوع معين مِنْ الضريبة. الاسم אֶשְׁכָּר يرد أيضًا في عبرية Kadesh-Barnea ostracon المكتشفة حديثًا. مِنْ المحتمل أنه كُتِبَ في مخطوطة آرامية، ويرجع إلى القرن الثامن/ السابع ق. م (Cohen, fig. 37; Davies, 85). أنها موجودة مع טֹב، عبارة يمكن أن تترجم "ضريبة جيدة" (DCH, 1:414).

ع. ق الاسم يرد فقط في مز ٧٢: ١٠ وحز ٢٧: ١٥، مز ٧٢: ١٠ يشير بوضوح لنوع معين مِنْ الجزية. لأن אֶשְׁכָּר موجودة في توازي مع מִנְחָה، عطية. المزمور كله يتعامل مع صفات الملك (ربما حتى إشارة إلى الملك السماوي، قا؛ ٧٢: ١٨ - ١٩). التي توفر الأساس المنطقي للسبب الذي سيجعل ملك ترشيش ومُلوك سبأ وسبع يحضرون العطايا والجزية، هكذا يقرون تفوق ملك إسْرَائِيلَ. مِنْ الواضح أن ترشيش وشبا قد اختيرا تحديدًا مِنْ أجل أن يعبروا عن شساعة نطاق تأثير ملك إسْرَائِيلَ. يمثلون غالبًا النقطة الأبعد عن فلسطين (قا؛ يون ١: ٣، حيث يُقال ليونان أن يركب مركبًا [← #٦٣٩] لترشيش مِنْ أجل أن يهرب مِنْ الرَّبّ). حز ٢٧: ١٥ هي جزء مِنْ المرثاة لصور. أنها تصف عَظم وتأثير المدينة في إطار مواقع جغرافية مختلفة، التي يقال أنها بها نوع معين علاقة تجارة أو—حتى أبعد—علاقة اقطاعية/ خضوعية للمدينة القوية. رجال ديدان (**مس.**؛ **سب.** تحمل Rhodos، التي تتبناه الـ NIV)، الذين تاجروا مع صور والجزر الكثيرة، كلها أعطتها هدايا. ليس واضحًا تمامًا إذا كانت الإشارة إلى نوع رسمي معين مِنْ العبودية أو الضرائب أو إلى اعتمادية تجارية.

ب. ت אֶשְׁכָּרָה شاحنة، حمولة شاحنة، عطية، جزية يمكن أن توجد في النصوص أرم. الحديثة، مثل؛ إشَعْيَاء ٥: ١٠ الترجومي وتكمله سفر أستير الترجومي ١: ٣ (قا؛ Jastrow, 128).

ضريبة، عطية، تقدمة، ضريبة: ← אֶשְׁכָּר ['eškār] (جزية، جزاء، #٨٦٨)؛ ← יבל [ybl] (يدفع [عطية، جزية]، #٣٢٩٧)؛ ← מִדָּה [middâ ²] (ضريبة، #٤٥٠١)؛ ← מַס [mas] (جزية، ضريبة، عمل إجباري، #٤٩٨٩)؛ ← מַשָּׂא [maśśā' ²] (حَمل، حِمل، #٥٣٦٢)؛ ← מַשְׂאֵת [maś'ēt] (ضريبة، تقدمة، #٥٣٦٨)؛ ← סֵבֶל [sēbel] (عمل إجباري، حِمل، #٦٠٢٣)؛ ← תְּרוּמָה [t^erûmâ] (جزية، مساهمة، #٩٥٥٦).

هبة: ← אהב ['āhab] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn ¹] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān ²] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr ²] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [ṣbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

البيبلوجرافيا

R. Cohen, *Kadesh-Barnea: A Fortress from the Time of the Judaean Kingdom*, Israel Museum Catalogue No. 233, 1983; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance*, 1991; B. A. Levine, "Finished Products, Staples...to Be Delivered," *JAOS* 92, 1972, 72.

جيرالد أي. كلنجبيل *Gerald A. Klingbeil*

869	אֵשֶׁל

אֶשֶׁל [*'ēšel*]، شجرة الطرفاء، شَجَرَة أَثْل (#٨٦٩).

ش. أ. ق مصرية.. *isr*؛ **عرب**. *'tl* .

ع. ق الكلمة العبرية تترجم بشكل متنوع شجرة، بستان، أو بلوط عن طريق الـ KJV؛ تحمل أثلة. في الأدب ما بعد الكتابي أصبحت الكلمة كلمة عامة للشجرة. في ع. ق نفسه، فإن **אֶשֶׁל** في ١صم ٣١: ١٣هي موازية لـ **אֵלָה** في ١أخ ١٠: ١٢. أنها شجرة صغيرة كثيفة الاغصان ذات أوراق شفة، ونبتات كثيفة، سنابل مِنْ براعم وردية وحيث توفر ظلال فسيحة لمسافري الصحراء (١صم ٢٢: ٦) غرس إبراهيم أثلة في بئر سبع في الصحراء (تك ٢١: ٣٣). ١صم ٣١: ١٣ تسجل دفن عظام شاول وابناءه "تحت الأثلة في يابيش" هذه الشجرة تلاحظ خاصةً مِنْ أجل ظلالها الباردة وقدرتها على عمل الحرارة ونوباتها الجافة الطويلة، فهي تضرب بجذورها إلى العمق لتجد الماء تحت الأرْض.

أشجار: ← **אֵלָה** [1] [*'ēlâ*] (شجرة قديرة #٤٦١) ← **אֶרֶז** [*'erez*] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← **אֹרֶן** [*'ōren*] [1] (شَجَرَةَ صُنوبَر، #٨١٥) ← **אֶשֶׁל** [*'ēšel*] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أَثْل، #٨٦٩) ← **בְּרוֹשׁ** [*b^erôš*] (سرو، #١٣٦٠) ← **לוּז** [1] [*lûz*] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← **עֵץ** [*'ēṣ*] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← **עַרְעָר** [*'ar'ār*] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← **צַמֶּרֶת** [*ṣammeret*] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة شجرة] #٧٥٥٠) ← **שָׁקֵד** [*šāqēd*] (لوز، #٩١٩٦) ← **שִׁקְמָה** [*šiqmâ*] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← **תְּאַשּׁוּר** [*t^e'aššûr*] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← **תָּמָר** [1] [*tāmār*] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← **תִּרְזָה** [*tirzâ*] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**)

البيبلوجرافيا

N. Hareuveni, *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage*, 1984; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

Larry L. Walker لاري إل . واكر

870	אשם

אשׁם [*'šm*]، **قَل**. أذنب، جلب لنفسه ذنبًا، تحمل ذنبًا، مذنب (اسم فاعل)، يقف تحت لعنة، حكم، يتحمل ظلماً؛ **نفْعَلْ**. يكون في حالة ذنب؛ **هفعيل**. يُعلن، يُعلن ذنبًا (#٨٧٠)؛ **אָשָׁם** [*'āšām*]، **اسم**. ذَبيحَة إثم، لوم، إثم (← #٨٧١)؛ **אָשֵׁם** [*'āšēm*]، مذنب، تحت حكم (#٨٧٢)؛ **אַשְׁמָה** [*'ašmâ*]، **اسم**. ذنب، لوم، ذَبيحَة إثم (؟)، عار، موضوع الذنب (#٨٧٣).

ش. أ. ق بالرغم مِنْ أن **أوغا**. تقر اللفظ *'tm* ، (WUS, 474)، العديد نت العلماء يتساءلون إذا كانت هذه الصيغة أوغا. تعمل كلفظ مشابه للفظ العبري **אָשַׁם**، (TDOT 1:429; Kellerman, 319-22; Levine, 92, n. 101; de Moor, 178, nn. 88-89). قا؛ **عرب**. أَثِمَ، ارتكب خطأ، إنحرف، يأثم؛ إثم، خطيئة، انحراف، غضب؛ *nasämä*، يكون سيئًا = **تيجرية**. *hasäma*.

ع. ق الفعل **אָשַׁם** والألفاظ المشابه له ترد ١٠٣ مرّة (**אָשַׁם**—٣٥ مرّة، **אָשָׁם**—٤٦ مرّة، **אַשְׁמָה**—١٩ مرّة، **אָשֵׁם**—٣ مرات)، وغالبًا تصف أولئك الحالات ترد في لا وعد (**אָשַׁם**—١٣ مرّة، **אָשָׁם**—٣٢ مرّة، **אַשְׁמָה**—٤ مرات). الفعل يرد كـ **قَل**. في كل الآيات لكن هناك فقرتان، حيث يظهر كـ **نِفْعَلْ**. (يؤ ١: ١٨) وكـ **هفعيل**. (مز ٥: ١٠ [١١]).

١. يصبح مذنبًا/ مستحقًا للوم. الفعل وألفاظه المشابهة تشير بشكل رئيسي إلى الذنب، المسئولية، أو اللوم الذي يجب أن يتحمله شخص لذنب معين (Hartley, 76). بالرغم مِنْ أن شعور الذنب المُصاحب بشكل محتمل الذنوب، فان معنى "أن يشعر بالذنب" (Milgrom, 1976, 9-12) أو "يدرك الذنب" (Kiuchi, 31-34) يتجاوز الاستخدام الموضوعي لـ **אָשַׁם** للوم الأخلاقي/ والقانوني للشخص. في لا ٤ - ٥، الفعل. يشير إلى الموقف القانوني/ الأخلاقي لعضو (٤: ٢٧؛ ٥: ٢ – ٥، ١٧) أو لقائد (٤: ٢٢) مِنْ مجتمع بني إسْرَائِيل أو المجتمع ككل (٤: ١٣)، الذي يرتكب الخطأ مِنْ غير قصد لكن لم يعاقب بعد. إنه يشير إلى الحالة التي يجد فيها المرتكب نفسه كنتيجة لذنبه. هذا الاثم يمكن أن يَتضمَّن لمس غير مقصود لحيوان أو شخص غير نظيف (٥: ٢ - ٣)، يحلف قسمًا بغير اهتمام (٥: ٤)، عدم ملائمة الملكية (لا ٦: ٤ [٥: ٢٣])، أو اثم عام ضدَّ رفيق مِنْ بني إسْرَائِيل (عد ٥: ٦ - ٧). القضية الأولى في لا ٤ - ٥ هي تلطيخ أو تدنيس الموضع المقدس والموضع المقدس الخارجي. الشخص (أو الجماعة) تصبح ملومة/ ملوم أيما لتلويث الموضع المقدس (٤: ٣، ١٣، ٢٢، ٢٧؛ ٥: ٢ - ٥، ١٧، ١٩؛ ٦: ٤ [٥: ٢٣])، أو الكون في حالة حيث يمكنهم تلطيخه لو كانوا قد تلاموسوا معه (٤: ٢٣، ٢٨). الهدف الأول مِنْ تقدمة الامم (انظر أسفل) هن أن تنظف/ تطهر الموضع المقدس.

بعيدًا عن الآيات التي تتعامل مع الطقس، **אָשַׁם** يمكن أن تشير إلى الفكرة الرئيسية لكونه مذنبًا لأي نوع مِنْ ارتكاب الخطأ (قض ٢١: ٢٢؛ ٢أخ ١٩: ١٠). يَهْوَهْ يصف اثم أولئك الأمم التي ابتهجت بسقوط الشعب صاحب العَهْد مع الله (إر ٥٠: ٧؛ حز ٢٥: ١٢؛ حب ١: ١١) يجذب أيضًا الانتباه نحو إثم شعبه الذليل لسفك دم برئ كذلك كونه نجسًا عبر عبادة وثنية (حز ٢٢: ٤؛ هو ٤: ١٥؛ ١٣: ١).

بعيدًا عن استخدامه لعقاب متتالي (انظر أسفل)، فإن الاسم אַשְׁמָה يمكن أن يشير تحديدًا إلى تقدمة الإثم (لا ٦: ٥ [٥: ٢٤])، أو بصورة أكثر تكرارًا، إلى حالة ارتكاب الإثم (٤: ٣؛ ٦: ٧ [٥: ٢٦]؛ ٢٢: ١٦؛ ٢ أخ ٢٤: ١٨؛ ٢٨: ١٠، ١٣؛ ٣٣: ٢٣؛ مز ٦٩: ٥ [٦]؛ عا ٨: ١٤). عزرا يوظف هذا اللفظ ليصف ويعترف بتاريخ إِسْرَائِيل الماضي كواحد مِنْ الإثم (عز ٩: ٦، ١٣، ١٥) وليصف غطرسة الزواج الداخلي للشعب مع الْكَنْعَانِيِّين (١٠: ١٠، ١٩).

الصفة אָשֵׁם تصف أيضًا حالة الإثم. سياسات دَاوُد الغير حَكِيمَة وضعته في حالة اثم بالنظر إلى تناول الجيوش المحيطة به (٢صم ١٤: ١٣). إخوة يوسف (تك ٤٢: ٢١) وأولئك الذين تزوجوا مِنْ شعب الأَرْضَ في أيام عزرا كانوا مذنبون بفعل الخطيئة ضدَّ كلا مِنْ ألههم ورجالهم (عز ١٠: ١٩).

٢. ذَبِيحَةُ الإِثْمِ/ الأصلاح في ٣٠ مرّة مِنْ ٤٦ حالة ورودها، فإن اللفظ אָשָׁם يعمل كمصطلح فني لتقدمة تمثل محاولة الشخص المذنب للعتق مِنْ ارتكاب الخطأ بالرجوع (Hartley, 77)، يُسمى أيضًا تقدمة الأصلاح (Hartley, 76; Milgrom, 1991, 339-45; Wenham, 104-12). كان الاثم في الواقع/ حقيقة عقوبة تُسدد في شكل تقدمة ذبائحية/ كفارية لله. الذبيحة لم تُرحَ المذنب مِنْ واجبه لعمل استرداد كامل لأية خسارة قد أحدثها لغيرة. في الواقع، كان المذنب يُغرم ٢٠ بالملة على القيمة المفقودة. لقد ساده الإثم تقريبًا المذنب بآلهة، الذي قد تم انتهاك كرامته (لاوي، ١٨). اقتضت الشَرِيعَة هذه التقدمة في حالة تطهير مجذوم (لا ١٤: ١٢ - ١٤، ١٧، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٨)، اغتصاب عبدة مخطوبة (١٩: ٢١- ٢٢، انظر أسفل)، وانتهاك نذر المنذور اليهودي (عد ٦: ١٢، انظر أسفل) عد ٥: ٥ - ١٠تشير إلى تقدمة الاصلاح كتقدمة لتغطية عدد مِنْ الأخطاء المرتكبة ضدَّ أحد مِنْ بني إِسْرَائِيلَ.

في ضوء تقارب ذبيحة الخطيئة (חַטָּאת ← #٢٦٣٣) وذَبِيحَةُ الإِثْمِ (אָשָׁם) في آيات عديدة (لا ٦: ١٧ [١٠]؛ ٧: ٧، ٣٧؛ ١٤: ١٣؛ حز ٤٦: ٢٠)، قام العلماء بتقديم اقتراحات متعددة بشأن الفوارق بين هاتان التقدمتان (TDOT 1:431-32; Hartley, 78-79)، نظرة مختصرة) Milgrom (1976, 127) يؤكد أن "*hattat* مثل *asham* تتعامل مع مشكلة انتهاك المواضع المقدسة، لكن بهذا الاختلاف الهام: الـ *asham* تكفر عن تدنيس المقدسات، الـ *desecration* لتلويث المقدسات".

أن الهدف الأول لكلا الذبيحتان هو تطهير الموضع المقدس (والمقدسات) أن الاحتياج لتقدمة (الاصلاح) الاثم كان مطلوبا في حالة اغتصاب عبدة مخطوبة، ليس فقط للأن الفتاة قد اغتصبت، لكن أيضًا لأن القسم بالخطوبة المأخوذ أقام الله قد تم كسره (-Milgrom, 1976, 133 37).

عد ٦: ٩ - ١٢ تحدد طقس التطهير المطلوب للمنذور الذي انتهك النذر (سواء بغير قصد أم لا). عن طريق التلامس بحثة. الشَرِيعَة استلزمت أن يقوم المنذر المنجس بحلق شعره وباحضار يمامتين أو زوج حمام كتقدمة خطيئة ومُحْرَقَة (٦: ٩ - ١٠). هناك خطوتان أكثر تسبقا تطهره: يعيد تكريس شعره ويجدد نذره، يبدأ نذره كله ثانيًا (٦: ١٢)؛ قَدَم אָשָׁם ليقدم تكفير مِنْ تدنيس شعره ونذره المقدسان (Milgrom, 1990, 47). اضطر المنذور أن يضع حملاً كتقدمة (اصلاح) اثم (אָשָׁם) ليقدم كفارة عن اثم ارتُكِبَ ضدَّ الله، مثل؛ عن طريق تدنيس ملكية أو اسمه في قَسَم. كل هذا كان ضروريًا لاسترداد الموضع المقدس، وبالتالي، لتمهيد الطريق لطلب مغفرة إلهية (قا Milgrom, 1976, 66-70، لشرح أكثر تفصيلاً لهذا الطقس).

في ١صم ٦: ٣ - ٤، ٨، ١٧، حيث أعاد الْفِلِسْطِينِيِّين تَابُوت العَهْد إلى إِسْرَائِيلَ، فإن لفظ אָשָׁם يحمل دلالة مشابه. وضع الْفِلِسْطِينِيُّون خمسة بواسير مِنْ ذهب وخمسة فيران مِنْ ذهب في العربة بجانب تَابُوت العَهْد كقُرْبَان אָשָׁם إثم ليَهْوَهْ، مثل؛ نوع معين مِنْ ذبيحة تعويضية او استرضائية.

٣. الاثم אָשָׁם المتتالي. ;Milgrom (1976, 11-12 (1991, 340-45 يقدم فئة مساعدة مِنْ الاثم المتتالي، אָשָׁם مثل؛ العقاب أو العقوبة التي تقع مِنْ خلال ارتكاب الخطأ. بعيدًا عن الطقس (الآيات التي تتعامل مع عبادة إِسْرَائِيلَ)، كلا مِنْ الفعل واسمه المشابه غالبًا يُشيرا إلى العقاب المتتالي. مثل؛ ناظم المزامير (مز ٣٤: ٢١- ٢٢ [٢٢ - ٢٣]) يقارن مصير الأبرار والأشرار. يقدم يَهْوَهْ الفداء للأبرار لكن الادانة فقط للأشرار (قا ٥: ١٠ [١١]؛ إش ٢٤: ٦؛ إر ٢: ٣؛ حز ٦: ٦؛ هو ٥: ١٥؛ ١٠: ٢؛ ١٣: ١٦ [١٤: ١]؛ يؤ ١: ١٨؛ زك ١١: ٥) بعيدًا عن السياقات الأولية، فإن الاسم אָשָׁם (تك ٢٦: ١٠؛ إر ٥١: ٥) و אַשְׁמָה (١أخ ٢١: ٣) يشير إلى جزاء ارتكاب الخطأ.

اقترح Milgrom's مساعد بشكل خاص في فهم ترجمة المسألة المُحيرة المقدمة عن طريق لا ٥: ٦ لو אָשָׁם تعني ذَبِيحَةُ إثم في هذه الآية (NASB)، فإن ذَبِيحَةُ الإِثْمِ وتقدمة الخطيئة هما متساويتان. مع ذلك، في ضوء اقتراحَ Milgrom's (1976، 6)، فإن لا ٥: ٦ يمكن أن تُترجم "كعقوبة (אָשָׁם) للخطية التي ارتكبها، ويأتي إلى الرَّبّ بذبيحة لاثمه عن خطيته التي أخطأ بها ... ذبيحة خطيئة (חַטָּאת)"، (NIV).

٤. خادم يَهْوَهْ كـ אָשָׁם إشارة إِشَعْيَاء (إش ٥٣: ١٠) إلى نموذج الخادم كتقدمة إصلاح أو إثم قد حيرت فقهاء كثيرون. بسبب الطبيعة المعقدة بهذه الآية والاشارة الغير

مُقرة/ معترف بها سابقًا لحياة الإنسان كتقدمة إصلاح، فقهاء كثيرون يعتبروا אָשָׁם كتحريف حديث، يُزيلوا المصطلح مِنْ الآية (انظر Whybray, 1981, 179، لنظرة عامة)، أو يتجادلوا أن عدم تأكيد الآية يعوق استخدامها في جدال لاثبات أن الخادم اختبر موتًا بديل (Whybray, 1978, 64-66).

بغض النظر عن إذا كان نموذج الخادم هو الفاعل ("لو أراد أن يستخدم نفسه كذَبيحَةُ إثم" NASB، قا NRSV) أو مفعول الفعل ("مع ذلك يقدِّمَ الرَّبّ حياته ذَبيحَةَ إثْم" NIV)، مهمته كذَبيحَة إثْم تأسر لماذا يشير إسْرَائِيلَ له كإثم אָשָׁם؟ هل يمكن أنَّ يشير إلى محو دنس خطايا الشعب لذلك يتمكن نموذج الخادم مِنْ أن يختبر محاباة يَهْوَهْ أكثر مِنْ مرّة؟ بمعنى آخر، ربما يؤكد أن التصالح بين يَهْوَهْ والخادم سُيَدرك يوما ما. تقديم بديل آخر، Hart-ley (80) يقترح أن اختيار إشَعْيَاء للأثم אָשָׁם. لِيصف الموت الذبيحي للخادم (المسيح) ربما يكون مضاعفاً. أولاً يُشير إلى أن موت الخادم يعوض الله تمامًا عن الخسائر التي وقعت عن طريق خطيئة البشرية. ثانيًا، هذا الموت يقدم كفارة عن كل الخطايا. سواء عن غير قصد أو بقصد. Wenham (111) يؤكد أن تقدمة الأصلاح تجذب الانتباه إلى الحقيقة بأن الخطيئة لها بعدان اجتماعي وروحي، مؤثر على علاقتنا مع جارنا وخالقنا. بمجرد أننا يجب أن نصحح الأخطاء المرتكبة ضدَّ آخرين بردودنا على أخطائنا، يجب أن نقدم لله الإصلاح (خلال موت المسيح في موضعنا).

ب. ت هذه الكلمة تُوجَد غالبًا في اللغة العبرية الحديثة، عادةً نشير إلى التقدمة المعطاة عندما يشك البعض في فعل ما أو تناول شيئًا ما يتسائل عنه قد أتم القيام به، مثيراً تساؤل معين عن مدى ملائمتها. أفعال أخرى كهذه ربما تكون متضمنة أيضًا. الفعل وصل ليُعني يدمر، هكذا، يُصبح مذنبًا (WTM 1:178) في LH كان الفعل يعني (١) أن يتجاهل، يكون مذنبًا؛ (٢) أن يكون ضائعاً. الاسم واصفًا تقدمة خاصة للذنب؛ فإنه كان يعني أيضًا الذنب كانت التقدمة تقدم عندما كان هناك شك في فعل الالتزام أو الألفاء الخاطئ. Jastrow يُعدد أربعة تَقْدِمَات مختلفة للالتزام بإثم/ خطيئة غير مشكوك فيها. (١: ١٢٩).

ذنب، شر، عدم بر/ إثم: ← אשם [ʼšm] (يصبح مذنبًا، يجلب الذنب، يحمل الذنب، يتقرأنه مذنب، #٨٧٠)؛ ← דָּם [dām] (دم، سفك دم، ذنب - دم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← וָזָר [wāzār] (ظلم، مُحَمل بالذنب، #٢٢٦١)؛ ← חוב [ḥwb] (يكون سبب الذنب،#٢٥٤٩)؛ ← חֵטְא [ḥēʼ] (خطية، ذنب، عقاب الخطية، #٢٦٢٨)؛ ← נקה [nqh] (يكون حراً، يُعفي مِنْ الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← רשע [rš ʻ] (يتصرف بشر، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أنه مذنب،#٨٣٩٩).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [ʼazkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [ʼiššeh] (تقدمة نار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [ʼāšām] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbḥ] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭāʼt] (ذبيحة خطية، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [maʻᵃśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp [1]] (ترنح، لوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [ʻōlâ[1]] (أولياء) (مُحْرَقَة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ʻᵃrîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [šḥṭ[1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

ISBE 4:260-73; *TDOT* 1:429-37; *THAT* 1:251-52; *TWOT* 1:78-80; R. Averbeck, "To Know and Not to Know in Leviticus 5:1-6 and 17-19," an unpublished paper presented to the Biblical Law Group, SBL Annual Meeting, November 20, 1989; J. Hartley, *Leviticus*, 1992; D. Kellerman, "'asam in Ugarit?" *ZAW* 76, 1964, 319-22; N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, 1987; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974; idem, *Leviticus*, 1989; J. Levy, *WTM* 1:178; P. McCarter, *1 Samuel*, AB 8, 1980, 132-33; J. Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, 1976; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, 1990; J. de Moor, "Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra," *UF* 1, 1968, 167-88; L. Morris, "'Asham," *EvQ* 30, 1958, 196-210; N. H. Smith, "The Sin Offering and the Guilt Offering," *VT* 15, 1965, 73-80; H. C. Thomson, "The Significance of the Term 'asham in the Old Testament," *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 14, 1953, 20-26; G. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979; R. Whybray, *Isaiah 40-66*, 1981; idem, *Thanksgiving for a Liberated Prophet*, 1978.

يوجين كاربينتر/مايكل أي. جريسانتي / *Eugene Carpenter*
Michael A. Grisanti

871	אשם

אָשָׁם [ʼāšām]، اسم. ذَبِيحَةُ إثْم، قُرْبَانَ إثْم (#٨٧١).

ش. أ. ق ١. المتشابهات سام. للجذر عبر. אשם تم

افتراضها مِنْ **أوغا.**، **عرب.**، **وأثيوبية.**، وتحديدًا للاسم. אָשָׁם، ذَبِيحَة إِثْم، في **أوغا.**، **عرب.**، وأرم. **يهو.** (*HALOT* 95-96; cf. below). مِنْ ناحية، ملائمة وحتى وجود كثير مِنْ المصطلحات المتشابهة بصورة افتراضية قد تم وضعها موضع التساؤل بشكل جاد (انظر، مثل؛ *TDOT* 1:429-30; Milgrom, 1991, 339، وتحديدًا للغة أوغا.. انظر الملاحظات في Tarragon, 71, 172). على الناحية الأخرى، هناك أولئك الذين يبقون شرعية بعض مِنْ حذا الدليل الشبيه المفترض (انظر، مثل؛ Astour, 281-82، والملاحظات في Tarragon, 71, 172, and Wansbrough).

في **عرب.** الجذر هو إِثْم، وليس אָשָׁם الفعل يعني ينتهك، يُذنب، والاسم. يُعني خطيئة، إنحراف، إساءة، إثم (*TDOT* 1:429-30). لا يوجد جدال هنا. اللفظ **أوغا.** وألفاظ موازية أخرى هي، مع ذلك، يتجادل عليها بشكل أكبر. لقد تجادل البعض حيث يرد اللفظ في الاسم الإلهي *sgr w 'itm* في **أوغا.**، مشيرًا إلى إله شافي: "كان المرض يُعتبر نتيجة خطأ أو إثم معين (אָשָׁם) الذي كان مِنْ الواجب تحديده أولاً ثم التكفير عنه. كان المريض يضطر إلى الاستعانة بالكهنة الذين قدموا له [مثل؛ المرض] غرامة مقدسة (تسمى أيضًا אָשָׁם) تسديد الـ אָשָׁם كان يُفترض أن يجلب الشفاء بشكل آلي. لذلك فإن الله الشافي، أيضًا، حَمَل الاسم אָשָׁם، كوَاحِدًا مِنْ آلهة المتسعمرة اليهودية في فيلية Elephantine دُعيت" (Astour, 281-82 and n. 54, בתאל-אשם at Elephantine; cf. Levine, 1974, 128-32, esp. 132 for Elephantine and even a proposal of a Phoen. onomastic cognate).

يظهر الاسم مِنْ حادثة الْفِلِسْطِينِيِّين وتَابُوت الرَّبّ في ١صم ٦ (انظر אָשָׁם في ع. ٣، ٤، ٨، ١٧) ومن هذه اللغات والنصوص ش. أ. ق الأخرى (قا؛ الفقرة التالية) حيث مفهوم ذَبِيحَةُ الإِثْم لتدنيس المقدسات لم يكن مقتصرًا على الديانة اليهودية لكنّ كان معروفًا بالتأكيد في مكاناً آخر في الـ ش. أ. ق.

٢. مِنْ منظور غير إشتقاقي لكن مفاهيمي، الفاظ موازية معينة ثم افتراضت للمصطلحات وإجراءات طقسية في نصوص الحيثيين والحوريين، وحتى في اليونان القديمة (Weinfeld, 106-7, 109, 111). مثل؛ مخطوطة حيثية- حورية تقول: "حمل لمُحْرَقَة، طائر لذَبِيحَةُ إِثْمٍ، وطائراً لتقدمة خطيئة" (ibid., 107).

ع.ق ١. إن عدد مرات ورود المصطلح אָשָׁם بمعنى ذَبِيحَة إِثْم (أو تعويض) في **عبر. كتب.** عرضة للجدال بسبب المُنَاقشَةَ الأوسع أكثر مِنْ العادية عن معناها في آيات محددة. مثل؛ طِبقًا لـ لا ٥: ٦، "(المُقدم سيأتي بتقدمة كعقوبة (حرفيًا، إثمه אָשָׁם) للخطية التي ارتكبها، فعليه أن يأتي لِلرَّبّ بذبيحة لاثمه عن خطيئة التي أخطأ بها أنثى مِنْ الاغنام نعجة أو عنزاً مِنْ المعز ذبيحة خطيئة فيكفر عنه الكاهن مِنْ خطيته" (NIV؛ على عكس NASB، "ثم يُحضر إلى الرَّبّ ذبيحة إثم عن خطيئته التي اقترفها") في هذه الحالة فإن الأغلبية سيتجادلوا اليوم حول أن אָשָׁם تشير إلى توالي الانحراف (مثل؛ العقوبة) ولا يجب أن تُترجم "ذبيحة اثم (أو تعويض)" (قا Milgrom, 1991, 339-45، المُسمى "إثم متتالي אָשָׁם"). هذا يجنب وجود نفس التقدمة المُشار إليها كذَبِيحَة إِثْمٍ وخطية في نفس الآية (قا؛ أيضًا ٥: ٧).

المجموعات الضخمة مِنْ مرات الورود هي لا ٥: ١٤ - ٦: ٧ [٥: ١٤ - ٢٦] (التنظيمات الأساسية لذَبِيحَة الإِثْم؛ قا؛ عد ٥: ٧ - ٨؛ حز ٤٠: ٣٩)، لا ٧: ١- ٧ (التنظيمات الخاصة للكهنة؛ انظر أيضًا عد ٣٧، عد ١٨: ٩؛ حز ٤٢: ١٣؛ ٤٤: ٢٩؛ ٤٦: ٢٠)، ولا ١٤: ١٢ - ٢٨ (تطهير الأبرص) كانت ذَبِيحَةُ الإِثْم تستخدم أيضًا في حالة الجنس ما قبل الزواج مع عبدة (لا ١٩: ٢٠ - ٢٢)، تدنيس نذر النَّذِير (عد ٦: ١٢)، وذبيحة الاثم للفلسطينيين عندما أعادوا التَّابُوت (١صم ٦: ٣ - ٨، ١٧).

٢مل ١٢: ١٦ [١٧] هامة بشكل خاص: "أما الفضة التي قدمها الشعب مِنْ أجل ذبيحة الإثم وذبيحة الخطيئة فلم تحسب مع الفضة الداخلة إلى صندوق الهيكل، بل أعطيت للكهنة" الفضة المشار إليها هنا هي مِنْ المحتمل وتجميع لتَقْدِمَات الإثم حينما كانت تتحول إلى مقدار مِنْ المال فضلاً عن تَقْدِمَات حيوانية، والفضة المستلمة مِنْ المقدمين الذين اشتروا تقدمة خطيتهم أو ذَبِيحَة إِثْمِهم مِنْ صناديق الهيكل (Milgrom, 1991, 287-88؛ قا فقرة ٥ أسفل بالنظر إلى لا ٥: ١٥ب، "كَبْشًا صَحِيحًا مِنَ الْغَنَم بتَقْوِيمِكَ مِنْ شَوَاقِلِ فِضَّةٍ عَلَى شَاقِلِ الْقُدْسِ، ذَبِيحَةَ إِثْم") حالات الورود الأخرى هي عز ١٠: ١٩ (Milgrom, 1991, 359-60؛ قا؛ رقم ٨ فيما سيلي) وأش ٥٣: ١٠ (Hartley, 80؛ قا؛ رقم ٩ فيما سيلي).

٢. لقد كان هناك اقتراحات هائلة بخصوص معنى وأهمية تقدمة الإثم אָשָׁם، خاصةً الفرق بين هذه وتقدمة الخطيئة (انظر חַטָּאת، #٢٦٣٣). بعض مِنْ الاقتراحات هي (انظر التلخيصات في Hartley, 78, and *TDOT* 1:431-32): (أ) تقدمة الخطيئة كانت لخطايا غير مقصودة ضدَّ بشر وذَبِيحَةُ الإِثْم لخطايا غير مقصودة ضدَّ الله وخطايا مقصودة ضدَّ بشرٍ (محب). (ب) كانت تقدمة الخطيئة لخطايا الجهل وكانت ذَبِيحَةُ الإِثْم لكل الخطايا المقصودة حينما لم يكن هناك شهود (يوسِّف). (جـ) تقدمة الخطيئة كانت لأجل خطايا فانية وذَبِيحَة الإِثْم لخطايا عرضية (أوريجانوس Origen). (د) تقدمة

الخطيئة كانت لخطايا مقصودة وذَبِيحَةُ الإِثْم لخطايا غير مقصودة (أوغسطينوس)، غلخ هذه الآراء وَيراء أخرى أولى تعيد الظهور بأشكال متعددة في العالم الحديث. التخبط كبير لدرجة أن بعض العلماء قد إستنتجوا أن الفرق القديم الدقيق بينهم قد فقد في النص كما نتناولوه الآن (انظر مثل؛ .(*TDOT* 1:431, and *AncIsr* 2:421

حالياً، يقترح Milgrom وجهة النظر بأن "الإثم يكفر عن دنس المقدسات، الخطيئة لتلويث المقدسات"، ويقدم النموذج التالي: الإثم (التقدمة المقدسة (التحول النجس يتعامل معه مِنْ خلال هذه التقدمة) ضدَّ الخطيئة (التقدمة المقدسة (التحول غير النقي يتعامل معه عن طريق هذه التقدمة؛ Milgrom, 1976, 127, cf. idem, 1991, 49-50, 339-78). لقد اسْتقبل مدخله جيدًا بصورة عامة وسط العلماء إذا لم يكن دائمًا بالتفصيل. مازال هناك مشكلات معينة. مثل؛ تبدو تقدمة الخطيئة أنها تتعامل بشكل رئيسي مع التحول مِنْ عديم النقاء (مثل؛ الدنس) للنقي (مثل؛ الطاهر)، وليس عدم النقاء إلى القداسة.

عامة، يمكن عمل جدال جيد لاقتراح أن فائدة عمل الْكَفَّارَة (#٤١٠٥) في الْمَذْبَح كانت إمّا للتكريس أو للتطهير أو كلاهما، اعتمادًا على الموقف الخاص والنوع الخاص للتقدمة المستخدمة (لاحظ التشابه لتمييز Milgrom's بين تَقْدِمَات الاثم والخطية، بصورة متتالية). لا ١٠: ١٠ تضع مسبقاً قسمان رئيسيان واللذان اهتما بهما الكهنة على وجه الخصوص: "ليتميزوا بين المقدس والمحلل، النجس والطاهر" (← النجس والطاهر) مِنْ ناحية، التكريس/ التقديس يغير حالة شخصًا ما أو شيئًا ما بتحويليهم مِنْ مملكة المحلل إلى مملكة المقدس. (لا ١٠: ١٠أ). على الناحية الأخرى، التطهير يغير حالتهم مِنْ النجس إلى الطاهر (لا ١٠: ١٠ب).

تداول الدم كان النقطة المحرقية لطقس تقدمة الخطيئة، والغرض الأول لتداول الدم كان لتطهير (أو إزالة تلويث) الْمَذْبَح مِنْ تأثير مظالم ونجاسات الشعب، بالرغم مِنْ أن التطهير قد أعاد تقديس الْمَذْبَح أيضًا لاستخدام مقدس (انظر لا ٨: ١٥؛ ١٦: ١٩ والمناقشة أعلى) مِنْ ناحية، كان دم تقدمة الخطيئة لا يوضع أبدًا على جسم الشخص وكان، لذلك، لا يستخدم أبدًا لتكريس الشعب لِلرَّبِّ، مع ذلك فيمكنه أن يقدس الشيء المقدس الغير بشرى (← الذبائح والتَّقْدِمَات). على الناحية الأخرى، كان دم ذَبِيحَةُ الإِثْم، عادةً، يوضع على جسم الشخص مِنْ أجل تكريسهم (انظر، مثل؛ الأبرص في لا ١٤؛ انظر فقرة ٨ أسفل).

Milgrom على صواب بالنظر إلى الغرض الشامل لذَبِيحَة الإِثْم. الدليل يقترح أن غرضه الأول كان أن يصنع كفارة لأجلَ "تدنيس" "المقدسات" حيث، إساءة تناول الأشياء (المقدسة) عن طريق معاملتها كما لو كانت مُحللة فضلاً عن كونها مقدسة. بالرغم مِنْ أن اللفظ אָשָׁם لا يرد في لا ٢٢: ١٠ - ١٦ (انظر فقط אַשְׁמָה في عد ١٦، الذي في هذه الحالة مِنْ المحتمل أنه يعني ذَبِيحَةُ إِثْم، انظر أسفل)، مع ذلك نجدها آية مساعدة. تَقْدِمَات الطَعَام المقدسة كان لابد أن يأكلها الكهنة وأولئك الذين في بيوتهم، وليس المحللون. "لو قام أحدًا (مثل؛ شخص عادي) يأكل تقدمة مقدسة عن طريق الخطأ، فمن الواجب عليه أن يقدم تعويضًا للكاهن لأجل التقدمة ويضيف خمس القيمة لها" (Levine, 1989, 150) الكلمة المترجمة "بخطأ" (שְׁגָגָה؛ #٨٧٠٥) هي نفسها المستخدمة في الاشارة إلى تقدمة الخطيئة (قا؛ مثل؛ لا ٤: ٢) والملاحظات الكاملة تحت חַטָּאת، خطيئة، ذبيحة خطيئة، #٢٦٣٣) أنها تشير إلى الضلال عن ارتكاب الخطأ في وصايا الرَّبِّ، في هذه الحالة، تحديدًا الوصايا عن "أَقْدَاسِ الرَّبِّ" (مثل؛ الأشياء المكرسة لِلرَّبّ لأجل الْمَذْبَح والكهنوت).

أن السبب وراء التنظيم لأجل أن الشعب العادي لتناول هذه التَّقْدِمَات هو أن ينجس (NIV يدنس) التَّقْدِمَات المقدسة (الذبائح المقدسة NIV): "على الكهنة إلا يدنسوا الذبائح التي يُحضرها بنو إِسْرَائِيلَ لِلرَّبِّ لأنهم بذلك يُحَملون الآكلين مِنْ الذبائح المقدسة ذنوباً تستوجب العقاب لأني أنا الرَّبّ الذي أقدسها" ترجمة الجزء الأول مِنْ لا ٢٢: ١٦ هي صعبة على نحو خاص. فهو يقر، حرفيًا "ولن يجعلوهم (الكهنة) (بني إِسْرَائِيلَ المحللون) أن يتحملوا ظلماً (أو عقوبة) اثم (أو ذَبِيحَةُ إِثْم) بأكلهم الاقداس" يمكن أن يشير هذا إمّا إلى شخص يتحمّل إثماً لما فعله أو فعلته، أو أن يعني شخص كان مسئولاً أن يقدم تقدمة خطيئة لما قام به أو لما قامت به. في كلا الحالتان نجد الآية هي الموازي التوجيهي لغرض ذَبِيحَةُ الإِثْم الرئيسي (مثل؛ ٥: ١٤ - ٦: ٧ [٥: ١٤ - ٢٦]، انظر اسفل).

٣. غرض ذَبِيحَةُ الإِثْم إلهام يبرأ "إِذَا خَانَ أَحَدٌ خِيَانَةً وَأَخْطَأَ سَهْوًا فِي أَقْدَاسِ الرَّبِّ" (٥: ١٥أ). الفعل الأولي والإسم الاتهامي المشابه يُحدَدا السبب لتقديم ذَبِيحَةُ الإِثْم: "أدى الشخص بغير أمانة ضدَّ الله بتعديه على الفرق بينَ المحلل والمقدس (انظر מָעַל، #٥٠٨٥، Milgrom, 1991, 345-56) أنه يُعني أن يقوم بتدنيس (قا؛ تعدي عاخان على المُحرم، يش ٧: ١؛ ٢٢: ٢٠؛ ١ أي ٢: ٧). نفس الكلمات يمكن أن تشير إلى تعدي الشخص على العلاقة مع الرَّبّ عن طريق عبادة الأَوْثَان (مثل؛ عد ٣١: ١٦؛ يش ٢٢: ١٦، ٢٢، ٣١؛ ١ أخ ٥: ٢٥؛ ٢أخ ٣٣: ١٩) أول اعتراض على وصاياه (مثل؛ لا ٢٦: ٤٠، ١ أخ ٩: ١؛ ١٠: ١٣؛ عز ٩: ٢؛ نح ١٣: ٢٧؛ حز ١٨: ٢٤؛ دا ٩: ٧؛ لاحظ خاصة تث ٣٢: ٥١، "لأنكما لن تثقا بي في حضور الإِسْرَائِيلِيين عند ماء مَرِيبَة قادش في برية حين إذ لم تقدساني بين الشعب"؛ لكن في أولئك الحالات لا تذكر أي تقدمة خطيئة.

في حالة واحدة نجد الفعل מָעַל (← #٥٠٨٥) يشير إلى الشك في أن الزوجة خانت زوجها (عد ٥: ١٢، ٢٧). بالرغم مِنْ، مرّة آخرى، لا يوجد ذكر لذَبِيحَةِ إِثْمٍ، تكون الْمَرْأَة متهمة بكونها "خائنة" لزوجها، نفس التَّعْبِير مثل "تعتدي" في لا ٥: ١٥ (انظر أعلى). كانت ذَبِيحَة الإِثْم، مع ذلك، تُستخدم لتناول حالة مشابهة يكون فيها للرجُلِ علاقات جنسية مع عبدة رجل آخر (١٩: ٢٠ - ٢٢). هناك آيتان رئيسيتان يُستخدم فيهما التعدي على الرَّبّ للتعديات على ملكية الآخرين (٦: ١- ٧؛ عد ٥: ٥ - ١٠) في كلا الحالتين، لأن مع التعدي على أَقْدَاسِ الرَّبِّ، كانت هناك تقدمة خطيئة تُقدم لِلرَّبّ لأجل الْكَفَّارَة واسترداد الملكية المعتدى عليها بالإضافة إلى خمس للشخص المعتدي على ملكيته. لهذا السبب، يشير البعض إلى ذَبِيحَةُ الإِثْم كتقدمة الإصلاح بدلاً منها. (انظر مثل؛ Milgrom, 1991, 342)، لكن هذا يأخذ في الحسبان ناحية واحدة فقط مِنْ ذَبِيحَة الإِثْم. قام المعتدي بعمل شيئان: أحضر تقدمة لِلرَّبّ وقدم إصلاحًا للملكية التي اعتدى عليها. سواء كان تعدي على ملكية الرَّبّ أو ملكية شخص آخر، كانت النتيجة النهائية للشخص الذي ارتكب التعدي هي أنها "ستُغفر له" (لا ٥: ١٦، ١٨؛ ٦: ٧ [٥: ٢٦]؛ قا؛ ١٩: ٢٢).

٤. بعض العلماء قد تجادلوا أن تقدمة الإثم كانت تُحضر في حالات التعدي على ملكية إنسان آخر فقط لأنه كان هناك تعدي مرتبط باسم الله بحلف قسم كاذب بخصوص هنا الموضوع (لا ٦: ٣، ٥ [٥: ٢٢، ٢٤]؛ انظر. خاصة Milgrom, 1991, 365-73, but cf. also Knohl, 139-40، وآخرون). بالرغم مِنْ، طِبقًا لـ ٦: ٧ [٥: ٢٦] (قا عد ٣ب [٢٢ب]) للكفارة والمغفرة التي جلبها ذَبِيحَة الإِثْم صححت التعدي على "أي مِنْ هذه الأشياء التي فعلها وجعلته مذنبًا" ليس التعدي على اسم الله مِنْ خلال قسم كاذب. الشخص يعتقد أن مِنْ المنطق إحضار ذَبِيحَة إِثْمٍ في هذه الحالات كان هو تقديم كفارة عن القسم الكاذب، فإن النص يقر هنا شيئًا مثل "الأجل القسم الكاذب الذي حلفه".

لأجل التأكيد، كان التعدي على القسم متضمنًا، لكن يبدو أن لا ٦: ١- ٧ [٥: ٢٠ - ٢٦] تشير إلى موقف وصل فيه الموضع إلى محكمة الشَرِيعَة الرسمية لأن المتهم قد أنكر تعديه على ملكية شخص آخر (عد ٢ – ٣)، القسم الكاذب هو جزء مِنْ ذاك الإنكار (قا الملاحظات على لا ٥: ١ في إشارة إلى ذبيحة الخطيئة، #٢٦٣٣، ع. ق فقرة ٥ - ٦). قسم كاذب سيتضمن بشكل عادي استدعاء الرَّبّ في القسم وحتى مِنْ الجائز في حضوره (مثل؛ مذبح يَهْوَهْ الخاص بمدينة، تث ١٦: ٢١- ٢٢ [قا عد ١٨ - ٢٠ و١٧: ١- ٧]، أو في الهيكل الوسطي، ١٧: ٨ - ١٣) بالطبع، يمكن أن يتم تسوية القضايا خارج الْمَحْكَمَة باتباع التنظيمات الموجودة أيضًا مجموعًا الشرائع في خر - تث. لكن لو أصبحت المسألة واحدة للحكمة الرسمية، فإنها أصبحت أيضًا مسألة الطقس الرسمي.

مرّة أخرى، شكل مصطلحات في لا ٦: ٤ [٥: ٢٣] هو نفسه في تقدمة الخطيئة. قا؛ ٦: ٤ [٥: ٢٣] ("فعلية إذا أخطأ وأثم") مع، مثل؛ ٤: ٢٧، "وَإِنْ أَخْطَأَ أَحَدٌ مِنْ عَامَّةِ الأَرْضِ سَهْوًا، بِعَمَلِهِ وَاحِدَةً مِنْ مَنَاهِي الرَّبِّ الَّتِي لاَ يَنْبَغِي عَمَلُهَا، وَأَثِمَ" (NASB). على عكس استخدام Milgrom's لـ ٦: ٤ أ [٥: ٢٣أ]، "فَإِذَا أَخْطَأَ وَأَذْنَبَ، يَرُدُّ الْمَسْلُوبَ الَّذِي سَلَبَهُ، أَوِ الْمُغْتَصَبَ الَّذِي اغْتَصَبَهُ، أَوِ الْوَدِيعَةَ الَّتِي أُودِعَتْ عِنْدَهُ، أَوِ اللُّقَطَةَ الَّتِي وَجَدَهَا" (Mil-grom، 1991، 319، 344). هذه الترجمة موضع شك، خاصةً، لأن الشخص الذي حلفَ كاذباً ليس. مِنْ المحتمل أن يكون لديه نوعًا مِنْ قلب تائب الذي يحدده .... لمفهوم "شاعراً بالذنب" (قا؛ فقرة ٥ أسفل؛ انظر أيضًا لا ٦: ٧ [٥: ٢٦]). في لحظة حل المسألة في محكمة لصالح المدعي، فمن ثم كان الشخص مرتكب التعدي مطلوباً ليس فقط لاستعادة الملكية بالإضافة إلى غرامة الخمس، لكنه أيضًا اضطر إلى أن يقدم ذَبِيحَةُ إِثْمٍ ليكفر وسيحصل على المغفرة مِنْ الرَّبّ لتعديه، الذي تضَمن حلف كاذب (ع. ٣ و٥ [٢٣ و٢٧]).

التنظيم المشابه في عد ٥: ٥ - ١٠ يشير إلى نفس نوع التعدي كما في لا ٦: ١- ٧ [٥: ٢٠ - ٢٦]، ما عدا ذلك في عده فلا يوجد أي ذكر لحلف كاذب (عكس -Mil grom، 1990، 34 - 35، Ashley، 112 - 15) ولم يوجد أي قرابة حيث يمكن تقديم إصلاحًا لها. بوضوح، لو تمت مواجهة الشخص بتعديه ومن ثم اتُّهِمَ بالجريمة (مثل؛ أصبح قانونيًا "مذنبًا") ع. ٦ب)، ثم طُلِبَ منه أن يعترف بتعديه علنًا (عد ٥: ٧ أ؛ قا لا ٥: ٥)، يُعيد ما تعدى عليه بالإضافة إلى الخمس (عد ٥: ٧ب - ٨أ؛ وإن لم يكن للرجل المسروق، إذا مات، ولي يرد إليه المسروق، فليكن المسروق لِلرَّبّ، بالرغم مِنْ أن الأخيرة لم تقر في ع. ٨ب). هكذا، في كِلا مِنْ لا ٦: ١- ٧ [٥: ٢٠ - ٢٦] وعد ٥: ٥ - ١٠، عندما أصبح الموضوع للمحكمة الرسمية، فقد أصبح أيضًا موضوعًا للعبادة الرسمية.

٥. الآن سنعود إلى التعدي على ملكية الرَّبّ المقدسة الْمُشار إليها في لا ٥: ١٤ - ١٦، الاسترداد بالإضافة إلى خمس الغرامة المشار إليها في عد ١٦ كان مِنْ الواضح أنه نموذج شرعي منتظم في إِسْرَائِيلَ ومن ثم نُقِل إلى الحالات التي فيها الملكية المعتدى عليها خصت الرَّبّ (مثل؛ خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ أو الأسر الكهنوتية؛ انظر فقرة ٣ عاليًا). بمجرد أن يتم الاسترداد، فقد كان ممكناً للمتهم أن يقدم كفارة ويتلقى المغفرة مِنْ الرَّبّ (ع. ١٥ب و١٦ب).

تعبير "يقدر الكاهن قيمته مِنْ الفضة وفقًا للمعايير المستعملة في القدس" (ع. ١٥ب) صعب. هذه الترجمة

تقترح أن قيمة الكبش يجب أن ترتبط بشكل ما بقيمة ما تم التعدي عليه (انظر، مثل؛ Levine, 1989, 30-31). ترجمة أخرى ممكنة مثل: "مُحولاً الدفع بالفضة، طِبقًا للمعايير المستعملة في القدس". (انظر مثل؛ Milgrom، 1991، 319، 326 - 27). في هذه الحالة، فإن السطر يُعني أن الشخص يمكنه استبدال الغرامة المادية بتقدمة كبش، مِنْ المحتمل في تمييز الكهنة (قا؛ خر ٣٠: ١١- ١٦ للفضة كوسيلة لعمل الكَفَّارَة).

٦. سَيُتَذكر، للجزء الأكبر، أن التحول مِنْ لا ٤ إلى ٥: ٢ - ٤ في تقدمة الخطيئة هو تحول مِنْ خطيئة معروفة إلى خطيئة مخبأة (مثل؛ ليست معروفة أو معروفة لدى الشخص الذي عَرَف). نموذج مشابه يظهر في التحول مِنْ ٥: ١٤ - ١٦ إلى ٥: ١٧ - ١٩ في اقتباس تقدمة الإثم. في الواقع، كلا في ٥: ١ و٥: ١٧ ينتهيا بـ "فإنه يكون شريكاً في الذنب" في اقتباس تقدمة الإثم، كان التعدي في عد ١٥ يقع/ يحدث بدون قصد ومعروفًا لدى المعتدي، بينما التعدي في أعداد ١٧ - ١٨ يقع بدون قصد (عد ١٨) لكن غير معروفًا (أعداد ١٧ - ١٨) لدى المتعدي. طِبقًا لـ ٥: ١٧، "إن أخطأ أحد سهوًا وارتكب إحدى نواهي الرَّبِّ التي ينبغي ألا يرتكبها، يكون مذنبًا ومسئولاً عن إثمه" لقد قدم Milgrom اقتراحان مهمان لكن متعارضان بخصوص هذه الفقرة. أولاً، لقد تجادل حول أن ترجمة الـ NIV يجب أن تُترك لأنه "يكون مذنبًا ومسئولاً عن إثمه" هي "حشوا" (Milgrom, 1991, 343-44). تبعاً له، فإن الترجمة الوحيدة التي تعطي معنى هي "وهو يشعر بالذنب، ويتحمل مسئوليته" تبدو هذه الترجمة مقبولة ظاهرياً، مع ذل: "يكون مذنبًا" تشير إلى حالة المقدم القانونية كشخص مذنب، بينما "مسئولاً" تعني أن الشخص يجب أن يتحمل نتائج كونه مذنبًا بالرغم مِنْ أنه لم يعرف أنه قد ارتكب تعد (قا Hartley, 76-77).

ثانيًا، يتجادل Milgrom أيضًا حول أن هذه الآيات تشير إلى تعد مشكوك فيه، في أي حالة يشك المعتدي أنه قد تعدى على المقدسات الاحرام لكن لا يعلم ما وكيف تم التعدي (انظر مثل؛ Milgrom, 1991, 331-34, 361-63). البناء الموازي مع اقتباس تقدمة الخطيئة (انظر أعلى)، مع ذلك، يقترح أن هذا الشخص لم يعرف أولاً أنه قد تعدى على المقدسات، لكن "سهوًا، يكون مذنبًا ومسئولاً عن إثمه" (ع. ١٧ب) يبدو أن الافتراض هو أنه يصل لمعرفة خطأه سواء عن طريق التذكر بعد الواقعة أو يتم إبلاغه عن طريق شخص آخر أن، مثل؛ اللحم الذي تناوله كان مِنْ الحصة "المقدسة" التي خصت الكاهن وأهل بَيْته (قا الملاحظات على لا ٢٢: ١٤ - ١٦ عاليًا، فقرة ٢؛ لاحظ الموازي مع ٥: ٢ - ٤ في اقتباس تقدمة الخطيئة). بالرغم مِنْ التعدي دَفَع عن جهل (أعداد ١٧ - ١٨)، لو كان حَقًا قد عَلَم به، فإنه كان سيظل مسئولاً عن إحضار ذَبِيحَةُ إِثْم لعمل كفارة والحصول على المغفرة (أعداد ١٨ - ١٩؛ قا؛ مرّة آخرى نجد الموازي في اقتباس تقدمة الخطيئة، ٥: ٥ - ٦).

لا يقول النص في هذه الحالة أن المعتد يكون مسئولاً عن الاصلاح الكامل وغرامة الخمس، وأكثر مِنْ هذا، ليس واضحًا مِنْ النص إذ أن لا ٥: ١٧ - ١٩ مرتبطة بالفقرة السابقة عن التعد على أَقْدَاسِ الرَّبِّ (٥: ١٤ - ١٦) أو سابقًا بالفقرة عن التعدي على ملكية شخص آخر (٦: ١- ٧ [٥: ٢٠ - ٢٦])، أو كلاهما. فمن ناحية، مِنْ المحتمل أن الاصلاح والغرامة يُفترضا مِنْ الفقرة السابقة ولا يُكرَرا بسبب القرابة. علي الناحية الأخرى، فإن التعبير الموازي للتعبير "وَاذا اخْطا احَدٌ وَعَمِلَ وَاحِدَةً مِنْ جَمِيعِ مَنَاهِي الرَّبِّ الَّتِي لا يَنْبَغِي عَمَلُهَا وَلَمْ يَعْلَمْ كَانَ مُذْنِبا وَحَمَلَ ذَنْبَهُ" (٥: ١٧) في ٦: ٣ [٥: ٢٢] و٦: ٧ [٥: ٢٦] تقترح ارتباط مقدمًا بالرغم مِنْ صيغ المقدمة الجديدة في ٦: ١ [٥: ٢٠]. أكثر مِنْ ذلك، لو هذا صحيحًا، فمن ثم ٥: ١٧ - ١٩ تشير إلى الحالات التي فيها يرغب الشخص أن يقر ويتعامل بشكل لائق مع تعديه في تعارض مع أولئك الذين يطلبون فعل قضائي رسمي (٦: ١- ٧ و٥: ٢٠ - ٢٦). هذا يجعل ٥: ١٧ - ١٩ آية موازية قريبة الشَريعَة في عد ٥: ٥ - ١٠ (انظر مناقشة الآية الأخيرة عاليًا، فقرة ٤).

٧. إن تقدمة الإثم المقدسة فضلاً عن أنها طاهرة تُقتَرح مِنْ خلال الحقيقة القائلة بأن وفها كفر عن تدنيس المقدسات، ليس تكفيرًا عن تطهير الهيكل (انظر فقرة ٢ عاليًا) أن تداول دم ذَبِيحَةُ الإِثْمِ يعكس هذا قدمه الكاهن لِلرَّبّ بسرشه على الْمَذْبَحِ مثل دَمَّ تَقْدِمَات السلامة والمحرقات (لا ٧: ٢؛ قا ١: ٥؛ ٣: ٢؛ إلخ) بخصوص اللحم والأجزاء السمينة، مع ذلك، كانت تقدمة الإثم مثل تقدمة الخطيئة للقائد أو الإنسان العادي. كانت الأجزاء الثمينة تُحرق على الْمَذْبَح "كعطية" لِلرَّبّ (عبر. אִשֶּׁה؛ #٨٥٢؛ قا؛ تقدمة السلامة أيضًا)، وصار اللحم نصيبًا/ راتباً للكاهن الذي قا؛ بعمل الكَفَّارَة بدمها (قا لا ٧: ٣ - ٧ مع ٤: ٢٦، ٣١؛ ٦: ٢٦، ٢٩). لذلك كانت ذَبِيحَةُ الإِثْمِ مثل تَقْدِمَات السلام والمحرقات بطريقة ما، لكن كانت مَثَلَ تقدمة الخطيئة بطرق أخرى.

إن شَريعَة نذر النَّذِير المدنس مساعدة بشكل خاص في إبراز الفَقر بين تَقْدِمَات الاثم والخطية (انظر Milgrom, 1991, 356-58 لملاحظات مفصلة) فمن ناحية، طِبقًا لـ عد ٦: ١١ عندما أصبح النَّذِير مدنساً صدفةً عن طريق لمس جثة ميت، فيأتي بيمامتين أو فرخي حمام، "فيقدم الكاهن أحدهما ذبيحة خطيئة والأخرى مُحْرَقَة ويكفر عنه خطيئته لوجوده أمام جثة ميت كفارة تقدمة الخطيئة طهرت الهيكل مِنْ التلويث الذي أحدثه تدنيس شعر النَّذِيرين، الذي تم تكريسه كشئ مقدس لِلرَّبّ (ع. ٩، قا؛ ع. ٥). على الناحية الأخرى، كانت تقدمة الإثم جزءًا مِنْ طقس إعادة

التكريس وعمل الْكَفَّارَة لأجل تدنيس الشعر السابق والنذر المبكر "وَيُقَدِّسُ رَأْسَهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ بعينه ولا تحسب له أيام نذره التي سبقت تنجيسه بسبب المَيت، وعليه أن يبدأ عد أيام فترة نذره مِنْ جديد، ويأتي بحمل حولي ويقدمه ذبيحة إثم" (ع. ١١ب - ١٢) ذبيحة الخطيئة طهرت، بينما ذبيحة الإثم قدمت كفارة وأعادت تقديس النَّذِير.

٨. هناك مثالاً جيدًا آخر لاستخدام ذَبِيحَةُ الإِثْمِ هو الاجراء الطقسي لتطهير "الأبرص" (مثل؛ لا ١٤: ١- ٢٠؛ مِنْ المحتمل أن مصطلح الابرص يشير إلى الشخص الذي جلده قد أظهر أي نوع مِنْ التلويث المعدي). يجادل Milgrom حول أن الأبرص ياتي بذَبِيحَةُ إِثْمٍ لأن برصه ربما يكون قد حَدث بتدنيس المواضع المقدسة/ المقدسات. بطريقة ما، في وقت معين (Milgrom, 1991, 363-64؛ قا ٢أخ ٢٦: ١٦ - ١٩ وأدب ش. أ. ق المُقر هنا). مع ذلك، هناك تفسيرًا أفضل يأخذ في حسابه الإطار الأكبر وطبيعة العَهْد القائم بين يَهْوَهْ وإِسْرَائِيل (انظر خر ١٩ - ٢٤).

بعد التطهير الأول بماء خاص والـ "عصفور" (لا ١٤: ١ - ٩)، كان طقس دم الْكَفَّارَة ذات المستوى الأول ذَبِيحَةُ إِثْمٍ (١٤: ١٠ - ١٨). كانت تقدمة الخطيئة تأتي بعد ذلك (١٤: ١٩أ)، وثم كانت تَقْدِمَات الدقيق والمحرقات تأتي بعدها (١٤: ١٩ب - ٢٠أ)، كلها كانت تتم الْكَفَّارَة الكاملة عن الأبرص بذلك يصبح طاهرًا (١٤: ٢٠ب). الآن، يتضح أن نقطة ذَبِيحَةُ الإِثْمِ مِنْ بداية هذه السلسلة مِنْ القدمات كانت لإعادة تكريس الأبرص بذلك يستطيع مرّة أخرى أن يصبح جزءًا مِنْ "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَامَّةً مُقَدَّسَةً" (خر ١٩: ٦)، التي قد طُرِدَ فيها ولذلك، بمعنى، "تَدَنس" بسبب حالته لمرضية (لا ١٣: ٤٥ - ٤٦).

هنا مِنْ الهام أن نستدعي ذلك في خر ٢٤: ٥ - ٨ لقد كان دم تَقْدِمَات السلامة والمحرقات هو المستخدم للتصديق على العَهْد السينائي. هذه واحدة مِنْ الحالات القليلة في الكتاب المقدس حيث كان الدم يرش مِنْ الواقع على كلا مِنْ الْمَذْبَح. (عد ٦) وعلى الشعب (ع. ٨). كان الدم مقدسًا وكان يستخدم لِيُخضع الشعب (ع. ٨) لِلرَّبّ (يرمز غليه بالْمَذْبَح، ع. ٦). تحول إِسْرَائِيل بهذا الطقس إلى "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَامَّةً مُقَدَّسَةً" (خر ١٩: ٦). المناسبة الثانية لاستخدام الدم لكلا مِنْ الْمَذْبَح والشعب كانت تقديس دم تقدمة السلامة الذي كان يوضع على شحمة الأذن اليمنى، إصبع الإبهام الأيمن وصباع القدم الأكبر الأيمن للكهنة، والباقي كان يُرش على الْمَذْبَح مِنْ كل ناحية (٢٩: ١٩ - ٢٠). بذلك أصبح هرون وبنيه كهنة مقدسين على نحو خاص مِنْ "مملكة الكهنة" طقس الابرص الموصوف اشتمل نفس نوع معالجة الدم باليد، لكن في هذه الحالة لقد كان دم تقدمة إثن لأن الْكَفَّارَة كان مِنْ الواجب عملها لأجل دنس الابرص خلال أيام برصه (لا ١٤: ١٤). كان عضواً مقدسًا مِنْ الأمة المقدسة التي تدنست لفترة.

نفس المنطق لإِسْرَائِيل كـ "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَامَّةً مُقَدَّسَةً" (خر ١٩: ٦) منعكسًا في عز ١٠: ١٩ إشارة إلى إخراج النساء الغريبات في إِسْرَائِيل ما بعد السبي. الـ NIV بها الآية العاملة بين قوسين وتُقرأ بشكل صحيح "هؤلاء تعَهْدوا بإخراج نسائهم الغريبات مقربين كبش غنم تكفيرًا عن إثمهم" نظرًا لأن الأمة كانت مقدسة، فإن الزواج مِنْ نساء غريبات كان تدنيس المقدسات—تعد على المقدسات (انظر الملاحظات في Milgrom, 1991, 359؛ قا؛ لا ٢١: ٧، ٩، ١٤ لمفهوم لتدنيس الكهنوت المقدس بزواج غير شرعي).

٩. المصطلح אָשָׁם، بمعنى ذَبِيحَةُ إِثْمٍ إفتراضيًا، يرد أيضًا إش ٥٣: ١٠، حيث يقال عن الخادَمَ المتألم: "وحين يقدم نفسه ذبيحة إثم فإنه يرى نسل تطول أيامه، وتفلح مسرة الرَّبّ على يده" كيف كان الخادم المتالم ذبيحة إثم؟ الإجابة تعتمد على كيف يفهم الشخص تقدمة الإثم ليبدأ بها. في الواقع، ربما يكون هناك أبعاداً عديدة للإجابة. مثل؛ مِنْ الصواب بالتأكيد أن "موت الخادم يعوض الله تمامًا عن الخسائر التي احدثتها خطيئة الجنس البشري" (Hartley, 80). مع ذلك، في ضوء مناقشة الابرص (فقرة ٨)، ربما يكون هامًا على نحو خاص أن هذه الفقرة مِنْ اشعياء تتحدث مِنْ منظور الأمة الكاملة الموجودة في الأسر البَابلي. هل مِنْ الممكن أن المصطلح אָשָׁם كان يُستخدم هنا تحديدًا لأن الأمة المقدسة قد طُردَت (مثل؛ تدنست) مِنْ الأرْضَ. لو كذلك، في السياق فإن غرض ذبيحة الخادم المتألم الكفارية كانت لإعادة الشعب للأرْضَ ولإلههم. أنه موازي لاسترداد الأبرص في لا ١٤ (انظر فقرة ع. ج). أكثر مِنْ ذلك، فإن إش ٥٣ مليئ بالإشارات إلى المرض والإعياء، مرّة ثانية يقترح ربطاً مِنْ الخادم المتألم والمرض المرعب الذي يتسبب في طرد شخص مِنْ جماعة الإيمان.

ب. ت كتابات قمران تستخدم المصطلحات אָשָׁם و אַשְׁמָה بشكل رئيسي بمعنى إثم، لكن هناك حالات ورود قليلة تشير إلى ذَبِيحَةُ الإِثْمِ. لفافة الهيكل تصف جزءًا مِنْ الهيكل تم بناءه على نحو خَاص لأجل غرض حفظ تَقْدِمَات الإثم والخطية الخاصة بالكهنة بعيدة عن أولئك للشعب العادي (11QT 35:10-15). هناك أيضًا فقرة في وثيقة دمشق تقر: "عندما يُسترد أي شيء بلا صاحب، فإن مِنْ يرده يعترف للكاهن، وبعيدًا عن كبش ذَبِيحَةُ الإِثْمِ [عبر. אָשָׁם، ذَبِيحَةُ إِثْمٍ، وليس تقدمة خطيئة]، فسيكون له" (CD 9:14; translation from Vermes, 93).

بالطبع، هناك إشارات ممتدة لتقدمة الإثم في الأدب الرَّبّاني (انظر، مثل؛ الاشارات الموضوعة في Danby، ٨٢٣). في الترجمة السبع، فإن المصطلح الأكثر شيوعًا

لتقدمة الإثم هو πλημμέλεια، خطأ، انتهاك حرمه، تقدمة انتهاك/ اغتصاب— كلمة يونانية لا ترد أبدًا في ع. ج.

ع. ج ١. لسوء الحظ، أن استخدام ع. ج لمصطلحات ع. ق للذبائح والتَّقْدِمات ليس دائمًا محددًا وواضحًا بدرجة كافية لنا لنكون متأكدين مِنْ الاسم الدقيق المشار إليهِ في ع. ق. مثل؛ حينما قال يوحنا المعمدان، "هُوَذَا حَمَلُ اللهِ الذِي يَرْفَعُ خَطِيَّةَ الْعَالَمِ" (يو ١: ٢٩) قا؛ ع. ٣٦)، ليس مِنْ المؤكد إذا كان يشير إلى يسوع كخروف الفصح (خر ١٢: ٣ - ٥، انظر عاليًا)، حمل المُحْرَقَةِ الصباحية والمسائية اليومية المنتظمة (انظر، مثل؛ عد ٢٨: ٣ - ٨)، حمل تقدمة الخطيئة (انظر، مثل؛ لا ٤: ٣٢؛ ١٢: ٨)، حمل ذَبِيحَةُ الإثم (انظر، مثل؛ لا ١٤: ١٣، عد ٦: ١٢)، بصورة عامة فقطٌ لضحية كفارية (مثل؛ "حمل" ربما أُخذت بهذا المعنى العام في الـ ع. ج)، أو خادم الرَّبّ المتألم المذكور في إش ٥٣: ٧ب، "بل كشاة سيق إلى الذبح وكنعجة صامتة أمام جازيها لم يفتح فاه" لقد فَضَل البعض خيار خروف الفصح لكن الاجماع العام هو أنها تشير إلى إش ٥٣: ٧. هذا يقترح أن الإشارات الهائلة للخروف" في سفر الرؤيا يحمل أيضًا هذه الخلفية (رؤ ٥: ٦، ٨، ١٢ - ١٣؛ ٦: ١).

٢. قصة الخصي الحبشي تشهد هذا الرَّبْط المماثل رجوعًا إلى إش ٥٣ خلال الاقتباس المباشر مِنْ إش ٥٣: ٧ - ٨ (أع ٨: ٣٢ - ٣٣؛ قا؛ع. ٢٨) وتفسير فِيلُبُّسُ المتعلق بشخصية المسيح (ع. ٣٥). مِنْ الهام أن، مع ذلك في لا ٥: ١٤ - ٦: ٧ نجد اقتباس تقدمة الإثم كانت التقدمة الموصوفة كبش (٥: ١٥، ١٨؛ ٦: ٦)، أوصاف تقدمة الإثم لتطهير أبرص (لا ١٤: ١٠، ١٣) وتجديد نذر نذير مقطع (عد ٦: ١٢) تتطلب حمل ذكر: هذا يربط بين كلا مِنْ إش ٥٣: ٧، حيث الخادم المتألم يشار إليه كـ "حمل" و٥٣: ١٠، حيث يُسمى "كذَبِيحَةُ إِثْمٍ" يسوع كخادم الله الفائق المتألم قد اسيئت معاملته وأخيرًا أمانة أولئك الذين أتى ليخدمهم، وفي نفس الوقت، قد كفارة لخطيئتهم.

٣. نفس الموضوع يظهر على إنه خلفية لاشارة بطرس ليسوع كذبيحة عنا في ١ بط ١: ١٨ - ١٩، "عَالِمِينَ أَنَّكُمُ افْتُدِيتُمْ لاَ بِأَشْيَاءَ تَفْنَى، بِفِضَّةٍ أَوْ ذَهَبٍ، مِنْ سِيرَتِكُمُ الْبَاطِلَةِ الَّتِي تَقَلَّدْتُمُوهَا مِنَ الآبَاءِ، بَلْ بِدَمٍ كَرِيمٍ، كَمَا مِنْ حَمَلٍ بِلاَ عَيْبٍ وَلاَ دَنَسٍ، دَمِ الْمَسِيحِ" يقتبس بطرس إش ٥٣: ٩ في ١ بط ٢: ٢٢، ونقاشة المُوسع لنموذج المسيح لنا في ع. ٢٣ - ٢٥ كخادم متألم (قا؛ ع. ٢١) يشمل إشارات عديدة واضحة إش ٥٣ (مثل؛ "ومع أنه أهين، فلم يكن يرد الإهانة" [قا ٥٣: ٧]؛ "وَهُوَ مَجْرُوحٌ لأَجْلِ مَعَاصِينَا مَسْحُوقٌ لأَجْلِ آثَامِنَا. تَأْدِيبُ سَلاَمِنَا عَلَيْهِ وَبِحُبُرِهِ شُفِينَا" [قا ٥٣: ٤، ١١]؛ "بجراحه هو تم لكم الشفاء" [٥٣: ٥]؛ "كُلُّنَا كَغَنَمٍ ضَلَلْنَا. مِلْنَا كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى طَرِيقِهِ وَالرَّبُّ وَضَعَ عَلَيْهِ إِثْمَ جَمِيعِنَا" [٥٣: ٦]. هذا يقترح أن الإشارة في ١ بط ١: ١٩ ربما تكون أيضًا ليسوع كذَبِيحَةُ إِثْمِ الخادم المتألم (قا؛ أيضًا إشارات واقتباسات بطرس السيناتية الأخرى، مثل؛ ١بط ١: ٢٤ - ٢٥؛ ٢: ٦، ٨، ٩؛ ٣: ١٤ - ١٥؛ إلخ.).

في ضوء الرَّبْط المقترح بين مظهر אָשָׁם في إش ٥٣: ١٠ ومفهوم مملكة الكهنة (انظر ع. ق فقرة ٩)، ضمن الهام أن نفس الرَّبْط لمفاهيم لاهوتية يرد في ١ بط ٢: ٩ - ١٠، ٢١- ٢٥. مع ذلك، فإن المصطلحات الفعلية في ١: ١٩، "بلاَ عَيْبٍ وَلاَ دَنَسٍ" ربما تقترح أن هذه إشارة مجمعة تشير إلى كلا مِنْ الخادم المتألم في إش ٥٣ وخروف الفصح أو ذبائح ع. ق أخرى، والتي كانت دائمًا تطلب بلا عيب فيها (انظر، مثل؛ خر ١٢: ٥؛ لا ١: ٣؛ ٣: ١؛ ٤: ٣، ٣٢؛ إلخ).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [’azkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [’iššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [’āšmâ] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbḥ] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭā’t] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [ma‘ᵃśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [‘ōlâ [1]] (أولياء) (مُحْرَقَة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [‘ᵃrîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ[1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 1:429-37; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; M. Astour, "Some New Divine Names from Ugarit," *JAOS* 86, 1966, 277-84; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering," *NIDNTT*, 3:415-38; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, SJLA, 5, 1974; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, *Cult and Conscience*, SJLA 18, 1976; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *The JPS Torah Commentary: Numbers*, 1990; B. J. Schwartz, "A Literary Study of the Slave-Girl Pericope—Leviticus 19:20-22," *Studies in the Bible, SH* 31, 1986, 241-55; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed.,

1987; J. E. Wansbrough, "Antonomasia: The Case of Semitic ʾtm," *Figurative Language in the Ancient Near East,* 1987, 103-16; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies,* 1983, 95-129; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي . أفيربيك

٨٧٢ (אָשֵׁם ['asem]، مذنب، تحت الحكم)؛ ← #٨٧٠

٨٧٣ (אַשְׁמָה ['āšmâ]، ذنب، إثم، لائمة، خزي، موضوع الذنب)؛ ← #٨٧٠

٨٧٤ (אַשְׁמוּרָה ['ašmûrâ]، حراسة ليلية)؛ ← #٩٠٦٨

٨٧٦ (אֶשְׁנָב ['ešnāb]، مشبك؟؛ نافذة، كوّة)؛ ← #٢٧٠٧

879 אַשָּׁף

אַשָּׁף ['aššāp]، **اسم.** مشعوذ، ساحر (دا ١: ٢٠، ٢: ٢) (#٨٧٩).

ش. أ. ق أكد. *asipu*، طارد الأرواح الشريرة (CAD 1/II, 431-435)؛ **أرم.** **אָשַׁף**، **اسم.** ساحر (دا ٢: ١٠، ٢٧؛ ٤: ٤؛ ٥: ٧، ١١، ١٥).

ع. ق التعبير العبري يرد في دا ١: ٢٠؛ ٢: ٢ والشبيه الآرامي في دا ٢: ١٠، ٢٧؛ ٤: ٧ [٤]؛ ٥: ٧، ١١، ١٥.

لمناقشة طويلة عن الممارسات التكهنية، انظر קָסַם، ممارسة التكهن (#٧٨٧٦).

Malcolm J. A. Horsnell مالكولم جي . أي . هورسنيل

880 אַשְׁפָּה

אַשְׁפָּה ['ašpâ]، الْجَعْبَة (#٨٨٠).

ش. أ. ق الكلمة موجودة في **أوغا.** *'utpt*، (WUS 475)، لكن تبدو بشكل واضح أنها كلمة دخيلة مِنْ **أكد.** *ispatu*، (*CAD* 7:257-58; *AHw*, 397)، بالرغم مِنْ أن البرايت Albright اشتقها مِنْ **مصرية.** *ʾsp't* (*HALAT* 95).

ع. ق هذا المصطلح المؤنث يرد ٦ مرات في ع. ق (كلها في السياقات الشعرية) في إش ٢٢: ٦ فقط وأي ٣٩: ٢٣ يُستخدم في سياقات حربية بوضوح بدون أيّ اقتباسات مجازية. في أنشودة الخادم في إش ٤٩: ٢، يستخدم المصطلح كصورة مجازية لمكان مختبأ أو سري، مكان آمن. يستخدم المصطلح مجازيًا في البركة العائلة في مز ١٢٧: ٥. في إر ٥: ١٦، يرد في عبارة صعبة "جُعَبتها (البَابِليون) كقبر مفتوح" ربما تقترح الجملة إنه كقبر مفتوح ملئ بالموت، مثل؛ جثث، هكذا تكون جعب العدو مليئة بالموت، مثل؛ أعضاء الموت، السهام.

قوس، سهم، الرماية: ← אַשְׁפָּה ['ašpâ] (يرتعش، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [zîqôt] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [ḥēṣ] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [ṭḥh] (مسافة رمي القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [yôreh 1] (رماية، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [yeter 2] (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [qešet] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [rbb 2] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [rbh 2] (الرماية، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [tᵉlî] (يرتعش، #٩٤٣٧)؛ ← حرب: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 1:80; W. F. Albright, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography,* 1934, 10.

K. Lawson Younger, Jr. كي. لوسون يونجر، الإبن.

٨٨٢ (אֶשְׁפָּר ['espar]، كعكةُ تمر)؛ ← خبز

883 אַשְׁפֹּת

אַשְׁפֹּת ['ašpōt]، **اسم.** كومة الرَّماد، كومة القمامة، مَزْبَلَة (#٨٨٣).

ع. ق ١. هذه الكلمة تُستخدم بالتوازي مع التُّراب (עָפָר، ← #٦٧٧٦) الله "يُقِيمُ الْمِسْكِينَ مِنَ التُّرَابِ. يَرْفَعُ الْفَقِيرَ مِنَ الْمَزْبَلَةِ لِلْجُلُوس مَعَ الشُّرَفَاءِ وَيُمَلِّكُهُمْ كُرْسِيَّ الْمَجْدِ" (١صم ٢: ٨؛ مز ١١٣: ٧). الَّذِينَ كَانُوا يَأْكُلُونَ الْمَآكِلَ الْفَاخِرَةَ قَدْ هَلِكُوا فِي الشَّوَارِعِ. الَّذِينَ كَانُوا يَتَرَبَّوْنَ عَلَى الْقِرْمِزِ احْتَضَنُوا الْمَزَابِلَ (مرا ٤: ٥)، كما يجلس أيُوب على كومة الرَّماد ويتناول شقفة يحك بها قروحة (أي ٢: ٨).

٢. تُستخدم الكلمة ٤ مرات لتصف بوابة أُورُشَلِيم المعروفة باسم بوابة الدمن (نح ٢: ١٣؛ ٣: ١٣، ١٤؛ ١٢: ٣١).

روث، غائط، قمامة، بول: ← אַשְׁפֹּת ['ašpōt] (كومة مِنْ القش، كومة محرمة، وادي- الروث، #٨٨٣)؛ ← גלל [gll 2] (لوث، لَطَّخ شخص ما، #١٦٧١)؛ ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١)؛ ← חֲרָאִים [ḥᵃrā'îm] (روث، #٢٩٨٩)؛ ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، الإسهال، #٣٨٠٣)؛ ← מַדְמֵנָה [madmēnâ 1] (حفرة للروث، #٤٥٢٣)؛ ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤)؛ ← פֶּרֶשׁ [pereš 1] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢)؛

← צֵאָה [ṣēʼâ] (فضلات، روث بشري، #٧٣٦٢)؛ ← צָפִיעַ [ṣāpîaʻ] (روث [الماشية]، #٧٦١٦)؛ ← שִׂיג [śîg] (براز، #٨٤٨٥)؛ ← שַׁיִן [šyn] (بال/ يبول، #٨٨٧٤).

غبار، طين، قذارة، تربة رخوة: ← אָבָק [ʼābāq] (عدا، ركض، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [ʼēper] (رماد، تربة رخوة، #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [ḥōmer 2] (طمي، طين، ملاط، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [ṭnp] (قذر، #٣٢٤٥)؛ ← עפר [ʻpr] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֹבַע [rōbaʻ 2] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [regeb] (تربة الأرض؛ #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [šeḥôr] (سخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب مِنَ الغبار، #٨٨٣٦).

روي إي. هايدن Roy E. Hayden

٨٨٤ (אַשְׁקְלוֹן [ʼasqelôn]؛ ← أشكيلون

886 אשר

אשר [ʼšr 1]، قَل. سلك باستقامة؛ بيعّل. يقود، يوبخ؛ بُعَّل. مُقاد (#٨٨٦)؛ **اسم.** אֲשֻׁר/ אַשֻּׁר [ʼāšur / ʼaššur]، خطوة (#٨٩٢).

ع. ق ١. صيغة الفعل، مشابهة لـ **أوغا.**. šr، ترد في الأحوال **بيعّل.**، و **بُعَّل.**، عادة بمعنى تصويري لاقتفاء مسار الحياة. هكذا، تحذرنا أم ٤: ١٤ ضدَّ المُضي (בּוֹא) في طريق (אֹרַח) الأشرار أو السير (תְּאַשֵּׁר، **بيعّل.**) ربما تقرأ كـ **قَل.** תְּאַשֵּׁר مع HALAT) في طريق (דֶּרֶךְ) الخطاة. هنا אָשַׁר تظهر أنها تحمل معنى عام بشكل كبير لأن فعلها الموازي בּוֹא يقترح معنى ذات فارق دقيق بشكل أكبر ربما يوجد في أم ٩: ٦، حيث تأمر الحكمة "اُتْرُكُوا الْجَهَالاَتِ فَتَحْيُوا وَسِيرُوا فِي طَرِيقِ الْفَهْمِ" الفعل بوضوح يتضمَّن ضمنيًا أسلوب حياة يتميز بالتعقّل. هذه الفكرة المثالية تظهر في أم ٢٣: ١٩: "اِسْمَعْ أَنْتَ يَاابْنِي وَكُنْ حَكِيمًا وَأَرْشِدْ قَلْبَكَ فِي الطَّرِيقِ (וְאַשֵּׁר، حرفيًا "سر") نحو سبيل الحق (דֶּרֶךְ) "يوعد يَهْوَهْ أفرايم بالرد عليه وقيادته (וַאֲשׁוּרֶנּוּ، NIV) "أنا رعيتك" هو ١٤: ٨ [٩]). السياق يتطلب أن אָשַׁר هنا تحمل معن طريق الحياة المستقيم.

يرد الفعل مرتان في إش ٩: ١٦ [١٥]، مرّة كـ **بيعّل.**، كفاعل ومرّة كـ **بُعَّل.** اتهمي. "فمرشدو (מְאַשְּׁרֵי) هذا الشعب يضلونه، والمرشدون (מְאֻשָּׁרָיו) يبتلعون" بالرغم مِنْ أن ليس واحد مِنَ المصطلحات المعتادة لطريق أو سبيل يظهر، فمن الواضح أن الاستعارة المكنية لرحلة أو أسلوب حياة يُرَى.

٢. الصيغة الاسمية אָשֻּׁר، خطوة، تقرأ ٨ أو ٩ مرات، بشكل رئيسي في نصوص الحكمة والشعر مع معنى تصويري. يفتخر المرنم في المزمور قائلاً "تَمَسَّكَتْ خَطَواتِي (אֲשֻׁר) بِآثَارِكَ (מַעְגָּל)" (مز ١٧: ٥). هنا واحدة مِنَ المصطلحات المجازية "لطريق" (מַעְגָּל) كأسلوب حياة تُستخدم الفكرة المثالية الثبات في الطريق موجودة في حز ٣٧: ٣١؛ ٤٠: ٢ [٣]؛ ٤٤: ١٨ [١٩]، ٧٣: ٢؛ أم ١٤: ١٥ تعلن أن "الغبي يُصدق كل كلمة تقال له، والعاقل يتنبه إلى موقع خطواته (לַאֲשֻׁרוֹ)" أن التناقض بين الساذج والحكيم هو نفسه في أم ٩: ٦، حيث الفعل المشابه אָשַׁר يُستخدم.

يعلن أَيُّوب أن قدماه قد اقتفت إثرخطا (אֲשֻׁר) يَهْوَهْ. وسلك بحرص في سبله (דֶּרֶךְ) (أي ٢٣: ١١) في موضع آخر سيتحث حكم الله عليه لو حادث خطواته (אַשֻּׁר) عن طريق (דֶּרֶךְ) (٣١: ٧). مِنَ الواضح أن "خطوة" كفعل وكأسم تصف الالتصاق بأسلوب حياة، عادةً بمعنى إيجابي للسير وراء الله.

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [ʼrḥ 1] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשׁר [ʼšr 1] (يمشي مستقيمًا، #٨٨٦)؛ ← דרך [drk] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [zḥl 1] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [yṣʼ] (يرحل، يتطوع، #٣٦٥٥)؛ ← יָרַד [yarad] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [massaʻ] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [nḥt] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [sʼn] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה [ʻdh 1] (يمشي بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [ʻlh] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [pśʻ] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [ṣʻd] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שׁור [šwr 2] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

طريق، ممر: ← ארח [ʼrḥ 1] (يكون على الدرب، يتجول، #٧٨٢) ← דֶּרֶךְ [derek] (طريق، مسافة، رحلة، نمط، #٢٠٠٦) ← מַדְרֵגָה [madrēgâ] (طريق، منحدر، #٤٠٣٣) ← מְסִלָּה [mesillâ 2] (طريق عام، #٥٠١٩) ← מַעְגָּל [maʻgāl 2] (مسار، #٥٠٤٧) ← מִשְׁעוֹל [mišʻôl] (طريق غائر، #٥٤٦٩) ← נָתִיב [nātîb] (طريق، #٥٩٨٠) ← פלס [pls 1] (طريق خال، يمهد طريقًا، #٧١٤٢) ← שְׁבִיל [šebîl] (سبيل، #٨٦٦٦) ← שְׁפִי [šepî 1] (مسار، #٩١٥٥).

يوجين إتش. ميريل Eugene H. Merrill

887 אשר

אשר [ʼšr 2]، بيعّل. يكون/ يعتبر محظوظًا؛ بُعَّل.

يُدعى سعيدًا، مباركًا (#٨٨٧)؛ אֶשֶׁר [ʾešer]، **اسم.** حظ (#٨٩٠)؛ אֹשֶׁר [ʾōšer]، **اسم.** غبطة، سعادة (#٨٩١)؛ אַשְׁרֵי [ʾašrê]، طوبَى، هَنِيئًا (← #٨٩٧).

ش. أ. ق انظر אַשְׁרֵי [ʾašrê]، طُوبَى، هَنِيئًا (← #٨٩٧).

ع. ق الفعل אָשַׁר يظهر كانه فعل مميز مشتقًا مِنْ صيغة الاسم אַשְׁרֵי، "مبارك/ سعيد.." (صيغة ترد ٤٥ مرّة في ع. ق، كثيرًا مثل عبارات التطويب في الـ ع. ج)، وאֹשֶׁר، سعادة (Hillers, 321-22; Janzen, 215). بالتالي، אִשֵּׁר تعني "أن يقول אַשְׁרֵי" طوبَى، هَنِيئًا لشخص ما (Hillers, 321).

صيغة الاسم אַשְׁרֵי ترد ٢٦ مرّة في سفر المزامير لوحده (مثل؛ ١: ١؛ ٣٢: ١؛ ٣٣: ١٢؛ ١٠٦: ٣) (← אַשְׁרֵי [ʾašrê] [#٨٩٧] لمعالجة هذه الصيغة).

١. يرد الفعل ٩ مرات، واحدة كـ **بُعِّل.** و٨ مرات كـ **بيعّل.** ليئة (تك ٣٠: ١٣) وأيوب (أي ٢٩: ١١) أكدوا أن الشعب في أيامهم أسموهم أو يسموهم مباركين. طوباويين، المحب المحبوبة (نش ٦: ٩) أعلنوها مباركة، وأطفال الْمَرْأة الفاضلة في أم ٣١: ٢٨، اعترافاً بخدمتها الغيرية لهم، سوف يعلنوا استحقاقها للثناء. أولئك الذين يتمسكون بالكلمة يعتبروا أيضًا محظوظون (٣: ١٨). إن قراءة مز ٤١: ٢ [٣] غير مؤكدة ويجب أن تقرأ **بيعّل.** بدلاً مِنْ **بُعِّل.** (انظر الترجمة **سب.** LXX; W. VanGemeren, "Psalms," *EBC* 5, ad loc.).

٢. في صفة للحاكم المثالي مِنْ نسل دَاوُد، يعلن ناظم المزامير أن كل الشعوب ستدرك بركته ومنزلته الرفيعة (مز ٧٢: ١٧). في ٤١: ٢ [٣] אֻשַּׁר ترد كاسم فاعل مِنْ ثالوث البركات الإلهية للإنسان العاقل (البركات متوارثة في العهود الموسوية وعَهْد دَاوُد) الأدب القمراني، الترجمة السبع، وعدد مِنْ مخطوطات عب تدعم **بيعّل.** (فضلاً عن **بُعِّل.**). قراءة مع نهاية ثلاث مخطوطات، ربما يباركه/ يعلن سعيدًا. أن تقارب الأفعال المتشابهة مِنْ ناحية المعنى يرد بشكل متكرر في الخطابات **أوغا.** (مثل؛ *KTU*, 5.9; cf. Dahood, 249).

٣. بعد تشجيع شعب عَهْده ليختبروا وعده بأن يبارك بشكل ملموس طاعتهم للعَهْد، يعد الله بأن احتياطه مِنْ الحصاد الغزير والحماية سيسجعل الأمم المجاورة تدرك خطهم (ملا ٣: ١٢) في النزاع التالي يواجه يَهْوَهْ سوء فه بني إِسْرَائِيلَ لوعده ببركتهم. فهم يعلنوا أن ولائهم للعَهْد معنى بلا جزاء ومن منظورهم، فإن المستكبر علاوة على الخاضع يُمكن أن يُعلنا مباركين (٣: ١٥).

٤. صيغة الاسم، אֹשֶׁר، سعادة، ترد المرّة الوحيدة في تك ٣٠: ١٣ كاسم فاعل لتهلل الرائع الخاص بمولد ابنها آشير الجديد عن طريق زلفة (تلاعب واضح على الفعل אָשַׁר).

بركة ← אַשְׁרֵי [ʾašrê] (طُوبَى، هَنِيئًا، #٨٩٧)؛ ← ברך [brk 2] (بارك، مجّد، حيًّا، #١٣٨٥)

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [ʾšr 2] (يكون محظوظًا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدًا، فرحًا، #١١٥٨)؛ ← גד [gad 2] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [gyl] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [hdh 1] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدًا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [ʿlz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [ʿls] (يستمتع، يبدو سعيدًا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [ʿlṣ] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śwś] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmḥ] (يبتهج، # يجعله فرحًا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:45-49; *THAT* 1:257-60; *TWOT* 1:80-82; M. Dahood, *Psalms 1-50*, 1965; D. Hillers, "Delocutive Verbs in Biblical Hebrew," *JBL* 86, 1967, 320-24; W. Janzen, "*ʾAsrê* in the Old Testament," *HTR* 58, 1965, 215-26.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

٨٨٩ (אֲשֶׁר [ʾªser]، من، الذي)؛ ← أدوات

٨٩١ (אֹשֶׁר [ʾōšer]، سعادة)؛ ← #٨٩٧

٨٩٢ (אֲשֻׁר [ʾasur]، خطوة)؛ ← #٨٨٦

895 אֲשֵׁרָה

אֲשֵׁרָה [ʾªšērâ]، (أ) نموذج خشبي للعبادة؛ تمثال (تمثال عشتاروث في NIV، #٨٩٥)؛ (ب) آلهة (إشارة مباشرة لا تقبلها الـ NIV؛ وأيضًا كل الترجمات العربية). الاشتقاق غير معروف.

ش. أ. ق عشتاروث (*Atiratu/Asratu/Asertu*) في الألفية الثانية كانت تُعبد مِنْ أسيا إلى بلاد ما بين النهرين. في الأساطير **أوغا.** كانت (*ʾtrt*) زوجة إيل و"أم الآلهة" كانت آلهة صور وصيدون. فهي *ʾtirat ym*: عشتاروث البحر قا؛ **أكد.** *asratum*، زوجة أمرو Amurru (انظر Lipinski).

في الألفية الأولى ترد الإشارات عنها فقط على حافة منطقة الثقافة، خاصة في المنطقة العربية. تقام عمومًا على أن مخطوطات عجرود Ajrud و خيربت الكوم Khirbet el-Qôm تشير إلى نموذج طقس معين مرتبطا بيَهْوَهْ، وليس استثنائيًا—كما مازال البعض يبقونها — زوجته. بعيدًا عن الإشارات الممكنة في الكتاب المقدس، لا يعترف

بها جيدًا في منطقة سوريا/ فلسطين.

ع. ق أغلب العلماء يقبلون بأن الكلمة مُستخدم كاسم ربة في ١مل ١٥: ١٣ (= ٢ أخ ١٥: ١٦)؛ ١مل ١٨: ١٩؛ ٢مل ٢١: ١١؛ ٢٣: ٤ (ربما ٧)؛ و قض ٣: ٧ المشكوك فيها نصيًا (مِنْ المحتمل عشتارت Astarte) كل الإشارات في ع. ق، سواء إلى ربة أو إلى نموذج العبادة، متعارضة على نحو متماثل. الـ אֲשֵׁרָה (تمثال، عشتاروث) يُقال أنها تستخدم في خدمة يَهْوَه، لكن لا يُوَفق عليها أبدًا. كانت אֲשֵׁרָה توصف في وقت ما تكونها في الهيكل، سواء كرمز في العبادة أو كصورة "لآلهة زائرة" (٢مل ٢١: ٧؛ ٢٣: ٦) لو أنه صورة، فإنها ربما تكون زوجة يَهْوَه فقط، حتى لو كان الْبَعْل أيضًا "إله زائر" هناك. لا يوجد أي اسم فاعل في الكتاب المقدس يقبل التماثيل (אֲשֵׁרִים) كنماذج عبادة شرعية بشكل واضح، مع ذلك نجد الأعمدة، מַצֵּבָה، مقبولة أحيانًا (تك ٢٨: ١٨؛ ربما هو ٣: ٤).

ب. ت سب. تترجم الكلمة كـ ἄλσος، بستان مقدس، وهو نفس المعنى في الأدب اليهوده (قا Abodah Zarah). هذا الرَّبْط كان غير مُتَحدى (قا AV) حتى تمت دراسة الدليل البَابلِي (قا RV, BDB).

← عبادة الأَوْثَان: لاهوت

عبادة الأَوْثَان: ← אֱלִיל [*ᵉlîl*] (باطل، عدم ، نكرة، #٤٩٦)؛ ← אֲשֵׁרָה [*ᵃšērâ*] (אֲשֵׁרָה [*ᵃšērâ*] (عشتروت، سارية، ربّة، #٨٩٥)؛ ← גִּלּוּלִים [*gil-lûlîm*] (صور، أَوْثَان، #١٦٥٨)؛ ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧)؛ ← כְּמוֹשׁ [*kᵉmôš*] (قمص [إله الموآبيين]؛ #٤٠١٩)؛ ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مُلوك، #٤٨٩١)؛ ← מַסֵּכָה [*massēkâ¹*] (ينظم تمثيل، #٥٠١١)؛ ← מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (شيئ مرعب، شيئ مخيف، #٥١٤٥)؛ ← סֶמֶל [*semel*] (صورة، #٦١٦٦)؛ ← עָצָב [*ʿāṣāb* *] (صورة إله، #٦٧٧٣)؛ ← עַשְׁתֹּרֶת [*ʿaštōret*] (عشتروث، #٦٩٥٦)؛ ← פֶּסֶל [*pesel*] (صورة طقسية، تمثال إله، #٧١٨١)؛ ← תֹּמֶר [*tōmer²*] (فزاعة، #٩٤٧٣)؛ ← תְּרָפִים [*tᵉrāpîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢)؛ ← عبادة الأَوْثَان: اللاهوت

البيبلوجرافيا

TDOT 1:473-81; *TWAT* 1:438-44; J. Day, "Asherah (deity)," *ABD* 1:483-87; idem, "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature," *JBL* 105, 1986, 385-408; C. Frevel, *Aschera und der Ausschlieslichkeitsanspruch yhwhs*, 1995; T. S. Frymer, "Asherah," *EncJud* 1:703-5; J. M. Hadley, "Yahweh and 'His Asherah,'" *Ein Gott allein*? 1994, 235-68; A. Lemaire, "Who or What Was Yahweh's Asherah?" *BARev* 10, 1984, 42-51; E. Lipinski, "The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit," *OLP* 3:101-19; W. L. Reed, *The Asherah in the Old Testament*, 1949; N. Wyatt, "Asherah," *DDD*, cols 183-95.

جي. إم . هادلي *J. M. Hadley*

897 אַשְׁרֵי

אַשְׁרֵי [*ʾašrê*]، طُوبَى، هَنِيئًا (#٨٩٧)؛ تركيب جمعي لـ אֹשֶׁר (אֶשֶׁר*)، مبارك، طوبَى (#٨٩٠)؛ אֹשֶׁר [*ʾōšer*]، سعادة (ترد ١. في تك ٣٠: ١٣؛ #٨٩١)؛ (مِنْ المحتمل) فعل مِنْ אשׁר: אָשַׁר [*ʾasar*²]، **بيعّل.** يسعد، يُسعد أو سعيدًا، مباركًا؛ **بُعَّل.** يَسعد أو يُبَارَك (#٨٨٧).

ش. أ. ق لا يوجد لفظ شبيه سامي معروف لـ אֹשֶׁר، الذي يرد في كل أشكال **عبر.** أنه يُميَز عن אָשַׁר، يسلك، يسير للأمام، يرشد (← #٨٨٦)، الذي يحمل ألفاظ سامية سبيهه، بالرغم مِنْ أن البعض يدعون أن الأمل رجع أصلاً إلى אָשַׁר، (*HALAT* 94).

ع. ق ١. معنى وترجمة אַשְׁרֵי. אַשְׁרֵי هو اسم مجرد، يرد دائمًا كجمع مركز ومركب، غالبًا بمعنى تعجبي. في حين أن الاستخدام الحرفي يكون "يا لكونه سعيدًا بـ" المعنى هو: "طوبى، هنيئًا..." أو "سعيدًا مباركًا حَقًّا يكون....". كما يُعبر عنه أحيانًا، ما يسميه العالم "محظوظ" أو "سعيد" يسميه الكتاب אַשְׁרֵי، بتأكيد محدد على حياة في علاقة صحيحة مع الله.

الترجمات الإنجليزية تترجم אַשְׁרֵי إمّا بمعنى سعيد أو مُبارك، الاسم السابق اقتصر أحيانًا على سياقات "دنيونة" بينما اللفظ التالي يُستخدم كمصطلح "روحي" أو "ديني" (للفروق بين אַשְׁרֵי وבָּרוּךְ، ← #١٣٨٥، فقرة ٧) هكذا الـ NIV، غير النموذجية، تترجم אַשְׁרֵי بمعنى مبارك ٣٧ مرّة (ومرّة بمعنى بركات)، في حين تستخدمها بمعنى كم تكون سعادًا ٤ مرات فقط وكسعيد مرّة واحدة؛ قا؛ مثل؛ ١مل ١٠: ٨ (= ٢أخ ٩: ٧، كلمات ملكة سبأ؛ لكن لاحظ السياق المشابه لـ جا ١٠: ١٧، مستخدمة بمعنى مباركًا)؛ انظر أيضًا تك ٣٠: ١٣، مع אֹשֶׁר (فرح لئية بميلاد طفلاً آخر) في سياق مثيل، في مز ١٣٧: ٨ - ٩، الـ NIV تعلن أن الإنسان الذي يمسك أطفال بَابل ويحطم رؤوسهم على الصخر سعيدًا علاوة على كونه مباركًا، حاذفة بشكل كامل اللفظ الثاني אַשְׁרֵי في ع. ٩ (للعملية العكسية قا؛ الـ NJPSV، التي تستخدم في موضع آخر بمعنى سعيد، لكن في مز ١٣٧ تستخدم بركة). هذا الفرق لـ NIV، مع ذلك، غير مبرر، ومن غير المحتمل أن المؤلفين الكتابيين لم يروا فروق واضحة بين استخدام אַשְׁרֵי في

١مل ١٠: ٨ وعلى سبيل المثال.) تث ٣٣: ٢٩أ ("طُوبَاكَ يَا إِسْرَائِيلُ! مَنْ مِثْلُكَ يَا شَعْبًا مَنْصُورًا بِالرَّبِّ؟")، بينما يبدو مؤكدًا أن معنى אַשְׁרֵי في مز ١٣٧: ٨ - ٩ كان يُفهم ليكون مماثلاً لمعناها عبر باقي المزامير. مع ذلك لأن قراء جدد معينون يميلون إلى ربط كلمة سعيد بفرح سطحي قائمًا على حالة، بينما آخرون يفكروا في مبارك في مصطلحات روحية بشكل خاص، فإن لاستخدام الأدق لـ אַשְׁרֵי هو مِنْ المحتمل "سعيد حَقًّا" مع ذلك لأجل أغراض الترجمة فإن كم تكون سعيدًا أو ببساطة سعيدًا، ربما تفضل غالبًا. لاحظ بعد ذلك، الشخص المبارك" هو سعيد حَقًّا في الأقوال التالية مِنْ الـ NIV.

٢. استخدام ع. ق لـ אַשְׁרֵי إن طبيعة السعادة الحقيقة للشخص الـ אַשְׁרֵי يمكن أن ترى عبر مقارنة אַשְׁרֵי في ١مل ١٠: ٨ بأيات مختارة في سفر المزامير. في ١مل، تتعجب ملكة سبأ قائلةً: "طُوبَى لِرِجَالِكَ وَطُوبَى لِعَبِيدِكَ هؤُلاَءِ الْوَاقِفِينَ أَمَامَكَ دَائِمًا السَّامِعِينَ حِكْمَتَكَ" بمعنى آخر، אַשְׁרֵי هم أولئك الذين ملكهم سُلَيْمَان والذين لهم الامتياز للوقوف في بلاطه. الآية الروحية الموازية هي: "طُوبَى لِلأُمَّةِ الَّتِي الرَّبُّ إِلهُهَا الشَّعْبِ الَّذِي اخْتَارَهُ مِيرَاثًا لِنَفْسِهِ" (مز ٣٣: ١٢؛ قا؛ تث ٣٣: ٢٩)؛ "طُوبَى لِلَّذِي تَخْتَارُهُ وَتُقَرِّبُهُ لِيَسْكُنَ فِي دِيَارِكَ" (مز ٦٥: ٤أ [٥أ])؛ "طوبَى لمن يسكنون في بَيْتِكَ" (٨٤: ٤أ [٥أ]). هذا الوعد يكمن في قلب سفر المزامير حَقًّا، إن لفظ אַשְׁרֵי المضاعف يقدمن سفر المزامير، مشكلاً إشارة إلى مز ١- ٢: "طُوبَى لِلرَّجُلِ الَّذِي لَمْ يَسْلُكْ فِي مَشُورَةِ الأَشْرَارِ وَفِي طَرِيقِ الْخُطَاةِ لَمْ يَقِفْ وَفِي مَجْلِسِ الْمُسْتَهْزِئِينَ لَمْ يَجْلِسْ. ... طوبَى لِجَمِيعِ الْمُتَّكِلِينَ عَلَيْهِ" (١: ١؛ ٢: ١٢ ب). هذه الآيات تعمل كنموذج لاستخدام אַשְׁרֵי في كل السفر (٢٣ مرّة)، تجمع الجوانب التكريسية والحكمة للكلمة، بمعنى الخضوع للتوراة (١: ١- ٣) وعبادة موقرة لِلرَّبّ وحده (٢: ١٠ - ١٢). هذا يشكل أيضًا النمط/ الطباع لسفر المزامير بصفة عامة (قا *ABD* 1: 759).

هكذا، في سفر المزامير، طُوبَى للرجل (أو، للأمة) التي يَهْوَهْ إلهه/ إلهها (٣٣: ١٢)، الذي يثق فيه ورجاؤه في الرَّبّ إلهه (٣٤: ٨ [٩]؛ ٤٠: ٤ [٥]؛ ٨٤: ١٢ [١٣]؛ ١٤٦: ٥)، الذي يعرفك ويعبدك في هيكلك (٦٥: ٤ [٥]؛ ٨٤: ٤ [٥]، ١٢[١٣] [مع التأكيد على زيارة بَيْت الرَّبّ المقدس؛ ٨٩: ١٥ [١٦]])، الذين يخافونه ويطيعوه (١١٢: ١؛ ١١٩: ١- ٢؛ ١٢٨: ١)، طوبَى للعاملين بالعدل والبر في كل حين (١٠٦: ٣)؛ للذي غفرت خطاياه (٣٢: ١- ٢)؛ للمترفق بالمسكين (٤١: ١ [٢])، للذي يُبَارك بنسل (١٢٧: ٥؛ قا ١٢٨: ٢؛ قا؛ تك ٣٠: ١٣)، للذي يؤدبه (مز ٩٤: ١٢؛ قا؛ أي ٥: ١٧). لا يجب أن يُفقد هذا في مز ١٢٨: ٢، الذي تستخدمه الـ NIV ببركات، فمن ثم يفقد الاستمرارية مع الـ אַשְׁרֵי في ١٢٨: ١ وبشكل أكثر اتساعًا، مع الـ אַשְׁרֵי المضاعفة ثلاثيا في ١٢٧: ٥؛ ١٢٨: ١- ٢ (قا Fischer, "Selig," 192-96).

في سفر الأمثال، نجد التأكيد الأول وهو أن الرجل الذي يعثر على الحكمة ويعيش بحكمة هو אַשְׁרֵי، يُقر بشكل أكثر وضوحًا في ام ٣: ١٣أ؛ انظر أيضًا ٨: ٣٢: ٣٤؛ ١٤: ٢١؛ ٢٩: ١٨؛ قا أيضًا ٢٠: ٧ (انظر Fischer, "Bestätigung," 57-62). سيرًا مع هذا، هناك أيضًا إشارات الحالة السعيدة حَقًا للرجل الذي يثق في ويخاف الرَّبّ (قا ١٦: ٢٠؛ ٢٨: ١٤)، كلها جزءًا مِنْ تجربة الحكمة. أن الاستحقاق النبوي لـ אַשְׁרֵי مقتصرًا على سفر إشَعْيَاء، تشجيعًا لثقة المحتمل (إش ٣٠: ١٨، بمعنى חָכָה، قا؛ أيضًا ٣٢: ٢٠، مع وعد بقدوم تحرير كبير) وطاعة (٥٦: ٢). قا؛ أيضًا دا ١٢: ١٢ بمعنى חָכָה لحظ أيضًا الاستخدام الفعلي المُقر بشكل أكثر تناثراً لـ אָשַׁר، ليكون، يعُلن، يجعله سعيدًا، يوجد بشكل رئيسي في أم (أم ٣: ١٨؛ ٤: ١٤؛ ٩: ٦؛ ٢٣: ١٩؛ ٣١: ٢٨)، تأكيدًا أن سبيل الحكمة هو وحده يجعل الإنسان سعيدًا حَقًا، ولاحظ אָשֵׁר בְּדֶרֶךְ في ٤: ١٤؛ ٩: ٦؛ ٢٣: ١٩، مِنْ الممكن أن تقارن بورود مضاعف لـ אַשְׁרֵי ودֶּרֶךְ في مز ١: ١؛ ٢: ١٢؛ قا؛ أيفاً أي ٢٩: ١١؛ مز ٧٢: ١٧؛ نش ٦: ٩؛ إش ٣: ١٢، مع ذلك البعض هنا يقرأ אִמְרָיו؛ ٩: ١٦ [١٥]؛ ملا ٣: ١٢، ١٥؛ و← שָׂמַח # ٨٥٢٣.

٣. هل אַשְׁרֵי استعارة أجنبية حديثة؟ H. Cazelles تجادل، "لأن ashrey عِنْدَهُ صيغةُ قواعديةُ غريبةُ وقد أدخلت إلى لغة ع. ق في فترة حديثة، فمن المنطقي أن تستنتج أن هذه الكلمة تعبيراً قريبًا تم اقتباسه ع. ق "ثم J. Dupont في وضع أصل مصري "لإعلان البركات" (*TDOT* 1:447). مع ذلك، فلا حاجة إلى مِنْ نفترض ارتباطاً مباشراً بين أي مادة ش. أ. ق ومادة كتابية هنا، لأنه لا يوجد أي دليل لأية استعارة بنائية دقيقة (بالرغم مِنْ "ألفاظ موازية" مصرية هامة)، بينما مِنْ المنطق بشكل كامل أن يعتقدان التأكيد الديني (أو حتى الحكمة) على إعلان العابدون الطائعون ليكونوا "سعداء حَقًّا" أمام الرَّبّ يتطور بنفسه بشكل طبيعي. في الواقع، يلاحظ Cazelles أن "صيغ البركة *barukh*، مباركا (يكون) ..." في إِسْرَائِيل الكبير سناً" (*TDOT* 1:445; contrast *TDOT* 2:300)، ومن أجل الجدال لوقت قريب لـ אַשְׁרֵי، يجب أن يدعى أن حالات ورودها في تث ١٣: ٢٩ و١مل ١٠: ٨ منقحة. أيضًا معطياً انتباه غير كافي لظهورها في ما يقره كبعض مِنْ المجموعات "الأقدم" في سفر الأمثال.

ب. ت في الـ 4Q525 الترجمة حديثًا (قا *RB* 98, 1991; and see B. T. Viviano)، אַשְׁרֵי تقدم سلسلة

مِنْ التطويبات. الاستخدام الرَّبّاني لـ **אַשְׁרֵי** يُتبع نمط سفر الأمثال والمزامير، على نحو خاص تأكيد الحكمة على حالة الحياة السائرة تبعاًللتوراة السعيدة حَقًّا.

بركة: ← **אַשְׁרֵי** [*'ašrê*] (طُوبَى، هَنِيئًا، #٨٩٧)؛ ← **ברך** [*brk* ²] (يبارك، يمدح، يحي، #١٣٨٥).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:206-18; *TDOT* 1:445-48; *THAT* 1:257-60; *TNDT* 4:362-70; *TWOT* 1:80-81; J. Dupont, "Béatitudes égyptiennes," *Bibl* 47, 1966, 185-22; I. Fischer, "Bestätigung geglückten Lebens—Seligpreisungen im Alten Testament," *TPQ* 142, 1994, 57-62; idem, "Selig, wer auf die Tora mit Lobliedern antwortet!: Seligpreisungen in den Psalmen," *TPQ* 142, 1994, 192-96; W. Janzen, "'asrey in the Old Testament," *HTR* 58, 1963, 215-26; W. Kuser, "Beobachtungen zum alttestamentliche Makarismus," *ZAW* 82, 1970, 225-50; E. Lipinski, "Macarismes et psaumes de congratulation," *RB* 75, 1968, 321-67; B. T. Viviano, "Eight Beatitudes from Qumran," *TBT* 31, 1993, 219-24.

مايكل إل . براون *Michael L. Brown*

899	אשׁשׁ

אשׁשׁ [*'šš*]، **هِتْبُولِيل**. يتشجع، يتشدد (ترد١.، #٨٩٩).

ع. ق بني إِسْرَائِيلَ المتمردون يُشجعون بصورة متكررة في إش ٤: ٥٥ لإيمانهم المتعثر. في ٤٦: ١- ١٣، نجد يَهْوَهْ يعارض الوعد العاجز للإلهة البَابلية، الذي يجب أن ينفذه مكرسيها، بسلطانه الخاصِ ليحمي ويتحمل عابديه. هناك شجب قوي لعبادة إِسْرَائِيلَ المتمردة للأَوْثَان والفشل في الثقة بالله الذي حَمَلَ شعبه منذ مولدهم (٤٦: ٣). في ٤٦: ٨، معنى كلمة **וְהִתְאֹשָׁשׁוּ** صعب أن يُحَدد وما كما يحدد Whybray (116) لشخص، نجد أن الكلمة لم توضح بشكل مرضي أيضًا.

البعض يشتق الفعل مِنْ **אִישׁ**، الرجل هكذا، مثل؛ نجد أن KJV and RV بهما "أرنا أنفسكم أيها الرجال" مع ذلك، هذا لا يمكن الدفاع عنه مِنْ الناحية البناءية (Skinner, 78; cf. Muilenburg, 541) الترجمة **سب.** تقرأ στενάξατε، ألم، رثاء، وهذا أثر على Whitehouse (135) لكي يعدل النص العبري ويستخدمه "تصيبوا أنفسكم، للتأكيد فولجاتا، مركبًا، قد قاد Lagarde (الذي آخره BDB ،(Muilenburg, 541; Watts, 165 (84)، وآخرون أن يصححوا **مس.** إلى **הִתְבּוֹשְׁשׁוּ** **هِفْعِيل**. مخزي، (قا Skinner, 78)، McKenzie (86) يصحح أيضًا الكلمة ويترجم "يكون مضطربًا" Wardle (465) يوصي بالقراءة "تمتلك ذنبك" والتي تبدو أن تتطلب تصحيحًا للنص الماسوري إلى **וְהִתְאַשְּׁמוּ**، Motyer (370) يعتقد أن هذا يلاءم التأكيد على التمرد والعناد. RSV and NRSV تتبع اللغة السريانية وتترجم "ويعتبر" (**הִתְבּוֹנְנוּ** **هفْعِيل**.)، لكن JB، التي تدعى أنها تتبع اللغة السريانية أيضًا، تترجم "يكون مرتعبًا" NIV تحمل "يثبتها في العقل" Sumerian-Akkadian (cit-ed by North, 1967, 162) يستنتج المعنى "اجعلوا أنفسكم منتبهين أو مطيعين" على أساس القاموس الأكادي - السومري، الذي فيه *assIsu* تساوي *semû* (**عبر.** **שָׁמַע**، يسمع) وهذه الترجمة يَقبلها North (1967, 162) and Ackroyd (359) لتُلائم السياق جيدًا.

مع ذلك، يأخذ توري Torrey الكلمة على أنها استعارة من الآرامية وبقصد الإيجاد (مستشهدًا بـ Muilenburg، 541) يترجم "ضعوا أنفسكم على أساس آمن" آخذاً الكلمة على أنها مستعارة مِنْ اللغة أرم. لتعني أن يؤسس. (قا؛ **عرب.** *'assasa* ، اللفظ الأكادي *asasu*، **عبر.** الرَّبّاني **אָשַׁשׁ** [يؤسس، يقيم، يكون قويًا، يُؤسس جيداً]؛ قا؛ النص السرياني. اللفظ السرياني لـ مت ٧: ٢٥) أو "كن ثابتًا" هذا الاشتقاق يحبذه أيضًا Muilenburg (541; cf. RV mg.; North, 1971, 96) and by Watts (164-65)، الذي يترجم "ثبتوا أنفسكم!" بشكل مؤسف، بالرغم مِنْ أن اقتراحات كثيرة قد تم تقديمها، فإن **הִתְאֹשָׁשׁוּ** **هِفْعِيل**. تبقى غير مفسرة (Westermann, 182).

ب. ت الفعل **אָשַׁשׁ** (يَلمع، يَصقل؛ يكون كثيفًا، يكون متينا؛ يُضغط، يكون مظلمًا؛ **بيعّل**. يُثبت، يؤسس) يرد. لاسم **אֶשֶׁשׁ** (بلورة أو كرة تعكس الضرر، عاكس) موجوداً أيضًا (Jastrow 1:130-31).

قوة، قدرة: ← **אָבִיר** [*'ābîr*] (قوي، شديد، #٥١)؛ ← **אוֹן** [*'ôn* ¹] (قوَّة منتجِة، قوّة، #٢٢٦)؛ ← **אַיִל** [*'ayil*¹] (رجل القوَّةِ ، #٣٨٠)؛ ← **אֵל** [*'ēl* ⁴] (شدة، قوة، #٤٤٥)؛ ← **אָמֵץ** [*'āmēṣ*] (كن قويًا، تشدد، كن متفوقا علي، #٥٩٩)؛ ← **אָפִיק** [*'āpîq* ²] (قوي، #٦٩٣)؛ ← **אשׁשׁ** [*'šš*] (تشجّع، #٨٩٩)؛ ← **גָּבַר** [*gbr*] (يُنجز، يَبْرع، ينتفخَ، يرتفعَ، يَكُونُ قويًا، # ١٥٠٤)؛ ← **דֹּבֶא** [*dōbe'*] (قوَّة، #١٨٠١)؛ ← **זִמְרָה** [*zimrâ* ²] (قوَّة، #٢٣٨٠)؛ ← **חָזַק** [*ḥzq*] (يَكُونُ قويًا، يَقْهرُ، يدعمَ، يَستولي عليه، #٢٦١٦)؛ ← **חַיִל** [*ḥayil*] (قدرة، قوَّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← **חָסֹן** [*ḥāsōn*] (قوّة، #٢٨٩١)؛ ← **יכל** [*ykl*]، (قدِرَ، قهر، انتصر، غلب، #٣٥٢٣)؛ ← **יָסַר** [*ysr* ²] (يَقوّي، #٣٥٨٠)؛ ← **כַּבִּיר** [*kabbîr*] (قوي، #٣٨٨٨)؛ ← **כֹּחַ** [¹ *kōaḥ*] (شدة، قوة، ممتلكات، وسائل، #٣٩٤٦)؛ ← **כֶּלַח** [*kellaḥ* ¹] (نضوج، ممتلىء بالقوة، #٣٩٩٥)؛ ← **מְאֹד** [*me'ōd*] (قوّة، قدرة،

#٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [*ma'ᵃmāṣ*] (جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [*nśg*] (يَجتاز، يَكُونُ قَادِرِ على، يَتحمَّل، يَظهرُ، #٥٩٥٢)؛ ← עָזַז [*'zz*] (يَكُونُ قويًا، يَتحدَّى، أظهر خزي، #٦٤٥١)؛ ← עָצַם [*'ṣm* [1]] (تشدَّد، واسعَ، قديرَ، يَصْيرُ قويًا، #٦٧٩٣)؛ ← תָּקַף [*tqp*] (يَقْهرُ، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:381-773; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; idem, *Isaiah 40-55*, Torch, 1971; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; W. L. Wardle, "Isaiah XL.-LXVI.," in *Peake*, 1920, 460-73; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah Vol. II: XL-LXVI*, CB, 1908; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٩٠٦ (אֵת [*'et* [1]]، [أداة])؛ ← أدوات

908	אֵת

אֵת [*'ēt* [3]]، شفرة المحراث، (؟)، فأس (#٩٠٨).

ع. ق لقد استُخدمت אֵת بصورة تقليدية كشفرة محراث في إش ٢: ٤ (|| مى ٤: ٣) ويؤ ٤: ١٠. هذا المعنى مشكوك فيه حيث تختلف אֵת عن شفرة المحراث (מַחֲרֵשָׁה) في ١صم ١٣: ٢٠ – ٢١. أن אֵת تشير إلى نوع ما مِنْ الفأس على أساس استخدامها لقطع شجرة (٢مل ٦: ٥) (Zorell, 89).

يحرث: ← אֵת [*'ēt* [3]] (شفرة المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גְּדוּד [*gᵉdûd* [1]] (قمة تل، #١٥٢١)؛ ← חרשׁ [*ḥrš*[1]] (حَرَث، نقش، خطط، #٣٠٨٦)؛ ← מַעֲנָה [*ma'ᵃnâ*] (اخدود، #٥١٠٣)؛ ← נִיר [*nîr* [1]] (يشطر [أرض غير محروثة]، #٥٧٧٤)؛ ← תֶּלֶם [*telem*] (يخدد، #٩٤٣٩).

فأس، أزميل: ← אֵת [*'ēt* [3]] (نصل المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גַּרְזֶן [*garzen*] (فأس، أزميل، #١٧٤٩)؛ ← כַּשִּׁיל [*kaššîl*] (فأس، يد الفأس، #٤١٧٢)؛ ← מַגְזֵרָה [*magzērâ*] (فأس، #٤٤٧٧)؛ ← מְגֵרָה [*mᵉgērâ*] (منشار حجري، #٤٤٩٠)؛ ← מַשּׂוֹר [*maśśôr*] (منشار، #٥٣٧٣)؛ ← נדח [*ndḥ* [2]] (يستخدم [الفأس]، #٥٦١٦)؛ ← סְגֹר [*sᵉgōr*] (فأس ثنائي أو مزراق، #٦٠٣٨)؛ ← קַרְדֹּם [*qardōm*] (فأس، يقطع، #٧٩٣٥).

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

910	אתה

אתה [*'th*]، قل. جَاءَ، أَقْبَلَ؛ هفعيل. يحضر (#٩١٠).

ش. أ. ق هذا الجذر مُثبت في عدة لغات سامية غريبة، بضمن ذلك **أوغا.** و **عرب.** و**أرم.** الأصل العادي يُستخدم في خطاب خاص مِنْ مِصْر مؤرخًا منذ حوالي ٥٠٠ ق. م. (قا؛ Gibson, *TSSI*, 2:129, line 10). بالرغم مِنْ أن لهجة المخطوطات مِنْ تل دير علا Tell Deir 'Alla (في عبر الأرْدُنّ) قد تم الخلاف عليها كثيرًا، فإن ورود אָתָה مِنْ المحتمل أن يُستَمد الأصل كمثال آرامي آخر (combination II, line 14, J. A. Hackett, *The Balaam Text from Deir 'Alla*, HSM 31, 1980, 26).

ع. ق ١. هذا الفعل يرد ٢١ مرّة في فقرات شعرية عبرية و١٥ مرّة في فقرات **أرم.** مِنْ سفري دَانيآل وعزرا في الأصل البسيط لكلا مِنْ اللفظان الآرامي والعبري، نجد الفعل يشير الحركة الجسمية للبشر، الحيوانات، لأداني الهيكل، إلخ. لكن عادةً ربما يشير إلى مجئ الله. في بركة وداعة، وصف مُوسَى التجلي العظيم على جَبَل سيناء. في آية تؤكد بريق النور النابع مِنْ وجود الله، يقول مُوسَى "أَقْبَلَ" يَهْوَهْ مِنْ سِينَاءَ، أَشْرَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ سَعِيرَ، نَوَّرَ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ، عَشَرَاتُ أُلُوفِ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ مَعَهُ، وَعَنْ يَمِينِهِ نَارٌ مُشْتَعِلَةٌ (تث ٣٣: ٢)؛ هذا قد يكون المصدر لرأي ع. ج حيث كانت شَرِيعَة مُوسَى يتم تأملها عبر الملائكة (غلا ٣: ١٩؛ عب ٢: ٢). عندما ياتي الله ليكشف ذاته للبشر بتجلي، فإن كلا مِنْ عظمته البارعة وعلاقتى المتأصلة للجنس البشري.

هذا الفعل يرد أيضًا في وصف الياهو لله في أي ٣٧: ٢٢ في إطار تذكره بموسى، يتذكر بريق ضوء الشمس المخترق السحب بعدما بددت اريح عنه السحب (عد ٢١) ويوقل الله "يُقبل" ببهاء ذهي القدرة الذاتية الكونية ليَهْوَهْ تكون متجلية عندما يرفع الإنسان ليُقبل مِنْ الشمال ليطأ على الأمم (إش ٤١: ٢٥)، فاتح معروف مِنْ السايق كقصير. هذا المصطلح ربما يستخدم أيضًا لقدوم الشعب لله مِنْ سايق التوبة (إر ٣: ٢٢). الاقبال إلى شخص ما يشير إلى/ يَتضمَّن الثقة في، الخضوع لـ، أو طلب المساعدة مِنْ

ذلك الشخص.

٢. اسم الفاعل يجعل أهمية/ مغزى آخروي عندما يستخدمه إِشَعْيَاء "للأشياء الغابرة" (أش٤١: ٢٢؛ ٤٤: ٧؛ ٤٥: ١١) على نحو مشابه، حلم دَانِيآل يصف مجئ الإنسان على سحاب يستقبل مملكته الأبدية ومجئ الأزلي ليحرر/ ليبرأ قديس الْعَلِيِّ مِنْ الحيوانات التي كانت تشن حراباً ضدهم (دا ٧: ١٣، ٢٢).

ع. ج كانت الصيغة أرم. معروفًا جيدًا بوضوح في الكنيسة الأولى، كما استخدمها بولس في الصيغة الثابتة مرآن آثا، "أي ربنا، تعال" (١ كو ١٦: ٢٢) هذه مِنْ المحتمل أن تكون صيغة الأمر مِنْ الأصل مسبوقة بالكلمة أرم. "الرَّبّ" (انظر *TDNT* 4:466-72) يوحنا المعمدان تَنَبأ بشخص أقوى يأتي بعده (مت ٣: ١١)، لكن بينما كان في السجن، تسائل يوحنا بعجب إذا كان هو المنتظر (مت ١١: ٣). يوحنا التلميذ يشير أيضًا إلى يسوع على أنه الآتي يسوع (يو ٤: ٢٥؛ ٦: ١٤؛ ١١: ٢٧).

دخول، الإقتراب، قدوم ← **אתה** [*'th*] (يأتي، يحضر، #٩١٠) ← **בוא** [*bw'*] (يذهب، يصل، يدخل، #٩٩٥) ← **זרק** [*zrq* [2]] (يزحف، #٢٤٥١) ← **נגשׁ** [*ngš*] (يقترب، يقترب، يقدم، #٥٦٠٢) ← **קרב** [*qrb*] كرب (يقترب، يقترب، يقدم، #٧٩٢٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 5:858-71; *TDOT* 2:20-49; *THAT* 1:264-69, 674-81; *TWOT* 1:84; J. A. Fitzmyer, "More About Elijah Coming First," *JBL* 104, 1985, 295-96; H. Fleddermann, "John and the Coming One (Matt 3:11-12-Luke 3:16-17)," *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*, 1984, 377-84; E. Jenni, "'Kommen' im theologischen Sprachgebrauch des AT," *Wort-Gebot-Glaube: W. Eichrodt zum 80. Geburtstag*, ATANT 59, 1970, 251-61; C. F. D. Moule, "A Reconsideration of the Context of Maranatha," *NTS* 6, 1959-60, 307-10; F. Schnutenhaus, "Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT," *ZAW* 76, 1964, 1-21; G. von Rad, "The Origin of the Day of the Yahweh," *JSS* 4, 1959, 97-108.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

912 אָתוֹן

אָתוֹן [*'ātôn*]، أتان، حماره (#٩١٢).

ش. أ. ق اللفظ الشبيه **أكد.** لهذا الاصطلاح، *atanu*، يشير إمّا إلى إتان أو فرس. إن الذبح الطقسي للاتان *atanu* ساعد في تثبيت معاهدات السلام في ماري Mari في الفترة البَابِلية القديمة (ARM 2 37.11)؛ قا؛ أيضًا الشبيهة في اللهجات العربية الجنوبية، العربية، السريانية، **أرم.**

ع. ق الأتانِ **אָתוֹן** (*asina*) تُذكر ٣٤ مرّة في ع. ق، تُستَخدم عامة كحمار في الـ NIV (لكن قا؛ تك ٣٢: ١٥ [١٦]؛ ٤٥: ٢٣، حيث تُستخدم كأتان الحمير). ترد الكلمة بشكل واضح في السياقات غير اللاهوتية (مثل؛ حمير إبراهيم، تك ١٢: ١٦؛ حمير يعقوب، ٣٢: ١٥ [١٦]؛ حمير يوسف، ٤٥: ٢٣؛ حمير يَهُوذَا، ٤٩: ١١؛ حمير دَاوُد، ١ أخ ٢٧: ٣٠، حمير الْمَرْأَة الشونمية، ٢مل ٤: ٢٢، ٢٤؛ قا؛ أيضًا الخمس مئة أتان التي تُدرَج كجزء مِنْ ممتلكات أَيُّوب، أي ١: ٣؛ ٤٢: ١٢). الحمير الضالة تعمل كوسيلة غلهية لمقابلة شاول مع صموئيل (١صم ٩: ٣ - ٥، ٢٠؛ ١٠: ٢، ١٤، ١٦)، لكن لا تقر أيَّة أهمية لهم.

مع ذلك، هناك أتان واحدة محددة **אָתוֹן** مِنْ الملاحظة الكتابية، أي، حمارة بَلْعَام. مذكورة في ع. ق، الـ ع. ج، والنصوص الرَّبَّانية (في ع. ج، انظر ٢ بط ٢: ١٥ - ١٦، التي تتحدث عن "بَلْعَام بن بعور، الذي أحب الحصول على المال أجرة لإثمه، ولكنه توبخ على هذه المخالفة التي ارتكبها. إذ أن الحمار الأبكم نطق بصوت بَشري، موضع حداً لحماقة ذلك النبي" في الأدب الرَّبَّاني، نجد أن فم الحمارة هو واحد مِنْ الأشياء العشرة التي خُلِقَت عشية السبت منجراً؛ انظر مشنا. Avot 5: 6، ولاحظ أيضًا هناك "فم الأرْضَ" عد ١٦: ٣٢؛ و"فاه البئر" عد ٢١: ١٦ - ١٨؛ قا أيضًا *bSanh.* 105a-b، على طول الخط مع تعليقات مدراشية متنوعة لـ عد ٢٢، مثل؛ تك. رباني ٩٣: ٦، التي تشير إلى أن "بَلْعَام أحكم الوثنيين، لم يستطيع تحمل توبيخ الحمارة") باهتمام، في حين يحافظ ع. ق على الذكرى الحية لمحاولة بَلْعَام بأن يلعن بني إِسْرَائِيل، سيطر عليها وحولها الرَّبّ (قا؛ تث ٢٣: ٤ - ٥؛ يش ١٣: ٢٢؛ ٢٤: ٩ - ١٠؛ نح ١٣: ٢؛ مى ٦: ٥)، يذكر ع. ق الحادثة الاستثناءية للحمارة المتكلمة فقط في عد ٢٢: ٢١-٣٣. هناك، بعدما يجهز بَلْعَام حمارته ويبدأ رحلته، نجد القمى الروحي للنب المستأجر وعدم الاحساس يُبرزا مِنْ خلال الحقيقة القائلة بأنها الحمارة، ليس الحالم أو المتنبأ المتجسس على مستوى عالي، ويتجنب حيث ثلاث مرات ترى وتتجنب مَلاَك الرَّبّ ويتحمل سيفاً مستلاً في يده، مرسلاً بسبب غضب اله مِنْ بَلْعَام—لقبوله دعوة بالاق ليلعن إِسْرَائِيل. مِنْ خلال رؤيتها، استبقى الحمارة على حياة بَلْعَام. هكذا، يكون الحمار "المتنبأ" الحقيقي بينهم.

وصلت صدمة الحادثة للذروة عندما، يرفض الحيوان أن يسير ويضربه سيده للمرّة الثالثة، فيفتح الرَّبّ فم الحمارة، الذي يتحدث بَلْعَام (عد ٢٢: ٢٨: "مَاذَا صَنَعْتُ بِكَ حَتَّى ضَرَبْتَنِي الآنَ ثَلاَثَ دَفَعَاتٍ؟") بدهشة—بصورة مستقيمة نجد الحكاية تسجل—لا يعبر بَلْعَام عن دهشته مِنْ أن

الحمارة تتحدث إليه، لكن بدلاً مِنْ ذلك يدخل في حوار معها (أعداد ٢٩ - ٣٠). فمن ثم يفتح الرَّبّ عيني بَلْعَام (تأكيدًا للحقيقة بأن، إلى هذا الحد، كانت عيناه لا تزال مغلقة عن الظاهرة الخارقة التي تحدث)، سامحًا له بأن يرى ما رأته الحمارة بالفعل بدون رؤيا إلهية -لاحظ أن النص لا يقول أن الرَّبّ فَتَح عيني الحمارة، لكن يذكر ثلاث دفعات "عندما رأت الأتان مَلاك الرَّبّ" آيات ٢٣، ٢٥، ٢٧؛ قا؛ أيضًا عد ٣٢). كما لو كان هذا غير كاف، يوبخ المَلاك بعد ذلك بَلْعَام على سوء معاملته لحيوانه المخلص (عد ٣١). هكذا، نجد الصورة المثيرة للشفقة لبَلْعَام، الذي ارتكب خطأ فادحاً لتفكير في أن الرشوة المالية الكبيرة ستُغير بشكل ما إرادة الله الواضحة والمؤكدة (عد ٢٢: ٢١؛ قا *ISBE* 1:404)، تُرسَم بمصطلحات غير متملقة بشكل كبير. محفورة إلى الأبد في أذهان السامعين النتيجة التي تأتي في ص. ٢٣ - ٢٤، مثل نهاية بَلْعَام (عد ٣١: ٨؛ يش ١٣: ٢٢)، هي خاتمة متوقعة بسهولة. لمشاكل عقلانية متعلقة بـ *Guide for the Perplexed* مع هذه القصة، مسجلة كلها لرؤية نبوية. قا؛ دليلة للمشاكل المحيرة. لأتان אָתוֹן في زك ٩: ٩، انظر חֲמוֹר # ٢٧٨٩.

حمار: ← אָתוֹן [ʼātôn] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר [1 *hămôr*] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר [*ʻayir*] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד [*ʻārôd*] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [*pereʼ*] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [*pered*] (بغل، #٧٢٣٤).

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

٩١٦ (אַתִּיק [*ʼattîq*]، معرض)؛ ← #١٢١٥

٩١٩ (אֶתְמוֹל [*ʼetmôl*]، يوم أول أمس)؛ ← #٦٢١

٩٢١ (אֶתְנָה [*ʼetnâ*]، يهدي لمومس، يدفع)؛ ← #٥٩٨٩

٩٢٤ (אֶתְנַן [*ʼetnan*]، يهدي لمومس، يدفع)؛ ← #٥٩٨٩

ב

٩٢٨ בְּ־ [b^e-، في، مع]، ← أدوات

٩٢٩ בִּאָה [*bi'â*]، مدخل ← #٩٥٥

930	באר

באר [$b'r$ [1]]، **بيعِّل.** يَشْرَح، يُوضِّح (#٩٣٠).

ش. أ. ق & أكد. *baru* (*bwr*) يَظهر (ي.- جذر)، يتضح، ويوضح، يدين بالبرهان (تثنوي- جذر).

ع. ق يدل هذا الفعل على توضيح شيء ما. ويُستخدم، بالإرتباط مع כָּתַב كتب، كتابة الكلمات بوضوح: ويوصي مُوسَى بني إسْرَائِيلَ في تث ٢٧: ٨ "وَتَكْتُبُ عَلَى الْحِجَارَةِ جَمِيعَ كَلِمَاتِ هذَا النَّامُوسِ نَقْشًا جَيِّدًا" وذلك على حجارة يقيمها بني إسْرَائِيلَ على جَبَل عيبال. ويخبر الرَّبّ حبَقوق أن ينقش الرؤيا على ألواح حجرية إعلانًا بقرب الدينونة على البَابِليين، حب٢: ٢. ويُستَخدَم الفعل وحده في تث١: ٥، حيث يقول النص عن مُوسَى، ".. ابْتَدَأَ مُوسَى يَشْرَحُ هذِهِ الشَّرِيعَةَ..". وبذا ارتبط الفعل في ع. ق بإعطاء الشَّرِيعَة، والإعلان النبوي. إن الاستخدامين الواردين في سفر التثنية لهذا الفعل، يؤكدان الفكرة بأن بني إسْرَائِيلَ مسئولون تجاه استجابتهم لشَرِيعَة الله (قا؛ تث٤: ٥-٨؛ ١١: ٢٦-٣٢؛ ٣٠: ١١-١٦، إلخ). لقد سمعوها مُعلَنةً أمامهم بكل وضوح، والأكثر مِنْ ذلك، أنها علانية وسهل الوصول إليها في شكل شاهد مكتوب. في حبقوق، توحي كتابة رِسالة الدينونة بيقين تحققها (قا؛ حب٢: ٣): فبمجرد أن كُتِبَت، فلا يمكن التراجع عن هذه الدينونة. ولأجل هذا يُستخدم الفعل في سياقات مختلفة مِنْ كلمات ذات علاقة في ع. ق (מְלִיץ، مترجم، مفسر، مسؤول،، #٤٨٨٥؛ פֵּשֶׁר، يترجم، يفسر، #١٠٥٩٩؛ פָּתַר #٧٣٥٤) وبفارق ضئيل في الاختلاف: والتأكيد هو على توضيح الرسالة المقدمة، وليس على التصرف الذي به يتم توضيح حلم أو لغز محير.

ب. ت مستخدم في **مشن.**، وفي **سامر.** بمعني يوضِّح.

ع. ج تُستخدم Διασαφέω، في مت ١٣: ٣٦، حيث يطلب التلاميذ مِنْ الرَّبّ أن يُفسِّر/ يوضِّح لهم مَثَل الزوان. ليس هناك ارتباط واضح بين مت ١٣: ٣٦ و تث ١: ٥.

البيبلوجرافيا

D. Tsumura,"Hab2: 2 in the light of Akkadian Legal Practice," *ZAW* 94, 1982, 294-95.

فيليب إي . ساتيرثويت *Philip E. Satterthwaite*

931	באר

באר [$b^e'\bar{e}r$ [1]]، **اسم.** بِئْر، حُفْرَة ، جُبّ (#٩٣١). والكلمة בּוֹר، (بِئر، #١٠١٤) مرتبطة بنفس الجذر בְּאֵר.

ش. أ. ق المشابه لها في اللغة الأكادية والأوغاريتية وأرم. لها نفس المعني.

ع. ق ١. يحفر الناس (חָפַר، כָּרָה). ترد الكلمات المستخدمة لأجل الحفر في النشيد المسجل، "حِينَئِذٍ تَرَنَّمَ إِسْرَائِيلُ بِهذَا النَّشِيدِ: "اِصْعَدِي أَيَّتُهَا الْبِئْرُ! أَجِيبُوا لَهَا. ١٨ بِئْرٌ حَفَرَهَا (חָפַר) رُؤَسَاءُ، حَفَرَهَا (כָּרָה) شُرَفَاءُ..." (عد٢١: ١٧، ١٨). والآبار كانت هامة جدًا بالنسبة للرعاة، وأهل الصحاري البدويين. على سبيل المثال، حفر(חָפַר؛ כָּרָה) كل مِنْ إبراهيم وإسحق آبارًا أينما تغربوا (تك٢٦: ١٨، ٢٢). والبِئْرُ قد تحتوي إما على ماء مالح، أو عذب وتُسمي المياه العذبة باسم المياه الحية في اللغة العبرية מַיִם חַיִּים، ولكن باسم المياه العذبة في الترجمة NIV.

٢. كانت الآبار هامة جدًا لدرجة أنها كانت باعثًا على النزاعات (تك٢١: ٢٥؛ ٢٦: ١٩-٢١). وتشير أيضًا شواهد أخري على أهمية حقوق المياه. طلب بني إسْرَائِيلَ مِنْ بني أدوم السماح لهم بالمرور في أرْضهم، مع وعد بألا يشربوا مِنْ مياه آبار أدوم (عد٢٠: ١٧). إذ أن هذا كان جزء مِنْ نصيب أدوم المُعين لهم مِنْ الله (تث٢: ٥، ٦). وفي وقت لاحق طلب بني إسْرَائِيلَ نفس الطلب مِنْ سِيحُون، ملك حَشْبُون (عد٢١: ٢١، ٢٢). لربما أيضًا يُزَود البِئْرُ بمكان سريع للاختباء (٢صم١٧: ١٨، ١٩، ٢١).

٣. بعض أسماء الأماكن عُرفت بالآبار: بِئْرُ سبع (بِئْرُ العَهْد أو بِئْرُ السَّبْعَة، تك ٢١ : ٣٠ [٣١]؛ ٢٦: ٣٣)، وَبَئِيرُوت (يش٩: ١٧)، و بِئْرُ لَحَيْ رُئِي (بِئْرُ الإله الحي الذي يراني، تك١٦: ١٤). وفي المثال الأخير، أحيانًا ما يؤدي تعامل الله بطريقةٍ خاصة وفي مكان معين إلى تسمية رمزيةٍ لذلك المكان (قا؛ تك٢٢: ١٤؛ ٢٨: ١٩؛ A. P. Ross, *Creation and Blessing*, 1988, 321-23, 381-82, 469).

٤. التعبير בְּאֵר، يمكن أن يشير أيضًا إلى عين ماء طبيعية أو إلى حفرة. عندما هربت هاجر مِنْ ساراي مولاتها، قابلها مَلاك الرَّبّ عند عين (עַיִן) ماء، وميزت أيضًا كـ בְּאֵר (تك١٦: ٧، ١٤). والآبار التي سقط فيها ملكا سدوم

وعمورة أثناء غزو الأمم كانت آبار حُمَّر (زفت)، "وَعُمْقُ السِّدِّيمِ كَانَ فِيهِ آبَارُ أي (בֶּאֱרֹת בֶּאֱרֹת) حُمَرٍ كَثِيرَةٌ..." (تك١٤: ١٠). هذه الآبار كانت حُفَر، طَفَحَ الحُمر مِنْ باطنها لسطح الأرْضَ.

٥. إن الكلمة בְּאֵר لديها عدة معان رمزية: جب الهلاك أو الفساد (مز٥٥: ٢٣)؛ والمَرْأة الزانية أو الفاسقة وُصفت بأنها بئر، "لأَنَّ الزَّانِيَةَ هُوَّةٌ (שׁוּחָה) عَمِيقَةٌ، وَالأَجْنَبِيَّةُ حُفْرَةٌ (בְּאֵר) ضَيِّقَةٌ" (أم٢٣: ٢٧). أيضًا يُستخدم בְּאֵר بمعني إيجابي، "يَنْبُوعُ [מַעְיָן]، جَنَّاتٍ، بِئْرُ [בְּאֵר] مِيَاهٍ حَيَّةٍ، وَسُيُولٌ مِنْ لُبْنَانَ." (نش٤: ١٥؛ قا؛ أم ٥: ١٥: "اِشْرَبْ مِيَاهًا مِنْ جُبِّكَ [בּוֹר]، وَمِيَاهًا جَارِيَةً مِنْ بِئْرِكَ (בְּאֵר)."). جُبْ الهلاك أو البِئْرْ العميق مَثَّلت مكانًا لا يمكن للمرء أن يهرب منه بسهولة.

جُب، بئر، بركة، خزان: ← בְּאֵר [*b^e'ēr*] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [*bôr*] (بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [*b^erēkâ*] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [*gēb*] (جُب، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [*mîkāl*] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [*miqweh*] (مَغْطس، بركة ماء، #٥٢٢٤).

نافورة، ينبوع: ← מַבָּךְ [*mabbāk*] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [*ma'yān*] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [*māqôr*] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [*nb'*] (نَبَعَ، انبجس (الماء مِنَ العين)، #٥٥٨٠).

حفر: ← חפר [*ḥpr* [1]] (يحفر، ينقب، #٢٩١٦)؛ ← חצב [*ḥṣb* [1]] (محجر، ينحت، يحفر، #٢٩٣٣)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يحفر، يخترق، #٣١٦٨)؛ ← כרה [*krh* [1]] (يحفر، يكون محفوراً، #٤١٢٥)؛ ← נקר [*nqr*] (يلتقط، ينحت، ينقب، #٥٩٤١)؛ ← קור [*qwr* [1]] (يحفر، فقاعة، #٧٧٦٩).

حفرة: ← מָגוֹר [*māgôr* [3]] (حفرة للتخزين، #٤٤٧٣)؛ ← מַדְמֵנָה [*madmēnâ* [1]] (حفرة محفورة، #٤٥٢٣)؛ ← מִכְרֶה [*mikreh*] (حفرة، #٤٨٣٨)؛ ← פַּחַת [*paḥat*] (حفرة، #٧٠٧٤)؛ ← שׁוּחָה [*šûḥâ* [1]] (حفرة، #٨٧٥٧)؛ ← שַׁחַת [*šaḥat*] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 4: 1055-56 ;B.Hgrgsby, "Washing in the pool of Siloam, :A Thematic Anticipation of Johannine Cross," *NT* 27, 1985, 299; V. H. Matthews, "The Wells of Gerar, " *BA* 49.1986. 119; J. A. Thompson, *Handbook of Life in Bible Times*, 1968, 114, 120.

براين إي. بير *Bryan E. Beyer*

٩٣٧ בְּאֵר שֶׁבַע [*b^e'ēr šeba'*] بِئْرْ سبع)، ← بِئْرْ سبع

944	בָּאַשׁ

בָּאַשׁ [*b'š*] **قَل.** أَنْتَنَ؛ **نِفْعَل.** أصبح مقرفًا؛ **هيفعيل،** يتنتّن، تسبب في نتانة، (#٩٤٤)، בְּאֹשׁ [*b^e'ōš*]، **اسم.** رائحة كريهة، عفن، (#٩٤٥)؛ בְּאֻשִׁים [*b^e'ušîm*]، **اسم. جمع** أشياء كريهة أو نتنة، (#٩٤٦)؛ בָּאְשָׁה [*bo'šâ*] **اسم.** زَوَان [عشب كريه الرائحة] (#٩٤٧).

ش. أ. ق الجذر *b's* مِنْ أصل سامي بمدى دلالي يتضمن كل من المعاني الحسية، والتصويرية الرمزية، (مثل؛ **أكد.** *ba'asu* لإشتمام رائحة كريهة، أو يكون نوعية رديئة؛ CAD 2, 4-5).

ع. ق ١. الفعل בָּאַשׁ يرد ١٨مرّة، باستخدامات حرفية، ومجازية، ودائمًا بمعاني تعكس سلبية قوية. في الضربة الأولى والثانية مِنْ الضربات العشرة على المِصْريِّين، يموت السمك ويَنْتِنُ النهر (خر٧: ١٨، ٢١). وتَموت الضفادع و تَنْتُنُ الأرْضَ (خر٨: ١٤ [١٠]). وصدى الضربة السابقة ربما نجده في (إش٥٠: ٢) وهو أن الرَّبّ قادر أن يجفف مياه النهر فينتن من السمك الميت. والمَن في البرية أَنْتَنَ **هيفعيل.** وذلك عندما حاولوا أبقاءه حتى الصباح، أثناء الأسبوع، "لكِنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا لِمُوسَى، بَلْ أَبْقَى مِنْهُ أُنَاسٌ إِلَى الصَّبَاحِ، فَتَوَلَّدَ فِيهِ دُودٌ وَأَنْتَنَ" (خر١٦: ٢٠). ولكنه لم ينتن عندما أبقى منه ليوم السبتِ (خر١٦: ٢٤)، وهو ما يُعطي تعزيزًا ملموسًا لراحة السبت.

٢. الإشمئزاز الطبيعي لشخص من النتانة يُستخدَم مجازيًا للإشارة إلى الاشمئزاز والاستنفار القوي مِنْ شخص أو أمة. فالجروح العفنة، نتيجة الخطية، "قَدْ أَنْتَنَتْ، قَاحَتْ حُبُرُ ضَرْبِي مِنْ جِهَةِ حَمَاقَتِي." (مز٣٨: ٥ [٦])، و"الذُّبَابُ الْمَيِّتُ يُنَتِّنُ وَيُخَمِّرُ طِيبَ الْعَطَّارِ" (جا١٠: ١). الشخصية المفسدة، والكريهة، المُنفرة، لَلإنسان الأحمق يُعَبَّر عنها بالمقارنة مع الذباب الميت الذي يُخمِّر ويُنْتِن طيب العطار. والفعل مستخدم ٤ مرات في صموئيل ليشير للتحدي السياسي، بحسب Tsevat (242-43). إن النجاح العسكري المبكر للملك "شاول" كان يعني أن الإسْرَائيليين أصبحوا كراهة، وبغضة لدي (**نِفْعَل.** + בְּ) الفِلِسْطِينِيِّين وأدي لحرب شاملة، ".. وَأَيْضًا قَدْ أَنْتَنَ إِسْرَائِيلُ لَدَى الْفِلِسْطِينِيِّينَ"، (١صم١٣: ٤، قا؛ ٢صم١٠: ٦). اعتقد "أخيش" أن "دَاوُد" جعل نفسه مكروهًا (**هيفعيل**) بين شعبه، "فَصَدَّقَ أَخِيشُ دَاوُدَ قَائِلاً: "قَدْ صَارَ مَكْرُوهًا لَدَى شَعْبِهِ إِسْرَائِيلَ.." (١صم٢٧: ١٢). ولما نصح "أخيتوفل" "أبشالوم" أن يجعل نفسه مكروهًا، أو مُبْغَضًا (**نِفْعَل.**) لدي "دَاوُد"، "..، فَيَسْمَعَ .. إِسْرَائِيلَ أَنَّكَ قَدْ صِرْتَ مَكْرُوهًا مِنْ أَبِيكَ.." (٢صم١٧: ٢١)، وهكذا باستبعاد أيَّة محاولة للصلح وإجبار المترددين على القيام بقرار نهائي. وبينما

يعتبر Tsevat أن الأفعال هنا لا تحمل أي معني للكراهية الملموسة، الاحتفاظ بمعني الرائحة يعطي التعبير توجيه وكُره مناسب. وسلوك كهذا على نحو متعمد يثير رد فعل قوي.

٣. وعلى أساس السياق والترجمة **سب.** جادل Ackroyd (1951)، بأن آيات عديدة تعكس جذر $b\,'s^{2}$* والذي يعني أن يصبح المرء مخزيًا، شكل ثنائي مِنْ בּוֹשׁ. ومع ذلك ترجمة مثل هذه ليست مطلوبة وقد تزيل المجاز اللغوي المعبر بقوة.

٤. والكلمة בְּאֻשִׁים (فقط في إش٥: ٢، ٤) العنب المتعفن والفاسد في كرم الرَّبّ والذي يقابل بالعنب الجيد (עֲנָבִ، ترادف #٦٦٩٤) وتصف بشكل مجازي شخصية إِسْرَائِيل والذي حَظِي بكل تشجيع لكي يثمر ثمرًا جيدًا لكنه تمرد على خالقه. و בְּאֹשׁ، ترد ٣ مرات لتصوِّر نتن أو عفن تحلل جثث الشعب (إش٣٤: ٣؛ عا٤: ١٠) أو الجراد (يؤ٢: ٢٠؛ || צַחֲנָה؛ #٧٤٦٢). في عا٤: ١٠، النصف الأول مِنْ الآية يصف بداية الموت، ويصور النصف الثاني النتائج بشكل واضح إنبعاث الرائحة الكريهة من الجثث "أَرْسَلْتُ بَيْنَكُمْ وَبَأً.. قَتَلْتُ بِالسَّيْفِ فِتْيَانَكُمْ.. وَأَصْعَدْتُ نَتْنَ مَحَالِّكُمْ.." انظر أكثر#٩٤٦.

٥. الاسم בָּאְשָׁה يُوجد فقط في أي٣١: ٤٠، ليصف النباتات كريهة الرائحة التي ستحل محل الشعير إن لم يكن "أيُّوب" بريئًا، وهذه النباتات معرَّفة بأنها زوان أو عشب كريه الرائحة (*DCH* 2:89).

ع. ج كان خوف "مرثا" في (يو١١: ٣٤)، أنَّ "لعازر" الميت منذ أربعة أيام، والذي أنتن (ὄζω، #ي٣٨٥٣)، كان هذا الخوف يلقي الضوء على حقيقة موته وقدرة يسوع في إجراء العملية العكسية الممتدة لتحلل الجسد.

ب. ت والفعل له استخدامات شيقة في الأدب الرَّبّاني، مثل؛ استخدامه كلغة إهانة.

رائحة، رائحة كريهة ← באשׁ [$b\,'\,š$] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זוּר [zwr^{3}] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [znh^{1}] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [hnn^{2}] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [$srḥ^{2}$] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [$saḥ^{a}nâ$] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רֵיחַ [rîaḥ] (الرائحة، #٨١٩٣): ← الرائحة: في القسم اللاهوتي.

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "The Hebrew Root באשׁ" *JTS* NS 2,1951, 31 – 36; idem, "A Note on the Hebrew Roots בושׁ and באשׁ." *JTS* 43, 1942, 160 – 61; Tsevat, "Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel," *JSS* 3, 1958, 237 – 43.

بي. جينسون *P. Jenson*

٩٤٥ (בְּאֹשׁ [b^{e}'os]، رائحة كريهة)، ← #٩٤٤

946	בְּאֻשׁ

בְּאֻשׁ [b^{e}'uš]، **اسم.** حامض، عنب بري/ توت غير ناضج، حِصرَم (#٩٤٦).

ش. أ. ق مشن. عبر. **אבשׁים؛ قبطية.** *bees.*

ع. ق تُستخدم الكلمة في فقرة واحدة في ع. ق (تخمين/ يعتقد في مرا ٢: ٦؛ ولكن قا؛ *BHS*). في إش٥: ٢-٤ تُستخدم الكلمة في ع. ٢، ٤ لتشير إلى العنب أو الثمر غير المقبول الذي أنتجه كرم الرَّبّ. الكرم أنتج عنبًا دون المستوى، ليس عنبًا جيدًا. هذا العنب لم يكن متوقعًا تمامًا ولم يكن المنتج الذي لأجله خطط الرَّبّ. لكنه كان محصلة أعملهم ذاتها، وليس عمل الرَّبّ، الذي صنع كل ما هو صالح لكرمه (إش٥: ٣-٤؛ قا؛ إر ٢: ٢١). يؤكد هذا الاستخدام المجازي الطبيعة العاصية، واللاأخلاقية، والمتمردة التي أظهرها شعب الرَّبّ (إش١: ٢).

ب. ت تترجم **سب.** كل استخداماتها بـ ἄκανθα (#ي١٨٠)، شوك، حسك، بينما تفضل الفولجاتا (*uvae*) العنب، والحِصرَم (*labrusca*).

عنب ← אֶשְׁכּוֹל [$'eškôl^{1}$] (عنقود/ عناقيد مِنْ العنب، #٨٦٤) ← בְּאֻשׁ [b^{e}'uš] (حامض، عنب/ توت برى غير ناضج، #٩٤٦) ← זָג [zāg] القشرة/ جلد العنب، بذرة، نواه، #٢٢٩٣) ← חַרְצָן [ḥarṣān] (عنب غير ناضج، #٣٠٧٩) ← עֵנָב [ʿēnāb] (عنب، عنقود عنب، #٦٦٩٤) ← פֶּרֶט [pereṭ] (العنب/ التوت المتساقط، #٧٢٦١).

يوجين إي. كاربينتر *Eugene E. Carpenter*

٩٤٧ (בָּאְשָׁה [bo'šâ]، (زَوَان [عشب كريه الرائحة] #٩٤٧)

949	בָּבָה

בָּבָה [bābâ] **اسم.** بؤبؤ العين، حَدَقَة (#٩٤٩).

ع. ق ترد בָּבָה أي حدقة العين في زكريا، ".. مَنْ يَمَسُّكُمْ يَمَسُّ حَدَقَةَ عَيْنِهِ." (زك٢: ٨[١٢])، وهي إشارة مجازية تبين القيمة الثمينة لإِسْرَائِيل عند الرَّبّ، وتصور أيضًا حمايته لهم.

عين، غمز ← אִישׁוֹן [ʾîšôn] (حدقة العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [bābâ] (حدقة العين، #٩٤٩)؛ ← עין [ʿyn] (يُعَايِنُ شاكًا، #٥٦٢٣)؛ עַיִן [$ʿayin^{1}$]، (لمعان العين، #٦٧٥٧)؛ ← קָרַץ [qāraṣ] (غمز، قرص، #٧٩٧٥)؛

← רזם [rzm] (لمع، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [t^eballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3: 511 – 21; T. J. Finley " 'The Apple of his Eye' in (בְּבָבַת עֵינוֹ) Zechariah ii 12," *VT* 38, 1988, 337 – 38.

Allan M. Harman ألان إم. هارمان

٩٥١ בָּבֶל [*babel*]، ← بَابِل

953	בגד

בגד [*bgd*]، **قَلْ.** غَدَرَ، خان، بشكل غادر، جحد (#٩٥٣)، ¹ בֶּגֶד [*beged*¹]، **اسم.** خيانة، غدر، جحود، احتيال (#٩٥٤)، בֹּגְדוֹת [*bōgᵉdôt*]، **اسم.** خيانة، غدر جحود، (#٩٥٦؛ hapleg)، בָּגוֹד [*bāgôd*]، **صفة.** جحود، خبيث، خائن، غير أمين، غادر، (#٩٥٧؛ ترد. ١).

ش. أ. ق في اللهجة العربية، يعني الفعل "بَجَدَ"، احتال، خدع، غلب.

ع.ق الفعل בָּגַד، يرد ٤٣ مرّة (Erlandsson, *TDOT* 1:470)، بشكل رئيسي في الأدب النبوي. **اسم.** בֶּגֶד يرد. ٢، بينما **اسم.** בֹּגְדוֹת يرد مرّة في سفر زكريا (زك٣: ٤)، **وصفة.** בָּגוֹדָה ترد. ٢ في سفر إرْمِيَا (إر٣: ٧، ١٠). بالرغم مِنْ أن المحاولات، (على هذه، انظر مثل؛ (Erlandsson, *TDOT* 1:470; R. L. Smith, 321؛ لربط الفعل بالاسم בֶּגֶד، كساء/ لباس، لقِيَت تأييدًا معقولاً (انظر Pusey, 35; R. L. Smith, 321; Verhoef, 267)، إلا أنها ليست مرغِمة. في أغلب الشواهد المفعول به للفعل هو الله (انظر رقم ٢ بأسفل). ولكن الفعل בָּגַד يُستخدم أيضًا في تلك الحالات حيث يرتكب البشر أفعال جحود أو خيانة أوغدر ضدَّ أحدهم الآخر (رقم ١).

١. (أ) الشريعة في (خر ٢١: ٨)، جزء مِنْ تشريع يطالب بتنظيم معاملة العبيد في إسْرَائِيلَ (خر ٢١: ١ - ١١)، ويمنع سيّد البَيْت مِنْ أن يتعامل بالغدر مع أمَته ليبيعها للعبودية لدي سيد أجنبي كما لو كانت عبدة مُشتراة على نحو غير مشروط لأجل استخدامات عامة. بدلاً من ذلك، مالك الأَمَة يجب أن يسمح لها أن تشتري حريتها، على افتراض أن يكون الفكاك من خلال وليّ قريب (قا؛ لا ٢٥: ٤٧-٥٤). والشاهد هنا يُشير إلى الرجل الذي يشتري فتاة بغرض اتخاذها له زوجة، أو سُرِّية، لكن ينكث عَهْده معها إما قبل حدوث المعاشرة (انظر: S. R. DRIVER, 1953, 213; Rylaarsdam. 996; Davies, 176; Stalk, 230; H. R. Jones, 133; Clements, 1972, 133; Cole, 166; NEB) أو على الأرجح بعد المعاشرة (انظر Noth, 169; Durham, 1987, 322; Clifford, 1990, 53).

(ب) كنتيجة لروح شرير، أطلقه الله ليفسد علاقة الإنسجام بين الملك ورعاياه، (قض٩: ٢٣)، فقد تعامل رجال شكيم بالغدر مع أبيمالك، بعد أن حكم ثلاث سنوات، (ع. ٢٢). والمضمون هو أن روح عدم التناغم جاء كتحقيق للعنة يوثام وكجزاء يتعذر تجنبه ومطبق على أبيمالك قاتل إخوته، وأيضًا على أهل شكيم لتأييدهم له (انظر قض٩: ٥٦، ٥٧). وهذا ليس النص الوحيد في ع. ق الذي يعتبر الله مصدرًا لكل مِنْ الشر والخير (إش٤٥: ٧؛ ٣: ٦). هناك عدة نصوص تصف الله مُطلِقًا لروح مؤذي (قا؛ Moore, 253)، تلك الروح التي تدفع الشعب على نحو أعمى لدمارهم (قا؛ ١صم١٦: ١٤؛ ١٨: ١٠؛ ١٩: ٩؛ ١مل٢٢: ١٩-٢٣؛ أي٢: ١٠).

(جـ) والتباين واضح بين الإنسان البار، والذي تجلب له كلماته الحريصة نتائج جيدة له، وللآخرين، والإنسان الخائن، الغادر، الذي يصنع شقاقًا، عنفًا، وترد الكلمة في (أم١٣: ٢) **اسم.** (**مذ. جمع. قَلْ.** اسم فاعل، مبني للمجهول)، "مِنْ ثَمْرَةِ فَمِهِ يَأْكُلُ الإِنْسَانُ خَيْرًا، وَمَرَامُ الْغَادِرِينَ ظُلْمٌ" (أم١٣: ٢). التحذير مقدم في أم٢٣: ٢٨، بشأن الزانية المسئولة عن تفشي غدر الغادرين (**مذ. جمع. قَلْ.** اسم فاعل، مبني للمجهول) بين الناس. هنا يقول G. R. Driver، بأن الكلمة هنا، בּוֹגְדִים مفردة لها معني معنوي (خيانة) (G. R. Driver 169; cf. Mckane, 1970, 392). فيما يفضل آخرون (انظر *BHS*) تنقيح **مس.** إلى בּגוֹדִים، مَخْدُوع، أو בְּגָדִים خيانة (قا؛ Hooke, 407; *HALAT*). إن الاتكال على الشخص الخائن، الغادر (**مذ. جمع. قَلْ.** اسم فاعل، مبني للمجهول) في وقت الضيق، يُشبَّه بالسن المهتوم الذي دب فيه التسوس، أو القدم المشلولة (أم٢٥: ١٩). بالضبط كما أن السن المكسرة، المتسوسة، والرجل المخلعة تعجز عن إنجاز وظائفهم، هكذا الإحساس الزائف بالأمان في وقت المحنة هو بلا فائدة (ولتفسير مختلف، ولكن أقل إقناعًا، انظر؛ Martin, 161; Hooke, 408; Jones, 208).

يشكو أيُّوب بكل أسي بأن إخوته (وهذا يعني أصدقائه) غادرين، كنهير متقطع، يعد مصدر للإحباط، واليأس، والموت للمتكلين عليه (أي٦: ١٥). بالضبط كالوديان الموسمية التي تفيض بغزارة في الشتاء، لكنها تجف في الصيف عندما يكون الماء مطلبًا ملِحًا للمسافرين عبر الصحاري، هكذا أصدقاء أيُّوب بقسوتهم، وتعزيتهم، وتضامنهم الذين كانا دون المستوي، أثبتوا أنهم غير جديرين بالاعتماد علىهم، وغير ثابتين، ومخادعين، إذ خذلوه عندما كان في أشد الحاجة إليهم. إن جوهر

الصداقة الحقيقية هو الولاء (أي٦: ١٤)، ولكن أصدقاء أَيُّوب، حرموه مِنْ مجرد التعاطف معه بتفهم معاناته، إذ كانوا مقتنعين أن أَيُّوب كان ولابد أنه في الجانب الخطأ، ومرعوبين مِنْ آلامه، ومنزعجين مِنْ احتمال أن يصبحوا هم أنفسهم هدفًا للغضب الإلهي. (قا؛ Clines, 196; Habel, 40 – 41). وبِالرغم مِنْ قربهم الملموس، واتصالهم اللفظي، تاركين أَيُّوب في مركز حرج، وهجر مثل هذا يعد خيانة، واحتقار للعَهْد الذي تتضمنه الأخوة، والصداقة. (قا؛ Clines, 178; Habel, 37).

والتوقع بأن الشخص المتألم لديه الحق في توقع أن يواسى ليس مقصورًا على مجال العلاقات الشخصية الخاصة، ولكن ملزم بنفس الدرجة في مجال علاقات الجماعة. في (مرا ١: ٢) جزء مِنْ "رثاء جنائزي سياسي" (Gunkel)، يرثي سقوط أورُشَلِيم، المدينة المُشخصة بامرأة، تُصور بأنها جالسة وحيدة، حزينة، مهجورة، ومحرومة مِنْ التعزية، وبالليل تبكي بمرارة لأنه قد خانها (בָּגְדוּ בָהּ، غَدَرُوا بهَا) كل محبيها، وأصدقائها السابقين (أي أن، حلفائها السياسيين الخونة، أصبحوا الآن أعدائها). صارت أورُشَلِيم مهجورة في وقت حاجاتها، وليس مِنْ أحد ليعزيها. **بيعِّل**. اسم الفاعل מְנַחֵם (مِنْ الفعل נָחַם)، تشير إلى الشخص الذي لا يواسي فقط بكلمات تعزية، ولكن للشخص الذي يتخذ الإجراءات لتخفيف، أو تهدئة المعاناة (قا؛ Westernman, 125).

(**د**) يُستخدم الفعل لأولئك الذين يخفون الحقائق الداخلية بمظهرهم الخارجي (إر١٢: ١، ٦؛ Carroll,285). وينطبق على أولئك الذين، وبينما هم يتفوهون بكلمات تسبيح لله، ولكنهم يخونونه بالأفعال (قا؛ Green,81; Boadt,100) وينطبق ذلك على أولئك الذين، فيما يستخدمون لغة حب الخير، والاسترضاء في أحاديثهم مع الآخرين، يكون لديهم دوافع خبيثة، ويخططون بالكمائن في عقولهم (قا؛ Mckane, 1986, 268; Carroll, 285). وصيغة **قل** المبنية للمعلوم، واسم فاعل (التركيب/البنية)، ترد بالترادف مع الاسم בֶּגֶד في (إر ١٢: ١) حيث نجد النبي، هو يختبر تناقضًا يهدد كمال ما يؤمن به، يسأل يَهْوَهْ عن كل الذين هم غادرون، ".. لِمَاذَا تَنْجَحُ طَرِيقُ الأَشْرَارِ؟ اِطْمَأَنَّ كُلُّ الْغَادِرِينَ غَدْرًا! (RSV; NRSV) وخونة (NEB)، غير أمناء (NIV)، مخادعين، محتالين (Bright, 1965, 83). إن غضب وضيق النبي مفهومين. بمهاجمة الاهتمامات المصونة للقادة الأشداء، بمن فيهم أولئك الذين من مسقط رأس النبي، عناثوث، جلب على نفسه مثل هذه العداوة كما قيل عنه، حتي أنه تم تهديده بالموت إن لم يكف أو يتوقف عن أن يتنبأ (إر١١: ٢١-). وفي رد يَهْوَهْ على شكوي والتماس النبي إرْمِيَا لأجل عقاب الأشرار (إر١٢: ٣)، يُخبره يَهْوَهْ أن ما يختبره الآن ليس سوى إعدادًا لخدمةٍ أكثر احتياجًا وصعوبةً، حتي أنها سترهق إيمانه وشجاعته أكثر مِنْ ذلك، (إر١٢: ٥)، ثم يحذره الرب بألَّا يثق في أقرب الأقارب له، إذ أنهم أيضًا سيعاملونه بالغدر(**قَلْ**.)، وسيرفضونه، ويخونونه (ع. ٦).

(**و**) في مز٥٩: ٥ [٦])، نري ملتمسٌ، هُجِم بلا سبب مِنْ أعداء قتلة، شرسين، غادرين، يتوسل ليَهْوَهْ بشدة، أن يسرع ويعاقب كل الأمم الذين بكل غدرٍ يخططون للشر RSV; NRSV; cf. Dahood, 1973, 65, NIV) 'wicked traitors' and Buttenwieser, 713 'evil traitors'). وبعض المفسرون (مثال، C. A.and E. G. Briggs, 1960, 50; Buttenwieser, 715; cf. Mays, 1994,213) يُجادلون بأن تفسيرًا فرديًا لهذا المزمور يتعذر الدفاع عنه، حيث أن الأمة هنا مُشَخَّصة، أي ممثلة بشخص. ومع ذلك، فالتغير الظاهر موضوع التركيز، مِنْ الألم الفردي إلى إثم الأمم تم شرحة بطرق أخري (حول هذا الموضوع، انظر مثل؛ Anderson, 434 – 35). ومفسرون عديدون (مثل؛ Krikpatrick, 334; Stuhlmueller, 1985a, 275; Tate, 1990, 94). يعتبرون أن المزمور قد يكون صلاة مِنْ أجل دينونة الأعداء الشخصيين، تتحول لغرض رثاء جماعي مِنْ الاستخدام القومي. ويعتقد أندرسون، Anderson (435) أن الملامح القومية للمزمور قد اشتقت مِنْ لغة تعبدية وأن تدخل يَهْوَهْ في الشئون الخاصة بفرد يُفْهَم أن له سمة خلاصية. ويتبنى روجرسون Rogerson، ومكاي، Mckay, (1977a, 51) ، وجهة نظر بأن تصوير المهاجمين كأعداء قوميين قد يكون نتيجة للحقيقة بأن كاتب المزمور كان يناشد الإله القومي، أو قد يُفسِّر كطريقة لتشير لضخامة التهديد الواقع على المرنم.

الحقيقة بأن العبارة בֹּגְדֵי אָוֶן هي الاستخدام الوحيد a hapax legomenon ليست داعيًا لترك **مس**. واتباع **سب**، פֹּעֲלֵי אָוֶן ، فأولئك الذين يفعلون الشر (pace Anderson, 437). بالنسبة للقراءة اكثر صعوبة، سيُفضَّل **مس**. (C. A. and E. G. Briggs, 1960b, 56). وليس هناك ضرورة لاستنتاج أن **مس**. نوع من الاختزال لـ כָּל־בֹּגְדֵי־פֹּעֲלֵי־אָוֶן، كل فاعلي الشر الغادرون (pace C. A. and E. G. Briggs, 1960b, 55-56; Tate, 1990, 93). البعض (مثل؛ C. A. and E. G. Briggs, 1960b, 51; Dahood, 1973, 69; Bratcher and Reyburn, 524) يعتقدون بأنها تحيل للأمم الوثنية التي خرقت مواثيقها مع إسرائيل أو ملكها. إذا كان ذلك صحيح، عندئذ تكون בגד يُقصد بها هنا إثبات جحد للمعاهدة أو لشروط المعاهدة (Dahood, 1966, 156; 1973, 69). يعتقد Delitzsch (1889b, 188) بأن ناظم المزامير يتكلم بشكل أساسي عن إهتمام

الإسرائيليين بالأمم. فيما يوحي Stuhlmueller (1988, 460) بأن ناظم المزامير لربما لديه بين الإسرائيليين عقول خونة يتآمرون مع الغزاة الأجانب. ويأخذ Tate (1990, 97 ,93) هذه الفقرة بجعلها أكثر عمومية في المجال وللإشارة إلى أيوب أو اناس أو الغادر أو الشرير، سواء كان ذلك محليًا أو أجنبي، الذي هو جاحد للعلاقة.

(ل) يرد الفعل في مز ٧٣: ١٥، كجزء مِنْ التأمل في عدل الله والذي فيه صراعات فردية لقبول الاعتقاد بأن الله راضٍ بالمظالم الواضحة في حكومته العالمية. (Dahood, 1973. 187; May and Metzger, 710). وفي اختبار ناظم المزامير، لم تجلب له مجهوداته ليكون بارًا سوى المعاناة. وفي النهاية، انتهي بالاقتناع بأن ازدهار الأشرار وقتيٌ فقط. وأنه، بالرغم مِنْ كونه محمَّل بالأحزان والبلايا، إلا أن الشخص البار يتمتع ببركة العلاقة الشخصية الفائقة مع الله. ومع ذلك، قبل الوصول لهذه الحالة السامية مِنْ الوعي، أحجم عن إعلان حيرته، ويأسه، وفقدانه الوشيك للأمان مع الأخرين بسبب التأثير السلبي الذي يمكن أن يؤثر على سعادتهم الروحية، فقال، "لَوْ قُلْتُ أُحَدِّثُ هكَذَا، لَغَدَرْتُ بِجِيلِ بَنِيكَ." (NIV). والعالم ديليتش Delitzsch ''1889b, 316 – 17 وآخرون (انظر Kirkpatrick, 435-36; C. A. and E. G. Briggs, 1960b, 145; Mays, 1994, 242) وضحوا أن كل الأمناء في إسْرَائِيلَ تشاركوا بالإجماع في علاقة بنوية لله (قا؛ خر٤: ٢٢، تث١٤: ١). وعدم الأمانة لهذه العلاقة تعد مستوي مِنْ الغدر. (قا؛ C. A. and E. G. Briggs, 1960b, 145)، هجران خبيث (Delitzsch, 1889b, 317).

(م) في إش٢١: ٢، ترجمت الكلمات، הַבּוֹגֵד | בּוֹגֵד بطرق مختلفة. ففي الترجمات RSV, JB, and Bright، وردت "الناهب ينهب" (قا؛ Kissane, 1960, 220)، ولكن ترد الكلمات بكل يقين تقريبًا أكثر دقة في، NRSV, NIV, وبحسب العلماء، Kaiser '119' Watts '1985, '269', and Motyer '174). ففي ترجمة NRSV ترد الكلمات "والخائن يخون The betrayer betrays" وفي NIV، و(Watts (1985, 220، وفي موتير Mo-tyer (174)، نقرأ الكلمات "الغادر يغدر، The traitor betrays" (قا؛ "NEB and REB "the traitor betrayed أي والغادر يخون؛ Mauchline, 1970, 164). وفي كيزر، Kaiser (119) ترد "والزائف، أو الباطل يسلك بالزيف، أو بالبطل". والفعل هنا يبدو أنه يشير إلى الغش، والخداع، والانتهاكات للنظام الاجْتِمَاعي الذي يصاحب الحرب (Gray; 352؛ قا؛ Oswalt, 391). ويُفهَم الفعل مرارًا ليعني كل مِنْ إعلان بواسطة يَهْوَهْ أنه سيضع نهاية لكل الآلام التي سبَّبَتها الظالمة بَابِل، ويعني أيضًا دعوةً "للعيلاميين، والماديين" لحصار هذه المدينة (انظر: Ack-royd, 1971, 344; Kelly, 252 – 53).

ويعتقد العديد من المفسرين بأن هذا الوحي يشير إلى غزو وفتح كورش لمدينة بَابل عام ٥٣٩ ق.م؛ وأن "العيلاميون، والماديون" كانوا فرق تمثل بلادهم لعمل طاريء قوات "كورش" المسلحة؛ وهذا هو الجيش الذي تصفه الكلمات بالقول، "بالناهب، والمُخرب" (انظر: Whitehouse, 241; Thomson and Skinner, 75; Jensn, 242). ومع ذلك يعتقد بعض المفسرون (مثل؛ G. A. Smith,1927, 206 – 8; Dummelow, 430; Bright1964, 503 – 4; Watts, 1985, 271 – 74) أن الناهب والمُخرب هو على أكثر الاحتمال الامبراطورية الأشورية (G. A. Smith,1927, 207). وعندئذ يكون النبي محذرًا مِنْ الناس الذين سيحاصرون "يَهُوذَا" بجيشٍ، وأن "يَهُوذَا" سيكون في خطر شديد وعليه أن يواجه، وعلى نحو تقديري بمفرده، الغضب الأشوري.

يقترح "برايت" Bright (1964, 504) أن خلفية (إش٢١: ٢) هي إما أحداث ٦٩١ – ٦٨٩ ق.م (انظر: Oswalt, 389; Motyer, 172 – 74) أو أحداث الأعوام مِنْ ٦٥٢ – ٦٤٨ ق.م في هذه القراءة مِنْ السهل أن نفهم لماذا اكتشف النبي أن الرؤيا التي تصور إنهيار بَابل صعبة جدًا على أن يتخيلها، ومع ذلك فإن هذا التفسير يثير صعوبات، وأكثرها شدة، هو الحقيقة بأن الجزء الأخير مِنْ الفعل يبدو أنه يَعِد بأن سيادة المخرب الظالمة قد اقتربت مِنْ النهاية. والأكثر مِنْ ذلك أن حالَة تألم النبي ربما يكون سببها الطبيعة الشديدة القدرة للكلمة، الوحي، الإلهية (انظر: Ackroyd, 1971, 344; Kelly, 253)، مع الخراب غير المتوقع نتيجة الصراع العظيم بين القوي العظمي، (قا؛ Whitehouse, 242; Thomson and Skinner 76; Ackroyd, 1971, 344). ويعتقد "كيزر" Kaiser (123)، ومن بعده، "موتير" Motyer (173-76) أنه مِنْ الممكن أن يكون سبب رعب الشاعر في الاعلان الذي تلقاه، هو فهم أخروي معقد كان فيه سقوط بَابِل، النَّذِير للتمرد العالمي والتآمر على جزء مِنْ الأمم، سابق لتأسيس سيادة الله على الأرْضِ. ويواصل "سيتز" Seitz (157-59, 162-68) بأن إش٢١، و ٢٢ تغطي فترات تاريخية عديدة تتراوح ما بين الهجوم الأشوري على "يَهُوذَا" (قا؛ إش ٢٢)، والهجوم البَابلي على العربية (إش٢١: ١٣ - ١٦). وسقوط بَابل (إش٢١: ١ - ١٠).

(س) ترد בָּגְדוּ ٤ مرات في (إش٣٣: ١)، وحي مِنْ جهة مُهلك، مُخرِّب، غير محدد الهوية، وترد الكلمات، " أَيُّهَا الْمُخْرِبُ وَأَنْتَ لَمْ تُخْرَبْ"، في الترجمات، RSV, NRSV "الخائن لم يتعامل معه أحد بالخيانة". وفي الترجمات NEB, REB، ترد الكلمات، "خائن لا يزال آمِن"، أي لم يخنه أحد. وترد في الترجمة NIV، "ياأيها الخائن، أنت الذي لم يُغْدَرُ بك." لو أن التنقيح لـ כִּנְלֹתְךָ

إلى כְּכַלֹּתְךָ المشكوك فيها بنسخة إِشَعْيَاء الأولي، الذي يعني"عند تتوقف، أو تفرَغ، أي تنتهي" مقبول، فعندئذ سيؤكد الفعل ذلك، بأنه بعد أن يفرغ هذا العدو مِنْ عمله الخؤون، أي الغادر، سيَغْدَرُ به، ويُبَاد. وكثيرون، أمثال G. A. Smith,1927, 334-44; Dummelow,) 437; Kissane, 1960, 361; Mauchline, 1970, 223; Oswalt, 590-94; Watts '1985, 421; Mo-tyer, 262-65; Seitz233-35)، يعتقدون أن العدو الموبَّخ هنا لأجل الهجوم والنهب بدون إثارة، وكخيانة لعَهْدٍ أو اتفاقيةٍ ما، "هُوَذَا أَبْطَالُهُمْ قَدْ صَرَخُوا خَارِجًا. رُسُلُ السَّلاَمِ يَبْكُونَ بِمَرَارَةٍ. ٨خَلَتِ السِّكَكُ. بَادَ عَابِرُ السَّبِيلِ. نَكَثَ الْعَهْدَ. رَذَلَ الْمُدُنَ. لَمْ يَعْتَدَّ بِإِنْسَانٍ." (إش٣٣: ٧- ٨)، هي الامبراطورية الأشورية. ويعتقد البعض الآخر مِنْ العلماء (مثل؛ Sheppard, 567)، أن الأكثر قبولاً مِنْ الناحية الظاهرية، هي الامبراطورية البَابِلية الموجه لها الكلام.

ويوضح وايتهوس Whitehouse أنه بينما المُخرب، الظالم في زمن إِشَعْيَاء كان يشير إلى الامبراطورية الأشورية، إلا أن هذا اللقب ينطبق في الأزمنة التالية، على البَابِليين. ويجادل، (235-36) Seitz إن مصير صِهْيَوْن في عام ٧٠١ ق. م، كان مرتبطا، في سفر إِشَعْيَاء، بالمصير النهائي لصِهْيَوْن في عام ٥٨٧ ق. م. والتحرير الإلهي لصِهْيَوْن، النابع مِنْ عملِ النعمة عام ٧٠١ ق. م يصبح "مثالاً type" يلقي ظلاً لغفران يَهْوَهْ النهائي، وتعزيته واسترداده لأورُشَلِيم (انظر إش٤٤-٦٦). والذي يلي غزو البَابِليين لأورُشَلِيم في عام ٥٨٧ ق. م. وقد أجريت محاولات لربط (إش٣٣: ١-٦) مع فترة السيادة اليونانية بوجه عام (انظر Scott 1956, 348) ولكن هذه المحاولات لم تلق الكثير مِنْ التأييد. ويواصل Kelley (284) أن حقيقة أن الظالم، المُخرب يرد بلا اسم تدعم الفكرة بأن النص صُمِم لأجل استعمال طقسي، يتم تكراره حينما يعاني إِسْرَائِيلَ مِنْ مذلة الغرباء.

٢. في أغلب الحالات فإن المفعول للفعل בָּגַד هو الله.

(أ) في (١صم١٤: ٣٣) الفعل له معنى "نكث العَهْد" مِنْ جهة التزام ما. ولكي يرضي "شاول" يَهْوَهْ الرَّبّ، ويضمن المعونة الإلهية في الحرب ضدَّ الْفِلِسْطِينِيِّين، حلف (أي ثبت عَهْدًا مهيباً) بتهور لجيشه، مانعاً إياهم مِنْ تناول الطعام حتى المساء (آية ٢٤). وبالرغم مِنْ كونهم ضعفاء مِنْ الجوع، إلا أن الإِسْرَائِيليون فازوا بنصر عظيم على الْفِلِسْطِينِيِّين في هذا اليوم، ولكن بعد أن هدأت الحرب لم يعد المنع مِنْ الطعام مطبقاً، أو ملزماً، ولكن الجنود الجوعى والمنهكين، ثاروا على الغنيمة (ع.٣٢)، وأخذوا مِنْ الغنم، والثيران والعجول، وذبحوها، وأكلوها بالدم، الأمر الذي يعد مخالفاً للوائح الشَرِيعَة الدينية (قا؛ تك ٩: ٤؛ لا ١٧: ١٠-١٤؛ ١٩: ٢٦؛ تث ١٦، ٣٢؛ حز٣٣: ٢٥)، وتطلب الأمر تكفيرًا (انظر Goldman, 81)، لأجل بعض التفسيرات اليهودية الرئيسية عن الانتهاكات الدينية المشار إليها هنا). لأن الاعتقاد اليهودي كان أن الدم يحتوي حياة المخلوق، ويجب أن تعود الحياة التي بالدمِ لمصدرها الإلهي، بالسماح لدم الذبائح أن يُراق على الأرْضِ كتقدمة سكيب ليَهْوَهْ (انظر Brockington, 324; McCarter, 249). ولما علِم ما فعله رجاله، قال شاول المُتعَب، בְּגַדְתֶּם (وحرفيًا تعني سلكتم على نحو خائن أو سلكتم بالغدر، أو كسرتم الإيمان NIV). وترد الكلمة "غدرتم" في الترجمة الإنجليزية "هذه خيانة" (انظر الكلمة في الترجمات، REB ترد، هذا سلوك غادر، وفي الترجمة، TEV ترد الكلمة غدرتم، "أنتم خونة"). وبعض المفسرون، (مثال: H. P. Smith, 119; S. R. Driver, 1966, 115; McKane, 1963, 97) يعتقدون أن فعلًا آخر يمكن أن يرد هنا، لكن لا يمكن مجادلات مقنعة أن ترد هنا تبعدنا عن **مس**. التقليدي.

(ب) كما أن عبادة الأصنام (←) هذه يُشار إليها مرارًا بمفردات "الفسق الجنسي"، ولذا الصورة الرمزية مِنْ الزواج يستخدمها الأنبياء في النصوص النبوية ليس فقط لتصف العلاقة بين يَهْوَهْ وشعبه، ولكن يستخدمونها أيضًا ليوضحوا بشكل تصويري خيانة وغدر، الزوجة الفاضحة، هذه الخيانة التي تنتهك قداسة العلاقة الشخصية بين الله وشعبه (حول موضوع استعارة (رمز) الولاء والزواج، انظر، Sakenfeld, 112-16). والكلمة العبري الواردة كصفة مِنْ الناحية اللغوية هي בְּגוֹדָה، تعني زائف، أو باطل، غير أمين، وغير مخلص، تنطبق على وصف "مملكة يَهُوذَا" في (إر٣: ٧، ١٠). إن عدم ولاء بَيْت إِسْرَائِيلَ لله مرتبط بخيانة امرأة عابثة غير أمينة لشريكها (إر٣: ٢٠). في (إر٣: ٨) الشكوي التي يقدمها النبي هي، العاصية، أو الخائنة "مملكة يَهُوذَا" لم تتعلم شيئًا مِنْ تطليق "الرَّبّ يَهْوَهْ" لأختها المرتدة إِسْرَائِيلَ (وتطليق إِسْرَائِيلَ هنا مِنْ قِبَل يَهْوَهْ هو إشارة للهزيمة ولسبي المملكة الشمالية عام ٧٢٢ ق.م)، والتي، أي "المملكة الشمالية إِسْرَائِيلَ" تبدو بحسب (إر٣: ١١) أنها بريئة مقارنة بمملكة "يَهُوذَا" الفاسدة (انظر بصفة خاصة حول هذه المقارنة، Carroll, 145-46). ولم تكرر مملكة "يَهُوذَا" المتمردة خطايا مملكة "إِسْرَائِيلَ" بالميل نحو الارتداد، ولكن ارتكبت خيانة أكبر، بالتظاهر نفاقاً، أنها تقدم ليَهْوَهْ فروض الولاء تحت غطاء مِنْ الممارسات الوثنية، ".. بِالْكَذِبِ، يَقُولُ الرَّبُّ." (إر٣: ١٠). (Dummelow, 460). إن إيمان مملكة "يَهُوذَا" كان نوعًا مِنْ الكلمات السهلة، والبراقة، والمحببة ولكن الخلية مِنْ الأفعال (Achtemeier, 1987, 28)، كان إيمان معرفة عن الله باللسان لكن بدون ممارسة (Green, 41)؛ كان نوعًا مِنْ مظاهر الخارجية لعبادة يَهْوَهْ القويمة في حين يسلك "يَهُوذَا" بما يضاد مطاليب العَهْد مع يَهْوَهْ، فبنما كانت "مملكة يَهُوذَا" تتوقع مِنْ زوجها الإلهي أن يتمم كل

التزاماته الزوجية، لم تتمم هي أية التزامات (Achtemeier, 1987, 28)، مما سبَّب كسر العلاقة. إن الديانة الحقيقية تتطلب الولاء، الثقة، الإخلاص، بشكل تام، مع الثبات في القصد (Clements, 1988, 33). الأمانة الحقيقية مِنْ نحو الله يجب أن تتشكل في الأعماق الداخلية للإنسان، بثقة، وطاعة كاملة، واعتماد معترف بالجميل لله (Achtemeier, 1987, 34).

في (إر٥: ١١) لا نجد فرقًا بين مملكة "إِسْرَائِيلَ"، ومملكة "يَهُوذَا" كلاهما سلك بالخيانة مِنْ نحو الرَّبّ يَهْوَهْ (JB pace، التي تحذف "بَيْت يَهُوذَا" مِنْ الآية، وتأخذ "بَيْت إِسْرَائِيلَ" كإشارة لبَيْت يَهُوذَا فقط). وترد "يَهُوذَا مرّة أخري في بؤرة التركيز في (إر٩: ٢ [١])، جزء مِنْ مقطع (إر٩: ٢-٩ [١-٨]) يعبِّر عن الاحتقار واليأس الذي سبَّبه الشعب العنيد غير الأهل للثقة، الظالم، المخادع، الكاذب، والذي جميعه يقوم بأعمال الغش، "جماعة خائنين، أو خونة متآمرين" (كما في، JB; cf. NEB; REB; McKane, 1986, 198). ولا ينشئ فقط خداع الحياة عائقًا بين الله وشعبه (انظر Cunliffe-Jones, 95) ولكن السم، والفساد، والخيانة التي يولدها تسبب انحلال المجتمعات (McKane, 1986, 198-203; Carroll, 238). إن السلوك بالخيانة مِنْ نحو الله، يؤدي بشكل يتعذر تجنبه، إلى أعمال غدر، وعدم أمانة ضدَّ أعضاء المجتمع (قا؛ Erlandsson, *TDOT* 1:471).

(جـ) الصورة المجازية عن العَهْد كعلاقة زواجية بين الله وإِسْرَائِيل، يتم استخدامها أيضًا في سفر "هوشع"، حيث يشجب النبي الناس لخيانتهم لالتزامات العَهْد والتي تماثل بشدة التزامات عَهْد الزواج (قا؛ Honeycutt, 28). في نبوة "هوشع" الإِسْرَائِيليون مدانون لتقواهم الورع وخيانتهم (هو ٥: ٣-٧)؛ لقد أصبحوا نجسين بلعبهم دور العاهرة (آية٣) كما امتلئوا مِنْ روح الزني (وأيضًا مِنْ الكبرياء [ع. ٥]) حتي أنهم غير قادرين على التوبة والتجديد وعاجزين عن اكتساب المعرفة الخالصة عن الله التي هي أساسية لشركة الأمانة مِنْ نحو العَهْد (ع.٤). إن الزوجة إِسْرَائِيلَ متهمة أمام المحكمة بالخيانة لـيَهْوَهْ (هو٥: ٧) ومتهمة بولادة أطفال غرباء، غير شرعيين (والأولاد هنا في هو ٥: ٧ إشارة إلى الذرية الناتجة مِنْ التزاوج المختلط مع الْكَنْعَانِيِّين، أو إشارة ضمنية مجازية للإتحاد الخائن مع الآلهة الوثنية التي أنتجت جيلاً غريبًا عن الرَّبّ يَهْوَهْ وبعيدًا عن المِيرَاث العَهْدِي المقدس [انظر Harper, 271; Mauchline, 1956, 619]).

إن شخصية إِسْرَائِيلَ متصدعة جدًا، وسلوكها متنافر جدًا مع متطلبات حياة العَهْد لدرجة تعوّق حلاوة الشركة مع الرَّبّ يَهْوَهْ والتي يتوقعها العابدون له [ع.٦]. في (هوشع ٦: ٧-١٠)، يتم اقتباس ثلاثة أشياء أو أربعة أشياء (آدم [ع.٧]؛ جلعاد [ع. ٨]؛ شكيم [آية٩]؛ بَيْتِ إِيل [ع.١٠؟]) كنوع مِنْ الدليل الكتابي الجغرافي لتاريخ خيانة إِسْرَائِيل الطويل مِنْ نحو الله (انظر كمثال، Mays, 1969, 99; McKeating, 112; pace Andersen and Freedman, 436-37). بدأ الناس يتعاملون بالخيانة مع الله منذ التاريخ الباكر (هو ٦: ٧). كما تعدوا العَهْد بعد فترة قصيرة مِنْ دخولهم أرْضَ الموعد (قا؛ [هو ٩: ١٠])، وكـ "آدم" (ومن المحتمل كتلميح جغرافي، [with Box, 539; Mauchline, 1956, 629; Ackroyd, 1964, 609; Honeycutt, 33; Wolff, 121; Andersen and Freedman, 436, 438-39; Tucker, 713; McCarthy and Murphy, 223], as in Josh 3:16, rather than a reference to Adam [pace Pusey, 41; Dummelow; NIV]). إن إرتداد إِسْرَائِيلَ وفساده كانا كخندقين عميقين، حتي أن نعمة الله، ورحمته، وغفرانه كانت دائمًا ما تُقاوم (هو٦: ١١ب-٧: ٢). كما توضح الآيات (هو٤: ١-٣أ) أن النتائج التي يتعذر تجنبها بسبب انعدام الأمانة، والولاء، ومعرفة الله، هي انتهاك الوصايا الإلهية، وحياة الفوضي الاجْتِمَاعية (Sakenfeld, 108). إن انحراف إِسْرَائِيل الثابت، عن الولاء للعَهْد المُثبَت لم يترك أمام الله سوى أن يفوز برجوع شعبه مِنْ خلال دينونة جذرية (قا؛ Wolff, 129).

(د) وفي نفس اتجاه هوشع ٦: ٧-١٠، يشكو كاتب المزمور ٧٨، مِنْ أنه بالرغم مِنْ عناية الله مِنْ أجل شعبه عبر تاريخهم بدءًا مِنْ وقت الخروج حتي بدء العصر الملكي، كان الشعب باستمرار مذنب، ومتهم بالجحود، والكسر الخبيث للأمانة، والعيوب (Kraus, 1989, 129-30). أظهروا جيلاً بعد جيل أنهم فاسدين، غير أمناء، وخونة، كقوس مخطئة، "بَلِ ارْتَدُّوا وَغَدَرُوا مِثْلَ آبَائِهِمْ. انْحَرَفُوا كَقَوْسٍ مُخْطِئَةٍ." [ع.٥٧] تطلق سهمها بعيدًا عن الهدف، فتخيب عنه وتحبط توقع الرامي (ع.٥٧، انظر Delitzsch, 1889b, 373). إن تاريخ الارتدادات المتكررة لإِسْرَائِيل، يعلو كمرآة تحذيرية (Delitzsch, 1889b, 356; cf. Kidner, 1977, 281) والدروس المفيدة المستنبَطة لأجل أفراد جيل كاتب المزامير نفسه هي، لكي يعلمهم، ويقومِّهم، ويغذي أمانتهم (Mays, 1994, 254) ولكي ينذرهم ليمنعوا التاريخ مِنْ أن يكرِّر نفسه (Kidner, 1977, 280; cf. Tate, 1990, 295). ولكن عندما نأخذ المزمور ككل، يُظهر المزمور الله كسيد يعظم مقابل الخيانة (Mays, 1994, 258). إن مراحم الله يمكنها أن تصمد مقابل عدم ثبات الإنسان (Rogerson and McKay, 1977a, 140; cf. Clifford, 1981, 138; Weiser, 542; Kidner, 1977, 280; Stuhlmueller, 1985b, 26, 29-30; Tate, 1990, 295-96).

(ر) التاريخ الطويل لإِسْرَائِيل مِنْ عدم الإيمان، والارتداد، نجده مشجوبًا في نبوة إِشَعْيَاء بالقول، "لَمْ تَسْمَعْ وَلَمْ تَعْرِفْ، وَمُنْذُ زَمَانٍ لَمْ تَنْفَتِحْ أُذُنُكَ، فَإِنِّي عَلِمْتُ أَنَّكَ تَغْدُرُ غَدْرًا، وَمِنَ الْبَطْنِ سُمِّيتَ عَاصِيًا." (إش٤٨: ٨). حيث يكشف الله أنه دائمًا ما عرف أن شعبه، العاصي منذ الميلاد، سيعامله على نحو غادر. وهذا يزودنا بمتناقضة مع هوشع ٢: ١٤-٢٠[١٦-٢٢])، و(أر٢: ٢)، تلك النصوص التي تصور السنوات الأولى بعد الخروج مِنْ مِصْر حينما كانت إِسْرَائِيلَ العروس الصغيرة أكثر ولاءًا لزوجها، الرَّبِّ يَهْوَهْ. ومع ذلك فإن نص (إش٤٨: ٨) يوازي نصوص أخرى (غالبًا نبوية) تعتبر أن إِسْرَائِيل كان عاصياً منذ بداياته ذاتها (قا؛ تث٣٢: ٥؛ إش١: ٢، ٣؛ إر٧: ٢٤-٢٦؛ ١١: ٧، ٨؛ حز٢: ٦-٨؛ ٣: ٩، ٢٦؛ ١٢: ٢، ٣؛ ١٦: ٣، ٤٥؛ هو٦: ٧؛ ٩: ١٠؛ ١١: ١-٤؛ ١٣: ٤-٦). بشكل عنيد متأصل، خاطي مستعص، (Wardle, 465)، محصن لا يقبل الحق المُعلن (Motyer, 378)، صنمي مثابر في وثنيته (إش٤٨: ٥). منافقين قساة (ع.١، ٤، ٨)عنيد، وميال للشك، (ع.٤)، هذا الشعب غير المستحق، لم بجدير لإهمال محبة الله (ع.٩)، وفدائه (ع.٢٠). ولكن في وجه تمرد وعناد إِسْرَائِيل الذي لا يلين فإن إمهال الله المحفوظ، ومشيئته تبقى مثبَّتَة على كل ما هو صالح، وتصميمه على أن يحول إِسْرَائِيل الأعمي، والأصم إلى إناء لائق يحقق قصده على الدوام.

(س) في سفر (صف٣: ١-٧) وفي نصوص نبوية أخرى (قا؛ إش٥٦: ٩-١٢؛ إر٥: ٣٠-٣١؛ إر٦: ١٣-١٤؛ إر٨: ٨-١٢؛ إر١٤: ١٣-١٨؛ إر٢٢: ١-٣٠؛ إر٢٣: ١-٤٠؛ إر ٢٦: ١٢-١٥؛ إر ٢٨: ١-١٧؛ إر ٣٦: ٣٠-٣١؛ حز١٣: ١-٢٣؛ حز٢٢: ٢٣-٣١؛ مي٣: ١-١٢؛ ٧: ٣)، نجد أن قادة المجتمع في أورُشَلِيم (الموظفون الحكوميون، والقضاة، والأنبياء، والكهنة) الذين كانوا مسئولين عن رفاهية ورخاء المدينة مِنْ الناحية الدينية، والقضائية، والسياسية، مِنْ ناحية اقتصاد المدينة اجتماعيًا، هؤلاء الناس نجدهم كلهم مطلوبين للمحاكمة مِنْ أجل فسادهم، ومستحقين للوم مِنْ أجل تمردهم، ودنسهم، وسحقهم، وعنادهم، ضعف إيمانهم، ووثنيتهم (قا؛ Taylor, 1956b, 1028). (صفنيا ٣: ٤) يتهم النبي أنبياء المدينة لأجل كونهم رجال خيانة، غير أمناء، (אַנְשֵׁי בֹּגְדוֹת أي أَهْل غُدْرَات، [J. M. P. Smith, 245, and Roberts, 207، يعتقدون أن النهاية العبرية וֹת لها قوة معنوية هنا]). إن أولئك الذين صرحوا بأن يشرحوا المشيئة الإلهية، وأولئك الذين اسْتُؤْمِنُوا على مهمة ترسيخ الإيمان الثابت والثقة في الإله البار والعادل، والجدير بالثقة، كانوا أنفسهم خائنين غير مخلصين. (انظر: Gordon, 1920b. 570; Eakin, 286). إن نار غيرة سخط غضب الله ستلتهم الأَرْضَ (ع.٨). ومع ذلك، بعد أن صبَّ سَخَطه على هؤلاء المنحطين غير التائبين، سيبدأ الله في الانشغال بعمل مغير لا يقود فقط إلى توبة وتطهير كل الأمم (ع.٩)، بل أيضًا سيؤدي إلى شعباً جديدًا في إِسْرَائِيلَ، بقية وديعة، ومتواضعة، تتكل على الله بالكامل، (ع.١٢)، وتخلو مِنْ الخداع (ع.١٣).

(ل) شكلّت الإساءة بعدم الأمانة لأي عضو رفيق في عائلة العَهْد خيانة موجة ضدَّ الله، والذي فيه، كالخالق والأب الواحد لهم، تتأسس وحدانية كل الإِسْرَائِيليين. هذا الفهم صار واضحًا في (مل٢: ١٠-١٦)، حيث يتكرر الفعل ٥ مرات (ع. ١٠، ١١، ١٤، ١٥، ١٦). إن نص مل٢: ١٠-١٦) نصًا صعبًا، أثار تفسيرات مجازية، وحرفية متنوعة، وكثيرة (قا؛ R. L. Smith, 321-25; Glazier-McDonald، 113-20، والمطبوع المقبس هنا). ومع ذلك فإن هذه النظرة توضح أن كل إساءة بالخيانة، أو الغدر ضدَّ عضو ما مِنْ جماعة العَهْد، تعرض علاقة المرء العَهْدية مع الله (انظر: Pusey, 607; Verhoef, 262-81; Glazier-McDonald, 83-120). اشمئزاز الله مِنْ الطلاق، ومطالبيه مِنْ أجل الأمانة الزوجية، تبدو أنها متضمنة هنا مع فكرة ارتداد الشعب، والمطلب الإلهي لأجل الثقة والولاء للعَهْد. والخيانة المضاعَفة لتطليق الزوجات اللائي مِنْ نفس جنس إِسْرَائِيلَ، (ع. ١٠، ١٣-١٦)، والتزوج مِنْ نساء أجنبياتَ (ع.١١)، يقدن أزواجهن لعبادة آلهة غريبة (انظر: خر٣٤: ١٦؛ تث٧: ٣-٤)، هذه الخيانة لا تمزق فقط عَهْد الزواج المشهود له والمصدَّق عليه مِنْ الله، (قا؛ تك٣١: ٥٠؛ أم٢: ١٧)، ولكن أيضًا تنتهك الرَّبَطة بين الإِسْرَائِيليين وأبيهم السماوي، وتنس العَهْد الذي به خصَّصَ الرَّبّ يَهْوَهْ إِسْرَائِيل ليكون ملكًا له مِنْ جميع الأمم (Grieve, 586).

(م) في (مز١١٩: ١٥٨) "رَأَيْتُ الْغَادِرِينَ وَمَقَتُّ، لأَنَّهُمْ لَمْ يَحْفَظُوا كَلِمَتَكَ."، الاشمئزاز مِنْ الغادرين معبر عنه، وترد الكلمة بمعنى ("الخائنين" [JB]؛ "الخونة" [NEB; REB; TEV])، وذلك لأنهم لم يحفظوا أحكام الرَّبّ يَهْوَهْ. لأنه بالنسبة لكاتب هذا المزمور تعد التوراة תּוֹרָה ملزمة، وليست مقيدة، ولا مزعجة، ولا سلبية (انظر: C. A. and E. G. Briggs, 1960b, 417; Kirkpatrick, 705; Kidner, 1977, 419-22; Kraus, 1989, 413, 420; Bratcher and Reyburn, 997). إن التوراة تعبير المشيئة الإلهية (انظر: Oesterley, 499)، إن التوراة תּוֹרָה هي القناة المقصودة مِنْ الله للحياة الحقيقية (مز١١٩، ع.١٧، ٣٧، ٤٠، ٥٠، ٩٣، ١١٦، ١٤٤، ١٥٦؛ ١٥٩ Allen, 143)، كما أنها المحررة للعابدين (قا؛ ع. ٤٥، ٤٦ مِنْ نفس المزمور). كما تصهرهم مع الحق والنعمة، وتمدهم بالوسيلة التي بها يؤسسون شركتهم مع الله الحي (انظر: Rogerson and McKay, 1977b, 93; Stuhlmueller, 1988, 487) أن الطاعة المخلصة للتوراة هي مصدر الفرح الذي

لا ينضب (قا؛ ع. ١٤، ١٦، ٢٤، ٣٥، ٤٧ـ٤٨، ٥٤، ٧٠، ٧٧، ٩٢، ٩٧، ١١١، ١١٣، ١١٩، ١٢٧، ١٤٣، ١٥٩، ١٦٢ـ٦٣، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٤، مِنْ نفس المزمور)، ومصدر الشفاء، والسلام (ع.١٦٥)، ومصدر الحكمة (ع. ٣٢، ٣٤، ٦٦، ٩٧ـ١٠٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٤٤، ١٦٩)، ومصدر التعزية (ع. ٥٠، ٥٢، ٧٦)، ومصدر الرجاء (ع. ٤٣، ٤٩، ٧٤، ٨١، ١١٤، ١١٦، ١٤٧، ١٦٦). والفشل في الالتصاق بالأمانة لوصايا، وإرشاد الرَّبّ يَهْوَهْ وإعلانه النافع ("ديرهام"، ١٩٧٢، ٤١٠) هو جحود المرء بنفسه للخلاص، "الْخَلاَصُ بَعِيدٌ عَنِ الأَشْرَارِ، لأَنَّهُمْ لَمْ يَلْتَمِسُوا فَرَائِضَكَ." (مز١١٩: ١٥٥).

٣. يتكرر الفعل العبري בָּגַד ٤ مرات والاسم בֶּגֶד مرّة في (إش٢٤: ١٦ج)، "... وَيْلٌ لِي! النَّاهِبُونَ نَهَبُوا. النَّاهِبُونَ نَهْبًا نَهَبُوا". "حيث أن الخاصية الإنفجارية للحروف الساكنة للكلمات الخمسة مِنْ الجذر בָּגַד موظفة لتكرر بإحكام قيح فكرة النهب مِنْ خلال الغدر، والقسوة، والظلم (Oswalt, 452). إن (إش٢٤: ١٦ج) مع الآيات (إش٢٤: ١ـ٦، ع. ١٧ـ١٨ب) تصف بلغة شبه رؤيوية دينونة عالمية ستتضمن كل الناس بدمار مشترك بسبب خرق "العَهْد الأبدي" (ع.٥)، والذي يؤمن كثيرون أمثال (G. A. Smith, 1927, 441; Dummelow, 433; Peake, 453; Thomson and Skinner, 89; Bright, 1964, 506; Irwin, 244; Erlandsson, *TDOT* 1:472; Seitz, 179-84; cf. Ackroyd, 1971, 346; Kidner, 1972, 604; Kelley, 261; Herbert, 148; Sheppard, 562) بأنه "العَهْد النوحي" الذي منع سفك الدم (تك ٩: ٥ـ٦)، بالرغم مِنْ أن هذا التحديد مرفوض مِنْ آخرين (مثل؛ Scott, 1956, 298).

مفسرون كثيرون (أمثال، Thomson and Skinner, 89; Kissane, 1960, 272; Wright, 65) يعتقدون أن مدينة الخراب والفوضي غير المسماه في (إش٢٤: ١٠) هي أورُشَلِيم وفي تأييد هذا التحديد، يقول Millar (15-21, *et passim*) أن الكاتب، الذي كان يبحث عن تفسيرًا لخراب أورُشَلِيم عام ٥٨٧ ق.م، رأي في دمار المدينة انهيار الخليقة، وعودة للفوضي والخراب، ستشكل إعاقة لخليقة جديدة. يحدد Hanson (314) أيضًا هوية المدينة غير المسماة بأنها أورُشَلِيم، ويستطرد أن هذا النص ربما يعكس فترة مشكلة الهيكل حوالي ٥٢٠ عندما، في ذهن مجموعة مِنْ الرائيين المتضاربين، كانت المدينة مسيَّرة ومحكومة بواسطة جماعة مِنْ الكهنة. S. R. Driver (1893, 119-20; 1907, 221) يعتقد أن المدينة هي بَابِل، ولكن ليس بَابِل بالمعني الحرفي، ولكن بَابِل المثال للقوى المقاومة لله وشعبه. وبحسب Seitz (235)، في إش٢٤: ١٦ج، أشور تُستبدَل ببَابِل في قصد الله مِنْ جهة كل الأرْض، وأنها هي البَابِليين الناهبين الذين يتعاملون على نحو غادر جدًا. ويواصل Seitz (174)، بأنه مع إستثناء (إش٢٦: ١ـ٢) تقف المدينة في ص. ٢٤ـ٢٧ مقاومةً لمشيئة وعدل الله وشعبه، ويجب أن يتم تدميرها. وحقيقة أن المدينة غير مسماة، كما يواصل، تؤيد الفكرة بأن حياة هذه المدينة بوجهٍ عام تحت الدينونة.

ولقد قدِمَت محاولات لتحديد هوية الظالم، واسم مدينة الخراب (حول هذا انظر: Kelley, 261; Kaiser, 176-77; Millar, 15-21). أنه مِنْ المحتمل أن يكون الأمر عديم الجدوى، في أن نخمن في هوية مدينة الخراب حيث أنها تبدو ممثلة لجميع القوى العالمية المتهمة بتحدي الله وبسحق شعبه (انظر: Bright, 1964, 506; Ackroyd, 1971, 346; Kelley, 261-62; Oswalt, 448). ويقول Sheppard (562) أن هوية المدينة تُركَت محيرة بتعمُد، لكي تلق الظل على خصوم إسْرَائِيل، حتي وإن كانوا بدون أسماء، في المواجهة النهائية بين الله وقوى العالم الشريرة. ويعتبر G. A. Smith (1927, 438) أن ص.٢٤ يحوي تطبيقًا عالميًا ولغته خيالية، ومبهمة بل متناقضة جدًا حتى يمكن تطبيق الأصحاح على موقف تاريخي محدد.

٤. فكرة نصوص عديدة يتكرر فيها الجذر العبري "בָּגַד، بَجَدْ" هي مِنْ نصيب الأمناء والغادرين غير الأمناء. (أ) وخلف ستارة مسرح أحداث ظلم بَابِل لمملكة "يَهُوذَا"، يثير الكاتب المتحير لـ (حب١: ١٣) سؤالاً مزعجاً وعميقاً يمس صلاح الله theodicy، ويقول، لماذا يشجع يَهْوَهْ الطاهر، والعادل، والقدوس الغادر، ويبقى صامتاً عندما يبتلع الشرير مِنْ هو أبر منه؟ وفي رده على سؤال النبي يؤكد الله أن العدالة الإلهية لا ترحم، ولكن في نفس ذلك الوقت (أي حتى تتحقق مقاصد الله)، يجب على البار أن يصبر، ويحيا، بأمانته (حب٢: ٤)، والكلمة، هنا، تبدو أنها تتضمن الاستقامة الصامدة (*pace* Achtemeier, 1986, 46) وأيضًا تعني الثقة الكاملة في (قا؛ Robertson, 175-85)، الله والاعتماد عليه (قا؛ Achtemeier, 1986, 46) وتعني إيماناً لا يهتز بأن الله سيكون صادقًا مع نفسه (قا؛ G. A. Smith, 1903, 140-42; S. R. Driver, 1906, 76-77; Stephens-Hodge, 770; Sweeney, 740-41). الكلمات العبرية الْخَمْرَ غَادِرَةٌ، הַיַּיִן בּוֹגֵד (حرفيًا، الخمر تتصرف على نحوٍ غادر، هي تاجر غادر) هذه الكلمات في حبقوق٢: ٥ تم ترجمتها بطرق مختلفة. ترجمة RSV ("الخمر غادرة")، وفي الترجمة NIV ("الخمر تخونه")، Ward (14), Garland (258), R. L. Smith (105, 107-8)، وRobertson (174, 184) يقبلون النص المازورى. ولو هذه الترجمة صحيحة، فالمعني مِنْ المحتمل أن يكون أن الظالم يتفاخر مثل مشروب مسكر بشدة، ولكن غير مستقر ولا يشبع (قا؛ Ward, 14; Watts,

1975, 137; R. L. Smith, 108; Sweeney, 741). JB ("الثروة هي ...شيء غادر")، NRSV ("الثروة غادرة"، TEV ("الثروة مخادعة")، de Vries (495), Achtemeier (1986, 48-49), and Roberts (112-13, 116-17) يتبعوا تفسير مخطوط حبقوق الذي يقول بالعبرية، הוֹן בגד. وبهذه القراءة فإن الإشارة هي لعدم ثبات قوة وثروة الإنسان الشرير، ولعجز الطماع النَهِم عن تحقيق الهدف الثمين للحياة الحقيقية. أما الترجمة NEB باتباعها **سب.** اليونانية، مع أخذ الكلمة בּוֹגֵד مع גֶּבֶר יָהִיר، تترجم النص "الخائن في ثقته الزائدة" (انظر: REB، "الذي هو مغرور، وغادر، ومتغطرس"). ومفسرون كثيرون (أمثال، Patterson, 180-81) يقترحون تنقيحات طفيفة، على أساس أن الإشارة للخمر (غير موجودة في السبعينية، ومخطوط حبقوق) ليس لها موضع في هذه الآية. ولهذا يقترح Dummelow (590) ترجمة النص "ويل للمفتخر، والغادر، الإنسان المتغطرس..." و Gordon (1920a, 567) يقرأ "آه! مِنْ الإنسان المتكبر، والغادر، المتغطرس..." والبعض الآخر اقترح تنقيح الكلمة" הַיַּיִן بكلمة הַיּוֹנָה أو الكلمة اليونانية لـ הַיְּוָנִי (انظر Taylor, 1956a, 989-90)، أو إلى كلمة הַיִּין، التي تعني الوليل، Wellhausen, cited by G. A. Smith, 1903, 145;) (S. R. Driver, 1906, 77.

ب. في (مز٢٥: ٣)، "أَيْضًا كُلُّ مُنْتَظِرِيكَ لاَ يَخْزَوْا. لِيَخْزَ الْغَادِرُونَ بِلاَ سَبَبٍ." المصلي الذي يطلب بالتماس الخلاص مِنْ الآلام، المحيطة به ويستغيث بالله لكي يبرر المتواضع، والأمين، ولكي يجلب عار الخزي، والهزيمة على الذي هم غادرون بوحشية (RSV; NRSV)، كلمة ترد الكلمة "الْغَادِرُونَ" بمعني الذين يخونون الأمانة بلا سبب (NEB; REB; انظر أيضًا NIV الغادرون بلا سبب) وفي هذا النص المعطي، يتم فهم هذا الفعل بشكل أفضل كطلب (انظر RSV; NRSV; C. A. and E. G. (Briggs, 1960a, 219; Bratcher and Reyburn, 246 مِنْ أن نفهمه ككتعبير عن الثقة فقط. (*pace*, e.g., JB; NEB; REB; NIV; TEV; Delitzsch, 1889a, 339, 342; Davison, 133-34; Kirkpatrick, 132; Buttenwieser, 808; Oesterley, 189; Dahood, 1966, 154; Kissane, 1964, 110; Weiser, 237, 239; Craigie, 215, 219; Kraus, 1988, 317). وهنا، أولئك الذين هم متهمون بالتخلي الخائن، وغير الأمين عن الله، يظهرون بعكس الشخص الأمين الذي بصبر وتوقع ينتظر الرَّبّ (قا؛ Kirkpatrick, 133; Kissane, 1964, 112; Kraus, 1988, 320).

ج. نصوص عديدة في سفر الأمثال تؤكد أن الخائن سيلقي بالفعل الجزاء. وبحسب (أم ٢: ٢١-٢٢)، "لأَنَّ الْمُسْتَقِيمِينَ يَسْكُنُونَ الأَرْضَ، وَالْكَامِلِينَ يَبْقَوْنَ فِيهَا. ٢٢ أَمَّا الأَشْرَارُ فَيَنْقَرِضُونَ مِنَ الأَرْضِ، وَالْغَادِرُونَ يُسْتَأْصَلُونَ مِنْهَا." الذين هم مستقيمون، ولديهم كمالهم سوف يبقون في الأرْض. في حن أن الأشرار سيُقطعون منها، والخونة، أو الغادرين، أو غير الأمناء، (ع.٢٢)، سوف يتم استئصالهم مِنْ الأرْض. والأرْض هنا تعتبر عطية خلاص الرَّبّ "يَهْوَهْ" السامية، كما ورد في سفر التثنية، وأماكن أخرى، (تث ٤: ١، بالمقابلة مع تك ١٧: ١، ٨-٩؛ مز ٣٧: ٣؛ إر ٢٣: ٥-٦). إن عد الأمانة، أو الخيانة، والعصيان تمثل تهديدًا خطيرًا أمام دوام ملكية الأرْض. في أم ٢: ٢٠-٢٢، ينقسم إسْرَائِيلَ إلى أمتين، (McKane, 1970, 288): المستقيمون الذين يسلكون في طريق الصالحين ويلتصقون بطرق الأبرار (ع.٢٠)، والأشرار الذين يهجرون الاستقامة، ويسلكون سبيل الظلمة (ع.١٣). بينما يوضح Collins (19-20) أن البشرية ليست، في الواقع، مقسمة باتقان القائمتين المتميزتين بشدة، الأبرار، والأشرار. وعند تبني تباينًا مثل هذا كأنه مطلق، ربما يكون تشويهاً للواقع. ومع هذا فإن التبسيط الزائد للواقع، والنابع مِنْ الاحتفاظ بنوعين مِنْ النماذج التي تمثل اتجاهين أو ميلين، يمكن أن يكون وسيلة مفيدة في الوعظ والتعليم لأنه، مثل الكاريكاتير، أو أفلام الكارتون، مؤثر في التوضيح لأذهان الناس عن السمات الأكثر أهمية للمواقف المتناقضة، وفي تقوية وعيِّهم بالحاجة للمفاضلة بينهما.

ويؤكد أم١١: ٣، "اِسْتِقَامَةُ الْمُسْتَقِيمِينَ تَهْدِيهِمْ، وَاعْوِجَاجُ الْغَادِرِينَ يُخْرِبُهُمْ."، أن المستقيمون يتم هدايتهم على نحو آمن مِنْ خلال استقامتهم، بينما انحراف الغادرين يدمرهم. وفي مقابل الأبرار، الذين يخلصهم برهم مِنْ المخاطر، سيقع الغادرون في فخ رغباتهم الشريرة (ع.٦). هذه الآيات تعكس تمامًا النظرة المستقيمة للعدالة الجزائية، (قا؛ Hooke, 402; *pace* Cox, 175). وبالرغم مِنْ أنه يمكن نقد وجهة النظر هذه لكونها سطحية جدًا وغير متماسكة على نحو متكرر، مع الخبرة الفعلية، فلا يمكن الإنكار بأن مسار حياة المرء يتأثر بشدة مِنْ خلال الطبيعة الحقيقية للنفس الداخلية للإنسان، (قا؛ Tate, 1972, 39). وعلاوة على ذلك، مِنْ الممكن أن نحقق تقديراً إيجابياً لمكافآت البر بتصورهم على أنهم تعبيرات مجازية عن التحقيق والرضا النفسي والروحي (Collins, 37-38).

يؤكد أم١٣: ١٥، "اَلْفِطْنَةُ الْجَيِّدَةُ تَمْنَحُ نِعْمَةً، أَمَّا طَرِيقُ الْغَادِرِينَ فَأَوْعَرُ." أنه بينما التقييم المعقول، والحكم الصحيح فكرياً للإنسان، تكبه التأييد والتفضيل مِنْ الآخرين، أما طريق الخائنين، الذين تعوزهم الاستقامة، والحس السليم، فهذه الطرق هي دمارهم، باتباع أولئك الذين ينقحون مس. אֵיתָן، بمعني دائم أو ثابت، إلى אֵידָם، بمعني دمارهم أو خرابهم، (following those [e.g., على سبيل المثال، BHS; RSV; NRSV; Dummelow, 384; cf. LXX;

.[Pesh.; Vg; Tg.]

الإنسان الشرير يعتبر فدية (כֹּפֶר) لأجل البار، والخائن، الغادر، فدية لأجل المستقيم، "اَلشِّرِّيرُ فِدْيَةُ الصِّدِّيقِ، وَمَكَانَ الْمُسْتَقِيمِينَ الْغَادِرُ." (أم٢١: ١٨). وفي السياق الشرعي، تشير الكلمة "فدية، كوبيير" لمبلغ مِنْ المال يتم دفعه لتسديد دين جزائي لعقوبة قانونية، (قا؛ خر٢١: ٣٠). وربما يعبر الشاهد (أم٢١: ١٨)عن فكرة مماثلة ينقلها (إش٤٣: ٣-٤)، حيث يعلن الرَّبّ، "يَهْوَهْ"، "... جَعَلْتُ مِصْرَ فِدْيَتَكَ، كُوشَ وَسَبَا عِوَضَكَ". وبهذا النوع مِنْ البدلية، فإن الفدية المدفوعة بواسطة الشرير تؤمِّن حرية الإنسان البار (Walls, 565; cf. Martin, 132; Fritsch, 905). والصورة العكسية نجدها في (١بط٣: ١٨)، حيث يتألم البار مِنْ أجل الأثمة. ومع ذلك يعتبر بعض المفسرون، (قا؛ Tate, 1972, 67-68) أنه غير محتمل أن (أم٢١: ١٨) تعني أن الأشرار هم الفدية عن الأبرار، وتفسيرات أخري للفعل، قد تم اقتراحها. وبحسب JB، على ما يبدو أن هذا المثل يفترض بأنه يوجد كماً معينًا مِنْ الألم به يدين الله الأشرار، ومنه يحمي الأبرار، كقول المثل، "اَلصِّدِّيقُ يَنْجُو مِنَ الضِّيقِ، وَيَأْتِي الشِّرِّيرُ مَكَانَهُ." (قا؛ أم١١: ٨). وبنفس الأسلوب، يعتقد، McCreesh (459) أن المثل مِنْ الممكن أن يعني ببساطة أن شرور هذا العالم المحرق يحملها الأشرار، وليس الأبرار. وبالإشارة إلى "راشي" Rashi، الذي يقارن حالة "هَامَان" و"مردخاي" في أستير٧: ٩-١٠، يعتقد اللاهوتي، Scott (1965, 126)، بأن النقطة المحورية في المثل هي أن الأشرار يتورطون في نفس المشاكل التي خططوها للأبرار. McKane (1970, 561) يعتقد أن التركيز في أم٢١: ١٨، هو على المكافأة والجزاء: لحم الإنسان البار هو سم الإنسان الشرير."، ويقترح "كوهين" Cohen، (المقتبس مِنْ قِبَل E. Jones, 179) أن المثل، أم٢١: ١٨، لمجموعتين في دعوى قضائية، مجموعة الأبرياء، الذين يتم تبرئتهم. ومجموعة المذنبين، الذين اتهموه بالباطل، والآن هم متهمون بالحلف كذبًا.

وبكل ثقة، يؤكد (أم٢٢: ١٢)، "عَيْنَا الرَّبِّ تَحْفَظَانِ الْمَعْرِفَةَ، وَهُوَ يَقْلِبُ كَلاَمَ الْغَادِرِينَ." וַיְסַלֵּף דִּבְרֵי בֹגֵד أن الرَّبّ "يَهْوَهْ" هو الساهر الحارس للمعرفة، والذي يطيح أو يدحض كَلاَمَ الْغَادِرِينَ (וַיְסַלֵּף דִּבְרֵי בֹגֵד) (انظر: RSV; NRSV; Scott, 1965, 128; McKane, 1970, 245; 570-71; Tate, 1972, 70). وفهم كثيرون أن الفعل يؤكد أن العناية الإلهية تظهر الحق وتبرئه، وتدحض الكذب (انظر TEV; McCreesh, 459). والوضع الشرعي للمثل والمفضل مِنْ قِبَل Thomas (93-94)، الذي يربط الكلمة العبرية דַּעַת أي معرفة، بالكلمة العربية *da'a*، أي طلب والتمس، فيترجم الكلمة معرفة بمعني "دعوى" قضائية ويقترح أن جذر الفعل العبري בָּגַד والذي يعبر مرارًا عن الفشل في احترام التزامات المرء، ربما يرتبط أيضًا بمجوعة مصطلحات قانونية وربما يشير إلى الحانثين بقسمهم. وبنفس الأسلوب تفهم الترجمات NEB, REB الفعل "בָּגַד، بَجَدْ" أنه يشير لمرقبة الرَّبّ "يَهْوَهْ" للناموس وعدم اهتمامه بقضايا الأوغاد (NEB) الحانثين (REB) بأقسامهم. على أساس أنه يوجد ارتباط قليل بين الفعل "ع.١٢أ"، والفعل "ع.١٢ب"، (قا؛ Hooke, 406; Fritsch, 908)، يقترح بعض المفسرون قراءةً مرنة للنص المازوري. وهكذا، على سبيل المثال، بالنسبة للفعل "ع.١٢أ"، يقترح Hooke (406) قراءة النص، "عينا الرَّبّ على الذين يحفظون المعرفة،" كما يقترح Martin (138) and E. Jones (185) القراءة، "عينا الرَّبّ على الأبرار" ومع ذلك، لم تلق مثل هذه المدخلات **مس**. تأييدًا كبيرًا.

ب. ت الفعل العبري בָּגַד يتكرر في اللغة العبرية بمعني يتصرف بعنف، يتمرد، يخون. والاسم المشتق منه، בְּגִידָה يعني الخيانة، التمرد، موجود أيضًا في (Jastrow 1:137).

محتال، غير أمين، غادر، عاصي، جاحد ← בגד [*bgd*]، (خان، خائن، بغدر، #٩٥٣)، ← מָעַל [*mā'al*] (تصرّفَ أو فعل على نقيض الواجب، غدر، #٥٠٨٥)، ← מָרָה [*mārâ*[1]] (يعاند، يقاوم، #٥٢٨٦)، ← מְשׁוּבָה [*m^e^šûbâ*] (خيانة، إرتدادُ، جحد، #٥٤١٢)، ← סוּג [*sûg*[1]] (إنحرفَ، تباعدُ، ينحط، يَتمرَّد، يجحد، #٦٠٤٧)، ← סֵעֵף [*sē'ēp*] (مُشتت، منقسَّم في القلب والعقل، تَضَارُب، إنشقاقي، #٦١٨٩)، ← סרר [*srr*[1]] (يَتمرُّد، يعنُد، #٦٢٥٣)، ← רמה [*rmh*[2]] (يخون، يَتعامل غدراً مَع، #٨٢٢٨)، ← שׁקר [*šqr*] (اتّفاق/تصرّف باطل، خَانَ، #٩٢١٣).

إيمان، إخلاص: ← אמן [*'mn*[1]] (دَعَمَ، أَيَّدَ؛ عوّل على، أمين؛ آمَنَ، وضع ثقة في، #٥٨٦)؛ ← חסד [*hsd*[2]] (يبين نفسه لطيفًا، #٢٨٧٤).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:470-73; *THAT* 1:261-63; *TWOT* 1:89-90; E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interp, 1986; idem, *Jeremiah*, KPG, 1987; P. R. Ackroyd, "Hosea," in *Peake*, 1964, 603-13; idem, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary,* AB, 1980; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; L. Boadt, *Jeremiah 1-25*, OTM, 1982; G. H. Box, "Hosea," in *Peake*, 1920, 534-43; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A*

S. Goldman, *Samuel: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1962; A. R. Gordon, "Habakkuk," in *Peake*, 1920, 566-68 (1920a); idem, "Zephaniah," in *Peake*, 1920, 569-71 (1920b); G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; J. L. Green, "Jeremiah," in *BBC*, 1972, 6:1-202; A. J. Grieve, "Malachi," in *Peake*, 1920, 585-87; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea,* ICC, 1966; A. S. Herbert, The *Book of the Prophet Isaiah Chapters 1-39,* CBC, 1973; R. L. Honeycutt, "Hosea," in *BBC*, 1972, 7:1-60; S. H. Hooke, "The Proverbs," in *Peake*, 1920, 397-410; W. H. Irvin(and J. Jensen), "Isaiah 1-39," in *NJBC*, 1990, 229-48; J. Jensen (and W. H. Irwin), "Isaiah 1-39," in *NJBC*, 1990, 229-48; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; H. R. Jones, "Exodus," in *NBC*, 1972, 115-39; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; idem, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, TOTC, 1977; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX),* 1960; idem, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text with a Commentary*. Vol. II, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; P. K. McCarter, *1 Samuel: A New Translation With Introduction, Notes and Commentary*, AB, 1980; D. J. McCarthy and R. E. Murphy, "Hosea," in *NJBC*, 1990, 217-28; T. P. McCreesh, "Proverbs," in *NJBC*, 1990, 453-61; W. McKane, *I & II Samuel: Introduction and Commentary,* Torch, 1963; idem, *Proverbs: A New Approach,* OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV,* ICC, 1986; H. McKeating, *The Books of Amos, Hosea and Micah*, CBC, 1971; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; J. Mauchline, "The Book of Hosea: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:551-725; idem, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary*, OTL, 1969; idem, *Psalms*, Interp, 1994; W. R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, 1976; G. F. Moore, *A Critical Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960 (1960a); idem, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960 (1960b); J. Bright, "Isaiah-I," in *Peake*, 1964, 489-515; idem, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; L. H. Brockington, "I and II Samuel," in *Peake*, 1964, 318-37; M. Buttenweiser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. E. Clements, *Exodus*, CBC, 1972; idem, *Jeremiah*, Interp, 1988; R. J. Clifford, "In Zion and David a New Beginning: An Interpretation of Psalm 78," in *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, 1981, 121-41; idem, "Exodus," in *NJBC*, 1990, 44-60; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1973; J. J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, KPG, 1980; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books,* OTM, 1982; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, Torch, 2d ed., 1972; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; G. H. Davies, *Exodus: Introduction and Commentary*, Torch, 1967; W. T. Davison, *The Psalms. Vol. 1: I-LXXII*, CB, ca. 1904; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Volume I,* KD, 1889 (1889a); idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. II,* KD, 2d ed., 1889 (1889b); G. R. Driver, "Problems in the Hebrew Text of Proverbs," *Bib* 32, 1951, 173-97; S. R. Driver, *Isaiah: His Life and Times and the Writings Which Bear His Name*, 1893; idem, *The Minor Prophets Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, CB, 1906; idem, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, seventh ed., 1907; idem, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*, 2nd ed., 1966; idem, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; J. R. Dummelow ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; idem, *Exodus*, WBC, 1987; F. E. Eakin, "Zephaniah," in *BBC*, 1972, 7:270-90; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," *IB*, 1955, 4:765-957; D. D. Garland, "Habakkuk," in *BBC*, 1972, 7:245-69; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, 1987;

and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 2d ed., 1918; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; M. Noth, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1966; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, OTL, 1991; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah,* NICOT, 1991; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 51-100,* CBC, 1977 (1977a); idem, *Psalms 101-150*, CBC, 1977 (1977b); J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1952, 1:831-1099; K. D. Sakenfeld, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*, 1985; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah Chapters 1-39: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:149-381; idem, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interp, 1993; G. T. Sheppard, "Isaiah 1-39," in *HBC*, 1988, 542-70; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets Commonly Called the Minor*, EB, 7th ed., 1903; idem, *The Book of Isaiah. Volume I: Chapters I-XXXIX*, new, rev. ed., 1927; H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, 1961; J. M. P. Smith, "A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Micah, Zephaniah and Nahum," in J. M. P. Smith, W. H. Ward, and J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1974, 3-363; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; D. M. G. Stalker, "Exodus," Peake, 1964, 208-40; L. E. H. Stephens-Hodge, "Habakkuk," in *NBC*, 1972, 767-72; C. Stuhlmueller, *Psalms 1 (Psalms 1-72),* OTM, 1985 (1985a); idem, Psalms 2 (Psalms 73-150), OTM, 1985 (1985b); idem, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; M. A. Sweeney, "Habakkuk," in *HBC*, 1988, 739-41; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; idem, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; C. L. Taylor, "The Book of Habakkuk: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:971-1003 (1956a); idem, "The Book of Zephaniah: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:1005-34 (1956b); D. W. Thomas, "A Note on דַּעַת in Proverbs XXII.12," *JTS* (New Series) 14, 1963, 93-94; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; G. M. Tucker, "Hosea," in *HBC*, 1988, 707-15; P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi,* NICOT, 1987; S. J. de Vries, "The Book of Habakkuk," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible,* 1971, 494-97; A. F. Walls, "Proverbs," in *NBC*, 1972, 548-69; W. H. Ward, "*A Critical and Exegetical Commentary on Habakkuk," in A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1974; W. L. Wardle, "Isaiah XL-LXVI," in *Peake*, 1920, 460-73; J. D. W. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, CBC, 1975; idem, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *Lamentations: Issues and Interpretation*, 1994; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٩٥٤ בֶּגֶד¹ [*beged*¹]، جحودُ، غدرُ، خيانةُ)؛ ← #٩٥٣

955	בֶּגֶד

בֶּגֶד² [*beged*²] ثوب، كساء (#٩٥٥).

ع. ق ١. **الكلمة الأكثر شيوعًا للثياب בֶּגֶד**، والتي ترد أكثر مِنْ ٢٠٠ مرّة. وعادة هذه الكلمة لها مدي واسع مِنْ المعاني، وبالتماثل مع الكلمات الإنجليزية، التي تعني، قماش، أو نسيج، أو ثياب، أو ثوب، أو رداء، فإن الكلمة تشير إلى المعني "ثياب" عمومًا بالتناقض مع الأشياء الأخري. وفي بعض الأحيان قد تعلن القرينة شيئًا أكثر تميزًا عن الكلمة בֶּגֶד. على سبيل المثال كان لثياب عيسو رائحة مميزة (تك٢٧: ١٥، ٢٧)، وثياب يوسف مُزِّقَت (تك٣٧: ٢٩)، واحتاج دَاوُد في شيخوخته غطاءًا إضافيًا ليَدْفَأ (١مل١: ١). ندما يحدد النص بشكل أكبر طبيعة الثوب، قد يحدد اللون، أو الطهارة الطقسية.

(أ) يُعرف نوع الكساء بواسطة اللون أو بوصف آخر: רִקְמָה (مطرزة، حِز ٢٦: ١٦)، أو אַרְגָּמָן (أرْجُوان، عدِ٤: ١٣، "الأرْجُوَانِ" قض٨: ٢٦)، أو תְּכֵלֶת (أَسْمَانْجُونِيّ عدد٤: ٦،٧، ١١، ١٢)، أو פִּשְׁתִּים (كتان، لا١٣: ٤٧، ٥٩).

(ب) يمكن أن تكون الكساء غير طاهر طقسيًا. يسرد سفر اللاوِيِّين تفاصيل مصادر النجاسة وأيضًا أسلوب التخلصْ منها (لا١٣- ١٤). كما يمكن للثياب أن تُغْسَل وتصبح نظيفة أي طاهرة، (انظر: لا١١؛ ١٣-١٤، مثل؛ لا١١: ٢٥؛ ١٣: ٦؛ ١٤: ٨؛ ١٥: ٥).

٢. الثياب حاجة بشرية أساسية. على سبيل المثال، عندما طلب يعقوب مِنْ الرَّبّ أن يزوده بالطعام والثياب، ("إِنْ كَانَ اللهُ مَعِي، ... وَأَعْطَانِي خُبْزًا لآكُلَ وَثِيَابًا בֶּגֶד لأَلْبَسَ،) (تك٢٨: ٢٠).

(أ) ومن باب الاهتمام بالمساكين، تمنع الشَريعَة التثنوية الدائنين مِنْ الاحتفاظ بثياب المديونين، وتطالبهم بالمعاملة الإنسانية مِنْ نحو المساكين (تث٢٤: ١٧)، P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976, 308-9.

(ب) يسهب حِزْقِيَال في شرح الشَريعَة التثنوية بتعريف الإنسانِ التقي على أن الشخص الكريم، المهتم بالبشرية، "... وَكَسَا الْعُرْيَانَ ثَوْبًا، (בֶּגֶד) (حز١٨: ٧، قا؛ ع. ١٦؛ انظر، W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1983, 2:379-80).

٣. كما يمكن أن تبلى الثياب. وهذه الخبرة اليومية الواضحة تتحول في خدمة النصوص الشعرية لإدخال مفهوماً لاهوتيًا عن هذا العالم. الثوب القديم وعديم الفائدة صورة رمزية للأشرار، "هِيَ تَبِيدُ وَأَنْتَ تَبْقَى، وَكُلُّهَا كَثَوْبٍ تَبْلَى، كَرِدَاءٍ تُغَيِّرُهُنَّ فَتَتَغَيَّرُ." (مز١٠٢: ٢٦، ٢٧)، "هُوَذَا كُلُّهُمْ كَالثَّوْبِ يَبْلَوْنَ. يَأْكُلُهُمُ الْعُثُّ." (إش٥٠: ٩). الثوب البالي رمز لنظام هذا العالم الحاضر. على سبيل المثال يمثل "إِشَعْيَاء" العالم وسكانه בֶּגֶד والذي هلاكه يتعذر تجنبه، (إش٥١: ٦، ٨)، ويقترح في المقابل النظام الجديد لبر الله، (ع.٦، ٨)، "... فَإِنَّ السَّمَاوَاتِ ... وَالأَرْضَ كَالثَّوْبِ تَبْلَى، وَسُكَّانَهَا كَالْبَعُوضِ يَمُوتُونَ ... لأَنَّهُ كَالثَّوْبِ يَأْكُلُهُمُ الْعُثُّ، وَكَالصُّوفِ يَأْكُلُهُمُ السُّوسُ. أَمَّا بِرِّي فَإِلَى الأَبَدِ يَكُونُ،..." (إش ٥١: ٦-٨).

٤. الثياب تدل على الوضع والمكانة الاجْتِمَاعية.

(أ) الكهنة. الكلمة בֶּגֶד تشير بالتحديد للثياب الكهنوتية المقدسة (خر٢٨: ٢؛ ٣٩: ١، ٤١؛ ٤٠: ١٣؛ لا١٦: ٤، ٢٣، ٣٢). لقد طلب الله مِنْ هَارُون، والكهنة مِنْ نسله أن يظهروا بثياب كهنوتية خاصة عندما يقومون بوظائفهم في خَيْمَةِ الاجْتِمَاع. هذه الثياب الكهنوتية مِنْ نفس المواد التي استُخْدِمت في صنع خَيْمَةِ الاجْتِمَاع لتشير للوظيفة المقدسة لرئيس الكهنة (J. I. Durham, WBC, *Exodus*, 385). (الكهنة، ← #١٩١٢).

يتحدث زكريا مِنْ واقع مراقبة كلام جماعة ما بعد السبي. (← رجوع: لاهوت؛ ← زكريا: لاهوت) بخصوص الطبيعة التي على ما يبدو بطيئة، وكسولة في تحقق العصر الجديد، وتلقي كلمة مشجعة بخصوص غيرة الله لأجل شعبه. في الرؤية الرابعة، كان زكريا شاهد على تحول مذهل لـ "يهوشع"، الكاهن العظيم، والممثل لله بين الشعب، والذي تنجس بواسطة السبي. وثيابه القذرة בֶּגֶד، التي تمثل خطية الشعب ونجاستهم قبل وأثناء السبي، تم نزعها. الأكثر مِنْ ذلك، تلقي "يهوشع" ثيابًا مزخرفة، مِنْ الملائكة التي ألبسته، كما وضعوا عمامة طاهرة على رأسه. هذه الأفعال كانت ترمز إلى رد وظيفة رئيس الكهنة واختياره لأورُشَلِيم (زك ٣: ٣-٨).

(ب) المحارب. بالنسبة لإِشَعْيَاء، كانت البقع الملوثة باللون الأحمر على الثياب تشير إلى معركة الله المنتصرة على الأمم. وردًا على السؤال البلاغي، "مَا بَالُ لِبَاسِكَ مُحَمَّرٌ، وَثِيَابُكَ كَدَائِسِ الْمِعْصَرَةِ؟" (إش٦٣: ٢)، يتلقي النبي هذه الإجابة، "... فَرُشَّ عَصِيرُهُمْ - أي دمائهم - عَلَى ثِيَابِي،.. ، בֶּגֶד،..." (إش٦٣: ٢-٣؛ انظر، إش٥٩: ١٧)، "وَلَبِسَ ثِيَابَ، בֶּגֶד، الانْتِقَامِ كَلِبَاسٍ..." (٥٩: ١٧). (← المحارب الإلهي: لاهوت).

(جـ) كانت الأرامل مميزات بثيابهن. بعد أبدلت ثامار ثياب ترمُلها بثياب خاصة كانت ترتديها الزانية آنذاك، فلم يدركها حماها يَهُوذَا ككنته، "فَخَلَعَتْ عَنْهَا ثِيَابَ تَرَمُّلِهَا، وَتَغَطَّتْ بِبُرْقُعٍ وَتَلَفَّفَتْ، ... فَنَظَرَهَا يَهُوذَا وَحَسِبَهَا زَانِيَةً"، "... وَخَلَعَتْ عَنْهَا بُرْقُعَهَا وَلَبِسَتْ ثِيَابَ تَرَمُّلِهَا" (تك ٣٨: ١٤، ١٩).

٥. كانت الثياب تدل على أزمنة خاصة. إشارة سفر الجامعة للثياب البيضاء ربما تلمح إلى أوقات مِنْ الرضي والفرح، "لِتَكُنْ ثِيَابُكَ فِي كُلِّ حِينٍ بَيْضَاءَ، ..." (جا ٩: ٨). الثياب أيضًا تدل على فترة حزن، (٢صم١: ٢؛ ١٣: ٣١؛ ١٤: ٢؛ ٢مل ١٨: ٣٧= إش ٣٦: ٢٢؛ إر ٤١: ٥ קִין حزن، #٧٨٠). وتوجد حكمة تقول، الفرح في غير وقته المناسب يشبه نزع ثوب شخص ما بالقوة في يوم بارد، "كَنَزْعِ الثَّوْبِ فِي يَوْمِ الْبَرْدِ، كَخَلِّ عَلَى نَطْرُونٍ، مَنْ يُغَنِّي أَغَانِيَّ لِقَلْبٍ كَئِيبٍ." (أم٢٥: ٢٠).

٦. الكلمة בֶּגֶד تعتبر أيضًا رمز لملء وفرح خلاص الله. والعبارة "ثياب الخلاص" تعبر عن كمال أو ملء تحرير الله وبركته، (إش٦١: ١٠). والعبارة "... الْبَسِي ثِيَابَ، בֶּגֶד، جَمَالِكِ تعظم المكانة المقدسة والملكية لشعب الله، (إش٥٢: ١).

ملابس: ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الأبعد، #٤٠٥٣)، ← כְּסוּת [*k*ᵉ*sût*] (غطاء، لباسُ، عباءةُ، #٤٠٦٤)، ← מְעִיל [*m*ᵉ*ʿîl*] (عباءةُ، #٥٠٧٧)، ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورةُ مسترسلةُ، #٨٦٧٠)، ← שׁוּל [*šûl*] (تنورةُ، #٨٧٦٧)، ← תַּכְרִיךְ [*takrîk*] (عباءةُ، #٩٤٢٣).

خرق: ← בְּלוֹי [*b*ᵉ*lôy*] (خرق #١١٧٠) ← מֶלַח [*melaḥ* ¹] (ملابس بالية، #٤٨٧٤) ← סְחָבוֹת [*s*ᵉ*ḥābâ*] (خرق، #٦٠٨٠).

أقمشة، خامات: ← בְּרֹמִים [*b*ᵉ*rōmîm*] (نسيجُ مِنْ لونين، #١٣٩٤)؛ ← חֲטֻבוֹת [*ḥ*ᵃ*ṭubôt*] (لوّن نسيجًا، #٢٦٣٥)؛ ← עֵז [*ʿēz*] (نسيج مصنوع مِنْ شعر العنزة، #٦٤٣٦)؛ ← צֶבַע [*ṣebaʿ*] (ملون، قماش

مصبوغ، #٧٣٨٩)؛ ← שַׁעַטְנֵז [ša'aṭnēz] (خامة، بطانة؟، #٩١٢٢)؛ ← תִּלְגַּת פִּלְנְאֶסֶר [tillegat piln'eser]، תִּלְגַּת פִּלְנֶסֶר [tillegat pilneser] (مغطى بمادة قرمزية، #٩٤٣٣).

البيبلوجرافيا

ANEP, figs. 1-66; ISBE 2:401-07; A. F. L. Beeston, "Hebrew שִׁבֹּלֶת and שֹׁבֶל (Isa 47:2)," *JSS* 24, 1979, 175-77; M. Dahood, "To Pawn One's Cloak," *Bib* 42, 1961, 359-66; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 1987 (repr. 1937), 5:199-356; E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963; M. Grg, "Zum sogenannten priesterlichen Obergewand," *BZ* 20, 1976, 242-46; H. W. Hnig, "Die Bekleidung des Hebräers: Eine biblisch-archoologische Untersuchung," diss. Zürich 1957; M. G. Houston, *Ancient Egyptian and Persian Costume and Decoration*, 1954[2]; A. Jirku, "Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel," *ZAW* 37, 1917/18, 109-25; H. F. Lutz, *Testiles and Customs Among the People of the Ancient Near East*, 1923; J. W. McKay, "My Glory—A Mantle of Praise," *SJT* 31, 1978, 167-72; W. Magass, "Texte und Textilien," *LB* 34, 1975, 23-36; J. Ruppert, *Le costume juif depuis les temps patriarchaux jusqu'à la dispersion (Le costume historique des peuples de l'antiquité)*, 1938.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٩٥٦ (בִּגְדוֹת [bōgedôt]،جحودٌ، غدرٌ، خيانةٌ)؛ ← #٩٥٣

٩٥٧ (בָּגוֹד [bāgôd]، خائن، خبيث، غير مخلص)؛ ← #٩٥٣

٩٦٣ (בַּד [bad [1]]، قطعةٌ، جزءٌ، طرفٌ)؛ ← #٩٦٩

٩٦٤ (בַּד [bad [2]]، أعمدةٌ، قضبانٌ)؛ ← #٧٧٨

٩٦٥ (בַּד [bad [3]]، قطعةُ البطانةِ)؛ ← # ٧٣٢٤

٩٦٦ (בַּד [bad[4]]، تلفيقٌ، بطلانٌ، تخريفٌ)؛ ← # ٩٦٨

967 בַּד

בַּד [bad [2]]، اسم. متنبي، عراف، (#٩٦٧)؛ وربما مرتبطة بالفعل בדא [bd']، ابْتَدَعَ، اختلق (١مل ١٢: ٣٣؛ نح ٦: ٨)؛ ← #٩٦٨).

ش. أ. ق أكد. baddum، موظف عسكري [عموري Amorite، في نصوص ماري] (CAD 2, 27; قا؛ ARM 15, 192).

ع. ق التعبير يَظْهرُ في أش ٤٤: ٢٥؛ إر ٥٠: ٣٦؛ هو ١١: ٦.

لمُناقشةٍ شاملةٍ على الممارساتِ التكهّنيةِ، انظر קָסַם، ممارسة الكهانة (#٧٨٧٦).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

968 בָּדָא

בָּדָא [bada']، **قل.** إخترغ، لفَّقَ؛ اختلق، ابتدع، إفترى، كذب (#٩٦٨)؛ בַּד [bad[4]]، **اسم.** تلفيق، بطلان، وضع؛ كلام عاطل أو فارغ، تخريف (#٩٦٦).

ش. أ. ق الأشكال الثلاثية والثنائية للجذر مثبتة بشكل جيد جدًا:اللغة العربية الجنوبية 'bd ، لفق، ابتدع، اختلق؛ bd'n، كلام عاطل، كلام فارغ، ثرثرة، تخريف؛ **عرب.** "بَدَعَ"، إبتدأ، أنشأ، اختلق، أوجد شيء على غير مثال سابق، أتى ببدعة؛ "بَدَّعَ"، يبدأ، يستهل؛ **حورية.** badu، بطلان **فينيقية.** bd، كلام عاطل؛ 'bd ، كذب؛ **أوغا.** bd، يبتدع، يرتجل (Ullendorf, 347; Gray, 31)؛ يتكلم بالباطل (Huehnergard, 113)؛ **أرام.** בְּדָא، يبتدع، يخترع؛ **إمبارام.** בְּדָא، إفترى، كذب؛ **أرام. يه.** בְּדָא، ابتدع، الفق، كلام فارغ؛ **أرم. مص.** בְּדָא، لفق؛ **سريانية.** 'bada ، يبتدع، يبتكر، يختلق، يلفق، يدعي، يتكلم بشكل خاطيء؛ bedya، خيالي؛ budaya، يهذي، كلام فارغ؛ Mehri bd ، يكذب.

ع. ق ١. الفعل בָּדָא يرد مرتين (١ مل ١٢: ٣٣؛ نح ٦: ٨) والاسم בַּד يرد. ٣ (أي ١١: ٣؛ إش ١٦: ٦؛ إر ٤٨: ٣٠). بينما إش ٤٤: ٢٥ و إر ٥٠: ٣٦ قد يكون أمثلة لـ בַּד (وحي نبوي)، ومن الممكن أن يكون تلاعب لفظي تجانسي على בַּד و בַּד [انظر ع. ق ٤ فيما يلي].

٢. في أي ١١ :٣ الاسم בַּדֶּיךָ يعني "ثرثرة فارغة لانهائية،" كموازية مع רֹב דְּבָרִים ، كَثْرَةُ الْكَلاَمِ، و אִישׁ שְׂפָתַיִם ، ثرثار، يوحي. يُشير صُوفر إلى العَملية القَديمة للحجة القانونيةفي النقاش بين طرفين يستمر كل منهما في الدفاع عن قضيته وصولاً لإنتزاع اعتراف الآخر أو اي منهما بإقرار القضية المعترف بها (أي ١١: ٦؛ Clines, 253-60; Hartley, 193-94). صُوفر يشتكي بأن كلام أيوب ما هو سوى مماطلة سياسية يهدف بها لإضعاف مناقشية واستمالتهم لقضيته. من الناحية الأخرى، هل من الممكن اعتبار בַּדֶּיךָ كـ "إفتراءاتك"—تمثيل إنتقاصي لادعاءات أيوب ببراءته وظلم الله. يُنسق هذا بتوازيه مع לָעַג، يسخر منه (الله) (←#٤٣٠٣؛ BDB, 541; HALAT 483). ثم يتهم صُوفر أيوب بإختلاق قصة باطلة لبراءته والتي بمثابة دعوى باطلة ضد عدالة

الله؛ وهو ما يحتاجه أيوب هو الإقرار بالحقيقة (١١: ٥-١٢) وأن يبتعد عن آثامه (١١: ١٣-٢٠). هذا الإقتراح بأن בַּדֶּיךָ تدل على "زهوك" (Habel, 201) الذي يعتمد كثيرًا فهم خاطيء إش ١٦: ٦ و إر ٤٨: ٣٠ [انظر ع. ق ٣].

٣. صيغة الجمع للاسم בַּד مُستخدم مرتين في الإشارة إلى عَجْرَفَةِ مُوآب: גְּאוֹן، افتخار؛ גֵּאֶה מְאֹד ، شَدِيدُ الْكِبْرِيَاءِ؛ גָּבְהוֹ וּגְאוֹנוֹ וְגַאֲוָתוֹ، تَشَامُخِهِ وَغُرُورِه؛ וְרֻם לִבּוֹ (ارْتِفَاع قَلْبِهِ) و עֶבְרָתוֹ (زَهْوُهُ) في إر ٤٨: ٢٩-٣٠ (قا؛ إش ١٦: ٦). لأنه مُستخدم في الإشارة إلى عَجْرَفَةِ مُوآب، دفع الكثير لإفتراض أن בַּדָּיו تدل على "إفتراءاته" مثل؛ (W. Holladay, *Jeremiah*, 343). هذا مثال كلاسيكي لتشويش الدلالة، والتضمين، والمحال إليه للكلمة. فينما تشير إلى إفتراءات مؤاب، فإن الدلالة المعجمية الفعلية "إدعاءات" أو "كلام فارغ" [انظر ش. أ. ق و ب- ت]. هذا الاستخدام لـ בַּדָּיו تمثيل إنتقاصي لإدعاءات مؤاب المتعجرفة؛ ما هي سوى اختراعات خيالية إبتدعها خيال خصب. عَجْرَفَةِ مُوآب ليست سوى كلام فارغ، كالتعابير التوكيدية לֹא־ כֵן("ليس [ـوا] سوى") و לֹא־ כֵן עָשׂוּ("عَدِيمُ الْجَدْوَى") التي تؤكد ذلك.فلن تستطيع مؤاب تحقيق إدعاءاتها الباطلة وعجرفتها الفارغة: "افْتِخَارِهَا (בַּדָּיו) بَاطِلٌ (לֹא־ כֵן)" (إش ١٦: ٦) و "إِنَّمَا زَهْوُهُ بَاطِلٌ، (לֹא־כֵן) وَتَفَاخُرُهُ (בַּדָּיו) عَدِيمُ الْجَدْوَى (לֹא־ כֵן עָשׂוּ)" (إر ٤٨: ٣٠). يستنتج رابين Rabin أن التجميع الخاطيء ד לֹא־ כֵן الذي يستدعي أن تعني בַּדִּים قوة/ قدرة (Rabin, 57-58).

٤. صيغة الجمع للاسم בַּדִּים تشير إلى الأنبياء الكذبة في إش ٤٤: ٢٥ و إر ٥٠: ٣٦ (BDB, 95). بسبب التوازي مع קֹסְמִים، العَرَّافِين (إش ٤٤: ٢٥)، البعض يفضلون القراءة בָּרִים، العَرَّافِينَ (*HALAT* 146; North, 144), كإشارة لـ בָּרֻ-الكهنة الذين يمارسون التكهن الديني (قا؛ Saggs, 331-32; Oppenheim, 212; Wilson, 93-98). يفترض أخرون بأن الجذر בַּד، لفظ تجانسي، كاهن متنبئ (← #٩٦٧) (KBL4 109; Driver, 19-20; Noth, 34; Wagner, 358)، ويربط بينها وبين العمورية *baddum*، موظف ديني، مسئول (ARM, 192). ممن الناحية الأخرى، من الممكن أن إشعياء وأرمياء يستخدمان בַּד (كلام فارغ/ باطل) زيجانسانها مع בָּרִים أو בַּדּוּם كوصف إنتقاصي للكهنة المتنبئين في العبادة البابلية. وهذا يتلائم بشكل رائع مع المجادلة التهكمية في إش ٤٠-٥٥ (قا؛ Merrill, 3-18). هؤلاء الأنبياء ليسوا سوى متكلمون فارغون وكذابون، وما ينطقون سوى بإفتراءات فارغة لن تحدث أو تحقق (إش ٤٤: ٢٥).

٥. كلا استخدامات الفعل בָּדָא ترد في الدمج מִלֵּב، في القلب، للدلالة على الإفتراء، والتلفيق، والإختلاق (نح ٦: ٨؛ ١مل ١٢: ٣٣). إن التضمين محايد عندما يشير إلى الأعمال الإبداعية لكن السلبي منها عندما تشير إلى الأالأكاذيب المختلقة. في نح ٦: ٨، בָּדָא تستخدم في الإشارة إلى الإتهامات الباطلة التي إختلقها سَنْبَلّط ضد نحميا، فأرسل إليه قائلاً: "لاَ يَكُونُ مِثْلُ هذَا الْكَلاَمِ الَّذِي تَقُولُهُ، إِنَّمَا أَنْتَ مُخْتَلِقُهُ (בּוֹדָאם) مِنْ قَلْبِكَ (מִלִּבְּךָ)" (ت. س&ف). في ١مل ١٢: ٣٣، تشير בָּדָא إلى ديانة يَرُبْعَامُ التي ابتدعها (עָשָׂה) عيدًا جديدًا لشهر ابْتَدَعَهُ (בָּדָא) مِنْ قَلْبِهِ (מִלִּבּוֹ): فِي الشَّهْرِ الَّذِي ابْتَدَعَهُ (ت. س&ف).

ب- ت ١. نفس المعاني الأساسية والتهجئات المتغايرة في **ك.م.ع** ترد في عبرية ما بعد ع. ق: בָּדָא، **بيعًل**. يبتدع، يخترع، يتخيل، يختلق، يلفق؛ **إتبيّعل**. لإظهارَ بأن شيء باطل، أو لإدانة شخص ما بالكَذِبَ؛ בְּדָאוּת، الاسم تلفيق، خيال؛ בְּדָאִי، قصة خيالية، وهم؛ בָּדָא، **قل.** ابتدع، اخترع، لفق؛ **بيعًل**. يبتدع، يخترع، يلفق، يتهم باطلاً، يثبت أن شخص ما كذّاب؛ **بُعًل**. يُتهم بالكذب، ادحاض مُفنَّد؛ **هتبَعِّيل**. يثبتَ خطأ باطلاً؛ בְּדָאָה، تلفيق، قصة خيالية، إختراع، كذب، دوافع باطل؛ בְּדִיָּה ، كلام عاطل، كلام فارغ؛ בְּדָאוּת، تلفيق، قصة مفبركة/ مختلقة؛ בְּדָאִי، قصة خيالية، وهم.

٢. التعبير في الأدب الرباني "للإبتداع (בְּדֵי) من القلب (מִלֵּב)" (Tg. Yerusalmi Num 16:28) ليصف بطلانًا مصطنعًا. وهذا مماثل للتعبير المستخدم في نح ٦: ٨.

٣. يرد الجذر في العبرية الحديثة بنفس المعاني في **ك.م.ع** و **عبر. مت.**: الفعل בָּדָא، لإختلاق (قصة)، للإختلاق، لإختراع، لتلفيق؛ בַּד، **اسم**. تلفيق، إختلاق؛ בְּדָאוּת، **اسم**. قصة خيالية، تلفيق؛ בָּדָא و בַּדַּי، **اسم**. كذب، اختلاق (قصة)، تلفيق؛ בָּדָא و בַּדַּי، **اسم**. قصة خيالية، وهم؛ בְּדוּת، **اسم**. تلفيق (قصة)، خيال، تلفيق؛ בְּדִיָּה، **اسم**. اختراع، قصة، تلفيق؛ בַּדּוּנִי، صفة. خيالي.

ع. ج الفعل בָּדָא تُرجم في **سب.** بـ ψεύδομαι (#ي٦٠١٧) و πλάσσω (ي٤٤٢١)، الذي يظهر في ع. ج ليصف الإفتراء و الكذب (مثل؛ مت ٥: ١١؛ أع ٥: ٣-٤؛ ١تي ٤: ٢؛ ٢بط ٢: ٣؛ رؤ ٢: ٢؛ ٢١: ٨). الاسم.בַּד يتوازى مع εἰκῇ (#ي١٦٣٢), فكر باطل (كو ٢: ١٨)، و ψεῦδος" (ي٦٠٢٢)، كذاب (يو ٨: ٤٤؛ رو ١: ٢٥؛ إف ٤: ٢٥؛ ٢تي ٢: ٩، ١١؛ ١يو ٢: ٢١، ٢٧؛ رؤ ٢١: ٢٧؛ ٢٢: ١٥).

ثرثرة، كلام غير مدروس، كذب: ← בדא [bd'] (يخترع، يدبر، يكذب، #٩٦٨)؛ ← בטא / בטה [bṭ'/ bṭh] (يثرثر، يهذر، يتسرع في النذر، #١٠٥١)؛ הבל [hbl] ← (يكون كلامًا عقيمًا، عديم الفائدة، غير ذي قيمة، بلا معنى، #٢٠٣٨)؛ ← לעע [l" ¹] (يتحدث على نحو همجي، يتكلم على نحو متهور، #٤٣٦٢)

تكهن، عرافة: ← אַשָּׁף ['aššāp] (مشعوذ، #٨٧٩)؛ ← [bad ²] בַּד ⁵ (عراف، #٩٦٧)؛ ← הבר [hbr] (يعمل في علم التنجيم، #٢٠٤٢)؛ ← חַרְטֹם [ḥarṭōm] (عرّاف كاهن #٣٠٣٣)، ← יִדְּעֹנִי [yiddᵉʿōnî] (متنبيء، #٣٣٦٢)؛ ← כַּשְׂדִּים [kaśdîm] (منجم، منجمين، #٤١٦٩)؛ ← לחשׁ [lḥš] (شعوذة، همسة، #٤٣١٧)؛ ← נחשׁ [nḥš ¹] (يمارس العرافة، #٥٧٢٧)؛ ← צפף [spp ¹] (همسة، سقسقة، #٧٦٢٧)؛ ← קסם [qsm] (يمارس العرافة، #٧٨٧٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 1:512-18; *TWOT* 1:91; S. Avisar, "Studi Etymologici sui temi *pe-alef* in Ebraico," *Miscellanea di studi in mem. di D. Disegni*, ed. E. M. Artom, et al., 1969, 21-34; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 1989, 253-60; M. Dietrich and O. Loretz, "Berichtigungen und Nachträge zu UF 1, 1969," *UF* 2, 1970, 356; idem, "Die Wehklage über Keret in KTU 1. 16 I 2-23 (|| 35-50): Zur ugaritischen Lexikographie (XVII)," *UF* 12, 1980, 189-91; G. R. Driver, *WO* 2, 1954, 19-20; idem, *CML²*, 1978, 164; Friedrich and Rllig, *Phnizisch-punische Grammatik*, §63a n. 2; G. G. Garbini, *Le lingue semitische: Studi di storia linguistica*, 1972, 80; J. Gray, *Legacy of Canaan*, 31; J. M. Grintz, "בד," *Les* 39, 1974, 13-15; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 63-64, 311; N. Habel, *The Book of Job*, 1985, 201; J. E. Hartley, *The Book of Job*, 1989, 193-94; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Translation*, HSS 32, 1987, 113; E. Lipinski, "Banquet en l'honneur de Baal: CTA 3 (V AB), A, 4-22," *UF* 2, 1970, 86; O. Loretz, *Psalmen*, AOAT 297. 2, 1979, s. 424; E. R. Merrill, "Isaiah 40-55 as Anti-Babylonian Polemic," *GTJ* 8, 1987, 3-18; J. C. de Moor, "Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra II," *UF* 1, 1969, 172; W. W. Müller, "Altsüdarabische Beiträge zum hebrischen Lexikon," *ZAW* 75, 1963, 307; M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel*, 1961, 34; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 1968, 212; C. Rabin, "Hebrew *baddim* 'Power,'" *JSS* 18, 1937, 57-58; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, 331-32; E. Ullendorff. "Ugaritic Marginalia II" *JSS* 7, 1962, 347; M. Wagner, "Die lexikalischen und grammatikalischen Aramäismen im alttestamentlichen Hebrisch," SVT 16, 1966, 365 = Die lexikalischen und grammatikalischen Aramisismen im alttestamentlichen Hebrisch, BZAW 96, 1966, 33; R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 1980, 93-98.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

969 בדד

בדד [bdd]، **قل**. (اسم مفعول.) مُنْفَرِد، منفصل (#٩٦٩)؛ בַּד [bad¹]، **اسم**. قطعة، جزء، خَلوة؛ طرف؛ **ظرف**. لوحده؛ إضافة لـ (#٩٦٣)؛ בָּדָד [bādād]، اسم. خُلوة؛ **صفة**. وحيد، منفرد (#٩٧٠).

ش. أ. ق لهذا الجذر شبيه في **أكد**. و **عرب**. (*HALAT* 104-5) ومن المحتمل **أوغا**. (*TDOT* 1:473).

ع. ق ١. الفعل يَرِد فقط ٣ مرّات (جلوس طير لوحده ، مز ١٠٢: ٧ [٨]؛ الشارد عن الجيش، أش ١٤: ٣١؛ وإفرايم الذي يَرتحل لوحده، مثل حمار برّي، نحو أشور، هو ٨: ٩)، لكن معناه الأصليَ "ينعَزِل، يعتَزِل" (*TDOT* 1:474) تحديديُ للفَهْم المُشتَق اسم، الذي منه בַּד يَرد إلى حد بعيد كثيرًا جدًا.

٢. اسم בָּדָד؛ مستعملُ كظرف. حالة النصب/ مفعول به للإشارة إلى ضرورة عزل المصاب بداء الجذام ليعيشَ وحده خارج المُخَيَّم (لا ١٣: ٤٦، مَع יָשַׁב). بالرَغم من أنّه يُمْكِنُ أنْ يَعِيشَ في شركة مَع المصابون بداء الجذام الآخرين (قا؛ ٢ مل ٧: ٣-١٠؛ لو ١٧: ١١-١٩)، المصابَ بداء الجذام، كواحد قذر بشكل رسمي، كَانَ لِزامًا عليهِ أنْ يَكُونَ منفصل عن الله الذي عاشَ في المُخَيَّم (عد ٥: ١-٤؛ قا؛ ٣١: ١٩-٢٤). الحزنُ المُسبب لمثل هذَا الإفتراق كَانَ واضحًا من خلال الملابسِ الممزّقةِ والشَعرِ المشعثَ (لا ١٣: ٤٥). أرميا إعتبرَ نفسه مصاب بالبرص الإجتماعيَ بسبب إدّعاءِ الرب عليه كنبي (إر ١٥: ١٧ مَع יָשַׁב ؛ قا؛ W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986, 460).

٣. التعبير בָּדָד يمكن أن يدل أيضًا على عزلة إسرائيل كشعب. إيجابيًا، يمكن أن يعني البُعد عن الخصوم والسلام مع الله (تث ٣٣: ٢٨ مع שָׁכַן و בֶּטַח؛ قا؛ أشور، إر ٤٩: ٣١ مع שָׁכַן، #٨٩٠٥) ويشير إلى منزلة خاصة (عد ٢٣: ٩ مع בָּדָד). سلبيًا، בָּדָד؛ يمكن أن يعني الدينونة، عندما ينفصل عن الله، خصوصًا أورشليم (قا؛ Helberg)، أقفر وترك (إش ٢٧: ١٠؛ مرا ١: ١ مع יָשַׁב [#٣٧٨٢]؛ قا؛ ٣: ٢٨ مع יָשַׁב؛ إرميا متروك، إر ١٥: ١٧ مع יָשַׁב). استخدام التعبير (مع שָׁכַן) في

مي ٧: ١٤ تُرجم في كل من إيجابيًا (KD) وسلبيًا (.H. W Wolff, *Micah: A Commentary*, 1982, 1990, 226).

٤. العمل الحصري من قِبل الله يُعين أيضًا بـ בָּדָד. فهو وحده من قاد إسرائيل (تث ٣٢: ١٢؛ قا؛ ,Labuschagne 114-15) وهو وحده من تكون فيه السكينة (مز ٤: ٨ [٩]).

٥. الاسم. בַּד (I) يمكن أن يشير إلى إرتباط الأجزاء بالكل، كأطراف الإنسان (أي ١٨: ١٣؛ قا؛ ,E. Dhorme *Job*, 1967, 1984, 264-65)، والأجزاء المتساوية (בַּד בְּבַד) لمكونات خليط البخور المقدس (خر ٣٠: ٣٤). في الأغلبية الواسعة للحالات، تدل בַּד على "إفتراق" في أحد الصيغ أو أخرى، تقدم عادة לְ.

٦. عندما يستخدم في الإشارة إلى الله، בַּד ينمكن أن يعطي تعبير بأن الله لا يُضاهى، غالبًا ضمن سياق ترنيمة وصلاة. الرب منفصل عن كل الآلهة الأخرى. وهو الله وحده. وليس هناك إله آخر بالإضافة إليه أو بجواره (تث ٤: ٣٥، מִלְבַדּוֹ؛ قا؛ مز ٨٣: ١٨ [١٩]؛ ٨٦: ١٠). هو وحده (לְבַדּוֹ) من يعمل الأشياء المذهلة (مز ٧٢: ١٨؛ ١٣٦: ٤؛ قا؛ ٢ مل ١٩: ١٥، ١٩ [موازي لـ إش ٣٧: ١٦-٢٠]) وبذا، فهو وحده (לְבַדּוֹ) وهو من يُذبح له الأضاحي (خر ٢٢: ٢٠ [١٩])، ويُخدم (١ صم ٧: ٣)، ويُعبد (مز ٧١: ١٦، לְבַדֶּךָ). واسمه وحده (לְבַדּוֹ) المُتسامي (١٤٨: ١٣؛ قا؛ إش ٢: ١١، ١٧).

٧. الاسم. בַּד يمكن أن تشير إلى البشر ماديًا أنفسهم، كما حدث لعجلون عندما أتى إليه إهود وقتله (قض ٣: ٢٠). الإحساس الأعمق لوجوده وحده يرد عندما يلاحظ بأن الله تركه لوحده. وعندما يخفي الله وجهه، يواجه أعباء الحياة وحده منفردًا، كبومة بين الخرائب أو كطير وحيد (בָּדָד قل؛) على السقف (مز ١٠٢: ٣-٧ [٤-٨]).

٨. طُلب من موسى الاقتراب من الرب وحده (לְבַדּוֹ، خر ٢٤: ٢). عندما كان يعقوب وحده (לְבַדּוֹ)، تصارع مع الله (تك ٣٢: ٢٤ [٢٥]، قا؛ ع.. ٢٨-٣٠ [٢٩-٣١]). مثل هذه اللقاءات الفردية الخاصة مع الله دالة على المكانة الخاصة ومنزلة موسى كوسيط ميثاق ويعقوب كأب إسرائيل.

٩. بعدما خُلق آدم، لاحظ الله بأن "لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ (לְבַדּוֹ). فَأَصْنَعَ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ" (تك ٢: ١٨). جعل الله للإنسان إمراءة، وبذا، فرض نظام الزواج وعرَّف بسمة هامة لمكانة المرأة في مثل هذا الإتحاد. (أيضًا قا؛ .L Khler, *Hebrew Man*, 1956, 89.)

١٠. كلمة בַּד يمكن أن تصف حدوداً وتعين مركزاً هامًا. كتب كوهيلر عندما وصل إلى نتيجة نهائية قائلاً "هذا وجدت فقط (לְבַד) (جامعة ٧: ٢٩ قا؛ . -V. Fox, Qohe let and His Contradictions, JSOTSup 71, 1989, 243) ثم ذكر حينئذ "إن الله صنع الإنسان مستقيمًا أما هم فطلبوا إختراعات كثيرة" (٢٩) NIV. وعبر إِشَعْيَاء النبي عن إتكال إِسْرَائِيلَ على الله "بك وحدك (לְבַד־בְּךָ) نذكر اسمك (أش٢٦: ١٣، قا؛ ,E. J. Young, *Isaiah* 1969, 2:219) واعترف دَاوُد: "إليك وحدك (לְבַדְּךָ) أخطأت" (مز ٥١: ٤ (٦) موضحًا أن الخطية ضدَّ القريب هي أول كل شيء ضدَّ الله. ليس بالخبز وحده (לְבַדּוֹ) يحيا الإنسان بل بكل ما يخرج مِنْ فم الرَّبّ "(تث ٨: ٣)، تحذير قوى ضدَّ الأسلوب المادى للحياة.

١١. البشر والحيوانات والأشياء المنفصلة بنفسها يعبر عنها بعبارة (לְבַד) فقد أمر الرَّبّ جدعون أن يحدد رجالاً معينة ليقلل مِنْ حجم جيشه (قض ٧: ٥) موضحًا ذلك بكل جلاء أن الرَّبّ وحده يستطيع إنقاذ إِسْرَائِيلَ ويمنحه النصرة (٧: ٧، ١٤ - ١٥، ٢٢) ويعقوب الذي كان خائفاً مِنْ مقابلة أخيه عيسو الذي أخطأ إليه (قارن تك ٢٥: ٢٩ - ٣٤، ٢٧: ١- ٢٩) فصل الماشية بنفسها كهدية لعيسو. (تك ٣٢: ١٦ (١٧). حتى الأغطية مكن شعر الماعز فوق الْخَيْمَةَ كان لابد مِنْ تنسيقها في مجموعات ٥ أو ٦ بنفسها (خر ٢٦: ٩، ٣٦: ١٦).

ب. ت الإستخدام بصفة عامة يتبع ذاك الذي في ع. ق. يوجه الكلام إلى الله على أنه "أنت وحدك (לבדכה) الإله الحى (4Q504 5:9). فالمجرم يُفصل عن البرئ (מִן הטהרה לְבַד) (وثص ٩: ٢١) وكانت هناك محرقات خاصة كانت تقدم منفصلة (לְבַד) (دره ٢٤: ١٤ - ١٦). وعبارة (בַּד בְּבַד) (نج ٤: ١٦، ٢٥) يمكن ترجمتها "بمقدار متساو" (كما في خر ٣٠: ٣٤، لكن قا؛ الاقتراح "أجزاء" في ,P. Wernberg-Mller, *The Manual of Discipline*, 1957, 27, 84).

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [*ṣl* [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [*bdl*] (مُتميِّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [*br'* [1]] (خلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [*hgh* [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוש [*mûs* [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [*ns'*] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [*ntq*] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [*prq*] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [*ṣ'n*] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [*rḥq*] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨)

تَرَكَ، نَبَذَ: ← בדד [*bdd*]، (انفرد، #٩٦٩)، ← יָחִיד [*yāḥîd*]، (وَحِيدٌ، وَحْدٌ، متروك، #٣٤٩٥)، ← נָטַשׁ [*ntš*]، (ألقى، رَفضَ، تَرَكَ، تَخلى عن، نَهَبَ، #٥٧٥٩) ← עזב [*'zb* [1]]، (تَرَكَ، نَبَذَ، #٦٤٤٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:473-79; *THAT* 1:107; L. Helberg, "The

Incomparable Sorrow of Zion in the Book of Lamentations," *OTWSA* 15 & 16, 1972, 27-36, esp. 28-30; C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament,* 1966.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٩٧٠ (בָּדָד، [*badad*] وحدة)؛ ← #٩٦٩

974	בְּדִיל

בְּדִיל [*b^e^dîl*]، قصدير (#٩٧٤) בָּדִיל [*bādîl*]، زغل أو نفاية (#٩٧٥).

ش. أ. ق كلمة تعنى قصدير تظهر كأنها مشتقة مِنْ السنكريتية، مِنْ المحتمل أنها أتت مِنْ الهند. (*HALAT* 106).

ع. ق وردت الكلمة ٤٠ في ع. ق كجزء مِنْ قائمة المعادن (عد ٣١ : ٢٢)، حز ٢٢ : ١٨، ٢٠، ٢٧، ١٢). ترد كموازية شعرية لكلمة סִיג (نفاية) في إش ١: ٢٥، *HALAT* تقدم الشكل النظرى لـ בְּדִיל والتي تعنى زغل، ولكن قد تكون هذه الوسيلة غير ضرورية. والقصدير أحد منتجات المعادن المتضمنة في صهر الرصاص للحصول على الفضة (قارن حز ٢٢: ١٨، ٢٠)، وتخدم كموازية شعرية كصورة مجازية للزغل. أما النص الثابت و الصعب في زكريا ٤: ١٠، حيث حجر القصدير يرتبط إلى حد ما بحجر الزاوية (زك ٤: ٧) وإعادة بناء الهيكل. يظهر أن هذه الأيات تفهم في نطاق تأثير وممارسة مابين النهرين في إعادة بناء الهيكل، مثل هذه المراسيم تعمل على تعزيز قدسية وقيمة البناء الجديد. عادت الهياكل إلى مكانها السابق، والشعائر الدينية تطلبت لبِيَنْتوماهريتوأو الأحجار السابقة مِنْ المكان قبل إعادة بناء الهيكل الثانى لبينسكى ٣٠- ٣٣ مثل هذا الحجر الأساس في يد زربَابِل يدل على أن الجَبَل يصير سهلاً أمام القائد. (٧).

الممارسة الثانية هي وضع معدن ثمين في الأساس يشير بيْترسون إلى إعادة البناء فقد أتت سرجون ٢ (آخر القرن الثامن): "كتبت أسمى على ألواح مِنْ ذهب وفضة ونحاس وقصدير والحجر الأزرق السماوي والخشب ووضعتها في (أماكن متعددة) في الأساس (١٧٠). ومعروف أن هذه الشعائر أنتعشت في فترة مابعد السبى. مثل בְּדִיל אֶבֶן הַ في يد زربَابِل (١٠) يكون سبب فرح واختبارًا لتأسيس الهيكل تحت يده (٩) ولا يوجد أي سبب لتصحيح (زك ٤:١٠) إلى בָּדִיל، (*HALAT* 106) بمعنى الزغل، لأن בְּדִיל تشير إلى معدن حقيقي استخدم في الشعائر الواعدة بأنه هيكل عظيم وثمين.

ب. ت الكلمة مجهولة في العبرية الحديثة والأرامية.

معادن: ← אֲנָךְ [*'^a^nāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*b^e^dîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*hel'â* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*hašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*ma'^a^beh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*n^e^ḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*'ōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*p^e^lādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [*ṣwr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣa'^a^ṣū'îm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

B. Halpern, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song," *CBQ* 40, 1978, 170-73; E. Lipinski, "Recherches sur le livre de Zacharie," *VT* 20, 1970, 30-33; E. H. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; D. L. Petersen, "Jerusalem Temple Reconstruction," *CBQ* 36, 1974, 368-71.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٩٧٥ (בָּדִיל، [*badîl*]، قصدير)؛ ← #٩٧٤

976	בדל

בדל [*bdl*] **نفْعَل.** يفصل أو يُفرز نفسه (+ אֶל) يُبعِد عن (+ מִן) يَكوَنُ مُفرَدًا؛ **هفْعيل.** منفصل؛ يُميِّز؛ يَعْزِل (#٩٧٦)؛ בְּדִיל [*b^e^dîl*]، قَصدير، علبة، شاقول (← #٩٧٤)؛ בָּדָל [*bādāl*]، قطعة (← #٩٧٧)؛ נִת מִבְדָּל [*mibdālôt*]، **اسم.** معزز، مختار (صيغة مُخْتَلَطَةَ بأحرفِ علة **نفْعَل.** اسم الفاعل وحروف ساكنة **هفْعيل.** اسم الفاعل) (ترِد. ١، #٤٤٢٦).

ش. أ. ق يبدو أن الشبيه لها يوجد في **أوغا. وعرب.** (*TDoT* 2:1; *HALAT* 106).

ع. ق ١. الفعل في **هفْعيل.** يستخدم ٥ مرات في سجل الخليقة في تك١ (ع. ٤، ٦، ٧، ١٤، ١٨) وفكرة الفصل توجد أيضًا في ع. ٩-١٠) والحكم مِنْ استخدام בָּדַל في مكان آخر (انظر أسفل)، استخدامها في التكوين قد يفهم في

حدود فصل ما لا يتحد معًا وفصله لمهمة خاصة. لذلك، يمكن أن يشير هذا الفصل إلى إنتقال مِنْ حالة الخلط إلى حالة أكثر ترتيباً للخليقة (١: ٢). وبأكثر تحديد، فصل النور عن الظلمة (١ : ٤) يعني أن كل ينال مكانه الخاص ووقته الذي فيه يعمل حسب قصد الخالق (قا؛ أيضًا ١: ١٤، ١٨، أي ٢٦: ١٠، ٣٨: ١٩ - ٢٠) خلق الله الجلد (← #٨٣٨٥) كفاصل أو مقسم (**هفْعيل**. إسم الفاعل بين الماء الذي تحته و الماء الذي فوقه (تك ١ : ٦ – ٧). هذه المياه لا تجتمع معًا ، وكل واحد منهما له هويته الخاصة وعمله الخاص (قا؛ مثل؛ ١ : ٩- ١٠؛ ٧ : ١١ – ١٢) كما أن عمل الله بالفصل في الخليقة قدم نظامًا عن الخراب والخلاء (١: ٢)، هكذا عمله أيضًا أي الفصل في الناموس (انظر أسفل) يقدم وحدة بالنظر إلى عمل إعادة الخليقة أوالتجديد إنتظارًا لمجئ المسيح (كو١: ١٣ -١٧).

٢. هذا الفعل استخدم لفصل المقدس والعام والطاهر والنجس. أنه مسئولية الكهنة الرئيسية للتمييز بينها (لا ١٠: ١٠، **هفْعيل**. مضاف إليه مصدري ستفهم كصيغة أمر، Milgrom, 615) ولتعليم التفاضلات لإِسْرَائِيل (لا ١٠: ١١؛ حز ٢٢ : ٢٦؛ **هفْعيل**.؛ ٤٤ : ٢٣) لكي يمكنهم ممارستها (لا١١: ٤٧، **هفْعيل**. قا؛ ع.١) وهناك منطق آخر لملاحظة هذا التمييز هوَ أن الله فصل إِسْرَائِيلَ عن الأمم كأمة مقدسة لكي يكونوا له (لا ٢٠: ٢٤، **هفْعيل**.؛ ١مل ٨: ٥٣، **هفْعيل**. قا؛ خر ١٩: ٦). هذا الإختيَار لشعبه يمكن وصفهَ عَلى أنه انتخاب (افراز) בחר [#١٠٤٧]، مثل؛ تث ٧: ٦) فالاجنبى الذي يضم نفسه لِلرَّبّ كان يطمئن بأن لن يفصله عن شعبه (إش ٥٦: ٣، مرتين **هفْعيل**.).

منطقة الهيكل في رؤية حِزْقِيَال كان لها سور حولها لتفصل المقدس عن العمومى أو الشائع (حز ٤٢: ٢٠، **هفْعيل**.). وفي خَيْمَةَ الاجتماع، الحجاب الذي أمام التَابُوت (وَالَذى فوقه عرش الله ؛ قا؛ ١صم ٤ :٤) يفصل القدس عن قدس الأقداس (خر ٢٦: ٣٣ **هفْعيل**.) هكذا يعين حدود درجات معينة مِنْ القداسة. وبذبيحَة المسيح، ألغى هذا الانفصال بالنسبة لأولاد الله (مت ٢٧: ٥١؛ عب ١٠: ١٩ - ٢٢).

٣. أقام الرَّبّ اللاَّوِيِّين مفروزين عن الشعب لخدمته المقدسة ولخدمة الشعب (عد ٨ : ١٤، **هفْعيل**. ١٦ : ٩، **هفْعيل**.؛ تث ١٠ : ٨، **هفْعيل**. هَارُون ونَسلَه (١أخ ٢٣ : ١٣َ **نفْعَلْ**.) هذا الإختيارَ يوصف في مكان آخر كإنتخاب (בחר ← #١٠٤٧) مثل؛ تث ١٨ : ٥؛ ٢١ : ٥).

٤. فصلت الخطية إِسْرَائِيلَ عن إللهمم (إش ٥٩ : ٢، **هفْعيل**.) وحسب لعنة الناموس، فإن الله يفرز (בָּדַל) شَخَصًا شريرًا للعقاب (تث ٢٩ : ٢١ [٢٠]، **هفْعيل**.). بسبب الخطية، طلب الرَّبّ مِنْ مُوسَى وهَارُون أنَ يَفصلا أنفسهما عن الشعب لكي يفنيهم الرَّبّ بغضبه (عد ١٦ : ٢١، **نفْعَلْ**.). إن تهديد الإنفصال الأبدي لله عن شعبه في هذه اللَحظة أمكن التغلب عليه بصلاة مُوسَى وهَارُون الشفاعية (عد ١٦: ٢٢- ٢٤). يظهر هذا التصرف الإحتياج الشخصى الأعظم مِنْ مُوسَى والشفيع الكامل الذي تغلب على كل إنفصال للخطية بذبيحته الكفارية (عب ٣؛ ٩: ١١- ١٠: ١٨).

٥. ولكي يحتفظوا بهويتهم كأمة وشعب الرَّبّ دعى إِسْرَائِيل لأن ينفصل عن الامم (قا؛ تث ٧ : ١- ٦؛ عز ٦: ٢١؛ **نفْعَلْ**.) هذا المطلب شمل عدم التزاوج مِنْ الأجانب، وفي زَمن عزرا فإن فصلهم يعني كسر الإرتباط بالأجنبيات (عز ٩ : ١- ٢، **نفْعَلْ**.؛ ١٠: ١١، **نفْعَلْ**.؛ قا؛ ٢كو ٦: ١٤). وأما الذين لم يريدوا أن يتعاونوا مَع جهود عزرا لتطهير الأمة إستبعدوا (בָּדַל) أو طردوا من جماعة السبى (عز ١٠ :٨، **نفْعَلْ**.؛ قا؛ مت ١٨ : ١٧؛ ٢ تس ١ : ١٤- ١٥). أيضًا كل الذين هم مِنْ نسب أجنبي تم فصلهم (בָּדַל) مِنْ إِسْرَائِيلَ (نح ١٣ : ٣، **هفْعيل**.).

٦. بسبب المعانى الضمنية اللاهوتية العديدة لكلمة (בָּדַל)، اقترح قراءة بعض الإستخدامات الأخرى في ذلك الضوء. وهكذا؛ حقيقة أن يوصف المحاربين كمن يفصلون أنفسهم مِنْ أجل أو عن الحرب (١أخ ١٢: ٨، **نفْعَلْ**.؛ ٢٥: ١٠) يمكن أن ترى على أنها تتضمن أبعاد مَقدسة لهذه الأنشطة. وبالمثل، فإن إستخدام كلمة (בָּדַל) لتخصيص مدن الملجأ (تث ٤: ٤١، **هفْعيل**. ١٩ :٢، **هفْعيل**. ٧، **هفْعيل**.) يمكن أن يقترح محتوىَ أكثر تدينًا مماَ تَبدو الحالةَ بَشكل سطحي (قا؛ *TDOT* 2 : 1-2).

ب. ت الإستخدام المشابه لذاك الموجود في ع. ق בָּדַל مُستخدم، مثل؛ عن الله عندما فصل النور عن الظلمة (4Q38072:3، **هفْعيل**.) وبين الأبرار والأشرار (كم. ٧ : ١٢، **هفْعيل**.) وعَن فرز الله شخصًا ما عن الشر (**هفْعيل**. نج ٢: ١٦َ، **هفْعيل**.)؛ وللتمييز بين الطاهر والنجس (وثَص ٦: ١٧ **هفْعيلَ**.)َ؛ وفصل شخص ما عن الجماعة (نج ٧: ١، **هفْعيل**.)؛ وَوبجعل فاصل بين الهيكل والمدينة بعمل خندق (دَره. ٤٦:٦ ١٠ **هفْعيل**.).

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [*ṣl* [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [*bdl*] (مُتميِّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [*br'* [1]] (خلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [*hgh* [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוש [*mûs* [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [*ns'*] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [*ntq*] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [*prq*] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [*ṣ'n*] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [*rḥq*] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨)

البيبلوجرافيا

TDOT 2:1-3; P. Beauchamp, *Création et séparation*, 1969, esp. 235-39; J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, OBT, 1989, 9-19; E. Jenni, *Das hebräische Pi'el*, 1968, 176-77; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; A. Wolters, "Reflections on Creation and Separation: A Proposed Link Between Bible and Theory," in J. van der Meer, ed., *Facets of Faith and Science*, 1994, 347-52.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٩٧٧ (בָּדָל [*badal*]، قطعة)؛ ← #٢٦٥

٩٧٨ בְּדֹלַח [*bedolah*]، صمغ راتينجى)؛ ← #٧٦٦١

980 בדק

בדק [*bdq*]، ترد. ١ **قل**. أصلح، عدَّل (#٩٨٠)؛ בֶּדֶק [*bedeq*]، أضرَّ (← #٩٨١).

ش. أ. ق الجذر בדק يظهر في **أوغا**. bdqt (II 19 AB,VII)، **اسم**. إفتتاح، قفل حوض؛ **سريانية**. bedaqa (Aistleitner, §503).

ع. ق الفعل يرد. ١ في ٢ أخ ٣٤ : ١٠ ويستخدم مع חָזַק، يشدد، يقوي (← #٢٦١٦)، في وصف إعادة الهيكل أثناء إصلاحات يوشيا (←): "فَدَفَعُوهَا لِعَامِلِي الشُّغْلِ الَّذِينَ كَانُوا يَعْمَلُونَ فِي بَيْتِ الرَّبِّ لأَجْلِ إِصْلاَحِ (בָּדַק) الْبَيْتِ وَتَرْمِيمِهِ (חָזַק)".

بناء، إصلاح: בדק [*bdq*] (يصلح، يرمم، #٩٨٠): בנה [*bnh*] (يبني. يعيد بناء، يعمل في، #١٢١٥).

٩٨١ (בֶּדֶק [*bedeq*]، شق، صدع)؛← #٥١١٧

983 בֹּהוּ

בֹּהוּ [*bōhû*] **اسم**. فراغ، خلاء، قفر (#٩٨٣)؛ תֹּהוּ [*tōhû*]، أرض مقفرة، عدم (#٩٣٣٢).

ش. أ. ق اسم. תֹּהוּ قد يوجد في **أوغا**. دورة الْبَعْل في المواجهة بالفحص السنوي، مع إله الموت (*KTU*, 1.5i15). في وصف الشهية النهمة للفحص السنوي، يستخدم النص إستعارة *lb'im thw* (*CTA*, 5 1.15)؛ حيث يترجمها جيبسون Gibson كـ"شهية الأسود (في) النفاية" (*CML*,68). ترجمت תֹּהוּ كـ"في الصحراء " يمكن مقارنتها بأيُّوب ٦: ١٨، حيث تصعد الجداول בַתֹּהוּ في الصحراء، أو مع تث ٣٢: ١٠، حيث يجد يَهْوَهْ إِسْرَائِيل في البرية وבְתֹהוּ في الصحراء مع ذلك تفتقر **أوغا**. إلى حرف الجر. مثل الفحص السنوي، يقابل العبرية شيؤول بالأسد المفترس (أش٥ : ١٤؛ حب ٢ :٥)، وبالمثل يستخدم صورة شهية الأسد التي لا تشبع للحم (تث ٣٣: ٢٠؛ هو ١٣: ٨) وفسر دى مور DeMoor الرمز كالأسد " الذي يشتهى الفريسة الحية، عبارة تحمل תֹּהוּ على أن لها علاقة بالكلمة العربية *hawîa*، ليرغب و يحللها كصيغة فعلية (قارن Aistleitner, *WUS*, 820) أما ديتريتش ولوريتس وسان مارتن أخذوا תֹּהוּ كخطأ كتابى لكلمة *thwt* (قارن *KTU*, 1.133). لتفهم كالعبرية תַּאֲוָה والتي تعنى الفهم أو الشهوة (٣٧-٥٣٦). وجوردون لم يقدم ترجمة (*UT*, 19.2536) ربما يكون تكوين الكلمة *tu-a-bi[u*(?)] (يقلب أو يفسد) لها صلة بالعبرية וָבֹהוּ תֹהוּ، (Ugaritica V 243.23) ربما قريبة مِنْ العربية تيه، والتي تعنى برية بدون ماء يهلك فيها الإنسان. وقد بذلت الجهود لتعقب תֹּהוּ وבֹּהוּ لمشتقات مصرية. (Grg 429-38; Kilian 433-34). كمفهوم مصرى، فوضى تشير إلى الوجود اللانهائى للاهوت الأصلي. وكلمة يو هو يمكن مقارنتها بكلمة فوين إلهة الجمال أو الإلهة الأم لبَابل *bau*، (*HALAT* 107) واشتقاق الكلمتين בֹּהוּ و תֹּהוּ غير معروف.

ع. ق اسم. בֹּהוּ ترد ٣ مرات، دائمًا بالأرتباط مع תֹּהוּ. و **اسم**. תֹּהוּ وردت ٢٠ مرة، ١١ مرّة في إِشَعْيَاء، يضع الأثنين جنبًا إلى جنب في الدينونة على أدوم (إش ٣٤ : ١١) لوَصْف الإخلاء الكليِّ ودمار الأرض لتكون خرابًا يصلح فقط لحيوانات الصحراء. وخَط القياس תֹּהוּ يمتد إلى أدوم، و حجر בֹּהוּ للأسف فإن نصِ السطر الأخير فاسد، لأنه ينقصه الفعل. والكلمة الأخيرة (أَشْرَافُهَا) في **مس**. تنسب خطأ إلى ع. ١٢. ونتيجة لذلك فالصورة المجازية الثانية ليست واضحة. والحجر يمكن استخدامه لإلقاء القرعة أو كمقياس والمعنى العام للصور المجازية ليس فيه شك. فمد حبلِ القياس على الأَرْضَ يعني أن ذلك خطة المالك بإمتلاك الأَرْضَ، على الأَرْضَ أن تمسح مسحًا شاملاً وتوضع لها العلاقات. فتهديد الدينونة على أورُشَلِيم هو أن حبل القياس السامرّة سيوضع عليها (٢مل ٢١: ١٣)، وهذا يعني أنه سوف تؤخذ مِنْ قبل الأجانب.

نفس المعنى بكلمات قوية موجودة في مي ٢ : ٤، مميزات الشعب سوف يقاس بحبلِ القياس. ولكن في حالة آدوم فإن قوة الصورة دوارة. والأَرْضَ لم تعد تقسم بعد بسبب الخراب التام. وخيط القياس واحد مِنْ תֹּהוּ مثلاً. واحد نافع فقط للأَرْضَ الخراب خرابًا تامًا. وهجر בֹּהוּ ربما هو المستخدم لتحديد الثمن (قا؛ لا ١٩: ٣٦؛ أم ١٦: ١١؛ مي ٦ : ١١)، ولكنه خفيف جدًا حتى أنه يستخدم فقط في تقييم البرية التامة. أما المرتين الأخرتين תֹּהוּ וָבֹהוּ هما وصف لحالة الفوضى فيما قبل الخليقة (تك ١: ٢؛ إر ٤ : ٢٣)، غير أكيد أن نوع الدينونة الكونية مقصودة في

حالة أدوم). واضح، أنه مع أن إِرْمِيَا صور كارثة عالمية كونية. إلا أن إِرْمِيَا استخدم لغةَ ليصف بها الدينونة على حديقة الخليقة المثمرة كتعديل للفوضى قبل الخلق.

وكلمة תֹּהוּ ربما تشير إلى صحراء لا تعبر وليس لها طريق. مز ١٠٧: ٤٠؛ أي ١٢: ٢٤). ولكن تمثل باستمرار اللاشئ، الخلاء والفراغ. يشهد أَيُّوب أن الله يعلق الشمال (البَيْت التقليدي للإلهة والكائنات الخطيرة) على תֹּהוּ ويعلق الأَرْضَ على لاشئ (أي ٢٦: ٧)، وقال أن أصحابه مثل مجارى البرية الذي يتبخر، فهم يتبخرون إلى لاشئ (أي ٦: ١٨، وهذه الآية لاتتكلم عن القوافل بل عن سبل المجارى) الأخير هي أحد المراد الواردة عن תֹּהוּ بأداة التحريف وهى "لاشئ " وحرض صموئيل الشعب أن لايتحولوا إلى شيء (١صم ١٢: ٢١)، والقضاة الفاسدين أبعدوا قضية الأبرار بلا سبب مثلاً ، محاولات ليس لها أساس لتبرئة المذنب (إش ٢٩ : ٢١)، والله حسب مُلُوك الأَرْضَ كأنهم غيرموجودين (לְאַיִן) وقضاة الأَرْضَ كالباطل (٤٠: ٢٣). آخر إشارة هي واحدة مِنْ عدة إشارات تجعل תֹּהוּ موازية لكلمة معناها لاشئ فأعمال الآلهة لاشئ (אֶפֶס) ومسبوكاتهم ريح وخلاء תֹּהוּ (٤١: ٢٩). كلهم (كل أصنامهم) باطل תֹּהוּ ومشتهياتهم لا تنفع (٤٤: ٩) في (٥٩ : ٤) الذين يذهبون إلى المحاكم يتكلون على الباطل תֹּהוּ ويتكلمون بالكذب (שָׁוְא) والخادم (في ٤٩: ٤) يخاف أنه قضى قوته للاشئ (תֹּהוּ) وبالباطل (הֶבֶל).

عبارة תֹּהוּ شائعة في مفردات الخليقة وعملها هو أنها تشير إلى الفوضى بالمقارنة مع ترتيب ونظام الخليقة. لذلك يقول إِشَعْيَاء أن العالم لم يخلق برية، ولكن الله خلقها للسكن. (إشَ ٤٥ : ١٨) أما عكس هذا الأمر فقد أعلن في إفتتاح الخفاء القليل (إش ٢٤- ٢٧) ، الذي فيه مدينة الخِراب وصفت كأنها إنقسمت (٢٤ : ١٠) . أن خراب الأَرْضَ وصف في عبارات مشابهة لذلك لكلمات النبى هوشع لإِسْرَائِيل (قا؛ ٢٤ : ٤؛ هو ٤: ٣) مِنْ الطبيعى فقط أن المادة الأصلية التي أستخدمت لوصف الدينونة على إِسْرَائِيلَ يجب نقلها، بتغيير قليل، لتشير إلى الدينونة العامة. هذا النوع مِنْ المصطلحات موجود في إر ٤ : ٢٨، في نص عكس تمامًا عن الوصف الأساسى للخليقة. (إر٤ : ٢٣- ٢٨) كل مِنْ هذين النصين يقرر أن الخليقة ستعود لحالتها ما قبل الخليقة حالة الخلاء والفوضى. وعبارة תֹּהוּ וָבֹהוּ أستخدمت لوصف فوضى ماقبل الخليقة في تك ١: ٢؛ إر ٤: ٢٣، لكنها غير واضحة، فالعبارة תֹּהוּ لها أصلها في مفردات الخليقة. أنها لاتنبع من المفاهيم الأسطورية كما في בֹּהוּ، (Wildberger, 927). ولكن يبدو مِنْ المحتمل أن الكلمة تناسب وصف الفوضى الأصلية.

أن لغة سفر التكوين عن الخليقة يمكن وصفها بلغة إسقاط الإسطورة Demythologization* لروايات الخلق القديمة. أما التعبير الأسطوري فمازال يوجد في الإحالات إلى الخلق في سفر المزامير (مز ٧٤ : ١٢- ١٧؛ ٨٩ : ١٠- ١٢، ١١ – ١٣؛ أي ٣: ٨؛ ٢٦: ١٢) ولكن في التكوين نحى الكاتب العناصر الأسطورية جانبًا وبشكل جذري، فكتب شعرًا واضحًا مخالفًا لأسطورة الخلق. وأزال تعدد الآلهة، وسلاسل أنساب الآلهة THEOGONY وحروب الآلهة theomachy لتي كانت حيوية جدًا في أساطير بلاد الرافدين (McKenzie, 277) في سفر التكوين الفوضى أو خواء ما قبل الخليقة ليس وحشًا بحريًا ولكنه خراب المياه؛ والتعبير תֹּהוּ וָבֹהוּ في تك ١ : ٢ هي **hendiadys وتعني فراغ غير دنيوي أو متعذر وصفه. ويبدو هذا تطبيقًا خلاقًا لمفهوم للبرية الخاوية غير الصالحة للسكن بسبب حالة التشويش لقبل الخليقة. تبدأ عملية الخلق بالمياه التي تُشق وتُقسَّم، كما في قصص الخلق التقليدية، لكنها في رواية سفر التكوين لا تقدم تهديدًا وليس لديها سلطات مستقلة .

استنتج تسومورا Tsumura على أساس معجمي وتحليل حديث، أن العبارة תֹּהוּ וָבֹהוּ في تك ١: ٢ تصف حالة "عدم إنتاجية وخواء"، الحالة الأولية للجدب الذي لم يكن مثمرًا بعد كما يجب أن يكون (41-43). توحي العبارة بأنه ليس لها علاقة بالفوضى. وهو ما ينكر أي Demythologization من أسطورة التنين الكنعانية، إذ أن كل مصطلحات تك ١: ٢ ليس لها اشتقاق أسطوري(،23 ،20 65). ثم يمتد بجداله لما هو أبعد، بأن عبارات "الأَرْضَ" و "الغَمْر" هي كلمة مزدوجة في علاقة hyponymous*** 77-79)) يعني أن التعبير الثاني سيؤخذ كمتضمن في الأول. أن طبيعة حالة الأَرْضَ مُعرَّفة بـ תֹּהוּ וָבֹהוּ، أي بلا نور وغير صالحة للسكن. هذا المجهود الذي قام به تسومورا Tsumura لينأى برواية سفر التكوين عن أي علاقة بأساطير الخلق القديمة في الكتاب المقدس لا يحسب حساب المصطلح الأسطوري الذي مازال قائمًا في الإحالات الأخرى للخق في الكتاب المقدس. فقد وضع حالة لغوية لمصطلحات تك ١: ٢، بعدم الاشتقاق الأسطوري، لكنه لا يفسر الصيغة العامة الأسطورية بشكل كافي لـ تك ١: ٢ كمجادلة إنفعالية معارضة للأساطير الشائعة، فيما يبدو أن المصطلحات الأسطورية مستخدمة في الإحالات الأخرى. بيد أن مثل هذه المجادلة الإنفعالية لا تعني بأن رواية سفر التكوين مشتقة في حد ذاتها من أساطير، لكنها

* Demythologization= تخليص النص، وإعادة بيانه، من العناصر الأسطورية لكشف المعنى الكامن فيه، بهدف إزالة السمات الغامضة منه— المحرر

** hendiadys= أحد أشكال الخطاب، تُدمج فيه كلمتين يوصل ويربط معًا بهدف إبداء فكرة منفردة، والتي عادة ما يُعبر عنها بصفة واسم— المحرر

*** hyponymous= تعبير يدل على فئة ثانوية لفئة أكثر عمومية، مثل؛ "الكرسي" و "المنضدة" hyponymous لـ "الأثاث"— المحرر

تعني بأن المصطلح كُتب وهو واضع في الاعتبار الفهم العام الشائع للمعركة ضد الماء (المياه) بهدف إظهار عدم إمتلاكها أي سلطان أو قدرة شخصية كما في الأساطير.

ب. ت اسم. תֹּהוּ متصل بأحد مزامير، بمخطوطات البحر الميت، الرقية لطرد الأرواح (Charlesworth, 517)؛ في (11Q11 4:7 [11QPsAp [a]] Beli) يخاطب على أنه شخص وجهه وجه תֹּהוּ. وقدم مارتن Martinez الترجمة التالية: "أنت الذي (لُعنت من بين) الرجال ومن بين نسل القديسين؟ فوجهك وجه الباطل، وقرونك قرون شقى . أنت ظلمة ولست نورًا .. (377) في سي ٤١ : ١٠ قيل أن الأشرار يأتون من لا شئ ويذهبون إلى لا شيء. وفي **تلم.** בֹּהוּ ترد دائمًا مع תֹּהוּ، والأخيرة تحمل فكرة الخراب والدمار، والبطل والعدم. إش ٢٩: ١٣ مقتبس في مر ٧: ٧ للقول بأن عبادة الفريسيين كانت باطلة (μάτην,ي ي#٣٤٧٢) كما أن تعاليمهم كانت مجرد وصايا بشرية. ويبدو أن **سب.** تتبع هنا نصًا مختلفًا، حيث قيل بأن خوف شعب الله كان תֹּהוּ، لكنه لم يقدم معنى أفضل لإشَعْيَاء (Wildberger 1118)؛ هذا النص يضع "وصيةَ الناس المتعلمة" بالإضافة إلى "مخافة الله" كلا شيء. ويقول **مس.** أن خوفهم نحو الله كانت فقط بمراعاة الناموس البشرى التي هي وصايا بشر.

صحراء، برية، أرَض قاحلة: ← בֹּהוּ [bōhû]، (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [bqq[1]] (خرابًا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [ḥorbâ]، (قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [yešîmôn]، (برية، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר[1] [midbār[1]] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [ʿărābâ [3]] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [ṣeḥîḥâ] (أرْض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [ṣiyyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [šʾh [1]] (يترك خرابًا، يجعل شئيًا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [šmm [1]] (يكون مهجورًا، يتصحر، يترك خرابًا، يرتعد، يكون مذعورًا، #٩٠٣٧)؛ ← **صحراء: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

J. H. Charlesworth, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, 1991, 517; Dietrich, Loretz, and Sanmartin, "Beitrꓵge zur ugaritischen Textgeschichte (II): Textologische Probleme in RS 24.293 = UG.5,5.559, NR.4 und CTA 5 I 11-22," *UF* 7, 1975, 536-37; J. C. deMoor, *An Anthology of Religious Texts From Ugarit*, 1987, 70; M. Grg, "*Tohû wabohû*—ein Deutungsvorschlag," *ZAW* 92, 1980, 431-34; R. Kilian, "Gen. I 2 und die Urgtter von Hermopolis," *VT* 16, 1966, 420-38; F. G. Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 1994, 377; L. McKenzie, "Myth and the Old Testament," *CBQ* 21, 1959, 277; D. T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*, JSOTSup 83, 1989, 13-83; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT 10, 920, 927, 1118, 1345-47.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

984	בְּהוֹן

בְּהוֹן [behôn]، בֹּהֶן [bōhen] إبهام، إصبع القدم الكبير (#٩٨٤، #٩٩١).

ش. أ. ق المُشابهات للكلمتين العبريتين هما: **أكد.** *ubanu* **وعرب.** "إبهام" كل منهما يعني صابع اليد أو القدم.

ع. ق مع יָד تعنى "إبهام"، ومع רֶגֶל تعنى "إصبع القدم الكبير". هكذا وضع مُوسَى دم الذبيحة على الإبهام (וְעַל־ בֹּהֶן יָדוֹ) يد هارون اليمينى وعلى إصبع القدم الكبير (וְעַל־ בֹּהֶן רַגְלוֹ) لقدمه اليمين لا ٨ : ٢٣ ـ٢٤، قا؛ خر ٢٩ : ٢٠) ونفس تطبيق الدم استخدم للشخص المتطهر (لا ١٤ : ١٤) فيما عدا قض ١ : ٦ـ ٧). يظهر التعبير في السياقات الطقسية فقط (خر ٢٩: ٢٠ [مرتين]؛ لا ٨: ٢٣ [مرتين]؛ ١٤: ١٤ [مرتين]؛ ١٤: ١٧ [مرتين]؛ ١٤: ٢٥ [مرتين]؛ ١٤: ٢٨ [مرتين]).

لماذا كان يوضع الدم على الأطراف القصوى للكهنة (الأذن، والإبهام، وأصبع القدم الكبير) ليس واضحًا. لكن هناك تفسير أقترح بأن هذه الأعضاء مِنْ الجسم كناية عنِ الإنسان كله. وهناك تفسير آخر هو التفسير الرمزى، مثلا يقول، لكى تستطيع أن تسمع كلام الله، وتتعامل مع عمل الله وتدخل إلى محضر الله يجب على الكاهن أن يكون طاهرًا. اقتراح آخر، يتبع الإشارة في لا ١٤: ١٤ وحز ٤٣: ٢٠، فيهما غرض وضع الدم على الأطرف الإنسانية أوالْمَذْبَح هو مِنْ أجل التطهير يقترح نفس التفسير في لا ٨. أن وضع الدم على الكهنة هو مطهر أيضًا. (← التقدِمَات والذبائح: لاهوت).

قدم، خصر، ساق، فخذ: ← בְּהוֹן [behôn] (الإبهام أو إصبع القدم الكبير، #٩٨٤) ← חֲלָצַיִם [ḥălāṣayim] (الإحقاء #٢٧٤٣) ← יָרֵךְ [yārēk] (الفخذ أو الرجل #٣٧٥١) ← כֶּסֶל [kesel [1]] (الإحقاء أو الجانب #٤٠٧٢) ← מִדְרָךְ [midrāk] (بصمات القدم #٤٥٣٤) ← מַרְגְּלוֹת [margelôt] (مكان القدم #٥٢٧٤) ← מָתְנַיִם [motnayim] (الإحقاء أو الهنش #٥٥١٦) ← נַעַל [naʿal] (حنذل #٥٨٣٧) ← פַּחַד [paḥad [2]] (الفخذ #٧٠٦٦) ← פַּעַם [paʿam] (قدم، خطوة، وقت #٧١٩٣) ← קַרְסֹל [qarsōl] (كعب، #٧٩٧٢) ← רֶגֶל [regel] (قدم #٨٠٧٩) ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل #٨٧٩٧).

البيبلوجرافيا

J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 528-29.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

985	בַּהַט

בַּהַט [bahaṭ] حجر كريم؟ (#٩٨٥)، فقط أس ١ : ٦

ع. ق هذا الحجر هو أحد الأحجار العديدة التي وضعت في قصر الملك أحشويروش. وطبعة الـ NIV تضع هذه الكلمة "الرخام" متفقة مع س. أ مور ,Esther, AB 7B (1971, 1) للمقدمة اللاهوتية لموضوع الأحجار الكريمة في ع. ق (انظر: אֹדֶם #١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [’eben] (حجر، صخرة، #٧٤)؛← אֹדֶם [’ōdem] (حجر كريم #١٣٨)؛← אַחְלָמָה [’aḥlāmâ] (اليشب #٣٣٤)؛ ← קַדְחַ א [’eqdāḥ] (حجركريم أخضر#٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahaṭ] (حجر كريم #٩٨٥) ← בָּרֶקֶת [bāreqet] (الزمرد #١٤٠٣) ← יַהֲלֹם [yahᵃlōm] (حجركريم #٣٤٠٢) ← יָשְׁפֵה [yāšᵉpēh] (يشب، #٣٨٣٥) ← כַּדְכֹּד [kadkōd] (الياقوت؟ #٣٩٠٥) ← לֶשֶׁם [1] [lešem [1]] (حجر كريم #٤٣٨٥) ← נֹפֶךְ [nōpek] (شبه حجر كريم #٥٨٧٦) ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠) ← סַפִּיר [sappîr] (اللازورد، حجر سماوي أزرق #٦٢٠٩) ← פִּטְדָה [piṭdâ] (الكريستال، #٧٠٧٧). ← שְׁבוֹ [šᵉbô] (حجر كريم #٨٦٤٨) ← [1] שֹׁהַם [šōham [1]] (حجركريم #٨٧٣٢) ← שָׁמִיר [2] [šāmîr [2]] (الزجاج أو الماس؟ #٩٠٣٢) ← שֵׁשׁ [2] [šēš [2]] (المرمر#٩٢٥٣) ← תַּרְשִׁישׁ [2] [taršîš [2]] (حجر كريم #٩٥٧٧).

مجوهرات، زينة وحلى: ← חֲלִי [1] [ḥᵃlî [1]] (حلى، مجوهرات #٢٧١٧) ← חֲרוּזִים [ḥᵃrûzîm] (عقد منْ الصدف، #٣٠١٦) ← טַבַּעַת [ṭabba‘at] (خاتم #٣١٩٢) ← כּוּמָז [kûmāz] (حلى، #٣٩٢١) ← מִשְׁבְּצוֹת [mišbᵉṣôt] (فصوص #٥٤٠١) ← נֶזֶם [nezem] (خاتم #٥٦٩٠) ← נְטִ (؟) פָה [nᵉṭi/îpa] (باحلق #٥٧٥٥) ← עֲגִיל [‘āgîl] (حلق ؟ #٦٣١٦) ← עדה [2] [‘dh [2]] (يزين نفسه #٦٣٣٥) ← עכס [‘ks] (جلاجل، #٦٥٧٦) ← ענק [‘nq] (يرتدى كعقد #٦٧٣٥) ← פְּנִינִים [pᵉnînîm] (المرجان واللآلى، #٧١٦٥) ← צַוָּרֹן [ṣawwārōn] (عقد #٧٤٥٤) ← צָמִיד [1] [ṣāmîd [1]] (سوار #٧٥٤٣) ← צְעָדָה [ṣᵉ‘ādâ [1]] (خلخال، #٧٥٧٧) ← רָבִיד [rābîd] (عقد، #٨٠٥٤) ← שַׂהֲרֹנִים [śahᵃrônîm] (أهلة، #٨٤٤٨) ← שָׁבִיס [šābîs] (حلى #٨٦٦٧) ← שֵׁר [1] [šēr [1]] (إسورة #٩٢١٧) ← תּוֹר [1] [tôr [1]] (حلية، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris. "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 41, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebräische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٩٨٦ (בָּהִיר [bahîr]، لامع، مشرق، معتم؟)؛ ← #٩٩٤

987	בהל

בהל [bhl] **نفعَل.** يُفزع، يُزعج، يهرع، يعجل؛ **بيعّل.** فزع، يُفزع، يُعجَل، يَستعجل؛ **بُعّل.** (اسم الفاعل صيغة الجمع)، استعجل، اسرع، **هفعيل.** يفزع، يخيف، يتسرع، يندفع (#٩٨٧)، בֶּהָלָה [behālâ]، معناها رعب مفاجئ (#٩٨٨).

ش. أ. ق ممكن مشتقاتها بالعربية. [7] *bahara*، يكون بلا نفس (*TDOT* 2:3) ، وبالارامية בְּהַל، ينزعج ويقلق.

ع. ق الفعل בָּהַל ورد ٥٠ مرّة في ع. ق (**نفعَل.** ٢٤ مرّة **بيعّل.** ١٠ مرات **بُعّل.** مرتين، **هفعيل.** ٣ مرات، ١١ مرّة في القسم الارامى (بائيل ٧ مراتَ، **هيثبائيل.** ٣ مرات، **هيثبائيل.** مرّة). المعنيان الرئيسيان للصيغة الفعلية هي (١) يرعب أو يفزع، (٢) يسرع أو لتَعجيل . صيغة الكلمة تبدو مدموجة مع كل منْ المعانى ويجب ترجمتها "كرعب مفاجئ"

١. سَبْعَة وثلاثين مرّة منْ تكرار الفعل خمسين مرّة تصور الرعب والفزع، أو الخوف بإحساس رد فعلى عاطفي منْ شخص يواجه تهديدًا مفاجئًا أو كارثة غير متوقعة (*TDOT* 1:92). ولكن هناك عدة مرادفات تعرفها: חָרַד، يرتعب (#٣٠٠٦)، פָּחַד، يخاف (#٧٠٦٤)، יָרֵא خوف (#٣٧٠٧)، בּוֹשׁ، يخجل (#١٠١٧) هذا التجاوب يمكن أن ينتج عن تصرفات منْ البشر (تك ٤٥ : ٣)، ولكن أساسًا ينبع منْ ظروف أخرى.

(أ) ليست مفاجأة أن يَهْوَهْ نفسر يظهر هذا التجاوب عندما يأتي ليجرى العدل في حدود العقاب والدينونة. أن الخوف منْ الموت يكمن وراء رعب الإنسان منْ يَهْوَهْ ، أو كالشخص الذي يتركهم (مز ٣٠ :٨؛ ٩٠ :٧؛ ١٠٤ : ٢٩) أو بالتعامل بطريقة تعسفية أي ٤ : ٥؛ ٢١ :٦؛ ٢٣ : ١٥ (*TDOT* 2: 5) . ولكن الدينونة هي السبب الرئيسي للرعب منْ يَهْوَهْ. فالأفراد (أي ٢٢ : ١٠؛ مز ٦ : ١٠ [١١])؛ إسْرَائِيل (حز ٧ :٢٧)؛ وأعداء إسْرَائِيل (خر ١٥ : ١٥؛ مز ٤٨ : ٥ [٦]؛ إش ١٣ :٨؛ حز ٢٦ :١٨) كانوا يتألمون أحيانًا تحت هذا السخط الإلهى. ويجب أن نذكر أيضًا أن مفهوم "يوم الرَّبّ"

مرتبط أحيانًا بالدينونة (صف ١: ١٨) وبالمثل، فالخوف مِنْ أي حرب أو معركة، وخاصة معركة مفاجئة أو حرب غير متوقعة، تكون هِي سبب الفزع، "وصرخوا بصوت عظيم باليهودى إلى أورُشَلِيم الذين على السور لتخويفهم (יָרֵא) وترويعهم (בָּהַל) لكى يأخذوا المدينة" (٢ أخ ٣٢ :١٨).

(ب) الرعب أو الفزع مِنْ الخوارق للطبيعة محاط أيضًا בָּהַל. شاول (١صم ٢٨: ٢١) ودا٤ : ٥ [٢]، ١٩ [١٦]؛ ٧ : ١٥، ٢٨)؛ والملك بيلشاصر (٥: ٦، ٩، ١٠) تجاوبوا برعب سواء للحلم أو للرؤية: "أما أنا دَانِيآل فحزنت روحي في وسط جسمي وأفزعتني رؤى رأسى" (٧١ : ١٥).

(جـ) آلام الولادة هي مصدر للفزع وللرعب (إش ١٣: ٨؛ ٢١: ٣) ولكن هذه لاتصف بالضرورة الألم الطبيعى للمخاض بل بالأحرى الفزع والرعب غالبًا نابع مِنْ الولادة قبل الوقت.

٢. المرات الثلاث عشرة الباقية ترجمت بـ يسرع أو يعجل وإستخدام בָּהַל، دائمًا مع فكرة الاضطرار، ترد فقط في النصوص التالية (دَانِيآل واستير وأخبار الأيَّام الثانى) والأدب الحكمي (الأمثال والجامعة). المرادف דָּחַף أي يشتق، يعجل (BDB,191) (#١٨٩٤)، من حينٍ لآخر يَرد في هذا السياقِ (٢ أخ ٢٦: ٢٠؛ أس ٨: ١٤). كسب المال بسرعة (أم٢٠ : ٢١؛ ٢٨: ٢٢)، والكلام المتسرع (جا ٥: ٢[١])، والمزاج الحاد (جا ٧: ٩) كلها صفات سلبية مرتبطة بالكلمة. وهناك استخدام محايد، ولكن أحيانًا سلبي قليلاً، يصف الإياب والذهاب (٢ أخ ٢٦ : ٢٠؛ اس ٦ : ١٤؛ ٨ : ١٤؛ جا ٨ : ٣؛ دا ٢ : ٢٥؛ ٦: ١٩ [٢٠]) أو التصرفات العاجلة أو المتسرعة (٢أخ ٣٥ : ٢١؛ اس٢: ٩؛ دا ٣ : ٢٤).

٣. أما كلمة בֶּהָלָה لا ترد سوى ٤ مرات (لا ٢٦ : ١٦؛ مز ٧٨: ٣٣؛ إش ٦٥: ٢٣؛ إر١٥: ٨) "الرعب المفاجئ" يحتوى على المعانى اللفظية، هو أفضل ترجمة لهذه الكلمة. "فأفنى أيامهم بالباطل وسنينهم بالرعب المفاجئ" (مز ٧٨ : ٣٣) والفكرة الأساسية وراء "المفاجئ" هي عدم التوقيت، على خلاف تعب الولادة قبل الأوان. ففي كل حالة يكون الله .. هو العامل وراء أحداث هذا الرعب المفاجئ على إِسْرَائِيل (TDOT 1 : 92). بالنسبة لإِسْرَائِيل فهذا الرعب المفاجئ يصور على أنه نتيجة لعصيان إِسْرَائِيل.

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*'āyōm*] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*'êmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [*b't*] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור ³ [*gwr* ³] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*d'g*] (قلق، تعلَّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל ² [*zḥl* ²] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتجف، اقشعَّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*ḥtt*] (يَكون فَزِع، أرعبَ، خافَ، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [*ygr*] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא ¹ [*yr'* ¹] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירח [*yrḥ*] (يخاف، إرتعب، شُل مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*'rṣ*] (حَذر، إرتعب، ذُعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [*pḥd* ¹] (ارتعش، ذُعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ ¹ [*qwṣ* ¹] (شعر بإشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢)

البيبلوجرافيا

TDOT 2:3-5; *TWOT* 1:92.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٩٨٨ (בֶּהָלָה، [*behalâ*]، رعب مفاجئ)؛ ← #٩٨٧

989	בְּהֵמָה

בְּהֵמָה [*bᵉhēmâ*]؛ ذوات الأربع (#٩٨٩).

ش. أ. ق مُثبت في اللغات السامية: **أوغا.** *bhmt*، **وأرام.** *bhm(y)th* **وعرب.** "بَهْمٌ، بهائم، بهيمات".

ع. ق وردت الكلمة في ع. ق (١٨٨ مرّة) استخدمت لتشير إلى كل مِنْ الحيوانات الأليفة والبرية ولكنها على الأغلب المنزلية. وصيغة الجمع لها בְּהֵמוֹת (# ٩٩٠)، تظهر بأكثر وضوح في أي ٤٠: ١٥ وترجمت عادته إلى بهيموث *behemoth*، (NIV, JPSV, NRSV) وعرف على أنه فرس النهر أو التمساح أو الفيل والحوت. ولكن عامة فضل فرس النهر مِنْ غالبية اللغويين.

١. حيوانات خلقها الله في اليوم السادس مِنْ الخليقة وأعطى السلطان عليها للإنسان. ويظهر أنه قبل السقوط كان هناك تمييزاً بين الماشية (בְּהֵמָה وخاصة בְּעִיר الماشية #١٢٤٨) وحيوانات الحقل (חַיַּת הַשָּׂדֶה حسدًا، تك ٢: ٢٠) ← #٢٦٥١) وبما أن الإنسان خلق على صورة الله، ففهم مِنْ الحدس عامة أن الحيوانات لاتمتلك هذه الصورة. كم أن البشر يختلفون عن الحيوانات يعتمد بصورة أكبر على تعريف صورة الله. (قا؛ مز ٤٩ : ٢٠[٢١]؛ ٧٣ : ٢٢).

٢. قبل السقوط، تظهر الحيوانات بصفة عامة في علاقة حميمة مع الإنسان وهذا واضح بين أشياء أخرى، بالحقيقة أنها أعطيت أسماء مِنْ قبل الإنسان، والذى يدل على ليس سلطان البشر فقط على الحيوانات بل العلاقة الحميمة أيضًا. (تك ٢ :٢٣)، حيث سمى الإنسان معينه على الأقل، افترض أن البشر كانوا في انسجام تام مع الحيوانات.

واضح أن هذا الموقف تغير بعد السقوط. لاحظ الظروف

التالية: خطية الإنسان أثرت على عالم الحيوان، فقسمت الحيوانات إلى نوعين، الطاهرة وغير الطاهرة. (تك ٧: ٢، NIV النجس، قا؛ لا ١١)، هناك مسافة بين الحيوانات وبين البشر (تك ٩ : ٢) الحيوانات يمكن أن تؤكل مِنْ الإنسان كطعام (٩ : ٣) والحيوانات آكلة اللحوم قد تهجم على البشر (٩ : ٥) وأخيراً، كما نناقش أسفل، إش ١١: ٦ – ٨) يقدم صورة لعالم الحيوان فيه تجتاز الحيوانات آكلة اللحوم تغيرا في طبيعتها، راجعة إلى حالتها الأصلية.

٣. تك ٩ : ٥ يتضمن أن الحياة البشرية ثمينة جدًا في عين الله عن الحيوانات مِنْ هنا، فإن خطية الإنسان يمكن التكفير عنها بدم الحيوان (لا ١٧: ١١)، كدلالة على أن خطية الإنسان تتضمن حياة الحيوان. ولكن في عالم الطقوس مهم أن نتذكر أن الله لا يحتاج أن يطعم بما أن كل الحيوانات له. (مز ٥٠ : ١٠).

٤. مع أن عالم الحيوان تأثر بالخطية ، إلا أن كاتب المزامير يحتفل بنظام الخليقة (مز ٨ ، مز ١٠٤) خاصة مز ١٠٤ فإنه يشكر الله مِنْ أجل خليقته، الذي فيه كل المخلوقات (بما فيها الحيوانات النجسة طقسيًا والطيور، مثل الأرانب (שָׁפָן #٩١٧٦) واللقلق (חֲסִידָה #٢٨٨٤) عدد ١٧ – ١٨) يفيدون بفهم بعضهم بعضًا عضويًا. وفي أي ٣٨ – ٤١ يُذكر الله أيُّوب بحيوانات مختلفة (من بينها، בְּהֵמוֹת (#٩٩٠) الحيوان المتكبر (שַׁחַץ #٨٨٣٢، بكلمة بيني בְּנֵי שַׁחַץ، ٤١: ٣٤ (٢٦)]) والطيور التي خلقها ليريه أن الحكمة والقوة هي فعلاً له. وعندما أظهر أن عالم البشر ليس هو مركز عالم الله، فقط بلمحة منه، جعل الله أيُّوب يتذلل ويتضع. أن مركز البشر في العالم الذي خلقه الله مخالف تمامًا لما جاء في تكوين ١، حيث أن البشر هم تاج الخليقة (M.Greenberg) تسبيح الحكمة الألهية في الخليقة سيكون في فم سُلَيْمَان ، عندما تكلم عن الحيوانات والطيور والزواحف والسمك (١مل ٤: ٣٣؛ ١٠: ٢٢) بينما القرود (קוֹף #٧٧٦١)، بابون (תֻּכִּיִּים، #٩٤١٥) وفيلة (הַב #٢٠٣٦، قا؛ שֶׁנְהַבִּים، #٩١٠٥ ← שֵׁן، العاج ، #٩٠٩٤).

أما في الأسفار النبوية وأسفار الحكمة، ذكرت صفات حيوانات متنوعة لتنقل رسائل نبوية (إش ١: ٣؛ إر ٨: ٧) ولتعلم الجهلاء والكسالى والمتكبرين (أم٣٠ :٢٤- ٣١).

٥. في وصف اليوم الأخير، عندما يسفر عن الفداء التام للجنس البشرى ، مثلاً فإن معرفة الرَّبّ ستغطى الأرْضَ والسلام الشامل يعم الأرْضَ (إش ١١ : ٦- ٨) والحيوانات المفترسة مثل النمور (נָמֵר#٥٨٠٧، NIV فهد والذئب (זְאֵב، #٢٢٦٩) والدب (דֹּב #١٨٠٠) سترقد مع الحيوانات الأليفة. سواء فهمت هذه الكلمات على أنها رمزية لانقراض العداوة في عالم البشر أو تحسبها حرفية ولكن يشير ى . ج ينج إلى أن سجل الصور الرمزية لطبيعة الحيوانات مفصلة تمامًا حتى أننا لانقدر أن نحسبها رمزية (إش ٣٥: ٩؛ ٦٥: ٢٥؛ حز ٣٤: ٢٥، ٢٨؛ هو ٢ : ١٨).

٦. ولكن ضدَّ النظرة الكونية التي تركز على الإنسان، يجب التأكيد على أن الحيوانات تحتل مكاناً سامياً أكثر مِنْ المتوقع في ع. ق، فالله قد قطع عَهْدًا مع الحيوانات (تك ٩: ١٠؛ هو ٢: ١٨)، وهو يعتنى بالحيوانات يوم السبت (خر٢٣ : ١٢)، والحيوانات تخاف الله (تك ٩: ٢) والحيوانات في ضيقها تصرخ إلى الله (أي ٣٨: ٤١؛ مز١٠٤: ٢١) وتقبل الطعام منه (مز ١٤٧: ٩؛ ١٣٦: ٢٥) والحيوانات تنال رحمة الله مع البشر تمامًا (تك ٨ : ١؛ يون ٤ : ١١، ٣ : ٨) وأعطى للحيوان شرعاً أن يقتل الإنسان (تك ٩ : ٥).

في ضوء ما سبق، هذه النظرة الشاملة أدت إلى تأكيد بولس على أن الفداء فداء الخليقة يشتاق إلى إعلان أبناء الله (رو ٨ : ١٨ - ٢١).

ب. ت، בְּהֵמָה تظهرفي DSS (مثلاً وثص ١١: ١٣؛ 11QTemple 47:7) وكلمة בְּהֵמוֹת في أي ٤٠ : ١٥ يستحق إنتباه أكثر. بينما في **سب.** θηρία وآرامية تج. בעיריא، واضح أن الكلمة فهمت على أنها جمع لكلمة בְּהֵמָה، وتتمشى أكثر مع لوياثان (← #٤٢٩٣). هناك بعدًا أسطوريًا سواء في الأدب الرؤيوي (مثل؛ ٤ إسد. ٦: ٤٩ -٥٢) والأدب الرباني، حيث يجب أن تقدم كطعام للأبرار في العالم الآتى (مثل؛ BTalm. Baha Batr9a (74b.

حيوانات ← בְּהֵמָה [bᵉhēmâ] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [zānāb] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [hᵃzîr] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [ḥayyâ ¹] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨) ← כְּבָר עַ [ʿakbār] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [sᵉpardēʿa] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [qippōd] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [rmś] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [šrṣ] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [tan] (إبن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: في القسم اللاهوتى: انظر الفهرس مِنْ أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إبل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; *NIDNTT* 1:113-19; M. Greenberg, "Reflections on Job's Theology," in *The Book of Job*, 1980, xvii-xxiii; V. P. Hamilton, *Genesis 1-17*, 1990; J. E. Hartley, *Leviticus*, 1982; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987; J. Whitfield, "Do Monkeys Matter?" *Third Way* 17/4, 1994, 11-15; E. J. Young, *Isaiah*, 1964-72.

N. Kiuchi إن. كيوتشي

٩٩١ (בֹּהֶן [*bohen*]، إبهام)، ← ٩٨٤

993 בֹּהַק

בֹּהַק [*bōhaq*]، حالة جلدية غير مؤذية (#٩٩٣).

ش. أ. ق يفترض ج ميلجروم J. Milgrom علاقة بـ **أكد**. *epqu*، مرض القشرة (*Leviticus 1-16*, AB, 1991,) 799-800).

ع. ق كلمة عبرية ترد مرّة واحدة فقط في مس. (لا ١٣: ٣٩) لتصف إصابة الجلد بحالة غير أكيدة ومصدر غير أكيد. ميلجروم Milgrom يتبع ج . ر درايفر G. R. Driver (البرص، في *DB[H]*, 2d ed., 1963, 575)، بربطه بمرض البقع البيضاء على الجلد أو البهاق (800).

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*ʾabaʿbuʿōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [*zrr* ¹] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [*ḥeres* ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yᵉraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מָזוֹר ¹ [*māzôr* ¹] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מאר [*mʾr*] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*ʿōpel* ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [*ʿāš* ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [*ṣāpâ* ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣrʿ*] (يعاني مِن مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [*śᵉʾēt* ²] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [*štr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šᵉḥîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

994 בַּהֶרֶת

בַּהֶרֶת [*baheret*]، لمعان/ لمعة بيضاء في الجلد #٩٩٤)، בָּהִיר [*bāhîr*] **صفة**. لامع، براق، غامق (؟) (#٩٨٦).

ش. أ. ق الفعل בָּהַר لا يرد في ع. ق، ولكنه يستخدم ما بعد العبرية. في **هيفعيل**. بمعنى، يكون لامعًا، براقًا. وتؤكد عليه الارامية בְּהַר، و**أثيوبية**. (**تيجرية**.)، *barha* و**عرب**. "بَهَرَ، بَرِهَ"، لامع، مضئ.

ع. ق ١. كلمة בַּהֶרֶת، لمعان استخدمت ١٢ مرّة في ع. ق وباستمرار في سفر اللاويّين. وتشير إلى بقعة لامعة في الجلد، سواء طاهرة أو غير طاهرة (لا ١٤: ٥٦). وقد تكون البقعة ظهور للبرص (١٣: ٢، ٤، ٢٤، ٢٥) أو إلى حرق (١٣: ٢٦، ٢٨) أو إلى دمل (١٣: ١٩، ٢٣) أو طفح جلدى غير ضار. (١٣: ٣٨، ٣٩).

٢. ولاحظ فريدرك ديليزيتش الصفة בָּהִיר، لامع، مضئ، يعني أسود، قاتم، بناء على *bhyr'* أسود، قاتم. وتبعه جراى ودهوريم. ولكن رولي لا يوافق ولا يرى كيف هو أسود " بالإرتباط مع اقتراب أليهو. ترد الكلمة مرّة واحدة في ع. ق : أشار أليهو على أيُوب أن يعتبر عجائب الله في الخليقة والآن لايرى النور الباهر الذي هو في الجلد (أي ٣٧ : ٢١).

ب. ت الفعل בָּהַר يرد في مصدر **بعيل**. في **تلم**. والمشنا العبري بمعنى يوضح مصدر **بعيل**. في العبرية للعصور الوسطى، بمعنى يلمع ويوضح.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*ʾabaʿbuʿōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [*zrr* ¹] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [*ḥeres* ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yᵉraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מָזוֹר ¹ [*māzôr* ¹] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מאר [*mʾr*] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*ʿōpel* ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [*ʿāš* ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [*ṣāpâ* ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣrʿ*] (يعاني مِن مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [*śᵉʾēt* ²] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [*štr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šᵉḥîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

نور، لمعان، إشراق: ← אור [*ʾwr*] (يكون نورًا، لامعًا ومضيئًا #٢٣٩)؛ ← בָּהִיר [*bāhîr*] (لامع، مضئ #٩٨٦)، ← זרח ¹ [*zrh* ¹] (يلمع #٢٤٣٦)، ← יפע

[*yp'* [1]] (يضئ لامعًا #٣٦٤٩) ← נגה [*ngh*] (يضئ – يسبب الضياء #٥٥٨٥) ← נהר [2] [*nhr* [2]] (يكون لامعًا #٥٦٤٢)، ← קרן [*qrn*] (يرسل الأشعة، يكون مضيئاً #٧٩٦٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; *TWOT* 1:93; S. R. Driver and G. B. Gray, *Job*, ICC, 295-96; E. Dhorme, *Commentary on the Book of Job,* 1984, 571-72; R. K. Harrison, *Leviticus*, TOTC, 136-58, 241-47; H. H. Rowley, Job, NCB 239; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 189-214.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

995	בּוֹא

בּוֹא [*bw'*] **قل**. ذهب، أتي، وصل، دخل، **هفْعيل**. إجلبْ؛ **هُفْعَلْ**. حضر (#٩٩٥). **الاسم** בִּאָה [*bi'â*] مَدخل (العبرية، #٩٢٩) מָבוֹא [*mābô'*] مدخل، غروب، غرب (#٤٤٢٧)، מוֹבָא [*môbā'*] مدخل (#٤٥٦٩) תְּבוּאָה [*tᵉbû'â*]، منتج، محصول (← #٩٣١١).

ش. أ. ق بين لغاتِ شمال غرب سامية، هذا التعبير مُثبتُ في **فينقية**.، **أوغا**.، **وعبر**. فقط قليلاً مِنْ المرات العبرية الزائدة عن الكتب المقدسة أوضحها كانت في خطاب مِنْ تل أراد كتبت قرب نهاية الفترة الملكية (قا؛ Gibson, *TSSI*, 1:53 [D, lines 1-2]). وهناك أيضًا مشتقات في اللغة الأكادية والنقوش العربية الجنوبية والأثيوبية.

ع. ق ١. الفعل ورد أكثر مِنْ ٢٥٠٠مرّة في ع. ق وهو واحد مِنْ أشهر العبارات التي تدل على الحركة. معظم هذه المرات تعبرعن حركة جسدية نحو هدف معين (يدخل، يذهب إلى) مع أن المفهوم الغربى هو "يأتي". دخل نوح الفلك (تك ٦ : ١٨) ودخل الجواسيس أرْضَ الموعد (عدد ١٣: ٢٧). هناك أمثلة أخرى ترد فيها الحركة الجسدية وهى تتضمن "دخول" الشمس (مصطلح للغروب، تك ١٥: ١٧). وعلاقة الرجل الجنسية مع امرأة (٣٩ : ١٤).

בּוֹא هو فعل لا متعدى للحركة. إذا أكثر مِنْ ٥٠٠ مرّة في الأصل ترد في الفاعل والمفعول به (فعل ذو معنيين) (Waltake.ocomar,37-*IBHS* 436). كما نوقش في الجزء التالى، هذا الفعل له فروع لاهوتية عندما على سبيل المثال، أدخل الله الإسْرَائيليين أرْضَ الوعد (تث ٤: ٣٨). **هفْعيل**. استخدمت عامة عندما يقدم البشر ذبيحة لِلرَّبّ، كما عَندما قدم هابيل باكورة القطيع لِلرَّبّ. (تك ٤ : ٤) **وهُفْعَلْ**. تعمل بمعنى المجهول لـ **هفْعيل**. ولها ٢٤ مرّة.

٢. هناك أيضًا إمكانية المعانى المجازية الكبيرة. فيما يبدو أنه تعبير ثابت لـ בּוֹא استخدمت مع حروف الجر "في الأيَّام" لتشير إلى عصر متقدم (تك ٢٤: ١، يش ١٣: ١ – ٢، ١مل ١: ١). أولئك الذين دخلوا باب المدينة ربما أولئك الذين كان لهم صوتاً في شئون المجتمع (تك ٢٣: ١٠، انظر Speiser, 23). هذا الفعل يمكن أن يعني أيضًا "يحدث، يأتي، يحصل" في قرائن أخرى. كما في إشَعْيَاء" الاوليات قد أتت (٤٢: ٩). وعلى نفس القياس فإن التحذيرات الأخيرة للعَهْد تقدم مع "هذه البركات تأتى عليك، وهذه اللعنة تدركك "(تث ٢٨: ٢، ١٥).

٣. نصوص الفتح (القدر)، בּוֹא صارت مصطلحًا فنيًا لمِيرَاث الأرْضَ. فحديث مُوسَى الأبوى في تثنية يمتزج دائمًا بالدخول و"الإحتلال" (יָרַשׁ) ونعمة السفر التشجيعية تثبتت مبكرًا عندما في ١: ٨ أخبر الله مِنْ خلال موس الشعب أن "يرحلوا" ويمتلكوا أرْضَ الأباء. والأمانة و الطاعة للعَهْد هما شروط للدخول "بنجاح" وللإمتلاك أيضًا (٤ : ١؛ ٦ : ١٨؛ ٨ : ١، إلخ). هذا الغناء اللفظي يأتي مرّة أخرى في يشوع مبكرًا في قصة يشوع، التي تحكى كيف دخل الشعب فعلاً وامتلك الأرْضَ (يش : ١: ١١). وبدخولهم الأرْضَ، أظهر الشعب بذلك إيمانهم بالله وامتلكوا الأرْضَ.

יָרַשׁ استخدمت باستمرار بالمعنى اللفظي مع مفرداتها יָצָא أي يخرج، ليعطى ويتبرع بكل نشاط الإنسان اليومى بإنتظام . (مز ١٢١: ٨) . أن فرائض تجديد العَهْد في سهل مواب تحتوى على إستخدامات هامة لهذا الثنائى. أن بركة العَهْد تمتد عندما يخرج الإنسان ويدخل (تث ٢٨: ٦، ١٩) ومجال بركة العَهْد تتضمن قطاعات المجتمع المتحضرة والغير متحضرة (٣) والاحتياج إلى الخصوبة والثمر (٤) والمؤونة (٥) وقمتها في أعمال الانسان اليومية. كل أوجه الحياة اليومية تتأثر بالعلاقة المقدسة، مِنْ الناحية الأخرى، إن نتيجة كسر العَهْد نتيجة رهيبة (٢٨ : ١٦- ١٩).

٤. كل مِنْ صيغة **قل**. **هيفعيل**. استخدم في هذا النص الهام تث ١٢: ٤ - ١١). طالما وصل الإسْرَائِيل في الأرْضَ، عليهم أن يحضروا (**هيفعيل**.) تَقْدِمَاتِهم لِلرَّبّ في المكان المحدد (١٢: ٦، ١١) ولكن إلى هذه المرحلة، لم يكونوا قد دخلوا الأرْضَ (**قل**.) إلى مكان الراحة وإلى مِيرَاث الرَّبّ (لم يصلوا بعد NIV (١٢: ٩) راحة كنعان (وصفت بعد ذلك في ١٢: ١٠) تصور أن راحة الإيمان أعطيت لشعب الله عب ٤ : ١- ١١.

٥. هذه الكلمة هامة جدًا لأنها تصف دخول الله إلى المكان والزمان (هذه الخليقة). وهكذا בּוֹא استخدمت لتحكى التجليات الالهية الهامة (تجلي إلهي: لاهوت) ع. ق عندما إقترب الله إلى شعبه "جاء الرَّبّ مِنْ سيناء، تث ٣٣: ٢) مع أن الأهمية اللاهوتية "لمجئ" الله لم تقرر بكل وضوح (كما في رؤ ١: ٤) فبعض العلماء كانوا حذيرين

جدًا (Jenni, "'Kommen' im theologischen Sprachgebrauch," 256, حيث أن أهمية ومعنى בּוֹא مقصورة على مادة التسبيح انظر H. D. Preuss, *TDOT* 2:46-49).

بعد إعطاء الوصايا العشر (← الوصايا العشر: لاهوت)، شرح موس للشعب إن مجئ الله منعم ورحيم "أن الله إنما جاء لكى يمتحنكم ولكى تكون فخامته أمام وجوهكم حتى لاتخطئوا " (خر ٢٠: ٢٠) .إن مجئ الله المتكرر هو حدث منعم ، ولو انه أحيانًا يتطلب الدينونة. مِنْ هنا ، يرى إِشَعْيَاء الله أتى بالدينونة (إش ٣: ١٤، ٣٠: ٢٧)، وكاتب المزامير أيضًا (مز ٥٠ : ٣-٤؛ ٩٨ : ٩). أنه في هذه القرينة يجب أن يفسر الإنسان التأكيد النبوى على مجئ "يوم الرَّبّ العظيم والمخوف " انظر النصوص االتالية. حيث ترد فيها كلمة בּוֹא مع يوم يَهْوَهْ (الرَّب): يؤ ٢: ٣١؛ ٣: ٤؛ إش ١٣: ٩؛ زك ١٤ : ١؛ ملا ٤ : ٥؛ ٣ : ٢٣. المكانين **هيفعيل.** استخدموا أساسًا مع يَهْوَهْ كموضوع عندما يجلب الشر على الشعب (إر ٤: ٦) بعد خراب الهيكل اشتهر أنبياء السبى ومابعد السبى أن يروواحضورالرَّبّ يرجع ثانية (انظر تكرار בּוֹא في ملا ٣ : ١ – ٢) وأحيانًا بصفة خاصة "مجده כָּבוֹד هو الذي يأتي (حز ٤٣ : ٢ ، ٤) ويرى إِشَعْيَاء الفادى مِنْ بعيد وهو يدخل صِهْيَوْن مرّة أخرى ، للذين في يعقوب "للتائبين عن خطاياهم (إش ٥٩ : ٢٠) ومفروض أن كل هذه يذكر الساجد بالمزمور الملكى العظيم: "أرفعن أيتها الأبواب الدهريات رؤوسكن، فيدخل ملك المجد" (مز ٢٤ : ٧).

٦. ليس فقط أن الله يأتي للبشر ، لكن هناك مرات عندما تستخدم בּוֹא لأناس يأتون إلى الله. المكانين **هيفتعيل.** استخدموا عندما يقدم البشر تَقْدِمَاتهم لله. خر ٣٥: ٢١، ٢٤: ٢٩). ويحرض يَهْوَهْ في رفضه للتدين الظاهرى الذي لايغير الساجد قائلاً لاتعودوا تأتون بتقدمة باطلة " (إش ١: ١٣) **قل.** لها تطبيقات متنوعة عندما يأتي الناس إلى الله في العبادة (يأتون إلى دياره " مز ٩٦ : ٨ ، ١٠٠: ٢، ٤ بعد إعلان كاتب المزمور أن الله لايريد ذبائح أو تَقْدِمَات. ختم قائلاً أنه لاتقدمة لائقة يقدمها الإنسان : هئنذا جئت ٤٠ : ٧[٨]) فإن تضرع الإنسان وصراخه مِنْ أجل المعونة قد يدخل حيث الله موجود (خر٣ : ٩) وهذا هو اهتمام كاتب المزامير المتكرر(مز ١٨: ٦، [٧]، ٨٨: ٢، ٣) إلخ.

٧. كلمة מָבוֹא ترد ٢٥ مرّة، معظمها يشير إلى المكان حيث تدخل شيئًا . مثل، بوابة أو مدخل. وهى باستمرار تحدد أحد المداخل إلى الهيكل (إر ٣٨ : ١٤ وتكرر كثيرًا في حِزْقِيَال). إرتعبت عثليا عندما رأت الملك يوأش الصغير يقف بجانب مدخل الهيكل حالاً بعد تتويجه (٢ أخ ٢٣: ١٣) מָבוֹא يمكن أن تشير أيضًا إلى مدخل مدينة (قض ١: ٢٤ ، أم ٨ : ٣) أو القصر (٢مل ١١: ١٦) أو حتى إلى صور كمدخل إلى البحر الأبيض المتوسط (انظرحز ٢٧ : ٣). مثل الكلمات المطابقة للأفعال، الكلمات מָבוֹא وكلمة מוֹצָא مدخل ومخرج ربما تستخدم مجازيًا لكل أعمال الإنسان (٢صم ٣: ٢٥).

وأحيانًا تشير מָבוֹא خاصة إلى دخول أو غروب الشمس(ملا ١: ١١) مِنْ هنا، يميز القمر ميعاده ، والشمس تعرف مغربها (حرفيًا: تعرف مدخلها مز ١٠٤: ١٩) وكموقع الشمس الغاربة، מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ تصبح متوجهة نحو الغرب، تث ١١: ٣٠) إذًا فالبحر المتوسط هو الحدود الغربية لإِسْرَائِيل (يش ١: ٤) وقد يعني التعبير أيضًا "الغرب" (زك ٨ : ٧).

٨. هناك كلمتان أخريتان مِنْ هذا الأصل ،تستعمل لتمييز طريق مدخل وهما בִּאָה وמוּבָא، الأثنان يشيران إلى مدخل الهيكل (حز ٨: ٥، ٤٣: ١١). والمرّة الثانية الوحيدة لهاتين الكلمتين هي في ٢صم ٣: ٢٥، حيث מוּבָא يبدو أنها تقرأ غير صحيحة (يبدو أنها تأثيرات ثابتة بموازاة מוֹצָאֶךָ، (خروج ، יָצָא، يخرج ← #٣٦٥٥).

دخول، الإقتراب، قدوم ← אתה [*'th*] (يأتى، يحضر، #٩١٠) ← בוא [*bw'*] (يذهب، يصل، يدخل، #٩٩٥) ← זרק [*zrq* ²] (يزحف، #٢٤٥١) ← נגש [*ngš*] (يقترب، يقترب، يقدم، #٥٦٠٢) ← קרב [*qrb*] كرب (يقترب، يقترب، يقدم، #٧٩٢٨)

البيبلوجرافيا

TDNT 5:858-71; *TDOT* 2:20-49; *THAT* 1:264-69, 674-81; *TWOT* 1:93-95; H. Fleddermann, "John and the Coming One (Matt 3:11-12-Luke 3:16-17)," *Society of Biblical Literature: Seminar Papers,* 1984, 377-84; E. Jenni, "'Kommen' im theologischen Sprachgebrauch des AT," *Wort-Gebot-Glaube: W. Eichrodt zum 80. Geburtstag. ATANT* 59, 1970, 251-61; F. Schnutenhaus, "Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT," *ZAW* 76, 1964, 1-21; E. A. Speiser, "'Coming' and 'Going' at the City Gate," *BASOR* 144, 1956, 20-23; G. von Rad, "The Origin of the Day of the Yahweh," *JSS* 4, 1959, 97-108.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

996	בוז

¹ בוז [*bwz* ¹] **قل.** أظهر الإحتقار لـ #٩٩٦) ¹ בּוּז [*bûz* ¹] **اسم.** إحتقار، إستهزاء (#٩٩٧) בּוּזָה [*bûzâ*]، **اسم.** إحتقار (ترد. ١ في نح ٤: ٤ [٣: ٣٦]؛ #٩٩٩).

ع. ق ١. انظر בזה (← #١٠٢٢) لمناقشة العلاقة الإملائية الصحيحة لـ בָּזָה وבּוּז

٢. جذر الفعل בּוּז، (١٤) مرّة يصور موقف الجهلاء

مِنْ الحكمة (أم ١: ٧؛ ٢٣: ٩) والعلم (١٣: ١٣)، خطية سخرية الإنسان مِنْ قريبه (١١: ١٢؛ ١٤: ٢١)، معاملة الإبن المحتقرة لأمه) (٢٣: ٢٢؛ ٣٠: ١٧)، موقف الشك والازدراء مِنْ جهة تنفيذ مشروع هائل (زك ٤: ١٠).

أن السخرية مِنْ الإنسان البشرى تبين غياب الحكم (أم ١١: ١٢) ولطمة كبيرة في قلب توقعات الله مِنْ أولاده (لا ١٩ : ١٨، مت ٢٢: ٣٩). حتى اللص الذي يسرق مِنْ أجل حياته لا يستحق هذه المعالجة (أم ٦: ٣٠).

٣. أن الحبيبة في سفر نشيد الأنشاد وحينما لم تختبر إحتقار الآخرين مِنْ أجل كسرها للقيود الثقافية مِنْ جهة العلاقة الحميمة علانية (نش ٨: ١) تأكيدها الثابت أن المحبة هي أحد الكنوز التي لا يستطيع المال شرائها (٨: ٧). ويؤكد يَهْوَهْ أنه عندما يرى يَهُوذَا سِنْحَارِيبَ وهو يهرب مهزوماً، فإنهم يستهزؤن بملك أشور مل ١٩: ٢١، إش ٣٧: ٢٢).

٤. الاسم المتشابه בּוּז (בּוּזָה בּוּז) يصور موقف الأغنياء الساخر للمحتاجين ولغير المحظوظين حولهم (أي ١٢: ٥) فالأشرار يعلنون عن إحتقارهم بكبرياء (مز ٣١ : ١٨ [١٩] ويوجهون ذلك الإستهزاء أساسًا نحو الأبرار(مز ١١٩: ٢٢، ١٢٣: ٣ - ٤)، نح ٤: ٤ [٣: ٣٦]).

جميع الناس يحاولون تجنب المعاملة المحتقرة لهم. وختم يَهُوذَا بحثه عن الزانية التي أعطاها رهناً لئلا يكون "سخرية" لسكان المنطقة (تك ٣٨: ٢٣) وتجنب أيُّوب الإتصال بالناس لأنه كان يخشى سخريتهم وإستهزائهم له (أي٣١: ٣٤). ولكن الإستهزاء دائمًا يأتي إلى الأشرار(أم ١٨: ٣)، ويسكب يَهْوَهْ ذلك على القادة الدينيين (أي ١٢: ٢١؛ مز ١٠٧: ٤٠).

احتقار، مَقْتٌ، اشمئزاز: ← [1] בּוּז [*bwz* [1]] (أظهر كراهية لـ ، #٩٩٦)؛ ← בּזה [*bzh*] (أصبح مكروهًا، فكر بإستخفاف في، يحتقر، #١٠٢٢)؛ ← בּחל [*bḥl* [1]] (أصبح متعبا مِنْ، ازدري، #١٠٤١)؛ ← גּעל [*g'l*]، (كَرِهَ، نَبَذَ، تَدَنَّس، تَلَوَّثَ، أخطأ، أخْفَقَ، #١٧١٨)؛ ← זהם [*zhm*] (لوَّث، #٢٢٩٩)؛ ← זור [*zwr* [3]] (يكون هجومي، #٢٣٢٠)؛ ← זלל [*zll* [1]] (يكون طائشا، أصبح محتقرًا، #٢٣٦١)؛ ← זנה [*znh* [2]] (يشعر بكراهية تجاه، #٢٣٨٩)؛ ← זָרָא [*zārā'*] (مرض، غثي، #٢٤٢٦)؛ ← חנן [*ḥnn* [2]] (تعفن، كريها، #٢٨٥٩)؛ ← יקע [*yq'*] (أدار جانبا/ يحيد، #٣٦٩٧)؛ ← נקע [*nq'*] (يحرر مِنْ الإرتباط، #٥٩٣٦)؛ ← קוּט [*qûṭ*] (يشعر بالإشمئزاز، #٧٧٥٢)؛ ← קלל [*qll*] (قل، تقلص، أخفَّ، تصاغر، استخفَّ، يتعامل بازدراء، #٧٨٣٧)؛ ← שׁוּט [*sûṭ* [2]] (خفيف، احتقر، #٨٧٦٤)؛ ← שׁקץ [*šqṣ*] (جعل شخص ما مكروهًا، #٩٢١٠)؛ ← תעב [*t'b*] (يَحتقر، يَمْقتُ، يَبْغِض، يُحتَقر، يُمْقَتْ، رَجِسَ، يكره، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:60-65; *TWOT* 1:95-96.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٩٧٧ ([2] בּוּז، [בּוּז]، إحتقار، إزدراء)؛ ← #٩٩٦

٩٩٩ (בּוּזָה، [*bûzâ*]، يحتقر)؛ ← #٩٩٦

1003	בּוּךְ

בּוּךְ [*bûk*]، **نفْعَل**. يَكُونُ مُهَيَّجًا، يَتجوّلُ في هياج (#١٠٠٣)، מְבוּכָה [*m^e^bûkâ*]، **اسم**. (حيرة، تشويشَ #٤٤٢٨).

ش. أ. ق الفعل العربى "بَاكَ"، يتحير.

ع. ق يظهر الفعل בּוּךְ ٣ مرات في ع. ق والاسم מְבוּכָה مرتين. يظهر الفعل فقط في **نفْعَل**. في خر ١٤: ٣ ظن فرعون أن الإسْرَائِيليين تائهين في حيرة في البرية وفي أس ٣ : ١٥ يصف حالة الفوضى في المدينة عندما سمعوا أمر الملك بقتل اليهود. وفي يؤ ١: ١٨ يصف الفعل حالة الغنم المشتتة بسبب عدم وجود المراعى. والاسم מְבוּכָה استخدم في إش ٢٢: ٥، مع מְהוּמָה ليدل على حالة الفوضى والحيرة في يوم الرَّبّ (انظر مي ٧ : ٤).

إرتباك، هياج: ← בּוּךְ [*bwk*] (يكون هائجًا، يهيم بهياج، #١٠٠٣)؛ ← בּלל [*bll* [1]] (يرتبك، يختلط، #١١٧٦) ←؛ בּלע [*bl'* [3]] (يكون مرتبطا، مرتبكًا، #١١٨٢)؛ ← הום [*hwm*] (يقع في الإرتباك، يكون صاخبًا، #٢١٠١)؛ ← כמר [*kmr* [1]] (هائجًا، #٤٠٢٣)؛ ← עוה [*'wh* [1]] (يضطرب، يُحبط، هائج، يمنع، يقترف الخطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [*p'm*] (يكون مضطربًا، يشعر بالإضطراب، #٧١٩٢)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)، ← רעם [*r'm* [2]] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)، ← תמה [*tmh*] (متخدرًا، مذهولاً، مصدومًا، محدقًا، #٩٤٤٩).

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

١٠٠٥ ([2] בּוּל [בּוּל]، كتلة خشبية)؛ ← #٦٧٧٠

1008	בּוּס

בּוּס، [*bûs*]، **قل**. داس، **بوعليل**. يدوس على، يدنس؛ **هُفْعَل**. يَكُونُ مُداسًا؛ **هيتوبليل**. يطرحُ (#١٠٠٨)؛ מְבוּסָה، [*m^e^bûsâ*]، إستعباد، إخضاع (#٤٤٣١)؛ תְּבוּסָה، [*t^e^bûsâ*] يطأ، يفسد، يخرب (#٩٣١٣).

ع. ق الإستخدامات الأساسية للجذر مشابهة لإستخدام רָמַס (يدوس #٨٢٥٢).

١. تستخدم عن الظالمين الذين يطأون على الآخرين. وإر ١٢: ١٠، يتكلم عن الذين يفسدون كرم الرَّبّ ويدوسون حقله، وأش ٦٣: ١٨ يتكلم عن أولئك الذين يدوسون مقدسه في الأرْضَ "إلى جانب أنهار كوش" قبل عن "أمة مقتحمة" (الترجمة المنقحة بأكثر حرفية، أمة تدوس" (إش ١٨: ١، ٧).

٢. الله يدوس أعدائه (إش ٦٣: ٦)، وهذا قيل بصفة خاصة عن أشور في إش ١٤: ١٩، ٢٥. ويستطيع إسْرَائِيلَ أن يفرح عندما يدوس على أعدائه (مز ٦٠ : ١٢، ١٤ = ١٠ : ١٣ [١٤])، ولكن في إسْرَائِيلَ نفسها يمكن أن يأتي هلاك (תְּבוּסָה) الملك الشرير مِنْ قبل الله (٢ أخ ٢٢: ٧).

٣. الذين يتكلون على الرَّبّ يجعلهم بمعونته يدوسون أعدائهم (مز ٤٤: ٥، ٦)، زك ١٠: ٥).

٤. هناك إستخدام خاص **هيتوبليل** للفعل في حِزْقِيَال ١٦: ٦، ٢٢ حيث يشير إلى أصل إسْرَائِيلَ الوضيع بـ "بل طرحت على وجه الحقل بكراهة نفسك يوم ولدت". فمررت بك ورأيتك مدوسة (تصارعين) في دمك" (ع. ٥-٦).

يطأ، يَدُوسُ، إخضاعَ: בּוּס [*bûs*] (يدوس، #١٠٠٨)؛ ← דָּבַר [*dabar* [1]] (يبعد/ يدفع بقوة، #١٨١٨)؛ ← דּוּשׁ [*dûs*] (يطأ، يدرس (الحنطة)، #١٨٨٩)؛ הָדַךְ [*hadak*] (دَاسَ، #٢٠٧٠)؛ ← כָּבַשׁ [*kabas*] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← כָּפַשׁ [*kapas*] (يرعب، #٤١١٥)؛ ← לָכַד [*lakad*] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← עָסַס [*'asas*] (يدوس، #٦٧٤٨)؛ רָמַס [*ramas*] (يطأ، #٨٢٥٢)؛ ← רָפַשׂ [*rapas*] (يدوس، #٨٣٤٦)

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

١٠٠٩ (בּוּץ [*bûs*]، كتان أبيض)؛ ← ٧٣٢٤

١٠١١ (בּוּקָה [*bûqâ*]، قفر)؛ ← ١٣٢٧

١٠١٣ (בּוּר [*bûr*]، يفحص)؛ ← ٢٠١١

1014 בּוֹר

בּוֹר [*bôr*]، **اسم.** جرن، بئر، قبر (#١٠١٤) والصيغة البديلة בְּאֹר، [*bo'r*] ترد أيضًا في (٢صم ٢٣: ١٥-١٦، ٢٠؛ إر ٢: ١٣).

ش. أ. ق يظهر التعبير في في نقش مشيا (ولكن لم يكن هناك جرن في المدينة في (كارهو) فقلت للجميع . كل منكم يجعل لنفسه جزئا في بَيْته ١١ : ٢٤ - ٢٥) قا؛ (Gibson, *TSSI*, 1:77, 81). انظر בְּאֵר المتشابه في **أكد.** هي *b[amu]ru* بمعنى حفرة، فتحة أو بئراً أو بركة (*CAD*,2 : 342 - 43).

ع. ق ١. ضمن ٦٤ مرّة في ع. ق كلمة בּוֹר تشير إلى فتحات حرفية أو حفر في الأرْضَ تحفر مِنْ أجل تخزين الماء (لا ١١: ٣٦، ٢مل ١٨: ٣١، إش ٣٦: ١٦، إر ٢ : ١٣ [בּאר]) جنة يقول وحبوب جافة أخرى (١صم ١٩: ٢٢؛ نح ٩ : ٢٥؛ وأيضًا سجناء (تك ٣٧:٢٢؛ ٤١: ١٤؛ خر ١٢: ٢٩؛ إر ٣٧: ١٦).

والـ בּוֹר يمكن أن يحفر (חָפַר مز ٧: ١٥، [١٦])، ولكن الأكثر ورودًا محفورًا في الصخر (חָצַב [#٢٩٣٣] تث ٦: ١١، نحم ٩: ٢٥. كثيرًا ما تمتلئ الأجران بماء المطر الذي يسقط مِنْ على السطوح أو الأماكن المكشوفة. كانت تحفر للإحتفاظ بالمياه وعندما تكسر. تستخدم قليلاً. يمكن أن تكون الأجران عامة (٢صم ٢٣: ١٥- ١٦) أو خاصة. ولكي يكون للإنسان بئره الخاص فذلك إمتياز. "كلوا كل واحد مِنْ تينته واشربوا كل واحد مِنْ بئره" (٢مل ١٨: ٣١).

٢. البئر كان خطيرًا، لأنه يمكن أن يسقط فيه الإنسان أو الحيوان. وسفر العَهْد يفترض مسئولية مالكه لتغطية الأبار ويصف التعويض في حالة سقوط الحيوانات أو إيذائها. (خر ٢١: ٣٣- ٣٤).

٣. كان يستخدم البئر أحيانًا كسجن. فأخوة يوسف رموه في بئر فارغة جافة (تك ٣٧: ٢٤). وتعبير בֵּית הַבּוֹר (بَيْت البئر) هو تعبير فنى للسجن في خروج ١٢ : ٢٩ "بكر الأسير الذي في السجن " (قا؛ إر ٣٧: ١٦). وقد انزل أعداء إرْمِيَا في البئر الذى فيه وحل (إر ٣٨: ٦) البئر كان مصدر الرجاء والحياة عندما تكون فيه المياه ولكنه يصبح مكاناً للموت والعقاب عندما يكون فارغًا.

٤. בּוֹר تستخدم رمزيًا في حالات قليلة. فيحث إشَعْيَاء إسْرَائِيلَ لينظروا إلى إبراهيم وسارة "البئر" الذي منه حفرت الأمة كمصدر وجودها (إش ٥١: ١). ويقارن إرْمِيَا الينبوع بالبئر قائلاً: شعبي عمل شرين: تركوني أنا ينبوع (מָקוֹר) المياه الحية لينقروا (חָצַב) لأنفسهم أبارًا (בֹּארֹת) مشققة (בֹּארֹת) لا تظبط ماء"(إر٢: ١٣).

٥. والمعنى الحرفي يستخدم بسهولة بمعاني رمزية. بور قد تعني مكان الموتى (مز ٢٨: ١؛ ٣٠: ٣ [٤]؛ ٤٠: ٢ [٣]؛ ٨٨ :٤ [٥]؛ ١٤٣: ٧؛ أم ١: ١٢؛ حز ٢٦ : ٢) وخاصة عندما ترد בּוֹר جنبًا إلى جنب أو موازية لعبارات مثل שְׁאוֹל الهاوية (مز ٣٠: ٣ [٤]؛ أم ١: ٢١؛ إش ١٤: ١٥؛ ٣٨: ١٨؛ خر ٣١: ١٦) وكلمة שַׁחַת (مز ٧: ١٥ [١٦]؛ إش ٣٨ : ١٧- ١٨) كل منهما يشير إلى القبر أو العالم الآخر. استخدامًا رمزيًا فريدًا أخر يظهر في

أم ٥: ١٥ حيث تعتبر زوجة الرجل "بئره" صورة رمزية بها رنين المحبة الجنسية.

جُب، بئر، بركة، خزان: ← בְּאֵר [bᵉʾēr] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [bôr] (بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [bᵉrēkâ] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [gēb] (جُب، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [mîkāl] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [miqweh] (مَغْطس، بركة ماء، #٥٢٢٤).

موت: ← אבד [ʾbd ¹] (فنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [ʾᵃdāmâ] (أرْض، قطعة أرْض، تربة، أَرْض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [ʾāsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gwʿ] (قضي، مات، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (قتل، أباد، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm ¹] (وضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [ḥnṭ ²] (حنط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [mwt] (موت، قتل، أعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qṭl] (جريمة، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [rᵉpāʾîm ¹] (ظلال، فارق الروح، # ٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉʾôl] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

حفر: ← חפר [ḥpr ¹] (يحفر، ينقب، #٢٩١٦)؛ ← חצב [ḥṣb ¹] (محجر، ينحت، يحفر، #٢٩٣٣)؛ ← חתר [ḥtr] (يحفر، يخترق، #٣١٦٨)؛ ← כרה [krh ¹] (يحفر، يكون محفورا، #٤١٢٥)؛ ← נקר [nqr] (يلتقط، ينحت، ينقب، #٥٩٤١)؛ ← קור [qwr ¹] (يحفر، فقاعة، #٧٧٦٩)

نافورة، ينبوع: ← מַבָּךְ [mabbāk] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [maʿyān] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [māqôr] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [nbʿ] (نَبَعَ، انبجس (الماء مِنْ العين)، #٥٥٨٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:702-4; 4:1055-56; *TDOT* 1:463-66; *TWOT* 1:87-88; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and OT Parallels*, 1949, 177; M. Held, "Pits and Pitfalls in Akkadian and Biblical Hebrew," *JANESCU* 5, 1973, 173-74; V. H. Matthews, "The Wells of Gerar," BA 49, 1986, 119; F. H. Wight, *Manners and Customs of Bible Lands*, 1953, 280-86.

Bryan E. Beyer / Eugene H. Merrill براين إي . بير / يوجين إتش . ميريل

1017	בּוֹשׁ

בּוֹשׁ [bôš¹]، **قل.** خجل، خُجل، تصرف بحياء وخجل، **هفعيل.** يسبب خجلاً أو عارًا، يتصرف خجلاً (#١٠١٧)؛ בּוּשָׁה، [bûšâ]، **اسم.** خجل (#١٠١٩)؛ בָּשְׁנָה، [bosnâ] **اسم.** خجل (#١٤٢٣)؛ בֹּשֶׁת، (boset) **اسم.** خجل وعار (#١٤٢٥).

ش. أ. ق الشبيه *baʾasu*، (*bahsu*) ترد في **أكد.** بمعنى يشعر بالخجل (جذر يوناني) ويخجل (جذر تثنوي). مِنْ الناحية الشخصية يعبر الفعل عن الشعور بالإحراج (مثلاً عندما لايستطيع المرء أن يسدد الالتزامات المادية (*CTBT* 2,1:33) والشعور بالرفض والترك مِنْ صديق أو شخص في مركز مرموق - حتى مِنْ قبل الآله (مثل؛ *CTBT* 2-9:22) ولكن يجب أن يكون الإنسان حذرًا لئلا يغالي في الشعور الذاتي، لأنه لا يتضمن بالضرورة عندما يعرض إنسان ما للفضيحة (قا؛ Seebass, *TDOT* 2:51) في القرينة الدينية هي تشير إلى الحالة الناتجة عن الرفض مِنْ الإله، وبهذا المعنى تظهر بأسماء شخصية. مثلاً : آه (يارب لاتجعل الخطية تعرض للعار) (قا؛ *CAD* 2 :6). الاسم المشتق *bastu* لا يرتبط بالكلمة العبرية בֹּשֶׁת ويشير إلى مساواة الشخصية (الكرامة) أو إلى كبرياء إنسان أو مدينة . ولاتشير إلى أعضاء جنسية (*CAD* 2: 144).

إذا قبل الإنسان *btt* كشبيه لـ בּוֹשׁ باللغة الأوغارتية. "بت" (**اسم.** *btt*) تشير إلى الشعور بالتوبيخ عندما يتجاوز السلوك عادات السلوك المتوقعة . وهكذا ، على البَعْل أن يخجل بهلاكه ليام (Text 68:28-31—cf. *UT*, 180). الفعل ومشتقاته لا يرد في فترة ما قبل السبى البَابلى وآرام - المخطوطات - في أرم. يرد الفعل كـ *bht* (يشعر بالخجل) والاسم مثل *behta* (خجل) (قا؛ Beyer.529).

ع. ق ١. الفعل בּוֹשׁ في ع. ق يرد كثيرًا في المزامير والأمثال والأنبياء (وخاصة إشَعْيَاء وإرْمِيَاء)، ونادرًا جدًا في الأسفار التاريخية.

هناك بحث في مجال دلالات علم الألفاظ لكلمة בּוֹשׁ ومشتقاتها معقد بأمرين محددين. الأول يهتم بالتصنيف الثقافي الإنساني للمجتمعات حسب إدراكها للخطية أو عدم قبولها لأنماط السلوك – هذه المجتمعات التي منها ينشأ الذنب عن طريق دعاية للفعل الخاطئ توصف "عار الثقافة" ففي المجتمعات حيث التعبير عن الذنب يرتبط بتبكيت داخلي كامن، يطابق تصنيف الذنب الثقافي أن الإفتراض العرقي المنحرف خلف هذا التجديد، وأيضًا تبسيط الأمور يجعله غير ملائم كنقطة رحيل لوصف العار في ع. ق.

أما التعريف الثانى فإنه يحصر المعنى الذاتى والموضوعي للعار. والمعنى الذاتى هنا يتضمن إختيارًا فرديًا أو شخصيًا للخزى والرفض. وربما يشير أيضًا إلى تجاوب المجتمع الذاتى للإخلال. أما المعنى الموضوعي للكلمة "العار" فهو يتضمن أن فردًا أو مجتمعًا كان أداة في جلب العار أو حالة مهنية للمجتمع لاتتضمن بالضرورة تورط شخص فعال.

وبغض النظر عن هذه التعريفات النافعة وما تكون، إلا أن تطبيقها الصارم لايصنع عدلاً لإستخدام القرينة للتعبيرات المذكورة. أن تصنيف الذاتي الموضوعي محفوظ أسفل، ولكن ليس بإستبعاد قام للإختبار الذاتي. (*TDOT* 2 :51). حاول سيباس أن يبعد العمل الذاتي مِنْ فهمه العار. فبالنسبة له، العار هو الحالة التي يصل إليها الإنسان عندما يفشل في محاولة المخاطرة وبذلك يخسر مركزه السابق للكرامة. إذا فالعار باستمرار له تعريف سلبي ويأتي على الشخص أو الجماد مثل مدينة. هذا الإستبعاد التام للعمل الذاتي مِنْ العار كحالة إنسانية غير مقنع. أما الإستخدام المكثر عنه بالجماد، مثل مدينة فهو مِنْ أجل سكانها، بالإرتباط مع العار أيضًا لا يعني إستبعاد الحالة الفردية.

يبدو وكأن معنى "العار" دائمًا يتعامل مع حالة سلبية أو إختبارًا نتيجة علاقة مِنْ خلالها لاتتمم أنماط السلوك المفهومة والكرامة والمركز أو التوقعات إتماماً كاملاً أو تكسر. وبتشيل (٤٨) تشد إنتباهنا لحقيقة أن العار يجب أن يفهم أيضًا كقانون للسلوك داخل المجتمع. وهذا يصدق بصفة خاصة على تلك المجتمعات التي لها مجموعات توجيهية قوية، التي فيها التعريض للرأى العام كمنظم لأنماط السلوك الغير لائقة. أن معرفة الوتيرة التي يتعامل بها المجتمع مع عادات السلوك الغير مقبولة أدت إلى فرض عقوبات على التصرفات المشينة. والقصد هو الإتيان بالخزي والعار على الشخص أو الجماعة، وفي القضايا المتطرفة تصل إلى الطرد مِنْ المجتمع. وطبقًا لبشتيل (٥٥ – ٧٦) هذه العقوبات عل الأفعال المشينة يمكن أن توجد في القرائن القضائية والسياسية والاجْتِمَاعية في إِسْرَائِيلَ القديمة. هذه الملاحظات المتعلقة بذلك التي كتبها بتشيل في ضوء هذه القرائن ستدخل ضمن المناقشة التالية.

في المعنى الديني، فإن إختبار العار (الخجل) على المستوى الداخلي ويمكن فهمه كشرط للتوبة (إر٣: ٣، زك٣: ٥، ١كو ٤: ١٤، ٦: ٥).

المرّة الوحيدة للصيغة الفعلية (**هِتْبَعِيل**.) التي تتضمن خجلاً جنسيًا هي تك (٢: ٢٥) وطبقًا للراوى، فإن العرى (עֲרוּמִּים) عرى أدم وحواء لم يسبب الإحساس بالإحراج في الفردوس المثالى في جنة عدن - واضح هذا مِنْ منظور الظروف المخالفة حسب قرينة الراوي. وبمعنى عام ربما تشير إلى سلوك الأم الخائن (هو ٢ : ٥[٧]).

إن التعبير المجسم الصوتي עַד־ בּוֹשׁ يشير إلى إختيار الإحراج والخجل عندما يضايق الإنسان مِنْ أجل جميل أو إحسانٍ (٢مل ٢: ١٧). أو عندما يكون تصرف الإنسان باطلاً (قض٣: ٢٥)، انتظر الحراس خارج حمام (إيهود) بالنسبة لأغلبية الإستخدامات قد يتبع الفرد التنويع الآتي:

(أ) ¹ בּוֹשׁ بالمعنى الذاتي. بالمعنى الذاتي قد تشير إلى الخوف مِنْ الخطأ ضدَّ اللياقة أو السلوك الصحيح. بهذا المعنى كان عزرا "خجلاً" مِنْ أن يسئ إستخدام مركزه ويطلب طلبات كثيرة للحماية (عز ٨: ٢٢). وربما بعد ذلك تشير إلى الشعوربالفشل أو الخيبة مِنْ سلوك علاقات قريبة جدًا مثل الأصدقاء (أي ٦ : ٢٠). وقد يكون هذا الإحباط بسبب فشل محاصيل الحصاد (إر ١٤: ٤، يؤ١: ١١). وفي (إر ١٢: ١٣)" يرتبط الخجل بفشل المحاصيل بسبب غضب يَهْوَهْ. لأن الحصاد الوفير وزيادة المحاصيل تختبر بالفرح و التهليل (يؤ ١: ١٢) وغياب الخجل والخزي (٢: ٢٦ –٢٧).

في هو ١٠: ٦ בּוֹשׁ تصور إختبار خيبة إِسْرَائِيلَ بسبب تصرفاتها لتشييد صنم في بَيْت آون (عدده) . لأن تفضيل الأصنام على يَهْوَهْ لابد أن ينتج عنه خزيًا مؤلمًا و خسارة سمعتهم (قارن إش ١: ٢٩) أن كسر علاقة الثقة بالله تنتهى بإختبار الرفض والعقاب المخزى. (قا؛ أيضًا ٤٢: ١٧، ٤٤ : ٩ – ١١). أن كسر جسر الثقة ظهر مِنْ إتكال إِسْرَائِيلَ على مِصْر كحليف لها في حربها مع آشور. مثل هذا الإتكال لايعمل إلا على زيادة الخوف (חֲתַת) والخزي، كما فشلت مِصْر أن تخلص نفسها ١٩: ٩؛ ٢٠: ٥؛ ٣٠: ٥).

أن الشعور بالخجل قد يأتي بسبب الظروف التي فيها يخزى الإنسان مِنْ تصرفه الغير أمين. فقد خجل حزائيل في حضرة اليشع بسبب عداءه المتعمد لإِسْرَائِيل (٢مل ٨ : ١١).

בּוֹשׁ قريبة جدًا مِنْ إختبار الفشل. في مي ٣ : ٧ قيل "فيخزى الراؤون ويخجل (חָפֵר) العرافون،لأنه ليس جواب مِنْ الله (قارن زك ١٣: ٤) ويربط إرْمِيَا هذا الشعور بالفشل بالمركزالدينى السرى الذي فشلَ أن يعلن الحق (إر٤٨ : ١٣).

أن مجموعة الكلام المتعلق بالفعل בּוֹשׁ مع الاسم בֹּשֶׁת، يخجل تمامًا" "خزى تام" تستخدم كصيغة مكثفة لاختبار الخجل. (قا؛ إش ٤٢: ١٧). أن عبادة الأَوْثَان تؤدى إلى مثل هذا الخزي المفاجئ. أن إختبار الخجل المؤلم يرى على الوجه الشاحب (أش٢٩: ٢٢). الخوف (חֲתַת) والضيقة دائمًا ترافق إختبارالخجل (٢٠: ٥) إر ٤٩: ٢٣ - ٢٦ يصور بوضوح آلام وأوجاع دمشق عندما دينونة يَهْوَهْ تجلب الخجل على سكانها.

(ب) בּוֹשׁ بالمعنى الموضوعي. بالمعنى الموضوعي قد يشير الفعل إلى أي شكل مِنْ السلوك أو الموقف المشين أدبياً. وحسب بَيْتشيل (٧٠-٧١) فإن فرض عقوبات على الأعمال المشينة لم تكن محصورة على الفنون الرسمية المشينة (مثل الحرب) ولكنها كانت تطبق أيضًا علانية وبطريقة غير رسمية مِنْ قبل أناس عاديين في وسط الحياة اليومية. أن تصرف أصحاب أَيُّوب يعتبر حالةً لمثل هذه التصرفات المشينة. فبدلاً مِنْ إظهار الرثاء مع (חֶרְפָּה

#٣٠٧٧) موقف أَيُّوب الصعب، هجم عليه أصحابه بوقاحة (بوس + ينج – أي ١٩: ٣ - ٥) وسبب إذلالاً. (כָּלַם #٤٠٠٧) له (١٩: ٣) هذه التصرفات كان لايليق بالاتقياء وكان محاولة لرفعة اعتبار الشخص يمكن رؤية صورة الخجل لمعالجة الحالة.

أن التصرف بخلاف إقتناعات المؤسسة الاجْتِمَاعية يمكن أن يحسب كتصرف مخجل للمشتركين. لذلك تصرف دَاوُد بطريقة غير شريفة لا ليشارك في نصرة جيشه بعد هزيمة أشالوم، مفضلاً بالأحرى أن يرثي موت ابنه (٢صم ١٩: ٥ [٦]) وهنا الفعل בּוֹשׁ ،(هفعيل.) يستخدم ثانية بالإرتباط الوثيق مع الفعل כָּלַם، أيَ يَذِل.

وبالمعنى الموضوعي للفعل בּוֹשׁ يشير باستمرار إلى العار وخسارة سمعة العدو المهزوم (مل ١٩: ٢٦؛ إِش ١٩: ٩؛ ٣٧ :٢٧؛ ٤١ :١١؛ إر ٤٦ :٢٤؛ ٤٨: ٢٠؛ خر ٣٢: ٣٠؛ مي ٧: ١٦؛ زك ١٠: ٥). فإن العدوالمهزوم لايختبر الخزي فقط بل يكون أيضًا موضوع سخرية ورعب (الاسم חִתַּת) للأخرين (قا؛ ٤٨ : ٣٩). الإحتقار والسخرية والإزدراء هي أساليب خزى عامة. (بيشتيل ٧٢). عملوا لتصوير بؤس العدو المهزوم. والهزيمة ينظر إليها باستمراركجزء مِنْ الدينونة الإلهية (إش ٢٣: ٤؛ إر ٥٠: ٢). إن خزى بَابِل سيكون الأسوء بين الأمم، حسب ما جاء في (إر ٥٠: ١٢؛ ٥١: ٤٧- ٤٨). وأن أية محاولة لتجنب الدمار التام ستكون بلا جدوى، وهذا الإحساس بالفشل يعمل على مزيد مِنْ الخزي (زك ٩ : ٥).

وهناك مصدر آخر للخزى لإِسْرَائِيل هو في إستنادها على أمة أجنبية (مِصْر) لإنقاذها هنا. لايوجد وصف أوضح مِنْ ذاك الوارد في إِشَعْيَاء ٣٠: ٣- ٥. وفي هذه الأعداد المعنى الموضوعي، المعبر عنه بالكلمات. בֹּשֶׁת، خزى، חֶרְפָּה، عار (#٣٠٧٥) وכְּלִמָּה، إذلال (#٤٠٠٩)، مرتبطة بالإختبار الشخصى بخيبة الأمل . (בּוֹשׁ ..hi) في قدرة مِصْر على تحرير إِسْرَائِيلَ (قا؛ أيضًا إر ٢ : ٣٦) أن تطبيق الخزي هنا مرتبطَ إلى حد ما بعقوبة الخزي كعمل سياسي في ش. أ. ق. فالشعب المهزوم وسجناء الحرب يعاملون بطريقة لا إنسانية ويجردون مِنْ كبريائهن. ويعقب ذلك باستمرار إستعراضهم عراة وتعريضهم للسخرية. (بيْتشتيل ٦٣ ـ ٦٥).

الخزي أو الخجل يمكن أن يأتي على مِنْ يتكلون على الأَوْثَان وهكذا يتركون الله. (إر٢ :٢٦ -٢٧؛ ١٧: ١٣) هم مسئولين عن خزيهم.

(جـ) בּוֹשׁ بالمعنى الدينى. تشير بالمعنى الدينى إلى الإحساس المؤلم بالذنب بسبب تصرف خاطيء. هذا الإختبار للخزى مرتبط دائمًا بالعار (כָּלַם) في ع. ق. في عز ٩: ٦ בּוֹשׁ وכָּלַם يستخدمان معًا للإشارة إلى حد هذا الشعور بالذنب (قا؛ إر ٢٢: ٢٢؛ ٣١: ١٩؛ حز ٣٦: ٣٢). ويمكن أن ينظر إلى هذا الإختبار كخطوة إيجابية نحو التوبة الحقيقية. (قا؛ الإرتباط بين الخزي والذنب في الثقافات القديمة، في *ER* 13:325-31) في حز١٦ :٥٢ أدينت أورُشَلِيم بالخزي لكى تحمل عارها وإذلالها (כְּלִמָּה) بسبب خطاياها التي كثرت مِنْ خطايا السامرَة (قارن عدد٦٣). إن عبادة الأَوْثَان إعتبرت مِنْ أسوأ الخطايا، لأنها تتضمن كسر جسر الثقة بين يَهْوَهْ وبين شعبه (مثل؛ مز٩٧ : ٧؛ إش ٤٥: ١٥- ١٦؛ انظر أيضًا [ب] فوق الإنبياء.

وخاصة إِشَعْيَاء صوروا حالة الشعب تحت الدينونة الالهية كـ בּוֹשׁ (إش ١: ٢٩؛ ١٩: ٩؛ إر ١٧: ١٨؛ ٢٠: ١١) وحينما ترفع الدينونة، فهذا يتضمن إبتعاد حالة الخزي (أش٢٩ : ٢٢؛ ٤٥ : ١٧؛ صف ٣: ١١) حسب سيباس (*TDOT* 2: 57) إش ٤٩: ٢٣ يلخص التوقع الفريد لنبوة إِشَعْيَاء: عودة إِسْرَائِيلَ ينظر إليها مِنْ منظور عالمى لتتضمن أمم أخرى أيضًا - للذين يضعون ثقتهم في الرَّبّ لا يكون خزى. إن كارثة إِسْرَائِيل وخزيها الماضى سيتغير في وجه أعداءه. إن الإتكال على يَهْوَهْ وتفرده سيضمن نتيجة جديدة لإِسْرَائِيل. في إش ٤٥: ٤ בּוֹשׁ توضع مع الأغلبية في تعبيرها اللفظي اللغوي سلبًا لوصف (تغيير مصير إِسْرَائِيل، الآن خالى مِنْ الخزي / (בֹּשֶׁת / בּוֹשׁ) والإذلال (כָּלַם) والعار (חֶרְפָּה / חָרַף) [← #٣٠٧٠] والعار (חָפֵר (#٢٩١٧) والخوف (יָרֵא #٣٧٠٧). ويذكر إِشَعْيَاء أيضًا حقيقة أن الأشرار غير قادرين على إختيار الخزي، حتى لو كانوا مدركين لتهديد الدينونة الالهية (إش ٢٦: ١١).

وفي المزامير בּוֹשׁ متداخلة مع علاقة الثقة والإيمان بين الأبرار والله. في الصلاة يطلب المتضرع رد العلاقة مع الله. وحالة وإختبار الطرح عن أو النسيان مِنْ أو النسيان مِنْ قبل الله توصف كـ בּוֹשׁ في طلبته الصلوية عبر عن إتكاله على الله ويتوسل كى لا "يخزى" (مز ٢٥: ٢٠؛ ٣١: ١ [٢]؛ ٧١ : ١)، لأن الله قد أعلن إلى أجداده أنه لا يخزى المتكلين عليه (٢٢: ٥ [٦]؛ ٢٥ : ٣؛ ٣١: ١٧ [١٨]؛ ١٠٩ : ٢٨). هذه التأكيدات عن الإتكال هي جزء مِنْ العقيدة في حدود يشتاق فيها المصلى لعلاقة مردودة مع الله. وبدون تجديد هذه العلاقة سيختبر ضيقة تامة وإنزعاج، كما أيضًا يختبر يخزيه مخاصميه. والخصوم ليسوا بالضرورة أعداء، بل الأشرار الذين يحاولون خزى المؤمنين بيَهْوَهْ وبالتالى يستعرضون بكبرياء سموه (بيشتيل ٧١). ومن هنا يفهم أن الأتقياء يتضرعون إلى الله لكى يخزى أعداؤه (مثل٣٥: ٤ [٥]؛ ٨٦: ١٧؛ ٧٠ : ٢[٣]؛ ٧١: ١٣؛ ٨٦ : ١٧؛ ١١٩: ٧٨). مِنْ علاقة الإتكال على يَهْوَهْ ينظر إلى الأشرار على أنهم أعداء ويجب أن يخزوا (٣١: ١٧

[١٨]؛ ٤٠: ١٥[١٦]؛ ١٢٩: ٥). مز ٣٥: ٢٦ يعرض صيغة المقارنة الأساسية (כְּלִמָּה، בֹּשֶׁת، חָפֵר) لكي يصور المصير المهين والمخزى للذين يتعرفون كخصوم للمصلين (قا؛ ٤٠ : ١٤، [١٥]). أن الطلبة ضدَّ الخصوم والأشرار ليست بالضرورة إنتقام مِنْ جانب المصلى، ولكنها نتيجة (منطقية) لأى سلوك به تنكسر الثقة في الله. الأشرار محتقرين مِنْ الله ويستحقون الخزي (٥٣: ٥ [٦]. هم يستحقون أن يكونوا خزى المجتمع. وعكس ذلك فالأبرار يستحقون بطاعتهم للتوراة وأحكام يَهْوَهْ، وهذا يقيهم مِنْ التعرض للخزى (١١٩: ٦، ٣١، ٤٦، ٨٠).

وجدير بالملاحظة معنى الخزي المرتبط بالإحساس بالذنب في مز٦٩: ٦-٧، ٧-٨) فالمصلى مدرك تمامًا لحماقته وذنبه ويتحمل الخزي والعار. (חֶרְפָּה و כְּלִמָּה) بسبب ذلك. فهو مستعد لإجتياز هذا الإختبار المشين لمجد الله. ولكن خصومه، يستفيدون مِنْ هذا الموقف ويرون فيه سبباً للإحتقار (١٢، ١٣) وهذا بدوره يجعله يخاف رفقاؤه الذين يطلبون مِنْ الله أن يخزيهم بسببه.

أن مفهوم كاتب المزامير للخزى (الخجل)، مِنْ منظور الشركة بين الإتكال على الله مستمر في ع. ج. والمسيح لا يخزى الذين يؤمنون به، ولكن فاعلى الشر سيكونون هدف خزيه (مت ١٠: ٣٣؛ مر٨: ٣٨؛ لو ١٢: ٩).

(د) בּוֹשׁ وחָפֵר يطبقون رمزيًا لوصف نور الشمس المعتم والقمر بالمقارنة مع نور حضور مجد الرَّبّ اللامع البهي في أورُشَلِيم بعد دينونته الأخيرة (إش ٢٤ :٢٣). في نور حضوره المجيد (انظر כָּבוֹד (#٣٨٨٣) سيخزى الشمس والقمر - أي يكونوا قليلى الأهمية.

(هـ) في الأمثال **هيفعيل**. للفعل בּוֹשׁ تستخدم لتمثل سلوك الذين ضدَّ وعكس الأبراروالحكماء. ويستخدم ليشير إلى تصرفات الناس الذين يجلبون الخزي والعار على أسرهم (أم ١٠: ٥؛ ١٤: ٣٥؛ ١٧: ٢؛ ١٩: ٢٦؛ ٢٩ : ١٥). الخزي في هذه الشواهد يشير إلى عكس إكرام الأسرة كما يتوقعه المجتمع (قارن Domeris, 283-97). والمرّة الواردة في أم ١٢: ٤ ليس لها معنى جنسى شامل، لأن المَرْأة المخزية ضمن مجموعة الأشرار (١- ٧) الذي يتضمن أكثر مِنْ الخيانة.

٢. مشتقات בּוֹשׁ (أ) الاسم בֹּשֶׁת عار، هو أعظم مشتق مِنْ בּוֹשׁ ويرد بنفس المعاني وغالبًا في نفس الآية (مز ٣٥: ٢٦؛ ١٠٩: ٢٨ - ٢٩). إش ٣٠ : ٣ ــ ٥؛ ٤٢ : ١٧؛ ٥٤ : ٤)، בֹּשֶׁת (عار) قد يأتي على الإنسان بسبب سلوكه الشخصي، كما هو واضح مِنْ إتهام شاول ليوناثان عندما إنحاز الأخير مع دَاوُد (١صم ٢٠ : ٣٠) ويمكن أيضًا أن ينتج عن خطية إِسْرَائِيل (مثل عز ٩ : ٧). كما رؤى سابقًا في حالة الفعل בּוֹשׁ.

أما خزى العدو المهزوم أشير إليه بالفعل בֹּשֶׁת (أي ٨ : ٢٢؛ ٢ أخ ٣٢ : ٢١) هذا الخزي ينطبق على أعداء المصلى التقى (مز ٣٥ : ٢٦؛ ٤٠ : ١٥[١٦]) وأيضًا على أعداء الملك دَاوُد (مز ١٣٢: ١٨) وفي مزمور (٣٥: ٢٦، ١٣٢: ١٨)، التعبير" يلبس الخزي" يستخدم لوصف مِصْر المهزومين المهين. والأبرارأيضًا يختبرون حياتهم في وسط الأعداء كخزى مستمر (בֹּשֶׁת) . وأهانة (חֶרְפָּה) وإزلال (כְּלִמָּה) قا؛ مز ٦٩ : ١٩[٢٠]).

أما الاستخدام النبوى لـ בֹּשֶׁת أيضًا يرتبط باستخدام الفعل בּוֹשׁ. فإِسْرَائِيل سوف يخيب أمله في إتكاله على الأمم الأجنبية والأوْثَان وسيجلب العار والخزي على نفسه لأنهم رفضوا يَهْوَهْ (إش ٣٠: ٣، ٥؛ ٤٢: ١٧؛ إر ٢: ٢٦ -٢٧) وخطية إِسْرَائِيل ستحدد نفس المصير (إر ٣ : ٢٤- ٢٥؛ ٧: ١٩). وفاعلى الشر لا يعرفون الخزي وهكذا يمنعون أي عودة للشركة مع الرَّبّ (صف ٣ : ٥). أما مستقبل إِسْرَائِيل الراجع سيكون مصيراً خالياً مِنْ العار والخزي الذي عانوه على يد الأعداء (٣ :١٩).

معنى בֹּשֶׁת في مي ١: ١١ صعب فهمه مِنْ القرينة. ولكنه يظهر بخلاف ذلك في أنه يشير إلى عرى الأعضاء الخاصة (وولف ٢٩ - ٣٠) متفق مع الرأى القائل بأنه يشير إلى بأكثر عمومية مِنْ العرى والحفي. أن العقوبة الرسمية للخزى في قرينة الحرب يبدوا أنها متضمنة هنا. ففي الويل ضدَّ التأكيد على الذات في عبرانيين ٢: ١٠، בֹּשֶׁת تشير إلى الخزي الذي سوف يأتي على بَيْت الإنسان الذي يكسب كسباً غير عادل ويخطط بخراب الأخرين (١١).

בֹּשֶׁת يستبدل بإسم الْبَعْل (إر ٣: ٢٤؛ ١١ : ١٣) ولقبت الأصنام مثل ذلك (هو ٩: ١٠). مِنْ المقبول بصفة عامة مِنْ قبل غالبية العلماء أن التقليد غير أسماء أبناء شاول ويوناثان إلى إيشبوثت ومفيبوشث. وهذا تم بسبب التردد في النطق بإسم الْبَعْل (Corney, 746, and Daglish, 350). هذا الإفتراض أن בֹּשֶׁת إستخدمت مِنْ الكتبة لتشويه سمة الالهة الوثنية كون بشدة مِنْ قبل تسفات (٧١-٨٧) فهو يقترح أن بوسيت هي نعت غيرمرتبط بمعنى الخزي. أما توضيح إيست ستيم فإنه يشير إلى العكس، فمن الاسماء الشخصية مع العنصر בֹּשֶׁת أو בֹּשֶׁת، إستنتج تسفات معنى أكثر إيجابية مِنْ בֹּשֶׁת كونها شرف أو كبرياء (٧٦ - ٨١) وبالتالى لم يكن أمام تسفات أي إختيار أكثر مِنْ حفظ عنصر בֹּשֶׁת في الأسماء الشخصية لـ صموئيل الثانى كحقيقية والتطبيق أن هذه الأسماء بها اسمين مختلفين (٨٥) سواء هذه المناقشة تستبعد تدخل الكاتب في اسماء أسرة شاول يبقى سؤال مفتوح.

(ب) أن معنى בּוּשָׁה مِنْ الصعب تميزه عن בֹּשֶׁת أن مراثي مزمور٨٩ : ٤٥ [٤٦] يوضح أن رفض الملك دَاوُد مِنْ قبل يَهْوَهْ بسبب الخزي أو العار للملك وهو مصدر

سخرية أعداءه (ع. ٥١ [٥٢]). إن غضب الله على إِسْرَائِيلَ يسبب كثيرًا مِنَ الخزي للشعب حتى أنهم يغطون وجوههم بالخزي - مصير باستمرار محفوظ لأعداء إِسْرَائِيلَ (عو١٠؛ مي ٧: ١٠). وبالتالى تستخدم בּוּשָׁה لتصف حالة الشخص أو الأمة تحت دينونة الله.

(جـ) الاسم المشتق בָּשְׁנָה خجل يرد فقط في هو ١٠ : ٦ وله نفس المعنى مثل الفعل בּוֹשׁ فالخزي ينتظر إِسْرَائِيلَ إذا وضعت رجاءها في الأَوْثَان.

(د) عبارة מְבֻשִׁים في الجمع تشير إلى عودة الرجل (تث ٢٥ :١١).

ب. ت في الأدب الرَّبّاني في الفعل בּוֹשׁ يرد أيضًا بمعنى أن يكون مخجلاً واستخدام صيغة بعيل للتعبير عن السبب مختلفة عن اللغة العبرية الكتابية. فالاسم בּוּשָׁה وבּוֹשֶׁת، خجل، حياء، يرد وليس בָּשְׁנָה (قا؛ Jastrow, 151) وجاءت في **سب.** αἰσχύνω أي يخزى، و καταισχύνω يخزى ἐπαισχύνομαι يفضح.

خجل، خزي، ذل، إحتقار: ← [1] בוז [bwz[1]] (يظهر إزدراء لـ #٩٩٦)؛ ← [1]בּוֹשׁ [bwš [1]] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [ḥsd[1]] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [ḥpr [2]] (يكون مرتعبًا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [ḥrp [2]] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [klm] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [l‘g] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [n’ ṣ] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم إحترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [qîqālôn] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [qlh[2]] (قليل الإحترام، يُعامل بازدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

البيبلوجرافيا

IDB 4:305-6; *NIDNTT* 3:562-64; *TDNT* 1:189-91; *TDOT* 2:50-60; *THAT* 1:269-70; *TWOT* 1:222-23, 311-12, 442-43; 2:799; L. M. Bechtel, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming," *JSOT* 49, 1991, 47-76; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 1984; R. W. Corney, "Ishbaal," *IDB* 2, 746; E. R. Dalgish, "Mephibosheth," IDB 3:350-51; D. Daube, "The Culture of Deuteronomy," *Orita* 3, 1969, 27-52; W. R. Domeris, "Honour and Shame in the New Testament," *Neotestamentica* 27/2, 1993, 283-97; A. LaCocque, "Sin and Guilt," *RE* 13:325-31; M. Tsevat, "Ishbosheth and Congeners," *HUCA* 46, 1975, 71-87; Th. C. Vriezen, "Sünde und Schuld im AT," *RGG* 6, 478-82; H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 1-12*, BK, 1980; H. W. Wolff, *Micha*, BKAT 14/4, 1982.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

בּוֹשׁ 1018

בּוֹשׁ [bwš [2]] **قل.**، **بوليل.** يؤجل، يتراجع، يبطئ (١٠١٨).

ع. ق المرات الوحيدة في **بوليل.** في خر ٣٢: ١، حيث تأخرموس في النزول مِنْ فوق جَبَل سيناء وقض ٥: ٢٨، حيث توازى العبارة كلمة אָחַר (#٣٣٦).

يتوانى: ← אחר [’ḥr] (يتأخر، يحجز شخصًا ما، #٣٣٦) ← בּוֹשׁ [bwš [2]] (يؤجل #١٠١٨) ← מהה [mhh] (يؤخر#٤٥٣٨).

١٠١٩ בּוּשָׁה، (bûsâ)، خجل ← #١٠١٧

١٠٢٠ בַּז، (baz)، غنيمة، غنيمة، سلب ← #١٠٢٤

בזא 1021

בזא [bz’] **قل.** جرف (#١٠٢١).

ش. أ. ق عرب. "بَزَّ"، يحمل بالقوة.

ع. ق ترد مرتين (إش ١٨: ٢، ٧)، بالإرتباط مع الأنهار، قد يعني المصطلح "يجرف" (KBL) أو يقسم (BDB; NIV: الذين أنقسمت أرْضَهم بالنهر) والعبارة تشير إلى الأرْضَ (أشور؟) التي يرسل رسلها لكى يتمرد الشعب على ربوبية وسيادة الله.

طوفان، يغمر، جارف: ← בזא [bz’] (أزال، #١٠٢١)؛ ← גרף [grp] (أزال، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [mabbûl] (محيط سماوي، غمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת [niggeret] (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוף [ṣwp [1]] (غمر، ارتفع، طفا، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [2]] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [šôṭ [2]] (طوفان [مفاجيء]، #٨٧٦٦)؛ ← שׁטף [šṭp] (أزال، غمر، غمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [šeṣep] (فيضان، #٩١٩٢).

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

בזה 1022

בזה [bzh] **قل.** احتقر، استخف، إزدرى، **نفْعَل.** اسم الفاعل، محتقر، مذدرى به، **هفعيل.** مصدريَ. سبب الإحتقار(#١٠٢٢) בִּזָּיוֹן، (bizzayôn) الاسم "إحتقار" (ترد. ١، أس ١ :١٨، #١٠٢٥).

ش. أ. ق العبرية الوسط. الارامية اليهودية. בְּזָה، الأشورية. ماند. bs’ يحتقر والعربية baza’‎ واللغة الاكادية buzzu’u / buzzûm، يعامل بقسوة. العبرية

الوسط والارامية اليهودية בְּזְיוֹנָא إحتقار.

ع. ق ١. واضح أن، בָּזָה وבּוּז مشتقة مِنْ نفس الحرفين الساكنين القويين (בז) مع أنها ليست بالضرورة تابعة للأخرى (Bergsträsser, 2:170, §31c) مع أن بالشى (١٤) يقترح أن בָּזָה وבּוּז متميزتان حديثًا (يظن أنهما وجدا في الأدب الحديث والمبكر بإحترام)، كل مِنْ أصلين الفعل ومشتقاته ترد معًا في أدب الحكمة والشعر بصفة خاصة. عن هذين الأصلين בָּזָה أكثر شيوعًا وتخدم في نصوص متنوعة كثيرة. وتتبع حالة النصب לְ (ترد مرتين فقط مع لـ (٢صم٦: ١٦؛ ١أخ ١٥ : ٢٩) بينما בּוּז ترد عادة مع لـ לְ (حالة نصب تتبعها ٣ مرات في [أم ١: ٧، ٢٣: ٢٢، ٢٧: ٧) حيث يجب أن تقرأ على النحو التالى תָּבוּז أفضل مِنْ תָּבוּס]).

٢. ترد صيغة الفعل בָּזָה ٤٣ مرّة في ع. ق وتعني التقليل مِنْ قيمة شخص أو شيء مثل " يعطيها قيمة قليلة " (*TWOT* 1 : 98) والمقارنة بين בָּזָה وبين כָּבֵד، كرامة (#٣٨٧٧، ١صم ٢: ٣٠)، יָרֵא، خوف (#٣٧٠٧، يَهْوَهْ أم ١٤: ٢) وשָׁמַר، يحفظ (בָּזָה) شخصًا أو شيئًا يعامل بغير احترام، يرفض، أو يقلل مِنْ قيمة الشخص أو الشيء موضوع الاحتقار. ومع أن בָּזָה تشير إلى موقف داخلي، إلا أنها تؤثر على العلاقات.

(أ) احتقار للحيوانات. فعندماهجم الملك شاول على العمالقة، أمر جنوده أن يقتلوا فقط الحيوانات المحتقرة والهزيلة (التي يشوبها النقص) (١صم ١٥ : ٩). قدم العلماء بدائل متنوعة للصيغة المشكلة נְמִבְזָה درايفر ١٢٤ يسميها شذوذ نحوى، ينبع مِنْ غنيمة عشيرة (قارن BL, 422, §t"; GKC, 213, §75y) ويشرح جيسنياس (٤٦٣) الصيغة كمناقصة للإسم מִבְזֶה واسم الفاعل נִבְזָה، بينما KD (١٥٢-٥٣) حسبها أحد الجذور الأساسية / اسم الفاعل مكون مِنْ الاسم (נִבְזֶה، مخالف لكل التفاسير). واعتبر بوستروم (١٨، ٣٤) أن الصيغة المشكلة الناتجة عن الإرتباط الغير مقصود لإسم الفاعل الأساسى נִבְזָה والصفة מָזֶה، اخرج ترجمة "لينة وضيقة" أما صيغة مس. لا تظهر على أنها خطأ كتابي. (قارن سب بأن πὰν ἔργον ἠτιμωμένον = مس. כָּל־הַמְּלָאכָה נְמִבְזָה، كل المتملكات المحتقرة) .

(ب) إحتقار في العلاقات الإنسانية المتنوعة. في مجال العلاقات الإنسانية، تصف בָּזָה الإحتقار الذي تشوبه الزوجة لزوجها (أستير ١: ١٧) قا؛ الاشتقاق مِنْ בָּזָה، [ترد. ١] في ١: ١٨ בִּזָּיוֹן) والإبن الجاهل لأمه (أم ١٥: ٢٠) فقط بسبب عدم وجود الثروة، يحتقر كثيرون حكمة الإنسان (جا٩: ١٦) فأنطيخوس أبيفاس الذي دنس هيكل أورُشَلِيم، اعتبر كإنسان مستحق الإحتقار (دا ١١: ٢١).

(جـ) الإحتقار للناس ومعاهد يَهْوَهْ. خلال التاريخ الكتابى حاول الناس أن يعاملوا الناس أو الأشياء الذين قدرهم الله بإحتقار. فعيسو احتقر بكوريته ، شيئًا غالياً وثميناً، باستحقاق عندما باعه لأخيه يعقوب (تك ٢٥: ٢٤) والملك شاول (١صم١٠: ٢٧) والملك دَاوُد (١٧: ٤٢، ٢صم ٦: ١٦ = ١أخ ١٥ : ٢٩) ومردخاى (أس ٣: ٦) ونحميا والعاملون معه (نح ٢ : ١٩) اختبروا إحتقار الآخرين لهم (الذين هم أنفسهم أختبروا الخزي أو الموت بعد ذلك).

وصف كاتب المزامير إختبار الإحتقار (مز ٢٢ : ٦ [٧]، ١١٩: ١٤١) وتنبأ إِشَعْيَاء النبى عن معاملة العبد الغصن بإحتقاروإحتماله العار (إش ٥٣: ٣). يرد الفعل בָּזָה في بداية وعند نهاية العدد ليؤكد على المعاملة المحتقرة التي ينالها هذا العبد. سوف يعامل بإحتقار ويرفض كأنه شيء غير ثمين (انظر الأمثلة السابقة). أن وضع صيغة الجمع אִישִׁים، رجال אִישׁ، رجل في ٥٣ : ٦ تلقى الضوء على طبيعة آلامه الفريدة. وجمع נֶפֶשׁ مع المشتو مِنْ בָּזָה في ٤٩: ٧ يصور العبد الغصن كمحتقر بعمق (مس. לִבְזֹה في ٤٩: ٧ يجب أن يقرأ بحسب الحاشية اسم فاعل مِنْ [לִבְזוּי] الشخص المحتقر مع (1QIsaa, Syr., Aq., Symm., and Th.).

وهناك أشخاص متنوعين احتقروا الله نفسه بعجرفة، واحتقروا إعلان حقه، أو الأشياء المقدسة. إن كل تصرف عصيان لله ولإعلانه (عدد ١٥: ٣١، ٢صم ١٢: ٩، ٢ أخ ٣٦ : ١٦). مع الإنسان يتوقع ذلك مِنْ الإنسان المعوج طرقه (أم ١٤ : ٢)، وعالى الكاهن (١صم ٢: ٣٠) والملك دَاوُد (٢صم ١٢ : ٩ - ١٠) والملك صدقيا (حز ١٦: ٥٩) والكهنة في زمان ملاخى (ملا ١: ٦، ٧، ١٢) عاملوا الله بإحتقار. وقادة إِسْرَائِيل (حز ٢٢ : ٨) والشعب المختار ككل (٢ أخ ٣٦: ١٦) احتقروا يَهْوَهْ ومعاهدة المقدسة (الأشياء المقدسة في حز ٢٢ : ٨) ربما تشير إلى ذبائح الهيكل وأواني الهيكل).

وأظهر الملك صدقيا احتقاره لله بالخيانة مرتين (كل الشواهد الأربعة التي تشير إلى خيانة عَهْد صدقيا ربما تشير فقط إلى العَهْد الذي قطعه مع نَبُوخَذْنَاصَّر). عندما قاد الشعب المختار في كسر دائم لعَهْد موس فهو (والشعب) واجهوا لعنات ذلك العَهْد. (حز ١٦: ٥٩؛ ١٧: ١٩، قا؛ تث ٢٨ : ١٥ - ٦٨). كسرصدقيا عَهْده أيضًا مع نَبُوخَذْنَاصَّر، قسم حلف به باسم يَهْوَهْ (حز ١٧: ١٦، ١٨).

هذه المعاملة البغيضة ليَهْوَهْ لم تبقى بلا عقوبة. فالإحتقار عادة يرتد على صاحبه في صورة مارى المحتقر בָּזָה. فالبشر المحتقرين يقطعون مِنْ الجماعة (عدد ١٥: ٣١) ويحتقرهم الآخرين (١صم ٢: ٣٠؛ ملا ٢ : ٩) ويواجهون غضب الله (٢ أخ ٣٦: ١٦) أو يختبرون الموت (٢صم ١٢: ٩ – ١٠؛ أم ١٩: ١٦).

(د) يَهْوَهْ والاحتقار. يصور كاتب المزامير الإنسان البار كمن يحتقر الإنسان الرزيل (مز ١٥: ٤) والله نفسه يحتقر الأشرار (٧٣: ٢٠). وجعل إسْرَائِيل (ملا ٢: ٩) وأدوم (إر ٤٩: ١٥؛ عو ٢) يختبرون إحتقار الآخرين.

على عكس ذلك، فإن يَهْوَهْ لايحتقر مَسْكَنة المسكين (مز ٢٢: ٢٤، [٢٥]) بالتوازى مع שָׁקַץ (#٩٢١٠). والقلب التائب (مز ٥١: ١٧، ١٩) وأسراره مز ٦٩ : ٣٣ [٣٤] أو المضطر (١٠٢: ١٧[١٨] أن الذين قد يتعرضون لإحتقار الآخرين يستطيعوا أن يستريحوا في قبول يَهْوَهْ لهم.

احتقار، مَقتْ، اشمئزاز: ← [1] בוז [bwz [1]] (أظهر كراهية لـ --، #٩٩٦)؛ ← בזה [bzh] (أصبح مكروهًا، فكر بإستخفاف في، يحتقر، #١٠٢٢)؛ ← בחל [bḥl [1]] (أصبح متعبا مِنْ، ازدري، #١٠٤١)؛ ← געל [g'l]، (كَرِهَ، نَبَذَ، تَدَنَّس، تَلوَّثَ، أخطأ، أخفَقَ، #١٧١٨)؛ ← זהם [zhm] (لوَّث، #٢٢٩٩)؛ ← זור [zwr [3]] (يكون هجومي، #٢٣٢٠)؛ ← זלל [zll [1]] (يكون طائشا، أصبح محتقرًا، #٢٣٦١)؛ ← זנה [znh [2]] (يشعر بكراهية تجاه، #٢٣٨٩)؛ ← זָרָא [zārā'] (مرض، غثي، #٢٤٢٦)؛ ← חנן [ḥnn [2]] (تعفن، كريها، #٢٨٥٩)؛ ← יקע [yq'] (أدار جانبا/ يحيد، #٣٦٩٧)؛ ← נקע [nq'] (يحرر مِنْ الإرتباط، #٥٩٣٦)؛ ← קוט [qûṭ] (يشعر بالإشمئزاز، #٧٧٥٢)؛ ← קלל [qll] (قل، تقلص، أخفّ، تصاغر، استخفّ، يتعامل بازدراء، #٧٨٣٧)؛ ← שׁוט [sûṭ [2]] (خفيف، احتقر، #٨٧٦٤)؛ ← שׁקץ [šqṣ] (جعل شخص ما مكروهًا، #٩٢١٠)؛ ← תעב [t'b] (يَحتقر، يَمْقتُ، يَبْغِض، يُحتَقَر، يُمقَت، رَجِسَ، يَكره، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:60-65; *TWOT* 1:98-99; G. Bergstrüsser, *Hebrüische Grammatik*, 1962; O. Bostrm, *Alternative Readings in the Hebrew of the Books of Samuel*, 1918; S. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2d ed., 1960; W. Gesenius, *Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, 1817; J. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, 1959.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

١٠٢٣ בִּזָּה، (*bizzâ*)، غنيمة (سلب) ← ١٠٢٤.

בזז	1024

בזז [bzz] **قل.** نَهَبَ، غَنِمَ؛ **نفعَل.** يَكُونُ مَسْلُوبًا، **بُعِّلَ.** يُخُوذَ كغنائم (#١٠٢٤)، בַּז (*baz*) الاسم غنيمة، سلب (#١٠٢٠)، בִּזָּה (*bizzâ*) الاسم غنيمة، سلب #١٠٢٣).

ش. أ. ق الشبيه بنفس المعنى بما فيها الكلمة **أرم.** בַּז، (*Diso*,30) **وعرب.** بَزَّ.

ع. ق ١. بالإشتراك مع ش. أ. ق، مارس إسْرَائِيلَ أخذ الغنيمة في زمن الحرب (قا؛ عدد٣١: ٩-١٢)، تث ٢٠: ١٠- ٢٠). الغنيمة كانت تشكل أجرة الجنود لـ حز ٢٩: ١٩). وفي بعض الأحوال كانت تقسم الغنيمة بين الجنود والمدنيين (عدد٣١ : ٢٦ -٥٤؛ ١صم ٣٠: ٢٤) وقد تتكون الغنيمة مِنْ نساء وأطفال وماشية وملابس وأمور مادية وأشياء قيمة مثل الذهب أو الفضة (انظر تك ٣٤: ٢٧ - ٢٩؛ قض ٥: ٣٠؛ حز ٢٦: ١٢) ولكن في الحالات الخاصة في الحرب المقدسة، ممارسة التحريم (חֵרֶם ← ٣٠٥١) كان له تأثيره، كان يجب قتل الماشية وكل الأمتعة تحترق تمامًا (تث ١٣: ١٦[١٧]).

٢. إن المجال اللفظي للنهب أو السلب يتضمن ثماني كلمات، كل منها تضيف لفهمنا لكل كلمة בָּזַז (٤٣ مرّة) وأشكالها المختلفة تحمل معنى السلب أو الغنيمة، التي تؤخذ عادة في الحرب، وأيضًا في نصوص مرتبطة بالله كالمحارب الإلهي، حيث تؤكد على شدة دينونة الله مثل (إش ٢٤: ٣). أن تكون ضحية السلب أو الغنيمة عار وإذلال. في عالم ع. ق، حيث أن العار والكرامة لهما قيمة جوهرية، مثل هذه الحالة كانت مرادفة للموت، بما أنها تتضمن الإزالة الكاملة لكرامة الإنسان. גָּזַל (٤٢ مرّة ← ١٦٨٠ ومشتقاتها)، استخدمت عن السلب بالقوة، وربما تتضمن أيضًا فكرة النهب. (إش ٣: ١٤) التركيز هو على عنف التصرف (حز١٨ : ١٠-١٢) פָּרִיץ (٥ مرات ← #٧٢٦٥) تستخدم عن اللصوص أو قطاع الطرق، الذين يتعاملون بعنف (إر ٧: ١١). גָּנַב (٥٩ مرّة ← #١٧٠٤ ومشتقاتها) تصور معنى السرقة سراً (بالإختلاس) والتركيز هنا على طبيعة الخزي لمثل هذا التصرف. (مثال تك ٣١ : ٣٠). שָׁלָל (٨٨ مرّة ← #٨٩٦٤ ومشتقاتها) بمعنى غنيمة أو كسب عظيم، تستخدم دائمًا مع בָּזַז وبالإنجليزية "نهب" أو غنيمة". בָּזַז يمكن أن تأخذ أما שָׁלָל (مثل؛ يش ٨: ٢، ٢٧) أو בַּז (مثل؛ عد ٣١: ٣٢) كمفعول به. والعبارة تقسم الغنيمة (אֲחַלֵּק שָׁלָל) تقدم معنى النصرة والتمتع بفوائدها (خر ١٥: ٩)، مالم يكون الإنسان ضحية. שְׁסָה (١١ مرّة ← #٩١١٥) تستخدم بمعنى الغنيمة أو السلب وتتضمن معنى العنف والخزي (٢مل ١٧: ٢٠). وعبارة שָׁסַס (٦ مرات ← #٩١١٦) تستخدم سلب الخيام أو البيوت، وأخذ كل ما هو ثمين وغالى (١صم١٧: ٥٣) وعبارة מַלְקוֹחַ (٧ مرات #٤٩١٧) بمعنى الغنيمة الحية (خاصة الحيوانات المنزلية وتتضمن الناس، عدد ٣١: ٣٢). أخيرًا עַד (#٦٣٣١) تستخدم فقط في تك ٤٩: ٢٧، بمعنى الفريسة.

٣. مِنْ الناحية اللاهوتية، يظهر لنا أمران. الأول يرتبط بالمعاملة اللاإنسانية والعنف والخزي الذي يصاحب تلك العملية أي التعرض للسلب أو النهب. هذا التصرف كتحذير لإسْرَائِيل، خاصة في القرائن النبوية حيث أن الأقوياء في إسْرَائِيل أساءوا إستخدام مركزهم ضدَّ الضعفاء والمنسحقين. يعمل أيضًا كتحذير لأعداء إسْرَائِيل، إذا جرؤا في وضع أيديهم على أناس ضدَّ إرادة الله. أن صورة يَهْوَهْ كالمحارب الإلهي (←) حامي الضعفاء والذين بلاقوة ، تظهر لنا هنا (انظر Miller). الفكرة الثانية ترتبط بأخلاق عملية الأخذ مِنْ آخر ولخصت في الوصية الثامنة (حز ٢٠: ١٥) أن تسرق مِنْ شخص هوكسر لمبادئ المجتمع البشرى وتحطيم روح الشعب التي تمكن الناس أن يعيشوا معًا في إنسجام وآمان. أن عقوبة مثل هذا الشخص هي الفضيحة، ليس الذنب والذى يعمل على إبعادهم مِنْ المجتمع لكى يحافظوا على مبادئه. (انظر L. Bechtel). العاركعقوبة مفروضة. أن إرادة الله للمجتمع البشرى هو أن كل واحد يجب أن يعيش في إنسجام مع الآخر، محترمًا ومؤكداً على كرامة الإنسان مِنْ خلال معرفته وإدراكه للصورة الإلهية في كل واحد. (حوار اللاهوت ← علم الأخلاق: اللاهوت).

٤. في أسفار مُوسَى الخمسة كلمة בָּזַז تستخدم في ظروف الحرب. يمكن أن نجد مثالاً توضيحيًا في تك ٣٤) حيث انتقم إخوة دينة مِنْ أهل شيكم بسبب إغتصابها والعارالذى لحق بالأسرة. فسلبت المدينة (בָּזַז) الماشية والقطعان والحمير، وحملت الثروة مع النساء والأطفال والبيوت سلبت ونهبت (בָּזַז) في عدد ٣١، بعد الحرب ضدَّ مديان، هناك تفاصيل النهب والغنيمة (توجد بوز في عدد ٩، ٣٢، ٥٣) مع نصيب الجنود المتساوى ومجتمع إسْرَائِيلَ (أعداد ٢٥ - ٤٧) ختم الحساب بثمن امتلاك الذهب الذي نهب واعطى لله كذبيحة للكفارة (٤٨ - ٥٤).

٥. في الأسفار التاريخية، בָּזַז تشير إلى الأخذ الحرفي للغنيمة، كما في الحرب ضدَّ عاى (يش ٨ : ٢، ٢٧) وحاصور (١١: ١٤) ولكن في ١صم ١٤: ٣٦ يقدم لنا معنى مستفيضًا، عندما تكلم شاول عن نهب الْفِلِسْطِينِيِّين حتى ضوء الصباح، تتضمن تلك العملية كلها الهجوم و الحرب والنهب. هناك عنصر جديد في ٢مل ٧: ١٦، حيث شعب السامرّة المحاصرين أخيرًا ينهبون محلة الآرابيين. محققين وعد الله الذي نطق به أليشع (٧: ١) أن الطعام يباع مجانًا. وهنا عنصر الخلاص، الذي صارالمفتاح في الأسفار النبوية.

٦. ثلاثة قرائن يمكن تحديدها في الجزء الأساسي النبوي، كل واحد منها يضيف بُعدًا مزيدًا لفهمنا لكلمة בָּזַז (أ) أول قرينة مِنْ وجهة الظلم. (إش ١٠: ١- ٤) يدين الذين يسنون قوانين ظالمة وقرارات تعسفية (١) لأنهم بفعل ذلك يحرمون الفقراء مِنْ حقوقهم ، ويسحقون العدالة ويجعلون الأرامل فريسة لهم (٢) عدد ٢ בַּז، ليت، غنيمة) هذا الإستخدام المجازى لـ בַּז مع العبارات المرتبطة في هذا العدد (גָּזַל، يسرق بالقوة) (#١٦٠٨) שָׁלָל غنيمة (#٨٩٦٤) جعلت النبى يكتب عن قسوة ووحشية واضعى الشَريعَة وإساءة استخدامهم للسلطة. بينما لا يستخدمون العنفَ الجسدي، إلا أنهم يخلقون، بتشريعهم، مجتمعًا عنيف نفسياً وتكوينياً (انظر Wittenberg ,79-93).

(ب) القرينة الثانية هي الدينونة، سواء ضدَّ أعداء إسْرَائِيلَ نفسه تنبأ اشعياء على أشور الذي كان مرّة عصا غضب الله (١٠: ٥) وأرسل للنهب (٦) ولكنه الآن ينال توبيخ الإله (١٢) ويحمل حِزْقِيَال تحذيرًا مماثلاً على آمون (٢٥: ٧) وناحوم على نينوى (٢ : ٩ [١٠]) في كل حالة أن الدافع وراء الدينونة الإلهية هو خبث آمون (حز٢٥: ٦) أو كبرياء أشور (أش١٠: ١٢). وعن الاهتمام العام في حز ٢٩: ١٩ الذي يصف لنا أخذ الغنيمة كأجرة لجيش نَبُوخَذْنَاصَّر. تتكرر الأقوال النبوية على إسْرَائِيلَ مِنْ زمن عَامُوس فصاعدًا (عا ٣ : ١١) وهناك سبب وافر لقصد الله مِنْ نهب إسْرَائِيلَ أعطى. وفي انتظار لنهب أشور لإسْرَائِيل، أمر الله إشَعْيَاء أن يطلق على ابنه مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشْ بَزَ(←) بمعنى "السرعة في النهب" الانقضاض على الغنيمة) (إش ٨: ٣) (انظر ANEP, 372 , 3 مع الصور الجدارية للغزو الأشورى) اتهم إرْمِيَا إسْرَائِيلَ بأنهم رفضوا الله (إر١٥: ٦) وحذره بأنهم سيتعرض للنهب (בָּזַז أو بلغة لاهوتية "للعقاب" على خطاياه (١٣). الغنيمة (النهب) هنا تحمل معنى واضح للإزلال والعار. فبالنسبة للفكر القديم، فعار كون الإنسان يسلب خاصة في الحرب كانت عظيمة، وكان ليت أعظم مِنْ، الخسارة الجسدية الفعلية أو سوء المعاملة. وهنا نراه بوضوح في أمثال حِزْقِيَال (ص ٢٣) عن الأختين الغير شرعيين ، اللتين تمثلان إسْرَائِيلَ ويَهُوذَا، اللتين تعقبا محبين غرباء (الأمم وإلهتهن) (٤٦) فعوقبت الأختين كامرأتين لا تخجلان مِنْ الجمع الذي يقوم ليرهبها كتحذير واضح لِيَهُوذَا.

(جـ) القرينة الثالثة هي عن الخلاص لإسْرَائِيل، مرتبط باستمرار مع الدينونة على الأعداء. صِهْيَوْن ستخلص مِنْ أشور (إش ٣٣: ٢٠) وحتى العرج بين الشعب ينهبون نهباً (٢٣). يبين اشعياء كيف تدخل الله حَقًا لينقذ بقية شعبه (إش ٣٧ : ٣٦- ٣٧). وبالمثل فإن دِمَشْقَ التي ستنهب שָׁסָה، #٩١١٥) وتسلب בָּזַז إسْرَائِيلَ، سوف يسلبها الله نفسه (إش ١٧: ١٤، إر ٣٠: ١٦) وشجع النبى إرْمِيَا شعب الله بوعد الجزاء على أعداء إسْرَائِيلَ . حاصور – قيدار (إر٤٩: ٣٢) وعلى بَابل (٥٠: ٣٧). سوف ينهبون (בָּזַז) وتؤخذ منهم كنوزهم وتترك بيوتهم كمساكن لبنات أوى مكان فيه تنمو الحشائش في الشوارع بين البيوت الخربة. مشيرًا إلى المسيا (إش ١١: ١٤) وتكلم عنه كمن

يقود هجومًا على الشرق وينهب (בָּזַז) الغرب، استعداداً لعودة المسبيين إلى أرْضهم. هنا (كما في ١صم ١٤ : ٣٦) تعمل الغنيمة كمرادف شعرى لأجرة الحرب. عناصر هامة تجتمع معًا هنا في كتابات الأنبياء عن السبى (الحروب والغنيمة والمسيا) والتي بعد ذلك تميز أجرًا بقوة في الرجاء المسيحى الأخير. (مثل؛ نهب جوج في حز ٣٩: ١٠).

٧. في الكتابات أهم عبارة هي الاسم בִּזָּה ويوجد فقط هنا بمعنى الغنيمة أو السلب. عز ٩ : ٧ يتكلم عن عقوبة السبى ويربط معًا أفعال التعرض للسلب والنهب (בִּזָּה) وبعد أن اذلوا في يد المُلوك الأجانب. لاحظت أستير أن اليهود امتنعوا عن نهب أعدائهم ٩:١٠، ١٥، ١٦)، وهكذا فإن العقوبة الشديدة التي توقفت بعد تنفيذ الإزلال، مع خطر الإنتقام. أخيرًا يستخدم دَانِيآل בִּזָּה ليشير إلى حروب السلو قيين (دا ١١: ٢٤) وإلى ثروات (ربما المكابيين) وسط هزائمهم الأولية على يد السلوقيين (دا ١١: ٣٣).

٨. أن القوة اللاهوتية لعبارة בָּזַז يمكن تلخيصها كفكرة أساسية داخل موضوع دينونة وخلاص الله. مِنْ ناحية هي غضب الله والتهديد الشديد بالعقاب والإزلال للذين يكسرون ناموسه (إر ١٥: ١٣، حز ٧: ٢١-٢٢، عا ٣ : ١١)، ومن ناحية أخرى ، الرجاء المجيد لخلاص الله (إش ١١: ١٤) حيث يكون الضعفاء أبطالاً وينهب العرج نهباً (٣٣: ٢٣).

ب. ت تستخدم سب σκῦλον وσκυλεύω، ضمن كلمات أخرى، لتقدم فكرة السلب والنهب، التي تتمشى مع الفكرة اليونانية القديمة عن "تجريد العدو المفتوح مِنْ سلاحه" في الأدب الرَّبّاني I בָּזַז تستخدم بمعنى "يجرد" أو يأخذ غنيمة "وأيضًا "يسلب" (مثل؛ Genrabba1، مِنْ جهة موضوع حق الأرْضَ وNUM Rabba12 بمعنى رمزى بخصوص الإنسان الذي يحرم الشباب مِنْ دروسهم وقت الظهيرة. בָּזַז تعنى أن يخجل، وهكذا تظهر بمعنى السرية الكامنة في الأصل.

ع. ج في رده على إتهام معلمى الناموس مِنْ أُورُشَلِيم، أن يسوع به شيطان وأن يخرج الشياطين ببعلزبوب، شبه يسوع عمله بإنسان الذي يدخل بَيْت القوى (مر ٣: ٢٧). لا أحد يستطيع أن يأخذ غنيمة (διαρπάζω) البَيْت. ما لم يربط القوى أولاً (164-67) C. Myers وجد في هذه العبارة وصفًا لمهمة يسوع (قا؛ ١ يو ٣: ٨).

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [bzz] (اغتنم، سلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [gzl] (نهب، سرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [gnb] (نهب، سرق، # ١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ pārîṣ [2] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [pereq] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שלל [šll [2]] (أخذ غنيمة، استولى على، #٨٩٦٤)؛ ← שסה [ššh] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:66-68; TWOT 1:99; L. M. Bechtel, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming," *JSOT* 49, 1991, 47-76; R. de Vaux, AncIsr 154-57; F. M. Cross, Jr., "The Divine Warrior in Israel's Early Cult," *Biblical Motifs*, 1966, 11-30; M. C. Lind, *Yahweh Is a Warrior*, 1980; T. Longman, III, "Psalm 98: A Divine Warrior Song," *JETS* 27, 1984, 267-74; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, 1973; C. Myers, *Binding the Strong Man*, 1988, 164-67; H. J. Stoebe, "Raub und Beute," *SVT* 16, 1968, 340-54; G. Wittenberg, "The Rule of Justice Versus the Rule of violence," in *Conflict and the Quest for Justice*, K. Nuernberger (ed.), 1989, 76-93.

وليام آر . دوميريس *William R. Domeris*

١٠٢٥ (בִּזָּיוֹן [bizzayôn]؛ إحتقار)؛ ← #١٠٢٢.

١٠٢٧ (בָּזָק [bazaq]، شرار، وميض)؛ ← #١٣٩٧.

1029 בזר

בזר [bzr] **قل.** بعثر؛ **بيعّل.** يشتت، يبذر (#١٠٢٩).

ع. ق الفعل يرد فقط مرتين. في دا ١١: ٢٤ "الشخص المحتقر" غالبًا يعرف على أنه " أنطيخوس أبيفانس) يبزر (בָּזַר) الغنيمة على مؤيديه بعد تأمينه للعرش عسكريًا. مز٦٨ هو ترنيمة حمد مِنْ أجل قوة الإله المتسلط السيد المعلنة في كل تاريخ إِسْرَائِيل. وصلاة عدد ٣٠[٣١] مرّة أخرى إظهار لهذه القوة بتشديد (تبديد) على وزن بعيل الأمم المجتمعة للحرب.

تشتيت، تفريق: ← בזר [bzr] (يشتت، #١٠٢٩)؛ ← זרה [zrh [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← זרע [zr [1]] (يزرع، ينثر البذار، #٢٤٤٥)؛ ← זרק [zrq [1]] (يرش، يشتت، #٢٤٥٠)؛ ← נדח [ndḥ [1]] (ينفي، يكون مشتتا، يكود طريدًا، يغوي، #٥٦١٥)؛ ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛ ← נפץ [npṣ [2]] (ينشر، يشتت، يتبدد، #٥٨٨٠)؛ ← פוץ [pwṣ [1]] (يشتت، يبدد، يُنشر، #٧٠٤٦)؛ ← פזר [pzr] (يشتت، ينشر، #٧٠٦١).

١٠٣١ בָּחוֹן، (bahôn)، مجرب محلل ← ١٠٤٣.

١٠٣٢ בַּחוּן، (bahûn)، برج مراقبة ← ٤٤٦٣.

إم. دانيال كارول آر . *M. Daniel Carroll R.*

1033 בָּחוּר

בָּחוּר [bāḥûr¹] شاب، (#١٠٣٣)؛ בְּחוּרוֹת، (bᵉhûrôt)، حالة شاب (#١٠٣٥)؛ בחר، (بهر، يختار ← ١٠٤٧).

ش. أ. ق HALAT تربط בָּחוּר بـ בָּחַר وتجد مرادف لها في بيهروم، يختار جنديًا، تعبير يستخدم باستمرار في البحرية (انظر ARM 15, 193). سيباس (TDOT 2:74) عكس ذلك يؤكد أن בָּחוּר في الأصل اللغوي ترتبط بالسامية العامية. أصلها *bahar*، يختار، يطلب تعضيداً مِنْ AHw 1, 117b and CAD (see Akk. *behiru*, choose, [B:186]; Akk. *beru* [B:211-12]). مع أن الجدال اللفظي قائم، إلا أن له تأثير قليل على فهمنا لكلمة בָּחוּר، التي لايبين استخدامها بعدًا عسكرياً. بينما الاسم المرتبط بـ בָּחַר، أي جانب مِنْ الإختيار المتساو مدعم، أن لم يكن غائبًا تمامًا عن الإرتباط في ع. ق.

ع. ق ١. معظم المرات التي وردت فيها كلمة בָּחוּר في الأسفار النبوية التي تتكلم عن هلاك طبقات إجتماعية متنوعة في إسْرَائِيلَ: الكبار والصغار، الرجال والسيدات الفقراء والأغنياء إلخ .. مِنْ هذه النصوص صعب جمع كثير مِنْ الأدلة المحددة أكثر مِنْ בָּחוּר شاب صغير وتستخدم مع בְּתוּלָה، شابة صغيرة. وضع شاول في هذه النوعية (١صم ٩ : ٢) ومدح بوعز راعوث لأنها لم تسع وراء هذه الفئة مِنْ الأفراد (را ٣: ١٠) والإشارة إلى أم تبكى على בָּחוּר مع الأرامل الذين يبكين على أزواجهن القتلى. (إر ١٥: ٨) يقترح בָּחוּר أن ربما لا تزال عضو مِنْ أهل بَيْت أبيه. والنص الوحيد الذي يقدم دليلاً مخالفاً لذلك التحريف في حز ٢٣ : ٦، ١٢، ٢٣. وهنا يظهر أن الولاة الأشوريين والقادة معروفين بكونهم בַּחוּרִים في ضوء طبيعة حِزْقِيَال الرمزية حز ٢٣، إلا أنه مِنْ المحتمل أن ملك أشور يتصف بأنه تسعى وراءه إسْرَائِيلَ ويَهُوذَا مِنْ أجل المنفعة السياسية. إذًا فالصورة هنا تصور لنا إسْرَائِيلَ ويَهُوذَا كـ בְּתוּלוֹת صار منعماً بالشهرة وقادة أشورهم בַּחוּרִים يطلبون في الزواج. وبالتالى، فإن الحالة الزوجية للحكام كأفراد أو القادة غير مادية. صيغة الجمع בַּחוּרִים (عدد ١١: ٢٨) وأ‍ת בָּחוּר (جا١١: ٩، ١٢: ١) هي أسماء مجردة تشير إلى زمن الحياة عندما يكون الإنسان شابًا في بَيْت أبيه.

٢. مِنْ الناحية اللاهوتية، בָּחוּר تمثل الأكثر حيوية والنشاط. الأمل معقود على الجيل المقبل. والإعلانات النبوية ضدَّ هذه الفئة مِنْ الناس توضح أن مستقبل الأمة معرض للخطر. مع أنه يصدق القول أن الإثنان المتوازيان مثل الشباب والشابات، الشيوخ والمسنين، الأمهات والأطفال تقترح أنه لاحد يعفي مِنْ الدينونة (قا؛ إر ٦: ١١، مراثى ١: ١٨ - ١٩، ٢: ٢١- ٢٢). وهى تمثل أيضًا نسيج المجتمع . فالنساء الشابات هم الذين يحملون الأطفال والشباب يمثلون خيرة وكلمة القادة الحاليين. شيء واحد يجلب الدمار للحاضر، ولكن لكى توجه السواد الأعظم مِنْ الجيل التالى لها آثار تالية أكثر أهمية.

الشباب: ← בָּחוּר [bāḥûr ¹] (شاب #١٠٣٣) ← בְּתוּלָה [bᵉtûlâ] (شابة #١٤٣٥) ← נְעוּרִים [nᵉ'ûrîm] (شباب، #٥٨٣٠) ← עֲלוּמִים [ᵃlûmîm] (شباب #٦٥٩٦) ← צָעִיר [ṣā'îr ¹] (صغير، قليل، شاب، تافه #٧٥٨٢) ← קָטֹן [qāṭōn ²] (صغير، تافه، شاب (حدث #٧٧٨٥) ← שַׁחֲרוּת [šaḥᵃrût] (شعر أسود، ربيع الشباب #٨٨٤١).

البيبلوجرافيا

C. W. Gordon, "*Qᵉtûl* Nouns in Classical Hebrew," *AbrN* 29, 1991, 83-86.

جون إتش . والتن *John H. Walton*

١٠٣٥ (בְּחוּרִים [bᵉhûrîm]، يكون شابًا [حدثًا]) ← ١٠٣٣

١٠٣٦ בְּחוּרִים، [bᵉhûrîm]، كونه شابًا) ← ١٠٣٣

١٠٤٠ בָּחִיר [bāḥîr]، مختار) ← #١٠٤٧

1041 בחל

בחל [bḥl ¹] **قل.** تعب، إزدرى (ترد. ١ زك ١١: ٨ #١٠٤١).

ش. أ. ق الارامية בְּחַל ، يكون غير مرتب، مريض

ع. ق هذه اللغة العبرية ليس لها مشتقات في ش. أ. ق وبالتالي ليس لها معنى واضح. الترجمة السبعينيية والسيريانية تعكس ترجمة للكلمة בָּחַל "نفوسهم تصرخ" وقد استبدل العديد مِنْ العلماء الأصل الشائع للكلمة גָּעַל (انظر #١٧١٨) والتي تعني "أن تفكر في شخص ما أو شيئًا ما كنفاية أو زبالة عندما يتبعها مفعول. (TDOT 3:47; *HAHAT* [18], 136; Marti, 439; Nowack, Nldeke,) (402; Horst, 244 آخرين اقترحوا בָּעַל، أو אֵל، (Otzen, 256) (187-88. هذه اللغة العبرية ترد في زك ١١: ٨ لتصف موقف إسْرَائِيلَ مِنْ القائد المعين مِنْ الله. وتخدم كرمز للملك الراعى المسيا الآتى، ويعمل زكريا كراعى إسْرَائِيلَ (١١: ٧ - ٨). وبالرغم مِنْ جهود زكريا المخلصة، إلا أن الشعب رفض (احتقر) سلطانه، وجعله يترك مأموريته (عدد 8b-9; Chisholm, 266).

احتقار، مَقْت، اشمئزاز: ← ¹ בּוּז [bwz ¹] (أظهر كراهية لـ #٩٩٦)؛ ← בזה [bzh] (أصبح مكروهًا،

فكر بإستخفاف في، يحتقر، #١٠٢٢)؛ ← בחל [*bḥl*] (أصبح متعبا مِنْ، ازدري، #١٠٤١)؛ ← געל [*g'l*¹] (كرِهَ، نَبذَ، تَدَنّس، تَلَوّثَ، أخطأ، أخفق، #١٧١٨)؛ ← זהם [*zhm*] (لوّث، #٢٢٩٩)؛ ← זור [*zwr*³] (يكون هجومي، #٢٣٢٠)؛ ← זלל [*zll*¹] (يكون طائشًا، أصبح محتقرًا، #٢٣٦١)؛ ← זנה [*znh*²] (يشعر بكراهية تجاه، #٢٣٨٩)؛ ← זָרָא [*zārāʼ*] (مرض، غثي، #٢٤٢٦)؛ ← חנן [*ḥnn*²] (تعفن، كريها، #٢٨٥٩)؛ ← יקע [*yq'*] (أدار جانبا/ يحيد، #٣٦٩٧)؛ ← נקע [*nq'*] (يحرر مِنْ الإرتباط، #٥٩٣٦)؛ ← קוט [*qûṭ*] (يشعر بالإشمئزاز، #٧٧٥٢)؛ ← קלל [*qll*] (قل، تقلص، أخفّ، تصاغر، استخفّ، يتعامل بازدراء، #٧٨٣٧)؛ ← שוט [*sûṭ*²] (خفيف، احتقر، #٨٧٦٤)؛ ← שקץ [*šqṣ*] (جعل شخص ما مكروهًا، #٩٢١٠)؛ ← תעב [*t'b*] (يَحتقر، يَمْقتُ، يَبْغِض، يُحتَقر، يُمْقَت، رَجِسَ، يَكره، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:45-48; *TWOT* 1:99; R. Chisholm, *Interpreting the Minor Prophets,* 1990; F. Horst, *Die Zwlf Kleinen Propheten: Nahum bis Malaechi*, 1938; K. Marti, *Das Dodekapropheten*, 1904; Th. Nldeke, "בָּחַל," *ZAW* 17, 1897, 187-88; W. Nowack, *Die Kleinen Propheten*, 1903; B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja*, 1964.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

1043 בחן

בחן [*bḥn*] **قل**. إمتحن، إختبرَ؛ **نفعَلْ**. يُختبرِ؛ **بُعَّلْ**. يَكُونُ مُجرّبًا (؟) (#١٠٤٣)؛ **الاسم** בָּחוֹן [*bahôn*] المجرب (#١٠٣١)؛ בֹּחַן [*bōḥan*²] (حجر) الإمتحان #١٠٤٦).

ش. أ. ق يظهر أصل بهن في **أرم.** (בחן) **وعرب.** أَمْحَنَ بنطاق مِنْ المعانى شبيه لكلمة בָּחַן في العبرية كـ "يجرب، يمتحن".

ع. ق ترد كلمة بهن في أشكالها المتنوعة حوالى ٣٢ مرّة في ع. ق. مرتين فقط في التوراة لم ترد مرّة في الأنبياء، بوهن كثيرًا ما تكون داخل الكتابات الشعرية، بعد ذلك الأنبياء خاصة أيُوب والمزامير وإرْمِيَا. وهذا مناسب تمامًا مع ملاحظتين إضافيتين. أولاً بوهن تظهر رمزيًا في نصوص ذات نغمات لاهوتية بالتحديد نغمات شائعة في لغة دينية تأملية لكثير مِنْ كتابات الأنبياء الآخرين. ثانيًا بوهن تشير عامة إلى نوع شخص مِنْ الإمتحان، ونادرًا فقط معنى الإمتحان أو المعنى الموضوعي بالتحديد. بهذا المعنى، فإن الأصل شعرى أكثر منه نثرى، وديني أكثر مِنْ كونه عالمى.

١. مع التقدير للنصوص الموسمية التي فيها كلمة بهن يعوزها النغمة اللاهوتية الواضحة. (تك ٤٢ : ١٥ - ١٦؛ أي ١٢: ١٢؛ ٣٤: ٣؛ حز ٢١: ١٣[١٨])، فإن التركيز الأساسى يتضمن تقييم مصداقية شيء ما. فبالإرتباط مع لم شمل يوسف مع أخوته ، فالمشهد المختلق ـ عرف يوسف إخوته فعلاً وشخصيتهم وأيضًا مدى صدق ما يقولون ! - صورة يختبر ويمتحن إخوته لكي يفهم صدق أقوالهم. وبالمثل، فإن كل مِنْ أَيُّوب واليهو اقترح ضرورة إمتحان تقييم صدق الكلمة المنطوقة. في كلتا الحالتين، أن تمتحن طلبًا أو أقوالاً يتضمن تحديد صدقها.

٢. كثيرًا جدًا، בָּחַן، يشير إلى الإمتحان في المجال الدينى. فشعب إسْرَائِيل مرات كثيرة امتحنوا يَهْوَهْ، مع أن فعل ذلك يشجب عامة. مثلاً، كاتب المزامير يذكر وقتاً فيه اختبر الجيل السابق الرَّبّ في البرية (مز ٩٥: ٩) في هذه المناسبة، شك الشعب في قدرة يَهْوَهْ على أن يعولهم. مع أنهم أو أعماله السابقة مِنْ أجلهم. أن تجرب الله، إذا، هو أن تشك في أمانته وهو أن تتحداه بجرأة أن يفعل شيئًا.

في مكان أخر، فإن شر خطية تجربة يَهْوَهْ موجودة في الاتهام النبوى (ملا ٣: ١٥) فبدلاً مِنْ أن يجربوا الله بأنفسهم، وصل الشعب إلى حقيقة أن أولئك الذين يجربون الله، لاتقع علىهم أي دينونة. وحسب ملاخي، هذا منطق لاهوتى خاطيء . فإن تجربة يَهْوَهْ، بالإضافة إلى تلك الحالات النادرة التي يدعو فيها هذا الإمتحان كوسيلة لإظهار أمانته لأناس غير مؤمنين (ملا ٣ : ١٠) ليس لها مكان ضمن مجتمع (شعب) العَهْد.

في معظم المواقف، عندما تتضمن "يمتحن" إمتحانًا دينياً، إلا أنه يَهْوَهْ نفسه هو الذي يمتحن. وهنا، نوعيتان عامتان يمكن تميزهما:

(أ) في مواقف عديدة، בָּחַן، تغطى العملية التي فيها يمتحن يَهْوَهْ حالة شعبه الروحية. مرّة أخرى، وبالتحديد كيف يقوم بذلك عامة يسير غير محدد ـ لا توجد إمتحانات خاصة ثابتة. ولذلك، בָּחַן تتضمن عملاً يفهم بالحدس. وبالمثل، فإن أهداف أو أغراض الإمتحان هي نفسها واسعة وإلى حد ما غير محدودة. عامة، فإن الرَّبّ يمتحن شعبه لكى يعرف ما في قلوبهم (١أخ ٢٩: ١٧؛ مز ٧: ٩، ١٠؛ أم ١٧: ٣) وأفكارهم (إر ١٧: ١٠). بطريقة رمزية لكى يقيم كلامهم المنطوق، يمتحن يَهْوَهْ شعبه لكى يختبر بدقة شخصياتهم. علاوة على ذلك، فإن الأوامر المتوازية المتنوعة التي تتضمن בָּחַן وצָרַף تقترح أن هذه العملية الإمتحانية لاتقيم فقط بل أيضًا تشكل. واضح أن الإمتحان له القدرة على التطهير والتنقية (زك ١٣: ٩). وأحيانًا، مثل هذا الإمتحان يكون متعبًا لمن يتعرضون للإمتحان (أي ٧: ١٨)، ولكنه باستمرار يسفر عن تقييمًا غير مرضى للأسف (إر ٦: ٢٧) ولكن الإمتحان الكامل والدروس المتعلمة هي،

نتيجة لذلك جديرة بالمديح (مز ٦٦: ١٠).

(ب) في نصوص مختارة، لا إمتحان حقيقي يحدث. بل بالأحرى فإن فردًا إما بالصلاة يدعو يَهْوَهْ أن يختبره كطريقة تأكيد صحة تقواه الشخصية (مز ١٧: ٣؛ ٢٦: ٢) أو التأكد أن يَهْوَهْ بالحقيقة يمتحن الشعب إمتحانًا صحيحًا (إر ١١: ٢٠، ١٢: ٣، ٢٠: ١٢) مع أهمية التركيز هنا على القلب والفكر. أن رؤية يَهْوَهْ الخفية مِنْ وراء الإمتحان هو أنه يمتحن الحالة الداخلية والأفكار ودوافع شعبه . بالنسبة للأبرار، فهذه الإمتحانات ليس تهديدًا أكثر مِنْ كونها فرصة لإظهار التقوى. حتى أيُّوب الذي أختبر ما اعتبره أنه إمتحان مِنْ الله ، إلا أنه كان ينتظر واثقاً التقدير في النهاية (أي ٢٣: ١٠).

٣. الاسم בֹּחַן يرد فقط في إش ٢٨: ١٦، حيث يعرف الاسم אֶבֶן "حجر امتحان" (← #٧٤). بما أن בֹּחַן عامة ترتبط بـ בָּחַן، تترجم العبارة عادة إلى "حجر إمتحان" ولكن "تسفات تربط בֹּחַן بأصل غامض يعني "حصن" مترجماً العبارة "حجراً يستخدم في بناء حصن" (TDOT 2 : 71- 72).

٤. الاسم בָּחוֹן يصدق عليه فقط في إر ٦: ٢٧، حيث يعني "إمتحان المعادن" والإستخدام هنا ليس له معنى لاهوتي.

ب. ت في سب. בָּחַן تظهر كثيرًا جدًا مثل δοκιμάζω (يمتحن، يفحص، يحدد بالتجربة). في الأدب القمراني، الصلة هي بـ בַּחַן، برج المراقبة كما في إش ٣٢: ١٤ (#١٠٤٤) كفعل، فيحمل ذات المعنى العام "يجرب" أو "يمتحن".

إمتحان، تجربة، تأديب: ← בחן [bḥn] (إمتحان #١٠٤٣) ← נסה [nsh] (يمتحن، يدرب، يمارس #٥٨١٤) צרף [ṣrp] (يصهر، ينقي، يمتحن، #٧٦٧١) ← תוה [twh 2] (يتعب، يغيظ #٩٣٤٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:69-72; *THAT* 1:272-75; *TWOT* 1:100; C. Baldauf, "Lautern und Prufen im Alten Testament: Begriffsgeschichtliche Untersuching zu צָרַף und בָּחַן," *TLZ* 103, 1978, 917-18; H. Gehman, "בָּחַן, Examine, Try, Prove, Test," *VT* 22, 1972, 197; B. Gerhardsson, "The Testing of God's Son (Matt. 4:1-11 & Par.)," *ConBNT* 2, 1966, 1.

Terry L. Brensinger تيري إل . برينسينجير

١٠٤٦ (בֹּחַן [bōḥan 2] حجر إمتحان) ← #١٠٤٣

1047	בחר

בחר [bḥr 2] **قل.** إخترْ، انتخبْ، إختبرَ؛ **نِفْعَلْ.** مختبر، منقى، مفصل (#١٠٤٨)؛ בָּחִיר [bāḥîr]. **إسم.** مختار (#١٠٤٠)؛ מִבְחוֹר [mibḥôr] الأفضل (#٤٤٣٥)؛ מִבְחָר [mibḥār1] أعظم إختيار، الأفضل (#٤٤٣٦)؛ لاحظ الأسماء العلم יִבְחָר [yibhar]، و מִבְחָר [mibhar]. موضوع جدال سواء الكلمات בָּחוּר [bāḥûr1] محارب، شاب، #١٠٣٣) و/בְּחוּרוֹת בְּחוּרִים / בְּחוּרוֹת / בְּחוּרִים، شباب #١٠٣٥، #١٠٣٦) ينتمى لأصل مختلف (בָּחַר، *HALAT*، 114 – 15) أو الأصل الحالى (BDB, 104; *TDOT* 2:74;) (*HAHAT* [18], 136) لدراسة زوايزمان و.ح جولين Z. Weisman and J. Guillén يفضلون الإحتمال الثانى.

ش. أ. ق الأصل يصادق عليه في الأسماء الأمورية الشخصية لمارى (القرن ١٨ ق. م.) وفي اللغة الأكادية *bêru* يختار، يمتحن (*AHw* 1:122; *CAD* 2:212) في البابلية الحديثة (القرن ٩ -٧ ق. م.) يظهر الأصل كـ *be-hêru*، (*CAD* 2:186) قريبة مِنْ الاسم العبري. يفترض فون سودون تأثير أرم. (*AHw* 1:117) ولكن الأصل غير معروف في الأمبراطورية أو الارامية الكتابية. في أرم. اليهودية בְּחַר تعنى "يختار، يفحص" وفي السريانية، يفحص. فعلاً، في اللغة العبرية الكتابية الأصل ومعناه مشهود له بصورة أفضل. (ca. 200x).

ونجد متوازى في ش. أ. ق لفكرة ع. ق للإختيار الإلهى للملك بالألقاب الملكية في مِصْر مِنْ الأسرة الثامنة عشر عن الفعل المستخدم هناك هو ستيب (*TDOT* 2: 73). أما التعبير الأكادي لكلمة " يختار" هو الفعل *((w)atû* والمصطلح " الشخصى الذي توجه إليه عيون الإلهة " (*TDOT* 2 : 73 -74).

ع. ق أما مفهوم ع. ق للإختيار الإلهى (لإِسْرَائِيل أو الأشخاص مِنْ الشعب) مرتبط إرتباطاً وثيقاً بإستخدام الفعل בָּחַר، يختار. ولكن يجب أن نضع في بالنا أن مثل هذا الموضوع الهام والشامل لايمكن فهمه في حدود كلمة عبرية واحدة. لأن حقيقة الإختيار الإلهى هو جزء لا يتجزأ في تاريخ إِسْرَائِيل منذ الأباء فصاعدًا، والفكرة منقولة بكلمات أخرى أو تعبيرات مثل الأصول ידע ، أنا أعرف (#٣٣٥٩، تك ١٨: ١٩، عا ٣: ٢). בדל [bdl]، يخصص (**هيفعيل.** #٩٧٦، ١مل٨: ٥٣) לָקַח، يأخذ (#٤٣٧٤، ٢صم ٧: ٨) כּוּן، يثبت، يؤسس (**بوليل.** #٣٩٢٢، ٢صم ٧ : ٢٤) وקָרָא، يدعو (#٧٩٢٤، هو ١١: ١) وهى تتضمن مفاهيم مثل "شعب الرَّبّ" (قض ٥ : ١١) ممتلكات خاصة (خر ١٩: ٥) أمة مقدسة (حز١٩: ٦) والعَهْد (تث ٥ : ٢).

يجب أول كلّ شيء ملاحظة أنه لا يوجد إختلاف جوهرى بين الإستخدامات اللاهوتية والدينونة للكلمة. ففي

كلتا الحالتين يشير الفعل إلى إختيار شيئًا ما أو شخصًا ما ضمن عدد مِنْ الإمكانيات الأخرى.

١. في الإستخدام العالمى للفعل בָּחַר فإن مفعول الإختيار يمكن أن يتنوع مثل الزوجات (تك ٦: ٢) والأَرْضَ (١٣: ١١) ومدينة السكن (تث ٢٣ : ١٦، ١٧) وحجارة المقلاع (١صم ١٧: ٤٠) وثور للذبيحة (١مل١٨ : ٢٣، ٢٥) والخشب لصناعة صنم (إش ٤٠: ٢٠) أو الكلمات (أي ٩: ١٤).

(أ) ضمن هذه الكثرة مِنْ الإستخدام، تشير בָּחַר كثيرًا إلى إختيار الجنود (حز ١٧: ٩، يش٨ :٣، ١صم ١٣: ٢، ٢صم ١٠: ٩، ١٧:١، ٢أخ ١٣: ٣، ١٧، ٢٥: ٥) والتصريف الثالث لـ בָּחוּר (المحارب المختار، NIV رجال منتخبين) يستخدم كثيرًا بنفسها أو داخل تعليمات: אִישׁ בָּחוּר، رجل مختار (قض ٢٠: ١٥ - ١٦، ٣٤، ١صم٢٤: ٢) בָּחוּר בְּיִשְׂרָאֵל رجل إسْرَائِيلَ المختار) (٢صم ٦: ١؛ ١أخ ١٩: ١٠)، בְּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל، رجال إسْرَائِيلَ المختارين (١صم ٢٦: ٢، ٢صم ١٠: ٩) هذه المعنى العسكرى لـ בָּחוּר يمكن أن يرتبط بإختيار المحاربين بالقرعة (قض ٢٠: ٩ -١٠) أو بوسائل أخرى (٧: ٢ -٦) قا؛ Z. Weisman, 444-47.

(ب) أحد الجذور الرئيسية للفعل العبري נִבְחָר (٦مرات فقط في الأمثال) والاسم מִבְחָר (١٢ مرّة) מִבְחוֹר (مرتين) يعبر عن نوعية المفعول البارزة التي يصفها ويمكن ترجمتها "نقي" (إر ٢٢: ٧) والأنقى (٤٨: ١٥) والأفضل (خر ١٥: ٤) أو إختيار (أم ١٠: ٢٠).

٢. عندما يكون مفعول الفعل בָּחַר هو اختيار بخصوص أسلوب الإنسان في الحياة طريق (דֶּרֶךְ) الأبرار أو الأشرار (مز٢٥: ١٢، ١١٩: ٣٠، أم ٣: ٣١) ؛ طريق الصواب أو الخطأ (إش ٧: ١٥- ١٦) الحياة أو الموت تث٣٠: ١٩) نتحرك إلى الإستعمال البارللفعل الذي يتكرر كثيرًا جدًا في ع. ق (أكثر مِنْ ٧٠٪ مِنْ كل الحالات).

(أ) في بعض الحالات (حوالى ١٢٪) تكون الإنسانية هي الفاعل للفعل. في هذه الحالة الله ليس هو المفعول المباشر. فع. ق له صورة آخرى للتعبير ليعبر عن التكريس لِلرَّبِّ "أعبدوا الرَّبّ" (يش ٢٤: ٢٢) "خافوا الرَّبّ" (أم١: ٢٩) أختار وصايا الرَّبّ (مز ١١٩: ١٧٣) اختاروا ما يرضيه (إش ٥٦ : ٤)، أختاروا الحياة (تث ٣٠: ١٩) أو اختاروا طريق الحق (مز ١١٩: ٣٠). مثلاً، في حديثه الوداعي استدعى يشوع الشعب لكى يتعَهْدوا أمام الرَّبّ بهذه الطريقة: وإن ساء في أعينكم أن تعبدوا (אָבַד) الرَّبّ، فاختاروا (בָּחַר) لأنفسكم اليوم مِنْ تعبدون (אָבַד) إن كان الإلهة الذين عبدهم آباؤكم الذين في عبر النهر وإن كان آلهة الآموريين الذين أنتم ساكنون في أرْضهم وأما أنا وبَيْتي فنعبد (אָבַד) الرَّبّ" يش ٢٤: ١٥). قارن عدد ٢٢ ، أش٤١: ٢٤) هذا التحفظ لا يقل بأى حال مِنْ الأحوال المسئولية الإنسانية، ولكنه يحفظ جلال وعظمة الله الذي لايمكن أن يكون موضوع اختيار الإنسان وحسب، ضمن الإختيارات الفقيرة.

(ب) اسم الفاعل أو المفعول المشتق مِنْ נִבְחָר قد يعبرعن ميزة الإختيار الأفضل " يختار (קָנָה #٧٨٦٤ المعرفة أفضل مِنْ (נִבְחָר) الفضة" (أم ١٦: ١٦) الصيت أفضل مِنْ (נִבְחָר) الغنى العظيم (أم ٢٢: ١).

٣. تقريبًا حوالى ١٠٠ مرّة في ع. ق (حوالى ٦٠٪، الله هو الفاعل للفعل בָּחַר. وركز على هذه الإستخدامات في تثنية (٢٩ مرّة) وسفرى صموئيل (٧ مرات) والمُلوك (١٢ مرّة) والأخبار (١٨ مرّة) والمزامير (٩ مرات) وإشَعْيَاء (١١ مرّة) وهم ينطبقوا على إختيارمكان العبادة لجميع إسْرَائِيلَ (٤٤ مرّة) وعن إختياردَاوُد ونسله كملك على إسْرَائِيلَ (١٨ مرّة)، وعن إختيارإسْرَائِيلَ كشعب الله (١٧ مرّة) وعن إختيار الكهنة أو اللاويِّين (٩ مرات) والآن نتيجة إلى هذه الموضوعات اللاهوتية الأربعة: (١) مكان العبادة (٢) دَاوُد (٣) الكهنوت (٤) إسْرَائِيلَ كشعب الله.

(أ) إختيارمكان العبادة يلعب دورًا هامًا في تثنية . فتكرار العبارة "المكان الذي يختاره الرَّبّ إلهك (٢١مرّة) طِبقًا لعدم معرفتهم لذلك المكان تظهر العبارة اما في الصيغة الأساسية "المكان الذي يختاره الرَّبّ إلهك" (١٢: ١٨ قا؛ ٢٦، ١٤: ٢٥؛ ١٥: ٢٠؛ ١٦: ٧؛ ١٦: ١٧، ١٦؛ ١٧: ٨، ١٠؛ ١٨: ٦؛ ٣١: ١١) أو بعبارة وصفية زائدة مثل "في أحد أسباطكم (١٢: ١٤ قا؛ ع. ٥، ١١، ٢١، ١٤: ٢٣- ٢٤؛ ١٦: ٢، ١١؛ ٢٦: ٢). أول ذكر للعبارة هو الأكثر تفصيلاً" بل المكان الذي يختاره الرَّبّ إلهكم مِنْ جميع أسباطكم ليضع إسمه فيه سكناه تطلبون وإلى هناك تأتون" (١٢: ٥)، لأنه يتضمن تقريبًا كل الإضافات الوصفية لهذه الصيغة الأساسية (تثنية / شرح التثنية: لاهوت).

إن نفس فكرة الإختيار مِنْ قبل الله للمكان الذي سيعبد فيه هي فكرة غير عادية بأى حال (von Rad, *OTT* 1:102). والغيرعادى هو حقيقة أن ذلك الإختيار سيكون مقصورًا على مكان واحد فقط للعبادة بالنسبة لجميع إسْرَائِيلَ . والوصية للعبادة في مكان واحد هو يقينًا عمل إصرار التثنية على تفرد يَهْوَهْ، بالمقارنة مع الإلهة الأخرى، وهذا المطلب مِنْ إسْرَائِيلَ يتطلب ولائهم التام (تث ٦: ٤ – ٥ ، ٧: ١ – ٥). وهناك نصوص عديدة أخرى في ع. ق (خاصة في المُلوك والأخبار) تعكس العبارة الموجودة في التثنية.

(ب) اختيار يَهْوَهْ لدَاوُد، المرتبط جدًا باختيار أُورُشَلِيم (مز ٢: ٦) يتبع قصة مقاومته هو للملك كما هو موجود

في أدب التثنية (١صم ٨ قا؛ تث ١٧: ١٥) المقاومة أدت إلى الارادة السماحية ثم إلى اختيار فعال حتى أن الملك كان موجودًا ضمن العَهْد (١صم ١٢؛ ٢صم ٧، دَاوُد #١٨٥٨).

شاول، أول ملك في إسْرَائِيلَ، قدمه صموئيل كالرجل الذي اختاره الرَّبّ (١صم ١٠: ٢٤). وفي صموئيل الثانى ٢١: ٦ دعى בְּחִיר יְהוָה (مختار الرَّبّ) كلمة בְּחִיר تعتبراحياناً خطأ كتابى (BHK; *HALAT*) ولكن كما وضح بارشليمى، تفضيل كلمة *lectio difficilior* is to be preferred; (*Critique textuelle de l'Ancien Testament*, OBO 50/1, 1982, 300-301) في حساب مسح صموئيل لدَاوُد، يستخدم الفعل בָּחַר ٣ مرات سلبًا عن أخوات دَاوُد (١صم ١٦: ٨-١٠). ثم نجده بعد ذلك على فم دَاوُد في رده على احتقار ميكال زوجته (٢صم ٦: ٢١). ان الاختيار الالهى لِدَاوُد ذكر وقت تدشين هيكل سُلَيْمَان، حيث ارتبط باختيار أورُشَلِيم (اتفرمافون) ونجد صداه في المزامير ٧٨ (ع. ٦٧- ٦٨- ٧٠) أما سفر الاخبار مركز على اختيار سُلَيْمَان (أخ ٢٨: ٥-٦؛ ١٠: ٢٩: ١).

بالطبع فإن موضوع اختيار دَاوُد يمتد أبعد مِنْ الأصل בָּחַר. هناك تعبيرات أخرى مثل: "يفتش فالله قد فتش (בִּקֵּשׁ) عن إنسان حسب قلبه "وعينه (צִוָּה) قائدًا على شعبه . (١صم ١٣: ١٤). "يجد" الله قد " وجد (מָצָא) دَاوُد خادمه (عبده) (مز ٧٩: ٢٠) والرَّبّ مسح (יהוה מָשִׁיחַ ١صم ٢٤: ٦، ١٠ الخ ...). لاحظوا الارتباط الوثيق بين الاختيار والمسحة (١صم ١٠، ١؛ ١٦: ١٣) מָשַׁח، يمسح، #٥٤١٧).

(جـ) اختيار الكهنوت هو موضوع جدال مع قورح في البرية (عدد ١٦: ٥، ٧، ١٧: ٥، ٢٠[٦] قورح : لاهوت). وتذكر شرائع التثنية أن الكهنة تم اختيارهم "ليقفوا ويخدموا باسم الرَّبّ دائمًا "(تث ١٨: ٥) و" ولينطقوا بالبركة ... وليقرروا ويفصلوا في كل قضايا النزاع والتعدى (تث ٢١: ٥) وهدف الاختيار كان دائمًا في ذكر الله عندما وجه حديث التوبيخ إلى أسرة عالى (١صم ٢: ٢٨) واختيار الكاهن الجديد الأمين مكانه (٣٥) وفي تأملات دَاوُد (١أخ ١٥: ٢) وفي تحريضات الملك حَزَقِيَّا (٢ أخ ٢٩: ١١).

(د) ومزامير عديدة يرد فيها اختيار صِهْيَوْن (لاهوت). صِهْيَوْن هي مركز اختيار الله لأنها تجمع فيها كل المراكز المتنوعة. (مكان العبادة ، دَاوُد ، الكهنوت ، والشعب) مثلاً " قد اختار الرَّبّ صِهْيَوْن " (مز ١٣٢: ١٣) و"أحبها " (٧٨: ٦٨) وهى مكان سكناه مز ٧٤: ٢ ، قا؛ ٩: ١١-١٢ ، ٧٢: ٣٢) وفيها يغدق بركاته ١٢٨: ٥؛ ١٣٤: ٣) والخلاص (١٤: ٧، ٥٣: ٦[٧]). فهى موضوع مركب . (قا؛ von Rad, *OTT* 1:46-48) .

(هـ) الموضوع الرئيسي في اختيار اسرائيل موجود في كل ع. ق، حتى لو لم تستخدم أي كلمة خاصة، إلا أنه موجود بطرق متنوعة في التثنية وفي ترانيم اشعياء عن العيد ففي التثنية يدعو مُوسَى الشعب لكى يروا في خلاصهم مِنْ مِصْر نتيجة لمحبة الله واختياره لهم. "ولأجل أنه أحب آباءك واختار نسلهم مِنْ بعدهم أخرجك بحضرته بقوته العظيمة مِنْ مِصْر" (تث٤: ٣٧). والسبب وراء ذلك الاختيار ليس في أهمية اسرائيل كشعب، بل في محبة التي بلا استحقاق ومن أجل أمانته لمواعيده " (٧: ٦- ٧). إلا أن هذا الاختيار لا يحد حكم الله بهذا الشعب الصغير، ولكنه يأتي ضمن إطار خطة إلهية مِنْ أجل العالم كله (١٠: ١٤-١٥) وهو اساس الطاعة والقداسة المطلوبة مِنْ اسرائيل (١٠: ١٥-١٦ ، ١٤: ١-٢) اذا فاختيار اسرائيل هو لغرض الإرسالية والمهمة (انظر تك ١٢: ١-٣ ، خر ١٩: ٥-٦).

في إشَعْيَاء الفعل בָּחַר أو الفاعل בָּחִיר يتوازى دائمًا مع "الَعبد" "عبدى" المختار أو "الذي اخترته" (إش ٤١: ٨-٩ ؛ ٤٢: ١، ٤٣: ١٠؛ ٤٤: ١- ٢؛ ٤٥: ٤). الشعب المختار – وشعبي، مختاري (إش ٤٣: ٢٠) مدعوين ليشهدوا عن قوة الله وخلاصه وملكه، وان لزم أيضًا، يتألمون مِنْ أجله صيغة الاسم בָּחִיר مثل צַדִּיק، بار، تؤكد اهتمام الله لجميع المكرسين له والملتزمين بإرساليته للعالم. وهي مرادف "لشعب الله" (إشَعْيَاء: لاهوت).

وبدلاً مِنْ تعريف طبيعة وسبب الاختيار الإلهى، يشجع اشعياء الشعب كى يتمموا مأموريتهم، ويحثهم على النظر إلى عمل الله في التاريخ، ويحثهم على أن يكون حسب التوقعات الإلهية منهم، ويتكلم عنِ المجد الذي ينتظرهم: شعبى المختار يرثهم (الجبال وأرْضَ الموعد) وهناك يسكن عبيدى (إش ٦٥: ٩ قا؛ ٤٢: ١؛ ٤٣: ٢٠؛ ٤٥: ٤).

ويعرض إرْمِيَا موضوع الاختيار الألهى والترك الإلهى. كان السبى وقت الترك، عندما تذمر الشعب: قد رفض الرَّبّ العشيرتين (المملكتين) الذي اختارهما (إر ٣٣: ٢٤) إلا أن الرَّبّ يؤكد مِنْ خلال إرْمِيَا أنه متعَهْد بشعبه وبعَهْده (٢٥-٢٦) إرْمِيَا : لاهوت).

ب. ت في الكتابات ما بين العَهْدين، الاسم (المختار، يختار) يميل إلى أنه يحل محل الفعل في قمران استخدم كاستقالة عامة لأعضاء الطائفة (1QS 11:16; 1QpHab 5:4; 10:13; 1QM 12:4; etc) وفي سفر أخنوخ، كلمة "مختار" (جمع) مرادف للأبرار أو القديسين (أخنوخ الأثيوبي) ١: ٨، ٣٨: ٢، إلخ). في سفر الأمثال (أخنوخ الأثيوبى ٣٧: ٧١)، كلمة "المختار" تظهر كلقب للمسيا وأيضًا ابن الإنسان (أخنوخ الأثيوبي) ٣٩: ٦، ٤٠ : ٥ إلخ) "وتعبير الجنس المختار" موجود في سفر الكتب المقدسة القديمة (١٩: ٨).

إختيار، إنتخاب، الأفضل: ← בחר [bḥr ²] (يختار، ينتخب، يمتحن #١٠٤٧)، ← בָּחִיר [bāḥîr] (مختار #١٠٤٠)، ← מִבְחוֹר [mibḥôr] (الأفضل #٤٤٣٥)، ← מִבְחָר [mibḥār ¹] (أفضل إختيار، الأفضل #٤٤٣٦)، ← ידע [yd' ¹] (لاحظ، يهتم بـ يختار، يعلن #٣٣٥٩)، ← דֵּעַ [dēa ¹] (حكمة، #١٩٧٦)، ← דֵּעָה [dē 'â] (معرفة #١٩٧٨)، ← דַּעַת [da 'at ¹] (معرفة، قدرة، #١٩٨١)، ← מַדָּע [maddā ¹] (معرفة #٤٥٢٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:533-43; *TDOT* 2:73-87; *THAT* 1:275-300; J. Coppens, "L'élu et les élus dans les saintes écritures et les écrits de Qumrân," *ETL* 57, 1981, 120-24; J. Cott, "The Biblical Problem of Election," *JES* 21, 1984, 199-228; J. Guillén, "Medio ambiante de 'elegir: *bhr*'," *EstBib* 40, 1982, 1-18; J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, 1984, 21-38; V. Peterca, "Die Wendung des Verbs בָּחַר für Salomo in den Büchern der Chronik," *BZ* 29, 1985, 94-96; R. Rendtorff, "Die Erwɔhlung Israels als Thema der deuteronomistischen Theologie," in *FS H. W. Wolff*, 1981, 75-86; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; J. Scharbert, "Erwɔhlung im AT im Licht von Gen 12, 1-3," in *Dynamik im Wort*, 1983, 13-33; G. von Rad, *OTT* 1, 306-24; H. Weippert, "Der Ort, den Yahwe erw ɔhlen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen," *BZ* 24, 1980, 76-94; Z. Weisman, "The Nature and Background of בָּחוּר in the OT," VT 31, 1981, 441-50; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 1972, 35-39.

أميل نيكول *Emile Nicole*

1051 בטה / בטא

בטה / בטא [bṭ' / bṭh] **قل.** تكلم، نطق (بكلمات) يثرثر، يهزى، يقول مِنْ غير تروى، بلا تفكير، تافهه؛ **بيعّل.** يتكلم بإندفاع، مِنْ غير حكمة، يقسم بلا أدنى تفكير. بإنْدفاع (#١٠٥١) מִבְטָא (mibta') **اسم.** نطق ، تعبير، وعد متسرع، قسم بلا تروى (ترد. ١، #٤٤٣٩)

ش. أ. ق هذا الأصل الضعيف ٣ لم يجرب على نطاق واسع، انه يبين تعبيرات متنوعة: بالأغاريتية *bty*، أي يتكلم بإندفاع (Pardee, 341; 216-17) أو *btw*، يتكلم، يدردش، يثرثر (*WUS* §507) باللغة العربية. *bata'a*، يتكلم ما هو كذب، خيالى، سطحى، غير عميق، باطل، عقيم، بلافائدة، بلاقيمة، غير نافع، غير مؤثر، غير معقول، خالى مِنْ الفضيلة، تافه، فاضى، العربية *bata'u*، كلام فارغ، تأكيد باطل أو زعم، كذب، بهتان (تستخدم دائمًا للإشارة إلى السحرة وإلى الإعتقاد الخاطئ بتعدد الإلهة).

ع. ق ١. كما في اللغات السامية الأخرى (انظر ش. أ. ق) هذا الفعل الضعيف يبين تعبيرات مختلفة باللغة العبرية الكتابية: בָּטָה (حسب الحاشية) בָּטָא (وزن بعيل). هذا يحمل كثيرًا إلى العبرية المتأخرة أيضًا (انظرP-B) بينما فوارق الكلام الدقيقة، والثرثرة ربما إمتدت أثناء هذه الفترة كما في الأوغاريتية والعربية أيضًا كما في العبرية المتأخرة، فإن الإستخدام الفعلى لهذا الفعل في العبرية المتأخرة مقصور على الإشارة إلى الحديث الباطل و الكلام المندفع أو العهود. أنها تصف الكلمات المتسرعة والعاطلة التي يتكلم بها المرء مِنْ غير وعي بغض النظر عن تأثيرها الضار. (أم ١٢: ١٨) أن العهود المتسرعة التي ينطق بها بدون تفكير أو تروى (لا ٥ : ٤؛ عدد ٣٠ : ٦- ٨ [٧ - ٩]) والكلمات الصعبة والعبارات المتطرفة المتكلم بها بإندفاع لحظة ثورة غضب (مز ١٠٦: ٣٣).

٢. اسم الفاعل لـ בּוֹטֶה يصف التأثيرات الضارة للحديث والكلام المتسرع الباطل عندما نشبه بحد السيف (أم ١٢: ١٨) ومعنى בּוֹטֶה ينظر إليه بثلاثة طرق: كلام بلا تفكير، ثرثرة باطلة ، (BDB,104) وحديث مندفع بلا تروى (*HALAT* 118; Toy, 253) أو أقسام متسرعة (Knig, 37) بينما الثرثرة الباطلة ليس لها مثل هذا التأثير الضار، أما الأقسام المندفعة أو الوعود المتهورة الباطلة فهى بالتأكيد لها التأثير الضار والإنسان الذي ينذر بإندفاع ويربط نفسه أو نفسها به، يضر نفسه أو نفسها، وبالمثل، كما أن حد السيف ضارة للجسم ، هكذا أيضًا فإن الوعود الباطلة المتهورة تضر الروح.

٣. وزن بعيل للفعل يرد في حالة الشرائع المنظمة للأقسام (لا ٥: ٤؛ عدد ٣٠ : ٦ - ٨ [٧ - ٩]). وهى تلقى الضوء و التركيز على ميل الفرد الطبيعى بإندفاع وتهورلينطق بتعدات منطوقة قبل أن يفكرمليا هل يستطيع هو أو هي الوفاء بما التزم به.

٤. يرد الفعل في لا ٥ : ٤ وسط القوانين التي تتعامل مع الخطايا التي يمكن أن يرتكبها الإسْرَائِيلى سهوًا ثم يدركها بعد ذلك (لا ٥ : ١- ٤) أن تكرار عبارة וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ، وأخفي عنه = هو أو هي غير مدرك لها) وعبارة וְהוּא יָדַע (ثم أدركها بعد ذلك) تدل على أن هذه هي خطايا الجهل (السهو) كما في (لا ٤: ١٣) (Ahuvia, 107-10; Wenham, 92-93, 98-99) عدد ٤ يوجه الكلام إلى الإسْرَائِيلى بنذر(שְׁבֻעָה) مِنْ غير وعى أو بإندفاع (לְבַטֵּא) بدون ما يدرك تمامًا ماهو أعظم هذا التعهْد (וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ) حتى لو هو أو هي أدرك تمامًا ما إرتكبه أو إرتكبته، فعندما يدرك ذلك أخيرًا (וְהוּא־יָדַע). يعد هو أو هي مسئولاً عن خطأه أو خطأها وفشله في الوفاء

بهذا النذر. فشعب الله يجب أن يكونوا أمناء لكى يقووا بوعودهم حتى لو تعَهْدوا سهوًا مِنْ غير علم ولم يدركوا تمامًا مدى تعقيد هذا النذر أو التعَهْد .

٥. سلسلة مِنْ القوانين التشريعية للنذور (נֵדֶר) والأقسام الملزمة (אִסָּר) موجود في (عد ٣٠: ١- ١٦) الاسم מִבְטָא يستخدم في عد ٦- ٨ (٧- ٩) إشارة إلى نذر طائش نذرته امرأة متزوجة ولأنها نذرت بلا تروى ومن غير مشورة زوجها، فالزوج يعطي الفرصة في إلغاء وعدها المتسرع عندما علم به. إن التعبير المنظم מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ أي (نطق شفتيها بدون تعقل) يؤكد أن هذا نذرًا لفظيا نطق به بدون تروى.

٦. استخدام בָּטָא في مز ١٠٦: ٣٣ يوضِّح خطية مُوسَى المبهمة (عد ٢٠: ١- ١٣) . توازى הִמְרוּ אֶת־רוּחוֹ (تمردوا على روح الله) וַיְבַטֵּא בִּשְׂפָתָיו (كلمات طائشة جاءت من شفاه موسى) تقترح أن مُوسَى فقد السيطرة على مشاعره وفرط بهذه الكلمات المتسرعة الغاضبة التي سًجلت في عدد ٢٠ : ١٠.

ب. ت ١. كما في العبرية الكتابية الأشكال المتنوعة لحروف בָּטָא وבָּטָה يظهران كلاهما في العبرية المتأخرة والمدى اللفظي للمعنى ينتشر مِنْ المعاني المحايدة إلى المعانى الإزدرائية: أن يتكلم، ينطق بكلمات، يثرثر، يتكلم مِنْ غير تروى، يتكلم بغير إكتراث، بلا تفكير، طياشة، كلام فاضى، إندفاع، ينذر بتسرع، ينذر بلا تفكير أو إكتراث مِنْ جهة شيئًا هامًا (Dalman, 52; Levy, 211; Jastrow, 156; Grossman-Segal, 36) الاسم בִּטּוּי يعني، نطق، إعلان (Klein, 69).

٢. اعتبرت التفسيرات الرابنية كل إستخدام لكلمة בָּטָא وבָּטָה في العبرية الكتابية على أنه نذر متسرع. بينما هذه هي الحالة في (لا ٥: ٤؛ عدد ٣٠ : ٧- ٩) (Lev Rabbah 5:4; Num Rabbah 30:7-9) فكرة النذر المندفع في مز ١٠٦ : ٣٣ مشكوك فيها . (Braude, 4:192-93). أم ١٢: ١٨ تفهم أيضًا ككلام مندفع (Levy, 211; Jastrow, 156): كل مِنْ ينطق بكلام متسرع يحصل على ما يستحق ، فإنه يطعن نفسه بالسيف (Erubin 64b in reference to Prov 12:18).

٣. أن المدى المتعدد لمعنى الفعل يعطى أيضًا صناعة الكلام الشرعى، وأيضًا الكلام مِنْ غير تفكير والكلام الطائش. مثلاً يؤكد يشوع بن سيراخ أن اللسان يمكن أن يكون سيف ذى حدين في فم الإنسان الذي يتكلم لا نهائياً وبلا تروى "لأن الكرامة أو الخزي يمكن أن يأتيا نتيجة الكلام الكثير (בּוֹטֵא). ولسان الإنسان يمكن أن يتسبب في سقوطه" (سفر الحكمة ٥ : ١٣) هذا القول المأثور يشبه ما ورد في يع ٣ : ٩ - ١٢.

٤. الاسم בָּטָא يظهر مرّة واحدة في قمران، حيث استخدمت متوازية مع הֶבֶל أي بطل وשָׁוְא أي فراغ، في وصف اتهامي لكلام الغواية الخارج مِنْ فم المَرْأة الشريرة : الزانية تنطق بالأباطيل (הֶבֶל) والزيف (בָּטָא) هي دائمًا تسن كلامها، هي تتملق بالبطل والفراغ (שָׁוְא)، (4Q184 1:1).

٥. الأصل يستمر يتطور في المشنا بالعبرية: בָּטָא، وزن بعيل، ينطق، يتكلم، يعبر، يعلن، وزن بعال، ينطق به، يتكلم بـ ، يعلن بـ ، يعبر بـ، בִּטּוּא، نطق، إعلان، מִבְטָא، نطق أو إعلان.

في العبرية الحديثة، تظهر صيغ ومشتقات كثيرة: בָּטָא، حسب الحاشية. يعبر، يعلن، أحد الجذور الرئيسية، منطوقاً، معبرًا، وزن بعيل. يتكلم برعونة، يعبرعن نفسه، يكون منطوقاً، ومعبرًا، בִּטָּאוֹן الاسم. عضو جريدة، أخبار، בִּטּוּא، تعبير، عبارة، مصطلح، מִבְטָא، مصطلح، הִתְבַּטְּאוּת، منطوقاً، معلنًا، معبرًا، يعبر عن نفسه، تعبير ذاتي، בִּטּוּי، تعبير، عبارة، مصطلح، عمل الإعلان.

ع. ج كلمات مماثلة في ع. ج تشمل ἀναθεματίζω، يلزم بقسم، εὐχή، نذر، ὅρκο″، قسم وὁρκωμοσία، قسم مع أن ع. ج لم يحرم الأقسام أو النذور. إلا أنه يحذر أنه مِنْ الأفضل أن لا تنذر على الإطلاق عن النطق بنذر كاذب أو وعد فارغ لا يستطيع أن الإنسان الوفاء به (مت ٥ : ٣٣ -٣٧، ٢كو ١ : ١٥ - ٢٠، يع ٣: ١٣ - ١٧).

دردشة، كلام مهمل، كذب: ← בדא [bdʼ] (يخترع، يبتكر، يكذب، #٩٦٨) ← בטה / בטא [bṭʼ / bṭh] (يدردش، يتكلم بلا تعقل، ينذر باندفاع #١٠٥١) ← הבל [hbl] (يكون عقيماً، بلا ثمر، بلاقيمة، كلام بلا معنى، #٢٠٣٨) ← לעע [lʻʻ] (اتكلم بلا حدود، اتكلم برعونة، #٤٣٦٢).

البيبلوجرافيا

A. Ahuvia, "Whatever a Man Shall Utter . . . With an Oath," *BethM* 28, 1982, 107-10, 208; J. M. Allegro, "The Wiles of the Wicked Woman," *PEQ* 96, 1964, 53-55; idem, "4Q184," in DJD 5:82-84; W. G. Braude, *Midrash on the Psalms*, 1959, 4:192-93; M. Dahood, *Psalms III*, AB, 1970, 19; G. H. Dalman *Aramؤisch-neuhebrؤisches Hand wŗterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, 1922, 52; R.A. Grossman, *Compendious Hebrew-English Dictionary*, 1938, rev. 2nd ed. M. H. Segal, 1965, 36; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 69; J. Levy, *Neuhebrؤisches und chaldؤisches Wŗterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 vols., 1876-89, repr.

1924; D. G. Pardee, "The Preposition in Ugaritic," *UF* 7, 1975, 341; idem, "The Preposition in Ugaritic [continued]," *UF* 8, 1976, 216-17; M. H. Pope, "A Divine Banquet at Ugarit," in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, 1972, 174; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1977, 253; G. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 93-99.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

١٠٥٢ (בָּטוּחַ [*bāṭûaḥ*]، واثق)؛ ← #١٠٥٣

1053 בטח

בטח [*bṭḥ¹*]، **قل.** وثِقَ، أمِنَ؛ **هفعيل.** وضِعْ ثقتَه في (#١٠٥٣)؛ يمتلئ ثقة، يشعر َبالأمان؛ בָּטוּחַ [*bāṭûaḥ*]، واثق (#١٠٥٢)؛ בֶּטַח [*betah¹*]، أمان (#١٠٥٥)؛ בִּטְחָה [*bithâ*]، ثقة (#١٠٥٧)، בַּטֻּחָה [*battuhâ*]، أمان، ضمان (#١٠٥٨)؛ בִּטָּחוֹן [*bit-tahôn*]، اتكال، (#١٠٥٩)؛ מִבְטָח [*mibtah*] اتكال، ثقة (#٤٤٤).

ع. ق ١. الإتكال هو مفهوم ذو أهمية لاهوتية رئيسية في ع. ق وهو يعبرعن الموجود أو الذي ينبغى أن يكون في علاقة الشعب مع الله. لكن أكبر تركز لذلك في سفر المزامير، التي تحتفل وتكتشف الشركة بين الله وبين شعبه، وهناك عدد هام مِنْ الإستخدامات في هذا السفر النبوي الذي مضمونه قريب جدًا مِنْ المزامير، أي إشَعْيَاء.

الكلمات العبرية كالآتي. معظم الإستخدامات للفعل בָּטַח الاسم المتصل "للإتكال هو מִבְטָח، وهناك اشكال متنوعة مرتبطة ليس لها أهمية مستقلة (الاسم. בִּטָּחוֹן، בִּטְחָה، الصفة בָּטוּחַ). الاسم السابق (مثلاً בֶּטַח، מִבְטָח) سيكون التركيز الأساسى لهذه المقالة. هناك أيضًا الاسم בֶּטַח (وבַּטֻּחוֹת)، يعني "ضمان" ولكن الكلمة تجد اهتمامًا لاهوتيًا وتستخدم كظرف لـ "يعيش" أن أهميتها اللاهوتية هي أن الحياة بأمان هي نتيجة إحسان وبركة يَهْوَهْ. لذلك، فمثلاً، قيل عن بنيامين، "حبيب الرَّبّ يسكن لديه آمناً" (تث ٣٣: ١٢)، وعندما يكون إسْرَائِيلَ طائعاً لِيَهْوَهْ، ينطبق علىهم نفس الأمر (لا ٢٥: ١٨، ١٩، قا؛ ١صم ١٢: ١١؛ ١مل ٤: ٢٥؛ ٥: ٥). هناك أيضًا **اسم.** כֶּסֶל (← #٤٠٧٣) يحدث في أسفار الحكمة بمعنى" الغباء" ولكنه يعني أحيانًا "ثقة" كما في أي ٨ : ١٤؛ ٣١: ٢٤) حيث يتوازى مع מִבְטָח. ليس له أهمية مستقلة.

٢. لكي تقدم أهمية الإتكال اللاهوتية في ع. ق، سيكون مناسباً لإعطاء نصوص أربعة مماثلة، إثنان مِنْ المزامير وإثنان مِنْ إشَعْيَاء، التي تؤكد مركزية الثقة. أولاً كعبارة عامة، توجه حسب الظاهر إلى إسْرَائِيلَ ككل. "اتكلوا عليه في كل حين ياقوم" (مز ٦٢: ٨[٩]). يمكن أن تقوم هذه الآية كرد آخر للسؤال المشهور لإسْرَائِيل: ماذا يطلبه الرَّبّ منك؟ (مي ٦: ٨). ثانيًا، هناك نص يدعو أربعة مجموعات مختلفة مِنْ العابدين على السواء ليتجاوبوا مع الله بنفس الطريقة: "يا إسْرَائِيلَ اتكل على الرَّبّ هو معينهم ومجنهم يابَيْت هرون اتكلوا على الرَّبّ هو معينهم ومجنهم يا متقي الرَّبّ اتكلوا على الرَّبّ هو معينهم ومجنهم ". (مز ١١٥: ٩ - ١١). فالله جديرٍ بالإتكال عليه بسبب صفاته - معونته وترسه. تبين أنه حَقًا جديربالإتكال.

ثالثًا، هناك طلبًا مشابهًا في ترنيمة إشَعْيَاء، موجهة لشعب يَهُوذَا ككل، مشددة على، مثل المزامير، جدارة الله كموضوع الإتكال: "ذو الرأى الممكن تحفظه سالماً سالماً لأنه علىك متوكل. توكلواعلى الرَّبّ إلى الأبد لأن في ياه الرَّبّ صخر الدهور" (إش ٢٦: ٣ - ٤).

رابعًا، هناك نص، ربما أساسًا مِنْ نص رسالة إشَعْيَاء إلى حَزَقِيَّا بالنسبة إلى تهديد أورُشَلِيم مِنْ قبل أشور، يعبر عن رسالة أساسية لِلاهوت إشَعْيَاء : "لأنه هكذا قال السيد الرَّبّ قدوس إسْرَائِيلَ بالرجوع والسكون تخلصون بالهدوء والطمأنينة تكون قوتكم. فلم تشاءوا" (إش ٣٠: ١٥). يمكن ملاحظة ثلاثة أشياء، أولاً، المقدمة مؤكدة، تؤكد على أهمية قابلها. ثانيًا، اللغة حافلة بذكريات نص مشهور آخر، إش ٧ : ٤ - ٩ حيث تشجع آحَاز على الإيمان "بيَهْوَهْ" في وقت الأزمة، الإيمان والإتكال يسيران معًا - القوة الحقيقية، خاصة في وقت الحرب، لا يجب أن تكون حيث يتوقع أن تكون طبيعيًا، في الاستعدادات العسكرية، ولكن فقط في إتكال حقيقى على الله. سواء نظر إلى هذا الإتكال كمساعد أو بديل عن، التصرف العسكري غير واضح. (← אָמַן، دَعَمَ، أيَّدَ؛ عوّل على، أمين؛ آمَنَ، وضع ثقة في، #٥٨٦).

٣. مدى معنى בָּטַח وמִבְטָח في العبرية، شبيه لـ "الإتكال" في الإنجليزية أي، يمكن وضع الإتكال في عدد كبير مِنْ أناس مختلفين أو أشياء وكثيرًا يأخذوا مكان بعض بعضًا. والله هو موضوع الإتكال العظيم، وأن بعض الأشياء التي يتكل علىها الناس هي بديل عن الله، حتى لو ظهرت حسب الطبقة أنها جديرة بالإتكال. مِنْ هنا ، يمكن أن يتكل الناس على الغنى (أي٣١ : ٢٤؛ مز ٤٩: ٦، ٧؛ ٦٢: ١٠، ١١؛ أم ١١: ٢٨) أو على الأقوياء (مز ١٤٦: ٣) أو على المدن الحصينة (تث ٢٨: ٥٢؛ إر ٥ : ١٧) أو فطنتهم (أم ٣: ٥، ٢٨: ٢٦). الكل حسب القرينة حيث ينظر إليها الكاتب كأمور سلبية، وبدائل على الاتكال على الله. إن المنطق الكتابى بالله الواحد يتطلب أن كل الأشياء تستخدم لخدمة الله ولايجب بأى حال مِنْ الأحوال أن تكونٍ بديلاً عنه. وبالمثل ، يشير إرْمِيَا باستمرار إلى شعب يَهُوذَا

بأنهم يتكلون على "الباطل" (שֶׁקֶר، إر ٧: ٨؛ ١٣: ٢٥ NIV الإلهة الكاذبة) (٢٨: ١٥؛ ٢٩: ٣١)، حتى عندما كان يتضمن هذا توسلاتهم إلى أورُشَلِيم كمكان هيكل يَهْوَهْ (إر ٧ : ٤)، شيئًا في ذاته مع أنه حقيقي بالتمام ، إلا أنه أضحى بلا قيمة (وإلا مهدداً) عندما تناقض حياة الناس كل ما أمرهم به الله (٧ : ٣ - ١١). أن التناقض بين الإتكال الخاطئ على الطرق البشرية والحيل وبين الإتكال الحقيقي على الله متضمن تمامًا في قصيدة شعرية في مكان ما في سفر إرْمِيَا : .. ملعون الرجل الذي يتكل على الإنسان ويجعلِ البشر ذراعه وعن الرَّبّ يحيد قلبه ويكون مثل العرعر في البادية ولا يرى إذا جاء الخير.. مبارك الرجل الذي يتكل على الرَّبّ وكان الرَّبّ متكله فإنه يكون كشجرة مغروسة على مياه ..." (إر ١٧ : ٥ - ٨).

ولكن لا يتبع ذلك أن الله هو الملجأ الشرعي الوحيد لاتكال الإنسان. طالما أن الإتكال على البشر ليس بديلاً عن الإتكال على الله، إذاء فيمكن الإتكال أن يكون شرعياء إذا وضع في الزوجة. (أم ٣١: ١١). أو بالتطبيق، في الأخ (إر٩ : ٤، [٣]) أو صديق (مي ٧ : ٥) ولاشك آخرين أيضًا.

٤. كما لاحظنا سابقًا، خاصة في سفر المزامير استخدمت لغة الإتكال. مِنْ الهام أن لغة الإتكال مرتبطة على الدوام بلغة الثقة في الحماية الإلهية أو الإنقاذ: "عليك أتكل آباؤنا. اتكلوا فنجيتهم. إليك صرخوا فنجوا عليك اتكلوا فلم يخزوا" (مز ٢٢: ٤، ٥) "إليك يارب أرفع نفسي ياإلهي عليك توكلت فلا تدعني أخزى لا تشمت بي أعدائي" (مز ٢٥ : ١ - ٢) "الرَّبّ عزي وترسي عليه اتكل قلبي فانتصرت" (مز ٢٨: ٧). أما أنا فعليك توكلت يارب قلت أنت إلهي في يدك أجالي نجني مِنْ يد أعدائي "(مز ٣١: ١٤، ١٥) إحفظ نفسي لأني تقي ياإلهي خلص أنت عبدك المتكل عليك" (مز ٨٦: ٢). هذا الإرتباط بين إتكال الإنسان وبين الخلاص الإلهي هامة جدًا، لم يحدد كاتب المزامير أسلوب الخلاص والإنقاذ الذي به ينقذ الرَّبّ. حقًا، ربما هي غير محددة تمامًا لكي يأخذ الخلاص أشكالاً متنوعة، تتوقف على موقف واحتياجات الساجدين. ولكنها كلها واضحة مِنْ جهة الصلة اللاهوتية الحميمة بين الإتكال وبين الإنقاذ.

٥. لذلك ليست مفاجأة، عندما يتجه الإنسان إلى الأجزاء القصصية في ع. ق، وسوف يجد نفس الإرتباط بين الإتكال وبين النجاة، بطريقة معينة مِنْ الإنقاذ اعطيت تناسب إحتياجات الظرف. مثلاً، ففي وقت الإضطراب والتهديد الممثل بسقوط أورُشَلِيم في يد بَابل، قدم إرْمِيَا رسالة إلى عبد ملك، الذي كان مستعداً أنْ يخاطر بنفسه مِنْ أجل مساعدة إرْمِيَا، أن "الرَّبّ ينجيك نجاة فلا تسقط بالسيف بل تكون لك نفسك غنيمة لأنك توكلت عليّ يقول الرَّبّ" (إر ٣٩ : ١٨).

أن أعظم تطور ملحوظ في الرواية عن الصلة بين الإتكال البشري وبين الإنقاذ الإلهي هو في قصة حَزَقِيَّا وحصار أشور لأورُشَلِيم. هذه قصة تنبع أهميتها بتكرارها الفريد في ٢مل ١٨: ١٩ وأش ٣٦-٣٧ ناهيك عن ذكرها باكثر تفصيل في ٢ أخ ٣٢). أنه أيضًا هذا الجزء في ع. ق تردد فيه كلمة الاتكال عن أي مكان آخر. منذ بداية ملك حَزَقِيَّا، وفي خلاصة الرواية عن حَزَقِيَّا، قيل أن حَزَقِيَّا على الرَّبّ إله إسْرَائيل اتكل وبعده لم يكن مثله في جميع مُلوك يَهُوذَا ولا في الذين كانوا قبله" (٢مل ١٨: ٥). أنه عندئذ في قصة كلام رسل ملك آشور خارج أسوار أورُشَلِيم نما موضوع الاتكال. وكلمات الرسل الافتتاحية (٢مل ١٨: ١٩- ٢٢) هي:

ما الاتكال الذي اتكلت؟ [لاحظ تكرار استخدام أصل בָּטַח، מָה הַבִּטָּחוֹן הַזֶּה אֲשֶׁר בָּטָחְתָּ] أنت تدعى أن لك قوة استراتيجية وعسكرية - ولكنك فقط تتكلم بكلام فارغ. والآن على مِنْ اتكلت (בָטַחְתָּ) حتى عصيت علي؟ فالآن هوذا قد اتكلت (בָּטַחְתָּ) على مِصْر، على عكاز هذه القصبة المرضوضة على مِصْر الذي اذا توكأ أحد عليها دخلت في كفه وثقبتها! هكذا هو فرعون ملك مِصْر لجميع المتكلين (הַבֹּטְחִים) عليه. واذا قلتم لي على الرَّبّ إلهنا إتكلنا (בָּטָחְנוּ) (هذا المفعول وضع أولاً في العبرية، للتأكيد مثل، إنْ كان على الرَّبّ إلهكم اتكلتم) أفليس هو الذي أزال حَزَقِيَّا مرتفعاته ومذابحه وقال ليَهُوذَا وأورُشَلِيم. "أمام هذا المَذبَح تسجدون في أورُشَلِيم"؟.

وأشار الرسول إشارة أخرى إلى الاتكال على مِصْر في عدد ٢٤ ثم لعب بورقته الرابحة، أخذاً التطبيق مما قاله للتوعية إقماع حِزْقِيَال للأماكن المقدسة: "والآن هل بدون الرَّبّ صعدت على هذا الموضع لأخربه الرَّبّ قال لي اصعد على هذه الأرْضَ واخربها" (١٨: ٥) . يجب أن نلاحظ ثلاث نقاط: أولاً: تركز كل افتتاحية الحديث تمامًا على موضوع أين يستطيع حَزَقِيَّا أن يضع ثقته فيه في موقف صراعه مع أشور، لأن هذا هو الموضوع الرئيسي: ما هي مصادره؟ ثانيًا: ادراك كل مِنْ موضع الاتكال البشري والإلهي ولكنها حذفت مِنْ قبل الرسول؛ أن مِصْر لا قيمة لها، بينما الرَّبّ لديه سبباً وجيهاً ليغضب على حَزَقِيَّا وهكذا ليرسل الآشوريين هذ . ثالثًا: هناك درجة عالية مِنْ السخرية في استغاثة الرسول بالرَّبّ. فصوره كصنم، كمن يظن أن كثرة الأماكن المقدسة مرضية للإلهة، غير مدركاً أن العبادة الكاملة في أورُشَلِيم هي بالتحديد هي ما يطلبه الرَّبّ (قارن تث ١٢). وهذا يعني أن القارئ اللاهوتي المميز يمكن أن يدرك أن الجدال الأشور المهدد الظاهر يرتد على أعقابه في الواقع. أن تصرفات حَزَقِيَّا أعطته الحجة أن يتكل على الرَّبّ، والرَّبّ قصد أن ينقذه. عندما قال أخبر الإسْرَائيلين، ولا يجعلكم حَزَقِيَّا تتكلون (يابْيَتاه)

على البر قائلاً انقاذاً ينقذنا الرَّبّ ولا تدفع هذه المدينة إلى يد ملك آشور (١٨: ٣٠) يجب أن يقدر القارئ اللاهوتي السخرية ويرى أن سياسة حَزَقِيَّا هي حق تمامًا وأن توقعاته مبررة تمامًا (حتى لو لم تؤخذ كأمر مسلم به).

بالإضافة إلى التركيز على فكرة الاتكال في كلام المرسل، إلا أنه هناك تركيز مشابه على فكرة إلغاءه والانقاذ - عندما يتكلم للمرّة الثانية (١٨: ٢٨-٣٥)، موضوع الانقاذ هو الفكرة المهيمنة في كلامه، وردت ٧ مرات في سبع آيات تشكل كلمات ملك آشور. الكلمة الرئيسية هي الفعل العبري הִצִּיל، (נָצַל)، تترجم حسب Niv "ينقذ". وتلخص الرسالة في كلماتها النهائية: "مِنْ مِنْ كل الآلهة الأَرْضَ أنقذ أَرْضَهم مِنْ يدى حتى ينقذ الرَّبّ أورُشَلِيم مِنْ يدي" (١٨: ٣٥).

في ضوء الصلة التي رأيناها بين الاتكال وبين الانقاذ، فإن ربط الرسول بالاثنين متوقع أيضًا. وسخرية لعدم فهمه التام للقوات التي في علاقة يَهْوَهْ باسرائيل تفهم وتقدر. فلا عجب، أنه في الرواية التالية، أن يَهْوَهْ أنقذ أورُشَلِيم مِنْ أشور. ولكن قبل ترك الرواية، هناك تركيز أخير فيها يجب ملاحظته، وهو تحدى أشور أو تعييره ليَهْوَهْ. لأنه كلمة أساسية مكررة في ٢مل ١٩ هي חָרַף، حسب NIV سخرية وأهانة، وإن هدفها هو يَهْوَهْ. (١٩: ٤ ، ١٦ ، ٢٢، ٢٣ #٣٠٧٠). هذا هو الفعل المتكرر في سفر المزامير ، والفاعل دائمًا عدو وهدفه أما الساجد الأمين المتألم أو يَهْوَهْ نفسه (مز ٤٢: ١٠، [١١]؛ ٤٤: ١٦ [١٧]؛ ٥٥: ١٢ [١٣]؛ ٨٩: ٥٠ ـ٥١ [٥١- ٥٢]؛ ١٠٢: ٨ [٩]). الساجدون (٧٤: ١٠، ١٨؛ ٧٩: ١٢، يَهْوَهْ). أن التحدى أو التعيير يرى كموقف مثال لمن يقاومون يَهْوَهْ وشعبه (موضوع مطروق أيضًا في ع. ج مثل؛ مت ٥: ١١، ١بط ٤: ١٤). أن موقف أشور لمصر والساخر مِنْ اتكال حَزَقِيَّا على يَهْوَهْ هو مثال قديم، يتضمن جميع ما هو لائق بالصلة اللاهوتية بين الاتكال البشري على الله وبين الانقاذ الإلهي لمن يتكلون عليه.

٦. قد لاحظنا بالفعل أن لغة الاتكال ترد معظمها في سفر المزامير، وأن أعظم ارتباط روائى هو في قصة حَزَقِيَّا. ومن الجدير بالذكر أن هناك رسائل أساسية في ع. ق لا ترد فيها الكلمة على الاطلاق. على وجه الخصوص، بالإضافة إلى استخدامان هَامَان لكلمة בֶּטַח (ضمان أو أمان) (تك٣٤: ٢٥، ١صم ١٢: ١١). لا يوجد استخدام للكلمة في التكوين والخروج والعدد أو صموئيل . وهذا يعني أنه لا استخدام لها في قصص الثلاثة رجال الرئيسيين لله في ع. ق: ابراهيم وموسى ودَاوُد - وهذا يبين في الحال أنه مِنْ السخافة أن نركز الانتباه على أحداث معينة للأصل العبري المحدد (رغم عظم قدره) وأن على المرء أن يعتبر مفهوم رمز معين للعلاقة بين الله ممثلة بكلمة محددة لأنه لاشك أن القصة تصور لنا ابراهيم وموسى ودَاوُد كمن يتكلون على الله، حتى لو لم يستخدموا نفس الكلمة المحددة . سواء استخدموا عبارات أخرى مثل "يخاف" "يطيع" "يؤمن" أولا عبارة محددة على الاطلاق، ويتضح المفهوم بالتصوير القصصى. خاصة، هناك روايات معينة قصد بها الاخبار عن العلاقة الصحيحة مع الله وتحسب كاتكال مثالى رغم عدم وجود التعبير المحدد لذلك. اذا نختم بملاحظة مثالية لمثل هذه القصص.

أولاً: دَاوُد وجليات (١صم ١٧). هذه في جوهرها، قصة اتكال دَاوُد على الله وقصة انقاذ الله لدَاوُد وتحليل ملخص بسيط. يصور جليات كمن يتحدى اسرائيل ويهدده، هذه قصة، بالإضافة إلى ٢مل ١٩ التي فيها يكرر استخدام חָרַף لتصور موقف الخصم (١صم ١٧: ١٠، ٢٥، ٢٦، ٣٦، ٤٥) وموقف اسرائيل العام هو الخوف (١٧: ١١، ٢٤) أما دَاوُد فاتكل على الله وعرف ان الله ينقذه (נָצַל، (#٥٩١١)، יָשַׁע، (#٣٨٢٨)، مفهوم رئيسي، يصل إلى ذروة كلام دَاوُد مرتين، إلى شاول وإلى جليات (١٧: ٣٧، ٤٧) علاوة على ذلك، عرف دَاوُد أن الله لا يخلص بوسائل عسكرية تقليدية، بل بالأحرى يقلب التوقعات التقليدية (١٧: ٣٨- ٤٠ - ٤٧). والآية المفتاحية لهذه القصة، في اللحظة الدرامتيكية الحاسمة، هي خلاصة كلام دَاوُد إلى جليات (٤٧) لأن هذه تبين إتكال دَاوُد على قوة الله للانقاذ بطرق عجيبة: "وتعلم هذه الجماعة كلها أنه ليس بسيف ولا برمح يخلص الرَّبّ لأن الحرب لِلرَّبّ وهو يدفعكم ليدنا". صور دَاوُد هنا نموذج لما تتضمنه الثقة في يَهْوَهْ.

ثانيًا: قصة الاتون المحمى سَبْعَة أضعاف (دا ٣). كما في ١صم ١٧، كان ذلك هامًا لمعنى القصة المصورة في حديث الشخصيات الرئيسية في اللحظة الداميتكية الحاسمة. عندما هدد شدرخ وميشخ وعبدنغو بالموت مِنْ قبل نَبُوخَذْنَاصَّر، أظهروا اتكالهم وثقتهم في الله بوضوح برد فعلهم (الكلمات الوحيدة التي تكلموا بها) "يانَبُوخَذْنَاصَّر لا يلزمنا أن نجيبك عن هذا الأمر هوذا يوجد إلهنا الذي نعبده يستطيع أن ينجينا مِنْ أتون النَّار المتقدة وأن ينقذنا مِنْ يدك أيها الملك وإلا فليكن معلومًا لك أيها الملك أننا لا نعبد آلهك ولا نسجد لتمثال الذهب الذي نصبته" (دا ٣ : ١٦ - ١٨) (← دَانِيآل: لاهوت). يجب ملاحظة أمران هنا. أولاً، أن إتكال الرجال هنا علي الله مرتبط كالعادة بانتظار الإنقاذ الإلهي لهم، كما فعل حَقًا. ثانيًا والأهم هذه الكلمات "وإلا أي إن لم ينقذنا" هذه كلمات هامة جدًا، لأنهم أدركوا أنه وإن كانت طبيعة الله أن ينقذ المتكلين عليه، إلا أنه قد لايفعل هذا (لأسباب غير معلنة وغير معروفة إلا لديه فقط). بالنسبة للمؤمن فهذا لايفرق شيئًا. حَقًا، أنه منطق الإتكال (والولاء) أي انه إذا كان حقيقيًا، إذا يظهر ذلك عندما تسوء الأمور أو تتحسن. قد لا ينقذ الله شعبه، إلا أنهم لايزالوا يتكلون عليه. وتقف

القصة كمثال رائع لشعب الله في وقت الإضطهاد والألام. ويتبين أيضًا معنى الإتكال بكل وضوح، حتى لو لم تستخدم الكلمة عينها.

إيمان، إخلاص: ← אמן [ʼmn [1]] (دَعَمَ، أيَّدَ؛ عوّل على، أمين؛ آمَنَ، وضع ثقة في، #٥٨٦) ← חסד [ḥsd [2]] (يبين نفسه لطيفا، #٢٨٧٤).

إتكال: ← בטח [bṭḥ [1]] (إتكال، يتكل على #١٠٥٣) ← שׁען [šʻn] (يستند على، يعتمد على #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:521-23; 6:191-92; *TDOT* 2:88-94; B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis,* 1967 (ch. 3); W. Eichrodt, TOT 2:301-15; H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT xv/3, 1979, 193-204; C. Seitz, *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah—A Reassessment of Isaiah*, 1991 (esp. ch. 3); K. A. D. Smelik, "Distortion of Old Testament Prophecy: The Purpose of Isaiah xxxvi and xxxvii," *OTS* 24, 1986, 70-93.

آر. دبليو. إل. موبيرلي *R. W. L. Moberly*

1054	בטח

בטח [bṭḥ [2]] **قل.** وقعَ على الأرض (#١٠٥٤).

ع. ق نصان يقترحان وهما يوضحان هذا الجذر، ولكن الإثنين فشلا في التأكيد عليها بكل يقين. في إر ١٢ : ٥ يحسن ترجمة الفعل בָּטַח "يسقط" أو "يبعثر": "إن كنت منبطحًا (متعثرًا) في أرْضَ السلام فكيف تعمل في كبرياء الأرْدُنِّ"؟ ولكن مِنْ الممكن أيضًا أن نعتبر בּוֹטֵחַ هنا بمعنى "الشعور بالأمان" كما في قض ١٨: ١٠، إش ٣٢: ٩ - ١١ ، وعا ٦: ١ وبالمثل في أم ١٤: ١٦، בּוֹטֵחַ ربما تعنى أن الجاهل متكل على ذاته أكثر مِنْ ذلك المهمل ويسقط (cf. W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970, 465).

ع. ج *NIDNTT* 1:606-11; 2:705-10.

سقوط، ترنح، تعثر: ← בטח [bṭḥ [2]] (يسقط أرْضًا، #١٠٥٤)؛ ← הוה [hwh [1]] (يسقط، #٢٠٩٢)؛ ← כשׁל [kšl] (يتعثر، يترنح، يُدَمَّر، #٤١٧٣)؛ ← נסס [nss [1]] (يمشي مضطربـًا، #٥٨٢٣)؛ ← נפל [npl] (يسقط، يسقط على وجهه، #٥٨٧٧)؛ ← נתר [ntr [1]] (يسقط، #٦٠٠٠)؛ ← שׁמט [šmṭ] (يطلق سراح، يصفح عن، يُسقط، يطرح أرْضًا، يَسقط، يتعثر، #٩٠٢٣).

آلان إم. هارمان *Allan M. Harman*

١٠٥٥ בֶּטַח، (betah [1]) أمان ← #١٠٥٣

١٠٥٧ בִּטְחָה، (bithâ) أمن ← #١٠٥٣

١٠٥٨ בַּטֻּחָה، (battuhâ) ضمان ← #١٠٥٣

١٠٥٩ בִּטָּחוֹן، (bittahôn) اتكال ← #١٠٥٣

1060	בטל

בטל [bṭl] **قل.** توقف عن العمل (#١٠٦٠)؛ **أرم. بيعل.** يتوقف عن العمل. **بَعيل.** يتوقف (#١٠٠٩٨).

ش. أ. ق الفعل اختبر جيدًا: **أكد.** batalu، وبالأثيوبية bat(a)la، يتوقف، **وعرب.** "بَطَلَ"، غيرفعال، كسلان.

ع. ق ١. الإستخدام الوحيد للعبرية يرد بمعنى عام غير لاهوتى: في نهاية الحياة "تبطل تتوقف (בָּטְלוּ) الطواحن لأنها قلت" (جا ١٢ : ٣). أن ذكر السن الكبير يتبع التحريض على تذكر الإنسان لخالقه في أيام شبابه.

٢. في القسم الآرامي لسفر عزرا يرد الفعل في كل مِنْ الإتكال peal وpael. تتوقف العمل في الهيكل بسبب المقاومة والقرار الملكي الصادر بإيقاف البناء (عز ٤١ : ٢٣ - ٢٤). ولكن بعد فترة زمنية، رغم تجديد المقاومة، كان هناك قراراً ملكياً ثانيًا مؤيداً بقوة عسكرية ومالية لإعادة البناء (٦ : ٣ - ١٢). وأن استئناف العمل ولم يتوقف ينسب إلى عين إلهم التي كانت ساهرة على اليهود (٥: ٥).

ب. ت والأصل شهد له بصورة واسعة في الرَّبَّانية العبرية.

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית [ʼaḥărît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס [ʼps] (توقف، انتهى، #٦٩٩)؛ ← בטל [bṭl] (توقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [gmr] (يوشك على النهاية، توقف، فشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [ḥdl [1]] (نهاية، توقف، #٢٥٣٢)؛ ← סוף [swp[1]] (نهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סרה [srh [1]] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حدود، حد فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [qsh [1]] (اوشك على النهاية، اختصر، #٧٨٩٤).

جون آرثر تومسن / ألمير أي . مارتينز *John Arthur Thompson / Elmer A. Martens*

1061	בֶּטֶן

בֶּטֶן [beṭen [1]] معدة، بطن، رحم، ناتئ مستدير (#١٠٦١).

ع. ق ١. المعنى الرئيسي للعبارة يبدو "داخل" (جسم أو شيء Murtonen, 38; *TDOT*, 2:94; *HAHAT* [18]). يرد בֶּטֶן في ع. ق بأربعة معاني رئيسية: (أ) البطن (ب) أعضاء الهضم (جـ) أعضاء التناسل (د) نتوء مستدير.

(أ) البطن أو المعدة. البطن الشبعانة دلالة على بركة الله على الأبرار "الصديق يأكل لشبع نفسه أما بطن (בֶּטֶן) الأشرار فيحتاج" (أم ١٣: ٢٥ قا؛ مز ١٧: ١٤). كما يشتاق الأبرار إلى البركة الإلهية كعلاقة الرضى والإحسان، إلا أنهم ينتظرون أن يروا أيضًا علامات غضب الله على الأشرار في إحتياجهم للطعام إن لم يكن في فقرهم للطعام. ويقدم لنا وصفًا لهذه الحالة، فخبزه في أمعائه (מֵעֶה) يتحول مرارة أصلال في بطنه قد بلع ثروة فيتقيأها الله يطردها مِنْ بطنه (בֶּטֶן) (أي ٢٠: ١٤ - ١٥).

(ب) أعضاء الهضم. في قصة الهجوم المفاجئ على عجلون، رجلاً سمينًا جدًا (قض ٣: ١٧)، كانت شراهة عجلون واضحة في بدانته. أنها بدانته التي غطت الدليل: لأنه لم يجذب السيف مِنْ بطنه. لأن طبق الشحم وراء النصل (٢٢).

(جـ) أعضاء التناسل.

(i) الرحم. ترد الكلمة متوازية مع רֶחֶם، رَحم في أي ٣: ١١؛ ١٠: ١٨ - ١٩؛ ٣١: ١٥؛ مز ٢٢: ١٠ [١١]؛ ٥٨: ٣ [٤]؛ أش٤٦: ٣؛ إر ١: ٥ (انظر Y. Avischur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*, 1984, 70) فالله يشكل البشر في "الرحم" ويعتنى بالأجنة (مز ١٣٩: ١٣، جا ١١: ٥). وعندما دعا الله إرْمِيَا ليكون نبيًا، قال "قبلما صورتك في البطن (בֶּטֶן) عرفتك" (إر١ : ٥ انظر أيضًا أي ٣١: ١٥) (مِنْ أجل مناقشة مختصرة عن النظرة القديمة لتكوين الحياة في الرحم، انظر Dhorme, *Job*, 149-50) فالله يعرف حتى مستقبل الإنسان وهو طفل قبل أن يولد (تك ٢٥ : ٢٣ انظر إش ٤٩ : ١، ٥، رو ٩ :١١-١٣). وأحيانًا ينظر إلى بداية حياة الإنسان على الأَرْضَ عندما "يخرج مِنْ بطن أمه" (*TDOT* 1:97; cf. Job 3:11; 10:18, see Dhorme, *Job*, 32, 154). والرَّبّ هو مِنْ يحضر عندما يخرج الطفل مِنْ بطن أمه (مز ٢٢: ١٠، [١١]). يطبق إشَعْيَاء صورة الطفل وهو يصور في البطن كأسلوب لطيف لتطمين إسْرَائِيلَ بأمانة يَهْوَهْ (إش ٤٤: ٢، قا؛ ع.٢٤؛ ٤٦: ٣؛ ٤٩: ٥).

وترى خطية البشر في وصف كاتب المزامير عن الفجار عندما قال "زاغ الأشرار من الرحم ضلوا مِنْ البطن متكلمين كذبًا" (مز ٥٨: ٣ [٤] قا؛ مز ٥١ : ٥ [٧]؛ رو ٣: ١٠- ١٨).

وعبارة "ثمرة البطن" تستخدم لتحديد "الأطفال" الذين يعتبرون كأجرة مِنْ الرَّبّ (مز١٢٧: ٣). فالله هو الذي يعطى أو يمنع الأولاد (تك ٣٠ : ٢)، وكإله العَهْد فهو الذي قال أنه سيبارك "بثمرة البطن" أي، أنه يمنح الأولاد ، إذا أطاعه شعبه (تث ٧ : ١٣؛ ٢٨ : ٤، ١١، ١٨؛ ٣٠: ٩). أما إذا كان الشعب متمردًا، فإنه يلعن "ثمرة البطن" أي ، لايكون هناك أولاد (تث ٢٨: ١٨) أن وعد حفظ الناموس ليس الدخول إلى الحياة الأبدية بل حياة مثمرة في الأَرْضَ التي أعطاها الله لإسْرَائِيل.

(ii) أعضاء التناسل الذكورية. في مثل هذه الحالات فالفكرة هي أن الرجل ينتج أولادًا مِنْ جسده إذا فهم منه (أي١٩: ١٧، مي ٦: ٧). مز ١٣٢: ١١ يقول "أقسم الرَّبّ لدَاوُد بالحق لا يرجع" (مِنْ ثَمَرَةِ بَطنِكَ בֶּטֶן) أَجْعَلُ عَلَى كُرْسِيِّكَ.""

(د) نتوء بارز يستخدم في المباني. في١مل٧: ٢٠ ترد الكلمة بالإرتباط مع أعمدة هيكل سُلَيْمَان.

٢. المعنى المجازى. يمكن أن تشير الكلمة إلى "الكيان الداخلي" للإنسان حيث تكنز الأفكار ثم يعبر عنها (see:٢ *TDOT* 2:96-97; BDB 105) حسب أم ٢٢: ١٨ حسن أن يحفظ الحكيم كلامه في جوفه (معدته) بمعنى "في الإنسان الداخلي" أو "عرش الفهماء" (BDB, 105). ترد العبارة في الجملة "حجرات الجسم المظلمة" أو "أعماق الإنسان الداخلي" (قارن הַלְתּ בֶּטֶן —חַדְרֵי، 281; Shupak, 295-97, 338-39, 407 n.45) في أم ١٨ : ٨ (انظر أيضًا ٢٦: ٢٢) قيل أن كلام النمام مثل لقم حلوة وهو ينزل إلى مخادع "البطن".

٣. مجازيًا. مع أن كلمة בֶּטֶן لم توجد في إر ١٥ : ١٦ - ١٨، فإن فكر حز ٢: ٨، ٣: ١٥ حاضر. في الحالتين على النبيين أن "يأكلا" كلمة الله قد يكون هذا عملاً رمزيًا. أو ربما يؤخذ حرفيًا (Brownlee, 32). أن عمل الأكل يقترح الطاعة الكاملة لإرادة الله (Brownlee, 32; McKane, 1:352) عندما تخرج، فإن الكلمة حلوة ومرّة، إشارة إلى، كما يعلق McKane، "هناك فرح يجده حتى نبى الحزن عندما يقف في طريق الواجب ويقول ما يجب أن يقول" (McKane, 1:353).

بطن، معدة: ← אוּל [*ʾûl*] (معدة، جسد، #٢١٤)؛ ← בֶּטֶן [*beṭen*[1]]، (بطن، رحم، #١٠٦١)؛ ← חֹמֶשׁ [*ḥōmes* [2]]، (بطن، #٢٨٢٤)، ← גָּחוֹן [*gāḥôn*]، (بطنُ [حيوان زاحفِ]، #١٦٢٣)؛ ← כָּרֵשׂ [*kārēś*]، (جوف [حيوان]، #٤١٦٠)؛ ← מֵעֶה [*mēʿeh*]، (جسم، أمعاء، أحشاء، معدة، #٥٠٥٥)؛ ← קֵבָה [*qēbâ*]، (بطنُ، كِرْش، #٧٦٨٧)؛ ← שֹׁר [*šōr*]، (سُرَّةُ البطن، حبل السُرَّة، #٩٢١٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 1:616-20; *TWOT* 1:102-13; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986, 32; E. Dhorme, *Job*, 1967; *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963, 107, 133-34; H. Holma, *Die Namen der Krperteile im Assyr-*

isch-babylonischen, 1911, 94; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, ICC, 1986, 1:352; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*. Part one: *A Comparative Lexicon Section Ba: Root System: Hebrew Material*, 1988; N. Shupak, *Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, OBO 130, 1993; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1974, 102-3.

كليون إل. روجرز, الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

1067	בִּין

בִּין [*byn*] **قل.** فهمْ، أدركْ، اعتبرْ؛ **نفعَلْ.** يَكُونُ مدراكاً؛ **بُولَل.** إعتنِ بـ؛ **هفعيل.** الرؤيةُ، (ينال) بصيرة، يدرك، يعرف، يأتي إلىَ البصيرة، **هتبُوليل.** يتصرف بفطنة، يتأمل عن كثب (#١٠٦٧). **الاسمَ** בִּינָה، (*bînâ*)، بصيرة (#١٠٦٩)، תְּבוּנָה، [*tᵉbûnâ*]، ذكاء، جدارة، مهارة (#٩٣١٢).

ش. أ. ق مشتقات لـ בִּין توجد في اللغات السامية الأخرى (مثل: العربية **وأوغا.**) بمدى مِنْ المعاني مشابه للعبرية. في الأدب القمراني، يظل استخدامها مستمرًا بالضرورة مع استخدام ع. ق.

ع. ق ١. الفعل. בִּין يرد ١٦٩ مرّة، خاصة في صيغة الكمال (٦٣ مرّة) ووزن هيفعيل (٦١ مرّة) وتظهر ٤٨ مرّة في أيُّوب والأمثال، وفي مكان آخر معظمها في المزامير (٢٦مرّة)، ودَانِيآل (٢٢مرّة) والأخبار (١٩مرّة). الاسم. בִּינָה يرد ٣٧ مرّة و٢٢ مرّة في أيُّوب والأمثال. الاسم תְּבוּנָה يرد ٤٢مرّة، ٢٣مرّة، في أيُّوب والأمثال.

٢. الاستخدام العام. الفعل ليس أقل شهرة مِنْ ידע، يعرف (← #٣٣٥٩)، بمدى مِنْ المعانى ضيق إلى حد ما وإستخداماً لاهوتيًا، والكلمة تبدو أقل عقلانية. يمكن أن تكون مرادفًا لـ ידע (← #٣٣٥٩) في كل مِنْ صيغة **قل.**، **هفعيل.** (أم ٢٤ :١٢؛ مي ٤: ١٢)، ولكنها تستخدم أكثر لتَشير إلى البصيرة التي تأتي مِنْ المعرفة. والفعل يعني يدرك عن طريق الحواس (أي ٢٣ :٥). حسب الحاشية، أدرك دَاوُد أن ابنه مات (٢صم ١٢: ١٩) وفهم نحميا الخطأ الذي فعله ألياشيب (نح ١٣: ٧). إذا الكلمات تشير إلى البصيرة والفهم الذي يتحقق نتيجة مثل هذه الملاحظة (أي ١٣: ١؛ مز١١٩: ١٠٤) مهارات معينة يجب أن تصمم (١أخ١٥ :٢٢؛ ٢أخ ٣٤: ١٢). هذا الاسم المشتق يعني "ذكى" (تث ١: ١٣) وزن هتبوليل يعطي معنى التأمل عن قرب (١مل٣ : ٢١).

٣. الاستخدام الدينى.

(أ) الله كالفاعل. بينما يقول البعض أن الله لايفهم أفعال الأشرار (مز ٩٤ : ٧). إلا أن الله يدرك كل فكر البشر (١مل ٢٨: ٩، مز ١٣٩: ١[٢]؛ أم٢٤ :١٢) وأعمالهم (مز٣٣: ١٥) وليس في حاجة إلى أن يستشير أحدًا (أش٤٠: ١٤) فالله يهتم بإسْرَائِيل (تث ٣٢: ١٠) وينتظر منه أن يصغى إلى كاتب المزامير الحزين (مز ٥ : ١، [٢]) ومع أن أيُّوب تعجب مِنْ ذلك (أي ٣٠: ٢٠)، إلا أن صوفر لم يكن لديه شك (أي ١١: ١١). وطلب مِنْ الله أن يعطى كاتب المزامير فهماً (مز ١١٩: ٢٧، ٣٤). كما أعطى الله للآخرين (خر٣٦ : ١، ١مل ٣: ١١، أي ٢٨: ٣٦). الاسم. الإتكال توضح أن فهم الله ليس له فحص (مز ١٤٧: ٥، إش ٤٠ : ٢٨، قا؛ أي ١٢: ١٣) وهذا واضح في كلمة الله (أم٢: ٦) وأعمال الخلق (أي ٢٦: ١٢؛ مز ١٣٦: ٥؛ أم ٣: ١٩؛ إش ٥١: ١٥).

(ب) التأمل في الله إدراك أعمال الخلق.طلب مِنْ إسْرَائِيلَ أن يتأمل في أعمال الله (تث ٣٢: ٧؛ مز ١٠٧: ٤٣؛ إر٢ :١٠) التي يهملها البعض (مز٢٨ : ٥) أولاً يفهمونها (إش ١: ٣). ومتوقع مِنْ إسْرَائِيلَ أن يكون له مثل هذا الفهم لله. (مز ٩٤ : ٨) والعقلاء يصنعون ذلك (هو ١٤: ٩[١٠]. فالشعب بدون مثل ذلك الفهم سيختبر دينونة الله (أش١١:٢٧، هو٤: ١٤) حَقًا، كان على الله أن يعظم مِنْ عجز إسْرَائِيلَ في الفهم لكي يتحرك إلى المستقبل (أش٦ : ٩-١٠)، ولكن أيُّوب قال بأنه غير قادر على إدراك أعمال الله (٩: ١١؛ ٢٣ : ٨) بينما تمكن كاتب المزامير أن يفعل ذلك (مز ٧٣: ١٧) ويتحرى النبى مثل هذا الوضوح "في الأيَّام الأخيرة" (إر ٢٣ : ٢٠). حيث يتأمل مُلوك الأرْضَ عمل الله في عبده المتألم (إش ٥٢ : ١٥).

(جـ) الإستخدام الشائع في أسفار الحكمة. يركز الأمثال على "إدراك أقوال الفهم" (לְהָבִין אִמְרֵי בִינָה، ١ : ٢) وخاصة في الأمثال والألغاز، أقوال الحكماء وغوامضهم" (١: ٦)، والأعظم أهمية هو (فهم) مخافة الرَّبّ (٢ : ٥) وهناك حدوداً للفهم (أي ٣٦: ٢٩؛ ٣٨: ٤، ١٨، ٢٠؛ أم ٢٠: ٢٤)، ولكن البصيرة الحقيقية (دائمًا توازى חָכָם). [← #٢٦٨١]، أم ٤ : ٥ - ٧) أن الفهم متوفر لدى مِنْ يخاف الله" لأن معرفة القدوس فهم" (٩: ١٠) والبصيرة تتضمن ماهو حق وماهوعادل ومنصف - كل طريق صالح (٢ : ٩ قا؛ ٢٨ : ٥؛ ٢٩: ٧)، والحكمة (١٠: ٢٣) والصبر (١٤: ٢٩) وحفظ الشَرِيعَة (٢٨: ٧) والإمتناع عن الشر (أي ٢٨ : ٢٨). والأمم الأخرى ستقول عن إسْرَائِيلَ أنه شعب حكيم وفطن" (تث ٤ : ٦).

(د) وزن هيفعيل يحمل معنى التعليم مثلاً كلمة الله خاصة سفرى الأخبار (١أخ ٢٥: ٨؛ ٢أخ ٣٥ : ٢؛ نح ٨ : ٧ - ٩) الهدف وهو الفهم (نح ٨ : ٢-٣، ١٢).

(هـ) في الرؤيا المذكورة في دَانِيآل، בִּין تصبح كلمة فنية لفهم الرؤى (دا ١١ : ١٧؛ ٩ : ٢٢ ـ٢٣؛ ١٠ : ١).

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בִּין [byn] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [ṭʿm] (يتذوق، يختبر، يحس، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [ydʿ [1]] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [nkr [1]] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם [ʿrm [2]] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl [1]] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥)

البيبلوجرافيا

TDOT 2:99-107; *THAT* 1:305-8.

تيرينس إي. فريثيم *Terence E. Fretheim*

١٠٦٩ (בִּינָה، [bînâ]، بصيرة)، ← (#١٠٦٩)

1070	בֵּיצָה

בֵּיצָה [bêṣâ]، بيضة، (#١٠٧٠).

ش. أ. ق السامية، مشتقاتها **أكد.** *besu*، **وأرم.** السريانية *bîʿᵃtaʾ*، **وعرب.** بيضة.

ع. ق ترد ٦ مرات في ع. ق وفقط في الجمع، إلا أن البيضة متضمنة كهدف דָּגַר (← #١٨٤٢) وفي إر ١٧ : ١١. تلك בֵּיצָה أكثر مِنْ بيضة واحدة. واضح مِنْ إش ١٠ : ١٤ حسب ذلك يصل الرَّبّ لثروة الشعوب مثل الشخص الذي يسرق العش مِنْ بيضه: "جمعت أنا كل الأرْضَ ولم يكن مرفرف جناح ولا فاتح فم" الإشارة إلى رفرفة الجناح أو فتح الفم توضح أن كلمة "بيض" قد تشير إلى البيضة (قارن أي ٣٩ : ١٤) عن الحيوان الصغير.

١. وهذا في ضوء، قد نتأمل الناموس في تث ٢٢ : ٦ ـ ٧، الذي يحكم أنه عندما يجد الإنسان بيضة (مرتين) أو طيور صغيرة (אֶפְרֹחַ، #٧١١، NIV الصغار) مع أمهم، لايأخذ الاثنين بل يأخذ الصغير ويطلق الأم. والمنطق المقترح هنا أن الاهتمام الإنساني بالعلاقة الأبوية في عالم الحيوان يصادق أنه غير مقنع، بما أن العلاقة انكسرت بأي حال. أما التفسير الحديث فيبدو أنه أجمع على الاعتراف أن هنا الحماية / الحفظ الطبيعي هو الهدف (Craigie, Miller).

٢. في إش ٥٩ : ٥ (مرتين) أن الدائرة الفاسدة لخطية البشر أعطيت كسبب عدم استجابة الله لصلاة الإسْرَائِيلِين، بتشبيههم بسم الحية، كما أن الحية السامة تفقس بيضاً ساماً وكل مِنْ يأكل منها يموت، فإن خطايا البشر ليست عائقاً أمام الله فقط بل هي مهلكة لوجود الإنسان نفسه.

ب. ت كمعنى متغير، בֵּיצָה تعني بذرة أو أصل (جذر) مع الفعل קָאקָא يعن اصطلاحياً ينهى (PTalm Ab. Zar.; LevR 26:8; SongsR 3:6, etc.)

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [ʾbr] (يطير، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [barbur] (نوع مِنَ الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [gôzāl] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [ḥᵃsîdâ] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [1] [yônâ [1]] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [yaʿᵃnâ] (نعامة، النسر-البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [nešer] /נְשַׁר [nᵉšar] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [ʿôp] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [ʿayiṭ] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] [ʿōrēb [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [ṣippôr [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [qōrēʾ [1]] (حجل [نوع مِنَ الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [śᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

P. Craigie, *Deuteronomy*, 1976; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 1990.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

1072	בִּירָה

בִּירָה [bîrâ] **اسم.** قلعة، حصن (#١٠٧٢)

ش. أ. ق בִּירָה محتمل أنها كلمة مستعارة مِنْ الاكادية birtu (الجمع biranatu) قلعة، مدينة محصنة، قا؛ الأرامية السريانية *bîrᵉtaʾ*، قصر، قلعة (عز ٦ : ٢).

ع. ق يرد الاسم בִּירָה فقط أسفار ما بعد السبى: نحميا (٣ مرات) واستير (١٠ مرات) ودَانِيآل (مرّة) ومرتين في كل سفرى الأخبار. في الأخبار الثانى تظهر في صيغة الجمع (בִּירָנִיּוֹת)، مقترحة أصل أكادى. ومعظم الاشارات إلى شوشن، عاصمة فارس، أو القصر الملكى داخلها. يستخدم الإخبار الكلمة أشارة إلى المبنى الحصين الذي بناه يَهُوشَافَاط ويوثام (٢أخ ١٧ : ١٢؛ ٢٧ : ٤)، (١أخ ٢٩ : ١، ١٩) إلا أنها تشير إلى هيكل أُورُشَلِيم ، كما يفعل نح ٢ : ٨، بمعنى ضيق جدًا ثم تظهر בִּירָה بمعانى لاهوتية عن بَيْت الرَّبّ.

ب. ت ان استخدام בִּירָה للإشارة إلى عظمة هيكل الرَّبّ ازدادت في اليهودية الرابية بعد فترة طويلة للهيكل الثاني في سنة ٧٠ م (قا؛ Jastrow 1:165). رأى الرابيين الرَّبّ، ملك الْمُلوك، يسكن في مكان حصينٌ شبيه للقصور الحصينة للمُلوك الأرْضيين، ولكنه في قصر أعظم بكثير.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*'armôn*] (قلعة، #٨١٠)؛ ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢)؛ ← בצר [*bṣr³*] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧)؛ ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô'*] (مصطبة، #٤٨٦٤)؛ ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*meṣād*] (معقل، #٥١٧١)؛ ← מָצוֹר [*māṣôr²*] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠)؛ ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩)؛ ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦] ← צְרִיחַ [*ṣeriaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 72; A. Lemaire and H. Lozachmeur, "Birah/ birta' en araméen," Syr. 64, 1987, 261-66; J. M. Myers, *1 Chronicles*, AB, 1965; idem, *2 Chronicles*, AB, 1973; idem, *Ezra-Nehemiah*, AB, 1965; E. Will, "Qu'est-ce qu'une *baris*?" *Syr*. 64, 1987, 253-59.

Keith N. Schoville كيث إن . شوفيل

1074	בַּיִת

בַּיִת¹ [*bayit¹*] بيت، مسكن، بناية، عائلة، سلالة (#١٠٧٤).

ش. أ. ق الاسم يستخدم بصفة عامة، معروف في الأرامية. בַּיִת والأشورية *bîtu* والأغارية *bt*، الجميع بنفس المعنى.

ع. ق ١. الاسم. يستخدم أساسًا بمعنى "منزل"، مكونة السكن الخاص للفرد أو الأسرة أكثر مِنْ عبارات مرتبطة (מָעוֹן [سكن، دين ← #٥٠٦١) מִשְׁכָּן [خَيمَة، #٥٤٣٨] מוֹשָׁב (سكن ← #٤٦٣٢]. נָוֶה [مرعى، ← #٥٦٥٩]) בַּיִת يوضح مبنى ثابت أكثر مِنْ مكان أو منطقة. المنازل قيل أنها تبنى (בנה، ← #١٢١٥) باستخدام الخشب والحجر والعاج ومواد أخرى (تث ٢٠: ١٥، ٢٢: ٨، ١مل ٢: ٣٦، ٢٢: ٣٩، مز ١٢٧: ١)، ولها سقف قوى يستطيع الإنسان أن يسير عليه (يش ٢: ٦ - ٨، ٢صم ١١ : ٢).

٢. في معنى مكان للسكن، الاسم. בַּיִת يصف سكن الحيوانات البرية (الحمار الوحشى (أي ٣٩ : ٦، الوبر أم ٣٠: ٦، خيوط العنكبوت أَيُّوب ٨ : ١٤).

٣. ضمن בַּיִת الإنساني يصف أيضًا سكنى الملك (בֵּית הַמֶּלֶךְ = "قصر") حيث صارت المرادف الكلمة المستعارة הֵיכָל (مِنْ **سوم.**، *é-gal*، بَيْت كبير) في بلاد مابين النهرين، *é-gal* يصير بالتدريج مركز القوة الاجْتِمَاعية والسياسية، يحل مكان الهيكل حيث كانت القوة هناك لعدة قرون سابقة. وبالمثل أيضاً الملك (**سوم.** *lu-gal*، رجل كبير) بدلاً مِنْ الأخيرة *en* الذي كانت له مهمات كهنوتية كبيرة. هذا النوع مِنْ القوة كان دائمًا مُتبعًا في بلاد مابين النهرين إلى أسرة سرجون الأكادية (٢٥٠٠- ٢١٥٠ ق. م) وكانت مصاحبة لتطور حفظ الأرشيف سابقًا هذه السجلات. (*bit tuppi*، بَيْت الألواح) في أفنية القصر، حيث السجلات الإقتصادية وسجلات الدولة (بخلاف سجلات الهيكل) تحفظ سابقًا كانت توضع هذه السجلات في أرشيف الهيكل. لقد اختبر إِسْرَائِيل بكل وضوح نوعًا مماثلاً مِنْ القوة مِنْ قبل الكهَنة والأنبياء والهيكل والمقدسات إلى الملك والقصر (١صم ٨ -١٠). وبَيْت בֵּית הַמֶּלֶךְ، أي بَيْت الملك ، مثل نظيره في دول ما بين النهرين، أكثر مِنْ مجرد مَسْكَن فسيح جدًا للأسرة المالكة. وعمل أيضًا كمركز إدارى للمملكة، حيث إجتمع فيه المستمعين. واتخذت القرارات وتحفظ السجلات.

٤. الاسم בַּיִת يمكن أن يشكِّل أيضًا هيكل لله أو للإلهة الغريبة (בֵּית הַבַּעַל، ١مل١٦: ٣٢، בֵּית יהוה ٢صم ٧: ٥، ١٣، زك ١: ١٦). "لأن بَيْت الرَّبّ" كل مِنْ قصر يَهْوَهْ ومركز إِسْرَائِيل الديني، كانت هناك فوضى في إِسْرَائِيل هل الهيكل يمثل مَسْكَن الله أم مجرد مكان للإجتماع (مثل אֹהֶל מוֹעֵד، خَيْمَة الاجْتِمَاع، في إختبار الخروج). كان هناك إدراك أن يَهْوَهْ لايطلب مكاناً للسكن (قارن ٢صم ٧ : ١- ٧) ولا يستطيع أن ينحصر في هذا المكان المحدود، حتى السماء والأَرْض لا تسعه (إش ٦٦: ١) ولكن يَهْوَهْ جعل اسمه يسكن في الهيكل (أو على الأقل في المكان أو وسط الشعب حيث يقف فيه בֵּית יהוה) أنه "المكان الذي يدعى اسمه فيه" كـ בֵּית יהוה، كان الهيكل يمثل مَسْكناً ثابتًا ودائمًا عن الخَيْمَة وهذا لم يكن ينظرإليه كتعبير مرحب به واضح مِنْ صلاة باني الهيكل سُلَيْمَان نفسه: "لأنه هل يسكن (יָשַׁב) الله حَقًا على الأَرْض؟ هوذا السموات وسماء السموات لا تسعك فكم بالأقل هذا البَيْت الذي بنيت" .... لتكون عيناك مفتوحتين على هذا البَيْت ليلاً ونهاراً على الموضع الذي قلت إن أسمى يكون فيه لتسمع الصلاة التي يصليها عبدك في هذا الموضع واسمع أنت في السماء وإذا سمعت فإغفر" (١مل ٨ : ٢٧ - ٣٠). وبدلاً مِنْ السكن الدائم لِلرَّبّ، فإن בֵּית יהוה "مثل خَيْمَة الاجْتِمَاع" قبل ذلك ، كان المكان المتفق عليه للاجتماع بين الله والإنسان. وهى تمثل بطريقة

منظورة ومستمرّة حضور الله في اسرائيل. وهنا الذين يطلبون يَهْوَهْ يستطيعون الاقتراب إليه لكى يقدموا نذورهم وتَقْدِمَاتهم ويشتركون في العبادة والسجود. (הֵיכָל، #٢١٢١).

هناك ارتباط وثيق بين الهيكل وبين حضور الرَّبّ وسط شعبه تطور في اسرائيل مما أدى إلى انتقادات خاطئة بواسطة الأنبياء لأن الهيكل ليس ضماناً للشعب الذي يمارس طقوس دينية صحيحة ولكن في غياب الالتزام الروحى ، والعدالة الاجْتِمَاعية، والرحمة (إش ١: ١٠- ١٧، إر ٧: ١- ١٥، ٢٦: ٤- ٦، عا ٥: ٢١- ٢٧). وفي مكان آخر في ش. أ. ق ، قيل أن الآلهة تترك أماكنها المقدسة كعلامة لعدم الرضى عن الساجدين . ربما أفضل مثال معروف في لعنة أجادى. تركت الألهة في غضب بسبب خطية غير محددة כָּבוֹד (مجد) يَهْوَهْ رحل مِنْ هيكل أورُشَلِيم رمز لتحدى اسرائيل عن ارتباط إلههم بالهيكل. (حز ١٠: ١- ٢٢، ١١: ٢٣- ٢٣). ويختار يَهْوَهْ بحرية أن يرتبط باسرائيل فحضوره هو عطية النعمة تبارك وتسأل كل مِنْ يختبرونه. والفشل في التجاوب مع قداسة الله بالقداسة الشخصية والجماعية تؤدي حتماً إلى خسارة بركة حضوره وأيضًا إلى تدمير الهيكل نفسه.

٥. الاسم. يمكن أن يشير أيضًا إلى العلاقات الأسرية، مثل أسرة القريب (تث ٢٥: ٩) أو السبط الممتد (٢صم ٣: ٦). يمكن أن يشكل الاسم أيضًا نسل الإنسان سواء قريب أو بعيد يزال في زمن (بَيْت اسحق) عا ٧: ١٦، بَيْت عالى (١صم ٣: ١٤). في العائلة الملكية، أو العلاقات الأسرية المالكة حيث يصف التعبير أيضًا بَيْت الملك "بَيْت دَاوُد" ٢مل ١٧: ٢١، إش ٧: ٢) استخدام الأسرة المالكة בַּיִת كان معروفًا خارج حدود إسْرَائِيل، كما وجد في المخطوطات الملكية الأشورية حيث دعيت المملكة الشمالية مرات عديدة "أرْضَ بَيْت عمرى" بعد مدة طويلة مِنْ موت هذا الملك المؤثر، الذي تم تجاهله على نطاق واسع في القصة الكتابية (١مل ١٦: ١٥- ٢٨).

ووعد الله لكى "يبني بَيْتًا" (בַּיִת) لدَاوُد مرتبط بكل وضوح بنمو الأسرة الدَاوُدية (בַּיִת ٢صم ٧: ١١-١٦). وفشل مُلوك دَاوُد التام في ادراك توقعات "المملكة الأبدية" أدى إلى، بعد السبى، إلى نوع مِنْ نسل مستقبل مِنْ دَاوُد سوف يحكم بالعدل إلى الأبد. ونتيجة لهذا الوعد والتفسير الآخروي المتطور لتحقيقه، صار نسل دَاوُد عنصراً هامًا في التفكير واللاهوت المسياني. وهذا يشرح لنا المحاولات العاقلة في ع. ج التي تربط يسوع "بَيْت دَاوُد" عن طريق متابعة نسبه مِنْ خلال أبيه الأرْضَي يوسف (مت ١: ١-١٧، لو ٢: ٣-٤، ٣: ٢٣-٣٨). (المسيا).

٦. شيئول (שְׁאוֹל #٨٦١٩) **مكان راحة الأموات** العديم اللون، المعروف בֵּית מוֹעֵד לְכָל־חָי، "بَيْت كل حي" (أي ٣٠: ٢٣)، و"البَيْت الأبدي" الذي يذهب إليه جميع البشر عند الموت. (جا ١٢: ٥، ما لم يقصد القبر).

٧. معانى مشتقة مِنْ בַּיִת تشمل إناء، وعاء، ماسك مثل בָּתִּים לְבַדִּים، عصوان للحمل (خر ٢٥: ٢٧)، וּבָתֵּי הַנֶּפֶשׁ، زجاجة عطر (إش ٣: ٢٠) و בָּתִּים לַבְּרִיחִם، حاملى عوارض (الأبواب) خر ٢٦: ٢٩). استخدام مماثل معروف مِنْ دول ما بين النهرين، حيث أمثلة مثل *bît nûri*، حامل المصباح، و*bît qêṃ*، شوال دقيق، محفوظة.

٨. حجرات فردية أو تقسيمات أو أروقة لمبنى كبير مثل الهيكل أو القصر كانت تدعى בָּתִּים، بيوت (٢مل ٢٣: ٧، ١ أخ ٢٨: ١١).

سكنى: ← בַּיִת[1] [*bayit*[1]] (منزل، سكن، مبنى، عائلة، سلالة حاكمة، #١٠٧٤)؛ ← ישׁב [*yšb*] (سكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [*mā'ôn* [2]] (وكر، سكنى، #٥٠٦١)؛ ← מָקוֹם [*māqôm*] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦).

البيبلوجرافيا

ABD 3:308-18; *TDOT* 2:107-16; *THAT* 1:308-13; A. C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times*, 1954, ch. 3; E. W. Heaton, *Every Day Life in Old Testament Times*, 1956, 71-77; J. Callaway, "A Visit With Ahilud...," *BARev*, 9, 1983, 43-53; A. Ben-Tov, "Tell Qiri: A Look at Village Life," *BA* 42, 1979, 105-13.

جيرالد إتش . ويلسون *Gerald H. Wilson*

١٠٧٨ בֵּית־אֵל، (*bêt-'el*) بَيْتِ إيل #١٠٧٨

١١٠٧ בֵּית לֶחֶם، (*bêt lehem*) بَيْت لحم #١١٠٧

١١٢٦ בֵּית־שְׁאָן، (*bêt-s[e]'an*) بَيْت شان #١١٢٦

١١٣٤ בָּכָה، (*bakâ*) بكاء #١١٣٤

1136 בַּכּוּרָה / בִּכּוּרָה

בַּכּוּרָה / בִּכּוּרָה [*bikkûrâ / bakkûrâ*] التين المبكر (#١١٣٦)؛ בכר [*bkr*]، **بيعّل**. يحمل ثمارًا مبكرة، يعامل كالبكر، **بُعِّلْ** ، يجعل بكرًا، **هفعيل**. يلد بكرًا (#١١٤٤).

ع. ق إر ٢٤ :٢ يربط בַּכּוּרָה / בִּכּוּרָה، "تين مبكر" بعبارة مع תְּאֵנָה. هذا التين الناضج مبكرًا كان بصفة خاصة عصيرًا ويعتبر ذو لذة خاصة.

تين: ← בַּכּוּרָה / בִּכּוּרָה [*bikkûrâ / bakkûrâ*] (تين مبكر، #١١٣٦)، ← בלס [*bls*] (خدش مفتوح،

#١١٧٩)، ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة جميز/ (تين) #٩٢٠٤)، ← תְּאֵנָה [tᵉʾēnâ] (تين #٩٣٠٠).

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

1137 בִּכּוּרִים

בִּכּוּרִים [bikkûrîm]، **اسم**. فقط في صيغة الجمع للدلالة على الحصاد المبكر أو الباكورة (#١١٣٧)، < בכר [bkr]، **بيعّل**. يحمل الباكورة (خر٤٧: ١٢، ← #١١٤٤) مُشتقٌ من اسم. فعل < בְּכֹר، (البكر، ← #١١٤٧).

ش. أ. ق تظهر المرادفات في **أوغا**. *bakar* **وأكد.** *bukru* بمعنى المولود بكرًا، مبكرًا.

ع. ق الاسم. استخدم لباكورات متنوعة في ع. ق: العنب (عدد ١٣: ٢٠) البذور (خر ٢٣: ١٦) والقمح (٣٤: ٢٢) والتين (نح ٣: ١٢) كان يعطى جزء مِنْ الباكورات كتقدمة شكر وتعضيد للكهنوت (لا٢: ١٠، ١٤؛ عدد ١٨: ١٢-١٣). إن عيد الباكورة كان جزء مِنْ عيد الأسابيع (عدد ٢٨: ٢٦) ولتناول مزيد أكثر لهذا الاسم שָׁבֻעוֹת (عيد الأسابيع، #٨٦٥١ أ).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [ḥag] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [ḥᵃnukkâ] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [môʿēd] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēaḥ] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ʿᵃṣārâ] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesaḥ] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← **الفصح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rōʾš ḥōdeš] (رأس السنة القمرية، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [rōʾš haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [ḥag šābuʿôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت:لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

ABD 2:796-97; *IDB* 270; *IDBSup* 336-37; *ISBE* 2:307-8; *TDOT* 2:121-27; *TWOT* 1:109.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

١١٤٢ (בְּכִירָה، [bᵉkîrâ] المَرْأَة البكر)؛ ← #١١٤٤

١١٤٣ (בְּכִית، [bᵉkît]، نحيب، مراثى)؛ ← #١١٤٣

1144 בכר

בכר [bkr]، **بيعّل**. يحمل ثمارًا مبكرة، يعامل كالبكر **بُعّل**. يحسب بكرًا؛ **هفعيل**. يحمل الابن البكر (#١١٤٤)، בִּכּוּרָה / בַּכּוּרָה [bikkûrâ / bakkûrâ]، التين المبكر (#١١٣٦)، בִּכּוּרִים، (bikkûrîm) الباكورة (#١١٣٧)، בְּכִירָה، (bᵉkîrâ)، امرأة بكر (#١١٤٢)، בֵּכֶר، (beker) جمل صغير (#١١٤٥)، בְּכֹר، (bᵉkor) **اسم**. البكر (#١١٤٧)، בְּכֹרָה، (bᵉkorâ) حق البكر (#١١٤٨)، בִּכְרָה، (bikrâ)، أنثى الجمل الصغير (#١١٤٩).

ش. أ. ق معظم اللغات السامية لها اسم ذو مقطع واحد. مِنْ هذا الاصل يعني "البكر" متوازياً مع المعنى الأصل تقريبًا للعبرية בְּכוֹר بالأكادية *bukru*، الابن، تشير إلى الآلهة ونادرًا تشير إلى البشر، ويجب تعريفها بريستو، الأول، لكي تعني "الابن البكر" (*CAD*, B, 310) إن حالة تفضيل الابن البكر كان لها سببها المعروف في اوائل المجتمعات شبه البدوية والزراعية لما بين النهرين (Mendelsohn, 40). ثم، في الحضارة المدنية السومرية والبابلية الحديثة تقلص دور البكر (كان مساوياً في المقام مع إخوته الصغار في شَريعَة حمورابى). أما في المجتمعات الآشورية الصناعية ونوزي **وأوغا**.وAlalath وإسْرَائِيل، حفظ الإبن البكر مقاماً ممتازاً. وع. ق يولى أهمية بنظام الخلافة والتتابع. وهذا ينطبق على مركز الإنسان الشخصى في القبيلة ووحدة الأسرة، وأيضًا في الإنتاج الزراعى.

ع. ق ١. أن انتشار الاسم. בְּכֹר (١٢٢مرّة) مع ندرة الصيغ الفعلية (٤مرات، وجميع الجذور المشتقة) تقترح المعنى الأصلي "البكر" لهذا الأصل . على مستوى الأب، كان البكر "الأول" "רֵאשִׁית" مِنْ أبيه (قوة الإنجاب) (تك ٤٩: ٣، تث ٢١: ١٧) مِنْ ناحية الأم، أي الأول الذي يفتح (פֶּטֶר) "الرحم" سواء إنسان أو حيوان (خر١٣: ٢، ٣٤: ٢٠، عدد ٣: ١٢). أما مركز الكرامة العام المعطى للإبن البكر يمكن رؤيته في ترتيب يوسف عندما أجلس أخوته. (تك ٤٣: ٣٣) أو نسمعه في كلمات يعقوب عن بركة رأوبين (تك ٤٩: ٣) انظر أيضًا مز ٨٩ :٢٧، ٢٨). وتفاصيل ع. ق مِنْ جهة حق البكورية في المِيرَاث موجود في تث ٢١ : ١٥ – ١٧). حق (בְּכֹרָה) "البكر" أن يأخذ نصيب إثنين مِنْ المِيرَاث (see Beitzel) مشهود له في قانون الأشورى الأوسط(*ANET*[3] 185, B, 1) في الأسر الملكية، هذا الحق يشمل خلافة الأسرة (٢أخ ٢١: ٣). أن قصة يعقوب وعيسو توضح لنا نقل حق البكورية. (تك ٢٥: ٣١-٣٤) وتوضح أيضًا نظام ع. ق العام عن الإبن الأصغر يحل مكان (تك ٢٥: ٢٣، ١أخ ٥ :١-٢) انظر قصة يوسف (يَهُوذَا) ورأوبين وأفرايم ومنسى، مُوسَى وهَارُون،

دَاوُد وإخوته سُلَيْمَان وأدونيا). لذلك إِسْرَائِيلَ كبكر يَهْوَهْ نال مركز الكرامة والإمتياز، مع أنها الأصغر والأقل بين الشعوب (خر ٤: ٢٢؛ إر ٣١: ٩) أن نعمة الله وسلطانه المطلق على الشعب والشعوب اتضح بحريته في اختيار الذين لم يكونوا بكرًا حسب الطبيعة ويعاملهم كالإبن البكر.

٢. ليس فقط أن يكون الأفضل لله، بل الأول أيضًا (*TDOT* 2:126) فباكورات الإنسان والحيوان والنبات كانت تكرس لله قبل تقديمها للإستهلاك البشرى (خر ١٣: ٢؛ لا ٢٧: ١٤؛ تث ١٥: ١٩). أن الأساس اللاهوتي لحق ملكية الله على بكر إِسْرَائِيلَ هي الضربة العاشرة النهائية على مِصْر، التي بها مات كل الأ بكار الموجودين في أَرْضَ مِصْر (خر ١١: ٥؛ ١٢: ١٢). أما أبكار بني إِسْرَائِيلَ فقد عفي عنهم (خر ١٢: ٢٣)، ولكن حق الله عليهم لم ينتهى. وبما أن كل الأبكار ملك يَهْوَهْ، إذا يجب تقديمهم في المقادس . يمكن أن يستخدموا لأغراض دنيوية بعد فدائهم النيابي بواسطة الخروف (خر١٣: ١٣، ١٥؛ ٣٤ : ٢٠؛ عدد ٣: ١١- ١٣) وخاصة عدد ٨ : ١٤ - ١٧ حيث افتدى الكهنة اللاَّوِيِّين أبكار إِسْرَائِيلَ) وبديل إبراهيم عن اسحق ابنه البكر(تك ٢٢: ١٣ - ١٤) يقدم مثالاً مبكرًا للأباء عن نفس هذا المبدأ.

٣. أن أبكار الأَرْضَ كانت يجب أن تقدم لله في القدس (خر ٢٣: ٣٤) وتبدو أنها معونة للكهنة (تث ١٨: ٤؛ نح ١٠: ٣٨). كانت تقدم لله أنه هو مالك الأَرْضَ (لا ٢٥ : ٢٣) وهو الذي بارك الأَرْضَ وجعلها تثمر(٨ : ١٠ - ١٨، ٢٨ : ٤ - ١٢) وإعترافًا بسلطانه على الأثمار وإمتنانًا لمعونته السخية ، كانت تقدم له الباكورات أو أفضل الباكورات له (خر ٢٣: ١٩، ٣٤: ٢٦).

٤. في أماكن قليلة يشير البكر إلى فعل تكريس عظيم جدًا، أعظم عمل في تقديم البكر ذبيحة (مي ٦: ٧)، ٢مل ٣: ٢٧. يمكن أن يعكس قلب الموابين في تقديم الإبن البكر للإلهة. ولكن كراهة الله لهذه الممارسة كانت واضحة جدًا مبكرًا في ع. ق.(تك ٢٢: ١٢ - ١٤؛ انظر لا ٢٠: ٢ - ٥).

البكر، الباكورات: ← בכר [*bkr*] (يحمل ثمرًا مبكرًا، يعامل كالإبن البكر، #١١٤٤) ← פֶּטֶר [*peṭer*] (المولود بكرًا #٧٠٨١)

البداية: ← חנך [*ḥnk*] (يدرب، يفتتح، #٢٨٥٢) ← רֹאשׁ [*rōʾš* [1]] (رأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١) ← תְּחִלָּה [*tᵉḥillâ*] (بداية #٩٣٧٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:121-27; B. J. Beitzel, "The Right of the Firstborn (*pî snạyim*) in the Old Testament (Deut 21:15-17)." FS Archer. 179-90; O. Eissfeldt. *Erstlinge und Zehnten im AT*, BWANT 22, 1917; I. Mendelsohn, "On the Preferential Status of the Eldest Son," *BASOR* 156, 1959, 38-40; A. Reichart, "Israel, the Firstborn of God: A Topic of Early Deuteronomic Theology," in *Proceedings of the 6th Congress of Jewish Studies*, ed. A. Shinan, 1977, 341-49; P. Watson, "A Note on the 'Double Portion' of Deuteronomy 21:17 and II Kings 2:9," *ResQ* 8, 1965, 71.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

١١٤٥ בֶּכֶר، (*beker*)، جمل صغير ← #١٦٩٥

١١٤٧ בְּכֹר، (*bᵉkor*)، البكر ← #١١٤٤٠

١١٤٨ בְּכֹרָה، (*bᵉkorâ*)، حق البكورية ← #١١٤٤

١١٤٩ בִּכְרָה، (*bikrâ*)، ناقة صغيرة ← #١٦٩٥

١١٥٣ בַּל، (*bal* [1])، لا، كلا ← أدوات / حروف

1158 בלג

בלג [*blg*] **هيفعيل**. يجعل شيئًا ينفجر، يكون مرحًا، يكون سعيدًا (#١١٥٨).

ش. أ. ق العربية. إنبَلِجَ، انبلاج (الفجر)، بَلِجَ، يكون مرحًا سعيدًا.

ع. ق ١. الفعل בָּלַג يرد في صيغة هيفعيل (٤مرات) (أي ٩: ٢٧، ١٠: ٢٠، مز ٣٩ : ١٣ [١٤]، عا ٥ : ٩). يظهر الفعل كالمفرد المتكلم متعاونًا بعد صيغة أخرى في أَيُّوب والمزامير، منتجًا مثالاً متغيرًا: " ... كل ما أبتلج בָּלַג" .

٢. كما صارع أَيُّوب مع ظروفه، إلا أنه وصف قراره (مع أنه عاشِ قليلاً) لكى يسقط شكواه على الله وليظهر وضعاً مبتهجاً (أي ٩ : ٢٧). وفي الأصحاح التالي يدنس أَيُّوب حياته ويتوسل إلى الله أن يتركه وحده لكى يستمتع قليلاً مِنْ التعزية قبل أن يموت (١٠: ٢٠). وفي نهاية حزن الإنسان، صلى كاتب المزمور (مز ٣٩ :١٣ [١٤]، مثل؛ أي ١٠: ٢٠) أن يعطيه الرَّبّ راحة قليلة مِنْ أعداءه حتى يجدد فرحه وابتهاجاً مرّة أخرى قبل رحيله مِنْ هذه الحياة.

٣. ورغم أن معظم الكتاب اشتقوا בָּלַג مِنْ الجذور العربية المذكورة سابقًا (والتي تحمل نشوة الفرح والسعادة)، إلا أن هذه النشوة غائبة في مناقشة معنى בָּלַג في عا ٥: ٩ بسبب صعوبة مس. في هذا الأمر، إلا ان العلماء اقترحوا البدائل الكثيرة لهذه القراءة (انظر باول ١٦٩، للبدائل الأساسية). رابين (21; قا؛ Dahood, 340, n. 2) يقترح أن בָּלַג تخص عقدة جذور سامية (*blg, blq, plq*)، وبعض استخدامات (*plg*) التي يختلف نطقها مِنْ واحدة عن نفس الأصل. وكما لاحظ باول (١٦٩) بخصوص عا ٥: ٩. "لا يزال هناك بداً مِنْ اكتشاف حلاً كاملاً مشبعًا". ولكن

اذا كانت عبارة בָּלַג تقف كما هي واذا كان أصل النص يشتق فعلاً مِنْ الجذور العربية السابقة، لكي يلمع الوجه، يكون فرحاً، كان يمكن أن يستخدم عاوس التأكيد على سرعة دينونة يَهْوَهْ. بسبب الفرق السريع. خيانة اسرائيل للعَهْد (شكلية دينية مع العبادة الوثنية)، وعد يَهْوَهْ أن يظهر قدرته على تدمير الحصون التي يتكل عليها شعبه لآمانهم، مهما كانت قوتها. كان يمكن أن يختار عَامُوس جذرًا يعبر عادة عن الفرح يشير إلى سخرية يَهْوَهْ المخيفة وضحكه الموجه نحو الأمم المتمردة (مز ٢: ٤، قا؛ القصة ٧٣).

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשר [ʾšr ²] (يكون محظوظًا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدًا، فرحًا، #١١٥٨)؛ ← גַּד [gad ²] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [gyl] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [hdh¹] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدًا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [ʿlz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [ʿls] (يستمتع، يبدو سعيدًا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [ʿlṣ] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śwś] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmḥ] (يبتهج، # يجعله فرحًا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography IX," *Bib* 52, 1971, 337-56; S. Paul, *Amos*, 1991; C. Rabin, "Strength or Cheerfulness?" *Oriental Studies Presented to B. S. J. Isserlin*, 1980, 11-23; C. Story, "Amos—Prophet of Praise," *VT* 30, 1980, 67-80.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

١١٦١ בִּלְדַּד، (*bildad*)، بيلداد #١١٦١

1162	בלה

בלה [blh ¹] **قل**. يبلى، يقدم، **نِفعَل**. يضعف (يهزل) (#١١٦٢)، בָּלֶה، (*baleh*) الاسم/ الصفة بالى، قديم (#١١٦٥)، בְּלוֹי، (*bᵉlôy*) أشمال (#١١٧٠)، בְּלִי، (*bᵉlî*) هلاك، نقى، توقف، بدون #١١٧٢)، בְּלִיַּעַל، (*bᵉlîyaʿal*) بلا قيمة، بلا شيء، لا قيمة له (#١١٧٥).

ش. أ. ق الأصل בָּלָה، يبلى، له مشتقاته بنفس المعنى في لغات شرقية قديمة: الأرامية الحديثة. בְּלָה وبالعربية بَلِيَ وع. ج. ق *blwt*، وبالأثيوبية *balya*، أن يبلى، والأكادية *balu*، أن ينقرض، ينمحي، בְּלִי، دمار أو بدون له مرادفات شرقية عديدة: بـ **أوغا**. *bl* الجمع بدون ناب، بالم والأكادية *balu*، أي بدون، وهناك صيغ مرتبطة في السريانية *[mem]blay* والعبرية بعد الكتاب المقدس. בְּלִי وبالسامية بنت؛ בְּל الجميع يحمل معنى "بدون".

ع. ق ١. בָּלֶה، قديم، بالي، وبلى استخدمت أربع مرات مِنْ خمسة في سفر (يش ٩: ٤ [مرتين] و٥ مرات [مرتين]) لتشير إلى الملابس البالية والأحمال التي استخدمها الجبْعُونيين ليخدعوا الاسرائيلين. وهناك تعديلات إضافية لكل مِنْ أرقاق الخمر والأحذية لتلقي الضوء على احتياجها إلى الاصلاح. واستخدمت الكلمة بصورة تصويرية في حز ٢٣: ٤٣ لتصوير يَهُوذَا كالبالية الزانية الخبيرة بأفعال زناها المستمرّة (G. R. Driver, "Ezekiel," 155). هذه الكلمة أو الكلمة التالية مرتبطان معًا منذ استخدام الملابس الرثة كوسادة لإرْمِيَا وهى أشياء بالية يمكن تمزيقها ولكنها استخدمت لحماية إرْمِيَا مِنْ الأذى. بخلاف المرادف זָקֵן، أي قديم أو مملوء سنين (← #٢٤١٦) בָּלֶה تجلب فكرة كون الشيء باليًا أو قديمًا بسبب كثرة الاستخدام.

٢. الثلاث مرات التي وردت فيها בְּלוֹי، خرق، تصف الأشياء المستخدمة لتحمي إرْمِيَا مِنْ ضغط الحبال وهو يرفع مِنْ البئر (إر ٣٨: ١١ [مرتين]، ٣٨: ١٢). هذه الثياب الرثة مِنْ المحتمل أنها نبات أو نوع معين مِنْ المواد التي تمزق עִמְלְחָא وتصبح بالية צְחָב مِنْ كثرة الاستعمال.

٣. الكلمة الشائعة نسبيًا בְּלִי، (حوالي ٦٠ مرة) تستخدم باستمرار كظرف أو أداة نفي (٢١ مرّة) تك ٣١ : ٢٠؛ خر ١٤: ١١؛ ٢مل ١: ٣، ٦، ١٦) والمعنى الثاني "بدون أو خارج" (٢٤ مرّة) تث ٤: ٤٢؛ يش ٢٠: ٣، ٥؛ إش٥: ١٤؛ إر ٢ : ١٥) ولكن استخدمت مرّة كاسم في الجملة מִשַּׁחַתבְלִי، "مِنْ بئر الهلاك" إشارة إلى شاؤول (إش ٣٨ : ١٧). واستخدمت בְּלִי عامة مع حروف الجر، الأكثر استعمالاً حرف الجر *min* (٢٤مرّة) بمعنى "مِنْ الإحتياج / العوز" (أي ٤: ١١؛ ٢٤ : ٧؛ إش ٥ : ١٣؛ هو ٤ : ٦ إلخ) أو "لأنه لم" (تث ٩ : ٢٨؛ إر٩: ١١؛ حز ١٤ : ١٥، إلخ)، ولكنها تستخدم أيضًا مع בְּ (٤مرات) وتترجم بمعنى "بدون" (يش٢٠ : ٣، ٥؛ أي ٣٥: ١٦؛ ٣٦ : ١٢) ومع לְ بمعنى "في حالة" أي ٤١ : ٢٥) أو "بدون" (إش ٥ : ١٤؛ أيو ٣٨ : ٤١)، ومع עַל مثل "إذ لم" (تك ٣١ : ٢) ومع עַד مثل "إلى أن" (مز ٧٢ : ٧؛ ملا ٣ : ١٠).

٤. ويعتقد كروس وفريمان أن בְּלִיַּעַל، عدم، تشتق مِنْ *bal(i) yaʿl(ê)* (المكان الذي فيه) لا يقوم أحد وهي بذلك رمزًا لشاؤول (*JBL* 72, 1953, 22, n. 6) وأما D. W. Thomas يعتقد أنها مشتقة مِنْ בָּלַע "يبتلع" وبالتالي يجب أن تفهم على أنها "المبتلع" ("בְּלִיַּעַל في ع. ق" دراسة رعوية كتابية، ed. J. N. Birdsall and R. W. Thomson, 1963, 11-19).

ترد هذه الكلمة ٢٧ مرّة في ع. ق وتشيرة عمومًا إلى إنسان صار شريرًا جدًا وفاسد للغاية حتى أنه هو/ هي ضررًا على المجتمع. أم ٦ :١٢ يعادل אָדָם בְּלִיַּעַל، الإنسان الأثيم (اللئيم)، بعبارة אִישׁ אָוֶן أي الرجل الأثيم. وفي نصوص أخرى، تستخدم في تركيبة متوازية مع الموت (מָוֶת) نتيجة للإنسان الأثيم الفاسد (٢صم ٢٢: ٥،

مز ١٨: ٤، [٥]) الذي تشمل أعماله تلك الإشياء المدمرّة للأخلاق في نسيج المجتمع، مثل محاولة إبعاد الناس عن الله (تث ١٣: ١٤ [١٤]) أو التورط في انحرافات جنسية فاسدة (قض١٩: ٢٢؛ ٢٠: ١٣؛ ١صم٢: ١٢) أو معاملة الأخوة بقسوة (تث ١٥: ٩؛ ١صم ٣٠: ٢٢). أو التمرّد على السلطة (٢صم ٢٠: ١؛ ٢أخ ١٣: ٧) أو تدمير الآخرين بالشَّهَادَة الزور (١مل٢١: ١٠؛ أم ١٩: ٢٨).

ب. ت في سب اليونانية لسفر يشوع، בָּלָה، أي مستخدم ومستهلك تترجم باستمرار على أنها παλαιός، قديم، ولكنها تركت بغير ترجمة في حز ٢٣ : ٢٤. وسب باستمرار تترجم בְּלוֹי إلى حرف بالية بكلمة παλαιός، قديم وغالبًا تستخدم سب (١٧مرّة) كلمة μή ولم تترجم בְּלִי (تك ٣١: ٣٠، خر ١٤: ١١؛ عدد١٤: ١٦ إلخ) ولكن كلمات أخرى استخدمت مثل: οὔ أي لا (أي٤: ٢٠؛ ٣١: ١٩؛ هو ٤: ٦؛ ٨ :٧؛ ٩: ١٦ إلخ)، ἄνευ، بدون (أي ٦:٦؛ ٨: ١١؛ ٢٤ : ٧، ٨؛ ٣١: ٣٩ إلخ)، οὐδέν، لا شيء (تث ٢٨: ٥٥؛ أي ١٤: ١٧ [١٨]، ٢٤ [٢٥]) **سب**. בְּלִיַּעַל، عدم، مثل παρανομώς الإثم، فاعل الشر(تث ١٣: ١٤؛ قض ١٩: ٢٢؛ ٢٠: ١٣؛ ٢صم ١٦: ٧، ٢٠: ٢٣؛ ٦؛ ١مل٢١: ١٠؛ ٢أخ ١٣: ٧؛ مز ٤١: ٩؛ ١٠١: ٣) وخمسة مرات مثل λοιμός، شرير، متعب (١صم ١: ١٦؛ ١٠: ٢٧؛ ١٢:١٢، ٢٥ قا؛ أيضًا ١صم ٣٠: ٢٢، حيث رأوا רַע וּבְלִיַּעַל تترجم مثل λοιμόσκαι πονηρός، متعب أو شرير) ٣مرات مثل ἄφρων غبي أو جاهل (أم ٦ : ١٢؛ ١٦: ٢٧؛ ١٩: ٢٨) مرتين مثل ἀνομία، الأثيم (٢صم ٢٢: ٥ = مز ١٨: ٥) ومرّة لكل مِنْ ἀνομήμα الفعل الأثيم (تث ١٥: ٩) و ἐναντίο″، عكس، ضدّ، مخالف (نح ١: ١١).

بليعال (أو بليار) يستخدم كاسم علم لرئيس الشر، إبليس، في الكتابات المنحولة (Jub 1:20; T Levi 18:12; T Dan 5:10-11; T Reub 4:11). وفي مخطوطات دمشق (CD 4: 13)، وفي مساعد التأديب (1QS 4:6-8, 11-13) وفي درج الحرب (1QM 12:1-7) انظر أيضًا ٢كو ٦ : ١٥، ٢تس ٢: ٣. مِنْ السهل إدراك التطور الذي حدث في هذه الكلمة. فالشخص اللئيم هو شرير جدًا وفاسد لدرجة أنه ليس له أولها قيمة إيجابية للمجتمع، ولكن بالأحرى يعمل على انتشار الفساد. إبليس الذي هو اللئيم أوالأثيم والذي يزيد في الإثم والشر، ليس فقط هو الذي وراء كل إنسان فاسد، بل أنه أيضًا خلاصة الإثم (الفساد).

خرق: ← בְּלוֹי [*belôy*] (خرق #١١٧٠) ← מֶלַח [*melaḥ* [1]] (ملابس بالية، #٤٨٧٤) ← סְחָבָה [*sehābâ*] (خرق، #٦٠٨٠).

ممل، معى: ← בלה [*blh* [1]] (يبلى، يصبرقديمًا، #١١٦٢) ← גרס [*grs*] (يضعف، يطحن #١٧٥٦) ← קצר [*qṣr* [2]] (يقصر، يُحبط، يبلى، #٧٩١٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:128-36; *TWOT* 1:110-11; F. M. Cross and D. N. Freedman, "A Royal Song of Thanksgiving: 2 Samuel 22 = Psalm 18," *JBL* 72, 1953, 15-34; G. R. Driver, "Ezekiel: Linguistic and Textual Problems," *Bib* 35, 1954, 145-59, 299-312; J. E. Hogg, "Belial in the Old Testament," *AJSL* 44, 1937, 56-58.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

١١٦٥ (בָּלֶה، [*baleh*]، مستهلك، مبلى، يضعف)؛ ← ١١٦٢

١١٧٠ (בְּלוֹי، [*belôy*]، اثمال بالية)؛ ← ١١٦٢

١١٧٢ (בְּלִי، [*belî*]، بدون، لا، ليس)؛ ← أدوات

1173 בְּלִיל

בְּלִיל [*belîl*]، علف مخلوط (#١١٧٣)، > בָּלַל، **قل**. يعطى علفًا، يطعم (قض١٩: ٢١)، يخلط ، يرطب، **هتبُوليل**. يكون مهزوزًا (← #١١٧٦).

ش. أ. ق ترد المشابهت في أرم./ السريانية. *belîla'*، علف مخلوط، قارن الأكادية *ballu*، علف (مخلوط).

ع. ق الاسم يرد فقط في أي ٦: ٥، وأش ٣٠: ٢٤. وهذا تأكيد واضح في أي٢٤: ٦ "في الحقل يحصدون علفهم" و shuld حسب Dhorme، (أي ٧٨) ينظر إليها كإشارة إلى (בְּלִילוֹ، علفها، لأن בְּלִילוֹ ليس علفه).

وضح أَيُّوب ملاحظته أن علة مراثيه حقيقية بلغة الأمثال لأنه لاثور بكم "داخل رؤيته لعلفه" (هنا موازي لـ דֶּשֶׁא، عشب، ← #٢٠١٢) أي أن الجميع كان حيزاً معه، لم يشتكى أَيُّوب. ويقترح و. هولاداى أن التعبير בְּלִיל חָמִיץ (إش ٣٠: ٢٤) علف مملح معد بالنقع (*CHALOT*, 108) علف مخلوط يحتوى التبن وبعض الحبوب مثل الشعير (١مل ٤: ٢٨، [٥ : ٨]) ويعتقد O. Borowski أن חָמִיץ، (قا؛ العربية *hummus, hum-mus*) هو الحمص وأن إش ٣٠: ٢٤ يشير إلى علف بها حمص (*Agriculture in Iron Age Israel*, 96). وهذا كان طعام غنى للحيوانات. لأن الحيوانات المنزلية عندما تتغذى جيدًا فإنها تفيد أصحابها. والحيوانات أيضًا تقدر نفسها وتستفيد مِنْ بركة الله (قا؛ يو ٤: ١١؛ رو ٨: ١٩- ٢٣).

ب. ت أن استخدام **تلم**. للأفعال المشتقة مِنْ الصفات أو الأسماء للفعل "علف مختلط" يرد في BTalm Zebahim 14:3.

علف، تبن :← בְּלִיל [b^elîl] (علف مخلوط، #١١٧٣)؛ חָמִיץ [hāmîṣ] (علف، #٢٧٩٦)؛ ← מִסְפּוֹא [mispô'] (علف حيوان، #٥٠٢٨)؛ ← מוֹץ [mōṣ] (تبن #٥١٦١) קַשׁ [qaš] (تبن #٧٩٩٠) ← תֶּבֶן [teben] (عيدان مكسرة ، قش، #٩٣٢٠).

البيبلوجرافيا

O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 1987; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984.

ستيفن أي . ريد / يوجين إتش . ميريل / *Stephen A. Reed* *Eugene H. Merrill*

١١٧٥ בְּלִיַּעַל، (b^elîya'al)، عدم ← #١١٦٢

1176	בלל

בלל [bll ¹]، **قل.**، أربك، خلط، شوش **هفعيل**. **هتَبُوليل.** (#١١٧٦)، בְּלִיל [b^elîl]، علف (← #١١٧٣)؛ שַׁבְּלוּל، [sabb^elûl] حلزون (← #٨٦٧١)؛ תֶּבֶל، (tebel) تأثير (#٩٣١٦)؛ תְּבַלֻּל [t^eballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

ش. أ. ق العربية balla، يرطب. والأكادية balatu، يخلط، يعجن، يربك، يلوث، يرطب (*CAD* 2:39).

ع. ق ١. الفعل בָּלַל (ماعدا في تك ١١: ٧؛ ٩ : ١٠، ١١؛ هو ٧ : ٨) دائمًا يظهر في أحد الصيغ التالية: בָּלוּל، בְּלוּלָה أو בְּלוּלֹת، ودائمًا يشير إلى خلط الدقيق (أو الكعك غير المختمر) والزيت الذي يقدم كتقدمة الدقيق. بما أن لا ٧ : ١٠ يشير إلى أن هناك تَقدِمَات دقيق لا تتطلب خلطها بالزيت، إذا يفهم أن خليط المواد لا يعبر عن القداسة بل بالأحرى تغيير الدقيق إلى صورة تجعله سهل التقديم (خر ٢٩: ٢؛ لا ٢ : ٥؛ ٧ : ١٠، ١٢) (مرتين). (٩: ١٤؛ ١٠، ٢١؛ ٢٣: ١٣؛ عد ٧ : ١٣، ١٩، ٢٥، ٣١، ٣٧، ٤٣، ٤٩، ٥٥، ٦١، ٦٧، ٦٩؛ ١٥: ٤، ٦، ٩؛ ٢٨: ٥، ٩، ١٢، ١٣، ٢٠، ٢٨). لا ٢٣: ١٣ يشير إلى أن هذه التقدمة تخرج رائحة طيبة لِيَهْوَهْ.

٢. هناك معنى آخر للفعل בָּלַל موجود في تك ١١: ٧، ٩ في قصة بَابِل. أراد الشعب أن يبني مدينة وبرجا لكي يصنعوا لأنفسهم إسمًا ولايتشتتوا على وجه الأرْض. باستخدام صيغة الماضي والمضارع هناك دعوة إلهية للخلط ("يربك"، و"مرتبك"، NIV) بين اللغات ينتج عنه تشتيت البشر، وهي النتيجة المطلوبة.

٣. בָּלַל تظهر في **هتَبُوليل.** النادر في هو ٧: ٨ (יִתְבּוֹלָל) هذه النبوة ضَدَّ أفرَايم تصفهم بأنهم اختلطوا بالشعوب ويشبههم بخبز ملة لم يقلب (الخبز الذي يخبز بدون خمير). و H. Ewald يعتقد בָּלָה "يصير عجوزًا أو مبليًا" هي أصل الكلمة المستخدمة هنا (BDB, 117) مِنْ هنا JPSV "عفن" أما בָּלַל فالأكثر احتمالاً رمز العجين تستخدم بشدة في هذه الوصفة والمادة الثابتة لهذا الثنائي لكلمة "يخبز أو يعجن".

٤. إن معنى الفعل בָּלַל كما استخدمت في مز ٩٢: ١٠، [١١] هي ترنيمة النصرة على العدو، غير يقينية . بالوتى قد تعنى "بزيت طازج" ويترجم Tate "مدهونًا بزيت طري" (M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 462-63]). ربما يؤخذ على معنى يرطب كما هي في مشتقاتها العربية. وتترجم NIV "الزيت النقى كان يصب على" والفعل عادة يظهر في صيغة المجهول، مع أنها ليست هنا (Tate, 462).

٥. נָבַל، **هفعيل.** في إش ٦٤: ٦ [٥] لا تناسب القرينة ويقترح *BHS* تَعديلاً في الأشارة إلى يخرج جذرًا נָבַל، يعني "يذبل، يهن، يشحب (#٥٥٧٠). هذه القراءة البديلة ، منعكسة في NIV في الغالب صحيحة. يعدلها إلى נבולה.

٦. الاسم. תֶּבֶל، مشتق مِنْ בָּלַל، موجود في لا ١٨: ٢٣ و٢٠: ١٢ ويظهر سببية لشرح لماذا حرم على الاسرائيلي أن يتورط في علاقات جنسية مع الحيوان (لا ١٨: ٢٣) أو الرجل الاسرائيلي يكون له علاقة جنسية مع كنته (لا٢٠: ١٢). مثل هذا الخطر هو תֶּבֶל. وتترجم NIV "انقلاب" كل مرّة. ففي الحالة السابقة بسبب كسر نظام الطبيعة (see Douglas, *Purity and Danger*, 53-54) المجرم يقطع مِنْ الجماعة، وفي الأخيرة، بسبب كسر الترتيب الاجْتِمَاعى، والموت هو النتيجة. مثل هذه الممارسات كان يمارسها الناس في كنعان سابقًا قبل وصول الاسرائيلين وكانت مرتبطة بالعبادة الوثنية (انظر لا ١٨ ٢٤: ٣٠).

خليط، مزيج، مخلوط: בלל [bll ¹] (يربك، يخلط، #١١٧٦) כִּלְאַיִם [kil'ayim] (نوعين، #٣٩٧٧) מסך [msk] (يخلط، #٥٠٠٧) עָרִיץ [ʿārîṣ] (يربط بـ، يخلط مع، يختلط مع، #٦٨٨٣) רבך [rbk] (حرك خلط #٨٠٥٧) רקח [rqḥ] (يخلط، يمزج، #٨٣٧٩).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 465-66; R. E. Clements, "Leviticus," BBC, vol.2, 1970; M. Douglas, *Purity and Danger*, 1980; A. Noordtzij, *Leviticus*, 1982; N. H. Snaith, Leviticus and Numbers, 1967; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 1990.

ويلما أي . بيلي *Wilma A. Bailey*

1178 בלם

בלם [blm]، قل.، قيد، دقق، كبح، سيطر على (#١١٧٨).

ش. أ. ق العربية balama ⁴، توضع له كمامة، ماند، يربط الإنسان فمه.

ع. ق الاشارة الوحيدة (مز ٣٢: ٩) ترتبط بفعل اخضاع الحيوان تحت السيطرة أو اعادة توجيهه باستخدام حبال شديدة (רֶסֶן) أو اللجام أو الحزام (מֶתֶג).

كبح، كمامة، لجام، قطعة للفم: ← בלם [blm] (يكبح، #١١٧٨)؛ ← חסם [hsm] (كمامة، #٢٨٨٨)؛ ← מֶתֶג [meteg] (لجام، #٥٤٩٦)؛ ← רֶסֶן [resen ¹] (قطعة للفم، #٨٢٧٠).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 105.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

1179 בלס

בלס [bls] يقطف (ثمرّة الجميز)، يفتح (#١١٧٩).

ع. ق استخدم عَامُوس الفعل בלס ليشير إلى "يخربش [ثمرّة الجميز] يفتح" (عا ٧: ١٤) ويعتقد جيلس (٦٩١) أن الرائي يعرف نفسه ويشترك مع مزارعى اسرائيل وحصاديها. "أنا راعي وجاني جميز (שִׁקְמָה، #٩٢٠٤)". وكمعارض للمعترفين والموظفين والتجار، "لست أنا نبيًا ولا ابن نبي". لذلك فإن مكانة عَامُوس بين المظلومين اليائسين الذين يظلمهم الأقوياء الظالمين) جعله "متكلماً شرعيًا عن الأحوال الاقتصادية والسياسية المعبر عنها في السفر" بصفة خاصة (جيليس ٦٩٢) ولكن ربما كان عَامُوس متخصص في الزراعة (عَامُوس: لاهوت).

تين: ← בִּכּוּרָה / בַּכּוּרָה [bikkûrâ / bakkûrâ] (تين مبكر #١١٣٦) ← בלס [bls] (خدش مفتوح، #١١٧٩) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة جميز (تين) #٩٢٠٤) ← תְּאֵנָה [tᵉ'ēnâ] (التين، #٩٣٠٠)

البيبلوجرافيا

T. Giles, "A Note on the Vocation of Amos in Amos 7:14," *JBL* III, 1992, 690-92.

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

1180 בלע

בלע [bl' ¹]، قل.، بَلِعَ، تجرَّعَ، نِفعَلْ.، مبتلعاً، بيعّل. يبتلع تمامًا (#١١٨٠)، בֶּלַע، (belá' ¹) الشيء المَبتلع (#١١٨٣).---

ش. أ. ق شهد للأصل في العربية بَلِعَ، والأرامية السريانية bᵉla'، يبتلع.

ع. ق ١. أكثر تعبير بارز في العبرية الكتابية يعبر عن مفهوم البلع، يتجرع، ويبتلع (بمعنى الالتهام) هو בָּלַע.

(أ) في قل. בָּלַע له نفس المعنى الحرفي الواضح يبتلع، يتجرع، وفاعل هذ التصرفات أشخاص (مثل مز ١٢٤: ٣ ، أم ١: ١٢ [مثل شاؤول] إش ٢٨: ٤، والحوت (يون ١: ١٧؛ ٢: ١) والحية (إر ٥١: ٣٤) والغرباء (هو ٨: ٧ بمعنى رمزي) والأرْضَ (مثل خر ١٥: ١٢؛ عدد ١٦: ٣٠؛ تث ١١: ٦) وبعض المفعول به لهذه الأفعال هو على سبيل المثال سنابل (القمح) (تك ٤١: ٧) وعصا (هَارُون (خر٧: ١٢) طعام غني (أي ٢٠: ١٥) محصلة تعب شاق (٢٠: ١٨) تطيق هنا بمعنى رمزى: يستمتع، يستخدم) وقد ابتلع الغرباء اسرائيل (هو ٨: ٨) مرّة في أي ٧: ١٩ استخدمت بجملة اصطلاحية معبرة عن لحظة قصيرة (بلع الريق).

(ب) في بيعّل، בָּלַע تعبر عن البلع بمعنى رِمزى الغمر أو الاستهلاك أو الالتهام ومفعول هذا الفعل الأرْضَي (٢صم ٢٠: ١٩- ٢٠) أو الناس (مز٣٥: ٢٥؛ جا ١٠: ١٢؛ إش ٤٩: ١٩؛ مرا ٢: ١٦؛ حب ١: ١٣). בָּלַע أو معنى قوي الخراب / الدمار في أي ٢: ٣؛ ٨: ١٨؛ ١٠: ٨؛ مز ٢١: ٩ [١٠]؛ أم ٢١: ٢٠؛ إش ٢٥: ٧-٨. واضح أن בָּלַע في كل هذه المرات في قل. لها استخدام أوسع ومتنوع.

٢. الاسم. בֶּלַע له معانى عديدة. أولاً، الابتلاع = الهلاك كما في مز ٥٢: ٦ كلمات الالتهام (בֶּלַע) (يوازي מִרְמָה [يخدع]) ثانيًا، شيء يبتلع كما في إر ٥١: ٤٤ "وأخرج مِنْ فمه ما ابتعله" ثالثًا، ترد أيضًا كاسم علم. (أ) بيلا مثل في (تك ٣٦: ٣٢ = ١أخ ١: ٤٣، تك ٣٦: ٣٣ = ١أخ ١: ٤٤) اسم ملك أدوم (ب) بيلا، رأوبيني (١أخ ٥: ٨). (جـ) كاسم مدينة بيلا = صوغر (تك ١٤: ٢، ٨) (د) كصفة، عشيرة البالعيين (عدد ٢٦: ٣٨).

البلع: בלע [bl' ¹] (يبتلع، يتجرع، يبتلع تمامًا، #١١٨٠ גמא [gm'] (يبتلع، يشرب #١٦٨٦).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:136-39; *TWOT* 1:112; R. Eisenman, "Playing on and Transmuting Words—Interpreting

Abeit-Galuto in the Habakkuk Pesher," *Papers on the Dead Sea Scrolls, Offered in Memory of Jean Carmignac*, 1991-1993, Vols. 1 & 2, 177-96; L. Schkel, "Hebreo & Espāol. Notas de semUntica comparada II," *Sefarad* 49, 1989, 11-19.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

1181 בלע

בלע [bl' [2]] أصل الكلمة غير معروف وتعني: **بُعّل.** يُنقل، يُقرر (؟) واصل، مبلغ (؟) مضروب (؟) (؟];3x[?] cj. ‹(bela' [2]?) ،בָּלַע‹ (H1181; *HALAT* 129b تقريرًا، إفتراء (؟) (#١١٨٤).

لم يتفق العلماء على أي إجماع بالنسبة لاستخدم ع. ق **בָּלַע** تمثل كلمة عبرية. أولاً: ليما (**قل.** ابتلع، إلتهم، **نفعَل.** يُبتلع، **بيعّل.** الصنعُ إبتلعَ، مُلتَهَم، [تينة.] مُحطم، لذاBDB 118a-b; J. Schüpphaus, *TWAT* 1:659; ET: *TDOT* 2:136-37; H1180) ثانيًا: العبرية، **בָּלַל** أضاف بارث واحد ليما وتعني يربك، يخزى قا؛ العبرية W. C. Kaiser, *TWOT* 1:112a-b]; Driver [JTS 33, 1932, 40-41; idem, *ZAW* 52, 1934, 52] 1934,52,) ويستبدل جيلامى بديلاً عن ليما بمعنى سواء يوصل، يقرر، أو يفترى أو يصل أو يلمس (بالإفتراء، ضربة، محبة، سم، أو خمرًا) ومشتقاتها (يجعله مضروبًا ، مصاباً، مجروحاً ، مصاب تمامًا [بالخمر] *HALAT* 1:153b-54a . ثالثًا العبرية ليماتا . (KB; *HALAT*) أو ربما سَبْعَة أربعات (so *DCH* 2:179b-81a).

ش. أ. ق العبرية **בָּלַע**، يبتلع، تجد مرادفتها بمعانى مماثلة في العربية، بَلَعَ أو بَلِعَ، يبتلع، الأثيوبية، *bal'a* أو يأكل، *bal'a* (*TigrWb*, 272)، والنباتيين، مشتق مِنْ العبرية ليما **בָּלַע**، .pi يجعله مصوراً، مقررًا، واصلاً، مبلغًا، مضروبًا، ويظهر في العربية بلغ، يصل، يحقق، يؤثر، يؤثر على (الخمر) (so E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols., 1863-93, 250c. يعذب، يخرب، II، يجعله منقولاً، مقررًا، واصلاً، مبلغًا (cf. Wehr, 73a-b) وهذه الشهَادَة إلى الأصل السامى الغربى *blg* كما قدمه Driver, Guillaume, KB and *HALAT* سبب التمييز والاختلاف بين الصيغة العبرية **בָּלַע**، **بيعّل.** مِنْ **בָּלַע** عن **بيعّل.** (العربية *bala'a* أو *bali'a*) وهناك اقتراح ثالث عَبري، ليما **בָּלַע**، **نفعَل.**، يكون متحيرًا، **بيعّل.** يربك، كما لاحظها Barth, KB and *HALAT* كصيغة ثانية للعبرية **בָּלַל**، يحير، يخزى. وبالتالى، حسبها *HALAT* كمشتق آخر للعربية *balaga* بمعنى يعذب، يذل.

كل مِنْ **בָּלַע** و**בָּלַע** تجد تدعيماً مِنَ اللغات المشتقة وتقدم معانى لغوية متنوعة لاستخدام **בָּלַע** في ع. ق . ولكن **בָּלַע** لا يجب أن نعتبرها ليما محددة في اللغة العبرية للعَهْد القديم. (-so *HALAT* 1:153b-54a; con tra *DCH* 2:180a) ليس مِنْ المحتمل أن تكون الصيغة الفرعية **בָּלַל** سواء **בָּלַע**، يبتلع أو **בָּלַע** ينقل، يصل والنصوص المذكورة لـ **בָּלַע**، حيث معنى يخزى يبدو مناسباً، تتطلب لا هذا المعنى ولا المعنى المقترح لليما الجديدة بما أن معاني مناسبة اشتقها المجاز المرسل أو الكتابة مِنْ أما **בָּלַע** أو **בָּלַע**.

ع. ق ١. إتفق كل العلماء أن ع. ق يؤكد على العبرية ليما **בָּלַע**، بمعنى يبتلع أو يغنى بالنسبة لـ ليما **בָּלַע** ادعى درايفر وجيلامى عدة استخدامات لها في ع. ق سواء بمعنى ينقل، يقرر، يفتري أو يصل إلى، أو يؤثر أو يهجم على أو يؤذي، مع أنه يجب الإقرار أن النصوص التي ذكرت لا تتطلب باستمرار نفس المعنى (قارن **בָּלַע** في ٢صم ١٧: ١٦؛ أي ٢ : ٣؛ ١٠: ٨؛ ٣٧: ٢٠؛ مز ٣٥: ٢٥؛ ٥٥ : ٩ [١٠]؛ ١٠٧: ٢٧؛ أم ١٩: ٢٨؛ جا ١٠: ١٢؛ إش ٣ : ١٢؛ ٩: ١٦ [١٥]؛ ١٩: ٣؛ ٢٨: ٧). و*HALAT* يسمح باستخدام **בָּלַע** فقط في ٢صم ١٧: ١٦، أي ٣٧: ٢٠، أم ١٩: ٢٨) وفقط بمعنى يتواصل يعلن (قارن العربية. *blg* II، أن يوصل، يقرر). ومع ذلك، فإن التالية هي الأثبت، مع أنه اقتراح لغوي مشكوك فيه لـ J. Barth (اقرأ مز ٥٥ : ٩ [١٠]؛ ١٠٧: ٢٧؛ إش ٣: ١٢؛ ٩ : ١٦ [١٥]؛ ١٩: ٣؛ ٢٨: ٧) ويدرك *HALAT* أيضًا أن العبرية ليما **בָּלַע**، تعنى يحير، يخزى. في نفس النصوص التي ذكرها بارث، مضيفاً فقط (جا ١٠: ١٢).

٢. كثير مِنْ السلطات القديمة والحديثة لا تعرف أي إضافة إلى جانب تلك الكلمة العبرية **בָּלַע**، يبتلع، يلتهم. مِنْ جهة الثلاثة نصوص في ع. ق حيث يدعى *HALAT* استخدام **בָּלַע** وبالتحديد ٢صم ١٧: ١٦؛ أي ٣٧: ٢٠؛ أم ١٩: ٢٨، لا يوجد مكان آخر تم فيه اتفاق عام. إذا في أم ١٩: ٢٨، **بيعّل.** المضارع. والكلمة بـ **יְבַלַּע** توازى المرادف **יָלִיץ** يسخر مِنْ، يستهزئ، ويمكن ترجمة الظرف إلى الشاهد اللئيم (**עֵד בְּלִיַּעַל**) محتقر العدالة، وفم الشرير ينقل الشر (**וּפִי רְשָׁעִים יְבַלַּע־אָוֶן**)، (so Jacob; *HALAT; DCH* 2:180b) ولكن بدلاً مِنْ **יְבַלַּע**. استعادت سلطات أخرى الكلمة (-*hypocatastasis*) للكلام، * **יַבִּעַ**، يغمر، يسكب، يتدفق (لذا -Frankenberg, 114-15; Toy, 381; *HALAT* 154a; قا؛ مز ٥٩: ٧ [٨]؛ ٧٨: ٢؛ أم ١: ٢٣؛ ١٥: ٢-٢٨ **יַבִּיעַ אִוֶּלֶת וּפִי כְסִילִים**، وأما فم الجهال ينبع حماقة) حتى لو كان التعديل ليس بالضرورة حسب النص أو منطقيًا.

بُعل المضارع، **יְבַלַּע**، قد يرد في توازي مشابه لـ

יְסַפֵּר، يقص عليه في أي ٣٧: ٢٠، حيث قال أليهو: "هل (دائمًا) يقص عليه (أي الله) إذا تكلمت؟ هل يقول إنسان (أبدًا) حينما يجب أن يخبر ويتكلم"؟ (قارن يعقوب، HALAT 154a) أو هل يمكن أن يقال له أنني أريد الكلام، أو مجرد إنسان يقول يجب أن يبلغ؟ (قا؛ REB) الإختيار البديل، وعلامة الترقيم ب تعطى معنى أيضًا إذا اشتقت יְבֻלַּע هنا مِنْ בָּלַע، يبتلع: هل يسأل (إنسان) أبدًا أن يبتلع؟ (cf. NIV, NRSV, NAB: be destroyed).

هناك استخدام يبدو غامضًا بُعَّل. المضارع יְבֻלַּע، يرد في ٢صم ١٧: ١٦، حيث صدرتحذير لدَاوُد أن لا يقضي الليل في السهول "لئلا يبتلع أي يبلغ عن/ يضرب الملك وجميع الشعب الذي معه" (so REB; cf. HA-LAT; DCH 2:180b, 181a) والإختيار البديل، يمكن ترجمتها إلى: لئلا يبتلع/ يهلك الملك وجميع الشعب الذين معه " (so NAB; NIV; NRSV; HALAT 154a).

٣. اسم المقارنة المشتقات هي: (أ) العبرية بيلا II، يقرر، يفترى؟ (ربما مز ٥٢ : ٤[٦] (؟) [so Driver, JTS 33, 1932, 41; though HALAT 1:154a here prefers, destruction, < בָּלַע and/or Ps 55:9 ([10][?] [conj. by HALAT; so DCH 2:181a قارن الصيغ العربية للإسم balag، اتصال، تقرير و bal-lagun، مفترى [a nomen opificii] و(ب) العبرية בֶּלַע اسم علم (قارن العربية balig، فصيح) لـ (i) ملك آدوم (تك ٣٦: ٣٢ ـ ٣٣، أخ ١: ٤٣ ـ ٤٤ (ii) الرأوبين (اأخ ٥ : ٨) (iii) الإبن البكر لبنيامين (تك ٤٦: ٢١، عدد ٢٦: ٣٨، ٤٠، ١ أخ ٧: ٦ ـ ٧، ٨ : ١، ٣) حيث الصفة القبلية בַּלְעִי (عدد ٢٦ : ٣٨).

ب. ت العبرية בָּלַע، يبتلع، يلتهم، تجد لها تشابهًا في العبرية ما بعد الكتاب المقدس. בָּלַע، يبلع، يمتص. (Jastrow, 174b). وأرم. اليهودية בְּלַע، يبلع، يمتص (Jastrow, 14b-75a). السريانية bela‘، يبلع ، يلتهم (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 47a-b), and Mand. BLA_1 (*MdD* 65a). والمتشابهات ما بعد الكتاب المقدس لـ בָּלַע، pi. يجعله منقولاً، مقررًا، موصولاً، مبلغًا، مضروبًا) قد تشمل مرادفات لغوية في أرم. اليهودية، يكون مضروبًا، ينال ضربات (Jastrow, 175a) والسيريانية، يكون مضروبًا، مذلولاً (Payne Smith, 47a-b) مع أن *HALAT* يذكر هذه كتعضيد لـ בָּלַע، أحد الجذور، يكون متحيرًا نِفعَل، يجعله محيرًا.

خطية: ← אלם ['lm 1]، قُيِّد، يُبْكَمْ، صَمَتَ، #٥١٩) ← אמר ['mr 1] (يقول، يتكلم، يذكر، #٦٠٦)← בלע [bl‘ 2] (يجعل شيئًا ما منقولاً، مسود، #١١٨١) ← דבר [dbr 2] (يتكلم، يهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩) ← [hwh הוה

[1] (يجعل شيئًا ما معلنًا، موضحًا، #٢٥٥٥) ← לשן [lšn] (يفتري، #٤٣٨٧) ← [mll 3] מלל (يتكلم، يقول، يعلن، #٤٩١٠) ← [ngd] נגד (يجعل شيئًا ما معروف، يفضح، يعلن، #٥٥٨٣) ← [rākîl] רָכִיל (متجول، بائع، متجول، مخادع، مفتري #٨٢١٥) ← [šnn 2] שנן (يجعل شيئًا ما مكرر، يعيد مِن جديد، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:136-39; *TWAT* 1:658-61; *TWOT* 1:112a-b; J. Barr, *CPTOT*, 1968, 323 no. 56; J. Barth, *Beitr‌oge zur Erkl‌orung des Jesaja,* 1885, 4-5; G. R. Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament. IV," *JTS* 33, 1932, (38-47) 40-41; idem, "Hebrew Notes," *ZAW* 52, 1934, (51-56) 52; idem, "'Another Little Drink'—Isaiah 28:1-22," in *Words and Meanings*, FS D. W. Thomas, 1968, (47-67) 52; W. Frankenberg, *Die Sprüche übersetzt und erkl‌ort*, HKAT II/3.1, 1898, 114-15; A. Guillaume, "A Note on the בלע_" *JTS* NS 13, 1962, 320-22; B. Jacob, "Erkl‌orung einiger Hiob-Stellen," *ZAW* 32, 1912, (278-87) 287; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1899, 381.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

1182 בלע

בלע [bl‘ 3]، **نِفعَل**. يُشوّش؛ **بِيعّل**. تشوّشْ؛ **بُعَّل**.، **هتبَعِّيل**. يتشوّش (#١١٨٢)؛ בֶּלַע [bela 2]، **اسم**. حَيرة، ارتباك (#١١٨٤).

ع. ق يرد الفعل בלע ٦ مرات في ع. ق، ومرّة في أحد الجذور الرئيسية، و٣ مرات **بيعّل**.، ومرّة واحدة مرّة في **بُعَّل**. و**هتبَعِّيل**. . في إش ٢٨: ٧ وهى توضح حالة سببها سوء استخدام الخمر (يترنح) وفي ٣: ١٢ الطريق هو المفعول للتصرف ومتوازياً مع **هتبَعِّيل**. لكلمة תָּעָה، توهان، ضلال (#٩٤٩٤)، يحير لَا تناسب القرينة، لابد أن لها معنى مثل تبعدك عن الطريق (NIV) وفي ١٩: ٣ لتشير إلى ارتباك في الخطط . وفي مز ٥٥: ٩ تشير هنا إلى تشويش حديث الأشرار. في إش ٩: ١٦[١٥] الفعل مبنى للمجهول ومرّة أخرى متوازي مع **هتبَعِّيل**. لـ תָּעָה. في مز ١٠٧: ٢٧، **هتبَعِّيل**. استخدم. وأيضًا يرتبط بالسكر ويشير إلى الناس الذين تشوشت حكمتهم باستخدام الخمر. والاسم. בֶּלַע استخدم في ٢٥: ٤ [٦] كنوع للكلمات، وإشارة إلى كلمات مدمرّة ومؤذية ومحيرة.

إرتباك، هياج: ← בוך [bwk] (يكون هائجًا، يهيم بهياج، #١٠٠٣)؛ ← בלל [bll 1] (يرتبك، يختلط، #١١٧٦) ←؛ בלע [bl‘ 3] (يكون مرتبطًا، مرتبكًا، #١١٨٢)؛ ← הום [hwm] (يقع في الإرتباك، يكون صاخبًا، #٢١٠١)؛

← כמר [kmr [1]] (هائجًا، #٤٠٢٣)؛ ← עוה ['wh [1]] (يضطرب، يُحبط، هائج، يمنع، يقترف الخطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [p'm] (يكون مضطربًا، يشعر بالإضطراب، #٧١٩٢)؛ ← רהב [rhb] (يُغِير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)، ← רעם [r'm [2]] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)، ← תמה [tmh] (متحدرًا، مذهولاً، مصدومًا، محدقًا، #٩٤٤٩).

هاري إف. فان روي Harry F. van Rooy

١١٨٣ בֶּלַע، (bela' [1])، ما يبتلع ← #١١٨٠

١١٨٤ בֶּלַע، (bela' [2])، حيرة ← #١١٨٢

١١٨٩ בִּלְעָם، (bil'am [1])، بَلْعَام ← بَلْعَام

1191	בלק

בלק [blq] قل. دمّرَ (الأرضَ مِن قِبل يهوه في الحكم، أش ٢٤: ١)؛ **بُعّل.** (اسم المفعول) جَعل مُدمّرًا (نينوى في حكم الله، نا ٢: ١٠ [١١]) (إتش ١١٩١). قا؛ اسمُ العلم בָּלָק، (devastator) المخرب، ملك موآب (عد ٢٢-٢٤) الخ.

ش. أ. ق العربية balaqa، يكسر علنًا.

ع. ق في كل مِنْ إش ٢٤: ١، نا ٢: ١٠[١١] ترد בלק داخل حدود الدينونة الإلهية على الأرْضِ وعلى نينوى، بصفة خاصة. في كل مِنْ النصين، בָּלַק تستخدم مع בָּקַק، يترك خرابًا، يحدث سجعًا وجناسًا قويًا لأهمية موضوع غضب الله الهلاك. انظر لمزيد E. J. Young, *Isaiah*, 3 vols., NICOT, 1969, 2:148; and R. D. Patterson, *Nahum, Habbakuk, Zephaniah*, WEC, 1991, 72.

إبادة، تدمير، نقض، تشويه، حطام: ← אבד ['bd [1]] (يهلك، #٦)؛ ← איד ['êd] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בלק [blq] (ينقض، #١١٩١)؛ ← דמה [dmh [3]] (حطام، #١٩٥٠)؛ ← דמם [dmm [3]] (يهلك، #١٩٥٩)؛ ← הרס [hrs] (يهدم، #٢٢٣٨)؛ ← חבל [hbl [2]] (يسيء معاملة، #٢٤٧٢)؛ ← חלק [hlq [3]] (يبيد، #٢٧٤٦)؛ ← חתא [ht'] (يباد، #٣١٤٨)؛ ← כלה [klh [1]] (يكتمل، يهلك، يبيد، #٣٩٨٣)؛ ← כרת [krt] (يقطع، يقطع الاتصال، يمحو مِنْ الوجود، ينقض عَهْدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מחה [mḥh [1]] (يكتسح، لا يبقي له أثرًا، يبيد، #٤٦٨١)؛ ← נצה [nṣh [2]] (يتحول إلى حطام، #٥٨٩٨)؛ ← נתס [nts] (ينهي، #٥٩٩٥)؛ ← נתץ [ntṣ] (يَدُك، #٥٩٩٧)؛ ← נתש [ntš] (يقتلع، يقوض، #٦٠٠٤)؛ ← פאה [p'h] (يكسر إلى قطع صغيرة، #٦٩٩٠)؛ ← פיד [pîd] (حطام، سوُ حظ، #٧٠٨٥)؛ ← פרר [prr [1]] (يكسر، يبطل فاعلية، يبطل، يحبط، يُفشّل، يحول دون تحقيق النجاح، #٧٢٩٦)؛ ← צדה [ṣdh [2]] (يتحول إلى أنقاض، #٧٤٠٠)؛ ← רזה [rzh] (يبيد، يَضعف، #٨١٣٥)؛ ← שדד [šdd] (ينقض، #٨٧٢٠)؛ ← שחת [šḥt] (تفسَّد، تخرَّب، تلف، #٨٨٤٥)؛ ← שמד [šmd] (يُمحى مِنْ الوجود، يباد، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [tablît] (تدمير، #٩٣١٨)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71.

كورنيليس فان دام Cornelis Van Dam

1195	בָּמָה

בָּמָה [bāmâ [1]] **اسم.** خلف، تلة، ارتفاع، قمة، مرتفعة دينية (#١١٩٥).

ش. أ. ق يوجد المصطلح بصورة اوسع في اللغات السامية، ويشمل hbmt في مخطوطات ميشا الأوغارتية. bmt، أي خلف/ ظهر والأكادية bamtu, bantu، (وسط، جَبَل) منحدر، قمة، وبالعربية buhmat صخرة جلمود.

ع. ق ١. בָּמָה تستخدم عدة مرات في الجملة "يدوس/ يركب على المرتفعات" لتعبر عن سلطان الله المطلق على البحر والأرْضَ (أي ٩: ٨؛ عا٤: ١٣) والثقة التي يتمتع بها شعب الله ببركاته. (تث ٣٢: ١٣؛ إش ٥٨: ١٤؛ حب ٣: ١٩).

٢. ولكن בָּמָה تشير أساسًا إلى مكان العبادة والسجود. ومع أنها دائمًا توضع على مرتفعة، يمكن أن تكون في أي مكان آخر، مثل بقرب باب المدينة ٢مل ٢٣: ٨). أو في الوادي (أر ٧: ٣١). اذا فإن الصفة الأساسية בָּמָה لم يكن مكانها أو ارتفاعها، مع أنه يمكن أن تتكون مِنْ على الأقل مِنْ منصة مِنْ صنع الإنسان، أحيانًا تكون بمعنى ملاحق أو مباني (٢مل ١٧: ٢٩؛ ٢٣: ١٩)، ولكن عملها كموقع لأغراض دينية. إلى أن أغلق يوشيا المرتفعات الأقليمية בָּמוֹת وجعل مركزية الأنشطة الدينية في هيكل أورُشَلِيم، إلا أنهم تركوا المواقع المحلية طالما كان يَهْوَهْ يعبد حَقًا. البعض، مثل أولئك الذين كانوا في مدينة صموئيل وفي جبْعُون، لعبوا دورًا هامًا في عبادة يَهْوَهْ (١صم ٩: ١٦-٢٤، ١مل ٣: ٤-٥؛ ٢أخ ١: ٣-٧) ولكن طالما أغلبية المرتفعات المحلية كانت مخصصة أما لآلهة أخرى أو العبادة السنكريتية، إلا أنها كانت خاضعة إلى انتقاد الأنبياء الصارم الذي اعترضوا بصفة خاصة على السوارى المقدسة (أشراس) والأعمدة المقدسة (מַצֵּבוֹת) والتماثيل الحجرية. وأما نظرة ألبريات أنها لعبت دورًا أساسيا في الممارسات الجنائزية غير محتمل، بما أنها تأسست على تفسيرات هامشية لنصوص قليلة جدًا. (إش

٦، ١٣، ٥٣: ٩، حز ٤٣: ٧). أثبت تطهير يوشيا لهيكل أورُشَلِيم ضربة قاضية حتى لا تستعمل المرتفعات בָּמוֹת مرّة أخرى. وتطورت أورُشَلِيم كمركز للعبادة بعد السبى مِنْ خلال نمو المجامع.

ع. ج בָּמָה انتقلت إلى اليونانية ع. ج في شكل βῆμα. وترد أساسًا في نصوص قانونية، مشيرة إلى إما العرش الذي منه يصدر الحاكم الرومانى أو القاضي حكمه (مت ٢٧: ١٩، يو ١٩: ١٣) أو إلى المحكمة يحكم منها هؤلاء الموظفين (أع ١٨: ١٢؛ ٢٥: ٦، ٤١). أما الاستعمال الديني فانحصر على عرش دينونة الله أو المسيح، والذي يقف فيه جميع الناس ويظهرون (رو ١٤: ١٠؛ ٢ كو ٥: ١٠).

جَبَل، تل، مكان مرتفع: ← בָּמָה [*bāmâ* [1]] (مكان مرتفع للعبادة، #١١٩٥)؛ ← גִּבְעָה [*gib'â* [1]] (تل، #١٤٩٦)؛ הַר [*har*] (جَبَل، تل، #٢٢١٥)؛ ← יְרֵכָה [*y^erēkâ*] (فخذ، مؤخرة الجَبَل، #٣٧٥٢)؛ ← נוֹף [*nôp*] (مُرتفع، #٥٦٧٩)؛ ← עוז [*'wz*] (يلجأ، #٦٣٩٥)؛ ← עלה [*'lh*] (يطلع، يصعد، يرفع، #٦٥٩٠)؛ ← צוּר [*ṣûr*] [4] (صخرة، جلمود، #٧٤٤٦)؛ ← צָפוֹן [*ṣāpôn* [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← רוּם [*rûm*] (يرتفع، مُرَفَّع، فخور، #٨١٢٣)؛ ← שׂגב [*śgb*] (يرتفع، مُحصَّن، يحمي، #٨٤٣٥)

الببليوجرافيا

ABD 3:196-200; *TDOT* 2:139-45; W. F. Albright, "The High Place in Ancient Palestine," SVT4, 1957, 242-58; W. B. Barrick, "The Funerary Character of "high-places" in Palestine: A Reassessment," *VT* 25, 1975, 565-95; R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel,* 1946; P. H. Vaughan, *The Meaning of "bamâ" in the Old Testament*, 1974; J. T. Whitney, "'*Bamoth*' in the Old Testament," TynBul 30, 1979, 125-47.

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

1201	בֵּן

בֵּן [*bēn* [1]] (ابن، حفيد، عضو في جماعة (#١٢٠١)

ش. أ. ق ١. أوغا. *bn*. والأكادية. *binu*. وبالأرامية. בַּר الاسم בֵּן،(جمع. בָּנִים) ابن، يبدو أنها صيغة أساسية בַּר، وهى تتضمن استبدالاً مِنْ ن إلى ر. أن المحاولات لاشتقاق בֵּן مِنْ בָּנָה، يبني (تك ١٦: ٢) و בַּר مِنْ בָּרָא، يخلق، مشكوك فيها.

٢. كثير مِنْ استخدامات ع. ق בֵּן لها مرادفاتها في الشرق القديم واليونانية.

في مِصْر "الابن" (تستخدم عبارات كثيرة) عامة هو الوارث وعليه أن يؤدى بعض الشعائر الدينية السرية مِنْ أجل أبيه الميت. وفي السومرية فإن مِيرَاث الأب الذي بلا ابن ينتقل إلى ابنته. وبعد ذلك يقسم المِيرَاث بالتساوي بين الأبناء (فقط). مع أن الابن الأكبر كان له النصيب الأكبر. وبما أن الابن وحده الذي يحمل اسم الأسرة، فإن عدم وجود الابن يعتبر خسارة كبيرة. وفي ما بين النهرين، كان هناك فرقًا بين الأبناء الطبيعيين والبنات وبين الأولاد بالتبنى. إلى جانب *binu* الأكادية تستخدم أيضًا *aplu*، الإبن الأكبر، الإبن (أساسًا الوارث) التي يمكن أن تتضمن أيضًا الأبناء بالتبني، و*maru*، الإبن، السيد.

التعبير الأكادى *maru* (مثل العربية בֵּן) يمكن أن تعبر عن عضو في جماعة كما في، *mar awilim* = "مواطن" *mar biti* = "خادم البَيْت" .. وأن علاقة الإنسان بإلهه يمكن أن يعبر عنها بكونه يدعى "ابن" إله خاص. والملك هو ابن الإله بصفة خاصة، ليس كونه مولوداً مِنْ إله، ولكن كونه تحت حماية الإلهه (see, e.g., Seux, 42, 159 esp. n. 28, 392). وفي **أوغا.**، فإن أهمية الإبن مسجلة في الملحمة الكريتين. (*KTU* 1. 14. iv. 48-9; 1.15. ii. 24-25; see de Moor, 206; *ANET*, 144-46) بينما واجبات الإبن نحو أبيه (مثل، الحماية والتعضيد وإصلاح بَيْته) موضحة في النص الـ Aqhat (*KTU* 1. 17. i. 27-35; see de Moor, 228-29; *ANET*, 150; *DOTT*, 124-26; *NERTROT*, 225-26)

وفي البطولات الإغريقية υἱός تستخدم (مع παῖ) ليس فقط عن النسل الأباء البشريين، بل أيضًا عن نسل الإلهة والإلهة (e.g., Apollo, son of Zeus and Leto, Homer, *Iliad* I, 9, 21). عن ابن الإله مع امرأة (e.g., Dionysus, son of Zeus and Semele, Hesiod, *Theogony*, 940-43)، وابن الإنسان مع الإلهة (e.g., Nausinoüs, son of Odysseus and Calypso, *Theogony*, 1017-18). مع أنه ليس باستمرار (cf. Homer, *Iliad*, 2:727)، υἱός هو عادة النسل الشرعى الذي يرث و يحمل اسم العائلة (Homer, *Iliad*, 4:399-400; *Odyssey*, 1:88 [cf. 11:184-87]; 20:218; Herodotus, 1:109).

في الأدب اليوناني υἱός لها استخدامات كثيرة جدًا، والاستخدامات التالية تسترجع المرادفات العبرية مثل العربية، فإن جمع υἱός يمكن أن يشير إلى أعضاء مِنْ الناس مثل "أبناء الأشانيين" (*Iliad*, 2:722) و"أبناء تراجان" (*Iliad*, 23:175; cf. "sons [children] of Israel" [Gen 32:32]). وبالتركيبة المعنوية، يمكن أن تعبر عن صفات أو خواص، إلخ كما (مثل) (بنو زق الخمر) (بسبب عادات شربه، Aristophanes, Ranae,

22 قارن بنو بليعال أو "الأشرار" [تث ١٣:١٣]) أو علاقة، كما بين التلميذ ومعلمه (Papyrus Strassburg 1:2, 1 [AD 217]; Papyrus Giessen. 3:68, 2 [II AD]; Papyrus Oxyrhynchus 9:1219, 3 [III AD]; cf. "sons of the prophets," i.e., disciples of the prophets [2 Kgs 2:3]). أخيرًا "ابن اليونان" ترد كلقب شرفي (Dittenberger, *Sylloge* [3] 2:854, 3-4) استخدام غائب عن ع. ق (see further *TDNT* 8:335-40).

ع. ق ١. ترد בֵּן أكثر مِنْ ٤٨٥٠ مرّة في ع. ق، بينما الأرامية، בַּר ترد ١٩ مرّة في الأرامية، و٤مرات في العبرية، وأجزاء في ع. ق. مصطلحات لعلاقة الدرجة الأولى الأخرى ترد: בַּת، ابنة (٥٨٥مرّة)، אָב، أب (١١٩٠مرّة)، אֵם، أم (٢٢٠مرّة) אָח، أخ (٦٣٠مرّة) وאָחוֹת، أخت (١١٤مرّة). العبارة لها معانى مختلفة كثيرة.

٢. الإبن بأقص معنى لها مِنْ בֵּן في ع. ق هي الإبن المولود مِنْ أبيه (مثل تك ٤: ١، ٢٥، ٢١: ٢) مع أن شكل "الإبن" يمكن أن يميل إلى الأولاد الذكور أكثر مِنْ أولاد الإنسان الواحد. وهذا يرد إما عن طريق التبني (الذي كان وجودهم في إسْرَائِيلَ مشكوك فيهم، ولكن قارن (أس ٢: ٧، ١٥، مز ٢: ٧) أو الشرعية (التي كانت تطالب باستمرار بأهمية عادة الولادة على ركبتي السيدة (تك ٣٥: ٣، قارن ١٦: ٢، را ٤ : ١٦ - ١٧) الأخيرة مبنية على القديمة متضمنة عادة ولادة الزوجة على ركبتي الزوج (انظر تك ٥٠: ٢٣، قارن ٤٨: ١٢، انظر فايبرج، ١٦٦ - ٧٥).

أن يكون لديك أبناء كثيرين كان يعتبر بركة خاصة مِنْ الله (تث ٢٨: ٤- ١١، ١أخ ٢٨: ٥، مز ١٢٧: ٣- ٥). فالإبن الحكيم يسر أباه (أم ٢٣: ٢٤ - ٢٥)، بينما البنات التي تترك بَيْت أبويها، تتورط في مشكلة نقل المِيرَاث (عدد ٢٧ : ١-٣ ، ٣٦ : ٢-٩). والعقم كان كارثة (تك ٣٠: ١-٢) ويمكن أن يكون نتيجة للعقاب ضمن أشياء أخرى (تك ٢٠: ١٨، ٢صم ٦ : ٢٣). أو دعوة نبوية خاصة تتضمن العزوبة (إر ١٦: ٢).

وحق الإبن البكر كان يشمل مقاماً خاصاً (تك ٤٣: ٣٣) كما أيضًا ثلثي المِيرَاث (تث ٢١: ١٧) مع أنه يمكن فقدان هذه الامتيازات بارتكاب الخطية. (تك ٣٥: ٤، ١أخ ٥ :٢-٣). ولو أنه غير شرعيًا أحيانًا تفضيل الإبن الأصغر (مثل إسحق ويعقوب).

هناك تعليمات أساسية يجب أن تقدمها الأم (أم ١ : ٨ قارن لا ١٩: ٣) بعدها يحل دور الأب (تث ٦ :٧ - ٩، ١١: ١٩-٢٠) (cf. R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, 1988[3], 102-10).

الأبناء لهم واجبات أدبية نحو والديهم (أم ١: ٨، ٤: ١) وهم مسؤلوون عن ديون آبائهم (٢مل٤: ١) ويشاركون أيضًا في العقاب عن خطية الآباء (يش ٧ : ٢٤ -٢٥، ٢صم ٢١ : ١- ٩) والاعتراض المبكر على ذلك وارد في تث ٢٤: ١٦ - ١٧) (انظر إر ٣٢ : ١٨، حز ١٨: ٢) وتطور إلى عقيدة ان الإنسان مسئول عن خطيته (حز ١٨: ١- ٢٠).

٣. علاقات أسرية متنوعة. مِنْ الطبيعى أن كلمة בֵּן يمكن استخدامها مع عبارات علاقية أخرى لتشير إلى علاقات أسرية متنوعة: مِنْ هنا، בֶּן־בֵּן، ابن الإبن (تك ٤٢: ١٠) تعني "حفيد" رسميًا كلمة בֵּן وحدها تحمل المعنى، كما في (تك ٣١ : ٢٨) (أبناء راحيل وليئة) (٢صم ١٩: ٥) (مفيبوشث، حفيد شاول) (٢مل ٩: ٢٠)، (ياهو حفيد نمشي، قارن ٢مل ٩: ١٤)، نح ١٢: ٢٣ (يوحانان حفيد ألياشيب قارن نح ١٢: ١٠- ١١). בֵּן أيضًا تعنى "نسل" (عز ٧: ٢٣) قدرة בֵּן ليعبر عن هذه العلاقات (ابن، حفيد، نسل) جعلتها فقط للأبناء الطبيعيين (مثل ١أخ ١) بل أيضًا للنسل (مثل ١أخ ٩: ٤ [باني أو بنيامين (MT) مِنْ بنى فارص بن يَهُوذَا، قارن ١أخ ٢: ٤ - ٥] انظر أيضًا ١أخ ١ : ٥، ٦-١٠، ١٧، ٢٠، قا؛ NIV) في دا ٥ : ٢، בֵּן تصف بيلا شاصر (الذي هو فعلاً ابن نابونايد) إما كحفيد لنَبُوخَذْنَاصَّر (see R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 1929, 59-63) أو كخلف لنَبُوخَذْنَاصَّر على العرش.

أن عبارة בְּנֵי־אָבִיךָ، أي أبناء أبيك (تك ٤٩: ٨) أو ليؤكد على الأمومة العامة، בֶּן־אִמּוֹ، أبناء أمك (تك ٤٣: ٢٩، قض ٨ : ١٩). قد يشير إلى علاقة الأخوة، בֶּן־אָחִיו، بنو أخيه (تك ١٢: ٥) هي ابن الأخ، בֶּן־דֹּדוֹ، ابن العم (لا ٢٥: ٤٩) هو ابن العم، נְשֵׁי־בָנֶיךָ، أي زوجات ابنك (تك٦ : ١٨) تشير إلى علاقة الكنة.

٤. تشير إلى الشعب والأمة والسكان. בֵּן تستخدم باستمرار مع اسم الجد أو اسم المكان لتشير إلى الشعب، القبيلة أو الأمة أو سكان مكان ما: مِنْ هنا جاءت בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל بنو إسْرَائِيلَ ، باستمرار تحمل معنى "الإسْرَائِيلِيين" בְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל، أبناء سبط بنو إسْرَائِيلَ (عد ٣٦: ٣) تعني أسباط إسْرَائِيلَ؛ בְּנֵי־עַמּוֹן، أي أبناء عمون (تك ١٩: ٣٨) "العمونيين"؛ בְּנֵי בָבֶל، أي أبناء بَابِل (حز ٢٣: ١٥) "البَابِليين"؛ בְּנֵי יְרֵחוֹ (عز ٢ : ٣٤) سكان أريحا.

٥. الحيوانات. בֵּן تستخدم أحيانًا عن الحيوان للإشارة إلى النسل أو النوعية أو الجنس.

(أ) **نسل الحيوانات.** الجمع בָּנִים تستخدم عن أولاد البقر (١صم ٦: ٧) والجمال (تك ٣٢: ١٦) والطيور (تث

٢٢ :٦) والأتان (تك ٤٩: ١١) وبالمثل، בֶּן בָּקָר، (لا ٤ :٣، عد ٧ : ١٥، ٢١؛ حز ٤٣: ١٩) لا تشير لمجرد الماشية كأفراد، بل بالمقارنة مع פַּר تعني في الغالب "الثيران الصغيرة" (قا؛ ١صم ١٤: ٣٢)، בָּקָר וּבְנֵי בָקָר، ماشية وأبناء الماشية. مثل "الماشية والثيران الصغيرة") وبالمثل زك ٩ : ٩ يميز الأتان عن الجحش، ابن أتان "בְּנֵי לָבִיא أي بنو اللبوة (أي ٤: ١١) هي أجراء الأسدة" قد تشير בֵּן إلى الحيوان بمفرده مثل (تك ١٨: ٧).

(ب) نوعية أو عينة مِنْ الحيوانات. أحيانًا בֵּן بقر عن النوعين أكثر مِنْ نسل الحيوانات بمفرده. وهذه هي الحالة مع בְּנֵי־עִזִּים الجداء ٢أخ ٣٥: ٧)، التي تتوازى مع כְּבָשִׂים والحملان، قد تشير إلى، لا تشير إلى الجداء، ولكن إلى نوعية الصغار، غالبًا إلى عينات مِنْ الماعز. وهذا يحتمل أن يكون لمعنى في مز ١١٤: ٤، ٦ ("حملان") ١٤٧: ٩ ("الغربان الصغيرة") وأم ٣٠: ١٧ ("النسور").

٦. الأشجار. غالبًا الشجرة أو فرعها يمكن وصفها بـ בֵּן مِنْ هنا، في مز ٨٠ : ١٥ [١٦] בֵּן تشير إلى الكرمة، بينما في تكوين ٤٩: ٢٢ يوسف رمزيًا يوصف بأنه בֵּן פֹּרָת ابن الثمر مثل "(غصن) مثمر".

٧. استخدامات خاصة. בֵּן (وإلى حد كبير בַּר) تستخدم بطرق متنوعة، وغالبًا بمعنى وصفيًا.

(أ) ربط فرد بمكان معين، أو واجبات، إلخ בֶּן־בֵּיתִי، أي ابن بَيْتِي (قارن تك ١٥: ٣) هو "العبد الذي يولد في البَيْت" تمييزاً له عن أنواع العبيد الآخرين (جا ٢: ٧).

(ب) عضو عمل أو مهنة. בֵּן مع إصطلاح حرفة أو اسم الرجل مقترناً (بأصل العمل) بالحرفة يدل على مجموعة المحترفين. مِنْ هنا، الكهنة (عادة [הַ]، כֹּהֲנִים) مثل (لا ٦: ٢٢؛ ١٦: ٣٣؛ يش ٣: ٦؛ قض ١٨: ٣٠؛ إر ٢ : ٢٦؛ مي٣ : ١١؛ زك ٧ : ٣) توصف عادة بـ בְּנֵי הַכֹּהֲנִים أي أبناء الكهنة (١أخ ٩ : ٣٠، عز ٢: ٦١، نحم ١٢: ٣٥) وترد بصفة أكثر باسم مؤسسها בְּנֵי אַהֲרֹן، كبنى هَارُون (لا ١ :٧؛ ٢: ٢؛ ٣: ٢؛ عد ٣ : ٣٢؛ يش ٢١: ١٩؛ نح ١٠: ٣٩)، أحيانًا مثل בְּנֵי לֵוִי أي أبناء لاوي (تث ٢١: ٥؛ حز ٤٠: ٤٦؛ ملا ٣ :٣)، وحتى בְּנֵי־צָדוֹק، أي أبناء صادوق (حز ٤٠: ٤٦؛ ٤٤: ١٥؛ ٤٨: ١١). وبالمثل، בְּנֵי הַמְשֹׁרְרִים، بنوا المغنيين (نح ١٢: ٢٨)، مثل الأكثر عادة הַמְשֹׁרְרִים (١ أخ ٩: ٣٣؛ ٢أخ ٥ : ١٣؛ عز ٢١: ٤١؛ نح ٧ :١؛ ٤٤، ٧٣)، وتعنى ببساطة "المسبحين" وهكذا أيضًا בְּנֵי־קֹרַח، أي أولاد قورح (مز ٤٢ : ١، ٤٤ : ١ إلخ) وבְּנֵי־אָסָף أي بنو آساف (٢أخ ٣٥ : ١٥، عز ٢ : ٤٠، نحم ٧ :٤٤، ١١: ٢٢) فيها استخدم اسم الجد أو القائد المعروف. בְּנֵי הַשֹּׁעֲרִים، أي بنو البوابين (عز ٢: ٤٢) هم "البوابين" בֶּן חֲכָמִים بنو الحكماء (إش ١٩: ١١) هي "الحكيم"، وבֶּן חוֹרִים، بنو الشرفاء (جا ١٠: ١٧) هو "الشريف" وבְּנֵי הַנְּבִיאִים، بنو الأنبياء (١مل ٢٠: ٣٥، ٢مل ٢: ٣، ٥، ٧، ١٥، ٤ :١، ٣٨). هم "الأنبياء" أو الأكثر احتمالاً "تلاميذ الأنبياء". بناء على الفكرة القديمة (خاصة السامية) أن علاقة التلميذ بالمعلم تتبلور بعلاقة الأب بابنه (انظر إش ١٩: ١١: בֶּן־מַלְכֵי־קֶדֶם = "تلاميذ مُلوك قدامى").

(جـ) تشير إلى عضوية الطبقة الاجْتِمَاعية. فعبارة "بن .. تستخدم مع تعبيرات متنوعة لكى تشير إلى الطبقة الاجْتِمَاعية التي ينتمى إليها الفرد، أو الظروف التي نشأ فيها الفرد: בְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים، بنو المستوطنين (لا ٢٥: ٤٥) تعنى "الغرباء" وבֶּן־נֵכָר، أي بنو الأراضى الغريبة (تك ١٧: ١٢، ٢٧، خر ١٢: ٤٣، لا ٢٢: ٢٥، ٢صم ٢٢: ٤٥، نحم ٩ :٢، أش٥٦: ٦، حز ٤٤: ٧، ٩) تشير إلى "الغرباء" בְּנֵי אֶבְיוֹן، بنو المساكين (مز ٧٢: ٤) "هم الفقراء" وבְּנֵי עָנִי أي بنو المذلة (أم ٣١ : ٥) "أي المذلولين": בְּנֵי הָעָם، أي بنو الشعب (٢مل ٢٣: ٦، ٢أخ ٣٥: ٥، ٧، ١٢، ١٣، إر١٧: ١٩ (Q) ٢٦: ٢٣) وهى رمز "للناس العاديين" أو العامة: בְּנֵי־עַמִּי أي بنو شعبي (تك ٢٣: ١١، قض ١٤: ١٦) "أي شعبي" وבְּנֵי עַמְּךָ، بيني شعبك (حز ٣ : ١١، ٣٣ : ٢، ١٢، ١٧، ٣٠، دا ١٢: ١) تعني "شعبك" وبنفس التأثير בְּנֵי הַגּוֹלָה، أي بنو السبي (عز ٤: ١، ٦: ١٩، ٢٠، ٨ : ٣٥، ١٠: ٧، ١٦). تعني فقط "المسببين" בְּנֵי הַתַּעֲרֻבוֹת، بني الرهائن (٢مل ١٤: ١٤، ٢أخ ٢٥: ٢٤) "الرهناء" و בְּנֵי הַגְּדוּד، بنو القوات (٢أخ ٢٥: ١٣) أي "الغزاة" و בְּנֵי | פָּרִיצֵי עַמְּךָ، بنو العتاة (اللصوص) في شعبك (دا ١١: ١٤)، "تعني اللصوص بين شعبك".

(د) تعبيرات مجازية التعبير "بن". تستخدم في العديد مِنْ التعبيرات الرمزية التصويرية دائمًا بلمسة شعرية مِنْ هنا جاءت كلمة בֶּן־גָּרְנִי، بني بيدري (إش ٢١: ١٠)، تشير إلى شعب إسْرَائِيل رمزيًا كحبة القمح المدروسة وبالمثل خصوبة الجبال يعبر عنها بالمكان الذي يوصف בֶּן־שָׁמֶן أي ابن الزيت (الشبع) (إش ٥ :١) والشخصية الموجهه لها الحديث في إش ١٤: ١٢ تصور كـ בֶּן־שָׁחַר، أي بن الـ صبح: سهام توصف بكل مِنْ בֶּן־קֶשֶׁת، أو بن القوس (أي ٤١: ٢٠) وבְּנֵי אַשְׁפָּתוֹ، بنو الجعبة (مرا ٣: ١٣) والشعلات النَّارية تدعى בְּנֵי־רֶשֶׁף، أي بنو النَّار/ اللهيب (أي ٥ : ٧).

(هـ) عبارات السن. בֵּן وבַּר يستخدمان دائمًا للتعبير عن السن أو العمر. مِنْ هنا كلمة، בֶּן־שְׁלֹשִׁים، بن ثلاثين سنة (تك ٤١: ٤٦) هي ثلاثين سنة (انظر لا ٢٧: ٥، ٢مل ٨ : ٢٦، إر ٥٢ : ١، دا ٦: ١) وشجرة يونان كانت בִּן־לַיְלָה مثل "عمره ليلة واحدة" (قارن يون ٤

: ١٠).

(و) ارتباط الإنسان بمصيره/ مصيرها. مرات كثيرة "ابن" .. تستخدم مع كلمة تشير إلى المصير المحتوم للشخص أو للفاعل. مِنْ هنا جاءت كلمة، בֶּן הַכּוֹת، ابن الضرب (تث ٢٥ : ٢) مِنْ جهة الإنسان الذي وجد مذنبًا ويستحق الجلد، בֶּן־מָוֶת، ابن الموت (١صم ٢٠: ٣١)، وּבְנֵי־מָוֶת أي أبناء الموت (١صم ٢٦: ١٦) إشارة إلى الأفراد المحكوم عليهم بالموت أو يستحقون الموت. وتبع ذلك أيضًا إش ٢١: ١٠، בֶּן־גָּרְנִי أي بنو بيدري مثل، إِسْرَائِيل كموضوع عقاب شديد.

(ز) باسم وصفي (معنوي) مثل ميزة. בֵּן ترد مرات كثيرة بالصفة السامية مع (دائمًا اسم معنوي) يشار فيه إلى الشخص المقدم موصوف أو متميز بالصفة التي يتنبأ عنها الاسم. قد تكون الصفة إيجابية كما في וּבֶן־ חַיִל בְּנֵי־חַיִל، ابن (أبناء) البأس (قض ١٨: ٢، ١صم ١٤: ٥٢/ ١مل ١: ٥٢، ٢مل ٢: ١٦، ١أخ ٢٦: ٧، ٢أخ ٢٦: ١٧) مثل "رجاء البأس"، בֵּן מַשְׂכִּיל، الإبن الذي يتصرف بفطنة (أم ١٠: ٥) مثل "الأبن الذكي"، בֵּן מֵבִין، ابن فهيم (أم ٢٨: ٧) مثل "الإبن الحكيم". וְיֵךְ בְּנֵי תַעֲנוּג بني تنعمك (مي ١: ١٦)، تعني الأبناء الذين تسرين بهم "أو بنيك الطيبين" (*HALAT*)، أو سلبيًا كما في בְּנֵי־בְלִיַּעַל / בֵּן ابن (أبناء) الشرير (تث ١٣: ١٤، قض ١٩: ٢٢، ٢٠: ١٣، ١صم ٢ : ١٢، ١٠: ٢٧، ١مل ٢١: ١٠، ٢أخ ١٣: ٧) بمعنى "الشخص الشرير"، בְּנֵי־עַוְלָה / בֵּן، ابن (أبناء) الأثيم (مز ٨٩: ٢٣، ١أخ ١٧: ٩) مثل "إنسان/ رجال فجار"، בְּנֵי עַלְוָה ابن (أبناء) المعصية (هو ١٠: ٩) مثل "المعصية" (أف ٢: ٢ ، ٥: ٦، كو ٣: ٦) وּבֵן מֵבִישׁ أي الابن الذي يسبب الخزي (أم ١٠: ٥). والإِسْرَائِيليين الثائرين الذين تعاطفوا مع قورح وداثان وابيرام وصفوا بأنهم בְּנֵי־מֶרִי، أي أبناء التمرد (المردة) (عدد ١٧: ١٠، [٢٥]) بينما الموآبيين الذين كانوا على وشك الدينونة دعوا בְּנֵי־מֶרִי أي أبناء الوغى (إر٤٨: ٤٥).

وترد صيغة الكلمة أيضًا مع الحيوانات: مِنْ هنا، في أي ٢٨: ٨ يشار إلى الأسود בְּנֵי־שַׁחַץ، أي بنو الكبرياء، بسبب عظمته أو مشيته الثابتة.

(ح) בֵּן / בְּנֵי (הָ) אָדָם בֶּן אִישׁ בֶּן אֱנוֹשׁ וּבַר־אֱנָשׁ ... عبارة "بني الإنسان" تمثل أربعة صيغ سامية: בֵּן / בְּנֵי، אָדָם، (הָ)، (١٥٤مرّة)، אִישׁ בֵּן (٣مرات)، וּבֶן אֱנוֹשׁ (مرّة واحدة) وּבַר אֱנָשׁ (٣مرات)، في كل الـ ١٦١ مرّة (انظر المفهوم التحليلي في Caragounis, 49). التعبير "ابن الإنسان" يشتق مِنْ تعبيرات أخرى مِنْ "ابن أبناء" التي فيها يشار إلى الفرد بأنه "ابن كذا" وهو مختلف وجوديًا عن التعبير الذي تعبر عنه كلمة في الجنس أو النوع .. في هذه الصيغة "ابن" و"الإنسان" (بالمعنى الجنسي) الذي يشير إلى نفس الشخصية. مِنْ هنا، "ابن الإنسان" هي أساسًا "الإنسان أو البشر" (مثل، مثال للنوعية "انسان").

والجمع בְּנֵי אָדָם، أبناء الناس، ترد مرّة فقط، في حِزْقِيَال (٣١: ١٤) بينما المفرد. בֶּן אָדָם (التي ترد ٩٣مرّة) تشكل كلام الله إلى البنى كممثل وشفيع ونائب عن "الإِسْرَائِيليين، بأنهم أمة متمردة" (حز ٢ : ٣).

مِنْ الـ ٦٦ حالة الباقية (باستثناء دا ٧: ١٣) مرتين بالمعنى الإيجابي حسب القرينة (مز ٨٠: ١٧، وأش ٥٦ : ٢)، والباقي يقسم بالتساوى بين بما يمكن وصفه بشواهد سلبية، والتي بموجبها "ابن الإنسان" "متقلب" (عدد ٢٣ : ١٩) وجاهل (مز ١٤: ١، ٥٣: ١) وفاجر وغشاش (مز ١٢: ١)، قد امتلأ قلبه لفعل الشر (جا ٨ : ١١)، في الواقع، ممتلئ بالشر (جا ٩ : ٣) وهناك شواهد محايدة، تقدم "ابن الإنسان" كشئ تافه وحقير (مثل "دودة" أي ٢٥: ٦) سريع الزوال (مز ٨٩ : ٤٨، ٩٠: ٣) وعاجز (مز ١٤٦: ٣) إلخ .. صفات، مع أنها لا تتضمن مقاومة فعالة نحو الله، إلا أنها مرتبطة بسقوط أدم في هذه الحلقة يجب ملاحظة أن أول مرّة يرد فيها "ابن الإنسان" بالترتيب هي (تك ١١ : ٥) (قصة برج بَابل). هذا الإستخدام الأول ربما يعطى أهمية لاهوتية "لابن الإنسان" في انحرافه عن الله، الذي هو المعنى الوصفي المميز لهذا التعبير في ع. ق.

والفرق اللاهوتي بين تعبير "الإنسان" وبين "ابن الإنسان" يبدو أنه بينما الأول هو نتيجة عمل يد الله، المخلوق حسب صورته (تك ٥: ١)، أن الأخير هو نتيجة عمل الإنسان الساقط، على حسب صورة البشر (تك ٥ : ٣) ويلخص لنا سقوط الإنسان. وبذلك تصبح عبارة "ابن الإنسان" ليس فقط هدفًا لغضب الله وعقابه، بل أيضًا هدفًا لنعمته وفدائه (قا؛ مز ٨؛ ٣١ : ٢٠؛ ٨٠: ١٧ ـ ١٩؛ ١٤٤: ١ـ ٣؛ ١٤٥ : ٨ ـ ١٢).

وورود تعبير כְּבַר אֱנָשׁ في دا ٧: ١٣ تعبير فريد في ع. ق، لأنه لايمثل الإنسان كفرد بل الهوية السماوية، التي تتمشى مع الرمز في الإصحاح كان في ذلك الإصحاح كان "شبه ابن الإنسان" عرف علماء ع. ق ذلك مع الرمز بالإشتراك مع يهود الأتقياء (الرأى العادى) مع الملائكة (Noth, Coppens-Dequeker) مع ميخائيل (Col-lins) وآخرين. هناك صعوبات لا تذلل مع كل واحدة مِنْ هذه التفسيرات ، فالبرهان الداخلي عن تركيبة واهتمامات الإصحاح تشير إلى الإتحاد مع עֶלְיוֹנִין، ٧ : ١٨، ٢٢، ٢٥، ٢٧، التي يجب تمييزها عن עֶלְיוֹן وهي تنطبق على الله (Caragounis, 61-81).

(i) ابن (ابناء) الله. فكرة "أبناء الله" كانت منتشرة في

تعدد الإلهة بالشرق الأدنى، كما كان أيضًا في اليونان. ولكنه اعتقاد إسْرَائِيل بالإله الواحد. لم تشكل أَرْضَ خصبة لانتشار مثل هذه الآراء. مِنْ هنا، בְּנֵי הָאֱלֹהִים إلخ، لا يبدو أنها استخدمت عن الآلهة في هيكل تعدد الآلهة مطلقاً، ولكنها تقتصر بشدة على الكائنات السماوية كمن هو مفترض أنهم يكونون مجلس المشورة الإلهي ويكونوا تحت سيادة אֱלֹהִים أو יהוה المباشرة.

في تك ٦ : ٢ בְּנֵי הָאֱלֹהִים، أبناء الله (سب، υἱοὶ θεοῦ) كانت مفهومة كثيرًا على أنها الكائنات الإلهية (by Haag, *TDOT* 2:157f., who sees Ugar. parallels) ، كالأبطال (Dexinger, 37, appealing also to Ugar. parallels). كنسل شيث (scharbert) وكالإلهة (Schliesske, 20-32). وأخيرًا رأى التقليد اليهودي الملائكة (الساقطين) والذين ربما كانوا مِنْ مادة مختلفة عن الفكرة الأصلية (1 En 6:1ff.; Philo, *Gigantibus* 6; Jub 4:15; 5:1f.; T Reub 5:6; Josephus, *Ant* 1:73) ويبدو أن هذا المعنى في أي ١: ٦، ٢: ١ (حيث أيضًا הַשָּׂטָן، الخصم [سمي بعد ذلك شيطان]، يظهر بين "بنو الله" و٣٨: ٧، في كل منها سب υἱοὶ θεοῦ. وفي مز ٢٩: ١، ٨٩ : ٧ בְּנֵי אֵלִים، أي بنو الله (سب υἱοὶ θεοῦ) قد تكون بقية المفاهيم التي تعتقد بتعدد الإلهة (← #٤٤٦ ب) ومن المدهش أنه رغم أن בְּנֵי עֶלְיוֹן، أبناء العلى، ترد (مز ٨٢ : ٦) ، و"بنو .." لم ترد أبدًا مع يَهْوَهْ. والقرينة في دا ٣ : ٢٥ تتضمن طبيعة كلمات نَبُوخَذْنَاصَّر في تعدد الإلهة לְבַר־אֱלָהִין، مثل ابن الإلهة.

(ى) إسْرَائِيلَ كابن لله إن الطلب الذي طلبه موس مِنْ فرعون بإطلاق الشعب مؤسس على معرفة يَهْوَهْ بإسْرَائِيل أنه. בְּנִי בְכֹרִי، أي ابني البكر (خر ٤ : ٢٢). هذه العلاقة (والتي إذا تركت تتضمن أن الأمم الأخرى أيضًا كانت أبناء الله (قارن تث ٣٢: ٨) يعبر عنها أن هذه العلاقة علاقة الأب بأبنه التي تشرح لنا شكوى الله ضدَّ إسْرَائِيلَ لأنهم تصرفوا بفساد وصاروا "أغبياء" وغير حكماء "ومتقلبين" و"غير أمناء" (تث ٣٢: ٦، ٢٠)، لأنهم تمردوا عليه وصاروا أمة خاطئة "نسل فاعلي الشر أولاد مفسدين" (إش ١: ٢ - ٤) إلا أنه كأب فقد أشفق على أبناء ه المخطئين . لذلك يؤكد يَهْوَهْ علاقته مع إسْرَائِيلَ مرات كثيرة بسبب العَهْد: "لأني صرت لـ إسْرَائِيلَ أبا وأفرايم هو بكري" (إر ٣١ : ٩). "لما كان إسْرَائِيلَ غلاماً أحببته ومن مِصْر دعوت ابني" (هو ١١ : ١). في تشبيه أبناء هوشع أكد الله أخيرًا على محبته: "عوضاً عن أن يقال لهم لستم شعبي يقال لهم أبناء الله الحي" (هو ١ : ١٠).

(ك) الملك كابن لله. فكرة كون ملك إسْرَائِيلَ ابن لله مرتبطة بملك يَهْوَهْ على إسْرَائِيلَ (← ملك، يحكم، מֶלֶךְ #٤٨٨٧) أن أصول الملكية في إسْرَائِيلَ هي بلا شك أكثر تعقيداً عن رؤية صموئيل الأول ٨ - ١٠ وما تشير إليه. ومع ذلك، كان يفهم أن الملك يحكم كالنائب المنظور ليَهْوَهْ. أن سلطان الله وملكه واضحة مِنْ مز ٢: ١- ٣، والتي بحسبها يوجه هيجان الأمم الوثنية ضدَّ كل مِنْ يَهْوَهْ ومسيحه (مثل الملك). مِنْ هنا وفي ضوء علاقة إسْرَائِيل كابن بيَهْوَهْ) لم تكن هناك ضرورة لتبنى الملك في إسْرَائِيل (نظام ربما كان معروفًا في إسْرَائِيلَ) أو اعتقد فيه أنه "ابن لله" كما كان في مِصْر ومابين النهرينبما أنه لم يكن هناك دليل على قدسية الملك في إسْرَائِيل) لكي يمارس حقوقه الملكية. الله بمعنى خاص هو أبو الملك الدَاوُدى (٢صم ٧ : ١٤)، وخاصة في ضوء عَهْده (مز ٨٩ : ٣ - ٤، ٣٥ - ٣٦) كما كان بمعنى أكثر شمولاً كأب إسْرَائِيلَ (عَهْده مع الأباء). أن وصف كلمة "ابن ..أو ولد" في نبوات إش ٩ : ٢ - ٧) مثل פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר אֲבִיעַד־ שַׂר־ שָׁלוֹם، عجيباً، مشيرًا، إلهاً قديراً أبًا أبديًا، رئيس السلام) تلاشئ كل الحدود الشرعية المشار إليها بمسيح دَاوُد الفادى موضحة إفلاس الملك الدَاوُدى وضرورة، الرجاء الحقيقى، إلى מָשִׁיחַ هو المسيا الحقيقى (cf. 4QpsDan Aa [ولكن ابنك] سيكون عظيماً عل الأَرْضَ [يا أيها الملك ! جميع الرجال) سيصنعون [السلام] والجميع سوف يعبدوه (هو وسيدعى ابن الـ ....) الإله العظيم وسوف يسمى باسمه. وسوف يُحيا (كا) ابن الله (בְּרֵהּ דִּי־אֵל)، ويسمونه ابن العَلِيِّ (בַּר־עֶלְיוֹן)، Firzmyer 1973- 74, 391-92).

ابن أو ابنة: ← בֵּן [bēn[1] (ابن، حفيد، عضو في جماعةِ، #١٢٠١) ← בַּת [bat [1] (ابنة، حفيدةَ، #١٤٢٦).

البيبلوجرافيا

TDNT 8:340-54; *TDOT* 2:145-65; 332-38; H. J. Boecker, "Anmerkungen zur Adoption im Alten Testament," *ZAW* 86, 1974, 86-89; C. C. Caragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation*, WUNT 38, 1986; J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977; idem, "The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel," *JBL* 93, 1974, 50-66; G. Cooke, "The Israelite King as Son of God," *ZAW* 73, 1961, 202-25; idem, "The Sons of (the) God(s)," *ZAW* 76, 1964, 22-47; J. Coppens and L. Dequeker, *Le fils de l'homme et les saints du tres-haut en Dan VII, dans les apocryphes et dans le Nouveau Testament*, 1961; F. Dexinger, *Sturz der Gttershne oder Engel vor der Sintflut?* 1966; W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum a Guilelmo Dittenbergero condita et aucta*, 4 vols. in 5, 3d ed., 1915-24 H. Donner, "Adoption oder Legitimation?" *OrAnt* 8, 1969, 87-119; O. Eissfeldt, "Sohnespflichten im

Alten Orient," *Syr.* 43, 1966, 39-47; J. A. Fitzmyer, "The Contributionof Qumran Aramaic to the Study of the New Testament," *NTS* 20, 1973-74, 382-407; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Religious Texts Translation Series, NISABA 16), 1987; M. Noth, "The Holy Ones of the Most High," in *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, tr. D. R. Ap Thomas, 1966; A. Phillips, "The Interpretation of 2 Samuel xii. 5-6," *VT* 16, 1966, 242-44; J. Scharbert, "Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gn 6, 1-4," *BZ* NS 11, 1967, 66-78; W. Schliesske, *Gottesshne und Gottessohn im AT: Phasen der Entmythisierung im AT*, BWANT, 5th series, vol. 17, 1973; W. A. VanGemeren, "The Sons of God in Genesis 6:1-4," *WTJ* 43, 1981, 320-48; A. Viberg, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, ConBOT 34, 1992; P. D. Wegner, "A Re-examination of Isaiah IX 1-6," *VT* 42, 1992, 103-12; J. G. Williams, "The Prophetic 'Father': A Brief Explanation of the Term 'Sons of the Prophets'," *JBL* 85, 1966, 344-48.

تشريس سي . كاراجويونيس *Chrys C. Caragounis*

1215 בנה

בנה [*bnh*] **قل.** بنى، حصن، أعاد بناء، يعمل على، **نفعَلْ.** يكون مبنياً، يعاد البناء، يؤسس (#١٢١٥)، בִּנְיָן (*binyan*) الاسم: بناء (#١٢٣٠)، מִבְנֶה (*mibneh*) الاسم مبنى، بناء، اللغة العبرية #٤٤٤٥)، מַבְנִית (*mabnît*) الاسم. بناء (اسم موصول #٤٤٤٧).

ش. أ. ق الفعل בָּנָה (٣٣٧مرّة في ع. ق) شائع في اللغة السامية: **أوغا..** *bny*، يبني، يخلق، الآشورية *banû*، يبني، يبدع، بأرم. בְּנָה وבְּנָא، يبني، والموأبية *banah* (المشنا السطر ٩، ١٨) يحصن، وبالعربية *bn'*، يبني والفينيقية *bn*، يبني اسماء مشتقة أقل شيوعًا، مع בִּנְיָן فقط في العبرية (٧ مرات في ع. ق) وأرم. وמִבְנֶה في العبرية (مرّة في ع. ق) والفينيقية .

ع. ق ١. مع رجل/ أمرأة كبناء (أ) مدن: أول مجهود بشرى مكتوب عن نشاط البناء البشرى بعد السقوط ، عندما شيد قايين مدينة (تك ٤: ١٧). وهكذا قد يكون بناء قايين لمدينة ظلاً سابقًا لأحداث برج بَابِل (تك ١١: ٤). وعائلة اسرائيل بنت مدن وهم مستعبدين في مِصْر (خر ١: ١١). كان يعاد بناء المدن أحيانًا، كما في حالة جازر (١مل ٩: ١٧) وأريحا (١مل ١٦: ٣٤) ومدن بنيامين (قض ٢١: ٢٣). البناء وإعادة البناء وتحصين أورُشَلِيم هو موضوع متكرر. واحيانا كان يتم تحصين مدن عسكرية استراتيجية (١مل ١٥: ١٧، ٢٢).

(ب) بيوت، بيوت للأفراد كانت تبنى (قارن تث ٨: ١٢، ٢٢: ١٨). ولكن لم يعطى لها أهمية كما لقصور المُلُوكِ (سُلَيْمَان في ١مل ٧: ١ وآخاب في ١مل ٢٢: ٣٩، بيوتاً في جامعة ٢: ٤) والأكثر إلى مكان سكنى الرَّبّ. أن خَيْمَةَ يَهْوَهْ كان يجب حملها، لذلك لم تبنى (בָּנָה)، بل تصنع بالأخرى (עָשָׂה خر ٢٥:٨). وهذا يقترح أن الأشياء التي تبنى يقصد بها البقاء والثبات . فرغب دَاوُد في بناء ثابت دائم لِلرَّبّ إلهه ، مما جعله يعد لبناء الهيكل (١أخ ٢٢: ٦-٨) وسُلَيْمَان مِنْ الناحية الأخرى ، كونه رجل السلام كما يوضح ذلك اسمه، كان مؤهلاً أن يبني هيكل الرَّبّ في أورُشَلِيم (١أخ ٢٢: ٩- ١٠). وصار ضروريًا بعد السبى أن يعاد بناء الهيكل ثانية (عزرا ١: ٢، ٥ ، حجى ١: ٢-٤، ٨). وقد بنى آخاب الشرير هيكلاً للبعل في السامرّة ، عاصمة المملكة الشمالية (١مل ١٦: ٣٢).

(جـ) مذابح ومرتفعات . كان نوح أول مِنْ بنى مذبحًا لِلرَّبّ (تك ٨: ٢٠) عملاً صار لإبراهيم والمؤمنين علامة للشركة مع الله (تك ١٢: ٧ ، مُوسَى في خر ١٧: ١٥و يشوع في يش ٨: ٣٠، وجدعون في قض ٦: ٢٤و صموئيل في ١صم ٧: ١٧ وايليا في ١مل ١٨: ٣٢) ولكنه علامة لطاعة ضعيفة للبعض (شاول في ١صم ١٤: ٣٥) وعلى النقيض تمامًا ، بنيت العديد مِنْ المرتفعات (בָּמוֹת)، (NIV)، أقيمت) لتقديم ذبائح للآلهة الكاذبة (عشتاروث: ١مل ١٤: ٣٢، بعل: ١مل ١٦: ٣٢) (مع أن هذه الممارسات أدت إلى سبي اسرائيل، إلا أن يَهُوذا استمر في بناء المرتفعات للبعل والمذابح لجند السماء (٢مل ٢١: ١- ٩ ، إر ١٩: ٥ قارن ٢مل ١٧: ٧- ١٧).

(د) الأسوار والأبواب . الأسوار والأبواب الفردية قيل بوجوب بناءها أو إعادة بناءها .. فقد بنى يوثام (בָּנָה) البَيْت الأعلى لبَيْت الرَّبّ (٢مل ١٥: ٣٥). وبنى منسى السور الخارجى لمدينة دَاوُد (٢أخ ٣٣: ١٤). وبنى حَزَقِيَّا سوراً آخر لأغراض دفاعية (٢أخ ٣٢: ٥). وكرسى نحميا نفسه لبناء أسوار أورُشَلِيم (نح ٢: ١٧).

(هـ) بيوت وعائلات: يستخدم الفعل للإشارة إلى بناء أو تأسيس أناس إلى بيوت وعائلات. مِنْ هنا تأسس الزواج مِنْ امرأة الأخ الميت لبناء أسرة الشخص المتوفي (تث ٢٥: ٩) والنساء لهم أهمية خاصة في دوربناء هذا للعائلات. فرغبت سارة أن تبنى (בָּנָה) أسرة عن طريق هاجر (تك ١٦: ٣) وراعوث تشبه راحيل وليئة الأمهات التي بنين (בָּנָה) أمة اسرائيل (را ٤: ١١). علاوة على الذرية الطبيعية، هناك التربية والتدريب متضمنة في أم ١٤: ١: فالْمَرْأة الحَكِيمَة هي التي تبنى (בָּנָה) بَيْتها بالمقابلة مع الْمَرْأة الجاهلة التي تهدمه.

مهم أن نلاحظ عدة نقاط عن مشاريع بناء البشر. فالناس يبدو أنهم يبنون مباني دائمة لكي يعيشوا فيها ويتعبدوا، ألا أن ما يبنيه البشر يستطيع الله أن يهدمه بسهولة. (ملا ١: ٤ قارن عا ٣: ١٥، زك ٩: ٣- ٤). وهذا ينطبق حَقًّا عندما تبنى المدن أو البيوت أو أماكن العبادة بالظلم أو في كسر مباشر للوصايا الإلهية (إر ٢٢: ١٣، عا ٥: ١١، حب ٢: ١٢). حتى البيوت (الأسر) لا يمكن أن تبنى بنجاح إلا بتدخل الرَّبّ وبركته (مز ١٢٧: ١). علاوة على ذلك ، البناء لمجد الله دائمًا يتطلب مقاومة مِنْ اعداء الرَّبّ (عز ٤: ٦- ١٦، ٥: ١- ٥) لذلك يجب أن يحترس الرجال والنساء مِنْ الدافع والهدف مِنْ وراء البناء وأيضًا التوقيت (جا ٣: ٣). وعندما لم يهتم اسرائيل بهذه الأمور، أدى ذلك إلى ابتعاد إِسْرَائِيلَ عن الغرض الإلهي، لأن الحجر الذي رفضه البناؤون قد صار رأس الزاوية (مز ١١٨: ٢٢) طبقه يسوع على نفسه (مت ٢١: ٤٢).

٢. مع الله كالبناء **(أ)** الْمَرْأَة . بنى الله (בָּנָה) حواء مِنْ ضلع أخذه مِنْ آدم (تك ٢: ٢٢). تضمنت العملية سيداً ماهراً له غرض مِنْ بناء معينًا نظيراً مناسباً للرجل الذي جَبَله (יָצַר)، مستخدمًا مادة مِنْ ذلك الرجل مما جعل أهلينجر يسمى حواء عملاً فنيًا حياً (Uehlinger, 90). لأن أصل בָּנָה يمكن أن يعني أيضًا يخلق في الاغارتية. bny (TDOT 2:166) ويمكن ترجمتها في ضوء الخليقة .

(ب) بيوت وعائلات. الله يتدخل في البناء (בָּנָה) بناء البيوت والعائلات (مز ١٢٧: ١) حَقًّا، لأن بدون تدخله لا نجاح (Miller, 120).

(جـ) الأجيال القادمة. الله يتدخل في تأسيس الأسر المالكة (صادوق، ١صم ٢: ٣٥، دَاوُد : ٢صم ٧: ٥- ١٦). واشتهى دَاوُد أن يبني (בָּנָה) بَيْتًا طبيعيًا (هيكلاً) لله. ولكن بدلاً مِنْ ذلك أعلن له الله أنه سيؤسس (בָּנָה) له بَيْتًا سلسلة أسرة مالكة) لدَاوُد. وقد لوحظ تمامًا أن " السابق يتطلب مواد البناء (مَسْكَنًا) أما الثانى فيتطلب أناس (أسرة مالكة) (Craig, 172) حَقًّا، في كل نوع حيث يكون الله هو الباني، فإنه يهتم اكثر بالناس عن المبانى. هذه الأسرة المالكة سيستخدمها ملكها العظيم في شخص المسيا.

ويربعام الأول كان يمكن ان تكون له أسرة مالكة يؤسسه له الله، ولكن بناء على طاعته (١مل ١١: ٣٧- ٣٩).

(د) الشعوب (الأمم): الله يتدخل أيضًا في بناء وإعادة بناء الشعوب، وخاصة شعب اسرائيل ويَهُوذَا (إر ٣١: ٤، ٣٣: ٧، ٤٢: ١٠). والمرادف الذي يرى لذلك في إِرْمِيَا كثيرًا هو נָטַע بنات (يغرس) (← #٥٧٤٩، أر ٢٤: ٦) التي تقترح أيضًا فكرة التغذية والزراعة.

(هـ) شيء آخر: الله يتدخل في تأسيس (בָּנָה) المحبة (חֶסֶד [#٢٨٧٦] مز ٨٩: ٢) يطلب الله باعادة بناء أسوار أورُشَلِيم، ربما استعارة لاعادة تثبيْت مصداقية دَاوُد كحماية ملكية بعد خطيته مع بتشبع .

٣. هيكل حِزْقِيَال (حز ٤٠-٤٣) المرّة الوحيدة التي ورد فيها الاسم בִּנְיָן ترد في تصوير حز ٥: ٤ إشارة إلى بناء هيكل زربَابِل . وهناك العديد مِنْ العبارات الهندسية المعمارية ترد على وجه التحديد في نفس الصورة التي رسمها حِزْقِيَال عن الهيكل مثل מִבְנֶה، بناء، אַתִּיק، صالة (فناء) (#٩١٦). שְׂחִיף، معنى غير واضح (#٨٤٧٠). لا يزال هناك اصطلاحات هندسية معمارية مرتبطة بالتحديد مع الهياكل والقصور، مثل אוּלָם، رواق (#٢٢١) גַּב، عامود؟ (#١٤٦٤) לֹיָה، أكاليل مِنْ الزهور (#٤٣٢٤)، עָב سقف (#٦٢٦٤) שְׂדֵרָה، معنى غير واضح (#٨٤٤٤).

٤. مفردات للبناء ومواد البناء. الكلمات التالية كلمات نادرة ويصعب تحديدها:

אוּלָם، (*'ûlam* [3]) الاسم: رواق (٣٤ مرّة) (#٢٢١) كان هناك اقتراح حديث أن אוּלָם تشير إلى الأروقة في الهيكل (Patrich, 20).

אַתִּיק، (*'attîq*)، الاسم. معرض (٥ مرات) (#٩١٦) ربما رصيف عالى مفتوح شبيه بالبلكونة. وربما هذه الكلمة في الاصل اللاتيني "أتيس" التي منها تشتق الكلمة الإنجليزية "attic" ؟

גַּב، (*geb* [2]) معنى غير واضح (NIV: عوارض؛ ١مل ٦: ٩) (#١٤٦٤).

טְפָחָה، (*taphâ* [2]) (مرّة واحدة) غير واضحة :NIV eaves (#٣٢٥٨) وقد اقترح جورج أن טְפָחָה (١مل ٧: ٩) هي صيغة الجمع مِنْ المفرد المصرى *tp-ht* (جورج ٣٣٦- ٣٩).

לֹיָה، (*loyâ*) الاسم. أكاليل مِنْ الزهور (٣ مرات) (#٤٣٢٤).

מִסְדְּרוֹן، (*misdᵉrôn*) (مرّة) الاسم. رواق؟ مرحاض؟ (NIV: porch) (# ٤٩٩٧) ويقرأ هالبرن ןוֹ מִסְדָּר في قض ٣: ٢٣، غير حقيقى حسب الحذف في وجود المباشر - ה - ويقترح معنى اللا تريد أو الحجرة الصغيرة أسفل الحمام التي منها يحذف الرفض (-Halp ern, 37)

סִפֻּן، (*sippun*) (مرتين). سقف (#٦٢١٢).

עָב، (*'āb* [1]) الاسم. سقف أو قبة (NIV: الطنفُ؛ ٣ مرّات) (#٦٢٦٤).

קֶרֶשׁ [qereš] (٥١ مرّة) الاسم: لوحة (← #٧٩٨٣) الاسم. קֶרֶשׁ سيرد في أوغا. qrs الاسم يمكث I AB, I) 7) في معظم الحالات يرتبط بـ في ش. أ. ق، وخاصة خيم مِصْر (المطبخ).

שְׂדֵרָה، (sᵉderâ) (غير واضحة) (NIV: الألواح الخشبية، رُتَب؛ ٤ مرّات) (#٨٤٤٤).

שְׁקֻפִים، (sᵉqupîm) (مرتين) الاسم. شباك (#٩٢٠٩).

سب الكلمة الأكثر شيوعًا والتي ترجمت كلمة בָּנָה في سب هي οἰκοδομέω، مع أن نفس الكلمة تترجم כּוּן مرّة (إش ٥٤: ١٤) وكلمة עָשָׂה مرتين (٢صم ٧: ١١، ٢أخ ٣٢: ٢٩).

ع. ج في ع. ج οἰκοδομέω امتدت إلى حد ما ليتضمن استخدمات رمزية. مِنْ هنا ، فان الرجل العاقل يبني بَيْته على الصخر، أما الجاهل فعلى الرمل (مت ٧: ٢٤-٢٦). أن هيكل جسد المسيح يمكن أن يعاد بناؤه بعد ثلاثة أيام (مر ١٤: ٥٨) والمسيح يستطيع أن يبني كنيسته (مت ١٦: ١٨)، بَيْتًا روحياً مكوناً مِنْ حجارة حية (١بط ٢: ٥) الذي حجر زاويته الرَّبّ يسوع (١بط ٢: ٦- ٧) والحجر رفضه البناؤون (مز١١٨: ٢٢) وهذه الكنيسة يمكن أن تبنى نفسها (تبنى ذاتها) بالاستخدام السليم لأعضاءها كأفراد (أف ٤: ١٢) حَقًّا، يجب أن يتم كل شيء لبنيان الكنيسة (١تس ٥: ١١).

عارضة، رافدة، إطار، لوحة: ← כְּרֻתוֹת [kᵉrutôt] (عارضة، #٤١٦٤) ← מְקָרֶה [mᵉqāreh] (عمل خشبي، سقف #٥٢٤٨) ← קרה [qrh ¹] (يضع العوارض #٧٩٣٦) ← קֶרֶשׁ [qereš] (لوحة، اطار، #٧٩٨٣) ← רָהִיט [rāhîṭ] (عارضة رافدة #٨١١٢).

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [ʾayil ³] (قائمة الباب، #٣٨٢) ← אֹמְנָה [ʾōmnâ] (عامود؟ ← قائمة الباب؟ #٥٩٥) ← בְּרִיחַ [bᵉrîaḥ] (ترباس #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [delet] (باب #١٩٤٦) ← לוּל [lûl] (باب مسحور #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [mᵉzûzâ] (قائمة الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [miptān] (عتبة، #٥١٠٩) ← מַשְׁקוֹף [mašqôp] (عتبة العَلِيّا، #٥٤٨٥)، ← ספף [spp] (يجلس على العتبة، #٦٢١٤) ← צִיר [ṣîr ²] (باب دائرى، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [šaʿar ¹] (بوابة #٩١٣٣).

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [ʾarmôn] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [bîrâ] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [bṣr ³] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [dāyēq] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [ḥêl] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [millôʾ] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [mis-geret] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מָצָד [mᵉṣād] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [māṣôr ²] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [sōḥērâ] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [sōkēk] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [sᵉrîaḥ] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [śgb] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

تحصين: لاهوت، بَيْت، مَسْكَن، خَيْمَة: ← בַּיִת [bayit¹] (بَيْت، مَسْكَن، مبنى، أسرة، أسرة مالكة، #١٠٧٤) ← ישׁב [yšb] (يسكن، #٣٧٨٢) ← מָעוֹן [māʿôn ²] (عرين، مَسْكَن، #٥٠٦١) ← נוה [nwh ¹] (راحة، #٥٦٥٧) ← שׁכן [škn] (مَسْكَن، #٨٩٠٥).

قصر، هيكل: ← آرمون (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [bîrâ] (قلعة، مكان محصن، #١٠٧٢) ← בַּיִת [bay-it¹] (منزل، مَسْكَن، مبنى، أسرة، أسرة مالكة، #١٠٧٤) ← حقال (قصر، هيكل، #٢١٢١).

نافذة: ← חַלּוֹן (شباك، #٢٧٠٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:166-81; K. M. Craig, Jr., "The Characterization of God in 2 Samuel 7:1-17," *Semeia* 63, 1993, 159-76; M. Grg, "Ein weiteres Beispiel hebraisierte Nominalbildung," *Henoch* 3, 1981, 336-39; B. Halpern, "The Assassination of Eglon: The First Locked Room Murder Mystery," *BibRev* 4/6, 1988, 32-41; K. A. Kitchen, "The Tabernacle—A Bronze Age Artifact," ErIsr 24 1993, 119*-29* (ed. S. Ahitur and B. A. Levine); P. D. Miller Jr., "Psalm 127—The House That Yahweh Builds," *JSOT* 22, 1982, 119-32; A. Moenikes, "Messianismus im Alten Testament," *ZRGG* 40, 1988, 289-306; J. Patrich, "Reconstructing the Magnificent Temple Herod Built," *BibRev* 4, 5, 1988, 16-29; C. Uehlinger, "Eva als 'lebendiges Kunstwerk'," *BN* 43, 1988, 90-99.

ديفيد إم. فوتس *David M. Fouts*

١٢٣٠ בִּנְיָן، [binyan]، مبنى ← #١٢١٥

١٢٤٠ בָּעָה، [baʿâ ²]، يصل إلى الغليان، ناتئ ← مسند

١٢٤٣ בִּעוּת، [biʿût]، رعب، أهوال، أصوات مزعجة ← #١٢٨٦

1246 בעט

בעט [b'ṭ] قل. رفس، احتقر- استنكف (#١٢٤٦).

ش. أ. ق مشابهات الفعل توجد في السريانية beʿat، يرفس.

ع. ق يستخدم هذا التعبيرمرتين، في ضوء رفض الله (تث ٣٢: ١٥) وإحتِقار ذبيحته (١ صم ٢: ٢٩).

سحن، سحق، جرش: ← בעט [$b'ṭ$] (برغس، #١٢٤٦) ← דוך [dwk] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [dk'] (يسحقٍ، يكون مسحوق، #١٩١٧) ← דכה [dkh] (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠) ← דקק [dqq] (يسحق #١٩٩٠) ← הלם [hlm] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [$ḥbṭ$] (سحن مِنْ، #٢٤٦٨) ← טחן [$ṭḥn$] (يجرش، يصحن، #٣٢٢١) ← כתש [$ktš$] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [ktt] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨) ← מַחַץ [$maḥaṣ$] (يسحن شيئًا ما ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) מעך [$m'k$] (يضفي يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [ngp] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [nk' [1]] (يُجلد، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [nkh] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) צרר[1] [$ṣrr$ [1]] (وثق، ربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [$r'ṣ$] (يهدم، #٨٣٢٠) ← רצץ [$rṣṣ$] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף [$šwp$ [1]] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [$šḥq$] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٨٨٣٥)

رفض، إباء، عار، خزى ← גדף [gdp] (سبّ، شتم، جدّف، #١٥٥٢) ← זנח [znh [2]] (يرفض، #٢٣٩٦) ← מאן [$m'n$] (يأبى، #٤٤١٢) ← מאס [$m's$ [1]] (يرفض، يأبى، #٤٤١٥) ← נאץ [$n'ṣ$] (يرفض، يأنف مِنْ، يعامل بغير إحترام، #٥٥٤٠) ← נאר [$n'r$] (يتخلى عن، يتبرأ مِنْ، #٥٥٤٥) ← סלה [slh [1]] (يحتقر، يرفض، #٦١٣٦).

١٢٤٨ (בְּעִיר، [$b^e'îr$]، ماشية، حيوانات)؛ ← #٩٨٩

1249	בעל

בעל [$b'l$ [1]] **قل.** تزوج، حكم (#١٢٤٩)؛ نِفْعَلْ. يَتَزَوّج؛ בַּעַל، [$ba'al$ [1]]، اسم. زوج، رب، مالك، سيد، (#١٢٥١)، בַּעַל، [$ba'al$ [1]] **اسم.** اسم لقب الله، بعل، سيد (← بعل: لاهوت)، בַּעֲלָה، ($ba^{a}lâ$ [1]) (ملكه #١٢٦٦).

ش. أ. ق الأصل في اللغة السامية (قارن الأكادية *bel*، الأوغاريتية، *Phoen* أرم. בְּעַל) لهم نفس المعنى المشترك "رب" عند استخدامها بالإرتباط مع حالة المضاف إليه، تشكل ملكية بمعنى "مالك لـ .. " كل مِنْ الأسماء المذكرة والمؤنثة شهد لها على نطاق واسع في الغات السامية الأخرى. واللغات السامية المتنوعة تبين تطوراً مشابهاً للقب "رب" كنعت أو لقب عمل أخيرًا كاسم علم للإله في أوغا. كل مِنْ الإلهة ياموو(*KTU* 1.2:I.17f) و Haddu تدعى בַּעַל التي صارت بعد ذلك بعل المعروفة. الإلهة آناتو يشار إليها بالصفة *b'lt* (*KTU* 1.41:5) في بَابِل مردوخ حصل على الشكل المشهور للبعل.

ع. ق ١. استخدم الفعل בָּעַל ١٦ مرّة. ولكن استخدامين رئيسيين عرفا: بالاحترام إلى الإنسان وهو يتخذ امرأة في علاقة الزواج كما في تك ٢٠: ٣؛ تث ٢١: ١٣؛ ٢٢: ٢٢؛ ٢٤: ١؛ أم ٣٠: ٢٣، لا يوجد أدنى شك في أن عادات ونصوص ع. ق كان يعتبر الزوج هو "رب" ومالك "الزوجة" بالمثل، مع اختلافات لاهوتية طفيفة متنوعة. نفس الفعل استخدم لوصف العلاقة بين الله وبين شعبه. هذا التشبيه للزواج موجود في إش ٥٤ : ١، ٥؛ ٦٢: ٤ ـ ٥، إر ٣ : ١٤؛ ٣١: ٣٢. هذه الصورة الرمزية لا تضمن الملكية والسلطان الذي لله على شعبه فقط، بل أيضًا في كماله يجسد صفات المحبة هذه، والإخلاص والصلاح الذي يجب أن يكون واضح بطريقة مثالية مِنْ كل زوج. وبالتالى، בָּעַל، يتزوج في إر ٣: ١٤، ٣١: ٣٢ لا يجب أن تفهم خطأ لتصوير معنى القسوة (בָּעַל، يحكم، أو يسود على) هذا الرمز في ع. ق ينتظر تحقيقه في ع. ج، حيث يعلن المسيح كالرَّبّ المحب المضحي لأجل عروسه، الكنيسة (أف ٥: ٢٥ ـ ٢٧).

٢. إش ٢٦ : ١٣ وملا ٢ : ١١ يمثل كسر موضوع "الزواج" بين الله وبين شعبه. لقد ساد على إسْرَائِيل وتزوج بآلهة غريبة وتزوج يَهُوذَا بابنة إله غريب. مثل هذا الموقف يصف الخيانة الدينية لشعب الله. لقد أدان إرْمِيَا وهوشع بشدة إمتنان الشعب بالْبَعْل لأن يَهْوَهْ كان يتكلم روحياً هنا، بعلها أو زوجها.

٣. أن الإشارات المبهمة لأعمال يوآش وساراف لموآب، كما وردت في نسب يَهُوذَا (١أخ ٤: ٢٢) يبدو أنها تشير إلى أن هؤلاء الرجال عاشوا "كأرباب" في تخوم أجنبية لمدة مِنْ الزمن.

٤. الاسم בַּעַל (مذكر) له معنى أساسى مرتبط بنظيره الفعل. مثل إنسان يملك أو له حيازة لشئ ما هو "الرَّبّ" أو "السيد" لما يملكه، مِنْ هنا كانت التعبيرات مثل "مالك الثور" (خر٢١: ٢٨) أو "سيد البَيْت" (٢٢ : ٨ [٧]).

"الزوج" בַּעַל هو مِنْ يملك "زوجة". مع أن هذا الإصطلاح وهذه الممارسة قد تلقى إعتراض اليوم، إلا أن هذه الفكرة بالحقيقة تعكس الحياة في إسْرَائِيل وفي الأمم المحيطة، حيث كان الرجال يمتلكون النساء. أحيانًا كان يدفع ثمن الشراء للأسرة أسرة العروس، وفي أحيان أخرى يمكن أن تحضر الأمة لتكون زوجة ثانية. والْمَرْأة أو الفتاة التي تؤسر في الحرب يمكن اتخاذها زوجة أو يشتريها أحد مِنْ الذي أسرها لتصير زوجة.

الفعل בָּעַל يستخدم كثيرًا في ع. ق بمعنى إصطلاحى ليعبر عن الإشتراك والإنتماء أو الشركة في هيئة معينة أو

جماعة مثل إتحاد فدرالى بعَهْد (تك ١٤: ١٣)، ومواطنين في مكان معين (يش٢٤: ١١، قض ٩: ٢، ٢٠: ٥، يمكن وضع قائمة قليلة). وبالإمتداد، يمكن إستخدام هذا التعبير عن رامى القوس كمن يمتلكون السهام (تك ٤٩: ٢٣) والطائر الذي له جناحان (جا ١٠: ٢٠) والإنسان الذي حلف بقسم يشار إليه على أنه صاحب قسم أو حلف (نح ٦: ١٨). مِنْ هذه المصطلحات واضح لنا أن التقدم اللغوي للكلمة בַּעַל هو أن هنا وفي تعبيرات مشابهة مجال الإمتلاك أو الملكية مع أنه هام لغوياً، إلا أنه له أهمية بسيطة.

٥. مع أن الكلمة الاسم בַּעַל ترد ٨٤ مرّة في ع. ق، فالكلمة المؤنثة نظيرها בַּעֲלָה مؤيدة فقط في ثلاث آيات. في ١مل ١٧:١٧ تشير إلى امرأة تملك بَيْتًا. هذه الإشارة تشبه בַּעַל عندما تحدد مالك أو رب المنزل. والأكثر اصطلاحاً هي الإشارات الأخرى في ١صم ٢٨: ٧ وفي نح ٣ : ٤ بخصوص سيدة ساحرة أو عرافة.

ب. ت يستخدم الأصل في الأدب القمراني، وفي العبرية المتأخرة ولمدى مشابه مِنْ المعاني انظر جاسترو ١: ١٨٢.

نجاح، إمتلاك، ملكية: ← אֲחֻזָּה [*'ᵃhuzzâ*] (ملكية، ممتلكات، #٢٩٩) ← בעל [*b'l* [1]] (يتزوج، يسود على، يمتلك، #١٢٤٩) ← מִקְנֶה [*miqneh*] (ماشية بَيْتية، ممتلكات #٥٢٣٨) ← רכשׁ [*rkš*] (يمتلك ممتلكات، #٨٢٢٣).

ذكر: ← [1] אָדָם [*'ādām* [1]] (آدم، بشر، #١٣٢)؛ ← אִישׁ [*'îš* [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← [1] אֱנוֹשׁ [*'ᵉnôš* [1]] (رجال، رجل واحد #٦٣٢)؛ ← אִישִׁישׁ [*'āšîš*] (رجل، #٨٦١)؛ ← [1] גֶּבֶר [*geber* [1]] (شاب، #١٥٠٥)؛ ← זָכָר [*zākār*] (ذكر، #٢٣٥١)؛ ← מְתִים [*mᵉtim* [1]] (رجال، شعب، #٥٤٩٣)؛ ← [2] נַעַר [*na'ar* [2]] (ولد، #٥٨٥٣)

أنثى: ← אִשָּׁה [*'iššâ*] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבִירָה [*gᵉbîrâ*] / גְּבֶרֶת [*gᵉberet*] (سيدة، ملكة، معلمة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה [*na'ᵃrâ* [1]] (فتاة، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*nᵉqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [*pilegeš*] (سُرية، # ٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١)

البيبلوجرافيا

CAD 2:194; *TDOT* 2:181-92; *THAT* 1:327-30; *TWOT* 1:119-21; M. C. A. Korpel, *A Rift in the Clouds*, 1990, 274-75, 300-304; I. Mendelsohn, "The Family in the Ancient Near East," *BA* 11, 24-40.

وليام تي . كوبمانس *William T. Koopmans*

١٢٥١ בַּעַל، (*ba'al* [1])، زوج، رب ← #١٢٤٩

١٢٦٦ בַּעֲלָה، (*ba'ᵃlâ* [1])، مالكة ← #١٢٤٩

1277	בער

בער [*b'r* [1]] **قل.** حرق، أمسك، أشعل نَارًا، إشتعل، **بيعّل.** توهج، يلفح، يعرض للنار، **بُعِّلَ.** يشعل نَارًا، **هفعيل.** يَولع، يشتعل بالنَّار. يصير إلى رماد (#١٢٧٧)، בְּעֵרָה، (*bᵉ'erâ*) **اسم.** نار، حريق (ترد. ١ #١٢٨٢).

ش. أ. ق يرد الفعل في الأوغارتية. *ba'ar*، يحرق و العربية *bgr*، يعطش عطشاً لا يروى، *wagi/ara*، يكون حاراً، غاضباً.

ع. ق ١. يرد هذا الفعل مرات كثيرة في عدة معاني، ولكن في نصوص مختلفة بظلال كثيرة مِنْ المعاني. ودائمًا يستخدم لوصف الحريق أمامه كما في إرْمِيَا ٣٦: ٢٢، حيث يشير إلى النَّار المتقدة في الكانون الذي كان جالساً قدامه يَهُويَاكِين في بَيْت الشتاء بينما درج إرْمِيَا يحترق وهو يقرأ له. الفعل يستخدم أيضًا في حز ٥: ٢، جزء مِنْ نص متعب فيه أمر النبي بتأدية عمل رمزى: أمر أن يحرق ثلث شعره وسط المدينة في نهاية حصارها، تصرفاً يرمز إلى موت السكان المسبين بالمجاعة والوبأ أثناء الحصار البَابلى القادم. (١٢) وطبقًا خر ٢٢: ٦، جزء مِنْ قانون العَهْد (٢٠: ٢٢-٢٣: ٣٣) عندما يفقد السيطرة على النَّار حتى تدمر زرع إنسان آخر، اذا فالشخص الملوم "الذي اشعل النَّار" (הַמַּבְעִר אֶת־הַבְּעֵרָה NIV) مضطر أن يرد المسلوب (يعوض).

في قض ١٥: ٥ قيل عن شمشمون أنه أشعل (NIV، [וַיַּבְעֶר] مصابيح ملتصقة بأذيال ٣٠٠ ثعلب (ابن أوي)؟ وعندما اشعل الحيوانات أطلقها في زروع الفلسطينين فاحرق [וַיַּבְעֵר] غلة العدو، وكرومهم وأشجار زيتونهم (للمزيد، مثل موور، ٣٤١، بروس ٢٧١، انظر شيئاً مماثلاً هنا بعيد الرومان السنوى لإلهة القمح سيريس، حيث يربط فيها الثعالب بأذنابها وتصاد في السيرك، ولكن كما أشار مايرز (٧٨٧) وكوندال (١٦٨) أن الارتباط بين قصة شَمْشُون وبين العبد الرومانى الحديث عرضى تمامًا). تصف لنا قض ١٥: ١٤ كيف بعد أن حل روح الرَّبّ على شَمْشُون، أن الحبلان اللذان كانا على زراعيه بواسطة أهل يَهُوذَا لتسليمه إلى الفلسطينين، "صاراً ككتان أحرق بالنَّار" (RSV) لكى تنصهر قيوده مِنْ على يديه.

في خر ٣٥: ٣، جزء مِنْ شَرِيعَة السبت (عدد ١- ٧)، كان محرم حتى أن يشعل النَّار يوم السبت، تحريم لم يوجد في أي مكان آخر في ع. ق مع أنه متضمن في ١٦: ٢٣. يستخدم الفعل اشعار النَّار لغرض ديني، في لا ٦: ١٢[٥]، ونح ١٠: ٣٤، [٣٥] حيث الأشارة إلى الخشب مِنْ أجل نار المَذْبَح ، وفي ٢أخ ٤: ٢٠، ١٣: ١١، الذي يتكلم عن المصابيح الذهبية المشتعلة أمام الأقداس الداخلية وفي

إرْمِيَا ٧: ١٨ حيث يصف كيف أن يَهُوذَا المرتد أشعل النَّار لَخبز الكعك ليقدمه لملكه السموات (الهوية بالتحديد غير معلومة، ولكنه اعتقد الكثيرون أنها عشتار إلهة بَابِل، إلهة النجم الزهرة (فينيس) (قا؛ عشتاروث الكنعانية وافروديت اليونانية وفينيس الرومانية) مع أن هناك اقتراحات أخرى (انظر مثلاً أكليمندس ١٩٨٨، ٤٧ الذي اعتقد أن الأشارة ربما إلى الآلهة أنت، زوجة الْبَعْل).

حسب إش ٤٠: ١٦، أن لبنان كله ليس كافيًا للإيقاد لنار الْمَذْبَح اللائق بالخالق بينما في حز ٣٩: ٩-١٠، أن عظمة انتصار يَهْوَهْ على جيش جوج الكثير يؤكده الكمية الكبيرة بأجهزة العدو العسكرية المتعطلة، والتي ستمد اسرائيل بوقود كاف لاشعال النَّار لمدة سبع سنين. وفي إش ٤٤: ١٥ جزء مِنْ التهكم الساخر ضدَّ العبادة الوثنية، توضيح تفاهة عابد الوثن بوصف كيف أن ننسى الشجرة التي صنعوها حتماً تعمل كمصدر للطاقة للمدفء والخبيز. إش ٥٠: ١١ يبدو أنه تحذير لمن يسلكون بالنَّار التي يشعلونها. المضطهدين (Wardle, 466; Westermann, 235) الارتداد (Smart, 174) هؤلاء الساخرين مِنْ الكلمة النبوية (McKenzie, 116) أو الاتكال على الذات، الذين يتكلون على قوتهم بدلاً مِنْ الاتكال على الله (Kidner 1972, 617) سيصيرون ضحية نيرانهم.

٢. في ٢أخ ٢٨: ٣، בָּעַר يستخدم في ضوء الذبائح الإنسانية فآحَاز، ملك يَهُوذَا، الذي وقعت عليه الدينونة بشدة بسبب فشله أن يصنع ماهو مستقيم وحق في عيني الرَّبّ، اتهم بأنه أحيا العادات البربرية للذبائح البشرية: حسب الممارسات الممقوته لبعض الدول المجاورة آحَاز "أحرق ابنه في النَّار" (NEB; REB). البعض صحيح וַיַּבְעֵר وأحرق، إلى וַיַּעֲבֵר، جعله يجتاز في، التر هي نفس الفعل المستخدم في النص الموازي في ٢مل ١٦: ٣ (see, e.g., *BHS*). بعض المفسرين (e.g., R. North, 380) يعتقد أنه قد تكون الأشارة إلى بعض أنواع النظام الطقسي أكثر مِنْ الحريق حتى الموت . ويجادل كوجيني (٢٥٨) أن كاتب الأخبار وضع تعمداً الحروف الأولى والثانية الأصلية للفعل لكي يحول جريمة آحَاز إلى جريمة تقديم الإنسان ذبيحة، ولكن آخرون، (e.g., Dillard, 218) اعتقدوا أن التغيير في الفعل كان سببه تغيير مكان بسيط أكثر مِنْ كونه تعديلاً مقصوداً. على أي حال، يبدو أن طقس تقديم الابن ذبيحة، الذي مورس مِنْ قبل الشعوب المحيطة (٢مل ٣: ٢٧، ١٧: ٣١) لم يلجأوا إليه فقط في اسرائيل في وقت الكوارث الكبيرة (انظر قض ١١: ٣٤- ٤٠) قارن تكوين ٢٢) ولكنه لم يصبح ملمحاً غير معروف للعبادة الدينية في الفترة الأخيرة لمملكة يَهُوذَا (انظر ٢مل ١٧: ١٧، ٢١: ٦، ٢٣: ١٠، إر ٧: ٣١، حز ١٦: ٢٠-٢١، مي ٦: ٧) وفي شَرِيعَة القداسة، كان محرم على الاسرائيلين أن يتورطوا في الطقس الوثنى بتقديم الإبن ذبيحة لمولك (لا ١٨: ٢١، ٢٠: ١-٥) بينما وجود الإله مولك كان مشكوك فيه مِنْ قبل إيفيلدت وآخرين، الدراستين المستقلتين اللتان أجراهما هيدروداى أنتهيتا إلى كان هناك الإله مولك الذي تقتضى عبادته تقديم الأطفال.

٣. בָּעַר تستخدم أيضًا رمزيًا عن الإحتراق الداخلي للكلام. في إرْمِيَا ٢٠: ٩، النبي الذي حسب مجدفاً، يشتكي أن الله يمارس ضغطاً لايقاوم عليه حتى لايستطيع أن يمتنع عن إعلان الرسالة الإلهية، رغم أنه لوقام بذلك تعرض للإحتقار والإزدراء. في مز ٣٩: ٣، [٤] نتيجة للعذاب المشتعل بسبب التأمل في محنته التي لا تحتمل، فالشخص الذي كان سابقًا ممتنعاً عن الكلام عن آلامه خشية تشجيع أولئك المستهزين والساخرين باهتمام الرَّبّ بالعدالة والخير، اضطرإلى أن لا يكون أميناً لولائه وقراره ويسكب شكواه أمام الله (Weiser, 328).

٤. בָּעַר تنطبق على الأعداء في مز ١١٨: ١٢ حيث المتكلم هنا، ربما الملك ذهب إلى الهيكل ليقدم شكراً مِنْ أجل انتصاره العسكري - يصف كيف التفت القوات المعادية له مثل "النحل" ومثل "نار الشوك" (RSV; NRSV; cf. JB). هذا التفسير أخذ مِنْ تصحيح דֹּעֲכוּ، MT، انطفأوا (التي أرجعت مِنْ قبل NIV) إلى בָּעֲרוּ، أي توهجوا. في إش ٩: ١٨، [١٧] الفعل يستخدم عن الشر الذي ينطبق على خلاص صِهْيَوْن التي "تشير كمصباح متقد" (NIV; NEB; REB).

٥. בָּעַר تستخدم لتنقل حرارة العواطف البشرية. في هو ٧: ٤ تشير إلى الإشتعال والإحتراق عن الذين يشتعلون بالشهوة إلى القوة والنجاح والسلطان، إن حرارة الخيانة والعبادة الوثنية جعلت قادة أفرايم يتكلون على كفاية الذات والمناورات السياسية بدلاً مِنْ الإتكال التام على الله و الثبات في الطاعة لعَهْده. (Stuart, 119) هو ٧: ٩ يصف كيف تشتعل القلوب بالمكيدة لتغذى الرغبة أو الشهوة العاطفية التي مثل "أتون محمى" يشتعل ليلاً، وفي الصباح "يشتعل مثل أتون النَّار" (NIV; RSV; NRSV) وفي أس ١: ١٢ رفض الملكة وشتى لاطاعة الأمر الملكى هيج الملك أحشويروش "واشتعل غضبه داخله" (RSV; NRSV).

٦. كثيرًا جدًا تستخدم בָּעַר في وصف الحضور الإلهى، والذى نادرًا يكون مفاجئ بما أن النَّار تقبل على أنها صورة للظهور الإلهى. (انظر تك ١٥: ١٧، خر ١٣: ٢١، ١٩: ١٦، ١٨، ٢٠: ١٨، ٢٤: ١٧، قض ٦: ٢١، مز ١٠٤: ٤ [قارن ٢تس١: ٧، اتى ٦: ١٦]، حز ١ : ٢٧). وكما أشار رايلارسدم (871) أن هالة القديسيين بسبب دعوة وتكليف مُوسَى، تصف كيف أن مَلاَك الرَّبّ (يقينًا ، كما هو واضح مِنْ عدد ٤، ٦ رمزًا معتبراً لحضور الله أكثر مِنْ كونه إشارة إلى كائن سماوى خاضع لله، قارن

تك ١٦: ٧ ، ١٣؛ ٢١: ١٧؛ قض ٦ : ١١، ١٤، ١٦) ظهر لموسى في حوريب في لهيب نار في عليقة "مشتعلة بالنَّار" أو متوهجة (JB; NRSV) ولم تحترق - إذا فالنَّار هنا رمزًا لحضور الله لسبب أو لعدة أسباب: أنها وسيلة للقداسة (cf. Jones, 123; Cole, 64) أنها لها خاصية مدمرّة تهدد بالخطورة. (Cole, 64; cf., Davies, 272; (Manley and Harrison, 213; Miller, 1990, 59 له صفة روحية خارقة للطبيعة (Blenkinsopp, 97) إشعاعها يدل على المجد (Miller, 1990, 59) أو قوة هائلة (Snaith, 226) لله. وهى ترمز إلى عناصر القوة التي تحت سلطان الله المجيد (Manley and Harrison, 212) وارتفاع اللهيب يمكن أن يظن ليوصل بين الأرْضَ والسماء (Stalker, 212).

وقد لعبت النَّار دورًا هامًا في أساطير ش. أ. ق (Hill-ers; Miller, 1965). وهدف الإلهة مِنْ استخدام النَّار ضدَّ أعدائها كانت منتشرًا. النَّار مرتبطة تمامًا بالكائنات السماوية التي تخدم الإلهة العظيمة ويبدو أنها تستخدم كنوع مِنْ السلاح (Miller, 1965, 259). والبرق كان يدعى "نارالله" (أي١ : ١٦) ونار: نار مِنْ الرَّبّ (عدد ١١: ١؛ ١٦: ٣٥؛ ١مل ١٨: ٣٨) و"نار مِنْ السماء" (٢مل ١: ١٠، ١٢، ١٤) أو نار مِنْ عند الرَّبّ رب السماء (تك ١٩: ٢٤)، وفي (تث ٤ : ١١؛ ٥ : ٢٣؛ ٩: ١٥)، يستخدم الفعل عن حوريب سيناء التي اشتعلت بالنَّار أثناء إعلان يَهْوَهْ السرى والشفاف والمعصوم والكامل، الذي وهو يحفظ الطبيعة فيها كثير مِنْ اللاهوت العبري، كان غير منظور مِنْ جهة الشكل "ولكن منيراً في الإعلان المنطوق" (Davies, 272). أن وضع النَّار المشتعلة المضيئة جنبًا إلى جنب الظلمة الكثيفة السوداء يلقى الضوء على طبيعة الحضور الإلهى التي تجمع المتناقضات فيَهْوَهْ حاضر ومخفي في نفس الوقت، يمكن الإقتراب إليه وسرى، عالى ومتنازل (ميللر ١٩٩٠، ٥٩، في هذا التناقض، انظر خاصة اقليندس [١٩٦٥] وتيرين) وكما أوضح كاريج ١٩٨٣، ١٣٣) أن ذكر هذا الحضور الإلهى، والذى أوحى بمثل هذه الرهبة في الشعب عندما رأوا منظراً رهيباً للظاهرة المحيطة بالحضرة الإلهية ، صارت علامة مميزة لكثيرمن التسابيح والنصوص الشعرية (تث٣٣ : ٢؛ قض٥ : ٥؛ عب٣: ٣؛ مز ٦٨: ٨، [٩]).

وحز ١ : ٤- ٢٨ يسجل رؤية بلا مجهود عن مركبة عرش الله المتحركة، استخدم فيها النبى ، لغة رمزية وسامية للحقائق الروحية التي كانت واقعاً بالنسبة له عن طريق الحواس الطبيعية (Brownlee, 10) جددت إختباره بالمجد الإلهى ، والبهاء العظيم الذي كان يحيط بيَهْوَهْ. مز ١: ١٣ وصف لأربعة كائنات سماوية يساندون المنصة التي تحمل عرش يَهْوَهْ والذين منظرهم "جمرات مشتعلة" (NIV قارن REB,NEB, حسب REV NRSV و JB كانت الشعلات المضيئة وسط الأربعة كائنات) إن رؤية المحفة السماوية الأتية لتستقر وسط مكان السبى كان ضرورة لاهوتية لتصحيح العقيدة المفهومة مِنْ جانب واحد المشهورة للحلول الذاتى، والتي مع الثقة الكاذبة في مكان ثابت للعرش الإلهى في أورُشَلِيم والثقة المغلوطة في الحماية أن هذا يعتقد أنه يضمن ، ليس فقط تعتيم حقيقة حرية يَهْوَهْ أن يتصرف نحو شعبه في الدينونة كما في الرحمة ، بل أدى أيضًا إلى الإعتقاد أن هلاك أورُشَلِيم في٥٨٦ ق.م شكّل إنكار لحضور يَهْوَهْ وسط إسْرَائِيل. (Clements, 1965, 100-101).

٧. בָּעַר ترد بصفة عامة في وصف الغضب الإلهى. أن غضب وهلاك المحارب الإلهى يَهْوَهْ يصور باستمرار بصورة النَّار الآكلة (انظر خاصة، ميللر، ١٩٦٥، ١٩٧٥، ٣١- ٣٢)، الذي أظهر الدورالهام الذي تلعبه النَّار في أساطير كنعان وإسْرَائِيل). في مز ١٨ الذي يسجل ملامح كثيرة مِنْ قصة الحضور الإلهى على جَبَل سيناء، فالساجد هنا، ربما الملك، يقدم الشكر عندما صرخ في محنته مِنْ أجل المعونة الإلهية، وتدخل الله تدخلاً عجيباً لينقذه مِنْ خطر الموت. أن رد الفعل الإلهى نحو هجمات الموت والفوضى على عبده كان قويًا جدًا (كاريج ١٩٨٣، ١٧٤) الذي تسبب ثوران الطبيعة المرعب (٧- ١٥، [٨ - ١٦] وبالمثل ٢صم ٢٢: ٨ -١٦) إن رهبة هذا الإعلان عن الغضب الإلهى واضح جدًا في عبارات مشابهة تمامًا لوصف لوياثان (أي ٤١ : ١٨ - ٢١ [١٠ - ١٣]): وهو يصور غضب يَهْوَهْ النازل إلى الأرْضَ ، مِنْ منخرية يخرج دخان كأنه مِنْ قدر منفوخ، ولهيب يخرج مِنْ فمه " (قارن .*ANET*, 62, 1 96، حيث قيل عن مردوخ الإله الرئيس للبَابليين، أن النَّار تشتعل وتخرج منه عندما يحرك شفتيه) " ونار مِنْ فمه أكلت وجمر اشتعلت منه " (مز ١٨: ٨، [٩] و٢صم٢٢: ٩) وكما أوضح ستوهلموللرى (٤٤٢) الرموز المستخدمة في مزمور ١٨ : ٧ – ٨ ، [٨- ٩] و٢صم ٢٢ : ٨ - ٩ تصور حضوراً إلهياً سرياً لايمكن إدراكه أو تعليله.

مثل النَّار، فإن الغضب الإلهى يشتعل بسرعة ضدَّ المتمردين المتعجرفين ، الذي يتحدون بخبث أو يكسرون مشيئته . (انظرمثلاً مز ٢ : ١٢، حيث تجد الذين يتآمرون على الرَّبّ وعلى مسيحه يحرضون على الخضوع للرَّبّ بتقبيل ملكه لئلا يواجهوا الهلاك المحقق عندما يطلق الغضب الإلهى ويشتعل ضدهم). ويحتاج كثير مِنْ المسيحيين العصريين بأن نذكرهم بحقيقة الغضب الإلهى الذي يشتعل بضرورة عقاب الذين أخطأوا ضدَّ الله باستمرار وبإصرار(Cody, 104; cf., Zimmerli, 425). ليس أمر نزوى أو حباً في الإنتقام ، أن دينونة الله ضرورية لحماية الذين يتكلون عليه مِنْ هجمات الأعداء الأقوياء القساوة و لتأكيد ضمان وسعادة كل الذين يحتمون

به (Ps 2:12c; see Kidner, 1979, 53; Roger-son and McKay, 22). إن غضب يَهْوَهْ هو نار آكلة، كلهيب يشعل (مز ٨٣: ١٤، [١٥]). ليس هو نور إسْرَائِيلَ فقط، ينير الطريق الذي يجب أن يسلك فيه شعبه (إش ٢: ٥)، ولكنه أيضًا نار لا تطفأ تلتهم أعداء اسرائيل كما تلتهم النيران الغابة. في إش ١٠: ١٧؛ ٣٠: ٢٧، ٣٣؛ نح ٢: ١٣، [١٤]، أشور هو المجنى عليه، في إش ٣٤: ٩ هدف الغضب الإلهي هو موآب، هنا يقف كمثال قديم لاعداء الله وشعبه (هكذا أيضًا أدوم قارن إش ٦٣: ١-٦ ، ار ٤٩: ٧-٢٢ حِزْقِيَال ٢٥: ١٢-١٤، أوباد، مز ١٣٧: ٧، مراثي ٤: ٢١-٢٢ عن لاهوت – مصير أدوم، انظر خاصة، كريسون) الذي خرابها الأبدي يوضح مصير كل أعداء الله.

ولكن، في أغلبية النصوص، اسرائيل هو هدف تهديد الخراب. أن الاختيار الإلهي لا يمكن الاعتماد عليه مِنْ أجل الخلاص عندما يتصرف شعب اسرائيل بطريقة يخسرون فيها حقهم بحماية يَهْوَهْ. حسب العدد ١٣: ١-٣، جزء مِنْ سلسلة القصة التي تصف عدم الرضى والتذمر وتقلب الشعب المتمرد اثناء توهان البرية – ومكان تبعيرة "اشتعال" يشتق اسمه مِنْ حادثة حيث نار غضب يَهْوَهْ اشتعلت بسبب تذمر والشفقة على الذات مِنْ قبل الاسرائيلين غير الامناء الذين تذمروا عليه، اشتعلت النَّار على أشدها في المحلة (١-٣) ولكنها خمدت فقط عندما تشفع مُوسَى بنجاح (؟). في مز ١٠٦، ان استرجاع لتاريخ اسرائيل فيه يتعارض ذنب اسرائيل الخطير مع رحمة الله التي لا تنضب. (Stuhlmueller, 481). عدد ١٨ يسترجع التمرد الذي قاده داثان وأبيرام في البرية (عد ١٦: ١-٣٥)، شاهداً كيف أدى ذلك ليس فقط لموت هؤلاء فقط بل أيضًا لهلاك اتباعهم بالنَّار واللهيب. (١٨). مز ١٠٦ يذكر المجتمع الديني أنه رغم تقلب الشعب وعناده ونسيانه عبر التاريخ (الاعداد ٧ ، ١٣-١٤، ١٩، ٢١، ٢٤-٢٥،٢٨-٢٩، ٣٢، ٣٤-٣٩، ٤٣) إلا أن يَهْوَهْ أظهر محبته الأمينة، غافراً تمردهم ومظهراً لهم رحمة (٨، ١٥، ٢٣، ٣٠، ٤٤-٤٦).

في إش ١: ٢٧- ٣١، الذي ربما تاثر بسبب مفهوم نار دينونة الله. (Kaiser, 22)، المتمردين والخطاة وكل مِنْ يتركون يَهْوَهْ قدم لهم التحذير أنه يصيرون حريقاً لأن مساكنهم وحدائقهم مرتبطة بالممارسات الوثنية الصريحة وأن أعمالهم الوثنية سوف توفر لهم الشرارة التي تشتعل فيهم (٣١، ليس كل المفسرين مقتنعين أن الأشارة هنا غلى الديانة المثمرّة : البعض على سبيل المثال، جنسين، ٢٣٢، يعتقدون أن الأشارة هنا إلى الممتلكات التي يشتهيها الأغنياء، بينما كيدنر [١٩٧٢- ٥٩٢] أن البلوط والحدائق ترمز إلى القوة البشرية والهيئات). في إش ٦: ٩-١٣ ، أمر النبي أن الله ينوى بتدمير شعبه تمامًا ، حتىّ لو عاش عشر الشعب المرّة الأولى، هؤلاء الأحياء سيحترقون ثانية (كما يذكر جراى ١١١، الترجمة "سيكون مرعى" مقبول مِنْ مثلاً، كايزر ٧٢، ٨٥ غير مقتنع مِنْ جهة هذا، انظر، بصفة خاصة، واتسر ٦٩والادب المذكور هنا)، بنفس الطريقة فان جزء الشجرة المحروقة يشتعل لكى يذيلها تمامًا مِنَ الأرْض (١٣).

إن رمز النَّار يرد في نصوص عديدة تتعامل مع الغزو البَابِلي ليَهُوذَا. في بعض النصوص، أصدر يَهُوذَا تحذيرًا مقدسًا لكى يتوبوا لكى يمنعوا الخراب القادم (إر ٤: ٤، ٧: ٢٠، ٢١، حز ٢٠: ٤٨ [٢١: ٤]. وفي إر ٤: ١-٤ أبلغ الشعب أن الغفران الإلهي متوقف على تجاوبهم لتحريض التوبة، أن يطهروا وينقوا أنفسهم، وأن يزيلوا المذابح الوثنية، وليدركوا مطلب يَهْوَهْ المطلق بالقسم باسمه بالحق والعدل والبر. اما اذا تجاهل الشعب هذا التحذير ، فإن غضب الله سيشتعل كنار لا تطفأ (٤). بعض المفسرين (e.g., Carroll, 159 and Clements, 1988, 39-43) يعتقدون أن المجتمع الموجه له الحديث هنا يتكون مِنْ البقية الناجية مِنْ خراب أورُشَلِيم، الذين تحدوا مِنْ سفر التثنية أن فشلهم في أن ينالوا مِنْ يَهْوَهْ يسفر عن انسكاب الغضب الإلهي. في إر ٢١: ١٢، ٢٢: ١-٥)، البَيْت الملكى الذي صار هدفاً للإيمان الكاذب واساس الراحة الوهمية، حذر بأن الخراب لا يتم وتحفظ أسرة دَاوُد المالكة فقط اذا نفذت الأسرة المالكة الوجبات الملكية عليها مِنْ تعضيد للعدالة وانصاف المظلومين. واذا فشلوا في تحقيق العدالة سوف ينتج عنه الغضب الإلهى مشتعلاً كالنَّار ولا يستطيع أحد أن يطفئها . (٢١: ١٢) في ٧: ١٦-٢٠ إن ارتداد الشعب وصل إلى الحد حتى إن إرْمِيَا بلغ إن الغضب الإلهي الذي لا يطفأ سوف ينسكب (٢٠) ومنع أن يتشفع (١٦:٧)، قارن ١١: ١٤، ١٤: ١١) . كما هي الحالة مع إرْمِيَا ٤، بعض المفسرين (e.g., Clements, 1988, 49) ذكر أن إرْمِيَا ٧ قصد به مِنْ كاتب التثنية مواجهة الذي عاشوا بعد قتل بَابِل مع الحقيقة ان المأساة الكبيرة التي ألمت بهم نتيجة حتمية ومباشرة لتحويرهم الغير متناهى للحقائق الأساسية للإيمان وسوء تفسير الطبيعة ومطالب الله . والفشل في التجاوب لهذه التحذيرات بتوبة حقيقية يسفر عن نار غضب الله المنسكب على شعبه العاصى (إش ٤٢: ٢٥، إر ٤٤: ٦ ، مرا ٢: ٣).

حز ٢٠: ٤٥- ٤٩[٢١: ١-٥] نبوة عن الجنوب (مثلاً، يَهُوذَا) يتضمن تحذيرًا خطيرًا لحريق مهلك لا يقاوم، يشعله الرَّبّ نفسه (٢٠: ٤٨[٢١: ٤] قارن ٢٠: ٤٧[٢١: ٣] ولكن أينما يستخدم فعل مختلف فان النَّار المشتعلة التي تنشر بلا رحمة مِنْ الجنوب إلى الشمال، تلتهم كل السكان، كل مِنْ الأبرار والأشرار (الشجرة الخضراء واليابسة، ٢٠: ٤٧[٢١ : ٣]، هو ميريزم، كلمة عبرية تشير إلى مدى كامل، مِنْ الطرف إلى الطرف الآخر) أن رمز النَّار يستخدم باستمرار في سفر حِزْقِيَال عن دينونة الله التي لا مفر منها (انظر مثلاً ٥: ٤، ١٠: ٢، ٦- ٧ ، ١٥: ٤- ٧،

١٦: ٤١، ١٩: ١٢، ١٤، ٢١: ٣١- ٣٢ [٣٦-٣٧]: ٢٣: ٢٥، ٤٧، ٢٤: ١٠، ١٢، ٣٠: ٨، ١٤، ١٦، ٣٩: ٦).

أحيانًا، اسرائيل الذي يختبر حرارة الغضب الإلهي يسأل الله إلى متى يكون غضبه مشتعلاً ؟ مزمور ٧٩، والذي يخاطب غالبًا الأزمة اللاهوتية المفروضة على مأساة خراب أورُشَلِيم مِنْ قبل البَابلين، تقدم تعبيراً صادقًا له ردود أفعال عديدة وأحيانًا متناقضة. (٥- ١٢). أن مسألة استمرار غضب الله ، الذي يشتعل كالنَّار (٥) يتبعه صرخة مِنْ أجل الانتقام (٦-٧)، وتوسلاً للرحمة والشفقة الإلهية (٨-٩)، وطلبًا للغيرة الإلهية (١٠-١٢). لقد خرب الهيكل والمدينة، ووصلت أسرة دَاوُد المالكة إلى نهايتها، وماتت الأسرة والأصدقاء، وعلى الأقل، في عيون البعض، توضح الأحداث أن يَهْوَهْ أما أنه ترك شعبه أو أنه هزم في المعركة. في وسط الموت والارتباك والانعزال، يسأل صاحب المزامير لماذا يستمر غضب الله أن يشتعل ويتوسل إليه أن يظهر نفسه ليكون إله الشعب الذي يعرفه باستمرار (Tate, 302). في ٧٩: ٥ السؤال المتعجل "حتى متى يارب ؟". وصفات مراثى كثيرة (انظر مثلاً ٦: ٣، [٤]، ١٣: ١، [٢]، ٧٤: ١٠، ٨٠: ٤، [٥]، ٨٩: ٤٦، [٤٧]، ٩٠: ١٣، ٩٤: ٣ قارن ٤٤: ٢٣-٢٤، [٢٤، ٢٥]) يقدم الانتقال مِنْ المراثى إلى التضرع. في ٨٩: ٤٦[٤٧] نفس السؤال هو الرابطة التي تربط بين المراثى وبين الصلاة مِنْ أجل الإنقاذ. مز ٨٩، الذي يتكون مِنْ ثلاثة أجزاء يتلخصوا معًا بكلمات العَهْد الأساسية، والمحبة الثابتة، الأمانة ، تنتهى بمرثاة طويلة يبدو أنها تعير الله لأنه ينكث وعوده مِنْ جهة أسرة دَاوُد المالكة عن طريق السماح بهزيمة عسكرية مذلة (عدد ٣٨-٤٥[٣٩-٤٦]. في ٨٩: ٤٦، [٤٧] كما في ٧٩: ٥، طلب مِنْ يَهْوَهْ حتى متى "يتقد كالنَّار غضبه".

إن رمز النَّار يرد وصفًا للدينونة التي ستتم في يوم الله (قارن إش ٢٩: ٦، ٣٤: ٨-١٠، عا ٧: ٤) ملا ٤: ١ [٣: ١٩] تصف يوم يَهْوَهْ الآتى، الذي سوف يحترق مثل الأتون، في مجيئه، كل المتكبرين وفاعلى الشر سوف يحرقون مثل القش ويحرقهم ذلك اليوم الآتى قال رب الجنود فلا يبقى لهم أصلاً ولا فرعاً، بالمقارنة مع الأبرار، الذين سوف يحتمون ويشفون ويبررون (ملا ٤: ٢-٣ [٣: ٢٠-٢١]).

٨. إش ٤٣: ٢ مناقضة ملحوظة ٤٢: ٢٥، حيث أشعل الله اسرائيل بالنَّار في احتماء غضبه، يبين أن الدينونة والرحمة هما وجهان لعملة واحدة – وهنا يؤكد أن السبى ، كان تأديباً لشعبه الآن، يحميهم الله مِنْ كل المخاطر والعناصر المعادية، بما فيهم التهديد المفروض بالنَّار.

ب. ت لقد شهد للفعل تمامًا، يرد في كل مِنْ العبرية (בָּעַר [واضح] يحترق، يكون فارغًا، يلتهم، وزن بعيل، يزيل، ينظف، يأكل حتى التمام : يبدأ النَّار، يشعل، وزن هيفعيل، يبدأ / يتسلى النَّار، ينظف حقلاً، وزن هفعال، يكون مشتعلاً، يحرق ثانية وفي الارامية (בְּעֵיר، בְּעַר، يحرق، يزيل، يبعد، وزن بعيل وأفعيل يشعل، يبدأ النَّار) الاسم בְּעֵרָה، نار، التهاب موجود أيضًا (Jastrow 1:182-83).

إشتعال، إلتهاب، توقد سفع: ← בער [$b'r$ [1]] (يشتعل، يتصاعد لهيبه، يتلف، #١٢٧٧) ← גַּחֶלֶת [$gaḥelet$] (فحم مشتعل، #١٦٢٥) ← דלק [dlq] (يشعل نارًا، يشتعل، يلاحق بحمية، #١٩٤٤) ← חמר [$ḥmr$ [2]]، (حَمى، احْمَرَّ، إلتهب، غَلِيَ #٢٨١٣) חרר [$ḥrr$ [1]] (يتوقد، يلتهب، #٣٠٨١) ← יצת [$yṣt$] (يشئ، يضرم نارًا، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [yqd] (يشتعل، يضرم نارًا، #٣٦٧٨) ← כוה [kwh]، (اكتوي، حُرِقَ، سُفِعَ، شَاطَ، #٣٩١٧) ← להט [$lhṭ$ [1]] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשק [$nśq$] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [$ṣwt$] (يشئ، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النَّار، #٧٤٥٥) ← קדח [$qdḥ$] (يضرم النَّار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النَّار، #٧٧٠٦) ← שרף [$śrp$] (يشتعل، يحرق، يكوى، #٨٥٩٦).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:642-44; *TDOT* 2:201-5; J. Blenkinsopp, "Deuteronomy," in *NJBC*, 1990, 94-109; J. Bright, "Isaiah—I," in Peake, 1964, 489-515; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, 1986; F. F. Bruce, "Judges," in *NBC*, 1972, 252-76; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. E. Clements, *God and Temple*, 1965; idem, *Jeremiah*, 1988; A. Cody, *Ezekiel, with an Excursus on Old Testament Priesthood*, 1984; R. J. Coggins, *The First and Second Books of the Chronicles*, 1976; A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1973; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, 1983 (1983b); B. C. Cresson, "The Condemnation of Edom in Postexilic Judaism," in J. M. Efird ed., *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, 1972, 125-48; A. E. Cundall, "Judges: An Introduction and Commentary," in A. E. Cundall and L. Morris, *Judges; Ruth*, 1973, 7-215; G. H. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 269-84; J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, 1989; R. B. Dillard, 2 Chronicles, WBC, 1987; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, 1975; G. C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, 1985; D. R. Hillers, "Amos 7,4 and Ancient Parallels," *CBQ* 26, 1964, 221-25; J. Jensen (and W. H. Irwin), "Isaiah 1-39," in *NJBC*, 229-48; H. R. Jones, "Exodus," in NBC, 1972, 115-39; O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, 1977; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972,

588-625; idem, *Psalms 1-72*, 1979; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary*, 1960; G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, 1984; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 1968; G. T. Manley and R. K. Harrison, "Deuteronomy," in *NBC*, 1972, 201-29; P. D. Miller, "Fire in the Mythology of Canaan and Israel," *CBQ* 27, 1965, 256-61; idem, *The Divine Warrior in Early Israel*, 1975; idem, Deuteronomy, 1990; G. F. Moore, A Critical and Exegetical Commentary on Judges, 2d ed., 1918; J. M. Myers, "The Book of Judges: Introduction and Exegesis," *IB*, 1952, 2:675-826; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; idem, *Isaiah 40-55*, 1971; R. North, "The Chronicler: 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah," in *NJBC*, 1990, 362-98; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, 1977; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1952, 2:831-1099; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, 1967; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, 1967; D. M. G. Stalker, "Exodus," in Peake, 1964, 208-40; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, 1987; C. Stuhlmueller, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 1990; S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, 1978; W. L. Wardle, "Isaiah XL-LXVI," in *Peake*, 1920, 460-73; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, 1965; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, 1905; W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, 1979.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

١٢٧٨ בער [b'r [2]]، يكشط، يفسد، يكتسح ← ٨٢٨٦

1279 בער

בער [b'r [4]]، בָּעַר، **قل.** يكون غبيًا، **نفعَل.** يبرهن على غباوه (#١٢٧٩)؛ בַּעַר، [*ba'ar*]، غبي (#١٢٨٠).

ش. أ. ق أصل בָּעַר مشتق مِنْ בְּעִיר "حيوان، ماشية" وشهد له بواسطة العربية *ba'ir* "جمل" والسريانية *b^e'ira* "جمل" والعربية الجنوبية القديمة *b'r* "وحش" والأثيوبية *be'er* "حيوان ثور" (Ringgren, *TDOT*) (2:201; Saeб, *THAT* 1:837; *HALAT* 1:140

ع. ق كلمة בַּעַר تشير إلى الإنسان الغبي الذي لا يملك الفعل الذي يميز الناس مِنْ الحيوانات. (مز ٧٣: ٢٢). ترد هذه الكلمة ٥ مرات فقط في ع. ق، وهي واردة في الأمثال ومزامير الحكمة. ثلاث مرات تستخدم كاسم. (مز ٤٩: ١١، ٧٣: ٢٢، أم ١٢: ١)، ومرتين كصفة مز ٩٢: ٧، أم ٣٠: ٢) في معظم الأحوال NEB لها ترجمة "وحشي" أو متوحش "ومعناها مرادف لـ כְּסִיל ("الأحمق") وعكس חָכָם أي حكيم (← ٢٦٨١). ولكن كلهم يجب أن يموت مز ٤٩: ١٠، [١١]، ٩٢: ٦، [٧]) قال أجور أنه بليد בַּעַר وليس له فهم إنسان בִּינַת אָדָם ("الذكاء الإنساني" NJPSV) ولم يتعلم חָכְמָה ("الحكمة") ولا يعرف ("معرفة القدوس") דַּעַת קְדֹשִׁים، McK-] [ane, 646 أم ٣٠: ٢- ٣، قارن مز ٩٢: ٦، [٧]) בַּעַר عكس مِنْ يحب التأديب والمعرفة ويبغض التوبيخ (أم ١٢: ١).

الفعل בָּעַר يرد ٧ مرات في ع. ق ودائمًا يوجد في الأنبياء إلا مرّة واحدة في (مز ٩٤: ٨). عندما يستخدم فعل בָּעַר، فهو يشير إلى عيب في الجوانب الأدبية والدينية أكثر مِنْ كونه عيباً في الجوانب العقلية. أنه يشير إلى الذين لايخافون الرَّبّ ولا يرغبون في حكمته، إن مشورة فرعون אֱוִלִים ("غبية") يقدمون مشورة غبية (בָּעַר، (ni. part. fem. (إش ١٩: ١١). الفعل בָּעַר يستخدم مع כָּסַל ليصف العابدين الباطلين الذين هم "أغبياء وجهلاء" (إر ١٠: ٨) بلد كل صائغ (בָּעַר) وحمق (מִדַּעַת) وخزى (NEB הֹבִישׁ "بطل") لأن مسبوكه كذب (إر ١٠: ١٤ [= ٥١ : ١٧]) إن رؤوساء إسْرَائِيل لم يستشيروا الرَّبّ "فصاروا أغبياء" (בָּעַר إر ١٠: ٢١) وفي مز ٩٤، בֹּעֲרִים، (q. part. pl.; v. 8) هم الأشرار (٣) وفاعل الشر (٤، ١٦) هم المقاومون المتكبرون، الذين لم يعترفوا بعلم الرَّبّ بكل شيء (٤ - ٧).

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← [1] אֱוִיל [[$'^e wil$ [1]] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [b'r [4]] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [*hll* [3]] (يُشَوَّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [*ksl* [1]] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [*lhh*] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [*nbl* [2]] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [*skl*] (يتصرف بحماقة، يُحَمّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [*pth* [1]] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [*šg'*] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [*tpl*] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠)

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בין [*byn*] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [*hkm*] (يصبح حكيمًا،

يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [ṭʿm] (يتذوق، يختبر، يحس، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [ydʿ [1]] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [nkr [1]] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם [ʿrm [2]] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl [1]] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥)

البيبلوجرافيا

IDB 2:303-4; *ISBE* 2:331; *TDOT* 2:201, 203-4; THAT 1:837; 2:825; T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 332, 335-36, 342-43; H-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1989, 240-41; S. A. Mandry, *There Is No God! (A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth)*, 1972; W. McKane, *Proverbs*, 1970, 441; W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs*, 1929, 90-91, 269; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 1990, 483, n. 8.a.

تشو وي بان *Chou-Wee Pan*

١٢٨٠ בַּעַר (*baʿar*)، غبي، أحمق ← #١٢٧٩

١٢٨٢ בְּעֵרָה (*beʿērâ*)، نار ← #١٢٧٧

1286 בעת

בעת [*bʿt*]، **نِفعَل**. يكتنفه رعب مفاجئ يتبلد، يتخوف، **بيعِّل**. يسقط أرْضًا، يكتنف، يهجم، يرعب. (#١٢٨٦)؛ בִּעוּת، [*biʿût*] **اسم**. **جمع**. رعب، إرهاب، إزعاجات (#١٢٤٣)، בְּעָתָה، [*beʿatâ*]، **اسم**. رعب، فزع (#١٢٨٧).

ش. أ. ق بالإرامية בְּעַת، يكون مرعوبًا.

ع. ق בָּעַת ترد ١٦مرّة في ع. ق (٨ مرات في أيُّوب) الاسم בְּעָתָה يرد مرتين في (إر٨: ١٥؛ ١٤: ١٩) בִּעוּת أيضًا ترد مرتين (أي ٦ : ٤؛ مز٨٨ : ١٦، ١٧) كل مِنْ חִתַּת (← #٣١٦٩) وפַּחַד (← #٧٠٦٤) يفهمان كمرادفات عامة (قا؛ أي ٧: ١٤؛ ١٣: ١١). إن فكرة الرعب المعبر عنها بكلمة בָּעַת مرتبطة تمامًا بالخوف (قارن ٣٣ : ٧).

١. إن الإستخدام السائد لهذه الكلمة هو أنها تعبر عن خوف إنسان أقل واقف في محضر إنسان أعظم - وأحيانًا كثيرة موقف إنسان بشرى أمام كائنات خارقة للطبيعة. اختبر شاول هذا الرعب عندما عزبته الأرواح الشريرة المرسلة مِنْ الله (١صم ١٦: ١٤- ١٥) وحضور مَلاك أيضًا يفض إلى هذا التجاوب مِنْ قبل دَاوُد ودَانِيآل (١أخ ٢١: ٣٠، دا ٨ : ١٧). وإرتعب هَامَان أمام الملك والملكة (أس ٧: ٦) وبطريقة مماثلة، كل مِنْ الأحلام و الرؤى أرعبت أيُّوب ودَانِيآل (أي ٧ : ١٤، دا ٨ : ١٧). مثل هذا الرعب لا ينبع دائمًا مِنْ تهديد الحكم ولا مِنْ الخوف، ولكن ربما يكون بسبب عنصر المباغته والمفاجأة أو الإندهاش.

٢. ولكن الخوف مِنْ الدينونة والحكم مصور تمامًا بالخوف أو الرعب. هذه هي الحالة خاصة مِنْ جهة دينونة الله "تاه قلبى بغتنى رعب" (إش ٢١: ٤، NASB) إن قوة الموت أو التهديد بالحياة يمكن أن يجلب الخوف أو الرعب (٢صم ٢٢: ٥، مز ١٨: ٤، ٥) واستخدم أيُّوب هذا المصطلح في خمسة مناسبات ليصف حالته التي تبدو أنها بلا رجاء (أي ٣ : ٥، ٩: ٣٤، ١٣: ٢١، ١٥: ٢٤، ١٨: ١١) لذلك فمع الدهشة، בָּעַת يمكن استخدامها لوصف حقائق الدينونة المرعبة أو الموت غير المرحب به. هذين الاستخدامين مرتبطين بحقيقة أنهما يعبران كليهما عن رد الفعل لشئ غير مدرك تمامًا وقوى للغاية.

كل مِنْ الاسم الذي يشكل — בְּעָתָה في إر ٨ : ١٥؛ ١٤: ١٩ وבִּעוּת في مز ٨٨ : ١٦، ١٧؛ أي ٦ : ٤ — يصور تجاوباً لـ، أو حالة دينونة. لذلك فصيغ الاسم تتناسب تمامًا مع النوعية الثانية للمعانى السابقة.

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*ʾāyōm*] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*ʾêmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [*bʿt*] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור [3] [*gwr* [3]] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*dʾg*] (قلق، تعلّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל [2] [*zḥl* [2]] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتجف، اقشعر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*ḥtt*] (يكون فزع، أرعب، خاف، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [*ygr*] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [1] [*yrʾ* [1]] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrh*] (يخاف، إرتعب، شُل مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*ʿrṣ*] (حَذر، إرتعب، ذعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [*pḥd* [1]] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [1] [*qwṣ* [1]] (شعر باشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢)

١٢٨٧ בְּעָתָה [*beʿatâ*]، رعب، فزع ← #١٢٨٦

1289 / 1288 בּוֹץ

בּוֹץ [*bōs*]؛ בִּצָּה [*biṣṣâ*]، مستنقع (#١٢٨٨، ١٢٨٩).

ش. أ. ق ترد هاتين الكلمتين ٤ مرات في ع. ق ومشابهة للأكادية، الكلمة الشائعة *basu, baccu* قارن العربية

baddat، مكان سبخة أو مستنقع.

ع. ق ١. كان سابقًا رأى عام أن فلسطين القديمة، مع أنها تختلف في طبيعة الأرْض، كانت خالية مِنْ المستنقعات ماعدا مستنقعات ملح سدوم جنوب البحرالميت. لم تكن هذه تتغذى بالبحر نفسه فقط، بل أيضًا جداول وروافد مِنْ الجبال القريبة حتى أن المستنقعات كان لها شكل مختلف في الأزمنة القديمة عن الحديثة. وأشارت الكلمات العبرية مثل בִּצָּה كان يظن أنها إمتداد مستنقعات القصب لمصر أو جنوب العراق. ولكن في العقود الحديثة، جداول أوسع متنوعة اقترحت لفلسطين القديمة، تشمل وجود كثير مِنْ المستنقعات بطول السهول وفي منطقة وادي يزرعيل بالقرب مِنْ نهر قيشون وأيضًا أجزاء مِنْ وادى صخرى. عبر بعض منطقة التقاء الأنهار إلى الأرْدُنّ (لاحظ: يوجد هناك مستنقعات قليلة بعيدة الأن حسب نظام العرف التي تتبعه المستوطنات الحديثة والتحكم في المياه مِنْ قبل مشاريع قومية عديدة للمياه).

٢. المرّة الوحيدة التي فيها בֹּץ في ع. ق في إر ٣٨: ٢٢، حيث رؤى حريم الملك صدقيا أنهم يسخرون منه بكلمات تقليدية ثلاثة. القول الثانى عن أنه يترك كمن يغوص في الوحل "الوحل" (الحمأة) ربما كلمة ضعيفة جدًا، ولكن ربما أن يترك الأصدقاء يبدو أنه يختم على حدوث كارثة. ربما رؤية "الحمأة" كتهديد للحياة قوى أعمق وأقوى، مثل هذه يمكن ان يوجد على أرْضية المستنقع اللينة.

٣. صيغة التأنيث בִּצָּה ترد ٣ مرات ولكنها لم تقدم كخطر طبيعى للبشر. أي ٨: ١١؛ ٤٠: ٢١ مجموعة راسخة لـ בִּצָּה، بما أن أي ٨: ١١ الـ גֹּמֶא أي البردي، قيل أنه بيمو في الـ בִּצָּה وفي أي ٤٠: ٢١. בִּצָּה كتبت كملجأ لـ בְּהֵמוֹת (٤٠: ١٥) مع צֶאֱלִים النباتات، وקָנֶה، القصب (← ٧٨٦٦). حز ٤٧: ١١ بالمثل فيها רִבְצָּה (إش ٥٣: ٧) ربما تقدم مرّة رابعة لصيغة المؤنث إذا قرئت رشَ مثل וּבִצָּה، (*HALAT*)، إذا كان ذلك كذلك، هنا مرّة أخرى هذا مجرد جسم به مياه، مستنقع أو غمقة.

طمي، وحل، مستنقع: ← בֹּץ [*bōṣ*]؛בִּצָּה [*biṣṣâ*] (مستنقع، #١٢٨٨/ #١٢٨٩)؛ ← דלח [*dlḥ*] (عكر/ كدَّر [الماء]، #١٩٣١)؛ ← טִיט [*ṭîṭ*] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← יָוֵן [*yāwēn*] (طمي، #٣٤٣١)؛ ← רפשׂ [*rpś*] (وطأ، #٨٣٤٦).

رونالد إل. جيس، الإبن. *Ronald L. Giese, Jr.*

١٢٨٩ בִּצָּה، (*bissâ*)، مستنقع ← #١٢٨٨

١٢٩٠ בָּצוֹר، (*basûr*)، لا يقترب منه ← #١٣٠٧

١٢٩٢ בָּצִיר، (*basîr* [1])، غلة الكرم، حصاد العنب ← #١٣٠٥

١٢٩٣ בָּצִיר، (*basîr* [2])، لايقترب منه ← #١٣٠٧

1298 בצע

בצע [*bṣʿ*] **قل.** يقطع، يربح، يقطّع، يكّسر، **بيعّل.**، يقطع، ينهي، يكمل، يتمم، يؤذي (#١٢٩٨) **בֶּצַע** [*beṣaʿ*] ربح غير عادل (← #١٢٩٩).

ش. أ. ق الأوغاريتية *basaʿ*، يقطع، يفتح، وبالعربية *badaʿa*، يقطع، وبالعربية القديمة *bdʿ*، يقتل.

ع. ق يستخدم الفعل ١٧ مرّة في ع. ق. في صيغة الكمال يشير إلى وقت الدينونة على بَابِل (إر ٥١: ١٣) والسعي وراء المكسب عن طريق الطمع (قارن المفعول به بس בֹּצֵעַ בֶּצַע أم ١: ١٩، ١٥، ٢٧، إر ٦: ١٣، ٨: ١٠) وقطع / هلاك الشرير والفاجر بسبب الطمع (أي ٢٧: ٨) وزن بعيل تستخدم الكلمة لتصف قطع (انتهاء) حياة الإنسان (حَزَقِيًا، إش ٣٨: ٢، أي ٦: ٩) وإتمام / نهاية عمل الرَّبّ ضدَّ أشور (إش ١٠: ١٢) مِنْ خلال يد زر بَابِل، حاكم (والي) أورُشَليم (زك ٤: ٩) وفي المراثي ٢: ١٧ تشير إلى إتمام الرَّبّ لكلمته النبوية ضدَّ أورُشَلِيم وهى تشير إلى الحصول على مكسب غير عادل/ وطمع مِنْ الآخرين (حز ٢٢: ١٢). أخيرًا، إن الحصول على المكسب الغير عادل/ الطمع هو إمتداد للأصل الذي يعني يقطع/ ينهى. واستخدامها رمزيًا أكثر مِنْ كونه حرفيًا. لأن الرشوة هي خطية أدبية.

خراب، فناء، جز، قطع: ← בצע [*bṣʿ*] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [*brʾ* [3]] (أخلى الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (قطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gdʿ*] (قطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (قطع، جز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* [1]] (قطع، أزال، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (انقطع/ انفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*grʿ* [1]] (يهزم، قلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*ḥlp* [2]] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (قطع، فصل، فنى، قطع عَهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتيلة/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp*[1]] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (فصل، جز، #٧٨٩٢)؛ ← שׁסף [*šsp*] (شق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [*tzz*] (بتر، #٩٣٧٢).

يوجين إي. كاربينتر *Eugene E. Carpenter*

1299 בֶּצַע

בֶּצַע [beṣa‘] جزء مِنْ شيء ما، قطع شيء ما، مكسب، رشوة (١٢٩٩) < בָּצַע בֶּצַע، يقطع، يلاشى، يحقق أرباحًا (← #١٢٩٨).

ع. ق ١. معظم الإشارات في ع. ق للرشوة هي في الكتابات النبوية بالإرتباط مع قلب العدالة. الكلمتان المتكررتان في معظم الأحوال مرتبطان بمفهوم الرشوة هما בֶּצַע وשֹׁחַד. وإن الكلمتين تقريبًا مرادفهما واضح مِنْ ورودهما في توازى في (١صم ٨: ٣، إش ٣٣: ١٥).

٢. الناموس، والأنبياء وشيوخ إِسْرَائِيلَ يدينون أي قلب للعدالة. ان سفر العَهْد يذكر بكل صراحة الصيغ التي يمكن أن يتم بها الظلم، بما فيها الرشوة (خر ٢٣ : ١- ٣، ٦- ٨). "الرشوة" هدية تجعل المعطى في وضع مستفيد مع مِنْ يقبلها وغالبًا تؤدى إلى التحيز ضدَّ الآخرين. والشعوب المحيطة أيضًا كان لها إحساس بالعدالة بتحريم الرشوة كانقلاب للعدالة (Fensham) وفي التسبيحة إلى شاماش، نقرأ:

أن قابل الرشوة هو مِنْ يقلب (العدالة)

أنت تجعله يتحمل الرشوة.

(ولكن) يتضرع مِنْ أجل الضعفاء

هو مسرة لشاماش

(و) يغنى حياته (*ANET*[3] 388)

٣. בֶּצַע تعنى أساسًا، مكسب، ربح، أو فائدة، في المصطلح מַה בֶּצַע (ماهو الرَّبح): "وما المنفعة مِنْ أننا حفظنا شعائره وأننا سلكنا بالحزن قدام رب الجنود؟" (ملا ٣: ١، انظر تك ٣٧: ٢٦، مز ٣٠: ٩[١٠] بالمثل أي ٢٢: ٣)، (בֶּצַע). قال William L. Holladay قريب مِنْ المعنى اللفظي (בָּצַע، يقطع، في شرحه בֶּצַע "مِنْ جهة" "أخذ الرَّبح" هذه الكلمة مِنْ أجل الباكشيش، والأسوأ، تزييت راحة اليد، مصاريف حشو (مصاريف حشو (*Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986, 216). والرَّبح يجب أن يفهم كظلم (أم ٢٨: ١٦، حب ٢: ٩) وأناني (مز ١١٩: ١٦، أم ١٥: ٢٧ ، إر ٦: ١٣) أو حتى "شرير" (إش ٥٧: ١٧).

الله يكره الطمع. حتى قبل وصول الشعب في سيناء، نصح يثرون مُوسَى أن يكون نظامًا ليخدم العدالة، حتى تحفظ الممتلكات الإلهية والأوامر بين شعب الله وبهم. على القضاء أن يخافوا الله، ويكونوا أمناء و"يبغضون الرشوة " (خر ١٨: ٢١). كان أولادُ صموئيل غير مستحقين للقيام بدور القضاة ، لأنهم مالا وراء المكسب (בֶּצַע) وأخذا رشوة (שֹׁחַד) و"عوجا القضاء" (١صم ٨: ٣) أن الميل وراء المكسب الظالم تعبير عن الأستقلال. وهو عكس السير في طريق البر، حسب مشيئة الله (انظر مز ١١٩: ٣٦، إش ٣٣: ١٥، ٥٦ : ١١، ٥٧ : ١٧، إر ٨: ١٠). بل بالعكس، فإن مِنْ يكون طماعاً يسلك في طريقه الخاص برغبته، وليس له اعتبارًا أو تقدير لله، أو إخوته في الإنسانية.

مِنْ هنا، ترتبط أعمال لا أخلاقية مثل – سفك الدماء والظلم— والعنف مع בֶּצַע (إش ٣٣ :١٥، إر ٦: ١٣، ٢٢: ١٧، خر ٢٢: ١٣، ٢٧، حب ٢: ٩). مثلاً، يصف إرْمِيَا الشخص "الذي يبني علاليه بغير حق" الذي عينه وقلبه "موضوعان فقط على الرَّبح الظالم (בֶּצַע) وفي سفك دم الأبرياء والظلم والخطف (١٣:٢٢، ١٧). بالمثل، بالنسبة لحِزْقِيَال أن يكسب الإنسان كسباً شريرًا (בֶּצַע .... بالظلم" وأخذوا الرشوة (שֹׁחַד) لسفك الدم (البرئ) هي علامة واضحة على نسيان الرَّبّ (٢٢: ١٢).

على النقيض مِنْ ذلك، فإن الشخص التقى يكره أسلوب الحياة الأناني والطماع ويشتاق إلى الشركة والحديث مع الله (إش ٣٣: ١٤ - ١٦) ونصيبه الوعد بالحياة الشبعانة والتي لها معنى "مبغض الرشوة تطول أيامه" (أم ٢٨: ١٦).

رشوة، هدية: ← בֶּצַע [beṣa‘] (قطعة مِنْ شيء ما، ربح، رشوة، #١٢٩٩) ← כֹּפֶר [kōper [4]] (رشوة #٤١١١) ← סכר [skr [3]] (يساوم #٦١٢٨) ← שׁחד [šḥd] (يعطى هدية، #٨٨١٥) שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (هدية #٨٩٨٨).

تعذيب، ظلم: ← דחק [dḥq] (ظلم، #١٨٩٥) ← חמס [ḥms [1]] (يقوم بأعمال عنف #٢٨٠٣) ← חמץ [ḥmṣ [2]] (يظلم #٢٨٠٧) ← ינה [ynh] (يظلم #٣٥٦١) ← לחץ [lḥṣ] (يضغط #٤٣١٥) ← מָצוֹר [māṣôr [1]] (تعذيب، حصار #٥١٨٩) ← מרר [mrr [1]] (مرأ، يهتاج، يعذب #٥٣٥٢) ← נֶגַע [nega‘] (وبأ، عذاب #٥٥٩٦) ← נגשׂ [ngś] (يغتصب أو يبتز #٥٦٠١) ← ענה [‘nh [2]] (يعذب، يذل، يعذب نفسه، يصوم، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠) ← עוק [‘wq [1]] (يسحق ؟؟؟ #٦٤٢١) ← עמר [‘mr [1]] (يتعامل بسخرية مع #٦٦٨٣) ← צור [ṣwr [2]] (يخطئ مع #٧٤٤٤) ← רהב [rhb] (يهجم، يضغط، يضايق، يزعج، يحير #٨١٠٤) ← רצץ [rṣṣ] (يسحق #٨٣٦٨)، ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم #٩٣٥٤)، ← תֹּךְ [tōk] (ظلم #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:205-8; F. C. Fensham, "Jurisprudence, Abuse of," *ISBE* 2:1166.

جي. كلنتن مكان، الإبن *J. Clinton McCann, Jr.*

1301 בצק

בצק [$bṣq$ [1]]، قل. ورم، انتفخ (#١٣٠١) בָּצֵק [*baseq* [2]] اسم. عجين (#١٣٠٢).

ع. ق ١. الفعل يصف تورم القدمين بسبب رحلة طويلة (تث ٨: ٤) ولكن مِنْ المدهش أنه أثناء رحلة إسْرَائِيلَ السنين الطويلة في البرية أن الله حفظ أقدامهم مِنْ التورم.

٢. الاسم. مِنْ أجل الخبز المنتفخ مِنْ الخمير. في خر ١٢: ٣٤، ٣٨ يشير إلى العجين بدون خمير، لأنه كان على الإسْرَائِيلِيين ترك مِصْر بعجلة. هذا النوع مِنْ الخبز كان يعد كتقدمة لملكة السموات (إر ٧: ١٨).

خميرة، غير مختمر، عجينة: ← בצק [$bṣq$ [1]] (ينتفخ، #١٣٠١)؛ ← חמץ [$ḥmṣ$ [1]] (يحمض، مختمر، #٢٨٠٦)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (خبز غير مختمر، #٥١٧٤)؛ ← עֲרִיסָה [*ʿarîsâ*] (عجينة، نظام وجبات #٦٨٨١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:487-93.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

١٣٠٢ בָּצֵק [*baseq* [2]]، عجين ← #١٣٠١

1303 בִּצְקָלוֹן

בִּצְקָלוֹן [*bişqālôn*] تُخمَّن كـ سيقان طازجة (#١٣٠٣).

ع. ق أن المعنى المحدد الدقيق لهذه الكلمة في ٢مل ٤: ٤٢ غير أكيد، ولكن KB قد اقترح ترجمتها على أنها "سوىقات طازجة" على أساس الكلمة الأوغاريتية *bql* التي تعني "حنطة طازجة" ويبدو أن سب لم تترجم هذه الكلمة، مع الترجمة السريانية والفولجاتا ترجمتها على أنها "ثياب" فإذا كانت هذه الكلمة مرتبطة بالكلمة الأوغاريتية، إذا فإنه تشير إلى بعض أنواع الحبوب أو عيدان القمح، بما أن النصوص الأوغاريتية تستعمل بالإرتباط مع صيغة محددة شيلت، سبلات القمح وتوضع في المخزن (*CTA*). 19:2:61-74 ولكن النص في ٢مل ٤ : ٤٢ لا يبدو أن يقدم نوع محدد مِنْ الحبوب، بما أنه لا توجد ךְ في الكلمة، وهكذا يبدو أنها تستخدم مع كلمة כַּרְמֶל. إذا فالاختيار الممكن يبدو أنه إما "حنطة طازجة على عيدانها أو حنطة طازجة في جرابها؟؟ (على الأقل شيء ما يخص الإنسان)".

حبوب، شعير، دخن، أرز، الخ: ← אָבִיב [*ʾābîb*] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bişqālôn*] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* [3]] (حب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [4]] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثًا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*m^e lîlâ*] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannag*] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צְנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل [براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*ś^e ʿōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978, 112-13; J. Gray, *1 & 2 Kings*, 1963, 449-50; 2d ed., 1970, 501-2 J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 144-45.

بول دي. ويجنير *Paul D. Wegner*

1305 בצר

בצר [$bṣr$ [1]] قل. جمع العنب، داس، هذَّب الكروم، بيعّل. (؟) (#١٣٠٥) בָּצִיר [*basîr* [1]] إسم. محصول الكرم، حصاد العنب، جمع العنب (#١٢٩٢).

ش. أ. ق الأصل مشهود له في الأكادية. *basaru and bassuru* (قارن أرم. السريانية *b^e sar* [وزن بعيل]. يبعد).

ع. ق ١. يوجد الفعل ٧مرات في صيغة الكمال في ع. ق، ٤منهم بمعنى يجمع أو يدوس العنب. في لا ٢٥: ٥ ، ١١ ترشد الكلمة الإسْرَائِيلية أن لا يحصدوا (בָּצַר) عنبهم المحول أثناء السنة السبتية أو سنة اليوبيل. وهناك مزيد مِنْ التوجيهات التي ترشد الإسْرَائِيلِيين في وقت أي حصاد أن لا يعودوا ثانية إلى الكروم بعد قطفها مرّة (בָּצַר تث ٢٤: ٢١). اسم الفاعل أو المفعول المستخدم يشير إلى قاطف العنب/ القاطف نفسه وحسب ماجاء في إر ٦: ٩ أن الأعداء أعداء إسْرَائِيلَ سيقطفون بقية إسْرَائِيل كقاطف العنب (כְּבוֹצֵר) يرد يده على الأغصان ليغلل الكرم. شيئًا مثل ذلك يحدث لأدوم (إر ٤٩:٩، ‖ عو ٥).

وفي إش ٦٣: ١ يذكربصرة في آدوم، التي فيها يأتي

الرَّبّ نفسه كدائس المعصرة (٣) معصرة الأمم. بصرة تشير إلى مكان الحصاد/ أي دينونة الرَّبّ. قارن ذلك بثياب المسيح بعد الدينونة (رؤ ١٩: ١٣).

٢. أن حصاد العنب الناجح كان علامة أكيدة على أن يَهْوَهْ بارك إِسْرَائِيلَ (لا ٢٦ : ٥). ويفشل حصاد العنب عندما يكون إِسْرَائِيلَ غير أميناً للتوراة. هذه الظاهرة أصبحت رمزًا للهلاك بعد الدينونة عندما يشبه شعب الله بالكرم بعد أن قطف - وما بقي منه إلا الخصاصة (إش ٢٤: ١٣، مي ٧: ١) وبالمثل، يوصف هلاك موآب بنهب كرمها.

يستخدم بنجاح حصاد العنب رمزيًا مِنْ قبل جدعون ليوضح نجاح أفرايم: "فقال لهم ماذا فعلت الأن نظيركم أليس خصاصة أفرايم خيراً مِنْ قطاف أبيعزر" ؟ (قض ٨ : ٢).

ب. ت توظف سب τρυγάω، أي جمع العنب أو الحصاد، إلى يحصد، يجمع العنب، ἐκτρυγάω، أي الحصادين. أما في إش ٦٣: ١، في سب τρψγήτη″ تترجم βόσορ = בָּצַר (أي حدس بعيل واسم الفاعل في إر ٦: ٢٧. غير مقنع) فالكلمة تستخدم في يشوع بن سيراخ ٣٣: ١٧. وتوجد كثيرًا في المشتى العبري بمعنى "يقطع" أو "يقطع".

ع. ج في ع. ج ذكر يسوع المسيح وقت حصاد العنب في مثل الوزنات (مت ٢١ : ٣٣ - ٤١؛ مر ١٢: ١- ٩) عندما ينتظر رب الحصاد أن يجمع حصاده.

عنب- زراعة الكروم: ← בצר [*bṣr* 1] (يجمع العنب، قطف، #١٣٠٥)؛ ← גֶּפֶן [*gepen*] (كرم، كرم العنب، #١٧٢٨)؛ ← כֶּרֶם [*kerem* 1] (كرم، #٤١٤٢)؛ ← קסס [*qss*] (أزال، يلتقط، #٧٨٧٨)؛← שָׂרִיג [*śārîg*] (فرع، المحلاق، متسلق، #٨٥٨٥)؛ ← שׂוֹרֵק [*śôrēq* 1] (كرم مختارة، #٨٦٠٣)؛ ← שְׂרֵקָה [*śᵉrēqâ*] (كرم بها أجود أنواع العنب، #٨٦٠٥).

البيبلوجرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:784-86; *ISBE* 4:1068-72.

يوجين إي . كاربينتر *Eugene E. Carpenter*

1307	בצר

בצר [*bṣr* 3]، **نفعَل**. منيع، **بيعّل**، يجعله منيعًا (#١٣٠٧)؛ **اسم.** בָּצוּר [*basûr*] منَيع، صعب الوصول (#١٢٩٠)؛ בָּצִיר [*basîr* 2] منيع (العبرية في زك ١١: ٢، #١٢٩٣)؛ בִּצָּרוֹן [*biṣṣārôn*] حصن (ترد. ١ في زك ٩: ١٢← #١٣١٥)؛ מִבְצָר (מִבְצָר) [مكان] محصن (#٤٤٤٨).

ش. أ. ق ترد المرادفات في العربية (*bazira*) والارامية بما فيها الترجمة الارامية وتلم.. (בָּצַר) מִבְצָר ترد في 1QpHab 4:6, 4QH 3:7, 6:35, and 2Qap-David(?) = 2Q22 I:3.

ع. ق ١. ثلاثة أصول متجانسة لكلمة בָּצַר: בָּצַר (#١٣٠٥) تستخدم في سَبْعَة نصوص مرتبطة حصاد أو قطف العنب. בצר [*bṣr* 2] (#١٣٠٦) معقدة، ترد فقط في مز ٧٦: ١٢، [١٣] تترجم أشياء كثيرة. בצר [*bṣr* 3] (#١٣٠٧) وتظهر عبارات مشتقة باستمرار بالارتباط مع التحصين أو الحصن. ومشابهة لهذه الكلمات مفهوم "القطف".

٢. الفعل בָּצַר في **بيعّل**. يرد في إش ٢٢: ١٠، إر ٥١: ٥٣ للتحصين أو يجعلة منيعًا؛ و **بيعّل**. مِنْ חָזַק تستخدم باستمرار في النصوص الأخيرة للتشديد والتحصين (مثل؛ ٢ أخ ١١: ١١؛ مز ١٤٧: ١٣). ويستخدم **هِفْعِيل**. في نح ٣: ٤ لترميم أسوار أورُشَليم.

لقد خاف الأسرائيلين تحت قيادة مُوسَى مِنْ مدن كنعان ذات الأسوار العالية. (عد ١٣: ٢٨) أما العصر البرونزى المتأخر، ارتبطت الفترة بظهور إِسْرَائِيلَ في كنعان، بعد المدن الحصينة استمرت لأكثر مِنْ ألف سنة. وكثير منها دمر أعيد بناؤه مرات عديدة، وبناء المرتفعهات مِنْ الحطام يدعى معابرة. يجب أن تظهر الأسوار الدفاعية وكأنها تصل إلى السماء في عين المتجول في الصحراء ويريد تجسسها. فقط أناس لهم رؤية، كالب ويشوع، استطاعوا غزو وافتتاح هذه الحصون. وفي وجه الصعوبات الكثيرة، فقط هذين الاثنين سمح لهم فقط واتكلوا على الرَّبّ استطاعوا تحقيق المستحيل (تث ١: ٢٨). لذلك حذرهم مُوسَى لا يحسبوا ما يصنعه الرَّبّ كأمر مسلم به عندما يطرد سكان الأَرْضَ (تث ٩: ١-٣).

في الوقت الذي احتل اسرائيل الأَرْضَ وبنى حصوناً على نفس المدن كان يسمح للأنظمة الدفاعية في وجه التهديد الخارجى للأمن، ورأى حِزْقِيَال تحصين المدن في وقت العودة (حز ٣٦: ٣٥). أن المشكلة مشكلة الوسائل الدفاعية هو الميل البشرى للإتكال عليها عن الإتكال على الله غير المنظور، الذي وحده يقدم الضمان التام. حتى في البركات واللعنات المنسوبة لموسى، فالخدمة الباهتة لِلرَّبّ الإله منسوجة بالاتكال الزائد على الأسوار العالية المنيعة، هي ثقة في غير محلها حتماً تنتهى إلى هلاك تلك الأماكن المحصنة للملجأ (تث ٢٨: ٧- ٥٢). أن التحصينات يمكن أن تصير تعبيراً عن قمة الاتكال البشري ومضادة لمشيئة الله لشعبه. وهذا يعجل بيوم الرَّبّ، والذى فيه المدن المحصنة والشرف الرفعية سوف تخرب (صف ١: ١٤- ١٦).

نظرة هامة أخرى لطرق الله مع الأمم و الشعوب بما

فيهم ملك أشور، سِنْحَارِيبَ، (←) والملك حَزَقِيَّا (←) غزا سِنْحَارِيبَ يَهُوذَا وأخذ جميع المدن المحصنة، وتشير الكتابات الأشورية ؟؟ إن كان هناك ستة وأربعين مدينة منهم. ثم حاصر أورُشَلِيم فذهب حَزَقِيَّا إلى الهيكل وصلى لكى يخلص الرَّبّ الإله المدينة وشعبها مِنْ الأشوريين الذين يعيرون الله الحي. كانت استجابة صلاته كلمة الرَّبّ التي تكلم بها عن طريق إشَعْيَاء النبى. في هذه الكلمة سلطان الله على ملك أشور. واضح لأن الرَّبّ قصد منذ أيام ع. ق أن سِنْحَارِيبَ سيحول المدن المحصنة إلى إطلال. ولكن عجرفة العدو الغازى استلزمت هزيمته وأخيرًا موته بنفس السيف الذي بيده (٢مل ١٩: ١-٢) وأنقذ الله أورُشَلِيم ودافع عنها مِنْ أجل اسمه ومن أجل دَاوُد عبده (٢مل ١٩: ٣٤). إن أفضل دفاع وحماية هو في جانب الرَّبّ.

حصن مُلُوك اسرائيل مدنهم لضررهم الروحى (هو٨: ١٤) لقد اتكلوا على المدن الحصينة (إر ٥: ١٧) عن إتكالهم على الله. كانت أسوار المدن تشيد مِنْ الطوب اللبن عندما تصنع في الأودية والسهول ومن الحجارة على التلال والجبال. كل مِنْ النوعية عرضة للهجوم المستمر والعملى. طالما أضعفت الأسوار السفلية وحطمت، فان المستويات الْعَلِيّا تعطى مجالاً، جاعلة الاقتراب منها ممكناً. على النقيض التام، فإن الرَّبّ شدد إرْمِيَا المرفوض بالتأكد له أن الرَّبّ سيجعله مدينة حصنة ذات أسوار مِنْ نحاس (إر ١٥: ٢٠). فمثل هذا السور لا يمكن اختراقه، بدون تدخل بين الحجارة والطوب والتي يوضع فيها القضبان الحديدية القوية. والصورة هنا هي صورة جرافيكية لكيف أن الرَّبّ يستطيع أن يعضد ويسند خادمه الأمين وسط المصاعب.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*'armôn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* [3]] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*hêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô'*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [*mis-geret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מָצָד [*m^eṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* [2]] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣ^erîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

الببليوجرافيا

NIDBA, 471-72; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 80; K. N. Schoville, "Fortification," *ISBE* 2:346-54; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

1309	בֶּצֶר

בֶּצֶר [*beṣer* [1]] **اسم.** ذهب خام (#١٣٠٩) والتابع لذلك مثل، Driver and Gray (156) Kedar-Ko-pfstein، (*TDOT4*:34) الجذر ربما בָּצַר [*basar*]، يقطع (جزء أو شذرة مِنْ الذهب) ولكن Dhorme في (339) يعتقد أن الأصل يرتبط بالعربية *basara*، انظر، امتحن وأن الاسم يعني الذهب عندما يخرج مِنْ البوتقة. حسب *HALAT*، ترد. ١. מִבְצָר [*mibsar*] في إر ٦: ٢٧ ربما **بيعّل.** اسم فاعل מְבַצֵּר [*m^ebasser*] مختبر الذهب، مِنْ בָּצַר [*basar* [4]] ولكن *NIVEC* (١٥٠٧) يرجع إشارة مس. في إر ٦: ٢٧ ويعتبر الكلمة كإسم. (מִבְצָר)، خام (#٤٤٥٠).

ش. أ. ق الاسم *basrat*، كتلة تحتوى على معادن ثمينة ترد في العربية. كما يفعل الفعل بصَرَ، انظر، نظرة، ينظر، يمتحن، يضئ.

ع. ق ١. هناك بعض الجدال مِنْ جهة هل בֶּצֶר هي كلمة حَقًّا تشير إلى الذهب (Kedar-Kopfstein, *TDOT* 4:34). وتترجم كل مِنْ NEB and REB إلى معدن ثمين. ولكن يفضل معظم الشراح أن يعرفوا الكلمة بالذهب. ترد الكلمة مرتين في أي ٢٢: ٢٤-٢٥، وربما ترد في مز٦٨: ٣٠؛ [٣١]. وأليفاز في حديثه الثالث (أي ٢٢: ١-٣٠) يفرق بين المادة وبين القيم الروحية (٢٢: ٢٤-٢٥). لو كان التعديل الخفيف للنص الماسورى، يوسطه Dhorme وآخرين (٣٣٨) مقبولاً، عدد ٢٤ تصور لنا أليفاز وهو يخاطب أيُّوب بكل فخر أن يعتبر الذهب (בֶּצֶר) كالتُّرَاب وذهب أوفير (אוֹפִיר)، مثل حصى الأودية. فانضم أيُّوب ليجعل القدير تبراً له (جمع كلمة בֶּצֶר مع لاحقة وزن بعيل الثانى. مذكر. ترنيمة) وفضته الثمينة (٢٥) Dhorme (٣٣٩)، الذي يعتقد أن בֶּצֶר تشير إلى الذهب وهو يخرج مِنْ البوتقة، يترجم בְּצָרֶיךָ كـ "معادنك". ويقترح Driver and Gray (١٥٦، ١٩٨) أن المعنى الأصلي هو "كتل صغيرة" للذهب الخام. ويقرأ JB "قضبان الذهب" معزولة عن قرينتها (إن اتهام اليفاز لأيُّوب بأنه ينقصه الاستقامة والمطلب الحاد الذي يرجع إليه أيُّوب)، هذا الجزء، له قيمة لاهوتية عظيمة: بالدفاع عن الكنز الإلهي الذي يقدر بأنه وضعاً يختفي أمامه كل شيء. (Heavenor, 434) وهذا يتطلب ما أسماه Nietzsche بتقييم الأشياء.

ويقول كثير مِنْ الشراح مثل (Addis, 384; Dur-

ham, 305, 309; Dahood, 133; Kraus, 47; Rogerson and McKay, 82-83; Kselman and (Barré, 537; cf. Tate, 170-71 أن مز ٦٨ أكثر مزمور محيرًا وصعباً في كل تكوين المزامير. عدد ليس قليلاً مِنْ يعتبرون عدد٣٠[٣١] أنها فاسدة وبلا رجاء (see Addis, 385)، مع آخر سطرين ليسا فقط صعبين بل غير مفهومين . (Bratcher and Reyburn, 590). ويعتبر نايت (٣١٥) أن عدد ٢٨-٣١[٢٩-٣٢] الأكثر شهرة سيئة في الكتاب المقدس كله لحفظ نص فقير. والمحاولات لتفسير مز ٦٨ تتنوع أكثر مِنْ صيغة أخرى في المزامير. (Weiser, 481). هناك اختلاف شامل مِنْ جهة تفسير كلمات בְּרַצֵּי־ כָסֶף في عدد ٣٠ [٣١]، (C. A. and E. G. Briggs, 104; cf. 111-12). الفعل صلاة تناشد يَهْوَهْ لكي يوبخ ويذل بارادته الشعب المعتدى المصمم على الغزو، ويجعلهم يدفعون الجزية ، ثم بعد ذلك يشتتهم (see Durham, 309) والبعض يعتبر مس. بـ כֶּסֶף בְּרַצֵּי־، قطع الفضة (حاسبين רַצֵּי، لصيغة الجمع רַץ، أي قطعة ، قضيب مِنْ الفعل רָצַץ، يسحق). مِنْ هنا Tate (١٦١) لها "قطع فضة" Delitzsch (٢٤٣) يترجم "كتل فضة" . NIV and REB تترجمها "قضبان فضة" وNEB تقرأها "أحجار كريمة و فضة". ولكن التعديلات كثيرة جدًا (Davison, 336; Tate, 169) البعض عدّل مس. בְּרַצֵּי־ כֶסֶף إلى בְּרֹצֵי־כֶסֶף "أي الذين يشتهون [أو يتلذذون بـ، مِنْ الفعل רָצָה، يكون مسرورا/ متلذذاً بـ] بالجزية [إضاءة، فضة]" (so RSV; NRSV; Anderson, 497; Kraus, 45, 47). آخرون (Buttenwieser, 258, 270; Kissane, 291; 292, JB 298) اتبعوا التركيبة التي اقترحها Nestle في عام ١٨٩١، يفضل تعديل בְּרַצֵּי־ כָסֶף إلى וָכֶסֶף בֶּצֶר [أو בְּצֶר־וָכֶסֶף]، ذهب وفضة.

٢. يشبه عمل النبي بذلك العمل في عالم المعادن (ار ٦: ٢٧- ٣٠) أبلغ يَهْوَهْ إرْمِيَا أنه يجب أن يقوم بدور الممتحن بإمتحان أمانة (فضة) الشعب ولكن رغم الامتحان الشامل والاختبار، وجد فقط فضة مرفوضة، لا يوجد معدن نقي. في ع. ٢٧، מִבְצָר، التي ترد موازية لـ בָּחוֹן [تترجم عادة إلى "ممتحن/ مختبر"] وتعنى حصن مِنْ الفعل בָּצַר، يقطع، يغلف، يجعله منيعًا (وخاصة بالتحصين قارن أر ١: ١٨ حيث وعد الرَّبّ أن يجعل إرْمِيَا مدينة حصينة עִיר מִבְצָר ليمكنه مِنْ المقاومة والصمود أمام هجمات الشعب) وبعض (Dummelow, 462) تقبل قراءة "حصن". العديد مِنْ المفسرين والشارحين حذفوا الكلمة على أساس أنها ربما تعليق وشرح كتابي وضع ليشرح كلمة בָּחוֹן مختلطة مع בַּחַן (إش ٣٢: ١٤ قارن ٢٣: ١٣)، برج مراقبة (see Driver, 38; Peake, 145; Robinson, 479; Bright, 49; Hyatt, 867; McKane, 153-55; Carroll, 204; *BHS*; JB; NEB) وآخرين حاولوا إنقاذ الكلمة خلال تعديل طفيف. وطبقًا لـ *HALAT*، الاشارة يجب أن تتغير إلى pi. part.، מְבַצֵּר، مختبر الذهب وقراءة ذلك في ضوء RSV and REB "مختبر"، NRSV "منقى" أما NIV فتعتبر مبيصار كاسم بمعنى "خام".

ذهب ← אוֹפִיר [’ôpîr [1]] (ذهب أوفير، #٢٣٤) ← בֶּצֶר [beṣer [1]] (خليط الذهب، #١٣٠٩) ← זָהָב [zāhāb] (الذهب، #٢٢٩٨) ← חָרוּץ [hārûṣ [1]] (الذهب، #٣٠٢١) ← כֶּתֶם [ketem] (الذهب، #٤١٨٨) ← סָגוּר [sāgûr] (الذهب النقى #٦٠٣٤) ← פָּז [paz] (الابريز، #٧٠٥٨) ← צרף [ṣrp] (يذوب، يصهر، ينقى #٧٦٧١).

معادن: ← אֲנָךְ [’ᵃnāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bᵉdîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [hel’â [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [hašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maᵃbeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [nᵉhōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [‘ōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [pah [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pᵉlādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [ṣwr [3]] (يسبك المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣaᵃṣūîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [ṣp [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šḥṭ [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:32-40; W. E. Addis, "The Psalms," in *Peake*, 1920, 366-96; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, 1986; M. Dahood. *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; W. T. Davison,

The Psalms. Vol. I: I-LXXII, ca. 1904; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, 2, KD, 2d ed., 1889; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation with Introductions and Short Explanations,* 1906; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; E. S. P. Heavenor, "Job," *NBC*, 421-45; J. P. Hyatt, "The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 5:775-1142; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text with a Commentary*, 1964; G. A. F. Knight, The Psalms. Vol. 1, 1982; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. S. Kselman and M. L. Barré, "Psalms," in *NJBC*, 1990, 523-52; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; A. S. Peake, *Jeremiah. Vol. I: Jeremiah I-XXIV,* 1910; H. W. Robinson, "Jeremiah," in *Peake*, 1920, 474-95; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 51-100*, 1977; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

1314 בַּצָּרָה

בַּצָּרָה [*baṣṣārâ*] **اسم**. قحط، فقر مدقع (#١٣١٤) בַּצֹּרֶת [*baṣṣōret*] **اسم**. قحط (#١٣١٦) > בצר [*bṣr* [2]] يقلل، يذل (#١٣٠٦).

ع. ق ١. ترد كلمة باصارا في مز ٩: ٩ [١٠] و١٠: ١ يترجم كل منهما بكلمة معروفة "ضيق" أو "محنة" صيغة الجمع في إر ١٤: ١ (حرفيًا "مجاعات")، ربما هي جمع لكلمة شدة. (W. L. Holladay, Jeremiah, 2 vols., Hermeneia, 1986, 1989, 1:429).

٢. בַּצֹּרֶת تستخدم مرّة واحدة فقط في وصف الرجل الذي يتكل على الرَّبّ "ولا يخشى في زمان القحط (בַּצֹּרֶת)" (إر١٧: ٨).

جف، ذبل، يبس: ← אבל [*'bl* [2]] (يجف، #٦٢)؛ ← בַּצָּרָה [*baṣṣārâ*] (ندرة، فقر #١٣١٤)؛ ← זרב [*zrb*] (ينقطع، يجف، #٢٤٢٧)؛ ← חרב [*ḥrb* [1]] (يصبح جافا، أو خَرِب، متهدم، #٢٩٩٠)؛ ← חרר [*ḥrr* [1]] (يصبح يابسا، #٣٠٨١أ)؛ ← יבשׁ [*ybš* [1]] (يصبح جافا، جف، ذبل، جفاف، #٣٣١٢)؛ ← מלל [*mll* [1]] (يذبل، يصبح جافا، #٤٩٠٨)؛ ← נשׁת [*nšt*] (جاف، يبس، #٥٩٨٠)؛ ← קמל [*qml*] (ذبل، تعفن، بالي، مصاب بسبب الحشرات، #٧٨٥٧).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

1315 בִּצָּרוֹן

בִּצָּרוֹן [*biṣṣārôn*] **اسم**. حصن، حصن منيع، يعتقد conj.، * צִבָּרוֹן [* *ṣibbārôn*]، جموع (؟) (فقط زك ١٢: ٩) (#١٣١٥) > בצר [*bṣr* [3]] يكون منيعًا (← #١٣٠٧).

ع. ق تربط الـ NIV and NRSV هذه الكلمة الفريدة بالأصل בָּצַר (أي يكون منيعًا) وتترجمها إلى "حصن" أو حصن منيع "ويقترح *BHS* التعديل الآتي "وسيرجعون إليك يا ابنة صِهْيَوْن" *HALAT* (so JB) يحول الحروف الساكنة ويقرأها לְצִבָּרוֹן. في جماعات كثيرة، مِنْ צָבַר، يكوم أو يجمع.

١٣١٦ (בַּצֹּרֶת، [*bassoret*]، قحط)؛ ← #١٣١٤

١٣١٨ בַּקְבֻּק، [*baqbuq*]، قارورة أو دورق)؛ ← #٣٩٩٨

١٣٢٣ בָּקִיעַ، [*baqîa '*]، يخرق أو ينقض)؛ ← #١٣٢٤

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

1324 בקע

בקע [*bq '*]، **قلْ**. شق، كسر، فقس، **نفْعَلْ**. يشق. **بيعِّل**. يشق، يجبر، يخرق، يكسر، يمزق **بُعَّلْ**. يَكونُ مُقتَحَما، إنفجرَ؛ **هفْعيل**. يأخذ وضعية؛ **هُفْعَلْ**. يَكونُ مُقتَحَما؛ **هتْبَعِّيلْ**. يَكُونُ إنشَقَاقا (#١٣٢٣) בָּקִיעַ [*bāqîa '*] نصفَ شاقل (← #١٣٢٥) בֶּקַע [*beqa '*] ثنائي (← #١٣٢٥) בִּקְעָה [*biq 'â*] وادى (← #١٣٢٦).

ش. أ. ق بالإضافة إلى وجود كلمة "مبك" في مخطوطات الميشا الموآبية ، بك ترد مرتين في اللغة الأوغاريتية النصوص: مرّة (CTA6:2:30-32) في عبارة تيهيدين الميت بهرب تبكين "هي (آنات) أخذت موت، ابن إيِل، وشقته بالسيف". وفي CTA 19: 116، دَانِيآل بحث عن بقايا ابنه، شق وفتح الكبد، *ybq ' kbdthm*، كبدتهم، النور. الكادية ليس بها الفعل مع בקע قا؛ أيضًا السريانية والمندائية "بك" والعربية فاجعة (بالصيغ فاجعة، وباكية) يقطع المرء نفسه والأثيوبية باكا ، يكون حادًا وقويًا.

ع. ق يرد الفعل في **قلْ**. ١٦ مرّة وفي الجذور الرئيسية للفعل ١٥ مرّة وفي **بِيعّل**. ١٢ مرّة وفي **بُعَّلْ**. ٣ مرات (يش

٩: ٤؛ حز ٢٦: ١٠؛ هو ١٣: ١٦؛ ١٤: ١)، وفي **هفعيل.** مرتين (٢مل ٣: ٢٦؛ إش ٧: ٦) وفي **هفعيل.** مرّة واحدة (إر ٣٩: ٢) وفي **هتبَعِّيل.** مرتين (يش ٩: ١٣؛ مي ١: ٤) لا يبدو أن هناك اختلافاً كبيرًا في المعنى في هذه الكلمات . مثل؛ أن الممارسة الوحشية في الحرب هي "شق بطون الحوامل" يمكن أن يعبر عنها بصيغة **قَلْ.** (عا ١: ١٣) **بيعّل.** (٢مل ٨: ١٢؛ ١٥: ١٦) **بُعَّل.** (هو ١٣: ١٦؛ ١٤: ١) .

١. استخدام الجذر في اللغة الأوغارتية بالإشارة إلى السيف كوسيلة للشق والتمزيق مشابه للأشارة في عا ١: ١٣ حيث في حرب العمونيين مع جلعاد، اتهم الأول مِنْ قبل النبى بشق بطون الحوامل. على افتراض أن السيف كان وسيلة العنف والقتل. في كل الشواهد الأخرى لنفس وحشية وشناعة الحرب (٢مل ٨: ١٢؛ ١٥: ١٦؛ هو ١٣: ١٦؛ ١٤: ١) الفعل بك يستخدم . هناك تسبيحة أشورية معتدلة تمدح إنتصارات تغلث فلا سر ١ (١١١٤ – ١٠٧٦ ق. م) قرائتها هكذا "يشورتى ليبى آراتى أنابيل لاكوتى شادانوتيثينو أنا قيس كيشاداتى" أي أنه شق بطون الحوامل ، وقلع عيون الأطفال، وذبح أو قطع رأس الأقوياء (الكبار) (Ebeling , cogan : CAD , L ,49).

٢. أن إرتكاب أي عمل عنف بواسطة "بك" يمكن أن يرتكب أيضًا مِنْ قبل الحيوانات القوية والشرسة التي تقطع البشر (٢مل ٢: ٢٤) الدببة التي "تهرس" (niv) ٤٢ صبياً الذين رفضوا إيليًا (هو ١٣: ٨) عندما يشبه غضب الله على إسْرَائِيل بحيوان مفترس يمزقهم).

٣. هذا الفرق الطفيف للعنف الذي تصوره كلمة "بك" يستمر إلى الحالات التي يشير إليها الفعل إلى فتح ثغرة وهزيمة مدينة محاصرة ٢صم ٢٣: ١٦ (**قَلْ.**) ١ أخ ١١: ١٨ (**قَلْ.**) ٢أخ ٢١: ١٧ (**قَلْ.**)، إش ٧ : ٦ (**هِفعيل.**)، حز ٢٦: ١٠، (**بُعَّلْ.**) ٣٠ : ١٦).

أعطي هذا الفعل في هذه الشواهد معنى مثل يكسر/ مكسور في (صم ٢٣: ١٦)، (أخ ١١: ١٨) و(حز ٢٦: ١٠) ويبيد ٢ أخ ٢١: ٧، يقوض (إش ٧: ٦)، يرجف (حز ٣٠: ١٦) أيضًا (٢مل ٣: ٢٦، ٢٥: ٤)، (= إر ٥٢: ٧)، إر ٣٩: ٢.

٤. على أية حال هناك الكثير مِنْ الشواهد تظهر بها كلمة בָּקַע، ولكن ليس هناك مِنْ عنف على سبيل المثال يمكن أن يستخدم الفعل لانشقاق الخشب (تك ٢٢: ٣)، **بيعّل.** الجامعة ١٠: ٩ كال مِنْ أجل حرث أو تقليب الأَرْضَ (مز ١٤١: ٧) أو حفر القنوات في الصخور (أي ٢٨: ١٠).

٥. يستخدم الفعل خمسة عشر مرّة مع المياه ويستخدم الفعل عشرة مرات ليشير إلى حدوث الانشقاق الذي ينتج عنه السائل مثل انفجار زق الخمر (يش ٩: ١٣)، (أي ٣٢: ١٩) وتدفق المياه بقوة في البرية (إش ٣٥: ٦) في بعض الأحيان انه الله هو الذي يفعل هذا الانشقاق (قض ١٥: ١٩، مز ٧٤: ١٥، أم ٣: ٢٠ وإش ٤٨: ٢١ وحب ٣: ٩) وهذه المياه تحت سيطرة وسلطان يَهْوَهْ فهو الذي يعيدها أو يطلقها.

٦. واستخدام الفعل خمسة مرات ليشير إلى انشقاق البحر بعد خروج إسْرَائِيلَ مِنْ أَرْضَ مِصْر (خر ١٤- ١٦؛ نح ٩: ١١؛ مز ٧٨: ١٣؛ إش ٦٣: ١٢).

٧. وهناك شاهدان هَامَان جدًا يذكران استخدام كلمة بقعة בָּקַע مع عميق תְּהוֹם #٩٣٣٣ (١) أم(٣: ٢٠) بمعرفته انقسمت الأعماق (תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ). (٢) تكوين (٧: ١١). انفجرت ينابيع الغمر العظيم (العميق) (נִבְקְעוּ כָּל־מַעְיְנֹת תְּהוֹם רַבָּה). وفي ضوء الشاهد البَابلي *Enuma Elish* عندما قطع مردوخ جسد تيمات (حيث استخدم فعلين للفصل هما *zazu* و*hepû*، والبعض يقترح إن التقليد العبري تأثر بهذا الاعتقاد بأسطورة التنين الذي انهزم وانشطر إلى اثنين بقوة يَهْوَهْ وأن هذه البقع ..... لهما أيضا جذور وخصوصًا إذا كان المعنى الأساسي هو يقطع جسد ما (لوياثان #٤٢٩٣).

لاحظ، على أية حال، إن بعض الفقرات الأخرى تشير إلى انتصار الله وتغلبه على الوحش (مثل إش ٥١: ٩ -١٠) ومن الملفت للنظر أن أي إشارة لكلمة بقعة בָּקַע مع يم יָם البحر(#٣٤٥٢) دائمًا غائبة. ومن الملاحظ غياب الاستخدام الأسطوري للتعبير عن انشقاق البحر (انظر متوازي ٦) وفي الحقيقة يعد تك ٧: ١١ التضاد المباشر لإنوما أليش *Enuma Elish* وفي الأخير يحدث انقسام لجسم الإله ليجعل المياه الفوضوية تحت السيطرة وفي تك ٧: ١١ תְּהוֹם وهذا يشير إلى إطلاق الفوضى إلى أَرْضَ الفساد والمياه ما هي إلا أداة يَهْوَهْ فهو الممجد بواسطة أعماله فيها. وهذا المعنى قد وجد في الأعداد مثل مز ٧٤: ١٥ وحب ٣: ٩ والتي تستخدم كلمة בָּקַע مع كلمات (أنهار - مجارى - ينابيع). وهناك القليل مِنْ الأماكن في ع. ق التي تستخدم فيها كلمة بقع בָּקַע كتخيل لأسطورة يمكن إن توضع في الاعتبار أمثله للوعي المناسب للأشكال الأدبية غير المحلية لشعب إسْرَائِيلَ (Oswalt, 172).

٨. والاسم المشتق لكلمة בָּקַע هو בְּקִיעַ - أطلال - خراب (فقط إش ٢٢: ٩؛ عا ٦: ١١)، بقاع בֶּקַע وادي نصف شاقل أو سهل البركة السفلى בִּקְעָה

ب- ت انظر (Jastrow 1:186-87).

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [bq '] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [hrm ²] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [htr] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׁפָּח [miśpāḥ] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [plḥ] (يقطع إلى شرائح،

split open)، [pṣm] פצם؛ (#٧١١٤، split open #٧٢٠٤)؛ פרץ [prṣ [1]] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [r " [2]] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שׁבר [šbr [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

G. Brunet, "La prise de Jerusalem sous Sedecias: les seus militaires de l'hébreu baqa'(," *RHR* 167, 1965, 157-76; M. Cogan, "Ripping Open Pregnant Women in Light of an Assyrian Analogue," *JAOS* 103, 1983, 755-57; E. Ebeling, "Ein Heldenlied auf Tiglathpileser I. und der Anfang einer neuen Version von 'Istar Hllenfahrt' nach einer Schülertafel aus Assur," *Or* 18, 1949, 30-39, esp. 35, 37; J. N. Oswalt, "The Myth of the Dragon and Old Testament Faith," *EvQ* 49, 1977, 163-72; M. K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, 1973.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

1325	בֶּקַע

בֶּקַע [beqa'] **اسم.** نصف شاقل (#١٣٢٥).

ترد الكلمة فقط في التكوين ٢٤: ٢٢ وخر ٣٨: ٢٦. لمناقشة شرح الأوزان שֶׁקֶל، يزن، يوزع، يدفع (#٩٢٠٢).

جيري إي . شيبارد *Jerry E. Shepherd*

1326	בִּקְעָה

בִּקְעָה [biq'â]، وادي (وديان) ذكرت ١١ مرّة، سهل، ذكرت ٩ مرات (#١٣٢٦).

ع. ج مع أنه في الغالب أن בִּקְעָה مشتقة أساسًا مِنْ الجذر العبري בָּקַע يقسم، يكسر בִּקְעָה (#١٣٢٤)، وتوصف בֶּקַע أيضا على أنها وادي نهري يشق طريقه عبر الجبال والاستخدام الفعلي لـ בָּקַע لا يدعم مثل هذا التفسير. ووردت الكلمة בִּקְעָה ٩ مرات مع الاسم وكلاهما يدعم أسماء الأودية على سبيل المثال وادي مجد (٢أخ ٣٥: ٢٢؛ زك ١٢: ١١) أريحا (تث ٣٤: ٣) أونو (نح ٦: ٢) دورا (دا ٣ : ١) لبنان (يش ١١ : ١٧؛ ١٢: ٧) وأيضا يدعى בֶּקַע مصفاة (يش ١١: ٨) وأيضا / أو لون (عا ١: ٥، كل هذه الشواهد تشير إلى بقاع لبنان). بالإضافة إلى المنطقة الجنوبية المحاطة بأنهار دجلة والفرات والتي تدعى בִּקְעָה بقعة أو بركة أو سهل (تك ١١: ٢؛ حز ٣ : ٢٢؛ ٨ : ٤؛ ٣٧: ١ ودا ٣: ١، عكس Smith, 438) وأيضا كلمة بقعة (بركة) تستخدم للإشارة لاسم الوادي الذي لا يوجد في الجبال ما عدا تلك الأودية الموجودة في لبنان (المصفاة / أون).

بالإضافة إلى ذلك يلاحظ إن كل ما سبق ذكره مِنْ وديان وسهول وبقاع يقع خارج نطاق منطقة كنعان التي يقطنها الإسْرَائِيليون. الطبيعة السهلية لكلمة בִּקְעָה تبرزها حقيقة تظهر متوازية مع מִישׁוֹר، مستوى الأَرْضَ واستقامتها (NIV المتوازي - #٤٧٩٣؛ إش ٤٠: ٤) وأيضا بالحقيقة إن בִּקְעָה أريحا التي كانت (عظيمة) كافية الاتساع والتي كانت تتضمن כִּכָּר، NIV منطقة ٣٩٧١ (تث ٣٤:٣) وكل ما سبق يوضح بأن البركة (בִּקְעָה) فسيحة وسهلة ويؤكد إش٤٠: ٤ هذه الملاحظة عندما يقول إن الأماكن الوعرة سوف تصبح سهلة (בִּקְעָה). أيضا בִּקְעָה هي مكان المرعى التي تأتي إليها الماشية لكي ترعى (٦٣: ١٤) بالمقارنة بالأماكن والخبرات الصعبة التي مر بها مُوسَى عندما قاد الإسْرَائِيليين (٦٣: ١١- ١٤) وفي مكانين تستخدم בִּקְעָה لتصف أرْضَ كنعان وموقعها في مقابل التلال والمرتفعات (הַר، تث ٨ : ٧، ١١: ١١) وأيضا في مثال واحد هناك نبوة عن בִּקְעָה المكان الذي يحتوي على عيون المياه (ينابيع المياه، إش ٤١: ١٨) على العكس مِنْ حقيقة الينابيع (מַעְיָן) التي ذكرت في (#٥٠٧٨، انظر أيضا مز ١٠٤: ١٠) وهذه العيون مِنْ المياه ترتبط بأودية تقع في الجبال.

وادي: בִּקְעָה [biq'â] (وادي، #١٣٢٦)؛ ← גַּיְא [gay'] (وادي، ١٦٢٨)؛ ← נַחַל [naḥal [1]] (قاع النهر، وادي، نهر، نفق، #٥٧٠٧)؛ ← עֵמֶק ['ēmeq] (وادي، #٦٦٧٧).

البيبلوجرافيا

G. Brunet, "La prise de Jerusalem sous sedecias: les sens militaires de l'hébreu *baqa'*," *RHR* 167, 1965, 157-76.

كارل راسموسين *Carl Rasmussen*

1327	בקק

בקק [bqq [1]] **قل.** خرّبْ، تهَيَّجَ (#١٣٢٧) בּוּקָה [bûqâ]، **اسم.** خواء (#١٠١١) מְבוּקָה [m[e]bûqâ] **اسم.** صحراء، خواء، خراب (#٤٤٣٣).

ش. أ. ق في اللغة العربية كلمة *baqa(w)* تعنى إساءة معاملة أو إنتِهاك؛ والسريانية *b[e]qîq* تعنى التعفن، والفعل في المندائية يعني يفسد وفي المالطية الفعل *bewwaq* يعني يبلى أو يتآكل (*Aquilina, 65*) والمالطية لغة واضحة القواعد نشأت عن اندماج اللغة العربية لبلاد شمال

أفريقيا مع الشكل الصقلي للإيطالية، وهذه هي اللغة السامية الوحيدة التي كتبت رسميًا بالكتابة اللاتينية.

ع. ق والفعل בָּקַק وجد أربع مرات على **قل.** (هو ١٠: ١) ويعامل على إن له جذر منفصل (HALAT 144) وثلاث مرات في **نفعَل.** كمبني للمجهول، وعندما في **بيعّل.** ويظهر مع أفعال مختلفة التي توصف استخدام القوة بطريقة ضارة ومدمرة (THAT 2:893) ومالها مِنْ أضرار مثل الدمار والخراب والسلب والعنف وهذه الكلمة ظهرت فقط في أسفار الأنبياء الذين استخدموها لكي يوصفوا انعزال البلد (العزلة). **بيعّل.** موجود في (إر ٥١: ٢) عندما يقول النبي إن المذرين يسلبون أرْضَ بَابِل لأنهم يهاجمون مِنْ كل اتجاه.

وفي نح ٢: ٢[٣] اسم الفاعل كال ظهر كفاعل للفعل ليقول إن السالبين متى تركوا الأرْضَ ضائعة ومقحلة. وهذه الأسماء المتصلة وבּוּקָה ומְבוּקָה توجد في الجزء ٢: ١٠ [١١] بالاسم الثالث وكلمة מְבֻלָּקָה تستخدم لتصف الخراب والعزلة لنينوى. وقد ذكرت كل هذه المعاني بغموض. ويرجع دريفر أصل בָּקַק و בָּלַק إلى الأصل bq والتي يكون تصويتها في العربية baqbaqa مثل ببل أو بَابِل (٤١- ٤٢) وكلمة balaqa في العربية تعنى يكسر أو يطرح أرْضًا والمعنى التقليدي لـ בָּקַק (Ibn Ezra, Gesenius) إما إن يفرغ أو يسكب وهذا مستمد مِنْ الصوت الذي يحدث عند سكب السوائل وكل هذا يوضح إن هذه الأفعال تستخدم كاستعارة غير حرفية لتصف حالة عزلة الأرْضَ وحرمان سكانها وهذا كنوع مِنْ التفريغ (قا؛ Wildberger, 913).

نفس الكلمات التي استخدمت في نح ٢: ٢ [٣]، ١٠[١١] وجدت في إش ٢٤: ١- ٣ في المقدمة لما يمكن إن توصف على أنه الأسفار الرؤوية الصغرى ويوضح كل مِنْ الإصحاحات ٢٤ -٢٧ العمومية في حالة الوصف للدمار الكوني الذي أصاب الأمم، على خلفية الظروف السياسية التي سادت في ذلك الوقت. ويبدأ إِشَعْيَاء بقوله "إن يَهْوَهْ الرَّبَ تخلى الأرْضَ ويقلب وجهها، ويبدد سكانها ويسلبها "وان فكرة إخلاء الأرْضَ هذا تشبيه لانعزال الأرْضَ وخرابها المحتمل. وفي الحكم الصادر ضدَّ مِصْر. يتحدث النبي عن روح المِصْرِيِّين المُدمَرة داخلهم (١٩: ٣) والوزن نفعال بهذا الشكل وجدا هنا (נָבְקָה) فإنها تدل في كل مكان هذا النوع مِنْ الأفعال (GKC 67t; 72 dd) لذلك فان التصحيح غير مضمون. ومعنى إخلاء المِصْرِيِّين مِنْ الروح يشكل خط متوازي مع الخط التالي إن يَهْوَهْ لم ينجح أي مِنْ خططهم. على أية حال فإن الفعل الأخير ينظر إليه على انه اصل معنى للفصل "يرتبك (HALAT 129)، واستخدم إرْمِيَا صورة التشبيه المماثل عندما قال إن يَهْوَهْ سوف يدمر مشورة [مخطط] يَهُوذَا وأورُشَلِيم إر (١٩: ٧).

ب. ت واسم בּוּקָה وجد في اعتراف قانون الجماعة (نح ١٠: ١٥) مَع الاسم צָרָה للكلام عن "الضيق، والحزن".

صحراء، برية، أَرْض قاحلة: ← בֹּהוּ [bōhû] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [bqq¹] (يترك خرابًا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [ḥorbâ] (خرب، متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [yᵉšîmôn] (برية، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר¹ [midbār¹] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [ʿărābâ³] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [ṣᵉḥîḥâ] (أرْض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [ṣiyyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [šʾh¹] (يترك خرابًا، يجعل شئيًا ما مقفرًا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [šmm¹] (يكون مهجورًا، يصحر، يترك خرابًا، يرتعد، يكون مذعورًا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت.

الببليوجرافيا

THAT 2:893; J. Aquilina, "Maltese a Mixed Language," *JSS* 3, 1958, 65; G. R. Driver, JTS 38, 1937, 41-42; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT 10/2, 1978, 913.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

1328	בקק

בקק [bqq ²]، **قل.** نمى بشكل ترفيهي (ترد. ١ #١٣٢٨).

ش. أ. ق عرب. بَاقّ تعني اسكاب بغزارة ووفرة.

ع. ق في هو ١٠: ١ בּוֹקֵק عُرِّفَ تقليديًا كـ **قل.** اسم فاعل وكصفة مِنْ الاسم גֶּפֶן، كرمة. والصورة الناتجة لهذا هي شعب اسرئيل مِنْ ناحية أن الكرمة واسعة الانتشار والنمو واعتمادها على نفسها يقودها للدينونة في F. I. Andersen and D. N. Freedman قد اقترحوا انه منذ جيبن ترد في العادة على انها مؤنث فان كلمة גֶּפֶן ربما تكون في الغالب مستنقع (بركة) على وزن בּוֹקֵק مع الله على انه الفاعل (هو ١٠: ١) لذلك يمكن إن نقرأ (كجنة، جعل إِسْرَائِيل مثمِرّة، جعلها تخرج ثمرًا لنفسه).

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [bqq ²] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [gdl¹] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [nwb] (نما، نجح، ازدهر، # ٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [sāḥîš] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [sāpîaḥ ¹] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [ṣmḥ] (فرّخ، تكاثر، نما، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [rʿn] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגא, שׂגה [śgʾ/śgh] (يصبح عظيمًا، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 549-50.

مارتن جي . أبيج، الإبن. *Martin G. Abegg, Jr.*

1329	בקר

בקר [bqr [1]] بيعّل. يفحص. يفتش (تضحية) يهتم بـ (#١٣٢٩)، בָּקָר [bāqār]، ماشية (#١٣٣٠)، בֹּקֶר [bōqer [1]] تعبير تقني ديني: يفحص بدقة الذبيحة (ترد. ١ في مز ٥: ٣ [٤]، #١٣٣١)، בֹּקֶר [bōqer [2]]، صباح (#١٣٣٢)؛ בַּקָּרָה [baqqārâ]، العناية (بالماشية) (#١٣٣٣)، בִּקֹּרֶת [biqqōret] اسم. تحقيق، توبيخ (#١٣٣٤).

ش. أ. ق عرب. بَقرّ، إنشقاق (HALAT 144)؛ **أوغا.** baqar . يَتردَّدُ على (WUS, 570)؛ أرام. ع. ق בַּקַּר يفحص بدقة (الذبيحة)؛ النبطية. mbqr، كاهن (-Can tineau, Nab 2,73)؛ السريانية والمندائية baqar يفحص؛ والاثيوبية baqala، يُعاقب.

ع. ق ١. الفعل בָּקַר يبحث يستخدم هنا بالمعنى القانونى لكى يؤمن حالة موجودة بالفعل. في ثلاثة امثلة لهذه الكلمة للوصول للمعنى وهو التحرى أو الفحص: المحرقات النذور (أم ٢٠: ٢٥) والابرص (لا ١٣: ٣٦) والعشور (٢٧: ٣٣) والفعل أرام بكر في عزرا يدل على بحث المستندات كما لتصحيح أي إهمال أو إساءة استخدام للتعليم والأوامر (عز ٤ : ١٥، ٥ : ١٧، ٦ : ١).

وفي (٢مل ١٦: ١٥)، בָּקַר (تستخدم بدون مفعول) لتعنى المطلب (الإلهى). وضع آحاز مذبح (ليطلب منه) ويحدد Gehman (461) تضحيات وذبائح. يلتقي هنا Mowinckel ويحاول نفس בָּכַר ، يستفسر، يتردد على، في مز٢٧ : ٤ (1: 146)، ولكن ليس هناك ذكر للذبائح في مز ٢٧ "اسكن في مَسْكَنه" مشيرًا إلى نوع مِنْ الشركة وليس طلب الكاهن. (قارن -Kraus, 334; Ger stenberger, 126; cf. Fohrer's "take delight," HAD, 39; "يستمتع بـ، يتردد على" HALAT).

٢. والاسم בַּקָּרָה ويهتم بـ ، وذكره لمرّة واحدة في حز ٣٤: ١٢ (HAD, 39) ويشير إلى اهتمام الراعى بقطيعه.

٣. ويعنى الاسم בִּקֹּרֶת الامتحان وهو ذكر لمرّة واحدة في (لا ١٩: ٢٠) وهو غير مؤكد ويعنى التقوي أو الفداء (HAD, 39) أو التحقيق والفحص (;Jastrow, 165) أو ممكن يقترن بالعقاب أو المحاسبة (Harrison, 200) (BDB, 134) أو التعويض عن الخسارة (لا ١٩: ٢١، نوث ١٤٣).

ب. ت في الترجوم كلمة בָּקַר تعنى الفحص والوضوح التخلى عن (Jastrow, 187)، واستخدم الأدب القمراني كلمة בָּקַר بمعنى مشابه أو مماثل מְבַקֵּר كلمت للقائد (Priest, 58-60) والترجمة السبعينية يستخدم ἐπισκοπέω كحاضر أو منتظر (خادم) لـ בָּקַר.

ع. ج ويطبق ع. ج هذه الكلمات بخاصة على القادة (في ١: ١، ١تي ٣ : ٢، تي ١ : ٧) ولمناقشات أكثر على تطبيقاتها انظر קָסַם التطبيق اللاهوتى (الالهى، #٧٨٧٦).

الامتحان، السؤال، الفحص: ← בחן [bḥn] (اختبار، #١٠٤٣) ← בקר [bqr [1]] (يمتحن، يفحص، يهتم بـ #١٣٢٩) ← בקשׁ [bqš] (يطلب، يجد، يبحث عن يرغب في #١٣٣٥) ← דרשׁ [drš] (يهتم بـ ، يسأل، يطلب #٢٠١١).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:219; THAT 1:274, 333; E. Gerstenberger, *Psalms, Part I, with an Introduction to Cultic Poetry*, FOTL 14, 1988, 126; R. K. Harrison, *Leviticus*, TOTC, 1980, 200; H.-J. Kraus, *Psalm 1-59: A Commentary*, 1988, 334; J. Montgomery and H. Gehman, *Kings*, ICC, 1951, 461; J. Morgenstern, "The Chanukkah Festival and the Calendar," *HUCA* 21, 1948, 423-27; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, 1966, 1:146; M. Noth, *Leviticus*, OTL, 1977, 143; J. Priest, "*Mebaqqer, Paqid*, and the Messiah," *JBL* 81, 1962, 55-61.

ديفيد دينينجير *David Denninger*

1330	בָּקָר

בָּקָר [bāqār] اسم. ماشية، لثور، قطيع، ثيران، أبقار، عجول (#١٣٣٠).

ش. أ. ق كلمة בָּקָר هنا لا تظهر كجذر في السامية الاصلية المعروفة ويوجد هذا المصطلح في رسائل ماري في فينقية وفي الأرامية وفي العربية وتذكر رسائل ماري بان الجنود والماشية (buqaru) في حالة جيدة (,ARM II, No. 131, 39; *AHw* 139a; *CAD*, II, 323, *buqaru*; لكن قا؛ *AHw* 137 و ,*blum*, *enum*) فينيقية. *baqar* تظهر في نقوش Kilamuwa (حوالي ٨٢٥ ق. م) وتضع قائمة بالأغنام والماشية كثروة وممتلكات والمعنى الحرفي בָּקָר غير واضح (قا؛ *HALAT* 1:144; *TDOT* 2:209; contra *TWOT* 1:124).

ع. ق ١. كمصطلح حيوى تشير كلمة باكير בָּקָר إلى الماشية الاليفة مثل الأبقار وذكور الماشية والتيوس وأيضًا تتضمن القليل مِنْ التشكيلة الآتية (١) (שׁוֹר، #٨٨٠٢) وذكور الثيران التي تستخدم في الحرب ...(٢) פַּר (#٧٢٢٨) (٣) פָּרָה (#٧٢٣٩) عجل. ثور (٤) עֵגֶל (#٦٣١٩) و(٥) עֶגְלָה صغار الابكار (#٦٣٢٠).

٢. بالمعنى العام نجد إن בָּקָר لا تستخدم بصيغة الجمع، وهى تعنى كبش (قطيع كباش، قارن BDB 133). ومن غير المؤكد أن בָּקָר لها شكل الجمع. والجمع (בְּקָרִים) وهذا نجده في ٣ مرات مِنْ ١٨٣ مرّة في العبرانية، والكل به صعوبات نصية في (٢ أخ ٣: ٤) و(نح ١٠: ٣٧) و(عا ٦: ١٢). ويمكن إن نقول إن בָּקָר كإسم لا يجمع (*IBD* 254)، בָּקָר تشير إلى سرب مِنْ الحيوانات الأليفة مثل قطيع المواشى (غير محددة). بالرغم مِنْ إن القطيع كن المواشى أحيانًا يشار اليه بـ עֵדֶר أي قطيع، سرب (#٦٣٧٣) لأن עֵדֶר تستخدم اكثر للغنم والماعز والاشارة للقطيع والبقر غالبًا يكون مِنْ السياق كما في (تك ٣٢: ١٦) وبالتعديل في (يؤ ١: ١٨) أو بالاستنتاج كما في (صف ٢ : ١٤ في NIV الماشية والقطعان).

٣. בָּקָר كثروة. بالنسبة للإسْرَائِيلِيين وشعوب ش. أ. ق، كان البقر وسيله هامة لقياس ثروة الناس (تك ١٢: ١٦، ٢٦: ١٤، ٣٠: ٤٣، ٤٦: ٣٢ تث ٣: ١٩، أي ١: ٣) كانت قطعان الماشية مِنْ ممتلكات الاباء البدو الساميين. وكان ابراهيم غنى بالقطعان (تك ١٣: ٢ - ٧) والاكثر مِنْ اسحق ابنه الذي حسده الْفِلِسْطِينِيُّون (تك ٢٦: ١٢ -١٤) على غنمه وكان ذلك شائعًا وناثان شبه الشخص الغنى بمن يمتلك غنم كثير בָּקָר (٢صم ١٢: ٢). أعطى العبرانيون القدماء قيمة للبقر الكبير أكثر مِنْ الأغنام القليلة الصغيرة (בָּקָר) وكانت الماشية تعوض (צֹאן) عند سرقتها بخمسة أضعاف بينما تعوض الأغنام بأربعة أضعاف (خر ٢٢: ١). والأبقار كانت تُذكر مع الذهب والفضة (تك ٢٤: ٣٥ قارن ١٣ : ٥) والأبقار كانت غنيمة قيمة مِنْ أسلاب الحرب (عدد ٣١: ٣٣، ١صم ٢٧: ٩). والأبقار أعدت في قيمتها مع العبيد (تك ١٢: ١٦، ٢٠: ١٤، ٢٦ : ٤، ٣٠: ٤٣، ٣٢ : ٥) وفرعون يشير لقيمة الأبقار حينما ترك الإِسْرَائِيلِيين للذهاب لكن كان عليهم إن يتركوا أبقارهم وأغنامهم خلفهم (خر ١٠: ٢٤).

البقر والغنم مع بعضهم مهمين لأن ورود الكلمتين (غنم - بقر) (צֹאן בָּקָר) معًا غالبًا ما يعبر عن الملكية الكاملة للشخص مِنْ الحيوانات الاليفة وهذا الترتيب المعاش (البقر، الغنم) موجود على سبيل المثال في (٢صم ١٢: ٢). ووردت الكلمتان معًا ٥٠ مرّة وأحيانا مع حيوانات أخرى مثل (حمير - جمال - ماعز ، تك ٣٢ : ٥ ، ٤٧: ١٧).

والعَهْد القديم واضح في هذا الاتجاه وهو إن كثرة القطيع دليل على بركة الرَّبّ (تك ٢٤: ٣٥، ٣٠: ٣٠، أي ٤٢ : ١٢).

٤. בָּקָר البقرة للتضحية (الذبيحة) בָּקָר يحظى البقر بأهمية كحيوان للتضحية وفي ع. ق كان غالبًا يذكر في بداية قائمة الحيوانات مثل (لا ١: ٢) والله خلق בָּקָר البقر كذبيحة أولية وقاعدة للتضحية بالذبائح ولأن نفس الجسد هي في الدم (لا ١٧ : ١١، تك ٩ : ٤). والقيمة العالية בָּקָר للمواشى جعلتها أساسية للذبيحة. وأيضًا بقر التضحية يجب إن يكون بلا عيب واعتقاد الكمال في البقرة (בָּקָר תָּמִים) كان مبدأ الكمال في محدد بدقة في (لا ٢٢: ٢٢).

בָּקָר كان البقر يستخدم في انواع الذبائح التالية: (١) تقدمة الْمُحْرَقَةِ للتكفير عن الخطية عامة (עֹלָה #٦٥٩٢) وفقط الحيوانات الذكور تستخدم في تقديم الْمُحْرَقَةِ، الثور الذكر الصحيح الكامل كان يقدم كمُحْرَقَة (على سبيل المثل (لا ١: ٣، ٢٣ : ١٨ عدد ١٥: ٣، ٨، ٢٤ ، ٢٨ : ١١، ١٩، ٢٧، ٢٩: ٢، ٨ ، ١٣، مز ٦٦ : ١٥، ١ أخ ٢١: ٢٣). (٢) ذبيحة الخطية (#٢٦٣٣، חַטָּאת) للتكفير عن خطايا معينة والذكور فقط كانت تقدم والاجزاء السمينة (الشحم) كان يحرق والباقي كان يأخذه الكاهن ليأكل داخل خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ ضمن التقدمة (لا ٤ : ٣، ١٤؛ ٩ : ٢؛ ١٦: ٣؛ عد ٨ : ٨؛ ١٥: ٢٤؛ حز ٤٥: ١٨). (٣) ذبيحة السلامة (الشركة) (#٨٩٦٨، שֶׁלֶם) في الشركة مع الله وكلا الجنسين (ذكر وأنثى) كانا يقبل وكان ذلك كعشاء أو وجبة عائلية جماعية وتقسم بين يَهْوَهْ، والكهنة، ومقدم الذبيحة، والشحم كان يحرق، والصدر كان يعطى للكاهن لرفع الطلب وأيضًا الرجل اليمنى الامامية والباقي للمقدم ويؤكل أثناء التقدمة في داخل الْخَيْمَةِ (لا ٣ : ١؛ ٢٢: ٢١؛ ١صم ١٥: ١٥؛ ١مل ٨ : ٦٣؛ ٢أخ ٧ : ٥).

٥. בָּקָר للعمل. בָּקָר كان حيوان مهم للحرث في المجتمعات القديمة للفلسطينيين، وتستخدمه للحرث، واثنان مِنْ الثيران الذكر يكفوا ولو إن اثنى عشر فدان مِنْ الثيران ذكروا في (١مل ١٩: ١٩) والمصطلح فدان (צֶמֶד) مِنْ الثيران كانا يستخدما للقياس (للأَرْضَ) واستخدموا كلمة فدان ثور لقياس الأَرْضَ التي يمكن حرثها في يوم واحد (١صم ١٤ : ١٤، إش ٥ : ١٠).

والبقر يعتقد أنها تعمل أفضل مِنْ الثور في الشرق الادنى القديم (قارن ١صم ٦: ٧، ١ أخ ١٣: ٩) حتى الثيران التي لم تستخدم للتضحية أو كلحم أو كطعام كان لها استخدام واسع في الجر وكانت غالبًا تخصى لتكون سهلة الانقياد. وطرق الخصى كانت تتضمن قطع، تحطيم، كوى الخصيتين (*ABD* 6:1129) وكانت الثيران لا تستخدم في الاضحية (لا ٢٢: ٢٤).

٦. בָּקָר للطعام. مثل اليوم كانت للأبقار قيمة في لحومها، وألبانها وفائدتها في ش. أ. ق وإن كانت قيمتها الأكثر تقع في كونها نافعة للتضحية وللعمل أكثر مِنْ الطعام. ولكنها مع ذلك كانت تمد بمواد مغذية بالإضافة لكونها تضحية בָּקָר (تث ١٤: ٤). وكان اللبن وخسارات اللبن، والجبن، ومنتجاتها بالرغم مِنْ ندرتها في أَرْضَ فلسطين القاحلة قد ظهرت لتكون مصدر غذائي (تك ١٨: ٨، تث ٣٢: ١٤، ٢صم ١٧ : ٢٩) وكانت الأبقار تح في المراعي (يؤ ١: ١٨) كما في المذاود (حب ٣ : ١٧).

والبَيْت الملكى له الحق الأول في اختيار الطعام وفي أيام سُلَيْمَان الملك، الأبقار كانت في معظم الوجبات وفي المطبخ كان يجهز عشرة ثيران مسمنة وعشرين ثوراً مِنْ المراعي، وكثير مِنْ الحيوانات الأخرى كل يوم (١مل ٤ : ٢٣، [٥ : ٣]). ولم تمر المناسبات الخاصة بدون اللحم البقرى مثل عيد تتويج دَاوُد ملك على إِسْرَائِيلَ وكانت تقدم اللحوم בָּקָר البقرية بالاضافة للأطعمة الأخرى (١أخ ١٢: ٤٠ [٤١]) وأيضًا أعد أدونيا ثيراناً وغنماً ومعلوفات كثيرة (١مل ١: ٩). وكان عامة الشعب يأكلون مِنْ لحم البقر أيضا (تث ١٤: ٤ وقارن يؤ ١: ١٨).

ب. ت ١. الكلمة المساوية لـ בָּקָר في **سب.** هي μόσχο" (# ٣٦٧٥) والتي تترجم أيضا بعض الكلمات العبرية مثل (עֵגֶל، פַּר، שׁוֹר) كما في ع. ق وهناك فرق في اللغة اليونانية بين صغار وكبار الحيوانات الاليفة في **سب.** عبارة πρόβατα καὶ μόσχοι وعبرية وتتساوى צֹאן וּבָקָר وكلمات أخرى مثل βουκόλιον (قطيع، κτῆνο" (βου" ثور δάμαλι" عجلة بقر، μοσχάριον عجل صغير.

ع. ج ١. كانت الـ μόσχος رئيسية في القطيع واثنين آخرين هم ταῦρο" βου" عجل ثور / بقرة

٢. والبقر كان لها قيمة كبيرة في هذه الفترة استخدمها في الحرث (لو ١٤: ١٩ بمقارنة تيموثاوس ٥ : ١٨) وللحم البقر (لو ١٥: ٢٣، ٢٧، ٣٠) واللبن (١ كو ٩٠ : ٩) ويسوع انتهر الفريسيين عندما اعطوا قيمة للثيران اكثر مِنْ الناس لانه إذا وقعت في بئر كانوا يقيمونها ولم يفعلوا ذلك مع البشر عندما يحتاجون الابراء في السبت (لو ١٤: ٥).

قطيع: ← בָּקָר [*bāqār*] (بقر قطيع #١٣٣٠) עֵגֶל [*ʿēgel*] (عجل - ثور #٦٣١٩) ← פַּר [*par*] (ثور كبير #٧٢٢٨) ← שׁוֹר [*šôr*] (ثور #٨٨٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:870-86; 6:1129-30; *IBD* 1:254-55; *IDB* 1:543-44, 724; 3:614; *ISBE* 1:623-25, 798; 3:624; *NIDNTT* 1:113-19; 2:410-14; *TDNT* 2:760-62; *TDOT* 2:6-20 (esp. 13-17), 209-16; *TWOT* 1:121, 124-25, 524; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands,* 1960; E. Fascher, "Jesus und die Tiere," *TLZ* 90, 1965, 561-70; J. Feliks, *Animal World of the Bible*, 1962; W. Kornfeld, "Reine und unreine Tiere im Alten Testament," *Kairos* 7, 1965, 134-47; J. Milgrom, "The Paradox of the Red Cow (Num 19)," VT 31(1), 1981, 62-72; R. Pinney, *Animals of the Bible*, 1964; S. Wefing, "Beobachtungen zum Ritual mit der roten Kuh (Num 19:1-10a)," *ZAW* 93, 1981, 341-64.

جيفري إس. لو *Jeffrey S. Lu*

١٣٣١(בֹּקֶר [*boqer* ¹]، تعبير تقني (#١٣٣١)

1332 בֹּקֶר

בֹּקֶר [*bōqer* ²] صباح، فجر (#١٣٣٢)؛ לַיְלָה [*laylâ*]، ليلة (#٤٣٢٦)؛ עָרַב⁴ [*ʿārab*⁴]، تصير ليلاً (#٦٨٤٥)؛ עֶרֶב² [*ʿereb*²]، مساء (#7486)؛ צָהֳרַיִם [*ṣoh°rayim*]، ظهرًا، منتصف النهار (#٧٤١٦)؛ שַׁחַר [*šaḥar*]؛ فجر (#٨٨٤٠).

ش. أ. ق ١. ظهر الاسم בֹּקֶר بكر في لوحة لكيش السادسة (*KAI* 194.9) ليتحدث عن قرب الصباح (*btsbt hbqr*) ولكن المعنى غامض حيث إن هذا الجزء مِنْ اللوحة مكسور ولكن المفسرون المبكرون يتخذون *bqr* على أنها فعل بمعنى يفحص (*DISO*, 41) ولكن اعادة ترميم اللوحة تقود إلى تبنى "الصبح" كقراءة صحيحة (May, 22-25; Cross, 24-26) كما ورد الفعل *bqʿ* في نقوش ميشا (السطر ١٥) بمعنى الشروق (*mbqʿ hshrt*) قارن إش ٥٨: ٨) كما وردت الكلمة في العبرية (*bukrat*) وفي المصرية (*bkʾ*).

٢. ومن الواضح إن الاسم לַיְלָה (ليلة) شائع في كل العصور السامية والشكل *ll* موجود في أوقات عدة في **أوغا.** (*UT* ١٩: ١٣٩٧) كما في ملحمة بعل كإشارة محتملة لإله مِنْ الآلهة (*KTU* 1.2 i 14, 20) والقرينة هي تجمع الألهه على جَبَل الليل (*gr.ll*) التي ربما يمكن ترجمتها جَبَل ليلو (de Moor, 31) كما وجدت في الأرامية القديمة في نقوش البانمو مِنْ زنجرلى (*KAI* 214.24) وفي اللوحة ١ لسفير حيث النهار والليل مع الالهه الأخرى وعناصر شاهده على العَهْد (*KAI* 222A. 12) كما وجد نقش فينيقي حيث يوصف السلام بكونه لا يتخلله ليل (*ll*; cf. Ugar.) في الأَرْضَ (*KAI* 26A II 17) والحرفان الهجائيان *llh* موجودان في نقش ميشا الذي يصف رحلة ليليه (*KAI* 181.15) وفي الأكادية، نجد *liliatum, lilatu*، (*AHw*, 552) وفي العربية *lail* والأثيوبية *lelit* وفي الدجلة *lali*.

٣. أوغا. *ʿrb* عرب تعنى دخل (*UT* 19.1915) ولكن

تستخدم بعده طرق منها غروب الشمس وفي أقهات (*'rb*) امرأه باكية تدخل (*KTU* 1.19 iv 10) القصر يقال إن الآلهة بوغاتو وصلت عند غروب (*KTU* 1.19 iv 48) الشمس والأكادية *erebu* هي كلمة شائعة للدخول ولكنها أيضا تستخدم لغروب الشمس (*AHw*, 234) وهي مشابهة للكلمة العربية غرب *grb* والتي تعني غروب، الأثيوبية *arba'* والتي تعني النزول، والاسم *'rb* ورد لمرّة واحدة في رسائل لخيش (*DISO*, 221) وفي الأكادية *erbu* تعني وقت الغروب (*AHw*, 233).

٤. الاسم צָהֳרַיִם نادر الورود وفي العربية *zahr*, *zuhr* أو *zahirat* كلها لها معنى وقت منتصف النهار. ويشير نقش موآبي إلى الحرب الدائرة مِنْ وقت الشروق إلى الظهر (*KAI* 181.15) ليضيف ظهور لكلا مِنْ *shrh* و*shrm* (فجر). والاسم שַׁחַר شهر موجود في اسطورة أوغاريتية مصاحبه للاحتفال بالسنة الجديدة (*UT* 19.2399; *KTU* 1.23 52, 53) والنص يشير إلى ميلاد الهين Shaharu (الفجر المقدس) وShalimu (الظلمة المقدسة) de Moor, 125; cf. *KTU* 1.12 i) 7, 8 where Shalimu is also called Qadmu, the East). والأكادية *se/irtu (m)* (*AHw*, 1218) and *seru* (*AHw*, 1219) تعنى الفجر والصباح والعربية *sahar* (السهر) وهى الوقت الذي يأتي قبل بزوغ الفجر مباشرة.

ع. ق ١. **اسم.** בֹּקֶר ذكر ٢١٤ مرّة وعادة يشير إلى بداية اليوم والعديد مِنْ الاشارات تقترح أنه يحمل معنى وصول ضوء النهار. نصح أبيمالك أن يكمن في الليل وبالصباح (בַּבֹּקֶר) عندما تشرق الشمس يجب أن يقوم مبكرًا (שָׁכַם) ويقتحم المدينة (قض٩: ٣٣). وبعدما أنلو سرية اللاوي طول الليل وحتى النهار (עַד־הַבֹּקֶר) أطلقوها عند الفجر (שַׁחַר) ووصلت الْمَرْأة عند باب الْبَيْت عند إقبال الصباح (לִפְנוֹת הַבֹּקֶר) ورقدت هناك حتى وصل الضوء وفي الصباح وجدها سيدها جثة هامدة وفتح الباب وخرج للذهاب في طريقه (قض ١٩: ٢٥ - ٢٧).

عندما تحدى الله أَيُّوب في مسألة الصبح (أي ٣٨: ١٢) سأله إذا كان يستطيع إن يأمر الصباح (בֹּקֶר) أو إذا كان يعرف مكان الفجر (שַׁחַר) يذكر الله الوقت الذي تترنم فيه الكواكب معًا (أي ٣٨ : ٧) إشارة لرغبة أَيُّوب إن تصبح النجوم مظلمة (#٥٩٧٤ cf. 7:4 ,נֶשֶׁף)، (٣: ٩) لأن اليوم الذي ولد فيه لم يرى جفن (עַפְעַפַּיִם، #٦٧٥٧) الفجر... جورديس (שַׁחַר) يقترح تشبيها آخر للصبح والفجر في ٢٤: ١٧ وهو إن كل صباح هو بمثابة ظلام لفاعلي الإثم والفجر (בֹּקֶר) مثل أهوال ظل الموت. وتعبير الفجر (כִּי־יַכִּיר) هو يتعامل معه (حرفيًا على أنه أدرك) كاختصار لما جاء في راعوث ٣ : ١٤ حيث رقدت راعوث عند قدمي بوعز حتى الصباح (עַד־בֹּקֶר) وقامت قبل أن يعرف (يدرك، יַכִּיר אִישׁ) جاره.

مصطلح آخر للصبح هو מַשְׁכִּים وقت الشروق عندما يختفي الضباب والندى (هو ٦: ٤، ١٣: ٣). والوزن هيفعيل שָׁכַם هو مصطلح يعني عمل شيء مبكرًا أو بغيرة وجاءت ٣١ مرّة مع בַּבֹּקֶר لتذكر ما يعمل في وقت الشروق. وفي ٢مل ٣: ٢٢ نهض الجيش الموآبي مبكرًا عندما أشرقت الشمس وسطعت على المياه لذلك بدت المياه حمراء كالدم. وفي ١صم ٢٩: ١٠ مضى دَاوُد وجيشه مبكرًا مِنْ أخيش بمجرد إن رأوا النور as soon as they have light (אוֹר). A number of texts connect בֹּקֶר to the time of the arrival of אוֹר (تك٤٤ : ٣، قض١٦: ٢، ١صم ١٤: ٢٦، ٢٥ : ٣٤، ٣٦، ٢صم ١٧: ٢٢).

هناك عبارات متعددة تحتوى على בֹּקֶר للإشارة لوظائف الوقت وكل نهار يعبر عنها بـ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר صَبَاحًا فَصَبَاحًا؛ وهذا يوضح تجمع المن وكثرته (خر ١٦: ٢١) وأيضًا هزالة وضعف آمنون (٢صم ١٣: ٤) والكارثة التي ستقع على أورُشَلِيم (إش ٢٨: ١٩) وعدالة الرَّبّ (صف ٣ : ٥) والعبارة وردت ١٣ مرّة وغالبًا للإشارة للأعمال المنتظمة المرتبطة بالعبادة (خر ٣: ٧ ؛ لا ٦: ١٢[٥]، حز ٤٦: ١٣، ١٤، ١٥). وعبر عن كل صباح بالجمع (לַבְּקָרִים) لذلك يشكو أَيُّوب مِنْ تركيز الله على الانسان كل صباح وامتحانه له كل لحظة (أي ٧ : ١٨) وهي شكوى مز ٧٣: ١٤ أن الشرير يزدهر بينما البار مطارد كل صباح. ولكن على الجانب الاخر، حتى في وقت الاضطراب والضيق مراحم الله تتجدد كلِ يوم (مرا ٣ : ٢٣) وفي كل صباح يسكت البار أشرار الأرْضَ (مز ١٠١ : ٨).

والتعبير (בַּבֹּקֶר) يظهر غالبًا (تك ٢٤ : ٥٤ ، ٦٠: ٦، خر ١٦: ٨، ١٢، مز ٩٠ : ٦ ؛ ١٤) انها يمكن إن تعنى في الصباح (قض ٦: ٣١). يمكن تحديد وقت معين إن يعبر مِنْ الصباح (עַד הַבֹּקֶר) ربما يكون النهار مِنْ الصباح حتى المساء (خر ١٨: ١٣) مِنْ منتصف اليوم حتى الظهيرة (١مل ١٨: ٢٦) أو جزء مِنْ النهار (٢صم ٢٤: ١٥) أو ربما تشير للوقت الذي يأتي بعده العمل (٢صم ٢ : ٢٧).

والتعبير الاكثر صعوبة هو לַבֹּקֶר والذي يمكن إن يحمل عدة معانى. ربما يشير ببساطة إلى الصبح كنقطة معينة مِنْ الوقت فيها يتم أمر ما (خر ٣٤ : ٢، ١ أخ ١٦: ٤٠، عز ٣ : ٣، مز ٣٠: ٥ [٦]، ٥٩ : ١٦ [١٧]. على أية حال أمثلة كثيرة يمكن إن تفسر كل على حدة مثل كل صباح ، وفي سخرية عا ٤: ٤ التي ربما تعنى إن التقدمة تقدم في الصباح بعد الوصول للمذبح أو ربما تكون مركزه في "كل صباح" (*BHS*) وهذه الوظيفة ربما نجدها في إر ٢١: ١٢

(ممارسة الحق كل صباح) بغض النظر عن التصحيح غير الضروري لصيغة الجمع في النص العبري. الا أنه يقترح نفس المعنى في المعبر عنه في التكرار الموجود بإسلوب المفرد في (١ أخ ٩: ٢٧) كل صباح (לַבֹּקֶר לַבֹּקֶר) العبارة ربما تعنى هنا إن حراس الابواب مسئولون عن فتح باب الرَّبّ كل صباح (NIV). واحتمال آخر إن المعنى المقصود هو مِنْ صباح إلى صباح أو بمعنى على مدار الساعة، مثلما تتحدث الاستخدام **أوغا**. لحرف الجر (*UT* 10.11) ويعتقد جوردن: إن شماليات المواد الموجودة مِنْ العصر ما بعد السبى كانت نتيجة للإندماج بين المسبيين مِنْ إسْرَائِيلَ مع الاكثر شمالاً مِنْ الآخرين مِنْ يَهُوذَا (نفسه). مثل هذا المعنى يشرح أي ٢٤: ١٤، حيث يظهر القاتل في الظلام يعبر عنهم بـ לָאוֹר (lit., "from the light"; Habel, 354) هذا بالطبع استخدم مبالغة فيه لحروف الجر وليس مِنْ المفروض إن تترك الذبيحة حتى الصباح الذي يمكن إن يعبر عنه بـ עַד בֹּקֶר (خر ١٢: ١٠، ٢٣: ١٨) أو לַבֹּקֶר، (٣٤: ٢٥، تث ١٦: ٤).

والعبارة الظرفية الواردة في خر ١٦: ٧، וּרְאִיתֶם וּבֹקֶר (في الصباح ترون) مشابهة لـ בֹּקֶר וְיֹדַע في عدد ١٦ : ٥ (غداً يعلن الرَّبّ مِنْ هو). قبل الصباح (בְּטֶרֶם בֹּקֶר) وردت فقط في إش ١٧: ١٤ في فقرة تعد بخلاص أورُشَلِيم بعد مرور فترة رعب الليل قبل الصباح. واستمرار اليوم غالبًا ما يعبر عنه بالمساء أو الصباح עֶרֶב בֹּקֶר (دا ٨ : ١٤)؛ הָעֶרֶב וְהַבֹּקֶר (دا ٨ : ٢٦) וַיְהִי־ עֶרֶב וַיְהִי־ בֹקֶר (تك ٥ : ١- الخ). هناك استعارة غير شائعة في مز ٦٥ : ٨ [٩] عن طلوع النهار والليل (מוֹצָאֵי־ בֹקֶר וָעֶרֶב) تستخدم للإشارة للشرق والغرب وأماكن الليل والنهار (الصباح) كمناطق ارجاء نهاية الأرْضَ.

وفي بعضِ القرائن هناك اشارات بأن الصباح هو اليوم القادم أو الأيَّام القادمة اكثر مِنْ مجرد النهار بالتحديد (Delekat, 7-9) وهذا مهم في مزامير المراثي والتي يطلب في المرنم العون حيث الاشارة إلى الصباح بالتوازى مع النهار (مز ٩٠: ١٤، ٧٣: ١٤) أو عندما يأتي العون بسرعة بمجرد مجيء النهار (مز ٤٦: ٥ [٦]، ١٤٣: ٨) وفي قرائن أخرى معنى اليوم يأتي في وجود الصباح "في المساء" "وفي الصباح" في حز ٢٤ : ١٨ و ٣٣: ٢٢، والذي ربما يحمل معنى اليوم السابق واليوم التالى (فالأول يشير لموت زوجة النبى بعدما تكلم للشعب، والاخير يشير لحمل الاخبار الغير سارة ووصول لاجئين مِنْ أورُشَلِيم. في إش ١٧: ١١ تنمو الحدائق المزدهرة الزانية في يوم ولكن حصادها يقلع في اليوم التالي (בַּבֹּקֶר) لذلك مِنْ الممكن إن المعنى الخاص بكلمة يوم يظهر في أوقات كثيرة ليعبر عن كل صباح (إش ٢٨: ١٩) ٥٠ : ٤ ، إر ٢١ : ٢١، مرا ٣ : ٢٣) والصباح ربما يعني أوقاتً تحدد، النهار في مقابل الليل (مز ٩٢: ٢ [٣]).

وفي إش ٢١: ١٢ هناك معنى غير مؤكد فيحاول Wildberger إن يعني إن للنص عن طريق ترجمته كمثال "أتى الصباح وأيضًا مازال الليل" (787 - 788) التي يمكن أن تكون التباين بين النهار والليل والصباح في مزامير المراثي يمكن إن يحمل معنى السرعة، كل صباح، كل يوم، أو ربما يشير ببساطة إلى العون المناسب وفي وقته ومفعوله. والعبارة في مز ٤٦ : ٥ [٦] إن الرَّبّ سوف يساعد عند اقبال الصبح ترتكز أيضا على (خر ١٤: ٢٧) حيثما بسط مُوسَى يديه وعاد البحر وأغلق على المِصْرِيِّين كان أيضا في إقبال الصبح وهذا إشارة إلى أساس المغفرة والتسامح لطلب المعونة في الصباح أكثر مِنْ فكرة الحكم الذي يتمثل في مكان الدينونة في الصباح (٢صم ١٥: ٢) أو في الليل وقت الخطر والصباح وقت الأمان. ودور الصباح هنا ملحوظ في (مز ٥ : ٣ [٤]). والمتقدم هنا يحضر التضحية (تقديم الْمُحْرَقَةِ هو المقترح) كتعبير واضح لطلب المغفرة مع التوقع بأن الله سوف يتخذ القرار بشأنه في الصباح.

"اليوم التالى" هو أيضا معنى لـ בֹּקֶר وهذا إشارة لطقوس عبادة معينة مثل ما ذكر في سفر العدد ١٦: ٥ حيث أمر الرَّبّ بالعدل ويعَهْد به الكهنة. تفسير السبعينية إن الرَّبّ سوف يصنع الطلب (בקר [*bqr* [1]]، #١٣٢٩) وهذا التفسير تبعه (جوردن ٣٠ - ٣٢) ليثبت نفس المعنى للوحة لخيش Lachish ostraca iv 9 على أية حال هذا ليس مفهوم صحيح للطقوس المتضمن لكلمة בָּקַר على أنها اليوم التالى تطهير (استحمام وغسيل) وهو ما لابد أن يحدث اليوم السابق لدخول الإنسان في محضر الرَّبّ (Milgrom, 384-86) كما يرى في أمثلة أخرى (تك ٣٥: ٢ ـ ٣، يش ٣ : ٥، ٧ : ١٣- ١٤). و كان مطلوب مِنْ قورح وأتباعه أن يتبعوا نفس المنهج قبل الحكم في اليوم التالى.

والمغزى لكلمة الصباح في شاهدين آخرين غامض جدًا. نص مز ٤٩: ١٤ [١٥] مثير للمشاكل حتى إن الكثير مِنْ المفسرين رأوا فيها استحالة لإعادة البناء. على أية حال فإن فكرة إن المستقيم سوف يسود عليهم في الصباح (NIV) هو شيء ما يتفق مع أبيات القصيدة. والاقتراح إن الصباح (בֹּקֶר) هو تشبيه لكلمة (مقبره، قبر) وهذا ما اقترحته العبرية (קֶבֶר) وهذا أسلوب جذاب. وكل ذلك مطلوب على أنه مراجعة لتقسيم الكلمة ولذلك يقول السطر أنهم ذاهبون مباشرة للمقبره لحالة الخلود تتماشى مع تطور الأبيات. وكل مِنْ تقسيم السطر والاستعارة في هو ٧: ٦ غامضتان: أعداد ٣-٧ تعطي تفاصيل الهجوم الكهنوتي في ساحة القضاء، ويبدو إن هذا الوصف قد استبعد في ذلك البناء مع منتصف عد ٥ وصف الضحايا (Andersen

and Freedman, 448-53). ويوصف المتآمرون على أنهم واضعون كل مؤامرتهم طول الليل (عد ٦ب) بينما ينام الخَبَّاز حتى الصباح (عد ٦ب أ) ويظهر الأتون المحمي وهذه استعارة لحالة غضب المتآمرون (أعداد ٦ب أ، ٧أ أ) وفي المشهد احتمال أشارة للخَبَّاز بأنه الملك الذي سمح اهماله بحالة النزاع أو الفوضى. أوأن الخَبَّاز يمكن أن يكون شخص ما كالذي يقوم بحراسة الملك ولكنه في الحقيقة واحد مِنْ المتآمرين الذين أهملوا واجباتهم في هذه الليلة المشؤمة.

والصباح جزء مِنْ النعم المتنوعة والتحذيرات. وبصورة أفضل العتق مِنْ الموت ويتوقع كاتب المزامير الغضب والرحمة مِنْ الرَّبّ (مز ٣٠: ٥ [٦]) لإثبات غلبة الرحمة. وغضب الله للحظة اما نعمته فإلى الابد، ولكن في المساء يكون هناك البكاء والنحيب ولكن في الصباح يكون الفرح والاحتفال. ويحذر سفر أمثال الانسان الذي في الصباح الذي يظهر نفسه لجاره على أنه في نعم وبركات (يقدم له التحية) في الصباح فهذا الصوت العالي العاصف يعتبر لعنة (أم ٢٧: ١٤) وهذه استعارات للحالة السياسية والاجْتِمَاعية التي تسود الصباح. وفي آخر كلمات يعقوب يوصف بنيامين بالذئب المتوحش الذي يتصيد فريسته في الصباح (تك ٤٩: ٢٧) كاشارة لخدع ومؤمرات هذا السبط في الحروب (قض ٣: ١٥- ٣٠، ٥ : ١٤) أو ربما ترمز لمملكة شاول. ويوصف حكم الملك الصالح بالنهار وبالصباح المشرق الخالي مِنْ الغيوم عندما تزهر الحشائش بعد المطر (٢صم ٢٣ : ٤) ومن الجدير بالملاحظة إن لا يعرّف الصباح على أنه وقت العدل. ولكن العدل يوصف في بعض الأوقات على أنه الخصوبة في إشراقة الصبح. وقد ذكر ميخا بعض الكلمات القاسية تصف المتآمرين والمتفكرين بالباطل لتضخيم ثرواتهم في الليل لذلك فإنهم يقومون بأعمال الظلمة في الصباح ميخا (٢: ١) كما يحذر إِشَعْيَاء هؤلاء الذين يبدأون بإحتساء الكحول في الصباح ويستمرون حتى المساء (إش ٥ : ١١) وتتضمن لعنات العَهْد السبى، حيث يصيبهم الهلاك نهاراً وليلاً ففي الصباح يتمنون لو كان مساء وفي المساء يتمنون لو كان صباح (تث ٢٨: ٦٧).

٢. الاسم ليلة לַיְלָה يوجد ٢٢٧ مرّة في مس.تي متضمنًا المعنى الدارج ليل (أم ٣١: ١٨، إش ١٦: ٣، ٢١ : ١١، مرا ٢: ١٩) ومن الممكن أن تكون العبارة والكلمة المكررة والغامضة لـ إش ٣٨: ١٣ (النهار والليل تفنيني) يمكن ان تكون تكرار مطبعي. وأضيف الاسم للقراءة إِشَعْيَاء الأول 1QIsaa وترجمات أخرى لـ (إش ٦٠: ١٩) أن القمر لا يعطى ضوء بالليل (فورهير ٤٧٣) ويضع في الاعتبار (أي ٣٦: ٢٠) عندما وبخ اليفاز أَيُّوب بأن لا ينتظر حتى الليل حتى لا ييأس ولا يبقى في مساء (جوروس ٤١٨)

عمومًا فإن الاقتراحات تظهر عكس طلب الأمان في الليل مثل ما يفعل الأشرار لأن الله يستطيع أن يبيد كل البشر بالليل.

عادة ما يظهر الليل مع النهار لتتحدد فترة الـ ٢٤ ساعة (١صم ٣٠: ١٢، إش ٢٨: ١٩، إر ٣٣: ٢٠) والترتيب النهار ثم الليل والذي عادة غير مشكوك فيه في نصوص فترة ما قبل السبي، ربما يشير إلى الطريقة التي كان بها يحسب اليوم الكامل (de Vaux, 181-82) وترتيب النهار والليل يوجد في فقرتين مِنْ فترة ما قبل السبي (١مل ٨ : ٢٩؛ إر ١٤: ١٧) وذكر أيضا في ٢أخ ٦: ٢٠ والترجمات الأخرى . في نصوص ما بعد السبى يبدأ اليوم بالغروب، وهذا ما ذكره نحميا ان الأبواب ستغلق في الليل لمنع التجار مِنْ كسر شَرِيعَة السبت (نح ١٣: ١٩). وتنادي أستير بالصوم لمدة ثلاثة أيام بلياليها (أس ٤: ١٦) وليس الليل فقط هو الذي يحدد بداية اليوم ولكن الصوم الصارم والذي شمل الليل، مع أنه ليس حَقًا ٧٢ ساعة بكاملهم هذا لكي تظهر أستير أمام الملك في اليوم الثالث (أس ٥ : ١).

والوقت المستمر بدون مقاطعة مِنْ الممكن أن يركز أنه (حرفيًا) طول الليل وطول النهار باستمرار (إش ٦٢: ٦) مع أن استمرار الليل والنهار يعبر عن نفس الفكرة (٦٠: ١١) والاستمرار العام يشير بالتعبير الظرفي الليل والنهار. وممكن إن تكون فترة محددة مثل صلاة نحميا مِنْ أجل شعبه (نح ١: ٦) أو مِنْ اجل حراسة لحماية الحوائط والمبنى (٤: ٩[٣]) ومن ناحية أخرى أن مغنين الهيكل قد أعفوا مِنْ أي واجبات أخرى مِنْ أجل الاهتمام بعملهم الخاص ليلاً ونهاراً (١أخ ٩: ٣٣) وصلاة سُلَيْمَان أن يوجه الرَّبّ اهتمامه بهيكله باستمرار (٢أخ ٦: ٢٠) وتظهر تعبيرات أيضا بترتيب مضاد لهذا الترتيب: الإِسْرَائِيليون في السبي سوف يخافون الليل والنهار (تث ٢٨: ٦٦) أن خراب إِسْرَائِيل سوف يجلب البكاء ليلاً ونهاراً (إر ١٤: ١٧ قارن ١: ٩ [٨: ٣٣]) أن الرَّبّ سوف يحمي كرمته ليلاً ونهاراً (إش ٢٧: ٣).

وتوصف كلمة الليلة باستخدام أداة التعريف (הַלַּיְלָה) تك ١٩: ٥، ٣٤، را ٣ : ٢، ١صم ١٤: ٣٤، ٢صم ١٧ : ١ .. الخ ويعبر عن كلمة في الليل بإضافة حرف الجر בְּ، (בַּלַּיְלָה) تك ١٩: ٣٣، ٣٥، ٣١: ٤٠، جا ٨ : ١٦ ، مرا ١: ٢ الخ وهناك نفس المعنى الظرفي يفسر بالمعنى البسيط לַיְלָה (خر ١٢: ٣١، ١٣: ٢١-٢٢) قارن [نح ٩: ١٢، ١٩]، نح ٢ : ١٢- ١٣ - الخ) حتى نهاية الليل يعبر عنها بحرف الجر (עַד־לַיְלָה، ٢ أخ ٣٥ : ١٤) أثناء الليل يستعمل الظرف الزماني دارج مع حرف الجر (בְּעוֹד לַיְלָה، أم ٣١: ١٥) ومنتصف الليل يحدث كمثل חֲצוֹת הַלַּיְלָה، (خر ١١ : ٤، أي ٣٤: ٢٠، مز ١١٩ : ٦٢) أو חֲצִי הַלַּיְלָה (حرفيًا: نصف الليل خر

١٢: ٢٩، قض ١٦ : ٣؛ را ٣ : ٨) ويفسر نصف الليل أيضًا مثل بـ בְּתוֹךְ הַלַּיְלָה (١مل ٣ : ٢٠) ومثل ظلام الليل في אִישׁוֹן לַיְלָה (حرفيًا تلميذ الليل أم ٧: ٩) مع حدوث الليل يو ٤ : ١٠ (בִּן־לַיְלָה) والجمع (לֵילוֹת) يمكن أن يعبر عنه مِنْ خلال الليل كتركيبه لصيغة الجمع (Joüon, 136 b) مز ١٦: ٧، ٩٢ : ٢ [٣] ١٣٤: ١، ونشيد الانشاد ٣ : ١، ٨، وإش ٢١ : ٨.

والليل والنهار يخصان الله لأنه هو خالقهما (مز ٧٤ : ١٦، ١٠٤: ٢٠، عا ٥ : ٨) كذلك وظيفتهم لا يمكن إهمالها (تك ٨ : ٢٢) ويتمنى أيُّوب لو حذفت ليلة واحدة (أي ٣: ٣) ولكن امر الله هو النافذ. والترتيب النهار ثم الليل يعبر كاستعارة عن امانة الله لكلمته (إر ٣١ : ٣٥ - ٣٦، ٣٣: ١٩ - ٢٠). ولكن الله له القدرة للسيطرة على الظلام، لذلك لا يمكن أن يختفي شيء منه (مز ١٣٩: ١١- ١٢). هناك بالطبع وقت عندما يتم ترتيب الخلق نفسه، ولا يكون هناك مكان لليل أو النهار (إش ٦٠: ١١، زك ١٤: ٧) ويكون الليل هو الوقت المناسب عندما يتحدث الله في أحلام أو في رؤى لذلك توجه إِسْرَائِيلَ لمصر (تك ٤٦: ٢) ولذلك تلقى النبى زكريا سلسلة مِنْ الرؤى الليلية عن مستقبل الامانة في الامبراطورية الفارسية (زك ١: ٨) ويعلق اليفاز عن رؤيا الليل، مِنْ المحتمل أنها تتعلق بأيُّوب، وقال هل يمكن للإنسان ان يكون على حق أمام الله (أي ٤ : ١٣) ويؤكد أليهو أن الله لا يمكن ان يسكت على حيرة الإنسان ولكنه يتحدث في رؤى بالليل (٣٣: ١٥). ومثل هذه الأحلام يمكن أن تزول. ويقول صوفر أن الشرير سوف ينتهي كحلم أو رؤية بالليل (أي ٢٠ : ٨).

يتطلع إِشَعْيَاء الى تغير نصيب أُورُشَلِيم وان تهديد العدو سوف ينتهى مثل حلم أمام قضاء الله (إش ٢٩: ٧) والأعداء سيكونون مثل الجائع أو العطشان الذي يحلم بالأكل وبالشرب وعندما يستيقظ يجد الجوع والعطش (ع. ٨أ قارن Wildberger, 1110) الذي يرى عدد ٨ أ كصورة مضللة لحلم مخادع وحكم الرَّبّ على الأنبياء الكذبة سوف ينتهي بهم إلى أنهم لن يستقبلون أي رؤوى فإن الليل سوف يعبر بدون رؤيا ويتحول النهار الى ظلام بالنسبة لهم (مي ٣ : ٥ - ٧). إن الرَّبّ سوف يأتي بنهاية المكر لذلك يتساوى النهار مع ظلمة الليل (أي ٥: ١٤) والليل هو وقت ارتكاب الفحشاء والسلوك الشائن مثلما فعلت المرأه الزانية (أم ٧ : ٩) أو وقت السرقة والنهب (Obad 5 قا؛ إر ٤٩: ٩) الليل أيضًا هو وقت القلق (مز ١٦: ٧) وعدم الراحة (٢٢: ٢، [٣]) فقد أيُّوب الأمل بأن ليله لا يمكن أن يتحول إلى نهار (أي ١٧: ١٢) عمومًا الليل يعطى شهادة لمعرفة لله (مز ١٩: ٢[٣]) ويمكن أن يكون وقت التسبيح (١١٩: ٦٢). يشير مز ١٣٤: ١ للاِحتفال الليلى ولكن ما زالت طبيعة مثل هذه الاحتفالات غير معروفه ويشير إش ٣٠: ٢٩ إلى احتفال ليلي ولكن ليس هناك احتفال معين يمكن الرَّبْط بينه وبين هذا الاحتفال (Wildberger, 1220).

إن عبور البحر الاحمر (بحر الأعشاب) بالليل والخلاص مِنْ المِصْرِيِّين كان بمثابة شهادة لفداء الله لشعب إِسْرَائِيلَ (مز ٧٨: ١٤) وفصلت سحابة الإِسْرَائيليين عن المِصْرِيِّين لذلك لم يأتوا بالقرب مِنْ بعضهم (خر ١٤: ١٩ - ٢٠) سارنا (٧٣) ربما كان على حق في الاقتراح أن السحابة كانت لعنة تضلل المِصْرِيِّين وهذا قائم على كلمة אָרַר (اللعنة) أكثر مِنْ منح الضوء אוֹר.

٣. الفعل עָרַב نادرًا نسبيًا في ع. ق وفي (قض ١٩: ٩) يشير الفعل الى وصول (حلول) المساء ويوضح بانتهاء اليوم (חֲנוֹת הַיּוֹם، قارن *HALAT* 319) وهذا تشبيهاً في (إش ٢٤: ١١) ليصف توقف كل الفرح وهذا يتبع المعنى الأكادي لـ *erebu* (يغادر، يغوص) وهذا يجعل التصحيح المقترح غير ضروري (*HALAT* 830). مِنْ المحتمل انها تركيبة المصدر اكثر مِنْ كونها اسم الواردة، في (أم ٧: ٩، قارن *BHS*، قض ٩: ١٩) يتبع غروب الشمس وهذه فترة بداية انقشاع النور (נֶשֶׁף) عندما يبدأ الزانى في فعله (قارن أي ٢٤: ١٥) ووزن هيفعيل يظهر في ١صم ١٧ : ١٦ عكس הַשְׁכֵּם لتوضح مكانة الفلسطينين في نهوض الوقت (الفجر) وعند غروب الشمس.

والاسم עֶרֶב ورد في **مس**. ١٣٤ مرّة مع أنها في سفر أم ٧: ٩ كفعل. إنه وقت الظلام بداية مع غروب الشمس (إر ٦ : ٤) واصفًا إياها بنهاية اليوم (פְּנוֹת הַיּוֹם). عندما يطول ظلال المساء والتعبير بين الامسيات (בֵּין הָעַרְבַּיִם) يعني فترة ما بين غروب الشمس والظلام الدامس (Mil-grom, 67) وهو وقت تقديم الذبيحة (خر ١٢: ٦، لا ٢٣ : ٥، العدد ٩ : ٣، ٥، ١١) وإضاءة المصابيح (خر ٣٠: ٨) وهذا هو المقصود بوقت المساء (לְעֵת עֶרֶב) عندما تروى الغنم (تك ٢٤: ١١) أو وقت إقتراب الراحة (٢صم ٢: ١١) وعند اقتراب المساء (לִפְנוֹת־עֶרֶב) وهذا ينفذ في الطقس الاخير للتطهير وهذا مع حلول المساء ويسمح للانسان بالدخول للمحلة مرّة أخرى (تث ٢٣: ١١ [١٢]) إنه أيضًا نهاية اليوم عندما يذهب الإنسان ويتمشى في الحقول (تك ٢٤: ٦٣).

وينفذ النشاط اليومى مِنْ الصباح حتى المساء (עַד־הָעָרֶב) وهذا سواء كان عملاً عادياً مثلما فعل مُوسَى حكم الشعب، (خر ١٨: ١٣-١٤)، راعوث تلتقط في الحقل (را ٢: ١٧) أو أن إِسْرَائِيلَ يطلب الارشاد مِنْ الله (قض٢٠: ٢٣، ٢٦) ويشار لوقت المساء أيضًا بـ לָעֶרֶב عادة بالمقارنة مع الصباح (تك ٤٩: ٢٧، ١أخ ١٦: ٤٠، عز ٣: ٣) ويوصف كل مساء בָּעֶרֶב בָּעֶרֶב־، (٢ أخ ١٣: ١١) كل في مكان آخر كلمة לָעֶרֶב تخدم المعنى المكمل لكل صباح (١أخ ٢٣: ٣٠

قارن ٢ أخ ٢: ٤[٣])، ويوصف في المساء المعنى الشائع בָּעֶרֶב، (تك ١٩: ١، ٢٩: ٢٣.....الخ) مِنْ مساء حتى مساء (מֵעֶרֶב עַד־עֶרֶב) توجد مرّة في (لا ٢٣: ٣٢) لتحدد الوقت المحدد لحفظ السبت، الأكثر شيوعًا مِنَ المساء حتى الصباح (מֵעֶרֶב עַד־בֹּקֶר) لتصف استمرار مدة الليل (خر ٢٧: ٢١، لا ٢٤: ٣، العدد٩: ٢١) حارب دَاوُد عماليق مِنْ بعد المساء (מֵהַנֶּשֶׁף) حتى مساء اليوم التالي (١صم ٣٠: ١٧) وفي (خر١٦: ٦) الظرف וִידַעְתֶּם עֶרֶב (في المساء ستعرفون) هو تكملة الصباح ترون (וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם).

المساء هو جزء مِنَ العناية الالهية في دورة العامل (مز ١٠٤: ٢٣) مع أن الخوف غير مؤكد بأن هناك احتمال بأن يجبر الانسان للعمل حتى يأتي المساء (جا ١١: ٦) مع طول الصباح. فالمساء هو وقت تعارف عناية حضور الرَّبّ مِنْ خلال التَّقْدِمَات والتضحيات (خر٢٩: ٣٨-٤٣، ٣٠: ٧-٨، ٢ أخ ٣١: ٣) وصلاة المساء ذبيحة امام الرَّبّ (مز ١٤١: ٢) وصلوات المساء تكون عبارة عن طلبات وتضرعات (عز٩: ٤-٥، دا ٩: ٢١) والمساء هو وقت انتهاء النجاسات (لا ١١:٢٤، ٢٥، ٢٧ .....الخ، عد ١٩: ٧، ٨، ١٠) وتدفن الجثث بالليل والمساء (يش ٨: ٢٩، ١٠: ٢٦ قارن تث ٢١: ٢٢- ٢٣). وهو وقت نزول المساجين الى حبسهم (حز ١٢: ٤، ٧) انه وقت يهر العدو للضحية أو الفريسة مثل الكلب المفترس (مز ٥٩: ٦) [٧] ١٤ [١٥] يشكو أَيُّوب مِنْ وقت المساء عندما يذهب للنوم يطول لذلك كأنه يقلق حتى ضوء الصباح (أي ٧: ٤). وحياة الانسان مثل عشب الذي يذبل بالمساء (مز ٩٠: ٦ قارن أي ٤: ٢٠). حان الوقت عندما لا يكون هناك ليل ووقت المساء سوف يكون نهار (زك ١٤: ٧).

في ١صم ٢٠: ٥ يصف مس. دَاوُد عند اختبائه مِنْ شاول "حتى المساء الثالث". الصفة هي يقظ وثانيًا (قارن ... السبعينية)، أضيفت للأحداث الاخيرة لهذة القصة. (أعداد ٢٠- ١٩، ٣٥). "وذئب المساء" المشار اليه في (حب ١: ٨) ليصف قدوم الكلدانيين وفي صف ٣: ٣ ليصف قضاة أورُشَلِيم الذين لا يتركون شيئًا حتى الصباح. فالذئب أكبر مِنَ الكلاب وكل حيوانٍ مفترس جائع، ينام حتى الظلام عندما يظل يعوى باحثاً عن الفريسة في وقت الصباح (قارن تك ٤٩: ٢٧).

٤. والاسم צָהֳרַיִם ليس المثنى وليس اشارة للضوء ومن المحتمل ان يكون الشكل تطور ثاني للظرف الأصلي المنتهى بـ *am* الذي يشير إما إلى الوقت أو إلى المكان (قارن יוֹמָם) مع أن المثنى متمثل في تداخل السطرين معًا فلا يتضح أنهما (Joüon, 91g) وهذا علاقة بالجذر זָהַר (ساطع) وهذا في الغالب المؤكد وهذا ليس مثل الجذر צָהַר الذي يشير إلى قمة السطح وهذا المعنى ممكن يشير إلى צֹהַר (تك ٦: ١٦، Armstrong, 328-33) واذا تأكد أن الأخير صحيح فإن צָהֳרַיִם يشير إلى أعلى نقطة مِنَ الشمس (*THAT* 1:647).

ترد كلمة צָהֳרַיִם ٢٣ مرّة. وفي بعض الأمثلة تشير ببساطة لوقت اليوم. مثلما توسل أنبياء الْبَعْل مِنَ الصباح حتى الظهيرة (١مل ١٨: ٢٦، ٢٧، ٢٩) وهو الوقت الذي مات فيه ابن المرأه الشونمية (٢مل ٤: ٢٠). ووقت هجوم آخاب على بنهدد (١مل ٢٠: ١٦) الوقت الذي قتل فيه اشبوشيث (٢صم ٤: ٥) أو الوقت الذي أكل فيه يوسف مع أخوته (تك ٤٣: ١٦، ٢٥) وفي معظم الأحداث عمومًا الظهيرة لها مغزى لكل نشاط مرتبط بالوقت. الظهيره أيضًا ربما تكون وقت الكارثة أو الحرب. سكان أشدود سوف يطردون في وقت الظهيرة (صف ٢: ٤) الهجوم على أورُشَلِيم سوف يبدأ في الظهيرة ويستمر هذا حتى حلول الظلام ثم المساء (إر ٦: ٤) قتل امهات الشبان الشجعان في أورُشَلِيم سوف يحدث في الظهيرة والبكاء والعويل (١٥ :٨) ويتمنى إِرْمِيَا لو لم يولد الانسان الذي أعلن مولده ويصبح مثل المدن التي قلبها الله (المصطلح يستخدم كإشارة لخراب سدوم وعمورة) الذي سمع الصراخ في الصباح العويل في الظهيرة (٢٠: ١٦) في رثاء ضدَّ موآب المشيرة لأورُشَلِيم هذا ظلها سوف يطول في الظهيرة لتكون المخآبى المختفية مِنْ أجل الحماية للآجئين اليها (إش ١٦: ٣) وهذا جزء صعب جدًا ولكن يبدو ان هوية المدينةِ إبنة صِهْيَوْن قدمت في العدد الاول (Wildberger, 600) ويعلن عَامُوس دينونة على إِسْرَائِيل محذرًا أن شمسهم ستغيب في وقت الظهيرة وأفراحهم ستتحول إلى نوح (عا ٨: ٩).

وباء يسلك في الدجى وهلاك يفسد في الظهيرة (مز ٩١: ٦) يوجد تقدم هنا للشر (عدد ٥) يتحدث عن الرعب في الليل والسهام (الأوبئة) في النهار بينما يتحدث عدد ٦ عن الشر الذي يحدث في الدجى والنهار المشرق وهي إشارة ممكنه لقوى أرواح نجسة (Kraus, 223) لعنة كسر العَهْد تكون ضربة العمى والجنون، لذلك إِسْرَائِيل سوف يتلمس طريق في الظهيرة كالأعمى في الظلمة (تث ٢٨: ٢٩). لذلك توصف صِهْيَوْن مثل هؤلاء الذين يسلكون مثل الاعمى يتعثرون بالنهار (إش ٥٩: ١٠) ويؤكد أَيُّوب ان الشرير الذي يصدم في النهار ويعثر في الظهيره كما بالليل أيضًا (أي ٥: ١٤).

عمومًا مثل الدينونة في الظهيرة هو كارثة محددة لذلك الظهيرة ترمز لوقت الامل والعدل. والاهتمام بالجوعان والمحتاج سينتج عن الضوء المبدد للظلام ليصبح مثل الظهيرة (إش ٥٨: ١٠). والثقة في الرَّبّ ناتجة عن ظهور البر الواضح مثل النهار والعدل مثل اليوم شمس الظهيرة (مز ٣٧: ٦) وربما صراخ الالم والتعب يكون في المساء والصباح والظهيرة (٥٥: ١٧ [١٨]) ولكن في كل الأوقات

الرَّبّ سيسمع. ويؤكد صوفر ذلك في قوله لأيُّوب اذا رفع أيُّوب قلبه بلا عيب فعالمه سيصبح لامع كالنهار وظلامه يزول ويتحول لنهار مثل الصبح (أي ١١: ١٧) في شاهد واحد فقط توصف الظهيرة على أنها وقت ممارسة الحب. وقت طلب المَرْأة لتعرف اين يريح حبيبها الحقيقى قطيعه في الظهيرة (نشيد الانشاد ١: ٧) وأيضًا اشارة لإستراحة الراعى الذي يقدم وقته مِنْ أجل الحب (Pope, 328-29).

٥. والمصطلح שַׁחַר غير واضح (-THAT 2:990 91) واحد الاقتراحات شكل سببى سامي (*shaphel*) للفعل חָרַר لسخن (*HALAT* 1360) وهو يشير إلى وقت قبل الفجر عندما يظهر الضوء الأحمر أو الرَّمَادي تمهيداً للنور. في الأراضى التي يظهر فيها السخونة بسرعة، التحول مِنْ الضوء الخافت في بداية الفجر إلى الشمس التي تعطي الضوء فرصة لبداية النشاط في الحال (تك ١٩: ١٥، ٢٣، ٣٢: ٢٤[٢٥]، ٢٦ [٢٧]، ٣١[٣٢]، قض ١٩: ٢٥-٢٦، يون ٤: ٧-٨) وكانت الدورة الأخيرة حول أريحا بداية لشروق الفجر (يش ٦: ١٥) وبدأ فريق نحميا عمله في بداية أشعة الفجر (نح ٤: ٢١[١٥]. وقد رتب صموئيل لمسح شاول عند طلوع الفجر (١صم ٩: ٢٦). وقد قتل ملك إسْرَائِيلَ في الفجر (هو١٠: ١٥)، الوقت الذي كانت فيه المؤامرّة ضدَّ الملك قد اكتملت (قارن هو ٧: ٦) فيكون الهجوم قبل شروق الشمس يحمل عنصر المفاجأة وفرصة مجيء يوم جديد. انظر أيضًا שַׁחַר [*šaḥar*] #٨٨٤٠.

ورد الاسم في مس. ٢٤ مرّة ولكن هناك عدد كبير مِنْ النصوص قابلة للتأويل والتفسير. واحتمال هذا في (يؤ ٢:٢) الذي يتحدث عن انتشار الظلال (שַׁחַר) أكثر مِنْ الفجر (قارن *BHS*) وهي صورة تتماشى مع يوم الظلام والسحب والغيوم تحدث في ذلك وهذا يتصل بالدكسولوجية (صلاة التمجيد) في عا ٤: ١٣ عندما يحول الله السواد الى وضوح الفجر وهذا ممكن إن كلمة שַׁחַר في هذا العدد لها معنى الظلام وما يتبع بـ עֵיפָה والتي تعنى الضوء أو الوضوح (Paul, 155; cf. Akk. *apû, supû, sutapû,* *CAD* AII, 201) والظهور الكتابى الوحيد لـ עֵיפָה هو في أي ١٠: ٢٢). حيث يكون المعنى المحتمل هو النور (Gordis, 115-16، قارن תְּעֻפָה، أي ١١: ١٧) يفضل اندرسون وفريدمان المعنى التقليدي لكلمة שַׁחַר في عا ٤ :١٣. ويترجما الخروج مِنْ الظلام ويأخذونه على إنها تعبير غير أسطوري (*sahar* is a god of 456; the dawn, and *'pt'*أرواح نجسة تطير في الظلام في نص تعويذي مِنْ Arslan-Tash) إش ٨: ٢٠، ٤٧: ١١ يظهر صعوبات مشابهة (Wildberger 352) يجد في ٨: ١٦-٢٠ توازياً مع ٤٧: ١١ حيث تلك القوى السحرية في بَابلَ التي لاتعرف متى يحل عليها الشر والأسحار (שַׁחַר والفعل *HALAT* 1359-60) وأورُشَلِيم في وقت الكارثة مثل الاشوريين بحثت عن المتنبئين المشقشقين إش ٨: ١٩ وكلمة في أعداد ١٦-١٨ لابد ان تعطى لهم لذلك حتى يفهمون بأنه لاتفاؤل ولاتشاؤم أو تعويذة (שַׁחַר الاسم *HALAT* 1362) تكون قادرة على دحض الدينونة الاتية. (Wildberger, 343) عمومًا هارتمان يضع שַׁחַר في ٨: ٢٠ بالمقابلة مع ٥٨: ٨ (*THAT* 2:991) فهنا لا يكون ضوء صبح لأورُشَلِيم تحت حكم الاشوريين، مثل تبرئة أورُشَلِيم بعد السبى عندما يبزغ النور مثل الفجر. (قارن مز ٣٧: ٦ ، ٤٦: ٥[٦]).

يتحدث هو ٦: ٣عن ظهور يَهْوَهْ ليكون مؤكدًا مثل الفجر والمعنى المحتمل هو كلمة النبوة المبشرة لهؤلاء المجددين تكريسهم مثل الفجرقبل قدوم النهار (Andersen and Freedman, 423-24) ويشير إِشَعْيَاء "لإبن الفجر" في قصيدة تؤكد سقوط مَلِكِ بَابل (إشَ ١٤: ١٢) والتحديد هنا للنجم المشع (הֵילֵל # ٢١٢٢) مع آلهة النجوم لا يمكن تأكيده بل ان هذه النجوم تستخدم في تصوير حاشية الملك. وتوجد صورة أخرى مشابهة في أماكن أخرى. ولقد أوجد جالاجير حديثًا حالة مقنعه للتعرف على الآله السامرى (-Il lil) كإله لبلاد ما بين النهرين يصور على انه يملك وظيفة نجمية (كوكبة) ايضاً مثل القفز لأعلى ولكن في بعض النصوص الأخرى السقوط للعالم السفلي (١٣٣-٤٣). على أية حال، ليس هذا هو "ابن الفجر" المستحدث الذي يحتاج أن ينسب لإشَعْيَاء. ومن غير المعروف الارتباط بين إله ما بين النهرين والنجوم المعروفة لدى إشَعْيَاء ولكن هذه الصورة كانت تستخدم لتصور حاشية الملك مِنْ حوله.

وفي مز ١١٠: ٣ حيث يقال إن حاكم صِهْيَوْن مِنْ "رحم الفجر" (وهذه قراءة يمكن أن تكون صحيحة لكلمة שַׁחַר أكثر مِنْ מִשְׁחָר وמִ هنا تداخل وتكرار لما قبله كما يقترح Kraus, 344) وهذا ليس إشارة لإله أوغاريتي، ولكن الفجر الوردي هو استعارة عن الأمل والتغيير مثلما ورد في إشَعْيَاء ٥٨: ٨، (المرجع السابق صـ ٣٥٠) "أجنحة الفجر" و"الجانب الأقصى للبحر" في مز ١٣٩: ٩ تخدم هذه كاستعارات للبعد بين المشرق والمغرب حيث يكون الله أيضًا موجودًا ولو أن هذا التعبير هو إشارة للألوهية فهو أيضًا جزء أسطورى، والتشابه هنا هو تشخيص استيقاظ الفجر بالآلات الموسيقية الرَّبّاب والعود (٥٧: ٨ [٩] قارن ١٠٨: ٢[٣]). وهذه اشارة بسيطة لأغنية الصباح تشير للتسبيح والشكر، وساعة منح المساعدة والخلاص. وفي نشيد الأنشاد ٦: ١٠ يرى جمال المحبوبة مثل الفجر الوردى في الافق. وعيون لوياثان حمراء مثل الفجر (أي ٤١: ١٨[١٠]). وفي الهيروغليفية المصرية نجد أن عين التمساح كانت ترمز للفجر، والاستخدام التصويرى لهذه العبارة تتناقض مع الاستخدام الحرفي للصور الموجودة في ٣: ٩ وفي ٣٨: ١٢، שַׁחַר على خط متوازي مع

בֹּקֶר مثلما يتحدى الله أَيُّوبِ بخصوص معرفته بالكون. وهذا استجابة مبكرة لشكوى أيُّوب أن هذا اليوم لا يكون له نور فجر (٣: ٩).

رأس مز٢٢ (على أ يلة الصبح قارن RSV) مبهمة ويشير (Kraus, 30) أن هذا ربما هو اسم اللحن. وتفسر اليونانية والترجوم אַיֶּלֶת مثل القوة (אֱיָלוּת) في محاولة لربط صورة الغزال، الممثل لإله الشمس، مع الإله أوغاريتي للفجر وهو تصوير تام النقاء (Jirku, 85-86). وأيضًا يقترح مونكل إن مزمور ٢٢ تقدمة الكَفَّارَة لذلك فإن القراءة للعنوان تكون "لتقديم شاة (أنثى) الغنم في الفجر" (٢٦-٢٩) وتصب معظم التساؤلات على تفسير אַיֶּלֶת بشكل المؤنث אַיִל (الكبش).

ب. ت كلمات الصباح - المساء شائعة في العبرية وأرم. المتأخرة وأيضًا في الأدب الرَّبّي يستخدم الصباح كصورة مجازية للنور والخلاص كما إن الليل القاتم للدينونة (Jas-trow, 187) والصباح ربما يشير الى العالم في كل الخير، وعندما يصبح صباح الامم المضطهدة مساء مساء إِسْرَائِيلَ صَبَاحًا. فإن مثنى الليل يعبر عن الوقت مِنْ بداية ضعف الشمس وغروبها الكامل، وهى فترة ما بعد الظهيرة (Jas-trow, 1111). وفي العبرية المتأخرة يعني الفعل עָרַב في الهيفعيل فعل شيء في المساء. أما في الأرامية المتأخرة تستخدم في منتصف الحديث عن غروب الشمس. ويوجد في تلم. إشارة للمعان الجواهر بأنه مثل وقت الظهيرة. والفجر هو وقت تلاوة الشما وكلمات البركة، وأيضًا وقت إصعاد التقدمة الصباحية، كما أن أحد مزامير قمران الأبوكريفية (١١قمران ٢٦: ١١) يمتدح الله لأنه هو الذي فصل النور مِنْ الظلمة وأسس الفجر بمعرفة قلبه.

يوم: בֹּקֶר [bōqer [2]] (صباح - فجر #١٣٣٢ - يوم יוֹם [yôm [1]] (نور اليوم - يوم - نهار - اليوم الأخر #٣٤٢٧).

البيبلوجرافيا

THAT 1:86-87, 647, 709; 2:990-92; F. I. Andersen and D. N. Freedman, Hosea, AB 24, 1980, 423-24, 448-53; idem, *Amos*, AB, 1989, 456; J. F. Armstrong, "A Critical Note on Genesis VI 16a," *VT* 10, 1960, 328-33; A. Berlin, *Zephaniah*, AB, 1994; F. M. Cross, "Lachish Letter IV," *BASOR* 144, 1956, 24-26; L. Delekat, "Zum hebrךischen Wrterbuch," *VT* 14, 1964, 7-9; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1978, 31, 125; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT, 1989, 473; W. R. Gallagher, "On the Identity of Helel Ben Sahar of Is. 14:12-15," *UF* 26, 1994, 131-46; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 115-16, 268-69, 418; C. Gordon. "Lachish Letter IV." *BASOR* 67. 1937. 30-32; N. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985, 354; G. F. Hasel, "Day and Night," *ISBE*, 1:878-79; A. Jirku, "'Ajjelet has-Sahar (Ps. 22, 1)," *ZAW* 65, 1953, 85-86; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, 91g, 136b; L. Khler, "Die Morgenrte im Alten Testament," *ZAW* 3, 1926, 56-59; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 30; idem, *Psalms 60-150*, 1989, 223, 344, 350; H. May, "Lachish Letter IV," *BASOR* 97, 1945, 22-25; T. W. McKay, "Heleh and the Dawn-Goddess: A Re-examination of the Myth in Isaiah xiv 12-15," *VT* 20, 1970, 451-64; J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary, 1990, 67, 384-86; S. Mowinckel, *Psalmen-Studien* 4:26-29; S. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991, 140, 155; M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 328-29; S. J. Schwantes, "*ereb boqer* of Dan 8:14 Re-Examined," *AUSS* 16, 1978, 375-85; S. N. Sarna, *Exodus*, JPS Torah Commentary, 1991, 73; R. de Vaux, *AncIsr*, 1965, 1:180-83; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT 10, 1978, 343, 352, 600, 787-88, 1110, 1220, 1443.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

١٣٣٣ (בַּקָּרָה، [*baqqarâ*]، عناية)؛ ← #١٣٢٩

١٣٣٤ (בִּקֹּרֶת، [*biqqoret*]، استفسار، اعادة)؛ ← #١٣٢٩

1335 בקשׁ

בקשׁ [*bqš*]، **بيعّل**. يريد، يسأل؛ يجد؛ يبحث عن (موضوع)، يتطلب، يرغب، يكتشف، يطلب، يريد الحصول على؛ **بُعِّلَ**. ليبحث. ليختبر(#١٣٣٥)؛ בַּקָּשָׁה [*baqqāšâ*]، **اسم**. طلب، رغبة (#١٣٣٦).

ش. أ. ق الوحدة المعجمية تُشهد بشكل جيد في اللغات السامية. فينيقية *baqas* يبحث، يجد، *'l ybqs bn mnm* "لا تدع أي أحد يبحث فيها" (*DISO*, 41)؛ أوغاريتة قصيدة بعل وعنات وسوف أطلب (*bqt*) ايلين . بيوسفت بعل (*UT* 49:IV:44) وفي رسالة الملك على سفن مارى التجارية فإن الملكة سوف "تبحث عن السفن (*bqt*) وعنك أيضا" (*UT*, Text 2008:rev.13; cf. *PRU* 5:15). الارامية والسريانية *bhs* يكشط، يلاحظ، يختبر، يتحرك، يتفاخر. (*HAHAT*, 7; Payne Smith, 41): الأكادية *AHw* 1:117;) يتحرك *bahasu, ba'asu, be'esu* (*CAD* 2:185) مندائية *bhs* يهش. يغتاظ. يتحرك. يبحث. يفحص (*MdD*, 54) وفي العربية الكلاسكية والحديثة "بحث" يبحث، يتحرى، يستكف. (Lane, 155; Wehr, 42).

ع. ق تكرر الفعل בִּקֵּשׁ، ٢٢٥ مرّة في ع. ق (٢٢٢مرّة في بيعال و٣ مرات بُعّل.) وظهر مَرّة واحدة في لا (١٩: ٣١) وأي (١٠: ٦) وهو عمومًا يستخدم بكثرة في باقي

أسفار ع. ق: في الأسفار الخمسة (١٥ مرّة) وفي الكتب التاريخية وقبل السبى ويشوع والقضاة وراعوث وصموئيل الأول والثانى (٤٤مرّة) وفي السبى المُلوك الأول والثانى (١٣ مرّة) وبعد السبي الاخبار الأول والثاني وعزرا ونحميا وأستير (٣٢ مرّة) والكتب الشعرية (٥٥مرّة) والأنبياء (٦٦ مرّة ولم تذكر كلمة בִּקֵּשׁ في يوئيل وعوبديا ويونان وميخا وحبقوق وحجى).

١. وكمصطلح فإن المعنى والاستخدام لكلمة בִּקֵּשׁ يتحدد بالمفعول المعطى في السياق على أية حال فإن الاستخدامات التالية لهذا المصطلح يمكن ملاحظتها.

(أ) בִּקֵּשׁ في حالة النصب مع حرف الجر (לְ) تعني طلب بعد شيء ما والبحث عن أو الاكتشاف مثال (أي ١٠: ٦) "يجب ان تفتش عن أخطائي".

(ب) اذا تبعت בִּקֵּשׁ بالمصدر لفعل آخر مع حرف الجر السابق לְ فإنها تعبر عن النية أو القصد للموضوع. يوناثان التمس (בִּקֵּשׁ) العبور (١صم ١٤: ٤).

(جـ) בִּקֵּשׁ مع حرف الجر "مِنْ" لها طبيعة الطلب. السؤال. الاستفسار. التوسل على سبيل المثال أننا لا نطلب (בִּקֵּשׁ) أي شيء منهم (نح ٥: ١٢) تتضرع وتتوسل إليه (בִּקֵּשׁ) (أس٤: ٨).

٢. المترادفات. توجد في ع. ق مع الفعل בִּקֵּשׁ ثماني كلمات تترجم على أنها الطلب أو المترادف لها. مثال בקר [bqr [1]] (الطلب أو الاستفسار #١٣٢٩)، דָּרַשׁ (الطلب #٢٠١١) חָלָה (يطلب خدمة #٢٧٠٤) חָקַר (يطلب. يكتشف #٢٩٨٤) צמת (يطلب أن يدمر #٧٥٥١) קָסַם (يطلب - يفحص #٧٨٧٦) שָׁאַל (يسأل. يطلب. يتحرى #٨٦٢٦) שָׁחַר (يطلب بإخلاص #٨٨٣٨) على أية حال فإن בִּקֵּשׁ بيعيل وדָּרַשׁ لتعبر عن البحث عن الرَّبّ يَهْوَهْ.

وأكثر مِنْ ذلك فإن كلمتي בִּקֵּשׁ وדָּרַשׁ تستخدمان مع بعضهما في توازي المعنى في بعض الفقرات. على سبيل المثال في تث ٤: ٢٩ يتحدث مُوسَى مع إِسْرَائِيل "ولكن إن طلبت (בִּקֵּשׁ) الرَّبّ الهك تجده إذا التمسته (דָּרַשׁ) بكل قلبك وبكل نفسك". وهذه هي تحذيرات مُوسَى لهذا الجيل والأجيال القادمة كتحذير مِنْ الزنا والرجوع لِلرَّبّ طلبًا للرحمة وغفران الخطايا. وهذا متشابه مع ما جاء بسفر إر ٢٩: ١٣) فإِرْمِيَا يكتب لكل المسبيين والمأسورين في بَابِل لكي ما يخضعوا للسبي البَابِلي فهذا هو عقاب الله المحتم نتيجة ارتدادها مع عقاب يدفع للعودة وطلب منه رد السبى "تطلبوني (בִּקֵּשׁ) فتجدوني اذ تطلبونني.בִּקֵּשׁ بكل قلبكم" وهناك أيضًا بعض الاستخدامات لكلمتي בִּקֵּשׁ و דָּרַשׁ) في معنى متوازنة موجودة في أسفار(٢ اخ ٢٠: ٣-٤؛ مز ١٠٥: ٣-٤؛ ١أخ ١٦: ١٠-١١؛ صف ١: ٦) وهذان الفعلان مترادفان وعندما يستخدم كلاهما مع بعضهما فإنهما يعمقان الفكرة. وفي حالة صف ١: ٦) فإن בִּקֵּשׁ تؤكد الطلب أو السؤال شخص ما، بينما توضح דָּרַשׁ أو تؤكد رغبة الشخص في طلب معونة الرَّبّ مرتبطة باعترافه بالندم والتوبة (Patterson, 307).

هناك أيضًا كلمتان שָׁאַל وשָׁחַר، تستخدمان أيضًا بمعنى طلب الله وשָׁאַל مصطلح تكنيكى لطلب مشورة الرَّبّ (يش ٩: ١٤؛ أش٣٠: ٢؛ ٦٥: ١) بينما שָׁחַר يؤكد طبيعة الشخص أثناء تفاعله الشخصي بالرَّبّ في الصلاة (أي ٨: ٥؛ مز ٦٣: ١[٢]؛ إش ٢٦: ٩؛ هو ٥: ١٥). وهناك أيضًا القليل مِنْ التعبيرات المترادفة لطلب الرَّبّ فإنهم يطلبون (בִּקֵּשׁ) اسم يَهْوَهْ (مز ٨٣: ١٦[١٧]) والبحث عن (בִּקֵּשׁ) كلمة يَهْوَهْ في (عا ٨ :١٢).

٣. وكل هذه الثلاثة ظهورات لكلمة בִּקֵּשׁ في البوعال (أس٢٣:٢؛ أر ٥٠: ٢٠؛ حز ٢٦: ٢١) توضح المبني للمجهول وتقترح القرينة في (أس ٢: ٢٣) إن أصل בִּקֵּשׁ يمكن أن يفسر بمعاني يمتحن أو يفحص. ويقرأ النص "וַיְבֻקַּשׁ הַדָּבָר" "عندما فحص التقرير" .. والمعنى هو فحص الأمر أو التقرير فإنه يحكي عن السجل الوظيفي لمردخاي وهو العمل الجيد الذي قدمه عندما أفشى المؤامرّة التي دبرها اثنان مِنْ العاملين بالقصر لإغتيال الملك وأنقذ حياته وحسب إر ٥٠ : ٢٠ أثم إِسْرَائِيل ويَهُوذَا سيطلب (יְבֻקַּשׁ) ولكنه لن يوجد لأن يَهْوَهْ سيغفره. على النقيض في حز ٢٦: ٢١ خراب صور كدينونة مِنْ الرَّبّ سوف يكتمل ولن توجد فيما بعد عندما يُطلب (תְבֻקְשִׁי).

٤. ويتكرر الاسم בַּקָּשָׁה ثمانية مرات في ع. ق سبع مرات في سفر أستير ومرّة في عزرا. (أس ٥ :٣، ٦، ٧، ٨؛ ٧: ٢؛ ٣: ٩: ١٢؛ عز ٧: ٦) وهذا الشكل الاسمى تشكل في الأرامية. بيعيل المصدر مع خصائص اسمية قوية جدًا (قارن *HALAT* 1:146). في كل الفقرات الثمانية يظهر كل واحد مع اللاحق الملتصق به. غالبًا ما يرده שְׁאֵלָה طلب (# ٨٦٢٩) في معنى متوازى مرادف لـ בַּקָּשָׁה، لتحديد معنى التوسل - الرغبة - التمنى - والطلب، الخ، التي يقدمها الفاعل للملك.

٥. الاستخدام العام في ع. ق يستخدم الأصل ... بطريقتين شاملتين:

(أ) الفعل בִּקֵּשׁ يأخذ أشخاص (أخوة [تك ٣٧: ١٥-١٦] جواسيس [يش ٢ : ٢٢] رجل [قض ٤: ٢٢]، إِيلِيَّا [١مل ١٨: ١٠]) حيوانات (حمير [١صم ٩: ٣]، برغوث [١صم ٢٦: ٢٠])، أشياء هامة وضرورية (الطعام [مز ١٠٤: ٢١])، كما أن مفعول هذا الفعل يحمل معنى الايجاد، باحثًا عن شخص ما أو شيء ما (٥٠ مرّة) وهذا الفعل يأخذ أيضا مفاعيل مجردة بمعنى السعي نحو: مثلا الحكمة (أم ١٤: ٦؛ ١٥: ١٤؛ جا ٧: ٥) المحبة (أر ٢: ٣٣) الأذى

(أس ٩: ٢)، السلام (مز ٣٤: ١٤ [١٥]؛ حز ٧: ٢٥) الكذب (مز ٤: ٢[٣]) كلمة الله (عا ٨: ١٢) اسم الرَّبّ (مز ٨٣: ١٦[١٧]). وهكذا.

(ب) والتعبير الدارج عن القتل أو رغبة القتل لشخص ما يعبر عنها بصيغتين مختلفتين.

(i) بصيغة غير مباشرة للتعبير: קִשֵּׁיםאֶת־ נֶפֶשׁ בְּ (+ الضمير اللاحق لتعني حرفيًا "ليطلب نفس / حياة شخص ما الخ. وهذه العبارة وردت ٣٠ مرّة في ع. ق، وتقريبًا نصف هذه الظهورات موجودة في إرْمِيَا (مثل؛ ار ٢١: ٧؛ ٢٢: ٢٥؛ ٣٨: ١٦؛ ٤٦: ٢٦؛ ٤٩: ٣٧). كما ظهرت هذه العبارة كثيرًا في سفر المزامير (مز ٣٥: ٤؛ ٣٨: ١٢[١٣]؛ ٤٠: ١٤[١٥]؛ ٥٤: ٣[٥]؛ ٦٣: ٩[١٠]؛ ٧٠: ٢[٣]؛ ٨٦: ١٤). وبالتشابه، التعبير الدارج בִּקֵּשׁאֶת־דָּם "يطلب دم" يستعمل في المعنى القانوني لطلب الدم بمعنى مواجهة الموت، وهو موجود في (٢صم ٤: ١١) وفي هذه الفقرة اعدم دَاوُد قتله إيشبوشث ابن شاول. وتعبير مشابه ورد في (حز ٣: ١٨، ٢٠، ٣٣: ٨) انظر قسم ٦-٧، ٥).

(ii) التعبير المباشر: בִּקֵּשׁ مع المصدر موت מוּת (هيفعيل) "الموت" أو הָרַג يقتل مثال: طلب الملك أن يقتله (إر ٢٦: ٢١) ومع حرف الجر לְ مثال فحاول (בִּקֵּשׁ) أن يقتل مُوسَى (خر٢: ١٥).

٦. الاستخدام اللاهوتي الأصل اللاهوتي لـ בִּקֵּשׁ يطلب، يستعمل في ع. ق بالارتباط مع الله كفاعل أو مفعول كعملية الطلب.

(أ) الله كفاعل للطلب. استخدام ع. ق للجذر בִּקֵּשׁ طلب، مع الله كفاعل، يظهر فقط ١٤ مرّة علاوة على Hنه يقدم تنوع كبير للأنشطة الإلهية.

(i) طلب الضال (مز ١١٩: ١٧٦؛ جا ٣: ١٥؛ حز ٣٤: ١٦)، وفي صلاته لِلرَّبّ، يطلب صاحب المزمور مِنْ الله أن يطلبه (١١٩: ١٧٦) ويتحدث حِزْقِيَال عن مسئولية الراعي في طلب الخروف الضال (حز ٣٤: ١٦) وفي الجامعة ٣: ١٥، تظهر בִּקֵּשׁ في عبارة حادة أن كل أحداث المضارع والمستقبل محددة مِنْ قبل الله لذلك فهو قادر على أن يطلب ما قد مضى (נִרְדָּף) والتعبير נִרְדָּף صعب ويرد مختلفًا، مثال اختفي (-*TDOT* 2:240; Zim merli, 168, 173, 174) "اضطهد" (JB) فلسطيني - يهودي عبر/ مر بـ (NRSV, NASB). وترجمة عبر، مر بـ (قارن *HALAT* 4:1112) يبدو أنها تناسب القرينة أكثر. فيقال هنا أن الله يطلب أن يفعل أشياء فعلها مِنْ قبل لكي ما يرجعهم إلى الحاضر، لأنه هو المسيطر على كل أحداث التاريخ.

(ii) اختيار، تعيين (١صم ١٣: ١٤) في قصة رفض الله شاول بسبب عصيانه يمكن أن نقرأ النص قد بحث (בִּקֵּשׁ) الرَّبّ عن رجل بحسب قلبه وعينه (צִוָּה) قائدًا للشعب وهنا نجد لعب بالألفاظ בִּקֵּשׁ يطلب צִוָּה يعين لأن هاتين الكلمتين تكونان معًا وحدة خاصة في هذه القطعة مِنْ القصة، يمكن أن نقول أن الرَّبّ قد اختار وعين رجل حسب قلبه (بمقارنة إر ٣: ١٥) بمعنى الحكم المثالي ليخلف شاول.

(iii) يبحث أو يتطلع الى (أي ١٠: ٦، حز ٢٢: ٣٠) أَيُّوب في شقائه يتحدث عن البحث الإلهي لغرض الإثم والخطية (أي ١٠: ٦) والله يعلن مِنْ خلال حَزَقِيَا أنه لا يجد مِنْ يستطيع أن يمنع الدينونة ببناء سد ضدَّ خطايا البشر أو التشفع عن الناس (حز ٢٢: ٣٠).

(iv) قصد لقتل (خر ٤: ٢٤، قض ١٤: ٤، زك ١٢: ٩) في خروج ٤: ٢٤، العبارة "וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ وهو (الرَّبّ) كان على وشك أن يقتله (בִּקֵּשׁ) بالاضافة الى صيغة المصدر لـ (מוּת) (.. على وزن هيفعيل)، يقتل يشير إلى قصد الله أن يقتل مُوسَى، هذه الواقعة حدثت في رحلة الرجوع إلى مِصْر (رجوع مُوسَى) في مكان ما في البرية أنه مِنْ الصعب إدراك لماذا قصد الله أن يقتل مُوسَى. تشايلدز يعترف أن فهم هذا اللغز يكون محيرًا (Childs, 103) صفورة زوجة مُوسَى أتت لخلاصه وإنقاذه.

(v) الاستقصاء (تحقيق) بالمعنى القانوني في (يش ٢٢: ٢٣) في نزاع بين قادة الأسباط الغربية وبين أمثالهم في الأسباط الشرقيين حول المَذْبَح. الأسباط الشرقيون تقسم أن تدع يَهْوَهْ نفسه يفحص (בִּקֵּשׁ) الموقف ثم يأتي بحكمة بناء على ذلك. وترجمة NIV للعبارة "ربما الرَّبّ بنفسه يدعونا للحساب "تكون شرح عبارة موازية معنى" تنفيذ الحكم العادل يكون مؤيداً حَقًا.

(vi) الطلب / السؤال (١صم ٢٠: ١٦؛ حز ٣: ١٨، ٢٠؛ ٣٣: ٨) وفي ١صم ٢٠: ١٦ في قرينة بشأن مسألة العلاقة الحميمة بين دَاوُد ويوناثان صورت بعد العَهْد الاتفاقى، يوناثان يقول "ليطلب الرَّبّ أعداء دَاوُد للحساب". الـ (NIV) تترجم בִּקֵּשׁ بيعيل "يدعو للحساب" وهو دليل أنه غامض. والترجمة الحرفية كما ترجمها دريفر هي مساعد "ربما يَهْوَهْ يطلبه مِنْ أيدي أعداء دَاوُد يعني "اذا عزموا أن يهاجموه أو يشوا به" (Driver, 165) وفي تكليفه للنبى حَزَقِيَا، الرَّبّ يضعه متعَهْداً بطلب الدم (דָּם בִּקֵּשׁ ...) للخاطي الذي يواجه جزاء الموت إذا فشل في أن ينبهه قبلاً (حز ٣: ١٨، ٢٠؛ ٣٣: ٨) يتطلب الدم لذلك يعني مواجهة الموت.

(ب) الله كمفعول للفعل يطلب، الله كمفعول الـ (בִּקֵּשׁ) يظهر حوالى ٣٠ مرّة في ع. ق. هناك نوعان أساسيان مِنْ العبارات تستخدم لطلب الله (i) الشكل الطويل هو

בַּקְשׁוּ אֶת־ פְּנֵי־יְהוָה طلب وجه يَهْوَهْ (٢صم ٢١: ١) الشكل القصير هو (יְהוָה يَهْوَهْ (אֵת)، בַּקֵּשׁ يطلب يَهْوَهْ (خر ٣٣: ٧؛ تث ٤: ٢٩؛ ١ أخ ١٦: ١٠ = مز ١٠٥: ٣؛ ٢ أخ ١١: ١٦؛ أم ٢٨: ٥؛ أش٥١: ١؛ إر ٥٠: ٤؛ هو ٣: ٥؛ ٥: ٦؛ صف ١: ٦؛ ٢: ٣؛ زك ٨: ٢١- ٢٢). (ii)، בַּקֵּשׁ يطلب ، بإضافة زيادة ضميرية (بـ أو بدون פָּנֶה) مشيرًا إلى يَهْوَهْ، (إش ٤٥: ١٩؛ إر ٢٩: ١٣) طالبيك (مز ٤٠: ١٦ [١٧]؛ ٦٩: ٦[٧]؛ ٧٠: ٤ [٥]، التمسوا وجهه (مز ١٠٥: ٤= ١ أخ ١٦: ١١) يطلب وجهى (٢ أخ ٧: ١٤؛ هو ٥: ١٥) يطلب وجهك (مز ٢٤: ٦؛ ٢٧: ٨)، لم يطلبونى (إش ٦٥: ١)، لا يطلبونه بمقارنة (هو ٧: ١٠) طلبوه (٢ أخ ١٥: ٤، ١٥) الرَّبّ الذي تطلبونه (ملا ٣: ١).

(i) الأسفار الخمسة، التعبير "طلب الله" يظهر في خر ٣٣: ٧ وفي تث ٤: ٢٩ كلاهما استخدم في ارتباط بالخطيئة مثل عبادة العجل الذهبى وبالتالي تحذير مِنْ الارتداد. ويلاحظ تشايلرز ملاحظة سليمة أن خر ٣٣: ٧-١١ يربط السابق باللاحق عن طريق ربط مُوسَى مع الله والشعب في نشاط واحد (Childs, 592) هذا النشاط يتضمن النواح (عدد٤) عبادة الله في خوف (عدد ١٠) وظهور مجد الله (عدد٢٢) والعبارة الرئيسية هي מְבַקֵּשׁ־יהוה طلب يَهْوَهْ (عدد ٧) في تث (٤:٢٥ - ٣١) الله يحذر شعبه مِنْ الارتداد المحتمل في المستقبل، على انه حتى في حالة البعد لشعب الله فانهم سوف يطلبونه (בִּקַּשׁ) الرَّبّ (عدد ٢٩) ويرجعون (שׁוּב) إلى الرَّبّ، هنا يستطيع المرء أن يدرك تلاعب بالالفاظ، (בִּקַּשׁ) يبحث، و(שׁוּב) يرجع. هذا النموذج أيضًا وجد في الأنبياء، هكذا طلب الله توازى "الرجوع لله" مِنْ حالة الارتداد أو طرق الشر، التعبير بالقول عن البحث وايجاد يَهْوَهْ (تث ٤: ٢٩) يشبه الذي في إر ٢٩: ١٣وفون راد يرى احتمالية اقتباس تثنوي مِنْ الرسالة المعروفة لإرْمِيَا اصحاح ٢٩ (von Rad, 50-51) هذا لايحتاج مثل هذا لأن مفهوم "طلب الرَّبّ" ليس ظاهرة متأخرة انما هي تحليل لغوي ومحلله لاهوتيًا.

(ii) الكتب التاريخية بعدما انتهى سُلَيْمَان مِنْ بناء الهيكل (تقريبًا ٩٤٧، ٩٤٦ قبل الميلاد) ظهر الرَّبّ له ووعده اذا اتضع شعبه في الأيَّام الصعبة وصلى وطلب وجه الله (וִיבַקְשׁוּ פָנַי) ورجعوا (שׁוּב) مِنْ طرقهم الشريرة فسوف يسامحهم (٢ أخ ٧: ١٤). هنا בִּקֵּשׁ تستخدم مقترنة بالصلاه .

عندما كلف عزرا وشركائه بالرحلة مِنْ بَابِليون الى أُورُشَلِيم (تقريبًا ٤٥٨، ٤٥٧ قبل الميلاد) وذهب بدون حراسة عسكرية، واثقاً في الله مؤكدا "الأيدى الرحومة لإلهنا هي على كل مِنْ يطلبه ولكن غضبه العظيم على كل الذين يتركونه (عز ٨: ٢٢) الكلمات المنقولة هنا تكون ربما بَيْت شعر قديم فهنا نجد توازى عكسى (به تضاد) بين الذين يطلبون (طالبيه، اسم الفاعل أو المفعول، صيغة الجمع، لـ (בִּקֵּשׁ) وكل الذين يتركونه (اسم الفاعل / المفعول)، صيغة الجمع لـ (عزب עָזַב) يعني شعب الله واعداء الله أو إِسْرَائِيل نسبيا. ويظن بعض الدارسين أن عزرا اخطأ بخصوص الطريق لأورُشَلِيم فقد حسبه آمن لذلك هو لم يطلب حراسة عسكرية مِنْ الملك (على سبيل المثال Pav-lovsky, 275-305) ولكن لا يبدو هذا صحيحًا لأنها كانت في الحقيقة رحلة مغامرّة صُنعت بثقة كاملة في الله. هذا كان عمل يتم عن اقتناع ثابت ان الله يهب المساعدة للذين يطلبونه (בִּקֵּשׁ).

(iii) الكتب الشعرية، مِنْ بين الاشارات الكثيرة لطلب الرَّبّ في المزامير (١١مرّة) دأود يقول لك يقول قلبي اطلبوا وجهه، وجهك يارب أطلب (٢٧: ٨) مز ٤٠: ١٦[١٧] = مز ٧٠: ٤[٥] لكن ليت طالبوك يفرحون ويسعدون بك (أم ٢٨: ٥) الناس الاشرار لا يفهمون الحق: ولكن طالبوا الرَّبّ يفهمون كل شيء، هذا يبدو مساوياً مع التعبير الموجود في (أم ١: ٧ و٩: ١٠) مخافة الله هي رأس الحكمة "لذلك في أمثال طلب (בִּקֵּשׁ) الرَّبّ ربما يكون مرتبط لاهوتيًا مع مخافة / احترام) الرَّبّ (יָרֵא).

(iv) الانبياء، في الانبياء التعبير "طلب الله" يرد ١٤ مرّة (بمقارنة اش ٤٥: ١٩ ، ٦٥: ١/ هو ٣: ٥، ٥: ٦، ١٥، ٧: ١٠/ صفنيا١: ٦، ٢: ٣) ومن المثير لملاحظه لصدى التعبير عن (طلب الله) كما يستخدمه الأنبياء، أنه عمل صعب يرجع الى الانتشار الواسع للتعبيرات. ونحن سوف نركز انتباهنا على استخدام التعبيرات في الانبياء مثل هو ٣: ١-٥) مِنْ خلال القرينة وبالارتباط مع صفنيا، ويمكن ملاحظة ان الوقت المقاس بين النبيين هو قرن مِنْ الزمان. وكان العمل الذي بدأه النبي هوشع يقع في آخر سنين يربعام الثاني، بينما النبى صفنيا خدم أثناء حكم يوشيا قبل الاصلاح العظيم في سنة ٦٢٢ قبل الميلاد.

التعبير וּבִקְשׁוּ אֶת־ יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם [هم سوف] يطلبون الرَّبّ إلههم (هو ٣: ٥) مرتبط بالتوبة (שׁוּב) هوشع يدمج فكرتين: حب يَهْوَهْ لإِسْرَائِيل، قد عُبر عنه بوسائل الانبياء الدرامية الخاصة بهم مثل الزواج مِنْ امرأة غير مخلصة أي عاهرة (عدد ١- ٣) وحالة الارتداد لإِسْرَائِيل ومتطلبات طلبها لله ورجوعها اليه (عدد ٤ - ٥). وبعض الدارسين يعتقدون ان (عدد ٤ - ٥) لا ينتمي إلى هنا ومن هنا يكون تم ادماج لها فيما بعد (مثال Rob-inson, 16) هذا غير محتمل لان الفكرتين اهتمام يَهْوَهْ ومحاسبة إِسْرَائِيل تكون مرتبطة ببعضهما وهكذا تبقيان في حالة شد وجذب. والتعبير "طلب الله" والرجوع الى الله هي ارتباطات تشير إلى عاقبة الارتداد والأمل المستقبلي في الرجوع. في التعبير " بعد ذلك بنو إِسْرَائِيل سوف يرجعون

(שׁוּב) ويطلبون (בָּקַשׁ) الرَّبّ الههم (عد٥) يطلب توازى (שׁוּב) يرجع عن، هنا نرى تلاعب بالكلمات في استخدام בָּקַשׁ وשׁוּב، انظر أيضًا ٧: ١٠). الأصل لـ (בָּקַשׁ) يطلب هو مصطلح تقنى لطلب مشيئة الله في داخل خيمته. وهو يقابل (الأفود) بمعبود وثني (ع.٤) التي تعد مواد عبادية ترد دائمًا في ازدواج في قض ١٧: ٥، ١٨: ٤، ١٧- ١٨. وكزوج ربما تستخدم كوسيلة للبحث عن المشيئة الالهية بعيدا عن اعلان الله أو رسالة نبوية (Mays, 59). هوشع يحذر ان إِسْرَائِيلَ ستجرد مِنْ مثل هذه التكهنات مع هذه الاشياء البغيضة (ع. ٤) ربما في ٤: ١٢ يشير الى هذه التقنيات المكروهة (قا؛ ١صم ١٥: ٢٣؛ ٢مل ٢٣: ٢٤؛ حز ٢١: ٢١؛ زك ١٠: ٢) أيضًا الاصل שׁוּב، (#٨٧٤٠) يرجع يقدم اعتراف، تسامح، ومصالحة وهى تطابق اضحية (ذبائح) واحجار مقدسة (هو ٤: ٣) (Beeby, 41).

وبالمثل ينطق النبى صفنيا بحكم الله على هؤلاء الذين يرجعون مِنْ تبعية الرَّبّ ولا يطلبونه (בָּקַשׁ) أو يسألونه (דָּרַשׁ) (صف ١: ٦) كما علقنا سابقا، عندما استخدمهما معا (דָּרַשׁ) تعطي معنى الطلب بالمعنى العام بينما عن الله بمنظور التوبة (Patterson, 307) صفنيا ينطق بحكم الله على ثلاث مجموعات مِنْ شعب الله (١: ٥ -٦، ١). (١) هؤلاء الذين يعبدون جند السماء على السطوح. بمعنى الاشتراك مع الوثنيين في عبادة النجوم والقمر (٢) هؤلاء الذين يحلفون بيَهْوَهْ وبمولك بمعنى الاشتراك في دين الشرك. و(٣) هؤلاء الذين تركوا يَهْوَهْ هؤلاء الناس يحتاجون أن يطلبوا الله بقلب نادم.

أيضًا في هو ٥: ٦ النبي يقول "عندما يذهبون مع غنمهم وبقرهم ليطلبوا الرَّبّ (לְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה) ولا يجدونه قد تنحى عنهم هوشع هنا ربما يشير إلى حيوانات التضحية الكثيرة التي تقدمها إِسْرَائِيلَ للتَقْدِمَات عندما يطلبون الرَّبّ) (قارن ١صم ١٥: ١٤، ٢١) وفقًا لـ هو ٤: ٣، ١٣، حيوانات التضحية الغير لائقة مِنْ قبل النبي تعد كجزء مِنْ ذنب إِسْرَائِيلَ (Wolff, 100).

في صف ٢: ٣ النبى يستخدم المصطلح בָּקַשׁ ثلاث مرات هنا يبدو أنه يضع فكرة طلب الله أكثر كثافة، وهنا يمكن القول في هذه القطعة أن "طلب الله" توازي طلب צֶדֶק البر وعֲנָוָה والاتضاع وعمل (מִשְׁפָּטוֹ) حكم يَهْوَهْ له. لذلك طلب الله يتطلب مسئولية أخلاقية مِنْ جانب الطالبين لذلك هي دعوة للتوبة والتجديد تتطلب ملاحظة شرائع الله بإجتهاد.

المضاد لطالبى (בָּקַשׁ) الله (هو ٣: ٥) هم الذين مع "روح الزنا (רוּחַ זְנוּנִים، # ٢٣٨٨) الذي لا يعرف يَهْوَهْ (هو ٥: ٤). و بدلاً مِنْ البحث عن الله في اتضاع، هؤلاء الذين يبحثوا عن صورتهم الخاصة (روح الزنا) لن يعرفوا الله أبدًا (قا؛ هو ٣: ٣).

في تلخيص (١) طلب الله يتطلب رجوع الشخص عن طرق الشر ويعبد الله في اتضاع. (٢) في رأي الانبياء طلب الله يعني أن نكون في شركة ثابتة معه ولنتبع وصاياه، ونمارس الحب والعدل. (٣) الذبائح، بصرف النظر عن عددها، لا تستطيع ضمان التقرب مِنْ الله لهؤلاء الذين لا يبعدون عن طرق الشر ويتوبوا. (٤) حتى لو كان المتعجرف والخاطىء يبحثان عن الله فلن يجداه (٥) حسب كُتاب ع. ق، الله دائمًا وابداً يختار ويبحث عن الضالين ليظهر لهم ذاته لكن الذي يطلب الله بإخلاص يستطيع أن يأمل في أن يجده.

ب. ت المترجمون اليونان للعَهْد القديم قد استخدموا ١٧ فعلا مختلفا لترجمة (בָּקַשׁ) على وزن (بيعيل) مِنْ بينهم فعلين أساسيين في اليونانية يعني البسيط ζητέω والمركب ἐκζητέω تُرجم ١٧٥ مرّة و٢٥ مرّة على التوالي. وتلك الكلمتان اليونانيتان تقريبًا لهما نفس المعنى كما في العبرية (בָּקַשׁ) يبحث عن الاستخدام اليوناني لهذه النماذج في **سب.** لهما نفس المعنى كما في العبرية (בָּקַשׁ) قد نوقشت في السابق، في الأدب اليوناني القديم ζητεῖν هي الشكل التقنى للبحث الفلسفي (*TDNT* 2:893).

في مخطوطات البحر الميت هناك مثال حيث בָּקַשׁ و דָּרַשׁ يستخدمان مع بعضهما في التوازى مع التقدم في التفكير المتشابه لـ (صف ١: ٦) انظر ما سبق، لجماعة قمرن البحث (בָּקַשׁ) واكتساب الـ (דָּרַשׁ) الله في نصبه (أو تماثيله) تكون مؤهلات ضرورية لتكوين جماعة العَهْد (نظام الجماعة ٥: ١١) ذكر آخر لـ בָּקַשׁ تمنح البحث عن المعنى عامة طلب الدخول لأورُشَلِيم (4QpNah 2) وفي المعنى غير الحرفي ليقتل هذا "يطلب حياة شخص" (إِسْرَائِيلَ عند الشكر (1QH 2:21) وطلب ان يضع اليد تفسر على (4QpPs 37 b3).

سعى: ← בקשׁ [*bqš*] (يسعى، يجد، يبحث عن، يرغب، #١٣٣٥) ← דרשׁ [*drš*] (يهتم، يبحث، يسعى، #٢٠١١) ← חפר [*ḥpr* [1]] (يحفز، يستقصى،؟ #٢٩١٦) ← שׁחר [*šḥr* [2]] (يسعى، يبحث عن، #٨٨٣٨)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:527-33; *TDNT* 2:892-96; *TDOT* 2:229-41; 3:293-307; *THAT* 1:333-35, 460-67; *TWOT* 1:126, 198-99; J. M. Allegro, "Further Light on History of Qumran Sect," *JBL* 75, 1956, 89-95; H. D. Beeby, *Grace Abounding: A Commentary on the Book of Hosea*, ITC, 1989; B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical. Theological Commentary*, 1974; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of Samuel*, 1984; O. G. de La Fuente, *La Bśqueda de Dios en*

el Antiguo Testamento, 1971; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1971; E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols., 1863-93; J. L. Mays, Hosea, OTL, 1969; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, WEC, 1991; V. Pavlovsky, "Die Chronologie der Tötigkeit Esdras: Versuche einer neuen Lsung," *Bib* 38, 1957, 275-305; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, 1966; H. Ringgren and W. Zimmerli, *Spruche-Prediger*, ATD 16/1, 1962; T. Robinson, "Hosea," HAT 14, 1964, 1-64; E. Rubinstein, "'Causation' and 'Volition' as Semantic Components of Verbs: A Study of the Biblical Verb *bqs*," *IOS* 6, 1976, 122-30; O. R. Sellers, "Seeking God in the Old Testament," *JBR* 21, 1953, 234-37; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; C. Westermann, "Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT," *TBT* 55, 1974, 162-90; H. W. Wolff, *Hosea: A Commentary on the Book of Hosea*, 1974.

تشيترا تشهيتري *Chitra Chhetri*

١٣٣٦(בַּקָּשָׁה [*baqqasâ*]، طلب، رغبة)؛ ← #١٣٣٥

١٣٣٨(בַּר [*bar* 2]، طاهر، نقي)؛← #١٤٠٥

١٣٣٩	בַּר

בַּר [*bar* 3] قمح، ذرة (#١٣٣٩)

ع. ق هذه كلمة عامة "للقمح" ظهرت لتستخدم بتبادل مع שֶׁבֶר المعانى السامية والمحتملة لهذه الكلمات تظهر ليكون مشابه لكلمة דָּגָן وظهرت ١٤ مرّة في ع. ق وتشابه في العربية *'burr'* وفي الجنوب العربى القديم *'br'* يعني قمح "الحبة" القمح في سب. بالكلمة العامة σῖτος حبة وهى تكررت في قصة يوسف، تشير الى القمح الذي جاء إخوته ليشتروه. إر ٢٣: ٢٨ يجعلنا ندرك أن قيمة القمح بالمقارنة مع التبن الذي كان قليل القيمة.

حبوب، شعير، دخن، أرزّ، الخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bisqālôn*] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* 3] (حَب، ذرة، #١٣٣٩) ← גָּדִישׁ [*gādîš* 1] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* 4] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثًا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*m*e*lîlâ*] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* 2] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannag*] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل [براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śe'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* 1] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* 2] (حب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

AuSP, 3:161.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

١٣٤٠	בַּר

בַּר 4 [*bar* 4]، اسم. برية، بلاد مفتوحة (ترد. ١، أي ٣٩: ٤، #١٣٤٠).

ش. أ. ق المشنا، عبرى الأرامي اليهودى: سرياني *bwr* تقع الفضلات، لتكون بدون محصول. مشنا عبرى، الآرامى الكتابي בַּר خارج الآرامى اليهودى سرياني، مندائية *bara'* سطحى، الحقل المفتوح خارج، والأكادي *baru* وبلد مفتوحة (Cohen, 142, n. 84) عربى *barr* الأرْض الأساسية وفي ع. ج. ق *br* بلد مفتوحة.

ع. ق *HALAT* يُعرف בַּר بالبرية لـ (ترد. ١) موجودة في أي ٣٩: ٤ في السياق الأوسع (٣٨: ١- ٤: ٢) الله يستجوب أيُّوب عن نظام الخلق ألم يخلق الله ويفهم كل جوانب الكون (٣٨: ٤ -٢٤) والله يحكم بدقة كل مِنْ العالم الغير حي (٣٨: ٢٥ - ٣٨) والعالم الحي (٣٨: ٣٩ - ٣٩: ٣٠) الله يعرف وقت مولد ماعز الجَبَل البعيدة عن ملاحظة البشر (٣٩: ١-٢) بعد ما تولد صغار الماعز تتكاثرفي العراء (٣٩: ٤، בַּבָּר) أيضًا *HALAT* (١٤٦) يربط هذه الصيغة كالكلمة العبرية (בַּר) المصطلح غالبًا مِنْ كلمة أجنبية مُعارة أما مِنْ عربية (Dhorme, clxxvii) أو الأرامية (Wagner, 37, §47; Schwarzenbach, 87)، Gordis (٤٥٦) يُظهر اثنين ذات أصل آرامي آخرين في أي ٣٩: ٤ هذه الكلمة أرم. (# ١٠١١٩) أيضًا وردت في دا ٢: ٣٨، ٤: ٩، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٩) [١٢، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٣٢]، חֵיוַת בָּרָא حيوانات الحقل العبرية = العبرية חַיַּת הַשָּׂדֶה (هيات ها سادية) على سبيل المثال تك ٢: ١٩، ٢٠).

حقل، أرْض، قروي، مساحة: ← אֲדָמָה 4 [*'ădām* 4] (أرْض، #١٣٥)؛ ← בַּר 4 [*bar* 4] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [*gāzēr*] (أرْض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוּצוֹת [*ḥûṣôt*] (حقول واسعة، #٢٥٧٥أ)؛ ← יָגֵב [*yāgēb*] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [*m*e*lēḥâ*]

(أرْض عقيمة، أرْض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرْض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מְעָרָה [2] [meʿārâ [2]] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר [3] [nîr [3]] (أرْض حُرفت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב [2] [ʿāqōb [2]] (أرْض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [perāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرْض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדֶה [śādeh] (بلد مفلوح، حقل مفتوح، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [šedēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

H. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1978; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebrנischen des Alten Testaments*, 1954; M. Wagner, *Die lexicalischen und grammatikalischen Aramנismen im alttestamentlichen Hebrנisch*, 1966.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

١٣٤١ (בֹּר [1] [bōr [1]]، نقاوةُ، طهارة)؛ ← #١٤٠٥

1342	בֹּר

בֹּר [2] [bōr [2]] **اسم.** ملح قلي (#١٣٤٢) בֹּרִית [bōrît] الاسم. صابون كمادة قلوية أو potash تستخدم في الغسيل (#١٣٨٣) مشتق مِنْ < ברר [1] [brr [1]]، يظهر #١٤٠٥).

ع. ق ١. إن التعبير بـ ملح القلي أو غسول الاثنان هو اصطلاحي وقد يرجع "سوف أنزع كل قصديرك" (حرفيًا مثل ماء القلي) إش ١: ٢٥ J. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986; cf. Job 9:30).

٢. كل مِنْ ظهور בֹּרִית في الأدب النبوى. الصابون لا يقدر أن ينزع الخطيئة (إر ٢: ٢٢) والكلمة أيضًا تشير إلى عمليات التنقية التي يقوم بها المسيا (ملا ٣ : ٢).

يغسل، غسيل: ← בֹּר [2] [bōr [2]] (أشنان، #١٣٤٢) ← דוח [dwḥ] (يغسل، #١٨٦٦) ← טבל [1] [ṭbl [1]] (يغمر، #٣١٨٨) ← כבס [kbs] (يغسل، حوض، #٣٨٩١) ← נֶתֶר [neter] (نتر، #٦٠٠٣) ← רחץ [rḥṣ] (يغسل، #٨١٧٥) ← שֶׁלֶג [2] [šeleg [2]] (ورت الصابون، #٨٩٢١).

نظيف، نقى ← ברר [1] [brr [1]] (يتطهر، يبقى نقياً، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [zkh] (ينقى، ان ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חַף [1] [ḥap[1]] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ←

טהר [ṭhr] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧)

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

1343	ברא

ברא [1] [br' [1]]، **قل.** يخلق، يعزل (كما في القطع) (**نفْعَل.** تُبتكر؛ **بيعّل.** (בָּרָא؟) يقطع (#١٣٤٣)، בְּרִיאָה [berî'â] منفصَل، "يبتكر" شيء (ترد. ١) (#١٣٧٥).

ش. أ. ق في نصوص روايات الخلق برمزيتها تزونا بالإيضاح المتوازي والتباين مع ع. ق، في بعض الأحيان، شكل نصوص خليقة العَهْد القديم الساخرة مِنْ تعدد الآلهة (تك ١، Deutero-Isa; Hasel) وفي نصوص أخرى يشكل التشابه بين مفاهيم وصور الشرق الأدنى القديم والعَهْد القديم تذكرنا كيف أن الطرق الجديدة الغريبة لتمثيل الحقيقة موجودة في الكتاب المقدس انظر Keel, 7-60) الإلمام بهذه الحقيقة يمكن أن يخفف الحماس الذي أحيانًا ما يميز المناقشات الكتابية المسيحية و المعطيات العلمية للأصول (Van Till).

في مقابل التوحيد المطلق لله في خليقة العَهْد القديم تتميز نصوص الشرق الأدنى القديم بتعدد الآلهة التي فيها تتحد الآلهة مع القوة، الأدوار، أو جوانب الكون والثقافة، والمجتمعات العلمانية الحديثة "تتعبد" حقائق متشابهة، مثل الأمة، الجنس، القوة، التقليد، لكن عادة بدون وعي واضح بشركهم بالله. النظرة العالمية الحديثة، مع أنها بصفة عامة تقف ضدَّ طبيعة الحضارة/ التاريخ، وحقيقة القيمة (الفضيلة) ودنيوي إلى متدين بينما الشرق الأدنى القديم بما فيه إسْرَائِيل يفهم الطبيعة، الثقافة، والتاريخ كجانب مِنْ واحد، والكل محاط، التنظيم الكوني، وهذا الترتيب قد تأسس أصلا، ويبقى مقدراً للوجود.

حتى لو أن قصص العَهْد القديم تشترك في أحداث أو تصويرات متشابهة مع أساطير الشرق الأدنى القديم، إلا أن قرينة تعدد الآلهة في الشرق الأدنى القديم تعطيهم طابع أساسي مختلف. وأساطير الشرق الأدنى القديم غالبًا ما تتضمن امتزاج اصل الالهة الكوني. علاوة على أن النزاع العتيق في التنظيمات الإلهية للعالم، يمكن أن يخضب الحقيقة نفسها بالغموض الشخصية الشرير- الخير. في ملحمة أنوما اليش على سبيل المثال مردوخ الإله الشابِ يذبح ويفصل الماء الإلهية عن تيمات ليفصل السماء عن الأرْض (ANET, 67) في مِصْر، هذه الأساطير أيضا تشمل النزاع الكوني الإلهي (بين رع وابوفيس، ست وأوزيريس) السماء والأرْض هما الثنائي الخصب الأنثى (نوت) والذكر (جب) (Keel, 26-47) وظيفة نوت أن يفصل المحيط السمائي مِنْ الموجود بالأسفل كما "يوسع" العَهْد القديم (רָקִיעַ ← #٨٣٨٥ تك ١: ٧ قا؛ مز ١٤٨: ٤).

وعكس هذه الخلفية، تك ١: ١يظهر مثل الصاعقة: الله إِسْرَائِيلَ هو الخالق الوحيد والمتسلط على الكون كله (= السماء والأَرْضَ تك ١ وهو مميز جوهريًا عن الخليقة غير الإلهية ومع ذلك هذه الخليقة هي حسنة تمامًا (تك ١: ٤، ٩، ١٢، ٣١) Tsumura قدم حالة عرض لغوي قوى ضدَّ الاتجاه المنتشر لرؤية التوازي بين التكوين أو أساطير الصراع في ش. أ. ق. بينما ربما يكون غير صحيح أن يتحدث عن امتزاج أسطوري علاوة على غياب الوجود الإلهي والرَّبَط في تكوين١ هو في حد ذاته جدال قوى ضدَّ أساطير الأمم المحيطة ريهوم...، (العميق تك١: ٢) ليس الـوحش الإلهي تيمات لكن البحر الغير مبلور والعنيد الذي يضع عليه الله الحدود المنظمة بأوامر الانفصال (تك ١: ٦ -٧، ٩ قا؛ أَيُّوب ٣٨: ٨ -١١؛ مز ١٠٤: ٩؛ أم ٨: ٢٩؛ إِرْمِيَا ٥: ٢٢). المخلوقات العظيمة في البحر (تك ١: ٢١) لَيست تنانين إلهية لكنها مجرد مخلوقات خُلق للرياضة (KJV، مزمور ١٠٤: ٢٦) في البحر. مرّة أخرى، الشمس والقمر التي ذكرها الوثنيون كآلهة، قد خلقت فقط في اليوم الرابع ولم تذكر بالاسم (تك ١: ١٦)

في تقاليد أخرى في العَهْد القديم يستخدم بتوسع وصف الشرق الأدنى القديم للأساطير لوصف سلطان الله على الطبيعة والتاريخ. البحر الكائنات المتوحشة المرتبطة به تِرمز للبشر (على سبيل المثال لوياثان = لوتان في **أوغا**. أَيُّوب ٣: ٨، مز ٧٤: ١٣ -١٧ الإشارات في Gunkel) مثل هذا الاستخدام الواضح للشرق الأدنى القديم والصراع الاسطوري وتصوره يؤكد بروز سلطان الله المطلق أو ليعبر عن "الهيولي" للشر البشرى، الذي يظهر ضدَّ الله وشعبه. الموضوع هو أن الله في الخليقة هزم التنانينِ الكونية "الخليقة" وبالتأكيد يستطيع أن يهزم أعداء إِسْرَائِيلَ ليعيد عالم البشر إلى النظام (McCarthy, 1967).

دلالة هذه الأصول لتحليل علم اللاهوت للعَهْد القديم يجب أن يكون واضح، هنا كما في كل النصوص الأدبية. حيث مِنْ الضروري أن نميز التعبير عن الحقيقة التي تشير إليها التعبيرات مِنْ الحقيقة نفسها.

والاستخدام في ش. أ. ق ومقارنة شهادة الفلسفة اللغوية تناقش أن الاسم الإلهي "يَهْوَهْ" يظهر يَهْوَهْ وكأنه هو الإله الخالق (Cross; McCarthy, 1978; Anderson, "Introduc-tion" انظر يَهْوَهْ #٣٣٧٨). النصوص العبرية مماثلة للإنجليزية "الخليقة" تكون فقط مماثلة جزئيًا مع الأجزاء المقابلة المكملة الإنجليزية. على سبيل المثال، العَهْد القديم لا يستخدم الاسم المماثل للإنجليزية الخليقة بمعنى (.أ.) أعمال سلطانه حيث خلق الله نظام الكون أو (.ب.) العالم كنتيجة لمثل هذه الأعمال الأصولية. العَهْد القديم لها كلمات غنية تصف (أ)، (.ب.)، (.ج.) أعمال الله في خلق الوجود المتنوع أو الظروف التي فيها أو منها يكون بقاء العالم الموجود.

ع. ق ١. (בָּרָא) ومجاله اللغوي. ركز الدارسون على جذور בָּרָא بسبب دورها الأساسي في التكوين ١: ١-٢: ٣ إِشَعْيَاء الثاني. لكن اهتمام العَهْد القديم بالخليقة يمتد أبعد مِنْ وقوع هذا الجذر. قدرة إِسْرَائِيلَ على التعبير عن المفهوم كان لا يعتمد على توافر בָּרָא، (Stek, 209). أولاً حيث لا تظهر בָּרָא فالعالم كما خلق بواسطة يَهْوَهْ وجد معالجات واضحة في العديد مِنْ النصوص (مثل؛ أَيُّوب ٢٨، ٣٨-٤٦؛ مز ١٩؛ ٣٣: ١٤٧؛ أم ٣: ١٩ - ٢٠؛ ٨: ٢٢- ٣١). ثانيًا النظرة الضمنية للخليقة (نظرة للعالم) يمكن تمييزها في معظم نصوص العَهْد القديم لأكثر مِنْ الطول المعتدل أو الشكل الافتراض الضمني لفهم العمل الإلهي والبشرى. النطق لسلطان يَهْوَهْ يقتضي ضمناً الخلق (على سبيل المثال ١مل ٨: ٢٣، ٢٧، ٣٠: ٣٢). شق البحر الأحمر وكذلك نهر الأُرْدُنّ لكي ما يشكلان أرْضَ جافة تلخص الأحداث الأصلية للخلق (قا؛ الإلياذة Eliade) موضحة لكل الأمم أن يَهْوَهْ هو الملك على الخليقة وبالتالي التاريخ (خر١٥: ١٨؛ قا؛ ١٤: ١٨؛ بش ٢: ١٠؛ ٣: ١٠- ١١؛ ٤: ٢٣- ٥: ١، قا؛ Stone) مز ٧٤: ١٢- ١٧؛ ١١٤: ٣، ٥) مرّة أخرى للنظام الكهنوتي للتقديس - للتطهير -عدم التطهير لها قاعدة كونية تعتمد على لاهوت الخلق لـ تك ١ كما يفعل كل النظام الفضائي المؤقت للطقس الكهنوتي ليشمل السبت وخَيْمَةَ الاجْتِمَاع (Wenham, 18-24, 164-81; Gorman;) .(Levenson, 78-99

مجموعة الجذور الممتدة تعبر عن الخلق كأعمال الله؟ الاسم المرتبط يظهر الكون أو شيء فيه كناتج مِنْ أعماله. القائمة الجزئية للأصول المهمة التي تظهر في تناسق مع בָּרָא (ومع واحدة أخرى بمقارنة إش ٤٣: ٧، ٤٥: ٧، ١٨) أو في نطاقات ضيقة ذات دلالة لغوية تتضمن، עָשָׂה ش، يع، يفعل (← #٦٩١٣ إش ٤٥: ١٨؛ إر ١٠: ١٢)، יָצַר، (#٣٦٧٠؛ تك ٢: ٧؛ إش ٤٥: ١٨)، פָּעַל يضع، يعمل (← #٧١٨٨ خر ١٥: ١٧، إش ٢٦: ١٢، أم ١٦: ٤ موازي لـ تراتيل عيد الشكر ١٥: ١٧، בָּרָא)، שִׂים، يضع، لكن (← #٨٤٩٢ خر٤: ١١، أم ٨: ٢٩، إر ٣٣: ٢٥ بمقارنة Rudolph, 200، כּוּן يؤسس، يثبت (← #٣٩٢٢، إش ٤٥: ١٨، إر ١٠: ١٢بمقارنة For-rest, 162-65)، יָסַד يجد، يؤسس (← #٣٥٦٩ مز ٢٤: ٢، أم ٣: ١٩) מוֹט يتمايل، يهتز (← #٤٥٧٢، مز ٨٢: ٥، ٩٣: ١، ٩٦: ١٠، ١٠٤: ٥، أم ١٢: ٣، إش ٢٤: ١٨ -١٩) أي وظائف مناقضة لـ כּוּן وיָסַד، בָּנָה يبني، يضع (← #١٢١٥: تك ٢: ٢٢ عا ٩: ٦ في الأكادية *banû* المتشابه יָלַד هو كلمة متدرجة للخلق يلد يحتمل (← #٣٥٢٨ تث ٣٢: ١٨ [بمقارنة ٣٢: ٦، إش ٤٣: ٦-٧] أي ٣٨: ٢٨-٢٩ [التصور السلبى] مز ٩٠: ٢ [par.، חוּל] بمقارنة أم ٨: ٢٤-٢٥)، נָטָה، ينتشر (السموات كالخيام)(← #٥٧٤٢ أي ٩: ٨، إش ٤٢: ٥،

קָנָה .... (← #٧٨٦٤). في الأرامية עֲבַד يعمل ويفعل (← # ١٠٥٢٢) تستخدم "للخلق" كمساوية لـ בָּרָא أو עָשָׂה (إر ١٠: ١١ بمقارنة دا ٦: ٢٧[٢٨]). مواضيع هذه المصطلحات دالة على تركز الإشارة للخلق: لكل مِنْ البشر والكون، الطبيعة. وتاريخ الموجودات قد جاءت للوجود بواسطة الله، والخليقة تتضمن ليس فقط الأحداث الأولية لكن التعاقب المستمر للوجود والظروف خلال خلق الكون حتى وجودَ كُتاب الكتاب المقدس أنفسهم، أخيرًا ع. ق يمكنه وصف أحداث الخلق كوقعها بكلمة الله اومن خلال الوسائل والعمليات الطبيعية عبر الزمن (Stek) ع. ق لا يفصل، إنما يميز بين ماهو الإلهي والطبيعي في أسباب الخلق.

وهناك مخزون وفير مِنْ الكلمات والعبارات التي تشير إلى الخلق أو الخليقة كما وضعها الله. الفروق في كل ش. أز - "السماء والأرْضَ" (عبرية אֶרֶץ / שָׁמַיִם يصمم الكون (تك ١: ١، مز ١١٥: ١٥، ١٢١: ٢، أم ٣: ١٩ ـ٢٠) التركيبة ربما تكون متنوعة الامتداد على سبيل المثال خر ٢٠: ١١ "السماء والأرْضَ البحر وكل ما فيهم" (قارن مز٢٤: ١-٢، إر ٥١: ٤٨- الخ, Stadelmann, 1-3) عديد مِنْ التعبيرات المنقسمة ثلاثياً للكون أيضًا في (خر٢٠: ٤، مز ١٣٥: ٦٠، الخ Stadelmann, 9-10) اتفاقاً، الحقيقة سوف تدعى "الكل" (הַכֹּל مز ١٠٣: ١٩، ١١٩: ٩١، جا ١١: ٥، ار ١٠: ١٦ = ٥١: ١٩).

أيضًا للدلالات الكبيرة أشكال اسمية كثيرة تميز طبيعة الحقيقة كونها خلقت بواسطة الله. والرئيسية بينها צֶדֶק צְדָקָה / (← #٧٤٠٦ / #٧٤٠٧، צדק، #٧٤٠٥، דמהשס; Kniereim; Knight)، חָכְמָה (← #٢٦٨٣، von Rad) والاصل חָקַק (يقطع، يدون، يحكم 87; Van Leeuwen, 118-26). هذه الاصول تصور كل مِنْ "الطبيعة" والثقافة وجوانب الثقافة الاجْتِمَاعية الحقيقية كما رتبها الله. بينما عالم الانسان تكرارًا مدعو إلى نماذج مثالية مِنْ "العدل والبر" (تك ١٨: ١٩، إش ١: ٢٦- ٢٧، عا ٥: ٢٤، إلخ)، ع. ق أيضًا يوضح أن الكون يجسم ويظهر أو يرتبط ببر الله (مز ٥٠: ٦، ٩٧: ٦) والمجد المصاحب [כָּבוֹד [← #٣٨٨٣] بمقارنة مز ٩٧: ٦، ١٩: ١). بالمثل الكون خصب وناقل للحكمة (مز ١٠٤: ٢٤، أم ٣: ١٩-٢٠ ، ٨: ٢٢-٢٩ بمقارنة أي ٢٨، Sir 24; von Rad, 144-76). فقط مثل عالم إسْرَائِيلَ الاجْتِمَاعي الذي قد أعطى سمواً "حكم" أو "قانون" (חֹק، חֻקָּה) التي تضع الحدود التي ربما لا يتجاوزها الانسان، كذلك العالم "الطبيعي" (أي ٣٨: ٨ -١١، مز ١٠٤: ٦-٩، أم ٨: ٢٩، بمقارنة ٨: ١٥ (חָקַק، إر ٥: ١٢).

في إسْرَائِيلَ وش. أ. ق الترتيب الكوني هو أساس للترتيب الاجْتِمَاعي الثقافي ليكون أفضل لابد أن سلوك الإنسان يتناسب مع النظام الكوني، الطبيعة للأشياء كما صمت بواسطة الله. مثل هذا الانسجام بين الترتيب الكوني يسهل رؤيته في عالم الزراعة (تك ٨: ٢٢، أم ١٠: ١، إش ٢٨: ٢٣ -٢٩) لكن المبدأ عامة يمكن تطبيقه. وهكذا فأن الأنبياء يوجهون الإنسان لينظر المخلوقات كمثال، التي على عكس الإنسان، تتبع نظام الله الكوني: أش١: ٣؛ إر ٨: ٧ قا؛ أي ١٢: ٧ -١٠.

٢. في الماضي، رغب علماء اللاهوت الكتابي، أن يكتشفوا دلالات لاهوتية في الكلمات المفردة، قد حُملت بر... يخلق مع الطريقة السامية في التعبير في ثلاث دلالات لغوية، أولاً: قد أكدت على هذا الفعل وأسندت على اله إسْرَائِيلَ كفاعل، ثانيا: أن برأ... لا تظهر أبدا مع ذكر واضح للمادة التي منها يخلق شيء ما، ثالثًا: أن بر... كانت فعل خلق متفرد غير مجازية لأنه يختص فقط باله إسْرَائِيلَ. حيث أن تلك الأسس اللغوية والمناقشات اللاهوتية تهتم بتفرد وتميز أعمال الله الإبداعية كانت قائمة، هذه النقاط (والتعبيرات اللاهوتية المؤسسة عليها) تشكل مع ذلك نوعًا مِنْ التضليل.

مع أن בָּרָא لا تظهر مع ذكر مادة التي منها شيء قد خلق، إلا أنها تناسقت بانتظام مع الأفعال "العمل أو الفعل" (على سبيل المثال تك ١: ٢٦ -٢٧، ٢: ٧، ١٩؛ إش ٤٥: ١٨؛ عا ٤: ١٣). الأكثر دلالة أن בָּרָא استخدمت لوصف أشياء جاءت قبل الوجود. على سبيل المثال جيل جديد مِنْ الحيوانات أو البحر أو "القلب النقي" (مز ١٠٤: ٢٩ -٣٠، ١٠٢: ١٨[١٩]؛ ٥١: ١٠[١٢] بمقارنة ١ كو ٤: ٦).

٣. لينسب الى الجذر الفعلى בָּרָא فقط لله يتطلب ذلك בָּרָא (يخلق) يكون مميز مِنْ ברא³ [*br'³*] يقطع (← #١٣٤٥) كما يفعل *HALAT* هذا التمييز للجذور، يتجاهل وقائع لغوية قاطعة. أولاً: בָּרָא يبتكر، يظهر فقط في **قل**. ، **نفْعَل**.. بينما בָּרָא يقطع مع استثناء غير ملاحظ كثيرًا يظهر فقط في **بيعّل**. (يش ١٧: ١٥، ١٨؛ حز ٢٣: ٤٧؛ ٢١: ١٩[٢٤] نَص غير مؤكد: see *DISO*, 43; *TDOT* 2:245 for cognates) على أساس لغوي تظهر أن المناقض ليس بين اثنين مِنْ الجذور اللغوية الواحدة בָּרָא وבָּרָא لكن بين בָּרָא، **قل**. ، **نفْعَل**. وבָּרָא، **بيعّل**. حيث أن لـ **نفْعَل**. فقط للوظائف المبنيةَ للمجهول لـ **قل**. تَناقض السامى الابتدائى هنا بين **قل**. (متع [غير لازم]) الذي يركز على فعل الفاعل و **بيعّل**. (يهتم بالنتيجة) لبذى يركز على نتيجة فعل الفاعل فيَ المفعول المبني للمجهول أو "الخاضع" (*IBHS*، 21.2.1-2; 24.3-3.1)

ثانيًا: في عد ١٦: ٣٠، בָּרָא، .q ينسب إلى الله مع المعنى "يقطع" أو "يفصل" (par. בָּקַע split, v. 31) مشتق مِنْ مفعول ورد لمرّة واحدة فقط בְּרִיאָה شيء ما منفصل هذا يعني "هوة" (Humbert 147)، إن בָּרָא في

حز ٢١: ٣٠ [٣٥] يعني "يقطع" ممكنة، لكن أقل تأكيدًا [بمقارنة إش ٥١: ١]). Milgrom يترجم "لكن لو يصنع الرَّبّ نقرة عظيمة ...." (١٣٧).

على أن ع. ق בָּרָא (**بيعّل**.) تنسب الى البشر لكن في **قل**. و **نفعَل**، موضعها أو المحرك الضمني دائمًا هو الله. بينما الـ **بيعّل**. يدل على (النتيجية) "يقطع" حصرياً الـ **قل**. تدل على "يخلق" مع استثناء عدد ١٦: ٣٠ "يقطع" مِنْ ثم التطور السامى مِنْ "يقطع" إلى "يخلق" يوصف بواسطة Westermann (99, بعد F. Delitzsch وآخرون) هي شيء طبيعي بـ "القطع"، شكل معين يعطي للشيء، كما كان، يأتي بعدها إلى الوجود.

٤. هذا التطور السامى له ما يوازنه في חָקַק (← #٢٩٨٠) أي التشابهات تشير إلى القطع، (القطع) ليقطع أو يقص، يخلق نظام الذي يكون معين بحدود أو فواصل Knierim, 87; Van Leeuwen, "Proverbs) "9-1). هذا التطور يصنع تفوق لـ בָּרָא في التكوين١ الطبيعة، هذه الجذور تبدأ مِنْ ع. ق مع كلمات التلاعب بالألفاظ الغنية لاهوتيًا (בְּרֵאשִׁיתבָּרָא "في البدء [الله] خلق...") لكن هي أيضًا بطريقة التلاعب بالالفاظ، يحدد أشكال الأسلوب في أن يعطي الله نظامًا إلى خليقته فهو يفصل عناصر التكوين الكوني عن بعضهما البعض خلال سلسلة مِنْ "القطع" أو الانفصالات (Dantinne; Clines, 73-77) ويفرق بين "الأنواع" المتعددة.

المواضع اللغوية السابقة تعود إلى استنتاجات متنوعة בָּרָא كأصل ليس نص لاهوتي فريد، فضلاً عن أنها ليست على العكس مِنْ المنسوبات الأخرى التي تختص بأعمال الله، يعبر عن حدث بدون توازي مجازي لأعمال الانسان، بينما الخلق الكوني هو متفرد وعمل إلهي غير مدرك نهائياً، ويعبر ع. ق عن هذا بطريقة بشريًا وأبجديات مجازية غالية، وفي تكوين ١ בָּרָא يمكنها التناوب مع עָשָׂה (خاصة في تك ١: ٣١-٢: ٤) وكعملية توظف الفعل ليفصل (בדל [*bdl*]، **هفعيل**. ← #٩٧٦).

الأصل בָּרָא تكوين١، أو الخليقة بالكلمة (contra Foerster) لا يستطيع بوضوح نقل عملية تعليم *crea-tio ex nihilo* وهنا قصد هذا الأخير، أكثر التركيبات اللاهوتية المبهمة (٢ مك ٧: ٢٨) ليس خطأ تكوين ١. هذا النص الأكثر فهماً لأنه ناقل البداية المطلقة للعالم وأيضًا السلطان المطلق لله لإحضار الحقيقة للوجود والنظام وفقًا لمشيئته (-contra Levenson; cf. Eichrodt; West ermann; Wenham, 1987).

٥. لو ان تصور الخلق في تك ١: ١- ٢: ٣ يؤكد على سلطانَ الله وتفوقه لأنه ينظم الكوْن بالفصْل ٢: ٤- ٢٥) تكملة النص السابق لتصويرها يَهْوَهْ وأعماله الخالق كمستمرّة ودائمة فهو مثل "الفخارى" يصنع آدم مِنْ الطين فضلاً عن ذلك في تكوين٢، التأكيد ليس على الفصل في النظام الكوني، لكن على الرُبط التي تربط الانسان بالتربة (آدمه) (السجع مع آدم ... وبين الرجل والمَرْأة (سجع مع אִישׁ، ٢: ١٨، ٢٣)، الله والبشر (٢: ٧ بمقارنة ١: ٢٦) والبشر مع الحيوانات (٢: ١٩ - ٢٠).

مثل Clines (٦١- ٧٩) يظهر أن موضوع تكوين ١-١١ أن كل الخلق "الغير مخلوق - أعيد الخلق" الخطية تفصل الفواصل والرُبط (خلق الله ونظامه، خاصة في قصة إعادة الخلق بعد الطوفان. موضوع الخطيئة وابطال نظام نفع الخليقة سيستمر خلال ع. ق خاصة في كتب الأنبياء وفي صورة انقلاب العالم رأساً على عقب (خر ٧: ١٤- ١٠: ٢٣، أم ٣٠: ٢١-٢٣، إش ٢٤: ١-٧ ، ١٨ب -٢٣؛ إر ٤: ٢٣- ٢٨؛ عا ٤: ٦- ١١؛ ٥: ١٨ - ٢٠؛ حج ١: ٦، ١٠ -١١، قا؛ Van Leeuwen, 1986) الخليقة في كتب الحكمة وبدون، تمد بالقرينة والوسائل لحكم الله في التاريخ (Schmid; cf. Crenshaw).

في هذا النص الإعلان المدهش أن الله "يخلق الشر" (בּוֹרֵארָע إش ٤٥: ٧) ليكون مفهوم، الاشارة هنا ليس بالشر الميتافيزيقي، خلق مِنْ البداية، الذي يمكن أن يوافق تعليم التكوين عن خلق الخير الدائم ولكن يَهْوَهْ يخلق الأحكام في تاريخ "الطبيعى" أو التوافق مع الشر الذي قد فعله البشر، في كل مِنْ النظم الطبيعية والثقافية "تتابع العمل" و"التتابع الشخصى" يُكون قاعدة عامة للخلق (لكن على سبيل المثال قارن أيُوب، الجامعة) أن أحد يحصد ما يُزرع (مز ٧: ١٤ -١٧ [١٥ - ١٨] ٩: ١٦ -١٧[١٥ - ١٦] هو ٨: ٧، ١٠: ١٢ -١٣ بمقارنة غل ٦: ٧ - ٨، Koch) إش ٤٥: ٧ ربما يتناسب بمقارنة بالخروج ٣٢: ١٢، ١٤، إش ٤١: ٢٣، إر ١: ٩-١٠، ٥: ١٤، ١٨: ١١، ٢١: ١٠، مرا ٣: ٣٧-٣٨ هو ٦: ٥، عا ٣: ٦.

يجب أن يعترف بأنها مشكلة أساسية في لاهوت ع. ق هي العلاقة بين صلاح شخص الله والخلق للشر في الكون في هذا الغموض آخر كلمة لم تُقال (بمقارنة Levenson) في الأسفار القانونية المشكلة تظهر نفسها في مفاهيم مختلفة في الخليقة في نصوص متنوعة كيف على سبيل المثال يمكن ربط تكوين١ مع استخدام تصور أسطورة الحرب (أي ٢٦: ١٢- ١٣، مز ٧٤: ١٢ -١٩ إلخ)، أو أي ٢٨ ٨: ٢٢- ٣١؟

وهنا سؤال آخر متصل بهذا السياق يهتم بنهاية الخلق، بأي معنى للخلق أن يكون قد "انتهى" (تك ٢: ١-٣)؟ هذا السؤال خاصة غاية في الاهمية للعصر الحديث للثقافة والاخلا النسبية والفترة الواسعة مِنْ الوقت التي استغرقها تطور النظام النجمى الكواكبى والحفريات. الكتب القانونية، كيف في النهاية للخليقة قد عبر عنها في ١: ١- ٢: ٣ ليكون مرتبط بالكون والتطور الثقافي والكوني، وتشمل الشرود

وما نطق به ع. ق بخصوص نظام كوني جديد وحقائق تاريخية التي قبل ان يَهْوَهْ "يخلقها" (بمقارنة Stek)؟

بعض التقدم تجاه إجابات الاسئلة العلمية المهتمة بالاصول يمكن ان تصنع مِنْ خلال الاعتراف بالصفات غير العلمية لنصوص الكتاب المقدس (انظر ما سبق) تكوين١ يعرض النظام الكوني الكامل الذي فيه يرى الخليقة في مصطلحات وجود الانسان وعالمه المعروف لإسْرَائِيل القديمة وبالنسبة لتكوين١ الخليقة تكتمل عندما يظهر الانسان على الساحة والقصة نفسها مجسمة لتقدم إطار الحياة العامة لإسْرَائِيل بما فيها العبادة الروحية (انظر ما سبق). وفي نهاية الـ ٢: ٣ الكون قد اكتمل، حتى هذا العالم المكتمل لا يمنع التطوير والتغير في إطار الحدود والاحتمالات المبنية على الخلق وتكون مستعدة لتجلب الاجيال (البشرية) المعلنة في الـ "يوم عمل الله" ٢: ٤.

اللاهوت الكامل للعَهْد القديم بالنسبة للخلق يجب أيضًا أن يتوافق مع الأبعاد الاسخاتولوجية للعَهْد القديم على المستويين البشري والكوني وخلق السماء الجديدة والاعرض الجديدة (إش ٦٥: ١٧، ٦٦: ٢٢) بما يشمل أورُشَلِيم الجديدة (٦٥: ١٧ -٢٥) والبشرية الجديدة في داخل جدرانها (Gowan).

٦. إش ٤٠ -٥٥. معالجات الخليقة في إشَعْيَاء الثاني غالبًا ما تتبع رأى von Rad بإخضاع الخليقة للخلاص. على أية حال كان Schmid (١٩٨٤)، على حق في مناقشته أن الخلاص والبر في هذه الأصحاحات توجب استعادة النظام الكوني في حكم الانسان.

وتقديم يَهْوَهْ كخالق في إش ٤٠ - ٥٥ يقوم بعمل يظهره كإله للكون الكامل، ويشمل الامم، بالرغم مِنْ هزيمة إسْرَائِيل وعبوديتهم على يد بَابِل على عكس الاعتقاد القديم، الذي تشارك فيه إسْرَائِيل أن هزيمة أمة ما تعني هزيمة إله مِنْ هذه الأمه؟ المناقشة تكون (أ) أن الله هو الخالق الوحيد ورب الكل، الذي اختار إسْرَائِيل لمقاصده (ب) بأنبيائه قد سبق وتنبأ عن دينونة يَهُوذَا في الهزيمة الحربية، لذلك على العكس الظاهر، سبي يَهُوذَا كان ليس نتيجة لعجز اللهولكن شاهد على سلطانه الكوني. (ج) تحققت نبوءات يَهْوَهْ أن الدينونة قد جاءت وعبرت كذلك نبؤاته عن الامور الجديدة للخلاص والاصلاح تأتي بالغم مِنْ أنها تبدو استحالة هذا المقياس القوي للمنطق قد وضع في تناقض حديدى للعمال الخلقية (صانع الاوثان، الوثني، الذين يصنعون آلهتهم الخاصة وضعفات يَهُوذَا نفسه والكلمات التي قد استخدمت لتصف صناعة الانسان للأَوْثَان ينطوي على أعمال يَهْوَهْ الخلاقة (עָשָׂה، יָצַר). ماعدا الفعل (בָּרָא). (فهو خاص بالله وحده).

الخليقة: ← בּרא [1] [br' [1]] (يخلق، يفصل #١٣٤٣) ← יצר [yṣr] (شكل، يشكل، يخلق #٣٦٧٠) ← עשׂה ['śh [1]] (يصنع، يعمل، يعد، يخلق، يعمل، يخدم، #٦٩١٣) ← פעל [p'l] (يعمل، يصنع، ينتج، يتدرب، #٧١٨٨) ← קנה [qnh] (يحصل على، يسبب، يبتكر #٧٨٦٤).

تراب، أَرْض: ← אֲדָמָה [*ᵃdāmâ*] (أَرْض، قطعة أَرْض، تربة، تراب، مملكة الموتى، #١٤١)؛ ← אֶרֶץ [*'ereṣ*] (تراب، أَرْض، #٨٢٤)؛ ← תֵּבֵל [*tēbēl*] (عالم، #٩٣١٥).

السماء: ← אֲגֻדָּה [*ᵃguddâ*] (القبة الزرقاء الرش #٩٩) ← רָקִיעַ [*rāqîa'*] (القبة الزرقاء الطبق #٨٣٨٥) ← שָׁמַיִם [*šāmayim*] (السماء، السماء، الهواء #٩٠٢٨).

بحر وأجسام كبيرة مِنْ المياه: ← גַּל [*gal* [2]] (موج، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [*ḥôl* [1]] (طمي، رمل، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [*ḥᵃrîpôt*] (cj. حبات الرمل، #٣٠٤١)؛ ← יָם [*yām*] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← / מְצוֹלָה מְצוּלָה [*meṣôlâ / meṣûla*] (عمق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [*qarqa'* [1]] (أرْضية، قاع البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [*tehôm*] (محيط بدائي، أعماق البحر، مياه تحت سطح الأرْض، عميق، #٩٣٣٣)

البيبلوجرافيا

TDNT, 1000-35; R. Albertz, *Weltschpfung und Mensenschpfung: Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen*, 1974; B. Albrektson, *History and the Gods*, 1967; B. W. Anderson, ed., *Creation in the Old Testament*, IRTG, 1984; idem, "Introduction: Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith," *in Creation in the Old Testament*, 1-24; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1978; J. L. Crenshaw, "Prolegomenon," in *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, ed. J. L. Crenshaw, 1976, 1-60; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 1973; [aaE]. Dantinne, "Création et Séparation," *Mus* 74, 1961, 441-51; J. C.de Moor, "El, the Creator," in *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, ed. G. Rendsburg, R. Adler, M. Arfa, and N. H. Winter, 1980, 171-87; L. Derousseaux, ed., *La création dans l'orient ancien*, Congrès de l'ACFEB, Lille, 1985, Lectio Divina, 1987; P. Doll, *Menschenschpfung und Welschpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, Stuttgarter Bibelstudien, 1985; W. Eichrodt, "In the Beginning: A Contribution to the Interpretation of the First Word of the Bible," in *Creation in the Old Testament*, 65-73; M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return Or, Cosmos and History*, tr. W. R. Trask, Bollingen Series 46, 1971; R. W. E. Forrest, "An Inquiry into Yahweh's Commendation of Job," SR 8, 1979, (159-68) 162-65; F. H. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOTSup, 1990; D. E. Gowan,

Eschatology in the Old Testament, 1986; H. Gunkel, "The Influence of Babylonian Mythology Upon the Biblical Creation Story," in *Creation in the Old Testament*, 25-52 [1895]; G. F. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology," *EvQ* 46, 1974, 81-102; P. Humbert, "Emploi et portée du verbe bara (créer) dans l'ancien testament," in *Opuscules d'un hébraïsant*, 1958, 147-65; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Iconography and the Book of Psalms*, tr. by T. J. Hallett, 1978; R. Knierim, "Cosmos and History in Israel's Theology," *HBT* 3, 1981, 59-123; idem, "The Task of Old Testament Theology," *HBT* 6, 1984, 25-58; D. A. Knight, "Cosmogony and Order in the Hebrew Tradition," in *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, ed. R. W. Lovin and F. E. Reynolds, 1985, 133-57; K. Koch, ed., *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, 1972; J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, 1988; D. J. McCarthy, "'Creation' Motifs in Ancient Hebrew Poetry," *CBQ* 29, 1967, 87-100; idem, "Exod 3:14: History, Philology and Theology," *CBQ* 40, 1978, 311-22; J. Milgrom, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, 1986; J. J. M. Roberts, "The Ancient Near Eastern Environment," in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters,* ed. D. A. Knight and G. M. Tucker, 1985, 75-121; idem, "Myth Versus History: Relaying the Comparative Foundations," *CBQ* 38, 1976, 1-13; W. Rudolph, *Jeremia*, HAT, 1958; H. H. Schmid, *Altorientalishche Welt in der alttestamentlichen Theologie*, 1974; idem, "Creation, Righteousness, and Salvation: 'Creation Theology' as the Broad Horizon of Biblical Theology," in *Creation in the Old Testmant*, 102-17; idem, *Gerechtigkeit Als Weltordnung*, Beitrσge zur historischen Theologie 40, 1968; L. I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, 1970; J. H. Stek, "What Says the Scripture?" in Portraits of Creation: Biblical and Scientific *Perspectives on the World's Formation*, ed. H. J. Van Till, 1990, 203-65; L. G. Stone, "Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua," *CBQ* 53, 1991, 25-36; D. T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*, JSOTSup, 1989; R. C. Van Leeuwen, "Liminality and Worldview in Proverbs 1-9," *Semeia* 50, 1990, 111-44; idem, "Proverbs 30:21-23 and the Biblical World Upside Down." *JBL* 105, 1986, 599-610; H. J. Van Till, ed., *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation*, 1990; B. Vawter, "Prov. 8:22: Wisdom and Creation, " *JBL* 99, 1980, 205-16; G. von Rad, "Some Aspects of the Old Testament Worldview," in *The Problem of the Hexeteuch and Other Essays*, tr. E. W. T. Dicken, 1984, 144-65; idem, "The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 131-43; idem, *Wisdom in Israel*, 1972; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; idem, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, tr. J. J. Scullion, 1984.

رايموند سي. فان ليوين *Raymond C. Van Leeuwen*

1344 ברא

ברא ² [*br ' ²*] يُسمّنُ نفسه [في التعريف المعجمي] (#١٣٤٤) **בָּרִיא** [*bārî'*] **صفة**. مُسمَّن، تغذى جيدًا (#١٣٧٤).

ش. أ. ق التشابه قد شهد في العربية *warîa* يكون ثمين جدًا.

ع. ق كلمات المجموعة **בָּרָא** تظهر لتشير إلى إدراك طبيعي كامل، أو أحيانًا مغزى، إمكانية. هذا قد شُهد في ³ **ברא** [*br ' ³*] (← #١٣٤٥) حيث استخدمت لتعبر عن تقليم الأشجار لإظهار الأرْضَ (يش ١٧: ١٥، ١٨) أو للخطاه لتنقية الارض (حز ٢٣: ٤٧). القوة السمينة ليست دائمًا شيئًا ممدوحًا (قض ٣: ١٧؛ حز ٣٤: ٢٠).

١. الفعل **בָּרָא** ورد فقط مرّة كفعل في ١صم ٢: ٢٩، لماذا تكرِم أولادك أكثر مني بتسمين أنفسكم بأوائل تَقْدِمَات إسْرَائِيلَ شعبي، هناك عدد مِنْ الغموض النصي في هذا لا عدد وفي قرينته McCarter تُبع بواسطة Klein والتدعيم مِنْ الفولجاتا، تخمين لـ **לְהַבְרִיאֲכֶם** "بتسمين أنفسكم" والأساسي **לְהַבְרוֹתָם** "بجعلهم يأكلون" مِنْ **בַּרְבֻּר** [*barbur*] يتغذى (← #١٣٥٠) **سب**. بتدعيم مِنْ نسخ مِنْ صموئيل 4QSamª اعتبر الجذور لتكون **בָּרָךְ** بتردد يقترح McCarter أن تقليد **سب**. يعكس تجنب الثقافة غير المقبولة لـ *lhbrwtln...lpny* لتركهم (أبنائك) يأكلون قبل (الله) أن يفعل مهما كان الحل، التعليق يشير رجوعًا الى العدد مِنْ ١صم ١٥ ـ١٦، حيث حفني وفينحاس قد قالوا قد أجبر المتعبدين ليتخلوا عن نصيب في لحمة الأضحية لهم قبل التقدمة لله.

٢. الصفة **בָּרִיא** تسمن، تستخدم عبر أدب ع. ق لتعبر عن التشكيل الكامل لنوعية الاسم، هذا يؤهل (تك ٤١: ٢ ـ٢٠؛ قض ٣٥: ١٧؛ ١مل ٤: ٢٣[٥: ٣]؛ مز ٧٣: ٤؛ حز ٣٤: ٣؛ دا ١: ١٥؛ حب ١: ١٦؛ زك ١١: ١٦) يستخدم

في الماشية (تك ٤١: ٢ - ٢٠، NIV سمين ١مل ٤: ٢٣ [٥: ٣] NIV يعلق في مربط، غنم (حز ٣٤: ٣) NIV الحيوانات المختارة ٣٤: ٢٠، NIV سمين (زك ١١: ١٦، NIV الغنم المختارة)، طعام (حب ١: ١٦، NIV خيار) الناس (مز ٧٣: ٤، NIV صحيح: دا ١: ١٥، NIV تربية أفضل) في قض٣: ١٧ (NIV سمين) وهي تشير ببساطة إلى شحم بالسرج لعجلون الذي قيل عنه في عدد ٢٢ لتكون أو طبق الشحم وراء النصل الشحم (חֵלֶב) الترجمة "مسمنة" في ١مل ٤: ٢٣[٥: ٣] ربما الأقرب لهذا التعريف في حز ٣٤: ٢٠ בְּרִיָּה سمين (مرتبط بـ בָּרִיא) يجمع الكلمتين ثقيلة (שְׁמֵנָה) وقوية في ٣٤: ١٦ בָּרִיא مساوى لـ שָׁמֵן سمين في حب ١: ١٦. في مز ٧٣: ٤ NIV. يرجع בָּרִיא كصحي "صحيح" أو سليم صحيًا.

ب. ت القراءات المتكررة للترجمة اللاتينية الفولكاتا، طريق الترجمة *pinguis* سمين و*crassus* كثيف تقدم ملاحظات ازدرائية التي تأكدت تقديمها في قض ٣: ١٧ وحز ٣٤: ٢٠ ولكن ليس في مكان آخر. سب اليونانية ἐκλεκτό" خيار، هي الأقرب للمعنى.

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [*'bs*] (يسمن، #٨٠)؛ ← ברא [*br'* [2]] [2] (يسمن S .o، #١٣٤٤)؛ ← דשן [1] [*dšn* [1]] (يصبح سمينا، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב [1] [*ḥēleb* [1]] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה [3] [*mḥh* [3]] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [*m^e^rî'*] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [*peder*] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [*pîmâ*] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שמן [1] [*šmn* [1]] (يصبح سمينا، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

R. W. Klein, *1 Sameul*, WBC, 1983, 22, 23; P. K. McCarter, *1 Samuel: A New Translation*, AB, 1980, 87-88.

روبرت. جي . واي *Robert. J. Way*

1345	ברא

ברא [3] [*br'* [3]]، **بيعّل.** يُقلِّم (أشجارَ)، شذّبَ، يُتلفُ (#١٣٤٥).

ع. ق وردت ٣ مرات في حِزْقِيَال، الفعل يعني أن يعد علامة (יָד) لمَلِكِ بَابِل (حز ٢١: ١٩[٢٤]، [مرتان])، ويحطم، يقتل، يمسح (يقطع، يهُوذًا) بالسيف (٢٣: ٤٧) وهي أيضًا شهد في يش ١٧: ١٥، ١٨ ليصف التوضيح الحرفي بأرْضَ الغابة، لمناقشة في طريق عمل الفعل في مصطلحات الخلق ← ברא [1] [*br'* [1]] (يبتكر، يفصل #١٣٤٣).

خراب، فناء، جز، قطع: ← בצע [*bṣ'*] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [*br'* [3]] (أخلى الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (قطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gd'*] (قطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (قطع، جز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [1] [*gzr* [1]] (قطع، أزال، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (انقطع/ انفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [1] [*gr'* [1]] (يهزم، قلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [2] [*hlp* [2]] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (قطع، فصل، فنى، قطع عهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتيلة/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [1] [*nqp* [1]] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*nṭh*] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (فصل، جز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [*šsp*] (شق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [*tzz*] (بتر، #٩٣٧٢).

يوجين إي . كاربينتر *Eugene E. Carpenter*

1350	בַּרְבֻּר

בַּרְבֻּר [*barbur*]، (onomatapoeic*) **اسم.** لنوع غير مؤكد من الطير: الأوز (؟)؛ دجاجة (؟)؛ الوقواق المُنَعَّل قبرة (?) (*Centropus aegyptius Shelly*) (ترد. 1، فقط في صيغة الجمع؛ #١٣٥٠؛ *HALAT* 147b).

ش. أ. ق ربما وحدة مِنْ أما **عرب.** بربر، الدجاج [الصغير]، أو المصرية **عرب.** (أبو) بوربور-*(abu) bur-bur*، والوقواق (Centropus monachus =) يقدم التشابه لـ **عبر.** (בַּרְבֻּר) لكن هذا الارتباط غير مؤكد.

ع. ق تقليد ذو مكانة فهم **عبر.** בַּרְבֻּר كما تشير لبعض الأنواع مِنْ اللحوم المألوفة بمقارنة Midr. Rabbah to Eccl. II,7, referring to בַּרְבֻּרִים في ١مل ٤: ٢٣[٥: ٣]. هذا المصطلح قد فهم بإختلاف ليشير الى: (١) (الأوز). W. Gesenius, *Thesaurus philologi-cus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti* I/1, 1829, 246 [after Tg. Jer]; so F. S. Bodenheimer, FS Harry Torczyner, 1947; Eissfeldt; Eager; Ross مثل امتلاك ريش نقي أبيض (مشتق مِنْ **عبر.** ברר، يبيض)، (٢) ديك مخصى D. Qimhi; D. Cassel, *Hebr*ن*isch-Deutsches Wrterbuch*, 1909, 51b (٣)

* onomatapoeic = تشكيل كلمة بتقليد صوتي يُجعل من أو يربط بالمحال إليه. وتستخدم الكلمات التقليدية والإيحائية بشكل طبيعي للتأثير البلاغي— المحرر

ديوك (قا؛ عرب. بربِر، الدجاج [الصغير]؛ Driver ؛) أو (٤) الوقواق (Centropus aegyptius Shelly)(?))قا؛ المصرية عرب. (أبو/ أم) بوربور ab[amu] burbur [= Centropus monachus]; Koehler, "Problems"; (KB; M. Noth, Knige, BKAT, 1968, 58; HALAT عن هذه الاختيارات، الاول له التدعيم الكبير لكن الاثنين الآخرين لهم تدعيم قاموسى أفضل ربما يبرر في انتاج أنها كانت تشير إلى السجع الشعرى لتسمية الوقواق يدعى بالشَهَادَة أيضًا في العرب التقليد (barbur, burbur) هذا يرفع مِنْ شأن الاسم للجنس البشري (كما فعلت في الانجليزية "الوقواق" وفي ألمانيا Kuckuck) ("Koehler, "Problems) منذ ذكر الاوز בַּרְבֻּרִים في ١مل ٤: ٢٣[٥: ٣]. وردت في قائمة مِنْ سبع أنواع مِنْ الطعام وحيوانات اللعب التي كانت شهية ومناسبة للمادة الملكية لسُلَيْمَان. ربما يكون متوقع أن اللحم للغذاء/ يسمن בַּרְבֻּרִים مثير للشهية، لو تعريف Koehler's) الذي ربط בַּרְבֻּר مع الوقواق صحيح فإن بعض التدعيمات ربما تنبع مِنْ ملاحظات Pliny's remark أن لحمة غير الطيور يتجاوز ذلك الوقواق في حلاوته (Nat. Hist. .(X.xi.27—often wrongly cited as X.ix.27

طيور، كائنات طيارة: ← אבר ['br] (يطير، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [barbur] (نوع مِنْ الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [gôzāl] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [ḥasîdâ] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [1] [yônâ [1]] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [ya'anâ] (نعامة، النسر-البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [nešer] /נְשַׁר [nešar] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף ['ôp] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט ['ayiṭ] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] ['ōrēb [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [ṣippôr [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [qōrē' [1]] (حجل [نوع مِنْ الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [śelāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Birds in the OT. II, Birds in Life" *PEQ* 87, 1955, (129-40) 133-34; G. B. Eager, "Food," *ISBE*, 1915, 2:(1121b-24a) 1124a; O. Eissfeldt, "Zur Deutung von Motiven auf den 1937 Gefundenen phnizischen Elfenbeinarbeiten von Megiddo," in *Kleine Schriften*, 3, 1966, (85-93) 89-91; L. Koehler, *Neue Zürchner Zeitung* 14-7, 1936, 1218; idem, *Kleine Lichter: 50 Bibelstellen erklort*, 1945, 27-30; idem, "Problems in the Study of the Language of the OT," *JSS* 1, 1956, (3-24) 14 (on בַּרְבֻּר); J. F. Ross, "Food," *IDB* 2:(304b-308a) 305a; A. van Selms, "Food," *ISBE*, 1982, 2:(327a-331a) 329b.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

1351	ברד

ברד [brd [1]]، **قل.** بَرَد (#١٣٥١) **اسم.** בָּרָד [bārād] بَرَد (#١٣٥٢).

ش. أ. ق בָּרָד كان لها علاقة بالاسم العبري barad برد.

ع. ق البَرَد كان غير مهم وهو شكل مِنْ أشكال الدمار واستطاع عدة مرات أن يتلف المحاصيل (-Baly, Geog raphy, 51; Orni-Efrat, Geography, 147). والله حفظ البرد في مخازن لأوقات الضيق ولأيام الحرب والقتال (أي ٣٨: ٢٢ -٢٣) والتسعة وعشرون حادث. בָּרָד العشرين منها تشير لسلاح الله الاساسى ضدَّ المِصْرِيِّين في أيام الخروج (انظر خر ٩: ١٣- ١٠: ٢٠؛ مز ٧٨: ٤٧- ٤٨؛ ١٠٥: ٣٢) وهذا البَرَد كان عجيب ليس فقط في التوقيت المناسب ولكن فلى الكمية، وأصبح البرد بكميات قليلة في مِصْر (غير منتشر) (انظر خر ٩: ١٨، L'eau, 24) والله أيضًا استخدم برد فوق العادة كسلاح لقتل أعداء الإِسْرَائِيليين في (يش ١٠: ١١) (انظر إش ٣٠: ٣٠) لتأكيد حروب الله مِنْ أجل إِسْرَائِيل (يش ١٠: ١٤؛ ٤٢: ٢٣: ٣، ١٠) في أوقات حارب الله ضدَّ إِسْرَائِيل واستخدم البرد كسلاح لتحطيم محاصيل المزارعين (إش ٢٨: ٢، ١٧، حج ٢: ١٧). وأيضًا البرد سلاح التدمير وغرضه النهائي هو إتيان مجد الله الخاق (مز ١٤٨: ٨).

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل مِنْ المطر: ← אֵגֶל ['ēgel] (قطرة [مِنْ الندي]، #١٠٣)، ← ברד [brd [1]] (برد #١٣٥١) ← גשׁם [gšm] (أمطرَ #١٧٧٢) ← זרם [zrm [2]] ([سحب] ينهمر منها [ماء]، #٢٤٤٢) ← חֲנָמַל [ḥanāmal] (مطر ثلجي، بَرَدْ؟ #٢٨٥٧)، ← טַל [ṭal] (ندى، مطر خفيف، رذاذ #٣٢٢٨) ← ירה [yrh [2]] (سقى، سبَّبَ مطرًا، #٣٧٢٢) ← מטר [mṭr] (أمطر #٤٧٦٣) ← מַלְקוֹשׁ [malqôš] (مطر متأخر #٤٩١٩) ← סַגְרִיר [sagrîr] (هطول الأمطار #٦٠٣٩) ← סָפִיחַ [sāpîaḥ [2]] (عاصفة عنيفة، سيل #٦٢٠٧) רְבִיבִים [rebîbîm] (زخَاتُ المطر، #٨٠٥٣) ← רָסִיס rāsîs [1] (قطر الندى، #٨٢٦٨) ← רעף [r'p] (تصبب، إنساب، تقطّر، أراق #٨٣١٩) ← שָׂעִיר [śā'îr [4]] (مطر غزير، غيث، #٨٥٤٠) ← שִׁכְבָה [šikbâ] (طَبَقَة النَّدَى، ابتعاث/ تفريغ البذرة #٨٨٨٧).

ثَلج، صقيع، جليد: ← אֶלְגָּבִישׁ ['elgābîš] (بَرَد، بلورات ثلج، #٤٥٣) ← כְּפוֹר [kepôr [2]] (جليد،

جليد ابيض، #٤٠٩٥) ← קִפָּאוֹן [qippā'ôn] (جليد #٧٨٨٥) ← קֶרַח [qeraḥ] (ثلج #٧٩٤٣) ← שֶׁלֶג [šeleg ¹] (ثلج #٨٩٢٠).

البيبلوجرافيا

D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957; G. Dalman, *AuSP*; E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel*, 1971; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, 1958.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

١٣٥٢ (בָּרָד [barad]، بَرَد)؛ ← #١٣٥٢

1353	בָּרֹד

בָּרֹד [bārōd]، رقع، لطخ، مُرقط #١٣٥٣).

ع. ق ١. تظهر هذه الكلمة مرتين في قصة يعقوب ولابان (تك ٣١: ١٠، ١٢) ومرتين في وصف الخيول في المركبة الرابعة (زك ٦: ٣، ٦). בָּרֹד هي كلمة مِنْ ثلاثة كلمات تصف الماعز التي قد رباها لمصلحته (٣١: ١٠ قارن آية ١٢) وفي سفر زكريا الكلمة توضح اللون للحصان الذي يجر المركبة الثالثة (٦: ٣، ٦) McHardy رفض בָּרֹד كإضافة سيئة لزكريا وأيضًا (so also Brenner, 113) وفضل القراءة المناسبة للأربع ألوان في ١: ٨ (٦: ٦-٧) الأحمر/ الأشقر والأبيض والأسود.

٢. افتراض أن نح ٥: ١٨ (اختيار الغنم) يكون على أساس تلطيخ الغنم (MSS) أو الغنم السمين لها الأحقية. (انظر H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985, 234).

ألوان منمرّة، متقطعة: ← אָמֹץ [ʾāmōṣ] (أرقط؟، #٦٠٠) ← בָּרֹד [bārōd] (رقط، لطخ #١٣٥٣) ← טלא [ṭl'] (لطخ، زاهي، #٣٢٢٩). ← נָקֹד [nāqōd] (يقع #٥٩٢٣) ← עָקֹד [ʿāqōd] (قلم، خطط #٦٨١٩) معرفة الكتب وتواريخها.

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT-Sup, 1982; R. P. Gordon, "An Inner-Targum Corruption (Zech. I 8)," *VT* 25, 1975, 216-21; W. D. McHardy, "The Horses in Zechariah," *In Memoriam Paul Kahle*, BZAW 103, 1968, 174-79.

Robert L. Alden روبرت إل . ألدن

1356	ברה

ברה [¹ brh] يأكل أجزاء، يأخذ جراية/ حصة من غذاء (؟) (٥ مرات + **مس.** مر ٤: ١٠ [؟]؛ #١٣٥٦؛ *HALAT* 148a)، בָּרוּת [barût]، حصة (طعام)، حصة، نصيب (ترد. ١ + مرا ٤: ١٠ [؟]؛ #١٣٦٢؛ *HALAT* 148b)؛ בִּרְיָה [biryâ]، حصة (طعام)، صحن؛ وجبة (خاصة) (؟) (تر. ٣ #١٣٧٦؛ *HALAT* 150a).

ش. أ. ق مهمة صعبة جدًا لتتبع الاشتقاقات الاشتقاقية الثلاثة لأشكال ضعيفة -br * بين اللغات السامية، والتتبع للاشتقاق العبري (בָּרָה)؛ لن يثبت أي استثناء. والهجاء المتعدد والانعكاسات الدلالية لصيغ -br * عبر العبرية قد تكون أربعة مجالات. أولاً: مجال בָּרָה* يَخلقُ، صيغةَ؛ تركيب، بنية (**أرم.؛ عبر. قل. ونفْعَلْ.؛ عرب.**)، و bnw/y *، يَخْلقُ، يَبْني، يُنجبُ (**أكد.** banû A [CAD, B, 83b-90b; = banâ(m) II in *AHw* 1:102b-103a]؛ **أوغا.؛ فينيقية.** و **أرم.** [*DISO*, 38]؛ **عبر.** [בְּנָה]؛ **عرب.**) ثانيًا: المجال مشترك مع brw * قَطعَ، يَذْبحُ (ع. ج. ق)، bry *، شذّب (أسفل)، يَقْطعُ (ع. ج. ق؛ قا؛. **عرب.** "بَرَى"، يرتب، يشكل، يَشْحذُ [Wehr 49b]، "بَرْى"، يتحرر (من ..)؛قطعَ؛ أسلوبُ بقطع، يَنْقش (**فينقية.** [دي آي إس أو ٤٣]؛ **عبر. بيعّل.؛ عرب.**). المجال الثالث bry*، ينظر إلى، يَعتبرُ؛ حَصّةُ؛ يبحث؛ يراقبُ (**أكد.** barû [CAD, B, 118b-20a; = berû(m)/barû(m) II in *AHw* 1:123a]؛ **الصفة أكد.** barû، دقّقَ، مُرَتَّبَ [bara * ، ' CAD, B, 115a]) ، يَكُونُ حرّاً (مِنْ..)، يَعفي، بريءَ (ع. ج. ق؛ **عرب.** بَرأ [Wehr 49b])، bry *، يَكُونُ حرّاً (مِنْ عيبِ)؛ الصوتُ، صحّيُ (ع. ج. ق؛ قا؛. -So qotri ، **الصفة** "يُحرّرُ")، *בָּרָא ، يَكُونُ دهناً (**عبر.**)، ومن المحتمل * برّر، يتنقّى، يتحرّر، يُنظفُ؛ يَنقّي، يُطهّرُ (**أوغا.؛ عبر.؛ عرب.** [ويهر ٤٩]). المجال الرابع bry *، يَكونُ جائعَ، يُجوّعُ (.intrans)؛ تَأكل الحصصُ (**أكد.** bi barû [CAD, B, 118b-20a; = berû(m)/barû(m) II in *AHw* 1:123a]؛ **الصفة. أكد.** berû، جائع ,[CAD, B, 207b; = berû(m) I in *AHw* 1:123a])، و* ' br /brh، آكل / أجزاءَ واردِ / حصص (**عبر.**). منذ هو في المجالِ الأخيرِ الذي شبيه لـ **عبر** בָּרָה؛ على الأغلب لكي يُوْجَدَ، إتّصال إشتقاقي بين **عبر** בָּרָה و בָּרָא، يَكُونُ دهناً، يَبْقى الأكثرَ ريبة (*pace HALAT*)، كما يَعمَل إتّصالاً بين الأولِ واسم בְּרִית، ميثاق، كشيئ يُعتقد بأنّه تُشرّي بالإشتراك في وجبةِ طعام قربانيةِ (pace Koehler; KB; *HALAT* and McCarthy, 3; [مَع "؟" "]؛ قا؛. Barr).

ع. ق ١. في ع. ق בָּרָה تبين أكل أجزاء مِنْ الطعام، ويرد في السياقات التي تصف الأكل للشخص الذي مِنْ المفترض أن يكون مريضًا، (لذلك أنا [أمنون] يمكنني أن آكل نصيبي. [**قل.** וְאֶבְרֶה] مِنْ يدها/ يد تامار، ٢صم ١٣: ٦، ١٠ قا؛. **هفعيل.** في ٢ صم ١٣: ٥) أو بالشخص الذي يتحايل لينهي صومًا موجعًا "هو [دَاوُد] لما يأكل

(Leningradensis, בָּרָא; many MSS, בָּרָה) مصدرلطعام معهم (الشيوخ في بَيْته، ٢صم ٣: ٣٥) وفي نص ماسوري مِنْ مراثي إِرْمِيَا ٤: ١٠ أيادي النساء الحانيات طبخت أولادهن صاروا طعامهن (**بيعّل**. مِصدري التركيب/البنية לְבָרוֹת) لأنفسهم، أثناء حصَار أورُشَلِيم.

٢. مزمور ٦٩: ٢١[٢٢] يعرض استخدام العَهْد القديم الوحيد للاسم בָּרוּת طعام/ جز" أنهم وضعوا مرارة في طعام (النصيب، إذا لم نقرأ باروت..... في مراثي إِرْمِيَا ٤: ١٠ [لذلك، **سب**، **بسيطة**.، **فولجاتا**؛ Koehler) بالرغم مِنْ أن المزمور ٦٩: ٢١ [٢٢] به إشارة للأكل بالمرارة وشرب (الخل) يكون للاحتمال، صاحب المزامير ذاق المر والازدراء مِنْ خصومه وفي العَهْد الجديد كُتاب الإنجيل رأوا علاقة بين استخدام المرارة والنبيذ والخل في صلب يسوع للشهوات (مت ٢٧: ٣٤، ٤٨/ مر ١٥: ٢٣، ٣٦/ لو ٢٣: ٣٦/ يو ١٩: ٢٨ -٣٠) ثلاث استخدامات للاسم בִּרְיָה في (٢صم ١٣: ٥، ٧، ١٠ تشير إلى تجهيز الطعَام والأطباق لذلك نجد مِنْ الصعب أن نقرر إذا كان يمكن أن تشير إلى طعام خاص للمريض (*pace HALAT*)

ب. ت غالبًا ما تستشهد الصيغ التابعة ما بعد التوراتية، كأنها مِنْ أصل واحد مِنْ ع. ق בָּרָה، لذلك *HALAT* يلتزم به فقط للمجال الثالث لأفعال *br-* * المُدرجة فوق. في **مشن.** يظهر الفعل العبري ברא / ברי فقط في **هفْعيل**. تجعل الشخص صحيحًا (Jastrow, 192b, 193a,b). ويبدو أنه مشتق من اسم يرتبط بـالصفة בָּרִיא، سليم، صحي، والاسم בְּרִיּוּתָא / בְּרִיאוּתָא، صحة، قوة، بدانة (Jastrow, 193a) في **أرام. يه**. على نفس النمط، بها **الصفة**. בָּרִיא والاسم. בְּרִיּוּתָא / בְּרִיאוּתָא صحة، قوة، تعافى (Jastrow, 193a). السريانية. **بَعل** *barî*، نسي، مستثنى، يحرر، ينفي، مشتق من صفَة متَعلِّق بالاسم *bara'*، بلاد مفتوحة، الخارج.

الأكل، طعام، تغذية، يتذوق: ← אכל [*’kl*] (أكل، هلك، التهم/افترس، #٤٣٠)؛ ← ברה [*brh* ¹] (أكل أجزاء، أخذ مؤن، #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، لحم (بشري)، #١٤١٤)؛ ← גזר [*gzr* ²] (قطع، ذبح، مزق، افترس، #١٦١٦)؛ ← זון [*zwn*] (منح، مد/ زود، #٢٣١٥)؛ ← טעם [*ṭ‘m*] (تذوق، اختبر، شعر، ميز، #٣٢٤٧)؛ ← כרה [*krh* ³] (قاسي، وليمة، ذبح/ قدم ذبيحة، #٤١٢٧)؛ ← להט [*lhṭ* ²] (افترس، #٤٢٦٦)؛ ← להם [*lhm*] (أشياء تبتلع، كسرة مختارة، طعام شهي، #٤٢٦٩)؛ ← לחך [*lḥk*] (لحس، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [*lḥm* ²] (يقتاد على، طعام، #٤٣١٠)؛ ← לעט [*l‘ṭ*] (ابتلع، يدعه يُبلع، #٤٣٥٨)

البيبلوجرافيا

J. Barr, "Some Semantic Notes on the Covenant," in *Beiträge zur alttestamentliche Theologie*, FS W. Zimmerli, ed. H. Donner, R. Hanhart and R. Smend, 1977, 23-38; A. W. Jenks, "Eating and Drinking in the OT," *ABD* 2:250b-54b; L. Koehler, "Problems in the Study of the Language of the OT," *JSS* 1, 1956, (3-24) 4-7 (on *b^e^rît, brh*); D. J. McCarthy, *Der Gottesbund im AT*, 1967; ET: *OT Covenant*, 1972, 2-4, 59-61; J. L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, 1959, 7 (under אָכַל).

Robert H. O'Connell روبرت إتش . أوكونيل

١٣٥٩ (בָּרוּר [*barûr*]، صافي، نقي، طاهر)؛ ← #١٤٠٥

1360/ 1361 בְּרוֹת / בְּרוֹשׁ

בְּרוֹשׁ/ בְּרוֹת [*b^e^rôt /b^e^rôš*] سرو، شجرة عرعر #١٣٦٠، #١٣٦١).

ش. أ. ق الشبيه في **أكد**. *burasu*.

ع. ق التعبير בְּרוֹשׁ وجدت ١٩ مرّة و **أرم**.، أو مغايرَ لهجويَ בְּרוֹת مرّة فقط في (نش ١: ١٧). يعرِّف BDB الاسم كشجر السرو/ أو الشربين، والمعاجم الفينيقية تعطيها أحيانًا معنى شجرة العرعر، و NIV تترجمها בְּרוֹשׁ بثبات كشجرة صنوبر و בְּרוֹת كشجرة الشربين. وتترجمها KJV شجرة الشربين، بشكل ثابت وthe RV) كسرو).

إن شجرة مميزة كشجرة رئيسية في لبنان (إش ٦٠: ١٣) وأحد فوائدها (٤١: ١٩؛ ٥٥: ١٣). وهي ستشترك مع شجرة أرز (٢مل ١٩: ٢٣/ مز ١٠٤: ١٤؛ إش ١٤: ٨؛ زك ١١: ٢) لها فروع خشنة وعالية (حز ٣١: ٨) ودائمة الخضرة (هو ١٤: ٨[٩]). شجرة الصنوبر بألواح الخشب السرو لأبواب (الهيكل، ١مل ٦: ١٥) والسرو لأبواب الهيكل (٦: ٣٤) وتستخدم أيضًا في الإمداد باللوح الأساسي لصالة الهيكل (٢ أخ ٣: ٥) وكانت تستخدم في صناعة السفن (حز ٢٧: ٥).

ب. ت الكلمة دخلت اللغة اليونانية، βράθυ وفي اللاتينية *bratum* و **سب**. قراءتها κυπάρισσος شجر السرو.

أشجار: ← אֵלָה [*’ēlâ* ¹] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [*’erez*] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [*’ōren* ¹] (شَجَرَة صُنوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [*’ēšel*] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [*b^e^rôš*] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [*lûz* ¹] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [*‘ēṣ*] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [*‘ar‘ār*] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [*ṣammeret*] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة

[شجرة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [te'aššûr] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār [1]] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت)**

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

١٣٦٢ (בָּרוּת [barût]، جزء، جراية)؛ ← #١٣٥٦

1366 בַּרְזֶל

בַּרְזֶל [*barzel*] **اسم.** حديد (#١٣٦٦).

ش. أ. ق الاسم شائع في ش. أ. ق، الأكادية *parzillu* وُجدت في الوثائق القديمة منها العديد في وقت حمورابي (القرن الثامن عشر قبل الميلاد) مخطوطات أوغاريتية *brdl* وجدت في بيانات قوائم البضاعة كهدايا، احتمال لفرض الجزية. النطق غير المعتاد لـ *b* و *p* بـ *z* تجعلها ليست سامية الأصل. (*UT*, 511) ربما تكون مشتقة مِنْ القوقازية (*HALAT* 148) والاسم وُجد في فينيقيا وقرطاجة (*diso*, 43).

ع. ق ١. الاسم ورد ٧٦ مرّة في ع. ق وكلها تشير إلى الحديد. أول ذكر للحديد في تكوين ٤: ٢٢ حيث ذكر طرق النحاس والحديد بالارتباط مع عائلة لامك. هذه الإشارة للحديد غير مناسبة في هذا التوقيت للطرق الجيد على الحديد، وكان صهر الحديد معروفًا في بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد، في هذا النص اقتفي المؤلف أثر خبراء صناعة استخراج المعادن في الشمال الشرقي لأسيا الصغرى، وكان الحديد احد المعادن مِنْ ثروات الأرْضَ التي كانت غنية بها أَرْضَ إسْرَائِيلَ (تث ٨: ٩) وكان ذو قيمة عالية في التجارة (حز ٢٧: ١٢، ٩) والحديد يشار إليه ببعض الأدوات التي يمكن أن تستخدم في ارتكاب جرائم القتل (عدد ٣٥: ١٦) كما يستخدم كسلاح في الحرب (١صم ١٧: ٧) وأداه لتشكيل الحجارة للبناء (تث ٢٧: ٥) أو لقطع الأخشاب (٢مل ٦: ٥ - ٦) أو كآله زراعية (٢صم ٢٣: ٧) أو يستخدم في تدعيم قوة الهياكل الضخمة كالمركبات الحديدية، أو قطب حديد يصل بالعربات الحربية (يش ١٧: ١٦، قض ١: ١٩ الخ) واستخدم الحديد في عمل إطار السرير الضخم للملك عوج (تث ٣: ١١) ولا يوجد تدعيم حرفي لاقتراح إذا كان هذا تَابُوت حجري أو مائدة حجرية. وهناك إشارة أيضا للحديد بأنه كان جزء مِنْ مكونات الدفاع (تث ٣٣: ٢٥، إش ٤٥: ٢). واستخدام الحديد لهذه الأغراض كان له دلالة على ميزة استخدامه تكنولوجياً التي تفوق المعادن الرخوة، والاعتقاد بصفة عامة أن فن الصهر وعمل الحديد مِنْ التّراب المعدني يعود للدول الحيثية الجديدة (مِنْ شمال سوريا إلى أشور) تقريبًا ١٤٠٠ سنة ق.م، ومنها جاءت إلى المستوى الساحلي بواسطة شعوب البحر لذلك تقرر أنه ليس هناك اصل سامي لكلمة حديد.

٢. الدليل أن مادة الحديد في فلسطين كان وفيرًا نسبيًا بحلول القرن الثاني عشر الآلات الحديدية المتنوعة، أسلحة، مجوهرات، حُلي كلها وُجدت في أماكن مثل جزر، بَيْت شمس، جرار. (Hasel, 881) وكان الحديد مِنْ بين الغنيمة التي سلبها الإسْرَائِيليون في الحروب مع الْكَنْعَانِيِّين والمديانيين •يش ٦: ٢٤، ٢٢: ٨، عدد ٣١: ٢٢). مع أن الفِلِسْطِينِيِّين اخفوا طرق تصنيع الحديد عن الإسْرَائِيليين لذلك كانت أسلحتهم تبدو متدنية (١صم ١٣: ١٩) إلا أن الإسْرَائِيليين لجأوا للصناع الْفِلِسْطِينِيِّين عندما كان يتطلب تحديد وسن الآلات والمعدات لتكون حادة وجاهزة (١صم ١٣: ٢ - ٢٢). والحديد أصبح متوفراً في إسْرَائِيلَ في وقت دَاوُد الذي قيل أنه كان السبب في وجود خزائن كثيرة مِنْ الحديد (١ أخ ٢٢: ٣) تلك التي استخدمت في بناء الهيكل (١ أخ ٢٩: ٧) في فترة المملكة الأولى، استخدم المزارعون الفؤوس والأزمات الحديد والمحاريث وخطاف التشذيب، والمناجل (٢صم ٢١: ٣١ قارن ١أخ ٢٠: ٣) أماكن التعدين وصهر المعادن تمتد مِنْ وادي العرابة والتقدم في استخراج المعادن لصهر الحديد وخلطه بالنحاس في تل دير علا يمد بدليل قوي على الاستخدام الواسع للحديد في عصر المملكة في إسْرَائِيلَ.

٣. الاسم حديد تكرر استخدامه كاستعارة تشبيهية في وصف القوة المادية والصلابة والقسوة. ولعنة العصيان سوف تجلب الجفاف لتلك الأرْضَ لتصبح صلبة مثل الحديد (تث ٢٨: ٢٣) وخضوع الأمم سوف يكون مِنْ نير الحديد (تث ٢٨: ٤٨) وقوة يَهُوذَا يمكن أن تمثل بقرون الحديد، (مي ٤: ١٣) والنبي صدقيا صنع قرون حديد في محاولة لجمع الشجاعة لملك إسْرَائِيلَ (١مل ٢٢: ١١) إرْمِيَا النبي صنع نير مِنْ الحديد لِيدل على القوة التي لا تقاوَم للبَابليين أكثر مِنْ باقي الأمم (إر ٢٨: ١٣- ١٤) مِنْ جانب آخر إرْمِيَا بنفسه صُنع كمدينة حصينة وعمود مِنْ حديد وأسوار نَحاس على كل الأرْضَ (إر ١: ١٨). والعصا الحديد تمثل حكم وسلطان الله الثابت على الشعوب (مز ٢: ٩). ويقترح هولاداي أن مزمور ٢: ٩ هو الخلفية للاستعارة المحيرة في إر ١٥: ١٢ وقد ترجم إرْمِيَا ١٥: ١٢ أ هل يستطيع كسر الحديد، حديد مِنْ الشمال والبرونز" الفاعل هنا هو حنانيا الذي يمكن أن يكسر نير الحديد بَابِل (قارن إر ٢٨: ١٣- ١٤) بسبب فشله في فهم سلطان الله الثابت بين الشعوب (٥٥ - ٤٥٣, ٤٧ - ٤٤٦).

(٤) الحديد كان يستخدم لصناعة أغلال السجن (مز ١٠٧: ١٠) وهو المعنى الذي يمكن أن ينطبق على مز

١٠٥: ١٨ ولكن التفسير هنا صعب وكراوس يتبع قيادة נֶפֶשׁ ليترجم في الحديد تدخل رقبته مفترضا أن ---- ربما تتساوى مع الاكادية *napistu* التي تعني الزور مع أن التشبيه هنا ربما يكون عاطفياً مثلما يدرك كراوس في أي حالة يجب أن تكون الترجمة. والحديد دخل في نفسه (٢: ٣٠٦- ٧) وسن الحديد بالحديد يرمز إلى طريقة الرجل الحكيم في التأثير على صواب الآخر حتى تصبح قدرته على الإدراك حادة مثل الموس (أم ٢٧: ١٧). وصهر الحديد في الفرن (المصهر) يرمز إلى المحن التي تقود إلى التطهير (تث ٤: ٢٠، ١مل ٨: ٥١، إر ١١: ٤، حز ٢٢: ٢٠) البرونز (النحاس) والحديد تقارن الفضة والذهب تشير إلى فساد إِسْرَائِيلَ (إر ٦: ٢٨، حز ٢٢: ١٨). وفي إر ١٧: ١ يصف النبي إرادة يَهُوذَا مثل لوح حجري كتب عليه خطاياه بقلم مِنْ حديدٍ، الحديد قوة يعقوب يرمز لقوة الشكيمة (إش ٤٨: ٤) في أيُّوب "قضيب مِنَ الحديد" لصور بهيموث القوة المادية في عظامه (أي ٤٠: ١٨) الجوانب الكثيرة مِنَ العبارات عن عمل الحديد ووظائفه تجعل هنا احتمال غنى متنوع في تطبيقاته اللاهوتية. حكم الله مثل قضيب حديد سوف يكسر قرون الأمم مثل أناء خزفي، مِنْ ناحية أخرى حكم الله في العبودية للأمم الأخرى مثل نير مِنْ الحديد، السبي يمكن أن يوصف بالسجن والتكبيل بالحديد، الموقف الذي عالجه تنقية الله للشعوب عن طريق المعاناة، وكثير مِنْ هذه الأساليب تحول الشعب إلى الصفاء والمعادن النفيسة، بعد تنقيتها مِنَ الشوائب والنفايات.

ب. ت الاسم. الشائع في الأدب المتأخر يعدد استخدامات الحديد في الكتاب المقدس وحدث في قمران. الرثاء في تسبحة الشكر تصف ظلم الأعداء بالسجن في الحديد (تراتيل عيد الشكر ٥: ٣٧) قاعدة البركة (1QS 5:26) تعد بأن القرون البارة تنطح الأمم الشريرة مثل الثور/ معنى مماثل عُبر عنه في واحدة مِنْ مزامير الابوكريفا (مزامير يشوع 4Q378 11 1.7) يصف الغنى المعدني في أرْضَ الموعد في تعبيرات تث ٨: ٩. وسلاح الجندي في ملفات الحرب وُصف "بالحديد الأبيض اللامع" و"الحديد النقي".

ع. ج حكم المسيح (الممسوح) بقضيب مِنْ حديد (مز ٢: ٩) ينطبق على المسيح في رؤ ١٢: ٥/ ١٩: ١٥ كما ينطبق على هؤلاء الذين يملكون مع المسيح في ٢: ٢٧ التكرار يفيد أهمية التفسير اللاهوتي للمسيح. والحديد في قائمة البضائع التجارية وُجد في ١٨: ١٢ وفي ٩: ١٢ تصف الترس وفي الأعمال ١٢: ١٠ باب السجن. وكل هذه استمرار لاستخدام ع. ق للكلمة.

معادن: ← אֲנָךְ [*ʼᵃnāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*bᵉdîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*helʼâ* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*hašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنَ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*maᵃbeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*ʿōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*pᵉlādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [*ṣwr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣaᵃṣūʿîm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

DISO 43; *UT* 376; G. F. Hasel, "Iron," *ISBE* 2:880-82; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 446-47, 453-55; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1989, 306-7; F. V. Winnett, "Iron," *IDB* 2:725-26.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

1368 ברח

ברח [*brḥ* [1]] **قل.** هرب، فرَّ، اختفي، هبط؛ **هفعيل.** يبعد (#١٣٦٨) בָּרִיחַ [*bārîaḥ*] **اسم.** لاجيء (#١٣٧١) מִבְרָח [*mibrāḥ*] الاسم، مجموعة اللاجئين (مختارة؟)، ترد ١ (#٤٤٥١).

ش. أ. ق أوغا. *barah* يهرب، **فينيقية** *barah* يهرب **عرب.** *baraha* يهرب، يرحل، طِبقًا لـ Jenni (56) **عبر.** בָּרַח هي في دلالتها اللغوية مساوية لـ **أكد.** *nabutu* .

ع. ق الكتاب المقدس بالعبرية لها فعلين، بمعنى يهرب، الفرار أو ليهرب בָּרַח وנוּס لخص كيندي النظرة التقليدية الـ בָּרַח يتضمن " سر" فرار سرى غير ملاحظ مِنَ الخطر (2-3). Jenni (1993) قد اقترح أن בָּרַח تعنى يهرب، يخرج [في المواقف الاجْتِمَاعية السياسية الصعبة إلى الأكثر أمانا] [بينما נוּס تعنى يهرب مِنَ المواقف الخطيرة إلى تلك الآمنة] (Abstract, 59) أمثلة معارضة عرضها جيني—مثل هروب مُوسَى (בָּרַח) إلى مديان مِنْ فرعون بعدما قتل المصري (خر ٢: ١٥) في المقابل الهروب (נוּס) مِنَ الحية مع هروب ابشالوم مِنْ مملكة يَهُوذَا إلى ملك أشور (٢صم ١٣: ٣٧) في المقابل هروب (בָּרַח) أولاد الملك ومشهد قتلهم لامنون (٢صم ١٣: ٢٩) وهذا يناسب النظرة التقليدية أيضا.

١. الأفراد والجماعات يهربون متخفين مِنْ مواقف المحزنة مثل التصدي للسلطة والخروج إلى منطقة أخرى سعياً للأمان، هاجر مِنْ ساراي إلى الصحراء (تك ١٦: ٦) - يعقوب مِنْ عيسو إلى آرام (تك ٢٧: ٤٣) هو ١٢: ١٢[١٣] - يعقوب مِنْ لابان والرجوع لكنعان (تك ٣١: ٢٠: ٢٢) - مُوسَى مِنْ فرعون لمديان (خر ٢: ١٥) بنو إِسْرَائِيلَ مِنْ مِصْر إلى البرية (١٤- ١٥) - يونان مِنْ الله إلى ترشيش (يو ١: ٣، ١٠: ٤، ٢) - دَاوُد مِنْ شاول إلى الريف (١صم ١٩: ١٢) ودَاوُد مِنْ يَهُوذَا بسبب أبشالوم (٢صم ٩: ٩[١٠] - يربعام مِنْ سُلَيْمَان إلى مِصْر (١مل ١١: ٤٠، ٢ أخ ١٠: ٢) هدد إلى مِصْر ليهرب مِنْ يوآب (١مل ١١: ١٧) - أوريا النبي إلى مِصْر ليهرب مِنْ يهوياقيم (إر ٢٦: ٢١) - يفتاح مِنْ إخوته إلى أَرْض طوب(قض ١١: ٣) - رؤساء يَهُوذَا مِنْ أُورُشَلِيم في مشهد سقوطها (إش ٢٢: ٣) - الملك صدقيا وجنوده مِنْ أُورُشَلِيم في الخفاء في الظلام بعدما كسر البَابليون صور المدينة (إر ٣٩: ٤، ٥٢: ٧) والإِسْرَائِيليون مِنْ بَابل عندما فك الله أسرهم (إش ٤٨: ٢٠) أَحفاد بنيامين الذين سكنوا وادي عجلون بعدما طردوا سكان جت (١أخ ٨: ١٣) كما فعل محاربو دَاوُد الذين عاشوا في الأودية (١ أخ ١٢: ١٥[١٦] في كل هذه الحالات حيث تظهر هفعيل لا تذكر الحروب فهي تعبر يمكن أن عن الهرب مِنْ الرعب.

في قصته الشخصية لإعادة بناء أسوار أُورُشَلِيم يرد نحميا على شكوك شمعيا بسؤال بليغ توقع رد سلبي ووقف كمثال للإيمان عبر الأجيال "أرجل (يعني أن القائد) مثلي يهرب؟" بجبن إلى مكان الهيكل الآمن مِنْ تهديدات طوبيا الشرير وسنبلط "هل اترك العمل الذي أرسله الله لكي اعمله؟" (نح ٦: ١١)؟ في أغنية المراثي عن اضطهاده مِنْ الأشرار أخذ صاحب المزمور بالاعتراف للخالق الموجود في كل مكان "أين أستطيع أن اذهب؟" يعني - يهرب] مِنْ وجه "محضر" الله (مز ١٣٩: ٧)

٢. الأنبياء غير المحبوبين قيل لهم (أن يرجعوا لبلادهم) "لأن الناس قد اشمئزوا مِنْ تنبؤاتهم" وبالاق لبَلْعَام بعدما بارك بَلْعَام إِسْرَائِيلَ بدلاً مِنْ أن يلعنهم (عدد ٢٤: ١١) عَامُوس اليهودي مع أَمَصْيَا كاهن بَيْتِ إيل بسبب نبوات عَامُوس لدينونة المملكة الشمالية (عا ٧: ١٢).

٣. في شعر أَيُوب يهرب الأشرار مِنْ قوة رياح الشرق (أي ٢٧: ٢٢) والفاجر يهرب مِنْ سلاح حديد (٢٠:٢٤) ولكن السهام لا تستطيع أن تجعل لوياثان يهرب (٤١: ٢٨[٢٠]) وفي عبارات (الأَيَّام) تمر بسرعة ٩: ٢٥ (والإنسان) يفر مثل الظل (١٤: ٢) والفعل يعني يختفي بسرعة ويشير إلى قِصر الحياة.

٤. في شعر الحب، الحبيب يناجي محبوبته ليهرب معها إلى الانهماك في السعادة. (نش ٨: ١٤)

٥. في أمثال المخرب أبيه والطارد أمه هو ابن مُحزن ومُخجل (أم ١٩: ٢٦).

٦. وبالتوازي، العارضة الوسطى لخَيْمَة الاجْتِمَاع قيل أنها تنفذ وتخرج (בָּרַח قل. وهفعيل.) مِنْ طرف لطرف (خر ٢٦: ٢٨، ٣٦: ٣٣) هذا الاَستخدام الواضح قد اشتق مِنْ الاسم وربما ينتمي إلى جذور أخرى مختلفة.

٧. الاسم בָּרַח يظهر كوظيفة معارضة تخص الاسم נָחָשׁ ثعبان كوصف لوياثان. في الكتابات الرؤوية الإشعيانية (إش ٢٧: ١) وفي مخطوطات في الأدب **أوغا**. (قا؛ أيّ ٤١: ١)[٤٠: ٢٥] לִוְיָתָן لوياثان ← #٤٢٩٣ هذا يعني منزلق. هارب هكذا نسبيًا (انزلاق/ هروب). وكاختيار لشروحات أخرى، اقترح = *TWAT* 1:780 TDOT 2:252, and RSP 1:33-36 أن القراءة (בְּרִיחֶהָ) "عوارضها" لنص ماسوري في (إِشَعْيَاء ١٥: ٥) وتحولت إلى בְּרִיחֶהָ هاربيها أو مثلها (وهذا يعني الاختلاف الصوتي لذلك فإن NIV, NRSV) وقراءة בְּרִיחִים يهرب، نص ماسوري لإِشَعْيَاء ٤٣: ١٤ (قارن الترجمة السريانية للكتاب المقدس والترجمة السبعينية) كما في العبرية قراءة בְּרִיחִים قضبان، حققت في الترجمة اللاتينية الفولجاتا.

٨. في وصف الجيوش المهزومة لملك يَهُوذَا، الاسم מִבְרָח يعني مجموعة من الهاربين [هَارِبيه] (حز ١٧: ٢١) إذا كان بالحقيقة وحدة معجمية أصيلة القراءة العبري المحتملة מִבְחָרָיו مختار (على سبيل المثال انتقال حروف ח و ר ← בָּחַר #١٠٤٧) وقد استحسنها الكثيرون لأن النص التالي يتكلم عن "الباقين" كمجموعة مميزة مِنْ هذه المجموعة ووحدة معجمية غير مثبتة في أي مكان أخر ما عدا ذلك.

ب. ت استخدام الفعل (العبري المتداخل في الحروف) عبري وعدلت باستخدامه في اللغة العبرية الكتابية والاثنان أكدا تكرارًا التساوي في الفعل في **سب**. هي -ἀποδι δράσκειν أي يهرب (خاصة في الخفاء) وردت ٢٣ مرّة وφυγεῖν بمعنى يهرب وردت ٢٧ مرّة.

اختفاء، هروب، يهرب: ← ברח [brh [1]] (يهرب، يبعد، يختفي #١٣٦٨) ← חלף [hlp [1]] (يمر بـ يختفي، ينتهك، يحدد #٢٧٣٦) ← חרה [hrh [2]] (يختفي، قليل العدد #٣٠١٤) ← נוס [nws] (يهرب، يبعد، يهرب #٥٦٧٤)، ← פטר [ptr] (يهرب يُخرج #٧٠٨٠) ← פלט [plt] (يحمى، يؤمن #٧١١٧) ← פַּרְשְׁדֹן [$par\check{s}^e d\bar{o}n$] (مخلص [للهرب]؟ #٧٣٠٧) ← שׂרד [$\acute{s}rd$] (يهرب، يبعد #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:558-59; *TDOT* 2:249-53; *TWAT* 1:778-81; *TWOT* 1:131; B. Grossfeld, "The Relationship Between Biblical Hebrew ברח and נוס and their Corresponding Aramaic Equivalents in the Targum - ערק, עפך, אזל: A Preliminary Study in Aramaic-Hebrew Lexicography," *ZAW* 91, 1979, 107-23; E. Jenni, "'Fliehen' im akkadischen und im hebr äischen Sprachgebrauch," *Or* 47, 1978, 351-59; idem, "Response to P. Swiggers," *ZAH* 6, 1993, 55-59; R. J. Kennedy, *Studies in Hebrew Synonyms*, 1898.

جيروم أي . لاند *Jerome A. Lund*

1369	ברח

ברח [*brḥ* [2]] **هفعيل**. ، يَجْرح (#١٣٦٩).

ش. أ. ق في العربية الشبيهة في الشكل وتعني "يقلق، يغضب" ويعاني (*HALAT* 149) وظهرت أيضا بدلالة على تبديل المعنى (Rabin, 1946, 39) ومصادر كبيرة تقترح معنى يكدر، يضايق، يؤذي (Lane, 181).

ع. ق معظم استخدام ع. ق للفعل يدل على هروب شخص أو اختفاء (*HALAT* 149) انظر (ברח [*brḥ* [1] ← #١٣٦٨) لكن في حالة واحدة لا يظهر هذا التفسير دقيق والفعل أستخدم في أمثال ١٩: ٢٦ مع الفعل שָׁדַד الذي يشير لعلاج العنف هنا أب لأحد الأشخاص שָׁדַד فعل يشترك غالبًا في الفناء والموت (BDB, 994). العمل المصاحب الذي قد حدث للأم في هذا العدد ربما يشير إلى شيء أكثر عنف مِنْ مجرد طردها (NIV, RSV) وهنا إصابة فعلية ربما تكون مناسبة أكثر مع القرينة هنا (*HALAT* 149; cf. Driver, 373-74). هذا النوع مِنْ السلوك تجاه الوالدين يكون مخزي (انظر خروج ٢٠: ١٢ قا؛ تث ٢١: ١٨ - ٢١) ولكن اقرأ NIV التي تأخذ بالمعنى التقليدي لـ בָּרַח يهرب أو يبعد "الذي يخرب أباه ويطرد أمه هو الذي يجلب الخزي والعار" ← #١٣٦٨.

ب. ت في الفترة الرَّبّانية تلم.ية هذا الفعل قد استخدم ليعبر عن السرقة والغش (Baba Qamma 113a; PTalm Ketubot 6:30).

العنف: ← חמס [*hms* [1]] (يصنع عنف #٢٨٠٣) ← שׁדד [*šdd*] (يخرب #٨٧٢٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:249-52; *TWOT* 1:131; G. R. Driver, "Proverbs XIX.26," *TZ* 11, 1955, 373-74; W. Eichrodt, *TOT*, 2, 1967; E. W. Lane, *Arabic English Lexion*, 1863; repr. 1955.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

١٣٧٠ (ברח [*brḥ* [3]]، يَجْعلُ مستحيل)، ← #١٣٧٨

١٣٧١ (בָּרִחַ [*bārîaḥ*]؛ هارب)، ← #١٣٦٨

١٣٧٤ (בָּרִיא [*barî'*]، مُسَمَّن)، ← #١٣٤٤

١٣٧٥ (בְּרִיאָה [*berî'â*]، فصل، خَلقَ شيئاً)، ← #١٣٤٣

١٣٧٦ (בִּרְיָה [*biryâ*]، حصّة، صحن؛ وجبة الخاصّة؟)، ← #١٣٥٦

1378	בְּרִיחַ

בְּרִיחַ [*beriaḥ*] **اسم**. قضبان، قوائم الباب (#١٣٧٨)؛ مشتق من اسم، ברח [*brḥ* [3]]، هِتْبَعِّيل. يُجعل غير قابل للإجتياز، (#١٣٧٠، فقط في ١أخ ١٢: ١٤[١٦]).

ع. ق ١. في أكثر مِنْ ٤٠ مرّة ذكر الاسم בְּרִיחַ تقريبًا النصف يشير إلى تركيب العوارض الخشبية للألواح المنتقية لحوائط خَيْمَةَ الاجْتِمَاع. (على سبيل المثال خر ٢٦: ٢٦ -٢٩، ٣٦: ٣١- ٣٤). استخدامات أخرى للكلمة تدور حول أبواب المدينة والعارض (يمكن أن تثبَيْته أفقيا)، وكانت طريقة للتأمين. وهناك كلمة متكررة في مجموعة تتعلق ببناء المدن؛ أسوار/ بوابة/ والعوائق (على سبيل المثال ١مل ٤: ١٣ و٢ أخ ٨: ٥ قارن حز ٣٨: ١١) مجموعة أخرى تصف أبواب المدينة، والأبواب، والتَّرَابيس والعوارض (على سبيل المثال نح ٢: ٣، ٦، ١٣- ١٥) أدوات مؤمنة للبوابات الكبيرة، وعوارض تعطي الحماية للذين بالداخل، لهؤلاء الذين هم بالداخل بدون رغبتهم أصبحوا مسجونين. الأبواب المكسورة أو المحروقة تتحدث عن غارة للتدمير والتحطيم (إش ٤٥: ٢ أورُشَلِيم، مراثي إرْمِيَا ٢: ٩ نينوى، ناحوم ٣: ٣) وأثنى على قوة الله كشخص يحطم الأبواب والعوارض ويقهر الدفاعات والحواجز (مز ١٠٧: ١٦).

٢. على المستوى المجازي، كما استخدم في الشعر، العوائق تعرض، المناعة والحصانة (وأيضا شخص قوي الشكيمة، قارن أم ١٨: ١٩) ولكن أيضا الحدود التي لا يستطيع احد أن يتخطاها كما مع البحر (أي ٣٨: ١٠) أو في العالم السفلي. في النصوص الخاصة بالكون، العوارض تشير إلى تنظيم الكون.

بوابة: ← שַׁעַר [*ša'ar* [1]] بوابة #٩١٣٣.

البيبلوجرافيا

ISBE 1:429; *TDOT* 2:249-53; S. Segert, "Paranomasia in the Samson Narrative in Judges xiii-xvi," *VT* 34, 1984, 454-61, esp. 457.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

1382 בְּרִית

בְּרִית [*b*e*rît*]، معاهدة، إتفاقية، تحالف، ميثاق (#١٣٨٢).

ش. أ. ق الاسم בְּרִית يظهر بوضوح في العبرية فضلاً عن أنها لا تستطيع أن تتصل بالتأكيد بأي جذر فعل عبري معروف؟ الارتباط المقترح בָּרָה يأكل (Khler, 3-7) بسبب الدلالة على مشاركة في الوجبات في بعض مواثيق الاحتفالات وهذا غير مقنع، والعرض المشتق مِنْ בָּרָה يتطلب التسليم بأن هذه الجذور مبنية على توازي أكادي (انظر ما سبق).

وقد كان هناك ثلاث محاولات أساسيات لشرح בְּרִית بالإشارة للأكادية. الأولى تتعلق بـ בְּרִית للاسم *biritu* شك مقيد وهذا يفكر في الاتفاق الأساسي كالرِّباط (Wein-feld). الثانية تشير إلى أن استخدامه في نص مِنْ ماري إلى الأكادية حرف الجر *birit*، بين، وهكذا يرى العَهْد كأنه ترتيب بين فريقين (Noth). الخاصية الثالثة التي تفترض تأثير الفعل בָּרָה عليه بسبب عمل E. Kutsch يجد ارتباط مع الأكادي *barû* يرى، ويجادل أن المعنى ممتد في العبرية "اختار لمهمة ما" الفصل لهذا الالتزام على أساس الشكل בָּרוּ في ١صم ١٧: ٨، (واضح "اختيار" لكن النص عليه جدال: انظر McCarter, 287) التفسير الرابع (غير مرتبط الأكادية) هو اقتراح جيرلمان لمعنى شيء ما يفرز خصيصاً، يشتق בְּרִית مِنْ جذر בָּרַר.

بيان الاقتراحات المختصة بالمعنى الـ בְּרִית يوضح الارتباط الوثيق بين الاستنتاجات الخاصة بعلم الاشتقاق والتفسير اللاهوتي الذي اختص بمحاولة لفهم العَهْد في الكتاب المقدس، وكل الاقتراحات التي ذكرت، معيبة (لنقد معين انظر Nicholson, 99-103; Barr, 31-35) في النهاية فأن معنى "عَهْد" لابد أن يستمد مِنْ دراسة المعاني واستخدماها.

يمدنا ش. أ. ق بنوع آخر مِنْ الخلفية لمناقشة العَهْد الكتابي، بمعنى أنه في عهودها الكثيرة والمصطلحات القانونية، خاصة شكل معاهدات الاستسلام الحربية للحثيين (الألفية الثانية) تعرض تشابهات قوية مع الموجود في التثنية. أنها ٦ عناصر وهي (١) اسمية فقط (تعرض الفرق المتناحرة)، (٢) التمهيد التاريخي (يحكي العلاقات القديمة) (٣) اتفاقات (٤) مادة الوثيق (تتطلب حفظ الوثيقة في معبد لقراءتها المنتظمة) (٥) الله يشهد على هذه المعاهدة وهذا يعني (شاهدا)، (٦) البركات واللعنات (دعوات ولعنات لحفظ العَهْد أو كسره) (McCarthy, *Treaty*, 51 قارن مختلف قليلاً Craigie, 22-24). العلامة التمييزية الرئيسية للمعاهدات الحيثية كما هي ضدَّ عهود الأشوريين في الألفية الأولى هي في ورود التمهيد التاريخي الذي يفتقدها الأخير، بعض الباحثين (كيتشين وكلين و كريجي) يوافقون على أن التثنية تتبع بوضوح نماذج الحثيين بينما آخرون (Wein-feld, McCarthy, Frankena) يعتقدون أن الاختلاف بين معاهدات حيثية ألفية ثانية آشورية ألفية أولى ليست مُعلمة حتى تستطيع التثنية أن يؤرخوها أو يدونوها عن طريق تساويها مع السابق على أن الشكل في ع. ق يبدو فريد تمامًا.

والتشابه في العهود يساعد على عمل نقاط عامة أن يَهْوَهْ هو المهيمن على إِسْرَائِيلَ وأن علاقة العَهْد تتطلب لوقايتها التزام محدد مِنْ الشعب. في تلك الأماكن حيث أن فكرة العَهْد قد انتقلت في شكل مماثل للمعاهدة ولها صفة ذات جانبين، حيث يتفق مع وجهة نظر كوتش Kutsch للعَهْد كالتزام (سواء اقتراحي أو فرضي). التمهيد التاريخي مناسب هنا لأنه يضع العَهْد/ المعاهدة في سياق العلاقة المستمرّة (أفضل أمثلة ع. ق هو تث ١- ٣ حيث وجدت التحذيرات في نصوص العلاقة بين الله وإِسْرَائِيل منذ أن رحلوا مِنْ جَبَل سيناء). والحيثيون يستخدمون مثل هذه الأشكال التي تظهر معنى معين للتاريخ وغالبًا معروفة Albrektson, 37-40; Butterfield, 60-71; cf.) (McCarthy, *Treaty*, 136f. والموضوع ليس في غير محله لاختيار أشكال معينة (معاهدات الاستسلام الحربي للحيثيين) كأقرب نموذج لنصوص ع. ق قد أدرك بالضرورة كعلاقة.

ع. ق ١. العَهْد بين فئات الناس تتضمن علاقة حميمة بالتورط في النزاع اعتماد (١صم ١٨: ٣؛ ٢٠: ٨) معاهدة أو اتفاق بين البشر المتساوين أي بين الحكام أو بين الأفراد الأقوياء (تك ٢١: ٢٧؛ ٢٦: ٢٨؛ ٣١: ٤٤؛ ١مل ٥: ١٢ [٢٦]؛ ١٥: ١٩؛ ٢مل ١١: ٤). عهود أو اتفاقات التي تجعل الطرف الأقوى يملي شروطه (خر ٢٣: ٣٢؛ تث ٧: ٢؛ قض ٢: ٢؛ يش ٩: ١٥؛ ١صم ١١: ١؛ حز ١٧: ١٣ - ١٨؛ إر ٣٤: ٨) أو حيث الطرف الأضعف يبحث عن عناصر تدعمه (١مل ٢٠: ٣٤؛ هو ١٢: ١ [٢]) والزواج (مرا ٢: ١٤، قا؛ حز ١٦: ٨).

الإدراك بناء على ذلك له مرونة مؤكدة، المعاهدات يمكن أن تعقد بين أفراد، أو مجموعات كبيرة، أو ولايات. فضلاً عن أنها ليست لها صياغة موحدة وتختلف في الوضوح في البنود التي يلتزم بها كل الأطراف. فبعض المعاهدات كانت تنص على التزام متبادل مِنْ الطرفين. زواج، علاقة صداقة، وترتيبات تكافؤ الأطراف على سبيل المثال تك ٣١: ٤٤ قارن عدد ٥٢) والأخرى قريبة للأوامر حيث يضع طرف الالتزامات على الآخر، ولا يلتزم بالتزامات أخرى مماثلة (على سبيل المثال حز ١٧: ١٣ - ١٨). و يزعم Kutsch أن كثير مِنْ هذه الأنواع لا تتضمن

أية التزامات (*THAT* 1:343-44) لا يمكن الالتزام بها بسهولة. عَهْد نَبُوخَذْنَاصَّر مع صدقيا يتضمن أن يتكفل الأول بحفظ مملكة اليهود على حالها طالما ملكها الألعوبة يبقى على ولاء لشروط الاستسلام (حز ١٧: ١٤). بالمثل الكاهن يهوياداع لجنود القصر يتضمن وعد (٢مل ١١: ٤ب، ١٢) يدعي Kutsch's بناء على ذلك أن هذه العهود مع الالتزامات المتبادلة الحقيقية هي ثانوية ولها قواعد هشة (*THAT* 1:344).

٢. عهود بين الله وشعبه:

(أ) عَهْد نوح (ع. ق) يحتوي على قصة متطورة لعهود الله لشعبه المختار (בחר يختار #١٠٤٧)، وأول ظهور لهذه الفكرة (الوعد) في تك ٦: ١٨ حيث وعد الله بأن يقيم (הֵקִים) عَهْده مع نوح (←). وهذا ما يعمل بعد الطوفان (٩: ٨ - ١٧) والعَهْد يتضمن (أعداد ٩ - ١١) وعلامة (عد ١٣).

عندما يؤخذ تك ٨: ٢٢، ٩: ٧ كتمهيد لوعود العَهْد لـ ٩: ٨ - ١٧ وله ارتباط فعلي واضح مع قصة الخلق، خاصة في تك ١ (قا: ٩: ١؛ ١: ٢١؛ ٩: ٢ - ٣؛ ١: ٢٩؛ ٩: ١٠؛ ١: ٢٠ - ٢٥).

عليه فالسؤال الذي يظهر سواء كانت العلاقة بين الله والبشر في الخلق يجب أن تقرأ على أنها عَهْد، حتى لو كان التعبير المحدد لكلمة عَهْد غائبًا. حالة تفسيرية تستحق التقدير لِلرَّبْط بين الخلق والعَهْد قدمها لنا W. J. Dumbrell، تستند جزئيًا على العبارة "أقيم عَهْدي معك" في تك ٦: ١٨ استخدم الفعل הֵקִים (> קוּם مشتق مِنْ ← # ٧٧٥٦) في هذا المكان بدلاً مِنْ الفعل الأكثر استخدام في بداية العهود (כָּרַת ← # ٤١٦٢) قارن تك ١٥: ١٨؛ ٢١: ٢٧، ٣٢، خر ٢٣: ٣٢ وغيرها)، يقترح إعادة بناء الشيء الموجود بالفعل في المكان بمعنى علاقة إلهية. بُنيت بواسطة حقيقة الخلق نفسه، (Dumbrell, 32)، (ولاستخدامات أخرى لـ הֵקִים، انظر تك ١٧: ٧، ٢١ خر ٦: ٤ تث ٨: ١٨ وغيرها). استخدام הֵקִים أكثر مِنْ כָּרַת ليس له علاقة بتأكيدات اختلافات المصادر لكنها نشأت مِنْ حقيقة أن العَهْد الذي يشير إليه تك ٦: ١٨ لم يبدأ بعد (Dumbrell, 20-33) استمر (دمبريل في شرح الخلق - العَهْد في عبارات ملكية وطلب العَهْد (تك ٢: ١٦ - ١٧، Dumbrell, 33-39، في نفس الارتباط (هو ٢: ١٨ [٢٠] يجب أن نلاحظ حيث يضع الله عَهْدًا مع إِسْرَائِيلَ والأَرْضَ، وهنا فكرة العَهْد طبقت لإقامة علاقة حميمة بين الله والإنسان في سياق بيئتهم.

هنا ينشأ موضوع آخر مِنْ العَهْد مع نوح وهو إذا كان عَهْدًا حصرياً. مِنْ الواضح أن عناصر الوعد تسيطر عليه، حتى هنا أيضًا، عندما يؤخذ تك ٨: ٢٢؛ ٩: ٧ مع ٩: ٨ - ١٧)، تظهر ملاحظة الوصايا أيضًا في تحريم كلا مِنْ القتل (ع. ٦ - ٥) وأكل الدم (ع. ٤) الذي لعب دورًا كبيرًا في قوانين طقوس ع. ق (لا ١٧: ١١) والذي يؤيد أيضا في ع. ج في (أع ١٥: ٢٠). في الحقيقة بناء على ذلك يدخل كل مِنْ الوعد والوصية في التفكير العَهْدي في تك ١: ١١.

(ب) عَهْد إبراهيم. صنع الله عهود مع إبراهيم ← مرتين في تك ١٥: ١٨ و١٧: ٢ وكلاهما يتعلق بالآخر مِنْ خلال الجوهر في الوعد الأولِ صنع مع إبراهيم في ١٢: ١- ٣ مشترك في الذرية، الأَرْضَ، استمرار العلاقة مع الله وهدف البركة للأمم، والتأكيد هنا أيضًا على الوعد قاد McComiskey (139-77) ليتعرف على عَهْد إبراهيم كأساس تعَهْدي وكجوهري لكل العهود الكتابية وكون العهود الأخرى تنفيذ لهذا العَهْد. على أية حال كما في العَهْد مع نوح فأن عنصر توقع الاستجابة موجود (تك ١٧: ١، ٩ - ١٤) هذا العَهْد أيضًا له علامته وهو الختان (Mc-Comiskey).

(جـ) عَهْد مُوسَى أو عَهْد سينا الذي ظهر جلياً في خر ١٩ - ٢٤ والذي دعمه خلاص الله لشعبه مِنْ العبودية في مِصْر (خر ١٩: ٤، ٢٠: ٢) يعد الارتباط الذي يربطه نهائياً مع عَهْد إبراهيم (٣: ٧ - ١٤؛ ٦: ٢ - ٥) هنا مع الاهتمام الذي يقع على مسئولية الشعب لكي "يحفظ" العَهْد (١٩: ٥ قارن تك ١٧: ٩) الوصايا العشر (٢٠: ٢ - ٢٧) علاوة على شرائع ما يمكن أن يطلق عليه كتاب العَهْد (خر ٢١- ٢٣) يقيم عهوده الرئيسية وقد أجيزت بطقوس التضحيةِ (٢٤: ٣ - ٨) ووليمة العَهْد (٢٤: ٩ - ١١) ونصب خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ (خر ٢٥ - ٢٧، ٣٥ - ٤٠) وتكريس هَارُون وأولاده كهنة (خر ٢٨ - ٢٩) وقوانين الطقوس في سفر اللاوِيِّين تقدم مادة العبادة التي فيها يمكن للعَهْد أن يحفظ.

الخاصية المميزة للعَهْدِ الموسوى انطلاقه مِنْ شرائع الله التي تنظم حياة إِسْرَائِيلَ في إطار عمل لاهوت الاختيار لإِسْرَائِيل بالنعمةَ. هذه الملامح المميزة موضحة في (خر ١٩: ٥ - ٦) في بداية أحداث رواية سيناء، وباستهلال الوصايا العشر "أنا الرَّبّ إلهك الذي أخرجك مِنْ أَرْضَ مِصْر، مِنْ أَرْضَ العبودية" (٢٠: ٢).

التعبير الأكثر وضوحًا عن عَهْد مُوسَى في التثنية (الذي يقدم تشابهات قوية مع شكل معاهدات للحيثيين انظر ما سبق). التثنية في الحقيقة تستحق الاهتمام لأنها جلبت العَهْد (الإبراهيمي) وهو أساسا وعد بقسم يركز على الأَرْضَ والبركة فيها (٤: ٣١) مع الذي في سيناء (دائمًا حوريب في تثنية) الذي فيه تأتي الوصية في أبها صورها (٥: ١ - ٢). في الحقيقة التثنية تحقق توازن مقبول بين الوعدِ والوصيةِ، بين مبادأة الله والتجاوب المطلوب مِنْ إِسْرَائِيلَ (مثال ٧: ٩). وهذا التوازن وضح مِنْ خلال الاستخدام المتنوع للمصطلح بيريت، أحيانًا في توازي مع فكرة الحلف (٤:

٣١) وأحيانا مع الوصية أو الناموس (توراة ٤: ١٣؛ ٥: ١ - ٣؛ ١٣: ٢٦)

وتضيف التثنية أيضًا وصية إلى عَهْد حوريب وهي التي قطعت في أرْضَ موآب، قبل دخول الأرْضَ، وهو عَهْد يبدو أنه تجديد لآخر قديم ومتشابه معه في طبيعته (تث ٢٩ - ٣٠). أيضًا تجديدات لعهود أخرى سجلت في يش ٢٤ (انظر عدد ٢٥)، ١صم ٢؛ ٢مل ٢٣: ١ – ٣. وهكذا تمدنا التثنية ببناء لفكرة العَهْد في ع. ق التي يمكن أن تظهر بعدة أشكال في الأدب على سبيل المثال صلاة نح ٩: ٦ - ١٠: ٣٩؛ مز ٧٨).

الكهنوت الثابت لفينحاس ابن هَارُون (عد ٢٥: ٦ - ١٨) ربما ذكر بالارتباط مع عَهْد مُوسَى. الفكرة يمكن أيضًا أن تقع في (١صم ٢: ٣٠، ٣٥) في سياق اتهام عالي وأسرته لعدم اللياقة للخدمة ونقل الكهنوت لعائلة أخرى، ودوام الوعد يبقى هو المبدأ (بالمقارنة إر ٣٣: ١٧ و٢٢).

(د) عَهْد دَاوُد، العَهْد مع الملك دَاوُد (←) يظهر امتياز لعصاه ليطلبوا ملكًا (١صم ٨: ٥ - ٨ والله كان بنفسه ملكهم الحقيقي بالمقارنة (تث ٣٣: ٥) ووعد أن إسْرَائِيلَ سيكون لها ملك دائم (مز ٨٩: ٣ - ٤) وقصة تشريع هذا العَهْد (٢صم ٧: ٨ - ١٧، مِنْ المعتقد أن العَهْد لا يستخدم هنا وليس هناك شروط واضحة وبناء على ذلك هناك بُعد عَهْدي وهذا وصف في (٢أخ ١٣: ٥) كعَهْد الملح "تعبير مقصده أن ينتقل كعَهْد دائم" (قا؛ لا ٢: ١٣؛ عد ١٨: ١٩).

البعد الوعدي لعَهْد دَاوُد يطرح سؤال عن علاقته مع العَهْد الموسوى. فهذا العَهْد قطع ليكون له أصول منفصلة عن سابقه (أي عَهْد مُوسَى) ولكي ما يعكس العبادة الملكية - الكهنوتية في أورُشَلِيم وليرجع بها إلى الملك - الكاهن اليبوسي مَلْكِي صَادِق (تك ١٤: ١٨ - ٢٤) هذا الارتباط ربما يمتزج مع ذكرى أورُشَلِيم في تقليد إبراهيم (كليمنتس، إبراهيم ودَاوُد٥٤ - ٥٦) هناك جوهر في تلك الارتباطات، في ع. ق هناك نصوص معينة تصور الملك كأن له دور في العبادات الدينية (على سبيل المثال سُلَيْمَان عند تدشين الهيكل (١مل ٨: ٦٢ - ٦٤) علاقة الملك الخاصة بالله يحتفل بها في عدة مزامير وترى على أنها أساس بركة الشعب (قا؛ مز ٢، ٢٠، ٤٥، ٧٢، ١١٠، ١٣٢) وليس هناك أساس للتفكير أن ع. ق استعار أفكار تجار كَنْعَانِيِّين، وسفر المزامير يؤكد أن العَهْد الدَاوُدي قرب أن ينتهي مز ٨٩، ويثبت أن ملكوت يَهْوَهْ بمعزل عن الملك البشري (مز ٩٣، ٩٦- ٩٩).

الارتباطات بين عَهْد مُوسَى وإبراهيم مع دَاوُد هي مثيرة وشيقة. حكم دَاوُد على كثير مِنْ الناس، فقد تولى إدارة الأرْضَ التي وعد بها الآباء، وقيادته للمنطقة (هكذا تأتي "بركة" يَهْوَهْ على الأقل لبعض الناس على الأرْضَ) مذكرة بالوعد في تك ١٢: ١- ٣ فضلاً عن ذلك ركز الوعد لدَاوُد "بالبَيْت" في البداية على ابنه سُلَيْمَان (٢صم ٧: ١٢ - ١٥) ليضع ارتباط أخير بقصة إبراهيم وإسحق.

لو أن عَهْد دَاوُد بهذا يقود إلى سلسلة مِنْ الأفكار، الإسْرَائِيلي والأخر، التي فيها الوعد والضمان يسيطران، إلاّ أنها مِنْ الملائم أن تفهم في ضوء العَهْد الموسوى، حيث التوازن بين الوعد والوصية (١مل ٢: ٤ قارن مز ٣٢: ١١- ١٢).

٣. العَهْد في الأنبياء، لوحظ أن الأنبياء التقليديين نادرًا ما يستخدمون المصطلح בְּרִית (Perlitt, 129-52). هذه حقيقة إحصائية، والاعتقاد أن هذا أيضًا حقيقة بنفس القدر مِنْ نبوة عصر ما قبل السبي. على أية حال هذه الملاحظة تقود إلى السؤال بأي معنى قد فهمت العهود عند الأنبياء؟ وهل كانت العلاقة بين الله وإسْرَائِيل مفهومة ويعبر عن وضوحها بمصطلحات العَهْد؟ أم ربما أن الفكرة الأساسية كان يعبر عنها بمصطلحات أخرى؟

في الواقع المصطلح בְּרִית لم يكن غائبًا تمامًا عن الأنبياء. وتتضح في هوشع في ٦: ٧ و٨: ١ وفي الأخيرة، الحقيقة هي تظهر بتساوي مع תּוֹרָה الناموس، الارتباط يذكر بتثنية (قارن تثنية ٣١: ٢٦) تصديق بيرلت على أن هذه النصوص لا تقدم دليل على تطور علم اللاهوت العَهْدي (Perlitt, 139-149) يطرح معتقد أن الأخير بالكامل غير أصيل. آخرون قد رأوا هذه الفكرة ضعيفة وحاولوا إثبات العكس (Nicholson, 179-88; Day) بناء عليه أنه طبيعي أن نفترض أن هوشع على الأقل كان يعتقد في العلاقة بين الله وإسْرَائِيل في مصطلحات عَهْدية.

هوشع بالطبع يفضل تشبيه العلاقة القوية مجازًا بالزواج (هو ١: ٣) والبنوة (هو ١١: ١). على أية حال، هناك إشارات أن زواجه المجازي يرتبط بالتفكير العَهْدي ومثل هذه الإشارة تأتي مِنْ استخدامه للفعل בָּגַד [*bgd*] يتعامل بإخلاص (← #٩٥٣) في اتهامه لإسْرَائِيل في كل مِنْ النصوص بعدم الأمانة والخيانة الزوجية (٥: ٧). وفي كسر العَهْد (٦: ٧ قارن Nicholson, 187-88). تقارب الأفكار بين الزواج والعَهْد كما وضحت في ملاخي حيث العَهْد الزواج يبدو كنوع مِنْ رمز العَهْد نفسه (ملا ٢: ١٣ - ١٦ قارن ٢: ١١) فكرة مشابهة موجودة في أم ٢: ١٧.

مِنْ ناحية أخرى كثير مِنْ أقوال عَامُوس تناسب تمامًا الافتراض أنه عرف العلاقة العَهْدية علاقة الله بإسْرَائِيل: فهو يظهر ليعرف تقاليد الاختيار (عا ٢: ٩ - ١١؛ ٣: ٢) شرائع معينة مِنْ أسفار مُوسَى الخمسة (٢: ٧ - ٨، قا؛ لا ١٨: ٨، ٥؛ ٢٠: ١١- ١٢؛ تث ٢٤: ١٢- ١٣) واللعنات العَهْدية (عا ٤: ٦ - ١٠، قا؛ تث ٢٨: ٢١- ٢٢، ٢٤) أو ما يطلق على نموذج - المحاكمة في (هو ٤: ١- ٣؛

مي٦: ١- ٥) حيث دعا الله إِسْرَائِيلَ للمحاكمة، ويكون أيضًا فهم أفضل هكذا (هوفمون) بالرغم مِنْ نظرة البعض فقط تستخدم لغة تتبع نموذج نصوص الدينية في ش. أ. ق (Perlitt, 133).

والأنبياء طرحوا سؤال إذا ما كان العَهْد كما قيل قد "توقف" في فترة السبي. مِنْ اللمحة الأولى يبدو أن هناك إجابات مختلفة لهذا السؤال في ع. ق وإحداها مِنْ خلال عا ٥: ٢ حيث صُورت الأمة كميت (قارن حز ٣٧، بتصويرها كوادي العظام اليابسة بالرغم مِنْ أنها قد دبت فيها الحياة فيما بعد). مع هذه النصوص يبدو أنه يمكن القول، مع حتمية لعنات العَهْد، لم يعد العَهْد صحيحًا بعد.

مِنْ جانب آخر، في لا ٢٦: ٤٥ يعد الله "أنه لن يتذكر عَهْده" مع الناس حتى في سبيهم، سُلَيْمَان أيضًا يصلي لأجل الشعب المسبي مستخدمًا مصطلحات تفهم فقط في قرينة علاقة العَهْد القائمة "قضاءهم"، "شعبك"، "مِيرَاثك" (١مل ٨: ٤٩ - ٥٣ قارن عبارات في لا ٢٦: ١٢). خطاب إِرْمِيَا للمسبيين في بَابِل (إر ٢٩: ٤ - ١٤) هو أيضًا يعتمد على افتراض أن الله ما يزال مستمر في تدبير خطط لشعبه، بالرغم مِنْ هذا، للمستقبل القريب جدًا، وهي نوع مِنْ الخطط لا يمكن توقعه.

وعلى النقيض، بناء على ذلك، بالرغم مِنْ أن الأنبياء استنزلوا لعنات العَهْد، هناك إشارات واضحة في أدب ع. ق (ويشمل الأنبياء) تبين أن علاقة العَهْد لم تنتهي بعد. رؤية عَامُوس لإِسْرَائِيل "الميت" بلاغية مبالغ فيها، في الحقيقة منطق علاقة الله بإِسْرَائِيل غير مرتبط بتصنيفات قانونية مثلما قد تكون مقترحة لفكرة العَهْد والمعاهدة. ولكن بالأحرى في نصوص مثل هو ١١: ٨ - ٩ إر ٣١: ٢ ينزل وابل مِنْ الله لعنات العهود التي تغلبها رحمة الله لشعبه. وجود العَهْد يعتمد نهائياً على حب الله، وأعد ليتعامل مع صلابة قلب شعبه ليرجعهم الله في النهاية إليه.

هذه الملاحظة تأتي بنا إلى فكر ع. ق عن ع. ج و أكثره شهرة إر ٣١: ٣١- ٣٤ الذي يربطه ربطاً سليماً (*pace* Carroll, 215-23) مع مشكلة كيف يستمر العَهْد مِنْ وجهة النظر مع الارتداد المتوالي للشعب. هناك، صحيح، استمرار قوي مع الماضي بأشكاله القديمة في إر ٣١: ٣١- ٣٤ (قارن بَيْت إِسْرَائِيلَ وبَيْت يَهُوذَا، الناموس). مع أن أفكار التوراة (EVV law) كتبت على القلب وعلى كل أنواع التسامح تعرض البحث عن علاقة أعمق مما تحققت حتى الآن، وفكر الله يتخذ بعض المبادرات العميقة والجديدة في اكتشاف علاقة العَهْد التي يمكن أن تتحقق في نمو أكبر في إر ٣٢: ٣٩ - ٤٠، والتناقض هنا أن الله يجب أن يأخذ هذه المبادرة بدون كسر إرادة الشعب لم تكن محلولة في نصوص ع. ق (يجب أن يلاحظ أنه بينما أن نصوص معينة لها أدوار واضحة في التوبة كجزء مِنْ طريقة العلاقة الجديدة، مثل تث ٣٠: ٢ ولكن نصوص أخرى غير ذلك على سبيل المثال (إر ٢٤: ٧، ٣١: ٣٣، ٣٢: ٣٩ - ٤٠). والعَهْد الجديد، على أية حال ربما يمتد بانسياب لكل هذه التوقعات في ع. ق، التي بالرغم مِنْ أنه خلف وقوع هذه اللعنات العَهْدية، صورة المستقبل، علاقة حية بين الله وشعبه (على سبيل المثال تث ٣٠: ١- ١٠، إش ٥٥، هو ١٤، عا ٩: ١١- ١٥، مي ٤: ١- ٨ انظر Dumbrell, 164-200).

تطور كبير في الفكر النبوي والعَهْد يتطلب التعليق بالتحديد الاقتراح في إش ٤٢: ٦ ب (قارن ٤٩: ٦ ب) تدعمه بالاستشهاد بـ لوقا ٢: ٣٢ أع ١٣: ٤٧، ٢٦: ٢٣ أن أغراض الله للخلاص يمكن أن يمتد للعالم كله وليس فقط لجنس واحد مختار. يبدو أننا نجري بقوة معاكسة لفكرة الاختيار التقليدي (تك ١٢: ١- ٣) الذي هو نفسه ينتمي لإعلان عَهْد الله لإبراهيم في تك ١٥و١٧.

٤. طبيعة الوعد في ع. ق. بعد أن لاحظنا في البداية أن معنى الوعد في ع. ق يمكن أن يقرر فقط بالاستخدام، وبالمسح وجدت مطابقة في صفاتها تبادلية المسئولية والالتزام والتي تتناقض مع مبادرة الله في التدبير وإصراره على حقيقة ضرورة اختيار الإنسان أيضًا.

ويبقى هنا سؤال قاطع، بالاعتقادات (قد دُل عليها بالارتباط مع الأنبياء) وهو بالتحديد مدى مركزية فكرة العَهْد في ع. ق. أعتقد W. Eichrodt أن العَهْد كان الفكرة الرئيسية والمركزية على الإطلاق في كل لاهوت ع. ق (*TOT* 1:36-69). وبالرغم مِنْ أن الفكرة استمرت في تاريخ إِسْرَائِيلَ، إلا أن حدث سيناء كان بينهم يشكل أهمية قصوى. وEichrodt بناء على ذلك رأى الاتجاه الأساسي في لاهوت ع. ق كحجم أو اتساع في العلاقة العَهْدية (على سبيل المثال قوة الحب الثابت [חֶסֶד] بر الله وحبه غضبه، وقداسته (٢٢٨ - ٨٢) انظر أيضًا صفات الله في مز ١٤٥: ٧ - ٩، ١٣ - ٢٠) بينما البحث عن المركزية هو مشكلة (انظر Hasel, 117-43) تبقى فكرة العَهْد في الحقيقة مليئة تنظيمات معينة ومهمة على سبيل المثال בְּרִית و חֶסֶד (الحب الثابت تث ٧: ٩ ← #٢٨٧٦) בְּרִית و שָׁלוֹם (السلام: إش ٥٤: ١٠ انظر Nicholson, 104-5, against Kutsch ← #٨٩٣٤). قارن ما سبق في التنظيمات للعَهْد مع حلف اليمين والوصية في تثنية. الحب الثابت هو نوع مماثل لعلاقة العَهْد، صفة الله (مز ١٣٦، إر ٩: ٢٤ [٢٣]) ويتطلب شركاء لعَهْده (نظر مز ٥٠: ٥ حيث "أتباعي قطعوا عَهْد معي يكونوا חֲסִידָי اسم يتعلق بـ خيسد.... ومرّة أخرى تث ٧: ٩).

صانع العَهْد الله أيضًا يظهر البر (צְדָקָה ← #٧٤٠٧ مز ١٤٥: ١٧، إر ٩: ٢٤ [٢٣]). هذه الصفة ظاهرة في علاقة الله عامة بخليقته (مز ١٤٥: ١٣ - ١٧). وهي

خاصة بعلاقته بشعبه الذي صنع معه عَهْدًا، وهم مِنْ تضمن لهم هذه الصفة العدالة، فضلاً عن ذلك فأن هدفها أساسًا خلاصي (مز ١٤٣: ١) وفي تثنية تركيز خاص، الاستجابة المناسبة لشعب العَهْد لبر الله هي إخلاصهم لمتطلبات العَهْد وناتج الحفاظ على العَهْد هو البركة أو الخير في كل الحياة (تث ٦: ٢٤ - ٢٥، ٢٨: ١- ١٤).

العَهْد كفكرة لاهوتية منفصلة كتابياً هذا هو رد الكتاب على هذا النوع مِنْ الديانة التي تظهر وتبرر بعض البناءات الاجْتِمَاعية، وهي بالتحديد وظيفة واحدة للدين في العالم القديم. فعبادة مردوخ في بَابِل على سبيل المثال كانِ المقصود بها الاحتفاء بتفوق بَابِل بين الأمم واشتراك المُلوك في الاحتفال كان على أساس إظهار تمثيلهم ألوهيتهم وحكمهم الأرْضَي كنوع مِنْ ضمان فضل الإله، والطقوس الدينية كان لها نفس الوظيفة في تأمين ذلك.

في مكانِ الرؤية البَابِلية، وفي الحقيقة الكنعانية، يعرف ع. ق إلهاً وَاحِدًا الذي يدخل بحرية في علاقة، تاريخية وأخلاقية، مع شعبه المختار، هذا الشعب لا تحدده ضرورات النظام الطبيعي غير الشخصي ولكن يتعلق بالتميز، الشخصي، الله القدوس الذي يعلن أن الطريق للحياة يكون بالشركة معه، العَهْد بناء على ذلك يصبح طريق حديث الحياة كلها بالخضوع لهذا الإله المحب. وبهذه الطريقة يمكن أن يكون مثال كل الفكر المسيحي، بما فيها مِنْ فكر أخلاقي (...... ٤٧ - ٨٥). الأكثر أهمية وهذا يُظهر العمق الغير محدود لمحبة الله الذي احتمل النزاع العميق الداخلي (هو ١١: ٨ - ٩) مِنْ أجل علاقته مع شعبه.

ب.ت المصطلح בְּרִית يظهر تكرارًا في الأدب اليهودي ما بعد الكتابي يعرف سيراخ العَهْد عامة، يشمل المستويات الأخلاقية (٤١: ١٩) تعاقب "العهود" (٤٤: ١٢ قارن ٤٤: ١٧ - ١٨، Noah ٤٤: ٢٢ إبراهيم وإسحق ٤٥: ١٥ هَارُون ٤٥: ٢٤ فينحاس ٤٥: ٢٥ دَاوُد).

وفي قمران يعد العَهْدِ وَاحِدًا مِنْ الأفكار اللاهوتية الشائعة، ومن المفهوم وفقًا لإيمان جماعة قمران كجماعة اسخاتولوجية أخروية مجتمع العَهْد والوارثين الحقيقيين لوعود الله القديمة لإسْرَائِيل، العَهْد والعَهْد الجديد يبدوا كواحد (نفس العَهْد أنظر CD ٦: ١٩، ٢٠: ٢١) مع اتفاق مع نظرة الطائفة أن تنبوات الأنبياء قد تحققت تمامًا فيها (على سبيل المثال قانون جماعة قمران ٨: ١٠ - ١٦). فالعضوية كانت تتميز بطاعة الأعضاء لناموس مُوسَى مع تفسيرات الجماعة لها وللأنبياء وأيضا لقواعدها الخاصة (قانون الجماعة مخطوطة الحرب ١٤: ٤). هؤلاء المخلصون للعَهْد اختلفوا باستمرار مع هؤلاء الذين (أساسًا في "إسْرَائِيلَ") هجروها (نظام الجماعة ٥: ١٠).

ع. ج مصطلح ع. ج διαθήκη بقي الأقرب لـ בְּרִית ع. ق، وهي وردت أساسًا بالارتباط مع فكرة الميثاق الجديد الذي أخذ مِنْ كلمات نظام تأسيس فريضة العشاء الرَّبّاني (مت ٢٦: ٢٨، مر ١٤: ٢٤، لو ٢٢: ٢، ١كو ١١: ٢٥). وهنا العَهْد في ع. ق يرى على أن له اكتمال في حياة المسيح خصوصًا في موته. والإشارة إلى دم المسيح في هذه النصوص تستدعي للذاكرة خر ٢٤: ٣ - ٨. وفكرة ع. ج في الأناجيل ربما تكون أوسع، على أية حال بسبب استخدام διατίθημι (ذات صلة διαθήκη) في لو ٢٢: ٢٩ والتي ترتبط بفكرة ع. ج مع الملكوت. وفي سفر العبرانيين، نجد تتطوراً للاهوت ع. ج وبكثافة يجد فيها جوهر العَهْد الموسوى تحقيقاً (تتميماً) جديدًا في المسيح.

أيضًا الفكر اللاهوتي عن العَهْد يقف خلف فهم بولس للكنيسة كـ "إسْرَائِيل". في رو ٩ - ١١ يضع اعتبارا للعلاقة بين إسْرَائِيلَ والكنيسة. وتظهر وجه نظره التي لا تفترض أن الاثنين قائمين بهويتين منفصلتين ولا بأن الكنيسة قد "حلت مكان" إسْرَائِيل، بل، أن الكنيسة في قوة استمرارها مع الشعب القديم هي تحقيق جديد للعَهْد (انظر رو ٩ - ١٦، ٥٣٩ - ٤٠، رايت). هذا التركيز على الاستمرارية لا يترك أي مكان لمعاداة السامية الذي ظهر في الماضي بسبب هذه الفكرة (غير موجودة في ع. ج) أن اليهود ككل رفضوا المسيح. كما في ع. ق، فكرة "البر" (-δικαιο σύνη) قريبة الصلة بالعَهْد: شخصية الله المخلصة، ليس باتصالها مع شعب واحد، بل الآن في المسيح (رو ٣: ٢١- ٢٢، ١٠: ٤ ورو ٩ - ١٦، ٥٩٠ - ٥٩١).

عَهْد: ← אֲמָנָה [ʼᵃmānâ ¹] (عَهْد، ارتباط، اتفاق #٥٩١) ← בְּרִית [bᵉrît] (معاهدة #١٣٨٢) חֹזֶה [ḥōzeh ²] (عَهْد #٢٦٠٣) ← עֵדוּת [ʻēdût] (أحوال، قوانين عَهْد إشارة تحذير، للفكر #٦٣٤٣).

البيبلوجرافيا

B. Albrektson, *History and the Gods*, 1967; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, WMANT 4, 1960 (ET *The Covenant Formulary*), 1971; J. Barr, "Some Semantic Notes on the Covenant," *FS W. Zimmerli*, eds. H. Donner, R. Hanhart, R. Smend, 1977, 23-38; H. Butterfield, *The Origins of History*, 1981; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant*, 1981; R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, 1965; idem, *Abraham and David*, 1967; idem, *Prophecy and Tradition*, 1975; P. C. Craigie, *Deuteronomy*, 1976; J. Day, "Pre-Deuteronomic Allusions to the Covenant in Hosea and Ps. lxxviii," *VT* 36, 1986, 1-12; W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 1984; W. Eichrodt, *TOT* 1; R. Frankena, "The Vassal-treaties of Esar-haddon and the Dating of Deuteronomy," *OTS* 14, 1965, 122-54; G. Gerleman, "Die Besonderheit: Untersuchung zu bᵉrît im Alten Testament," *Studien*

١٣٨٣ (בֹּרִית [borît]، مادة شبه صابون)؛ ← #١٣٤٢

1384 ברך

ברך [brk [1]] يركع، يَسْجدُ (#١٣٨٤) الفعل > בֶּרֶךְ [berek] اسم. ركبة (#١٣٨٦).

ش. أ. ق בָּרַךְ وجدت في أدب المخطوطات **أوغا**. بمعنى ركبة على سبيل المثال Anat 2:13-14, *brkm* *tg[ll] bdm dmr* وهي تخوض في دماء المحاربين العميقة (قارن ٢: ٢٧ - ٢٨ *UT*، ٢٥٣).

ع. ق ١. الاشتراك التقليدي في كلمة يركع (בָּרַךְ استخدمت في **قل**. و**هفعيل**. والبركة (בָּרַךְ تستخدم في **بيعّل**.، **بُعَّل**.، **هتْبَعِّيل**. و**نَفْعَل**.) نتج مِنْ ادعاء أن الشخص الّذي يكون مبَارك ركعَ ليأخذ البركة (*TWOT* 41-42; 1:132; see BDB, 138-39; *HALAT* 152-54) يعلم الصرف التقليدي، خاصة العربية بركة بنفس المعنى) ولأن قاعدة التبرك استخدمت كثيرًا بيَهْوَهْ ، فإن كثيرًا مِنْ الأداب الحديثة حاولت فهم בֵּרֵךְ يجثو كفعل مِنْ בֵּרֵךְ يجثو، שָׁבַר / שֶׁבֶר (Mitchell, 10-11; cf. Akk. *karabu*) عندما استخدمت في هفعيل في בָּרַךְ يمكن أن تعني "ينيخ الجمال" في تك ٢٤: ١١.

في أغلب الأماكن حيث كانت الصلاة تذكر في ع. ق كان وضع الصلاة هو الوقوف. ولكن واضح أن المصلين كانوا أيضًا يركعون على ركبتيهم ليَهْوَهْ (١مل ٨: ٥٤ ٢أخ ٦: ١٣، دا ٦: ١٠ وللآلهة الأخرى أثناء العبادة ١مل ١٩: ١٨، ٣٨ - ٢٣) موازي للأفعال وجد في مز ٩٥: ٦ — هلم، ننحني، هلم نركع ونجثو، أمام الرَّبّ —وكل هذا يوضح أن السجود كان جزء مِنْ التعبد اليهودي (Davies, 1973, 191-92) استخدم (בָּרוּךְ) مدح لمجد (כָּבוֹד ← #٣٨٨٣) مثل مز ٧٢: ١٩("مبارك اسم مجده للأبد لتمتلئ الأَرْضَ كلها مِنْ مجده"). يبدو أن اقتراحه كان أكثر جمالاً، واستخدام الفعل الغير معتاد (גָּהַר ينحني ← #١٥٦٦) ١مل ١٨: ٤٢ غالبًا ما تفسر لتصف إيلِيَّا وهو يركع، وما يتبع، على أية حال يكون واضح "يضع وجهه بين ركبتيه" ربما مثل طقس الحزن في انتظار المطر القادم أو كذب السحب الممطرة، ليقود إلى التركيز (أو احتمال أكثر) أن يشير لحالة مِنْ الخضوع.

أفضل مِنْ الافتراض بأن الشخص الذي يُبارك لابد أن يركع الارتباط بين الركوع والبركة (لو وجدت احداهما) ربما يكون طلب أفضل في عادة أخذ الطفل على الركبة للنطق بالبركة (على سبيل المثال يعقوب في تك ٤٨: ٩ - ١٢ قا؛ يوسف تك ٥٠: ٢٣ - ٢٤) الركبتين (مثنى بما يعطي معنى الحجر) مرتبطة بمولد الأطفال (أي ٣: ١٢) وتقليد وضع الطفل على الركبة وُجدت في الأدب الحوري

zur alttestamentlichen Theologie, 1980, 24-37; J. Guhrt, "Covenant," *NIDNTT* 1:365-372; M. D. Guinan, "Mosaic Covenant," *ABD* 4:905-9; G. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 1972; D. R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*, 1964; idem, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, 1969; H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78, 1959, 285-95; G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, SVT 52, 1994, 168-215; A. Jepsen, "*b*e*rît*. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit," in *Verbannung und Heimkehr*, FS W. Rudolph, 1961, 161-79; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; L. Khler, "Problems in the Study of the Language of the Old Testament," *JSS* 1, 1956, 3-24; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, 1973; idem, "*b*e*rît*," *THAT* 1:339-52; P. K. McCarter, *1 Samuel*, AB, 1980; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1981[2]; idem, *Old Testament Covenant*, 1973; T. E. McComiskey, *The Covenants of Promise*, 1985; G. E. Mendenhall, G. A. Herion, "Covenant," *ABD* 1:1179-1202; E. W. Nicholson, *God and His People*, 1986; M. Noth, "Old Testament Covenant-Making in the Light of a Text from Mari," in *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, 1957, 108-17 (German original, 1955); K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, JSOTSup 9, 1978; T. W. Ogletree, *The Use of the Bible in Christian Ethics*, 1983; L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969; R. Smend, *Die Bundesformel*, 1963; W. Vogels, *God's Universal Covenant*, 1979; M. Weinfeld, "*b*e*rît*," *TDOT* 2:253-79; D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953; idem, "The Vassal-Treaties of Esarhaddon," *Iraq* 20, 1958, 1-99.

On the "covenant lawsuit": R. E. Clements, *Prophecy and Tradition*, 1975; M. DeRoche, "Yahweh's *rîb* Against Israel: A Reassessment of the So-called Prophetic Lawsuit in the Preexilic Prophets," *JBL* 102, 1983, 563-74; H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78, 1959, 285-95; K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge*, JSOTSup 9, 1978.

On Qumran: G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 1987[3], 36-58.

On the New Testament: J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, 1988; idem, *Romans 9-16*, 1988; J. Guhrt, "Covenant," *NIDNTT* 1:365-72; N. T. Wright, *The Messiah and the People of God* (Diss., Oxford), 1980; idem, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, 1991.

جوردن جي . مكونفيل *Gordon J. McConville*

وربما لا تشير إلى التبني ← كما هو شائع لكن لعملية الولادة، تسمية الطفل واستقبال العائلة له، "وهي (أي بلهه) ستلد [طفل] على ركبتي" (تك ٣٠: ٣ قارن البركة الآشورية ليرفع الملك، ولده الأكبر على ركبتيه مقتبسة في سلمان ... 130 -31) مثل كثير مِنْ النماذج التي تكتسب معاني لاهوتية "يأخذ أحد على ركبتيه" ربما تأخذ في البداية حركة (اخذ طفل على الركبة) وبعدها يصبح فكر مجرد للنطق ببركة لشخص ما.

٢. يبدو أنه مِنْ المحتمل أن العبادة هي أيضًا موضوعة للتعب في الكال وتشير إلى الله (المبارك) مثل؛ تك ٢٤: ٢٧، ٣١، ٢٦، ٢٩؛ خر ١٨: ١٠؛ ١صم ٢٥: ٣٢، ٣٩؛ ٢صم ١٨: ٢٨؛ ٢٢: ٢٧؛ ١مل ١: ٤٨؛ ٥: ٢١؛ ٨: ١٥، ٥٦؛ ١٠: ٩ ومرارًا وتكرارًا في المزامير وفي شواهد أخرى). وبمسح هذه التركيبات، سؤال كيف أن الأقل (الإنسان) يمكن أن يبارك الأعظم (الرَّبّ قارن العبرانيين ٧: ٧) ربما يجب أن تركب هذه الأجزاء بصيغة المصدر لتعني "أن يُركع أمامه" بمعنى أن يكون محترم ومسبح، يُثنى عليه (كالملك قارن ١مل ٢: ٤٥). هذه الأفعال التي تتحدث عن الله كمبارك قل. وملائمة للمازوريتية لان التمييز بين نماذج الأفعال قد نسي (مثل؛ ٢أخ ٢٠: ٢٦؛ مز ٢٦: ١٢؛ ١٠٣: ١) ربما تعني "ينحني لـ، يحترم، يعظم". إذا كانت هذه هي الحالة فإن الفرق بين "يبارك" كمن الله للإنسان (**بيعّل**.) وبين يحترم كمن الإنسان لله (**قل**. قا؛ NIV "يسبحَ" في مثل هذه الحالات) ربما يكون واضح، حيث يظهر الفعل في نصوص مِنْ إنسان لإنسان **قل**. ربما يشير إلى معنى (يمدح، يعظم، هكذا يبارك (مثال تك ١٤: ١٩) بينما الوزن بيعيل ربما يدل على يبارك بالمعنى الرسمي: هذا الشرح لا يكفي للأشكال المستخدمة في (مبارك) عندما وجدت في قاعدة طقس البركة واللعنة حينما تأتي בֵּרֵךְ عكس "لعن" (مثل؛ تك ٢٧: ٢٩؛ عد ٢٤: ٩؛ تث ٧: ١٤؛ غالبًا في تث ٢٧: ١٥ - ٢٨: ١٩) في مثل هذه الأحوال يبارك بمعنى "ازدهر" كتضاد "لعن" بمعنى صنع ليعاني و يحتاج.

٣. الفكر التقليدي قدم (مثل NIV) "كل يد سوف تضعف وكل ركبة سوف تصير ماءً" في اللغة المحيرة لحِزْقِيَال ٧: ١٧ التي سببت جدلاً كبيرًا (قا؛ ٢١: ٧ [١٢] مصطلح مختلف استخدم خلاف هذا ليصف قلوب تتحول لماء (يش ٧: ٥) ويقود الكثير مِنْ الباحثين إلى سؤال تقليدي قديم، يقترح دريفر أن בֶּרֶךְ تعبير ملطف لعضو التناسل الذكري بما يشابه الكلمة الأكادية *birku* وفي دراسة حديثة تقترح أن בֶּרֶךְ بمعنى "يركع" لابد أن تميز عن בֶּרֶךְ "العضو الذكري" فالأول قد أشتق مِنْ ثنائي الحروف *rk* "يثني" بينما أصول בֶּרֶךְ يبحث عنها في جذور *b/pr* والتصور الرئيسي لـ (قوة). والفعل المتصل ربما يعني "يرتكب عنف" والاسم مشتق مِنْ בְּרָכָה، قوة (قارن Toll, 111-23) لكن جرينبرج يدافع بأن "الركب ستجري مع الماء" بأنها إشارة "للبول المندفع مِنْ الخوف" ويرفض الجهود التي بذلت لتجعل الركب ضعيفة كالمياه لأنها "تلطيف منحرف" لمعنى واضح للنص.

٤. اقترح روتنبرج أن الاسم בֶּרֶךְ ربما لا يقدم فقط رأي في البركة، بل أيضًا الفعل الثانوي בֵּרֵךְ "يلعن" حرف متحرك بخطأ مثل على وزن بيعيل. وبالتالي فانه يدافع بأن هذه النصوص حيث كان الجذر التقليدي يقرأ كالكلمة ملطفة "يلعن" في صيغة كال (١مل ٢١: ١٠، ١٣، أي ١: ٥، ١١، ٢: ٥، ٩ مز ١٠: ٣) وترجمت وفقًا لذلك.

ينحني، يجثو: ← ברך [*brk* ¹] (ينحني #١٣٨٤) ← כַּרְמֶל² [*karmel*²] (يجثو، يقرفص #٤١٥٠) ← קרס [*qrs*] (يثني #٧٩٧٠).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:132-33; I. Beit-Arieh and B. Cresson, "An Edomite Ostracon from Horvat 'Uza," *Tel Aviv* 12, 1985, 95-101; M. Bockmuehl, "Shall We Kneel to Pray?" *Crux* 26, 1990, 14-17; G. H. Davies, "Kneeling," *IDB* 3:41-42; idem, "Psalm 95," *ZAW* 85, 1973, 183-95; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 1987; G. R. Driver, "Some Hebrew Medical Expressions," *ZAW* 65, 1963, 260; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, 1963; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, 1984, 2:325-26; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Iconography and the Book of Psalms*, tr. by T. J. Hallett, 1978; A. Lacocque, *The Book of Daniel*, 1979; C. W. Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 1987; A. C. Myers, "Bless," *IDB* 1:522-24; M. Rotenberg, "*Ha'omnam histammᵉsâ 'eset 'iyyôb bᵉlasôn nᵉqiyyâ kᵉlappê ma'lâ?* [Did Job's Wife Really Use a Euphemism against Heaven?]" *Les* 52, 1987-88, 176-77; M. J. Selman, "The Social Environment of the Patriarchs," *TynBul* 27, 1976, 114-36; C. Toll, "Ausdrücke für 'Kraft' im Alten Testament mit besonderer Rücksicht auf die Wurzel BRK," *ZAW* 94, 1982, 111-23; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

William C. Williams وليام سي . وليامز

1385 ברך

ברך [*brk* ²]، **قل**. [اسم مفعول مبني للمجهول، فقط، **أوم**. **كت**. בָּרוּךְ [בָּרִיךְ] مبارك، مدح، تبارك، مُطوَّب) **بيعّل**. يبارك، يمدح، يحيي، **بُعَّل**. مبارك، ممدح،

مُطوَّب، **نفْعَل**. مبارك/ سيبارك واحدا؛ **هتْبَعِّل**. مبارك، يبارك نفسه (#١٣٨٥)؛ (#١٠١٢٢) בְּרָכָה [b^eraka] [1] (#١٣٨٨).

ش. أ. ق جذور (ברך) وجدت في اللغة السامية بمعنيان رئيسيان (١) يجثو في **أوغا**، **وأثيوبية**. ينحني، يجثو، **أوغا**، (مخطوطات أثيوبية بمقارنة أيضًا العبرية בְּרֵכָה بركة ماء بوضوح هو المكان الذي يمكن أن تنحني فيه الحيوانات وتشرب متشابه مع شمال شرق وغرب السامرّة. (٢) يبارك (مخطوطات أوغاريتية، فينيقية، عرب أثيوبيا أشكال وهمية الحدث في، عرب، وأثيوبيا. ومناقشات علماء الصرف القدماء تعالج تلك الجذور الاثنين كواحد (بمقارنة على سبيل المثال BDB لكن الملاحظة *TWOT* تطورات مِنْ ركبة وتحولت إلى يجثو. ثم تحولت إلى يركع قبل تحولت إلى يتبارك، أو في الاستخدام القديم يبارك، يمدح بركب منحنية، لمعظم الأجزاء، مثل التأمل قد رفض (بمقارنة Mitchell ;*TDOT* ;*THAT*) (בָּרַךְ) في أي الحالات علماء الصدف فهم المعنى واستخدم בָּרַךְ لو لم أحد يستطيع مناقشة أن وضع الانحناء يشرح، كلا ع. ق בֵּרֵךְ يعني أخذ البركة أو التعبد قبل الأعظم، إنه مستحق الذكر مهما كان، هذا في كل الفروع السامرية القديمة يعيد عن (اللغة العبرية الكتابية) بالقبول المحتمل لقب المسيحية أرم. التدوين قبل الإله دائمًا هو معطي البركة، ويستحيل على المستلم مِنْ ذلك، الشخص، يكون مبارك بواسطة الإله، ولكن الإنسان لم يبارك الله بحماس الفعل *karabu* يبارك، يمدح، يعطي مساوية للعبرية בָּרַךְ وقد اقترح أن *karabu* مِنْ أصل واحد مثل בָּרַךְ بالرغم أن تتصل بجذور *krb* أيضًا وتحدث في **ع. ج. ق** هذه النظرية غير متشابهة للجدال عن **أوغا**. *brk* تتعلق بـ מָרַךְ يقوي انظر D. Pardee.

ع. ق ١. النظرة لاستخدام *brk* الأصل العبري (בָּרַךְ) يحدث ٣٧٢ مرّة يتضمن ٧١ مرّة (בָּרוּךְ) و٦٩ مرّة وهمي في ع. ق بمقارنة أيضًا **أرم. كت**. בְּרַךְ وجدت في أشكال فعلية ٥ مرات في دَانِيآل يتضمن בְּרִיךְ أنه أعلى تركيز و/ أو مفتاح علم اللاهوت الذي يمس نقاط تحدث في تكوين ٨٨ مرّة، يلاحظ خاصة في ٦: ٢٣ - ٢٧ البركة الكهنوتية والأصحاحات ٢٢ - ٢٤ وقصة بَلْعَام تثنية خاصة الأصحاحات ٢٨ - ٣٣ وكتاب المزامير التعامل مع البشر والتأسيس البطريركي وقوة بركة التغطيس أو لعنة الشعوب، العَهْد ومركزية الله في العبادة، يمدح ويصلي، وحدث أغلبَيْتها في الكتب التاريخية في نصوص التكلم كل يوم ولم تحدث في إستير (مرتبط بغياب أي إشارة مباشرة بالله؟) و٢٤ مرّة في كتب الأنبياء وأكثر في إِشَعْيَاء (١٠ مرات).

كتمهيد للعَهْد، لابد مِنْ التأكيد أن لا شيء كان مهم أكثر مِنْ بركة وخلاص الله في حياة الفرد أو الأمة، كل رجال الدين أو الأساطير (بكلمة أخرى، في الواقع كل العالم القديم بامتداده حتى هذا اليوم قد بحثوا بنشاط عن بركة الله الوحيد أو الروح بإيمان أن هذه البركة سوف تجعلهم مثمرين والكثير بازدهار، وتحميهم، وتخلصهم، وتشفيهم، وتحفظهم وتعطيهم سلطة، وتمجدهم وتخلصهم وربما كل هذا (الذي سبق) والبركة أعتقد أنها محسوسة وأثرها واضح في أوقات مقاسه الأكثر قوة هو الإله، والأهم مِنْ البركة هو الله.

كيف كانت بالقطع لشعب إِسْرَائِيلَ لتحمي بركة الله غير المحدودة، الخالق الوحيد، الذي يحكم في نهاية العالم الحقيقي، والملك البار، بركته لأحد يستطيع أن يبطلها ولعنته لأحد لا يستطيع أن يهرب منها وحيث كانت البركة (الأسرة) العَهْدية تتم مِنْ خلال الأجيال، ولم يكن هناك شيء أهم مِنْ أن يحصل على أو يرث أحد البركة (بمقارنة ١مل ٢: ٤٥). حياة البركة هي الحياة المثلى والحياة بدون بركة الرَّبّ الحياة تحت لعنة الله بمقارنة إر ٢٠، ١٤، كانت كابوس لا نهائي (قا؛ مز ١٢٩: ٨؛ إر ١٧: ٥ - ٦؛ مي ٢: ٩) النجاح الحقيقي كان محتمل (بدون الطمع في البركة) بمقارنة G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987, 24. حيث يتكلم المحدثين عن النجاح في ع. ق تكلم الرجل عن البركة إبراهيم بحماس يصلي في تك ١٧: ١٨ لو فقط يعيش إسماعيل تحت بركتك لا شيء يعوزني بعد ذلك.

في ضوء هذا لا يفكر أحد في مثل هذا النص في تك ٢٧: ١ - ٢٨: ١٤ القتال للبركة بين يعقوب واسحق، حيث أصل كلمة (בֵּרֵךְ) يتكرر ٢٩ مرّة وتشير إلى شدة الكفاح، وأهميته تك ٣٢: ٢٦، وصراع يعقوب في ("لم أتركك إن لم تباركني") عدد ٢٢ - ٢٤. ← (אָרוֹר) إِسْرَائِيلَ ربما يُهزموا بالرغم مِنْ الزوائد على النقيض أي ٤٢: ١٢ الرَّبّ بارك آخر جزء لأَيُّوب أكثر مِنْ أيامه الأولى. بمقارنة أي ١: ١٠، وإش ١٩: ٢٤ - ٢٥ حيث كان الأكثر رؤية في الأنبياء حيث تم التعبير عنه مثلث الأضعاف في التكهن ببركة الرَّبّ "في هذا اليوم إِسْرَائِيلَ سيتكون الثالثة مع مِصْر وسوريا البركة على الأرْض، الرَّبّ سوف يباركهم، فقال مبارك شعب مِصْر، سوريا صنع يدي وإِسْرَائِيل مِيرَاثي" انظر مثل؛ تك ٣٠: ٢٧، ٣٩؛ ٢صم ٦: ١١- ١٢؛ ٧: ٢٩؛ ١أخ ٤: ١٠؛ ١٧: ٢٧؛ أم ١٠: ٢٢.

٢. البركة الإلهية على الخليقة أول شيء عمله الله بعد خلق الإنسان بالإضافة للحيوان كان النطق بالبركة على كل صنع يده بمقارنة تك ٥: ٢ التأكيد هنا على كلمة البركة، كما بارك الرَّبّ خلقه بقوله تك ١: ٢٢، ٢٨ بمقارنة أيضًا ٩: ١) بناء عليه بركة الله هي المؤسسة كلمة القوة. هذا ليس نطق فارغ أو بسيط "التعبير" إنشاء الله أو وصية

بسيطة، بالرغم مِنْ قانون البركة في ١: ٢٨ وضعت كأمر حتمي أثمروا، أكثروا بأعداد املأوا الأرْضَ، واخضعوها، وتسلطوا عليها بالأحرى بركة الرَّبّ تكفي. بناءً عليه يلاحظ أن الترك الذي يمنح القوة للإكثار تكون ملازمة لله حيث أنه هو الخالق المُبارك لكل حي ويعطي القدرة على النمو بالنفس بسبب البركة..... الأحداث المؤثرة للخالق (*Genesis 1-11*, tr. J. J. Scullion, 1984, 140) بركة الرَّبّ تحل على كل مِنْ الإنسان والحيوان (تك ١: ٢٢، ٢٨، تث ٢٨: ٤) وعلى السبت (يوم الراحة) تك ٢: ٣، خر ٢٠: ١١) بدون إيعاز لتشخيص السبت كما كان في اليهود قديمًا، ويحل أيضًا على الأشياء الجامدة مثل المحاصيل، الحقول، المدن، الطعام، الشراب ويجَبَل لكما المياه، مخازن بمقارنة تك ٢٧: ٢٧ - ٢٨، خر ٢٣: ٢٥ - ٢٦، تث ٢٨: ٥، ٨، ٣٣، ١٣٠) ماذا يكون الخليقة بدون بركة الله، تلك التي تباركت خدمتها وأنتجت على أفضل مستوى، وقد أكمل الغرض الإلهي على سبيل المثال تك ٣: ١٦ - ١٩، تث ٢٨: ١٥ - ٦٨.

ابتداءً، بركة الله على أبناء العَهْد بمقارنة عدد ٢٤: ١؛ مز ٣: ٨ب [٩ب] انظر أيضًا مز ٦٧: ١، ٦، ٧ [٢، ٧، ٨])، ويشجعهم بشكل خاص على التكاثر الإستثنائي (قا؛ تك ٩: ١, ٧; ١٢: ٢؛ قا؛ أيضاً ١٣: ١٦؛ ١٥: ٥؛ ١٦: ١٠؛ ١٧: ٦؛ ٢١: ١٣، ١٨؛ ٢٢: ١٧؛ ٢٤: ٣٥-٣٦؛ ٢٦: ٣-٤؛ ٢٤؛ ٢٨: ٣، ١٤؛ ٣٠: ٣٠؛ ٣٢: ١٢؛ ٣٥: ١١؛ ٤٦: ٣؛ ٤٨: ٣، ١٥-١٦، ١٩-٢٠؛ خر ١: ٢١؛ ٢٣: ٢٥-٢٦؛ تث ١: ١٠-١١؛ ٧: ١٢-١٥؛ ١٠: ٢٢؛ ٢٦: ٤-١١؛ ٢٨: ٤، ١١). هكذا، مز ١٠٧: ٣٨ ذكر "وَيُبَارِكُهُمْ فَيَكْثُرُونَ جِدًّا، وَلاَ يُقَلِّلُ بَهَائِمَهُمْ" (قا؛ أيضاً يش ١٧: ١٤; ١ صم ٢: ٢٠; ١ أخ ٢٦: ٥؛ مز ١٢٧: ٣-٥; ١٢٨: ٣-٤). هذا التركيز على الإثمار كان مساوي لـ (בָּרַךְ) في ش. أ. ق قا؛ مثل؛ Ugar. *KTU* 1.15.II.18ff. (وعد التوكيدي لمُبَارَكَة كيريت بسبعة، حتى ثمانية أطفال [*brkm ybrk*، في التَوازي مَع *mrr*، لجَعْل قوي، يُحصّنُ])، أو يَتغايرُ مع لعنات العُقم (قا؛ M. L. Brown الشافي الإلهي لإسْرَائِيل 1995, 78-81, 2.2.4 السلالة الإنسان لم يكن هناك بركة أساسية أكثر منها في القدرة على الإنتاج Wurzel BRK," *ZAW* 94, 1982, 111-23 لا تتبع في اشتقاق بعض الاستخدامات لـ (בָּרַךְ) مِنْ *br-* * الشكل الافتراضي الادعائي يعني الإدارك الجنسي، القوة المهيمنة وبركة الله تقدر أيضًا أن تجلب الازدهار أيضاً؛ قا؛ تك ٢٤: ٣٥؛ ٢٦: ٣، ١٢-١٤؛ ٣٠: ٢٧؛ ٣٩: ٥؛ لا ٢٥: ٢١؛ تث ٢: ٧؛ ١٢: ٧؛ ١٥: ٤-٦، ١٠، ١٤؛ ١٦: ١٥؛ أم ١٠: ٢٢؛ يؤ ٢: ١٤؛ حج ٢: ١٩ب؛ ملا ٣: ١٠. K. H. Richards يلاحظ هذا التركيز على الاكتفاء بالفائدة كثانوي، ابتدائي، أصل البركة هو علاقة العَهْد بين الجماعات (*ABD* 1:754) هذا بالطبع كذا البركات التعَهْدية واللعنات (انظر رقم ٧).

٣. المباركة الأبوية/ البطريركية. البركة الإلهية وعدت للآباء، تكررت ٥ مرات في تكوين لكن الهدف ثابت في تك ١٢ - ٥٠ بينما هناك خلاف بسيط في المعنى تشير إلى كل مِنْ الذرية والأرْضَ وعبر عنها في تك ١٢: ٢ - ٣ يلاحظ هناك "أنا سوف أباركك"، أنا سوف أبارك مباركيك هناك خلاف معنى البند النهائي حيث ترد ٣ مرّات في **نِفْعَل**. (١٢:٣; ١٨:١٨; ٢٨:١٤) ومرّتين في **هِتْبَعِّيل**. (٢٢:١٨; ٢٦:٤). يجب أن ترجع وكل العائلات [الذلك ١٢: ٣، ٢٨: ١٤] ١٨: ١٨، ٢٢: ١٨، ٢٦: ٤ عنده الأمم للأرْضَ سوف تبارك مِنْ خلالك، (مبني للمجهول؛ لذا، مثل؛ **سب.**، ع. ج، AV, NIV وبين المفسرين V. P. Hamilton, *Genesis*, 2 vols., NICOT, 1990, 1995 أو كل الأسر على الأرْضَ سوف يباركوا أنفسهم بواسطتك (إنعكاسية، كما لو أنَّ للقَول، ربما يجعلنا الله مثل إبراهيم وأحفاده NJPSV, N. Sarna, *Genesis*, 1989 أو كل الأرْضَ سوف تجد بواسطتك Wenham, *Genesis; Genesis 16-50*, WBC, 1994 بعض المفسرين الجدد (على سبيل المثال Wenham and Westermann) يعتقدوا أن ليس هناك اختلاف في الجوهر بين *in substance* الذي بارك أنفسهم تمنى أن يكون قابلين للبركة وبناء عليه "يكون مبارك" بمقارنة القوقعات الضمنية تث ٢٩: ١٩ [١٨] الآخرين (على سبيل المثال Hamilton and E. A. Speiser [*Genesis*, AB, 1964]) يجد اختلافاً ليعلو شأنه، في نقطة الموضوع إنه شيء واحد ليأخذ البركة مِنْ خلال جذور إبراهيم إنه شيء آخر ليرغب أن يكون مثل جذور إبراهيم معتمدة على المعنى المنعكس.

الحججُ القواعديةُ لَيستْ حاسمةَ. بَعْض أمثلةِ **هِتْبَعِّيل**. إحسانُ إستعملتْ في المبني للمجهول، مقابل المعنى الإنعكاسيَ، الذي يَقترحُ أن تكون نِفْعَل. تُتَرجَم بنفس الطريقة (قا؛ جا ١٠:٨؛ أش ٢٩:٣٠، بالرغم من أن بَعْض النحويين يَعتقدونَ بأنّ هذه نسبياً متأخراً تطوير **هِتْبَعِّيل**. ؛ قا؛ الاستخدام الربانيُ العبري لـ **هِتْبَعِّيل**. בֵּרַךְ، الذي يأتي بثبات في المبني للمجهول). مِن الناحية الأخرى، هناك العديد مِنْ الأمثلةِ الإنعكاسيةِ لكلّ من **نِفْعَل**. و**هِتْبَعِّيل**. (لـ **هِتْبَعِّيل**. בֵּרַךְ بشكل مُحدّد, قا؛ تث ٢٩: ١٨؛ للمتوازيات الأكثر ضبطاً، قا؛ أش ٦٥: ١٦؛ إر ٤: ٢؛ وخصوصاً مز ٧٢: ١٧، في ضوء ١٢: ٢، "أنا سَأَجْعلُ اسمَكَ عظيمَ"؛ **نِفْعَل**. בֵּרַךְ يَرد فقط في الأشعار موضع السّؤال هنا؛ يَرى أيضاً تك ٤٨: ٢٠: "هو [يعقوب] باركَهم ذلك اليومِ وقال، ' في اسمِكَ سَيَلْفظُ إسرائيل هذه المباركة: "قد يَجْعَلك الله تَحبُّ إفرايم ومنسى.") و يَجِبُ أَنْ يُلاحظَ، على أية حال، أنه بينما يكون مِن الصعب المُجَادَلة بالحقيقةِ المُطلقةِ لأمّا مبني للمجهول أو إعادة إنعكاسية (بالرغم من أن تك ٤٨:

٢٠ الطرازاتِ التي الجذّابةِ الأخيرةِ)، بقدر تعلق الأمرِ بتأريخ، هو معنى مبني للمجهول الذي أثبتَ صحيحاً، نقطةَ إستولتْ عليها على مِن قِبل مُؤلفين ع. ج. هو أيضاً بتوافق مع تك ١٢: ٢، "وَتَكُونَ بَرَكَةً" (וֶהְיֵה בְּרָכָה).

الصراع مِنْ أجل البركة بين يعقوب وعيسو في تك ٢٧ يجب أن تكون أيضًا رأيًا في ضوء التقليد الأواسع للبركة البطريركية؛ قا؛ كلمات إسحق ليعقوب "مَنْ يَلْعَنُكَ يَكُونُ مَلْعُونًا، وَمَنْ يُبَارِكُكَ يَكُونُ مُبَارَكًا" (٢٧: ٢٩؛ انظر ١٢: ٣)، وصلاة ذلك الشادي قد تمنح يعقوب البركة الإبراهيمية (٢٨: ٤). يتصاعد الصراع بينهما بسبب سلب يعقوب لحق بكورية عيسو، والتي استغله يعقوب في لحظة ضعف (قا؛ التلاعب بالكلمات في ٢٧: ٣٦ أَخَذَ بَكُورِيَّتِي [בְּכֹרָתִי] وَهُوَذَا الآنَ قَدْ أَخَذَ بَرَكَتِي [בִּרְכָתִי]؛ يرى D. F. Pen-nant، "جناس إستهلالي في بَعْض النصوص في التكوين،" (Bib 68, 1987, 390-92). الآن، خلالَ الخداع التَام، يسرق يعقوب البركة. وبرغم ذلك فإن هذه اللحظة محورية في تاريخ الخلاص. منذ ذلك الحين، والبركة التي نالها يعقوب (= إِسْرَائِيل) وأحفاده (= ١٢ سبط) صار مُطمئنًا عليها. وهذا يضع الأساس لكل البركات اللاحقة الموعودة للأمم، وهي مدعومة بإسحاق في ٢٨: ١ - ٤ ومضمونه من قبل الرب نفسه في ليلة حلم بَيْتِ إيل (٢٨: ١٤). وفي نهاية حياته، يُفرز يعقوب يوسف (= إفرايم ومنسى) كالمستلم المميز لبركته؛ قا؛ تك ٤٨: ٩، ١٥ - ٢٠ (وانظر ع. ٣ - ٤)؛ ٤٩: ٢٥ - ٢٦ (حيث בָּרַךְ ترد ٧ مرات)، بالرغم من أن ٤٩: ٢٨ يُشير إلى كل مِنْ أبناء يعقوب المتلقين بركتهم الخاصة الملائمة؛ قا؛ أيضًا تث ٣٣.

٤. البركة الكهنوتية. في بعض مخطوطات التوراة قد يعتبر بديهيًا بأن تلك البركات التي نطق بها بعض الأفراد الذين يتصرفون بانسجام مع الرب، كان لها كفاءة ومفعولية (بسبب سلطتهم، ومكانتهم أو الهبة الخاصة)، بضمن ذلك نوح (تك ٩: ٢٥ - ٢٨)، اسحق (تك ٢٧ - ٢٨)، ويعقوب (تك ٤٨ - ٤٩)، كآباء أبرار؛ ومَلْكِي صَادِق، إما كاهن أو ملك ساليم، (او بشكل أكثر تحديدًا ككاهن ملك؟)؛ أو بلعام، العراف/النبي الأجنبي. مِنْ ذلك قد يمكن التخمين بأن كل أب، زعيم قبلي/ عشائري أو قومي، ملك، أو كاهن بإمكانه أن ينطق بكلمات "ملهمة" فعلاً لتخويل، أو صلاة، أو تمني، أو بركة، أو نبوءة لأولاده أو شعبه، إمَّا: (أ) كقول فعَّال، بنفسه أو عن نفسه (قا؛ ٢٧: ٣٤ - ٣٨؛ وفقًا لـ J. Mil-grom هذا "أثر في وقت سابق، على نظرة الإِسْرَائِيليين" .Numbers, 1990, 360 بينما H. W. Beyer, TDNT 2:756 يَدّعي بأَنَّ هذا يَعْكسَ وجهةَ النظر بأن "الرجل يحمل بداخله القدرة على مبارك أي شخص يشاء، غالبًا لورثته. أو (ب) كمتمني بأن البركة ستُمنح من الإله (لتفاصيل أكثر انظر رقم ٥). في هذا الخط، يسأل فرعون مُوسَى البركة في خر ١٢: ٣٢ (من الواضح بسبب قدرة الرب الخارقة ظهرت نيابة عن إِسْرَائِيل، قا؛ أيضًا تك ٤٧: ٧، ١٠؟)؛ كما يُبارك مُوسَى الشعب بعد نصب مَسْكَنِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (خر ٣٩: ٤٣)؛ ويشوع يبارك كالب (يش ١٤: ١٣) والأسباط (٢٢: ٦ - ٧) ويبارك دَاوُد الشعب (٢صم ٦: ١٨؛ في ١أخ ١٦: ٢، ويعمل ذلك "بِاسْمِ رَبِّ الْجُنُودِ") وبعد ذلك أسرته (٢صم ٦: ٢٠؛ قا؛ أيضاً ١مل ٨: ١٤، ٥٥). أي شخص، بالطبع يمكنه أن يتمنى بخشوع بأن تكون بركة الرب على شخص ما (مثل؛ قض ١٧: ٢، الذي يحمل أعباء ثقيلة حملته إياها الأم؛ را ٢: ١٩- ٢٠؛ ٣: ١٠؛ قا؛ أيضًا تك ٢٤: ٦٠، حيث إخوة رفقة يرسلونها بمباركة)، والمباركة مِنْ جماعة مظلومة مع الحاجة لتدخل الرب لكي يعكس التأثيرات السلبية لعدم رضى الله (قا؛ ٢صم ٢١: ١ - ٣).

على أية حال، قدرة النطق بالبركة في إِسْرَائِيلَ ألبسها خصوصية أن يكونوا وكلاء الله المعينين، يعني، الكهنة. (يرون أبعد: لا ٩: ٢٢- ٢٣؛ ١صم ٢: ٢٠؛ ٩: ١٣؛ ١أخ ٢٣: ١٣؛ ٤٥: ١٥؛ يُلاحظ أيضًا خر ٣٢: ٢٩؛ تث ٣٣: ٨ - ١١، حيث أن سبط لاَوِيِّين مُستلم البركة الإلهية)، التقليد حفظ فيهم المباركة الكهنوتية في عد ٦: ٢٤ - ٢٦ (قا؛أيضًا لا ٩: ٢٢؛ سي ٥٠: ٢٠- ٢١). هكذا، وطبقًا لـ تث ١٠: ٨، كان أحد الوظائف الرئيسية للكهنة أن تبارك إِسْرَائِيلَ: "فِي ذلِكَ الْوَقْتِ أَفْرَزَ الرَّبُّ سِبْطَ لاَوِي لِيَحْمِلُوا تَابُوتَ عَهْدِ الرَّبِّ، وَلِكَيْ يَقِفُوا أَمَامَ الرَّبِّ لِيَخْدِمُوهُ وَيُبَارِكُوا بِاسْمِهِ إِلَى هذَا الْيَوْمِ" (قا؛ أيضًا تث ٢١: ٥). بهذه الطريقة رُبطت قدرة البركة مباشرة بمشيئة وقدرة الرب لمنحها؛ انظر بشكل خاص ٢أخ ٣٠: ٢٧، "وَقَامَ الْكَهَنَةُ اللاَّوِيُّونَ وَبَارَكُوا الشَّعْبَ، فَسُمِعَ صَوْتُهُمْ وَدَخَلَتْ صَلاَتُهُمْ إِلَى مَسْكَنِ قُدْسِهِ إِلَى السَّمَاءِ"، حيث أن بركة الكهنة تساوت بالصلاة. لذا فُضلت هذه البركات الكهنوتية بأن تُكرر كطلب: "يُبَارِكُكَ الرَّبُّ وَيَحْرُسُكَ" (قا؛ NIV. "إن الرَّبّ يباركك ويحفظك" الذي من المفترض أنها مازالت تقصد أن تؤخذ في حس طلب). قا؛ أيضًا خر ٢٠: ٢٤ب، ضمن سياق الجماعة الدينية والْمَذْبَح: "فَيَجْعَلُونَ اسْمِي عَلَى بَنِي إِسْرَائِيل، وَأَنَا أُبَارِكُهُمْ"

(قا؛ D. N. Freedman G. B. Gray, Num-bers, ICC, 1903)، قد لاحظ أن البركة المثلثة في عد ٦: ٢٤- ٢٦ تبني تصاعديًا وصولاً للذروة، تقوم بثلاث كلمات، وتصل إلى خمس كلمات، ثم إلى سبع كلمات (قا؛ نفس عدد المقاطع المؤكدة)، تتضمن تباعًا من ١٥، ٢٠، ٢٢ حرف ساكن، وهي تشير بوضوح إلى نص موضوع بعناية. (لقد أكتشف نسخة لها على لوحة فضية صغيرة سنة ١٩٨٠ في كتيف هنوم Keteph Hinnom [لكي تُلبس كتميمة؟]، وإن كانت مختصرة، وينقصها البنود الوسطى؟ וִיחֻנֶּךָּ יִשָּׂא יְהוָה | פָּנָיו אֵלֶיךָ بخلاف نسخة

قمران التي هي أكثر حرية، انظر نج ٢: ١-٤). بعض الدارسين (مثل؛ T. R. Ashley, *Numbers*, NICOT, 1993; and F. Delitzsch, *Psalms*, tr. D. Eaton and J. E. Duguid, 3 vols., 1883; see further L. J. Liebreich) أشار إلى الاعتماد الأدبي الممكن لمزامير المصاعد على البركة الكهنوتية (قا؛ مثل؛ (בָּרַךְ) في مز ١٢٨: ٥؛ ١٣٣: ٣؛ ١٣٤: ٣؛ שָׁמַר في مز ١٢١ חָנַן في ١٢٣: ٢- ٣؛ ١٣٠: ٢؛ שָׁלוֹם في ١٢٢: ٦- ٨؛ ١٢٥: ٥؛ ١٢٨: ٥- ٦)؛ لكن التوازيات تؤكد على اتصال البركة الكهنوتية بالهيكل، تؤكد المواضيع المشتركة بدون إثبات الاعتماد الأدبي. يحيل أخرين بشكل خاص إلى توازي **أكد** للتوضيح الأيديولوجي واللغوي (انظر C. Cohen). في الحقيقة، هناك صيغ أو صلاوات بركة عديدة، مثل؛ "ليت الرَّبّ X يبارك ..." أو "ليت الرَّبّ X يمنح لـ .." الذي يوازي عد ٦: ٢٤- ٢٦ في **عبر**. وفي كافة أنحاء ش. أ. ق. بالإضافة إلى توازي **أكد**. ، قا؛ مثل؛ نقش عبري مِنْ Kuntillet Ajrud: מְבֹרך ויהי עםאדני יברך וישׁ "ليت (يهوه) يباركك ويحفظك، ليتك تكون مع سيدي" (إما تكون مستندة على في عدد ٦ أو اقتبست مِنْ صيغة تقليدية شائعة) أو توازي مع البونية في نقش بيبلوس: *b'l ybrk wyhww* "ليت بعل يباركه ويرعاه" (*KAI* 12:4). يلاحظ أيضًا مقدمة الرسائل الشائعة في الرسائل الأرامية: [l] דכיר ובריך קדם בעשמין לאלהא .. "ليت الإله بعل-شامين يتذكر ويبارك [...]" (*KAI* # 244:1). ويرى M. L. Barré, "A Phoenician Parallel to Psalm 29," *HAR* 13, 1991, 25-32، ولبعض المواد ذات العلاقة بمزمور ٢٩: ١١ (*KAI* 26) Karatepe. لم يكن هناك شيء أكثر طبيعية مِنْ جلب البركة الإلهية على أولئك الذين تتمنى لهم الخير. يرى M. Greenberg (*Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Israel*, 1983)، ويتبعه B. A. Levine (*Numbers 1-20*, AB, 1993, 237-38)، أن الإعتقاد بالبركات الدينية نشأ عن الدعوات الشائعة اليومية للبركة. والكهنة، كممثلو يهوه، كُلفوا بمهمة خاصة رسمية لجلب البركة، والصيغة المُثلى هي في (عد ٦: ٢٤- ٢٦). والأفعال الإضافية الخمسة استخدمت في ع. ٢٤ب - ٢٦ حيث يتوسع ببساطة ويضع معنى יְבָרֶכְךָ יְהוָה، "ليت الرَّبّ يباركك" قا؛ أيضًا ٦: ٢٣: "كَلِّمْ هَارُونَ وَبَنِيهِ قَائِلاً: هكَذَا تُبَارِكُونَ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَائِلِينَ لَهُمْ: ..."؛ ٦: ٢٧ "فَيَجْعَلُونَ اسْمِي عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَأَنَا أُبَارِكُهُمْ" [وبقول آخر؛ يَضَعُونَ اسْمِي عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وليس بنسخ الصيغة على تميمة ليلبسونها، كما هو مقترح مِن قبل ميلجروم Milgrom, *Numbers*] وَأَنَا أُبَارِكُهُمْ، للمزيد انظر 11QBer 13.

٥. بالاق وبلعام. بلعام (←) يُعبر نفسه باقتباس طبيعي لطلب من أصل سحري للبركة واللعنة. هل كانت القدرة على البركة (أو اللعنة) مؤسسة على قدرة هذا الإله (أو الروح)، أو هل كان هذا الإله (أو الروح) مرتبط بالقدرة المؤثرة للكلام (السحري)؟ في الواقع، لا يمكن تمييز ذلك هنا بشكل واضح، حتى أولئك الذين اعتقدوا بالخرافات السحرية، ودمجوها بالمعتقدات الدينية. إلا أنه حتى في عدد ٢٢ - ٢٤، والذي كرر بتأكيد في كافة أرجاء ع. ق أن بَلْعَام نفسه، بالرغم مِنْ "مهاراته" الروحية، إلاّ أنه كان أضعف من أن يبارك أو يلعن بدون سماح من يَهْوَهْ (عد ٢٢: ٩- ٢٠، ٣٥- ٣٨؛ ٢٣: ٥ - ٨، ١١- ١٢، ١٦ - ٢٠، ٢٥ - ٢٦؛ ٢٤: ١- ٢، ١٠ - ١٣؛ تث ٢٣: ٤ - ٥؛ يش ٢٤: ٩ - ١٠؛ نح ١٣: ١- ٢ الفقرات الثلاث الأخيرة تكاد تكون متماثلة). لقد كان مجرد الوسيط الأرْضي (لذا، وبالطبع، كان لزامًا عليه، لكي تكون البرة أو اللعنة فعَّالة، أن يلفظ بها). لِلرَّبّ وحده تؤول السلطة النهائية، وليس هناك من بإمكانه إجباره على ذلك. لذا كانت الثقافة الأخيرة (مثل؛ Wehmeier, Westermann, Scharbert in *TDOT*, and Mitchell) على حق في التقليل من قيمة العناصر السحرية المزعومة للمباركة في ع. ق مترافقة مع إنكار السلطة الخاصة للكلمة المنطوقة لوحدها، لربما كانت هناك سلطات وقوات مختلفة في العمل، لكن الرب هو الأعظم.

٦. بركات ولعنات العَهْد (تث ٢٨). طبقًا لخروج ٢٣: ٢٥ - ٢٦ وتث ٧: ١٢ - ١٥، الله وعد بمباركة إِسْرَائِيل المطيعة في كل شيء التي هو ضرورية للبقاء، والصلاح، والإستمرار في الأجيال القادمة. وهذا يشمل الإمداد بالطعام والماء الكافي، وإزالة المرض، والعقم أو الفشل، ونوال حياة مديدة. لذلك "فَتَكُونُونَ مُبَارَكِينَ أَكْثَرَ مِنْ كُلِّ الشُّعُوبِ الأُخْرَى" (تث ٧: ١٤أ). وتلك مُفصّلة بالكامل في البركات واللعنات العهدية، وهذا موضوع أدبي شائع في كافة أرجاء ش. أ. ق قا؛Crawford لدليلسوري- فلسطيني من العصر الحديدي؛ وانظر أيضًا Fensham; Hempel; and בְּרִית ← [#١٣٨٢]). المثير في ع. ق هو أسلوب كلام البركات في ٢٨: ٢ - ٦. بعد الوعد بذلك "وَإِذَا سَمِعْتُمْ لِصَوْتِ الرَّبِّ إِلهِكُمْ فَإِنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْبَرَكَاتِ تَنْسَكِبُ (حرفيًا، تَحِل [ت. إ. ش]) هَذِهِ الْبَرَكَاتِ تَنْسَكِبُ عَلَيْكُمْ وَتُلاَزِمُكُمْ" (ع. ٢ [ت. ت)، حيث البركات توضح بالصيغة בָּרוּךְ؛ انظر أيضًا الرقم ٨)، بناءً على ذلك "مُبَارَكًا تَكُونُ فِي الْمَدِينَةِ، وَمُبَارَكًا تَكُونُ فِي الْحَقْلِ..". إن البركات الممنوحة وضعت هنا في ارتباط بالطاعة. فهي وإن كانت قد نُطقت وأعلنت، إلاّ أن احترام وصايا الرب سيعمل على تفعيلها وتنشيطها لمصلحة إِسْرَائِيل. بينما إعادة NIV يمكن أن تكون مبررة نظريًا، استنادًا إلى حقيقة أن البنود الفعلية في ع. ٣ - ٦ يعتمد على زمن ع. ٢ الذي يكون ناقص (قا؛ أيضًا ع. ٧ - ١٤)، النمط السابق ٢٧: ١٥ - ٢٦، مع

صيغة אָרוּר (أعيدت بشكل صحيح كـ "مَلْعُونٌ مَنْ.." في توازي مع אָרוּר "مَلْعُونًا تَكُونُ.." صيغة ٢٨: ١٦ - ١٩)، وهما سويًا مع حقيقة أن ٢٨: ٢ يضع صيغ تشير إلى "هذِهِ الْبَرَكَاتِ" يوحي بقوة أن בָּרוּךְ تكون مترجمة هنا بـ مُبَارَكًا/ تَكُونُونَ مُبَارَكِينَ" بناء على ذلك إِسْرَائِيلَ بالفعل تُلْفَظ مُباركة أو ملعونة، وأي من المصيرين بإمكانها اختياره. فإن أطاع الشعب ستحل عليهم البركات، وإن تمردوا وعصوا، ستكون اللعنات من نصيبهم. قا؛ أيضًا ١١: ٢٦ - ٢٩؛ ولاحظ لغة ٢٨: ٨ (قا؛ مز ١٣٣: ٣)، حيث الله يأمر (צִוָּה) بالبركة. وحول الجدية التي ارتبطت بالبركات واللعنات القومية، قا؛ يش ٨: ٣٠ - ٣٥.

٧. معنى בָּרוּךְ: التمييز بين בָּרוּךְ وאַשְׁרֵי. بالرغم مِنْ بعض التداخل الدلالي (قا؛ مز ١: ١ مع إر ١٧: ٧)، אַשְׁרֵי وבָּרוּךְ ليستا مترادفتين، وهو ما يعكس أشكالهما القواعدية المختلفة بالإضافة إلى التمييز اللغوي بين الجذرين. فـ אַשְׁרֵי يركز على حالة السعادة، بينما בָּרוּךְ ليست تستثني مثل هذه الحالة، بتوافق مع صيغة اسم الفاعل مبني للمجهول يتكلم أكثر عن وجود مشجع أو فضلت كمستلم البركة من الرب، ومن ثَمَّ "بارك". فأولئك الذين هم בְּרוּכִים، مباركين في كلا المعنيين في المبني للمجهول والساكن، تعني كمستلموا البركة. ونتيجة لذلك، في حالة البركة (عن بركة בָּרוּךְ الرَّبّ انظر القسم التالي). بناء عليه، لأن الرَّبّ يبارك/ يُنعم على لَيْئَةَ بكثرة الانجاب (منسوب بلا شك لبركة [בְּרָכָה] الله؛ قا؛ القسم ٢)، فهي الآن في حالة من السعادة الحقيقية ومن ثم تدعو سعيدة/ مغبوطة (تك ٣٠: ١٣، مع אשׁר). وهكذا تعمل אַשְׁרֵי كصيحة سعادة إفتتاحية، مكافئة لـ μακάριος (#ي ٣٤٢١) في **سب.** و ع. ج و *beatus* في الفولجاتا (قا؛ أيضًا **أرام.** טוּבֵי). (בָּרוּךְ) تُصاغ بشكل صحيح كـ εὐλογητός (#ي ٢٣٢٩) في اليونانية و*bene-dictus* في وבְּרִיךְ في الأرامية). بينما אַשְׁרֵי يمكن أن تأخذ معنى "علمانيًا" ← (#٨٨٧). وكل استخدامات בָּרוּךְ تفترض بأن الله هو إمَّا الواهب النهائي للبركة أو متلقي(المديح). بناءً عليه لاحظ H.-J. Kraus (*Psalms 1-59*, tr. H. C. Oswald, 1988, 115) وبشكل صحيح، بالرغم أنه في التعابير البلاغية أن אשׁרי [العلماني] هو مميز عنْ الجدية الطقسية (בָּרוּךְ) (إر ١٧: ٧) (قا؛ هنا S. Mowinckel [*The Psalms in Israel's Worship*, tr. D. R. Ap-Thomas, 2 vols., 1962, 47]، يوافق هؤلاء على صياغة الأول بـ "سعيد/ طوبى" مقابل "بارك/ مُبَارَكٌ"). بناءًا عليه فالله هو وحده من ينطق بـ בָּרוּךְ وليس אַשְׁרֵי أبدًا (قا؛ *TDOT* 1:446)، وفي الأدب الرباني الله وحده בָּרוּךְ (كما هو وحده εὐλογητός #ي٢٣٢٩ في ع. ج). بنفس الطريقة في ١مل ١٠: ٩-١٠، شعب سليمان אַשְׁרֵי (ع. ٩) بينما الرب בָּרוּךְ (ع. ١٠). على أية حال، الملاحظ في هذا التمييز بين الكلمتين يستند أكثر على الاختلافات في المعنى والصيغة القواعدية لـ "علماني" مقابل ما هو "طقسي"، ففي الحقيقة אַשְׁרֵי، كلمة مفضلة دينيًا.

٨. البشر كـ בָּרוּךְ في ع. ق. أي شخص בָּרוּךְ يدين بهذا للرب، مانح البركة. وهذا أحيانًا ما يكون واضحًا (عامة بالصيغة، בָּרוּךְ اسم علم לַיהוָה مُبَارَكٌ اسم علم مِنَ الرَّبِّ، انظر تك ١٤: ١٩؛ قض ١٧: ٢؛ را ٢: ٢٠؛ ٣: ١٠؛ ١صم ١٥: ١٣ في صيغة الجمع، قا؛ ١صم ٢٣: ٢١؛ ٢صم ٢: ٥؛ مز ١١٥: ١٥؛ للتركيب יְהוָה בָּרוּךְ) مُبَارَكٌ الرَّبِّ قا؛ تك ٢٤: ٣١؛ ٢٦: ٢٩؛ إش ٦٥: ٢٣ [صيغة الجمع]؛ لكن الاتصال بالرب دائمًا مؤكد (قا؛ أيضًا ١صم ٢٥: ٣٣؛ ٢٦: ٢٥). لا ينطق أحد بـ בָּרוּךְ، أو للإعتراف بأن شخصًا ما يمكن أن يكون בָּרוּךְ (أ) الاعتراف بأن الله قد أعطاهم معونة خاصة وكان رحومًا لكل فرد كما قال "مُبَارَكٌ أَنْتَ لِلرَّبِّ" أو (ب) نصلي حتى يستطيع الفرد أن يأخذ بركة مِنْ الله في ضوء أعمالهم الخاصة، مساوية لـ "لِيُبَارِكْكَ الرَّبُّ!" (بمقارنة ١صم ١٥: ١٣).

٩. الرَّبّ كـ בָּרוּךְ. أو كيف يمكن للإنسان أن يبارك الله؟ كيف يمكن أن يكون هناك سيولة كلية في الالسمات الثنائية؟ בָּרַךְ في استخدامات ع. ق (أي؛ الله يبارك الشعب والشعب يبارك الله)؛ قا؛ مثل؛ تك ١٤: ١٩- ٢٠: "مُبَارَكٌ أَبْرَامُ مِنَ اللهِ الْعَلِيِّ" و"مُبَارَكٌ اللهُ الْعَلِيُّ" (قا؛ المدراش العجيب على هذا في BTalm *Nedarim* 32b). يلاحظ، على أية حال، أن NIV تصيغ دائمًا تقريبًا בָּרַךְ بـ "المديح" متى كانت ضمن سياق البركة (٧٢ مرّة؛ وأيضًا ٣ مرات مع "التمجيد")، بذلك تحجب فقط فيما يتعلق بالمفهومين(قا؛ K. H. Richards, *ABD* 1:754، الذي يمثل ما يجدونها مفضلة لإجراء هذا التمييز في الترجمة). انظر مز ١٣٤: ٢ - ٣: "ارْفَعُوا أَيْدِيَكُمْ نَحْوَ الْقُدْسِ، وَبَارِكُوا الرَّبَّ. يُبَارِكُكَ الرَّبُّ مِنْ صِهْيَوْنَ، الصَّانِعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ" (للمزيد قا؛ مز ١١٥: ١٢- ١٨؛ ١صم ٢٥: ٣٢ - ٣٣ ولاحظ بشكل خاص ٢أخ ٣١: ٨: "وَجَاءَ حَزَقِيَّا وَالرُّؤَسَاءُ وَرَأَوْا الصُّبَرَ، فَبَارَكُوا الرَّبَّ وَشَعْبَهُ إِسْرَائِيلَ"، لكن **عبر.** لديها فعل واحد يعني (וַיְבָרְכוּ אֶת־יְהוָה וְאֵת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל). بناءً عليه هم "بَارَكُوا الرَّبَّ وَشَعْبَهُ إِسْرَائِيلَ". ولم يكن هناك احتمال للشك، لذا، في الذهنية العبرية فقط المادة المعجمية كان لديها منظور واحد هنا (أي؛ يبارك)، وعلى الأقل في هذا العدد، وحدتها الدلالية أيضًا واضحة. قا؛ را ٢: ١٩؛ أم ٥: ١٨← مع ٢أخ ٩: ٨ كل مع בָּרוּךְ ... יְהִי "لِيَكُنْ مُبَارَكًا الرَّبُّ إِلهُكَ" في الأول من الاثنين يشير للإنسان، والأخير يشير للرب.

يبدو أن هذا الاستخدام الثنائي لـ בָּרַךְ مشابه لـ **أكد.** *karabu* (انظر ش. أ. ق)، سيوضح على الأساسات التالية: الله يبارك الإنسان بمدحهم، وبذلك يمنحهم "البركة" (الأشياء الصالحة)، وبذا يكونوا "مباركين" (בָּרוּךְ)؛ والإنسان يبارك الله بمدحه، ينسب إليه "البركة" (النوعيات الصالحة)، وبذا فهو "مُبارك" (בָּרוּךְ) — مثل؛ يُمدح ويُمجِّد، "مُبارك" في كلا من المعنيين السلبي والمشروط. (طبقًا لـ H. W. Beyer, *TDNT* 2:754, يεὐ- λέγειν, التي من εὐλογέω (#ي ٢٣٢٨)، الإعادة الأساسية للبركة (בָּרַךְ) في **سب.**، مشتق، بشكل حرفي لتعنى "يتكلم حسنًا" في كل من الصيغة والمحتوى؛ هل هذا الفارق الدقيق في الجذر يساعدها على إرجاع بحرية لكلا البعدين (בָּרַךְ) أو تعبير قُدِّم لإحدى اللغات بتترجمته عن أخرى calque؟ فالله يبارك شعبه بمنحهم ما هو خير لهم، ونحن نُبارك الله بحمده على صلاحه. المشابه لهذا الفعل التابع للبركة الرئيسية؛ قا؛ مثل؛ ٢صم ١٤: ٢٢ (يؤاب يبارك دَاوُد)؛ ١مل ٨: ٦٦ (الشعب يبارك سُلَيْمَان، الذي قد باركهم في ٨: ٥٥- ٦١)؛ أي ٢٩: ١٣؛ ٣١: ٢٠ (أَيُّوب قد بُرك بالضيقات، وقد أعين في ماضي أوقاته). في كل حالة التي نفهم فيها أن للبركة هو المدح أو تمجيد الرأس، بالرغم مِنْ أنه يُحتمل أيضًا أنه في البعض من هذه النصوص تشير إلى رغبة عبرت عنها البركة الإلهية لتقع على الرئيس. للمزيد قا؛ E. Bickerman, followed by J. Faur, "Delocutive Expressions in the Hebrew Liturgy," *JANESCU* 16-17, 1984/85, 41-54.

إن تفعيل البشر لـ "بركة" الله موثق أولياً في المزامير ← (הָלַל، #٢١٤٦)، بالرغم مِنْ أن التعبيرات المماثلة، المشاعر، بالإضافة إلى البعض ما בָּרוּךְ وجدت في كل ع. ق معظم القواعد المتكررة تكون בָּרוּךְ יהוה مبارك هو الرَّبّ "امدحوا الرَّبّ، المدح لِلرَّبّ في الـ NIV وأحيانًا بمعنى بسيط "اشكروا الرَّبّ" والتي تحدث تلقائيًا في التسليم لرحمة الرَّبّ، وصدقة، وقدرته، ونعمته (قا؛ تك ٢٤: ٢٧؛ خر ١٨: ١٠؛ را ٤: ١٤؛ ١صم ٢٥: ٣٢، ٣٩؛ ٢صم ١٨: ٢٨؛ ١مل ١: ٤٨؛ ٥: ٧ [٢١]؛ ١٠: ٩؛ عز ٧: ٢٧؛ دا ٣: ٢٨؛ زك ١١: ٥)، أو كبيان أدبي أو طقسي في المذبح أو الصلاة (مثل؛ تك ٩: ٢٦؛ ١مل ٨: ١٥، ٥٦؛ ١أخ ١٦: ٣٦؛ ٢أخ ٢: ١١ [١٢] غير موجود في الـ NIV لأن الله أحب شعبه ٦: ٤؛ مز ٢٨: ٦؛ ٣١: ٢١ [٢٢]؛ ٤١: ١٣ [١٤]؛ ٧٢: ١٨؛ ٨٩: ٥٢ [٥٣]؛ ١٠٦: ٤٨؛ ١٢٤: ٦؛ ١٣٥: ٢١؛ ١٤٤: ١ [قا؛ ١٨: ٤٦ [٤٧]؛ ٢صم ٢٢: ٤٧]؛ قا؛ دا ٢: ٢٠)؛ انظر أيضًا مز ٦٦: ٢٠؛ ٦٨: ٣٥ [٣٦] مع בָּרוּךְ אֱלֹהִים، ٦٨: ٢٠ مع אֲדֹנָי בָּרוּךְ تك ١٤: ٢٠ مع בָּרוּךְ אֵל עֶלְיוֹן حز ٣: ١٢، مع בָּרוּךְ כְּבוֹד־יְהוָה، مز ٧٢: ١٩؛ مع בָּרוּךְ | שֵׁם כְּבוֹדוֹ النطق בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה مُبَارَكٌ أَنْتَ يَا رَبُّ (بمقارنة NIV ممجد أنت ياالله التي أصبحت أكثر شيوعًا في الصلاة اليهودية التالية، ترد في ١أخ ٢٩: ١٠، مز ١١٩: ١٢.

الاستخدام الفعلي لـ **بيعّل.** ليبارك בָּרַךְ، لمباركة، وتمجيد الله ممثلة بشكل كلاسيكي في مز ١٠٣ (٧ مرات وتشير إلى בָּרַךְ في ١٠٤: ١)، حيث ناظم المزامير يحرض نفسه أولاً، ثم كل الخليقة (بضمن ذلك الملائكة) لتبارك الله قا؛ مز ١٦: ٧؛ ٢٦: ١٢؛ ٣٤: ١ [٢] (|| ف תְּהִלָּתוֹ)، ٦٣: ٤ [٥] (قا؛ שְׂפָתַי יְשַׁבְּחוּנְךָ في ٣٦ [٤ب] وאֶשָּׂא כַפָּי ع. ٤ب [٥ب]؛ ٦٦: ٨ (|| ف הַשְׁמִיעוּ קוֹל תְּהִלָּתוֹ)، ٦٨: ٢٦ [٢٧]؛ ٩٦: ٢ (مع שִׁירוּ وיְשׁוּעָתוֹ . . . בַּשְּׂרוּ)؛ ١٠٠: ٤ (مع הוֹדוּ)، ١٠٤: ٣٥؛ ١٣٤: ١- ٣ (مع שְׂאוּ־ יְדֵכֶם عدد ٢)، ١٣٥: ١٩ - ٢١ (يلاحظ الارتباط الخاص بين الكهنة/ اللاَّوِيِّين والـ בָּרַךְ في هذا المزمور ١١٥، ١٣٤ واحتمال ١٠٠) والتمييزات الدلالية הָלַל بين البركة والمدح ← (#٢١٤٦).

١٠. البركة في الأمثال. فيما يركز سفر الأمثال على العلاقة السببية بين الحياة الحقَّة والحياة المرفهة، فهو يفعل ذلك بطريق الله المُمركز. لذلك، فالوجود الآمن، والحياة والمرضية ليس نتيجة طبيعية لحياة تقوية، فهي تأتي أيضًا كبركة مباشرة مِنْ الرَّبّ، النتيجة الملموسة الصالحة. تُتوَّج البركات المستقيمين (أم ١٠: ٦أ، قا؛ ١٠: ٧أ)، الكرماء (١١: ٢٦ب؛ ٢٢: ٩)، والمخلصين (٢٨: ٢٠أ). مقابل أولئك الذين "يُغتنون بسرعة" (٢٠: ٢١، بالمقارنة مع ٢٨: ٢٠ب). منصوص باختصار مفيد "بَرَكَةُ الرَّبِّ هِيَ تُغْنِي، وَلاَ يَزِيدُ مَعَهَا تَعَبًا" (١٠: ٢٢). أما بالنسبة لـ أم ١١: ١١ ("بِبَرَكَةِ الْمُسْتَقِيمِينَ تَعْلُو الْمَدِينَةُ، وَبِفَمِ الأَشْرَارِ تُهْدَمُ")، يظهر التوازي الذي يشير إلى البركة في ع. ١١أ إنما يشير إلى البركة التي ينطق بها الصالح؛ كشعب مبارك، يجلب البركة للمدينة.

١١. البركة في الأنبياء. استخدام בָּרַךְ في الأدب النبوي غير شامل، ومحدود في مجموعة محددة بالورود ١٤ مرة كوصف فعلي (تشمل בָּרוּךְ ٦ مرات) وعشر ورودات اسمية، وعشر من كل ما سبق موجودة في إِشَعْيَاء وخمسة في **أرام.** בְּרַךְ في دَانِيآل (دا ٢: ١٩، ٢٠؛ ٣: ٢٨؛ ٤: ٣٧؛ ٦: ١١) لم تضمن هنا، وعلى وجه التدقيق، فهي تعكس قصة نموذجية أو استخدام مزاميري. بعض المواضيع الأساسية مُكررة: إِسْرَائِيلَ كان كشعب مثمر (إش ٥١: ٢) ومُبارك من الله (٦١: ٩، ٦٥: ٢٣)، بالإضافة لذلك مباركة الأمم (١٩: ٢٤- ٢٥؛ زك ٨: ١٣، قا؛ ار ٤: ٢). البركة الإلهية كانت ضرورية للصلاح الروحي والرخاء المادي للأمة (حج ٢: ١٩؛ ملا ٣: ١٠؛ قا؛ حز ٤٤: ٣٠)،

والله وعد بأن يسكبها (في إش ٤٤: ٣، موازي لـ רוּחַ قا؛ حز ٣٤: ٢٦ مع "أَمْطَارَ بَرَكَةٍ"). في ملاخي، وعدت كنتيجة للوفرة المادية بشكل محدد هناك، أعلن "وَيُطَوِّبُكُمْ (אִשְּׁרוּ) كُلُّ الأمَمِ، لأَنَّكُمْ تَكُونُونَ أَرْضَ مَسَرَّةٍ، قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ" ملا ٣: ١٢.

١٢. "لتبارك" كتحية أو سلام. في را ٢: ٤ تحية بوعز لتابعيه "الرَّبُّ مَعَكُمْ" وكانت تجاب بـ "يُبَارِكُكَ الرَّبُّ" بوضوح تعكس التدريب المشترك (مشابهة لاستجابات المعروفة مثل المشنا والعبري الحديث יוֹם עֲלֵיכֶם עֲלֵיכֶםשָׁלוֹם ‖ שָׁל في عرب. (السلام عليكم ‖ و عليكم السلام). هكذا، في بعض الدوائر، كان من المألوف تحية شخص ما بالبركة، وكلاهما رباني و ع. ج يشير إلى تقليد أن الملك المسياني نفسه كان يحيي بنطق البركة (إستنادًا على مز ١١٨: ٢٦ قا؛ مت ٢١: ٩؛ مر ١١: ٩- ١٠؛ لو ١٩: ٣٨؛ يو ١٢: ١٣؛ BTalm Pesahim 119a; Midr. to Pesahim 118:24 [242a]). وكان هذا أيضًا مناسب (ومهم) ليعطي السلام للشعب، المعنى، يعني في الآخر استحسان أو إذن (قا؛ ٢صم ١٣: ٢٥) أو مع معنى أعمق، بصلاة خاصة لله مِنْ أجل خلاصه (قا؛ تك ٢٤: ٦٠). وقد يعبر عنه ببساطة كما في "ثُمَّ بَكَّرَ لاَبَانُ صَبَاحًا وَقَبَّلَ بَنِيهِ وَبَنَاتِهِ وَبَارَكَهُمْ وَمَضَى" (تك ٣١: ٥٥) هذا الاشتراك في التحية والقول "مع السلامة بالبركة" قد أوضح خاصة في ٤٧: ٧، ١٠، قد أشير إليه بالتناوب NIV (قا؛ التشابه تك ٢٨: ١). ربما يكون خطأ أن تعتقد أن الـ בֵּרַךְ تعني يسلم أو مع السلامة في هذه النصوص أفضل مِنْ توحيد قاعدة البركة ربما تصبح جزء مِنْ تلك الأقوال، كثير مثل المسيحيين يمجدوا ارب (قا؛ التقليد اليهودي בָּרוּךְ הַשֵּׁם). لأطفال إسْرَائِيل إنه جيد أن تبدأ بالبركة وتنتهي بالبركة، ينطق بالبركة في المجئ والذهاب. وهذا يعكس المثالية في الحياة.

١٣. الاستخدام التلطيفي בֵּרַךְ. استخدمت كتعبير تلطيفي للـ "لعنة" في ١مل ٢١: ١٠، ١٣؛ أي ١: ٥، ١١؛ ٢: ٥، ٩؛ مز ١٠: ٣. لإختلاف وجهات النظر، غير الملزم، قا؛ Rotenberg, "Did Job's Wife Really Use a Euphemism Against Heaven?" *Les* 52, 1987-88, 176-77 [Heb.]; D. L. Christensen, "Dtn 33, 11—A Curse in the 'Blessing of Moses'?" *ZAW* 101, 1989, 278-82.

ب. ت الجذر בֵּרַךְ يرد كثيرًا في مخطوطات البحر الميت، ويعكس نموذجًا مثاليًا، خاصة الكهنوتي، استخدامات ع. ق (ولاحظ 1QSb، حكم البركات)، و**هفعيل**. مستخدم مع الكهنة كالمسند إليهم (ضمن سياق البركة [العجزية] ووجبات الطعام). يلاحظ (*TDOT* 2:300) أيضًا استخدام لفظ أو أسلوب مهجور مؤكد الذي يُلحظ في استخدام صيغة *barukh* في قمران، وهو مشابه للذي وجد في، مثل؛ تك ١٤: ١٩- ٢٠ (قا؛ خاصة نظح ١٣: ٢- ٣؛ عمومًا هذا في صيغة "مبارك الرب". في الأدب الرَّبّاني، لأن معظم الصلوات تبدأ بـ בָּרוּךְ الصيغة، בְּרָכוֹת أصبحت مرادفًا بـ "الصلوات" (قا؛ دا ٦: ١٠ [١١])؛ بناء عليه تتعامل tractate Berakot بشكل محدد مع القوانين الحاكمة للصلاة. لاحظ أيضًا بأن التبرير التلمودي لقول صلواته بالشكر بعد وجبة طعام يستند إلى قراءة حرفية لـ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ في تث ٨: ١٠ (انظر BTalm Berakot 20b-21a، مع ذلك هناك مقدم أيضًا تبرير لتلاوة البركات قبل تناول وجبة الطعام). كما ذكر في القسم ٢، בָּרוּךְ استخدمت مع الإشارة لله (قا؛ اللقب الإلهي الشائع הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא—القدوس المبارك)، كما في ع. ج هو الله، وليس أي شخص، الذي يكون εὐλογητός (#ي٢٣٢٩).

التبرك: ← (طُوبَى، هَنِيئًا، #٨٩٧) ← ברך [*brk* [2]] (يبارك، يمدح، يسلم #١٣٨٥).

لعنة ← אלה [*'lh* [1]] (سبَّ، لعن، يحتقر، يجدف، #٤٥٧) ← ארר [*'rr*] (لعن، يُلعن #٨٢٦) ← ברך [*brk* [2]] بَارك [تعبير تلطيفي للعنة] #١٣٨٥) ← גדף [*gdp*] (سبّ، شتم، جدّف #١٥٥٢) ← זעם [*z'm*] (غضب، سب، شتم #٢٤٠٤) ← נקב [*nqb* [1]] (طعن، ثقب، عيَّن، جدّف #٥٩١٨) ← קבב [*qbb*] (يلعن، ٧٦٨٦) ← קלל [*qll*] (قلّ، تقلّص، أخفّ، تصاغر، استخفّ، يتعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← **لعنة: لاهوت**

البيبليوجرافيا

ABD 1:753-61; *NIDNTT* 1:206-18; *TDNT* 2:754-65; *TDOT* 2:279-308; *THAT* 1:353-76; *TWOT* 1:132-33; E. Bickerman, "Bénédiction et prière," *RB* 69, 1962, 524-32; C. Cohen, "The Priestly Benediction (Num. 6:24-26) in the Light of Akkadian Parallels," *Tel Aviv* 20, 1993, 228-38; B. Couroyer, "*BRK* et les formules égyptiennes de salutation," *RB* 85, 1978, 575-85; T. C. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, 1992; F. C. Fensham, "Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal Treaties and the Old Testament," *ZAW* 74, 1962, 1-9; D. N. Freedman, "The Aaronic Benediction," in *No Famine in the Land McKenzie Festschrift*, ed. J. W. Flanagan, A. W. Robinson, 1975, 35-47; M. Haran, "The Priestly Benediction from Keteph Hinnom—The Biblical Significance of the Discovery," *Cathedra* 52, 1989, 77-89; J. Hempel, "Die israelitische Anschaungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen," BZAW 81, 1961; orig. 1925, 30-113; M. C. A. Korpel, "The Poetic Structure of

the Priestly Blessing," *JSOT* 45, 1989, 3-13; L. J. Liebreich, "The Songs of Ascent and the Priestly Blessing," *JBL* 74, 1955, 33-36; P. D. Miller, "Syntax and Theology in Genesis XII 3a," *VT* 34, 1984, 472-76; C. W. Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 1987; S. Mowinckel, *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung. Psalmenstudien 5*, 1961; H. Mowvley, "The Concept and Content of 'Blessing' in the OT," *BT* 16, 1965, 74-80; A. Murtonen, "The Use and Meaning of the Words *lᵉbarek* and *bᵉrakhah* in the OT," *VT* 9, 1959, 158-77, 330; Y. Ono, "Blessings in the Old Testament—A Consideration of Its Significance in OT Theology," *Kwassui Ronbun-shu* 27, 1984, 25-40 (Japanese); D. Pardee, "The Semitic Root *mrr* and the Etymology of Ugaritic *mr (r)*|| *brk*," *UF* 10, 1978, 249-88; J. Pedersen, *ILC*, repr. 1991, 1:182-212; J. Plassmann, *The Signification of Bᵉraka*, 1913; idem, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt*, 1958; J. Scharbert, "Gesegnet sei Abram vom Hchsten Gott? Zu Gen 14,19 und ähnlichen Stellen im Alten Testament," in *Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, ed. W. Gross, et al., 1991, 387-401; W. S. Towner, "'Blessed Be YHWH' and 'Blessed Art Thou, YHWH': The Modulation of a Biblical Formula," *CBQ* 30, 1968, 386-99; G. Wehmeier, "Der Segen im Alten Testament" (Diss. Basel, 1970); C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*, tr. K. Crim, 1978.

مايكل إل . براون *Michael L. Brown*

1385[1]	ברך

ברך [*brk* 2]، **بيعّل.** بَارِكْ [تعبير تلطيفي للعنة #١٣٨٥[1]].

ع. ق في عديد مِنْ المناسبات عندما يكون الموضوع هو لعنة الله على الإنسان، الفعل בֵּרֵךְ (**بيعّل.**) استُخدم في صورة حسن (١مل ٢١: ١٠، ١٣؛ أي ١: ٥، ١١؛ ٢: ٥، ٩). انظر קָלַל جدّف، لعن ← (#٧٨٣٧).

لعنة: ← אלה [*ʾlh* 1] (سبّ، لعن، يوضع تحت القسم #٤٥٧) ← ארר [*ʾrr*] (لعن، يُلعن، #٨٢٦) ← גדף [*gdp*] (سبّ، شتم، جدّف #١٥٥٢) ← זעם [*zʿm*] (غضب، سب، شتم، #٢٤٠٤) ← נקב [*nqb* 1] (طعن، ثقَب، عيَّن، جدّف #٥٩١٨) ← קבב [*qbb*] (يعلن، يسب #٧٦٨٦) ← קלל [*qll*] (قل، تقلص، أخفّ، تصاغر، استخفّ، يتعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← **لعنة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

H. C. Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, 1963; C. W. Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 1987; H. Mowvley, "The Concept and Content of 'Blessing' in the OT," *BT* 16, 1965, 74-80.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

١٣٨٦ (בֶּרֶךְ [*berek*]، يجثو)؛ ← #١٣٨٤

١٣٨٨ (בְּרָכָה [*bᵉrakâ* 1]، بركة)؛ ← #١٣٨٥

1391	בְּרֵכָה

בְּרֵכָה [*bᵉrēkâ*] **اسم.** بركة، بركة قذرة موحلة (#١٣٩١)

ع. ق ١. يشير التعبير إلى البرك الصناعية عادةً (٢مل ٢٠: ٢٠؛ نح ٣: ١٦؛ جا ٢: ٦). على خلاف الآبار والعيون التي كانت مفتوحة، وبسبب حجمها، كانت عمومية. وقد كانت أماكن للاجتماعات للأحداث المهمة (٢مل ١٨: ١٧؛ إش ٧: ٣). أثناء الحصار كان هناك بركة واحدة في أورُشَلِيم تمد السكان بالماء (إش ٢٢: ٩، ١١)؛ والشعب لربما وضع ثقة أكثر من اللازم في مثل هذه الأشياء.

٢. مجازيًا בְּרֵכָה استخدمت في التعبير عن مكان مزدهر. وكانت بركة حَشْبُونَ مثالاً يُضرب "عَيْنَاكِ كَالْبِرَكِ فِي حَشْبُونَ عِنْدَ بَابِ بَتِّ رَبِّيمَ (نش ٧: ٤ [٥]). وهذا يتغاير عند ناحوم الذي يقابل عظمة نينوى وسقوطها باستخدام تناظر مع البركة "وَنِينَوَى كَبِرْكَةِ مَاءٍ مُنْذُ كَانَتْ، وَلكِنَّهُمُ الآنَ هَارِبُونَ. «قِفُوا، قِفُوا!» وَلاَ مُلْتَفِتٌ" (نح ٢: ٨ [٩]).

جُب، بئر، بركة، خزان: ← בְּאֵר [*bᵉʾēr*] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [*bôr*] (بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [*bᵉrēkâ*] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [*gēb*] (جُب، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [*mîkāl*] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [*miqweh*] (مَغْطس، بركة ماء، #٥٢٢٤).

نافورة، ينبوع: ← מַבָּךְ [*mabbāk*] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [*maʿyān*] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [*māqôr*] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [*nbʿ*] (نَبَعَ، انبجس (الماء مِنْ العين)، #٥٥٨٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:904-5; J. A. Thompson, *Handbook of Life in Bible Times*, 1986, 120; F. H. Wight, *Manners and Customs of Bible Lands*, 1953, 284.

براين إي . بير *Bryan E. Beyer*

1394 בְּרֹמִים

בְּרֹמִים [b^erōmîm]، **اسم**. زركشة، (أحرمة، أقمشة #١٣٩٤).

ش. أ. ق عرب. الشبية في الشكل يبين حبل متضافر/ مبروم من لونين والكلمة الأكادية تدل على نوع معين مِنْ اللباس.

ع. ق בְּרֹמִים تظهر فقط في حز ٢٧: ٢٤ في قائمة السلع، تاجر مع الأمم الأخرى: "هؤُلاَءِ تُجَّارُكِ بِنَفَائِسَ، بِأَرْدِيَةٍ أَسْمَانْجُونِيَّةٍ وَمُطَرَّزَةٍ، وَأَصْونَةٍ مُبْرَمٍ مَعْكُومَةٍ بِالْحِبَالِ مَصْنُوعَةٍ مِنَ الأَرْزِ بَيْنَ بَضَائِعِكِ" والـ NASB تترجمها (سجاد متعدد الألوان)؛ وNIV "بسط متعدد الألوان".

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

1397 ברק

ברק [brq] **قل.** ومض، أَبْرِقْ (#١٣٩٧)، בָּרָק [bārāq [1]] **اسم.** برق (#١٣٩٨)؛ בַּרְקֹן [barqōn]، شوكة (#١٤٠٢)؛ בָּזָק [bāzāq]؛ شرار (#١٠٢٧).

ش. أ. ق الجذر ברק ومض، أَبْرِقْ، يرد على نحو واسع في **سام. غ.** مثل؛ **أكد.** *berqu*، و **أوغا.** *baraq* **أرام.**، و **ع. ج. ق**، وفي **سريانية**. ونصوص أوغاريتية وأكادية النصوص تتضمن تفسيرات مهمة وسائدة للسهام اللامعة كأسلحة في أيادي الآلهة. هذه الآلهة موجودة على قمة جَبَل، المكان المفضل للآلهة في كنعان وفي أماكن أخرى في ش. أ. ق.

ع. ق ١. ترد في الاتفاقات والقوائم اللغوية ٢١ مرة للاسم בָּרָק بمجموعتين عامتين في المعنى (أ) البرق كظاهرة طبيعية مِنْ السماء (ب) السطوع أو اللمعان أو التألق كمشترك مثل؛ بلمعان السيف (قا؛ זֹהַר سطوع، لمعان). استخدام בָּרָק في ع. ق يتصل بحضور إستعلاني لمجد يهوه، عادة ضمن سياق حكم إلهي، عقوبة أو حرب. والمعنيان اللتان أدرجتا فوق وثيقتا الصلة؛ في العديد مِنْ الحالات، الاسم בָּרָק يخص حضور الله الرهيب. (← التجلي الإلهي: لاهوت).

٢. في أسفار موسى الخمسة يرد الاسم בָּרָק مرتين. خر ١٩: ١٦ يحيل إلى البرق في التجلي الإلهي يرافق تقديم شريعة الله على جبل سيناء (قمة الجَبَل). يصف تث ٣٢: ٤١ يصف حكم الله الإنتقامي، وهنا المقارنة مع باقي ع. ق وإشاراته وش. أ. ق أوصاف توحي بأن الشاعر يتصور يهوه بـ "سيف بارق" في يده.

٣. في الأدب الحكمي، الكلمة בָּרָק تحيل بشكل خاص إلى التجلي (لله) تتصرف بالتفاعل الغاضب مع على الأرْض. في أي ٢٠: ٢٥ الـ NIV تقرأ "نقطة لامعة" في توازي مع "سلاح حديدي" و"سهم برونزي" لأن الله يفجر غضبه المحتوم. يعترف أي ٣٨: ٣٥ بأنه يهوه الذي يرسل الصواعق في طريقها. في مز ١٨: ١٤ [١٥] (= ٢صم ٢٢: ١٥)؛ ٧٧: ١٨ [١٩]؛ ٩٧: ٤؛ ١٣٥: ٧؛ ١٤٤: ٦ تهديد الله في تجليه الإلهي المصحوب بمظاهر طبيعية مرعبة مثل الغيوم العاصفة، المطر، الظلام، النَّار، الرياح والدخان.

٤. أحد عشر إشارة وُجدت في الأدب النبوي. إر ١٠: ١٣ (= ٥١: ١٦)؛ حز ٢١: ١٠ [١٥]؛ ٢١: ١٥ [٢٠]؛ ٢١: ٢٨ [٣٣]؛ نح ٢: ٤ [٥]؛ ٣: ٣؛ حب ٣: ١١؛ زك ٩: ١٤ يعرض صورة ثابتة لله يشرع أو يدين أو ينتقم من أعداءه أو أعداء شعبه. بعض هذه الإشارات أكثر وضوحًا مِنْ الأخرى. على أية حال، يقدم تحليل قريب صورة ثابتة جدًا. سيف حز ٢١: ١٠ [١٥] سيفهم، على ضوء "سَيْفِي" في ٢١: ٤ [٩]، كجزء مِنْ حكم الله. التعبير المبهم لـ نح ٢: ٤ [٥]؛ ٣: ٣ يخلق فرص زاهية مجازية بين البرق والمعدن اللامع والسرعة المخيفة لجيش الأعداء. استخدام בָּרָק يدعو هنا أيضًا لتدبير الحرب الإلهية لله (يَهْوَهْ) (قا؛ ٢: ١٣ [١٤]؛ ٣: ٥ - ٦؛ أيضًا ١: ٢- ٦، ١٣؛ ٢: ٢ [٣]). باتساع بلاغة التجلي الإلهي (الخطابة)، حز ١: ١٣ ودا ١٠: ٦ يستخدم كلمة בָּרָק كجزء مِنْ الأوصاف التي تحمل الرهبة والمهابة السماوية.

يحتوي مز ١٤٤: ٦ على **قل. أمر.** والورود الوحيد للفعل، في ع. ق. وهذا يمدنا بمثال آخر عن الثقة في أن إله إسْرَائِيل يعلن نفسه في مهابة وظواهر كونية مثيرة لحماية شعبه ولهزيمة العدو.

وهذا المسح لورود בָּרָק في ع. ق يظهر أنه غالبًا ما يستخدم في سياق سماوي أو تجلي إلهي ونادرًا في معنى محايد بسيط للبرق (أي ٣٨: ٣٥) أو سيف بارق/ لامع (نح ٢: ٤[٥]).

٥. الجذر בָּזָק في حز ١: ١٤ مُعتبر مِنْ قِبل معظم الدارسين بأن فساد الـ בָּרָק مع ذلك يختار M. Green-berg (*Ezekiel 1-20*, 1983, 46) لترجمة بـ (شرار) على أساس السياق والكلمة العبرية בָּזָק، يشتت، يبعثر.

ب. ت الاسم يرد في مطح ٦: ٢ في توازي دقيق لـ نح ٣: ٣ LH، مع تنوع في المعنى، مثل الضوء المتصاعد، ضوء النجوم، والبرق اللامع، انظر Jastrow 1:196-97.

ع. ج بشكل منحوظ، إرتباط البرق مع التجلي الإلهي تستمر في أزمنة ع. ج (قا؛ مت ٢٤: ٢٧؛ ٢٨: ٣؛ رؤ ٤:

٤؛ ٨: ٥؛ ١١: ١٩؛ ١٦: ١٨). وتبرز أيضًا الحقيقة بأن رؤية هزيمة الشيطان قد وصفت بالبرق الذي يُرمى مِنَ السماء (لو ١٠: ١٨)، يُبين هزيمة العدو اللدود لله.

الإضاءة، المصباح: ← אוֹר [ʼôr] (ضوء النهار)، فجر، الاضاءة (#٢٤٠) ← ברק [brq]، يومض في الضوء (#١٣٩٧) ← לַפִּיד [lappîd] (الإضاءة)، المصباح #٤٣٦٥).

نار، لهب: ← אוּד [ʼûd] (يقطع خشبا، شعلة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʼēš ¹] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʻr ¹] (يحرق، يتأجج، احترق، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (توهج، حرق، أضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (حرق، احترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb ²] (خبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [la-hab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ ¹] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرارة، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep ¹] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep ¹] (لهب، توهُج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (حرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣)

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل مِنَ المطر: ← אֵגֶל [ʼēgel] قطرة [مِنَ الندى] #١٠٣) ← ברד [brd ¹] (برد #١٣٥١) ← גשׁם [gšm] (يمطر#١٧٧٢) ← זרם [zrm ²] ([سحب] ينهمر منها [ماء]، #٢٤٤٢) ← חֲנָמַל [ḥ^anāmal] (مطر ثلجي، بَرَدُ؟ #٢٨٥٧)، ← טַל [ṭal] (ندى، مطر خفيف، رذاذ #٣٢٢٨) ← ירה [yrh ²] (سقى، سبَّبَ مطرًا، #٣٧٢٢) ← מטר [mṭr] (تمطر#٤٧٦٣) ← מַלְקוֹשׁ [malqôš] (مطر متأخر #٤٩١٩) ← סַגְרִיר [sagrîr] (هطول الأمطار #٦٠٣٩) ← סָפִיחַ [sāpîaḥ ²] (عاصفة عنيفة، سيل #٦٢٠٧) ← רְבִיבִים [r^ebîbîm] (زخّاتُ المطر، #٨٠٥٣) ← רָסִיס rāsîs] [¹] (قطر الندي، #٨٢٦٨) ← רעף [rʻp] (تصبب، إنساب، تقطّر، أراق #٨٣١٩) ← שָׂעִיר [śāʻîr ⁴] (مطر غزير، غيث، #٨٥٤٠) ← שִׁכְבָה [šikbâ] (طبَقَة النَّدَى، ابتعاث/ تفريغ البذرة #٨٨٨٧).

الرعد: ← הֵד [hēd] (قصف الرعد؟، #٢٠٥٩)؛ ← חֲזִיז [ḥāzîz] سحاب، ريح شديدة، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت، جلبة، رعد، صرخة،#٧٧٥٤)؛ ← רעם [rʻm ¹] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)

الببليوجرافيا

NIDNTT 3:1000-04; *TWOT* 1:133-34; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, 1972; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987; M. Dykstra, "The Weather-God on Two Mountains" *UF* 23, 1991, 127-37; V. Haas, *Hethitische Berggtter und hurritische Steindmonen*, 1982; P. D. Miller, *The Divine Warrior*, 1973.

William T. Koopmans وليام تي . كوبمانس

١٣٩٨ (ברק [baraq ¹]، برق)؛ ← #١٣٩٧

1402	בַּרְקָן

בַּרְקָן [barqōn]، شوكة، عُليقة، ورد بري (#١٤٠٢)

ش. أ. ق ليست هناك تشابه في لغات ش. أ. ق.

ع. ق وفقًا لـ *HALAT* (156)، בַּרְקָן ربما تشتق مِنْ בָּרָק (برق) + וֹן (ضئيل) وتعني "شيء يوخز، وخز، اشواك (؟)، جرن مطارق؟" وتستخدم فقط في صيغة الجمع (قض ٨: ٧، ١٦) حيث تصف التهديد وحكم الاعدام على رجال سكوت بواسطة جدعون لرفضهم مساعدته في الحرب على المديانيون. بطريقة ما، جلد هؤلاء الرجال بالأشواك الورود البرية (קוֹץ ← [#٧٧٦٤] و בַּרְקָן [barqōn] ← [#١٤٠٢])

ب. ت التعبير الذي وجد "أشواك" فقط في صيغة الجمع (BTalm Yoma 69a)؛ قا؛ **عرب.** *berqan*.

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [ʼāṭād ¹] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber ²] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dar-dar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [ḥôaḥ ¹] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [m^esûkâ] (وشيج مِنَ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [na^ʻaṣûṣ] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [sîrâ] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [s^eneh] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפַּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [ṣeʼ^elîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣ^enînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ ¹] (شجيرة مِنَ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (أعشاب ضارة، أجمة مِنَ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [šāmîr ¹] ¹ (شوكة المسيح، #٩٠٣١)

البيبلوجرافيا

M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 158.

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

1403	בָּרֶקֶת

בָּרֶקֶת [*bāreqet*] زمرد، حجر ثمين أخضر غامق زمردي؟ (#١٤٠٣) בָּרְקַת [*bār^eqat*] زُمُرُّد، حجر ثمين أخضر غامق زمردي، (ترد. ١ #١٤٠٤).

ش. أ. ق يُقارن بـ **أكد.** *barraqtu* (*CAD* 2:113)، و سنسكريتي، *marakatam*، حجر ثمين أخضر.

ع. ق ١. الاسم בָּרֶקֶת يدل على واحدة مِنْ الاحجار الكهنوتية، تحتل الحجارة الثالث الصف الأول. يترجمها NIV "ر ثمين" خر ٢٨: ١٧؛ ٣٩: ١٠).

٢. التردد الوقتي مع الصيغة בָּרְקַת (قا؛ GKC §80 *f*) يرد في قائمة التسع أحجار الكريمة التي تزين ملك صور (حز ٢٨: ١٣). إن المعنى الأكيد للأحجار قد نوقش (انظر المناقشة في L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, 1990, 94-95). فيما عدا التفسير الدقيق، من الواضح ان التزيين بالجواهر يحكي عن موقع متميز، أسيء استعماله مِنْ قبل صور أعقبه عقاب لاحق مِنْ قبل يهوه برر كُليًّا.

٣. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الجواهر في ع. ق انظر אֹדֶם (#١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخرة، #٧٤) ← אֹדֶם [*'ōdem*] (احجار ثمينة #١٣٨) ← אַחְלָמָה [*'ahlāmâ*]، حجر الدم #٣٣٤) ← אֶקְדָּח [*'eqdāh*] (حجر كريم أخضر، #٧٣٤) ← בַּהַט [*bahat*] (احجار ثمينة #٩٨٥) ← בָּרֶקֶת [*bāreqet*] (زمرد #١٤٠٣) ← יַהֲלֹם [*yah^alōm*] (احجار ثمينة #٣٤٠٢) יָשְׁפֵה [*yāš^epēh*] (حجر الدم #٣٨٣٥) ← כַּדְכֹּד [*kadkōd*] (ياقوت احمر؟) #٣٩٠٥) ← לֶשֶׁם [1] [*lešem* [1]] (احجار ثمينة #٤٣٨٥) ← סֹחֶרֶת [*sōheret*] (احجار زمرد #٦٠٩٠) ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*pitdâ*] (الزبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*š^ebô*] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [1] [*šōham* [1]] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [2] [*šāmîr* [2]] (صنفرة، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [2] [*šēš* [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [2] [*taršîš* [2]] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

جواهر، زينات: ← חֲלִי [1] [*h^alî* [1]] (زينة، جوهرة، #٢٧١٧) ← חֲרוּזִים [*^arûzîmh*] (عقد مِنْ القواقع #٣٠١٦) ← נֶזֶם [*nezem*] (خاتم #٥٦٩٠) (٢) נְטִ (٢) פָּה [*n^eti/îpa*] (حلق #٥٧٥٥) ← עָגִיל [*'āgîl*] (حلق؟) #٦٣١٦) ← עדה [2] [*'dh* [2]] (يزين نفسه، #٦٣٣٥)؛ ← עכס [*'ks*] (يجلجل، #٦٥٧٦)؛ ← ענק [*'nq*] (يرتدي عقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [*p^enînîm*] (شعب مرجانية، لآلى، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹן [*sawwārōn*] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [1] [*sāmîd* [1]] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [*s^e'ādâ* [1]] (خلاخيل، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [*rābîd*] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [*śah^arônîm*] (أهلة، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [*šābîs*] (زينة، #٨٦٦٧)؛ ← [1] שֵׁר [*šēr* [1]] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר [1] [*tôr* [1]] (قلادة، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebräische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

١٤٠٤ (בָּרְקַת) [*bār^eqat*]، حجر ثمين أخضر غَامِق)؛ ← #١٤٠٣

1405	ברר

ברר [1] [*brr* [1]] الفعل **قل**. نقى، أفرز، طهَّر؛ **نفعَلْ**. العيش بنقاء؛ **بيعّل**. التدقيقُ، نوعُ؛ **هفعيل**. التدقيقُ، يُطهِّرُ؛ **هتبَعِّيل**. يَكُونُ مُرَتَّبُ، مَنْخُول (#١٤٠٥)؛ בַּר [2] [*bar* [2]] **صفةً**. نقى، صافي، فارغ (#١٣٣٨) בֹּר [1] [*bōr* [1]] **اسم**. نقاء، صفاء، طهارة (#١٣٤١)؛ בָּרוּר [*bārûr*]، صريح، بسيط، صافي (#١٣٥٩).

ش. أ. ق هناك الفعل *bararu* في **أكد.** ولكن معناه متنازع عليه في القاموسين الرئيسيين (*AHw*, 106b يُترجم = *flimmern* يتألق، يومض [قا؛ *HALOT* 162b [and *TDOT* 2:308، لكن، طبقًا لـ *CAD* B 106b هو يعني على العكس تمامًا، أن يصبح غشائي ([؟])). هناك بالطبع، إشتقاقات لهذا الجذر، مهما تعنى (مثل؛ *barru* (and *bariru*, *AHw*, 107). والحقيقة بان التشابهات الأخرى التي لديها هذا الجذر تشهد بمعنى مثل العبري בָּרַר، يوحي بأنن يتألق، يومض صحيحة في **أكد.** مثل؛ **أوغا.** لها الجذر *barar* في شكل الفعل، يعني أن يكون نقيًا (استخدام في المعادن)، يُحرَّر (يستخدم في العبودية)، الاسم صافي قابل للإشتقاق، نقى، نظيف (*UT* glossary (nos. 526-28, *barar* I-III, 377; *TDOT* 2:308

وأيضًا يرد في **ع. ج. ق** يعنى تطهير (مسبب) وفي **أثيوبية**. *bᵉrur* فضة (*HALOT* 162b).

لقد نُوقش بأن هذا الجذر العبري يُشتق أصلاً مِنْ **عرب**. "بريء"، يكون أو يصبح حرًّا، نظيف، نقى (انظر خاصة *TDOT* 2:308; cf. J. M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*, 3d ed., 1976, 49b).

ع. ق هناك مشكلتان رئيسيتان في تحليل هذا الجذر ومعناه. أولاً: في بعض الحالات يصعب أن نفرق بين الكلمات المرتبطة بهذا الجذر وتلك المتحولة لجذور أخرى في بعض القواميس أو بعض أدوات الإشارة. على سبيل المثال، الفعل בָּרַר يرد ١٨ مرّة في ع. ق وفقاً لـ Even-Shoshan لكن وفقاً لـ (163a) *HALOT* إش ٤٩: ٢ (الفعل **قل**.) وإر ٥١: ١١ (الفعل **هفعيل**.) يشير إلى "شحذ" السهام (בָּרַר)، وليس "تلميع" السهام، وبناء عليه لا ينتمى للجذر (בָּרַר). في NIV قد "لمع السهم" في إش ٤٩: ٢ (NASB) قد "سهم مُنتقى" في النص و "يسن السهام" في الهامش). لكن في أر ٥١: ١١ قد "سن السهم" (NASB). بنفس الطريقة، أم ١٤: ٩٤ يمكن أن يعنى "حَيْثُ لاَ بَقَرٌ فَالْمَعْلَفُ فَارِغٌ (בַּר في NIV و *HALOT* 153a) وربما تشير أيضًا إلى "حيث لا توجد أبقار والمعلف فيه القليل" (בַּר في ;*HALOT* 153a انظر Even-Shoshan, 202).

ثانيًا: عندما يقرر أحد كيف يتعامل مع الورودات المتنوعة فيما يتعلق بعدة جذور مقترحة ومعانيها، هناك تظل مشكلة الترجمة للبعض الفقرات، على سبيل المثال، نفس الصفة تظهر في نش ٦: ٩ و٦: ١ بالإشارة إلى الحبيب. ويضع (153a) *HALOT* كلاهما تحت المعنى "نقى، صافي" (قا؛ أيضًا NASB). إلَّا أن NIV تترجم ع. ٩ *favorite*. "المفضل هو الذي يحتملها" (وهذا يعني "المختار" انظر الفعل **قل**. في نح ٥: ١٨) وع. ١٠ كـ *bright* "لامع كالشمس" والأمثلة يمكن أن تتضاعف.

أُعطيَ كُلّ هذا الغموض وربما يكون من الأفضل أن نستنتج بأن بعض هذه الخطوط رُسمت بين الجذور والمعانى مصطنعة، عمومًا، الجذر يبدو أنه يعني "نقى"، نظيف، صافي، وبناء عليه يعنى بالعناية بالشيء المختار الذي هو خاص وقيم.

٢. في حِزْقِيَال ٢٠: ٣٨ الفعل قل. استخدم في فقرة، "وَأَعْزِلُ مِنْكُمُ الْمُتَمَرِّدِينَ وَالْعُصَاةَ عَلَيَّ". وفي جا ٣: ١٨ نفس الفعل يبدو أن يشير إلى "اختبار" الله للبشر (*TDOT* 2:309). هذا التصور قد اُشتق بسهولة مِنْ مفهوم التطهير. (155a) *HALOT* يعالج اثنين مِنْ ورود בָּרוּר كاسم منفصل بدلاً اسم فاعل مبني للمجهول **قل**. (أي ٣٣: ٣؛ صف ٣: ٩)، ولكن هذا يبدو غير ضروري (*TDOT* 2:309). فمن المعقول أن يُفترض أن ينقى، يختبر، ينقى شيء أو شخص (انظر ما سبق) ويمكن أن يجيئا ليعنيا بأن شيء أو شخص ما بذلك أصبحا نقي (صف ٣: ٩، "لأَنِّي حِينَئِذٍ أُحَوِّلُ الشُّعُوبَ إِلَى شَفَةٍ نَقِيَّةٍ"؛ قا؛ أي ٣٣: ٣) وبعد ذلك يختاران مُختار (انظر ١ أخ ٧: ٤٠؛ نح ٥: ١٨؛ بخصوص أش ٤٩: ٢ **قل**. "سَهْمًا مختارًا" وأر ٥١: ١١ **هفعيل**. "سُنُّوا السِّهَامَ" قا؛ ما سبق).

الفعل **نفعَل**. (٣ مرّات)، لذا، يأتي للعناية تَطَهَّر (أش ٥٢: ١١)، وبعد ذلك كاسم الفاعل، طاهر (٢ صم ٢٢: ٢٧؛ قا؛ مز ١٨: ٢٦ [٢٧])، بينما **هتبَعِّيل**. يعني طاهرًا (٢ صم ٢٢: ٢٧ب؛ قا؛ مز ١٨: ٢٦ب [٢٧ب]): "مَعَ الطَّاهِرِ تَكُونُ طَاهِرًا، وَمَعَ الأَعْوَجِ تَكُونُ مُلْتَوِيًا" (٢ صم ٢٢: ٢٧). يُخبرنا دا ١٢: ١٠ بأنّه في النهاية وقت، "كَثِيرُونَ يَتَطَهَّرُونَ (**هتبَعِّيل**. בָּרַר)، وَيُبَيَّضُونَ وَيُمَحَّصُونَ، أَمَّا الأَشْرَارُ فَيَفْعَلُونَ شَرًّا." الورود الوحيدُ لـ **بيعَل**. في دا ١١: ٣٥، "وَبَعْضُ الْفَاهِمِينَ يَعْثُرُونَ امْتِحَانًا لَهُمْ لِلتَّطْهِيرِ وَلِلتَّبْيِيضِ إِلَى وَقْتِ النِّهَايَةِ." الفعل **هفعيل**. مستعمل مِنْ كَنَاسَة الريح لتطهير المنطقة التي تلفحها (إر ٤: ١١)، و فيما سبق يتعلق بالشَحْذ، أو التَنْقِية، أو إختيار الأسهم للمعركة (إر ٥١: ١١، انظر ما سبق).

٣. إنّ صيغةَ **الصفة** בַּר، صافيةً، نقي (٦ مرّة). يُشيرُ إلى الشخص الذي يبدو نقيًا في نظر شخص آخر (أي ١١: ٤) بالإضافة إلى المحبوبه أنْ يَكُونَ "هِيَ الْمُفَضَّلَةُ عِنْدَ مَنْ وَلَدَتْهَا" (نش ٦: ٩) و"الْبَاهِرَةُ كَالشَّمْسِ" (ع. ١٠). إنّ وصايا الرب نقية (مز ١٩: ٨ [٩]). هو مستعملُ مرّتين في الإشارة إلى شخص أو مجموعةِ أشخاص سَيكونُ لديهم قلوبُ صافيةُ/ نقية (مز ٢٤: ٤؛ ٧٣: ١). وأخيراً، يُمكِنُ أنْ يُشيرَ إلى نظيفِ (وبمعنى آخر: فارغ) معلف (أم ١٤: ٤؛ انظر الملاحظاتُ فوق).

الاسم בֹּר نقاء، طهارة، (٥ مرات) يرد ٤ مرات في العبارة "طَهَارَةِ يَدَيَّ/ يَدَيْكَ" (٢٢ صم ٢٢: ٢١؛ أي ٢٢: ٣٠؛ مز ١٨: ٢٠ [٢١]، ٢٤ [٢٥]). ٢ صم ٢٢: ٢٥ تقرأ "طهارتي في عينيه" (يتغاير التوازي في مز ١٨: ٢٤ [٢٥] انظر ما سبق).

٤. مجموعة المعاني المستشهد بها فوق بشكل واضح تعارض بأن هذا الجذر يمكن أن يستخدم كلّ مِنْ النقاوة/ الطهارة الواقعية والرمزية. والسهم يمكن أن يكون صافيً أو مسنونًا أو منتقى، لكن بذا يمكن أن يكون شخصًا. علاوة على ذلك، يمكن أن يكون شخص نقيًا في نظر شخص آخر. ويمكن أن يكون له أيادى طاهرة (تصرف أخلاقي) وقلب طاهر (شخصية ودوافع نقية).

ب. ت هذا الجذر مُستخدم في عدة أماكن في وثائق قمران الطائفية. وهو يرد ٣ مرات في لفيفة الهيكل

لإختيار (11QTS 57:5, 8)الصادقون وقادة خائفي الرب للآلاف، والمئات، والخمسينات، والعشرات التي يمكن أن تقف مصدَّقة (11QTS 57:8) في كل مدنهم (Yadin 2:256-57). كما تشير وثيقة الحرب تشير الى الحديد النقى لأنصال السيوف والابواق الطاهرة لمقابضهم (1QM 5:11, 14; Vermes, 110). يصف نظام الجماعة حاجة الجماعة "لتنقية معرفتهم بحقيقة وصايا الله" (نج ١: ١٢؛ Vermes, 62) والحقيقة بأن "الله بعد ذلك سوف ... (وهذا يعني في الوقت المعين للدينونة) ينقى عمل كل إنسان بالحق" (نج ٤: ٢٠؛ Vermes, 66). كما تشير وثيقة دمشق إلى انتخابات عشرة رجال ليتعلموا الوثائق الدينية للجماعة (وثص ١٠: ٤؛ Vermes, 94). أخيراً، تشير تراتيل الشكر إلى حفظ الأيدي نظيفة: "أعرف بأنك قد جمعت علامة روح الحق، لذلك أنا قد اخترت ان احفظ يدى نظيفة وفقًا لـ ["ك" خمير المخاطبة] سوف" (كم. ١٦: ١٠؛ Vermes, 204) للإشارات في الأدب الرَّبّاني. انظر على سبيل المثال Jastrow, 188, 191, 198.

ع. ج لمناقشة كاملة عن النقاء والتنقية في ع. ج انظر טָהֵר (#٣١٩٧).

نظيف، نقى ← ברר [brr [1]] (يتطهر، يبقى نقياً، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [zkh] (ينقى، ان ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חַף [ḥap[1]] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [ṭhr] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧)

البيبلوجرافيا

TDOT 2:308-12; *TWOT* 1:134-35; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

1406	ברר

ברר [brr [2]]، **قل.**، **هِفْعِيل.** يشحذ، يسن (#١٤٠٦).

ش. أ. ق السريانية berîr يعني برىء، ينقى؛ **آرام.** בְּרַר تعنى يُطهّرُ، يَختارُ، يُوضحُ أو يَتظاهرُ.

ع. ق تستخدم عادةً في السياقات الدينية، هناك مكانين حيث تستخدم مع السهام، إش ٤٩: ٢؛ أر ٥١: ١١ في كل حالة تظهر بمعنى "مَصقولاً"* (للطيران الأنعم)، بدون تسليم حقيقى للمعنى "يَشْحذُ" (بالرغم من RSV).

حاد: ← ברר [brr [2]] (يحدد، #١٤٠٦)؛ ← חדד [ḥdd] (يكون حادًا، قاطع، #٢٥٢٣)؛ ← לטשׁ [lṭš] (محدد، #٤٣٢٣)؛ ← קִלְּשׁוֹן [qillešôn] (شيء حاد، #٧٨٤٩)؛ ← שׁנן [šnn [1]] (محدد، يخترق، #٩١١١)؛

← أثلم: פְּצִירָה [peṣîrâ] (أثلم؟، #٧٢٠١)؛ ← קהה [qhh] (يكون أثلم، #٧٧٣٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:308-12; *TWOT* 1:134-35.

بيتر جي . إم . ساوثويل *Peter J. M. Southwell*

1411	בֹּשֶׂם

בֹּשֶׂם [bōśem]، **اسم.** بلسم (شجيرة)، بلسم (زيت)، عطر (#١٤١١).

ش. أ. ق اسم. בֹּשֶׂם، بلسم (شجيرة)، بلسم (نفط)، عطر، لَهُا ش. أ. ق خلفية في البونية [اللهجة الفينيقية الخاصة بقرطاجة القديمة]، آرامية، والعربية، اللغة العربية الجنوبية القديمة، المندائية، السريانية القديمة، والآرامية اليهودي والفلسطيني، والآرامية المسيحية (انظر مثل؛ *HALOT* 163; *DNWSI*, 203-4; Jastrow, 199; والتفسير في Nielsen, 1986, 67).

ع. ق الاسم בֹּשֶׂם [bosem]، بلسم (شجيرة)، بلسم (نفط)، عطر، يَرد ٣٠ مرّة في ع. ق، أولاً في خر ٢٥: ٦ يشير إلى طيبب للمسح بالزيت (قا؛ ٣٠: ٢٣؛ ٣٥: ٨؛ ١أخ ٩: ٢٩- ٣٠). وكانت واحدة مِنْ الهدايا التي أحضرتها ملكة سبأ إلى سُلَيْمَان عندما أتت لتختبر حكمته (١مل ١٠: ٢؛ ١٠: ٢٥؛ ٢ أخ ٩: ١، ٩، ٢٤؛ يلاحظ أن נֶשֶׁק في ٢مل ١٠: ٢٥ تعود للسلاح في الـ NIV، لكن **سب.** في ٢أخ ٩: ٢٤ و*HALOT* 731b، يقترح عطر مُبهج). وارتكب حَزَقِيًا خطأ بعرضه تلك وكنوزه الأخرى للملك البابلي الزائر (٢مل ٢٠: ١٣؛ إش ٣٩: ٢ قا؛ ٢أخ ٣٢: ٢٧ وأيضًا טוֹב، عطر، في ٢مل ٢٠: ١٣ التي ترد فقط هنا ولها خلفية في العربية، وع. ج. ق، *HALoT* 371). هذه المقطوعات تثبت الطبيعة الغنية لمثل هذه المقومات العطرية في العالم التوراتي، مقبرة آسا كانت معطرة بـ (בֹּשֶׂם) ٢أخ ١٦: ١٤).

وفقًا لأستير ٢: ١٢ "وَلَمَّا بَلَغَتْ نَوْبَةُ فَتَاةٍ فَفَتَاةٍ لِلدُّخُولِ إِلَى الْمَلِكِ أَحَشْوِيرُوشَ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ لَهَا حَسَبَ سُنَّةِ النِّسَاءِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، لأَنَّهُ هكَذَا كَانَتْ تُكْمَلُ أَيَّامُ تَعَطُّرِهِنَّ، (מְרוּקִים [#٥٢٩٩]) سِتَّةَ أَشْهُرٍ بِزَيْتِ الْمُرِّ (מֹר) وَسِتَّةَ أَشْهُرٍ بِالأَطْيَابِ (בְּשָׂם) وَأَدْهَانِ تَعَطُّرِ النِّسَاءِ (תַּמְרוּק [#٩٤٧٥]) (قا؛ نش ٤: ١٠، ١٤، ١٦؛ ٨: ١٤، حول العدد الأخير انظر Pope, 699) هكذا בֹּשֶׂם

* معظم الترجمات العربية تترجمها "سَهماً مَسْنُوناً"، باستثناء ت. م. "سَهماً مَصقولاً"

كانت مستحضر مهم لعملية تجميل الْمَرْأَة.

دهان، عطر ← בֹּשֶׂם [*bōśem*] بلسم، شجيرة، بلسم [زيت] يعطر (#١٤١١) ← רקח [*rqḥ*] (مزيج، خليط الدهان، خليط (#٨٣٧٩).

البيبلوجرافيا

K. Nielsen, "Ancient Aromas Good and Bad," *BibRev* 7, 1991, 26-33; idem, *Incense in Ancient Israel*, SVT 38, 1986; M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

1413	בשׂר

בשׂר [*bśr*] **بيعل.** يجلب، يُعلن، يعظ، ينال أخبار (جيدة/ سيئة)، أنباء؛ **هِتْبَعِّيل.** إستلمْ، يَسْمعُ أخباراً (#١٤١٣) בְּשֹׂרָה [*beśōrâ*] **اسم.** اخبار (جيدة)، جائزةُ للأخبارِ (#١٤١٥).

ش. أ. ق בשׂר جذرُ مشتركُ في السامية: مُثَبت في **أوغا.** (يَجْلبُ أخبارًا سارةَ)، **أكد.** (محايد)، و**عرب.** لديه تضمينُ خطوةِ الوجهَ أو سطحَ الشيئ؛ هو يُتعلّقُ بالبهجةِ أيضاً في خبرِ ولادةِ طفلِ. تحْملُ **إثيوبية** جَلْب رسالةَ بهيجةَ، كما يَعمَلُ أيضاً **أشورية.**

ع. ق ١. الجذر בִּשֵּׂר ورد ٢٤ مرّة وفي الإشتقاقاتِ ما مجموعه ٣٠ مرّة (בְּשֹׂרָה يرد ٦ مرات). هذا الجذر المشتق يرد تكرارًا في صموائيل- مُلوك، و٧ مرات في اشعياء، الجذر يحمل معنى جلب الاخبار وغالبًا مع دلالات عسكرية.

٢. جوهريًا בִּשֵּׂר وבְּשֹׂרָה يتضمن أخبارًا جديدة (٢مل ٧: ٩؛ اش ٤١: ٢٧؛ ٥٢: ٧؛ ٦٠: ٦؛ ٦١: ١؛ نح ١: ١٥[٢:١]) لكن في بعض السياقات قد استخدمت ببعض السخرية كما في ٢صم ١٨، حيث حامل الاخبار أخطأ في الكثير، وحامل أخبار الإنتصار لدَاوُد تضمن من بين أخباره خبر موت ابنه أبشالوم. مثال آخر مشابه قد وجد في أبيزود في العواقب الحاسمة لحامل الأخبار؟ ركاب وبعنه عندما أخبروا دَاوُد بموتِ إِيشْبُوشَثَ (٢صم ٤: ٩ -١٠). دَاوُد نصحهم بأن يعتبروا فعله الأول بخبر موت شاول مِنْ قتله المفترض (١: ١٤- ١٦) يضف للحزن، القاريء يعرف أن الفتى العَمَالِيقِيِّ فقد حياته للأدعاء الخطأ أنه قتل شاول، ربما تكون هناك تهكمات في إِرْمِيَا ٢٠: ١٥ حيث وضع النبي الخيط على افتراض الاخبار الجيدة لميلاده، هو يقدم اللعنة الواضحة لكل مِنْ يأتي بالأخبار.

٣. الاعلان عن أخبار سيئة قد كان في بيانات هامة عن ضياع تَابُوت الْعَهْدِ (١صم ٤: ١٧) بالرغم كما انه تحل قيمة نشر دور سلطان الله في الاحداث (صيغة بعيل، جزء، يستخدم تكرارًا، كما في المثال الآخر، ليصف حامل الاخبار מְבַשֵּׂר مثل "مِنْ" يحضر الخبر) مثال للخبر السيء لإِسْرَائِيل في قضاء الله على شاول، الذي كان "تهكماً" خبر جيدًا للفلسطينيين، وقد رُأى في ١أخ ١٠: ٩ (لاحظ المناقشة في الاعلى بتهكم على خبر موت شاول في (٢صم ٤: ٩- ١٠) هذا "عمل غريب" إش ٢٨: ٢١ لإستخدام أعداء إِسْرَائِيل في حكم اسرائيل يوجد في كل ع. ق ويجب ان يكون مدرك في نصوص أوسع أن مثل هذه الافعال عامة تترك اعداءاسرائيل ملومين.

٤. هناك مناسبات عندما تكون الاخبار معظمة جدًا عندما تنبأ اشعياء بتلك الذين يأتوا بالاخبار العظيمة الذين يعلنوا السماء (إش ٥٢: ٧) وعندما نادى ناظم المزامير الطوائف أن "ينادوا بالعبودية له" (مز ٩٦ :٢) أيضًا ١ أخ ١٦: ٢٣؛ إش ٤٠: ٩ وبر الله مز ٤٠: ٩[١٠] اعلان الاخبار الجيدة للخلاص مِنْ تهديد الأشوريين لإِسْرَائِيل وجدت في نح ١: ١٥ [٢: ١] مثل هذه العهود أيضًا تهكمية في هذا الاعلان عن الخكم الآتى لأعداء اسرائيل في الحقيقة أخبار جيدة لهم لكن اخبار مشئومة لأعدائهم (مز ٦٨: ١١[١٢]).

ب. ت ١. اعتبار أن בִּשֵּׂר وבְּשֹׂרָה وجدت تحت التبشير في بعض الحالات (أش٦١: ١) واستخدمت ترادفياً مع קָרָא ← (#٧٩٢٤) يشير إلى إعلان **سب.** بناء عليه أحياناً تترجم בִּשֵּׂר بـ εὐαγγελίζω عامة تؤخذ ك "ليعلن" في ع. ق والعَهْد الجديد (← #٢٢٩٤) إش ٥٢: ٧ ربما يدل على شيء مِنْ التصور، حيث أن النبى ينادى بإعلان العبودية (ومز ٩٦: ٢ [**سب.** ٩٥: ٢]) أعتقد في أش.٦٠: ٦ الـ NIV وKJV تترجم בִּשֵּׂר بـ תְּהִלָּה (يمدح/ يمجد #٩٣٣٥) مثل يعلن المجد "**سب.**" ترجعها "يعلن العبودية" -σωτήριον κυρίου εὐαγγελί ζονται) تشبه إش ٦١: ١ منقول عن المسيح في لو ٤: ١٨- ١٩ في إعلان الحرية مِنْ القيود "في **سب.**" (إش ٦١: ١) وفي ع. ج (لو ٤: ١٨- ١٩) كلا الكلمتين -εὐαγγε λίσασθαί وκηρύξαι مترادف ومتقارب للمصدر المفرد لـ בִּשֵּׂר في نح ١: ١٥[٢: ١] **سب.** تستخدم -εὐ ἀπαγγέλλω و'αγγελίζω (يخبر/ يعلن #٥٥٠) ترادفياً، التي تقترح أن בִּשֵּׂר وهيفعيل، التام لـ שָׁמַע (يعلن، ينطق #٩٠٤٨) تكون أيضًا تُعتبر مرادفة.

٢. في مثال الاخبار السيئة جدًا الاتية في (١صم ٤: ١٧) **سب.** لا تستخدم εὐαγγελίζω لترجمة בִּשֵּׂר. في الامثلة التهكمية في ٢صم ١٨ سب تستخدم εὐαγγελίζω على ما ينظر تكرارات مقصودة ٦ مرات. وهذا يزيد التهكم. في أر ٢٠ : ١٥ مثال التهكم **سب.** أيضًا ترجع בִּשֵּׂר هنا مع εὐαγγελίζω أيضًا مز ٦٨: ١١ [١٢]، **سب.** ٦٧: ١٢؛ نح ١: ١٥ [٢: ١]؛ و**سب.** ٢: ١) وهى سببية لتشمل ذلك سب تميل الى فهم בִּשֵּׂר أولاً في ملك الاخبار الجيدة.

ع. ج ١. مركزية أفكار إحضار الاخبار، يعلن ويبشر وفي ع. ج مُعْطى اشارة تنظيم الكلمات المستخدمة، ليلاحظ الاختيار εὐαγγελίζω، κηρύσσω يبشر، يعلن) προκηρύσσω (بَشّر) κήρυγμα (تبشير، رسالة) κῆρυξ يعلن بالمناداه، واعظ) λόγο" (رسالة، تقرير، تبشير) ἐρεύγομαι (لـ ينطق، يبشر، تأكيدى) πληρόω (إعلان كلى، رو ١٥: ١٩) ἀπαγγέλλω (يعلن، يخبر) ἀπόστολο" (رسول) φωνέω (يدعو-ستدعى) الخ، الاستخدام لينسق بعض هذه النماذج يكون واسع، هذا يعكس القدرة الممتدة لتبادل المعلومات في ع. ج (شاملة الاهمية الواضحة للمعلومات الموثوقة والمنقولات الموثوقة.

٢. معظم الاتباط الشهيرة في ع. ج تكون التبشير بنزول المسيح يسوع، هذا بدون سؤال دائمًا أخبار جديدة لتكون قادمة لجميع الشعوب (مر ١٣: ١٠، رو ١٠: ١٤- ١٥، ١ كو ١٥: ١- ٤) بالرغم مِنْ وضوح الادعاء مِنْ الذين يرفضون هذه الاخبار فتصبح الحكم عليهم. (مر ١٦: ١٦، يو ٣: ١٨). مركز التبشير كانت رسالة المسيح وان الصلب كان يقيم مِنْ الموت، هذا هو الـ κήρυγμα (الاقتناع بما كان مُعلن (١كو ١٥: ١٤).

رسول: ← בשׂר [*bśr*] (يحضر، يعلن خبر [جيد، سيء] #١٤١٣) ← מַלְאָךְ [*mal'āk*] (مَلاَك، رسول #٤٨٥٥) ← צִיר [*ṣîr* 3] (رسول، #٧٤٩٥) ← שְׁמוּעָה [*šᵉmû'â*] (أخبار، تقرير، رسالة #٩٠١٩).

البيبلوجرافيا

AB 6:644-53; *DCH*, 276-77; *HAW*, 50; *IBD* 4:688-93; *NBD*, 961-62; *TDOT* 2:313-16; *THAT* 1:900-908; *TWAT* 1:846-49; *TWOT* 1:135-36; *NIDNTT* 3:48-57 (esp. for NT see C. Brown, "The Structure and Content of the Early Kerygma," 57-68); M. Burrows, "The Origin of the Term 'Gospel,'" *JBL* 44, 1925, 21-33; Zorell, 132-33.

Stephen T. Hague ستيفن تي. لاهاي

1414 בָּשָׂר

בָּשָׂר [*bāśār*] جلد، لحم (بضمن ذلك اللحمِ القربانيَ)، لحم، جسم، بشر، حيواناتِ (#١٤١٤).

ش. أ. ق أوغا. *bsr*، فينيقية/ بونية *bsr* لحم، **أرام.** (يشمل مِصْر، اليهود ومسيحي فلسطيني) בסר لحم، سوريا *besra*، للحم، مندائي، *besra* لحم، أثيوبيا *bsr* لحم، الجنوبية القديمة *bsr* لحم، عربي، *basarat*، جلد.

ع. ق ١. الكلمة تستخدم لكل مِنْ لحم الحيوان والانسان وتشير الى مواقف (خاصة عندما تستخدم مع כֹּל كل) أكل مِنْ للإنسان والحيوان "مملكتهما" عامة (تك ٦: ١٢ -١٣، ١٧، ١٩؛ ٧: ١٦، ٢١؛ ٨: ١٧؛ لا ١٧: ١٤؛ عد ١٦: ٢٢ الخ) الاشارة لـ "كُلُّ بَشَر" في تك ٦: ١٢- ١٣ غير واضح، التأكيد على براءة اللحم (الطبيعة البشرية) تبدو انها تشير الى الانسان لكن في مكان آخر في تك ٦- ٩ العبارة تبدو أنها تشير للحيوان بالاضافة للإنسان، ربما الحيوانات تستطيع أن تكون مسؤول مِن قِبل الله (قا؛ ت ٩: ٥، خر ٢١: ٢٨- ٣٢ ، يو ٣: ٧- ٨) أو النص يكون هنا يستخدم الاطناب ليركز كيف أصبحت الأَرْضَ فاسدة (يلاحظ أن الفيضان أهلك الحيوان مع الانسان). إن سلطان اللحم على كل المخلوقات. الله يعطى الطعام لكل البشر (مز ١٣٦: ٢٥) وبيده روح كل بشر (أي ١٢: ١٠، ٣٤: ١٥) يكون مركب مِنْ "لحم" حياة الانسان قصيرة مثل عشب الحقل (إش ٤٠: ٦) أو مثل مرور النسيم (مز ٧٨: ٣٩) الطبيعة البشرية لعَهْد الله القديم للبشر التي جعلتهم سريعين التأثر للضعف الخلقى، جعله يكون رحيم تجاههم، ويمتنع مِنْ ارسال حكمه بالقوة (مز ٧٨: ٣٨) لأن وضعهم الجسدى يجعلهم ضعفاء ومائتين. والبشر اداه مِنْ الخطأ الوثوق بهم (أر ١٧: ٥) ولايستطيعوا مقاومة قوة الله (٢ أخ ٣٢: ٨) او الضرر الذي يمنعه (مز ٥٦: ٤[٥]) لو كان الانسان مِنْ الخطأ الثقة فيه هكذا حقيقة خيولهم الحربية التي تشترك في الطبيعة الجسدية مع البشر (إش ٣١: ٣) لكن الله القدوس في طبيعته يعلو على مكانهم الطبيعى وأقر أن يحكم. وحتى عربات الحصان المسحوبة في مِصْر لاتقدر ان تقاوم قصده .

٢. اتباع فيضان نوح (← فيضان) الذي دمر الانسان الخاطيء لم يتكرر ليقض على الأرض بالماء (٩: ١٥- ١٧) مع ذلك الانبياء تنبأوا باليوم حكم الله للعالم مرّة اخرى سيسقط على الجسد (إش ٦٦: ١٦؛ أر ٢٥: ٣١).

٣. في يوم الدينونة eschaton الرب سَيَكْشِفُ مجدَه إلى "كُل اللحم" (أش ٤٠: ٥). في ذَلِك الوَقت كُلّ الرجال والنِساء سَيَسْجدونَ للرب في إعترافِ سيادتِه (٦٦: ٢٣). تَصوّرَ يؤ سيل أخرويَ مِنْ روح الله على "كُلّ اللحم" (يؤ ٢: ٢٨ [٣: ١]). في هذا السياقَ، تَبْدو العبارةُ للإشارة إلي كُلّ أصنافَ الشعبَ بضمنهم يهوذا بدلاً مِنْ للبشر عُموماً (قا، "أبنائكَ وبناتكَ. . . الرجال العجائزُ. . . الشبابَ، "و" خدمُ، كلا الرجال والنِساء، "٢: ٢٨ ب-٢٩ [٣: ١ ب-٢]). الله يَصُبُّ خارج روحه علي كُلّ سكّان يهوذا، بغض النظر عن العُمرِ، النوع الأدبي، أو المركز الاجتماعي، يُمكّنُ كُلّ لمُمَارَسَة هدايا نبويةِ (قا، حز ٣٩: ٢٩ وزك ١٢: ١٠؛ انظر أيضاً عد ١١: ٢٩).

٤. حِزْقِيَال استخدم التعبير "قلب لحمى" عكس "القلب الحجرى" ليصف طاعة اسرائيل المتجددة لِلرَّبّ في-es

chaton (حز ١١: ١٩؛ ٣٦: ٢٦). في هذه الحالة يكون القلب كمركز لحياة الشخص الأدبية وكذلك إرادته، الحجر يرمز إلى عدم الإحساس الروحي، واللحمي يدل على الوعي بالروح، الله بنفسه سوف يغير ببراعة وبسلطان (بمقارنة W. Eichrodt, *Ezekiel*, 1970, 499-500) بضم تطهير اسرائيل الروحي ورجوعهم للأرْض.

٥. في فقرة صعبة نصياً يَتوقَّعُ أَيُّوب أنْ يُبرّىَ مِن قِبل الله نفسه في وقتٍ ما في المستقبلِ (أي ١٩: ٢٦). العبارةُ מִבְּשָׂרִי قَدْ يُترجمُ "بعيداً عن لحمِي، "وبمعنى آخر: . ، بعد الموتِ، أو "مِنْ / في لحمِي، "وبمعنى آخر: . . ، في الحياةِ. لمُناقشةِ الصعوباتِ التفسيريةِ شكّلتْ بالفقرة، انظر S. R. Driver and G. B. Gray, *The Book of Job*, ICC, 1921, 1:171-74, and F. I. Ander-.sen, *Job*, TOTC, 1976, 193-94

٦. التعبيرُ "جسد واحد، "إستعملَت في العلاقةِ بين الرجلِ والإمرأةِ الأولى (تك ٢: ٢٤)، يلفت الإنتباه للرابطةِ المتلازمةِ المتأصّلةِ في علاقةِ الزواجَ. العبارةُ يجب أنْ تُترجمَ على ضوء تصريح الرجل في ٢: ٢٣: "هذِهِ الآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحمِي، "المعنى الذي منه مطّلعُ بالتعبيرِ التعبيري" لحم وعظم، "عبارةِ تشير إلى عِلاقاتَ القربى ضمن عشيرةٍ والسياقاتِ العشائريةِ (تك ٢٩: ١٤؛ قض ٩: ٢؛ ٢ صم ٥: ١؛ ١٩: ١٢-١٣ [١٣-١٤])؛ انظر G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987, 70). لغة تكوين ٢:٢٣-٢٤ تَوحي بأنّ الزواجَ الأولَ إعتبرَ قرابةَ ("لحمَ ودمً") علاقةَ التي، بسبب أولويتِه الدنيويةِ , استبدل كُلّ مثل هذه عِلاقاتِ الدمِّ، حتى الذي مِنْ الطفلِ الأصلِ (انظر Wenham, 71). على هذه قاعدةِ السيد المسيحَ نَظرَ علاقةَ الزواجَ كجوهرياً لا فكاك منه (مت ١٩:٤-٦).

لحمة، طعام، جسد ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، جسد #١٤١٤) ← שְׁאֵר [šᵉʾēr] (لحم، طعام #٨٦٣٨).

عَهْد ← אֲמָנָה [ʾᵃmānâ ¹] (عَهْد الزام موافقة #٥٩١) ← בְּרִית [bᵉrît] (عَهْد #١٣٨٢) ← חָזֶה [ḥōzeh ²] (عَهْد #٢٦٠٣) ← עֵדוּת [ʿēdût] (حالات، اتفاق، اشارة تحذير، مُذكر #٦٣٤٣)

موت: ← אבד [ʾbd ¹] (فني، #٦)؛ ← אֲדָמָה [ʾᵃdāmâ] (أرْض، قطعة أرْض، تربة، أرْض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [ʾāsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gwʿ] (قضي، مات، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (قتل، أباد، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm ¹] (وضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [ḥnṭ ²] (حنط، #٢٨٤٦)؛ ← מוּת [mwt] (موت، قتل، أعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qṭl] (جريمة، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [rᵉpāʾîm ¹] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉʾôl] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

طوفان، يغمر، جارف: ← בזא [bzʾ] (أزال، #١٠٢١)؛ ← גרף [grp] (أزال، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [mab-bûl] (محيط سماوي، غمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת [nig-geret] (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוף [ṣwp ¹] (غمر، ارتفع، طفا، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet ²] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [šôṭ ²] (طوفان [مفاجيء]، #٨٧٦٦)؛ ← שטף [šṭp] (أزال، غمر، غمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [šeṣep] (فيضان، #٩١٩٢).

NIDNTT 1:671-82; *TDNT* 7:98-151; *TDOT* 2:317-32; *THAT* 1:376-79; R. B. Bjornard, "Beyond Looks and Appearances: The Old Testament on the Body," *TBT* 29, 1991, 133-38; J. W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting*, 1989; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 373-78; M. Krieg and H. Weder, *Leiblichkeit*, *ThStud*. 128, 1983; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, tr. M. Kohl, 1974, 26-31.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

١٤١٥ (בְּשׂרָה [bᵉsorâ] أخبارُ، جائزةُ للأخبار)؛ ← #١٤١٣

١٤١٨ (בָּשֵׁל [basal]، دملة، طباخ)؛ ← طبخ

١٤١٩ (בָּשֵׁל [basel]، غلى، طَبخَ)؛ ← طبخ

١٤٢٢ (בָּשָׁן [basan ²]، ثعبان)؛ ← #٥٧٢٩

١٤٢٣ (בָּשְׁנָה [bosnâ]، خزي)؛ ← #١٠١٧

١٤٢٥ (בֹּשֶׁת [boset]، خزي، عار، خجل)؛ ← #١٠١٧

1426 בַּת

בַּת [bat ¹] بنتَ، ابنة، حفيدة (#١٤٢٦).

ش. أ. ق בַּת (أوغا، bt، صيغة الجمع bnt; وفي **أكد.** bintu أرام. إمبراطورية [لا ترد في ع. ق] (בְּרָה, בְּרָא، وفي السريانية، brtʾ) صيغة الجمع בָּנוֹת هو المؤنث لـ בֵּן.

ع. ق ١. בַּת وردت ٥٨٥ مرّة في ع. ق، هذا يكون أقل مِنْ ثمانية مثل בֵּן. ع. ق استخدم בַּת مطابقة بشكل كبير لـ בֵּן لكن أكثر تقييداً.

٢. البنتُ/ ابنه. إنّ المعنى الأكثر وضوحًا בַּת بنتُ، بشكل خاص ابنته الخاصة (تك ١١: ٢٩؛ ٢٤: ٢٤؛ ٣٠: ٢١؛ يش ١٥: ١٦؛ قض ١١: ٣٤-٣٥؛ ١صم ١٨: ٢٠).

مع ذلك בָּנִים ، تعني أبناء، أطفال، وقَدْ تَتضمّنُ البناتَ (تك ٣: ١٦)، أطفال يُبدونَ غالباً مِن قِبل בָּנִים וּבָנוֹת، أبناء وبنات (تك ٥: ٤، ٧، ١٠؛ أي ١: ٢). בַּת־אָבִי بنت أبي (تك ٢٠: ١٢)، أو בַּת־אִמֶּךָ، بنت أمِّك، نِصْف الأخواتِ وطبقًا لرمزِ القدسيةِ لا تُؤخَذ زوجِات (لا ١٨: ٩، ١١؛ ٢٠: ١٧؛ تث ٢٧: ٢٢؛ حز ٢٢: ١١). וּתְבָנָיו בְּנוֹ، بَنَاتُ بَنِيهِ (تك ٤٦: ٧)، تُبيّنُ "الأحفادَ." أحياناً בַּת ببساطة، بنت، تعني "حفيدة" (٢ مل ٨: ٢٦). בַּת־דֹּדוֹ، بنت عمّه (أس ٢: ٧)، "إبنُ عم، "بينما וּתְאָחִיךָ בְּנוֹ، بنات أَخُوكِ (قض ١٤: ٣)، بشكل طليق أكثر يُبيّنُ "الأقرباءَ" بدلاً مِنْ بصرامة "بناتِ أخت" كالمتوازي لـ עַמִּי "شعبي، "يُشيرُ إليه בַּת אֲחִי־אֲדֹנִי، بنت أخِ سيدِي (تك ٢٤: ٤٨)، يَجْعل رفقة إبراهيم "أبنة أخت، "مع ذلك في الحقيقة هي كَانتْ حفيدةَ أَخِ إبراهيم. בָּנוֹת، بِنات، في تك ٣٧: ٣٥؛ قض ١٢: ٩؛ وروث ١: ١١ يُحيلُ إلى "بناتِ نسيبِ."

كلمة בַּת تستخدم أيضًا بإنتشار كبنت صغيرة (تك ٢٤: ١٣، ٣٠: ١٣ نشيد الانشاد ٢: ٢، إش ٣٢: ٩).

٣. المركز الإجتماعي للابنه. موقعُ البنتِ في المجتمع العبري كَانَ معقد بالأحرى، وكما هو يَبْدو أحياناً، متناقضَ. ذلك المخزنِ الأكثرِ وُضِعَ في الأبناءِ مِنْ البناتِ يُجْعَل واضح مِنْ الإحصائيَاتِ المطلقةِ هذه المصطلحاتِ. الأبناءُ كَانوا أكثر رغبة مِنْ البناتِ (أي ١: ٢؛ ٤٢: ١٣-١٥)، مع ذلك فقط أسماء البناتِ، هي المَمْدُوحة لجمالِهن، ومَذْكُورة؛ مز ١٢٧: ٣-٤؛ ١٢٨: ٣). على الرغم من هذا، الإجراء التامّ مِنْ مباركة "أبناءُ. . . وبناتٍ "(مز ١٤٤: ١٢). علاوة على ذلك، الإمرأة تُدْعَى "أُمَّ كُلِ حَيّ" (تك ٣: ٢٠)، مع ذلك ليس هناك شيء مماثل يُقالُ عنْ الرجلِ.

كما في حالة الابن (تك ٢٤: ٣-٤؛ ٣٧: ٣٨-٤٨)، زواج الابنة كان يُقرر من قبل الأب (تك ٢٤: ٥١؛ ٢٩: ١٩؛ خر ٢٢: ١٧)، لو أن مع الاختلاف إن البنات تُعطى وتؤخذ (تك ٣٤: ٩؛ خر ٢: ٢١؛ تث ٧: ٣) الأب (والاخوة) يضع الثمن العُرسي (تك ٣٤: ١١- ١٢).

مهر العروس كان يدفع للأب (تك ٢٩: ١٩؛ خر ٢٢: ١٦) أو إلى الاب والاخوة (تك ٣٤: ١٢)، ولكن كان يفترض بأن يعطى للعروس (٣١: ١٤- ١٦). ونذر الابنة يمكن أن يبطل من قبل والدها، كما يمكن أيضًا بالنسبة لنذر الزوجة أن يبطل من قبل زوجها (عد ٣٠: ٣- ٨). وللأب الحق في أن يبيع ابنته كجارية (خر ٢١: ٧) وهي لم تُؤهل (مثل الرجال الخدام) لتكون حرة في السنة السابعة. ومِنْ ناحية أخرى، إذا ما نُطحت الابنة مِنْ العجل المعالج مساوياً كابن بقدر المكافأة والعقاب على الذنب المتعلق بهم (خر ٢١: ٣١). علاوة على ذلك، الابنة مع باقي العائلة تشترك في الاحتفالات الدينيية (تث ١٢: ١٢، ١٨؛ ١٦: ١١، ١٤).

بطلبِ حقوقهم، بنات صَلُفْحَادَ ألهمن بتشريع جديد في إسْرَائِيل، أي مِنْ مِيرَاث الأب الذي ليس له ابناء (أولاد) تَكون مِنْ حق البنات (عد ٢٧: ١- ١١؛ ٣٦: ٨؛ يش ١٧: ٣- ٤).

محبَّةُ الأبِّ لبنتِه (التي لا بدّ وأن كَانتْ المعيارَ) استلمت تعبير كلاسيكي في قصة يَفْتَاحُ (قض ١١: ٣٤- ٤٠) وتصبح مثلاً في كلمات ناثان (٢صم ١٢: ٣). هذا قد حُمل خارجًا أيضًا بحب موردخاي الذي اعتنى ببِنْتِ عَمِّهِ أستير، التي تبناها كابنته (أس ٢: ٧، ١٥). اهتمام الأب لزواج ابنته السعيد والجميل قد تقرر في (يش بن سيراخ ٧: ٢٤-٢٥، ٤٢: ٩- ١٢).

٤. استخدامات مجازية، عدد مِنْ المرات בַּת تستخدم في معنى مجازى في عدد ٢١: ٢٥، يش ١٥: ٤٥، قض ١: ٢٧، أر ٤٩: ٢، בְּנֹתֶיהָ ابنائها تستخدم القرى. في تك ٤٩: ٢٢ בָּנוֹת بنات تعني فروع، بينما في الجامعة ١٢: ٤ النموذج يعني الملاحظات الموسيقية بشأن أغنية، الـ בַּת־עַיִן ابن، ابنة العين (مز ١٧: ٨) سب ١٦: ٨ (κόραν ὀφθαλμοῦ، يكون تلميذ العين في توازي مع אִישׁוֹן تلميذ العين بينما الصورة في مراثى إرْمِيَا ٢: ١٨ (בַּת־עֵינֵךְ ابنة عينيك، سب قد أخذت בַּת كصيغة المنادى في تساوي مع בַּת־צִיּוֹן) يكون ارتباك.

٥. عضويةُ شعبِ، مدينةِ، أمةِ. בַּת يُستَعملُ أحياناً النِساءِ كأفراد لشعبِ أو مدينةِ. هكذا، في تك ٢٧: ٤٦ رفقة مُرهَقةُ بسبب בְּנוֹת־חֵת، بَنَاتِ حِثَّ، وبمعنى آخر: "نِساء واحد من الحيثيين." في قض ٢١: ٢١ בְּנוֹת שִׁילוֹ الصغار (اللاتي من المفترض أن يكن عازبات) نِساءَ شيلوه، وفي مرا ٣: ٥١ בְּנוֹת עִירִי، بنات مدينتِي، يُشيرُ إلى "نِساءِ مدينتِي، "أي: أورُشَلِيمَ. بنفس الطريقة، בְּנוֹת מוֹאָב (عد ٢٥: ١) "بنات موآب"؛ בְּנוֹת צִיּוֹן، بنِات الصهيونِ (أش ٣: ١٦)، و בְּנוֹת יְרוּשָׁלָיִם، بنات أورُشَلِيمَ (نش ٣: ١٠)، "نسوةَ" موآب، صهيون، وأورُشَلِيمَ على التوالي.

٦. صهيونُ أو أُورُشَلِيمَ. مختلف عن أعلاهِ إستعمالُ בַּת في المفرد كتجسيد الصهيونِ (مثل؛ ٢ مل ١٩: ٢١؛ مز ٩: ١٤؛ أش ١: ٨؛ ١٦: ١؛ ٦٢: ١١؛ إر ٦: ٢٣؛ مرا ٤: ٢٢؛ مي ٤: ٨؛ صف ٣: ١٤) أو أقل كثيرًا أورُشَلِيمَ (مثل؛ ٢ مل ١٩: ٢١؛ أش ٣٧: ٢٢؛ مرا ٢: ١٣، ١٥). (نفس تطبيقيَ إلى בַּת־צֹר، بنتِ صور [مز ٤٥: ١٢]؛ בַּת־בָּבֶל، بنت بابل [مز ١٣٧:٨]؛ בַּת־אֱדוֹם، بنت إدوم [مرا ٤: ٢١].) هنا التعبير مستعمل بشكل عطفي لتَصوير الصهيونِ أو أورُشَلِيمَ كشخصٍ، بشكل خاص كبنت الله. ليسَ بشكل نادر الممراتَ تَصِفُ معروضَ المدينةِ المُختَارِ الله إحباطِ لذا (مثل؛ جير ٨: ١٩)، حُزن (مثل؛ إر ٤: ٣١؛ صف ٣: ١٤-١٥)، عقاب (مثل؛ أش ١: ٨؛ ٥٢: ٢؛ إر ٦: ٢؛ مرا ١: ٥-٦)، وعد للنجاةِ (مثل؛ أش ٥٢: ٢-٣؛ ٦٢: ١١)، أو

دعم فعلي (مثل؛ ٢ مل ١٩: ٢١؛ زك ٢: ٨-١٠: ٩). بكلمة أخرى، أَبَ البِنتِ العلاقةَ بين الله ومدينتِه المُختَارة (يُمثِّلانِ شعبةَ) بذلك أَكِّدا. (← صهيون: لاهوت)

٧. العصر أخيرًا، בַּת أيضًا مثل בֵּן تستخدم في عبارة العصر، هكذا سارة تكون בַּת תִּשְׁעִים שָׁנָה ابنة ٩٠ سنة (تك ١٧: ١٧) يعني "بعمر تسعون سنة" والنذيرة كانت تقدم لشاه التي كانت בַּת שְׁנָתָהּ ابنة سنة (عد ٦: ١٤) يعني عندها سنة (انظر further لا ١٤: ١٠).

ابنة، ابن: ← בֵּן [*bēn*[1]] (ابن، حفيد، عضو في جماعةِ #١٢٠١) ← בַּת [*bat* [1]] (ابنة، حفيدة، #١٤٢٦).

الشباب: ← בָּחוּר [*bāḥûr* [1]] (رجل صغير #١٠٣٣) ← בְּתוּלָה [b^e*tûlâ*] (شابة #١٤٣٥) ← נְעוּרִים [n^e*ʿûrîm*] (شاب #٥٨٣٠) ← עֲלוּמִים [*ʿalûmîm*] (شاب #٦٥٩٦) ← צָעִיר [*ṣāʿîr* [1]] (صغير، قليل، زهيد #٧٥٨٢)، ← קָטֹן [*qāṭōn* [2]] (صغير، زهيد، صغير #٧٧٨٥)، ← שַׁחֲרוּת [*šaḥ^{a}rût*] (شعر اسود، بداية الشباب #٨٨٤١).

البيبلوجرافيا

E. W. Davies, "Inheritance Rights," *VT* 31, 1981, 138-44, 257-68; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987; H. Donner, "Adoption oder Legitimation?" *OrAnt* 8, 1969, 87-119; K. Elliger, "Das Gesetz Leviticus 18," *ZAW* 67, 1955, 1-25; A. Fitzgerald, "*btwlt* and *bat* as Titles for Capital Cities," *CBQ* 37, 1975, 167-83; A. Philips, "Some Aspects of Family Law," *VT* 23, 1973, 349-61; idem, "Another Example of Family Law," *VT* 30, 1980, 240-43; W. Plantz, "Die Form der Eheschliessung im Alten Testament," *ZAW* 76, 1964, 298-318; A. Viberg, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, ConBOT 34, 1992.

تشريس سي . كاراجويونيس *Chrys C. Caragounis*

١٤٢٧ (בַּת [*bat* [2]]، حمّام)؛ ← ٤٠٦

١٤٣١ (בַּתָּה [*battâ*]، منحدر، وجه منحدر)؛ ← ٢٢١٥

1435 בְּתוּלָה

בְּתוּלָה [b^e*tûlâ*] بنت تحت وصاية أبيها (#١٤٣٥)
בְּתוּלִים [b^e*tûlîm*] مراهقة (#١٤٣٦).

ش. أ. ق أكد. مذ. *batlu.* شاب؛ **مؤ.** *batultu* بنت بالغة مراهقة (*CAD*, B, 173a) في عقود الزواج البابلية الجديدة، تواجه الكلمة التضمين الأكثر تخصصًا للعذراء (*ibid*, 174a)؛ **أوغا.** *btlt* استخدمت غالبًا كنعت من عتات Anat زوجة بعل Baal؛ **آرام.** في בְּתוּלְתָּא بنت شابة. بشكل محدد أكثر، في نص آرامي من نيبور، نوبة من قبل

زوجة عاقر التي ترغب بالأطفال. هنا ترد العبارة ילדא בתולתא דימחבלא ולא مُعاناة "عذراء" ولا تحمل (Wenham, 326-27). هذه هي خلاصة ما قدمه وينهام للورودات الشبيهة في الشكل والمعنى والتي تشير بثبات إلى بنت في سن الزواج (326-29).

ع. ق الرجوع إلى مادة ع. ق، يصرّ Wenham بأن التحليل المعجمي مماثل لتلك المشابهات، إحدى الحجج الأساسية تدعم هذه النتائج الحقيقة التي تنسب الى موادهم القانونية الخاصة، صياغات الشريعة الأشورية والعبرية المماثلة لبعض القوانين وكلها تستخدم هذا التشابه. إذ نفس القوانين والمشابهات مستعملة، ويجادل وينهام بأن معاني المشابها يجب أن تكون واحدة (330). الأسباب الإضافية أدرجها كالتالي:

١. في أستير בְּתוּלָה يُقدم للأعضاء الجدد في الحريم سواء قبل وبعد أن قضوا ليلتهم مع الملك (أس ٢: ١٧-١٩).

٢. בָּחוּר (شاب) وבְּתוּלָה ترد غالبًا كزوج ثابت، ما سبق لا يوضح أنه لليس هناك أي دليل للإشارة إلى حالة جنسية.

٣. في يؤ ١: ٨ בְּתוּלָה ، בַּעַל من المفترض زوج.

٤. أي ٣١: ١ يفهم بسهولة أكثر بكثير إذا בְּתוּלָה هو يشير إلى متزوج؛ وإلا سيكون مِنْ الصعب فهم لماذا يكون هذا مخالفة في مجتمع متعدد الزوجات.

مِنْ الناحية الأخرى، ٢صم ١٣: ١٨ يتحدث عن ثَامَار التي مزقت مَزَّقَتِ الثَّوْبَ الْمُلَوَّنَ الَّذِي عَلَيْهَا، دلالة على أنها בְּתוּלָה بعدما اغتصبها أمنون. إذًا، وكما قرر Wen-ham، هذا لا شيء أكثر مِنْ تمزيق ثيابه في حزن، لا حاجة للنص ليدخل في تفاصيل تهتم بمعنى الثوب ، بالأول أنه مثل أمنون قد سبب في خسارتها لحالة الـ בְּתוּלָה مع أن هذا لا يعني أن בְּתוּלָה تعنى عذراء.

صعوبة أخرى مع نظرية Wenham هي أن لا البنات في استير ٢: ١٧ ولا الْمَرْأَة في يؤ ١: ٨ ربما تزال تدعى متزوجة، في ذلك تكلموت رسميًا لو إتاحة الزواج كانت مقياس لتمييز בְּתוּלָה أحد ييستطيع أن يفكر في النموذج ربما يوقف ليكون مناسب حتى انتهاء الزواج، ثم الحالة الجنسية مرّة أخرى تصبح نسل، في الحقيقة هي تظهر أن Wenham يقترح أن "سن المراهقة" وأن خاصة الأنثى تعطى قطعة مثل ٢صم ١٣: ١٨، مع أن "أحد لابد أن يسأل هذا كل الموجود هناك لها".

ربما المسئول عن بعض هذه الصعوبات المعجمة هو إدعائنا الغير مبرر ترتيب الأنواع الفردية في المجتمع قد فرق بواسطة الملامح الفردية أكثر مِنْ كونها متعدّدة الوجوه

لذلك على سبيل المثال "العانس" في الإنجليزية لها عناصر العصر الحالة الاجْتِمَاعية وأقل تعريفاً الحالة الجنسية كلها كمقياس للعصر، هناك كل إشارة أن الـ בְּתוּלָה بتولة تكون شابة، وقد تدعم بكثير مِنْ المقطوعات المناقضة لنص القدماء (تث ٣٢: ٢٥، ٢أخ ٣٦: ١٧، مز ١٤٨: ١٢).

العُمرُ. هناك كُلّ إشارة التي בְּתוּלָה شابُ. هذه مدعومة من قبل العديد مِنْ الفقراتِ التي تَتغايرُ في التعبيرَ مَع تلك القديمة (تث ٣٢: ٢٥؛ ٢ أخ ٣٦: ١٧؛ مز ١٤٨: ١٢).

الحالة الاجْتِمَاعية. تُظهر ان الشابة قَدْ تُخْطَبُ ولاتزال في حالة בְּתוּלָה لكن الدليل المتعلق بسواء إن كانت المَرْأة المتزوجة يمكن أن تكون في هذا التصنيف غير حاسم. في قض ٢١: ١١- ١٢ تعقد مقارنة بين נָשִׁים (الزوجات) اللاتي أقمن علاقات جنسية وبين בְּתוּלוֹת اللاتي لم يقمن بذلك. لذا فقد يستنتج أحد بأن البنت الشابة التي تصبح אִשָּׁה (زوجة) تنتهي مِنْ كونها בְּתוּלָה.

الحالة الجنسية، من المحتمل ألا تعتبر البنت الشابة בְּתוּלָה إلى أن تصل لسن البلوغ (انظر مناقشة בְּתוּלִים فيما يلي). ثم، كما ذُكر سابقًا، يمنع على الاقل بعض أنواع معينة مِنْ النشاط الجنسى تمنع الفتاة من أن تكون בְּתוּלָה (مثل؛ ثَامَار). على الرغم من ذلك، ليس واضحًا أن النشاط الجنسى يحرم الشخص مِنْ هذه الفئة. استير ٢: ١٩؛ حز ٢٣: ٣- ٨ تسهم السياقات المخففة الأساسية، مع المادة المشابهة في الشكل والمعنى في الحيرة. قد تكون سمعته الجنسية بالأحرى موضع بحث. في مثل حالة هذا الاغتصاب أو الزنا يبعدان امكانية بنت أن تعتبر בְּתוּלָה. ولذلك، من المُفضل أن نتحدث عن البنت بكونها ذات سمعة حسنة. وهذا لن يفترض أي سلوك خليع.

أعطت تلك الأصناف، خلاصتنا تلك بأن בְּתוּלָה يجب أن تميز كحالة اجتماعية، وأن تُعرِّف شخص ما كـ بنت شابة محترمة التي بلغت سن البلوغ، وتكون بالأساس على الاقل، لاتزال في بَيْت أبيها. في يؤ ١: ٨ نفترض بأن الزواج لم يكمل والمَرْأة بناء على ذلك لا تزال اصطلاحياً في بَيْت أبيها (قا؛ H. W. Wolff, *Joel and Amos*, tr. (W. Janzen et al., Hermeneia, 1977, 30). على نفس النمط، الشابات في إستير لا يتوقفن عنْ كونهن בְּתוּלוֹת إلى أن يُعطين مكاناً رسميًا ضمن حريم الملك. إدعاء أيُّوب بأنه لم يُشاهد على בְּתוּלָה يزعم بأنه لم يسبق له فعل أي عمل يُخرِّب مكانة بنت محترمة. حتى التعويذة الآرامية، زوجة عاقر قد يُقترح بأنها لم تُنجز منزلة آمنة أو دائمة في بَيْت زوجها إلى أن تحمل بطفل. عموماً، إستعمال شبيه في الشكل والمعنى في الاتفاقية القريبة مع هذا الوصف، التي هي مثبتة بتفاصيلِ القانون الأشوري الأوسط. Law A55 (إذا شخص ما) أخذ بالقوة وهتك حرمة بنت رجل، *batultu* (التي تسكن في بَيْت أبيها)، لـ (جسمها؟) لم يكن قد تلوث، وهى لم تتخلى عن بكارتها (بالقوة؟) ولم تتزوج (تُخطب)... (Wenham, 329; *ANET*, 185).

الاستخدام النعتى، الصفات، لابد أن تؤخذ بعين الاعتبار في عزلها عن بقية الحقل الدلالي. تميل الصفات إلى تمثيل الأشكال المجمدة وقد، في حد ذاتها، تخفق في تقديم دليل موثوق للإستخدام المعاصر للكلمة. إضافة إلى أنهم قد يطبقون بخيلاء، أو بشكل مِثالي، أو حتى روح سلطوية. إن المعبودة الْكَنْعَانِيّة عنات أعطيت نعت *btlt* وهو كثير جدًا في النصوص الأوغاريتية. ومع أنها خليلة بعل، وهي أيضًا أخته وكذلك مازالت تقنيًا ضمن عائلة أبيها إل El. وهى ربة الحرب، التي أراقت دمائها عشوائيًا لكن سلوكها الجنسي لم يُذكر في الادب. للمزيد من المعلومات انظر . Kapelrud, *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts* (1969), and U. Cassuto, *The Goddess Anath* (1971).

> هناك تلميحات إلى جمالِ وخصوبةِ أنات، لكن ليس هناك نص محفوظ يصفها بوضوح كولادة نسل. على أية حال، يمكن أن ينظر إلى أنات كربة خصوبة بهذا المعنى: هي خليلة بعل Baal، وغيورة على مصلحته، وتساعده، وبهزيمتها من الفحص السنوي Mot، تمكن لبعل الرجوع ثانية للحياة. (W. A. Maier III, "Anath," *ABD* 1:226). ولذلك، الصفات الأوغاريتية ليس بإمكانها خدمة إعلامنا بتفاصيل لدراستنا.

استخدام בְּתוּלָה كنعت لمدينة مفهوم ضمن الإطار العام للتعريف المعروض سابقًا. فالمدينة المحترمة سياسيًا وتحت وصاية شعبها أو آلهتها يمكن أيضًا أن توصف لذلك. لذا منزلة إسرائيل كـ בְּתוּלָה مساوم بخيانتها لِيَهْوَهْ (إر ١٨: ١٣- ١٤؛ ٣١: ٢١).

العلاقة المعجمية بين בְּתוּלָה وעַלְמָה هي بأن ماسبق هي حالة اجتماعية تشير إلى أن البنت الشابة تحت وصاية أبيها، طيلة العمر والاستدلالات الجنسية التي ترافق تلك المنزلة. والأخيرة قد فهمت فيما يتعلق بالخصوبة وإمكانية الحمل. مِنْ الواضح أن هناك العديد من المناسبات حيث استخدمت فيها كلا المصطلحين لنفس البنت. بنت انهت كونها בְּתוּלָה عندما أصبحت زوجة؛ وانتهت مِنْ كونها עַלְמָה عندما تصبح أم.

في المُناقشةِ اللاهوتيةِ التي اقترحت أحيانًا أنه إذا إش ٧: ١٤ قصد منه أن يشير إلى عذراء، فالنبى كان سيستخدم الكلمة בְּתוּלָה. على أية حال، إذا كانت الْمَرْأَة حبلى (Walton, 290-91) أو إحدى النساء مِنْ حريم آحاز، فإن التعبير בְּתוּלָה قد لا يكون مناسبًا.

صيغة الجمع المذكر בְּתוּלִים تمامًا يرد كتجريد الاسم للمركز الاجْتِمَاعي المُفصَّل فيما سبق (لا ٢١: ١٣؛ قض ١١: ٣٧ -٣٨). "المراهقة" غير وافية كترجمة، لكن هي الأقرب مِنْ الإنجليزية. البدائل، في سياق مثل قض ١١؛ "البكارة" مؤكدة بدقة، ولكن هذا قرار سياقي، وليس انتدابًا معجميًا. ثم أن التوضيح الآخر ضروري لـ تث ٢٢: ١٤- ٢٠. استخدام الجمع بصيغة التام في اتهامات الزوج يمكن أن تكون مفهومة بالتأكيد كتجريد اسم. لكن التركيب، صيغة الجمع اشكال تستخدم بواسطة الوالدين (ع. ١٥، ١٧، أيضًا التركيب في ع.٢٠) يشير الى الدليل المادي لحالتها كـ בְּתוּלָה، قا؛ ع. ١٧ الذي يميز ككساء (מְלָה שִׂי). تفسير Wenham بأن هذه الثياب تُلبس مؤخرًا من قبل البنت لإظهار لطخات دم الحيض، وهكذا تبرهن بأنها لم تكن حامل، وهذا معقول (36 -334، لكن انظر P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976, 292-93).

الشباب: ← בָּחוּר [*bāḥûr* [1]] (شاب #١٠٣٣) ← בְּתוּלָה [*bᵉtûlâ*] (بنت #١٤٣٥) ← נְעוּרִים [*nᵉ 'ûrîm*] (شباب #٥٨٣٠) ← עֲלוּמִים [*ᵃlûmîm*] (شاب #٦٥٩٦) ← צָעִיר [*ṣā 'îr* [1]] (قليل، صغير، صغير، زهيد، #٧٥٨٢) ← קָטֹן [*qāṭōn* [2]] (صغير، زهيد، صغير #٧٧٨٥) ← שַׁחֲרוּת [*šaḥᵃrût*] (شعر اسود، بادية الشباب #٨٨٤١).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:338-43; T. Wadsworth, "Is There a Hebrew Word for Virgin?" *ResQ* 23, 1980, 161-71; J. Walton, "Isa 7:14—What's in a Name," *JETS* 30, 1987, 289-306; G. J. Wenham, "*Bᵉtulah* 'A Girl of Marriageable Age'" *VT* 22, 1972, 326-48.

John H. Walton جون إتش . والتن

١٤٣٦ (בְּתוּלִים [*bᵉtûlîm*]، مراهقة)؛ ←#١٤٣٥

1438 בתק

בתק [*btq*] **بيعّل**. يذبح (#١٤٣٨).

ش. أ. ق الفعل العبري בתק على ما يبدو كلمة أكادية مستعارة من *bataqu* المثبتة بشكل جيد، يقطع (*CAD* B, 161-65)، بالرغم مِنْ أن أحد يمكنه أن يسأل أن كان أكادية لأنها توجد أيضًا في اللغات السامية الأخرى (انظر Greenfield, 220 n. 21). وهي ترد أيضًا في العربية والأثيوبية بنفس المعنى الأساسي (*HALOT* 167b).

ع. ق هذا الفعل يرد فقط مرّة واحدة في الكتاب المقدس العبري "وَيُصْعِدُونَ عَلَيْكِ جَمَاعَةً، وَيَرْجُمُونَكِ بِالْحِجَارَةِ وَيَقْطَعُونَكِ (בִּתְּקוּ) بِسُيُوفِهِمْ" (حز ١٦: ٤٠، مشيرًا إلى فسق أورُشَليم كامرأة زانية). التصحيح المُقترح لـ בָּרָא قلل، في حز ٢٣: ٤٧ إلى בִּתֵּק يذبح (*HALOT* 154a and 167b) تبدو غير ضرورية (Zimmerli, 480).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšām*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbh*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*maᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (مُحْرَقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛** ← **ذبيحة: لاهوت؛** ← **كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

J. C. Greenfield, "Lexicographical Notes I," *HUCA* 29, 1958, 228; W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia 1, 1979.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي . أفيربيك

1439 בתר

בתר [*btr*]، **قل**. قطعُ إلى القِطَعِ، نِصْفِ؛ **بيعّل**. قطعُ إلى القِطَعِ (#١٤٣٩)، الاسم בֶּתֶר [*beter* [1]] قطع، شطر (#١٤٤٠).

ش. أ. ق العربى "بترَ/ مَتَرَ" قطع؛ أثيوبية *matara*.

ع.ق ١. الفعل مستخدم مرتين في **بيعّل**. وهذا يشير إلى شق إبراهيم للعجلة، والعنزة، وشَطرَها أنصافاً (تك ١٥: ١٠) في العَهْد (בְּרִית [*bᵉrît*]، معاهدة #١٣٨٢) الطقسي. وبشكل مثير للإهتمام الفعل **قل**، عندئذ يستخدم لإعلان بإنه لم يشطر الطيور. في **بيعّل**. في الطبيعة، القطع، نتيجة القطع (בֶּתֶר) كان بعدها مرتب نظير بعضها البعض.

٢. الاسم בֶּתֶר أيضًا تشير الى نصفين مِنْ عجل تُقطع في الطقوس عبثًا في إر ٣٤: ١٨ -١٩ حيث الشعب كان بسذاجة يقلد الطقوس القديمة (تك ١٥) للأشخاص الذين يعبروا خلال القطع ربما يستلموا قدر الحيوانات المذبوحة، وهم قد لوثوا عَهْد الله (أر ١١) هذه القطع (בְּתָרִים) ربما يعتق انه مثل قطع اللحم للتقدمة الدينية.

ب. ت سب. تترجم الفعل بـ διαιρέω (#ي١٣٤٩)، يقسم، يقطع إلى نصفين.

خراب، فناء، جز، قطع: ← בצע [*bṣ'*] (بتر، كسب،

قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא 3 [br' 3] (أخلى الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (قطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gd'] (قطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [gzz] (قطع، جز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [gzr 1] (قطع، أزال، #١٦١٥)؛ ← גרז [grz] (انقطع/ انفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [gr' 1] (يهزم، قلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [ḥlp 2] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [ksḥ] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [krt] (قطع، فصل، فنى، قطع عَهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqāḥāyim] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [nqp 1] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [ntḥ] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (فصل، جز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [šsp] (شق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [tzz] (بتر، #٩٣٧٢).

Eugene E. Carpenter يوجين إي . كاربينتر

١٤٤٠ (בֶּתֶר [beter 1]، قطع، أنصاف)؛ ← ١٤٤٩

ג

١٤٤٧ (גֵּא [gē']، متكبّر، مغرور)، ← # ١٤٤٨

1448	גאה

גאה [g'h] **قل.**، رَفع، عَظُمَ (#١٤٤٨)؛ גֵּאָה [gēâ]، **اسم**. كبرياء (ترد مرَّة واحدة في أم ٨: ١٣) (#١٤٤٩)؛ גֵּאֶה [gē'eh]، صفة. متكبر (#١٤٥٠)؛ גַּאֲוָה [ga'ᵃwâ] **اسم**. غطرسة، عظمة، كبرياء (#١٤٥٢)؛ גָּאוֹן [gā'ôn]، **اسم**. كبرياء، عظمة، تعاظم (← #١٤٥٤)؛ גֵּאוּת [gē'ût]، **اسم**. غطرسة، عظمة، كبرياء، (#١٤٥٥)؛ גֵּא [ge']، صفة. مغرور، متغطرّس، متكبر(ترد مرّة في إش ١٦: ٦، قد تكون نسخ خاطيء للكلمة גֵּאֶה، التي تماثلها في إر ٤٨: ٢٩) (#١٤٤٧)؛ גַּאֲיוֹן [ga'ᵃyôn] صفة. متكبر (ترد مرّة واحدة في مز ١٢٣: ٤؛ (#١٤٥٦)؛ גֵּוָה [gēwâ ¹]، **اسم**. كبرياء (#١٥٧٥).

ش. أ. ق يُقصد بهذا الجِذر في أرم. والسريانية أن يكون ذا مكانة رفيعة، وعظيمًا. في الأكادية *ga'ûm*، صلف. والأوغارتية *g'n*، فخر، كبرياء (2 Aqhat VI:44; *VT*, no. 548; *TDOT* 2:344). وفي البونية Punic [اللهجة فينيقية. الخاصة بقرطاجة القديمة] التعبير "إعلاء/ تعظيم (*g'h*) بعل" (*DISO*, 46) بينما لدي المِصْريِّين شكل مماثل (*q3y*)، يكون عاليًا، أي متعاليًا عن الجميع.

ع ق ١. مُستخدم هذا الجذر بالمعنى الحرفي لنمو النبات وكِبَر طوله أو سمكه (أي ٨: ١١؛ إر ١٢: ٥؛ ٤٩: ١٩؛ ٥٠: ٤٤؛ زك ١١: ٣ [גָּאוֹן])، أو لفيضان المياه (حز ٤٧: ٥)، وفي تصاعد الدخان إلى السماء (إش ٩: ١٨[١٧]، גֵּאוּת). يَظْهرُ الجذرُ في سؤال بلاغي مِنْ بِلْدَدُ الشوحيِّ، "هَلْ يَنْمُو الْبَرْدِيُّ فِي غَيْرِ الْمُسْتَنْقَعِ أَوْ تَنْبُتُ الْحَلْفَاءُ بِلاَ مَاءٍ؟" (أي ٨: ١١). مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ السؤالَ لَهُ جوابٌ سلبي، أي، أنه في النهاية سَيَذْبل ويَموت، وبالتالي يمكن أن يستطرد بلدد "هَكَذَا سُبُلُ كُلِّ النَّاسِينَ اللهَ وَرَجَاءُ الْفَاجِرِ يَخِيبُ" (ع ١٣). "إن تصرفات الإنسان، والثواب الإلهيَ يعملان في دائرة السلوك الأخلاقي بالضبط كما في العلة والنتيجة في عالم الطبيعة" (Gordis, 90).

المعاني الحرفيةُ والمجازيةُ مشتركة في أي ١٠: ١٦، حَيْثُ أنَّ الرَفع الحرفي للرأسِ إشارةَ الفخرِ (إنخفاض الرأسَ إشارةَ للخضوع). حالة مماثلة موجودة في المقاطع التي تُصوِّر قانونَ الإلهِ ذو السيادةِ على تمرّد / هَيَجَانِ / البحرِ المُتغطرسِ (مز ٤٦: ٣ [٤]؛ ٨٩: ٩ [١٠]. تُعيدُ [ت. سِ& ف؛ ت. يِ] كلمات أيُّوب في أي ١٠: ١٦ "وَإِنِ ارْتَفَعَ رَأْسِي تَصْطَادُنِي كَأَسَدٍ." هذه الترجمة تستلزم تعديل النصَ العبري، حيث الفعل ليس في التصريف الأول وإنما فعل في التصريف الثالث (تكبّر، اعتدَّ بنفسه). يُفضِّل المُفسّرون الأحدث لسفر أيُّوب (Gordis, 114; Pope, 81; Hartley, 188) تَغْيير في مس. וְיִגְאֶה إلى וְיִגְאֶה، "بكبرياء، تتعقّبني كأسدٍ". وهي شبيهة لتلك التي في العربية "وإن ارتفعت تَصطادُني كالأسد" [ت. م].

٢. גָּאוֹן [gā'ôn] لها تضمينُ إيجابي فيما يتعلق بسيادةِ أو مجدِ أرْضِ إسْرَائِيل في الماضي (مز ٤٧: ٤ [٥]) وفي فترة العودة المستقبلية (إش ٤: ٢؛ ٦٠: ١٥؛ نا ٢: ٢ [٣]). كان لأرْضِ بَابل أيضا بهائها ومجدها، لكنه هو ما أودى بها للكبرياء، الدمار النهائي للأمة (إش ١٣: ١٩). للتعبير גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן [gᵉ'ôn]، ← # ١٤٥٤.

٣. عندما يستخدم في وصف الله، يشير هذا الجذر ومشتقاته إلى جلاله وعظمته. لم يُستخدم هذا المُصطلح بالإرتباط المجد الخارجي "السكينة/ الشخيناه" للإله، إنما يشير إلى قوّة الله المهيبة التي أعلنت مِنْ خلال أعماله في الفداء، (أي، تحرير إسْرَائِيل مِنْ مِصْر خلال البحر) عندما كان جميع الأعداء الأرْضِين بلا حول أمامه (خر ١٥: ١، ٧، ٢١). إن التعبير "فَإِنَّهُ قَدْ تَعَظَّمَ" أو "وَبِكَثْرَةِ عَظَمَتِكَ" גָּאֹה גָּאָה (ت. س&ف) (gā'oh gā'â) التي وردت في خر ١٥: ١، ٢١ هي جزء مِنْ تسبحة موسى، وإسْرَائِيل، ومريم لله، مِنْ أجل تحريره لهم عن طريق البحر مِنْ يد المِصْريِّين الذين كانوا يتبعونهم. (← Song of the Sea: لاهوت).

لقد تعظم الله في أعماله الخلاصية الكريمة، التحرير، العناية. هذه العبارة تشكل توازياً مع عبارة متأخرة في التسبيحة، ع.٧، " بعظمة جلالك (גְּאוֹן) تصرع مقاوميك" فجلال الله الفريد يتضح عندما يُخضِع أعدائه بالسيف (تث ٣٣:٢٦)، عندما يسود سيادة مُطلقة على إسْرَائِيل (مز٦٨:٣٤[٣٥]؛ ٩٣:١؛ مي ٥:٤[٣])، وعندما يتحكم في الطبيعة بصوته (أي ٣٧:٤). في أوقات أقسم الله بذاته أو بقداسته (عا٤:٢؛ ٦:٨)، وبالتالي فليس مِنَ الغريب أن يقسم بذاته كجلال وعزة يعقوب (٨:٧). في يوم الرَّبِّ ستُستعلن قدرة الله المهيبة، وسيتضع كبرياء الشعب (إش ٢:١٠)، لأن المكانة العظمى لله وحده (٢:١٩، ٢١). لا يدرك الأشرار سمو مكانة أو عظم قدرة الله (إش ٢٦:١٠)، لكن في يوم الخلاص سيمجده كثيرون (٢٤:١٤-١٥)، أنشدوا مِنْ أجل صنائعة العجيبة، أعلنوا اسمه العظيم بين

الأمم (١٢:٥). رغم أنه نادرا ما توجد إشارة مباشرة في هذه الفقرات إلى مُلك الله على العالم، إلا أن هذا الملكوت هو جزء أصيل في المفهوم اللاهوتي لطبيعة الله العظمى عند إِشَعْيَاء (٦:١- ٥).

٤. إن الكبرياء هو اتجاه أساسي للاكتفاء الذاتي، فيه ينبذ الشخص الإتضاع، ويتبع رغباته الأنانية. في الكبرياء يرفض الإنسان الاحتياج إلى الاعتماد على الله أو شرائعه، ويحتقر الحدود الاجْتِمَاعية التي تنظم السلوك بحسب المنفعة العظمي للآخرين. في أدب الحكمة يأتي الكبرياء في مُقَابلة مع الإتضاع (أي ٤٠:١١؛ أم ١٩: ١٦؛ ٢٣:٢٩← #٦٧٠٠)، كما أن الكبرياء عكس مخافة الرَّبّ (أم ٨:١٣). فالكبرياء شر، يؤدي إلى الخراب (أم ١٥:٢٥؛ ١٦:١٨؛ ٢٩:٢٣). لقد ظن أليهو أن أحد أسباب عدم استجابة الله للصلاة هي موقف الكبرياء (أي ٣٥:١٢-١٣).

في النصوص الشعرية يظهر المتكبر علي أنه الشرير الذي يسحق البار (مز ١٠:٢). ويُعَبر عن هؤلاء الذين يقاوموهم بأنهم كأكاذيب، كسخرية، وككلمات إزدراء بالنسبة لتابعو الله المخلصين (١٧:١٠؛ ٣١:١٨[١٩]؛ ١٢:٥٩[١٣]؛ ١٢٣:٤). يظهر إيمان الأبرار في أنينهم، حيث يطلبون حماية الله مِنْ المتكبر(٣٦:١١[١٢])، ويعبرون عن ثقتهم في تحريره، ويستريحوا مطمأنين، عارفين أنه سيجري قضائه عليهم (٣١:٢٣[٢٤]).

في الأدب النبوي يشمل المتكبرون كلا مِنْ الغرباء والإسرائليين. بالرغم مِنْ أن الأمم الغريبة غير مُطَالبة بكل قوانين العَهْد، إلا أن الله يعتبر كل واحد منهم مسئول عن تصرفات الكبرياء الأناني. قد يزدهر الكبرياء بسبب القوة العسكرية (مشكلة مِصْر في حز ٣٠:٦) الثروة العظيمة (كما في صُور، إش ٢٣:٩)، ويعبر الكبرياء عن نفسه في الإفتخار الباطل والعجرفة المفرطة (خطية مؤاب في إش ١٦:٦؛ أر ٤٨:٢٩؛ صف ٢:١٠). ترتبط العجرفة عادة بالامبالاة المفرطة، والفشل في مساعدة الفقراء (حالة سدوم في حز ١٦:٤٩). قد يؤدي الكبرياء إلى القساوة (كما في بَابِل، إش ١٣:١١؛ ١٤:١١). سينحط جميع حكام هذه الأمم المتكبرين (إش ٢٥:١١؛ حز ٣٠:١٨؛ ٣٢:١٢؛ ٣٣:٢٨؛ زك ٩:٦؛ ١٠:١١)، وسيُذل كل المتعجرفين، يوم قضاء الله (أش٢:١٢). لقد قامت ثقة نفس المتكبرين بُناء على قدرتهم العسكرية والإقتصادية، ليتحكموا في حياتهم وحياة الآخرين. شعر المتكبرون أنهم ليسوا في حاجة إلى الله أو أن يتبعوا تعاليمه لأنهم يستطيعون الآن أن يقرروا مصيرهم. عندما يؤسس الله ملكوته على الأرْضَ، لن يكون هناك متكبرين؛ فسكانها سيكونون شعب متضع لا تنطق شفاههم بالكذب (صف ٣:١١).

لقد كان الكبرياء أيضا مشكلة في إِسْرَائِيلَ ويَهُوذَا. لقد مقت الله كبرياء الإسرائليين الذين كانوا يعيشون في ترف داخل قصورهم المحصنة ونسيوا الفقير (عا٦:٨). يعتبر الكبرياء بالتحديد شيء مدمر،حيث أنه يمنع الناس مِنْ معرفة الله و العودة إلى الثقة فيه (هو٥:٤-٥؛ ٧:٩-١٠). مِنْ المدهش أنه حتي الهيكل المقدس أصبح موضوع للكبرياء والثقة (حز٧:٢٠، ٢٤). فالناس يثقون فيه (كتعويذه) بدلا مِنْ الله الذي يعيش داخل الهيكل. سيزول كل مصدر للفخر، حتي هيكل الله (حز ٢٤:٢١).

٥. مشتقات גאה تحمل معنى تَكَبُّر، كبرياء، جلال (גֵּאֶה، متكبر؛ גֵּאָה كبرياء؛ גַּאֲוָה كبرياء، جلال؛ גָּאוֹן ارتفاع، تعظيم؛ גֵּאוּת، إجلال): " فإن لرب الجنود يوما على كل متعظم (גֵּאֶה) وعال (רָם) (إش ٢:١٢). أهمهم أر٤٨:٢٩،" قد سمعنا بكبرياء (גְּאוֹן) موآب - هو متكبر جدا (גֵּאֶה) بعظمته (גָּבְהוֹ) وبكبريائه (גְּאוֹנוֹ) وجلاله (גַּאֲוָתוֹ) وارتفاع (רוּם) قلبه."

ب- ت الكلمات الأساسية التي ترجمت هذه المصطلحات العبرية في سب هي ὕβρι" (G5615) وὑπερηφανία (G5661). وهي تتفق مع المعاني الأساسية للجذر גאה عندما يستخدم في وصف كبرياء وغطرسة الجنس البشري، رغم أن hybris ربما يدخل بها عنصر العنف الذي عادة لا يكون جزءا مِنْ الجذر العبري (*TDNT* 8 :300). وحيث أن هذاالجذر العبري يصف جلال، مجد، عزة الله، إلا أن سب سوف تترجم المصطلح، مجد الله. لإستخدامات الع. ج. لهذا الجذر انظر זיד (# ٢٣٢٦).

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [*g'h*] (إرتفع، عَظُمَ، #١٤٤٨)؛ ← זיד [*zyd*] (ظلَمَ، طهَا، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [*yāhîr*] (متغطرس، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [*sll* [2]] (رَفَعَ، عَظمَ، #٦١٤٨)؛ ←עפל [*'pl* [1]] (ارتفع، علا، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [*'ātāq*] (قديم، تكبُر، #٦٩٨١)؛ ← פחז [*pḥz*] (تهور، تعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [*rûm*] (ارتفع، تعالى، علا، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [*šaḥaṣ*] (كبرياء، #٨٨٣٢).

ارتفاع: ← גאה [*g'h*] (إرتفع، عَظُمَ، #١٤٤٨)؛ ← גבה [*gbh*] (ارتفع، أرفع، تعالي، #١٤٦٧)؛ ← גֵּוָה [[1] *gēwâ*] (كبرياء، #١٥٧٥)؛← נשא [*nś'*] (رَفَعَ، عَلِيَ، حَمَلَ، مَجَدَ شيء ما #٥٩٥١)؛ ← סלל [*sll* [2]] (رَفَعَ، عَظمَ، #٦١٤٨)؛ ← רום [*rûm*] (ارتفع، علا، تعالى، #٨١٢٣).

البيبلوغرافيا

TDOT 2: 344-50؛ *THAT* 1: 379 -82؛ *TDNT* 8 :295-307؛ *TWOT* 1: 143-44؛ G. Bertram, "Hochmut und Verwandte Begriffe im griechischen und hebräischen Alten Teatament," *WO* 3, 1964, 32-43: A. R. Ceresko," A Rhetorical Analysis of David's 'Boast' (1 Sam 17:34-37): Some Reflections on Methodology," *CBQ* 147, 1985, 58-74; R. Gordis, *The Book of*

Job, 1978; D. E. Gowan, *When Man Becomes God: Humanism and Hybris in the Old Testament*, 1975; M. Gula, "Sin: The Arrogance of Power," *Reconciliation* 1, 1987, 63-83; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NCOT, 1988; P. Humbert, "Démesure et chute dans l'Ancien Teastament," *Hommage á Wilhelm Vischer*.1960, 63-82, R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, 1965; M. H. Pope, *Job*, AB, 1973; N. H. Snaith, "The Snare of Pride," *Exp Tim* 165, 1954, 345-46.

Victor P. Hamilton فيكتور بي. هاملتن /*Gray V. Smith*

١٤٤٩(גֵּאָה [*gē'â*]، كبرياء)، ← #١٤٤٨

١٤٥٠(גֵּאֶה [*gē'eh*]، متكبر)، ← #١٤٤٨

١٤٥٢(גַּאֲוָה [*ga'ªwâ*]، ارتفاع، جلال، كبرياء)، ← #١٤٤٨

١٤٥٣(גְּאוּלִים [*g^e'ûlîm*]، مفدي)، ← #١٤٥٧

1454	גָּאוֹן

גָּאוֹן [*gā'ôn*] ارتفاع، سمو، كبرياء (#١٤٥٤)، يستخدم في نمو النبات، عادة في تعبير גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן، غابة الأَرْدُنّ (כְּבוֹד יַעַר في إش ١٠:١٨)؛ < גאה (*g'h*، ارتفع، تعاظم، ← #١٤٤٨).

ش.أ.ق الأوغارتية *gan*، كبرياء (*KTU* 1.17:6:44).

ع. ق ١. يُشير هذا التعبير إلى روعة (قا؛ *TDOT* 2:347) المنطقة الجنوبية مِنْ الأَرْدُنّ (Zor; cf. Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1979, 33-34) بنباتاتها المورقة حيث تترصّد الأسود. في أر ١٢:٥ يتحدي النبي على تحمل أعظم مشقة في خدمته (يَمُرُّ عبر الغابةَ الكثيفة للأردن) لله دون أن يشتكي مِنْ معاناته الشخصية أو متاعبه.

٢. ترد فكرة الأسد الآتي مِنْ الغابة في نبوة القضاء ضدَّ أدوم وبَابل (أر ٤٩:١٩؛ ٥٠:٤٤). كأسد يَجيءُ مِنْ الأجمة سَيُهاجمُ يَهْوَهْ الخراف (أي، أدوم وبَابل). كما تُستخدم أيضا بصدد إسْرَائِيلَ: في أغنية تهكّمية على القادة المتكبرين، غالبًا الكَهنة حوالي ٥٠٠ ق.م. (R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984, 267)، تَزْأرُ الأسود لأن أجمةَ الأَرْدُنِّ كرمز الفخرِ ستُدمر(زك ١١:١-٣).

غابة، متنزه، أجمة: ← גָּאוֹן [*gā'ôn*] (ارتفاع، سمو، #١٤٥٤)؛ ← ¹ חֹרֶשׁ [*ōres* ¹*h*] (غابة، حرش، أجمة #٣٠٩١)؛ ← ¹ יַעַר [*ya'ar* ¹] (غابة، حطب، #٣٦٢٣)؛ ← סְבַךְ [*s^ebak*] (أجمة، #٦٠١٩)؛ ← פַּרְדֵּס [*pardēs*] (متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوغرافيا

BRL ², 357; M. Har-El, "The Pride of the Jordan, the Jungle of the Jordan," *BA* 41, 1978, 65-75.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

١٤٥٥(גֵּאוּת [*ge'ût*]، ارتفاع، جلال، كبرياء)، ← ١٤٤٨

١٤٥٦(גַּאֲיוֹן [*ga'ªyôn*]، متكبر)، ← #١٤٤٨

1457	גאל

גאל [*g'l*]، **قَلْ.**، فدى، حرَّر، أطلق؛ **نيفعَل.** فدى، حرَّر (#١٤٥٧)؛ גְּאוּלִים [*g^e'ûlîm*]، **اسم.** مُفتدون (#١٤٥٣)؛ גְּאֻלָּה [*g^e'ullâ*] **اسم.** واجب وحق الفداء (#١٤٦٠).

ش.أ.ق فيما عدا الاسم الشخصي العموني *Gā'ilālum*، لا يرد هذا الجذر إلَّا في العبرية، لذا يجب أنْ يُستَنتَجَ كليًّا معناه مِنْ ذلك الإستعمالِ. إن الاسم *g'lyhw* يَرد على إنطباع ختمٍ مِنْ بيث زوور Beth Zur ، لَكنّه لرُبَّما يكون خطأ مِنْ النَّسَّاخ وربما يَجِبُ أنْ يُقْرَأ كـ *gdlyhw*. גאל ² ليس لها إرتباط بـ גָּאַל، أن يكون دَنس (طقسيًا)، الذي يشكل byform الجذر גאל.

ع. ق ١. في النصوص القانونية. يرد الجذر גָּאַל (**قَلْ. ونفعَلْ.**) ومشتقات أسمائه، גֹּאֵל و גְּאֻלָּה يمثلون أساسا المَصطلحات الفنية الشرعية لقانون الأسرة الإسرائيلية. تتركز أكثر مِنْ نصف ورودها في التعليمات القانونية (لا ٢٥؛ ٢٧؛ عدد٣٥؛ تث ١٩)، والكثير منها في الروايات المرتبطة بالموضوع (يش ٢٠؛ را ٤؛ أر ٣٢). أما استخدام الجذر في أماكن أخرى فمن المحتمل أن يكون مشتقا مِنْ استخدامه القانوني الأصلي، ومازال محتفظا بظلال مِنْ هذا الأصل القانوني.

أ. لا ٢٥ يوجه تعليمات لإسْرَائِيل بخصوص استرداد ممتلكات الأسرة (ع ٢٥-٢٨)، المنازل (ع ٢٩-٣٤) أقارب في محنة (ع ٤٧-٤٩). في القانون البَابلي هناك نصوص للإسترداد مشابهة، رغم أنها تختلف عن גָּאַל العبرية. إلا أن الفعل البَابلي *patāru* يتعامل أيضا مع موضوع الفدية خارج دائرة الأسرة (مثل؛ العبيد، المساجين). ومع ذلك فنظرة الع. ق. عن الإسترداد، لها جذور لأهوتية خاصة بإسْرَائِيل. فيهوي هو الملك الحقيقي للأرْض، أما إسْرَائِيلَ فهم يمتلكونها فقط بصفة إعارة (ع.٢٣). وسياسة هذا المالك تتطلب إسترداد الممتلكات لإرجاعها للعائلة الأصلية المالكة لها. (اسم، גְּאֻלָּה) بدلا مِنْ بيعها باستمرار للغرباء (ع ٢٣-٢٤). بالإضافة إلى إسترداد العبيد الإسرائيليين

الخارجين مِنْ مِصْر (ع ٤٢، ٥٥): فإستعباد الشعب الذي حرره يَهْوَهْ مِنْ مِصْر ليس إنتهاك لحقوقه فقط (التصرف الذي جعلهم عبيد له) لكنه في الواقع يضاد حدث الخروج. هذا الآهوت يدعم التعامل مع حالات الإسترداد المحددة الآتية.

(I) إذا باع إِسْرَائِيلي بعض ممتلكاته مِنْ أجل أن يتعايش ماليا، فلابد أن يستردها أقرب أقربائه (הַקָּרֹב אֵלָיו גֹּאֲלוֹ) (لا ٢٥:٢٥). وهنا اسم الفاعل المبني للمعلوم على وزن **قَلْ**، גֹּאֵל يشكل الاسم أقرب الأقرباء (أيضا عدد ٥:٨؛ ١مل ١٦:١١؛ [NRSV القريبُ]؛ قا؛ גְּאֻלָּה، حز ١١:١٥[NIV قرابة الدم؛ NRSV أصدقاؤك المسبيين])، والفعل على وزن **قَلْ**. يعني بالتحديد أن تشتري مرّة أخرى (ممتلكات كانت قد بيعت قبلا) وبذلك ترجع (שׁוּב **قَلْ**، و**هفعيل**.؛ ع ٢٨) إلى مالكها الأصلي. أيضا، إذا حصل فقَير إسرائلي بطريقة أو بأخري على المال، يمكنه أن يعيد شرائها بنفسه (فعل، **قَلْ**.، ع ٢٦-٢٧). الاسم גְּאֻלָּה في ع.٢٦ يدل بالتحديد على فعل الإسترداد أو إعادة الشراء.

(II) يعالج لا ٢٥:٢٩-٣٤ إسترداد المنازل. إذا باع إنسان بَيْتا في مدينة مسورة يحق استرداده (גְּאֻלָּה) خلال سنة مِنْ تاريخ بيعه (ع.٢٩). إذا لم يُسترد (فعل على وزن **نفْعَلْ**) في تلك الفترة، يحق لمالكه الجديد أن يحتفظ بَه بشكل دائم حتى إذا أقبلت سنة اليوبيل (ع.٣٠). أما البيوت التي في المدن غير المسورة، فيمكن استردادها (فعل، **نفْعَلْ**) في أي وقت، ولابد أن ترجع إلى المالك الأصليَ (أو حتي أقربائه) في اليوبيل المقبل (ع.٣١). ربما يلتفت القانون إلى سكان المدن غير المسورة على اعتبار أنهم عُرضة أكثر للتشريد عن سكان المدن المسورة. وبالتالي فهم في حاجة إلى حماية دائمة. نفس مبادئ الإسترداد (اسم גְּאֻלָּה وفعل، **قَلْ**.) هذه، تنطبق على البيوت المرهونة في مدن اللاَّوِيِّين (ع ٣٢-٣٣). في كلتا الحالتين يمكن للمسترد أن يحتفظ ويستخدم البَيْت إلى وقت اليوبيل المقبل، كتعويض عن ما أنفقه ماليا. ثم يُفترض، أن يرجع مرّة أخرى إلى العائلة الأصلية المالكة له.

(III) إذا باع إِسْرَائِيلي نفسه عبدا بسبب الفقر، يظل محتفظا بحق الإستَرداد (اسم، גְּאֻלָּה، ع ٤٨). يسترده أحد إخوته، عمه، ابن عمه، أو يسترده (فعل، **قَلْ**.؛ ع ٤٨-٤٩) أي قريب دم آخر. وإذا حصل على مال، يمكنه إسترداد نفسه (فعل، **نفْعَلْ**.، ع ٤٩). وبغض النظر عن مِنْ الذي يدفع، يجبَ على الأطراف حساب ثمن الإسترداد (اسم גְּאֻלָּה) في ضوء السنوات المتبقية على حلول اليوبيل (ع ٥٠-٥٢). إذا لم يتم إسترداد (فعل، **نِفْعَلْ**.) العبيد الإسرائليين بأي مِنْ الوسائل السابقة، يُعتقون بطريقة أوتوماتيكية بحلول اليوبيل المقبل (ع ٥٤).

ب. يوصي لا ٢٧ بإمكانية فك/ إسترجاع التَقْدِمَات المنذورة لله (فعل، قَلْ.) بواسطة الناذر الأصلي عن طريق دفع ثمنها الأصلي زائد ٢٠٪. هذا المبديء يطبق على الذبائح الحيوانية (ع ١٣)، البيوت (ع ١٥)، الأرْضَ (ع ١٩-٢٠)، أوالعشور(ع ٣١). أن تسترد في هذه الحالات هي أن تسترجع/ تفك ممتلكات شخصية كان مالكها قد نذرها لِلرَّبّ. هذه القرينة لا تَستخدم גֹּאֵל في الإشارة إلى المسترد، لأنه ربما، بخلاف لا ٢٥، يكون المسترد هنا هو المالك الأصلي، وليس القريب الذي يتدخل نيابة عنه.

يرد الفعل، على وزن **نفْعَلْ**.، في قائمة التحذيرات التي تمنع إسترداد الحقول التيَ تم بيعها لآخر(ع.٢٠) أو أي بند قد أخضع للتحريم (חֵרֶם، ع ٢٨)، أوعُشر الحيوانات المقدسة لِلرَّبّ (ع ٣٣). يمكن بيع بكر الحيوانات النجسة غير المستردة (فعل، **نِفْعَلْ**.) بما يساوي قدرها زائد ٢٠٪ (ع ٢٧).

ج. تتعامل النصوص التوجيهية التي تخص شَرِيعَة مناطق الملجأ (عد ٣٥؛ تث ١٩؛ يش ٢٠) مع واجبات عائلية خاصة. إذا قُتل قريب، فيكون لـ גֹּאֵל הַדָּם ولي الدم (عادة ابن الفقيد) الحق أن يقتل القاتل أو أحد أفراد عشيرته (عد ١٩:٣٥). بصورة عامة يُعتبر هذا استرداد لدم القتيل القريب، أي إسترجاع كمال ووحدة العشيرة التي مزقها القاتل. إذا وقع القتل بطريقة خاطئة، يستطيع أن يجد القاتل حماية مِنْ المنتقم في إحدى مدن الملجأ (عدد ١٢:٣٥، ٢٢-٢٥؛ تث ٤:١٩-٧؛ يش ٢:٢٠-٣، ٥، ٩؛ انظر أيضا المثل الوارد في ٢صم ١١:١٤).

د. تناول الرواي في راعوث ٤، وأر ٣٢ أوجه الإسترداد الغير موجودة في اللآويين. لقد فسر بعض الدارسين راعوث ٤ على أنه مثال على الزواج مِنْ الولي (الزواج مِنْ أحد أقرباء الزوج المتوفي لإقامة نسل للمتوفي) (قا؛ تث ٢٥:٥-١٠)، لكنِ يبدو أن استخدام יבם ومشتقاتها يصور إكتساب بوعز لأرْضَ أليمالك والأرْمَلَة راعوث التي هي إمرأته، كمسترد، وليس كولي. (← زواج الولي: لاهوت)

في البداية، عَرفت نعمي بوعز على أنه גֹּאֵל أو قريب مسترد (٢:٢٠)، أي أقرب الأقرباء المضطر إلى مساعدة الأرامل. هذا الإضطرار يبرر طلب راعوث الزواج مِنْ بوعز(٩:٣)، رغم أنه لا يوجد نص آخر في ع. ق. يٌعرف الزواج مِنْ قريب الأَرْمَلَة على أنه جزء مِنْ واجبات المسترد. لكن الإتحاد لم يحدث، حتي جاء بوعز بـ גֹּאֵל آخرلينتازل عن أحقيته في الإسترداد لبوعز (فعل، في وزن **قَلْ**.، ٣:١٢-١٣؛ ٤:١، ٣، ٤، ٦؛ גְּאֻלָּה، ع ٦)، وهو تنازل كان يُرمز له بخلع النعل وإعطاؤه للمشتري (ع ٨).

وحيث أنه ليس واضحا ما إذا كان قد حدث تبادل للمال، فإنه ليس مؤكدا ما إذا كان الإسترداد هنا يعني الإسترداد عن طريق الشراء، أو ببساطة إكتساب الممتلكات عن طريق ممارسة حق الرفض الأول. مِنْ المحتمل أن يكون بوعز قد إكتسب الحق بدلا مِنْ شرائه بالفعل (← עָזַר، ساعد، دَعَمَ، عاون [# ٦٤٧٦]؛ עֵזֶר، ساعد، دَعْم [# ٦٤٦٩]؛ עֶזְרָה، ساعد، دَعْم [# ٦٤٧٦]).

بعكس استخدامات أخرى، يفتقر الفعل [في وزن قَلْ.] في راعوث ٤:٤ إلى مفعول به مباشر، وبالتالي، يعني أن يُنجز واجب الولي. إن الاسترداد غير المنفصل لكلا مِنْ الأرْض والأرْمَلَة يعتبر فريدا أيضا في راعوث. بيد أنه يهدف إلى استرداد وحدة الأنسال وممتلكات الأجداد. كذلك يُمثل راعوث ٤ المكان الوحيد الذي تُعرف גֹּאֵל بالوليد (ع.١٦)، لكن القرينة تثري فهمنا مرّة أخرى: إن واجبات المشتري/ المسترد تتضمن أيضا واجبات العناية بالأقرباء المسنين في شيخوختهم (ع.١٤؛ قارن ١٥).

في ٤:٧ يشير الاسم גְּאֻלָּה إلى عادة الإسترداد/ الفكاك بصورة عامة، وحق الإسترداد، في ع.٦. في أر ٣٢:٧-٨ يعني حق الرفض الأول، فبدلا مِنْ أن يسترد أمْلاَك العائلة في عناثوث، باعه ابن العم للنبي ليضمن ملكيته للعائلة.

هـ. إن إستخدام خلفية الجذور العائلة تتركز في ١مل ١١:١٦. فذبيحة زمري التي تركت بعشا دون قريب ذكر واحد (גֹּאֵל) ربما تتضمن أيضا أنه لم يكن هناك أحدا ينتقم لهذا الإغتيال، أو يُثبت أحقيته في عرش إسْرَائِيلَ.

٢. يَهْوَهْ كـ גֹּאֵל. إن نصوص ع. ق بأنواعها المختلفة تصور يَهْوَهْ كـ גֹּאֵל الإلهي فإنه مثل صديق العائلة، يساعد هؤلاء الذين في إحتياج.

أ. العديد مِنْ الكُتاب صوروا الخروج مِنْ مِصْر كنموذج لفعل الإسترداد/ الفداء. عندما فوض يَهْوَهْ موسي، وعده أنه سيفتدي (فعل، قَلْ.) إسْرَائِيلَ مِنْ العبودية بطريقة معجزية (خر٦:٦). وبيد أن القرينة هنا تشير إلى هذا الفداء على أنه إنقاذ شعب مستعبد بظلم، بواسطة أساليب عسكرية، وليس بتحرير العبيد عن طريق الشراء. وقد أكدت ترنيمة إسْرَائِيلَ الإنتصارية فيما بعد على هويتهم كالشعب الذي حرره يَهْوَهْ (فعل، [في وزن قَلْ.])، بمعنى إنقاذهم مِنْ الإضطهاد المرير (خر١٥:١٣).

ب. إش ٤٠-٦٦. يعتبر يَهْوَهْ أيضا في هذا القسم مِنْ الأدب الأشعيائي גֹּאֵל الرائع. إحدي نبوات الخلاص التي تهدأ مِنْ خوف إسْرَائِيلَ الضعيفة توعدها بقدرة الفادي التي ستمكنها مِنْ عمل المعجزات (٤١:١٤-١٦). في العديد مِنْ المرات يشكل גֹּאֵל عنوانا داخل صيغة إرسالية الأنبياء، التي تتضمن إسترجاع تعاملات يَهْوَهْ الطويلة كالفادي. يصدق العنوان على إعلان الله تحريره لإسْرَائِيلَ مِنْ أسر بَابِل (٤٣:١٤؛ ٤٨:١٧)، زعمه الإخبار بالمستقبل عن طريق الأنبياء (٤٤:٦، ٢٤)، وأمانته في إختيار إسْرَائِيلَ (٤٩:٧).

إن تعريف يَهْوَهْ بالفادي يؤكد لإسْرَائِيلَ أنه كزوج حنون سيسترد زوجته مرّة أخرى (إِش ٥٤:٥؛ ٨) وكحافظ العدل سيأتي إلى التائبة صِهْيَوْن (٥٩:٢٠). كما يعطي تأكيدا لأغنية الأنبياء التهكمية عن الإذلال المستقبلي لبَابِل (٤٧:٤-٥). إن القدرة المعطاة لبَابِل، وإنقاذ يَهْوَهْ المدهش لإسْرَائِيلَ، يؤكد سمعته بأنه الفادي (٤٩:٢٦) ويؤدي في النهاية إلى مجد عظيم لإسْرَائِيلَ (٦٠:١٦). جزء مِنْ الشكوي الجماعية (٦٣:١٦) تناشد يَهْوَهْ كفادي إسْرَائِيلَ القديم كيما ينهي عقابهم الحاضر. بإسترجاع حدث الخروج الأول في الكثير مِنْ النصوص السابقة (مثلا ٤٣:١٦-٢١)، يصور النبي الأحداث المستقبلية كخروج جديد، سيُعتق إسْرَائِيلَ مِنْ العبودية ويردهم إلى مالكهم الحق الأصلي.

في إش ٤٠-٦٦ يرد الفعل على وزن قَلْ. فقط فيما يسمي بالكمال النبوي، مما يعطي المصداقية للإعلانات المنطوقة. في إش גָּאַל ٤٣:١ لها مفهوم أضيق، وخاصة تجاري (قارن ع.٣-٤) بمعني أن يَهْوَهْ يفدي عن طريق مقايضة مِصْر، أثيوبيا، سبأ لإسترجاع إسْرَائِيلَ مِنْ الأسر (انظر ٤٥:١٣). عندما يعلن يَهْوَهْ فدائه لإسْرَائِيلَ مِنْ الأسر (٤٤:٢٢)، سترنم إسْرَائِيلَ ترنيمة التسبيح (ع.٢٣) أو سيعلنوها بأنفسهم فرحِين (٤٨:٢٠). في حين أن الحالتين السابقتين تخص إسْرَائِيلَ كعبد ليَهْوَهْ، وتفتح الطريق لعودة إسْرَائِيلَ، إلا أن גָּאַל تحتفظ بمفهومها القديم الذي هو الإسترداد (أو على الأقل الإكتساب) مِنْ العبودية.

ستقام أغنية مماثلة عندما يختبر خراب أُورُشَلِيم أيضا فدائه المستقبلي الأخروي (إش ٥٢:٩). إن إستعادة أعمال يَهْوَهْ التي تستحق المدح، تتضمن إسترداده لإسْرَائِيلَ (٦٣:٩). بربط גָּאַל بموضوع حمل يَهْوَهْ كالأطفال (ع ٨-٩)، يستحضر أيضا النبي ببراعة الصورة المجازية لفداء الأطفال مِنْ العبودية المُلزِمة بعقد رسمي.

ج. توظف المزامير أيضا كلا مِنْ الفعل (في وزن قَلْ.) والاسم، أحد كاتبي المزامير يدعو يَهْوَهْ الفادي مِنْ أجل الحماية (مز١٩:١٤[١٥])، في صدد، إنقاذه مِنْ تسلط الكبرياء والخطية مِنْ خلال ملاحظتة الدقيقة للشَرِيعَة (قا؛ ع ١٣[١٤]). إن مزمور ٧٨ الذي يعطي ضوءا على عناد إسْرَائِيلَ في البرية، يذكر كيف أن إسْرَائِيلَ البائسة تذكرت فاديها، هذا الشخص الذي حررها مِنْ مِصْر (ع.٣٥؛ قا؛ ٧٧:١٥[١٦]). كاتب مزمور آخر يُقر أنه أُنقذ مِنْ المشاكل القانونية الظاهرة (مز١١٩:١٥٤).

د. في العديد مِنْ النصوص يبدو أن الفعل (في وزن قَلْ.) له المفهوم الأشمل للخلاص أو الإنقاذ مِنْ الضرر، معظمها

بـ מִן .prep.، إن البركة الشعرية التي نطق بها يعقوب قبل موته تمنت أن ذات المَلاَك الذي فداه (أي أنقذه) مِنْ الخطر، يحفظ بنفس الطريقة ابني يوسف (تك ٤٨:١٦). تؤكد القصائد التي تسترجع أحداث الماضي، على فداء يَهْوَهْ (أي التحرير) لإسْرَائِيل مِنْ أعدائه (مز ١٠٦:١٠؛ هو ١٣:١٤)، كما الأشخاص مِنْ أمراض مميتة (مز ١٠٣:٣-٤)، مِنْ الأعداء (مرا ٣:٥٨)، ومن جميع أنواع المصاعب (مز١٠٧:٢-٣). إعتبر نبيان أن استرداد يَهْوَهْ المستقبلي لإسْرَائِيل مِنْ السبي، هو فداء (أر ٣١:١١؛ مي ٤:١٠). هناك كاتب آخر مِنْ كتاب المزامير يلتمس مِنْ يَهْوَهْ أن ينقذه مِنْ الأعداء القائمين عليه (مز ٦٩:١٨[١٩]). رغم أنه غير مؤكد، أن يَهْوَهْ كمنقذ يشكل أساسا لأي ٣:٥ . إلا أنه إذا كان الأمر هكذا، فإن لعنة أَيُّوب تتطلب أن يحل الظلام المريع على يوم ميلاده بدلا مِنْ أن ينقذه يَهْوَهْ مِنْ هذه الهوة (قارن ع ٤).

هـ. ثلاثة نصوص مِنْ أمثال الحكمة تصور يَهْوَهْ كالفادي (גֹּאֵל)، الذي يدافع قانونيا عن شعبه كما يفعل גֹּאֵל البشري بالقريب. أم ٢٣:١٠-١١ تحمي ممتلكات اليتامي مِنْ الانتهاك الغير شرعي بالإنذار أن يَهْوَهْ نفسه سيقيم دعواهم في المحاكم- وبالطبع سينتصر! ومن الملفت أن النبوات النبوية النثرية طبقت هذا المثل على رفض بَابِل أن تدع يَهُوذَا ترجع إلى بَيْتها مِنْ السبي (أر ٥٠:٣٤). في هذه الحالة، أن تفدي هو أن تحرر مِنْ الأسر وذلك بالدفاع عن الحقوق المفترضة للمأسور، والنتيجة بأن الأَرْض ستفرح بعودة الباقيين (أي، كمالها الطبيعي). أخيرا، في تأكيده الشهير عن الثقة، يؤكد أَيُّوب أن يَهْوَهْ كالقاضي المطلق/ الولي سيتدخل في النهاية ليحمي حقوق أَيُّوب الشرعية (أي ١٩:٢٥).

٣. في مز ٧٢:١٤، يؤكد كاتب المزمور أن ملك إسْرَائِيلَ يتطابق مع النموذج القديم الشرقي الشائع عن فداء (بمعني المحرر) الفقير الواقع تحت ظلم قانوني، بإستعاده حقه المسلوب منه.

٤. بجانب الشواهد السَبْعَة التي وردت في اللاَّوِيِّين (انظر أعلاه)، يرد الفعل على وزن نفْعَل. مرّة أخرى في إش ٥٢:٣، التي هِي نبوة شعرية عن الخلاص. وهي تصور مسبي إسْرَائِيل كالعبد الذي سيُفتدي، ليس بشرائه بالمال، وإنما عن طريق تدخل يَهْوَهْ.

٥. تُصور الجماعة الإسينية يَهْوَهْ، كالفادي (גֹּאֵל) وإسْرَائِيل كمُستقبِل فدائه (اسم גְּאוּלִים، مُفدى). في نبوتين عن الخلاص، يصف الاسم هؤلاء الذين إختبروا الخروج الأول، والذين سيختبرون الثاني (إش ٥١:١٠-١١)، وهؤلاء-الذين سيرجعون إلى صِهْيَوْن-عبر طريق خاص خال مِنْ المخاطر (٣٥:٩). في كلتا الحالتين الرجوع للبَيْت يعني إسترداد شيء مفقود، الكمال الأصلي، وبالتالي يعكس وجهة لغوية أساسية عن גָּאַל الموضحة أعلاه. نبوة عن التأكيد (٦٢:١٢) تعد إسْرَائِيل باسم جديد، "مفدي الرَّبّ"، رمزا لخلاصهم ومكافأتهم. رغم الصعوبة الموجودة في أش٦٣:٤ فإن גְּאוּלַי تبدو أنها تعني مفديي أنا. (قا؛ نحن/ هم، ع ٧؛ شعبي، ع ٨; NIV blood avenger contra NRSV redeeming work).

تتطلب طقوس تقديم الشكر مِنْ مفديو يَهْوَهْ أن يتحدثوا عن فدائهم (مز ١٠٧:٢). في هذا الصدد، يشير الفداء إلى تحرير يَهْوَهْ الأشخاص مِنْ الخطر أثناء سفرهم، سجنهم، ومرضهم.

ب. ت تورد سب גָּאַל بـ λυτρόω (G3390) أو σῴζω (G5392) لكن ليس ῥύομαι (G4861) مِنْ أجل تنوعات بسيطة، انظر (THAT 1:393). ولـ הַדָּם גֹּאֵל تستخدم سب ὁ ἀγχιστεύ" (τὸ αἷμα)، لكن المضاف إليه في تث و اصم ١٤:١١)، لتحدد الشخص الذي يمارس حق أقرب الأقرباء. يوجد هذا الجذر على عملات ترجع إلى عَهْد ثورة اليهود الأولى بمفهوم يطلق، يحرر. في قمران ترد גֹּאֵל فقط (CD 14:16)، تعني القريب الأقرب.

ع. ج تقتبس رو ١١:٢٦ مِنْ إش ٥٩:٢٠-٢١، بما في ذلك الجزء اليوناني ῥυόμενο"، محرر. وتشيرالكلمة إلى المسيح، هذا الذي حفظ إسْرَائِيلَ مِنْ فقدانها الخلاص المطلق الذي وعدهم به الله.

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [g'l] (فدى، حرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישׁע [yš'] (يكون انتصر، تلقى عونا، خلص، أنقذ #٣٤٢٨)؛ ← מלט [mlṭ [1]] (وصل إلى برالأمان، هرب، حرر، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [nṣl] (أنقذ، #٥٩١١)؛ פדה [pdh] (فدى، حرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [plṭ] (نجا، أفلت، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (هرب، حرر، #٨٥٧٢)؛ ← שָׁלוֹם [šālôm] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤)

البيبلوغرافيا

TDNT 4: 328-35؛1002-3 :6 ؛ *TDOT* 2 :350-55؛ *THAT* 1 :383-94؛ *TWOT* 1 :144-45؛ R. Hubbard Jr., *The Book of Ruth*, *NICOT*, 1988; idem, "The *gō'ēl* in Ancient Israel: The Theology of an Israelite Institution," *BBR* 1, 1991, 3-19; A. Jepsen, "Die Begriffe des Erlösens" im Alten Testament," *Solange es "Heute" heisst*, FS R. Hermann, 1957, 153-63; R. Kessler, "Ich weiss, dass mein Erlöser lebet": Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19, 28," *ZTK* 89, 1989, 139-58; J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 1940, 31-46, 87-105; D. Thomas, *Documents of Old Testament Times*, 1958, 223-

24; J. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; G. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

روبرت إل . هوباردم , الإبن *Robert L. Hubbardm, Jr.*

1458	גאל

גאל [g'l [2]] **نفعَل**، يكون نجسا، **بعِّل**. دنَّس، ينجس؛ **بُعِّل**. يكون نجسا؛ **هفعيل**. بقعة (#١٤٥٨)؛ **גֹּאַל** (*gō'al*)، **اسم**. نجاسة (# ١٤٥٩).

ش. أ. ق يتفق الجميع على أن **גָּאַל**، (*HALOT* 169) هي شكل مِنْ أشكال الكلمة **גָּעַל** ، عافَ (*HALOT* 199b; cf. the remarks in *TDOT* 3:46 and the discussion of etymology under **געל**، #١٧١٨).

ع. ق ١. ورد الفعل **גאל** ١١ أو ١٢مرّة في ع. ق، اعتمادا على الكيفية التي يُقرأ بها أي ٣:٥أ، " ليملكه الظلام وظل الموت (أي يوم ميلاد أيُّوب) ." وكما في ترجمة NIV، يقرأ **גָּאַל** (*HALOT* (169 b، فدى، أصلح ذاته (← #١٤٥٧)، حتي Even-Shoshan (216a) وضعتها تحت الجذرين مع (؟) وضعها في بداية مدخل الجذرين. لو قُرأت *g'l* فسيكون هذا هو الورود الوحيد لشكل الفعل على وزن **قِلْ**، وسوف تقرأ بطريقة *defile* ما مثل " لينجسه الظلام وظلال الموت مرّة أخرى" (انظر for his proposal and the negative evaluation of his proposal in Clines, ٦٩-٧٠ [Dhorme[٢٦).

هذا الفعل يمكن استخدامه للنجاسة الطقسية المادية الفعلية لملابس شخص ما بسبب نزف دم (إش ٦٣:٣، تشير إلى تنجيس الرَّبّ لملابسه بسبب أخذه ثأر إسْرَائِيل مِنْ أعدائها ؛ قارن عدد ٣١:١٩)، أو في مزج المفهوم المادي والمجازي لنجاسة، يد أو ثياب شخص ما بالدم عن طريق إفساد وظيفة ما في إسْرَائِيل (إش ٥٩:٣؛ مرا ٤:١٣-١٤، الأنبياء والكهنة؛ صف ٣:١ تشير إلى أمراء، أنبياء، قضاة، كهنة، أورُشَلِيم، قارن ع ٢-٤). ملا ١:٧ و١٢ يشير إلى تنجيس اليهود لِلرَّبّ ومائدته بإحضارهم طعام نجس عليها. طلب دَانِيآل أن لا يُجبر على تنجيس نفسه بالطعام النجس المقدم له في القصر الملكي في بَابِل (دا ١:٨، ٢مرّة). وأخيرا، في العودة مِنْ السبي ، أحتُسب الكهنة الذين لم يتمكنوا مِنْ إثبات حق النسب في الكهنوت أنهم نجسون . وبالتالي، حُرموا مِنْ الكهنوت إلى أن يتم إثبات أنهم مؤهلين ليكونوا كهنة بواسطة الأوريم والتميم (عز ٢:٦٢؛ نح ٧:٦٤). للمناقشة الكاملة عن المواضيع المحيطة بالنجاسة انظر **טמא** [tm' [1]]، نجس، مُدنس، (#٣٢٣٧).

٢. إن الاسم **גֹּאַל** يرد مرّة واحدة: " اذكرهم يا إلهي، لأنهم *defiled* نجسوا الكهنوت (حرفيا، نجاسة *de-filements* الكهنوت) وعَهْد الكهنوت واللاَّوِيِّين" (نح ١٣:٢٩). إن قرينة العبادة تجادل النجاسة الطقسية المادية.

ب. ت في أدب جماعة قمران استخدمت **גֹּאַל** ٣مرات (إحتمال ٤مرات). فمخطوطات الهيكل تطالب بإحضار الخمر، الزيت، وأطعمة أخرى إلى الهيكل في جلود الحيوانات التي كانت قد قُدمت ذبيحة في الهيكل. وبالتالي،" فلن ينجسوا هيكلي بجلود التَّقْدِمَات الرديئة التي سيذبحونها في أرْضِهم" (11QTS 47:13-14; Yadin 2:204). تنصح لفائف الحرب الكهنة الذين ينفخون في الأبواق في المعارك أن يجلسوا على مسافة بعيدة حتي لا يتنجسوا بدماء الحرب النجسة (1QM 9: 8; Vermes, 114)؛ انظر إش ٦٣:٣ أعلاه؛ قا؛ عد ٣١:١٩). تُحذر قائمة الإنضباط أعضاء المجتمع أنه حتي الغبار الذي تَنجس بواسطة رَجُل نجس، يمكن أن ينجس الشخص الذي يلمسه (CD 12:16; Vermes, 96).

ع. ج لمناقشة النجاسة في ع. ج انظر **טמא** [tm' [1]]، نجس (#٣٢٣٧). وفيما يتعلق **גֹּאַל** بالتحديد فإن سب تستخدم جذوركثيرة متنوعة لتنقل المصطلح ع. ق، لكن أكثرهم شيوعا هو ἀλίσω، يلوث. يرد الجذر مرّة واحدة في ع. ج (كاسم ἀλίσγημα, G246) وذلك في خطاب مجمع أورُشَلِيم الذي بُعث للمؤمنين الأمم في الكنائس، والذي حثهم - مِنْ بين أمور أخرى- على" أن يمتنعوا عن نجاسات الأصنام" (أع ١٥:٢٩).

عدم الطهارة، نجاسة، تلوث: **גאל** [g'l [2]] (تنجس، تدنس، لوَّث، # ١٤٥٨)؛ **חנף** [ḥnp [1]] (يصبح نافق، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ **טמא** [tm' [1]] (يصبح دنس طقسيا، نجس .o.s، نَجس، #٣٢٣٧)؛ *piggûl* (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

البيبلوغرافيا

TDOT 3:45-48; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; E. Dhorme, *Job*, 1967; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

١٤٥٩ (**גֹּאַל** [*gō'al*]، نجاسة)، ← #١٤٥٨

١٤٦٠ (**גְּאֻלָּה** [*ge'ullâ*]، حقوق & واجبات الفداء)، ← #١٤٥٧

1461	גַּב

גַּב [*gab* [1]]، ظهر (#١٤٦١).

ع. ق إن المعني الأساسي للكلمة هي "هذب، قوس"

(HAHAT[18], 191)، "أي شيء محدب، محني" (BDB, 146، انظر أيضًا Murtonen, 52). إن محصلة المعاني التي ترد في مختلف اللغات السامية (انظر HAHAT[18], 190-91) يمكن شرحها مِنْ منطلق هذه الفكرة الرئيسية.

للكلمة عدة معاني مرتبطة بفكرة " الظهر المحني." كما أنها تشير إلى الظهر نفسه. يتكلم حز ١٠:١٢ عن "ظهور" الشاروبيم الممتلئ بالعيون، كباقي أجسامها. هناك إستخدام شعري في مز ١٢٩:٣، حيث قالت إسْرَائِيلَ عن أعدائها، "على ظهري حرث الحراث. طولوا أتلامهم." تشير الكلمة إلى "حاجب العين" (التكوين المقوس مِنْ الجسم) في لا ١٤:٩. وعن "أطر" العجلات في وصف الأعمدة البرونزية المتحركة في هيكل سُلَيْمَان في ١مل ٧:٣٣. تشير إلى "الجزءالمحدب" مِنْ المجن، "مجن غليظ متين" في أي ١٥:٢٦. تشير إلى "القباب" التي تستخدم كمذابح تنفذ عليها طقوس الزني حز ١٦:٢٤، ٣١ (انظر Zimmerli, *Ezechiel*, BKAT, 1979, 1:359; espicially U. Winter, *Frau and Göttin*, 1983, 611-12, picture# 353).

ظهر: ← גַּב [gab [1]] (ظهر، #١٤٦١)؛ ← גַּבַּן [-gib] [ben] (أحْدَب، #١٤٩٢)؛ ← גֵּו [gaw [1]] (ظهر، #١٥٦٧)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipśāʿâ] (الأرداف، #٥١٥٦).

البيبلوغرافيا

A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*, Section Ba: *Root System*: Hebrew Material, 1988.

كليون إل . روجرز , الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

1463	גֵּב

גֵּב [gēb[1]]، **اسم.** جُب، حفرة ماء (#١٤٦٣)؛ גֶּבֶא (gebeʾ) **اسم.** بركة (#١٤٦٥).

ش. أ. ق الجذر العبري גָּבַב له علاقة بالأكادي gubbu، وعاء، وأرم. גֻּב، حُجرة صغيرة، حفرة (دا ٦: ٧ [٨]، ١٢ [١٣]، ١٦-١٧ [١٧-١٨]، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٥).

ع. ق ١. ترد الكلمة גֵּב في عددين (٢مل ٣: ١٦؛ إر ١٤: ٣). الأوعية الممتلئة تمثل بركة الله، بينما الأوعية الفارغة تشير إلى قضاء الله.

٢. يرد التعبير גֶּבֶא في إش ٣٠:١٤ وحز ٤٧:١١. يشير حِزْقِيَال هنا إلى منطقة المستنقع الواقعة بطول البحر الميت، "أما مستنقعاته وبركه فلا تبرأ مِنْ ملوحتها." إمتلاء البرك العظيمة في هذه الحالة، علامة على بَركة الله.

جُب، بئر، بركة، خزان: ← בְּאֵר [beʾēr] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [bôr] (بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [berēkâ] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [gēb] (جُب، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [mîkāl] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [miqweh] (مَغْطس، بركة ماء، #٥٢٢٤).

طمي، وحل، مستنقع: ← בֹּץ [bōṣ]؛ בִּצָּה [biṣṣâ] (مستنقع، #١٢٨٨/ #١٢٨٩)؛ ← דלח [dlh] (عكر/ كدَّر [الماء]، #١٩٣١)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← יָוֵן [yāwēn] (طمي، #٣٤٣١)؛ ← רפשׂ [rpś] (وطأ، #٨٣٤٦).

نافورة، ينبوع: ← מַבָּךְ [mabbāk] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [maʿyān] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [māqôr] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [nbʿ] (نَبَعَ، انبجس (الماء مِنْ العين)، #٥٥٨٠).

البيبلوغرافيا

ISBE 1: 702; *TDOT* 2:463-66.

براين إي . بير *Bryan E. Beyer*

١٤٦٤ (גֵּב [gēb]، لم يفسر[NIV دعامة])، ← #١٢١٥

١٤٦٥ (גֶּבֶא [gebeʾ]، بركة)، ← #١٤٦٣

١٤٦٦ (גֵּבָה [gēbâ]، جراد) ، ← #٧٤٦

1467	גבה

גבה [gbh]، **قَلْ.**، ارتفع، عَظُم، عَلاَ؛ **هِفعِيل.**، عليَّ، رفع؛ (#١٤٦٧)؛ גָּבֵהַּ [gābēah]، **اسم.** عَلو، شجاعة (#١٤٦٨)؛ גָּבֹהַּ (gābōah)، صفة، عالي، تَكَبُّر (#١٤٦٩)؛ גֹּבַהּ [gōbah]، **اسم.** ارتفاع، تكبر (#١٤٧٠)؛ גַּבְהוּת (gabhût)، اسم، ارتفاع (#١٤٧١).

ش. أ. ق ١. يرد الجذر مرّة واحدة في الأوغارتية (يعظم إيل إله القمر، RS ٢٤,٢٥٨ , ٤)، وفي أرم. *Aḥikar* (الصوت العالي [المرتفع] للملك، في السطر ١٠٧). لا يربط *HALAT* و (Hentschke (*TDOT* 2:356-60 هذا الجذر بالجذر الأكادي *gabʾu* (ارتفاع)، المشتق مِنْ الجذر السامي الغربي، لعدم إحتمالية تغيير ה الساكن إلى ע. الجذر **عرب.** *gabaha* (يعني حرفيا، مرتفع الجبين) يمكن أن يكون معناه المجازي أن يكون متكبرا، ومن المحتمل أن يكون له علاقة بهذا الجذر (BDB; *HALAT*; لكن للمُعارض لذلك انظر Hentschke).

ع. ق يستخدم الفعل (٣٤ مرّة) في سياق البرق الذي يحلق في السماء (أي ٥:٧)، النسر الذي يطير عاليا (أي ٣٩:٢٧)، السموات بكونها مرتفعة عن الأرْض

(مز ١٠٣:١١؛ إش ٩:٥٥)، رجل مرتفع القامة (١صم ١٠:٢٣)، أو صُنع أسوارعالية (٢أخ ١٤:٣٣). الأسمين גֹּבַהּ (تستخدم ١٨ مرّة) وגַּבְהוּת (مرتين) تحمل المفهوم الحرفي للـ"ارتفاع" لتصف الناس، الأشجار، الجبال، أو أجزاء مِنْ الهيكل المستقبلي (١صم ٤:١٧؛ حز ١١:١٩؛ ٤٠:٤٢؛ ٤١:٨، ٢٢؛ عا ٩:٢). الصفة גָּבֹהַּ (ترد ٣٦ مرّة) تشير دائمًا إلى ارتفاع التلال/ الجبال (أماكن لعبادة الأوْثَان)، سور، برج، أو بعض الأشياء الأخرى (تك ١٩:٧؛ تث ٣:٥؛١مل ١٤:٢٣؛ إش ٢:١٥).

٢. إن الإستخدام المجازي للفعل يمكن أن يشير إلى تعظيم الله للمُلوك بوضعهم في مكانة اجتماعية واقتصادية أعلى مِنْ باقي البشر (أي ٣٦:٧؛ حز ٢١:٢٦ [٣١] ٩. في جا ٥:٨ [٧] يبدو أن العالي هو الشخص ذو المكانة العالية، أو مسئول في الحكومة، الذي لديه شخص أعلي منه، الله نفسه، هو يراقب إدراته للعدل. يسبق الكبرياء سقوط الإنسان (أم ١٨:١٢). إن ارتفاع الله فوق كبرياء الناس سيتأسس في يوم الرَّبّ، عندما يُظهر قداسته (إش ٥:١٦). إن تعظيم الله للعبد المتألم سيتم لأنه سيضع نفسه ويُعطي حياته عن خطايا كثيرين (إش ٥٢:١٣). يمكن أن يرفع الناس اسم الله، ويُبجلوه بأن يعبدوه ويرفضون المكانة العَليّا التي أعطاها البعض للآلهة الأخرى (٢أخ ١٧:٦). إن المناصب العظمي ليست بالضرورة شر؛ لكن المشكلة تأتي عندما تُعظَم أشياء أو أشخاص لا يستحقون، أوعندما ينظر المتعظمين لمنصبهم على أنه فرصة لمصلحتهم الشخصية وليست هبة مِنْ الله لغرض خدمته. فالله يريد أن شعبه يعطيه المجد ولا يكونوا متشامخين (أر ١٣:١٥).

٣. إن الإستخدام السلبي لهذا الجذر يوضح كيف أن الناس على نحو غير ملائم يرفعون أنفسهم إلى مناصب عظمي، وذلك بإدعاء القدرة والسلطة على ظروف خارجة عن سيطرتهم. القوة العسكرية قد تؤدي إلى الكبرياء الذي يجعل الفرد يعمل ما يحلو له (أخذ عُزِّيًا دور الكاهن، وقدم ذبيحة داخل الهيكل، ٢أخ ٢٦:١٦؛ ← #٦٤٦٠)، لكن يمكن للمتكبرين أن يتضعوا ويتجنبوا قضاء الله (قارن حز ٣٢:٢٥-٢٦؛ ← ٢٦٢٤). أدي الغني إلى تشامخ نساء إسْرَائِيلَ (إش ٣:١٦)، شعب سدوم (حز١٦:٥٠)، ملك صور (٢٨:٥). الأبرار غير متكبرين (مز١٣١:١). لن يتضمن المتكبرين في ملكوت الله (صف ٣:١١)

في حالة وحيدة غير معتادة، تحدي الله أَيُّوب بطريقة ساخرة أن يلبس العزة والجلال حتي يتمكن مِنْ إعطاء التعليمات لله ويريه كي يحكم العالم بالعدل (أي ٤٠:١٠).

٤. كما في الفعل، فإن الصفة גָּבֹהַּ (مرتفع، عالٍ) والاسم גֹּבַהּ (ارتفاع، تعالي) لهما معنى مكاني، وأخلاقي. مثل؛- قد تستخدم الصفة لتصف شجرة عالية (حز١٧:٢٤)، برج مرتفع (إش ٢:١٥)، الجبال الشامخة (تك ٧:١٩)، أو شخص طويل القامة (١صم ٩:٢). وبالمثل، يستخدم الاسم في وصف ارتفاع/ قمة شجرة (حز ١٩:١١؛ ٣١:١٠، ١٤؛ عا ٢:٩)، سكني الله في أعالي السموات (أي ٢٢:١٢)، قامة جليات العملاق (١صم ١٧:٤). لكن عادة يكون للصفة والاسم دافع أخلاقي/أدبي، ويكون عادة بصورة سلبية. الصفة גָּבֹהַּ (عالٍ) تستخدم بالإرتباط بفم (١صم ٢:٣)، عين (إش ٥:١٥)، قلب (أم ١٦:٥)، روح الإنسان (قلب، جا ٧:٨ NIV). كذلك يستخدم الاسم גֹּבַהּ بالقلب (٢أخ ٣٢:٢٦)، روح الإنسان (أم ١٦:١٨)، ملامح وجه المرء (مز ١٠:٤). إن المتعالي هو مكرهة لِلرَّبّ (أم ١٦:٥) ويسبق كسر/ دمار الإنسان (١٦:١٨).

٥. مز ١٠:٤ يقدم بعض المشاكل للمترجمين. يقرأ (Dahood) Psalms, AB, 1:62 ليس الاسم גֹּבַהּ بل الصفة גָּבֹהַּ، ويأخذه على أنه إدعاء إلهي: " بما أن "العالي" لن ينتقم لغضبه، فلن يفسد الله خططه،" كلمات تستخدم مِنْ قبَل الأشرار لتؤكد إنسحاب الله ولامبالاته بما يحدث على الأرْض. وجد Dahood نفس التعبير عن يَهْوَهْ في مز ١٣٨:٦ ب، " لأنه هو "العالي"، فهو يعرف مِنْ بعيد" (NIV، "أما المتكبر فيعرفه مِنْ بعيد")، وفي أي ٢٢:١٢ "أليس الله هو "العالي" في السموات، الذي يعاين النجوم مهما تسامت؟" (قارن NIV، أليس الله في أعالي السماوات، ويعاين النجوم مهما تسامت؟!").

٦. يلفت ع. ق الإنتباه إلى الارتفاع فوق الطبيعي لشاول (١صم ٩:٢؛ ١٠:٣) وجليات (١صم ١٧:٤)، وهما الوحيدين في ع. ق. الذان يبرز ارتفاعهما. كلاهما أشخاص طوال وذو هيبة، وفي حالة الأخيرفهو مُخيف أيضا. مع ذلك فنحن نكتشف فيما بعد أن شاول العظيم لا يرغب في التورط مع جليات في المعركة. لم يستطع دَاوُد أن يلبس سلاح شاول لأنه كان ضخما بالنسبة له، هذا الذي احتقره شاول. لاحقا كان صموئيل على وشك أن يمسح أَلياب، إبن يسي، كخليفة شاول، إلى أن الله إعترضه وقال له أن لا ينظر إلى قامته، "لا تنظر إلى منظره وطول (גֹּבַהּ) قامته لأني قد رفضته. لأنه ليس كما ينظر الإنسان. لأن الإنسان ينظر إلى العينين, وأما الرَّبّ فإنه ينظر إلى القلب" (١صم ١٦:٧). فالقلب وليس الارتفاع هو بَيْت القصيد.

٧. في حز ٢٨ يتبع كلام القضاء الموجهه إلى حاكم صور(ع ١-١٠) مرثاة (ع ١١-١٩). في كلامات القضاء هذه وبخ النبي هذا الحاكم الأممي لمحاولته تأليه نفسه. وفي المرثاة وُصف الحاكم بأنه آدم، أول كائن على الأرْض. التوضيح المضاعف للقضاء سمح لـ Gowan (٩١) أن يقول: "أن وجهة النظر العبرية عن الرجل، هي وجهة إنسانية بحتة: فهي متحمسة جدا للإنسان الذي صنعه الله وللمواهب التي أعطاه إياه. لكنها أيضا إلهية، فالإسرائليين كانوا دائمًا مقتنعين بأن هناك شيئا واحدا لا يستطيع الإنسان

فعله، هو أن يحل محل الله الذي صنعه." ثلاثة مرات يُستخدم الفعل גָּבַהּ في الإشارة إلى " ارتفاع/ كبرياء" قلب حاكم صور (ع ٢، ٥، ١٧).

ب. ت بما أن هذا الجذر يحمل عادة المعني الحرفي مرتفع، أو الارتفاع، فإن سب قد ترجمته ὕψος (G5737) "ارتفاع، قمة" أو ὑψηλός (G5734) "مرتفع، رفيع، متكبر،" التي تتضمن المعني المجازي للعجرفة.

ارتفاع: ← גאה [g'h] (ارتفع، تعاظم، #١٤٤٨)؛ ← גבה [gbh] (يكون ارتفع، عظم، علا، #١٤٦٧)؛ ← גֵּוָה [gēwâ [1]] (تكبر، #١٥٧٥)؛ ← נשׂא [nś'] (رفع، رفع عاليا، عفا، احتمل، عظم exalt o. s. #٥٩٥١)؛ ← סלל (sll [2]) (رفع، عظم، #٦١٤٨)؛ ← רום [rûm]، (قَلْ. أنْ يَكونَ فخورَ، سامي، عالي #٨١٢٣).

عجرفة، كبرياء، متجاسر: ← גאה [g'h] (يرتفع، يكون عظيمًا، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (يتصرف بتجاسر، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (تشامُخ، #٣٤٠٠)؛ ← סלל[sll [2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל ['pl [1]] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק ['ātāq] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [phz] (يكون متهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (علا، سما، تعالى، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šaḥaṣ] (كبرياء، #٨٨٣٢)

البيبلوغرافيا

TDNT 8:295-307; *TDOT* 2:344-50; 356-60; *THAT* 1:379-82, 394-97; *TWOT* 1:143-44 (גָּאָה); G. Bertram, "Hochmut und verwandte Begriffe im griechischen und hebräischen Alten," *WO*, 1964, 32-43; A. R. Ceresko, " A Rhetorical Analysis of David's 'Boast' (1 Sam 17:34-37): some Reflections on Methodology," *CBQ* 147, 1985, 58-74; D. E. Gowan, *When Man Becomes God: Humanism and Hybris in the Old Testament*, 1975; R. M. Gula, "Sin: The Arrogance of Power," *Reconciliation* 1, 1987, 63-83; P. Humbert, "Démesure et Chute dans l' Ancien Testament," *Hommage á Wilhelm Vischer*, 1960, 63-82; N. H. Snaith, "The snare of Pride," *ExpTim* 165, 1954, 345-46.

جاري في. سميث/ فيكتور بي . هاملتن *Gary V. Smith/Victor P. Hamilton*

١٤٦٨ (גָּבֵהַּ [gābēah]، عالٍ، مرتفع)، ← #١٤٦٧
١٤٦٩ (גָּבֹהַּ [gābēah]، علو، رفيع)، ← #١٤٦٧
١٤٧٠ (גֹּבַהּ [gōbah]، علو، ارتفاع)، ← #١٤٦٧
١٤٧١ (גַּבְהוּת [gabhût]، تشامخ)، ← #١٤٦٧
١٤٧٣ (גְּבוּל [gebûl]، ارتفاع، تسامي)، ←#١٤٨٧
١٤٧٤ (גְּבוּלָה [gebûlâ]، حدود، حافة، مقاطعة)، ←#١٤٨٧
١٤٧٥ (גִּבּוֹר [gibbôr]، رجولي، مقتدر، جسور، باسل، قوي، مستبد، بطل)، ← #١٥٠٤
١٤٧٦ (גְּבוּרָה [gebûrâ]، بطولة، بسالة، شجاعة)، ← #١٥٠٤

1477 גִּבֵּחַ

גִּבֵּחַ [gibbēah] صفة، أصلع (#١٤٧٧)؛ גַּבַּחַת (gabbaḥat)، اسم، صُلْعَة (#١٤٧٨).

ع. ق ترد الكلمة في الخمسة فقرات التي تأتي فيها كلمة קָרַחַת [qaraḥat] بمعني بقعة صلع، بما في ذلك تلك الفقرة الصعبة الموجودة في لا ١٣:٥٥ .إن الصفة في لا ١٣:٤١ تأتي في نفس السياق. لمناقشة الصلع، انظر קרח [qrḥ]، صلع الرأس (#٧٩٤٢).

صلع، حلاقة: ← גִּבֵּחַ [gibbēah] (أصلع #١٤٧٧)؛ ← מלט [mlṭ [2]] (يكون أصلع، #٤٨٨١)؛ ← מרט [mrṭ] (مَعَط، #٥٣٠٧)؛ ← קרח [qrḥ] (صلع الرأس، #٧٩٤٢).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

١٤٧٨ (gabbaḥat، صُلْعة)، ← #١٤٧٧
١٤٧٩ (gōbay، جراد)، ← #٧٤٦

1482 גְּבִינָה

גְּבִינָה [gebînâ]، يرد الاسم مرّة واحدة بمعني جبنة (أي ١٠:١٠)، (#١٤٨٢).

ش. أ. ق يرد الجذر المشترك لـ גְּבִינָה في الأرامية، العربية، وككلمة دخيلة مِنْ السامية الغربية *gubnatu* في الأكادية (*AHw*, 295).

لبن، منتجات الألبان: ← גְּבִינָה [gebînâ] (جبنة، #١٤٨٢)؛ ← חָלָב [ālāḇh] (لبن، على الأغلب مِنْ الماعز، #٢٦٩٢)؛ ← חֶמְאָה [em'âh] (لبن رايب، زبد، #٢٧٧٢)؛ ← חָרִיץ [ḥārîṣ [1]] (شريحة، قطعة جبن، #٣٠٤٣)؛ ← שְׁפוֹת [šepôt] (رايب، #٩١٤٧).

جْي. بي . جْي . هانيس أوليفير *J. P. J. Hannes Olivier*

1483 גָּבִיעַ

גָּבִיעַ [gābîaʿ]، كوب، وعاء (#١٤٨٣).

قبل رحلة العودة الثانية لإخوة يوسف إلى الوطن كنعان، وضع يوسف كأسه גָּבִיעַ الذي مِنْ الفضة في عدل بنيامين

(تك ٤٤:٢). وعندما انصرف الرجال، أمر يوسف مدبر بَيْته أن يدركهم ويتهمهم بسرقة الكأس الغالية الذي كان يستخدمه يوسف في الشرب والتفاءل به، وبالرغم مِنْ أن التنبؤ أو تفسير الطوالع مُنع بشدة لاحقا على اعتبار أنه عادة وثنية (لا ١٩:٢٦؛ تث ١٨:١٠)، إلا أنه لم يكن هناك وصية بخصوص العرافة في أيام يوسف. هل اعتبر راوي تك ٤٤ أن هذه العادة ليست ضارة، وأنها تتوافق مع الإيمان في يَهْوَهْ؟ كان أسلوب التكهن عن طريق الكأس شائعا في العالم القديم. هذه الممارسة أخذت عدة أشكال، متضمنة استخدام الماء، الزيت، أو الخمر. ولقد كان يزعم أصحاب هذه المهنة أنهم قادرين على تفسير إما نماذج الأسطح التي تتشكل عندما تسكب قطرات قليلة مِنْ سائل واحد على آخر، أو حركة أجسام صغيرة تطفو على أو تغوص في سائل. هدف هذه الممارسة كان معرفة المستقبل، تحديد مصدر المتاعب، أو تحديد اللوم أو الدين (مثلا، تك ٢٧:٣٠). هذه الممارسة ليست بعيدة عن المعاصرين الذين يقرأون ترتيب أرْضَية القهوة أو أوراق الشاي في الكوب، أو الذين يراقبون أشكال المعادن المنصهرة أو الشمع وهو يبرد بعد سكبه في الماء في ليلة رأس السنة.

حوض، وعاء، إبريق، جرة: ← אֲגַרְטָל [ʾᵃgarṭāl ?] (وعاء، حوض، #١١٣)؛ ← גָּבִיעַ [gābîaʿ] (كوب، #١٤٨٣)؛ ← כַּד [kad] (جرة، #٣٩٠٢)؛ ← כּוֹס [kôs [1]] (كوب، كأس، وعاء، #٣٩٢٦)؛ ← כְּלִי [kᵉlî] (إناء، حاوية، وعاء، #٣٩٩٨)

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

١٤٨٤ (גְּבִיר [gᵉbîr]، رب، سيد)، ١٥٠٥

1485 גְּבִירָה

גְּבִירָה [gᵉbîrâ] سيدة، معلمة، الملكة الأم (# ١٤٨٥)؛ גְּבֶרֶת [gᵉberet]، سيدة، ملكة، معلمة (#١٥٠٩)؛ < גבר [gbr]، تغلب/ تفوق (← #١٥٠٤).

ش. أ. ق ليس هناك أصل مشترك للكلمات العبرية גְּבֶרֶת/ גְּבִירָה في اللغات السامية الأخرى، إنما هناك مصطلحات تُعبر عن بعض الفروق الدقيقة المماثلة. مثل؛ التعبير الحثي "*tawananna*" يشير إلى السيدة التي كانت تشغل وظيفة دينية في فترة المملكة الحثية القديمة. والتي في الفترة اللاحقة للإمبراطورية الحثية شغلت وظائف أخرى ليست دينية، إنما سياسية، وإقتصادية (Bin-Nun). هناك أيضا توازي بين גְּבִירָה والأوغارتية *rbt/rabîtu*، "الملكة الأم" (جوردن Gordon). نتيجة ذلك، قد يُصادفُ المرء كثيرًا التعبير *rbt atrt ym*، "سيدةَ البحر أشيراه." فقد كانت أشيراه زوجة إل El، وبرغم ذلك فيما يُدْعَى هو *mlk* ملك، فلا تُدعي هي *mlkt*، ملكةٍ، لكن فقط *rbt*، السيدةَ العظيمة. المقارنة *CTA* 6, i:43-46، نَصُّ الذي يَتعامل مع الضرورةِ لاكتشاف ملك جديدَ بدلاً مِنْ بعل Baal المَيت، ملك الآلهةِ: *lrbt* (44) *gm yṣt ʾil* (43) *ʿatrt ym smʿ* (45) *lrbt ʿa[trt] ym tn* (46) *ʾatd b bnk ʾamlkn,*(٤٣) يَصِيحُ جهورياً (٤٤) إلى رابَيْتو، أشيراه للبحر. "اسمعْ (٤٥) 'أوه رابَيْتو [السيدة العظيمةِ] البحرَ أشيراه! أعطِيني (٤٦) أحد أبنائِك لكي ما أجْعلُه ملك'."

ع. ق ١. لم يطلق نهائياً في الكتب التاريخية على زوجة الملك מַלְכָּה، ملكة. إنما يشار إلى المَرْأة التي هي السيدة رئيسة القصر الملكي، بأم الأمير المتوج، والتي ستصبح فيما بعد الملكة الأم.

٢. هناك ١٩ ملكة أم مذكورين في الكتاب المقدس. إحداهما مِنْ أيام دَاوُد (بَشَبع، ١مل ١٩:٢)، وواحدة مِنْ الشمال (إيزابل، التي سُرقت بواسطة اليهود في ٢مل ١٣:١٠)، وباقي الـ١٧ مِنْ يَهُوذَا.

٣. مثل هؤلاء الملكات الأم يُعَرفن في العبارة النمطية ومثال على ذلك تلك المذكور في ١مل ٢١:١٤:" رحبعام بن سُلَيْمان ملك في يَهُوذَا.... اسم أمه نعمة العمونية." عند عرض السلطة المالكة كان يُعرف باستمرار الشخصين، الملك وأمه.

٤. في بعض الأحيان كانت تسمي الملكة الأم גְּבִירָה، قا؛ ١مل ١٣:١٥(= ٢أخ ١٦:١٥)، حيث خُلعت معكة مِنْ منصبها كـ גְּבִירָה بواسطة آسا مِنْ أجل ممارستها الوثنية (أر ١٨:١٣؛ ٢:٢٩؛ قارن ٢مل ١٣:١٠). وبالمثل، في ١مل ١٩:١١ أعطي فرعون أخت تحفنيس التي هي גְּבִירָה فرعون، زوجه للملك الآدومي هدد. هل تحفنيس هي "زوجة" فرعون (NIV) أم أنها "الزوجة الرئيسية"؟ إذا كانت تشير גְּבִירָה هنا إلى "زوجة"، فستكون هذه المرّة الوحيدة التي تأتي גְּבִירָה بهذا المعني. لاحظ أن المِصْريِّين كانوا يفرقون بين *hm.t*، "زوجة" و *hmt.t* *wr.t*، "الزوجة العظمي" أي المَرْأة الرئيسية بين نساؤه، وغالبا كان هذا مكانا تشغله تحفنيس.

٥. بناء على ما تقدم، يظهر أن גְּבִירָה كانت ملكة أم ليس بأي مفهوم غربي، لكن بالمفهوم أنها كانت رئيسة نساء الملك، (عب גְּבִירָה أكادي *rabîtu* مِصْر *hm.t* *wr.t*) التي يمكن أن تحمل تاج الأمير. بعد موت زوجها الملك الوحيد، تصبح الملكة الأم.

٦. بعيدا عن إنجاب وريث زوجها، هل كانت هناك مسئوليات أخرى لـ גְּבִירָה؟ إن مناقشات العلماء أدت إلى ٣ مسالك: (١) גְּבִירָה لم يكن للملكة الأم أي وضع مؤسسي داخل المملكة، رغم أن قليل منهم كان لهم تأثير

واضح فقط بسبب قوة شخصيتهم (Ben-Barak)؛ (٢) إن גְּבִירָה الملكة الأم كانت تعتبر رسميا سيدة المشورة، مثل أم لموئيل، التي كانت تقدم المشورة لإبنها الملك في أم ٣١:١-٩(Andreasen)؛ (٣) كان لـ גְּבִירָה / الملكة الأم دورًا رسميًا في العبادة (Ackerman).

٧. هناك معاني أخرى لـ גְּבִירָה/ גְּבֶרֶת بجانب الملكة الأم، وهي "ربة البَيْت" (فيما يتعلق بالخادمة [تك ١٦:٤، ٨، ٩؛ ٢مل ٥:٣؛ مز١٢٣:٢؛ أم ٣٠:٢٣؛ إش ٢٤:٢]) و"الحاكمة، الملكة، زوجة الحاكم" (إش ٤٧، ٧:٥).

أنثي: ← אִשָּׁה [*'iššâ*] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבֶרֶת גְּבִירָה/ [*gᵉbîrâ /gᵉberet*] (سيدة، ملكة، ربة بَيْت، #١٤٨٥/ ١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה [*naʻᵃrâ* ¹] (بنت، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*nᵉqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [*pîlegeš*] (سُرية، #٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١)

المُلك، يحكم، إشراف، سيادة: ← בעל [*b'l* ¹] (تزوج، يحكم على، يملك، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה / גְּבֶרֶת (سيدة، ملكة، ربة بَيْت، # ١٤٨٥/ ١٥٠٩)؛ ← יכח [*ykḥ*] (جادل، تثبت مِنْ، اثبت، قضي، حكم، اعاد إثبات، # ٣٥١٩)؛ ← כבשׁ [*kbš*] (سيطر على، اخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [*mlk* ¹] (مَلَك، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [*mšl* ²] (مَلَك، حكم، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [*nṣḥ*] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [*rdd*] (رفض، اخضع، #٨٠٩٦)؛ ← רדה [*rdh* ¹] (مَلَك، حكم، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [*r'h* ¹] (اكل، رعي، تزعم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [*śrr*¹] (ملك، ادار، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [*šlṭ*] (سيطر، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [*špṭ*] (حَكَمَ، قضى، يملك، #٩١٤٩).

البيبلوغرافيا

S. Ackerman, "The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel," *JBL* 112, 1993, 385-401; N. A. Andreasen, "The Role of the Queen Mother in Israelite Society," *CBQ* 45, 1983, 179-94; S. Arbeli, "Maacah, the Queen Mother (גְּבִירָה) in the Reign Time of Abiah and Asa, and her Removal," Shnaton 9, 1985, 165-78; Z. Ben-Barak, "The Status and Right of the גְּבִירָה," *JBL* 110, 1991, 23-34; S. R. Bin-Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom*, 1975; C. H. Gordon, "Ugaritic *RBT/RABITU*," *in Ascribe to the Lord*, FS P. Craigie, 1988, 127-32; G. Molin, "Die Stellung der גְּבִירָה im Statte Juda," TZ 10, 1954, 161-75; P. H. de V. Uys, "The Term גְּבִירָה in the Book of Proverbs," OTWSA 11, 1968, 83-85.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

1486 גָּבִישׁ

גָּבִישׁ [*gābîš*] البلور الصخري (#١٤٨٦)، فقط في أي ٢٨:١٨.

ع. ق ترجمت NIV هذه الكلمة بالحجر الكريم، وتقرأها NEB المرمر، بينما JB، وNRSV تقرأها البلور. لاحظ الأشكال المتعددة لـ כְּפִּים (مع الأصل المشترك *Kps*، أعمال الجص) في حب ٢:١١(NIV = "أحجار الحائط" و אֶלְגָּבִישׁ (مع الأصل المشترك الأكادي *algamešu*، المطر الثلجي، بلورات ثلجية) في حز ١٣:١١، ١٣؛ ٣٨:٢٢ (NIV "حبات البَرَد").

صخر، حجر: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela'* ¹] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* ⁴] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* ⁵] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* ¹] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤)

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

1487 גבל

גבל [*gbl* ¹]، مشتق من. قَلْ. ربط، حدد؛ **هِفْعِيل**. وضع رُبط حول (#١٤٨٧)؛ גְּבוּל [*gᵉbûl*]، حَدود، حافة، مقاطعة (#١٤٧٣)؛ גְּבוּלָה [*gᵉbûlâ*]، حدود، حافة، مقاطعة (#١٤٧٤)؛ גַּבְלֻת [*gablut*]، ضم/ جَدْل (← #١٤٩١)؛ מִגְבָּלוֹת [*migbālōt*]، سلاسل (خر ٢٨:١٤؛ ← ٣٣٥٦).

ش. أ. ق هناك جدال حول ما إذا كان هناك أصول مشتركة أم لا. ومع ذلك فهناك أسماء جغرافية لها صلة بـ גְּבָל. منطقة أدوم المعروفة بجبال عيبال مذكورة في (مز ٨٣:٧[٨]). كما أن جبال عيبال اسم مكان في العربية؛ في الأكادية جبيل Gubla هي بيبلوس Byblos "مدينة فينيقية قديمة"(حز ٢٧:٩).

ع. ق ١. هناك ٥ حالات لشكل الفعل. أمر الرَّبّ (**هِفْعِيل.**) أن تقام الحدود حول جَبَل سيناء قبل ظهوره، حتيَ يَكون المكان مقدس (خر ١٩:١٢، ٢٣). داخل الشريعة هناك تحذير بعدم نقل الحجر الفاصل الذي نصبه الأولون (تث ١٩:١٤). أما الشاهدين الباقيين فيتعاملان مع إنشاء حدود

للمقاطعات (يش ١٨:٢٠؛ زك ٩:٢). الاقتراح المقدم بواسطة *BHS*، في ضوء سب وترجمات أخرى، هي قرأة اسم الفاعل **هفعيل**. מַגְבִּי بدلا مِنْ מִגְּבוּל في حز ٢٠،٤٧:١٨. وهناك قراءات تخمينية أخرى مُدرجة في *HALAT* 166(قا؛ يش ١٣:٥؛ ١مل ٥:٣٢[١٨]).

٢. إن الأشكال الاسمية التي وردت أكثر مِنْ ٢٥٠ مرّة، تُستخدم في وصف حدود المقاطعات أو الأراضي التي أقامها الله لأسباط إسْرَائِيلَ في سفر يشوع (مثل؛ يش ١٢:٢؛ ١٦:٢-٨) وسفر حِزْقِيَال (مثل؛ حز ٤٧:١٥؛ ٤٨:٢٨). تُستخدم الكلمات أيضا في تخم المدن والقري (عد ٣٥:٢٧)، المنطقة المغلقة للهيكل (حز ٤٠:١٢)، أو أسوار صِهْيَوْن المتجددة (إش ٥٤:١٢). لأن الأرْضَ (← أرْض) هي ملك لله (لا ٢٥:٢٣)، فله الحق والمسئولية أن يقسمها ويحكمها. فالله هو الذي يوسع الحدود (تث ١٢:٢٠).

٣. إن نشاط الله الخالق والمعتني يتضمن أيضا إقامة حدود لا تتعداها الأعماق أو المياه، (مز ١٠٤:٩؛ أر ٥:٢٢). يصف مز ٧٤:١٧ تعليمات الله لكل "حدود الأرْضَ،" بما في ذلك البحر، مواسم السنة، النهار والليل. هذه الأفعال توضح أن الله ملك على كل الأرْضَ (مز ٧٤:١٢)، وتعطي تأكيدا للمؤمنين أن الله هو المتحكم في عالمنا.

٤. يُوصف يَهْوَهْ بأنه مقيم "حدود للشعوب"، عامة (تث ٣٢:٨). بالرغم مِنْ أن أكثرية نشاط الله في تأسيس أو توسيع الحدود تخص شعب إسْرَائِيلَ (خر ٢٣:٣١؛ ٣٤:٢٤؛ تث ١٢:٢٠؛ ١٩:٨؛ يش ٢٢:٢٥ [وجميع إقامة الحدود هي في سفر يشوع]؛ ٢مل ١٤:٢٥) إلا إن نشاط يَهْوَهْ التنظيمي (إقامة حدود) يتضمن جميع أوجهه الخلق- الأرْضَ والبحر، القوي المرهبة، والأمم. وبالتالي، فإن كلا مِنْ حدود العالم والأمم تابعة لنفوذ يَهْوَهْ. هناك نبيين ناقدين اقترحا أنه لابد أن تُحفظ وتُحترم ليس فقط حدود العائلة، وإنما حدود الأمم أيضا (إش ١٠:١٣؛ عا ١:١٣).

٥. إن إمتداد أرْضَ إسْرَائِيلَ وحدودها، ذُكرت بأشكال متعددة. إن مصطلحات الحدود الجغرافية ليست واضحة في جميع النصوص التي تتناول مفهوم الحدود، لكن حدود إسْرَائِيلَ الشخصية ليست غير غامضة في ذاكرتها التاريخية، (قارن عد ٣٤:١-١٢؛ تث ١:٦-٨؛ ٣:١٢-٢٠؛ ١١:٢٤؛ يش ١:٣-٤؛ ١٣:٨-١٢؛ قض ٢٠:١). هذه القضية مطروحة في يشوع ٢٢، حيث رواية بناء مذبحا، بواسطة أسباط الجهة المقابلة مِنْ الأرْدُنِّ "على حدود (אֶל־גְּלִילוֹת) كنعان" بالقرب مِنْ نهر الأرْدُنِّ (٢٢:١٠-١١؛ גְּבוּל تشير إلى الأرْدُنِّ في ٢٢:٢٥). يتناول النص عدة اهتمامات لاهوتية: (أ) طهارة أو عدم طهارة الأرْضَ التي أعطاها الله لسبط رأوبين، جاد، ومنسي شرق الأرْدُنِّ؛(ب) هوية أرْضَ يَهْوَهْ؛ (ج) مكان الخدمة المناسب ليَهْوَهْ؛ (د) وحدة إسْرَائِيلَ (انظر Jobling; Polzinn).

في هذا الصدد، فإن هبة يَهْوَهْ للأرْضَ تقف في توتر مع هبة نفس الأرْضَ للأمم في الجانب الغربي والشرقي مِنْ الأرْضَ (انظر تث ٣٢:٨). بالرغم مِنْ أن الله أعطي أرْضَا لكل أمة، إلا أن هذه الأمة قد تنتزع منها وتُعطي أرْضَها لشعب آخر. إن رواية يشوع ٢٢ تقترح أن الأرْدُنِّ كان حدا رمزيا أكثر مِنْ كونه حدا جغرافيا واضحا.

٦. إن الإستخدام اللفظي والاسمي المزدوج لـ גָּבַל يوجد في التعليمات التي تأمربعدم إزالة حدود الأحجار، التي وُضعت كعلامة مِنْ قبل الأجداد (تث ١٩:١٤). هذا التحذير يرد مرّة أخرى في أم ٢٢:٢٨ (قا؛ ٢٣:١٠؛ أي ٢٤:٢-٤). يعلن الله عن نفسه أنه حامي هذه الحدود الحجرية، كما في حالة الأرامل (أم ١٥:٢٥). تتضح خطورة أي انتهاك مِنْ اللعنة المنطوقة على المخالفين (تث ٢٧:١٧) ومن مجيء الغضب الإلهي المتضمن (هو ٥:١٠).

حافة، حدود، زاوية، حد، إطار:← גבל [gbl [1]] (حد، حافة، #١٤٨٧)؛ ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، أبعد حافة، #٤٠٥٣)؛ ← כַּרְכֹּב [karkōb] (إطار، حافة، #٤١٣٦)؛ ← מחה [mḥh [2]] (على الحدود، #٤٦٨٢)؛ ← סוּג [sûg [2]] (حدود بواسطة، #٨٠٤٨)؛ ← פֵּאָה [pā'â [1]] (زاوية، #٦٩٩١)؛ ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧)؛ ← צַד [ṣad [1]] (جانب، #٧٣٩٦)؛ ← צֵלָע [ṣēla' [1]] (جانب، ضلع، حجرة جانبية، #٧٥٢١)؛ ← קֵץ [qes] (مدى، حد ، #٧٨٩١)؛ ← קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حافة، #٧٨٩٥)؛ ← קצע [qṣ' [2]] (صنع بزواية، #٧٩١٠).

البيبلوغرافيا

ABD 4:143-54; *TDOT* 2:361-66; Y. Aharoni, "The Northern Boundary of Judah," *PEQ* 90, 1958, 27-31; G. W. Buchanan, *The Consequences of the Covenant*, 1970, 91-109; D. Jobling, "The Jordan a Boundary: Transjordan in Israel's Ideological Geography," *The sense of Biblical Narrative*: *Structural Analyses in the Hebrew Bible II,* JSOTSup 39, 1986; Z. Kallai, "The Southern Border of the Land of Israel-Pattern and Application," *VT* 37, 1987, 438-45; N.Na'aman, *Borders and Districts in Biblical Historiography*, JBS 4, 1986; R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist*, 1980, 73-145; M. Weinfeld, "The Extent of the promised Land-the Status of Tranjordan," in *Das Land Israel in biblischer Zeit: Jerusalem-Symposium 1981*, Göttinger theologische Arbriten 25, 1983, 59-75; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*: *Family, Land, and Property in the Old Testament*, 1980, 44-70; G. E. Wright, "Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah," *JBL* 75, 1956, 202-26.

جوردن إتش . ماتيس *Gordon H. Matties*

1491 גַּבְלֻת

גַּבְלֻת [gablut]، نَسج، جَدْل (#١٤٩١)؛ גבל < (gbl [2])، حدّ، لاحق (HALAT 167a؛ ← #١٤٨٧).

ع. ق وردت عبارة שַׁרְשְׁרֹת גַּבְלֻת/ שַׁרְשֹׁת مرتين في خر، وفي التعليمات المذكورة في ٢٢:٢٨، وفي الفقرة الموازية المتممة لذلك في ١٥:٣٩(שַׁרְשְׁרָה שַׁךְ [šaršᵉrâ]، ← #٩٢٤٩). في كلتيهما تشير إلى الطريقة التي تُرفق السلاسل الذهبية بصدرة رئيس الكهنة pouch: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, 377) والتي تجدل أو تضفر معا مثل الحبال A. R. S. Kennedy, "Breastplate of the High Priest," *HDB* 1:319). كلا مِنْ التوراة السامرية والسبعينية تورد التعبير في صيغة الجمع. هذه السلاسل المجدولة قد تعتبر أو لا تعتبر جزءا مِنْ الصدرة نفسها (انظر M. North, *Exodus: A Commentary*, 1962, 233-24). وهي ليست موصوفة أو مُعلق عليها في أي فقرات أخرى تشير إلى الصدرة أو التي تَستخدم الرموز الوفيرة للجواهر، كما في حز ١٢:٢٨-١٤ أو رؤ ١٩:٢١-٢٠.

سلسلة، قيد: ← אסר [ʼsr] (ربط، سجن، قيد، عقد، #٦٧٣)؛ ← זֵק [zēq [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [ḥarṣōb] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [kebel] (كبْل/ قيد، #٣٨٩٠)؛ מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (سلاسل، #٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مؤن، #٤٠٠١)؛ ← מוֹסֵר [môsēr] (قيد، سلسلة، #٤٥٩١)؛ ← סַד [sad] (مؤن، قيد، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [pḥḥ] (اسر، سلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [rtq] (ربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [šaršᵉrâ] (سلسلة، #٩٢٤٩)

يضفر، يجدل: ← גַּבְלֻת [gablut] (نَسج، جَدْل، #١٤٩١)؛ ← שׂוֹבֶךְ [śôbek] (تشابك الأفرع، #٨٤٤٩)؛ ← שׂרג [śrg] (ضَفر، # ٨٥٧١)؛ ← שׂרך [śrk] (جدل، #٨٥٩٢)

جورج جي. بروك George J. Brooke

1492 גִּבֵּן

גִּבֵּן [gibbēn]، أحدب (ترد فقط في لا٢١: ٢٠؛ #١٤٩٢).

ش. أ. ق تصَدق السيريانية عليها كاسم gᵉbînāʼ بمعني جبين، وكصفةٍ gᵉbîn بمعني، أحدب. وهناك نموذج لمصري ذو إنحناء واضح في عموده الفقري (مرض في الفقرات) نتيجة لمرض السل الذي يصيب الفقرات وقد نُقلت مِنْ مقبرة متري التي ترجع إلى فترة الأسرة القديمة في سقارة، صُنعت هذه الصورة المطابقة مِنْ الجص، ولُونت باللون البني لتحاكي الخشب.

ع. ق الكلمة الوحيدة גִּבֵּן ترد في لا ٢١:٢٠ كشخص مشوه غير مؤهل لأن يكون مِنْ الكهنة. والسبب هو أن الكاهن أو اللاوي، هما كالذبيحة الحيوانية، لابد أن يكون قريب إلى الكمال الجسدي بقدر المستطاع، حيث أنه وُهب إلى الله وخدمته J. Hartley, *Leviticus*, WBC 4,) (1992, 349-50).

عاهة، مشوه، أعمي، أعرج، متلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [ʼillēm] (أبكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibbēn] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [4]] (كسر/ تشويه [بحيوان]، #٣٠٢٤)؛ חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أصم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [kšḥ] (يُشَل، يُقعد، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عَيْب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (عيب، تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (مُصاب، أعرج، #٥٧٨٣)؛ ← עור [ʻwr [1]] (يُعْمَي؛ قلع العين، #٦٢٢٤)؛ ← עִלֵּג [ʻillēg] (يتلعثم، يتمتم، ثقل اللسان #٦٠٨٩)؛ ←פסח [psḥ [2]] (يَعْرُج، يترنَّح، يُشَلّ، #٧١٧٤)؛ ← צלע [ṣl [1]] (عَرَج، ترنح، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (معيوب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ שׂרע [śrʻ] (مشوه، أبتر، #٨٥٩٤)؛ תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

آر. كي. هاريسن/ إي. إتش. ميريل R. K. Harrison/E. H. Merrill

١٤٩٣ (גַּבְנֹן) [gabnôn] قمم كثيرة [جبال])، ← #٢٢١٥

1496 גִּבְעָה

גִּבְעָה [gibʻâ [1]]، **اسم.** تل، مرتفع (# ١٤٩٦).

ش. أ. ق أيضا في عبرية العصر الوسيط، والأرامية اليهودية، كما له أصول أيضا مع المصطلح الأشوري النادر *gabʼu*، ارتفاع.

ع. ق ١. في أكثر مِنْ نصف ورودها، تستخدم גִּבְעָה بالإرتباط بـ הַר أو موازية لها، وإن كانت تغطي مجموعة أضيق مِنْ المعاني عن הַר. إن السمات الجغرافية التي تشير إليها גִּבְעָה أقل في الارتفاع والوصول إليها أسهل مِنْ التي توصف بـ הַר، ومع ذلك فهناك عدة نصوص تركز على ارتفاع גִּבְעָה (إش ٢:١٤؛ صف ١:١٠). هناك أجزاء هامة ترد في الأدب النبوي - عادة في قرينة الأخرويات - تصف إما القضاء الوشيك (أر ٤:٢٤؛ صف ١:١٠) أو البركات التي سوف تسيل مِنْ فوق التلال (إش ٢٥:٣٠؛ يؤ ١٨:٣[١٨:٤]؛ عا ١٣:٩).

٢. على عكس גִּבְעָה، نادرا ما تستخدم הַר في الأماكن التي أعلن يَهْوَهْ فيها عن نفسه أو كان يُعبد فيها (خر ١٧:٩-١٠ إستثناء نادر). حتي بَيْت أبيناداب الذي كان فوق التل الذي استقر عليه تَابُوت العَهْد، محتمل أن يكون مذبحا كنعانيا (١صم٧:١؛ ٦:٣). العبارة الوحيدة التي تظهر גִּבְעָה باستمرار بدون הַר، هي العبارة التي تدين عبادة إِسْرَائِيلَ الوثنية "على كل تل عالي، وتحت كل شجرة خضراء" (مثال تث ١٢:٢؛ أر ٢٠:٢). هذه العبارة تؤكد أن גִּבְעָה مرتبطة بصورة أساسية بالعبادة الوثنية، خاصة في فترة ما قبل السبي.

جَبَل، تل، مكان مرتفع: ← בָּמָה [bāmâ [1]] (مكان مرتفع للعبادة، #١١٩٥)؛ ← גִּבְעָה [gib'â [1]] (تل، #١٤٩٦)؛ ← הַר [har] (جَبَل، تل، #٢٢١٥)؛ ← יְרֵכָה [y^e rēkâ] (فخذ، الجزء الخلفي مِنَ الجَبَل، #٣٧٥٢)؛ ← מְצָד [mesad] (حصن، #٥٧١١)؛ ← נוֹף [nôp] (ذروة، #٥٦٧٩)؛ ← עוז ['wz] (يحتمي، #٦٣٩٥)؛ ← עלה ['lh] (تسلق، صعد، نشأ، #٦٥٩٠)؛ ← צוּר [ṣûr [4]] (ضخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צָפוֹן [ṣāpôn [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← רום [rûm] (ارتفع، علا، سما، #٨١٢٣)؛ ← שׂגב [śgb] (عزّ، كان منيعًا، قوي، #٨٤٣٥)

الببيلوغرافيا

TDOT 3:227-47.

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

١٤٩٧ גִּבְעָה [gib'â [2]]، جيبيه Gibeah

1504	גבר

גבר [gbr]، **قَلْ**.، قويَ، اشتد، تفوق، استفحل، غَلَبَ؛ **بِعِّلْ**. يشدد، تغلب على، الأسمي؛ **فِعِّيل**. يصنع قوة؛ **هِتْفَعِيل**. قَهَرَ، استعلى؛ يتصرف/ يعمَل بعداوة جريئة، يُظهِر جسارته الذاتية، متكبر (#١٥٠٤)؛ גִּבּוֹר [gib-bôr]، صفة. رجولي، قوي، جبار، جريء، شجاع؛ اسم، بطل، طاغية (#١٤٧٥)؛ גְּבוּרָה [g^e bûrâ]، اسم، بسالة، حماسة (#١٤٧٦).

ش. أ. ق يرد الجذر גבר في معظم اللغات السامية (Kosmala, *TDOT* 2:367). في جميع وروده عدا الأثيوبية (حيث يعني عمل، صنع)، يقع التأكيد على القوة، القدرة، وعادة على التفوق والتسامي كذلك (Kosmala, *TDOT* 2:367). في الأكادية *gab / paru* ترد بمعني غلب، اخضع، هزم، قهر، مستعبد، استبد، سحق؛ زاحم، تصارع مع. V *gabara* العربية تعني يتصرف، يسلك، يرحل بالقوة. *gabara* العربية تعني كل الإقتدار، إن أشكال الاسم الآتية ترد أيضا بمعني قدرة: أرم. اليهودية، גְּבוּרְתָּא؛ السيريانية *gabrtf*؛ العربية *gubrut*، *gab-arut* (قا؛ الأكادية *gabru /gabbfru*، قوي).

ع. ق يرد الفعل إما ٢٤ مرّة (Kosmala, *TDOT* 2:367) أو ٢٥ مرّة (*NIVEC*, 1407).

١. إن الفعل على وزن **قَلْ**. يعني قويَ، لكنه أيضا يستخدم في صيغة المقارنة بمعني أقوي مِنْ، أعلي مِنْ، ازداد، فاز على (Kosmala, TDOT 2:368).

أ. إن بركات الأجداد فاقت (גָּבְרוּ עַל، حرفيا، أنهم يقوا على، أي يفوق) جلال وخصوبة جبال أفرايم (تك ٤٩:٢٦؛ May and Metzger, 65 [انظر سب و تعديل הוֹרַיעַד، أجدادي حتي، إلى הַרְרֵיעַד، جبال الأبدية؛ انظر على هذا Bennett, 402; Driver, 1916, 393; Skinner, 531-32; Spence and Exell, 529; Herbert, 157; Speiser, 369; Westermann, 1986, 220, 241; *BHS*; *pace* Hertz, 187، لتفسيرات هامة أخرى انظر Hamilton, 682-83, n. 19]).

ب. بالرغم مِنْ أن البكورية قد إنتقلت مِنْ رأوبين ليوسف (تك ٤٩:٢٢-٢٦؛ تث ٣٣:١٣-١٧)، إلا أن يَهُوذَا قد تفوق على جميع إخوته في القدرة وأصبح البارز/ المحقق للتفوق بين إخوته (גָּבַר בְּאֶחָיו، حرفيا، كان قويًا بين إخوته [توردها NIV "كان قوي/ أشد إخوته"]) وأصبح جد الرئيس (إشارة إلى دَاوُد) (١أخ ٥:٢). وهنا يوضح المؤرخ ثلاثة مستويات في الأولوية بين أولاد يعقوب: البيولوجية (الإبن البكر، رأوبين)، الشيخ المرشح قانونيا (يوسف)، والشخص الذي تفوق على إخوته، والذي مارس السلطة الفعلية (يَهُوذَا) (Japhet, 133).

ج. في مرثاته المؤثرة التي كتبها لأصدقاؤه الأبطال الذين ذبحوا في المعركة (٢صم ١:١٧-٢٧)، وصف دَاوُد شاول ويوناثان أنهما أخف مِنْ النسور (ع ٢٣؛ قا؛ تث ٢٨:٤٩؛ أم ٢٣:٥؛ أر ٤:١٣؛ مراثي ٤:١٩؛ حب ١:٨) وأشد مِنْ الأسود (ع. ٢٣؛ قا؛ قض ١٤:١٨؛ ٢صم ١٧:١٠)، وهي مقارنتين نقلت لنا السرعة الرائعة والحركة القوية، و القدرة الهائلة (Baldwin, 1988, 180).

د. في إتهام مؤلم بالزنا، والإزدواجية، والغش، والكذب، والقساوة (D. Green, 69; cf. Carroll, 238-39; R. Jones, 164) لشعبه الفاسد (أر ٩:٢-٩[١-٨])، ناح إرْمِيَا في ع. ٣[٢] حقيقة أن مواطنيه إزدهروا في الأرْضَ بالكذب لا الحق (so NRSV)؛ أو أنه ليس بالحق ينتصرون في الأرْضَ (NIV)؛ أو أن الكذب

وليس الحق قد نمي بقوة/ سري/ ساد في الأَرْضَ (so RSV; NEB; REB; JB; TEV; Bright, 67; Thompson, 307; Carroll, 237-38; McKane, 1986, 199-200؛ سب في ضوء مس. "قسيهم كاذبة، ولا للحق قووا في الأَرْضَ").

هـ. يُحكم على الرجل الحكيم أنه أشد (قُرأت بواسطة السبعينية، الفعل גָּבַר، بدلا مِنْ الاسم الماسوري גֶּבֶר، رجل) مِنْ الرجل القوي (قرأتها سب، מֵעָז مِنْ الرجل القوي، للماسورية בַּעוֹז، في (ال) القدرة)، والرجل ذو العلم أكثر مِنْ ذو القدرة الجسدية (تقرأها السبعينية، מֵאַמִּיץ־כֹּחַ، أكثر مِنْ الشخص القوي مِنْ القوة، للماسورية מְאַמֶּץ־כֹּחַ، قوته المدعَمة [*pace* Martin, 150; Tate, 1972, 76; McKane, 1970, 248; NIV]) (أم ٢٤:٥). إن القدرة الفكرية مؤثرة أكثر مِنْ القدرة الوحشية (Cox, 196-97).

و. يستخدم الفعل عادة بالمفهوم يتفوق على. عندما أحدث يَهْوَهْ كارثة الفيضان بواسطة فتح طاقات السموات، وجعل المياه التي تحت سطح الأَرْضَ تندفع إلى أعلي (عكس ما حدث في عملية الخلق [Maher, 68])، غمرت المياه (RSV; Spence and Exell, ; 118-19; Cassuto, 92-94, 97; Hertz, 29; Kline, 89) الأَرْضَ بقوة (تك ٧:١٨، ١٩، ٢٠، ٢٤ — Wenham, 150 "تغلبت"؛ Wesermann, 1987, 389, 438 "نصبت"؛ JB "إرتفعت"؛ NIV "إرتفعت" في ع. ١٨، ١٩، و٢٠ و"غمرت" ع. ٢٤؛ NRSV "علت" في ع١٨؛ NEB "علت" في ع١٨و "يزيد" في ع ١٩،٢٠و٢٤؛ REB "علت" في ع ١٨ و"إزدادت" في ع ١٩، ٢٠ و٢٤؛ وTEV "أصبحت أعمق" في ع ١٨، "أصبحت....عميقة" في ع ١٩"، "في ع٢٠). بالضبط كما يجعل الله الإنسان ينمو ويصبح قويًا نتيجة لبركاته، هكذا فإنه يستطيع أن يجعل الطوفان يكبر ويقوي كيما يدمر الحياة نتيجة للعنته (Westermann, 1987, 438).

يستخدم الفعل عادة في قرائن الحرب للدلالة على النجاح في الحرب. أثناء المعركة ضدَّ عماليق، وقف موسي على قمة جَبَل ومعه عصا الله (رمزا للقوة والنصرة المصحوبة بالتحرير الرائع، خاصة عند البحر الأحمر)(خر١٧:٩). فعندما كان يرفع موسي يده/يداه، كان جيش إِسْرَائِيل بقيادة يشوع يغلب (يحصل على الإمتياز[JB; NEB; REB; Childs, 310]؛ يبدأ في الفوز[NIV; TEV]، أما في هذه الظروف، عندما كان يُخفض يداه، مِنْ التعب، كان عماليق يغلب (ع.١١). لقد كان يُظن أن رفع الأيدي تمثل دعوي لله مِنْ أجل التشفع (Dummelow, 64-65; Driver, 1953, 159; H. R. Jones, 130; Cole, 136-37). والبعض ظن أن موسي كان يرفع العصا، ولأن العصا كانت المعيار أو الراية التي ربما ترمز إلى القوة والحضور الإلهي (قا؛ Gray, 51; Honeycutt, 402; Fretheim, 193 [however, see Childs, 314]). فإذا كان الأمر هكذا، فإن هذا المشهد على قمة التل كان يشجع المحاربين على بذل مجهود أكبر (Dummelow, 64-65; Fretheim, 193).

لقد دافع Clements (103-4) عن أن عمل موسي لم يكن دلالة أو إشارة على الصلاة. لكن على العكس، كان يُظن أن القوة الإلهية كانت تتدفق خلال موسي، وتكون فعالة فقط عندما يرفع موسي يده. مِنْ نفس المنطلق، Durham (1987,236,238)، ظن أنه ليس فقط يدي موسي المرفوعة هي التي كانت ترمز إلى قوة يَهْوَهْ، لكنهما صارا موصلي هذه القوة. بالنسبة لـ Hatt (184)، أن موسي مُصور هنا على أنه الساحر صانع العجائب، الذي كان لفعله هنا فاعلية حقيقية كقناة تنطلق منها قوة الله. وهنا إقتراح آخر، وهو أن فعل موسي يشبه فعل نبوي رمزي صمم كيما يُطلق القوة الإلهية ويؤمن النصرة المرجوة (Stalker, 225; Honeycutt, 401; cf. Rylaarsdam, 961). أشار Noth (142; cf. Burns,132)، إلى التأثير السحري المجرد الملفت للنظر الذي كان لرفع الأيدي. لقد جادل Childs (315) أن أيدي موسي في خروج١٧، كما كان شائعا في كل ش. أ. ق، كانت أدوات تتوسط القوة، وأن رفع موسي ليديه كان عامل غير أخلاقي يطلق مِنْ خلالها القوة. Cole (136) قدم إقتراحا وهو أن اليد المرفوعة ربما كانت علامة على القسم (قا؛ تك١٤:٢٢) [رفعت يدي = لقد أقسمت]، أو أنها تضع عماليق تحت تحريم مقدس، أو لعنة الخراب.

عندما نُقلت أخبار موت أوريا الحثي لدَاوُد أثناء مناوشةِ مع العماليق الذين حاصروا ربة، وصف رسول يؤاب، كيف أنه قبل الإعتداء الهجومي الذي أمر به القائد الإِسْرَائِيلي، والذي أدى إلى قتل محتم بالقرب مِنْ سور المدينة، كان غلب العدو (الفعل גָּבַר مع حرف الجر עַל) الإِسْرَائِيليين قد غلبوهم وإندفعوا ضدهم (٢صم١١:٢٣؛ تترجم גָּבְרוּ עָלֵינוּ JB يعرضون قوتهم ضدنا"؛ NEB وتترجمها REB "إحتشدت ضدنا"؛ NIV تترجمها "غلبونا").

بالتفكير في وحدة وألم أطفالها، الذي تبعه خراب المدينة في ٥٨٦/٥٨٧ ق. م، بكت صِهْيَوْن المشخصة بكاء مرا وناحت على حقيقة أن الأعداء قد انتصروا (مرا ١:١٦؛ JB "إثبتت قوة عظيمة"؛ NEB وREB

تترجمها "منتصرة"؛ Westermann, 1994, 111 لديها "قوية جدًا").

رُفع التسبيح لله، الذي يغفر الآثام، عندما تغلبت على (RSV)، سحقت (NRSV; NIV; Buttenwieser, 345; Oesterley,309; Tate, 1990, 136)، قويت على (JB; Delitzsch, 1889, 224)، أو أصبحت كثيرة جدا على (Kraus, 26) عابديه (مز٦٥:٣[٤]). وطبيعي، فقد كان الإسرائيليون يصنعون تكفيرا لخطاياهم بعمل بعض الإصلاحات، وذلك ليس إرضاءا لغضب الله ، وإنما للغرض المزدوج الذي هو إبداء موقف متغير تجاهه عن طريق الإعتراف بالخطية، والمساعدة على إزالة الحواجز بين الخاطي وموضوع عبادته (Anderson, 467). إن الغفران أو الكَفَّارَة لا يمكن شرائها أو إكتسابها (Tate, 1990, 141). بل بالأحرى، هي رحمة الله التي تكفر أو تغفر الإثم (Anderson, 467). في مز٦٥:٣[٤]، كما في نصوص أخرى (قا؛ تث ٢١:٨؛ مز ٧٨:٣٨)، يبدو أن الفعل כִּפֶּר يدل على أن يسامح، أي، يعيد العلاقة السابقة (Anderson, 467; Bratcher and Reyburn, 560).

بحسب ترنيمة حَنَّةُ (١صم ٢:١-١٠)، لا أحد يثق في قدرته الشخصية يمكن أن يغلب، ينتصر(JB)، أو ينجو (Klein,13) (ع ٩: قارن وك ٤:٦). لا توجد قدرة تستطيع أن تقف أمام سيادة الله (Brueggemann, 20). فالبار سيغلب بقوة الله وحدها (Klein, 19).

ز. إحدي أهم العبارات اللاهوتية الهامة في الكتاب المقدس هي خر ٣٤:٦-٧ (Mays, 327-28)، التي تؤكد أن رحمة يَهْوَهْ الثابتة، محبتة الغافرة، التي هي أساس لعودة العلاقة الصحيحة التي كانت قد كسرت بواسطة الإخفاق البشري (Sakenfeld, 96)، أعظم، وأكثر ثباتا مِنْ غضبه مِنْ الخطية. هذه المحبة الشافية والمخلصة، التي يمدها لأتقيائه الأمناء والمطيعين، فاعليتها بلا حدود (مز ١١٧:٢، עָלֵינוּ חַסְדּוֹ גָבַר [Buttenwieser, 359، "بلا قيود"]) كما أنها عظمتها لا تقاس كالمسافة التي تفصل السماء عن الأرْضَ (مز١٠٣:١١). في حالة مز١١٧:٢، يبدو أن هناك أمم أخرى متضمنة مع إسْرَائِيل كمستقبلي المحبة والأمانة الإلهية (C. A. and E. G. Briggs, 402; cf. Kraus, 391; Weiser, 721-22; Rogerson and McKay, 83; Mays, 372-73; Bratcher and Reyburn, 985). إن إستخدام الفعل في مز ١٠٣:١١، و١١٧:٢ يبين شدة وكمال محبة يَهْوَهْ، التي تغطي بصورة فائقة الخطية والعجز البشري (Delizsch, 1885, 221).

إن إتحاد גָבַר في وزن (قَل) مع الاسم חַיִל، قوة، ترد في أي ٢١:٧، حيث ضرب أيُوب في الصميم زعم أصدقائه عن العقاب القصاصي، سائلا لماذا يعيش الأشرار إلى شخوخة ناضجة، ويزدادون قوة؟.

٢. يرد وزن **فعِّيل**. ٣ مرات. إن يَهْوَهْ الرحيم يعطي تأكيدا أنه سيفدي، سيشدد (وزن **فعِّيل**. لـ גָבַר، بمعني، التمكين بالبسالة العسكرية والإستقلالية [Driver, 1906, 248])، ويرد شعبه البائس، الذي رفضه وشتته (زك١٠:٦؛ ١٢). إن الوزن **فعِّيل**. مع الاسم חַיִל (في صيغة الجمع) يرد في جا ١٠:١٠، التي تلقي الضوء على أنه إذا كانت شفرة آلة القطع غير حادة، سيتطلب استخدامها إذا مجهودا أكبر. وقد اعتبر Delitasch (1877، 379) أن معنى هذا الفعل لغويا أكثر المعاني صعوبة في هذا السفر، ربما يكون مِنْ الأحكم أن نحتفظ بآلة القطع مسنونة عن الإضطرار إلى بذل قوة أكبر مع الحصول على نتيجة أقل عند استخدامها، وبالمثل فإن الحكمة تدفع الشخص أكثر وأكثر على النجاح بأقل مجهود عن القوة الهجومية (Martin, 270). هناك معنى محتمل آخر هو أنه كما أن النفقة تزداد ما لم يستخدم الشخص المعرفة العملية، فبالمثل فإن الحكمة لن يكون لها تأثير ما لم يستخدمها الشخص في فائدة معينة (Crenshaw, 173 ؛ هناك إقتراح آخر مدرج مِنْ قبل Gordis, 1955, 311-13).

٣. إن الفعل على وزن **هفعيل**. يحتمل أنه يرد ٢مرّة. يدعو كاتب المزمور يَهْوَهْ أن يتدخل ويدمر الأشرار المنتفخين والمنافقين، الذين يستخدمون الخداع بمهارة، وبالتملق يحققون أغراضهم الأنانية، والذين يظنون أنهم يستطيعون أن يتفوقوا عن طريق خطابهم وسفسطهم الماكرة (לִלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר، سنغلب بألسنتنا، أو بألسنتنا، سنؤسس القوة [قا؛ Craigie, 136]) (مز ١٢:٤[٥]). عندما يكون الشخص متمردا على الله، حينئذ يمكن أن يكون إستخدام الكلمات أداة خطرة للقوة وسلاح مميت يمكن أن يمزق نسيج الوجود الإنساني (قا؛ أر ١٢:٦) (Weiserm 160; Stuhlmueller, 102).

هناك جدال حول معنى الأسماء בְּרִית לָרַבִּים וְהִגְבִּיר في دا ٩:٢٧. في حالة ما إذا قبل النص كما هو عليه (لمزيد مِنْ إقتراحات التعديل، انظر Montgomery, 389-90). فالترجمة الأدق ستكون، " سيثبت عَهْدًا/ ترابطا/ تحالفا/ معاهدة مع كثيرين" (cf. RSV; NRSV; JB; NEB; REB; TEV; NIV: لديها " سيثبت عَهْدًا مع كثيرين"). إن إستخدام الوزن **هفعيل**. يتضمن الإجبار على المعاهدة بإستخدام قوة أعظم (Baldwin, 1978, 171). كثير مِنْ الدارسين يعتبرون أن فاعل هذا الفعل هو أنتيخوس IV أبيفانس، في حين يُعَرفه آخرون بأنه نموذجا لأنتيخوس الأخروي، أو المسيح نفسه. مرّة أخرى، البعض

أمثال (Driver, 1922, 141; Jeffery, 498; Heaton, 215; Porteous, 143; Hammer, 99; Collins, 357) فهموا الكثيرين على أنهم المرتدين، اليهود الهيلينيين، الذين إرتدوا عن عَهْد يَهْوَهْ، الذين أدلى الحاكم الأجنبي معهم إتفاقا (١مكابيين ١:١١-١٥)، في حين ترجمها آخرون "سيجعل العَهْد عبئا على كثيرين،" هذه الكلمات تعني أن الأمناء الذين سيحفظون عَهْد يَهْوَهْ سيُخضعون للإضطهاد (Hitzig, cited by Bevan, 159; see, too, Jeffery, 498).

٤. إن الوزن **هتْفَعِّيل**. يرد ٣ مرات. يَهْوَهْ، الذي ينهض كرجل للحرب (قارن، خر ١٥:٣؛ مز ٢٤:٨؛ ٤٦:٨-٩[٩-١٠]؛ إش ٦٣:١-٦؛ صف ٣:١٧). سيُظهر قوته ضدَّ (RSV; NRSV)، سيُظهر انتصاره على (Westermann, 1969, 102)، سيُظهر بسالته (McKenzie, 42)، أو سينتصر على (NEB; REB; NIV) أعدائه (إش ٤٢:١٣). مثل هذه اللغة تبين بطريقة درامية قوة الرَّبّ الفعالة، وتوضح أنه يحقق أهدافه بدون هزيمة (wright, 106; cf. Smart, 89).

في الدفاع عن عقيدة العقاب الجزائي، أكد أليفاز لأيُّوب أن القلق والألم يغلبون الشرير لأنه مد يده على الله (صورة عن المحارب [Clines, 358; قا؛ Habel, 85]) وأظهر تحديا إلى (RSV; NRSV; cf. JB; TEV) [العبرية יִתְגַּבָּר])، إندفع في التحدي إلى (Dhorme, 219)، عظم ذاته في وجه (NIV; قا؛ pope, 113; Hartley, 249, 252) القدير(أي ١٥:٢٥ [Gordis, 1978, 156, 164، وClines, 341، "لعب دور البطل ضدًّ"، قا؛ Dhorme, 220).

في سبيل الدفاع عن العدالة والرحمة الإلهية، أكد أليهو أن الله يُخبر الأشرار عندما يتصرفون بتكبر([العبرية יִתְגַּבָּר] RSV; NRSV). أو يخطئون بتجبر (NIV) (٣٦:٩)، في سبيل إرجاعهم إلى رشدهم ، حتى يتحولون عن سلوكهم الشرير(ع.١٠).

٥. إن الكلمة גִּבּוֹר، التي هي شكل قوي مع الجذري الوسطي المزدوج، ترد تقريبا ١٦٠ مرّة (*HALAT*; *NIVEC*, 1406; Kosmala, *TDOT* 2:367).

(أ) تستخدم الكلمة لشخص، حيوان، أو أشياء تملك نوعا مِنْ القوة التي تفوق القدرة الطبيعية والقادرة على إنجاز عمل كبير (قا؛ Kosmala, *TDOT* 2:373). إن الأسد هو جبار الوحوش في مملكة الحيوان (أم ٣٠:٣٠). إن الشمس التي هي الأسمى بين الأجسام النجمية، تدير مسارها كالجبار، أي، بنفس السرعة التي يتطلبها المحارب الجيد (مز ١٩:٥[٦]؛ في أدب ش.أ.ق يُشار إلى الشمس بـ"الشمس الباسلة" [*ANET*, 89b, 91a, 115a] وكـ"الشمس سيدة الأبطال" [*ANET*, 337b]؛ قا؛ Anderson, 170).

إن جيل الجبابرة (العمالقة، كلمة ليس لها معنى مؤكد، لكن في عد ١٣:٣٣، تعني ضخم القامة) نتج عن الإتحاد بين "أبناء اللآلهة" (أو "أبناء الله" [أي، الأعضاء الذكور في البلاط السماوي] و"بنات الناس" حيث الجبابرة، رجال الشهرة، أبطال القدم (تك ٦:٤؛ لتفسير تك ٦:١-٤، انظر بالتحديد، Westermann, 1987, 363-83).

كان نمرود جبارا (تك١٠:٨؛ قا؛ ١أخ ١:١٠)- يحتمل أن تعبر الكلمة هنا عن فكرة العنف، القوة المستبدة (Skinnerm 207؛ قا؛ Westermann, 1987, 516)— الذي ميز نفسه بأنه جبار صيد (تك١٠:٩). كان ملك إِسْرَائِيل جبارًا גִּבּוֹר (مز ٤٥:٣[٤]؛ ٨٩:١٩[٢٠]) خصوصا بسبب أنه تسلح وفُوض مِنْ قبل الله. إن الإستخدام الساخر أو التهكمي للجبار في الإشارة إلى المستبد ترد في مز ٥٢:١[٣]، حيث يُسأل الخائن "big shot" (Durham, 1972, 278؛ قا؛ Tate, 1990, 36) والرجل المحتال (Tate, 1990, 36)، الذي سيكسرهما الله للأبد، عن سبب إفتخارهم بالأذي الذي إقترفوه (مز٥٢:١[٣]). هناك إستخدام تهكمي آخر للكلمة الموجودة في سلسلة التوبيخات الستة (إش ٥:٨-٢٣)، حيث أدان إِشَعْيَاء هؤلاء الأشرار، بما فيهم هؤلاء الأبطال في شرب الخمر، أي، أولئك الذين يظهرون رجولتهم في مزج الخمر (Kaiser, 70) (٥:٢٢).

ب. تستخدم هذه الكلمة لهؤلاء الذين يشغلون مراكز رفيعة. مثل؛ كان لقب גִּבֹּרֵי הַשְּׁעָרִים، رؤساء بوابين (هيكل أورُشَلِيم) يُطلق على هؤلاء الذين كانوا مسئولون عن جميع الحراسات (١أخ ٩:٢٦). ولقد قدم Braun (131) تفسيرا مناسبا قائلا: أن تطبيق المصطلحات البطولية بالمفهوم الشرفي للتقليل مِنْ المكانة البطولية، شائعا في الأنظمة السياسية، الدينية، والاجْتِمَاعية الحديثة.

ج. ترد هذه الكلمة عادة في الترادف مع חַיִל، إعتمادا على القرينة، هذا الدمج قد يعني شخص ما لديه قوى خاصة/ أو باسل (يش ١:١٤، ٨:٣؛ ١٠:٧؛ قض ٦:١٢؛ ١١:١؛ ١أخ ٧:٥؛ ٢أخ ١٣:٣؛ ١٤:٨[٧])، شخص ما لديه قدرة استثنائية و/ أو مجتهد (١مل ١١:٢٨)، أو شخص ما ذو ثروة (١صم ٩:١؛ ٢مل ١٥:٢٠)، في بعض الأحيان شخص يمتلك أراضي كثيرة (را ٢:١). في بعض الفقرات المعينة لا يمكن تحديد المعنى الدقيق للعبارة גִּבּוֹרֵי חָיִל. مثل؛ في نح ١١:١٤، فُهمت الكلمة بطرق عديدة: هؤلاء القادرين على حمل الأسلحة (Blenkinsopp, 312-22)، المحاربين الشجعان (NRSV; NIV)، الجنود البارزين (TEV)، الرجال الناضجين (JB)، الرجال القادرين (Fensham, 245)، الرجال أصحاب الثروة (NEB; REB). في ١أخ ٩:١٣، تشير الكلمة إلى أولئك

الذين يُظهرون بسالة (Batten, 270)، القدرة (RSV)، أو جدارة في أعمال الهيكل.

د. إن الإستخدام الأكثر شيوعا للكلمة نجده في النصوص التي تتعامل مع الأنشطة العسكرية. فقد تشير إلى الرجال المؤهلين للخدمة العسكرية، القادرين على حمل الأسلحة، الذين لديهم خبرة قتالية، أو الذين إكتسبوا شهرة لشجاعتهم الواضحة (Kosmala, *TDOT* 2:374). في بعض النصوص ترد الكلمة بمفردها (١صم ٢:٤؛ ١٧:٥١؛ ٢صم ٢٠:٧؛ ٢٣:٨، ٩؛ جا ٩:١١؛ نشي ٧:٣؛ إش ٢١:١٧؛ أر ٢٦:٢١؛ ٤٦:١٢؛ ٤٨:٤١؛ ٥١:٣٠؛ هو ١٠:١٣؛ يؤ ٢:٧؛ ٣:٩[٤:٩]؛ عا ٢:١٤؛ صف ١:١٤). عادة تأتي الكلمة مرتبطة بـ (הַ) חַיִל (هو ١:١٤؛ ٣:٨؛ ١٠:٧؛ قض ٦:١٢؛ ١١:١؛ ٢أخ ١٣:٣؛ ١٤:٨[٧]) وأحيانا مع (הַ) חֲיָלִים (١أخ ٧:٥؛ ١١:٢٦). أمثلة على إستخدام الكلمة مع مصطلحات أخرى، أومفردات، كالآتي: חַיִל כָּל־ אִישׁ גִּבּוֹר וְכָל־בֶּן־ (رجلا جبارا أو ذو بأس؛ ١صم ١٤:٥٢)؛ וּרוּכָל־ אִישׁ מִלְחָמָה גִּבַּ (الجبابرة وكل رجال الحرب؛ جز ٣٩:٢٠)؛ מִלְחָ גִּבּוֹרֵי (جبابرة القتال؛ ٢أخ ١٣:٣)؛ חַיִל לַמִּלְחָ גִּבּוֹרִים אֲנַחְנוּוְאַנְשֵׁי־ (نحن جبابرة ورجال قوة للحرب؛ أر ٤٨:١٤)؛ גִּבָּרֵי־חַיִל דִּי בְחַיְלֵהּ (جبابرة القوة في جيشه؛ دا٣:٢٠)؛ בְּחוּר גִּבּוֹר חַיִל אִישׁ (نخبة المحاربين الأشداء؛ ٢أخ ١٣:٣)؛ שַׂכִּיל גִּבּוֹר מַ (محارب متمرس؛ أر ٥٠:٩) (قا؛ Kosmala, *TDOT* 2: 374).

كانت هناك مجموعات معينة مِنْ גִּבּוֹרִים. نخبة منهم كانوا يشكلون الحراس الشخصيين للملك (امل ١:٨، ١٠؛ ١أخ ٢٩:٢٤؛ De Vaux, 219-20؛ Kosma-la, , *TDOT* 2:374-75). يبدو أن ربعهم كانوا في בֵּית הַגִּבֹּרִים (بَيْت الأبطال؛ نح ٣:١٦). كانوا أكثر المحاربين شهرة، "أبطال، زهرة محاربي إِسْرَائِيل" (نش ٣:٧ [JB]). كانوا محاربين أقوياء وشجعان، البعض منه جُند بواسطة الملك شخصيًا (١صم ١٤:٥٢). على الأقل في حالةِ حراس دَاوُد، عدد غير قليل مِنْ الرجال كانوا أجانب أخذوا مِنْ الجيوش الفلسطينية والكريتية المهزومة ("the Kerethites and Pelethites" [٢صم ٨:١٨؛ ١٥:١٨؛ ٢٠:٧، ٢٣؛ ١مل١:٣٨؛ ٤٤]). الذين كانوا أطول وذو بنية أقوي مِنْ الإِسْرَائِيليين (Kosmala, , TDOT 2:374-75). كانوا ينتشرون في حالات الأزمات التي كانت تتطلب ردود أفعال سريعة وفعالة (٢صم ١٠:٧). وُصف دَاوُد الذي كان رئيس מִשְׁמַעַת شاول (حرفيا، هؤلاء الذين يطيعون ويستجيبون للدعوة [De Vaux, ٢٢٠])، أي ، الحارس الشخصي، بالمحارب المقتدر (גִּבּוֹר חַיִל، ١صم ١٦:١٨) إعتبره الناس بوضوح أنه גִּבּוֹר (قا؛ ١٧:٤-٥٤؛ ١٨:٦-٧؛ ١٤-١٦).

هناك نظامين آخرين واضحين عن גִּבּוֹרִים يستحقان ذكرا خاصا لأعمالهم الشجاعة البارزة هم "هؤلاء الثلاثة"، الذين كان قائدهم هو يشيب بشبث (٢صم ٢٣:٨-١٢)، و"الثلاثون" الذين كان يقودهم أبيشاي (٢٣:١٨، ٢٤-٣٩). عند الإشارة إلى هذه الصحبة الخاصة مِنْ الرجال المنتخبين، قد تدل كلمة גִּבּוֹר على لقب أو مركز (Kos-mala, , *TDOT* 2:374).

هـ. وُصفت مرّة واحدة ملائكة يَهْوَهْ الذين يطيعون أوامره ويحملون كلمته بـ גִּבֹּרֵי כֹחַ (الأبطال الأقوياء؛ مز ١٠٣:٢٠)[نفس هذه العبارة وردت في 1QH 8:11; 10: 34 كمرادف لكلمة ملائكة؛ قا؛ 1QH 3:35، حيث توجد عبارة גִּבּוֹרֵי שָׁמַיִם، مقتدري السماء]؛ ← מַלְאָךְ [مَلاَك، رسول، #٤٨٥٥]). هؤلاء المحاربين السمائيين سينفذون قضاء يَهْوَهْ على الأمم (يؤ ٣:١١[٤:١١]). إن قائدهم الأعلى ليس سوى يَهْوَهْ، الذي يُوصف بطرق عديدة كـ יְהוָה עִזּוּז וְגִבּוֹר יְהוָה גִּבּוֹרמִלְחָמָה، يَهْوَهْ، القوي، القدير، يَهْوَهْ، المقتدر/ الجبار في القتال (مز ٢٤:٨)؛ אֵלגִּבּוֹר، الله القدير (إش ١٠:٢١)؛ וּתְשַׁמֵּ הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְהוָה צְבָא، الله العظيم المقتدر، الذي اسمه رب الجنود (أر ٣٢:١٨)؛ אֱלֹהֵיכֶם אֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּרוְהַנּוֹרָא ... יְהוָה אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָ يَهْوَهْ إلهك ...إله الآلهة ورب الأرباب، الله القوي، القدير، والمخيف (NIV المهيب) (تث ١٠:١٧؛ قا؛ ٢١:٧؛ نح ١:٥؛ ٩:٣٢؛ دا ٩:٤). البطل المحارب ذو قوة وقدرة عسكرية لا تقارن، ينهض الرَّبّ/ يَهْوَهْ مثل גִּבּוֹר مثل رجل حرب، يُثير غضبه، يهتف بنداء المعركة، ويُعلن نفسه بشكل هائل (יִתְגַּבָּר) ضدَّ خصومه (إش ٤٢:١٣). عندما يحارب نيابة عن شعبه، فهو يثأر مِنْ الخطايا المرتكبة مِنْ أعدائهم ضدهم ، ويمكن الإعتماد عليه دائمًا في نوال الخلاص أو النصرة، لأنه هو גִּבּוֹריוֹשִׁיעַ، المحارب الذي يُخلص (صف ٣:١٧).

ز. يرد تطبيق خاص عن اللقب אֵל גִּבּוֹר في إش ٩:٦[٥]. فهو يُطبق هنا على الحاكم الذي لا يُقارن الذي سيأتي مِنْ بَيْت دَاوُد، الذي سيُمنح سمات فوق طبيعية خاصة بـ גְּבוּרָה يَهْوَهْ (Kosmala, *TDOT* 2:376)؛ هناك ألقاب عظيمة أخرى تُطبق على المُلوك العبرانين وُردت في مز ٢:٧؛ ٨٩:١٩[٢٠]، ٢٧[٢٨]؛ ١١٠). عن طريق الحكم بـ وفي اسم الله وكنتيجة لمشيئته، هذا الملك سيكون لديه كمال القوة وسيحكم بالعدل والبر في مملكة سلام لا تزول (إش ٩:٧[٦]) (Kosmala, , *TDOT* 2:376).

ح. في أر ٩:٢٣-٢٤[٢٢-٢٣]، تحولت الفكرة القديمة عن גִּבּוֹר، التي توضح الجسدي والمادي إلى فكرة

روحية (Kosmala, , *TDOT* 2:376-77). فكما أن الرجل الحكيم مجده ليس في حكمته، أو الغني في غناه، هكذا أيضا גִּבּוֹר لايفرحن بمجد قوته (ع ٢٣[٢٣])،لأن الحكمة الحقيقة تكمن في معرفة أن يَهْوَهْ يصنع الرحمة، القضاء، والبر في الأرْضِ (ع. ٢٤[٢٣]). وكما هو الحال عند الرَّبّ/ يَهْوَهْ، فالبشر لابد أن يفتخرون بالرحمة، العدل والبر بدلا مِنْ إفتخارهم بالحكمة، القوة، الثروة. تبدو الأمور الروحية والمادية مدمجة معا في مز١١٢، التي تؤكد أن نسل الرجل الذي يخاف الرَّبّ الحنان، الرحيم، والبار(ع.٤) ويطيع وصاياه (ع.١) سيكون قويًا (גִּבּוֹר [ع ٢]) في الأرْضِ، وسيكافأ بالفيض والغني (ع. ٣)، وهي العلامات التقليدية للبركات الإلهية (قارن، ١مل ٣:١٣؛ مز ٣٧:١١؛ أم ٣:٩-١٠، ١٦؛ ٨:١٨؛ ١٣:١٨؛ ٢٢:٤).

٦. إن أشكال الاسم גְּבוּרָה، و גְּבוּרוֹת ترد ٦٢ مرّة (*NIVEC*, 1406) أو ٦٤مرّة (Kosmala, *TDOT* 2: 367).

أ. إن القوة التي تبينها الكلمة גְּבוּרָה هي هبة مِنْ الله (أي ٣٩:١٩-٢٠). تظهر القدرة المادية عن طريق الشمس (قض ٥:٣١)، الفرس (أي ٣٩:١٩؛ مز ١٧٤:١٠أ)، لويثان وحش البحر(أي ٤١:١٢[٤])، الأمم المحاربة (أر ٤٩:٣٥؛ حز ٣٢:٢٩، ٣٠؛ مي ٧:١٦)، بأفعال المُلوك (١مل ١٥:٢٣ [آس]؛ ١٦:٥ [بعشا]، ٢٧ [عمري]؛ ٢٢:٤٥ [يَهُوشَافَاط]؛ ٢مل ١٠:٣٤ [ياهو: ١٣:٨ [يهوآحَاز]، ١٢ [يؤاش]؛ ١٤:١٥ [يهوأش]، ٢٨ [يربعام]؛ ٢٠:٢٠ [حَزَقِيَّا]؛ ١أخ ٢٩:٣٠ [دَاوُد]؛ أس ١٠:٢ [أحشويريش]، البشر الذين عاشوا أطول مِنْ متوسط العمر الذي هو سبعون سنة (مز٩٠:١٠)، الرجل ذو البنية القوية (١٤٧:١٠ب)، وخصوصا هؤلاء المحاربين (إش ٣:٢٥؛ أر ٥١:٣٠؛ قارن قض ٨:٢١).

إن قدرة الحكام لا تمارس دائمًا بطريقة شرعية أو أخلاقية (أر ٢٣:١٠). لابد أن يطوب المواطنين الحكام المسئولين الذين يحكمون بالحكمة، الجلال، الكبح، والذين يتناولون الطعام ليزودهم بالنشاط بدلا مِنْ تورطهم في النوبات المتدهورة مِنْ السكر (جا ١٠:١٧). إن إحراز النصرة في الحروب لا يأتي عن طريق شعارات الحرب أو الدعاية، لكن بالتخطيط الجيد، والقدرة الحربية (٢مل ١٨:٢٠؛ ما يقابلها إش ٣٦:٥). إن الكلمة تعني النصرة في عبارة קוֹל עֲנוֹת גְּבוּרָה، صوت صياح النصرة، خلافا لعبارة קוֹל עֲנוֹת חֲלוּשָׁה، صوت صياح الكسرة (خر ٣٢:١٨). في حين أن التفاوض الماهر والقدرة الحربية يمكن أن يكونا الأفضل إذا إستخدمتا بمسئولية، إلا أن الحكمة أفضل مِنْ القدرة طالما يُسمع صوتها , ويلتفت الناس إلى مشورتها (جا٩:١٦).

ب. إن القوة المطلقة هي لِلرَّبّ (١أخ ٢٩:١١-١٢)، ومن سلطانه السائد يشتق الناس أي مقدرة يمكن أن تكون لهم (Japhet, 510). مِنْ يستطيع أن يعبر عن رعد جبروته (أي ٢٦:١٤)؟ يمكن للبشر أن يلتقطوا لمحة مِنْ طرقه العجيبة والرائعة (Hartley, 368). إن قوة الرَّبّ مرتبطة بالبر، الصلاح، العدل، الرحمة، والأمانة (مز٨٩:١٣-١٤ [١٤-١٥]؛ ١٤٥:٦-١٧؛ مي ٣:٨). إن القوة والبر الإلهي عظيمة كعظمة المسافة التي لا تقاس التي تفصل الأرْضَ عن السموات المرتفعة (مز٧١:١٨-١٩).

إن גְּבוּרָה الله مرتبط دائمًا بروح الحكمة والفهم، المشورة والمعرفة (أي ١٢:١٣؛ أم٨:١٤؛ إش ١١:٢؛ سير ٤٢:٢١). الله له الحكمة والقدرة (أي ١٢:١٣)، ولا شيء أو أحد يقدر أن يُفَشل أغراضة (ع. ١٤-٢٥) في يد الرَّبّ الذي يملك على كل ممالك الأمم، تُوجد القوة والقدرة، التي لا يقدر أن يقاومهما أحدا (٢أخ ٢٠:٦). لقد خلق الله ويتحكم في العالم وفي قوات الأمم لأنه متمنطق بالقدرة (مز٦٥:٦[٧]). وبالتالي يكون مِنْ الطبيعي أن يصرخ شعبه له في يأسهم ليوقظوا قدرته كيما يأتي ويخلصهم (مز٨٠:٢[٣]؛ إش ٦٣:١٥).

إن الخالق الذي لا يُضَاهى، له ذراع القدرة (مز٨٩:١٣[١٤])، الذي يستخدمها لِيُخضع قوة الطبيعة الفوضوية، وكذلك أعدائه (ع. ٩-١٠[١١-١٢]). ليس مثل الرَّبّ، عظيم اسمه في الجبروت (ار١٠:٦)، الذي يحكم بالقدرة إلى الأبد (مز٦٦:٧)، والذي يستخدم قدرة جبروته لينقذ شعبه الأمين مِنْ الظلم (١٠٦:٨)، أحيانًا بواسطة هيمنته على قوى الطبيعة (٦٦:٦).

عن طريق قدرته اللامحدودة، يستطيع الرَّبّ أن ينقذ، يحيي، ويسترد حتي هؤلاء الذين على وشك الموت نتيجة لألمهم العميقة (مز ٧١:١٧-٢٤). يستطيع هؤلاء المحبطين أن يطلبوه كي يبرأهم (٥٤:١[٣])، وهم واثقين أن صلواتهم قد إستجيبت (ع. ٦-٧[٨-٩]). يعضد الله مسيحه (ملك إِسْرَائِيل) بالنصرة المقتدرة بيده اليمنى (٢٠:٦[٧]). هو يشدد الحشود المحاربة التي تدافع عن المدينة الحصينة (إش ٢٨:٦)؛ هو يجهز أنبياؤه (مي ٣:٨)؛ يشدد شعبه المهزوم والمشتت (زك١٠:١٢[تقرأ في BHS، וְגִבַּרְתִּם، وقدرتهم، وبالنسبة للماسورية וְגִבַּרְתִּים، سوف أشددهم]؛ قا، ع ٦-٧)؛ وسيزود الحاكم المثالي الآتي، بروح الحكمة والفهم، روح العلم ومخافة الرَّبّ، وروح المشورة والقدرة (إش ١١:٢). إن الرَّبّ مصدر القدرة للأمناء، الذين يضعون ثقتهم فيه بدلا مِنْ الأدوات العسكرية الملموسة (إش ٣٠:١٥).

إن أعمال الرَّبّ لا تقارن (تث ٣:٢٤). فقط يلزم أن أمناؤه يعبرون عن إمتنانهم بكل ما صنع ، ومايظل يصنعه، وذلك بمشاركة الأخرين مجد ملكوته، قوته، وأعماله القديرة (مز١٤٥:٤، ١٢) وأن يحتفلون بقوته بالغناء والتسبيح

(١٣:٢١[١٤]؛ ٧١:١٦؛ ١٥٠ :٢). لكن بالرغم مِنْ أن هذا رد فعل مناسب، إلا أن أحدا لا يستطيع أن يعبر بصورة كافية عن شكره لِلرَّبّ لأجل أعماله القديرة (١٠٦ :٢). إن إبادة الرَّبّ لهذه الأمم التي إزدهرت تحت قيادة المدمر، سوف تُعلن قدرته لجميع الشعوب، وسيعترفون بقدرته التي لا تقاوم (إش ٣٣ :١٣). وسوف تأتي الأمم الأجنبية لتدرك وتعترف بخطأ وعدم منفعة ديانة أجدادهم، وسيشتركون في عبادة الرَّبّ (أر ١٦ :١٩-٢٠)، بعد أن أعلن لهم قوته وقدرته (ع.٢١)، ربما عن طريق إسترداد إِسْرَائِيل، وعودة المنفيين لأرْضهم (قا؛ Carroll, 347-48).

ليس مفاجئًا، في العصر الرَّبّاني، أنه عندما لَمْ يَعُدْ يُلْفَظ اسم يَهْوَهْ، وأصبحت الكلمة גְּבוּרָה بديلة لاسم الله (Kosmala, *TDOT* 2, 370-71). إستخدم يسوع هذا المصطلح أثناء محاكمته أمام قيافا، قائلا مِنَ الأن تبصرون إبن الإنسان جالسا عن يمين القوة وآتيا على سحاب السماء". لا يوجد مصطلح آخر يمكن أن يُوصل سلطة يسوع أكثر مِنْ هذا التعبير (Kosmala, *TDOT* 2:371).إن "تجديف" يسوع لم يكن هو النطق باسم الله، لكنه كان أنه ساوى قدرته بالله (Kosmala, *TDOT* 2, 370-71).

ج. إن גְּבוּרָה، التي يتشارك فيها البشر(Kosmala, *TDOT* 2, 370-71)، تُظهر نفسها ليس فقط بمصطلحات القدرة المادية، لكن في الإمكانيات الروحية كذلك- وخاصة الحكم، الفهم، المشورة، المعرفة، وخوف الرَّبّ (إش ١١ :٢؛ قارن أي ١٢ :١٣)، إن القدرة البشرية لا تكمن فقط في القوة المادية، لكن في الثقة الهادئة والإيمان في الله (إش ٣٠ :١٥)، وبطاعة وصاياه תּוֹרָה (إش ١١ :٣). بنفس الطريقة فإن مسرة الله الخاصة ليست في القوة المادية لكن في هؤلاء الذين يخافونه، والذين يلقون رجاءهم على رحمته (مز١٤٧ :١٠-١١)، ولذلك فمجد البشرليس في قدرتهم، ثروتهم، أو حكمتهم، لكن بمعرفة أن الرَّبّ يُجرى الرحمة، العدل، والبر (أر ٩ :٢٣-٢٤[٢٢-٢٣]).

ب. ت إن الفعل גָּבַר (גְּבַר بالأرامي، نفسه) يرد بمعنى الأسمى، غلب؛ قوي؛ وزن **فعِّل.** قوي، شدَّد، عضَّد؛ **هفعيل.** قوي، شدد، عضد؛ قوي؛ **هتفعيل.** ويفعَل.، رفع، نَتَفَخَ؛ قوي، تشجع؛ استعلى. الصفةَ / الاسم גִּבּוֹר ترد بمعنى، قوي، شجاع، قدير؛ بطل. يوجد الاسم גְּבוּרָה أيضا، بمعنى تفوق، قوة، قدرة؛ [def. وبأداة التعريف] الجلال الإلهى، الرَّبّ؛ كبيرالسن؛ [الجمع] إظهار القوة الإلهية، العجائب؛ גְּבוּרוֹת (القسم الثانى مِنَ זוּת גְּבוּר، تسبيح قدرات الله؛ [وبالدمج مع גְּשָׁמִים، قوة المطر(عبارة تسبح الرَّبّ مِنْ أجل منحه الأمطار، זוּת גְּבוּר)]. ترد أيضا الأشكال التالية:גְּבַר (= الأرامية גְּבַר، גַּבְרָא)، رجل، سيد؛ ديك؛ (euphem) *mem-brum virile*; גַּבְרִיאֵל، جبريل (القدرة الإلهية)؛ גֶּבֶרֶת ,גְּבִירָה ;גַּבְרִית, cock-like، معلمة، سيدة؛ גַּבְרְתָן، شجاع، بطل؛ גַּבְרְתָנִית، قوة/ جبروت (Jastrow 1:205, 207-9).

عملاق، بطل: ← גִּבּוֹר [*gibbôr*] (رجولى، شديد، مستبد، بطل #١٤٧٥)؛ ← נְפִילִים [*nᵉpîlîm*] (عمالقة، #٥٨٧٢)؛ ← רְפָאִים [*rᵉpāʾîm* ²] (رفائيين، #٨٣٢٨).

قوة، قدرة: ← אָבִיר [*ʾābîr*] (قوى، جبَّار، #٥١)؛ אוֹן [*ʾôn*¹] (القوة المولدة، قدرة، #٢٢٦)؛ אַיִל [*ʾayil*¹] (رجل القوة، #٣٨٠)؛ אֵל [*ʾēl*⁴] (قدرة، قوة، #٤٤٥)؛ אָמֵץ [*ʾāmēṣ*] (قوي، شدَّد، تفوق على، #٥٩٩)؛ אָפִיק [*ʾāpîq* ²] (قوي، #٦٩٣)؛ אשׁשׁ [*ʾšš*] (تشجع، #٨٩٩)؛ גבר [*gbr*] (تفوق، تغلب على، قوي، #١٥٠٤)؛ דֹּבֶא [*dōbeʾ*] (شدة، #١٨٠١)؛ זִמְרָה [*zimrâ* ²] (قدرة، #٢٣٨٠)؛ חזק [*ḥzq*] (قوي، عز، غلب، انتصر على، #٢٦١٦)؛ חַיִל [*ḥayil*] (سعة، قوة، خاصية، #٢٦٥٧)؛ חָסֹן [*ḥāsōn*] (قوي، #٢٨٩١)؛ יכל [*ykl*]، (قدِرَ، قهر، انتصر، غلب، #٣٥٢٣)؛ יסר [*ysr* ²] (شدد، #٣٥٨٠)؛ כַּבִּיר [*kabbîr*] (قوي، #٣٨٨٨)؛ כֹּחַ [*kōaḥ* ¹] (قدرة، قوة، إمتلاك/ وسائل، #٣٩٤٦)؛ כֶּלַח [*kelaḥ* ¹] (نضوج، ممتليء بالحيوية، #٣٩٩٥)؛ מְאֹד [*mᵉʾōd*] (قوة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ מַאֲמָץ [*maʾᵃmāṣ*] (جهد، #٤٤١٠)؛ נשׂג [*nśg*] (أدرك، قدر على أن، تحمل، ظهر، #٥٩٥٢)؛ עזז [*ʿzz*] (قوي، تحدي، أظهر خزيا، #٦٤٥١)؛ עצם [*ʿṣm* ¹] (اشتد، ازداد، تقوى، #٦٧٩٣)؛ תקף [*tqp*] (يغلب، #٩٥٤٨).

البيبلوغرافيا

TDNT 3:397-402; *TDOT* 2:367-82; *THAT* 1:398-402; *TWOT* 1:148-49; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; J. G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1978; idem, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1988; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, 1961; W. H. Bennett, *Genesis*, CB, n.d.; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; R. L. Braun, *1 Chronicles*, WBC, 1986; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, Interp, 1990; R. J. Burns, *Exodus, Leviticus, Numbers With Excurses on Feasts/Ritual and Typology*, OTM, 1983; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*

With a New Translation, 1969; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Part II: From Noah to Abraham*, 1974; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1974; R. E. Clements, *Exodus*, CBC, 1972; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1973; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, OTM, 1982; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, OTL, 1987; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, KD, 1877; idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. II*, KD, 2d ed., 1889; idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III*, KD, 2d ed., 1885; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *The Minor Prophets Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, CB, 1906; idem, *The Book of Genesis With Introduction and Notes*, 10th ed., 1916; idem, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, CBSC, 1922; idem, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; J. R. Dummelow ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; idem, Exodus, WBC, 1987; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1983; T. E. Fretheim, *Exodus*, Interp, 1991; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 1955; idem, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, 1978; J. Gray, "The Book of Exodus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 33-67; J. L. Green, "Jeremiah," in *BBC*, 1972, 6:1-202; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; R. Hammer, *The Book of Daniel*, CBSC, 1976; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; E. W. Heaton, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; A. S. Herbert, *Genesis 12-50: Introduction and Commentary*, Torch, 1962; J. H. Hertz, ed., *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 2d ed., 1969; R. L. Honeycutt, "Exodus," in *BBC*, 1970, 1:305-472; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCBC, 1971; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, 1993; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:339-549; D. R. Jones, Jeremiah, NCBC, 1992; H. R. Jones, "Exodus," in *NBC*, 1972, 115-39; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; M. Kalafian, *The Prophecy of the Seventy Weeks of the Book of Daniel*, 1991; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; M. G. Kline, "Genesis," in *NBC*, 1972, 79-114; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; M. Maher, *Genesis*, OTM, 1982; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; H. G. May and B. M. Metzger eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Psalms*, Interp, 1994; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1964; M. Noth, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1966; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; N. W. Porteous, *Daniel: A Commentary*, OTL, 1965; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 101-150*, CBC, 1977; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," in IB, 1952, 1:831-1099; K. D. Sakenfeld, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*, 1985; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, 1965; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; H. D. M. Spence and J. S. Exell, *Genesis*, Pulpit, new ed., 1909; D. M. G. Stalker, "Exodus," in *Peake*, 1964, 208-40; C. Stuhlmueller, *Psalms 1 (Psalms 1-72)*, OTM, 1985; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; idem, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1987; R. de Vaux, *AncIsr*, 2d ed., 1968; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; idem, *Genesis 37-50: A Commentary*, 1986; idem, *Genesis 1-11: A Commentary*, 1987; idem, *Lamentations: Issues and Interpretation*, 1994; G. E. Wright, Isaiah, LBC, 1965; E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1949.

Robin Wakely روبن واكيلي

1505 גֶּבֶר

גֶּבֶר ¹ [*geber* ¹]، شاب، ذكر، (معظم الأحيان في سفر أَيُّوب، وردت ١٥ مرّة)؛ (#١٥٠٥)؛ גְּבִיר [*gebîr*]، رب، سيد (#١٤٨٤)؛ > גבר [*gbr*] غلب، فاز (← #١٥٠٤).

ش. أ. ق الأكادية *gabru*، "قوي" (*CAD*, G, 6)؛ السطر السادس عشر في نقش لميشع ملك مؤاب: "استولوا عليها، وذبحوا الجميع، سَبْعَة آلاف رجل (*g[b]rn*)، أولاد، نساء (*wgbrt*)، بنات وخادمات" (*ANET* 320)؛ السطر الثامن في نص كيليميوا Kilamuwa الفينيقي: "أعطى عذراء ثمنا لخروف، ورجلا ثمنا لثوب (*wgbr*) (*bswt*)" (*ANET* 654; *KAI* 1:24, 8).

ع. ق ١. لا نعلم على وجه التحديد ما إذا كان الاسم גֶּבֶר مشتق مِنْ الفعل גָּבַר، "قوي، طفر على،" أو أن الفعل مشتق مِنْ الاسم.

٢. بعض استخدامات גֶּבֶר تلفت الإنتباه إلى عنصر القوة في الاسم، وخاصة عندما يأتي في مقابل مع طفل/ أطفال (טַף) ونساء (נָשִׁים: خر ١٠: ١٠، ١١؛ ١٢: ٣٧؛ أر ٤١: ١٦[NIV تردها גְּבָרִים אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה بمعنى "جنود"]، ٤٣: ٦). يظهر نفس الشيء عندما تظهر גֶּבֶר مع נְקֵבָה: "لأن الرَّبّ قد خلق شيئا حديثا في الأَرْض- أنثى [נְקֵבָה] تحيط برجل [גֶּבֶר]،" أر ٣١: ٢٢ب. وكذلك في أر ٣٠: ٦ "أيمكن للرجل (אִישׁ) أن يحمل؟ إذا ما لي أرى كل رجل (גֶּבֶר) يضع يديه على حقويه كامرأة تقاسي مِنْ المخاض ...؟" (NIV).

٣. ترد عبارة "طُوبَى (أو ملعون) الرجل (גֶּבֶר)" كثيرًا في عبارات الحكمة (مز ٣٤: ٨[٩]؛ ٤٠: ٤[٥]؛ ٩٤: ١٢؛ ١٢٧: ٥؛ أر ١٧: ٥، ٧). في هذه الحالات ربما تكون אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר هي الترادف الشعري لـ הָאִישׁ אַשְׁרֵי־ (مز ١: ١). إذا كانت فكرة القوة مازالت متبقية في الاسم، فالإشارة إذا ستكون إلى القوة الروحية عن الجسدية.

إن التركيز على القوة الروحية في גֶּבֶר يتضح في الإستخدام المتكرر للاسم في أيوب (٣: ٣، ٢٣؛ ٤: ١٧؛ ١٠: ٥؛ ١٤: ١٠؛ ١٦: ٢١؛ ٢٢: ٢؛ ٣٣: ١٧، ١٩؛ ٣٤: ٧، ٩، ٣٤؛ ٣٨: ٣؛ ٤٠: ٧). وقد أشار Kosmala (169) قائلا: "لن نتمكن مِنْ فهم التعبير גֶּבֶר فهما صحيحا، إذا ما رأينا فيه فقط كلمة أخرى لرجل. فلدينا في ع. ق. مجموعة عبارات على גֶּבֶר مُعرفة بوضوح، تُظهره كرجل ذو مواصفات روحية خاصة."

٤. يرد الاسم גְּבִיר فقط في كلمات بركة إسحاق— بركة السيادة — ليعقوب: "لتكن سيدا على إخوتك" (تك ٢٧: ٢٩، ٣٧).

ذكر: ← [1]אָדָם [*'ādām* [1]] (أدم، شعب، #١٣٢)؛ ← אִישׁ[1] [*'îš* [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← אֱנוֹשׁ[1] [*'enôš*] [1] (إنسان، رجل وحيد، #٦٣٢)؛ ← אִשִׁישׁ [*'āšîš*] (رجل، #٨٦١)؛ ← גֶּבֶר[1] [*geber* [1]] (شاب، #١٥٠٥)؛ ← זָכָר [*zākār*] (ذكر، #٢٣٥١)؛ ← מְתִים[1] [*me-*] [*tim* [1]] (رجال، شعب، #٥٤٩٣)؛ ← נַעַר[2] [*na'ar* [2]] (ولد، #٥٨٥٣)

أنثى: ← אִשָּׁה [*'iššâ*] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבִירָה [*gebîrâ*] / גְּבֶרֶת [*geberet*] (سيدة، ملكة، معلمة، #١٤٨٠/١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה[1] [*na'ărâ* [1]] (فتاة، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*neqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [*pilegeš*] (سُرية، #٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١)

البيبلوغرافيا

H. Kosmala, "The Term גֶּבֶר in the Old Testament and in the Scrolls," SVT 17, 1969, 159-69.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

١٥٠٨ גַּבְרִיאֵל (*gabrî'el*)، جبريل ← #٤٨٥٥

١٥٠٩ גְּבֶרֶת (*geberet*)، سيدة، ملكة، خادمة ← #١٤٨٥

1511	גָּג

גָּג [*gag*]، **اسم.** سطح/ أسطح، قمة؛ قمة منزل/ سور (#١٥١١).

ش. أ. ق الأوغارتية *gg*؛ والمصرية d^3 d^3؛ والأرامية טוּלָא، טַלְלָא؛ والعربية *talal*، سطح.

ع. ق ١. يُستخدم الاسم גָּג، سطح، ٣١ مرّة في الع. ق. ويترجم عادة سطح/ أسطح (حوالي ٢٥ مرّة)، لكن أيضا كقمة. يصف التعبير سطح راحب، فكما كان شائعا في الشرق القديم، كانت تُجفف فيه الحبوب/ العيدان؛ وقد كان هذا بمثابة مخبأ للجواسيس الإسرائليين (يش ٢: ٦، ٨). تصف الكلمة قمة البرج (القلعة) الذي كان في تاباص، حيث ذُبح أبيمالك (قض ٩: ٥١). عندما أسقط شَمْشُون أعمدة معبد الفلسطينيين، هلك ثلاثة آلاف رجل وإمرأة، كانوا يتفرجون مِنْ على السطح، גָּג، (١٦: ٢٣-٣٠).

٢. كانت تستخدم أسطح المنازل لأغراض عديدة سواء حجز الأمطار/ أو حرارة الشمس. كان أعضاء العائلة يصرفون معظم أوقاتهم على أسطح المنازل، فقد كانت مسطحة وآمنة للسير عليها. يشير الاسم *ma'aqeh* (מַעֲקֶה، الشرفة، #٥١١١) إلى سياج/ درابزين حامي يُوضع حول أسطح المنازل ليحفظ الأفراد مِنْ الوقوع مِنْ على السطح.

وإلا سيكون المالك مدانا بسفك دم (تث ٢٢: ٩). ناقش صموئيل وشاول إختيار الرَّبّ لشاول كملك مِنْ على سطح (גָּג) بَيْت شاول (١صم ٩: ٢٥؛ قا؛ ١٠: ١). لقد شاهد دَاوُد -الذي يتضح أن سريره كان على السطح- بتشبع مِنْ على سطح بَيْته (٢صم ١١: ٢). وبالمناسبة، لقد سَخِر أبشالوم

علانية مِنْ أبيه دَاوُد أمام جميع إِسْرَائِيلَ بنومه مع سُريه أبيه، وذلك مِنْ على سطح بَيْته، إكمالا لمطالبتة برفض عرش أبيه (٢صم ١٦:٢٢-٢٣). إن قمة/ سطح مدخل المدينة يوفر رؤية كل مِنْ يقترب مِنْ المدينة (٢صم ١٨:٢٨).

٣. إن النبتة الضعيفة مِنْ الحشائش التي تنمو على السطح، هو تشبيه يصف طبيعة الشعب المحفوف بالخطر الذي يقف في طريق سِنْحَارِيبَ الغالب (٢مل ١٩:٢٦؛ قارن مز١٢٩:٦؛ إش ٣٧:٢٧). كانت الأسطح المكان المُفضل في إِسْرَائِيلَ للتبخير لبعل وللآلهة الأخرى (أر ١٩:١٣؛ ٣٢:٢٩). على صعيد آخر، فقد كانت الأماكن التي يذهب إليها الناس كيما ينوحوا أو ينتظروا فيها الإنتصار المريع للأعداء (إش ٢٢:١؛ أر ٤٨:٢٨؛ صف ١:٥).

٤. إن كلمة سطح (قمة) يُغطي أشياء متعددة مختلفة. فمذبح البخور الموجود في قدس الأقداس كان لديه سطح (גָּג) مِنْ خشب الأكاسيا مغطى بالذهب الخالص (خر ٣٠:٣؛ ٣٧:٢٦). إن المدخل للفناء الخارجي لهيكل حِزْقِيَال الجديد يقاس بخمسة وعشرون ذراع (حوالي ٣٧ ١/٢ قدم) مِنْ سقف (גָּג) مِنْ ظهر/ alcove إحدي الحجرات إلى سقف الحجرة المقابلة (RSV ظهر؛ NIV قمة). يستخدم الفعل טָלַל (טלל وزن **فعِّيل**. يسقف، # ٣٢٣٣) مرّة واحدة في وصف بناء وتسقفَ (טָלַל) شلون باب العين (نح ٣:١٥، **فعِّيل**.).

بَيْت، مَسْكَن، خَيْمَةَ الاجْتِمَاع: ← בַּיִת¹ [*bayit*¹] (بَيْت، مَسْكَن، مبنى، عائلة، سلالة، #١٠٧٤)؛ ← ישׁב [*yšb*] (يسكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [*mā'ôn* ²] (عرين، مَسْكَن، #٥٠٦١)؛ ← נוה [*nwh* ¹] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← שׁכן [*škn*] (إستقر، #٨٩٠٥)

البيبلوغرافيا

S. M. Paul & W. G. Dever, eds., *Biblical Archaeology*, 1973.

يوجين كاربينتر/مايكل أي. جريسانتي / *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

1512	גַּד

גַּד [*gad* ¹]، **اسم.** نبات الكزبرة (*Coriandrum sativum*) (#١٥١٢).

ش. أ. ق لا تصادق عليها المصادر السامية.

ع. ق ذكر نبات الكزبرة مرتين لشرح ظهور المن، "وهو كبزر الكزبرة أبيض" (خر ١٦:٣١؛ قا؛ عدد ١١:٧). إن حقيقة أن بذار نبات الكزبرة لونه رمادي أو بني فاتح قد أثار بعض الشك في دقة تعريفه بالمصطلح גַּד.

ب. ت تستخدم سب مصطلح κόριον، وهو الشكل الأقصر لـ κόριαννον أو κορίανδρον (= Coriandrum sativum).

أعشاب، توابل: ← אוֹרָה [*'ôrâ* ²] (عشب، خَبَّاز، #٢٤٦)؛ ← גַּד [*gad* ¹] (نبات الكزبرة، #١٥١٢)؛ ← כַּמֹּן [*kammōn*] (كمون، #٤٠٢١)؛ ← קִנָּמוֹן [*qinnāmôn*] (قرفة، #٧٨٧٢)؛ ← קֶצַח [*qeṣaḥ*] (كمون أسود، #٧٩٠٢)؛ ← קְצִיעָה [*qᵉṣî'â* ¹] (قرفة صينية، #٧٩٠٤)؛ ← רֶקַח [*reqaḥ*] (توابل، #٨٣٨٠).

البيبلوغرافيا

W. E. Shewell-Cooper, "Coriander," *ZPEB*, 1:960; Michael Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 92.

إم. جي . أبيج , الإبن *M. G. Abegg, Jr.*

1513	גַּד

גַּד [*gad* ²]، **اسم.** حظ، بخت (#١٥١٣).

ش. أ. ق إن أصل كلمة גַּד يظل غير واضح. بالرغم مِنْ أنه قد يكون مشتقا مِنْ الفعل גָּדַד، أن يقطع (*TDOT* 2:382)، تظهر فقط كاسم في عدة لغات سامية (Mari، الأوغارتية، فينيقية.، البونية، أرم.، Palm، Nab. السريانية، المنداعية، ع. ج. ق، العربية، والأثيوبية؛ قا؛ Noth,126)، وبالتالي قد لا تكون مشتقة مِنْ فعل.

ع. ق ١. بالإضافة إلى اسم السبط جاد (انظر גָּד، # ١٥١٤، # ١٥٣٢) أو إقتران الاسم ببعض الأماكن الجغرافية (مثلا، بعل جاد، يش ١١:١٧؛ ١٢:٧؛ ١٣:٥؛ مجدل جاد، يش ١٥:٣٧) أو أسماء أشخاص (عدد ١٣:١٠-١١؛ ٢مل ١٥:١٤، ١٧)، يرد نفس الشكل، גַּד مرتين (تك ٣٠:١١؛ إش ٦٥:١١).

٢. كما إعتادت أن تفعل مع أبناءها الخمس الآخرين في تك ٣٠، ربطت ليئة اسم ابنها (مِنْ زلفة) بعبارة "يا لحسن الحظ!" (تك ٣٠:١١). إن Q. (قا؛ السريانية، الترجوم)، בָּא גָד، أتى الحظ، مفضلة أكثرمن الـ K. (LXX, Vg.)، בְּגָד، أي، بحظ. يُرجح Andersen وForbes (85-86) أن الألف (א) كان عرضة للحذف حيث أنه لم يتطور كأي حرف ساكن عادي؟ عند فرحها بميلاد طفل آخر، تهللت ليئة بإختبارها حظا سعيدًا.

وبالرغم مِنْ أن גַּד يرد كبعض أنوع الأسماء الإلهية (سواء نصف إلهي أو كامل الألوهية فهذا لا يهم هنا في مناقشتنا، انظر Tigay, 163, 185, nn. 38-40)، لكن يبدو مِنْ المستبعد أن ليئة قد قصدت إضفاء لهجة دينية في فرحتها بميلاد جاد. (Contra North, 126-27; Gas-

ter, 584; Wenham, 246).

٣. في دينونته لهؤلاء الذين يتركون يَهْوَهْ/ الرَّبّ بسبب عبادتهم للأَوْثَان، يصف إِشَعْيَاء (٦٥:١١-١٢) هؤلاء المرتدين وهم يبسطون المائدة ويقدمون عليها المشروبات لآلهة الحظ (גַּד) والقضاء/القدر (מְנִי) الوثنية، وهي الآلهة التي كانت تعبد في هذه المنطقة (قا؛ Gaster, 584-85, 701, nn. 8-11; Tigay, 163, 167, 185, nn. 39-40).

حظ، محظوظ: ← אשׁר [*'šr* ²] (محظوظًا، #٨٨٧)؛ ← גַּד [*gad* ²] (بخت، حظ، #١٥١٣)؛ ← קָרָה מִ [*miqreh*] (حَدَث، حادثة، قدر، حظ، #٥٢٤٧)؛ ← שְׁבוּת [*šᵉbût*] (حظوظ، #٨٦٥٤)

البيبلوغرافيا

TDOT 2:382-84; F. Andersen and A. Forbes, *Spelling in the Hebrew Bible*, 1986; T. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, 1969; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen in Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1966; J. Tigay, "Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence," *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, 1987, 157-94; G. Wenham, *Genesis 16-50*, 1994.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

1517 גדד

גדד [*gdd* ¹]، **هِتْفَعِيل.**، بَتَرَ، جَدَعَ (#١٥١٧)؛ **اسم.** גְּדוּד [*gᵉdûd* ¹]، ثُلم القمة (#١٥٢١)؛ גְּדוּדָה [*gedûdâ*]، جَرح، قَطع (الأيدي؛ #١٥٢٣)؛ byforms גָּזָה ,גָּזָה, وزن **قَلْ.** قطع، فصل (-*HA* BDB, 152؛ *LAT*, 178؛ ← #١٦٠٢)؛ גזז, (גזז)، وزن **قَلْ.** جز الغنم، قص الشعر؛ وزن **نِفْعَل.** انفصل (#١٦٠٥)؛ الأكادية *gazazu*، جزَّ (خراف أو ماعز).

ع. ق ١. كان تقطيع الذات (الجسم، اللحم، الجلد، أو الأيدي) ممارسة وثنية كنعانية، تُمثل الحزن (سواء علىالموتى أو بسبب هزيمة عسكرية وشيكة/ قضاء إلهي سيتضمن الموت). وكعلامة عن النوح كانت ترتبط دائمًا بحلق الشعرواللحية، تقطيع الثياب، ولبس المسوح. كما كانت تمارس أيضا في طقوس النشوة الدينية، مصحوبة بهتاف عالي. كانت تمارس كفعل سحري عاطفي لإسترضاء الآلهة أو للتأثير عليهم كيما يظهروا رضى للبشر. قا؛ الأسطورة الأوغارتية "بعل وموت،" حيث الإله لاتيبان Latipan ينوح على موت بعل وذلك بتقطيع جلده، حلق لحيته، و حرث وتمشيط "صدره" و"خصره" (انظر *CML*, 73, 5. vi. 14-23).

لقد مُنع الإِسْرَائِيليين مِنْ الإشتراك في هذه الممارسات لأنها طقوس دينية وثنية. فقد كان على الإسرائيليين، كشعب الله المختار، شعب العَهْد (تث ١٤:١١) أن يكونوا مقدسين، مفرزين لِلرَّبّ، فهو وحده المستحق عبادتهم. كما إن إشتراك الكهنة في هذه الطقوس كان يعني التجديف على اسم الله. كان التحذير يستند على فهم العبراني لتكريس الحياة والجسد البشري. في اليوم التالي مِنْ إغتيال جدليا أقبل ثمانون رجلا مِنْ المملكة الشمالية في نوح ليعبدوا في الهيكل،أجسادهم ممزقة لحاهم محلوقة، وثيابهم ممزقة (أر ٤١:٥)، لكنهم قتلوا بواسطة مُغتالي جدليا.

إن تقطيع الجسم، مع حلق اللحية، كان رمزا لنواح الْفِلِسْطِينِيِّين بسبب الدينونة الإلهية الوشيكة (أر ٤٧:٥). ومثال لذلك شعب مؤاب، في قطع أياديهم، مع حلق رؤوسهم، ولحاهم، ولبس المسوح، كعلامة على النوح (أر ٤٨:٣٧). إن تقطيع الجسد، وحلق الرؤوس نوحا على الموت، قيل - بطريقة ساخرة- أنه لن يتم على موت يَهُوذَا التي سيكون موتها نتيجة للقضاء الإلهي القادم (أر ٦:١٦).

هناك قراءة تخمينية في أر ٤٩:٣ تقترح أن בַּגְּדֵרוֹת يمكن أن تُقرأ בַּגְּדֻדוֹת (*BHS*، انظر أر ٤٨:٣٧)، وبالتالي فإن نصيحة بني عمون أن "يطوفوا بين الجدران" (NIV) تصبح "طوفوا بتجرح (اليد أو الجسد)"؛ هذه الترجمة الأخيرة تُناسب أكثر قرينة النواح الموصوفة بالعويل، الصراخ، ولبس المسوح.

في نبوة ضدَّ أفرايم المتمرد في هو ٧:١٤، مِنْ الأفضل قراءة יִתְגּוֹדָדוּ (مخطوطات **عبر**. وسب κατετέμνοντο) بدلا مِنْ יִתְגּוֹרָרוּ (*BHS*) ومعاملة יִתְגּוֹדָדוּ على أنه فعل גָּדַד، على وزن **هِيتْبُولِيل**، وحينئذ سيعني الفعل، "سيُقطعون [الأفراميين] أنفسهمَ،" كما في طقوس بعل الدينية (ع ١٦) كيما يستعطفوا الآلهة الوثنية (إن لم تكن يَهْوَهْ) كي يُرسل لهم الحبوب والخمر.

٢. هناك صورة مباشرة للممارسات الكنعانية نجدها في ١مل ١٨:٢٨، حيث يتنافس أنبياء الْبَعْل مع إِيلِيًّا ويَهْوَهْ فوق جَبَل الكرمل كي يؤثروا على آلهتهم حتى يُرسل لهم نارا لتأكل الذبيحة مِنْ على الْمَذْبَح. فصراخهم المرتفع وتقطيع أجسادهم حتى تسيل الدماء منها، تصف النشوة الجنونية لنشاط عبادة الأنبياء (انظر زك ١٣:٦).

٣. لقد فُهم إستخدام الوزن **هِتْبُوعِيل.** للكلمة גָּדַד في مي ٥:١ [٤:١٤] وأر ٥:٧ علىَ أنها تتَعلق بـ גָּדַד، وبذلك تعني، حَشَد معا. وإلا، سيكون مِنْ الصعب فهم مي ٥:١، حيث سيُفهم أن شعب يَهُوذَا يُنصح بأن يقطعوا أنفسهم كطقوس المناحة الوثنية عند إجتماع الأمم ضدهم (٤:١١-١٢)، و(هذا ليس صحيحا)خصوصا أن أُورُشَلِيم كان الرَّبّ

قد وعدها بنصرة نهائية (٤:١٣؛ ٥: lff). أعتبرت NIV الفعل متجانسا (גָּדַד، حشد، تجيَّش): "تجيشي، يا مدينة الجيوش."

جرح، قَطْع، وشم: ← גדד [gdd^1] (أحدث قطعا، جروح، #١٥١٧)؛ ← חָרוּץ [$ḥārûṣ^4$] (كسر/ تشويه [بحيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← קַעֲקַע [$qa^{a}qa^c$] (وشم، جُرح، #٧٨٨٢)؛ ← שׂרט [$śrṭ$] (قطع، أحدث جرحا، قطع، #٨٥٨١).

حلق، قصّ: גלח [$glḥ$] (يحلق، #١٦٦٢)؛ כסם [ksm] (زين الشعر، #٤٠٨٠).

البيبلوغرافيا

M. Delcor 'גָּזַז 'tendre en coupant' les brebis," *Quaderni di semitistica* 5, 1974, 117-18.

مالكولم جْي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

1518 גדד

גדד [gdd^2]، **قَلْ**. يتحد معا ضدَّ (ورد فقط في مز ٩٤:٢١)؛ **هتْبَعِيل**. حشد معا (فقط في أر ٥:٧؛ #١٥١٨)؛ גְּדוּד [$ged\hat{u}d^2$]، **اسم**. يُغِير؛ تقسيم الجيش (#١٥٢٢).

ش. أ. ق تُصادق النصوص البَابلية الحديثة على الورود الوحيد لـ *guddu*، والتي تترجم "الإستقلال العسكري" على أساس الجذر العبري والقرينة (قا؛ *CAD* G, 120). كما تصادق الأثيوبية أيضا على الجذر.

ع. ق ١. يعني الفعل، حشد أو جمع معا، وترد مرتين فقط، إحداهما على وزن **قَلْ**. والأخرى **هتبَعيل**. يرد الوزن **قَلْ** في مز ٩٤:٢١، ويصف الأشرار مَجتَمعون معا ضدَّ الأبرار. أما الوزن **هتبَعيل**. الوارد في أر ٥:٧ فغير مدرجا في بعض القواميس، ويُظن أنه مرتبط بـ גדד، بَتَرَ نفسه (← #١٥١٧)، لكنه ورود لـ גָּדַד. ويشير إلى شعب الله العنيد الذين يحتشدون في بيوت الزواني. يقترح كلا مِنْ Craigie, Kelley, and Drinkard (*Jeremi-ah 1-25*, 86) معنى ممتد يستند على الاسم גְּדוּד، ويترجموه "ناصر".

٢. (أ) يرد الاسم كثيرًا. ومعناه الأساسي مجموعة أو فرقة عسكرية، وتشير في أغلب الأحيان إلى مجموعات صغيرة ليست منظمة مِنْ المغيرين (١مل ١١:٢٤؛ ٢مل ٥:٢؛ ٦:٢٣). هدف هذه المجموعات لم يكن دائمًا هو الإغارة (١صم ٣٠:٨؛ ١أخ ١٢:٢١[٢٢]؛ ٢أخ ٢٢:١)، لكن النهب والسرقة. بالطبع، تظهر גְּדוּד في هو٧:١ في تواز مع السارق (גַּנָּב). إن الغزاة الإسرائلين الذين إستأجرهم أَمَصْيَا في ٢أخ ٢٥:٩، ١٣، ١٠ ثم أطلقهم بعد ذلك، دعيوا גְּדוּד؛ لكنهم لا يعتبرون جزئا مِنْ الجيش الرسمي؛ لكن فقط، جيوش للاستئجار، يذهبن للإقتحام، ثم يُفرج عنهم بعد هذا العمل.

(ب) ومع ذلك، ففي بعض الأحيان تشير גְּדוּד إلى شعبة مِنْ الجنود داخل جيش مؤسس (انظر ٢أخ ٢٦:١١).

(ج) إن جيوش الله في أي ١٩:١٢ (يُحتمل أن يكونوا كائنات سماوية) يُشار إليهم بـ גְּדוּד، الذين تخيلهم أيُوب أنهم يتحركون ضده لكي يفنوا حياته بأمر مِنْ الله.

(د) إحدى أهم ورود الجذر موجود في تك ٤٩:١٩. يحتوي هذا الفصل على بركات ولعنات يعقوب الشيخ لأطفاله الذين يمثلون أسباط إِسْرَائِيل. إن بركة جاد كانت اللعب بالكلمات على الاسم "جاد (גָּד) جاد يزحمه (גוּד) جيش (גְּדוּד) II ولكنه يزحم (גוּד) مؤخره." إن فكرة البركة، هي أن سبط جاد، الموجود في موقع غير محصن شرق نهر الأُرْدُنّ، سيعاني مِنْ غارات الدول المجاورة، لكنه سيكون قادرا على القتال الفعال. يتصل الفعل גוּד (يهجم، يُغِير) بالفعل גָּדַד كما بالاسم.

(هـ) في مكانين مدرج بهما الاسم גְּדוּד (فرقة مِنْ المغيرين)، يتصل الفعل بـ גָּדַד بَتَرَ نفسه. وهما أر ٤٨:٣٧ ومز٦٥:١٠[١١]).

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [gdd^2] (حشد معا، #١٥١٨)؛ ← חָמֻשׁ [$h^amuš$] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [$lḥm^1$] (عارك، قاتل، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [$maḥ^aneh$] (معسكر، مُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [$ma^{a}rākâ$] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [$ṣb'^1$] (ذهب للحرب، خدم، حشد، جند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [$ṣî^1$] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [$ṣrḥ$] (صرخة، يصرخ، رفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [$q^erāb$] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [rkb] (ركب/ اعتلى، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [rw^c] (صرخ، أعطى صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [$šālîš^3$] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

تريمبير لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

1521 גְּדוּד

גְּדוּדָה [$g^edûd^1$]، حائط، قمة تلة (#١٥٢١)؛ < גדד [gdd^1]، **هتبُوعِيل**. يُقطع نفسه، يجرح نفسه (#١٥١٧).

ش. أ. ق גְּדוּד له علاقة بـ *gudda*' (حائط).

ع. ق يبدو أن المعنى الأساسي لـ גְּדוּד هو حائط (انظر مز ١٨:٣٠ ‖ ٢صم ٢١:٣٠، حيث גְּדוּד توازي שׁוּר [حائط]). وبالتبعية تأتي גְּדוּד بمعنى جدار يشبه التل بين الأخاديد بعد حرثها (انظر مز ١١:٦٥، حيث גְּדוּד

توازي תֶּלֶם [أخدود]).

يحرث: ← אֵת [*'ēt* 3] (شفرة المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גְּדוּד [*gedûd* 1] (قمة تلّ، #١٥٢١)؛ ← חרשׁ [*ḥrš* 1] (حَرَث، نقش، حضّر، خطط، #٣٠٨٦)؛ ← מַעֲנָה [*ma'ănâ*] (اخدود، #٥١٠٣)؛ ← נִיר [*nîr* 1] (يشطر [أرض غير محروثة]، #٥٧٧٤)؛ ← תֶּלֶם [*telem*] (يخدد، #٩٤٣٩).

البيبلوغرافيا

M. Futato, "A Meteorological Analysis of Psalms 104, 65, and 29," diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1984.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

١٥٢٢ גְּדוּד (*gedûd* 2)، فريق هجومي، سارق، فرق عسكرية) ← # ١٥١٨

١٥٢٣ גְּדוּדָה (*gedûdâ*، جُرح، قطع) ← #١٥١٧

١٥٢٤ גָּדוֹל (*gadôl*، عظيم) ← #١٥٤٠

١٥٢٥ גְּדוּלָּה (*gedûllâ*، عظمة) ← #١٥٤٠

١٥٢٦ גִּדּוּף (*giddûp*، سخرية، سب) ← #١٥٥٢

١٥٢٧ גְּדוּפָה (*gedûpâ*، سخرية) ← #١٥٥٢

١٥٢٨ גִּדּוּפָה (*giddûpâ*، سخرية) ← #١٥٥٢

١٥٣١ גְּדִי (*gedî*، طفل) ← #٧٣٦٦

١٥٣٧ גְּדִיָּה (*gedîyâ*، طفلة/ أنثى الجدي) ← #٧٣٦٦

1538	גָּדִישׁ

גָּדִישׁ [*gādîš* 1]، كومة حبوب (#١٥٣٨).

ع. ق ترد هذه الكلمة ٤ مرات في ع. ق، ويظهر جذرها الوحيد في الآرامي الحديث גְּדִישָׁא وبالعربية *qadîs*، ويعني كومة، أكداس، أو رُكام، وتستخدم سب كلمتين يونانيتين، θημωνία, στοιβή، لهذه الكلمة العبرية كلاهما تعني كومة ، ركامة. بالرغم مِنْ أنه شائع بالنسبة للنصوص العبرية أنها تشير إلى كومة مِنْ حزم القمح (خر ٢٢:٦[٥]؛ قض ١٥:٥] كلاهما يواز קָמָה[]؛ إلا أنها تشير في أي ٢١:٣٢ إلى "مقبرة" (← # ١٥٣٩). تستخدم العديد مِنْ النصوص الكتابية هذه الكلمة لتميز كومة الحبوب مِنْ الحبوب التي مازلت لم تقطع مِنْ الحقل (خر ٢٢:٦[٥]؛ قض ١٥:٥). يستخدم أي ٥:٢٦ الفعل מָה، يضع، مع هذه الكلمة لتوضيح فكرة تكويم، أو تأليف الحبوب معا.

حبوب، شعير، دخن، أرزّ، الخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקְלוֹן [*biṣqālôn*] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* 3] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* 1] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* 4] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*melîlâ*] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* 2] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannag*] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل [براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śe'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* 1] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* 2] (حب، #٨٦٩٢).

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

1539	גָּדִישׁ

גָּדִישׁ [*gādîš* 2]، **اسم**. قبر، قبر على رابية (ترد مرّة واحدة) (#١٥٣٩).

ع. ق ترد هذه الكلمة في جواب أيُّوب على أصدقاؤه، فقد سألهم لماذا يستقبل الغني المُضطهد دفنة شريفة (٢١:٣٢)، وذلك ردا على تأكيدهم له أن الأشرار دائمًا يفنون (انظر Hartley, *Job*, NICOT, 1988, 320-22). إن العلاقة بين גָּדִישׁ، و I، كومة / كدس مِنْ الحبوب، تدعمها أي ٥:٢٦، حيث يشبة القبر بـ: "وتدخل القبر في شيبة ناضجة، كما يرفع كدس القمح في موسمه." ربما كانت تكدس الأكوام على المقابر (Dhorme, 323-24; انظر Hartley, 321).

دفن: ← קָבַר [*qbr*] (يدفن، #٧٦٩٩).

مقبرة: ← אֲדָמָה [*'ădāmâ*] (أرْض، قطعة أرْض، تربة، أرْض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← בּוֹר [*bôr*] (صهريج، بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* 2] (قبر، تل فوق مقبرة، #١٥٣٩)؛ ← שְׁאוֹל [*še'ôl*] (جحيم، آخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*šaḥat*] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦)

البيبلوغرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967.

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

1540 גדל

גדל [gdl ¹]، **قَلْ**. نما، عَظُم، زاد، علا **بِعِّلْ**.، **بُعَّلْ**.، **هفْعيل**.، **هتبَعيل**. (#١٥٤٠)؛ גָּדוֹל [gadôl]، اسم/ صفة بمَعنَي عَظيم (#١٥٢٤)؛ גְּדוּלָּה [gedûllâ]؛ اسم، عظمة (#١٥٢٥)؛ גָּדֵל [gadel]؛ صفة. (حازم، وزن **قَلْ**. part.)؛ عظيم (#١٥٤١)؛ גֹּדֶל [godel]؛ **اسم**. عظمة، أعمال عظيمة (#١٥٤٢)؛ [migdîl] מַגְדִּיל Q מִגְדּוֹל (מִגְדוֹל)؛ **اسم**. برج (hapleg.؛ #٤٤٦٠ انظر גָּדַל)؛ מִגְדָּל [migdal]؛ **اسم**. برج (#٤٤٦٣).

ش. أ. ق يرد الجذر في الأوغارتية، والمؤابية (DISO, 142) بمعنى عظيم، لكنه لم يرد في الأكادية، أو أرم.، أو فينيقية..

ع. ق ١. يُستخدم الفعل גָּדַל، ١١٧مرّة، يرد في وزن **قَلْ**. (stative)، **بِعِّلْ**.، **بُعَّلْ**.، **هتبَعيل**.؛ ٣١ مرّة ، ويدل وزن **قَلْ**. على المَعنى أن يكون عَظيمًا، إن معظم الفقرات الممثلة هنا تشير إلى عظمة أو تقدير الكائنات البشرية

"هو [منسى] أيضا يكون كبيرا. ولكن أخاه الصغير يكون أكبر منه" (تك ٤٨:١٩؛ انظر أيضا ٤١:٤٠؛ ٢صم ٥:١٠؛ ١مل ١٠:٢٣؛ جا٢:٩؛ ١أخ ١١:٩؛ ٢أخ ٩:٢٢؛ أس ٩:٤؛ أر ٥:٢٧؛ زك ١٢:٧). كما تُسبح أيضا عظمة الله في سَبْعَة مواضع، "كم أنت عظيم، أيها الرَّبّ الإله!" (٢صم ٢٢:٧؛ انظر أيضا مز٣٥:٢٧؛ ٤٠:١٦[١٧]؛ ٧٠:٤[٥]؛ ١٠٤:١؛ مي ٥:٤[٣]؛ ملا ١:٥).كما تُوصف أيضا قدرة الله (عد١٤:١٧)، اسمه (٢صم ٧:٢٦؛ ١أخ ١٧:٢٤)، وأعماله (مز ٩٢:٥[٦]) بالعظمة. تصف גָּדַל في فقرات أخرى، الخطية (عز ٩:٦؛ مراثي ٤:٦)، الألم (أي ٢:١٣)، النوح (زك ١٢:١١)، الحياة (١صم ٢٦:٢٤)، صراخ سدوم (تك١٩:١٣).

(أ) ترد גָּדַל على وزن **بِعِّلْ**. ٨ مرات، و**هفْعيل**. ٢٠ مرّة بمعنى أحرز تقدما عظيمًا، أو يُعظم. والفرق بين مفهوم الجذرين يظهربأنه في حين يُظهر **بِعِّلْ**. المفعول به في حالة العظمة، "فأجعلك أمة عظيمة" (تك ١٢:٢)، يُوضح **هفْعيل**. العملية نفسها، "عَظمت لها الفرح" (إش ٩:٣[٢]؛ انظر Jenni, 33-36, 275). معظم الفقرات يرد بها الله في صورة الفاعل. فبين القرائن مختلفة، يُمجد أعماله (١صم ١٢:٢٤؛ مز ١٢٦:٢؛ يؤ ٢:٢١)، يُعظم بني البشر (١مل ١:٣٧، ٤٧؛ أي ٧:١٧؛ ١أخ ٢٩:١٢)، ويعد بأن يجعل إِسْرَائِيلَ أمة عظيمة (تك ١٢:٢). في المقابل، يُعظم بني البشرأعمالهم الخاصة (جا٢:٤) وحكمتهم (١:١٦). التعظيم يحمل على الغش (عا ٨:٥)، ويُزيد الخيانة ضدَّ الأصدقاء (مز ٤١:٩[١٠]).

(ب) يُستخدم **قَلْ**. ٢٠ مرّة للدلالة على عملية النضوج، النمو، وخصوصا في العلاقة بالأطفال، "فكبر الولد وفطم" (تك٢١:٨؛ انظر أيضا ٢١:٢٠؛ ٢٥:٢٧؛ ٣٨:١٤،١١؛ خر ٢:١١،١٠؛ قض ١١:٢؛ ١٣:٢٤؛ را ١:١٣؛ ١صم ٢:٢١؛ ٣:١٩؛ ١مل ١٢:٨، ١٠؛ ٢مل ٤:١٨؛ ٢أخ ١٠:٨، ١٠؛ أي ٣١:١٨). كما تستخدم كذلك للحيوانات (٢صم ١٢:٣)، وبطريقة مجازية على إسرائل بكونها عروس الله الخائنة (حز ١٦:٧).

(ج) ترد גָּדַל في **هتبَعيل**. بمعني، تكبَّر، أو عظم ذاته (إش ١٠:١٥؛ حز ٣٨:٢٣؛ دا ١١:٣٦-٣٧). إن وزن **هفْعيل**. المتعدي أو الداخلي internal or intransitive، يَقترن عادة بحرف الجر *'al*، وينتج نفس المفهوم، "لاتدعهم يشمتون في أو يرتفعون ضدي" (مز٣٨:١٦[١٧]. تكبر أدوم (حز ٣٥:١٣) ومؤاب (أر ٤٢،٤٨:٢٦) على الرَّبّ. وتكبر مؤاب وعمون على شعب الرَّبّ (صف ٢:٨، ١٠). ناح كاتب المزمور (مز٣٥:٢٦؛ ٣٨:١٦[١٧]؛ ٥٥:١٢[١٣])، كذلك أَيُّوب (أي ١٩:٥) وإِرْمِيَا (مراثي ١:٩)، مِنْ أجل أن العدو قد تكبر عليهم.

إستخدمت رؤية دَانِيآل الوزن **هفْعيل**. للكبش المتكبر والتيس (دا ٨:٤، ٨، ١١، ٢٥)، في حين الوزن **هتبَعِيل**. لملك الشمال المتعالي (دا ١١:٣٦-٣٧).

(د) ترد גָּדַל في وزن **بِعِّلْ**. في ستة أجزاء، تدل على تنشئة وتربية الأطفال "ربَيْتُ نبين" (إش ١:٢؛ انظر أيضا ٢مل ١٠:٦؛ إش ٢٣:٤؛ ٤٩: ٢١؛ ٥١:١٨؛ هو ٩:١٢) ومع النباتات (إش ٤٤:١٤؛ حز ٣١:٤؛ يو ٤:١٠) أو الشعر (عد ٦:٥) تأتي גָּדַל بمعنى يجعله ينمو. يستخدم **بُعَّلْ**. مرّة واحدة للدلالة على المبني للمجهول (مز ١٤٤:١٢)

(هـ) يُستخدم **بِعِّلْ**. في تعظيم الرَّبّ ليشوع (يش ٣:٧؛ ٤:١٤) وسُلَيْمَانَ (١أخ ٢٩:٢٥؛ ٢أخ ١:١).

(و) تشير גָּדַל في وزن **قَلْ**. إلى نتائج بركات الله لإبراهيم (تك ٢٤:٣٥) وإسحاق (٢٦:١٣، مرتين) والتي كانت زيادة المحاصيل، والأغنام، والخدم.

(ز) يستخدم **بِعِّلْ**. مرتين للدلالة على الترقية أو التقدم، ففي أس ٣:١، رقى الملك أحشويرش هَامَان على جميع الرؤساء، موضحا سخرية الأقدار بتقدم مردخاي في نهاية السفر (١٠:٢).

(ح) يوظف د ١:٥ الوزن **بِعِّلْ**. بمفهوم التعليمات، "كان لابد مِنْ تدريبهم مدة ثلاثة سنيَن".

٢. إن وجود الكلمة גָּדוֹל، ٥٢٤ مرّة تجعلها أكثر الصفات شيوعا في عبرية العَهْد القديم، بخلاف الضمائر التوضيحية والأعداد الآحاد אֶחָד، المئات מֵאָה. تصف גָּדוֹל في أغلب الأحيان حجم أو كبر الكلمة التي تعدلها

(أكثر مِنْ ١٠٠ مرّة). كانت جِبْعُون (يش ١٠:٢)، ونينوى (يو ١:٢؛ ٣:٢، ٣؛ ٤:١١) مدن كبيرة. كذلك، المدن التي إختُبرت بواسطة الجواسيس (عدد ١٣:٢٨)، والتي كان على إسْرَائِيل إمتلاكها (تث ٩:١)، قيل عنها أنها كانت عظيمة. توصف أحجام أعداد كثيرة مِنْ المناطق الجغرافية بأنهاהַמִּדְבָּרהַגָּדוֹל : גָּדוֹל، ققر سيناء العظيم (تث ١:١٩؛ ٧:٢؛ ٨:١٥). הַנָּהָרהַגָּדֹל، الفرات (تك ١٥:١٨؛ تث ٧:١؛ يش ١:٤) نهر دجلة (دا ١٠:٤)، הַיָּםהַגָּדוֹל، البحر الأعظم، أو البحر المتوسط (عدد ٣٤:٦؛ تزيد عن ١١ مرّة). تصف حجم مجموعة مِنْ الناس بعظيم: חַיִלגָּדוֹל، جيش عظيم (٢مل ٧:٦؛ تزيد عن ٤ مرات)، أو קָהָלגָּדוֹל، حشد عظيم (١مل ٨:٦٥، تزيد عن ٥ مرات)، حيث يوصف عددهم عادة بـ רַב، كثرة. يُوصف الفناء الخارجي للهيكل بـ גָּדוֹל (١مل ٧:٩، ١٢؛ ٢أخ ٤:٩)، وكذلك قدس الأقداس (٢أخ ٣:٥) وجدير بالذكر أن الهيكل نفسه لم يوصف بـ גָּדוֹל، لكن يشار إليه عادة بكلمة הֵיכָל، وهي مشتقة مِنْ الكلمة سوم. *é-gal*، البَيْت العظيم (انظر ٢أخ ٢:٥[٤]، ٩[٨]). إن كلمة حجر، אֶבֶן، مِنْ أشهر الكلمات التي عُدل حجمها بـ גָּדוֹל(تك ٢٩:٢؛ تزيد عن ١٧ مرّة).

(أ) تستخدم גָּדוֹל مع مصطلحات مجردة زيادة عن ١٠٠مرّة، مثلا: ترد גָּדוֹל مع דָּבָר، شيء (تث ٤:٣٢؛ ١صم ١٢:١٦)، واسم بصيغة المؤنث الجمع גְּדֹלוֹת، في المزامير (٧١:١٩؛ ١٠٦:٢١) وأَيُّوب (٥:٩؛ ٩:١٠؛ ٣٧ :٥) للدلالة على عظم أعمال الله، الذي يعمل أمور عظيمة لا يمكن إدراكها (٣٧:٥). وعلى العكس، فالأمور العظيمة التي ينطق بها أو يفعلها البشر هي علامة على الكبرياء أو الارتفاع (مز ١٢:٣[٤]؛ ١٣١:١). إن أعمال الله العجيبة تُعرف بأحكامه العظيمه שְׁפָטִים (خر ٦:٦؛ ٧:٤)، מֹפְתִים، عجائبه (تث ٦:٢٢؛ ٢٩:٣[٢])، אוֹתֹת، آياته (تث ٦:٢٢؛ ٢٩:٣[٢]؛ يش ٢٤:١٧)، أو תְּשׁוּעָה خلاصه العظيم (قض ١٥:١٨؛ ١صم ١٩ :٥؛ ٢صم ٢٣:١٠، ١٢؛ ١أخ ١١:١٤؛ قارن تك ٤٥:٧؛ ١صم ١٤:٤٥). بالطبع، يُمثل وعد الله المُعطى لإبراهيم بأن يجعل إسْرَائِيل أمة عظيمة (تك ١٢:٢؛ ١٨:١٨؛ ٤٦:٣؛ خر ٣٢:١٠؛ عد ١٤:١٢) مِنْ أكثر أعمال الله المحورية (تث ٤:٦، ٧، ٨، ٢٦:٥؛ ٢أخ ١:١٠). وهكذا يتحدث الله على أن له اسما שֵׁם عظيمًا (يش ٧:٩؛ ١صم ١٢:٢٢؛ ١مل ٤٢ :٨؛ ٢أخ ٦:٣٢؛ مز ٧٦:١[٢]؛ ٩٩:٣؛ أر ١٠:٦؛ ٤٤:٢٦؛ حز ٣٦:٢٣؛ ملا ١:١١). وفي المقابل تُوصف الأعمال البشرية (أعمال إسْرَائِيل) بإرتكابها خطاية عظيمة חֲטָאָה(خر ٣٢:٢١، ٣٠، ٣١؛ ١صم ٢:١٧؛ ٢مل ١٧:٢١)، תּוֹעֵבוֹת رجاسات (حز ٨:٦، ١٣، ١٥)، و נְאָצוֹת، تجاديف (نح ٩:١٨، ٢٦)، تسبب الذنب אַשְׁמָה العظيم (عز ٩:٧، ١٣). إن قضاء الله يُنظر إليه على أنه شر أو كارثة عظيمة רָעָה (أر ١٦:١٠؛ ٣٢:٤٢؛ دا ٩:١٢). يبرهن اليوم יוֹם العظيم (أر ٣٠:٧؛ هو ١:١١[٢:٢]؛ يؤ ٢:١١، ٣١[٣:٤]؛ صف ١:١٤؛ ملا ٤:٥[٣:٢٣]) على قضاء الله ويفهم كما وُصف في مكان آخر (إش ٢:١٢-٢١؛ عا ٥:١٨-٢٠) على أنه يوم الرَّبّ.

(ب) تصف גָּדוֹל حوالي ١٠٠ مرّة مواقع بارزة أو أهمية رجال معينين كذلك وصفا متكررا لله. أربع (يش ١٤:١٥)، برزلاي (٢صم ١٩:٣٢[٢٣])، نعمان (٢مل ٥:١)، أَيُّوب (أي ١:٣)، ومردخاي (أس ٩:٤) وصفوا بأنهم رجال عِظام. إن أكثر ورود גָּדוֹל شيوعا هي التي تصف رجال مِنْ هذا النمط في merism ثنائيات، وهو شكل يضع التعبيرات المتناقضة في إزدواج ويدل على الكلية" لا تحاربوا صغيرا ولا كبيرا إلا ملك إسْرَائِيل وحده" (١مل ٢٢:٣١؛ ما يزيد عن ٢٦مرّة). في ثمانية حالات، يوصف الله بكونه גָּדוֹלعظيمًا (تث ٧:٢١؛ ١٠:١٧؛ نح ١:٥؛ ٩:٣٢؛ مز ٧٧:١٣[١٤]؛ ٩٥:٣؛ أر ٣٢:١٨؛ دا ٩:٤).

يوصف الله אֱלֹהִים بالعظيم גָּדוֹל في حالتين (٢أخ ٢:٥[٤]؛ نح ٨:٦). وفي ٨ حالات يوصف יהוה يَهْوَهْ الرَّبّ أنه عظيمًا (خر ١٨:١١؛ ١أخ ١٦:٢٥؛ مز٤٨:١[٢]؛ ٩٦:٤؛ ٩٩:٢؛ ١٣٥:٥؛ ١٤٥:٣؛ أر ١٠:٦). في ثلاثة أحداث إضافية، تصف גָּדוֹל، קְדוֹשׁיִשְׂרָאֵל قدوس إسْرَائِيل (إش ١٢:٦)، אַתָּה أنت (مز٨٦:١٠)، وאֲדֹנָי السيد (مز١٤٧:٥).

تستخدم גָּדוֹל في وصف ملك بشري في ٨ حالات (٢مل ١٨:١٩) والله كالملك في ٣ حالات (مز ٤٧:٢[٣]؛ ٩٥:٣؛ ملا١:١٤). بالرغم مِنْ أن الكلمة المفردة הַכֹּהֵן الكاهن، تستخدم عادة في وصف رئيس الكهنة، إلا أن גָּדוֹל הַגָּד تصف הַכֹּהֵן ٢١مرّة (لا٢١:١٠؛ عد ٣٥:٢٥؛ يش ٢٠:٦؛ ٢مل ١٢:١٠[١١]؛ ٢أخ ٣٤:٩؛ نح ٣:١؛ حجي ١:١؛ زك ٣:١؛ قا: כֹּהֵןהָרֹאשׁ).

(ج) وردت גָּדוֹל حوالي ٩٠ مرّة تصف فيها شدة العواطف أو بعض الظواهر الأخري التي عادة تخص الله.

عند إظهار القوة العظيمة، כֹּחַ גָּדוֹל، أخرج الرَّبّ إسْرَائِيل مِنْ مِصْر (خر ٣٢:١١؛ تث ٤:٣٧؛ ٩:٢٩؛ ٢مل ١٧:٣٦)، خلق الأرْض (أر ٢٧:٥؛ ٣٢:١٧)، فدى شعبه (نح ١:١٠). وُصفت كلا مِنْ محبة الله الحانية חֶסֶד (١مل ٣:٦؛ ٢أخ ١:٨؛ مز ٥٧:١٠[١١]؛ ٨٦:١٣؛ ١٠٨:٤[٥]؛ ١٤٥:٨)، وغضبه קֶצֶף (تث ٢٩:٢٨[٢٧]؛ ٢مل ٣:٢٧؛ أر ٢١:٥؛ ٣٢:٣٧؛ زك ١:١٥؛ ٧:١٢) أو חֵמָה (٢مل ٢٢:١٣؛ ٢أخ ٣٤:٢١؛ أم ١٩:١٩؛ أر ٣٦:٧؛ دا ١١:٤٤؛ زك ٨:٢)، بأنها عظيمة.

(د) وصف ارتفاع أو شدة الصوت (٣٥مرّة) بالعظيم. ومع גָּדוֹל صوت (٢٥مرّة)، تشير קוֹל إلى صرخة

امرأة فوطيفار التي أعلنت بها خطية يوسف المفترضة لأهل بَيْتِها (تك ٣٩:١٤). صرح مُوسَى بأن الرَّبّ تكلم بصوت קוֹל גָּדוֹל مِنْ الجَبَل (تث ٥:٢٢). يصف גָּדוֹל קוֹל في مواضع أخرى الرعد (١صم ٧:١٠)، صرخة المدعي (٢صم ١٩:٤[٥])، صلاة مُلحة (حز ١١:١٣)، تسبيح الله (٢أخ ٢٠:١٩). تأتي תְּרוּעָה مقترنة بـ גְדֹלָה لتدل على الصوت الذي أدى إلى وقوع أسوار أريحا في مكانها (يش ٦:٥، ٢٠). إعلان مجيء تَابُوت العَهْد إلى المحلة (١صم ٤:٥-٦)، الإحتفال بتأسيس الهيكل (عز ٣:١١، ١٣). ترد צְעָקָה مع צְעָקָה (٥مرات) بكاء، وهي تصف رد فعل المِصْرِيِّين أمام موت الإبن البكر (خر ١١:٦؛ ١٢:٣٠)، بكاء عيسو أمام فقده البكورية (تك ٢٧:٣٤)، رد فعل مُردخاي تجاه أمر الملك بقتل اليهود (أس ٤:١).

(هـ) ٣٠ مرّة وصفت فيها גָּדוֹל حجم ظاهرة ما، عادة ترتبط بدمار الحرب. تصف --- خراب منبأ به، שֶׁבֶר، كنتيجة للحرب (أر ٤:٦؛ ما يزيد عن ٧مرات). مذبحة عظيمة أو إنتصار، מַכָּה גְדוֹלָה ، إِسْرَائِيل على أعدائها (يش ١٠:١٠، ٢٠؛ قض ١١:٣٣؛ ١٥:٨؛ ١صم ١٩:٨؛ ٢٣:٥؛ ١مل ٢٠:٢١). يدين الله بالمثل عصيان شعبه (تث ٢٨:٥٨-٥٩) بـ מַכָּה גְדוֹלָה (١صم ٤:١٠؛ ٦:١٩؛ ٢أخ ٢٨:٥).

(ز) تستخدم גָּדוֹל على الأقل ١٣ مرّة (تك ١٠:٢١؛ ٢٧:١؛ ٢٩:١٦؛ ٤٤:١٢؛ ١صم ١٧:١٣، ١٣، ٢٨؛ ١٨:١٧؛ ١مل ٢:٢٢؛ ٢مل ٣:٢٧؛ حز ١٦:٤٦؛ ١٦:٦١؛ ٢٣:٤)، كاسم الإبن البكر، وذلك في قرينة العلاقة الأخوية: "كان للآبان إبنتان اسم الكبرى ليئة" (تك ٢٩:١٦).

٣. يشير الاسم גְּדוּלָּה إلى أعمال الله في ٢صم ٧:٢١، ٢٣ وكذلك في الفقرة الموازية في ١أخ ١٧:١٩، ٢١.

(أ) عظمة الله معبر عنها بـ גְּדוּלָּה (مز١٤٥:٣، ٦؛ ١أخ ٢٩:١١) وكذلك عظمة أحشويرش (أس ١:٤) ومردخاي (١٠:٢). يؤكد مزمور ٧١:٢١ أن الله سيزيد عظمته، كي يتعزى في شدائده. (ب) تقترن גְּדוּלָּה بالكرامة (יְקָר) في أس ٦:٣، لتشير إلى المعانقة التي منحت- بطريقة ساخرة- لمردخاي.

٤. ترد גָּדֵל ٤ مرات، في ثلاثة مرات تتبع الفعل הָלַךְ (يذهب، يأتي)، التي تعمل على الإشارة إلى الاستمرارية גָּדֵל (تك ٢٦:١٣؛ ١صم ٢:٢٦؛ ٢أخ ١٧:١٢؛ GKC §113u). يوصف الرجال بكونهم عظماء أو أغنياء في تك ٢٦:١٣(إسحاق) ويهوشفاط ٢أخ ١٧:١٢. (أ) تُوصف عملية نمو الأطفال في ١صم ٢:٢٦ (صموئيل).

(ب) يرد تعبير "غلاظ اللحم" (גִּדְלֵי בָשָׂר) في سياق معنى الشهوة في حز ١٦:٢٦.

٥. مِنْ بين الثلاثين مرّة التي ذكرت فيها בָּשָׂר، تشير ٧ منهم إلى عظمة الله، وخصوصا عظمته في تحرير شعبه مِنْ عبودية مِصْر (عد ١٤:١٩؛ تث ٣:٢٤[٢١]؛ ٥:٢٤؛ ٩:٢٦؛ ١١:٢؛ ٣٢:٣). نجد هذه الصورة بالضبط في قلب مز٧٩:١١، فيصلي كاتب المزمور، أثناء السبي البَابِلِي، إلى الله أن يبعد غضبه ويحرر شعبه. ، يقدم التسبيح لله مِنْ أجل "كثرة عظمته" في التسبيحة النهائية في مز ١٥٠ (مز١٥٠:٢).

في الإشارة إلى الجنس البشري، تستخدم גֹּדֶל للإشارة إلى الكبرياء البشري. لقد رفضت المملكة الشمالية إِسْرَائِيل كلمة الله، وأدعت أنها قادرة على إعادة بنائها وأن تكون أقوى مما كانت (إش ٩:٨[٨]). ستحاسب آشور (١٢:١٠؛ حز ٣١:٧)، كذلك مِصْر (حز ٣١:٢، ١٨) على "تعظمها" أمام الله.

ب. ت إن تتابع هذا الجذر في الع. ق. يرد أيضا في RL و DDS. وبالتالي فقد إستمر استخدامه بنفس المفهوم في نصوص قمران (٢١مرّة).

إن الصفة גָּדוֹל تستخدم بنفس المفهوم وبصورةٍ متكررة في مخطوطات قمران (ما يزيد عن ١٣٠ مرّة). لقب رئيس الكهنة بـ גָּדוֹל فقط في مخطوطات الهيكل (11QTem-ple 15:15; 23:9; 25:16; 26:3; 31:5; 58:18).

يستخدم الاسم גְּדוּלָּה مرتين في قمران في فقرات متفرقة (4Q400 3 i 5; 4Q504 6 21).

إن الإستخدام الأغلب في قمران يشير إلى عظمة الله (1QM 1:8). في أغنية ذبيحة السبت، تأتي גֹּדֶל مقترنة بـ תְּהִלָּה لتخص نوع معين مِنْ المزامير، مزمور التعظيم (4Q403 1 i 8).

عظيم: ← גדל [gdl [1]] (نما، يصبح عظُم، عمل أمور عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← רבב [rbb [1]] (أصبح وفيرا، كثُر، عظم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, [1]] (أصبح وفيرا، تضاعف، ازداد، #٨٠٤٩)؛ ← שׂגה, שׂגא [śg'/śgh] (نما، عظم، ازداد، تعاظم، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [bqq [2]] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [gdl [1]] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [nwb] (نما، نجح، ازدهر، # ٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [sāḥîš] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [sāpîaḥ [1]] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [ṣmḥ] (فرّخ، تكاثر، نما، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [r'n] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגה, שׂגא [śg'/śgh] (يصبح عظيمًا، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

البيبلوغرافيا

TDOT 2:390-416; *THAT* 1:402-9; *TWAT* 1:927-56;

A. M. Honeyman, "Merismus in Biblical Hebrew," *JBL* 71, 1952, 11-18; E. Jenni, *Das hebräische Pi'el*, 1968, 33-36, 275.

إم. جي . أبيج، الإبن *M. G. Abegg, Jr.*

١٥٤١ (גָּדֵל [*gadel*]، عظيم)، ← #١٥٤٠
١٥٤٢ (גֹּדֶל [*godel*]، عظمة، أعمال عظيمة)، ← #١٥٤٠

1544	גָּדִל

גָּדִל [*gādil*]، **اسم.** الشرّابة، زينةُ شبهُ سلسلة (#١٥٤٤).

ش. أ. ق في حين أن الفعل العبري גָּדַל "عظُم" ومشتقاته، يرتبط بالأوغارتية *gdl*، إلا أن *gadil* على الأرجح يشتق مِنْ الجذر الثاني المُمَثل في *gidlu* الأكادية، خيط (مِنْ البصل). انظر *jadala* العربية، جدل بإحكام، ضفيرة، الأرامية גְּדִילָא، السريانية *gᵉdîlta*، عمل مجدول، وتر، حبل.

ع. ق ترد الكلمة גְּדִל، في تث ٢٢:١٢بمعني جدل، أو ضفر، وذلك في الإشارة إلى حبال مجدولة أو شرابة تلتحق بأربعة أطراف الثوب، حتى يتمكن لابسه مِنْ تذكر جميع وصايا الرَّبّ (قارن عدد ١٥:٣٨-٤٠). في ١مل ١٧:٧، كان لابد أن يجدل قمة رأس العمودين الذين في الهيكل كعمل السلاسل.

ب. ت يستخدم الاسم في الأدب الرَّبّاني للحبال المجدولة مثل أهداب أغطية الموائد/ المفارش، في حين يصف التعبير מַעֲשֵׂי גְדִלְשְׁפָּהָא كطرف عمل مجدول، الحافة الخارجية لترس الجندي (1QM ٥:٥) وكتزين للمكان المجوف في رمحه (1QM 5:8). في 4Q405 15ii-16 1 تصف على الأرجح الأشياء المعلقة في الخَيْمَة المقدسة.

وتر، حبل:← גָּדִל [*gādil*] (شُرابة، #١٥٤٤)؛ ← חֶבֶל [*ḥebel* ²] (وتر، حبل، أرض، منطقة، #٢٤٧٥)؛ ← נְעֹרֶת [*nᵉʿōret*] (يجر، #٥٨٦١)؛ ← נִקְפָּה [*niqpâ*] (وتر/ حبل، #٥٩٤٠)؛ ← עֲבֹת [*ʿᵃbōt*] (حبل مجدول، #٦٣١٠)؛ ← קַו [*qaw* ¹] (حبل للقياس، #٧٧٤٢).

إم. جي . أبيج، الإبن *M. G. Abegg, Jr.*

1548	גדע

גדע [*gd‘*]، **قَلْ.** اختصرْ، يُبطلُ؛ **نِفعَل.** قُطع، انجذ؛ **بِعِّل.** قطَّع؛ **بُعِّل.** يُقلِّل (#١٥٤٨).

ع. ق يتضمن الجذر גָּדַע المعنى قطع عنيف، تمزيق، بعثرة، إزالة، خراب. فعلي سبيل المثال، تستخدم الكلمة في وصف هدم بني إِسْرَائِيل للأشياء المستخدمة في العبادة الكنعانية (قارن تث ٧:٥؛ ١٢:٣؛ ٢أخ ١٤:٢) وفي وصف نقض الرَّبّ لعَهْده مع رعاياه (شعبه) في نبوءة زكريا (زك ١١:١٠، ١٤).

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [*bṣ‘*] (ابتر، قَطَع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא ³ [*br’* ³] (أخلِي الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (قطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gd‘*] (قطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (قطع، جزَّ، #١٦٠٥)؛ ← גזר ¹ [*gzr* ¹] (قطع، زيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (قطع/ فصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע ¹ [*gr‘* ¹] (هزم، قلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף ² [*hlp* ²] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (قطع، فصل، أفنى، قطع عَهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף ¹ [*nqp* ¹] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*nṯh*] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (فصل، جز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [*šsp*] (شق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [*tzz*] (بتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

١٥٤٩ גִּדְעוֹן (*gid‘ôn*)، جدعون

1552	גדף

גדף [*gdp*]، **بِعِّل.** سب، شتم، جدَّف (#١٥٥٢)؛ גִּדּוּף (*giddûp*)؛ **اسم.** تعبيرات، سباب، كلمات سب (#١٥٢٦)؛ גְּדוּפָה (*gedûpâ*)؛ **اسم.** تعبير (hapleg.؛ #١٥٢٧)؛ גִּדּוּפָה (*giddûpâ*)، **اسم.** شتائم (hapleg.؛ #١٥٢٨).

ش. أ. ق يُصَادق على الفعل مِنْ قبل أرم. גַּדֵּף والسريانية *gadep*، سب. ربما يكون الفعل العبري مستعار أو دخيل، كما يحتمل أن يكون له علاقة بالفعل **عرب.** جدَّف، قذف، رمي، فصل (انظر *TDOT* 2:416; *HALAT* 172). يعني الجذر גדף في أرم. طار (الكلمة المشتقة גַּדְף تعني جناح)، وبالسريانية يتشاجر والمندائية يُلقي (صخور، إدعاءات). يكتسب الفعل المفهوم الرمزي - يلقي الإتهامات، وبالتالي أن يسب، يجدف (انظر *TDOT* 2:417)، أو حتى أن يقطع أو يجرح (*TWOT* 1:152).

ع. ق ١. يحمل الفعل معاني سلبية عميقة. ويؤكد على قوة الكلمات في الإصابة بالألم العاطفي والروحي، وفي هدم العلاقات، وفي عدم مسرةـــأو حتى غضبـــالله. كما تتضمن عدم ملائمة مثل هذا الكلام بين شعب العَهْد، والويل لكل مِنْ يُلقي بالطعنات في طريقهم أو مِنْ يستخف بالله وبوصاياه بالكلمات أو بالأفعال.

يرد الفعل גִּדֵּף ٧ مرات في ع. ق، ويرتبط بعدة مفاهيم متصلة تصف ألم أمة مهزومة تناضل مِنْ أجل أن تفهم سبب هزيمتها، محنة يرثى لها (مز ٤٤:١٦[١٧]). يُستخدم اسم الفاعل وسط الرثاء. تترجم NIV: "عاري أمامي طوال اليوم، ووجهي مُغطى بالخزي مِنْ أجل شتائم هؤلاء الذين يلومونى، ويسبونني." إن تأثير الإستخدام السيء للكلام شيء مدمر، كثيرين ومنهم كاتب المزمور يصارعون في فهم قصد الله مِنْ السماح بالمصائب أن تبتلي شعبه. إنهم في حالة يائسة، والأن يضيف نقد الأعداء اللاذع شتائم إلى جروحهم. لكن بالرغم مِنْ كل ذلك فهم يؤكدون حبهم لله وولائهم لعَهْده (قا؛ مز ٤٤:٢٢[٢٣] مع رو ٨:٣٦-٣٧).

٢. عندما تُوجَه إلى الله، تصبح الشتائم تجديف. يظهر المثل التقليدي على ذلك في الفقرات المتوازية التي في ٢مل ١٩:٦ مع إش ٣٧:٦، ومل ١٩:٢٢ مع إش ٣٧:٢٣. خاطب قائد جيش الملك سِنْحَارِيبَ (ملك آشور) شعب إِسْرَائِيلَ بالعبرية، وأطلق رسالة مريرة مِنْ التهديد، إستخف فيها بالملك حَزَقِيَّا، موبخا إياه على إيمانه في وعد الله بالسلام والغلبة بدلا مِنْ الإستسلام، وحتى مدعيا إستحسان يَهْوَهْ لغزو سِنْحَارِيبَ (٢مل ١٨:١٩-٣٧ ‖ إش ٣٦:٤-٢٢). إن طبيعة التجديف في هذه السخرية تتضح مِنْ خلال الرد الإلهي لإِشَعْيَاء: "فقال لهم إِشَعْيَاء: [هكذا تقولون لسيدكم: هكذا قال الرَّبّ: "لا تخف بسبب الكلام الذي سمعته الذي جدف عليَ به غلمان ملك أشور". (٢مل ١٩:٦ موازية إش ٣٧:٦).

أن تقاوم صراحة وعمدا الشعب، الوعود، أو شخص الله ، هو أن تشترك في التجديف. لقد أضرت رسالة أشوربالثقة/ الإيمان، وبالتالي شخصية يَهْوَهْ. أن تتدعي أن أفضاله شيء مِنْ السخافة والظلم، ليس فقط حماقة وإنما شيء مميت. إن إعلان الرَّبّ مِنْ خلال إِشَعْيَاء ينبأ بانسحاب سِنْحَارِيبَ، رجوعه إلى أَرْضِه، وأخيرا موته (٢مل ١٩:٥-٧ موازية إش ٣٧:٥-٧). مما يؤكد شدة مقاوته ليَهْوَهْ كما يستحضر إعلان إلهي آخر: "مِنْ عيرت وجدفت، وعلى مِنْ عليت صوتا، وقد رفعت إلى العلاء عينيك على قدوس إِسْرَائِيلَ؟" (٢مل١٩:٢٢ مع إش ٣٧:٢٣). إن هذا التوازي يجعل التجديف بصوت مرتفع يساوي رفع العين في كبرياء ضدَّ الرَّبّ. تتتابع الإعلانات لتُظهر رد الله اللفظي على تجديف سِنْحَارِيبَ (٢مل ١٩:٢٠-٣٤ مع إش ٣٧:٢١-٣٥). جاءت استجابة الرَّبّ عندما دمر مَلاَك الرَّبّ جيش سِنْحَارِيبَ في ليلة واحدة، جابرا ملك آشور للتراجع إلى نينوى، حيث قُتل بواسطة ابنه الوحيد في هيكل إلهه نسروخ (٢مل ١٩:٣٥-٣٧ مع إش ٣٧:٣٦-٣٨).

٣. يُستخدم الفعل גִּדֵּף كذلك لأعمال الإستخفاف. إن اسم الفاعل في عد١٥:٣٠ يعاقب بشده الشخص الذي يخطأ بجرائه. مثل هذا "يجدف (يحتقر) على الرَّبّ، وهذه النفس لابد أن تُقطع مِنْ شعبه. لأنه إحتقر كلام الرَّبّ وكسر وصاياه، قطعا يُقطع، ذنبه عليه" (عد ١٥: ٣٠ب-٣١). يتهم حز ٢٠:٢٧ إِسْرَائِيلَ بخيانتهم وعبادتهم الوثنية: "في هذا أيضا جدف علَيَ آباؤكم, إذ خانوني خيانة".

٤. يرد الاسم גִּדּוּף / גִּדּוּפָה فقط في صيغة الجمع في التركيب الشعري لأش ٤٣:٢٨، الذي فيه تُنقل/يوضِح قسوة "كلمات السب" بكل وضوح. قال الله: "سوف أسلم يعقوب إلى الخراب (חֵרֶם، ← ٣٠٥١)، وإِسْرَائِيلَ إلى الإزدراء" (גִּדּוּפִים). يُشير التعبير חֵרֶם إلى الخراب التام للشعب والأماكن، كفعل التقوى الدينية (قا؛ يش ٦:١٧). أن تخضع لـ "كلمات إزدراء" هو أن تختبر شيء يشبه חֵרֶם. لكن هذا الوعيد الإلهي القوي يهدىء بوعد إلهي آخر بالراحة

إش ٥١:٧: "اسمعوا لي يا عارفي البر الشعب الذي شريعتي في قلبه. لا تخافوا مِنْ تعيير (חֶרְפַּת) الناس ومن شتائمهم (גִּדּוּפָה). لا ترتاعوا". وعد الله أن يدين الأمم التي تلقي "التعيرات" على شعبه (صف ٢:٨). مثل هذه الأمم ستصبح أماكن للأعشاب الضارة، وحفر الملح، والأماكن الخربة إلى الأبد- بالضبط مثل سدوم وعمورة (٢:٩).

٥. يرد الاسم גִּדּוּפָה فقط في جز٥:١٥ وترد في NIV بـ "تعيير". وتجسد القرينة أسر أورُشَلِيم كتعبير عن غضب الله المُثار بسبب الطبيعة الآثمة لشعب إِسْرَائِيلَ. وقع قضاء الرَّبّ في شكل مجاعة، وبأ، وسيف. وستبعد القلة الباقية مِنْ أورُشَلِيم وتُذرى في الريح (٥:١٢). إن الأعماق التي إنحدر إليها الإسرائليين يُمكن إلتقاطها مِنْ نبوة الرَّبّ عن الوحشية بين الشعب (٥:١٠). إن شدة عقاب الرَّبّ جاء بسبب تنجيس إِسْرَائِيلَ لمقدس الرَّبّ بالتماثيل الرجسة وممارساتهم البغيضة (٥:١١). لأنها غرقت إلى أعماق أقل مِنْ الأمم المحيطة بها (٥:٧)، كانت إِسْرَائِيلَ بمثابة الشَّهَادَة عن قدرة وعدل الرَّبّ: "وتكونين عارا ولعنة وعبرة ومثار رعب للأمم التي مِنْ حولك حين أدينك بغضب وغيظ وعقاب شديد." (٥:١٥). أن تحتمل تعيير الأمم هو أن تنحدر إلى مستوي أقل ما يمكن، مستوى تم مِنْ قبل أمانة و قضاء الرَّبّ.

ب. ت يروي سي ٤٨:١٨ عن هجوم سِنْحَارِيبَ على أورُشَلِيم، فيقول أن ملك آشور "رفع يده على صِهْيَوْن، وجدف على الله بكبريائه" (P. W. Skehan and A. A. Di Lella, "The Wisdom of Ben Sira," AB 39, 1987, 536). تترجم سب μεγαλαυχέω ὑπερηφανία، تجعل المتكبرين يفتخرون. في CD A 5:11-12 و1QS4:11 تصف לְשׁוֹן גִּדּוּפִים (يسب، لسان مجدف) إحدي الطرق التي بها يُلحق الناس العار بالله. تستخدم البشيتة .Pesh أشكال גָּדַף في مت ٢٥:٢٦؛ مر ٢٩:٣؛ و رو ١٦:١٤.

إستهزاء، هزء، سخرية، تلعثم:← גדף [gdp] (سب، شتم، جدّف، #١٥٥٢)؛ ← התל [htl] (خدع، سخر، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [ḥrp ²] (تعيير، سخر، شتم، تحدى، #٣٠٧٠)؛ ← ליץ [lyṣ] (إزدراء، تكلم بتفاخر، سخر، استهزأ، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [l'b] (ملاحظة ساخرة، لهي، #٤٣٥١)؛ ← לעג [l'g] (تمتة، سخر، استهزأ بـ، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [lṣṣ] (رفض، سخر، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [mwq] (سخر، استهزأ، سخر مِنْ، #٤٦١٠)؛ ← קלס [qls] (إزدرى، سخر، #٧٨٤٠)؛ ← שׂחק [śḥq] (ضحك، سخر، فرح، احتفل، رقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [tll] (خدع، سخر، مزح، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [t''] (سخر، خدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [ta'tu'îm] (أخطاء، تهكم، #٩٥١١).

الببليوغرافيا

NIDNTT 3:341-42; *TDNT* 1:621-25; 5:630-36; *TDOT* 2:416-18; *TWOT* 1:152; S. H. Blank, "The Curse, Blasphemy, the Spell and the Oath," *HUCA* 23, 1950-51, 73-95.

تيم باول *Tim Powell*

1553	גדר

גדר [gdr]، **قَلْ.** بني جدار (مِنْ حجارة الحقل)، سد طريق بسور مِنْ حجارة الحقل (#١٥٥٣)؛ גָּדֵר (gader)، جدارمصنوع مِنْ حجار الحقل (#١٥٥٥)؛ גְּדֵרָה (gederâ I)، حظيرة مِنْ الحجر، سور المدينة (#١٥٥٦)؛ גְּדֶרֶת (gederet)، جدار (#١٥٦٠).

ش. أ. ق يرد الجذر في العربية، فينيقية، البونية والأوغارتية.

ع. ق ١. يرد الاسم גָּדֵר في عبرية العَهْد القديم "عبرية العَهْد القديم" ١٠ مرات فقط على وزن **قَلْ**؛ تتطور أشكاله في العبرية فيما بعد العبرية الكتابية post BH، **بِعِلْ**، **بُعَّلْ**، **هِفْعِيل**، **هُفعَل** و **هِتبَعِيل**. إن **قَلْ** "اسم الفاعل المبني للمعلوم على وزن **قَلْ**." يُشير إلى مصلحي الجدارن، والبنائيين (٢مل ١٢:١٢[١٣]؛ إش ١٢:٥٨)، بأنها أنشطة بارزة. لقد بنى بنائي السياج الحجرية والجدران، حواجز للأمن والسيطرة، وهو عمل يشترك فيه الرَّبّ بصورة مجازية. يشتكي أيُوب مِنْ أن الرَّبّ قد سيج طرقه، ومنعه مِنْ تحقيق العدالة (٨:١٩). رثى الشاعر معاملة شبيهة تحت قضيب غضب الله (مراثي ٣:٧، ٩). وفي المقابل، فالله يمكنه سرد أخطاء قادة يَهُوذَا للأنبياء؛ لقد بحث عن رجل مِنْ بينهم (مجازيا) ليبني الجدار ويقف في الثغر أمامه، فيمتنع عن تدمير أورُشَلِيم، لكنه لم يجد أحدا (حز ٣٠:٢٢). كان الجميع مغتصبي، ناهبي، ظالمي الفقراء والعزل.

٢. عندما واجه حمار بَلْعَام مَلاَك الرَّبّ،ضغط رجل بَلْعَام نحو الحائط גָּדֵר الذي يفصل الكروم عن الطريق (عدد ٢٤:٢٢). تعني الكلمة في حز ٥:١٣، الجدار الدفاعي. أقام الله في هو ٦:٢[٨] جدارا ليمنع إسْرَائِيل الغير أمينة مِنْ ملاحقة محبيها. إن سمة هذا الجدار الحامي تتضح مِنْ هذين المثلين.

٣. إن المؤنث (גְּדֵרָה) يشير إلى حظيرة الخراف والماعز التي لها أسوار مبنية مِنْ حجارة الحقل، إلا أنها تعني في مز ٤٠:٨٩[٤١] الحوائط الدفاعية التي هُدمت بواسطة الرَّبّ في غضبه ضدَّ مسيحه (ملك). حتى أكثر دفاعات البشر ثقة، تسقط أمام الرَّبّ.

٤. إن גְּדֶרֶת على الأرجح هي شكل مِنْ أشكال גְּדֵרָה byform، وترد مرّة واحدة في رؤية الهيكل الجديد (حز ١٢:٤٢).

٥. تظهر الأشكال المتعددة لـ גָּדֵר عبر طيف عبرية العَهْد القديم خصوصا في الشَّرِيعَة والأنبياء، لكن نادرا ما تظهر في الكتابات.

جدار، كومة مِنْ الحجارة:← גדר [gdr] (بنى جدارا، #١٥٥٣)؛ ← חוֹמָה [ḥômâ] (جدار، #٢٥٧٠)؛ ← חַיִץ [ḥayiṣ] (جدار رقيق، #٢٦٦٦)؛ ← טִירָה [ṭîrâ] (صف مِنْ الأحجار، #٣٢٢٧)؛ ← כֹּתֶל [kōtel] (جدار، #٤١٨٥)؛ ← נֵד [nēd] (كومة، جدار، #٥٦٠٣)؛ ← קִיר [qîr ¹] (جدار، #٧٨١٥)؛ ← שׁוּר [šûr ³] (جدار، #٨٨٠٣)

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

١٥٥٥ (גָּדֵר [gader]، جدار)، ← #١٥٥٣

١٥٥٦ (גְּדֵרָה [gederâ I]، حظيرة حجرية)، ← #١٥٥٣

١٥٦٠ (גְּדֶרֶת [gederet]، جدلر)، ← #١٥٥٣

1564 גהה

גהה [ghh]، وزن قَلْ. يشفي (#١٥٦٤)؛ גֵּהָה [gehâ]، شفاء (#١٥٦٥). نُظر إلى كلا الكلمتين كـ "non-absolute hapleg" (Greenspahn, 188).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر في السريانية، become free in Aphael causative (HALAT 174b). تصادق الأثيوبية على الفعل gahgeha، بمعنى توقف (قا؛ والفعل tagahgaha في العربية، إمتنع عن (LLA, 1138b).

ع. ق ترد גֵּהָה مرّة واحدة فقط في ع. ق: هو ١٣:٥ (بقراءة تخمينية في with conj. Reading in BHS) والتي تقابل גֵּהָה. רְפָא ترد مرّة واحدة في أم ١٧:٢٢ (انظر النصوص المختلفة هناك ونح ١٩:٣ في BHS).

ب. ت تورد سب גֵּהָה بـ διαπαύω، راحة أو توقف، وגֵּהָה بـ εὐεκτέω، يكون في حالة جيدة. لا ترد أي مِنْ هذه الكلمات باليونانيةG في ع. ج.

شفاء، صحة، صحي: ← גהה [ghh] (يشفي، #١٥٦٤)؛ ← רפא [rp' 1] (يشفي، يجعله صحيحا، صالح للشرب، #٨٣٢٤)؛ ← שָׁלוֹם [šālôm] (سلام، صداقة، سعادة، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوغرافيا

THAT 2:805; F. E. Greenspahn, *Hapaxlegomena in Biblical Hebrew*, 1984.

Alan Kam-Yau Chan ألن كام يو تشان

١٥٦٥ גֵּהָה (gehâ)، شفاء (#١٥٦٤).

1566 גהר

גהר [ghr]، قَلْ. انحني، انحني فوق (استلقي فوق) (#١٥٦٦).

ش. أ. ق يرد الجذر أيضا في أرم..

ع. ق يرد هذا الجذر النادر גָּהַר ٣ مرات في المصدر impf.، وذلك في ١مل ٤٢:١٨ (لعبادة يَهْوَهْ) و٢مل ٤:٣٤-٣٥ (كإمائه للنبي أَلِيشَع عند الشفاء).

يُبجِّل، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גהר [ghr] (نزل، انحني، #١٥٦٦)؛ ← חוה [wh 2h] (عبد، احني رأسه، بُجِل، #٢٥٠٦)؛ ← כפף [kpp] (ركع، احنِي نفسه لأسفل، #٤١٠٤)؛ ← כרע [kr'] (انحنى، #٤١٥٦)؛ ← סגד [sgd] (طأطئ الرأس، # ٦٠٣٢)؛ ← עבד ['bd] (عمل، خدم، سجد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [qdd] (طأطئ الرأس، ركع، #٧٧٠٢)؛ ← שרת [šrt] (خدم، عمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠).

Terence E. Fretheim تيرينس إي . فريثيم

1567 גֵּו

גֵּו [gaw 1]، ظهر (#١٥٦٧)؛ גֵּו [gew 1]، ظهر (#١٥٦٨).

ع. ق ١. كلتا الكلمتين تشيران إلى ظهر إسنان، مِنْ الأكتاف إلى الأرداف. يرد التعبير גֵּו في ع. ق بمعنى مجازي في تعبير "يطرح شخص أو شيء ما وراء ظهر أحدا ما." تدل العبارة على فعل التمرد العمدي بوضع الشيء بعيدا عن النظر حتى لا ينزعج الشخص مرّة أخرى. مِنْ هذا المنطلق كانت إِسْرَائِيل قد أتهمت برفضها لله ولوصياه (١مل ١٤:٩؛ نح ٢٦:٩؛ حز ٣٥:٢٣؛ انظر أيضا ٢:٤ 4QpHosb). أنشأت عبادة الأَوْثَان فعل التمرد ضدَّ عَهْد الله، يَهْوَهْ، وأظهرت لامبالاة شعبه تجاه شريعته.

٢. يستخدم التعبير גֵּו بالمفهوم الحرفي والمجازي. "فالظهر" هو المكان الذي يُطبق عليه العقاب،كما تستخدم في وصف الخادم الذي بدون أي تمرد، كان قد قدم "ظهره" لهؤلاء الذين ظنوا أنهم يعاقبون مجرما أو رجلا شريرا (إش ٦:٥٠). وهذا يوضح إرادته في أن يعاني طوعا : "إما أنه قد أخضع نفسه طوعا للسياط، أو أنه قدم نفسه أيضا" (.E J. Young, *The Book of Isaiah*, 1972, 3:300). عندما شكر الملك حَزَقِيَّا الله مِنْ أجل شفاءه له، شكره أيضا بقوله، "إنك طرحت وراء ظهرك كل خطاياي." (إش ١٧:٣٨)، بمعنى، "لقد جعلتهم كما لو كنت لم أقترفهم" (*HAHAT* [18] 204). هذه صورة جميلة عن الغفران. إن الله القدوس البار يدير ظهره، ولا يبالي بما يبغضه.

ظهر: ← גַּב [gab 1] (ظهر، #١٤٦١)؛ ← גִּבֵּן [gibbēn] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← גֵּו [gaw 1] (ظهر، #١٥٦٧)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipśā'â] (أرداف، #٥١٥٦).

البيبلوغرافيا

David Wolfers, "What Is a גַּב?" *JBQ* 20, 1991-92, 17-23.

Cleon L. Rogers, Jr. كليون إل . روجرز , الإبن

١٥٦٨ גֵּו [gew 1]، ظهر ← #١٥٦٧.

1569 גֵּו

١٥٦٩ גֵּו [gēw 2]، اسم. المجتمعُ، رفيقُ بشرٍ، جمعيةٍ،

حياةٍ مستقرةٍ، رفاقٍ (#١٥٦٩).

ش. أ. ق ع. ج. ق *gw*؛ الأرامية גּו (א) (؟)، الأوغارتية g(؟)، والفينيقية *qw*، جسدي، شركة.

ع. ق ترد هذه الكلمة فقط في أي ٣٠:٥ في عبرية العَهْد القديم. بعض الأشخاص الذين كان يحتقرهم أيُّوب قبل مأساته، يسخرون منه الآن (٣٠:١). هؤلاء كانوا بدون حظ وغير مرغوب فيهم في المجتمع وقد عاشوا على أو وراء معايير قبول المجتمع الطبيعي (٣٠:١-٤). أن إندفاعهم/ إجبارهم (גָּרַשׁ) "مِنْ גּו" يُوضح عدم قبولهم. في الحقيقة كانوا "يُطاردون" كاللصوص. تدل גֵּו على بعض أنواع الفئات الاجْتِمَاعية أو المنشآت ("ضواحي؟" حسب القرينة). لم يُسمح لهم أن يتوغلوا داخل المجتمع، على الأقل بصفة مستمرّة. مِنْ المحتمل أنها ترتبط بـ גּוֹי، أمة، شعب، لكن لاحظ أيضا الاقتراحات السابقة، وخصوصا الأرامية/ السريانية גַּוָּא، الجزء الداخلي، معدة (قا؛ גֵּו التخمينية [أي ٢٠:٢٥] *HALAT* 1:174) = مجازا، مجموعة مِنْ الناس، جماعة. والقضية لاتزال مفتوحة.

جمع، جماعة، مجتمع: ← גֵּו [*gēw* ²] (جماعة، مجتمع، #١٥٦٩)؛ ← יחד [*yḥd*] (يضم، #٣٤٧٩)؛ ← יעד [*y'd*] (حدد، أشير إلى، عين، اجتمع، #٣٥٨٥)؛ ← סְגֻלָּה [*s^egullâ*] (خاصية، ادخار، إمتلك، #٦٠٣٥)؛ ← עֵדָה [*'ēdâ* ¹] (جماعة، إجتماع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← קהל [*qhl*] (جماعة، فرقة، #٧٧٣٥).

البيبلوغرافيا

J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 396-97; M. Pope, *Job*, AB, 1965; M. Dahood, "Some Northwest-Semitic Words in Job," *Bib* 38, 1957, 318-19; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 62.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

١٥٧٣ (גּוֹג [*gôg*]، جوج)، ← جوج.
١٥٧٤ (גּוּד [*gûd*]، يهجم، يغير على)، ← #١٥١٨
١٥٧٥ (גֵּוָה [*gewâ* ¹]، تكبر)، ← #١٤٤٨

1577 גוז

גוז [*gwz*]، **قَل.** مرّ على، طار بعيدًا (فقط في عد ١١: ٣١؛ مز ٩٠: ١٠، لتخمين/ يعتقد انظر *HALAT* 175) (#١٥٧٧).

ع. ق يرد هذا الفعل مرتين فقط في ع. ق بمعنى يشبه אָבַר. مرّة يصف الرياح التي أحضرت السلوى (عد ١١:٣١)، والإشارة الأخرى للعمر الطويل الذي عبر (مز ٩٠:١٠). يتداخل معنى الفعل في مز ٩٠:١٠ مع טוּשׁ، يهجم، يندفع (#٨١٣٢): "أيام سنينا هي سبعون سنة وإن كانت مع القوة فثمانون سنة وأفخرها تعب وبلية لأنها تقرض سريعا (גּוּז) فنطير(טוּשׁ)." يتحدث نص سفر العدد عن الإمداد المعجزي بالسلوى، "خرجت ريح مِنْ قبل الرَّبّ وساقت (גּוּז) سلوى مِنْ البحر" (١١:٣١، تقبل NIV conj. Hi، انظر P. J. Numbers, WBC, 1984, 123-24).

طيران، جناح: ← אבר [*'br*] (طار، #٨٧)؛ ← גוז [*gwz*] (طار بعيدا، عبر، #١٥٧٧)؛ ← דאה [*d'h*] (طار بسرعة، #١٧٩٧)؛ ← טוש [*twś*] (هجم، اندفع، #٣٢١٦)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الأبعد، #٤٠٥٣)؛ ← מֹרָא ² [*mr'* ²] (حلق، طار؟، # ٥٢٥٧)؛ ← נוֹצָה [*nôṣâ*] (ريش، #٥٦٨١)؛ ← עוף ¹ [*'wp* ¹] (طار، استعد للطيران، حلق بعيدا، #٦٤١٤)

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [*'br*] (طار ، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [*bêṣâ*] (بيضة، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [-*bar bur*] (نوع مِنْ الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [*h^asîdâ*] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה ¹ [*yônâ* ¹] (حمامة، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [*ya^{ca}nâ*] (النعامة، النسر- البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [*nešer*] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [*'ôp*] (طائر، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [*'ayiṭ*] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב ¹ [*'ōrēb* ¹] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר ¹ [*ṣippôr* ¹] (عصفور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא ¹ [*qōrē'* ¹] (حجل [نوع مِنْ الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [*ś^elāw*] (السمان، #٨٥١٣).

جورج كلين/ ألان إم . هارمان *George Klein / Allan M. Harman*

1578 גּוֹזָל

גּוֹזָל [*gôzāl*]، الطيرُ الصغيرُ (#١٥٧٨).

ش. أ. ق يرد الجذر في العربية *gauzal*، والسريانية *zgallf*.

ع. ق هذه الكلمة في ع. ق هي تعبير عام يعني طير صغير. وتظهر مرتين، في تك ١٥:٩ وتث ٣٢:١١. يشير الطير في تك ١٥:٩ إلى اليمام ، وكانت إحدى ذبائح قطع العَهْد. أما في تث ٣٢:١١ فيشير الاسم إلى النسر الصغير.

ب- ت تشير الاسم بصورة رمزية في تلم. البَابلي BTalm Pesahim 49a إلى الأطفال الصغار. ففي مت ٢٣:٣٧ (νοσσίον, G٣٨٠٠)، ولو١٣:٣٤

(νοσσία) تُشبه مدينة أورُشَلِيم بالصغار الذين كان يجب أن يحتموا تحت جناح الدجاجة (قا: ״νεοσσό، ٣٤٧٣G في تث ٣٢:١١[سب]).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [*'br*] (طار، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [*bêṣâ*] (بيضة، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [*barbur*] (نوع مِنَ الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [*ḥ^asîdâ*] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [*yônâ* [1]] (حمامة، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [*ya'^anâ*] (نعامة، النسر - البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [*nešer*] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [*'ôp*] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [*'ayiṭ*] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] [*'ōrēb* [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [*ṣippôr* [1]] (عصفور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [*qōrē'* [1]] (حجل [نوع مِنَ الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [*ś^elāw*] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوغرافيا

P. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp, 1990; N. Sarna, *Genesis*, 1989.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

١٥٨٠ גּוֹי [*gôy*]، أمَّة: الشعوبُ الوثنيةُ (#١٥٨٠) ← أمم

1581	גְּוִיָּה

גְּוִיָּה [*g^ewîyyâ*]، **اسم**. جسد؛ جثمان/ جثة (#١٥٨١).

ع. ق بالرغم مِنْ أنه في بعض القرائن يشير التعبير גְּוִיָּה إلى جثة بشرية (١صم ٣١:١٠، ١٢[مرتين]؛ مز ١١٠:٦؛ نح ٣:٣) أو هيكل الحيوان (قض ١٤:٨ ، ٩)، إلا أنه عادة يشير إلى الجسد الحي، إما بشري أو سماوي (تك ٤٧:١٨، جز ١:١١، ٢٣؛ دا ١٠:٦؛ نح ٩:٣٧). وهوبهذا يختلف بوضوح عن التعبير נְבֵלָה وפֶּגֶר، الذي يشير دائمًا إلى الجسد الميت. وبالتالي يجب أن تترجم גְּוִיָּה إلى "جسد" بدلا مِنْ "جثمان".

ربما يكون هناك معنى إضافي عن الإعتزال الشخصي. عند الإشارة إلى الكائنات البشرية الحية، فإن أجسادهم تشبه الآلآت أو العبيد (تك ٤٧:١٨؛ نح ٩:٣٧). هذه الكلمة هي عكس المرادف בָּשָׂר [*bāśār*]، لحم (#١٤١٤)؛ ترد هذه الأخيرة في قرائن أكثر إيجابية.

ب. ت في عبرية ما بعد الكتاب المقدس وأرم. اليهودية تشير גְּוִיָּה إلى "جسد".

جسم: ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، لحم (الجسد)، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [*g^ewîyyâ*] (جسد، جثمان، #١٥٨١)؛ ← גִּיד [*gîd*] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [*gap*] [2] (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [*ḥêq*] (حضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [*kābēd* [3]] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [*kilyâ*] (كلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [*l^eḥûm* [1]] (أمعاء؟، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעֶה [*mē'eh*] (جسم، أمعاء، أحشاء، معدة، #٥٠٥٥)؛ ← מִפְשָׂעָה [*mipśā'â*] (أرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם [*'eṣem* [1]] (عظم، جلد، جسد، نفس/ ذات، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [*qereb*] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

١٥٨٣ (גּוֹלָה [*gôlâ*]، المنفي، منفيون)، ← #١٦٥٥

1588	גוע

גוע [*gw'*]، قَنْ. مات، استسلم (#١٥٨٨).

ع. ق يرد هذا الفعل ٢٤ مرّة في ع. ق ، ١١ مرّة في التوراة (فقط في تك وعد)، ٧ مرات في أيُّوب، مرتين في المزامير، و٤ مرات فقط في باقي ع. ق تصف في قصة الطوفان موت هؤلاء الذين غرقوا في القضاء المائي/ الطوفان (تك ٦:١٧؛ ٧:٢١)، لكنها أيضا تشير إلى الموت الطبيعي كما في حالة موت إبراهيم (تك ٢٥:٨)؛ اسماعيل (٢٥:١٧)؛ إسحاق (٣٥:٢٩)؛ يعقوب (٤٩:٣٣)، وهَارُون (عد ٢٠:٢٩). ومع ذلك، فالإقتراح الأرجح أنها تشير إلى الموت القاسي و/ أو المفاجيء.

وبالتالي فقد خاف الإسرائيليين مِنْ أن يفنوا بسبب معارضتهم قيادة هَارُون الكهنوتية. (عد ١٧:١٢، ١٣[٢٧، ٢٨]؛ || אָבַד قارن عد ٢٠:٣). يصف هذا الفعل دينونة عاخان (يش ٢٢:٢٠)، كذلك في القضاء الأخروي لشعب الله (زك ١٣:٨). وظف أَيُّوب الكلمة ليتحدث بها عن الولادة الميتة "الموت عند الولادة" (٣:١١؛ ١٠:١٨) أو الموت نتيجة إنسحاب حضور الله (١٣:١٩؛ ٣٤:١٤-١٥) إن الكلمة גָּוַע، مع المرادف מוּת، لا تحمل معنى مختلف كثيرًا (قارن تك ٢٥:٨، ١٧؛ ٣٥:٢٩).

موت: ← אבד [*'bd* [1]] (فنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [*'^adāmâ*] (أرْض، قطعة أرْض، تربة، أرْض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [*'āsôn*] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [*gw'*] (قضي، مات، #١٥٨٨)؛ ← הרג [*hrg*] (قتل، أباد، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [*zrm* [1]] (وضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [*ḥedel*] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [*ḥnṭ* [2]] (حنط، #٢٨٤٦)؛ ← מוּת [*mwt*] (موت، قتل، أعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קֶטֶל [*qṭl*] (جريمة، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [*r^epā'îm* [1]] (ظلال، فارق

الروح، # ٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šeʾôl] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوغرافيا

TDOT, 2:438-39; *TWOT*, 1:155; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 515; G. R. Driver, "The Resurrection of Marine and Terrestrial Creatures," *JSS* 7, 1962, 12-22; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, 150.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

1589	גוף

גוף [*gwp* ¹]، وزن **هِفعِيل**. يغلق، يقفل (ترد مرّة واحدة) (#١٥٨٩).

ع. ق إن الورود الوحيد لهذا الجذر هو في الإشارة إلى غلق وقفل أبواب أسوار نحميا الجديدة لمدينة أورُشَلِيم (نح ٧:٣).

غلق، قفل: ← אטם [*ʾṭm*] (سد/ أغلق، #٣٥٧)؛ ← אטר [*ʾṭr*] (أغلق [الفم]، #٣٥٨)؛ ← גוף [*gwp* ¹] (قفل، أغلق، #١٥٨٩)؛ ← טחח [*ṭḥḥ*] (لطخ، إلتصق، أغلق، #٣٢٢٠)؛ ← טמה [*ṭmh*] (يسد/ يغلق، #٣٢٤١)؛ ← נעל [*nʿl* ¹] (ربط، قفل، #٥٨٣٥)؛ סגר [*sgr*¹] (قفل، غلق، هجر، #٦٠٣٧)؛ ← סתם [*stm*] (سد/ أغلق، #٦٢٥٨)؛ ← עצה [*ʿṣh* ¹] (أغلق، #٦٧٨١)؛ ← עצם [*ʿṣm* ²] (أغمض عينيه، #٦٧٩٤)؛ ← ¹ צרר [*ṣrr* ¹] (ربط، صمت، ضاق، ضيّق، في مضائق، محنة، #٧٦٧٤)؛ ← קפץ [*qpṣ*¹] (يجتمع معا، يغلق، #٧٨٩٠)؛ ← שעע [*š*ʿʿ ¹] (لطخ، أغلق، #٩١٢٩).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

1590	גּוּפָה

גּוּפָה [*gûpâ*]، **اسم**. جثمان (Aramaism) (#١٥٩٠).

ع. ق "قام كل ذي بأس وأخذوا جثث شاول وبنيه (حرفيا جثة شاول وجثة بنيه) وجاءوا بها إلى يابيش، ودفنوا عظامهم تحت البطمة في يابيش، وصاموا سَبْعَة أيام." (١أخ ١٠:١٢)، القصة المقابلة التي ترد في ١صم ٣١:١٢ بها גְּוִיָּה بدلا مِنْ גּוּפָה.

جثّة: ← גְּוִיָּה [*gewîyyâ*] (جسد، جثة، #١٥٨١)؛ ← גּוּפָה [*gûpâ*] (جثة، #١٥٩٠)؛ ← מַפֶּלֶת [*map-pelet*] (هيكل [بشري] ، #٥١٤٧)؛ ← נְבֵלָה [*nebēlâ*] (هيكل [بشري]، جثة، #٥٥٧٧)؛ ← פֶּגֶר [*peger*] (هيكل [بشري]، جثة، #٧٠٠٧).

تي. دي . ألكساندر *T. D. Alexander*

1591	גור

גור [*gwr*¹]، **قَلْ**. يسكنْ كغريب، يُصبحُ لاجئاً؛ وزن **هتْبُوعليل**. يمكث أو يتوقّفْ كغريب (#١٥٩١)؛ גֵּר [*ger*]، **اسم**. زائر مؤقت (عابر سبيل)، أجنبيٌّ (#١٧٣١)؛ גֵּרוּת כִּמְהָם [*gerût* kimham]، **اسم**. ضيافةُ (#١٧٤٥)؛ מָגוֹר [*magôr*²]، **اسم**. مَسْكَنُ، بَيْتُ (#٤٤٧٢).

ش. أ. ق إن وجود الجذر *gwr* بمفهوم يعيش كنزيل أجنبي ليس مؤكدا خارج شمال غرب السامية. الأكادية *gurru*، استقر، (*CAD*, G, 140b) قد تكون كلمة سامية دخيلة مِنَ الجذر גור. إن التعبير "غريبُ في بَيْتِ إلو "Ilu" الموجود في ٣ Aqhat (*KTU* 1.19 iii 49) يبدو أنه يشير إلى سكان يبحثون عن لجوء في الهيكل (de Moor, 259)، لكنه ربما يشير إلى Aqhat كشخص مكرس للخدمة في الهيكل (Gibson, 119). في نص عن التَقْدِمَات الطقسية التي تقدم لحماية المدينة، ربما تشير *gr* إلى النزلاء الأجانب (*UT*, #. 567). أما الورود الآخر في الأوغارتية فمعناه غير مؤكد، قد يوجد الفعل *gwr* مرّة واحدة في النقوش Sefire ii C 8 أرم.، لكن هذا التفسير غير مؤكد، حيث أن الكلمة لا تعني يرحل لكن يعيش كشخص أجنبي (*KAI* 2:263). يرد الاسم *gr* في النقوش المؤابية في قائمة الأسرى. ترد مرتين في النقوش فينيقية. مِنْ قبرص، التي ربما تشير إلى شخص أجنبي أو عاهرة المعبد.

ع. ق ١. يرد الفعل גור، ٨١ مرّة في مس.، لكن معظم هذه الشواهد ليست مؤكدة، الكثر مِنَ التعديلات كان قد أقترح على أي ٢٨:٤؛ فقد اقترح Gordis أن الكلمة גור تشير هنا إلى فوهة البركان، وقد دافع عن رأية على أساس الكلمة العربية الموازية (٣٠٥). إن اليونانية G لديها قراءة بديلة لأش ٥:١٧ في المقابلة مع الخراف، لكن يظن Wildberger إن الكلمة هي شرح للنص (١٧٨). ترد الكلمة على وزن hitpol. في ١مل ١٧:٢٠ في الإشارة إلى سكنى إيلِيَّا مع الأرْمَلَة؛ لقد تم إقتراح أر ٥:٧ على أساس سب أنها (**هتْبُوعليل**.) لكن هذا *lectio facilior* (Holladay, 180)؛ إنَ شاهد أر ٣٠:٢٣ مشكوك فيه (٣٠:٢٣-٢٤أيكرر ٢٣:١٩-٢٠)؛ يجب تعديل هو ١٤:٧ إلى "يعقد" (Andersen and Freedman, 474). يرد الفعل גור في صيغ مختلفة. أشهرهم גּוּר־בָּא، بمعنى

السكنى وسط شعب أو قبيلة؛ גּוּר בְּתוֹךְ (١٢ مرّة) تحمل معنى الخضوع (خر ١٢:٤٩؛ لا ١٦:٢٩، إلخ)؛ ٩ גּוּר אֵת (٧مرات) تحمل معنى مع أو بين (خر ١٢:٤٨؛ لا ١٩:٣٣)، كما في معنى גּוּר עִם (٤مرات؛ قارن ٢٥:٦، ٤٥). إن الشكل גּוּר לְ يرد فقط في إش ٣٣:١٤ (مرتين) "لهؤلاء الذين بيننا".

يستخدم الفعل גּוּר بالمفهوم البسيط للسكنى، وعدة مرات في توازي مع יָשַׁב (← #٣٧٨٢)، كلاهما في قرائن قصصية (مثلا: تك ٢٠:١) و في توازي شعري (مثلا: أر ١٨: ٤٩، ٣٣؛ ٥٠:٤٠). يستخدم بمفهوم الثبات في قض ٥:١٧، وبصورة مجازية في إش ٣٣:١٤ في الحديث عن العيش في أرْضَ واسعة كالعيش مع " نار آكلة." يستخدم الفعل كذلك في الإشارة إلى السكنى في محضر الرَّبّ في الهيكل وذلك في مز١٥:١. وفي هذا الصدد يقابل שׁכן (#٨٩٠٥)، وهي الكلمة الشائعة في وصف الحضور الإلهي. يقول مز ٥:٤[٥] أن الشرير لا يسكن في حضرة الرَّبّ. إن أكثر إستخدامات الفعل هي الساكن المؤقت، أو المميز عن المواطن الأصلي. يستخدم عادة في أر ٤٢-٤٤ للمنفيين الذين نوا الذهاب إلى مِصْر. هناك إستخدام آخر شائع يوضح إندماج السكان المؤقتين داخل حياة وإيمان إِسْرَائِيل (خر ١٢:٤٨-٤٩؛ لا ١٦:٢٩؛ ١٧:٨، ١٠، ١٢؛ ١٩:٣٣-٣٤، إلخ).

٢. يرد الاسم גֵּר ٩٢ مرّة في ع. ق، عادة بمفهوم النزلاء أو الأجانب. في أربعة إشارات تكون كناية عن المواطنين الإسرائيليين في حضور الله (لا ٢٣: ٢٥؛ ١أخ ٢٩:١٥؛ مز ٣٩:١٢[١٣]؛ ١١٩:١٩). يرد الاسم عادة كمرادف مع תּוֹשָׁב (تك ٢٣:٤؛ لا ٢٥:٣٥، ٤٧، إلخ)؛ وهي مقابلة شعرية في مز٣٩:١٢[١٣]). يظهر الأجانب معا مع اليتامى والأرامل كمحتاجين إلى العدل والإحسان (تث ٢٤:١٧؛ ٢٦:١٣؛ أر ٧:٦؛ ملا ٣:٥). يرد الاسم מְהֵם גֵּרוּת כְּ مرّة واحدة في أر ٤١:١٧ كمكان للنزلاء، يدل الاسم على خان أو فندق صغير(Holladay, 298). يرد الاسم מָגוּר ١١مرّة في مس.، لكن إثنين منهما مشكوكي النص. ففي مز ٥٥:١٥[١٦] يقول مس. "لأن في مساكنهم في وسطهم شرورا" لكن هذا لا يعتبر مقابلة مناسبة للهاوية التي وردت في السطر السابق. ويمكن أن يعدل النص إلى الآتي "يذهبون إلى قبورهم في رعبٍ"؛ وهناك حل آخر مقترح في KBL يستند على العربية وهو إقتراح جذر ثالث (מָגוּר) يعني حفرة لتخزين الذرة أو مخزن كمقابل للهاوية. لابد أن يقرأ النص الموجود في مراثي ٢:٢٢ "الذين يهجمون عليَ مِنْ كل جهة" (← גור[3]، #١٥٩٣). تحدث يعقوب عن حياته كغريب (تك ٤٧:٩)، وهي مشاعر ليست بعيدة عن مز ١١٩:٥٤، الذي يتحدث عن الحياة كمكان غربة. تستخدم هذه الكلمة في وصف أرْضَ الآباء التي وُعد بها لنسلهم (تك ١٧:٨؛ ٢٨:٤؛ خر ٦:٤)، وهو توجه يُضفي صورة مجازية على رحلة الحياة الطويلة. تستخدم الكلمة بالمفهوم العام لمكان إقامة ليس هو الوطن الأم. (أي ١٨:١٩؛ حز ٢٠:٣٨).

٣. يتميز الغريب عن الأجنبي في أنه أقام في الأرْضَ بعض الوقت كما يتميز بأن له وضع خاص. كأفراد أو جماعات تركوا بلادهم لأسباب سياسية أو إقتصادية، و لجأوا لمجتمع آخر، كإبراهيم في حبرون (تك ٢٣:٤)، مُوسَى في مديان (خر ٢:٢٢)، أليمالك وعائلته في مؤاب (را ١:١)، أو الإسرائيليين في مِصْر (خر ٢٢:٢٠).

إن الغريب في إِسْرَائِيلَ لا يمتلك أَرْضَا كما أنه بصورة عامة في خدمة الإِسْرَائِيلي الذي هو سيده وحاميه (تث ٢٤:١٤). عادة يكون فقيرا، لكنه كمقيم يتمتع بحقوق إعانة وحماية المشاركة الدينية، له الحق في الإلتقاط (لا ١٩:١٠؛ ٢٣:٢٢)، المشاركة في العشور (تث ١٤:٢٩)، سنة السبت (لا ٢٥:٦)، مدن الملجأ (عد ٣٥:١٥). إن مشاركته في الأعياد الدينية تفترض قبوله للختان (خر ١٢:٤٨؛ تث ١٦:١١، ١٤). يمكن له أن يقدم تَقْدِمَات ويُجبَر على ممارسة طقوس التطهير (لا ١٧:٨-١٦) هناك شرائع بخصوص المخالفات الدينية (لا ٢٤:٢٢)، كالتجديف على اسم الرَّبّ (لا ٢٤:١٦) أو الممارسات الوثنية (لا٢٠:٢). إن الغريب تحت الحماية الإلهية (١٠:١٨؛ مز ١٤٦:٩)؛ يجب على الإسرائيليين أن يحبوا الغرباء كأنفسهم (تث ١٠:١٩)، لأنهم كانوا أنفسهم هكذا. وفي الحياة اليومية كان لابد أن لا يكون هناك أية حواجز بين الأجنبي والإِسْرَائِيلي.

لاهوتيا، تُوصف حياة الإِسْرَائِيلي في الأرْضَ كالغريب المستوطن. إن حقوق الملكية لابد أن تُحفظ لأن الإسرائيليين أنفسهم غرباء وأجانب في نظر الرَّبّ (لا ٢٥:٢٣). لقد أدرك كاتب المزمور أنه غريب كأبائه السابقين (مز ٢٩:١٢[١٣])، في إحتياج إلى الرحمة والتحرير. هذا التعبير بالضبط يستخدم مِنْ قبل دَاوُد في صلاة شكره مِنْ أجل ما قد تم إعداده للهيكل (١أخ ١٩:١٥). إن وصايا الرَّبّ شيء ضروري، حيث أننا غرباء في هذه الأرْضَ (مز ١١٩:١٩).

ب. ت إن الترجمة المنطقية للاسم גֵּר في سب هي προσήλυτος، حيث أن الكلمة اليونانية بها مفهوم الشخص الذي وصل أو الغريب. يستخدم التعبير خاصة في النصوص التي تشير إلى الأجانب المستوطنين كمشاركين مشاركة كاملة في المجتمع الديني (حوالي ٧٠ مرّة)، مما يضفي عليها مفهوم المتحول. عندما يستثنى هذا المفهوم، يستخدم التعبير πάροικος (G4230) (تك ١٥:١٣؛ ٢٣:٤؛ خر ٢:٢٢؛ ١أخ ٢٩:١٥؛ مز ٣٩:١٢[١٣] إلخ.)، التي تحمل معنى العيش بقرب أو في وسط آخرين.

يترجم الفعل גּוּר عادة بـ παροικεῖν وفي أغلب الأحيان يشير إلى فعل الإستيطان (حوالي ٣٥ مرّة). ومع ذلك فهناك أفعال أخرى نراها تشير إلى προσήλυτο" (G4670)، مثل προσέρχεστηαι في عد ١٤:٩ أو προσκεῖστηαι (ليست في ع. ج) في خر ٤٩:١٢؛ لا١٦:٢٩، إلخ. (١٢مرّة). وهناك كلمات أخرى نجدها في قرائن أخرى، مثل διατρίβειν في أر ٧:٤٢ (عب ٧:٣٥) أو κατοϊκειν في ١مل ٢٠:١٧ (٤مرات)؛ أر ٢:٥٠ (حب ٤٣:٢). الاسم גֵּר هو ξένο" (G3828) في أي ٣٢:٣١؛ و(G1150) γείτων في أي ١٥:١٩؛ و γείορα" (غير موجود في ع. ج) في خر ١٩:١٢ وأش ١:١٤.

في أغلب الأحيان يشير الفعل גּוּר في عبري وآرامي ما بعد الكتاب المقدس إلى التحول (يصبح مهتديا)، إلا أنها لا تفقد مفهوم الغريب أو أن يصبح جارا. يوجد هذا المعنى أيضا في العربية، الأثيوبية، وTigre، تستخدم الفلسطينية، الآرامي الحديث، السيريانية، والمندائية، *gwr* ككلمة بديلة للزنى، لكن ربما تكون جذرا منفصلا (Jas-trow). يعني الاسم *gr* في جميع اللغات السامية المتأخرة المهتدي (DISO, Jastrow)، لكنه يستخدم كذلك في الآمية المتوسطة بمعنى الغريب المستوطن. يوجد الاسم في 4QFlor 1 في قرينة الأجنبي و نصف سلالة. يوجد الاسم بمفهوم مختلف تماما في CD 6.21 في قرينة الفقير.

ع. ج يستخدم ع. ج كلمة (G4670) προσήλυτο" بمفهوم تقني تماما، لكن لا يوجد علاقة مباشرة بأحد منها بإستخدام سب (مت ١٥:٢٣؛ أع ١١:٢؛ ٦:٥؛ ٤٣:١٣). إلا أن بولس كان قد عَرف مفهوم ع. ق للغرباء الذين دخلوا الإيمان في حديثه عن مصالحة الأمم واليهود في أف ١٩:٢، متحدثا عن الأمم كـ ξένοι وπάροικοι. كما تبنِى بطرس أيضا التعبير الأخير ليصف الحياة على هذه الأرْضَ كسياحة (١بط ١٧:١' ١١:٢)، وهى مشاعر مكملة للتي في ع. ق (مز٣٩:١٢[١٣]، ١٩:١١٩).

غريب، أجنبي، غريب: ← גּוּר [gwr 1] (سكن كغريب، #١٥٩١)؛ ← זָר [zār] (أجنبي، مدهش، #٢٤٢٤)؛ ← נֵכָר [nēkār] (متغرب، أجنبي، #٥٧٩٧)؛ ← תּוֹשָׁב [tôšāb] (غريب، مستوطن، #٩٣٦٩)

سكنى: ← בַּיִת¹ [bayit¹] (منزل، سكن، مبنى، عائلة، سلالة حاكمة، #١٠٧٤)؛ ← ישׁב [yšb] (سكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [mā'ôn 2] (وكر، سكنى، #٥٠٦١)؛ ← מָקוֹם [māqôm] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦).

• البيبلوغرافيا

TDNT 6:727-45; *TDOT* 2:439-49; *THAT* 1:409-12; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, 1980, 475; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 259; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 1977, 119; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 305; M. Grg, "Der Freunde: ein Freundwort im Alten Testament?" *Biblische Notizen* 25, 1984, 10-13; P. Grelot, "La dernière étape de la rédaction sacerdotale," VT 6, 1956, 177-78; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 184; idem, *Jeremiah 2*, 1989, 298; Th. M. Horner, "Changing Concepts of the 'Stranger' in the OT," *ATR* 42, 1960, 49-53; J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 398-402; P. D. Miller, "Studies in Hebrew Word Patterns," *HTR* 73, 1980, 79-89; E. Neufeld, "The Prohibitions Against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws," *HUCA* 26, 1955, 391-94; R. de Vaux, *AncIsr I*, 1965, 74-76; H. Wildberger, *Jesaja*, 1972, 178; idem, "Israel und sein Land," *EvT 16*, 1956, 404-22.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

1593	גור

גור 3 [gwr 3]، **قَلْ.** خاف، فزع، موقفٍ في الرهبةِ (#١٥٩٣)؛ מָגוֹר [magôr 1]، **اسم.** ذُعر، رَعب (#٤٤٧١)؛ מְגוֹרָה [mᵉgôrâ]، **اسم.** رُعب (#٤٤٧٥).

ع. ق يرد شكل الفعل גּוּר ١٠مرات في ع. ق وفي الغالب هو شكل آخرلـ יגר، خوف، رهبة، رعب (← #٣٣٣٦). يرد ٧مرات مع حرف الجر المعقد מִפְּנֵי: منذ قبل، أو بالمعنى السببي :بسبب، موضحا سبب أو موضوع مثل هذا الخوف. يعبر هذا الفعل عن كلا مِنْ الخوف الذي يصحبه الرعب، أو الخوف الذي يصحبه خوف ورهبة العبادة.

١. إحدى أوجهه هذا الفعل هو وصف الخوف أو الرعب الذي بسببه شخص أو مجموعة أشخاص. إرتعبت مؤاب بسبب كثرة عدد إسْرَائِيلَ (عد٢٢:٣). وبالمثل، فإن إستفزاز/تبجح أي جيش يمكن أن يسبب مثل هذا الرعب (تث ٢٧:٣٢). يصف التعبير خوف شاول بسبب تزايد شعبية دَاوُد (١صم ١٥:١٨). وبالرغم مِنْ ذلك فهناك سببين يجب أن يُمنع فيهما مثل هذا الخوف، في الحالة الأولى، يوجد هذا المنع حتى ما ينجح القضاء العادل الغير متحيز(تث ١٧:١)؛ أما في الحالة الثانية، فكلام الأنبياء الكذبة الماكر لا يجب أن يُخشى منه (تث ٢٢:١٨).

إن غضب قضاء الرَّبّ يمكن أن يثير الخوف: "فإخشوا على أنفسكم مِنْ السيف لأن الغيظ مِنْ آثام السيف. لكي تعلموا ما هو القضاء" (أي ٢٩:١٩). إن مثل هذا الرعب في أيُّوب هو النتيجة الحتمية عند مواجهة لوياثان القدير

(١٧:٤١[٢٥]).

٢. يستخدم גּוּר في سفر المزاميرليصف الخوف، الرعدة، والرهبة المصحوبة بعبادة يَهْوَهْ/ الرَّبّ، "لتخش [ ] الرَّبّ كل الأَرْض ومنه ليخف [יָרֵא] كل سكان المسكونة" (مز٣٣:٨، NASB؛ قا؛ ٢٢:٢٣[٢٤]). ومع ذلك فهناك نص يصعب تفسيره يظهر في هو١٠:٥: "يخشى أهل السامرّة على عجل بَيْت آون،" فالسؤال هنا هو، هل גּוּר تصف الخوف المصحوب بالرعب،والمهابة الملازمين للعبادة؟ إن قرينة عبادة الأوْثَان تشير على الأرجح إلى المخافة الملازمة للعبادة. إن ترجمة وولف Wolff تميل إلى وصف هذا الإختيار: "يعبد سكان السامرّة عجل بَيْت آون" (Wolff, 177). ومع ذلك فيحتمل أن هوشع قصد المفهومين. وبالتالي فإن "عبادة" تمثال العجل سيُنتج عنه "الرعب" مِنْ قضاء غضب الرَّبّ/ يَهْوَهْ.

٣. يرد الاسم المذكر لهذا الجذر، מָגוֹר، رعب، ذعر، ٩ مرات؛ مرّة في المزامير، ومرّة في إِشَعْيَاء، و٦مرات في إِرْمِيَا. يظهر هذا الاسم سَبْعَة مرات في تعبير מִסָּבִיב מָגוֹר، رعب في كل جانب. مثل هذا التعبير يصف حالة الرعب اليائسة، حيث البقاء نفسه مهدد: " قد دعوت [يَهْوَهْ] كما في يوم موسم مخاوفي حوالي فلم يكن في يوم غضب الرَّبّ ناج ولا باق. الذين حضنتهم وربَيْتهم أفناهم عدوي." (مراثي ٢:٢٢). وبهذه الطريقة تنطبق على آشور (أر ٦:٢٥)، مِصْر(أر ٤٦:٥)، قيدار وحاصور(أر ٤٩:٢٩)، وحتى يَهُوذَا (أر ٦:٢٥) للتعبير عن القضاء الحتمي الآتي. وحيث أنها تعبير سلبي، فمن غير المدهش أن هذه الجملة قد تستخدم في الإستهزاء والسخرية، " لأني سمعت مذمة مِنْ كثيرين. الخوف مستدير بي/ مِنْ كل جانب" (مز٣١:١٣[١٤]؛ أيضا أر٢٠:١٠).

٤. يرد الاسم المؤنث لهذا الجذر، מְגוּרָה، ذعر، ٣ مرات. يستخدم هذا الشكل للتعبير عن رعب جزاء الرَّبّ: "فأنا أيضا أختار مصائبهم ومخاوفهم أجلبها عليهم." (إش ٦٦:٤) سيستثنى الأبرار مِنْ مثل هذه المخاوف (مز٣٤:٤[٥])، لكن مِنْ المؤكد أن الأشرارسيختبرون مثل هذا الخوف (أم ١٠:٢٤).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [ʼāyōm] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [ʼêmâ] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [bʻt] (أدركه رعب مفاجىء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור [gwr [3]] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [dʼg] (قلق، تَعلّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל [zḥl [2]] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتجف، اقشعَّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← התת [ḥtt] (يَكوُن فَزِع، أرعبَ، خافَ، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [1] [yrʼ [1]] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrh] (يخاف، إرتعب، شُل مِنَ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [ʻrṣ] (حَذر، إرتعب، ذعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [pḥd [1]] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [1] [qwṣ [1]] (شعر بإشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢)

البيبلوغرافيا

H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

١٥٩٤ (גּוּר [1] [gûr [1]]، شِبلُ أسدٍ)، ← #٧٨٧

١٥٩٦ (גּוֹר [gôr]، شبلُ أسدِ)، ← #٧٨٧

1598 גּוֹרָל

גּוֹרָל [gôrāl]، **اسم.** قرعة، الذي وقع بحسب القرعة؛ يخصص (#١٥٩٨).

ش. أ. ق يحتمل أن يكون هذا التعبير مرتبطا بالعربية *garwal*، حصاة (قا؛ العربية *garila*، "يكون حجري"؛ *garal*، "أرْض حجرية").

ع. ق ١. تشير ظاهريا גּוֹרָל في معظم معانيها الأساسية (التي ترد ٧٧مرّة) (*HALAT* 178a) إلى الأحجار أو أشياء أخرى (لا يوجد وصفا) تستخدم في إلقاء القرعة. في معظم الأجزاء لا يوجد أية معلومات عن الأسلوب المتبع. فحتى المفردات المستخدمة في إلقاء القرعة مختلفة (נָתַן، لا ١٦:٨؛ יָרַשׁ، **قَلْ.** يش ١٨:٦؛ שָׁלַךְ، **هفعيل.** يش ١٨:٨؛ נָפַל، **هفعيل.** ١أخ ٢٤:٣١؛ יָדַד، **قَلْ.** يؤ٣:٣[٤:٣]؛ טוּל، **هُفعَل.**، أم ١٦:٣٣). مِنْ التعبيرات المذكورة يستخدم יָדַד، **قَلْ.** فقط في إلقاء القرعة بواسطة الغير إِسْرَائيليين (يؤ ٣:٣[٤:٣]؛ عو ١١؛ نح ٣:١٠). قد تقع القرعة (יָצָא، **قَلْ.** عد٣٣:٥٤؛ נָפַל، **قَلْ.** ١أخ ٢٦:١٤)؛ تقع على עָלָה עַל، **قَلْ.** لا ١٦:٩، ١٠)، تأتي مِنْ (יָצָא، **قَلْ.** يش ١٩:١؛ עָלָה يش ١٩:١٠)، وتكون لشخص ما (הָיָה، **قَلْ.** يش ٢١:١٠).

٢. يعطي الرَّبّ نفسه التوجيهات مِنْ خلال إستخدام القرعة، (أم ١٦:٣٣، قارن ١٨:١٨) وذلك في المسائل التي عادة ما تكون حاسمة. فلا عجب إذا، أن إلقاء القرعة لتقسيم أَرْضَ كنعان (قارن عد ٢٦:٥٥-٥٦) كان قد وقع "في شيلوه في محضر الرَّبّ" (يش ١٨:٨-١٠)، يُصاحب إلقاء القرعة، الصلاة (١صم ١٤:٤١). تكلم صموئيل في اسم الرَّبّ قبل إلقاء القرعة على ملك إِسْرَائِيل الأول (١صم ١٠:١٨-١٩؛ قارن ٨:٧، ٢٢). عادة تتساوى إلقاء القرعة

هذه مع إستخدام الأوريم والتميم، لكنه شيء غير مؤكد.

مِنْ خلال القرعة أيضا يعطي الرَّبّ الأوامر بخصوص المواد المستخدمة في العبادة: وصف لتيسي يوم الكَفَّارَة (لا١٦:٨-١٠)، إعادة تنظيم اللاَّوِيِّين (١أخ ٢٤-٢٦ Passim)، والخشب المزود للهيكل (نح ١٠:٣٤[٣٥]). كان سكان أورُشَلِيم فيما بعد السبي قد أختيروا أيضا عن طريق القرعة (نح١١:١).

٣. إن إلقاء القرعة وإستخداماتها كانت منتشرة ومتعددة. كانت تضع حدا للنزاع (أم١٨:١٨) كانت تستخدم في تقسيم الغنيمة (مز٢٢:١٨[١٩]؛ قا؛ يو ١٩:٢٤). كما كانت توظف أيضا مِنْ قبل الغير إسرائليين لحل مسائل صعبة كتحديد الذنب (يو١:٧)، تحديد موعد (أس ٣:٧ [اسم الفاعل פּוּר])، أو تقسيم أَمْلاَك (مثال، الإسرائليين المهزومين! قارن يؤ ٣:٣[٤:٣]؛ عو ١١؛ نح ٣:١٠).

٤. حيث أن تعريف الأوريم والتميم كقرعة نبوية دائمًا يطرح نفسه، فربما يكون مِنْ المفيد ملاحظة أوجه الشبه والاختلاف بين الأوريم والتميم والقرعة النبوية. كلاهما كانا وسائل الإعلانات الإلهية (عد ٢٧:٢١ وأم ١٦:٣٣)، وكلاهما كان يدخلان في المسائل الرسمية الهامة (عد ٢٧:٢١؛ وتقسيم الأَرْضَ بواسطة القرعة، يش ١٤:١-٢؛ ١٨:٨-١٠). وفيما يتعلق بالاختلافات، فإن القرعة النبوية يمكن توظيفها باستمرار في صناعة القرارت الطقسية العادية (مثلا لا ١٦:٨-١٠) وفي مواقف الحياة اليومية حيث معرفة رأي الرَّبّ في بعض القرارات (مثلا: أم ١٨:١٨). وعلي صعيد آخر فإن الأوريم والتميم، كانتا وسائل رسمية للإعلان الذي يُعطى لرئيس الكهنة (خر ٢٨:٣٠؛ لا ٨:٨)، والتي كانتا تستخدما عندما يكون هناك إحتياج لإعلانات أكثر لشعب الله (عد ٢٧:٢١). مثل هذه الإعلانات لم تقتصر فقط على الإجابة بنعم أو لا (قارن، إستخدام الأوريم والتميم في ٢صم ٥:٢٣-٢٤). (انظر أكثر إلى C. Van Dam, *The Urim and Thummim*, 1986, 118-22).

٥. تصف أيضا الكلمة גּוֹרָל الأَرْضَ التي إكتُسبت بواسطة القرعة وبالتالي تشير ضمنيا إلى المِيرَاث (عد ٣٦:٢-٣؛ يش ١٤:٢؛ ١٥:١). وبالتالي فكل إِسْرَائِيلِي كان لابد أن يتأكد مِنْ أن نصيبه قد جاءه مِنْ عند الرَّبّ (أم ١٦:٣٣). مما يُعطى أساسا شرعيا قويًا بإمتلاك الأَرْضَ، ويُعطي إحساسا بالإنتماء والهوية لكل سبط وعائلاته الشخصية. لقد أعطى الله شخصيا التوجيهات بالأجزاء التي لهم. فلا نزاع على مواقعهم، وسيحفظ الله عصا الأشرار مِنْ أن تستقر على أَمْلاَك/ نصيب (גּוֹרָל) الصديقيين (مز ١٢٥:٣).

٦. بصورة مجازية، يمكن أن تشير גּוֹרָל إلى حصة، أو قَدر أكثر مما يتصور المرء أنه يتحكم فيه (أم ١:١٤). فعلى الأغلب تكون قرعة أو نصيب الشخص شيئا قد عينه الله نفسه للمرء. لقد خصص الرَّبّ الرعب والدمار لهؤلاء الذين ينهبون يَهُوذَا (إش ١٧:١٤، חֵלֶק .par). وهؤلاء الذين مِنْ شعبه الذين يتحولون ضده لهم أيضا قضاءا مروعا (إش ٥٧:٦، חֵלֶק .par؛ أر ١٣:٢٥، מְנָת par).

يحفظ الله قرعة هؤلاء الذين يعتبرون الرَّبّ قسمة (גּוֹרָל) مِيرَاثهم (מְנָת) (مز١٦:٥).هذه القرعة قد تشير إلى إمتلاك الأَرْضَ، لكن داخل قرينة المزامير، لابد أن لا تكون مقتصرة على ذلك. فقد تشير إلى كل الثروات، بما فيهم الروحية، لهؤلاء الذين يضعون ثقتهم في الرَّبّ (قا؛ H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988 [1961-1978], 237-38.). في دَانِيآل ١٢:١٣، كان لدى دَانِيآل الضمان بأنه في نهاية الأَيَّام سيقوم ليستلم قرعة مِيرَاثه (גּוֹרָל). فقط إله العَهْد الأبدي يستطيع أن يمنح هذا الضمان.

ب. ت هذا التعبير له معاني متعددة في مخطوطات البحر الميتDDS. قد تعني قرعة (11QTemple 4:26)، لكن أيضا قرار(1QS 3:5)، عمل أو وظيفة تُمنح بموجب قرار (1QSa 9:1,20)، مجتمع مرتبط بقرار (1QS 2:2)، وإحتمال وحدة عسكرية (1QM 12:13). المعنى الجديد بالاهتمام هو "نوع/ جنس" للتفرقة بين قدر الأبرار والأشرار(1QM 5:1; 9:13).

قرعة، قسمة، أوريم/ تميم: ← אוּרִים [*'ûrîm*] (أوريم، #٢٤٢)؛ ← גּוֹרָל [*gôrāl*] (قرعة، #١٥٩٨)؛ ← חלק [*hlq* ²] (يُقسم، حصل على حصته، #٢٧٤٥)؛ ← ידד [*ydd* ¹] (ألقى، #٣٣٤١)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (قرعة، #٧٠٥٢)؛ ← תֻּמִּים [*tummîm*] (تميم، #٩٤٦٠).

البيبلوغرافيا

NIDNTT 2:295-99; *TDOT* 2:450-56; *THAT* 1:412-15; Joh. Lindblom, "Lot-casting in the OT," *VT* 12, 1962, 164-78; F. Ntscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, 1956, 169-73; K. H. Rengstorf, "The Concept *GORAL* (גּוֹרָל) in the DSS [Hebrew]," *Tarbiz* 35, 1965, 108-21 (Eng. summary, pp. II-III); Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962, 256.

سي. فان دام *C. Van Dam*

1599	גּוּשׁ

גּוּשׁ [*gûš*]، **اسم.** قشرة، تربة، كتلة (#١٥٩٩).

ش. أ. ق الأرامية גּוּשָׁא (BDB, 159)؛ العربية *'gas'* تربة (*HALAT* 178).

ع. ق ترد فقط في أي ٧:٥، حيث لبس جسم أيُّوب الدود و"الجرب" (القذارة، NRSV).

غبار، طين، قذارة، تربة رخوة: ← אָבָק [ʼābāq] (عدا، ركض، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [ʼēper] (رماد، تربة رخوة، #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [ḥōmer [2]] (طمي، طين، ملاط، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [ṭnp] (قذر، #٣٢٤٥)؛ ← עפר [ʻpr] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֹבַע [rōbaʻ [2]] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [regeb] (تربة الأرضْ؛ #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [šᵉḥôr] (سخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب مِنْ الغبار، #٨٨٣٦).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

١٦٠٠ גֵּז [gez]، حصاد الحقل، # ١٦٠٥

1601	גִּזְבָּר

גִּזְבָּר [gizbar]، الخازن، أمينُ الصندوق (#١٦٠١).

ش. أ. ق إن الجذور السامية- أرم. גִּזְבְּרָא /גְזָבָר؛ السيريانية *geʻjʼzabra/ganzibra*؛ البَابِلية الحديثة/ المتأخرة *ganzabaru* ([*CAD*, G, 43])— جميعها كلمات دخيلة مِنْ الفارسية ganza-bara، "سيدُ الكنز."

ع. ق ترد مرّة واحدة في حز ٨:١، وهي تصف الموقع الرفيع بين الموظفين الماليين داخل بلاط كورش.

قادة: ← אָדוֹן [ʼādôn] (رب، سيد، #١٢٣)؛ ← אַלּוּף [ʼallûp [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)؛ ← אָצִיל [ʼāṣîl [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)؛ ← זָקֵן [zāqēn] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)؛ ← חֹר [1] [ḥōr [1]] (رجل حر، حر المولد، #٢٩٨٥)؛ ← מְפִתֵּחַ [mapteāḥ] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)؛ ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)؛ ← נָשִׂיא [nāśîʼ [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)؛ ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)؛ ← סֶרֶן [seren [2]] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)؛ ← עַתּוּד [ʻattûd] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)؛ ← פֶּחָה [peḥâ] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)؛ ← פָּקִיד [pāqîd] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)؛ ← קָצִין [înqāṣ] (حاكم، قائد، آمر، #٧٩٠٣)؛ ← רַב [rab [2]] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)؛ ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)؛ ← שׁוֹעַ [1] [šôaʻ [1]] (شريف، نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوغرافيا

F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1982, 46.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

1602	גזה

גזה [gzh]، وزن قَلْ. يلد/ يُثمر (#١٦٠٢)؛ **اسم.** גָּזִית [gāzît]، حجارة مكسوة (#١٦٠٧).

ع. ق ١. يعني الفعل "يلد" في مز ٦:٧١، كما في عملية الولادة. و تشير فكرة القطع إلى الإنفصال عن الرحم.

٢. يعني الاسم גָּזִית أحجار تكسو/ تقطع بالفأس، وعادة التي تستخدم في المذابح، الهياكل، والقصور (١مل ٩:٧، ١١-١٢)، لكن غير مسموح أن يبني بها مذابح الرَّبّ (خر ٢٥:٢٠)، لأن الأحجار تكون قد تنجست إذا ما إستخدم عليها أدوات (חֶרֶב) العمال. كما قد تشير بصورة مجازية إلى الحدود، التي سيجها الرَّبّ كما في المراثي (مراثي ٩:٣).

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [bṣʻ] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [brʼ [3]] (أخلى الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (قطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gdʻ] (قَطعَ، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [gzz] (قطع، جزّ، #١٦٠٥)؛ ← גזר [1] [gzr [1]] (قطع، أزال، #١٦١٥)؛ ← גרז [grz] (قطع/ فصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [1] [grʻ [1]] (هزم، قلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [ḥlp [2]] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [ksḥ] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [krt] (قطع، فصل، فنى، قطع عَهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqāḥayim] (أداة لقطع الفتيلة/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [1] [nqp [1]] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [ntḥ] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (فصل، جزّ، #٧٨٩٢)؛ ← שׁסף [šsp] (شق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [tzz] (بتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

١٦٠٣ (גִּזָּה [gizzâ])، جزّة صوف، ← #١٦٠٣

1605	גזז

גזז [gzz]، قَلْ. قطعُ، جزُّ، نزع؛ نِفْعَلْ. جُز/ الجز (#١٦٠٥)؛ גֵּז [gez]، حصاد الحقل، يجز، جزة مِنْ الصوف (# ١٦٠٠)؛ **اسم.** גִּזָּה [gizzâ]، جزّة صوف (#١٦٠٣).

ش. أ. ق يرتبط الجذر גָּז بالأكادية *gizzuʻmʼ* (يجزُّ) و *gazazu(m)* جز (*AHw*, 284a).

ع. ق ١. يستخدم الفعل لجز الغنم (تك ١٩:٣١؛ ١٢:٣٨).

يمكن أن لا يجز بكر الغنم (تث ١٥:١٩). كما تصف قص شعر الإنسان (أر ٧:٢٠؛ ملا ١:١٦). يستخدم إشَعْيَاء الفعل في وصف العبد المتألم الخاضع لمضطهديه "كغنم أمام جازيها" (إش ٥٣:٧؛ قا؛ גזר [# ١٦١٥]، ع. ٨).

٢. بصورة مجازية، يستخدم، גֵּז، جزة الصوف، لحصاد الحقل مز ٧٢:٦، حيث يُقَارن الملك البار بالمطر النازل على حصاد الحقل الجديد؛ إن الفائدة الملاحظة هنا قد تكون أن حصاد الحقل الجديد يمكن أن ينتج محاصيل ثانية، كما هو متضمن في عا٧:١ (انظر أسفل على לֶקֶשׁ) بصورة مجازية أيضا، تستخدم גֵּז في عا ٧:١ في الإشارة إلى نصيب الملك مِنْ المحصول/ الحصاد، الذي تم إستقطابه قبل غزو الجراد.

٣. يظهر الاسم גִּזָּה، جزة صوف، في قصة جدعون في وصف إختبار الجزة التي وظفها (قض ٦:٣٧).

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [*bṣʿ*] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא ³ [*brʾ* ³] (أخلى الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (قطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gdʿ*] (قَطَع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (قطع، جزّ، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* ¹] (قطع، أزال، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (قطع/ فصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*grʿ* ¹] (هزم، قلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*ḥlp* ²] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (قطع، فصل، أفنى، قطع عَهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥayim*] (أداة لقطع الفتيلة/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* ¹] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שׁסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ תזז [*tzz*] (بتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر/مارك دي . فوتاتو *Eugene Carpenter / Mark D. Futato*

1607 גָּזִית

גָּזִית [*gāzît*]، **اسم**. حجر مربع؛ حجارة مكسوة: حجر (#١٦٠٧).

ع. ق تشير هذه الكلمة إلى نوع معين مِنْ الحجارة المكسوة، والتي كانت تعتبر مِنْ أعلى نوعيات مواد البناء ذات المظهر المُرضي (إش ٩:١٠[٩])؛ عا ٥:١١). كانت تستخدم في تأسيس (יְסֹד؛ ← # ٣٥٦٩) الهيكل. في رؤية حِزْقِيَال عن الهيكل، إستخدمت الأحجار الكاسية في الموائد تقديم الذبائح الأربعة (حز ٤٠:٤٢). ومن الواضح أنها إستخدمت في هيكل سُلَيْمَان كذلك (١مل ٦:٣٦؛ ٧:٩-١١؛ ١أخ ٢٢:٢).

هذه الأحجار مُنعت كمواد للمذبح المذكور في خر ٢٠:٢٥، الذي كان لابد أن يصنع مِنْ أحجار الحقل الغير ملموسة بأدوات بشرية. فإستخدام الحجارة المربعة كان ينجس المَذْبَح (قارن يش ٨:٣١).

طوب، حجارة: ← גָּזִית [*gāzît*] (حجارة مربعة، #١٦٠٧)؛ ← חצב [*ḥṣb* ¹] (كسر، حفر، اقتلع، نحت، #٢٩٣٣)؛ ← לבן [*lbn* ²] (صنع، أنتج، شكل الطوب، #٤٢٣٦)؛ ← מַסָּע [*massāʿ* ¹] (يقتلع [الأحجار]، #٥٠٢٤)؛ ← נקר [*nqr*] (ميز، نحت، استخرج، #٥٩٤١)

يوجين كاربينتر/ مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

1608 גזל

גזל [*gzl*]، **قَلْ**. اختلس، سرق، نزع، غنيمة؛ وزن **نِفْعَلْ**. سرق (#١٦٠٨)؛ גֶּזֶל [*gezel*]، **اسم**. سَرِقة/ نَهب (#١٦٠٩)؛ גָּזֵל [*gazel*]، **اسم**. سارق (#١٦١٠)؛ גְּזֵלָה [*gezelâ*]، **اسم**. سارق، غنيمة، شيء نهب (#١٦١١).

ش. أ. ق إن الجذور ذات نفس المعنى تتضمن السريانية *gelaz* والعربية *gazala*.

ع. ق ١. بعكس גנב (#١٧٠٤)، التي تحمل معنى التسلل/ السرقة في السر، تحمل גָּזַל معنى الأخذ بالقوة (٢صم ٢٣:٢١؛ أي ٢٤:٩؛ مي ٣:٢) أو قد تشير إلى خطف شيئا (تك ٣١:٣١)، أو سرقة قطيع (أي ٢٤:٢)، أو فقد ممتلكات (٢٠:١٩).

٢. تشير גָּזַל في التوراة إلى المعنى الحرفي لسلب الممتلكات بالقوة. كما في إغتصاب عبيد أليمالك البئر(تك ٢١:٢٥). خاف يعقوب (٣١:٣١) مِنْ أن حماه قد يغتصب (NIV يقبض) زوجتيه/إبنتيه منه (في مقابل سرقة يعقوب وراحيل الخادعة؛ ع.٢٦،٣٢← גנב، #١٧٠٤). في النصوص القانونية قد تعني גָּזַל إما السرقة (لا ٦:٢[٥:٢١]) أو الأخذ بالغصب (٦:٤[٥:٢٣])، حيث يوجد تفاصيل عن رد المسلوب. مِنْ الملاحظ أن عبارتى السلب بالقوة أو السرقة قد يستخدما في توازي معا (١٩:١٣)، مما يؤكد قسوة الأولى.

٣. نقرأ في الأسفار التاريخية أن البنياميين أخذوا زوجات لهم بالقوة (قض ٢١:٢٣). كان أهل شكيم يكمنون و(גָּזַל) يسرقون (٩:٢٥) المسافرين مِنْ المخابيء في أعلى القمم. كذلك قد يعني الفعل גָּזַל "يخطف"، كما في حالة أحد

رجال دَاوُد، الذي إختطف رمح عدوه المصري أثناء القتال (٢صم ٢٣:٢١). يظهر العنف الجسدي لـ גָּזַל في هذه الحالات الثلاثة التي ذُكرت هنا.

٤. في الأسفار التاريخية قد تعني גָּזַל السلخ، والتي تشير إلى إما سلخ الجلد (مي٣:٢) أو الحمل (ملا ١:١٣). إن المفهوم المادي للعنف يظهر بوضوح هنا، فقد تشير גָּזַל أيضا إلى أشكال أكثر تجريدا للعنف، بمعنى، العنف التكويني في مجتمع ما. مثل هذا الموقف معروف جيدا بالنسبة للأنبياء. لقد فهم ميخا الظلم كشكل مِنْ أشكال السرقة العنيفة (مي٢:٢)، كما في إشتهاء الأغنياء أولا ثم إغتصاب (גָּזַל) حقول الآخرين. تكلم إشَعْيَاء عن الأغنياء (إش ١٠:٢) كالذين ينهبون بقوة (NIV، يحرم، تعوزها معنى العنف المتضمن في גָּזַל) حقوق الفقراء، ويسرقون (שָׁלָל، #٨٩٦٤) حق البائسيين. لكن الله إله الرحمة، وهو يطلب مجتمعا يقدم فيه العدل حتى يُنقذ مِنْ بين البائسيين الشخص الذي سرق (גָּזַל) (أر٢١:١٢). هذا الإرتباط القوي بين البائس والسارق يعزز فكرة ع. ق في تلازم الفقر والظلم معا.

٥. في الأدب الشعري، يحذر أم ٢٢:٢٢ ضدَّ سرقة الفقير، لأن الله هو الذي يحميهم. داخل القرينة الاجْتِمَاعية حيث يُعرف كل شخص بحسب عائلته أو سبطه، يفترض أن يكون لسيد القبيلة أو الأسرة دورا هاما (انظر Gottwald, 139-93). مثل هذا الشخص كان قاضي أو حامي جميع أولئك الذين يقعون تحت سيطرته/ سيطرتها. يجد الفقراء- بسبب ظروف طبيعية (مجاعة، حرب) أو ظروف إقتصادية (زراعة فقيرة، ضرائب، دوامة الديون)- أنفسهم مدفوعين تدريجيا لأطراف المجتمع (بمصطلح علم الاجْتِمَاع، مهمشين) وحيث أن ليس لهم حماية إجتماعية فهم معرضين لكل أنواع سوء المعاملة. بخصوص هؤلاء الناس، يحذر الله مِنْ عدم سرقتهم، لأنه هو حاميهم، "المنقذ المسكين ممن هو أقوى منه والفقير والبائس مِنْ سالبه؟" (مز٣٥:١٠ب).

ب. ت تعني גָּזַל في تلم. (Baba Qamma 10:5) يسلخ، يسرق، أو الأخذ بصورة غير شرعية، هذا المعنى الأخير الوارد في Tg. يرد أيضا في لا ٥:٢٣.

ع. ج إن ع. ج. كان زمن مجتمع قطاع الطرق، كما كان عصرظلم أرستقراطية رئيس الكهنة. وقد تحدي يسوع هذا الموقف مؤخرا عند تطهيره الهيكل، مقتبسا مِنْ أر٧:١١ وواصفا الكهنة بأنهم لصوص المجتمع (مر ١١:١٢-١٨).

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [*bzz*] (اغتنم، سلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [*gzl*] (نهب، سرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [*gnb*] (نهب، سرق، # ١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [*pāriṣ*²] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [*pereq*] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שׁלל [*šll*²] (أخذ غنيمة، استولى على، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [*šsh*] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

البيبلوغرافيا

TDOT 2:456-58; *TWOT* 1:157-58; J. J. Glueck, "The Verb PRS in the Bible and in the Qumran Literature" *RevQ* 5, 123-27; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; R. A. Horsley and J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs*, 1985; B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

١٦٠٩ (גֶּזֶל [*gezel*]، سرقة)، ← #١٦٠٨

١٦١٠ (גָּזֵל [*gazel*]، سارق)، ← #١٦٠٨

١٦١١ (גְּזֵלָה [*gezelâ*]، سرقة/ نصب)، ← #١٦٠٨

١٦١٢ (חָגָב [*hagab* ¹]، سرب الجراد)، ← #٧٤٦

1614 גֶּזַע

גֶּזַע [*gēza'*]، نبتة، جذل [الشجرة] (#١٦١٤).

ش. أ. ق هذا التعبير ينقصه جذورواضحة في اللغات السامية القديمة (الأكادية والأوغارتية).

هناك مقارنة مشكوك فيها أُجريت على ثلاثة جذور عربية حديثة، بالإضافة إلى العربية الجنوبية القديمة *gz'*. وهناك مقارنة تمت ما بين גָּזַז العبرية، يجز (الغنم)، والإشارة هنا إلى الأوغارتية طائفة الجزازيين (*gzzm*) المذكورة في *PRU* 2, 207. قا؛ الأوغارتية *gazazu*، جزَّ.

لقد ذُكر الجذر السامي גָּזַע لكن بدون أسباب جيدة، فيما عدا استخدامه في "قطع الأشجار" (إش ٩:١٠[٩]؛ ٣٣:١٠)، والتي تتعلق عندئذ بقطع "الجذل" الذي يتخلف. لكنها مفتعلة وينقصها أسس لغوية جيدة.

ع. ق يرد الاسم גֶּזַע، ٣ مرات فقط في الع. ق. - مرتين في إش (١١:١، ٤٠:٢٤) ومرّة في أي١٤:٨ . دائمًا تأتي مع גֶּזַע، جذر (שֹׁרֶשׁ #٩٢٤٧)، وتشير إما إلى الجذل أو الساق، أو إلى النبتة الخارجة مِنْ الجذل. تترجمها NIV "جذل" أو الأفرع الغيرمثبتة (إش ٤٠:٢٤).

يذكر أي ١٤:٨-٩ أنه على عكس البشر، يوجد رجاء على الأقل للأشجار: "ولو قدم في الأرض أصلها (שָׁרְשׁוֹ) ومات في التراب جذعها (גִּזְעוֹ) فمن رائحة الماء تفرخ وتنبت فروعا (קָצִיר؛ #٧٩٠٨) كالغرس." إن التعبير الموازي שֹׁרֶשׁ، جذر(#٩٢٤٧)، يقترح المعنى "جذل" لـ גֶּזַע (انظر أيضًا NRSV, REB, NJPSV).

في الصورة المجازية عن سلالة حكام هذا العالم، في إش ٤٠: ٢٤ تشير الكلمة إلى "النبتة" التي تنبت مِنْ الجذل: "لم يغرسوا (נָטַע؛ #٥٧٤٩)، بل لم يزرعوا (זָרַע؛ #٢٤٤٥)، ولم يتأصل [حرفيا "جذلهم] (גֶּזַע) في الأرض ساقهم (שֹׁרֶשׁ؛ #٩٢٤٥)" (NIV). تردها هنا NRSV,NAB, NJPSV "ساقهم". لاحظ أيضا (كما في أي ١٤: ٨-٩) إستخدام كلا مِنْ الجذل (גֶּזַע) والجذر(שֹׁרֶשׁ) معا في نفس العبارة.

تستخدم الكلمة في إش ١١: ١ ككناية عن المسيا: "ويخرج قضيب/ نبتة (חֹטֶר؛ #٢٦٤٣) مِنْ جذع/ جذل (גֶּזַע) يسى وينبت غصن (נֵצֶר؛ #٥٩١٦) مِنْ أصوله/ جذوره (גֶּזַע)". في الآيات السابقة مباشرة (١٠: ٣٣-٣٤) كان الكاتب قد وصف الغابات التي قُطعت، لكن مِنْ الجذل المتبقي سيخرج فرعا. مرّة أخرى يُستخدم الجذل في نفس العبارة مع جذر(שֹׁרֶשׁ)؛ يوجد تشبيه مشابهه في أر ٥: ٢٣؛ ٣٣: ١٥؛ زك ٣: ٨. هذه النبوة تتجاوز دَاوُد إلى يسى، كما في مي ٥: ٢[١] تجاوزت أورُشَلِيم إلى بَيْت لحِم، قد يكون ذلك للفت الإنظار إلى إتضاع المسيا وأصله الأرْضَي الغامض (قا؛ لو ٢: ٧).

إن التشبيهات النباتية يمكن إلتقاطها مِنْ إش ١٠: ٣٣-٣٤ وإستيضاح قطع تسلسل حكم آحَاز وتقليص المساحة التي يسطر عليها يَهُوذَا. سيحتشد الجميع حول "القضيب/ النبتة الخارج مِنْ جذع/ جذل يسى".

إن فهم هذه الفقرة المسيانية في إش ١١: ١ قد إنعكس بالفعل في الترجوم القديم: "سيأتي ملكا مِنْ أبناء يسى" (.B .(D. Chilton, *The Isaiah Targum*, 1987, 2:28

ع. ج تشير رؤ ٥: ٥ أيضا إلى "جذر دَاوُد" ويدمج رؤ ٢٢: ١٦ "جذر" و"نسل" دَاوُد معا.

نبتة، برعم، نمو، عرق/غصن صغير، ينبت، المحلاق (جزء لولبي مِنْ النبتة): ← אֵב [ʼēb] (نبتة، #٤)؛ ← גֶּזַע [gēzaʽ] (نبتة، جذل، #١٦١٤)؛ ← זַלְזַל [zalzal] (نبتة العنب، #٢٣٦٠)؛ ← חֹטֶר [ḥōṭer] (غصن، نبتة، #٢٦٤٣)؛ ← יוֹנֶקֶת [yôneqet] (نبتة، فتى، #٣٤٣٨)؛ ← נְטִישׁוֹת [neṭîšôt] (محلاق، نبتة، #٥٧٤٦)؛ ← נֵצֶר [nēṣer] (غصن صغير، نبتة، #٥٩١٦)؛ ← צמח [ṣmḥ] (ينمو، يظهر، ينمو، ينجح، يجعله ينمو، #٧٥٤١).

لاري واكر *Larry Walker*

1615	גזר

גזר [gzr [1]]، قَلْ. يقطع، أزال، قسم، وزع، وبخ، **نفعَلْ.** أزال، يصدر الحكم عليه. منع؛ بالأرامية pe. اسم الفَاعل منجم؛ **هِتبَعِيل.** حذف (#١٦١٥)؛ **اسم.** גֶּזֶר [gezer [1]]، قطعة، قطع منثورة (#١٦١٧)؛ גִּזְרָה [gizrâ]، ساحة (#١٦١٩)؛ מַגְזֵרָה [magzerâ]، فأس (#٤٤٧٧)؛ גְּזֵרָה [gezerâ]، **اسم.** حُكم (#١٠١٤١).

ع. ق ١. معنى هذه الكلمة واسع النطاق. تصف عبد إشَعْيَاء المتألم (إش ٥٣: ٨)، الذي "قطع" مِنْ أرْضَ الأحياء (قا؛ גָּזַר [← # ١٦٠٥]، إش ٥٣: ٧). إبعاد الأبرار مِنْ الحياة أو عناية الله (مز ٨٨: ٦؛ مراثي ٣: ٥٤).

٢. يصف الاسم גֶּזֶר قِطع الحيوانات المقسمة في طقوس قطع العَهْد (تك ١٥: ١٧).

٣. في حين إن أشكال الفعل لها مفاهيم أولية ("يقطع") وثانوية ("يقرر"، انظر Palache, 19; *TDOT* 2:459)، فإن الاسم الأرامي גְּזֵרָה يرد فقط بالمعنى الثانوي، حُكم. قد يعطي دا ٤: ١٧[١٤]- قد صدر(פִּתְגָם) هذا القضاء (גְּזֵרָה) عن أمر "الرقباء" (NIV) إن القرار قد أعلن بواسطة المرسليين)- إنطباعا أن الملائكة تصدر أحكاما مستقلة. بقرأة متعمقة، يتبين أن الحكم الملائكي في رؤية نَبُوخَذْنَاصَّر يُعرف بأنه حكم إلهي، "فهذا هو تفسيره، وهذا هو قضاء (גְּזֵרָה) العَلِيّ الذي يحل بسيدي الملك" (دا ٤: ٢٤[٢١]).

فمهما كانت قدرة الملائكة على صنع القرارات، فأي حكم سماوي لابد أن يكون تماما للعلي (so Goldingay, .(*Daniel*, WBC, 88

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [bṣʽ] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא [brʼ [3]] (أخلى الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (قطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gdʽ] (قطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [gzz] (قطع، جزَّ، #١٦٠٥)؛ ← גזר [gzr [1]] (قطع، أزال، #١٦١٥)؛ ← גרז [grz] (نقطع/ انفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [grʽ [1]] (هزم، قلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [hlp [2]] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [ksḥ] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [krt] (قطع، فصل، فنى، قطع عَهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqāḥāyim] (أداة لقطع الفتيلة/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [nqp [1]] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [nṯḥ] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (فصل، جزّ، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [šsp] (شق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [tzz] (بتر، #٩٣٧٢).

حكم، قرار: ← חק [ḥōq] (قسمة، إلتزام، حدود، قانون، طلب، #٢٩٧٦)؛ ← חרץ [hrṣ [1]] (قطع، حكم، حدد، تحدد، #٣٠٧٦)؛ ← חתך [htk] (حُكم عليه، #٣١٥٥)؛ ← טַעַם [taʽam] (تذوق، طبع، فِطنة، حكم، #٣٢٤٨)؛ ← פִּתְגָם [pitgām] (حكم، #٧٣٣٠).

البيبلوغرافيا

G. Cameron, "Persepolis Treasury Tablets Old and New," *JNES* 17, 1958, 161-76; R. R. Cook, "Divine Foreknowledge: Some Philosophical Issues," *VE* 20, 1990, 57-72; H. Goedicke, "Early References to Fatalistic Concepts in Egypt," *JNES* 22, 1963, 187-90; C. F. Henry, *God, Revelation and Authority*, 1983, 6:76-89; O. Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, 1985; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1983, 108-12; F. Ntscher, "Schicksalglaube im Qumran und Umwelt," *BZ* 3, 1959, 205-34; 4, 1960, 98-121; idem, "Himmliche Bücher und Schicksalglaube in Qumran," *RevQ* 1, 1959, 405-11.

يوجين كاربينتر / أميل نيكول *Eugene Carpenter / Emile Nicole*

1616 גזר

גזר [*gzr* ²]، قطع، ذبح؛ مزق، افترس (فوق)(؟) (ترد. ١; #١٦١٦؛ *HALAT* 180a). نظرا للأدلة المنتشرة بين اللغات السامية على الجذر גזר، قطع، ذبح، وقرائنها السامية للجذر العبري المشكوك فيه גזר، حطم، يمكن للمرء أن يلتقي مع أولئك الذي يشكون في ما إذا كان גזר يَجِبُ أنْ يُميَّز كمنفصل عن גזר. وبالتالي، فإن المعطيات اللغوية ش. أ. ق، ع. ق، وما بعد الكتاب المقدس، تندمج معا لتمثل إستخدامات مختلفة لنفس الأمر.

ش. أ. ق تظهر الأوغارتية *'agzrt* (مع *'a-* الترقيعية) في التعبير *'agzrt ym*، التي قد تكون اسم "قطع؛ نحت، صورة (يم Yam)" (= "شكل"، في G. R. Driver, *CML¹* 121, 134 فيما يتعلق بالسريانية *gᵉzar*، يفصل شكلا؛ = "صورة"، في *WUS*، #٦٤٣؛ قا؛ Gordon, *Ugaritic Handbook*, 52, 61-64; UT, §8.40, 59-60 و # ٥٧٠) أو part. "يحدد (اليوم)" (= "يقاطع"، عند Gray, *Legacy*, 98n. 7).إن *gᵉzar* أرم. الرسمية القديمة قد تعني "قطع؛ ياستنتج؛ (إصطلاحيا) أمر(؟)"، والمبني للمجهول على وزن **قَلْ**. "يُضعَف" (DISO 49). يظهر الفعل أيضا في العربية *gazara*، يقطع؛ يذبح؛ يكون شره. جشع (Wehr 123a)؛ وفي الأثيوبية *gazara*، ختن، وفعله اللاإرادي *gazama*، صرع، يوقع (شجرة)؛ قطع، قطع بالفأس (خشبا) (Lambdin, 403). إن أشكال الاسم مبرهن عليها مِنْ قبل العربية *gazr*، ذبح، جزر؛ *gazrâ* (دم) ذبيحة؛ the *nomen opificii gaz-zar*، جزار؛ *gazîrâ/guzur*، جزيرة؛ *magzara*، مجزرة (wehr 123a-b)؛ و *gezrat* Tigre، ختان (*TigrWb* 595b).

ع. ق العديد مِنْ منتجي القواميس كانوا قد اقترحوا أن גָּזַר ينبغي أن لا تتميز عن גזר (#١٦١٥) ككلمة منفصلة، حيث أن الأخيرة لها المفهوم الأساسي "أن يقطع،" والتي يمكن أن تمتد إلى المفهوم المشتق "أن يصرع، يحطم" (Görg, *TDOT*, 2:459, 460؛ قا؛ "يفترس" في Delekat, 13n. 3 [قا؛ السريانية *gezra'*، فريسة (لأسد)]؛ "يصرع" في Gray, 98n. 7)، أو حتى "يمزق، يفترس (على)" (قا؛ السريانية تحت)، التي تناسب أكثر قرينة الورود الوحيد المزعزم في ع. ق لـ גָּזַר في إش ٩:٢٠[١٩]. لاحظ كيف أن الكلمة A גָּזַרفي إش ٩:٢٠[١٩] (1QIsa؛ גָּזַר > יִגְזֹר مشتقة مِنْ גָּזַר؛ Wernberg-Moller) ‖ الكلمة גָּזַר B: "هو [أخ]/ هي [نار] يلتهم/ يمزق على اليمين فيجوع هو/ هي ويأكل على الشمال فلا يشبع (ترجمة الكاتب). في هذه القرينة يوصف أسباط إِسْرَائِيل (إفرايم، منسى، يَهُوذَا) كالأخوة الأعداء، الذين ينون أن يهلكوا بعضهم البعض، هم نار ناهمة مميتة (إش ٩:١٨-٢١[١٧-٢٠]؛ قارن أم ٣٠:١٥). هذه الصورة تربط العديد مِنْ الصور الأخرى في ع. ق عن الدمار المنقول في صورة المهلك.

ب. ت توجد في المشنا العبرية فعل גָּזַר، قطع، صرع؛ (إصطلاحي) حكم (منع)؛ وأشكال الاسم גְּזָר تصريح (شرعي)، حكم؛ גְּזִיר/ גְּזַר قطعة (مِنْ الخشب)، جذع خشب، عصا؛ גְּזֵרָה، إنحباس، شرفة، يقطع بفأس (الحجر)، كتلة؛ وגְּזֵרָה جرف، منع، صنف (Jastrow, 231b, 232a,b)؛ الأرامية اليهودية لديها الفعل גְּזַר، قطع، شطر؛ ختن؛ (إصطلاحيا) حكم (منع)؛ وأشكال الاسم גִּזְרָא، قطعة، عصا، حارس؛ و גְּזָרָאֵי* الظاملين (Jastrow, 232a). هناك دليل على ترتيب شبيه بواسطة الفعل السرياني *gᵉzar*، يقطع، يقطع بالفأس (حجر)، يمزق (يفترس)، ختن؛ (إصطلاحيا) حكم (قضاء)؛ وأشكال الاسم *gazara'*، مختون؛ *gezra'*، قَطع، ممر، شِق طولي، إفتراس؛ *gᵉzara'*، عملية جراحية؛ גְּזַר، جزيرة (Payne Smith, 67b-68a).

الأكل، طعام، تغذية، يتذوق: ← אכל [*'kl*] (أكل، هلك، التهم/افترس، #٤٣٠)؛ ← ברה [*brh* ¹] (أكل أجزاء، أخذ مؤن، #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، لحم (بشري)، #١٤١٤)؛ ← גזר [*gzr* ²] (قطع، ذبح، مزق، افترس، #١٦١٦)؛ ← זון [*zwn*] (منح، مد/ زود، #٢٣١٥)؛ ← טעם [*t'm*] (تذوق، اختبر، شعر، ميز، #٣٢٤٧)؛ ← כרה [*krh* ³] (قاسي، وليمة، ذبح/ قدم ذبيحة، #٤١٢٧)؛ ← להט [*lhṭ* ²] (افترس، #٤٢٦٦)؛ ← לחם [*lhm*] (أشياء تبتلع، كسرة مختارة، طعام شهي، #٤٢٦٩)؛ ← לחך [*lhk*] (لحس، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [*lhm* ²] (يقتاد على، طعام، #٤٣١٠)؛ ← לעט [*l't*] (ابتلع، يدعه يُبلع، #٤٣٥٨)

تمزيق، إفتراس: ← גזר [gzr ²] (قطع، ذبح، مزق، فترس، #١٦١٦)؛ ← חתה [ḥth] (أخذ، استحضر، #٣١٤٩)؛ ← טרף [trp] (مزق إلى إربا، #٣٢٧١)؛ ← מלח [mlḥ ¹] (مزق إربا، بدد، #٤٨٧٢)؛ ← נסח [nsḥ] (هدم، يُقلع #٥٨١٥)؛ ← נסע [ns ʿ] (دمر، #٥٨٢٥)؛← נתץ [ntṣ] (أزال، #٥٩٩٧)؛ ← נתק [ntq] (كف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פשח [pšḥ] (قطف، سحب، يريح الأرْض، #٧٣١٨)؛ ← קוץ [qwṣ] (يُحزن، #٧٧٦٣)؛ ← קרע [qr ʿ] (شق، #٧٩٧٣)؛ ← שסע [šs ʿ] (مزق، قسم، #٩١١٧).

البيبلوغرافيا

TDOT 2:459-61; *TWAT* 1:1001-4; *TWOT* 1:158; L. Delekat, "Zum hebrϋischen Wrterbuch," *VT* 14, 1964, (7-66) 11-13 (on גזר); C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, VTSup 5, 2d ed., 1965; T. O. Lambdin, *Introduction to Classical Ethiopic [Ge'ez]*, HSS 24, 1978; J. L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, 1959, 19; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; P. Wernberg-Mller, "Studies in the Defective Spellings in the Isaiah-Scroll of St. Mark's Monastery," *JSS* 3, 1958, (244-64) 251.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

١٦١٧(גֹּזֶר [gezer ¹]، قطعة)← #١٦١٥

1619	גִּזְרָה

גִּזְרָה [gizrâ]، قَطْع، إنفصال، حجرة مستقلة، الساحة الأمامية (#١٦١٩)؛ > גזר [gzr ¹]، وزن قَلْ. نقل، قسَّم؛ وزَّع، وبخ بشدة، أزال؛ وزن نفْعَل. يزال، حكم عليه، نفي (← #١٦١٥).

ش. أ. ق الجذر גִּזְרָה، يعني "للقطْع،" شائع جدًا في اللغاتِ السامية.

ع. ق في جميع ورود גִּזְרָה في ع. ق يأتي في حِزْقِيَال، حيث تشير الكلمة إلى قسم مِنْ هيكل حِزْقِيَال وتترجم "ساحة" في NIV (١٢:٤١، ١٣، ١٤، ١٥؛ ٤٢:١، ١٠، ١٣). تشير إلى "مكان منعزل" أو "منطقة محظورة" (*HALAT* 180). في جميع القرائن يرد الاسم חָצֵר، "ساحة"، أما الورود الوحيد الآخر ففي مراثي ٤:٧، حيث يظهر أن لها معنى خاص، ربما شيء ما "ألغي" أو "قطع" تترجم NIV التعبير "حجر ثمين لونه أزرق".

ع. ج رغم أن ع. ج لم يلفت الإنتباه إلى ساحة الهيكل، إلا أن الساحات كما رأينا تظهر كمرادف مع الهيكل، مكان حضور الله الخاص. مكان حضور الله الخاص بالنسبة ع. ج الآن هو في حياة المؤمنين، الذين يكونون الكنيسة (١كو ٦:١٩؛ عب ٣:٦).

ساحة، سياج: ← גִּזְרָה [gizrâ] (قطع، حجرة منعزلة، ساحة أمامية، #١٦١٩)؛ ← חָצֵר [ḥāṣēr ¹] (سياج، ساحة، مستعمرّة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← עֲזָרָה [ʿzārâ] (حدود، ساحة، #٦٤٧٨)؛ ← פַּרְבָּר [parbār] (ساحة، #٧٢٣٢).

مارك إف . روكير *Mark F. Rooker*

1620	גָּזֵר

גָּזֵר [gāzēr]، اسم. الأَرْضُ العقيمةُ (ترد مرّة واحدة في، لا ١٦: ٢٢، #١٦٢٠).

ش. أ. ق العربية *gazara*، قطع، IV، عُقم؛ *gazar*، تربة جدباء؛ الأثيوبية *gäzärä*، أن يقطع؛ الأوغاريتية *zer*، قطع مستقيم.

ع. ق إن الفعل الأصلي لهذا الاسم גְּזֵר، يتروح بين المعنى الحرفي قطع/ إنقسام، الإستبعاد مِنْ بعض الأشياء أو مكان، أن يصدر حكما (مثل כָּרַת العبرية). يصف الاسم גְּזֵרָה القضاء المحتم على الخراف في يوم الكَفَّارَة. في أجواء إحتفال هذا اليوم، كان رئيس الكهنة يضع يداه الإثنان على رأس التيس (المختار بحسب القرعة) ويعترف بخطايا كل الأمة (لا١٦:٢١). ثم يطلق التيس في البرية (מִדְבָּר). يطلق شخصا ممسوحا التيس في الصحراء، وبصورة نيابية، يحمل خطية إِسْرَائِيلَ إلى "مكان معزول" NIV)، אֶרֶץגְּזֵרָה، ١٦:٢٢).

لقد جادل العلماء بأن هذا التيس كان قد "قُطع" مِنْ محلة الإسرائليين بواسطة حواجز طبوغرافية لمنع عودته مرّة أخرى (Wenham, 233) أو يُحتمل أن يكون قد أخذ لمكان حيث ستنتهي حياته هناك. مع أنه يتضح في التاريخ الإِسْرَائِيلي المبكر أن التيس كان يتجول في البرية إلى مماته، تسجل المشنى أن الشخص الممسوح كان يقود التيس إلى جرف حوالي إثني عشر ميلا بعيدا عن أورُشَلِيم، حيث كان يدفعه مِنْ على القمة ليميته.

يقترح Reymond (71) أن אֶרֶץ גְּזֵרָה تشير إلى مكان إنقطع منه الماء، وبالتالي أصبح أرْضا قاحلة (HALAT 180) في الأكادية هناك تعبيرات معينة للبرية (مثلا *seru*) التي تعني ضمنيا أيضا الهاوية (Milgrom, 1046). فالأرواح الشريرة، سكان العالم السفلي، يميلون للسكن في البرية (Tallqvist, 17-22) لقد خمن Hart-ley (241) أنه بما أن القدماء كانوا قد إعتقدوا أن גְּזֵרָה אֶרֶץ كانت مكان سكنى الأرواح الشيريرة، فأن التيس

يكون قد حمل خطايا إسْرَائِيلَ إلى مكان أصلها، محطما قيدها وقوتها الطاغية.

بما أن الدور النيابي للتيس كحامل خطية إسْرَائِيلَ يتطلب رحيله مِنْ محلة إسْرَائِيلَ (ويحمل خطية الأمة معه)، فإن فكرة الإنفصال الأبدي المادي واضحة. إن الطريقة المحددة التي كانت تُتتبع ليست واضحة في القرينة الكتابية.

ب. ت يرد هذا الاسم في الأدب العبري المتأخر بأربعة معاني ذات فروق طفيفة: مكان منعزل وضيق، جرف؛ حكم قضائي أو مرسوم؛ مرسوم رباني يُصدر كدفاع؛ صنف للمقارنة (Jastrow, 1:232).

حقل، أَرْضَ، قروي، مساحة: ← ⁴ אָדָם [ʾādām ⁴] (أرْض، #١٣٥)؛ ← בַּר ⁴ [bar ⁴] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גְּזֵר [gāzēr] (أرْض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוּצוֹת [ḥûṣôt] (حقول واسعة، #٢٥٧٥أ)؛ ← יָגֵב [yāgēb] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [meleḥâ] (أرْض عقيمة، أرْض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرْض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מַעֲרָה ² [meʿārâ ²] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר ³ [nîr ³] (أرْض حُرفت حديثا وتفتت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב ² [ʿāqōb ²] (أرْض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [perāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرْض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדֶה [śādeh] (بلد مفلوح، حقل مفتوح، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [šedēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوغرافيا

TDOT 2:459-61; *TWOT* 1:158; J. Hartley, *Leviticus*, 1992; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, SVT 6, 1958; K. Tallqvist, "Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt," in *Studia Orientalia*, 1934, 1-47; G. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

1622	גחה

גחה [gḥh]، وزن **قَلْ.** جذب (مِنْ الرحم)؛ ترد مرّة واحدة في مز ٢٢: ٩ [١٠] (#١٦٢٢).

ع. ق إن كلا مِنْ المعنى وأصل الجذر غير مؤكدان. يربط *HALAT* الفعل بفعل عربي *ghw*، الذي يعني في جذره الثامن "يخلع/ يستأصل، يُبيد"، و بفعل عربي آخر *gahha* "يسحب، يجر، يجذب" (١٨٠).

ميلاد، حبل، حمل: ← גחה [gḥh] (يستخرج [مِنْ الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [hrg] (حملت، حبلت، #٢٢٢٥)؛ ← חבל ³ [hbl ³] (تكون حاملا، يكدح، #٢٤٧٣)؛ ← חיל ¹ [ḥîl ¹] (في مهمة، ارتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף ² [ḥsp ²] (ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טפח [ṭph] ² (حبلت بأطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [yḥm] (تحبل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [yld] (حملت، ولدت/ انجبت، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [tʾm] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ← **تبني: لاهوت؛** ← **علم الأنسال: لاهوت**

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

1623	גָּחוֹן

גָּחוֹן [gāḥôn]، بطن الحيوان الزاحف (#١٦٢٣).

ع. ق تستخدم هذه الكلمة مرتين في ع. ق وتشير إلى الزواحف وهي تزحف على "بطنها".

توجد في تك٣: ١٤ في لعنة الله على الحية، والتي قد تعني أن الحية لابد أن تنحني إلى أسفل في التُّرَاب كإعلان عن سلطنة الله (انظر;B. Jacob, *Genesis*, 1934, 112-13; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987, 79). يرد التعبير في لا١١: ٤٢، حيث الحيوانات التي تتحرك "على بطنها" متضمنة مِنْ بين ما لابد أن لا يأكله الإسرائيليين. هذه المحظورات صُممت لتُظهر أن إسْرَائِيلَ كان شعبا خاصا، مقدس ومعزول عن بقية الشعوب (G. J. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979, 180).

بطن، معدة: ← אוּל ¹ [ʾûl ¹] (معدة، جسد، #٢١٤)؛ ← בֶּטֶן [beṭen¹] (بطن، رحم، #١٠٦١)؛ ← גָּחוֹן [gāḥôn] (بطنْ [حيوان زاحِف]، #١٦٢٣)؛ ← חֹמֶשׁ ² [ḥōmeš ²] (بطن، #٢٨٢٤)؛ ← כָּרֵשׂ [kārēš] (جوف [حيوان]، #٤١٦٠)؛ ← מֵעֶה [mēʿeh] (جسم، أمعاء، أحشاء، معدة، #٥٠٥٥)؛ ← קֵבָה [qēbâ] (بطنُ، كِرْش، #٧٦٨٧)؛ ← שֹׁר [šōr] (السرة، الحبل السري، #٩٢١٩).

البيبلوغرافيا

J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 718-36; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*, Part one: A *Comparative Lexicon, Section Ba: Root System: Hebrew Material*, 1988.

كليون إل . روجرز , الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

1625	גַּחֶלֶת

גַּחֶלֶת [gaḥelet]، **اسم.** فحم محترق (#١٦٢٥).

ع.ق ١. يشير الاسم إلى الجمرات مِنْ خشب شجرة الرتم (نبات بري) (مز ١٢٠:٤) الذي كان يستخدم كوقود لخَبز الخُبز (إش ٤٤:١٩)، للتدفأة الذاتية (إش ٤٧:١٤) ولتكرير المعدن (حز ٢٤:١١). كما يشير أيضا إلى الفحم المحترق على المَذْبَح (لا١٦:١٢)؛ وللإنارة (٢صم٢٢:١٣؛ مز١٨:١٢[١٣]).

٢. إن إحتضار عائلة يشبه إطفاء الجمرّة الوحيدة (٢صم١٤:٧). للتعبير عن موقف رد الخير مقابل الشر ويستخدم المصطلح أن تجمع جمر نار على رأس العدو (أم٢٥:٢٢).

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (يقطع خشبا، شعلة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʿr [1]] (يحرق، يتأجج، احترق، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (توهج، حرق، أضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (حرق، احترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (خبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [la-hab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرارة، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (لهب، توهُج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (حرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שְׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣)

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

1628 גַּיְא

גַּיְא [gay']، وادي (#١٦٢٨).

ع.ق لا يوجد أصل اشتقاقي واضح للكلمة גַּיְא التي ترد حوالي ٦٠مرّة في الع.ق. توجد في حوالي ٤٢ ٪ مِنْ المرات في تركيب بعض الأسماء الأخرى والكلمة المزدوجة تعمل كأسماء لبعض الأودية. يتضمن ذلك أودية إبن هنوم (يش ١٥:٨؛ ١٨:١٦؛ ٢مل ٢٣:١٠؛ ٢أخ ٢٨:٣؛ ٣٣:٦؛ نح ١١:٣٠؛ أر ٧:٣١، ٣٢؛ ١٩:٢، ٦)، الملح (٢صم ٨:١٣؛ ٢مل ١٤:٧؛ ١أخ ١٨:١٢؛ مز ٦٠: Superscription[٢])، يفتحئيل (يش ١٩:١٤، ٢٧)، جمهور جوج (حز٣٩:١١، ١٥)، وادي الصّناع/ الصّناع (نح ١١:٣٥؛ ١أخ ٤:١٤)، صبوعيم (١صم ١٣:١٨)، صفاته (٢أخ ١٤:١٠[٩]). مِنْ بين هؤلاء، واحد فقط، وهو وادي بني هنوم، الذي يمكن أن يكون معروفا بطريقة مؤكدة، وهو المنطقة الجنوبية لمدينة ع.ق أورُشَلِيم- يقع على هضبة مدينة يَهُوذَا. ويظهر أن جميع هذه الأودية كانت توجد في إسْرَائِيلَ إما في، أو على سفوح، أو على هضبة مدينة إسْرَائِيل. بالإضافة إلى أن الفقرات الآتية التي ترد فيها גַּיְא تضع الأودية على التلال التي عادة في أورُشَلِيم: عد ٢١:٢٠؛ تث ٣:٢٩؛ ٣٤:٦؛ يش ٨:١١؛ ٢مل ٢:١٦؛ نح ٢:١٣، ١٥؛ ٣:١؛ مز ٢٣:٤؛ إش ٢٢:١، ٥؛ ٢٨:١، ٤؛ ٤٠:٤؛ أر ٢:٢٣؛ حز ٦:٣؛ ٧:١٦؛ ٣١:١٢؛ ٣٢:٥؛ ٣٥:٨؛ ٣٦:٤، ٦؛ مي١:٦؛ زك ١٤:٤، ٥. فقط في شواهد قليلة قد يستخدم גַּיְא كالإنحدار الواقع بين الجبال (١صم ١٧:٣، ٥٢؛ ويحتمل ١أخ ٤:٣٩).

في بعض الشواهد تعمل גַּיְא كعلامة جغرافية (حوالي ١١مرّة)، بينما في أخرى ترتبط بالمعارك (١صم ١٣:١٨؛ ١٧:٣، ٥٢؛ ٢صم ٨:١٣؛ ٢مل ١٤:٧؛ مز ٦٠: Superscription [٢]؛ ١أخ ١٨:١٢؛ ٢أخ ١٤:١٠[٩]؛ ٢٥:١١)، الدينونة (إش ٢٢:١، ٥؛ ٢٨:١، ٤؛ أر ٧:٣١؛ ١٩:٢، ٦؛ حز ٦:٣؛ ٧:١٦؛ ٣١:١٢؛ ٣٢:٥؛ ٣٥:٨؛ ٣٩:١١، ١٥؛ مي ١:٦)، الرعب (مز٢٣:٤)، والبركات / التحرير (إش ٤٠:٤؛ حز ٣٦:٤، ٦). في بعض الشواهد وخاصة بالنسبة لوادي هنوم، تقترن גַּיְא بالممارسات المحرمة والبغيضة للعبادة الوثنية.(حوالي ٩مرات).

وادي: בִּקְעָה [biqʿâ] (وادي، #١٣٢٦)؛ ← גַּיְא [gay'] (وادي، #١٦٢٨)؛ ← נַחַל [naḥal [1]] (قاع النهر، وادي، نهر، نفق، #٥٧٠٧)؛ ← עֵמֶק [ʿēmeq] (وادي، #٦٦٧٧).

كارل راسموسين *Carl Rasmussen*

1630 גִּיד

גִּיד [gîd]، عصب، وتر (#١٦٣٠).

ش.أ.ق أرامي גִּידָא، السريانية *gᵉyādā'*، عصب، وتر، عصب؛ العربية *gid*، رقبة؛ الأكادية *gidu*، عصب؛ قا؛ الأوغارتية *gyd*، عصب (مِنْ الجاموس في 2 Aqht vi:21).

ع.ق في وصف خلق الله له، صرح أيُّوب بأن الرَّبّ قد نسجه معا "بعظام وأعصاب" (أي ١٠:١١). يصف حز ٣٧:٦، ٨ كيف أن الله سيرد إسْرَائِيلَ المسبية بوصفه وهو يصل الأوتار باللحم والجلد وينفخ حياة في الجسد الذي بلا حياة. يصور الرَّبّ في إش ٤٨:٤ إسْرَائِيل العندية و الغير حساسة روحيا بأن لها رقبة مِنْ عصب حديد وجبهة مِنْ نحاس. لأن الرَّبّ كان قد مس عصب فخذه، رفض إسْرَائِيلين أكل العصب المماثل للحيوانات (تك ٣٢:٣٢[٣٣]).

جسم: ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، لحم بشري، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [gᵉwîyyâ] (جسد، جثمان، #١٥٨١)؛ ← גִּיד [gîd] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [gap]

[2 (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [ḥōb] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [ḥêq] (حضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [kābēd 3] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [kilyâ] (كلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [lᵉḥûm 1] (أمعاء؟، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעֶה [mē'eh]، (جسم، أمعاء، أحشاء، معدة، #٥٠٥٥)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipśā'â] (أرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם ['eṣem 1] (عظم، جلد، جسد، ذات، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [qereb] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١).

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

1631	גיח

גִּיחַ [gyḥ]، قَلْ. يندفع/ ينفجر (#١٦٣١).

ش. أ. ق الأرامية גִּיחַ، גּוּחַ، قصف، إنكسرَ فصاعداً؛ وزن **أَفْعِيل. إِتْفَعَل.**، أن يحارب؛ سريانية *gwh*، انفجر، انهمر؛ الأثيوبية *goha*، ينكسر (اليوم)؛ العربية *jaha*، انفجر.

ع. ق ترد الكلمة ٦مرات في ع. ق، جميعها في وزن **قَلْ.**، إحدى ورودها في (مز٢٢:٩[١٠]) على الأرجح أنه مِنْ الجذر גּחה بدلا مِنْ الجذر الأجوف גּיח. بكل الطرق، تصف الكلمة هنا رعاية الرَّبّ في إستخراج الطفل (أي، ناظم المزمور) مِنْ الرحم . بالمعنى الحرفي قد تعني الكلمة التحرك المفاجيء للجيوش إستعدادا للهجوم (قض ٢٠:٣٣) أو تدفق مياه النهر ضدَّ فم بهيموث (حيوان ضخم) (أي ٤٠:٢٣). قد تصف بصورة رمزية خلق البحر كخروجه مِنْ الرحم، كما في (أي ٣٨:٨)، أو فرعون عندما إندفق بأنهاره كالساكن في الأعماق (حز ٣٢:٢). تظهر الكلمة في مي ٤:١٠ بمعني غير مؤكد في قرينة يُشبه ألم الولادة المؤسفة لإبنة صِهْيَوْن بمواجهتها الأسر. لو أن النص صحيح هنا، فسيكون إستخدام الفعل هنا في الحمل بمفهوم الولادة (بدموع). يقترح Driver الترجمة "يتنهد" لهذه الفقرة، التي يرى أنها تتطابق مع المفهوم العام للجذر، أي، توتر لدرجة الإنفجار (G. R. Driver, 172). بعض الدارسين عدلوا גֹּחִי هنا إلى גְּעִי، صرخة. ربما يُقصد بتشبيه ميخا السبي القادم، الذي كولادة طفل ربما يكون وسيلة ميلاد جديد للأمة .(Waltke, 694-96).

ب. ت ترد الكلمة في الترجوم وتلم.. في العجيج لها معنى يخرج عليها، يهيج، أو يهدأ (الغنم). تعني في وزن **أَفْعِيل.** وزن **إِتْفَعَل.** أن يهجم أو يحارب. مثل؛ يشير *Niddah* 65b إلى عقد زواج كان قد حارب مِنْ أجله الأطراف قبل أن يصلوا لموافقة. ترد الكلمة أيضا في DSS. في 11QTJob 30.6 يشير بناء الفعل في **هَفْعِيل** مصدري لخروج البحر مِنْ رحم الهاوية. ترد الكلمة أيضًا في 1QH 3:9. لايوجد ورود موحد لهذه الكلمة في سب؛ فكل ورود لهذه الكلمة يترجم بكلمات يونانية مختلفة.

اخترق، كسر/ صدَّع: ← גִּיחַ [gyḥ] (انفجر، #١٦٣١)؛ ← חתר [ḥtr] (اخترق، #٣١٦٨)؛ ← פרץ [prṣ] (اخترق، انفجر باكياً أو ضاحكاً، #٧٢٨٧)؛ ← רצץ [rṣṣ] (صدم، هرس، كسر، #٨٣٦٨)؛ ← שׁבר [šbr 1] (كسر، بعث، #٨٦٨٩).

البيبلوغرافيا

TDOT 2:466-68; *TWAT* 1:1008-11; *TWOT* 1:159; G. R. Driver, "Hebrew Notes on Prophets and Proverbs," *JTS* 41, 1940, 162-75, esp. 172; B. K. Waltke, "Micah," in *The Minor Prophets*, 1993, 2:591-767.

ريتشارد أي . تايلور *Richard A. Taylor*

1635	גיל

גִּיל [gyl]، قَلْ. تهلّل (#١٦٣٥)؛ גִּיל [gîl 2]، **اسم.** ابتِهاج (#١٦٣٧)؛ גִּילָה [gîlâ]، ابتِهاج (#١٦٣٨).

ش. أ. ق إن الجذر الوحيد الواضح لـ גִּיל يرد في الأوغارتية (I:15;II:37:1.16)، حيث تكون اسم المفعول لـ שׂמח (انظر #٨٥٢٣).

ع. ق إن الفعل גִּיל الذي يرد فقط على وزن **قَلْ.** ومشتقاته (גִּיל أي ٣:٢٢؛ مز ٤٥:١٥[١٦]؛ ٦٥:١٢[١٣]؛ أم٢٣:٢٤؛ إش ٢٣:٢٤؛ إش ١٦:١٠؛ أر ٤٨:٣٣؛ هو٩:١؛ يؤ ١:١٦؛ גִּילָה—إش ٣٥:٢؛ ٦٥:١٨) محصور تقريبا داخل المزامير (٢٢مرّة) والأنبياء (٢٥مرّة) (أم، ٦مرات؛ ١أخ، نش ، أي، مرّة واحدة لكل منهم). إن البشر يشكلون اسم الفاعل لـ גִּיל (مثلا ، أشخاص—مز١٤:٩[١٥]؛ ١٣:٥[٦]؛ إش ٦١:١٠؛ حب ٣:١٨؛ شعب أو شعوب—مز ١٤:٧= ٥٣:٦[٧]؛ إش ٢٥:٩؛ أعداء— مز ١٣:٥[٦]؛ البار— مز ٣٢:١١؛ المتواضع— إش ٢٩:١٩)، كذلك الطبيعة (الأرْضَ— إش ٤٩:١٣؛ مز٩٦:١١=١أخ ١٦:٣١؛ البرية— إش ٣٥:١-٢) والله نفسه (إش ٦٥:١٩؛ صف ٣:١٧).

١. إستخدام غير لاهوتي: قد يصف الفعل גִּיל فرح إحتفالات عرس (مز ٤٥:١٥[١٦])، الإبتهاج بمحبة رجل وإمرأة (نش ١:٤) أو نمو طفل في البر (أم ٢٣:٢٤-٢٥)، والفرح لإمبعاث الموت لؤلئك الذين في بؤس (أي ٣:٢٢ [انظر أدناه]). كما تشير أيضا إلى الفرح الحاقد، أي، أن يعجب بسوء حظ شخص آخر (أم ٢:١٤؛ ٢٤:١٧؛ حب ١:١٥).

٢. إستخدام لاهوتي: سواء كانت تحمل المعني الإرادي (يحض شخص ما على الإبتهاج [انظر أسفل]) أو تصف

ببساطة تعبير شخص عن الإبتهاج، فأساس هذا الإبتهاج هو الله وعمله في الشعب (خصوصا إِسْرَائِيل). إن حرف الجر בְּ (٢١مرّة)، و עַל (مرتين) ولְמַעַן (مرتين) يسبق دائمًا السبب الواضح لموضوع الإبتهاج، البعض منهم أنشطة إلهية (الخلاص— مز ٩:١٤[١٥]؛ ١٣:٥[٦]؛ ٢١:١[٢]؛ إش ٩:٢٥؛ قضاء إلهي — مز ٤٨:١١[١٢]؛ ٩٧:٨)؛ ما يُحضره الله للوجود גִּיל إش ٦٥:١٨؛ محبة الله الثابتة [חֶסֶד]- مز ٣١:٧[٨])، أعمال/ الألقاب الإلهية (يَهْوَهْ— ٣٢:١١؛ إش ٤١:١٦؛ يؤ ٢:٢٣؛ زك ١٠:٧؛ "اسمه"- مز ٨٩:١٦[١٧]؛ الله كالملك— ١٤٩:٢؛ قدوس إِسْرَائِيل— إش ٢٩:١٩؛ المخلص — حب ٣:١٨؛ الله — إش ٦١:١٠)، المدينة المقدسة (إش ٦٥:١٩؛ ٦٦:١٠). بمفهوم أقل وضوحا، هذا الإبتهاج مُوسس على حكم الله (١أخ ١٦:٣١= مز٩٦:١١؛ مز٩٧:١؛ زك ٩:٩)، إسترداد الله لثروة إِسْرَائِيل (مز ١٤:٧ = ٥٣:٦[٧])، التحرير الإلهي (١١٨:٢٤؛ إش ٦١:١٠؛ يؤ ٢:٢١)، رأفة الرَّبّ (إش ٤٩:١٣)، المنح الإلهي للأمطار (يؤ ٢:٢٣).

تدخل الله نيابة عن إِسْرَائِيل، إسترجاع البركات الوفيرة له، دواعي الإبتهاج التي تشبه فرح الجنود المنتصرين وهم يقسمون غنيمة وفيرة (إش ٩:٣[٢]). إن حقيقة أن الله ذاته سيفرح مِنْ أجل إِسْرَائِيل تدل على رغبته في إتمامه الخلاص نيابة عنهم (٦٥:١٩؛ صف ٣:١٧). في المقابل يرثي يوئيل النبي (١:١٦) غياب الفرح الذي صحب عادة جمع الحصاد (قا؛ إش ١٦:١٠؛ أر ٤٨:٣٣). إن السكون العظيم بدلا مِنْ صورة الإبتهاج المتحمس أمام الحصاد الوفير، تصور الأثر الملموس للغضب الإلهي على أمة آثمة.

גִּיל (مثل שָׂמַח) تشير إلى صوت ثوران الإبتهاج المفاجيء، كما مبين خاصة في إش ٤٩:١٣، الذي يضع גִּיל بجوار רָנַן، صرخة الإبتهاج، و פָּצַח، ينفجر في الغناء (قا؛ إش ٣٥:٢). ومع שָׂמַח تقترن לֵב، قلب (مز ١٣:٥[٦]؛ أم ٢٤:١٧؛ زك ١٠:٧)، و נֶפֶשׁ، نفس (مز ٣٥:٩؛ إش ٦١:١٠) مع גִּיל تشير إلى عمق هذا الإبتهاج.

٣. إختلافها عن المفردات الأخري: يقترح Crüse-mann (48) أن الأفعال גִּיל، עָלַז، פָּצַח، רָנַן، שׂוּשׂوגִּיל تُشير إلى علامات الفرح دون النطق أو الغناء بكلمة، مميزا لهم عن שִׁיר .הָלַל ،זָמַר إلخ. التي تتضمن بوضوح لغة حديث. ومع ذلك فالتضاد التلقائي أو المقصود ، بدلا مِنْ تضاد Crüsemann المنطوق أو الغير منطوق، يبدو أكثر صحة.

إن الفعل שָׂמַח ومشتقاته يأتي في اسم الفاعل مع גִּיל ومشتقاته ٣٥ مرّة، يأتي مع שָׂמַח في السطر الشعري الأول في معظم الأحوال (גִּיל أيضا يأتي في صورة גִּיל مع שׂוּשׂ [٧مرات] و גִּיל [٤مرات]. وكما اقترح Wildberger (396)، أن גִּיל هو تعبير محددا أكثر مِنْ שָׂמַח. تعمل גִּיל أساسا مع مشتقاته كتعبير تقني داخل لغة العبادة وتشير خصوصا إلى فرح أمام الله.

بصورة نسبية، تحمل شواهد גִּיל معنى إرادي (موضحا قصد المتحدث) مرتين على الأقل كما هو معتاد مع שָׂמַח، إما بدعوة آمرّة للتسبيح ("إبتهجي يا كل الأَرْضَ" – إش ٤٩:١٣؛ قارن مز٢:١١؛ ٣٢:١١؛ إش ٦٥:١٨؛ ٦٦:١٠؛ يؤ ٢:٢١، ٢٣؛ زك ٩:٩)، خلال صيغة الأمر (مثلا: "ليفرح إِسْرَائِيل بخالقه" – مز١٤٩:٢؛ قارن ١٤:٧= ٥٣:٦[٧]؛ ٣٥:٩؛ ٩٦:١١=١أخ١٦:٣١؛ ٩٧:١؛ ١١٨:٢٤؛ أم ٢٣:٢٥؛ ٢٤:١٧؛ إش ٣٥:١-٢)، أو الأشكال الجماعية ("نبتهج ونفرح بخلاصه" – إش ٢٥:٩؛ قارن مز٩:٤[٥]؛ ١٣:٤-٥[٥-٦]؛ ٣١:٧[٨]؛ ٥١:٨[١٠]؛ حب ٣:١٨).

٤. الفقرات التي عليها جدال:- لقد اختلف العلماء على القراءة الصحيحة لعدة شواهد لـ גִּיל، سنلقي الضوء على خمسة منهم كما يلي:

(أ) مز٢:١١، لقد تبع Bertholet (58-59)، الكثير مِنْ العلماء (أمثال Anderson, 1:69-70; Kraus, 125; TDOT 2:471؛ قارن Olfsson و Vang للتفسير الحديث لهذه المشكلة) في تعديل الكلمتين الأخريتين في مز٢:١١ وأول كلمتين في ٢:١٢، "إهتفوا برعدة، قبلوا الإبن (גִּילוּ בִּרְעָדָה: נַשְּׁקוּ־בַר)...،" لتقرأ "وبرعدة، قبلوا قدميه..." (נַשְּׁקוּ־בְרַגְלָיו: בִּרְעָדָה). ولقد اقترحوا هذا عن الطريق إعادة النظر في *mater lectionis*، النطق، وتقسيم الكلمة في مس. MT (Kraus,125). هذا التعديل يؤكد بشدة على الخضوع (إن تقبيل قدمي شخص آخر هي ممارسة شائعة في ش. أ. ق. تدل على التبجيل ؛ قارن مز٧٢:٩؛ إش ٤٩:٢٣؛ مي ٧:١٧؛ قا؛ *ANET*, 287؛ انظر لو ٧:٣٨). إن الوجود الشاذ لـ בַּר في ٢:١٢ هو الحافز الرئيسي لهذا الاقتراح. ومع ذلك، فهذا الإستخدام للأرامية ربما يوجه عن قصد للأمم الأجنبية (Craigie, 64). إن المقطوعة الشعرية الأخيرة في مز٢ لا تخاطب الجماعة الإسرائيلية لكن تخاطب الحكام الغير إسرائيليين. لقد إختار ناظم المزامير عمدا تعبير أرامي شائع ليؤكد رسالته بأن حكام الشعب المجاور لابد أن يخضعوا لِيَهْوَهْ وملكه المنصب كرب (Vang, 181). إن تركيب المزمور يدعم أيضا القراءة الماسورية. إن المقاطع الأولى بها أسماء مختلفة لتمثيل الله في صِهْيَوْن: מָשִׁיחַ (ع.٢)، מֶלֶךְ (ع.٦) و בֵּן (ع.٧). إن إتساق المزمور يتطلب لقب رابع مختلف عن الثلاثة يرد في ع.١٢ (Vang, 180-81; cf. Barnes, 28). وبالتالي، فاقتراح التعديل غير ضروري.

اقترح MacIntosh (٢-٨) أن الكلمة العبرية גִּיל لها أصل مشترك في العربية *gal/gwl* وأن هذا الجذر

السامي يدل على الحماس العاطفي أو العقلي. إن الإبتهاج والخوف بدائل ثنائية القطب لهذا الجذر المشترك، كما أن المعنى الدقيق للخوف يرد في مز٢:١١. ومع ذلك، فالجذر المشترك لأصل الكلمة الذي اقترحه MacIntosh (وآخرون) غير مقبول بواسطة معظم القواميس اللاهوتية الحديثة (*TDOT* 2:470-71; *THAT* 1:415).

(ب) مز ٤٣:٤. يُحتمل تعديل طفيف مِنْ الاسم גִּילִי، بهجتي، إلى الفعل אָגִילָה، أبتهج، حتى تتحقق خطوط شعرية متوازنة (سطرين مِنْ ٣+ ٢ متر؛ قارن سب والسريانية).

(ج) أي ٢٢:٣ . العديد مِنْ العلماء (Pope, 32; Fohrer, 112; Houlscher, 17; Torczyner, 65-66) يقرأون גַּל، كومة ("الفرحين عندما يجدون قبرا") بدلا مِنْ الاسم الماسوري גִּיל، إبتهاج (حرفيا، "الذين سيبتهجون جدا") وذلك في ضوء ذكر القبر (קָבֶר) في الشطر الثاني. ومع ذلك، فـ גַּל وحدها ليست مرادفة للقبر (גַּל־ אֲבָנִים تشير إلى كومة أحجار موضوعة على جثمان- يش٢٦:٧؛ ٢٩:٨؛ ٢صم ١٧:١٨؛ قا؛ Grabbe, 38-41). كذلك فالكلمة التي تسبقها גִּיל (שְׂמֵחִאֵל) لا تشير "إلى الإبتهاج بسبب" لكن "الإبتهاج ضدّ" (قا؛ حز٢٥:٦). وبالتالي، إن التوازي الشائع لـ שָׂמַח و גִּיל يدعم القراءة المازورية. لقد جادل Gordis (39; قا؛ Guillaume, 110) أنه بالرغم أن גִּיל تشير إلى الإبتهاج، إلا أنها بطريقة ثانوية ترتبط بكلمة متلاعبة קֶבֶר في السطر التالي.

(د) هو٩:١. الكثير مِنْ الباحثين الذين يعيدون تقسيم ونطق אֶל־גִּיל المازورية، درجة التهليل، إلى לְךָ :אַל גִּי، لا تهتف إبتهاجا (تقرأ אַל־תָּגֵל كمصدر مطلق تستخدم كأمر؛ انظر Andersen and Freedman, 522; Stuart, 140) أو أنهم يعدلون القرأة المازورية إلى אַל גִּיל، لا تبتهج (Wolff, 149) بالرغم مِنْ الاقتراح الأخير يُعزز التوازي داخل العدد، إلا أنها تستلزم تبديل النص المطابق والإشارة المازورية. كلا الاقتراحين يبدو غير محتملين حيث أن גַּל (قا؛ أي ٢٢:٣) توضح بطريقة لطيفة فكرة الإبتهاج المقدمة بواسطة שְׂמַח في السطر السابق (McComiskey, 136).

(هـ) هو١٠:٥. يصف النبي في هذه الفقرة العابدين الذين سينوحون على فقدان العجل- الصنم بسبب الجيش الغازي. في السطر السابق تصف יָגִילוּ نواح (אָבַל) العابدين، بينما السطر التالي يصف السبب المؤسف لهذا النواح، مما يجعل الفارق الدقيق في المعنى لـ "ابتهاج" مستبعد في القرينة الحاضرة. بعض الباحثين (*BHS*; Nowack, 64; *TDOT* 2:471) يستبدلون גִּיל بـ יָלַל، يولول، أو بـ חִיל، أن يرتعد (Robinson, 38). آخرون مِنْ الذين يحتفظون بـ גִּיל يجادلون بأن هذا الفعل لابد أن يشير ضمنيا هنا إلى الرعدة (كما وجدوا أيضا في مز ١١:٢؛ Andersen and Freedman, 556-57; McComiskey, 166-67; KD 1:130). إن الناذرين يرتعدون كإشارة ملموسة ليأسهم وحزنهم بسبب فقدان هذا الرمز الديني الهام. وكما اقترح Andersen و Freedman (556)، "إنها مِنْ سخرية الأقدار أن نفس إلتفاف العابدين يمكن أن يعبر عن الفرح الزائد أو الإحباط الزائد."

هناك طريقين آخرتين لشرح وجود גִּיל في هو١٠:٥، فمن جهة، قد يقارن الأنبياء سلوك العادات الدينية للكهنة بحالة نواحهم الحاضر: أي، إن الكهنة الذين يرفعون أصواتهم دائمًا في طقوس الإبتهاج يصرخون نوحا الأن (تضاد ماضي/ حاضر؛ قارن Stuart, ١٦١-٦٢; Wolff, ١٧٥; NIV). وفي جهة أخرى، فإن الأفعال I אָבַל، ينوح، و גִּיל، يصرخ، ربما تصف رد الفعل الصوتي للكهنة الوثنيين وهم يتوقعون فقدان كنزهم الديني. إذ كان الأمر كذلك، فإن الطبيعة الصوتية لـ גִּיל مؤكدة هنا، ويكون التضاد بين النوح والإبتهاج (إن المعنى الطبيعي لـ גִּיל) يعطي تحولا لسخرية الأنبياء مِنْ الكهنة الوثنيين.

ب. ت يرد الفعل على الأقل ٦مرات في مخطوطات البحر الميت. على عكس ع. ق، تظهر גִּיל في وزن **هفْعيل**. في شاهدين (1QM 12:13; 19:5; 1QH 15:15 DQimron, 127-28, identifies this reading as ולהגיל). ومع ذلك، فمثل ع. ق تحمل גִּיל فقط معنى الفعل الغير متعد. في جميع الأحوال عدا واحدة، تشير גִּיל للمستقبل والخدمات كدعوة للإبتهاج أو كوصف الإبتهاج في اليوم الذي سيلي الإسترداد (1QM 12:13; 13:13; 17:8; 19:5; 1QH 12:22). وكما في صف ١٧:٣، فإن الله سيبتهج بالأبرار(1QH 15:15). في فقرة مِنْ الفقرات (1QH 9:35) تصف גִּיל عناية الله المستمرّة لأولاده، كحنان الأم على أولادها. تُرد سب الكلمة גִּיל في ثلاثة كلمات يونانية مختلفة ومشتقاتها، ἀγαλλιάω (G٢٢)، ἐχαίρω، εὐφραίνω (G٢٣٧٠).

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [*'šr* [2]] (يكون محظوظًا، #٨٨٧)؛ ← בלג [*blg*] (صار سعيدًا، فرحًا، #١١٥٨)؛ ← גָּד [*gad* [2]] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גִּיל [*gyl*] (مجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [*ḥdh* [1]] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدًا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [*'lz*] (يمجد، #٦٦٠٠)؛← עלס [*'ls*] (استمتع، بدا سعيدًا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [*'lṣ*] (ابتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [*śwś*] (ابتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [*śmḥ*] (ابتهج، صار فرحًا، #٨٥٢٣).

البيبلوغرافيا

TDOT 2:469-75; *THAT* 1:415-18; *TWOT* 1:159;

A. Anderson, *The Book of Psalms*, NCBC, 1972; F. Andersen and D. Freedman, Hosea, AB, 1980; W. Barnes, "The Text of Psalm 2 12," *JTS* 18, 1917, 24-29; A. Bertholet, "Eine crux interpretum," *ZAW* 28, 1908, 58-59; D. Clines, Job 1-20, 1989; P. Craigie, Psalms 1-50, WBC, 1983; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, 1969; E. Dhorme, *Job*, 1967; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1963; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; L. Grabbe, *Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology*, 1977; A. Guillaume, "The Arabic Background of the Book of Job," in *Promise and Fulfillment: Essays Presented to Professor S. H. Hooke*, 1963, 106-27; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; G. Houlscher, *Das Buch Hiob*, 1952; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988; A. MacIntosh, "A Consideration of the Problems Presented by Psalm II.11 and 12," *JTS* 27, 1976, 1-14; T. McComiskey, "Hosea," *The Minor Prophets*, 1:1-237; W. Nowack, *Die Kleinen Propheten*, 1903; S. Olofsson, "The Crux Interpretum in Ps 2,12," *SJOT* 9, 1995, 185-99; M. Pope, *Job*, AB, 1965; E. Qimron, "A New Reading in 1QH 15:15 and the Root GYL in the Dead Sea Scrolls," *RevQ* 14, 1989, 127-28; T. Robinson and F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1938; H. Rowley, *Job*, NCBC, 1970; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; H. Torczyner, *The Book of Job*, 1957; C. Vang, "Ps 2,11-12-A New Look at an Old Crux Interpretum," *SJOT* 9, 1995, 163-84; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC* 5, 1991, 1-880; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991; H. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

1636	גִּיל

גִּיל [*gîl* [1]]، اسم. طورُ الحياةِ (#١٦٣٦). الاشتقاقُ غير مؤكدٍ.

ش. أ. ق في العربية، *gîl* يُشيرُ إلى مشاركةِ أفرادِ نفس العُمر. في ع. ج. ق *gyl* و *gwlm*، يعنيان معًا، مِنْ المحتمل أيضًا أن يكونا مِنْ أصل واحد.

ع. ق يرد الاسم بصورة مؤكدة فقط في دا ١:١٠، حيث يعبر أحد المسئولين عن رفضه السماح لدَانِيآل ورفقاؤه أكل طعامهم التقليدي، خوفا مِنْ أنه قد يظهر مظهرهم أسوء مِنْ أقارنائهم مِنْ نفس المرحلة العمرية (כְּגִילְכֶם). إن إستعراض صحتهم الفائقة في مواجهة مع منافسيهم توضح أن الإلتصاق بالشَرِيعَة اليهودية ليس لها فائدة روحية فحسب، وإنما أيضا لها فوائد أرْضَية.

ب. ت يشير الاسم في المشناه العبرية Mish. Heb. إلى جماعة أفراد مِنْ نفس المرحلة العمرية، كما في العربية.

وقت/ زمن: ← אֹבֵד [*'ōbēd*] (حتي بعد، #٧)؛ ← אֹפֶן [*'ōpen*] (الأن، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [*gîl* [1]] (مرحلة في العمر، #١٦٣٦)؛ ← זְמָן [*zmn*] (يكون ممسوحا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [*'ôlām*] (وقت طويل أو مدة، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [*'ēt*] (زمن، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، مرحلة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [*peta'*] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [*tāmîd*] (أبدًا، دائمًا، تَقْدِمَات منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوغرافيا

J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; W. Lee Humphreys, "A Lifestyle for the Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel," *JBL* 92, 1973, 211-23; J. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989, 19-20; J. Collins, Daniel, Hermeneia, 1994, 143.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

١٦٣٧ (גִּיל [*gîl* [2]]، ابتهاج)،← # ١٦٣٥

١٦٣٨ (גִּילָה [*gîlâ*]، ابتهاج)، ← # ١٦٣٥

1643	גַּל

גַּל [*gal* [1]]، اسم. كومةُ، رُكام (#١٦٤٣).

ش. أ. ق يحتمل أن גַּל لا ترتبط بـالفعل العبري גָּלַל، دحرج، تحول، وبالتالي مع الجذر المشترك في اللغات السامية الأخرى. بينما *galalu* الأكادية تعني "حصاة" و גָּלָל أرم. حجر، إلا أنه لا يوجد توازي مباشر مع גַּל بمفهوم (حجر) كومة.

ع. ق ١. في تك ٣١ هناك وصفا لتكوين الـ גַּל. تُجمع الأحجار وتُستخدم في عمل גַּל، وهناك كان يعقوب وعيسو قد تشاركا في وجبة مقدسة (تك ٣١:٤٦).

٢. إن تعبير גַּל־אֲבָנִים، رجمة/ كومة مِنْ الأحجار، ترتبط بصورة عملية بالتل الذي يوضع فوق جسد شخص ما ينفذ فيه حكم الإعدام (يش ٧:٢٦؛ ٨:٢٩؛ ٢صم ١٨:١٧). إن الاسم المفرد في أي ٣:٢٢ يستخدم بمفهوم "القبر"، إذا قبلت قراءة الكلمة الماسورية גִּיל، تمجيد (قا؛ السريانية).

٣. تستخدم גַּל عادة في فقرات تتعامل مع خراب المدن. فبعد أن تُخرب مدينة، يسمى ما يتبقى منها גַּל (إش ٢٥:٢؛ أر ٩:١١[١٠]؛ ٥١:٣٧). بسماح مِنْ الرَّبّ قد يُحول ملك مثل سِنْحَارِيبَ المدن الحصينة في يَهُوذَا إلى גַּלִּים (٢مل ١٩:٢٥؛ إش ٣٧:٢٦). تنبأ هوشع عن جلعاد والالْجِلْجَال أن مذابحهم سوف تصبح مثل גַּלִּים في حقل محروث

(هو ١٢:١١[١٢]، عن طريق إستخدام التلاعب بالكلمتين في هذا الوعيد.

كومة، تل، رجمة: ← גַּל [gal [1]] (كومة، رجمة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [h^amôr [2]] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← מְדוּרָה [m^edûrâ] (رجمة، #٤٥٠٩)؛ ← נֵד [nēd] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [sll [2]] (كوم، احترم كبير، قاوم، #٦١٤٨)؛ ← ערם [ʿrm [1]] (أحاط بسد، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [ṣbr] (كوم، #٧٣٩٢).

البيبلوغرافيا

TDOT 3:20-23; *TWOT* 1:163; M. H. Pope, *Job*, AB, 1965.

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*

1644	גַּל

גַּל [gal [2]]، يُلوّح (#١٦٤٤).

ش. أ. ق هناك محاولات بُذلت لربط الاسم גַּל بالفعل גָּלַל في اللغات السامية (Halper, 105-7). ومع ذلك، فالأرجح أن גַּל هي اسم إبتدائي، ليس له علاقة بـ "دحرج" גָּלַל. في حين أن gillu/gallu الأكادية (يلوح؛ AHw, 275) قد يكون لها علاقة، أن الأرامية الحديثة، الأرامية المسيحية الفلسطينية، التوراة السامية، السريانية، المانداية لها أشكال لجذور مشتركة واضحة.

ع. ق ١. يشير الاسم גַּל (#١٦٤٣) إلى رجمة مِنْ الحجارة (أي ٨:١٧) بينما גַּל تشير ضمنيا إلى كومة مِنْ الماء (أمواج). يرد معنى الأمواج فقط في شكل الجمع لـ גַּל. الرَّبّ فقط هو الذي يسبب و يهديء الأمواج بفاعلية (مز ٦٥:٧[٨]؛ ٨٩:٩[١٠]؛ ١٠٧:٢٥، ٢٩؛ إش ٥١:١٥؛ أر ٣١:٣٥) ويضع حدودا للمحيطات (والأمواج) (أي ٣٨:١١؛ أر ٥:٢٢). إن حركة الأمواج المستمرّة تعمل كرمز لألم النكبات المندفع (مز ٤٢:٧[٨]). في الإقتران بتركيبين متوازيين (سلام مثل النهر [נָהָר]، نسل مثل الرمل [חוֹל])، تعني الأمواج ضمنيا في إش ٤٨:١٨ (بر مثل الأمواج [גַּל]) بثبات (وسعة) طبيعة بر الإسرائليين إذ هم فقط تماشوا مع توقعات الله. إن تلاطم الأمواج تشبه أيضا القوة المدمرّة للدينونة الإلهية (صور؛ حز ٢٦:٣). وأخيرا، فإن إيقاف الرَّبّ للأمواج هو تذكر لحادثة تقسيمه مياه البحر الأحمر في إرتحال إسْرَائِيل مِنْ "العبودية" في مِصْر، وتصف إعادة جمع أبناء العَهْد مِنْ تشتتهم في السبي كما وعد الرَّبّ (زك ١٠:١١).

٢. إن المقطع الثاني مِنْ نشيد الأنشاد ٤:١٢ حوالي ٥٠ Heb MSS، سب، Pesh. גַּל يقرأون גַּל جنة، لـ גַּל، مما ينتج كلمتين متكررتين متوازيين (...גַּן | נָעוּל גַּלנָעוּל) وهذه سمة نشيد الأنشاد وخاصة في هذا الجزء (Deere, 157-58, n.3; see Pope, 488-89) للقراءة المقترحة "بركة").

ب. ت بالإضافة إلى الدلالة على كومة مِنْ الأمواج، ففي المشنى العبرية يمكن أن تشير גַּל إلى الباب الدوار أو شخص متباطيء جدا/ سلحفاة (Jastrow 1:243).

بحر وأجسام كبيرة مِنْ المياه: ← גַּל [gal [2]] (موج، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [hôl [1]] (طمي، رمل، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [h^arîpôt] (cj. حبات الرمل، #٣٠٤١)؛ ← יָם [yām] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← / מְצוֹלָה מְצוּלָה [m^eṣôlâ / m^eṣûla] (عمق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [qarqaʿ [1]] (أرْضية، قاع البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [t^ehôm] (محيط بدائي، أعماق البحر، مياه تحت سطح الأرْض، عميق، #٩٣٣٣)

البيبلوغرافيا

TDOT 3:20-23; *TWOT* 1:163; J. Deere, *The Meaning of the Song of Songs: An Historical and Exegetical Inquiry*, 1986; B. Halper, "The Participial Formation of the Geminate Verbs," *ZAW* 30, 1910, 99-126; O. Kaiser, *Die Mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten*, Ugarit, und Israel, 1959; M. Pope, Song of Songs, 1977.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

١٦٤٥ גֵּל [gel]، روث الحيوانات، #١٦٧١

1647	גַּלָּב

גַּלָּב [gallāb]، **اسم.** حلاقُ (#١٦٤٧).

ش. أ. ق هناك جذر مشترك في الأوغارتية glbm له مثال في PRU 2, 207.

ع. ق ترد الكلمة فقط في "شفرة السكين" (תַּעַר הַגַּלָּבִים) في حز ٥:١ (תַּעַר، شفرة، مطواة، #٩٥٠٩).

فنون، حرف، مهن: ← אָמָּן [ʾammān] (صانع، #٥٨٨)؛ ← אֹפֶה [ʾōpeh] (خبّاز، #٦٨٥)؛ ← גדר [gdr] (ماسوني/ بَنّاء، #١٥٥٣)؛ ← גַּלָּב [gallāb] (حلاق، #١٦٤٧)؛ ← דַּיָּג [dayyāg] (صياد سمك، #١٩٠٠)؛ ← חֹצֵב [hōṣēb] (قاطع الأحجار، #٢٩٣٥)؛ ← חָרָשׁ [hārāš] (صاحب صنعة، #٣٠٩٣)؛ ← חֹשֵׁב [hōšēb] (حائك/ #٣١١٠)؛ ← טַבָּח [ṭabbāh] (جزار، #٣١٨٤)؛ ← יוֹצֵר [yôṣēr] (خزاف، #٣٤٥٠)؛ ← יָקוּשׁ [yāqûš] (طير، #٣٦٨٧)؛ ← כבס [kbs] (يغسل، #٣٨٩١)؛ ← כֹּרֵם [kōrēm] (الكرّام "مِنْ يشذم الكرمة"، #٤١٤٤)؛ ← מַשְׁקֶה [mašqeh [1]] (رئيس

الخدم، #٥٤٨٢)؛ ← נֹקֵד [nōqēd] (راعي؟، #٥٩٢٤)؛ ← צַיָּד [ṣayyād] (صياد، #٧٤٧٥)؛ ← צרף [ṣrp] (جواهرجي، #٧٦٧١)؛ ← רעה [r'h[1]] (راعي غنم، #٨٢٨٦أ)؛ ← רַקָּח [raqqaḥ] (مازج العطور، #٨٣٨٢).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

١٦٤٨ (גִּלְבֹּעַ [gilboa']، جلبوع)، جلبوع
١٦٥١ (גִּלְגָּל [gilgal[1]]، عجلة عربة)، ← #٨٢٠٦
١٦٥٢ (גִּלְגָּל [gilgal [2]]، الجِلجَال)، ← الجِلْجَال

1653 גֻּלְגֹּלֶת

גֻּלְגֹּלֶת [gulgōlet]، جُمْجُمَة (#١٦٥٣).

ش. أ. ق تظهر الكلمتان *gulgullatu* و*gulgullu* في الأكادية، بمعنى جمجمة، كما تظهر الكلمة أيضا في العبرية القديمة وأرم..

ع. ق تظهر الكلمة بمعنى جمجمة في قض ٩:٥٣، حيث سقط حجر الرحى على رأس أبيمالك فتكسرت جمجمته. كانت الجمجمة إحدى الأجزاء القليلة التي بقيت مِنْ إيزابل بعد أن إفترستها الكلاب (٢مل ٩:٣٥؛ قا؛ أيضا ١أخ ١٠:١٠).

تستخدم الكلمة في خر ١٦:١٦ بصورة رمزية للأشخاص (كل رأس= كل شخص) (قا؛ أيضا خر ٣٨:٢٦؛ عد ٣:٤٧). تستخدم الكلمة أيضا في علاقة بالإقتراع أو التعداد (عد ١:٢، ١٨، ٢٠، ٢٢؛ ١أخ ٢٣:٣، ٢٤).

ع. ج هناك إشارة للجلجثة، "مكان الجمجمة" (مت ٢٧:٣٣)، حيث صّلب يسوع، إن الترجمة الصوتية للكلمة اليونانية هي גּוּלְגּוּלְתָּא، والكلمة أرم. هي نفسها العبرية גֻּלְגֹּלֶת (جمجمة). يشير لو ٢٣:٣٣ فقط إلى "مكان يدعى جمجمة" (κρανίον, G3191؛ مت ٢٧:٣٣؛ مر ١٥:٢٢؛ يو ١٩:١٧). لماذا إتخذ هذا المكان هذا الاسم، فهذا شيء غير مؤكد. ربما لأنه كان على شكل جمجمة، أو كان قبلا مكانا لتنفيذ أحكام الإعدام، به جماجم حوله، أو تسجيل لتقليد قديم أن جمجمة آدم كانت قد وُجدت هناك.

رأس: ← אַף ['ap [2]] (الوجهُ، غضبٌ، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [gulgōlet] (المجذاف، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [l[e]ḥî [1]] (عينُ، أنفُ، عظمُ فك، ذقنُ، خدُّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [mēṣaḥ] (الجبهة، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [m[e]tall[e] 'ôt] (عظمُ الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [pānîm] (الوجهُ، منظورُ، اقتحامُ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [pōt] (المقدمة، جبهة، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [qodqōd] (تاج الرأسِ، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [rō's [1]] (الرأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [raqqâ] (صدغُ [مِنَ الرأسِ]، #٨٣٧٧)

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

1654 גֶּלֶד

גֶּלֶד [gēled]، أو (גֶּלֶד)، (مرّة واحدة)، **اسم**. جلد (#١٦٥٤).

ش. أ. ق الأكادية *gil(a) du*، جلد الحيوان، لكن على الأرجح هي كلمة مستعارة مِنْ أرم.؛ العربية *gild, gil-dat*، جلد الحيوان، جلد مدبوغ؛ أرم. الرسمية גלדא، جلد حيوان، جلد؛ الترجوم الآرامي גִּלְדָּא، صفيحة معدنية، يغطي، جلد، جلد مدبوغ، جرب؛ Geez *galla-da*، يُغطي الجلد/ الجلد المدبوغ (يحتمل أن يكون اسم مِنَ الجذر المشترك العربي)؛ palmyrenean *gldy'*، جمع جلد مشدود؛ السرياني *gelda'*، جلد، جلد حيوان، فرو.

ع. ق كنتيجة لحزنه، ذكر أَيُّوب أنه قد خاط مسحا على جلده (أي ١٦:١٥).

ب. ت إن الكلمة العبرية المصادق عليها تشير إلى الجلد، يغطي، جرب.

جلد، جلد مدبوغ: ← [2] אָדָם ['ādām [2]] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← [2]אֲהָבָה ['ah[a]bâ[2]] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב ['ôb [1]] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [gēled] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [ḥēmet] (زقاق للماء، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [nō'd] (زجاجة، مخطوط، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר ['ôr] (جلد، جلد حيوان، #٦٤٢٥)؛ ← צהל [ṣhl [2]] (لمعان [الجلد الصحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [taḥrā'] (طوق مِنَ الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [taḥaš [1]] (جلد مدبوغ، #٩٣٩١).

البيبلوغرافيا

D. J. A. Clines, *Job* 1-20, WBC 17, 1989, 385-86; L. DeVries, "Skin," *ISBE* 4:535-36.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

1655 גָּלָה

גָּלָה [galâ]، **قَلْ**. يكشفُ النقاب عن، كُشف؛ يكون/ يذهب بعيدا (في سبي)؛ **نِفْعَل**. انكشف، انجلى؛ **بِعِّل**. مكشوف، أعلن؛ **بُعِّلْ**. يكون كُشف؛ **هفعيل**. يرسل/ يأخذ إلى السبي؛ **هُفعَل**. نُفي/ أرسل إلى السبيَ؛ وزن **هتبَعيل**. يكشف نفسه (#١٦٥٥)؛ الاسم. גלה [glh]، المَنفي، منفيون (#١٥٨٣)؛ גָּלוּת [galût]؛ المنفي، منفيون (#١٦٦١)؛ גִּלָּיוֹן [gillayôn]، اللفيفة (#١٦٦٣).

ش. أ. **ق** يرد الفعل גָּלָה (أو גלי) مرتين في فينيقية. و٦مرات في الأوغارتية. يعني بالفينيقية أن يكشف؛ إن معناه الدقيق في الأوغارتية غير واضح؛ تعني إما يترك أو يصل إلى، يدخل، إلخ. (Gordon, *UT* 579; *WUS* 652). في الحالتين، تدل على الحركة. يرد الفعل أيضا (في أشكاله المختلفة) في المصرية، الأرامية، الأرامية اليهودية، السيريانية، الماندينة، العربية، الأثيوبية، الأكادية بمعنيين أساسيين: (١) يفتح، يوضح، أو (٢) يهاجر، يذهب إلى السبي. (انظر ;Zobel, *TDOT* 2:476-77 *HALAT* 183-84).

ع. ق ١. يرد الفعل גָּלָה حوالي ١٨٧مرّة في العبرية الكتابية. كما له معنيين محددين: (١) يكشف النقاب عن، أو يكشف، و(٢) يكون/ يذهب بعيدا، أن يذهب/ يُرسل إلى سبي. إن المعنيين منفصلين في النظام الفعلي، فالأول يرد فقط في وزن **قَلْ**. (٢٢مرّة)، وزن **نِفْعَلْ**. **بِعِّلْ**. **بُعَّلْ**. وزن **هِتبَعِيل**.، في حين أن الأخير يرد في وزن **قَلْ**. (٢٨مرّة)، وَزن **هِفْعِيل**. وزن **هُفعَل**.؛ فالوزن المشترك إذا هو **قَلْ**. (بالرغم مِنْ أن هناك حالة واحدة على وزن **نِفْعَلْ**. تعني زال: إش ٣٨:١٢).

لا يوجد إحتياج لإفتراض جذرين متماثلين لهذين المعنين، ومع ذلك، فبما أن "الهجرة أو السبي قد تُفهم أنها كشف الأرْض، وبالتالي المُباحة، فبالتالي تكون "مكشوفة"، قد تكون المعنى الأصلي لـ גָּלָה" (Zobel, *TODT* 2:874; لذا أيضًا Westermann-Albertz, *THAT* 1:418-19)، وشعب يكشف الأرْض عن طريق الهجرة أو إرسالهم إلى السبي. وعلى العكس، قد يُفهم الجذر على أنه فعل حركي في الأصل (قا؛ استخدامه في الأوغاريتية)، بمعنى مشتق منه "مكشوف". إن التوضيحات السابقة تبدو الأرجح.

إن الأصل الأرامي المشترك لـ גָּלָה العبرية هو גְּלָא، يعلن (٧مرات، جميعها على وزن peal [= **بِعِّل**. في العبرية])، و גְּלָה، يأخذ إلى السبي (مرتين، كلاهما = hapel] وزن **هِفْعِيل**.. في العبرية]؛ عز ٤:١٠؛ ٥:١٢).

إن المعنى الثاني لــ גָּלָה، أبعد، يذهب/ نفي، גָּלָה، ترد ٧٤ مرّة مِنْ ١٨٧مرّة التي وردت في العبرية الكتابية.

٢. يرد الجذر גָּלָה حوالي ٥٠ مرّة على وزن **قَلْ**. لكن ٢٨مرّة فقط بمعنى يكون/يذهب بعيدا (إلى سبي). في بعض الأحيان تعني الكلمة ببساطة يذهب بعيدا، كما في إش ٢٤:١١: "إنتفي سرور الأرْض" (توازي מִחָה עָרְבָה כָּל־שִׂ، "تحول الفرح إلى كآبة")، أو كما في ١صم ٤:٢١-٢٢: "قد زال (גָּלָה) المجد مِنْ (מִן) إسْرَائِيل." إن فاعل الفعل هنا يختلف كثيرًا عن السرور (إش ٢٤:١١) إلى المجد (١صم ٤:٢١-٢٢)، أو حتى للحشيش (أم ٢٧:٢٥). عادة (حوالي ٢٠مرّة) تعني גָּלָה يذهب إلى السبي، كما في عا٧:١١، ١٧: "إسْرَائِيل يسبى سبيا عن (מֵעַל) أرْضه،" أو في إش ٥:١٣، "سبي شعبي." هنا، يكون السبب دائمًا هو شعب الرَّبّ.

في الأغلب تعني גָּלָה يُرسل/يُأخذ إلى سبي (وزن **هِفْعِيل**. ٣٨مرّة، الله هو الفاعل والشعب المفعول به) أو أُرسل/ أخذ إلى سبي (وزن **هُفعَل**. ٧مرات). أمثلة تتضمن ٢مل ١٧:١١: "الأمم الذين ساقهم الرَّبّ مِنْ أمامهم،" وأر٤٠:٧: "[الشعب] الذين لم يسبوا إلى بَابِل." في جميع الأحوال عدا حوالي أربعة منهم (٢مل ١٦:٩؛ ١٧:١١؛ عا ١:٥، ٦)، تكون الإشارة إلى سبي إسْرَائِيل و يَهُوذَا (قا؛ Zobel, *TDOT* 2:479). الله هو الذي يُرسل إلى سبي ٧مرات (٢مل ١٧:١١؛ ١أخ ٦:١٥[٥:٤١]؛ أر ٢٩:٤، ٧، ١٤؛ حز ٣٩:٢٨؛ عا ٥:٢٧؛ قا؛ مراثي ٤:٢٢)؛ في الأغلب، يكون ملك آشوري أو بَابِلي (تغلث فلاسر، نَبُوخَذْنَاصَّر، إلخ). أغلب الإشارات ترد في ٢مل (١٢مرّة) و(١٣مرّة).

يرد الاسم גּוֹלָה حوالي ٤٢ مرّة، يشير إلى السبي نفسه (غالبًا خُمسي ورودها؛ مثلا، ٢مل ٢٤:١٥، ١٦؛ عز٦:٢١؛ أر٢٩:١٦)، كذلك الشعب الذي في السبي، أي سبايا، يشير إلى تجمع في شكل مفرد (غالبًا ثلاثة أخماس ورودها؛ مثلا، أس ٢:٦؛ أر ٢٩:١، ٤، ٢٠؛ حز١:١؛ ٣:١١). تشير دائمًا إلى السبي البَابِلي (بالرغم مِنْ أنه ليس دائمًا: قارن أر٤٨:١١: مؤاب؛ عا١:١٥: ملك بني عمون؛ نح٣:١٠: Thebes)، وترد عادة في عزرا (١٢مرّة) وإرْمِيَا (حوالي ٩مرات)، حِزْقِيَال (١١مرّة).

٣. الاسم الآرامي المقابل هو גָּלוּ، ويرد فقط في عبارة בְּנֵי־גָלוּתָא، أبناء السبي (أي المسبي). وردت ٤مرات: عز٦:١٦؛ دا٢:٢٥؛ ٥:١٣؛ ٦:١٤. والعبارة العبرية المقابلة هي בְּנֵי־הַגּוֹלָה، أبناء السبي (وردت ٦مرات في عزرا). كل هذه تشير إلى السبي البَابِلي.

٤. مثل גּוֹלָה، يعني الاسم גָּלוּת أيضا "سبي" (٥ مرات مِنْ ١٥ مرّة). ومع ذلك، ففي هذه المعاني. يُشير גָּלוּת في كل حالة إلى فترة مِنْ الزمن (ترد دائمًا في صيغ تاريخية)، مثل "وفي السنة السابعة والثلاثين لسبي يَهُويَاكِين" [٢مل٢٥:٢٧] أو "وكان في السنة الثانية عشرة مِنْ سبينا" [حز٣٣:٢١])، في حين لا تستخدم גּוֹלָה بمثل هذه الطريقة، فإنها تعني حالة سبي بصورة عامة.

٥. تعني גּוֹלָה أيضا سبي (١٠مرات). مثل גּוֹלָה، فإنها أيضا اسم مفرد، يستخدم في صورة الجمع، يشير بقوة نصف الوقت، إلى السبي البَابِلي (قارن، خاصة، عبارة גָּלוּת יְהוּדָה، سبي يَهُوذَا: أر ٥:٢٤؛ ٢٨:٤؛ ٢٩:٢٢؛ ٤٠:١). لابد أن نلاحظ أن גָּלוּת يتبعها دائمًا مضاف إليه:

سبي يَهُوذَا، سبي يَهُويَاكِين، سبي كوش (إش ٢٠:٤)، إلخ. كذلك فأنواع الأدب التي وردت فيه גָּלוּת محدود عن ذلك الذي إستخدمت فيه גּוֹלָה: ترد جميعها عدا مرّة واحدة في الأنبياء.

٦. الانعكاسُ اللاهوتي.

(أ) إن فكرة السبي والأسر مُعبر عنها بكلمتين أساسيتين في العبرية: גָּלָה وשׁבה (← #٨٦٤٧). الأولي تشير خصوصا إلى السبي، أي، الطرد الإجباري لأشخاص أو شعوب إلى أرْضَ غريبة، بينما الأخيرة فهي أشمل، تدل على السبي بأنواع مختلفة، تتراوح ما بين أسر شخص لآخر، أو جيش يأخذ غنيمة سبي أمة لأمة أخرى. تتداخل جذور أخرى عديدة في المجالات السامية لهذه المترادفات بطرق محدودة.

بالنسبة لإسْرَائِيل ويَهُوذَا، فإن السبي مِنْ الأَرْضَ التي أعطاهم إياها الله كانت صدمة كبيرة، عقاب عن عدم طاعتهم. كانت الأرْضَ هي عطية الله المجانية لإبراهيم ونسله (تك ١٢:٧؛ ١٣:١٤-١٧؛ تث ٩:٤-٦؛ يش ١:٢-٤). ومع ذلك، فإن هذه العطية قد تُأخذ، وذلك بناءا على أمانة إسْرَائِيلَ تجاه الله (تث ١١:٣١-٣٢؛ ٢٨:٣٦، ٦٨-٦٣؛ ٣٠:١٩-٢٠).

(ب) إن تاريخ إسْرَائِيلَ ويَهُوذَا لم ينقطع تقريبا مِنْ إنتهاك العَهْد الذي قطعه الله معهم (بالرغم مِنْ الإستثناءات الملحوظة في يَهُوذَا). لقد أرسل الأنبياء لتحذير الأمم على ذلك ، وأيضا لكي ويكرروا التهديد بالخراب والسبي في حالة عدم الطاعة، تنبأ هوشع وعَامُوس بوضوح لإسْرَائِيل عن ذلك (هو ٥:١٤ [الفعل هنا هو נָשָׂא، يحمل]؛ عا ٥:٢٧؛ ٧:١١، ١٧)، ودعى أنبياء آخرون يَهُوذَا إلى التوبة. ومع ذلك فإن الوعيد الموجه ليَهُوذَا بخصوص السبي أو الأسريعتبر قليل نوعا ما، بالرغم مِنْ أنه كان هناك توجه متضمن (محدودا في أر ١٣:١٧، ١٩؛ ١٥:٢؛ ٢٠:٤، ٦؛ حز ١٢:١١) مِنْ رواء رسالة الأنبياء، كما ذكرت في لعنات سفر التثنية.

عندما جاء الوقت، الذي أُخذت فيه إسْرَائِيلَ -المملكة الشماليةِ- إلى السبي، كان السبب هو سبب ديني: لأن إسْرَائِيلَ كسرت العَهْد ولم تطع الرَّبّ (٢مل ١٧:٧-٢٣؛ ١٨:٩-١٢). نقرأ عن ترحيلين لآشور، الأول في ٧٣٤ق.م. تحت حكم تغلث فلاسر III (٢مل ١٥:٢٩؛ ١أخ ٥:١٦)، والثاني في ٧٢٢ ق. م. تحت حكم شلمنأصر الخامس (و/ أو سرجون الثاني)، حيث دمرت عاصمة المدينة، السامرّة نهائيا (٢مل ١٧:١-٦؛ ١٨:٩-١٢). لقد أخذ الإسْرَائِيليين المسبيين إلى نينوى ومناطق أخرى داخل الامبراطورية الآشورية – Halah- Gozan and Media – وفقدوا أي شعور قوي بالهوية العرقية أو الدينية (ومع ذلك يخبرنا سفر طوبيا عن وجود مجموعة أمينة مِنْ الإسْرَائِيليين داخل السبي).

جاء سبي يَهُوذَا تقريبا بعد قرن ونصف، على يد البَابليين. وقد حدث ذلك أيضا بسبب خطية يَهُوذَا. وخاصة تحت حكم منسى (٦٩٧-٦٤٢ق. م.) (٢مل ٢٣:٢٦-٢٧؛ ٢٤:١-٤، ٢٠؛ ٢أخ ٣٦:١٥-٢١؛ أر ٥٢:٣)، وكان واضحا في قول الله "سبي الرَّبّ يَهُوذَا وأورُشَلِيم بيد نبوخذنصر" (١أخ ٦:١٥[٥:٤١]؛ قا؛ أر ٢٩:٤، ٧، ١٤؛ حز ٣٩:٢٨). بدأت حينئذ سلسلة مِنْ الترحيلات بيد نَبُوخَذْنَاصَّر(٦٠٥-٥٦٢ ق. م.): كانت الأولى في ٦٠٥ق. م. (دا١:١)، والثانية في ٥٩٧ ق. م. (٢مل ٢٥:٨-٢١). سكن المسبيين في مجموعات في وحول بَابل ، ومدن رئيسية أخرى، سمحت لهم بالإحتفاظ بهويتهم العرقية والدينية. ظل السبي إلى أن أطاح كورش، ملك فارس بالبَابليين وأصدر قراره المشهور بالسماح لليهود ولآخرين بالعودة (٥٣٩-٥٣٨ق. م.)

إن فترة السبي كانت مِنْ أكثر الفترات صدمة في تاريخ الأمة (قارن مز ١٣٧). لم يستطع الشعب أن يصدق أنهم— شعب الله المختار— كانوا قد عُوقبوا بهذه الطريقة. (← سبي: لاهوت) لكن تعليمات إرْمِيَا كانت أن يحققوا أفضل شيء مِنْ هذا الوضع وأن يعيشوا جيدا وهم في بَابل (أر ٢٩:٤-١٤). ونرى صور على ذلك في السبي ا: سكنوا في مجتمعات سويا (حز ٣:١٥)، تزوجوا (حز ٢٤:١٨)، عاشوا داخل منازلهم الخاصة (حز٨:١)، والبعض منهم إزدهر/ نجح (زك ٦:١٠-١١).

إن خبرة السبي جعلت يَهُوذَا تعي أكثر بمِيرَاثها الروحي، وبدأت تركز أكثر على قراءة كلمة الله. فقد ضاعت عناصر مِيرَاثها: الأرْضَ، الهيكل بزخارفه، العبادة بنظام ذبائحها المتطور. بقى مُلوك يَهُوذَا (ولو أنهم في السجن؛ ٢مل ٢٥:٢٧-٣٠)، مانحيين بصيص مِنْ الأمل لإعادة النظام الملكي، لكنه كان فقط بصيص.

لقد أدرك الناس (لأول مرّة؟) أنهم بالحقيقة قد أغضبوا الله وتسألوا "كيف سنعيش إذا؟" (حز ٣٣:١٠). وقد كانت الإجابة على ذلك بضرورة التوبة. كما كان هناك أيضا تأكيد جديد (متجدد) على المسئولية الفردية تجاه الخطية (أر ٣١:٢٩-٣٠؛ حز١٨).

لم يكن السبي شيء دائم، وقد تنبأ إرْمِيَا أنه سيدوم فقط سبعون سنة (أر ٢٩:١٠)، وتكلم إشَعْيَاء، إرْمِيَا، حِزْقِيَال، وآخرون عن إسترداد ثروات يَهُوذَا (وحتى إسْرَائِيلَ!) (← إسترداد: لاهوت).

ب. ت إن أكثر التعبيرات شيوعا في سب للكلمات التي تتعلق بـ גָּלָה (في معناها الثاني، المرتبط بالسبي) هو גּוֹלָה، منفي גָּלוּת، أن يُحيل، يسكن ثانية، وما يشابهم (انظرZobel, TDOT ٢:٤٧٧ للبيانات الكاملة). يرد

الاسم גָּלוּת مرتين في عبرية قمران، وגָּלוּת مرّة واحدة (TDOT 2:477). إن الإشارة الوحيدة المحددة للسبي البَابِلي في ع. ج هي في مت ١:١١-١٢، ١٧، حيث يُستخدم التعبير μετοικεσία (G3578).

أسر، طرد، سبي، إضطهاد: ← ברח [*brḥ* 2] (طرد، أذى، #١٣٦٩)؛ ← גלה [*glh*] (كشف، أعلن، نفي، سبي، #١٦٥٥)؛ ← דבר [*dbr* 1] (بعد/ دفع بقوة، #١٨١٨)؛ ← רדף [*rdp*] (خلف، تبع، اضطهد، #٨١٠٣)؛ ← שׁבה [*šbh*] (أَسَرَ، #٨٦٤٧)؛ ← **سبي: لاهوت**

الببيلوغرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968; J. Bright, *A History of Israel*, 3rd ed., 1981; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, 1987; P. D. Miller, Jr., "The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land," *Int* 23, 1969, 451-65.

ديفيد إم. هاوارد، الإبن *David M. Howard, Jr.*

١٦٥٧ גֻּלָּה [*gullâ*]، حوضُ ← #٣٩٩٨

1658 גִּלּוּלִים

גִּלּוּלִים [*gillûlîm*]، تعبير إزدرائي للأصنام، الأَوْثَان ("روث-الأَوْثَان"، so Preuss, *TDOT* 3:2؛ #١٦٥٨).

ش. أ. ق لقد سبب عدم وضوح أصل الاسم إلى العديد مِنْ الإقتراحات: (أ) مِنْ גָּלַל، دحرج مشتق مِنْ גָּלוֹל (قا؛ גְּלָל الأرامية، عز ٥:٨؛ ٦:٤)، يُشار إليه كحروف العلة لـ שִׁקּוּץ، شيء كريه = أحجار مقدسة؛ (ب) مِنْ גָּלָל، روث، سماد (قا؛ حز ٤:١٢، حيث البراز البشري يستخدم في الطهي، مطابق للتنجيس [טָמֵא] الخبز ؛ قا؛ أي ٢٠:٧)؛ (ج) مِنْ *galil* العربية، مستحق العبادة.

إن المعنى (ب) يناسب أكثر المعنى الشهواني في حِزْقِيَال، لكن المعنى (أ) ربما يكون في ذهنه (قا؛ أعمدة [מַצֵּבוֹת]، غالبًا بالإرتباط بالأماكن المرتفعة).

ع. ق ١. يرد التعبير في حِزْقِيَال ٣٩ مرّة، خاصة في الإصحاحات ٦، ١٤، ٢٠، ٢٣. والقرينة هي إحدى عدم نقاوة الكهنة الطقسية البغضية. يشير حز ٦:٤-٧، ١٣ واللعنة في لا ٢٦:٣٠ إلى الأجساد الميتة التي لابد أن تكوم على (أجساد الميتة لـ) גִּלּוּלִים — نجاسة مزدوجة؛ يصف حز ٢٠:٣١ إِسْرَائِيل بكونها تنجست (طقسيا) بـ גִּלּוּלִים (البذاءة) في قرينة גִּלּוּלִים (١٨:١٥؛ ٢٠:٧، ١٨، ٣١؛ ٢٢:٣-٤؛ ٢٣:٧، ٣٠؛ ٣٦:١٨، ٢٥؛ ٣٧:٢٣).

٢. كذلك فقد كان حِزْقِيَال مغرم بإستخدام التشبيهات الجنسية (الزنا) فيما يتعلق بهذه البذاءة. يؤكد حِزْقِيَال أنه في جميع أنحاء الأَرْض كان هناك أماكن مرتفعة بمذابح، مذابح البخور، وגִּלּוּלִים. هل تعتبر هذه صورا حقيقية؟ إذا كانت الأعمدة رموز قضيبية، أو قد تفسر ذلك، فرد فعل حِزْقِيَال وإقترانه بالتشبيهات الجنسية يمكن أن يفهم حينئذ. وكذلك إذا كان هناك אֲשֵׁרִים. أنه لشيء غريب/ بذيء أنه يوجد في حِزْقِيَال مثل هذه التصويرات المرئية المشمئزة، في الوقت الذي يوجد الكثير مِنْ الوصف الكلامي عن أمور سماوية، حتى عن الرَّبّ (قا؛ تجسيم "خلع الصفات البشرية على الله" في حز ١:٢٨، وإن بَعّدت كـ "منظر [מַרְאֶה] شبه [דְּמוּת] مجد [כָּבוֹד] الرَّبّ").

إن التاريخ التثنوي لا يقترح أنه كان يوجد هناك تماثيل في أماكن المرتفعات، لكن فقط المذابح، الأعمدة، والسراية، لم يذكر حِزْقِيَال الْبَعْل، أو Asherah or Astarte (سوراري العبادة)، أو אֲשֵׁרִים (الأعمدة)؛ كل شيء مجرد "بذاءة". وهذه هي الطبيعة الشعرية هي أن تضع سلوك العدو في أسوء صورة ممكنة، الجدال التصويري دائمًا يكون لاذع. إن حِزْقِيَال ينشأ مناظرة للعقيدة البَابلية (للصادوقيين/ أبناء صادوق الكاهن في ٤٤:١٥؟) ضدّ نظرات الفلسطنيين (تلك التي للاويين ٤٤:١٠؟).

٣. إن تعبير גִּלּוּלִים هو تعبير حِزْقِيَال الإزدرائي المستمر للأَوْثَان. الفرق بين حِزْقِيَال و"السخرية الوثنية" (انظر פֶּסֶל، #٧١٨١) هو أنه بالنسبة للهجاءون فإن عبادة الأَوْثَان هي سخف، أما بالنسبة لحِزْقِيَال فإنها خطية (فاحشة). (← حِزْقِيَال: لاهوت)

٤. خاصة في القصيدة النثرية لحِزْقِيَال، فإن أبغض ممارسات أُورُشَلِيم هي عمل إحتفالات دينية، ووضع أشياء داخل الهيكل تتعارض مع الشعور بالاستقامة. في بعض أجزاء حِزْقِيَال، خصوصا في الشِعر، فإن التركيز النبوي على بقاء الأخلاق (مثلا: حز ٧:٢٣؛ ٣٣:١٥)، رغم أنه كثيرًا ما يختلط بتطهير المحرمات؛ قا؛ ص ١٨؛ ٢٢). في ٢٠:٧ إن الثروات (فضة وذهب) التي في ع. ١٩ تشير إلى "الأَوْثَان". لاحظ أن גִּלּוּלֵי מִצְרַיִם (حز ٢٠:٧-٨) لا تعني "تمثيل مرئي لمصر" لكن "الأَوْثَان الخاصة بالمِصْرِيِّين". فقد كانت هذه مثل שִׁקּוּצִים أعينهم.

٥. إن موقف مِنْ عدم وجود التماثيل في لتاريخ التثنوي (قا؛ פֶּסֶל، #٧١٨١) شبيهة بالذي في حِزْقِيَال. تمثل גִּלּוּלִים إتهاما لما يُرى أنه أعظم خطية، عادة في قرينة مع שִׁקּוּץ، מִפְלֶצֶת، أو תּוֹעֵבָה (أر ٥٠:٢ انظر עָצָב، #٦٧٧٣). يُقارن أخاب (١مل ٢١:٢٦) منسى (٢مل ٢١:١١) في أعمالهم البغيضة بالأموريين، السكان السابقين للأَرْض، الذي قيل عن "أوْثَانهم" أنها لابد أن تُعبد وتُهاب (٢مل ١٧:١٢؛ ٢١:٢١). لاإله (أو شيطان) سوى

هذه الأصنام.

ب. ت هذه الكلمة لا ترد خارج الأدب اليهودي. يوجد في سير ١٩:٣٠ وكلمة مفضلة في مخطوطات البحر الميت، والتي مِنْ المتوقع أن تأتي في التأكيد على النقاء: 1QS 2:11, 17; 4:5; 1QH 4:15, 19; CD 20:9; 4QFlor 1:16-17; 4QBer 10 2,9 (إسترد)؛ قد تكون الترجمات "أوْثان" أو "قذارة" (Milik *DJD*, 1QDM 1:7). (← عبادة الأوْثان: لاهوت)

عبادة الأوْثَان: ← אֱלִיל [*ʾelîl*] (باطل، عدم ، نكرة، #٤٩٦)؛ ← אֲשֵׁרָה [*ʾᵃšērâ*] (عشتروت [إله الحب والخصب عند الكَنْعَانِيِّين]، سارية، ربّة، #٨٩٥)؛ ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (أصنام، أوْثَان، #١٦٥٨)؛ ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون [اسم إله عند الأراميين]، #١٨٣٧)؛ ← כְּמוֹשׁ [*kᵉmôš*] (كموش [إله المؤابيين]، #٤٠١٩)؛ ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (ملكوم، #٤٨٩١)؛ ← מַסֵּכָה [*massēkâ* ¹] (يسبك تمثالا صغيرا، #٥٠١١)؛ ← מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (أشاير مروعة، أشياء مخيفة، #٥١٤٥)؛ ← סֶמֶל [*semel*] (صنم، #٦١٦٦)؛ ← עָצָב [*ʿāṣāb*] (تمثال لإله، #٦٧٧٣)؛ ← עַשְׁתֹּרֶת [*ʿaštōret*] (Astarte، #٦٩٥٦)؛ ← פֶּסֶל [*pesel*] (تمثال العبادة، تمثال لإله، #٧١٨١)؛ ← תֹּמֶר [*tōmer* ²] (الفزاعة، #٩٤٧٣)؛ ← תְּרָפִים [*tᵉrāpîm*] (تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢)؛ ← **عبادة الأوْثَان: لاهوت**

البيبلوغرافيا

TDOT 3:1-5; M. I. Gruber, "Gillulim," *DDD*, cols 655-58; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1979.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

1659	גְּלוֹם

גְּלוֹם [*gᵉlôm*]، **اسم**. كساء، رداء (#١٦٥٩).

ع. ق يرد هذا الاسم فقط في حز ٢٤:٢٧، والفعل גָּלַם يرد فقط في ٢مل ٢:٨ بمعنى يُغطي. ومع ذلك فيوجد جذور مشتركة في أرم، السريانية، العربية، والفارسية التي تساعد على تعريفها بعباءة طويلة. تظهر في حزْقِيَال في قائمة البضائع التي تُسوق في صور.

ثياب، رداء: ← ² בֶּגֶד [*beged* ²] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*gᵉlôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرِّدَاء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (طوي الرِّدَاء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [*lbš*] (ارتدى، لبس ، اكتسى، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← ² מַדְוֶה [*madweh*²] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← חֲלִצוֹת ← לִתְחָה מַ [*maḥᵃlāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût* ²] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*pᵉtîgîl*] (ملابس جميلة، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣebaʿ*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שִׂמְלָה [*śimlâ*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît* ²] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

١٦٦١ (גָּלוּת [*galût*]، سبي، مسبيون)؛ ← #١٦٥٥

1662	גלח

גלח [*glḥ*]، **بِعِّل**. يحلق؛ **بُعَّل**. يكون محلوقاً؛ **هِتبَعِيل**. o.s. يحلق لنفسه (#١٦٦٢).

ع. ق ١. ١٨ مِنْ ٢٣ مِنْ ورود "يحلق" ترد على وزن **بِعِّل**، ومعظمها ترد في أنظمة حلاقة شعر الرأس في حالة أمراض معينة (لا ١٣:٣٣؛ ١٤:٨-٩؛ ٢١:١٥)، للتأكيد على النقاوة ونزع أي نجاسة للنذير في اليوم الأخير لقطع العَهْد (عد ٦:٩، ١٨:١٩؛ قارن حالة شَمْشون في قض ١٦:١٧، ١٩، ٢٢)، أو رمزا للمرأة المأسورة وإنتزاعها مِنْ عائلتها، أمتها ، وديانتها، ودخولها في إسْرَائِيل (انظر P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976, 281؛ تث ٢١:١٢).

٢. كانت الحلاقة أيضا رمزا للحداد. فعلى سبيل المثال، يسجل إرْمِيَا كيف أن الثمانون رجلا قد حلقوا لحاهم، قطعوا ثيابهم، ومثلوا أنفسهم أمام الرَّبّ (٤١:٥). إن عدم حلق الرأس كان أحدى شروط الكهنوت الهَارُوني وقد إنتقل إلى الكهنة الصادوقيين للتأكيد على أنهم كانوا مقدسين وصالحين لأن يكونوا خداما في الهيكل الله الجديد (حز ٤٤:٢٠).

٣. كان الظالمون يذلون أسرى حروبهم بحلق شعورهم. إن الإذلال بواسطة الآشوريين هو موضوع إش ٧:٢٠، "في ذلك اليوم يحلق (גָּלַח) السيد بموسى مستأجرة في عبر النهر بملك أشور الرأس وشعر(שֵׂעָר) الرجلين وتنزع اللحية (זָקָן) أيضا. إن الإشارة إلى الشعر والرأس والأرجل قد يُعبر عن الشمولية (Oswalt, *Isaiah: chapters 1-39*, 215)، أو يحتمل أن يكون مرادف للشعر البارز (Watts, *Isaiah* 1-33, 105).

شعر: ← זָקָן [*zāqān*] (لحية، # ٢٤١٧)؛ ← חֲלָפָה מַ [*maḥᵃlāpâ*] (ضفيرة، #٤٧١٠)؛ ← מִקְשֶׁה [*miqšeh*] (يصفف الشعر جيدا، #٥٢٥٠)؛ ← פֶּרַע

[pāra' 2] (حل الشعر، #٧٢٧٧)؛ ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢)؛ ← קְוֻצּוֹת [qewuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧)؛ ← שֵׂעָר [ś'r 1] (مرعوب، #٨٥٤٧)؛ ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٥٥٩).

حلاقة، قلامة: ← גלח [glḥ] (يحلق، #١٦٦٢)؛ ← כסם [ksm] (قلم الشعر، #٤٠٨٠).

البيبلوغرافيا

ISBE 2:596-99; *TDOT* 3:5-20; *THAT* 2:50-53; F. C. Fensham, "The Shaving of Samson: A Note on Judges 16:19," *EvQ* 31, 1959, 97ff.; O. Margalith, "Samson's Riddle and Samson's Magic Locks," *VT* 36, 1986, 225-34; H. Trav, N. Rubin, S. Vargon, "Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and the Law," *Koroth* 9, 1988, 173-79; Z. Weisman, "The Biblical Nazirite, Its Types and Roots," *Tarbiz* 36, 1967, 207-20.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

١٦٦٣ (גִּלָּיוֹן [gillayôn]، لفيفةُ، درج)، ← كتابة

١٦٦٤ (גָּלִיל [gālîl 1]، باب دائر، بكراتٌ)، ← #١٦٧٠

1666 גְּלִילָה

גְּלִילָה [gelîlâ]، الدائرةُ، إقليمٌ، الجليل (#١٦٦٦).

ش. أ. ق الأرامية גְּלִילָא وגְּלִילָא، مقاطعة أو جليل، السامية الغربية *gl(l)*، محيط، دائرة. وكما في العبرية فإن *gll* الأوغاريتية ترد كاسم مكان، URU *ga-li-li-tu-ki-ia* (*PRU* VI 78.9; Sivan, 218).

ع. ق ١. سواء كانت تشير גְּלִילָה في وقت واحد إلى دوائر أحجار العبادة (Martinez، ١٢٢-٢٣)، فإن إرتباطها بأكوام الحجارة التذكارية (גַּל؛ #١٦٤٣) تبدو واضحة (تك ٣١:٤٦؛ يش ٧:٢٦؛ ٨:٢٩؛ ١٨:١٧؛ ٢صم ١٨:١٧؛ *TDOT* 3:22). إن ورودها في الكتاب المقدس يشير إلى مناطق. فتصف مناطق فلسطين (يش ١٣:٢؛ يؤ ٣:٤[٤:٤])، جاشور (يش ١٣:٢)، ووادي الأرْدُنّ (يش ٢٢:١٠،١١)، ومناطق شرق أورُشَليم على الحدود بين يَهُوذا وبنيامين (يش ١٨:١٧؛ وربما حز ٤٧:٨، الذي يرد فيه גְּלִילָה مرّة واحدة في المفرد).

٢. إن إشارات وادي الأرْدُنّ والتلاعب بالألفاظ في هو ١٢:١١[١٢] يقترح التطابق مع موقع عبادة الألجَلجَال، الذي ربما يختلف اسمه عن الجذر גלל (Martinez، 123-24). بعض الترجمات تعدل هذه גְּלִילָה كاسم مكان، جليلوث (NIV). لكن الأكثر وضوحا هو تعريف גְּלִילָה بـ גָּלִיל، الجليل.

ب. ت ترد גָּלִיל في مخطوطات وادي قمران الحربية في وصف خطة المعركة التي وضعها الأمناء ضدَّ أعدائهم (1QM IX:10).

مقاطعة، إقليم: ← אֶלֶף ['elep 3] (قبيلة، عشيرة، إقليم/ منطقة، #٥٤٨)؛ ← גְּלִילָה [gelîlâ] (دائرة، إقليم، جليل، #١٦٦٦)؛ ← חֶבֶל [ḥebel 2] (وتر، حبل، أرْض، إقليم، #٢٤٧٥)؛ ← כִּכָּר [kikkār] (إقليم، ضواحي المدينة، #٣٩٧١)؛ ← מְדִינָה [medînâ] (ميدان، مقاطعة، #٤٥١٩)؛ ← פְּלֻגָּה [pelaggâ] (مقاطعة، سيل، #٧١٠٦)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek 2] (إقليم، مقاطعة، #٧١٣٥)

البيبلوغرافيا

TDOT 3:20-23; Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, 19792; G. B. Martinez, "Origen y significacion primera del nombre Galilea," *EstBib* 40, 1982, 119-26; D. Sivan, *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th-13th C.B.C. from Canaan and Syria*, 1984.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

1670 גלל

גלל [gll 1]، قَلْ. اللفُّة، يَتدحرجُ بعيدًا؛ يَسِيلُ أسفل؛ العائقُ؛ التمرُّغ (#١٦٧٠)؛ גָּלִיל (gālîl 1)، **اسم**. بابُ دوار، بكراتُ (#١٦٦٤).

ش. أ. ق إن الفعل גָּלַל شائعا في أرم. الحديثة، العبرية، السيريانية، الماندية، الأثيوبية، العربية (gwl 4). الاسم *galalu* الذي يعني حجر أو حجر معد خصيصا، معروفا في الأكادية. (CAD 5:11)، لكن إرتباطه لغويا بـ גָּלַל هو شيء مشكوك فيه. الاسم الأكادي *gulgullu*، جمجمة، هو اسم معروف (قا؛ العبرية גֻּלְגֹּלֶת، #١٦٥٣) مشتق مِنْ גלל). الاسم المتصل עֵגֶל، يعني عجل، معروف في فينيقية، الكنعانية، والأرامية القديمة.

ع. ق ١. يرد الفعل גָּלַל ١٦ مرّة. ففي الحركة الجسدية/ المادية يشير إلى دحرجة حجر (تك ٢٩:٣، ٨، ١٠؛ يش ١٠:١٨، ١صم ١٤:٣٣). إن صورة الحجر المدحرج تستخدم في وصف سبل التدمير الذاتي للمنافقين (أم ٢٦:٢٧). يستخدم الفعل أيضا في وصف جندي مذبوح يتمرغ في الدماء (٢صم ٢٠:١٢) أو رداء ملطخ بدماء الحرب (إش ٩:٥[٤]). يصف إشَعْيَاء إنحلال السماء كإنطواء الدرج (٣٤:٤). باقي ورودها يكون بصورة رمزية دون أي إحساس بدحرجة جسدية. تستخدم مرّة

في وصف الجزاء، عندما شعر إخوة يوسف بالخوف مِنْ الإنتقام (تك ٤٣:١٨). يطلب ناظم المزمور أن يتدحرج عاره (مز ١١٩:٢٢؛ يجب أن يكون الفعل في حالة الأمر، قارن الكلمة اليونانية)، وبالمثل في يش ٥:٩. يطلب عَامُوس أن يفيض العدل مثل المياه المندفعة (عا ٥:٢٤). تستخدم גָּלַל ٣ مرات ككناية عن الصدق؛ في مز ٣٧:٥ توازي الكلمة الشهيرة للصدق (בטח [$bṭh$ [1]]، #١٠٥٣)؛ في أم ١٦:٣ تتطابق بالفعل مع الفكر؛ في مز ٢٢:٨[٩] تصف גָּלַל توجه الذين يعانون (taken as pf. Cf. G). هذه صورة ذهنية رائعة لما يعني تكريس الحياة لله.

٢. يستخدم الاسم גָּלִיל ٤مرات. ترد مرتين في ١مل ٦:٣٤ لتشير إلى بعض أنواع المفصلات للأبواب المزدوجة للفتح المتأرجح، لكن مفهوم الطي لا يتناسب مع الجذر(Dahood, 542). يشير في أس ١:٦ إلى القضيب الفضي أو الحلقات التي تُعلق عليها الستائر. يُشير في نش٥:١٤ لذراع الحبيب التي وُصفت كالذهب، أو إحتمال إلى السوار الكبير الذي يُظهر الذراع كأنها ذهب (Da-hood, 542-43).

ب. ت يوجد الاسم גָּלִיל في قمران في وصف نصف الدوائر مع الأبراج (1QM 9,10)، ويوجد الاسم לְתָא גָּלָ في تلم. لطي الأريكة.

دحرجة: ← גלל [gll [1]] (دحرج، دحرج بعيدا، انحدر، جر، تمرغ، #١٦٧٠)؛ ← גלם [glm] (طوى [الغطاء]، #١٦٧٦)؛ ← פלש [$plš$] (دحرج، #٧١٤٧)؛ ← קפד [qpd] (طوى، #٧٨٨٦).

البيبلوغرافيا

TDOT 3:20-23; *TWOT* 1:162-65; M. Dahood, *Song of Songs*, 1977, 542-43.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

1671	גלל

גלל [gll^2]، **بُعْل**، **هتبَعيل**. لوث، قذارة شخص ما o.s. (#١٦٧١)؛ ربما تتطابق مع גלל [gll [1]]، يدحرج (#١٦٧٠) أو مشتق مِنْ גָּלָל [$galal$ [1]]، **اسم**. الروث (#١٦٧٢)؛ גֵּל [gel]، **اسم**. الروث (#١٦٤٥).

ش. أ. ق العربية *galal*، شيء ما صغير (*HALAT* 186)؛ *gillat*، روث جاف للوقود (*HALAT* 182).

ع. ق ١. يرد الاسم גָּלָל في ٢صم ٢٠:١٢ ("يتمرغ في دمائه") وفي إش ٩:٥ [٤] ("يتدحرج في الدماء").

٢. يرد الاسم גָּלָל، روث، مرتين في فقرات تتعامل مع القضاء. فبَيْت يربعام سيحترق كما يحترق الروث (١مل ١٤:١٠). في يوم الرَّبّ العظيم ستسكب أمعاء الناس كالجلة (صف ١:١٧).

٣. تدل كلمات مثل روث أو بول للإخراجات الحيوان والبشر وترد بصورة رمزية في وصف نهاية الخطاة كنفاية. فالخطاة سيكونون مثل الروث على الأرْضَ (إش ٥:٢٥)، وأحشائهم ستسكب كالجلة (صف ١:١٧).إن الكهنة الغير طائعيين سيكون لديهم فضلات منثورة على وجوههم فينتزعون كأي شيء غير نظيف (ملا ٢:٣). في وقت الحصار، كانوا يندفعون إلى الخطر حيث كانوا يأكلون برازهم ويشربون بولهم (٢مل ١٨:٢٧؛ إش ٣٦:١٢).

٤. يرد الاسم גֵּל في فقرتين بمعنى "البراز البشري." طلب مِنْ حِزْقِيَال أن يخبز خبزه مستخدما "براز" بشري للوقود، لكن عندما إعترض بشدة لمثل هذا الخرق للنجاسة الكهنوتية، إستبدله الله بروث البقر (حز ٤:١٢، ١٥). ربما توظف فقرة في أي ٢٠:٧ ("كجلته إلى الأبد يبيد") هذا التعبير، إلا أن Delitzsch يقترح أنه روث المواشي. كان ومازال يُجمع روث الحيوان ويشكل إلى أكوام مستوية للوقود في أجزاء كثيرة مِنْ العالم.

٥. كان الكهنة هم المسئولون عن ثور ذبيحة الخطية، وكذلك روثه، الذي كان لابد أن يُحرق بعيدا عن المحلة (خر ٢٩:١٤). لقد كان هناك تعليمات للجماعة أن يغطوا البراز البشري حتى لا يكون إهانة لله (تث ٢٣:١٣). سميت أبواب مدينة أورُشَلِيم بباب الدمن "الروث" لأنه كان الباب الذي إستخدم في التخلص مِنْ الأشياء القذرة (نح ٢:١٣).

روث، براز، يرفض، بول: ← אַשְׁפֹּת [$'ašpōt$] (كومة مِنْ القش، كومة محرمة، وادي- الروث، #٨٨٣)؛ ← גלל [gll^2] (لوث، لَطَّخ شخص ما، #١٦٧١)؛ ← דֹּמֶן [$dōmen$] (روث، سماد، #١٩٦١)؛ ← חֲרָאִים [$h^ar\bar{a}'\hat{\imath}m$] (روث، #٢٩٨٩)؛ ← יֶשַׁח [$yešaḥ$] (قذارة، الإسهال، #٣٨٠٣)؛ ← מַדְמֵנָה [$madmēnâ$ [1]] (حفرة للروث، #٤٥٢٣)؛ ← סוּחָה [$sûḥâ$] (فضلات، #٦٠٥٤)؛ ← פֶּרֶשׁ [$pereš$ [1]] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢)؛ ← צֵאָה [$ṣē'â$] (فضلات، روث بشري، #٧٣٦٢)؛ ← צְפִיעַ [$ṣāpîa'$] (روث [الماشية]، #٧٦١٦)؛ ← שִׂיג [$śîg$] (براز، #٨٤٨٥)؛ ← שַׁיִן [$šyn$] (بال/ يبول، #٨٨٧٤).

البيبلوغرافيا

IDB 1:402; *ISBE* 1:996; *TWOT* 1:162-65.

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

١٦٧٢ (גָּלָל [$galal$ [1]]، روث)، ← #١٦٧١

1676 גלם

גלם [glm]، وزن قَل. يطوي (غطاء) (#١٦٧٦)؛ גְּלוֹם [gᵉlôm]، التغليف (#١٦٥٩)؛ גֹּלֶם [gōlem]، الجنينُ (#١٦٧٧).

ش. أ. ق تعني الكلمة العربية galama أن يُقطع.

ع. ق يرد الفعل مرّة واحدة في ٢مل ٢:٨، في الحديث عن إيليّا وهو يلف رداءه. إن التحزيم الذي بلا شكل لرداء إيليّا أصبح الوسيلة لإنفلاق مياه الأرْدُنّ.

ب. ت يعرف الفعل في العبرية الحديثة، حيث يعني أن يطوي، أن يشكل بقوة. كما أنه اسم مستعار مِنْ גֹּלֶם (كتلة بلا شكل)، يأتي الفعل بمعني أن يحسب بالجملة أو يثبت سعر مستبد/ إستبدادي (Jastrow, 1:250).

لف: ← גלל [gll [1]] (لف، دحرج بعيدا، انحدر، جر، تمرغ، #١٦٧٠)؛ ← גלם [glm] (طوى [الغطاء]، #١٦٧٦)؛ ← פלש [plš] (لف، #٧١٤٧)؛ ← קפד [qpd] (طوى، #٧٨٨٦).

الببيلوغرافيا

H. R. Cohen, *Biblical Hapax. Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978, 48, 93n. 253.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

1677 גֹּלֶם

גֹּלֶם [gōlem]، **اسم**. جنين، جنين (مِنْ الشهر الثالث حتى الوضع) (#١٦٧٧)؛ ترد مرّة واحدة في مز ١٣٩: ١٦. NIV: "جسد لم يتشكّل بعد"؛ Dahood: "مراحل حياتي" (*Psalms III*, AB, 1970, 284, 295);) Kraus: "حالة بدائية" (Psalms 60-150, 1989, 510).

طفل: ← גֹּלֶם [gōlem] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [ṭap[1]] (أطفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [yôneq] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← ילד [yld] (حمل، ولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yatôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (إبن غير شرعي، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר [2] [na‘ar [2]] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עוּל [‘ûl [2]] (ولد، #٦٤٠٢)؛ ← תאם [t’m] (وضعت توأما، #٩٢٩٨)؛ ← **تبني: لاهوت**

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

1678 גַּלְמוּד

גַּלְמוּד [galmûd]، عاقر (#١٦٧٨).

ع. ق ترد الصفة ٤مرات (أي ٣:٧؛ ١٥:٣٤؛ ٣٠:٣؛ إش ٤٩:٢١). تحمل الكلمة دائمة دلالات سلبية، تتراوح مِنْ التمني بلو لم يلد (أي ٣:٧)، إلى وصف الأشرار (أي ١٥:٣٤)، لوصف حياة السبي في بَابِل (إش ٤٩:٢١).

عاقر، بدون أطفال، إخفاق: ← גַּלְמוּד [galmûd] (عاقر، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [nēpel] (سقط، فاشل، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [‘āqār] (عاقر، بدون أطفال، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [‘ᵃrîrî] (بدون أطفال، #٦٨٨٤)؛ ← שׁכל [škl] (فقد، فقدان، اجهض، #٨٨٩٧)

الببيلوغرافيا

O. Babb, "Barrenness," *IDB* 1:359.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

1679 גלע

גלע [gl‘]، **هِتبَعيل**. يكشفُ نفسه، يَشبُّ (#١٦٧٩).

ش. أ. ق هناك عدم تأكد لمعنى هذه الكلمة التي ترد ٣ مرات فقط في ع. ق جميعها في سفر الأمثال على وزن **هتبَعيل**. إن الجذر المشترك الأقرب يوجد في السريانية والعربية، وحتى هنا فالمعنى ليس واضحا ما إذ كان "يُظهر أسنانه" (مِنْ ثم شجار) أو "يتطور العداء" (انظر Toy, *Proverbs*, ICC, 1916, 344-45; BDB, 167).

ع. ق هذه الثلاثة أمثلة هي تحذير ضدَّ النزاع والشجار (أم ١٧:١٤؛ ١٨:١؛ ٢٠:٣). في ١٧:١٤ و٢٠:٣، يستخدم גָּלַע بالإقتران مع الأشكال الاسمية لـ רִיב.

جدال، نزاع، نضال: ← גלע [gl‘] (اندلع في نزاع، #١٦٧٩)؛ ← גרה [grh] (اثير النزاع، #١٧٤١)؛ ← נצה [nṣh [1]] (ناضل، #٥٨٩٧)؛ ← ריב [ryb [1]] (نازع، #٨١٨٩)؛ ← רִיב [rîb [2]] (نزاع، #٨١٩٠)؛ ← רְעוּת [rᵉ‘ût [2]] (تشوق، نازع، #٨٢٩٦)؛ ← רַעְיוֹן [ra‘yôn] (تشوق، نازع، #٨٣٠١)؛ ← שׂרה [śrh [1]] (تنافس، ناضل، #٨٥٧٥)

جون إم . براك *John M. Bracke*

١٦٨٠ גִּלְעָד (gil‘ad، جلعاد) ← جلعاد

1683	גלשׁ

גלשׁ [glš]، وزن قَلْ. طفر، قفز، سيل (#١٦٨٣).

ش. أ. ق الأوغارتية glt (؟)، اقترح Aistleitner (WUS # 657) ثلج؛ العربية galasa، يجلس.

ع. ق إن معنى هذا التعبير الذي يرد مرتين في نفس العبارة (نش ٤:١؛ ٦:٥)، ليس أكيدا. وقد وجد M. Pope (song of songs, AB, 1977, 458-60) أن القرينة تفضل معنى الحركة، "كالسيل" أو "النزول" إن وصف الماعز التي تقفز الموجودة في النصوص المصرية ربما تسلط الضوء على هذه الفقرة. بعض الرَّبّيين فهموا هذه الكلمة على أنها تعني "يخف" الأشياء التي تنمو بكثافة، مثل الشعر أو الريش؛ هذا الرأي دعى إلى ترجمتها "يجز" أو "ينعم". يستخدم هذا التعبير في الرَّبّانية العبرية لغلي المياه وأن ينمق خصلات الشعر (R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, 1974, 86).

يقفز، يثب، يطفر: ← גלשׁ [glš] (طفر، قفز، #١٦٨٣)؛ ← דוץ [dwṣ] (رقص، #١٨٨١)؛ ← דלג [dlg] (وثب، #١٩٢٥)؛ ← זנק [znq [1]] (قفز مِنْ أجل، #٢٣٩٧)؛ ← נתר [ntr [2]] (يبدأ، وثب، #٦٠٠١)؛ ← סלד [sld] (قفز، وثب، #٦١٣٤)؛ ← פושׁ [pwš [1]] (يطفر، وثب، #٧٠٥٥)؛ ← פזז [pzz [2]] (مضى بسرعة، سريع البديهة، حجل، #٧٠٦٠)؛ ← רקד [rqd] (يطفر، وثب، #٨٣٧٦)؛ ← שׁקק [šqq [1]] (جرى ناحية، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

١٦٨٥ גַּם [gam]، أيضًا ← حروف

1686	גמא

גמא [gmʼ]، بِعِّلْ. يبلع (#١٦٨٦).

ع. ق ترد גמא مرّة واحدة كفعل على وزن بِعِّلْ. بمفهوم إبتلاع السوائل، كما في أي ٣٩:٢٤، حيث تُوظّف بالمفهوم الرمزي على فرس الحرب الجامح (إحدى خلائق الله العجيبة)، حيث في جريه الهائج "يأكل (يبتلع) الأرْضَ." بحسب قاموس New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Lexicon (1979) يُحتمل أن هذا الفعل (גֹּמֶא) يكون له علاقة بالاسم גּוּמָא، الموجود في المشنى العبرية والأرامية والسيريانية بمعنى حفرة، ثغرة، حيث الإشارة هنا إلى فرس الحربِ الذي يصنع (يضرب بحوافره، أو يدوس بقوة) ثغرة في الأرْضَ. ومع ذلك، يبدو أن المعنى الأول "يبتلع" هو الأرجح.

أما الورود الآخر الوحيد لـ גָּמָא ففي تك ١٧:٢٤ (المصدر مِنْ وزن هفعيل.)، حيث يتضح المعنى المباشر لإبتلاع سائل (ماء): حرفيا، "دعيني أبتلع قليلا مِنْ الماء مِنْ جرتك". بصورة بديهية يستطيع المرء أن يستشف أنه في كلا المثلين فالمعنى ليس هو الشرب العادي (لاحظ المعنى الطبيعي لشرب، שָׁתָה، غير مستخدم هنا) لكن البلع بمفهوم أن يبتلع بشراهة شديدة (contra *HALAT*, sip.). وهذه خاصة الحالة الموجودة في تك١٧:٢٤، التي يحتمل أن تنم على عطش شديد بعد رحلة طويلة. إن حقيقة أن تعبير المستنقعات ذات خاصية إمتصاص عالية *Papyrus Cyperus*, גֹּמֶא (# ١٦٨٧)، له علاقة بهذا الجذر تبدو أنها تؤكد هذا الإحتمال (קָנֶה ← قصبة، عصا، قصبة للقياس، ساق نبات، موازين، # ٧٨٦٦).

شُرب، يسحب المياه، ينقع: ← גרע [grʻ [2]] (جمع [قطرات المياه]، #١٧٥٨)؛ ← דלה [dlh [1]] يسحب المياه، #١٩٢٦)؛ ← ירה [yrh [2]] (سقى، سبَّبَ مطرًا، #٣٧٢٢)؛ ← לעע [lʻʻ [2]] (احدث صوتا عاليا أثناء الشرب، #٤٣٦٣)؛ ← לקק [lqq] (لعق، لحس، #٤٣٧٩)؛ ← מצץ [mṣṣ] (شرب، تجرع، #٥٢٠٩)؛ ← רוה [rwh] (يشرب شيئا ممتلا، ينقع، #٨١١٥)؛ ← שׁאב [šʼb] (يسحب [المياه]، #٨٦١٢)؛ ← שׁקה [šqh] (يشرب، إنتعاش/ وجبة طعام خفيفة، #٩١٩٧)؛ ← שׁתה [šth [2]] (شُرب، #٩٢٧٢).

إبتلاع: ← בלע [blʻ [1]] (ابتلع، تجرع بشراهة، اختفي تماما، #١١٨٠)؛ ← גִּלְעֵד [galʻēd] (توارى/ اختفي تماما، #١٦٨١)

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

1688	גֹּמֶד

גֹּמֶד [gōmed]، اسم. ٣/٢ الذراع (؟) (ترد مرّة واحدة؛ #١٦٨٨).

لمناقشة مقاييس الأطوال، انظر الذراع (وحدة لقياس الطول)، ذراع، ساعد (#٥٦٤).

١٦٩١ (גְּמוּל [gᵉmûl]، عمل فعلي؛ تعويض، جزاء)، #١٦٩٤

١٦٩٢ (גְּמוּלָה [gᵉmûlâ]، أفعال، أعمال، تعويضات)، #١٦٩٤

1694	גמל

גמל [gml]، انجز، ارتكب، حقق، انهى؛ انضج؛ وضح، جرح، اصيب؛ اظهر، برهن؛ وزن نِفْعَلْ. انفطم (#١٦٩٤)؛ גְּמוּל [gᵉmûl]، اسم. أعمَال فعلية؛

تعويض؛ طفل؛ مكافأة (#١٦٩١)؛ גְּמוּלָה [g^e^mûlâ]، أعمال، أفعال؛ تعويضات (#١٦٩٢)؛ תַּגְמוּל [tag-mûl]؛ مكافأت، إستفادات (#٩٣٢٦).

ع. ق ١. يرد الفعل في ع. ق ٣٧ مرّة. يستخدم الفعل في التوراة في وزن **قَلْ**. أساسا بمعنى يرتكب فعل الخطية في حق الله أو في حق إنسان. لقد إرتكب/ حقق إخوة يوسف الشر ضدَّ أخيهم يوسف (تك ٥٠:١٥، ١٧). أفعال/ إستجابات إِسْرَائِيلَ كانت بمثابة غباوة وعدم حكمة تجاه الرَّبّ (تث ٣٢:٦). تصف الكلمة في تك ٢١:٨ (وزن **نفْعَلْ**.) فطام/ إكتمال طفولة إسحاق. تستخدم في عد ١٧:٨ [٢٣] في وصف إفراخ عصا هَارُون لوزا إشارة على أنه رئيس كهنة. هذه الكلمة تحمل معنى الإكتمال/ الإنتاج في هذه النصوص جميعا. يعتبر الفعل صالحا أو شريرا بناءا على القرينة، وليس للمعنى الفعلي للجذر גָּמַל. "كذلك في المجال السامي لها معنى يمر على" (مرحلة).

٢. في المدعو التاريخ التثنوي، ترد الكلمة بنفس المعني. لقد بقي صموئيل مع حنا إلى أن فُطم (وزن **نفْعَلْ**. ١صم ١:٢٢-٢٣). لقد أظهر/ فعل دَاوُد "صلاحا" (טוֹב) تجاه شاول، أنقذ حياته (١صم ٢٤:١٧[١٨])، وجازي/ عوض (גָּמַל) دَاوُد برزلاي (٢صم ١٩:٣٦[٣٧]) لأجل أمانته معه. يستخدم ١مل ١١:٢٠ الفعل ليشير إلى النمو الكامل وتنشئة طفل داخل قصر فرعون.

٣. تستخدم الكلمة في المزامير والأمثال بمعاني عديدة. الْمَرْأَة الصالحة تؤثر/ تحضر لزوجها خيرا (טוֹב)، لا شرا (רָעָה) كل أيام حياتها (أم ٣١:١٢). الرجل الرحيم يُحسن إلى نفسه (نفس، נֶפֶשׁ) (أم ١١:١٧). الرجل البار لا يُحضر (גָּמַל) الشر (רַע) على صديق أو عدو بلا سبب (مز ٧:٤[٥])؛ خلاص الرَّبّ يُوثر (גָּמַל) على الحكيم ويجعله يتغنى (שִׁיר) لِلرَّبّ مِنْ أجله (١٣:٦). إن الرَّبّ يتعامل مع (שׁוּב) ويكافيء البار (١٨:٢٠[٢١]) بحسب بره، لكنه لا يتعامل مع أو يجازي شعبه المتمرد بحسب خطاياهم/ آثامهم (גָּמַל ‖ עָשָׂה، ١٠٣:١٠). يستفيد كاتب المزمور مِنْ إحسانات (גְּמוּל) الرَّبّ على عبده (١٠٣:٢) ويحفظ كلام الرَّبّ (דָּבָר، ١١٩:٧). تشير الكلمة اسم الفاعل المبني للمجهول في وزن **قَلْ**. إلى الطفل الفطيم (مز١٣١:٢)، الطفل الهاديء والذي ينمو، وهي صورة تعمل كجزء مِنْ التشبيه الذي يشير إلى الشخص الذي يجد كفايته في الرَّبّ (ع. ٢-٣). في مز١٣٧:٨ تُجازى (גָּמַל) بَابِل على ما فعلته بإِسْرَائِيل.

٤. هذه الإستخدمات الآتية توجد في كتابات الأنبياء: طفل/ فطيم طفل/ طفل صغير (إش ١١:٨) لن يخاف مِنْ الأفعى، وذلك في الصورة التشبيهية للعودة. تذكر صلاة إِشَعْيَاء الخيرات التي صنعها الرَّبّ لشعبه (إش ٦٣:٧) الَّتي كافأهم بها في الماضي. يستخدم اسم الفاعل في إش ١٨:٥ في مقارنة عملية إنضاج العنب بسرعة قضاء الرَّبّ على كوش. يجلب الأشرار الشر لأنفسهم (إش ٣:٩). إستخدامات مماثلة نجدها في هو١:٨؛ يؤ ٣:٤[٤:٤]. في هوشع، نجد لورحامة، ليست محبوبة (NIV)، قد فطمت. يستخدم يوئيل **قَلْ**. اسم الفاعل المبني للمجهول للإشارة إلى بعض أنواع "المجازاة، التعويض،" التي بدورها ستؤدي إلى قضاء سريع.

٥. "أن تفعل صلاحا" لشخص ما هو المنظور الأساسي للفعل مِنْ جانب الله و مِنْ منظور الشخص البار. "أن تفعل الشر" هو منظور الله عندما يجري قضاءا على الأشرار. الشخص الغير عادل/ الشرير يفعل الشر باستمرار. إن "أفعال الشر" التي يفعلها الله تجاه الأشرار، هي في الواقع، فعل الدينونة العادلة، إنما الشرير لا يستطيع أن يفعل شيئا إلا أن ينتج (גָּמַל) الشر (قا؛ تك٦:٥؛ خر ٣٤:٥-٧).

٦. إن الأسماء التي تأتي مباشرة بعد الفعل الذي يأتي بمعنى גְּמוּל (١٩مرّة) تشير عادة إلى التعويضات. يصف قض ٩:١٦ معاملة شخص "بما يستحقه"، أي، كما في أفعال جدعون في تحريره لإِسْرَائِيل. يعامل الرَّبّ شعبه بحسب أفعالهم. فيأخذون بالعدل ما يستحقونه (قارن أم ١٢:١٤؛ عو ١٥؛ ← جزاء: لاهوت). إن גְּמוּל الله تأتي معه، دلالة على جزائه للمفديين/ عقابه للأشرار (إش ٣٥:٤). ولا واحدة مِنْ خيراته يمكن أن تنسى (مز١٠٣:٢). إن كبرياء قلب حَزَقِيَّا منعه مِنْ الاستجابة (שׁוּב؛ قا؛ זָכַר)، وتذكر صلاح (גָּמַל) الرَّبّ معه، رغم أنه تاب أخيرا (٢أخ ٣٢:٢٥-٢٦).

٧. الأسماء גְּמוּלָה (٣مرات)/ תַּגְמוּל (مرّة واحدة) لها معاني متشابهة هامة. خاصة، إن الله هو إله التعويضات أو المجازاة (אֵל גְּמוּלוֹת)، الذي يجازي بطريقة لائقة (إش ٥٩:١٨؛ أر ٥١:٥٦). سبحوا الله، أدعو باسمه، أوفي لِلرَّبّ نذورك- كل هذه محاولات رد كل إحساناته الصاحلة التي يمنحها لأولئك الذين يخدمونه (مز ١١٦:١٢).

ب. ت تستخدم سب ἀνταποδίδωμι، مقابل التعبير גָּמַל التي تعني يَرُد، يقدم خدمة، يعطي عوضا، لكن كذلك في عبارات تفسيرية أخرى .

يرد الجذر في المشنى العبرية في صورة فعلية، גָּמַל، بمعنى "أفعل لـ، أصاب"، كذلك في صورة اسمية גְּמוּל. تعني الكلمة عادة "أن تفعل شيئا لشخص ما،" خصوصا شيء صالح (Gen Rabbah s. ٣٨:٣٦). لمزيد مِنْ المراجع انظر WTM 1:340؛ توجد الكلمة גְּמוּל التي تعني "مكافأة، تعويض،" لكن بمعنى "السلوك، رد فعل يمارسه الشخص ضدَّ شخص آخر" (WTM 1:340).

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גמל [gml] (انجز، ارتكب،

حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [m^elā'kâ] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל [ʿll ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עָשָׂה [ʿśh ¹] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [pʿl] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

البيبلوغرافيا

THAT 1:426-28; *TWOT* 1:166-67.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

1695	**גָּמָל**

גָּמָל [*gāmāl*]، جَمل (#١٦٩٥).

ش. أ. ق يُصادق عليها في لغات سامية أخرى مثل فينيقية. *gamal*، السريانية *gamlah*، العربية *gamal*، الأثيوبية *gämäl*، الأكادية *gammalu*.

ع. ق ١. ناقة صغيرة (בִּכְרָה [*bikrâ*]، #١١٤٩، NIV أنثى الجمل، فقط في أر٢:٢٣؛ إش ٦٠:٦) كذلك الجمال الصغيرة bull camel (בֵּכֶר [*bēker*]، #١١٤٥، NIV الجمال الصغيرة) تعتبر أيضا أنواع مِنْ الجمال. تظهر الجمال في ع. ق ٥٤مرّة دون تمييز بين الجمال ذات السنام الواحد (דַּבֶּשֶׁת، سنام، # ١٨٣٢) أو ذات السنامين.

٢. لقد جُدل كثيرًا أن ذكر الجمال في تك (١٢:١٦؛ ٣٠:٤٣؛ ٣١:١٧؛ ٣٢:٧، ١٥[٨، ١٦]؛ ٣٧:٢٥؛ وبشكل كبير في إصحاح ٢٤) هو مفارقة تاريخية (أي أنتساب شيء محدث إلى عصر تاريخي خاطيء)، حيث أن الجمال لم تظهر كحيوانات معروفة إلا بنهاية القرن الثاني. ومع ذلك، فبجانب هذا الرأي لأحظ أن "الجمال كانت لها إستخدامات محدودة في فترة مبكرة (كالحصنة)، وتطلبت قرون إلى أن أصبحت وسيلة للرفاهية" (Speiser). لقد ذكر N. Sarna أن الجمال في سفر التكوين كان تعتبر ركوبة للسيدات فقط. لكن تك٢٤، كما في فقرات أخرى في سفر التكوين، يدل على أنه كانت هناك إستخدامات عديدة موجودة للجمل في فترة الآباء (انظر أدناه).

٣. تُذكر الجمال أساسا في ع. ق كحيوانات تستخدم في النقل. خصوصا للمسافات الطويلة (١مل ١٠:٢؛ ١أخ ١٢:٤٠؛ إش ٦٠:٦) وكجزء مِنْ ثروة الشخص (تك ١٢:١٦؛ ٣٠:٤٣؛ أي ١:٣)، كما كانوا غنيمة في وقت الحرب (١صم ٢٧:٩؛ ١أخ ٥:٢١؛٢أخ ١٤:١٥[١٤]؛ أر ٤٩:٢٩، ٣٢) وعزبات للجنود، لكونهم يجرون-بسرعة (١صم ٣٠:١٧).

٤. تُعتبر الجمال في الشَريعَة حيوانات نجسة، حيث أنهم يمضغون ما يجترونه، كما أنهم غير مشقوقي الظلف (لا ١١:٤؛ تث ١٤:٧). ومع ذلك، فبعض المفسرون جادلوا بأن الجمال مشقوقة الظلف، وأن الشَريعَة في الواقع ليست دقيقة. كما جادل آخرون بأن الجمل المشار إليه هنا ينتمي إلى نوع مختلف عن الموجود في الوقت الحالي. لكن Milgrom فسر قائلا: "أن القدم لها نعل يشبه الوسادة ملفوف داخل جلد سميك. وكل قدم مشقوق إلى حافرين، لكن ليس لديه ظلف" (cf. JPSV and Houston, 36 no.1).

٥. في تك ٢٤، يرد ذكر الجمال ١٨ مرّة (وهو ثلث الورود الكلي داخلِ ع. ق)، حيث كان لهم دورا هاما في سرد الرواية. لقد أكل عبد إبراهيم مِنْ قبل سيده لإيجاد زوجة لإبنه مِنْ بلده الأصلي في بلاد ما بين النهرين. وفورا أخذ عشرة جمال مِنْ التي كان يمتلكها إبراهيم (ع.١٠)، ويبدو أنها كانت محملة بهدايا للعروس ولعائلتها (ع.٥٣) هذه الجمال كانت الوسيلة الأولى التي أكدت إرشاد الرَّبّ في إيجاد زوجة إسحاق (قارن ع.١٤ بع. ١٩)، التي عرضت أن تسقي عشرة جمال كان هذا هدف شاق، وقد عمل كمحك لإختبار شخصية رفقة. والنتيجة كانت أكبر مما توقعه الخادم. علاوة على أن الجمال كانت قد ساعدت الخادم في إعطاء عائلة لابان الإنطباع بأن إبراهيم كان قد بُرك كثيرًا مِنْ قبل الرَّبّ، وبالتالي أقنع لابان أن يبدأ في المفاوضات (ع. ٣٠-٤٩). عندما رضت الزوجة-المقبلة أن تذهب مع الخادم، عملت هذه الجمال كعربات لنقل المرافقين وجميع الأشياء التي تطلباها الحياة الجديدة.

ب. ت ترد سب גָּמָל بـ κάμηλο῎ (G2823) يرد التعبير الأخير في ١إسدراس ٥:٤٣؛ يهوديت ٢:١٧؛ طوبيا ٩:٢ . وقد ذكر شَعر الجمل في المشناه Kil'ayim 9,1; Nega'im 11:2.

حيوانات ← בְּהֵמָה [*b^ehēmâ*] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [*zānāb*] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [*ḥ^azîr*] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [*ḥayyâ* ¹] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [*keleb*] (كلب، #٣٩٧٨) ← כֶּבֶר ← עַכְבָּר [*ʿakbār*] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [*s^epardēʿa*] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [*rmś*] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [*šrṣ*] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [*tan*] (ابن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: في القسم اللاهوتي: انظر الفهرس مِنْ أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

البيبلوغرافيا

EMiqr 2:129, 520-24; *IBD* 1:228-30; *TWOT* 1:166-67; W. Houston, *Purity and Monotheism:*

Clean and Unclean Animals in Biblical Law, 1993; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991; A. Pieper, Isaiah II, 1979; N. Sarna, *Genesis*, 1989; E. A. Speiser, *Genesis*, AB, 1964; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 1979.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

1698	גמר

גמר [*gmr*]، وزن قَلْ. أتم، أكمل، أنهى (#١٦٩٨).

ش. أ. ق يرد الجذر גמר في الأرامية، أنهى؛ الأوغارتية [1] *mar*، كمَل (*KTU* 4:187)؛ والأكادية *gamaru*، أنهى.

ع. ق ١. يوجد الفعل فقط في المزامير ويرد في بناء متوازي مع אָפֵס "نهاية،" في مز ٧٧:٨[٩]، هناك مرثاة شخصية حيث يندب الشاعر ألم شعب الله، مفترضا أن الرَّبّ ترك شعبه المختار وأن عَهْده المحب قد توقف. لقد أدرك أنه إذا إنتهت رحمة ونعمة الله، فسيكون إِسْرَائِيلَ بالتأكيد بلا رجاء.

إن الجذر גָּמַר به أيضا معنى النهاية أو الإنقطاع وذلك في مز١٢:١[٢]. وهنا يُرثي كاتب المزمور إختفاء البر، الذي قد أبتلع بواسطة الأشرار، مثل إِيلِيَّا (١مل ١٩:٩-١٠)، الذي إفترض أن الأبرار في الأَرْضَ قد إنقطعوا بسبب ثورة عبدة الأوْثَان والأشرار. بعض العلماء عدلوا פַּס في هذا العدد إلى אָפֵס بناء على مز ٧٧:٨[٩] ويقرأون גָּמַר في بناء متوازي مع אָפֵס (.e.g., M Dahood, *Psalms 1-50*, AB, 1965, 73).

٢. إن الجذر גָּמַר له المعنى المشتق "يكافيء" في توازي متناقض في مز ٧:٩[١٠]، حيث يترجى الشاعر الله "أن ينته" شر الأشرار ويثبت كلمة الأبرار. هناك مشكلة في النصين الباقين في الع. ق. الذان يوظفان هذه الكلمة. لقد فهم M. Dahood، גָּמַר في q. part أنه لقب إلهي ("منتقم" في مز ٥٧:٣ [*Psalms 51-100*, AB, 1968, 51]). تبعه Dahood (*Psalms 101-150*, AB, 1970, 281-82)، يترجم L. C. Allen مز ١٣٨:٨، "أن الرَّبّ ينتقم (גָּמַר) لي." وقد جادل بأن المعنى "ينتقم بشدة" قد بُرهن عليه مِنْ قبل الأوغاريتية גָּמַר، وسب (*Psalms 101-150*, WBC, 1983, 244-45). معظم الترجمات الإنجليزية تقرأها في كلا مِنْ مز٥٧:٢[٣]؛ و١٣٨:٨ "ينجز/ يتمم أغراضه (so JB, NEB, NIV, RSV).

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית [*'aḥ"rît*] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס [*'ps*] (توقف، انتهى، #٦٩٩)؛ ← בטל [*bṭl*] (توقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [*gmr*] (يوشك على النهاية، توقف، فشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [*hdl* [1]] (نهاية، توقف، #٢٥٣٢)؛ ← סוף [*swp* [1]] (نهاية، ٦٠٦٦)؛ ← סרה [*srh* [1]] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [*qes*] (نهاية، حدود، حد فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [*qsh* [1]] (اوشك على النهاية، اختصر، #٧٨٩٤).

ثأر: ← גמר [*gmr*] (توقف، فشل، جازي، #١٦٩٨)؛ ← נקם [*nqm*] (إنتقم، ثأر، إنتقام شخص ما، #٥٩٣٣)

البيبلوغرافيا

ISBE 2:79; M. Dahood, "The Root *GMR* in the Psalms," TS 14, 1953, 595-97; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936, 33-58.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

١٧٠٠ (גֹּמֶר [*gōmer*] ، جومر)، ← جومر

1703	גַּן

גַּנָּה / גַּן [*gan / gannâ*]، اسم. جنة، بستان، روضة (#١٧٠٣ / #١٧٠٨)؛ > גנן [*gnn*]، يغلف (#١٧١٣).

ش. أ. ق في الأكادية البَابِلية الحديثة (الأرامية؟) ترد الكلمة المستعارة *gannatu* (أو[2] *gannu*) (*AHw*, 280b; *CAD*, G, 41). تعتبر الكلمة *gn* شائعة في نقوش شمال غرب الساميين (*DISO*, 51-52)، مثال، *APFC*, 81:41.

تستخدم عبارة *rsp gn* (جنة الإله Reshef؟) في الأدب الأغاريتي (*KTU* 4.219:3 and 6.62) (انظر التعليق أسفل على الإله وحدائق العبادة). تستخدم *gn* بصورة رمزية لِلرَّبّه عنات Anat، تُخدد صدرها مثل الحديقة (*KTU* 1.6:I:4-5) كإيماءة عن الحزن عند سماعها بموت بعل.

كانت الحدائق في بعض الأحيان نوع مِنْ المتنزهات، ذات أشجار تمنح الظل، حوض للسباحة، نفورات، إلخ. هناك نقش أشوري مِنْ قصر آشوربانيبال يصف حديقة مصطبة بقناة، قنوات المياه، أشجار كبيرة، وحتى بمعبد صغير بأعمدة منقوشة ومذبح (Keel, 169, Fig. 100) (قا؛ ع. ق ٣). بنى نَبُوخَذْنَاصَّر "الحدائق المعلقة" لمملكته الفارسية، وهي إحدى عجائب العالم القديم (D. J. Wise-man, 1983, 139-41; 1984, 38-43).

لقد كانت الحدائق ظاهرة شهيرة في ش. أ. ق وكانت لها وظيفة عملية ورمزية. وينطبق هذا على جميع العناصر

داخل الحديقة. فالنبات (الأشجار، الزهور، والخضروات) والمياه كانت تعمل كوظيفة غذائية وكذلك كحماية ضدّ الحرارة. كما كان النبات والماء يمثلان الحياة، بما فيهم الحياة الجديدة. إن فقدان الحديقة أو الطرد مِنْ الجنة يعني الجدوب والموت. في ش. أ. ق كانت ترتبط الحدائق بالملك (مثلا، في النقوش العمونية مِنْ تل سيران [Tell Siran ([line 4; cf. E. J. Smit, JSS1, 1989, 112-113 والمعبد (الملكي وحدائق العبادة). الكثير مِنْ وصف الحدائق معروف، وخصوصا مِنْ مِصْر.

كانت حدائق ش. أ. ق تتصل بشدة بمفهوم الجنة (פַּרְדֵּס). بحسب J. C. de Moor (*ZAW* 100, 1988, 111-15)، هناك دليل موضح فيه قصة جنة كنعانية، ترتبط بقصة الجنة الكتابية المذكورة في تك ٢-٣. إن الجنة محددة في ع. ق كجنة عدن (أو عدن فقط)، كذلك تدعى جنة الله/يَهْوَهْ (إش ٥١:٣؛ حز ١٣:٢٨). تُمثل جنة عدن لاهوتيا حالة النعيم التي فقدت بسبب البشر (تك٣)، لكن الرجاء النبوي رأي وقتا فيه ستصبح إِسْرَائِيلَ مرّة أخرى مثل الجنة، وفيه سيُحصل على الجنةَ مرّة أخرى. بهذه الطريقة، فإن الجنة في الكتاب المقدس هي إطار تاريخ الخلاص.

ع. ق ١. الجنة (גַּן) هي مكان مغلق يحتوي على العديد مِنْ النباتات، مصادر المياه (الجداول والبرك)، والحيوانات. كانت محمية (فعل גָּנַן) بسور أو حائط/ سياج والدخول إليها عن طريق بوابة.

٢. تك ٢-٣. تلعب الجنة دورا رئيسيا في إطار قصة الخلق/ السقوط (تك٢-٣). بعد أن شكل الإنسان بواسطة الله، وُضع في جنة مغروسة مِنْ قبل الله (٢:٨). كانت الجنة تقع جغرافيا في الشرق، في عدن (עֵדֶן، #٦٣٥٩). والنهر الذي كان يسقي الجنة كان يتدفق أيضا مِنْ عدن (ع.١٠). في نصوص أخرى، هذه الجنة تحددت أكثر باسم جنة عدن (גַּן־עֵדֶן)، متصلة بعدن، أو عدن فقط. كان في الجنة جميع أنواع الأشجار، الجمالية منها والعملية، فكانت "شهية للنظر وجيدة للأكل" (تك ٢:٩)، الثمار التي سمح للإنسان أن يتمتع بها (ع.١٦). في وسط الجنة كانت شجرة الحياة (עֵץ הַחַיִּים) وشجرة كل (حرفيا الخير والشر) معرفة (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע). ثمار هذه الشجرة الأخيرة كانت ممنوعة (تك٢:١٧). يصف تك٣ الحلقة الثالثة مِنْ تاريخ البشر في الجنة- الحوار الذي دار بين الحية وحواء (تك ٣:١-٣) والسؤال، "أن تأكل أو لا تأكل" (Walsh, *JBL* 96, 1977, 165). وأخيرا، أغويت بحديث الحية الاذع، وإستمتعت حواء وزوجها بالثمرة الممنوعة. عندما كان الله يتمشى في الحديقة في برودة النهار، حاولوا أن يختفوا مِنْ الله بين أشجار الجنة (تك٣:٨، ١٠).

٣. جنة العبادة الإلهية. تستخدم في بعض النصوص عبارات مثل "جنة الله" (حز٢٨:١٣؛ ٣١:٨-٩: אֱלֹהִים גַּן [הָ]) و"جنة الرَّبّ" (تك ١٣:١٠؛ إش ٥١:٣: גַּן־יהוה). هذه العبارات لا ترد في تك٢-٣. لقد خلقت جنة تك٢ مِنْ أجل النسل البشري (ع.٨،١٥)، ليس لأجل الله، رغم أنه كان يتمشى خلالها (٣:٨). قد يدل نص حِزْقِيَال على تقليد أخر (كنعاني؟) يتعامل مع الجنة الإلهية. مثل؛ كانت تقع الجنة التي في حز٢٨ على جَبَل (ع.١٤) على عكس الحالة التي في تك ٢-٣. في ضوء العلاقة القوية بين الإله والحديقة في ش. أ. ق، كانت الحدائق أماكن لطقوس العبادة، وهي ممارسة مصادق عليها في ع. ق يصف إش ١:٢٩-٣٠ العبادات الوثنية التي كانت تمارس تحت الأشجار (قا؛ H. Wildberger, BKAT X/1, 1980, 71-72)، أي في الحدائق التعبدية. هناك أيقونة مِنْ ش. أ. ق تربط الحدائق والمعابد، مثلا،في keel (1994, Figs. 100 and 101). Keel (شكل ١٠٠) يحتوي على معبد ومذبح (قا؛ المعبد والمَذْبَح بين الأشجار على نقش لسرجون الثاني في P.E. Botta, *Monument de Ninive*, 2, 1972, Pl.114). في مثل هذه الحدائق كان الإسرائيليون يقدمون ذبائح لآلهة أخرى (إش ٦٥:٣)، لكن كنتيجة لذلك سوف يخزون، يكونون كجنة بلا ماء (١:٢٩-٣٠). بنفس الطريقة التي طرد بها آدم وحواء مِنْ الحديقة وفقدوا الجنة، سيصبح الإسرائيليين عابدي الأَوْثَان كجنة بلا ماء، أي ، ستجدب ثم تموت.

٤. الحدائق الملكية. كانت الحدائق الملكية ظاهرة شائعة في ش. أ. ق (Oppenheim, 238-333; Wiseman, "Palace and Temple Gardens," 37-40). كان يفتخر الملك في جا ٢:٥ بإنجازاته، أي أنه بنى الحدائق و البساتين (פַּרְדֵּס). يشير ع. ق إلى *gan ham-melek* "جنة الملك" (٢مل ٤:٢٥)[بحسب J. Gray, *I & II Kings*, 1977, 765 ربما تشير מֶלֶךְ إلى الإله Melech / Molech، أي دلالة على حديقة العبادة كما في إش ١:٢٩-٣٠؛ ٦٥:٣، لكن "جنة الملك" لها مفهوم مؤكد مِنْ القرينة]؛ أر ٣٩:٤؛ ٥٢:٧؛ نح ٣:١٥). في النصوص المستشهد بها، كانت جنة الملك تشكل جزءا مِنْ فن العمارة في أورُشَلِيم ، كما كانت تستخدم كدليل جغرافي. Xerxes ملك فارس (أحشويرش ع. ق) عمل وليمة في גִּנַּת בִּיתַן הַמֶּלֶךְ "جنة قصر الملك" (١أس ٥:١؛ قارن ٧:٧-٨). إشتهى أخاب كرم نابوت ليعمل فيه حديقة للخضروات ذلك لقربه مِنْ قصره (١مل ٢١:٢). كانت قبور المُلوك تقع في الحدائق (٢مل ٢١:١٨، ٢٦). كانت حديقة مدينة الموتى necropolis معروفة جدا في مِصْر. (سينفرو Sinuhe كان قد أعطي منزلا وحديقة وقد دفن في قبر بحديقة، قا؛ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 1975, 233). في مثال أخر، يستخدم التعبير "جنة" بصورة رمزية و آخروية.

٥. بلاد وأماكن تقارن بالجنة في التوراة. يُقارن وادي الأُرْدُنّ بـ "جنة الرَّبّ"، كمصر (تك١٣:١٠). أرْضَ إسْرَائِيلَ كانت تتقابل مع مِصْر. ففي حين كانت مِصْر تروى كجنة خضروات (גַּן־יָרָק، أيضا في ١مل ٢١:٢)، تشير إلى فيضان النيل، كانت الحياة في إسْرَائِيلَ تعتمد على مِياه الأمطار. في لعنة بَلْعَام (عدد٢٤:٦)، بُركت إسْرَائِيلَ وقُورن سكانها بجنات جانب النهر، قارن أيضا إش ٥١:٣؛ ٥٨:١١؛ أر ٣١:١٢(إسْرَائِيلَ)؛ مراثي ٢:٦؛ حز ٢٨:١٣ (Tyre: *TWOT* 2:647) الإقتراحات تمثل الشيطان)؛ ٣١:٨-٩ (أشور).

٦. أخروية. عندما يرد (שׁוּב) الرَّبّ إسْرَائِيلَ إلى أرْضِهم، ستبنى المدن، وستُغرس الكروم، و ستعطي حدائق الفاكهة (عا ٩:١٤). إن إسترداد إسْرَائِيلَ وشعبها موصوف بتعبيرات الحدائق (إش ٥١:٣ [توازي عدن]؛ ٥٨:١١؛ ٦١:١١؛ أر ٣١:١٢). ستسقى الحديقة جيدا (إش ٥٨:١١؛ أر ٣١:١٢؛ لاحظ التضاد مع إش ١:٢٩-٣٠) كالجنة تك٢، لكن سيوجد بها البر (צְדָקָה)، الفرح (גִּיל שָׂשׂ)، السعادة (שִׂמְחָה) الشكر (תּוֹדָה)، التسبيح (תְּהִלָּה)، والغناء (إش ٥١:٣؛ ٥٨:١١). جعلها نفايه كجنة (مراثي ٢:٦)، لكن في المستقبل لن يكون هناك المزيد مِنْ الحزن (أر ٣١:١٢).يمكن أن يقرأ هو ١٤:٧[٨] כַּגַּן، "كجنة" بدلا مِنْ דָּגָן (قا؛ Cornelius, *JNSL* 14, 1988, 46, n.25)، إشارة إلى إسْرَائِيلَ العائدة.

٧. المحبوبة. تُوصف دائمًا المحبوبة في نشيد الأنشاد كجنة. هذا الإستخدام كان شائعا في ش. أ. ق. كان معروفا خصوصا مِنْ أغنيات الحب المصرية (M. V. Fox, *The Song of Songs and the Egyptian Love Songs*, 1985, 283-87). كانت المحبوبة جنة مغلقة عين مقفلة ينبوع مختوم، كلاهما كان عناصر هامة في الحدائق الشرقية (٤:١٢؛ قا؛ ٤:١٣؛ פַּרְדֵּס [*pardēs*]، ← ٧٢٣٦). مما يصف صعوبة الحصول عليها. أنها ينبوع جنات (ع.١٥). إن الجنة هي إشارة للحب، لكن هناك حالات فيها تُعرف المحبوبة بالجنة. نش ٦:١٦؛ ٥:١، حيث تُدخل الحديقة، ربما يشير إلى فعل جنسي، في ع. ق "يدخل" قد يكون لها معنى جنسي محدد (مثل؛ تك ٦:٤؛ تث ٢٢:١٣؛ حز ٢٣:٤٤). ومع ذلك، فليس واضحا ما إذا كانت المحبوبة في جميع الحالات تُعرف بالجنة. لكن مؤكد أن الجنة هي مكان الحب كما في ٤:١٦؛ ٥:١؛ ٦:٢ (قا؛ ع ١١، حيث גִּנַּת אֱגוֹז تترجم في NIV جنة أشجار اللوز"). و ٨:١٣، تصور أيقونة مصرية زوجيين ملكيين في حديقة (I. Cornelius, JSS 1/2, 1989, fig.12). (← نشيد الأنشاد: لاهوت).

٨. في مقابلة شديدة لهذه المقارنات "الإيجابية"، الأشرار أيضا يقارنون بالجنة في أي ٨:١٦، لكنهم سيدمرون.

٩. وظيفتها كاسم مكان، בֵּית הַגָּן في ٢مل ٩:٢٧ (ذكرت في NIV: "طريق بَيْتَ البستان").

ب. ت تترجم سب الكلمة العبرية بـ παράδεισο" G4137) والفولجاتا بـ *paradisus*).

ع. ج إن بستان جثسيماني (روضة الزيتون أو بستان على جَبَل الزيتون يوظف بشكل (*NIDNTT* 2:713 ← واضح في تاريخ يسوع، خصوصا أثناء أيامه الأخيرة على الأرْض (مت ٢٦:٣٦-٤٦؛ مر ١٤:٣٢-٥١؛ يو ١٨:١-١٤)، حيث كان يصلي، وكان قد قُبض عليه هناك. كذلك فقد دُفن في قبر حديقة أيضا (يو ١٩:٤١)، حيث أخيرا قام منه (يو ٢٠). هل يتضمن ذلك الرجوع إلى الجنة التي كانت قد فُقدت في تك٣؟ لقد فسرت الجنة في نشيد الأنشاد بطريقة رمزية بواسطة بعض اليهود والتقاليد المسيحية. لقد قارن الترجوم المحبوبة الموصوفة بالجنة "بجنة عدن،" وقد عرفت بعض التقاليد المسيحية المحبوبة بالكنيسة ومريم العذراء (M. Pope, *Songs of Songs*, 1977, 489).

حديقة، بستان: ← גַּנָּה / גַּן [gan / gannâ] (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [1]] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [*ʿēden* [2]] ([جنة] عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [*ʿărûgâ*] (شتلة حديقة، سطح، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [*pardēs*] (متنزه، غابة، #٧٢٣٦)

البيبلوغرافيا

ISBE 2:16-17; *TDOT* 3:34-39; *ZPEB* 2:652-53; W. Berg, "Israels Land, der Garten Gottes. Der Garten als Bild des Heiles im Alten Testament," *BZ* 32/1, 1988, 35-51; I. Cornelius, "Paradise Motifs in the 'Eschatology' of the Minor Prophets and the Iconography of the ANE," *JNSL* 14, 1988, 41-83; idem, "The Garden in the Iconography of the ANE: A Study of Selected Material from Egypt," *JSS* 1/2, 1989, 204-28; E. Ebeling, "Garten," RLA 3, 147-50; L. M. Gallery, "The Garden of Ancient Egypt," D. Schmandt-Besserat (ed.), *Immortal Egypt*, 1978, 43-49; J.-C. Hugonot, *Le jardin dans l'Egypte ancienne*, 1989; O. Keel, *The Song of Songs*, 1994, 167-82; M. F. Moens, "The Ancient Egyptian Garden in the New Kingdom: A Study of Representations," OLP 15, 1984, 11-53; E. Moynihan, *Paradise as a Garden in Persia and Moghul India*, 1979; A. L. Oppenheim, "On Royal Gardens in Mesopotamia," *JNES* 24, 1965, 238-333; D. B. Thompson, "Parks and Gardens of the Ancient Empires," *Archaeology* 3 (2), 101-6; H. N. Wallace, *The Eden Narrative*, 1985, 70-89; C. Westermann BKAT I/1, 284-87; D. Wildung, "Garten," *LexÄg* 2, 376-78; D. J. Wiseman, "Mesopotamian Gardens," *Anatolian Studies* 33, 1983, 137-44; idem, "Palace and Temple Gar-

dens in the Ancient Near East," *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East* (ed. T. Mikasa), 1984, 37-43.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

1704	גנב

גנב [*gnb*]، **قَلْ**. سرق، اختلس، خطف؛ وزن **نفعَلْ**، **بُعَلْ**. سرق؛ **بعِّلْ**.، وزن **هتبَعيل**. يسرق بعيدا (#١٧٠٤)؛ **גַּנָּב** [*gannāb*]، **اسم**. لصّ، خاطف (#١٧٠٥)؛ **גְּנֵבָה** [*g^enēbâ*]، **اسم**. شيء مسروق (#١٧٠٦).

ش. أ. ق يرد الجذر المشترك غالبًا في كل اللغات السامية (*DISO*, 51, so *HALAT* 190). كانت تعاقب السرقة بعقوبات قاسية في مواد شريعَة ش. أ. ق (انظر *TDOT* 3:39-40). ففي قانون حمورابي، كان الإختطاف أو السرقة مِنْ الملك أو الهيكل جريمة كبيرة، كعدم القدرة على دفع الغرامات (كانت الغرامات تقام كدفع مِنْ عشر إلى ثلاثين مرّة مِنْ قيمة البضائع). كان العقاب الأشوري يتضمن الموت، التشويه، الأعمال الشاقة، لكن بعد القرن الثامن كانت الغرامات هي العقوبة الأساسية. كانت الغرامة في مِصْر (الأسرة الحديثة) مرّة أو مرتين مِنْ قيمة البضائع. سرقة أمَلاَك الهيكل كانت تتسبب في ١٠٠ جلدة وتعويض مئة ضعف، وسرقة القبور كانت تؤدي إلى الموت شنقا.

ع. ق ١. يقدم ع. ق، بخلاف الكل، نظام عقوبات متساهل عن نظيره ش. أ. ق، ربما لأن أصول إسْرَائِيل جعلتها أكثر حساسية لقسوة الفقر. ومع ذلك فإن فعل السرقة، الذي هو عكس النهب وقت الحرب، كان لايزال يعتبر جريمة ضدَّ المجتمع وتهديدا لإستقراره. لقد إستخدمت بنجاح قوانين ع. ق فعل تخجيل الشخص كعقاب (انظر Bechtel, 47-76).

٢. داخل المجال السامي للسرقة والنهب، تحمل **גָּנַב** مفهوم النهب والإختلاس السري (مثلا، تك ٣١:٢٧؛ ٢صم ١٩:٣[٤])، على نقيض أخذ شيء بالقوة (انظر גזל [#١٦٠٨]). ترد **גָּנַב** في التوراة ٨مرات في تك ٣١:١٩-٣٢؛ حيث سبب هروب يعقوب مِنْ لابان. فقد سرقت (**גָּנַב**) راحيل أصنام بَيْت أبيها (ع ١٩)، بينما خدع يعقوب لابان بالإنصراف سرا (حرفيا، الهروب خُلسة، إستخدام رمزي لـ **גָּנַב**). ولقد حاول يعقوب أن يُبرر خدعته (ع٣١) بإعلان خوفه مِنْ أن لابان قد يأخذ منه زوجاته بالقوة (גזל، #١٦٠٨). إن الخدعة المتضمنة في **גָּנַב** تظهر بالكامل هنا عكس العنف الواضح في **גָּנַב**. ترد **גָּנַב** أو **גָּזַל** أيضا في النصوص التشريعية، خصوصا في قوانين العَهْد (خاصة في خر٢٢).

تغطي القوانين سرقة المواشي بتعويض يتروح ما بين مرتين إلى خمسة مرات قيمتهم، بناءا على نوع الحيوان، ما إذا كان حيا أم لا (خر ٢٢:١[٢١:٣٧]، ٤[٣]). والسارق الذي لا يستطيع أن يقدم تعويضا قد يُباع بدينه عبدا (٢٢: ٣ب [٢ب]). يمكن للشخص أن يميت السارق في الليل حفاظا على أمَلاَكه/ أمَلاَكها لكن ليس في ضوء النهار (٢٢:٢[١]). وبخلاف باقي ش. أ. ق، يحفظ ع. ق حياة السارق! (انظر further Schweinhorst-Schoen-berger, 181).

شَريعَة التقديس (لا١٩) يُنظم القواعد الأساسية للحياة المقدسة. جميع أوجه الحياة هامة بالنسبة لِلرَّبّ،وجميعهم سواءا، لابد أن يساهموا في تقديس شعب الرَّبّ لإلههم. سواء حصد حقل أو إظهار الإحترام للشيوخ. في لا١٩:١١ هناك إقتباس للوصية الثامنة (خر ٢٠:١٥)، يتبعها ترجمة حرة للوصية التاسعة والرابعة (خر ٢٠:٧، ١٦). في ع. ١٣ هناك وصية ضدَّ السرقة (**גָּזַל**). يتضح الفرق بين السرقة والنهب في إختلاف السياق كما هو مُعرف بواسطة G. J. Wenham (*Leviticus*, 1979, 267-68). إن القرينة الغالبة هي معاملة الجار. السرقة (ع.١١) هي في سياق الأمانة، بينما السلب (ع.١٣) هو في سياق إستغلال الضعيف.

٣. إن الوصايا العشر تمنع السرقة عن طريق صيغة بسيطة قاضعة (خر ٢٠:١٥؛ تث ٥:١٩[١٧]). ينقص الوصية موضوع، مما يجعل الحاخام (الرَّبّي) يجادل بأن هذا كان منعا عن الإختطاف (انظر Jackson, 148-49). إن هذه الوصية على الأرجح كانت قول مأثور عام ضدَّ أخذ أي شيء يتعلق بشخص آخر أو للمجتمع ككل. يمكننا أن نمدها إلى حماية المصادر الطبيعية لهذا العالم وكرامة وسمعة الناس. (← الوصايا العشر: لاهوت).

٤. إستخدم الأنبياء **גָּנַב** (كلا مِنْ وزن **قَلْ**. والاسم) بالمفهوم الحرفي (أر ٧:٩؛ هو ٤:٢، في توازي مع القتل) و **بعِّلْ**. بالمفهوم المجازي (٢صم ١٥:٦، سرقة أبشالوم لولاء شعب إسْرَائِيل؛ أر ٢٣:٣٠، للأنبياء الكذبة الذين يسرقون النبوات). يقارن أر٢:٢٦ خزي السارق الذي أمسك في فعلتِه بخزي إسْرَائِيل الناشيء مِنْ عبادتها للآلهة الغريبة. لقد أمسكت بيديها مملوءة دما ولذلك فهي تستحق جزاء الخزي (Bechtel, 47-76). يتمنى إرْمِيَا أن يُخزى المواطنين والقادة الدينيين إلى توبة كاملة (أر ٣:١٤).

٥. أدرك أدب الحكمة جانب آخر مِنْ السرقة. ربما يُجبر الفقراء على السرقة فقط لكي يبقون أحياء (أم ٦:٣٠؛ قارن ٣٠:٩). كما يمكن أن تكون السرقة تجربة للأغنياء لإشباع نهمهم (أي ٢٤:١٤).

ب. ت ١. إن سبب تترجم **גָּנַב** ومشتقاتها بمعنى κλέπτων، κλέπτη مؤكدة السرقة، تبعا للإستخدام

اليوناني القديم. في مخطوطات قمران، CD 9:11-12 تتكلم عن ممارسة النطق باللعنة على السارق عندما يسرق شيء ما مِنْ المجتمع. المفترض أن يكون السارق هو عضوا داخل المجتمع، وأن تهديد اللعنة قد يجعله يعترف بجريمته.

٢. في التنظيمات التشريعية للتلمود Talm. ربما تشير גָּנַב إلى الخطف (Sanhedrin 86a)أو السرقة الطبيعية للأملاك (Baba Qamma 7:2)، حيث يضيف القانون أنه يُطلب شاهدين. ـكما قد تعني أيضا ـخلق إنطباع سيء أو تضليل (Hullin, 94a). الجدير بالاهتمام، أن Ptalm Sanhedrin 26b يميز ما بين السرقة والسلب. إذا حدثت الجريمة أمام عين المالك فأن هذا يعتبر سرقة، لكن إذا حدثت أمام شهود آخرين، وليس المالك، تعتبر سلب. وبالتالي يتضح أن السرقة تتضمن فقدان كرامة المالك ؟. في المقابل، فالسلب هو فعل ماكر موجه أمام عين الشخص الذي نُهب.

ع. ج لقد إقتبس يسوع الوصايا التي تخص السرقة (مت ١٩:١٦-٢٢)، قد أعتبر يَهُوذَا لصا (يو١٢:٦). تحدث يسوع عن مجيئة الثاني كلص في الليل (مت ٢٤:٤٢-٤٤؛ قارن، رؤ ٣:٣).

نهب، يتلف، سلب، سرقة: ← בזז [bzz] (نهب، تلف، #١٠٢٤)؛ ← גזל [gzl] (سرق، سلب، #١٦٠٨)؛ ← גנב [gnb] (سرق، سلب، #١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [pārîṣ [2] (سارق، مختلس، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [pereq] (قاطع طريق؟، نهب، #٧٢٩٤)؛ ← שׁלל [šll [2]] (سلب، قبض، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [šsh] (نهب، سلب، #٩١١٥)

البيبلوغرافيا

NIDNTT 3:377-81; *TDNT* 3:754-56; *TDOT* 3:39-45; *TWOT* 1:168; L. M. Bechtel, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming," *JSOT* 49, 1991, 47-76; B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; L. Schweinhorst-Schoenberger, *Das Bundesbuch* (Exod 20, 22-23, 33), BZAW, 1989.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

١٧٠٥ (גַּנָּב [gannab]، سارق)، # ١٧٠٤
١٧٠٦ (גְּנֵבָה [g^e nebâ]، مسروقات)، # ١٧٠٤
١٧٠٨ (גַּנָּה [gannâ]، جنة، حديقة، بستان)، #١٧٠٣

1709 גֶּנֶז

גֶּנֶז [genez [1]]، الخزانةُ (#١٧٠٩).

ش. أ. ق إن الجذر ذو أصل مشترك مع العربية -gana za أو kanaza، يخفي؛ وkanz، خزانة؛ أرم. والسيريانة genez، يُخفي، الأثيوبية gnz، يّغلف نفسه بشيء ما؛ والبَابِلِية المتأخرة kanazu، يخزن، يضع في المخزن (*CAD* K: 148).

١. إن الكلمة جنيزه Genizah، معناها الحرفي "يخزن" تشير إلى حجرة ملتحقة بالمجمع حيث كانت تُخزن الكتب وأشياء العبادة التي لم تعد صالحة للإستخدام. لأنها كانت تحمل اسم الله، فلا يجوز أن تدمر. وبالتالي، فلابد أن تُخزن، وتختفي عن الأنظار. قا؛ *EncJud* 7:404-7.

٢. أن الجذور السامية التي سبقت الإشارة إليها مستعارة مِنْ *ginzakh* الفارسية، خزانة. ويظهر أن الكلمة العبرية القومية للخزانة هي אֹצָר، خزانة (# ٧٣٢)، بينما גֶּנֶז، נְכֹת، بَيْت الخزانة (# ٥٨٠٠) كلمتين دخيلتين مِنْ الفارسية والأكادية على التوالي.

ع. ق في أس ٣:٩ و٤:٧ يشير التعبير إلى "خزانة الملك" الفارسي حيث خطط هَامَان لإيداع قدر كبير مِنْ المال مقابل وعد الملك أنه سيسن قرارا يأمر فيه بإبادة اليهود. لقد إعتقد هَامَان ظاهريا أن الملك سيُغوى بشكل كافي بحجم التبرع المالي الذي وعده به. ("٥٨-٦٨٪ مِنْ العائد السنوي للإمبراطورية،" (Fox, 523 بصورة تجعله يختم اسمه على أي شيء.

مستودع، خزانة: ← אָסָם [ʼāsām] (خزَن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [ʼāsōp] (مخزن، #٦٦٧)؛ אֹצָר [ʼasar] (كدس، جمَّع، خزَن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [gizbār] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [genez [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [ganzak] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חָסַן [hasan] (خزَن، #٢٨٨٩)؛ ← כָּמַס [ka-mas] (خزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [matmôn] (كنز مخفي)، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [misk^e nôt] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [n^e kōt] (بَيْت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [niskâ] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (وديعة، #٧٢١٤)؛ ← צפן [ṣpn] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

البيبلوغرافيا

EncJud 7:404-7; M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, 1991.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

١٧١٠ (גֶּנֶז [genez [2]]، سجاد)، #٤٠٥٩

1711 גַּנְזַךְ

גַּנְזַךְ [ganzak]، خزانة (ترد مرّة واحدة؛ #١٧١١; *HALAT* 1916).

ش. أ. ق هذه الكلمة رباعية الأحرف دخيلة مِنْ أرم. (Wagner, # 60).

ع. ق يعني الاسم خزانة أو قبو، وتظهر مرّة واحدة فقط في ١أخ ٢٨:١١ في الإشارة إلى مخازن المؤن في هيكل ما قبل السبي. فكما هو معروف أن هيكل سُلَيْمَان كان ذو تصميم سيرياني (أي a *bît hilani* نوع الهيكل)، ليس مِنْ الغريب أن الإشارة عن بعض محتوياته كانت تعبيرات فنية لمصدر سرياني.

ب. ت، انظر Jastrow, 258 .

مستودع، خزانة: ← אָסָם [*'āsām*] (خزَن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [*'āsōp*] (مخزن، #٦٦٧)؛ אָצַר [*'asar*] (كدس، جمع، خزَن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [*gizbār*] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [*genez* [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [*ganzak*] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חָסַן [*hasan*] (خزَن، #٢٨٨٩)؛ ← כָּמַס [*ka-mas*] (خزَن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [*matmôn*] (كنز [مخفي]، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [*misk^enôt*] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [*n^ekōt*] (بَيْت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [*niskâ*] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (وديعة، #٧٢١٤)؛ ← צָפַן [*ṣpn*] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١)

البيبلوغرافيا

M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebraïsch*, BZAW 96, 1966.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

1713 גנן

גנן [*gnn*]، وزن قَلْ. غلف، حمي، دافع (#١٧١٣)؛ גַּן [*gan*]، حديقة (#١٧٠٣)؛ גַּנָּה [*gan*]، حديقة (#١٧٠٨)؛ גַּת [*gat* [1]]، معصرة (#١٧٨٠)؛ מָגֵן [*māgēn* [1]]، ترس (#٤٤٨٢).

ش. أ. ق يرد الفعل بصورة كبيرة بالمعنى الأساسي "غلف" (*HALAT*[18] 225; *HALAT* 191). الأسماء المشتقة تعني حديقة (مكان مُغلق) (#١٧٠٣، #١٧٠٨) وترس (يغلف ويحمي الجسد؛ #٤٤٨٢) موجودة في كلا مِنْ العبرية والأوغارتية.

ع. ق يصف الفعل دائمًا عن حماية الله لأُورُشَلِيم وشعبه، كالطير الذي يحمي صغاره (إش ٣١:٥، مقابل الإفتخار في ١٠:١٤) أو كترس يحميهم مِنْ حجارة المِقلاع (زك ٩:١٥). إن الوعد الذي أعطي لحَزَقِيَّا بحماية أورُشَلِيم ضدَّ أي هجوم أشوري يرتبط بموضوع عدم إنتهاك أورُشَلِيم والعلاقة الخاصة بدَاوُد (إش ٣٥:٣٧ = ٢مل ٣٤:١٩؛ إش ٦:٣٨ = ٢مل ٦:٢٠). تمتد النبوة عادة مِنْ الدفاع إلى الوعد بالتحرير والخلاص (٢مل ٣٥:١٩؛ زك ٨:١٢).

إنحباس: ← גנן [*gnn*] (يغلف، يحمي #١٧١٣)؛ ← חדר [*hdr* [1]] (أحاط، غلف، #٢٥٣٩)؛ ← סַהַר [*sahar*] (تغليف دائري، #٦٠٤٤)؛ ← צור [*ṣwr* [1]] (حاصر، غلف، #٧٤٤٣)؛ ← שׂוך [*śwk*] (سياج، يحتجز، #٨٤٥٥).

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

1716 געה

געה [*g'h*]، قَلْ. جَارَ، مواء (ماشية) (#١٧١٦).

ش. أ. ق الأوغاريتية *g't*؛ العربية *ga'a'a*؛ الأرامية גְּעָא.

ع. ق تستخدم الكلمة في ١صم ١٢:٦ لتصف تجأر/ مواء الأبقار الذين تركوا وليدهم في الحظيرة وذهبوا إلى بَيْتشمس، وبالتالي أثبتوا للفلسطنين (←) أن يَهْوَهْ هو الذي ضربهم بالبواسير (١:٦-١٨). تشير في أي ٥:٦ إلى خوار الثور الذي ليس لديه علف مما يوضح ورطة أيُّوب الحالية.

ب. ت تترجم سب الفعل في ١صم ١٢:٦ بـ κοπιάω (G3159)، يعمل بجدية؛ متعب، لكنها لا تترجم الفعل في أي ٥:٦، حيث لم تذكر الثور في الجزء الأخير مِنْ العدد.

أصوات الحيوان: ← גָּעָה [*ga'â*] (جار، مواء [الماشية]، #١٧١٦)؛ ← הגה [*hg* [1]] (أنَّ، عويل، تنهد، تأمل، يلهم، زقزقة، #٢٠٤٧)؛ ← נבח [*nbh*] (نَبَحَ [الكلاب]، #٥٥٦٠)؛ ← נהק [*nhq*] (نهيق [الحمار]، صرخة، #٥٦٤٠)؛ ← נחר [*nhr*] (يصهل، #٥٧٢٣)؛ ← עִיט [*'ît* [1]] (زعق، صرخة، ينقض [كذلك، صرخات]، #٦٥١٢)؛ ← צהל [*ṣhl* [1]] (صهل، صرخة، #٧٤١٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

1718 געל

געל [*g'l*] قَلْ. مقت؛ وزن نِفْعَلْ. يَكُونُ مُدَنَّساً؛ وزن هِفْعِيل. يفشل (#١٧١٨)؛ גֹּעַל [*go'al*]، اسم. كراهيَّة، إهمال (يرد مرّة واحدة، حز ١٦: ٥، #١٧١٩).

ش. أ. ق العبري المتوسط גָּעַל، تغطي بالنجاسة، تدنَّس؛ الآرامي اليهودي גְּעַל، أصبح قذرا؛ العربية *ga'ara*، يُسقط السماد، إفترض Johnson (٧٢) بشكل غير صحيح جذر مشترك سامي لـ גָּעַל و גָּאַל (قا؛ Blau,244).

ع. ق ١. يرد الفعل גָּעַל ١٠ مرات (٥مرات في لا٦٢)، بينما الاسم גֹּעַל مرّة واحده (حز ١٦:٥). في كل مِنْ الورود الثمانية للشكل وزن **قَلَ**. (لا ٢٦:١١، ١٥، ٣٠، ٤٣، ٤٤؛ أر ١٤:١٩؛ حز ١٦:٤٥[٢مرّة])، تشير גָּעַל إلى المعنى الإنتقالي، أن تعتبر شخصا ما أو شيئا ما كالروث أو القذارة (*TDOT 3:47*). ترد أربعة مرات مع מָאַס، يرفض (# ١٠٤١٥؛ لا ٢٦:١٥، ٤٣، ٤٤؛ أر ١٤:١٩). لقد زعم Levine ("Epilogue," 14) أن الصورة الأولية لـ גָּעַל تبدو أنها "تلف جسدي، أو قذارة." إن إقتران גָּעַל بـ נֶפֶשׁ (لا ٢٦:١١، ١٥، ٣٠، ٤٣؛ أر ١٤:١٩) يحمل معنى عمق هذا الإشمئزاز.

تصور גָּעַל بشدة الفصل الحزين في علاقة عَهْد إسْرَائِيل بيَهْوَهْ. إن قلب علاقة العَهْد يدور حول قصد الله أن يكون إله إسْرَائِيلَ (الحافظ، والمحسن) وتوقعاته في أن يصبح إسْرَائِيلَ شعبه (لا ٢٦:١٢)، موضحا شخصه للعالم المحيط (خر ١٩:٤-٦). لقد وعد الرَّبّ أن يبارك بوفرة طاعتهم (لا ٢٦:١-١٣؛ تث ٢٨:١-١٤)، لكن أيضا أن يلعن بشدة عنادهم (لا ٢٦:١٤-٣٥؛ تث ٢٨:١٥-٦٨). جزء مِنْ وعد البركة هذا هو وعد يَهْوَهْ أن يضع مكان سكناه بينهم والضمان أنه لن يمقتهم أبدا (גָּעַל، لا ٢٦:١١).

لكي يكون هذا الموضوع واقعا،هذا يعتمد على طاعة إسْرَائِيلَ المخلصة لأحكام يَهْوَهْ. لسوء الحظ، فقد إتهم يَهْوَهْ شعبه المختار أنهم عاملوا شرائعه مثل الشيء القذر (גָּעַל، لا ٢٦:١٥، ٤٣)، مما سبب لهم إختبار لعنات العَهْد (٢٦:١٦، ٤٣). وكجزء مِنْ هذه اللعنات وكرد الفعل الغير لائق لكراهة أحكامه، سيعامل يَهْوَهْ أمته المختارة كالقذارة (٢٦:٤٤). لكن رفض الله لشعبه المختار لن يدوم أي أن لعنة إسْرَائِيلَ ليست بالضرورة دمار كامل. فالفداء مازال محتملًا (٢٦:٤٥).

إن إختبار إسْرَائِيلَ للعنات العَهْد المصورة في لا٢٦ وجدت إكتمالها خلال وقت خدمة النبي إرْمِيَا. نيابة عن إسْرَائِيلَ، يسأل إرْمِيَا السؤال بمناسبة حقيقة ظروف إسْرَائِيلَ، "كرهت نفسك صِهْيَوْن" (أر ١٤:١٩)؟ يبدو أن النبي يسأل، "هل نحن أبعد مِنْ نقطة الاعودة، ألا يمكننا تجنب الخراب والسبي؟" (قا؛ Levine, *Leviticus*,280).

٢. كجزء مِنْ المرثاة على موت شاول (٢صم١:١٢). لعن دَاوُد جَبَل جلبوع لأنه كان وسيلة موت شاول ويوناثان. لقد أسس لعنته على حقيقة أن "مجن الجبابرة قد تنجس (גָּעַל)، مجن شاول גָּעַל لن يعود يُمسح بالدهن فيما بعد. "لقد جادل العلماء ما إذا كان גָּעַל تدل على السلوك الذي عُمل به المجن (معنى انتقالي) أو حالة المجن (معنى غير إنتقالي). لقد زعم Shea (142) أن الإسرائليين عاملوا مجن (גָּעַל) شاول، بالطريقة التي عاملوا بها درع جليات وسيفه (١صم ١٧:٥٤؛ ٢١:٩). هذه المقارنة تبدو خاطئة، حيث أن الإسْرَائِيلِيين كانوا قد حفظوا أسلحة جليات ، بينما مجن شاول تعرض للعناصر. يُفضل Driver (236-37) الترجمة الإنتقالية، يرفض بإشمئزاز، ليصف كراهية إسْرَائِيل لشاول. أما Mauchline (200) الذي يقبل المعنى الغير متعدي، فقد زعم أن مجن شاول أصبح نجسا بدماء الفلسطنيين. يقترح McCarter (76)، بأكثر تدقيقا، أن "السخام" كمعنى لـ גָּעַל في ضوء العبري الرَّبّاني **نِتْبَعِيل**، يكون فاسدا، والأرامي الوزن **هِتبَعِيل**، يكون مَلوثا، نفاية (قا؛ Jastrow,261).

إن العبارة التالية "بلا مسح بالدهن" تقترح أن مجن شاول لم يكن ممسوحا ومستعدا للعمل. بدلا مِنْ ذلك، لقد تغطى بالوسخ لأنه أهمل. لقد أشار millard (70) أنه في ش. أ. ق. كانت المجان تصنع مِنْ الجلود وتمسح بالزيت إستعدادا للإستخدام.

٣. كمدينة تأسست بالأمم (الأموريين والحثيين) وأُحتقرت منذ ميلادها (גֹּעַל، حز ١٦:٥)، يقارن حِزْقِيَال (١٦:٤٥) مدينة أورُشَلِيم بالسامرّة وسدوم (مدن تتصف بالإلحاد). لقد تبعت أورُشَلِيم نموذج عائلتها في إحتقار كل مِنْ كان ذو أهمية بالنسبة لها. وفي حالتها (كممثلة عن كل الأمة) وجهت إحتقارها ليَهْوَهْ بممارستها الممارسات الكريهة (גָּעַל، #٩٣٥٩) التي للأمم الوثنية المحيطة (١٦:٤٧).

ب. ت يقترن الفعل גָּאַל مع גָּעַל في نصوص قمران (1QM 9:8; CD 12:16). في المشنى العبرية فإن أشكالها في الأوزان وزن **هفعيل**، وزن **نفعَل**. توضح إزالة النجاسة بواسطة الغلي أو المَاء الساخن (Jastrow, 261).

احتقار، مَقْتْ، اشمئزاز: ← ¹ בוז [bwz ¹] (أظهر كراهية لـ --، #٩٩٦)؛ ← בזה [bzh] (أصبح مكروهًا، فكر بإستخفاف في، يحتقر، #١٠٢٢)؛ ← בחל [bḥl ¹] (أصبح متعبا مِنْ، ازدري، #١٠٤١)؛ ← געל [g'l]، (كَرِهَ، نَبِذَ، تَدَنَس، تَلوَّث، أخطأ، أخفَق، #١٧١٨)؛ ← זהם [zhm] (لوَّث، #٢٢٩٩)؛ ← זור [zwr ³] (يكون هجومي، #٢٣٢٠)؛ ← זלל [zll ¹] (يكون طائشا، أصبح محتقرًا، #٢٣٦١)؛ ← זנה [znh ²] (يشعر بكراهية تجاه، #٢٣٨٩)؛← זָרָא [zārā'] (مرض، غثي، #٢٤٢٦)؛ ← חנן [ḥnn ²] (تعفن، كريها، #٢٨٥٩)؛ ← יקע [yq'] (أدار جانبا/ يحيد، #٣٦٩٧)؛ ← נקע [nq'] (يحرر مِنْ الإرتباط، #٥٩٣٦)؛ ← קוט [qûṭ] (يشعر بالإشمئزاز، #٧٧٥٢)؛ ← קלל [qll] (قل، تقلص، أخفّ، تصاغر، استخفّ، يتعامل بازدراء، #٧٨٣٧)؛ ← שוט [sûṭ ²] (خفيف، احتقر، #٨٧٦٤)؛ ← שקץ [šqṣ] (جعل شخص ما مكروهًا، #٩٢١٠)؛ ← תעב [t'b] (يَحتقر، يَمقتُ، يَبْغِض، يُحتَقر، يُمقَت، رَجِسَ، يَكره، #٩٤٩٣).

البيبلوغرافيا

TDOT 3:45-48; TWOT 1:169-70; J. Blau, "ber Homonyme und Angeblich Homonyme Wurzeln," *VT* 6, 1956, 242-48; S. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 1913; A. Guillaume, *Hebrew and Arabic Lexicography: A Comparative Study*, 1965; A. Johnson, "The Primary Meaning of גָּאַל" *SVT* 1, 1953, 67-77; B. Levine, "The Epilogue to the Holiness Code: A Priestly Statement on the Destiny of Israel," *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, eds., B. Levine, E. Freriches, 1987, 9-34; idem, *Leviticus*, 1989; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, 1971; P. McCarter, Jr., *2 Samuel*, 1984; A. Millard, "Saul's Shield Not Anointed With Oil," *BASOR* 230, 1978, 70; W. Shea, "David's Lament," BASOR 221, 1976, 141-44.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

١٧١٩ (גֹּעַל [*go'al*]، كراهيَّة) ← # ١٧١٨

1721	גער

גער [*g'r*] **قَلْ**. زأر، صرخ، جأر، احتج على، رفض، أنب (#١٧٢١)، גְּעָרָה (*ge'arâ*)، **اسم**. صراخ، صيحة عالية، يرفض، تأنيب، تهديد (#١٧٢٢)، מִגְעֶרֶת (*mig'eret*)، **اسم**. غضب شديد، احباط (يرد مرّة واحدة؛ #٤٤٨٦).

ش. أ. ق الأوغاريتية *g'r*، فعل، بمعنى زأر صرخ، رفض؛ الأرامية والسيريانية، *g'ar*، فعل، بمعنى، وبخ، رفض؛ *g'arta'*، اسم، أنين، رثاء؛ الأثيوبية، *ga'ara* يتنهد، يحتج على؛ العربية *ga'ara*، فعل، تبرز، احتج، صرخ.

ع. ق تعني גָּעַר أساسا "صوت قعقعة عالية،" خصوصا الصوت الذي يوضح الغضب والإشمئزاز (قا؛ Macintosh, 472-73)؛ هناك بعد بالصياغة الصوتية لهذه الكلمة. إن استخدامها في الأوغاريتية كصوت الصفير الصادر مِنْ حصان مريض، يدعم هذا المعنى الأساسي لها (*UT*, 56, 23). ومع ذلك، فهي تستخدم كنطق بصوت عالي مِنْ قبل إله في 24:137، 27:68-32، و RS 24.256,1.14.

مِنْ ١٤ مرّة لورودها ، يأتي حرف النسب בְּ مقترنا بالفعل ١٠مرات؛ ٤مرات يكون متعدي (مز ٩:٥[٦]؛ ٦٨:٣٠[٣١]؛ ١١٩:٢١؛ ملا ٢:٣). هذا الجذر يستخدم دائمًا مع يَهْوَهْ الذي هو فاعل الفعل ١٠ مرات، ومن ١٥ ورود لهذا الاسم، يأتي يَهْوَهْ أو ضمير يدل عليه كفاعل مضاف إليه ٩مرات.

١. إن معنى "أن يصدر قرقعة غضب عالية" تُدعم بالاسم الذي يقف في توازي لـ קוֹל רַעַם، قعقعة الرعد، في مز ١٠٤:٧. مثل هذه الصرخة العالية تنشيء الخوف لذلك الشخص الذي يوجهه إليه الكلام، مما جعلت هذه القوة أو الشخص أن يتوقف عن فعل معين. بحسب إش ٣٠:١٧، גְּעָרָה لشخص تجعل الآلاف يهربون. البعض فسر גְּעָרָה لتكون "تهديدا" (NIV)، لكنها على الأرجح تعني "صرخة عالية" صادرة مِنْ جمهور. كانت راعوث، أرْمَلة فقيرة شابة، سعت في إلتقاط القمح مِنْ حقل بوعز. عندما علم بوعز بمشقتها الماضية، أمر عماله ألا يزجروها، أي الصراخ في وجهها بعبارات تمنعها مِنْ أخذ أي حزم تركت في الحقل (را ٢:١٦).

العديد مِنْ النصوص تحدثت عن إصدار الله لقرقعة عالية أصابت الخوف في أي شخص، أو قوة في السامعين. هذا الصوت العالي هو تعبير عن غضب الله، فإن גָּעַר تأتي بإرتباط شديد مع تعبير غضب:

"غضب الرَّبّ" (חֵמָה، إش ٥١:٢٠)، "غضب" (קֶצֶף، إش ٥٤:٩)، "حمو غضبه" (חֵמָה + אַף، إش ٦٦:١٥). في إحدى النصوص تقف "زجرك" في إضافة إلى "زجرك يا رب مِنْ نسمة ريح أنفك" = "هاجت ثورة الرياح بغضبك" (נִשְׁמָה + רוּחַ + אַף، مز ١٨:١٥[١٦]= ٢صم ٢٢:١٦). إن زجر غضب الله مرتفع جدا حتى أنه أعلى مِنْ زئير الأمم، فصوته مرتفع كزئير المياه القوية (إش ١٧:١٣). وبالتالي فإن القوى العظمى تهرب في رعب مِنْ ظهور الله.

عادة يطلق الله قرقعة عالية بواسطة الرياح، إما مِنْ الصفعات الحادة للرعد (مز ١٠٤:٧)، أو ضربات البرق الخاطفة، أي، لهيب النَّار (إش ٦٦:١٥)، العصف القوي للرياح (مز ١٨:١٥[١٦]؛ إش ٥٠:٢). عندما يُظهر الله حضوره بقرقعة عالية، تخضع سريعا لمجيئة كل القوة المعادية. عند الخلق أخرج الله المياه العظيمة الهائجة مِنْ العمق إلى مكانها الصحيح عن طريق لطمة مخيفة مِنْ الرعد (مز ١٠٤:٦-٧)؛ إن تراجع المياة مكنت الأرْضَ اليابسة مِنْ الظهور (١٠٤:٨-٩). بحسب إحدي تقليد التجلي، عندما يعلن الله عن حضوره، رياح شديدة تجعل قنوات البحر ترتد للوراء، وتزعزع الأساسات التي تقف عليها الأرْضَ (مز ١٨:١٥[١٦]؛ قارن أي ٢٦:١١). إن سيطرة الله على قوى الأعماق المعادية عن طريق صرخة عالية أصبحت طريقة حية للحديث عن قوته العجيبة، التي لا يتحداها شيء. (قارن نح ١:٤). عند هذه النقطة يمكن ملاحظة أن القرقعة أو الصيحة العالية هي جزء مكمل لقوى الطبيعة التي تعمل على التخريب؛ في هذا الصدد لا يمكن أن تكون الصرخة العالية مجردة مِنْ القوى الطبيعية. وبالتالي، فالصرخة العالية نفسها تُرى كإظهار لقوة الله العجيبة. وبناء عليه، فإن גָּעַר تأتي في تواز مع אָבַד،

يدمر، و מְחָה، يهلك (#٤٦٨١؛ مز ٩:٥[٦]؛ قا؛ #٣).

توظف الصور التي تصف تفوق الله على المياه الأصلية لتدل على نصرته عند بحر سوف. عندما وقف إِسْرَائِيلَ أثناء هروبهم مِنْ مِصْر أمام بحر سوف. أرسل الله رياح شديدة فتحت طريق جاف هرب مِنْ خلاله الإسرائلين مِنْ جيش فرعون المتقدم (مز ١٠٦:٩-١٠). ثم أذهل القواد المِصْريِّين بعرض قدير لغضبه (مز ٧٦:٦[٧]). في هذا الصدد فإن وصف هؤلاء المذبوحين في المعركة لكونهم غُمروا بهياج غضب الله يمكن فهمه (إش ٥١:٢٠). علاوة على ذلك، فإن الله الذي قهر كلا مِنْ البحر والمِصْريِّين بواسطة صرخته العالية كذلك فإنه يقهر الأمم القوية (إش ١٧:١٣؛ مز ٦٨:٣٠[٣١]). إن ربط الإسرائليين للبحر والأمم العظيمة أصبح شيء واضح، في أنهم إستخدموا المياة القديرة ككناية عن الأمم القوية (مثال، إش ٨:٧-٨).

لقد أثار مز٨٠:١٦[١٧] العديد مِنْ التفسيرات (قا؛ Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 307-8)؛ فبالتأكيد إن العبارة المزعجة מִגַּעֲרַת פָּנֶיךָ، "مِنْ انتهار وجهك" تحمل العديد مِنْ القوى البلاغية. لأن العدو كان قد أشعل كَرم الله، وإِسْرَائِيل، فمن أجل ذلك يتوسل كاتب المزمور لله أن يدمر هذا العدو بإظهار حضوره بغضب. هذه الثورة في غضب الله يمكن أن تظهر في لهيب نار، يُحتمل أن يكون كاتبِ المزمور أراد أن الله يدمرِ هذا العدو بنفس الطريقة التي أُستخدمت في إيذاء إِسْرَائِيل.

في دعوة للتوبة يتحدى الله الشعب بتجربته (ملا ٣:٦-١٢). فإذا أظهروا إلتزامهم له بإحضارهم العشور إلى الخزانة، فإنه يوعدهم أن يباركهم بوفرة بوضع نهاية للجراد الذي أهلك جميع الغلات عن طريق ثورة مِنْ الغضب (٣:١١). في المقابل، في كلمة تشجيع يعلن إِسْرَائِيلَ بقوة أن محبة الله الوفية (חֶסֶד؛ #٢٨٧٦) تمنعه مِنْ إصدار صرخة مرعبة ضدَّ شعبه (إش ٥٤:٩-١٠).

في ملاحظة أخرى فردية يتوسل واحد مِنْ كتاب المزامير إلى الله أن يصرخ بغضب، أي يقطع قوى المتغطرسين (זֵד؛ # ٢٢٩٤) الذين يستهزأون به ، ويحاولون إيقاعه في شرك (مز١١٩:٢١؛ قارن ع. ٥١، ٦٩، ٧٨، ٨٥، ١٢٢).

٢. عند إنتظار النتائج التي تُحدثها ثورة غضب الله، يعني الفعل "يغمر" (مز ٩:٥[٦]).

٣. هذا الجذر يرمز أيضا إلى "التهديد." إن إستخدام الاسم في أم ١٣:٨ غير مؤكد. يفسر McKane (*Proverbs*, OTL, 1970, 458) المثل ليؤكد أن الشخص الفقير، بعكس الشخص الغني، لا يسمع إنتهارا. ولقد بنى رأيه بأخذ גְּעָרָה كتعبير قانوني فني لـ "وعيد" أو "تهديد" (قا؛ Seely and NIV). قام الكثيرون بتعديل نص ملا ٢:٣، مغيرين גֹּעֵר إلى גֹּדֵעַ، "قطع،" بدعم مِنْ سب؛ لكن إذا قُرأت גֹּעֵר، فإن القرينة تُفضل معناها "أن يهدد". يسعى الله لتصحيح الكهنة المعاندين بتهديد نسلهم بنجاسة شاملة وسبي إذا لم يبدأون في تكريم اسم الله. مثل هذه النجاسة ستمنعهم نهائيا مِنْ عملهم مرّة أخرى ككهنة.

٤. هذا الجذر يعني "يؤنب، يوبخ" أي كلمة حادة، عالية تهدف إلى وضع حدا للأفعال الغير مرغوب فيها. رغم أن يعقوب أحب يوسف بشدة، شعر أنه مضطر لأن يوبخه بقسوة مِنْ أجل أحلامه الغريبة التي ستجعله يحكم في النهاية جميع أفراد الأسرة (تك ٣٧:١٠). إن إستخدام هذا الفعل ينقل شدة توبيخ يعقوب (*TDOT* 3:50). شمعي، نبي وسط السبي البَابِلي، كتب وتسأل ما إذ كان صفنيا، الكاهن في أورُشَلِيم، قد وبخ النبي إِرْمِيَا؛ أي أنه أراد صفنيا أن يخاطب إِرْمِيَا بمثل هذه الطريقة القاسية حتى يتوقف إِرْمِيَا عن التنبأ (أر ٢٩:٢٧). لقد تكلم يَهْوَهْ بحدة مع إبليس حتى يوقفه مِنْ الشكوى ضدَّ يهوشع، رئيس الكهنة (زك ٣:٢).

إن معنى "التوبيخ" للاسم، شائع في تقليد الحكمة. فالتوبيخ كان أداة قوية للتأديب بالنسبة للمعلم. يقبل الطالب المستجيب توبيخ معلمه، واضعين في الاعتبار أنه صمم إما للمنع مِنْ الضرر أو لشحذ مئات الضربات، لأن التوبيخ يصل لأعماق الضمير و يوجهه هذا الشخص لتحسين سلوكه (أم ١٧:١٠). يؤكد مثل آخر أن الحصول على التوبيخ مِنْ شخص حكيم خير مِنْ الإستماع إلى غناء الجهال الذي صمم لينتج مشاعر مفتعلة (جا٧:٥). في المقابل، فإن المستهزيء هو شخص قاسي ومتمحور حول ذاته، مثل هذا لا يعير أدنى اهتمام للتوبيخ (أم ١٣:١).

٥. يرد الاسم מִגְעֶרֶת مرّة واحدة في ٢٨:٢٠ مع הַמְּאֵרָה، لعنة، و הַמְּהוּמָה، إرتباك. هذه اللعنات مرسلة مِنْ الله ضدَّ الشعب الغير طائع. في هذه القرينة قد تترجم מִגְעֶרֶת "إحباط" للتأثير الذي يُحدثه غضب الله في شعبه (قا؛ A. D. H. Mays, *Deuteronomy*, NCB, 1979, 354).

ب. ت يرد هذا الجذر مرات قليلة في مخطوطات البحر الميت. يظهر الفعل في 1QH 9:11 في عدم توبيخ الرَّبّ للشخص؛ تظهر في توازي مع "يزدري، يرفض" (זָנַח). يأتي الاسم في 1QH 10:18 للإشارة إلى أنه عندما لا يوبخ الله، فلن توجد عثرة. إن مفعول به للفعل مع الله كفاعل في 1QM 10:14 هو "روح (الدمار)"

يوبخ، يؤنب، خزي، تهديد: ← גער [g'r] (زأر، صرخ، جأر، احتج، وبخ، أنب، #١٧٢١)؛ ← התת [htt] (غمر باللوم، #٢٢٥٤)؛ ← זהר [zhr ²] (يُحذر، ينبه، #٢٣٠٢)؛ ← חרף [hrp ²] (سَخَرَ، هزأ، شتم، لعن، #٣٠٧٠)؛ ← יכח [ykh] (ناقش، جادل، برهن، قضى، حكم، أعاد إثبات،

#٣٥١٩)؛ ← כהה [khh ²] (وبخ، #٣٩٠٩)

غضب، غيظ، غضب: ← אנף [ʼnp] (غضب، #٦٤٧)؛ ← זעף [zʻp ¹] (لعن، أصبح غاضبا، #٢٤٠٦)؛ ← זָעֵף¹ [zāʻap¹] (غاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [ḥēmâ] (غاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [ḥrh] (سخن، غضب، #٣٠١٣)؛ ← כעס [kʻs] (ثار، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [ʻbr ²] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [qṣp] (أصبح غاضبا، #٧٩١١)؛ ← רגז [rgz] (اهتز، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← **غضب: لاهوت**

البيبلوغرافيا

TDOT 3:49-53; *THAT* 1:429-31; P. Joüon, "Notes de lexicographie hébraïque," *Bib* 6, 1925, 318-21; A. Macintosh, "A Consideration of Hebrew גָּעַר" *VT* 19, 1969, 471-79; S. Reif, "A Note on גָּעַר" *VT* 21, 1971, 241-44; F. Seely, "Note on גַּעֲרָה with Especial Reference to Proverbs 13:8," BT 10, 1959, 20-21; P. van Zijl, "A Discussion of the Root גָּעַר (*rebuke*)," *Biblical Essays: Proceedings of the 12th Meeting of "Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika,"* 1969, 56-63.

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

١٧٢٢ (גְּעָרָה [geʻarâ]، صرخة، صيحة عالية، إنتهار، وعيد) ← #١٧٢١

1723 געשׁ

געשׁ [gʻš] وزن **قَلْ.** ارتفاع وإنخفاض الصوت العالي؛ **هتبَعيل.** ارتفاع وإنخفاض الصوت العالي، ينتفخ، يتدفق؛ **هِتْبُوعلِيل.** صدر زأر، قيء (#١٧٢٣).

ع. ق يرد هذا الفعل العبري ١٠ مرات في ع. ق يظهر بصورة سائدة في الوزن **هتبَعيل،** التي تصف الفعل المتكرر لمجيء وذهاب الفعلَ. تَتَزلزل أسس الأَرْضَ عند حضور الرَّبّ (٢صم ٢٢:٨؛ مز ١٨:٧[٨]). يستخدم هذا الفعل أيضا ليصف كلا مِنْ استمرار رطم الأمواج على شاطيء البحر وطمو ضفاف النيل (أر ٥:٢٢؛ ٤٦:٧). إن ترنح الشخص السكران إحدى الإستخدامات المحتملة لهذه الكلمة (أر ٢٥:١٦). يصف الفعل أيضا الموت العنيف المفاجيء (أي ٣٤:٢٠).

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [gʻš] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zwʻ] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll ²] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← חַלְחָלָה [ḥalḥālâ] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [ḥrg] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتجفْ، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛← ירע [yrʻ] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwṭ ¹] (اهتز، لف، ترنح، اهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [mʻd] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nwʻ] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [nʻr ²] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (ارتعد، اقشعر، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [ʻiwʻîm] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq ¹] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [plṣ] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ¹ [qwṣ ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh ¹] (صليل، #٨٢٦١)؛← רעד [rʻd] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [rʻl ¹] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [rʻš ¹] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛← רפף [rpp] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [retēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [śʻr ¹] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

إم. في فان بلت / دبليو . سي . قيصر، الإبن. *M V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

1727 גַּף

גַּף [gap ²]، جسد (فقط في خر ٢١: ٣- ٤، بمصطلح "يدخل/ يخرج بالجسد،" أي بمفرده) (#١٧٢٧).

جسم: ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، غذاء، جسد، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [gewîyyâ] (جسد، جثمان، #١٥٨١)؛ ← גִּיד [gîd] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [gap ²] (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [ḥōb] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [ḥêq] (حضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [kābēd ³] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [kilyâ] (كلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [leḥûm ¹] (أمعاء؟ ، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעֶה [mēʻeh]، (جسم، أمعاء، أحشاء، معدة، #٥٠٥٥)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipśāʻâ] (أرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם [ʻeṣem ¹] (عظم، جلد، جسد، لحم، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [qereb] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١)

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

1728 גֶּפֶן

גֶּפֶן [gepen]، **اسم.** كرمة (كروم)، كرمة عنب (كرم

عنب) (#١٧٢٨).

ش. أ. ق هذا الجذر والكلمة يريدان في العديد مِنْ اللغات السامية، بما فيهم الأوغارتية *gpn* (*UT* 52:9)؛ الأكادية (السامية الغربية. كلمة مشتقة) *gapnu/gupnu*؛ أرم. גְּפֶן؛ السريانية (ܓ) *gupna*؛ العربية *gafn*.

ع. ق إن الكرمة، كالمصدر المطلق لكل الثمار الحسنة ومسرات الكروم، أصبحت رمزا للحياة والإخصاب. فالخمر تسبب فرحًا لله وللمُلوك (قض ٩:١٣). تستخدم كتشبيه لوصف الزوجة المثمرّة والرجل التقي (مز١٢٨:٣). إنها الدعامة الأساسية لفن الكاتب الماهر.

معظم الأفكار الإيجابية تحيط بهذه الكلمة، وتجسد النجاح، الإسترداد، والسلام القومي שָׁלוֹם مع صور تشبيهية أخرى مأخوذة مِنْ الكرمة (تك ٤٠:٩-١٠). إسْرَائِيلَ الآمنة في التاريخ (١مل ٤:٢٥[٥:٥]) والأمة المستردة المباركة الأخروية التي تصف حضور وإمتلاك الكروم(ملا ٣:١١). كما أنها أيضا كناية جاهزة أو تشبيه يصف مصدر الفساد والتلوث بين الأمم الوثنية (تث ٣٢:٣٢).

إسْرَائِيلَ، رغم أن يَهْوَهْ أخذها مِنْ مصروغرسها ككرم مختار (إش ٢:٥؛ שֹׂרֵק، ← #٨٦٠٣)، إلا أنها لم تنتج سوى عنبا بريا وبالتالي أصبحت كرمة برية (أر ٢:٢١ب)، أي، منتجات الكرم الفاسدة، التي بلا نفع (גֶּפֶן). إن المثال الرمزي في حز١٧ يصف إسْرَائِيلَ/ أورُشَلِيم تحت حكم صدقيا بالكرمة (عدد ٦-٧) كان هذا سعيا باطلا لمساندة مِصْر التي في النهاية قد قُطعت (ع. ١١-٣١). إن غضب الله وديونته سببت جفافا في الكرم (يؤ ١:١١-١٢) في المدن الأجنبية بالضبط كما في إسْرَائِيلَ (إش ١٦:٨).

إن الاسم שֹׂרֵקָה، يوازي גֶּפֶן، لكنه يُعرَف بصورة أكبر نوع معين مِنْ النبات، تدل على بعض أنواع إختيار (قارن إش ٢:٥) الكرم الذي سيرعى فيه الملك القادم (المسيا؟) حماره، والكلمات الموازية في هذا العدد تشير إلى أن الصورة الكاملة هي واحدة مِنْ الرخاء المستقبلي والرحب (تك ٤٩:١١). هذا العدد يتطور في إش ٦٣:٢؛ رؤ ١٤:١٧-٢٠؛ ١٩:١٣، بين فقرات أخرى. في هذا الشاهد الأخير تتبدل الصورة إلى صورة أخرى حيث يكون التشبيه عن القضاء بواسطة شخص يدوس معصرة دينونة الأمم.

ب. ت تستخدم سب ἄμπελος (G306) في أغلب الأحيان كي ترد الكلمة العبرية، رغم أن ὄμφαξ أيضا مصادق عليها.

عنب- زراعة الكروم: ← בצר [*bṣr* [1]] (يجمع العنب، قطف، #١٣٠٥)؛ ← גֶּפֶן [*gepen*] (كرم، كرم العنب، #١٧٢٨)؛ ← כֶּרֶם [*kerem* [1]] (كرم، #٤١٤٢)؛ ← קסס [*qss*] (أزال، يلتقط، #٧٨٧٨)؛← שָׂרִיג [*śārîg*] (فرع، المحلاق، متسلق، #٨٥٨٥)؛ ← שׂוֹרֵק [*śôrēq* [1]] (كرم مختارة، #٨٦٠٣)؛ ← שְׂרֵקָה [*śerēqâ*] (كرم بها أجود أنواع العنب، #٨٦٠٥).

البيبلوغرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:784-86; ISBE 4:986-87; *NIDNTT* 3:918-21; *TDOT* 3:53-61; *TWOT* 1:170; TWAT 2:55-66; E. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah-Scrolls*, 1959.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

١٧٢٩ (גֹּפֶר [*gōper*]، خشب غير معروف)، ← #٦٧٧٠

1730 גָּפְרִית

גָּפְרִית [*goprît*]، **اسم**. الكبريتُ (#١٧٣٠).

ش. أ. ق الأكادية *kuprîtu*، كبريت.

ع. ق ١. يصف الاسم مادة مشتعلة تستخدم للإنارة (حز ٣٨:٢٣[٢٢]).

٢. إن إستخدام الكبريت كان وسيلة العقاب الإلهي ضدَّ سدوم وعمورة (تك ١٩:٢٤)، المرتدين والأشرار (مز ١١:٦)، ملك آشور (إش ٣٠:٣٣)، وأدوم (٣٤:٩).

٣. يستخدم الاسم كرمز للهَجر (تث ٢٩:٢٣[٢٢]).

نار، شعلة: ← אוּד [*ʾûd*] (زند الخشب، شعلة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [*ʾēš* [1]] (نار، #٨٣٦)؛← בער [*bʿr* [1]] (احترق، التهب، اشتعل، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (جمر محترق، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [*goprît*] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [*yṣt*] (يُوقَدُ، يحرقَ، يُشعل، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (احترق، أوقَدَ، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [*kîdôd*] (شرارة، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [*lbb* [2]] (يَخبزُ الكعك، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [*lahab*] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [*lhṭ* [1]] (وهج، حرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [*lappîd*] (مصباح، شعلة، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [*nîṣôṣ*] (شرارة، # ٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [*peḥām*] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [*reṣep* [1]] (فحم حيّ، #٨٣٦٣) ← רֶשֶׁף [*rešep* [1]] (لهب، وهج، سهم، طاعون، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحترق، يكون محترقا، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [*šābîb*] (لهب، #٨٦٦٣).

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

١٧٣١ (גֵּר [*gēr*]، نزيل)، ← #١٥٩١

1732	גִּר

גִּר [gir]، طباشير (#١٧٣٢).

ع. ق تستخدم مرّة واحدة فقط في عبرية العَهْد القديم في إش ٢٧: ٩، حيث أن مذابح يَهُوذا الوثنية كانت لابد أن تصنع مثل الأحجار الطبشيرية الناعمة التي تسحق بسهولة. تظهر في تث ٥:٥ (الآرامي) لتصف "الجص"، تحدث Layard (246) عن عدة أغلفة مِنْ الجص، جميعها مزخرفة، تغطي أسوار إحدى المباني في نينوى. ومع ذلك فإن التنقيبات الأثرية، تقترح أن أسوار القصر كانت مغطاة بالجص الأبيض، ضدَّ أي جسم معتم يقف بقوة (Young, 120). بخصوص علم المفردات، انظر *BDB*, 162 and *HALAT* 193.

كلس، طباشير، جص: ← גִּר [gir] (طباشير، #١٧٣٢)؛ ← טוּחַ [ṭwḥ] (جصَّ، غطاء، كسوة، دهن، #٣٢١٢)؛ ← טפל [ṭpl] (لطخ، جصَّ، #٣٢٦٠)؛ ← שִׂיד [śîd [1]] (جصَّ، بيض بالجير، #٨٤٨٦)؛ ← שֶׂרֶד [śered] (طباشير، #٨٥٧٤)؛ ← שַׁיִשׁ [šayiš] (مرمر، #٨٨٨٠)؛ ← תָּפֵל [tāpēl [2]] (جصَّ مِنَ الطين، مبيض بالجير، #٩٥٢١).

البيبلوغرافيا

R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 1929; H. A. Layard, *Nineveh and Its Remains*, 1849; repr. 1970; Leon Wood, *A Commentary on Daniel*, 1973; E. J. Young, *The Prophecy of Daniel: A Commentary*, 1949.

وليام سي. وليامز *William C. Williams*

1734	גָּרָב

גָּרָב [garab]، قرحة ملتهبة (فقط في لا ٢١: ٢٠؛ ٢٢: ٢٢؛ تث ٢٨:٢٧) (#١٧٣٤).

ع. ق تصف هذه الكلمة حالة الهيجان أو الثورة جلدية، ربما *Dermatitis epidemica*، مرض معدي حاد يصاحبه أعراض مستمرّة حادة تُنبأ بالموت، أو *Impetigo herpetiformis* آخر، إلتهاب مثير عادة له نتيجة أيضا قاتلة. تردها NIV "دمامل بقروح" وهي ترجمة تخمينية، كما في NEB "يفي الدين".

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʾᵃbaʿbuʿōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר [zrr [1]] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [ḥeres [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מָזוֹר [māzôr [1]] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מאר [mʾr] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel [1]] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [śᵉʾēt [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، #٨٨٢٥). لمداخل متعلقة ← חלה [ḥlh [1]] (ضَعُف، تعب، مرض، #٢٧٠٣).

البيبلوغرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

1737	גַּרְגֵּר

גַּרְגֵּר [gargēr]، الزيتون الناضجُ (#١٧٣٧).

ش. أ. ق גַּרְגֵּר ترتبط بالعربية *gargēr* (زيتون ناضج) والأكادية *gurgurru* (يزرع)، انظر *HALAT* 194.

ع. ق ترد גַּרְגֵּר فقط في إش ١٧: ٦ في صورة إستعارية: فالبقية التي نجت مِنْ قضاء الله مثل قليل مِنْ الزيتون الناضج (Dalman, 4:166) التي نجت مِنْ ضرب الأشجار وقت الحصاد.

زيتون: ← גַּרְגֵּר [gargēr] (زيتون ناضج، #١٧٣٧)؛ ← זַיִת [zayit] (شجرة الزيتون، زيتون، #٢٣٣٩)؛ ← יִצְהָר [yiṣhār [1]] (زيت، #٣٦٥٨)؛ ← שֶׁמֶן [šemen] (زيت الزيتون، #٩٠٤٣).

البيبلوغرافيا

G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 1928-42; A. Goor and M. Nurdock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968; J. Klotz, "The Vine, the Fig Tree, and the Olive: A Study in Biblical Symbolism," *Concordia Journal* 6, 1980, 256-60.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

١٧٣٨ (גַּרְגְּרוֹת [gargerôt]، الرقبة)، ← #٧٤١٨

1740	גרד

גרד [grd] هتبَعيل. يَحُكّ نفسه [في التعريف المعجمي] (ترد مرّة واحدة؛ #١٧٤٠).

ش. أ. ق تعني أرم. גְּרַד حكة، كما في العربية -gar rada. وترد mgrdm فينيقية. (محتمل في بِعِّل.) بمفهوم حكة جلدية (CIS 338.4).

ع. ق "تناول أيُّوب قطعة مِنْ الفخار المكسور ليحك بها نفسه (לְהִתְגָּרֵד בּוֹ) بينما كان جالسا وسط الرَّماد" (أي ٢:٨). على أقل تقدير كان أيُّوب يحك جلده الثائر كاحداث تهيج في موضع مِنْ الجسم لتخفيف الألم أو الإلتهاب في موضع آخر. ومع ذلك، فإنه محتمل أيضا أنه بالإضافة إلى أنه فعل ذلك ليفجر البثور (لذا سب) و/ أو لتَمزيق جسمه كدليلٍ على الحزن وَلو أنَّ الأخيرة كانَت عادةً وثنية (قا؛. لا ١٩: ٢٨؛ ٢١: ٥؛ تث ١٤: ١؛ إر ١٦: ٦؛ ٤١: ٥؛ ٤٧: ٥؛ ٤٨: ٣٧).

يحك: ← גרד [grd] (حكَّ نفسه، #١٧٤٠)؛ ← מלל [mll [4]] (حكة، #٤٩١١)؛ ← סחה [sḥh] (نفض، #٦٠٨١)؛ ← קצה [qṣh [1]] (أزال، شوه، قصر، بلي، #٧٨٩٤)؛ ← קצע [qṣʿ [1]] (بلي، #٧٩٠٩)؛ ← רדה [rdh [2]] (كشط، #٨٠٩٨).

البيبلوغرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapaxlegomena in Biblical Hebrew*, 1984.

رونالد يونجَبلود *Ronald Youngblood*

1741	גרה

גרה [grh]، بَعَّلْ. يثيرُ نزاعاً؛ وزن هتبَعيل.، انشغلْ في النزاع (#١٧٤١)؛ תִּגְרָה [tigrâ]، اسم. الخلافُ، نزاعُ، عداءُ (#٩٣٢٧).

ع. ق ١. إن إستخدامات الثلاثة على الوزن فعِّيل. جميعهم في أم (١٥:١٨؛ ٢٨:٢٥؛ ٢٩:٢٢)؛ في كل الأحوال يكون المفعول به للفعل هو الاسم מָדוֹן (#٤٥٠٦)، مثلا، "يثير الإنشقاق" (NIV). إن السلوك هو إدانة كما في حالة الشخص عصبي المزاج (١٥:١٨)، الشخص الجشع (٢٨:٢٥)، والشخص الغضوب (٢٩:٢٢).

٢. أبرز وورود الـ هتبَعيل. هي تث ٢:٥، ٩، ٢٤. في هذا السرد التثنوي لتجوالَ إسْرَائِيلَ في البرية، يستخدم الشكل وزن هتبَعيل. لـ גָּרָה في الثلاث حالات الأولى لينصح الإسْرَائِيلِينَ أن لا يثيروا جماعة مِنْ الشعب للحرب لأن الله لن يعطيهم أرْضَهم؛ في المثال الأخير أُعطيَ إسْرَائِيلَ السماح للإشتراك في الحرب ضدَّ سِيحُون ملك حَشْبُون وإمتلاك الأرْضَ التي يعطيها الرَّبّ لإسْرَائِيل.

٣. يُستخدم الاسم תִּגְרָה فقط في مز ٣٩:١٠[١١] للحديث عن قضاء الرَّبّ على كاتب المزمور. بينما العبارة الحرفية هي "عداء يدك" (أي يَهْوَهْ) إلا أن كلا مِنْ NIV وNRSV يترجمونها "عصف يدك."

جدال، نزاع، نضال: ← גלע [gl ʿ] (جادل، #١٦٧٩)؛ ← גרה [grh] (أثار النزاع، #١٧٤١)؛ ← נצה [nṣh [1]] (ناضل، #٥٨٩٧)؛ ← פתל [ptl] (جادل، مكر، عنيف، #٧٣٤٩)؛ ← ריב [ryb [1]] (كافح، #٨١٨٩)؛ ← רְעוּת [reʿût [2]] (تاق، كفاح، #٨٢٩٦)؛ ← שׂרה [śrh [1]] (نافس، ناضل، #٨٥٧٥).

جون إم. براك *John M. Bracke*

١٧٤٢ (גֵּרָה [gerâ]، الطَعام المُجْتَرُّ)، ← #١٧٤٢

1743	גֵּרָה

גֵּרָה [gērâ [2]] اسم. قَلْ.، ١/٢٠ شيكل (#١٧٤٣).

ع. ق ترد الكلمة فقط ٥ مرات: خر ٣٠:١٣؛ لا ٢٧:٢٥؛ عد ٣:٤٧؛ ١٨:١٦؛ حز ٤٥:١٢. لمناقشة الأوزان ← שֶׁקֶל، وزن، يقيس بواسطة وزن آخر، يدفع، # ٩٢٠٢.

جيري إي. شيبارد *Jerry E. Shepherd*

١٧٤٤ (גָּרוֹן [garôn]، حلق، رقبة)، ← #٧٤١٨

١٧٤٥ (גֵּרוּת כִּמְהָם [gerût kimham]، الضيافة)، ← #١٥٩١

1746	גרז

גרז [grz]، وزن نِفْعَلْ. انقطع (#١٧٤٦).

ع. ق ترد الكلمة مرّة واحدة في ع. ق باستخدام رمزي (مز ٣١:٢٢[٢٣]). إن كاتب المزمور يخاف مِنْ أن ظروفه المشئومة قد تكون نتيجة لكونه قد رُفض (قُطع). وهي حالة مؤقتة، لأنه عند طلبه للرحمة أدرك أن الله يعلم بورطته دائمًا (قارن يونان ٤: ٢[٥]؛ גָּרַשׁ).

ب. ت في سب يُعيدُ الفعل مَع ἀπορίπτω (G681)، يرفض، يتخلص مِنْ (مرتين).

خراب، فناء، جز، قطع: ← בצע [bṣʿ] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא [br ʾ [3]] (أخلى الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (قطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gdʿ] (قطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [gzz] (قطع، جز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [gzr [1]] (قطع، أزال، #١٦١٥)؛ ←

גרז [grz] (انقطع/ انفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [gr' ¹] (يهزم، قتل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [hlp ²] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [ksh] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [krt] (قطع، فصل، فنى، قطع عَهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqāḥāyim] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [nqp ¹] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [nṯh] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (فصل، جز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [šsp] (شق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [tzz] (بتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

١٧٤٨ (גְּרִזִים [g^erizîm]، جرزيم)، ← عيبال Ebal

١٧٤٩ (גַּרְזֶן [garzen]، فأس، أزميل)، ← #٧٩٣٥

١٧٥١ (גָּרַם [garam]، يقرض)← #١٧٥٢

1752 גֶּרֶם

גֶּרֶם [gerem]، عظام (#١٧٥٢)؛ גָּרַם [garam]، يقرض (?) (قد يكون الفعل مشتق مِنْ اسم؛ قا؛ عد ٢٤: ٨؛ حز ٢٣: ٣٤؛ صف ٣: ٣ (#١٧٥١).

ش. أ. ق أرم. גַּרְמָא، عظم، ذات (قا؛ أرم. الكتابية גְּרַם، عظم، في دا ٦:٢٥)؛ العربية *girm*، جوهر.

ع. ق تشير إلى التأثريات الجسدية الناتجة مِنْ الإحباط والقلق، يقرر أم ١٧:٢٢ أن "الروح المنسحقة تجفف العظم." يصرح أم ١٥:٢٥ أن "اللسان اللين يكسر الغضب،" مؤكدا بذلك على قوة تأثير الكلمة المنطوقة. في كلا الحالتين، ينظر إلى العظم على أنه قاعدة القوة الجسدية والحيوية. يشبه تك ١٤:٤٩ يساكر بالحمار "الهزيل"، ربما لأنه يقترح أنه سيجبر على عمل الأعمال الشاقة للأخرين. (ومع ذلك، فالبعض يُفضل قراءة مختلفة هنا. انظر Feigin and Gevirtz.)

عظام: ← גֶּרֶם [gerem] (عظام، #١٧٥٢)؛ ← עֶצֶם ['eṣem ¹] (عظام، جلد، جسد، ذات، #٦٧٩٥)

البيبلوغرافيا

A. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 68, n.9; C. M. Carmichael, "Some Sayings in Genesis 49," JBL 88, 1969, 437-38; S. I. Feigin, "חֲמוֹר גָּרִים, 'Castrated Ass'," *JNES* 5, 1946, 230-33; S. Gevirtz, "The Issachar Oracle in the Testament of Jacob," ErIsr 12, 1975, 104-12.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

1755 גֹּרֶן

גֹּרֶן [gōren]، الجُرن، بيدر (#١٧٥٥).

ش. أ. ق ترتبط גֹּרֶן بالأوغاريتية *grn* (بيدر)، العربية *gi/urn* (بيدر)، والأكادية *garanu / q* (يُكدس)، انظر *HALAT*, 195.

ع. ق ١. تشير גֹּרֶן إلى شقة، مساحة خارجية، عادة فوق تل، حيث كانت تجمع الحبوب (أي ١٢:٣٩) للدرس والغربلة، في حين أن بعض البيادر ربما كانت ملك المجتمع، إلا أنه كان هناك بيادر أخرى ملك خاص، كما هو مبين في "بيدر ناخون/ كيدون" (٢صم ٦:٦ ‖ ١أخ ٩:١٣). و"بيدر أرونة/ أرنان" (٢صم ١٦:٢٤؛ ‖ ١أخ ١٨:٢١). أثناء الحصاد، كان لابد أن يقضي المالك الليل بالقرب مِنْ كومة الحبوب المدروسة والمغربلة (را ٣:٧[٦]) لأسباب عديدة، إحداهم هو حماية الحبوب مِنْ السلب (انظر ١صم ١:٢٣). بصورة مجازية، تشير גֹּרֶן إلى إمداد الحبوب الخارج مِنْ البيدر. بعض هذه الإمدادات كان لابد أن تُعطى للعبد الذي أُطلق سراحه (تث ١٤:١٥). تستحدم גֹּרֶן مع יֶקֶב (يعصر) في مراحل الحصاد جميعها. إن الحصاد الفقير يُوضح بـ "لا يطعمهم البيدر والمعصرة" (هو ٢:٩). وفي المقابل، "تملأ البيادر حنطة وتفيض حياض المعاصر خمرا وزيتا." (يؤ ٢٤:٢) دالا على المحاصيل الوفيرة. مثل هذا الحصاد كان مِنْ عند الرَّبّ، لذلك فتَقْدِمَات خاصة "مِنْ البيدر" كانت لابد تُمنح له (عد١٥: ٢٠).

٢. سُحقت إسْرَائِيلَ "على البيدر" (إش ١٠:٢١)، مختبرة قضاء الله على يد الأمم. لكن كما أن الحبوب تُجمع للبيدر، كذلك مِنْ دون قصد ستجمع الأمم إلى بيدر القضاء الإلهي (مي ٤:١١-١٣). بَابِل كانت "كبيدر وقت دوسه" (أر ٣٣:٥١). يشير الدوس إلى عملية ضغط التربة لتهيئة سطح صلب ومسطح للدرس (Feliks, "Implements). كما يتبع الدرس الدوس، كذلك فالقضاء على بَابِل وشيك.

٣. إن الإرتباط بين الدرس والقضاء يُري أيضا في البيدر كونه مكانا للتعاملات الرسمية. في ١مل ١٠:٢٢ نجد أخاب ويهوشافاط جلسان على عرشيهما في بيدر قريب مِنْ سور المدينة ليسألوا مشورة نبوية بخصوص الذهاب إلى المعركة. تمنحنا Aqht V, 3-8 2 (ANET, 151a) توازي ملفت للإنتباه: كان دَانِيآل Danel يجلس في بيدر بالقرب مِنْ سور المدينة، ليحكم في قضايا اليتامي والأرامل (انظر DeVries, 267).

٤. بعض الباحثين أصروا على أنه لا يوجد مبرر لإرتباط البيدر بمواقع العبادة (e.g., *TDOT* 3:64-65)، لكن هذه المواقع خارج البراهين. إن الأدلة على هذا الإرتباط

tantalizing إذا لم يكن حاسما: (١) عبادة الدعارة يبدو أنها كانت تمارس في البيادر (هو٩:١؛ انظر Ander-sen,515)؛ (٢) المكان الذي فيه مد عزة يده إلى تَابُوت الله وحُكم فيه كان بيدر (٢صم ٦:٦ ‖ ١أخ ١٣:٩)؛ ٣) الموقع الذي أختير للتَابُوت كان بيدر (٢صم ٢٤ ‖ ١أخ ٢١). لو أن هذا الرَّبط موجود، فربما يكون سبب هذا الرَّبط هو الإرتباط بين العبادة (الطقس) وبركات الزرعة (بيدر؛ انظر لا٢٦:١-٥).

درس: ← גֹּרֶן [*gōren*] (ألبيدر، #١٧٥٥) ← דושׁ [*dwš*] (يطأ، يدرس (الحنطة)، #١٨٨٩) ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* [3]] (مراجة الدرس، #٣٠٢٣) ← מוֹרַג [*môrag*] (مزلجة الدرس، #٤٦١٧).

حبة، شعير، جاورس/ الدُخن، أرز إلخ ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحَب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bişqālôn*] (ساق جديد/ طازج [cj.]، #١٣٠٣)، ← בַּר [*bar* [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)، ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (ساق الحَب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ כַּרְמֶל [*karmel* [4]] ← (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*melîlâ*] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śe'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

البيبلوغرافيا

ABD 1:95-98; *TDOT* 2:62-65; F. Andersen and N. Freedman, *Hosea*, 1980; S. DeVries, *1 Kings*, 1985; J. Feliks, "Agricultural Implements in Ancient Eres Israel," *EncJud*, 1971, 2:378; W. Gage, "Ruth upon the Threshing Floor and the Sin of Gibeah: A Biblical-Theological Study," *WTJ*, 1989, 369-75; J. Gray, "The *Goren* at the City Gate: Justice and the Royal Office in the Ugaritic Text 'AQHT," *PEQ* 84, 1953, 118-23; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974; S. Smith, "The Threshing Floor at the City Gate," *PEQ* 78, 1946, 5-14.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

1756	גרס

גרס [*grs*]، **قَلْ**. أهدرْ، مُبَدَّدَ؛ **هِفْعِيل**. يسحق (#١٧٥٦).

ش. أ. ق ترد الكلمة في المشناة العبرية على وزن **قَلْ**. و**بِعِّل**.؛ العربية *garasa*، أرم. المصرية، أن يسحق، والسريانية *gerisa'*، مسحوق (*DISO* 54; *HALAT* 1:230; *HALOT* 1:203).

ع. ق يستخدم مز١١٩:٢٠ الفعل مع "نفس" كفاعل ليكون كناية عن كونه قد أرهق، أو فني. هذا يشكل جزءا مِنْ أغنية *gimel* الإغريقية، التي تشتمل على عنصر شكوى قوي (Allen, 142). إن موضوع الشوق المنسحق هو شَرِيعَة الله، الذي ربما يشير إلى معرفة مشيئة الله أو مساعدة الله عن طريق الدينونة (Mays, 3-12; Ander-sen, 814). يستخدم وزن **هِفْعِيل** للفعل في مراثي ١٦:٣ ليدل على سحق/ جرش/ تَحطِيم الأسنان بالحصى. هذه الصورة المجازية للعنف يمكن أن تفسر بفناء الأمور أو الأشياء الغير مسرة- بناءا على التكلمة في ع. ١٥، أو ربما تشير إلى التقليل مِنْ قيمة الشخص (Brandscheidt, 40-41, 56-57; Provan, 88; Huey, 472).

ب. ت ١. في سب. يترجم الفعل بـ ἐπιποθέω (G2160)، يتوق، في مز١١٩:٢٠، و ἐκβάλλω (G1675)، يحطم، في مرا ١٦:٣.

٢. **في الأدب الرَّبَّاني.** يستخدم وزن **بِعِّيل.** للفعل في Tosefta T'bul Yom II ليدل على أنَ التين لم يسحق بعد قبل الخبز (Jastrow 1:270).

ع. ج تستخدم ἐπιποθέω (G2160)، رغبة، طلب ٩مرات (ولا مرّة في الأناجيل أو سفر الأعمال) في الإشارة إلى الجماعة وقادتها (٢كو ٩:١٤؛ في ٨:١؛ ٢٦:٢) أو لتوضح كيف أن الله "يغير بشدة" على الروح القدس (يع ٥:٤؛ *EDNT* 2:33).

إشتياق: ← אוה [*'wh*] (نظر إليه كشيء جميل، أراد، تلهف، #٢٠٣)؛ ← חמד [*ḥmd*] (رغب، تلهف، اشتاق إلى، اشتهي، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [*ḥpṣ* [1]] (أراد، رغب، تمنى، اهتم، #٢٩١١)؛ ← חשׁק [*ḥšq* [1]] (رغب، توق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [*y'b*] (تاق إلى، اشتاق إلى، رغب، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלָה [*kāleh*] (إشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [*kmh*] (بحث عن، رغب في، #٤٠١٤)؛ ← כסף [*ksp* [2]] (رغب، تاق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [*môrāš* [2]] (تمنى، يرغب، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [*'rg*] (بعد فترة طويلة، لهث خَلْف، #٦٨٦٤)؛ ← רְעוּת [*re'ût* [2]] (إشتاق، كفاح، #٨٢٩٦)؛ ← שׂרה [*śrh* [1]] (ينافس، يكافح، #٨٥٧٥)؛ ← שׁאל [*š'l*] (سأل، طلب، تمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [*t'b* [1]] (رغب، بعد

فترة طويلة، #٩٢٨٩)؛← תְּשׁוּקָה [tᵉšûqâ] (رغب، إشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

البيبلوغرافيا

DCH 2:376; *EDNT* 2:33; *TDNT* 1:448; L. C. Allen, *Psalm 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, 1992; R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschenleid: Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3*, 1983; F. B. Huey, *Jeremiah. Lamentations*, NBC, 1993; J. L. Mays, "The Place of the Torah-Psalms in the Psalter," *JBL* 106, 1987, 3-12; I. W. Provan, *Lamentations*, 1991.

Hendrik L. Bosman هيندريك إل . بوسمان

1757	גרע

גרע [gr' [1]]، وزن قَل. قطع، خفض، أعاق؛ وزن نفعَل. يَكونُ خفض، حَمل إلى الخلف، تأخر (#١٧٥٧)؛ מִגְרָע (*'migra*)، حافة (#٤٤٩٢).

ش. أ. ق يأتي الجذر بمعنى "قطع" في كلا مِنْ الأرامية والسريانية؛ قا؛ العربية *qara'a*، يحلق رأس شخص ما.

ع. ق ١. المعنى الأساسي لـ גָּרַע هو عكس יָסַף، أضاف إلى، يكمل (#٣٥٧٨؛ عدد ٣٦:٣-٤؛ تث ١٣:١). توجد الكلمة في أوضاع مختلفة في وزن قَل. تستخدم لقطع (גָּרַע) الله شعبه عند الدينونة (حز ٥:١١) وتشير إلى "الرأس المجزوز" (גָּרַע) في مؤاب نتيجة للمناحة بسبب قضاء الله على مؤاب (إش ١٥:٣؛ أر ٤٨:٣٧). أن الله أيضا يقلل أو يعيق (גָּרַע) منطقة شعبه عند الدينونة. إن المَرْأة التي رُفضت كزوجة قد لا يكون لها مهرها، إلخ، يقلل (גָּרַע؛ خر ٢١:١٠). أتهم أيُوب بكونه أعاق (גָּרַע) الإتصال مع الله.

تستخدم الكلمة خاصة بصورة جليلة لتدل على أنه لا يجب إضافة أي شيء (יָסַף) لكلمات عَهْد الله، وصاياه، أو أعماله/ عجائبه بصفة عامة (تث ٤:٢؛ ١٣:١؛ أر ٢٦:٢؛ جا ٣:١٤) ليس إزالة (גָּרַע).

٢. إن المعنى الأساسي للوزن قَل. يستمر في وزن نفعَل. عن الأرْضَ التي أعطيت لِلرَّبّ بعد سنة اليوبيل كانتَ لابد أن ينتقص (גָּרַע) قيمتها (لا ٢٧:١٨). إن مِيرَاث الآباء الذين ليس لديهم سوى بنات لا يمكن أن يُنتقص (גָּרַע)؛ لابد مِنْ سرد قوانين مخصصة للتأكد مِنْ أن هذا لن يحدث (عد ٢٧:٤؛ ٣٦:٣-٤). يستخدم الفعل للإشارة إلى الحذف التام لاسم الرجل مِنْ إسْرَائِيلَ (٢٧:٤). إن مرونة الكلمة تتضح في ٩:٧، حيث أولئك الغير طاهرين رسميا لابد أن يُمنعوا مِنْ (גָּרַע) الإحتفال بالفصح.

٣. يشير الورود الوحيد لـ מִגְרָעוֹת لسمات معمارية معينة للهيكل (١مل ٦:٦).

قَطع، خراب، فناء، جز، يُقلم: ← בצע [bṣ'] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [br' [3]] (أخلى الأشجار، قطع، دمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (قطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gd'] (قطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (أثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [gzz] (قطع، جز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [gzr [1]] (قطع، أزال، #١٦١٥)؛ ← גרז [grz] (انقطع/ انفصل، #١٧٤٦)؛ ← גָּרַע [gara' [1]] (هزم، قلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [hlp [2]] (عبر، اخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [ksḥ] (قطع، قتل/ صرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (حدث إنهيار، هذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [krt] (قطع، فصل، فنى، قطع عَهْدا، ختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqāḥāyim] (أداة لقطع الفتيلة/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [nqp [1]] (قتل/ ضرب، دمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [nṯh] (قطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (فصل، جز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [šsp] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛← תזז [tzz] (يبتر، #٩٣٧٢).

البيبلوغرافيا

TWAT 2:70-72.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

1758	גרע

גרע [gr' [2]]، بِعِّل. كرية/ قطيرة(؟)، تقطير(؟)؛ يجعله ينسحب/ رُسمت (بالنسبة للماء؛ so NIV, NRSV, REB) (ترد مرّة واحدة؛ #١٧٥٨؛ *HALAT* 196a).

ش. أ. ق يقترح البعض أن الجذور المشتركة ربما توجد في العربية *gara'a* أو *gari'a* "يتجرع، رشفة، يحدث صوتا عند الأكل" (بالنسبة للسوائل) (Wehr, 120b; قا؛ Jacob, 287; *HALAT*).

ع. ق في أي ٢٧:٣٦، جزءا مِنْ تصوير أليهو عن كيف أن قدرة الله وجوده يَظهر في بعض المواسم (الخريف ٢٧:٣٦-٣٣؛ الشتاء، ١:٣٧-١٣؛ الرَّبيع –الصيف، ١٤:٣٧-٢٢)، تستخدم גָּרַע لتدل على التبخير كجزء مِنْ دورة المطر: "لأنه يكون كرية/ خرزة الماء إلى قطرات (גָּרַע)؛ يتقطروا كالمطر بسبب إغماره" (author tr). (هنا זָקַק ‖ גָּרַע "تأتي بمعنى يرشح، يُصفي، يقطر" so Vg *stillas* ، في العبرية الكتابية גָּרַע = *stillare* ؛ للعبرية אֵד، يغمر. قارن الأكادية *edû* "إندفاع الماء، المياه المرتفعة،" (*CAD*, E, 35b-36a; Speiser). يحتمل عرض BHS لتعديل A Colon إلى "لأنه يقطر قطرات مِنْ البحر"، لكنه غير ضروري.

ب. ت تصادق العبرية ما بعد الكتابية على الفعل المشتق (**بِعِّلْ**. أو وزن **هفعيل**.) גָּרַע، الذي يعني إما "أن يشكل كرَية/ بذرة" أو "أن يشكل بذرة تحتوي على رطوبة"، التي تستخدم في وصف المرحلة الأولية لنمو العنب (Jastrow, 271b ;[.بِعِّلْ] Mish. Shebi it 4:10). يشرح PTalm Shebi it 4: 35c، מִשֶּׁיִּגָּרִיעוּ، بـ משיזחלומים، "مِنْ المكان عندما تفيض بالماء،" إشارة إلى أي ٣٦:٢٧ (قا؛ BTalm Berakot 63b, Pesahim 52b)؛ ومع ذلك، يعني الاسم (الجمع) גֵּרְעִין في مواضع أخرى، كرية مشيرا إلى بذرة أو أحجار الفاكهة (Jastrow, 271 b).

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل مِنْ المطر: ← אֵגֶל [*'ēgel*] (قطرة [مِنْ الندي]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* [1]] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשם [*gšm*] (أمْطَر، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([سحب] ينهمر منها [الماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥ^anāmal*] (مطر ثلجي، بَرَدٌ؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندي، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (سقى، سبَّبَ مطرًا، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (أمطر، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (مطر متأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (هطول الأمطار، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ* [2]] (عاصفة عنيفة، سيل، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*r^ebîbîm*] (زخات المطر، #٨٠٥٣)؛ ← רָסִיס [*rāsîs* [1]] (قطر الندى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تصبب، إنساب، تقطر، أراق، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* [4]] (مطر غزير، غيث، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طَبَقَة النَّدَى، ابتعاث/ تفريغ البذرة، #٨٨٨٧).

البيبلوغرافيا

B. Jacob, "Erklärung einiger Hiob-Stellen," *ZAW* 32, 1912, 278-87; H. Ringgren, *TWAT* 2:70-72; ET: *TDOT* 3:66-67; E. A. Speiser, " *'Ed* in the Story of Creation," in J. Finkelstein and M. Greenberg, eds., *Oriental and Biblical Studies*, 1967, 19-22.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

1759	גרף

גרף [*grp*] أزال (ترد مرّة واحدة؛ قض٥: ٢١، #١٧٥٩)؛ מְגְרָפָה [*megrapâ*]، يجرف؟ (#٤٤٩٣).

ش. أ. ق هذا الورود الوحيد يرد في التقاليد الترجومية والجليلية للأرامية اليهودية (أن يجرفهم بعيدا [رماد]، أرم. (يمحو)، والسريانية والأثيوبية (أزال).

ع. ق توضح قرينة قض ٥: ٢١ (وصفا شعريا للصراع ما بين الإِسْرَائِيليين والكَنْعَانِيِّين مِنْ حازور Hazor) أن גָּרַף تصف ماء نهر قيشون التي تفيض على ضفتيه وتجرف مركبات الكَنْعَانِيِّين وقوادها.

طوفان، يغمر، جارف: ← בזא [*bz'*] (أزال، #١٠٢١)؛ ← גרף [*grp*] (أزال، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [*mab-bûl*] (محيط سماوي، غمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת [*nig-geret*] (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוף [*ṣwp* [1]] (غمر، ارتفع، طفا، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [2]] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [*šôṭ* [2]] (طوفان [مفاجيء]، #٨٧٦٦)؛ ← שׁטף [*šṭp*] (أزال، غمر، غمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [*šeṣep*] (فيضان، #٩١٩٢).

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

1760	גרר

גרר [*grr*]، **قَلْ**. يجرف، ينحرف؛ **نِفْعَلْ**. يمضغ ما يجتره، يجتر (لا ١١: ٧ مع الجذر المشتق في حالة النصب גֵּרָה، لكن ربما تُقرأ كـ q.؛ قا؛ *HALAT*)؛ poal أن يغطس، مع الجذر المشتق מְגֵרָה، هِتْبَعِّيلْ. أن يجرح نفسه (لكن النص مشكوك فيه: ربما יִתְגּוֹדְדוּ؛ قا؛ ١مل ١٨: ٢٨)؛ هِتْبُولِيل. يزيل بقوة، أر ٣٠: ٢٣ (ربما هِتْبُولِيل. גרר) (#١٧٦٠).

ش. أ. ق الجذر يَظْهرُ في العبرية المتأخرة وفي أرم. (قا؛ גְּרַר؛ السريانية. *gar*)؛ والعربية *garra*.

ع. ق ١. يظهر الفعل ٦ مرات حيث ثلاثة منهم مشكوك في أساس نصهم. في حب ١: ١٥ يقارن، الكلداني المفترس بالصياد الذي يجر السمك الذي إصطاده مِنْ البحر في شبكة. إن الفعل يأتي مباشرة في توازي مع أن يصطاد بخطاف ويجمعهم في شبكة صيد. يمثل جميعهم الحركة تجاه المبدأ العامل. يحذر أم ٢١: ٧ مِنْ أن قسوة الشرير سوف تجترفهم. هذه المرّة، يكون الفعل بعيدا عن دائرة إشارة المتكلم. في لا ١١: ٧، تقرر وزن **نِفْعَلْ**. (لكن انظر أعلاه) أن الخنزير- ليس مجترا- لا يضمغ (أو ربما ينتصب) ما يجتره. أنه مِنْ الصعب تعريف طبيعة الفعل المحدد: سواء إندفع، صوت مضغ ما يجتره، أو البطيء، الإيقاع النظامي للإجتراء.

٢. في ١مل ٧: ٩، تُستخدم الأحجار الغالية في مشروع بناء سُلَيْمَان، التي كانت تزركش بنشارة الخشب، في هذه الحالة تكون الحركة تبادلية و توصف في الجذر المشتق على وزن poal. لا يمكن أن تكون التتمة "مِنْ الداخل والخارج" التي تتبع مباشرة تشير إلى جانبي الحجارة التي أنهاها العمال، وليس إلى حركة النشر نفسها.

إن نفس حركة القطع التبادلي قد تُلاحظ في ورود هِتْبَعِّيلْ. في هو ٧: ١٤، حيث الإفراميين المتمردين يجتمعون (لكن انظر أعلاه) مِنْ أجل الحبوب والخمر. يعقل أن يكون هناك

عنصر غلو هجائي في ذلك الوصف و ثورة حمقاء الذين يدعون مِصْرَ، يذهبون إلى أشور، saw away أنفسهم. وأخيرا، ربما يكون الفعل في أر ١٩:٢٣ على وزن هِتْبُولِيل. (أو hitpol. لـ גרר). عادة تعدل إلى أر ١٩:٢٣، מִתְחוֹלֵל، على أساس تنقيحي واسع (so *BHS*). ومع ذلك، فإن النص يمكن الدفاع عنه كما هو الوضع الآن، تنهمر كما تفعل عاصفة الرَّبّ الثائرة التي تجرف بقوة. هنا، الفكرة ليست الجرف بعيدا، تجاه، أو جيئة وذهابا، إنما دائريا ودائريا.

في ضوء تعدد الإتجاهات التي تشير إليها القرائن لحركة هذا الفعل، يبدو أن معنى الكلمة الأساسي يشير إلى جر، سحب، أو جرف الذي يتطلب أو يتضمن قوة محددة. بعض القرائن الأخرى إذا تحدد إتجاه وطبيعة هذه الحركة.

جر، ينسحب: ← גלל [*gll* [1]] (يدحرج، يدحرج بعيدا، ينحدر، يجرف، يتمرغ، #١٦٧٠)؛ ← גרר [*grr*] (يمتد، يجتر، يتسكع فوق، #١٧٦٠)؛ ← משה [*mšh*] (يسحب مِنْ [الماء]، #٥٤٠٦)؛ ← משך [*mšk*] (يقبض، يتأخر، عائق مِنْ، #٥٤٣٢)؛ ← סחב [*sḥb*] (عائق مِنْ، يسحب بعيدا، #٦٠٧٩)؛ ← שלל [*šll* [1]] (ينسحب، #٨٩٦٣).

دي. أي . باير *D. A. Baer*

1762	גֶּרֶשׂ

גֶּרֶשׂ [*gereś*]، جريش (#١٧٦٢).

ع. ق ترد هذه الكلمة مرتين فقط (لا ٢:١٤، ١٦)، وأصل الكلمة غير واضح؛ لكن ربما يرتبط بالفعل **عرب.** جَرَسَ، يطحن، يسحق، مما يقترح أن الكلمة العبرية ربما تشير إلى بعض أنواع الحبوب المسحوقة. تستخدم سب في ترجمة هذه الكلمة،الكلمات ἐρίκτο″، أرض، مع πεφρυγμένα، الشعير المسحوق، أو χίδρα، نواة القمح الغير ناضج، والعبرية الحديثة (גְּרִיס، الفول المدشوش أو الحبوب)، السريانية (*gr[w]s᾽*، برعم القمح)، والآرامي المتأخر (גַּרְשָׂא، גְּרוּסָא، جريش) لها أشكال مشتقة مِنْ هذه الكلمة. يبدو גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל في لا ١٤:٢ أنها تستخدم إضافة بيانية لتصف العبارة أكثر אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ، رؤوس الحبوب المشوية بالنَّار؛ حيث أن الكلمة כַּרְמֶל تبدو أنها تعني "حبوب ناضجة حديثا أو طازجة،" أنه مِنْ المعقول أن גֶּרֶשׂ تعني "رؤوس الحبوب المشوية على النَّار."

حبة، شعير، جاورس/ الدُخن ، أرز إلخ.: ← אָבִיב [*ʾābîb*] (سنابل الحَب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bisqālôn*] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (ساق الحَب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [4]] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، # ٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*melîlâ*] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannag*] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، الحبوبُ الواقفةُ #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*seʿōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

البيبلوغرافيا

J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 194.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

1763	גרשׁ

גרשׁ [*grš* [1]] يُبعد، طلاق، يطرد (#١٧٦٣)؛ גְּרֻשָׁה (*gerušâ*)، يُصادر (#١٧٦٦).

ش. أ. ق يوجد الجذر المشترك في الأغاريتية (*grs*)؛ المؤابية (Mesha Inscription: 19, *wygrsh*)؛ السريانية يطرد؛ وأرم. اليهودية والعبرية الكتابية، يطرد (زوجة).

ع. ق ترد גָּרַשׁ ٤٦ مرّة وتوظف كالآتي:

١. في الوزن q. يطرد/ يزيح أمة (خر ٣٤:١١)؛ يحتجز/ يطرد/ يطلق زوجة (صيغة المبني للمجهول) (لا ٢١:٧، ١٤؛ ٢٢:١٣؛ عدد ٣٠:٩[١٠]؛ حز ٤٤:٢٢؛ هناك جذر آخر يستخدم للطلاق هوשָׁלַח بعِّل. تث ٢١:١٤؛ قا؛ *HALAT*)؛ يجمع (حمأة البحر) (إش ٥٧:٢٠).

٢. في ni. يبتعد عن محضر الرَّبّ (يونان ٢:٤[٥])، يندفع، يتقاذف، كالنيل (عا ٨:٨)، مثل البحر (إش ٥٧:٢٠).

٣. إن أغلب الأمثلة لـ גָּרַשׁ ترد في وزن بِعِّلْ، وخصوصا في Hexateuch الأسفار الستة الأولى مِنْ التوراة ، وكلها تعبر عن أن يطرد، يندفع. تشتمل الأمثلة على: طرد آدم مِنْ الجنة (تك ٣:٢٤؛ قا؛ Cain 4:4)؛ دَاوُد (الرجال، فاعل؛ ١صم ٢٦:١٩)؛ هاجر (إبراهيم، الفاعل؛ تك ٢١:١٠)؛ إبنة رعوئيل (الرعاة، الفاعل؛ خر

١٧:٢)؛ مُوسَى وهَارُون طردوا مِنْ أمام فرعون (خر ١٠:١١)؛ جعلا وإخوته (قض ٩:٤١)؛ يفتاح (١١:٢، ٧)؛ أبياثار (سُلَيْمَان، الفاعل؛ ١مل ٢:٢٧)؛ الأشرار مِنْ الهيكل (يَهْوَهْ، الفاعل؛ هو ٩:١٥)؛ والنساء مِنْ بيوتهن (الشرفاء، الفاعل؛؛ مي ٢:٩).

تستخدم גֵּרֵשׁ (بِعَّلْ.) دائمًا على الْكَنْعَانِيِّين الذين طردوا مِنْ قبل فاعل كما يلي: الزنابير (خر ٢٣:٢٨)؛ إِسْرَائِيل (يش ٢٤:١٢؛ خر ٢٣:٣١)؛ يَهْوَهْ (خر ٢٣:٢٩، ٣٠، ٣٣:٢؛ تث ٣٣:٢٧؛ يش ٢٤:١٨؛ قض ٢:٣؛ ٦:٩؛ ١أخ ١٧:٢١؛ مز ٧٨:٥٥؛ ٨٠:٨ [٩]). هناك أمثلة إضافية تتضمن طرد إِسْرَائِيلَ مِنْ مِصْر بواسطة فرعون (خر ٦:١؛ ١١:١)؛ إِسْرَائِيل وطردهم مِنْ أَرْضَ مؤاب (عدد ٢٢:٦، ١١)؛ طرد يَهُوذَا مِنْ كنعان (الفاعل، مؤاب وعمون؛ ٢أخ ٢٠:١١)؛ طرد المِصْرِيِّين مِنْ أَرْضهم (الفاعل، يَهْوَهْ؛ حز ٣١:١١).

٤. ترد גֹּרַשׁ فقط مرتين في بُعَّلْ. يبتعد، الفاعل، الإسرائليون (خر ١٢:٣٩)؛ الفاعل النبذ المحتقر والبائس (أي ٣٠:٥).

٥. يرد الاسم (المؤنث) مرّة واحدة فقط في الجمع: ممارستك للطرد (حز ٤٥:٩؛ NIV يجرد مِنْ ملكية).

٦. لاهوتيا، يوظف التعبير مع الله كعامل في طرد السكان مِنْ كنعان للتحضير لإحتلال إِسْرَائِيلَ لأَرْضَ الميعاد. التي أعطاها إياهم ليمتلكوها (مز ٧٨:٥٥) ويرثوها (٢أخ ٢٠:١١). ومع ذلك فإنه مِنْ المتوقع إشتراك إِسْرَائِيلَ في طرد الشعب الكنعاني(خر ٢٣:٣٠؛ ٣٣:٢؛ تث ٣٣:٢٧). كشهادة عن دور الله، هناك إعتراف بعبادة إِسْرَائِيلَ المقصورة على الله فقط (يش ٢٤:١٨؛ قض ٦:٨-٩).

طلاق: ← גרשׁ [*grš* ¹] (نفي، يطرد، طلاق، #١٧٦٣)؛ ← כְּרִיתוּת [*kerîtût*] (طلاق، #٤١٣٥).

تشتيت، تفريق: ← בזר [*bzr*] (يشتت، #١٠٢٩)؛ ← זרה [*zrh* ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← זרע [*zr'*] (يزرع، ينثر البذار، #٢٤٤٥)؛ ← זרק [*zrq* ¹] (يرش، يشتت، #٢٤٥٠)؛ ← נדח [*ndḥ* ¹] (ينفي، يكون مشتتا، يكود طريدًا، يغوي، #٥٦١٥)؛ ← נדף [*ndp*] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛ ← נפץ [*npṣ* ²] (ينشر، يشتت، يتبدد، #٥٨٨٠)؛ ← פוץ [*pwṣ* ¹] (يشتت، يبدد، يُنشر، #٧٠٤٦)؛ ← פזר [*pzr*] (يشتت، ينشر، #٧٠٦١).

البيبلوغرافيا

TDOT 3:68-69; *TWOT* 1:173-74; M. Weinfeld, "The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and Its Historical Development," in *History and Tradition of Early Israeli Studies Presented to Eduard Nielsen*, SVT 50, 1993, 142-60.

بي. جْي. جْي. إس. إِيلس *P. J. J. S. Els*

1764	גרשׁ

גרשׁ [*grš* ²] يَطْرح، يرمي (#١٧٦٤)؛ גֶּרֶשׁ *gereš*، المحصول (ترد مرّة واحدة في تث ٣٣: ١٤؛ #١٧٦٥).

ش. أ. ق إن الفعل يشترك مع السامية *gerûsah*، "أمواج" وربما يرتبط بالعربية *saqara*، " يتحرك في أضطراب/ يهيج (الماء)" و*bahr* "البحر المتموج"

ع. ق يظهر كلا مِنْ q. و ni. للفعل في إش ٥٧:٢٠، "أما الأشرار فكالبحر المضطرب (נִגְרָשׁ، ni.) ... وتقذف (וַיִּגְרְשׁוּ، q.) مياهه/ أمواجه حمأة وطينا." (لإزدواج الأفعال التي مِنْ نفس الجذر لكن مِنْ أصول مختلفة، قا؛ (Berlin, 36-40, esp. 39 هناك إرتباط إضافي لهذا الجذر مع الماء والبحار يوجد في عا ٨:٨، وهو تأمل في النتائج الكونية بسبب خطية إِسْرَائِيلَ، "أليس مِنْ أجل هذا ترتعد الأَرْضَ وينوح كل ساكن فيها وتطمو (עָלְתָה) كلها كنهر وتفيض (נִגְרְשָׁה) وتنضب (נִשְׁקְה) كنيل مِصْر؟" إن صورة المياه الهائجة (تطمو، تفيض، وتنضب) تُقارن بارتفاع وإنخفاض سطح الأَرْضَ أثناء الزلزال. انظر أيضا حز ٢٧:٢٨ (في مرثاة ضدَّ صور)، "مِنْ صوت صراخ ربابينك تتزلزل المسارح (מִגְרְשׁוֹת)."

ب- ت إن إستخدام גֹּרַשׁ مع المياه الهائجة يوجد أيضا في مزامير Hodayoth (1QH ١٣:٢؛ ٣٢:٣؛ ١٥:٨) وفي (Spire Det., 39) RH.

هائج، تقاذف: ← גרשׁ [*grš* ²] (يرم، #١٧٦٤)؛ ← חמר [*ḥmr* ¹] (رغوة، طمو، #٢٨١٢)؛ ← סוך [*swk* ¹] (يهيج، #٦٠٥٦)؛ ← עור [*'wr* ³] (يهيج نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← רחשׁ [*rḥš*] (يكون ثائرا، #٨١٨٠).

البيبلوغرافيا

A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, 1985; J. Blau, "ber homonyme und angeblich homonyme Wurzeln," *VT* 6, 1956, 245-46; S. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991, 260-61.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

١٧٦٥(גֶּרֶשׁ [*geres*]، المحصولُ، العائد)، ← #١٧٦٤

١٧٦٦(גְּרֻשָׁה [gerusâ]، نزعُ الملكية)،← #١٧٦٣

1772	גשם

גשם [*gšm*]، **هِفعيل**. أُمطر، أحدثَ سقوطَ أمطارٍ (#١٧٧٢)؛ **الاسم**. גֶּשֶׁם (*gesem* [1])، مطر (#١٧٧٣).

ش. أ. ق ترتبط גֶּשֶׁם بالأوغاريتية *gsm* (مطر) والعربية *sagama* ([دموع] تتدفق)، انظر *HALAT* 197

ع. ق ١. حيث لا أمطار، فلا حياة. كانت بمثل هذه البساطة في زمن الع. ق. في أرْضَ الموعد. بعكس مِصْر وبلاد ما بين النهرين، حيث كانت الزراعة تتوقف على الري مِنْ الأنهار التي إمتلأت بواسطة الأمطار التي كانت تسقط على بعد أميال، كانت أرْضَ الموعد "هي أرْضَ جبال وبقاع. مِنْ مطر السماء تشرب ماء. أرْضَ يعتني بها الرَّبّ إلهك. عينا الرَّبّ إلهك عليها دائمًا مِنْ أول السنة إلى آخرها." (تث ١١:١١-١٢). لذلك فإن خلاصة البركة عند الإخلاص للعَهْد كانت: "أعطي مطر أرْضكم في حينه: المبكر والمتأخر. فتجمع حنطتك وخمرك وزيتك" (١١:١٤). في المقابل، كانت اللعنة لعدم الولاء للعَهْد هو أن " فيحمى غضب الرَّبّ عليكم ويغلق السماء فلا يكون مطر ولا تعطي الأرْضَ غلتها فتبيدون سريعا عن الأرْضَ الجيدة التي يعطيكم الرَّبّ." (١١:١٧). (تثنية ← لاهوت).

٢. كانت سنة الإسْرَائيليين مقسمة إلى موسمين، الموسم الجاف، والموسم الممطر. الموسم الممطر كان مقسم إلى ثلاثة فترات: المطر المبكر (مِنْ أكتوبر إلى نوفمبر). أمطار الشتاء (مِنْ ديسمبر إلى فبراير)، المطر المتأخر (مِنْ مارس إلى أبريل) حيث كانت أغلبية سقوط الأمطار في الفترة الوسطى، كان المطر المبكر والمتأخر أيضا حيوي بالنسبة للزراعة الناجحة (Baly , 52).

٣. إن كيمة الأمطار الصحيحة في الوقت الصحيح كانت حيوية للحياة على أرْضَ الموعد (Baly, 50). كمية قليلة جدا مِنْ الأمطار كانت تعني جفاف وموت؛ كمية غزيرة جدا مِنْ الأمطار كان تعني خراب وموت. تأخر في إبتداء سقوط الأمطار، أو سقوط الأمطار في وقت متأخر جدا وبالتالي إعاقة الحصاد قد يسبب أيضا دمار هائل للمحاصيل.

٤. تأتي معظم الأمطار مِنْ إعصار العواصف المسافرة مسافات مِنْ البحر المتوسط آتية مِنْ المحيط الأطلنطي: حيث الهواء الرطب يتحرك فوق الأرْضَ، ويُجبر للارتفاع بسرعة، منتجا عواصف رعدية (Baly, 48-49؛ ← ברד [*brd* [1]] رعد، #١٣٥١). إن تكرار العواصف الرعدية وخصائصهم المحلية يفسر نص كالآتي: "وأنا أيضا منعت عنكم المطر إذ بقي ثلاثة أشهر للحصاد وأمطرت على مدينة واحدة وعلى مدينة أخرى لم أمطر. أمطر على ضيعة واحدة والضيعة التي لم يمطر عليها جفت." (عا ٤:٧)، ويتضاعف التعبير للأمطار الغزيرة (انظر أدناه)

٥. مِنْ الذي يتحكم في الأمطار؟ كان هذا سؤالا يتضمن الصراع المستمر ما بين الرَّبّ إله إسْرَائيلَ وبعل (← # ١٢٥٢)(، إله العاصفة للديانة الكنعانية (انظر ١مل ١٧-١٨). جزء كبير مِنْ قوة بعل التي تغوي تكمن في إحتياج إسْرَائيل المطلق للأمطار. ليس الوثن وإنما الإله الحقيقي والحي هو الذي يرسل المطر، وبالتالي فلابد أن يخلص إسْرَائيل له (أر ١٤:٢٢).

٦. بالنسبة لأهمية الأمطار، فإن ع. ق به مفردات غنية عن الإنهمار، مع تعبيرات تتراوح ما بين استمرار إنهمار الأمطار الجارفة لزخات المطر. هناك تعبيرين عامين للمطر (גֶּשֶׁם و מָטָר)، وتعبيرات مخصصة للمطر المبكر (מוֹרֶה / יֹ) والمتأخر (מַלְקוֹשׁ)، وكذلك بالنسبة للأمطار الخفيفة (טַל و רְבִיבִים) والأمطار الغزيرة (שְׂעִירִים و סָפִיחַ ,סַגְרִיר ,זֶרֶם).

(أ) גֶּשֶׁם و מָטָר هي أكثر التعبيرات تكررا للأمطار، يرد ٣٥مرّة و٣٨مرّة، على التوالي. מָטָר ترد في شكل الفعل ١٧مرّة، في حين أن شكل الفعل لـ גֶּשֶׁם يرد مرتين.

(ب) إن القارىء المعاصر قد لا يشعر بفرق بين גֶּשֶׁם، מָטָר، كما يدل الآتي: **(i)** سلسلة البناء المعكوسة מְטַר־גֶּשֶׁם (زك ١٠:١) وגֶּשֶׁם מָטָר (أي ٣٧:٦)؛ **(ii)** إستخدام גֶּשֶׁם مع وزن hi. لـ מָטָר (عا ٤:٧)؛ **(iii)** إستخدام كلا مِنْ الكلمتين كتعبيرات عامة للمطر، هناك تحديدا أكبر بـ "المطر المبكر" و "المطر المتأخر" (تث ١١:١٤ [מָטָר]؛ أر ٥:٢٤ ويؤ ٢:٢٣[גֶּשֶׁם])؛ **(iv)** يذكروا بالتبادل في ١مل ١٧-١٨ ("إنه لا يكون طل ولا مطر מָטָר في هذه السنين إلا عند قولي" [١٧:١]؛ "كان גֶּשֶׁם גָּדוֹל"... [١٨:٤٥])؛ **(v)** استخدامهم في نفس العبارات ذات الأصل المشترك مثلا הָאֲדָמָה וְאֶתְּנָה מָטָר עַל־ פְּנֵי (فأعطي مطرا على وجه الأرْضَ" [١مل ١٨:١] و גֶּשֶׁם עַל־ פְּנֵי הָאֲדָמָה עַד יוֹם תֵּתֶן [תֵּת־יְהוָה] ("إلى اليوم الذي فيه يعطي الرَّبّ مطرا على وجه الأرْضَ" [١مل ١٧:١٤]).

(ج) إن الرَّبّ إله إسْرَائيلَ، وليس بعل أو أي أصنام أخرى للأمم (انظر أر ١٤:٢٢)، هو الذي يُرسل المطر على وجه الأرْضَ (١مل ١٧:١٤[גֶּשֶׁם]؛ أي ٥:١٠[מָטָר])، وأنه يرسله في حينه (لا ٢٦:٤ وحز ٣٤:٢٦[גֶּשֶׁם]؛ تث ١١:١٤ و٢٨:١٢[מָטָר]). إن الله يرسل المطر ليبارك شعبه ليمكن أرْضَهم أن تنتج منتجاتها (لا ٢٦:٤و حز ٣٤:٢٦[ ]؛ مز ١٤٧:٨ [מָטָר]). لكن الرَّبّ يمكنه أيضا أن يدين شعبه بإرسال مطرا غزيرا (حز ١٣:١١،

١٣؛ ٣٨:٢٢ [גֶּשֶׁם שׁוֹטֵף= مطر جارف" التي تدمر الأسوار]؛ انظر أم ٣:٢٨ [מָטָר סֹחֵף וְאֵין לָחֶם = مطر جارف لا يُبقي المحاصيل])، عن طريق إرساله الأمطار في الوقت الخاطيء (١صم ١٢:١٧[מָטָר]؛ انظر أم ٣:٢٨)أو عن طريق إحتجاز المطر (عا ٤:٧ [גֶּשֶׁם]؛ إش ٥:٦ [מָטָר]). زك ١٤:١٧ تصف القضاء الأخروي في هذه التعبيرات البسيطة المسببة للدمار، הָיָה הַגֶּשֶׁם וְלֹא עֲלֵיהֶם ؟ ("لا يكون عليهم مطر").

(د) يستخدم גֶּשֶׁם وמָטָר في صور بلاغية متنوعة (انظر أم ٢٥:٢٣؛ جا ١١:٣؛ ١٢:٢). إن الرجل المفتخر بهدية لم يأخذها بالفعل يشبه سحابا بلا مطر גֶּשֶׁם (أم ٢٥:١٤). إن الحاكم الذي يظلم شعبه يشبه الـ מָטָר الجارف الذي يدمر المحاصيل في الحقل (٣:٢٨). ومع ذلك فإن تعاليم مُوسَى تشبه מָטָר المعطي حياة (تث ٢:٣٢)

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل مِنْ المطر: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [مِنْ الندي]، #١٠٣)؛ ←ברד [*brd* [1]] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשם [*gšm*] (أمطرَ، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([سحب] ينهمر منها [الماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥ^anāmal*] (مطر ثلجي، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندي، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (سقى، سبَّبَ مطرًا، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (أمطر، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (مطر متأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (هطول الأمطار، #٦٠٣٩)؛ ← סְפִיחַ [*sāpîaḥ* [2]] (عاصفة عنيفة، سيل، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*r^ebîbîm*] (زخَّات المطر، #٨٠٥٣)؛ ← רְסִיס [*rāsîs* [1]] (قطر النِدى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تصبب، إنساب، تقطر، أراق، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* [4]] (مطر غزير، غيث، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبَقَةُ النَّدَى، ابتعاث/ تفريغ البذرة، #٨٨٨٧)

البيبلوغرافيا

D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957; G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 1928-42; J. Katsnelson, "Rain," *EncJud*, 1971; K. Nash, "The Palestinian Agricultural Year and the Book of Joel," diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1989; E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel*, 1971; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958; R. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology of the OT," *ZAW* 64, 1952, 11-25.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

١٧٧٣ (גֶּשֶׁם [*gešem*]، مطر) ← # ١٧٧٢

1779	גשש

גשש [*gšš*]، **قل**. لمس، حس؛ **بِعِّل**. يحس بما حوله (باليد)، يتحسس؛ **هِفْعِيل**. ملمسُ خارجَ، يَفْحصُ (#١٧٧٩).

ش. أ. ق ١. يصادق على الفعل مِنْ قبل السامية الغربية والجنوبية: العربية *gassa*، يشعر، يلمس، يتجسس؛ *gassa*، يحس، يلمس؛ *gasasa*، يُلاطف، يلمس؛ الأثيوبية *gasasa*، يشعر، يلمس؛ *gajaja*، يشعر، يلمس؛ *gasasa*، يمس، يضرب/يلاطف؛ السيريانية *gss* و *gs*، يشعر، يمس؛ المندائية *kss*، يشعر، يمس؛ أرم. גְּשַׁשׁ، يمس، يشعر، يتلمس؛ Emp. Aram *gss*، تجسُّس على؛ المصرية أرم. *gss*، تجسُّس على؛ السامية أرم. *gss* و *gs*، يشعر، يمس؛ أرم. اليهودية *gss*، يشعر، يمس.

٢. للفعل مجالات واسعة مِنْ المعاني: (أ) الفعل المادي للمس، الشعور، أو الإمساك بشيء باليد؛ (ب) يتحسس ليستشعر الطريق أمامه دون أن يكون هناك ضوء أو بصيرة و (ج) يحس شيء ما باليد أو النظر إليه بالعين ليجربه أو يختبره أو يتحققه. أمثلة: " حسه الطبيب ليعرف ما إذا كان ساخن أم بارد" (Lane, 422)، و "إبني الوحيد تجسس على (הגשׁ .haph) بَيْتي" (Ahiqar, 139).

ع. ق يرد الفعل גָּשַׁשׁ فقط في إش ١٠:٥٩(مرتين) وقاصرا على وزن بِعِّل. في كلا الحالتين، تصف أشخاص عميان يتلمسون حولهم، محاولين أن يستشعروا طريقهم بيدهم على الحائط . هذه الصورة المثيرة للعواطف تصور العمى الروحي لإِسْرَائِيل وطلبهم -الذي لا معنى له - للسلام والأمان وهي تحت عَهْد تأديب الله (٥٩:٩-١٠):

ابتعد الحق عنا ولم يدركنا العدل.
ننتظر نورا فإذا ظلام.
ضياء فنسير في ظلام دامس.
نتلمس (נְגַשְׁשָׁה) الحائط كعمي وكالذي بلا أعين نتجسس (נְגַשֵּׁשָׁה).
قد عثرنا في الظهر كما في العتمة في الضباب كموتى.

ب- ت ١. إنّ الجذرَ *gss* يُشْهَدُ بشكل أفضل في هذه الفترةِ: *g^asas* و *g^esas*، لمس، ملمس، يَتلمُّس؛ يَمَسُّ قاع البحرُ؛ للبَحْث، جاسوس خارج؛ *gasas*، هبوط، دقّة مركبٍ؛ *g^asosa*، لامس، هوائي، لامسة؛ *g^asîs*، مفصلٍ، درز؛ *gesta*، شعور، فهم. الجذوعُ الشفويةُ لَها مدى كامل: pe. الملمسُ، لمسُ؛ pa. تلمّسْ، ملمسَ حول؛ ha. يتلمّسِ حولِ، جاسوس خارج؛ ضربة pilpel، ضربة، ضربةُ، لكمةُ، يَضْربُ؛ هِتْبَعِّل. تصارعُ، كفاحَ، كلابَ ضدّ شخص ما (Dalman, 89; Jastrow, 274; *WTM*, 1:367; Sokoloff, 137; Klein, 111).

٢. هناك تشبيه كما الذي في إش ١٠:٥٩ يظهر في الأدب الرَّباني: "فتتلمس (pa. *mgssyn*) في الظهر" (Tg. Neofiti، تث ٢٩:٢٨) [لاحظ أن MT تقرأها מְמַשֵּׁשׁ]. إن الجذر لا يظهر في قمران؛ يحتمل إن شكل *gsw* في ٣Q٨ ٢ ١:١ هو شكل مِنْ أشكال *ngs*.

٣. هناك اسم جديد يظهر في المشنى العبرية: גִּשּׁוּשָׁה، اسم يتلمس، يتحسس؛ حقيقة ملموسة، حقيقة. هناك عدة أشكال تظهر في العبري الحديث: גִּשּׁוּשׁ اسم بمعنى يحس، يتلمس؛ يكتشف (باللمس)، يستكشف، إستكشافي، يستطلع؛ يتلمس طريقه؛ גִּשּׁוּשׁ، اسم بمعنى تحري خاص بي؛ عمود لتوجيه الصوت، موجه الصوت، أداة للقياس؛ ممسحة، فرشاه؛ גִּשְׁשׁוּת اسم درب، إستكشاف، إستطلاع (حربي)؛ גַּשָּׁשׁ، اسم آثار أقدام، يستكشف، مستطلع (حربي).

ع. ج تترجم سب גִּשֵּׁשׁ بـ ψηλαφάν، يتلمس الطريق، وهي لا تستخدم في ع.ج . ومع ذلك، فإن فعل التلمس يوصف بـ περιάγω (G4310)، يتلمس، في الإشارة إلى بولس عندما كان يتلمس طريقه بعد أن أصابه العمى بصورة مؤقته وكان لابد أن يقوده أحد مِنْ يده (أع ١١:١٣).

البيبلوغرافيا

TWOT 1:174; G. H. Dalman, *Aramäischneuhebräisches Wörterbuch zu Targum*, Talmud und Midrasch, 1922; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 111; E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicom*, 8 vols., 1863-93; M. Sokoloff, A *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, 1990; H. Yalon, "Mitteilungen: 4.גשש_נגש" *ZAW* 44, 1926, 322-23.

Gordon H. Johnston جوردن إتش . جونستون

1780	גַּת

גַּת [*gat* [1]] معصرةُ النبيذ (#١٧٨٠).

ش. أ. ق غالبًا ما توجد الكلمة في النصوص الأوغاريتية الطقوسيةِ وفي الأسماءِ (مثل؛ *UT* 1008:7؛ #٦٢٧).

ع. ق يرد الاسم في كلا مِنَ المعنى الحرفي والرمزي. كلا الإستخدامين لديهما إستخداما لاهوتيا هاما داخل قرائنهم.

١. إن الإستخدام المجازي هو الأغلب. في مجتمع الإِسْرَائِيلي الزراعي وفي الش. أ. ق. يعمل ككناية جاهزة وصورة بلاغية متماسكة لكتاب إِسْرَائِيل وأنبيائها. إن رؤية الله وهو يدوس المعصرة أصبحت صورة قوية عن غضب الله. إن معصرة الله/ غضب الله ملئية بالأمم الذين لابد أن يداسوا ويدانوا في الرؤية الآخروية ليوئيل في وادي يَهُوشَافَاط (يؤ ٣:١٣[٤:١٣])؛ رداءه ملطخ بالدماء مِنْ دوسه معصرة أدوم في القضاءِ (إش ٦٣:٢)، أحد أعداء إِسْرَائِيل الدائميين. سقوط أورُشَلِيم في ٥٨٦/ ٥٨٧ ق.م. إِلَى بَابِل يُوصف في مراثي ١٥:١ كمعصرة التي داسها الرَّبّ.

٢. يدين نح ١٥:١٣ أولئك الذين يدوسون المعصرة في السبت، وهم بهذا يدنسون يوم الرَّبّ.

ب- ت يستمر إستخدام الكلمة في المشنى العبرية، دائمًا بمفهوم حرفي. للمدراش والترجوم انظر WTM 1:368. يستمر إستخدام الكلمة باستخدامها في الع. ق. في العبرية المتأخرة لمراجع أكثر انظر Jastrow 1: 274-75، لكن هناك القليل أو لا يوجد لاهوت هام مرتبط باستخدامها هناك.

ع. ج في الع. ج. هناك صدى لكرم إِشَعْيَاء موجود في مثل يسوع عن الأجير (مت ٢١:٣٣-٤١؛ مر ١٢:١-٩)، كما أن المعصرة كمكان دينونة الله على الأشرار يبرز في رؤ ١٤:١٩-٢٠؛ ١٩:١٥.

عنب – عصير، خمر: ← גַּת [*gat* [1]] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [*dema*ʿ] (عصير مِنْ راقود خمر، #١٩٦٤) ← חֹמֶץ [*ḥōmeṣ*] (خل، خمر، شراب الشعير، #٢٨١٠) ← חֶמֶר [*ḥemer*] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٥) ← יַיִן [*yayin*] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [*yeqeb*] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [*yrš* [2]] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מהל [*mhl*] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [*me-zeg*] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׁרָה [*mišrâ*] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס [*ʿāsîs*] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [*śḥṭ*] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [*šemer* [1]] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [*tîrôš*] (خمر منعشة، #٩٤٠٨)

البيبلوغرافيا

HBD 1112-13; *ISBE* 4:1068-72; M. Hettzer, "Dimtu-gt-pyrgos. An Essay About the Non-etymological Sense of These Terms," *JNSL* 7, 1979, 31-35.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

١٧٨١← (גַּת [*gat* [2]]، Gath)

1787	גִּתִּית

גִּתִּית [*gittît*]، **مؤ.** أممية **صفة.**، آلة موسيقية جتية (؟) أو لحن (؟)؛ (**مؤ.**) عصارة عنب، ٣مرات؛ (#١٧٨٧؛ *HALAT* 198b).

ش. أ. **ق** هناك إرتباط إما مع الأكادية، نوع غنائي Sum. *GI(qan)-gíd-da*, long reed >) *gangittu gngn-* أو مع المصرية آلة (Akk. *malilu*, reed flute *ti*، عود(؟) بعيد الإحتمال.

ع. **ق** يرد التعبير فقط في حواشي المزامير (مز ٧، ٨٠، ٨٣ - الأحرف الإفتراضية لمز ٨؛ ٨١؛ ٨٤؛ قا؛ Waltke) في عبارة עַל הַגִּתִּית وقد ترتبط بشخص أممي مذكر صفة "جتي" (BDB 388a) " على ال (آلة)" / بحسب ال(لحن)"؛ so Tg. "العود الذي أحضره دَاوُد مِنْ جت" (قا؛ Gunkel-Begrich, 456).

على صعيد آخر **سب.** (ὑπὲρ τὸν ληνόν)، symm.، و (Vg. (*pro torcularibus* تترجم "لأجل المعاصر" (< * הַגִּתּוֹת؛ قا؛ Delekat) . حيث يشير مز ٨١:٣[٤] إلى إحتفالات شهر تشرين (سبتمبر –أكتوبر)، الذي كان في يومه الأول عيد الأبواق (عدد ٢٩:١-٢؛ لا ٢٣:٢٤) وفي يومه الخامس كان عيد المظال/ الحصاد (في موسم قطف العنب) (لا ٢٣:٣٤و ٣٩-٤٣)، وحيث أن مز ٨٤:٦[٧] يذكر "أمطار الخريف" مثل التي ترتبط بعيد المظال/ الحصاد (قارن تث ١١:١٤؛ يؤ ٢:٢٣-٢٤)، يحتمل أن עַל הַגִּתִּית تدل على " دائسة العنب (مؤنثة) (لحن)" يكرس ضمنيا هذه المزامير لحصاد الكرم المقترن بعيد المظال/ الحصاد)يؤ ٣:١٣[٤:١٣]؛ قا؛ Kirkpatrick, xxvi).

ب- ت تشير في أرم. الرَّبّانية גִּתִּית دائسة العنب (مؤنثة) (Jastrow, 275)

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [hll [?]3] (يجعل المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يجعل البوق يصدر صوتا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn [1] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉna'an'îm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל nēbel] [2] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على الكنارة، #٥٩٩٤)؛ ← עוּגָב ['ûgāb] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll [1] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٧٩٥٨)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš [2] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֵׁמַע [šemaʻ [1] (صوتُ، #٩٠٤٩)؛ ← תֹּף [tpp] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tq'] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتَعَهْد/ #٩٥٤٦)

البيبلوغرافيا

R. H. Alexander and H. Wolf, *TWOT* 1:361b; L. Delekat, "Probleme der Psalmenüberschriften," *ZAW* 76, 1964, 291, 293-94; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:448b; H. Gunkel and J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 1933; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1902, xxv-xxvi; S. H. Langdon, "Babylonian and Hebrew Musical Terms," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1921, 177 n. 1; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 124-26; B. K. Waltke, "Superscripts, Post-scripts, or Both," *JBL* 110, 1991, 583-96; E. Werner, "Music," *IDB* 3:460a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

المجلد ٣

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم

عبري - عربي

المقالات المعجميةُ ד إلى י

مكتبة المهتدين الإسلامية

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير

لجنة تحرير النسخة الإنجليزية

المحرر العام

ويليم أي . فانجيميرين؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
كُلّية لاّهوت ترينيتي الإنجيلية

المحررون المساعدون

ريتشارد د. باترسون
أستاذ فخري، بجامَعَة ليبرتي

بروس ك. والتك؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كُلّية ريجنت

جون والتون؛ دكتوراه
أستاذ الكتاب المُقدَّس
مَعَهد مودي الكتابي

تريمبر لونجمان الثالث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد وستمِنْستر اللاّهوتي

إلمر مارتنز؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد مينونايت الكتابي للإخوة

يوجين هـ. ميريل؛ دكتوراه
أستاذ دراسات ع. ق
مَعَهد دالاس اللاّهوتي

المحررون المستشارون

جودون كونويل اللاّهوتي

جي. جوردون ماك كونفِيل؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كيلتنهام وجلوسستر

جون ن. أوزوالت؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
مَعَهد أسبوري اللاّهوتي

جاري سميث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد بَيْتَ إِيْل اللاّهوتي

روبرت ب. جوردون؛ دكتوراه
كُلّية الدراسات الشرقية
جامَعَة كامبردج

جون أ. هارتلي؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
جامَعَة أسوزا باسيفِيك

القس والتر سي. كايسر؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق، ورئيس مَعَهد جوردون كونويل اللاّهوتي

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

المقالاتُ المعجميةُ ט إلى י

ويليم أي . فانجيميرين
المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية
محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مِنَ يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

مكتبة دار الكلمة Logos
٠٢٠١٦١٣٧٣٢٩٨
٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأُولى ٢٠١٠

الجمع الإخراج الفني : زهور برنابا
تصميم الغلاف : جيرمين شفيق و أمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري : محمد حسن أحمد غنيم
رقم الايداع : ١١٣٢٢/ ٢٠١٠
I.S.B.N. 978-977-384-194-3
الفهرسة بدار الكتب المصْرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم : عبري عربي
محرر النسخة الإنجليزية : ويليم أي . فانجيميرين
مُحرر النسخة عرب . : محمد حسن أحمد غنيم
القاهرة : مكتبة دار الكلمة ، ٢٠١٠
٨ج٣ ؛ ٢٠سم
تدمك : ٩٨٧ ٩٧٧ ٣٨٤١٧٥٤

١ - الكتاب المُقدَّس - العهد القديم - تفسير
أ . فانجيميرين ، ويليم أي . (مُحرر)
ب . غنيم ، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة عرب .)
٢ - اللاهوت ، علم - معّاجم
٢٧٢,٢

المحتويات

ساهم في إخراج النسخة عرب.

لجنة التعريب والترجمة :

الأب دميانوس المقاري	ق . بُولُسُ عزيز	ق . مكسيموس	د . ق . صبري
حنا يوسف	محمد حسن غنيم	ق . عاطف دَاوُدَ	لينا فاروق عزمي
ميرا خيري	نُكّلس نسيم سلامة	الأب موسى مايز	وائل حداد
هاني حنا	رانيا نَبِيل جرجاوي	ماريانا كتكوت	د . فِينيس بولس

مراجعة :

الأنبا بطرس فهيم	المَعَاون البطريكي للأقباط الكاثوليك
الأب كميل وليم	مدير مَعَهد اللاهوت بالسكاكيني
أ . د . موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاهوت ع . ج بالكلية الإكليريكية بالقاهرة
أ . د . محمد الهواري	أستاذ الفكر الديني اليُهودي ومقارنة الأديان - كُلّية الآداب - جامعَة عين شمس
د . هاني عبد العزيز جوهر	مدرس التاريخ اليُهودي ، وحضارات ش . أ . ق . - كُلّية الآداب - جامعَة عين شمس
د . عصام عيد	مدرس علم اللغة المقارن - كُلّية الآداب - جامعَة عين شمس

المراجعة اللغوية :

خالد سمير — محمد أَبو عامود

التحرير وإعداد الفهارس :

محمد حسن أحمد غنيم

الجمعَ عَلَى الكمبيوتر :

زهور برنابا — إيفا تاوضروس

طبع في جمهورية مِصْر عرب.

التنفيذ الطباعي والتجليد : مطبعة سان مارك — ت : ٢٤٩٥٠٦٩٠

المُختَصرات

الاختصار	المَعْنى
إتبعِّيل / إتبَعَل	يقابل فِي عرب. "أفتعل"= وهوأحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن هِتْبَعِّيل.
أثيوبية	الأثيوبية، اللغة الإثيوبية.
أداة	أداة التعريف أو التنكير= أداة تُستخدم مَعَ الاسْمَ، وتدل عَلَى كون الاسْمَ يُشير إِلَى شيء مُحدَّد أو إِلَى شيء غير مُحدَّد.
أداة ربط	أداة ربط
أدب. رب.	الأدب الرَّبّاني
أدب. قم.	هو مجموع الكتابات الَّتِي دونتها جماعة الأسينيين مثل؛ قانون الحرب، نج.، مزامير الشكر..ألخ
أرم. يه.	اللغة أرام. الْيَهُودية
أَرَام. يهف.	اللغة أرام. الْيَهُودية الفِلِسْطِينِية
أَرَامب.	اللغة أرام. الإمبراطورية
أرم.	اللغة أرام.
أم. كت.	اللغة أرام. كت. (ع. ق).
أرم. مص.	اللغة أرام. المِصْرية
اسْمَ. جغ.	الاسْمَ الجغرافِي
اسْمَ إشارة	عَنصر إشاري= كُلْمة (ضمير أو مُحدَّد يُشير إِلَى شيء للدلالة عَلَى قربه أو بعده عَن المتحدث.
اسْمَ الفاعل	ويستخدم فِي العبْرِّيَّة بمَعْنى المضارع (الحاضر) فِي عرب..
اسْمَ المفعول	ويستخدم فِي العبْرِّيَّة بمَعْنى المضارع (الحاضر) فِي عرب..
اسْمَع.	اسم العلم
إشور.	إشورية، اللغة الإشورية
إشور. ح.	اللغة الإشورية الحديثة (المَعَاصَلاَة)
إفتَعَل.	أحد إشكال الفعل مِنْ الوزن هِتْبَعِّيل.
أكد.	أكدية، اللغة الأكدية
أمري.	صيغة الأمر؛ جملة أمرية؛ دال عَلَى صيغة الأمر
أوغا.	الأوغاريتية، اللغة الأوغاريتية
ايلوهيمي	أحد طبقات التقليد التوراتي
إفْعَل.	أحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن قل. وهو أحد الأوزان المُجرَّدة المبْنِية للمَعْلوم
ب. ت	كتابات مَا بعد ع. ق
بشيطة.	أو البسيطة، ترجمة الكتاب المُقدَّس بسريانية.
بَعِلْ.	وزن مبْنِي للمجهول ويصاغ بتضعيف عين الفعل، ويفِيد التعدِّدية
بُعِّلْ.	وزن المبْنِي للمجهول مِنْ وزن المضعف فِي العبْرِّيَّة، ويُقابل فُعِّل فِي عرب..
بُوليل. / بُولل.	وهو مبْنِي للمَعْلوم خاص بالفعل الأجوف فِي وزن بِعِّيل وكذلِك المضاعف.
بِعِّيلْ.	وزن المضعف العين فِي العبْرِّيَّة، ويفِيد التعدّدية، مِنْ الثلاثي، ويقابل فَعَّل فِي عرب..
بِلْبَل.	أحد تصريفات وزن قل.
ت. إ. ش.	ترجمة الإنجيل الشريف عرب.
ت. ثيو. ي	ترجمة ثيودوسيوس اليونانية للعهد القديم
ت. س	التوراة السامرية
ت. س& ف	ترجمة سميث& فندايك عرب. للكتاب المُقدَّس. وهي الترجمة الرسمية للكنيسة عرب.، تقريبًا.
ت. ك. ح	ترجمة كتاب الحَيَاة عرب..
ت. لت. ق	الترجمة اللاتينية القديمة للكتاب المُقدَّس (سابقة للفولجاتا)
ت. لت	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)
ت. م	الترجمة عرب. المشتركة للكتاب المُقدَّس.
ت. ي. ح	الترجمة اليَسُوعية (الكاثوليكية) الحديثة
ت. ي. ق	الترجمة اليونانية القديمة
تثنوي.	المَصدر التثنوي= أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس
تر. ق	ترجمات قديمة
ترأون.	ترجوم أونكُلُوس
ترج.	ترجوم (ترجومي)
ترد ١.	ترد مرّة واحدة
ترد ٢.	ترد مرتين
تر سيما.	ترجمة سيماخوس اليونانية للعهد القديم
تركيبي	بناني
تزامِنِي إجمالي.	تعبير يُطبَّق عَلَى درس حقيقة كتابية أو نص كتابي فِي زمِنْ محدّد.
تطور عبر الزمِنْ.	يستعمل هذا التعبير للدلالة عَلَى دراسة تطوّر مَعْنى نص كتابي مَعَ مضي الزمِنْ.
تل فل.	التلمود الفِلِسْطِينِي (الأُورُشَلِيمي)
تل بَابِلِ.	التلمود البَابِلِي
تل عمًا.	مخطوطات تل العمارنة
تلم.	تلمود، تلمودي

الاختصار	المَعْنى
توراة.	الأسفار الخمسة الأوّلى
توس.	توسفتا = التتمات المُضافة للمشنا
تُقرأ.	تُقرأ بحسب الحاشية [مقروء وغير مكتوب]
تُكتب.	مَا هو مكتوب [مكتوب وغير مقروء]
تِفْعِيل.	أحد أشكال الوزن نِفْعَلْ.
جعزية.	Geez [لغةٌ ساميةٌ جَنُوبِيَّةٌ قديمةٌ الَّتِي طوّرتْ فِي المِنْطقةِ الحاليةِ لأرتيريا وشمال إثيوبيا فِي القرن الأفريقي، كُلُغة طبقةِ الفلاحين. أصبحَت اللغة الرسمية لمَملِكةِ أكسوم Aksum وما بعدها، وفِي قضاء الإمبراطوريةِ الأثيوبيةِ.]
حالة النصْب	حالة النصْب= صيغة الاسْمَ أو العبارة الاسْمَية الَّتِي تُبيِّن أن وظيفتها ـ مثلاًـ تدل عَلَى المفعول به لفعل فِي الجملة.
حرف الجر	لعدم وجود الاعراب فِي العبْرِيَّةَ، يُستخدم مصطلح ''حرف النسب''.
حيثية.	الحيثية
دلالي	دلالي= مشتق مِنْ اسْمَ أو صفة (وصفِي)
ربَّا.	الكتابات الرَّبّانية
رؤيوي.	رؤيوي
سام.	السامية، اللغات السامية
سام. غ.	اللغة سام. غ.
سامر.	السامرية
سب.	الترجمة السبعينية
سبا.	اللغة السبأئية
سريانية	اللغة السُريانية
سوم.	اللغة السومرية
سينا. أ	اللغة السينائية الأوّلية
ش. أ	الشرق الأدنى
ش. أ. ق	ش. أ. ق.
شطية.	جزء صغير مِنْ مخطوطة
ص.	إصحاحـ (ـات)، فصل مِنْ سِفْر
ع.	عدد/ أعداد (آية/ آيات) مِنْ إصحاح
ع. ج	ع. ج
ع. ج. ق	اللغة عرب. الْجَنُوبِيَّة القديمة
ع. ق	ع. ق
عبر.	اللغة العبْرِيَّةَ
عبر. رب.	اللغة العبْرِيَّةَ الرَّبّانية
عبر. كت.	عبر. كت. المستخدمة فِي ع. ق
عبر. مت.	الغة العبْرِيَّةَ المتأخرة (المَعَاصَلاَة)
عرب.	اللغة عرب.
فولج.	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدّس (الفولجاتا)

الاختصار	المَعْنى
فينيقية.	اللغة الفينيقية
ق. م	قبل ميلاد الْمَسِيحُ
قا؛	قابل ، قا؛
قبطية.	اللغة القبطية
قَلْ.	يطلق عَلَى الوزن المُجرَّد اسْمَ الوزن الخفيف أو البسيط ''قل''.وقد أطلق الْعَالَم اللغوي ''حيوج'' ليميزه عَن بَقِيَّة الأوزان المشددة أو المزيدة بحرف أو أكثر.
ك. م. ع	الكتاب المُقدَّس فِي اللغة العبْرِيَّةَ
كتاب تذكاري	كتاب يحوي مقالات تذكارية عَن شخص مازال حيّا
كتابي	مِنسوب للكتاب المُقدَّس
كتب. منْح	كتابات مِنْحولة
كَنْعَانية	الكَنْعَانية
كهنوتي	المَصدر الكهنوتي، أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس
ل. ب. م	لفائف البحر الميت
لاتينية	اللغة اللاتينية
لاحقة	لاحقة: حرف أو صوت أو مجموعة حروف تُلحق بنهاية كلْمة بغية تغيير مَعناها أو تغييروظيفة هذِهِ الكَلْمة
لهجة	لهجة ـ لهجي= مستوى لغوي مِنْطوق فِي قسم مِنْ البلاد، أو يستخدمه أناس ينتمون إِلَى طبقة اجتماعية مُحدَّدة (لهجة اجتماعية social dialect أو SOCIOLECT)، وتختلف فِي بَعْضِ الكَلِمات وبَعْض النحو و / أو بَعْض النطق عَلَى الصيغ الأخرى مِنْ اللغة نفسها.
مثل؛	مثل؛
مدر.	مدراش (مدراشي)
مس.	النصّ الماسوري
مشن.	مشناه (مشناوي)
مِصْرِيَّةٌ	اللغة المِصْرية
مقالة	مقالة مطولة، أطروحة وبخاصة لرسالة الدكتوراة
مِنْد.	اللغة المِنْدعية/ المِنْدائية = أحد أشكال اللغة أرام. يستخدمه المِنْدعيون/ المِنْدائيون
ن. ع. ج	النقوش عرب. الْجَنُوبِيَّة
نبطية	اللغة النبطية
نِفْعَلْ.	الوزن المبْنِي للمجهول مِنْ الثلاثي المجرّد، ويقابل فِي عرب. فُعل، انفعل.
هيتبَلْبِل.	فعل مضعف وهو أحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هَفعِل.	أحد أشكال الوزن هُفْعَل.
هُفْعَل.	أحد الأوزان السبعة المزيدة المبْنِية للمجهول . ويصاغ بزيادة ''الهاء''.

الاختصار	المَعْنى
هِتْبَعِّيل.	أحد الأوزان السبعة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى فِي العبْرِيَّة "حوزر" أي (مطاوع) ويدل عَلى الفاعلية والمفعولية فِي آن واحد وعلامته زيادة حرفِي "הת" فِي أوَّله مَعَ تشديد عينه
هِتْبُولِيل.	أحد إشكال الفعل مِنْ وزن هِتْبَعِّيل.
هِشْتَفْعِّيل.	وهوأحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هِفْعِيل.	أحد الأوزان السبعة . وهو وزن مزيد مبْنِي للمَعْلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمّى بوزن التعدية أو السببية.

الاختصار	المَعْنى
ي.	اليونانية
يهودية	الْيَهُودية
يَهُوذَا	سبط / مَمْلَكَةً يَهُوذَا
يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس

الرموزُ

||	parallel with موازي مَعَ؛ موازي لـ
>	derived from مشتق مِنْ؛ إشتق مِنْ
<	transformed to تَحوَّلت إلى
*	hypothetical form الشكْل الافتراضي
←	cross-reference (within NIDOTTE) الإسناد الترادفِي
#	الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينَبيِّرجر)
:x	إنظرْ مقالة (x) فِي المجلدِ الرابعِ

ع. ق والجديد

تك	تكوين	أي	أَيُّوب	حب	حَبَقُّوق	١تس	١ تسالونيكي
خر	خروج	مز	مزامير	صف	صَفَنْيَا	٢تس	٢تسالونيكي
لا	لاويين	أم	أمثال	حج	حَجَّي	١تي	١تيموثاوس
عد	عدد	جا	الجامِعَة	زك	زَكَرِيَّا	٢تي	٢تيموثاوس
تث	تثنية	نش	نَشِيدُ الأَنْشَاد	ملا	مَلاَخِي	تي	تيطس
يش	يَشُوعُ	أش	إِشَعْيَاءَ	مت	متى	فل	فليمون
قض	قضاة	إر	إِرْمِيَا	مر	مرقس	عب	عبرانيين
را	رَاعُوث	مرا	مراثي إرمي	لو	لوقا	يع	يَعْقُوب
١صم	صَمُوئِيل الأوّل	حز	حَزَقِيَّال	يو	يوحنا	١بط	١بطرس
٢صم	صَمُوئِيل الثاني	دا	دَانِيَال	أع	أعمال الرسل	٢بط	٢ بطرس
١مل	ملوك الأوّل	هو	هُوشَعُ	رو	رومية	١ يو	١يوحنا
٢مل	ملوك الثاني	يؤ	يُوئِيل	١كو	١كورنثوس	٢يو	٢يوحنا
١أخ	أخبار أيام الأوّل	عا	عَامُوسَ	٢كو	٢ كورنثوس	٣ يو	٣ يوحنا
٢أخ	أخبار أيام الثاني	عو	عوبيديا	غل	غلاطية	يه	يَهُوذَا
عز	عَزْرَا	يون	يونان	أف	أفسس	رؤ	سِفْر الرؤيا
نح	نحميا	مي	مِيخَا	في	فِيلبي		
أس	أَسْتِير	نا	نَاحُوم	كو	كولوسي		

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)
طو	طوبيا	يهو	يهوديت
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سُلَيْمَان (سفر الحكمة)
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ
أخ أر	رسالة (رسالة) إِرْمِيَا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتّنين
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين
		٢ مك	٢ مكابيين

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص موسى	موسى [وصية موسى]
صع أش	صعودُ إِشَعْيَاء	٢باس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس أر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه أش	إستشهاد إِشَعْيَاء
مزسل	مزامير سُلَيْمَان	سيب	الأقوال السِيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية رَأوبَيْن
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يَهُوذَا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف
وص بن	وصية بَنْيَامِين		

مخطوطات البحر الميتُ والنصّوصُ ذاتُ العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوَّل إلى رقم الكهفِ؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)

وثص	وثيقة صادق/ دِمِشْق (جنيزة القاهرة)
Hev	نَصُّ ناهال هيفير
8HevXII gr	اللفيفة اليونانيةُ للأنبياء الصغار منْ ناهال هيفير
Mas	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	تسابيح ذبيحةِ السِّبت أو القدّاس الملائكي منْ ماسادا
Mird	نصوصُ خيربت ميَرد
Mur	نصوصُ وَادِي المربعات
1Q34bis	الصلاةُ لعيدِ الأسابيعِ (جزءِ لفيفة الصلاةِ الطقْوسيةِ = Q ١ صلاواتِ)
1QapGen	اَلتَّكوين الصغير (اَلتَّكوين الأبوكريفي)
1QDM(or 1Q22)	أقوالُ موسى
1QH	تراتيل عيد الشكر = كم.
1QIsaa	النسخة الأوَّلى من إشعيا
1QIsab	النسخة الثانية من إِشَعْيَاء
1QM	مخطوطة الحرب
1QpHab	تفسير عَلَى حبقوق
1QpMic	تفسير عَلَى ميخا
1QpPs	تفسير عَلَى اَلْمَزَامِير
1QS	نج. ، نظام الجماعة
3QInv (or 3Q15)	لفيفة (كنز) النحاس Copper (Treasure) Scroll

4QFlor	فوريلكجيوم (أخرويات مدراشية)
4QPBless	البركاتُ الأبائية
4Qplsaa.[b.c.d]	نسخ من تفسير عَلَى اشعياء
4QpNah	تفسير عَلَى نحوم
4QpPs37	٣٧تفسير عَلَى مَزْمُور ٣٧
4QSama.[b.c]	نسخ من صَمُوئيل
4QTestim	Testimonia text
6QD (or 6Q15)	أجزاء من وثيقةِ دِمِشْق
11QPsaDavComp	اَلْمَزَامِيرُ المزوَّرة (ملحقٌ نثرِي)
11QtgJob	ترجوم عَلَى أيُّوب
11QTemple1[a,b]	لفيفة الْهَيْكَل

لمزيد من المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافِيوس يوسيفوس
تا. اك.	التاريخ الإكْلِيروسي تأليف يوسابيوس
تا. ط.	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب الْيَهُود تأليف فلافِيوس يوسفوس

المِنْشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Oricnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen
AfO	*Archiv für Orientforschung*
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums
AGM	*Archiv fiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928
AGMN	*Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schaftcn)*, vols. 21-, 1929-
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.
AJBA	*Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute

AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib	Analecta biblica
AncIsr	R. dc Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969[2]
ANESTP	*Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955[2], 1969[3]
Ang	*Angelicum*
AnOr	Analecta orientalia
ANQ	*Andover Newton Quarterly*
AnSt	*Anatolian Studies*
AO	Dcr altc Orient
AOAT	Alter Orient und Altcs Testament
AOB	*Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927[2]
AOS	American Oriental Series
AOSTS	American Oriental Society Translation Series
AOT	*Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926[2]
AOTS	*Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967
APFC	A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923
APNM	H. B. Hufftnon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978
ARAB	*Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; rcpr. 1968
ArbT	Arbeiten zur Theologie
ARE	*Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962
ARM	Archives royales de Mari
ArOr	*Archiv orientální*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
AS	D. D. Luckcnbill, *The Annals of Sennacherib*, O1P 2, Chicago, 1924
ASG	*Archiv für Schweizerische Geschichte*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ASV	American Standard Version
ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDA	*Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van dcr Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976
ATDan	Acta thcologica danica
AIR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AuSP	G. H. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vols., Gutersloh, 1928-1942; repr. 1964
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AUSSDS	Andrews University Seminary Studies: Dissertation Series

AV	Authorized (King James) Version
BA	*Biblical Archaeologist*
BAfO	Beihefte zur Archiv für Orientforschung
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago, 1957, 1979[2]
BARev	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BASS	Beiträge zur Assyriologie und scmitischen Sprachwissenschaft
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBC	Broadman Bible Commentary
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BBLAK	Beiträge zur biblischen Landes- und Altcrtumskunde
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDB	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford, 1907; repr. with corrections, 1953
BDT	*Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Grand Rapids, 1960
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judcntums
BeO	*Bibbia e oriente*
BethM	*Beth Miqra*
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BETS	*Bulletin of the Evangelical Theological Society*
BEUP	*Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, ed. H. V. Hilprecht; Series A, Cuneiform Texts, Philadelphia 1893-1914
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFT	Biblical Foundations in Theology
BGBE	Beiträgc zur Geschichte der biblischcn Excgese
BHEAT	Bulletin d'histoire et d'exégèse de l'Ancien Testament
BHH	*Biblisch-historisches Handwörterbuch*, cd. B. Reicke and L. Rost, 3 vols., Göttingen, 1962-1966
BHK	*Biblia hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 1973[16]
BHS	*Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger and W. Rudolf, Stuttgart, 1969-1975, 1984[3]
BHT	Beiträgc zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibLeb	*Bibel und Leben*
BibOr	Biblica et orientalia
BibRev	*Bible Review*
BibS	*Biblische Studien* (Freiburg, 1895-1930; Neukirchen, 1951-)
Biella	J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*: Sabaean Dialect, HSS 25. Chico, Calif., 1982
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*
BIFAO	*Bulletin de l'institut français d'archeologie orientale*
Bijdr	*Bijdragen*
BIN	*Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University*, New Haven, 1917-1954
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BL	H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1918-1922; repr. 1962
BL	*Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Zurich, 1951; Einsiedeln, 1968^2
BN	*Biblische Nolize*
BO	*Bibliotheca orientalis*
BR	*Biblical Research*
BRL	K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, HAT 1/1, Tübingen, 1937, 1977^2
BRM	*Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, ed. A. T. Clay, New York, 1912-1923
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BSC	Bible Study Commentary
BT	*Bible Translator*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTGP	H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, 1979
BuA	B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920, 1925
BurH	*Buried History*
BVC	*Bible et vie chrétienne*
BVSAW	Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akadcmie der Wissenschaften zu Leipzig
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL	W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-
CAH	*Cambridge Ancient History*, 12 vols., Cambridge, 1923-1939, $1961\text{-}1971^2$, 1970-^3
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CahThéol	Cahiers théologiques
CAT	Commentairc de l'Ancien Testament
CB	Century Bible
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CC	Communicator's Commentary
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CHALOT	*A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. L. Holladay, Grand Rapids, 1971
ChiSt	*Chicago Studies*

CII	*Corpus inscriptionum iudaicarum*, Vatican City. 1936-
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881-
CIWA	*The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. ed. H. C. Rawlinson, 5 vols., London, 1861-1884, 1891^2; repr. 1909
CJ	*Concordia Journal*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
CML	*Canaanite Myths and Legends*, ed. G. K. Driver, Edinburgh, 1956; ed. J.C. L. Gibson, 1978^2
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica. Old Testament Series
ConCom	Continental Commentaries
COT	Commentaar op het Oude Testament, ed. G. C. Aalders, Kampen, 1955-1957
CPTOT	J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968; Winona Lake, Ind., 1987^2
CRA1	Comptes rendus des séances de I'Académie des inscriptions et belles lettres
CR1NT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CTA	*A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit*, 2 vols., Paris, 1963
CTBT	*Cuneiform Texts from Babylonian Tablets... in the British Museum*, London, 1896-
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	Calwer theologische Monographicn
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DB	*Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, Paris, 5 vols., 1895-1912
DBHE	*Diccionaria Biblico-Hebreo-Español*, ed. L. Alonso-Schökel, V. Morla, and V. Collado, 12 vols., Valencia, 1990-1993
DBI	*A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J.L. Houlden, Philadelphia, 1990
DBSup	*Dictionnaire de la Bible: Supplément*, ed. L. Pirot et al., Paris, 1928-
DBT	X. Léon-Dufour. *Dictionary of Biblical Theology*, tr. P. J. Cahill and E. M. Stewart, New York. 1973^2 (ET of *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1968^2)
DCH	*Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, Sheffield. 1993-
DDD	*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, H. Becking, and P. W. van der Horst, Leiden, 1995
DHRP	Dissertationes ad historiam religionum pertinentes
D1S0	C.-F. Jean and J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de I'ouest*, Leiden, 1965
DJD	Discoveries in the Judaean Desert, Oxford, 1955-
DLE	*A Dictionary of Late Egyptian*, ed. L. H. Lesko and B. S. Lesko, 4 vols., Berkeley, Calif., 1982-1989
DME	*A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, ed. R. O. Faulkner, Oxford, 1962
DMOA	Documenta et monumenta orientis antiqui
DNWSI	J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West SemiticInscriptions*, 2 vols., Leiden, 1995
DÖAW	Denkschriften: Österreichischer Akadcmie der Wissenschaftcn
DOTT	*Documents from Old Testament Times*, ed. D. W. Thomas, London, 1958

DSB	Daily Study Bible
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols., Paris, 1903-1950
DTT	*Dansk teologisk tidsskrift*
EAEHL	*Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yona, 4 vols., Englewood Cliffs, N.J., 1975-1978
EBC	*The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein, 12 vols., Grand Rapids, 1976-1995
EBib	Etudes bibliques
ECT	*The Egyptian Coffin Texts*, ed. A. de Buck and A. H. Gardiner, Chicago, 1935-1947
EDB	*Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. and tr. L. F. Hartman, New York, 1963
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz and G. Schneider, 3 vols., Grand Rapids, 1990- (ET of *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, 3 vols. Stuttgart, 1980-1982)
EDT	*Evangelical Dictionary of Theology*, cd. W. A. Elwell, Grand Rapids, 1984
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EMiqr	*Entsiqlopedia miqra'it-Encyclopaedia biblica*, 8 vols., Jerusalem, 1950-1982
EncBib	*Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, 4 vols., London, 1899-1903. 1914²;repr., 1958
EnchBib	*Enchiridion biblicum*
EncJud	*Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971-1972
EOTT	C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, tr. D. W. Stott, Atlanta, 1982
ER	*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols.. New York, 1987
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 13 vols.. New York, 1908-1927; repr., 13 vols. in 7, 1951)
ErfTS	Erfurter theologische Studien
Erlsr	Eietz Israel
ErJb	*Eranos Jahrbuch*
ESE	M. Lidzbarski, *Ephcmeris für semitische Epigraphik*, Giessen, 1900-1915
EstBib	*Esludios bíblicos*
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETR	*Etudes théologiques el religieuses*
Even-Shoshan	*A New Concordance of the Bible*, ed. A. Even-Shoshan, Jerusalem. 1977, 1983⁴
EvK	Evangelische Kommentare
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository times*
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FOTT	*The Flowering of Old Testament Theology*, ed. B. C. Ollenburger, E. A. Martens and G. F. Hasel, Sources for Biblical and Theological Study 1, Winona Lake, Ind., 1992
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	*Forschungen und Fortschritte*
FzB	Forschung zur Bibel
GAG	W: von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 3}, Rome, 1952
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, tr. and ed. A. E. Cowley, Oxford, 1910² (ET of W. Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. E. Kautzsch, Halle, 1909²⁸)

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم

المقالاتُ المعجميةُ ٦ إلى י

JBQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Studv of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTVI	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols., Wiesbaden, 1967-1969[2]
KAJI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958[2]
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL[2]	sec KB

KBL[3] sec *HALAT*

KBo *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-

KD K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875[2])

KD *Kerygma und Dogma*

KEHAT Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862

KHAT Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament

KJV King James (Authorized) Version

KISchr *Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)

KP E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987

KPG Knox Preaching Guides

KQT K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960

KSGVI A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]

KTU *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976

KuAT *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903[3]

Lange Lange Commentaries

LB *Linguistica biblica*

LBC Layman's Bible Commentaries

LB1 Library of Biblical Interpretation

Leš *Lešonénu*

LexÄg W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-

LexSyr C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968[2]

LHA F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]

LLA A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865

LLAVT E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971

LQ *Lutheran Quarterly*

LR *Lutherische Rundschau*

LS *Louvain Studies*

LSS Leipziger semitistische Studien

LTK *Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965

LTP *Laval théologique et philosophique*

LUÅ Lunds universitets årsskrift

MAL C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984

MAOG Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft

McCQ *McCormick Quarterly*

MDB *Le mandc de la Bible*

MdD E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963

MDP	Mémoircs de la délégation en Perse
MedHab	*Medinet Habu.* Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ	*Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati	S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL	*Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC	*The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970[3]
NBD	*The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982[2]
NCB(C)	New Century Bible (Commentary)
NEB	New English Bible
NedTT	*Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT	*Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT	New Frontiers in Theology
NGTT	*Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDBA	*The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT	*The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT*, ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)
NIDOTTE	*The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
N1V	New International Version
NIVEC	*The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and .J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J., 1990
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT	*Norsk teologisk tidsskrift*
NovT	*Novum Testamentun*
NRSV	New Revised Standard Version

NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBL	Orientalia et biblica lovaniensia
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED	*The Oxford English Dictionary*
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	Orientalia lovaniensia periodica
OLZ	*Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM	*Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or	*Orientalia*
Or Ant	*Oriens antiquus*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS	*Oudtestamcntische Studiën*
OTT	G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT	B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO	W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR	*Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache	J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York, 1962[2]
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI	*J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971
POT	De Prediking van het Oude Testament
POTT	*Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW	*Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG	J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU	*Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Sciiaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins (School of Theology) Journal*

PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-I9I3
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first scries, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista biblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931[2]; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965[3]
RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de I'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*

RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925[2]
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Studia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Scries
ST	*Studia theologica*
STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica

StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology* ,
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2, Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale.Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrifl*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity-Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien

TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*

WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Lcipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962^2
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, **ed. M. C. Tenney**, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبَرِّيَّة و أرام.

الحروف

ء = ʿ = א	و = w = ו	ك، خ = k = כ,ך	ع = ʾ = ע	س = ś = שׂ
ب = b = ב	ز = z = ז	ل = l = ל	پ = p = פ,ף	ص = š = שׁ
ج = g = ג	ح = ḥ = ח	م = m = מ,ם	ص = ṣ = צ	ت = t = ת
د = d = ד	ط = ṭ = ט	ن = n = נ,ן	ق = q = ק	
هـ = h = ה	ي = y = י	س = s = ס	ر = r = ר	

ليس هناك أي فرقَ يُجْعَل بَيْنَ بجدكبت *bgdkpt* مَع أَو بدون الداغِش اللَيِّن *dagesh lene*.

قارنْ: תּוֹרָה = *tôrâ*　　　הַתּוֹרָה = *hattôrâ*　　　תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

ָה = *â*	ֵ = *ē*	ִ = *i*
ָ = *ā*	ֵי = *ê*	ִי = *î*
ַ = *a*	ֶ = *e*	וֹ = *ô*
ֲ = ^{a}	ְ = ^{e} (إذا كَان حلقي)	ֹ = *ō*
וּ = *û*	ֱ = ^{e}	ָ = *o*
ֻ = *u*		ֳ = ^{o}

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجمات الصوتيةُ إستعمالاً معياريًا.

الأبجدية اليونانية

α = *a*	μ = *m*	ψ = *ps*	ηυ = *ēu*
β = *b*	ν = *n*	ω = *ō*	οι = *oi*
γ = *g*	ξ = *x*		ου = *ou*
δ = *d*	ο = *o*	γγ = *ng*	υι = *ui*
ε = *e*	π = *p*	γκ = *nk*	
ζ = *z*	ρ = *r*	γξ = *nx*	ῥ = *rh*
η = *ē*	σ,ς = *s*	γχ = *nch*	ʽ = *h*
θ = *th*	τ = *t*	αι = *ai*	
ι = *i*	υ = *u*	αυ = *au*	ᾳ = *ā*
κ = *k*	φ = *ph*	ει = *ei*	ῃ = *ē*
λ = *l*	χ = *ch*	ευ = *eu*	ῳ = *ō*

GLECS	Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
GPL	Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990
GSAT	Gesammelte Studien zum Alten Testament
GTJ	*Grace Theological Journal*
Guide	Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)
GVGSS	C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961
HAD	*Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)
HAHAT	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915[17]; ed. R. Meyer and H. Don-ner, 1987-[18]
HAIJ	*A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, 1967-1995[3]
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	*E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988
HBD	*Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermanthena
HeyJ	*Heythrop Journal*
HG	J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959
HKAT	Handkommcntar zum Alten Testament
HL	E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931
HNE	M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898
HO	Handbuch der Orientalistik
HR	E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983
HS	*Hebrew Studies*
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, 1922-1923[4]
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HSyn	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*

HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, cd. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980
IBHS	B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962
IDBSup	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IH	J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879
IJH	*Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977
ILC	J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Hellighed of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)
IndES	*Indian Ecclesiastical Studies*
Int	*Interpretation*
Intcrp	Interpretation
IOS	*Israel Oriental Studies*
IOSOT	The International Organization for the Study of the Old Testament
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969
IOTS	B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979
IPN	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980
1RT	Issues in Religion and Theology
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]
ITC	International Theological Commentary
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Sociciy of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAOSSup	Supplement to the Journal of the American Qricntal Society
JARG	Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte
JASA	*Journal of the American Scientific Affiliation*
Jastrow	M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903
JB	Jerusalem Bible
JBC	*The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968
JBL	*Journal of Biblical Literature*

ד

1790 דאב

דאב [d'b] حُزن، أسى (#١٧٩٠)، דְּאָבָה [dᵉ'ābâ]، فَزع، هَوْل (#١٩٧١).

ش أ ق عرب. "دَوَبَ" تعني "أذابَ"، و"دَّوَبُ" تشير إلى سوء الحال. وفي المندائية تعني أهدرَ.

ع. ق الفعل דאב يرد في قل. في القسم المتعلق بالرجاء في سفر إرْمِيَا، حيث يعد النبي بأن شعب الله "وَلا يَعُودُونَ يَحْزَنُونَ" (إر ٣١: ١٢) وأن الله سيملأ "وَأَنْعِشُ مَنْ تَعِبَ، وَأُشْبِعُ مَنْ أَعْيَا" (إر ٣١: ٢٥). في الأخير نجد أن الفعل موازي للأعياء أو التعب. في مز ٨٨: ٩ [١٠] كَلَّتْ العين من النظر في وقت المحنة.

يرد الاسم דְּאָבָה في أي ٤١: ٢٢ [١٤] كوصف لعنق اللوياثان. ويبدو أن ذلك يعد خطأ إبدالي حيث تم تبديل *db'h* الموجودة في أوغا. بقوّة المعنى (Cross, 163-64). هذا التبديل مدعوم تج. قمراني עלמו (حماسة) وبالموازية لها עז (قوّة) في الفقرة. وهذا الأفضل بالرجوع إلى الجذر דאב والذي يعني يَضْعفُ، ما لم يُشير إلى الرعب أو الفزع الذي يثيره اللوياثان في نفوس الآخرين. في سريانية، *dc* لديها معني يثب أو يقفز، لذا يُمكن أن يُترجم السطر كالآتي: الوثوب فزعًا أمام وجهه.

ب. ت في عبر. مت. وأرام. نجد أن كلمة דאב تعني يسيل أو يذوب. في سي: ١ تعني يضعف؛ مثلما في مز ٨٨: ٩ [١٠]، يُطالب الحكيم بألا يخدع الفقير وألا يبقى عيون المعوزين تنتظر.

حُزن، بلية، مأساة، أسى: ← דאב [*d'b*] (حُزن، بلية، #١٧٩٠)؛ ← יגה¹ [*ygh* ¹] (حُزن، أسى، #٣٣٢٤)؛ מוּצָק² [*mûṣāq* ²] كرب، بلاء، محنة، تجربة، #٤٦٠٨)؛ ← צרר¹ [*srr* ¹] (ربط، أسكتَ، يكون في ضيقة، في أوضاع صعبة، معاناة، #٧٦٧٤).

البيبلوجرافيا

F. M. Cross, "Ugaritic *DB'AT* and Hebrew Cognates," *VT* 2, 1952, 163-64; N. C. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985, 556.

A. H. Konkel أي. إتش . كونكيل

1793 דאג

דאג [*d'g*]، قل. قلق، انشغل بـ، خشى، فزع، (#١٧٩٣)؛ דְּאָגָה [*dᵉ'āgâ*]، اسم. قلق، حَصَر نفسي، غمٌّ، اضْطِرَاب (#١٧٩٦).

ع. ق لمعرفة أصل الكلمة والشبيه بها من حيث الشكل والمعنى انظر *HALAT* 199 و BDB, 178. وللفعل والاسم أهمية لاهوتية بسيطة، إذ يرد الفعل (٧ مرات) والاسم (٦ مرات)، حيث يشير إلى الاستجابة الانفعالية الداخلية تجاه تهديد، سواء كان حقيقيًا أم محتملًا، أو إلى مصدر التهديد. إن الأسباب الملموسة للقلق والخشية (المقترنة بهذا الجذر) تتضمن: (أ) المجاعة (إر ٤٢: ١٦)، (ب) القحط (إر ١٧: ٨)، (جـ) حصار حرب (حز ٤: ١٦)، (د) التهديد بالعنف البدني (إر ٣٨: ١٩)، (هـ) أذى غير مُحَدَّد (١صم ٩: ٥). (و) نتائج الخطيئة (مز ٣٨: ١٨ [١٩]). وكحالة شعورية تنتج كآبة (أم ١٢: ٢٥). وضمن إطار صيغة للعنة والبركة التقليدية، نجد الوعدِ لأولئك الذين يَأتمنونَ الله ثقةُ الحالة المستمرةِ حتى ضمن سياق المشاق الحادّةِ، ومن ثمَّ، التحرر من القلق (إر ١٧: ٥ - ٨). ومع ذلك فإن יָרֵא، المرادف لـ דָּאַב، خشية، مخافة، لم تُستخدم بالارتباط مع المفهوم الديني "مخافة الرب".

قلق، مهمة، انشغال، مشكلة: דאג [*d'g*] (قلق، اهتم، خشى، فزع، #١٧٩٣) ← ענה³ [*ʿnh* ³] (يكون مقلق، منشغل بـ، #٦٧٠١) ← צרר¹ [*srr* ¹] (يربط، أسكتَ، يكون في ضيقة، في أوضاع صعبة، معاناة، #٧٦٧٤) ← שׂיח¹ [*śyḥ* ¹]، شكى، استغرق في التفكير، درس، تحدث، تأمل، #٨٤٨٨).

خشية، فزع، رعب: ← אָיֹם [*ʾāyôm*] (فظيع، رائع، عظيم، #٣٩٨) ← אֵימָה [*ʾêmâ*] (رعب، فزع، #٣٩٩) ← בהל [*bhl*] (مرعوب، مروع، يرعب، يروع، يتعجل، يستحث، #٩٨٧) ← בעת [*bʿt*] (مأخوذا برعب مفاجئ، مذهول، يهاجم بعنف، #١٢٨٦) ← גור³ [*gwr* ³] (كان خاف من، فزع، وقف في روعة، #١٥٩٣) ← דאג [*d'g*] (قلق، اهتم، خشى، فزع، #١٧٩٣) ← זחל² [*zḥl* ²] (خشي، خاف، #٢٣٢٤) ← חרד [*ḥrd*] (ارتعش، ارتعد، ارتجف، #٣٠٠٦) ← חתת [*ḥtt*] (كان مرقق، مرعوب، مروع، ارتاع، خاف، #٣١٦٩) ← יגר [*ygr*] (خشي، فزع، رعب، #٣٣٣٦) ← ירא¹ [*yr'* ¹] (خشى، خائف، اكرم، #٣٧٠٧) ← ירה [*yrh*] (خائف، مروع، شلة الخوف، #٣٧٢٤) ← ערץ [*ʿrṣ*] (متنبه، مروع، مفزع، في رعب، #٦٩٠٧) ← פחד [*pḥd*] (ارتعش، كان في

فزع، #٧٠٦٤) ← קוץ [qwṣ ¹] ¹ (يشعر بالاشمئزاز، يخيف، أفزع، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology, Idolatry and Ideology*, 1988; idem, *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity, and the Making of History*, 1991.

أي. آر . بيت ديامونت *A. R. Pete Diamond*

١٧٩٤ דָּאג [dā'g]، سمك ← (#١٨٩٩)

١٧٩٦ דְּאָגָה [dᵉ'āgā]، قلق، انشغال، ← (#١٧٩٣)

1797	דאה

דאה [d'h]، فِلْ. طار بخفّة، هَفَّ، حَلَّقَ، اندفع عبر الهواء (#١٧٩٧)، דָּאָה [dā'â]، اسم. طائر جارح (من المحتمل الحدأة، #١٧٩٨).

ش أ ق في أوغا. *d'y* تعني "طائر".

ع. ق ١. ترد صيغ الوصف الفعلي ٤ مرات فقط، ثلاثة منها مع الكلمة נֶשֶׁר ("عقاب/ نسر"، تث ٢٨: ٤٩؛ إر ٤٨: ٤٠؛ ٤٩: ٢٢).

٢. في البركات/ اللعنات التثنوية الناجمة عن إطاعة/ عصيان العهد المُوسوي، نجد أن صورة طيران السريع تصبح تشبيهًا للسرعة الّتِي ينقض بها خصوم إِسْرَائِيل إذا ما عَصتْ الرب (تث ٢٨: ٤٩). هناك إستخدام مجازي مماثل موجود في سفر إِرْمِيَا. حيث يُعلن النبي الهلاك الوشيك لمؤاب وأدوم (إر ٤٨: ٤٠) "هُوَذَا كَنَسْرٍ يَرْتَفِعُ وَيَطِيرُ وَيَبْسُطُ جَنَاحَيْهِ عَلَى بُصْرَةَ، وَيَكُونُ قَلْبُ جَبَابِرَةِ أَدُومَ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ كَقَلْبِ امْرَأَةٍ مَاخِضٍ" (إر ٤٩: ٢٢).

٣. صيغة الماضي (וַיֵּדֶא) في مز ١٨: ١٠ [١١] تصوِّر التجلي الإلهي المفاجئ ليهوه "عَلَى أَجْنِحَةِ الرِّيَاحِ". "رَكِبَ (רָכַב) (يهوه) عَلَى كَرُوبٍ وَطَارَ (עוּף) وَحَلَّقَ (דָּאָה) عَلَى أَجْنِحَةِ الرِّيَاحِ" (مز ١٨: ١٠ [١١] = ٢صم ٢٢: ١١). اللغة الشعرية لَها توازيات مع الأدب الكنعاني مما دفع P. C. Craigie إلى استنتاج أن ناظم الْمَزَامِير تكيف مع اللغة ليوضح "نجاة الرب لعبده" (*Psalms 1-50*, WBC, 1983, 173).

٤. الصيغة الاسمية (דָּאָה) تشير إلى الطائر الجارح الذي وفقًا لشرائع الطعام لا يجوز أكله (لا ١١: ١٤، في المقابل تث ١٤: ١٣).

ب. ت في الأدب العبري نجد (דָּאָה) أيضًا تعني "يطفو، يطير".

طيران، جناح: ← אבר ['br] (طار، #٨٧) ← גוז [gwz] (طار بعيدًا، مَرَّ، #١٥٧٧) ← דאה [d'h] (طار برشاقة، #١٧٩٧) ← טוש [ṭwś] (أسرع، اندفع، #٣٢١٦) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← מרא ² [mr' ²] (ارتفع، طار؟، #٥٢٥٧) ← נוֹצָה [nôṣâ] (ريش، #٥٦٨١) ← עוף ¹ ['wp ¹] (طار، حام حول، طار بعيدًا، #٦٤١٤).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר ['br] (طار، #٨٧) ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [barbur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [hᵃsîdâ] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה ¹ [yônâ ¹] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [yaᵃnâ] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר [nešer] /נְשַׁר [nᵉšar] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף ['ôp] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט ['ayiṭ] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב ¹ ['ōrēb ¹] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר ¹ [ṣippôr ¹] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא ¹ [qōrē' ¹] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [śᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

جورج كلين *George Klein*

١٧٩٨ (דָּאָה [dā'â]، طائر جارح، حِدَأَةُ حَمْرَاء) ← #١٧٩٧

١٨٠٠ (דֹּב [dōb]، دب) ← #٩٨٩

1801	דֹּבֶא

דֹּבֶא [dōbe']، اسم. قوّة (ترد ١.، #١٨٠١).

ع. ق البركات الَّتِي تُعطى عَلَى فراش الموت، والتي كان يُعتقد بأن لها القدرة الكبيرة عَلَى تشكيل المستقبل (Robinson, 338; von Rad, 205; Blair, 80; Phillips, 227; Thompson, 306; Nelson, 234; cf. Watts, 292; Payne, 189)، ترد في عِدّة مواضع في ع. ق (تك ٤٨: ٨- ٢٠؛ ٤٩: ١-٢٨؛ تث ٣٣: ١- ٢٩؛ يش ٢٣). في بركته الأخيرة لأسباط إِسْرَائِيل، يذكر موسى، أو يعد، أو يلتمس أن يصبح سبط أشير قويًا وناجحًا (تث ٣٣: ٢٥). وكما يشهد تك ٤٩: ٢٠ وقض ٥: ١٧، نجد أن موقع سبط أشير يُجاور أراضي فينيقية مزودة بكل من الغِنى والقوة (Watts, 295). وبلا شك، فإن المنطقة الخصبة الَّتِي استوطنها السبط كانت ستصبح موضع حسد من قبل الجيران العدوانيين (Blair, 82; Phillips, 229) وعرضة لهجمات أو لتلك الذين يغزون فلسطين (Thompson, 316).

الكلمة דָּבְאֶךָ والعبارة الَّتِي ترد فيها וּכְיָמֶיךָ דָּבְאֶךָ في تث ٣٣: ٢٥ب تُترجم بأشكال عديدة: "كأيامك ستكون قدرتك" (RSV; cf. NRSV). "وتدوم قدرتك كأيامك" (NEB; REB). "وَلْتُعَادِلْ قُوَّتُكَ امْتِدَادَ أَيَّامِكَ" (ت. ت؛ NIV). "وَكَأَيَّامِكَ رَاحَتُكَ" (ت. س ف؛ JB). "وطول عُمْرِك أَنْتَ فِي أَمَانٍ" (ت. إ. ش؛ TEV). هناك انقسام متساوي بين المفسرين حول ما إذا كانت الكلمة تعني قدرة/ قوّة (وهكذا في سامر.، و سب.، تج.) أو الأمن (-Dummel ow, 139). وكلا المعنيين يناسب السياق بشكل جيد، ويوفر توازي جيد مع كلمات ع. ٢٥¹ בַּרְזֶל וּנְחֹשֶׁת מִנְעָלֶיךָ وَلْتَكُنْ مَزَالِيجُ أَبْوَابِكِ (أو: ليكن رتاجك/ مزلاجك مُثَبَّتًا) مِنْ حَدِيدٍ وَنُحَاسٍ. طبقًا لـ (Driver (415، نجد أنه بالرغم من أن كلمة القوّة تقدم معنًى ممتازًا، إلّا أنه ليس لديها تبرير لغوي. على أية حال، Gordon (40, n. 5), Cross (cf. Cross and Freedman, 209, n. 80), Gray (259), Mayes (409) and Craigie (401) يجادلون بأن المعنى "مقدرة" يُعدّ مدعومًا من قِبل تعبير أوغا. شبيه في الشكل والمعنى *db'at* (يرى Cross, 163 دعمًا إضافيًا لترجمة الكلمة عَلى أنها "قدرة/ قوة في أي ٤١: ٢٢ [١٤]، حيث يجادل، بأن مس. דְּאָבָה والتي توازي עֹז [قوّة]، من المحتمل أن تكون نتاج خطأ من النُسَّاخ بإبدال المواضع؛ ويحذر بأن الأصل كان *db'h*، المكافئَ الصوتيَ الدقيقَ للكلمة أوغا. *db'at* بدلاً من *d'bh*). وإسنادًا لهذه القراءة، فإن الإشارة تكون لسبط أشير الذي يُباركه موسى بالمقدرة عَلى العيش في شبع طول أيام حياته، والعيش في حال لا يحطه كِبر السن وأن يُصان جيدًا ضدّ الإنتهاكِ والإحتلالِ. تصوِّر بركة موسى نتائج دفاع يهوه عن إِسْرَائِيل، ذلك الذي وعد به في نشيد موسى في تث ٣١: ٣٠- ٣٢: ٤٧ (Nelson, 234).

ب. ت الفعل דָּבָא، يقطر، يفيض يرد في سفر التثنية ٤٢ (في إشارة لـ تث ٣٣: ٢٥) (Jastrow 1:276).

البيبلوجرافيا

E. P. Blair, *Deuteronomy, Joshua*, LBC, 1965; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; F. M. Cross, "Ugaritic *DB'AT* and Hebrew Cognates," *VT* 2, 1952, 162-64; F. M. Cross and D. N. Freedman, "The Blessing of Moses," *JBL* 67, 1948, 191-210; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1, 1947; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, 2d ed., 1965; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; R. D. Nelson, "Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; D. F. Payne, *Deuteronomy*, DSB, 1985; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua*, CB, 1907; J. A. Thompson, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; J. D. W. Watts, "Deuteronomy," in *BBC*, 1971, 2:175-296.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

1805 דְּבוֹרָה

דְּבוֹרָה¹ [d^ebôrâ¹] اسم. نحلة (نحل)، دبور/ زنبور (دبابير/ زنابير)، سرب من النحل/ الدبابير (#١٨٠٥).

ش. أ. ق في ميش. عبر. דְּבוֹרָה؛ وأرام. القديمة דברה؛ وأرام.يه. זבוריתא/ זבורה/ דבריתא؛ وأرام. الفلسطينية المستخدمة في زمن المسيح דבריתא؛ وسريانية. *debboru'/debborta'/debborita'*؛ ومند. *zi / zanabir*. وعرب. دبور؛ وأثيوبية. *am / nbrf* وسامر. نجد *dbrem*، نحلة، دبور.

ع. ق الاسم، استخدم ٤ مرات فقط في ع. ق، ويحيل بشكل حرفي إلى عسل النحل (قض ١٤: ٨) حيث لاقى شمشون سرب من النحل (العسل) (עֲדַת דְּבוֹרִים) مع العسل في جثة الأسد الذي قتله كان أساس للحزورة (١٤: ١٢، ١٤، ١٨). إن الإستخدامات الثلاثة الأخرى تعد مجازية. إن العموريين، الذين فرّ من أمامهم الإِسْرَائِيليين، يُشَبِّهون بسرب من النحل (تث ١: ٤٤). وتنبأ إشعياء بأن الأشوريين سيندفعون بأعداد كبيرة كالنحل ضد قومه غير المؤمنين (أش ٧: ١٨، זְבוּב ‖ דְּבוֹרָה، ذباب = مصر). يتكلم ناظم الْمَزَامِير عن هجوم شنه أعدائه عليه كالنحل الذي يحوم حوله، مبتهجًا بقوة الرب الذي خلصه من أعدائه (مز ١١٨: ١٢).

ب. ت إن كاتب سفر الحكمة (يشوع بن سيراخ) يرى درسًا أخلاقيًا في منتج النحل الحلو المبهج مقارنة بضئالة حجمها (سي. ١١: ٣). في عبر. مت. نجد النحلة فاعلاً في مثل يفيد بأنه: "مثلما يتبع الصغار النحلة، هكذا يقود الأبرار لبني إِسْرَائِيل" (Yalk. Deut 795 لمزيد من الإشارات انظر (Jastrow 1:276-77).

حشرات: ← דְּבוֹרָה¹ [d^ebôrâ ¹] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן⁵ [kēn⁵] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עטה² [ʿṭh ²] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [ʿaqrāb] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [ʿārōb] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ¹ [ʿāš¹] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [sirʿâ] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [qml] (ذوى، صار عفنًا، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

يوجين كاربنتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

١٨٠٦ דְּבוֹרָה ([*dᵉbôrâ* 2]، دبورة)، ← دبورة

1808	דְּבִיר

דְּבִיר¹ [*dᵉbîr*¹]، المكان الأكثر قداسة (محراب/ قدس الأقداس) (#١٨٠٨).

ع. ق الاسم דְּבִיר، ويعني المحراب يرد أكثر من ١٥ أو ١٦ مرّة في ع. ق (١مل ٦: ٥؛ ٢أخ ٣: ١٦ يُعدّ نصًا صعبًا، انظر حواشي NIV and NRSV وكلمة מוֹעֵד #٤٥٩٥ب) ويشير بشكل مُحدّد وحصري إلى "الغرفة الخلفية" من "البيت" في هيكل سليمان (١مل ٨: ٦؛ ٢أخ ٥: ٧؛ BDB, 184; *AncIsr*, 313؛ إنّ أصل الكلمة تعبير غير معروف، Haran, 355). من المفترض، بأن هذا يقابل "قدس الأقداس" في خيمة الاجتماع (خر ٢٦: ٣١- ٣٥). إن العديد من النسخ الحديثة ترجمت كلمة דְּבִיר عَلَى أنها القدس الداخلي (مثل؛ "RSV, NIV, NRSV; AV مهبط الوحي "تكون استنادًا على مجموعة محتملة مع، דָּבַר يتكلم؛ BDB, 184)، لأنها أساسًا كلمة أخرى للمحراب (حرفيًا، المكان الأكثر قداسة للأماكن المقدسة، انظر مثل؛ ١مل ٦: ١٦؛ ٨: ٦، ٨). ومع ذلك، فإن التعبير نفسه لا يعني القدس أو المكان المقدس بالرغم من أنه يرد في المجموعة (حرفيًا) "الغرفة الخلفية من مكانك المُقدَّس" (مز ٢٨: ٢).

خيمة الاجتماع، خيمة، الهيكل: ← אֹהֶל¹ [*'ōhel*¹] (خيمة، ساكن الخيمة، #١٨٥) ← דְּבִיר¹ [*dᵉbîr*¹] (قدس الأقداس، #١٨٠٨) ← מוֹעֵד ب [*mô'ēd* ب] (مكان لقاء، اجتماع، خيمة الاجتماع، #٤٥٩٥ب) ← מִקְדָּשׁ [*miqdāš*] (القدس) (#٥٢١٩) ← מִשְׁכָּן [*miškān*] (قدس، #٥٤٣٨) ← פָּרֹכֶת [*pārōket*] (ستارة موضوعة في مقدمة أكثر الأماكن قدسية #٧٢٦٧) ← סֻכָּה [*sukkâ*] (خيمة الاجتماع، خيمة، كوخ، ملتجأ، #٦١٠٩) ← **هارون: لاهوت؛** ← **كهنة ولاويين: لاهوت**.

البيبلوجرافيا

M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

١٨١١ דְּבֵלָה ([*dᵉbēlâ*]، كعكة التين، خبز) ← خبز

1815	דבק

דבק [*dbq*]، قل. عَلق، التصق، تعلّق بـ؛ بُعِّل. يكون مشترك معًا؛ هفْعِيل. سبّبُ للتَعَلُّق، يُتابِعُ، يلاحق، يُدرك؛ هُفْعَل. جُعِلَ ليتعلّق بـ (#١٨١٥)؛ דֶּבֶק [*debeq*]، اسم. لحام، رباط، جزء من بين أجزاء ملتحمة/ مربوطة معًا (#١٨١٧)؛ דָּבֵק [*dābēq*]، صفة. متعلق، ملتصق بـ، متلامس مع، متماس مع، ملتصق بـ (#١٨١٦).

ش. أ. ق يرد الجذر أيضًا ذكره أيضًا في أرام. وعرب. وميش. عبر. (انظر *HALAT* 200b-201a). "يدرك" يُعد المعنى الأكثر شيوعًا لـ أرام. *aphel* المطابق، الذي يرد كثيرًا في التكوين الأبوكريفي.

ع. ق ١. بالرغم من أن الفعل يرد بالدرجة الأولى في التثنية (٧ مرات) وما يعرف بالتاريخ التثنوي (١٩ مرّة)، نجد أن الفعل مستخدم بكلاً من الشكلين الحرفي والمجازي في تَشْكِيلةِ التعابيرِ في معظم أجزاء ع. ق (عد ٣٦: ٧، ٩ الإستخدامات الوحيدة في المصدر الكهنوتي). إن الإستخدامات الحرفية تشمل العظم "الملتصق" بالجلد (تث ١٩: ٢٠)، واليد الملتصقة بالسيف (٢صم ٢٣: ١٠)، والتصاق الحزام بخصر الرجل (إر ١٣: ١١)، وحراشف التمساح الملتصقة ببعضها (أي ٤١: ٩، ١٥)، والتصاق اللسان بسقف حلق شخص ما (في حالة العطش، وهو أيضًا عطش روحي؛ أي ٢٩: ١٠؛ مز ٢٢: ١٥ [١٦]؛ قا؛ كم. ٥: ٣١). العطفة الإلهية تُلمح في النصوص السردية مرات عديدة إلى مز ٢٢؛ بالرغم من أن مز ٢٢: ١٥ [١٦] يعتبر إلى حد بعيد كامن وراء صرخة يسوع "أنا عطشان" (يو ١٩: ٢٨)، إلا أنه لا توجد إشارة في الرواية إلى لسان يسوع الملتصق بحلق فمه. هِفْعِيل. فإن الفعل يمكن أن يأخذ المعنى الأوسع "يُتابِعُ بعناية" (قض ٢٠: ٤٥؛ ١صم ١٤: ٢٢) أو "يدرك"، "يلحق" (تك ٣١: ٣؛ قض ١٨: ٢٢).

٢. الفعل يستخدم أيضًا بطريقة مجازية ليعبر عن حالة الولاء، أو المودة، أو التقارب الشديد. إن الألفة (ربما حتى الألفة الجنسية) ضمنية في ترك الرجل أبواه لـ "يَلْتَصِقُ" أو "يتحد" بامرأته (تك ٢: ٢٤؛ وبالمثل أيضًا مت ١٩: ٥؛ مر ١٠: ٧ [أغلب المخطوطات]؛ أف ٥: ٣١ [انظر J. P. Sampley, '*And the Two Shall Become One Flesh:' A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33*, 1971]). أيضًا في را ١: ١٤: "فَقَبَّلَتْ عُرْفَةُ حَمَاتَهَا، وَأَمَّا رَاعُوثُ فَلَصِقَتْ بِهَا" (cf. R. L. Hubbard, *The Book of Ruth*, NICOT, 1988, 113-15). في ثلاث مرات نجد أن الفعل דָּבַק مستخدم غالبًا بطريقة ترادفية مقترنًا بكلمة אהב أحب (#١٧٠): تك ٣٤: ٣؛ ١مل ١١: ٢؛ أم ١٨: ٢٤. يُمْكِنُ أنْ يُعتَبر مز ٦٣ تأمل حول المغزى الروحي الكامل للتعبير، بالرغم من أنه من الملاحظ أن كلمة דָּבַק مستخدمة لتناسب الإرتباط الإنساني في علاقته مع الله، في حين أنه بالأحرى نجد علاقة الله بالبشر مُعبَّر عنها من خلال חֶסֶד (#٢٨٧٦؛ انظر *TDOT* 3:79-84, esp. 83).

٣. فيما يُعرف بالتاريخ التثنوي نجد أن דָּבַק مستخدمة بشكل بارز لتشير إلى النوازع الإنسانية تجاه كلاً من البشر الآخرين ونحو الله. إن الولاء الفردي نجده مصور بطريقة إيجابية في "ملازمة" رجال يَهُوذا للملك داود (٢صم ٢٠: ٢)، وبطريقة سلبية عندما نجد يشوع يُحذر شعب إِسْرَائِيل من "التحالف/ الالتصاق" مع من بقي من الأمم (يش ٢٣: ١٢) وعندما وُصف يهورام بأنه "لصق" بخطايا يربعام (٢مل ٣: ٣؛ قا؛ مز ١٠١: ٣). إن التعبير مستخدم أيضًا للعلاقة الإنسانية مع الله. في تث ٤: ٣-٤ نجد الولاء غير المنحرف الموجه نحو "الرب إلهك" يُعد مناقض لولاء أولئك الذين "اتَّبَعَ" بَعلَ فَغور. إن هذا التعلق بالله يعد مسألة روحية أكثر من كونه مسألة تتعلق بالعبادة أو الشرع، كما يوضح تث ١٠: ٢٠ (قا؛ يش ٢٣: ٦-٨). إن المعنى "الاتصال عن قرب" تعني κολλάω (#ي٣١٤٠، انظر L. Schmidt, *TDNT* 3:822-23). الَّتِي بدورها تعيد ترجمة شائعة لجميع صيغ דָּבַק في سب. ونجدها مستخدمة بشكل مماثل في ع. ج (لو ١٥: ١٥؛ أع ٨: ٢٩؛ ١٧: ٣٤ [وتعني تلمذة]) (انظر H. Seebass, "Join, Cleave to," *NIDNTT* 2:348-50).

٤. الاسم דֶּבֶק يرد ٣ مرات فقط، كل منها مع الفاعل الأساسي. هناك وصف ساخر لما يقوله الحرفي عند "إلحامه" أو "تمكينه" للصنم (أش ٤١: ٧)؛ يبدو أن التعبير يشير إلى الجزء الملحم من درع آخاب المتصل بالصدرة (انظر BDB, 180)، الَّتِي عندما اخترقها السهم أصيب آخاب بجرح مميت (في سب. بها كلمة "رئة" كترجمة توضيحية؛ ١مل ٢٢: ٣٤ [= ٢أخ ١٨: ٣٣]).

ب. ت في كتابات قمران، يتواصل مزيج من الإستخدامات الحرفية والمجازية لـ דָּבַק. في 4Q385 (سفر حزقيال الثاني) شظية ٤، والسطر العاشر، نجد إعادة صياغة لوصف أجنحة الكائنات الحية الأربع الموجودة في حزقيال ١ تستخدم الفعل تحت تأثير ٢أخ ٣: ١٢ (انظر D. Dimant and J. Strugnell, "The Merkabah Vision in Second Ezekiel," *RevQ* 14, 1989-90, 341). في نج. ١: ٥ نجد أن الحَثَّ يُشَجِّعُ أعضاء الجماعة عَلَى "الالتصاق" بالصالحين (قا؛ رو١٢: ٩). في كم. ١٦: ٧ يقسم ناظم المَزْمُور بأن "يثبت" نفسه مع حق العهد، بينما في وثص. ١: ١٧ نجد أن الشخص المتهكم يتسبب في "التصاق" لعنات العهد بأولئك الذين يضلوهم عن طريق كسرهم للعهد (قا؛ نج. ٢: ١٥).

إن العبارة דבקי פלא وتعني قطع صغيرة (من عظم أو خشب أو رخام) مدهشة. يرد ذكرها في 4Q405 ١٩: ٥ كجزء من وصف لسمات قدس الأقداس السماوي. من السياق ربما يُستنتج أن الاسم דֶּבֶק ورد هنا بمعنى ملموس ألا وهو "أجرة" وهي شيء كان أجزائه ملصقة معًا في أرضية مرصعة- في روعة- بالفسيفساء (انظر C. A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 1985, 294-300).

اقتران، تعلق، رفقة ← דבק [dbq] (علق، التصق، تعلق بـ، لاحق، #١٨١٥) ← חֲבָלִים [ḥōblîm] (اتحاد، #٢٤٨٢) ← חבר [ḥbr [2]] (وجد، كان ملصق، فتن، عقد تحالف، #٢٤٨٩) ← יחד [yḥd] (يكون متحد، #٣٤٧٩) ← לוה [lwh [1]] [لو ١٥] (صاحب، وصل، تعلق الفرد بنفسه، #٤٢٧٧) ← ספח [sph [1]] (تعلق، اقترن، التصق الشخص بنفسه، #٦٢٠٢) ← ערב [ʿrb [2]] (اقترن بـ، امتزج مع، مختلط بـ، #٦٨٤٣) ← רעה [rʿh [2]] [٢٥] (اقترن مع، كان رجل أفضل، عقد صداقات مع، #٨٢٨٧) ← שׁלב [šlb] (ملصق، معشق، #٨٩١٧).

جورج جي. بروك *George J. Brooke*

١٨١٦ דָּבֵק، [*dābēq*]، الالتصاق، التمسك بـ، ← #١٨١٥

١٨١٧ דֶּבֶק، [*debeq*]، لحام، ربط، ملحم، ← #١٨١٥

1818	דבר

דבר [dbr [1]]، بيعّل. يستدير/ يسير مبتعدًا، يضطهد، بُعِّل. يكون مضطهدًا، هِفْعِيل. يُخْضِع (#١٨١٨).

ش. أ. ق الكلمات الشبيهة في ش. أ. ق المعطاة هي عرب. "دَبَرَ"، وتعني يكون في الخلف، يدير الظهر، يبتعد؛ وأكد. *dab / paru*، ينسحب، يبتعد.

ع. ق وفقًا لدراسة حديثة، فإن الجذر דָּבַר يتواجد بالمعاني المشار إليها سابقًا، يرد ١٢ مرّة (*HALAT* 201; Plassmann, 119-32; Dahood, 9). إن العديد من الأمثلة تعد مصدر جدال، لكن ربما يكون مز ١٨: ٤٧ [٤٨] أوضح مثال عبري، حيث صيغة هِفْعِيل، يُخْضِعُ ([الله] يُخْضِعُ الشُّعُوبَ تَحْتِي) بالتوازي مع "تُنْقِذُنِي"، وحيث الفقرة الموازية (٢صم ٢٢: ٤٨) كلمة מוֹרִיד، يذل (قا؛ أيضًا BDB, 182).

أسر، طرد، منفى، اضطهاد: ← ברח [brḥ[2]] (يسير مبتعدًا، يجرح، #١٣٦٩) ← גלה [glh] (يكشف النقاب عن، يعلن، يكون/ يذهب بعيدًا، ينفي، #١٦٥٥) ← דבר [dbr[1]] (أبعد/ دفع بقوة، #١٨١٨) ← רדף [rdp] (يكون خلف، يلاحق، يضطهد، #٨١٠٣) ← שׁבה [šbh] (يأسر، يقع في الأسر، #٨٦٤٧) ← **سبي: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

M. J. Dahood, *Psalms I*, AB, 1966; T. Plassmann, "Notes on the Stem *d-b-r,*" *CBQ* 3, 1941, 119-32.

ديفيد إم. هاوارد، الإبن. *David M. Howard, Jr.*

1819 דבר

דבר [*dbr* ²]، يتكلّم (#١٨١٩)، דָּבָר [*dābār*]، اسم. مذ. لفظ، أمرٌ ما (#١٨٢١)، דִּבֵּר [*dibber*]، كلمة (#١٨٢٥)، דַּבֶּרֶת [*dabberet*]، وصية، تعليم، أمر (#١٨٣٠).

ش. أ. ق الصيغ المماثلة تتضمن أكد. *dabaabu*، يتكلم أو يجيب، *dibbu*، كلمة أو دعوى (*CAD* 3:2-14; *AHw* 146-47)؛ وأوغا. *dbr*، أمرًا ما (*kl dbrm*، كلّ الأشياء، *UT* 1022: 7)، وفي فينيقية. *dabar*، يتحدث، مسألة (*KAI* 2:19 ;1:2-3)، وفي عبر. ق. דבר، أسلوب أو رواية (דבר הנקבה وتعني إسلوب تَجْويف [النفق]، Si-loam inscr. line 1; *DCH*, 406; Puech, 197-200)، وفي أرام. كت. דִּבְרָה تعني مسألة (עַל־דִּבְרַת، بخصوص المسألة، دا ٢: ٣٠؛ قا؛ Lach. 4:5)، انظر المزيد في DISO 55. تتضمن الإشتقاقات المقترحة: خلف (عرب. دُبُرْ)، يطن (مُحاكاة صوتية *d/z* قا؛ דְּבוֹרָה، نحلة)، ويتكلم (أكد. *dbb* المُدْمَجة مع אָמַר)، ومع ذلك فإن أصل الكلمة غير معروف (*TDOT* 3:94-96).

ع. ق ١. الفعل דָּבַר يرد أكثر من ١١٤٠ مرّة: عادة في بيعّل. يعني يتكلم (١٠٠ مرّة)، ولكن أيضًا في قل. (٤٠ مرّة)، ونِفْعَلْ. تَقاوَلوا، تكلموا مع بعضهم البعض (مز ١١٩: ٢٣؛ حز ٣٣: ٣٠؛ ملا ٣: ١٦)؛ وعَلى بُعَّلْ. يتكلّم عن (مز ٨٧: ٣؛ نش ٨: ٨)، وهِتْبَعِّيلْ، يُخَاطِبُ (عد ٧: ٨٩؛ ٢صم ١٤: ١٢- ١٣؛ حز ٢: ٢؛ ٤٣: ٦). لدى الفعل مدى كبيرر من المعاني في ع. ق. في السياقات القضائية، وهو ما يفترض دلالة قانونية: يُجادل المواطن الإسْرَائِيلي القديم أمام الملك الذي يقضي بين الشعب (١مل ٣: ٢٢) ويتبارى مع الخصوم عند باب المدينة (مز ١٢٧: ٥)، ويهوه نفسه ينطق بالحكم (انظر بشكل خاص مز ٥١: ٤ [٦]؛ وKselman, 251-53؛ إر ١: ١٦). في السياقات الأخرى، الفعل يعني يسأل (قض ٩: ٢)، وأمر أو مرسوم (إر ٥١: ١٢)، وحديث (١صم ١٨: ١)، وتقرير (خر ٦: ٩)، ويروي أو ينشد (تث ٣١: ٣٠؛ ٣٢: ٤٥)، ويعد (تث ١٥: ٦)، ويكذب (إر ٤٣: ٢)، وحتى يَخْطبُ (نش ٨: ٨ "فِي يَوْمٍ تُخْطَبُ" أو ربما "يتكلم عنها" - إذا كانت المسألة تتعلق بسلوك مُخزي [Pope, 678-79]. من أجل معاني أخرى انظر NIVEC 1414-15. عَلى النقيض من المرادف אָמַר فإن الفعل דָּבַר يمكن إستخدامه بالتأكيد (*TWOT* 1:179; *TDOT* 3:98-100; Heller, 173-79).

٢. الاسم דָּבָר يرد ١٤٥٥ مرّة وكثيرًا ما يعني كلمة (لذا NIV ٥٦٧ مرّة)، مع أنه يأخذ تحديد أكبر في السياق ويشير إلى نوع محدد. في السياقات القانونية، يعني الاسم نزاع (خر ١٨: ١٦، ١٩؛ ٢٤: ١٤)، إتّهام (تث ٢٢: ١٤، ١٧، Driver, ICC, 254-55، [NRSV])، قرار (تث ١٧: ٩؛ ٢أخ ١٩: ٦)، إدّعاء (٢صم ١٥: ٣)، تحول (را ٤: ٧)، وشرط (تث ٢٩: ١ [٢٨: ٢٩]؛ ١صم ١١: ٤؛ إر ١١: ٢ - ٣؛ ٣٤: ١٨). من المنظور الاجتماعي واللاهوتي فإن الدلالة القانونية للتعبير تفترض عالمًا اجتماعيًا يُدرك الصواب والخطأ، مبدأ العدالة، وحاجة معترف بها له. إن الاسم في سياقات أخرى يعني: طلب (تك ١٩: ٢١؛ قض ١١: ٣٧)، أمر/ مرسوم (إس ١: ١٩؛ ٤: ٣)، محادثة (١صم ١٩: ٧؛ إر ٣٨: ٢٤، ٢٧)، تقرير (تث ١: ٢٢؛ يش ١٤: ٧؛ إس ٢: ٢٣)، نصّ رسالة (إر ٢٩: ١)، كلمات قصائد غنائية (١صم ١٨: ٨؛ مز ٤٥: ١ [٢]؛ ١٣٧: ٣)، وعد (يش ٢٣: ١٤، ١٥؛ ٢أخ ٦: ١٠؛ إر ٢٩: ١٠)، سجل تاريخي (١مل ١١: ٤١ [٣٤ مرّة في ملوك]، ١أخ ٢٧: ٢٤، قا؛ عنوان أخبار الأيام דִּבְרֵי הַיָּמִים ويعني حرفيًا كلمات [أو أحداث] الأيام)، رواية كاذبة (تك ٣٩: ١٧، ١٩؛ خر ٥: ٩؛ أم ٣٠: ٨؛ أش ٥٩: ١٣). وصية (١مل ١٨: ٣٦؛ إر ٣٥: ١٤؛ قا؛ الوصايا العشر وتعني حرفيًا الكلمات العشرة، خر ٣٤: ٢٨؛ تث ٤: ١٣؛ ١٠: ٤، انظر أيضًا Braulik, 39-66)، همس (أي ٢٦: ١٤)، خطة (تك ٤١: ٣٧؛ ٢صم ١٧: ٤؛ ٢أخ ٣٠: ٤؛ أس ٢: ٢٢؛ مز ٦٤: ٥ [٦]؛ أش ٨: ١٠)، بل وحتى لغة (تك ١١: ١).

يدور تفسير دا ٩: ٢٥، جزئيًا، حول معنى דָּבָר، والتي قد تشير إلى كلام النبي (إمّا إرْمِيَا [إر ٢٥: ١- ١٤ أو ٢٩: ١- ٢٣] أو دَانِيآل [دا ٩: ٢٠- ٢٧]) أو مرسوم ملك (كُورَش [عز ١: ٢ - ٤]، أو دَارِيُوس [٦: ٣ - ١٢]، أو أَرْتَحْشَشْتَا [٧: ١١ - ٢٦]، Collins, 354-55). الإسم يشير أيضًا إلى شيء ما (١صم ١٢: ١٦: "فَالآنَ امْثُلُوا أَيْضًا وَانْظُرُوا هذَا الأَمْرَ الْعَظِيمَ الَّذِي يَفْعَلُهُ الرَّبُّ أَمَامَ أَعْيُنِكُمْ")، شأن (أم ٢٥: ٢ "مَجْدُ اللهِ إِخْفَاءُ الأَمْرِ") أو حدث (تك ٢٢: ١، ٢٠: "وَحَدَثَ بَعْدَ هذِهِ الأُمُورِ" وهي الترجمة الحرفية)، وبالرغم من أنه ليس واضحًا دائمًا في السياق المُعطى ما إذا كانت דָּבָר تترجم بشكل أفضل عَلى إنها أمر ما أو كلمة (قا؛ خر ٣٥: ١: "هَذِهِ هِيَ الأُمُورُ الَّتِي أَوْصَى الرَّبُّ أَنْ تُطِيعُوهَا [ت. ت قا؛ ت. إ. ش، ت. م، مع ت. س& ف]" انظر أيضًا جا ١٢: ١٣). كلا المعنيين يدعمان التورية في قض ٣: ١٩- ٢١: حيث نجد أن إهود يسلم عجلون رسالة سرية، والتي تعني، سيف مُخبئ لإغتياله (O'Connell, 91-92, n. 52).

هناك مغزى لاهوتي معين للعبارة التركيبية/ البنائية דְּבַר יְהוָה، كلمة الرب. فـ דְּבַר יְהוָה (مع نظيرها דְּבַר אֱלֹהִים، كلمة الله، قا؛ ٢صم ٧: ٤ و١أخ ١٧: ٣) تشير إلى رسالة من أو عن الله (*ABD 6:961*؛ قا؛ مع ذلك، معناها في ١أخ ٢٦: ٣٢: דְּבַר הָאֱלֹהִים أمور/

شُؤون اللهِ || דְּבַר הַמֶּלֶךְ، أُمور/ شُؤونِ المَلِكِ). قد تأخذ الرسالة شكل شريعة (תּוֹרָה، أش ١: ١٠)، أو وصية (מִצְוָה، عد ١٥: ٣١)، أو قضاء (מִשְׁפָּט، مز ١٤٧: ١٩)، أو فرض (חֹק، زك ١: ١، ٦)؛ وقد تستلزم الرسالة فعل (מַעֲשֶׂה، ١مل ١٣: ١- ١١؛ مز ٣٣: ٤)، أو مستشار (עֵצָה، أش ٤٤: ٢٦)، ورقد تجيء كرؤية (חָזוֹן، ٢صم ٧: ٤، ٧؛ מַרְאֶה دا ٩: ٢، ٢٣)، أو كحلم (חֲלוֹם، إر ٢٣: ٩، ٢٨)، أو كنبوءة (נְבוּאָה، ١أخ ٢٩: ٢٩، *DCH* 2:398-99).

بالرغم من أن NIV تستخدم كلمة "رؤية" مرّة واحدة فقط في ترجمة דָּבָר (دا ١٠: ١)، على اعتقاد بأن الرؤية الإلهية (الوحي) متضمنة في كافة أنحاء ع. ق. إن تكرار דְּבַר יהוה (المفرد ٢٤٢ مرّة؛ الجمع ١٧ مرّة) يقدم دليلاً واضحًا عَلى القناعة اللاهوتية الراسخة بأن "إله إِسْرَائِيل هو إله يتكلم" (*ABD* 6:962). إن عبارة *d*^{e}*bar yhwh* تصوغ وتؤكد الخطابات النبوية في صيغ إحالة مثل "وَكَانَ إِلَيَّ كَلاَمُ الرَّبِّ قَائِلاً" (حز ٢٢: ١) و"اسْمَعْ كَلِمَةَ الرَّبِّ" (إر ٢٢: ٢)، هذه العبارة تظهر في صُلب عدد من الأسفار النبوية (هو ١: ١؛ يؤ ١: ١؛ يو ١: ١؛ مي ١: ١؛ صف ١: ١؛ حج ١: ١؛ زك ١: ١؛ ملا ١: ١). إن ع. ق يميز كلمة الرب عَلى أنها جديرة بالثقة وقديرة.

إن مز ٣٣ يدعو الأبرار لغناء أغنية جديدة إلى الله "لأَنَّ كَلِمَةَ الرَّبِّ مُسْتَقِيمَةٌ" (عبر. יָשָׁר، ع. ٤) ويُذكّر كُل الشعوب بمخافة الله لأنه "بِكَلِمَةِ الرَّبِّ صُنِعَتِ السَّمَاوَاتُ" (ع. ٦). يرتكز المَزْمُور عَلى موضوعين لاهوتيين بارزين ليس فقط في سفر المَزَامِير ولكن في كُل ع. ق:(أ) إن يهوه ينطق بالحق، لذلك يمكن للفرد أنْ يَعتمدَ عَلى الوعود الإلهية بثقة. (ب) إن يهوه يتحكم في الكون، لذلك لا يمكن لأحد أن يعارض المشيئة الإلهية (Kraus, 376). في مز ١٤٧: ١٥، نجد أن يهوه يرسل أمره بتنفيذ مشيئته، ومثل العبد المطيع "سَرِيعًا جِدًّا يُجْرِي قَوْلَهُ". إن تجريد الكلمة الإلهية مُثبت في أدب ش. أ. ق (انظر Moriarty, 345-62)، ولكن تجسيد كلمة الله في ١٤٧: ١٥ وفي موضع آخر من ع. ق لا يتضمن الإعتقاد بوجود قوي سحرية أو ديناميكية (*THAT* 1:442; contra McKenzie, 205-6). إن דְּבַר יהוה تتمتع بالقوة فقط لأنها تعد تعبيرًا عن إمتداد معرفة، وشخصية، وقدرة يهوه حيث أن يهوه يعلم سير الأحداث الإنسانية (تك ١٥: ٣ - ٤؛ ٢١: ٢ [דָּבָר || אָמַר])، ويريد العدل (٢صم ١٢: ٩)، ويتحكم في الطبيعة (١مل ١٣: ١- ٥). وبنفس الطريقة، تعكس كلمات البشر الطبيعة الإنسانية وتستخدم لأغراض صالحة وشريرة (أم ١٢: ٦). وفقًا لتقاليد الحكمة في إِسْرَائِيل فإن الكلمات يجب أن تكون قليلة (أم ١٠: ١٩؛ جا ٦: ١١) ولا يجب أن تنطق بعجلة (أم ٢٩: ٢٠؛ جا ٥: ٢- ٣ [١- ٢]). إن الكلام لا يستطيع أن يحل محل العمل (أم ١٤: ٢٣) أو التأديب (أم ٢٩: ١٩)، ولكن يمكنه أن يفرح (أم ١٢: ٢٥؛ ١٥: ٢٣)، ويصحح (أم ٢٥: ١١- ١٢)، ويهدأ (أم ١٥: ١).

٣. إن الكلمات المنسوبة - الَّتِي تِرد ١. تشمل דִּבְּרֹת، وتعني وصية (تث ٣٣: ٣- ٤)، الَّتِي استخدمت في إشارة إلى "الشريعة الَّتِي أعطاها موسى" ويرد ذكر الكلمة في سطور متوازية تضع صورة الإِسْرَائِيليين وهم يخرون عند أقدام يهوه بجانب صورة موسى وهو يرفع وصية يهوه (للقراءات البديلة، انظر *BHS* and *DCH* 2:412)، وتعني كلمة דָּבָר (إر٥: ١٣ قا؛ سب. καὶ λόγος κυρίου)، التي تشير في السياق إلى كلمة الله وتتضمن الأصالة: حيث أن إِرْمِيَا يساوي الأنبياء الكذبة بالريح لأنهم "جحدوا الرب" (ع. ١٢) والكلمة [الموثوقة] ليست فيهم (ع. ١٣)، דִּבְרִי (لا ٢٤: ١١)، وهي اسم علم مذكر يشير إلى رجل اسمه دانتي - من سبط دان - أبو شلومية المرأة الإِسْرَائِيلية الَّتِي لعن إبنها اسم يهوه وبالتالي حكم عليه بالموت. إن رواية لا ٢٤ توضح أن شريعة يهوه تنطبق عَلى المواطنين اليهود والأمم أسوة (ع. ١٣ و٢٣) وربما تشير إلى اسم جد الصبي بتأثير ساخر لأن דִּבְרִי قد تعني كثير الكلام (وقد اقترح ذلك: *IPN*, 240; *HALAT*, 212).

ع. ج إن الإحالات لـ ع. ق في ع. ج تظهر بوضوح قبوله من قبل الجماعة المسيحية الناشئة (Kibble, 145-55). طبقًا ليوحنا فإن المسيح نفسه هو الكلمة (يو ١: ١) المتجسدة والمعبرة عن الله. إن يسوع فسر شريعة ع. ق في معناها الصحيح (مت ٥: ١٧- ١٩) وحتي في وسط التجربة ردد المثال الإِسْرَائِيلي القديم "لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ يَنْطِقُ بِهَا فَمُ الرَّبِّ" (تث ٨: ٣؛ قا؛ مت ٤: ٤).

خطاب/ كلام: ← [*ʾlm* 1] אלם (يكون مقيد، بدون خطاب، يصبح صامت، #٥١٩) ← [*ʾmr* 1] אמר (يقول، يتكلم، يذكر، #٦٠٦) ← [*blʿ* 2] בלע (يجعل شيئًا ما منقولاً، مسود، #١١٨١) ← [*dbr* 2] דבר (يتكلم، يهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩) ← [*hwh* 1] חוה (يجعل شيئًا ما معلناً، موضحاً، #٢٥٥٥) ← [*lšn*] לשן (يفتري، #٤٣٨٧) ← [*mll* 3] מלל (يتكلم، يقول، يعلن، #٤٩١٠) ← נגד [*ngd*] (يجعل شيئًا ما معروف، يفضح، يعلن، #٥٥٨٣) ← [*rākîl*] רָכִיל (متجول، بائع، متجول، مخادع، مفتري #٨٢١٥) ← [*šnn* 2] שנן (يجعل شيئًا ما مكرر، يعيد من جديد، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

ABD 6:961-68; *DCH* 2:387-412; *IBD* 4:868-72; *RGG* 3 6:1809-12; *TWBB* 283-85; *TDNT* 4:91-100; *TDOT* 3:84-125; *TWAT* 1:433-42; *TWOT* 1:178-81;

ZPEB 5:956-62; J. Barr, "Hypostatization of Linguistic Phenomena in Modern Theological Interpretation," *JSS* 7, 1962, 85-94; G. Braulik, "Die Ausdrücke für 'Gesetz' im Buch Deuteronomium," *Bib* 51, 1970, 39-66; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993, 344-60; J. Heller, "Sagen (אָמַר) und Sprechen (דִּבֵּר) im Alten Testament," *Communio Viatorum* 22, 1979, 173-79; D. G. Kibble, "The Jewish Understanding of the Old Testament as the Word of God," *EvQ* 51, 1979, 145-55; J. S. Kselman, "Note on Ps 51:6," *CBQ* 39, 1977, 251-53; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 373-80; J. L. McKenzie, "The Word of God in the Old Testament," *TS* 21, 1960, 183-206; F. L. Moriarty, "Word As Power in the Ancient Near East," in *A Light unto My Path*, 1974, 345-62; R. H. O'Connell, *The Rhetoric of the Book of Judges*, SVT 63, 1996, 91-92; M. Pope, *Song of Songs*, AB 7C, 1977, 678-79; E. Puech, "Inscription du Tunnel de Siloé," *RB* 81, 1974, 196-214; R. Rendtorff, "Geschichte und Wort im AT," *EvT* 22, 1962, 621-49; G. Schmuttermayr, *Studien zur hebräischen Basis DBR I: Ein Beitrag zum Problem der Homonyme*, 1985; A. Thiselton, "The Supposed Power of Words in the Biblical Writings," *JTS* 25, 1974, 283-99; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978, 69-70; C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 1982, 15-34.

فرانك ريتشيل أميس *Frank Ritchel Ames*

١٨٢١ דָּבָר [*dābār*]، الكلمة، مسألة، أمر (#١٨٢١).

1822 דֶּבֶר

דֶּבֶר [*deber* [1]]، طاعون دَبْليّ (#١٨٢٢) < דבר [*dbr* [1]]، ابتعد، إضطهد، (#١٨١٨).

ع. ق عبر. قد تكون وصفًا محتملاً للطاعون الدَبْليّ أحد أكثر الأمراض الحمية إثارة للرعب في قديم الزمان. كان المرض ينتقل للناس عن طريق برغوث الجرذ، (*Pulex cheopis*)، وأغلب الظن يصير الشخص المصاب مريضًا في الحال. وكانت الأعراض تتضمن حُمًّى شديدة، وارتعاش، وأعراض ذات الرئة، ونزيف من الأغشية المخاطية. وكان التشخيص يؤكد عندما تتضخم الغدد الليمفاوية لتظهر الدبل المميزة، بعد حوالي ٢٤ ساعة من العدوى، التي بعدها يموت الشخص. ويعد أفضل وصف للطاعون الدبلي موجود في ١صم ٥ - ٦، حيث أنه ربما يكون الدبل مذكور (١صم ٥: ١٢) بالإضافة إلى القوارض الميتة أيضًا (٦: ٥)، بالرغم من أن الجرذان الكبيرة هي الحامل الطبيعي للمرض وليس الفئران الصغيرة. إن صورة الطاعون الدبلي (لا ٢٦: ٢٥؛ عد ١٤: ١٢) كانت إحدى أخطر التهديدات التِي يمكن أن ينزلها الله بشعب إِسْرَائِيل العاصي.

مرض - طاعون: ← דֶּבֶר [*deber* [1]] (طاعون دبلي، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [*ṭᵉḥōrîm*] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [*maggēpâ*] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [*negaʿ*] (طاعون، عدوى، #٥٠٩٦) ← רֶשֶׁף [*rešep* [1]] (طاعون دبلي، #٨٤٠٤) ← צרע [*ṣrʿ*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥). لمزيد من المداخل ذات الصلة ← חלה [*ḥlh* [1]] (ضعف، تَعَبَ، مَرَضَ، #٢٧٠٣) ← **طاعون: لاهوت**.

البيبلوجرافيا

R. K. Harrison, *ISBE*, 1:532, 953-60; 3:103-6, with bibliographies; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

1823 דֶּבֶר

דֶּבֶר [*deber* [2]]، شوكة (شائكة) (#١٨٢٣).

ع. ق بناءً عَلَى سياقاتها، تشير الكلمة إلى نوع من الشوكة أو الوخزة (*HALAT* 202). يرد بالإرتباط مع פַּחִיקוּשׁ، فخ صياد الطيور، و קֶטֶב، وخذزة (مز ٩١: ٣، ٦). في هو ١٣: ١٤، نجد أن الكلمة مرّة أخرى مستخدمة مع קֶטֶב لتصف شوكة الموت [قا؛ اكو ١٥: ٥٥).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*ʾāṭād* [1]] (شجيرة من الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקֹן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* [2]] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*mᵉsûkâ*] (وشيج من الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*naʿᵃṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*sᵉneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [*ṣeʾᵉlîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣᵉnînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* [1]] (شجيرة من الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة من القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [*šāmîr* [1]] [1] (شوكة المسيح، #٩٠٣١)

صيد: ← יקשׁ [*yqš*] (يضع شرك معدنى، ينصب فخًا، #٣٧٠٤) ← פַּח [*paḥ* [1]] (فخ، شرك، #٧٠٦٢) ← צוד [*swd*] (يصيد، #٧٤٢١) ← רֶשֶׁת [*rešet*] (شبكة،

#٨٤٠٧) ← שׁוּחָה [šûḥâ [1]] (وجرة، #٨٧٥٧)

K. Lawson Younger, Jr. كي. لوسون ينجر، الإبن.

١٨٢٤ דֹּבֶר، (dober)، مكان نائي، مرعى) ← #٨٢٨٦
١٨٢٥ (דִּבֵּר، (dibbēr)، كلمة الله) ← #١٨١٩
١٨٣٠ (דַּבֶּרֶת، (dabberet)، تصريح) ← #١٨١٩

1831 דְּבַשׁ

דְּבַשׁ [dᵉbaš]، اسم. العسل (#١٨٣١) تحيل إلى كل من عسل النحل (البري) (יַם- ,דְּבוֹרָה) وإلى الشراب الحلو المصنوع من العنب، والبلح، وثمار شجرة الخرنوب. المعروفة في عرب. بكلمة دِبْس (دُبْس، دِبِس) (Dalman, 4:354, 382-88; Aharoni, 15; Hopkins, 242; Borowski, 127).

ش. أ. ق إن الكلمة يرد ذكرها في النقوش سام. غ. في أرام. (DISO, 55)، كـ debsa و dûbsa في سريانية. وأرام. يه. على التوالي، وكـ dispu في أكد. (AHw, 173; CAD, D, 162). في أكد. تشير الكلمة إلى مادة حلوة مصنوعة من البلح (disip suluppi) وأشار فلافيوس يوسيفوس إلى أنه في أريحا كان "العسل" عالي الجودة يصنع من البلح (War 4:468).

إن العسل وعسل النحل كانا مشهورين في مصر (Breasted, 2:574) كما هو واضح من خلال الرسوم العديدة عَلى النقوش البارزة والصور الجدارية في المقابر. ففي المقبرة رقم ١٠١ في طيبة، تحتوي جدارية عَلى تقدمات من الطعام، من بينها طاسة محمولة مُكدّسة بأقراص العسل التي تسير فوقها نحلتين (Neufeld, 226). وتصوِّر مقبرة رع مي مشهد لتقديم هبة تحتوى عَلى القرع، والعنب، وأقراص العسل (Neufeld, 235). ونجد أن هناك مشهدين لتربية النحل مصورين في مقبرة بابوسا في طيبة. كما تزودنا قصة سنوحى الشهيرة بوصف لأرض جا "كان التين، والعنب فيها. وكان بها خمرًا أكثر من الماء. وكان عسلها غزيرًا وكذلك زيتونها وفيرًا. وكان هناك أشجار لكل نوع من الفاكهة" (ANET, 19). وهناك نصوص أكادية عديدة تشير إلى إستخدام العسل في طقوس التطهير وتصف تقدمات العسل في طقوس التكريس، في إرتباط مع إعادة بناء المعابد، الخ." في تلك الطقوس كان dispu يُمزَج مع الحنطة (mirsu) والزبد" (TDOT 3:130). تقترح الإشارات الكثيرة للخمر مع العسل في أداب ش. أ. ق. بأن العسل كان يمزج بالخمر لزيادة المحتوى الكحولى من أجل إنتاج شراب مسكر يليق بالآلهة، وهو ما يتعارض بشدة مع طعام الطفل عِمَّانُوئِيل (أش ٧: ١٥).

ع. ق ١. كان العسل المصدر الأساسي للتحلية (Toper-off, 247) وبالتالي كان مثنى عليه كغذاء مفضل (خر ١٦: ٣١؛ أم ٢٤: ١٣؛ أم ٢٥: ١٦). وكان العسل مقدر جيدًا كهبة (تك ٤٣: ١١؛ ٢صم ١٧: ٢٩؛ ١مل ١٤: ٣؛ إر ٤١: ٨). وكمنتج زراعى للأراضى المقدسة (تث ٨: ٨؛ ٢مل ١٨: ٣٢؛ حز ١٦: ١٣) كان العسل يُصدَّر إلى صور (حز ٢٧: ١٧). واستخدم العسل كثيرًا كإستعارة مجازية لتعيين شيء آمن ووفير (مز ١٩: ١٠ [١١]؛ مز ١١٩: ١٠٣؛ أم ٥: ٣؛ نش ٤: ١١؛ حز ٣: ٣).

يرد ذكر العسل ٤٨ مرّة في ع. ق أغلبها إرتباطًا مع التعبير "أَرْض تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً" (قا؛ خر ٣: ٨، ١٧؛ ١٣: ٥؛ ٣٣: ٣؛ لا ٢٠: ٢٤؛ عد ١٣: ٢٧؛ ١٤: ٨؛ ١٦: ١٣- ١٤؛ تث ٦: ٣؛ ١١: ٩؛ ٢٦: ٩؛ ٣١: ٢٠؛ يش ٥: ٦؛ إر ١١: ٥؛ ٣٢: ٢٢؛ حز ٢٠: ٦، ١٥؛ سي ٤٦: ٨). إن التعبير يعكس الغنى والخصوبة الطبيعية لأرض كنعان. ويعد كل من اللبن والعسل أفضل منتجات الأرض الغنية بالمياه النباتية. بما أن דְּבַשׁ تشير أيضًا إلى العصير الحلو. وهذا يعني خلاصة المحصول الزراعى. وإلى لبن الحيوانات الداجنة، فإنه كان هناك جدال بأن التعبير يُمثِّل الطرق المختلفة التى بها عاش الشعب في أرض الميعاد بالمقارنة مع شعوب مصر وبابل (Olivier, 12-13). إن التعبير "أَرْض تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً" يشكل عنصر مكمل من عقيدة إِسْرَائِيل (OTT, 1:122) ويشكل رمزًا لإحسان الله، الذي في ستستعيده في النهاية إِسْرَائِيل الأخروية (يؤ ٣: ١٨ [٤: ١٨]). رأت الكنيسة المسيحية الأولى في مزيج اللبن والعسل عَلى أنه شراب الأبدية (Lurker, 208).

٢. بإستثناء قض ١٤: ٨- ٩، حيث نجد إشارة واضحة إلى أن صنع العسل يأتي من النحل، وربما ١صم ١٤: ٢٦- ٢٧)، لا يمدنا ع. ق بأي شيء معين حول طبيعة أو مصدر "العسل" أو تدجين النحل (Apis mellifica, var. syriaca). هناك إستدلالات غير مُبررة أخذت من تث ٣٢: ١٣ ومز ٨١: ١٦ [١٧] تفيد بأن العسل البرى كان يجمع من الصخور، بالمقارنة مع باكورة الفاكهة من דְּבַשׁ التى كانت تقدم إلى يهوه. وكان العسل محرم تقديمه كجزء من (تقدمة) المحرقة، لربما لأنه يَتخمّر (لا ٢: ١١ [قا؛ ٢أخ ٣١: ٥]) (Hopkins, 242).

عسل: ← דְּבַשׁ [dᵉbaš] (عسل، #١٨٣١) ← יַעַר [ya'ar [2]] (أقراص عسل، #٣٦٢٤) ← נֹפֶת [nopet] (عسل، عسل من القرص، #٥٨٨٥) ← צוּף [ṣûp [2]] (عسل أولى، #٧٤٣٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:128-31; Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, rev. ed. 1979; O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 1987; J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 1962;

G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, repr. 1964; D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, 1985; M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, 1973; E. Neufeld, "Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age) Within the Framework of the Ancient Near East," *UF* 10, 1978, 219-47; H. Olivier, "A Land Flowing with Milk and Honey—Some Observations on the Modes of Existence in Ancient Israel," *NGTT* 29, 1988, 2-13; S. P. Toperoff, "The Bee in the Bible and Midrash," *Dor le dor* 13, 1985, 246-50.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

١٨٣٢ דַּבֶּשֶׁת، (*dabbešet* [1])، سنم الجمل) ← #١٦٩٥

١٨٣٤ (דָּג، (*dāg*)، سمكة) ← #١٨٩٩

1835	דגה

דגה [*dgh*]، قل. تكاثر، تزايد بكثرة (فقط في تك ٤٨: ١٦) (#١٨٣٥).

ع. ق إن هذا الفعل العبري الفريد من نوعه ليس له أفعال مشابهة في ش. أ. ق، ويرد ذكره في بركة يعقوب- المصاغة في صورة شعرية- ليوسف وأبنائه، إفرايم ومنسى [تك ٤٨: ١٥- ١٦]. هنا דָּגָה من المحتمل أنها تشير إلى تزاحم السَّمَك (note Speiser, *Genesis*, AB 1, 1964, 355, teeming multitudes). لاهوتيًا، نجد أن بركات يعقوب تسترجع وعد الله بمباركة إبراهيم وإكثار نسله (تك ١٢: ٢؛ تك ١٥: ٥؛ تك ١٧: ٢). وعلى نفس النمط، نجد أن الله أبرم عهدًا مع يعقوب بإكثار نسله مثل تراب الأرض (تك ٢٨: ١٤)

وفرة، كاثر، كفاية: ← דגה [*dgh*] يتكاثر، (#١٨٣٥) ← דַּי [*day*] (كفاية، مدد غامر، #١٨٩٦) ← יסף [*ysp*] (يضيف، يستمر، يتزايد، #٣٥٧٨) ← כבר [*kbr* [1]] (يجعل شيئًا ما عديد، يكون في مدد وافر، #٣٨٩٢) ← מְגַמָּה [*m^egammâ*] (مجموع كلى، وفرة، #٤٤٨٠) ← רבב [*rbb* [1]] (يكثر، كثيرًا، عظيمًا، #٨٠٤٥) ← רבה [*rbh*, [1]] (يصبح عديد، يتكاثر، يتزايد، #٨٠٤٩) ← רעשׁ [*r'š* [2]] (يكون وفيرًا، #٨٣٢٢) ← שׂגה, שׂגא [*śg'*/*śgh*] (يتعاظم، يتزايد، يكرم، #٨٤٣٦/ #٨٤٣٤) ← שׂפק [*śpq* [2]] (يكفى، يكون كافيًا، #٨٥٦٣) ← שׁוק [*šwq* [1]] (يفيض، ينعم بوفرة، #٨٧٩٦) ← שֶׁפַע [*šepa'*] (وفرة فائقة، #٩١٧٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:728-44; 2:128-31; 3:136-38; *TWOT* 1:182; M. Gilbert, "Soyes feconds et multipliez (Gen 1:28)," *NRT* 96, 1974, 729-42; I. Nowell, "The Narrative Context of Blessing in the Old Testament," in *Blessing and Power*, ed. M. Collings and D. Powers, eds., 1988, 3-12.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

١٨٣٦ (דָּגָה، [*dāgâ*]، سمكة) ← #١٨٩٩

1837	דָּגוֹן

דָּגוֹן [*dāgôn*] (اسمع. دَاجُون (#١٨٣٧)؛ انظر דָּגָן، حبوب (← #١٨٤١).

ش. أ. ق كما دَاجُون إله عُبد في بلاد ما بين النهرين منذ عَلَى الأقل الألفية الثالث ق. م.، وصوّر كإله الخصوبة، وبالتحديد للحبوب. في أوغا. *dgn* وأكد. *dagan* البعل إرتبط بوظائفه لاحقًا، وبذا وصف بعل في أوغا. كـ "إبن داجان".

ع. ق عُرف دَاجُون في ع. ق كإله شعب القطاع الفلسطينى (غزة في قض ١٦: ٢٣). إن قصة التابوت ١صم ٥ تقدم الصراع بين رمزي الوجود الإلهي: تابوت الله ودَاجُون، حيث التابوت هو الصورة التى تُمثل الإله. ونجد أن يهوه ينتصر في معبد (بيت) دَاجُون الخاص بتحطيمه لتمثال دَاجُون (ع. ٤) ← **وثنية: لاهوت**

وثنية: ← אֱלִיל [*'^elîl*] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*'^ašērâ*] (عمود خشبي يُعبد، سارية #٨٩٠) ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*k^emôš*] (كاموش [إله الموأبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* [1]] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (شيء فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*'āṣāb* *] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*'aštōret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [*pesel*] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer* [2]] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*t^erāpîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← **وثنية: لاهوت**

البيبلوجرافيا

J. Gray, *Legacy of Canaan*, 2d ed., 1965; L. K. Handy, "Dagon (deity)," *ABD* 2:1-3; J. F. Healey, "Dagon," *DDD*, cols 407-13; K. A. Kitchen, "Dagon," *NBD*, 287-88; M. H. Pope and W. Röllig, "Dagan," *Wörterbuch der Mythologie*, 1965, 1:276-78.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

1839 דגל

דגל [*dgl* [2]]، قل. رفع الراية؛ نِفْعَل. أنْ يَكُونَ تحت الراياتِ (#١٨٣٩) فعل. اسمي. > דגל، [*dgl*]، راية، علم؛ قسم من سبط: لوحة إشارة (؟) إشارة (#١٨٤٠).

ع. ق ١. استخدمت الرايات في زمن السلام في تنظيم الحشود الكبيرة في المعسكر الذي أقامه شعب إسرائيل في البرية، وكانت تُنتصب عالية في الفضاء لتميز كل سبط من الأسباط الإثنتا عشر المجتمعين معًا (عد ٢: ٢). باستثناء نش. فإن الجزء الأعظم لورود الاسم (דֶּגֶל) يرد في ص. ٢ من عد. (مثل؛ عد ٢: ١٧). عندما كان الشعب يَهم بالمسير كان يتم المحافظة عَلَى التنظيم من خلال سير كل سبط تحت رايته الخاصة (عد ١٠: ١١- ٢٥). إن الراية أو إشارة كانت تشير إلى التنظيم والترتيب.

٢. سواء في الحرب أو في وقت السلم، كانت الراية (נֵס أو דֶּגֶל) بمثابة شكل من أشكال الإتصال. فرفع الراية أو نصب لوحة إشارة أصبح بمثابة رسالة "موجزة/ مختزلة". (قا؛ إر ٥٠: ٢). وهكذا فإن المحبوبة في أناشيد سفر نشيد الأنشاد عندما تذكر أن "رايته (דֶּגֶל) فوقى محبة (نش ٢: ٤) فإنها تقول أن حبيبها أظهر حبه ليراه الجميع. إن נֵס ("الراية") يمكن أن توحي بكلاً من رسائل إيجابية أو مشئومة بينما דֶּגֶל ("علم/ راية") كما هي مستخدمة في ع. ق لا توحي برسالة سلبية.

راية: ← דגל [*dgl* [2]] (رفع الراية، يكون تحت الرايات، #١٨٣٩) ← נֵס [*nēs*] (راية، علم، #٥٨١٢).

البيبلوجرافيا

R. Gordis, "The Root *DGL* in the Song of Songs," *JBL* 88, 1969, 203-4.

Elmer A. Martens ألمير أي . مارتينز

1840 דֶּגֶל

דֶּגֶל [*degel*]، اسم. فرقة من سبط، قسم عشائري؛ علم/ أعلام؛ راية (#١٨٤٠) فعل. اسمي. > דגל [*dgl*[2]]، قل. رفع الراية؛ نِفْعَل. أنْ يَكُونَ تحت الراياتِ (← #١٨٣٩).

ش. أ. ق أكد. *dagālu*، ينظر و*diglu*، بَصَر.

ع. ق ١. يرد الاسم דֶּגֶל في عد. ١٣ مرّة لتعيين أعلام أو رايات كل فرقة من فرق الأسباط الإثنا عشر. كل سبط كان يلتف حول رايته/ علمه الخاص في المعسكرات (عد ١: ٥٢؛ عد ٢: ٢، ٣، ١٠، ٣٧، ١٨، ٢٥، ٣، ٣٤) عندما أخذ الإحصاء الأول وفيما بعد أيضًا عندما غادرت إِسْرَائِيل سيناء (عد ١٠: ١٤، ١٨، ٢٥). وبالرغم من أن דֶּגֶל أصلاً المدلول، علم القوة العسكرية لكل سبط، خدم بشكل واضح لتمثيل السبط بأكمله أثناء تخييمه وترحاله. وأخيرًا أصبح الاسم דֶּגֶל ممتدًا ليشير بالتحديد وحصريًا إلى وحدة الجيش (Exod Rabbah 5:6; Elephantine Papyrus #5, line 2 [Cowley, 12]؛ نطح ٥: ٣).

بالرغم من أن معنى דֶּגֶל في عد. غير مختلف عليه نسبيًا، إلا أن المرة الوحيدة لوروده في نش ٢: ٤ دار حولها من حين لأخر مناقشة هامة (انظر Pope, 375-77; Da-hood, 96-97, for an overview). إن الترجمة التقليدية "راية" ("وَرَايَتُهُ فَوْقِي مَحَبَّةٌ") تَقترحُ بأنّ حبَّ الملكَ يَحُومُ بشكل وقائي على حبيبته (KD 6:42-43) أو أن حبه ظاهر ليراه الكُلّ. إن بعض الدارسين يعتبرون المعاني الإضافية العسكرية للراية عَلَى أنها متطفلة عَلَى السياق الحالى. يقترح Gerleman (118) أن דֶּגֶל تعد مرادفة للتقليد العربى الذي يفيد بتعليق علامة خارج البيت للإشارة إلى إحتفال شراب مستمر في ذلك الحين. ويربط Gordis (81) كلمة דֶּגֶל بـ أكد. *dagalu*، يَرى، يَنْظرُ، ويَقترح الترجمةَ، "لمحتَه فوقي كَانتْ محبة". يُقارن Pope (376) كلمة דֶּגֶל مع أكد. الشبيهة في الشكل والمعنى *diglu* التى يمكن أن توحي برغبة أونية (قا؛ *CAD* 3:136)، ويترجم كالاتى: "نيتّه نحوي كانت محبة". إن Gordis (81) يفترض بأن المدى الدلالي لـ דֶּגֶל يتضمن جسمًا ينظر إليه (= راية) ونظرة أو لمحة.

٢. فعل. اسمي. > דֶּגֶל يرد ٣ مرات (مز ٢٠: ٥ [٦]؛ نش ٦: ٤، ١٠؛ إن *HALAT* 205 يفترض وجود דָּגַל الذي يشتق من أكد. *dagalu* بدلاً من الاسم العبري דֶּגֶל قا؛ نش ٥: ١٠). ناظم المَزْمُور (مز ٢٠: ٥ [٦] يَعِد بأن شعب الله سَيَغتبط في ضوء نصر يهوه عَلَى الأعداء وسيعبرون عن ثقتهم برفع الرايات. إن بهاء المحبوبة في نش ٦: ٤، ١٠ يُقارن بالمنظر المُرهب للقوات الزاحفة في تآلف تحت راية وحدتهم العسكرية.

ب. ت تُترجم سب. דֶּגֶל بشكل موحّد بـ τάγμα (ي#٥٤١٣) وتعني جماعة من الجند، فرقة، بالإضافة إلى ἡγεμονία (ي#٢٤٤٩، ترد ٢.) وتعني قيادة رئيسية، سلطة عليا. إن الفعل ἐκλογίζομαι، يَعتبر، ينعكس عَلَى، المُستخدم في نش ٥: ١٠. تميل كلاً من تارج. أرام. وسريانية. وفولجاتا. إلى تفضيل المعنى صحبه أو جماعة.

راية: ← דגל [*dgl* [2]] (يرفع الراية، يكون تحت الرايات، #١٨٣٩) ← נֵס [*nēs*] (راية، علم، #٥٨١٢).

سبط: ← דֶּגֶל [*degel*] (فرقة من سبط، علم/ أعلام، راية، #١٨٤٠): ← מַטֶּה [*maṭṭeh*] (سارية، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١) ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 1923; M. Dahood, "Love and Death at Ebla and Their Biblical Reflections," in *Love and Death in the Ancient Near East*, 1987, 93-99; G. Gerleman, *Ruth, Das Hohelied*, 1965; R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, 1974; M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي */ Michael A. Grisanti*

1841	דָּגָן

דָּגָן [*dāgān*]، حبوب، غلال، حنطة (#١٨٤١).

ع. ق هذه الكلمة الأكثر شيوعًا لكلمة "حنطة" في ع. ق (ورد ذكرها ٤٠ مرّة) بالرغم من أن أصل الكلمة ما زال غير معروف. هناك عِدّة كلمات شبهة لها في الشكل والمعنى في لغات ش. أ. ق الأخرى (أوغا. *dgn*، حنطة؛ في فينيقية. *dgn*، حنطة؛ في أرام. דִּגְנָא وדְּגָנָא، وسب. ترجمها كـ σῖτος (ي#٤٩٩٢)، حنطة. في عبر. مت. (דגן) وفي تر. أرام. (דגנא) نجد أن الكلمات ذات الصلة إستمر إستخدامها بنفس المعنى. إن דָּגָן تبدو عَلَى أنها كلمة عامة تعني "حبوب" أو "حبوب ناضجة" (J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 194) أو حتى "طعام" (مز ٧٨: ٢٤) وبنفس المدى الدلالي المماثل للكلمة שֶׁבֶר وغالبًا جدًا ما تشير إلى قائمة المحاصيل الوفيرة بأرض إِسْرَائِيل، والتي أدرجت كالاتى "بِالْغِلاَلِ وَالْخَمْرِ الجديدة" (تك ٢٧: ٢٨، ٣٧؛ تث ٣٣: ٢٨؛ مز ٤: ٧ [٨]) أو حتى أكثر من ذلك لتأتي القائمة كالاتى: "غَلَّةَ أَرْضِكُمْ مِنْ قَمْحٍ وَزَيْتٍ" (تث ٧: ١٣؛ تث ١١: ١٤؛ تث ١٢: ١٧؛ ... إلخ) إن هذه الإمدادات وعِدَ بها أولئك الذين يواظبون على حفظ وصايا يهوه (تث ٧: ١٣؛ تث ١١: ١٤) وزالت متى عصى الشعب (تث ٢٨: ٥١؛ هو ٢: ٩ [١١]؛ هو ٧: ١٤). وكان يُعطى للكهنة عُشر تلك السلع (تث ١٢: ١٧؛ تث ١٤: ٣؛ تث ١٨: ٤)، ولكن عُشر محصول الحبوب كان الوحيد الذي يؤكل "أمام الرب" (من المحتمل في الهيكل). صوَّر الأَشُورِيين بلادهم بعبارات مشابهة لتلك التى وصفت بها أرض إِسْرَائِيل من أجل إغراءهم بالاستسلام (٢مل ١٨: ٣٢). وتَنبأ الأنبياء بأنه في العصر المستقبلي ستكون هناك بركة لهذه المحاصيل وستكون وفيرة (إر ٣١: ١٢؛ حز ٣٦: ٢٩؛ يؤ ٢: ١٩؛ زك ٩: ١٧).

حبوب، شعير، دخن، الجاروس، أرزّ، إلخ ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*biṣqālôn*] (سيقان جديدة/ طازجة [تخمين]، #١٣٠٣)؛ ←בַּר [*bar* [3]] (حبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [1] [*gādîš* [1]] (كومة حبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (حصى، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*andōḥ*] (ذرة بيضاء، دخن، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (الحنطةِ النشويةِ، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (emmer-wheat، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [4]] (حبوب، طازجة، حبوبَ نَضجَت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*m^e lîlâ*] (حَبُّ، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرزّ، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (العُصافة، قشر الحنطة المفصول عنها بالدرس، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (جفف؟ الحبوبُ أو جَريش أو طحينُ، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ebeṭs*] (حبوب، حزمة حبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ānums*] (بشدّة، قاحلة [سنابل الحبوب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (جفّف حبوباً، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حبوب، حبوب دائمية، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (دخن، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*ś^e ʿōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنابل الحبوب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حبوب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:139-42; G. Dalman, *AuSP*, 3:161.

Paul D. Wegner بول دي . ويجنير

1842	דגר

דגר [*dgr*]، قل. حضن البيض (#١٨٤٢).

ش. أ. ق يظهر الجذر في أرام. (تج.) و مند.، وخصوصًا في الظهور الأول بمعنى كوّم أو كدَّس (الأشياء فوق بعضها) والفقس.

ع. ق في تفسير إر ١٧: ١١ كان هناك نقاش حول المعنى المضبوط لهذا الفعل: "حَجَلَةٌ تَحْضُنُ (דָּגַר) مَا لَمْ تَبِضْ (יָלָד)". ومع ذلك أخذ راشي Rashi هذا الفعل بمعنى "سقسقة" وأعيد "يَجْمعُ" (قا؛. سب. على أش ٣٤: ١٥)، "فقس" (JB, NAB)، أو "يَحْضنُ" (KJV, Holladay,) (Jeremiah 1, 497-8). ومن أش ٣٤: ١٥ يبدو مؤكدًا أن المعنى هو "تُفرخُ" (Holladay, 498). في هذه الحالة، تكون العبارة في إر ١٧: ١١، וְלֹא יָלָד، لها معنى أن يبيض، وليس أن يُفقّس بيض: "كَحَجَلَةٍ تَحْتَضِنُ وَتَفْقِسُ مَا لَمْ تَبِضْ" (NIV، ت. ت)، لكن المقارنة "ي(مثل) الحَجَلَةُ (تلك) تكوِّم لكن لا تُفقِّسُ" (Holladay, 497). الإختلافُ في الترجمةِ لَهُ تأثير على معنى المثل. فالمثل يُبيّنُ أمّا ظلم

الأغنياءِ بأَخْذ ما لا يخصهم (NIV) أو حماقةَ الأغنياءِ، الذي يُكومونَ الثروةَ بشكل ظالم والذي سَيُطلقونَ كُلَ شيءَ عَملوه بجدّ كبير (Holladay).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [ʾbr] (يطير #٨٧)، ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيض #١٠٧٠)، ← בַּרְבֻּר [-bar bur] (نوع من الطيور #١٣٥٠)، ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير #١٥٧٨)، ← דגר [dgr] (فقس البيض #١٨٤٢)، ← חֲסִידָה [ḥᵃsîdâ] (طائر اللقلق #٢٨٨٤)، ← יוֹנָה ¹ [yônâ ¹] (حمام #٣٤٣٣)، ← יַעֲנָה [yaᵃnâ] (نعامة، النسر- بومة؟ #٣٦١٣)، ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحفة الخارجية #٤٠٥٣)، ← נֶשֶׁר [nešer]/ נְשַׁר [nᵉšar] (عقاب [نسر] #٥٩٧٩)، ← עוֹף [ʿôp] (كائنات طائرة #٦٤١٦)، ← עַיִט [ʿayiṭ] (طيور جارحة [جماعة] #٦٥١٤)، ← עֹרֵב ¹ [ʿōrēb ¹] (غراب #٦٨٥٤)، ← קֹרֵא ¹ [qōrēʾ ¹] (طيور، #٧٦٠٦) ← צִפּוֹר ¹ [ṣippôr ¹] (الحجل، #٧٩٢٦) שְׂלָו [śᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986; W. McKane, *Jeremiah*, 1986.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

1843	דַּד

דַּד [dad] ثدي، نَهْد، صدر (#١٨٤٣)

ش. أ. ق أرام. דַּדָּא؛ أوغا. dd؛ عرب. دَأْيَةُ، دَأي، دِئِي، حلمه الثدي، أضلاع الصدر؛ أكد. *dida*، ثوب، كساء.

ع. ق إن الورود المؤكّد لهذه الكلمة فقط في حز ٢٣: ٣، ٨، ٢١ (|| שַׁד في حالتين). في مس. أم ٥: ١٩ يَقرأ "ليروك صدرها (דַּדֶּיהָ) يرضيك دائمًا"، ولكن البعض يفضل قراءة דֹּדֶיהָ، حُبّها، إستنادًا إلى التركيب المتوازي للأية (قا؛ "بمحبتها" في الشطر المقابل)، وهو ما تؤكده بعض المخطوطات اليونانية، وأم ٧: ١٨ (قا؛ "دعنا نَحتسي [عبر. דוֹדִים] ترجمت "يَرضي" في أم ٥: ١٩؛ ← #٨١١٥ [من الحب").

ثدى: ← דַּד [dad] (ثدي، #١٨٤٣) ← זִיז ² [zîz ²] (ثدي، #٢٣٢٩) ← קִשֻּׁרִים [qiššurîm] (رباط الثدي، #٨٠٠٥) ← שַׁד [šad] (ثدي، #٨٧١٦).

روبرت بي. تشيشولم *Robert B. Chisholm*

١٨٥٠ דהם [dhm]، إندهش) ← #٢١٠١

1851	דהר

דהר [dhr] فعل. إندفع، دفع بعنف، ركض، عدو (حصان) (#١٨٥١)؛ דַּהֲרָה [dahᵃrâ]، اسم. عدو، جري (#١٨٥٢).

ش. أ. ق مصرية. thr يسافر بالعربة؛ *tuhira* قائد عجلة حربية؛ عرب. "دَهَرَ"، قهر، تغلب.

ع. ق يرد الفعل فقط في نا ٣: ٢؛ والاسم يرد فقط في قض ٥: ٢٢ وكلا النصين يصوّر بشكل مثير مشهد معركة حيث تُشحن الخيول للتقدم بإهتياج إلى القتال (*HALOT* 214).

فرس: ← דהר [dhr] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [sûs¹] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ ¹ [pārāš ¹] (خيال، راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [rekeš] (زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [raʿmâ²] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [šᵉʿāṭâ] (وقع [الحوافر]، #٩١٢١).

روبرت بي. تشيشولم *Robert B. Chisholm*

١٨٥٢ (דַּהֲרָה [dahᵃrâ]، إندفع، دفع بعنف) ← #١٨٥١

1853	דוב

דוב [dwb]، هِفْعِيل. يذبل، يذوى، وهِنَ، يضَعُف (#١٨٥٣).

ع. ق الفعل نادر ويُستخدم لوصف الأمراض الإنحلالية (لا ٢٦: ١٦) ذات طبيعة غير محددة التي عادةً ما يرسلها إله إسرائيل ينتهك شعبه متطلبات العهد. في أي ٣٣: ١٩ نجد أن "وَبِالأَوْجَاعِ النَّاشِبَةِ فِي عِظَامِهِ" (NIV، قا؛ ت. ت؛ ت. إ. ش) قَدْ يَصِفُ إلتهابَ مفاصل روماتزميَ بسبب ضعف جهاز المناعة. يقترح هارتلي Hartley (*Leviticus*, WBC, 1992, 454) بأنه تهجئة مختلفة لـ דאג [dʾg]، محنة، بَليّة (#١٧٩٣) ويشير إلى القنوط، الجزع.

حُمَّى، مرض، وهن: ← אנשׁ ¹ [ʾnš ¹] (تسوء صحته، يعتل #٦٥٣) ← דוב [dwb] (يتبدد، #١٨٥٣) ← דַּלֶּקֶת [dalleqet] (حُمَّى، #١٩٤٥) ← זוב [zôb] (يُفرز (صديدًا)، #٢٣٠٨) ← חלא [hlʾ] (تمرّض، أعي، #٢٦٨٨) ← חלה ¹ [ḥlh ¹] (ضعف، تَعَبَ، مَرَض #٢٧٠٣) ← חַרְחֻר [ḥarḥur] (حرارة الحُمّي، #٣٠٣١) ← מַדְוֶה [madeweh²] (داء، مرض، علة، #٤٥٠٤) ← פשׂה [pśh] (تفشى [المرض]، #٧٣١٣) ← קַדַּחַת [qaddaḥat] (حُمَّى، #٧٧٠٧) ← שַׁחֶפֶת [šaḥepet] (إعتلال، سُقم، #٨٨٣١). لمزيد من المداخل

ذات الصلة ← [ṣrʿ] צָרַע (يُعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

١٨٥٤ (דַּוָּג، [*dawwāg*]، صياد) ← #١٩٠٠

١٨٥٥ (דּוּגָה، [*dûgâ*]، صيد) ← #١٨٩٩

1856	**דוד**

דּוֹד [*dôd*]، عمّ، قريب (من جهة الأب)؛ محبوب (من جهة الملك) (١٨ مرّة؛ #١٨٥٦؛ *HALAT* 206b)؛ דּוֹדָה [*dôdâ*]، عَمّة (من جهة الأب) (٣ مرات؛ #١٨٦٠؛ *HALAT* 207b).

ش. أ. ق يرد هذا التعبير في أكد. *dadu(m)*، محبوب، عزيز؛ أوغا. *dd*، مضاجعة (جنسية) أو (عنصر خاص بالتحبب) محبوب؛ موأبية. *dwd*، محبوب؛ عرب. جنوبية قديمة *dwd*، عم؛ نبطية. و تدمرية.، عم، ابن عم (*DISO*, 55).

إن اسم. أكد. *dadu(m)*، محبوب، عزيز، مستخدم كوصفي (لَيسَ اسمَ علم) للآلهة، والأقرباء المتوفين ("الأحباء منهم")، والملوك. في سام. غ. نجد أن اسم. *dwd* يرد عادة في الأسماء (مثل؛ المقطع أوغا.: *Da-di-ya*؛ والأبجدية *ddy*؛ موأبية. *dwd*، قد تكون نعت إلهي ليهوه [*KAI* 181, 11-12]. إن النظير الأمومي مثبت، خارج عبرية الكتاب المقدس، في عرب. *hal* (مُذكّر) و أوغا. (*hal[i]ana* مُذكّر؛ *PRU* 3:244).

ع. ق ١. عبر. דּוֹד أو דּוֹדָה قد تُعيّن قريب/ قريبة [من جهة الأب]. و مذ. דּוֹד يعين عَمًّا في لا ٢٠: ٢٠ (أخ الأبّ؛ قا؛ لا ١٨: ١٤) وفي ٢مل ٢٤: ١٧ (أخ غير شقيق للأب؛ قا؛ ٢مل ٢٤: ١٨؛ ٢مل ٢٣: ٣٦؛ ١أخ ٣: ١٥-١٦؛ إر ١: ٣؛ إر ٣٧: ١)، وقد يعمل ذلك في لا ٢٥: ٤٩ (قا؛ لا ٢٥: ٤٨)؛ إس ٢: ١٥ واصم ١٤: ٥٠ب (قا؛ ١٤: ٥١). إن إستخدامات كلاً من דּוֹד وדּוֹדָה في سلاسل النسب لا ١٠: ٤ (قا؛ خر ٦: ١٨؛ عد ٣: ١٩؛ ١أخ ٦: ٢، ١٨) و خر ٦: ٢٠ على التوالي، يبدو أنها تشير إلى قرابة قريبة، ولكن لا تصل إلى حد القرابة العائلية (أي سواء كان عم/ عمة [من جهة الأب] أو ابن/ إبنة العم الأكبر [من جهة الأب] أو عمومًا قريب [من جهة الأب] غير سلالي). إن اسم. مؤ. דּוֹדָה يعين زوجة عم في لا ١٨: ١٤ (|| אֲחִי־אָבִיךָ...אִשְׁתּוֹ "أخي أبيك ...امْرَأتِهِ")، وفي لا ٢٠: ٢٠، يظهر كيف أن דּוֹד أو דּוֹדָה يمكن أن يستخدم لتعيين أصهار (غير قريبين) أقرباء، الذين تربطهم روابط قرابة زوجية فقط.

٢. التعبير בֶּן דּוֹד قد يُعين ذكر ذو صلة بعيدة من جهة الأب كما هو في لا ٢٥: ٤٩ وإر ٣٢: ٨- ٩، ١٢ (تقرأ בֶּן־דֹּדִי؛ قا؛ إر ٣٢: ٧). إن بنات صلفحاد تزوجن أبناء أعمامهن בְּנֵי דֹדֵיהֶן (جمع مذكر؛ عد ٣٦: ١١) وذلك، بالرغم من الوصية السابقة الموجودة في عد ٣٦: ٦- ٩ والتي تفيد بأنه يجب عليهن ذلك وبالرغم من التوضيح اللاحق في عد ٣٦: ١٢ الذي يفيد بأن البنات تزوجن بالفعل من رجال ينتمون لسبط وعشيرة أبيهن؛ يبدو عَلَى أنه يشير إلى أن إستخدام كلمة דּוֹד وحده كان كافيًا ليوحى بالفكرة التى تفيد بأن أزواجهن كانوا أقارب من جهة الأب، وأعضاء في نفس العشيرة، ومع ذلك، فإن هذا يظل غير مؤكد ما إذا كان يشير إلى أن أزواجهن كانوا أبناء عمومتهن فعلاً أم لا (قا؛ اصم ١٤: ٥٠ب مع اصم ١٤: ٥١). إن النظير الأنثوى בַּת־דּוֹד يرد في إس ٢: ٧ [قا؛ ٢: ١٥؛ ٩: ٢٩).

٣. بناء عَلَى عقيدة أن الملوك كانوا أحباء الله، فهذا يقترح بأن דּוֹד في عا ٦: ١٠ يفيد كاسم وصفي ملكي، "محبوب" في إشارة إلى يوشيا ملك اليهودية، الذي سيأتي وسيحرق بقايا المتوفين الإسْرَائِيليين (لذا Ahlström؛ قا؛ لا ٢٠: ١٤؛ لا ٢١: ٩؛ يش ٧: ٢٥). خلافًا لذلك، فهو قد يشير إلى عم أو قريب غير محدد والذي كان مسئولاً عن التخلص من بقايا قريبه (لذا سب. οἱ οἰκεῖοι، *TDOT* 3:150).

أسرة، قريب، مواطن: ← אָב [*'āb*] (أب، #٣)؛ ← אָח [*'aḥ* [2]] (أخ، نسيب، قريب، مواطن #٢٧٨)، ← אֵם [*'ēm*] (أم #٥٦٢)، ← בֵּן [*bēn* [1]] (ابن، حفيد، عضو في جماعة، #١٢٠١) ← בַּת [*bat* [1]] (ابنة، حفيدة #١٤٢٦) ← דּוֹד [*dôd*] (عم #١٨٥٦) ← חָם [*ḥām* [1]] (حمى، #٢٧٦٧) ← חתן [*ḥtn*] (يصبح متزاوج (يتزاوجبين أسرتين أو سبطين)، يصبح صهر، #٣١٦١) ← מֹדָע [*mōdā*ʿ] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠) ← מִשְׁפָּחָה [*mišpāḥâ*] (عشيرة، صنف، #٥٤٧٦) ← עַם [*'am* [1]] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨) ← רִבֵּעַ [*ribbēa*ʿ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [*šillēš*] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

البيبلوجرافيا

G. W. Ahlström, "King Josiah and the *dwd* of Amos vi.10," *JSS* 26, 1981, 7-9; W. F. Albright, "Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C.," *JAOS* 74, 1954, 222-33; D. R. Ap-Thomas, 'Saul's Uncle'," *VT* 11, 1961, 241-45; N. Isaacs and E. D.

Isaacs, “Relationships, Family,” *ISBE* 4:[75a-78a] 76b; J. Pedersen, *ILC*, 1-2, 74; S. Rattray, “Marriage Rules, Kinship Terms and Family Structure in the Bible,” in *SBL* Seminar Papers, 26, 1987, (537-44) 539 n. 13; J. Sanmartin-Ascaso, *TWAT* 2:152-67; ET: *TDOT* 3:143-56; N. Wyatt, “‘Jedidiah’ and Cognate Forms as a Title of Royal Legitimation,” *Bib* 66, 1985, 112-25.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O’Connell*

1857	דּוּד

דּוּד، [*dûd*]، اسم. قدر طبخ؛ سلة (#١٨٥٧).

ش. أ. ق هناك كلمات مشابهة موجودة في أوغا.، أكد.، عرب. ومصرية. (انظر *HALAT* 207).

ع. ق ١. إن هذا التعبير يشير إلى قدر طبخ عميقة، ذات مقبضين، كروية الشكل ومن المحتمل أن تكون في شكل سلة (انظر رقم ٢ بأسفل). وكانت القدر تستخدم في العبادة من أجل طبخ اللحم (١صم ٢: ١٤ [تعد الثانية في القائمة مع כִּיּוֹר، קַלַּחַת، ופָּרוּר]؛ ٢أخ ٣٥: ١٣ [صيغة الجمع، تأتي بالمرتبة الثانية مع סִירוֹת، צֵלָחוֹת). في أي ٤١: ٢٠ [١٢] نجد أن דּוּד مستخدمة لوصف الدخان الخارج من خياشيم حوت اللوياثان، "كَأَنَّهُ مِنْ قِدْرٍ مَنْفُوخٍ (כְּדוּד נָפוּחַ)". هذا التشبيه يشير إلى هذا النوع من الأوعية كان شائع الإستخدام. ومن الصعب تقرير ما إذا كان القدر معدني أو خزفي، بالرغم من أن القدر المعدني كان مفضل في الإستخدام الطقسي.

٢. الاسم דּוּד يُمكِنُ أَنْ يَدُلَّ أيضًا على حاويةٍ لِحَمْل ثمار التين (استخدم في رؤية في إر ٢٤: ٢)، ومن أجل حمل رءوس أبناء آخاب عندما نفذ ياهو عقاب الله على بيت أخاب (٢مل ١٠: ٧- ١١)، وبشكل عمومي لحمل أحمال مثل مواد البناء (قا؛ مز ٨١: ٦ [٧]). في مثل هذه السياقات، فإن الاسم يترجم عادة، سلة.

ب. ت المكافيء الأرامى له إستخدام مماثل في تر. (مثل؛ ١صم ٢: ١٤)، ولكن يمكن أيضًا أن يترجم סִיר كما، مثل؛ خر ١٦: ٣؛ ٢مل ٤: ٣٨؛ زك ١٤: ٢٠ (للمزيد انظر Jastrow, 283).

مقلاة، قدر: ← אֲגַרְטָל [*ʾagarṭāl*] (طاس، طست، #١١٣) ← דּוּד [*dûd*] (قدر للطبيخ #١٨٥٧) ← מַחְתָּה [*maḥtâ*] (المبخرة، مقلاة صينية نارية، #٤٧٤٦) ← מַרְחֶשֶׁת [*marḥešet*] (خبز مقلاة، #٥٣٠٦) ← מַשְׂרֵת [*maśrēt*] (مقلاة للخبيز، #٥٣٨٩) ← סִיר [*sîr*] (قدر طبيخ، #٦١٠٥) ← פָּרוּר [*pārûr*] (قدر للطبيخ، #٧٢٤٨) ← קַלַּחַת [*qallaḥat*] (قدر، #٧٨٣١)

طست، طاس، دورق، جرّة: ← אֲגַרְטָל [*ʾagarṭāl*] (طاس، طست، #١١٣) ← גָּבִיעַ [*gābîaʿ*] (كأس، #١٤٨٣) ← כַּד [*kad*] (جرة، #٣٩٠٢) ← כּוֹס [*kôs*] (كأس، قدح، طاس، #٣٩٢٦) ← כְּלִי [*kelî*] (وعاء، حاوية، إناء، #٣٩٩٨).

البيبلوجرافيا

R. Ahlström, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1970; A. M. Honeyman, “The Pottery Vessels of the Old Testament,” *PEQ*, 1939, 76-90, esp. 80-81; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament, BASOR*, Suppl. Studies, nos. 5-6 (1948), esp. §§ 26, 31, 39 and 83; J. L. Kelso, “Pottery,” *IDB* 3, 846-53, esp. 850.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

١٨٥٨ דָּוִד [*dāwid*] ← داود

١٨٦٠ דּוֹדָה [*dôdâ*]، عمة) ← #١٨٥٦

1864	דוה

דוה [*dwh*]، قل. طمثت، حاضت (#١٨٦٤)؛ דָּוֶה، [*dāweh*]، اسم./ صفة. طامث، مصاب بدوار، طمث (#١٨٦٥)؛ דְּוַי، [*deway*]، اسم. توعك، إعتلال، تعاسة (#١٨٦٧)؛ דַּוָּי، [*dawwāy*]، صفة. طامث، ضعيفة (#١٨٦٨). المصطلحات ذات العلاقة: נִדָּה، [*niddâ*]، اسم. سيل الطمث، تلوث (#٥٦١٤) עִדָּה، [*ʿiddâ*]، اسم. فترة الطمث/ الدورة الشهرية (#٦٣٤٠).

ش. أ. ق ١. بسبب شيوع *d* أو *dd* فهذا يغري بمناقشة كل تلك المصطلحات التي تشتق في النهاية من نفس الجذر. وهذا، على أية حال، لا يبدو مؤكدًا في التحقيقاتِ الإشتقاقيةِ.

عبر. דָּוֶה لَها عِدّة إشتقاقات (قا؛ أيضًا: מַדְוֶה، مرض، #٤٥٠٤، *HALOT* 548a، تث ٧: ١٥؛ تث ٢٨: ٦٠). أكد. لديها الفعل *damû / dawû*، الذي يعني يضعف، يترنح، يعاني من تشنجات (*CAD* D, 80, *AHw*, 166a)؛ إن التناوب بين حرف *m* و *w* كان تنوعًا شائعًا بين الأشورية والبابلية، على التوالي) والأسماء المُطابقة *dawûm*، ترنح *dimitu* (*AHw*, 166a)، مرض (*CAD* D 143). يرد نفس الجذر في فعل. أوغا. *dwy*، يمرض. مثل؛ في ملحمة كيرت نجد الفعل متوازي مع الفعل *mrs*، يمرض، وذلك في إشارة إلى الأربعة أشهر التى كانت فيها كريت مريضة (*CML* 97, 16 ii 81-82 and 84-85).

إستمر إستخدام الجذر في اليهودية الحديثة والآرامية المسيحية، وسريانية. ومند. (*HALoT* 216a). في عرب. نجد كلمة "دَوَى" / "دَوِيّ"، صوت، صدى، دندنة؛ الصيغة الثالثة لمعالجة مريض، يُعالج مرضًا؛ الصيغة

السادسة:لمعالجة شخص ما (بالطبّ)، يُشفي، وهناك إشتقاقات مختلفة للمرض، والسقم بالإضافة للطب، المعالجة (Cowan, 304b). يرد أيضًا في أثيوبية. *dawaya*، مرض.

٢. وفقًا لـ BDB, 622 فإن عبر. נִדָּה، سيل الطامث، تلوث (#٥٦١٤)، يشتق من נָדַד، يتراجع، يفر، يضل، يتجوّل، يرتعِد (قا؛ *HALOT* 672) ولكن *HALOT* ترجع الجذر لـ נָדָה والذي لا يرد في العبرية إلا في صيغة الاسم נֵד، سد، كمية من الماء (*HALOT* 671a; cf. BDB, 622). إن الجذر الثاني للفعل لَرُبَّمَا يكون له خلفية في عرب. "نَدَّ"، يتبول، وفي سريانية. (*HALOT* 672b) والاسم أكد. *nidu*، تكون الغيوم (*AHw* 786b, *CAD* NII 210-11).

٣. إن كلاً من BDB (723) و *HALOT* (789a و 790b) يأخذان עִדָּה (#٦٣٤٠) عَلى أنها مشتقة من الجذر עדד والذي لا يرد في أي مكان أخر في العبرية ولكن لديه خلفية في أوغا. *'dd*، مروي عليه، يعيد العدّ (D form, *CML* 71, 5 iv 25) وعرب. "عَدَّ"، إحصاء، عد (Cowan, 594) بالإضافة إلى أرام. עִדָּן، وقت، وأثيوبية. (*HALOT* 790b).

٤. وهكذا، يبدو أن الكلمة الأولى تقرن الطمث/ الحيض والتلوث بالمرض، والثانية تقرنها بالسيل، والثالثة تقرنها بالفترة الزمنية التي تتضمنها.

ع. ق ١. إن هذه المصطلحات مرتبطة أوليًا بفترة طمث عند النساء وبطريقة ثانوية مع الصيغ الأخرى الخاصة بالإنتهاك الطقسي الطبيعي. إن الفعل דָּוָה يرد ١. فقط وذلك في المقارنة بين نجاسة المرأة الماخض وبين المرأة الطامث: "إِذَا حَبِلَتِ امْرَأَةٌ وَوَلَدَتْ ذَكَرًا، تَكُونُ نَجِسَةً سَبْعَةَ أَيَّام. كَمَا فِي أَيَّامِ طَمْثِ [قل. مصد.] عِلَّتِهَا تَكُونُ نَجِسَةً"؛ لا ١٢: ٢).

يمكن أن تشير إشتقاقات هذا الجذر إما لنجاسة الطمث أو إلى أنواع أخرى من التلوث أو المرض. إن الاسم/ الصفة דָּוָה يرد ٥ مرات، ثلاثة منها في إشارة إلى نجاسة الطمث "وَالْمَرْأَةِ الْحَائِضِ" (لا ١٥: ٣٣، NIV; NASB + ت. س& ف تترجمها كالآتي: "وَالْعَلِيلَةِ فِي طَمْثِهَا" انظر أيضًا لا ٢٠: ١٨؛ أش ٣٠: ٢٢). ويرد ٢. أيضًا في مرا ١: ١٣ و ٥: ١٧ للإشارة إلى كيف أن مدينة أورُشَليم وشعبها كانوا في "مَهجورةً عَليلَةً" [فقط في ت. م] بعد خرابها.

الاسم דְּוַי يرد ٢.، كلاهما في إشارة إلى مرض غير مقترن بالطمث "الرَّبُّ يَعْضُدُهُ (أي؛ الإنسان البار) وهو عَلَى فِرَاشِ (דְּוַי) الضُّعفِ. مَهَّدْتَ مَضْجَعَهُ كُلَّهُ فِي مَرَضِهِ". (ت. س& ف، مز ٤١: ٣ [٤])، و "لَقَدْ عَافَتْ نَفْسِي أَنْ تَمَسَّهُ (أي؛ طعام عديم الطعم) لأَنَّ مِثْلَ هَذَا الطَّعَام يُسْقِمُنِي" (ت. ت، أي ٦: ٧) إن الصفة דַּוָּי (يرد ٣.) تعد الأكثر إثارة للإهتمام بسبب إستخدامها ككلمة تفيد سِقم القلب من ناحية شعور أحد بالإغماء، مثل؛ "كُلُّ الرَّأْسِ مَرِيضٌ، وَكُلُّ الْقَلْبِ سَقِيمٌ" (أش ١: ٥ NIV; NASB؛ ت. م، تترجم: "أعلى الرَّأسِ وكلُّهُ مريضٌ؟ أم على القلبِ وهوَ بأكمَلِه سقيمٌ؟"؛ قا؛ ننفس التعبير في إر ٨: ١٨ ومرا ١: ٢٢). يجب عَلى الشخص أن يتأمل هذا الاسم מַדְוֶה، مرض (#٤٥٠٤، *HALOT* 548a) الذي يرد ٢. في سفر التثنية "وَيَقِيكُمُ الرَّبُّ مِنْ كُلِ عِلَّةٍ، وَكُلِ أَمْرَاضِ مِصْرَ الْخَبِيثَةِ الَّتِي عَايَنْتُمُوهَا، وَلاَ يُصِيبُكُمْ بِهَا، بَلْ يَجْعَلُهَا عَلَى مُبْغِضِيكُمْ" (تث ٧: ١٥؛ نفس التعبير في تث ٢٨: ٦٠).

٢. إن الإسم עִדָּה يرد ٢. فقط. إن أش ٦٤: ٦ [٥] يذكر "صِرْنَا كُلُّنَا كَشَيْءٍ نَجِسٍ، وَكُلُّ أَعْمَالِنَا الصَّالِحَةِ كَخِرْقَةٍ قَذِرَةٍ (עִדָּה)." إن حز ١٦: ٧ يعد صعبًا، ونجد أن NIV تترجم السطر كالآتي: "فَرَبَوْتِ وَكَبُرْتِ، وأصبحتَ الأكثر جمالاً مِنْ الجواهر ["وَبَلَغْتِ زِينَةَ الأَزْيَانِ" ت. س& ف]" (قا؛ עֲדִי، زينة، مجوهرات، #٦٣٤٤، *HALOT* 791b)، ولكن *HALOT* (790b) وملاحظة *BHS* بأن هناك قراءتين محتملتين أخرتين تربطان بين تلك والفتاة التى "بلغت ودخلت في (فترة) طمثها". وهذا يناسب السياق بشكل حسن. وفي كلا الفقرتين يبدو الربط بنجاسة الطمث محتملاً.

٣. إن الاسم נִדָּה، سيل الطمث، تلوث (#٥٦١٤)، يرد ٣٠ مرّة وفقًا لـ Even-Shoshan (743)، لكن مرا ١: ٨ا مشكوك فيه "قَدْ أَخْطَأَتْ أُورُشَلِيمُ خَطِيَّةً، مِنْ أَجْلِ ذلِكَ صَارَتْ رَجِسَةً" (مكتوبة عَلى أنها נִידָה، #٥٧٦٥ وليس נִדָּה) (NIV؛ قا؛ أيضًا BDB, 622b و NASB). *HALOT*(696a و 673a) يقترح بأن נִידָה هي الصيغة المؤنثة للاسم נִיד، إهتزاز الرأس (انظر الجذر נוד، يتمايل، يَهُزُّ الرأس، #٥٦٥٣، *HALOT* 678). إن القصد سيكون أن الأمم كانت تَهُزُّ رؤوسها كبادرة هازئة بأورُشَلِيم.

يستخدم هذا التعبير ١٥ مرّة للإشارة إلى سيل طمث إمرأة في فترتها (لا ١٥، ٩ مرات في ع. ١٩؛ ١٢: ٢، ٥؛ ١٨: ١٩؛ حز ١٨: ٦؛ ٢٢: ١٠؛ ٣٦: ١٧؛ انظر: Milgrom, 902-1009, and Wenham, 219-25). بما أن سيل الطمث كان نجسًا، ولأن الإسْرَائيليين كانوا يتجنبون التعامل مع أي شيء قد يكون نجسًا، لذا فإن الجماع مع إمرأة طامث كان مُحرَّمًا (انظر لا ١٨: ١٩؛ حز ١٨: ٦؛ ٢٢: ١٠؛ ٣٦: ١٧). إن الهدف كان تجنب الأشياء النجسة والبشر المتنجسين في إسْرَائِيل في ضوء التحذير الذي أطلق مُسبقًا في لا ١٥: ٣١: "فَتَعْزِلاَنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْ نَجَاسَتِهِمْ لِئَلاَّ يَمُوتُوا فِي نَجَاسَتِهِمْ بِتَنْجِيسِهِمْ مَسْكَنِيَ الَّذِي فِي وَسَطِهِمْ" (حول المواضيع العامة المتعلقة بمشكلة النجاسة، انظر: "طاهر ونجس"؛ טמא، نجس، #٣٢٣٧ טהר، طاهر، #٣١٩٧).

إن المدى الدلالي لـ נִדָּה يتخطى معناه الأساسي، ليشمل

أنواع أخرى من النجاسة البدنية الطقسية. مثل؛ في عد ١٩: ٩، ١٣، ٢٠- ٢١؛ ٣١: ٣ يشير إلى "مياه נִדָּה" (NIV؛ ت. م؛ ت. ت؛ ت. إ. ش، "مَاءِ التَّطْهِيرِ")، المستخدمة في تطهير الشخص المتنجس بلمس جثة. يستخدم ٢أخ ٢٩: ٥ الكلمة في الأمر الموجه للاويِّين: "وَأَخْرِجُوا النَّجَاسَةَ مِنَ الْقُدْسِ". و يستخدم حز ٧: ١٩- ٢٠ هذا التعبير مرتين للإشارة إلى ذهب وأصنام إسْرَائِيل الشريرة كأشياء نجسة، وفي عز ٩: ١١ يرد ٢. في إشارة لأرض إسْرَائِيل كـ "أَرْضٌ مُتَنَجِّسَةٌ (נִדָּה) بِنَجَاسَةِ (נִדָּה) شُعُوبِ الأَرَاضِي" (أي؛ الشعوب التى احتلت الأرض عندما كان شعب إسْرَائِيل في المنفى وبقوا هناك حتى بعدما عاد الشعب من المنفى). وأخيرًا، وفقًا لـ زك ١٣: ١ "في ذَلِكَ اليوم ينفتِحُ يَنبوعٌ لتطهير بَيتِ داوُدَ وسُكَّانِ أورُشليمَ مِنَ الخطيئةِ والنَّجاسَةِ (נִדָּה)". لم يستخدم أبدًا أي من تلك التعبيرات، التى تعاملنا معها في هذه المقالة، بطريقة مجازية في ع. ق (انظر مثل؛ טמא #٣٢٣٧)، بالرغم من أن الإستخدامات خارج نطاق نجاسة الطمث قد تُعتبر مجازية المعنى.

ب. ت ١. يرد الاسم נִדָּה فقط ٥ مرات في لفائف قمران. إن اتساع إستخدام الاسم يبدو أنه مُقارن أيضًا بنظيره في عبر. ع. ق. واستخدم مرّة واحدة بشكل مستقل للإشارة إلى نجاسة الجماع المحرم مع زوجة الأب أو الأخ (11QTS 66:13, Yadin 2:299). في حين أخرى يشير إلى ماء النجاسة المستخدم في تطهير الشخص من التنجس بجثة (11QTS 49:18, Yadin 2:217; قا؛. عد ١٩، مُناقش فوق). وإن المرات المتبقية التى ورد بها ذكر الاسم كلما تحو تركيباً للنجاسة (انظر عبر. טמא، #٣٢٣٧) في إشارة إلى "نجاسة" נִדָּה المرأة التى في حالة نجاسة ناجمة عن الطمث بعد الولادة والمرأة الماخض (11QTS 48:16, 17, Yadin 2:210) بالإضافة أيضًا للقذف الليلي للرجل (11QTS 45:10, Yadin 2:192).

التعبير "نجاسة נִדָּה" مستخدم مجازيًا في التفسير القمرانى على سفر حبقوق ليشير إلى نجاسة الكَاهِنِ الشرير، الذي يرتكب خطيته من خلال إضطهاده لشعب الله (1QpHab 8:13; Vermes, 287) إن مخطوطة الحرب تسرد لعنة صد أرواح إبليس "ليلعنوا بسبب طقوسهم النجسة" (1QM 13:15; Vermes, 118). وهي موضع أخر نجد الأدب الطاغي يشير بطريقة أبدية إلى "نجاسة مياه [تطهر]" (دليلَ الإنضباطِ؛ نج. ٣: ٤, ٩؛ Vermes, 64) وأحيانًا بطريقة مجازية الإقتران مع "روح التطهير" (ibid., 4:21-22; Vermes 66). إن التركيز الرئيسي هو أن يزيل الناس الأوثان النجسة من حياتهم (ibid. 4:5; Vermes, 67)، ومن الطقوس النجاسة التى تنفذ من خلال السلوك الفاسق (ibid., 4:10)، ومن نجاسة إحتقار عهد وكلمة الله (ibid., 5:19; Vermes, 68)، وبأن يلزموا أنفسهم بوضع نهاية لنجاسة حياتهم (ibid., 10:24; Vermes, 78). وإذا صنعوا ذلك فإن الله برأفته يطهرهم من "نجاسة الإنسان" ومن خطايا "أبناء الإنسان" (ibid., 11:14; Vermes, 79).

تتكلم تراتيل الشكر عن نفس الشخص كـ "أرض الخزي ومصدر النجاسة" (كم. ١: ٢٢؛ Vermes, 167 قا؛ ١٢: ٢٥؛ Vermes, 198) وبالرغم من حقيقة أننا كلنا "نتمرغ في النجاسة" (كم. ١٧: ١٩، Vermes, 205) إلا أن الله طهر الإنسان لكى يرده إليه "وبدون نجاسة بفيضة" أو شرور (كم. ١١: ١١؛ Vermes, 195). وفقًا لـ وثص. نجد أن سبب حكم الله الحالى عَلَى إسْرَائِيل كان أن "أعمالهم كانت نجسة أمامه" (وثص. ٢: ١؛ Vermes, 83 قا؛ أش ٦٤: ٦). وبالرغم من أن البقية تموغت "في طرق النجاسة" إلاّ أن الله كان لا يزال راغبًا في الصفح عنهم وتطهيرهم (وثص. ٣: ١٧؛ Vermes, 85). إن تراتيل عيد الشكر تحذر من أنه لا يجب عَلَى أي من الأشخاص ممارسة الجماع في أورُشَلِيم حتى "لا ينجسوا أورُشَلِيم بنجاستهم" (وثص. ١٢: ٢؛ Vermes, 96 قا؛ 1QTS 45:10 أعَلَى).

٢. في المشناه مبحث كامل بالقسم السادس والأخير المُسمَّى "Niddah"؛ وهو مُكرَّس بأكمله تقريبًا للموضوعات المتعلقة بالمرأة الطامث أو الماخض (Danby, 745-57). لموجز عام عن النظام الرابي بشأن الأشياء التى تنجس انظر טמא، نجس، قذر، #٣٢٣٧ والأدب المستشهد به هناك

٣. تستخدم سب. كلمات يونانية عديدة لصياغة נִדָּה والكلمات الأكثر أهمية هي ἄφεδρος، الطمث، حيض (ترد ١١ مرّة؛ انظر مثل؛ لا ١٥: ١٩)، ῥαντισμός (ي#٤٨٢٣)، رش (ترد ٦ مرات؛ عد ١٩: ٩، ١٣، ٢٠، ٢١ [مرتان]؛ زك ١٣: ١) وἀκαθαρσία (ي#١٧٤)، نجاسة، دنس (وردت ٤ مرات).

ع. ج من أجل مناقشة كاملة عن النجاسة في ع. ج انظر טמא، نجس؛#٣٢٣٧، حيث نجد مرات ورود ἀκαθαρσία (ي#١٤)، مُغطاة. إن Αφεδρος لا ترد في ع. ج، فيما يرد ῥαντισμος (ي#٤٨٢٣)، مرتان فقط في ع. ج في الإشارة إلى "دَمِ رَشٍّ يَتَكَلَّمُ أَفْضَلَ مِنْ هَابِيلَ" (عب ١٢: ٢٤) وإلى "وَرَشِّ دَمِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" الذي يُطهِّر كل من يؤمن بالمسيح كمخلصه (١بط ١: ٢). إن الخلفية لهذه الإستخدامات نجدها في سب. التى تستخدم هذا المصطلح في عد ١٩ للإشارة إلى ماء النجاسة المستخدم في تطهير الفرد المتنجس من ملامسة جثة (قا؛ ب. ت. ٣. فوق) وفي زك ١٣: ١ "فِي ذلِكَ الْيَوْمِ يَكُونُ يَنْبُوعٌ مَفْتُوحًا لِبَيْتِ دَاوُدَ وَلِسُكَّانِ أُورُشَلِيمَ لِلْخَطِيَّةِ وَلِلنَّجَاسَةِ (ῥαντισμος، ي #٤٨٢٣). إن الينبوع الذي به تتطهر ليس برش ماء ولكن برش دم المسيح.

تدفق، قذف، طمث: ← דוה [dwh] (طمث، #١٨٦٤) ← זוב [zwb] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← זִרְמָה [zirmâ] (قضيب، قذف، #٢٤٤٤) ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet [2]] (طمث، شبق، #٥٧٣٤) ← שִׁכְבָה [šikbâ] (طبقة من الندى، قذف/ عزز البذرة، #٨٨٨٧).

عدم طهارة، نجاسة، تلوث: ← גאל [g'l [2]] (يتنجس، دنس، تلوث، #١٤٥٨)؛ ← חנף [ḥnp [1]] (يلحد، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [ṭm' [1]] (يتنجَّس طقسيًا، يُنجس نفسه، نَجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [piggûl] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢)

البيبلوجرافيا

TWAT 5:250-54; P. Bird, "The Place of Women in the Israelite Cultus," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 397-419; J. M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*, 3d ed., 1976; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible*, 1989; Frymer-Kensky, "Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel," *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 1983, 399-414; H. K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*, SBLDS 143, 1993; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; J. Neusner, *Purity in Rabbinic Judaism*, South Florida Studies in the History of Judaism 95, 1994; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

١٨٦٥ דָּוֶה، [dāweh]، مرض، طمث)، ← #١٨٦٤

1866	דוח

דוח [dwḥ] هِفعِيل.، يغتسل (#١٨٦٦).

ع. ق كما هو الحال مع كلمات أخرى تصف التطهرات (כָּבַס، רָחַץ، שָׁטַף) يأخذ الفعل معنى علماني روتيني ومعنى رمزي. إن المعنى الأساسي هو "يغسل" (مثل؛ المحرقة، ٢أخ ٤: ٦؛ حز ٤٠: ٣٨) ومجازيًا، يعمل الفعل كإستعارة تشير إلى إزالة الخطية (أش ٤: ٤، حيث דּוּחַ موازية لـ רָחַץ).

يغسل، غسيل: ← בֹּר [bōr [2]] (أشنان، #١٣٤٢) ← דוח [dwḥ] (يغتسل، #١٨٦٦) ← טבל [ṭbl [1]] (يغمر، #٣١٨٨) ← כבס [kbs] (يغسل، حوض، #٣٨٩١) ← נֶתֶר [neter] (نتر، #٦٠٠٣) ← רחץ [rḥṣ] (يغسل، #٨١٧٥) ← שֶׁלֶג [šeleg [2]] (ورت الصابون، #٨٩٢١).

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

١٨٦٧ (דְּוַי [dᵉway]، توعك، إعتلال، تعاسة) ← #١٨٦٤

١٨٦٨ (דַּוָּי، (*dawway*)، طامث، ضعيفة) ← #١٨٦٤

1870	דוך

דוך [dwk]، قل. دقّ (في الهاون) (#١٨٧٠)؛ מְדֹכָה [mᵉdōkâ]، اسم. هاون (#٤٥٢١).

ع. ق كلا المصطلحين استخدما فقط للإشارة إلى طحن المنِّ في الهاون (|| טחן ← #٣٢٢١) في عد ١١: ١٨. وذلك في إشارة لعلاقة טָחַן بـ דָּכָא، يسحق، يكون مسحوقًا.

ضرب، سحق، طحن: ← בעט [b't] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [dwk] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [dk'] (يسحق، يُسحق، #١٩١٧) ← דכה [dkh] (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠) ← דקק [dqq] (يسحق #١٩٩٠) ← הלם [hlm] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [ḥbṭ] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [ṭḥn] (يجرش، يصحن، #٣٢٢١) ← כתש [ktš] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [ktt] (يسحق شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨) ← מָחַץ [maḥaṣ] (يسحن شيئًا ما ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) מעך [m'k] (يضغى يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [ngp] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [nk' [1]] (يُجلد، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [nkh] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) [1] צרר [srr [1]] (وثق، ربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [r'ṣ] (يهدم، #٨٣٢٠) ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף [šwp [1]] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [šḥq] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٨٨٣٥)

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

١٨٧١ (דּוּכִיפַת [dûkîpat]، هدد) ← #٧٦٠٦

1872	דּוּמָה

דּוּמָה [dûmâ [1]]، اسم. صمت (#١٨٧٢)؛ דּוּמִיָּה [dûmîyyâ]، اسم. صمت، سكوت (#١٨٧٥) דּוּמָם، [dûmām]، اسم. سكون، صمت (#١٨٧٦).

ع. ق ترد هذه الأسماء ٩ مرات في سفر المَزَامِير وأسفار الأنبياء و דּוּמָה ترد ٢. في المَزَامِير حيث تشير إلى صمت الموت (٩٤: ١٧؛ ١١٥: ١٧؛ [انظر أيضًا נָוֶה، أي ٣: ١٣؛ ١٧: ١٦؛ جا ٦: ٥؛ أش ٥٧: ٢). وتشير דּוּמִיָּה إلى الصمت؟ والسكوت الذي يعكس الثقة في الله (مز ٣٩: ٢ [٣]؛ ٦٢: ١ [٢]) أو إلى إنعدام الصمت الناجم عن سكوت الله الظاهري (مز ٢٢: ٢ [٣]). إن مز ٦٥: ١ [٢] يعد مثار للجدال فنجد أن NASB تترجم كالأتي: "سيكون هناك صمت أمامك، وتسبيح في صهيون" ولكن

NIV تترجع كالأتي: "تسبيح في إنتظارك" (في NRSV: "لَكَ يَنْبَغِي التَّسْبِيحُ يَا اَللهُ فِي صِهْيَوْنَ"، وكذا في الترجمات العربية كلها). ربما المعنى هنا هو التسبيح الساكن في إنتظار الرب (لمثال عن السكوت بمعنى إنتظار، انظر נָוָה (أصم ٢٥: ٩]). إن דּוּמָם ترد ٣ مرات بمعنى "الحَجَرِ الأَبْكَم". وهكذا فإن الحجارة الخرساء، سواء إن كانت تُعتبرَ كإله أم لا (حب ٢: ١٩)، وبابل خرساء بالخزي في دمارها (أش ٤٧: ٥)، واليهود ينتظرون في سكوت خلاص الرب، عارفين أنه ليس بمقدورهم قول أي شيء في دفاعهم عن أنفسهم.

سكوت، صمت: ← דּוּמָה [dûmâ ¹] (صمت، #١٨٧٢) ← דמה [dmh ²] (ينتهي، يسكت، يكون أصم، صامت، #١٩٤٩) ← דמם [dmm ¹] (يضل ساكن، يكون بلا حركة، صامت، #١٩٥٧) ← חפא [hp'] (يفعل شيئًا في الخفاء، #٢٩٠١) ← חשה [ḥšh] (صمت، يأمر بالصمت، #٣١٢٠) חרש [ḥrs ²] (يكون أصم، يلتزم السكون، يظل بلا نشاط، يصمت، #٣٠٨٧) ← צמת [ṣmt] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:260-65; *TWOT* 1:185-86.

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

١٨٧٥ דּוּמִיָּה، (*dûmîyyâ*)، صمت، سكوت) ← #١٨٧٢

١٨٧٦ דּוּמָם، (*dûmām*)، سكون، صمت) ← #١٨٧٢

1880	דּוֹנָג

דּוֹנָג [*dônāg*]، شمع (#١٨٨٠).

ع. ق إن الاسم يرد ٤ مرات، دائمًا في تشبيهِ ودائمًا بالإرتباط مع מָסַס. فالجبال تذوب كالشمع أمام الحضور القوي للرب عندما يجئ كديان (مز ٩٧: ٥؛ مي ١: ٤). و تُذيب النار الأشرار كالشمع عندما يخرج الرب عَلَى رأس جيشه (مز ٦٨: ٢ [٣])، و قلب ناظم المَزْمُور يتحول إلى الشمع عندما تنحسر حياته (مز ٢٢: ١٤ [١٥]).

ذوبان، إنحلال: ← דּוֹנָג [*dônāg*] (شمع [إستعارة للذوبان]، #١٨٨٠) ← מוג [*mwg*] (يذوب، يترنح، يتذبذب، يفقد الشجاعة؛ #٤٥٧٠) ← מוג [*mwg*] (يفقد الشجاعة، يذوب، يصبح ضعيفًا، #٥٠٢٢) ← מסה [*msh*] (يذوب، يجرع، #٤٩٩٨) ← שיח [*šyh*] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

هيربيرت إم . ولف / روبرت هولمستيدت / *Herbert M. Wolf* *Robert Holmstedt*

1881	דּוּץ

דּוּץ [*dwṣ*]، قل. رقص (ترد ١.، #١٨٨١).

ش. أ. ق في سريانية. *dûs*، يكرم، يقفز؟ أو يرقص فرحًا؛ في عرب. نجد كلمة "داص"، يتحرك للخلف وللأمام.

ع. ق. حوت لوياثان هذا المخلوق الهائل يعدو أمامه الهول (أي ٤١: ٢٢ [١٤]).

قفز، وثب، طفر: ← גלשׁ [*glš*] (يطفر، قفز، #١٦٨٣) ← דוץ [*dwṣ*] (يثب، #١٨٨١) ← דלג [*dlg*] (يثب، #١٩٢٥) ← זנק [*znq* ¹] (يقفز أمام، #٢٣٩٧) ← נתר [*ntr* ²] (ينجس، يدفع، #٦٠٠١) ← סלד [*sld*] (يقفز، يندفع، #٦١٣٤) ← פושׁ [*pwš* ¹] (يطفر، يثب، #٧٠٥٥) ← פזז [*pzz* ²] (يسرع، رشيق الحركة، يعدو، #٧٠٦٠) ← רקד [*rqd*] (طفر، وثب، #٨٣٧٦) ← שׁקק [*šqq*¹] (تجوّل، يقفز، #٩٢١٢)

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

1887	דּוֹר

דּוֹר [*dôr* ²]، جيل/ أجيال (#١٨٨٧).

ش. أ. ق الكلمة عبر. قد تُقترن بـ أكد. *daru / dru*، "مُدَّة، زمن طويل، أبدية". عندما ترد *daru* في ماري كـ سام. غ. دخيلة تعني "شخص مُسن" (*AHw* 164b; *CAD*, D, 115b). إن التأكيد الأولى للكلمة في سام. ش. كان عَلَى الدوام بينما في سام. غ. نجد أن التاكيد هو عَلَى الجيل. وتشير أوغا. *dr* إلى "تجمع" (*UT*, 697) الألهة. وبنفس الطريقة في فينيقية. تشير *dr* إلى عائلة (حلقة) الآلهة (*KAI* 26A, III, line 19).

ع. ق ١. زودنا ألبرايت (*BASOR* 163:50-51) بالتفسير الأكثر إقناعًا بشأن تطور معنى דּוֹר عندما فَسَّر الكلمة عَلَى أساس الكلمة الأقدم *dahru >dâru>dôr* من المحتمل أن تكون كلمة تعني "دورة في سباق، دورة من الزمن، العمر". في عبر. كت. ترد الكلمة ١١٦ مرّة، منها ٩٢ مرّة بمفردها و٣٧ مرّة (أو ٧٤ مرّة) في صيغة التعبير المضاعف דּוֹר וָדוֹר "إلى الأبد، من جيل إلى جيل". صيغة الجمع المذكر للكلمة في الصيغة يرد ٣ مرات (مز ٧٢: ٥؛ مز ١٠٢: ٢٥؛ إش ٥١: ٨) وفي صيغة المؤنث يرد ٤٨ مرّة، يظهر أغلبها في اَلْمَزَامِير (٥٩ مرّة).

تك ١٥: ١٦ يقترح أنه في وقت سابق كان الجيل يُعدّ معادل تقريبي للقرن. عندما وصلت خطيئة العموريين إلى ذروتها فقط (أي؛ أربعة أجيال من إبراهيم) إمتلك نسل إبراهيم الأرض التى وعده بها الله. إن مثل ذلك التأكيد

يركز الانتباه عَلَى أن غزو يشوع لكنعان، فيما بعد ذلك "بأربعة أجيال"، كان فعل يحقق عدالة الله أكثر من كونه فعل عدائي.

٢. فيما بعد فُسِّرت דּוֹר كفترة زمنيةٍ تبلغ حوالي ٤٠ سنة. وهكذا فإن سفر العدد بأكمله مُنظم حول الأعمال والموت النهائي للجيل الأول الذي خرج من مصر (عد ١: ١- ٢٥: ١٨) وتوقعات بقاء الجيل الثاني (عد ٢٦: ١ [وما يليها]) (← سفر العدد: لاهوت).

٣. في أربع مناسبات عقد يهوه عهدًا غطَّى الأجيال: مع نوح (تك ٩: ١٢)؛ مع إبراهيم (تك ١٧: ٧ ، ٩)؛ مع إسْرَائِيل (تث ٧: ٩)؛ مع داود (مز ٨٩: ٤ [٥]). إن عقد عهد مع كل جيل جديد يعد غير ضروري بالنسبة ليهوه. وهذا قد يفسر لماذا لم تظهر أبدًا كلمة "عهد" في ع. ق في صيغة الجمع. فمثل هذه المواثيق الممتدة عبر الأجيال تعبِّر عن إلتزام ووفاء يهوه تجاه خاصته (← בְּרִית، #١٣٨٢).

٤. إن التذكرات في ع. ق. بشأن أن كل جيل يحتاج إلى أن يعجل بوفاءه للإلتزامات الدينية، بمثابة الجانب المناقض لما سبق ذكره في الأعلَى. إن الإحتفالات اللائقة كانت تحفظ من خلال "الأجيال القادمة" (حز ١٢: ١٧، ٤٢؛ ١٦: ٣٢، ٣٣؛ ٢٣: ١٣، ١٦؛ لا ٢٣: ١٤ ، ٢١، ٣١، ٤١)؛ وكان ذلك أيضًا ينطبق عَلَى شروط العهد (تك ١٧: ١٢؛ عد ٣٥: ٢٩). لم تكن الإحتفالات ولا طاعة جيل ما للعهد تكفى للجيل الآخر. إن إنشغال كل جيل في المحافظة عَلَى نفس الإحتفال، من خلال تعديل أو تكيف بسيط، يوفر الإستمرارية بين الأجيال ويقلل من إمكانيته نسيان الجيل اللاحق لجذوره ومصدر حيويته.

سليل، ذرية، نسل: ← דּוֹר [dôr [2]] (جيل، #١٨٨٧) ← זרע [zr'] (يبذر، ينثر، يشكل نسل، #٢٤٤٥) ← ילד [yld] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨) ← נִין [nîn [2]] (ذرية، #٥٧٦٩) [neked] נֶכֶד (ذرية، #٥٧٨١) ← עֵקֶר ['ēqer [1]] (سليل، #٦٨٣٠) צֶאֱצָאִים [se'ĕṣā'îm] (ذرية، #٧٣٦٨) ← רִבֵּעַ [ribbēa'] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠) ← תַּרְבּוּת [tarbût] (جنس، #٩٥٥١).

أسرة، قريب، مواطن: ← אָב ['āb] (أب، #٣) ← אָח ['aḥ [2]] (أخ، نسيب، قريب، ريفي، #٢٧٨) ← אֵם ['ēm] (أم، #٥٦٢) ← בֵּן [bēn [1]] (ابن، حفيد، عضو في جماعة، #١٢٠١) ← בַּת [bat [1]] (ابنة، حفيدة، #١٤٢٦) ← דּוֹד [dôd] (عمّ، #١٨٥٦) חָם [ḥām [1]] (حمى، #٢٧٦٧) ← חתן [ḥtn] (يصبح متزاوج بين أسرتين أو سبطين)، يصبح صهر، #٣١٦١)، מֹדָע [mōdā'] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠) ← מִשְׁפָּחָה [mišpāḥâ] (عشيرة، صنف، #٥٤٧٦) ← עַם ['am [1]] (مواطن)، نسيب، قريب، #٦٦٣٨) ← רִבֵּעַ [ribbēa'] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:169-81; *THAT* 1:443-45; *TWOT* 1:186-87; W. F. Albright, "Abram the Hebrew: A New Archaeological Interpretation," *BASOR* 163, 1961, 50-51; G. S. Ogden, "The Interpretation of דּוֹר in Ecclesiastes 1:4," *JSOT* 34, 1986, 91-92; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 70-76, 102-3.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

1889	דוּשׁ

דוּשׁ [dwš]، قل. داس، درس؛ ونِفعَل. مداس وعَلَى هُفْعَل. يكون مدروسًا (#١٨٨٩)؛ דַּיִשׁ [dayiš]، اسم. درس (#١٩١٢)؛ מְדֻשָׁה [m[e]dušâ]، اسم. [شيء ما في معجم التعريفات] مَدْرُوس (#٤٠٣٦).

ش. أ. ق إن الكلمات العبرية المنحدرة من الجذر דוּשׁ تنسب للجذر عرب. "دَاسَ" (أنهى) انظر *HALAT*, 209.

ع. ق ١. إن الدرس كان جزءًا من عملية الحصاد التى كانت تسبق التذرية (انظر أش ٤١: ١٥- ١٦). إن الدرس كان يتم بعد أن تجلب الحنطة من الحقول في شهر إبريل ومايو. عادةً كان تتم قبل عِدَّة شهور من موسم حصاد العنب. إن خلاصة البركة كانت بالتالي هي مجئ زمن تكون فيه حنطة كثيرة لدرجة أن الدارس لن يستطع إكمال درسه قبل حلول وقت حصاد العنب (لا ٢٦: ٥). وكانت الحنطة تُجلب من الحقل وتنشر عَلَى الأرض، وكان هناك لوح خشب مزود بأحجار أو معدن بالجزء السفلي (زلاجة، دراسة، انظر عا ١: ٣) ثم يجرَّ بواسطة ثور يسير فوق الحنطة من أجل فصل الحبوب عن القشور. وكان هناك وسائل بديلة لتدوس من خلالها الثيران عَلَى الحنطة (انظر تث ٢٥: ٤ و(Paul, *Archaeology*, 159) أو للتغلب على أصغر الحبوب بإستخدام العصى (أش ٢٨: ٢٧ [٢٨] لمزيد من التفاصيل، انظر Feliks, "Implements," 378, and Paul, *Archaeology*, 159).

٢. إن الإشارات الأدبية للدرس تعد قليلة. وَكَانَ أُرْنَانُ يَدْرُسُ حِنْطَةً في ذلك الوقت حينما جاء داود ليشترى بيدره (أخ ٢١: ٢٠). وأوعز إلى المزارعين بعدم تكميم الثور وهو يدرس (تث ٢٥: ٤). هناك الدرس الروحية التي يمكن استخلاصها من *realia* الدرس (أش ٢٨: ٢٣- ٢٩؛ ١ مو ٩: ٩- ١٠)

٣. وفقًا لذلك، فإن الدِراسة إستخدمت في صور متنوعة. فأن تُدْرَس فهذا رمز لأن تُهْزَم (أش ٢١: ١٠). وعملية الدِراسة إستخدمت كصورة للنصر العسكري. إن قتل ملك آرام لجيش يَهُوذَا يُشبَّه بالغبار الناجم عن الدِراسة (٢مل ١٣: ٧). وتُشبَّه معاملة دمشق القاسية لإِسْرَائِيل بزلاجة الدراسة ذات الأسنان الحديدية (عا ١: ٣). وتُشبَّه فرحة بابل بالتدمير بالعجلة التى تمرح فيما تدرس (إر ٥٠: ١١). وتستخدم الدراسة أيضًا كصورة لدينونة الله على الأمم (حب ٣: ١٢) ولنصر شعبه عَلَى الأمم (مي ٤: ١٣)

دِراسة: ← גֹּרֶן [*gōren*] (ألديدر، #١٧٥٥) ← דוש [*dwš*] (يطأ، يدرس (الحنطة)، #١٨٨٩) ← חָרוּץ [*ḥārûṣ*[3]] (زلاجة الدرس، #٣٠٢٣) ← מוֹרַג [*môrag*] (مزلجة الدرس، #٤٦١٧).

تذرية: ← זרה [*zrh*[1]] (تبعثر، يذرى، #٢٤٣٠) ← נָפָה [*nāpâ*[1]] (ينخل، #٥٨٦٤) ← רַחַת [*raḥat*] (جاروف الذرو، #٨١٨١).

البيبلوجرافيا

ABD 1:95-98; J. Feliks, “Agricultural Implements in Ancient Eres Israel,” *EncJud*, 1971; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

דחה 1890

דחה [*dḥh*] قِل. دفع، قَلَبَ، طرح، عرقل؛ نِفْعَلْ. يُدحر، يُطرح، يُعرقَل؛ بُعَّلْ. مَطروح، مدحور (#١٨٩٠)؛ **דחה** [*hdh*]، نِفْعَلْ. يُدحر، يُطرح، يُعرقَل، يُطرد (#١٨٩١)؛ **דְּחִי** [*dᵉḥî*]، اسم. عثرة (#١٨٩٢)؛ **מִדְחֶה** [*ehmidh*]، اسم. خراب، سقوط، إنهيار (#٤٥١٠).

ش. أ. ق الكلمة דָּחָה مثبتة في النقوش البونية. وتعني "يحطم، يسحق" في الإشارة إلى قرص طيني (*KAI* 2:93). في ostraca(*) الموجود في Yavneh-Yam(**) نجد الكلمة דָּחָה تشير إلى طرد شخص (*KAI* 2:199-201).

* ostraca □στρακα الصيغة الجمعية للكلمة اليونانية □στρακον ostrakon وهي قطع من الفخار (أو الحجارة)، ويقتصر إستخدامها عادة على كسرات من زهرية أو آنية فخارية أخرى. وفي علم الآثار قد تحتوي *ostraca* على بقايا كلمات أو أشكال أخرى من كتابة محفورة عليها قد تزودنا ببعض الأفكار عن تلك الفترة التي يعود إليها تلك القطعة— المحرر

** Yavneh-Yam (عبر.: יבנה ים، حرفيًا Yavneh-Sea، اليونانية: Λιμήν □αμνιτ□ν) موقع آثاري حُدِّد مكانه على ساحل جنوبي البحر الأبيض المتوسط لإسرائيل، حوالي ١٥ كم. جنوبي تل أبيب. مبني على تلال جبلية صغيرة داخلة في البحر مُشكلة المرسى الوحيد القادر على تموين السفن البحرية بين يافا وسيناء.ويعود تاريخه إلى الألفية الثانية من العصور الوسطى— المحرر

وقد يكون من المحتمل أن الفعل أشتق من الجذر נָדַח أو דָּחַח؛ (*DISO*, 56)؛ قا؛ أيضًا إشتق عرب. "دَحَا"، دفع، دَسَرَ، تسيير. يبدو أن דָּחַח تصلح كتنوع لـ דָּחָה في ع. ق؛ إذ أن الأخير هو الجذر السائد إستخدامه في ع. ق فيما يتعلق بـ דְּחִי قا؛ سريانية. *dehaja'*، تَعثُّر.

ع. ق ١. ترد דָּחָה ٧ مرات فقط في ع. ق وتوجد بشكل خاص في الأدب الشعري، وتدل عادةً على هزيمة ناظم المَزْمُور أوهزيمة أعدائه في إرتباط بصورة حائط يسعى مضايقيه بشدة لإسقاطه (مز ٣٦: ١٢ [١٣]؛ مز ٦٢: ٣ [٤]؛ مز ١١٨: ١٣؛ أم ١٤: ٣٢). وتتآلف تلك الصورة مع حروب ش. أ. ق وتشابه إستخدام الكبش في دفع وضرب أسوار المدينة أثناء الحصار (*ABD* 6:893-95; *BRL*[2], 37-42, fig. 14).

٢. ترد דָּחָה فقط في نِفْعَلْ. (٢صم ١٤: ١٤؛ إر ٢٣: ١٢) وتتبع في المعنى דָּחָה وبالتالي يجب أن يُفهم كمغاير معجمي لـ דָּחָה.

٣. الاسم דְּחִי يرد أيضًا فقط في الأدب الشعري؛ وفي كلا الإشارتين (مز ٥٦: ١٣ [١٤]؛ مز ١١٦: ٨) يدل على فعل "التعثُّر، الإنزلاق" المُقترن مجازيًا بالموت. حيث يحفظ الله قدمي ناظم المَزْمُور من التعثُّر، وبمعني آخر: أن الله يعضد حياته ويحفظه في السير في النور. وهكذا فإن الشخص ينتقل من الظلمة إلى النور، من الموت إلى الحياة، عندما يقي الله قدماه من "التعثُّر" (Keel, 53-68).

٤. يرد الاسم מִדְחֶה مرّة واحدة في أم ٢٦: ٢٨، لكن المعنى واضح من السياق. ونجد أن الاسم مُترجم بطريقة صحيحة في NIV (قا؛ ت. إ. ش؛ ت. ت؛ ت. م؛ مع ت. س ف) كـ "خراب" سببه فم متملق ولسان كاذب.

ب. ت في الأدب المدراشي (Gen Rabbah, section 54) يأخذ الفعل معنى قانوني "ينحني الفرد الشريعة جانبًا، يبطل أو يعلق الشريعة" (Jastrow, 291). في قمران في وصية لاوي، نجد أن معنى דָּחָה هو "هجر، ترك" (Beyer, 193).

دفع، نطح، زوح: ← דחה [*dḥh*] (دفع، أطاح، طرح، #١٨٩٠)؛ ← דפק [*dpq*] (دفع، ساق بعنف، طرح أرضًا، #١٩٨٥)؛ ← הדף [*hdp*] (دفع، أزاح، #٢٠٧٤)؛ ← ירט [*yrṭ*] (دفع بقوة، دفع، لا يبالي بعواقب فعلة ما، #٣٧٤٠)؛ ← נגח [*ngḥ*] (طعنْ؛ دفعُ، دفعةً، #٥٥٩٠)؛ ← עלל [*'ll*[2]] (دِفعةً مِنْ، #٦٦١٩)؛ ← תֶּקַע [*tq'*] (الدافع، دفعة، تصفُّق، ضربةُ (البوقُ)؛ رُفِعَ تأمينا للشيئِ، إلتزامِ نفسه، #٩٥٤٦)

البيبلوجرافيا

ABD 6:893-95; *BRL*[2], 37-42; *DISO*, 56; *KAI* 2:93, 199-201; *HALAT* 209-10; *TWOT* 1:187-88; K. Bey-

er, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 1984; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, 1972.

مارتن جي . كلنجبيل *Martin G. Klingbeil*

١٨٩١ דחה، (*ḥdh*)، دفع، طُرح) ← #٨٩٠

١٨٩٢ (דחי، (*îdʰh*)، عثرة) ← #١٨٩٠

1893 דֹּחַן

דֹּחַן [*anḏōh*]، دُخن، ذرة بيضاء، (#١٨٩٣).

ع. ق أصل هذه الكلمة غير مؤكد، لكن هناك كلمات مشابهة في الشكل والمعنى عديدة في لغات ش. أ. ق (عرب. "دُخن"؛ أكد. *d/tuhnu*، دُخن). وفي سب. مترجمة كـ κέγχρος، دُخن، وتظهر في ميش. عبر. وأرام. דּוֹחְנָא، דַּחְנָא، نوع من الذرة الدُخن.

ترد هذه الكلمة مرّة واحدة في ع. ق (حز ٤: ٩) وتشير إلى "الدخن" أو "الذرة البيضاء" وكلاهما ينتج منه بذرة صالحة للأكل صلبة وذات لب، وتستخدم عامة كعلف للماشية، أو كنوع خام من الخبز (M. Zohary, 77).

حنطة، شعير، دخن، أرز، ... الخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل قمح، #٢٦) ← בִּצְקְלוֹן [*biṣqālôn*] (سيقان طازجة בִּצְקְלוֹן [*biṣqālôn*]، #١٣٠٣) ← בַּר [*bar* [3]] (قمح، ذرة، #١٣٣٩) ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (حزمة من الحنطة، #١٥٣٨) ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (برغل، #١٧٦٢) ← דָּגָן [*dāgān*] (حنطة، #١٨٤١) ← דֹּחַן [*anḏōh*] (سرعوم، جاروس، #١٨٩٣) ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦) ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (قمح ....، #٤٠٨١) ← כַּרְמֶל [*karmel* [4]] (حنطة، طازج، حنطة جديدة ناضجة، #٤١٥٢) ← מְלִילָה [*melîlâ*] (حبة حنطة، حنطة، #٤٨٨٤) ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦) ← מֹץ [*mōṣ*] (عُصافة، #٥١٦١) ← סֹלֶת [*sōlet*] (قمح، دقيق، #٦١٥٩) ← פַּנַּג [*pannāg*] (حنطة ناضجة؟، دقيق أو طحين، #٧١٥٤) ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حنطة، حزمة من القمح، #٧٣٩٥) ← צָנֻם [*ṣānum*] (جاف، فارغ (سنابل من القمح، #٧٥٦٨) ← קָלִי [*qālî*] (حنطة جافة، #٧٨٣٣) ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حنطة، حنطة متبقية، #٧٨٥٠) שׂוֹרָה [*śôrâ*] (جاروس، #٨٤٦٣) ← שְׂעֹרָה [*śeʿōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥) ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنبلة قمح، #٨٦٧٢) ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حنطة، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

EncJud 16:480-81; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

1894 דחף

דחף [*dḥp*]، قل. عجل، أسرع؛ نِفْعَل. يعجل بنفسه، يُسارع (#١٨٩٤)؛ اسم. מַדְחֵפָה [*madhēpâ*]، ضربة، كارثة (؟، يرد ١.، #٤٥١١)

ش. أ. ق إن الفعل يرد فقط في الأسفار الأخيرة من عبر. كت. وهو على ما يبدو شبيه في الشكل والمعنى لـ أكد. *da'apu*، يقحم، يدفع وأرام. דחף، يُعجّل. ولكن الاسم لم يُشهَد.

ع. ق ١. على خلاف الأفعال الأخرى للتعجيل، מָהַר (#٤٥٥٤) أو חָפַז (#٢٩٠٥) التي قد تصف القيام بفعل مشحون بالنشاط، فإن الفعل דָּחַף يُستخدم فقط لوصف الأشخاص الذين يركضون أو يتحركون بسرعة متعجلة. في إس ٣: ١٥، نجد أن سعاة الملك يجرون مُسرعين لإذاعة الأمر الذي يفيد إِهْلاَكِ وَقَتْلِ وَإِبَادَةِ جَمِيعِ الْيَهُودِ. وفي أش ٨: ١٤ نجد إنعكاس أدبي حيث يُعجّل نفس السعاة بأخْذ المرسوم الذي يَسْمحُ لليهود بالدِفَاع عن أنفسهم. بعدما أمر الملك الوَزير هأمان بأن يُكرم مردخاى، أسرع هأمان إلى البيت ليشكو لزوجته (أش ٦: ١٢). عندما ضرب الملك عُزيًا بالبرص عندما كان في الهيكل، هرع إلى خارج، لكي لا يدنس أفنية الهيكل (٢أخ ٢٦: ٢٠).

٢. يرد الاسم فقط في مز ١٤٠: ١١ [١٢]، حيث ترجمة العدد يدور حولها كثير من الشك. إن المشكلة نفسها تكمن في الاسم "يَصِيدُهُ الشرُّ" לְמַדְחֵפֹת. يُفهم من BDB و *HALAT* التعبير عَلى أنه يعني ضربات أو كوارث (انظر Allen) ولكن النسخ الحديثة تترجمه عادة عَلى أنه "بعجلة" (هكذا في NASB, NRSV; فيما تتركه NIV دون ترجمة). إن Dahood يترجمه كـ "نفي" أولي عَلى أساس التوازي مع السطر السابق (Dahood, 306)، ولكن بما أن ناظم المَزْمُور يطالب بألاّ "يثبت" الشرير في الأرض فإن التوازي قد يقترح بدلاً من ذلك فكرة "العجلة"؛ ووبقول آخر أن الشخص المفترى سيهلك قبل أن يثبت ويستقر في البلاد. ترجمة سب. "للهلاك" قد تكون تخمينًا بُني عَلى أساس السياق. وبذا فإن الاسم يُعدّ غامضًا، لكن معنى العدد واضح: إن ناظم المَزْمُور يُظهر رغبته في أن يرسل الله البلية لإهلاك الشخص الذي يضطهد الفقير والمحتاج (مز ١٤٠: ١٢ [١٣]).

ب. ت إن النص العبري لـ سي ٣٣: ١٢ إستخدم الفعل דָּחַף ليعنى "يطرد" والترجمة مقترحة من خلال كلمات سامية شبيهة في الشكل والمعنى، لكنها غير مُثبتة في عبر. كت.

عجلة، سرعة: ← אוּץ [*'wṣ*] (يستحث، #٢٣٧) ← דחף [*dḥp*] (عجلة، #١٨٩٤) ← חוּשׁ [*ḥwš* [1]] (يعجل،

#٢٥٩٠) ← חָפַז [hpz] (يكون في عجلة، #٢٩٠٥) ← טוּשׂ [twś] (تعجل، اندفع، #٣٢١٦) ← מָהַר [mhr ¹] (يتعجل، #٤٥٥٤) ← קַל [qal] (خفيف، رشيق، سريع، مفاجئ، #٧٨٢٤).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983, 265, 267; E. Berg, *The Book of Esther*, 1979; M. Dahood, *Psalms 101-150*, AB, 1970; M. Greenberg, "Two New Hunting Terms in Psalm 140:12," *HAR* 1, 1977, 149-53; L. Paton, *Esther*, ICC, 1908.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

1895 דחק

דחק [*dhq*]، قل. ضايق، زاحم (#١٨٩٥).

ش. أ. ق إن عرب. "دَحَقَ"، يقصي.

ع. ق يرد الفعل דָּחַק فقط في يؤ ٢: ٨ وقض ٢: ١٨. إن ترجمة דָּחַק للفعل في أي ٢: ٨ عَلَى أنه "يُزَاحِمُ" تناسب السياق حسنًا، إذا يوصف الجيش المنضبط الذي تزحف كتائبه في خط مستقيم بدون "تزاحم". في قض ٢: ١٨ نجد أن الفعل דָּחַק مستخدم مع فعل أخر في المجال الدلالي "ضايق/ ظلم" وهذا يعني أن לָחַץ تصف هنا كلتا الكلمتين مضايقة أعداء إسْرَائِيل لها. ومن المحتمل أيضًا أن كلتا الكلمتين مستخدمتَان هنا كـ يضطهد (← לחץ، #٤٣١٥)

ألم، ظلم: ← דחק [*dhq*] (يضايق، #١٨٩٥) ← חמס [*hms* ¹] (يرتكب أعمال عنف، #٢٨٠٣) ← חָמִץ *hmṣ* [²] (يضايق، #٢٨٠٧) ← ינה [*ynh*] (يضايق، #٣٥٦١) ← לחץ [*lḥṣ*] (يهاجم، #٤٣١٥) ← מָצוֹר *māṣôr* [¹] (ألم، حصار، #٥١٨٩) ← מרר [*mrr* ¹] (يكون قاسى، مذهول، #٥٣٥٢) ← נֶגַע [*nega*ʿ] (عذاب، ألم، #٥٥٩٦) נגשׂ [*ngś*] (ينتزع، #٥٦٠١) ← ענה *ʿnh*] [²] (يؤلم، يتواضع، يؤلم نفسه، يصوم، يضايق، يخضع، #٦٧٠٠) ← עוק [*ʿwq* ¹] (يسحق، #٦٤٢١) ← עמר [*ʿmr* ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣) ← עשק [*ʿšq* ¹] (يهئ معاملة، #٦٩٤٣) ← צוק [*ṣwq* ¹] (يكره، يضغط في داخل/ عَلَى، يتحرش، يغيظ، #٧٤٣٩) ← צור *ṣwr*] [²] (يتعامل بطغيان مع، #٧٤٤٤) ← רהב [*rhb*] (يهاجم بعنف، يهاجم، يزعج، ينبه، يربك، #٨١٠٤) ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨) ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (مضايق، #٩٣٥٤) ← תֹּךְ [*tōk*] (مضايقة، #٩٤١٢)

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth-Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

1896 דַּי

דַּי [*day*]، كفاية، واف، بما فيه الكفاية، مدد ضرورى أو فائض (#١٨٩٦)

ع. ق **١.** في عبر. نجد طرق عديدة للتعبير عن مفهوم الكفاية: דַּי ، كافي، وافي، وفير؛ כָּבֵר، يكون المُعد وفير؛ רָבַב، يصبح عديد، كثير، عظيم؛ רְוָיָה، فيض، وفرة (#١٨٢٢)؛ רעשׁ، يكون وفيرًا (← #٨٣٢٢)؛ שָׂפַק، يكفي، يكون واف؛ שׁוּק، فيض، يمنح بوفرة؛ שֶׁפַע، فيض. إن الجذور وإشتقاقاتها واسعة المدى كما في الإنجليزية "وفير". إن الله وفير في نعمته، وغفرانه، وعطاياه. لربما يكون لدى الناس إما المعنى الإيجابى للوفرةِ وبذلك يتمتعون ببركات الرب الغنية، أو المعنى السلبي قَدْ يَكونون مليئون بالشرِّ والفسادِ.

٢. الكلمة דַּי ترد حوالي ٣٩ مرّة في ع. ق وليس لها كلمات شبيهة في ش. أ. ق. إن التعبير يُبنى كثيرًا مع حروف الجر للدلالة على الوفرة، مثل؛ وفرة التقدمات الطوعية التى قدمت لبناء خيمة الأجتماع (خر ٣٦: ٥، ٧). في قض ٦: ٥ يعني التعبير לָרֹב ... כְּדֵי "في كثرة .... وَلَيْسَ لَهُمْ عَدَدٌ" إن المقارنة هي هنا بالْجراد تشير إلى مبالغة شائعة في ع. ق (مثل؛ قض ٧: ١٢؛ إر ٤٦: ٢٣).

٣. وفقًا لـ أش ٤: ١٦ فإن عظمة يهوه لا تُضاهى لأن كل لبنان لن يستطيع تقديم مجد كافي (أو وافي דַּי) من الأشجار والحيوانات لتقديم محرقة تليق بالرب الإله. إن النبي يقود القارئ إلى أن يحول عيونه بعيدًا عن القيم الإنسانية (الغابات والحيوانات) ويتجه نحو الخالق المهيمن والحكيم (ع. ١٢- ١٥) الذي له وحده العبادة مستحقة. فليس من شيء يكفى لأنه الله الذي لا يُضاهى (Watts, 91).

٤. وعد ملاخى بانسكاب بركة إلهية لا تجعل الشعب يحتاج إلى شيء (דַּי) بعد ذلك، هذا إذا أكرم الشعب الله بإخراجهم العشور (ملا ٣: ١٠). إن بركة الرب في الطعام ستكون وفيرة لدرجة أن الشعب بأفراده سيدركون بسرعة محدودية قدرتهم إذ إنهم لن يستطيعوا تخزين ما يكفيهم منه ولن يستطيعوا أكله كله. إن لغة البركة تتخطى زمن ملاخى

لتشير إلى أبدية صلاح الله تجاه شعبه (Verhoef, 308).

وفرة، كثرة، كفاية: ← דגה [dgh] (يتكاثر، #١٨٣٥) ← דַּי [day] (كفاية، مدد عامر، #١٨٩٦) ← יסף [ysp] (يضيف، يستمر، يتزايد، #٣٥٧٨) ← כבר [kbr [1]] (يجعل شيئًا ما عديد، يكون في مدد وافر، #٣٨٩٢) ← מִגְמָּה [m^egammâ] (مجموع كلي، وفرة، #٤٤٨٠) ← רבב [rbb [1]] (يصبح عديد، كثيرًا، عظيمًا، #٨٠٤٥) ← רבה [rbh, [1]] (يصبح عديد، يتكاثر، يتزايد، #٨٠٤٩) ← רעשׁ [rʿš [2]] (يكون وفير، #٨٣٢٢) ← שׂגה, שׂגא [śgʾ / śgh] (يتعاظم، يتزايد، يكرم، #٨٤٣٦/ #٨٤٣٤) ← שׂפק [śpq [2]] (يكفى، يكون كافيًا، #٨٥٦٣) ← שׁוק [šwq [1]] (يفيض، يزخم بوفرة #٨٧٩٦) ← שֶׁפַע [šepaʿ] (وفر فائقة، #٩١٧٩).

البيبلوجرافيا

P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC 24, 1985.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

1899 דיג

דיג [dyg]، فعل. اسمي؛ قل. إصطاد السَّمَك (#١٨٩٩)؛ דָּג، דָּגָה، דָּאג [dag / dagâ / da'g]، سمك (#١٨٣٤؛ #١٨٣٦؛ #١٧٩٤)؛ דַּוָּג، דַּיָּג [daw-/wag / dayyag]، صيّاد سمك (#١٨٠٤؛ #١٩٠٠؛← #١٨٥٤)؛ דּוּגָה [dûgâ]، صيد السَّمَك (#١٨٥٥).

ع. ق ١. أثناء فترة البرية، كان الإِسْرَائِيليون القدماء يرثون مشتكين من أن وجبتهم من المن والسلوى لا ترقى إلى جودة أو كمية الأطعمة التى كانوا ينعمون بها في مصر قائلين: "قَدْ تَذَكَّرْنَا السَّمَكَ الَّذِي كُنَّا نَأْكُلُهُ فِي مِصْرَ مَجَّانًا" (عد ١١: ٥). إن هذا التصريح، بالإضافة إلى الإشارات والإيضاحات العديدة التى تفيد بتنوع ذات قاعدّة عريضة من الأسماك التى وجدت في مصر الفِرْعَونية. تبين أن السَّمَك كان متوافر في مصر وكان مصدرًا جيدًا للبروتين. حالما حَلَ شعب إِسْرَائِيل وعاش في سيناء- المساحة التى تغطى تجربة البرية في سفري العدد والتثنية- أصبح السَّمَك غير متاح للإِسْرَائِيليين. عندما وصل شعب إِسْرَائِيل إلى أرض الميعاد أصبح وضعهم إلى حد ما أفضل. لم يكن من المحتمل أن يكون السَّمَك- خلال فترة ما قبل السبي- جزء أساسي من الغذاء ما لم يكن الفرد يعيش بالقرب من أحد المصادر المائية للسمك وهذا يعني بحيرة جيناسرت أو بحر الجليل ونهر الأردن والبحر الأبيض المتوسط. ونجد أن السَّمَك والكائنات البحرية الأخرى لا يمكنها العيش في البحر الميت.

٢. كان للإِسْرَائِيليين مدخل واحد فقط محدود للبحر المتوسط لأن الفِلِسْطِينِيِّين كانوا يسيطرن عَلَى المنطقة الساحلية من الجنوب الشرقي بينما كان الفينيقيون يسيطرون عَلَى المداخل الشمالية المتصلة بنفس البحر. إن بحر الجليل كان يوفر ١٩ نوع مختلف من السَّمَك. على أية حال، لا يميز ع. ق أي نوع منها بالاسم، فكان ببساطة يستخدم דָּג للإشارة إلى كل الأنواع. وحتى الكائن البحرى الذي إبتلع يونان يدعى ببساطة דָּג גָּדוֹל "سمكة عظيمة أو كبيرة" (يون ١: ١٧؛ ٢: ١). قد يكون ذلك لأن الإِسْرَائِيليين كانوا يعتقدون بأن للسمك نوعين: نوع صالح للأكل وآخر كان محظور أكله بسبب التشريع التثنوي للغذاء. يحدد لا ١١: ٩-١٢ أن السَّمَك الذي كان يتم إصطياده من الأنهار والبحار كان ممكن أكله إذا كان السَّمَك له زعانف وحراشيف، ولكن السَّمَك المفتقر لتلك الصفتين كان لا يؤكل. إن حكمة سليمان تتضمن إشارة إلى معرفة الملك بمجال النبات والحيوان و"السَّمَك" مُتضمن في ذخيرة فنية موسوعيته. إن هذا قد يقترح بأن التصنيف الذي يتخطى التفريق بين "الطاهر" و"النجس" كان معروفًا للطبقة المتعلمة وغالبًا لصيادي السَّمَك أنفسهم.

٣. إن أهمية السَّمَك في غذاء الشعوب المحيطة بمنطقة بحر الجليل تتضح بوفرة في الأناجيل في حين أن ع. ق يقدم تلميحًا بسيطًا إلى كيف أن السَّمَك كان يستهلك بتوسع في القرن السابع ق. م. (صف ١: ١٠) وفي فترة ما بعد السبي (نا ٣: ٣) نجد أن إحدى بوابات أورُشَلِيم تُدعى "باب السَّمَك". إن نحميا ١٣: ١٦ قد يعطي فكرة للاسم غير التقليدي: "وَالصُّورِيُّونَ السَّاكِنُونَ بِهَا كَانُوا يَأْتُونَ بِسَمَكٍ وَكُلِّ بِضَاعَةٍ، وَيَبِيعُونَ فِي السَّبْتِ لِبَنِي يَهُوذَا فِي أُورُشَلِيمَ". يجب ألا نندهش عندما نعلم أن السَّمَك كان يتم إستيراده من صور- مدينة فينيقية رئيسية- إذ أن صيد السَّمَك كان حرفة بارزة هناك. إن نبوة حزقيال ضد صور (ص. ٢٦) تظهر مدى أهمية صيد السَّمَك بالنسبة إلى صور عندما تعلن أن مُوآب ستهلك و "فَتَصِيرُ مَبْسَطًا لِلشِّبَاكِ" (حز ٢٦: ٥، ١٤). إن السَّمَك المصدر إلى مثل تلك المسافات البعيدة كان أغلب الظن يُملّح من أجل الحفاظ عليه. إن اسم الباب قد يدين أصله لتلك الحقيقة بأن شحنات السَّمَك كان تأتي إلى أورُشَلِيم من أجل البيع من ذلك الباب المُعيّن. حُدد موقع باب السَّمَك على مقربة من جبل الهيكل، الذي كان يؤدي إلى طريق بيت حورون والذي بدوره يؤدي إلى الطريق العام الساحلي الذي كان يُنقل عبره السَّمَك من صور.

٤. إن ع. ق يسجل بالفعل طرق مختلفة لصيد السَّمَك. كانت الشبكة هي الوسيلة الأكثر فاعلية إذ أنها تمسك أكبر عدد ممكن من السَّمَك في زمن يسير. إن الإشارات في ع. ق بوجودين نوعين من الشباك، شباك الصيد (רֶשֶׁת، #٨٤٠٧؛ هو ٧: ١٢؛ حز ١٢: ١٣؛ ٣٢: ٣؛ أي ١٨: ٨) بالإضافة إلى الحبائل (חֵרֶם، #٣٠٥٢؛ حز ٢٦: ٥، ١٤؛

: ٤: ١٠؛ حب ١: ١٥) كانت تستخدم في إسْرَائِيل. إن هذين النوعين من الشباك لازالا مستخدمين في بحر الجليل. في المشاهد الموجودة في المقابر المصرية الفِرْعَوْنية تصور إستخدام الشباك من المراكب في البحر وإستخدام الصيادين للشباك عَلَى البر. إن الشباك المحمولة بالأيدى بالإضافة إلى فخاخ السَّمَك المصنوعة من الأماليد المجدولة كانت مستخدمة وتعد من الناحية الكتابية مدعومة بالوثائق. إن المشاهد المصرية تعد الأكثر تنويرًا لنا بشأن تقنيات صيد السَّمَك، ومن الممكن تصور أن بعض من تلك التقنيات كان مستخدمة في إسْرَائِيل.

إن صيد السَّمَك بإستخدام الشص كان شائعًا أيضًا في عالم ع. ق (חַכָּה، #٢٦٧٦؛ أي ٤١: ١؛ أش ١٩: ٨؛ عا ٤: ٢). إن المشاهد المصرية عَلَى الجدران تصور رجال يصطادون السَّمَك بإستخدام الشص (أو خطافات متعددة) وتسطر أيضًا الإستخدام العرض للصنارة. كان رمح صيد السَّمَك مستخدم في إسْرَائِيل خلال فترة ع. ق لكن على ما يبدو أن هذا كان عَلَى نطاق محدود (צִלְצַל، #٧٥٢٨؛ أي ٤١: ٧). في مصر، كان صيد السَّمَك عن طريق إستخدام الرمح وصيد الحيتان عن طريق إستخدام الحربون كلاهما معروفا بتوسع في أزمنة تاريخية ولكن كرياضات بدائية بدأت من الألفية الثانية واستمرت من ذلك الحين (T. Säve-Söderbergh, *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive*, Horae Soedernlomianae III, 1953).

٥. إن السَّمَك وصيده كانا يلعبان دورًا لاهوتيًا محدودًا في ع. ق. في إر ١٦: ١٦ كان "صيادي السَّمَك" يمثلون البابليين الذين سينصبون الفخاخ للإسْرَائِيليين وهكذا فإن السَّمَك كان وسيلة للعقاب الإلهي مثل "السَّمَكة العظيمة" في قصة يونان. في نبؤة أخروية في حز ٤٧: ١٠، يتطلع النبي إلى اليوم الذي يتحول فيه البحر الميت، عن طريق المياه القادمة من الهيكل في أورُشَلِيم، ويصبح موضعًا تصبح فيه أنواع عديدة من السَّمَك متاحة مثلما في البحر الأبيض المتوسط. إن هذا الخلق الجديد يعد مشابه لعملية الخلق المذكورة في سفر التكوين حيث خلق الله "فَخَلَقَ اللهُ التَّنَانِينَ الْعِظَامَ، وَكُلَّ ذَوَاتِ الأَنْفُسِ الْحَيَّةِ الدَّبَّابَةِ الَّتِي فَاضَتْ بِهَا الْمِيَاهُ كَأَجْنَاسِهَا" (تك ١: ٢١).

صيد: ← יקשׁ [yqš] (يضع شرك معدنى، ينصب فخًا، #٣٧٠٤) ← פַּח [paḥ [1]] (فخ، شرك، #٧٠٦٢) ← צוד [ṣwd] (يصيد #٧٤٢١) ← רֶשֶׁת [rešet] (شبكة، #٨٤٠٧) ← שׁוּחָה [šûḥâ [1]] (وجرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

D. J. Brewer, and Renee Friedman, *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, 1989; M. Goren, *Fresh Water Fishes in Israel*, 1983; M. Nun, *Ancient Jewish Fishery*, 1964; E. Firmage, "Zoology," *ABD* 6:1146-47.

James K. Hoffmeier جيمس كي. هوفمير

1900	דַּיָּג

דַּיָּג [dayyāg]، اسم. صيَّاد سمك (#١٩٠٠).

ع. ق إن هذا المصطلح يبرز في النبوات الخاصة بدينونة الأمم، وذلك في كلاً من تعبيرات أدبية. صيَّادي السَّمَك المصريين الذين ينوحون عَلَى النيل (أش ١٩: ٨). وفي تعبيرات مجازية، الصيادون الذين يمسكون بيهوذا كعقاب من يهوه (إر ١٦: ١٦). في وصف للتحول المجيد، نجد أن حزقيال يبتهج في مشهد يشمل السَّمَك الوفير والصيادين الواقفين عَلَى الشاطئ (حز ٤٣: ١٠؛ قرأة لـ דַּיָּג عَلَى أنها דַּוָּג).

ب. ت في الأدب القمراني نجد أن صيَّادي السَّمَك والقناصة أيضًا يشار إليهم عَلَى أنهم وسيلة لتحقيق عدالة الله (كم. ٥: ٨؛ قا؛ إر ١٦: ١٦؛ قا؛ E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1971, 292, n. 21).

فنون، حرف، مهن: ← נפץ [npṣ [2]] (حرفى،؟ #٥٨٨) ← אֹפֶה [ʾōpeh] (خبازة، #٦٨٥) ← גדר [gdr] (البناء، #١٥٥٣) ← גַּלָּב [gallāb] (حلاق، #١٦٤٧) ← דַּיָּג [dayyāg] (صائد اسماك، #١٩٠٠) ← חצב [ḥōṣēb] (قاطع أحجار، #٢٩٣٥) ← חָרָשׁ [ḥārāš] (حرفى، #٣٠٩٣) ← חשׁב [ḥōšēb] (حائك، #٣١١٠) ← טַבָּח [ṭabbāḥ] (حذار، #٣١٨٤) ← יוֹצֵר [yôṣēr] (فخارى، #٣٤٥٠) ← יקד [yqd] (صائد طيور، #٣٦٧٨) ← כבס [kbs] (يغسل، #٣٨٩١) ← כֹּרֵם [kōrēm] (كرام، #٤١٤٤) ← מַשְׁקֶה [mašqeh [1]] (ساقى، #٥٤٨٢) נֹקֵד [nōqēd] (راعى، #٥٩٢٤) ← צַיָּד [ṣayyād] (قناص، #٧٤٧٥) ← צרף [ṣrp] (صائغ، #٧٦٧١) ← רעה [rʿh [1]] (راعى، #٨٢٨٦) ← רַקָּח [raqqaḥ] (مازج أمرهم، #٨٣٨٢).

صيد السَّمَك: ← דיג [dyg] (يمسك بالسَّمَك، #١٨٩٩)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:132-39; D. J. Brewer and R. F. Friedman, *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, 1987.

I. Cornelius آي. كورنيليوس

١٩٠١ (דַּיָּה [dayyâ]، صقر) ← #٧٦٠٦

١٩٠٢ (דְּיוֹ [dᵉyô]، حبر) ← كتابة.

1906 דין

דין [dyn ¹]، قل. قضى، ناضل، حكم، دبر ونِفْعَلْ. يجادل (#١٩٠٦)؛ בִּינָה [bînâ]، فعل. أرام.، يقيم العدل (#١٠٦٩)؛ דִּין [dîn]، اسم. قضية، قضاء، عدالة، دعوى، نزاع (#١٩٠٧)؛ דִּין، اسم. أرام. محكمة، قضاء (#١٠١٧٠)؛ דַּיָּן [dayyan]، اسم. قاضي، ديَّان (#١٩٠٨)؛ דַּיָּן، اسم. أرام. قاضي، ديَّان (#١٠١٧١)؛ מָדוֹן [madôn ¹]، اسم. شجار، نزاع، إزعاج، خلاف (#٤٠٥٦ ويشمل ذلك أيضًا صيغ تصنيفها מְדָיָן الأرامي מְדָן وذلك يتضمن جزئيًا تنوعات في الكتابة/ القراءة)؛ מְדִינָה [mᵉdînâ]، اسم. مقاطعة (← #٤٠١٩)؛ מְדִינָה، اسم. أرام. إقليم.

ش. أ ق ١. الجذر السامي דין، قضى، مُثبت في أوغا. (dn I, *WUS* 766; *dyn, UT* 657) وفي عرب. وأرام. وسريانية. وأكد. (*dianum, dânu*)، يقاضي، يقيم العدل، (*AHw*, 167-68)، أوليًا بمعنى قانوني. في ملحمة أقهات نجد الملك دانئيل موصفًا بالأسلوب الأتي: "يقضي في قضايا أراملة (الأرامل)، ويقيم دعوى اليتامى" *ydn dn 'lmnt/ ytpt tpt ytm/* (2 Aqht 5:4-8). يَستشهدُ وينفيلد بمتوازي أكادي للعبارة العبرية المميزة: *dânu din ensi habali*، يقضي في دعوى الضعيف والمظلوم (*Social Justice in Ancient Israel, 48*).

٢. الاسم דין مُثبت في أوغا. (*dn* II, *WUS*, 766)، محكمة العدل، القضاء، أن يكون الفرد في أعَلى منصب قائم؛ *dyn, UT* 657، قضية، دعوى)؛ وأكد. *dinu*(m)، تُعيّن حكمًا قانونيًا، أو قرار إلهي، أو دعوى (*AHw*, 171-72, cf. also *dittum*, 174).

٣. في لهجات أرامية عِدّة (أرام. الرسمية، النبطية، أرام. يه.) نجد أن المعنى قاضي (اسم.) مُثبت لـ דין، (*DNWSI*, 246)، في أكد. *dayyanu* (*SA`AR*) والكلمة *dayyfntu* (*sa`ar*) تعين كلاً منهما المعاني الأتية: قاضي ومنصب قاضي، القضاء، على التوالي (*AHw*, 151).

٤. أوغا. *dnt*، شجار، خلاف (*WUS*, 766). تتطابق لفظيًا مع عبر. מָדוֹן؛ في أكد. نجد أن كلمة *Madanu(m)* هو اسم الإله البابلي المختص بالقضاء (*AHw*, 571-72).

٥. إن الكلمة מְדִינָה يرد ذكرها مرات عديدة في اللهجات أرام. (أرام. الرسمية، Palm) بالإضافة إلى أرام. كتب. *DNWSI*, 597 لاحظ الإستخدامات الأتية للكلمة التى تفيد بالتالي: السلطة القضائية، قسم، مقاطعة، بلدة، مدينة، ولاية؛ ومن المحتمل أيضًا أنها تشير إلى المواطنين.

ع. ق إن الفعل דין يرد في العبرية (٢٣ مرّة) وأرام. (مرّة واحدة) ويُظهر تداخل دلالي شامل مع الكلمة الأكثر شيوعًا שָׁפַט، (#٩١٤٩؛ ورد في توازي شعريٍ مع الأخير في مز ٩: ٨ [٩] وأم ٣١: ٩) في وصف لكلاً من المهام الأوسع لتأسيس والمحافظة على النظام (من خلال الحكم والإدارة) والمهمة الأضيق لإستعادة النظام (من خلال القضاء). في إر ٥: ٢٨؛ ٢٢: ١٦؛ و٣٠: ١٣ يرد ذكر الفعل مع الاسم الشبيه في الشكل דין عَلَى أنه قضية داخلية. وعَلَى الخلاف من שָׁפַט فإن الفعل דין يرد مبدئيًا في السياقات الشعرية وما بعد السبي البابلي (زكريا، عزرا) أكثر من السياقات القانونية والقصصية. وفقط في عز ٧: ٢٥ نجد الفعل يشير إلى واجبات القضاة البشريين. إن اسماء العلم في ع. ق مثل دينه، وأبيدان، ودان (تك ٣٠: ٦؛ تك ٤٩: ١٦)، ودَانِيآل تعد كلها مشتقة من الجذر דין، قا؛ أيضًا أوغا. *Dan'l* المذكور في ملحمة أقهات.

١. النشاط البشري. طبق الفعل عَلَى مجال النشاط البشري (١١ مرة) ويرد الفعل דין كثيرًا في فقرات تتعلق بأولئك المسئولين عن الدفاع عن حقوق الضعفاء أفراد الجماعة الذين يسهل ظلمهم، وعن الصلاة (من أجل الملك الداودي، مز ٧٢: ٢؛ قا؛ ع. ٤)، وعن تحذير (الملك الداودي، إر ٢١: ١٢؛ الملك لموئيل، أم ٣١: ٩)، وعن التوصية بـ(يوشيا، إر ٢٢: ١٦)، أو إدانة (الأشرار، إر ٥: ٨) وكل هذا من أجل أفراد الجماعة. وقد يشير هذا مبدئيًا إلى فصل القضاة في الدعاوى المنظورة أمامهم بإنصاف (مز ٧٢: ٢ يضيف عبارة "بالعدل" בְצֶדֶק؛ قا؛ أم ٣١: ٩): فعَلَى سبيل المثال، نجد أن إر ٢١: ١٢ يتحدث عن فعل هذا كل صباح بينما إر ٥: ٢٨ يتحدث عن "كسب" دعوى اليتيم (حرفيًا في NIV ونجاح، וְיַצְלִיחוּ و عز ٧: ٢٥ يشير بوضوح إلى مهام القضاة الذين عينهم عزرا، على أية حال، يمكن أن يدل على دور قيادي أوسع. مثل؛ نجد أن واجب دان العشائري في الدفاع عن شعبه بالمقارنة مع الحية التى تلدغ الحصان وتسبب في طرح الحية عَلَى الأرض (تلاعب بالألفاظ في اسم السبط، قا؛ تك ٣٠: ٦) بينما نجد أنه بالنسبة ليهوشع- كاهن فترة ما بعد السبي- فإن דין تشير إلى إدارة الهيكل (زك ٣: ٧). إن تنفيذ مثل تلك الواجبات بإخلاص لا يعد ببساطة أمرًا جديرًا بالثناء؛ إذ إن ذلك هو الجوهر الفعلي لما تعنيه معرفة الله العاجل تمامًا (إر ٢٢: ١٦).

إن النصوص التى تستخدم الكلمة في معنى غيرِ إداري هي ٢صم ١٩: ٩ [١٠] الإستخدام الوحيد عَلَى وزن نِفْعَلْ.، هنا إستخدام إنعكاسي، ليشير إلى الجدال مع بعضهم البعض؛ جا ٦: ١٠ (في إشارة إلى دفاع الفرد عن حقوقه ضد [עִם، مَع] وتعني مع فرد أخر أقوي منه، من المفترض الله)؛ وإر ٣٠: ١٣ (في إشارة إلى أنه لا يوجد أحد يترافع في دعوى صهيون الآثمة أمام الله أو أن يضمد جراحه ويجعلها تلتئم؛ ونجد أيضًا أن تجاهل تومسن لتلك

الصورة القانونية. عَلَى أنها "خارج الموضع"؛ [*Jeremi-ah*, NICOT, 1980, 558] في وسط وصف قضاء الإلهي [قا؛ ع. ١١] يعد أمر غير مبرر).

٢. النشاط الإلهي. نجد أن דִּין عندما طبقت عَلَى النشاط الإلهي (١٣ مرّة)- تشير إلى كلاً من حُكم الله ذو السيادةِ على الخَلقِ (أي ٣٦: ٣١) والأمم عُموماً (مز ٩: ٨ [٩]؛ ٩٦: ١٠) بالإضافة إلى أفعالِه المعيّنةِ للحُكم، يُنفذُ عقابًا (تك ١٥: ١٤، المضطهدون المصريون؛ ١صم ٢: ١٠، وعَلَى كل من يعارضه؛ أش ٣: ١٣، وعَلَى رؤساء يَهُوذَا؛ مز ١١٠: ٦، وعَلَى الأمم وحُكّامهم) ويجلب الخلاص (تك ٣٠: ٦، ويستجيب لطلبة راحيل التى قدمتها من أجل أن ترزق بإبن، وهذا يقودها لتسمية هذا الابن باسم دان؛ تث ٣٢: ٣٦، ويعتد الأمة بعد القضاء). إن العديد من تلك النصوص يوظف بوضوح الصورة قانونية بشكل واضح، مثل؛ مز ٥٠: ٤- ٧؛ أش ٣: ١٣- ١٤: "قَدِ انْتَصَبَ الرَّبُّ لِلْمُخَاصَمَةِ، (נִצָּב לָרִיב) وَهُوَ قَائِمٌ لِدَيْنُونَةِ الشُّعُوبِ. اَلرَّبُّ يَدْخُلُ فِي الْمُحَاكَمَةِ (בְּמִשְׁפָּט יָבוֹא) مَعَ شُيُوخِ شَعْبِهِ وَرُؤَسَائِهِمْ".

ترد דִּין ٧ مرات في اَلْمَزَامِير، في كلاً من المراثي الفردية (مز ٧؛ ٩؛ ٥٤) والأناشيد (مز ٩٦؛ ١٣٥). في تلك التى تؤكد عَلَى بر الله (مز ٧: ٩، ١١ [١٠، ١٢]؛ مز ٩: ٨ [٩]؛ مز ٥٠: ٦؛ مز ٩٦: ١٣). في مز ٧: ٨ [٩]. مَزْمُور لداود- نجد أن ناظم المَزْمُور يدعو الله ويطلب منه معاقبة الشعوب وأن ينجيه عَلَى أساس بره وكماله (داود) (כְּצִדְקִי וּכְתֻמִּי) وبنفس الطريقة في مز ٥٤: ١ [٣]). في مز ١٣٥: ١٣- ١٤- الذي قد يكون ترديد لـ تث ٣٢: ٣٦، نجد أن ناظم المَزْمُور يؤكد لإِسْرَائِيل، متبعًا إعادة سرد تاريخي لأعمال الله القديرة بشأن محاكمة الأمم، بأن الله سيستمر في إظهار شفقته تجاه شعبه عن طريق الدفاع (דִּין) "عبر كل الأجيال".

إن الكلمة الحيوية יָדוֹן (تك ٦: ٣) تشتق بالأحرى من كلمة، التى وردت مرّة واحدة דּוֹן كما يتأكد من سب. والفولجاتا (حيث نجد أن الكلمة تعني: يداوم، يستمر) ومن البحث الحديث في المجال الإشتقاقي، وذلك عَلَى النقيض من المعنى الموجود في AV الذي يفيد بالنضال و*krinei*

٣. الاسم *dîn* يتوزع بين عبر. (٢٠ مرّة) وأرام. (٥ مرات) والاسم דִּין يعد مشابه لتوزيع الفعل المطابق דִּין ونجد أن الاسم يرد مبدئيًا في النصوص الشعرية (مزامير، أيوب، أمثال [حيث يرد الاسم ١٢ مرّة]؛ أيضًا ورد الاسم ٥ مرات في إشعياء وإرْمِيَا) ونصوص الفترة الأخيرة من السبي أو فترة ما بعد السبي [ورد الاسم ٦ مرات في عزرا، إستير، دَانِيآل) إن الاسم דִּין والذي يرد حصريًا في صيغة المفرد. يتوازي بشكل عام مع מִשְׁפָּט (التى معها يرد ٥ مرات) في الإستخدام حيث أن الاسم يستخدم أحيانًا في تراكب مع اسم يحين الجماعة التى يجب الدفاع دعواها (إر ٥: ٢٨؛ إر ٢٢: ١٦؛ أم ٢٩: ٧) ومع ذلك فإن דִּין تشير مبدئيًا إلى قضية أو دعوى شخص ما يسعى للقضاء في حين أن كلمة מִשְׁפָּט تشير إلى حقوق الفرد. إن الاسم يرد ٣ مرات عَلَى أنه المفعول به للفعل المطابق דִּין ومرتين عَلَى أنه المفعول به للفعل עָשָׂה (٦٩١٣ #) وتعني ينفذ بالإضافة أيضًا إلى كون الاسم مفعول به لأفعال توحي بمعاني سلبية مثل שָׁנָה ويعني تغيير (#٩١٠١؛ أم ٣١: ٥) נָטָה [الفعل نجده هِفْعِيل.؛ #٥٧٤٢] ومِן وتعني يسلب (أش ١٠: ٢).

(أ) النشاط البشري: في سبعة مرات من الأربعة عشرة مرّة إلى تصف الأفعال البشرية نجد أن الاسم דִּין يشير إلى القضية القانونية المختصة بالفرد الضعيف وأعضاء الجماعة الذين يسهل ظلمهم وكلا النوعين السابقين يجب عَلَى الملك الدفاع عنهما (إر ٢٢: ١٦؛ أم ٣١: ٥، ٨) في حين أن الأشرار يتجاهلوهما (أش ١٠: ٢؛ إر ٥: ٢٨ [ورد الاسم مرتان]؛ أم ٢٩: ٧]. إن الأمم نجده مستخدم عادة في قرائن قضائية محددة ذات ظلال متنوعة من الفروق ففي ١٧: ٨ (ورد الاسم مرتان) نجد الاسم يعين فئة واحدة من الدعاوى العسيرة (في NIV نجد قضايا) المتعلقة بإراقة الدماء وحوادث الاعتداءوفي عز ٧: ٢٦ نجده يشير إلى الحكم السريع الموزع النبي يفيد بالقضاء عَلَى مخالفى الشريعة؛ وفي أش ١: ١٣ نجده يصف خبراء في الشُّؤُون القانونية (כָּל־ יֹדְעֵי דָּת וָדִין)؛ وفي أم ٢٠: ٨ يعين مسئولية الملك عن تمرير الحكم (من الناحية الأدبية نجد الملك جالس عَلَى عرش القضاء يذرى بعينه كل [شخص] شرير).

بالإضافة إلى ما سبق نجد أن الاسم דִּין مستخدم بطريقة مجازية في إر ٣٠- ١٣ ليصف قضية صهيون التى تظل دون دفاع أمام الله المجازي وفي أم ٢٢: ١٠ ليصف بطريقة أكثر عمومية إلى النزاع الذي يحدثه المستهزئ.

(ب) النشاط الإلهي: إن الاسم דִּין مستخدم ١١ مرّة في أيوب واَلْمَزَامِير ودَانِيآل ليصف أعمال الله المختصة بالقضاء وذلك في ظلال من الفرق المتنوعة من المعاني. أن דִּין مستخدم- في مسايرة للإستخدام البارز المختص باللغة والصورة القانونية في أي ٣٥: ١٤ ليصف دعوى أيوب التى لم يفصل فيها الله بعد. ويعين الاسم أيضًا العقاب التأديبى الذي يجب أن يخاف منه الأشخاص الذين يعذبون أيوب باللفظ (أي ١٩: ٢٩، وذلك في صورة كتابية) ذلك العقاب الذي يدعي إليهو أن أيوب يعاني منه (أي ٣٦: ٧) في مز ٩: ٤ [٥] ومز ١٤٠: ١٢ [١٣]. حيث نجد الاسم דִּין مقترن (من المحتمل مع، مما يعني "دعوى العادلة") أو مستخدم عَلَى التوازي مع מִשְׁפָּט بالتحديد- وفي مز ٧٦: ٨ [٩] نجد أن الله معظم عَلَى أنه المدافع عن دعاوى

الضعفاء أو المعوزين بالرغم من أن المعنى العريض الذي يفيد بالحكم الإلهي عَلَى الأمم يتضح في الصورة أيضًا في تلك النصوص.

في النصوص أرام. لسفر دَانِيآل نجد أن الاسم דִּין يرد بالتوازي مع קְשֹׁט ليصف طرق الله في دا ٤: ٣٧ [٣٤]، وذلك يُعد ضمانًا لترجمة الاسم عَلَى أنه عدل، في حين أنه يشير لإنعقاد المحاكمة في دا ٧: ١٠، ٦ (וְדִינָא יְתִב) وفي دا ٧: ٢٢ يشير إلى تمرير الحكم المعطى إلى قديسي العَلِي.

٤. الاسم דַּיָּן مستخدم مرتين في العبرية ومرتين في أرام. ليعين قاضي. في عز ٤: ٩ (يبطل الاسم عَلَى أنه דִּינָיֵא، AV) نجد أن الاسم يطبق عَلَى المسئولين الفرس في حين أنه في عز ٧: ٢٥ نجد الاسم يشير إلى المسئولين الذين كان عزرا محول إليه تعيينهم من أجل إقامة العدل في مرزبانية [ولاية فارسية] ما وراء الفرات. بما أن الاسم דַּיָּן [في صيغة الجمع] يتبع مباشرة. مصطلح قريب النسب إلا وهو שָׁפְטִין ["اسم فاعل في صيغ الجمع] ونجد ذلك في عز ٧: ٢٥ وأنه من المحتمل أن يكون الاسم شرح توضيحى لذلك عبر. الدخيلة (-so William son, *Ezra-Nehemiah*, WBC, 1985, 97) أو ربما يشير كلا المصطلحين إلى تطابق مع النظام الفارسي المختص بالحفاظ عَلَى نوعين من المحاكم (إجتماعية وملكية، ونجد هذا أيضًا في؛ Fensham, *Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1982, 107).

في ١صم ٢٤: ١٥ [١٦] ومز ٦٨: ٥ [٦] نجد الاسم דַּיָּן يشير إلى القاضي الإلهي الذي يدافع عن المعوز واليتيم والأرملة.

٥. إن רִיב تعين عادة- عَلَى الإختلاف من المصطلح المنسوب لفظيًا מָדוֹן والمستخدم عادة عَلَى أنه مصطلح قانوني تعني- نزاعات أهلية غير محتكم فيها ويرد ذكر الكلمة بطريقة أكثر حصرية في الأمثال (ورد ذكر الاسم ٢٢ مرّة × ١٩ مرّة منها بالإضافة إلى ٨ مرات نجدها في صيغة لعينة متنوعة أم كتابية أو تقرأ بحسب الحاشية).

يصف سفر الأمثال عِدّة أنواع من الأفرادِ اللاإجتماعيين (مثل؛ الأثيم والشرير، אָדָם בְּלִיַּעַל אִישׁ אָוֶן في أم ٦: ١٢، ١٤؛ المستهزئ، לֵץ في أم ٢٢: ١٠) أو سلوك (مثل؛ الكراهية في أم ١٠: ١٢) الذي يتميز بإثارة (عن طريق إستخدام الكلمات الأتية שָׁלַח [يبعّل. #٨٩٣٨] גָּרָה [#١٧٤١] أو עוּר [بوليل. #٦٤٢٤]) الاسم نزاع מָדוֹן مستخدم ١٠ مرات في صيغة المفرد و١٢ مرّة في صيغة الجمع، في صيغة الجمع كان الاسم يشير إلى الحالات المضاعفة الناجمة عن النزاع الممتد أكثر مما ينبغي، ويرد ذكر الاسم ٥ مرات في توازي شعري مع רִיב (#٨١٩٠)

بالإضافة إلى مرّة واحدة كان الاسم فيها متوازي مع דִּין (#١٩٠٧) وكلمة קָלוֹן (#٧٨٣٠؛ أم ٢٢: ١٠) ومرة واحدة مع שִׂיחַ، (#٨٤٩٠؛ أم ٢٣: ٢٩). من بين الأشياء غير المسرة نجد الزوجة كثيرة الخصام (أم ١٩: ١٣؛ ٢١: ٩، ١٩؛ ٢٥: ٢٤؛ ٢٧: ١٥). إن مثل تلك النزاعات تعد مكروهة لدى الرب (أم ٦: ١٦- ١٩) ولكن يُمكِنُ أَنْ تُسَكَنَ أو تُزال عن طريق المحبة (أم ١٠: ١٢) أو طول الأناة (أم ١٥: ١٨) من خلال؛ ترك الأمر أم ١٤: ١٤) أو إلقاء القرعة (أم ١٨: ١٨) أو ، كملجأ أخير، بطرد المحرض عَلَى الخصام (أم ٢٢: ١٠).

المجتمع المليئ بالنزاع يستحق الحكم الإلهي (حب ١: ٣). إن إعلان إِرْمِيَا أن القضاء أتٍ يحدث جدلًا عامًا (מָדוֹן) ولعنة (إر ١٥: ١٠)، في حين حلول مثل هذا الحكم يعجل من إِسْرَائِيل موضعًا للتنازع عليه (מָדוֹן) وللسخرية بين الأمم المجاورة، إذ أن الإِسْرَائِيليين يناضلون من أجل أن يتفقوا عَلَى بعضهم في الإهانات (مز ٨٠: ٦ [٧] وهذا لا يتضمن أنهم يقاتلون عَلَى محاربة إِسْرَائِيل؛ قا؛ مز ٤٤: ١٣- ١٤ [١٤- ١٥]).

٦. استخدم التعبير מְדִינָה في عبر. كت. (يرد ٥٣ مرّة) في أرام. (ورد ١١ مرّة) لتعيين إقليم أو مقاطعة إدارية أو قضائية (الاسم مشتق من الفعل דִּין ويعنى يقضى) إن التعبير يشير كثيرًا إلى ١٢٧ مرزبانية من خلال نظم دَارِيُوس الإمبراطورية الفارسية (Yamauchi, *Persia and the Bible*, 178-80) وذلك يظهر عادة بكثرة في الأسفار التاريخية المتعلقة بفترة ما بعد السبي (في عزرا ورد الاسم مرّة واحدة بالعبرية و٤ مرات بأرام.: في ناحوم ورد الاسم ٣ مرات؛ وفي أستير ورد الاسم ٣٩ مرّة) وفي سفر دَانِيآل (للإشارة مبدئيًا إلى مقاطعات الأمبراطورية البابلية الجديدة، ورد الاسم بالعبرية مرتان وبأرام. ٧ مرات) ومع ذلك فإن الاسم يمكن أن يشير أيضًا إلى مقاطعات في إِسْرَائِيل الدولة الملكية (١مل ٢٠: ١٤، ١٥، ١٧، ١٩؛ جا ٢: ٨؛ جا ١٥: ٨ [٧]) أو إلى الأقاليم بصفة عامة وذلك في توازي مع كلمة "الأمم" (مرا ١: ١؛ حز ١٩: ٨). إن الاسم מְדִינָה يرد عادة في صيغة الجمع (نحويًا الجمع أو التوزيع؛ من الناحية الأدبية يشير إلى مقاطعة وأقليم) ليشيرإلى المقاطعات الفارسية (مرزبانيات) بصفة عامة ولكن ربما يشير الاسم أيضًا بالتحديد إلى مدينة يَهُوذَا أثناء وبعد السبي تلك المدينة التى يصفها .... وعَلَى أنها وحده إدارية شبه مستقلة كانت تقع في مرزبانية بابل في البداية وفيما بعد إنضمت إلى مرزبانية ما وراء الفرات المستقلة (*Ezra-Nehemiah*, 84).

ب. ت ١. إن سب. تترجم عادة الفعل דִּין بـ κρίνω (ي#٣٢١٢). إن إستخدام الفعل דִּין في نصوص قمران يوازى ذلك الموجود في ع. ق (قا؛ كم. ٥: ١٣). إن

الترجوم والبشيطة [الترجمة المعتمدة للكتاب المقدس باللغة سريانية.] وتترجم كلاً منهما، كلمة שָׁפַט المذكورة في ع. ق عَلى أنها كلمة דִּין، (*TDOT* 3:189).

٢. إن سب. تترجم الاسم דִּין عادة بإستخدام كلمة κρίσις (ي#٣٢١٣) يرد ذكر الاسم דִּין في مخطوطات البحر الميت في توازي مع كلمة מִשְׁפָּט وذلك في تراتيل عيد الشكر ٩: ٩ [مخطوطة من قمران].

٣. إن الاسم מְדוֹן (في صيغة الجمع) يرد في مخطوطات البحر الميت في توازي مع كلمة רִיב وذلك في كم. ٥: ٢٢- ٢٣، ٣٥.

ع. ج في ع. ج نجد أن نص عب ١٠: ٣٠ "يقتبس من تث ٣٢: ٣٦ (= مز ١٣٥: ١٤).

عدالة، حكم: ← דין [*dyn* ¹] (قضى، ناضل، حكم، دبر، #١٩٠٦) ← מִשְׂפָּח [*miśpāḥ*] (خرق للقانون) #٥٣٨٤) ← פלל [*pll* ¹ A] (يجلس في ساحة القضاء، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← צדק [*ṣdq*] (يكون عادل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שפט [*špṭ*] (يقضي، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:921-46; *TDOT* 3:187-94; *THAT* 2:445-48; *TWOT* 1:188; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, OTL, 1988; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im AT*, WMANT 14, 1970²; F. C. Fensham, "*Medînâ* in Ezra and Nehemiah," *VT* 25, 1975, 795-97; M. Fraenkel, "*M*ᵉ*dina*," *ZAW* 70, 1958, 253-54; idem, "Zur Deutung von Medina 'Bezirk, Staat'," ZAW 77, 1965, 215; B. Gemser, "The RꝒB-* or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality," *SVT* 3, 1955, 120-37; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentliche Rechtssǫtze*, WMANT 39, 1971; I. L. Seeligmann, "Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebrǖisch," *SVT* 16, 1967, 251-78; E. A. Speiser, "YDWN, Gen 6³," *JBL* 75, 1956, 126-29; M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 1995; E. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 1990.

ريتشارد شولتز *Richard Schultz*

١٩٠٧ דִּין [*dîn*]، إدعاء قانوني، قضية، حكم، نزاع) ← #١٩٠٦

١٩٠٨ (דַּיָּן [*dayyān*]، قاضي) ← #١٩٠٦

1911	דָּיֵק

דָּיֵק [*dāyēq*]، برج حصار (#١٩١١).

ش. أ. ق إن كلمة דָּיֵק منسوبة للـ سريانية. *'dawqa'*، مراقبة، برج المراقبة وللـ أكد. *dayyiqu*، حصن، سور حصار.

ع. ق يرد الاسم דָּיֵק مع الفعل בָּנָה، يبنى. ومع الفعل סָבִיב ويعنى يحوط، وذلك عندما طوق نبوخذ نصر أورُشَليم عن طريق بناء أبراج حصار حول المدينة في نقاط إستراتيجية (٢مل ٢٥: ١). بما أن الخمس مرات التى ورد ذكر الاسم فيها نجدها في إر ٥٢: ٤ وفي حزقيال، وبما أن كلها تشير إلى تكتيكات الحصار التى نفذها الملك البابلي إذن فإن الاسم דָּיֵק يعد ظاهريًا مصطلح تقني يرجع إلى هذا العصر. ربما تطور الاسم- ككلمة دخيلة ارامية- في أكد. بالرغم من أن *CAD* 3 :27) تصنف الاسم عَلى أنه كلمة بابلية فصحى. لا يوجد أي دليل عَلى بقايا أبراج الحصار البابلية في أورُشَليم مع أن بقايا الحصار الأشوري التى تنحدر إلى زمن حزقيال لا زالت باقية في تل لخيش (٢مل ١٨: ١٤)

تحصين، حصن، برج حصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*'ar-môn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* ³] (يكون متعذر البلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô'*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*mᵉṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* ²] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣᵉrîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

K. N. Schoville, "Fortification," ISBE 2:346-54; D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, 1982, 51-54; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

١٩١٢ (דַּיִשׁ [*dayiš*]، عملية الدرس) ← #١٨٨٩

١٩١٣ (דִּישׁוֹן [*dîšôn*]، الظبى، البيسون؟) ← #٢٦٥١

١٩١٦ (דַּךְ [*dak*]، مُضايق) ← #١٩١٧

1917	דכא

דכא [*dk'*] قل. سحق، إنسحق (#١٩١٧)؛ דַּכָּא [*dakka'* ¹]، اسم. شيء ما (في معجم التعريفات) مؤسف، مسحوق (#١٩١٨)، غبار (#١٩١٩)؛ דַּכָּא [*dakka'*

[²]، اسم. خصية مسحوقة (ترد ١.، (#١٩١٨) في تث ٢٣: ١ [٢]). الصيغ ذات العلاقة: דוך [dwk]، سحق (#١٨٧٠)؛ דַּךְ [dak]، صفة. منسحق (#١٩١٦)؛ דכה [dkh]، يكون مسحوقًا، منسحق الفؤاد (← #١٩٢٠).

ش. أ. ق ١. أصل الكلمة דָּכָא موصوف من قبل TDOT 3:197 عَلَى أنه "مثيرة للمشاكل ومثار لجدل كثير". تكمن المشكلة في عدد المصطلحات المماثلة بدرجة كافية- في المعنى والصيغة- لأن تشير إلى وجود إرتباط ولكن تلك المصطلحات تختلف بدرجة كافية- بسبب الطبيعة الدقيقة للإرتباط- لأن تكون غامضة. ونجد أن تنوع الكلمات المشابهة المقترحة في لغات ش. أ. ق يجعل المشكلة أكثر تعقيدًا. إن الصيغ الأتية: דַּכָּא (منسحق الفؤاد، مسحوق (#١٩١٨). דוך، يسحق (#١٨٧٠)דכה، ينسحق، منسحق الفؤاد (#١٩٢٠). كلها ترجع إلى نفس الجذر דכא، سحق أو تواضع (#١٩١٧، هكذا أيضًا HALAT 212) وتبدو عَلَى أنها تنوعات شعرية. إن الصفة דַּךְ (#١٩١٦) وتعني "منسحق" تأتي من الفعل dkk غير موجود في العبرية (نجد هكذا أيضًا في : HALAT 212 and TDOT 3:197). هناك صيغة عبرية مشابهة الأ وهي דקק وتعني "يسحق" يحطم شيكاً قطع صغيرة (#١٩٩٠) وهي مثل דָּכָא تجذب الإنتباه إلى صوت يد هاون حجرية أو خشبية كانت تستخدم في دق شيئًا ما (مثل الشعير) في هاون حجرى من أجل سحقه. إن مثل هذا الإتجاه. المتعلق بتسمية الأشياء أو الأفعال بحكاية أصواتها- يزيد بعضًا من المشاكل التى تستند بوضوح إلى تهجئة الجذور. وهكذا فقد أشملنا كل تلك الصيغ في معالجتنا لـ דָּכָא

٢. إن الكمات الشبيهة لـ דָּכָא و דָּכָה تتضمن عرب. دَك (سحق) و أوغا. dky (يُركب). إن كلمة דוך لها شبيه في أكد. saku أو zaku وتحمل معنى السحق (كما في الهاون) إن كلمة דַּךְ تعد موازية للـ أرام. דַּכְדַּךְ وتعني "ذليل" أو "متواضع" وأثيوبية. dgdg التى تعني "بائس، هزيل" إن الكلمات المشابهة المحتملة لكلمة דָּקַק تشمل أكد. daqqu، (CAD 3:190) والكلمة أوغا. daqaq، (CTA 341,15)، والبونية. dq، (KAI I,76.B.6)، وعرب. دَقّ، وكلها بمعنى يسحق أو يحطم (انظر: TDOT 3:197-98).

ع. ق ١. يتضمن الحقل الدلالي للفقر عددًا من الكلمات العبرية مثل אֶבְיוֹן وتعني فقير، معوز (#٣٦)؛ דַּל وتعني ضعيف، فقير (#١٩٢٤) מוּךְ وتعني يفتقر (#٤٥٧٥) وמִסְכֵּן وتعني متسول (#٥٠١٤) עָנִי وتعني فقير، ذليل (#٦٧١٤) وעָנָו وتعني منسحق (#٦٧٠٥)؛ צָנַע وتعني يتواضع (#٧٥٧٠) وרוּשׁ وتعني يكون فقير، يكون في أمس الحاجة (#٨١٣٣) وذلك عَلَى النقيض من المجال اللفظى للغنى الذي يعد أكثر محدودية (← עשׁר، يكون غنيًا، #٦٩٤٧)

٢. إن דָּכָא تعد الجذر الأقوي الذي يدل على الظلم ويحمل معنى السحق في صورة تحطيم الجسد والروح، وفي صورة حذاء يسحق العث تحته (قا؛ أي ٤: ١٩)- وذلك يعد سحقًا لصورة الله (ونجد هكذا Hanks, 14).

٣. إن الكلمة דָּכָא نجدها فقط في الأسفار الشعرية ومطبقة بشكل رئيسي عَلَى البشر إن المصطلح لا يرد في أسفار موسى الخمسة. وفي أسفار الأنبياء نجد أنه هناك ٥ أو ٦ إشارات للمصطلح في سفر إشعياء. وهناك إستثناء واحد وهو إر ٤٤: ١٠ (حيث نجد الفعل في بُعِّل.) حيث نجد أن النبي يتهم الشعب بعبادة الأوثان، وفشلهم في أن "يذللوا أنفسهم" وأن يظهروا تبجيل الله عن طريق إطاعة شريعته. في إشعياء نجد معنى أكثر قوة حيث أن الله يتسأل (أش ٣: ١٥): "ما لكم تسحقون (بِيعِّل.) شعبي وتطحنون وجوه البائسين؟". إن التوازي الشعري يوحي بكلا من معنى العنف ومعنى الإنحطاط. إن الآثار النفسية للظلم نجدها مؤكدة في أش ١٩: ١٠ حيث نجد أن التوازي الشعري (مع ع. ٩) هو بين كلمة דָּכָא المترجمة عَلَى أنها "مكتئب" (NIV) وبين בּוֹשׁ (حرفيًا، خزي) المترجمة عَلَى أنها "يأس". إن الترجمة الأفضل لكلمة דָּכָא سيكون "منسحق" (عاطفيًا) لتوحي بالتوازي مع معنى الخزي (قا؛ ع. ٤).

٤. هناك حالتان لـ דָּכָא نجدهما في إنشودة العبد (أش ٥٣) إن KJV's تترجم بدقة العنف الذي يتعرض له العبد العبراني- بدلاً من ترجمة NIV عَلَى أنه "جرح"- عَلَى أنه "مسحوقًا لأجل أثامنا" (ع. ٥) لأن إرادة الرب كانت "سحقه وجعله يعاني" (ع. ١٠) بتلك الطريقة نجد أن العبد عرضة لعنف الظلم (ع. ٧) من أجل أن يطلق سراح المنسحقين روحيًا وبدنيًا. إن المعنى الروحي والنفسي لكلمة "مسحوق" يرد أيضًا في أش ٥٧: ١٥ حيث نجد أن الله يسكن مع أولئك منسحقي (في NIV نجد منسحق الفؤاد) الروح ويحيهم. المقصود هنا ليس بالضرورة هو تأييد التواضع الروحي ولكن التأكيد عَلَى رغبة الله في النزول من مسكنه العالى إلى عالم البشر الذين سحقهم مجتمعهم روحيًا ونفسيًا، وأن يحرر مثل هؤلاء البشر.

٥. إن عنف דָּכָא مؤكدة في الكتابات. حيث نجد أن الله يسحق رهب (مز ٨٩: ١٠ [١١])، والملك المثالي يسحق الظالم (مز ٧٢: ٤)، والأشرار (مز ١٤٣: ٣). إن أم ٢٢: ٢٢ يحذر من سلب الفقير وسحق المعوز في المحكمة (قا؛ أي ٥: ٤). إن أيوب يتحدث عن عنف الله تجاهه (إى ٦: ٩)، مع أنه يشير إلى أصدقائه، مستخدمًا كلمة דָּכָא مجازيًا للتعبير عن عنف إتهامتهم (أي ١٩: ٢؛ قا؛ أي ٢٢: ٩). إن إله أيوب الحي سيقف ضد إله أصدقائه الزائف: "أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ وَلِيِّي حَيٌّ" (أي ١٩: ٢٥) وبالمثل أيضًا نجد أن الفقير يمكنه المطالبة بحقهم في أن الله هو

ملجأهم ومعقلهم (مز ٩: ٩ [١٠]) وأن الله هو المدافع عن اليتامى (في NIV يتامى الأب) والمنسحقين (مز ١٠: ١٧ - ١٨). إن ناظم المَزْمُور يوجه دعاء إلى الله. من داخل مجتمع عنيف وشرير. مطالبًا بألا يُرجع المنسحق في خزي (مز ٧٤: ٢١).

٦. إن الصيغ דַּכָּא، דָּכָה وדַּךְ تعد كلها مستخدمة بمعنى شخصي للإشارة إلى جراح جماعة معينة أو فرد معين. وهكذا نجد أن الملك يسحق (דַּכָּא) الظالم في مز ٧٢: ٤ وأن ناظم المَزْمُور يتحدث عن منسحقي (דָּכָה) القلب في مز ٥١: ١٧ [١٩] وعن الله بكونه ملجأ للمنسحقين (דַּךְ) في مز ٩: ٩ [١٠]. إن تلك المصطلحات يرد ذكرها مبدئيًا في الأسفار الشعرية بالتباين مع، דקק (#١٩٩٠) التي ترد في الأسفار التاريخية والتوراة بالإضافة أيضًا إلى نبوات أشعياء. إن المفعول به للفعل דקק عادة يكون عديم الحياة (انظر: أش ٢٨: ٨ بشأن طحن الخبز)، ما لم يكن الفعل مستخدم مجازيًا كما هو في مي ٤: ١٣ (انظر *TDOT* 3:199-208) بشكل لاهوتي، نجد أن الفكرة الرئيسية التى تتضح لنا هي حمل الفقر والظلم الذي يسحق الشخص، بضمن ذلك الإتجاه لمعاملة البشر عَلَى أنهم حيوانات- تجريدهم من إحترام الذات- وجعلهم عادة ضحايا الإستغلال البدني والنفسي.

٧. الصفة דַּךְ المشتقة من דכך (جذر إفتراضى غير موجود في عبر. كت.) يرد ٣ مرات بمعنى مُنسحق، كما يتضح من شهادة ناظم المَزْمُور بشأن دور الله كملجأ للمنسحق (مز ٩: ٩ [١٠]) ومدافع عن يتيم الأب والمنسحق (مز ١٠: ١٨) وإله ممدوح من قبل الفقراء والمعوزين (مز ٧٤: ٢١). هناك بضعة نصوص في ع. ق تحمل مثل تلك الرسالة الهامة المتعلقة بالأمل لأولئك الذين وضعهم مجتمعهم عَلَى هامشه.

٨. عنصر مهم مُقَدَّمُ في مز ٥١: ١٧ [١٩]، حيث نجد أن ناظم المَزْمُور يصيح قائلاً: "ذبائح الله هو روح منكسرة القلب المنكسر والمنسحق (דָּכָה) يا الله لا تحتقره". عندما يكون لدى الفرد- مثل الفرد المنسحق- أي إحساس بقيمة الذات- إنعدام الروح الشريرة- عندئذ يصل الفرد إلى المعنى الحقيقي للتوبة، ويكون بمقدوره التوجه إلى الله من أجل طلب المغفرة له أو لها. سوء الحظ أن مثل تلك ع. كان يمكن أن تؤدي- لكنها أدت بالفعل- إلى عرض ارجُل الخارجى للكفارة في حين أن تأكيديها عَلَى المعنى العميق والحقيقي لتوبة القلب

٩. إن דַּכָּא اسم. شيئ مسحوق، مستخدم مرتان بمعنى "منسحق الفؤاد" (أش ٥٧: ١٥، إندماج الله مع المنسحقين.) و"منسحق" (مز ٣٤: ١٨ [١٩]. الله يخلص منسحقي الروح) إن شعب إِسْرَائِيل القديم لا بدو أن يفهم جيدًا معنى قلة الحيلة وفقدان الكامل للكرامة الذي يشعربه الأشخاص الذين لا يرون أي أمل في الغد. إن مثل هؤلاء هم منسحقي الروح. إن قائل اَلْمَزَامِير يؤكد عَلَى كلاً من عملية الظلم إلا إنسانية (إفتقاد الكرامة والإحترام في مجتمع يعيش بتلك القيم) وعَلَى تدخل الله الفعال لإستعادة كلاً من سعادة المنسحقين وإحترام الذات المفتقدة لديهم.

إن דַּכָּא بمعنى "الغبار" (#١٩١٩) يرد ذكرها في مز ٩٠: ٣ مع الجزء الثاني من ع. الذي تزيده سب.. إن الإرتباط بين السحق والغبار يعد مثال عَلَى الإمتداد اللفظى.

١٠. إن דַּכָּא وتعني مسحوق، ترد ١. في إشارة إلى الشخص المخصي، الذي كان محرم عليه دخول جماعة الله (تث ٢٣: ١ [٢] ولكن انظر: أش ٥٦: ٣- ٤).

ب. ت في ميش. عبر. نجد أن דַּכָּא تحمل معنى أن يكون المفرد مسحوقًا أو ذليلاً (مثل؛ Keth 8b). إن الاسم דַּךְ يحمل معنى رجل فقير وفي النص المدراشى لسفر أمثال ٢٢ يقول الحكماء أن الرجل الفقير يدعى דַּךְ لأن الفقر سحقه. إن الفعل דקדק لديه معنى متوازي متعلق بالفعل يسحق أو يطحن وهكذا فإن الفعل يشير مجازيًا إلى أولئك الذين يوجههم الفقر (Exod Rabbah 31) ونصوصًا أولئك الذين يعدون معدومين (Gen R 100).

فقير، منسحق، معوز: ← אֶבְיוֹן [*'ebyôn*] (فقير، معوز، #٣٦) ← דכא [*dk'*] (يسحق، يكون مسحوقًا، #١٩١٧)؛ ← דַּל [*dal* [2]] (هزيل، ضعيف الحيلة، حقير، مكتئب، #١٩٢٤) ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠) ← מוך [*mwk*] (محبط، يفتقر، #٤٥٧٥) ← מִסְכֵּן [*miskēn*] (رجل مسكين، #٥٠١٤) ← עָנִי, עָנָו [*'ānāw*] (فقير، ذليل، #٦٧٠٥) ← עָנִי [*'ānî*]، (تواضع، #٦٧١٤) ← צנע [*ṣn'*] (يكون متواضع، يتواضع، #٧٥٧٠) ← רוש [*rwš*] (يصبح فقير، مسحوقًا، #٨١٣٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:25-64; *TDNT* 8:9-10; *TDOT* 3:195-208; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World*, 1983; T. R. Hobbs, "Reflections on 'The Poor' and the Old Testament," *ExpTim* 100, 1988/89, 291-94.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

١٩١٨ (דַּכָּא [*dakkā'* [1]]، منسحق الفؤاد، مسحوق) ← #١٩١٧

١٩١٩ (דַּכָּא [*dakkâ'* [2]]، خصية مسحوقة) ← #١٩١٧

1920 דכה

דכה [*dkh*] قل.؟ مز ١٠: ١٠ (تُقرأ)؛ نِفْعَل. يكون مسحوقًا؛ بيعّل. إنسحق (#١٩٢٠)؛ اسم. דֳּכִי (*dᵒkî*)، قصف/ عَجيج/ هدير (الأمواج) (ترد ١. في مز ٩٣: ٣؛

#١٩٢٢). (لعلاقة هذا الجذر بـ דכא، سحق، وإشتقاقاته، بضمن ذلك דַּךְ ← #١٩١٧).

ش. أ. ق إن كلمة דָּכָה، (דכא، ← #١٩١٧) من المحتمل أن تكون مشتقة من דוּךְ، (BL, 375). إن الكلمة أوغا. *dk* وعرب. دَكّ ، طحن، سحق، وأكد. *daku*، يطعن، يقتل. قا؛ *TDOT* 3:197-98.

ع. ق ١. تُظهر هذه المجموعة من الكلمات عن المأساة البدنية والنفسية للضحايا. إن النتيجة هي درجة عالية من معاملة البشر عَلَى أنهم حيوانات وإقلال من شخصياتهم. في أي ٤: ١٩ نجد أن الفعل דָּכָא، بصورة عثّ مسحوق، يعبر عن تدمير كامل وسريع.

٢. إن الكلمات المتنوعة في المجموعة نجدها مستخدمة في السياقات التالية. (أ) إنتصار يهوه الكامل عَلَى قوي الفوضى (مز ٨٩: ١٠ [١١]. (ب) الظلم الاجتماعي وفساد الإجراء القانوني في المحكمة (أي ٥: ٤؛ ٢٢: ٩؛ مز ١٠: ١٨؛ ٧٢: ٤؛ ٧٤: ٢١؛ ٩٤: ٥؛ أم ٢٢: ٢٢؛ أش ٣: ١٥). (جـ) حماية يهوه للفقراء والمنسحقين (أي ٣٤: ٢٥؛ مز ٩: ٩ [١٠]؛ ١٠: ١٠، ١٨؛ ٧٢: ٤؛ ٧٤: ٢١). (د) المجتمع أو الفرد المضطهد والمتألم بدنيًا وعقليًا عَلَى أيدي الأعداء الذين داسوه بأقدام وسحقوه (مز ٩٤: ٥؛ ١٤٣: ٣) وذلك كنتيجة لعمل الله حيال خطايا الفرد أو الشعب (مز ٣٨: ٨[٩]؛ ٥١: ٨ [١٠]؛ مرا ٣: ٣٤) أو كنتيجة لعمل الله غير المفهوم في حالة أيوب (أي ٦: ٩؛ ١٩: ٢) أو حالة الجماعة البارة (مز ٤٤: ١٩ [٢٠]) (هـ) ”القلب المنكسر والروح المنسحقة والمكتئبة“ (مز ٣٤: ١٨ [١٩])؛ ٥١: ١٧ [١٩]؛ أش ٥٧: ١٥). (و) معاناة عبد الله- العبد المجروح“ ليهوه- إن هذا العبد يأخذ عَلَى عاتقه آثام الآخرين وأسقامهم وللمعاناة الناجمة عنها (*TDOT* 3:207-8). إن الله يسحق عبده (أش ٥٣: ١٠) فيما يدرك أخيرًا عَلَى أنه إنسحاق من أجل خطية الجماعة (أش ٥٣: ٣).

٣. يرد الفعل דָּכָה في الْمَزَامِير فقط. إن الشاعر المُعَاقب في مز ٣٨ يختبر غضب الله ويشكو قائلاً: ”خَدِرْتُ وَانْسَحَقْتُ (דָּכָה) إِلَى الْغَايَةِ. كُنْتُ أَئِنُّ مِنْ زَفِيرِ قَلْبِي“(مز ٣٨: ٨ [٩]). إن القائل في مز ٤٤: ١٩ [٢٠] يربط غضب الله بطريقة أكثر مباشرة- بعدما أكد عَلَى برائة فيها يتعلق بفعل الخطيئة- بالبؤس الذي يعيشه في الوقت الراهن: ”سحقتنا“. في مَزْمُور ٥١ نجد أن ناظم المَزْمُور يعترف- بطريقة أكثر ندمًا- بالذل ويتوسل من أجل المغفرة ويطلب من الله أن ”تبتهج عظام سحقتها“ (ع. ٨ [١٠]). إن هذا التضرع المقدم في ضوء المعرفة الأكيدة بأن ”ذبائح الله هي روح منكسرة (שָׁבַר)؛ القلب المنكسر (שָׁבַר) والمنسحق (דָּכָה) يالله لا تحتقره“ (مز ٥١: ١٧ [١٩])

٤. דֳּכִי، قصف/ عجيج/ هدير (الأمواج) (ترد ١. في مز ٩٣: ٣).

سحن، سحق، طحن: ← בעט [*b't*] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [*dwk*] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [*dk'*] (يسحق، يكون منسحق، #١٩١٧) ← דכה [*dkh*] (يكون منسحق؟، #١٩٢٠) ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠) ← הלם [*hlm*] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [*ḥbṭ*] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [*ṭḥn*] (يجرش، طحن، #٣٢٢١) ← כתש [*ktš*] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [*ktt*] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨) ← מָחַץ [*maḥaṣ*] (يسحن شيئًا ما ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) ← מעך [*m'k*] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [*ngp*] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [*nk'* [1]] (يكون مجلودا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [*nkh*] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) ← צרר [1] [*srr* [1]] (وثق، ربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [*r'ṣ*] (يهدم، #٨٣٢٠) ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף [*šwp* [1]] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [*šḥq*] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٨٨٣٥).

ألم، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يضايق، #١٨٩٥) ← חמס [*ḥms* [1]] (يرتمب أعمال عنف، #٢٨٠٣) ← חמץ [*ḥmṣ* [2]] (يضايق، #٢٨٠٧) ← ינה [*ynh*] (يضايق، #٣٥٦١) ← לחץ [*lḥṣ*] (يهاجم، #٤٣١٥) ← מָצוֹר [*māṣôr* [1]] (ألم، حصار، #٥١٨٩) ← מרר [*mrr* [1]] (يكون قاسي، مذهول، #٥٣٥٢) ← נֶגַע [*nega'*] (عذاب، ألم، #٥٥٩٦) ← נגש [*ngś*] (ينتزع، #٥٦٠١) ← ענה [*'nh* [2]] (يؤلم، يتواضع، يؤلم، نفسه، يصوم، يضايق، يخضع، #٦٧٠٠) ← עשק [*'šq* [1]] (يسئ معاملة، #٦٩٤٣) ← צוק [*ṣwq* [1]] (يكره، يضغط في داخل/ عَلَى، يغيظ، #٧٤٣٩) ← צור [*ṣwr* [2]] (يتعامل بطغيان مع، #٧٤٤٤) ← רהב [*rhb*] (يهاجم بعنف، يهاجم، يزعج، ينبه، يربك، #٨١٠٤) ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨) ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (مضايق، #٩٣٥٤) ← תֹּךְ [*tōk*] (مضايقة، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:195-208; *TWOT* 1:188-89; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth-Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

I. Swart / C. Van Dam آي. سوارت / سي . فان دام

١٩٢٢ (דְּכִי [d^ekî]، رفرفة) ← #١٩٢٠

١٩٢٣ (דַּל [dal [1]]، باب) ← #١٩٤٦

١٩٢٤ (דַּל [dal [2]]، هزيل، عاجز، حقير، مكتئب) ← #١٩٣٧

1925	דלג

דלג [dlg]، قل. وثب، قفز؛ بيعّل. يقفز (#١٩٢٥).

ع. ق ١. في صف ١: ٩ نجد أن الفعل في قل. يشير إلى "القفز من فوق" العتبة. إن هذه الصورة ربما يشير إلى عادة أولئك الذين عند دخولهم بيت ما يقفزون من فوق العتبة من أجل تفادي أي خطر ناجم عن تعويذة سحرية. أو ما شابهها- خبئت تحت عتبة الباب من أجل إلحاق الضرر بأي شخص يدوس فوقها (قا؛ W. Rudolph, *Micha—Na-hum—Habakuk—Zephania*, BKAT, 1975, 262 قا؛ NIV العبارة الأتية "الذي يتجنب الخطو فوق العتبة"). ومع ذلك فإن يهوه يخطط لمُعَاقَبَة كُل أولئك الذين يَنغمسونَ في السحر لتلك الدرجة.

٢. الفعل في بيعّل. مستخدم ليصف وثبة الفرح التي يقوم بها شخص شفى من وهن؛ في زمن يهوه الآتي، سيقفز الأعرج كالإيل (أش ٣٥: ٦). إن وصف شفاء بطرس للأعراج. الذي كان يجلس أمام باب الجميل يعد دليلاً عَلَى أن نص أش ٣٥: ٦ تحقق في زمن الروح القدس (قا؛ J. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 624). إن هذا الفعل مستخدم مجازيًا ليصف قدرة البار عَلَى القفز فوق أو تسور تحصينات الأعداء العالية (مز ١٨: ٩ [٣٠] = ٢صم ٢٢: ٣٠؛ قا؛ نش ٢: ٨). في سي ٣٦: ٣٣ نجد أن اسم الفاعل بيعّل. يصف فرقة مسلحة تتحرك من مدينة إلى أخرى.

قفو، وثب، طفر: ← גלשׁ [glš] (يطفر، قفز، #١٦٨٣) ← דוץ [dwṣ] (يثب، #١٨٨١) ← דלג [dlg] (يثب، #١٩٢٥) ← זנק [znq [1]] (يقفز أمام، #٢٣٩٧) ← נתר [ntr [2]] (ينجس، يندفع، #٦٠٠١) ← סלד [sld] (يقفز، يندفع، #٦١٣٤) ← פושׁ [pwš [1]] (يطفر، يثب، #٧٠٥٥) ← פזז [pzz [2]] (يسرع، رشيق الحركة، وثبة، #٧٠٦٠) ← רקד [rqd] (يطفر، يثب، #٨٣٧٦) ← שׁקק [šqq [1]] (تجوّل، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

1926	דלה

דלה [dlh[1]]، قل. إستسقى/ رفع (الماء)؛ بيعّل. يرفع/ ينقذ (شخصًا ما) (ورد الفعل ٥ مرات؛ #١٩٢٦؛ *HALAT* 213a)؛ اسم/ صفة. דְּלִי [d^elî]، (جلد مدبوغ؟) سحب وعاء (من الماء) (ترد ٢.؛ #١٩٣٢؛ *HALAT* 213b).

ش. أ. ق هذه وحدة مُعجميَّة مُثبَتة في كل المجموعات الرئيسية للغات السامية (Bergsträsser, ET: 214-15). هناك أفعال شبيهة للفعل مُثبتة في أكد. *dalû*، يستقى (الماء من البئر) (*CAD*, D, 56a-b; *AHw*, 1:155a, *dalû* 2)؛ وأرام. דְּלָא، سحب؛ وعرب. "دَلو" *dlw*[1]، يسحب (سطل)؛ II/IV، يدع شيئًا ما يتدلى/ يتعلق؛ V، يكون منخفضًا/ غارق (Wehr, 291a)، وأثيوبية. *daláwa*، يزن؛ وتيجرية. (*TigrWb* 512a) اسم. يظهر شبيهه في الشكل في أكد. *dalû(m)*، دلو/ سطل (خشبي/ برونزي/ ذهبي) (*CAD*, D, 56b, *dalu* A; *AHw*, 1:155a, *dalû(m)* I)، في اللغة ع. ج. ق. *mdlt*، وزن، قيمة (Biella, 82; Irvine, 25) وفي عرب. "دَلو، دَلّو"، دلو/ سطل (جلدي) (H. R. P. Dickson, *The Arab of the Desert*, 1949, 335; Wehr, 291a)؛ وأثيوبية. *mädlot*، وزن، قيمة.

ع. ق ١. إن المعنى الأساسي للفعل في قل. إستسقى/ رفع، مُثبت في خر ٢: ١٦ (قا؛ GKC §75w) وخر ٢: ١٩ حيث، بالضبط بالرغم من أن المفعول به غير المباشر غير محدد، إلا أنه يتأكد من السياق أن الماء هو المعنى، يتضح أن الفعل إستخدم عادة للإشارة إلى سحب الماء. لذلك، فإن في أم ٢٠: ٥ "نَوَايَا قَلْبِ الْمَرْءِ كَمَاءٍ عَمِيق وَالْعَاقِلُ مَنْ يَسْتَقِيهَا" نجد أن الإستعارة- التى تعادل بين "المياه العميقة" (عَلَى أنها صعبة البلوغ) وبين "النوايا" (عَلَى أنها صعبة المنال)، يصب الإستخدام التالى لـ יִדְלֶנָּה (مع لاحقه مفردة مؤنثة، مفعول به مباشر، الكلمة السالفة עֵצָה) بمعنى أقل تأزمًا وفي نفس الوقت مرادف لإستخدامها العادي.

٢. إن الصيغة المستهجنة דַּלְיוּ في أم ٢٦: ٧ تقدم صيغة דָּלְיוּ- مثنى. مذ.، يَتدلى/ يَدلي- (الكلمة مشتقة من דָּלָה [فعل لازم؟]؛ قا؛ GKC §75u). "سَاقَا الأَعْرَجِ مُتَدَلْدِلَتَانِ" (ونجد هكذا أيضًا في: Ewald; Brockington, 166; "dangles helpless" NEB, REB "تتدلى عديمة الفائدة"؛ قا؛ Toy, 474; BDB 194b) في نفس الوقت مع الإعلال مناسب أفضل لـ דָּלְיוּ (< דָּלַל، يتدلى، الذي لربما يكون الماسوريين قد فضلوا هذا الفعل، لأن هذا الفعل يعد بوضوح فعلاً لازمًا؛ وهكذا في: GKC §75u; *BHS*) ومع ذلك يظل مثارًا للشك، على أية حال، سواء ما إذا كان من الضروري إفتراض وحدة معجمية منفصلة مأخوذة من عبر. كت.، דָּלָה عَلَى أنها فعل لازم يعني "يتدلى، يتعلق" (*pace, HALAT* 213b)؛ قا؛ الاسم عبر. كت. דָּלִית، يعني فرع، غصن؛ عبر. ما بعد الكتابية/ דְּלִי דָּלָה في هِفعيل. [Jastrow, 309b]). إن الفعل عَلَى بيعّل. في مز ٣٠: ١ [٢] يُقدمه ناظم المَزمُور كمفعول به مباشر:

"أَمَجِّدُكَ يَارَبُّ لأَنَّكَ انْتَشَلْتَنِي" (من الهاوية/ شاوول، قا؛ ع. ٣ [٤]).

٣. إن الاسم مستخدم في تشبيه يرد في أش ٤٠: ١٥ يمثِّل إحتقار يهوه للأمم بمُقَارَنَتهم بأشياء تعد تافهة: "هُوَذَا الأُمَمُ كَنُقْطَةٍ [تُرِكَتْ معلقة] مِنْ دَلْوٍ" (كل الترجمات العربية) (|| "وَكَغُبَارِ الْمِيزَانِ تُحْسَبُ"). إن بلعام يصف مباركة يهوه للماء المستخدم في ري محاصيل شعب إِسْرَائِيل قائلاً: "يَجْرِي مَاءٌ مِنْ دِلاَئِهِ، وَيَكُونُ زَرْعُهُ [سَيَتدفَّق] عَلَى مِيَاهٍ غَزِيرَةٍ" (عد ٢٤: ٧).

ب. ت إن الأفعال المشابهة مثبتة أيضًا في عبر. ما بعد الكتاب المقدس حيث نجد الفعل דָּלָה / דְּלִי في قل. يعني إستسقى/ إنتشل (ماء/ شخصًا ما)، وهِفْعِيل. فإن الفعل (اللازم- المتعدي) يعني يتدلى/ (ماء) مستسقى/ (كروم) معلقة (Jastrow, 309b؛ قا؛ نجد أن اسم الفاعل المبنى للمجهول هِفْعِيل. מוּדְלוֹת يعني أشياء خلقت من أجل أن تعلق/ تتدلى [تين وعنب مُعلق فوق بعضه، في تل. بابل. Mesi'a 91b)؛ وفي أرام. يه. דְּלָא / דְּלֵי ويعنى يسحب/ ينتشل، يكون معلقًا (Jastrow, 309b-310a)؛ وفي سريانية. *dela'* يعني يخرج (ماء/ شخصًا ما) (Payne Smith, 92b)؛ وفي المندائية (*MdD* 110b) أيضًا نجد فعال مشابهة. إن الأسماء المشابهة يرد ذكرها في عبر. ما بعد الكتاب المقدس حيث نجد كلمة דְּלִי / דְּלִי تعني دلو (Jastrow, 310a) وفي سريانية. الفلسطينية نجد *dwl* وتعني دلو (Rosenthal, Part II/2, 16a)، وفي سريانية. نجد *daulā'* تعني سطل/ جرة ماء (Payne Smith, 86a) وفي المندائية أيضًا نجد اسماء مشابهة (*MdD* 98b).

شرب، إستسقاء، تَنْقيع: ← גמא [*gm'*] (يبتلع، يشرب، #١٦٨٦) ← גרע [*gr'* ²] (يسحب [قطرات من الماء]، #١٧٥٨) ← דלה [*dlh* ¹] (يرفع الماء، #١٩٢٦) ← ירה [*yrh* ²] (يروى، #٣٧٢٢) ← לעע [*l'* ²] (يشرب بصخب، #٤٣٦٣) ← לקק [*lqq*] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩) ← מצץ [*mṣṣ*] (يشرب، يشرب جرعات كبيرة، #٥٢٠٩) ← רוה [*rwh*] (يشبع حاجة الفرد، يجترع، #٨١١٥) ← שאב [*š'b*] (يشرب [ماء]، #٨٦١٢) ← שקה [*šqh*] (شراب، إنعاش، #٩١٩٧) ← שתה [*šth* ²] (شراب، #٩٢٧٢)

البيبلوجرافيا

G. Bergstrasser, *Einführung in die semitischen Sprachen*, 1928; ET: *Introduction to the Semitic Languages*, tr. P. T. Daniels, 1983; L. H. Brockington, *Hebrew Text of the OT*, 1973; H. Ewald, *Poetische Bücher des alten Bundes*, 1837; A. K. Irvine, "Some Notes on Old South Arabian Monetary Terminology," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1964, 18-36; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; F. Rosenthal, *Aramaic Handbook*, 1967; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1899.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

1927 דלה

דלה [*dlh* ²]، يتدلّى (#١٩٢٧)؛ דָּלִית [*dalît*]، فروع، أغصان (#١٩٣٦).

ع. ق إن الترجمة דַּלְיוּ في أم ٢٦: ٧ عَلَى أنها صيغة الأمر من דָּלָה تتبع مسر. وسب. وهذا يعني: "سَاقَا الأَعْرَجِ مُتَدَلْدِلَتَانِ، وَكَذَا الْمَثَلُ فِي فَمِ الْجُهَّالِ" "أخر يعني" يسحب، ينقذ") لا يعد معروفًا في أيَ موضع أخر من اللغة العبرية الكلاسيكية. إن (*Proverbs*, 2:179-80) يقترح صيغة اسمية من الفعل דָּלָה. ويعنى يتدلى- المنطوق عَلَى أنه דַּלְיוּ ويعنى يعرج. وهذا يثمر عن الترجمة الأتية: דַּלְיוּ من דָּלָה "ساقا الأعرج متدلتان وكذا المثل من فم الجهال". إن (*Proverbs*, 598) يفضل إعانة نطق مس. كالأتي: "ساقان مُتَدَلِّتَان لرجل أعرج، مثل في فم جاهل". إن أي من الإحتمالاين السابقين يتيح نفس التشبيه الأ وهو عبث ما كان يمكن أن يكون قيم في سياق أخر (← צלע، حالة عرج، #٧٥١٩).

تعلق، تدلى، تمدد، خنق: ← דלה [*dlh* ²] (يتدلى، #١٩٢٧) ← דלל [*dll* ²] (يتدلى، #١٩٣٨) ← חנק [*ḥnq*] (ختنق، #٢٨٧١) ← חפץ [*ḥpṣ* ² [?]] (يعلق، #٢٩١٢) ← סרח [*srḥ* ¹] (يعلق فوق، #٦٢٤٣) ← תלה [*tlh*] (يعلق، #٩٤٣٤)

البيبلوجرافيا

F. Delitzsch, in KD, repr. ed., *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, vol. 6; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

1929 דַּלָּה

דַּלָּה [*dallâ* ¹]، اسم. شعر (نش ٧: ٥ [٦])، نسالة الخيوط أو الغزل، منوال (أش ٣٨: ١٢) (#١٩٢٩)؛ > דלל [*dll* ²]، يتدلى (← #١٩٣٨)

ع. ق ١. في نش ٧: ٥ [٦] نجد المحب يقول "شعرك كأرجوان" (في NIV نجد: "شَعرك مثل قماشِ النجود الملكيةِ")

٢. في أش ٣٨: ١٢ الكلمة דַּלָּה توحي بنول (NIV) أو نسالة الخيوط أو الغزل (KJV, NEB). يأخذ واتس Watts الكلمة عَلَى أنها مصطلح تقني متعلق بالحائكين (*Isaiah*)

(34-66, WBC, 1987, 56, n. 12.g).

غزل، خياطة، حياكة، تطريز: ← ארג [ʼrg] (يغزل، يحوك، #٧٥٥) ← דַּלָּה [dallâ 1] (شعر، نسالة الخيوط أو الغزل، نول، #١٩٢٩) ← חֹשֵׁב [ḥōšēb] (حائك #٣١١٠) ← טוה [twh] (يغزل #٣٢١١) ← כִּישׁוֹר [kîšôr] (فلكة المغزل، #٣٩٦٩) ← מָנוֹר [mānôr] (عود، #٤٩٦٢) ← סכך [skk 2] (يحوك، يضفر، #٦١١٥) ← עֵרֶב [ʻēreb 1] (خامة معقودة، #٦٨٤٩) ← פֶּלֶךְ [pelek 1] (فلكة المغزل، #٧١٣٤) ← רקם [rqm] (يطرز، يحوك معًا، #٨٣٨٧) ← שְׂרָד [śerād] (محاك، #٨٥٧٣) ← שבץ [šbṣ] (يحوك، #٨٦٨٧) ← שְׁתִי [šetî 1] (خامة محاكة، #٩٢٧٤) ← תפר [tpr] (يخيط، #٩٥٢٩).

شعر: ← זָקָן [zāqān] (لحية، #٢٤١٧) ← מַחְלָפָה [maḥalāpâ] (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [miqšeh] (شعر مسوى جيدًا، #٥٢٥٠) ← פרע [prʻ 2] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [qewuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧) ← שׂער [śʻr 1] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٥٥٩).

١٩٣٠ (דַּלָּה [dallâ 2]، غير هام) ← #١٩٣٧

1931 דלח

דלח [dlḥ]، يثير، يعكر (الماء) #١٩٣١)

ش. أ. ق الجذر مُثبت شبيهه في اللغات السامية الشمالية الغربية، ويرد بنفس المعنى في أكد. وأرام. وسريانية.

ع. ق في الثلاث مرات التي يرد فيها الفعل، وكلها في حزقيال ٣٢، لم يكن المعنى بدرجة كبيرة يقصد تعكير الصفو (لأن هناك فصل أخر مستخدم ليصف ذلك ألا وهو רָפַשׂ؛ انظر أسفل) بل بالأحرى يقصد تعكير الماء. إن المرتين اللتين ورد فيهما الفعل في حز ٣٢: ٢ كلاهما يشير إلى تعكير مياه النيل من قبل الشعب أو الوحوش، وهذا يعد أمرًا طبيعيًا تتميز به أي ثقافة عادية نشأت بالقرب من النهر. إن المعنى لا يعد حضاريًا محل إزدراء إذ أن الفعل "يعكر" لا يستلزم أن "يوسخ" ولا "يلوث" الكائن الماء. إن الحيوانات لم تكن تشرب فقط من الماء بل أيضًا كانت تبرد أجسامها فيه [تستحم] (تك ٤١: ٢- ٣) وكان المصريون دائمًا ينتقلون من مكان إلى آخر عَلَى طوال ضفاف النيل، وكانوا يستدرون القوت منه حتى في المواسم التي لا يكون فيها فيضان. في حز ٣٢: ٢ يرد ذكر الفعل في السفر الثالث من الأربعة أسفار التي تمجد فِرْعَوْن عَلَى أنه وحش תַּנִּין (← #٩٤٩٠). في هذا النص بالإضافة إلى حز ٢٩: ٣- حيث نجد أن فِرْعَوْن مدعو أيضًا عَلَى أنه תַּנִּין - نجد أن السخرية المهنية تتمثل في إبعاده תַּנִּין عن مصدر قوته الذي هو الماء لانه بداخل الماء يعد قويًا حيث لأنه يتباهى بسيطرته- عن طريق [وعيد صفو الماء- ويسخر من يهوه- عن طريق خلق الفوض (جزءًا كبيرًا منها يتمثل في إفتقار البر كحد مؤكد لقوة الهبوط). خارج عالم الماء نجد أن التمساح عديم الحيلة، ولا يستطيع محاكاة بيئته، ولكنه بالأحرى يتأثر بها (تجففه الشمس وتأكله الحيوانات).

هناك فعلان، من أصل ثلاثة وردت في حز ٣٢: ٢، مستخدمان لوصف سيطرة حركة الكائن النشطة، وحتى الإجادة العنيفة للمياه من قبل תַּנִּין يكون דָּלַח و רפשׂ التي تعكر المياه (كتوازي إسلوبى الذي يشير إليه الفعل רָפַשׂ) لا يعد مهمًا، إذ أن الصورة الأسطورية، المتنبئ بها للفِرْعَوْن مقتبسة من الفكرة الرئيسية في الأدب الكنعاني المتعلقة بإخضاع البعل للمياه (وبمعني آخر أن תַּנִּין ليس مجرد كائن بحري، كما في تك ١: ٢١ ولكنه الفوضى المجسدة، كما في أش ٥١: ٩). من أجل المعالجة الأساسية لموضع إخضاع البعل للمياه، انظر: كيرتيس Curtis

لوياثان: ← לִוְיָתָן [liwyātān] (لوياثان، #٤٢٩٣) ← תַּנִּין [tannîn] (كائنات بحرية، #٩٤٩٠).

طين، وحل، مستنقع: ← בִּץ [bōṣ]؛ בִּצָּה [biṣṣâ] (مستنقع، #١٢٨٩/ #١٢٨٨) ← דלח [dlḥ] (يثير الماء، #١٩٣١) ← טִיט [ṭîṭ] (طين، وحل، طفل، #٣٢٢٦) ← יָוֵן [yāwēn] (طين، #٣٤٣١) ← רפשׂ [rpś] (يدوس، #٨٣٤٦).

البيبلوجرافيا

A. Curtis, "The 'Subjugation of the Waters' Motif in the Psalms: Imagery or Polemic," *JSS* 23, 1978, 245-56.

رونالد إل . جيس، الإبن. *Ronald L. Giese, Jr.*

١٩٣٢ (דְּלִי [delî]، دلو، قادوس الناعورة) ← #١٩٢٦

١٩٣٥ דְּלִילָה [delîlâ]، دليلة ← شمشون

١٩٣٦ דָּלִית [dalît]، فرع، غصن، غصين ← #٥٨٠

1937 דלל

דלל [dll 1]، قل. تضائل، تافه (#١٩٣٧) דַּל [dal 2]، صفة. وضيع، ضئيل، عاجز، واهن، تافه، مُوهن العزيمة (#١٩٢٤)؛ דַּלָּה [dallâ 2]، اسم. غير هام (#١٩٣٠).

ش. أ. ق إن (ل)، דַּל جذر سامي شائع في أكد. إن الجذر الوصفي الفعلي *dalalu* لديه المعنى الأساسي "أن يكون الشخص بائس، فقير" وفي الجذر المسبب لل

"إنسحق". يمكن أن يشير الاسم *dullu(m)* إلى "ضيقات، الألام" وهكذا فإن الاسم يشتمل عَلَى ظل دقيق للفعل ولكن المصطلح يمكن أن يشير أيضًا باتساع إلى واجب العمل أو واجب خدمة الملك أو الدولة (*AHw*, 153, 175). في أوغا. فإن الجذر يعني "يفتقر، يُسحق" إن صيغة الاسم يرد ذكرها في نص يرد دائمًا في ملحمة كرت (*KTU* 1.16, VI, 48). إن كرت مُنتقد من قبل يسب لأن كرت سمح للفقير بأن يعاني من الألم، وهكذا فإنه قد فشل في واجبه الملكي تجاه المعوزين ونجد مدى (هذه العبارة في الأدب التوراتي (انظر مثل؛ مز ٨٢: ٣- ٤؛ أي ٣: ١٦- ١٧؛ أش ١٠: ٢؛ عا ٢: ٧).

ع. ق ١. الفعل يرد ٧ مرات فقط. في أربع مناسبات نجد الأتقياء يصرخون إلى يهوه عندما أصبحوا ضعفاء، لأن الله حتمًا سيخلصهم من ضيقتهم، وتلك الضيقة ناجمة عن المرض أو ضغط الأعداء (مز ٧٩: ٨؛ ١١٦: ٦ [٧]؛ أش ٣٨: ١٤). والثلاث حالات الأخرى التي ورد فيها الفعل تشير إلى ضعف السلطة (سلطة إسْرَائِيل) المعدومة نتيجة الحكم الإلهي (قض ٦: ٦؛ أش ١٧: ٤؛ أش ١٩: ٦).

٢. إن رؤية البقرات الهزيلة في تك ٤١: ١٩ تقدم صورة تخطيطية بدلالات الصفة דַּל. إن الكلمة تفيد بعِدّة معاني هي الضعف، العوز، العجز. بالرغم من أن الكلمة يمكن تطبيقها بطريقة عامة، مثل؛ لتشير إلى جماعة تافهة ضمن الأمة (قض ٦: ١٥؛ ٢صم ٣: ١). إلا أن أغلب الثماني والأربعين نصًا يستخدمون דַּל لتشير إلى الفقير. إن דַּל، فقير، تعد جزء من فئة كلمات تشمل אֶבְיוֹן (← #٣٦) עָנִי (← #٦٧١٤) עָנִי (#٧٦٠٥) רוּשׁ (#٨١٣٣) وكل منها بإمكانها الإفادة بالفارق الدقيق الخاص بمعناها (بالمناسبة هذه المصطلحات يرد ذكرها في تسلسل؛ مثل؛ مز ٨٢: ٣- ٤؛ عا ٢: ٦- ٧)

٣. لم تقترح דַּל كمُعدم كليًا. مع أنهم يعانون بالفعل من ضيقة إقتصادية، إلا أنه مفترض أنهم كانوا يقدمون الذبائح ويدفعون الضريبة (لا ١٤: ٢١؛ عا ٥: ١١؛ علاوة عَلَى ذلك قا؛ إر ٣٩: ١٠). لربما يشير هذا المصطلح إلى المزارعين القرويين الفقراء. إن فقرهم وإفتقارهم للمكانة الإجتماعية جعلهم عرضة لعدم الإنصاف، وهكذا يصبحون معدومي الحيلة أمام الظلم القاسي داخل المجتمع. إن العديد من شرائع ع. ق وضعت من أن أجل حماية حقوق الفقراء דַּל أثناء سير العملية القانونية (خر ٢٣: ٣؛ لا ١٩: ١٥؛ تث ١: ١٧)، ومع ذلك فإن الأنبياء يشجبون الطريقة التي بها يستغل الأخرون الفقراء في المحاكم (أش ١٠: ٢؛ عا ٢: ٧) والطريقة التي بها يعاني الفقراء عَلَى يد الأشخاص الأقوياء من الناحية الإقتصادية (عا ٤: ١؛ ٥: ١١؛ ٨: ٦). هذا التفاوت الإجتماعي الاقتصادي لَهُ عِدّة أسباب مُتَرابَطة، مثل النظام الضريبي الذي تفرضها الدولة من أجل الإنفاق عَلَى الجيش القائم، والبلاط الملكي، والبيروقراطية. هناك أسباب أخرى ترجع إلى دور المراكز المدنية المقابلة للمناطق الريفية، ومطالب التجارة الدولية والأسواق. إن الأنبياء لا يجعلون من الفقراء مثاليين، ولكنهم ينادون بالأمل في مملكة مستقبلية يكون فيها السلام والعدل والإنسجام الاجتماعي والوفرة في كل شيء (أش ١١: ٢- ٩؛ خصوصًا ع. ٤).

٤. إن أدب الحكمة يُلمِّح كثيرًا إلى أولئك الفقراء (أيوب [٦ مرات]؛ أمثال [١٥ مرّة]). كما يشجب سفر الأمثال إستغلال דַּל (أم ٢٢: ١٦، ٢٢؛ ٢٨: ٨) ويصف حالتهم الحزبية الناجمة عن الهجر (أم ١٩: ٤). إن سفر الأمثال- عَلَى خلاف النصوص النبوية- لا يُحلل أو يشير إلى الأسباب التي تؤدي لنشأة الفقر، ولكن في بعض الحالات يلوم بالفعل الفقراء بسبب حالتهم تلك (مثل؛ רָאשׁ؛ ١٠: ٤، חָסוֹר ، ٢١: ١٧). وبهذا السبب ولأن حتى أدب الحكمة يبدو عَلَى أنه يجعل من الفقر شيئًا مثالي (مثل؛ רָשׁ، أم ١٩: ٢٢)، فإن بعض الدارسين يقترحون أن أخلاقيات مثل ذلك الأدب (بأكمله أو في مجرد بعض الأقسام أو الأسفار) تعكس عادات وقيم طبقة الصفوة ذات المكانة الإجتماعية الجيدة، ومع ذلك فإن هذا الأدب يؤكد عَلَى أن يهوه هو الله وهو خالق الغني والفقير على حدٍ سواء، وأنه في الحقيقة يعتني بالمسكين (أي ٥: ١٦؛ ٣٤: ١٩، ٢٨؛ أم ١٤: ٣١؛ ٢٩: ١٣). إن الحكماء مشجعون عَلَى أن يكونوا كرماء تجاه المعوزين (أي ٢٠: ١٩؛ ٣١: ١٦؛ أم ١٩: ١٧؛ ٢٢: ٩؛ ٢٩: ٧) وأن الملك مستحث عَلَى أن يحكم بالعدل وأن يدافع عن المسكين (أم ٢٨: ٣، ١٥؛ ٢٩: ١٤).

إن المصطلحات المتنوعة التي تشير للمساكين يرد ذكرها في اَلْمَزَامِير وتصف أولئك العاجزين والمغمورين بالضيقة الشخصية، أو الظلم الاجتماعي، أو الأعداء. في الماضي إقترح بعض الدارسين أن المصطلحات الخاصة بكلمة "المسكين" كانت تشير إلى جماعة محددة بالرغم من أن طبيعة تلك الجماعة عرفت بطرق متنوعة: مثل؛ دائرة من الأتقياء أو حزب سياسي أو تنظيم ديني. بالرغم من أن معظم الدراسات تعترف بأنه في سياق اَلْمَزَامِير معظم الإشارات- إلى المساكين- لابد أن تكون إلى الذين يعانون من العوز والظلم، إلا أن الاهوتيين المتحررين ساعدوا في تركيز بؤرة الإنتباه أكثر عَلَى هذا المبدأ. في وسط معاناتهم يلجأ المساكين ليهوه، أنه هو إله الرحمة، وهو القاضي البار. هناك ثلاثة نصوص نجد أن الصفة דַּל مستخدمة فيها. تعد تحضيضات عَلَى المعاملة العادلة. من قبل شعب الله (مز ٤١: ١ [٢]) وبالأخص ملوك إسْرَائِيل (مز ٧٢: ١٣؛ ٨٢: ٣- ٤)، تجاه المساكين. في مز ٨٢: ٣- ٤ نجد أن كلمة المسكين דַּל (في NIV نجد الضعيف) يرد ذكرها مع كلمات أخرى تشير إلى المساكين، وذلك من أجل تمثيل نطاق الأفراد الأكثر عوزًا في المجتمع. إن

التماس المساكين المساعِدّة من أجل الدفاع عن قضياهم كان يقدم عادة الهيكل- مسكن الله- لأن يهوه وحده هو المصدر الأكيد للأمل (مز ١١٣: ٧). إن דַּל سَيُؤْخَذُ في إسلوب حرفي في المزامير. بالرغم من أنه في نصوص قليلة هناك مصطلحات وعبارات أخرى، مثل עָנִי، مسكين (مثل؛ مز ٣٤: ٦ [٧] נִשְׁבְּרֵי־לֵב وتعني "منكسر القلب" (مثل؛ مز ٣٤: ١٨ [١٩]). يمكن أن تشير إلي "الفقر الروحي؛ لاولئك الذين يعترفون بإعتمادهم التام عَلى الله (وتلك فكرة سيتناولها ع. ج ويطورها أكثر). إلا أن تلك المصطلحات لا تعني بأية حال الحاجة المادية سواء كانت معالجة بطريقة مثالية أو مصورة بطريقة محيرة.

٥. إن الاسم דַּלָּה يرد ٥ مرات ويشير إلى "مساكين شِعب الأرض" الذين أكثرهم تركوا في المؤخرة في أورُشَلِيم بعد تدميرها ولم يؤخذوا وإلى السبي في بابل (٢مل ٢٤: ١٤؛ ٢مل ٢٥: ١٢؛ إر ٤٠: ١٧؛ إر ٥٢: ١٥- ١٦).

ب. ت ١. إن المصطلحين الأساسيين المستخدمين للتعبير عن דַּל في سب. هما πτωχός (ي#٤٧٧٧، وردت ٢٢ مرّة) πένης (ي#٤٢٨٨، وردت ٩ مرات). إن الكلمة الأولى مستخدمة أيضًا لتترجم مصطلحات عبرية أخرى تشير إلى الفقر (עָנִי، אֶבְיוֹן وרוּשׁ) وكنتيجة لذلك فإن كلمة πτωχός تتضمن مدى أوسع من المعاني أكثرها تتضمنه كلمة דַּל فعَلى سبيل المثال، يمكن أن تشير πτωχός إلى بُعد روحي باطني الأ وهو "المسكين" مثل أولئك المتألمين والذين يسعون لطلب المساعِدّة من يهوه. ومع ذلك فإن هذا المبدأ ربما يرتبط بـ אֶבְיוֹן وעָנִי، أكثر من דַּל.

٢. إن الربانية اليهودية تقدم، مستخدمّة تنوع من المصطلحات الفنية نطاق واسع من الإتجاهات نحو المساكين. في الأسفار القانونية الثانية والكتابات المنحولة هناك نصوص محددة تؤكد عَلى أهمية إعطاء الصدقة وفعل الخير وتحذير ميسوري الحال من سوء معاملة المعوزين (مثل؛ سي ٣: ٣٠- ٤: ١٠؛ ١٣: ١٥- ٢٤). هناك أخرون يتطلعون إلى اليوم الذي لن يكون فيه فقر بعد ذلك (Sib Or 3.367-379) بأن صفة التواضع الداخلية والإتكال عَلى الله تظهر في بعض النصوص (مثل؛ مزسل. ٥ [خصوصًا مزسل. ٥: ٢، ١١]). في قمران يمكن أن تشيرِ كلمة "المسكين" إلى جزء أو كل الجماعة، الذين عانوا عَلى يدي الكَاهِن الشرير (انظر: فحب. ١٢: ٣، ٦، ١٠). إن الجماعة نفسها تخلت عن الممتلكات كعقيدة جوهرية. إن العناية بالمسكين، تواصل مع إهتمامات ع. ق، كان معبرًا عنها في اليهودية الفلسطينية من خلال العمل الخيري التطوعي وإعطاء الصدقة والعشور الخاصة (قا؛ التفاصيل في مشن. بخصوص إعطاء مستحقات وفضلات الحصاد للمساكين، Mish. Pe'a 5 والعشور للمساكين، Berakot 1.1). ومع ذلك كان هناك أيضًا إتجاهات متطرفة تجاه المساكين، إن كان هناك بعض الجماعات تجعل من المعوزين أشخاص مثاليين، في حين أنه كانت هناك جماعات أخرى تنظر إلى المعوزين بإزدراء عَلى أنهم جُهَّال وعرضة للغضب الإلهي.

ع. ج إن الكلمة المفتاحية لـ "مسكين" في ع. ج هي πτωχός (ي#٤٧٧٧). يضع يسوع معيارًا للإهتمام بالمساكين إذ يربط هو نفسه بالفقير ويختار العيش والتحرك بينهم (مثل؛ مت ٨: ٢٠وما يوازيه؛ قا؛ ٢كو ٨: ٩). إن خدمته كانت موجهة خصيصًا لتلك الطبقة من المجتمع (لو ٤: ١٨؛ قا؛ مت ١١: ٤- ٥ وما يوازيه). إن يسوع يدعو تلاميذه لأن يتبعوا مبادرته في التخلي عن الممتلكات المادية من أجل أن ينفذوا الرسالة المتعلقة بملكوت الله (مثل؛ مت ١٠: ١- ١٠ وما يوازيه؛ قا؛ مر ١٢: ٤١- ٤٤ وما يوازيه). إن الأغنياء مطالبون بأن يعطوا الفقراء (مر ١٠: ٢١ وما يوازيه)، ومحذرين من أخطار ثرواتهم (لو ٦: ٢٤؛ لو ١٦: ١٩- ٣١). إن يسوع يذكر أيضًا "المساكين بالروح" وبذلك إشارة إلى البُعد الباطني المتعلق بالثقة في الله والاعتماد عليه (مت ٥: ٣؛ انظر: D. A. Carson, "Matthew," *Expositor's Bible Commentary*, 1984, 8:130-32). إن هذه الحساسية الروحية توجد وتنشئ عادة بين بين الفقراء ماديًا، لأنهم لا يأملون أبدًا في الحصول عَلى منافع أرضية وإمتياز اجتماعي ويجب أن يتحولوا إلى الله من أجل طلب السند والتشجيع.

إن الإصحاحات الإفتتاحية من سفر أعمال الرسل تشير إلى إلتزام الكنيسة الأولى بالمبادرة بمساعِدّة المعوزين من أعضائها (أع ٢: ٤٢- ٤٧؛ ٤: ٣٢- ٣٧؛ ٦: ١- ٦؛ ٩: ٣٦؛ ١٠: ٤). إن بولس حقق التزامه بعدم نسيان الفقراء (غل ٢: ١٠) عندما أجهد نفسه في المساعي نيابة عن جماعة محددة الأ وهي كنيسة أورُشَلِيم. إن جمع التقدمات لمساعِدّة تلك الكنيسة- وذلك ذكر في عِدّة رسائل (رو ١٥: ٢٥- ٢٧؛ ١كو ١٦: ١- ٤؛ ٢كو: ٨- ٩). ظاهريًا لم يكن مخصص فقط للتخفيف من الأزمة في أورُشَلِيم ولكن للتعبير أيضًا بأسلوب ملموس عن تضامن رعايا الأمم مع الكنيسة لليهودية، وهكذا التعبير عن وحدة جسد المسيح. إن الرسول فيما بعد يحذر قراءه من خطر الثروة (١تي ٦: ٣- ١٠، ١٧- ١٩) ويعرض خدمته الخاصة كشهادة للثقة في الله (٢كو ٦: ١٠؛ في ٤: ١٠- ٢٠). غن أكثر رسالة في ع. ج تنافراً في دعم المساكين هي رسالة يعقوب (خصوصًا ١- ٢؛ ٥: ١- ٦).

صغير، تافه، ضئيل: ← אִישׁ [*'ēš* [2]] (صغير، تافه، #٨٣٧) ← דלל [*dll* [1]] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← זְעֵיר [*z^e'êr*] (صغير، #٢٤٠٢) ← חור [*hwr* [2]] (يصبح قليل، #٢٠٧٩) ← חסר [*hsr* [1]] (يضعف،

ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← חרה [ḥrh [2]] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← מעט [mʿṭ] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← צער [ṣʿr] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← קטן [qṭn] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئًا ماهين، #٧٧٨١) ← שכך [škk] (ينخفض، يخفف، يسكن من، #٨٨٩٦) ← שֶׁמֶץ [šēmeṣ] (صغير، #٩٠٦٦).

البيبلوجرافيا

ABD 5:402-14 (esp. 405-7); *IDB* 3:843-44; *IDB-Sup* 672-75; *ISBE* 3:905-8; *NIDNTT* 2:820-29; *OTT* 1:398-404; *TDNT* 6:885-915 (esp. 888-94); *TDOT* 2:208-30; *TWAT* 2:221-44; *TWOT* 2:190; G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (rev. ed.), 1988, 162-73; T. D. Hanks, *For God So Loved the Third World*, 1983, 3-40; H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 1986, 150-54; J. D. Pleins, "Poverty in the Social World of the Wise," *JSOT* 37, 1987, 61-78; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981 (esp. 68-69, 71-72, 91-93); José L. Sicre, *'Con los pobres de la tierra'. La justicia social en los profetas de Israel*, 1984, (esp. 145-49); J. van der Ploeg, "Les pauvres d'Israel et leur piété," *OTS* 7, 1950, 236-70; R. N. Whybray, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOTSSup 99, 1990.

إم. دانيال كارول آر *M. Daniel Carroll R.*

1938	דלל

דלל [*dll* [2]]، يتدلى (#١٩٣٨)؛ דַּלָּה [*dallâ* [1]]، اسم. شعر، منول (← #١٩٢٩).

ع. ق דָּלַל يرد ذكرها في أي ٢٨: ٤. في وصف أولئك الذين يُنقبون عن المعادن الثمينة، يُصوّرُ الهبوطَ إلى الأرضِ وكيف أن عُمال المناجم مُتَدَلِّينَ بَعِيدِينَ مِنَ النَّاسِ يَتَدَلْدَلُونَ". هناك ورود محتمل لـ דָּלַל في أول كلمة من أم ٢٦: ٧، דַּלְיוּ بالرغم من أن تلك الكلمة تعد صعبة إلا أنها مُحلّة (Toy, *Proverbs*, 481). انظر المقالة تحت كلمة דָּלָה لاحظ أن דָּלַל تدمج דלל تحت مدخل واحد. إن *HALAT* 214 تمييز بدقة بين جذرين بشكل صحيح، דָּלַל، يصغُر، يتضائل، و דָּלַל، يتدلى.

تعلق، تدلى، تمدد، خنق: ← דלה [*dlh* [2]] (يتدلى، #١٩٢٧) ← דלל [*dll* [2]] (يتدلى، #١٩٣٨) ← חנק [*ḥnq*] (يختنق، #٢٨٧١) ← חפץ [*ḥpṣ* [2] [?]] (يعلق؟، #٢٩١٢) ← סרח [*srḥ* [1]] (يعلق فوق، #٦٢٤٣) ← תלה [*tlh*] (يعلق، #٩٤٣٤).

البيبلوجرافيا

C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, ICC, 1899.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

1940	דלף

דלף [*dlp* [1]]، قل. قطّر (#١٩٤٠) דֶּלֶף [*delep*]، اسم. وكف (#١٩٤٢).

ش. أ. ق في أوغا. يرد أسمع. مؤ. *dá-la-ap-tu4* (PRU III 52; RS 15.85 6, 20). إن Sivan, 214 يربط بين جذره وصيغة الاسم من דלף، قطر. يجمع سبيسير Speiser, 66 الأدلة التى تفيد أن أكد. *dalpu* كانت تستخدم كرمز للذهب مع الكلمة المرادفة *sarîru* وهذا يعني "وميض" أو بطريقة أكثر جوهرية "حركة غير منتظمة" يتعلق سبيسير بـ*dalpu* للتقطير. وكلاً من الفعل والاسم إستمر إستخدامهما في الأدب الرباني وأرام.

ع. ق ١. ورود דָּלַף في مز ١١٩: ٢٨ من المحتمل أفضل تَعلّق بمعنى جذر أكد. الذي يَكُونُ مُنهَكًا؛ "نفسي مُنهَكة من الحُزْن". انظر: *HALAT* 214; Driver, 384-85; JPSV. إن إستخدام الجذر في أي ١٦: ٢ مثار للجدال: وبذلك تكون الترجمة إما "بشكل مؤرق أنتظر جواب الله" (Clines, 367) أو "أمام الله عيوني ذَرفتْ الدمع" (ت. ت؛ JPSV). إن الترجمة الأولى لـ דָּלַף يعد مدعومًا من قبل Driver, 155-56 ومن قبل Curtis, 555-59، مع ذلك بالإعلال مختلف ويُعيدُ. إن الترجمة الثانية للكلمة نجدها متبعة من قبل (*HALAT* 214, Greenfield, 207- ونسخ الكتاب المقدس. وتتيح ترجمة عادية للسطر دون إعادة نطق للكلمة. إن معنى ذرف الأعين للدموع أمام الله لا يعد غير مألوف في الأدب الشعري للكتاب المقدس. يعتمد إختيار الجذر بدرجة ما عَلَى كيفية ترجمة الفرد للجزء الأول من ع.. وبما أن الترجمة البسيطة للكلمات الأخيرة في ع. تبدو مقبولة، فإنه يبدو من الفضل أن تظل ع. بترجمتها التقليدية.

في جا ١٠: ١٨ب يرد ذكر الجذر: "وَبِتَدَلِّي الْيَدَيْنِ يَكِفُ (דָּלַף) الْبَيْتُ" (ت. س&ف؛ JPSV). في هذا السياق، يبدو أن معنى أكد. *dalapu*، يُنهك، يُرهق، يبدو أكثر ملائمة لوصف بيت لاتقم صيانته أكثر من وصف بيت يرشح أو يقطر. إن المعنى الآخر سيكون أيضًا غير مألوف إذ أنه لا يعد بطريقة أخرى فاعل للفعل يرشح أو يقطر وبدلاً من ذلك فإن الفرد يتوقع أن يكون سقف أو جدار البيت الفاعل المحدد للفعل. إن الجذر أكد. يعد مدعومًا من قبل Driver, 155-56; Greenfield, 207-10, and Curtis, 555-56 ولكن ليس من قبل *HALAT* 214

٢. يرد الاسم مرتين في أم ١٩: ١٣ و ٢٧: ١٥. وفي كلا الحالتين هو يرد في العبارة דֶּלֶף טֹרֵד والتى تستخدم كتشبيه يصف "مخاصمات المرأة/ الزوجة" أوالمرأة/ الزوجة المخاصمة".

وكف، تدفق، تقطُر: ← אֶגֶל [*ʾēgel*] (يقطر، #١٠٣) ← דלף [*dlp* 1] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [*zwb*] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [*ṭrd*] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [*mar* 2] (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [*ngr*] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [*nzl*] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [*nṭp*] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [*ʿrp* 1] (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [*pkh*] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [*rewāyâ*] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [*ryr* 1] (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [*rss* 1] (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [*rʿp*] (يقطر، يمطر، #٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989; J. B. Curtis, "On Job's Witness in Heaven," *JBL* 102, 1983, 549-62; G. R. Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament," *JTS* 34, 1933, 375-85; idem, "Ugaritic and Hebrew Problems," *Archiv Orientalni* 17, 1949, 153-57; J. C. Greenfield, "Lexicographical Notes I," *HUCA* 29, 1958, 203-28; M. P. Morgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, 1979; D. Sivan, *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th-13th C.B.C. from Canaan and Syria*, AOAT 214, 1984; A. E. A. Speiser, "The Semantic Range of *dalapu*," *JCS* 5, 1951, 64-66.

Richard S. Hess ريتشارد إس. هيس

1941	דלף

דלף [*dlp* 2]، قل. أرق، يَكُون مُورقًا (#١٩٤١).

ش. أ. ق الكلمات الشبيهة ترد في أكد. *dalapu*، يَكُون مُورقًا؛ و أوغا. *dal*، "يَكُونُ مُنهَكًا"؛ قا؛ عرب. "دَلَفَ" وتعني يمشى بتثاقل/ ببطئ.

ع. ق إن هذه الكلمة مماثلة تقليديًا لـ דָּלַף، يقطر، ينحب، وهي مُستخدمة فقط في مز ١١٩: ٢٨ حيث العبارة דָּלְפָה נַפְשִׁי מִתּוּגָה "نقطرَتْ نفسِي منَ الْحُزنِ" (ت. س ف؛ KJV)، وربما في أي ١٦: ٢٠ حيث نجد عبارة אֶל־ אֱלוֹהַּ דָּלְפָה עֵינִי "لِلهِ تَقْطُرُ عَيْنِي" (ت. س ف؛ KJV). إن الفعل يرد في أوغا. في نضال البعل ضد يم *tngsn pnth wydlp tmnh*، (UT, *Text* 68:26; cf. 68:17-18) "مفاصله إرتعدت، إنهار هيكله" (Coogan 89). يُقدِّم سيجيرت Segert تعريفًا، ألا وهو "يَكُونُ مُنْهَار مهزوز" ويقترح بأن جا ١٠: ١٨ب على أنه توازي توراتي: וּבְשִׁפְלוּת יָדַיִם יִדְלֹף הַבָּיִת والعبارة تعني "بِالْكَسَلِ الْكَثِيرِ يَهْبِطُ السَّقْفُ، وَبِتَدَلِّي الْيَدَيْنِ يَكِفُ الْبَيْتُ [تقليديًا، يُسرِّب]. إن *HALAT* (214) ترد الكلمة بـ أكد. *dalapu* والتى تعني "يكون أرق، عديم الراحة" وتقترح الترجمة الأتية لمَزْمُور ١١٩: ٢٨: "أرق (أن) من حُزْني". إذا تبنى ذلك الفهم لـ דָּלַף في أي ١٦: ٢٠ فسيثمر ذلك عن ترجمة السطر كالأتى "عيناي أرقة تجاه الله" وهذا الاقتراح تتبناه KB في مرحلة مبكرة ولكن تم التخلي عنه في *HALAT*.

نوم: ← דלף [*dlp* 2] (يكون أرق، #١٩٤١) ← ישׁן [*yšn* 1] (ينام، #٣٨٢٢) ← נום [*nwm*] (ينام، #٥٦٧٠) ← רדם [*rdm*] (يخلد إلى النوم، #٨١٠١).

البيبلوجرافيا

CAD 3:47-49; M. D. Coogan, ed., *Stories from Ancient Canaan*, 1978; M. L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, OTL, 1987; M. Dahood, *Psalms III*, AB, 1970, 177; J. C. Greenfield, "Lexicographical Notes I," *HUCA*, 29, 1958, 207-10; N. C. Habel, *The Book of Job: A Commentary*, OTL, 1985; W. L. Moran, "A Note on Ps. 119:28," *CBQ*, 15, 1953, 10; R. E. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC, 1992; Stanislav Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, 1984; E. Speiser, "The Semantic Range of *dalep*," *JCS* 5, 1951, 64-66; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1962.

William C. Williams وليام سي. وليامز

١٩٤٢ (דֶּלֶף [*delep*]، وكف متتابع) ← #١٩٤٠

1944	דלק

דלק [*dlq*]، يضرم نارًا، يحرق، يسعى بشكل حار؛ وهِفْعِيل. يضرم نارًا، يحمى (ومجازيًا، مع النبيذ/ الخمر) حار، يُشعل، يُلهب (#١٩٤٤)؛ דַּלֶּקֶת [*dalleqet*]، اسم. اشتعال، إلتهاب (ترد ١.، #١٩٤٥).

ش. أ. ق يرد الفعل في عرب. "ذَلِقَ"، يوقد، يوهج، يشعل و"دَلَقَ"، يندفع، تعصف، يصوب للأمام و"دَلَك"، يُمزّق، يشق، يفلح.

ع. ق ١. إن الفعل مستخدم في عو ١٨ كجزء من وصف (ع. ١٥- ١٨) ليوم دينونة يهوه على كل الأمم، وخصوصًا أدوم. في ٨ إتهامات (ع. ١٢- ١٤)، تتصدر كل واحدة الكلمات "يَجِبُ أَنْ لاَ" إن أدوم مُوَبَّخة بقسوة بسبب

وقوفها بعيدًا وتحديقها بشماتة عندما إستعبدت إِسْرَائِيل عَلَى يد البابليين وبسبب إستغلالها حالة يَهُوذَا الضعيفة. إن هلاك أدوم الآتي، عَلَى يد شعب إِسْرَائِيل العائد بأكمله، نجده مسرود من خلال سلسلة موجزة من الإستعارات القوية: إن بيت يعقوب و "لهيب" بيت يوسف سيشعلان ويستهلكان "قش" بيت عيسو ولن يترك أي ناج (ع. ١٨). إن الإستهلاك السريع والكامل للقش من قبل النار الثائرة يعد صورة متكررة في ع. ق (خر ١٥: ٧؛ أش ٥: ٢٤؛ أش ٣٣: ١١؛ أش ٤٧: ١٤؛ يؤ ٢: ٥؛ ملا ٤: ١ [ملا ٣: ١٩]؛ انظر مثل؛ Mallon, 405).

سيكون من الخطأ صرف المرارة، والكراهية، والإزدراء، كل تلك المعبر عنها بعنف في نظرية عوبديا اللاهوتية الخاصة بأدوم الملعونة (Stinespring, cited by Cresson)- عَلَى أنها لا تعد شيئًا أكثر من كونها وطنية متعصبة مكسوة- في ضئالة بمصطلحات دينية (حول هذا انظر بالتحديد Murphy, 477; Cresson, 135; Allen, 1976, 137-40; Floyd, 727). إن ما يسيطر عَلَى رسالة السفر لا يعد كراهية وطنية متعصبة ولكن مبدأ عدالة العقاب الإلهي (Weiser, 249; Cresson, 135; Wolff, 22) هو الذي يسيطر. إن الثأر المعبر عنه هنا يفهم أنه ثأر يهوه "الإله المسيطر عَلَى الكون" الذي يطالب بعدل مجازاة أدوم عن الجرائم التى أرتكبتها. تؤكد رسالة عوبديا للأوفياء المنسحقين أنه- نتيجة للتدخل الإلهي- سيعاني أولئك الذين يعارضون إرادة الله من عقوبة عادلة في حين أن الأبرار المتألمين سيحفظون ويمجدون (Stuart, 408). إن عوبديا يعد مذكر قوي- لأولئك المسيحيين الذين يجدون راحتهم أكثر في إمعان النظر لله عَلَى أنه ينشر محبته وكرمه في كل مكان ولا شيء أخر- بعنصر إيقاع الرعب في النفس- كون الإقتراب إلى الله محفوف بالمخاطر- الذي يميز تصوير ع. ق ليهوه عَلَى أنه قاض ساخط عَلَى الظلم (قا؛ McCarthy). إن العداء الشديد، والإنصرافية المحدودة، والمطامع القومية غير المخفية، كلها يجب أن تتوقع فقط في ضوء الأدلة المعطاة بأن بعض النبوات في سفر عوبديا من المؤكد أنه نطق بها وكتبت تقريبًا بعد فترة قصيرة من تدمير أورُشَلِيم عَلَى يد البابليين في ٥٨٧ قبل القديم (انظر مثل؛ Brockington; Murphy, 477; Cresson, 134; May and Metzger, 1118; Wolff, 22; Stuart, 416. ومع ذلك فإن Coggins, 68-69 يحذر بدقة من أنه في حين أن ذلك الزمن يعد الأنسب لكتابة السفر إلا أنه لا توجد مفاتيح زمنية محددة بشأن التأريخ). وبالمثل هناك مشاعر متعلقة بقاتل الأخ نجدها معبرًا عنها في مز ١٣٧: ٧- ٩ وذلك يعد صلاة تطالب بأن ينزل أقسى إنتقام بالإدوميين بسبب أنهم أستولوا عَلَى أرض يَهُوذَا بعد سقوط أورُشَلِيم (انظر مثل؛ Mowinckel, 52; Cresson, 140-41).

كون أدوم مفردة عَلَى أنها هدف مثالي للحكم الإلهي لا يعد أمرًا صعب الشرح إذ أن روابط القرابة بين يَهُوذَا وأدوم ترجع إلى الوراء إلى عهد يعقوب وعيسو (تك ٢٥: ١٩- ٢٦) ولكن التاريخ العلاقة بين الأثنين يعد تاريخًا ملئ بتنافس غير مريح وصراع وذلك تقع مسئوليته عَلَى كلا الابنين. أنه تاريخ يذكرنا بأن الحب والكره يعدان "قرابة من ناحية الأم" (Edwards, 301). إن خيانة أدوم ولدت بشدة مجادلات الأنبياء العنيفة والمضادة للأدوميين (أش ٣٤: ٥- ١٧؛ أش ٦٣: ١- ٦؛ إر ٤٩: ٧- ٢٢؛ حز ٢٥: ١٢- ١٤؛ حز ٣٥؛ مرا ٤: ٢١- ٢٢؛ عا ١: ١١- ١٢؛ ملا ١: ٢- ٤). إن أدوم الخائنة، التى كانت تمثل عداوة العالم ونواياه تجاه شعب الله (Murphy, 477, 479; D. W. B. Robinson, 742)- تصور بكثرة عَلَى أنها المثال التقليدي لعدو شعب الله (Cresson, 145-48; Coggins, 76; Wolff, 23; Stuart, 421). وفقًا لعوبديا فإن قدر الأدوميين الوشيك الناجم عن أفعالهم العنيفة والعدائية يشكل المصير المكرر عَلَي كل الأمم في يوم يهوه. في هذا اليوم تعاقب كل الشعوب عَلَى سلوكها المخزى لأن الله يقوم إختلال التوازن في نظام العالم ذلك الذي خلق من قبل الإنتهاك الكونى لقيم العدالة (Floyd, 727). إن أقدار أدومِ في طريقها لعملية إنعكاس وبالمثل فإن موقف العالم عَلَى وشك أن يتحول. عندما يستعيد يهوه ملكيته عَلَى العالم بالكامل فإن إِسْرَائِيل ستستعيد ملكيتها لأقليمها الشرعي وأن أدوم ستخضع سلطة الله التى ستشع من قدسه في أورُشَلِيم ذلك الهيكل يمثل علامة ومركز للنظام الإلهي الموضوع للكون (Floyd, 727) (← عوبديا: لاهوت).

٢. إن الفعل مستخدم ٤ مرات للإشارة إلى المسعى الحار (تك ٣١: ٣٦؛ ١صم ١٧: ٥٣؛ مز ١٠: ٢؛ مرا ٤: ١٩). وفقًا لـ تك ٣١، عندما أكتشف لابان أن يعقوب هرب بأسرته وماشيته، طارد زوج ابنته لمدة سبعة أيام، حتى أدركه في مدينة جبل جلعاد. وإنشغل لابان في محاولة غير مثمرة في البحث عن الأصنام الخاصة بعبادات أسرته، التى إتهم يعقوب بسرقتها، فغضب يعقوب- وكان عَلَى غير علم بسرقة راحيل للأصنام- وإنتقد حماه قائلاً؛ "ما جرمي؟ ما خطيتى حتى حميت (דָּלַקְ) ورائي"، (ت. س& ف؛ NEB؛ قا؛ ت. ت؛ REB; RSV; NRSV; NIV حَتَّى تَعَقَّبْتَنِي بِغَيْظٍ).

إن ١صم ١٧: ٥٠- ٥٢ يروى كيف أنه بعدما قتل داود جليات هرب الفلسطينيون وفي أعقابهم الإِسْرَائِيليين يلاحقونهم عن قرب. وفقًا لـ ع.٥٣، فإن الإِسْرَائِيليين نهبوا محلة الأعداء بعدما رجعوا "مِنْ الاحْتِمَاءِ وَرَاءَ الْفِلِسْطِينِيِّينَ" (ت. س& ف؛ JB).

في مز ١٠: ١- ٢ نجد أن يهوه، الذي يبدو بعيدًا وغير مبالٍ بطريقة مُبهمة، موجه إليه السؤال الذي يفيد به أنه

إلى متى سيقف بعيدًا في وقت تبرز الحاجة الماسة إليه عندما "يحمى وراء المسكين" الشخص، الشرير المتكبر (ع. ٢ RSV; cf. RV; Oesterley, 143; Craigie, 1983b, 120). يعتقد البعض أن فاعل الفعل هو الشخص الغير منتفع اقتصاديًا وهكذا مثل؛ نجد بوتينويسير Buttenwieser (421, 438-39) يترجم "فِي كِبْرِيَاءِ الشِّرِّيرِ يَحْتَرِقُ الْمِسْكِينُ [ت. س& ف]" ويجادل بأن المعنى الحرفي هو أن الرجل المسكين يفنى (وهذا يعني محموم) بالقلق. ومع ذلك، يبدو مناسب أكثر أن يكون الفاعل هو "الشرير". نجد هنا أن الفعل المستخدم بطريقة مجازية للإشارة إلى التحرش والإضطهاد (مع ذلك انظر Knight, 54 الذي يُجادل بأن الفعل يمكن يؤخذ في بعض الأحيان بشكل حرفي). إن ناظم المَزْمُور ١٠ مثلما نجد في مراثي أخرى عديدة حيث أن قائلي الْمَزَامِير المتألمين والمأخوذين بالصراع بين الإيمان والتجربة يعبرون عن يأسهم تجاه السكون الواضح لله- لا يستخدم الجدال المنطقي ليحسم مشكلة رفاهية الشرير وإنسحاق البار ولا يتخلى عن غيمانه بالله وإقتناعه بأن الفضيلة والعدالة تهم ولكنه بدلاً من ذلك فإنه يعيد تأكيد إيمانه بيهوه (ع. ١٢- ١٨) ويعبر عن ثقته بأن الله في النهاية سيقاوم الظالمين المتجبرين وسيعاني أولئك معدومي الحيلة والمستغلين والمتألمين (Toombs, 264).

في مرا ٤: ١٩ في جزء وصفي قوي لحصار وإنهيار أورُشَلِيم نجد أن هناك إشارة للملاحقة القاسية من قبل الجنود البابليين الذين "عَلَى الْجِبَالِ جَدُّوا فِي أَثَرِنَا" (ت. س& ف؛ NEB; REB) (← المحارب الإلهي: لاهوت)

٣. يرد اسم الفاعل في قل. في مز ٧: ١٣ [١٤] وأم ٢٦: ٢٣. في أم ٢٦: ٢٣، نجد في مس. عبارة "الشَّفَتَانِ الْمُتَوَقِّدَتَانِ [ت. س& ف]" ولكن דֹּלְקִים، متقد، لا تعطى المعنى المطلوب وربما تكون خطأ كتابى لكلمة חֲלָקִים، يَصْقل، (سب.). إن البعض (انظر مثل؛ Jones, 214) سعوا لأن يدافعوا عن مس. و ترجمات AV (الشَّفَتَانِ الْمُتَوَقِّدَتَانِ) و RV (الشَّفَتَانِ الْمُتَوَهِّجَتَانِ [ت. ت]) مجادلين بأن ذلك يعد إشارة لأولئك الذين يعارضون بشدة وحمية أو بحماس مودّة غير موجود. ومع ذلك في ضوء ع. ٢٣ نجد أن قصد الصورة يبدو عَلَى أنه قصد شرير ونية حاقدة وكلاهما يمكن أن يختفيا وراء الحديث المَلِق والإعجاب الظاهري (McKane, 604).

في مز ٧: ١٢- ١٣ [١٣- ١٤] وفي جزء من الصلاة المقدمة من أجل النجاة من الأعداء الشخصيين نجد أن ناظم المَزْمُور يؤكد أنه الله- القاضي العادل (ع. ١١ [١٢]). سيواجه الشرير الغير تائب بسيف حاد وقوس مسلح وسهام وكلها موصوفة في ع. ١٣ [١٤] عَلَى أنها "سهام مُلْتَهِبَة" (חִצָּיו לְדֹלְקִים יִפְעָל والعبارة تعني يجعل سهامه مُلْتَهِبَة، RSV; NRSV; cf. RV). وفقًا إلى NEB and REB نجد أن يهوه "زود سهامه بنارًا". إن الإشارة قد تكون سهام مشتعلة (قا؛ مز ١٨: ١٤ [١٥]؛ زك ٩: ١٤؛ انظر مثل؛ Kirkpatrick, 34; Davison, 67; Oesterley, 138; Kissane, 31; A. A. Anderson, 99; Rogerson and McKay, 39). نوع من السهام الحارقة المزودة بمادة قابلة للإشتعال وتشتعل فوراً قبل إطلاقها تجاه مدينة محاصرة (قا؛ مز ٧٦: ٣ [٤]؛ انظر مثل؛ Kirkpatrick, 34; Davison, 67; Oesterley, 138; Kissane, 31; A. A. Anderson, 99; Rogerson and McKay, 39) أو إلى سرعة البرق التى تصل بها تلك الأسهم إلى هدفها (قا؛ مز ٧٦: ٣ [٤]، انظر e.g., Kirkpatrick, 34; Kissane, 31; A. A. Anderson, 98-99; Rogerson and McKay, 39). صحيحًا أن مس. يفتقد كلمة الله في ع. ١٢[١٣] وأن بعض المفسرين يفضلون أخذ الرجل الشرير عَلَى أنه الفاعل في ع. ١٢- ١٣ [١٣- ١٤] (انظر مثل؛ G. W. Anderson, 414; Eaton, 43; A. A. Anderson, 98; Kraus, 167, 174-75; Mays, 63-64; Weiser, 134, 138-39؛ وفي المقابل: Stuhlmueller, 1985, 84 الذي يأخذ كلمة "هو" في ع. ١٢ب عَلَى أنها العدو الشرير). إذا تم قبول هذا فإن المعنى يكون أن فاعل الشر يدمر نفسه. ومع ذلك يبدو من الأفضل إعتبار الله الفاعل (انظر Kirkpatrick, 33-4; C. A. Briggs and E. G. Briggs, 52, 55; Davison, 67; Oesterley, 138; Kissane, 25, 27, 30-31; Taylor, 46-47; Dahood, 41, 46-47; Buttenwieser, 412, 419; Rogerson and McKay, 39; Kidner, 64-65; Craigie, 1983b, 97, 102-3; Bratcher and Reyburn, 74) خصوصًا بما أن ع. ١١ [١٢] توضح أن الله هو المعادي لكل شيء يضايق عدله (M'Caw and Motyer, 455). عند السعي لشرح إفتقاد الوضوح فيما يتعلق بالفاعل المصاحب للأفعال في ع. ١٢ [١٣] نجد أنه جدير بالإهتمام تذكر أن رد الفعل المكتوب تجاه الخيانة والإضطهاد يميل إلى أن يتميز "بالكائبة" التحولات المفاجئة .... الغضب والنحو غير التام" (Stuhlmueller, 1988, 437).

إن فهم الله عَلَى أنه محارب- وذلك وصف متكرر في كافة أنحاء الكتاب المقدس- تم توظيفه بطرق متنوعة في السياقات الأدبية والتاريخية المختلفة (Hiebert, 876-77; see, further Miller; 1973, Craigie, 1978, 33-43; Lind; Kang; and the literature cited by Sanderson, 141-45) في مز ٧ نجد أن الله مشحون من أجل العمل، ولكن القضاء الإلهي مقدوح زنده من خلال مكائد مرتكبي الشر غير التائبين (Craigie, 1983b, 102-3).

٤. هِفْعِيل. مستخدم في أش ٥: ١١ وحز ٢٤: ١٠. إن أش ٥: ١١- ١٢، يعد جزء من التوبيخات الست (أش ٥: ٨- ٢٣)، مُهدَّفة ضد الإسراف في شرب الخمر: حيث يشير إلى السكارى المُعربدين الذين يتركون قدراتهم لأن تصبح فاترة ولأحاسيسهم الروحية وإدراكهم الحسي

بالضمور عن طريق شرب الخمر من الصباح الباكر إلى المساء المتأخر عندما "تلهبهم الخمر" (ع. ١١). في حز ١١: ١٣ نجد أن الراضين والغير مدركين والمتكبرين الناجين من الترحيل بالقوة. الذي تم في ٥٩٧ قبل الميلاد. يتباهون بأنهم أنتبهوا أمنين في أورُشَلِيم: "هي القدر ونحن اللحم" إلا أنه في حز ٢٤: ١٠ نجد أن موضع الحماية أصبح موضع الخطر (Zimmerli, 500). إن يهوه يأمر بأن يكوم زند الخشب تحت المرجل (أورُشَلِيم) وأن تشتعل النار (הַדְלֵק הָאֵשׁ، يُوقدُ النار). بعد أن يتم سلق اللحم (لحم سكان المدينة) جيدًا، يتم تفريغ المرق وحرق العظام. يسعى البعض لأن يعطوا تفسيرًا لكل تفصيل في الإستعارة (انظر مثل؛ Dummelow, 508) ولكن آخرين (مثل؛ Ei-chrodt, 339) جادلوا بأن حزقيال لم يكن مهتمًا بمثل تلك التفاصيل الفردية ولكن كان مهتمًا بالنتيجة النهائية بعد أن تم تعريض المرجل ا(حرارة شديدة. إن التلوث الروحي والفساد الاجتماعي- الذي كانت أورُشَلِيم مشوبة به جدًا به في الجوهر- يمكن إزالته فقط عن طريق لهيب جحيم التدمير (Zimmerli, 501; Allen, 1990, 62-63).

٥. يرد الاسم في تث ٢٨: ٢٢ في جزء من تعليق (ع. ٢٠- ٤٦) عَلَى خمس (Blenkinsopp, 106) أو ست (Phillips, 190; May and Metzger, 250) لعنات (ع. ١٦- ١٩) توازي للخمسة (Blenkinsopp, 106) أو الستة (Phillips, 190; May and Metzger, 250) بركات التى تصاحب حفظ العهد (ع. ٣- ٦). التى سيكون مفعولها نافذًا في حالة العصيان. في ع. ٢٢ نجد أن عقوبة إنتهاك الشريعة هي "مرض مسبب للهزال .... حمى والإلتهاب (דַּלֶּקֶת) .... حرارة حارقة وجفاف ...و الآفة والعفن الفطري" (NIV). بينما طاعة العهد ينتج عنها الحياة، والصحة الجيدة، والإزدهار، والنصرة عَلَى الأعداء، والأمن، في حين أن العصيان- الذي يعد خيانة للعهد مع الله ورفض لمصدر الحياة (Thompson, 268-69)، يؤدي للفشل، الفوضى، والمرض، والهزيمة العسكرية، والفقر، والموت (Davies, 281; Clements, 45).

لماذا تُخصّصُ أربعة وخمسون آية للعنات التى تعقب العصيان في حين أنه هناك أربعة عشرَ آية فقط محددة للبركات المتوقفة عَلَى الطاعة؟ كيف يفسر الفرد عدم التوازن ذلك؟ يجادل البعض (مثل؛ Davies, 281; Thompson, 268) بأنه بما أن التهديد يعد حافزًا ثابتًا وأكثر قوة لتصحيح السلوك من الوعد بالبركة، فإن وفرة الرعب المتضمنة في تصعيد اللعنات كانت متعمدة من أجل إجبار أو إرهاب الإِسْرَائِيليين ودفعهم للطاعة. وفي مسحة مشابهة جادل كريجي Craigie (1983a, 340-41) بأنه. بالإقتراب من نهاية إحتفال تجديد العهد. نجد أن العضابة الطويلة والمهيبة حول اللعنة الإلهية كانت متعمدة لأن تجهز باعث أخير لإلتزام القلب الكامل بالطاعة الوافية لشريعة الله. أقترح بعض الدارسين- ملاحظين أن تث ٢٨ يعتمد عَلَى مفاهيم مقترنة باللعنات كانت شائعة في مدن عديدة في ش. أ. ق- أن تث ٢٨ يعكس نفس اللاتوازن الذي وجد في نصوص و/ أو قانونية) تنتمى إلى الشرق الأدنى في حين أن الفكرة الأساسية المتعلقة بالرادع الإضافى ربما تكون أحدثت دمج لعدد من اللعنات أكبر من البركات (انظر مثل؛ Noth, 122-26; Kitchen, 97-98, n. 41; Thompson,. 268; Mayes, 351; Miller, 1990, 193-94; cf. Craigie, 1983a, 40). إن أخرين (مثل؛ Nelson, 231) دافعوا عن أن ربحان اللعنات يؤكد عَلَى حاجة إِسْرَائِيل للإصلاح. هناك إقتراح أخر فضله الكثيرون يفيد بأن بعض من المادة المكتوبة- خاصة في الجزء الأخير من الإصحاح- أدخل بعد سقوط أورُشَلِيم في ٥٨٧ ق. م. (انظر مثل؛ H. W. Robinson, 194; von Rad, 1956, 72; 1966, 173, 176; Noth, 120; Ackroyd, 146; Gottwald, 118; Phillips, 190; Clifford, 147-48, 150; Blenkinsopp, 106; cf. Cunliffe-Jones, 153، انظر، مع ذلك، Smith, 307 and Thompson, 271 اللذين- في حين أن هناك تسليم عن طيب نفس بإحتمالية أن يحتوى الإصحاح ٢٨ يحتوى عَلَى إمتدادات في الجزء الأخير منه- يجادلان بأنه لا يوجد شيئًا في النص يعكس تاريخ يرجع إلى فترة ما قبل السبي). وفقًا إلى Noth (128-29) فإنه حتى في القرن السابع قبل الميلاد- الذي يعتبر أكبر الظن الفترة التى كتب فيها سفر التثنية بصيغته الأساسية. نجد أن اللعنة المتوعد بها في حالة مخالفة الشريعة بدأت في الظهور إلى حقيقية واقعية. وأن عندما أصبحت اللعنة واقع في الحكم الإلهي لم يكن هناك إحتمالاً بشريًا لتغيير موقعها (← سفر التثنية. لاهوت).

ب. ت إن الفعل مُثَبتُ بشكل جيد جدًا. إذ يرد في كلاً من العبرية (דָּלַק، يشتعل، يكون مضاءًا، يُتابعُ بِلَهْفة؛ نِفْعَلْ. يكون محترقًا، مدمر بواسطة النار؛ هِفْعِيل. أوقد، يُضيءِ) و أرام. (דְּלַק، דְּלֵיק، يَحترقُ، يُتَابعُ؛ يُوقدُ ضوءا، يَبْدأ نارًا، يُتابعُ). يُشكّلُ الاسم. דֶּלֶק (مُذ. ضوءُ، يُحرقُ مادّةً، فتيل، خشبٌ) و דַּלֶּקֶת (مؤ. حُمَّى) يرد ذكرها أيضًا (Jastrow 1:311) (← إشتعال: لاهوت)

إشتعال، إلتهاب، توقد سفع: ← בער [*b'r* [1]] (يشتعل، يتصاعد لهيبه، يتلف، #١٢٧٧) ← גַּחֶלֶת [*gahelet*] (فحم مشتعل، #١٦٢٥) ← דלק [*dlq*] (يشعل نارًا، يشتعل، يلاحق بحمية، #١٩٤٤) ← חמר [*ḥmr* [3]] (يكون في أهتياج، يكون ساخن، يحمر، يتوقد، يلتهب، #٢٨١٣) חרר [*ḥrr* [1]] (يتوقد، يلتهب، #٣٠٨١) ← יצת [*yṣt*] (يشئ، يضرم نارًا، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [*yqd*] (يشتعل، يضرم نارًا، #٣٦٧٨) ← כוה [*kwh*] (يشتعل، يلتهب، يسفع، #٣٩١٧) ← להט [*lhṭ* [1]] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשק [*nśq*] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [*ṣwt*]

(يشئ، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النار، #٧٤٥٥) ← קדח [*adḥ*] (يضرم النار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النار، #٧٧٠٦) ← שׂרף [*śrp*] (يشتعل، يحرق، يكوى، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← אוּד [*'ûd*] (زند خشب، قضيب مشتعل، #٢٠٢) ← אֵשׁ [*'ēš* [1]] (نار، #٨٣٦) ← בער [*b'r* [1]] (يشتعل، يتصاعد لهيبه، يتلف، #١٢٧٧) ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (فحم مشتعل، #١٦٢٥) ← גָּפְרִית [*go-prît*] (كبريت، #١٧٣٠) ← יצת [*yṣt*] (يضرم نار، يشتعل، يشعل نارًا، #٣٦٧٥) ← יקד [*yqd*] (يشتعل، يكون مشتعل، يكون النار مضرمة فيه، #٣٦٧٨) ← זִּד כִּיד [*kîdôd*] (شرارة، #٣٩٥٨) ← לבב [*lbb* [2]] (كعك مخبروز، #٤٢٢١) ← לַהַב [*lahab*] (لهب، نحل، #٤٢٥٨) ← להט [*lhṭ* [1]] (يتوقد، يشتعل، #٤٢٦٥) ← לַפִּיד [*lappîd*] (مشعل، إشعال، #٤٣٦٥) ← נִיצוֹץ [*nîṣôṣ*] (شرارة، #٥٧٧٣) ← פֶּחָם [*peḥām*] (فحم نباتى، #٧٠٧٣) ← רֶצֶף [*reṣep* [1]] (فحم متوهج، #٨٣٦٣) ← רֶשֶׁף [*rešep* [1]] (لهب، وهج، سهم، طاعون، #٨٤٠٤) ← שׂרף [*śrp*] (يشتعل، يكون مشتعل، #٨٥٩٦) ← שָׁבִיב [*šābîb*] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, 1970; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 1976; idem, *Ezekiel 20-48*, 1990; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-71,* 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in Peake, 1964, 409-43; J. Blenkinsopp, "Deuteronomy," in *NJBC*, 1990, 94-109; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. Briggs and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, 1*, 1960; L. H. Brockington, "Obadiah," in *Peake*, 1964, 626; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; R. E. Clements, *Deuteronomy*, 1989; R. J. Clifford, *Deuteronomy with an Excursus on Covenant and Law*, 1982; R. J. Coggins, "A Commentary on the Books of Nahum and Obadiah," in R. J. Coggins and S. P. Re'emi, *Israel Among the Nations*, 1985, 1-102; P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, 1978; idem, *The Book of Deuteronomy*, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, 1983 (1983b); B. C. Cresson, "The Condemnation of Edom in Postexilic Judaism," in J. M. Efird, ed., *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, 1972, 125-48; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary, 1964; M. Dahood, Psalms I: 1-50*, 1966; G. H. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 1964, 269-84; W. T. Davison, *The Psalms: I-LXXII*, 1904; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; P. Edwards, "Christian Hate," *The Way*, 7, 1967, 300-308; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; M. H. Floyd, "Obadiah," in *HBD*, 1988, 726-27; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," *in The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible,* 1971, 100-121; T. Hiebert, "Warrior, Divine," in *ABD*, 6:876-80; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, 1961; S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, 1989; D. Kidner, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, 1979; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text with a Commentary*, 1964; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966; G. A. F. Knight, *The Psalms. Volume 1*, 1982; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; R. van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25-27*, SBLDS 96, 1988; M. C. Lind, *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*, 1980; D. J. McCarthy, "A Great and Terrible God," *The Way*, 7, 1967, 259-69; L. S. M'Caw and J. A. Motyer, "The Psalms," in *NBC* [3], 1972, 446-547; W. McKane, Proverbs: A New Approach, 1970; E. D. Mallon, "Joel and Obadiah," in *NJBC*, 1990, 399-405; H. G. May and B. M. Metzger eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, 1979; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, 1973; idem, *Deuteronomy*, 1990; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 2, 1967; R. E. Murphy, "The Book of Obadiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 477-79; R. D. Nelson, "Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; M. Noth, "For All Who Rely on Works of *the Law Are Under a Curse," in M. Noth, The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, 1967, 118-31; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; A. Phillips, *Deuteronomy*, 1973; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1956; idem, *Deuteronomy: A Commentary*, 1966; D. W. B. Robinson, "Obadiah," in *NBC* [3], 1972, 742-45; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua: Introductions, Revised Version with Notes Map and Index*, 1907; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, 1977; J. E. Sanderson, "War, Peace, and Justice in the Hebrew Bible: A Representative

Bibliography," in G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, 1991, 135-66; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy in the Revised Version with Introduction and Notes*, 1918; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, 1987; C. Stuhlmueller, *Psalms 1 (Psalms 1-72)*, 1985; idem, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; W. R. Taylor, "Exegesis Psalms 1-71, 93, 95-96, 100, 120-138, 140-150," in "The Book of Psalms," in *IB*, 4:1-763; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, 1974; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*, 1965; H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah: A Commentary*, 1986; W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, 1979.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

١٩٤٥ דַּלֶּקֶת [*dalleqet*]، حُمَّى) ← #١٩٤٤

1946 דֶּלֶת

דֶּלֶת [*delet*]، اسم. باب (#١٩٤٦). الاسم الأقل تكرارًا هو: דַּל [*dal* [1]] (#١٩٢٣) إن דֶּלֶת يعد جزء من שַׁעַר، البوابة وهي جزء من البناء الذي يمنع أو يسمح بالدخول إلى ما يقع في الجانب الأخر للبوابة.

ش. أ. ق إن الأسماء الشبيهة لـ דֶּלֶת مشهودة على نحو واسع في اللغات السامية. وهكذا، هناك أكد. *daltu*، وسريانية. *delet* وفينيقية. *dlt*.

ع. ق ١. إن الكلمة דֶּלֶת تشير لأي وسيلة تصلح لتغطية مدخل وبذلك لتمكين أو لإعاقة الوصول من منطقة إلى أخرى: إن التعبير الأكثر شمولية هو שַׁעַר، بوابة. التعابير الأخرى قد تخدم لتمييز أجزاء البوابة، مثل؛ דֶּלֶת، باب، الذي يعد الغطاء الفعلي الذي يغطي المدخل، وמְזוּזָה، عضادة الباب وهي أجزاء البوابة المثبت بها الباب وדֶּלֶת وסַף أو מִפְתָּן وتعني العتبة وهي المدخل الذي يجتازه الفرد عندما يعبر البوابة. وأخيرًا מַשְׁקוֹף، الأسكفة (عتبة الباب العليا). لنأخذ مثال: بوابة غزة كانت تتكون من بابين، وعضادتين מְזוּזוֹת وבְּרִיחַ، مزلاج (قض ١٦: ٣). قا؛ الأوصاف المماثلة في نح ٣: ١، ٣، ٦، ١٣.

٢. باب بوابة المدينة: إن كلمة דֶּלֶת مشتضمنة في وصف بوابة المدينة التى إقتلعها شمشون (قض ١٦: ٣). إن مدينة بدون דֶּלֶת كانت عرضة للغزو و النهب (إر ٤٩: ٣١؛ حز ٢٦: ٢؛ حز ٣٨: ١١). ومع ذلك فإن الغرض الدفاعي من الباب يمكن أن يعطي عكس النتائج المرجوة ويسجن من يسكنون بالداخل (١صم ٢٣: ٧). إن الله سيحطم أبواب المدن أمام كُورَش (أش ٤٥: ١- ٢). إن دور דֶּלֶת كجزء من النظام الدفاعي للمدينة- الذي يشمل الأسوار، والبوابات- نجده موصوفًا في نح ٣: ١، ٣، ٦، ١٣، ١٤، ١٥؛ نح ٦: ١ (قا؛ شاهد سي ٤٩: ١٣). إن نحميا أمر بأن تظل بوبات المدينة مفتوحة فقط أثناء حر النهار وأن تغلق طوال اليوم في السبت (نح ٧: ٣؛ ١٣: ١٩).

٣. باب القدس: عندما يرغب العبد في أن يظل عبدًا مدى الحياة (خر ٢١: ٦)، هل كان السيد يجلب ذلك العبد إلى (١) القدس أو (٢) بوابة المدينة أو (٣) بيته الخاص؟ إشارة في سفر الخروج إلى "الأرباب" (הָאֱלֹהִים) أو "القضاة" تقترح مكانًا عامًا، وليس مسكنًا خاصًا (على الرغم من أش ٥٧: ٨، الذي لا يستخدم، بطريقة بارزة، التعبير הָאֱלֹהִים أو أي شيء مُشابه له). إن ثقب أذن العبد بالمثقاب كان يتم عند דֶּלֶת أو מְזוּזָה لا يوجد نشاط رمزي يؤدي عند عتبات بوابة المدينة، ولكن الكثير من تلك الأنشطة كان يتم في القدس، كما هو ملحوظ بأعَلى. وهكذا؛ فإن الإحتمال الأخير يبدو أنه الموقع الأنسب لمثل ذلك الحدث (قا؛ تث ١٥: ١٧).

إن أفعال فتح وغلق أبواب القدس كانت تتعلق بنمط العبادة. ففي شيلوه، كان صموئيل يفتح أبواب القدس كل صباح (١صم ٣: ١٥). وكان إغلاق الأبواب إشارة إلى نهاية العبادة في القدس (ملا ١: ١٠). وكان ذلك أمرًا يصنعه الملوك الأشرار (٢أخ ٢٨: ٢٤؛ ٢٩: ٧)، في حين أن ملك صالح مثل حزقيا أعاد فتح الأبواب (٢أخ ٢٩: ٣).

في أُورُشَلِيم، كانتِ أبواب القدس الداخلية مصنوعة من خشب الزيتون المُغشّى بالذهب (١مل ٦: ٣١- ٣٢؛ ٢أخ ٣: ٧؛ ٤: ٢٢). وكان منقوش علَى تلك الأبواب الملائكة والنباتات. وكانت أبواب القدس الخارجية مصنوعة من خشب السرو (١مل ٦: ٣٤). هناك أبواب مشابه لتلك الخاصة بالقدس الداخلي نجدها مصورة في رؤية حزقيال بشأن الهيكل الجديد، بالرغم من أنها "مزدوجة" (حز ٤١: ٢٣- ٢٥).

٤. باب المسكن الخاص: في قصة إستقباله للرسل الإلهي، نجد لوط يخرج من المدخل، ولكنه "يغلق"، الباب דֶּלֶת وراءه (تك ١٩: ٦؛ قا؛ TDOT 3:231) إن الضغط المتزايد أدى إنقاذ لوط من قبل الرسولين، اللذان سحباه إلى داخل البيت وأغلقا باب البيت (تك ١٩: ٩- ١٠؛ قا؛ قض ١٩: ٢٢). إن رحاب وأسرتها وُعدوا بالأمان خلال غزو أريحا طالما لم يخرجوا من דֶּלֶת (الباب) (يش ٢: ١٩). إن الباب דֶּלֶת كان متواجد أيضًا ضمن البيوت الأكبر، مثل بيت الملك المؤابى عجلون. كان الباب يتيح الوصول إلى المرحاض وكان يمكن غلقه (قض ٣: ٢٣- ٢٥؛ قا؛ Halpern, 43-61). ونجد أن أليشع يقوم بالمعجزات، ويصلي،

ويمسح ياهو كملك عَلَى إسْرَائِيل خلف الأبواب المغلقة (٢مل ٤: ٤، ٥، ٣٣؛ ٩: ٣، ١٠).

٥. إن דֶּלֶת يرد عَلَى أنه "عمود من نص" مكتوب على بردية أو مخطوطة جلدية أو كـ "لوح خشبي مشمع" في إر ٣٦: ٢٣، وفي رسالة لاخيش Lachish Letter 4.3 (Pardee et al., 91-92) ومن المحتمل في دمشق قلعة عمان السفر الخامس (قا؛ Lansing Hicks الذي يجادل بشأن وجود اللوح الخشبي في كل الإشارات السابقة)

٦. إن كلمة דֶּלֶת تشكل غطاء صندوق به ثقب وذلك من أجل توفير صندوق من أجل جمع التقدمات بالهيكل (٢مل ١٢: ٩ [١٠]).

٧. في النصوص الشعرية تظهر דֶּלֶת في تركيب مع تشكيلة أسماء لإنتاج صور مختلفة: "أَبْوَابَ السَّمَاءِ" كمصدر للمن (مز ٧٨: ٢٣) و"أَبْوَابَ النُّحَاسِ" كتلك التى يستطيع الله كسرها من أجل أنقاذ المساجين (مز ١٠٧: ١٦)، و"بَابَ (דַּל) شَفَتَيَّ" كوسيلة لمنع الحديث الأثيم (مز ١٤١: ٣) و"أَبْوَابَ (דַּל) رَحِمَ أُمِّي" كوسيلة أتى من خلالها أتى أيوب إلى العالم (أي ٣: ١٠). إن الله يستخدم الأبواب للسيطرة عَلَى البحر (أي ٣٨: ٨، ١٠). إن الأخت في نش ٨: ٩ مشبهة بباب مزين بألواح أرز، إن الباب דֶּלֶת المغلق مستخدم ليصف القوة المتقلصة للحواس في الشيخوخة (جا ١٢: ٤).

ب. ت ١. كم. ٣: ٨ يصف موت الأشرار بالتعبير "أبواب الحفرة" (דַּלְתֵי שַׁחַת).

٢. كما في هيكل سليمان وهيكل حزقيال، أيضًا في لفيفة الهيكل نجد هيكلاً مُغشًى بالذهب (دره. ٣٦: ١١؛ ٤١: ١٦).

ع. ج ← NIDNTT 2:29-31

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [*'ayil* [3]] (عضادة الباب، #٣٨٢) ← אָמְנָה [*'ōmnâ*] (عمود؟، عضادة الباب؟، #٥٩٥) ← בְּרִיחַ [*berîaḥ*] (مزلاج، #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [*delet*] (باب، #١٩٤٦) ← לוּל [*lûl*] (باب مسحوا، #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [*mezûzâ*] (عضادة الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [*miptān*] (عتبة، #٥١٥٩) ← זָף מַשְׁקוֹף [*mašqôp*] (الأسفكة، #٥٤٨٥) ← סַף [*spp*] (يضطجع على عتبة الباب، #٦٢١٤) ← צִיר [*şîr* [2]] (محور الباب، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [*ša'ar* [1]] (بوابة، #٩١٣٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:230-33; B. Halpern, *The First Historians: The Hebrew Bible and History*, 1988; R. Lansing Hicks, "*DELET* and *MeGILLaH*: A Fresh Approach to Jeremiah xxxvi," *VT* 33, 1983, 46-66; D. Pardee et al., *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, 1982.

Richard S. Hess ريتشارد إس. هيس

1947	דָּם

דָּם [*dām*]، دم، إراقة دمّ، سافك دماء، قاتل (#١٩٤٧).

ش. أ. ق إن الكلمة التى تشير إلى الدم تعد أساسًا نفس الكلمة في كل اللغات السامية. ويُعدّ الدم عادة عنصر هام في الذبائح في ش. أ. ق وأيضًا في سمات الأسطورة والسحر.

ع. ق ١. ترد كلمة דָּם حوالى ٣٦٠ مرّة في ع. ق. والإستخدام الأكثر شيوعًا للمصطلح يدل على إراقة الدمّ خلال العنف، والذي ينتج عنه عادة الموت. نجد إستخدام الكلمة بهذا المعنى في هو ٤: ٢ حيث نقرأ: "لَعْنٌ وَكَذِبٌ وَقَتْلٌ .... يَعْتَنِفُونَ، وَسَفْكُ دَمٍ (דָּמִים) يَعْقِبُهُ سَفْكُ دَمٍ". إن العبارة الأخيرة مترجمة بإفادة من قبل RSV عَلَى أنها "قتل يَعْقِبُهُ قتل". كان داود متهم قبل شِمْعِي كرجل متعطش للدماء: "اخْرُجِ! اخْرُجْ يَا رَجُلَ الدِّمَاءِ (אִישׁ דָּמִים)، وَرَجُلَ بَلِيَّعَالَ!" (٢صم ١٦: ٧؛ انظر مز ٥: ٦ [٧]). في ١مل ٢: ٩ قال داود لسليمان: "وَالآنَ فَلاَ تُبَرِّرْهُ [شِمْعِي] لأَنَّكَ أَنْتَ رَجُلٌ حَكِيمٌ، فَاعْلَمْ مَا تَفْعَلُ بِهِ وَأَحْدِرْ شَيْبَتَهُ بِالدَّمِ إِلَى الْهَاوِيَةِ" كان داود يقول أنه يجب أن يموت شِمْعِي ميتة عنيفة، وبالتالي أعد سليمان حدوث ذلك (١مل ٢: ٤٦).

يجب أن نلاحظ في هذا الصدد بأن الدم لم يكن معرفًا كرابطة عائلية. في حين أننا في عرب. نتحدث عن قرابة الدم أو القرابة ذات الصلة بالدم، نجد أن ع. ق يتحدث عن شخصًا ما بأنه من نفس العظم واللحم (בָּשָׂר עֶצֶם، تك ٢: ٢٣؛ قض ٩: ٢ [قا؛ NIV، وكل الترجمات العربية]). فـ דָּם كانت مرتبطة عادة بالعنف أو سكب الدم، وبالتالي لم تكن كلمة مناسبة لتعيين العلاقات الأسرية (Christ, 8-12).

٢. ضربة الدم كانت الأولى في سلسة الضربات على مصر (خر ٧: ١٤- ٢٤). إن الأنبياء يوظفون صورة الأوبئة فيما يتحكلمون عن دينونة الله. يُعلن حزقيال السقوط الوشيك لأورُشَليم مستخدمًا صورة المجاعة، والحيوانات المتوحشة، وإراقة الدم، والأوبئة: "وَإِذَا أَرْسَلْتُ عَلَيْكُمُ الْجُوعَ وَالْوُحُوشَ الرَّدِيئَةَ فَتُثْكِلُكِ، وَيَعْبُرُ فِيكِ الْوَبَأُ وَالدَّمُ (דֶּבֶר וָדָם) وَأَجْلُبُ عَلَيْكِ سَيْفًا. أَنَا الرَّبُّ تَكَلَّمْتُ" (حز ٥: ١٧؛ انظر ٢٨: ٢٣؛ ٣٨: ٢٢). ويتكلم يوئيل بمسحة مشابهة في نبوته عن رعب الرب يوم الرب: "وَأُعْطِي عَجَائِبَ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، دَمًا وَنَارًا وَأَعْمِدَةَ دُخَانٍ. تَتَحَوَّلُ الشَّمْسُ إِلَى ظُلْمَةٍ، وَالْقَمَرُ إِلَى دَمٍ قَبْلَ أَنْ يَجِيءَ يَوْمُ الرَّبِّ الْعَظِيمُ الْمَخُوفُ" (يؤ ٢: ٣٠- ٣١ [٣: ٣- ٤]). عن العلاقة بين ضربات مصر وصورة القضاء الأخروي، انظر: H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia,

.1977, 68

٣. إن الدم يعد عنصر لا غنى عنه في العديد من الذبائح، وفي هذا الصدد يرتبط بانتظام بالتطهير، والتكريس، والتكفير عن الخطيئة. وهكذا، فإن الشخص الذي شفي من مرض جلدي كان يُمسح بالدم والزيت لتطهيره من الناحية الطقسية (لا ٦: ١٤- ٢٠)؛ وكان المذبح والكهنة يتم تكريسهم بالدم (٨: ١٤- ١٥، ٢٣- ٣٠)؛ و "عهد الدم (דַּם־הַבְּרִית) كرس إِسْرَائِيل كشعب الله المقدس (خر ٢٤: ٦- ٨؛ انظر زك ٩: ١١)؛ وأن الدم المُلطخ عَلَى أطر الباب حمى كل بكر عبراني من الموت (خر ١٢: ٧، ١٣)؛ وفي يوم الكفارة؛ نجد أن دم تقدمة الخطيئة يجعل كفارة عن الخطيئة وكان يُطهر ويُكرس خيمة الإجتماع من نجاسة الإِسْرَائِيليين (لا ١٦).

٤. على أية حال، فإن الدم يمكن أن ينجس ويدنس: "لأَنَّ الدَّمَ يُدَنِّسُ الأَرْضَ. وَعَنِ الأَرْضِ لاَ يُكَفَّرُ لأَجْلِ الدَّمِ الَّذِي سُفِكَ فِيهَا، إِلاَّ بِدَمِ سَافِكِهِ" (عد ٣٥: ٣٣؛ انظر أيضًا مز ١٠٦: ٣٨). إن قوة الدم البريء (דָּם נָקִי) للتدنيس نجدها مصورة بشكل واضح بعدما أراق قايين دم هابيل، ذلك الدم الذي صرخ إلى الله طالبًا الثأر (تك ٤: ١٠). وهكذا فإن القتل الذي ينجم عنه "سفك الدم" الذي يجب أن يُثأر له: "وَأَطْلُبُ (דָּרַשׁ) أَنَا دَمَكُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَقَطْ. مِنْ يَدِ كُلِّ حَيَوَانٍ أَطْلُبُهُ. وَمِنْ يَدِ الإِنْسَانِ أَطْلُبُ نَفْسَ الإِنْسَانِ" (تك ٩: ٥؛ ← דרשׁ، يريد، يطلب، #٢٠١١).

مَنْ يفعل ذلك يُدعى "وَلِيِّ الدَّم" (גֹּאֵל הַדָּם، عد ٣٥: ١٩، ٢١). وإن لم يكن هناك إنسانًا ليفعل ذلك، فإن الله هو المنتقم الأساسي من القاتل (تث ٣٢: ٤٣؛ ٢مل ٩: ٧؛ مز ٩: ١٢ [١٣]). على أية حال، فإن الموت يُمكن أن يكون أيضًا عقوبة لكسر الشريعة أو قد يجيء كنتيجة حماقة شخص. في مثل هذه الحالات، يكون التعبير "دَمُهُ عَلَيْهِ" (لا ٢٠: ٩، ١١- ١٣؛ يش ٢: ١٩) ليُظهر أن الشخص المعني هو وحده المسئول عما حدث (← גאל، يفدي، #١٤٥٧).

٥. هناك إستخدام ذو صلة نجده في ثلاث فقرات. يتكلم حزقيال عن دعوته أن يكون رقيبًا عَلَى إِسْرَائِيل وتلك المسئولية متضمنة في حز ٣: ١٧- ١٩ و ٣٣: ٧- ٩. إن فشل النبي في تحذير شخص شرير لأن يرجع عن طرقه سيؤدي ذلك إلى موت الشخص بخطيئته. بالإضافة إلى أن النبي المهمل سيكون "مسئول (בָּקַשׁ) عن دمه [دم الشخص الشرير]" (حز ٣: ١٨؛ ٣٣: ٨). على أية حال، إذا أنجز النبي مهمته بإنذار الشخص الشرير، فإن النبي سيُنقذ وسيتجنب إمكانية سفك الدم. في مز ٥١: ١٣- ١٥ [١٥- ١٧] يطلب ناظم المَزْمُور من الله أن يفتح شفتيه مرّة أخرى عن طريق إحيائه مرّة أخرى بعدما أثم، حتى يكون قادرًا على الإدلاء بشهادة عامة عن خلاص الله وبالتالي يحث الخطاة الأخرين لأن يرجعوا إلى الله. فإن ناظم المَزْمُور نُجى عن إمكانية سفك الدم الذي كان سينشأ عن عدم تحذيره للخطاة الآخرين بأن يرجعوا عن طرقهم (ع. ١٤ [١٦]). وهكذا، في صلاته "أَنْقِذْنِي مِنْ سَفْكِ الدِّمَاءِ" (הַצִּילֵנִי מִדָּמִים) فإنه (داود) من أجل أن يكون بعيدًا عن المسألة بخصوص موت الخطاة الأخرين إذا فشل في أن يحثهم ويدعوهم للرجوع إلى الله" (Goldingay, 390). وهكذا فإن سفك الدماء يمكن أن يجلب عَلَى الشخص عندما يفشل في مسئوليته تحذير الأخرين لأن يرجعوا إلى الله.

٦. يمكن أن يتدنس الشعب بالدم. في مرا ٤: ١٤ نقرأ أن شعب أُورُشَلِيم "تَلَطَّخُوا بِالدَّمِ حَتَّى لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدٌ أَنْ يَمَسَّ مَلاَبِسَهُمْ" إن المرأة تعد نَجسة بعد الولادة بسبب سيل الدماء (لا ١٢: ٤- ٧)؛ وأن المرأة تعد نجسة أيضًا أثناء الطمث (لا ١٥: ١٩- ٢٤). لا يوجد تفسيره مقدم بشأن لماذا يجعل سيل الدم من الفرد نجسًا. ربما كان لأن الجسد الذي ينزف أو يسيل منه الدماء يعد مفتقدًا للكمال وبالتالي يصبح في حالة نجاسة. "إن فقدان الدم يمكن أن يؤدي إلى الموت، الذي هو نقيض الحياة الصحية الطبيعية. فأي شخص يفقد الدم يعد عَلَى الأقل في خطر أن يصبح أقل كمالاً وبالتالي نجسًا. وهكذا، فإن الدم يعد في السياق للمطهر الطقسي الأكثر فاعلية والمادة الأكثر تدنيسًا عندما يصبح في الموضع الخطأ" (Wenham, 188).

٧. يجب ألا يؤكل الدم بل كان يُصفَّى من الحيوان قبل أن يؤكل اللحم. إن هذه القاعِدّة ترجع إلى نوح (←) الذي سُمح له بأكل اللحم شريطة أن يتجنب الدم (تك ٩: ٤). إن هذا المبدأ معاد صياغته بكثرة (لا ٣: ١٧؛ ٧: ٢٦- ٢٧؛ ١٧: ١٠- ١٤؛ ١٩: ٢٦؛ تث ١٢: ١٦، ٢٣؛ ١٥: ٢٣؛ ١صم ١٤: ٣٢- ٣٤؛ حز ٣٣: ٢٥)، ولكن من الصعب تحديد الأهمية الدقيقة للقاعِدّة. في لا ١٧: ١٠- ١٤ هناك تفسيرات مقدمان. الأول هو أن "حياة كل مخلوق تكمن في دمه". وهكذا؛ عندما يفقد الحيوان دمه فإنه يموت، إذ أن دمه يعطيه الحياة، وعن طريق الإحجام عن أكل اللحم والدماء بداخله فإن الإنسان يكرم الحياة، في حين أن أكل الدم يعد إحتقارًا للحياة" (Wenham, 245). السبب الثاني هو للتحريم ونجده مقدم في لا ١٧: ١١: "فَأَنَا أَعْطَيْتُكُمْ إِيَّاهُ [الدم] عَلَى الْمَذْبَحِ لِلتَّكْفِيرِ عَنْ نُفُوسِكُمْ، لأَنَّ الدَّمَ يُكَفِّرُ عَنِ النَّفْسِ". يمكننا إعادة صياغة العبارة الأخيرة كالأتى "لأنَ الدم يفتدي ثمن الحياة" (انظر Wenham, ibid. B. A. Levine, 68; cf. H. C. Brichto, 22-29) وهكذا، فإن الفدية عن حياة الفرد ليست مالاً (قا؛ خر ٢١: ٣٠؛ مز ٤٩: ٧- ٩ [٨- ١٠]) ولكن الفدية هي نهاية حياة حيوان متمثلة في دمه. ولأن الدم هو الوسيلة المُعطاة من قبل الله من أجل التكفير عن الخطيئة، فإنه مقدس ولا يجب أكله. يجب أن يرش الدم عَلَى المذبح أو يسكب عَلَى الأرض ويغطى بالتراب (لا ١: ٥؛ ١٧: ١٣؛ تث ١٢: ٢٤).

٨. من الملاحظ عادة في سياق الذبيحة إن الدم المُراق يرمز إلى عقوبة الموت أو إلى الحياة المصبوبة في الموت. ومع ذلك، فإن بعض الدارسين جادلوا بأن الدم كان رمز لحياة الحيوان المعتقة. فإنه يعد الحياة المقدمة لله والتى تكفر (مثل؛ de Vaux, 93) عن الخطايا. إن أولئك الدارسين يشيرون عادة إلى تك ٩: ٤؛ لا ١٧: ١١، ١٤؛ وتث ١٢: ٢٣، الذي يذكر أن "الدم هو الحياة" أو ما شابه ذلك. لا يمكن أن ندخل هنا في جدال، ولكن كما لاحظنا أن لا ١٧: ١٠- ١٤ يفيد بأن الدم يفتدي ثمن الحياة، وذلك عن طريق الحياة المصبوبة في الموت. بالإضافة إلى ذلك، نُلاحظ النقاط التالية: أولاً، الإستخدام السائد للمصطلح الخاص بالدم في ع. ق كان للإشارة إلى الموت. ثانيًا، في نصوص عِدّة نجدأن الدم يشير بطريقة مجازية للموت (تك ٣٧: ٢٦؛ ١مل ٢: ٥؛ مز ٥٨: ١٠ [١١])، بينما في مكان آخر للصلة بين الموت والكفارة واضح (عد ٢٥: ٦- ١٣؛ تث ٢١: ١- ٩؛ ٢صم ٢١: ٣- ٦). وأخيرًا، تُرجمت الكلمة נֶפֶשׁ، عَلَى أنها "حياة" في تك ٩: ٤؛ لا ١٧: ١١، ١٤؛ وتث ١٢: ٢٣، لا يمكن أن تعادل عرب. "الحياة" ولكن يمكن أن تعني "تَنازلتْ حياةٌ عنها بالموتِ" (لا ١٩: ٢٨؛ ٢صم ١٤: ٧؛ يون ١: ١٤) ونستنتج أن دم الذبيحة يشير إلى الموت وليس لإطلاق الحياة.

٩. الكلمة דָּם في العبارة "دم (דָּם) العنب (NIV؛ وكل الترجمات العربية تك ٤٩: ١١؛ تث ٣٢: ١٤؛ قا؛ سي ٣٩: ٢٦) يدل على "عصير العنب". إن هذا المصطلح يرد أيضًا في الشعر الأوغاريتي (H. P. Rüger, "Zu RS 24.258," *UF* 1, 1969, 203-6, esp. 206). إن كلمة "عصير" هنا توحي بالإمدادات الكريمة والوفيرة المعطاة من قبل الرب "وَزُبْدَةَ بَقَرٍ وَلَبَنَ غَنَمٍ، مَعَ شَحْمِ خِرَافٍ وَكِبَاشٍ أَوْلاَدِ بَاشَانَ، وَتُيُوسٍ مَعَ دَسَمِ لُبِّ الْحِنْطَةِ، وَدَمَ (דָּם) الْعِنَبِ شَرِبْتَهُ خَمْرًا" (تث ٣٢: ١٤). انظر P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976, 381.

ب. ت إن مدى معنى المصطلح "دم" المذكور في ع. ق يتواصل إستخدامه في الأدب التالي، مثل؛ لتحريم أكل الدم انظر يوب. ٦: ٧، ١٢- ١٣؛ ٧: ٢٨- ٣٣ . إن التعبير الجديد "لحمًا ودمًا" يرد في سي ١٤: ١٨؛ ١٧: ٣١ ويعد هذا التعبير طريقة لوصف الضعف الإنساني.

ع. ج ← *NIDNTT* 1:220-26

دم: ← דָּם [*dām*] (دم، إراقة دماء، سفك دماء، قتل، #١٩٤٧) ← נֵצַח [*nēṣaḥ* [2]] (عصير، دم، #٥٩٠٦)

البيبلوجرافيا

EncJud 3:1115-19; *NIDNTT* 1:220-26; *TDNT* 1:172-77; *TDOT* 3:234-50; *THAT* 1:448-51; H. C. Brichto, "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement," *HUCA* 47, 1976, 19-55; H. Christ, *Blutvergiessen im Alten Testament*, 1977; L. Dewar, "The Biblical Use of the Term 'Blood'," *JTS* 4, 1953, 204-8; J. Goldingay, "Psalm 51:16a (English 51:14a)," *CBQ* 40, 1978, 388-90; K. Koch, "Der Spruch 'Sein Blut bleibe auf seinem Haupt' und die israelitischen Auffassung vom vergossenen Blut," *VT* 12, 1962, 396-416; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974; D. J. McCarthy, "The Symbolism of Blood and Sacrifice," *JBL* 88, 1969, 166-76; idem, "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice," *JBL* 92, 1973, 205-10; J. Milgrom, "A Prolegomenon to Leviticus 17:11," *JBL* 90, 1971, 149-56; L. Morris, "The Biblical Use of the Term 'Blood'," *JTS* 3, 1952, 216-27; *JTS* 6, 1955, 77-82; H. Reventlow, "Sein Blut komme über sein Haupt," *VT* 10, 1960, 311-27; L. Sabourin, "*Nefesh*, Sang et Expiation," *Sciences Ecclésiastiques* 18, 1966, 25-45; J. Steinmuller, "Sacrificial Blood in the Bible," *Bib* 40, 1959, 556-67; A. Stibbs, *The Meaning of the Word 'Blood' in Scripture*, 1962[3]; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

بول ترييبلكو Paul Trebilco

1948 דמה

דמה [*dmh* [1]]، يكون مثل، يشبه، يصبح شبيه بـ، يقارن، يتأمل، يتخيّل (#١٩٤٨). דְּמוּת [*d*[e]*mût*]، اسم. نمط، هيئة، شكل، صورة (#١٩٥٢)؛ דִּמְיוֹן [*dimyôn*]، اسم. شبه، تشابه (#١٩٥٥).

ش. أ. ق من خارج عبر. نجد أن كلمة דָּמָה معروفة فقط في آرام. وعرب. "دُمْيَة" (صورة) والتي هي كلمة مستعارة من آرام. (*THAT* 1:451). إن اسم. آرام. דְּמוּת يرد في بردية متحف بروكلين بمعنى المساواة "بيت مكافيء لبيتك" (*DISO*, 58). إن الفعل. آرام. דמא يرد في التدمرية بينما معنى اسم الفاعل يعني يكون مشابه (نفس المرجع السابق). إن الفعل المغاير דמע يرد في نقش ثنائي اللغة يعود للقرن الثاني من العصر المسيحي؛ إن هذا النقش مكتوب باليونانية وأرام. ويشير إلى "شخص كان غير متماثل في الجمال" (*KAI* 276.10). إن إستخدام العين (ע) بدلاً من الألف (א) يعد مصدر قرائي لحرف العلة الأخير. ومؤخرًا وجد مثالاً أخر لـ דְּמוּת عَلَى بلاطة من تل الفخارية (Gropp and Lewis, 45-46, Aramaic lines 1, 15)؛ والنقش الذي عَلَى البلاط ثنائي اللغة في أرام. وأكد. والذي يمكن أن يُؤرّخ إلى النصف الثاني من القرن التاسع.

ع. ق ١. الفعل דָּמָה في قل. يرد ١٣ مرّة، ودائمًا بمعنى ملاحظة تشابه؛ و بِيعّل. له معنى المقارنة في أربع

حالات ورود. إن العديد من تلك التشبيهات توجد في سفر نشيد الإنشاد حيث نجد أن السيدة الرشيقة الطويلة شبيه بالنخلة (نش ٧: ٧ [٨])، وذلك تناظر كلاسيكي من العصور القديمة؛ وأن الحبيب الشاب شبيه للظبى أو بالأيّل الصغير في جماله ورشاقة سرعته (نش ٢: ٩، ١٧؛ ٨: ١٤)؛ والحبيب يُقارن حبيبته بفرس ضمن سلاح الفرسان وذلك من ناحية زينة رقبتها ورأسها (نش ١: ٩). في رثاء مَزْمُور ١٠٢: ٦ [٧] نجد أن ناظم المَزْمُور يقارن نفسه بطائر جارح في مكان مُقفر. في مز ١٤٤: ٤ نجد أن الحياة الإنسانية مُشبهة بنفخة أو ظل عابر. في أش ١: ٩ نجد أن مدينة أورُشَلِيم تُشبه عمورة في شرّها؛ والفعل يوجد هنا بالتوازي مع آداة المقارنة *kᵉ*، الطريق الأكثر شيوعًا للتعبير عن المقارنة في العبرية (*THAT* 1:452-53).

في حوالى ثلث عدد مرات ورود דָּמָה نجد أنه يُستخدم لإبداء أن الله لا يُضاهى أو عن حماقة الملوك الأخرين بمحاولاتهم مقارنة أنفسهم بالله. هناك صورة كنعانية مستخدمة في مز ٨٩: ٦ [٧] في السؤال عمن المُرشّح بيِن الكائنات السمائية قد يُشبه بيهوه، الإله الخالق، الذي شكّل العالم خلال غزوه للمياه البدنية (ع. ٩- ١٢ [١٠- ١٣]). إن الفقرة المهيبة لله الذي لا يُضاهى في أش ٤٠: ١٢- ٢٦ يستخدم صيغة بيعّل. مرتين في السؤال المتكرر. "فَبِمَنْ تُشَبِّهُونَنِي؟" (ع. ١٨، ٢٥). في ع. ١٨ نجد أن الصيغة الاسمية لـ דְּמוּת مستخدمة في السطر الثاني المتوازي، وفي ع. ٢٥ نجد الوصف الفعلي שָׁוָה (#٨٧٥٠). إن السؤال مُكرّر في أش ٤٦: ٥، حيث استخدم الفعل بالتوالى في بيعّل. وفي صيغة قل. في سطور متوازية إذ يسخر النبيِ من الأصنام في مقارنته إياها بيهوه؛ إن ع. أيضًا توازي المترادفات الشائعة مثل שָׁוָה ومָשַׁל (#٥٤٣٩) بـ דָּמָה (قا؛ *THAT* 1:451). وذلك في سطور متطابقة تشكل تناظر جميل وقوي. إن أسئلة ناظم المَزْمُور والنبي تعد تعجبية (*THAT* 1:454)؛ حيث تفردية يهوه غير قابلة للجدال، وليس هناك شيء يمكن أن يوضع في الصف مع يهوه (قا؛ مز ٤٠: ٥ [٦] وإستخدام الفعل עָרַךְ، #٦٨٨٥).

في النقد الساخر ضد فِرْعَوْن في حز ٣١ نجد الفعل مستخدم ٤ مرات في قل. (ع. ٢، ٨، ١٨)؛ نجد أن قدرة فِرْعَوْن تُقارن بشجرة فوق أرضية، ولكن مثل هذه الشجرة سيتم إسقاطها وتصبح تحت سيادة يهوه. والمرة الوحيدة التى ورد ذكر الفعل דָּמָה في هِتْبَعّيل. كانت في تفاخر الملك البابلي الذي يشبه نفسه بالعَلّى (أش ١٤: ١٤)؛ إن الملك الذي يصعد إلى السموات وينصب عرشه عَلَى النجوم سوف يتم إسقاطه إلى أسافل الجحيم.

٢. إن الفعل דָּמָה في بيعّل. مستخدم ٨ مرات بمعنى ممتد يفيد بإمتلاك أراء، أَو خطط، أو نوايا مناسبة. إن أولئك الذين يحتفلون بعهد الله في جبل صهيون، يتفكرون داخل الهيكل في إخلاص يهوه الوفي (أش ٤٨: ٩ [١٠]). ويعتقد الأشرار أن الآخرين خائنين مثلهم (مز ٥٠: ١)، ولكن ناظم المَزْمُور لن يصمت أكثر من هذا، بل سيقوم بواجبه. يعلن أشعياء أن أشور لا يتفكر في دوره في مخطط الله، إذ أنه لا يدرك بأنه فقط وسيلة يستخدمها الله لتأديب شعب عاصي (أش ١٠: ٧). يُحذّر مردخاي إستير من أنها لا يجب أن تفتكر في نفسها أنها ستنجو من مرسوم الملك لأنها في القصر (أش ٤: ١٣).

إن بعض الأفكار تعد نوايا، والنوايا هي تأمل لسير الحدث. يوضح اللاوى أن شعب جبعة نووا قتله (قض ٢٠: ٥)؛ وإن نية شاول كانت التخلص من الجبعونيين (٢صم ٢١: ٥). إن بعض النوايا تعد إستجابات متعمدة لإدراك هدف مُحدّد. يعلن الله أنه سيفعل بشعب إِسْرَائِيل ما خطط لأن يفعله بالأمم إذا لم يتخلصوا من سكان الأرض [أرض الميعاد] (عد ٣٣: ٥٦). عن طريق القسم يعلن يهوه أن سينفذ قصده بتحطيم ملك أشور (أش ١٤: ٢٤).

٣. في بعض النصوص فإنه يعد من غير المؤكد تفضيل أي معنى من معاني דָּמָה عَلَى الأخر. إن نص مرا ٢: ١٣ يمكن أن يترجم كالأتى: "بماذا أطمئنك؟ بماذا أتأملك؟ ومع ذلك فإن المقارنة بالسطور التالية- التى تعد من الناحية التوكيدية واللغوية متوازية- ستفيد بأنه يجب أن يكون هناك ترادف دِلالي أيضًا. إذِن فإن الأربع أسطر تشكل تقاطع :"بِمَاذَا أُنْذِرُكِ؟ بِمَاذَا أُحَذِّرُكِ؟ بِمَاذَا أُشَبِّهُكِ يَا ابْنَةَ أُورُشَلِيمَ؟ بِمَاذَا أُقَايِسُكِ فَأُعَزِّيكِ أَيَّتُهَا الْعَذْرَاءُ بِنْتَ صِهْيَوْنَ؟". في نصوص أخرى يعد من الصعب الإختيار من بين الألفاظ المتجانسة لكلمة דָּמָה بالرغم من أن المعنى يشبه أقترح في نص هو ٤: ٥ب وإستخدم في اليونانية إلا أن "النتيجة بالكاد" واضحة (Andersen and Freedman, 352). في هذه الحالة فإن דָּמָה تعني يدمر مثلما تعني في السطر التالى (حيث نجد الفعل في نِفْعَلْ.) ومع ذلك فإنه في هو ١٢: ١٠ [١١] كلمة "يقارن" هي أكثر الإحتمال أن تكون الكلمة المعنية قد تترجم كالاتي: "خلال الأنبياء أخلق أمثالاً" (ibid., 618). وبهذه الطريقة فإن الكلمة تشكل تقاطع مناسب مع الأسطر السابقة.

٤. الاسم דְּמוּת يرد ٢٥ مرّة ومثل الفعل- كما هو مشار عندما وجد توازي مع الفعل (أش ٤٠: ١٨)، فإنه يمكن أن يشير إلى مقارنة بسيطة. ونجد مثل ذلك في المرة الوحيدة التى ذكر فيها الاسم דִּמְיוֹן في مز ١٧: ١٢: الأشرار مثل أسدِ متلهّفِ للإنْقِضاض. في مز ٥٨: ٤ [٥] نجد أن أكاذيب الأشرار مثل (דְּמוּת) سم الحية؛ وهذا الشبه قد يكون أيضًا في الصوت (أش ١٣: ٤). وعلى ذلك، فإن الاسم له وظائفُ أكثرُ تَخَصُّصًا. إذ أنه مستخدم للإشارة إلى صورة أو شكل؛ حيث يرسل أحاز إلى أوريا الكَاهِن

مخطط شبه المذبح الذي رآه في دمشق (٢مل ١٦: ١٠)، ويُذكر أن مغسلة هيكل سليمان كان لها قوائم عَلَى شكل (דְּמוּת) ثيران (٢أخ ٤: ٣؛ قا؛ ١مل ٧: ٢٤، ثمار قثاء، قرع) (← شكل صورة: لاهوت).

هناك إستخدام متميز للاسم ووروده متكرر في رؤى حزقيال لوصف المركبة الإلهية. وهو يرد ١٠ مرات في حزقيال لإتاحة بعض التناظر الدنيوي لـ ”الكائنات الحية“ أو المركبة، و ٤ مرات في ص. ١٠، الذي يميز ”الكائنات الحية“ عَلَى أنها كاروبيم (ع. ١٥). في حز ٨: ٢ نجد أن أحد تلك الكائنات كان له هيئة كهيئة إنسان وأمسك بحزقيال ورفعه عاليًا (مس. به صيغة ناقصة אֵשׁ مترجمة عَلَى أنها نار، ولكن السياق يجعل الكلمة واجبة القرأة عَلَى أنها אִישׁ). وعلى هذا قد تُقارن تجربة دَانِيآل في مقابلته لأمير مملكة فارس، حيث نجد أن نفس المصطلح مستخدم. إن شبيه (דְּמוּת) بنى أدم مَسَّ شفتا دَانِيآل (دا ١٠: ١٦)، ويتكرر أيضًا أن الكائن كان له هيئة إنسان (ع. ١٨). في حالات التناظر مع الظهور الإنساني، نجد أن التشابه معبرًا عنه بحرص، حيث تُضاف أداة المقارنة כְּ إلى الاسم لتحصر المقارنة لتصبح ذات معنى عام جدًا. في حز ١: ٢٦ نجد أن الأداة تُجمع مع كلمة ”شبه“ و ”هيئة“ لتصف الذات الإلهية الجالسة عَلَى العرش: حيث أنه (حرفيًا) ”شبه (דְּמוּת) كمنظر إنسان عليه (العرش) من فوق“ يجب ألا يعتقد أن جوهر الذات الإلهية يمكن أن يحدد بهيئة إنسان.

الاسم דְּמוּת يمكن أن يشير إلى مدىٍ كامل من التشابهات، بداية من التشابه الفعلي ووصولاً إلى التشابه الضعيف، وفقًا لمتطلبات المقارنة (*THAT* 1:452). إن نوع التشبيه المعنى بـ דְּמוּת يُمكِنُ فقط أنْ يُوَسّسَ بإعتبار كامل مِنْ المفاهيم المتضمنة.

٥. أحد أكثر الوظائف اللاهوتية أهمية لـ דְּמוּת هي إقترانها بكلمة صورة (צֶלֶם، #٧٥١٢). بالرغم من أن צֶלֶם تستخدم أكثر للإشارة إلى الأصنام، إلا أنه يمكن أن تشير الكلمة لأي نوع من التشابه في الهيئة. إن التحالفات الفادحة ليَهُوذَا مع البابليين مُصورة من قبل النبي حزقيال في وصف المرأة الزانية التى رأت صور (צַלְמֵי) الكلدانيين المنقوشة عَلَى الحائط (حز ٢٣: ١٤)، وكلهم متمنطقين مثل (דְּמוּת) رؤساء مركبات البابليين (ع. ١٥). مثل ذلك التشابه العينى يمكن أن يشار إليه في ملاحظة أن أدم أنجب ابنًا عَلَى صورته وكشبهه (تك ٥: ٣)، ولكن هذا الإقتران مع التأكيد المتكرر بأن أدم خُلق عَلَى شبه (דְּמוּת) الله (تك ٥: ١) يفيد بأن المقصود كان أكثر من ذلك. ويؤكد سفر التكوين على أن البشر كذكر وأنثى (אָדָם من الواضح أنه هنا ليس فردًا) جُعِلوا عَلَى شبه الله (تك ٥: ١- ٢)؛ تَعُودُ القصةُ هنا إلى نقطةِ بداية خَلْقِ אָדָם (تك ١: ٢٦- ٢٧)، حيث أن البشر خُلقوا عَلَى صورة (צֶלֶם) الله وشبهه (דְּמוּת). إن الصعوبة تكمن في أنه لا يوجد إشارة لكلمة الشبه متوافرة بالإضافة إلى حقيقة أن البشر سيؤدون وظيفة الله في ممارسة السيادة عَلَى الخليقة (تك ١: ٢٦- ٢٧). إن طبيعة الشبه عُبِّرَ عنها عَلَى أنها عينية أو معنوية أو وظيفية؛ ولكن يمكن أن تقع بسهولة في نطاق المدى الدلالي الخاص بالمصطلحات المتضمنة.

إن طبيعة كون البشر شبه الله- عَلَى قدر إهتمام راويه- يمكن أن تنشئ بوضوح نسبى. إن وظيفة السيادة نجدها مشار إليها في النص ولذلك فإنه من المعقول جعل الوظيفة النقطةِ الأساسيةِ للتناظر. إن Clines ببرهن- في دراسة مفصلة- أن التمثيل هو بعد متضمن أكثر مركزية في الصورة (1968, 70-101) وهذا مؤكد إلى حد بعيد في الكتابة ذات اللغتين التى وجدت في تل الفخارية. إن التمثال نفسه يعد تمثيل لسيطرة الملك هدد يثعي Hadad-Yith'i- ملك جوزان القديمة- عَلَى إقليم سيكان عبر النهر. إن الكتابة أرام. تشير إلى التمثال عَلَى أنه *'dmwt'*، (1, 15) بالإضافة أيضًا إلى *slm*، (12, 16) ونجد أيضًا أن المصطلحات قابلة للتبادل، وذلك يفيد بأنه ليس هناك إمتياز معين بين المصطلحات عند إتحادها في تكوين. وأبعد من ذلك نجد أن تطبيق المصطلحات عَلَى الهيئة العينية الخاصة بالتمثال يشير إلى هيئة الإنسان العينية التى تعد سمة حاسمة في وظيفة التمثال. يبدو أن التكوين يجعل نقل مفهوم التمثيل من خلال التمثال ليصبح تمثيل من خلال الكائن الحي (Gropp and Lewis, 47). إن الشبه لا يكمن في الهيئة العينية عَلَى الإطلاق بل بالأحرى في الوظيفة التى تقوم بها الهيئة، إذ تمثل وجود الله في العالم. وهذا مؤكد في مز ٨ الذي يتركز موضوعه الأساسي حول عظمة الله في العالم (ع. ١ [٢]، ٩ [١٠]) حيث أن الوجود الإلهي متمثل في خلق البشر الذين يمارسون السيادة (ع. ٥- ٨ [٦- ٩]). إذا كان كون الإنسان عَلَى شبه الله في تك ١: ٢٦- ٢٧ يعد وظيفة- كما هو مقترح من قبل كلاً من المعلومات المعجمية واللاهوتية- فإن معنى ع. ٢٦ هو أننا مخلوقين عَلَى صورة الله (إعتبار حرف الجر عَلَى أنه *beth essentia*، *GKC* & 119 i)، وهذا يعني أن وجودنا العينى يُمثل الحضور الإلهي.

ب. ت إن كل صيغ الجذر דָּמָה يرد ذكرها في عبر. مت. وأرام. بنفس المدى الدلالي للمعنى (قا؛ Jastrow, 312, 313). يرد الاسم דְּמְיוֹן في لفيفة الحرب (نطح. ٦: ١٣) للكلام عن خيول الفرسان المدربة عَلَى سماع الجلبة وعن إدراك أي ”إنتشار“ (Martinez, 100) وفي سي. ٣: ٢٤ [الأسفار القانونية الثانية] نجد الاسم مستخدم في إشارة للأفكار أو الأراء. إن الاسم דְּמוּת يرد في أناشيد ذبيحة السبت لتتحدث عن ”الشبه الرائع لروح قدس الأقداس“ (4Q 405 14 1). إن الأدب القمراني يحوى تعبيرات حول الله الذي لا شبيه له مشابهة لتلك المذكورة في ع. ق. في

التراتيل نجد "من مثلك يا رب، بين الآلهة". (كم. ٧: ٢٨)؛ وفي مخطوطة الحرب نجد "من مثلك إله إسْرَائِيل؟" (نطخ. ١٠: ٢٨)؛ أو "من مثلك في القوة يا إله إسْرَائِيل؟" (نطخ. ١٣: ١٣).

ع. ج يَتوقعُ ع. ج إستعادة وظيفة الصورة من خلال المسيح، الممثل الحقيقي لوظيفة الصورة (كو ١: ١٥-١٧). إن كاتب رسالة العبرانيين يتناول مسألة السيادة بشكل مُحدد، مقتبسًا مز ٨: ٥-٧ (اليوناني) في إشارة إلى المسيح (عب ٢: ٦-١١). إننا لا نملك السيادة كما يجب علينا (ع. ٨)، ولكن المسيح، الذي له السيادة الكاملة، أصبح بطل خلاصنا من خلال معاناته (ع. ١٠)، جاعلاً إيَّانا واحدًا معه.

هيئة، شكْل: ← דמה [dmh ¹] (يشبه، يَكُونُ شبه، يقارِنْ، يتأمل، يتخيل، #١٩٤٨) ← יצר [yṣr] (يهيئ، يشكل، يصوغ، يخلق، #٣٦٧٠) ← עָצָב [*ʿāṣāb] (هيئة، #٦٧٧٣) ← קֶצֶב [qeṣeb] (هيئة، شكل، #٧٨٩٣) ← תֹּאַר [tōʾar] (هيئة، صورة، #٩٣٠٧) ← תַּבְנִית [tabnît] (مخطط، صورة، نموذج، #٩٣٢٢) ← תְּמוּנָה [tᵉmûnâ] (صورة، هيئة، شكل، تمثيل، #٩٤٥٤) ← هيئة، صورة: لاهوت

البيبلوجرافيا

TDOT 3:250-60; THAT 1:451-56, 643; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB 24, 1980, 352, 618; D. J. Clines, "The Image of God in Man," *TynBul* 19, 1968, 53-103; D. M. Gropp and T. J. Lewis, "Notes on Some Problems in the Aramaic Text of the Hadad-Yith'i Bilingual," *BASOR* 259, 1985, 45-61; F. G. Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 1994, 100, 427.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

1949	דמה

דמה [dmh ²]، قل. إنتهى، سكت؛ نِفْعَلْ. يصمت، يخرس (#١٩٤٩)؛ דְּמִי [dᵉmî]، اسم. سكوت (#١٩٥٤).

ش. أ. ق لا توجد كلمات مشابهة معروفة.

ع. ق يرد الجذر ١٩ مرّة، ١٥ مرّة منها في صيغة الفعل وأربعة منها في صيغة الاسم. إن صيغة الفعل الأكثر تكرارًا في نِفْعَلْ. (١٣ مرّة). إن كل المرات التى ورد فيها (كلاً من الفعل والاسم) هي في سفر الْمَزَامِير وأسفار الأنبياء. يذكر مرتين أن عينا النائح "تسكب .... لا تكف" (إر ١٤: ١٧؛ مرا ٣: ٤٩). إن الصمت الذي يحدثه الفعل- في معظم الحالات- يعد كاملاً لدرجة أن NIV تترجم الفعل ١٢ مرّة عَلَى أنه "أهلك" أو "دمر" أو "أفنى" (في المقابل أيضًا كلمة צמת، صمت، (#٧٥٥١). في ثلاث مرات نجد أن الإشارة هي إلى فرد (مز ٤٩: ١٢ [١٣]؛ أش ٦: ٥) وفي أربع مرات نجد أن مدينة ما هي التى تم إسكاتها (علاوقيد، أش ١٥: ١؛ أورُشَلِيم، إر ٦: ٢؛ السامرة، هو ١٠: ٧). وفي ٦ مرات نجد أن شعب الله الخاطئ أو ممثلة (ملكهم، هو ١٠: ١٥، أو تجارهم في صف ١: ١١) سيهلك (هو ٤: ٥، ٦؛ عو ٥). إن صيغة الاسم في ثلاث حالات ثابتة يشير إلى العلاقة بين الصمت والسكوت. إن الله مخاطب "لا تصمت لا تسكت (תֶּחֱרַשׁ) لا تهدأ (תִּשְׁקֹט)" (مز ٨٣: ١ [٢]). وإذ يكون الله صامت فإنه بذلك يكون غير نشط. وبالمثل في أش ٦٢: ٦-٧ نجد أن حراس أورُشَلِيم لا يجب أورُشَلِيم أن يصمتوا (يسكتوا عَلَى التوازي مع كلمة חָשָׁה) وأن لا يدعوا الله يصمت (يسكت) حتى يعيد تأسيس المدينة. إن كلمة דְּמִי في أش ٣٨: ١٠ "في مُقتبل عمري" وتعتبر من قبل KBL عَلَى أنها مشتقة من דָּמָה وتعني شبه، نصف، وسبط. إن KJV تترجم كـ "في منتصف حياتي".

سكوت، صمت: ← דּוּמָה [dûmâ ¹] (صمت، #١٨٧٢) ← דמה [dmh ²] (ينتهي، يسكت، يكون أصم، صامت، #١٩٤٩) ← דמם [dmm ¹] (يظل ساكن، يكون بلا حركة، صامت، #١٩٥٧) ← חפא [hpʾ] (يفعل شيئًا في الخفاء، #٢٩٠١) ← חשה [hšh] (يلتزم الصمت، يأمر بالصمت، #٣١٢٠) ← חרשׁ [hrs ²] (يكون أصم، يلتزم السكون، يظل بلا نشاط، يصمت، #٣٠٨٧) ← צמת [ṣmt] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:260-65; TWOT 1:192-93; G. R. Driver, "A Confused Hebrew Root (דום, דמה, דמם)," *Sepher N H Tur Sinai*, 1960.

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

1950	דמה

דמה [dmh³]، قل. هلك؛ نِفْعَلْ. يُهلك، يحزب (#١٩٥٠).

ش. أ. ق قا؛ أكد. *damtu*، تخريب.

ع. ق ١. بالرغم من أن ذكر هذا الفعل في قل. ("أهلك، خرَّب") في هو ٤: ٥ يعد مثار للجدل (قا؛ مثل؛ *HA-LAT* 216, *BHS*) إلا أن التحول المفاجئ إلى الله في سياق القضاء بالإضافة إلى دلالة كلمة أم المتضمنة- يجدلان في صالح مس. الخاص بهوشع ٤: ٥ (انظر: F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 352) بسبب تعثر كلاً من إسْرَائِيل والنبي في الخطيئة فإن أمهم سيخرب.

(الفعل דָּמָה في قل.) أمهما (قا؛ NIV) وهذا يعني أنه لا يوجد مستقبل للامة ويستطرد يهوه قائلاً: "قد هلك (الفعل דָּמָה نِفْعَل.) من عدم المعرفة" (هو ٤: ٦أ). إن هذا الإدلاء بالحقيقة يؤكد عَلَى الأهمية العظيمة لمعرفة الله وإرادته وتلك المعرفة تقع عَلَى الكهنة مسئولية تعليمها (قا؛ هو ٤: ٦ب- ٩) (انظر: H. W. Wolf, *Hosea*, Hermeneia, 1974, 78-79).

٢. عندما رأى أشعياء الله القدوس في رؤية صرخ قائلاً: "وَيْلٌ لِي! إِنِّي هَلَكْتُ، (الفعل דָּמָה نفْعَل.). إِنِّي هَلَكْتُ، لأَنِّي إِنْسَانٌ نَجِسُ الشَّفَتَيْنِ، وَأَنَا سَاكِنٌ بَيْنَ شَعْبٍ نَجِسِ الشَّفَتَيْنِ، لأَنَّ عَيْنَيَّ قَدْ رَأَتَا الْمَلِكَ رَبَّ الْجُنُودِ" (أش ٦: ٥). إن إدراك الفرد لخطيئته يجعله مُدوكًا بعدم إستحقاقه الكامل أمام الله وإستحقاقه لحكم القدوس (قا؛ أيضًا: مز ٢٤: ٣، ٤؛ ملا ٣: ٢ أ). انظر المزيد مثل؛ J. N. Oswalt *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT, 1986, 182-84(من أجل الدفاع عن فهم דָּמָה في أش ٦: ٥ عَلَى أنها كلمة דָּמָה وتعني يصمت. انظر H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1980/1991, 249-50; cf. E. J. Young, *The Book of Isaiah*, NICOT, 1965, 1:247-48).

٣. إن هذا الفعل مستخدم أيضًا في نِفْعَل. ليصف نتائج الحكم الإلهي مثل؛ نجد هذا في هلاك المدينة الشمالية الموآبية والمدينة الجنوبية وهكذا فإن هذا يعد إشارة إلى تدمير الأرض بالكامل (أش ١٥: ١ حيث ورد الفعل مرتان عَلَى التوازي مع كلمة שָׁדַד [في بُعَّل.؛ ← #٨٧٢٠] وفي تدمير مدينة السامرة وملكها (هو ١٠: ٧، عَلَى التوازي مع كلمة שמד [في نِفْعَل.؛ ← #٩٠١٢] في ع. ٨) وفي هلاك التجار في أورُشَلِيم (صف ١: ١١، عَلَى التوازي مع كلمة כרת [نِفْعَل.؛ ← #٤١٦٢])

٤. إن اللازمة الواقعية التى تفد بأن الغنى الأحمق "يشبه البهائم التى تباد" (الفعل דָּמָה في نِفْعَل.) (مز ٤٩: ١٢، ٢٠ [١٣، ٢١]) تعده ذكر مناسب بأن مثل ذلك الفرد يخضع للموت مثل البهائم. إن الموت يعد راعيه (قا؛ مز ٤٩: ١٥ [١٦]) وسيفصله عن ثرواته (مز ٤٩: ١٠، ١٤، ١٧ [١١، ١٥، ١٨]) لا يمكن للفرد إستنتاج- من إستخدام كلمة דָּמָה في مز ٤٩- أن الغنى الأحمق سينقطع تواجده بعد الموت انظر N. H. Ridderbos, *De Psalmen II*, 1973, 125-26, 138-41.

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד [ʼbd ¹] (أباد، #٦) ← אֵיד [ʼêd] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [dmh ³] (يهدم #١٩٥٠) ← דמם [dmm ³] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [ḥbl ²] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [ḥlq ³] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [ḥtʼ] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [klh ¹] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [krt] يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [mḥh ¹] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [nṣh ²] (يسقط أنقاضاً، #٥٨٩٨) ← נתס [nts] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [ntṣ] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [ntš] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [pʼh] (يتحطم قطعًا، #٦٩٩٠) ← פיד [pîd] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [prr ¹] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [sdh ²] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שׁדד [šdd] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שׁחת [šḥt] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שׁמד [šmd] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [tablît] (محق، #٩٣١٨).

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

١٩٥٢ (דְּמוּת [dᵉmût]، مخطط، هيئة، شكل، صورة) ← #١٩٤٨، **صورة: لاهوت**.

1953 דֳּמִי

דֳּמִי [dᵉmî]؛ اسم. نصف (#١٩٥٣)

ع. ق إن الاسم דֳּמִי، نصف ينسب ظاهريًا إلى عبر. דָּמָה (وتعني يشبه ← #١٩٤٨). يرد ذكر الاسم مرّة واحدة في أش ٣٨: ١٠ كجزء من صلاة حزقيا التى أعقبت شفائه. إن حزقيا يتذكر خوفه من أن يموت בִּדְמִי יָמַי: "في منتصف (؟) أيامي" إن NRSV تقرأ للآية كالآتى: "في أوج أيامي" NIV تقرأ ع. عَلَى أنها "في مطلع حياتي" إعتمادًا في الظاهر عَلَى سب. التى تقرأ الكلمة عَلَى أنها ὕψος، قمة، ذروة.

نصف: ← דֳּמִי [dᵉmî] (نصف، #١٩٥٣) ← חֲצוֹת [ḥᵃṣôt] (نصف، جزء، #٢٩٤٠)

ستيفن إس . تويل *Steven S. Tuell*

١٩٥٤ (דּוּמִי، [dᵒmî]، صمت، سكوت) ← #١٩٤٩

١٩٥٥ (דִּמְיוֹן، [dimyôn]، تشابه، شبه) ← #١٩٤٨

1957 דמם

דמם [dmm¹]، قل. وقف بلا حراك، صمت، سَكِنَ؛ نِفْعَل.، يُجعل بلا حركة، يصمت، بلا حياة؛ بوعِل. يلتزم السكوت؛ هِفْعِيل. يتسبب في الوقوف بلا حراك؛ (#١٩٥٧)، דְּמָמָה، [dᵉmamâ]، اسم. هدوء، سكون (#١٩٦٠).

ش. أ. ق إن الكلمة أوغا. المشابهة تعني يسكت.

ع. ق ١. إن صيغ الفعل يرد ذكرها ٣٠ مرّة كلها- ما

عدا سبعة منها- تعد في قل. والاسم يرد ٣ مرات. إن الفعل يظهر دلالتين. الأولى هي أن الفرد وهذا يرجع لأسباب متنوعة بتجلى منها سبب وهو الموت (حز ١٥: ١٦؛ ١صم ٢: ٩؛ مز ٣١: ١٧ [١٨]؛ إر ٨: ١٤ [ورد الفعل مرتين]). وهناك صمت قريب بشدة وهو ذلك الناجم عن التخريب (إر ٢٥: ٣٧؛ إر ٤٨: ٢؛ إر ٤٩: ٢٦؛ إر ٥٠: ٣؛ إر ٥١: ٦؛ مرا ٢: ١٠؛ مرا ٣: ٢٨) وهناك أيضًا الصمت الناجم عن الحذر والصبر فإن هارون بعد موت ابنيه ظل صامتًا (لا ١٠: ٣) وذلك مثل الفرد الذي يدرك عدم جدوى الإحتجاج في أوقات الشر. عندما نكون مستحثين عَلَى إخراج كلمات تعبر عن الغضب فإنه من الحكمة عادة إلتزام الصمت (مز ٤: ٤ [٥]) ولكن هناك أيضًا الصمت الناجم عن الثقة: (أنه عندما تصبح الإحتياجات معلمة فإن الصمت المعبر عن الثقة يمكن أن يتبعها (مز ٦٢: ٥ [٦]؛ مز ١٣١: ٢). إن وقت الخروج عن الصمت هو عندما يكون الله قد منح ما نطلبه وعندئذ يمكننا أن نصبح مبتهجين (مز ٣٠: ١٢ [١٣]).

٢. إن الدلالة الثانية لكلمة דָּמַם تعد قريبة الصلة بالدلالة الأولى وهي (دلالالة الثانية) توحي بعدم النشاط. وهكذا فإن يشوع أمر الشمس بأن "تدوم (تظل واقفة)" (يش ١٠: ١٢-١٣ وذلك عَلَى التوازي مع كلمة עָמַד). بنفس الطريقة نجد أن أورُشَليم تدعو السيف لأن "يهدأ (שָׁקַט) .... يتوقف (רָגַע) ويسكن" (إر ٤٧: ٦). إن أيوب يحتج من أن النخض بداخله "لا يكف" (أي ٣٠: ٢٧). وأن النائحين كانوا مدعوين بالأ يعطوا أعينهم "راحة" (مرا ٢: ١٨).

٣. إن الاسم דְּמָמָה ينسب بالتحديد إلى صوت الصمت وهكذا فإن إيليا سمع "همسًا رقيقًا" (امل ١٩: ١٢، من الناحية الأدبية "صوت منخفض خفيف" وفي NRSV نجد "صوت صمت مطبق"). إن إليفاز سمع "صوتًا منخفضًا" (أي ٤: ١٦، حرفيًا "صمتًا وصوت") ونجد أن ناظم المَزْمُور يشهد بان الله "يهدئ العاصفة فتسكن" (مز ١٠٧: ٢٩ || חָשָׁה).

سكوت، صمت: ← דּוּמָה [*dûmâ* [1]] (صمت، #١٨٧٢) ← דמה [*dmh* [2]] (ينتهي، يسكت، يكون أصم، صامت، #١٩٤٩) ← דמם [*dmm* [1]] (يظل ساكن، يكون بلا حركة، صامت، #١٩٥٧) ← חפא [*hp'*] (يفعل شيئًا في الخفاء، #٢٩٠١) ← חשה [*ḥšh*] (يلتزم الصمت، يأمر بالصمت، #٣١٢٠) ← חרש [*hrs* [2]] (يكون أصم، يلتزم السكون، يظل بلا نشاط، يصمت، #٣٠٨٧) ← צמת [*ṣmt*] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:260-65; *TWOT* 1:193; G. R. Driver, "A Confused Hebrew Root (דמם, דמה, דום)," *Sepher N H Tur Sinai,* 1960.

جون إن. أوسوالت *John N. Oswalt*

1958	דמם

דמם [*dmm* [2]] قل. ندب، إعتلّ، مرض (#١٩٥٨).

ش. أ. ق إن قوة التوازي أوغا. أدت إلى إعادة النظر في الجذر דמם (#١٩٥٨). إن معنى كلمة דָּמַם هو أن يكون صامت. إن الفعل يعد مؤكد في أوغا. (*UT*, 19.674) في أسطورة كيرت (*KTU* 1.16 i 26) حيث أن الفعل المتوازي مع الفعل يبكى (*bky*). إن أكد. *damamu* تحمل أيضًا معنى أن يكون الفرد حزينًا أو راثيًا (*AHw*, 155).

ع. ق جادل Dahood بقوة حول أنه هناك عدد من النصوص يفهم الفعل ففهماً بطريقة أفضل عَلَى أنه يبكى (قا؛ جذر أوغا.) أكثر من المعنى العبري - يصمت - الأكثر إستخداماً (404-400). إن رثاء فينقية في أش ٢٣ يبدأ بدعوة سفن ترشيش لأن تندب (ع. ١) ونجد أن التوازي الشعري سيفيد بنفس المعنى بالنسبة لكلمة דֹּמּוּ (ع. ٢) التى تخاطب تجار صيدون. إن هذا الحال يتبع من قبل Dahood (855) يقترح أن نفس الأصل ربما يوجد في صلاة حزقيا في أش ٣٨: ١٠ (402) وإن المشكلة تكمن في كلمة: בִּדְמִי التى يترجمها Dahood عَلَى أنها "في حُزْنى" ومع ذلك فإن هذا الحل يعد مثار للجدل أن السطر التالى إذنً سيصبح غير ملائم. من المحتمل أن يكون طقس الحداد مشار إليه في مز ٤: ٤ [٥] وأن السطر الأخير يجب أن يقرأ كالآتى: "إبكوا (דֹּמּוּ) في مضاجعكم" ومع ذلك فإن النص يعد مثير للمشاكل بطرق مختلفة ولذلك هناك حل آخر يعيد ترتيب العبارات لتقرأ كالات: "أغضبوا في مضاجعكم ولكن أصمتوا" (Kraus, 145). من المحتمل أن يرد ذكر المعنى يرثى في مز ٣١: ١٧ [١٨] وذلك النص يمكن أن يترجم بسهولة كالآتى: "ليرثوا في الهاوية" وبالمثل فإن كلمة דָּמַם عَلَى أنها يرثى تعد معنى محتمل في مرا ٢: ١٠ والنبي يجب أن يقرأ كالآتى: "يجلسون عَلَى الأرض راثيين" (قا؛ مز ١٣٧: ١). إن الإشارة تعد إلى طقس متعلق بالرجاء ومن الصعب أن يؤدي الطقس في صمت (← رثاء: لاهوت).

رثاء، حداد ← אבל [*'bl* [1]] (يقيم الحداد، يتقيد بطقوس الحداد، #٦١) ← אנה [*'nh* [1]] (رثاء، #٦٢٧) ← בָּכָה [*bākâ*] (ينتحب، يندب، #١١٣٤) ← דמע [*dm'*] (يذرف الدّموع، #١٩٦٣) ← זעק [*z'q*] (يطلب العون، يدعو احتشادًا للحرب، يطلق صرخة مرّة، #٢٤١٠) ← נהה [*nhh* [1]] (رثاء، #٥٦٢٩) ← סָפַד [*sāpad*] (صوت الرثاء، يقيم الحداد، #٦١٩٩) ← קדר [*qdr*] (يظلم، يقيم الحداد، #٧٧٢٢) ← קִינָה [*qînâ* [1]] (ترنيمة جنائزية، #٧٨٠٦) ← **مرثاة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Textual Problems in Isaiah," *CBQ* 22, 1960, 400-404; H. Wildeberger, *Jesaja* 13-27,

BKAT 10/2, 1978.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

1959 דמם

דמם [dmm [3]] قل. هلك، باد، زَال (إر ٨: ١٤؛ مُوآب إر ٤٨: ٢)؛ نِفْعَل. يكون مدمرًا (المراعي)، إر ٢٥: ٣٧)؛ يبيد (الأشرار، ١صم ٢: ٩)؛ هِفْعِيل. يُدع للهلاك (لحكم الله عَلى يَهُوذَا، إر ٨: ١٤) (#١٩٥٩). إن *HALAT* 217b تعتبر דָּמַם صيغة موازية لـ דָּמָה.

ع. ق في نشيد حنة هناك إشارة إلى الأشرار الذين يتبددون (דָּמַם نِفْعَل.) في الظلام (١صم ٢: ٩). من المحتمل أنه من الأفضل أن يؤخذ الظلام هنا عَلى أن اسم شعري للهاوية (شيؤول) كمكان للعقاب، والظلمة، والكآبة (قا؛ مثل؛ أي ١٥: ٣٠؛ نا ١: ٨ انظر المزيد في *TDOT* 5:255-56).

ب. ت في تج. على ١صم ٢: ٩ يربط يوناثان بين الظلمة وجهنم ("الأشرار سيتجولون بجهنم في الظلام" ורשיעיא בגיהנם בחשוכא ידנון) التى كانت مرتبطة بالنيران. إن الحكم المتعلق بالأخراويات (قا؛ أش ٦٦: ٢٤؛ أيضًا إر ٧: ٣٢- ٣٣؛ إر ١٩: ٦؛ مر ٩: ٤٣- ٤٨). انظر المزيد *NIDNTT* 2:208-9; *TDNT* 1:657-58. حول المشاكل النصية المتعلقة بـ ١صم ٢: ٩ انظر P. K. McCarter, Jr., *1 Samuel*, AB, 1080, 69-70.

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד ['bd [1]] (أباد، #٦) ← איד ['êd] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [dmh [3]] (يهلك، #١٩٥٠) ← דמם [dmm [3]] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [ḥbl [2]] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [ḥlq [3]] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [ḥt'] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [klh [1]] (يكون منتهى، يبيد، يخرب، #٣٩٨٣) ← כרת [krt] (يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [mḥh [1]] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [nṣh [2]] (يسقط أنقاضاً، #٥٨٩٨) ← נתס [nts] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [ntṣ] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [ntš] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [p'h] (يتحطم قطعًا، #٦٩٩٠) ← פיד [pîd] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [prr [1]] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [ṣdh [2]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שדד [šdd] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שחת [šḥt] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שמד [šmd] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [tablît] (محق، #٩٣١٨).

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

١٩٦٠ (דְּמָמָה، [d^e^mamâ]، هادئ) ← #١٩٥٧

1961 דֹּמֶן

דֹּמֶן [dōmen]؛ اسم. روث، سماد (#١٩٦١).

ع. ق إن كلمة דֹּמֶן كانت تستخدم للإشارة إلى الجثث الملقاة عَلى الأرض على شكل روث أو نفاية، مثل جسد إيزابيل (٢مل ٩: ٣٧؛ قا؛ مز ٨٣: ١٠ [١١]؛ إر ٨: ٢؛ إر ٩: ٢١ [٢٢]؛ إر ١٦: ٤؛ إر ٢٥: ٣٣)

روث، غائط، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת ['ašpōt] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גלל [gll [2]] (ملوث، يوسخ شخصًا ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [h^a^rā'îm] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [madmēnâ [1]] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [pereš [1]] (فضلات، محتويات المعِدّة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [ṣē'â] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [ṣāpîa'] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [sîg] (براز، #٨٤٨٥) ← שִׁין [šyn] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

1963 דמע

דמע [dm]، يذرف الدموع (#١٩٦٣)؛ דִּמְעָה، [dim'â]، اسم. دموع (#١٩٦٥)

ش. أ. ق إن الفعل يرد مرات عديدة في القصة أوغا. المتعلقة بأقهات فيم يتعلق بموته (*KTU* 1.19 i 35; iv 13, 17) وفي رثاء كيرت بسبب أن ليس لديه وريث (*KTU* 1.14 i 32)؛ إن الاسم (*'udm't*) يرد في نفس الفصل من ملحمة كيرت (السطر ٢٨) بالإضافة أيضًا إلى الجزء الخاصة بالبعل- بعل كيرت والجزء الأخاص بالأساطير (*UT*, 19.676). أكد. *dimtu'm'* II تعد شائعة (*AHw*, 171). في عرب. نجد كلاً من الفعل (دَمِعَ) والاسم (دمعة).

ع. ق ١. إن الفعل في العبري يبكى (בָּכָה) يستخدم أحيانًا للإشارة إلى رثاء متوازي مع مصطلح خاص بالنواح (סָפַד) (تك ٢٣: ٢؛ ٢صم ١: ١٢) ولكن في مناسبات أخرى نجد الفعل متوازي مع سيل الدموع (أش ١٦: ٩؛ إر ٩: ١ [إر ٨: ٢٣]؛ إر ١٣: ١٧؛ إر ٣١: ١٦؛ مرا ١: ٢؛ ملا ٢: ١٣). إن مصدر الدموع هو العين والتى أثمر عنها إستخدام إستعارة أكثر عمومية في الإشارة إلى العين عَلى أنها مصدر (*THAT* 2:264) ولكن المصطلح عين لا يستخدم أبدًا مع المصطلح يبكى (בָּכָה) ومع ذلك

فإن العيون التى تسيل منها الدموع تصور الألم والرثاء المعبر عنه بصيحة عالية وكان ذلك في المراثي الخاصة بسقوط الأمم.

٢. إن الفصل דֶּמַע يرد في إر ١٣: ١٧ في وصف للدموع المذرفة من أجل خراب أورُشَلِيم ويهوذا بسبب رفض كلاً منهما للتوبة. إن الاسم يرد أحيانًا أخرى في مراثي إرْمِيَا الخاصة بأورُشَلِيم (إر ٩: ١ [إر ٨: ٢٣]، ١٨ [١٧]؛ إر ١٤: ١٧) وبالمثل فإن دموع أورُشَلِيم وشعبها في المراثي تعكس الألم الناجم عن سقوط المدينة (مرا ١: ٢؛ مرا ٢: ١١، ١٨). إن البكاء الإنفعالي وذرف الدموع عَلَى المدن الشمالية في مُوآب- بسبب خسارة المحاصيل (أش ١٦: ٩). ربما يشير إلى المشاعلا الحساسة بشأن خراب الأرض التى كان لإسْرَائِيل معها علاقات قوية متنوعة (Wildberger, 628).

٣. في اَلْمَزَامِير وأسفار الأنبياء نجد أن الدموع وسيلة لوصف الألم الشخصي والرثاء (مز ٣٩: ١٢ [١٣]؛ مز ٥٦: ٨ [٩]؛ مز ١١٦: ٨). إن الدموع ربما تصبح غذاء المعانة إما بأن تكون من أجل الإشتياق إلى العبادة (مز ٤٢: ٣ [٤]) أو من أجل أسى سبى إسْرَائِيل (مز ٨٠: ٥ [٦]). إن أيوب في حُزْنه يتحدث عن اَلدموع كغذاء (أي ٣: ٢٤). إن الحُزْن والدموع يعبران عن ألم الضعف الناجم عن الخطيئة الغير مقر بها (مز ٦: ٦ [٧]) وهذا عَلَى الأقل إذا ترجم مز ٦ عَلَى أنه ينتمى إلى المجموعة التقليدية المؤلفة من سبعة مزامير تكفيرية (قا؛ مز ٦: ١ [٢]؛ مز ٣٨: ١ [٢]). هناك حالة أخرى للدموع في المرضنجدها في صلاة حزقيا عندما علم بأنه عَلَى وشك الموت (٢مل ٢٠: ٥؛ أش ٣٨: ٥). وعَلَى النقيض من هذا أن ملاخى يوبخ الكهنة الذين يغطون المذبح بدموعهم عندما لا تقبل تقدماتهم غير مدركين أن السبب هو خطيئتهم الشائنة المتمثلة في تطليق زوجاتهم (ملا ٢: ١٣). في مرّة واحدة تشير الدموع إلى أولئك المظلومين عَلَى يد أسيادهم (جا ٤: ١) ومع ذلك فإنه هناك زمن لن تكون فيه دموع بعد ذلك وربما يكون فيه إنتصاراً أولئك الذين أصبح بمقدورهم العودة في إحتفال الحج (مز ١٢٦: ٦)- أولئك العائدين من السبي (إر ٣١: ١٦). وربما التأكيد بأن الله سينتصر عَلَى الموت والدموع التى تصاحب النواح (أش ٢٥: ٨؛ المقابل: أش ٦٥: ١٩-٢٠).

هناك نصان بشأن الدموع متروكان للمناقشة: (أ) نص حز ٢٤: ٦ الذي يعد مثير للمشاكل حيث أن العبارة تشير إلى النبي وهو لا يذرف الدموع عَلَى موت زوجته تعد من ناحية النص غير مؤكدة. إن العبارة ليست مكتوبة باليونانية وتبدو عَلَى تقاطع التوازي الصارم في الشعر (Allen, 58) وإن وجودها ربما يفسر عَلَى أنه قرأة مركبة لنص مستغلق (ibid., 55) (ب). إقترح أن الفعل דֶּמַע في نص أش ١٥: ٩ ولكن هذا يتضمن تحريفين إذ أن ع. ٩ستكون في حاجة لأن تحرف كالأتى: "نواع عَلَى الانذين من مُوآب" متبعتاً تقدير حسى معتمد عَلَى اليونانية وأن ع. ٩ ستحرف للأتى: "يصيح عَلَى ما بقى منها". ومع ذلك فإن هذا التحريف يعد مثار للشك في نص مثير يشدة للمشاكل. وإن Wildberger يعتبر ع. كلها عَلَى أنها ثانوية (2:599).

٤. هناك عدد من المصطلحات الأخرى تستخدم أحيانًا في الإشارة إلى الرثاء: (أ)- الفعل נָהָה (#٥٦٢٨) إستخدم مرّة واحدة ليعبر عن الرثاء. وهذا الفعل يرد في أكد. عَلَى أنه *nagagu* بمعنى يصيح، يصرخ (*AHw*, 709) في حين أن عرب. نَهِيجَ لها معنى يلهث أو يتلهف وفي سريانية. فإن الكلمة تعني يصيح، يئن. في ع. ق يرد ذكر الكلمة في نا ٢: ٧ [٨] والذي يتحدث عن سبى مدينة نينوى وبقى فقط بعض الجوارى اللاى تعد تنهداتهن مقارنة هذه بأنين حمامة.

(ب) هناك فعل أخر يرد مرّة واحدة ليشير إلى الرثاء في ع. ق وهو אָלָה (#٤٥٨) ويعد أيضًا شائع في التراجم أرام. وفي اللغة سريانية. والمندائية يرد الفعل في صيغة الأمر المفرد المؤنث في يؤ ١: ٨ وذلك في دعوة للرثاء بسبب طاعون الجندب. هناك عدد من الإشارات تفيد بأن النص تم تشويشه (Wolff, 1977, 18) لا يوجد صيغة منادى للأمر يشير إلى الجماعو المخاطبة. في اليونانية نجد "نوحى عَلَى أنا" مما يشير إلى أطول في الحجم: إن عبارة "عَلَى أن"ستعكس الأصوات الساكنة في صيغة الأمر التى نجدها في مس. (אלי) ولكن مع نطق مختلف إن الفعل ربما يكون البقية المشوهة في نصيحة كانت متاحة بالكامل للمترجم اليونانى.

(جـ) إن الفعل יָבַב (#٣٢٩١) يرد مرّة واحدة في نشيد دبورة (قض ٥: ٢٨) حيث يصف رثاء أم سيسرا حين تنظر من الشباك متسألة لماذا تأخرت المركبات. إن الفعل مؤكد في عرب. حيث نجد كلمة "هابَّابَ" وتعني يرفرف وفي التعزيتية يتواجد معنى الرعد أو صوت الطبل وإن الكلمة الأثيوبية *yäbäbä* تعني يتهلل. إن الفعل أيضًا يعد شائع في التراجم أرام. وفي التلمود في وسريانية. والمندائية.

(د) إن الفعل יָלַל (#٣٥٣٦) يعد محاكاة لصوت النواح أو الرثاء. ويرد ذكر الفعل عادة في ش. أ. ق وبعد قراءة مقترحة- في كتابة بونية عَلَى أحد القبور- عَلَى أنه اسم فاعل عَلَى بُعِّلْ. يشير إلى الشخص الراثي أو النائح (*KAI* 161.2). إن الفعل يرد في النسخة أرام. من أشيقار حيث نجد ضابط الملك ينوح عندما يجد أهيفار الذي كان محكوماً عليه بالموت (*APFC* Ahiqar, 41). إن الاسم יְלָלָה (#٣٥٣٨) يرد في المعاهدة أرام. الخاصة بسيفير وذلك من بين لعنات خرق الميثاق (*KAI*, 222 A 30). وإن أكد. *alala* يرد ذكرها عَلَى أنها تعبير عن الفرحة أو لازمة

نشيد خاص بالعمل (*CAD*, A1 328). وإن الفعل المنسوب *alala* في صيغة إنعكاسية يعني يصيح، أو يتفاخر أو يتباهى (*CAD* A1 331) وفي الصيغة السببية فإن الفعل يعني يصيح عند النصر أو الفرحة (*AHw*, 34). إن عرب. ولول والإثيوبية *wailawa* كلاهما يعنيان يصرخ أو يصيح وأن الكلمة أرام. *wäläle* تعني يصرخ متألمًا أو بحُزْن. إن الفعل يرد أيضًا في المندائية وسريانية..

في ع. ق يرد ذكر الفعل יָלַל ٢٧ مرّة عادة هِفْعِيل. وإن الاسم יְלָלָה يرد ٥ مرات وعادة في نفس السياق يرد عَلَى أنه الفعل (أش ١٥: ٢، ٣، ٨؛ إر ٢٥: ٣٤، ٣٦؛ صف ١: ١٠، ١١؛ زك ١١: ٢، ٣). إن الفعل يرد متوازي مع זָעַק (يزعق) وذلك ٧ مرات (أش ١٤: ٣١؛ إر ٢٥: ٣٤؛ إر ٤٧: ٢؛ إر ٤٨: ٢٠، ٣١؛ حز ٢١: ١٢ [١٧]؛ هو ٧: ١٤) ومع كلمة צָעַק (يصيح) مرتان (أش ٦٥: ١٤؛ إر ٤٩: ٣) ومع الاسم צְעָקָה (صرخة عالية) مرتان (إر ٢٥: ٣٦؛ صف ١: ١٠) ومع الاسم זְעָקָה في أش ١٥: ٨. إن الفعل يرد مع كلمة סָפַד (ينوح) ثلاث مرات (إر ٤: ٨؛ يؤ ١٤: ١٣؛ مي ١: ٨). إن نواح الراثي نجده في سياق الأحكام الأمم أو إسْرَائِيل أو أورُشَلِيم فيما عدا أش ٦٥: ١٤ حيث نجد أن الحكم هو ضد الكهنة الكذبة. إن وصف النواح عادة يذكر عِدّة مرات في نص واحد (أش ١٥: ٢، ٣، ٨؛ أش ١٦: ٧؛ أش ٢٣: ١، ٦، ١٤؛ إر ٤٨: ٢٠، ٣١، ٣٩). إن نواح الراثي العالي سيميز القضاء العظيم في يوم الرب (أش ١٣: ٦؛ حز ٣٠: ٢؛ يؤ ١: ١١، ١٣، ١٥). إن قرأة أش ٥٢: ٥ تعد مثار للشك وبناءاً عَلَى مقارنات قمران فإنه من المحتمل أن تكون الكلمة هي הָלַל وهي مستخدمة لتصف تضليل الحكام (*HALAT* 395; cf. *BHS*).

ب. ت إن كلاً من كلمة דֶּמַע ودִּמְעָה تعدا شائعتين في عبر. مت. وأرام. وسريانية. (مثل؛ سي. ١٢: ١٦): إن دموع الرثاء ترد في تراتيل الشكر القمرانية (كم. ٩: ٥) عَلَى أنها جزء من التعبير الفردى عن التوبة والأمل. في التكوين الأبوكريفى نجد إبرام يذرف دموع رثاء (*dm'y*) لأن الفِرْعَوْن أخذ سارای بعيدًا عنه (من. تك. ٢٠: ١٢. صيغة الاسم من דֶּמַע متى جاء في مس. فهو يعني عصير، عُصارة (خر ٢٢: ٢٨)، وموجود أيضًا في تلم. بمعنى يدمع أو يبكي (Jastrow, 314). إن الاسم דֶּמַע يرد ١٥ مرّة في بيان مفصل خاص بالمخطوطة النحاسية ويستخدم للإشارة إلى التابل، أو الطيب، أو الدواء الذي يُنتج من النبات (*DJD*, 3:250) إن هذا الإستخدام من المحتمل أن يكون إستخدام مشتق من خر ٢٢: ٢٨- الذي يعد الناحية الإشتقاقية مشتق من كلمة الدمعة. والذي يعد شكل قطرة من راتينج النبات.

ع. ج إن الفكرة الرئيسية المتعلقة بالزمن الذي تنتهى فيه الدموع وينقض الرثاء إلى الأبد (أش ٢٥: ٨؛ إر ٣١: ١٦) نجدها متواصلة في سفر الرؤيا (رؤ ٧: ١٧؛ رؤ ٢١: ٤). إن المرض أو الموت وعنف الشعوب والأمم تعد كلها تعد سبب للألم والحُزْن وأن مقاضاة شر كل الأمم وإنقضاء الموت لن يتركا أي موضع بعد ذلك للدموع.

رثاء، حداد ← אבל [*'bl* I] (يقيم الحداد، يتقيد بطقوس الحداد، #٦١) ← אנה [*'nh* I] (رثاء، #٦٢٧) ← בָּכָה [*bākâ*] (ينتحب، يندب، #١١٣٤) ← דמע [*dm'*] (يذرف الدَّموع، #١٩٦٣) ← זעק [*z'q*] (يطلب العون، يدعو احتشادًا للحرب، يطلق صرخة مرَّة، #٢٤١٠) ← נהה [*nhh* I] (رثاء، #٥٦٢٩) ← סָפַד [*sāpad*] (صوت الرثاء، يقيم الحداد، #٦١٩٩) ← קדר [*qdr*] (يظلم، يقيم الحداد، #٧٧٢٢) ← קִינָה [*qînâ* I] (ترنيمة جنائزية، #٧٨٠٦) ← **مرثاة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

DJD 3:250; *THAT* 1:314; 2:264; L. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, 1990; T. Collins, "The Physiology of Tears in the OT," *CBQ* 33, 1971, 18-38, 185-97; M. Dahood, "Textual Problems in Isaiah," *CBQ* 22, 1960, 400-404; J. C. Greenfield, "DM," *Bib* 50, 1969, 101; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 145; idem, *Psalms 60-150*, 1989, 282; H. Wildberger, *Jesaja 13-27*, BKAT 10/2, 1978; H. W. Wolff, *Joel and Amos,* Hermeneia, 1977.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

1964	דֶּמַע

דֶּמַע [*dema'*]، اسم. عصير من راقود [وعاء يستخدم للتكرير أو التخمير] خمر (#١٩٦٤).

ش. أ. ق عرب. "دَمْع".

ع. ق إن هذه الكلمة ترد ١. في خر ٢٢: ٢٩ [٢٨]، لديها معنى غير مؤكد. إن NJPSV تترجم الكلمة والمصطلح الموازي لها מְלֵאָתְךָ ويعنى "إمتلائك"- عَلَى أنها "قشط أوائل المحصول من أحواضك". إن NIV تترجم الكلمتين العبريتين عَلَى أنهما "تقدمات" من أهراءك (المهرى هو مخزن القمح) أو أحواضك". وأى ما تعينه الكلمتان فإنه لا يوجد تأخير في جلب التقدمات إلى الرب.

إن الكلمة متعلقة بـ דָּמַע، يقطر، يسكب الدموع (← #١٩٦٣)، ولذلك فإن الكلمة إشارة محددة إلى قطرات محصول العنب الجديد عَلَى الرواقيد، ولكن لديها إشارة أيضًا للمحاصيل المحصودة وخاصة الزيتون المجمع من البساتين. إن الكاتب- بإستخدام كلمة متتالية מְלֵא، يكون ملء (#٤٨٤٨) ودֶּמַע، عصير- يأمر شعب إسْرَائِيل بأن يعطوا الرب كل زيادتهم الفائضة بطريقة مناسبة وبدون

تأخير. إن يهوه يحصل عَلَى أفضل بواكير الحصاد، ولا يعطي فيما بعد كمية رمزية لمنتج قليل الجودة.

عنب- عصير، خمر: ← גַּת [gat [1]] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [dema'] (عصير من راقود خمر، #١٩٦٤) ← חֹמֶץ [ḥōmeṣ] (خل، خمر، شراب الشعير، #٢٨١٠) ← חֶמֶר [ḥemer] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٥) ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [yeqeb] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [yrš [2]] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [me-zeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׁרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס [ʻāsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [šemer [1]] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر منعشة، #٩٤٠٨)

البيبلوجرافيا

J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, 1987, 314, 329-30; J. Greenfield, "Dm'," *Bib* 50, 1969, 101.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

١٩٦٥ (דִּמְעָה، [dim'â]، دموع) ← #١٩٦٣

١٩٦٦ (דַּמֶּשֶׂק، [dammeseq]، دمشق) ← دمشق

١٩٦٩ (דָּן، [dan [2]]، دان) ← دان

١٩٦٧ (דֵּעַ، [dea']، حكمة) ← #٣٣٥٩

1977 דעה

דעה [d'h] قل. أراد، سأل، طلب (#١٩٧٧)؛ דַּעַת، [da'at [2]]، إدّعاء، إلتماس، دعوى (#١٩٨٢).

ش. أ. ق إن الفعل يشابه عرب. الكلاسيكي "دعو"، يريد، يطلب، يرغب (Lane, 883)؛ وعرب. الحديثة "دعا"، طلب، يدعو إلى وليمة ... الخ، يدعو (في الصلاة) (Wehr, 282-83).

ع. ق ١. إن الوحدة المعجمية דְּעָה من المحتمل أن لا تكون شكلا لـ ידע، يعرف (#٣٣٥٩). وذلك معتبر عمومًا من قبل الدارسين، ولكن معنى الجذر مختلف، يسعى، يسأل، يطلب، يرغب (Thomas, 285; Barr, 23-24) ومع ذلك فإن الفعل لا يمت بصلة بتاتًا للفعل יָדַע، يعرف.

٢. ترد ثلاث مرات في صيغة الفعل: (١) أم ١٠: ٣٢ "شَفَتَا الصِّدِّيقِ تَعْرِفَانِ (ترغبان/ تسعيان إلى) (יֵדְעוּן) الْمَرْضِيَّ، وَفَمُ الأَشْرَارِ أَكَاذِيبُ". إن الصديقين يجاهدون من أجل الوصول إلى الرضاء، في حين أن الأشرار يفعلون العكس، وهذا يعني أنهم يسببون الأذى. (٢) أم ٢٤: ١٤ "وَاعْرِفْ (דְּעֶה) أَيْضًا أَنَّ الْحِكْمَةَ حُلْوَةٌ لِنَفْسِكَ" فإن الحكمة هي الطريق إلى الإنجاز الحماية بالنسبة أولئك الذين يسعون إليها (McKane, 403). (٣) هو ٦: ٣ "لِنَعْرِفْ (لنرغب في (נֵדְעָה)) فَلْنَتَتَبَّعْ (רדף، #٨١٠٣) لِنَعْرِفَ الرَّبَّ". هنا كلمة דְּעָה وتعني يرغب تعد موازية ترادفيًا مع רָדַף، يتتبع. إن هوشع يدعو إِسْرَائِيل للتوبة، ولأن يعرفوا بالقلب والمعيشة، سيادة الله علَى العهد. ومع ذلك فإن أندرسن Andersen وفريدمان Freedman يأخذان المعنى عَلَى أنه يعرف، مفترضين بأنه من المحتمل أن يكون الجذر لكلمة יָדַע هو נֵדְעָה- ويترجمان- إستنادًا علي إعادة التوزيع التي قام بها (115) للفصلة المنقوطة في ع. ٢ب لتصبح كالأتي וְנִחְיֶה לְפָנָיו : וְנֵדְעָה وفي ع. ٣أ لتصبح: נִרְדְּפָה לָדַעַת אֶת־ יְהוָה (ثلاث فقرات في كلا منها)- ع. ٢ب كالأتي "نحيا أمامه حتى نعرفه" وع. ٣أ كالأتي: "فلنتبع معرفة يهوه". ويركزان عَلَى الفكرة المركبة التي تفيد المسعى المثابر لمعرفة يهوه (Andersen and Freedman, 12, 422). إن هذا يبدو معقول ظاهريًا وفقًا للسياق، ومع ذلك فإنه من الناحية اللفظية فإن الجذر נֵדְעָה من المحتمل ألا يكون יָדַע- وتعني يعرف- ولكن بالأحرى דְּעָה، يرغب.

٣. إن الاسم דֵּעַת، إدعاء، دعوى (#١٩٨٢) يرد فقط في أم ٢٩: ٧. والصديق يعرف دعوى (דִּין) الفقراء أما الشرير فلا يفهم معرفة". إن الصديق والشرير مصوران هنا في توازي متناقض ألا وهو أن الصديقين يهتمون بالفقراء في حين أن الأشرار لا يبالون بدعوى حقوق الفقراء. إن דַּעַת تم فهمها. من الناحية التقليدية- عَلَى أنها معرفة ومن هنا فإن ترجمة יָבִין דָּעַת هي يتبين/ يفهم المعرفة (الفولجاتا، RV, RSV) إن ترجمة الاسم عَلَى أنه إدعاء أو إهتمام (NASB, NIV, JPSV) تعد مفضلة من حيث الناحية اللفظ والسياق.

سعى: ← בקשׁ [bqš] (يسعى، يجد، يبحث عن، يرغب، #١٣٣٥) ← דרשׁ [drš] (يهتم، يبحث، يسعى، #٢٠١١) ← חפר [hpr [1]] (يحفز، يستقصى، ؟ #٢٩١٦) ← שׁחר [šḥr [2]] (يسعى، يبحث عن، #٨٨٣٨)

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1968; R. Gordis, *Poets, Prophets, and Sages*, 1971; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; D. W. Thomas, "Textual and Philological Notes on Some Passages in the Book of Proverbs," SVT 3, 1955, 280-92.

تشيترا تشهيتري *Chitra Chhetri*

١٩٧٨ (דֵּעָה، [de'â]، معرفة) ← #٣٣٥٩

1980 דעך

דעך [d'k] قل. إنطفأ؛ نِفْعَلْ. يَكُونُ مُجَفَّفاً، يَختفي؛ يضمحل؛ بُعِّلْ. يَكُونُ مُطفَأ (#١٩٨٠).

ش. أ. ق في أرام. الملكية نجد كلمة דעך (Ahiqar, 147) وفي سريانية. نجد d'k وفي المندائية نجد d'k و dhk وكلها تعني يَكُونُ مُطفَأ، يتلاشى وفي عرب. نجد "دَعَك"، يدعك.

ع. ق ١. إن النشاطُ اليوميّ لتَبَدُّد فتيلةِ مصباح أصبحَ مثالًا لوصف دمار الأشرار (أي ١٨: ٦؛ ٢١: ١٧؛ أم ١٣: ٩؛ ٢٠: ٢٠؛ ٢٤: ٢٠). فمثلما يطفئ المصباح (נֵר، ← #٥٩٤٤) هكذا يتبدد الأشرار، وأيضًا ضونهم (אוֹר، ← #٢٤٠) (أي ١٨: ٥). إن إطفاء سراج الأشرار يتحدث إما عن حياتهم التى إنطفئت (نجد هكذا أيضًا في McKane, 405) أو أزدهارهم وسلامهم اللذان سلبا منهم (نجد هكذا أيضًا في Hakham, 138). وعَلَى النقيض نجد الصديقين يتمتعون بالحياة والرفاهية (أم ١٣: ٩). في إعلان الخروج الثاني، نجد أنه هناك تذكرة لشعب الله بأن الجيوش المعادية- في خروجهم الأول- أطفئنت كفتيلة، ولن تزعجهم مرّة أخرى (أش ٤٣: ١٧).

٢. إن الفعل عَلَى وزن نِفْعَلْ. مستخدم في شعر أيوب للإشارة إلى أن الجداول التى "تنقطع (تجف وتتلاشى)" في حر الصيف (أي ٦: ١٧). في المقابل نجد الصيغة الموازية זעך وتعني ينتهى مبكرًا (ترد ١. ← #٢٤٠٣). في أي ١٧: ١ حيث أن بعض المخطوطات العبرية تقرأ كلمة נדעכו عَلَى أنها נזעכו وهكذا فإن أيام أيوب "إنتهت مبكرًا" وأن القبر ينتظره.

٣. في أغنية فردسة خاصة بعيد الشكر نجد أن ناظم المَزْمُور يعبر عن شكره لله لأن الأمم المحيطة به أطفئنت مثل أشواك محترقة (مز ١١٨: ١٢). جادل البعض حول أن صيغة דֹּעֲכוּ التأكيد الوحيد للفصل דָּעַךְ في بُعِّلْ.- يجب أن تُصحح إلى בָּעֲרוּ (وهذا يعني قراءة ב عَلَى أنها ד و ר عَلَى أنها כ) ويثمر ذلك عن الترجمة الأتية: "إحترقوا (בָּעַר ← #١٢٧٧) كنار الأشواك".

ب. ت إن صيغة الفعل عَلَى وزن نِفْعَلْ. يبدو أنها تعني يَكُونَ مُطفَأ في سي ٤٠: ١٦. قا؛ Jastrow 1:316

إضمحلال، إنطفاء، تلاشى: ← אזל [ʼzl] (يضمحل، يتبدد، #٢٦١) ← דעך [d'k] (يكون مطفئ، يكون مجفف، يضمحل، #١٩٨٠) ← (يتلاشى، يذوب، #٤٤١٦).

البيبلوجرافيا

A. Hakham, *The Book of Job* [Heb.], 1970; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970.

جيروم أي. لاند *Jerome A. Lund*

١٩٨١ (דַּעַת، [da'at¹]، معرفة، قدرة) ← #٣٣٥٩

١٩٨٢ (דַּעַת، [da'at²]، إدعاء، دعوى) ← #١٩٧٧

١٩٨٣ (דַּעַת، [da'at II]، عرق، تعرق) ← #٢٣٩٩

1984 דֳּפִי

דֳּפִי، (dᵒpî)، اسم. شائبة، وصمة، زلة (#١٩٨٤).

ش. أ. ق إن الاسم דֳּפִי لديه خلفية في عرب. "دَفو" وتعني أحدب، وإستمر إستخدامها في عبر. مت. وأرام. يه. (HALOT 229a).

ع. ق في ع. ق يرد ذكر الاسم דֳּפִי مرّة واحدة فقط "جَلَسْتَ تَتَكَلَّمُ بِالسُّوءِ عَلَى أَخِيكَ، ابْنُ أُمِّكَ تَفْتَرِي عَلَيْهِ (حرفيًا، تقيم زلة/ تعيب عَلَى)" (مز ٥٠: ٢٠). بالرغم من إن إشتقاقه يفيد تشوهًا جسديًا، إلا أن السياق هنا يشير إلى العيب الأخلاقي.

قذف: ← בלע [bl'²] (يجعل شيئًا ما ينقل، مشاع، #١١٨١) ← דֳּפִי [dᵒpî] (شائبة، وصمة، زلة، قذف، #١٩٨٤) ← לָשׁוֹן [lāšôn] (لسان، لغة، #٤٣٨٣) ← רגל [rgl] (قذف، تجسس، #٨٠٧٨) ← רָכִיל [rākîl] (متجول، بائع متجول، مخادع، مشبوه السمعة، #٨٢١٥)

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

1985 דפק

דפק [dpq]، قل. دفع، دفع بقسوة، قرع؛ هِتْبَعِّيل. يطرق بعنف (#١٩٨٥) דָּפְקָה، [dopqâ]، في المكان المُستشهد به، دُفْقَة (#١٩٨٦).

ش. أ. ق عرب. "دِفَقّ" تعني يجعل (الحيوان) يسرع.

ع. ق ١. يرد الفعل ٣ مرات في ع. ق ويشير عادة إلى المعاملة العنيفة عادة حيوان أو شيء في تك ٣٣: ١٣ نجد أن يعقوب- بعد عودته من فدان آرام- مهتمًا بألا "تستكد" حيوانته لكي لا تُجهد. وهي إشارة لراعي صالح يدع قطيعه تنال قسطًا كافيًا من الراحة في الظروف الحارة، وخصوصًا عندما تكون الحيوانات مرضعة (ABD 5:1187) وكان ذلك من سمات الراعي الجيد. إن نشاط "قرع" الباب موضوعًا بإستخدام דָּפַק في قض ١٩: ٢٢ ونش ٥: ٢. إن "القرع" عَلَى الباب في قض ١٩: ٢٢ يعد دقًا عنيفًا يكاد يحطم الباب وذلك معبر عنه بإستخدام صيغة الفعل عَلَى وزن هِتْبَعِّيل. (وذلك عَلَى النقيض من HALAT 220 التى تقترح الترجمة الأتية: "يدفعون بعضهم/ يتدافعون" للفعل في صيغة وزن هِتْبَعِّيل.) في حين أن "القرع" في نش ٥: ٢ هو "قرع"

المحب عَلَى باب محبوبته.

٢. إن الاسم دفقة (דָּפְקָה) يشير إلى "أول موقع تخييم حل به الإسْرَائِيليون بعد محاربتهم برية سين" (ADB 2:222) كما هو مذكور في عد ٣٣: ١٢- ١٣ وإن ذلك إرتبط بمركز التعدين المصرى في سيرابيت الخادم Sera-bit el-Khadim.

ب. ت في الأدب المدراشي (Lev. Rabbah, section 5) يرد ذكر الفعل بنفس المعنى كما هو في عبر. كت. (Jastrow, 317).

دفع، نطح، زوح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠)؛ ← דפק [dpq] (يدفع، يسوق بعنف، يطرح أرضًا، #١٩٨٥)؛ ← הדף [hdp] (يدفع، يزيح، #٢٠٧٤)؛ ← ירט [yrṭ] (يدفع بقوة، يدفع، لا يبالي بعواقب فعلة ما، #٣٧٤٠)؛ ← נגח [ngḥ] (يطعنْ؛ يدفعُ، دفعة، #٥٥٩٠)؛ ← עלל [ʿll ²] (دفعة مِنْ، #٦٦١٩)؛ ← תקע [tqʿ] (الدافع، دفعة، تصفق، ضربة (البوق)؛ رُفِعَ تأمينًا للشيئ، إلتزام نفسه، #٩٥٤٦)

البيبلوجرافيا

ABD 2:222-23; 5:1187-90; *HALAT* 220; *TWOT* 1:194.

مارتن جي . كلنجبيل *Martin G. Klingbeil*

1987	דַּק

דַּק [daq]، رقيق، صغير، هزيل، لين < דקק [dqq]، يسحق، يسحن (← #١٩٩٠).

ع. ق ١. إن هذه الكلمات مستخدمة للإشارة إلى أشياء متنوعة تتميز من الناحية العينية بالصغر أو الهزالة مثل البقرات وكيزان الذرة في حلمى فِرْعَوْن (تك ٤١: ٣- ٧، ٢٣- ٢٤)، ونجد أنه عندما يكون شعر الرأس دقيق فإن ذلك يعد هعرض لمرض جلدي (لا ١٣: ٣٠) وهناك البخور الدقيق (لا ١٦: ١٢) وهناك الشخص الأكمش (في NIV نجد القزم) الذي كان غير مسموح له بتقديم ذبائح للرب (لا ٢١: ٢٠) والمنى الذي سقط في البرية كان "دقيقًا (رقيقًا) كالجليد" (خر ١٦: ١٤).

٢. إذن فالكلمة تستخدم بطريقة بارزة لتصف كيف أن الإله الحي يرى الشعوب والأمم التى تعد عظيمة. وقوية في عيون الإنسان. إن أش ٢٩: ٥ يقول أن الرب القدير سيأتي وسيجعل أعداء مدينة داود "كالغبار الدقيق" والوصف الموازي هو "جمهور العتاة كالعصافة المرة" في أش ٤٠: ١٥ نجد نفس الكلمات مستخدمة "هوذا الأمم كنقطة في دلو وكغبار الميزان تحسب. هوذا الجزائر يرفعها كدقة".

٣. إن الإستخدام الأخِر البارز في ع. ق نجده في ١مل ١٩: ١١- ١٢ عنده أمر إيليا بالآتى: "قف عَلَى الجبل أمام الرب" حيث كان يجب عليه تعلم درسًا من حقيقة أن حضور الرب لم يكن متجلى في الرياح والزلزال والنار ولكن في "الهمس الرقيق".

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

1988	דֹּק

דֹּק [dōq]، اسم. حجاب، ستار، غزّي، شاش (#١٩٨٨).

ع. ق إن الاسم דֹּק سيرد ذكره فقط في أش ٤٠: ٢٢ حيث أن الله "هُوَ يَبْسُطُ السَّمَاوَاتِ كَغِطَاءٍ [ستار]، وَيَنْشُرُهَا كَخَيْمَةٍ لِلسَّكَنِ" (NIV). إن التوازي يفيد نسيج خيمة، ومن ثم ستار (NRSV). ومع ذلك، فالصفة דַּק (< דָּקַק) تعني رقيق، صغير، دقيق وهكذا أيضًا نجد حجاب (NAB) وغزى (NJPSV). في موضع أخر نجد الخلفية مصورة كبناية بتأسيسات (أش ٥١: ١٣، ١٦). إن المقارنة بالنسيج الرقيق للخيمة الرقيق تبرز قابلية الكسر للشؤون الدنيوية وقصر العالم الوقتي وعظمة الخالق.

حجاب، ستار: ← דֹּק [dōq] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [miṭpaḥat] (حجاب، عباة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [massēkâ ²] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [ṣammâ] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [ṣāʿîp] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [rᵉdîd] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [rᵉʿālâ] (برقع، #٨٣٠٤).

البيبلوجرافيا

K. van der Toorn, "The Significance of the Veil in the Ancient Near East," in D. P. Wright, D N. Freedman, and A. Hurvitz, ed., *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, 1995, 327-39; M. Tsevat, "The Husband Veils a Wife (Hittite Laws, §§ 197-98)," *JCS* 27, 1975, 235-40.

بي. جينسون *P. Jenson*

1990	דקק

דקק [dqq] قل. سحق، سحن، سحق شيئًا ما ليصبح دقيقًا؛ هِفْعِيل. يسحن، يسحق؛ هُفْعَلْ. يَكُونُ مسحوقا

(#١٩٩٠) דֹּק [*dōq*]، حجاب؟ (ترد ١. في أش ٤٠: ٢٢ ← #١٩٨٨).

ش. أ. ق إن أكد. *daqaqu* تعني "يكون دقيقًا" وهناك كلمات مشابهة بنفس المعنى يرد ذكرها في أوغا. وأرام. وعرب. وأثيوبية. (*HALAT* 220b; cf. *TDOT* 197-98). هناك إحتمال أن דָּקַק لربما تنسب إلى الأفعال דָּכָא و דָּכָה وדּוּךְ لا يرد ذكر يهوه عَلَى أنه الفاعل لـ דָּקַק (بالمقارنة مع דָּכָא الخ)، ولكن تدخله القوي والكريم يجعل من الممكن للمتعبد أن يقول عن أعدائه: "فَأَسْحَقُهُمْ كَغُبَارِ الأَرْضِ. مِثْلَ طِينِ الأَسْوَاقِ أَدُقُّهُمْ (דָּקַק) وَأَدُوسُهُمْ" (٢صم ٢٢: ٤٣؛ انظر أيضًا أش ٢٨: ٢٨- ٢٩؛ ٤١: ١٤- ١٥، ... الخ).

ع. ق ١. إن التعبير דָּקַק يُمْكِنُ أَنْ يَدُلَّ على الكَدْم وسَحْق الحبوب (قل. وهُفعَل.، أش ٢٨: ٢٨). ويُستخدم أيضًا (مع שׁחק؛ ← #٨٨٣٥) في التعليمات الخاصة بسحن البخور المقدس الخاص بخيمة الإجتماع (خر ٣٠: ٣٦). علاوة على ذلك، فإن الفعل דָּקַק يرد لكي يصف طحن موسى للعجل الذهبي (مع טחן [← #٣٢٢١]؛ خر ٣٢: ٢٠؛ تث ٩: ٢١)، وإلى سحق يوشيا لصور عشتاروث (٢مل ٢٣: ٦؛ ٢أخ ٣٤: ٤، ٧؛ قا؛ ٢أخ ١٥: ١٦) وسحقه للمرتفعة في بيت إيل (٢مل ٢٣: ١٥).

٢. مجازيًا، هذا الفعل مستخدم لسحق داود أعدائه حتى أصبحوا غبار (موازي لـ שָׁחַק في ٢صم ٢٢: ٤٣؛ قا؛ موازي لـ مز ١٨: ٤٢ [٤٣]) في صورة قوية للحصاد، نجد أن هذا الفعل تندمج مع الدِراسة (דּוּשׁ) للدلالة على تحطيم أمم عِدّة إلى قطع صغيرة عَلى يد إبنة صهيون (مي ٤: ١٣) وتغلب شعب إِسْرَائِيل- الذي يدرس الجبال ويسحقها- عَلى كل العوائق والأعداء (أش ٤١: ١٥). إن السياق في كل تلك الأمثلة يوضح بأن مثل ذلك السحق للإعداء يمكن فقط القيام به بسبب قوة تمكين يهوه.

٣. إن الكلمة أرام. דְּקַק مستخدمة لتحطيم التمثال العظيم الخاص بنبوخذ ناصر عَلى يد ملكوت الله (دا ٢: ٣٤، ٣٥، ٤٤، ٤٥ قا؛ ع. ٤٠)، وسحق الأسود لعظام متهمي دَانِيآل (دا ٦: ٢٤ [٢٥]) والتدمير الذي أحدثه الحيوان الرابع (دا ٧: ٧، ١٩، ٢٣).

سحن، سحق، جرش: ← בעט [*bʿṭ*] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [*dwk*] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [*dkʾ*] (يسحق، يكون مسحوق، #١٩١٧) ← דכה [*dkh*] (يكون سمحوقًا، #١٩٢٠) ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠) ← הלם [*hlm*] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [*ḥbṭ*] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [*ṭḥn*] (يجرش، طحين، #٣٢٢١) ← כתשׁ [*ktš*] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [*ktt*] (يسحن، شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨) ← מחץ [*maḥaṣ*] (يسحن شيئًا ما ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) ← מעך [*mʿk*] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [*ngp*] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [*nkʾ* 1] (يكون مجلودا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [*nkh*] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) ← צרר 1 [*srr* 1] (وثق، ربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [*rʿṣ*] (يهدم، #٨٣٢٠) ← שׁוף [*šwp* 1] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שׁחק [*šḥq*] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٨٨٣٥).

غبار، طين، وحل، تربة مفككة: ← אָבָק [*ʾābāq*] (غبار، #٨٥) ← אֵפֶר [*ʾēper*] (رماد، تربة مفككة، #٧٠٩) ← חֹמֶר [*ḥōmer* 2] (طين، طفل، هاون، #٢٨١٧) ← טִיט [*ṭîṭ*] (طين، وحل، طفل، #٣٢٢٦) ← טנף [*ṭnp*] (قذر، #٣٢٤٥) ← עפר [*ʿpr*] (غبار، #٦٧٥٩) ← רֹבַע [*rōbaʿ* 2] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦) ← רֶגֶב [*re-geb*] (كتل طينية، #٨٠٧٣) ← שְׁחוֹר [*šeḥôr*] (أسخام، سواد، #٨٨١٨) ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:195-208; *TWOT* 1:194-95; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; B. Kedar-Kopfstein, "Glossen zur traditionallen biblischen Philologie (2)," *ZAH* 3, 1990, 207-11; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament" (Ph.D. diss. Drew University), 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

Cornelis Van Dam كورنيليس فان دام

1991 דקר

דקר [*dqr*]، فعل يرد ١١ مرّة في قل. طعن، اخترق؛ نِفعَل.، يُطعن، يغرز، يخترق؛ بُعّل. (فقط اسم فاعل) مجروح، متضور جوعًا (#١٩٩١) מַדְקֵרָה، [*madqerâ*]، اسم. يرد ١.، ثقب، طعنة (#٤٥٣٢).

ش. أ. ق عرب. "دَقَرَ" (الجذر الأول)، و"دَقَّرَ" (الجذر الثاني)، يمس، يصرع (؟)؛ في أرام. الرسمية דקר، يضرب (؟)؛ أرام. نجد דְּקַר، يطعن؛ سريانية، *dqar*، بحفر، يحطم، ينفذ عبر، يطعن، يجرح.

ع. ق ١. في حالات عِدّة نجد السيف أو الرمح هو الأداة المستخدمة لتنفيذ مغزى الفعل الخاص بطعن أو جعل

السيف أو يخترق الرمح شخصًا ما. إن شاول توسل إلى حامل السلاح بأن يطعنه بالسيف (١صم ٣١: ٤ [ترد ٢.] = ١أخ ١٠: ٤)، وكذلك فعل أبيمالك حينما طلب من غلامه أن يقتله (قض ٩: ٥٤)؛ ونجد أن المرأة المديانية والرجل الإسْرَائِيلي طعنا برمح (عد ٢٥: ٨). إن الآلة التي بها يطعن الفرد لا تذكر دائمًا (إر ٣٧: ١٠؛ زك ١٢: ١٠؛ ١٣: ٣).

في مناسبتين نجد الفعل يشير إلى الطعن الذي يعجِّل بالموت (قض ٩: ٥٤؛ ١صم ٣١: ٤ [ترد ٢.] = ١أخ ١٠: ٤)، بينما في معظم الحالات، يشير الفعل إلى موت عنيف كجزء من العقاب الموقع عَلَى أشخاص محددين (عد ٢٥: ٨، المرأة المِديانية والرجل الإسْرَائِيلي؛ زك ١٣: ٣، النبي الكذاب) أو أمَّة معينة (أش ١٣: ١٥، بابل؛ إر ٥١: ٤، بابل). وتشير أكثر إستخدامات الفعل للإشارة إلى طعن قاتل، إن ورود الفعل (پُعَّل. اسم فاعل) في إر ٣٧: ١٠ يشير إلى الجنود البابليين المجروحين بشكل سيء، الذي يُصرِّح إرْمِيَا عَلَى أنهم سيتركون خيام مشفاهم لإحراق أورُشَلِيم، وذلك يعد رسالة تحدى لأهل أورُشَلِيم الواثقين جدًا بشأن مستقبلهم.

في مرا ٤: ٩ نجد الفعل (پُعَّل. اسم فاعل) مستخدم مجازيًا لإشارة إلى كون الشخص "متضور جوعًا" (NIV). إن الكاتب يدعى أنه أفضل للفرد أن يموت (سريعًا) بالسيف أفضل من أن يموت بسبب الجوع (Guillaume, 47).

إن هوية الشخص "المطعون" (زك ١٢: ١٠)، الذي سينظر إليه بيت داود وسُكّان أورُشَلِيم، توجد أجوبة محتملة متنوعة بشأنها: الملك يوشيا، المطعون عَلَى يد الفِرْعَوْن نغو؛ الورثة المتنبأ عنهم في أشعياء الثاني، الذين إضطهدوا عَلَى يد الأنصار المقدسين (Hanson, 365)؛ أونيَّا الثالث (٢مك ٤: ٣٤)، العبد التألم في أش ٥٣؛ يهوه نفسه. إن التلمود يدرك هذه الآية عَلَى أنها إشارة إلى قتل المسيا (Sukka, ٥٢a)؛ ويميز يو ١٩: ٣٧ ذلك الشخص عَلَى أنه المسيح (من أجل قرأة أكثر حول الخيار الأخير، انظر Bruce).

٢. إن الاسم מַדְקֵרָה، ثقب، طعنة، يرد ذكره فقط في عبر. كتِ. (أم ١٢: ١٨) ويرد ذكره في تشبيه "يُوجَدُ مَنْ يَهْذُرُ مِثْلَ طَعْنِ السَّيْفِ"

ب. ت إن المعاني يحفر، يثقب، يطعن تعد كلها مؤكدة (Jastrow, 320).

طعن: ← דקר [dqr] (يطعن، ينفذ عبر، مجروح، #١٩٩١) ← חלל [ḥll ²] (يطعن، يجرح، يذبح، #٢٧٢٦) ← חלף [ḥlp ²] (يتقطع، يطعن، #٢٧٣٧) ← טען [ṭʿn ¹] (مطحون، #٣٢٤٩) ← נקב [nqb ¹] (يطحن، يجوف، يطفي، يلعن، #٥٩١٨) ← רצע [rṣʿ] (يثقب، يطعن، #٨٣٦١) ← שנן [šnn ¹] (يسن، يطعن، #٩١١١).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:195; F. F. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*, 1968, 112-13; A. Guillaume, "A Note on Lamentations IV 9," ALUOS 4, 1962-63, 47; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 365.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

١٩٩٣ (דר، [dar]، أرضية مكلفة) ← #٧٩٧٧

1995	דָּרְבָן

דָּרְבָן [dārᵉbān]، منساس الثور، مهماز ثور، منخاس (#١٩٩٥)

ش. أ. ق لا توجد كلمات مشابهة ظاهرة

ع. ق إن דָּרְבָן يرد فقط في ١صم ١٣: ٢١ حيث أن إحتكار الفِلِسْطِينِيِّين أعمال الحدادة استوجب عَلَى الإسْرَائِيليين صرف مبالغ متضخمة لشحذ أدواتهم الزراعية في هذه الحالة، نجد إعادة تحديد "لسن العصا [الحديدى] (تلك العصا كان يساق بها الماشية عبر الرجل الذي يسير في الخلف). (*HALAT* 221a). يبدو واضحًا أن דָּרְבָן هي المكافيء الدلالي لـ מַלְמָד، منساس الثور، مهماز ثور، منخاس (#٤٩١٣) التي يرد ذكرها في قض ٣: ٣١ (حيث أنقذ شمجر بن عناة إسْرَائِيل بقتله ٦٠٠ من الفِلِسْطِينِيِّين مستخدمًا تلك الأداة).

ب. ت هناك كلمة شبيهة في الشكل والمعنى موجودة في عدد من النصوص بعد التوراتية بالمعنى "المنساس، مهماز، النصل الحديدى المركب عَلَى قناة الرمح، المر (مسحاة صغيرة للحفر وقطع الأعشاب) المركبة في نهاية مقبض شعزة المحراث (PTalm Sanhedrin 10.28a; Hagiga. 3b; Baba Mesiʿa. IV. 4).

شجيرة شائكة، القراص، وخزة، الشوك، شوكة: ← אָטָד [ʾāṭād ¹] (شجيرة من الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber ²] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dardar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٥٣٧) ← חוֹחַ [ḥôaḥ ¹] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [mᵉsûkâ] (وشيع من الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [naʿᵃṣûṣ] (شجيرة شائكة، #٥٨٤٨) ← סִירָה [sîrâ] (شجيرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [sᵉneh] (شجيرة شائكة، #٦١٧٤) ← סִרְפָּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [ṣeʾᵉlîm] (اللوطس الشائك،

#٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣenînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ [1]] (شجيرة من الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (أعشاب ضارة، أجمة من القراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [šāmîr [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:195; W. F. Albright, AASOR XXII, 1943, 33.

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

1998 דַּרְדַּר

דַּרְדַּר [*dardar*]، حسك (نبات شائك) (#١٩٩٨).

ش. أ. ق هناك كلمات شبيهة ترد في أكد. *daddaru*، (*CAD* 3:17-18) وفي عرب. "دَرْدَرْ" بالإضافة إلى سريانية. والإثيوبية (*HALAT* 221a).

ع. ق يُعرّف زوهاري Zohary هذه الكلمة عَلَى أنها "الشوك الأسباني" (*Centaurea iberica*)، (159). في حين أن I. و W. Jacob يقترحان بأن "الشوكة الكروية" (*Echinops viscosus*) "والشوكة السورية" (*Notobasis syriaca*) و"الشوكة المقدسة" (*Silybum marianum*) كلها تعد معاني مرشحة لـ דַּרְדַּר أو בַּרְקָן. تنمو هذه النباتات بين الشجيرات وكانت شائعة في السامرة وأجزاء من إسْرَائِيل. وكانت نباتات معمرة ذات جذور متينة وشائكة وذات زهور كروية شائكة متنوعة الألوان. في تك ٣: ١٨ نجد أن דַּרְדַּר مستخدمة بالإرتباط مع קוֹץ لتوحي بجزء من اللعنة التى حلت بالبشرية كنتيجة السقوط. وهذا عَلَى النقيض من الأشجار المثمرة في الجنة التى جهزها الله لإعالة البشر، وذلك في إشارة معطاة مُسبقًا تفيد بأنهم سيتركون الجنة قريبًا" (G. J. Wenham, *Genesis 1-15*. WBC, 1987, 82).

إن هو ١٠: ٨ يستخدم كلمة דַּרְדַּר ليصف نتائج قضاء الله عَلَى السامرة.

ع. ج وأخيرًا فإن كلمة דַּרְדַּר يمكن أن تكون نباتات شائكة بها شبَّه بها يسوع الأنبياء الكذبة قا؛ مت ٧: ١٥-١٦)

ب. ت إن المصطلحات المشابهة تشير إلى "الشوك، الخرشوف" و "الأشواك" (the *Carthamus tinctorius* [Lw, 199]).

شجيرة شائكة، القراص، وخزة، الشوك، شوكة: ← אָטָד [ʾāṭād [1]] (شجيرة من الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber [2]] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dardar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٥٣٧) ← חוֹחַ [hôah [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [mesûkâ] (وشيع من الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [naʿaṣûṣ] (شجيرة شائكة، #٥٨٤٨) ← סִירָה [sîrâ] (شجيرة اشنكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sil-lôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [seneh] (شجيرة شائكة، #٦١٧٤) ← סִרְפַּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צְאֱלִים [seʾĕlîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣenînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ [1]] (شجيرة من الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (أعشاب ضارة، أجمة من القراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [šāmîr [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:198; I. and W. Jacob, "Flora," *ABD*, 2:816; I. Lw, *Die Flora der Juden*, 1928, 199; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 159.

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

1999 דָּרוֹם

דָּרוֹם [*dārôm*]، جنوب، ريح جنوبية (#١٩٩٩).

ع. ق إن هذه الكلمة تصف الحد الجنوبي لنفتالي (تث ٣٣: ٣) والبوابة الجنوبية للهيكل (حز ٤١: ١١؛ حز ٤٢: ١٢) والريح الجنوبية (أي ٣٧: ١٧). إن E. Dhorme يكتب بشأن الريح الجنوبية "الكل يصبح نعسانين تحت تأثير الرياح الدافئة. وهذا وقت عندما تستريح الأرض بسبب الريح الجنوبية" أن أكثر شيء مرغوب فيه هو بعض السحب التى تعترض سبيل الشمس وتلطف الجو (156).

اتجاهات: ← דָּרוֹם [dārôm] (جنوب، #١٩٩٩) ← יָם [yām] (غرب، بحر، #٣٥٤٢) ← יָמִין [yāmîn[1]] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥) ← מִזְרָח [mizrāḥ] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧) ← מַעֲרָב [maʿărāb[2]] (غرب، #٥١١٥) ← נֶגֶב [negeb] (جنوب، #٥٠٨٢) ← צָפוֹן [ṣāpôn[1]] (شمال، #٧٦٠٠) ← קָדִים [qādîm] (الجانب الشرّقي، الريح الشرّقية، #٧٧٠٨) ← שְׂמֹאל [śemōʾl] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، غير محظوظ، تجاه الشمَال، #٨٥٢٠) ← תֵּימָן [têmān [1]] (جنوب، #٩٤٠٢).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967.

كُلّيون إل . روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

٢٠٠٠ (דְּרוֹר، [$d^er\hat{o}r$ [1]]، طائر)، ← #٧٦٠٦

2001	דְּרוֹר

דְּרוֹר [$d^er\hat{o}r$ [2]]، زيت نبات المُر (#٢٠٠١).

ع. ق إن الاسم דְּרוֹר، زيت نبات المُر يرد ١. فقط في التعبير العبري מָר דְּרוֹר (في NIV+ الترجمات العربية، نجد نبات المر السائل؛ انظر מֹר، #٥٢٥٥). وفقاً لـ خر ٣٠: ٢٢- ٢٣ نجد أنه كان عَلَى موسى تحضير زيت (שֶׁמֶן، #٩٠٤٣) كمسح مقدس" خاص (ع. ٢٥، ٣١) عن طريق توليف مجموعة توابل متعددة مع الزيت. إن דְּרוֹר وتعني زيت المُر (حرفيًا نبات المُر דְּרוֹר) كان ضمن المزيج (ع. ٢٣). من المحتمل أن تكون الكلمة، تشير إلى "قطرات من المر المتخثر مع الحنطة" أو قطرات "لزجة" من الزيت (HALOT 230b). هذه الوصفة لم تكن لتستخدم عَلَى يد شخص أخر، ولم تكن أي من محتوياته تسكب عَلَى شخص من العامة. كان الزيت محصور في إستخدامات محددة في خيمة الإجتماع (ع. ٣١- ٣٣).

أولاً: كان عَلَى موسى إستخدام هذا الزيت لمسح خيمة الإجتماع بأكملها، وكل محتوياتها (حتى تابوت العهد)، وكل الأنية المستخدمة في ذلك المكان (خر ٣٠: ٢٦- ٢٨؛ قا؛ ٤٠: ٩- ١١؛ لا ٨: ١٠- ١١؛ عد ٧: ١). بهذه الطريقة فإن موسى كما كلمة الله: "تُقَدِّسُهَا فَتُصْبِحُ قُدْسَ أَقْدَاسٍ، وَيُصْبِحُ كُلُّ مَا مَسَّهَا مُقَدَّسًا" (خر ٣٠: ٢٩؛ قا؛ ٢٩: ٣٧).

ثانيًا: كان عَلَى موسى إستخدام هذا الزيت لمسح الكهنة وبهكذا يقدسهم ليقوموا بالخدمة في خيمة الإجتماع المقدسة (خر ٣٠: ٣٠؛ قا؛ ٢٩: ٧؛ ٤٠: ١٢- ١٥؛ لا ٨: ١٢). بهذه الطريقة يصبح الكهنة مقدسين (لا ٢١: ٦، ٨) وبالتالي يمكنهم الإتصال المباشر بخيمة الإجتماع "قدس الأقداس" وأثاثها وأنيتها. بالرغم من أن ع. ق يسجل مسح الكهنة بالزيت في أيام موسى إلا أن بعض الدارسين الناقدين جادلوا بأنه تاريخيًا لم يكن الكهنة يمسحون بالزيت في إسْرَائِيل أو بصفة عامة في ش. أ. ق حتى فترة ما بعد السبي. هناك نص وجد مؤخرًا في إيمار (حوالي ١٣٠٠ ق. م.) ومع ذلك فإنه يشير إلى مسح الكهنة بالزيت هناك (Fleming, 49).

ع. ج إن مت ٢٦: ٧ يشير إلى طيب (في اليونانية μύρον ي#٣٦٩٣) الذي يستخدم لمسح يسوع من أجل دفنه قبل موته: "تَقَدَّمَتْ إِلَيْهِ امْرَأَةٌ مَعَهَا قَارُورَةُ طِيبٍ كَثِيرِ الثَّمَنِ، فَسَكَبَتْهُ عَلَى رَأْسِهِ وَهُوَ مُتَّكِئٌ" (قا؛ يو ١٩: ٣٩- ٤٠، الأطياب المستخدمة في الدفن الفعلي ليسوع)، وفي بداية خدمته في لو ٧: ٣٧ إستخدم الطيب عَلَى يد إمرأة تائبة لمسح قدم يسوع.

زيت: ← צהר [$ṣhr$] (يستخرج الزيت، #٧٤١٤) ← שֶׁמֶן [$šemen$] (زيت، #٩٠٤٣).

البيبلوجرافيا

IDB 3:592-95; D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*, HSS 42, 1992; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 56-57.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

2002	דְּרוֹר

דְּרוֹר [$d^er\hat{o}r$ [3]]، اسم. عتق، حرية (#٢٠٠٢). وهذا مصطلح تقني يشير إلى عتق العبيد "العبرانيين" في خدمة الدين وإلى إعادة الأرض لمالكها الأصلي- تلك الأرض التى ورثها من الأسلاف وإنتقلت إلى شخصًا ما وأبعدت نتيجة الفقر والدين- كل ٥٠ سنة (يوبيل، قا؛ لا ٢٥: ١٠).

ش. أ. ق في أكد. نجد أن الاسم *andurâru(m)* (قا؛ *AHw*, 54) مستخدم للإشارة إلى عتق العبيد، وإلى إلغاء الديون التجارية- ويشمل ذلك البيع الإجبارى لملكية عقارية إيفاء للدين- ولتعيين التعويض العام بواسطة ضرائب محددة ورسوم عَلَى البضائع ومتأخرات خاصة بوفاء قروض مرجئة لصالح جماعات أو قطاعات محددة، وذلك من أجل "إسترجاع" التوازن الاقتصادي في الأرض. إن صكوك العدالة الملكية تلك ترجع عَلَى الأقل إلى زمن (٢٤٣٠ قبل الميلاد) وتعد مؤكدة في فترة متأخرة من ٦٠٠ ق. م. (*CAD*, 1/2, 115). وتعد قريبة الصلة- وفي أغلب الحالات مماثلة إلى ممارسة *mesarum* الذي يعد مرسوم *Ammisaduqa* أفضل مثال لها (Kraus, *Ein Edikt des Knigs Ammi-saduqa von Babylon*, 1958). إن Lew يقيم تقارب بين الدستور الكتابي الخاص بـ דְּרוֹר وبين العادة أكد. الخاصة *andurahru*، (ErIsr 5, 1958, 21-31) ولكن ذلك يُعارض من قبل كلاً من (*VT* 26, 1976, 38-59)، Olivier و (*The Old Babylonian mesarum-Edict and the Old Testament*, 246)، Lewy ينسب أيضًا المصطلح إلى عرب. دَرَّ/ دُرَّ وتعني يتدفق (بحرية)، "يجرى". وهو غير مشهود لأبعد من ذلك في اللغات السامية الأخرى.

ع. ق ١. ترد الكلمة العبرية דְּרוֹר ٧ مرات في ع. ق، أربعة منها في إر ٣٤. إن الكلمة تستخدم لتعيين عتق العبيد (العبرانيين) (لا ٢٥: ١٠؛ إر ٣٤: ٨، ١٥، ١٧ [ترد ٢.]) وإلى البيان الموجه للمالك الأصلى للأسرى (أش ٦١: ١)، وإلى إرجاع الملكية (حز ٤٦: ١٧). إن سب. تترجم الكلمة كـ ἄφεσις (ي#٩١٢، "إلغاء")، وذلك مصطلح تستخدمه أيضًا للإشارة إلى الكلمات العبرية التالية שְׁמִטָּה (تث ١٥: ٢، ٩)، יוֹבֵל (لا ٢٥: ١٢، ٢٨)،

חָפְשִׁי (أش ٥٨: ٦).

٢. إن إرْمِيَا يستخدم كلمة דְּרוֹר في سِياق عتق العبيد. "قَطَعَ الْمَلِكُ صِدْقِيَّا عَهْدًا مَعَ كُلِّ الشَّعْبِ الَّذِي فِي أُورُشَلِيمَ لِيُنَادُوا بِالْعِتْقِ، أَنْ يُطْلِقَ (דְּרוֹר) كُلُّ وَاحِدٍ عَبْدَهُ وَكُلُّ وَاحِدٍ أَمَتَهُ الْعِبْرَانِيَّ وَالْعِبْرَانِيَّةَ حُرَّيْنِ، (שַׁלַּח חָפְשִׁי)، حَتَّى لاَ يَسْتَعْبِدَهُمَا، أَيْ أَخَوَيْهِ الْيَهُودِيَّيْنِ، أَحَدٌ" (إر ٣٤: ٨- ٩). إن هذا الحدث يعد صدى لنص خر ٢١: ٢ حيث يذكر أن العبد العبراني الذي كان يشترى من قبل أخ إسرائيلي كان يجب أن يعتق (יֵצֵא לַחָפְשִׁי חִנָּם) بعد ست سنوات من الخدمة. يمكن أن تنسب الكلمة أيضًا إلى إعلان שְׁמִטָּה (تث ١٥: ٢) الذي يستلزم إلغاء القروض (עָשָׂה שְׁמִטָּה، ← #٩٠٢٤) الممنوحة إلى الأخوة الإسْرَائيليين بالإضافة أيضًا إلى عتق (שַׁלַּח חָפְשִׁי) العبيد العبرانيين في السنة السابعة (تث ١٥: ١٢- ١٣). إن السلوك غير الوفي، الذي لا يلتزم بشروط דְּרוֹר وبل وإعادة إمتلاك الأسياد لعبيدهم المحررين، سيفعل דְּרוֹר أخر أي عتق كل أنواع الأمراض لتسقط عَلَى الأرض إذ أن الله سيجعل الشعب لعتق السيف، والوباء، والجوع (إر ٣٤: ١٧).

٣. إن التفاصيل المتعلقة بدستور דְּרוֹר تعد مع ذلك قريبة الصلة بتلك الخاصة بسنة اليوبيل (لا ٢٥: ٨- ٥٥). إن اليوبيل (יוֹבֵל) يتزامن مع أو يتلي السنة السبتية السابعة (سنة الراحة) (٢٥: ٢- ٧). "في الشهر السابع في عاشر الشهر في يوم الكفارة" (لا ٢٥: ٩). إن إطلاق صوت البوق في جميع الأرض كان يميز إعلان דְּרוֹר ("العتق") لكل سكانها (Wolff, 295). وكان الإعلان يتضمن عتق الأرض (الملكية الفعلية) التى بيعت في السابق بسبب الضرورة وإرجاعها ومن ذلك يعاد إمتلاكها من قبل أصحابها الأصليين (لا ٢٥: ١٠) في السنة الخمسين (יוֹבֵל). إن "عتق" العبيد كان يجرى عن طريقة الإزالة القانونية للتقلصات في "الحقوق" حتى يستطيعوا التمتع مرّة أخرى بملكيتهم وحقوقهم العائلية. إن حقيقة أن الإصلاحات التى قام بها نحميا (نح ٥: ١- ١٣) لا تشير إلى شريعة لا ٢٥- فسرت عَلَى أنها إشارة الأصل النسبى المتأخر لشريعة لا ٢٥ (de Vaux, 83). وبنفس الطريقة، فإن حز ٤٦: ١٧ يتعامل مع عتق الملكية المعطأة للخادم في سنة דְּרוֹר عندما كان لابد أن يُرجع إلى الملك. يظل السؤال ما إذا كانت هذه الإشارة لكلمة דְּרוֹר تتزامن مع دورة السنة السابعة إذ أنها تطبق عَلَى عتق عبيد الدين، أو مع יוֹבֵל في السنة الخمسين. يتفق معظم الدارسين حول أن السنين السبعة تعد مصطلح موجز جدًا لإستعادة الملكية (North, *TDOT* 3:268). إن Van Selms يجادل بأن اليوبيل كان يحدث بإنتظام وبأثار محددة عبر تاريخ إسْرَائيل ("Year," 74-85) ولكن مثل هذا الحدوث المنتظم كان من الممكن أن يدمر تأثير اليوبيل ومقاصده (Olivier, "Effectiveness," 107).

٤. في أش ٦١: ١ الكلمة דְּרוֹר مستخدمة للإشارة إلى عتق المأسورين في السبي الذين أعلنت لهم דְּרוֹר وتعني الحرية. إن الكلمة تعد متوازية من خلال تعبيرين: عتق (فتح العيون، وفقًا لـ سب.) المسجونين وإعلان "سنة مقبولة (רָצוֹן) للرب". إن هذا اليوم الأتي معنى به طمئنة المساكين ومنكسري القلوب، وإرجاع ميراثهم لهم (أش ٦١: ٧). إن דְּרוֹר هنا توحي بمعنى عتق المساجين من الموقف الذي كانوا فيه معدومي القوة، وفقراء، ليصبحوا في وضع الحرية والكرامة التى يتمثل إدراكها بعودتهم إلى أرض أسلافهم. إن مثل ذلك التحرير مصور في خدمة المسيح الروحية المتعلقة بالخلاص (قا؛ لو ٤: ١٦- ١٧).

٥. يبدو أن عادة דְּרוֹר كانت في الأصل متعمدة لأن تخفف عبء أولئك العبيد العبرانيين- الذين يعطون في الخدمة بسبب الدين- عتقهم (من إلتزامهم) وإلغاء ديونهم، وإرجاع الفرصة لهم تلك المتمثلة في إمكانية بدء حياة جديدة في أرض أسلافهم ومن ثم "الحرية" (de Vaux, *AncIsr,* 83-88). ومثل تلك العادة يمكن أن تقارن بالعادة البابلية القديمة *mesarum* وبصفة عامة ممارسات *andurâru* التى قصدت إسترجاع التوازن الاقتصادي في البلاد عندما تكون الثروات قد تكدست في بضعة أيدي (Finkelstein, 102).

إن العتق (דְּרוֹר) من عبودية الدين يُشكل سمة غالبة في مبدأ ع. ق بشأن الحرية. إن الخلفية الاقتصادية الاجتماعية דְּרוֹר ومؤسساتها ذات العلاقة من الأهمية الرئيسية في فهم تلك الفكرة الأساسية عن الحرية (Neufeld, 53f). إن تاريخ إسْرَائيل الطويل يتميز بعدّة أنظمة إقتصادية، وهذا يعني البقاء، وإعادة التوزيع، والسوق الموجه (الرأسمالية)، التى عمل بها عَلَى التوالى أو بشكل آني. ولم يكن أي منهما يدمج إمكانية الإفلاس، وهذا ببساطة لأنه لم يكن هناك معامل الصفر في الرياضيات القديمة. عندما كان مزارعو المرتفعات الوسطى، الذين كانوا يعتمدون عَلَى الأمطار الموسمية، يواجهون جفافًا دوريًا، أو أوبئة، أو كوارث، كان إنتاجهم من الغذاء يتأثر بشدة، وكانوا مجبرين عَلَى أن يقترضوا إمدادات غذائهم وبذورهم من المرابيين (عادة) الكنعانيين، وأحيانًا بأسعار ذات فائدة باهظة. إن الدولة الملكية فرضت ضرائب، والتبرع الإلزامى (السخرة والجيش)، وإنغمست في حروب مكلفة، وجازفت بمشاريع إقتصادية مهيبة- مثل برامج البناء- وتعرضت للحكم الأجنبي، وكلها أسباب زادت من الأحمال الثقيلة عَلَى المزارعين.

إن الأثر المتراكم لكل تلك الأعباء لم يترك للمزارع أي خيار سوى بيع أطفاله (عماله) أو حتى نفسه لعبودية الدين من أجل أن يرد الديون والفائدة الناجمة (نح ٥: ١- ٥).

أعطت هذه الحالة الفرصة أيضًا للدائن (وأحيانًا المسؤول) لإنتزاع الربا، ولإستيلاء عَلَى عقارات المدين ومصادرة كل أصوله. بتلك الطريقة، فإن الدائنين "يَصِلُونَ بَيْتًا بِبَيْتٍ، وَيَقْرِنُونَ حَقْلاً بِحَقْلٍ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَوْضِعٌ. فَصِرْتُمْ تَسْكُنُونَ وَحْدَكُمْ فِي وَسَطِ الأَرْضِ" (أش ٥: ٨). وهكذا فإن العديد من المزارعين القرويين أجبروا عَلَى أن يتركوا ملكياتهم الموروثة عن أسلافهم ليصبحوا أجراء (שָׂכִיר) أو عبيد دائمين (خر ٢١: ٦) في مكان آخر. وسريعًا ما كانوا يشكلون جزء من جماعة الفقراء المستديمة النمو وطبقة معدومي الأرض، المستغلون بشدة وسلبوا من كرامتهم والإنسانية وحريتهم. لأولئك البشر كان إعلان דְּרוֹר (الكلمةِ غائبة بشكل خاص في نح ٥) هو أملهم الوحيد في العتق وإستعادة كرامتهم الإنسانية، من أجل أن يخدموا الله. وهكذا فإن الحرية تعني أن يكون الفرد مستقلاً مكتفيًا ذاتيًا وخالٍ من الضغوط الخارجية، ومتحرر منها وحر في تحديده لحياته وإستمتاعه بها. إن عبر. מְנוּחָה، راحة (← راحة) تُلخص هذه الفكرة المثالية (أش ١١: ١٠).

حرية، براءة، طهارة، تحرير: ← דְּרוֹר [$d^erôr$ [3]] (عتق، حرية، #٢٠٠٢) ← חפשׁ [hps] (معتق، #٢٩٢٦) ← חֹר [1] [ḥōr [1]] (رجل حر، مولود حر، #٢٩٨٥) ← נקה [nqh] (يكون حر، معفى من الذنب، يظل بلا عقاب، #٥٩٢٧) ← נתר [ntr [3]] (يعتق، #٦٠٠٢) ← קוֹמְמִיּוּת [$qôm^emiyyût$] (يمشى منتصب، #٧٧٥٨) ← רוח [rwḥ] (يصبح واسع أو رحب، يكون رحب، #٨١١٨).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:118-22; *TDOT* 3:265-69; 5:114-18; F. M. Cross, "The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei," *FS Glueck*, 1970, 299-306; F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, 1983; R. de Vaux, *AncIsr*, 1968; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, 1949; J. J. Finkelstein, "Ammisaduqa's Edict and the Babylonian Law Codes" *JCS* 15, 1961, 91-104; J. Gray, *I and II Kings*, OTL, 1970; R. Heiligenthal, "Freiheit: Frühjudentum," *Theologische Realenzyklopodie*, 11, 1983, 498-502; H.-J. Kraus, *Klagelieder* < *Threni* >, BKAT, 1968; idem, *Psalmen 1-59*, BKAT, 1978; idem, *Psalmen 60-150*, BKAT, 1978; N.-P. Lemche, "חָפְשִׁי in 1 Sam 17:25," *VT* 24, 1975, 373-74; idem, "The Manumission of Slaves—The Fallow Year, The Sabbatical and Jobel Year," *VT* 26, 1976, 38-59; J. Lewy, "The Biblical Institution of דְּרוֹר in the Light of Akkadian Documents," ErIsr 5, 1958, 21-31; N. Lohfink, *Unsere Grossen Wrter*, 1977; O. Loretz, *Habiru—Hebrer: Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibrî vom Appellativum habiru*, 1984; J. L. McKenzie, "The Elders in the OT," *Bib* 40, 1959, 522-40; I. Mendelsohn, "The Canaanite Term for 'Free Proleterian'," *BASOR* 83, 1941, 36-39; J. M. Myers, *II Chronicles*, 1965; E. Neufeld, "Socio-Economic Background of יוֹבֵל and שְׁמִטָּה," *RSO* 33, 1958, 53-124; J. P. J. Olivier, *The Old Babylonian mesarum-Edict and the Old Testament*, 1977; idem, "The Effectiveness of the Old Babylonian *mesarum* Decree," *JNSL* 12, 1984, 107-13; N. Postgate, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, 1974; H. J. Stoebe, *Chronikbücher*, HAT, 1955; idem, *Das Erste Buch Samuelis*, KAT, 1973; A. van Selms, "The Year of Jubilee in and Outside the Pentateuch," *OTWSA* 17 and 18, 1974/5, 74-85; G. von Rad, *OTT*, 1962; Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*[3], 1966; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1974; C. J. H. Wright, *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics*, 1983; W. Zimmerli, *Ezekiel*, BKAT, 1969.

جي. بي. جي. أوليفير *J. P. J. Olivier*

2005 דרך

דרך [drk]، قل. داس، وطأ، حني القوس، ضغط؛ هِفْعِيل. فإن الفعل يعني يُجعل صلبًا، يتسبب في الدوس، تقدّم في طريق (#٢٠٠٥)؛ דֶּרֶךְ [derek]، اسم. ممر، طريق، مسافة، مسيرة، أسلوب، عادة، سلوك، نمط حياة، حال (#٢٠٠٦).

ع. ق ١. إن الاسم דֶּרֶךְ يرد أكثر من ٧٠٠ مرّة في ع. ق، في أغلبية الحالات بمعنى رمزي. والاسم في حد ذاته هو إلى حد بعيد الاسم الأكثر شيوعًا ويُستخدم للكلام عن خبرة وسير الحياة. بالرغم من الإستخدام الشائع للاسم في العبرية إلا أنه خلافًا لذلك يُشهد بشكل متناثر في فينيقية. وأرام. وسريانية.، ونادرًا في الأثيوبية واللهجات سام. غ. والجنوبية الأخرى. وفي تلك اللغات فإن الاسم نادرًا ما يشمل معنى مجازي (*TDOT* 3:276-77).

٢. إن المعنى الإضافي في الاسم דֶּרֶךְ وهو العهد يعد أساس الإستخدام المجازي للاسم. إن طريق الفرد في الحياة- وهذا يعني الراحة الروحية- يجد مصدره وتوجيهه في الرجوع إلى علاقة الفرد بيهود إله العهد. إن ع. ق يؤكد بطريقة أحادية عَلَى حقيقة أن كل البشر- الأبرار والأشرار بالمثل- هم في رحلة طويلة عَلَى طريق يقود إما للحياة أو الموت. إن إختلاف المخرج يكمن تمامًا في كيف يعين الفرد هويته من خلال يهوه وإن نجاح أو فشل رحلة المؤمن يتحدد بألى أي درجة يكون المسافر مطيعًا لشروط العهد التى تحكم السعي إلى الطواف الروحي (McComiskey, *The Covenants of Promise*, 153).

إن الإعلان الأول لهذه العلاقة بين العهد والرحلة يرد ذكرها في خر ١٨: ٢ حيث نجد أن موسى موجه من قبل يثرون بأن يعلم الشعب التائب "الفرائض والشرائع" وذلك يعد تعليمًا مترادف مع "الطريق الذي يسلك" وهكذا فإن الطريق (דֶּרֶךְ) يعد سير الحياة الكاملة المعاشة في تأكيسد عَلَى الإلتزام بالعهد. إن نفس التأكيد عَلَى السير في الدرب الذي رسمه الله يرد في سفر الْمَزَامِير (مز ٣٢: ٨؛ مز ١٤٣: ٨) وأسفار الأنبياء (أش ٤٨: ١٧؛ إر ٤٢: ٣).

٣. إن الإستمرار المخلص لعلاقة العهد يتطلب أن يتبع شعب يهوه الطريق الذي أمرهم بأن يسلكوه. إن سفر التثنية يعد بالتحديد غني بصورة الرحلة عَلَى أنها إستعاره لطاعة العهد. إن التمسك بالطريق يعد تأكيد للحياة (تث ٥: ٣٣). ومثل تلك الطاعة لا تنشئ عن مجرد إستجابة لبعض الغريزة الداخلية. بل هي فعل إداري، وهذا يعني الإذعان إلى الأمر الإلهي (تث ٩: ١٢، ١٦؛ ١١: ٢٨؛ ١٣: ٥؛ ٣١: ٢٩). إن إِرْمِيَا، في التقليد التثنوي يضع الوعد "فَأَكُونَ لَكُمْ إِلهًا، وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي شَعْبًا" بجانب السير في الطريق الذي أوصى به الرب (إر ٧: ٢٣) (J. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 288-89) بمعنى آخر فإن حفظ وصايا الرب يعد في نفس الوقت، سير في طرقه (تث ٨: ٦؛ ١٩: ٩؛ ٢٦: ١٧؛ ٢٨: ٩؛ ٣٠: ١٦؛ ١مل ٢: ٣؛ مز ١١٩: ٢، ٣؛ ١٢٨: ١؛ أش ٤٢: ٢٤؛ مي ٤: ٢). إن نفس الفكرة- ولكن بمتطلبات خاصة بالعهد كامنة في المشهد- ربما يرد ذكرها في جمهرة من النصوص (٢مل ٢١: ٢٢؛ مز ١١٩: ٢٧، ٣٢، ٣٣؛ أم ١٠: ٢٩؛ أش ٤٠: ٣؛ إر ٥: ٤، ٥؛ حز ١٨: ٢٥، ٢٩؛ ٣٣: ١٧، ٢٠). إن طريق يهوه (أو "طريقي") يَتكلّمُ عن توقّعاتِه بشكل واضح لشعبه المختار.

٤. نجد الاسم له إستخدام وراء نطاق المعنى التقني المتعلق "بالرحلة" أو "الطريق" كعلاقة عهد آخر الأ وهو إستعارة أوضح للحياة بصفة عامة ولحياة البر والشر بصفة خاصة (Habel, "Naked I Came," 376-77). إن إِرْمِيَا يجمع الكلمتين الأخيرتين فِي كلماتِ يهوه للجماعة التى تعد تحت قضاء وشيك: "هأَنَذَا أَجْعَلُ أَمَامَكُمْ طَرِيقَ الْحَيَاةِ وَطَرِيقَ الْمَوْتِ" (إر ٢١: ٨؛ قا؛ أم ٦: ٢٣؛ ١٤: ١٢؛ ١٦: ٢٥). إن إِرْمِيَا يعبر في مشهد أخروي عن عاطفة مشابهة في عبارات توحي بالدعوة: "هذه هي الطريق إسلكوا فيها" (أش ٣٠: ٢١). إن كلمة "طريق" في كل تلك الحالات تعد ببسطة مرادف سير الحياة.

٥. أما بالنسبة لتطبيقات أكثر عملية متعلقة بالإستخدام المجازي نجد أنه هناك كلاً من إستخدامات شخصية ذاتية وهناك تلك التى تشير إلى أشخاص أخرين بطريقة أكثر موضوعية. في الحالة الأولى هناك ملاحظة، خاصة الحكمة، بأن حياة الفرد تكمن في طريق يلتزم به أنه يبدو دائمًا عَلَى أنه صحيح من الناحية الحدسية وهكذا فإن: "ظل طرق الإنسان مستقيمة في عينيه" ولكنه حتى وإن كان "توجد طريق تظهر للإنسان مستقيمة" فإن تلك الطريق تؤدي بلا شك إلى الموت (أم ١٤: ١٢). إن المشكلة إذن تكمن بدقة في أن مثل ذلك الطريق تستمد مصدرها وقوتها الدافعة من قلب الشخص (أش ٥٧: ١٧). إن المطلوب هنا هو الكشف عن طريق من الخارج، أي طريق من الله الذي يعرف النهاية من البداية. عندما يجد الفرد طريقة من خلال علاقة العهد مع الله الحي فيمكنه أن يقول مع أيوب: "لأنه يعرف طريقي، إذا جربني أخرج كالذهب" (أي ٢٣: ١٠).

٦. إن الأنبياء الكتابيين والحكماء يتأملون- من وجهة نظر موضوعية أكثر إنفصالاً- رحلة الحياة الطويلة في عبارات تفيد بالطريق الخيارية. فيمكنهم القول بأن "الرب يعلم طريق الأبرار أما طريق الأشرار فتهلك" (مز ١: ٦). إن إشعياء يصور بالتحديد التجربة التاريخية الخاصة بمغامريه في تعبيرات تفيد "بطريقهم" أو رحلتهم. إن إشعياء محذر من قبل يهوه بالأ يسير في طريقهم (أش ٨: ١١). ومع ذلك ففي اليوم الأخر تخلئ طريق الشعب لكي يستطيع مرّة أخرى أن يحيا مرّة أخرى أمام الرب كشعبه المختار (أش ٥٧: ١٤؛ أش ٦٢: ١٠). إن كلمة דֶּרֶךְ هنا تعد أقل مجازًا من الإستخدام وذلك في إشارة إلى طريق الخلاص والإستعادة ولكن إخلاء طريق واحد يجعل من الممكن تتبع الأخر بنجاح.

٧. إن דֶּרֶךְ تشير بمعنى أضيق إلى حياة البر أو الشر ويمكن أن تتحدث عن الوجود كوظيفة للعهد أو كإستعارة لحياة مثل ذلك العهد. ومع ذلك فإن الاسم يفيد. أبعد ما يكون عن الكثرة- بأسلوب محدد في الحياة إما بار أو شرير. إن الأسلوب الأول يؤخذ الأول بعين الإعتبار تحت فئات مميزاته وبعد ذلك تحت فئات أمثلته. إن سليمان في صلاته التكريسية الشهيرة يلمح إلى الطريق الذي يجب أن يسير فيه شعبه عَلَى أنه "الطريق الصحيح (الصالح) ذلك الجدير بالميراث والذي يحدث الخير (١مل ٨: ٣٦). إن أرإرْمِيَا يتحدث عن الطريق الصالح عَلَى أنه مترادف مع الطريق القديمة (נְתִיבָה) تلك التى وطئها في الماضي رجل ونساء تميزون بالتقوة (إر ٦: ١٦). إن تلك الطرق الصالحة تعد مستقيمة أيضًا مثل تلك التى قاد يهوه عبرها شعب إِسْرَائِيل في البرية (مز ١٠٧: ٧) وبالإضافة إلى ذلك تعد سلسلة تسمح لمسافريها أن يعبروها دون تعثر (إر ٣١: ٩).

ليست بالطبع الطريق هي التى تجعل الفرد بارًا، إذ أن طريق الأبرار تعكس فقط سمة أولئك الذين يتخذونها. أن الأشخاص- الذين تصلح حياتهم الفعلية لتوبيخ الأشرار عن تقديم مثال يناقض مثالهم المروع (أم ٢٩: ٢٧). يعدون المستقمين (أم ١٣: ٦). إن أولئك الأشخاص مباركون لأن

إستقامتهم تعد سمة مميزة لإخلاصهم للعهد وهذا يعني إلتزامهم بشريعة يهوه (مز ١١٩: ١٠) ولا عجب أن يهوه يُسرَّ بهم وبسيرهم التقى (أم ١١: ٢٠).

٨. إن الوفاء لدعوة يهوه يعد، وأكثر من هذا، سمة من سمات المسافر الحقيقي. لقد أختار المسافر طريق و אֱמוּנָה مما يعني الأخلاص أو الوفاء (← #٥٧٥؛ مز ١١٩: ٣٠). إن التوازي هنا يفيد بأن الألتزام بالعهد يعد في المشهد لأنه كانِ من بين أوامر (מִשְׁפָּט) يهوه التى يحرص المسافر عَلَى إتباعها بشدة. إن طريق المسافر يعد أيضًا طريق برأى طريق يؤدي في النهاية إلى الحياة (أم ١٢: ٢٨). مرّة أخرى نذكر أن البر لا يعد شيئًا فطري بالنسبة للرحلة ولكن صفة مميزة في المسافر. وإن الطريق يصبح صالح من خلال فضيلة الشخص الذي يطأه.

٩. إن نصوص الحكمة تربط طريق الإستقامة (יֹשֶׁר) بالحكمة وهذا لا يعد مثار للدهشة. إن الشخص الذي يخدم يهوه والذي يسعى للسير في الطريق الصحيح يجب أن يعتمد عَلَى حكمة يهوه إذ يريد أو تريد النجاح (أم ٤: ١١). هناك طريقة أخرى لتأكيد هذه الحقيقة الأ وهي إستخدام مرادف الحكمة (חָכְמָה) أي الفهم (בִּינָה). إن الحكيم يقول أن الطريقة الوحيدة للحياة هي السير في طريق الفهم (أم ٩: ٦). إن أولئك الذين يفشلون في فعل ذلك سيجدون مكان راحتهم بين الأموات (أم ٢١: ١٦).

إن أولئك الذين يجدون أنفسهم في طرق البر نجدهم موصوفين عَلَى أنهم "الصديقين" (أم ٢: ٢٠) وذلك لقب مقترح يشير إلى مكانتهم كأعضاء من جماعة العهد. وهذا يعني أنه يوجد إرتباط مباشر بين الطريقة التى بها يعترف المؤمن بإيمانه وبين الطريقة التى بها يعيش أو تعيش ذلك الإيمان ويعمل أو تعمل به. إن "أتقياء" (חָסִיד) يهوه- أي قديسيه- فقط هم الذين نجد أن طريقهم محروس من الأذى والتدمير (أم ٢: ٢٨). إن رحلتهم الطويلة تؤدي بهم وحدهم فقط في النهاية إلى طريق النهاية إلى طريق للأبدية (مز ١٣٩: ٢٤).

١٠. هناك ثلاثة من هؤلاء القديسين ثبت طريقهم عَلَى أنه يقتدى به. إن داود- الرجل الوحيد الذي بعد قلب الله- يقيم المقاييس التى بها يقدر كل الملوك الذين يتبعوه. ومن بين أولئك نجد يوشيا (٢مل ٢٢: ٢؛ ٢أخ ٣٤: ٢) ويهوشافاط (٢أخ ١٧: ٢٣) وكلاهما يذكر عنه أنه "سار في جميع طريق داود أبيه". إن أسا أيضًا كان مسافر يسير عَلَى خطاه التقية أخرين عن طريق الإطراء وأبرز من سار في طريقه أبنه يهوشافاط (١مل ٢٢: ٤٣؛ ٢أخ ٢٠: ٣٢) ومع ذلك فإن حفيده يورهام موبخ بدقة لأنه فشل في أن يسير في طريق أسا (٢أخ ٢١: ١٢). وحتى طرق يهوشافاط رفضها وكان يهوشافاط يصلح لأن يكون مثال للفضيلة (٢أخ ٢١: ١٢).

١١. إن التعبير דֶּרֶךְ كإستعارة للحياة- يعد وصفًا لطرق الأشرار بالإضافة إلى الأبرار. إن أولئك الذين يتعقبون تلك الطريق يطلق عليهم بالفعل "الأشرار" (רָשָׁע، إر ١٢: ١؛ مز ١٤٦: ٩؛ أم ٤: ١٩؛ ١٥: ٩) و"الخطاة" (חַטָּאִים، مز ١: ١) و"الموزورين" (אִישׁ זָר، أم ٢١: ٨) واولئك الذين "حادوا" (أي ٣١: ٧؛ ملا ٢: ٨). إن العبارة الأخيرة تشير إلى أولئك الذين بدأوا طريق.

١٢. إن مثل ذلك الطريق يتميز بالظلمة (أم ٢: ١٣) والكذب (مز ١١٩: ٢٩) والإلتواء (أم ٢٢: ٥). إن الجاهل (أم ١٢: ١٥) والكسلان (أم ١٥: ١٩) سيوجدا بعد ذلك مباشرة متمسكين بطريق حياة تعد شريرة (רַע، ١مل ١٣: ٣٣؛ أم ٢: ١٢؛ ٢٨: ١٠؛ إر ١٨: ١١؛ ٢٥: ٥؛ ٢٦: ٣؛ ٣٥: ١٥؛ ٣٦: ٣، ٧؛ زك ١: ٤) ذلك الطريق ينبذه ناظم المَزْمُور عَلَى أنه "طريق غير صالح" (مز ٣٦: ٤ [٥] قا؛ أش ٦٥: ٢؛ أم ١٦: ٢٩).

يقدم ع. ق أمثلة عديدة لأولئك الذين كان طريقهم الروحي يتميز بالصفات السابقة ورحلتهم الطويلة يجب أن يكد في تجنبها- إن تلك الأمثلة تتضمن الأمم الوثنية ككل وعادتها التى يدينها إرميا عَلَى أنها وثنية (إر ١٠: ٢) ولكن حتى أباء إِسْرَائِيل السالفين عادة ما سلكوا طريق الشر (حز ٢٠: ٣٠). وعَلَى مستوى أكثر تفردًا نجد الملوك مذنبين بإتباعهم خطوات أسلافهم من الملوك الأشرار مثل يربعام (١مل ١٥: ٢٦) ومنسى (٢مل ٢١: ٢١). إن يَهُوذَا كأمة [نال توبيخ خاص لأنها سارت في طرق أختها إِسْرَائِيل (حز ٢٣: ٣١). وكلاً منهما أتخذت طريق النكبة (حز ٢٣: ١٣).

إن ملوك إِسْرَائِيل سواء جميعهم (٢مل ٨: ١٨؛ ٢مل ١٦: ٣؛ ٢أخ ٢١: ٦؛ ٢أخ ٢٨: ٢) أو في شخص بعض الشخصيات رديئة السمعة- مثل يربعام الأول (١مل ١٥: ٣٤؛ ١مل ١٦: ٢، ٢٦؛ ١مل ٢٢: ٥٢) وبيت أخاب بأكمله (٢مل ٨: ٢٧؛ ٢أخ ٢٢: ٣). يضربون مثال سيء محدد وكان هذا عَلَى وجه الخصوص يعد مؤسف نظرًا لأن الملوك- كرجال إدارة ثيوقراطيين- كان يجب فوق كل شيء أن يقودوا إقتفاء أثر التقى المستمر والوفاء للعهد.

١٣. إن الفعل דָּרַךְ- كما هو مشار إليه- يرد في كلاً من الجذر (جذر الفعل) في قل. والجذر هِفْعِيل. بمعنى يطأ أو "يدوس" وذلك عادة بمعنى حرفي. من الناحية اللاهوتية فإن الفعل يعبر عن نفس الأفكار التى يعبر عنها الاسم דֶּרֶךְ وهي أن الفعل يتحدث عن- عَلَى الأقل عندما يستخدم مع فاعل بشرى- السعي وراء نمط حياة أو عادة وهكذا فإن الاسم דֶּרֶךְ- في تركيب متقاطع في أش ٥٩: ٨- يطابق اسم الفاعل דֹּרֵךְ ليفيد بأن من يسير (أو يطأ) في الطرق الملتوية لا يمكن أن يعرف السلام. إن كلمة דָּרַךְ هنا تعد بوضوح مرادف فقط لكلمة הָלַךְ أو لأي فعل أخر يعني "يسير".

١٤. إن كلمة דֶּרֶךְ تستخدم بطريقة أكثر شيوعًا لتشير بمعنى مجازي للغزو. إن السياق ربما يكون السير (تث ١: ٣٦؛ تث ١١: ٢٤- ٢٥) ودوس العنب لإنتاج الخمر (الفاعل هنا هو الله، أش ٦٣: ٣) و"إخضاع" القوس لوتره في معركة (مز ٧: ١٣؛ زك ٩: ١٣) وتحقيق النصر بمعونة الرب (حب ٣: ١٩) في كل تلك الحالات نجد عنصر القوة أو العنف. وهذا يفيد بأن سير المسافر يوجد متتالية محددة بشأنه. إذ أنه هناك أرضاً لتحتل وأعداء ليتم التغلب عليهم عن طريق الرب وشعبه الذي يقوده (إليه) في النصرة.

رحلة، ذهاب، وطأ، سير، تجوال: ← ארח [ʾrḥ [1]] (يكون عَلَى الضرب، يتجول، #٧٨٢) ← אשׁר [ʾšr [1]] (يسير باستقامة، #٨٨٦) ← דרך [drk] (يدوس، يطأ، #٢٠٠٥) ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣) ← זחל [zḥl [1]] (يحيد عن، #٢٣٢٣) ← יצא [yṣʾ] (يخرج، يتقدم للأمام، #٣٦٥٥) ← יָרַד [yarad] (ينزل، يصعد، يهبط، #٣٧١٨) ← מַסַּע [massaʿ] (إنطلاق، #٥٠٢٣) ← נחת [nḥt] (ينزل، يهبط، يستقر، #٥٧٣٧) ← סאן [sʾn] (يطأ عَلَى، يدوس، #٦٠٠٨) ← עדה [1] [ʿdh [1]] (يخطو، #٦٣٣٤) ← עלה [ʿlh] (يصعد، يرتقي، يرجى، #٦٥٩٠) ← פשׂע [pśʿ [1]] (يخطو للأمام، يطأ، #٧٣١٤) ← צעד [ṣʿd] (يتقدم، يطأ، #٧٥٧٥) ← שׁור [šwr [2]] (يهبط، قافلة، #٨٨٠١).

طريق، ممر: ← ארח [ʾrḥ [1]] (يكون عَلَى الدرب، يتجول، #٧٨٢) ← דֶּרֶךְ [derek] (طريق، مسافة، رحلة، نمط، #٢٠٠٦) ← מַדְרֵגָה [madrēgâ] (طريق، منحدر، #٤٥٣٣) ← מְסִלָּה [mesillâ [2]] (طريق عام، #٥٠١٩) ← מַעְגָּל [maʿgāl [2]] (مسار، #٥٠٤٧) ← מִשְׁעוֹל [mišʿôl] (طريق غائر، #٥٤٦٩) ← נָתִיב [nātîb] (طريق، #٥٩٨٥) ← פלס [pls [1]] (طريق خال، يمهد طريقاً، #٧١٤٢) ← שְׁבִיל [šebîl] (سبيل، #٨٦٦٦) ← שְׁפִי [šepî [1]] (مسار، #٩١٥٥)

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [byn] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [ḥkm] (يكون حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [ydʿ [1]] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [ysr [1]] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [mezimmâ] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָּה [ʿoqbâ] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [ʿrm [2]] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصًا بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל [śkl [1]] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:270-93; *THAT* 1:456-60; *TWOT* 1:196-97; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography II," *Bib* 45, 1964, 404; idem, "Proverbs 8, 22-31," *CBQ* 30, 1968, 514; idem, "Some Northwest Semitic Words in Job," *Bib* 38, 1957, 320; N. Habel, "'Naked I Came . . .': Humanness in the Book of Job," *Die Botschaft und die Boten*, 1981, 373-92; M. Held, "Hebrew מַעְגָּל A Study in Lexical Parallelism," *JANESCU* 6, 1974, 107-16; R. Ratner, "*Derek*-Morpho-Syntactical Considerations," *JAOS* 107, 1987, 471-73; H. Zirker, "*derekh*-potentia?" *BZ* 2, 1958, 291-94.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٢٠٠٦ (דֶּרֶךְ [*derek*]، طريق، مسافة، رحلة، نمط)، ← #٢٠٠٥

٢٠٠٧ (דַּרְכְּמוֹנִים [*darkemônîm*]، جرأة) ← #٣٩٧١

2011 דרשׁ

דרשׁ [*drš*]، قل. اهتم بـ، اعتنى، سأل (عن)، إستشار، طلب، درس، تحقق، فتش، فحص، إلتمس (*HALAT* 223-24)؛ نِفْعَل. الفعل يعني (يجعل الفرد نفسه) مطلوبًا (*HAD*, 61؛ #٢٠١١)، מִדְרָשׁ، (مدراش، #٤٥٣٥)، تفسير، شرح (*HAD*, 139)؛ إنشاء، دراسة، تعليق (*TDOT* 3:306).

ش. أ. ق في السامية الشمال غربية نجد كلمة *drs*، يسأل (عن)، يطلب؛ وأكد. *darasu*، يطأ عَلَى (*CAD* 3:110)، يضغط (*AHw*, 163b). إن الكلمة أوغا. *dar*، يستجوب؛ سريانية. *drs*، يجادل، و *deros*، يهتم بشأن (*WUS*, 795) وفي الربانية العبرية وأرام. דרס، يدوس (Jastrow, 324b)، يفسر، يعتني بـ؛ ومندائية. *drs*، يُعلم، يقرأ (*MdD*, 114). في الإثيوبية *darasa*، يشرح، يوضح (*WUS*, 83) وفي عرب. نجد كلمة "دَرَسَ"، يدوس *CAD*، يدرس.

ع. ق ١. التوزيع: إن الفعل דָּרַשׁ مستخدم ١٦٥ مرّة في ع. ق كالأتي: في ١ و ٢أخ (٤١ مرّة)، مَز (٢٥ مرّة)، حز (١٥ مرّة)، و١٤ مرة في تث، ١ و٢ مل، وأش؛ إر (٩ مرات). كما يظهر أيضًا في تك، خر، لا، قض، ١و ٢صم، عز، إس، أي، أم، جا، مرا، هو، مي، صف. نِفْعَل. فإن الفعل يرد ٩ مرات، وخلافًا لذلك الفعل في قل. والاسم מִדְרָשׁ، شرح (يرد ٢ مرة).

٢. المجال الدلالي للكلمة דָּרַשׁ.

(أ) أفعال تعبر عن الحركة: إن أفعال مثل يسير (הלך، ← #٢١٤٣)، ويذهب (בּוֹא، ← #٩٩٥)، ويرسل (שָׁלַח، ← #٨٩٣٨) أحيانًا تسبق الفعل דָּרַשׁ (مثل؛ خر ١٨: ١٥؛ ١مل ١: ٢، ٣، ٦؛ ١أخ ٢١: ٣؛ إر ٣٧: ٧). إن كل تلك الحالات يرد ذكرها في الأسفار التاريخية أو في الأجزاء القصصية من أسفار الأنبياء. يسجل ١صم ٩: ٩

إستخدام معياري في زمن القضاة: "…. فَكَانَ الرَّجُلُ يَقُولُ عِنْدَ ذِهَابِهِ (הָלַךְ) لِيَسْتَشِيرَ (דָּרַשׁ) الرَّبَّ: «هَيَّا نَذْهَبْ إِلَى الرَّائِي»" إن تلك الإستخدامات تفيد بأن البروتوكول كان متضمنًا في التحقيق.

(ب) تَوَقَّع الردود. عندما يعني الفعل דָּרַשׁ يطلب فإن الإستجابة المُتَوَقَّع يعبر عنها بالبحث (מצא ← #٥١٦٢)، مع أن الفكرة عادة ما تُضمن وحدها فقط. إن الرب عادة ما يكون المفعول به لفعل الطلب ("وإن طلبتموه يوجد لكم" (٢أخ ١٥: ٢ج). إن السؤال عادة ما يرد مع الجواب (עָנָה، ← #٦٦٩٩)؛ "طالبت إلى الرب فإستجاب إلى" (مز ٣٤: ٤ [٥])إن الجواب المحدد عادة ما يكون مقدم (مثل؛ جواب هارون لطلب موسى [لا ١٠: ١٦، ١٩] نجده مقدم مع דָּבַר).

(ج) إستخدام الفعل مع المترادفات: إن الفعل "يسأل" (בקשׁ، ← #١٣٣٥). الذي إستخدم أكثر من الفعل דָּרַשׁ- يرد في حالة عطف أو كاسم فاعل مع الفعل דָּרַשׁ في قض ٦: ٢٩؛ ١أخ ١٦: ١١؛ ٢أخ ٢٠: ٣- ٤؛ أي ١٠: ٦؛ مز ٢٤: ٦؛ ٣٨: ١٢ [١٣]؛ ١٠٥: ٤؛ إر ٢٩: ١٣ وحز ٣٤: ٦، ١١.في نفس السياق نجد أن كلاً من كلمة דָּרַשׁ وבָּקַשׁ يعد متعز تمييزهما فعلياً. (إن בָּקַשׁ إستخدم بشكل منفصل وعَلَى أن يهوه هو المفعول به للفعل عادة ما يصف الفعل تصرف شخصي بعيدًا عن يهوه مثل؛ إِسْرَائِيل المرتدة في هو ٣: ٤- ٥). إن الفعل דָּרַשׁ عادة يصور الطلب عَلَى أنه علامة للعهد (عَلَى وجه الخصوص علامة الشخص الوفى في ٢أخ و مَز، ولكن قا؛ تث ٤: ٢٩). الفعل يتحقق (בָּקַר، ← #١٣٢٩) يرد مع الفعل דָּרַשׁ في حز ٣٤: ١١

(د) المتقابلات: إن الفعل يترك (עזב، #٦٤٤٠) في تركيب موازي للفعل דָּרַשׁ- يؤكد عَلَى معنى "يعتني بـ" مثل؛ "وأنت تسمين "المطلوبة" (דָּרַשׁ)، المدينة غير المهجورة" (עָזַב) أش ٦٢: ١١؛ قا؛ ٢مل ٢٢: ١٧- ١٨؛ ١أخ ٣٤: ٢٥؛ مز ٩: ١٠ [١١]؛ أش ٥٥: ٦- ٧؛ أش ٥٨: ٢؛ أش ٦٥: ١٠- ١١). إن للفعل يرفض (זנח، ← #٢٣٩٦) أثر مماثل في التركيب الموازي: "إن طلبته (דָּרַשׁ) يوجد (מָצָא) منك؛ وإذا تركته (עָזַב) يرفضك (זָנַח) إلى الأبد" (١أخ ٢٨: ٩ب-ج؛ قا؛ مز ٧٧: ٢ [٣]، ٧ [٨]؛ مرا ٣: ١٧، ٣١)

(هـ) حروف الجر: إن الفعل דָּרַשׁ يرد مع לְ أو אֶל وتعني إلى בְּ أو עַל - وتعني عن- ولا يُشكل نمط ثابت. إن الفعل מִן مع حرف الجر דָּרַשׁ، يطالب، يلتمس (شيئًا) من شخص أخر (مثل؛ تث ١٨: ١٩؛ ١مل ١٤: ٥؛ ٢أخ ١٨: ٦؛ حز ٣٣: ٦؛ مي ٦: ٨؛ ولكن قا؛ مز ١٠٩: ١٠).

٣. المعنى غير المجازي (١٣ مرّة)؛ إن الفاعل عادة هو إنسان (لكن قا؛ أي ٣٩: ٨) يطلب شيء مادي (خروف ضال، تث ٢٢: ٢؛ صوف وكتان، أم ٣١: ١٣) أو معلومة (بشأن بشبع، ٢صم ١١: ٣؛ التحقق من وعد الله، أش ٣٤: ١٦). إن الفعل דָּרַשׁ في ١أخ ١٥: ١٣ يشير إلى تعليمات حمل تابوت العهد بطريقة ملائمة. إن الأشياءالأخرى التي تقع مفعول به للفعل דָּרַשׁ هي الأذى (مز ٣٨: ١٢ [١٣]) والخير (أش ١٠: ٣). إن أيوب يرى الله عَلَى أنه المفتش عن خطيئته (أي ١٠: ٦؛ ← يفتش، בחן، [#١٠١٣])، إستخدم الفعل ليشير إلى الله الذي يمتحن الرجال [جا ٩: ١؛ بالنسبة لنص جا ٣: ١٨ قا؛ Driver] إن يشوع مدفوعًا لأن يطلب (דָּרַשׁ) من اللاَّوِيِّين جلب العشور (٢أخ ٢٤: ٦).

٤. المعنى المجازي: **(أ)** أسفار التوراة: إن تث ٢٣: ٦ [٧] يحذر من طلب السلام (שָׁלוֹם) أو الخير (טוֹב) من العموريين أو المؤابيين. إن السياق (المشهد السياسي) يقترح منع المعاهدات (قا؛ عز ٩: ١٢). إن تث ١١: ١٢ يقدم ظل من الفارق لمعنى الفعل דָּרַשׁ: "أرض يعتني بها الرب إلهك" إن الله يبعث بالمطر عَلَى الأرض ويعتنى بها طوال المواسم. إن الإمداد الفعلي والعناية الخاصة مشار إليهما بإستخدام كلمة דָּרַשׁ

(ب) اَلْمَزَامِير: أن الأشياء التى تقع مفعول به للفعل דָּרַשׁ تشمل: أنيني (أذيّة ناظم المَزْمُور) (مز ٣٨: ١٢ [١٣]) وأعمال يهوه في مز ١١١: ٢ حدث نجد الفعل דָּרַשׁ يعني "متأمل". في مز ١٤٢: ٤ [٥] نجد أن الفعل דָּרַשׁ مستخدم مع الكلمة المشادة אַיִן وعبارة "عن حياتي" (לְנַפְשִׁי)- مما يعني" ليس من يسأل عنى". وذلك في إشارة لإمتداد للفعل דָּרַשׁ ليعنى يعتني. إن كلمة דָּרַשׁ تعكس إرادة شخص.

(جـ) أسفار الحكمة: إن طلب الإيذاء (أم ١١: ٢٧) يتضمن عمل فعَلى، ولكنه يصف سمة داخلية للشخص. إن كلاً من عبارة "لا يعتن الله به"- أي ذلك اليوم". (أي ٣: ٤) وعبارة "للسؤال والتفتيش بالحكمة عن كل ما عمل" تتضمن تفكير تأملى.

(د) أسفار الأنبياء: إن الأشياء التى تقع مفعول به للفعل דָּרַשׁ تتضمن: الحق (מִשְׁפָּט، أش ١: ١٧) والخير (عا ٥: ١٤أ). إن إِرْمِيَا يجلب تعليمات الله بشأن المسبيين تفيد بأن يطلبوا الرفاهية في بابل حسب مخطط يهوه بشأن سعادتهم (غر ٢٩: ٧؛ قا؛ J. Sisson, 429-42) في كل حالة نجد الفعل דָּרַשׁ يتضمن التصرف من أجل إسعادة الأخرين.

إن صهيون هي مدينة لا يسأل عنها أحد (يعتني بها) (דָּרַשׁ، إر ٣٠: ١٧) ولكن يهوه يعلن أنه سيترجعها (قا؛ "المطلوبة [דָּרַשׁ، اسم فاعل مبنى للمجهول في قل.]، المدينة غير المهجورة [עָזַב، اسم فاعل عَلَى وزن نِفْعَل.، أش ٦٢: ١٢]). إن حزقيال يستخدم الفعل דָּרַשׁ ٤ مرات

في ص. ٣٤ إذا يستخدم الفعل مع الفعل בָּקַשׁ- ويعني يفتش (ع. ٦)- ومع الفعل בָּקַר- يعني يتفقد (يستقى) (ع. ٨، ١٠، ١١). إن خراف يهوه متبددة (פּוּץ، ← #٧٠٤٦) وذلك الفعل إستخدم للإشارة إلى الحالة الواقعية التي يعيش فيها شعب الله في حز ١١: ١٦، ١٧؛ حز ٢٠: ٣٤، ٤١؛ حز ٢٨: ٢٥؛ حز ٢٩: ١٣. في حز ٣٤ نجد أن الفعل פּוּץ مستخدم ٥ مرات في حين أن الفعل דָּרַשׁ يصبح الكلمة المفتاحية في وعد حزقيال الذي يفيد بالإسترجاع (Allen, 161-62). إن الفعل דָּרַשׁ إستخدم مع מִיָּדָם (حز ٣٤: ١٠) ليعين "أطلب غنمى من يديهم (الرعاة غير الجديدرين". إن الفعل דָּרַשׁ مع الكلمة يستقصى (בָּקַר، ع. ١١)- يعلن إستعادة يهوه لقطيعه ويعين ترسيخ ملكية وعنايته للغنم.

٥. الإستخدام القانوني: (أ) أسفار التوراة: إن سفر التكوين يستخدم الفعل דָּרַשׁ أربع مرات للإشارة لمطالبة الله بإراقة الدماء (إستخدم الفعل ثلاث مرات في تك ٩: ٥). إن سهوه يطلب بالوفاء بالنذور (تث ٢٣: ٢١ [٢٢]) والطاعة للكلمة المتنبئ بها (تث ١٨: ١٩). إن الفعل דָּרַשׁ مستخدم للإشارة إلى سؤال الشعب السابق لأداء الحكم (تث ١٣: ١٤ [١٥]؛ تث ١٧: ٤، تث ١٩: ١٨؛ قا؛ أيضًا: لا ١٠: ١٦).

(ب) الأسفار التاريخية: نفس الاستخدمين يرد ذكرهما هنا وهما التحقق (عز ١٠: ١٦)، ودعوى زكريا بأن الرب سيثأر (٢أخ ٢٤: ٢٢).

(جـ) سفر اَلْمَزَامِير: إن الله- الذي يحاسب ويثأر لإراقة الدماء (مز ٩: ١٢ [١٣] ومن شر الإنسان (مز ١٠: ١٣؛ مز ١٠: ١٥)- يعد بؤرة المعنى القانوني للفعل דָּרַשׁ في اَلْمَزَامِير.

(د) أسفار الأنبياء: كل إستخدام قانوني لكلمة דָּרַשׁ في أسفار الأنبياء يحمل معنى يطالب. أن الرب يطالب بغنمه من الرعاة المهملين (حز ٣٤: ١٠) ويحمل الرقيب المسئولية إذا فشل في تحذير الشعب (حز ٣٣: ٦) ويطالب بالتقدمات من شعبه (حز ٢٠: ٤٠). إن مي ٦: ٨ يقدم جلسة إستماع قانونية مع الله عَلَى أنه المدعى وشعب إِسْرَائِيل عَلَى أنه المتهم، إذ أن شعب إِسْرَائِيل يرى تكلفة التكفير القانوني عَلَى أنها متعذرة. وبعد أذن يأتي دور يهوه إذ يطالب (דָּרַשׁ) إِسْرَائِيل بأن "تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعًا مع إلهك". إن إستخدام اللغة القانونية يعيد صياغة متطلبات أن يكون الشخص من خاصة الله.

(هـ) الخلاصة: كل إستخدام قانوني للفعل דָּרַשׁ مع يهوه كفاعل للفعل- كان الفعل يشمل معنى المطالبة. عندما يكون البشر هم الفاعل فإن الفعل דָּרַשׁ يعني يتحرى أو يبحث (في مسألة).

٦. الإستخدام المتعلق بالعهد: إن الإستخدام البارز للفعل דָּרַשׁ يصف البشر إما عَلَى أنهم يطلبون الله، أو يسألونه من أجل جواب محدد. أحيانًا يتضمن الفعل דָּרַשׁ إجراء مثبت تقليديًا أو قانونيًا. إن السعي يعد رحلة طويلة ومسئولية الإنتماء لجماعة العهد، إذ أنه لا يعد دائمًا متعلق بالعبادة.

(أ) الإنتهاكات: إن الإهمال في طلب يهوه، أو طلب أي شيء أخر يخرق العهد مع يهوه أو وصية معينة. هناك تحريمان فقط في التوراة يستخدمان الفعل דָּרַשׁ هما: تث ١٨: ١١ (إستشارة الموتى) وتث ١٢: ٣٠ (السؤال عن آلهة الكنعانيين).

إن التركيز عَلَى سوء الإستخدام في الأسفار التاريخية يتركز عَلَى طلب إرادة الآخرين بدلاً مِنْ يهوه. إن شاول إستشار (שָׁאַל، ← #٨٦٢٦) عرافة ليطلب (דָּרַשׁ) الإرشاد (١أخ ١٠: ١٣) وذلك إذا أنه فشل في أن يطلب (דָּרַשׁ) الرب (ع. ١٤؛ قا؛ ١صم ٢٨: ٦- ٧).إن ٢مل ١ يستخدم الفعل דָּרַשׁ، ٤ مرات ليسجل سؤال أخزيا لبعل زبوب إله عقرون. إن آسا أدين بسبب إستشارته (דָּרַשׁ) للأطباء عِوَضًا عن الرب (٢أخ ١٦: ١٢). إن طلب أي شيء أخر عرضية للعلاقة التي فشلت للتو. في ٢أخ ٢٥: ١٥ نجد أن معنى الفعل דָּרַשׁ يسأل. إن غضب يهوه حمى عَلَى أمصيا لأنه فرض عبادة آلهة الأدوميين.

في سفر اَلْمَزَامِير نجد أن الشرير (רָשָׁע) هو بمثابة مرادف كلمة דָּרַשׁ (اسم فاعل). في مز ١٠: ٤ نجد أن الأشرار هم أولئك الذين لا يطلبون الله ولكن بدلاً من ذلك يعدون فاسدين أي שׁחת (← #٨٨٤٥) وفاسقين أي אָלַח (← #٤٨٠؛ قا؛ مز ١٤: ١- ٣؛ مز ٥٣: ٢- ٤) إن الفشل في طلب يهوه يُعد خطيئة.

يُحذّرُ الأنبياء من إنتهاكين: طلب آلهة أخرى بدلاً من يهوه، والطلب الباطل ليهوه. إن إشعياء يتهم يَهُوذَا بطلب (דָּרַשׁ) العرافين (أش ٨: ١٩) والذهاب إلى مصر (أش ٣١: ١) بدلاً من طلب الرب (قا؛ أش ١٩: ٣). إن طلب يهوه بالإضافة إلى سؤال معينين آخرين يعد سبب للمحاكمة (حز ١٤: ١٠)- إن إعلان يهوه الغيور بشأن الحكم في إر ٨: ٢ يصف ما يتبع إستشارة (דָּרַשׁ) جيش السماء- لاحظ الأفعال الآتية: يحب (אהב، ← #١٧٠)؛ يعبد (עָבַד، ← #٦٢٨٦)؛ يذهب وراء (הלך، ← #٢١٤٣)؛ يسجد (חָוָה، ← #٢٥٥٦ أوשָׁחָה ← #٨٨٢٠). إن أش ٥٨: ٢ يتبرأ من الطلب (דָּרַשׁ) الباطل إذ أن ع. التالية تعين سؤال يهوه من أجل الأحكام والصوم كجزء من دعوى الباطلين. إن الحق والحنو معرفان عَلَى أنهما صفات ضرورية للطلب الصالح (أش ٥٨: ٦- ٧، ٩ب- ١٠أ). في صف ١: ٦ نجد أن السؤال بعدم الطلب (בָּקַשׁ) والإرتداد إلى الوراء (סוּג، ← #٦٠٤٧) وهذا يعني تجاهل الولاء المستمر.

إن إتهامات الأنبياء بشأن المساعِدة المُساء إستخدامها تمثل الفعل المحدد الخاص بالسؤال (דָּרַשׁ) ضمن سياق علاقة مستمرة. بأن فعل السؤال يعد دائمًا دال عَلَى العلاقة وإن السياق عادة ما يحدد المعنى المقصود. إن الإستخدامات الإنجليزية (يطلب، يسأل عن) لا تعد دائمًا مميزة بينما كلاهما يستخدم للإشارة إلى إستشارة محددة، إلا أن الفعل يطلب يناسب بشكل جيد إستخدامه للإشارة إلى علاقة. في هذه المناقشة سنميز بينهما وفقًا لذلك.

(ب) السؤال الموجه إلى يهوه. رفقة مضت (הָלַךְ) لتسأل (דָּרַשׁ) الرب بشان التوأمين اللذين تحملهما في أحشائها (تك ٢٥: ٢٢). لا يوجد وسيط أو إجراء محدد بعد أن ذكر الفعل הָלַךְ إن موسى يقوم بدور الوسيط من أجل السؤال (דָּרַשׁ) الموجه ليهوه (حز ١٨: ١٥) وذلك في السابق قبل تأسيس الكهنوت.

يدعم ١صم ٩: ٩ بالوثائق عادة السؤال من خلال الرأى في زمن القضاة. إن سفر ملوك الأول لا يذكر أبدًا أن سؤال يهوه كان يتم بعيدًا عن النبي (١مل ١٤: ٥؛ ١مل ٢٢: ٥، ٧- ٨؛ وبالمثل في ٢مل ٣: ١١؛ ٢مل ٨: ٨؛ ٢مل ٢٢: ١٣، ١٨). إن نص ١أخ ٢١: ٢٨- ٣٠ يعد محوري في تعريفه لما يجب أن يكون مركز عبادة إِسْرَائِيل (قا؛ تث ١٢: ٥). إن خيمة الإجتماع في جبعون (قا؛ سؤال [דָּרַשׁ] التابوت في تث ١٣: ٣) إحتلت مكانتها حسب أمر ملاك الرب بأن يذبح داود في بيدر أرنان. هنا حصل داود عَلَى الرحمة ونجد أن ١أخ ٢٢: ١ يعين المكان كموقع لهيكل يهوه (قا؛ ١أخ ٢١: ٣٠).

كان الملك سليمان وكل شعب إِسْرَائِيل يذبحون للرب ويسألونه (דָּרַשׁ) بنجاح في جدعون، وذلك قبل أن يبنى سليمان الهيكل (٢أخ ١: ٥- ٧). إن المذبح يعد مرّة أخرى مسرح السؤال، ولكن لا يوجد نبي هنا. إن سؤلات الملوك الأخر تتكل عَلَى كلمات الأنبياء. إن يهوشافاط أصر عَلَى أن يستشير النبي قبل المعركة (٢أخ ١٨: ٤، ٦- ٧). وفي أزمة لاحقة دعا يهوشافاط شعب يَهُوذَا لأن يسألوا (דָּרַשׁ) عن طريق الصوم والإجتماع في الهيكل. ونجد أن يهوه أجاب من خلال رسالة موحاة للاوى (٢أخ ٢٠: ٣- ٤، ١٤). إن يوشيا يسأل عبر النبي حلقيا بشأن سفر الشريعة (٢أخ ٣٤: ٢١، ٢٦). إن كل السؤلات لا تأخذ مجراها في الهيكل في حين أن الأجوبة الناجحة تقترن بإهتمام الملك الوفى تجاه بيت يهوه.

إن إر ٢١: ٢؛ ٣٧: ٧- ٨؛ وحز ١٤: ٧- ٨؛ ٢٠: ١، ٣ كلها نصوص تقوي هذا الأمتياز إذ أنها تستجيب إلى التسليم بأن الرؤساء عديمي الوفاء يمكنهم سؤال يهوه وتوقع إجابات مقبولة: إن الله يلعن مثل هذا الشخص (١٤: ٧).

(جـ) طلب يهوه: **(i)** في التوراة يرد ذكر الفعل דָּרַשׁ مرّة واحدة في التوجيهات بشأن العبادة: "بل المكان الذي يختاره الرب إلهكم من جميع أسباطكم ليضع اسمه فيه، سكناه تطلبون وإلى هناك تأتون" (تث ١٢: ٥). إن السياق يتعلق بالذبيحة والإحتفال. إن يهوه سيسكن مع شعبه وفي موضع سكناه سيعبدونه. إن تث ٤: ٢٩ قدم بالفعل "الطلب كمفتاح للشفاء بعد فقدان الأرض بسبب الإرتداد: "ثم إن طلبت (בָּקַשׁ) من هناك الرب إلهك تجده (מָצָא). إذ إلتمسته (דָּרַשׁ) بكل قلبك وبكل نفسك". إن الطلب كان في العبادة وفي الذات وكان مركز الطلب هو أورُشَلِيم وهدفه هو يهوه نفسه.

(ii) في سفر أخبار الأيام الأول والثاني نجد أن طلب (דָּרַשׁ) يهوه يصبح طريقة لتعريف الوفاء. في ١أخ ١٦: ١٠- ١١ نجد أن مَزْمُور داود يدعوا أولئك الذين يلتمسون (اسم الفاعل בָּקַשׁ) الرب لأن يبتهجوا إن الفعلين דָּרַשׁ وבָּקַשׁ في صيغة الأمر يتبعان تلك الدعوة. إن (Wil-liamson 259) - في إشارة إلى القضاء ضد شاول (١أخ ١٠: ١٤)- يعرف طلب الله عَلَى أنه واجب إنساني رئيسي في سفر أخبار الأيام الأول والثاني: إن داود يحث اللاويِّين عَلَى أن يطلبوا (דָּרַשׁ) يهوه (بالقلب و النفس) ولأن يبنوا القدس (١أخ ٢٢: ١٩). في ١أخ ٢٨: ٩ نجد أن داود يوجه كلمات مشابهة لسليمان في حضور رؤساء الأمة: "فإذا طلبته (דָּרַשׁ) يوجد (מָצָא) منك وإذا تركته (עָזַב) يرفضك (זָנַח) إلى الأبد". وكما هو في ١أخ ٢٢: ١٩ فإن القلب بأكمله والرغبة المستعِدّة نجدهما معينين يشير דָּרַשׁ إلى أن الفعل דָּרַשׁ يعبر عن معنى عميق للعلاقة بين الشعب والله (٩١). إن (31) D. McCarthy، דָּרַשׁ . يميز الفعل דָּרַשׁ عَلَى أنه شغف "النضال من أجل أن يلتصق بالرب مباشرة. إن يهوه هو الإله الفاحص (דָּרַשׁ) لكل القلوب (١أخ ٢٨: ٩). يجادل דָּרַשׁ بأن الطلب يتضمن التشوق في كلا الحالتين اللتين ولا فيهما الفعل דָּרַשׁ في ع. ٩ (١٠٥). قارن ما سبق بنص ١أخ ٢٨: ١٠ حيث أن الله يرغب في أن يبنى سليمان الهيكل.

إن طلب الرب يعد موضوع أساسي في سفر أخبار الأيام الثاني (قا؛ C. Begg, 128-42; R. Dillard, 143). إن الفعل דָּרַשׁ (إستخدم ٢٧ مرّة) مع يهوه (أو إختلاف ما). كمفعول به للفعل בָּקַשׁ يعد مفضل عَلَى الفعل דָּרַשׁ (إستخدم الفعل ٨ مرات). إن الفعل דָּרַשׁ مكرر عَلَى أنه العامل الحاسم في تقييم الملوك مثل: رحبعام (٢أخ ١٢: ١٤) وآسا (٢أخ ١٦: ١٢) ويهوشافاط (٢أخ ١٩: ٣) وأخزيا (٢أخ ٢٢: ٩) وعزيا (٢أخ ٢٦: ٥) ويوشيا (٢أخ ٣٤: ٣). إن الفعل דָּרַשׁ- المستخدم كالسطر الفاعل عبر السفر- يؤكد عَلَى الخصوص. من خلال مجموعة من الإستخدامات في المادة المكتوبة- عَلَى آسا (ص. ١٤- ١٥) ويهوشافاط (ص. ١٧) وحزقيا (ص. ٣٠- ٣١). إن

كاتب سفر أخبار الأيام الثاني يضع الفعل يترك (עָזַב) في طباق- مع الفعل ..... مستخدمًا إياه ٢١ مرّة ومجمع إستخدامه ٤ مرات في ص. ٢٤ (الذي يتحدث عن ملك يوأش). أن (31) McCarthy يعرف أيضًا الفعل "أن يذلل الفرد نفسه أمام" (כָּנַע ← #٤٠٤٤ [متجمع في ص. ٣٠- ٣٣]) والفعل يثور (מָעַל، ← #٥٠٨٥ [متجمع في الأصحاحات ٢٨- ٢٩]) عَلَى أن كلاً منهما يعد ميزة معجمية (قا؛ Dillard, 77-78، حول الفعل מָעַל كطابق للفعل). إن (278) Williamson يشير إلى وضع الأحداث بجانب بعضها (الطلب، الترك .... الخ) في نماذج يتعاقب فيها النور والظل من أجل التأكيد عَلَى بركة الوفاء في الطلب يهوه: إن تلك المنافع تتضمن الراحة والنجاح (٢أخ ١٤: ٧؛ ٢أخ ٢٦: ٢٥) والغنى والسلام (٢أخ ١٧: ٥، ١١- ١٢؛ ٢أخ ٣١: ٢١).

إن أهم نتائج طلب يهوه هو أنه يوجد (מָצָא، كما هو موعود به في ٢أخ ١٥: ٢ ومسجل عَلَى أنه ناجح في الأسية ١٥). من المدهش حقاً أن الفعل בָּקַשׁ يرد في ٢أخ ١٥: ١٥ (بعد مجموعة من إستخدامات الفعل דָּרַשׁ في نفس الإصحاح). إن التغير ربما يفسر عَلَى أنه إشارة ترجع إلى الوراء إلى وعد الله لسليمان (عَلَى وجه الخصوص في ٢أخ ٧: ١٤) حيث نجد الفعل בָּקַשׁ مستخدم للإشارة إلى الطلب الذي يجلب الإسترجاع. إن (295) Williamson يعتبر هذا الوعد عَلَى أنه مثال لسفر أخبار الأيام الثاني في حين أن (7) Dillard يدعو ذلك الوعد الدستور لكل ما يليه. إن الوعد في ٢أخ ٧: ١٤ يعكس كلمات داود في ١أخ ٢٨: ٩ ووعد الله في تث ٤: ٢٩ (وكلا الوعدين يستخدمان الفعل דָּרַשׁ). إن الطلب يتضمن المكان الذي أختاره الله لاسمه (قا؛ ٢أخ ١٥: ٩- ١٠؛ شعب إِسْرَائِيل الذي أتى إلى أسا وأجتمعوا في أُورُشَلِيم) وفي المقابل نجد مركزية الهيكل في سفر أخبار الأيام الثاني (Coggins, 6; Dillard, 2). إن الطلب الأساسي. الذي يطلب به سفر أخبار الأيام- يوجه إِسْرَائِيل إلى الهيكل في أُورُشَلِيم عَلَى الرغم من تعيين العلاقة مع يهوه التى تتسم بالصدق والتواضع. في حياة كل شخص.

إن عز ٦: ٢١ يستخدم الفعل דָּרַשׁ (الفاعل هو يهوه) كدافع للإنفصال عن الممارسات النجسة وذلك يعد معنى مماثل لإستخدام سفر أخبار الأيام للفعل דָּרַשׁ (بالإضافة إلى التوراة) إذ أن الفعل يعني دراسة، وتلك تعد بؤرة إهتمام نشأت في فترة ما بعد السبي وتعريف للشخص الوفي (عز ٧: ١٠).

(iii) في اَلْمَزَامِير يرد الفعل דָּרַשׁ، ١٢ مرّة للإشارة إلى طلب الله، ١١ مرّة منها اسم فاعل مبنى للمعلوم ويشير إلى اولئك الذين يطلبون (أنهم يسبحون الرب، في مز ٢٢: ٢٦- ٢٧؛ يفهمونه، في مز ١٤: ٢؛ مز ٥٣: ٢ [٣] أو يشيرون إلى النتائج (مثل؛ لا يُتركوا في مز ٩: ١٠ [١١]؛ عدم عوزهم لأي شيء من الخير، مز ٣٤: ١٠ [١١]؛ الإستجابة لهم وإنقاذهم، مز ٣٤٤ [٥]) في المقابل نجد مز ١٠: ٤؛ مز ٢٤: ٥- ٦؛ مز ٦٩: ٣٢ [٣٣]. إن اسم الفاعل (مز ١١١: ٢٠) يعمل عمل الفعل ويأخذ أعمال يهوه عَلَى أنها الفاعل يصف أولئك الذين يدرسون (דָּרַשׁ) تلك الأعمال. إن الماضي التام في قل. إستخدم مرتان (كشهادة في مز ٧٧: ٢ [٣]، بطريقة تعليمية في مز ٨٧: ٣٤). إن صيغة الأمر يرد ذكرها في مز ١٠٥: ٤. إن طالب يهوه يعد الفعل الذي يميز الوفاء ويعد المفتاح للبركة. إن شرائع (وصايا) يهوه نجدها مطلوبة في مز ١١٩ (ع. ٢٠، ٤٥، ٩٤، ١٥٥).

(iv) إن أشعياء يتحدث عن يوم تهرع (דָּרַשׁ) فيه الأمم إلى أهل السبي (أش ١١: ١٠). إن التحذير المتعلق بطلب الله مادام يوجد (أش ٥٥: ٦) يلي الوعد بيوم تخدم فيه الأمم شعب الله. إن الإستخدام المبنى للمجهول الخاص بالفعل דָּרַשׁ يرد في سفر أشعياء حيث نجد يهوه يتحدث إلى أولئك الغير مهتمين بعرضه الخاص بأن يصغى لهم ويوجد منهم (أش ٦٥: ١). إن التمييز بين هؤلاء الذين لا يسعون إليه وأولئك الذين يسعون إليه (أش ٦٥: ١٠) نجده مطور في إعلانات القضاء والنجاه في ص. ٦٥ (Westermann, 1991, 246). إن يهوه يعد بأن يوجد عنها يطلبه شعبه بكامل قلبه (إر ٢٩: ١٣) وهنا نجد أن الفعلان בָּקַשׁ وדָּרַשׁ مستخدمان عَلَى التوازي. إن الوعد الشرطي ينتظر العودة من السبي ويلي ذلك الوعد التوجيه الخاص بطلب (דָּרַשׁ) الرفاهية في بابل (أش ٢٩: ٧). إن يهوه يعد وعود طيبة للفرد الذي يترجاه ويطلبه (في المحنة الراهنة [مرا ٣: ٢٥]). إن كلاً من هوشع (هو ١٠: ١٢) وعاموس (عا ٥: ٤، ٦) يستخدم للفعل דָּרַשׁ بمعنى الإلحاح إذ أنه أخر أمل في وجه القضاء. إن الأنبياء حصروا إستخدام الفعل דָּרַשׁ ليصور السلوك الذي يميز ويعيد المخلصين في كل فترة.

(v) الإستنتاج: إن الفعل דָּרַשׁ إستخدم الفعل في إشارة هامة للبشر الذي يطلبون الله- إستخدام نادر وهام مع الله كفاعل للمفعل والبشرية كمفعول به (قا؛ ١أخ ٢٨: ٩) أن الله يطلب (يطالب) ما يرغبه من البشر إذ أنهم لا يستطيعون أن يخبئوا أنفسهم منه وأمامهم فقط الطاعة. وحتى طلب الله- من أجل كل البركات التى تصاحب الفعل- يعد نشاط متوقع من هنا فإن أولئك الذين لا يطلبون يهوه هم الأشرار وعقابهم يعد معلنا.

٧. إن الفعل דָּרַשׁ- مع التوراة أو الكلمات المنسوبة كمفعول به للفعل- بمعني "يدرس". إن هذا المعنى ينعكس في الاسم מִדְרָשׁ الذي يعني كتابة شرح (قا؛ Rudolph, 238; Rinaldi, 277). إن الاسم מִדְרָשׁ في سفر الملوك (٢أخ ٢٤: ٢٧) ربما يكون حاشية أو تعليق أو ربما يعكس

بالفعل تفاسير ربانية (Dillard, 109-10). إن التعليق - מִדְרָשׁ- يمثل شرح السفر סֵפֶר (٢أخ ٢٤: ٢٧).

ب. ت إن كلمة דָּרַשׁ، يفحص، يشرح، يحاضر- يرد ذكرها في التلمود. إن الاسم דּוֹרֵשׁ- ويعنى محاضر- و דְּרָשָׁ- ويعنى تفسير، جدال- و דַּרְשָׁן- ويعنى محام، محاضر وكل تلك الكلمات ورد ذكرها أيضًا في التلمود (Jastrow, 325-26). إن كلمة מִדְרָשׁ تعني تفسير نصى، دراسة (قا؛ מִדְרָשׁ تعني دوس، مكان مداس عليه، أساسًا [Jastrow 2:733]).

إن الأدب القمراني يؤكد الفعل דָּרַשׁ ١٣٨ مرّة. إن الإستخدامات المحددة تشمل كلمة התורה (وردت الكلمة ٣ مرات)- وتعني طالب، الشريعة [قا؛ P. Callaway, 637-50)- وكلمة משפט (وردت الكلمة ٣ مرات)- وتعني طالب الحق- وكلمة חלקות (وردت الكلمة ٦ مرات)- وتعني مؤيد الأشياء المتملقة (الباطلة) (K. Kuhn, 52-53). إن الكلمة الأخيرة إستخدمت بطريقة تحط من شأن الفرنسيين وتفسيراتهم للتوراة (قا؛ N. Broznick, 653-57; B. Sharvit, 142-48). في المقابل نجد الفعل דָּרַשׁ في ميش. عبر. في A. Guillaume, 92-93.

إن الاسم מִדְרָשׁ- يعني شرح، تعليق، توضيح لنص من التوراة (הַתּוֹרָה)- يرد في نج. ٨: ١٥ [مخطوطة من قمران] وفي وثص. ٢٠: ٦ ويعين مجلسر رسمى مختص بالتحقق والشرح في الجماعة (نج. ٦: ٢٤، نج. ٨: ٢٦؛ *TDOT* 3:306).

ع. ج إن سب. تترجم الفعل דָּרַשׁ بإستخدام كلمة ζητέω (ي#٢٤٢٦) وكلاهما يعنيان يطلب وإستخدما دون تمييز واضح عبر مدى المعاني الذي يحكمه الفعل דָּרַשׁ إن كلمة ἐκζητέω (ي#١٦٩٩) مستخدمة للإشارة إلى الفعل "يطالب بالدم" في حين أن كلمة ἐξετάζω (ي#٢٠٠٤) مستخدمة للإشارة إلى طلب قانوني ἐπισκοπέω (ي#٢١٤) للإشارة إلى "يطالب" ἐρωτάω (ي#٢٢٦٣) للإشارة إلى "السؤال (عن الله)" ولكن تلك الكلمات تعد نادرة (*TDNT* 2:893-95). إن القرائن المبدية في ع. ج الخاصة بكلمة ζητέω (ي#٢٤٢٦) تتمثل في أن إبن الإنسان الذي يطلب المفقود (مت ١٨: ١٢؛ لو ١٥: ٨؛ لو ١٩: ١٠) والله يطلب (بصبر متوقع) ما يخصه (لو ١٢: ٤٨؛ لو ١٣: ٦؛ يو ٣: ٢٣؛ ١كو ٤: ٢). إن بحث الإنسان عن الحق والحكمة نجده متأصل في كلمة ζητεῖν التى توردها سب.- وتعني يطلب (أع ١٧: ٢٧؛ ١كو ١: ٢٢؛ *TDNT* 2:893).

فحص، سؤال، تفتيش: ← בחן [*bḥn*] (يمتحن، #١٠٤٣) ← בקר [*bqr* I] (يفحص، يعتني بـ، #١٣٢٩) ← בקשׁ [*bqš*] (يطلب، يجد، يبحث عن، يطلب، يرغب، #١٣٣٥) ← דרשׁ [*drš*] (يعتني بـ، يسأل، يطلب، #٢٠١١).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:892-96; *TDOT* 2:229-41, 308-12; 3:293-307; *THAT* 1:333-36, 459-67; P. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah: Introduction and Commentary*, 1973; L. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990, 161-65, 269-71; C. Begg, "'Seeking Yahweh' and the Purpose of Chronicles," *LS* 9, 1982, 128-42; N. Broznick, "The Meaning of דורשחלקות," *Tarbiz* 60, 1990-91, 653-57; P. Callaway, "'Qumran Origins': From the Doresh to the Moreh," *RevQ* 14, 1990, 637-50; A. Coggins, *1 and 2 Chronicles*, 1976; G. Cooke, *The Book of Ezekiel*, ICC, 1936; R. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987, 1-143; S. Driver, "Supposed Arabisms in the Old Testament," *JBL* 55, 1936, 108; E. Gerstenberger, *Psalms, Part I with an Introduction to Cultic Poetry*, FOTL, 14, 1988, 124-27; A. Guillaume, "A Note on Psalm CIX[10]," *JTS*, NS 14, 1963, 92-93; R. K. Harrison, *Leviticus*, TOTC, 1980, 238; H.-J. Kraus, *Psalm 1-59: A Commentary*, 1988, 330-37; K. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, 1960, 52-53; D. McCarthy, "Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah," *CBQ* 44, 1982, 25-44; J. McConville, "1 Chron 28:9 'Yahweh Seeks out Solomon': Notes and Studies" *JTS* 37, 1986, 105-8; G. Rinaldi, "*Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura* [2 Sam 19:3; Qoh 12:9]," *Bib* 40, 1959, 267-89; W. Rudolph, *Die Chronikbücher*, HAT 21, 1955, 238; B. Sharvit, "The Pharisees According to the Scrolls of the Judean Desert Sect," *BethM* 34, 1989, 142-48; J. Sisson, "Jeremiah and the Jerusalem Conception of Peace," *JBL* 105, 1986, 429-42; J. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987, 342; C. Westermann, "Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament," KD 6, 1960, 2-30; idem, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969, 334-36; idem, *Prophetic Oracles of Salvation in the OT*, 1991, 169-70, 246; H. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCB, 1982, 259-95; R. Wilson, "An Interpretation of Ezekiel's Dumbness," *VT* 22, 1972, 91-104.

ديفيد دينينجير *David Denninger*

2012 דשא

דשא [*dš'*]، قل. إخضرّ؛ هِفْعِيل. يتبرعم (#٢٠١٢)؛ الاسم דֶּשֶׁא، (*dese'*)، عشب أخضر نضر (بعد المطر؛ #٢٠١٣).

ش. أ. ق إن الاسم דֶּשֶׁא متعلق بـ أكد. و*disu(m)*، عشب/ نبت، انظر *AHw*, 173b وبـ سريانية. *dese'*، يورق عُشبًا/ ينبت، وعرب. *data'iy*، مطر ربيعى، انظر

HALAT 224

ع. ق ١. إن كلمة דֶּשֶׁא تشير إلى العشب الجديد النضر الذي كان ينبت بعدما تسقط الأمطار عَلَى إسْرَائِيل (G. Dalman, AuSP, 1:329, 336) وكان يذبل في موسم الجفاف (أش ١٥: ٦). إن דֶּשֶׁא يمكن أن ينمو في السهب (سهل واسع خال من الشجر) (מִדְבָּר، ← #٤٤٩٧ قا؛ أي ٣٨: ٢٦- ٢٧) ويصلح السهب لأن يكون مرعى (וּתְמִדְבָּר נָאוֹ) للماشية (يؤ ٢: ٢١- ٢٢) [ورد الفعل في ع.]؛ انظر أي ٣٨: ٢٧). وهكذا فإن الخراف في مز ٢٣: ١- ٣ عَلَى تمام الثقة بأن الرب سيوفر (المطر الذي سيثمر) דֶּשֶׁא في المراعي (נְאוֹת) وهكذا فإن كلمة דֶּשֶׁא مستخدمة في صو إيجابية متنوعة مثل؛ في ٢صم ٢٣: ٤ حيث نجد أن الملك الذي يحكم بالبر "كعشب דֶּשֶׁא من الأرض في صباح صحو مضئ غب المطر" وفي تث ٣٢: ٢ حيث نجد أن تعليم موسى "كالوابل عَلَى דֶּשֶׁא". وعَلَى النقيض فإن דֶּשֶׁא يجف في صور القضاء الإلهي (٢مل ١٩: ٢٦ متوازي مع أش ٣٧: ٢٧؛ في المقابل أيضًا: أش ١٥: ٦؛ مز ٣٧: ٢).

٢. في تك ١: ١١ نجد أن كلمة דֶּשֶׁא مستخدمة في معنى يختلف عن المعنى السابق في الأعلى إذ لا تشير إلى العشب الأخضر النضر ولكن تشير إلى النباتات التى بعد ذلك صنفت إلى نباتات وأشجار (*TDOT* 3:308; Budde, "Wortlaut," 73-74; Cassuto, Genesis, 40 ← מִין #٤٧٨٦)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:307-9; 5:127-30; *TWOT* 1:199; K. Budde, "Wortlaut und Werden der ersten Schpfungsgeschichte," *ZAW* 35, 1915, 65-97; U. Cassuto, *Commentary on Genesis*, 1944; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1974.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

٢٠١٣ (דֶּשֶׁא، [*dese'*]، عشب أخضر نضر) ← #٢٠١٢، نباتات.

2014 דשׁן

דשׁן ¹ [*dšn* ¹] قل. سَمُنَ (ترد ١.)؛ بِيعّل.، يُسَمن (ترد ٣.)، يزيل فضلة الشحم (ترد ٢.)؛ بُعّلَ.، يكون منتعشا، لكي يُنْقَع بالدهن (ترد ٤.) (#٢٠١٤)، דָּשֵׁן، [*dasen*]، صفة. سمين (#٢٠١٥)؛ דֶּשֶׁן، [*desen*]، اسم. شحم، رماد متشرب بالدهن (١٥ مرّة) (#٢٠١٦).

ش. أ. ق إن عرب. دَسَم، يكون دسمًا؛ وأكد. *dussumu*، دسم جدًا؛ و أرام. דִּשְׁנָא، رماد سمين.

ع. ق ١. إن كلمة דֶּשֶׁן كفعل- ويعنى يسمن- اسم فعلي من דֶּשֶׁן، الشحم، فضلة الشحم.

(أ) إن الصفة דָּשֵׁן في قل.، سمن، يزداد سمنة، ويرد فقط في تث ٣١: ٢٠ (NIV يزدهر) حيث أن الوفرة- التى يتمتع بها شعب إسْرَائِيل في أرض الميعاد موصوفة عَلَى أنها حالة تهديد لكمال القلب. وفي سياق مماثل في نشيد موسى [تث ٣٢: ١٥ "فسمن يشورون"] نجد كلمة דָּשֵׁן في قل. مستخدمة.

(ب) الإشتراك مع الأفعال الأخرى الاسمية (المشتقة من اسماء) إن الفعل דָּשֵׁן يرد بكثرة عَلَى بيعّل. وإن الفعل مستخدم في الفراش المتعلقة بغير الذبيحة وبالذبيحة.

(i) في مز ٢٣: ٥ (في EVV يمسح) وأم ١٥: ٣٠ (في NIV يعطي صحة) نجد الفعل عَلَى بيعّل. يعبر عن معنى ينعش، سعادة. في مز ٢٣: ٥ نجد أن الفعل يجب تمييزه عن المعنى الأكثر شيوعًا المستخدم للإشارة إلي الفعل "يمسح" (מָשַׁח ← #٥٤١٧). إن الفعل عَلَى بُعّلَ. يحمل المعنى الكامن للفعل عَلَى بيعّل. في أم ١١: ٢٥ (في NIV ينعش) وأم ١٣: ٤ (في NIV شباع ممتليئين) وأم ٢٨: ٢٥ (في NIV يزدهر). في كل تلك الحالت نجد أن الفعل ورد فيها عَلَى بيعّل. وبُعّلَ. إن سفر الأمثال يعكس الإتجاه الدنيوي لكتاب الحكمة الذي يفيد بأن الله لم يكن أبدًا في موقع الفاعل للفعل. إن الإشارة الوحيدة التى كان الله فيها الفاعل وكان ذلك في سياق غير متعلق بالذبيحة في مز ٢٣: ٥.

(ii) بعدما كانت الذبيحة تقدم فإن الشحم (דֶּשֶׁן) كان بلا شك يتجمد مع رماد الخشب- المتبقى (انظر أسفل: لا ٦: ١٠- ١١ [٣- ٤]. والذي كان يجب تنظيفه من عَلَى المذبح. إن خر ٢٧: ٣ يذكر الأدوات التى بها كان يتم هذا. إن عبارة "يزيل الرماد" في NIV تمثل الفعل דָּשֵׁן عَلَى بيعّل.. يستخدم عد ٤: ١٣الفعل عَلَى بيعّل. بنفس المعنى وَلكن بعهد بالمهمة إلى بنى قهات (عد ٤: ٤) قا؛ الفعل في لا ٤: ١٢؛ لا ٦: ١٠- ١١ [٣- ٤]. في مز ٢٠: ٣ [٤] نجد الفعل عَلَى بيعّل. يأخذ "الله" عَلَى أنه الفاعل و"المحرقة" عَلَى أنها المفعول به المباشر. هنا نجد أن الفعل דָּשֵׁן عَلَى بيعّل. يحمل معنى الذبيحة المعتبرة هنا عَلَى أنها ذبيحة مسمنة (ونجد هكذا أيضًا في الفولجاتا وفي سب.) وهذا يعني أن للذبيحة قيمة عالية إن التوازي مع الفعل "يذكر" يؤدي نسخة ... لأن تترجم الفعل عَلَى أن يقبل.

(جـ) إن الفعل عَلَى وزن هوتبَعال. في أش ٣٤: ٦- ٧ يعد جزء من وصف إنتقام الله الأتى عَلَى أدوم ذلك المصاغ في ألفاظ مأخوذة عن تقدمة الذبيحة: "للرب سيف ... اطلى بشحم (هوتبَعال.) .... وترابهم (أرض أدوم) من الشحم يسمن (الفعل عَلَى بُعّلَ.)". إن نموذج الفعل عَلَى وزن

هوتبَعال. لا يرد في أي موضع أخر إلا في تث ٢٤: ٤ (GKC 54h). تقترح دراسة حديثة أجراها John H. Walton إن ترجمة NIV المتضمنة التعبير العبري "أطلى بشحم- بدم الحملان" يمكن أن يترجم باستيفاء أكثر كالأتي: "(سيف الرب) يسمن نفسه بالشحم (חֵלֶב)، بدم الحملان ....". إن هذا النموذج الفعلي يؤكد الحدث السببي وعلاوة عَلَى ذلك يؤكد الفعل المنعكس للفاعل وفي هذه الحالة يكون للتأكيد عَلَى الإجماع الكلي للذبح الذي ينفذ.

٢. إن كلمة דָשֵׁן كصفة تصف المحاصيل المثمرة وذلك في بدل مع שָׁמֵן (أش ٣٠: ٣) مما يعني خصوبة البار حتى في الشيخوخة (مز ٩٢: ١٤ [١٥] في NIV نجد "نضر") وأولئك "الأغنياء" الذي سيعترفون بسيادة الله الفائقة (مز ٢٢: ٩).

٣. إن الاسم דֶּשֶׁן مستخدم في قرائن متعلقة بغير الذبيحة وبالذبيحة:

(أ) في أش ٥٥: ٢ نجد أن الاسم متضمن مع مباهج أخرى متعلقة بالطبخ كإستعارة للبركة الروحية التي وعد بها الله في ... نجد أغنى الأكلات، قا؛ مز ٣٦: ٨ [٩]. إن الاسم يستخدمك بطريقة أكثر عمومية لكي لا يمثل المادة فقط ولكن أيضًا بركات الله المعطاة بشأن الطعام الجيد (أي ٣٦: ١٦، طعام مختار؛ مز ٦٥: ١١ [١٢]؛ إر ٣١: ١٤، وفرة)؛ قا؛ خرافة يوثام (قض ٩: ٩) حيث نجد الاسم דֶּשֶׁן يشير إلى زيت شجرة الزيتون (NIV).

(ب) إن الاسم דֶּשֶׁן مستخدم يشير إلى الشحم الممتزجة بالرماد المتروك عَلَى المذبح من بقايا المحرقة (انظر الفقرة تحت الفعل عَلَى بيعّل. أعلَى) وكان الرماد ناجم عن إحتراق جزء من الذبيحة كان يقدم إلى الله ومثل ذلك الرماد كان يجب التخلص منه بعناية مبحية (لا ٦: ١٠- ١١ [٣- ٤]) وكان ذرو الرماد عَلَى الأرض جزء من رعب الأحداث المشار غليها في ١مل ١٣: ٣، ٥. إن إر ٣١: ٤ يقدم مصاعب إذ يشير هذا إلى وادى - فإنه من الصعب أن يشير إلى التخلص من الجثث والرماد المشار إليهما في لا ٤: ١١- ١٢، ٦: ١١ [٤]. إن وادى - لم يكن مكان طهارته معلنة. وأكثر من ذلك فإن كلمة - التي تقرأ. שְׁדֵמוֹת وتعني "الحقول" يمكن أن تناسب بصعوبة وصف الوادى (وهد) قدرون. إن كلمة "شقوق" في NIV تقترب من الكلمة أوغا. *sdmt* ولكن (Wyatt 149-53)، تقرأ. يشك في هذا ويقترح أن الكلمة- التي تقرأ حسب الحاشية- يجب أن تقرأ عَلَى أنها שְׁדֵי־מָוֶת- وتعني "حقول الموت"- لكي تناسب وصف - . إن إشارة إرْمِيَا "لجثث ورماد .... وكل حقول الموت" تعد إشارة إلى التقدمات المقدمة إلى مولوك (← مولوك) في Hinnom (قا؛ Heider, 346-61; de Vaux, 443-46). ولكن ماذا عن مستودع التخلص منه في لا ٤: ١٢؛ لا ٦: ١٠- ١١ [٣- ٤]؟. إن جارب وجوعة لم يتم التعرف عليهما ولكن من المحتمل أن يكون إرْمِيَا متعقب لحدود أورُشَلِيم: الحد الشمالي (ع. ٣٨) والحد الغربي (ع. ٣٩) والحد الجنوبي (ع. ٤٠) والحد الشرقي (ع. ٤٠ب). إذا كان هذا صحيحًا فإن ع. ٤٠ تشير بالفعل إلى- ومن المحتمل الاتشير إلى مستودع اللاَّوِيِّين (ويؤيد هذا أيضًا ..... في إر ٣١: ٣٩- ٤٠). إن Milgrom (240) يقدم دليل رباني وقروسطي (راجع القرون الوسطى) لتحديد مكان التخلص من الرماد عَلَى أنه شمال ساحة الهيكل ويسرد دعم أثرى يرجع إلى القرن التاسع عشر. إن كلمات إرْمِيَا ربما تكون تلميح متعمد لنص لا ٤: ١١- ١٢، وهكذا فإن يقيم تناقض. بين ما عزم الله عليه وبين ما حدث بالفعل- من أجل التأكيد عَلَى سمة ما سيكون (إر ٣: ٣٩ب [٤٠ب]).

إن كلاً من كلمة שָׁמֵן وדָשֵׁן في إستخدام غير مقدس- أحيانًا يتقاربن من بعضهما في معانيهما الممتدة. إن تث ٣١: ٢٠ (الفعل דָשֵׁן في قل. في NIV نجده يعني ينمو بقوة) مقارنة بنص تث ٣٢: ٥ (الفعل שָׁמֵן في قل. نجده في NIV يعني يسمن) يفيد بأن الكلمتين يمكن أن تكون مترادفتين في حين أنه في قض ٩: ٩ نجد أن كلمة דֶּשֶׁן تشير إلى زيت الزيتون الذيعادة ما يشار إليه بإستخدام كلمة שֶׁמֶן وفقًا إلى مز ٢٣: ٥ فإن كلمة שֶׁמֶן مستخدمة في فعل المسح (كلمة דִּשֵּׁן عَلَى بيعّل.) في حين أنه في أش ٣٠: ٢٣ نجد أن كلمتى דָשֵׁן وَשָׁמֵן (في NIV نجد غنى ووفير) هما بمثابة بدلين ليصفا خصوبة الأرض التى تسمع فيها كلمة الله وتطاع. كلا الكلمتين يشيران إلى صيغة التكريم (كلمة שָׁמֵן في تث ٣٣: ٤؛ שָׁמֵן وדָשֵׁן في مز ٢٣: ٥) والإزدهار (שֶׁמֶן في أيوب ٢٩: ٦؛ דָשֵׁן في أم ٢٨: ٢٥) وصيغة الإمتلاء الجسدي والعقلي (שֶׁמֶן في مز ٤٥: ٧؛ أش ٦١: ٣؛ דָשֵׁן في أم ٢٨: ٢٥).

في إستخدام كلا الكلمتين من العبادة نجد أن الكلمتين- كلاً منهما عَلَى النقيض من الأخر- مجال متميز في المعنى لكلاً منهما. ويمكن التمييز بينهما عن طريق الكلمات التى تستخدم مع كلاً منهما. إن كلمة שֶׁמֶן مركبة بطريقة نموذجية مع كلمة בָּלַל وتعني يسكب (#٣٦٦٨). و דָשֵׁן- وتعني يفرغ (#٨١٩٧). في حين أن كلمة דָשֵׁן تعد بدلاً لكلمة רוה- وتعني يرتوى (#٨١١٥). ومشتقاتها (وردت الكلمة ٥ مرات) (مز ٢٣: ٥؛ مز ٣٦: ٨ [٩]؛ أم ١١: ٢٥؛ أش ٣٤: ٦- ٧؛ إر ٣١: ١٤) وإن هذا البدل يعد أكثر تباعداً في مز ٦٥: ١٠- ١١ [١١- ١٢]).

ب. ت في ميش. يرد أيضًا في بيعّل. شكلين من أنواع السياق. في السياقات غير القربانية يَعني "لتتبارك بمراعي غنية،" لكن في السياقات العجزية وسَّعت معناها لتتضمن تشذيب عمود المصباح بالإضافة إلى تطهير المذبح (Tamid 3:1, 9; Yoma 2:3). والفعل الآخر, תרם

وصفي من תרומהע (#٩٥٥٦)، وهو لا يرد في ع. ق، ويستخدم أيضًا بمعنى "لتنظف المذبح" (Tamid 1:2, 4; Yoma 2:1).

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [’bs] (يسمن، #٨٠)؛ ← ברא [2] [br’ [2]] (يسمن S .o، #١٣٤٤)؛ ← דשן [1] [dšn [1]] (يصبح سمينا، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב [1] [ḥēleb [1]] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה [3] [mḥh [3]] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [m^erî’] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [peder] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [pîmâ] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שמן [1] [šmn [1]] (يصبح سمينا، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

C. F. Graesser, "Standing Stones in Ancient Palestine," *BA* 35, 1972, 34-63; G. C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, JSOTS 43, 1985; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991; J. A. Thompson, *Jeremiah*, NICOT, 1979; R. de Vaux, *AncIsr*, 443-46; J. H. Walton, "The Place of the Hutqattel Within the D-stem Group and Its Implication in Dt. 24:4," *HS* 32, 1991, 7-17; N. Wyatt, "A New Look at Ugaritic *sdmt,*" *JSS* 37, 1992, 149-53.

روبرت جي. واي *Robert J. Way*

٢٠١٥ (דָּשֵׁן [*dāšen*]، دهن)،← #٢٠١٤

٢٠١٦ (דֶּשֶׁן [*dešen*]، دهن)،← #٢٠١٤

٢٠١٨ (דָּתָן [*dātān*]، داثان)،← قورح

ה

٢٠٢١ (הַ־ [-*hª*]، [أداة])، ← حروف Particles
٢٠٢٦ (הֵא [*hēʼ* [1]]، [صرخة])، ← أدوات
٢٠٢٧ (הֶאָח [*heʼāh*]، [صرخة])، ← أدوات
٢٠٣٥ (הַב [*hab* [1]]، [صرخة])، ← أدوات
٢٠٣٦ (הַב [*hab* [2]]، فيل؟)، ← #٩٨٩

2038 הבל

הבל [*hbl*]، قل. يكون عقيمًا، عديم الفائدة، غير ذي قيمة؛ يُصبحُ متكبّرًا، يتصرّف بحمقَ؛ يَتكلمُ بطريقةٍ عقيمة، يتحدث حديثًا لا طائل منه، كلام بلا معنى؛ هِفْعِيل. يبطل؛ يضلل (#٢٠٣٨)؛ הֶבֶל (*hebel* [1])، اسم. ريح، نفَس، بخار؛ عقيم، لا طائل تحته، فارغ، باطل، غير ذي قيمة، عديم الفائدة؛ مؤقت، سريع الزوال؛ غامض (#٢٠٣٩).

ش. أ. ق لا يظهر جذر الكلمة إلا في سام. غ. والجنوبية: ففي أرام. القديمة הֶבֶל، اسم. ريح، نفَس دافئ، بخار؛ الزهو؛ وأرام. يه.: הֲבָלָהא اسم. نفَس، بُطل؛ وسريانية. *heblāʼ* اسم. تراب، عبث، فراغ؛ والمندائية *habla* و*hᵉ-bila* اسم. رطوبة، نفس، بخار؛ وعرب. الجنوبية القديمة *hibāl* اسم. ريح؛ وعرب. *habil* اسم. أحمقَ؛ *habila* والفعل. يَكُونُ أحمقَ، غير عاقل؛ *habalat*، اسم. بخار؛ والإثيوبية *hibāl* اسم. ريح؛ وفي التجريّة Tigre *hab-bala*، فعل. يتكلم بسرعة وعَلَى نحو غير مفهوم، يلغو، يثرثر؛ والمصرية الحديثة *hblʻ* اسم. ريح، نفَس (كلمة سامية جنوبية مستعارة).

ع. ق ١. في الأدب الحكمي يشير كل من الفعل הָבַל والاسم הֶבֶל إلى الكلام الفارغ من المعنى، أو ما لا أساس له، أو غير الواقعي، أو الذي لا معنى له، أو غير ذي قيمة، أو عقيم. وبدلاً من تصوير ثرثرة مطوّلة لا نهاية لها أو مشتّتة، فهم يُركّزون عَلَى المحتوى الفارغ: ادعاءات كاذبة لا أساس لها (أي ٢٧: ١٢)، مزاعم متناقضة الَّتِي تَجْعَلُ مجادلتَه فارغة وبلا معنى (٣٥: ١٦)، حجج عقيمة جَعلتْ بلا جدوى (٥: ٧[٦])، ووعود فارغة أو نذور تُنذَر دون تروٍ ولا توفى أبدًا (جا ٦: ١١).

٢. المعنى الأساسي للجذر הֶבֶל، يصف الطبيعةَ العابرةَ اللا ماديّةَ لنفَس الإنسان من حيث إنه بخار سرعان ما يزول (أم ٢١: ٦؛ أش ٥٧: ١٣)، وهو مرادف لـ רוּחַ، نفَس، ريح (جا ١: ١٤؛ أش ٥٧: ١٣؛ إر ١٠: ١٤). وهذا يجعل المجرد سلبيًا، أي لاَ مَنْفَعَةَ فِيهِ (إر ١٠: ١٥؛ ١٦: ١٩؛ ٥١: ١٨)، عديم القيمة (٢مل ١٧: ١٥؛ إر ٢: ٥؛ ١٠: ٣)، غير مُجدي (أم ١٣: ١١)، عقيم (مرا ٤: ١٧؛ جا ١: ٢، ١٤؛ ٢: ١، ١٤- ١٥)، عابر وسريع الزوال (أي ٧: ١٦؛ أم ٣١: ٣٠؛ جا ١١: ١٠). ويستخدم مع المرادفات الَّتِي تعبر عن انعدام القيمة: לְתֹהוּ إلى العدم (أش ٤٩: ٤)؛ תֹּהוּ [*tōhû*] الفراغ، العبث (#٩٣٣٢؛ ٤٤: ٢٥)؛ רִיק عديم الفائدة، لا نفع منه (جا ٦: ١١؛ أش ٣٠: ٧)؛ ولֹאהוֹעִיל، غير ذي قيمة، عديم الفائدة (← #٣٦٠٣؛ أش ٣٠: ٦؛ ٥٧: ١٢؛ إر ١٦: ١٩). ولما كان انعدام قيمة بعض الأشياء لا يتضح لمن لا يتمتع بالقدرة عَلَى التمييز، فهي تستخدم عادة مع שָׁוְא، خداع، كذب (← #٨٧٣٦؛ زك ١٠: ٢)؛ שֶׁקֶר، خداع، كذب (← #٩٢١٤؛ إر ١٠: ١٤؛ أم ٣١: ٣٠؛ زك ١٠: ٢)؛ وאָוֶן، خداع (← #٢٢٤؛ زك ١٠: ٢). وتستخدم الكلمة بالتضاد مع יִתְרוֹן، الفائدة، الميزة، الكسب.

٣. يستخدم أيوب التعبير הֶבֶל תֶּהְבָּלוּ (أشياء فارغة تمامًا من أي معنى؛ أي ٢٧: ١٢) ليُعبِّر عن استيائه من أحاديث أصدقائِه المطولة بشكل بلاغي. فلما كانوا قد رأوا دلائل عمل الله، هم كانوا مخطئين إذ واصلوا اتهاماتهم الكاذبة والفارغة، مُدّعين أن الله كان يعاقب شخصًا بريئًا. لقد كانت خطاباتهم مجرّدة من الحقيقة ولم يكن لها أساس من الصحة، وعديمة الفائدة في حل معضلة أيوب.

ويرجح تشابه الكلمة مع בִּבְלִי־דָעַת، بلا معرفة، أن הֶבֶל تشير إلى الكلام الفارغ الخالي من أي معنى منطقي (أي ٣٥: ١٦). ويؤكد أَلِيهُو أن أيوب يُناقضُ نفسه ويتحدث بملء فمه، كما لو كان يريد أن يبرئِه الله مؤكدًا أن الله عادة ما لا يفعل أي شيء تجاه الخطية الَّتِي في العالم (أي ٣٥: ١٢- ١٥).

٤. يُصرّحُ الجامعة/ قوهيليت بأنّ كُلّ شيءٍ قد قُدّرَ سلفًا مِن قبل الله؛ لذا، فمن غير المُجدي لشخص أن يعترض عَلَى ما فعله الله (جا ٦: ١٠- ١١). ولما كان الله أقوى من البشر، فإنَّ الأكثرين يتجادلون ضد الله، وقليلون مِن يجنون الفائدة: "لأَنَّهُ تُوجَدُ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ تَزِيدُ الْبَاطِلَ (הֶבֶל) فَأَيُّ فَضْلٍ لِلإِنْسَانِ؟" (٦: ١١).

٥. يُحذِّرُ الحكيمُ من حماقةِ التسرع في النذور الَّتِي قد تتسبب في أن يفقد الشخص ثمار تعبه نتيجة لتأديب الله له (جا ٥: ١- ٧[٤: ١٧- ٥: ٦]؛ قا؛ تث٢٣: ٢١- ٢٣). فالنذور المتعجِّلة تتصف بأنها كلمات فارغة، وعقيمة (הֲבָלִים)؛ فهي لا تُوفَى وقد تؤدي إلى الخسارة (جا ٥: ٦[٥]). وتشابه النذور المتعجِّلة الأحلام الَّتِي لا معنى لها؛ فالأحلام لا أساس لها في الواقع ولا تعود بأي فائدة عَلَى

الحالم الذي لا يبذل أي جهد؛ وهكذا النذور المتعجّلة الّتِي لا تُوفَى، فهي وعود فارغة عديمة الفائدة نتيجة للتأديب. (← الجامعة: لاهوت؛ ← הֶבֶל #٢٠٣٩)

ب. ت ١. يرد هذا الاسم في الأدب القمراني مرّة واحدة بالإشارة إِلَى الكلام، حيث يصف الإغراءات المُخادعة الفارغة الّتِي تمارسها المرأة المنفلتة: "الزانية تنطق بعبث فارغ (הֶבֶל) وأكاذيب (בְּטָא)؛ تتحدث دائمًا بكلمات حادة، وتتملق ملقًا ساخرًا فارغًا (שָׁוְא)" (4Q184 1:1).

٢. الجذر شائع في كل من العبرية وأرام. يه. في فترة ما بين العهدين: הֶבֶל، اسم. نفَس دافئ، بخار؛ عبث؛ הֲבַל، قل. يصبح بلا طائل، يتصرف بحُمق، ينشغل بأمور لا طائل منها؛ يتكلم كلامًا فارغًا تافهًا باطلاً عقيمًا؛ يتصرف عَلَى نحو همجي، يصعب التحكم فيه، ينمّ عن نشاط وحيوية، يسترسل في مرح صاخب؛ هِفْعِيل. بخار، يبعث بخارًا. ويظهر شكل آخر للكلمة في عبرية المشنا: מַהְבִּיל، يصدر بخارًا؛ خطأ؛ يتكلم كلامًا لا معنى له.

٣. وتتشابه ظلال المعنى في العبرية الحديثة تلك الّتِي ترد في اللغة العبرية الكتابية وعبرية المشنا: הָבַל، يُهدرُ حياته (عَلَى الأشياءِ العقيمةِ)؛ يصرف وقته دون هدف، يتكلم كلامًا أحمق؛ הֶבֶל، اسم. بخار؛ بُطل، بلا قيمة، عبث، هراءُ، كلام فارغ؛ הֲבָלִי، باطل، عقيم؛ هراء، سخيف.

ع. ج/ سب تترجم كلمة הֶבֶל في سب بالجذر κενός (ي٣٤٦٩)، زهو، بلا معنى، والجذر μάταιος (ي٣٠٣١)، فارغ، ويظهر هذان الجذران في مصطلحات ع. ج: κενοφωνίας، كلام بلا معنى (١ تي ١: ٦)، وματαιολόγοι، متكلم بلا معنى (تي ١: ١٠)، و κενοφωνίας، كلام باطل، أقوال باطلة (١ تي ٦: ٢٠؛ ٢ تي ٢: ١٦). والمصطلح σπερμολόγος، مهذار (أع ١٧: ١٨) قريب الشبه بمعنى الكلمة أيضًا.

ثرثرة، كلام غير مدروس، كذب: ← בדא [bd'] (يخترع، يدبر، يكذب، #٩٦٨)؛ ← בטא / בטה [bṭ' / bṭh] (يثرثر، يهذر، يتسرع في النذر، #١٠٥١)؛ הבל [hbl] ← (يكون كلامًا عقيمًا، عديم الفائدة، غير ذي قيمة، بلا معنى، #٢٠٣٨)؛ ← לעע [l" [1]] (يتحدث عَلَى نحو همجي، يتكلم عَلَى نحو متهور، #٤٣٦٢)

نفَس، حياة: ← הֶבֶל [hebel [1]] (نفَس، #٢٠٣٩)؛ ← נֶפֶשׁ [nepeš] (نفس، حياة، رغبة، #٥٨٨٣)؛ ← נְשָׁמָה [n^e šāmâ] (نفس، #٥٩٧٢)؛ ← שׁאף [š'p [1]] (ينهج، يلهث، #٨٦٣٤)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:313-20; *THAT* 1:467-69; *TWAT* 2:334-43; *TWOT* 1:204-5; J. M. Allegro, "The Wiles of the Wicked Woman," *PEQ* 96, 1964, 53-55; H. M. Barstad, "HBL als Bezeichung der Fremden Gotter im AT und der Gott Hubal," ST 32, 1978, 57-65; G. Bertram, "Hebräischer under grieschischer Qohelet," *ZAW* 64, 1952, 26-49; R. C. Cover, "The Use of *Hébel* in Ecclesiastes," unpublished Th. M. Thesis. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1978; F. W. Danker, "The Pessimism of Ecclesiastes," *CJ* 22, 1951, 9-32; C. Dieterlé, "A Propos de la traduction de l'Ecclésiaste et de la Bible en Français Courant," *ETR* 59, 1984, 377-81; G. R. Driver, "Problems in 'Proverbs,'" *ZAW* 50, 1932, 144; A. Guillaume, "Paranomasia in the Old Testament," JSS 9, 1928, 282-90; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 136; J. Krasovec, "Stilistika Antiteze in Izkustvo Nicnosti pri Pridigarju," *BVC* 36, 1973, 482-91; W. E. Staples, "The 'Vanity' of Ecclesiastes," *JNES* 2, 1943, 95-104; M. Zer-Kavod "The Meaning of the Noun *hebel* in the Book of Qoheleth [Heb.]," *Bar-Ilan* 4-5, 1967, 50-79.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

2039 הֶבֶל

הֶבֶל [hebel [1]]، نَفَس، تنفُّس (#٢٠٣٩)؛ הבל [hbl]، فعل وصفي، يكون بلا قيمة (#٢٠٣٨).

ع.ق ١. المعنى الحرفي، "نفَس." הֶבֶל لا تُستخدم بمعناها الحرفي "نفَس" إِلّا ثلاث مرات، وحتى في هذا الإستخدام تشير إلى سرعة زوال الشر وبُطلانه وانعدام قيمته أو جدواه (مز ٦٢: ٩[١٠]؛ أم ٢١: ٦؛ أش ٥٧: ١٣). أما المشتقات الاسمية والفعلية الخمسة والسبعون الأخرى فهي مجازية (يضم سفر الجامعة وحده ٣٨ منها).

وتعمل الكلمة كمجاز للإشارة إِلَى "عدم قيمة شيء نظرًا لزيفه." הֶבֶל ترد ٣٢ مرّة لبيان أهمية العمل الشخصي أو الجماعات المهرطقة عَلَى أساس صدقها أو كذبها. وحسب المعنى الوارد في التثنية تشير كلمة הֶבֶל إِلَى عناصر الديانات الكاذبة. وفي بعض المواضع ترد كلمة הֶבֶל كأنها مرادفة لكلمة "صنم"، كما في إر ١٠: ٨؛ ١٤: ٢٢. إلا إِن الديانات غير اليهودية تذخر بأنظمة كاملة من الأشياء الّتِي لا قيمة لها (أباطيل كنفَس الإنسان). وغالبًا ما يستخدم إرْمِيَا الكلمة بهذا المعنى وربما بهذا المعنى فقط. صنع الأوثان باطل (إر ١٠: ٣) لأنها هي الأوثان نفسها

(١٠: ١٤- ١٥؛ ١٦: ١٩- ٢٠؛ ٥١: ١٨). وعلاوة عَلَى الأصنام، قرابين الجثث الحيوانية أيضًا باطلة (١٦: ١٨- ١٩) وكذلك فرائض الأمم (١٠: ٣). وتشير كلمة הֶבֶל في نبوة إرْمِيَا إلى إي ديانة كاذبة بوجه عام، حتى إذا كانت أعمال إِسْرَائِيل نفسه (٢: ٥؛ ٨: ١٩؛ وأيضًا تث ٣٢: ٢١؛ ١مل ١٦: ١٣، ٢٦؛ ٢مل ١٧: ١٥).

وقد تحدث شعراء الكتاب المقدس عن مجهودات بشرية أخرى لا قيمة لها. فالأبرار أنفسهم ييئسون من تقواهم "العقيمة" لأنها لا تأتي بأي ثمار فورية وواضحة (أي ٩: ٢٩؛ أش ٤٩: ٤). أما الجهود الباطلة حقًا فهي تصدر، من ناحية أخرى، عن الأمم الغريبة الَّتِي تَنوى مُسَاعَدَة إِسْرَائِيل، في حين أن شعب الله لا يحتاج إلا إلى معونته هو فقط (أش ٣٠: ٧؛ مرا ٤: ١٧). وبالمثل، فإن جهود الأشرار واللصوص خطوات باطلة نحو تحقيق النجاح (مز ٦٢: ٩[١٠]، ١٠[١١]). كما أن كلام الكذب لا قيمة له لما فيه من خداع وجهل. فأيوب وأصدقاؤه يتبادلون الإهانات بشأن تعليقاتهم العقيمة الَّتِي تعوزها الحكمة (٢١: ٣٤؛ ٢٧: ١٢؛ ٣٥: ١٦؛ قا؛ مز ٩٤: ١١؛ جا ٥: ٧[٦]؛ ٦: ١١). والأكثر خداعاً، عَلَى أية حال، الكلمات الغاشة المتكبِّرة للأنبياء الكذبة (إر ٢٣: ١٦)، والعرَّافون (زك ١٠: ٢) والتجار عديمي الضمير (أم ١٣: ١١؛ ٢١: ٦).

٢. أسلوب إستعاري للتعبير عما هو "وقتي." أما الثلاث فهي הֶבֶל والأربعون مرّة الباقية الَّتِي تذكر فيها كلمة تشير بالأكثر إلى سرعة زوال النفس. ولا يرد منها إلا سبعة فقط خارج سفر الجامعة، وتشير في المقام الأول إلى حياة الإنسان. ويصف كل من أيوب نفسه (٧: ١٦)، وكُتاب الْمَزَامِير (مز ٣٩: ٥[٦]، ١١[١٢]؛ ٧٨: ٣٣؛ ١٤٤: ٤)، والجامعة (جا ٦: ١٢؛ ٧: ١٥؛ ٩: ٩؛ ١١: ١٠) حياة الإنسان بأنها وقتية وسريعة الزوال. ويستطرد الجامعة ليعدِّد الكثير من المظاهر الأخرى للحياة الَّتِي لا تعدو كونها وقتية من حيث طبيعتها وقيمتها بما في ذلك الجهود، والأفراح، والمآسي الشخصية. ويرى معظم الشُرَّاح أن الخلاصة الَّتِي وصل إليها الجامعة هي إن الكل باطل، وإلى حد ما ربما لا يرجع ذلك إلى الطبيعة المؤقتة للأمور فحسب.

نفَس، حياة: ← הֶבֶל [hebel ¹] (نفس، #٢٠٣٩)؛ ← נֶפֶשׁ [nepeš] (نفس، حياة، رغبة، #٥٨٨٣)؛ ← נְשָׁמָה [n^ešāmâ] (نفس، #٥٩٧٢)؛ ← שׁאף [š'p ¹] (ينهَج، يلهث، #٨٦٣٤)

هبوب (ريح، نفَس): ← הזה [hzh] (يلهث أثناء النوم، #١١١٢)؛ ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛← נפח [nph] (يهبّ، #٥٨٧٠)؛← נשב [nšb] (يهبّ، #٥٩٥٩)؛ ← נשף [nšp] (يهبّ، #٥٩٧٣)؛ ← פוח [pwḥ ²] (يهبّ، يقصف، يثلب، #٧٠٣٢)

حياة، عيش، إحياء: ← חיה [hyh] (يكون حيًا، يعاد إلى الحياة، يبقي عَلَى قيد الحياة، يعيد إلى الحياة، #٩٤٦٢)؛ ← חֶלֶד [heled] (يهبّ، #٢٦٩٨)؛ ← יְקוּם [y^eqûm] (ما هو حي، #٣٦٨٥)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:313-20; M. V. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, 1989, 29-51; D. C. Fredericks, *Coping with Transience*, 1993, 11-32; E. M. Good, *Irony in the Old Testament*, 1981, 176-83; O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient*, 1964, 218-46; D. Lys, *L'Ecclésiaste*, 1977, 87-95.

دي. سي . فريدريكس *D. C. Fredericks*

٢٠٤١ (הַבְנִים [hobnîm]، أبنوس)، ← #٦٧٧٠

2042 הבר

הבר [hbr]، قل. يشتغل بالتنجيم، يُؤوِّل النجوم (ترد مرّة واحدة في أش ٤٧: ١٣؛ #٢٠٤٢).

ش. أ. ق عرب. *habbara*، يقطع إلى قطع صغيرة؛ وأوغا.: *hābar*، ينحني أمام، يوقِّر، يعبد (*UT* 745).

ع. ق لا يستخدم ع. ق الكلمة إلا في صيغة الجمع، הֹבְרֵי שָׁמַיִם، أولئك الذين يُصنِّفون (السماوات)، المنجّمون.

لمُناقشةِ واسعةِ حول الممارساتِ التكهُّنية، انظر קסם، ممارسة العرافة (#٧٨٧٦)

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

2047 הגה

הגה [hg ¹]، قل. تأوَّه، آنَّ، تنهد، نطق، تكلم، تأمل، إلهام، تخيّل، دبر؛ هِفْعِيل. يغمغم، يُتمتمُ (#٢٠٤٧)؛ הֶגֶה (hegeh)، اسم. دمدمة، زئير، هدير (#٢٠٤٩)؛ הָגוּת (hagût)، اسم. تأمل، تفكر (#٢٠٥٠)؛ הִגָּיוֹן [higgāyôn]، اسم. دوّي، موسيقى، تأمل، تفكر (←#٢٠٥٣).

ش.أ. ق أرام. הֲגָה[h^agā] فِعل: يفكر، يتأمل ،يُغمغِمُ، أو يتكلم؛ ،הֶגְיוֹנָא اسم. قراءة، تفكير، تأمل .سريانية. ،h^egā تَأَمُّل. عرب. ،haga يسخر، يهزأ ،يستهزئ، التيجرية، ،te-haga Tigre يتكلم. أوغا. ،gh يحسب، يعتبر(TDOT 3: 321)

ع.ق ترد كلمة הָגָה في صورة الفعل ٢٥ مرّة، وترد في صيغة الماضي الناقص قل. ١٩ مرّة. بينما ترد في صيغة التام قل. ثلاث مرات (يش ١: ٨؛ مز ٧٧: ١٢[١٣]؛ ١٤٣: ٥)، وفي صيغة المصدر المطلق.q مرتين (أش ٥٩: ١١، ١٣). كما تأتي مرّة في صيغة اسم الفاعل (أش ٨: ١٩).

١. فيما يتعلق بالطبيعة السمعيَّة لـ הָגָה، فنطاق المعنى واسع جدًا، بدءًا بهديل الحمام المُبهم (أش ٣٨: ١٤) وانتهاء بالتسبيح الفصيح ليهوه (مز ٣٥: ٢٨). وتستخدم كلمة הָגָה لوصف أصوات الحيوانات ثلاث مرات— تعبر مرتان منها عن النغمات الحزينة لحمام، أما الثالثة فتعبر عن زئير جرو الأسد. وهذه الحالات الثلاث مستخدمة عَلَى سبيل الشرح والتوضيح. تُصوِّر النغمات الحزينة للحمام حالة الحداد أو الرثاء: "نَزْأَرُ كُلُّنَا كَدُبَّةٍ وَكَحَمَامٍ هَدْرًا نَهْدِرُ" (أش ٥٩: ١١). أما زئير الأسد فهو أشدّ قوة ووضوحًا: "كَمَا يَهِرُّ فَوْقَ فَرِيسَتِهِ الأَسَدُ وَالشِّبْلُ . . . هكَذَا يَنْزِلُ رَبُّ الْجُنُودِ لِلْمُحَارَبَةِ عَنْ جَبَلِ صِهْيَوْنَ وَعَنْ أَكَمَتِهَا" (أش ٣١: ٤). وهكذا، فإن أقل إستخدامات hgh وضوحًا في المعنى تعكس قوة شعورية تؤكد الإحساس بالمأساة أو الفزع في سياق معيّن. والكلمات الّتِي تستخدم بالتوازي مع hgh في هذا السياق هي: צפף، يغمغم، يزقزق، يهمس (← #٧٦٢٧)، في أش ٨: ١٩؛ ٣٨: ١٤، יָלַל، يولول، ينوح (← #٣٥٣٦)، في أش ١٦: ٧؛ إر ٤٨: ٣١؛ وהמה، يتكلم بصوت خفيض، يزأر، يزمجر (← #٢١٥٩)، في أش ٥٩: ١١.

٢. إلا أن تلك الأصوات المرتبطة بالحُزن والرثاء عند البشر تتميز هي أيضًا بالإبهام ولكنها ليست مجرد أصوات حيوانية: "مِنْ أَجْلِ ذلِكَ أُوَلْوِلُ عَلَى مُوآبَ وَعَلَى مُوآبَ كُلِّهِ أَصْرُخُ. يُؤَنُّ عَلَى رِجَالِ قِيرَ حَارَسَ." (إر ٤٨: ٣١). وترد مثل هذه الإستخدامات في مز ١١٥: ٧؛ أش ٨: ١٩؛ ١٦: ٧.

٣. أما أوضح إستخدامات الفعل הָגָה؛ قد يُترجمُ كما يُعلنُ، أو يُتمتمُ، أو يَنْطقُ: "وَلِسَانِي يَلْهَجُ بِعَدْلِكَ. الْيَوْمَ كُلَّهُ بِحَمْدِكَ." (مز ٣٥: ٢٨). وفي العديد من المواضع يصور النص عضو الجسم المرتبط بإصدار هذه الأصوات: الفمُ، פֶּה (يش ١: ٨؛ مز ٣٧: ٣٠)، اللسان، לָשׁוֹן (أي ٢٧: ٤؛ مز ٣٥: ٢٨؛ ٣٧: ٣٠؛ ٧١: ٢٤؛ أش ٥٩: ٣)، الشفاه، שָׂפָה (أي ٢٧: ٤)، الحنك أو الفم، חֵךְ (أم ٨: ٧). وغالبًا ما يستخدم الفعل הָגָה في هذا السياق باعتباره فعلاً موازيًا للفعل דבר، يتكلم (←#١٨١٩) (أي ٢٧: ٤؛ مز ٣٧: ٣٠؛ أش ٥٩: ٣، ١٣). ويتضح من ذلك أن الفعل הָגָה يمكن أن يعبر عن معاني تفوق كثيرًا صوت هديل الحمامة الحزين. ويمكن إستخدامه في سياقات إيجابية وسلبية عَلَى حد سواء. فهو يستخدم سلبًا مع كل من עַוְלָה، الشر (← #٦٤٠٦) و דִּבְרֵי־שֶׁקֶר، كلام الكذب، بإعتبارهما مفعولاً بِهِ (أش ٥٩: ١٣، قا؛ ع ٣) "... شِفَاهُكُمْ تَكَلَّمَتْ بِالْكَذِبِ وَلِسَانُكُمْ يَلْهَجُ بِالشَّرِّ." (أش ٥٩: ٣). بينما يستخدم إيجابيًا مع بر الله، وحمده، والحكمة، والصدق (أي ٢٧: ٤؛ مز ٣٥: ٢٨؛ ٣٧: ٣٠؛ ٧١: ٢٤؛ أم ٨: ٧). ويقول الحكيم: "لأَنَّ حَنَكِي يَلْهَجُ بِالصِّدْقِ..." (أم ٨: ٧).

٤. وقد يُستخدم الفعل הָגָה أو للتعبير عن فعل التأمل التخطيط. ويمكن وصف التأمل بأنه تفكير باطني عميق، وغالبًا ما يتم عَلَى نحو متكرر أو متواصل. ويرتبط ذلك بعبارات ظرفية مثل "نهارًا وليلاً" (يش ١: ٨؛ مز ١: ٢) و "في السهد" (مز ٦٣: ٦[٧])، وأعمال الرب وصنائعه (مز ٧٧: ١٢[١٣]؛ ١٤٣: ٥). ويبدو أن البار لا يتأمل ليعضد نفسه فحسب، بل ليجعل حياته تليق حقًا بموضوع هذا التأمل. "لاَ يَبْرَحْ سِفْرُ هذِهِ الشَّرِيعَةِ مِنْ فَمِكَ، بَلْ تَلْهَجُ فِيهِ نَهَارًا وَلَيْلاً، لِتَتَحَفَّظَ لِلْعَمَلِ حَسَبَ كُلِّ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِيهِ. لأَنَّكَ حِينَئِذٍ تُصْلِحُ طَرِيقَكَ وَحِينَئِذٍ تُفْلِحُ." (يش ١: ٨). أما الأفعال ترد بالتوازي مع ٩ ٣٤٣٢)، تذكر #←) זָכַר في هذا السياق فهي הָגָה الفعل يتأمل أو يستغرق في שִׂיחַ (مز ٦٣: ٦[٧]؛ ١٤٣: ٥)، و .(التفكير (#٨٤٨٨) (٧٧: ١٢[١٣]؛ ١٤٣: ٥

٥. وبينما يعد الفعل הָגָה من حيث تعبيره عن معنى التأمل نشاطًا إيجابيًا في المقام الأول يمارسه البار، فهو أيضًا نشاط سلبي يمارسه الشرير عندما يترجم إلى "يخطط، أو يدبر، أو يتآمر" (مز ٢: ١؛ ٣٨: ١٢[١٣]؛ أم ٢٤: ٢)، لشئ يُعدّ ويُدبر جيدًا: "... وَالْيَوْمَ كُلَّهُ يَلْهَجُونَ بِالْغِشِّ." (مز ٣٨: ١٢[١٣]) و"لأَنَّ قَلْبَهُمْ يَلْهَجُ بِالْعُنْفِ..." (أم ٢٤: ٢).

٦. أما الصيغ الاسمية للفعل הָגָה فترد ثماني مرات عَلَى هيئة הֶגֶה، منها ٣ مرات في (أي ٣٧: ٢؛ مز ٩٠: ٩؛ حز ٢: ١٠)، وترد مرّة واحدة كـ הָגוּת (مز ٤٩: ٣[٤])، و٤ مرات كـ הִגָּיוֹן (مز ٩: ١٧؛ ١٩: ١٤[١٥]؛ ٩٢: ٤؛ مرا ٣: ٦٢). ويستخدم الاسم הֶגֶה بشكل عام وغير واضح بمعنى حداد، وتنهدة، ودمدمة: "... أَفْنَيْنَا سِنِينَا كَأَنَّةٍ." (مز ٩٠: ٩). وترد في أي ٣٧: ٢ في علاقة متوازية مع רֹגֶז (← # ٨٠٧٥) ولذلك تترجم إلى دمدمة أو زمجرة. ومن ناحية أخرى، تعد كلمة تأمل أفضل ترجمة للاسم הָגוּת "... وَلَهَجُ قَلْبِي فَهْمٌ." (مز ٤٩: ٣[٤]) NASB. أما הִגָּיוֹן فهي أصعب صيغ الجذر הָגָה. ويرد أسهل إستخداماتها في ١٩: ١٤[١٥]، وتفهم بمعنى التأمل. كما يرد المصطلح مرتبطًا بالآلات الموسيقية وترجمت إلى "melody" (لحن) في ترجمة NIV، وإلى "resounding" (مدوٍ) في ترجمة NASB (٩٢: ٣[٤]). وهذا الإستخدام صعب وربما يشير إما إلى الصوت أو إلى الغرض من الموسيقى الّتِي تُعزف. وأخيرًا في ٩: ١٦[١٧]، ترد הִגָּיוֹן بالارتباط مع كلمة סֶלָה الّتِي يصعب ترجمتها وعادة ما تبقى دون ترجمة. وأغلب الظن أنها تشير إلى نوع من المصاحبة الموسيقية، وهو ذات المعنى الوارد في ٩٢:

٣[٤]). (←#٢٠٥٣)

ب. ت الحالات الَّتِي يرد فيها الفعل הָגָה في مخطوطات قمران لا تفيد كثيرًا في هذا الصدد. إلا أن أوضح مثال يرد في كم. ١١: ٢١ وتقول: "تفكير الإنسان في ذنبه يفضي إلى دمدمة مُرَّة." وترد الكلمة مرّة أخرى في كم. ١١: ٢ هكذا: "בהגיגלבי"، ويرجح أنها تعني 'في فكر قلبي'" (*TDOT* 3: 324).

التأمل، التخطيط، التفكير: ← הגה [*hg* [1]] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← שִׂיחַ [1] [*śyḥ* [1]]، يشكو، يستغرق في التفكير، يدرس، يتحدث، يتأمل، #٨٤٨٨)؛ ← **خطة، فكرة، تأمل**

البيبلوجرافيا

TDOT 3:321-24; W. C. Kaiser, Jr., "What Is Biblical Meditation," *Renewing Your Mind in a Secular World*, ed. J. D. Woodbridge, 1985, 39-53.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

2048 הגה

הגה [*hgh* [2]]، قل. فصل (الشوائب من الفضة)، نزع، أزال (#٢٠٤٨).

ش. أ. ق يرد كصيغة ثانوية لكلمة יָגָה (قا؛ ٢صم ٢٠: ١٣)، وهو مرتبط بـعرب. *wğy* الَّتِي تحمل معاني "اكتشف انعدام قيمة شيء ما، نزع" (*HALAT* 228, Guillaume, 22).

ع. ق يستخدم الفعل في أم ٢٥: ٤ ليصف عملية فصل الزُغل عديم القيمة من الفضة. وهذا الإستخدام جزء من صورة ممتدة تبين أن الملك لا يمكنه أن يحكم بالعدل إلا إذا أُنتزِع الشرير من قدَّامه (٢٥: ٥)، مثل صائغ الفضة الذي لا يمكنه أن يعمل إلا بالفضة الَّتِي أزيل منها الزُغل (قا؛ R. C. Van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25-27*, SBLDS 96, 1984, 77-78). ويستخدم الفعل הָגָה في أش ٢٧: ٨ ليصف دفع الرب يَهُوذَا إلى السبي مصورًا ذلك بريح شرقية عاتية. وتظهر هنا أيضًا فكرة التطهير (قا؛ أش ٢٧: ٩).

ب. ت في ماسي ٦: ١٢ (= سي ٤٣: ١٨) يمكن تفسير יהג عَلَى أنه مرتبط بالفعل הָגָה، "تحويل"، أي أن بياض الثلج يحوّل الأبصار حتى إن العين لا تحتمل النظر إليه، وعليه فهو 'يُبهر البصر'" (Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll From Masada*, 1965, 32).

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [*ʾṣl* [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [*bdl*] (مُتميِّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [*br*ʾ [1]] (خلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [*hgh* [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוש [*mûs* [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [*ns*ʿ] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [*ntq*] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [*prq*] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [*ṣʿn*] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [*rḥq*] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨)

البيبلوجرافيا

A. Guillaume, *Hebrew and Arabic Lexicography*, 1965, 22 (=AbrN 1, 1959, 22).

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٢٠٤٩ (הֶגֶה [*hegeh*]، دمدمة، زئير، هدر)، ← #٢٠٤٧

٢٠٥٠ (הָגוּת [*hāgût*]، تأمل، استغراق في التفكير)، ← #٢٠٤٧

2052 הָגִיג

הָגִיג [*hāgîg*]، اسم. آهة (في الصلاة) (#٢٠٥٢).

ش. أ. ق لا تظهر الأفعال المشتقة من הגג في اللغة سريانية. (etpa.) رغم عدم ثبوت وجودها في ع. ق: لتَخيُّل رؤية شيء ما، عرب.: *hagga*، خشخشة (اللهب)، وأكد.: *agāgu*، يغضب، يستشيط غضبًا. الأسماء ذات الصلة: *hgēgē* (سريانية.) و*hgāgā* (المندائية) تشير إلى التخيل، الهوى.

ع. ق لا يتيح لنا أصل الكلمة (قا؛ BDB,822 *TALAH*, 112) ولا ع. ق تحديد المعنى الدقيق لـ *hāgîg*. ويشير السياق في مز ٥: ١[٢] إلى صوت أقوي من صوت التنهُّد وأقرب إلى التأوه (NIV; NAB; *HALAT*; NASB) قا؛ سب κραυγή، ي٣١٩٩، صراخ). إلا أن مز ٣٩: ٣[٤] يربط الكلمة بالاضطراب المصاحب للصمت الداخلي (قا؛ سب، μελέτη). وربما أصابت الترجمات الحديثة (مثل؛ NIV, NAB =ت.ك.ح) في اعتبار أن הָגִיג تعني تأمل أو استغراق في التفكير (BDB, 211 قا؛ *HALAT* 228، تنهدة).

ب. ت قا؛ ع.ج κραυγή (ي٣١٩٩، رؤ ٢١: ٤).

بتأوُّه، يتنهد، يهرّ: ← אנח [*ʾnḥ*] (يتنهد، يتأوه، #٦٣٤)؛ אנק [*ʾnq*] (يتأوه، #٦٥٠)؛ ← הגה [*hg* [1]] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [*hāgîg*] (يتأوه في الصلاة،

#٢٠٥٢)؛ זעק [z'q] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ נאק [n'q] (يتأوه، #٥٥٤٣)؛ ← נהם [nhm] (يهر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח [nwḥ 2] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [p'h] (تتأوه المرأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← שָׁאַג [g's] (يزمجر، #٨٦١٣)

ديفيد تومسن nospmohT divaD

2053 הִגָּיוֹן

הִגָּיוֹן [higgāyôn]، اسم. لحن، ارتجال، فكرة، تأمل (#٢٠٥٣)؛ > הגה [hg 1]، يتأمل، يتفكر (#٢٠٤٧).

ش. أ. ق سريانية: *hegyānā*، تأمل، دراسة.

ع. ق ١. يشير هذا الاسم في مز ٩٢: ٣[٤] إلى لحن يعزف عَلَى القيثارة.

٢. يرد الاسم في عبارة "لحن [خواطر= ت.ك.ح؛ هواجس= ت.م = ت.ي.ح؛ فكر= ت.س.ف] قلبي" للتعبير عما يتأمل فيه المرء؛ ولابد أن تكون تأملات المرء مقبولة لدى الله (مز ١٩: ١٤[١٥]). وترد الكلمة في مرا ٣: ٦٢ مع "الشفاه" للتعبير عن أفكار الأعداء ضد قائل المراثي.

٣. كما يمكن أن يوحي هذا الاسم باتجاه موسيقي (مز ٩: ١٦[١٧]), إلا أن المعنى الدقيق غير معروف. ويرجح موينكل Mowinckel أنها تعني "مقطع موسيقي منمق" (*The Psalms in Israel's Worship*, 1967, 2:211). أما كرايجيي Craigie، وهو يعتمد في بحثه عَلَى معنى الجذر للفعل הָגָה ("يتنهد، يتفكر")، يرجح أنها تبين أن الأبيات التالية يجب أن تُغنى بصوت ناعم (*Psalms 1-50*, WBC, 1983, 116). إلا أن كراوس Kraus (*Psalms 1-59*, 1988, 27) يعتقد أنها إشارات إما وقفة للتأمل أو فاصل موسيقي.

خطة، فكرة، تأمل، تآمر: ← אזן ['zn 2] (يقلب الرأي، يفكر مليًا، #٤٦٢)؛ ← ברא [bd'] (يدبر، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [higgāyôn] (لحن، فكرة، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [zmm] (يخطط، يعتزم، يدبر شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [hms 2] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשב [hšb] (يَعُدّ، يحسب، يجري حسابًا، يفكر، يخطط، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [yēṣer 1] (نمط تفكير، صفات شخصية، #٣٦٧١)؛ ← עשת ['št 2] (يفكر، ينظر في الأمر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [śîḥâ] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [śe'ippîm] (أفكار قلق، مشاعر قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [tar'îṯ] (فكرة، #٩٥٦٩)

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [hll 3[?]] (يجعل المزمار يُعزف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn 1] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mena'an'îm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel 2] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف عَلَى الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב ['ûgāb] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll 1] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš 2] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šema' 1] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תֹּף [tpp] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tq'] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:321-24.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

2059 הֵד

הֵד (*hēd*)، قصفُ الرعد (?) (#٢٠٥٩).

ع. ق لا ترد הֵד إلا في حز ٧: ٧ وهي ربما صيغة مختصرة لكلمة הֵידָד (يصيح) بمعنى صيحة حاصدةِ البهجةِ (انظر أش ١٦: ٩؛ إر ٤٨: ٣٣؛ Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986, 108; Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983, 148; Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1:196).

الرعد: ← הֵד [hēd] (قصف الرعد؟، #٢٠٥٩)؛ ← חֲזִיז [ḥāzîz] سحاب، ريح شديدة، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت، جلبة، رعد، صرخة، #٧٧٥٤)؛ ← רעם [r'm 1] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

2063 הדה

הדה [hdh]، يَمُدُّ (اليدين) (#٢٠٦٣).

ع. ق تستخدم عَلَى أنها ترد مرّة واحدة في أش ١١: ٨ للإشارة إلى جذع يسى الذي سيتمكن، دون أن يصاب بلدغة قاتلة، "وَيَمُدُّ الْفَطِيمُ يَدَهُ عَلَى جُحْرِ الأُفْعُوانِ." وهكذا، في ملك المسيا تنتزع كل المخاوف المرتبطة بالخطر أو الشر. وتزول عن الموت شوكته (١كو ١٥: ٥٥). وتأتي ع. في القسم الثالث من أش ١١: ١-٩، الذي يتحدث كله عن جذع يسى المسياني. ويأتي أولاً وصف الهبة الإلهية التي بها

يتمكن من أداء مهمته (ع ٢- ٣أ)؛ ويأتي ثانيًا شرح أسلوب مُلكه (أي، بالعدل والأمانة، ع ٣ب- ٥)؛ وثالثًا الإحساس بالأمن والأمان الذي يميز مُلك المسيًا (ع ٦- ٩).

إنتشار، اتساع، إمتداد: ← הדה [*hdh*] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זרה [*zrh* ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [*ṭph* ¹] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← ישׁט [*yšṭ*] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מתח [*mtḥ*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٥٠١)؛ ← נטה [*nṭh*] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נפץ [*npṣ* ²] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتَّت، #٥٨٨٠)؛ ← פוץ [*pwṣ* ¹] (يتبعثر، يتشتت، يُنشر، مشتَّت، #٧٠٤٦)؛ ← פזר [*pzr*] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١)؛ ← פרשׂ [*prś*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פשׂה [*pśh*] (تفشى [المرض]، #٧٣١٣)؛ ← רפד [*rpd*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שׁטח [*šṭḥ*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨)

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 111.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

2070 הדך

הדך [*hdk*]، فِعْل. داس (#٢٠٧٠).

ش. أ. ق والجذر معروف أيضًا في اللغة عرب. *hadaka*، يمزق، يهدم.

ع. ق لا تستخدم الكلمة في ع. ق إلا مرّة واحدة في أي ٤٠: ١٢، في تحدي القدير لأيوب فيما إذا كان يتخيل أن ذِراعه قديرةٌ كقدرة ذراع الله بحيث تمكنه من أن ينظر "إِلَى كُلِّ مُتَعَظِّمٍ وَذَلِّلْهُ (כָּנַע؛ ← #٤٠٤٤) ويدوس (הֲדֹךְ) الأَشْرَارَ فِي مَكَانِهِمْ."

يطأ، يَدُوسُ، إخضاعَ: ← בוס [*bws*] (داس، #١٠٠٨)؛ ← דבר [*dbr* ¹] (يبعد/ يدفع بقوة، #١٨١٨)؛ ← דושׁ [*dwš*] (يطأ، يدرس (الحنطة)، #١٨٨٩)؛ הדך [*hdk*] (يدوس، #٢٠٧٠)؛ ← כבשׁ [*kbš*] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← כפשׁ [*kpš*] (يرعب، #٤١١٥)؛ ← לכד [*lkd*] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← > עסס [*ʿss*] (يدوس، #٦٧٤٨)؛ רמס [*rms*] (يطأ، #٨٢٥٢)؛ ← רפשׂ [*rpś*] (يطأ، #٨٣٤٦)

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

2071 הֲדֹם

הֲדֹם (*hªdōm*)، اسم. مسندُ القدمين (#٢٠٧١)، دائمًا הֲדֹם רַגְלַיִם (*hªdōm raglayim*)، "مَوْطِئُ (الـ) أقدام،" الذي كانَ مكانَ إستراحة (מְנוּחָה، راحة، في توازِ ترادفي، أش ٦٦: ١) لقدمي الجالس عَلَى العرش، (כִּסֵּא، عرش، #٤٠٥٨)، إلا أنها في ع. ق لا تستخدم إلا مجازًا.

ش. أ. ق في المصرية *hdmw rdwy* (مقعد الأقدام) تُظهر الرسوم الفِرْعَوْن وقدماه عَلَى مسند قدمين، وتصوّر الأعداء أو حتى الأعداء أنفسهم يمثّلون عَلَى أنهم موطئ قدميه (Keel, *Symbolism*, figs. 341-42)؛ وأكد.: *galtappu, g/kersa/eppu* تستخدم مجازًا للتعبير عن الأعداء الذين يتم غزوهم (*AHw*, 286) وفي أكادية تلِّ العمارنة *gistappu sa sepeka* (موطئ قدميك)، تَدُل عَلَى التابع المطيع.

ع. ق ١. قيل بأنَّ لله موطئ قدمين، وهو إما صهيون أو التابوت. والأرض هي موطئ قدمي يهوه (أش ٦٦: ١)، بينما السماء عرشه (כִּסֵּא). وعَلَى نفس النحو، صهيون (توازي "الجبل المقدس"؛ ← لاهوت) موطئ قدمي الله، حيث يُسجد له (مز ٩٩: ٥، قا؛ مرا ٢: ١، "ابْنَةَ صِهْيَوْنَ"). وعندما يُجلب التابوت، بوصفه رمزًا لحضور الله، إلى الهيكل يسقط العابدون بوجوههم إلى الأرض חוה؛ ← #٢٥٥٦) أمام موطئ قدميه (= التابوت) (مز ١٣٢: ٧؛ قا؛ ١أخ ٢٨: ٢) **.٢.** مثلما الحال في ش. أ. ق، كان موطئ القدمين الملكي رمزًا لقوة الملك. ويحصل الملك الآتي من نسل داود عَلَى وعد يهوه له بأن يجعل أعداءه (אֹיֵב؛ ← #٣٦٧) موطئًا لقدميه (مز ١١٠: ١).

أثاث: ← הֲדֹם [*hªdōm*] (مسند القدمين، #٢٠٧١)؛ ← כֶּבֶשׁ [*kebeš*] (مسند القدمين، #٣٩٠٠)؛ כִּסֵּא [*kissēʾ*] (كرسي، عرش، #٤٠٥٨)؛ ← שֻׁלְחָן [*šulḥān*] (منضدة، #٨٩٤٧)

يسجد، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גהר [*ghr*] (ينزل، ينحني، #١٥٦٦)؛ ← חוה [*ḥwh* ²] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل، #٢٥٥٦)؛ ← כפף [*kpp*] (يركع، يحني نفسه لأسفل، # ٤١٠٤)؛← כרע [*krʿ*] (إنحناء، #٤١٥٦)؛← סגד [*sgd*] (يطأطئ الرأس، #٦٠٣٢)؛ ← עבד [*ʿbd*] (يعمل، يخدم، يسجد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [*qdd*] (يطأطئ الرأس، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שׁרת [*šrt*] (يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:325-34; O. Keel, *The Symbolism of the*

Biblical World, 1978, 254-56.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٢٠٧٢ (הֲדַס [*hadas*]، نبات الآس)، ← #٦٧٧٠

2074 הדף

הדף [*hdp*]، قل. يدفع (شخصًا) (في حالة النصب)، يزيح، يدفع بقوة (#٢٠٧٤).

ش. أ. ق لا يتضح ظهور الفعل إلا في العبرية. ففي التيجرية نجد فعلاً مشابهًا، *hadfa* يصل عَلَى غير توقع، يُوجَد.

ع. ق يرد الفعل הדף ١١ مرّة في ع. ق ويشير عادة إلى فعل يتضمن حركة خَطيّة، أي حركة شيء أو شخص من نقطة إلى أخرى، متضمنة غالبًا قوة مادية مفاجئة. والسياق عادة سلبي.

١. يشير إلى فعل مادي ينطوي عَلَى نوع من العنف، يرد الفعل في عد ٣٥: ٢٠، ٢٢ ليبين الفرق بين القتل العمد والقتل السهو الذي ينتج عن "دفعة" مفاجئة (הדף) (قا؛ Phillips, 114, n. 34). تقترب امرأة من أليشع (٢مل ٤: ٢٧) "يدفعها" جيحزي، غلام النبي. وتستخدم الكلمة إستخدامًا مجازيًا في حز ٣٤: ٢١ لتصوير الظلم الاجتماعي في إِسْرَائِيل، حيث "تدفع" الخراف السمينة (قادة إِسْرَائِيل) الخراف النحيلة (الشعب المسكين).

٢. يستخدم الفعل הדף في أي ١٨: ١٨ في كلام بلدد لوصف السقوط المباغت للشرير الذي "يُساق" من النور إلى الظلمة.

٣. ومن الناحية اللاهوتية، نجد أهم إستخدامات الفعل הדף في الأمثلة الَّتِي يكون فيها الله الفاعل النشط الذي يقوم بالحركة، في حين يمثل أعداء إِسْرَائِيل (أي أعداء الله في الأساس) موضوع حركة الدفع. ففي كل من تث ٦: ١٩؛ ٩: ٤؛ يش ٢٣: ٥ يكاد الفعل يستخدم باعتباره مصطلحًا فنيًا في وصف انشغال الله بغزو الأرض. وتأتي النصوص الثلاثة عَلَى هيئة وعد ولا تصور تفصيلاً ما سيفعله الله عَلَى وجه التحديد. فهو يعد بأن "يدفع" الكنعانيين بينما يدخل إِسْرَائِيل أراضيهم. ويجب أن يفهم انشغال الله في حروب إِسْرَائِيل أثناء الغزو (قا؛ Kang, 127-60) وفي تاريخ إِسْرَائِيل كله بالارتباط مع صورة يهوه المحارب (Brettler, 135-65). ويصور إر ٤٦: ١٥ صورة مشابهة لانشغال الله في حروب إِسْرَائِيل بتصويره عَلَى أنه "يطرح" مصر. بل إن حتى قادة إِسْرَائِيل يمكن أن يصبحوا موضوع הדף إذا لم يتبعوا وصايا الله (أش ٢٢: ١٩).

ب ت يظهر الفعل في الأدب العبري والآرامي اليهودي ب. ت دون أن يتغير معناه، فمثلاً تر الأورُشَليمي عَلَى عد ٣٥: ٢٠؛ و تر. أي ١٨: ١٨ (Jastrow, 334).

دفع، نطح، زوح: ← דחה [*dḥh*] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠)؛ ← דפק [*dpq*] (يدفع، يسوق بعنف، يطرح أرضًا، #١٩٨٥)؛ ← הדף [*hdp*] (يدفع، يزيح، #٢٠٧٤)؛ ← ירט [*yrṭ*] (يدفع بقوة، يدفع، لا يبالي بعواقب فعلة ما، #٣٧٤٠)؛ ← נגח [*ngḥ*] (يطعنْ؛ يدفعُ، دفعةُ، #٥٥٩٠)؛ ← עלל [*ʿll* ²] (دفعة مِنْ، #٦٦١٩)؛ ← תקע [*tqʿ*] (الدافع، دفعة، تُصفق، ضربةُ (البوقُ)؛ رُفِعَ تأمينًا للشيئ، إلتزام نفسه، #٩٥٤٦)

البيبلوجرافيا

HALAT 229-30; *TWOT* 1:207; M. Brettler, "Images of YHWH the Warrior in Psalms," *Semeia* 61, 1993, 135-65; S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, BZAW 177, 1989; A. Phillips, "Another Look at Murder," *JJS* 28, 1977, 105-26.

مارتن جي . كلنجبيل *Martin G. Klingbeil*

2075 הדר

הדר [*hdr*]، قل. ضخَّم، كرَّم، يُجمِّل؛ نِفْعَلْ. يُكَرَّم؛ هِتْبَعِّيل. يُكَرِّم نفسه (#٢٠٧٥)؛ הָדָר [*hādār*]، اسم. زينة، بهاء، جلال (#٢٠٧٧)؛ הֲדָרָה [*hadārâ*]، اسم. حلية، زينة، بهاء (#٢٠٧٩). ويتضمن ذلك أرام. كت. הַדַּר (*hadar*)، pa. يُكرِّم (الله) (#١٠١٩٨)؛ הֲדַר (*hadar*)، اسم. بهاء (#١٠١٩٩).

ش. أ. ق لا تظهر كلمات معينة مشتقة من نفس الأصل خارج اللهجات العبرية وأرام. (ولكن قا؛ *TDOT* للوقوف عَلَى عدد من الاحتمالات الأخرى).

ع. ق ١. الفعل (أ) يأتي الفعل في أسفار موسى الخمسة فعلاً متعديًا، س הָדַר ص، س كرَّم/ أذعن لـ ص. لا ينبغي للإِسْرَائِيليين أن يذعنوا (يحابوا) لفقير (خر ٢٣: ٣) ولا لوجه رجل عظيم (لا ١٩: ١٥) في إجراء العدل، وفي الأوضاع الاجتماعية العادية، إلا أنه يجب عليهم أن يحترموا وجه المسنين (١٩: ٣٢). يستخدم إشعياء صيغة اسم الفاعل المبني للمجهول للإشارة إلى الأماكن المرتفعة (في هذا السياق: المتكبر) الَّتِي سيمهدها الله (أش ٤٥: ٢؛ مع ملاحظة أن ترجمة NIV تتبع مخطوطات قمران و سب وتـعدِّل الكلمة הֲדוּרִים إلى جبال) ولتصوير الله في مظهره المهيب في الدينونة بالتعبير הָדוּר בִּלְבוּשׁוֹ، هَذَا الْبَهِيُّ بِمَلاَبِسِهِ (٦٣: ١).

(ب) صيغة نِفْعَلْ، الَّتِي لا تظهر إلا في مرا ٥: ١٢، هي

المبني للمجهول من قل.: عَلَى يدي أهل البابليين، وَلَمْ تُعْتَبَرْ وُجُوهُ الشُّيُوخِ (قا؛ لا ١٩: ٣٢).

(ج) وتأتي هِتْبَعِّيل. في ظهوره الوحيد في أم ٢٥: ٦ في الصيغة الانعكاسية: אַל־ תִּתְהַדַּר לִפְנֵי־מֶלֶךְ، "لا تَتَفَاخَرْ أَمَامَ الْمَلِكِ" (قا؛ ت.م ؛ ت. ك. ح).

(د) الفعل المشتق من نفس الأصل في pael أرام. فعل متعدٍ: سِ הַדַּר לְ- ص، س كرَّم ص. وفي المرات الثلاث الّتِي يرد فيها، س هو ملك بابلي و ص هو الإله الحقيقي: أكرم نبوخذ نصر الإله الحقيقي نتيجة لما أنزله به من عقاب (دا ٤: ٣٤، ٣٧[٣١، ٣٤])، في حين أن بيلشاصر لم يكرمه، ومن ثم نال العقاب (٥: ٢٣).

(هـ) استنتاجات سيمانطيقية (دلالية). يبدو أن الفكرة المشتركة هي توقير شخص ما انطلاقًا من احترامه نظرًا لما يحظى به من سمات سامية (سواء أكانت حقيقية أم كانت منسوبة إليه).

٢. الاسم הָדָר. يتضمن قاموس أكسفورد الإنجليزي المعاني التالية في تعريفه للكلمة الإنجليزية "بهاء" : فخامة، عرض عظيم للثروة؛ سمو، شخصية مهيبة أو جليلة؛ مظهر مزخرف. ويتشابه ذلك إلى حد كبير مع المعاني الّتِي تتضمنها عبر. הָדָר. والإستخدام السائد يقع في نطاق معاني الفخامة، والسموّ.

(أ) الفخامة، السمو. شخصية الله المهيبة الجليلة هي الّتِي تملأ المشهد عند إستخدام هذه الكلمة لوصفه. ومثل؛ مز ٩٠: ١٦ "لِيَظْهَرْ فِعْلُكَ (פָּעַל) لِعَبِيدِكَ وَجَلاَلُكَ لِبَنِيهِمْ." وكما يشير دليتزسخ Delitzsch هنا "في أعمال الرّب يكشف الجانب المشرق من مجده عن نفسه، ومن ثم يطلق عليه הָדָר." وفي أش ٢: ١٠، ١٩، ٢١، في يوم الدينونة، سيختبئ الخطاة من رعب (פַּחַד) الرب ومن مهابة رفعته (הֲדַר גְּאוֹנוֹ). وفي مز ٢٩: ٤ يطلق عَلَى صوت الرب كما يسمع في الرعد בֶּהָדָר، ببهاء، فهو يبهر المؤمن بعظمة الرب (قا؛ || בַּכֹּחַ، بقوة). وعادة ما نجد الكلمتين معًا في زوج واحد הוֹד וְהָדָר (الجلال والبهاء ينطبقان عَلَى الله: أي ٤٠: ١٠؛ مز ٩٦: ٦ (= ١أخ ١٦: ٢٧)؛ ١٠٤: ١؛ ١١١: ٣؛ قا؛ ١٤٥: ٥ (כְּבוֹד הוֹדֶךָ הֲדַר، بهاء مجد جلالك)، ١٢ (וּכְ הֲדַר מַלְכוּתוֹ כָּבוֹד، ومجد بهاء مُلكك). وقد أطلق دليتزسخ (في مز ٩٦: ٦) عَلَى הוֹד וְהָדָר "الكلمتان المتلازمتان لوصف المجد الملكي."

ونقرأ في أش ٣٥: ٢أ كيف أن خلاص الله لشعبه سوف يفضي إلى مشاركة الصحراء في مجد (כָּבוֹד) لبنان وبهاء (הָדָר) كرمل وشارون، في مقابل ع ٢ب أن هذه ستعلن مجد الرب وبهاءه. وربما يكون ذلك لعبًا بالألفاظ بإستخدام معنى "المظهر المنمق" في ع ٢أ (قا؛ لا ٢٣: ٤٠ كما هو موضح أدناه)، بمعنى "الفخامة" في ٢ب.

ونرى أن הָדָר تنطبق عَلَى البشر من أوجه مختلفة. ولننظر أولاً إلى إستخدامها لوصف بهاء المَلك: في مز ٢١: ٥[٦] وضع الله הוֹד וְהָדָר الجلال والبهاء عَلَى الملك الآتي من نسل داود، قا؛ ٤٥: ٣[٤]، حيث نرى السيف شعار הוֹדְךָ וַהֲדָרֶךָ جلال الملك الداودي وبهائه، بينما في ع ٤[٥] يُحَرِّض الملك عَلَى أن ينتصر ويركب וַהֲדָרְךָ، في بهائك (حسب دليتزسخ الذي يعتبرها صورة نصب ظرفية). وأرام. كت. הֲדַר تظهر ثلاث مرات بمعنى البهاء (الملكي): دا ٤: ٣٠، ٣٦[٢٧، ٣٣]؛ ٥: ١٨(وربما يكون هنا لعب بالألفاظ بالفعل הַדַּר، ٤: ٣٤، ٣٧[٣١، ٣٤]؛ ٥: ٢٣: عَلَى الملوك أن يكرموا الإله الذي هو المصدر الحقيقي لمجدهم الملوكي). إلا أن لهذه الكلمة إستخدام أوسع نطاقًا: في مز ٨: ٥[٦] توّج الله البشرية بمجد وبهاء (כָבוֹד וְהָדָר)، وربما تستخدم هذه الكلمة لأن المَزْمُور يصور البشر عَلَى أنهم وكلاء الله عَلَى الطبيعة. في أش ٥٣: ٢ نرى أن العبد لا جمال له (תֹּאַר) ولا بهاء (הָדָר) خارجي (ملكي، البهاء الممنوح للملك الآتي من نسل داود؟) لجذب انتباه الناس. وتفسَّر عادة العبارة الواردة في مز ١٤٩: ٩ הוּא לְכָל חֲסִידָיו הָדָר هكذا: "هذا (أي إجراء الحكم باعتبار מִשְׁפָּט سابقًا لـ הוּא) هو مجد جميع قديسيه" (وهكذا ترجمات "NIV, NASB, RSV"). ويفسر كراوس هذا عَلَى أنه بهاء ملوكي جلي، وهذا التفسير جائز وإن لم يكن غير مؤكد.

كما أن الكيان العرقي أو السياسي يمكن أن يكون له بهاء أي فخامة: تث ٣٣: ١٧ (أفرايم، كبِكْرِ ثَوْرٍ)؛ أش ٥: ١٤؛ مرا ١: ٦(تتحدث الآيتان عن انتزاع بهاء أورُشَلِيم)، حز ٢٧: ١٠(أتى بهاء صور من المحاربين والمرتزقة). والمرأة الفاضلة لها قوة وبهاء (עֹז וְהָדָר) بفضل ثيابها (לְבוּשָׁהּ؛ قا؛ ع ٢٢ حيث نرى أن ثيابها من الكتان الفاخر والأرجوان)، وربما لذلك تعد هذه الأشياء رمزًا لقوتها وبهائها). أما الأمثلة الأخرى عَلَى ارتداء(לָבַשׁ) البهاء، نقرأها في أي ٤٠: ١٠؛ مز ١٠٤: ١؛ أش ٦٣: ١، وفي كل هذه الأمثلة نرى أن الله هو القائم بالفعل: هذه المرأة جليلة حقًا!

(ب) المظهر المنمق. الشعر الأشيب بهاء الشيوخ أو مظهرهم المنمق، أم ٢٠: ٢٩ (|| الـ תִּפְאֶרֶת، فَخْرُ الشُّبَّانِ قُوَّتُهُمْ). في لا ٢٣: ٤٠، كان عَلَى الإِسْرَائِيليين، في احتفالهم بعيد المظال أن يأخذوا ثَمَرَ اشْجَارٍ بَهِجَةٍ (ت.ي.ح؛ ت.ك.ح؛ ت.م= ثمر أشجار نضيرة)، أي أن الأشجار أو ثمارها جميلة. ويتكلّم الله في حز ١٦: ١٤ عن البهاء/ الزخرف الذي وضعه عَلَى أورُشَلِيم، ونظرًا للصورة المجازية العامة

لهذا الأصحاح، وفي ع ١٠- ١٣ (حيث الوصف التفصيلي للحُلي)، تدخل هذه ع. ضمن هذه الفئة. أما مز ١١٠: ٣ من ع. الصعبة: شعب الكَاهِنِ الملك سيكونون مستعدين لتقديم أنفسهم بإرادتهم في يومِ معركته، בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ (ت.س&ف = فِي زِينَةٍ مُقَدَّسَةٍ؛ ت.ي.ح = في بهاء القداسة؛ أيضًا راجع حاشية ت.م عَلَى هذه ع.) مِنْ رَحِمِ الْفَجْرِ (حسب اللهجات، مقارنة بترجمة NIV، قا؛ دليتزسخ). هل يجب ربط ذلك بعبارة הַדְרַת קֹדֶשׁ (المشروحة أدناه) وتفسيره عَلَى أنه في اصطفاف مقدس (وهكذا يرى دليتزسخ)، أم يجب تعديله إلى בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ، في جبال القداسة (حسب *BHS* الكتاب المقدس العبري، وت.ك.ح "عَلَى الجبال المقدسة")؟ يبدو أنه من الأفضل، لأغراض السياق، فصل ذلك عن التعبير הֲדָרָה وتفسير النص الماسوري في ضوء هذا المعنى لكلمة הָדָר، يستسلم "فِي زِينَةٍ (ثياب مزخرفة؟) مُقَدَّسَةٍ،" لوصف الملابس الفاخرة الَّتِي يرتديها جُند الملك.

٣. الاسم הֲדָרָה. يظهر هذا الاسم دائمًا في التركيبة الآتية: مرّة عَلَى هيئة הַדְרַת־מֶלֶךְ، بهاء المـلِك، الذي يتألف من العديد من الأشخاص (أم ١٤: ٢٨، بالمقارنة مع מְחִתָּה، خراب)؛ و ٤ مرات في العبارة المثيرة للجدل הַדְרַת קֹדֶשׁ (١أخ ١٦: ٢٩؛ مز ٢٩: ٢؛ ٩٦: ٩، ويرد فيها جميعًا حرف الجر בְּ، ٢أخ ٢٠: ٢١، مع حرف الجر לְ). وقد فهم ذلك الكثيرون عَلَى أنه "ثياب القداسة المزخرفة" (قا؛ دليتزسخ Delitzsch، NASB, RSV في مز ٢٩: ٢، في إصطفاف مقدس)، "بهاء قداسة [الله]" (قا؛ NIV= ت.م في مز ٢٩: ٢)، و "في حلم/ تجلي القداسة/ القدس للإنسان" (داهود Dahood مستند عَلَى *UT* #٧٥٢؛ راجع أيضًا حاشية ت.م عَلَى مز ٢٩: ٢). بالإضافة إلى ما يميز الاقتراح المبني عَلَى اللغة أوغا. من طبيعة حدسية واضحة لا تقوم عَلَى معلومات كافية، نرى أن كيدنر Kidner كان محقًا في الإشارة إلى أنه إذا كان للتعبير معنى واحد في كل الحالات الَّتِي يستخدم فيها، فإن بناء الجملة في ٢أخ ٢٠: ٢١ لا لبس فيه: أي أن קֹדֶשׁ מְהַלְלִים לְהַדְרַת لا يمكن أن تعني إلا "تمجيد بهاء القداسة" حيث إن التركيبة הִלֵּל לְ س تعني يمجد س (قا؛ ع ١٩)، ومن ثم فالمعنى المتضمن هو بهاء قداسة الله.

انظر כבד (يَثْقُل، #٣٨٧٧) لمناقشة مقارنة للمترادفات.

ب. ت تظهر الأجزاء العبرية من سي الفعل הדר في قل. و نِفْعَل. و بيعّل. (لا ترد في اللغة العبرية الكتابية ولكنها واردة في عبرية المشنا)، ومن المؤكد ظهور الاسم הָדָר مرتين ويستخدم لوصف مظهر السماوات المزخرف (سي ٤٣: ١، ٩). ويظهر في لفائف البحر الميت عدد من إستخدامات الاسم הָדָר، حيث يعني في أغلب الحالات الفخامة (قا؛ || כָּבוֹד، نج. ٤: ٨؛ تراتيل عيد الشكر ١٢: ١٥). ويستخدم الأدب الرباني الأسماء הָדָר (عَلَى نحو يشابه كثيرًا إستخدامه في اللغة العبرية الكتابية) و הֲדָרָה (في عبارة הַדְרַת־פָּנִים فقط، جمال الوجه)، والفعل (قل pass. part.، هِتْبَعِّل. كما في العبرية الكتابية، والآن مع بيعّل.، يزين، يجعله متميزًا).

تستخدم سب عددًا من الكلمات اليونانية لترجمة الكلمات الَّتِي تنتمي لهذه المجموعة، وأكثرها شيوعًا δόξα (ي١٥١٨)، مجد؛ εὐπρέπεια (ي٢٣٤٦)، مظهر متأنق؛ و μεγαλοπρεπεία، فخامة، ولا يبرز منها بوضوح في إستخدامات ع. ج إلا δόξα (ي١٥١٨). ويضيف ذلك إلى الدلالة اليونانية الأصلية الَّتِي تعني السمعة ظلال المعاني: بهاء، جمال.

مجد، كرامة، جلال: ← אדר [*'dr*] (يكون فخمًا، جليلاً، باهرًا، #١٥٨)؛ ← הדר [*hdr*] (يُعَظِّم، يكرم، يزين، #٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [*hôd* ¹] (بهاء، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [*yᵉqār*] (كرامة، ثروة، احترام، قيمة، بهاء، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [*kbd* ¹] (يثقل، لا يتجاوب، يُكَرَّم، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [*nēṣaḥ* ¹ / *neṣaḥ*] (بريق، مجد، استمرارية، ناجح، #٥٩٠٥)؛ ← פאר [*p'r* ²] (يُجمَل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [*ṣᵉbî* ¹] (زينة، مجد، #٧٣٨٢)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:44-52; *TDNT* 2:232-55; *TDOT* 3:335-41; *THAT* 1:469-72; *TWOT* 1:207-8; F. Delitzsch, *Psalms*, KD; D. Kidner, *Psalms 1-72* and *Psalms 73-150*, *TOTC*, 1973 and 1975; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, ConCom, 1989; D. Raffel, "*Hadar*: Towards a Clarification of a Central Concept in Biblical Aesthetics," *BethM* 36, 1990-91, 212-19.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

٢٠٧٧ (הָדָר [*hādār*]، تزيين، بهاء، جلال)، ← #٢٠٧٥

٢٠٧٩ (הֲדָרָה [*hᵃdārâ*]، زينة، بهاء)، ← #٢٠٧٥

٢٠٨١ (הָהּ [*hāh*]، [صرخة])، ← أدوات

٢٠٨٢ (הוֹ [*hô*]، [صرخة])، ← أدوات

2086	הוֹד

הוֹד [*hôd* ¹]، بهاء، جلال (#٢٠٨٦).

ش. أ. ق بالرغم مما تم من محاولات لربط هذه عبر. ببعض الجذور عرب. مثل *hwd* و *'wd* (قا؛ BDB، *HALAT*, *THAT* لمعرفة عناوين المراجع)، فلم يكن أي منها مرضيًا.

ع. ق ربما يحسن اتباع الترتيب الوارد في *HALAT* (فهو أكثر وضوحًا ودقة من BDB) في التوصل إلى أن الفئات الثلاث من الكائنات التِي يقال عنها أن لها הוֹד هي: الله، والبشر، ومجموعة متنوعة من العناصر الطبيعية بخلاف البشر.

١. الكلمة في انطباقها عَلَى الله: عندما يستخدم هذا المصلح لوصف الله، فهو غالبًا ما يشير إلى كشف مجده للبشر: مثل؛ أش ٣٠: ٣٠ حيث سيجعل الله الأشُّورِيين يسمعون جلال صوته (הוֹד קוֹלוֹ)، وبذلك يُرعبهم (ع ٣١)؛ حب ٣: ٣، حيث نرى أنه في إحدى الحالات التِي يظهر فيها الرب نفسه للبشر، قد غطى السماوات بجلاله (|| تسبيحه [תְּהִלָּה] يغطي الأرض)، مز ٨: ١[٢] حيث وضع جلاله فوق أو عَلَى السماوات مما يدفع كاتب المَزْمُور في ع ٣- ٤[٤-٥] إلى أن يتعجب من علو المكانة التِي منحها الله للإنسان، قا؛ مز ١٤٨: ١٣؛ ١أخ ٢٩: ١١ (بمصاحبة بضعة مترادفات).

وفي بضعة مواضع نرى اقتران הוֹד וְהָדָר، الجلال والبهاء: مثلاً في مز ١٠٤: ١ (قا؛ أي ٤٠: ١٠)؛ ٩٦: ٦ (=١أخ ١٦: ٢٧، || עֹז قوة؛ תִּפְאֶרֶת، مجد، جمال)؛ ١١١: ٣؛ قا؛ ١٤٥: ٥، הֲדַר כְּבוֹד הוֹדֶךָ، بهاء جلالك المجيدُ. وكما أوضح دليتزسخ Delitzsch (في مز ٩٦: ٦)، هاتان هما الكلمتان المتلازمتان اللتان تستخدمان عادة لوصف المجد الملكي والذي يجب أن يخر أمامه البشر في خشوع عميق.

٢. الكلمة في انطباقها عَلَى البشر: أكثر البشر الذين يوصفون بهذه الكلمة هم الملوك، ومثل؛ ذلك ١ أخ ٢٩: ٢٥ حيث عظم الرب سليمان وجعل عليه הוֹד מַלְכוּת، جلالاً ملكيًا (قا؛ دا ١١: ٢١، الملك الوحيد الذي لا ينتمي إلى نسل داود هنا)، زك ٦: ١٣، حيث الغصن سيحمل الجلال؛ قا؛ إر ٢٢: ١٨. لاحظ أن الكلمتين المقترنتين הוֹד וְהָדָר تستخدمان أيضًا لوصف الجلال الملوكي لملك بشري (من نسل داود): مز ٢١: ٥[٦] (|| כָּבוֹד، مجد)؛ ٤٥: ٣[٤]. وقد لاحظ دليتزسخ (في ٤٥: ٣[٤]) أن هذا الإستخدام يعكس فكرة أن مُلك داود ونسله له مجد يعكس مجد الله ذاته.

وتتضمن الأمثلة الأخرى لانطباق هذه الكلمة عَلَى البشر عد ٢٧: ٢٠، حيث سيجعل موسى بعضًا من جلاله عَلَى يشوع؛ و أم ٥: ٩، حيث يجب عَلَى الشاب أن يجتنب فخ الزانية "لئَلاَّ تُعْطِيَ جَلالكَ لآخَرِينَ (הוֹדֶךָ، ت.ك.ح = ن.ي.ح = كرامتَك) لأخرين" (وتتعلق الكلمة في هذا السياق بقوته الرجولية: العمل، والثروة، والصحة)؛ و دا ١٠: ٨، حيث يفقد دَانِيآل، لدى رؤية الرسول السماوي، قوته وبهاؤه يتحولان إلى فساد (حرفيًا؛ ت.س&ف وَنَضَارَتِي تَحَوَّلَتْ فِيَّ إِلَى فَسَادٍ، وترجمة ت.ي.ح = ت.ك.ح = ت.م أفضل: وتحولت نضارتي فيَّ إلى ذُبول). وتشير هاتان الحالتان الأخيرتان إلى قوة الإنسان الطبيعية.

٣. الكلمة في انطباقها عَلَى العناصر الطبيعية بخلاف البشر: يمكن أن تشير كلمة הוֹד إلى القوّة المهيبة لفرس الحرب (أي ٣٩: ٢٠، زك ١٠: ٣) وإلى جمال الزيتونة النضرة أو قوتها (هو ١٤: ٦[٧]، وهي صورة لرد لإِسْرَائِيل).

٤. استنتاجات سيمانطيقِيةُ (دلالية): يتضح مما ذكر آنفًا أن الفكرة الأساسية التِي تحملها هذه الكلمة تطابق تمامًا المقابل الإنجليزي لكلمة "جلال" "majesty" التِي تُعرَّف حسب قاموس أكسفورد الإنجليزي بأنها فخامة، مهابة: ما يدل عَلَى قوة صاحبه. والكلمة نفسها لا تنطوي عَلَى أن القوة لابد أن تكون خارقة للطبيعة؛ ويمكننا معرفة ذلك من السياق (خاصة طبيعة صاحب القوة). إلا أنه عند وصف الوجه، يمكن أن تشير الكلمة إلى إشراقه، غير أن معناها يخالف ذلك في سياقات أخرى (ولكن قا؛ ربما سي ٤٣: ٩ أدناه، للوقوف عَلَى تطور أحدث للكلمة).

ب - ت في عبرية ابن سيراخ نجد أن كلمة הוֹד تستخدم في كافة حالاتها التِي نقع عليها في الكتاب المقدس. فنقرأ، مثلاً، عن الله عندما يُسأل أن يملأ صهيون بجلاله (سي ٣٦: ١٣)، وعن المكانة الكريمة أو الجليلة التِي أعطيت لهارون (٤٥: ٧)، وعن مجد النجوم (٤٣: ٩). ولا يرد في فهرس كُون Kuhn للكلمات الهامة للفائف البحر الميت إلا تراتيل عيد الشكر ٥: ٣٢ (حيث تأتي الكلمة بمعنى مظهر مُشعٍ، في سياق تركيبي يشبه دا ١٠: ٨)؛ ويضيف كل من نيوسَم (407) Newsome و شولر Schuller (286 b) أمثلة توضح إستخدامًا يماثل أساسًا الإستخدام الوارد في العبرية الكتابية [مع قليل من الحالات التِي ترد فيها הוֹד וְהָדָר]. ونجد في الأدب الرباني التعبير זִיו קַרְנַיִם، أشعة المجد (لوجه موسى؛ Exodus Rabba, 47).

استخدمت سب. عددًا من الكلمات لترجمة הוֹד، وأكثر هذه الكلمات إستخدامًا وربما أهمها هي δόξα (ي١٥١٨)، مجد. ويفسر ذلك إستخدام بولس لكلمة δόξα (ي١٥١٨) مجد مع الأجرام السماوية (١كو ١٥: ٤٠- ٤١)، عَلَى أساس سي ٤٣: ٩ المشابه لهذه الصورة الذي ربما نتج عن حدوث تطور سيمانطيقي في مز ٨: ١[٢].

مجد، كرامة، جلال: ← אדר [*'dr*] (يكون فخمًا، جليل، باهر، #١٥٨)؛ ← הדר [*hdr*] (يُضخِّم، يكرم، يزين، #٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [*hôd* [1]] (بهاء، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [*y^eqār*] (كرامة، ثروة، احترام، سعر، بهاء، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [*kbd* [1]] (يصير ثقيلاً، غير مستجيب، مُكرَّم، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [*nēṣaḥ* [1] / *neṣaḥ*] (بريق، مجد، استمرارية، ناجح، #٥٩٠٥)؛ ← פאר [*p'r* [2]] (يُجمّل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [*ṣ^ebî* [1]] (زينة)،

مجد، #٧٣٨٢)

البيبلوجرافيا

TDNT 2:232-55; *TDOT* 3:352-56; *THAT* 1:472-74; F. Delitzsch, *Psalms*, KD; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition (HSS 27)*, 1985; E. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran (HSS 28)*, 1986.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

2092	הוה

הוה [*hwh* ¹]، قل. سقط (#٢٠٩٢)؛ הַוָּה (*hawwâ* ²)، دمار، بؤس (كالذي حل بأيوب، أي ٦: ٢ [تقرأ بحسب الحاشية]؛ ٣٠: ١٣؛ وكالتهديد الذي يفعله الخونة، مز ٣٨: ١٢[١٣]، وكالذي يجره الابن الأحمق عَلَى أبيه، أم ١٩: ١٣؛ #٢٠٩٥)؛ הֹוָה (*howâ*)، مصيبة (فقط أش ٤٧: ١١ و حز ٧: ٢٦، باعتبارها عقاب إلهي لكل من بابل وإسْرَائِيل عَلَى التوالي؛ #٢٠٩٦). قا؛ -356 :TDOT 3 .358

ع. ق لا ترِد كلمة הוה إلا في أي ٣٧: ٦ حيث يقول الله للثلج "اسْقُطْ (הוה) عَلَى الأرْض." يربط -BDB (216 217) الكلمة باللفظة عرب. *hawa*ʸ، هوى، بينما يرجح *HALAT* (231) أن تكتب الكلمة بالألف *'alef* لتمييزها عن كلمة הוה، يصير (← #٢٠٩٣). ومن المحتمل أيضًا أن تكون الكلمة مجرد تنويعة لكلمة הוה، يصير (قا؛ أيضًا أرام. הֲוָא، يصير).

ع. ج *NIDNTT* 1:606-11; 2:705-10.

سقوط، ترنح، تعثر: ← בטח [*bṭh* ²] (يسقط أرضًا، #١٠٥٤)؛ ← הוה [*hwh* ¹] (يسقط، #٢٠٩٢)؛ ← כשל [*kšl*] (يتعثر، يترنح، يُدَمَّر، #٤١٧٣)؛ ← נסס [*nss* ¹] (يمشي مضطربًا، #٥٨٢٣)؛ ← נפל [*npl*] (يسقط، يسقط عَلَى وجهه، #٥٨٧٧)؛ ← נתר [*ntr* ¹] (يسقط، #٦٠٠٠)؛ ← שמט [*šmṭ*] (يطلق سراح، يصفح عن، يُسقط، يطرح أرضًا، يَسقط، يتعثر، #٩٠٢٣)

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*

2093	הוה

הוה [*hwh* ²]، قل. يصير، يرقد، يمكث (#٢٠٩٣)؛ הוה (הוה، يسقط، #٢٠٩٢).

ش. أ. ق قا؛ أرام./ سريانية. *hᵃwā'*، يكون، يصير؛ أكد. *ewû / emû*. علاوة عَلَى ذلك انظر *TDOT* 3: 356.

ع. ق ١. بارك إسحق يعقوب بمكانة رفيعة في خطة الله للفداء، "كُنْ (הוה) سَيِّدًا لإخْوَتِكَ" (تك ٢٧: ٢٩).

٢. في جا ١١: ١- ٦ نقرأ تحريضًا عَلَى انتهاز الفرص الَّتِي يمنحها الله للمرء (ع ١- ٢) وعدم انتظار ظروف مثالية (ع ٤). فلا يمكن للإنسان أن يتنبأ بكل شيء. فما هو غير متوقع يحدث بالفعل دون أخذ رأي الإنسان، مثل الشجرة الَّتِي تسقط حيث تشاء و "هناك ترقد (הוה)" (ع ٣؛ قا؛ GKC, § 75s). كل شيء يحدث في الوقت الذي حدده الله سلفًا (ع ٥)، وعَلَى الشخص أن يتصرف انطلاقًا من إدراكه لهذه الفكرة.

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [*'nh* ²] (يحدث، #٦٢٨)؛ הוה [*hwh* ²] (يصير، #٢٠٩٣)؛ ← היה [*hyh*] (يكون، يصير، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [*y'd*] (يحدد زمانًا أو مكانًا، يظهر، يأتي، يلتقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [*ng'*] (يلمس، يؤذي، #٥٥٩٥)؛ ← פגע [*pg'*] (يواجه، يهاجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגש [*pgš*] (يلتقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [*qdm*] (يحدث قبلًا، يلتقي، يجابه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [*qr'* ²] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [*qrh* ¹] (يحدث، يبني، يقرر سلفًا، يوجه، ينتقي، #٧٩٣٦)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٢٠٩٤ (הַוָּה [*hawwâ* ¹]، اشتياق)، ← #٢٠٣

٢٠٩٥ (הַוָּה [*hawwâ* ²]، دمار، بؤس)، ← #٢٠٩٢

٢٠٩٦ (הֹוָה [*howâ*]، مصيبة)، ← #٢٠٩٢

٢٠٩٨ (הוֹי [*hôy*]-، ويل)، ← حروف Particles

٢٠٩٩ (הוֹלֵלוֹת [*hôlelôt*]، غباء، خداع)، ← #٢١٤٧

٢١٠٠ (הוֹלֵלוּת [*hôlelût*]، غباء، خداع)، ← #٢١٤٧

2101	הום

הום [*hwm*]، قل. رُبكَ، نِفعَلْ. يضطرب (#٢١٠١)؛ מְהוּמָה (*mᵉhûmâ*)، اسم. اضطراب، هلع (#٤٥٣٩).

ش. أ. ق يعني الفعل العربي *hym* يندفع بجنون.

ع. ق ١. يَرد الفعل הום ٦ مرات في ع. ق. وهو لا يظهر في صيغة قل. إلا في تث ٧: ٢٣. وفي هذا المثال نرى أن الله سيُربك أعداء الشعب تمهيدًا لهزيمتهم (قا؛ הָמַם). ويظهر الفعل ثلاث مرات عَلَى صورة نِفعَلْ. في ١صم ٤: ٥ حيث الأرض هي الفاعل، وفي ١مل ١: ٤٥ المدينة (קִרְיָה) هي الفاعل، وفي را ١: ١٩ الفاعل هو المدينة كلها (כָּל־הָעִיר). في را ١: ١٩ اضطربت المدينة كلها

لعودة راعوث ونعمي. أما في الحالتين الأخريين، فالكلمة توضح نتيجة حدوث جلبة كبيرة. في هِفْعِيل. (hiphil) يظهر الفعل مرتين، في مز ٥٥: ٢[٣] وفي مي ٢: ١٢. وهاتان الحالتان يصعب البت فيهما. فـ ت.س&ف للآية الواردة في مي ٢: ١٢هي "يَضِجُّ مِنَ النَّاسِ"، وفي مز ٥٥: ٢[٣] "... وَأَضْطَرِبُ".

٢. ينتمي الاسم מְהוּמָה إلى أيديولوجية الجهاد المقدسة (قا؛ *THAT* 1: 503). وهو مُستخدم في تث ٧: ٢٣ مع الفعل הום للإشارة إلى الاضطراب الذي سيحدثه الله بين أعدائه. وفي ٢٨: ٢٠ يُعدّ الاضطراب من اللعنات الَّتِي يحكم بها الله عَلَى الشعب إذا نقضوا العهد (قا؛ أيضًا عا ٣: ٩؛ ٢أخ ١٥: ٥). في ١صم ٥: ٩، ١١ يرتبط الجهاد المقدس بتابوت العهد. كان الهلع أحد نتائج دخول التابوت إلى المُدن الفلسطينية. وفي ١صم ١٤: ٢٠ نشأ أيضًا الاضطراب بين صفوف الفِلِسْطِينِيِّين عن دخول التابوت إلى محلة إِسْرَائِيل. وفي أش ٢٢: ٥ الاضطراب جزء من يوم دينونة الرب (قا؛ أيضًا حز ٧: ٧؛ ٢٢: ٥؛ زك ١٤: ١٣). في أم ١٥: ١٦ تُقابل الكلمة مع مخافة الرب.

٣. أما الفعل המם، المرتبط بهذا الفعل ويعني: يُحدث حركة وارتباكًا [قل.]، يُثير [ni]. (← #٢١٦٩) يرد في العبرية الأحدث وفي أرام. يه. بمعنى يربك. وعرب. *-ham ma* تعني يزعج، أما الاسم الأوغاريتي *nhmmt* يعني، ارتباك، انزعاج. وليس من المؤكد ما إذا كان هذا الفعل يرد عَلَى صورة نِفْعَلْ. أم لا. وأغلب الظن أن الصور الَّتِي نحن بصددها مشتقة من الفعل הום.

يرد الفعل ١٣ مرّة عَلَى هيئة قل. والرب هو فاعل الفعل في معظم الحالات (١٠ مرات). ويرتبط الإستخدام الديني للفعل بمفهوم الحرب المقدسة، وخاصة لوصف الخوف الذي بثه الله في الناس. ففي بداية معركة ما، يُحدث الرب ارتباكًا بين الأعداء ويضمن النصر لشعبه. في خر ١٤: ٢٤ الرب هو فاعل الفعل حيث يُحدث ارتباكًا بين صفوف المصريين وهم يتبعون الإِسْرَائِيليين في البحر الأحمر. فالفعل يستخدم كثيرًا في هذا النوع من السياق (قا؛ يش ١٠: ١٠؛ قض ٤: ١٥؛ ١صم ٧: ١٠؛ ٢أخ ١٥: ٦). في ٢صم ٢٢: ١٥؛ مز ١٨: ١٤[١٥]؛ ١٤٤: ٦ البرق هو الأداة الَّتِي يستخدمها الرب لإرباك العدو. ويرتبط الفعل في ثلاثة مواضع بتاريخ أورُشَلِيم فيما يتعلق بما كان يسودها من تشوش في حربها ضد الأمم. في خر ٢٣: ٢٧ يعد الرب بأنه سيربك أعداء إِسْرَائِيل.

في تث ٢: ١٥ الرب أيضًا هو الفاعل، والمفعول به هم من عصوا الله من محلة إِسْرَائِيل. وقد يعني الاسم في هذا الموضع: يقضي عليهم بإرباكهم، مما يوضح أنهم لم يموتوا موتًا طبيعيًا، بل أن الرب عجّل بموتهم. في إر ٥١: ٣٤ أصاب نبوخذ نصر الشعب بحالة من الارتباك بهزيمته لهم.

وفي أس ٩: ٢٤ أراد هأمان أن يربك الشعب باعتبار ذلك جزءًا من خطته لتدميرهم.

أما في أش ٢٨: ٢٨ يكتسب الفعل معنى مختلفًا. فهو يستخدم للإشارة إلى إعادة سوق بكر العجلات الَّتِي تدرس القمح.

٤. كلمات أخرى تعبر عن الارتباك: (أ) لا يظهر الفعل דָּהַם (# ١٨٥٠) إلا في إر ١٤: ٩، بصيغة نِفْعَلْ. بمعنى يُفاجأ مفاجأة شديدة، يؤخذ عَلَى حين غرة. وتأتي الكلمات جزءًا من صلاة يوجهها النبي إلى الرب قائلاً إن الرب يستحيل أن يتحير كالبشر، ولا يعلم ماذا يفعل.

(ب) يظهر الاسم חָגָּא (#٢٥٠٥) في أش ١٩: ١٧. ويترجمه *HALAT* إلى عار، في حين يترجم في ت.س&ف بكلمة رعب. وربما يشير إلى الخوف الذي يبثه ذكر إِسْرَائِيل بين المصريين. أما الاسم רֶטֶט فلا يظهر إلا في إر ٤٩: ٢٤ حيث نرى أن الهلع ينتج عن سماع أخبار سيئة.

(ج) لا يظهر الفعل חָרַף (#٣٠٧١) إلا في مز ٥٧: ٣[٤]. ويشير إلى ما فعله الله بمن يتعقبون النبي. يترجم الفعل في *HALAT* إلى يُربك وفي ت.س&ف إلى عَيَّرَ.

(د) لا يظهر الاسم תִּגְרָה (#٩٣٢٧) إلا في مز ٣٩: ١٠[١١]إلا أن المعنى غير مؤكد. وتترجم תִּגְרַת יָדְךָ في ت.ي.ح "بطش يدك". للاطلاع عَلَى دراسة كاملة، قا؛ *HALAT* 1555.

(هـ) يظهر الاسم תּוֹעָה (#٩٣٦٠) مرتين في ع. ق. ويشير في نح ٤: ٨[٢] إلى الانزعاج الذي يسببه سنبلط وأصحابه لأورُشَلِيم. وفي أش ٣٢: ٦ يفتري الأحمق عَلَى الرب، ويشير الفعل إلى كلمات قد تضلل الناس.

اضطراب، ارتباك، مضايقة: ← בוך [*bwk*] (يتضايق، يهيم عَلَى وجهه ضيقًا، #١٠٠٣)؛ ← בלל [*bll* [1]] (يربك، يخلط، #١١٧٦)؛ ← בלע [*bl'* [3]] (يرتبك، مرتبك، #١١٨٢)؛ ← הום [*hwm*] (يصيب بالارتباك، يضطرب، #٢١٠١)؛ ← כמר [*kmr* [1]] (متضايق، #٤٠٢٣)؛ ← עוה [*'wh* [1]] (يزعج، يؤلم، يضايق، يُحرِّف، يخطئ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [*p'm*] (ينزعج، يشعر بالانزعاج، #٧١٩٢)؛ ← רהב [*rhb*] (يهاجم بعنف، يضغط، يزعج بكثرة الإلحاح، يُفزع، يربك، #٨١٠٤)؛ ← רעם [*r'm* [2]] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)؛ ← תמה [*tmh*] (تَشل حركته، يصاب بالذهول، يُصدَم، يحملق، #٩٤٤٩)

البيبلوجرافيا

THAT 1:502-4; *TWAT* 2:449-54; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984.

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

2103 הוֹן

הוֹן [*hwn*]، ترد مرّة واحدة. يعتبره سهلاً، يخاطر (#۲۱۰۳)؛ الاسم. הוֹן (*hôn*)، غنى، ممتلكات (#۲۱۰٤).

ش. أ. ق تتضمن الكلمات الَّتِي تنتمي إلى نفس الأصل كلاً من الكلمة أوغا. *hyn*، ماهر، ذكي، وأرام. הַיְנָא، غنى، قدرة، قوة. وتستبعد ترجمة TDOT 3: 364-365 عرب. *hana*، يكون أو يصير خفيفًا، مفضلة بذلك كلمة *hawnā'* سريانية. المشتقة من نفس الأصل، فهم.

ع. ق ١. يتكون الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه الكلمات غنى وثروة في المقام الأول من ثلاثة مصطلحات: עֹשֶׁר، غنى، ثروة (في تعارض مع الفقر)، وהוֹן، الممتلكات المادية بما فيها الثروات، ونְכָסִים، الممتلكات بوجه عام بما فيها الماشية، وأهمها هو المصطلح الأول. ويذخر ع. ق بالعديد من الكلمات الَّتِي تدل عَلَى الفقر والظلم، مما يبين الاعتياد عَلَى تلك الظروف أكثر من الاعتياد عَلَى الغنى (← אֶבְיוֹן، فقير، # ٣٦).

٢. الاسم הוֹן مشتق من الجذر הון ولا يرد إلا في صيغة هِفْعِيل. (تث ١: ٤١ ب)، ويعني إما "يَسْهُل، يَخِفّ" (BDB, 223) أو "يكون جاهزًا" (KJV) وانظر TDOT 3: 365- 366 حيث يقيم إ. كوتسخ E. Kutsch حجته بناء عَلَى رأي المفكر اليهودي راشي Rashi ليثبت معنى مشتق للاسم، ألا وهو "ما يكون جاهزًا" أي الممتلكات). وترد הוֹן في الأسفار النبوية في حز ٢٧ في المرثاة عَلَى ترشيش (٢٧: ١٢، ١٨، ٢٧، ٣٣) مؤكدة ما تتمتع به المدينة من كنوز وغنى فاحش سيدمره الله رغم عظمته (ع ٣٥- ٣٦). وسيحل العار محل ما للمدينة من كرامة عظيمة. كما يجب الرجوع إلى הוֹן في حب ٢: ٥ (انظر J. J. M. Roberts, 112-13) تبعًا للتفسير عَلَى حبقوق لنصل إلى القراءة التالية: "كم يخدع الغني الشخص المغرور." وهكذا فمعنى الاعتماد عَلَى الرؤيا الَّتِي يعطيها الله عن مستقبل الأمة في حب ٢: ٢- ٣ عكس خداع الغنى والقوة.

٣. ترد الاثنان والعشرون حالة الأخرى الَّتِي تظهر فيها كلمة הוֹן في الأسفار، ويرد تسع عشرة منها في الأمثال، ويُصَور الغنى كـ הוֹן وעָשִׁיר بشكل سلبي وبشكل إيجابي. ترد الكلمتان הוֹן وעֹשֶׁר في مز ١١٢: ٣ في علاقة متوازية عَلَى أنهما المكافآت الَّتِي يحصل عليها من يتقي الله ويطيع وصاياه (ع ١)، في حين أن أم ٨: ١٨ تذكر الثروة (עֹשֶׁר) والكرامة والغنى (הוֹן) والبر (ت.س&ف؛ ت.م الكرامة) باعتبارها مكافآت من يسعى في طلب الحكمة. وتتحدث أم ٣: ٩ عن إكرام الرب "مِنْ مَالِكَ" وتعد بخزائن تمتلئ شبعًا ومعاصر تفيض مسطارًا (ع ١٠). تنتمي كلمة הוֹן إلى نفس الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه עֹשֶׁר مع فارق وحيد، ألا وهو أن كلمة הוֹן يقتصر ذكرها عَلَى كل من الْمَزَامِير والأمثال. وتتحدث الآيتان في أم ٢٤: ٣- ٤ عن البيت الذي يُبنى بالحكمة الذي تمتلئ مخادعه من المعرفة والكنوز النادرة والجميلة (حرفيًا: كل ثروة ثمينة). وبالرغم من أن المرجح أن المقصود هنا هو الكنوز المادية، فيمكننا أن نطبق المعنى أيضًا عَلَى الغنى الروحي.

٤. تستخدم كلمة הוֹן ضدًا لكلمة الفقير (דַּל) مرتين في أم ١٩: ٤؛ ٢٨: ٨، ويتضمن الشاهد الثاني تحذيرًا من تكويم المال بالمبالغة في الربا. كما نقرأ تحذيرًا آخر في ١١: ٤ حيث يقول الحكيم "لاَ يَنْفَعُ الْغِنَى فِي يَوْمِ السَّخَطِ أَمَّا الْبِرُّ فَيُنَجِّي مِنَ الْمَوْتِ." المال المكتسب بالغش يضيع (١٣: ١١)؛ الغني يثق في غناه ثقة عمياء (١٨: ١١)؛ البخيل يتوق إلى الغنى ولا يعلم أن الفقر يتربص له (٢٨: ٢٢)، رفيق الزواني يبدد ماله (٢٩: ٣). وفي اللاهوت الكتابي المتعلق بالغنى، تنكشف بجلاء مخاطر الثروة المكتسبة بدوافع خاطئة أو بأساليب غير سليمة.

ب. ت ١. يستخدم المصطلح הוֹן في لفائف البحر الميت بالمعنى الأساسي للممتلكات. وتوضع ممتلكات المنضم إلى الجماعة حديثًا بعيدًا عن ممتلكات من يتمتعون بعضوية كاملة في الجماعة (نج. ٦: ١٧- ٢٢)، تأكيدًا للفكرة الأساسية القائمة عَلَى بلوغ مستويات أعَلَى من الطهارة، وهو ما قد يسعى إليه المستجد في الجماعة. أما خارج الجماعة، فقد وجد عالم النجاسة، حتى إن كهنة أورُشَلِيم يتهمون بتكديس "ممتلكات دنسة" (وثص. ٨: ٥؛ ١٩: ١٧).

٢. تحمل הוֹן في الأدب الرباني معنيين، أولهما هو المعنى الكتابي للممتلكات أو الغنى (التلمود الفلسطيني Pe'a I ١٥ د)، وثانيهما معنى الثروة الطبيعية، والصحة، والطبيعة (Pesiqta Rabbati عَلَى أم ٣: ٩). ونرى نفس المعنى في ع. ج ولكن مع اتساع فكرة الغنى لتشمل "الكنز الروحي" (مت ٦: ٢٠).

٣. وتستخدم في سب مجموعة متنوعة من المصطلحات، منها τὰ ὑπάρχοντα بمعنى ملكية أو ممتلكات. وفي حالة واحدة (حز ٢٧)، تستخدم اليونانية ما لا يقل عن ثلاثة مصطلحات مختلفة لترجمة הוֹן: πλῆθος ([ي٤٤٣٦]، ٢٧: ١٨)، وδύναμις ([ي١٥٣٩]، ٢٧: ١٨)، و ἰσχύς ([ي٢٧٠٩]، ٢٧: ١٢).

ع. ج المصطلحات الأكثر شيوعًا في ع. ج هي ἀρκέω (ي٧٥٨) بالمعنى العام للكفاية (عن الزيت [مت ٢٥: ٩] أو الخبز [يو ٦: ٧]) والقناعة (عب ١٣: ٥)، θησαυρός (ي٢٥٦٥)، كنز (مت ١٢: ٣٥)، و

πλοῦτος (ي٤٤٥٨)، الَّتي تشمل بأشكالها المختلفة معاني الغنى والثروة (رو ٩: ٢٣). وقد قال يسوع عددًا من الأقوال الصعبة عن الأغنياء (مثل؛ مت ١٩: ٢٣- ٢٦؛ لو ٦: ٢٤- ٢٦)، ويحذر يعقوب من التمييز في الكنيسة عَلَى أساسِ الغنى (يع ٢: ١- ٧) قبل أن يعلن، كالأنبياء، ويلاته عَلَى الأثرياء (٥: ١-٦). ويتضح أن الغنى يجلب معه مخاطر مؤكدة، ولا سيما ما يتمتع به من قدرة عَلَى إفساد قلوب أولئك الذين يضعون الممتلكات فوق البشر!

الثروة، الغنى: ← הוֹן [hwn] (يعتبره سهلاً، يخاطر، #٢١٠٣)؛ ← נְכָסִים [nᵉkāsîm] (ممتلكات، غنى، ثروة، #٥٧٩٤)؛ ← עשׁר [ʿšr ¹] (يكون ثريًا، يصير ثريًا، يثري، #٦٩٤٧)

البيبلوجرافيا

TDNT 6:323-25; *TWOT* 1:213; AncIsr 72-74; T. Donald, "The Semantic Field of Rich and Poor in the Wisdom Literature of Hebrew and Accadian," *OrAnt* 3, 1964, 27-41; S. Gillingham, "The Poor in the Psalms," *ExpTim* 100, 1989/90, 15-19; P. Grelot, "La racine HWN en Dt. I 41" *VT* 12, 1962, 198-201; M. Hengel, *Earliest Christianity*, 1986; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 1991; R. N. Whybray, "Poverty, Wealth and Point of View in Proverbs," *ExpTim* 100, 1988/9, 332-36.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

٢١٠٤ (הוֹן [hôn]، غنى، ممتلكات)، ← #٢١٠٣

٢١٠٧ (הוֹשֵׁעַ [hôseaʿ]، هوشع)، ← هوشع

2116 הֵידָד

הֵידָד [hêdād]، اسم. صراخ، صيحة الحرب (#٢١١٦).

ع. ق تعني الكلمة صيحة وترد في سياقات الحرب حيث يعتبر المعنى المناسب صيحة الحرب Oswalt, *Isaiah 1-39*, 1986, 344). في إر ٢٥: ٣٠ مثلاً، الرب هو المحارب الإلهي (←) الذي يصرخ ضد أعدائه. وفي أش ١٦: ٩- ١٠ (انظر أيضًا إر ٤٨: ٣٣) توقفت هتافات موآب لأن خصوبة أرضه قد انتزعت.

صرخة، صيحة (حرب)، صياح: ← הֵידָד [hêdād] (صرخة، #٢١١٦)؛ ← צוח [ṣwḥ] (صرخة، #٧٤٢٣)؛ ← צרח [ṣrḥ] (يصيح، ينادي بصوت حاد، يطلق صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← רוע [rwʿ] (يصرخ، يطلق صيحة الحرب، #٨١٣١)؛ ← רנן [rnn] (يصيح، يهتف [بفرح]، يهدر، #٨٢٦٤)

ترمبر لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٢١١٧ (הֻיְּדוֹת [huyyᵉdôt]، تسابيح حمد)، ← #٣٣٤٤

2118 הָיָה

הָיָה [hyh]، قل. صار؛ حدث؛ يكون؛ نِفْعَلْ. يحدث، يقع (#٢١١٨).

ش. أ. ق لا يثبت وجود الفعل הָיָה إلا في العبرية بالرغم من أن فعلاً مرتبطًا به הָוָה، يصير (لا يرد إلا خمس مرات: تك ٢٧: ٢٩؛ أش ١٦: ٤؛ جا ٢: ٢٢؛ ١١: ٣؛ نح ٦: ٦) يُطابق الفعل الآرامي הֲוָה (يرد ٧١ مرّة)، ويعمل عَلَى نحو مشابه جدًا للفعل العبري הָיָה.

ع. ق يرد الفعل הָיָה، باعتباره ثاني أكثر الأفعال شيوعًا في ع. ق ما يزيد عَلَى ٣٥٠٠ مرّة، كلها في قل. عدا ٢٠ مرّة (حيث تأتي عَلَى صورة نِفْعَلْ. للرجوع إلى أحد التحاليل الإحصائية المنشورة، انظر *THAT* 1: 477- 478. ومعانيها الأساسية "يكون، يوجد" (الذي قد دخل حيز الوجود) و"يصير، يحدث" (الذي ما زال يدخل حيز الوجود)، وبالرغم من أن ظلال المعنى الدقيقة تختلف عندما تجاور حروف جر معينة أو عندما تستخدم في تعبيرات لاهوتية معينة.

١. يكون/ يصير. يؤكد بومَن Boman (‎27-51؛ قا؛ *THAT* 1: 478- 479) أن ع. ق لا يعني بالوجود الاستاتيكي، فهو لا يعبر إلا عن الوجود الديناميكي أو المتحرك. ومن ثم، فكلمة הָיָה لا ترد أبدًا للتعبير عن وجود بسيط (استاتيكي). إلا أن هذا التقسيم، كما يشير بار Barr (‎58- 72)، مفروض عَلَى المعنى وغير دقيق. فكثيرًا ما تستخدم العبرية عبارة اسمية (عنصران اسميان متجاوران بلا فعل ربط؛ مثل: يهوه [يكون] مِلِك للتعبير عن الوجود. (יֵשׁ، مثل تك ١٨: ٢٤ "عَسَى أَنْ يَكُونَ خَمْسُونَ بَارًّا فِي الْمَدِينَةِ.") أو اللاوجود (אַיִן، مثل؛ مز ١٤: ١).

(أ) لا يستخدم الفعل הָיָה بوصفه فعل ربط إلا نادرًا. وعندما تصاحب الفعل הָיָה صفة إسنادية، فهو إما أن يعبر عن صفات/ حالة شخص أو شيء (تك ٣: ١، "وَكَانَتِ الْحَيَّةُ أَحْيَلَ..."؛ تك ٢: ٢٥، "وَكَانَا كِلاَهُمَا عُرْيَانَيْنِ آدَمُ وَامْرَأَتُهُ"؛ قا؛ نح ٣: ٣٦)، أو يقرر حقًا يجري مجرى الحكمة أو القول المأثور (تك ٢: ١٨، "لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ")، أو يصف حدثًا وقع في الماضي (تك ٢: ٢، "وَكَانَتِ الأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً"). يرد أحيانًا הָיָה مجاورًا لعبارة اسمية ويعبر الاثنان عن الفكرة ذاتها (لا ١١: ١٠- ١١، "فَهُوَ مَكْرُوهٌ لَكُمْ ... وَمَكْرُوهًا يَكُونُ لَكُمْ"؛ لا ١٩: ٢، "تَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ ..."). يعني التركيب المصدري (غالبًا לִהְיוֹת، بل سائر المصادر أيضًا) بوجه عام "يوجد، يكون موجودًا،"

وهي غالبًا حالة أو عملية مستمرة ممتدة في المستقبل (*TDOT* 3: 373).

(ب) عندما يرد الفعل הָיָה مع حروف جر بعينها فهي تتوحَّد معها لتقديم فرق دقيق كثر تعييناً (وكما يؤكد بار [69-71]، ينتج هذا المعنى عن تجاور هذا الفعل مع حروف الجر، ولكنه لا يمثل بالضرورة جزءًا من المعنى الأساسي للفعل). فعندما يرد الفعل לְ مع הָיָה يعني "صار" (تك ٢: ٧، "فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً"؛ قا؛ تك ١٨: ١٨؛ تث ١: ٣٩؛ ١مل ٢: ٢) أو "ينتمي إلى" (حز ٣٥: ١٠) "إِنَّ هَاتَيْنِ الأُمَّتَيْنِ تكونان لي"؛ قا؛ عد ٥: ١٠؛ ٣٠: ٦؛ إر ٣: ١). وتشير التركيبة הָיָה עַל إما إلى دحر جيش معتدٍ (٢صم ١١: ٢٣) أو تدل عَلَى مدّة تولي منصب معين والقيام بالمهام المترتبة عليه (حز ٤٥: ١٧)، في حين أن הָיָה אַחֲרֵי تدل عَلَى الولاء (٢صم ٢: ١٠ "بَيْتُ يَهُوذَا فَإِنَّمَا اتَّبَعُوا دَاوُدَ"). ويصف التعبير הָיָה עִם، إضافة إلى معناه الأساسي الذي يعبر عن القرب (البقاء مع شخص أو شيء، تث ٢٢: ٢؛ ١صم ١٤: ٢١؛ ٢٥: ١٦؛ وشواهد أخرى)، حضور يهوه (أو غيابه التأديبي) مع شعبه الذي قطع معه عهدًا (انظر أدناه).

٢. يحدث، يتم، يجري

(أ) تصف كلمة הָיָה، في أغلب الحالات، وقوع شيء ما. فهي تشير إلى حلول المساء (تك ١: ٥)، أو وقوع كارثة (عا ٣: ٦)، أو الشعور بالخوف (تك ٩: ٢)، أو حلول روح يهوه عَلَى أحد خدامه. كما تشير الكلمة إلى شيء لم أو لن يتم (أش ٧: ٧؛ إر ١٤: ٤؛ دا ١١: ١٧؛ عا ٧: ١٣). تشير معظم حالات صيغة نِفْعَل. إلى شيء يحدث أو يقع (مثل؛ خر ١١: ٦؛ تث ٤: ٣٢؛ نح ٦: ٨).

(ب) يرد التعبير הָיָה אֶל (صارت إلى) مع אֱלֹהִים דְּבַר יהוה / (كلمة الرب) ١١٨ مرّة باعتباره تعبيرًا متخصصًا يصف إعلان يهوه نواياه لأحد الأنبياء أو الحُكام (أغلبها في إِرْمِيَا وحزقيال؛ قا؛ *THAT* 1: 439 لمراجعة قائمة أكبر بحالات ورود هذا التعبير).

(ج) ترد صيغة المفرد المُذكّر الثالث من הָיָה (וְהָיָה [٧٨٢ مرّة] וַיְהִי) ترد بكثرة، وتستخدم لبدء رواية أو الاستطراد فيها. أما التركيبة الأكثر شيوعًا (וַיְהִי) تستخدم لربط جُمل معًا ضمن حديث مطوّل (عَلَى مستوى تراكيب نحوية كبيرة أو ما بين الجمل؛ ويستهل هذا التعبير أسفار يش، قض، را، ١و٢ صم، حز)، في حين ترد كلمة וְהָיָה عَلَى المستوى ما بين العبارات (تربط ما بين العبارات في الجملة الواحدة) وعَلَى مستوى تراكيب نحوية كبيرة (IBHS 634).

في الكثير من الحالات لا تحتاج كل من וְהָיָה و וַיְהִי إلى ترجمة وهي تسبق العبارات. فمثلاً يمكن ترجمة المعنى الحرفي "حَدَثَ فِي أَيَّامِ حُكْمِ الْقُضَاةِ" إلى "فِي الأَيَّامِ الَّتِي حكم فيها القضاة" (را ١: ١)، ويمكن ترجمة العبارة "وَحَدَثَ بَعْدَ هَذِهِ الأُمُورِ" إلى "والآن بعد هذه الأمور" أو "بعد ذلك" (تك ٢٢: ٢٠).

٣. الأهميةُ اللاهوتيةُ الأوّليةُ.

(أ) الخليقة: يستخدم موسى في قصة الخلق (تك ١: ١- ٢: ٤) ثلاث صيغ من הָיָה لتأكيد العلاقة بين إعلانات يهوه وتحقيقه لنواياه. فصيغة الأمر (יְהִי، "ليكن") ترد ست مرات (تك ١: ٣، ٦ [مرتان]؛ ١٤- ١٥ [ثلاث مرات]، اثنان من الأزمنة التامة مع ו تتعاقب مع [וַיְהִי] المُعبِّرة عن النتيجة معنى فعل الأمر للشخص الثالث) لإعلان نية الله أن يخلق شيئًا ما. تتطابق ו المُعبِّرة عن النتيجة + صيغة الماضي مباشرةً مع صيغة الأمر في ١: ٣ ("لِيَكُنْ ... فَكَانَ"، اليوم الأول في الخلق) وتعمل باعتبارها جملة تلخيصية للأيام الثاني والرابع والسادس (וַיְהִי־כֵן "وكان كذلك"). وهذا النموذج الذي يوضح قصد الله يعكس التأكيد الذي يعبر عنه كاتب المَزْمُور بأن بين ما يأمر به يهوه وما يتمّ بالفعل تطابقًا تامًا (مز ٣٣: ٨[٩]؛ قا؛ أش ١٤: ٢٤).

(ب) علاقة العهد: يظهر الفعل הָיָה بجلاء في الحصول عَلَى بركات العهد أو لعناته. فبعد أن اختار يهوه إبراهيم ليصبح أبًا لأمة لغرض خاص عند الله، يعد يهوه أن شعب هذه الأمة سيكون كنجوم السماء في الكثرة (تك ١٥: ٥) أو كرمل البحر (٢٨: ١٤؛ هو ١: ١٠) ويكون كجنة ريًّا (أش ٥٨: ١١؛ إر ٣١: ١٢) أو كزيتونة مُثمرة (هو ١٤: ٦[٧]). وترد הָיִיתָ/ הָיְתָה (تكون/ يكون) سبع مرات في قائمة لعنات العهد بسفر التثنية لتعطيان وصفًا دقيقًا لما لهذه اللعنات من طبيعة مدمرة. ويتكرر ذكر הָיָה، في صيغ أخرى، في سياق اللعنات المرتبطة بالعهد (لا ٢٦: ٣٣، ٣٧؛ تث ٢٨: ٢٣، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٦، ٦٥؛ ٢٩: ٢٣؛ أش ١: ٢٩؛ إر ١٧: ٦، ٨؛ ٢٠: ١٦؛ وشواهد أخرى).

ويتكرر ظهور الفعل הָיָה أيضًا في مصطلحات "صيغة العهد" وما يرتبط بها من وعد بالحضور الإلهي. فمنذ أن انتخب يهوه إبراهيم، وعد بأن يكون إلهًا لشعبه المختار (تك ١٧: ٧- ٨). ويرد النصف الثاني من صيغة العهد لأول مرّة في خر ٦: ٧حيث يأمر يهوه موسى أن يُخبر بني إِسْرَائِيل "وَأَتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا وَأَكُونُ لَكُمْ إِلَهًا." وبعدئذ ترد الصيغة "وَأَكُونُ لَكُمْ/ لَهُمْ إِلَهًا ... تكونُونَ لِي/ لَهُ شَعْبًا" ١٣ مرّة (لا ٢٦: ١٢؛ إر ٧: ٢٣؛ ١١: ٤؛ ٢٤: ٧؛ ٣٠: ٢٢؛ ٣١: ١، ٣٣؛ ٣٢: ٣٨؛ حز ١١: ٢٠؛ ١٤: ١١؛ ٣٦: ٢٨؛ ٣٧: ٢٣، ٢٧)، مؤكدة العلاقة الفريدة التِي يتمتع بها كل من إِسْرَائِيل وإلههم. والتأكيدات التِي يحويها أي من نصفي هذه الصيغة (لكم/ لهم إله، خر ٢٩: ٤٥؛ لا ١١: ٤٥؛ ٢٢: ٣٣؛ ٢٥: ٣٨؛ ٢٦: ٤٥؛ عد ١٥: ٤١؛ تث ٢٩: ١٣؛ حز

٣٤: ٢٤؛ و "لي/ له شعب" تث ٤: ٢٠؛ ٧: ٦؛ ١٤: ٢؛ ٢٦: ١٨؛ ٢٨: ٩؛ ٢٩: ١٢؛ ١صم ١٢: ٢٢؛ ٢صم ٧: ٢٣؛ إر ١٣: ١١) تعتبر تذكرة بعلاقة العهد هذه. ومن الـ ٢٠ مرّة الّتِي يُؤكّدُ أو يَعد فيها يهوه بحضوره لإِسْرَائِيل (أو لأحد قادته)، ترد كلمة הָיָה سبع مرات في الجملة "أكونُ مَعَكَ" (تك ٢٦: ٣؛ ٣١: ٣؛ خر ٣: ١٢؛ يش ١: ٥؛ ٣: ٧؛ قض ٦: ١٦؛ ١مل ١١: ٣٨). وبوجه عام، تستخدم تركيبة العبارة الاسمية ("[أنا] أكون معك" تك ٢٦: ٢٤؛ ٢٨: ١٥؛ أش ٤١: ١٠؛ ٤٣: ٢، ٥؛ إر ١: ٨، ١٩؛ ١٥: ٢٠؛ ٣٠: ١١؛ ٤٢: ١١؛ ٤٦: ٢٨؛ حج ١: ١٣؛ ٢: ٤) حينما لا يقصد تأكيد البُعد الموعود (وغير المتحقق) الذي يميز علاقة العهد (*TDOT* 3: 378)، في حين تلفت تركيبة הָיָה الانتباه إلى يقينية إعلانات يهوه.

(ج) استقبال الرؤية الإلهية: كما ذُكر آنفًا، يشيع ذكر التعبير "كانت كلمة الرب إلى ..." في كتفة أرجاء ع. ق. وعلاوة عَلَى أن דְּבַר יהוה يُعدُّ أحد التعبيرات التقنية الّتِي تشير إلى الرؤيا النبوية، فإن مصاحبته لكلمة הָיָה يُبيِّن أن العبارة تدل عَلَى ما يتجاوز مجرد نقل الكلمات من يهوه إلى رسوله. وكما أن علاقة متبادلة تقوم عَلَى نحو مباشر بين ما يقوله يهوه وتحقيق قوله في مقاصده في الخلق (تك ١)، فإن "مجيء" "كلمة الرب" إلى النبي يحمل دلالة عظيمة. ويُعدُّ الاتفاق بين إعلان مقاصده وتحقيقها هو المعيار الملموس للخطاب النبوي الأصيل (قا؛ تث ١٨: ١٨- ٢٢). ويمثل إعلان يهوه عن مقاصده التزامه بأن ما يعلنه عن طريق رسوله لابد وأن يتمَّ.

(د) خر ٣: ١٤: معنى אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה: تحوي هذه الفقرة واحدة من أكثر حالات הָיָה إشكالاً في ع. ق. فقد أثار معنى אֶהְיֶה ووظيفتها في هذا السياق نقاشًا ليس بقليل. ولا تمثل هذه المادة المعجمية إلا نظرة عامة عَلَى ذلك النقاش. فيهوه يؤكد لموسى حضوره (٣: ١٢ אֶהְיֶה עִמָּךְ "إني أكون معك")، ردًا عَلَى اعتراض موسى بأنه لا يقدر أن يكون أداة يهوه لخلاص إِسْرَائِيل من نير المصريين. ويمثل التعبير الذي نحن بصدده (הָיָה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶ) جزءًا من إجابة يهوه عَلَى السؤال الثاني الذي يطرحه موسى: "مَاذَا أَقُولُ لَهُمْ؟ [إِذَا قَالُوا لِي: مَا اسْمُهُ؟]" (٣: ١٣). وموسى لا يعنيه ما إذا كان شعب إِسْرَائِيل سيسأله عن هوية يهوه، بل ما يعنيه هو أنهم سيتساءلون عن شخصية يهوه أو طبيعته (أداة الاستفهام מָה تسأل عن الصفات لا عن الهوية [كما هو الحال في מִי]؛ قا؛ Buber 48- 55؛ Segal 5).

(i) الوجود: يُترجم العديد من الشُرَّاح אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֶהְיֶה، حسب سب (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν) إلى "أنا هو الكائن" (Schild 296- 302؛ Lindblom 4- 15) تأكيدًا أن يهوه هو الوحيد الذي له وجود بين آلهة الأمم.

إلا أن ألبركتسون Albrektson (17-22) يشير إلى أن هذه الترجمة لا تطابق الإستخدام العبري الطبيعي (يمكن اعتبارها ترجمة ملائمة لـ אֲנִי הוּא).

(ii) التسبيب: يؤكد أُلبرايت Albright (170-71) وآخرون (مثل؛ فريدمان Freedman [151-56]؛ قا؛ *TDOT* 5:513, n. 155، لمراجعة آراء أخرى) أن الصيغة السببية من הָיָה تشمل كلاً من هذا التعبير والاسم الإلهي يهوه وهم يترجمون הָיָה אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֶ إلى "أخلق ما أشاء" (*TDOT* 5: 516). إلا أنه لا يتوفر لدينا مثال معروف عَلَى הָיָה في صيغة هِفْعِيل، كما أن هذا السياق يركز عَلَى وظيفة يهوه باعتباره فادي إِسْرَائِيل، والإله حافظ العهد أكثر مما يركّز عَلَى أنه الله خالق إِسْرَائِيل (*ISBE*, rev. ed., 2:507).

(iii) اسم إلهي مع الشرح: يعتبر متينجر Mettinger (34 طبقًا لما يراه سكونيفيلد Schoneveld [89- 98] أن אֶהְיֶה الأولى اسمًا إلهيًا يليه الشرح "لأني أنا الكائن". وبالرغم من أن الاسم الذي يعلنه لموسى يعني "أكون"، فالبشر الزائلون لابد أن يدعوه يهوه "هو يكون". وهذا الاسم الإلهي وشرحه ("[يكون اسمي] أهيه [أكون] أكون") يؤكدان حقيقة حضور الله النشط والمعين في شكل جملة خبرية تقريرية تعبر عن الحاضر والمستقبل.

(iv) تأكيد التدخل الإلهي: يعتبر عدد من الكُتَّاب هذا التعبير مثالاً لشكل أسلوبي مشهور في العبرية الكتابية (*idem per idem*). ويعبر هذا الأسلوب عادة عن ظلال معينة من معاني عدم التحديد (جوون Joüon, 599, §158o): مثل؛ خر ٤: ١٣ "أَرسِلْ بِيَدِ مَنْ تُرْسِلُ" = "أرسل من تشاء"؛ ٢مل ٨: ١ "تَغَرَّبِي حَيْثُمَا تَتَغَرَّبِي" = "اسكني حيثما تريدين"؛ خر ٣٣: ١٩ "أَرْحَمُ مَنْ أَرْحَمُ" = "أترأف عَلَى من أترأف." يزعم كايزر Kaiser (321) أن هذا الأسلوب يمكن أن يعبر أيضًا عن الشمولية أو التأكيد أو الحدة ("أنا الموجود بالحقيقة وسأحضر حضورًا فاعلاً فوريًا في المهمة الّتِي أرسلك إليها")، إلا أن الأمثلة الّتِي يسوقها غير مقنعة. ويذهب البعض إلى أن يهوه، بإجابته هذه، يتجنب سؤال موسى؛ ولكن إذا كانت أداة الاستفهام تهتم بالدلالة أكثر من الهوية (انظر أعلاه)، فمن المحتمل أن إجابة يهوه لا تنطوي عَلَى تجاهل السؤال. وطبقًا لهذا الرأي (كما يرى متينجر Mettinger)، يدل التعبير הָיָה אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֶ عَلَى التزام يهوه بإتمام خطة الفداء الّتِي أعدها لأبنائه شعب إِسْرَائِيل. وسيعلَن بينهم عَلَى نحو يطابق ما تظهره أعماله عن شخصه، وهو تأكيد من شأنه أن يطمئن جماعة مقهورة من العبيد العبرانيين. والاحتمالان الثالث أو الرابع يعكسان أكثر الآراء إفادة.

(هـ) خر ٣: ١٤- ١٥: علاقة אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה بيهوه: هل يهوه مشتقة، من حيث أصلها اللغوي، من הָיָה

أم أن ما بين الكلمتين مجرد تشابه صوتي؟ وبالرغم من أنّ السجع في יהוה...אֶהְיֶה...אֶהְיֶה...אֶהְיֶה يربط العنصرين معًا في علاقة وثيقة، فالجناس (Beitzel 5-20) لا يكفي لشرح ما بينهما من تقارب. وبالرغم من أن كلمة يهوه مشتقة من لفظ הָוָה القديم (انظر قسم ع. ق أعلاه)، نجد علاقة اشتقاقية بين التعبير في خر ٣: ١٤ (אֶהְיֶה) والاسم الإلهي يهوه في ٣: ١٥. لمراجعة شرح تفصيلي لاسم الله، يهوه، انظر يهوه (#٣٣٧٨).

ب - ت في قمران، تشير بضعة أمثلة لصيغة نِفْعَلْ. من הָיָה إلى تحديد الله السابق لكل ما يحدث (نظح ١٧: ٥؛ نج ٣: ١٥؛ ١١: ٤، ١١، ١٨؛ وثص ٢: ١٠). يؤكد ترجومان عَلَى قدرة يهوه الخلاقة في ترجمتهما لنص ع. الواردة في خر ٣: ١٤: الأول ترجوم نيوفيتي: "فقال الرب لموسى: "أنا هو الذي هو"، وقال: "هذا ما تقول لبني إِسْرَائِيل: "ذاك الذي قال فكان العالم، منذ البدء، وذلك الذي سيقول له: كن، فيكون، هو الذي أرسلني إليكم""؛ والثاني ترجوم يوناثان المنحولTargum Pseudo-Jonathan [ترجوم غربي اسمه الأصلي ترجوم أورُشَلِيم ولكنه تغير نتيجة خطأ مطبعي إلى اسمه الحالي الذي أصبح مستخدمًا حتى الآن]: "وقال الرب لموسى: "الذي قال وبقوله وُجد العالم، (الذي) قال فوُجد كل شيء." ثم قال: "فتقول لبني إِسْرَائِيل: " أكون الذي أكون والذي سوف أكون قد أرسلني إليكم.""""

ع. ج يرد التعبير "أنا أكون" بمعناه الكامل في يو ٦: ٢٠؛ ٨: ٢٤، ٢٨، ٥٨ باعتباره الترجمة اليونانية للتعبير ἐγώ εἰμι. ويعتمد إستخدام المسيح لهذا اللقب عَلَى مصدرين: أولهما خر ٣: ١٤- ١٥ والثاني إش٤٠- ٥٥. أما سب للتعبير العبري الوارد أعلاه فهي ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (خر ٣: ١٤). ويزودنا أيضًا إعلان الله عن نفسه في أش ٤٠- ٥٥ بخلفية نظرية عن التعبير المستخدم في ع. ج. يرد تعبير "أنا يهوه" (אֲנִי אָנֹכִי יהוה) ٢٠ مرّة في هذا الجزء من سفر إشعياء، أما تعبير "أنا هو" (אֲנִי אָנֹכִי הוּא) الذي يعتبر من تنويعات هذه الصيغة فيرد ثماني مرات (أش ٤١: ٤؛ ٤٣: ١٠، ١٣، ٢٥؛ ٤٦: ٤؛ ٤٨: ١٢؛ ٥١: ١٢؛ ٥٢: ٦). وسب لهذه التنويعة هي عادة ἐγώ εἰμι. وتشكل هذه العبارة في أش ٤٠- ٥٥ تأكيد يهوه لحقيقة أنه هو من يتحكم في التاريخ (٤١: ٤؛ ٤٨: ١٢)، ويغفر الخطية (٤٣: ٢٥)، ويرعى شعبه عَلَى الدوام (٤٦: ٤)، وأنه الإله الحقيقِي الوحيد (٤٣: ١٠- ١٣). وتطبيق يسوع لهذه الكلمات عَلَى نفسه يعني أنه يشير إلى أنه مساوي لله.

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה ['nh [2]] (يحدث، #٦٢٨)؛ ← הוה [hwh [2]] (يصير، #٢٠٩٣)؛ ← היה [hyh] (يكون، يصير، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [y'd] (يعيِّن، يظهر، يأتي، يلتقي، # ٣٥٨٥)؛ ← נגע [ng'] (يلمس، يؤاذي، #٥٥٩٥)؛ ← פגע [pg'] (يجابه، يهاجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגשׁ [pgš] (يلتقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [qdm] (يسبق، يلتقي، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [qr' [2]] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [qrh [1]] (يحدث، يبني، يُعيّن، يقيم، يوجه، ينتقي، #٧٩٣٦)

البيبلوجرافيا

ISBE, rev. ed., 2:204-8; *TDOT* 3:369-81; 5:500-521; *THAT* 1:433-43, 477-86; *TWOT* 1:213-14; B. Albrektson, "On the Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14," *Words and Meanings*, 1968, 15-28; W. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961; B. Beitzel, "Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia," *TrinJ* NS 1, 1980, 5-20; T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, 1960; M. Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant*, 1958; C. Den Hertog, "De Naam van de God van de Profeten. Exodus 3:13-15," *Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie*, 12, 1993, 38-61; D. Freedman, "The Name of the God of Moses," JBL 79, 1960, 151-56; C. Gianotti, "The Meaning of the Divine Name YHWH," *BSac* 142, 1985, 38-51; C. Isbell, "The Divine Name אהיה as a Symbol of Presence in Israelite Tradition," *HAR 2*, 1978, 101-18; P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 1993; W. Kaiser, "Exodus," *EBC*, 2:285-497; J. Lindblom, "Noch einmal die Deutung des Jahwes-Namens in Ex 3,14," *ASTI* 3, 1964, 4-15; T. Mettinger, *In Search of God*, 1988; G. Ogden, "Time, and the Verb היה in O.T. Prose," *VT* 21, 1971, 451-69; C. Ratschow, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeiterfassung des Alten Testaments*, 1941; M. Reisel, *The Mysterious Name of Y.H.W.H.*, 1962; E. Schild, "On Exodus 3:14, 'I Am That I Am,'" *VT* 4, 1954, 296-302; J. Schoneveld, "Proeve van een nieuwe vertalig van *'ehje aser ehje'* in Exodus 3:14," NedTT 30, 1976, 89-98; M. Segal, *The Pentateuch: Its Composition and Its Authorship*, 1967.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

2121 הֵיכָל

הֵיכָל [*hêkāl*]، هيكل/ معبد، قصر (#٢١٢١).

ع. ق ١. تعني הֵיכָל بوجه عام "هيكل"، إلا أن المعنى في ١٥ من نصوص ع. ق (مثل؛ ١مل٢١: ١؛ أش ٣٩: ٧؛ دا ١: ٤) هو "قصر". ولما كان الهيكل يعتبر غالبًا مكان سكنى الله، فالفرق بسيط جدًا بين القصر والهيكل. وتستخدم كلمة הֵיכָל بمعنى "قصر" بالتبادل مع كلمة בַּיִת الَّتِي

تعني "بيت"؛ وهي تشير في المقام الأول إلى القصور الملكية، مثل قصر آخاب (١مل ٢١: ١)، وقصر ملك بابل (٢مل ٢٠: ١٨؛ ٢أخ ٣٦: ٧؛ أش ٣٩: ٧)، وقصر نينوى (نا ٢: ٧). وتشير نصوص أخرى إشارة واضحة إلى محل إقامة الملك: مز ٤٥: ٨[٩]، ١٥[١٦]؛ ١٤٤: ١٢؛ أم ٣٠: ٢٨؛ أش ١٣: ٢٢؛ عا ٨: ٣؛ دا ١: ٤؛ هو ٨: ١٤ جمع؛ يو ٣: ٥[٤: ٥]— وأيضًا في آرامية الكتاب المقدس (دا ٤: ١، ٢٩[٢٦]؛ ٥: ٥؛ ٦: ١٩؛ عز ٤: ١٤) . وإذا كان الساكن الأساسي في "البيت" ملكًا، أطلق عَلَى المبنى بيت الملك، أي "القصر" (تك ١٢: ١٥؛ إر ٣٩: ٨). أما المسؤول الملكي الذي كان منوطًا بالإشراف عَلَى القصر فكان يحمل لقب "الذي عَلَى البيت" أي "مدير القصر" (١مل ٤: ٦؛ ١٦: ٩؛ ٢مل ١٥: ٥). وفي ت.ك.ح = ت.م تشير كلمة בַּיִת غالبًا إلى بيت الملك وبالتالي تترجم إلى "قصر" (مثل؛ ١مل ٤: ٦؛ ٢مل ١٠: ٥؛ ٢أخ ٢: ٣).

٢. لا تحوي اللغة العبرية كلمة خاصة للقصر بوصفه محل إقامة الملك أو شخصٍ من ذوي المنصب العليا. إلا أن الكلمات أو التعبيرات الَّتِي تدل دلالة واضحة عَلَى مثل هذه الصروح ترجمت إلى قصر (قا؛ كلاً من ت.س&ف و ت.ي.ح). ومن ثِم، فإن كلمة אַפֶּדֶן— الفارسية القديمة *apadâna* الَّتِي تعني مخزن الأسلحة أو الخزانة ("قصر")— تستخدم بهذا المعنى في دا ١١: ٤٥.

٣. ولكلمة הֵיכָל تَشكيلةُ غنيةُ مِنْ المرادفات: בַּיִת (بيت)؛ בִּיתָן (قصر) (أس ١: ٥؛ ٧: ٧- ٨)؛ אַרְמוֹן، مكان سكنى فاخر فسيح (אַלְמָן في أش ١٣: ٢٢؛ الكلمة הַרְמוֹן، قصر، في [عا ٤: ٣]، مُترجمة صوتياً في ت.ك.ح = ت.ي.ح). والكلمة הֵיכָל، قصر، عادة ما تُترجم في ت.س&ف إلى "حصن". وهي تصف مسكناً محصنًا، ويمثل عادة جزءًا من مجمع مبان ملكي. ومن المزاعم ما يقول إن الـ אַרְמוֹן كان المركز الإداري لملك إِسْرَائِيل. ويتضح أن نسبة كبيرة من ثروة الأمَّة كانت تودع هناك. وكان الاستيلاء عليه يمثل الهدف الرئيسي للغزو، ومن ثم شيدت تحصينات كبيرة جدًا حول الحصت حتى يتمكن الملك والبقية المخلصة من جيشه من مقاومة الحصار حتى بعد سقوط المدينة. ويشير الأنبياء تحديدًا عندما يتنبئون بسقوط الأمم إلى حصون كل من بابل (أش ٢٥: ٢)؛ وأورُشَلِيم (أش ٣٢: ١٤؛ إر٦: ٥؛ ٩: ٢١[٢٠]؛ ١٧: ٢٧)؛ ودمشق (إر ٤٩: ٢٧؛ عا ١: ٤)؛ وأدوم (أش ٣٤: ١٣؛ عا ١: ١٢). ويتكلّم عاموس أيضًا عن خراب حصون كل من غزة (١: ٧)، وصور (١: ١٠)، وربة (١: ١٤)، وموآب (٢: ٢)، والسامرة (٣: ١١).

وقد اكتشفت واحدة من أكثر الحصون اكتمالاً في سوريا/ فلسطين، وكانت محتلة في الفترة من ٩٠٠ إلى ٦٠٠ ق. م، في زينجيرلي (سمعال القديمة). وقد أحاطت الأسوار والأبراج بالقصور الثلاثة والمخازن، ولدخول هذا المُجمَّع كان لابد من عبور بوابتين. وفي فلسطين لم تكتشف إلا بقايا ضئيلة من الحصن الذي كان في السامرة، إلا أنه اكتشف أن حصنًا أصغر حجمًا بناها الملك يهوياقيم في رامة راحيل وأغلب الظن أن ما أشار إليه إرْمِيَا في إر ٢٢: ١٣- ١٤مُشابه للذي في السامرة. وكما هو الحال في السامرة، كانت القلعة محصنة بسور لإطلاق القذائف وقد شيد بالحجارة العادية، واشتمل عَلَى فناء فسيح، ومخزن، وقصر. وتبين الاكتشافات الأثرية أن كلاً من حاصور ومجدو في زمن سليمان كانتا تحتويان عَلَى مبان إدارية ضمن مناطق الحصن. وقد اختار سليمان نظامًا مشابهًا في أورُشَلِيم، حيث ضمَّ الحصن الهيكل، وقصر الملك (١مل ٣: ١)، وبيت وعر لبنان (٧: ٢- ٥)، والأروقة والشرفات (٧: ٦- ٧)، وقصر لابنة فِرْعَوْن (٧: ٨؛ ٩: ٢٤)، ورواق البيت (٧: ١٢).

أما قصور كل من أشور، وبابل، وفارس فقد اشتملت عَلَى المباني الإدارية للإمبراطوريات الكبرى وعَلَى كميات هائلة من الهدايا. واشتمل مجمع القصر، فضلاً عن المكاتب الإدارية، ومخازن الأسلحة، عَلَى المعابد، مما يمكن الملك من أداء واجباته الدينية ليضمن رضا الآلهة. وكان لكبار المسئولين أماكن الإقامة الخاصة بهم، واشتملت أجزاء أخرى من القصر عَلَى مدارس (دا ١: ٤) للأمراء، ولمن سيشغلون مناصب حكومية، وللكهنة. وقد عُرضت ثروة الملك أمام الزوّار بشكل جذاب، ولذلك زينت الأفنية العامة والغرف الرسمية بأبهى أنواع الزينة وزودت بأفخر الأثاث. وفي بعض الأحيان كانت تزرع جنات من النباتات الغريبة ضمن منطقة القصر (أس ٧: ٧- ٨). وكانت القصور أوالحصون تمثل غالبًا ثروة الأمة في ع. ق. وكان قصر الأمة المخلصة ينعم بالسلام (مز ١٢٢: ٧)، بينما كان الدمار يلحق بالأمة الآثمة (إر ١٧: ٢٧؛ عا ٢: ٥) وتصبح مهجورة (أش ٣٤: ١٣- ١٤). وكانت القصور بعد السبي يشار إليها أحيانًا بالقلاع: בִּירָה (أورُشَلِيم [١أخ ٢٩: ١؛ نح ٢: ٨؛ ٧: ٢]؛ شوشن [نح ١: ١؛ أس ١: ٢, ٥؛ دا ٨: ٢]، وأحمثا [عز ٦: ٢])؛ אַפֶּדֶן (KJV قصر؛ ت.ك.ح خيام ملكية [# ٦٨٣]) في دا ١١: ٤٥ هو محل إقامة ملك الشمال؛ و טִירָה (صرح [ت.ك.ح]، برج [ت.س&ف = ت.م] في نش ٨: ٩ [#٣٢٢٧]). בִּירָה [*bîrâ*] (#١٠٧٢) كلمة مستعارة من الفارسية وربما تستخدم للتعبير عن قصر، أو حصن، وتعني "معقل، حصن". وتشبه كلمة אַפֶּדֶן الكلمة الفارسية القديمة *apadâna* الَّتِي تعني قاعة ذات أعمدة، وقد تشير في هذه الحالة إلى الخيام الكبيرة ذات عدد كبير من الدعائم. טִירָה تعني منطقة محظورة.

وتشير بعض المصادر الكتابية إلى قصور أجنبية، مثل

قصر فِرْعَوْن (تك ١٢: ١٥)، ونبوخذ نصر (دا ١: ٤)، وأَحْشَوِيرُوش/ أَحْشَوِيرُوش (أس ١: ٥، ٨)، وأرْتَحْشَسْتَا (عز ٤: ١٤). إنّ الترف وعظمة القصور الفارسية مَوْصُوف في أس ١، ويؤيد هذا الوصف العديد من البراهين الَّتِي تظهرها الاكتشافات الأثرية. واستخدم الجص الملون في أغلب الأحيان في أعمال البناء للتزيين ولإضفاء مظهر جمالي عَلَى المبنى. وكانت المباني في إِسْرَائِيل تشيد بحجارة الدبش وتضاف إلى البناء طبقة خارجية من الجص، وذلك باستثناء الحجارة المقطوعة الَّتِي استخدمت في عصر كل من سليمان وآخاب. ولابد أن العلاقات التجارية والسياسية بين إِسْرَائِيل ويهوذا من ناحية وبلاد ما بين النهرين ومصر من ناحية أخرى، قد أتاحت الفرصة لعدد من العبرانيين للتعرف عَلَى قصور هذه البلدان. وقد كشفت أعمال التنقيب عن الآثار في فلسطين، عن مبانٍ ضخمة من العصر البرونزي كما في تل بيت مرصيم، ولخيش، وعاي، وهي في غاية الروعة والجمال حتى إنه يبدو أنها كانت قصورًا للحُكّام. ويذكر إِرْمِيَا بضعة أجزاء من قصر أُورُشَلِيم (إر ٣٦: ٢٠، ٢٢؛ ٣٧: ٢١). وترد الإشارة إلى دار للسجن (إر ٣٨: ٦)، وهي الَّتِي دمرها نبوخذ نصر.

تظهر أعمال الحفر والتنقيب في تل الفول (جبعة شاول) أدلة عَلَى وجود حصون منيعة إلا أنها لا تبين إلا آثارًا ضئيلة لحجرات معيشية مُترفة. وكان لقصر شاول سوران مستطيلان يتجاوز طول السور ٣٠ مترًا (٣٣ ياردة) وكانا متصلين عند الأركان. وبرز إلى الخارج عَلَى كل ركن أبراج الحصار الأربعة القوية. وبالرغم من صغر حجم المبنى، فقد كان متينًا. ولابد أن مسكن داود في أُورُشَلِيم كان مبهرًا آنذاك نظرًا لأنه بني من خشب الأرز؛ وكان بُناته نجارين و عمال بناء أرسلهم حيرام ملك صور. كما شيد الحرفيون المهرة الذين أرسلهم حيرام قصر سليمان أيضًا. وقد كان أكثر إتقانًا من سابقه واشتمل عَلَى كمية ضخمة من الأرز المقطوع من لبنان. ويبدو أن قصور داود وسليمان قد نجت من خراب أُورُشَلِيم سنة ٥٨٦ ق. م (نح ٣: ٢٥)، إلا أن الخراب الشامل لأُورُشَلِيم عَلَى يد تيطس سنة ٧٠ م وعَلَى يد هادريان سنة ١٣٥ م قضى عَلَى كل أثر لهذه القصور.

في إِسْرَائِيل، من المفترض أنه كان ليربعام وورثته قصور. فقد مات زمري بحرق بيت الملك عَلَى نفسه بعد أن ملك سبعة أيام في ترصة (١مل ١٦: ١٨). أما عمري قاهر زمري وخليفته، فقد بدأ في بناء قصر عَلَى تل شومير حيث أسس عاصمته، السامرة. ويبدو أن آخاب، ابنه ووريثه، قد وسّع هذا القصر. وأعمال الحفر والتنقيب، الَّتِي كشفت عن عدد هائل من زخارف العاج لهذا القصر تشير، دون شك، إلى "بيت العاج" الذي بناه آخاب (١مل ٢٢: ٣٩). ويساعد هذا بدوره في تفسير حقيقة بيت العاج وأسرّة العاج المذكورة في عا ٣: ١٥؛ ٦: ٤. ولابد أن القصر الملكي الذي بلغت مساحته ٨٩ × ٧٩ قدمًا حوى طابقين (٢مل ١: ٢)، وفناء، وبركة ضحلة (ربما حيث كانت تغسل مركبة آخاب [١مل ٢٢: ٣٨]). وقد عثر عَلَى أكثر من مائتي قطعة من العاج كانت تستخدم للتطعيم في أحد المخازن بالقرب من القصر. وهي تعكس التأثير الفينيقي وتحفظ بعضًا من أجمل الأعمال الفنية الَّتِي اكتشفت في إِسْرَائِيل القديمة. وبنى آخاب أيضًا قصرًا آخر في يزرعيل (١مل ٢١: ١). وقد دمر جيش سرجون الثاني قصر السامرة والمدينة عام ٧٢٢/ ٧٢١ ق.م.

ولم يبق أثر لأُورُشَلِيم كما كانت في عهد سليمان، فيما عدا أجزاء قليلة جدًا من أسوارها، ولذلك فنحن نعتمد عَلَى الآثار الأدبية. كان قصر الملك غاية في الدقة، ولكن كان التركيز عَلَى البناء بالحجارة أكثر منه عَلَى الطلاء بالذهب كما هو الحال في الهيكل الأصغر. إلا أن التفاصيل المتوفرة عنه أقل كثيرًا من تلك المتوفرة عن الهيكل الآخر الأكثر أهمية، ويتضح أن كاتب سفري الملوك لم يعطِ الكثير من المعلومات عن سكن الملك الخاص، حيث إنه كان معروفًا جيدًا لديه ولم تكن زيارته متاحة دائمًا. وغالبًا ما يترك الكاتب تلك النقاط بعينها الَّتِي تعتبر ضرورية للقارئ حتى يُكوِّن صورة ذهنية عن المبنى والكثير من المصطلحات المعمارية مُبهم. ومع ذلك يمكننا أن نستنتج من الوصف أن مباني سليمان كانت تشكل كلاً واحدًا ضخمًا. وكانت المجموعة تقع في مجمع واحد يتكون من ثلاثة صفوف من حجارة ضخمة منحوتة ويعلوها صف من عوارض الأرز (١مل ٧: ٩، ١٢). وقد بنيت داخل هذا المُجمّع كافة المباني المستقلة بذاتها، ولا سيما الهيكل الذي كان يقع داخل سياج مستقل يشار إليه بالدار الداخلية (١مل ٦: ٣٦). ويطلق عَلَى هذه الدار في إر ٢٦: ١٠ الدار العليا (KJV)، نزل أحدهم منها عبر مدخل الباب الجديد إلى بيت الملك (إر ٢٦: ١٠). وقد بني القصر عَلَى ارتفاع أقل من الارتفاع الذي بني عليه الهيكل، وربما يمكن أن نستنتج أن "الدار الكبيرة" (حيث كان يقع المجمع الملكي) كان عَلَى مستوى أقل ارتفاعًا من دار الهيكل. وكان القصر الملكي والحراملك الخاص به، كالهيكل، محاطًا بسور خاص. ويطلق عليه في وصف المباني "الدار الأخرى" (١مل ٧: ٨)، بينما يسمى في موضع آخر (٢مل ٢٠: ٤) المدينة الوسطى. أما البنايات الرسمية فكانت تقع في الدار الخارجية (حسب رواية إشعياء في ٢مل ٢٠). أما البناياتُ الرسميةُ، فلم تكن بحاجة لإغلاقها كما كان الحال في القصر والهيكل حيث إن دخول هذه المباني كان متاحًا للجميع. ويبدو أن الدار الكبيرة كانت تضم الدارين الداخليتين عَلَى كل الجوانب بحيث إن السور الخارجي الذي يحتوي كل شيء لا يتقاطع في أي نقطة مع أي من الأسوار الداخلية.

كانت كل من مدينة داود، وقصره، وقصر سليمان، وهيكل سليمان تقع جميعًا عَلَى التل الشرقي. وكان القصر يقع عَلَى مستوى أعلَى من مستوى المباني التِي امتدت عَلَى قمة التل إلى الجنوب الشرقي كما كان يعلو مدينة داود القديمة. وكما هو الحال في سائر المدن الملكية في ش. أ. ق, بني مُجمّع سليمان في طرف المدينة لا في مركزها، وعَلَى أعلَى نقطة فيها، مشرفًا بذلك عَلَى العاصمة كلها. والأدلة المتوافرة لدينا عن قصر سليمان الملكي الذي يتضح أنه أكبر مبنى شيده ذلك الملك، تستند عَلَى الوصف الكتابي مُقارنة بالمادة الأثرية. ويعطينا الوصف الكتابي في ١مل ٧: ١- ١٢ فكرة مختصرة عن القصر الذي نحن بصدد الحديث عنه. ولا يحظى القصر المدني بكثير من الاهتمام، نظرًا لتركيز جُلّ الحديث عَلَى بناية "بيت الرب". إلا أن القصر كان أكبر حجمًا واستغرق بناؤه مدة أطول. ويخبرنا النص أن البناء استغرق ثلاثة عشر عامًا. ويتضح من الوصف أن القصر، الذي غالبًا ما كان يعرف باسم "بيت الملك"، شُيِّد داخل "دار كبيرة" ربما كانت تفصله عن الهيكل وغيره من المباني الأخرى التِي تقع داخل نطاق هذه المنطقة المرتفعة المُحصّنة. وبنيت بالدار الكبيرة ست وحدات كان يتم الدخول إليها عَلَى الترتيب.

١. بيت وعر لبنان: كانت مساحته تساوي تقريبًا مساحة الهيكل.

٢. رواق الأعمدة: رواق مستطيل يبلغ طوله حوالي ٧٥ قدمًا وعرضه ٤٥ قدمًا.

٣. رواق الكرسي (العرش): يطلق عليه أيضًا رواق القضاء. وكان الرواق الرسمي الرئيسي في القصر، وهناك انتصب عرش الملك الفخم.

٤. الدار الخارجية، ولكنها داخل الرواق: وكان يجاور هذه الدار حجرات القصر المخصصة للمعيشة.

٥. "بيت سليمان الخاص حيث كان يقيم": أي مسكن الملك الخاص.

٦. بيت ابنة فِرْعَوْن: كان وحدة سكنية مستقلة في القصر، بنيت لزوجة سليمان الشهيرة ويعتقد أنها ابنة الفِرْعَوْن سي آمون (D. Ussishkin, *BA* 36, 1973, 82). وربما كانت هذه الوحدة تضم أماكن المعيشة لزوجات وسراري أخريات أيضًا.

ولا شك أن بيت وعر لبنان كان مبنى منفصلاً هامًا عن المُجمّع ككل. ولكن يبدو أن الوحدات الخمس الأخرى كانت مدمجة معًا في بناء واحد (عكس المزاعم القائلة بأن القصر كان يحوي عِدّة مبانٍ منفصلة، يضم كل منها واحدة من الوحدات المذكورة أعلاه). وربما يعرض الوصف الكتابي وحدات القصر المختلفة عَلَى التوالي، بادئًا بالمدخل ومتجهًا نحو أبعد جانب بالترتيب الذي يراه الداخل من رواق الأعمدة. ومن هناك يمكن الدخول إلى رواق العرش، ثم إلى الدار الأخرى وأخيرًا إلى الحجرات السكنية المحيطة بالدار الأخرى. وتصف النصوص الكتابية كيف جلب سليمان صُنّاعًا وموادًا للبناء من الممالك فينيقية: صور وجبيل لبناء الهيكل. ويتفق وصف مباني الهيكل مع معلوماتنا عن الهندسة المعمارية والفن الفينيقيين آنذاك اتفاقًا تامًا، ويمكن أن نفترض، ونحن مطمئنين إلى صحة افتراضنا، أن المهندسين المعماريين وعُمَّال البناء الذين عملوا في بناء مجمع القصر المجاور جُلبوا أيضًا من بلاد الفينيقيين.

ولا شك أن رواق العرش كان أهم غرفة في القصر. ففي هذا الرواق استقبل الملك سليمان وخلفاؤه الزوّار وخاطبوا الجماهير. وكان يطلق عليه أيضًا رواق القضاء. وكان عرش الملك، بوضعه في مكان واضح في الرواق، يُعبِّر عن سمو الملك وسيادته وسلطته وأسرته المالكة. وقد وضع كانون (مدفأة) مُتّقد أمام العرش الملكي قريبًا منه (إر ٣٦: ٢٢). ويتضح ما يحمل العرش الملكي من معنى رمزي وأهمية كبرى من واقعة الانقلاب الواردة في ٢مل ١١. فعندما أعلن الطفل يوآش ملكًا ومُسِح في الهيكل، أسرعوا به إلى القصر حيث جلس عَلَى كرسي الملك، ونكاد نجزم بأن هذا العرش كان عرش سليمان. وعادة ما تستخدم العبرية الكتابية مصطلح العرش بوصفه رمزًا للحُكم الملكي (قا؛ ١مل ٩: ٥).

وتجد الفكرة القائلة بأن قصر أُورُشَلِيم الملكي قد دُعي، في مراحل لاحقة عَلَى الأقل، ببيت الشتاء (إر ٣٦: ٢٢)، من المحتمل لتمييزه عن بيت الصيف، ما يؤيدها. وأخيرًا لابدّ أن نشير إلى أن جدران غرفة عرش سليمان كانت مُغطاة بالأرز من أحد جانبي الأرضية حتى الجانب الآخر. وقد وضع عرش سليمان عَلَى منصة يُصعد إليها بست درجات. وكان في غاية الفخامة حتى إنه "لَمْ يُعْمَلْ مِثْلُهُ فِي جَمِيعِ الْمَمَالِكِ". ونقرأ وصفه في ١مل ١٠: ١٨- ٢٠: "وَعَمِلَ الْمَلِكُ كُرْسِيًّا عَظِيمًا مِنْ عَاجٍ وَغَشَّاهُ بِذَهَبٍ إِبْرِيزٍ. وَلِلْكُرْسِيِّ سِتُّ دَرَجَاتٍ. وَلِلْكُرْسِيِّ رَأْسٌ مُسْتَدِيرٌ مِنْ وَرَائِهِ، وَيَدَانِ مِنْ هُنَا وَمِنْ هُنَاكَ عَلَى مَكَانِ الْجُلُوسِ، وَأَسَدَانِ وَاقِفَانِ بِجَانِبِ الْيَدَيْنِ. وَاثْنَا عَشَرَ أَسَدًا وَاقِفَةً هُنَاكَ عَلَى الدَّرَجَاتِ السِّتِّ مِنْ هُنَا وَمِنْ هُنَاكَ". وربما صُنِع الكرسي من الخشب وغُشِّي جزء منه برقائق الذهب وزُين جزء آخر بألواح من العاج المنقوش نقشًا دقيقًا في أغلب الأحيان الذي يغطي الأجزاء الخشبية. وكانت زخارف العاج السبب وراء تسميته "كرسي عظيم من العاج". ولم يُكتشف هذا العرش المزخرف بقطع العاج الجميلة عَلَى الطراز الفينيقي إلا مؤخرًا في إحدى المقابر الملكية في سلاميس Salamis بقبرص.

ويحتمل أنه كان لمُجمّع القصر بوابتان عظيمتان، تؤدي أحدهما من المدينة إلى الدار الكبيرة، ويؤدي الآخر إلى الهيكل وبُستان الملك. ويحتمل أيضًا أن كمية هائلة من

الألوان قد استخدمت في زخرفة هذه المباني، علاوة عَلَى إستخدام قطع الذهب والطلاء به، وهو ما يُشار إليه باستمرار في وصف سليمان. وربما كان قصر سليمان في أورُشَلِيم هو مبناه الرئيسي والأفخم. وتشير المعلومات المتاحة إلى قصر آخر في جازر (Ussishkin, 94)، ولا شك أن مباني ضخمة أخرى تشبه القصور مختبئة في مكان آخر. وقد اكتُشِف قصران في مجدو، يقع أحدهما في جنوب الرابية ويقع الآخر في الجزءِ الشمالي للتل. وتطابق أعمال الترميم المقترحة في القصر الجنوبي بمجدو الوصف الكتابي لقصر أورُشَلِيم. ولا يتيح لنا الوصف الشحيح لقصر الملك سليمان إلا لمحة عن البناء الفخم الذي يُنسَب لهذا الملك المجيد. وربما يمكننا الآن أن نفهم رد فعل ضيفة سليمان الأكثر شهرة (١مل ١٠: ٤- ٥): "فَلَمَّا رَأَتْ مَلِكَةُ سَبَا كُلَّ حِكْمَةِ سُلَيْمَانَ وَالْبَيْتَ الَّذِي بَنَاهُ وَطَعَامَ مَائِدَتِهِ وَمَجْلِسَ عَبِيدِهِ وَمَوْقِفَ خُدَّامِهِ وَمَلاَبِسَهُمْ وَسُقَاتَهُ وَمُحْرَقَاتِهِ الَّتِي كَانَ يُصْعِدُهَا فِي بَيْتِ الرَّبِّ، لَمْ يَبْقَ فِيهَا رُوحٌ بَعْدُ."

وقد أدى اهتمام الحكام الدنيويين الذين تعاقبوا عَلَى هذه القصور بتزيينها المستمر إلى أن أصبحت رموزًا للظلم وجعلت ملوك إِسْرَائِيل ينسون أن اعتمادهم يجب أن يكون عَلَى الله. فقد كان الله حامي القصر وساكنه الرئيسي (مز ٤٨: ٣) عندما كان الإيمان يملأ قلب الملك. ولكن القصور المُترفة ارتبطت عادة باستغلال الشعب. وتدل قطع العاج الكثيرة الَّتِي وُجِدت في بقايا السامرة (عا ٦: ٤) عَلَى الإسراف في إستخدام هذه الخامة في التزيين، مما يؤكد التفاوت بين الحاكم والشعب. ولم يتردد الأنبياء في الحديث عن القصر بالتحديد بوصفه رمزًا للملك أو لإدانته عَلَى ما يرتكب من تجاوزات. فقد وبّخ إِرْمِيَا يهوياقيم لأنه استغل الشعب ببناء قصر ضخم بعلالي [غُرَف علوية] فسيحة (إر ٢٢: ١٣- ١٧).

عندما كان الملك يتبع الله، كان الله يَحلُّ في القصر، أي أنه كان يبارك حكم الملك (مز ٤٨: ٣[٤])، وقصور المدينة الَّتِي كانت تتبع الله كانت تعرف بأنها أماكن تتميز ببركات الله. ولكي يحيا كل حكام إِسْرَائِيل في مخافة الله، أعلن داود أن الهيكل لله، أي أن المَلك ما هو إلا نائب الله، وأن العدل لابد أن يسكن الهيكل (١أخ ٢٩: ١). وعَلَى هذا الأساس، توسل داود إلى الله حتى يبني سليمان الهيكل.

قصر، هيكل: ← אַרְמוֹן ['armôn] (قلعة، #٨١٠)؛ ← בִּירָה [bîrâ] (قلعة، أكروبوليس، #١٠٧٢)؛ בַּיִת [bayit [1]] (بيت، مسكن، مبنى، أسرة، أسرة مالكة، #١٠٧٤)؛ ← הֵיכָל [hêkāl] (قصر، هيكل، #٢١٢١)

بيت، مسكن، خيمة: ← בַּיִת [bayit [1]] (بيت، مسكن، مبنى، أسرة، أسرة مالكة، #١٠٧٤)؛ ← יָשַׁב [yasab] (يسكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [ma'ôn [2]] (وكر، مسكن، #٥٠٦١)؛ ← נָוָה [nawâ [1]] (يستريح، #٥٦٥٧)؛ ←

שָׁכַן [sakan] (يستقر، #٨٩٠٥)

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, "Arad: Its Inscriptions and Temple," BA 31, 1968, 2-32; W. G. Dever, "Solomonic and Assyrian Period: 'Palace' at Gezer," *IEJ* 35, 1985, 217-30; D. Ussishkin, "King Solomon's Palaces," *BA* 36, 1973, 78-105.

دبليو. جي . دومبريل *W. J. Dumbrell*

٢١٢٢ (הֵילֵל [hêlel]، نجمة الصبح)، ← #١٣٣٢

٢١٢٥ (הִין [hîn]، هين)، ← #٤٠٦

2129	הַכָּרָה

הַכָּרָה [hakkārâ]، اسم. تحيُّز (ترد مرّة واحدة؛ #٢١٢٩)؛ > נכר [nkr [1]] (يتظاهر، يُمكن التعرف عليه، #٥٧٩٥).

ع.ق ١. يدين إشعياء التحيّز أوالمُحاباة في الحكم (הַכָּרַת־פְּנֵיהֶם) الواضحين عَلَى وجوه الناس (لغة الجسد) ويقول إنهما يشهدان عليهم (أش ٣: ٩). والسياق هنا، يشبه السياقات لـ פָּלָה، ويُفهم بشكل مختلف (← ٧١١١)، يُشيرُ ضمناً إلى أنَّ الناسَ يَستعرضونَ أسلوبَ حياتهم الآثم متحدين بذلك حضور الله المجيد (٣: ٨).

٢. وبالرغم من أن النهي عن التمييز يتعلق بالمعاملة التفضيلية، ضمن سياق الأخلاقِ ويُعالِجُ خصّيصاً قضيةَ النزاهةِ.

← **أخلاق: لاهوت**

إلمر أ. مارتنز *Elmer A. Martens*

2133	הלא

הלא [hl']، نِفْعَل. يضل بعيدًا، يُنتزع بعيدًا (#٢١٣٣).

ع.ق يظهر الفعل في المرة الوحيدة الَّتِي يرد فيها بصيغة نِفْعَل، مُشتق من الفعل הָלְאָה، هناك، بمعنى "يَكونُ مُزَاْلاً" (B. K. Waltke, "Micah," *Minor Prophets*, 1993, 2:687; IBHS 23.5). ويظهر الفعل في رسالة نبوية عن الخلاص (الَّتِي أقصيت بعيدًا "المُقصاة" مي ٤: ٧) ولكن لا يمكن الاعتماد عَلَى الكلمة من حيث النص (انظر D. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984, 54).

متجول، جائل، بلا مأوى: ← **הלא** [*hl'*] (يَضِلّ، يُنتزَع بعيدًا، #٢١٣٣)؛ ← **טעה** [*ṭ'h*] (يهيم عَلَى وجهه، يُضل، #٣٢٤٦)؛ ← **נדד** [*ndd* [1]] (يفر، يَضل، يجول، #٥٦١٠)؛ ← **נוד** [*nwd*] (يترنح، يُشرَّد، #٥٦٥٣)؛ ← **נוץ** [*nwṣ*] (يفر، #٥٦٨٠)؛ ← **רוד** [*rwd*] (يتجول، #٨١١٣)؛ ← **שגה** [*šgh*] (يَضل، يخطئ، يخطئ الاتجاه/ التصرف، يضلل، #٨٧٠٦)؛ ← **שוט** [*šwṭ* [1]] (يتجول، #٨٧٦٣)؛ ← **תעה** [*t'h*] (ينحرف عن الطريق، #٩٤٩٤)

إلمر أ. مارتنز *Elmer A. Martens*

٢١٣٦ (הִלּוּלִים [*hillûlîm*]، تقدمة حمد، احتفال)، ← #٢١٤٦

٢١٤١ (הָלִיךְ [*hālîk*]، خطوة)، ← #٢١٤٣

٢١٤٢ (הֲלִיכָה [*hᵃlîkâ*]، سير، أعمال، قافلة، موكب)، ← #٢١٤٣

2143	הלך

הלך [*hlk*]، قل. ذهب، سار، تصرف؛ بيعّل. يذهب، يُنَفِّذ، يسير، يذوي؛ هِفْعِيل. يحضر، يُذْهِب، يقود؛ هِتْبَعِّيل. يروح جيئة وذهابًا، يتجول هنا وهناك، يمشي ذهابًا وإيابًا، يسير في اتجاه معين، يتصرف بلياقة، يرحل (#٢١٤٣)؛ اسم. הָלִיךְ [*hālîk*]، خطوة (#٢١٤١)؛ اسم. הֲלִיכָה [*hᵃlîkâ*]، سير، أفعال، قافلة، موكب (#٢١٤٢)؛ הֵלֶךְ [*hēlek*]، ذهاب، تدفق، زائر (#٢١٤٤)؛ מַהֲלָךְ [*mahᵃlāk*]، ممر، مسافة، رحلة، وصول (#٤٥٤٤)؛ תַּהֲלֻכָה [*tahᵃlûkâ*]، موكب احتفالي (ترد مرّة واحدة في نح ١٢: ٣١؛ #٩٣٣٦).

١. كما أن דֶּרֶךְ ("طريق") يعد الاسم الأكثر شيوعًا في ع. ق من حيث إستخدامه في الإشارة إلى الحياة عَلَى نحو مجازي، فالفعل הָלַךְ هو الأكثر إستخدامًا في وصف فعل أو عملية العيش. وهو يرد أكثر من ١٥٠٠ مرّة، مع مئات الحالات من المعاني المجازية لا الحرفية. وتعطي الكلمة أوغا. *halak*؛ وأكد. *alaku* في الأساس نفس مدى المعاني.والقليل من الاشتقاقات الاسمية الَّتِي تعني السير تُلقِي ضوءًا ضئيلاً لاهوتيًا. فكلمة הָלִיךְ ("خطوة") مثلاً ترد مرّة واحدة وتستخدم في أي ٢٩: ٦ للحديث عن الحياة المزدهرة. ويرد الاسم المؤنث הֲלִיכָה "موكب" المرتبط بها للإشارة إلى مسالك الله أو طرقه (مز ٦٨: ٢٤[٢٥]؛ حب ٣: ٦)، وإلى الشُّؤون المنظمة لعائلةِ (أم ٣١: ٢٧)، وإلى موكب جيش (نح ٢: ٥) (N. Wald-man, "God's Ways," 69). وأخيرًا تظهر الصيغة מַהֲלָךְ في زك ٣: ٧ "مَسَالِكَ" أو ما شابه. ويتضح أن الوصول إلى دلالة لاهوتية مؤكدة للفظ הָלַךְ لا يتم إلا بالرجوع إلى صور الفعل من اللفظ ذاته.

٢. ومن الثابت أن الفعل تعبير مجازي يستخدم للدلالة عَلَى سعي الحياة البشرية في كافة جذوره الأساسية تقريبًا. وعليه فإن قل. و بيعّل. و هِفْعِيل. تصف جميعًا الرجال والنساء الذين يعيشُون أيامهم بوجه عام أو ما إذا كانوا يتبعون المبادئ الإلهية الموضوعة لتنظيم حياتهم عَلَى الأرض أو يخالفونها. فداود، مثلاً، يمكنه أن يقول إنه رغم سيره في وادي ظل الموت، أي أنه رغم أنه يعيش في تهديد مستمر، فهو لا يخاف شرًا (مز ٢٣: ٤). سلك في طريق الحياة، وأعداؤه نصبوا له فخًا (١٤٢: ٣[٤])، ولكن يهوه عرف طريقه وخلّصه.

ويحث إشعياء السالكين في الظلمات ألا ييأسوا بل يثقوا في الله (أش ٥٠: ١٠). وتعني مخافة الله وطاعته أن يعيش الإنسان حياته حسب فكر الله، والحياة تُشبَّه بمسيرة في طريق، رغم إظلامه في بعض الأحيان، يؤدي إلى نهاية سعيدة لصالح شعب الله.

٣. وتشير كلمة הָלַךְ في الأغلب إلى حياة الطاعة أو العصيان، أي فيما يتعلق بقواعد العهد. وحتى قبل أن يعلن يهوه الناموس في سيناء، اختبر شعبه إِسْرَائِيل في البرية ليرى ما إذا كانوا يسلكون في ناموسه أم لا (خر ١٦: ٤). فلما كانوا قد دخلوا في العهد معه، كان المتوقع منهم أن يسلكوا وفقًا لفرائضه (لا ٢٦: ٣؛ تث ٨: ٦؛ ١١: ٢٢). وإذا فعلوا ذلك يمكنهم أن يتوقعوا النجاح في الغزو والحصول عَلَى أرض الموعد (تث ١١: ٢٣- ٢٥).

ويمدح الكتاب المقدس سليمان في بداية ملكه عَلَى سيره في فرائض أبيه داود، وهي طاعة يصفها الكتاب بأنها محبة ليهوه (١مل ٣: ٣). ويصف كاتب سفري الأخبار حياة يهوشافاط بالوصف نفسه: "طَلَبَ إِلهَ أَبِيهِ وَسَارَ (سلك) فِي وَصَايَاهُ" (٢أخ ١٧: ٤). بينما يسجل الكُتّاب عن ابنه الشرير يهورام أنه لم يسلك في طرق يهوشافاط بل في طريق ملوك إِسْرَائِيل (٢أخ ٢١: ١٢، ١٣). وكان هذا طريق عصيان العهد وما يتبعه من قضاء.

٤. إن الأبرار هم الذين يتمتعون بملء بركة الحياة، لأن البر يسلك قدَّامهم في الطريق ليثبت وطأ خطواتهم (مز ٨٥: ١٣[١٤]؛ قا؛ أم ٨: ٢٠). وإذ يتمسكون بطريق الأمانة، يظهرون أنهم يستحقون أن يخدموا الله (مز ١٠١: ٦). ولكنهم في الوقت نفسه يدركون حدودهم، ومن ثم يسلكون باتضاع أمام الرب (١٣١: ١). ويُعرِّف حزقيال الأبرار بأنهم أولئك الذين سلكوا في فرائض الله وحفظوا أحكامه (حز ١٨: ٩). ولذلك، يتأصل البر الحقيقي في السلوك الذي يتمسك بمبادئ العهد. فهو أسلوب حياة يميز سلوك كل قديسي الله في العصر الإسكاتولوجي (الأخروي) (أش ٢: ٣). وغالبًا ما يشار إلى هذا السلوك بجذر الفعل هِتْبَعِّيل.

.(speiser 120- 121)

ويُعرَف عصيان متطلبات العهد بأنه سلوك خاطئ حسب عادات العالم الوثني (لا ١٨: ٣). وكان هذا هو السلوك الذي اعتمده شعب إِسْرَائِيل في ارتداده (مز ٨١: ١٢[١٣])، وقد سمح لهم يهوه باتخاذ هذا الطريق وإن كان ضد رغبته وأمنيته الصريحة لهم (ع ١٣[١٤]). ويشير الكتاب المقدس إلى عدد معين من ملوك يَهُوذَا باعتبارهم أمثلة تاريخية محددة. فأبيام ابن رحبعام ملك يَهُوذَا "... سَارَ فِي جَمِيعِ خَطَايَا أَبِيهِ الَّتِي عَمِلَهَا قَبْلَهُ" (١مل ١٥: ٣)، وهكذا فعل آمون ابن منسى (٢مل ٢١: ٢١). وكان سلوك الأخير مماثلاً لعبدة الأوثان ومنافيًا لطرق يهوه. ويتضح هنا أيضًا أن سلوك الشخص يُقيَّم حسب التزامه بقواعد العهد.

٥. ويلخص إِرْمِيَا سلوك شعب الله المختار في العصيان بأنه ضلال في طرق جانبية (إر ١٨: ١٥). فقد نسوه وعبدوا آلهة أخرى، تاركين بذلك طرق الالتزام بالعهد القديمة. ولا يَجُرّ هذا الانحراف عن الطريق المستقيم الضيق إلا الكوارث. ويعبر حزقيال عن ذلك موضحًا أن أولئك الذين تسير قلوبهم وراء المكرهات سيجلب الرب طريقهم عَلَى رؤوسهم (حز ١١: ٢١). وطريق كسر العهد طريق مسدود، يؤدي بالسائر فيه إلى الضياع المحقق وفقدان الهدف عَلَى المستوى الشخصي.

٦. ويرد أحد ظلال معنى הָלַךְ بصيغة الجذر هِتْبَعِّيل. الذي يشير إلى السلوك أو الخطو باعتباره مساويًا للسيادة. وسواء كان يُعبَّر عن ذلك بأسلوب حرفي أو استعاري، فرمزية السيادة تبقى كما هي دون تغيير. وفي أول ورود للكلمة بهذا المعنى، يوصف الله بأنه "ماشيًا في الجنة"، وهي إشارة واضحة لظهوره لآدم وحواء باعتباره خالقهما وربهما (تك ٣: ٨). وتستخدم الصورة ذاتها في سفر أيوب حيث يُذكَر عن الله أنه يتمشى (יִתְהַלָּךְ) عَلَى "دائرة" (أو "قبة") السماوات (أي ٢٢: ١٤). والشيطان أيضًا تمشى عَلَى الأرض.

وعَلَى المستوى البشري (وإن كانت الإشارة أسطورية بل بدائية أيضًا)، يوبخ يهوه ملك صور لأنه تمشى بين حجارة النار (حز ٢٨: ١٤). وبالرغم من أن الارتباط بين الملك و "الكروب المنبسط [الممسوح] ... المظلل [الحارس]" (ع ١٤، ١٦) مفهومة، يتضح أنه/ أنهم أظهر(وا) تطاولاً بشعًا بمحاولته (م) أن يغتصبوا لأنفسهم السيادة الَّتِي هي لله. ويؤكد ذلك، دون أدنى شك، الجذر هِتْبَعِّيل. للفعل הָלַךְ وسياق النص الكتابي كله.

ومن الناحية التاريخية يتضح إستخدام هِتْبَعِّيل. بوصفه رمزًا للسيادة في حالة كل من إبراهيم وأولئك الذين أرسلهم يشوع من شعب إِسْرَائِيل لتجسس الأرض. فعند عودة أبينا إبراهيم من مصر إلى كنعان، أمره الله أن يقوم ويمشي في الأرض، طولها وعرضها، لأن يهوه كان مزمعًا أن يعطيه كل الأراضي الَّتِي تطأها قدماه (تك ١٣: ١٧). وأمر يشوع رؤساء الأسباط أن يرسلوا ثلاثة رجال من كل سبط ليسيروا في أرض كنعان، وهي عملية تعادل رمزيًا تأكيد السيادة عَلَى الأرض (يش ١٨: ٤، ٨). ومن ثم، يعد السير في الأرض اعترافًا بأحقية الشخص فيها.

ويستخدم زكريا النبي הָלַךְ في صورة هِتْبَعِّيل. أربع مرات للتعبير عن السيادة الإلهية. يرسل يهوه الرجال الأربعة الراكبين عَلَى الخيل في الرؤيا الأولى "للجولان في الأرض" (زك ١: ١٠- ١١)، وأولئك الذين يظهرون في الرؤيا السابعة يُرسَلون في مهمة مماثلة (٦: ٧). والنتيجة في الحالتين إخضاع الأرض لسلطان يهوه (١: ١١؛ ٦: ٨). وفي الإستخدام الثالث لكلمة הָלַךְ بهذا المعنى، يصف زكريا العودة المجيدة لشعب إِسْرَائِيل المفدي في العصر الإسكاتولوجي قائلاً "وَأُقَوِّيهِمْ بِالرَّبِّ فَيَسْلُكُونَ بِاسْمِهِ" (١٠: ١٢). ولا شك أن السلوك هنا يشير إلى نصرة شعب الله الأخيرة وسيادتهم عَلَى أعدائهم (قا؛ ع ١١).

وارتباط الفعل הָלַךְ في جذوره المختلفة بوحدات لفظية morphemes أخرى، وخاصة حروف الجر، له أيضًا أهمية لاهوتية. فعَلَى سبيل المثال، يُهدّد موسى بحلول لعنة عَلَى شعب إِسْرَائِيل إذا مالوا "ليذهبوا وراء (ليتبعوا)" (לָלֶכֶת אַחֲרֵי) آلهة أخرى (تث ١١: ٢٨). وهكذا، فإن "الاتباع" أو "الذهاب وراء" يعني تكريس الحياة والهدف (قا؛ أيضًا قض ٢: ١٩؛ را ٣: ١٠؛ ١مل ١١: ١٠؛ ٢١: ٢٦؛ ٢مل ٢٣: ٣؛ إر ٧: ٩). ويعبر حرف الجر בְּ + הָלַךְ عن فكرة مُشابهة. فالله يأمر إِسْرَائِيل أن يحفظ الفرائض بأن "يتبعها (يسلك فيها)" (לָלֶכֶת בָּהֶם، لا ١٨: ٤؛ قا؛ تث ٨: ٦؛ ١٣: ٥[٦]؛ ٣٠: ١٦؛ قض ٢: ٢٢)، ويُمدَح سليمان عَلَى ذلك أيضًا (١مل ٣: ٣). وأخيرًا يعتبر السير "مع" (עִם) مساويًا للتماثل مع شخص ما، سواء أكان شريرًا (أي ٣٤: ٨) أم كان الله نفسه. لذلك، يُعرِّف ميخا مطلب الله النهائي قائلاً "تَسْلُكَ مُتَوَاضِعاً مَعَ إِلَهِكَ" (مي ٦: ٨).

رحلة، ذهاب، مسير، سير، تَجَوُّل: ← ארח [*'rḥ* [1]] (يكون عَلَى الطريق، يجول، #٧٨٢)؛ ← אשׁר [*'šr* [1]] (يسير مستقيمًا، #٨٨٦)؛ ← דרך [*drk*] (يطأ، يسير متقدمًا إلى الأمام، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [*hlk*] (يذهب، يمشي، يتصرف، #٢١٤٣)؛ ← זחל [*zḥl* [1]] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [*yṣ'*] (يخرج، يتقدم، #٣٦٥٥)؛ ← יָרַד [*yarad*] (ينزل، يصعد، يهبط، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [*massa'*] (بدء الرحلة، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [*nḥt*] (يتجه لأسفل، يهبط، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [*s'n*] (يسير متثاقلاً، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה [1] [*'dh* [1]] (يسير بخطى ثابتة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [*'lh*] (يطلع، يصعد، يُظهر عَلَى السطح، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [*pś'* [1]] (يخطو للأمام،

يسير متقدمًا إلى الأمام، #٧٣١٤)؛ ← צעד [ṣ'd] (يخطو، يسير متقدمًا إلى الأمام، #٧٥٧٥)؛ ← שור [šwr] [2] (يهبط، قافلة، #٨٨٠١)

الببليوجرافيا

TDOT 3:388-403; *THAT* 1:486-93; *TWAT* 2:415-33; *TWOT* 1:216-17; N. Bronznick, "More on HLK 'L," *VT* 35, 1985, 98-99; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography II," *Bib* 45, 1964, 404; S. Paul, "Two Cognate Semitic Terms for Mating and Copulation," *VT* 32, 1982, 492-94; E. Speiser, "The Durative Hithpa'el: A Tan-Form," *JAOS* 75, 1955, 118-21; N. Waldman, "God's Ways—A Comparative Note," *JQR* 70, 1979, 67-72.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٢١٤٤ (הֵלֶךְ [hēlek]، ذهاب، تدفق، زائر)، ← #٢١٤٣

2146 הלל

הלל [hll [2]]، بيعّل. حمد/ مدح/ تسبيح؛ بُعَّل. يُحمَد/ يُمدَح/ يُسبَّح، مستحق الحمد/ التسبيح؛ هِتْبَعِّيل. يتفاخر، يتهلل، يُحمَد/ يُمدَح/ يُسبَّح (#٢١٤٦)؛ הִלּוּלִים (hillûlîm)، اسم. تقديم الحمد/ التسبيح، احتفال (#٢١٣٦)؛ מַהֲלָל (mah^alal)، اسم. مدح، سمعة (#٤٥٤٥)؛ תְּהִלָּה (t^ehillâ)، اسم. مديح، صيت (#٩٣٣٥).

ش. أ. ق يرد الفعل كثيرًا: في أوغا.: hll يتهلل؛ وأكدِ. alalu يصيح، يجاهر بالتسبيح، يفرح؛ وعرب. هلّل halla يُطلق صيحة احتفالية؛ والتيجرية hawlala مديح؛ وسريانية. hallel مديح.

ع. ق ١. المديح، الذي يعد تعبيرًا عن التقدير وتجاوب مع الصفات الحميدة، له مكانه في سياقات إنسانية بحتة. ومن ثم، فالزوجة الحكيمة يمدحها زوجها ومجتمعها (أم ٣١: ٢٨، ٣١). أما مدح الذات فليس محبذًا (٢٧: ٢). وكانت مدن دمشق وصور العظيمة موضوعًا للمديح (ت.ك.ح؛ ت.س&ف "شهيرة"؛ ت.ي.ح "تسبحتي" إر ٤٩: ٢٥؛ حز ٢٦: ١٧).

٢. وفي عدد هائل من الحالات في ع. ق، يُقدّم المديح لله. فهو التزام عَلَى الأحياء، يزول بالموت (أش ٣٨: ١٨). ويوضع هذا الالتزام عَلَى عاتق جماعة إِسْرَائِيل (مز ٢٢: ٢٣[٢٤]) وينتقل من جيل إلى جيل (٧٨: ٤). فقد اختير إِسْرَائِيل ليمجد الله ويحمده (إر ١٣: ١١) ويعكس كفاءة مديحه في العالم (تث ٢٦: ١٩). فالله في جوهره مستحق المديح (خر ١٥: ١١، (REB) "يَستحقُّ المديحَ"؛ مز ١٨: ٣[٤]؛ ٤٨: ٢؛ ٩٦: ٤ [= ١أخ ١٦: ٢٥]؛ ١٤٥: ٣). فقد أتى "أفعالاً تستحق المديح" (مز ٧٨: ٤)، وهي تحديدًا عمل الخلاص الأساسي الذي قام به الله الذي يملأ سفر الخروج (قا؛ تث ١٠: ٢١). وتشكل الترنيمة في اَلْمَزَامِير وفي هيكل أورُشَلِيم (أش ٦٤: ١٠[١١]) الأداة الأساسية للمديح. وفي الواقع תְּהִלָּה يحمل "التسبيح" معنى الترنيمة في عنوان مز ١٤٥ وفي مواضع أخرى (H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 26). وتمثل الترنيمة عادة دعوة للتسبيح الجماعي وهي توضيح لسبب التسبيح. فمثلاً، في مز ١١٣ تبرز في المشهد عظمة الله ونعمته، وفي مز ١٣٥ يبرز صلاحه في اختيار إِسْرَائِيل. ويحثُّ كاتب المَزْمُور أورُشَلِيم عَلَى أن تسبح الله عَلَى العديد من البركات في مز ١٤٧: ١٢-٢٠. أما مز ١٤٥، ١٤٦ مثالان عَلَى ترانيم فردية، يقصد بها تحفيز الشعب للتسبيح. وفي مز ١٤٥ يظهر الاحتفال بمحبة العهد الذي قطعه الله مع شعبه، وفي مز ١٤٦ يظهر الاحتفال بملكه.

٣. وكان تسبيح الرب عَلَى نحو لائق تحديًا يُواجَه بعدّة طرق. كان أول هذه الطرق الوعد بتقديم التسبيح دون توقف. إذ يغني كاتب المَزْمُور في ١٤٦: ٢ قائلاً "أُسَبِّحُ الرَّبَّ فِي حَيَاتِي" (قا؛ ١١١: ١٠؛ ١١٣: ٢[٣]؛ ١٤٥: ٢[٣]). أما الطريقة الثانية فكانت الآلات الموسيقية والرقص الذين يقويان التسبيح المنطوق (١٤٩: ٣؛ قا؛ ١٥٠: ٣- ٥). وكان ثالث الطرق توجيه دعوة بلاغية لسائر أمم العالم للتسبيح، بروح ترنيمة وسلي Wesley "لآلاف الألسنة". ولذلك توجه الدعوة في مز ١١٧: ١ إلى "كل الأمم" للمشاركة بأصواتهم استجابة لمحبة العهد الَّتِي منحها الله لإِسْرَائِيل (قا؛ ٦٦: ٢، ٨) . وفي ١٥٠: ٦ يدعو كاتب المَزْمُور "كل نسمة" أن تسبح واضعًا بذلك نهاية مناسبة لسفر اَلْمَزَامِير. ولا يمكن تقديم ما يستحقه الله من حمد إلا بالتسبيح من "أقاصي الأرض" في ٤٨: ١٠[١١] أو من مشرق الشمس إلى مغربها ١١٣: ٣. ويدعو مز ١٤٨إلى تسبيح كوني من كل المخلوقات الَّتِي في السماء (ع ١- ٦) والتي عَلَى الأرض (ع ٧- ١٤). والكائنات غير الناطقة كالشمس والرياح "تسبح" من حيث إنها تتمم المهمة الَّتِي كلفها بها الخالق وهكذا يُعلَن شخصه من خلالها (قا؛ أش ٦: ٣).

٤. وترد الدعوة للتسبيح הַלְלוּ־יָהּ "سبحوا ياه" في اَلْمَزَامِير أمّا كاتّجاه طقوسي أو كتعيين أدبي. وهي تحتل مركز الصدارة في مز ١١١- ١١٢، بينما تأتي في نهاية مز ١٠٤؛ ١٠٥؛ ١١٥- ١١٧، في حين أنها تطوّق مز ١٠٦؛ ١١٣؛ ١٣٥؛ ١٤٦- ١٥٠في مستهلها وخاتمتها.

٥. ويستخدم أيضًا الجذر הלל في أغاني عيد الشكر الَّتِي كانت تُغنَّى احتفالاً بانفراج أزمة شخصية استجابة للصلاة (ידה،← #٣٣٤٤). ويعلن مُقدّم الشكر في مز ٣٤: ١[٢]، مغمورًا بامتنانه لمعونة الله له، "دَائِمًا تَسْبِيحُهُ

فِي فَمِي" (قا؛ ١٨: ٣[٤]= ٢صم ٢٢: ٤). وفي مز ٤٠: ٣[٤]، يصف المرنم نتيجة إنقاذ الله له في مواقف سابقة: جعل يهوه في فم المرنم "تَرْنِيمَةً جَدِيدَةً تَسْبِيحَةً لإِلَهِنَا".

٦. وهكذا في مزامير التضرعات الحزينة (קִינָה، ← #٧٨٠٦) حيث ترفع التوسلات إلى الله ليتدخل في الأزمة الَّتِي حلت بالمؤمن أو بجماعة المؤمنين، يجد التسبيح مكانـًا طبيعيًا بوصفه خاتمة تتعهد بتقديم الشكر عند استجابة الصلوات (مز ٣٥: ١٨، ٢٨؛ ٦٣: ٥[٦]؛ ٧١: ١٤؛ ٧٩: ١٣؛ ١٠٦: ٤٧ [= ١أخ ١٦: ٣٥]؛ ١٠٩: ٣٠). وفي ٦٩: ٣٠- ٣٦[٣١- ٣٧] يصل التعهد بالشكر إلى درجة وعد بتسبيح كوني ليلائم خلاص الله المُرتقب ليهوذا. وبالمثل؛ يَتطلعُ المرنم في ١٠٢: ١٨- ٢١[١٩- ٢٢] إلى تحقيق المواعيد النبوية بالعبادة في أورُشَلِيم بعد تحررهم من السبي، وعندها تنضم الأمم إلى إِسْرَائِيل في إعلان مجد الله (قا؛ أش ٤٥: ٢٣- ٢٥).

٧. أما مز ٢٢ فيتميز بنوع مختلف من الشكر الموعود به. فقد أجاب الله التضرعات (ع ٢١[٢٢] حاشية: كراوس Kraus- "اَلْمَزَامِير ١- ٥٩"، ٢٩٨؛ كريجي Craigie- "اَلْمَزَامِير ١- ٥٠" Psalms ١- ٥٠، ٢٠٠). ولكن المرنم ينطلق، بالإيمان، في تقديم الشكر لله حتى قبل انفراج الأزمة. وهو يُرجع التسبيح لله بوصفه هو مسببه (ع ٢٥[٢٦]). ويُعدّ وجبة من الشكر يدعو إليها لا الأسرة والأصدقاء فحسب ليشاركوه التسبيح بل كل من يعانون مثله أيضـًا لتعضيدهم (ع ٢٦[٢٧]).

٨. يُعبِّر كُتَّاب اَلْمَزَامِير عن بعض توسلات المراثي والأمنيات بلغة تسبيح الشكر. ففي مز ٧٤: ٢١ ("الْفَقِيرُ وَالْبَائِسُ لِيُسَبِّحَا اسْمَكَ") يطلب الكاتب الحماية الإلهية الَّتِي تكوِّن أساس التسبيح (قا؛ ٥١: ١٥ [١٧]؛ ١١٩: ١٧١). بل إننا نرى تعبيرًا أكثر صراحة عن هذه الفكرة في ١١٩: ١٧٥: "أحيني لأهلِّلَكَ" [ت.م] (قا؛ ٩: ١٤ [١٥]).

٩. ثالث مواضع التسبيح في مزامير المراثي نراها في إعلان الثقة بالله. فالمؤمن المضطرب قد يأتيه بمشكلة ليحلها بناءٍ عَلَى علاقة الإيمان القائمة بينهما. يهوه مُسبَّح "يَا اَللهُ يا من أُسبِّحُهُ" [ت.ك.ح] في مز ١٠٩: ١. والدافع وراء الخلاص في إر ١٧: ١٤ هو "أَنْتَ تَسْبِيحَتِي." [ت.س&ف] ويعلن رافع المراثي في مز ٧١: ٦ " بِكَ تَسْبِيحِي دَائِماً" ليدعم طلباته (قا؛ ٧١: ٨؛ ١١٩: ١٦٤). ويمكن الاستشهاد بمعونة الله السابقة أو المعتادة بلغة التسبيح (٢٢: ٣ [٤]؛ قا؛ ١٠٦: ٢؛ أش ٦٣: ٧؛ إر ٢٠: ١٣؛ حب ٣: ٣). ومن المحتمل أن "كلمة" الله الَّتِي يحمدها الكاتب في مز ٥٦: ٤، ١٠ [٥، ١١] هي "وعده" العام بخلاص المظلومين (قا؛ ١١٩: ٢٥).

١٠. تغلغل التسبيح في الأنواع المختلفة من اَلْمَزَامِير هو ما نتج عنه عنوان السفر תְּהִלִּים "تسبيحات، ترانيم" تميزه عن عنواننا [في الإنجليزية] المشتق من اليونانية "Psalms". فالعنوان العبري يبرز عنصر التسبيح في ارتباطه بكافة المشاهد المتغيرة في الحياة.

١١. يظهر في الإعلانات النبوية عن الخلاص موقف جديد يمكن لشعب الله فيه أن يعكسوا خلاصهم بالتسبيح. فالله سيسمي أسوار أورُشَلِيم "خلاصـًا" وأبوابها "تسبيحـًا" (أش ٦٠: ١٨؛ قا؛ ٦١: ١١). كما أن خلاص شعبه غير المستحق يزيد من تسبيحه (٤٨: ٩). وسيتحقق مصير إِسْرَائِيل حيث إن "هَذَا الشَّعْبُ جَبَلْتُهُ لِنَفْسِي. يُحَدِّثُ بِتَسْبِيحِي" (٤٣: ٢١). وسيحتفل الشعب بالحصاد الوفير بالتسبيح (٦٢: ٩؛ يؤ ٢: ٢٦). وسيثبت يهوه، بإنقاذه لشعبه، أنه الله الحقيقي، الوحيد الذي يستحق التسبيح الإلهي (أش ٤٢: ٨). وستأتي الأمم الغريبة "تُبَشِّرُ بِتَسَابِيحِ الرَّبِّ" يهوه (٦٠: ٦). وسيجعل الله أورُشَلِيم، انعكاسـًا لعلاقتها به، "تَسْبِيحَةً فِي الأَرْضِ" (٦٢: ٧؛ قا؛ إر ٣٣: ٩؛ صف ٣: ١٩- ٢٠). وسوف يستبدل النائحون في صهيون بيأسهم "رِدَاءَ تَسْبِيحٍ" (أش ٦١: ٣). وفي الترنيمة الإسكاتولوجية، يصور النبي الخلاص الآتي كما لو كان موجودًا بالفعل ويدعو الشعب للتسبيح بالإيمان (٤٢: ١٠، ١٢؛ إر ٣١: ٧).

١٢. يمكننا أن نرى من زاوية معينة أن سفري أخبار الأيام الأول والثاني تقدم تفسيرًا لـ مز ٨٤: ٤ [٥] "طُوبَى لِلسَّاكِنِينَ فِي بَيْتِكَ أَبَداً يُسَبِّحُونَكَ." كان اللاويون مسئولين عن توفير فرق الترنيم والموسيقى اللازمين لتسبيح الله (١أخ ١٦: ٤؛ ٢٣: ٥؛ ٢٥: ٣؛ ٢أخ ٨: ١٤؛ ٣١: ٢)، مصحوبين بعازفي البوق من الكهنة (٢أخ ٥: ١٣). وكانوا يسبحون ويعزفون نهارًا وليلاً في الهيكل (١أخ ٢٣: ٣٠). وتشيع الأمثلة عَلَى خدمتهم في التسبيح: عندما ثُبِّت التابوت في خيمة بأورُشَلِيم (١أخ ١٦: ٤)، وعندما أحضر التابوت إلى هيكل سليمان (٢أخ ٥: ١٣)، وعند تدشين الهيكل (٧: ٦)، وعند خدمة حزقيا في إعادة تدشين الهيكل (٢٩: ٣٠)، وعند احتفاله بالفصح (٣٠: ٢١). وفي ٢٠: ١٩- ٢٢ انخرطوا في تقديم الشكر للرب عَلَى ما سيفعله بعد أن استجاب الله لصلاة يهوشافاط ونوحه بشأن هجوم موآب وعمون، كما قدموا الشكر أيضـًا في المعركة الَّتِي تلت ذلك. وكانوا في ٢٣: ١٣ "يقودون التسبيحات" في تتويج يوآش. كما رفع داود صلاة شكر وتسبيح عَلَى العطايا الَّتِي سيمنحها الله لتأسيس الهيكل المزمع بناؤه مستقبلاً (١أخ ٢٩: ١٣). (← أخبار الأيام: لاهوت)

ويواصل سفرا عزرا ونحميا الدور الذي كان يلعبه كل من فرق المرنمين والعازفين من اللاويِّين والمبوقين من الكهنة في التسبيح، وخاصة في خدمة وضع أساس الهيكل، الَّتِي استجاب لها الشعب بهتاف "لِتَسْبِيحِ الرَّبِّ" (عز ٣: ١٠- ١١؛ قا؛ أيضـًا نح ١٢: ٢٤، ٤٦).

١٣. يستخدم الفعل بصيغة هِتْبَعِّيل.، وهو يرد مرّة واحدة مبنيًا للمجهول بمعنى يُمدَح (أم ٣١: ٣٠)، ولكنه في موضع آخر يأتي بمعنى مدح الذات، ومن ثم التفاخر. وبصرف النظر عن الإستخدام السلبي الذي يتميز بالتمركز حول الذات (مثل؛ ١مل ٢٠: ١١؛ مز ٤٩: ٦ [٧]؛ ٥٢: ١ [٣]؛ أم ٢٠: ١٤؛ ٢٧: ١؛ إر ٤٩: ٤)، فالفعل يتطور تطورًا إيجابيًا وينضم إلى مفردات التسبيح والتكريم الدينيين. ويعقد النبي مقارنة في إر ٩: ٢٣- ٢٤ [٢٢- ٢٣] بين الافتخار بالقدرات الشخصية والافتخار بمعرفة شخص الله وإرادته. أما أولئك "المفتخرين بالأصنام" سيثبت خطوهم في النهاية (مز ٩٧: ٧). "بالرَّبِّ تَفْتَخِرُ نَفْسِي" هو ما يعطي الحق في كتابة قصيدة حكمة (مز ٣٤: ٢ [٣]). ويتطلع كاتب المراثي إلى الوقت الذي فيه "يسبح كل مستقيمي القلوب" تعبيرًا عن شكره لله. ثم تأتي دعوة نبوية لتوبة قومية شاملة تدعيمًا للوعد بأن الأمم ستقترب إلى "المجد" في يهوه (إر ٤: ٢)، بينما تصور نبوات الخلاص شعب الله مفتخرًا به (أش ٤١: ١٦؛ ٤٥: ٢٥). ويستخدم قل. من الفعل بمعنى صيغة هِتْبَعِّيل.، ومعناه سلبي في مز ١٠: ٣، وإيجابي في ٤٤: ٨ [٩]. (← أخبار الأيام: لاهوت)

١٤. يستخدم الاسم הִלּוּלִים من أصل وثني "مهرجان" في قض ٩: ٢٧. بينما يشير في لا ١٩: ٢٤ إلى الثمر بوصفه "تقدمة تمجيد".

ب. ت كان واحدًا من واجبات أعضاء جماعة قمران أن يمجدوا الله "عندما يُرفع الكرب" (نج ١٠: ١٧؛ قا؛ ع. ق ٩ أعلاه). لقد خلق البشر ليمجدوا الله (تراتيل عيد الشكر ١: ٣٠؛ ٣: ٢٣)؛ كما أن التمجيد من الأدوار الَّتِي يقوم بها الملائكة (نظح ١٢: ١). كما أن المرتل الفردي أنشد أغنيته عَلَى "ناي التسبيح" (تراتيل عيد الشكر ١١: ٢٣). كما يجب أن يعبر البشر جميعًا عن استحقاق الله للتسبيح (تراتيل عيد الشكر ١١: ٢٤؛ قا؛ ع. ق ٣). وعقب المعركة الإسكاتولوجية، سوف تُغنَى "ترنيمة العودة" تمجيدًا لاسم الله (نظح ١٤: ٢، ١٢)، كما أن "تمجيد الله" سيشكل واحدًا من الرسوم عَلَى الأعلام الَّتِي سيحملها الجيش المنتصر (نظح ٤: ١٤).

ع. ج ← NIDNTT 3:668-76, 816-20.

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [hll ²] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [zmr ¹] (يعزف، يغني مسبحًا، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [ydh ²] (يعترف بفضل، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [nwh ²] (يسبح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה [ʿnh ⁴] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [pṣḥ ¹] (ينفجر أو ينطلق في التسبيح، #٧٢٠٠)؛ ← רוֹמֵם [rômēm] (يُرفَع، #٨١٢٣أ)؛ ← שׁבח [šbḥ ¹] (يمدح، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥)؛ ← שׁיר [šîr ¹] (يرنم، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [tnh ²] (يردد، يحتفل بذكرى، #٩٤٨٠)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:404-10; *THAT* 1:493-502; *TWAT* 2:433-41; K. Luke, "Hallel—Its Meaning and Origin," *IndES* 13, 1974, 37-53.

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

הלל 2147

הלל [hll ³]، قل. تَشوَّش، خُدِع؛ بُعِيل، يخدع شخصًا ما بحيث يبدو الشخص غبيًا؛ بُعال، غبي؛ هِيتْبُوعِيل يتظاهر بالجنون، يتصرف كالمجنون (#٢١٤٧)؛ הוֹלֵלֹת (hôlelôt) הוֹלֵל، غباء، خداع (#٢٠٩٩)؛ הוֹלֵלוּת (hôlelût)، غباء، خداع (#٢١٠٠).

ش. أ. ق ربما اُشتق معنى ³ הָלַל من عبر. ² הָלַל "يسبح، يفرح" الَّتِي تتأكد صحة وجودها من أكد. *alalu* "يصيح، يغني، يفرح، يفتخر"؛ والكلمة سريانية. *hallel* "يسبح"، والكلمة أوغا. *hll* "يصيح"، وعرب. *halla* / هلل (IV) "يغني فرحًا لشخص ما" (BDB, 237b; *TDOT* 3:412). وبملاحظة معاني الكلمات أكد. القديمة *ul, ullû, ullanu* "نفي، غياب، شخص ضعيف" والارتباط بين أكد. *ul* والكلمة العبرية הָלַל، يرى كازلز Cazelles (*TDOT* 3: 412) أن عبر. הוֹלֵל ترتبط في الأصل بكلمة אֱלִיל، ويدل كلا المصلحان عَلَى "العدم، انعدام القوة". وربما يصح، في بعض حالات ورود الكلمة، הָלַל في صيغة هِيتْبُوعِيل تدل عَلَى "النفي، الغياب" إلا أنه لا شك أن كازلز، لم يكن منطقيًا عندما بنى كل تحليله للفظة *hll* عَلَى هذا المعنى فقط.

ع. ق يرد الجذر ³הָלַל، في ع. ق، ١٥ مرّة عَلَى أنه فعل، ويرد خمس مرات بوصفه اسمًا. وليس مؤكدًا ما إذا كانت الكلمة תָּהֳלָה الواردة في أي ٤: ١٨ مشتقة من هذا الجذر أم لا (*HALAT* 1559؛ قا؛ *TDOT* 3: 411؛ Dhorme, *Job* 1967, 53).

١. للفعل ³הָלַל ثلاثة ظلال للمعنى. أولاً، الصيغة قل. من ³הָלַל تشير إلى شخص مغرور ومعجب بنفسه. وتستخدم הוֹלְלִים في مز ٧٥: ٤ [٥] بالتوازي مع רְשָׁעִים "الناس الأشرار" وتشير إلى أولئك المفتخرين بأنفسهم. وتشير إلى من يرفعون قرونهم عاليًا ويتحدثون عن الله بوقاحة (قا؛ ٧٣: ٣). وهم يستهزئون ويتحدثون بخبث. وهم يهددون بالظلم في غرور؛ ويجعلون أفواههم في السماء، وألسنتهم تتمشى في الأرض مختالة (٧٣: ٨- ٩). ولكنهم سيعاقبون ويهلكون (٥: ٦ [٧]؛ قا؛ ٧٣: ١٨-

١٩؛ ٧٥: ٨, ١٠). ويصفهم داود بأنهم لا يمكن الوثوق بكلامهم, وقلوبهم تمتلئ خرابًا, وحلقهم قبر مفتوح, وهم يتملقون بألسنتهم (٥: ٦, ٩ [٧, ١٠]). ويتضح من هذه النصوص الثلاثة أن كلمة הוֹלְלִים في المَزَامِير تشير إلى المتفاخرين الذين يتحدثون بكبرياء ويتصرفون بغرور نحو الله.

ثانيًا، تستخدم صيغة hitpol من הָלַל[3] لتصف شخصًا يتصرف كالمجنون أو يتظاهر بالجنون. فداود يغير عقله أمام الفِلِسْطِينِيِّين ويتصرف "كرجل مجنون" (הָלַל؛ ١صم ٢١: ١٣ [١٤])؛ ومن ثم يقول عليه الملك أخيش إنه "مجنون" (تستخدم שָׁגַע ثلاث مرات في في ١صم ٢١: ١٤- ١٥ [١٥- ١٦]). وهي تستخدم أيضًا لتصف أثر غضب الله عَلَى الأمم. فعندما تشرب الأمم الكأس الَّتِي أعدها لها الرب, ستترنح و"تُجنّ" (שָׁגַע)، كالسكران الذي يفقد وعيه ويتصرف عَلَى نحو غير طبيعي (إر ٢٥: ١٦؛ ٥١: ٧). ويوم يعاقب الرب بابل, حتى أصنامها سوف "تجن" (הָלַל) (٥٠: ٣٨). وتستخدم הָלַל[3] مرتين بشكل يختلف قليلاً عن المعنى الذي نراه لها في حالات ذكرها الأخرى, بحيث تصف الخيل والمركبات الَّتِي تساق بسرعة أو بطريقة غير طبيعية (٤٦: ٩؛ نح ٢: ٤ [٥]).

ثالثًا، تستخدم صيغة po من הָלַל للإشارة إلى من يتصرف عَلَى نحو يخلو من الذكاء الإنساني. يقول أي ١٢: ١٧ إن الله يُحَمِّق القضاة الذين يفترض أنهم يتمتعون بالحكمة والفهم والتمييز (ع ١٣, ٢٠). والظلم يحمق الحكيم (جا ٧: ٧). ونتيجة للتضاد بين الـ הָלַל "حكيم" و الـ הָלַל "جاهل" في جا ٧: ٤- ٦, فإن הָלַל قد تحمل معنى قريبًا من הָלַל، يكون أحمق. فالله يبطل تكهنات الكاذبين، ويحمق (הָלַל) العرافين، ويرجع الحكماء إلى الوراء، ويُجَهِّل معرفتهم (הָלַל) (أش ٤٤: ٢٥). وفي مز ١٠٢: ٨ [٩]، الـ הָלַל (بُعال. نعت فعلي يعني حرفيًا "أولئك الذين يستهزئون بي كالأحمق") هم أعداء كاتب المَزْمُور الذين يستهزئون به ويعيرونه (Allen, *Psalms* (*101-150*, 1987, 9, n.9.b.

وبعد أن حددنا أن الفعل הָלַל في تراتيل قمران (تراتيل عيد الشكر ٢: ٣٦؛ ٣: ٣٣؛ ٤: ٨، ١٢، ١٧، ٢٠، ٢١؛ ١٠: ٣٣) معناه "يخدع"، يرجح منصور Mansoor (RevQ 3, 1961/ 1962, 263- 264) أن هذا المعنى يلائم كافة إستخدامات הָלַל في المَزَامِير. إلا أنه ربما أن هذا لا ينطبق إلا عَلَى كل من مز ٥: ٥ [٦]؛ ١٠٢: ٨.

٢. لا يرد الاسمان הוֹלֵלוֹת و הוֹלְלוּת إلا في الجامعة. ويرجح كازلز (TDOT 3: 413) ترجمتها إلى "الأعمال عديمة القيمة" الَّتِي تصف البطلان التام للحكمة السياسية. ويختار جوردس Gordis (*Koheleth*, 1951, 301) كلمة "جنون" ليصف "السلوك المنفلت والمنافي للأخلاق الذي ينتج عن الاقتناع بأن الحياة عديمة معنى وأنه ما من قانون أخلاقي يعمل في العالم". ومعنى הוֹלֵלוֹת في الجامعة قريب من معنى שִׂכְלוּת (حماقة)، وهي عكس חָכְמָה (حكمة). ويبذل المعلم قصارى جهده ليفهم الحكمة הוֹלֵלוֹת والحماقة (١: ١٧؛ ٢: ١٢؛ ٧: ٢٥). وتستخدم הוֹלֵלוֹת في ٩: ٣ مع רַע (شر) لتعبر عن حالة قلب الإنسان. فالأحمق يبدأ بكلام الجماقة وينتهي إلى הוֹלֵלוּתרָעָה الجنون الشرير (١٠: ١٢- ١٣). وفي ٢: ٢يشجب المعلم שְׂחוֹק (الضحك والتسلية), أحد أشكال מְהוֹלָל (بُعال. نعت فعلي הָלַל). وهنا يقترب المعنى من معنى הוֹלֵלוֹת الذي يعبر عن "الجنون".

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← [1] אֱוִיל [ʾᵉwil [1]] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [bʿr [4]] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [hll [3]] (يُشَوَّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [ksl [1]] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [lhh] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [nbl [2]] (يتصرف باستهتار، #٥٠٧١)؛ ← סכל [skl] (يتصرف بحماقة، يُحَمِّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [pth [1]] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [šgʿ] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [tpl] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠)

ردئ، مفرغ، شرير: ← זמם [zmm] (خطة، قصد، يخطط شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← כִּילַי [kîlay] (وغد، #٣٩٦٤)؛ ← עול [ʿwl [1]] (يتصرف تصرفات خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← צדה [ṣdh [1]] (يتصرف عمدًا، #٧٣٩٩)؛ ← רעע [rʿʿ [1]] (يكون رديئًا، يؤذي، #٨٣١٧)؛ ← רשׁע [ršʿ] (يأتي بأفعال شريرة، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أن شخصًا ما مذنب، #٨٣٩٩)

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בין [byn] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [ṭʿm] (يتذوق، يختبر، يحس، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [ydʿ [1]] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [nkr [1]] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם [ʿrm [2]] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl [1]] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥)

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [byn] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يكون حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← ידע [ydʿ [1]] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩)؛ ← יסר [ysr [1]] (يوبخ توبيخًا قاسيًا، يصحح، يهذب، #٣٥٧٩)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (تفكير خطة، خطة شريرة، يتآمر، #٤٦٥٩)؛ ← עָקְבָה [ʿoqbâ] (مكر، تحايل، #٦٨١٧)؛ ← ערם [ʿrm [2]] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl]

[1] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤)

البيبلوجرافيا

IDB 3:220-21; *ISBE* 4:211-12; *TDOT* 3:411-13; *TWOT* 1:218-19; T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; S. A. Mandry, *There Is No God! (A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth)*, 1972.

تشو- ووي بان *Chou-Wee Pan*

2150 הלם

הלם [*hlm*]، قل. ضرب بعنف، ضرب (#٢١٥٠)؛ اسم. מַהֲלֻמוֹת (*mahalumôt*)، لكمات، يضرب بعصا أو يجلد (أم ١٨: ٦؛ ١٩: ٢٩؛ #٤٥٤٧).

ش. أ. ق تعني *hlm* في أوغا. " يضرب" و "فاعله دائمًا إله أو ممثله" (M. Dahood, *Psalms 101-150*, AB, 1970, 311). وفي اللغة الإثيوبية أيضًا كلمة من نفس الأصل.

ع. ق ١- يستخدم الفعل הָלַם للتعبير عن كل من ضرب الناس (قض ٥: ٢٦؛ أم ٢٣: ٣٥ נָכָה ||)، وسندان الحداد (أش ٤١: ٧)، وأفضل الكروم (أش ١٦: ٨)، والخشب (مز ٧٤: ٦). كما يستخدم للإشارة إلى دوس الكرم (أش ١٦: ٨). كما يمكن أن يشير الفعل إلى ضرب أعقاب الخيل (قض ٥: ٢٢).

٢. يستخدم مجازيًا للتعبير عن ضرب شخص ما بمعنى توبيخه، " لِيَضْرِبْنِي (הָלַם) الصِّدِّيقُ فَرَحْمَةٌ وَلْيُوَبِّخْنِي فَزَيْتٌ لِلرَّأْسِ" (مز ١٤١: ٥). كلمات الحكيم تنتج أخيرًا سلامًا، في حين أن كلمات الجاهل تولد نزاعًا: "شَفَتَا الْجَاهِلِ تُدَاخِلاَنِ فِي الْخُصُومَةِ وَفَمُهُ يَدْعُو بِضَرَبَاتٍ (:מַהֲלֻמוֹת)" (أم ١٨: ٦).

٣. في إستخدام فعال لكلمة הָלַם ولعب ظاهري بالكلمة، يستخدم هذا الفعل للتعبير عن التهديد وأعقاب خيول سيسرا العنيفة التي تضرب الأرض في المعركة ضد إسرائيل، ثم تستخدم بعد ذلك بقليل لوصف ما فعلته ياعيل عندما ضربت سيسرا نفسه بضربة قاضية بمطرقة (הַלְמוּת؛ قض ٥: ٢٢، ٢٦).

٤. يطبق إشعياء الفعل على السكارى الذين يتمددون على الأرض "وَيْلٌ لإِكْلِيلِ فَخْرِ سُكَارَى أَفْرَايِمَ وَلِلزَّهْرِ الذَّابِلِ جَمَالِ بَهَائِهِ الَّذِي عَلَى رَأْسِ وَادِي سَمَائِنِ الْمَضْرُوبِينَ بِالْخَمْرِ!" (أش ٢٨: ١؛ انظر أم ٢٣: ٣٥؛ لمراجعة المشكلات المتعلقة بالنص في أش ٢٨: ١ انظر أوزوالت Oswalt, *Isaiah 1-39*, 506-7).

ضرب عنيف، سحق، طحن: ← בעט [*b'ṭ*] (يركل، #١٢٤٦)؛ ← דוך [*dwk*] (يطحن، #١٨٧٠)؛ ← דכא [*dk'*] (يسحق، يُسحَق، #١٩١٧)؛ ← דכה [*dkh*] (يُسحَق، #١٩٢٠)؛ ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← הלם [*hlm*] (يضرب بعنف، #٢١٥٠)؛ ← חבט [*ḥbṭ*] (يضرب ضربًا عنيفًا من، #٢٤٦٨)؛ ← טחן [*ṭḥn*] (يجرش، يطحن، #٣٢٢١)؛ ← כתש [*ktš*] (يدق، #٤١٩٧)؛ ← כתת [*ktt*] (يدق ناعمًا، يطحن، يبعثر، #٤١٩٨)؛ ← מַחַץ [*maḥaṣ*] (يضرب الشيء حتى يحوله إلى قطع، #٤٧٣١)؛ ← מעך [*m'k*] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← נגף [*ngp*] (يضرب، #٥٠٩٧)؛ ← נכא [*nk'* 1] (يُضرَب بالسياط، يُجلد، #٥٧٧٧)؛ ← נכה [*nkh*] (يُضرب، يُضرب ضربًا مبرحًا، يُحطَّم، يُدمَّر، #٥٧٨٢)؛ ← צרר 1 [*srr* 1] (ربط، قيد، #٧٦٧٤)؛ ← רעץ [*r'ṣ*] (يضرب ضربًا عنيفًا، #٨٣٢٠)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שוף 1 [*šwp* 1] (يسحق، #٨٧٨٩)؛ ← שחק [*šḥq*] (يدق، #٨٨٣٥)

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

2153 הַלְמוּת

הַלְמוּת [*halmût*]، مطرقة (#٢١٥٣).

ش. أ. ق يظهر الجذر הָלַם بمعنى "يضرب بعنف، يضرب" باعتباره فعلاً في أوغا. (*sml*, 145) وفي فينيقية. (القرن ٦ ق. م أرسلان تاش Arslan Tash تميمة، Gaster, 19). وربما تظهر הַלְמוּת باعتبارها اسمًا مرتين في نص مقطعي من أوغا، *PRU* 6 141:4,5. تصف قائمة الجرد هذه: "٤ مطارق سفن كبيرة (؟)" و "٢٠ مطرقة صغيرة (؟)" (وهكذا Huehnergard, 121؛ قا؛ *PRU* 6, 157 n. 11; Sivan, 222).

ع. ق ١. تعبر كلمتان عن معنى مطرقة، פַּטִּישׁ و הַלְמוּת. الأولى أكثر شيوعًا؛ وهي تشير عادة إلى المرزبة المستخدمة في تكسير الأحجار، ولكنها تظهر على الأقل مرّة واحدة (أش ٤١: ٧) لوصف صناعة الأصنام الأكثر دقة. أما المرة الوحيدة التي ترد فيها הַלְמוּת ترجح إستخدامها كميتدة تستخدم لتثبيت وتد الخيمة في الأرض (قارن أيضًا מַקֶּבֶת التي تدمج الإستخدامات التي تعكسها كل من פַּטִּישׁ و הַלְמוּת).

ولا ترد הַלְמוּת باعتبارها اسمًا إلا في القصيدة القديمة في قض ٥: ٢٦. تمد ياعيل يدها إلى הַלְמוּת لتثبت "وتد الخيمة" في جبهة سيسرا. وربما يتصل ظهور הַלֶם بالفعل הָלַם الذي يأتي من نفس الاشتقاق ويظهر في البيت التالي من القصيدة ليصف كيف "ضربت" ياعيل

سيسرا.

مطرقة، عمل مطروق: ← הַלְמוּת [*halmût*] (مطرقة، #٢١٥٣)؛ ← מַקֶּבֶת [*maqqebet* [1]] (مجوف، مطرقة، #٥٢١٦/ ١٧)؛ ← מִקְשָׁה [*miqšâ* [1]] (عمل مطروق، #٥٢٥١)؛ ← פַּטִּישׁ [*paṭṭîš*] (مطرقة، #٧٠٧٩)؛ ← רקע [*rq* [1]] (يطرق، #٨٣٩٢)

البيبلوجرافيا

T. H. Gaster, "A Hang-Up for Hang-Ups: The Second Amuletic Plaque from Arslan Tash," *BASOR* 209, 1973, 18-26; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, HSS 32, 1987; D. Sivan, *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th-13th C. B. C. from Canaan and Syria*, AOAT 214, 1984.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

2159	המה

המה [*hmh*]، قل. أصدر ضوضاء، ضجيجًا، صوتًا، يتوتر (#٢١٥٩)؛ הָמוֹן [*hāmôn*] اسم. ضوضاء، حشد، اهتياج، جلبة، اضطراب (#٢١٦٢).

ش. أ. ق تضم الكلمات السامية من نفس الاشتقاق عرب. *hamay* (صوت الإبل)، و *hamhama* (أصوات الحيوانات، مثل الزئير). ويحتمل أن للكلمة أصل مرتبط بالصوت الذي تدل عليه onomatopoeic.

ع. ق ١. بصرف النظر عن הָמָה و הָמוֹן، يتكون الحقل الدلالي للضوضاء من مصطلحين آخرين, وهما: קוֹל (#٧٧٥٤): صوت أو ضوضاء, ولها أهميتها الخاصة نظرًا لِموقعها في تجليات الله للإنسان أو لارتباطها بطاعة الكلمة الَّتِي تكلم بها الله، وשׁאה (#٨٦١٦)، اسم. שָׁאוֹן (#٨٦٢٣): ضوضاء صادرة عن جمع غفير (ضجيج ناتج عن حشد من الناس).

٢. لا يُعثَر عَلَى הָמָה في أسفار موسى الخمسة ولا تظهر سوى مرّة واحدة في مجموعة النصوص الكاملة للمؤرخ التثنوي ثم تظهر مركبة مع קוֹל (١مل ١: ٤١). بينما يحتفل أدونيا بأخذه لعرش داود, يسمع يوآب صوت (קוֹל) بوق ثم يسأل عن سبب كل هذه الضوضاء الحادثة في المدينة. ويقول النص العبري حرفيًا "لماذا يهدر (הֹמֶה) صوت (קוֹל) الحصن؟ وتترجم הָמוֹן غالبًا إلى جمهور أو حشد (مثل؛ تك ١٧: ٤، ٥؛ حز ٣٩: ١١؛ دا ١٠: ٦)، ولكن الكلمة، في عدد كبير من الحالات، تتضمن بوضوح معنى الضجيج الناتج عن حشد من الناس (مثل ١صم ٤: ١٤؛ ١٤: ١٩؛ ٢صم ١٨: ٢٩؛ مز ٦٥: ٧ [٨]) أو الضوضاء (حس [קוֹל] أمطار غزيرة [הֲמוֹן]، ١مل ١٨: ٤١). وهذا الامتزاج بين كل من קוֹל و הָמוֹן (إر ١٠: ١٣) شائع في مجموعة النصوص النبوية. الله يرعد (קוֹל)؛ المياه في السماوات تعج (הָמוֹן). ويسمع المرء صوت (קוֹל) قرع الحوافر وصرير (הֲמוֹן) عجلات المركبات (إر ٤٧: ٣). ويعلن حزقيال ويلًا عَلَى صور. فسوف ينهي الله صخب أغانيها (הֲמוֹן) وموسيقى (קוֹל) أعوادها (حز ٢٦: ١٣). ونجد كلمة موازية قريبة من هذا المعنى في النقد النبوي اللاذع الذي يوجهه عاموس لعبادة إِسْرَائِيل " أَبعِدْ عَنِّي ضَجَّةَ (הֲמוֹן) أَغَانِيكَ وَنَغْمَةَ (זִמְרָה # ٢٣٧٩) رَبَابِكَ لاَ أَسْمَعُ" (عا ٥: ٢٣).

وعَلَى النقيض من קוֹל الَّتِي تلعب دورًا محوريًا في الظهورات الإلهية للإنسان، نجد أن المصطلحين הָמוֹן و הָמָה يندر إستخدامهما للتعبير عن صوت الله، وعندما يستخدمان مع البشر تفضل ترجمتهما إلى ضوضاء لا أصوات. والمعنى الأساسي في كلمة הָמָה هو ضوضاء هادرة مرتفعة لا أصوات مفهومة. وتتعلق معظم الإشارات بالكلمات الَّتِي تأخذ اسمًا يدل عَلَى الصوت الذي تشير إليه والتي تعبر كذلك عن ظواهر طبيعية. ويستخدم إِرْمِيَا הָמָה للتعبير عن العجيج الَّذِي تصدره الأمواج في محاولة عقيمة لتجاوز الحدود الَّتِي وضعها الله الخالق (إر ٥: ٢٢), وللتعبير عن زجر الله للبحر حتى تعج أمواجه (٣١: ٣٥). وتكملة لهذه الصورة, يتحدث إِرْمِيَا عن جيش بابل الذي يعج كالأمواج (٦: ٢٣), وهو تصوير بصري لجيش عاتٍ يكتسح كل ما يعترض طريقه. ولكن الرب سيحطم بابل ويسكت "صخب ضوضائها" (وهكذا ترجمة NIV) مثل الجيش الغازي الذي يزمجر مثل الأمواج العظيمة المتلاطمة (٥٥: ١١؛ كارول Carroll, ٨٥٢). وتتضمن هذه الأوصاف أصلاً معنى أسطوريًا سيمثل لاحقًا الرؤى المتعلقة بالدمار الذي سيلحق بأعداء إِسْرَائِيل في نهاية الدهر (انظر كارول, ٢٠٣؛ قا؛ إر ٥٠: ٤٢).

٣. ويحتل المعنى المجازي مركز الصدارة في تلك التعبيرات النبوية الَّتِي تصف مشاعر الله أو مشاعر النبي. إذ يكتب إِرْمِيَا، معبرًا عن محبة الله, أن أحشاءه حَنَّتْ (roar) إِلَيْهِ (أفرايم، ممثلاً ليهوذا)، وترد في ترجمة NIV "يتوق قلبي إليه"، ويترجمها قاموس BDB, 242 إلى "ترتعش أوصالي شوقًا إليه" (٣١: ٢٠). ويتحدث كل من برايت (275) Bright وكارول (600) Carroll بمزيد من الدقة عن البعد الأنثوي الذي تنطوي عليه هذه الصورة والذي يظهر في حنان الأم عَلَى طفلها وشوقها إليه, بينما يقدم ترايبل Trible (البلاغة في عالم الجنسانية Rhetoric of Sexuality 45) ترجمة تتسم بقدر أكبر من الحرية "يرتعد رحمي اشتياقًا إليه." ويعبر النبي عن

خوفه بشأن مصير أورُشَليم قائلاً "يَئِنُّ (roars) فِيَّ قَلْبِي" (NIV "يخفق في قلبي بقوة" "my heart pounds in me" إر ٤: ١٩). ومرة أخرى، في وصف العقاب الذي سينزل بموآب، يبكي الله، أو ربما النبي نفسه، عَلَى موآب وينوح قلبه عليها (הָמָה) "مثل الفلوت" (إر ٤٨: ٣١، ٣٦). وترد كلمة موازية قريبة المعنى في أش ١٦: ١١ (لمراجعة العلاقة بينهما, انظر Kaiser, *Isaiah 13-39*, 60-65) حيث يعلن الله أو النبي في ألم أن "أحشاءه ترن كعود" من أجل موآب.

٤. تزودنا الأسفار بإستخدام لكلمة הָמָה يكاد يماثل إستخدامها في الأنبياء. يستخدم المصطلح للتعبير عن المشاعر، وهكذا يصف نشيد الأنشاد (٥: ٤) شعور المرأة بالإثارة الجنسية نحو حبيبها إذ تئن عليه أحشاؤها (NIV مشاعرها). وترد الأصوات الَّتِي تشابهها الكلمات الَّتِي تعبر عنها في وصف كل من عجيج المياه (مز ٤٦: ٣ [٤])، ووصف البشر الذين يصدرون صوتًا يشبه صوت الكلب (مز ٥٩: ٦ [٧], ١٤ [١٥])، وعجيج الأمم (مز ٤٦: ٦ [٧])، وانزعاج النفس (بالتوازي مع اليأس- مز ٤٢: ١١ [١٢]؛ ٤٣: ٥). وقد تعبر أيضًا הָמָה عن الصخب الصادر عن جمهور من البشر, مثل عجيج العدو العنيف (مز ٨٣: ٢ [٣])، أو حتى صوت آدمي واحد، وهو يخلو عادة من أي نغمة. ومن ثم, يتحدث سفر الأمثال عن الحكمة الَّتِي ترفع صوتها (הָמָה) وتنادي في الشارع الصاخب (קוֹל) (١: ٢١)، وعن المرأة الَّتِي تريد أن تقيم علاقة مع رجل، فهي تسير في الشوارع صخابة (הָמָה) وجامحة (٧: ١١)، وعن المرأة الجاهلة الَّتِي تنادي عابري السبيل، صخابة (הֹמִיָּה)، وغير منضبطة، وحمقاء (٩: ١٣). ونلاحظ هنا براعة إستخدام المتضادات. فكل من קוֹל الحكمة وהָמָה الزانية يجذب الرجال ولكن لأهداف مختلفة كل الاختلاف (قا؛ ٧: ١٤- ٢٠، ٩: ١- ٦). وبالمثل، فإن كلاً من نداء الحكمة وصوت الحماقة يدعوان البسطاء (الجهلاء) (قا؛ ٩: ١- ٦ و ٩: ١٣- ١٧). وتعبر הָמָה في الحالة الأخيرة عن الأصوات غير المتناغمة الَّتِي قد تجذب الأذن أو تزعجها وهي لا تتضمن أي معنى حقيقي.

٥. في النصوص الَّتِي تتعلق بنهاية العالم، تلعب الأصوات من أمثلة الأصوات البشرية دورًا هامًا. فدَانِيآل يصف صوت (קוֹל) ملاك بأنه كصوت جمهور (הָמוֹן) (دا ١٠: ٦). وترد هذه الأصوات المرتفعة مرارًا وتكرارًا في الكتابات الَّتِي تتعلق بنهاية العالم؛ ولكنها تشكل جزءًا من نسيج النص ولا تشتمل بالضرورة عَلَى أي دلالة في حد ذاتها.

ب - ت تستخدم سب الاسم ἦχος (صوت، ضوضاء، تقرير) والفعل ἠχέω [ي٢٤٩٠] (يصدر صوتًا؛ انظر أيضًا NIDNTT 3: 112) لترجمة عدد من الكلمات العبرية المختلفة، ومنها הָמָה. ويغطي كلا المصطلحين اليونانيين بوجه عام الأصوات غير المنطوقة مثل هتاف البوق (امل ١: ٤١؛ مز ٤٦ [٤٥]: ٣). وتتبع كل من הָמָה و הָמוֹן في الكتابات الربية الإستخدام الوارد في ع. ق بمعنى كل من الحشد والضجيج الصادر عن حشد من الناس، في حين أن الكلمة أرام. *hamna'* تعني جمهورًا (ترجوم أش ١٣: ٤). وتستخدم הָמוֹן في قمران بصيغة منمطة مع رحمة الله (مثل تراتيل عيد الشكر ٤: ٣٦, ٣٧)، ومع هجوم العدو (تراتيل عيد الشكر ٢: ١٢، وثص. ٢: ١), ومع صخب المعركة (مخطوطة الحرب ١: ١١).

ع. ج تعبر أربعة من إستخدامات ἦχος في ع. ج عن ضجيج البحر (لو ٢١: ٢٥), وعن صوت الريح في يوم الخمسين (أع ٢: ٢), وعن هتاف البوق (عب ١٢: ١٩), وعن ذيوع الأخبار (لو ٤: ٣٧).

ضوضاء، ضجيج، صوت: ← גער [g'r] (يضج، يصرخ، يصرخ بصوت مرتفع، يصيح، يعنف، يوبخ رسميًا، #١٧٢١)؛ ← המה [hmh] (يحدث ضوضاء، يحدث ضجة، يصدر صوتًا، يتوتر، #٢١٥٩)؛ ← המם [hmm] (يقعقع، يسحق، #٢١٦٩)؛ ← נהם [nhm] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت آدمي، صوت، رعد، صياح، #٧٧٥٤)؛ ← רגשׁ [rgš] (يتوتر، #٨٠٩٣)؛ ← שָׁאַג [š'g] (يضج، #٨٦١٣)؛ ← שׁאה [š'h²] (يضج، #٨٦١٦)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:111-14; *TDOT* 3:414-18; J. Bright, *Jeremiah*, 1965; R. P. Carroll, Jeremiah, 1986; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 112-44; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 1985; O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, 1974; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

٢١٦٢ (הָמוֹן) [hāmôn]، ضوضاء، حشد، جلبة، اضطراب)، ← #٢١٥٩

2166	הֶמְיָה

הֶמְיָה [hemyâ]، اسم. صوت (مثير/ رنان)، صخب (ترد مرّة واحدة؛ #٢١٦٦؛ HALAT 240b)؛ > המה [hmh]، يزمجر، يتأوه (← #٢١٥٩).

ع. ق ١. لا ترد إلا في النص الماسوري أش ١٤: ١١ بالعبارة הֶמְיַת נְבָלֶיךָ، "صوت كنارتك/ قيثارتك (الضخمة/ المستقيمة) (الرنان)"، لا يدل هذا المصطلح في حد ذاته عَلَى الموسيقى (أجهر BDB 242b) ولكنه

يدل عَلَى "الصوت (الرنان)" فحسب. أجهر HALAT 240b 2، ربما لا يجب تعديل הַמִּיתוֹ "إماتته" (هِفْعِيل. مصدري التركيب מות) في النص الماسوري أم ١٩: ١٨ إلى הַמִּיתוֹ، بكائه؛ قا؛ أم ٢٣: ١٣- ١٤. كما أنه لا حاجة إلى تعديل הֹמִיָּה: أولئك الذين يثيرون اضطرابًا (قل. نعت فعلي مؤنث جمع הֹמִיָּה؛ قارن المفرد أش ٢٢: ٢؛ GKC §75v) إلى הֶמְיָה "أماكن [قرع] أصوات الإنذار" (أجهر HALAT 240b-41a 3).

٢. يصف الفعل صوت الكنارة (أش ١٦: ١١) والناي/ الشوم (المزدوج/ المصنوع من الغاب) (إر ٤٨: ٣٦)، وصخب أمواج البحر (أش ٥١: ١٥؛ إر ٥: ٢٢؛ ٣١: ٣٥) (← #٢١٥٩).

ب. ت المشنا العبرية הֶמְיָה تظهر في קוֹל הֶמְיָיה "صوت صخب" (Sipre Deut 43; cf. Jastrow, 355a).

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll 3[?]] (يجعل المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn 1] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mena'an'îm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel 2] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف عَلى الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב ['ûgāb] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll 1] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš 2] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šema' 1] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tq'] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦)

روبرت إتش. أوكونيل Robert H. O'Connell

2167 הֲמֻלָּה

הֲמֻלָּה [hamullâ]، اسم. ضوضاء، حشد صاخب، حشد (#٢١٦٧).

ش. أ. ق ١. الشواهد كثيرة ومؤكدة عَلَى الجذر הֲמֻלָּה: أرام. القديمة، הֲמֻלָּה، ضوضاء، ضجة، اضطراب، إزعاج (DISO, 66; KAI 2:249)؛ أوغا. hmlt ضجة، ضوضاء، حشد صاخب صخبًا شديدًا، سكان (WUS, §845; UT, §777)؛ أكد. hamilutu amilutu الجنس البشري، السكان؛ عرب. gamala، اسم. جماعة، مجموعة متجمهرة من الناس؛ أو ربما hamara، فعل: وطأ الأرض بصوت مرتفع.

٢. للجذر ثلاثة أبعاد من المعاني: ضوضاء, حشد صاخب, حشد. وتتضح علاقة المجاز المرسل هذه بين الضوضاء, والحشد, والجنس البشري في ملحمة أتراحاسيس Atrahasis Epic: "أصبحت الضوضاء (*rigim*) الصادرة عن الجنس البشري (*ameluti*) الكثير العدد أعظم من احتمالي" (*CTBT* 15 49 iii 6). والكلمة أوغا. كذلك، *hmlt*، حشد صاخب صخبًا شديدًا، تستخدم بالتوازي مع נָשִׁם "الجنس البشري" (*CTA* 3.3.:25).

ع. ق ١. يأتي الاسم العبري הֲמֻלָּה من الجذر السامي الشائع המל ضوضاء، حشد صاخب (BDB, 242; KBL[4] 251; *TWOT* 1:506; *BL*, 467; Klein, 154). يربط البعض هذا الاسم النادر باسماء أكثر شيوعًا: הָמוֹן، ضوضاء، حشد، جيش (#٢١٦٢)؛ הֲמֻלָּה < הֲמוּנָּה < הָמוֹן (*HAHAT*[17], 184; *HALAT* 237; *THAT* 2:444) وהמה، صوت، ضوضاء (#٢١٥٩)؛ הֲמֻלָּה < הֲמֻלָּה < הָמָה (*TDOT* 3:414, *HALAT* 237). إلا أنه من الأفضل معالجة هذه الكلمات كجذور مختلفة (*HALOT* 250-51).

٢. لا يرد هذه الاسم سوى مرتين؛ يستخدم في الحالتين ملازمًا لكلمة קוֹל (صوت، ضوضاء، ضجيج، صوت آدمي [← #٧٧٥٤]): לְקוֹל הֲמֻלָּה، بصوت حشد (إر ١١: ١٦)، وקוֹל הֲמֻלָּה، صوت ضجة حشد (حز ١: ٢٤). تنعكس في العبريةِ علاقة المجاز المرسل بين الضوضاء والحشد الصاخب الَّتِي تظهر في اللغات السامية. يوضح مكين McKane "[إنها] ضوضاء ذات حجم معين يمكن مقارنتها بهرج ومرج معسكر عسكري أو إلى الأقدام الهادرةِ لجيشٍ في المسيرة العسكرية" (McKane, 250).

٣. تظهر הֲמֻלָּה في حز ١: ٢٤ في سلسلة من التشبيهات الَّتِي تصف صوت أجنحة الكروبيم المرعد. وتفهم معظم الترجمات (AV, RV, NASV, NIV) عبارة קוֹל הֲמֻלָּה عَلَى أنها صوت الضجيج الصادر عن حشد من الناس, ملازمة لعبارة כְּקוֹל מַחֲנֶה (صوت مرتفع جدًا مثل صوت جيش معسكر [← #٤٧٢٢]), وهكذا يفهمها الكثير من المفسرين (Allen, 9; Greenberg, 38; Zimmerli, 1:88). إلا أنه إذا كانت לה موازية لكلمة מַחֲנֶה (معسكر جيش) وإذا كان النص الماسوري يضم أربعة تشبيهات لا ثلاثة، فربما تشير קוֹל הֲמֻלָּה إلى صوت حشد مرتفع جدًا (ترجمة حرفية):

> عندما تحركت المخلوقات، سمعت صوت (קוֹל) أجنحتها: كضجيج (כְּקוֹל) مياه مندفعة (מַיִם רַבִּים)، كصوت القدير (כְּקוֹל)، كصوت

(שָׂדֶה) حشد (קוֹל) مرتفع جدًا، كصوت ضجة (כְּקוֹל) معسكر جيش (מַחֲנֶה).

٤. يقارن إرْمِيَا حريق أُورُشَلِيم الضخم باحتراق شجرة زيتون. ويفهم الاسم הֲמֻלָּה غالبًا عَلَى أنه ضوضاء عاصفة رعدية مدمرة، كما في ترجمةNIV: "بضجيج (קוֹל) عاصفة (הֲמֻלָּה) عاتية يوقد نارًا عليها" (إر ١١: ١٦، NIV؛ Carroll, 272; J. Bright, Jeremiah, AB, 156). يمكن ربط هذه الكلمة بعرب. *hama-la*، تمطر مطرًا غزيرًا، يفيض، يسكب (Lane, 3045)، أو عرب. *hamara*، يَصُبُّ مطر، *hamaru* سيل المطر (Lane, 2900). إلا أن آخرين يفهمون קוֹל הֲמֻלָּה عَلَى أنها "صوت حشد عظيم" (Holladay, 355; W. McKane, 250). وعلامة الدمار هي الضوضاء الصادرة عن هجوم حشد ضخم من البابليين.

ب. ت لا يظهر الاسم הֲמֻלָּה في الأدب الرباني. إلا أنه يظهر في العبرية المتوسطة والحديثة بظلال معانٍ تشابه تلك الموضحة أعلاه (إر ١١: ١٦؛ حز ١: ٢٤): عبرية المشنا הֲמֻלָּה، اسم. ضوضاء، حشد صاخب، جمهور؛ العبرية الحديثة הֲמֻלָּה، اسم. الضجيج الصادر عن حشد من الناس، هرج ومرج؛ حشد صاخب، حشد، معسكر (Klein, 154).

ع. ج يوازي مصطلح ع. ج ὄχλος (ي٣٦٣ ٤٠)، حشد اللفظ العبري הֲמֻלָּה، حشد صاخب، وخاصة عندما يعبر عن حشد صاخب يصرخ أفراده في بعضهم البعض (أع ١٤: ١٤؛ ١٩: ٣٣؛ ٢١: ٣٤، ٣٦) ويحتاجون لمن يهدئهم (١٩: ٣٥؛ ٢١: ٤٠؛ ٢٢: ٢٢).

حشد من البشر، جماعة، غوغاء: ← אֲסַפְסֻף [*ᵃsap-sup*] (غوغاء، #٦٧١)؛ ← הָמוֹן [*hāmôn*] (ضوضاء، حشد، اهتياج، جلبة، اضطراب، #٢١٦٢)؛ ← הֲמֻלָּה [*hᵃmullâ*] (ضوضاء، حشد صاخب، حشد، #٢١٦٧)؛ ← סָךְ [*sāk*] (عدد، جمهور، حشد ضخم، #٦١٠٧)؛ ← עֲצָרָה [*ᵃṣārâ*] (اجتماع احتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← קהל [*qhl*] (يجتمع، يدعو للاجتماع، #٧٧٣٥)؛ ← רִגְמָה [*rigmâ*] (ضوضاء، حشد صاخب، #٨٠٨٦)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:414-18; *THAT* 1:502-4; *TWAT* 2:444-49; *TWOT* 1:506; L. C. Allen, *Ezekiel 1-19*, WBC, 28, 1994; R. P. Carroll, *Jeremiah*, 1986, 272; G. Gerleman, "Die lârmende Menge: Der Sinn des Hebraische Wortes *hamôn*," *Wort und Geschichte: Festschrift für Karl Elliger*, 1973, 71-75; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 1983, 38; A. M. Habermann, "המנו־ נתרבו פועל מן השםהמון" *BethM* 14:3[38], 1969, 86; W. L. Holladay, *Jeremiah 1-25*, 1986, 355; E. Klein, *A Comrehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 154; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwrterbuch," VT 9, 1959, 254; W. McKane, *Jeremiah 1-20*, 1986, 250; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1979, 1:88.

جوردن إتش. جونستون *Gordon H. Johnston*

המם 2169 /2170

המם [*hmm* 1/2]، قل. يتحرك محدثًا صوت صرير (كصوتٍ مضاعف مُحاكٍ للطبيعة)؛ يدق، يسحق [باعتباره فعلاً تكراريًا مكونًا من صوت مضاعِف iterative geminate]؛ يهزم هزيمة ساحقة/ يُربك، يُهزم (باعتباره اصطلاحًا [باستبدال كناية بتعبير مجازي آخر metalepsis]، يعبر عادة عن الجهاد المقدّس)؛ نِفْعَل. يدوي (كلمة يوحي لفظها بالصوت الذي تدل عليه: تصف مدينة)؛ يهتاج، يتزلزل (فعل تكراري: يصف مدينة، أرضًا) (قل. إرِ ٥١: ٣٤ [ترد مرّة واحدة؟] + ١٢ مرّة [המם]؛ نِفْعَل. ٣ مرات [إما < הים /הום (وهكذا BDB 223a; KB 228b), أو < המם (وهكذا GKC §§67t, 72v]; #2170 قا؛ (*HALAT* 241a [= 2169?]; *HALAT* 241a). يمكن أن تعتبر המם (#٢١٧٠) معجميًا متمايزة عن המם (#٢١٦٩) (وهكذا أيضًا Müller, *TDOT* 3: 421).

ش. أ. ق فيما يتعلق بهذا الفعل، يمكن العثور عَلَى كل من الكلمات الّتِي تطورت من مرحلة مبكرة من مراحل اللغة وتوحي ألفاظها بالأصوات الّتِي تدل عليها onomatapoeic reflexes "يدمدم، يغمغم، يزمجر،" والأفعال التكرارية الّتِي تكونت في مرحلة مبكرة من اللغة، "يدوس، يطأ، يسحق" في اللغات الحامية السامية. أما الكلمة في معانيها المرتبطة بالكلمات الّتِي توحي ألفاظها بالأصوات الّتِي تدل عليها، تظهر في عرب. *hamha-ma*، همهمه، يُتمتمُ، يغمغم، يتأوه (Wehr, 1035a)؛ وفي التجرية، يحدث جلبه، يضج (*TigrWb* 6b)؛ وفي المصرية الاسم. *hmhm*، يضج (*WbÄS*, 2: 491, 2) و *hmhmt*، "صيحة الحرب، يُوقوقُ (مِنْ الطيرِ البرّي)" (Faulkner, 158)؛ وفي الديموطيقية (اليونانيةَ الحديثة) *hmhm*، ضجيج (Erichsen, 275, 7). بين ردّودِ الأفعالِ التكراريةِ المُمكنةِ للحامية السامية *hmm*، رُبّما قَدْ نَعْرِفُ المصرية *hb*، يطأ، يَدُوسُ (مكانَ) (*WbÄS, 2:486, 7*)، بتقليدِهِ المُضَاعَفِ *hbhb*، يُبِيدُ، يَتحطمُ (*WbÄS, 2:488, 1.2*)؛ والديموطيقية *hm*، يَدُوسُ (*Erichsen, 275, 2*).

أما غير ذلك مما هو محتمل مِن الكلمات الّتِي لها نفس الاشتقاق يتيح عددًا من المعاني الّتِي لا يمكن العثور عليها

إلا في مفردات مشابهة من العبرية הָמַם، ألا وهي הים /הָמָה ، הָמַם، أو הָמַם. أما الاسم الأوغاريتي *nhmmt* فقد فُهِم بِعِدّة طرق مختلفة, من حيث أنه مشتق من الكلمة أوغا. * *hmm* بمعنى ارتباك، قلق (*CML*[1] 156a, *WUS*, 846؛ قا؛ اللفظ العبري הוּם /הִים، يُهيج/ يزعج)، أو من أوغا. * *nhm*، بمعنى يتأوه (جراي Gray, 12, 34- 35؛ قا؛ العبرية وعرب. *nhm*، يتأوه)، أو من أوغا. *naham* (+ صيغة التفضيل العليا *mt*، الموت [قا؛ يون ٤: ٩]؟)، بمعنى سبات (عميق) (*UT*, 778,) 1621; *CML*[2] 152b؛ قا؛ عبر. נוּם، نوم). فُهِمَت الكلمة أرامِ. القديمة הוּם، مركبة مع المصدر المطلق+ hitpeel عَلَى أنها تعني إما يضطرب، قلِق (*DISO*, 64; Rosenthal, Part I/2, 3; *KAI*,) أو ينوح (*KAI*, 226 226). واللفظ العربي *hamma*، يُقلق، يسبب اضطرابـًا (Wehr, 1032b-33a) قريب من هذه المجموعة من المعاني.

ع. ق يبدو أن أش ٢٨: ٢٨ تعطينا، من بين إستخدامات המם في ع. ق, إستخدامًا يوحي فيه لفظ الكلمة بالصوتِ الذي تدل عليه في شرح عملية درس الحبوب: "يُدَقّ (המם) الخبز [مِنتج يستخدم باعتباره كناية عن المادة الخام، "القمح"] لأَنَّهُ لاَ يَدْرُسُهُ إِلَى الأَبَدِ فَيَسُوقُ (יוּדָק) بَكَرَةَ عَجَلَتِه [أي عجلة الفلاح] (וְהָמַם) (عليه) ولكنه لاَ يَسْحَقُهُ (יְדֻקֶּנּוּ) (بـ) خَيْلَهُ!" (ترجمة الكاتب) (قا؛ يتحرك محدثـًا ضوضاء، BDB 243a). ويبدو أن التصوير الحيواني لنبوخذ نصر عَلَى شكل تنين في إر ٥١: ٣٤ يقدم لنا مثالاً لمعنى تكراري, يدق, يسحق, الذي يلعب هنا, مثل الإستخدام الموازي لكلمة אָכַל يأكل، عَلَى الإلتباس النحوي بين المعاني الحرفية والمعاني التِي تستبدل فيها الكناية بتعبير مجازي آخر (معانٍ عسكرية) لهذين المصطلحين: "أكلني (تقرأ بحسب الحاشية: אֲכָלַנִי) نبوخذ نصر ملك بابل وسحقني (تقرأ بحسب الحاشية: הֲמָמַנִי), جعلني إناءً فارغـًا؛ ابتلعني كتنين، ملأ جوفه من أعضائي التِي يمكنه هضمها، ثم طوحني" (ترجمة الكاتب) (* הֱדִיחָנִי < נָדַח؛ وهكذا *BHS* (BDB 188b; !"*Pace HALAT* 241a (وستولز Stolz , *ThAT* 1: 520)، لا يتضح أن هذا الإستخدام لـ قل. מְמַנִי في إر ٥١: ٣٤ يجب تفسيره عَلَى أنه يعني يهلك قوي شخص، يرهق (أي في ارتباط اللفظ، من حيث الأصل، بـعرب. *hamma*، يستهلك، يفني قوته ونضارته).

ويستخدم الفعل اصطلاحيـًا (باستبدال كناية بتعبير مجازي آخر) عن الهزيمة العسكرية الساحقة التِي يلحقها يهوه بالأعداء في ٢صم ٢٢: ١٥: " أَرْسَلَ سِهَاماً فَشَتَّتَهُمْ (וַיְפִיצֵם)، بَرْقاً فَأَزْعَجَهُمْ (וַיָּהֹם)". (= مز ١٨: ١٤ [١٥]؛ قارن مز ١٤٤: ٦). وقد يتساءل أحدهم في هذا الصدد ما إذا كان مولر عَلَى صواب في اقتراح معنى "يسوق" لإستخدامات هذا الفعل في ٢صم ٢٢: ١٥ (= مز ١٨: ١٤ [١٥])، مز ١٤٤: ٦ (*TDOT* 3: 420, 421), كما لو كان يقترح أن السهام هي التِي "تساق", لا أن الأعداء هم الذين يـُهزَمون (قارن ٢صم ٢٢: ١٨, ٣٨- ٤٣, ٤٨- ٤٩ [= مز ١٨: ١٧ (١٨), ٣٧- ٤٢ (٣٨- ٤٣), ٤٧- ٤٨ (٤٨- ٤٩)], والإستخدامات التسعة الأخرى للفعل قل. التِي تصور هزيمة يهوه الساحقة لأعداء إسْرَائِيل في الحرب المقدسة[مثل خر ١٤: ٢٤؛ ٢٣: ٢٧؛ تث ٢: ١٥؛ يش ١٠: ١٠؛ قض ٤: ١٥؛ ١صم ٧: ١٠؛ ٢أخ ١٥: ٦ [١٦]] (قا؛ -Stolz, *THAT* 1:502 3). ويستخدم الفعل في أس ٩: ٢٤ اصطلاحيـًا (باستبدال كناية بتعبير مجازي آخر) ليعني "يهزم": " هَامَانَ... عَدُوَّ الْيَهُودِ جَمِيعاً تَفَكَّرَ عَلَى الْيَهُودِ لِيُبِيدَهُمْ (לְאַבְּדָם) وَأَلْقَى فُوراً פּוּר (أَيْ قُرْعَةً) لإِفْنَائِهِمْ وَإِبَادَتِهِمْ (לְהֻמָּם וּלְאַבְּדָם).

ب. ت تستخدم عبرية ما بعد الكتاب المقدس הָמַם بالمعنى الحربي "يهزم هزيمة ساحقة" (-Mekilta Besal lah, §5، عَلَى خر ١٤: ٢٤)، بمعنى "يفاجئ" (مدراش راباه عَلَى التكوين، القسم ٥٥، عن مفاجأة الله لإبراهيم بأن يقدم ابنه ذبيحة)، وبمعنى "يكتسح" في כְּבַמְכַבֵּיד הֲמָמָם، اكتسحهم كما بمكنسة مدراش راباه عَلَى المراثي، مدخل، مفسرًا العبرية الكتابية הִכְבִּיד، يُكَرِّم، في أش ٨: ٢٣ بترجمات مستعارة في كل من عبرية ما بعد الكتاب المقدس כָּבַד في كل من بِيعّل./ هِفْعِيل.، ينظف، اكتسح (قا؛ הִכְבִּיד في مدراش راباه عَلَى سفر العدد، القسم ٢٣، ومدراش [Tanhuma, Mas'e 13] وأرام. הָמַם، يثير، يكتسح، في ترجوم إشعياء (١٤: ٢٣)؛ قا؛ أيضـًا Yalqut on Isaiah، القسم ٢٨٢ (Jastrow, 355b, 607a). ويلائم إستخدام عبر. הָמַם في سي ٤٨: ٢١ب المعنى الاصطلاحي "يهزم هزيمة ساحقة، يهزم". ومن بين الكلمات الأحدث التِي يوحي لفظها بالصوت الذي تدل عليه وتطورت من مرحلة مبكرة من مراحل اللغات الحامية- السامية הָמַם ربما تقدم الكلمة القبطية *hmhm*، يزمجر, يصهل (كرُم Crum, ٦٨٢ب؛ Černo, ٢٨٤), المشتقة من اليونانية الحديثة والمصرية *hmhm*، يزمجِر مثالاً جيدًا عَلَى ذلك. وفيما يتعلق بالأفعال التكرارية التِي تطورت من مرحلة مبكرة من مراحل اللغة، فالقبطية (Bohairic) *h'm*، يدوس، يطأ، يضرب بعنف (Crum, 682b; Cern, 285) مشتقة من اليونانية الحديثة *hm*، يطأ، والمصرية *hb*، يدوس، يطأ (مكانـًا).

ضوضاء، ضجيج، صوت: ← גָעַר [*g'r*] (يضج، يصرخ، يصرخ بصوت مرتفع، يصيح، يعنف، يوبخ رسميـًا، #١٧٢١)؛ ← המה [*hmh*] (يحدث ضوضاء، يحدث ضجة، يصدر صوتـًا، يتوتر، #٢١٥٩)؛ ← המם [*hmm*]

(يقعقع، يسحق، #٢١٦٩)؛ ← נהם [nhm] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت آدمي، صوت، رعد، صياح، #٧٧٥٤)؛ ← רגשׁ [rgš] (يتوتر، #٨٠٩٣)؛ ← שָׁאַג [š'g] (يضج، #٨٦١٣)؛ ← שׁאה [š'h 2] (يضج، #٨٦١٦)

ارتباك، اهتياج: ← בוך [bwk] (يهتاج، يجول مهتاجًا، #١٠٠٣)؛ ← בלל [bll 1] (يربك، يخلط، #١١٧٦)؛ ← בלע [bl' 3] (يرتبك، مرتبك، #١١٨٢)؛ ← הום [hwm] (يصيب بالارتباك، تعتريه حالة من الاضطراب، #٢١٠١)؛ ← כמר [kmr 1] (مهتاج، #٤٠٢٣)؛ ← עוה ['wh 1] (يزعج، يُحْزِن، يُهيج، يُعوّج، يرتكب خطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [p'm] (ينزعج، يشعر بالانزعاج، #٧١٩٢)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم، يضغط، يضايق بالإلحاح، يروع، يربك، #٨١٠٤)؛ ← רעם [r'm 2] (يهتاج، يرتبك، #٨٣٠٧)؛ ← תמה [tmh] (يفقد شعوره ويشل عن الحركة، يُذهل، مصدوم، يحدق، #٩٤٤٩)

البيبلوجرافيا

J. Cern, *Coptic Etymological Dictionary*, 1976; W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, 1929-1939; P. Derchain, "A propos de deux racines sémitiques * hm et * zm," *Chronique d'[aaE]gypte* 42, 1967, 306-10; W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, 1954; R. O. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, 1976; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 2d ed., 1965, 51-61 (on food preparation: cooking, grain cultivation, cereal grinding, and sieving techniques), 94-98 (on production of flour and bread), 145-55 (on grinding), 155-58 (on pounding); H. Fredriksson, Jahwe als Krieger, 1945, 16-17; J. Gray, *The KRT Text in the Literature of Ras Shamra*, 1964; H.-P. Müller, TWAT 2:449-54; ET: *TDOT* 3:419-22; G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 5th ed., 1969, 12-13; ET: *Holy War in Ancient Israel*, tr. M. J. Dawn, 1991, 48-49; F. Rosenthal, *Aramaic Handbook*, 1967; F. Stolz, THAT 1:502-4; idem, *Jahwes und Israels Kriege*, ATANT 60, 1972, 20, 191.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٢١٧٦ (הֵן [hen]، ينظر، يشاهد)، حروف

٢١٨٠ (הִנֵּה [hinneh]، ينظر، يشاهد)، حروف

٢١٨٢ (הֲנָחָה [hanahâ]، عطلة، [إلغاء الضرائب؟]، ← #٥٦٦٣

٢١٨٥ (הֲנָפָה [hanapâ]، ترديد [تصف تقدمة الترديد])، ← נוף #٥٦٧٧

٢١٨٧ (הַס [has]، اسكت! اهدأ!)، ← #٢١٨٨

2188 הסה

הסה [hsh]، هِفْعِيل. يهدئ الناس (#٢١٨٨)؛ הַס [has]، صيغة تعجب اسكت! اهدأ! (#٢١٨٦).

ع. ق ١. الصيغة الأولية هنا هي التعجب، في حين أن الفعل مشتق من اسم. ولا يرد إلا مرّة، أو ربما مرتين (عد ١٣: ٣٠؛ وربما نح ٨: ١١). ولكن بوجه عام، يتعلق كل من الفعل وصيغة التعجب بتهدئة الناس في وجود شخص أو حدث مهم (عد ١٣: ٣٠ [موسى]؛ قض ٣: ١٩ [الرسالة المتوقع سماعها من إهود]؛ نح ٨: ١١ [قراءة الناموس]؛ حب ٢: ٢٠؛ صف ١: ٧؛ زك ٢: ١٣ [١٧] [الرب]). وفي عاموس, تأتي الدعوة للسكوت لمواجهة الكارثة الفظيعة التي تحل بالأمة (عا ٦: ١٠؛ ٨: ٣).

٢. סָכַת هي كلمة تعطي إيحاء مشابهًا، هِفْعِيل. ينصت (#٦١٢٩). ترد مرّة واحدة في تث ٢٧: ٩، حيث يؤمر إسْرَائِيل بأن ينصت بينما يشرح موسى معنى الناموس.

راحة، صمت: ← דּוּמָה [dûmâ 1] (صمت، #١٨٧٢)؛ ← דמה [dmh 2] (ينتهي، يستريح، يبكم، صامت، #١٩٤٩)؛ ← דמם [dmm 1] (يثبت، يبقى بلا حراك، صامت، #١٩٥٧)؛ ← חפא [hp'] (يفعل شيئًا في السر، #٢٩٠١)؛ ← חשׁה [hšh] (ينصت، يأمر بالإنصات، #٣١٢٠)؛ ← חרשׁ [hrš 2] (يصاب بالصمم، يبقى ثابتًا، يبقى ساكنًا، يجعله يصمت، #٣٠٨٧)؛ ← צמת [ṣmt] (صمت، #٧٥٥١)

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

٢١٩٨ (הֲפֻגָה [hapugâ]، توقف)، ← # ٧٠٢٨

2200 הפך

הפך [hpk]، قل.، بدّل، قلب، دمر، عدّل، حوّل، غيّر؛ نِفْعَل. يغير نفسه، ينقلب عَلى، يتغير؛ ينقلب؛ هِتْبَعِّيل. يتحول إلى هذا الطريق وذاك، يحول نفسه؛ ho. ينقلب (#٢٢٠٠)؛ اسم. הֵפֶךְ [hēpek]، المضاد، انحراف (← #٢٢٠١)؛ اسم. הֲפֵכָה [hapekâ]، انقلاب (فقط تك ١٩: ٢٩؛ #٢٢٠٢)؛ صفة. הֲפַכְפַּךְ [hapakpak]، ملتوٍ (فقط أم ٢١: ٨؛ #٢٢٠٣)؛ اسم. מַהְפֵּכָה [mahpekâ]، ينهي بالقوة (#٤٥٥٠)؛ اسم. מַהְפֶּכֶת [mahpeket]، بضائع (← #٤٥٥١)؛ اسم. תַּהְפֻּכוֹת [tahpukôt]، انحراف، شيء منحرف (← # ٩٣٣٧).

ش. أ. ق فينيقية. hpk يقلب، أرام. (بما فيها أرام. القديمة، المصرية، اليهودية، المسيحية الفلسطينية) אהפך

سريانية. *hepak*، عرب. *afaka*'، أكد. *abaku*، يقلب رأسًا عَلَى عقب، يطرح أرضًا *abiktu*، هزيمة منكرة، مذبحة، مجزرة، أوغا. *hpk*، تستخدم في *CTA* 6 vi 28، حيث إلهة الشمس شاباش Shapash تُحذرموت Mot إله الموت، أن إل El الإله الأعلَى سوف يقلب عرش مملكته (قا؛ حج ٢: ٢١). انظر *CML²*, 80. ويمكن عَلَى إستخدام مشابه في فينيقية. (قا؛ *KAI* 1: 2). انظر أيضًا أرام. القديمة (*KAI* 222 C: 19- 22) حيث تستخدم الكلمة للتعبير عن الآلهة وهم يقلبون رجلاً وبيته في الدينونة.

ع. ق **١.** تصف الكلمة غالبًا قلب الله للأشرار في الدينونة. يذكر أليهو أنه مما يتصف به الله أنه يقلب الأقوياء بسبب شرهم (أي ٣٤: ٢٥), في حين توضح ع. في أم ١٢: ٧: "تَنقَلِبُ الأَشْرَارُ وَلاَ يَكُونُونَ." وتشمل الأمثلة عَلَى هذا المبدأ إخراب سدوم وعمورة (تك ١٩: ٢٥, ٢٩)، والتهديد بتدمير نينوى (يونان ٣: ٤)، وعقاب شعب الله المتمرد الذي ارتبط بالله بعلاقة العهد (٢مل ٢١: ١٣)، ودينونة الأمم في الأزمنة الإسكاتولوجية عندما يقلب الله العروش الملكية وجيوش ممالك الأرض (حج ٢: ٢١- ٢٢). (قارن إستخدام اللفظ الأكادي *abiktu* في السياقات العسكرية. انظر *CAD* 1: 52- 53.)

٢. أصبح قلب (מַהְפֵּכָה) سدوم وعمورة في ع. ق نموذجًا. فقد حذر موسى إِسْرَائِيل من أن التمرد عَلَى العهد سيجلب القضاء الإلهي الذي ستفوق شدته الدمار الذي حل بسدوم وعمورة (تث ٢٩: ٢٣ [٢٢]). وقد ذكر عاموس شعب إِسْرَائِيل العاصي بأن الرب قد عمل ببعض مدن الأمم ما عمله بسدوم وعمورة في محاولة لجذب انتباههم (عا ٤: ١١). كما لعن إرْمِيَا، في قمة يأسه وخيبة أمله، الرجل الذي أعلن مولده ويصلي قائلاً "وَلْيَكُنْ ذلِكَ الإِنْسَانُ كَالْمُدُنِ الَّتِي قَلَبَهَا الرَّبُّ وَلَمْ يَنْدَمْ" (إر ٢٠: ١٦). وأعلن كَاتِبُ المراثي، وقد راعه مشهد الدينونة المرعب: "قَدْ صَارَ عِقَابُ بِنْتِ شَعْبِي أَعْظَمَ مِنْ قِصَاصِ خَطِيَّةِ سَدُومَ الَّتِي انْقَلَبَتْ كَأَنَّهُ فِي لَحْظَةٍ" (مرا ٤: ٦).

٣. يستخدم هو ١١: ٨ الفعل إستخدامًا ساخرًا ليؤكد شفقة الله العظيمة عَلَى إِسْرَائِيل. بالرغم من أن الرب مضطر أن يدين شعبه العنيد، فهو يعلن أنه لن يحدث أبدًا أن يدمر إِسْرَائِيل كلية كما فعل بأدمة وصبوييم (مدن دُمرِّت مع سدوم وعمورة، قا؛ تث ٢٩: ٢٣ [٢٢]). وبدلاً من ذلك، يضطرب قلبه (الذي يعتبر مستقر مشاعر الله وإرادته من حيث الإستخدام الاصطلاحي وبأسلوب خلع الصفات البشرية عَلَى الله anthropomorphically) أو يتغير (הָפַךְ, نِفْعَل.) ويتوقف فجأة عن إفنائه. ويبرز هوشع، بوصف هذا التغير الإلهي الداخلي بكلمة הָפַךְ الَّتِي تستخدم في موضع آخر للتعبير عن إخراب مدن الدائرة, اتساع رحمة الله. انظر Hans W. Wolff, *Hosea*, 1974, 201.

٤. تصف الكلمة في كثير من الأحيان سيطرة الله عَلَى العالم الطبيعي وقدرة أفعاله فيه، بما في ذلك ما يحدثه في نظام الطبيعة من تحول جذري. فالله يجعل الزلازل تقلب الجبال (أي ٩: ٥)، ويطلق الفيضانات الَّتِي تدمر الأرض (١٢: ١٥)، ويحكم دورة النهار والليل مبدلاً الظلمة فجرًا (عا ٥: ١٠). وفي أيام موسى حول مياه مصر إلى دم (خر ٧: ١٧، ٢٠؛ مز ٧٨: ٤٤؛ ١٠٥: ٢٩)، وطرح الجراد في البحر بتغيير مسار الرياح (خر ١٠: ١٩)، وحول البحر إلى أرض يابسة حتى يعبر فيها شعبه (مز ٦٦: ٦)، وحول الصخرة إلى بركة مياه حتى يرتوي الشعب (١١٤: ٨). ويصف الأنبياء الرب، بلغة القضاء النمطية المبالغة، بأنه سيُظلم الأجرام السماوية (يؤ ٢: ٣١ [٣: ٤]) ويحول أنهار أدوم زفتًا (أرضًا؟؟) (أش ٣٤: ٩).

٥. كما يعبر الفعل أيضًا عن سيادة الله العليا عَلَى الإرادة البشرية وتحويله لظروف المجتمع البشري. فقد غير قلوب المصريين، في أيام موسى, "ليكرهوا شعبه" حتى يدمر المصريين, وبذلك يظهر مجده أمام الجميع (مز ١٠٥: ٢٥؛ قارن خر ٤: ٢١؛ رو ٩: ١٥- ٢٣). وقد حول لعنة بلعام إلى بركة (تث ٢٣: ٥ [٦]؛ نح ١٣: ٢) وغير قلب شاول بطريقة معجزية حتى تنبأ وهو في حالة من النشوة (١صم ١٠: ٦, ٩). وبالرغم من أن قضاءه يبدل الفرح حُزْنًا (عا ٨: ١٠), فهو قادر عَلَى شفاء المريض (مز ٤١: ٣ [٤]) ويستبدل بالنوح أغنية تسبيح (٣٠: ١١ [١٢]). وفي استعادته لشعب العهد المنتسب إليه، سيحول حُزْنهم إلى فرح (إر ٣١: ١٣). كما ستختبر الأمم قوته المغيِّرة عندما ينقي شفاههم ويمكنهم من تقديم التسبيح والعبادة الحقيقيين (صف ٣: ٩).

٦. وعندما يأتي إِسْرَائِيل فاعلاً لهذا الفعل، غالبًا ما يحمل معنى سلبيًا. فالبرغم من إكرام الله للأمة الإِسْرَائِيلية, انقلبت هي عليه (הָפַךְ [نِفْعَل.]، إر ٢: ٢١). والظالمون الأغنياء عوَّجوا أسس عدل الله محولين إياها كما إلى نبات مر سام (عا ٥: ٧؛ ٦: ١٢). وقد غيَّر الأنبياء الكذبة كلمات الله أو حرفوها باستبدال كلماتهم الخاصة بها (إر ٢٣: ٣٦).

يغير: ← הפך [*hpk*] (يبدل، يدمر، يغير، #٢٢٠٠)؛ ← חלף [*hlp* [1]] (يمر ب، يختفي، يغير، يجدد، #٢٧٣٦)؛ ← מור [*mwr* [1]] (يُغيِّر، يستبدل، #٤٦١٤)؛ ← שנה [*šnh* [1]] (يغير، يكرر، #٩١٠١)

البيبلوجرافيا

TDNT 7:714-29; *TDOT* 3:423-27.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

2201 הֵפֶךְ

הֵפֶךְ [*hēpek*]، اسم. عكس، تقلب (#٢٢٠١)؛ תַּהְפֻּכוֹת [*tahpukôt*]، اسم. تقلُب (#٩٣٣٧)؛ < הפך [*hpk*]، يغير، يقلب (← #٢٢٠٠).

ش. أ. ق يستخدم الفعل الأكادي *abaku* بجذوره المختلفة في سياقات متنوعة من منتصف الألفية الثانية قبل الميلاد فصاعدًا للتعبير عن الأشياء الَّتِي طرحت أرضًا أو انقلبت رأسًا عَلَى عقب (النموذج اليوناني G pattern), ويُقتلَع من جذوره أو ينقلب (النموذج التثنوي D pattern), ويُقلب أو ينقلب عَلَى وجهه (N; *CAD* A/ 1: 8- 10), في حين تصف الأسماء ذات الصلة الهزيمة والمجزرة (*abiktu*, ibid. 52-53; *abktu*, ibid., 53).

يستخدم הֵפֶךְ في فينيقية. فيما يتعلق بانتهاك حرمة أحد التوابيت في القرن العاشر ق. م (*KAI* 1:2; *ANET*, 661) ويستخدم في آرامية القرن الثامن ق. م ليصف قلب سارية (*KAI* 222 C: 19, 21; *ANET*, 660). وهو هنا جزء من عقاب باللعنة يطرح بمقتضاه عرش المنتهك أرضًا وينقلب بيته, وقد وجد أنه يعني حرفيًا "وضع قاعدته مكان قمته."

عثِر عَلَى شكل ثانوي للكلمة في أرام. الملكية אפך في نسخة قديمة من القرن الخامس ق. م لأحيقار Ahiqar؛ والنص عبارة عن دعوى مقدمة ضد شخص خائن (אפכא)، يقلب كلماته رأسًا عَلَى عقب (Lin-denberger, 156-57)، ويُطلَب من الإله إل أن يلوي (אפך) لسان هذا الشخص. ومبدأ *talio* هو المطبق في كل من هذه الحالات الأخيرة.

ع. ق ١. يصف الاسم הֵפֶךְ شخصًا يقلب النظام الطبيعي رأسًا عَلَى عقب. وإذ تشبه إسْرَائِيل مرّة بعاهرة رمزية تتصرف عَلَى نحو يختلف عن غيرها من ممارسات هذه المهنة من حيث إنها تدفع لعشاقها بدلاً من أن تأخذ هي منهم أجرة (حز ١٦: ٣٤). وكما تنقلب الأمور رأسًا عَلَى عقب عندما يدعي الطين المساواة مع الفخاري, هكذا يخطئ من يحاول أن يخفي أي شيء عن الله (أش ٢٩: ١٦).

٢. تعبر תַּהְפֻּכוֹת عن "الانحراف" (التقلب) المجرد؛ ويشيع إستخدامها في الأمثال. ولا ترد إلا مرّة واحدة في موضع آخر (تث ٣٢: ٢٠) حيث تصف الإسْرَائِيليين غير الأمناء الذين يطلق عليهم أيضًا أولاد غيرَ أمناء. ويشيع توازي الانحراف مع الشر والالتواء (أم ٢: ١٢, ١٤؛ ٦: ١٤؛ ٨: ١٣). ويُضاد هذا المفهوم مفهوم البر والأمانة (تث ٣٢: ٢٠؛ أم ١٠: ٣١، ٣٢). أما عن الحقل الدلالي، فالانحراف يرتبط بالكلام، والكذب، وتحريف الكلمات المنطوقة (أم ٢: ١٢؛ ٨: ١٣؛ ١٠: ٣١، ٣٢؛ ١٦: ٢٨، ٣٠؛ ٢٣: ٣٣). ويتضمن التحريف تشويه المفاهيم الطبيعية، كما يشوه الخمر المفاهيم المادية (٢٣: ٣٣).

زيف، انحراف، خطأ: ← בדא [*bd'*] (يخترع، يدبر، يكذب، #٩٦٨)؛ ← הֵפֶךְ [*hēpek*] (عكس، انحراف، #٢٢٠١)؛ ← כזב [*kzb* [1]] (يكذب، يكون كاذبًا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← לוז [*lwz* [1]] (يبعد عن العيان، يسلك طريقًا خاطئًا، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [*slp*] (يحبط، يخرب، يلوي، يضلل، #٦١٥٦)؛ ← סָרָה [*sārâ* [2]] (تمرد، جريمة، ثورة، زيف، #٦٢٤٠)؛ ← עול [*'wl* [1]] (يتصرف عَلَى نحو خاطئ، #٦٤٠١)؛ ← עות [*'wt*] (يفسد باللي، يحرف، مَثني، #٦٤٣٠)؛ ← עקש [*'qš*] (يكون منحرفًا، يفسد باللي، #٦٨٣٥)

البيبلوجرافيا

J. M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 1983.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

٢٢٠٢ (הֲפֵכָה [*h^a peka*]، انقلاب)، ← #٢٢٠٠

٢٢٠٣ (הֲפַכְפַּךְ [*h^a pakpak*]، مخادع، ملتوٍ)، ← #٢٢٠٠

٢٢٠٨ (הַצָּלָה [*hassalâ*]، النجاة)، ← #٥٩١١

2215 הַר

הַר [*har*]، اسم. جبل، تل (#٢٢١٥).

ش. أ. ق يكاد الاسم يقتصر عَلَى العبرية فقط والكلمات الَّتِي لها نفس الاشتقاق نادرة. ونادرًا ما ترد الصيغ التالية في اللغات السامية الشمالية غربية: أوغا. *hr*، تل العمارنة *harri*، وفينيقية. والقرطاجية *hr*.

ع. ق ١. للجبال دلالة خاصة في ع. ق مقارنة بغيرها من ظواهر العالم الطبيعي. فقد أوحت ضخامة حجمها وصلابتها لشعب إسْرَائِيل بصورة تعبر عن قوة احتمال غير عادية، كما نتَج عن ذلك ربط ع. ق، في كثير من الأحيان، للجبال بما هو دائم وغير متغير مقابل خصائص العالم المادي العادية المؤقتة. ويتحدث عدد من أسفار ع. ق عن "الجبال القديمة" (تك ٤٩: ٢٦؛ تث ٣٣: ١٥؛ حب ٣: ٦) كما لو كانت جزءًا من نسيج الأرض نفسه، أو عن "أسسها" (تث ٣٢: ٢٢؛ مز ١٨: ٧ [٨]) أو عن "الأصول" (أي ٢٨: ٩؛ يون ٢: ٦) الَّتِي تثبتت عليها الأرض. كما أن الجبال تتميز بقدرة فائقة عَلَى مقاومة الدمار وهي آخر ما يختفي إذا حلت بالأرض الكارثة الأخيرة (مز ٤٦: ٢- ٣ [٣- ٤]؛ أش ٥٤: ١٠).

وبالرغم من تأكيد طول عمر الجبال، فهي أيضًا جزء من العالم المادي المخلوق. ويندر ذكر خلق يهوه للجبال ذكرًا صريحًا (عا ٤: ١٣؛ مز ٦٥: ٦ [٧]؛ أم ٨: ٢٥)، رغم أنه يلاحظ تشابه هذه الأوصاف مع تك ١: ٩- ١٠ حيث انكشفت الجبال عندما تراجعت المياه الَّتِي كانت تغطي العالم قبلاً. إلا أن الأكثر شيوعًا تأكيد ع. ق أنه بالرغم من كل ما تتمتع به الجبال من ديمومة وقوة، فهي لا تمتلك أي قوي دفاعية تفوق غيرها من المخلوقات أمام ما قد ينتج عن حضور يهوه من آثار مدمرة، إذ يكفي أن يلمسها الله حتى تتزلزل وتدخن (مز ١٠٤: ٣٢؛ ١٤٤: ٥). فهي تذوب كالشمع أو تتلوى من الألم أمامه، وخاصة عندما يتجلى الله أمامها (مز ٩٧: ٥؛ نا ١: ٥؛ حب ٣: ١٠). بل إن الله قادر أن يحركها دون حتى أن تعي ذلك (أي ٩: ٥).

ولما كان واضحًا أنه حتى الجبال خاضعة لسيطرة يهوه، فهي رمز مناسب لسيطرته عَلَى كل الأشياء (أش ٤٠: ١٢). وبالرغم من أنها أقوي من شعب الله المختار، وتُستدعى أحيانًا لتشهد ضده (مي ٦: ١- ٢)، فهي، مثلها مثل غيرها من سائر الأشياء، عرضة للقضاء الإلهي (مز ١٨: ٧؛ إر ٤: ٢٣- ٢٦). ويُعتبر هدم الجبال أو ارتجافها من الصور الَّتِي تُعبِّر عن نموذج قلب العالم رأسًا عَلَى عقب، المعروف في الأسفار النبوية (حز ٣٨: ٢٠). ففي سفر إشعياء يشكل هدم الجبال جزءًا من صورة مد طريق تمهيدًا لمجيء خلاص الله (٤٠: ٤؛ ٤٩: ١١).

٢. تخالف هذه النظرة العبرانية الفهم الأكثر شيوعًا للجبال في ش. أ. ق مخالفة حادة. فهذا الفهم لم يضع، عمومًا، أي حدود واضحة تفصل بين الجبال وعالم الآلهة. فغالبًا ما تشير النصوص أوغا. ، خصوصًا، إلى الجبال عَلَى أنها مسكن الآلهة. فقد كان يُعتقد، مثل؛ أن الإله "إل" والإله "بعل" يعيشان في جبلين خاصين بهما، وحتى الإله "موت"، إله الموت، ارتبط بجبل تحت الأرض. وكان بيت "بعل" عَلَى جبل صفون" وهو جبل كاسيوس بسوريا، ويوحي الاسم الشخصي עֶבֶד־ צְפֹן ("خادم صفون") أن هذا الجبل نفسه كان يُعبَد. ومن التنويعات الأخرى في الموضوع ذاته هو أنه كان يمكن أن يطلق عَلَى آلهة بلاد الرادفين العظيمة مثل "إنليل Enlil" و"أشور" "الجبل العظيم". كما عقد الآلهة اجتماعاتهم الإلهية الكبرى عَلَى الجبال وفقًا للعقيدة الَّتِي كانت شائعة في سوريا وفي بلاد الرافدين. ومن ناحية أخرى، لم ترتبط كل الآلهة ارتباطًا تلقائيًا بالجبال. فقد ميز أهالي كل من بلاد الرافدين وسوريا بين "آلهة الأراضي" و "آلهة الجبال" (قا؛ ١مل ٢٠: ٢٣، ٢٨).

ويظهر أيضًا أسلوب أسطوري للتفكير في ع. ق. وبالرغم من أنه لا يكثر ورود الإشارات المباشرة, فمن المحتمل أن الكثير من الإسْرَائيليين وقعوا تحت إغراء قوي لتبني كل من فكر ولغة جيرانهم. وقد استجاب لذلك كل من الأنبياء وكُتَّاب اَلْمَزَامِير بطرق محددة. إذ يصف إشعياء مثلاً السقوط الوشيك الذي سيحل بقوي العالم, وذلك بأن يسخر من ثقتهم بالآلهة الَّتِي تسكن الجبال. وهو يصور بابل تسقط من "جبل الاجتماع ... أعَلَى مرتفعات الجبل المقدس" (أش ١٤: ١٣؛ عبري מוֹעֵד בְּיַרְכְּתֵי צָפוֹן בְּהַר־), وسنحاريب ملك أشور يسقط من "عُلُوِّ الْجِبَالِ عِقَابِ لُبْنَانَ" (أش ٣٧: ٢٤؛ قا؛ ٢مل ١٩: ٢٣؛ عبريَ לְבָנוֹן מְרוֹם הָרִים יַרְכְּתֵי). وعَلَى النقيض من ذلك، يشير حزقيال إلى كبرياء ملك صور بأن يتخيله كما لو كان يصعد "جبل الله المقدس" في عدن (حز ٢٨: ١٤، ١٦). فحزقيال لا يُحاكي المفاهيم الأممية للجبال محاكاة ساخرة كما يفعل إشعياء، بل يصور تدنيس جبل الله نفسه. وتُشتق فكرة عدن بوصفه جبلاً، عَلَى ما يبدو، من تك ٢: ١٠حيث عدن منبع أربعة أنهار، بالرغم من أن الفكرة ربما تأتي، من ناحية أخرى، من اعتبار صهيون صورة مثالية أو ربما تعكس الفكرة تمثلاً للمفاهيم الكنعانية. ثالثًا، يرد أحد الأمثلة الواضحة عَلَى تمثل المصطلحات الكنعانية في مز ٤٨: ٢ [٣]، حيث يوصف صهيون بأنه "أعَلَى مرتفعات صفون". وكما في الأمثلة السابقة, الإشارة ليست إلى عبر. المعتادة צָפוֹן، الشمال، بل إلى مسكن الآلهة الكنعاني المعروف، رغم أن هذا الإستخدام في مز ٤٨ قد يعكس أن صهيون كان يقع في مكان سابق لأحد الأقداسِ الكنعانية. ويوضح إستخدام هذه اللغة في ع. ق الحرية الَّتِي مارسها كُتَّاب الأسفار المقدسة في إستخدام اللغة الدينية السائدة في عصرهم، إما للإدانة بأسلوب ساخر أو بوصفها طريقة لاستيعاب العناصر الأجنبية. إلا أنه فيما يتعلق بكُتَّاب ع. ق، فقد كانت استعارة هذه اللغة مقيدة "بالنماذج النمطية الأدبية" (Talmon, *TDOT* 3: 441) ولم تصل لدرجة القبول الأعمى لأحد المفاهيم الأسطورية للجبال.

٣. إلا أنه من المؤكد أن ع. ق كثيرًا ما ربط يهوه بالجبال. بل إن هذا الاعتقاد كان واسع الانتشار منذ أن اعتقد السوريون أنفسهم أن آلهة (هكذا) إسْرَائِيل كانت آلهة الجبال (١مل ٢٠: ٢٣، ٢٨). إلا أنه لابد من أن نميز تمييزًا واضحًا لكي نفهم دور يهوه بوصفه إلهًا يمكن أن يعرف عَلَى الجبال. فمن ناحية، ربما اشتركت إسْرَائِيل في افتراض شائع ملائم لعالم يُفهم بلغة مكانية حتى إن الجبال شكلت نقطة التقاء طبيعية بين السماء والأرض. فقد كان وسيلة لإيضاح أن يهوه أعظم من الخليقة جمعاء وأنه، حتى يتواصل مع البشر، كان لابد أن ينزل ولو إلى أعَلَى مكان في الأرض. ومن ناحية أخرى، يبتعد ع. ق عن النظرة العامة الَّتِي كانت سائدة في ش. أ. ق من حيث ثلاثة أوجه عَلَى الأقل: (أ) ارتبطت ظهورات يهوه عَلَى الجبال بأحداث تاريخية محددة، مثل الخروج ومُلك داود لا بالمعتقدات الأسطورية الغامضة. (ب) لم ينحصر يهوه

أبدًا في جبل واحد بعينه. ورغم أنه ارتبط ارتباطًا وثيقًا بسيناء وصهيون، فقد كشف عن ذاته في العديد من الجبال المختلفة، بما فيها عيبال وجرزيم (تث ٢٧: ٤، ١٢؛ يش ٨: ٣٠- ٣٣)؛ تابور (قض ٤: ٤؛ ٥: ٥)؛ والكرمل (١مل ١٨: ٢٠- ٣٩؛ ٢مل ٤: ٢٥- ٢٧)؛ وفراصيم بالقرب من أورُشَلِيم (٢صم ٥: ٢٠؛ أش ٢٨: ٢١)؛ والمريا (تك ٢٢: ٢؛ ٢أخ ٣: ١). (ج) لم يُحدِّ يهوه أي مكان أرضي. فهو قادر عَلَى إعلان ذاته في أي مكان يشاء، لأن ع. ق يوضح أن "ما من مكان، ولا حتى جبل، طاهر في ذاته" (Talmon, *TDOT* 3: 436). بل إن ع. ق لا يولي أهمية كبيرة لسكنى الله الأرضي عَلَى جبل صهيون. فهو لم يكن يعدو كونه موطئ قدميه، في سياق جلال لا تسعه ولا حتى سماء السموات (١مل ٨: ٢٧؛ ٢أخ ٦: ١٨).

إلا أن يهوه يرتبط ارتباطًا خاصًا بجبل سيناء وجبل صهيون، وذلك لأنهما يرتبطان، أول كل شيء، بالأمور المتعلقة بتجلي الله للبشر وبالعهد. ويولي ع. ق أهمية أقل لجبل سيناء من تلك الَّتِي يوليها للآخر، بالرغم من أنه كان يرمز لمكان أصول إِسْرَائِيل حيث أعلن الله ذاته وحيث تحدث إلى شعبه. ومع ذلك، لا يتمتع سيناء بأهمية كبيرة خارج أسفار موسى الخمسة، وحتى اسمه غالبًا ما يستبدل به حوريب أو المصطلحات العامة مثل فاران، وسعير، وأدوم (تث ٣٣: ٢؛ حب ٣: ٣). وقد ابتُلِعَت الكثير من الصور المرتبطة بسيناء في جبل صهيون، ولاسيما فيما يختص بمختلف عناصر تجلي الله للبشر (أش ٤: ٥). ويعتبر صهيون، من نواحٍ كثيرة، خلفًا لسيناء، وقد اكتسب ضمن لاهوت العهد مع إِسْرَائِيل درجة من الديمومة لم يحظ بها سيناء أبدًا. فهو المكان الذي يسكن الله فيه إلى الأبد (مز ٦٨: ١٦ [١٧]) وسوف يحل أخيرًا محل سائر الجبال جميعًا (أش ٢: ١- ٤؛ مي ٤: ١- ٤). كما تكونت الصور المرتبطة بصهيون مستقلة عن تلك المتصلة بسيناء، مؤكدة، بوجه خاص، دور يهوه بوصفه ملكًا وخالقًا. ويزودنا إستخدام عبارات مثل "جبل الله" و "الجبل المقدس" بمزيد من الأدلة عَلَى وجود هذه العقائد المتوارثة المستقلة عن بعضها البعض. فبينما لا تنطبق الأولى إلا عَلَى سيناء فحسب (خر ٣: ١؛ ١مل ١٩: ٨)، فالأخيرة تشير عَلَى نحو شبه دائم إلى صهيون (مز ٨٧: ١- ٢؛ أش ٢٧: ١٣؛ زك ٨: ٣).

٤. للجبال في ع. ق مجموعة من المعاني الرمزية الَّتِي تشتق جزئيًا من جوانب مختلفة من خبرة إِسْرَائِيل. فقد أدى الجانب المادي للجبال إلى إستخدامها عَلَى أنها صورة مجازية ترمز للملاذ (مز ١١: ١؛ حز ٧: ١٦؛ هو ١٠: ٨). وهي ترمز، العكس من ذلك، للتيهان والتشتت (إر ٥٠: ٦؛ حز ٣٤: ٦). ولما تميزت المرتفعات الإِسْرَائِيلية عمومًا بغزارة غطائها النباتي وجودة حشائشها، فقد كانت تمثل أيضًا صورة للرخاء والخصب (مز ٧٢: ٣؛ عا ٩: ١٣). في حين أنها في المناسبات الأخرى تمثل عقبات ضخمة، وهي صورة مشتقة من جبال الشمال والشرق الَّتِي ميزت الحدود الجغرافية بين إِسْرَائِيل وجيرانها (قارن عرب. *gabal*، جبل، والعبرية גְּבוּל، تخم، إقليم). ويشيع، بوجه خاص، هذا الإستخدام المتعلق بالعقبات في أش ٤٠- ٥٥ بوصفه وسيلة لتصوير الاعتراض عَلَى رسالة النبي (أش ٤٠: ٤؛ ٤٩: ١١؛ قا؛ زك ٤: ٧). ومن الصور الأخرى المرتبطة بالحدود الجبلية لإِسْرَائِيل ظهور سحابة ترابية في الأفق من جراء الرسل، الذين يُأمل، أن يأتوا بأخبار سارة (أش ٥٢: ٧؛ نا ١: ١٥). وينتج أحد الإستخدامات الأخرى من موقع أماكن العبادة عَلَى الجبال. فقد أدان حزقيال، خاصة، أخوته شعب إِسْرَائِيل بانتقاده لجبال إِسْرَائِيل تحديدًا (حز ٦: ٣؛ ٣٣: ٢٨ وغيرهما) بوصفها أماكن للعبادة الوثنية الأممية (حز ١٨: ١١، ١٥؛ NIV "هياكل الجبال"). وربما يظهر أيضًا نقد ضمني للثقة الزائفة في الجبال في مز ١٢١: ١، لأن العون الحقيقي لا يأتي إلا من الله الذي صنع الجبال في المقام الأول. وربما نقرأ وصفًا شخصيًا فريدًا لأحد الجبال بوصفه رمزًا للقوة والأمان الداخليين في مز ٣٠: ٧ [٨]، إذا كانت "جبلي" قراءة صحيحة.

٥. يعبر رجاء الأنبياء غالبًا عن فكرة أن جبل الله سيعلو في النهاية فوق كل الجبال. ويتضح ذلك في رؤية دَانِيآل (دا ٢: ٣٥، ٤٤- ٤٥) حيث تشبَّه مملكة الله بجبل مصنوع دون تدخل بشري. وسوف يتم الكثير من الأجزاء الجوهرية لرجاء ع. ق في صهيون الذي سوف يُرَدّ إلى دوره الحقيقي بوصفه "الجبل المقدس" زك ٨: ٣). وهناك يملك يهوه (أش ٢٤: ٢٣) لأن صهيون هو المكان الذي سيحقق فيه الله انتصاره النهائي عَلَى أعدائه (حز ٣٨- ٣٩؛ زك ١٤: ٣- ٤)، ويحتفل بوليمته الأخيرة (أش ٢٥: ٦)، ويقضي عَلَى الموت (أش ٢٥: ٧). ولا عجب أن الجبال نفسها تصور عَلَى أنها تغني فرحًا بمواعيد الله (أش ٤٤: ٢٣؛ ٥٥: ١٢).

٦. انظر أيضًا אֶשֶׁד، منحدر (جبلي) (#٨٤٤)، إشارةً إلى التلال الواقعة في جنوب شرق يَهُوذا المؤدية إلى البحر الميت (يش ١٠: ٤٠؛ ١٢: ٨) وإلى جبل الفسجة (تث ٣: ١٧؛ ٤: ٤٩ وغيرهما)؛ בָּתָה، جرف شديد الانحدار، جرف (ترد مرّة واحدة في أش ٧: ١٩؛ #١٤٣١)؛ גַּבְנֹן، (الجبال) متعددة القمم (ترد مرّة واحدة في مز ٦٨: ١٥، ١٦ [١٦، ١٧]، #١٤٩٣)؛ חֶבֶל، حبال الأشرعة والصواري؟ جبل؟ (ترد مرّة واحدة في أم ٢٣: ٣٤، #٢٤٧٩)؛ מוֹרָד، منحدر (جبلي)، عمل مطروق؟ (#٤٦١٨)؛ נָפָה، نير، أرض تلال (في دور) (#٥٨٦٥)؛ נֹפֶת، تل؟ (ترد مرّة واحدة في يش ١٧: ١١، #٥٨٨٤)؛ תּוֹעָפוֹת، قمم، قرون، أكوام؟ (#٩٣٦١).

ب - ت وفي أغلب الأحوال تظهر مجموعة المعاني ذاتها الواردة بالعهد القديم في عبرية المشنا أيضـًا رغم أن عبارة "جبل الهيكل" (הַר הַבַּיִת) أكثر شيوعًا. ومن تطورات الكلمة الَّتِي لا ترد في ع. ق إستخدام הַר لوصف شخص متميز وخاصة آباء ع. ق.

ع. ج وقعت بعضِ الأحداث الهامة في خِدمة يسوع عَلَى الجبال، وخاصة تجليه الذي ربما حدث عَلَى جبل حرمون، وصعوده من جبل الزيتون، إلا أن التقليد القائل بأن الجمجمة (ع. ج: جلجثة) كانت تقع عَلَى تل لا يجد ما يدعمه في ع. ج. وقد استخدم يسوع صورِ الجبال من ع. ق بوصفها عوائق ضخمة عندما كان يُعلِّمْ عن الإيمان (مت ١٧: ٢٠؛ ٢١: ٢١). ويستخدم سفر الرؤيا عِدّة إشارات إسكاتولوجيةٍ إلى التلال كما وردت في ع. ق, ولا سيما باعتبارها ملاذًا من الدينونة الإلهية (رؤ ٦: ١٦؛ قا؛ هو ١٠: ٨)٫ إلا أنه، في النهاية سوف يلحق الدمار بالجبال والتلال الَّتِي تمثل الأرض وحكامها (رؤ ٨: ٨؛ ١٦: ٢٠؛ ١٧: ٩)، لتفسح الطريق لمدينة الله وجبلها (٢١: ١٠).

← **الله، سيناء، ظهور الله للبشر، صهيون: لاهوت**

جَبَل، تل، مكَان مرتفع: ← בָּמָה [bāmâ [1]] (مكَانَ مرتفع للعبادة، #١١٩٥)؛ ← גִּבְעָה [gib'â [1]] (تل، #١٤٩٦)؛ הַר [har] (جَبَل، تل، #٢٢١٥)؛ ← יְרֵכָה [y^e^rēkâ] (فخذ، مؤخرة الجَبَل، #٣٧٥٢)؛ ← נוֹף [nôp] (مُرتفع، #٥٦٧٩)؛ ← נַחֲלָה [nah^a^lâ[3]] (معقل، #٥٧١١)؛ ← עוז ['wz] (يلجأ، #٦٣٩٥)؛ ← עלה ['lh] (يطلع، يصعد، يرفع، #٦٥٩٠)؛ ← צוּר [ṣûr [4]] (صخرة، جلمود، #٧٤٤٦)؛ ← צָפוֹן [ṣāpôn [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← רום [rûm] (يرتفع، مُرَفَّع، فخور، #٨١٢٣)؛ ← שׂגב [śgb] (يرتفع، مُحَصَّن، يحمي، #٨٤٣٥)

البيبلوجرافيا

ABD 6:1040-41; *TDOT* 3:427-47; *THAT* 2:543-51; *TWOT* 1:224-25; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the OT*, HSM 4, 1972; R. L. Cohn, *The Shape of Sacred Space*, AARSR 23, 1981; E. C. Kingsbury, "The Theophany *topos* and the Mountain of God," *JBL* 86, 1967, 205-10; B. C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King*, JSOTSup 41, 1987; S. Talmon, "*Har* and *midbar*: An Antithetical Pair of Biblical Motifs," *Figurative Language in the Ancient Near East*, 1987, 117-42; H. G. q. Wales, *The Mountain of God: A Study in Early Kingship*, 1953.

مارتن سيلمان *Martin Selman*

٢٢٢١ (הַרְבֵּה [harbeh]، عدد كبير، كثير)، ← #٨٠٤٩

2222	הרג

הרג [hrg]، قل. قتل، قتل عمدًا، ذبح، قتل قتلاً جماعيًا؛ نِفعَل., بُعِّل. (بوعال) يُقتَل (#٢٢٢٢)، הֶרֶג [hereg]، اسم. قتل وحشي، مذبحة، قتل (#٢٢٢٣)؛ הֲרֵגָה [h^a^regâ]؛ اسم. الذبحُ، مذبحةُ، قتل (#٢٢٢٤).

ش. أ. ق *TDOT* 3: 444- 449 يستشهد بعربية الجنوب القديمة والموآبية (*KAI* 181. 11, 16)، حيث يشير السياق إلى القتل في معركة. ولا يظهر الجذر הרג في أكد.، وأوغا.، وأرام..

ع. ق ١. يرد الفعل הרג ١٦٧ مرّة في ع. ق (بما في ذلك تث ١٣: ١٠ [٩]، وهكذا *THAT* 1: 895؛ إلا أن *TDOT* 3: 449- 450 يشكك في صحة ذلك بناء عَلَى سب). يرد הָרַג في ع. ق بدءًا بأقدم الأجزاء في أسفار موسى وانتهاء بالتاريخ الذي يسجله كاتب أخبار الأيام. ويستخدم الفعل للتعبير عن قتل الأعداء في المعركة، وعن قتل الخصوم السياسيين والمنافسين الشخصيين، وعن الأفعال الإجرامية، وعن القصاص المستحق عن الجرائم الكبرى. والحياة البشرية لها قيمة فريدة في نظر الله بما يفوق أي حياة أخرى. ومن ثم، فإن إنهاء حياة إنسان خارج إطار المعايير الَّتِي وضعها الله يقتضي نوعـًا من التعويض. وفي بعض الأحيان، كان القضاء في ع. ق يتولى توقيع العقاب في جرائم القتل، وفي أحيان أخرى كان العقاب يتم بالانتقام للدم الذي يتولاه السبط. ولذلك، كان يجب عَلَى إسْرَائِيل أن تأمر مجتمعها بطاعة عدل الله. بل كان عليها أيضـًا أن تتخذ خطوات للحدِ من الخطر القائم دائمًا الذي يهدد بانفجار دائرة العنف الَّتِي مازالت اليوم تهدد مجتمعاتنا الهشة.

٢. ومن السياقات الَّتِي يظهر فيها הרג سياق يعبر عن الحرب المقدسة وممارسة التدمير الشامل (חֵרֶם). ولذا، يقتل (يقضي) موسى عَلَى شعب مديان (عد ٣١: ٧، ١٧)، وهكذا يفعل يشوع بسكان عاي (يش ٨: ٢٤- ٢٨) تاركـًا المدينة أطلالاً ـــ مكان لعنه الله. ومن الأمور الَّتِي لها دلالة، أن حجر موآب يستخدم *hrg* في سياق قتل العدو "تقربـًا" من الإله كموش (سطرا 12 -11)، وقتل الرجال والغرباء والنساء والعبيد قتلاً وحشيًا، "لأني خصصتهم للدمار من أجل عشتار كموش" (سطرا 17 -16، انظر *ISBE* 3: 396). يزعم *TDOT* 3: 452 أن الحرب المقدسة هي السياق الأساسي لكلمة הָרַג، إلا أنه أمر عليه جدل. ويؤدي تعدد السياقات الَّتِي يرد فيها הָרַג إلى صعوبة تفضيل أحدها عَلَى الآخر.

٣. غالبـًا ما يستخدم הרג في سياق القتل بغرض الانتقام (مثل؛ تك ٣٤: ٢٥، عندما انتقم كل من شمعون ولاوي

لاغتصاب أختهما دينة). وتدمير أبيمالك لشكيم، بالرغم من أنه كان يتبع قاعِدة חֵרֶם (انظر ما فعله من حيث رش الملح عَلَى حطام المدينة في قض ٩: ٤٥)، فقد تم لخيانتهم الواضحة (قض ٩: ٢٤)، ويوآب يقتل أبنير انتقامًا للدم (٢صم ٣: ٣٠)، ولكن فيما بعد (١مل ٢: ٥) يتهمه داود في ساعة موته بالانتقام في وقت السلم لدم سُفِك وقت الحرب (وهكذا McKeating, *Homicide in Ancient Israel*, 51). أما نفي قايين وعدم إعدامه قد يرجح أن قتل الأخ كان ينظر إليه بشكل مختلف وأنه لم يستوجب نوعًا من الانتقام. ويرجح أنه، في ظل القانون العشائري، لم يكن مسموحًا للعشيرة أن تعوض لنفسها (انظر I. Schapira, "The Sin of Cain," in B. Lang, *Anthropological Approaches to the Old Testament*, 1985, 26-42).

٤- غالبًا ما ترد הרג في أسفار موسى الخمسة في سياقات سردية. فهي تشير في خر ٢: ١٤ إلى قتل موسى للمصري حماية لأخيه العبراني, وتستخدم הרג في ١١: ٥ تعبيرًا عن قتل أبكار المصريين. أما في السياقات القانونية (إجمالاً ٧ مرات فقط), تستخدم הרג لتشير إلى عقوبة كل من الارتداد عن الإيمان (٣٢: ٢٧) وبعض الجرائم الأخرى مثل مضاجعة الحيوانات (لا ٢٠: ١٥) والقتل العمد (انظر خر ٢١: ١٢- ١٤, حيث تستخدم הָרַג بمعنى محايد مثل "يقتل" "kill"، إلا أن كلمة "عمدًا" "deliberately" توضح الفرق بين القتل العمد murder والقتل السهو). وقد منع القانون الإِسْرَائِيلي، خلافًا لغيره من قوانين ش. أ. ق (انظر *ANET*, 161- 197)، التعويض المالي حتى في حالة موت إنسان بالصدفة (عد ٣٥: ٣١- ٣٢). ويزعم مكيتينج McKeating (*Homicide in Ancient Israel*, 46) الذي يتتبع القتل مع سبق الإصرار والترصد بدءًا بقانون العشيرة ومرورًا بقانون الدولة وانتهاءً بالقانون المقدس (كهنوتي)، أنه لا أهمية للدوافع في ظل قانون العشيرة ولم تكن القضية هي العقاب بل التعويض المناسب (لابد من استرداد شرف العشيرة).

٥. يحمل الاسم. הֶרֶג (المؤنث הֲרֵגָה) في الأسفار النبوية معنى القتل الوحشي أو المذبحة. ولذلك, يتحدث إر ١٩: ٦ عن "وادي القتل"— الاسم المشؤوم لوادي ابن هنوم (جنوب أورُشَلِيم), حيث يُقتل أولئك الإِسْرَائِيليون أنفسهم الذين قدموا أبناءهم ذبائح للآلهة المزيفةَ (ويضيف ٧: ٣٢ أن مثل هذه الذبيحة لم يطلبها الله ولا حتى خطرت له ببال!). ويتحدث أش ٣٠: ٢٥ عن خلاص إِسْرَائِيل وهلاك أعدائه في يوم الرب— "يَوْمِ الْمَقْتَلَةِ الْعَظِيمَةِ". ويستخدم عا ٩: ١- ٤ الفعل הרג ليعرض موضوع حرب الله ضد شعبه. ويأتي إعلان الحرب, من وجهة نظر عاموس, نتيجة لاستغلال الطبقة الحاكمة للفقراء (انظر R. B. Coote, *Amos Among the Prophets*, 1981, 32). والقضاء محتوم ولن يفلت منه أحد، لأنه حتى في السبي سيأمر الله السيف فيجدهم (ع ٤أ). ويستخدم كل من حز ٨- ١١؛ هو ٦: ٥ الموضوع ذاته ولكنهما يتضمنان إحساسًا بالرجاء للبقية.

٦. يستخدم הרג في أسفار الحكمة للتعبير عن القتل الحرفي في الحرب (مرا ٢: ٢١). وتقارن القصيدة الشهيرة في جا ٣ بين وقت القتل ووقت الشفاء (ع ٣)، بينما يدين مز ٩٤: ٦ بشدة أولئك القساة الذين يقتلون الأرملة واليتيم والغريب إدانة. ويتضمن المَزْمُور معنى واسعًا للقتل يشمل فكرة العنف التنظيمي حيث يُكسَر القانون والنظام وتتحول الآليات الموضوعة أصلاً لحماية البريء إلى آلات عنف. وسينهض الله في مواجهة هذا الوضع ليحمي خاصته (مز ٩٤: ١٤- ١٥) وسيؤسس القضاء مرّة أخرى عَلَى البر. ويستخدم הָרַג أيضًا بمعنى مجازي. وهكذا يصور أم ٧: ٢٦ المرأة الزانية عَلَى أنها "قاتلة" الرجال الأقوياء.

٧. يترجم عدد من المصطلحات العبرية الأخرى شائعة الإستخدام في الإنجليزية إلى يقتل kill أو يقتل بعنف slay: (أ) صيغة هِفْعِيل. من מוּת، يموت (← #٤٦٣٧) الَّتِي ترد حوالي ٢٠١ مرّة ويمكن ترجمتها إلى "يُميت" (كما في لا ٢٠: ٤, ٢صم ٢١: ٤)، يقتل عمدًا (خر ١: ١٦), أو يقتل فحسب (١مل ١٥: ٢٨؛ الاغتيال السياسي أو قتل الملك). (ب) صيغة نِفْعَل. من נכה، يسدد ضربة قوية (← #٥٧٨٢) الَّتِي ترد حوالي ٤٨٠ مرّة بمعناها العادي "يضرب"، يمكن أن تأتي بمعنى يقتل كما تبين الترجمات الإنجليزية الَّتِي تتضمن معنى تسديد ضربة قاضية مميتة (قا؛ خر ٢: ١٢، ١صم ٢١: ٩ [١٠]). وقد تشير إلى القتل مع سبق الإصرار والترصد (عد ٣٥: ١١)، أو الهجوم العنيف (١مل ٢٠: ٣٦)، أو المعركة (قض ٣: ٢٩). ويرد الفعلان معًا في عبارة "ضربوا وقتلوا" (٢مل ٢٥: ٢٥) ويردان في ٢صم ١٤: ٧ بالتوازي مع הרג. انظر أيضًا רצח (← #٨٣٥٧)؛ קטל (← #٧٧٧٩).

ب - ت يترجم الفعل הרג في سب إلى ἀποκτείνω (ي٦٥٠) بمعنى "يقتل"، وقليلاً ما تترجم إلى مصطلحات أخرى مثل φωνεύω، يقتل عمدًا. وتستخدم الأناجيل ἀποκτείνω (ي٦٥٠) بالمعنى العادي للقتل (مثل؛ مت ١٠: ٢٨؛ يو ٥: ١٨)، وهكذا سفر الرؤيا (مثل؛ ٢: ١٣؛ ١٩: ٢١).

يقتل، يقتل عمدًا، يقتل قتلاً جماعيًا: ← הרג [*hrg*] (يقتل، يقتل عمدًا، #٢٢٢٢)؛ ← קטל [*qṭl*] (يقتل عمدًا، يقتل بعنف، #٧٧٧٩)؛ ← רצח [*ṛhs*] (يقتل عمدًا، يقتل، #٨٣٥٧)

البيبلوجرافيا

B. S. Childs, *Exodus*, 1974; R. B. Coote, *Amos Among the Prophets*, 1981; B. Lang, *Anthropological Approaches to the Old Testament*, 1985; H. McKeating, "The Development of the law on Homicide in Ancient Israel," VT, 1975, 46-68; K. Nürnberger, ed., *Conflict and the Quest for Justice*, 1991; A. Philips, *Ancient Israel's Criminal Code*, 1970; G. V. Pixley, On *Exodus: A Liberation Perspective*, 1987.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

٢٢٢٣ (הָרַג [*harag*]، يقتل بوحشية، يقتل قتلاً جماعيًا)، ← #٢٢٢٢

٢٢٢٤ (הֲרֵגָה [*h^aregâ*]، قتل وحشي، قتل)، ← #٢٢٢٢

2225 הרה

הרה [*hrg*]، قل. تكون أو تصبح حبلى، يحبل؛ بُعِّل. يُحبَل به (#٢٢٢٥)؛ הָרָה [*hareh*]، إما صفة "حبلى" أو اسم فاعل من הָרָה (#٢٢٢٦)؛ הֵרוֹן [*herôn*]، ولادة طفل (ترد مرّة واحدة في تك ٣: ١٦؛ #٢٢٢٨)؛ הֵרָיוֹן [*herayôn*]، حبَل (را ٤: ١٣؛ هو ٩: ١١؛ #٢٢٣١).

ش. أ. ق أكد. *AHw* 1:72, 247; CAD) *arû* / *erû* وأوغا. *UT*, no.) *hry* (2:312-316; 4:325-26 794).

ع. ق ١. تعد فكرة أن الله هو الذي يمنح هبة الحبل من المفاهيم الأساسية في الكتاب المقدس. ويبتهج كاتب المَزمُور بهذا المفهوم في مز ١١٣: ٩؛ ١٣٩: ١٣)، ويوضحه الراوي في سفر راعوث (٤: ١٣؛ قا؛ إر ١: ٥)، كما أنها فكرة مفهومة مسبقًا في حالات العقم (مثل؛ تك ٢٥: ٢١؛ ← הָרָה #١٦٧٨). أما عن العملية الجسدية، فغالبًا ما تلي שָׁכַב، يضطجع مع، وتسبق יָלַד، يلد، لوصف فعل الاتصال الجنسي ونتيجته. وهكذا، "اضطجع" (שָׁכַב) إبراهيم مع سريته، فحبلت (הָרָה) وولدت (יָלַד). انظر تك ١٦: ٤، ١٥؛ ١٩: ٣٥- ٣٧؛ ٣٠: ٤- ٥؛ ٣٨: ٢- ٣؛ ٣٨: ١٨، ٢٧؛ ١صم ١: ١٩- ٢٠؛ ٢صم ١١: ٤- ٥، ٢٧؛ ١أخ ٧: ٢٣. ويرد تسلسل الأحداث مرتين عَلَى النحو التالي "أخذ/ تزوج (לָקַח) ... حبلت ... ولدت" (خر ٢: ١- ٢؛ هو ١: ٣)، وهو تسلسل يوحي بقصر المدة الفاصلة بين الأخذ والحبل، أو ربما يوحي بأن الغرض الأولي من الأخذ هو الحبل. ويرد التسلسل في مرتين أخريين هكذا "عرف ... حبلت ... ولدت" (تك ٤: ١، ١٧). ومرة واحدة يأتي التسلسل هكذا "دخلت عَلَى (בּוֹא) ... حبلت ... ولدت" (أش ٨: ٣). وفي بضعة مواضع لا يرد الفعل الأول שָׁכַב من هذه الثلاثية (تك ٢١: ٢؛ ٢٥: ٢١، ٢٤؛ ٢٩: ٣٢- ٣٤، ٣٥؛ ٣٠: ٧؛ ٢٥؛ قض ١٣: ٥، ٧، ٢٤؛ ٢مل ٤: ١٧؛ أش ٧: ١٤).

٢. كلما يشار إلى ميلاد طفل، يُتبَع הָרָה، بلا استثناء، بأحد أشكال الفعل יָלַד، إما مباشرة أو مؤخرًا في الرواية. ولذلك، لا نقرأ عن أي امرأة في ع. ق تحبل دون أن تتم شهور الحمل كاملة بسبب مرض/ إصابة الجنين أو الإجهاض. إلا أننا نقرأ عن حادثتين حيث تموت الأم أثناء الولادة، راحيل (تك ٣٥: ١٦- ٢٠) وكنّة عالي (زوجة فينحاس، ١صم ٤: ١٩- ٢٢).

٣. يعد الإنجاب، في كافة الحالات السابقة، هو الغرض الأساسي من الزواج بوجه عام والجماع بوجه خاص. ويشابه تأكيد هذه الفكرة في ع. ق الفكرة الواردة في تك ١ ("أثمِرُوا وَاكثُرُوا") أكثر مما يشابه الفكرة المذكورة في تك ٢ ("يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَكُونَانِ جَسَدًا وَاحِدًا"). ويبدو أن المبدأ المتضمن في تك ٢: ٢٤، الذي يفترض أنه ينظم الزواج في ع. ق، نادرًا ما ينعكس في الزيجات الّتِي نقرأ عنها في زمن ع. ق.

٤. من يحبل؟ ممن يصبح الرجل أبًا لطفل؟ **(أ)** من زوجته: تك ٤: ١؛ ٢١: ٢؛ ٢٥: ٢١؛ ٢٩: ٣٣؛ ٣٠: ٢٣؛ خر ٢: ٢؛ قض ١٣: ٣؛ ١صم ١: ٢٠؛ أش ٨: ٣؛ هو ١: ٣، ٦، ٨. **(ب)** من سريته: تك ١٦: ٤؛ ٣٠: ٤- ٥؛ ٣٠: ١٠. **(ج)** من امرأة متزوجة في الأصل من رجل آخر (٢صم ١١: ٥). **(د)** من كنته المتخفية في هيئة زانية (تك ٣٨: ١٨)، أو من كناته (تك ١٩: ٣٦).

٥. يندر في قصص ع. ق أن تحبل امرأة دون أن يذكر اسمها (تك ٣٨: ٣- ٥؛ إذ يعتبر كل من ١صم ٤: ١٩؛ أش ٨: ٣ حالتين استثنائيتين). ويرجح هذا أن الأمهات في ع. ق كُنَّ أشخاصًا ذوات هوية، لا مجرد أفراد بلا هوية واسم ووظيفتهن الوحيدة الحفاظ عَلَى استمرار الجنس البشري.

٦. يمكن أن ينتج الحمل/ الولادة عن جنس شرعي (معظم الحالات) أو عن جنس غير شرعي (لوط وابنتاه [تك ١٩: ٣٦]؛ يَهُوذَا وثامار كنته المتنكرة في زي زانية [تك ٣٨: ١٨]؛ داود وبثشبع [٢صم ١١: ٥]). وربما لا يجب اعتبار العلاقة بين رجل وسريته (تك ١٦: ١ وما بعده؛ ٢٩؛ ٣٠) من حالات الحمل نتيجة الجنس غير الشرعي. ولا ترد في القصص الكتابية أي إشارة أن مثل هذا الإجراء كان فعلاً آثمًا أو فاضحًا، بل إن التراث المُدوَّن لـ ش. أ. ق يظهر ممارسة ذات العرف، إذ تعطي الزوجة العاقر إحدى جواريها لزوجها لتتجنب أطفالاً لزواجهما (Code of Hammurabi, laws 144, 146, 163; *HSS* 5, 67 [see Speiser, "New Kirkuk Documents

Relating to Family Laws," AASOR 10, 1930, 31-32]; for an Old Assyrian marriage contract that makes such a provision, see Lewy, "Old Assyrian Institutions," *HUCA* 27, 1956, 9-10; and for a Neo-Assyrian text, Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975, 68-71).

٧. في حالات إستخدام הָרָה إستخدامًا مجازيًا، غالبًا ما تكون الإشارة إلى الحبل بشيء شرير؛ مثل الحبل بالمتاعب (أي ١٥: ٣٥؛ أش ٥٩: ٤)، والحبل بالأكاذيب (أش ٥٩: ١٣)، والحبل بالحشيش بوصفه رمزًا للوهم والخيال (٣٣: ١١). وقد استخدم أحد الرجال هذا الفعل للإشارة إلى نفسه في مناسبة واحدة نادرة. فقد سأل موسى الله في وقت عصيب، مستخدمًا הָרָה إستخدامًا مجازيًا أيضًا، "أَلَعَلِّي حَبِلْتُ بِجَمِيعِ هذَا الشَّعْبِ" (عد ١١: ١٢). وهذا السؤال جزء من مَرْثَاة أكبر (١١: ١٠- ١٥). وكلماتها صادرة عن أحد خدام الله المنهكين الخائرين المحبطين. فقد احتج موسى بالفعل عَلَى تعريف يهوه لشعب إِسْرَائِيل الذي عبد الأوثان بأنه "شَعْبُكَ [شعب موسى] الَّذِي أَخرجته [أخرجه موسى] مِنْ أَرْضِ مِصْرَ" (خر ٣٢: ١١). فقد ذكر موسى يهوه بأن إِسْرَائِيل شَعب يهوه الذي أخرجه يهوه من مصر (ع ١١). وربما قال أيضًا: "أنهم شعبك، لا شعبي يا رب!"

٨. بالرغم من أن הָרָה يشير إلى وقت الحمل والحبل بطفل في الرحم، فأحيانًا يشير الفعل أو الصفة أو الاسم إلى الألم والتعب الجسدي المصاحب إما للحمل أو للولادة. ففي أش ٢٦: ١٧ (صفة) وفي ع ١٨ (فعل)، تقارن إِسْرَائِيل خبرتها المؤلمة تحت قضاء الله بالمرأة الحبلى في مخاضها. ولكن مهما كانت شدة الألم، فهو عادة ما يتوازن بفرحة المولود الجديد. ولكن الأمر هنا مختلف، لأن هذه الآلام والتأوهات الَّتِي كان يمكن لإِسْرَائِيل أن تجلب بها الخلاص للأرض، يبدو أنها لم تحقق إلا القليل؛ فكل ما فعلته إِسْرَائِيل أنها ولدت ريحًا.

٩. والكلمة הֵרוֹן الَّتِي لا ترد إلا مرّة واحدة تذكر في تك ٣: ١٦: "تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتعاب حَبَلِك. بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلادًا" (עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ). وإليك ارتباط آخر بين الحبل والألم. فالنص يقول حرفيًا "تَكْثِيرًا أُكَثِّر ألمك وولادتك". ويتفق كافة مفسري سفر التكوين تقريبًا (مثل؛ Speiser, Westermann, Hamilton) عَلَى قراءة التعبير العبري عَلَى أنه كلمتان معطوفتان بحرف الواو في حين أنه يمكن إستخدام إحداهما لوصف الأخرى hendiadys، "أكثر/ أزيد آلام حبلك". فكان من نتائج اختيار حواء أن تضع إرادتها الشخصية فوق إرادة الله أن تقاسي آلامًا حادة في الولادة. وربما تعد مناقشة ما إذا كان الله يتحدث هنا بأسلوب أمر أم بأسلوب وصف عن عواقب العصيان محاولة لطرح سؤال أو توضيح تمايز يبدو غريبًا عَلَى العقلية العبرية. لمراجعة فهم مختلف لكلمة הֵרוֹן، انظر داهود Dahood (*Bib* 43, 1962, 545-46) الذي يترجم العبارة إلى "أكثر آلامك و'شهوتك'". انظر أيضًا .A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 91.

١٠. لا يحتوي ع. ق عَلَى أي حالات إجهاض أو ولادة جنين ميت, إلا أنه في حالة واحدة تمنى أحد الأشخاص لو كان قد أجهض أو وُلِد ميتًا أو لو لم يحبل به إطلاقًا (أي ٣: ٣). وترجمة NIV "ليته هلك يوم ميلادي، والليلة الَّتِي قيل فيها "وُلِدَ وَلَد" (הֹרָה)" تفقد أحد ظلال المعنى الَّتِي تعكس ثورة أيوب العارمة. والواقع أن أيوب لعن أولاً اليوم الذي ولد فيه (قا؛ إر ٢٠: ١٤- ١٥)، ثم ليلة الحبل به. أي أنه تحدث عن هذين الحدثين بترتيب عكس الترتيب الطبيعي— الميلاد: الحبل. وهو إما أسلوب أدبي بحت (توازي) أو انعكاس لمشاعر أيوب المشوشة في هذه المرحلة العصيبة من حياته.

١١. ترد الإشارة في القليل من الحالات إلى الممارسات البغيضة من "شق الحوامل". وقد مارست الشعوب الغريبة مثل هذه الأعمال الوحشية ضد إِسْرَائِيل (٢مل ٨: ١٢؛ عا ١: ١٣)، ومارسها إِسْرَائِيلي دنيء عندما تولى الملك انتقامًا من إحدى المدن لأنها لم تفتح له أبوابها (٢مل ١٥: ١٦)، كما تم هذا الفعل باعتباره قضاء من الله ضد إثم السامرة (هو ١٣: ١٦ [١٤: ١]). ويستشهد أوتسون Ottosson (*TDOT* 3:459-460) باقتراح وايدنجرن Widengren "بحيث إن الغرض [أي الغرض من بقر بطون الحوامل] كان القضاء طقسيًا عَلَى الجنين الذكر، وكان نفس الإجراء من الممارسات الشائعة بين الشعوب السامية الأخرى في معاملتهم لقتلى الأعداء."

١٢. يمثل خر ٢١: ٢٢- ٢٥ قانونًا يختص بإصابة امرأة حبلى أثناء اشتباك أو شجار عنيف بين عدد من الرجال. ولا يتضح ما إذا كانت الإصابة متعمدة أم بمحض الصدفة. ولكن إذا كانت الإصابة خطيرة، فلابد من توقيع العقوبة. كما أنه لا يتضح ما إذا كانت إصابة المرأة [حرفيًا "نزل أولادها"] تعني السقط، أم ولادة جنين قبل أوانه ولكنه صحيح، أم ولادة في أوانها بعد إكتمال شهور الحمل. إلا أنه ربما أن هذه الشريعة تتناول كلاً من ولادة طفل قبل الأوان ولكنه صحيح (ع ٢٢ ب) والسقط (ع ٢٣- ٢٥). وهذا يعني أن قانون المعاملة بالمثل كان ساريًا عَلَى حالات إماتة الجنين. ذلك، لأن الجنين، في أي مرحلة، كائن حي.

١٣. أعطى النبي إشعياء هذه ع. للملك آحاز المحاصر وسط ضيقاته: "هَا الْعَذْرَاءُ تَحْبَلُ (הָרָה) وَتَلِدُ (יֹלֶדֶת) ابْناً وَتَدْعُو اسْمَهُ "عِمَّانُوئِيلَ"" (أش ٧: ١٤). ويتضح أن יֹלֶדֶת اسم فاعل مؤنث، بينما הָרָה ربما تفسر عَلَى أنها اسم فاعل مؤنث شاذ، أو اسم فعلي، أو صفة. تترجم سب

הָרָה في زمن المستقبل — ἐν γαστρὶ λήψεται [حرفيًا "ستستقبل في الرحم"]. يشذ متى (١: ٢٣) عن سب للآية الواردة في أش ٧: ١٤، إذ يقول ἐν γασ-τρὶ ἕξει [حرفيًا "ستمتلك في الرحم"]. وإما أن متى يقتبس المصطلح من موضع آخر في سب حيث تعتبر ἐν γαστρὶ ἔχειν عبارة عادية للتعبير عن معنى "تحبل" (تك ١٦: ١١؛ ١٧: ١٧؛ قض ١٣: ٣، ٧)، أو أنه يستخدم ترجمة يونانية مختلفة. وهذا يعني أن ع. التِي يعلنها إشعياء إما أنها وشيكة الحدوث (حبلى وستلد قريبًا) أو أنها ستحدث مستقبلاً (ستحبل، ستلد، مثل؛ NIV). وسيمثل الطفل المولود في أيام آحاز علامة عَلَى حضور الله مع آحاز كما يمثل علامة عَلَى أن تهديد ملوك إسْرَائِيل وسوريا سيتوقف. إلا أن الاحتمال قائم بأن الطفل المولود في عصر آحاز لا يحقق كمال ع. التِي يعد بها إشعياء، وهو تفسير يتضح أن متى يتبناه بعد ما يزيد عَلَى ٧٠٠ سنة من إعلان هذه ع. (مت ١: ٢٣). "ما من طفل ولد لامرأة شابة في عهد آحاز يثبت حضور الله في كل الأزمان. ولكن إذا كانت عذراء يظللها روح الله تحبل وتلد، فلن يمثل هذا آية لحضور الله معنا فحسب. بل يمثل، أفضل من ذلك، حقيقة تلك الخبرة" (Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 211). (← **إشعياء: لاهوت**)

١٤. يماثل النموذج الذي يتبعه لوقا (بخلاف نموذج متى) في الإعلان عن ميلاد كل من يوحنا المعمدان (لو ١: ٥- ٢٥) ويسوع (لو ١: ٢٦- ٣٨) أسلوب الإعلان عن مولد طفل في ع. ق وخاصة ميلاد كل من اسماعيل (تك ١٦: ٧- ١٣)، وإسحق (تك ١٧: ١- ٢١؛ ١٨: ١- ١٥)، وشمشون (قض ١٣: ٣- ٢٠)، وصموئيل (١صم ١: ٣- ٢٠). ويشمل هذا النموذج: **(أ)** ظهور ملاك أو ظهور الرب للأب أو للأم؛ **(ب)** خوف الشخص الموجه إليه الكلام؛ **(ج)** الرسالة السماوية بشأن الطفل الآتي؛ **(د)** تعبير المخاطَب عن اعتراضه أو شكه، أو طلبه لعلامة؛ **(هـ)** إعطاء العلامة أو تأكيد الكلام بأي أسلوب آخر. إلا أن صياغة لوقا لإعلان ميلاد يوحنا المعمدان وميلاد المسيح عَلَى نحو يشابه إلى حد كبير إعلانات الميلاد في ع. ق لا يشكك إطلاقًا في القيمة التاريخية لروايته.

ميلاد، حَبَل، حَمْل: ← גחה [*ghh*] (يُخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [*hrg*] (تكون حبلى، تحبل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [*hbl* [3]] (تكون حبلى، تمخض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*hîl* [1]] (تتألم ألم المخاض، يرتعد، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [*hśp* [2]] (يؤدي إلى ولادة قبل الأوان، #٣١٠٧)؛ ← טפח [*ṭph* [2]] (تلد أطفالاً أصحاء، #٣٢٠٤)؛ ← יחם [*yḥm*] (تحبل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [*yld*] (تلد، يجلب، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [*t'm*] (تلد توأمًا، #٩٢٩٨)؛ ← **تبني: لاهوت**؛ ← **سلسلة النسب: لاهوت**

عقيم، لا أطفال له، سقط: ← גַּלְמוּד [*galmûd*] (عقيم، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [*nēpel*] (جنين مولود ميتًا، سقط، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [*āqār*] (عقيم، لا أطفال له، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [*ᵃrîrî*] (لا أطفال له، #٦٨٨٤)؛ ← שׁכל [*škl*] (يفقد عزيزًا لديه بالموت، فقدان شخص عزيز، يسقط حملاً، #٨٨٩٧)

البيبلوجرافيا

TDOT 3:458-61; *TWOT* 1:223; P. S. Jackson, "The Problem of Exod 21:22-25 (*Ius Talionis*)," *VT* 23, 1973, 273-304; M. G. Kline, "*Lex Talionis* and the Human Fetus," *JETS* 20, 1977, 193-201.

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

٢٢٢٦ (הָרָה [*harâ*]، حبلى)، ← #٢٢٢٥

٢٢٢٨ (הֵרוֹן [*herôn*]، ولادة)، ← #٢٢٢٥

٢٢٣١ (הֵרָיוֹן [*herayôn*]، حبل)، ← #٢٢٢٥

٢٢٣٢ (הֲרִיסָה [*hᵃrîsâ*]، حطام)، ← #٢٢٣٨

٢٢٣٣ (הֲרִיסוּת [*hᵃrîsût*]، حطام)، ← #٢٢٣٨

2238 הרס

הרס [*hrs*]، قل. هدم؛ دَكّ؛ اخترق (فعل لازم)؛ يُكسِّر (للأسنان؛ مز ٥٨: ٦ [٧]؛ متوازي נָתַץ)؛ نِفعَل. يُحوِّل إلى حطام؛ بيعِّل. يبيد (#٢٢٣٨)؛ הֲרִיסָה [*hᵃrîsâ*]، ردم (فقط في عا ٩: ١١؛ #٢٢٣٢)؛ הֲרִיסוּת [*hᵃrîsût*]، حطام (فقط في أش ٤٩: ١٩؛ #٢٢٣٣).

ش. أ. ق تظهر الكلمات التِي لها نفس الاشتقاق في عربية الجنوب القديمة، وفي الموآبية، وفي عرب.، وفي التجرية (انظر *TDOT* 3:461).

ع. ق ١. يُعثَر عَلَى الفعل הָרַס ٤٣ مرّة، ٣٠ منها بصيغة قل. ١٠ بصيغة نِفْعَل, اثنان بصيغة بِيعّل.. وهو يصف هدم أنواع مختلفة من المباني مثل المَذَابح (مذبح البعل: قل.، قض ٦: ٢٥؛ قا؛ أيضًا ع ٣٠-٣٢ حيث يستخدم נָתַץ؛ ومذبح يهوه: قل. ١مل ١٩: ١٠, ١٤)، والمدن (قل. ٢مل ٣: ٢٥؛ أش ١٤: ١٧)، والحصون (قل. حز ٢٦: ٤ [مع שׁחת؛ ← #٨٨٤٥]، ١٢ [مع נתץ؛ ← #٥٩٩٧]). كما يمكن أيضًا أن يصف هذا الفعل أعمالاً مثل تهشيم الأسنان (قل. مز ٥٨: ٦ [٧] [/נתץ؛ ← ٥٩٩٧).

٢. عندما يستخدم הָרַס لوصف الله، يمكن أن يعبر عن غضبه وقضائه عندما هدم المصريين في البحر الأحمر

(قل.، خر ١٥: ٧)، ودك الجبال (نفعَل. حز ٣٨: ٢٠)، ونقض مدن الأعداء (مثل نِفعَل.، إر ٥٠: ١٢). كان عَلى إسْرَائيل أن يبيد سكان كنعانٍ عن آخرهم (بيعّل. خر٢٣: ٢٤). كما أوقع الله القضاء عَلى أمته الخاطئة بهدم حصونها ومدنها (مثل قل.، مرا ٢: ٢، ١٧؛ مي ٥: ١١ [١٠]/ כרת؛ ← #٤١٦٢). إلا أنه وعد بأن يعيد بناء مساكن شعبه وحياتهم (مثل نِفعَل.، حز ٣٦: ٣٥، ٣٦؛ نِفعَل. إر ٣١: ٤٠ [مع נתש؛ ← #٦٠٠٤])، ولكن الأشرار لا يمكن أن يتوقعوا مثل هذا الإحسان (قل.، مز ٢٨: ٥؛ مل ١: ٤؛ قا؛ أي ١٢: ١٤). (فيما يتعلق بالهدم وإعادة البناء انظر إر ١: ١٠؛ ٣١: ٢٨؛ انظر أيضًا נתץ [← #٥٩٩٧]، و W. Brueggemann, *To Pluck Up, To Tear Down*, 1988, 24-25.)

إبادة، تدمير، نقض، تشويه، حطام: ← אבד [*'bd* [1]] (يهلك، #٦)؛ ← איד [*'êd*] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בלק [*blq*] (ينقض، #١١٩١)؛ ← דמה [*dmh* [3]] (حطام، #١٩٠٥)؛ ← דמם [*dmm* [3]] (يهلك، #١٩٠٩)؛ ← הרס [*hrs*] (يهدم، #٢٢٣٨)؛ ← חבל [*ḥbl* [2]] (يسئ معاملة، #٢٤٧٢)؛ ← חלק [*ḥlq* [3]] (يبيد، #٢٧٤٦)؛ ← התא [*ḥt'*] (يباد، #٣١٤٨)؛ ← כלה [*klh* [1]] (يكتمل، يهلك، يبيد، #٣٩٨٣)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يقطع الاتصال، يمحو من الوجود، ينقض عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מחה [*mḥh* [1]] (يكتسح، لا يبقي له أثرًا، يبيد، #٤٦٨١)؛ ← נצה [*nṣh* [2]] (يتحول إلى حطام، #٥٨٩٨)؛ ← נתס [*nts*] (ينهي، #٥٩٩٥)؛ ← נתץ [*nts*] (يدَكّ، #٥٩٩٧)؛ ← נתש [*ntš*] (يقتلع، يقوض، #٦٠٠٤)؛ ← פאה [*p'h*] (يكسر إلى قطع صغيرة، #٦٩٩٠)؛ ← פיד [*pîd*] (حطام، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← פרר [*prr* [1]] (يكسر، يبطل فاعلية، يبطل، يحبط، يُفشل، يحول دون تحقيق النجاح، #٧٢٩٦)؛ ← צדה [*ṣdh* [2]] (يتحول إلى أنقاض، #٧٤٠٠)؛ ← רזה [*rzh*] (يبيد، يضعف، #٨١٣٥)؛ ← שדד [*šdd*] (ينقض، #٨٧٢٠)؛ ← שחת [*šḥt*] (يفسد، يحطم، يُفسد، #٨٨٤٥)؛ ← שמד [*šmd*] (يُمحى من الوجود، يباد، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [*tablît*] (تدمير، #٩٣١٨)

البيبلوجرافيا

NIDNNT 1:462-71; *TDOT* 3:461-63.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٢٢٤٥ (הַשְׁמָעוּת)، [*hasma'ût*]، اتصال)، ← #٩٠٤٨

٢٢٤٧ (הִתּוּךְ)، [*hittûk*]، انصهار)، ← #٥٩٨٨

٢٢٤٨ (הִתְחַבְּרוּת)، [*hithabberût*]، تحالف)، ← #٢٤٨٩

٢٢٥٢ התל

התל [*htl*]، بيعّل. يخدع، يهزأ (ترد مرّة واحدة؛ #٢٢٥٢)؛ הֲתֻלִּים [*hatulîm*]، اسم. هزأ (ترد مرّة واحدة؛ #٢٢٥٣).

ش. أ. ق ١. يستخدم الفعل في سياق مباراة إيليا لأنبياء البعل في ١مل ١٨: ٢٧. فعند الظهر، بعد نهار كامل من مشاهدة الأنبياء يرقصون حول مذبح البعل ويتوسلون إليه لكي يجيب صرخاتهم، لا يستطيع إيليا أن يتمالك نفسه ويبقي صامتًا. فيبدأ في استفزازهم. "ادْعُوا بِصَوْتٍ عَالٍ لأَنَّهُ إِلهٌ! لَعَلَّهُ مُسْتَغْرِقٌ أَوْ فِي خَلْوَةٍ أَوْ فِي سَفَرٍ، أَوْ لَعَلَّهُ نَائِمٌ فَيَتَنَبَّهَ." ويتضح أن ملاحظات إيليا المحملة بالاستهزاء والسخرية تهدف إلى التقليل من شأن البعل وأنبيائه وانتقادهم في غضب، حتى إن شدة استفزازه تتجاوز الاستهزاء وتصل إلى حد تشويه السمعة. فإيليا يزدري الإيمان بالبعل عَلى أنه إيمان عقيم، ويكشف غباء التصرفات الحمقاء التي يأتيها الأنبياء الزانفون، ويعلن الذنب الذي يحملونه أمام يهوه.

٢. يستخدم الاسم باعتباره جزءًا من وصف انكسار أيوب وتردي حالته: "لَوْلاَ الْهَازِئُونَ عِنْدِي وَعَيْنِي تَبِيتُ عَلَى مُشَاجَرَاتِهِمْ" (أي ١٧: ٢). يشرح دورم (٢٤٣) הֲתֻלִּים عَلى أنها فكرة مجردة بصيغة .pl: "يؤكد التقليد اليهودي معنى "هزأ" (قا؛ *Thesaurus* of Ben-Yehuda, 3:123.) إلا أن بوب Pope، باتباعه لتفسير داهود Dahood (*Psalms I*, AB 16:278-79)، يفهم *htlym* عَلى أنها إشارة إلى "هاوية (الجحيم)" ممر الخروج من هذه الحياة ونقطة الرحيل منها: "الهاوية تلوح أمامي، عيناي تبيت عَلى الهوة الزلقة" (Pope, *Job*, AB 15:127, 128؛ قا؛ Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*," BibOr, 1969, 21:54-55). ويجعل كل من السياق الأدبي والتركيبة المتوازية اقتراح بوب جذابًا لأن حُزن أيوب يمكن أن يُعبَّر عنه بصورة مرئية. إلا أن هذه الترجمة تفهم *htlym* عَلى أنها مشتقة من جذر يختلف عن ذلك الذي يترجم عادة إلى "يهزأ". ولكن الواضح أنه ما من مكان يلجأ إليه أيوب، فحتى أصدقائه، بدلاً من أن يمدوه بالتعزية والاطمئنان، فهو لا يتوقع منهم إلا الهزأ والازدراء. ويعكس يأس أيوب لغة كاتب المَزْمُور النائح (انظر كلاينز Clines, *Job 1-20*, WBC 17:393).

ب - ت يستخدم الفعل في سي ١١: ٤ لإدانة الاستهزاء بمن لا يرتدي ثيابًا جذابة. وفي ١٣: ٧ يصف الفعل التوجه الذي يتبناه الأغنياء نحو الفقراء. بعد أن "حصل الموسرون عَلى ما يريدون منك بالخداع، يهجرونك ويستهزئون بك، P. W. Skehan and A. A. Di Lella, "The Wis-)

(dom of Ben Sira," AB 39, 1987, 253). أما سب للآية الواردة في أي ١٧: ٢ تشذ تمامًا عن النص الماسوري. ويرى دورم Dhorme (*Job*, 243) أن سب "لها شطر واحد فقط، إلا أننا لم نحاول العثور عليه في أي أثر يمكن تتبعه للنص العبري". وتفسر الترجمة اللاتينية הֲתֻלִים في أي ١٧: ٢ عَلى أنها "الخطايا". وتترجم سب صيغة الماضي الناقص من הֵתַל في ١مل ١٨: ٢٧ بصيغة الفعل الماضي الذي لا يشير إلى المدة التِي استغرقها الحدث ولا إلى اكتماله في الماضي البسيط aorist من μυκτηρίζω (٣٦٨٢ي) وهو الفعل المستخدم في غل ٦: ٧: "لاَ تَضِلُّوا! اللهُ لاَ يُهزأُ به. فَإِنَّ الَّذِي يَزْرَعُهُ الإِنْسَانُ إِيَّاهُ يَحْصُدُ أَيْضاً."

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← ¹ אֱוִיל [*ʼewil* ¹] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [*bʻr* ⁴] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [*hll* ³] (يُشَوَّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [*ksl* ¹] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [*lhh*] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [*nbl* ²] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [*skl*] (يتصرف بحماقة، يُحَمَّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [*pth* ¹] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [*šgʻ*] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [*tpl*] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠)

هزأ، احتقار، ازدراء، تلعثم: ← גדף [*gdp*] (ينقد نقدًا لاذعًا، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← התל [*htl*] (يخدع، يهزأ، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [*ḥrp* ²] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← ליץ [*lyṣ*] (يزدري، يتحدث بغطرسة، يهزأ، يحتقر، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [*lʻb*] (يمزح، يلعب، #٤٣٥١)؛ ← לעג [*lʻg*] (يتأتئ، يهزأ، يسخر، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [*lṣṣ*] (يتمرد، يزدري، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [*mwq*] (يهزأ، يزدري، يسخر، #٤٦١٠)؛ ← קלס [*qls*] (يحتقر، يزدري، يطلق تعليقات ساخرة، #٧٨٤٠)؛ ← שׂחק [*śḥq*] (يضحك، يهزأ، يفرح، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يستخف، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [*tʻʻ*] (يهزأ، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [*taʻtuʻîm*] (أخطاء، هزأ، #٩٥١١)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:341-42; *TDNT* 4:796-99; *TWOT* 1:225; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 372; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; F. C. Fensham, "The Stem *htl* in Biblical Hebrew," *VT* 9, 1959, 310-11; A. D. Singer, "The Derivation of Hebrew התל" *JQR* 36, 1945-46, 255-59.

تيم باول *Tim Powell*

٢٢٥٣ (הֲתֻלִים [*hᵃtulîm*]، هزأ، ← #٢٢٥٢

2254	התת

התת [*htt*]، بُولِيل. يغمزُ باللوم (#٢٢٥٤).

ش. أ. ق عرب. *hatta*، فعل يشوه السمعة (*HALAT* 247).

ع. ق لا يرد هذا الفعل إلا في مز ٦٢: ٣ [٤]. وهو يستخدم للشكوى، إذ يتساءل كاتب المَزْمُور حتى متى يكيل العدو التوبيخ لشعب الله. وتعبر هذه الشكوى عن سخرية واضحة بسبب نوايا العدو القاسية. يأخذ BDB والكثير من الترجمات هذه الكلمة من الجذر הוּת، يصرخ في، يهدد، يهاجم هجومًا ضاريًا (← #٢١٠٩).

تعنيف، توبيخ، خزي، تهديد: ← גער [*gʻr*] (يزمجر، يصرخ، يصرخ بصوت مرتفع، يصيح، يعنف، يؤنب، #١٧٢١)؛ ← התת [*htt*] (يغرق بالتوبيخ، #٢٢٥٤)؛ ← זהר [*zhr* ²] (يُحذَر، يُحذِر، #٢٣٠٢)؛ ← חרף [*ḥrp* ²] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← יכח [*ykḥ*] (يتجادل، يناقش الأمور معًا، يثبت، يحكم، يصدر حكمًا، يوبخ، #٣٥١٩)؛ ← כהה [*khh* ²] (يعنف، #٣٩٠٩)

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

ו

٢٢٥٦ וְ־ [-wᵉ]، و، لكن، ثمَّ (#٢٢٥٦) أدوات

2260 וָו

וָו [wāw]، مسمار (#٢٢٦٠).

ش. أ. ق ليس هناك كلمة قريبة لهذه الكلمة في ش. أ. ق (*HALAT* 246).

ع. ق וָו يَرد ١٣ مرّة في ع. ق. كُلّ هذه الحوادثِ في أربعة مِنْ فصولِ خر (خر ٢٦؛ ٢٧؛ ٣٦؛ ٣٨). في كُلِّ حالة، يُشيرُ إلى خطافاتِ الستائر الفضّيةِ والذهبيةِ الّتي ثُبّتتْ في خيمة الاجتماع.

ب. ت يمكننا توقع، إستنادًا عَلَى ع. ق، أن المُصطلح "خطّاف" أو "قضبان" كما في ت. س&ف أو "كلاليب" ت.ي.ح (أرام. וָוא) يرد في الكتابات الربانية المُهتمّة بخر (مثل؛ مدراش راباه عَلَى سفر الخروج؛ ترجوم ميكلتا عَلَى خر ٣٨: ٢٨ هنا وهناك).

خيمةُ الاجتماع، خيمةٌ ← אֹהֶל [ʾōhel ¹]. (الخيمةُ، ساكنُ خيمةِ، #١٨٥)؛ ← דְּבִיר [dᵉbîr ¹] (المكان الأكثر قداسة، قدس الأقداس، #١٨٠٨)؛ ← מוֹעֵד ᵇ [mô ʿēd ᵇ] (مكانُ الاجتماعات، جَمْعيَّة، خيمةُ اجتماع، #٤٥٩٥ ب)؛ ← מִקְדָּשׁ [miqdāš] (المذبح، #٥٢١٩)؛ ← מִשְׁכָּן [miškān] (المذبح، #٥٤٣٨)؛ ← סֻכָּה [-suk kâ] (خيمة الاجتماع، خيمةٌ، كوخٌ، مظلّة، #٦١٠٩)؛ ← פָּרֹכֶת [pārōket] (ستارةُ أمام قدس الأقداس، #٧٢٦٧)؛ ← **هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TWOT 1:230.

كي. لوسون يونجر، الإبن *K. Lawson Younger, Jr.*

2261 וָזָר

וָזָר [wāzār]، اسم. ظالم؛ أثيم، محمّل بالذنبِ، مُذنب (#٢٢٦١)، ترد مرّة واحدة (أم ٢١: ٨).

ش. أ. ق قا؛ عرب. *wazara*، من يُزْهِق نفسه بالإثم؛ *wazira*، مُحمّل بالذنبِ؛ *wizru*، خطيّة؛ أو *zawira*، أن يكون غشّاش، خاطئ.

ع. ق قا؛ تمثيل KJV للنصف الأوّلِ لهذا ع.، "طَريقُ رَجُلٍ مَوْزُورٍ هِيَ مُلْتَوِيَةٌ" (וָזָר)، يَعتبرُ וְ كارتباط بدلاً مِنْ جزءِ اسم هذا فهْمَ البناءِ لا يُزوّدُ متوازي مناسبَ لـ أم ٢١: ٨ ب. Driver (185) يُنقّحُ النص الماسوري بإسْقاط الحرف الأول ו (يُضيفُ ٣ ms لاحقة أيضًا [مقطع يُضاف إلى آخر اللفظة بغية تغيير معناها أو تشكيل لفظة جديدة] إلى דֶּרֶךְ ويَنْقل אִישׁ إلى أوّل السطر) ويَشتقُّ זָר مِنْ عرب. *zawira*، زوّرَ، حرَّفَ؛ *zawwara* (الثاني)، مُزَيَّف؛ *zuru*، زور، كذب. يُترجمُ السطر، " الرجل الذي طريقَه يُلْوَى كاذب (זָר)." Snijders (69, n. 96) يُسقط الحرف الأول أيضًا ו لكنه يَشتقّ الاسم الناتج مِنَ العبرية זָר، حيث يترجمَه هنا كـ "غريب،" أو " انجراف (غيرِ موثوق) رجل" (قا؛ Greenstone, 224، "طريقُ الرجل [العادي] متغير وغريب").

يَبدو أفضل لإشْتِقاق וְ זָר مِنْ عربية *wazara/wazira/wizru* (انظر فوق) ويُترجمُ التعبيرَ אִישׁ וָזָר דֶּרֶךְ، طريق رجلِ الذنبِ / رجلِ مذنب (.NIV, cf NASB, NKJV, NRSV). يَتغايرُ كاتبُ الأمثالِ هذا الرجلِ المذنب، الذي طريقه مخادع، مَع الرجلِ القائم، الذي طريقَه طاهر / بريء.

ب - ت سب تُعيدُ الكلمةَ عَلَى نَحوٍ عامّ جدًا مَع σκολιά، إلتواء، طرق مخادعةِ.

ذنب، شر، عدم بر/ إثم: ← אשׁם [ʾšm] (يصبح مذنباً، يجلب الذنب، يحمل الذنب، يتقرأنه مذنب، #٨٧٠)؛ ← דָּם [dām] (دم، سفك دم، ذنب - دم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← וָזָר [wāzār] (ظلم، مُحمل بالذنب، #٢٢٦١)؛ ← חוב [hwb] (يكون سبب الذنب،#٢٥٤٩)؛ ← חֵטְא [hēʾ] (خطية، ذنب، عقاب الخطية، #٢٦٢٨)؛ ← נקה [nqh] (يكون حرًا، يُعفى من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← רשׁע ¹ [rš ¹] (يتصرف بشر، غير بار، يكون مذنباً، يعلن أنه مذنب،#٨٣٩٩).

البيبلوجرافيا

G. Driver, "Problems in the Hebrew Text of Proverbs," *Bib* 32, 1951, 173-97; J. Greenstone, *Proverbs, With Commentary*, 1950; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; L. Snijders, "The Meaning of *zur* in the Old Testament," *OTS* 10, 1954, 1-154.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

ז

٢٢٦٩ (זְאֵב [z^e'eb [1]]، ذئب)،← #٩٤٧٨

2272 זבד

זבד [zbd]، قَل. منح شخص ما هدية، وَهَبَ (يرد مرّة واحدة؛ تك ٣٠: ٢٠، #٢٢٧٢)؛ זֶבֶד [zēbed]، الاسم. هبة (يرد مرّة واحدة؛ تك ٣٠: ٢٠، #٢٢٧٣).

ش. أ. ق سريانية. z^ebad، يُعطي؛ 'zebda، هبة؛ zbd، وعرب. الجنوبية القديمة. زَبَدَ، يُعطي. وعرب. زَبَدَ، يعطي. ويُحسب في العبرية وش. أ. ق كاسماء علم تَشتقّ مِنْ هذا الجذرِ اللفظي (قا؛ HALAT 250).

ع. ق في تك ٣٠: ٢٠ ورد الذكر الوحيد للفعل والاسم الشبيه له في الصيغة في ع. ق، حيث تعبر عن الإمتنان ليهوه عَلَى الهبة الَّتِي وهبها إياها، ألا وهي إبناً آخر (زبولون).

هبة: ← אָהַב [ʼāhab'] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn [1]] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [ṣbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שְׁלָמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٢٢٧٣ זֶבֶד (zēbed)، هبة (#٣٧٢٢).
٢٢٧٩ זְבוּב (z^ebûb)، ذباب (#٦٨٥٦).

2284 זבח

זבח [zbh] قل. ذبح ، ذبح أو يذبح. (#٢٢٨٤) זֶבַח [zebah [1]] الاسم من الفعل يذبح ويعني ذبيحة جماعية (#٢٢٨٥) מִזְבֵּחַ، (mizbeah) تعني المذبح (#٤٦٤٠).

ش. أ. ق ١. في اللغة أكد. المصطلح zibu يعني تقديم الطعام ويظن بعض الدارسين أن هذا المصطلح مشابه للمصطلح العبري מִזְבֵּחַ (انظر مثل؛ AHw, 1525, and Levine, *Presence, 115-17*) <(*ša* > ana DN (اسم إلهي) *u* DN ... *daris isimu zi-bi ellutim* ويعني من أمر بأن تقدم قرابين نقية من الطعام بوفرة إلى (اسم إله) و(اسم إله آخر) إلى الأبد (*CAD Z*, 105) ويرد ذكر الفعل זָבַח أيضًا ولكن يعد ذلك في الغالب حالة اقتباس للغة سام. غ. من اللغة الأشوريّة (Levine, 1974, 115). هناك من يتردد في القبول بالعلاقة الايتمولوجية (الايتمولوجي هو علم اشتقاق الكلام) بين تلك المصطلحات في أكد. والعبرية وفي سام. غ. ، لاحظ ضعف وسط الاسم أكثر من نهايته). وإذا وجدت علاقة فإن تلك العلاقة ستكون بعيدة نسبيًا. كما يتضح في *CAD* عبر. זֶבַח وأرام. דְּבַח وأوغا. *dbh*. تلك الكلمات والتي تشير فقط إلى الحيوانات المذبوحة كتقدمات تمثل - في حالة ما إذا كان علم الإيتمولوجية صحيحًا - تخصيصاً للمعنى يختلف عما كان في أكد. (*CAD* Z, 106). إن المشكلة عادة تكمن في أن هذا المصطلح يشير نوعًا ما إلى تقديم الذبائح في سام. غ. وليس فقط لأي نوع من تقديم الطعام.

ومع ذلك فإن هذه الصلة الإيتمولوجية قُويت بوجود التعبير الأوغاريتي، *dbh smn mr (smn rqh)* ويعني "تقدمة من زيت المر (هو عبارة عن زيت مستخرج من التوابل المخلوطة)" (انظر *UT* 3:20 with duplicate 173:22; R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, 1972, 179; and the remarks in Levine, 1974, 116 n. 2). وبالمثل نجد في التعاريف البونية (البونية هي اللهجة الفينيقية الخاصة بقرطاجة القديمة) التعبيرات الآتية: (أ) *w 'l zbh sd w 'l zbh smn,* وهذا التعبير يعني "من أجل تقدمة الصيد وتقدمة الزيت" (*KAI* 1:16, line 9; cf. R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978, 92)، (ب) אם זבח צד אם זבחשמן وهذا التعبير يعني (أو كـ) تقدمة للصيد (أو كـ) تقدمة الزيت *KAI* 1:15, line 12؛ قا Tomback, 92; and the remarks in Levine, 1974, 116 وهكذا يبدو أن كلمة זֶבַח كان يمكن إستخدامها بمعنى أشمل للذبيحة ولم تكن مقصورة فقط عَلَى ذبح الحيوانات من أجل الوجبة القربانية (انظر أسفل).

٢. إن الاستعمال العادي لهذا المصطلح في أوغا. (وفي المقابل الفينقية والبونية وأرام... والعبرية) هو نفس الاستعمال لها كما هو في الكتاب المقدس العبري حيث يشير إلى "ذبيحة من الخراف المذبوحة أو الماعز أو الماشية من أجل إحداث تشارك بين الله المقدم إليه الذبيحة والبشر الشركاء في الذبيحة، وتشارك بين الشركاء في الذبيحة أنفسهم" (*HALOT* 262b). مثل؛ في المخطوطات أوغا. الأولى وبالتحديد في ملحمة كيوت نجد الإله إيل أوصى كيوت المتألم قائلاً "ارفع يديك نحو السماء وقدم ذبيحة (الفعل *dbh*) إلى الثور إيل أباك - واجعل البعل

ينزل بذبيحتك. ابن دَاجُون من قنصك (CML, 84, lines 75-79a). إن كلاً من الاسم والفعل مؤكد ذكرهما تمامًا في كل أنواع النصوص الدينية المتعلقة بالطقوس وفي كل القرائن المكتوبة بـأوغا. (Tarragon, 56; قا؛ أيضًا Pope, Miller, etc.) والحقيقة أنه في أوغا. كما في العبرية نجد أن الصيغة نفسها dbh للفعل والاسم. والتي تعني يذبح/ ذبيحة ومنها اشتق الاسم mdbh(t), ويعني المعبد - يدور حولها جدال بشأن بؤرة القدسية في كل من اللغتين (Milgrom, "Profane Slaughter," 1).

٣. أما عن فينيقية. والبونية انظر المراجع العديدة في R. S. Tomback, A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages, 91-93، حيث نجد أن المعاني معطاة كالآتي: معنى الفعل هو يذبح ومعنى الاسم هو الذبيحة أو الْكَاهِن الذبائحي. وفي تراكيب مثل "شهر تقدمة الذبائح لشامش (إله الشمس)" و"تقدمة (اسم علم) ابن (السام علم)". والمعاني السابقة - الاسم والفعل - والتراكيب تشير إلى تقدمات الأفراد والعائلات إلى الآلهة المتعددة وهناك قلة من النصوص عَلَى وجه الخصوص تثير الاهتمام مثل "قدمت الذبائح (zbh) لكل الآلهة. قدمت كتقدمة سنوية من الذبائح (zbh ymm) حيوانًا كبيرًا من الماشية. وفي أواني الحرث قدمت من الماشية حيوانًا صغيرًا. وفي موسم الحصاد قدمت من الماشية حيوانًا صغيرًا" (KAI I, #26, line AIII 1, 6; see the discussion in Levine, 1974, 133 and other references given in TDOT 4:21-22). إن العلاقة بين الذبيحة المذكورة في النص السابق وتقدمة الذبيحة السنوية في ١صم ١: ٢١، ٢: ١٩ و٢٠: ٦ تبدو واضحة (ibid., 132-35؛ انظر ع. ق رقم ٥).

٤. من اللهجة أرام. القديمة زينجيرلي لدينا نصًا ممتدًا آخر حيث نجد أن الفعل الأرامي זָבַח يعني يقوم بتقديم ذبيحة والاسم الذي يعني ذبيحة يشير إلى الحاجة إلى تكريم الإله حداد (الكتابة موجودة عَلَى تمثال للإله حداد) والصلاة من أجل الملك بانمو عن طريق تقديم الذبائح.

والآن لو حمل أحد أبناء بانمو الصولجان في قبضته وجلس عَلَى عرشي وتقلد السلطة وقدم الذبيحة (wyzbh) لذلك الإله حداد وقال: "بك أقسم وأقدم الذبيحة (wyzbh) إلى [ذلك الإله حداد]" وإن كان بهذه الطريقة أو بغيرها يقدم الذبيحة (yzbh) لحداد ويدعو اسم حداد فدعه يقول: "[لتأكل] روح بانمو معك ولتشرب روح بانمو معك أيها الإله حداد". ومع ذلك لو حمل [أيًا] من أبناء بانمو الصولجان في قبضته.. وقدم الذبيحة (wyzbh) [للإله حداد] ولم يتذكر الاسم بانمو.. لينظر الإله حداد بغير عين الرضا لذبيحته وليصم أذانه عما يطلبه ولا يعطيه إياه... (J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 2, 1975, 66-69, ll. 15-23).

إن العلاقة بين تقديم الذبائح للإله وكون الملك يأكل مع الإله تعد بارزة. إن זֶבַח كان بلاشك مصوراً في الذهن عَلَى أنه وجبة عَلَى الأقل للإلهة.

٥. نفس الأصل للكلمة في العبرية نجده بنفس المعنى أو بصورة مشابهة في العبرية وبنفس المشتقات (مثل؛ *dabaha* ذبح، وتعني ذبح أو ضحى *dibh* وتعني ذبيحة *madbah* مذبح وتعني مذبح أو هيكل). انظر أيضًا في اللغة العبرية الجنبوية القديمة كلمة *dbh* (*HALOT* 262 and Ryckmans) وفي الأثيوبية *zebh* وتعني حيوان الذبيحة (*HALOT* 262). ومن أجل وصف للمدى الواسع لموازيات كلمة *zebh* في الثقافة المصرية والبابلية انظر *TDOT* 4:13-18.

ع. ق ١. كلمة זֶבַח كانت تعني "تقدمة من الخراف المذبوحة أو الماعز أو الماشية لإحداث تشارك بين الله المقدم إليه الذبيحة وبين البشر الشركاء في الذبيحة أنفسهم" (*HALOT* 262). معظم الأدب المتشابهة في ش. أ. ق بالإضافة إلى الإستخدام الباطني للعهد القديم يؤكد أن ذلك الفهم للمصطلح وإلى القانون الطقسي الذي يشير إليه.

ومن الناحية المعترف بها وردت الكلمة الأصلية זָבַח أول مرّة كوسيلة لإتمام أو إقرار عقد عهدًا بين يعقوب ولابان في تك ٣١: ٥٤ أ، "وذبح (يعقوب) ذبيحة (זֶבַח) في الجبل ودعا اخوته ليأكلوا طعامًا فأكلوا وباتوا في الجبل" ووردت الكلمة مرّة أخرى فقط في تك ٤٦: ١ "فارتحل إِسْرَائِيل وكل ما كان له وأتى إلى بئر سبع وذبح ذبائح (الاسم זְבָחִ)، لإله أبيه إسحاق"، وأكبر الظن أنه كوسيلة من الاحتضان في الحلم "تحدث الله مع يعقوب في الحلم ونجد ذلك في "فكلم الله إِسْرَائِيل في رؤى الليل وقال: "يعقوب يعقوب فقال هأنذا" (تك ٤٦: ٢ انظر أيضًا ١مل ٣: ٤ - ٥ حيث نجد أن الفعل זָבַח مستخدم ولكن الحدث هو إصعاد المحرقات وليس זֶבַח قا؛ ٢أخ ١: ٦ ومن الممكن أيضًا ١مل ٩: ١ - ٣). قبل الخروج إلى برية سيناء استمر إستخدام أصل تلك الكلمة بصفة عامة للتعبير عن الذبائح المقدمة للرب (خر ٣: ١٨، ٥: ٣، ٨، ١٧، ٨: ٨ [٤]، ٢٦ - ٢٩ [٢٢ - ٢٥]، ١٠: ٢٥) وبالتحديد "ذبيحة الفصح" (بالعبرية זֶבַח־פֶּסַח خر ١٢: ٢٧).

في سيناء، قبل و/ أو أثناء تأسيس خيمة الاجتماع ومذبحها مثل تلك الذبائح كانت تقدم من أجل الاحتفال مع يثرون حمو موسى (خر ١٨: ١٢) ومن أجل الاحتفال الغير شرعي بالعجل المسبوك في ٣٢: ٨ (قا؛ ٣٤: ١٥). إن الشريعة في الحقيقة تضمنت تنظيمات بشأن مثل تلك الذبائح الَّتِي تستمر تقدمتها عَلَى المذابح المنعزلة حتى بعد إتمام تأسيس خيمة الاجتماع (٢٠: ٢٤، "مذبحًا من تراب تصنع لي وتذبح

[זָבַח]عليه محرقاتك [עֹלָה #٦٥٩٢]، وذبائح سلامتك [שְׁלָם #٨٩٦٨]، انظر المباحثة الكاملة تحت كلمة מִזְבֵּחַ، #٤٦٤٠، قا؛ مثل؛ TDOT 4:21-29). بإمكاننا الحصول عَلى مراجع عديدة لهذه الممارسة تقديم الذبائح في الأسفار التاريخية الَّتِي تشير إلى الذبائح الشرعية المقدمة للرب (مثل؛ ١صم ٦: ١٥؛ ٩: ١٢-١٣؛ ١٦: ٢ - ٥؛ ٢٠: ٦، ٢٩)، والذبائح غير الشرعية المقدمة للرب (مثل؛ ١صم ١٥: ١٥، ٢١ - ٢٢؛ ٢مل ١٦: ١٥)، والذبائح المقدمة لآلهة أخرى (مثل؛ قض ١٦: ٢٣؛ ٢مل ١٠: ١٩، ٢٤).

من أجل مباحثة كاملة للعبادة الشرعية في المذابح المنعزلة في ع. ق حتى بعد أن تم تأسيس خيمة الاجتماع والهيكل انظر מִזְבֵּחַ (#٤٦٤٠)، ومن أجل الحقيقة التاريخية حول نظام الذبائح المقدمة خارج المقدس والتي يقابلها تلك الَّتِي ترفع داخل المقدس (ويعني هذا خيمة الاجتماع والهيكل) انظر المقالة العامة حول "التقدمات والذبائح". ويظهر هذا الموضوع مبدئيًا عند ذكر الموضوع المتعلق بتمركز موقع المقدس في تث ١٢ وبالتحديد كلمة זָבַח في ١٢: ٦، ١١، ١٥، ٢١، ٢٧. ونجد أن كلمة זָבַח مستخدمة في ع. ٦، ١١، ٢٧ للتعبير عن الذبائح المقدمة في وسط المقدس، ولكن ع. ١٥، ٢١ مستخدمة للإشارة إلى "تدنيس الذبح (وهذا يعني أنه بالرغم من الاهتمام بالعبادة المتمركزة في المقدس عقب تنعم إِسْرَائِيل بالواحة في الأرض الموعودة ويظهر ذلك في ع. ٩ - ١٤)، من كل ما تشتهي نفسك تذبح وتأكل لحمًا في جميع أبوابك حسب بركة الرب إلهك الَّتِي أعطاك النجس والطاهر يأكلانه كالظبي والإيل" (قا؛ انظر أسفل).

٢. ورد ذكر الفعل ١٣٤ مرّة في ع. ق، ١١٢ مرّة في صيغة قل. و٢٢ مرّة في صيغة بيعّل.. وأن المعنى الأساسي للفعل في قل. هو الذبح. وهناك حالات قليلة حيث كان من المحتمل أن تشير الكلمة إلى ذبح غير مقدس للحيوانات (مثل؛ عد ٢٢: ٤٠؛ تث ١٢: ١٥، ٢١؛ ١صم ٢٨: ٢٤؛ ١مل ١٩: ٢١، انظر HALOT 262)، ولكن هذا لازال متنازع عليه (Milgrom, 1976, 2-3, 13-17، حز ٣٤: ٣ يبدو أنه يوضح الحادثة الوحيدة لذبح זָבַח غير مقدس). وفي الحقيقة يجادل ميلجروم ويوضح أن في عد ١٢: ١٥، ٢١ كان الهدف من إستخدام الفعل זָבַח هو توضيح أن الذبح الفعلي للحيوانات كان يتم بنفس الطريقة الَّتِي يتم بها الذبح في المقدس (ibid., 14-15؛ قا؛ שׁחט، يذبح، #٨٨٢١). عَلى أية حال فإن المثال الغامر لإستخدام كلمة זָבַח يعد بلا شك ذبحًا مقدسًا سواء كان فرديًا أم جماعيًا وسواء كان شرعيًا أو غير شرعيًا أو مختص بعبادة الأوثان.

يمكن أن تشير صيغة الفعل عَلى بيعّل. لمضاعفة الذبائح الشرعية (وهذا يعني أن صيغة الفعل عَلى بيعّل. المتكررة في ١مل ٨: ٥، ٢أخ ٥: ٦، ٣٠: ٢٢)، ولكنها في أغلب الأحوال مستخدمة للتعبير عن العبادة الغير شرعية ليهوه (مثل؛ ١مل ٣: ٢٣ - ٣)، أو عبادة الأصنام (مثل؛ ١١: ٨، انظر المباحثة في Milgrom, 1976, 2; Snaith, 1975, 243-44. ويقترح سنيث أن الصيغة الخاصة للفعل عَلى بيعّل. في مثل تلك الحالات وفي كل حالة يعني الفعل نفس المعنى ألا وهو الذبح بطريقة غير شرعية).

٣. لذلك فإن الفعل يستخدم غالبًا فقط للتعبير عن الذبح من أجل وجبة قربانية عمومية (انظر أعَلى) ولكنه يستخدم أيضًا في الحالات الآتية للتعبير: (أ) عن التضحية بالأطفال للأصنام (مز ١٠٦: ٣٧؛ حز ١٦: ٢٠)، (ب) مجازيًا عن ذبح الكهنة الوثنيين عَلى مذابحهم (١مل ١٣: ٢ مع ٢مل ٢٣: ٢٠)، (جـ) مجازيًا عن ذبح الأمم المتجبرة في يوم المحاسبة كوليمة للطيور القمّامة (حز ٣٩: ١٧ - ١٩)، ومن الممكن أن تنظر صف ١: ٧ - ٨، والذي يبدو أنه يشمل يوم الرب الذي يدين فيه يَهُوذَا العاصية، قا؛ أيضًا في الأسفل رؤ ١٩: ١٧ - ٢١ تحت، قا؛ أيضًا الاسم بنفس الطريقة في أش ٣٤: ٦؛ إر ٤٦: ١٠).

إن المفعول به الأكثر تكرارًا مع هذا الفعل هو الحيوانات أضحية الذبيحة (مثل؛ عد ٢٢: ٤٠، ١مل ٨: ٦٣) والاسم זֶבַח القريب من الفعل في الهيئة (مثل؛ تك ٣١: ٥٤؛ ٤٦: ١؛ لا ١٧: ٥؛ تث ٣٣: ١٩)، ولكن في حالة وحيدة يأخذ الفعل ذبح مفعول به مركب عَلى غير العادة "وتذبح عليه محرقاتك وذبائح سلامتك.." (خر ٢٠: ٢٤). كانت المحرقات عادة لا تذبح من أجل الوجبات التشاركية (انظر עֹלָה #٦٥٩٢). ومن المحتمل أنه بما أن المفعولين كلاهما عَلى مقربة شديدة من بعضهما في هذه ع. إذن كان التصرف المناسب هو أن يقوم فعلاً واحدًا بدوره بالإضافة إلى دور الفعل الآخر، وبالتالي يصبح المفعولين كلاهما لفعل واحد. والأكثر من ذلك يبدو أنه كان هناك ميل طفيف لإستخدام זֶבַח و/ أو זָבַח كمعنى عام للإصعاد أو التقدمة (انظر ١مل ٣: ٤ و١أخ ١: ٦، في ع. ق انظر رقم ١)، وذلك يعد مشابهًا كثيرًا في الوقت الراهن حيث يتم إجمال المحرقات المتعددة والذبائح تحت مسمى "الذبائح".

٤. ورد ذكر الاسم أولاً في خر ٢٤: ٥ في التركيب الآتي זְבָחִים שְׁלָמִים وتعني التقدمات أو ذبائح السلامة وكان ذلك كفئة من الذبائح الَّتِي استخدمت لإقرار عهد موسى (وفي المقابل انظر أيضًا ١صم ١١: ١٥ من أجل ذات التركيب عينه). وبالمثل هناك أمثلة عديدة لمفرد وجمع كلمة זֶבַח تشترك في نفس البنية مع שְׁלָמִים والتي تعني ظاهريًا تقدمة/ تقدمات ذبيحة/ ذبائح السلامة (انظر مثل؛ التركيب المفرد للاسم في (لا ٣: ١، ٣، ٦، ٩،... الخ وجمع الاسم في خر ٢٩: ٢٨، لا ٧: ٣٢، ٣٤.. الخ). وهذا يعزز القول بأن שְׁלָמִים تعني ذبيحة السلامة

كانت تنوعًا لكلمة זֶבַח وتعني ذبيحة (Milgrom, 1991, 218). إن المعاني المتضمنة والتي يستطيع الفرد إشتقاقها من هذا التركيب تعتمد عَلَى كيفية رؤية الفرد لمصطلح שְׁלָמִים عَلَى أنه مصطلح خاص بالذبيحة: هل يشير إلى صلاح الفرد أم الجماعة أو هل يشير إلى التشارك أو الشركة أو السلام أو هل يمكن أن تعني مثل؛ ذبيحة الختام (שֶׁלֶם #٨٩٦٨).

٥. كانت هناك عادة للمتدينين في إِسْرَائِيل القديمة وهي أن يقدموا باستمرار "الذبيحة السنويَة للرب" (١صم ١: ٢١، وفي المقابل أيضًا ٢: ١٩، ٢٠: ٦، ٢٩) عن "كل العشيرة" (٢٠: ٦، قا؛ ص. ١ و٢ ومن الممكن أيضًا ٩: ١٢ - ١٣، عا ٤: ٤، *TDOT* 4:21-22). ويبدو أن تقديم الذبيحة السنوية كان يمارس في مناطق أخرى من ش. أ. ق أيضًا (انظر أعَلَى). وكانت الذبيحة السنوية عادة وقتًا لكل من العبادة الموقرة والاحتفال المبهج أمام الرب. إن المشاكل بين حنة وفننة بشأن أن حنة كانت عاقر - قد أفسدت الاحتفال في ١صم ١: ١ مع ١أخ ٦: ٢٨، ٣٣ - ٣٤).

كان من المهم تجنب "بيت ملآن ذبائح (זֶבַח) مع خصام (רִיב # ٨١٨٩ و# ٨١٩٠)" (أم ١٧: ١ب) و "الذبائح المقدمة لآلهة ميتة" (حرفيًا "ذبائح الموتى"، مز ١٠٦: ٢٨، وفي المقابل تث ٢٦: ١٤)، إن مثل أولئك المتعلقين ببعل فغور أغاظوا الرب وأغضبوه (مز ١٠٦: ٢٩، في المقابل عد ٢٥). فبدلاً من أن يقدم الشعب "ذبائح البر" (تث ٣٣: ١٩، مز ٤: ٥ [٦]، ٥١: ١٩ [٢١]). وبشأن التعبير الأخير "ذبائح البر" هناك أربعة تفسيرات مقترحة وهي: (أ) الذبائح "المقدمة ببر من الأبرار" (BDB, 257b)، (ب) "الذبائح الصحيحة" (*HALAT* 262b)، (جـ) "ذبائح النصرة" (انظر ملخص المجادلات والأدب الموجود في Levine, 1974, 135)، (د) "التقدمات المذبوحة المقربة كقربان عادل" (وهذا يعني القربان العادل الذي أمر الرب الإِسْرَائِيليين بأن يقدموه مما يمتلكوا، نفس المرجع السابق ١٣٥ - ٣٧).

عندما يرد ذكر الذبائح (זֶבַח) أو تقدمات السلامة أو كلاهما معًا كزوج واحد مع التقدمات المحرقة (שְׁלָמִים) فإن (עֹלָה) هنا يركز عَلَى ناحيتين مبدئيتين تكميليتين من النظام الكامل لتقديم الذبائح في كلاً من المقدس وعَلَى المذابح المنعزلة أي الهبات والمشاركة بالتحديد ("التقدمات والذبائح" من أجل مباحثة وافرة).

ب. ت ١. ورد ذكر الفعل זבח والاسم ٣١ مرّة في مخطوطات معبد قمران. والقضايا الرئيسية كانت: (أ) تحريم الذبائح المقدمة للأصنام (11QT 2:13-14; Yadin 2:3؛ قا؛ خر ٣٤: ١٠ - ١٦ وبشكل خاص ع. ١٦)، (ب) ذبح الفصح في العشية قبل الخدمة (11QT 17:7; Yadin 2:74؛ قا؛ خر ١٢: ٦)، (جـ) عدم خلط أنصبة للذبيحة الخاصة بالكهنة بأنصبة الشعب في الذبيحة خشية من أن تتدنس أنصبة القدس الخاصة بالكهنة عن طريق أكل الشعب إياها (11QT 37:5-14; Yadin 2:157-60؛ قا؛ لا ٢٢: ١٤ - ١٦)، (د) إستخدام جلود الحيوانات الطاهرة التِي قدمت ذبيحة في المعبد لجلب تقدمات الخمر والطعام إلى الهيكل (11QT 47:7-14; Yadin 2:203-4)، (هـ) عدم تقديم الذبائح عَلَى مذابح بجانبها سواري وأنصبة (11QT 51:20; Yadin 2:230؛ تث ١٦: ٢١- ٢٢)، (و) عدم تقديم الحيوانات الحبلى أو المعدية كذبائح للرب وإذا كانت الأخيرة من الأبكار يجب معاملتها عَلَى أنها قنصا بري وذبحها وأكلها داخل بيوتهم (11QT 52:3-12; Yadin 2:232-34؛ قا؛ تث ١٧: ١، لا ٢٢: ٢٦ - ٢٨)، (ز) عدم ذبح حيوانًا طاهرًا خارج الهيكل إذا كان رب الأسرة عَلَى مقربة ميسرة ثلاثة أيام من الهيكل بل في تلك الحالة يجب تقديم الحيوان أولاً للرب في الهيكل. وعدم ذبح أي حيوان معيب في محيط قدره ثلاثون وحدة بالمقياس البعدي خشية من أن يتدنس الهيكل (11QT 52:13-21; Yadin 2:234-36؛ قا؛ تث ١٢)، (س) أن يذهب كتف الحمل ذبيحة السلامة إلى اللاَّوِيِّين وليس الكهنة (11QT 60:7; Yadin, 272؛ قا؛ تث ١٨: ١ - ٨ والمباحثة تحت كلمة תְּרוּמָה #٩٥٥٦) وتعني التقدمة أو الهبة، (ع) عدم السماح للأمة الأجنبية المتزوجة من رجل إِسْرَائِيلي بالأكل من "تقدمة ذبائح السلامة" إلا بعد مرور سبع سنوات عَلَى زواجها من زوجها الإِسْرَائِيلي (11QT 63:15; Yadin 2:286)، وإمتداد ذلك في تث ٢١: ١٠ - ١٤).

٢. في مكان آخر بقمران، نجد بيشير (تفسير) على سفر حبقوق يستخدم الفعل ذبح في شرح حب ١: ١٦أ، "لذلك تذبح لشبكتها وتبخر لمصيدتها..." ويوضح التفسير المعطى لهذه ع. أن البابليين "يذبحون (זֶבַח) لإشجارهم وعبدوا عدتهم الحربية" (فحب. ٦: ٤، Vermes, 286). يوجد قانون في الوثيقة الدمشقية ينص عَلَى: "يحرم عَلَى أي رجل بيع الحيوانات والطيور الطاهرة للأمم خشية من أن يقربوها كذبائح لأصنامهم" (NIV وثص. ١٢: ٩؛ Vermes, 96).

يتحدث قانون الجماعة بشأن التكفير عن الذنب والإثم "بدون لحم الذبيحة المحترق تمامًا ودهنها" من خلال اتباع قوانين الجماعة (نج. ٩: ٤؛ Vermes, 74). وفي فصل من مخطوطة الحرب نجد قائمة تضم الكَاهِن الأكبر ونائبه، الاثنى عشر رئيسًا للكهنة، والقادة والست وعشرون لفرق الكهنة، والاثنى عشر رئيسياً للاَّوِيِّين، ورؤساء للأسباط ورؤساء العائلات وقادة الفرق ورجالهم إذ أنه (سيقف أولئك الرجال أثناء إحراق التقدمات كاملة وتقديم الذبائح ويقرب بخوراً طيب الرائحة ليسر بها الرب لتكون كفارة عن شعبه ويشبعوا أنفسهم عَلَى طاولة المجد دائمًا (نظح ٢: ٥-٦؛ Vermes, 106).

٣. في سب. نجد ورود غالب يشير للفعل والاسم تحديدًا كالآتي: ...... (#٢٦٠٤) وتعني يقدم أو يذبح (وردت ٨٣ مرّة)، وחֲזֶה (#٢٦٠٢) وتعني الكلمة التقدمة أو الذبيحة (وردت ١٣٥ مرّة)، ومثل الفعل זָבַח فإن الطقوس تتضمن إصعاد بعض الأجزاء محرقة للإله أو الآلهة (TDOT 4:18). في أثناء الحقبة اليونانية الباكرة في فلسطين (القرن الثاني قبل الميلاد) انتشر تقديم الذبائح للآلهة اليونانية في فلسطين وكان مستقبحاً لليهود القوامين أن يأكلوا من الذبائح المقدمة للأوثان (نفس المرجع السابق) يسجل مكابين الثاني ٦: ٧ ـ ٨ الممارسات والمحاولات لإجبار اليهود عَلَى أكل وجبة الذبيحة تلك "في الاحتفال الشهري بيوم ميلاد الملك، كان يؤخذ اليهود ويجبرون تحت ألم مرير عَلَى التناول من تلك الذبائح،.... وأصدر أمر للمدن اليونانية المجاورة بأنه من الواجب عليهم تطبيق نفس السياسة تجاه اليهود وإجبارهم عَلَى التناول من تلك الذبائح" (Metzger, 274).

أن ٢مك ٦ ـ ٧ مخصص بالكامل لتناول تلك الحقبة من التاريخ اليهودي. رفض رجلاً يدعى العازار كاتب وشيخ مبجل أن يأكل من ذبائح الأصنام والمهم هنا أنه عندما حاول آسريه الذين كانوا يبجلونه أن يمنعوا إعدامه عن طريق إعطاؤه لحمًا طاهرًا وطلبوا منه أن يتظاهر بأنه اللحم القبيح (لحم الذبائح المقدمة للأصنام) رفض ألعازار عَلَى أساس أن ذلك سيقود الناس إلى الاعتقاد بأنه خضع للدين الغريب. وهكذا مات (٦: ١٨ ـ ٣١). ووفقًا لـ ٤مك ٥: ١ ـ ٣، "أمر الطاغي أنتيخوس حرسه بأن يقبضوا عَلَى كل عبراني وأن يجبروهم عَلَى أكل لحم الخنزير والذبائح المقدمة للأصنام. إذا كان أياً منهم غير راغبًا في أكل الطعام الدنس تكسر عنقه عَلَى العجلة ويقتل" (Metzger, 314).

وهذا بالطبع يوفر خلفية تاريخية مهمة للجدال الدائر حول أكل اللحم المقدم للأصنام في ع. ج (انظر المباحثة الكاملة في كلمة שָׁלֵם #٨٩٦٨) وتعني ذبائح السلامة.

٤. لدى المشنا مقالة كاملة حول זְבָחִים (دانبي، ٤٦٨ ـ ٩٠) مزودة بمراجع متفرقة في كل مكان. إن القضايا الأولى في هذه المقالة هي بعض الحيوانات تحديدًا، مس الدم، مكان ذبح التقدمات، مشكلة الخلط بين ذبيحة وأخرى (مثل؛ الذنب مقابل الخطية مقابل ذبائح السلامة.. الخ)، ترتيب الأنواع المتعددة للتقدمات، أكل الحصص المقدسة وحتى رؤية للحافر لتاريخ الخطوات المتبعة لتقديم الذبائح في إسْرَائِيل في زمن ع. ق (فيما يختص بالعنصر الأخير انظر (Zebahim 14:4-10; Danby, 489-90).

ع. ج ١. إن أي محاولة للبحث عن مصطلحات ع. ج الرئيسية والتي تعبر عن التقدمات والذبائح ستنطوي عَلَى بعض المصطلحات الَّتِي يمكن إفرادها بسهولة نسبية. إن الفعل θύω (ي#٢٦٠٤) ويعني يذبح أو يقدم حيوانًا كذبيحة استخدم ١٤ مرّة في ع. ج ليشير إلى: (أ) الحيوانات الَّتِي تذبح ليس من أجل الذبيحة (يو ١٠: ١٠؛ أع ١٠: ١٣؛ ١١: ٧) وتعد من أجل الاحتفال وتقديم وليمة العرس (مت ٢٢: ٤) أو تعد من أجل أي نوعًا من الاحتفال (لو ١٥: ٢٣، ٢٧، ٣٠)، (ب) ذبح خروف الفصح (مر ١٤: ١٢؛ لو ٢٢: ٧؛ ١كو ٥: ٧)، (جـ) التقدمة للآلهة الوثنية (أع ١٤: ١٣، ١٨؛ ١كو ١٠: ٢٠).

٢. إن الاسم θυσία (ي#٢٦٠٢) ويعني الذبيحة أو التقدمة أو فعل التقدمة (قا؛ الفعل بأعلى) قد ورد ٢٩ مرّة كالآتي: (أ) ليرجع الإشارة إلى نصوص محددة في ع. ق (مت ٩: ١٣؛ ١٢: ٧، قا؛ هو ٦: ٦، أع ٧: ٤١، قا؛ عا ٥: ٢٥؛ عب ١٠: ٥، ٨، قا؛ مز ٤٠: ٦ [٧]؛ عب ١١: ٤، قا؛ تك ٤: ٣ ـ ٥)، (ب) تزاوجاً مع المحرقات ليشير الاسم تحديدًا إلى الذبائح الَّتِي لا تستهلك بأكملها عَلَى المذبح (مر ١٢: ٣٣؛ لو ١٣: ١)، (جـ) إتمام التنظيمات الخاصة بالذبيحة كما جاءت في ع. ق (لو ٢: ٢٤) أو إتمام احتفالات الفرح (١كو ١٠: ١٨)، (د) ليشير إلى الذبائح المقدمة للأوثان (أع ٧: ٤١)، (هـ) للإشارة مجازًا إلى تسليم المسيحي حياته للرب (رو ١٢: ١، وفي ٢: ١٧، للتعبير عن أي تقدمة الخمر، ١بط ٢: ٥)، والدعم المادي للآخرين في الخدمة (في ٤: ١٨)، وذبائح التسبيح وأفعال الخير المقدمة إلى الله (عب ١٣: ١٥ ـ ١٦)، (و) للإشارة إلى ذبيحة المسيح عَلَى الصليب (أف ٥: ٢)، (ز) لالتزام الكاهن بتقديم ذبائح عن الشعب (عب ٥: ١؛ ٨: ٣؛ ٩: ٩؛ ١٠: ١، ١١)، ويشمل ذلك المسيح الذي بوصفه رئيس الكهنة الأعظم وفقًا لرتبة ملكي صادق قدم نفسه ذبيحة عنا (عب ٧: ٢٧؛ ٩: ٢٣، ٢٦؛ ١٠: ١٢، ٢٦).

٣. إن الكلمة الأكثر شيوعًا والتي استخدمت للتعبير عن التقدمات للأصنام هي εἰδωλόθυτος (#١٦٢٨)، وتترجم عادة إلى "اللحم المقدم للأصنام" (وردت ٩ مرات في ع. ج في أع ١٥: ٢٩، ٢١: ٢٥، ١كو ٨: ١، ٤، ١٠، ١٠: ١٩، رؤ ٢: ١٤، ٢٠، قا؛ βωμός #١١١٧، في أع ١٧: ٢٣). انظر ش. أ. ق أعلى שָׁלֵם #٨٩٦٨، وتعني ذبائح السلامة من أجل الخلفية وجدال ع. ج بشأن اللحم المقدمة للأصنام.

٤. هناك مراجع عديدة ممكنة تشير إلى يسوع ذبيحة الفصح في ع. ج (انظر مثل؛ يو ١: ٢٩، ٣٦؛ ١بط ١: ١٩، رؤ ٥: ٦، ٨، ١٢ ـ ١٣، ٦: ١). ومع ذلك فإن الأكثر تأكيداً منهم كلهم ـ والذي يعظ عن النقاء ـ موجود في ١كو ٥: ٧، "إذًا نقوا منكم الخميرة العتيقة، لكي تكونوا عجينًا جديدًا كما أنتم فطير لأن فصحنا أيضًا المسيح قد ذبح لأجلنا". في سياق النص يستخدم بولس هذا التعبير "فصحنا المسيح" ليوبخ أهل كورنثوس عَلَى عدم إبعادهم رجل شرير عن شركة الكنيسة. لقد ارتبطت ذبيحة الفصح بإزالة الخميرة من كل أهل بيت يهودي (انظر خر ١٢: ١٥

- ٢٠؛ قا؛ Mishah Pesahim 1-3). لذلك فإن مثال الخميرة يمكن إستخدامه للإشارة إلى التأثير المفسد لشخص واحد في وسط الجماعة. وبما أن المسيح حمل الفصح قد ذبح بالفعل فالآن بلا شك كان الوقت للتنقية من الخميرة.

بالنسبة لعلاقة العشاء الأخير ليسوع مع تلاميذه بوجبة الفصح الطقسية وشريعته حول طقوس الجسد والدم كذبيحة سلامة وإقرار للعهد الجديد (لو ٢٢: ١٩ - ٢٠؛ ١كو ١١: ٢٥، قا؛ خر ٢٤: ٣ - ٨ انظر هذا النص كخلفية للعهد القديم)، انظر שְׁלֶם #٨٩٦٨، وتعني الكلمة ذبائح السلامة.

٥. إن المعركة الأخيرة كما يظهر في رؤ ١٩: ١٧ - ٢١ مشارًا إليها عَلَى أنها "عشاء الإله العظيم" لكل "الطيور الطائرة في وسط السماء" (ع. ١٧)، والتي ستأتي "لكي تأكل لحوم ملوك ولحوم قواد ولحوم أقوياء ولحوم خيل والجالسين عليها ولحوم الكل: حرًا وعبدًا، صغيرًا وكبيرًا (ع. ١٨). ونهاية أمر المعركة هناك كالآتي: "... وجميع الطيور شبعت من لحومهم" (ع. ٢١). بالطبع هذه الفكرة الرئيسية في ع. ج مشتقة من إشارات في ع. ق عن ذبح تلك الأمم التِي تمردت عَلَى الإله الحقيقي (مثل؛ حز ٣٩: ١٧ - ١٩، وانظر فيما سبق "ع. ق" العنصر الثالث).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 4:8-29; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering," *NIDNTT*, 3:415-38; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; M. Dijkstra, "The Ritual *KTU* 1.46 (= RS 1.9) and Its Duplicates," *UF* 16, 1984, 69-76; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1971 (1925); D. Gill, "*Thysia and sᵉlamîm*: Questions to R. Schmid's *Das Bundesopfer in Israel*," *Bib* 47, 1966, 255-62; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)," *ABD*, 1992, 5:886-91; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, SJLA 5, 1974; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; idem, "Prolegomenon" to G. B. Gray, see above; B. M. Metzger (ed.), *The Apocrypha of the OT, Revised Standard Version*, 1977; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; idem, "Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy," *HUCA* 47, 1976, 1-17; P. D. Miller, "Prayer and Sacrifice in Ugarit and Israel," *Text and Context: OT and Semitic Studies for F. C. Fensham*, JSOTSup 48, 1988, 139-55; M. H. Pope, "A Divine Banquet at Ugarit," *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of W. F. Stinespring*, 1972, 170-203; G. Ryckmans, "Le sacrifice *dbh* dans les inscriptions safaitiques," *HUCA* 13, 1950-1951, 431-38; N. H. Snaith, "Sacrifices in the Old Testament," *VT* 7, 1957, 308-17; idem, "The Verbs *zbh* and *sahat*," *VT* 25, 1975, 242-46; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1878, ET 1885; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي. أفيربيك

٢٢٨٥ זֶבַח [*zebaḥ* [1]] ذبيحة مشاركة ← (#٢٢٨٤).

2290 זבל

זבל [*zbl*]، قل. عُظِّم، كُرِّمَ (#٢٢٩٠) ← זְבֻל، [*zᵉbul* [2]]، اسم/ صفة. معظم، عالي، عظيم، #٢٢٩٢).

ش. أ. ق بالرغم من أن (TDOT 4:29) يجادل بأنه لا يوجد استمرارية دلالية بين أكد. *zbl* والأصل العبري للكلمة זְבֻל إلا أن البعض يقترح أصلاً أكادياً للكلمة (*zabalu*) تنفيذاً للفكرة الأساسية "رقي وقدم" مما يعني كرم شخصًا ما. إن أصل الكلمة وجد في لقب آلهة أوغا. عِدّة (-Gam beroni, *TDOT* 4:30) فنجد أن أحد الألقاب أوغا. للبعل هو "المعظم/ الأمير، سيد الأرض" (*UT*, 393, No. 815) بينما يدعى إله البحر يم "المعظم/ الأمير يم" (Virolleaud, *Syria*, 1935, 185). وتستخدم اللغة فينيقية. هذا الأصل في

الاسم *b'l'zbl* ويعني معظمٌ هو البعل. تترجم KJV الفعل عَلَى أنه يسكن والاسم عَلَى أنه مسكن، منزل ولكن هذه الترجمة لم تعد مقبولة.

ع. ق ١. يرد ذكر الفعل فقط في تك ٣٠: ٢٠، "فقالت ليئة: قد وهبني الله هبة حسنة الآن يكرمني رجلي (זָבַל) لأني ولدت له ستة بنين فدعت اسمه زبولون". يشير الفعل إلى رغبة ليئة في أن يكرمها أو يعظمها يعقوب لأنه في السابق قد أحب راحيل أكثر من ليئة (تك ٢٩: ٣٠ - ٣١). واستنتاجاً من الجذر الأكادي (*zubull*) القريب من الفعل، اقترح (Genesis, 1964, 229-31) المعنى "هبة أو هبة العريس" للكلمة (انظر *Assyrian Laws*, A. 30.29; 31.2)، ولكن تك ٣٠: ٢٠ بالكاد يقدم التوقيت الصحيح لأن تعطى مثل تلك الهبة إذ أن ليئة متزوجة منذ فترة طويلة وقد وضعت لتوها ابنها السادس.

٢. استخدمت صيغة الاسم/ الصفة ٥ مرات فاستخدمها سليمان في صلاته لتكريس الهيكل في أورُشَلِيم حيث يصف مسكن الرب بأنه هيكل عظيم "إني قد بنيت لك هيكلاً عظيمًا (בֵּית זְבֻל) مكانًا لسكناك إلى الأبد" (١مل ٨: ١٣، ٢أخ ٦: ٢). إن الهيكل يمثل مسكن الله السمائي العظيم ومن خلاله يُظهر الله رحمته تجاه شعبه وتشير الكلمة إلى عرشه "تطلع من السماوات (שָׁמַיִם) وانظر من عرش قدسك ومجدك. أين غيرتك أين جبروتك؟ زفير أحشائك ومراحمك امتنعت عنا" (أش ٦٣: ١٥). إن كلمة זְבֻל تعني مكان الشمس والقمر الذي شهدا معارك الله الَّتِي انتصر فيه بالنيابة عن شعبه "الشمس والقمر وقفا في السموات (זְבֻלָה) لنور سهامك الطائرة للمعان رمحك المضئ" (حب ٣: ١١). في النهاية فإن الكلمة تعد مضاداً للهاوية - مكان الأشرار - إذ أن الأشرار عندما يذهبون إلى الهاوية يفنون هناك ويبعدون عن "منازلهم الفخمة" (مز ٤٩: ١٥).

٣. من المحتمل أن يكون بعل زبوب ("بعل الذباب") اسم إله عقرون (٢مل ١: ٢، ٣)، تحريفًا لكلمة بعل زبول *Baal-zebul* (البعل الأمير"، انظر H. Ringgren, Israelite Religion, 1966, 42, n. 7; T. R. Hobbs, 2 Kings, (WBC, 1985, 8). أما عن الاسم زبول (זְבֻל)، فهو نائب أبيمالك في شكيم، انظر قض ٨: ٢٨ - ٤١.

ب. ت إن الكلمة اليونانية Βεελζεβούλ (#١٠١٥) أو تهجيتها المختلفة Βεελζεβούβ تعد اسمًا استخدم في ع. ج للإشارة إلى إبليس (مت ١٠: ٢٥؛ رؤ ١٢: ٩). وفي قرائن متعددة اتهم الفريسيون يسوع بأنه يخرج الشياطين بقوة بعلزبول، من المحتمل أن يعني الاسم في الأصل "الإله البعل المكرم" (مت ١٢: ٢٤، ٢٧، مر ٣: ٢٢، لو ١١: ١٨). إن هذا الاسم من المحتمل أن يكون اشتق من اسم إله الكنعانيين بعل زبوب (انظر أعلى). ورد في سب وكتاب العصور القديمة لفلافيوس يوسيفوس (*Ant* 9:19) ترجمة كلمة ζέβυβ عَلَى أنها ("مويان") وتعني الذباب وهنا "رب الذباب". في ع. ج هذا الاسم لإبليس يعد ما وراء الحرفية.

التعظيم، العزة ← גאה [*g'h*] (ينهض، يُعظم، #١٤٤٨) ← גבה [*gbh*] (يخلو، يعظم، يتكبر، #١٤٦٧) ← גֵּוָה [*gēwâ*][1] (العزة، #١٥٧٥) ← נשׂא [*nś'*] (يحمل، يرفع عاليًا، يعفو، يتحمل، يمجد نفسه، #٥٩٥١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:29-30; W. F. Albright, "Zabûl Yam and Thâphit Nahar in the Combat Between Baal and the Sea," *JPOS* 16, 1936, 17-20; M. Davis, "Zabal (Gen xxx.20)," *VT* 1, 1951, 59; W. Foerster, "Beelzebouvl," *TDNT*, 1:605-6; F. C. Fensham, "A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Akron," *ZAW* 79, 1967, 361-64; M. Held, "The Root ZBL/SBL in Akkadian, Ugaritic and Biblical Hebrew," *FS Speiser*, 90-96; M. Metzger, "Himmlische und irdische Wohnstatt Yahwes," *UF*, 2, 1970, 139-58.

غاري فِي. سميث *Gary V. Smith*

٢٢٩٢ (זְבֻל، [*zebul*[2]]، ممجد، معظم)، ← #٢٢٩٠.

2293	זָג

זָג [*zā*]، اسم. قشرة/ جلد العذب، بذرة، نواة (#٢٢٩٣).

ش. أ. ق أرام. به *zwg'*.

ع. ق هذه الكلمة والتي وردت مرّة واحدة. ورد ذكرها في تركيب مع חַרְצַנִּים (#٣٠٧٩) وتعني العنب غير الناضج، يرد ذكر الكلمة نذير بتفصيل أكبر وبشكل مؤكد للتعبير عن امتناع النذير عن أكل أي شيء مما كان من كرمة العنب (عد ٦: ٤) . أن التطور من التحريم بصفة عامة إلى التحريم بصفة خاصة داخل نطق نفس الموضوع يحد شائع نسبيًا فى ع. ق.

ع. ج تشير سب. إلى كلمة *zag* بكلمة γιγάρτου وتعني الزيتون المضغوط أو عنقود العنب وتشير إلى كلمة חַרְצַנִּים بكلمة στέμφυλον وتعني حجر العنى أي بذوره.

عنب ← אֶשְׁכּוֹל [*'eškôl*[1]] (عنقود/ عناقيد من العنب، #٨٦٤) ← בְּאֻשׁ [*be'uš*] (لاذع، غير ناضج، العنب/ التوت البرى، #٩٤٦) ← זָג [*zā*] (القشرة/ جلد العنب، بذرة، نواه، #٢٢٩٣) ← חַרְצָן [*harṣān*] (عنب غير ناضج، #٣٠٧٩) ← עֵנָב [*'ēnāb*] (عنب، عنقود عنب، #٦٦٩٤) ← פֶּרֶט [*pereṭ*] (العنب/ التوت المتساقط، #٧٢٦١) .

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٢٢٩٤ (זֵד [*zed*]، فخور، متجرىء)← #٢٣٢٦

٢٢٩٥ (זָדוֹן [*zadôn*]، تجرىء، وقاحة) ← #٢٣٢٦

٢٢٩٦ (זֶה [*zeh*]، هذا) ← أدوات.

2298	זָהָב

זָהָב [*zāhāb*]. اسم. ذهب (#٢٢٩٨)

ش. أ. ق : ترد الكلمة فى عرب. "ذهب" وفى اللغة عرب. الجنوبية القديمة عَلَى أنها *dhb*، التيجرية *zahab*، أرام. דְּהַב (فى نقش زينجيرلي) *zhb* (Kedar-Kopfstein, 32). أن الذهب عالى القيمة بسبب خصائصه المعدنية والجمالية، سواء كان فى حالته الطبيعية أو كان مشغولاً أو مسبوكًا مع معادن أخرى. وكان مطلوبًا في كافة أنحاء ش. أ. ق. لصنع الزينة، والحلي، والعملات، ولصنع غلاف للأشياء الخشبية والمعدنية. كان الذهب يستخدم فى تقديم الهدايا، ودفع الجزية، وفى التجارة العالمية واستخدم أيضًا فى الطب والسحر. (Kedar-Kopfstein, *TDOT* 4:35-36).

ع. ق: كلمة זָהָב - والتى يرد ذكرها فقط فى صيغة المفرد و أحيانًا فى تركيب الضمائر المتصلة أو معها- استخدمت ٣٨٥ مرّة (*HALAT*; Kedar-Kopfstein, 32). ويبدو أن الجذر القريب للكلمة ألا وهو كلمة צָהֹב استخدم فى نصين (لا ١٣: ٣٠، ٣٢، ٣٦) حيث تصف الكلمة اللون الذهبي لشعر الأبرص: وفى عز ٨: ٢٧ حيث تشير إلى نحاس ثقيل جيد ثمين كالذهب. ويعد تقديم تعريف دقيق لمترادفات الكلمة العديدة شيئًا صعبًا (,פָּז ,כֶּתֶם בֶּצֶר, חָרוּץ، و סְגוֹר) ولكن الدلائل تقترح أن هذه المصطلحات استخدمت لأسباب تتعلق بالأسلوب وليس بسبب أي إمتيازات تقنية (Kedar-Kopfstein, 35).

١. هناك نصان يشيران إلى الذهب فى حالته الخام. فـ تك ٢: ١١- ١٢ يبين لنا ذهب أرض الحَوِيلَةِ، التي موقعها مجهول. وفى ترتيلة حول عدم إمكانية الوصول إلى الحكمة (أي ٢٨: ١- ٢٨) نجد أن عبقرية الانسان التكنولوجية- بالرغم من نجاحها المدهش عندما توصلت إلى استخراج المعادن الثمينة من الاعماق السحيقة فى باطن الارض- موصوفة بعدم القدرة أو بالعجز فى عالم المعرفة الالهية (أي ٢٨: ١و٦ (H. Anderson, 248; May and Metzger, 638-39). لايمكن الحصول عَلَى الحكمة بإستخدام الوسائل العنيفة والمتوقفة عَلَى الصدفة فى استخراج الكنوز المعدنية أو عن طريق أي قدر من الذكاء الانسانى والقدرة والشجاعة والمثابرة. ومع ذلك . وفقًا للأية ٢٨، والتى من المحتمل أن تكون اضيفت فيما بعد، فبالرغم أن الحكمة الالهية لا يستطيع أن يدركها الفرد أو أن يقبضها فى يديه إلا أنه يمكن للبشر الوصول إلى نوع من الحكمة الفعلية عن طريق "مخافة الرب"، وهذا يعني العبادة الواجبة نحو الله والخدمة الدينية (Habel, 151; Bergant, 140-41; Gibson, 198; Janzen, 189; cf. Irwin, 402; MacKenzie and Murphy, 481-82).

وفى المقابل كانت تستخدم تقنيات عديدة لإنتاج وصناعة الذهب فى ش. أ. ق وذلك بعد الانتقال من العصر الحجرى الحديث إلى العصر البرونزي (Kedar-Kopfstein, 35). هناك عِدّة درجات لجودة الذهب ملحوظة (טָהוֹר [صافي، خام]؛ טוֹב [جيد]؛ סָגוּר [مُنقّى، صلب، انظ فيما يلي]؛ פַּרְוָיִם [من المحتمل اسم المكان الذي منه أتى والذي كان يُستخدم للدلالة على أعلى جودة للذهب؛ انظر Williamson, 207-8]). للأسف أن معلوماتنا عن صناعة المعادن فى القدم- تعد فى الوقت الراهن غير كافية لتحديد خصائص هذه المنتجات الدقيقة (انظر، Dillard, 28) هناك عِدّة نصوص تتعامل مع موضوع إستخدام الذهب فى تصنيع الحلى والزينة (قا؛ مثل؛ خر ٣: ٢٢؛ ١١: ٢؛ ١٢: ٣٥؛ أي ٤٢: ١١؛ أم ١١: ٢٢؛ ٢٥: ١١- ١٢؛ نش ١: ١١؛ جا ١٢: ٦). ولقد استخدمت عدة تقنيات لتشغيل الذهب، بضمن ذلك:

أ. الخراطة (مثل؛ خر ٢٥: ١٨ [מִקְשָׁה])،

ب. الطرق عَلَى الذهب ليصير رقائق (مثل؛ خر ٣٩: ٣ [רָקַע])،

ج. الطرق (مثل؛ ١مل ١٠: ١٦ [שָׁחוּט])،

د- السباكة (أش ٤١: ٧ [דֶּבֶק]). وكما أشار Kedar-Kopfstein (37) إلى أن الذهب الذي كان يخضع لمثل تلك الطرق كان يستخدم فى هيئة صفائح الذهب (خر ٣٩: ٣[פַּחֵי הַזָּהָב] او ينسجه خيوطا من أجل صناعة القماش المطرز (٢٨: ٦، ١٥).

٢. كان الذهب يعد معدنًا ثمينًا ورمزًا للغنى (انظر تك ١٣: ٢؛ ٢٤: ٣٥؛ عد ٢٢: ١٨؛ ٢٤: ١٣؛ تث ٨: ١٣؛ ١٧: ١٧؛ يش ٢٢: ٨؛ ٢صم ٢١: ٤؛ ١مل ٢٠: ٣، ٥، ٧؛ ١مل ٢٢: ٤٨ [٤٩]؛ ٢مل ٧: ٨؛ ٢٠: ١٣؛ ٢أخ ١: ١٥؛ ٨: ١٨؛ ٩: ١٠، ٢١؛ أي ٣: ١٥؛ ٢٨: ١٧؛ ٣١: ٢٤؛ مز ١٩: ١٠ [١١]؛ ٧٢: ١٥؛ ١١٩: ٧٢، ١٢٧؛ أم ٢٢: ١؛ جا ٢: ٨؛ أش ٢: ٧؛ ٦٠: ٩؛ حز ٢٧: ٢٢؛ ٢٨: ٤). كان المعدن الثمين يستخدم فى تصنيع رموز السلطة الملكية ويشمل ذلك القضيب/ الصولجان (إس ٤: ١١)، والتاج (٢صم ١٢: ٣٠؛ إس ٨: ١٥؛ زك ٦: ١١) وغشاء كرسى الملك (١مل ١٠: ١٨). ومع ذلك فإن الذهب يمكن أن يصبح بسهولة قصدًا لإعتماد فى غير موضعه (أي٣١: ٢٤). أن عبادة الثروة تماثل عبادة الآلهة المزيفة فى أن كلاً منهما يعد إثمًا كبيرًا (أي ٣١: ٢٤- ٢٨). وربما

تصبح الثروة مكيدة أو وهم أو مجرد تابع للطمع (McK-ane, 566). أن الصيت يعد بلا حدود - أكثر وأفضل من الغنى وان سحايا الشخصية الجذابة - إذا جازت المقارنة - لاتضاهى الذهب والفضة بل هى الأفضل (أم ٣٢٢: ١). أن للذهب القدرة عَلَى افساد الناس (مثل؛ خطية عخان فى يش ٧) ولاتستطيع أي كمية من الذهب أن تؤجل الهلاك أو تنجى عندما يُثار غضب الرب [مرا ٤: ١؛ حز ٧: ١٩؛ صف ١: ١٨). أن الذهب لا يقدر عَلَى شراء كل شيء إذ أن أي كمية من الذهب لاتساوى الحكمة الالهية ولايستطيع أي مقدار أن يشتريها (أي ٢٨: ١٧) وقا؛ ٢٨: ٢٨). أن التفاني فى تنفيذ شريعة الرب التى تمنح الحياة، والحكمة، والفرح يعد قيمّة جدًا أكثر من كميات هائلة من الابريز (مز ١٩: ١٠[١١]؛ ١١٩: ٧٢، ١٢٧)

٣. يرد ذكر الذهب دائمًا فى النصوص المتعلقة بالغنيمة. هناك إشارات عديدة لأخذ الذهب كغنيمة حرب (يش ٧: ٢١ و٢٤ ويش ٢٢: ٨؛ ٢صم ٨: ٧؛ ١مل ١٤: ٢٦ [فى توازي مع ٢أخ ١٢: ٩]؛ ٢مل ١٤: ١٤ مع ار ٥٢: ١٩]؛ مز ١٠٥: ٣٧؛ خر ٣٨: ١٣؛ يؤ ٣: ٥ [٤، ٥]؛ دا ١١: ٢٨. أحيانًا كان الذهب أو غنائم أخرى أيضًا، المأخوذ كغنيمة حرب لإِسْرَائِيل يخصص ليهوه وحده أما طواعية (انظر ٢صم ٨: ١١؛ ١مل ٧: ٥١ [متوازي مع ٢أخ ٥: ١] قا؛ ١مل ١٥: ١٥) أو أمرًا (يش ٦: ١٩، ٢٤. أن نص زك ١٤: ١٤. الذي يستخدم عادات الحرب التقليدية المقدية والمكتوب بإسلوب نبؤى شبيه بسفر الرؤيا- يعلق أنه عندما تهلك كل تلك الامم فى يوم يهوه والتى طغت عَلَى أورُشَلِيم فإن ثروتهم - يشمل ذلك الذهب - سيتم جمعها كغنيمة حرب (← חֵרֶם، يحرم، محرم، #٣٠٥١).

٤. لم يكن الذهب فقط مستخدمًا للمقايضة من أجل الملكية (انظر: ١أخ ٢١: ٢٥، حيث اشترى داود موقع الهيكل الذي قصده الرب مقابل ٦٠٠ شاقل من الذهب) أو مستخدم فى التجارة لشراء بضائع أخرى مطلوبة (حز ٢٧: ٢٢). ولكن استخدم كهدايا من نوع واحد أو آخر. وفقًا لهذه النصوص المتعلقة بسلب مصر (خر ٣: ٢٢؛ ١١: ٢؛ ١٢: ٣٥). نجد أن المصريين، عندما طلب الإِسْرَائِيليون منهم ذهبًا حسب وصية الرب، أعطوا هبات نفسية لعبيدهم السابقين (من المحتمل حلي، لكن Noth [1966, 93], Hyatt [138-39], and Durham [147] مثلما يشير إلى أن المصطلح العام כְּלִי قد لا يُحيل بشكل محدد إلى الحلى) فمن الممكن أن تكون هذه المشغولات قد تُبرّع بها كبادرة ودّية، أو كقرض مؤقت للتزين لاحتفال الدينى، أو كمؤنة لشعب الله من أجل أن يتمكن الشعب من تصنيع خيمة الاجتماع وأثاثها، أو كإيفاء للخدمات المقدمة فى السابق، أو كتعويض عن المعاملة السيئة، أو كغنيمة مقدمة للمنصرين اعترافًا بالهزيمة، أو ببساطة كتعبير عن الإمتنان بالتخلص من أولئك [البهاد] الذي سبب الإحلادهم مثل ذلك الخراب فى مصر (انظر: Stalker, 213; Childs, 175-77)

أن المشغولات الذهبية قُدمت كهدية لعروس اسحاق المستقبلية رفقة (تك ٢٤: ٢٢ و٥٣) كعلامة لعرض زواجًا وشيك (Maher, 138) أو كرد ينم عن الامتنان لإستعداد الفتاه الطيبة لتقديم المياه المنعشة (Westermann, 1985, 387). وقدمت هدايا أيضًا للعائلة لتغطى نفقات العروس (تك ٢٤: ٥٣).

أن الطوق الذهب الذي كان عادة يُمنح للرؤساء المصريين اعترافًا بخدماتهم البارزة - كتن من ضمن رموز السلطة التى قيل أن فِرْعَوْن قدمها ليوسف بمناسبة تقليده منصب النائب الكبير أو رئيس الوزراء عَلَى مصر (تك ٤١: ٤٢؛ Skin-ner, 1969, 469-70; von Rad, 377; Davidson, 247; Westermann, 1986, 94-95). تلقى عظماء الدولة هدايا ثمينة كانت تشمل أحيانًا ذهبًا من أجل اسباب متنوعة مثل: أ- الاستقامة والحكمة (١مل ١٠: ٢ و١٠ و٢٥ [متوازي مع ٢أخ ٩: ١ و٩ و٢٤]). ب- ابتغاء السلام (٢صم ٨: ١٠[متوازي مع ١أخ ١٨: ١٠]). ج- ايفاء لإقليم تُرك من أجل رفع النقدية (١مل ٩: ١٤) د- رشوة من أجل كسب تحالف أو دعم عسكري [١مل ١٥: ١٨- ١٩؛ ٢مل ١٦: ٨). ه- ايفاء لعلاج طبي (٢مل ٥: ٥ [انظر Montgomery and Gehman, 374; Jones, 415 الذين يعتقدون أن هدية نعمان العظيمة كانت لملك إِسْرَائِيل. بينما يظن آخرون مثل؛ Begg, 176; Nelson, 177-78, أن الهدية كانت من أجل أليشع]). و- ايفاء جزية للجيش المنتصر (٢مل ١٨: ١٤؛ ٢٣: ٣٥).

في كافة أنحاء ش. أ. ق كان شائعًا تكريم الآلهة بهبات من الذهب والفضة والحجارة الكريمة وهدايا أخرى ثمينة (قا؛ مثل؛ دا ١١: ٣٨. وكانت هبات الذهب النفيسة مكرسة دائمًا ليهوة وخدمته (مثل؛ خر ٢٥: ٣ وخر ٣٥: ٥ و٢٢؛ ٢صم ٨: ١١ [متوازي مع ١أخ ١٨: ١١]؛ ١مل ٧: ٥١؛ ١أخ ٢٩: ٢- ٥ و٧؛ عز ٢: ٦٩؛ نح ٧: ٧٠- ٧٢ [٦٩-٧١]. فى نصًا يصف الحرب المقدسة ضد مديان (عد ٣١: ١- ٥٤) نجد أن المواد المصنوعة من الذهب والمسلوبة من العدو قدمت للكاهن الاكبر كدعم للقدس. من أجل تقديم كفارة وذلك وفقًا للطقوس الدينية التى تفيدبأن الرجل يتدنس بدم أو بلمس الميت أو أمتعته (عد ٣١: ٥٠- ٥٢) (May and Metzger, 206). إذا كانت هذه المشغولات الثمينة والاشياء الأخرى المشار إليها سابقًا لا تخص الشعب وبالتالي لم تكن عرضة لغرض الجباية عليها. من أجل الكهنة واللاويين وفق الصيغة التى حددها الله. إذًا ستكون الغنيمة التى سلبها كل واحد لنفسه هبه تقدم طواعية كتقدمة شكر من أجل الحماية والنصر فى المعركة (Dummelow, 119; Snaith, 1964, 267; Sturdy, 217; Budd, 332; Olson, 206). أن مثل تلك التقدمة ربما كانت تقدم أيضًا إرضاءًا للغضب

الالهى الناجم عن احصاء الشعب ([قا؛ خر ٣٠: ١١- [١]: انظر:Kennedy, 366; Wade, 228; Noth, 1968, 232) و/ أو عن أخطاء رجال الحرب فى اخذ الغنيمة (Budd, 332).

يبدو أن هبة الْفِلِسْطِينِيِّين المقدمة كقربان اثم. والتى كانت تتكون من خمسة بواسير ذهب وخمسة فئران ذهب بحسب عدد أقطاب الْفِلِسْطِينِيِّين (١صم ٦: ٤، ١٧ ومع ذلك فإن ع. ١٨ يسجل عدد أكبر من الفئران الذهبية)- مشكلة بسيكولوجية السحر المتعلق بالمشاعر قا؛ : (Bennett, 276; Caird, 906; Brockington, 320; Hertzberg, 58; Wevers, 1971a, 158; Payne, 289; May and Metzger, 338; Klein, 60). فبإبعادهم رموز البلية التى اصابتهم وإخراجها بعيدًا عن تخومهم كان الفلسطينيون يأملون فى تخليص أنفسهم من البلية نفسها. كان إنتشار الطاعون الدبلي يرجع إلى نوع من البراغيث تحمله الفئران ويبدو أن الْفِلِسْطِينِيِّين الذين أصيبوا بالبواسير - قد ربطوا المرض بالقوارض (أغلب الظن الفئران انظر NEB; REB; NIV; JB; May and Metzger, 338)

٥. كان الذهب يستخدم أحيانًا فى مشاريع البناء الباهظة. يقال أن سليمان استخدم الذهب بتوسع فى بناء الهيكل والقصر الملكي. ويقال أن الاستعمال المسرف للذهب فى تأسيس الهيكل كان بسبب تغشية الهيكل والعديد من اثاثه بالذهب (١مل ٦: ٢٠- ٢٢، ٢٨، ٣٠، ٣٢، ٣٥؛ وقا؛ ٢أخ ٣: ٤- ١٠؛ ٤: ٧- ٨، ٢٠- ٢٢). تلك النصوص (النصين السابقين، بالرغم من أنها تقدم تسجيلاً لمبنى الهيكل أقصر من ذلك الذي فى ١مل إلا أن هذه النصوص تقدم إشارة كبيرة للتزين بالذهب [انظر Coggins, 156]). وبناء عَلَى أن بعض هذه الإشارات المتعلقة بتغشية الهيكل بالذهب مفقودة فى سب. وبناءً عَلَى أنه فى الأوصاف اللاحقة للهيكل ومحتوياته لا يرد ذكر تغشية الذهب (قا؛ ٢مل ١٤: ١٤؛ ١٦: ١٧؛ ١٨: ١٦) فإن بعض الدارسين (مثل؛ Burney, cited by Jones, 169) يتجادلون حول أنه يجب حذف الإشارات التى تغشيه بالذهب فى ١مل ٦: ٢٠ب ، ٢١، ٢٢، ٢٨، ٣٠، ٣٢ب إذ أنها تعد ثانوية.

أن الزعم بأن داخل الهيكل ويشمل ذلك الدار الخارجية والقدس الداخلي - كان مغطى بأكمله بالذهب (١مل ٦: ٢٠- ٢٢) قد فهم بطرق عِدّة إذ يظن البعض أن ذلك نتيجة التقليد الزخرفى. يجادل De Vries (96) (قا؛ Skinner, 1893, 112-13; Snaith, 1954, 58; Jones, 169, 171; Montgomery and Gehman, 152, 156; Nelson, 43-46). بأن صورة أورُشَلِيم الذهبية "تعد اختلاقًا من وحي خيال مؤلف متأخر وهناك آخرون يرون أن الإشارة فى الايات ٢٠- ٢٢ كانت إلى طلاء خفيف بالذهب المُسال (Gray, 1970, 170 ؛وقا Snaith, 1954, 58.) من بين تلك النصوص التى تصف شراء هيكل سليمان نجد البعض يعتقد أن ١مل ٧: ٤٨- ٥٠ يشكل إمتداد متأخر مبنى عَلَى وصف سفر الخروج لخيمة الاجتماع (Skinner, 1893, 136-37; Snaith, 1954, 67; Wevers, 1971b, 187; LaSor, 331; Montgomery and Gehman, 183; قا؛ de Vries, 111). إن الأدوات Jones, 190-91; McCarter, 1988b, 311 الموجودة فى الصحن (مذبح البخور، ومائدة خبز الوجوه، والصحون، والمجامر، ووصولات مصاريع البيت الداخلي، كانت كلها من الذهب (Montgomery and Gehman, 183 قا؛ Mauchline, 342) وكما يشير Nelson (46) إلى أن تكرار الكلمات "ذهب/ ذهب خالص" فى نهاية كل اية وفى منتصف كل اية وذلك فى ١مل ٧: ٤٨- ٥٠ يعطي انطباعاً عن ثروة لا حد لها. ويمثل الذهب بشكل جلى فى ١أخ ١١- ١٩ ذلك النص الذي يسرد كيف اعطى داود سليمان الخطط النهائية لبناء الهيكل وتجهيز اثاثه.

هناك نصًا آخر بارز يهيمن عليه إستخدام كلمة ذهب (de Vries, 138) ألا وهو ١مل ٩: ٢٦- ١٠: ٢٩، ويسجل أن كثيرًا من ممتلكات سليمان الشخصية كانت مصنوعة من الذهب الخالص (قا؛ ٢أخ ٩: ١٣- ٢١). مثل؛ كان سليمان يمتلك ٥٠ ترسًا من ذهب مطرق זָהָב שָׁחוּט (١مل ١٠: ١٦- ١٧). وكانت تلك التروس إما مغشاه بالذهب (انظر: Dummelow, 219) أو مرصعة بالذهب (انظر: LaSor, 334). ويسجل عن سليمان أيضًا أنه صنع كرسيًا عظيمًا للعرش من العاج ومغشى (أو مرصع: انظر: Gray, 1970, 265; LaSor, 335) بذهب إبريز זָהָב מוּפָז ع.١٨. كانت الأدوات المستخدمة فى بيت وعر لبنان من الذهب الخالص (ع. ٢١، זָהָב סָגוּר) حتى آنية شراب الملك يُقال أنها كانت مصنوعة من الذهب (ع. ٢١).

كيف تم الحصول عَلَى الذهب من أجل منشآت سليمان؟. الاجابة وفقًا إلى ١أخ ٢٩: ١- ٩ - والذي يهتم بإظهار أن الهيكل كان فى الأساس من منجزات داود (انظر: North, 371)- نجد أن داود هيىء هبة ضخمة عن طريق إنتدابه كنزه الخاص لمشروع البناء، واتباعًا لمثاله الكريم قدّم رؤساء الشعب إسهامات سخية من ذهب، ومعادن أخرى ثمينة، وحجارة كريمة. إن معظم الذهب المستخدم فى عملية التأسيس تم الحصول عليه من خلال فرض الضرائب عَلَى القوافل ومن الأرباح الناجمة عن الاحتكار، الذي تعرضه الدولة أو تعفى منه. (١مل ١٠: ١٥؛ انظر: de Vries, 139). بعضًا من هذا الذهب تم الحصول عليه عن طريق تخلي سليمان عن عشرين مدينة فى الجليل لحيرام ملك صور- والذي دفع مئة وعشرين وزنة [حوالى ٤,٥ طن] من الذهب (١مل ٩: ١٠- ١٤). وفقًا لـ ١مل ٩: ٢٦- ٢٨ (وقا؛ ١مل ١٠: ١١) فإن سليمان بنى أسطولاً من السفن وسافر البحار- موجهي السفن - إلى أوفير (موقعها غير معروف ولكن من المحتمل أن تكون فى جنوب شبه الجزيرة العربية؛ انظر:.Montgomery and Gehman, 212; Jones, 220 قا؛ Dummelow, 218; Elmslie, 164;

Snaith, 1954, 95-96; Mauchline, 342-43; Gray, 1970, 256; McCarter, 1988b, 313 وعادوا بأربع معه وزن [أزيد من ١٥ طن] من الذهب إلى ملكهم (ذهب أوفير كان مشتهرًا جدًا وعالى القيمة: انظر ١أخ ٢٩: ٤؛ أي ٢٨: ١٦؛ مز ٤٥: ٩[١٠]؛ أش ١٣: ١٢). تلقى سليمان فى عام واحد ٦٦٦ وزنة من الذهب (١مل ١٠: ١٤). يجادل بعض الدارسين (مثل؛ Millard; Kitchen). بأن الذهب المنسوب فى ع. ق لسليمان يتناسب تمامًا فى الإستخدام والسعة مع ما اكتشفه الآثريون بشأن ش. أ. ق. وفى حينه يظن بعض الدارسين (مثل؛ : LaSor, 334; Gray 1970, 262, 264; قا؛ Jones, 212, 214, 221, 227-28 Montgomery and Gehman, 205, 211, 219, 221, 225; Wevers, 1971b, 189; Walsh, 167-68) وآخرون أن وصف غنى سليمان الذي لا يوازى (وحكمته، انظر: ١مل ٤: ٢٩- ٣٤ [٥: ٩- ١٤]) وكميات الذهب الخرافية المستخدمة فى مشاريع البناء الخاصة به يعد مبالغاً فيه بدرجة كبيرة.

٦. كان الذهب يستخدم عادة فى تصنيع الأدوات الدينية. وهناك إشارات عديدة لإستخدام الذهب فى تأسيس وتجهيز خيمة الاجتماع فى خر ٢٥- ٤٠. ويعتبر هذا القسم من حيث الوصف الغنى - مهمًا من الناحية اللاهوتية. تأكيداً عَلَى كلاً من فخامة البناء واثاثه وتأكيداً عَلَى كرم إِسْرَائِيل الوافر يسجل خر ٣٨: ٢٤ - يظنه الكثيرون اضافة لاحقة (انظر: Driver, 392; Rylaarsdam, 1091; Davies, 1967, 251; Noth, 1966, 278-79; Stalker, 239; Gray, 1971, 67) - أن كل الذهب الذي قدم طوعًا من أجل تأسيس المذبح وصل إلى ٣٩ وزنة و٧٣٠ شاقل وهذا يعني بالتقريب ٢,٢١٠ رطل (انظر: Sellers, 832-33; Durham, 490). أو بإستخدام تكافؤ آخر تحيز له Scott (38-39) يصل حجم الذهب من ١٨٠ إلى ١٩٠ رطل (قا؛ Durham, 490; Hyatt, 331; Childs, 637). أن الحرفيين امثال بصلئيل الحرفى الذي ظهرت براعته فى بناء الخيمة وصنع متعلقاتها - كانوا مختارين الهياً وممكنين (خر ٣٥: ٣٢؛ Clifford, 58) كان بصليئل مدعومًا بروح الرب - بقدرة استثنائية لكى يبدع ويصمم ويعمل أعمال أحذق الحرفيين بما فى ذلك العمل (עָשָׂה ← #٦٩١٣) فى الذهب (نفس الفعل استخدم للإشارة إلى العمل فى الذهب فى خر ٢٨: ٦ وخر ٣١: ٤؛ ١أخ ٢٢: ١٥- ١٦؛ ٢أخ ٢: ٧[٦] و١٤ [١٣]). كان أقدس شيئًا فى الخيمة هو غطاء التابوت الذهبي وكان لوحي الشريعة محفوظين فى التابوت. وعَلَى هذا الغطاء כַּפֹּרֶת (← #٤١١٤) كان الله يتمجد عَلَى غير مرعى من الشعب. وفى خيمة الاجتماع كان يحضر الله ويتقابل مع الشعب ويتكلم اليهم من خلال وساطة موسى (خر ٢٥: ١٠- ٢٢).

كان مذبح البخور مصنوع من خشب السنط ومغشَّى بالذهب الصافي (خر ٣٠: ١- ٣؛ عد ٤: ١١؛ قا؛ لا ٤: ٧) وذلك بالرغم من أن البعض يعتقد بعدم وجود مذبح البخور قبل السبي (قا؛ مثل؛ Snaith, 1967, 196; Budd, 49). وكان من بين الهبات الثمينة المقدمة للرب. من قبل كل سبط من أسباط إِسْرَائِيل الاثنى عشر عَلَى مدار إثنا عشر يومًا متواصلا - صحنًا من الذهب يزن عشرة شواقل وهذا يعني أقل من خمسة أونصات بالميزان الترويسى (عد ٧: ١٤، ٢٠، ٢٦، ٣٢، ٣٨، ٤٤، ٥٠، ٥٦، ٦٢، ٦٨، ٧٤، ٨٠، ٨٤، ٨٦). حقيقة أن كل سبط قدم بالتحديد نفس قدر ونوع التقدمة يؤكد الدعم الجماعي لخيمة الاجتماع وكهنوتها ويؤكد الوعد المشترك بعبادة يهوه (Olson, 187-88).

أن رغبة صناعة المنارة - التى كانت عمل مخروط من الذهب النقي מִקְשָׁה موصوفة فى خر ٢٥: ٣١- ٤٠؛ ٣٧: ١٧- ٢٤؛ عد ٨: ٤ (قا؛ خر ٢٧: ٢١؛ عد ٢٤: ٢- ٤). وحقيقة أنها كانت مصنوعة بالكامل من قطعة واحدة توحي بأن صفيحة أو قيمة من الذهب كانت تستعمل ويتم تشكيلها - من خلال عملية صقل - عَلَى نموذج خشبي (Meyers 1976, 587; 1992, 142). إن المنارة ببساطة من الناحية الوظيفية - ربما تمثل من خلال فروعها سرجها السبع: الشمس والقمر والخمس كواكب المعروفة قديمًا أو تمثل قوة هبة الحياة ونور الله الحاضر (Rylaarsdam, 1026; Cole, 193; Durham, 364-65; Meyers, 1976, 587; 1992, 142; Olson, 188) أو شبع إِسْرَائِيل الذي يشع بالحق الالهى (Driver, 261) اوبالكمال (Cole, 193) أو ربما كانت تمثل - من المحتمل الخصب والآتى من عند الرب (Clifford, 57) فى صورة شجرة مقدسة (Meyers, 1976, 587; 1992, 142; Durham, 364) قا؛ (McCarter, 1988a, 151; Clifford, 57)

كان الذهب يمثل أيضًا بوضوح فى اللبس الخاص بالكهنة (خر ٢٨). وبالتالي فإنه مثل؛ كانت تثبت صفيحة من الذهب الخالص - منقوش عليها الكلمات الآتية "قدس للرب" - فى مقدمة عمامة الكَاهِن الاعظم (خر ٢٨: ٣٦؛ قا؛ لا ٨: ٩؛ خر ٢١: ٢٦ [٢١: ٣١]؛ زك ٣: ٥). وكان الغرض المبدئى لتلك الصفيحة هو ازالة أو التعويض عن أو الوقاية من خطايا عطايا الاقداس (خر ٢٨: ٣٨ وNoth, 1966, 225; Davies, 1967, 216; Clements, 183; Clifford, 57) ولكن من المحتمل وظيفتها (الصفيحة) تقيس العطايا التى كانت تقدم (McCarter, 1988a, 152) أو تفيد بطريقة أو بأخرى أن حاملها (ومن خلاله كل إِسْرَائِيل) تنتمى إلى يهوه اوتفيد بأن الكَاهِن الاعظم كان مُكرسًا لخدمة يهوه (Davies, 1967, 216; Hyatt, 285; Cole, 202; Durham, 388-90؛ قا؛ Rylaarsdam, 1044).

تشمل المراجع الأخرى الإستخدام الذهب فى تصنيع الأدوات الدينية ٢أخ ٢٤: ١٤؛ عز ١: ٢- ١١؛ ٨: ٢٤- ٣٠. وفى عز ١: ٢- ١١ نجد أن النص يشير إلى كلاً

من أ- العطايا (ويشمل ذلك الذهب) المقدمة من أجل إعادة تجهيز اثاث الهيكل فى أورُشَلِيم. ب- الآنية الذهبية المقدسة (والآنية الفضية) التي صودرت عَلَى يد نبوخذ نصر وأعادها كُورَش إلى أورُشَلِيم. وفقًا إلى ٢مل ٢٤: ٣٠. نجد أن هذه الآنية كسرت عَلَى يد الفاتح البابلي عندما نهب هيكل أورُشَلِيم.

٧. كان الذهب مستخدمًا فى صناعة الأصنام والاشياء الأخرى الموقرة كان لجيران الإسْرَائِيليين أصنامًا من الخشب والحجارة والفضة والذهب وقا؛ تث ٢٩: ١٧ [١٦] حيث نجد أن تلك المشغولات مشارًا إليها بإزدراء عن طريق المصطلحين: שִׁקּוּצֵיהֶם وتعني ارجاسهم גִּלֻּלֵיהֶם ويعني هذا المصطلح أشيائهم الرثة). أن الأصنام ربما تكون مصنوعة بشغفٍ ومزينة بذهب وفضة كثيرة. مما يدل عَلَى التبذير - (قا؛ أش ٤٠: ١٩؛ ٤٦: ٦؛ إر ٤ و٩؛ حب ٢: ١٩؛ مز ١١٥: ٤؛ ١٣٥: ١٥) ولكن كونها صُنعت بيد بشرية فإنها ساكنة وصامتة وفارغة وبدون حياه - عديمة القوة - إن عبادة تلك الأصنام تعد سخفًا وغير ذي فائدة (مز ١١٥: ٣- ٨؛ ١٣٥: ١٥- ١٨؛ أش ٤٠: ١٢- ٣١؛ ٤٦: ١- ١٣؛ إر ١٠: ١-١٦؛ حب ٢: ١٨- ١٩).

إن عبدة يهوه كان محرم عليهم بوضوح صنع آلهة من الفضة والذهب (خر ٢٠: ٢٣) وكانوا مأمورين بأن يحرقوا الآلهة المنحوتة والتى تخص سكان كنعان القدامى وبألا يشتهوا ما عليها من فضة أو ذهب (تث ٧: ٢٥) وكان يتم تحذيرهم دائمًا بأن عبادة الأصنام تعد خطر دخيل ومعدى وإذا خضعوا إليها سيؤدي ذلك إلى غضب إلهي ولعنة / نبذ وحرمان وتشتت ونفى (انظر ;Davies, 1964, 281 Stuart, 54). صنع جدعون أفود - أي نوعًا من التماثيل (انظر: ;Moore, 232; Dummelow, 165; Strahan, 264 Schofield, 310; May and Metzger, 305) من الأقراط الذهبية التى كانت ضمن الغنيمة الثمينة والتى سلبها من مديان (قض ٨: ٢٤- ٢٧).

أن هذا الفعل بالرغم من أنه ربما يبدو تمامًا عَلَى أنه متعمداً فى الاصل للكشف عن ارادة يهوه (قا؛ مثل؛ Gray, 1967, 314). لم يغو جدعون وعائلته فقط بالإرتداد بل اصبح دافعًا لعبادة إسْرَائِيل بأكملها للأصنام (ع. ٧) تظهر ذلك بالرغم من أن بعض الدارسين [;Strahan, 264 Gray قا؛ Moore, 231, 233; Cooke, 97; Smith, 143] يعتبروها كإضافة تحريرية).

يشكو هوشع من أن شعب إسْرَائِيل عديم الايمان قد اساء إستخدام الذهب - الذي وهبه يهوه لهم - عن طريق خدمة البعل أو صنع تماثيل للبعل (هو ٢: ٨[١٠] قا؛ هو ٨: ٤-٦ وهو ١٣: ٢ انظر: ;Pusey, 16; margin of RV; Mays, 35, 41; Wolff, 31, 37; Andersen and Freedman, 242-44). أن اولئك الذين صنعوا أصنامًا من فضة وذهب تم تحذيرهم بأنهم فضلوا ذلك من أن ينقرضوا جزاءًا لفعلهم هذا. والاكثر من ذلك أن بعل السامرية - الاله المزيف- (قا؛ تث ٣٢: ٢١) المصنوع بأيدى بشرية سيصير شيطانًا كبيرًا (هو ٨: ٦) أو رمادًا فى النار (;JB; RSV, n.; NRSV, n. Stuart, 126, 128, 133). الإشارة هنا ربما تكون للبعل الذي فى المعبد الالهى ببيت إيل أو للبعلين الموجودين فى بيت إيل ودان (An dersen and Freedman, 492-93 قا؛ Pusey, 52) حيث كان أهل السامرة يعبدون واحدًا منهم أو كلاهما.

عندما يظهر يهوه حضوره القدير بين الإسْرَائِيليين ستلقى الأصنام- بإحتقاره فى خوف- المصنوعةَ من فضة وذهب بعيدًا لأنها عاجزة عن مساعِدّة اولئك الذين قاموا بصناعتها وعبادتها (أش ٢: ٢٠) قا؛ أش ٣١: ٧؛ خر ٧: ١٩؛ صف١: ١٨؛ انظر ,Dummelow, 415; Kelley 197). عندما يتدخل يهوه- كرمًا ورحمَّة- ليرشد شعبه بعد أن كانوا يعطون خبز فى الضيقة وماء فى الشدة فإنهم سيعيدون تحالفهم من يهوه ويتبرأون من الوثنية ويدنسوا ويطرحوا تماثيل الفضة المنحوتة وتماثيل الذهب المسبوك (أش ٣٠: ٢٢) (← وثنية: لاهوت).

وحتى فى سيناء فإن شعب إسْرَائِيل المتعجل والمرتد خالفوا الوصية الثانية (خر ٢٠: ٤- ٦) وابطلوا العهد المقطوع فى ص. ١-٩ ٢٤. فإن هارون- خضوعًا لضغط الشعب المتمرد الذي طلب "آلهة تسير أمامنا" (خر ٣٢: ١) - صور وصنع عجل مسبوك من أقراط بنى إسْرَائِيل الذهبية (للبحث عن مشاكل صعوبة اعراب وتفسير الاية ٤ الجزء الأول منها، انظر Childs, 555-56). فقط بعد أن اثمر تدخل موسى نجاحًا عن تصالحًا بين الله والشعب. رجع الله عن عزمه إبادة الشعب (خر ٣٢: ٧- ١٤ و٣٠- ٣٤) ورضى الله بأن يصحب الشعب فى الرحلة (ص. ٣٣، واسترجع العهد المقطوع بينه وبين الشعب (ص. ٣٤). كان هارون ضعيفًا جدًا لأن يكبح الشعب الآثم والمتمرد فى فى حين أن موسى كان وسيطًا عَلَى درجة كبية من القوة- وشفيعًا غير أناني- ليكبح حتى غضب الله.

لقد خلقت الإشارة إلى حرق موسى العجل الذهبي بالنار (خر٣٢: ٢٠) صعوبة إذ أن البعض (مثل؛ ,Wolff 140; Clements, 208). يعتقد بأن الصنم المحروق كان إما قاعِدّة خشبية أو كان قلبًا من الخشب مطلى بالذهب (من أجل تفسيران بديلان ؛ انظر Hyatt, 308). وقد جادل بعض الدارسين (مثل؛ Perdue) بأن ع. ٤ و٢٠ و٢٤ تفتقد الانتظام وأن هذا يعد مثالاً لهذا النوع من عدم الاتساق الذي يدل عَلَى الطبيعة المركبة لهذا الاصحاح. ومن ذلك فإن آخرين (مثل؛ -Loewenstamm, 1962; 1967; Fen sham) قد لفتوا الانتباه إلى مخطوطة أوغاريتية توازي

حرق وطحن وذر العجل ذهبي.

أن قوس السماء المحيط فى أسطورة البعل يصف تشوية ومحو موت Mot عَلَى يد عنات Anat ونجد فى ذلك الوصف ثلاثة افعال مماثلة وعَلَى نفس الترتيب (ومع ذلك فإن ترجمة بعض هذه الافعال فى النص الاوغاريتى تعد قضية مثيرة للجدل؛ انظر Perdue, 240-41; Loewen-stamm, 1975, 339-41). هناك دروس مهمة لفتت إليها النظر التفسيرات tannaitic لحقبة العجل الذهبي ألا وهى: أنه عندما كان شعب إسْرَائِيل يرتكب خطيئة عظيمة تستحق اشد العقاب حتى وإن كان خسارتهم لمكانتهم الرفيعة جدًا كشعب الله المختار- ولكن التوبة الحقيقية كانت تمثل قوة الكفارة التى تمكن الشعب من نيل مغفرة الله (Mandel-baum).

فى اعلانهم لمسئوليتهم عن تصنيع العجل عَلَى يد هارون "هذه آلهتك يإسْرَائِيل التى اصعدتك من أرض مصر" (خر ٣٢: ٤ و٨ - استخدم الشعب نفس الكلمات التى يسجل أن بها قاد يربعام شعب شمال المملكة إلى الإرتداد عندما وضع عجلى ذهب واحدًا فى بيت إيل والآخر فى دان (١مل ١٢: ٢٨- ٢٩). رافعًا بذلك تلك الأماكن المقدسة إلى مكانة بارزة قومية- فى محاولة منه إبطال تأثير أورُشَلِيم السياسي والدينى. من المحتمل أن هذه التماثيل تتكون (مثلما يقترح Keil [198], Jones [258] وآخرون) من لب الخشب المغطى بصفائح من الذهب. أن لم يكن قصد يربعام- بوضعه العجلين الذهبيين فى تلك المواقع القديمة المقدسة ألا وهى بيت إيل ودان- كافيًا لأن يربك ويضلل الشعب كافيًا فإن الاعتقاد بأن العجول كانت تمثل رموز لخصوبة الرجال- بين الكنعانيين- كان وحده كفيلاً بذلك (de Vries, 162). لايتفق الدارسون حول العلاقة بين خر ٣٢ و١مل ١٢ وحول ما إذا كانت العجول- المشار إليها فى السابق- كان يعتقد بأنها تماثيل ليهوه نفسه أم تماثيل للإله الحاضر والغير مرىء. ومع ذلك يبدو بين الرموز فى كلاً من النصين- المشار إليهما سابقًا- أن الصراع يدور بين الرموز الشرعية للعبادة وبين ذلك المرفوضة (McCarter, 1988a, 154). إن محاولة عبادة يهوه بالطرق التى حرمها هلاكًا وبعدًا شديدين أكثر من التحول المباشر- فى الولاء- لآلهة أخرى (Durham, 421-22).

٨. استخدمت أحيانًا العملية- التى بها ينقى الذهب- مجازًا إذ أن طبيعة الله الفائقة فى امتحان [בָּחַן (بهين،#١٠٤٣) قلوب / بشر شيهت مجازًا بالطريقة التى يفصل بها- فى الفرن- العاملوت الذهب عن الشوائب (أم ١٧: ٣؛ Mc-Creesh, 458). أن يهوه يجرب الدوافع الانسانية ويفصل الزائفة عن الحقيقية وتحقق من الشخصية الفعلية للبشر والتى تخالف ما يتظاهرون به (McKane, 511). ربما تشير هذه المثل إلى معرفة الله وحده بالشخصية (Dentan, 313). دون إستخدام فكرة المعاناة كنظام للتطهير والتى نجدها (لمعرفة الله) فى نصوص اغلبها خاص بالأنبياء حيث نجد يهوه مشبه بالرجل الذي ينقى الذهب اوبالنار التى تصقل الذهب (مثل؛ أي ٢٣: ١٠[بالرغم من هذا انظر: Peake, 221; Andersen, 210]؛ مز ٦٦: ١٠؛ اش١: ٢٥؛ ٤٨: ١٠؛ إر٦: ٢٩؛ زك١٣: ٩؛ ملا٣: ٢- ٣؛ حك ٢: ٥؛

هناك عِدّة نصوص [يشمل ذلك مثل؛ ار ١٧: ١٠؛ مز ١٧: ٣] تستخدم نفس الصورة- الرجل الذي يختبر المعادن- ولكن ليس ضرورياً من أجل التطهير بإستخدام وسائل المعاناه، فى أم ٢٧: ٢١ تشبه العملية التى بها ينقى الذهب بالعملية الصارمة والموثوق بها التى تستخدمها الجماعة لتحديد سمعة الفرد الحسنة (McKane, 608 ؛ وهناك تفسيرات اقل احتمالاً موجودة فى Martin, 175)

ب. تَ يرد ذكر الفعل זָהַב [ذهب] واسم المفعول الذي عَلَى وزن هنفعال מֻזְהָב [مذهب] و מֻזְהֶבֶת [مذهيبت] مستخدمتان بمعنى الذهب المطرز. ويرد أيضًا ذكر الصيغ المتعددة للاسم: זָהָב وتعني الذهب أو العمل الذهبية وזְהָבִי وتعني الكلمة صانع الذهب أو الصائغ (Jastrow 1:381).

ذهب ← אוֹפִיר [ʼôpîr [1]] (ذهب اوفير، #٢٣٤) ← בֶּצֶר [beṣer [1]] (خليط الذهب، #١٣٠٩) ← זָהָב [zāhāb] (الذهب، #٢٢٩٨) ← חָרוּץ [ḥārûṣ [1]] (الذهب، #٣٠٢١) ← כֶּתֶם [ketem] (الذهب، #٤١٨٨) ← סָגוּר [sāgûr] (الذهب النقي #٦٠٣٤) ← פָּז [paz] (الابريز، #٧٠٥٨) ← צרף [ṣrp] (يذوب، يصهر، ينقى #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:32-40; *TWOT* 1:236-37; F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, NCBC, 1976; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, 1980; H. Anderson, "The Book of Job," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 238-52; C. T. Begg (and J. T. Walsh), "1-2 Kings," in *NJBC*, 1990, 160-85; W. H. Bennett, "I and II Samuel," in *Peake*, 1920, 273-93; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, 1982; L. H. Brockington, "I and II Samuel," in *Peake*, 1964, 318-37; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 1990; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; G. B. Caird, "The First and Second Books of Samuel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1953, 2:853-1176; A. F. Campbell (and J. W. Flanagan), "1-2 Samuel," in *NJBC*, 1990, 145-59; B. S. Childs, *Exodus*: *A Commentary*, OTL, 1974; R. E. Clements, *Exodus*, 1972; R. J. Clifford, "Exodus," in *NJBC*, 1990, 44-60; R. J. Coggins, *The First and Second Books of the Chronicles*, 1976; R.

Ecclesiastes and Song of Songs, 1908; J. Mauchline, "I and II Kings," in *Peake*, 1964, 338-56; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary,* OTL, 1969; C. L. Meyers, "Menorah," in *IDB*, sup. vol., 1976, 586-87; idem, "Lampstand," in *ABD*, 1992, 4:141-43; A. R. Millard, "Does the Bible Exaggerate King Solomon's Golden Wealth?" *BARev* 15, 1989, 20-29, 31, 34; J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, 1967; G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 2d ed., 1918; J. M. Myers, *I Chronicles: Introduction, Translation, and Notes,* 1973; R. D. Nelson, *First and Second Kings,* 1987; R. North, "The Chronicler: 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah," in *NJBC*, 1990, 362-98; M. Noth, *Exodus: A Commentary*, 1966; idem, *Numbers: A Commentary*, 1968; D. T. Olson, "Numbers," in *HBC*, 1988, 182-208; D. F. Payne, "1 and 2 Samuel," in *NBC*, 1972, 284-319; A. S. Peake, Job, 1905; L. G. Perdue, "The Making and Destruction of the Golden Calf—A Reply," *Bib* 54, 1973, 237-46; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary,* 1891; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, 1972; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," *IB*, 1952, 1:831-1099; J. N. Schofield, "Judges," in *Peake*, 1964, 304-15; R. B. Y. Scott, "Weights, Measures, Money and Time," in *Peake*, 1964, 37-41; O. R. Sellers, "Weights and Measures," in *IDB* 4:828-39; J. Skinner, *I & II Kings*, 1893; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis,* 2d ed., 1969; R. H. Smith, "The Book of Judges," *in The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 135-49; N. H. Snaith, "The First and Second Books of Kings: Introduction and Exegesis," *IB,* 1954, 3:1-338; idem, "Numbers," in *Peake*, 1964, 254-68; idem, *Leviticus and Numbers*, 1967; D. M. G. Stalker, "Exodus," in *Peake*, 1964, 208-40; J. Strahan, "Judges," in *Peake*, 1920, 256-70; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; J. Sturdy, *Numbers*, 1976; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; G. W. Wade, "Numbers," in *Peake*, 1920, 213-30; J. T. Walsh (and C. T. Begg), "1-2 Kings," in *NJBC*, 1990, 160-85; C. Westermann, *Genesis* 12-36: *A Commentary*, 1985; idem, Genesis 37-50: *A Commentary*, 1986; J. W. Wevers, "The First Book of Samuel," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 155-69 (1971a); idem, "The First Book of the Kings," *in The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 181-96 (1971b); H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982; R. J. Williams... L. Cohn, "1 Samuel," in HBC, 1988, 268-86; A. Cole, *Exodus*: An *Introduction and Commentary*, TOTC, 1973; M. D. Coogan, "Joshua," in *NJBC*, 1990, 110-31; G. A. Cooke, *The Book of Judges*, ICC, 1918; E. L. Curtis and A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, 1965; R. Davidson, *Genesis* 12-50, 1979; G. H. Davies, "Deuteronomy," in Peake, 1964, 269-84; idem, *Exodus: Introduction and Commentary*, 1967; R. C. Dentan, "The Proverbs," *in The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 304-19; R. B. Dillard, 2 *Chronicles*, WBC, 1987; S. R. Driver, *The Book of Exodus*, 1953; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; W. A. L. Elmslie, *The Books of Chronicles*, 1916; F. C. Fensham, "The Burning of the Golden Calf and Ugarit," *IEJ* 16, 1966, 191-93; J. W. Flanagan (and A. F. Campbell), "1-2 Samuel," in *NJBC*, 1990, 145-59; J. C. L. Gibson, *Job*, 1985; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCBC, 1967; idem, *I & II Kings*: *A Commentary*, OTL, 2d, rev. ed., 1970; idem, "The Book of Exodus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 33-67; N. C. Habel, The Book of Job, OTL, 1975; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, 1974; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCBC, 1971; W. A. Irwin, "Job," in *Peake*, 1964, 391-408; J. G. Janzen, *Job*, 1985; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-16:34*, NCBC, 1984; C. F. Keil, *The Books of the Kings*, KD, 2d ed., ca. 1872; P. H. Kelley, "Isaiah," in BBC, 1972, 5:149-374; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, 1910; K. A. Kitchen, "Where Did Solomon's Gold Go?" BARev 15, 1989, 30; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; W. S. LaSor, "1 and 2 Kings," in *NBC*, 1972, 320-68; S. E. Loewenstamm, "The Ugaritic Fertility Myth: The Result of a Mistranslation," *IEJ* 12, 1962, 87-88; idem, "The Making and Destruction of the Golden Calf," *Bib* 48, 1967, 481-90; idem, "The Making and Destruction of the Golden Calf—A Rejoinder," *Bib* 56, 1975, 330-43; P. K. McCarter, "Exodus," in *HBC*, 1988, 129-56 (1988a); idem, "1 Kings," in *HBC*, 1988, 305-22 (1988b); D. J. McCarthy and R. E. Murphy, "Hosea," in *NJBC,* 1990, 217-28; T. P. McCreesh, "Proverbs," in *NJBC*, 1990, 453-61; W. McKane, Proverbs: A New Approach, OTL, 1970; R. A. F. MacKenzie and R. E. Murphy, "Job," in *NJBC*, 1990, 466-88; M. Maher, *Genesis*, 1982; I. J. Mandelbaum, "Tannaitic Exegesis of the Golden Calf Episode," in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, 1990, 207-23; G. C. Martin, *Proverbs,*

cles, NCBC, 1982; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

2299 זהם

זהם [*zhm*] بيعّل. صنع شيء ما (في معجم التعريفات) مقرف (تردا. في أي ٣٣: ٢٠، #٢٢٩٩).

ش. أ. ق سريانية. كلمة *zaham*، ملوث بالشحم، قذر، ذو رائحة كالدهن المتعفن؛ أرام. به. זָהָם، يكون قذرًا، ينتن (بَعِل.، يخلق الكره، يُمرض؛ عرب. "زَهِمَ"، أن يكون قذر، ينتن.

ع. ق يرد ذكر الفعل זהם مرّة واحدة في النص الماسوري (أي ٣٣: ٢٠). حيث يعلن أيوب بأن مأساته الطبيعية قد دفعته إلى كُرْهِ (يعاف) الطعام. أن المعاني السامية المتشابهة (كريه، ذو رائحة، تلائم ادراك الإشمئزاز والمقت. يوحى الفعل عَلَى بيعّل. بمعنى اعلاني وتقديري ("ظن أنه.... " قا؛ *IBHS*, 400). بما أن ألم أيوب جرده من إمكانية الإستمتاع بملذات الطعام فلذلك كره الطعام. أن الصيغة اللاحقة וְזִהֲמַתּוּ تعد فريدة من نوعها وقد دفعت مفسرين عدّة للإعتقاد بأن זִהֲמָה هي تصحيح للصيغة السابقة (مثل؛ Dhorme, 498). بما أن المفعول به للفعل هو كلمة واحدة محذوفة إذًا فإنه يبدو أنه لا ضرورة لإستخدام مقطع لاحق يكون سابقًا (مثل؛ "أن جسده يكره الطعام"). يعتبر Gordis (376) أن المقطع اللاحق مفعول به غير مباشر (وهذا يعني مفعول حرفيًا) "كرهت روحه الطعام لنفسها"

يقترح العديد من الدارسين أن זָהָם وردت أيضًا في أي ٦: ٧ب (احلالاً لكلمة הֵמָּה محل זהמה (وتعني هم) في مس.: مثل؛ Clines, 159; Hartley, 131, n. 8; Rowley, 69; Smick, 903; Dhorme, 80). أن ترتيب وضع كلمة זָהָם [ذهم] و"طعام" في أي ٣٣: ٢٠ والكتابة المتماثلة تقريبًا للحروف عبر. ق. הֵמָּה [يود] وفي حقبات تاريخية محددة [Smick, 903]). كل هذا يدعم الاقتراح. وبالتالي هذا السطر يمكن ترجمته كالآتي: "أنها مثل الطعام كريه لي" (NRSV)

ب. ت في مشن. عبر. كلمة זהם تعني أن يكون شيء كريه بسبب الرائحة أو البذاءة (قل.): أن تجعل لشيء ما رائحة (الفعل عَلَى بيعّل. يعني ينفر الطفيليات) اوان تعلن عدم صلاحية الشيء لخدمة العبادة: أن يصبح شيء ما غير صالح عن طريق الرائحة (هِفْعِيل.)؛ يقزز (بَعِل. وان يفرغ ما في الأمعاء أو أن يصبح شيئًا ما كريه (إتبعيل. (Jastrow, 382

ازدراء، انف، قرف، كره ← ¹ בוז [*bwz* ¹] (يبدى ازدراء لشيء ما، #٩٩٦) ← בזה [*bzh*] (يكون مزدرىء، يقلل من شأن، يحتقر، #١٠٢٢) ← בחל [*bḥl* ¹] (يسأم من، يأنف، #١٠٤١) ← געל [*g'l*] (يمقت، يشوه، يهن، #١٧١٨) ← זהם [*zhm*] (يجعل شيئًا ما كريه، #٢٢٩٩) ← זור [*zwr* ³] (مثير للإشمئزاز، #٢٣٢٠) ← זלל [*zll* ¹] (تافه، محتقر، #٢٣٦١) ← זנה [*znh* ²] (يشعر باستياء من، #٢٣٨٩) ← זָרָא [*zārā'*] (قزز، غثيان، #٢٤٢٦) ← חנן [*ḥnn* ²] (وسخ، كريه، #٢٨٥٩) ← יקע [*yq'*] (يتنحي جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq'*] (يتحل من، #٥٩٣٦) ← קוט [*qwṭ*] (يشعر بالإحتقار تجاه، #٧٧٥٢) ← קלל [*qll*] (يكون وضيع، ستخف، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← שוט [*šwṭ* ²] (وضاعة، احتقار #٨٧٦٤) ← שקץ [*šqṣ*] (يجعل نفسه بغيضاً، #٩٢١٠) ← תעב [*t'b* ²] (بغيض، كريه، ممقوت، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

D. Clines, *Job 1-20,* 1989; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job,* 1967; R. Gordis, *The Book of Job,* 1978; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew,* 1984; J. Hartley, *The Book of Job,* NICOT, 1988; H. Rowley, *Job,* 1970; E. Smick, "Job," in *EBC*, 1988, 4:843-1060.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

2302 זהר

זהר [*zhr* ²]، نِفْعَل. يَتَحَذَّر؛ هِفْعِيل.، يُحذِّر (#٢٣٠٢).

ش. أ. ق سريانية. *zehar*، يتضح، يبوق، يكترث، يُحذر، يتألق؛ أرام. كت. זהר، يتألق، ينتبه، يحرس، يشرح، يحترس، يكترث، يحذر.

ع. ق ١. في نِفْعَلْ. זָהַר، "يَتَحَذَّر" (حز ٣٣: ٦). وفي أغلب الأحيان تعني "يُحذِّر" (٣: ٢١؛ ٣٣: ٤- ٥). وفقا لـ مز ١٩: ١١[١٢] نجد أن عبد الرب يحذر بأوامره التى أعطاه اياها.

الصيغة هِفْعِيل. تعني "يحذر". أعطى الله رجله- أكبر الظن أليشع- البصيرة ليرصد تحركات الجيش السوري. وهذا النبي بدوره حذر الملك من تحركات الجيش السوري. وبالتالي أنقذ ملك إسرائيل من خسائر فادحة في عِدّة مناسبات (٢مل ٦: ١٠).

٢. ورد جذر الفعل ٢١ مرّة ١٥ منها نجدها في نصين في سفر حزقيال حيث نجد الله يحدد دور حزقيال كنبي (٣: ١٧- ٢٠؛ ٣٣: ٣- ٩). أن حزقيال كرقيب يجب عليه بأمانة أن يسلم الرسالة التى أعطاه الله له من أجل أن يحذر الاشرار من الخطر الذي هم عَلَى وشك أن يواجهوه. وقد

نفذ النبي مسئوليته وحذر الناس. إذ عانى أي من الشعب فإن حزقيال يعد مع ذلك غير ملام لأنه نفذ واجبه كرقيب. لكن إذا أهمل حزقيال فى تحذير الناس من عقاب الله المخطط ومات أحد من الشعب دون أن يتوب فإن الله سيُحَمل حزقيال مسئولية ذلك. أن للنبي فرحة كبيرة فى أن يحدث تغيير فى العلاقة بين الله وشعبه- أكثر من دوره كرقيب- لأنه عند سماع الشعب بالعقاب الذي عزم الله عليه فلديهم الفرصة أن يتوبوا ويرجعوا. وهكذا فإن التوبة تُرجع الله عن تنفيذه للعقاب.

٣. عندما عين يهوشافاط قضاه جدد فى أورُشَلِيم أمرهم بأن يحذروا الشعب- الذي يقدم دعواه أمام المحكمة- بأمور الشريعة، خشية أن يأثموا أمام يهوه (٢أخ١٩: ١٠). ربما يسلط هذا النص الضوء عَلَى إستخدام غير تقليدى للأصل فى خر١٨: ٢٠حيث نجد يثرون لموسى برنامجًا حول كيفية تخفيف حجم القضايا التى تنظر أمام موسى كقاضي. وتحت إعادة تشكيل النظام القضائى كان من واجبات موسى أن يُعلم (זָהַר) الشعبِ الفرائض والشريعة. بالرغم من أن ترجمة كلمة זָהַר عَلَى أنها يعلم الاون الترجمة تقدم خروج مزدوج عن المألوف فهى تعد الإستخدام الوحيد لكلمة זָהַר فى أسفار موسى الخمسة وهى المرجع الكتابي الوحيد الذي يؤيد سياق النص المعنى "يوجه" إذا جاءت هذه الكلمة من זָהַר فإن المعنى كان ربما سيكون شيء ما مثل "افرض" عليهم (NJPSV). أن الهدف هنا هو أن يقود موسى الشعب إلى أن يفهموا انهم الآن مقيدين بالفرائض.

ربما يرجع هذا التأكيد إلى حقيقة أن الذي قدم هذه النصيحة هو يثرون المديانى حمى موسى. وخلافاً لذلك فإن هذه الكلمة فى هذا النص تأتي من اصلاً آخر غير זָהַר.

٤- فى نصوص قلة يترجم المترجمون الانجليز هذا الاصل ترجمة اقل فى الجودةِ من ترجمة الفعل "يحذر" وهذا يعني "حذر، مطلع عَلَى" ذلك "يحذر" هنا تعد مناسبة. فى السابق تكلم ـــ عن ملك عجوز وأحمق لم يعد بعد يقبل أي نصيحة أو تحذير (جا٤: ١٣). أن التحذير. بكونه اقوي من النصيحة- يصور بشدة صمم هذا الملك عن أي نصيحة كانت حتى النصيحة التى تهدف إلى ابعاده عن التعرض للأذى. ونجد أن الملك الفارسي يستخدم هذا المصطلح كتحذير- معتدل ولكن محدد- لعبيده بعدم تقصيرهم فى العمل الذي فى ايديهم (عز ٤: ٢٢[مخطوطة آرامية]). وهناك تسليم بأن هذا المصطلح المستخدم يشمل "تحذير" بفارق دقيق.

ب.ت ورد ذكر זָהַר مرّة واحدة فى حك ٣٥: ٢) وليس فى قمران.

يوبخ يؤنب، يكره، يهدد: ← גער [*g'r*] (يزئر، يصيح، يجور، يشتكى، يوبخ، يؤنب بقسوة، #١٧٢١) ← התת [*htt*] (يغمره باللوم، #٢٢٥٤) ← זהר [*zhr* [2]] (يحذر، يحذر، #٢٣٠٢) ← חרף [*ḥrp* [2]] (يعنف، يسخر، يهين، يعير، #٣٠٧٠) ← יכח [*ykḥ*] (يتنازع، يجادلمع، يثبت، يقضى، يحكم، يستنكر، #٣٥١٩) ← כהה [*khh* [2]] (يوبخ #٣٩٠٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:41-46.

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

2307	זוב

זוב [*zwb*]، قل. فاض (#٢٣٠٧)؛ זוֹב [*zôb*]، اسم. تدفق، سيل (#٢٣٠٨).

ش. أ. ق أن الأسماء السامية المتشابهة مثبتة فى الأكادية. *zahbu*، يذوب، يرشح؛ سريانية. *dwb*، يتدفق وفى عرب. ذَابَ.

ش. أ. ق ١. هناك إستخدامين غالبين لكلمة זוב. لإستخدام الأول ورد لأول مرّة فى خر٣: ٨ حيث يصف الارض الموعودة- كنعان- بأنها أرض "تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً. هذا التعبير يرد بضعة ١٥ مرّة فى أسفار موسى الخمسة (خر١٣: ٥؛ لا٢٠: ٢٤؛ عد١٤: ٨؛ تث٦: ٣) و٥مرات فى مكان آخرباللغة العبرية الكتابية (هو٥: ٦؛ ار ١١: ٥ وار٣٢: ٢٢؛ حز٢٠: ٦ و١٥؛ قا؛ أيضًا حك ٤٦: ٨) ويصف الاستعمال الأول للكلمة الوفرة الزراعية اوالرعوية فى كنعان. ويناسب بالتحديد الاراضى المرتفعة- التى استقل بها شعب إِسْرَائِيل فى البداية- من حيث بساتينها المخصصة لإنتاج عسل البلح ومراعيها حيث ترى الماشية وقطعان الماعز. فى المقابل نجد وصفًا فى نص مصرى يرجع إلى بداية الالفية الثانية- يصف زيارة سنوحى لأرض كنعان وارض ياى: "كان عسلها وفيرًا .... لم يكن هناك حصر لعدد أي نوع من الماشية" (*ANET*, 19b) (← חָלָב، الحليب، لبن #٢٦٩٢؛ ← דְּבַשׁ، عسل، #١٨٣١).

٢. والإستخدام الثاني الغالب لكلمة זוב كان وصفها لسيل من الجسد. ويرد ذكرها فى سياق اللعنة (٢صم٣: ٢٩) فى إشارة إلى اولئك الذين يرسلون خارج المحلة (عد٥: ٢) وفى إشارة إلى أي انسان من نسل هارون ذو سيل مثل ذلك السيل (لا٢٢: ٤). ويجب أن يتم فهم هذه الإشارات فى ضوء إستخدامها فى لا١٥. حيث يرد ذكر كلمة זוב ١٥مرة كفعل و١٠مرات كاسم זוֹב. أن ع. ١٩- ٢٤ تصف سيل المرأة الشهري من الدماء وفترة النجاسة- سبعة أيام- المصاحبة لذلك- تذكر ع. ٢٥ سيل دما بعيدًا عن الطمث وتحدد فترة نجاسة مساوية لتلك التى فى حالة الطمث.

فى لا١٥: ٢- ١٥ نجد وصفًا تفصيلياً لسيل الرجل الذي يسبب النجاسة. وقد تم الاتفاق بشكل عام عَلَى أن هذا يصف تدفق السيل غير معين- من العضو الذكرى التناسلي- المعروف بكلمة בָּשָׂר وتعني اللحم (← #١٤١٤) استخدم نفس المصطلح ليصف ما يسيل من العضو التناسلي الانثوى فى ع. ١٩. سيعرف اغلبنا ذلك عَلَى أنه مرض تناسلي معدي- مثل السيلان- (Wenham, 217-18) فى حين أن Kinnier Wilson يعارض ذلك مجادلاً بأن المرض الطفيلى ليس مثبتاً فى ش. أ. ق. وبناءاً عَلَى دلائل مسمارية ودلائل لدراسات نباتية أحاثية [علم النبات الإحاثى هو علم يبحث فى المستحثات والأحافير والمتحجرات النباتية] فإنه يقترح تماثل الأعراض السابقة- السيلان- مع أعراض مرض البيلهارسيا (أو —). إذ أن هذا المرض منتشر فى الشرق الأوسط الحديث ويسبب هذا المرض طفيلى يصيب مجرى البول ويصحب ذلك وجود دماء و"حصى" فى البول (Levine, 92-93 قا؛ أيضًا Kinnier Wilson, 357-58)

٣. من بين إشارات عديدة لورود ذكر זוב نجد اثنين منها يصف التجوال فى البرية والطرق التى تدفق فيها الماء من الصخرة- بعد أن شقت- (مز ٧٨: ٢٠؛ ١٠٥: ٤١). ربما تكون هذه النصوص تذكرة للأحداث الواردة فى عد٢٠: ١١. فبالرغم من أن الفصل الذي يصف تدفق المياه من الصخرة هناك. فى عد٢٠: ١١- هو וַיֵּצְאוּ ("وخروج ماء غزير"). هناك تدفق آخر للمياه مرئيًا فى الخروج الجديد كما هو موصوف فى أش ٤٨: ٢١. ففى هذا النص استخدم الفعل זוב ليصف إمداد الله الشعب بالمياه فى البرية.

الإستخدام الذي ورد فى إر٤٩: ٤ لـ בְּעֲמָקִים זָב، الوديان المثمرة بكثرة. يعد أكثر صعوبة إذ أن السؤال الآن هو كيف يتم فهم الجزء זָב؟. تحذف سب. (٣٠: ٢٠) هذا الجزء بالكامل (قا؛ Carroll, 799) إذا كان مس. ذو قراءة مركبة (Janzen, 20) فان إعادة تركيب الجملة الذي وضعه Holladay يعد ممكنًا: "من وطىء قوتك" [מִקְדַּהֲזָב ,בְּעָ .366 يفترض Holladay أن حرف כ وحرف ה كان خطئاً عَلَى انهما י و מ فى النص العبري القديم.

ويتبع Dahood (166-67) الذي يفهم أن كلمة עֹמֶק [مك] تأخذ المعنى أوغا. "قوة" ويترجم ع. كالآتى: "ما بالك تفتخرين بقوتك التى هى وطنك؟". وُجد حلاً ثان فى Duhm (353) إذ أنه يقسم كلمة זב بحيث يمثل الحرف الأول ז" كلمة זֶה وتعني هذا وبحيث يمثل الحرف בּ كحرف جر أمام كلمة עִמְקֵךְ وهذا يعني الأ وهو فى واديك". واى كان الحل المتبع فإن كلمة זָב المشتقة من الاصل זוב قد حذفت من النص.

ب- ت فى القانون الدمشقى ٧: ٥ نجد الاسم مستخدمًا للإشارة إلى الرجل الذي يضطجع من امرأة ترى "دم سيلها (זוב). أن الصيغتان זוב وמזוב يرد ذكرهما فى شبه الجمل التى وردت فى فريضة التطهير فى 4Q512 10:1, 11:2 يذكر 11QT 45:15 أيضًا الاسم فى إشارة إلى رجل "يتطهر [يطهر نفسه] من سيله (מזוב)". وكما هو مذكور فى سفر اللاويين فإن هذا الرجل يُسمح له بسبعة أيام للتطهر.

قطر، تدفق، جريان: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (يقتطر،#١٠٣) ← דלף [*dlp* [1]] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [*zwb*] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [*ṭrd*] (قطر مستمر، #٣٢٦٥) ← מַר [*mar* [2]] (يقتطر، #٥٢٥٤) ← נגר [*ngr*] (يتدفق، ينهمر، #٥٥٩٩) ← נזל [*nzl*] (يتدفق، يجرى، #٥٦٨٨) ← נטף [*nṭp*] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [*'rp* [1]] (يقتطر، #٦٩٠٣) ← פכה [*pkh*] (يجرى، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [*rᵉwāyâ*] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [*ryr* [1]] (يتدفق، #٨٢٠١) ← רסס [*rss* [1]] (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [*r'p*] (يقتطر، يتدفق، يمطر، #٨٣١٩)

مرض- طاعون: ← [*deber* [1]] דֶּבֶר (طاعون دبلى، #١٨٢٢) ← [*ṭᵉḥōrîm*] טְחֹרִים (طاعون، #٣٢٢٤) ← [*maggēpâ*] מַגֵּפָה (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [*nega'* [1]] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [*rešep* [1]] (طاعون دبلى، #٨٤٠٤) ← צרע [*ṣr'*] (يُعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥). من أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← [*ḥlh* [1]] חלה [1] (ضعف، تَعَبَ، مَرَضَ، #٢٧٠٣)

الطاعون: لاهوت

عدم طهارة، نجاسة، تلوث: ← גאל [*g'l* [2]] (يتنجس، دنس، بقع، #١٤٥٨)؛ ← חנף [*ḥnp* [1]] (يصبح ملحدا، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [*ṭm'* [1]] (يصبح غير طاهر طقسيا، يُنجس نفسه، نَجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [*pig-gûl*] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; M. Dahood, "The Value of Ugaritic for Textual Criticism," *Bib* 40, 1959, 164-68; B. Duhm, *Das Buch Jeremia,* 1903; W. L. Holladay, *Jeremiah 2,* Hermenia, 1989; J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah,* HSM 6, 1973; J. V. Kinnier Wilson, "Medicine in the Land and Times of the Old Testament," 337-65 in T. Ishida, ed., *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays,* 1982; B. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, Commentary,* The JPS Torah Commentary, 1989; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* NICOT, 1979.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

٢٣٠٨ זוֹב [zôb]، سيل) ← #٢٣٠٧)

2312 זָוִית

זָוִית [zāwît] اسم. زاوية (#٢٣١٢)

ع. ق مثلما كانت "زوايا المذبح" (زك ٩: ١٥) مملوءة بالدماء- عندما كانت الذبائح تقدم للرب- فإن الله سيملىء شعبه فرحًا وشكراً عندما يحيطهم النصرة عَلَى اعدائهم. ورد ذكر الكلمة مرّة أخرى فقط وكان ذلك تعبيرًا عن امنية بأن تكون بنات إسْرَائِيل فى موضع أمان مثل موضع زوايا الهيكل أو زوايا الهيكل أو زوايا القصر (مز ١٤٤: ١٢؛ لاحظ إستخدام تعبير آخر عن الأمن والازدهار فى أطر نفس السياق).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [gbl [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mḥh [2]] (حد عَلَى، #٤٦٨٢) ← סוג [swg [2]] (حدا بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pā'â [1]] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [sad [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [ṣēla' [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קַיִן [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qṣ' [2]] (مصنوعًا من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش . ماتيس *Gordon H. Matties*

2313 זול

זול [zwl] قل. وزن، سكب، أغدق (#٢٣١٣)

ع. ق يرد الفعل فقط فى أش ٤٦: ٦ من أجل مناقشة حول الموازين ← שָׁקַל، يزن، يقوم بوزن شىء، يرفع، #٩٢٠٢)

جيري إي . شيبارد *Jerry E. Shepherd*

2315 זון

זון [zwn] قل. تزوّد (من أجل)، يمد (بـ)؛ يغذي (؟) (ترد ١. + أي ٣٦: ٣١ ؟؛ #٢٣١٥؛ *HALAT* 256a .)

الاسم מָזוֹן [mazôn]، إمداد/ إمداد، إمدادات؛ ممتلكات (ورد ذكرها مرتان + مز ١٤٤: ١٣(؟)؛ #٤٦٤٨؛ *HALAT* 535b). من الناحية الاشتقاقية قد يكون الاسم متعلق بالاسم الجمعي العبري אֲזֵן وتعني ممتلكات (؟)، أدوات(؟).

ش. أ. ق الشبيه في الشكل والمعنى لهذه الوحدة المعجمية قد يوجد فى الأكادية *zananu*، "يتزود من أجل، يمد (بـ)" (*CAD*, Z, 43b-45a; = *zananu II* in *AHw* 3:1510a).

الاسم الجمعي في ع. ج. ق *m'dn* (> اسم. *'dn 4*)، تُرجم بشكل تجريبي "أتباع (؟)" (Biella, 7)، وقد يترجم بصيغة بشكل أفضل كـ "ممتلكات" (قا؛ Rabin فيما يتعلق ع. ج. ق *'dn*، ممتلكات)، خاصة بما أن هذا المعنى يُحسن أوضاع المتوازيات التي *m'hdt*، "سلب، غنيمة" فى إستخدامها المُثبت الوحيد (*]th wm'dnh wm'hdt[h.* . . . . . "له... وممتلكاته (؟) وغنيمتها"، *CIS* 506/2). في الحقيقة، ربما تكون الأخيرة متعلقة بالاسم الجمعي العبري אֲזֵן، ممتلكات (؟)؛ أدوات، عِدّة (؟) فى تث ٢٣: ١٣[١٤] (أيضًا ترد ١.): "وَيَكُونُ لَكَ وَتَدٌ مَعَ عُدَّتِكَ (؟) / ممتلكاتك (؟)".

ع. ق كُل الثلاثة إستخدامات المحتملة للفعل العبري فى ع. ق تعارض مس. الخاص بإرْمِيَا ٥: ٨ حيث نجد كلمة מְיֻזָּנִים تُقرأ. وتعني مزود/ مغزى (هُفْعَل. اسمفا. مشتق من זון ولكن قرأتها حسب الحاشية يجعلها מְיֻזָּנִים وتعني مثار أو ملتهب (الفعل عَلَى بُعِّل. مشتق من יזן (؟). أن ع. تعد أكثر تعقيدًا عن طريق احتمالية أن تكون الكلمة שְׁכִים מַ. الواردة فى مس.- تهجئة ناقصة إما لكلمة מַאֲשְׁכִים وتعني اعضاء تناسلية أو الخصيتان (قا؛ אֶשֶׁךְ فى لا ٢١: ٢٠؛ *BDB* 1013a; KB 968b) أو بكلمة מַשְׁכִּים وتعني الاشياء التى تغري/ تغوي (وهذا يعني الأعضاء التناسلية). للحصول عَلَى أفضل خيار للترجمة يجب أن يتوازي ذلك مع الترتيب الساخر للكلمات فى ع. ٧ والتى توضح توفير يهوه الكريم لحاجات شغل إسْرَائِيل ويوضح أيضًا زنيهم: "لما شبعوا صاروا حصنًا سائبة صهلوا كل واحد عَلَى امرأة صاحبة" (الترجمة المعتمدة؛ قا؛ NAB, NIV, REB, NRSV). عَلَى اية حال فإن ع. تمزج مقارنة مجازية بين الرجال والاحصنة مع تعبير عن الرجال فى حالة الإشارة.

فى أي ٣٦: ٣١ من أجل إعادة توازي مفترض فى التأليف- مع الجزء الثاني من ع. "يرزق القوت بكثرة" اقترح العديد تصحيح كلمة יָדִין "لأنه بهذه يدين" لتصبح יָזוּן "يرزق القوت بكثرة". وعَلَى هذا يترجم الجزء الأول من الاية كالآتى: "لأنه بهذه [وهذا يعني السحب وقطر الماء] يرزق الشعوب (قا؛ *HALAT*, JB, NAB, REB). فى حين أن التصحيح يعد مشوقاً للبعض إلا أن البعض الآخر لم يجد نصًا يفرض ذلك أو سياق يجيز ذلك وفضلوا الترجمة الآتية: "لأنه بهذه يعني السحب وقطار الماء] يدين الشعوب" (قا؛ NIV, NRSV). أن صيغة الاسم מְזָוֵינוּ فى أم ١٧: ٤ ربما تستبعد من الاهتمام إذ أنه الاسم فى الغالب يعد تهجئة ناقصة لكلمة מַאֲזִין [مازين] وتعني يصغى (مشتق

من אָזַן).

يبدو أن الاسم العبري מָזוֹן يدل على "مؤنة/ مؤن" عمومًا، وعادة إلى الطعام (تك ٤٥: ٢٣)، لكن ربما أيضًا إلى عِتاد الحرب (٢أخ١١: ٢٣؛ قا؛ ع. ١١- ١٢). بالنسبة لـ مس. مز ١٤٤: ١٣ מְזָן אֶל־זַן "مِنْ صِنْفٍ فَصِنْفٍ" HALAT تقترح מָזוֹן עַל־מָזוֹן "أهرأونا [מְזָוֵינוּ] ستمتلىء) بمؤنة فوق أخرى" ولكن هذا التصحيح غير ضروري.

أن أرام. كت. تثبت وجود الفعل عَلَى وزن هِتْبَعِّيل. יִתְּזִין في وصف لحلم نبوخذ نصر حول الشجرة العظيمة والتى "يطعم" منها الجميع (دا ٤: ١٢[١٩]). ونجد أن الإستخدامين للاسم מָזוֹן يترجمان عَلَى أنهما "مؤنة/ مون" إشارة فى كل مرّة للطعام (دا ٤: ١٢[١٩]، ٢١[١٨]).

ب. ت تشهد مشن. عبر. الفعل זוּן، يزود، يعد، يمد (بالطعام) وثلاثة صيغ للاسم الأولى: זוֹנִית / זוֹנִי وتعني الحزام أو الدرع. الثانية: זַיִן (؟) נ وتعني الدرع. الثالثة: מָזוֹן وتعني القوت، الطعام اوالوجبة (Jas-trow, 387b, 388a,b, 393b, 395a, 754a). فى أرام. العبرية نجد الفعل זוּן ويعنى يزود/ يغذي وصيغ الاسم هى זוֹנִיתָא وتعني مئزرة [العامل] وזַיְינָא وتعني السلاح أو الزينة وמְזוֹנָא وتعني القوت، الطعام اولوجية وמְזוֹנִיתָה وتعني المدد، الراحة (Jastrow, 387b, 393b, 754a,b). فى سريانية. نجد أن الفعل هو zwn / zfn ويعنى يقدم امداداً، يعطي طعام إلى. وان صيغ الاسم الأربع كالآتى: الأولى: zfynf وتعني الشخص الذي يمد بالطعام ويطعم، حارس. الثانية: zaynf وتعني الدرع، الاسلحة، الاثاث. الثالثة: zfyentf وتعني طعام، مؤن- الرابعة: mfznf وتعني مداد، طعام، مؤن. (Payne Smith, 113a, 115a, 262a).

اكل، طعام، قوت، تذوق ← אכל ['kl] (يأكل، يستهلك، يلتهم، #٤٣٠) ← ברה [brh ¹] (يأكل اجزاء، يأخذ حصصاً، #١٣٥٦) ← בָּשָׂר [bāśār] (اللحم، الطعام، الجسد، #١٤١٤) ← גזר [gzr ²] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦) ← זון [zwn] (يمد، يزود، #٢٣١٥) ← טעם [ṭ'm] (يتذوق، يختبر، يشعر، يشم، #٣٢٤٧) ← כרה [krh ³] (يخدم عَلى مائدة، يقيم مأدبة، يقدم، #٤١٢٧) ← לָהַט² [lāhaṭ²] (يلتهم، #٤٢٦٦) ← להם [lhm] (اشياء تبلع، قضمة شهية مختارة، لذة، #٤٢٦٩) ← לחך [lḥk] (يلعق، #٤٣٠٨) ← לחם [lḥm ²] (يقتات عَلى، يأكل، #٤٣١٠) ← לעט [l'ṭ] (يبتلع اويجعل شيئًا مبلوعاً #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:642-45; W. F. Albright, "A Supplement to Jeremiah: The Lachish Ostraca," *BASOR* 61, 1936, [10-16] 13 n. 5; H. Bauer, *OLZ* 29, 1934, 801; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; C. Rabin, "Etymological Miscellanea," ScrHier 8, 1961, (384-400) 387; A. van Selms, "Food," *ISBE* 2:327a-31a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

2316 זוע

זוע [zw]، قل. إرتعش، إرتعد، خاف؛ بلبّل. اسمفا؛ طاغي، مضطهد (#٢٣١٦)؛ זַעֲוָה / זְוָעָה [zᵉwa'â] أو (za'ᵃwâ) اسم. ارتجاف، خوف (#٢٤٠/ #٢٣١٧).

ع. ق ١- يرد الفعل (זוּעַ) ٥ مرات فقط فى ع. ق ثلاثة منهما بالعبرية (اس٥: ٢٩؛ جا١٢: ٣؛ حب٢: ٧) واثنين منها فى الجزء الآرامى من سفر دَانِيآل (دا٥: ١٩ ودا ٦: ٢٦[٢٧]). أن هذا الفعل يعبر عن الفكرة الرئيسية للخوف أو الذعر الذي يتجلى جسدياً عن طريق الاهتزاز اوالارتعاد. فى كل المرات التى ورد ذكر الفعل فيها فى سفر دَانِيآل نجد الفعل مرادفاً لكلمة דְּחַל وتعني يذعر (#١٠١٦٧).

٢- يرد ذكر זְוָעָה ٨مرات (تث٢٨: ٢٥؛ ٢أخ٢٩: ٨؛ إش ٢٨: ١٩؛ أربع مرات فى إرميا [ار١٥: ٤؛ ٢٤: ٩؛ ٢٩: ١٨؛ ٣٤: ١٧]؛ خر٢٣: ٤٦). فى تث ٢٨: ٢٥ وخر٢٣: ٤٦ يبدو أن النص انتقال فى الاصوات الساكنة كالآتى זַעֲוָה بينما نجد أن الاختلاف فى الاصوات الساكنة عند الإشارة إلى الاسم يعد شائعًا. تم تحذير شعب إِسْرَائِيل من أن عدم اطاعتهم لبنود العهد سوف يجلب عليهم لعنات (تث٢٨) مثل أن إِسْرَائِيل ستصبح "مذعور أمام ممالك الارض" (تث٢٨: ٢٥). أن وورد ذكر الاسم بطريقة متتالية يعكس إما التهديد الوشيك اوالواقع الحالى للعنة هذا العهد الخاص فى حالة ما عصى شعب إِسْرَائِيل الرب أو اخطئوا اليه.

خشية، فزع، رعب ← אָיֹם ['āyôm] (فظيع، رائع، عظيم، #٣٩٨) ← אֵימָה ['êmâ] (رعب، فزع، #٣٩٩) ← בהל [bhl] (مرعوب، مروع، يرعب، يروع، يتعجل، يستحث، #٩٨٧) ← בעת [b't] (مأخوذاً برعب مفاجىء، مذهول، يهاجمبعنف، #١٢٨٦) ← גור ³ [gwr ³] (كان خاف من، فزع، وقف فى روعة، #١٥٩٣) ← דאג [d'g] (قلق، اهتم، خشى، فزع، #١٧٩٣) ← זחל ² [zḥl ²] (خشى، خائف، #٢٣٢٤) ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، روع #٣٠٠٦) ← חתת [ḥtt] (مرهق، مرعوب، مروع، ارتاع، رعب، #٣١٦٩) ← יגר [ygr]

(ارتعش، ارتعد، ارتجف، #٣٣٣٦) ← יָרֵא ¹ [yr' ¹] (خشى، خائف، اكرم، #٣٧٠٧) ← יָרָה [yrh] (خائف، مروع، شله الخوف، #٣٧٢٤) ← עָרַץ [ʿrṣ] (متنبه، مروع، مفزع، فى رعب، #٦٩٠٧) ← פָּחַד [pḥd] (ارتعش، كان فى فزع، #٧٠٦٤) ← קוּץ ¹ [qwṣ ¹] (شعر بالاشمئزاز، خاف، سبب الفزع، #٧٧٦٢).

قشعيرة، رعب، ارتعاش ← גָּעַשׁ [gʿš] (يرتفع ويهبط محدثاً ضوضاء، يعلو، يموج، #١٧٢٣) ← זוּעַ [zwʿ] (يرتعش، يرتعد، يكون خائف، #٢٣١٦) ← זָלַל [zll ²] (يقشعر، يرتعد، يرتعش، #٢٣٦٢) ← חַלְחָלָה [ḥalḥālâ] (قشعيرة، ارتعاش، ألم بسبب كريه، #٢٧١٤) ← חָרַג [ḥrg] (يخرج مرتعشاً، #٣٠٠٤) ← חָרַד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، روع، #٣٠٠٦) ← יָרַע [yrʿ] (يرتعش، يجبن، #٣٧٦٠) ← מוּט ¹ [mwṭ ¹] (يضطرب، يترنح، يذهل، يقشعر، #٤٥٧٢) ← מָעַד [mʿd] (يندب، يترنح، يقشعر، يتداعى، #٥٠٤٨) ← נוּד [nwd] (يقشعر، يتداعى، يتخلى عن، يحذف، يندب، يتلاشى، #٥٦٥٣) ← נוּט [nwṭ] (يقشعر، يرتعد، #٥٦٦٧) ← נוּעַ [nwʿ] (يقشعر، يرتعش، يذهل، يتداعى، يتذبذب، #٥٦٧٥) ← נָעַר [nʿr ²] (يقشعر، يرتعد من، #٥٨٥٠) ← סָמַר [smr] (يرتعد، ينتصب، #٦١٦٩) ← עִוְעִים [ʿiwʿîm] (تشويه، ذهول، مشوش الذهن، #٦٤١٣) ← פּוּק ¹ [pwq ¹] (يذهل، يتردد، يضطرب، يتداعى، #٧٠٤٨) ← פָּחַד [pḥd] (اقشعر، حالة من الفزع، #٧٠٦٤) ← פָּלַץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتعش، #٧١٤٥) ← קוּץ ¹ [qwṣ ¹] (شعر بالاحتقار، خاف، سبب ذعر، #٧٧٦٢) ← רָגַז [rgz] (يقلق، يرتعش، يقشعر، يثير، تنهض #٨٠٧٤) ← רָנָה ¹ [rnh ¹] (يزعج #٨٢٦١) ← רָעַד [rʿd] (يرتعش، يقشعر #٨٢٨٣) ← רָעַל ¹ [rʿl ¹] (يلوح مهدداً، يرعبه #٨٣٠٢) ← רָעַשׁ ¹ [rʿš ¹] (يقلق، يرتعش، يثب، #٨٣٢١) ← רָפַף [rpp] (يقشعر، يرتعد، يقلق، #٨٣٤٤) ← רְתֵת [rᵉtēt] (رعب، ذعر، ارتعاش، #٨٤١٧) ← שָׂעַר ¹ [śʿr ¹] (يكون خائف، يروع، ينتصب ذعراً، #٨٥٤٧)

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* / *W. C. Kaiser, Jr.*

٢٣١٧ זְוָעָה [zewaʿâ]، ارتعاش، خوف) ← #٢٣١٦

2318 זוּר

זוּר [zwr ¹] قل. ضغط، عصر (#٢٣١٨)

ع.ق ١. ورد ذكر الفعل أربع مرات ليعبر عن الافعال (أما فى سياق حرفى أو مجازي) التى قام بها البشر والحيوانات. ويرد ذكر الفعل فى المرة الأولى فى قض ٦: ٣٨ حيث نجد انع بالرغم من أرض البيدر كانت بأعجوبة من الله جافة ولم يكن هناك طلا عليها إلا جدعون عصر الجزة. واخرج منها طلا ملء قطعة من الماء- وجففها (מָצָה ← #٥١٧٢).

فى أش ١: ٥- ٦ يصور النبي امة يَهُوذا عَلى أنها سقيمة بسبب الخطية: أن عدوى القروح لم تعصر ع. ٦: تطهر فى البيض- فنجد يهوه يذكر لأيوب- جكزء من الاعلان الذاتى عن قدرته غير المحدودة وحكمته فى الخلق- حالة النعامة التى تترك بحماقة بيضها معرضاً لخطراً أن يدهس تحت ارجل الحيوانات الأخرى (اى٣٩: ١٥). فى اش٥٩: ٥ يقدم النبي وصفاً مجازيًا عن شرور يَهُوذا الذي يعد بيضه مميتاً لأنه يخرج افاعى سامة عندما يفقس.

٢- أن الكلمات ذات العلاقة بالفعل تشمل: אָכַף (يضغط بشدة، ← #٤٣٦) ؛ אָלַץ (يضغط بشدة عَلى، #٥٥٢)؛ מִיץ (العصر #٤٧٩٠)؛ מָעַךְ [mʿk] (العصر #٥٠٨٠). أن الجذرين الأولين للفعل يوحيان بفكرة "الضغط" بمعنى أن يجبر الشخص عَلى فعل شيء. أن كلمة מִיץ يرد ذكرها فى آية واحدة فقط (أم٣٠: ٣٣) ومع ذلك فإنها مستخدمة ثلاث مرات عبارات موازية لتصف نواتج عملية العصر (المخض، الالتواء بعنف، الهزة، NIV). أن الفعل الاخير מָעַךְ يرد فى لا٢٢: ٢٤ (اسم مفعول فى صيغة قل. ومبنى للمجهول) كملمحًا إلى تشويه ذبيحة الرب- من المحتمل الخصى عن طريق سحق الخصيتين- فى حز٢٣: ٣ نجد أن المصطلح (عَلى بُعّلْ.) يشير إلى دغدغة [الضغط والتربيت عَلى] ثدى المرأة (قا؛ ع. ٨). ونجد أيضًا ذكراً محتمل للفعل فى ع. ٢١ بالرغم من أن تصويبًا فى النص مطلوب هنا (حيث يتم تحريف לְמַעַן) إما إلى לְמַעֵךְ [تركيب يعد مصدر عَلى بيعّل.] أو إلى לִמְעֹךְ [تركيب يعد مصدر فى صيغة قل.]: انظر BHS, NIV النص والملاحظات) وتتحدث كلا الحالتين- الآية٨ والآية٢١- مجازًا عن زنى الشعب المختار الذي ارتكبوه فى مصر حيث سعوا إلى أن يتعانقوا مع الدين الاجنبي والثقافة الغربية. فى ١صم٢٦: ٧. نجد إشارة إلى رمح شاول المركوز فى الارض

الضغط، العصر ← אָכַף [ʾkp] (يضغط بشدة، #٤٣٦) ← אָלַץ [ʾls] (يضغط بشدة عَلى، #٥٥٢) ← זוּר [zwr ¹] (يضغط، يعصر، #٢٣١٨) ← זָרַר ¹ [zrr ¹] (يعصر [الجروح]، #٢٤٥٢) ← לָחַץ [lḥṣ] (يضغط #٤٣١٥) ← מִיץ [mîṣ] (الضغط #٤٧٩٠) מָעַךְ [mʿk] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← מָצָה [mṣh] (يعصر ويخرج، يجفف، #٥١٧٢) ← פָּצַר [pṣr] (يحث، يجبر، يدفع، #٧٢١٠) ← שָׂחַט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنباً، #٨٤٦٩).

إم. دانيال كارول آر *M. Daniel Carroll R.*

2319 זור

זור [zwr [2]] قل. إستدار مبتعدًا، تنحى جانبًا؛ نِفْعَلْ.، أن يخلص الفرد نفسه من؛ هُفْعَلْ.، يغترب، يبعد (#٢٣١٩)

ش. أ. ق في عرب. نجد كلمة مشابهة هي "ذَيَّر"، يميل نحو، يستدير مبتعدًا.

ع. ق من بين الصيغ الفعلية الثلاثة نجد أن الفعل זור يرد في ع. ق اقل من ٦مرات. وكان للفعل عادة معنى مجازي أكثر منه حسيًا مثل التعبير عن اغتراب (זור) شخص عن بيئته الروحية أو الاجتماعية. يبدأ الإثراء- حتى وهم في الرحم- في الضلال (مز٥٨: ٣[٤]. شعب الله ارتدوا [نِفْعَلْ.] عن الله من خلال أصنامهم (خر١٤: ١٥؛ قا؛ إش١: ٤). أن اسمعا. في هُفْعَلْ. "صِرْتُ أَجْنَبِيًّا" (مز ٦٩: ٨ [٩])، من حيث المعنى، مرادف لـ נָכְרִי، غريب (← #٥٧٩٩).

تحول، ارتداد، رجوع، جحود، توبة ← זור [zwr [2]] (يستدير مبتعدًا، #٢٣١٩) ← חמק [ḥmq] (يتنحى جانبًا، #٢٨١١) ← יקע [yq' [1]] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [nq' [1]] (يخلص نفسه، #٥٩٣٦) ← סבב [sbb] (يستدير، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥) ← סור [swr [1]] (يتنحى جانبًا، #٦٠٧٣) ← פנה [pnh] (يستدير إلى الجانب، #٧١٥٥) ← שׂטה [śṭh] (يتنحى جانبًا، #٨٤٧٤) ← שׁוב [šwb [1]] (يتوب، يستدير، يرجع، يعود، ينسحب، #٨٧٤٠) ← תְּקוּפָה [t^e^qûpâ] (نقطة تحول، #٩٥٤٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:52-58.

جي. أي . تومسن *J. A. Thompson*

2320 זור

זור [zwr [3]] قل. إنتن، يكون كريهًا (#٢٣٢٠).

ش. أ. ق في أكد. *zêru* يكره. وفي عرب. نجد كلمة *dyr*، ينتن، يمقت. وفي ع. ج. ق. كلمة *dyrt* تعني روث وفي ميش. عبر. أرام. فإن كلمة דור تعني تسميد الأرض بتأجير إبقاء الماشية فيها ليلاً. تميز أغلب المصادر المعجمية بين ثلاثة جذور لفظي تجانسي homonymic وصفي فعلي זור, II, III; BDB, 266; *HALAT* 256; *LHA*, 206-7) بالرغم من أنها تصنف الجذر قيد النظر بشكل مختلف זור; BDB, 266; *TWOT* 1:238; זור; *HALAT*; *THAT*) 1:520; *LHA*, 206; cf. Clines, 429; Rowley, 135; Dhorme, 277; Blommerde, 87, Wernberg-Mller, Meaning," 14-17; *TDOT* 4:57; cf.") يدافع 323) (Driver, 124; Hartley, 288-89, n.14) بأن **هناك** جذران متجانسان homonymic للفعل وليس ثلاثة ويصنف جذر الفعل- محل الإهتمام هنا تحت المصطلح العبري ذو الفارق الدقيق والذي يعني يتنحى جانبًا، يذهب بعيدًا، يتغرب (هذا الاصل يورده عَلى أنه זור). يفترض (202) Gordis أنه من المحتمل أن تكون كلمة "بغض" مفهومة عَلى أنها إمتداد للمعنى "يتغرب".

ع. ق أحيانًا يرجع ذكر الكلمة في أي١٩: ١٧ إلى זור [ذور٢] والتي تعني يتغرب ومن فإن كلمة "**ممقوت**" بمعنى إشتقاقى (Snijders, 14-16)- وهذا بالرغم من **توازي** الكلمة مع كلمة זור وبالرغم من وجود كلمات **متشابهة** ومتعددة في عرب.- تنتمى إلى الاصل السامي لكلمة **ينتن**- تشير إلى اصلاً فريد (Wernberg-Mller; *HALAT* 256) أن فاعل الفعل هو كلمة רוּחַ واعتبرها الكثيرون **انفاس** أيوب الكريهة الناجمة عن مرضه- هذا التفسير **ربما يكون** ممكنًا ولكنه سيكون فريدًا من نوعه- يجادل D. J. A. **Clines** (448) "بأن تلك ع. تعد تفسيرًا لروح (רוּחַ) **أيوب** التي كانت متحمسة مفعمة بالحيوية ولكنها الآن نتنه (وهذا يعني منفرة) بسبب استقامته وبره المسلم بهما. **أن** Clines يلفت الإنتباه إلى استعارة مماثلة في النص **المصرى** "نزاع حول الانتحار" ((*ANET*, 405-7)). إذ أنه **من** المحتمل أن يكون الشعر نظم بحيث يُقرأ بطريقتان **وان الفعل** זור والفعل זור ويعنى ينتن، يصبح كريه (#٢٨٥٩)- اللذان يرد ذكرهما في اللون الموازي لهذا الشعر؛ **كلاهما** يوحى بكلمة كريه/ منفر مع فارق دقيق في المعنى.

رائحة، رائحة نتنة ← באשׁ [b'š] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [zwr [3]] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [znh [1]] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [ḥnn [2]] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [srḥ [2]] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [ṣaḥ^a^nâ] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רֵיחַ (الرائحة، #٨١٩٣): ← رائحة: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDOT **4**:52-58; *THAT* 1:520-22; A. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, 1969; D. Clines, ***Job** 1-20* 1989; E. Dhorme, *A Commentary on the **Book** of Job*, 1967; S. Driver, *The Book of Job*, 192**1**; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; J. Hartley, ***The** Book of Job*, NICOT, 1988; H. Rowley, *Job*, NCBC, 1976; L. Snijders, "The Meaning of זָר in the Old Testament: An Exegetical Study," *OTS* 10, 1954, **1**-154; P. Wernberg-Mller, "A Note on זור To Stink,'" *VT* 4, 1954, 322-25.

Michael A. Grisanti / Philip Jenson

2323	זחל

זחל [zḥl ¹] قل. إنحدر بعيدًا، زحف (إلى مخبأ)؛ تث ٣٢ : ٢٤؛ أي ٣٢: ٦؛ مي ٧: ١٧ (#٢٣٢٣).

ع. ق أن إثنين من الثلاثة إستخدامات للفعل وردت في (تث٣٢: ٢٤؛ مي٧: ١٧) ويشير إلى أن "الإشياء الزاحفة" الأفاعي والحيات بالتحديد. إذا كانت كلمة זָחַל التي ورد ذكرها في أي ٣٢: ٦ تأتي من هذا الجذر للفعل وليس من كلمة זחל ² [zḥl ²] وتعني خائف (← #٢٣٢٤) (انظر .E Dhorme, *Job*, 475). فإن ذلك يكون الحديث عن ثقة اليهو الزائدة في نفسه تلك التي دفعته لأن يتحدث لأقرانه بطريقة تنم عن خوف حية وضيعة (قا؛ Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985, 449).

رحلةُ، ذِهاب، زَحْف، مشي، تَجَوُّل ← ארח [ʼrḥ ¹] (يكون عَلَى الدرب، يطوف، #٧٨٢) ← אשׁר [ʼšr ¹] (يسير مستقيم، #٨٨٦) ← דרך [drk] (يمشي، يتقدم، #٢٠٠٥) ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يتصرف، #٢١٤٣) זחל [zḥl ¹] (ينزلق بعيدًا، #٢٣٢٣) ← יצא [yṣʼ] (يخرج، يقدم، #٣٦٥٥) ← יָרַד [yarad] (ينزل، يصعد، يهبط، #٣٧١٨) ← מַסָּע [massaʻ] (يبدأ الارتحال، #٥٠٢٣) ← נחת [nḥt] (يتقدم نازلاً، يهبط، يستقر، #٥٧٣٧) ← סאן [sʼn] (يطأ فوق، يمشي، #٦٠٠٨) ← עדה ¹ [ʻdh ¹] (يخطو #٦٣٣٤) ← עלה [ʻlh] (يصعد، يهبط، يعرض، #٦٥٩٠) ← פשׂע [pśʻ ¹] (يخطو للأمام، يتقدم، #٧٣١٤) ← צעד [ṣʻd] (يخطو، يتقدم، #٧٥٧٥) ← שׁור [šwr ²] (يهبط، قافلة، #٨٨٠١).

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

2324	זחל

זחל ² [zḥl ²] قل. خشى، خاف (#٢٣٢٤)

ع. ق يرد ذكر هذه الكلمة فقط في أي٣٢: ٦ واستخدمت كمرادف لكلمة יָרֵא وتعني يخشى، يكون خائف للتعبير عن رعب اليهو عندما تكلم ضد أيوب و اصدقائه. هذا الجذر "يبدو أنه صيغة كنعانية مثبتة في الاوغاريتية حيث نجد كلمة *dhl* وتعني يخشى. وفي أرام. דְּחַל وتعني "يخشى، يعبد" (Hartley, 433, n. 21). يرد ذكر الجذر الأرامى المشابه ٦مرات في الجزء الأرامى من سفر دَانِيآل حيث نجد أن أربع مرات منها مذكورة في سياق الرؤية أو الحلم (دا ٢: ٣١ ودا ٤: ٥[٢] ودا ٧: ٧, ١٩). والمرتان المتبقيتان نجدهما يشيرا إلى سلطان وسيادة يهوه عَلَى الكون (دا ٥: ١٩؛ ٦: ٢٦[٢٧]).

خشية، فزع، رعب ← אָיֹם [ʼāyôm] (فظيع، رائع، عظيم، #٣٩٨) ← אֵימָה [ʼêmâ] (رعب، فزع، #٣٩٩) ← בהל [bhl] (مرعوب، مروع، يرعب، يروع، يتعجل، يستحث، #٩٨٧) ← בעת [bʻt] (مأخوذ برعب مفاجيء، مذهول، مروع، يهاجم بعنف، #١٢٨٦) ← גור ³ [gwr ³] (خاف من، فزع، وقف في روعة، #١٥٩٣) ← דאג [dʼg] (قلق، اهتم، خشى، فزع، #١٧٩٣) ← זחל ² [zḥl ²] (خشي، خائف، #٢٣٢٤) ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتعد، ارتجف، #٣٠٠٦) ← חתת [ḥtt] (مرهق، مرعوب، مروع، ارتاع، رعب، #٣١٦٩) ← יגר [ygr] (خشي، فزع، رعب، #٣٣٣٦) ← ירא ¹ [yrʼ ¹] (خشى، خائف، اكرم، #٣٧٠٧) ← ירה [yrḥ] (خائف، مروع، شلة الخوف، #٣٧٢٤) ← ערץ [ʻrṣ] (متنبه، مروع، مفزع، يكون في رعب، #٦٩٠٧) ← פחד [pḥd] (ارتعش، كان في فزع، #٧٠٦٤) ← קוץ ¹ [qwṣ ¹] (شعر بالإشمئزاز، خاف، سبب الفزع #٧٧٦٢)

البيبلوجرافيا

J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; C. Rabin, "Hebrew *zhl*," IOS 2, 1972, 352-68.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* / *W. C. Kaiser, Jr.*

2326	זיד

זיד [zyd] قل. تصلّف، تغطرس؛ هِفعِيل. يهيء طعامًا، يتغطرس، يتصرف بشكل صلف (#٢٣٢٦) זֵד [zed]، صفة. تعني مغرور، متجرأ (#٢٢٩٤) זָדוֹן [za-dôn]، اسم. جرأة، وقاحة (#٢٢٩٥)؛ זֵידוֹן [zêdôn] صفة تعني ثورة (ترد ١. في مز١٢٤: ٥، #٢٣٢٧)؛ נָזִיד [nazîd] وتعني هذه الكلمة: الطعام المسلوق، القش (← #٥٦٨٦). الكلمة أرام. זוּד [zûd] والفعل عَلَى وزن هفعيل. ويعنى يتصرف بغطرسة (ترد ١. في دا ٥: ٢٠، #١٠٢٢٥).

ش. أ. ق بداخل هذا التعقيد من الأفكار يجد Scharbert (*TDOT* 4:47) أن هناك اصلين مختلفان للفعل (זוד و זיד) في حاجة إلى التفريق بينهم لأنهما يختلفان في المعنى في عرب. وأرام.. أن كلمة זוד تعد منسوبة إلى فكرة تجهيز الطعام (وليس سلقه أو تسخينه) بينما كلمة זיד (الفكرة الأساسية المتعلقة بهذه الدراسة) توحي بعِدّة معاني: مُبالغ فيه، حديث متغطرس، أفعال جريئة، وقاحة.

ع. ق ١- أن الفعل نجده مستخدم ١٠ مرات في النص العبري بالاضافة إلى مرّة واحدة في القسم الآرامى من سفر دَانِيآل. وفي حالة واحدة نجد أن الفعل זוּד يشير إلى تحضير يعقوب الطعام من أجل عيسو (تك٢٥: ٢٩). أن اختيار هذه الكلمة ربما يتضمن إشارة ساخرة بأن تحضير

يعقوب الطعام كان عملاً جرىء سيمكنه من أخذ بركة البكورية من عيسو (A. P. Ross, Creation and Bless-ing, 1988, 449-50).

٢- أن معنى الفعل متصل بالأفراد والأمم التي تجرأت عَلَى تقلد السلطة أو أخذ حقوقًا شرعية ليست لهم. وربما يتضمن ذلك اتجاه أو سلوك يتجاهل أو يرفض صلاحية سلطة الله عَلَى شعبه من خلال شرائعه (نح٩: ٩). أن اللهحذر الإسْرَائِيليين وأمرهم بأن يصغوا ويتبعوا وصيته التي كان يقوم بتعليمها الْكَاهِنِ والمسجلة من خلال القضاة في قوانين المحاكم لأنهم كانوا (القضاة) ممثليه المختصين بحماية حقوق الأفراد. التي منحها الله إياهم (تث١٧: ١٢-١٣). أن الفرض بأن هؤلاء الرؤساء لم يكن لهم سلطة- إذ أن الله لم يتكلم مِن خلالهم وان الله لا يعنى بحقوق الأفراد- سيكون عملاً ينم عن الغطرسة والجرأة. وكان الأنبياء الكذبة- الذين ادعوا الحق في التكلم بالنيابة عن الله في الوقت الذي لم يكن يتكلم اليهم فيه- أكثر تجرأ عَلَى الرب (تث١٨: ٢٠- ٢٢) كان يعد من التجرأ عَلَى الله أيضًا الاعتقاد بالفخر الشخصي لفرض السيطرة العسكرية عَلَى امة أخرى بدلاً من الاعتراف بسلطة الله عَلَى التحكم في مثل تلك الاحداث (ار٥٠: ٢٩- ٣٢). عندما كان قلب فِرْعَوْن يقسو باستمرار وليس عندما ثارت آلهة مصر، (Durham, *Exodus*, WBC, 244) وعندما لم يسمح لبني إسْرَائِيل بمغادرة مصر إلا بعد أن ازيلت كل ضربة (خر٧: ١٣؛ ٨: ١٩، ٢٨- ٢٩، ٣٢؛ ٩: ١٧، ٢٧- ٢٨، ٣٤- ٣٥) فإنه بذلك كان ينكر حق الله في أن يدعو الإسْرَائِيليين ابنائه (خر٤: ٢٢) وخاصته (انظر١٩: ٥- ٦). أن فِرْعَوْن أبى أن يُخضع نفسه (خر١٠: ٣) بل تجرأ وإعتقد أنه- بوصفه ملك مصر وابن آلهتها- لديه السلطة لكى يبقي شعب الله المختار عبيدًا عنده في مصر.

٣- أن التجرأ هو الاعتقاد بأن الله سيبارك حتى ولكن الفرد يعمل مالايرض الرب. ونجد هذا مبينًا في رفض شعب إسْرَائِيل- في البداية- أن يثقوا في الربوان يدخلوا الأَرْض عند قادش برنيع لأنهم خافوا من العماليق؟ وفيما بعد عندما اخبرهم الرب بأنهم سيموتون ولن يدخلوا الأَرْض (تث١: ٢٦- ٤٠) تجرأ الشعب عَلَى محاولة دخول الأَرْض- بالرغم من أنها لم تعد ميراثهم الذي وعدهم الله به (تث١: ٤٣). وإعتقد أن الله سيعطيهم النصر في تلك الحرب المقدسة ولكن بما أن الله لم يكن وسطهم (تث١: ٤٢) فلذلك هُزموا وانكسروا.

أن الاسم זָדוֹן (والذي استخدم ١١ مرّة) يظهر أنه يوجد خط رفيع بين الإيمان الحقيقي بالله وبين التمرد عَلَى نعمة الله. أن فعل الإيمان الحقيقي المبنى عَلَى خبرات سابقة مه الاله الحي (هَزم داود الاسد والدب، ١صم١٧: ٣٤- ٣٧) ربما يبدو عَلَى أنه وقاحة لأولئك الذين لا ينظرون إلى ذلك بعين من الإيمان (اخوة داود في ١صم١٧: ٢٨). أن تفاؤل داود لم يكن مبنِي عَلَى أساس تقدير جرىء لمهارته القتالية ولكنه مبنى عَلَى ثقته بأن الله يحاكم كل من يعيب أو يعير اسمه القدوس (١صم١٧: ٣٦ و٤٣ و٤٥). لم تكن الإعتقادات الزائفة- المبينة عَلَى القوة البشرية اوالمبنية عَلَى الأمن (إعتقد الادوميون أن موقعهم المحصن عن الصخر أمناً، ار٤٩: ١٦: عو٣). لم تمثل أي نوع من الحماية للمتكبرين. أن لم يكن الوثوق في نعمة الله والايمان به مصحوبين بالبر فإن ذلك لن ينجي في يوم الرب (خر٧: ١٠). أن الهوان (קָלוֹן، #٧٨٣٠) هو مكافأة اولئك الذين يبالغون في الرأى حول اهميتهم الذاتية (זָדוֹן) ولكن المتواضعين يجنون حكمة (ام١١: ٢).

٤- أن اللامبالاه أو فقدان الإنتباه نحو المبادىء المهمة- مثل احتياجات اوحقوق البشر الآخرين- ربما يؤدي ذلك إلى تكوين ميول اعتيادية تتسم بالغطرسة، السخرية والوقاحة- تمثل تلك الاتجاهات التي تتسم بالقسوة أكثر من مجرد الجرأة في (ام١٣: ١٠ وام٢١: ٢٤). بالرغم من أن الصفة זֵד (يرد ذكرها ١٣ مرّة ستة منها في المَزْمُور ١١٩) تمكن أن تشير إلى الخطايا التي تتجرأ علي الرب والتي لا يعي بها الشخص (مز١٩: ١٣[١٤]). إلا أنها في الغالب تصف الشعب المتغطرس والوقح (وليس "الملحد" كما هو موجود في RSV في مز١١٩: ٢١ و٥١ و٦٩ و٧٨ و٨٥ و١٢٢) الذي يُعتقد بأنه ليس عليه اتباع شرائع الله. ويسخرون من اولئك الذين يتبعون وصايا الله ويحاولن تجريدهم من الحقوق- التي أعطاها الله اياهم- عن طريق أفعال تنم عن العنف (التعظم والقساوة مرتبطين ببعضهما في مز٨٦: ١٤؛ إش١٣: ١١). ربما يرفض القساة القلب والوقحون نعمة الله المقدمة اليهم (إش٤٣: ٢) وتصل بهم القساوة لأن يعتقدوا بأن عبادة الله باطلة (ملا٣: ١٣- ١٤). بل أن عقولهم المريضة تتخيل أن الله سيكافئهم بالبركات (ملا٣: ١٥). أن هؤلاء المتغطرسون سيكونون قشاً للنار في يوم الرب للمحاسبة (ملا٤: ١ [٣: ١٩]).

ب. ت ترجمة هذا الجذر في سب. هى ὕβρις (ي# ٥٦١٥)، وتعني الكلمة "الوقاحة، العنف، التكبر (٦مرات) بينما ὑπερηφανία (ي# ٥٦٦١)، وتعني الغطرسة والتجرأ (٥ مرات)؛ ἀσεβής (ي# ٨١٥)، وتعني الإشرار (٧مرات). هذا بالاضافة إلى عِدّة مصطلحات أخرى (*TDOT* 4:49-50). في مخطوطات قمران نجد أن أعداء جماعة الرب يدانون لأنهم تجرأوا عَلَى الرب وتعمدوا رفض ارادته. أن ع. ج يستخدم كلمة ὕβρις (ي# ٥٦١٥)، بمعنى الغطرسة. ولكن بمعنى أقرب للمعنى الذي أورده فلافيوس يوسيفوس في كتابة "العصور القديمة" وللمعنى الوارد في اللغة اليونانية الكلاسكية فإن ع. ج يستخدم كلمة ὑπερηφανία (ي#٥٦٦١) / ὑπερήφανος (ي#٥٦٦٢، ٦مرات) لتعبر عن

فكرة العنف، سوء المعاملة، الوقاحة وليس الوقاحة. وفي مرات عديدة نجد الكلمة بالقرب من كلمات أخرى تعني الغطرسة- في قائمة الرذائل التي يجب أن يتجنبها المؤمن المسيحي (مر٧: ٢١؛ رو١: ٣٠؛ ٢تى٣: ٢) ويُشمل ذلك في نصوص عِدّة منها يع٤: ٦ و١بط٥: ٥ الذي يقتبس من أم٣: ٣٤ ("الله يقاوم المستكبرين [לֵצִים]") ليحث عَلَى السلوك المتواضع بين المؤمنين في الكنيسة الأولى.

الببيلوجرافيا

G. Bertram, "Hochmut und verwandte Begriffe im griechischen und hebrᴗischen Alten," *WO*, 1964, 29-38; R. M. Gula, "Sin: The Arrogance of Power," *Reconciliation* 1, 1987, 63-83; N. H. Snaith, "The Snare of Pride," *ExpTim* 165, 1954, 345-46.

غاري في. سميث *Gary V. Smith*

٢٣٢٧ (זֵידוֹן [*zêdôn*]، ثائر) ← #٢٣٢٦

٢٣٢٨ (זִיז [*zîz* [1]]، كائنات صغيرة (ضارة) في الحقل)، ← #٦٨٥٦

2329	זִיז

זִיז [*zîz* [2]]، ثدي (ترد ١. [#٢٣٢٩]؛ إش٦٦: ١١، الكلمة الموازية שַׁד، الثدي (#٨٧١٨).

ش. أ. ق في أكد. نجد الكلمة المشابهة *zizu* وتعني الحلمة- مستخدمة في نص يصف المتعبدين وهم يرضعون من ثدي الآلهة عشتار (Cohen, 46) وفي عرب. نجد كلمة *zîzat*.

ع. ق وفقًا إلى إش٦٦: ١١ فإن أُورُشَلِيم التي ذُلت في السابق ستصبح بمعجزة من الرب مصدرًا للأمان والإزدهار لشعبها العائد، والذي يوصف بأنه يرضع من ثدي أمة صهيون.

ثدي ← דַּד [*dad*] (ثدي، #١٨٤٣) ← זִיז [*zîz* [2]] (ثدي، #٢٣٢٩) ← קִשֻּׁרִים [*qiššurîm*] (رباط الثدي، #٨٠٠٥) ← שַׁד [*šad*] (ثدي، #٨٧١٦).

الببيلوجرافيا

H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic,* 1978, 46.

روبرت بي. تشيشولم *Robert B. Chisholm*

2338	זִיקוֹת

זִיקוֹת [*zîqôt*]، سهم مشتعل (#٢٣٣٨)؛ זֵק [*zēq*[2]]، سهم مشتعل (#٢٤١٥).

ش. أ. ق في أكد. هناك مصطلحان مشابهان لكلمة זֵק ولكلمة זִיקוֹת هما: *zaqtu* وتعني (الاسلحة) المدنية وكلمة *ziqtu / ziqu* والكلمة تعني "مشعل" (انظر: *CAD* (21, 63, 133-34). قا؛ أيضًا نجد في سريانية. ما يعني "وميض من البرق" (انظر: *HALAT* 254, 263).

ع. ق ١. يرد ذكر كلمة זִיקוֹת مرتين في إش٥٠: ١١، هذا النص يترجم في NIV؛ ت. ت كالأتي: "انْظُرُوا، يَاجَمِيعَ مُوْقِدِي النَّارِ، الَّذِينَ يُضِيئُونَ لأَنْفُسِهِمْ مَشَاعِلَ، (זִקוֹת) سِيرُوا فِي نُورِ نِيرَانِكُمْ، وَعَلَى وَهْجِ مَشَاعِلِكُمُ (זִקוֹת) الَّتِي أَوْقَدْتُمُوهَا" وبجانب إش٥: ١١ فإن كلمة זִקוֹת يرد ذكرها في حك ٤٣: ١٣ مع فارق دقيق عَلَى أنها (اضاءة).

٢. ترد זֵק فقط في أم٢٦: ١٨- ١٩ "كَمَجْنُونٍ يَقْذِفُ شَرَرًا وَسِهَامًا وَمَوْتًا، مَنْ يَخْدَعُ قَرِيبَهُ، ثُمَّ يَقُولُ: كُنْتُ أَمْزَحُ فَقَطْ!".

ب. ت التعبير זִיק، ويعنى مذنب، يوجد في آرام. يه.

قوس، سهم، الرماية ← אַשְׁפָּה [*'ašpâ*] (جعبة، #٨٨٠) ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (السهم المشتعل، #٢٣٣٨) ← זֵק [*zēq* [2]] (وتعني السهم المشتعل، #٢٤١٥) ← חֵץ [*ḥēṣ*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← חֵצִי [*ḥēṣî* [1]] (وتعني السهم، #٢٩٤٣) ← טחה [*ṭḥh*] (مسافة رمى السهم، #٣٢١٧) ← יוֹרֶה [*yôreh* [1]] (الرامى، #٣٤٥٢)؛ ← מוֹרֶה [*môreh* [1]] (وتعني الرامي، #٤٦١٩) ← יֶתֶר [*yeter* [2]] (وتر القوس، #٣٨٥٧) ← קֶשֶׁת [*qešet*] (القوس، #٨٠٠٨)؛ ← קַשָּׁת [*qaššāt*] (الرامى، #٨٠٠٩)؛ קֹשֶׁט [*qōšeṭ*] (القوس، #٨٠٠٠) ← רבב [*rbb* [2]] (يصوب، #٨٠٤٦)، ← רַב [*rab* [3]] (רָב [3] [*rab*[3]] #٨٠٤٣) ← רבה [*rbh* [2]] (الرامى، #٨٠٥٠) ← תְּלִי [*tᵉlî*] (الجعبة، #٩٤٣٧).

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

2339	זַיִת

זַיִת [*zayit*] شجرة زَّيْتُون، بستان زَّيْتُون، زَّيْتُون (#٢٣٣٩).

ش. أ. ق كلمة זַיִת منسوبة إلى الكلمة الاوغاريتية *zt* (شجرة الزَّيْتُون، الزَّيْتُون) والى عرب. زيت والى "زَّيْتُون" شجرة زَّيْتُون، انظر *HALAT*, 257.

ع. ق ١. أن الزَّيْتُون يعد شيئًا بارزًا في ع. ق لأنه من ضمن ثلاث مقومات مبدئية للحياة فلا الأرْض الموعودة (Goor, *Fruit*, 93): "لأنَّ الرَّبَّ إلهَكَ آتٍ بِكَ إلَى أرْض جَيِّدَةٍ. .... أرْض زَيْتُونِ زَيْتٍ" (تث ٨: ٧- ٨). والمقومان الآخران للحياة كان الحبوب والعنب. ولذلك كان من أعمال التخريب لملك طاغ "يأخذ اجود حقولهم [حبوب] وكرومكم [عنب] وبساتينكم [زَيْتُون] ويعطيها لعبيده" ١صم٨: ١٤). هذه المقومات الثلاثة الأساسية يُعبر عنها كثيرًا بالآتى "القمح والخمر الجديدة والزيت [زيت الزَّيْتُون]" (مثل؛ هو٢: ٨؛ يؤ٢: ١٩؛ שֶׁמֶן وتعني زيت الزَّيْتُون [← #٩٠٤٣). أن هذا الترتيب المحدد للثلاثة يتبع الترتيب المتبع في الحصاد: الحبوب في آخر الربيع والعنب في اول الخريف والزَّيْتُون في آخر الخريف. كان يحصد الزَّيْتُون عن طريق الخبط عَلَى الأشجار بالعصيان لإنتزاع الزَّيْتُون من الفروع (تث٢٤: ٢٠؛ إش١٧: ٦ وإش٢٤: ١٣، Zohary *Plants*, 56).

٢. تشير كلمة שֶׁמֶן إلي الزَّيْتُون (تث٢٨: ٤٠ مى٦: ١٥) اوالى شجرة الزَّيْتُون (قض٩: ٨- ٩؛ زك٤: ٣و ١١). أن العلاقة في العبارتين זֵית שֶׁמֶן وتعني زيت زَيْتُون (تث٨: ٨) وفي זֵית יִצְהָר وتعني زيت زَيْتُون (٢مل١٨: ٣٢؛ كلمة יִצְהָר وتعني زيت [← #٣٦٥٨]: "أشجار الزَّيْتُون التي تنتج زيتًا" هى علاقة اضافة للتأثير (انظر: Dalman, AuSP, 4:162 and *HALAT*, 258,). والعلاقة في عبارة שֶׁמֶן זֵית "oil-rich olive trees" (خر٢٧: ٢٠ وخر٣٠: ٢٤؛ لا٢٤: ٢) هى علاقة إضافة للنوع (Waltke, *IBHS*, §9.5.3g): "زيت الزَّيْتُون".

٣. ولأن الزَّيْتُون كان من بين الثلاث مقومات الأساسية، فكان يبرز دائمًا في صيغات البركة واللعنة. إذ يمكن أن يؤدي العصيان إلى ضئالة في محاصيل الزَّيْتُون (تث٢٨: ٤٠؛ مى٦: ١٥). ومع ذلك فإن الله سيحفظ دائمًا البقية الصالحة من الشعب مثل حبات الزَّيْتُون القليلة التي تترك عَلَى الشجرة بعد الحصاد (إش١٧: ٦ وإش٢٤: ١٣). هذه البقية الصالحة ستبتهج بالرب بالرغم من ظروف الخراب وضئالة محصول الزَّيْتُون (حب٣: ١٧- ١٨). أن التوبة تعني العودة ويكون بهاء إسْرَائِيل مرّة أخرى مثل شجرة زَيْتُون (هو١٤: ٧) وأشجار الزَّيْتُون نفسها ستخرج ثمار من جديد (حج٢: ١٩).

٤. مخافة الرب ستؤدي إلى مباركة الله للأبناء مقارنة بغروس الزَّيْتُون (مز١٢٨: ٣). الرجل البار يقارن نفسه بفرع زَيْتُون اخضر (مز٥٢: ١٠) ونجد الإشرار مُشبهين بشجرة زَيْتُون فقدت كل ازهارها وبالتالي لاتحمل ثمارا (أي١٥: ٣٣).

٥. في الرؤيا المسجلة في زك٤ نجد شجرتي زَيْتُون بجانب المنارة (ع.٢- ٣) أن حيرة زكريا- المؤكدة من خلال سؤاله الذي تكرر ثلاث مرات: "ما هذه؟" (ع. ٤، ١١، ١٢) - نجد لها صدى في تعدد التفسيرات التي قدمها المفسرون. أن تفسير M. Kline (84-96) الذي يعد أفضل تفسير لتفاصيل النص وللسياق الكتابي الكبير- موجزاً كالآتى: بما أن أشجار الزَّيْتُون هى مصدر للزيت المتعدد الإستخدامات- حيث كانت شجرة الزَّيْتُون هى مصدر لزيت المنارة (ع.١٢)- اذاً فإن شجرتا الزَّيْتُون كـ "ابنا الزيت" ليستا "ممسوحتين" (تتلقى الزيت وهذا يعني الكاهِن والملك) ولكن "ماسحتين" (تدهنا بالزيت). وبما أن المسح بالزيت كان وظيفة النبي اذاً فإن هناك رؤية لخدمة النبي. أن يوحنا يطور هذه الصورة في رؤ١١ حيث شجرتا الزَّيْتُون هما شاهدان (ع.٣ و٤) - مثلما في زك٤: ١٤- "يقفان أمام الرب سيد الأرْض كلها" ومن هنا فإن المنارة ترمز إلى جماعة شعب الله حيث أن وظيفتهم هى الاثمار (الحق/ الشهادة الحقة (انظر أيضًا: ...) وهذه الوظيفة كانت تنفذ مباشرة في ع. ق من خلال الهيكل الذي كان إعادة بناؤه هو موضع إهتمام زكريا (انظر زك٤: ٦- ١٠) (← زكريا: لاهوت).

٦. يرد ذكر الاسم جَبَل الزَّيْتُون (הַר הַזֵּיתִים ← أ #٢٣٣٩). لأول مرّة في زك١٤: ٤. هذا الجَبَل والذي يقع في شرق أورُشَلِيم لابد وان كان مغطى بوفرة بأشجار الزَّيْتُون ليكتسب هذا الاسم. في يوم الرب سيقف الرب عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُون في مواجهة جَبَلِ صهيون. الذي احتله العدو (ع.٢). وسيحارب العدو (ع.٣) وفي نفس الوقت سيهب الحرية لشعبه (ع.٤- ٥).

زَيْتُون ← גַּרְגֵּר [*gargēr*] (الزَّيْتُون الناضج، #١٧٣٧) ← זַיִת [*zayit*] (شجرة الزَّيْتُون، زَيْتُون، #٢٣٣٩) ← יִצְהָר [*yiṣhār* [1]] (الزيت، #٣٦٥٨).

البيبلوجرافيا

TDOT, **4**:58-62; J. Baldwin, *Zechariah*, 1972; A. Goor and M. Nurdock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968; M. Kline, *Images of the Spirit*, 1980; J. Klotz, "The Vine, the Fig Tree, and the Olive: A Study in Biblical Symbolism," *CJ* 6, 1980, 256-60; K. Strand, "The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11," *AUSS* 20, 1982, 257-61; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

٢٣٤١ (זַךְ [*zak*]، لون ساطع، برىء، نظيف) ← #٢٣٤٢

2342	זכה

זכה [*zkh*] قل.، نقى؛ بيعّل.، يطهر، يَتكلّمُ بعدل، يُبرّئُ؛ هِتْبَعِّيل.، ينظف نفسه (#٢٣٤٢)؛ זָכַךְ (*za-*

kak هى صيغة لـ HALOT 269b זָכָה)، والفعل في صيغة قل. لمع، برىء؛ هِفْعِيل. طهّرْ (# ٢٣٤٨)؛ זַךְ [zak]، صفة. تعني نقى، نظيف (#٢٣٤١)؛ זְכוֹכִית [zekôkît]، اسم. زجاج (#٢٣٤٣)؛ זְכוּ [zakû] في أرام. كت.. هى اسم. مؤ. نقاوة، براءة (ترد ١. في دا٦: ٢٢[٢٣]؛ #١٠٢٢٩).

ش. أ. ق ١. هذا الجذر يُشْهَدُ على نطاق واسع في أكد. فالفعل zakû، يُصبحُ نظيفًا، يوضح، يشعل، يحرر؛ (جذر تثنوي) يطهر، ينقي، برىء من الشوائب، الصفة zakû، واضح، نظيف، مُطهَّرَ، نَقى، صافيَ، خال مِنْ الإدّعاءاتِ، والاسم zakûtu، معلومة واضحة ومؤكدة ، النظافة، إعفاء (CAD Z, 23-32) ومع ذلك في أكد. نجد أن الاصل مستخدم أغلب الظن- للتعبير حصريًا- عن الطهارة الجسدية من ناتج .... الخ وليس مستخدم مجازًا.

٢. يرد هذا الجذر للفعل مرات عديدة في أرام. الرسمية (DNWSI, 320-21) وفي اللغة أرام. المتأخرة وكان يكتب بطريقتين זְכָה و(Jastrow, 307, 399 דְּכָה). وكانت ... معروفة جيدًا عَلَى أنها تنوع صوتى بين الكلمات العبرية وأرام. (انظر مثل؛ عرب. זָהָב وأرام. דְּהַב وكلاهما يعني ذهب. انظر أيضًا TDOT 4:62 [الملاحظات]). في اللغة ع. ج. ق. نجد كلمة dky وتعني يتنقى، يطهر (HA-LOT 269a and TDOT 5:62). وفي اللغة عرب. الكلاسيكية توجد الصيغتين معًا بمعنى ينقى، يزدهر (المرجع السابق)

ع. ق ١. من الناحية اللفظية لا يوجد ما يبدو عَلَى أنه فارق جوهرى بين الجذرين المتجانبين في الصيغة- المتحدين هنا. ومع ذلك فإنه من المثير أن نجد في نصين شعريين - حيث يتوازي الفعلين معًا - كلمة זָכַךְ مستخدمة ادبياً بينما كلمة זָכָה مستخدمة مجازًا (تشير TDOT 4:63 إليها عَلَى أنها نصوص انتقالية بين المعاني الحرفية والمجازية لهذين الفعلين المتحدين). وفقًا إلى أي٢٥: ٤- ٥ "وكيف يتبرر الإنسان عند الله؟ وكيف يزكو [זָכָה] مولود المرأة؟ هوذا نفس القمر لايضيء والكواكب غير نقية (זַכּוּ) في عينيه" (قا؛ أيضًا نفس التنوع في أي ١٥: ١٤- ١٥). أن الذكر الوحيد للاسم זְכוֹכִית ويعنى الزجاج، البلور- يفرض بأن للأصل معنى أساسى هو: يوضح، يلمع "لايعادلها الذهب ولا الزجاج (وهذا يعني الحكمة) ولا تبدل بإناء ذهب ابريز" (أي٢٨: ١٧)

٢. للفعل זָכָה (ورد ذكره ٨مرات او٩ مرات) يهيمن في الإستخدام عَلَى الفعل זָכַךְ (ورد ذكره ٤مرات) ولكن كلاهما استخدما في السياق الادبى المجازي. ورد ذكر الفعل זָכָה من ٥ إلي ٧مرات في صيغة قل. (كما هو في مس.) أو عَلَى أنه عَلَى بيعّل. (HALOT 269a) واعتماداً عَلَى ما إذا كان الفرد يحرف النص في ار١١: ١٥ من حيث قراءة هذا الفعل. (انظر اسفل). في مى٦: ١١ تتبع NIV صيغة الفعل عَلَى بيعّل. "هل اتزكى مع رجل ذو موازين غير امينة ومع كيس معايير الغش؟" لو اخذت بالإشارة إلى الفعل في صيغة قل. سيصبح معنى ع. "هل اصبح نقيًا (وهذا يعني متسامحاً مع اوهل اُعتبر رجلاً نقيًا مع" (Allen, 376, n. 55) وفقًا إلى ملحوظة (BHS textual note f-f) فإن ار١١: ١٥ يعد بالتأكيد محرف. أن NIV تتبنع مس. وتترجم كالآتى: "إذا صنعت الشر جينئذ تبتهجين (انظر עָלַז وتعني يبتهج، #٦٦٠٠). ومن ضمن إشياء أخرى، فإن ملحوظة BHS المتعلقة بالنص تقترح تغيير الفعل من ... إلى אָז) עָלַז - وتعني اذاً التي تقع في بداية السطر ستصبح الجزء الأول من الفعل) مما يسلم بالترجمة الآتية "هل اعلنك شخصًا نقى؟" أن سب. تترجم ار١١: ١٥ كالآتى: "هل تهربين من تلك الإشياء؟" عَلَى ما يبدو أنه قرأ الفعل عَلَى أنه الفعل עוּז (ويعنى يلجأ، يأمن، #٦٣٩٥)؛ انظر: Carroll, 272 من أجل ملخصًا عن تلك الاحتمالات وغيرها).

أن الفعل في صيغة قل. يعني أساسًا: أن يكون الفرد نظيفاً، غير ملام، برئ ويمكن أن يشير الفعل إلى براءة الله عندما يُحاكم الخاطئ (مز٥١: ٤[٦]) والى افتقاد الطبيعة الإنسانية إلى البراءة أمام الله (أي١٥: ١٤- ١٥ وأي٢٥: ٤- ٥؛ كلاً من זָכָה و זָכַךְ في النصين، قا؛ انظر اعَلَى)

أن الفعل عَلَى بيعّل. يعني يتطهر، يبرئ شخصًا من فعل خاطئ: "حقًا قد زَكيت (الفعل זָכָה عَلَى بيعّل.، قلبى باطلاً وغسلت بالنقاوة يدى" (مز٧٣: ١٣ وقا؛ ام٢٠: ٩). وفقًا إلى مز١١٩: ٩ فإنه عن طريق اتباع ارشاد كلمة الله يمكن للشاب أن "يزكى طريقه" أن إش٥٣: ١٠ يعد نصًا صعبًا فنجد NIV تترجم متبعة قراءة مس. (وهذا يعني أن الفعل דכא [dk'] عَلَى بيعّل. ويعنى يطفيء، يحطم، #١٩١٧): "أما الرب فكانت ارادته أن يسحقه ويجعله يعاني" واقترح Gressmann مرّة تحريف صيغة الفعل (דִּכָּא = זִכָּא) بيعّل. واضافة حرف جر "من" إلى الفعل الذي يلى لتسلم الترجمة بالآتى "يطهره من سقمه/ معانته" (انظر HA-LOT 221a)

أن صيغة الفعل في هِتْبَعِّيلْ. يرد في إش١: ١٦ "اغتسلوا تنقوا. اعزلوا شر أفعالهم من أمام عينى. كفوا عن فعل الشر" أن الفعل هِفْعِيل. استخدم في أي٩: ٣٠- ٣١ "ولو غسلت نفسي بالصابون و(تطهرت) (זִכַּךְ) نظفت يدى بالإشنان فإنك في النقع تغمسنى حتى تكرهنى ثيابى"

٣- يغلب المعنى الدينى والأخلاقي في الصفة זַךְ وتعني نقى، نظيف، واضح (ورد ذكرها ١١مرة؛). وبالرغم من ذلك هناك إستخدامات عديدة عينية "انت تأمر بنى إسْرَائِيل أن يقدموا اليك زيت زَيْتُون مرضوضًا نقيًا [זַךְ] للضوء لإصعاد السرج دائمًا (خر٢٧: ٢٠ وقا؛ ٣٠: ٣٤؛ لا ٢٤: ٢ و٧).

يمكن أن تشير الصفة إلى الشخص الذي يعيش حياة نقية من البر والاستقامة (أي ٨: ٦ قا؛ ٣٣: ٩؛ أم ٢١: ٨) وفي الحقيقة أن الصفة مستخدمة في إشارات تحث عَلَى مثل هذه الحياة الدينية "الولد أيضًا يعرف بأفعاله هل عمله نقى ومستقيم؟" (أم٢٠: ١١) والأهم من كل ذلك هو السؤال عن دوافع الفرد: "كل طرق الإنسان نقية في عينى نفسه والرب وازن كل الدوافع" (أم١٦: ٢). زعم أيوب أن "صلاته خالصة" (أي١٦: ١٧) ووفقًا لصوفر فإن أيوب زعم أن معتقداته "زكية" (أي١١: ٤)

ترد الصفة. أرام. זְכוּ وتعني : نقى، نظيف- مرّة واحدة فقط في ع. ق. ونجد ذلك في كلمات دَانِيآل- وكان في جب الاسود- إلى الملك دَارِيُوس: "الهى أرسل ملاكه وسد أفواه الاسود فلم تضرني لأنى وُجدت بريئًا (זָכוּ أمامه وقدامك أيضًا ايها الملك لم أفعل ذنبًا (دا ٦: ٢٢ [٢٣]).

ب. ت أن الفعل זָכָה لا يرد ذكره في أي من مخطوطات قمران الخاصة بالهيكل ولكن يرد ٥ مرات في وثائق طائفية أخرى. وفقًا إلى نج. لايأكل أي شخص من " الذبيحة الطاهرة" ويشترك مع الجماعة إلا بعد أن تصبح أعماله نقية من كل الزيف ويسير في طريق الكمال" نج. ٨: ١٨ (Vermes, 73) والاكثر من ذلك من خاصة اولئك الذين لم ينقوا حياتهم عن طريق فصل أنفسهم عن الاثم" لاتدمج مع جماعة المؤمنين نج. ٩: ٩ (Vermes, 74) أن أي شخص رافض لإخضاع قلبه بالكامل للعهد مع الله والالتزام بوصاياه لايستطيع دخول الجماعة والاكثر من ذلك أن هذا الشخص "لن ينقى بالكفارة ولن يتطهر بمياه التنقية ولن يتقدس بمياه البحار والانهار ولن يغتسل ويصبح نظيفاً بأى مطهر كان. نجسًا يصبح إلى الابد نجسًا" (مخطوطة من قمران، "نج." ٣: ٤). يعد النص الاخير تذكرة "مثل؛ بصموئيل الأول ١٥: ٢٢" هل مسرة الرب بالمحرقات والذبائح كما بإستماع صوت الرب؟ هوذا الاستماع أفضل من الذبيحة والاصغاء أفضل من شحم الكباش (قا؛ أيضًا من ٥١: ١٦- ١٩ [١٨- ٢١]؛ مى٦: ٦- ٨ .... الخ)

ع. ج هناك مصطلحات عديدة في ع. ج تعبر عن نقاء الحياة تتطابق بشدة مع الإستخدامات المجازية لجذر الكلمة في ع. ق ومع أدب ما بعد ع. ق (قا؛ טהר، #٣١٩٧)

نظيف، نقى ← ברר [brr ¹] (يتطهر، يبقى نقيًا، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [zkh] (ينقى، أن ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חף [hap¹] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [thr] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:62-64; *TWOT* 1:240-41; L. C. Allen, Joel, *Obadiah, Jonah and Micah, NICOT*, 1976; R. P. *Carroll, Jeremiah*, OTL, 1986.

Richard E. Averbeck ريتشارد إ. أفيربيك

2349 זכר

זכר [zkr ¹] قل. تذكّر، تأمل، أحيا ذكرى؛ **نِفْعَل**.، مُتَذَكِّر، يتضرع؛ **هِفْعِيل**.، يذكر، يتضرع، يمدح، يدلي بالشهادة، يقدم تقدمة تذكرة (#٢٣٤٩) אַזְכָּרָה ['azkārâ] (تقدمة تذكارية. اسم. تقدمة تشهد على اسم الرب (← #٢٦٠)؛ זָכוּר [zakûr]، تذكرة #٢٣٤٥)؛ זֵכֶר [zeker]، تذكرة، اعلان، اسم (#٢٣٥٢)؛ זִכָּרוֹן [zikkarôn]، اسم. تذكرة، ذكرى (#٢٣٥٥)؛ מַזְכִּיר [mazkîr]، أمين السر، مدون (#٤٦٥٤).

ش. أ. ق الفعل مُثبت بشكل جيد جدًا. ففي **فينيقية**. نجد zkr و skr وفي أرام. نجد זְכַר و דְּכַר وفي **الاثيوبية** نجد zakara. كل هذه الكلمات تعني "يتذكر" في أكد. كلمة zakaru تعد فعل الحديث ويعنى "يعلن، يذكر، يناشد، يقسم". في اللغة عرب. الجنوبية القديمة، وفي عرب. نجد أن كلمة "ذِكر" كلاً من "يتذكر" و"يذكر" في أوغا. يرد ذكر اصل الفعل فقط في الأسماء الشخصية.

ع. ق ١. أن للجذر وإشتقاقاته أدوار حاسمة في ع. ق. عَلَى المستوى الإنساني نجد أن هذه تتضمن **التأمل**، وخاصة فيما كان في الماضي. أن هذا التأمل قد يقود **إلى** الندم أو الإرتياح أو تقدير وإلتزام أكثر فاعلية. أن تذكر **الله** له علاقة بإهتمامه بشعبه وتدخله، سواء في النعمة أو **المحاسبة**. أن العبادة الإلهية تعد السياق الذي يجتمع فيه **الإنسان** والمعاملة في شركة من التمجيد والبركة.

يمكن أن يشير إلى التأمل القلق أو **المعزى** أو إلى التفسير- أن الرجل الغنى لم "يذكر" أن **الحياة** قصيرة (جا٥: ٢٠[١٩]). ونجد أن التفكير حول **الزهو** الشرير يسبب الاضطراب (أي٢١: ٦). وان تذكر **الألم** الحاضر يعني الاستحواذة عَلَى الشخص المتذكر(مرا ٣: ١٩-٢٠). وعَلَى الصعيد الآخر فإن المنفيين **كانوا** مدفوعين لأن يتذكروا يهوه (ار٥١: ٥٠ قا؛ زك١٠: ٩). يجب أن يتذكر البشر خالقهم أيام شبابهم وبالتالي **يأخذوا** عبادته في اعتبارهم (جا١١: ٩- ١٢: ١). أن أيوب كان **مدفوعًا** إلى الاعتقاد بأن الابرار لايعاقبون ابداً (أي٤: ٧) والى تذكر تعظيم عمل الله بدلاً من انتقاده (أي٣٦: ٢٤). أن تذكر أعمال الله السابقة مع إسرَائِيل اوضح أن **الانقطاع** الحالى في علاقة العهد كان بسبب خطأ إسرَائِيل **وليس** بسبب الله (مى٦: ٤- ٥). واظهر أيضًا سيادته عَلَى التاريخ وبالتالي

يؤدي ذلك إلى الحسم بوحدانية الله (إش٤٦: ٩). أن تذكر شرائع الله يجلب التشجيع (مز١١٩: ٥٢). أن تذكر اسم الله في الليل يعني التحول إلى الله من خلال صلاة تأملية (مز١١٩: ٥٥ قا؛ ٦٣: ٦[٧]).

أن تذكر عظمة يعد ترياقًا للخوف (نح٤: ١٤[٨] قا؛ تث٧: ١٨). أن تذكر صهيون (مز١٣٧: ٦) هو تسليمًا بأنها مدينة الله وتقدير كل ما ترمز له. أن الفعل مستخدمًا حتى للإشارة إلى المستقبل بمعنى تذكر التوابع المستقبلية للخطيئة "تذكرى" إش٤٧: ٧؛ "ذكر" مرا ١: ٧)

٢. في العديد من الحالات المتعلقة بالمواضيع الإنسانية نجد أن تغيرات الحياة تثير ذكريات الراحة أو الحنين. وهكذا فإن صوفر اكد لأيوب أنه تاب فسيتذكر متاعبه الحالية عَلَى أنها "مياه عبرت" (أي١١: ١٦). وعَلَى الصعيد الآخر نجد شعب إِسْرَائِيل يشكو في الصحراء من عدم تنوع الغذاء ويتذكرون ما كانوا يأكلونه في مصر (عد١١: ٥). أن المنفيين افتقدوا العبادة في أورُشَلِيم وانشغلوا بنوع من الرثاء الجنائزى (مز١٣٧: ٦ قا؛ ٤٢: ٤[٥]). في رثاء مز٧٧ نجد أن رد الفعل الأساسي لسقوط إِسْرَائِيل يعد نوعًا من الاحباط؛ أن خلاص الله السابق الآن اصبح عنصر مُفتقد (مز٧٧: ٣[٤], ٥[٦] انظر NRSV). أن موت الفرد اوالجماعة يحمل معه قدر النسيان (أي٢٤: ٢٠ قا؛ مز٨٣: ٤[٥]؛ ار١١: ١٩؛ حز٢١: ٣٢[٣٧]؛ ٢٥: ١٠؛ زك١٣: ٢)

٣. أن الوعود المتعلقة بالايمان بالاخرويات تتحدث عن ظاهرة في الماضي اوالحاضر اوخبرات تم تجاوزها ولم تعد تُذكر. أن تابوت العهد سيتم التجاوز عنه ولن يفتقده (ار٣: ١٦). لايجب عَلَى المنفيين امعان النظر في أعمال الله التي خلصتهم في السابق لأنها ستبرر من خلال عمله الخلاصى (إش٤٣: ١٨). أن أورُشَلِيم المصورة في شخص عروس لايجب عليها تذكر عار ترملها في المنفي (إش٥٤: ٤). في السموات الجديدة والأرْض الجديدة لم يتم تذكر الإشياء الأولى التي جلبت الحُزْن (إش٦٥: ١٧).

٤. أن التذكر يمكن أن يتضمن معنى الامتنان فنجد ابيجايل تحث داود عَلَى أن يتذكرها في المستقبل- إذا باركه الرب واحسن اليه- بعدما جلبت طعامًا وخمراً له ورجاله (١صم٢٥: ٣١). أن عدم تذكر مساعدات الشخص السابقة يدان إذ أنه عمل ينم عن عدم الامتنان. لم يذكر يأش المعروف الذي عمله يهوياداع معه وقتل زكريا- ابن يهوياداع- (٢أخ٢٤: ٢٢). وما من احد ذكر الرجل المسكين للحكيم الذي نجى هو المدينة بحكمته (جا ٩: ١٥). وعَلَى المستوى الالهى فإن شعب إِسْرَائِيل في الصحراء لم يذكر قوة الله التي تجلت في اخراجهم من أرض مصر (مز٧٨: ٤٢ ومز١٠٦: ٧ قا؛ قض٨: ٣٤؛ نح٩: ١٧؛ إش٥٧: ١١) أن أورُشَلِيم غير المؤمنة تهمل في تذكر الاصول المخزية التي خلصها الله منها (خر١٦: ٢٢ و٤٣). بعد الخطيئة ضد الله؛ نجد شعب إِسْرَائِيل مدفوعًا إلى أن يتذكر ويقدر النعمة السابقة: "ألرب تكافئون بهذا؟" (تث٣٢: ٥- ٧).

٥. أكثر من الإشارة ببساطة إلى العملية العقلية نجد أن التذكر يستقر إعادة حدث الحاضر ونجد ذلك في مثال ربط العقد في المناديل. في الحقيقة أن العقد عَلَى ثياب الإِسْرَائِيليين كانت لتذكرهم بوصايا الله وبالتالي تذكرهم بطاعته (عد١٥: ٣٩- ٤٠). أن غرض يوسف من مناشدة رئيس السقاه بأن يذكره كان بأن يخرجه رئيس السقاه من السجن (تك٤٠: ١٤). أن تذكر وصايا الله يؤدي إلى طاعته ((مز١٠٣: ١٨). ونجد أن حفظ تنظيمات البرص كان مدفوعًا بذكرى ضرب الله لمَرْيَم بالبرص (تث٢٤: ٩؛ قا؛ عد١٢: ١٠). كانت مطالبة إِسْرَائِيل بتذكر أعمال الله الخلاصية السابقة تعد مساوية إِلَى الدعوة بتمجيد الله (مز١٠٥: ٥؛ أخ١٦: ١٢). في تثنية نجد أن الذاكرة تلعب دورًا كبيرًا كإجبار إيجابي إذ أن تجربة الإِسْرَائِيليين التاريخية في كونهم عبيدًا بمصر كانت دافعًا لتشمل الراحة عبيد الإِسْرَائِيليين في يوم السبت واحتفال الأسابيع (تث٥: ١٥ وتث١٦: ١٢) ولأن يطلقوا عبيدهم في السنة السابعة (تث١٥: ١٥). ولأن تركوا جزءًا من محاصيلهم للفقير (تث٢٤: ٢٢) وبصفة عامة لأن يحترموا حق العبيد في الانصاف.

ونذهب إلى ابعد من ذلك ففي تث٨: ٢ نجد أن القصد من أعمال الله في الصحراء كان تحميس شعب إِسْرَائِيل عَلَى الطاعة بينما في تث٨: ١٨ نجد أن التذكرة بأن ازدهار شعب إِسْرَائِيل هو هبة من الله تعد باعث لهم بأن يطيعوا الرب وان يبقوا مخلصين له أكثر من عبادة آلهة أخرى. في تث٩: ٧ نجد أن الدافع- لتذكر تمرد إِسْرَائِيل المستمر في الصحراء- يقدم رواية طويلة للخطيئة والنعمة. تلك الرواية تبلغ اعلاها عندما تتوج بدعوة متقدة للطاعة (تث١٠: ١٢- ١٣). في سفر حزقيال أن التذكر بخطيئة الماضي يعد دافعًا للخير. كان عَلَى المنفيين أن يتكروا كيف انهم اغضبوا الرب شخصيًا عَلَى مر تاريخهم قبل السبي وبالتالي أدركوا ارادة الله الحق (حز٦: ٩). واكثر من ذلك أن رجوعهم مرّة أخرى لأرضهم كان موسومًا بالندم عَلَى اسلوبهم السيئ في الحياة عندما كانوا هناك من قبل. أن فعل التذكرة هنا يقوم كدافع لوفاء جديد (حز١٦: ٦١ و٦٣ وحز٢٠: ٤٣ وحز٣٦: ٣١).

أن تذكر الله يعد عادة ظاهرة ديناميكية تؤدي إلى الموقف الذي يتحول فيه المؤمن والمجتمع المؤمن ونجد ذلك بالتحديد في الْمَزَامِير. أن استرجاع عمل الله الخلاصى في الماضي يصبح جسرًا يعبر بالشخص من حاضر مجتمعهم إلى مستقبل مبارك. في مز٧٧: ١١[١٢] نجد أن عمل الله الذي اخرج إِسْرَائِيل- منظور اليه عَلَى أنه وثيق الصلة

بالحالة المشئومة لشعب إِسْرَائِيل وبالوعد المتضمن بأن الله الذي انقذهم في السابق. سينقذهم مرّة أخرى. في مز١٤٣: ٥ نجد أن استرجاع خلاص الله في الماضي يحول اليأس إلى أمل وصلاة. ويونان- وهو عَلَى باب الموت- تذكر الله وتحول اليه في صلاة من أجل النجاه (يو٢: ٧[٨]). في مز٧٨: ٣٥ نجد أن السعي إلى الله بتوبة احدث بواسطة ذكريات عن الله كمخلص. وبالمثل في إش٦٣: ١١ نجد أن شعب إِسْرَائِيل- بعد أن اخطأ وعوقب- مصوراً عَلَى أنه يسترجع احداث الخروج وبالتالي يتحولوا إلى الرب. بينما في زك١٠: ٩ نجد أن الذين لازالوا من إِسْرَائِيل في النفي كان عليهم تذكر الله والرجوع اليه مرّة أخرى بإيمان كإستهلال لعودتهم إلى الأرْض التي خرجوا منها. أن العديد من هذه يمكن من خلالها أن نلمح ارادة الله بشأن خلاص شعبه والافراد المؤمنين في كل جيل. وفي النهاية نجد أن الخروج من مصر كان تذكرة شخصية واجبة في عيد الفطير غير المخمر (الفصح) (خر١٣: ٣؛ تث١٦: ٣).

٧. أن التذكر وثيق الصلة بالحدث في بعض الأوقات لدرجة أن يصبح التذكر مرادفًا لأحداث متنوعة. في عا١: ٩ نجد أن مدينة صور بعدم تذكرها معاهدتها مع إِسْرَائِيل يعد تجاهلاً للمعاهدة أو خرقاً للمعاهدة من جانب صور. في مز١٠٩ نجد أن عدم تذكر اظهار اللطف تجاه المحتاجين يفيد ضمنًا بإهمال فعل ذلك. أن عدم تذكر الله كمخلص في إش١٧: ١٠ يعني هجر الله من أجل آلهة غريبة. ونجد أن الأسباط التي استقرت- جاد ورأوبين ونصف منسى- تذكر امر موسى لهم بالقتال إلى جانب اخوتهم من الأسباط حتى يربحوا الأرْض كاملة (يش١: ١٣ قا؛ "احفظ" في تث٥: ١٢) هو الإنتباه اليه عن طريق الانقطاع عن العمل وتذكر عيد الفوريم (إس٩: ٢٨) يشير إلى الاحتفال به.

٨. أن جميع الامثلة السابقة تتعلق بالتذكر الإنساني. لدى الفعل أحياناً لله كفاعل يقوم بالفعل ونجد ذلك خاصة في الصلوات. فشمشون صلى إلى الرب في ضعفه طالبًا من الله أن يذكره ويعيد اليه قوته (قض١٦: ٢٨). وفي صلاتها طلبت حنه من الله أن يذكرها ويعطيها ابنًا (١صم١: ١١). ونحميا- في سلسلة من الصلوات التي تتخلل من حين لآخر مذكراته- طلب من الله أن يذكر له الخدمة التي قدمها إلى الله والى رفقائه اليهود. بالتأكيد كان لنحميا أعداء لايقدرونه من أجل أعماله المخصصة لخدمة الله بل سعوا إلى ابطالها لذلك فقد احال نحميا إلى الله كلاً من عمله (نح٥: ١٩ ونح١٣: ١٤، ٢٢، ٣١) والمعارضة التي واجهها (نح٦: ١٤ ونح١٣: ٢٩) (انظر: H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, xxv-xxviii). في صلاة شفاعية / توسلية من أجل نجاة شعب إِسْرَائِيل نجد موسى يذكر الله بالوعود التي قطعها للأباء- ابراهيم واسحق ويعقوب- (خر٣٢: ١٣؛ تث٩: ٢٧). في مز١٣٢: ١- ١٠ (قا؛ ٢أخ٦: ٤٢) نجد الملك متولى الحكم يصلى- طالبًا من الله أن يذكر داود وأعماله- من أجل البركة في عهده ونجد أن الله أعطاه رد إيجابيًا في ع. ١٧- ١٨

٩. المناشدة بالتذكر تعد ملمحًا غالبًا في الاستغاثات الرثائية. ففي مز١٠٦: ٤- ٥ نجد أن ناظم المَزْمُور يقاطع الرثاء الجماعي مصليًا إلى الرب وطالبًا أن يشمله الله بذكره في الخلاص القادم. هناك استغاثات محددة تذكر الله بالتزامه بالعهد (مز٢٥: ٦- ٧؛ ٧٤: ٢؛ ار١٤: ٢١) وتعهده بالآتى:

أ- من يعير الرب يعاني(مز٧٤: ١٨، ٢٢ ومز٨٩: ٥٠- ٥١[٥١- ٥٢]

ب- بالحنو تجاه الضعف الإنساني (مز٨٩: ٤٧[٤٨]؛ أي٧: ٧).

ج- بالعطف تجاه التوجع الإنساني (مرا ٥: ١- ٢٠).

د- بالرحمة (حب٣: ٢).

هـ- بعنايته الشخصية في السابق (أي١٠: ٩).

و- بوعوده الكتابية (نح١: ٨؛ مع الرجوع إلى تث٣٠: ٢- ٤؛ مز١١٩: ٤٩). أحيانًا نجد الاخلاص السابق إلى الله ملتمس في المراثي الفردية (٢مل٢٠: ٣= إش٣٨: ٣؛ ار١٨: ٢٠). الله يُذكر بعدم الانصاف الذي عان منه يَهُوذَا ونجد ذلك في مز١٣٧: ٧ (قا؛ ار١٥: ١٥). في مز٨٨: ٥[٦] يضع الراثي المستوى المتدنى من الحياة الذي يعيشه في مقارنة مع كونه ميتًا وبالتالي خارج عناية الله الذاكرة. في أي١٤: ١٣ نجد أيوب يطلب من الله طلبًا غريبًا ألا وهو أن يدعه يتوارى في الهاوية بعيدًا عن غضب الرب وان يذكره الله حينما ينصرف الغضب.

١٠. تسجل الروايات استجابة الله الايجابية إلى الأزمات و/ اوالى الاستغاثات المصاحبة لها (تك٨: ١؛ ١٩: ٢٩؛ خر٢: ٢٤) ونجد أن العقم ينقلب إلى الخصوبة عندما يذكر الله امته في تك٣٠: ٢٢ و١صم١: ١٩. نجد أيضًا أناشيد تحتفل بتذكر الله السريع والنشط سواء كان هذا التذكر مدفوعًا بالعهد (مز٩٨: ٣؛ ١٠٥: ٨، ٤٢؛ ٧٨: ٣٩؛ ١٠٣: ١٤؛ ١٣٦: ٢٣). ونجد تنبه الله في مباركة البشرية معظمًا في مز٨: ٤[٥]

١١. في الوعود التي قطعها الله نجد وفاءه للعهد مؤكدًا (تك٩: ١٥؛ لا٢٦: ٤٢ و٤٥؛ خر١٦: ٦٠ قا؛ حز٦: ٥؛ عد١٠: ٩؛ ار٣١: ٢٠).

١٢. أن التذكر الالهى يمكن أن يكون له معاني سالبة مضافاً اليه تتعلق بالاتهام أو العقاب. أن الله في ار٢: ٢ يرثى عَلَى قصر حياة إِسْرَائِيل في التقوي. ونجد أن الخطاة يتم تحذيرهم من أن الله يتذكر خطاياهم ويحفظها إلى يوم المحاسبة (ار١٤: ١٠؛ هو٧: ٢ وهو٩: ٩). أو نجد الخطاة

مدفوعين إلى تفسير الكارثة التي تحل بهم بهذه الطريقة (ار١٠٩: ١٤). لعنة تدفع بأن يورث الابناء عقاب الاسرة عَلَى خطاياهم السابقة (مز١٠٩: ١٤). وفي رثاء جماعي نجد أن ذات القدر عينه مستنكرًا (مز٧٩: ٨). ونجد أن هناك استغاثات- مقدمة في مز٢٥: ٧؛ إش٦٤: ٩[٨] إلى الله بأن لا يتذكر خطيئة الفرد أو الجماعة. في حزقيال نجد تأكيدات معطاه تفيد بأن الخطيئة السابقة للخطاه التائبين أن تذكر عليهم (حز١٨: ٢٢؛ ٣٣: ١٦) ونجد تحذيرات بأن السلوك البار في السابق للمرتدين لن يذكر فضلاً لهم (حز٣: ٢٠؛ ١٨: ٢٤؛ ٣٣: ١٣) ونجد في إش٤٣: ٢٥ وار٣١: ٣٤ وعود من الله بأن يسامح وألا يعود ذكر خطايا شعبه.

١٣. أن صيغة الفعل عَلَى وزن هِفْعِيل. أو الصيغة السببية تنسب عادة إلى الذكري في ٢صم١٨: ١٨إذ يقال أن أبشالوم لم يكن له ابنًا يحمل ذكراه. في ١مل١٧: ١٨ نجد خوفًا من أن النبي باسم الرب سيخرج الخطايا المخفية إلى النور وسيذكرها (المرأة) بها بل وسيحدد العقاب المناسب لتلك الخطايا في مز٨٧: ٤ يعد الله بأن "يذكر" الأمم الاجنبية في سجل شعبه. زمع ذلك نجد أن المعنى الطبيعى للفعل هِفْعِيل. يعني يذكر شيئًا في حديث (مثل؛ تك٤٠: ١٤؛ ١صم٤: ١٨؛ إش١٩: ١٧) وبالتحديد اسم الرب أو اسم آلهة أخرى (خر٢٣: ١٣؛ يش٢٣: ٧؛ إش٦٢: ٦؛ عا٦: ١٠ وقا؛ نجد صيغة الفعل عَلَى وزن نِفْعَل. في هو٢: ١٧[١٩]). في إش٤٩: ١ يصف عبد الرب تكليف الرب له من خلال تعبير ذكر الله لاسم إشعياء (قا؛ اع ٩: ١٠- ١١). عادة تشير صيغة الفعل هِفْعِيل. إلى دعوة الله في العبادة (مثل؛ في إش٢٦: ١٣ [REB] وإش٤٨: ١). أن الله اوجب "ذكر" اسمه عَلَى المذبح (خر٢٠: ٢٤، REB). كانت وظيفة اللاَّوِيِّين هى "انشاد" اسم الرب (١أخ١٦: ٤، NRSV) في التسبيح أو في "الاستغاثة" (NIV). ونجد مصطلح التذكير يظهر في عنوانى المَزْمُور٣٨ والمَزْمُور٧٠. وهكذا فإن المصطلح يعني أيضًا مدح المحبوب في نشيد حب (نش١: ٤) أو أن يمجد اسم ملك (٤٥: ١٧[١٨]. NRSV). يؤكد مز٢٠: ٧[٨] أن شعب إِسْرَائِيل "يفتخر بذكر" (REB) اسم يهوه بدلاً من المركبات والخيل في مز٧١: ١٦؛ إش١٢: ٤ وإش٦٣: ٧ نجد صفات الله معلنة في تسبيح ومديح.

١٤. لدى صيغة الفعل عَلَى هِفْعِيل. معنيان خاصان. أولاً في إش٦٦: ٣ نجد الفعل مستخدم لتقديم البخور كتقدمة ذكرى (אַזְכָּרָה: انظر ـاسفل). ثانيًا: يمكن أن يكون لصيغة الفعل صفة مميزة جدلية إذ أنه في إش٤٣: ٢٦ نجد الله يتحدى المسببين بأن "يدعوه" للمثول (REB) أو "يحاكموه" (NRSV). في حز٢١: ٢٣ [٢٨] تذكر عرافة نبوخذ نصر أورُشَلِيم بإثمها كدليل قانوني (W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1:438, 445) بينما في حز٢١: ٢٤[٢٩] نجد أن يَهُوذَا بخطاياهم قدموا أيضًا مثل ذلك الدليل. في حز٢٩: ١٦ كان دور مصر هو تأكيد إثم يَهُوذَا. وبالمثل في عد٥: ١٥ كان الغرض من تقدمة الشعير- المستخدمة في محاكمة المرأة المتهمة بالزنا- هو فصح أو "لفت الإنتباه" لإثمها.

١٥. يشير الاسم זֵכֶר إلى التذكرة عندما تكون مصحوبة بالموت إذ يعاني فاعِلى الشر وأعداء إِسْرَائِيل من قدر الموت المصحوب بالنسيان لذكراهم (حز١٧: ٤؛ تث٢٥: ١٩؛ ٣٢: ٦)؛ مز٩: ٦[٧]؛ ٣٤: ١٦[١٧]؛ ١٠٩: ١٥؛ إش٢٦: ١٤). وعَلَى الصعيد الآخر فإن تعاليم الحكمة تعد وعد بأن الصديق سيدوم ذكره (مز١١٢: ٦؛ أم١٠: ٧) بينما يؤكد سفر الجامعة- من خلال إستخدام الامثال عَلَى أنه حتى الابرار لن يدوم ذكراهم بعد موتهم (جا٩: ٥). مثل الكلمة أكد. *zikru* فإن التعبير يستخدم أيضًا في سياق المواضيع الإنسانية كتوازي ومرادف لكلمة "اسم" أو "شهرة" (ام١٠: ٧؛ هو١٤: ٧[٨]).

١٦. عند التحدث عن الله يستخدم المعنى الاخير זֵכֶר وتعني "اسم" أو "شهرة" (خر٣: ١٥؛ مز٣٠: ٥؛ ٩٧: ١٢؛ ١٠٢: ١٢[١٣]؛ NRSV "اسم" ١٣٥: ١٣؛ إش٢٦: ٨؛ هو١٢: ٥[٦]. أن الإستخدام تطور من التعبير الأساسى عن المناشدة أو الاعلان ليوازى صيغة الفعل هِفْعِيل.. ففي مز٦: ٥[٦] نجد أن التوازي يشير إلى المعنى لَيس كتذكرة بل كتسبيح (Childs, 71; Schottroff, 294-95). في اس ٩: ٢٨ يبدو أن رواية الرسالة من وراء عيد الفوريم تبدو عَلَى مرئ واصبح للقارئ (Childs, 72) أن "انشاد/ ذكر" رحمة الله في مز١٤٥: ٧ يعني الانشغال باعلانها في العبادة. وبالتالى ففي مز١١١: ٤ نجد أن ما صنعه الله (זֵכֶר لعجائبه يشير إلى اعلان الخروج (Childs, 22; Schottroff, 193)

١٧. الاسم זִכָּרוֹן ثلاثة معان عَلَى الأقل الأول: مثل זֵכֶר يمكن أن يعني التذكرة. في جا١: ١١؛ ٢: ١٦ نجد انكاراً بأن الموتى يذكرون. ثانيًا: يمكن أن يكون المعنى، مذكرة، سجل أو "ذكرى" في حد ذاتها (خر١٧: ١٤) مثل درج (סֵפֶר، # ٦٢١٩ب) التذكرة الذي فيه يسجل الله أسماء خاصته الحقيقية التي اتقته (ملا٣: ١٦). أن المعنى الاكثر شيوعًا للكلمة هو تذكر- المعنى الثالث- شيء يذكر بشئ آخر. وقد استعمل هذا المعنى في الإشارة إلى الإشياء الدينية وحتى الرموز الوثنية ونجد هذا الاستعمال في إش٥٧: ٨. كانت الحجارة الاثنى عشر من وسط نهر الاردن (يش٤: ٧) كانت رمز لإحضار الله الأسباط الاثنى عشر إلى الأرْض الموعودة. وان حجرِى الجزء والاثنى عشر حجرًا كريمًا عَلَى أفود وصدرة الْكَاهِن (خر٢٨: ١٢ و٢٩؛ خر٣٩: ٧) كانت ترمز إلى حمل أسماء الأسباط الاثنى عشر إلى محضر الرب من أجل البركة. أن المجامر النحاسية التي استخدمها قورح وأتباعه طرقت وأصبحت

غشاء للمذبح لتكون تذكارًا لبنى إِسْرَائِيل بأن عائلة هارون فقط هى التي بمقدورها أن يصبح منها كهنة (عد١٦: ٤٠[١٧: ٥]). الذهب المسلوب من المديانيين وضع في الهيكل كتقدمة شكر دائمة من أجل النصر الذي وهبه الرب لإِسْرَائِيل (عد٣١: ٥٤؛ قا؛ زك٦: ١٤). ونجد أيضًا أن المصطلح كان مستخدمًا للتعبير عن الاعياد وطقوس العبادة فالفصح كان تذكارًا او إحياء لذكرى الخروج (خر١٢: ١٤) وإبقاء ذاكرة حية كان فريضة عَلَى كل جيل ومع ذلك نجد في عد١٠: ١٠ أن الأبواق في الاعياد واثناء تقديم الذبائح كانت تذكر للرب ودعوة إلى الله بأن يتكرم ويقبل تقدمات شعبه (قا؛ خر٣٠: ١٦). أن هتاف الأبواق يعد- إشارة إلى العيد الذي كان يقام في الخريف ونجد ذلك في لا٢٣: ٢٤ (قا؛ عد٢٩: ١- ٦) أكبر الظن إشبه بمطلب إلى الله بأن يلتفت إلى إِسْرَائِيل. في خر١٣: ٩ نجد أن عيد الفطير غير المخمر يقال بأن له نفس الوظيفة التي يقوم بها التمائم (العلامات عَلَى الايدى والتذكارات بين الاعين) حيث أنها تذكر شعب الله بأن يطيعوا التوراه. أن "تقدمة التذكرة" في عد٥: ١٥ و١٨ مفسرة في النص عَلَى أنها تذكار اوطريقة للتحقق من اثم اوبراءة الزوجة المشتبه في ارتكابها جريمة الزنا في نح٢: ٢٠ نجد أن معنى זִכָּרוֹן غير مؤكد إذ أن الكلمة يؤخذ معناها عَلَى أنه مناشدة اواعلان مثلما تعني كلمة זֵכֶר في هذا النص نجد سنبلط والحوروني واتباعه من القادة ليس لديهم حق- كما قال نحميا- في أن يشتركوا في العبادة في أورُشَلِيم.

١٨. أن الاسم אַזְכָּרָה (في NIV "حصة تذكارية، تقدمة تذكارية") مستخدم للتعبير عن بعض التقدمات المحددة. ومن حيث الصيغة تعد الكلمة ارامية وهى مصدر ـــ إستخدام كاسم. ومثل صيغة الفعل هِفْعِيل. في العبرية. يبدو أن الكلمة تشير إلى مناشدة اسم الله - في هذه الحالة - فوق الجزء المحرق من الذبيحة كتمييز لهذا الجزء عن الباقى الذي كان يعطي للكهنة (Schottroff, 334-38). أن الكلمة كانت تستخدم للتعبير عن انواع مختلفة من تقدمات الحبوب في لا٢: ٢ و٢ و١٦؛ لا٥: ١٢ ولا٦: ١٥[٨]؛ عد٥: ٦). في لا٢٤: ٧ نجد الكلمة مستخدمة للتعبير عن اللبان الذي كان يوضع بجانب خبز الوجوه وفيما بعد ممثلاً للخبز- كان يحرق عَلَى المذبح كتقدمة (قا؛ إش٦٦: ٣).

ب. ت في كتابات قمران نجد ثلاث إستخدامات مثيرة للإنتباه. كما في المَزْمُور، في كم. ٤: ٣٥ نجد أن تذكر الله (في هذه الحالة "قدرة يديك وعظمة رحمتك") يمنح للفرد المؤمن ثقة جديدة. في عد١٠: ٩ نجد أن نفخ الأبواق في المعركة. إذ ربما يتذكر الله شعبه وينقذه - يعد فعل مقتبس في نظح. ١٠: ٧ ومستخدم للتعبير عن الحرب الأخروية. أن الأبواق الفضية للعبادة في عد١٠: ١٠ مستخدمة كالآتى: "كانت تنقش مجموعة من الأبواق" كتذكرة للثأر في يوم الله المحدد نظح. ٣: ٧؛ ٧: ١٣؛ ١٦: ١٦؛ ٤٤: ١٨؛ ١٤). ومع ذلك فإننا نجد في نح. ١٠: ٥ صدى لسفر العدد ١٠: ١٠ مع إشارة ترجع إلى الاعياد والأيام المقدسة أن وعد الله بأنه يستذكر العهد مع آباء إِسْرَائِيل في لا٢٦: ٤٥ نجده مطالبًا به عن طريق الجماعة في وثص. ١: ٤؛ ٦: ٢ (= وثص. ٣: ٥)

ع. ج: NIDNTT 3:230-47.

النسيان ← נשׁה [nšh [1]] (ينسى، #٥٩٦٠) ← שׁכח [škh [1]] (ينسى، #٨٨٩٤)

اسم ← שֵׁם [šēm [1]] (اسم، سمعة، شهرة، #٩٠٠٥)

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [ʼazkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [ʼiššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [ʼāšmâ] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbh] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭāʼat] (ذبيحة خطية، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (يذبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (هبة، هدية، تقدمة، ذبيحة، #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [maʻăśēr] (يعشر، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (هبة، هدية، تقدمة، ذبيحة، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp [1]] (يتحرك جيئة وذهابًا، ترديد، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk [1]] (يسكب، يكون مكرس، تحرير، #٥٨١٨) ← עֹלָה [ʻōlâ [1]] (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ʻărîsâ] (وجبة/ عجينة التقدمة، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (تقدمة، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (تقدمة السلام، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (تقدمة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (تقدمة، هبة، #٩٥٥٦) ← في القسم اللاهوتى ← تقدمة: ← في القسم اللاهوتى ← كهنة ولاويين: في القسم اللاهوتى

التسبيح، النشيد، الشكر הלל [hll [2]] (يسبح، يكون جدير بالتمجيد، يعتز، يعظم، #٢١٤٦) ← זמר [zmr [1]] (يعزف موسيقى، ينشد تسبيح، #٢٣٧٦) ← ידה [ydh] (يعبر عن شكره، يسبح، #٣٣٤٤) ← נוה [nwh [2]] ([2] يسبح، #٥٦٥٨) ← ענה [ʻnh [4]] (ينشد، #٦٧٠٢) ← פצח [pṣḥ [1]] (لوبدأ في الانشاد، #٧٢٠٠) ← רום [rûm] (يعظم، #٨١٢٣) ← שׁבח [šbḥ [1]] (يزكى، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥) ← שׁיר [šîr [1]] (ينشد، #٨٨٧٦) ← תנה [tnh [2]] (يروى، يحتفل، #٩٤٨٠)

البيبلوجرافيا

TDOT 4:64-82; *TWAT* 2:571-93; P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments,* 1962; B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel,* 1962; W. Schottroff, '*Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament,* 2d ed., 1967.

Leslie C. Allen ليزلي سي . ألين

2351 זָכָר

זָכָר [zākār]، ذكر (#٢٣٥١)؛ זָכוּר [zekûr]، ذكرى؛ נְקֵבָה [neqēbâ]، أنثى (#٥٩٢٢)

ش. أ. ق ١. هناك وفرة من الكلمات المشابهة في السامية لكلمة זָכָר ففي أرام. نجد كلمة דְּכַר وفي عرب. "ذَكَر" وفي ع. ج. ق. نجد *dkr* وفي أكد. نجد *zakru* (*CAD Z*, 23) و *zikaru* (*CAD Z*, 110-12) وكل هذه الكلمات تعني "ذكر"

٢. أن الكلمات المشابهه لكلمة נְקֵבָה أقل بكثير. أن الاسم مكون من الفعل العبري נָקַב ويعنى يثقب، يحدث ثقب (حفرة) (٢مل١٢: ٩[١٠])، واسم المفعول في الماضي كان يعني "كيس مخروم/ مثقوب (حج١: ٦) وهذا يعني كيس يحمل عِدّة ثقوب فيه. في المقابل نجد في الكتابة العبرية ـــ "وهذه الطريقة التي ثقب بها (הנקבה" (*ANET* 321; *KAI* 1, 189:1). وهكذا يبدو أن נְקֵבָה تشير إلى العضو التناسلي الأنثوي.

ع. ق ١. كان حيوان الذبيحة/ التقدمة الذي يقدم أمام يهوه ذكراً (لا١: ٣، ١٠؛ ٤: ٢٣؛ ٩: ٣؛ ٢٣: ١٩؛ عد٦: ١٤؛ ١٥: ٢٤؛ ٢٨: ١٩، ٢٢؛ ٢٩: ٥، ٨، ١٣، *inter alia*). وهذا لايفيد ضمنًا بأفضلية الذكر عن الانثى. في الواقع نجد أن المرجع به هو أن ذكور الحيوانات أكثر استهلاكا عَلَى عكس الاناث فهى تنتج اللبن وتلد صغار الحيوانات.

٢. في ذبيحة واحدة- ذبيحة السلامة- يمكن للفرد أن يقدم أمام يهوه من الماشية/ القطيع ذكر اوانثى من الحيوانات (لا٣: ١و٦). وربما يكون ذلك لحقيقة أن هذه الذبيحة فريد في نوعها إذ أن الشخص الذي يقدم الذبيحة أمام الله كوجبة مقدسة يمكن أن يشارك في تلك الوجبة ولذلك فإن التقيد هنا بجنس الحيوان يعد هكذا غير ضروري. وإذ افترض أحد بأن اختيار ذكور الحيوانات للذبائح الأخرى يعكس هيمنة الجنس الذكري في المجتمع العبري اذاً نستنتج أن تلك الذبائح التي تجيز إستخدام الذكور من الحيوانات فقط (وهذا يعني المحرقة) تتميز بمكانة عالية عن تلك التي تجيز إستخدام كلاً من ذكور وإناث الحيوانات (وهذا يعني ذبيحة السلامة).

٣. أحيانًا نجد أن أي الحيوان ترمز بوضوح إلى حيوان الذبيحة (لا٤: ٢٨ و٣٢، ذبيحة خطيئة عن فرد من الجماعة وقا؛ عد١٥: ٢٧) وهذا يعد نقيضاً لذبيحة خطيئة الرئيس التي تتطلب ذكر ماعز (لا٤: ٢٣). وهكذا فإن الفرد من عامة الشعب يجلب حيوانات أكثر قيمة (انظر عَلَى التوازي النقطة، اعَلَى، بينما الفرد من الرئيس حيواناً أقل قيمة. وربما يفسر ذلك من خلال حقيقة أن الفرد من العامة "يميل أكثر إلى الاحتفاظ بإناث الحيوانات التي تمده باحتياجاته وان كان بمقدوره فإنه يستبقى ذكراً واحدًا من أجل الاستيلاء والتناسل وعَلَى النقيض نجد أن الرئيس بمقدوره جيدًا الاحتفاظ بعِدّة ذكور في قطيعه (Milgrom, *Leviticus* 1-16, AB, 252)

٤. نجد أيضًا أن فترة نجاسة المرأة بعد ولادتها للأنثى تعد ضعف فترة النجاسة التي تقضيها بعد ولادتها للذكر. إذ أن المرأة بعد ولادتها للذكر זָכָר تصبح نجسة لمدة ٧ أيام (لا١٢: ٢) وتقضى ٣٣ يومًا حتى تعلن نقية مرّة أخرى (لا١٢: ٤). ولكن بعد ولادتها لأنثى נְקֵבָה تصبح الام نجسة لمدة ١٤ يوم (لا١٢: ٥). والسؤال الآن: هل مضاعفة فترة تطهر الأم بعد ولادتها لأنثى يترجم إلى دونية الجنس الانثوى؟ ليس بالضرورة لأن التنجس الأكبر ليس بالضرورة إشارة لمكانة إجتماعية أقل ومن هنا فإن جثة الإنسان تنجس أكثر من خنزير ميت والخنزير الميت ينجس أكثر من الضفدعة الميتة (Gruber, 43, n.13)

٥. ثمن إفتداء الرجل يعد ضعف ثمن إفتداء المرأة (لا ٢٧) ونجد المقياس كما يأتي:

السن	zakar (ذكر)	neqebâ (انثى)
٢٠ -٦٠	٥٠ شاقل (لا٢٧: ٣)	٣٠ شاقل(لا٢٧: ٤)
٥ -٢٠	٢٠ شاقل (لا٢٧: ٥)	١٠ شواقل(لا٢٧: ٥)
شهر- ٥سنوات	٥ شواقل (لا٢٧: ٦)	٣ شواقل (لا٢٧: ٦)
أكبر من ٦٠ سنة	١٥ شاقل (لا٢٧: ٧)	١٠شواقل (لا٢٧: ٧)

والسؤال الآن لماذا هذا الإختلاف بين الذكر والأنثى؟ أكبر الظن "أن التمييز في الجنس قد يتصل بالقدرة الإنتاجية. إذ أنه إفترض بأن الذكر كان بمقدوره أن يكسب أكثر من المرأة" (Levine, Leviticus, JPS Torah Commentary, 1989, 193)

٦. إن تك) يستخدم كلمة אִישׁ وتعني رجل/ زوج و אִשָּׁה وتعني إمرأة/ زوجة وذلك عَلَى خلاف تك١: ٢٧ الذي يستخدم المصطلحين זָכָר وנְקֵבָה إن المصطلحين الأولين يعدا من المصطلحات الاجتماعية بينما المصطلحين الأخيرين يعدا من المصطلحات البيولوجية. وأكثر من ذلك أن جملة "ذكر وأنثى خلقهم" تلى جملة "عَلَى صورة الله خلقه" ويسبق كلاً منهما جملة "وباركهم الله وقال لهم: "إثمروا وإكثروا إملأوا الأرض ...." وتبرز هنا ثلاث نقاط هامة: (أ) إن ضيغة الجمع في ع. ٢٧ ("ذكر وانثى خلقهم") تتعارض مع مبدأ التخنيث. (ب) إنه لإشك في أن الإثنين الذكر والأنثى يحملان اسوة صورة الله ومثاله. (ج) إن الجنس يمكن أن نجده في كلاً من المصطلحات البيولوجية (تك١) والمصطلحات النفس إجتماعية (تك٢).

٧. إن الاسم זָכוּר ويعنى ما هو ذكر- يرد في العبارة الآتية: "ثلاث مرات في السنة يطهر جميع ذكورك أمام

السيد الرب" (خر٢٣: ١٧؛ ٣٤: ٢٣؛ تث١٦: ١٦). إن هذا الأمر لا محالة ينزل النساء إلى مرتبة اجتماعية ثانية. في الواقع إن إستثناء النساء من المشاركة في إحتفالات الحج القومية ربما يكون مدفوعًا برغبة الله في أن يفصل الدين الذي يتبع التوراه عن الوثنية حيث ممارسات الخصوبة التي تلعب فيها الناس دورًا كبيرًا مرئيًا.

ع. ج يعلم بولس الرسول في غل ٣: ٢٨ أنه لا الفروق العرقية (يهودى/ يونانى) ولا الفروق الثقافية (عبد/ حر) ولا الفروق الجنسية (ذكر/ أنثى) يمكن أن تكون منهج للتمييز من أجل قبول أو رفض أي شخص في كنيسة يسوع المسيح.

ذكر ← ¹ אָדָם [ʾādām ¹] (آدم، شعب، #١٣٢) ← ¹ אִישׁ [ʾîš ¹] (رجل، زوج، #٤٠٨) ← אֱנוֹשׁ ¹ [ʾenôš ¹] (رجال، رجل، #٦٣٢) ← אֲשִׁישׁ [ʾăšîš] (رجل، #٨٦١) ← גֶּבֶר ¹ [geber ¹] (..... #١٥٠٥) ← זָכָר [zākār] (تعني ذكر #٢٣٥١) ← מְתִים ¹ [metim ¹] (شاب، شعب، #٥٤٩٣) ← נַעַר ² [naʿar ²] (صبى، #٥٨٥٣)

أنثى ← אִשָּׁה [ʾiššâ] (إمرأة، #٨٥١) ← גְּבִירָה [gebîrâ] / גְּבֶרֶת [geberet] (سيدة، ملكة، خليلة، #١٥٠٩/ ١٤٨٥#) ← נַעֲרָה ¹ [naʿărâ ¹] (فتاه، #٥٨٥٥) ← נְקֵבָה [neqēbâ] (أنثى، #٥٩٢٢) ← פִּלֶגֶשׁ [pîlegeš] (سرية، #٧١٠٨) ← שִׁדָּה [šiddâ] (سيدة، #٨٧٢١)

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [ʾazkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [ʾiššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [ʾāšām] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbḥ] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭāʾt] (ذبيحة خطية، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (يذبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (هبه، هدية، تقدمة، ذبيحة، #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [maʿăśēr] (يعشر، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף ¹ [nwp ¹] (يتحرك جيئة وذهابا، ترديد، #٥٦٧٧) ← נסך ¹ [nsk ¹] يكون مُكرسًا، تحرير، #٥٨١٨) ← עֹלָה ¹ [ʿōlâ ¹] (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ʿărîsâ] (وجبة/ عجينة التقدمة، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (تقدمة، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ ¹] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (تقدمة السلام، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (تقدمة إعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [terûmâ] (تقدمة، هبة، #٩٥٠٦) ← ——: في القسم اللاهوتى.

البيبلوجرافيا

K. Barth, *Church Dogmatics* 3/1, 1958; L. L. Barufaldi and E. E. Culpepper, "Androgyny and the Myth of Masculine/Feminine," *Christianity and Crisis* 33/6, 16 April 1973, 69-71; P. A. Bird, "'Male and Female He Created Them': Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation," *HTR* 74, 1981, 129-59; C. Boomsma, *Male and Female, One in Christ,* 1993; C. Green, "Liberation Theology? Karl Barth on Women and Men," *USQR* 29, 1974, 221-31; M. I. Gruber, "Women in the Cult According to the Priestly Code," in *Judaic Perspectives on Ancient Israel,* ed. J. Neusner, 1987, 35-48; P. Jewett, *Man as Male and Female,* 1975; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٢٣٥٢ (זֵכֶר [zeker]، تذكرة، إعلان، اسم) ← #٢٣٤٩

٢٣٥٥ (זִכָּרוֹן [zikkarôn]، تذكرة، ذكرى) ← #٢٣٤٩

٢٣٥٩ (זֻלּוּת [zullût]، رذيلة) ← #٢٣٦١

2360 זַלְזַל

זַלְזַל [zalzal]، غصنًا جديدًا/ نبتة الكرمة (#٢٣٦٠)

ع. ق ترد هذه الكلمة مرّة واحدة فقط ويبدو أنها تشير إلى نبتة الكرمة قبل مُستهل الثمر "فإنه قبل الحصاد .... يقطع القضبان انبتات (זַלְזַל، #٢٣٦٠) بالمناجل" (إش١٨: ٥)

قضسب، برعم، عسولج، شط، حالق ← אֵב [ʾēb] (قضيب، #٤) ← גֶּזַע [gezaʿ] (قضيب، جذع، #١٦١٤) ← זַלְזַל [zalzal] (قضيب من الكرمة، #٢٣٦٠) ← חֹטֶר [ḥōṭer] (عود، قضيب، #٢٦٤٣) ← יוֹנֶקֶת [yôneqet] (قضيب، غلام مراهق، #٣٤٣٨) ← נְטִישׁוֹת [neṭîšôt] (حوالق، قضبان، #٥٧٤٦) ← נֵצֶר [nēṣer] (شط، قضيب، #٥٩١٦) ← צמח [ṣmḥ] (يشطأ، يطلع، ينمو، يزدهر، ينبت، #٧٥٤١)

لاري واكر *Larry Walker*

2361 זלל

זלל [zll ¹] قل. يكون تافهًا، يكون مُحتقرًا؛ هِفْعِيل، يعامل بإستخفاف (#٢٣٦١)؛ זֻלּוּת [zullût ¹]، اسم. رذيلة (ترد ١.، مز١٢: ٨[٩]، #٢٣٥٩)

ش. أ. ق في ميش. عبر. نجد كلمة זלל وتعني يحتقر؛ وفي أرام. يه. وأرام. الفلسطينية- زمن المسيح- والسامرية وسريانية. نجد أن كلمة *zalal* تعني مزدرى؛ وفي المندائية نجد *zll* تعني أن يكون شيء ما قليل القيمة، أو مزدرى؛ في أثيوبية. نجد *zalal* تعني أن يكون شيء غير مزدرى. في ع. ج. ق. نجد كلمة *dll* وفي عرب. نجد "ذَلّ" وتعني أن يكون وضيعًا. في أرام. يه. זְלוּתָא تعني رأى وضيع؛ وفي

ميش. عبر. وأرام. يه. نجد كلمة זוֹל تعني ثمن رخيص. أما في سريانية. نجد *'zelflf', zalliltf* تعنيان حماقة، طيش، خسة.

ع. ق ١. يرد ذكر الفعل זָלַל ٨ مرات. ويعنى أن يكون شيئًا مُحتقراً أو تافه- أربع حالات منها (عَلَى صيغة قل.) تدين النهم - هو ممارسة تسرف في الطعام لأن الشخص النهم لا يقدر قيمته- إن تث٢١: ٢٠ وأم٢٣: ٢٠- ٢١ كلاهما يربطان شريبى الخمر مع المسرفين في الطعام. أن هذا النوع من السلوك يعد مستوجب التوبيخ ويجلب الفقر (أم٢٣: ٢١) ويعذق الهوان عَلَى أب مثل ذلك الشخص (أم٢٨: ٧). ويعد كأحد أفعال الإبن المتمرد جرماً يستحق عقوبة الموت (تث٢١: ٢٠).

إن الحالات المتبقية- إثنان في صيغة قل. وإثنان هِفْعِيل.- تبرز بشكل أكثر مباشرة "يعتبر شيئًا ما تافه مع الفارق الدقيق. في ار٢: ٣٦ نجد يهوه يقاض شعبه المختار بسبب ميلهم لعدم الوفاء (NRSV — "كيف تجولين تلتمسين بفساداً تبديل طرقك؟") إن شعب إِسْرَائِيل يعتبر تعيير الولاء امر تافه وبذلك ينقصون (بدلاً من تبجيل) من قدر علاقتهم بيهوه. وإن هذا التفسير يقتضى ضمنًا قراءة كلمة תְּזִלִּי (مع سب.- الفلوجاتا، سريانية.) أكثر مِن قراءة كلمة תֵּזְלִי في مس. (حيث أن الكلمة مفسرة عَلَى أنها ترخيم لكلمة תֵּאזְלִי من אָזַל وتعني يتجول). إن يهوه يقدم عرضًا بإعادة إِرْمِيَا لوظيفته كنبي (أر١٥: ١٩) إذا تاب إِرْمِيَا ونطق بكلمات فخمة وحسنة (יָקָר بدلاً من كلام عديم القيمة (זוֹלֵל تقدير يهوه لشكوة إِرْمِيَا السابقة كان مباشرة [ع. ١٥- ١٨].

يسجل كاتب المراثي خزى إِسْرَائِيل بوصفها متجردة من ثيابها أمام المشاهدين (مرا ١: ٨) ومع ذلك فإنه لم يكن الأعداء ببساطة هم من سخروا منها ولكن أولئك الذين في السابق كانوا يضعونها في مكانة عظيمة (כָּבֵד ولاحظ الطباق بين כָּבֵד זָלַל). إن شعب الله ينوح عَلَى تجربة كونه محتقر (مرا ١: ١١).

٢. إن صيغة זֻלּוּת (ترد ١.) في مز١٢: ٨[٩] تعتبر في الغالب اسمًا يعني رذيلة، حقارة مع أن قدموا عِدّة حلول أخرى. فنجد Driver (152; cf. Gunkel, 43, 45) يعتبر الصيغة فعلاً זוֹלַלְתָּ ويعني أن يدعم الرذيلة. ويعرفها Dahood (75) عَلَى أنها اسم يعني حضر وذلك بناءًا عَلَى الأصل الإفتراضى נָזַל [نزل] ويقترح Wernberg-Mller (70) في ضوء سب.- أن الصيغة هى נְזִלַּת وتعني البضائع المسروقة. ويعدل كلاً من Leveen (51) و March (611) قراءة مس. من זלות إلى מזלות (بناءًا عَلَى مناقشة مختلفة) ويشبها الكلمة الناتجة إلى كلمة ترد ١. فقط في ٢مل٢٣: ٥ وتعني الأجسام النجمية.

أن الفارق الدقيق لكلمة رذيلة (أكثر من حفر، بضائع مسروقة أوأجسام نجمية) يترابط جيدًا مع جدال كاتب المَزْمُور ونجد أن المَزْمُور يبدأ وينتهى بعرض الإمتداد الشامل للرذيلة (تضمن מִבְּנֵי אָדָם؛ לִבְנֵי אָדָם وتعني بين الرجال). في مواجهة هذا التهديد (مز١٢: ٨[٩] "الأشرار يتمشون في كل ناحية عند إرتفاع الأرذال بين الناس" [NRSV] يصلى داود من أجل النجاة ويؤكد يهوه أنه سيحرس خاصة بغض النظر عما سيقوله أو يفعله الإشرار (مز١٢: ٥- ٦ [٦-٧]

إزدراء، أنف، قرف، كره ← ¹ בּוּז [*bwz* ¹] (يبدى إزدراء لشئ ما، #٩٩٦) ← בּזה [*bzh*] (يكون مزدرئ، يقلل من شأن، يحتقر، #١٠٢٢) ← בּחל [*bḥl* ¹] (يسأم من، يأنف، #١٠٤١) ← גּעל [*g'l*] (يمقت، يكون مشوه، يهين، #١٧١٨) ← זהם [*zhm*] (يجعل شيئًا ما كريه، #٢٢٩٩) ← זור [*zwr* ³] (مثير للإشمئزاز، #٢٣٢٠) ← זלל [*zll* ¹] (تافه، مُحتقر، #٢٣٦١) ← זנה [*znh* ²] (يشعر بإستياء من، #٢٣٨٩) ← זָרָא [*zārā* ˀ] (قذر، غثيان، #٢٤٢٦) ← חנן [*ḥnn* ²] (وسخ، كريه، #٢٨٥٩) ← יקע [*yq*ˁ] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq*ˁ] (يتحلل من، #٥٩٣٦) ← קוט [*qwt*] (يشعر بالإحتقار تجاه، #٧٧٥٢) ← קלל [*qll*] (يكون وضيع، يستخف، يبدو تافه، يعامل بإزدراء، #٧٨٣٧) ← שׁוט [*šwṭ* ²] (وضاعة، إحتقار، #٨٧٦٤) ← שׁקץ [*šqṣ*] (يجعل نفسه بغيضاً، #٩٢١٠) ← תעב [*t'b* ²] (بغيض، كريه، ممقوت، #٩٤٩٣)

البيبلوجرافيا

TWOT 1:244; A. Anderson, *The Book of Psalms*, 1972; M. Dahood, *Psalms I*, 1966; G. Driver, "Notes on the Psalms. I. 1-72," *JTS* 43, 1942, 149-60; H. Gunkel, *Die Psalmen*, 1986; J. Leveen, "Textual Problems in the Psalms," *VT* 21, 1971, 48-58; W. March, "A Note on the Text of Psalm 12:9," *VT* 21, 1971, 610-12; P. Wernberg-Mller, "Two Difficult Passages in the Old Testament," *ZAW* 69, 1957, 69-73.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

2362	זלל

זלל [*zll* ²]، نِفْعَلْ. يقشعر، يرتعد، يرتعش، (#٢٣٦٢)

ش. أ. ق في عرب. كلمة "زَلْزَلَ" تعني يحدث إرتعاد؛ في سريانية. *zunzala* وتعني زلزال أرضي.

ع. ق يرد ذكر זָלַל ٣مرات فقط في ع. ق (قض٥: ٥؛ أش٦٤: ١[٦٣: ١٩] و٣[٢]). إن صيغة الفعل عَلَى وزن نِفْعَلْ. مستخدمة في إشعياء بينما الفعل في صيغة قل.

مستخدم في قضاه ومع ذلك وفي تأكيد للحالتين التي ذكرتا في أش إلا أن صيغة الفعل عَلى وزن نِفْعَل. مفضلة في نص سفر القضاة. إن ترجمة - المبنى للمجهول في سب. عَلى أنها ἐσαλεύθησαν تدعم إستخدام صيغة الفعل عَلَى وزن نِفْعَل. (قا؛ بشيطه., Targum, and *BDB*, 272.). في كل حالة من حالات إستخدام الفعل זָלַל نجده يصف تزلزل الجبال بسبب حضور يهوه المتجلي. في سفر القضاه نجد ديورة (←) وباراق يسردا- في نشيد تسبيح- إنتصار الله عَلى الكنعانيين. ومع ذلك في إِشَعْيَاء نجد أن الفعل مستخدم في صورة إستغاثة- دعاء- إلى يهوه بأن ينجى شعبه من خلال عمل متجلى تتزحزح الجبال (رمز الصلابة) من قوته. يرد الذكر الوحيد للصيغة المشتقة זַלְזַל [زلزل] في أش١٨: ٥ والتي تترجم في الجمع إلى "القضبان" (NIV, NRSV) أو"أغصان" (NASB). بما أنها تستخدم مجازًا للتعبير عن إهلاك الله لأشور فإن ترجمة "القضبان المرتعشة" ربما تميز بشكل أفضل إستجابة أشور إلى حنق يهوه.

قشعيرة، رعب، إرتعاش ← געש [g'š] (يرتفع ويهبط محدثًا ضوضاء، يعلو، يموج، #١٧٢٣) ← זוע [zw'] (يرتعش، يرتعد، يكون خائف، #٢٣١٦) ← זלל [zll [2]] (يقشعر، يرتعد، يرتعش، #٢٣٦٢) ← חַלְחָלָה [ḥalḥālâ] (قشعيرة، إرتعاش، أم بسبب كريه، #٢٧١٤) ← חרג [ḥrg] (يخرج مرتعشا، #٣٠٠٤) ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، روع، #٣٠٠٦) ← ירע [yr'] (يرتعش، يجبن، #٣٧٦٠) ← מוט [mwṭ [1]] (يضطرب، يترنح، يذهل، يقشعر، #٤٥٧٢) ← מעד [m'd] (يند، يترنح، يقشعر، يتداعى، #٥٠٤٨) ← נוד [nwd] (يقشعر، يتداعى، يتخلى عن، يخرف، يندب، يتلاشى، #٥٦٥٣) ← נוט [nwṭ] (يقشعر، يرتعد، #٥٦٦٧) ← נוע [nw'] (يقشعر، يرتعش، يُذهل، يتداعى، يعلم، #٥٦٧٥) ← נער [n'r [2]] (يقشعر، يرتعد من، #٥٨٥٠) ← סמר [smr] (يرتعد، ــــ ، ينتصب، #٦١٦٩) ← עִוְעִים ['iw'îm] (تشويه، ذهول، مشوش الذهن، #٦٤١٣) ← פוק [pwq [1]] (يذهل، يتردد، يضطرب، يتداعى، #٧٠٤٨) ← פחד [pḥd] (اقشعر، حالة من الفزع، #٧٠٦٤) ← פלץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتعش، #٧١٤٥) ← קוץ [qwṣ [1]] (شعر بالإحتقار، خاف، سبب ذعر، #٧٧٦٢) ← רגז [rgz] (يقلق، يرتعش، يقشعر، يثير، تنهض، #٨٠٧٤) ← רנה [rnh [1]] (يزعج #٨٢٦١) ← רעד [r'd] (يرتعش، يقشعر #٨٢٨٣) ← רעל [r'l [1]] (يلوح مهددا، يرعبه #٨٣٠٢) ← רעש [r'š [1]] (يقلق، يرتعش، يثب، #٨٣٢١) ← רפף [rpp] (يقشعر، يرتعد، يقلق، #٨٣٤٤) ← רְתֵת [reṭēt] (رعب، ذعر، إرتعاش، #٨٤١٧) ← שער [ś'r [1]] (يكون خائفا- مروع، ينتصب ذعراً، #٨٥٤٧).

خشية، فزع، رعب ← אָיֹם ['āyôm] (فظيع، رائع، عظيم، #٣٩٨) ← אֵימָה ['êmâ] (رعب، فزع، #٣٩٩) ← בהל [bhl] (مرعوب، مروع، يرعب، يروع، يتعجل، يستحث، #٩٨٧) ← בעת [b't](مأخوذ برعب مفاجىء، مذهول، يهاجم بعنف، #١٢٨٦) ← גור [gwr [3]] (خاف من، فزع، وقف في روعة، #١٥٩٣) ← דאג [d'g] (قلق، اهتم، اخشى، فزع، #١٧٩٣) ← זחל [zḥl [2]] (خشية، خائف، #٢٣٢٤) ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتعد، ارتجف، #٣٠٠٦) ← חתת [ḥtt] (مرهق، مرعوب، مروع، ارتاع، روع، #٣١٦٩) ← יגר [ygr] (خشي، فزع، رعب ← #٣٣٣٦) ← ירא [yr' [1]] (خشى، خائف، اكرم، #٣٧٠٧) ← ירה [yrh] (خائف، مروع، شلة الخوف، #٣٧٢٤) ← ערץ ['rṣ] (متنبه، مروع، مفزع، في رعب، #٦٩٠٧) ← פחד [pḥd] (ارتعش، في فزع، #٧٠٦٤) ← קוץ [qwṣ [1]] (شعر بالإشمئزاز، خاف، سبب الفزع، #٧٧٦٢)

طواف، تجوال، تشرد ← הלא [hl'] (يتيه، يُنقل بعيدًا عن، #٢١٣٣) ← טעה [ṭ'h] (يطوف حول، يشرد، #٣٢٤٦) ← נדד [ndd [1]] (يتجنب، يتيه، يتجول، #٥٦١٠) ← נוד [nwd] (يتأرجح، يكون شريدًا، #٥٦٥٣) ← נוץ [nwṣ] (يتجنب، #٥٦٨٠) ← רוד [rwd] (يطوف، #٨١١٣) ← שׁגה [šgh] (يتيه، يضل، يذهب في إتجاه خطأ/ يرتكب خطأ، يضلل، #٨٧٠٦) ← שׁוט [šwṭ [1]] (يطوف، #٨٧٦٣) ← תעה [t'h] (يتجول بعيدًا عن، #٩٤٩٤)

البيبلوجرافيا

A. Globe, "The Text and Literary Structure of Judges 5, 4-5," Bib 55, 1974, 174-75; E. Lipinski, "Judges 5, 4-5 et Psaume 68, 8-11," *Bib* 48, 1967, 185-206; R. D. Patterson, "The Song of Deborah," in *Tradition and Testament*, J. S. and P. D. Feinberg, eds., 1981, 123-60.

M. V. Van Pelt / إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن
W. C. Kaiser, Jr.

2363 זַלְעָפָה

זַלְעָפָה [*zal'āpâ*]، اسم. غيظ، الآم الجوع المفاجئة (#٢٣٦٣)؛ > זעף [*z'p* [1]]، فعل يعني أن يكون شخص حانقًا، أو جذر رباعي؟ (← #٢٤٠٦).

ع. ق ككلمة أرصادية نجدها فقط في مز١١: ٦، רוּחַ זִלְעָפוֹת وتعني رياح حارقة. يشير السياق ("نار أو كبريتا") إلى عقاب إله المنزل عَلى الأشرار ويعد تذكرة بتكوين١٩: ٢٤ حيث أهلكت سدوم وعمورة بنفس الطريقة.

ب. ت في سي ٤٣: ١٧ يرد ذكر זַלְעֲפוֹת צָפוֹן وتعني رياح شمالية ثائرة- في سياق حكمة الله المرئية في الخلق- في كم. ٥: ٣٠ *zl'wpwt* تشير إلى الإضطرابات.

ريح، عاصفة ← זַלְעָפָה [zal'āpâ] ([رياح] حارقة، #٢٣٦٣) ← חָזִיז [ḥāzîz] سحاب، ريح شديدة، قصف الرعد، #٢٦١٣) ← יוֹם [yôm ²] (رياح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨) ← מְזָרִים [mᵉzārîm] (رياح شمالية، #٤٦٦٨) ← סוּפָה [sûpâ ¹] (عاصفة مدمرة من الرياح، زوبعة، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [s'h] (إفتراء، [عاصفة مندفعة، #٦١٨٥) ← רוּחַ [rûaḥ] (رياح، روح، #٨١٢٠) ← רעם [r'm ¹] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦) ← שׂער [ś'r ²] (تحملة رياح عاصفة، #٨٥٤٨)

مانفريد دريزا *Manfred Dreytza*

٢٣٦٥ (זִמָּה [zimmâ ¹] خطة،عمل بزى) ← #٢٣٧٢

٢٣٦٧ (זְמוֹרָה [zemôrâ]، فزع، حالق) #٥٨٠؛ #٢٣٦٧

٢٣٦٩ (זָמִיר [zamîr ¹]، نشيد) ← #٢٣٧٦

٢٣٧٠ (זָמִיר [zamîr ²]، تشنيب) #٢٣٧٧

2372 זמם

זמם [zmm]، قل. فكر، خطط، قصد، دبر، خطط للشر (#٢٣٧٢)؛ זִמָּה [zimmâ ¹]، اسم. خطة، عمل كريه؛ מְזִמָּה [mᵉzimmâ]، اسم. فِكر، دهاء، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، حذق، تحفظ (#٤٦٥٩)

ش. أ. ق في أرام. זְמַם تعني يفكر، يخطط، يفحص؛ זְמָם تعني فكرة، خطة، خطة داهية. في سريانية. *zam* تعني صوت، طنين، في عرب. "زَمْزَمَ" تعني يتمتم، يهمهم.

ع. ق ١. إن الفعل يشير إيجابيًا إلى وضع خطة أوإستراتيجية معًا لتنفيذها مثل تأمل حقل وبعد ذلك تشتريه (أم٣١: ١٦). إن إستخدام الفعل مع *lᵉ*+ المصدر يشير إلى التصميم عَلى البدء في تنفيذ فعل مخطط (تك١١: ٦؛ تث١٩: ١٩؛ مز٣١: ١٣[١٤]؛ زك١: ٦ وزك٨: ١٤، ١٥). في مز١٧: ٣ ربما تنطبق كلمة זַמֹּתִי مصدر أنطق بطريقة غير صحيحة وكان يعني "تفكيري أنا" ولكن الكثيرون يحرفون مس. لتقرأ الكلمة عَلى أنها זִמֹּתַי ("المكائد الشريرة بداخلي"؛ قا؛ *TDOT* 4:88)

٢. في مز٣١: ١٣[١٤] ومز٣٧: ١٢ نجد أن للفعل معنى سلبي ألا وهو تآمر الأشرار ضد الأبرار. في أم٣٠: ٣٢ نجد أن الفعل يوازي "أن يتصرف الفرد مثل أحمق قاسي القلب" (נבל ← ٥٥٧١). بعد الطوفان عندما كانت الشعوب المتعددة تتحدث بلغة واحدة خشى الله من أن ينجزوا كل شيء خططوا له (تك١١: ٦). إن المعنى المتضمن في هذا النص هو أن خططهم كانت شريرة لأنهم صمموا حضارة من أجل مجدهم الشخصي.

٣. في نصوص عِدّة نجد أن الفعل يأخذ فاعل ونجد أن هذا الفاعل هو الله فالله هو الواضع لخططه من أجل معاقبة شعبه (أر٤: ٢٨؛ ٥١: ١٢: ١٧؛ زك١: ٦؛ ٨: ١٤) ولخططه من أجل مباركة شعبه (٨: ١٥).

٤. ربما يشير الاسم מְזִמָּה إلى "التحفظ" أو "سعة الحيلة" وتلك سمة تزيد من قدرة الشخصية الحكيمة ومع ذلك إن لم تكن هذه السمة مؤدبة بالحكمة فستؤدي إلى الإحتيال. إن واحد من أهداف تعليم الأمثال هو أنه ربما يتعلم الشباب التحفظ (أم١: ٤ [|| עָרְמָה وتعني داهية و ← #٦٨٩٣) ودَّעַת وتعني معرفة {← #١٩٨١} نفس التوازي نجده في أم ٨: ١٢]). إن الحكمة تزعم بأنها تمتلك تلك الصفة التي بها تمكن من يسعون إليها من أن يحكموا بتدبير (أم ٨: ١٢). وبالمثل فإن بن سيراخ يطبق هذا المصطلح عَلى حكم لأمراء اليهود المعروفين عَلى الأمم وقد إتصف ذلك الحكم بالدهاء (أم٤٤: ٤). إن هذه الميزة تحمى الشباب من سلك طريق الشر حتى ولو كانوا مغويين بشدة بأن يفعلوا ذلك وكانت هذه الغواية بسبب لغة منمقة مُقنعة يستخدمها فرد يسر بالفساد (أم٢: ١١- ١٢؛ || תְּבוּנָה، وتعني الفهم؛ أم٥: ٢). لاعجب أن نجد التلميذ محفز عَلى أن يحتفظ بهذه الميزة (في توازي مع תּוּשִׁיָּה [توسيا] وتعني حكم سليم) التي تشجع عَلى الحياة وتزين شخصية الفرد (أم٣: ٢١). إستخدام هذا الاسم أيضًا في الإشارة إلى العلاقة تجاه يهوه إذ أن مقاصد يهوه التي لايحول دون تحقيقها شيء وهذا ما انتهى إليه أيوب بعد هذه التجربة المريرة التي مر بها (أي٤٢: ٢). ونجد إرْمِيَا يقول أن إسْرَائِيل تماد شعبها في الخطيئة لدرجة أن غضب الرب لن ينطفيء إلا بعد أن ينفذ خطته لعقاب هذا الشعب (أر٢٣: ٢٠= ٣٠: ٢٤). ويضيف هذا النص أنه في الأيام الأخيرة سيفهم السامعون وهذا يعني أن الله يعبر عن غضبه بطريقة يستثنى منها الأبرار. ونجد في أر٥١: ١١ نجد أن قصد الله هو الإنتقام من البابليين من أجل أنهم حطموا هيكله.

٥. يشير الاسم מְזִמָּה عادة إلى الخطط والمكائد الشريرة. وأن الفرد الذي إعتاد وضع خطط شريرة يعد كلاً من الآتي: أ- مكروهاً في الجماعة (أم١٤: ١٧) ب- مُدان من قبل الله (أم١٢: ٢). في الشريعة نجد أن أي شخص يحلف باطلاً فإنه يجلب عَلى نفسه نفس العقوبة التي كان ينويها لغيره. هذا إذا أُدين- (تث١٩: ١٦- ١٩). ومع ذلك نجد أن أولئك الذين يثقون في الله لايجب أن يغضبوا بشدة عندما ينجح فاعَلى الشر مبدئيًا في تنفيذ مكائدهم الشريرة (مز٣٧: ٧). في (أم٢٤: ٨). يطلق عَلى الشخص الذي يدبر بمكر مكائد شريرة "المخادع" (.tr בַּעַל מְזִמּוֹת of McKane, *Proverbs*, OTL, 1970, 248, 399) ومن المذهل أن نجد الأشرار يمكن أن تصل أعمالهم إلى درجة أن يدبروا خططا شريرة ضد الله (مز١٣٩: ٢٠ وقا؛ مز١٠: ٤) ومع ذلك فلن ينجحوا (مز٢١: ١١[١٢]). وكما

هو متوقع نجد أن أولئك- الذين ينفذون المكائد الشريرة- غير مُرحب بهم من قبل الله في الهيكل ولاتزيل نذورهم وذبائحهم عنهم إثمهم خاصة إذا كانت - النذور والذبائح - مقدمة بنية شريرة (أر ١١: ١٥ قا؛ أم ٢١: ٢٧ [זִמָּה]

٦. في أي ٢١: ٢٧ نجد الاسم מַחְשָׁבוֹת || מְזִמָּה وتعني الخطط) مستخدم بطريقة فريدة للإشارات إلى سطر من جدال في مناظرة لاهوتية - نُنيت عَلَى مقدمة خاطئة - عرضت بقصد مبدئي ألا وهو إسكات شخص لديه نظرة غير تقليدية لقضية ما.

٧. إن الاسم זִמָּה يشير عادة إلى الخطط أو المكائد الشريرة ولكن فقط في أي ١٧: ١١ نجد الاسم لديه معنى إيجابى "الخطط" وتعني مقاصد القلب. إن الاسم مستخدم للإشارة إلى الأدنى الذي يجازى فعل الخطأ ذلك الذي يجد فيه الجاهل مسرة (أم ١٠: ٢٣). يذكر أم ٢٤: ٩ أن مكيدة الأحمق تعد خطيئة. وهكذا فإن الفرد بتدبيره مثل هذه المكائد يبعد عن شريعة الله (مز ١١٩: ١٥٠)

٨. يستخدم الاسم זִמָּה غالبًا ليصف أفعال تعد في نظر الله مخزية وبغيضة إذ أن مثل؛ قتل الكهنة وهم في طريقهم إلى شكيم أعلن عَلَى أنه فعل مخزى وبغيض (هو ٦: ٩). نجد أن الرجال المتعطشين للدماء أيديهم ملآنة مكائد شريرة بينما تقبض أيديهم اليمنى عَلَى الرشاوى (שֹׁחַד ← #٨٨١٦؛ وقا؛ مز ٢٦: ١٠). إن الخطط الخسيسة أو المكائد الشريرة أو المؤامرات - التي تستخدم لدفع البائسين إلى الشهادة ذوراً - كانت أكبر مفترض حدوثها في المحكمة (أش٣٢: ٧). وفي مثال آخر نجد المواطنين الأصليين - في جبعة بنيامين - إستغلوا سرية زائرهم - اللاوى - وإغتصبوها طوال الليل وكانت النتيجة هى أنها ماتت. وبالتالي أدينوا بإرتكابهم فعل مخزى وخليع (נְבָלָה (قض ٢٠: ٦).

٩. إن الاسم זִמָּה يرد مرات قليلة - في صيغة إعلانية - إستخدمت لإعلان فداحة نجاسة بعض العلاقات الجنسية المحددة مثل تلك الأفعال تشمل الرجل الذي يضاجع إمرأة وإبنتها معًا (لا ١٨: ١٧ وقا؛ لا ٢٠: ١٤) وإن الأب الذي يحول إبنته إلى البغى يستحق أن يحمل نفس الخزي. إن أيوب يوظف نفس هذه الصيغة ليدين فعل إشتهاء إمرأة أخرى غير إمرأته (أي ٣١: ١١) في حز ٢٢: ١١ نجد أن هذا الاسم مستخدم ليدين فعل الرجل الذي يجعل كنته غير طاهرة. إن فعل مثل تلك الأفعال البذيئة كانت منجسة جدًا لدرجة أنه بمرور الوقت نجد أنها لوثت الأرض الموعودة ولفظت أهلها (قا؛ لا ١٨: ٢٤- ٣٠؛ ٢٠: ٢٢- ٢٣)

١٠- إن إستخدام זִמָּה لإقامة رابط واضح مع الإستخدام الكهنوتي يعد الملحوظ في الفقرة الأخيرة فنجد إرْمِيَا وحزقيال بالتحديد يتهمان إِسْرَائِيل ويَهُوذَا بارتكاب أفعال رذيلة في سعيهم لعبادة آلهة أخرى ولعقد تحالفات سياسية باطلة. كلاً من النبيين أراد أن يوصل إلى الشعب مدى بغاضة سلوكهم في نظر الله (أر ١٣: ٢) [عَلَى التوازي مع נִאֻפִים ← #٥٥٣٩]؛ حز ١٦: ٢٧، ٤٣، ٥٨؛ ٢٢: ٩، ١١؛ ٢٣: ٢١، ٢٧، ٢٩، ٣٥، ٤٤، ٤٨ [وردت الكلمة هنا مرتين]، ٤٩ وحز ٢٤: ١٣). إن إرْمِيَا يوظف عبارة זִמַּת זְנוּת (رذالة أو وقاحة المتاجرة بالشرف) [NIV]؛ זנה ← #٢٣٨٨) للتعبير عن طرق أورُشَلِيم الشريرة (أر ١٣: ٢٧) وبنظام عبارة אֵשֶׁת הַזִּמָּה ليميز وقاحة خيانة إِسْرَائِيل ويَهُوذَا (حز ٢٣: ٤٤). إن أفعالِ إِسْرَائِيل كانت وقحة لدرجة أنه حتى بنات الفلسطينيين كُنَّ يخجلن منها (حز ١٦: ٢٧). ومن المؤكد هنا أن الله يحمل شعبه المسئولية عن مثل تلك الأفعال الحقيرة من خلال تهديداته بأن يصب جام غضبه عليهم من أجل أن تتطهر الأرض مرّة ثانية (حز ١٦: ٥٨؛ ٢٣: ٤٨- ٤٩؛ ٢٤: ١٣).

ب. ت في أناشيد قمران نجد عادةً أن الاسم מְזִמָּה يعني الخطط والمكائد الشريرة (كم. ٢: ١٦؛ ٥: ١٠)؛ ومع ذلك، تستخدم الكلمة للتعبير عن مقاصد الله الغير كاذبة ونجد ذلك في كم. ٤: ٢١. في نج. ١١: ٦ ترد العبارة מזמתע רמה (التحفظ الحكيم). إن الاسم זִמָּה يشير إلى المكائد الشريرة ففي كم. ٥: ٦ نجد أن هذه المكائد تتكون في الخيال (יֵצֶר). وأن الفعل مستخدم بمعنى "يدبر ضد" (كم. ٤: ١٠، ٢٦).

خطة، فكرة، تأمل، مكيدة ← אזן [*ʾzn* 2] (يقلب الرأي، يفكر مليًا، #٢٦٤) ← בדא [*bdʾ*] (يخترع، يدبر، يكذب، #٩٦٨) ← הִגָּיוֹן [*higgāyôn*] (لحن، فكرة، #٢٠٥٣) ← זמם [*zmm*] (يخطط، يعتزم، يدبر شرًا، #٢٣٧٢) ← חמס [*ḥms* 2] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤) ← חשב [*ḥšb*] (يعتبر، يقدر، يظن، يفكر، يخطط، #٣١٠٨) ← יֵצֶר [*yēṣer* 1] (نمط تفكير، صفات شخصية، #٣٦٧١) ← עשת [*ʿšt* 2] (يفكر، ينظر في الأمر، #٦٩٥١) ← שִׂיחָה [*śîḥâ*] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١) ← שְׂעִפִּים [*śeʿippîm*] (أفكار قلق، مشاعر قلق، الإضطرابات، #٨٥٤٦) ← תַּרְעִית [*tarʿît*] (فكر، #٩٥٦٩).

حماقة، مغفل، جنون، وقاحة ← 1 אֱוִיל [*ʾewîl* 1] (أحمق، مغفل، #٢١١) בער [*bʿr* 4] (أن يكون جاهلاً، #١٢٧٩) ← הלל [*hll* 3] (يكون مرتبك، أحمق يتصرف بجنون، #٢١٤٧) ← כסל [*ksl* 1] (أن يكون أحمق، #٤٠٧١) ← להה [*lhh*] (يتصرف كرجل مجنون، #٤٢٦٣) ← נבל [*nbl* 2] (يتصرف بازدراء، #٥٥٧١) ← סכל [*skl*] (يتصرف بحماقة، يصنع حماقة، يثبط العزم، #٦١١٨) ← פתה [*pth* 1] (يكون معدوم الخبرة، يكون ساذج، يخدع، يقنع، #٧٣٣١) ← שגע [*šgʿ*] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣) ← תפל [*tpl*] (كلام هراء، #٩٥٢٠).

حكمة، معرفة، مهارة ← בין [*byn*] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [*ḥkm*] (يكون حكيمًا، يصبح حكيمًا،

يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [yd'[1]] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [ysr[1]] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָּה [ʿoqbâ] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [ʿrm[2]] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصًا بارعًا، #٦٨٩١) ← שׂכל [śkl[1]] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيم، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:87-90.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

2374 זמן

זמן [zmn] فقط في بُعِّلْ. أن يكون معين، محدد (الوقت) (#٢٣٧٤) זְמָן [zeman]، اسم. وقت مخصص، فترة من الزمن (#٢٣٧٥). وتعد كلمة آرامية دخيلة وجدت فقط في النصوص المتأخرة.

ش. أ. ق لم يكن لدى شعوب ش. أ. ق إهتمامًا فلسفيًا بمبدأ الوقت الذي كان الإهتمام به يعد ميزة للمفعين اليونان. بل إلى حد ما كان مرور الوقت مدركًا بشكل عام عَلَى أنه تتابع الأحداث. إن الاسم זְמָן له صيغ مشابهة كثيرة ففي عرب. "زَمَن/ زَمَانْ" وفي أثيوبية. *zaman* وفي أكد. *simanu* وفي مصر *smn* (كلمة دخيلة من أكد.) وكل هذه الكلمات تعني نقطة في الزمن حيث يقع حدثًا. إن الاسم الآرامى זְמָן (#١٠٢٣٢) يرد كثيرًا في الكتاب المقدس الآرامى ويمكن أن يشير إلى نقطة في الزمن وخاصةً عند الإشارة إلى تزامن الأحداث كما هو في عز ٥: ٣ "في ذلك الزمان جاء اليهم تتناى" (في المقابل أيضًا الكلدانيين يخرون أمام التمثال الذهبي عندما يسمعون صوت الآلات الموسيقية ويمكن أن يشير أيضًا إلى فترة زمنية محددة سابقًا كما هو في دا ٢: ١٦ حيث طلب دَانِيآل فترة من الزمن ليحدد معنى حلم الملك. وفي دا ٧: ١٢ نجد أن الممالك أرام. الثلاث سمح لها بالإستمرار لفترة من الزمن. ومع ذلك يشير الاسم مرات كثيرة إلى دقيقة أوساعة محددة مُسبقًا. كان دَانِيآل يركع ليصلى من أجل أورُشَلِيم ثلاث مرات محددة في اليوم (دا ٦: ١٠[١١]: ١٣[١٤]؛ إن الأوقات المعينة - هذا يعني أحداث الحياة الإنسانية (الميلاد، الموت، الفصول، الأعياد) والتاريخ الإنساني لصعود وسقوط الممالك - كلها سابقة التحديد عند الله (دا ٢: ٢١) وإن محاولات الملوك من البشر تغيير تلك الأوقات تتسم ـ وتعد بغيضة عند الرب (دا ٧: ٢٥). هناك أيضًا وقت سابق التحديد عندما تؤسس مملكة الله عَلَى الأرض (دا ٧: ٢٢) وهكذا يعلم الأبرار أن معاناتهم هى مؤقتة فقط وأن الله سيتدخل في الوقت المناسب.

ع. ق ١. يعني الاسم عادة نقطة محددة في الزمن إس ٩: ٢٧ يروى لنا التقليد - الذي أوجبه أمر الرسالة - بأن يجب الإحتفال بعيد الفوريم لمدة يومين "حسب أوقاتهما" (כִּזְמַנָּם) ونجد إس ٩: ٣١ يكرر أن الأيام إدخر منها يومين للإحتفال بالفوريم "في أوقاتها" (בִּזְמַנֵּיהֶם، وهذا يعني أن اليومين خُصصا لممارسة طقوس العيد. في جا ٣: ١ نجد الاسم مستخدم لتقديم فكرة أن "لكل شيء زمان" ويرد ذكر الاسم في توازي مع עֵת (الزمان المحدد) إن ع. تسبق قسماً (جا ٣: ٢- ٨) يعين الأنشطة المتعددة - التي تلخص الوجود الإنساني من الميلاد إلى الوفاه - ذاكراً أن لكل منها وقتها المحدد (עֵת). ليس لدينا هنا تعبير عن القدرية أوالإيمان بالتكرار الدورى للتاريخ الإنساني (انظر: Gordis, 218, for various interpretations من أجل تفسيرات متعددة هناك إحساس معتدل يتعلق بالقدر المسبق وهذا يعني وقت وقوع بعض الأحداث كان الله محدده سابقًا وبذلك تتخطى هذه الأحداث قدرة الإنسان عَلَى السيطرة عليها (قا؛ Scott, 221) ولكن أكبر الظن هو أن النص يعبر عن تقدير ملائمة الأحداث لتوقيتها وذلك لا يعد غريبًا عن تقليد الحكمة الكتابية: إن الله يجعل كل نشاط من أنشطة الحياة ملائم أو سائغ (יָפֶה) في وقته المحدد (جا ٣: ١١؛ Wolff, 89-922)

٢. إن الاسم يعني أيضًا أمد محدد أوفترة من الزمن. ففي نح ٢: ٦ نجد أنه بعد أن طلب نحميا إذن الملك للذهاب إلى أورُشَلِيم، سأله الملك كم سيطول غيابه ومتى سيعود. أجاب نحميا وقال: "فعينت له زمن". إن السياق يقتضى هنا أن الوقت لايشير إلى ميعاد محدد في التو بل إلى سابق التحديد. لدى الاسم نفس المعنى في النص الآرامى دا ٢: ١٦ ودا ٧: ١٢.

ب. ت إن الاسم مؤكدًا جدًا في عبرية ما بعد ع. ق. فنجد الاسم مستخدمًا في النص العبري حك ٤٣: ٧ - في توازي مفرداتى مع كلمة מוֹעֵד [موعيد] وتعني الوقت المحدد (← #٤٥٩٥). إن الاسم لا يرد ذكره في لفائف البحر الميت الأساسية ولكن نجد في المشناوية أن זְמָן تحل محل كلمة עֵת بشكل كبير عَلَى أنها الكلمة الإعتيادية المستخدمة للتعبير عن فكرة الوقت. ونجد أن الاسم مستخدم بنفس المعاني كما هو في أرام. ليعنى: موعد محدد، فترة من الزمن أو حتى موسم. ويظهر الاسم أيضًا في العديد من المصطلحات التعبيرية مثل؛ בִּזְמַנּוֹ وتعني عندما، إذا.

الوقت ← אֶבֶד [ʾōbēd] (أبداً بعد ذلك، #٧) ← אֹפֶן [ʾōpen] (الوقت الصحيح، #٦٩٨) ← גִּיל [gîl[1]] (مرحلة من الحياة، #١٦٣٦) ← זמן [zmn] (يُحِدد، #٢٣٧٤) ← עוֹלָם [ʿôlām] (زمن أوأمد طويل، #٦٤٠٩) ← עֵת [ʿēt] (وقت، #٦٩٦١) ← פַּעַם [paʿam] (قدم، خطوة،

وقت، #٧١٩٣) ← פֶּתַע [peta] (جار، #٧٣٥٣) ← תָּמִיד [tāmîd] (إستمرار، عدم إنقطاع، تقدمة إعتيادية، #٩٤٥٨).

الزمن والأبدية: لاهوت

البيبلوجرافيا

J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament, 1975;* Gordis, *Koheleth—The Man and his World,* 1955, 218; J. Muilenburg, "The Biblical View of Time," *HTR* 54, 1961, 225-71; R. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC, 1992; R. B. Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, AB, 1985; N. Snaith, "Time in the Old Testament," in F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment,* 1963, 175-86; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989, 65-67; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament,* 1973.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٢٣٧٥ (זמן [zmn]، زمن)← #٢٣٧٤

2376	זמר

זמר [zmr ¹]، بيعّل، يعزف موسيقى، ينشد تسبيح (#٢٣٧٦)؛ **זָמִיר** [zamîr¹]، اسم. نشيد، أغنية (#٢٣٦٩)؛ **זִמְרָה** [zimrâ¹]، اسم. موسيقى، إنشاد، غناء (#٢٣٧٩) ؛ **מִזְמוֹר** [mizmôr]، اسم. مَزْمُور (#٤٦٦٠)

ش. أ. ق هذا الجذر مؤكد تمامًا ويشمل ذلك أكد. حيث نجد *zamaru* تعني يغنى، يعزف موسيقى وفي عرب. "زَمَّرَ"، يعزف عَلَى آلة نفخ.

ع. ق ١. إن المعنى الأساسي للفعل هو العزف عَلَى آلة موسيقية في سياق العبادة وعادة تكون آلة وترية ("إعزفوا موسيقى")، مز ٣٣: ٢؛ مز ٩٨: ٥؛ مز ١٤٤: ٩؛ مز ١٤٧: ٧) ولكن يشير أيضًا إلى العزف عَلَى آلة من الآت النقر (الدف) مز ١٤٩: ٣). وفي الغالب يكتسب الفعل معنًا للغنى بمصاحبة موسيقى (قا؛ ٧١: ٢٢- ٢٣). إن الاسم **זִמְרָה** مُستخدم للتعبير عن كلاً من الموسيقى (عا ٥: ٢٣) والغناء المصاحب (أش ٥١: ٣) وأكبر الظن أن في خر ١٥: ٢؛ مز ١١٨: ١٤؛ أش ١٢: ٢ (NIV : "أنشدوتى") نجد أن الفعل ينسب إلى الأصل الثالث ليعطي معنى "القدرة" (NRSV) أو "الدفاع" (REB). إن الاسم الأقل شيوعًا **זִמְרָה** يعني نشيد مُصاحب بالموسيقى وبالمثل فإن الاسم **מִזְמוֹר** يترجم إلى "مَزْمُور"

٢. إن مجال الإستخدام للكلمة يعكس تمامًا إستخدام كلمة **הָלַל** وتعني التسبيح عَلَى نطاق ضيق. إن الفعل بالإضافة إلى الاسم **זִמְרָה** إستخداما في مقدمة دعوات متجددة من التسبيح في نشيد ثنائى أومتعدد (مز ٤٧: ٦- ٧ [٧-٨]؛ ٦٨: ٣٣؛ ٩٨: ٤- ٥؛ ١٤٧: ٧؛ ١٤٩: ٣). في أش ١٢: ٥ نجد الفعل مستخدم في مقدمة نشيد متعلق بالإيمان بالأخرويات وفي قض ٥: ٣ للتعبير عن نشيد النصر. وفي النشيد الفردي المغني أمام الرعية نجد الفعل مستخدمًا في كلاً من وعظ - ذاتي - مبدئي يفيد بالتسبيح (مز ١٤٦: ٢) وتسبيح ختامي (مز ١٠٤: ٣٣). ويعكس الفعل محاولة تقديم تسبيح يلائم الله عن طريق الدعوة إلى تسبيح عالمى (مز ٦٦: ٤؛ ٦٨: ٣٢[٣٣]؛ ٩٨: ٤) أوعن طريق التعهد بتقديم تسبيح دائم (مز ١٠٤: ٣٣؛ ١٤٦: ٢٢). ونجد أن الإستخدام عينه للموسيقى متعهد هنا لتضخيم أصوات التسبيح.

٣. في أناشيد صلوات الشكر الفردية نجد الفعل أحيانًا في مقدمة تسبيح قدم من أجل أن الله نجى داود من الأعداء (مز ٩: ١- ٢[٢- ٣]؛ ١٣٨: ١) ويبرز الفعل في تعبير ختامي يفيد بالشكر في مز ١٨: ٤٩ [٥٠] (٢صم ٢٢: ٥٠) وبالمثل في مز ٣٠: ١٢ [١٣] نجد الفعل مستخدم في عبارة أخيرة تفيد بالتسبيح وكان ذلك يعد بمثابة فرصة سنحت من قبل الله لقائل المَزْمُور للتعبير عن شكره تجاه الله الذي نجاه من الأعداء. هنا توصية بزيادة تقديم التسبيح تظهر في الدعوات الموجهة للرعية والتي تدعوهم للمشاركة في التسبيح (مز ٩: ١١[١٢]؛ ٣٠: ٤[٥]).

٤. في المراثي نجد الفعل في وعد ختامي يفيد بإبداء الشكر في حالة إذا ما إستجاب الله للصلوات (مز ٧: ١٧[١٨]؛ ٥٧: ٧- ٩[٨- ١٠] = ١٠٨: ١، ٣[٢، ٤]؛ ٥٩: ١٧[١٨]؛ ٦١: ٨[٩]؛ ٧١: ٢٢ -٢٣؛ ١٤٤: ٩). ويعد إلى حد ما الوعد في مز ٢١: ١٣[١٤] مشابهًا إذ أن الوعد يأتي بعد إستغاثة قدمت إلى الله - نيابة عن الملك - من أجل طلب هبة النصر - ويبرز الفعل في صلاة شكر توقعية نجدها في مز ٧٥: ٩ تأتي بعد وحي إلهي وتفسيره يردان ذكرهما في ع. ٢- ٨ [٣- ٩]

٥. في القرائن المتعلقة بالأنبياء نجد الاسم **זִמְרָה** يرد في وحي من الله يفيد بخلاص صهيون في أش ("الأنشاد") ويرد ذكره في نقد النبي للعبادة - عبادة إِسْرَائِيل الملتوية - في عا ٥: ٢٣. يبرز الاسم **זָמִיר** ويعنى نشيد في نشيدين يتعلقان بالإيمان بالأخرويات (أش ٢٤: ١٦؛ ٢٥: ٢٥ ويرد ذكره أيضًا في ٢صم ٢٣: ١ في مقدمة كلمات داود الأخيرة ويرد ذكره أيضًا في أي ٣٥: ١٠

٦. إن الاسم **מִזְמוֹר** محصور ذكره في عناوين ٥٧ مَزْمُور ليشير إلى أنها أنشدت بمصاحبة الموسيقى. وإن الترجمة الإنجليزية للكلمة تأتي من الكلمة ψαλμόν. وردت سب. - المشتقة من الفعل ψάλλω ويعنى ينقر

عَلَى أوتار آلة موسيقية.

ب. ت كان واحدة من مهام أعضاء مجتمع قمران أن ينشدوا بمعرفة (نج. ١٠: ٩) وفي الأناشيد نجد هناك تعهدات بإنشاد أعمال الله المتعلقة بميثاق الحب (كم. ١١: ٥) وتعهدات بالإنشاد بواسطة "قيثارة الخلاص" كم. ١١: ٢٣)

ع. ج: ← NIDNTT 3:668-676

التسبيح، الإنشاد، الشكر ← הלל [hll ²] (يسبح، يكون جدير بالتمجيد، يعتز، يعظم، #٢١٤٦) ← זמר [zmr ¹] (يعزف موسيقى، ينشد تسبيح، #٢٣٧٦) ← ידה [ydh ²] (يعترف بـ، يعبر عن شكره، يسبح، #٣٣٤٤) ← נוה [nwh ²] (يسبح، #٥٦٥٨) ← ענה [ʿnh ⁴] (ينشد، #٦٧٠٢) ← פצח [pṣḥ ¹] (— أو بدأ في الإنشاد، #٧٢٠٠) ← רוֹמֵם [rômēm] (يعظم، #أ ٨١٢٣) ← שבח [šbḥ ¹] (يزكى، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥) ← שיר [šîr ¹] (ينشد، #٨٨٧٦) ← תנה [tnh ²] (يروى، يحتفل، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:91-98; TWAT 2:603-12

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

2377	זמר

זמר [zmr ²]، قل. قَلَّم؛ نِفْعَلْ. أن يكون مقلمًا (#٢٣٧٧)؛ זְמוֹרָה [zemôrâ]، اسم. غصن/ زرجونة (#٢٣٦٧)؛ זָמִיר [zamîr²]، اسم. التقليم الشئيب (#٢٣٧٠)؛ מַזְמֵרָה [mazmerâ] اسم. سكين الكرمة (#٤٦٦١)؛ מְזַמֶּרֶת [mezammeret]، اسم. المقص/ الزهلقية، مشنبي الفتيل (#٤٦٦٢) .

ش. أ. ق إن الفعل مؤكد تمامًا عَلَى مر عصور ش. أ. ق مثل؛ في أوغا. zbr تعني يقلم؛ في اللهجة عرب. "زَبَرَ"، يقلم. وأهم ماورد من ذكر كلمة זָמַר يُوْجَدُ في تقويم جيزير، حيث يشير بوضوح إلى نشاط التقلم أثناء وقتَ حصاد العنب (KAI 2:182)

ع. ق ١. يرد ذكر זָמַר ثلاث مرات فقط في ع. ق إثنين منها في صيغة قل. وواحدة عَلَى وزن نِفْعَلْ. المصحوب بمعنى مبنى للمجهول. في لا ٢٥: ٣- ٤ نجد أن الأوامر معطاه بشأن سنة السبت (السنة السابعة). وعندما دخل الإسْرَائِيليون أرض كنعان كان واجب عليهم أن يمارسوا أعمال الزراعة لمدة ستة سنوات وحيث أن وصف الأنشطة الزراعية هنا محصور في البذور والتقليم والحصاد فإنه لا يغطي النطاق الكامل لإستخدام الأرض الزراعية (من أجل مناقشة كاملة عن شريعة سنة السبت فيما يختص بالحياة الزراعية في العصر الحديدى انظر قا؛ Hopkins, 200-202) وفي السنة السابعة كان تتوقف كل هذه الأنشطة وكانت الأرض تترك للراحة. كان تقليم الكروم يتم عادة قبل إنتهاء الشتاء وكان يعد العملية الأساسية في زراعة الكرمة إذ أن المحصول القادم يعتمد عليه (Hopkins, 228) إن المرة الأخرى التي يرد فيها ذكر זָמַר في ع. ق نجدها في أش ٥: ٦ نجد الفعل مستخدمًا كجزء من "أنشودة الكرمة" حيث تشبه إسْرَائِيل بالكرمة التي بعد عدم تسليمها المحصول المتوقع منها هجرها الله ولم يستمر في زراعتها. يعد التقليم والعزق (إن NIV تترجم كلمة "مزروعة" بدلاً من "معزوقة" التي تبدو غير محددة جدًا) من الأركان الرئيسية في زراعة الكرمة.

٢. זָמִיר يرد ذكرها فقط في نش ٢: ١٢ حيث أنها أدركت عَلَى أنها تشير إلى وقت التقليم. ومع ذلك في ع. ١١ يقال أن الشتاء إنقضى وهذا لايبدو وقتًا مناسبًا للتقلم. كما هو ملحوظ في أعلَى (قا؛ أش ١٨: ٥) وهكذا فإن الترجمات العديدة (ويشمل ذلك NIV) فضلت قراءة זָמִיר وترجمتها عَلَى أنها "إنشاد" (← #٢٣٦٩)

٣. إن كلمة זְמוֹרָה - ككلمة مشتقة من זָמַר تشير إلى غصن وبالأكثر تحديدًا إلى غصن / زرجوانة من الكرم. في عد ١٣: ٢٣ نجد أن الكلمة تشير إلى الزرجونة- ذات عنقود العنب المعلق عليها - التي أتى بها الرجال الذين أرسلوا ليستكشفوا أرض كنعان. إن الأربع مرات الباقية التي ورد فيها ذكر الاسم نجدها في أدب الأنبياء. ففي أش ١٧: ١٠ نجد النبي يستخدم صورة جدلية للتعبير عن حديقة غرست في إحلال للآلهة الغريبة حيث أن إسْرَائِيل تزرع أغصان كرمة مستوردة تعد في النهاية وثنية - في حز ٨: ١٧ نجد أن تقريب غصن الكرمة إلى الأنف مس. يصحح الكلمة من صيغة مجسمة "أنفي [هذا يعني أنف الله]" إلى صيغة عادية "أنفهم") مستخدمًا كلمة لنطق إسْرَائِيل بما يحرض ضد الله. في حز ١٥: ٢ نجد إسْرَائِيل مشبهة بغض كرم لافائدة منه موجود في غابة. في نح ٢: ٣ يعد الله بأن يرجع إسْرَائِيل مرّة أخرى إلى أورُشَلِيم بعد أن جردت أغصان كرمهم. بما أن الكرم كانٍ باعث تكاملى ومألوف - لوجود بنى إسْرَائِيل الزراعى إذا فإنه - الغصن - يضفي عَلَى نفسه إستخدام مجازي مثل ذلك الذي يبرز من خلال الحالات التي ورد ذكرها في أدب الأنبياء.

٤. מַזְמֵרָה يوازيها كلمة يونانية *terminus technicus* - يرد ذكرها أربع مرات في ع. ق وتشير إلى سكين الكرم أوخطاف التقليم الذي كان يستخدم من أجل التقليم وكان عبارة عن سكين صغير ذا نهاية تشبه المنجل وكان يمكن أن يتحول سريعًا إلى سلاح (ISBE 4:986) كما هو موصوف في يؤ ٣: ١٠. وفي نمط مناقض نجد أن أش ٢: ٤ يتحدث عن تحويل الرمح - وهذا يعني آلة حربية - إلى

خطاف تقليم ويعد هذا رمزًا لأنشطة أكثر سلمية (قا؛ مي ٤: ٣). في أش ١٨: ٥ يستخدم الله سكين الكرم كأداه لتنفيذ حكمه ضد كوش وبصفة عامة تبدو سكين التقليم عَلَى أنها تشير إلى عالم السلام بالرغم من أنها يمكن أن تشير مجازًا إلى أعمال الله المختصة بالمحاكمة.

٥. إن المصطلح מְזַמֶּרֶת يشضير إلى واحد من المقاص الذهبية التي كانت جزء من أدوات الهيكل وكانت تستخدم لتشنيب فتيل السرج (١مل ٧: ٥٠؛ ٢مل ١٢: ١٤؛ ٢٥: ١٤؛ ٢أخ ٤: ٢٢؛ أر ٥٢: ١٨).

ب. ت في الأدب التلمودى (مثل؛ Sabbat 73b; Lev Rabbah, section 9) نجد أن זמר مستخدمة لتعطى نفس المعنى كما هو في ع. ق وهذا يعني يقلم (Jastrow, 405). وفي قمران يرد ذكر זמר عَلَى أنها זמר فقط.

التشنيب ← זמר [zmr ²] (يقلم، #٢٣٧٧) ← כסם [ksm] (يشنب الشعر، #٤٠٨٠) ← כרסם [krsm] (يجعل شيئا ما قصير، مشنب، #٤١٥٥) ← קצה [qṣh ¹] (يشنب، يجدع، يقصر، يكشط، #٧٨٩٤) ← קצץ [qṣṣ ¹] (يقطع، يشنب، يقطع قطع، #٧٩١٥)

البيبلوجرافيا

ISBE 4:986-87; *KAI* 2:181-82; *HALAT* 261-63, 536; *TWAT* 8:493-98; *TWOT* 1:245; O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel,* 1987; D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan,* SWBA 3, 1985.

مارتن جي . كلنجبيل *Martin G. Klingbeil*

2378 זָמֶר

זֶמֶר [*zemer*]، غزال (#٢٣٧٨).

ع. ق זֶמֶר صنفت بعِدّة طرق عَلَى أنها *camelop-ardalus, Ovis musimon* أو *Oryx algazel* وتترجم إلى καμηλοπάρδαλις في سب. ويرد ذكر الكلمة فقط في تث ١٤: ٥ والتي NIV تترجمها كالآتى "نجعة الجَبَل" وكان זֶמֶר(الغزال) في قائمة الحيوانات التي كان مسموح لشعب إسرَائيل بأكلها.

أيل، غزال ← אַיָּל / אַיָּלָה [*'ayyāl / 'ayyālâ*] (أيل، #٠٣٨٧/ ٣٨٥) ← זֶמֶר [*zemer*] (غزال، #٢٣٧٨) ← יַחְמוּר [*yaḥmûr*] (الرو، #٣٥٠٢) ← יָעֵל / יַעֲלָה [*yā'ēl ¹ / ya'ălâ ¹*] (وعل، #٣٦٠٧، ٣٦٠٤) ← עֹפֶר [*'ōper*] (الخشف {ولد الظبى}، أيل، #٦٧٦٢) ← צְבִי / צְבִיָּה [*ṣᵉbî ² / ṣᵉbîyyâ*] (غزال، #٧٣٨٦، ٧٣٨٣)

مايكل إس . مور / مايكل إل . براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

٢٣٧٩ (זִמְרָה، موسيقى، إنشاد) ← #٢٣٧٦.

2380 זִמְרָה

זִמְרָה [*zimrâ* ²]، اسم. قوة (#٢٣٨٠ وفقًا إلى *NIVEC* ، يرد ذكر الكلمة فقط في تك ٤٣: ١١. حيث أنها تعني أفضل المنتجات ولكن *HALAT* التي تُرجع الجذر إلى זָמַר تعرف أربع حالات يرد ذكر الاسم فيها]).

ش. أ. ق يرد ذكر الجذر في عرب. "ذَمَّرَ"، يندفع "ذَمر" و "ذَامير"، شجاع، شهم، باسل، مقدام، جرئ، قوي؛ *ddimr[un]* وتعني قوة. في أوغا. *dmr* تعني جندى. وفي السماء العمودية (مثل؛ *Zimrilim, see Huffmon, 187-88*) وفي ع. ج. ق. *ddmr* حيث أن المعنى هو يلجأ إلى، يقى، يستر، يحمى، يحرس، يدافع، يؤمن؛ *mdmr* تعني رجل، زوج.

ع. ق ١. تعد كلمة וְזִמְרָת في عبارة וְזִמְרָת יָהּ עָזִּי (خر ١٥: ١٢) مثيرة للمشاكل كل من حيث كلاً من الصيغة والمعنى. فالبعض يحرف וְזִמְרָת إلى וְזִמְרָתִי (انظر مثل؛ Talmon) بالرغم من أن البعض يؤكد أن هذا من الناحية الميثودولوجية (الميثودولوجى هو علم المنهج) لامعنى له. مفترضين أن الكلمة يرد ذكرها ثلاث مرات (خر ١٥: ٢؛ مز ١١٨: ١٤؛ أش ١٢: ٢) في صورة مماثلة في نفس الصيغة (انظر: Good; Durham, 206; Allen, 121). إن نص خر ١٥: ٢ تُرجم بطرق مختلفة وإذا إتبع الفرد العديد من الدارسين (مثل؛ BDB; RSV; JB; NIV; Delitzsch, 222; Driver, 1953, 133; Skinner, 1909, 103; Gray, 230; Buttenwieser, 659, 677; C. A. and E. G. Briggs, 406; Rozelaar, 224; Davies, 1967, 128; Loewenstamm; Good; Weiser, 722, 727; Honeycutt, 389; Durham, 199, 201; Kraus, 393; Anderson, 801; Barth, TDOT 4:94; Oswalt, 290, 293; Motyer, 129) الذين يعتقدون أن أصل זִמְרָה هو זָמַר التي عَلَى بيعَل. تعني: يعزف موسيقى (في تسبيح للرب) فإن الفرد سيترجم كالآتى: "الرب/ يهوه قوتى ولحنى/ نشيدى" وتلك قراءة تؤديها أسفار موسى الخمسة سامر. والفولجاتا. وإذا كانت تلك هى الترجمة الصحيحة إذا فإن "الرب ... نشيدى" تعني إما أن يهوه هو موضوع الأنشودة أوأن يهوه هو سبب الإبتهاج (Honeycutt, 389)

ومع ذلك فإن آخرون (انظر: *HALAT*; Holladay, 90; Thomas, 48; Kissane, 1960, 140, 142; 1964, 538; Eaton, 271; Mays, 378; Watts, 181-83; Seitz, 113; Wildberger, 499-500, 504; NRSV; NEB; REB يعتقدون أن الكلمة تعني قوة أو حماية أوصون وعَلَى ذلك فإنهم يترجمون العبارة كالآتى: "الرب قوتى وقدرتى/ حمايتى/ صونى" وفي تأييد للجدال القائل بأن זִמְרָה تعني: حصن، حماية، قدرة، صون (انظر عَلَى وجه

التحديد: Gaster; Parker; Freedman, 200; Allen, 119, 121 فإنه ربما تجدر الإشارة هنا إلى أن تلك القراءة لاتلائم فقط السياق تمامًا بل أنها مدعومة أيضًا بالترجمة السبعينية اليونانية (σκεπαστής وتعني غطاء، ملجأ، حماية). يؤكد كلاً من (Cross and Freedman (243, n. b ويتبعها Allen (121 قا؛ (Dahood, 1973, 74; 1970, 154, 158) أن المعنى "حماية/ صون" مدعم أيضًا بأسماء العلم التي وجدت في عرب. الجنوبية والإسْرَائِيلية الشمالية والعمورية (قا؛ Gaster; Noth, 176) وأنظر للمزيد من المعلومات قسم الأدب في: Loewenstamm, 465, n. 3

والأكثر من ذلك نجد أنه حتى Loewenstamm (464) يسلم بأن الفكرتين: القوة والأنشودة تبدوان متبادلتين تمامًا سواء كانتا مترادفتين أم متجانستين. وفي محاولة منه لتوضيح الصلة بين المبدئين עֹז وזִמְרָה يجادل Loewenstamm (467) بأنه واحدة من الوظائف الأساسية لكلمة זִמְרָה (التي يترجمها عَلَى أنها "تمجيدى") كانت تمجد قوة (עֹז) يهوه التي تتجلى في أعماله القديرة. ويتابع .... مشيرًا إلى أن تسبيح قدرة (עֹז) يهوه في موسيقى تعبدية ربما يوصف عَلَى أنه إبداء قدرة الله (עֹז) ويستنتج أن עֹז وזִמְרָה يشيران إلى قوة ناظم المَزْمُور ومجده اللذان مصدرهما هو - يهوه (468). ولكن تلك الحالة التي أوضحها Loewenstamm تعد خاطئة كما بين Parker يشير Parker بنحو صحيح إلى أن الوحدة التي يجب أن نتأملها هنا ليست مجرد الجزء الأول من خر ١٥: ٢ ولكن الجزء الثنائي الذي تعد الوحدة اسم فاعل فيه עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ וַיְהִי־ לִי לִישׁוּעָה ربما يتوقع الفرد أن זִמְרָה هى مرادفًا لكلمة עֹז وكلمة יְשׁוּעָה. بالتأكيد هناك أمثلة أخرى في ع. ق تبين زوج من الكلمات المترادفة يصل بينها رابط حيث نجد الرابط يصل بين كلمة في جزء وبين مرادفها أيضًا في جزء آخر (Parker, 376)

علاوة على ذلك، هناك عِدّة أسباب جيدة تدفع لإفتراض وجود الجذر דמר זמר وتعني يحمى في بعض مناطق السامية الشمالية الغربية (انظر: -Parker, 373-74, 377 79). في الجزء الأول من خر ١٥: ٢ نجد أن التأكيد هو عَلَى قوة خلاص الإله المحارب الذي لا يقاوم، التي تُصوّرها بقيّة الأغنيةِ بتَركيز بشكل رئيسي، لكن ليستْ بشكل خاص (انظر: -Clements, 90-93; Childs, 243 53)- عَلَى الأحداث التي وقعت في البحر الأحمر. ربما لا يتمتع خر ١٥: ١-٢١ قد لا يكون لَهُ وحدة موضوعيةَ أو زمنيةَ (للمزيد حول المدى الواسع من الإقتراحات بشأن الصيغة، التركيب والتاريخ وكل ما يتعلق بهذا التكوين انظر: Durham, 202-5) ولكن يتمتع بوحدة لاهوتية إذ أن كل التأكيد هنا ليس عَلَى أي حدث معين أوحتى سلسلة أحداث بل في الواقع عَلَى وجود يهوه المنجى الذي ينقذ ويحمى ويثبت شعبه (Durham 210 قا؛ -Fretheim, 165 70)

٢. إستسلامًا لحقيقة أن بنيامين كان يجب أن يصبح أخوته في رحلتهم الثانية إلى مصر نجد يعقوب إنشغل في مهمة تجهيز هدايا مناسبة لضمان نيل إستحسان النائب العظيم في مصر (تك ٤٣: ١١- ١٢ [هذه ع. تُذكر القارئ بتكوين ٣٧: ٢٥- ٢٨ الذي يصف القافلة الاسماعيلية التي بيع إليها يوسف]). إن عبارة מִזִּמְרַת הָאָרֶץ والتي يرد ذكرها في تك ٤٣: ١١ نجدها تترجم بعِدّة طرق: "الفاكهة المختارة من الأرض" (RSV; NRSV)؛ "أفضل منتجات الأرض"

(JB)؛ المنتج الذي تشتهر به مدينتنا؛(NEB; REB) "أجود منتجات الأرض"؛(,NIV; TEV; Westermann 116, 122; Hamilton, 543) "أفضل ما أنتجته الأرض" (Speiser, 325) يظن Davidson (261) إن غرض (أواخر) من أغراض تقديم هدية - من المنتجات التي كانت تشتهر بها المدينة - هو إثبات إدعاء الأخوة بأنهم أتوا من كنعان. وفقًا إلى (,Skinner (1969 و Driver (1916, 353) 480 فإن كلمة זִמְרָה يرد ذكرها هنا فقط ولها معنى غير محدد. وبناءًا عَلَى أن الجذر المطابق في أرام. يعني يتعجب فإن Driver يقترح أن عبر. זִמְרָה ربما تعني أشياء مثيرة للإعجاب أوقيمة ويعتبر أن "الفاكهة المختارة" هى إعادة صياغة واضحة. وفقًا إلى BDB (275) فإن מִזִּמְרַת هنا هى كلمة وردت لمرة واحدة وبالرغم من معناها غير المحدد فإنها تترجم أكبر الظن إلى "المنتجات المختارة"

يعتقد البعض أن זִמְרָה في تكٍ ٤٣: ١١ ترجع إلى الجذر זָמַר إذا كان ذلك صحيحًا إذًا فإنها قد تعني "ثناء لما في الأرض" وهنا يعني ثمار الأرض المختارة، الأكثر طراءً عليها، الجديرة بالثناء (انظر: ;Whitelaw, 483 Dillmann, cited:؛(مثل) إن البعض (Davies, 1970, 274). by Skinner, 1969, 480 قا؛ Davies, 1970, 274) يقترح أن جذر الكلمة هو זָמַר ويعنى يقلم وأن الكلمة מִזִּמְרַת هنا تعني "الفاكهة المقلمة" ومع ذلك فإن أولئك (مثل؛ *HALAT*; Holladay, 90; Herbert, 1962, 137; von Rad, 387) الذين يعتقدون أن الكلمة تعني قوة، قوي أو سلطات- المستخدمة هنا بمعنى غير إعتيادى لتعنى "أفضل المنتجات" - أكبر الظن هم الأقرب إلى الهدف.

الببليوجرافيا

TDOT 4:91-98; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCB, 1972; J. Barton, *Isaiah 1-39*, OTG, 1995; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, OTL,

1974; R. E. Clements, *Exodus*, CBC, 1972; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1973; F. M. Cross and D. N. Freedman, "The Song of Miriam," *JNES* 14, 1955, 237-50; M. Dahood, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; idem, *Psalms III: 101-150. Introduction, Translation, and Notes With an Appendix on the Grammar of the Psalter*, AB, 1970; R. Davidson, *Genesis 12-50*, CBC, 1979; G. H. Davies, *Exodus: Introduction and Commentary*, Torch, 1967; idem, "Genesis," in BBC, 1970, 1:101-304; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III*, KD, 2d ed., 1885; S. R. Driver, *The Book of Genesis*, 10th ed., 1916; idem, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; D. N. Freedman, *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*, 1980; T. E. Fretheim, *Exodus*, Interp, 1991; T. H. Gaster, "Notes on 'the Song of the Sea'," *ExpTim* 48, 1936, 45; E. M. Good, "Exodus XV 2," *VT* 20, 1970, 358-59; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah. Vol. I: Introduction, and Commentary on I-XXVII*, ICC, 1975; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; A. S. Herbert, *Genesis* 12-50: *Introduction and Commentary*, Torch, 1962; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1-39*, CBC, 1973; W. L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1971; R. L. Honeycutt, "Exodus," in *BBC*, 1970, 1:305-472; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; S. E. Loewenstamm, "The Lord Is My Strength and My Glory," *VT* 19, 1969, 464-70; J. L. Mays, *Psalms*, Interp, 1994; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, 1928; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; S. B. Parker, "Exodus XV 2 Again," *VT* 21, 1971, 373-79; R. D. Patterson, "The Song of Redemption," *WTS* 57, 1995, 453-61; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; M. Rozelaar, "The Song of the Sea (Exodus XV, 1b-18)," *VT* 2, 1952, 221-28; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah Chapters 1-39: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:149-381; C. R. Seitz, *Isaiah* 1-39, Interp, 1993; G. T. Sheppard, "Isaiah 1-39," in *HBC*, 1988, 542-70; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; S. Talmon, "A Case of Abbreviation Resulting in Double Readings," *VT* 4, 1954, 206-8; D. W. Thomas, *The Text of the Revised Psalter*, 1963; J. D. W. Watts, *Isaiah* 1-33, WBC, 1985; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 1986; T. Whitelaw, "Exposition and Homiletics," in *Genesis*, Pulpit, new ed., 1909; H. Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary, Continental*, 1991; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

2385 זַן

זַן [*zan*]، نوع، صنف (#٢٣٨٥).

ش. أ. ق זַן هى كلمة آرامية دخيلة من الكلمة الفارسية القديمة *zanna* (*HALAT*, 263). إن كلمة זַן لديها مجال واسع من المعاني في أرام. أكثر من ذلك المثبت في ع. ق. مثلٍ؛ نجد أن זַן مستخدمة في عالم العلوم الطبيعية كترجمة لكلاً من מִין في ترأون. ١: ١١، ١٢، ٢١، ٢٤، ٢٥؛ ٦: ٢٠؛ ٧: ١٤.

ع. ق يرد ذكر كلمة זַן ثلاث مرات في العبرية (٢أخ ١٦: ١٤؛ مز ١٤٤: ١٣ [مرتان]) و٤مرات في أرام. (دا ٣: ٥، ٧، ١٠، ١٥). إن الإستخدام يعد ذاته في كل نص: זַן لديهما معنى "نوع/ صنف" كما هو في عبارة "كل الأنواع / الأصناف من". عَلَى الخلاف من كلمة מִין فإن كلمة זַן لاتستخدم في ع. ق في عالم العلوم الطبيعية.

ب. ت في سفر الحكمة ٣٧: ٢٨؛ ٤٩: ٨ تجد أن كلمة זַן مستخدمة بنفس المعنى كما هو في النصوص السابقة.

نوع، صنف ← זַן [*zan*] (نوع، صنف، #٢٣٨٥) ← מִין [*mîn*] (نوع، تنوع، #٤٧٨٦).

البيبلوجرافيا

J. Payne, "The Concept of 'Kinds' in Scripture," *JASA* 10, 1958, 17-20.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

٢٣٨٦ (זָנָב [*zanab*]، يدمر المؤخر) ← #٢٣٨٧

2387 זָנָב

זָנָב [zānāb]، اسم. الذَّيْلُ، الذَّنَبُ (#٢٣٨٧)؛ זָנַב [zanab]، بِيعّل. يدمر المؤخرة (#٢٣٨٦).

ش. أ. ق الكلمات السامية المشابهة نجدها في أوغا. dnb وفي أكد. zibbatu قا؛ نجد في سريانية. dûmbeta/ denûbta وفي عرب. "زَنَبْ"

ع. ق ١. في ع. ق يرد ذكر كلمة זָנָב ١١ مرّة والفعل المشتق عَلَى وزن نِفْعَل. يرد مرتان. إن أمساك موسى للحية من ذنبها (خر ٤: ٤) يعد عملاً خطيراً يتطلب من جانب موسى الإيمان بالرب. وفي قصة شمشون نجد أن شمشون أمسك بثلامئة بن أوى وربط أذنابها وجعل بين وجعل بين كل إثنين مشعل شمشون وأطلاق سراحها في حقول الحبوب الخاصة بالفِلِسْطِينِيِّين (قض١٥)

٢. إن الاسم זָנָב يقترن عادة بكلمة רֹאשׁ - وتعني رأس - كـ merism تبرز كيف أن كل القادة مُخادعون، إذ أن الشيخ منهم هو الرأس بالإضافة إلى الأنبياء الكذبة (الذَّيْل، الذَّنَبُ، أش ٩: ١٥- ١٦) إن هذا التعبير قد يستخدم أيضًا عَلَى النقيض لتوضيح أن الرأس (بركة الله لشعبه) قد تصبح الذَّيْل، الذَّنَبُ (لعنة الله لشعبه، تث ٢٨: ١٣).

٣. وأكثر من ذلك تظهر كلمة זָנָב في — مع אוּד [ʼûd] وتعني (زند الخشب، عصا مشتعلة (← #٢٠٢) ليشير إلى الرؤساء (رصين وفقح) الذي كان آحاز يخشى منهم ولكنهم من المفترض أن لايخشاهم أحد لأنهم كانوا في الأول والأخر ذنوب مشتعلة مثل قطع الخشب (أش ٧: ٤). يعلق J. Oswalt قائلاً: "إنهما - رصين وفقح - كانا مجرد أطراف مُدخنة لقضبان كانت مشتعلة" (The Book of Isaiah, 1986, 200)

٤. وعَلَى النقيض من أغلبية الحالات التي يمثل فيها الذنب إنعدام القوة، نجد أن זָנָב تمثل حالة إستثنائية للذنب בְּהֵמוֹת المتصلب جدًا (أي ٤٠: ١٧).

٥. إن الفعل عَلَى بِيعّل. المشتق من الجذر זָנָב يرد في تث ٢٥: ١٨ ويش ١٠: ١٩ ليعني "يدمر المؤخرة"

حيوانات ← בְּהֵמָה [bᵉhēmâ] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [zānāb] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [hᵃzîr] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [ḥayyâ ¹] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨) ← כְּבָר עַ [ʻakbār] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [sᵉpardēʻa] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [qippōd] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [rmś] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [šrṣ] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [tan] (إبن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: في القسم اللاهوتي: انظر الفهرس من أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

إن. كيوتشي N. Kiuchi

2388 זנה

זנה [znh ¹]، قل. زنا، تتصرف كعاهرة ، يقوم بجماع غير مشروع؛ بُعَّل.، أن يكون شخصًا مغوى بالعهر (ترد ١.)؛ هِفْعِيل. سبّبْ لإرتِكاب الزنا أو الدعارةِ، يَرتكبُ زنًا (#٢٣٨٨)؛ זֹנָה [zonâ]، (قل. اسمفا.) مومس، عاهرة، باغية (#٢٣٩٠)؛ זְנוּנִים [zenûnîm]، اسم. عهر، دعارة (#٢٣٩٣)؛ זְנוּת [zenût]، اسم. عُهر، دعارة، خيانة (#٢٣٩٤)؛ תַּזְנוּת [taznût]، اسم. زنى (مجازي) (#٩٣٧٣)

ش. أ. ق إن الفعل مؤكد تمامًا في عرب. "زِنَا" يرتكب فعل الزنى؛ وفي أرام. نجد كلمة zana وفي أثيوبية. نجد zamawa وفي — zanna كل هذه الكلمات تعني يرتكب الزنى. إن مدونات القانون القديم تشير إلى الباغيات اللاواتى يترددن عَلَى الساحات العامة. إن الزواج من إحداهن كان ممكنًا وكان الأبناء نتاج هذا الزواج يعتبروا ورثة شرعيين (Lipit-Ishtar, H27, H30; CH 181)

ع. ق ١. يرد ذكر الأصل זָנָה ومشتقاته ١٣٥ مرّة في ع. ق وإن أغلب الصيغات ٩٤ للفعل نجدها في صيغة قل. (ورد الفعل مرّة عَلَى بُعَّلْ. و٩ مرات هِفْعِيل.) إن اسمفا. في صيغة قل. أستخدم ١٣٤ مرّة كاسم. في ثلثى عدد المرات التي ورد ذكر الأصل ومشتقاته فيها نجد الفعل مستخدم بمعنى مجازي وأغلب ذلك نجده في نصوص الأنبياء هوشع، إرْمِيَا، حزقيال (٤٧ مرّة فقط في حزقيال) ويرد ذكر كلمة תַּזְנוּת فقط في حز ١٦ وحز ٢٣.

٢. إن זנה يعد مصطلح عام عن السلوك الجنسي غير السوى ويشمل ذلك الزنا (נאף، #٥٥٣٧) وأحيانًا ربما يكون المصطلح مرادفًا للزنى. إن لكلمة זָנָה معنيين منسوبين إليها ولكن بارزين: أ- أن يزنى الفرد أو يقيم علاقة جنسية غير شرعية. ب- ممارسة العهر وهذا يعني ممارسة الجنس مقابل المال. في ع. ق نجد أن الزنى يصف جماع غير شرعى لأنثى تنتهك علاقتها مع رجل سواء كان زوجاً أوأباً (قا؛ شخص) وكان عقوبة ذلك الموت (تك ٣٨: ٢٤؛ لا ٢١: ٩؛ تث ٢٢: ٢١؛ هو ٢: ٣). إن اسمفا. في صيغة قل. זֹנָה يشير بشكل غير قاطع إلى المرأة العاهرة وخاصة عندما يسبق اسمفا. بكلمة אִשָּׁה - (تك ٣٨: ١٥ - [ثامار]؛ لا ٢١: ٧؛ يش ٢: ١؛ يش ٦: ١٧، ٢٢، ٢٥ [رحاب]؛ قض ١١: ١ [أم يفتاح]؛ قض ١٦: ١ [دليلة]؛ ١مل ٣: ١٦؛ أم ٦: ٢٦). يرد ذكر كلمة זָנָה عادةً مع المواضيع التي تتعلق بالنساء. وتستخدم فقط مع الصيغ

الذكورية عندما تشير إلى أمة (تث ٣١: ١٦؛ حز ٢٣: ٤٣) أوتستخدم في الجذر هفْعِيل. (لا ١٩: ٢٩). إن תְּנָן وحدها أوאֶתְנַן זוֹנָה (أجور/ إستئجار عاهرة) تجعل طبيعة العهور الحقيقي واضحة (تث ٢٣: ١٨ [١٩]؛ حز ١٦: ٣١، ٣٤، ٤١، هو٩: ١؛ مي ١: ٧). إن العهور يتلقى النقد والتوبيخ القانونيين لأنه نجس (חָלַל) المرأة أوالأرض (لا١٩: ٢٩؛ لا ٢١: ١٤) وكان محرم عَلَى الكهنة الزواج من زانية (זֹנָה) لا ٢١: ٧، ١٤) ولكن لم تكن هناك عقوبة لذلك مثلما كلن هناك عقوبة للعهور.

إن كل إستخدام لكلمة זָנָה [زنه] يجب تقييمه عَلَى حدى عَلَى أساس السياق الأدبى والخلفية الإجتماعية لتحديد معناها. في حالات عديدة يترأى في النص إلى الجماع غير الشرعى وليس ممارسة الجنس في مقابل المال.

٣. في الأدب الحكمي نجد أن العاهرة التي تمارس الجنس مقابل أجرة ليست سيئة جدًا مثل إمرأة الرجل التي لديها نوازع لممارسة الزنى (أم ٦: ٢٦). إن البعض يدرك الإشارات إلى النسوة الغريبات (זָרָה أو נָכְרִיָּה) عَلَى أنها إشارات إلى العاهرات (Freedman and Andersen, Hosea, AB 161; Yee) ولكن القرائن المتعددة تقترح أن الزانية هى في مجال الإدراك كما تترجم الترجمات الإنجليزية الحديثة (أم ٢: ١٦؛ ٥: ٣، ٢٠؛ ٦: ٢٤؛ ٢٢: ١٤ سوى أم ٢٣: ٢٧).

٤. إن الإستخدام الأكثر شيوعًا وأهمية للجذر זָנָה هو الإستخدام المجازي. بما أن الجذر يشير إلى الجماع غير الشرعى وخاصة فيما بعد إنتهاك لميثاق علاقة (خطوبة أوزواج) ويمكن أن يستخدم أيضًا ليشير إلى خيانة العهد من جانب إِسْرَائِيل إذ أن ذلك العهد صور عَلَى أنه ميثاق زواج (هو٢). إن هذا الإستخدام يرد في النصوص القانونية (خر ٣٤: ١٥، ١٦؛ لا ٢٠: ٥) وفي الروايات التاريخية (قض ٢: ١٧؛ ٨: ٢٧، ٣٣؛ أخ ٥: ٢٥) وفي اَلْمَزَامِير (مز ٧٣: ٢٧؛ ١٠٦: ٣٩). إن الفارق بين الجماع غير القانوني وبين ممارسة الجنس في مقابل المال لايظهر بوضوح في الإستخدام المجازي. إن الزوجة المختلطة بغير زوجها (الزانية) تختلف قليلاً عن تلك المرأة التي تمارس الجنس في مقابل المال. إن إختلاط إِسْرَائِيل ويَهُوذَا بالأصنام كان مثلما (الزوجة الزانية والمرأة العاهرة). كانت تسيطر عَلَى إِسْرَائِيل روح الزنى (هو ٤: ١٢؛ هو ٥: ٤) إذ أن إِسْرَائِيل مارست الجنس في مقابل المال (هو٢: ٥[٧]) بينما يَهُوذَا لم تكن أفضل حالاً إذ أنها كانت تجلس عَلَى الطريق كعاهرة في إنتظار محبيها (أر ٣: ١- ٣). إن الكيان الوثنى الماهجم كان عبادة أهل كنعان التي تبنتها إِسْرَائِيل ويَهُوذَا. وإذا كانت العبادة تتضمن الجماع المقدس فإن قوة التعبير المجازي كانت مبنية عَلَى سلوك جنس حقيقى غير سو أيضًا (هو٤: ١٣- ١٤)

٥. إن حزقيال يدمج الإستعارة - المبنية عَلَى זָנָה - في المتناظرات التاريخية الممتدة ونجد تلك **المتناظرات** إثنين: الأولى عن المرأة اللقيطة التي أنقذها وتحروزها ولكنها انقلبت عَلَى زوجها (ص. ١٦) والثانية عن **الأختين** اللتان تحولتا إلى المغامرة بالعهور (الإصحاح ٢٣؛ قا؛ أر ٣: ٦- ١٢). إن حزقيال يرى الوثنية فقط عَلَى **أنها** خيانة ولكن التحالفات الغريبة كانت أيضًا خيانة (حز ١٦: ٢٦، ٢٨؛ ٢٣: ٥، ٧). إن عبادتهم الوثنية كانت مثل **العهور** ولكن أسوء إذ أن إِسْرَائِيل بالأحرى بدلاً من تقاضيها أجراً عن الوصال كانت هى نفسها تدفع لمحبيها (حز١٦: ٣١- ٣٤). إن حزقيال لايدرك عبادة إِسْرَائِيل للأوثان **فقط** في ضوء تعبيرات خيانة العهد ولكن في ضوء تعبيرات **القداسة** أيضًا. إذ أن إِسْرَائِيل انتهكت عهد النقاوة مع يهوة **و**نجست الأمة وهكذا فإن حزقيال ربط الإستعارة بمثل **تلك** التعبيرات عن القداسة مثل: القباحة (תּוֹעֵבָה)، قدوس (קֹדֶשׁ)، يتنجس (טָמֵא)، يدنس (חָלַל) (حز ١٦: ٢، ٤٣؛ ٢٣: ٧، ١٣، ١٧، ٣٠) ومن المحتمل أن يكون حزقيال تأثر جيدًا بلاويين ١٩: ٢٩. إن هذا التحول في **الإ**ستعارة إلى المجال المقدس يظهر أن حزقيال كان مهتم **بقداسة** الشعب مثلما كان مهتم بوفاء الشعب تجاه الله.

٦. في أماكن عِدّة نجد أن الكلمتين **טָמֵא** وקְדֵשָׁה تترجما عادة إلى العاهرات المقدسات أو**عاهرات** المقام (تك ٣٨: ٢١، ٢٢؛ تث ٢٣: ١٧[١٨]؛ ١**مل** ١٥: ١٢؛ ١مل ٢٢: ٤٦[٤٧]؛ ٢مل ٢٣: ٧) ولكن **إ**قترح بحث أخير أن مثل تلك الطبقة من الشعب لم تكن موجودة في الحضارات القديمة هذا إذًا كنا نعنى ممارسة **الجنس** غير المقيد في مقابل المال وأن هذه الطبقة من **الناس** معرفة بطريقة أفضل عَلَى أنهم نوعًا ما (غير **مدرك** بوضوح) من موظفي العبارة (Oden, Westenholz, contra Astour)

ب. ت إن الظهور كان مدان جدًا في **اليهودية** ونجد في سي (٩: ٦؛ ١٩: ٢؛ ٢٣: ٢٣؛ ٤١: ١٧، ٢٠) وفي عهد الأباء الأثنى عشر (وخاصة في العهد مع ر**أو**بين ٥: ٥؛ ٦: ١؛ العهد مع لاوى ٩: ٩؛ في العهد مع **يَهُو**ذَا ١٥: ٢؛ ١٨: ١؛ ٤: ٢٠٦) وأيضًا فيلو (*On Joseph* 42; *On the Special Laws* 3:51). في التلمود أصبح **العهور** المصطلح المطبق عَلَى مدى واسع ليشمل أي سلوك جنسى غير سوى (בְּאִילַתְזְנוּת وتعني جماع العهور) وكان **العهور** في التلمود مدان بنفس القدر وبنفس الصيغة البلاغية (Gittin 81b; Sanhedrin 82a; 'Aboda Zana 17c; Yebamot 59b etc.). إن لفائف البحر الميت تحذر من الزنا (**نج**. ١: ٦؛ ٤: ١٠؛ وثص. ٢: ١٦؛ ٤: ١٧، ٢٠). إن سب. تترجم זָנָה من خلال مجموعة الكلمات πορνεύω (ي#٤٥١٩).

ع. ج إن كلمة πορνεύω والأسماء **المشتقة** منها (ورد ذكرها ٥٥ مرّة) تعكس الإستخدام المختص بع. ق لكلمة

זָנָה بمعانيها الحرفية والمجازية. كانت العاهرات ذائعات الصيت في فلسطين في زمن يسوع ولكن روحه المتسامحة تجاههن كانت تتعارض بشدة من رؤساء اليهود (مت ٢١: ٣١- ٣٢) وعبر ع. ج نجد أن الجماع غير أخلاقى قبل (πορνεία) أدين يسوع (مت ١٥: ١٩؛ مر ٧: ٢١) ومن قبل بولس (٢كو ١٢: ٢١؛ غل ٥: ١٩؛ أف ٥: ٣؛ كو ٣: ٥؛ ١تس ٤: ٣) ومن قبل الكنيسة الأولى (أع ١٥: ٢٠، ٢٩) ومن قبل يوحنا (رؤ ٢: ٢١، ٩: ٢١). إن كفاح بولس ضد الجماع الغير الأخلاقى في كنيسة كورنثوس كان قويًا (١كو ٥) إن الشخص الذي يمارس الجنس بطريقة غير شرعية لن يرث الملكوت (١كو ٦: ٩؛ أف ٥: ٥) ولن يدخل السماء (رؤ ٢١: ٨؛ ٢٢: ١٥). إن الزنى يستحق توبيخاً شديداً لأنه يعد خطية ضد الجسد (١كو ٦: ١٨) وأن الفرد المسيحي لايستطيع أن يتحد في الجسد مع إمرأة زانية (١كو ٦: ١٦- ١٧).

إن الإستخدام المجازي لمجموعة الكلمات πορνεύω يعكس أيضًا ع. ق في إشارة إلى الوثنية ومع ذلك لم يكن المصطلح مستخدم للحديث عن الكنيسة بل عن الأمم الوثنية. إن هذا الإستخدام يردِ فقط في رؤيا (الغالب الإصحاحات ١٧ - ١٩) ومطبق عَلَى الزانية العظيمة بابل (رؤ ١٧: ١، ٥، ١٥، ١٦؛ رؤ ١٩: ٢) التي كانت رمز لكل العداوة تجاه الله. إلى الأمم التي لديها إتصال - دينى وتجارى - مع تلك الزانية تستحق حكم الله المروع (رؤ ١٤: ٨؛ رؤ ٧: ٢، ٤؛ رؤ ١٨: ٣، ٩؛ رؤ ١٩: ٢) (انظر: ;*NIDNTT* 1:497-501 (*TDNT* 6:579-95

الزنا ← נאף [n'p] (يرتكب الزنا، وثنية، #٥٥٣٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:99-104; *THAT* 1:518-20; M. Astour, "Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs," *JBL* 85, 1966, 85-96; P. Bird, "'To Play the Harlot': An Inquiry into an Old Testament Metaphor," in Peggy Day, ed., *Gender Difference in Ancient Israel*, 1989, 75-94; O. E. Collins, "The Stem *ZNH* and Prostitution in the Hebrew Bible," diss. Brandeis, 1977; G. H. Hall, "The Marriage Metaphor in Jeremiah 2 and 3," diss. Union Theol. Sem., Virginia, 1980; R. Oden, "Religious Identity and the Sacred Prostitution Accusation," in *The Bible Without Theology*, 1986, ch. 5; J. G. Westenholz, "Tamar, *qedesa, qadistu,* and Sacred Prostitution in Mesopotamia," *HTR* 82, 1989, 245-65; G. A. Yee, "'I Have Perfumed My Head with Myrrh': The Foreign Woman in Prov 1-9," *JSOT* 42, 1989, 53-68.

غاري إتش . هول *Gary H. Hall*

2389 זנה

זנה [znh [2]]، قل. شعر بكراهية تجاه (ترد ١.، قض ١٩: ٢، #٢٣٨٩)

ش. أ. ق في أكد. *zenûm* تعني يغضب، يكره. يرد الفعل أكد. في عِدّة نصوص في سياق مشاكل الزواج ومشاجرات المحبين (Cohen, 130)

ع. ق يعتبر العديد من الدارسين (-Boling, 273-74; Bur ney, 459; Cohen, 130; Gray, 373; Cundall, 193) أن זָנָה في قض ١٩:٢ عَلَى أنها זָנָה لأنها تبدو عَلَى أنها تتضمن معنى الغضب (NRSV) أكثر من זנה التي تعني يزنى (NASB, NIV # ٢٣٨٨). إن القراءات في سب. و - تدعم هذا الإقتراح. وهناك عِدّة عوامل أخرى تجعل هذا التفسير مفضلاً فنجد أن ميول الرجل - أبو سرية اللاوى - تفيد بأن شيئًا مهمًا لم يحدث (قض ١٩: ٤) وأن كلمات اللاوى المطيبة لخاطر سريته (قض ١٩: ٣) تفيد أن الفراق كان بسبب مشادة حامية وليس بسبب فعل غير أخلاقى. في النهاية فإن كلمة זָנָה لاتترجم في أي مكان آخر مع עַל.

ويقترح كلاً من Burney (459) and Boling (274) أن كاتب قام بكتابة זָנָה خطأ بدل من זָעַף التي تعني يغضب ومع ذلك فإن هذا التحريف في ضوء الكلمة المشابهة في أكد. - لايعد ضروريًا.

إزدراء، أنف، قرف، كره ← [1] בוז [bwz [1]] (يبدى إزدراء تجاه شيء ما، #٩٩٦) ← בזה [bzh] (يكون مزدرى من شأن، يحتقر، #١٠٢٢) ← בחל [bhl [1]] (يسأم من، يأنف، #١٠٤١) ← געל [g'l] (يمقت، يكون مشوه، يهين، #١٧١٨) ← זהם [zhm] (يجعل شيئًا ما كريه، #٢٢٩٩) ← זור [zwr [3]] (مثير للإشمئزاز #٢٣٢٠) ← זלל [zll [1]] (يكون تافه، يكون محتقر، #٢٣٦١) ← זנה [znh [2]] (يشعر بإستياء من، #٢٣٨٩) ← זָרָא [zārā'] (قزر، غثيان، #٢٤٢٦) ← חנן [ḥnn [2]] (وسخ، كريه، #٢٨٥٩) ← יקע [yq'] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [nq'] (يتحلل من، #٥٩٣٦) ← קוט [qwṭ] (يشعر بالإحتقار تجاه، #٧٧٥٢) ← קלל [qll] (يكون وضيع، يفاجئ، يبدو تافه، يعامل بإزدراء، #٧٨٣٧) ← שוט [šwṭ [2]] (وضاعة، إحتقار، #٨٧٦٤) ← שקץ [šqṣ] (يجعل نفسه بغيضاً، #٩٢١٠) ← תעב [t'b [2]] (بغيض، كريه، ممقوت، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

R. Boling, *Judges*, 1975; C. Burney, *The Book of Judges*, 1918; H. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978; A. Cundall, *Judges: An Introduction and Commentary,*

1968; J. Gray, *Joshua, Judges, and Ruth*, 1967.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

٢٣٩٠ (זֹנָה [*zonâ*]، عاهرة، باغية) ← #٢٣٨٨

٢٣٩٣ (זְנוּנִים [*zenûnîm*]، عهر، دعارة) ← #٢٣٨٨

٢٣٩٤ (זְנוּת [*zenût*]، دعارة، خيانة) ← #٢٣٨٨

2395 זנח

זנח [*znh* ¹]، هِفْعِيل. يعني أن يصبح شيئًا ذا رائحة كريهة.

ش. أ. ق إن المعنى - المنسوبة إلى كلمة عربية مشابهة - يصبح شيئًا ما كريه أونتن نتتبع أصله لنصل إلى كلمة זנח ولكن انظر: G. B. Gray, Isaiah (*HALAT* 264 (1-27, 327

ع. ق ورد ذكر الكلمة فقط في أش ١٩: ٦ حيث تسهم في إثارة قوية لذكريات تنفيذ الله للضربات العشرة في مصر. إن النهر سيجف وهكذا فإن النهر سينتن بسبب تعفن النباتات في قنوات الرى. إن الصيغة الشاذة הֶאֶזְנִיחוּ ربما تكون إلتباس في كتابة الجذر العبري الذي هِفْعِيل. والأصل الآرامى الذي عَلَى وزن أَفْعِل. (GKC 53p). نجد في النسخة الأولى من إِشَعْيَاء (مخطوطة من قمران) إن كلمة ما הזניחו تقرأ عَلَى أنها الكلمة العادية הִזְנִיחוּ التي هِفْعِيل.

رائحة، رائحة نتنة ← באשׁ [*b'š*] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [*zwr* ³] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [*znh* ¹] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [*ḥnn* ²] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [*srḥ* ²] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [*ṣaḥ*ᵃ*nâ*] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רֵיחַ (الرائحة، #٨١٩٣): ← رائحة: لاهوت.

البيبلوجرافيا

G. Grogan, “Isaiah,” *EBC*, vol. 6, 1986; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1970.

P. Jenson بي. جينسون

2396 זנח

זנח [*znh* ²]، قل. رُفِضَ؛ هِفْعِيل.، أعلنَ مَرْفُوضًا (#٢٣٩٦).

ش. أ. ق أقترح عِدّة كلمات متشابهة في عرب. وأكد.

ع. ق ١. من بين المرات ١٩ التي ورد ذكر الفعل فيها نجد أن في خمسة منها يأخذ الفعل منها فاعل ألا وهو الله. ويرد ذكر ذلك عشر مرات في اَلْمَزَامِير حيث يذكر أن الله يرفض الملك ("المسيح")، مز ٨٩: ٣٨[٣٩]) وقائل المَزْمُور وحده (مز ٤٣: ٢؛ ٨٨: ١٤[١٥] أو ناظم المَزْمُور والجماعة ككل (٤٤: ٩[١٠]، ٢٣ [٢٤]؛ ٦٠: ١[٣]، ١٠[١٢]؛ ٧٤: ١؛ ٧٧: ٧[٨]؛ ٨٨: ١٤[١٥]؛ ١٠٨: ١١[١٢]. في كل تلك النصوص نجد الفعل في صيغة قل.). وفي مكانًا أخر نجد تهديداً يفيد بأنه إذا هجر الشعب يهوه فإن يهوه سيرفضهم (هِفْعِيل.) (١أخ ٢٨: ٩). وفي أعقاب تدمير الهيكل قال إِرْمِيَا أن الله رفض هيكله (مرا ٢: ٧) ومع ذلك كان هناك أمل عَلَى لسان نفس النبي يعد بأن الرفض لن يكون للأبد (مرا ٣: ٣١). يقول زكريا أن يَهُوذَا ستكون كأن الله لم يرفضها (زك ١٠: ٦). وفي ضوء النصين الأخيرين وطبيعة وعود الله التي لاتنتهك بصفة عامة فإنه يتضح أن זנח لاتعنى رفض عضال أو نهائى.

٢. عندما يأخذ الفعل الإنسان كفاعل له فإن זנח يتحدث عن رفض يربعام أن يكهن اللاويِّين للرب (٢أخ ١١: ١٤) وعن إزالة أحاز للأدوات المقدسة من الهيكل (٢أخ ٢٩: ١٩) والأكثر أهمية هو رفض إِسْرَائِيل لما هو خير (هو ٨: ٣). وفي رد فعل من قبل النبي أمر هوشع الشعب بأن يرفضوا ما هو شرير أي عبادة البعل (ع. ٥). في هذا النص يشير إلى علاقة العهد وكل مزياها لإِسْرَائِيل. يأمر النبي الشعب بأن يرفضوا الأصنام - التي تمثّل بتجلى شديد خيانة للعهد - لأنه عن طريق هذا فقط يمكن أن يكون هناك تصالح بين يهوه وشعبه.

ب. ت في عبر. مت. كلمة זנח تضفي المعاني الآتية: "يشمئز" (في صيغة قل.) و"يعلن نجاسة شخص ما" أو حتى "يجلو" (كلاً من الفعلين الأخيرين هِفْعِيل.)

ع. ج يتحدث بولس عن إستحالة رفض الله لشعبه ونجد الفعل ἀπωθέω مستخدم هنا (رو ١١: ١- ٢).

رفض، إباء، عار، خزى ← גדף [*gdp*] (يلعن، يسب، #١٥٥٢) ← זנח [*znh* ²] (يرفض، #٢٣٩٦) ← מאן [*m'n*] (يأبى، #٤٤١٢) ← מאס [*m's* ¹] (يرفض، يأبى، #٤٤١٥) ← נאץ [*n'ṣ*] (يرفض، يأنف من، يعامل بغير إحترام، #٥٥٤٠) ← נאר [*n'r*] (يتخلى عن، يتبرأ من، #٥٥٤٥) ← סלה [*slh* ¹] (يحتقر، يرفض، #٦١٣٦).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:448; *TDOT* 4:105-6; *TWAT* 2:619-21; Y. Yaron, “The Meaning of זנח,” VT 13, 1963, 237-39.

Eugene H. Merrill يوجين إتش . ميريل

2397 זנק

זנק [znq [1]]، بيعّل. يقفز أمام، يَطْفُر (ترد ١.، #٢٣٩٧)

ش. أ. ق في سريانية. zenaq تعني يطلق، يقذف، يندمج؛ في عرب. "زَنَقَ"، قفز.

ع. ق في بركة موسى نجد أن سبط دان لديه قوة محتمل وجودها بدرجة كبيرة ومع ذلك فإنه لا يزال عصبى يثب للخلف مذعورًا أمام الحية (تث ٣٣: ٢٢). إن هذه الحرارة مبنية عَلَى تفسير كلاً من F. Cross and D. Freedman لكلمة בָּשָׁן عَلَى أنها حية إستنادًا عَلَى الكلمة أوغا. btn (JBL 67, 1948, 208). وفي قراءة أخرى محتملة نجد أن تلك الصورة هى لشبل أسد وثب من مكمنه.

قفز، وثب، طفر ← **גלשׁ** [glš] (يطفر، قفز، #١٦٨٣) ← **דוץ** [dwṣ] (يثب، #١٨٨١) ← **דלג** [dlg] (يثب، #١٩٢٥) ← **זנק** [znq [1]] (يقفز أمام، #٢٣٩٧) ← **נתר** [ntr [2]] (ينجس، يندفع، #٦٠٠١) ← **סלד** [sld] (يقفز، يندفع، #٦١٣٤) ← **פושׁ** [pwš [1]] (يطفر، يثب، #٧٠٥٥) ← **פזז** [pzz [2]] (يسرع، رشيق الحركة، وثبة، #٧٠٦٠) ← **רקד** [rqd] (يطفر، يثب، #٨٣٧٦) ← **שׁקק** [šqq [1]] (تجوّل، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

2399 זֵעָה

זֵעָה [zēʿâ]، اسم. عرق، تعرق (ترد ١.، #٢٣٩٩)؛ **יֶזַע** [yezaʿ]، اسم. عرق، تعرق (ترد ١.، #٣٤٧٢)؛ **דֵּעַת** [daʿat[3]]، اسم. عرق، تعرق (ترد ١.، #١٩٨٣).

ش. أ. ق إن זֵעָה بمعنى عرق يرد ذكرها في ميش. عبر . وأرام.. وفي سريانية. نجد كلمة du'ta' وفي أكد. نجد zu'tu و zutu. في أثيوبية. نجد yeza كالآتى: waz وفي أوغا. نجد كلمة דֵּעַת كالآتى: d't.

ع. ق ١. إن الاسم זֵעָה يرد مرّة واحدة فقط - في تسجيل لاهوتى بارز عن السقوط واللعنة في تك ٣: ١٩. بسبب خطيئة آدم لعن الله الأرض لتصبح بعد ذلك لا تعطى غذاء بسهولة كما كانت تفعل في السابق قبل السقوط والآن فإن البشر يجب أن يكدحوا ويعملوا بمشقة لكى يجنوا حصاد الأرض. ومع ذلك فإن العمل لم يكن مفروضاً كعقوبة إذ أن البشر في الأساس كانوا مجهزين للعمل (تك ١: ٢٨-٣٠؛ ٢: ١٦) ولكن السقوط جلب الشقاء والفساد عَلَى البشر والطبيعة مخلفًا وراءه عمل مؤلم ومرهق. وهكذا فإنه في هذا السياق تشير عبارة "بعرق وجهك" إلى العمل الملعون.

٢. إن الاسم יֶזַע يرد في حز ٤٤: ١٨ في مناقشة حول المادة الخام المناسبة لصنع أزياء الكهنة لكى يرتدوها في هيكل حزقيال (حز ٤٠- ٤٨). إن حز ٤٤: ١٧ يحدد خطوط الكتان كمادة خام يصنع منها ثياب الرأس والجسد الخاصة بالكهنة ويحرم بوضوح إستخدام صوف الحيوانات كخامة لصنع الملابس لأن الكهنة كان يجب أن "لايتنطقون بما يعرق" (وهذا يعني الثياب التي تعرق الإنسان، خر ٤٤: ١٨) إن المظهر الخارجى للكهنة مقدم كحالة روحية داخلية ومن ثم فإنه عند أدائهم لواجباتهم الكهنوتية في الدار الداخلية كانت الطهارة شيء أساسيًا. إن الشوائب الجسدية مثل العرق - الذي يمثل النجاسة والدناسة - تشوه صورة الطهارة (قا؛ T. P. Terumot 8:C 45d "كل العرق الذي كان الجسد يفرزه كان يعتبر سماً يسبب الموت ماعدا ذلك الذي يفرزه الوجه"). لذلك فإن الكهنة كان عليهم إرتداء ثياب من الكتان وتجنب إرتداء تلك المصنوعة من الصوف.

٣. في أش ٥٣: ١١ يقترح HALAT قراءة דֵּעַת - وتعني عرق - بدلاً من القراءة التقليدية דַּעַת - وتعني معرفة - (← #١٩٨٠). إن للآية قراءات متنوعة وإقترح الدارسين عِدّة تحريفات في النص. إعتمادًا عَلَى الفرض الذي قدمته HALAT بقراءة דֵּעַת- وتعني عرق - بدلاً من القراءة التقليدية דַּעַת - وتعني معرفة. وبتحريف الفعل من רָאָה - ويعنى يرى - إلى רָוָה - ويعنى أن يذكر - فإن الفرد ربما يترجم ع. كالآتى: "ومن تعب نفسه، سيذكر ويشبع بعرقه". إن HALAT تقترح تلك القراءة بناءًا عَلَى توازي سابق بين דֵּעַת والاسم עָמָל (تعب). في حين أن تلك القراءات والتحريفات تعد بارعة إلا أنه ليس لها دعم نصى أرونى. إن تحريف هذا النص بناءًا عَلَى تلك التكملة المقترحة - التي ترد ١. - يعد غير ضرورى تمامًا. وبدلاً من ذلك يجب أن نقرأ דַּעַת - وتعني معرفة - ونترجم كالآتى: "بسبب تعب روحه سيرى الحياة" (إتباعًا للنسخة الأولى والثانية من إشَعْيَاء [مخطوطات من قمران] وللترجمة السبعينية اليونانية) وسيشبع عبدى البار بمعرفته يبرر كثيرين.

ب. ت في الأدب العبري المتأخر نجد أن كلمة זֵעָה مستخدمة للتعبير عن رطاب متنوعة ويشمل ذلك العرق، الأبخرة، العفن الفطري، المطر وسوائل الفاكهة.

عمل، توجع، كدح ← **חיל** [ḥîl [1]] (يكون في عمل، يرتعش، #٢٦٥٥) ← **יגע** [ygʿ] (يكون متعبًا، #٣٣٣٣) ← **לאה** [lʾh] (يصبح متعب، #٤٢٠٦) ← **מַס** [mās] (جزية، ضريبة، سخرى، #٤٩٨٨) ← **סבל** [sbl] (يحمل، يتحمل عبء، #٦٠٢٢) ← **עבד** [ʿbd] (يعمل، يخدم، يعبد، #٦٢٦٨) ← **עמל** [ʿml] (عمل، كدح، #٦٦٦١) ← **צָרָה** [ṣārâ [1]] (بؤس، تعب، ألم، توجع، #٧٦٥٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:671; G. Dalman, *AuSP*, 1:514; J. Müller-Bardorff, "Schweis," *BHH* 3, 1749.

روسل فولير *Russell Fuller*

2402 זְעֵיר

זְעֵיר [z^e'êr]، صغير (#٢٤٠٢)؛ **מִזְעָר** [miz'ar]، أمر هين، مسألة بسيطة (#٤٦٦٣).

ع. ق يرد ذكر **זְעֵיר** فقط في ثلاثة نصوص (أش ٢٨: ١٠، ١٣؛ أي ٣٦: ٢). ويرد ذكر **מִזְעָר** في أربعة نصوص (أش ١٠: ٢٥؛ أش ١٦: ١٤؛ أش ٢٤: ٦؛ أش ٢٩: ١٧). كل تلك النصوص يشير إما إلى قدر صغير من شيء أوفترة زمنية قصيرة. إن كلمة **צְעָר**تعد جذرًا بتمتع بمعنى مشابه (#٧٥٩٢ → **צער**) ويعتقد بعض الدارسين أن **זְעָר** تعد تنوعًا من **צער**.

صغير، تافه، ضئيل ← **אִשׁ** ['ēš ²] (صغير، تافه، #٨٣٧) ← **דלל** [dll ¹] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← **זְעֵיר** [z^e'êr] (صغير، #٢٤٠٢) ← **חור** [ḥwr ²] (يصبح قليل، #٢٥٧٩) ← **חסר** [ḥsr ¹] (يضعف، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← **חרה** [ḥrh ²] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← **מעט** [m'ṭ] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← **צער** [ṣ'r] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← **קטן** [qṭn] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئًا هين، #٧٧٨١) ← **שׁכך** [škk] (ينخفض، يخفق، يسكن من، #٨٨٩٦) ← **שֶׁמֶץ** [šēmeṣ] (صغير، #٩٠٦٦)

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1083-87 (esp. 1083-84); *TWOT* 1:248-49.

إم. دانيال كارول آر *M. Daniel Carroll R.*

2403 זעך

זעך [z'k]، نِفْعَلْ، يَكُونُ مُطْفَأً، أي ١٧: ١ (ترد ١، #٢٤٠٣)

ع. ق قد تكون كلمة **זָעַךְ** صيغة جانبية أوتحريف نصى لكلمة **דעך** وتعني يكون منطفئ (← #١٩٨٠) ويرد ذكر الكلمة ٩مرات أغلبها في أدب الحكمة وعادة تعطى معنى مجازي يشير إلى إنطفاء الحياة (أي ١٨: ٥، ٦؛ أم ١٣: ٩؛ ٢٤: ٢٠)

إنطفاء ← **דעך** [d'k] (يضع حدًا لـ يطفئ، يتلاشى، #١٩٨٠) ← **זעך** [z'k] (يكون منطفئ، #٢٤٠٣) ← **כבה** [kbh] (يكون منطفئ، يخمد، #٣٨٨٢)

غاري إتش . هول *Gary H. Hall*

2404 זעם

זעם [z'm]، قل. يكون غاضبًا؛ نِفْعَلْ. اسمفا.، يغضب (#٢٤٠٤)؛ **זַעַם** [za'am]، اسم. غضب (#٢٤٠٥)

ش. أ. ق في عرب. نجد أن كلمة "زَغَمَ" تعني يتحدث بغضب بينما المعنى في ع. ج. ق. يعني مشاجرة وفي سريانية. نجد أن المعنى هو يدين.

ع. ق يرد ذكرالفعل غالبًا مصحوبًا بالله كفاعل للفعل ويكون المفعول به عادة هو شخص ما. في عد ٢٣: ٧- ٨؛ مي ٦: ١٠ نجد أن المعنىهو لعنة وتلك أغلب الظن أيضًا هى الحالة في أش ٦٦: ١٤؛ زك ١: ١٢؛ ملا ١: ٤

ب. ت في قمران يرد ذكر الشكل **זעום** (اسم فاعل مبنى للمجهول) في صيغة لعنة متناظرة مع **אָרוּר** (نج. ٢: ٧؛ نطج. ١٣: ٤- ٥)

لعنة ← **אלה** ['lh ¹] (يقسم، يلعن، يضع تحت القسم، #٤٥٧) ← **ארר** ['rr] (يلعن، يكون ملعونًا، #٨٢٦) ← **ברך** [brk ²] (يبارك [تأنق لفظى لكلمة لعنة]، أ #١٣٨٥) ← **גדף** [gdp] (يسب، يلعن، #١٥٥٢) **זעם** [z'm] (يكون غاضبًا، لعنة، #٢٤٠٤) ← **נקב** [nqb ¹] (يثقب، يحفر، يعنف، يلعن، #٥٩١٨) ← **קבב** [qbb] (لعنة، #٧٦٨٦) ← **קלל** [qll] (يكون وضيع، يفاجئ، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← لعنة: في القسم اللاهوتى

البيبلوجرافيا

S. H. Blank, "The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath," *HUCA* 23/1, 1950-51, 73-95; H. C. Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, 1963; T. G. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, 1992; W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, 1969.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

٢٤٠٥ (**זַעַם** [za'am]، غضب)، ← ٢٤٠٤

2406 זעף

זעף [z'p ¹]، قل. ثار، غضب (#٢٤٠٦)؛ **זַעַף** [za'ap]، اسم. غضب، ثورة (#٢٤٠٨)؛ ← **זָעֵף** [za'ep]، صفة. مهتاج؛ **זַלְעָפָה** [zal'āpâ]، صفة. مُحرقة (ريح) (#٢٣٦٣)

ش. أ. ق نجد الجذر في أرام. يه. وسريانية. وفي سامر. وعرب. (TDoT 4:111)

ع. ق ١. إن المعاني الأساسية لهذا الفعل هي: يكون جاداً بعيدًا عن المزاح، مغتاظ، حانق (BDB) أويكون مغتاظ من (KB). إن هذا المعنى مؤكد من خلال الاسم זַעַף الذي يعني عاصف، ثائر، ثورة. إن المعنى الأخير أستخدم للإشارة إلى البحر الثائر في يو ١: ١٥ وفي أي مكان آخر فإن الاسم يشير إلى ثورة الغضب ليعبر عن غضب الملك الذي يعد مثل زمجرة الأسد (أم ١٩: ١٢) وليعبر عن غضب يهوة ضد الأشوريين (أش ٣٠: ٣٠). في مي ٧: ٩ نجد النبي يحذر عدوه بألا يبتهج بسبب تعرض النبي لغضب الله لأن ذلك يعد رد الفعل الصحيح تجاه الخطيئة إذ أن الله يغضب من خطايا شعبه ولكن ذلك سيتبدل بالنور والنجاة (ع. ٨- ١٠). في تلك الحالات نجد أن المعنى هو مجرد غضب أكثر من كونه ثورة جامحة.

٢. في أخبار الأيام نجد أن الحالة مختلفة إذ أن عوديد يحذر جيش إسْرَائِيل أنه بالرغم من أن يهوه عبر عن غضبه (חֵמָה) ضد يَهُوذا إلا أن عوديد يقول لإسْرَائِيل "لقد ذبحتموهم بغضب (זַעַף بلغ السماء" (٢أخ ٢٨: ٩) إن أسا نجده منتقد في ٢أخ ١٦: ١٠ لإنه كان غاضبًا (כַּעַס) من [حنانى] الرأى .... كان مغتاظا (זַעַף) منه من أجل هذا ووضعه في السجن". في ٢أخ ٢٦: ١٩ نجد أن كلا من الاسم والفعل مستخدمان بطريقة مشابهة إذ أن عزريا كان حانقًا (זָעַף) لأن عزريا الكاهن عارضه عندما حاول الإيقاد للرب عَلَى مذبح البخور في الهيكل و"عند حنقه (זַעְפּוֹ) عَلَى الكهنة .... خرج برص في جبهته". من المحتمل أن يمثل هذا إستخدام عَلَى نحو مميز- ظهر في فترة متأخرة ولكن لاتوجد أدلة كافية لتدعم هذا.

٣. إن الصفة זָעֵף - المستخدمة للتعبير عن عبوس الملك أخاب أكثر من ثورته (ونجد ذلك في ١مل ٢٠: ٤٣؛ ١مل ٢١: ٤) - تعد قريبة النسب إلى المعنى الثانوي للفعل.

غَضَب، غَيْظ، سُخْط ← אנף ['np] (غَضِبَ، #٦٤٧)؛ ← זעם [z'm] (لَعَنُ، سَخَط، شَتَمْ، #٢٤٠٤)؛ ← זעף [z'p 1] (اَغْتَاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [ḥēmâ] (اَغْتَاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חָרָה [ḥārâ 1] (حُمُوّ غَضَب، غَضِبَ، #٣٠١٣)؛ ← כַּעַס [k's] (اغتاظ، غَضِبَ، #٤٠٨٧)؛ ← עבר ['br 2] (غَاضِبًا، #٦٢٩٧)؛ ← קֶצֶף [qsp] (غَضِبَ، #٧٩١١)؛ ← רגז [rgz] (الرَّعْدَة، تَغَاضَب، #٨٠٧٤ ← **غَضَب: لاهوت**

رياح، عاصفة ← זַלְעָפָה [zal'āpâ] ([رياح] حارقة، #٢٣٦٣) ← חָזִיז [ḥāzîz] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣) ← יוֹם [yôm 2] (رياح عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨) ← מְזָרִים [mᵉzārîm] (رياح شمالية، #٤٦٦٨) ← סוּפָה [sûpâ 1] (عاصفة مدمرة من الرياح، زوبعة، #٦٠٧٠) ← סעה [s'h] (إفتراء، [عاصفة] مندفعة، #٦١٨٥) ← רוּחַ [rûaḥ] (رياح، روح، #٨١٢٠) ← רעם [r'm 1] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦) ← שׂער [ś'r 2] (تحمله رياح عاصفة، #٨٥٤٨)

مايك بوتروورث *Mike Butterworth*

2407 זעף

זעף [z'p 2] يبدو تعسًا، يبدو مغتمًا/ مكتئبًا، يُرثى له (#٢٤٠٧)

ع. ق ١. يرد ذكر الفعل مرتين بمعنى "يبدو مغتمًا". في تك ٤٠: ٦ نجد الفعل يصف لنا حالة رئيس السقاة ورئيس الخبازين - وكانا كلاهما يعملان عند فِرْعَوْن - لقد كانِ זֹעֲפִים فسألهما يوسف (ع. ٧) "لماذا وجهاكما مكمدانِ (רָעִים اليوم؟" (قا؛ أم ٢٥: ٢٠؛ نح ٢: ٢) وأوضح كلا منهما أن لديه حلم لا يقدر عَلَى تفسيره. إذا فإن "الغضب" (זַעַף لايناسب السياق إذ ربما يكون كلاهما غاضبين بسبب سجنهما ولكن أكبر الظن كانا - رئيس السقاه ورئيس الخبازين - متحيرين أومحبطين أومفزوعين بسبب أحلامهما العاجزين عن تفسيرها.

٢. في دا ١: ١٠ نجد الكلمة تصف الطريقة التي ستبدو بها وجوه دَانِيآل وأصدقائه إذا ما سمح لهم رئيس الخصيان بأكل البقول ومرة أخرى نجد أن كلمة "غاضب" (זָעַף غير مناسبة في النص ولكن إهتمام رئيس الخصيان هنا كان بسبب أنه ربما يكون دَانِيآل وأصدقائه في "حالة أهزل" (RSV) من الشبان الآخرين.

٣. من المحتمل أن يكون قدامى العبرانيين - مثل المعالجين النفسيين في العصر الحديث - تعرفوا عَلَى رابط أمامهم بين الغضب والإحباط ولكن ليس لدينا أدلة كافية عَلَى أساسها نوضح بالتفصيل تلك العلاقة.

إحباط، وهن في العزيمة ← אַט ['aṭ 1] (مزاج محبط، إحباط، #٣٥١) ← זעף [z'p 2] (يُرثى له، #٢٤٠٧) ← כאה [k'h] (يكون مثبط الهمة، خائف، #٣٨٧٤) ← כהה [khh 1] (يصبح غير قادر عَلَى التعبير، شاحب، يكون مثبط الهمة، #٣٩٠٨) ← מוג [mwg] (يلين، يضطرب، يخفق، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠) ← מוג [mwg] (يهدر، يلين، يضعف، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢) ← צִרְעָה [sir'â] (إحباط، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← רפה [rph 1] (يصبح متوان، يفقد الشجاعة، يثبط، #٨٣٣٢) ← שׂיח [šyḥ] (يتبدد، يكون في يأس، #٨٨٦٣)

مايك بوتروورث *Mike Butterworth*

٢٤٠٨ (זַעַף [za'ap] ثورة)، ← #٢٤٠٦

٢٤٠٩ (זָעֵף [za'ep]، ثائر) ← # ٢٤٠٦

2410 זעק

זעק [$z'q$]، قل. يطلب المساعِدة، يُستدعى للخدمة العسكرية، يحشد، يطلق صرخة حزينة، يعلن؛ نِفْعَل. يكون مدعو، يجتمع معًا؛ هِفْعِيل. يدعو، يرفع صرخة رثاء (#٢٤١٠)؛ זְעָקָה، اسم. صرخة حزينة، إستغاثة (#٢٤١١).

ش. أ. ق ورد ذكر الفعل مرّة واحدة في أرام. *APFC* (71.17 حيث يشير إلى صياح أوصرخة في نص شظوى (*DISO*, 79) وكان الفعل معروف في أرام. سامر. وفي عرب..

ع. ق ١. في ع. ق نجد أن كلمة זעק هى تنوع ـ من حيث اللهجات ـ لكلمة *THAT* 2:568 צָעַק). وكلاً من الصيغتين ورد ذكرهما عبر ع. ق مع أن صيغة צָעַק ورد ذكرها ٢٧ مرّة في أسفار موسى الخمسة بينما صيغة זָעַק (قل.) ورد ذكرها فقط في خر ٢: ٢٣ وورد ذكر كلمة זְעָקָה في تك ١٨: ٢٠. في لازمة مز ١٠٧ يرد ذكر كلمة צָעַק مرتان (ع. ٦، ٢٨) وورد ذكر صيغة זָעַק مرتان أيضًا (ع. ١٣، ١٩) ويبدو أن الصيغتين كانتا تستخدمان بالتبادل أيضًا في قرائن أخرى (١صم ٤: ١٣، ١٤؛ ٢صم ١٩: ٢٨ [٢٩]؛ أر ٤٨: ٣، ٤: ....ألخ). أحيانًا تتنوع الصيغة لنفس الكلمة في المخطوطات عبر. ق. (مثل؛ قض ٤: ٣) وتلك ظاهرة يجب أن تلاحظ عَلَى أنها تنوع لفظى.

٢. في غالبية عدد المرات التي ورد فيها ذكر الكلمة نجد أن الفعل في صيغة قل. والاسم يشيران إلى صرخة إحتياج أوأسى (أم ٢١: ١٣ وقا؛ أش ٣٣: ١٥ج) وفي مس. نجد أن الفعل في صيغة قل. يرد ٥٨ مرّة بينما الاسم يرد ١٨ مرّة. إن الصرخة عادة تكون صرخة صلاة (٢أخ ٢٠: ٩؛ ٣٢: ٢٠؛ يؤ ١: ١٤) وربما تكون صرخة تحذير أوخوف (١صم ٥: ١٠؛ ٢٨: ١٢ [١٣]) أوصيحات عالية لأخطاء مشينة (تك ١٨: ٢٠) وعادة ماتكون تتميز صرخات الأسى بالألم والرثاء. إن ثامار ـ بعد أن إغتصبها أمنونِ ـ ذهبت صارخة ومزقت جبتها الملكية لقد ذهبت ويداها عَلَى رأسها الذي غطته بالرماد (٢صم ١٣: ١٩). وعند سماع أخبار موت أبشالوم نجد أن داود بكى وستر وجهه في يديه وصرخ (٢صم ١٩: ٤[٥]). إن الْفِلِسْطِينِيِّين سيصرخون وينتحبون أمام الدمار الذي أحدثته جيوش الغزاه (أر ٤٧: ٢ وقا؛ أر ١٤: ٣١). إن موآب ستنتحب وستصرخ لأنها أنقضت (أر ٤٨: ٢٠وفي المقابل أر ٤٨: ٣١، ٣٤؛ أش ١٥: ٤ـ ٥، ٨). إن هوشع يلوم أفرايم لأنهم لم يصرخوا إلى الرب ولكنهم نحبوا وجرحوا أنفسهم بسبب القضاء المدمر القادم عَلَى محاصيلهم (هو ٧: ١٤). ربما تكون وظيفة الأسرة من حيث علاقتها بالنحيب ـ هى طقس من طقوس الحداد أعمل دينى منفصل (Andersen and Freedman, 474) ولكن نجد أن طقوس التمزق مذكورة في ع. ق.

٣. يقترن المصطلح זָעַק كثيرًا بكارثة عَلَى مقياس كبير. في الرؤى التي تتعلق بهلاك أورُشَلِيم نجد حزقيال يصرخ محذراً وراثياً لأجل هلاك الجزء الأعظم من المدينة بأكملها (حز ٩: ٨، ١١: ١٣ قا؛ ٢١: ١٢ [١٧]. ويصف الترنيمة الجنائزية لصور في عبارات تشير إلى طقوس الحداد المتمثلة في وضع الرماد عَلَى الرأس وحلق الرأس، إرتداء المسوح، البكاء بمرارة، الصياح العالى (حز ٢٧: ٢٩ـ ٣٢). إن رؤساء الأمم ينتحبون ويصرخون ويتمرغون في التراب لأن يوم ذبحهم قد إقترب (أر ٢٥: ٣٤) وعندما علم مردخاى بأمر المرسوم الذي يأمر بتصفية اليهود شق ثيابه ولبس المسح وصرخ عاليًا بصوت مرير (إس ٤: ١) وإن عيد الفوريم أسس كذكرى يتذكر من خلالها اليهود أصوامهم وصراخهم العالى (إس ٩: ٣١) إن كلمة זְעָקָה هنا تترجم عَلَى أنها مراثي في NIV لأن الرثاء كان من طبيعة ذكاءهم. إن إِشَعْيَاء يتطلع إلى اليوم الذي فيه لايسمع صوت بكاء أوصراخ (أش ٦٥: ١٩). إن الرثاء في جوهره يعد صرخة أسى بغض النظر عن الأفعال المصاحبة له. وكان هذا صحيحًا أيضًا في صراخ الأمم عندما حان وقت إهلاكها. وأكثر ما يثير الإهتمام بهذا الشأن صراخ الأمم ـ نجده في الإستخدام الموسع للكلمة للحديث عن الوحى ضد موآب في أش ١٥ ـ ١٦ وفي أر ٤٨: ٢٩ ـ ٣٨أ (Holladay, 346-55; cf. Wildberger, 605-11) كان الرثاء معروف عالميًا والجدير بالذكر أن الإستخدام إِرْمِيَا لنفس الموضوع الذي تحدث عنه إِشَعْيَاء ـ النبوءة ضد موآب ـ لايضيف أي تقدير للسخرية والحداد والخراب ـ وعَلَى هذه موجودة في إِرْمِيَا بطريقة أخرى ـ ولكن من المحتمل أنه في الأوقات المتأخرة كان هناك إحساساً تقاربياً في مثل تلك المآسى (Holladay, 355) ولكن من المحتمل أيضًا أن يكون التشابه الفطري يؤدي إلى إمتدادات في القصيدة الرثائية.

٤. إن الفعل عَلَى وزن نِفْعَلْ. يرد ٦ مرات؛ ليشير إلى الصياح العالى الذي به يحتشد الأعداء. إن اللغة اليونانية تقدم تفسيرات متنوعة للفعل في قض ٦: ٣٤ إذ تعتبر الفعل عَلَى وزن قل. وإن الفاعل هو جدعون، ويعد ذلك إلى حد كبير مثل يفتاح في قض ١٢: ٢. إن صرخة يهوشافاط في المعركة فُسرت كأنها دعوة مشابهة يستجمع به قواه (١مل ٢٢: ٣٢) ولكن كاتب سفر أخبار الأيام يفسرها عَلَى أنها دعوة صلاة موجهة إلى الرب (٢أخ ١٨: ٣١). إن الفعل هِفْعِيل. مستخدم في مناسبتين ليصف إحتشاد الجيش (قض ٤: ١٠، ١٣؛ ٢صم ٢٠: ٤ـ ٥). في أي ٣٨: ٩ يرد ذكر الفعل هِفْعِيل. كمعادلاً لنفس الفعل في صيغة قل. (Gordis, 401) وفي زك ٦: ٨ نجد أن الفعل هِفْعِيل. ـ مستخدم غالبًا

للتعبير عن السياق الحربي بالرغم من أن الحديث موجه لشخص واحد بينما في يون ٣: ٧ نجد الفعل - هِفْعِيل. - يعبر عن الصياح بشأن الحكم الإلهي وكان ذلك بفرض حشد المدينة لسماعه.

ب. ت إن الصيغة اللفظية للصياح كانت شائعة في عبر. مت. والتيجرية وسريانية.. وكانت شائعة الإستخدام في الأدب القمراني وخاصة فيما يتعلق بترجمة العديد من المصطلحات الكتابية. ففي وثيقة الهيكل يرد ذكر الصيغة مرّة واحدة في إشارة إلى صياح الأعداء المنهزمين (دره. ٥٩: ٦) ومرتين في الفصل الأخير في إشارة إلى صراخ المرأة المغتصبة وذلك يعد إقتباسًا من تث ٢٢: ٢٤، ٢٧ (دره. ٦٦: ٢، ٧). في ترجوم على أيوب نجد الصيغة يرد ذكرها في نص شظوى كترجمة لصرخة أيوب في أي ٣٠: ٢٨ [11QtgJob ١٧: ٥) وفي أي ٣٩: ٢٥ (-11Qt gJob ٣٣: ٦ كترجمة لصرخة المعركة وفي أي ٣٨: ٧ [11QtgJob ٣٠: ٥ للتعبير عن صيحات أبناء الله عندما خلق النجوم. ويُوْجَدُ أيضًا في أحد الصلواتِ الإحتفاليةِ (4Q509 28 1.3).

يتأوه، يتنهد، يهرّ: ← אנח [ʼnḥ] (يتنهد، يتأوه، #٦٣٤)؛ אנק [ʼnq] (يتأوه، #٦٥٠)؛ ← הָגָה [hagâ [1]] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [hāgîg] (آهة في الصلاة، #٢٠٥٢)؛ זעק [zʻq] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ נאק [nʼq] (يتأوه، #٥٥٤٣)؛ ← נהם [nhm] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח [nwḥ [2]] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [pʻh] (تتأوه المرأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← שָׁאַג [šʼg] (يزمجر، #٨٦١٣)

رثاء، حداد ← אבל [ʼbl [1]] (يقيم الحداد، يتقيد بطقوس الحداد، #٦١)؛ ← אנה [ʼnh [1]] (رثاء، #٦٢٧)؛ ← בָּכָה [bākâ] (ينتحب، يندب، #١١٣٤)؛ ← דמע [dmʻ] (يذرف الدُّموع، #١٩٦٣)؛ ← זעק [zʻq] (يطلب العون، يدعو احتشادًا للحرب، يطلق صرخة مرّة، #٢٤١٠)؛ ← נהה [nhh [1]] (رثاء، #٥٦٢٩)؛ ← סָפַד [sāpad] (صوت الرثاء، يقيم الحداد، #٦١٩٩)؛ ← קדר [qdr] (يظلم، يقيم الحداد، #٧٧٢٢)؛ ← קִינָה [qînâ[1]] (ترنيمة جنائزية، #٧٨٠٦) ← **مرثاة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 4:112-22; *THAT* 2:568-75; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB 24, 1980, 474-75; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 401; W. L. Holladay, *Jeremiah* 2, Hermeneia, 1989, 346-55; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT 10, 1978, 3:605-11.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٢٤١١ (זְעָקָה [zeʻaqâ]، صرخة حزينة، طلب النجاة) ← #٢٤١٠

2413	זֶפֶת

זֶפֶת [zepet]، اسم. قار، زفت، أسفلت (#٢٤١٣)

ش. أ. ق في أرام. العبرية نجد זִפְתָּא و זִיפְתָּא و זִיפָּא وفي سريانية. نجد *eftal za* (من المحتمل أن تكون أكد. *zibtu* أشتقت منها). في عرب. نجد *ziat* وفي أثيوبية. نجد *zeat* قا؛ نجد أن الفعل المهيمن في أرام. يه. وعرب. هو "زفت" ويعنى زفت، يطلى بالزفت، قطران، قار. وقد لوحظ إستخدام القار في الزكوة العظيمة التي تقع في أور.

ع. ق ١. يرد ذكر الكلمة مرتين في حز ٢: ٣ نجد الكلمة تقترن بكلمة חֵמָר (الحُمَر] حيث أستخدمت تلك المواد لجعل سلة (תֵּבָה) صغيرة مضادة للماء وفي هذه السلة وضع موسى. إن الفرق بين المادتين الحُمر والزفت غير واضح. يبدو أن الإثنين متماثلين إلى درجة أن الكلمتين يمكن أن تترجما إلى "قار" بالرغم من أنه من المحتمل أن تكون الكلمتين مختلفتين في الصيغة (انظر سب.). وأهمية إستخدامها هنا كان لحماية موسى / لأبقاره عَلى قيد الحياة. في أش ٣٤: ٩ نجد أن أدوم تم تحذيرها بأن أنهارها ستفيض زفتا وأرضها ستصبح "زفتاً مشتعلاً" هذا يعني قار - عندما يحاكمها الله. وهذا يسترجع أحداث تدمير سدوم وعمورة (تك ١٨: ٢٧- ٢٨) وقا؛ تك ١٤: ١٠)

ب. ت في سي ١٣: ١ نجد أن الشخص الذي يمس قاراً (זֶפֶת وفي سب. نجد كلمة πίσσης) يصبح نجسًا ولم يكن السبب واضحًا. وأن ذلك يعد فعلاً يتوازي في النجاسة مع فعل الإقتران برجل متكبر.

إن سب. ترجمت الكلمة كالآتي: ἀσφαλτοπίσση في خر ٢: ٣ وتلك تعد كلمة مركبة من المحتمل أن تكون متعمدة لتشمل كلاً من الكلمتين العبريتين (זֶפֶת/ חֵמָר؛ في اليونانية: ἄσφαλτος/ πίσσης) ليشير إلى المعنى الترادفي القريب بين الكلمتين. ونجد أن سب تستخدم كلمة πίσσης - وتعني زفت - فقط في أش ٣٤: ٩ وكان عدد المرات التي ورد فيها ذكر الكلمة في النص هو مرتان. تذكر لفائف البحر الميت في كم. ٣: ٣١ "ميراث الزفت/ القار" נַחֲלֵי זֶפֶת. في أرام. يه. نجد أن פִּתָא ،זִפְתָּא זִפָּא זִי كلها مترادفات - تعني زفت، الطلى بالزفت - مؤكدة الذكر (Jastrow 1:408)

زفت، قار ← זֶפֶת [zepet] (زفت، #٢٤١٣) ← חמר [ḥmr [5]] (يطلى بالزفت، #٢٨١٤) ← כֹּפֶר [kōper [2]] (قار، أسفلت، #٤١٠٩)

البيبلوجرافيا

IDB 3:820; *NBD* 2:143-44; *TWOT* 1:249.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

2414 זֵק

זֵק [zēq ¹]، اسم. سلسلة، قيد، صيغة الجمع זִקִּים (#٢٤١٤)؛ الصيغ ذات العلاقة: אֲזִקִּים ['aziqqîm]، اسم. سلاسل (أستخدمت كأصفاد)؛ ونجد ذلك فقط في ار ٤٠: ١، ٤ (#٢٧٢)؛ צִינֹק [sînoq]، اسم. طوق حديدي، أغلال حديدية توضع في الرقبة (ترد ١. في أر ٢٩: ٢٦؛ #٧٤٨٥).

ع. ق ١. إن المعنى الحرفي لِكلمة זֵק؛ في وحي ناحوم ضد نينوى يروى كيف أن الأشُورِيين أذلوا المصريين عن طِريق وضع قادة المصريين في القيود (نا ٣: ١٠). إن الأشُورِيين كان معروفًا عنهم مثل تلك المعاملة الغير إنسانية كما تشير سجلاتهم.

٢. المعنى المجازي لكلمة זֵק: أن كلمة "قيد" ربما تشير إلِى الخضوع والمعاناة بل أن لها معنى الجزاء الإلهي. إن إشَعْيَاء يطمئن شعب الله - الشعب المضطهد - عن طريق تَقديم صور لأعداء المملكة وهم مقيدونبالقيود (أش ٤٥: ١٤) وبالمثل نجد قائل المَزَامِير يصور ملكية الله عل أنها إبطال لسلطة المتجبرين حيث أن ملوكهم سيقيدون "بقيود (זִקִּים من حديد .... بكبول (כַבְלֵי בַרְזֶל) من حديد" (مز ١٤٩: ٨). إن اليهو يستخدم القيود كتعبير مجازي عن المعاناه والتأديب الإلهي في حالة الخطيئة - القيود (זִקִּים)، حبال الألم (חַבְלֵי־עֹנִי) (أي ٣٦: ٨- ٩)

٣. إن كلمة אֲזִקִּים [أزقيم] تعد صيغة أخرى זֵק זִקִּים / (انظر: HALAT 266). وضع الكلدانيون اليهود في أصفاد وإنتظروا الأوامر بإقامة معسكر في الرامة. وعندما وصل نبوزرادان رئيس الشرط بعد شهر من سقوط أورُشَلِيم (٢مل ٢٥: ٣، ٨) وجد إرْمِيَا النبي "مقيد بالسلاسل" (أر ٤٠: ١) ولأن الملك نبوخذ نصر أعطى تعليمات محددة بخصوص النبي الصالح (أر ٣٩: ١١) فإن نبوزرادان وأطلق سراح إرْمِيَا فوراً (أر ٤٠: ٤) ووصفه تحت حماية جالديا- الحاكم - في مقر إقامته في المصفاه (أر ٣٩: ١٤؛ أر ٤٠: ٦)

٤. ربما تنسب كلمة צִינֹק إلى كلمة זִקִּים بالرغم من أن العلاقة الإشتقاقية والمعنى غير مؤكدين (HALAT 958-59).

وفي رسالته إلى المسبيين أعلن إرْمِيَا معرِفته بالنبوءة المكتوبة للنبي الكذاب شمعيا الذي تولى حكم أورُشَلِيم عن طريق تولية مسئولية إحتجاز إرْمِيَا وحبسه في السجن حيث كان إرْمِيَا موضوعًا في المقاطر (מַהְפֶּכֶת) وعلى رقبته "قيود حديدية (צִינֹק (أر ٢٩: ٢٦)

قيد، غل ← אסר ['sr] (يوثق، يسجن، يغل، يعقد بإحكام، #٦٧٣) זֵק [zēq ¹] (قيد، غل، #٢٤١٤)؛ חַרְצֹב [ḥarṣōb] (قيد، غل، #٣٠٧٨) ← כֶּבֶל [kebel] (كبل، #٣٨٩٠) ← מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (قيود، #٤٤٥٦) ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مقاطر، #٤٥٥١) ← מוֹסֵר [môsēr] (أغلال، قيود، #٤٥٩١) ← סַד [sad] (مقاطر، كبول، #٦٠٤٠) ← פחח [phh] (يكون أسير، مقيد، #٧٠٧٢) ← רתק [rtq] (يربط، #٨٤١٥) ← שַׁרְשְׁרָה [šaršerâ] (قيد، #٩٢٤٩)

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٢٤١٥ (זֵק [zēq ²]، السهم المشتعل)، ← #٢٣٣٨

2416 זקן

זקן [zqn]، قل. شاخ؛ هِفعِيل.، يشيخ (#٢٤١٦)، זָקָן [zāqān]، اسم. لحية (← #٢٤١٧)؛ זָקֵן [zāqēn]، شيخ، الكلمة مشتقة من זָקָן وتعني لحية (#٢٤١٨)؛ זֹקֶן [zoqen]، اسم./ صفة. شخص متقدم في السن، سن شيخوخة (#٢٤١٩)؛ זִקְנָה [ziqnâ]، شيخوخة (#٢٤٢٠)؛ זְקֻנִים [zequnîm]، شيخوخة، (#٢٤٢١).

ش. أ. ق الجذر זָקֵן لديه صيغ منسوبة إليه تحمل نفس المعنى ونجد ذلك في أرام. وفي أسفار موسى الخمسة المكتوبة بالسامرية نجد (זָקָן) وفي عبرية ما بعد الكتاب المقدس، إن الكلمة تتعلق بـ عرب. "ذَقَنْ" وتعني شيخ والكلمة أيضًا متشابهة مع أكد. ziqnu وتعني الملتحى.

ع. ق ١. يَرد الفعل ١٨ مرّة في قل. (١٦ مرّة) وفي هِفعِيل. (٢ مرّة). التعبيرُ "وَشَاخَ (זָקֵן) وَتَقَدَّمَ فِي الأَيَّامِ (בָּא (תִית) בַּיָּמִים) "كتعبير عن الشيخوخةِ يُقدَّمُ إلى إبراهيم (تك ٢٤: ١)، يشوع (يش ١٣: ١ [مرتان]؛ ٢٣: ١، ٢]، وإلى داود (١مل ١: ١). التعبيرُ آخر مثل هذا "وَشَاخَ ... وَشَبِعَ مِنَ الأَيَّامِ" (يَهُويَادَاعُ؛ ٢ أخ ٢٤: ١٥). الأفرادُ الآخرونُ الذي عُمرُهم المتقدّمَ مَذْكُورُ إسحاق (تك ٢٧: ١، ٢) وصموئيل (١ صم ٨: ١، ٥؛ ١٢: ٢). تَتكلّمُ إمرأتان عن عُمرِهم فيما يتعلق بعدم قابليتهم أنْ يَكُونَ عِنْدَهَا أيّ أطفال: سارَه (تك ١٨: ١٣) ونعمي (رع ١: ١٢). الفعل مستعمل بالمقارنة مع الشبابِ في مز ٣٧: ٢٥. (WVG)

٢. إن الاسم זָקָן - يعني لحية - ورد ذكره ١٩ مرّة في ع. ق وكان علامة عَلَى البلوغ وأن طول اللحية ربما يضاف إلى أهمية اللحى إذ أنه كانت هناك قوانين ضد قصها (لا ١٩: ٢٧؛ لا ٢١: ٥) ومع ذلك فإن تلك التقليدات ربما تفسر أيضًا عَلَى أنها شروط ضد بعض الطقوس والعادات الوثنية المحددة. وبالمناسبة كانت الحلاقة وسيلة من وسائل

إسترضاء الآلهة ومناشدة مساعدتها (أر ٤٨: ٣٧). إن حلاقة اللحية أو شعر الرأس كانت شيئًا يخجل منه أو علامة مذلة (٢صم ١٠: ٤؛ أش ١٥: ٢) وفي أش ٧: ٢٠ نجد أن صورة حلق شعر الرأس كاملاً تصف إجتياح الغازي الأشوري بنجاح. وكانت الحلاقة أيضًا إحدى علامات الحداد (أر ٤١: ٥). إن شريعة التطهير من الجزام كانت تتضمن حلق شعرِ الفرد كاملاً قبل الإغتسال إذ أن الشعر ربما يكون حاملاً للبكتيريا (لا ١٤: ٩).

٣. الاسم الأكثر شيوعًا والمنسوب لصيغ זָקֵן الفعلية هو זָקֵן ويعنى شيخ ويرد ذكر هذا الاسم ١٨٧ مرّة في ع. ق. إن كلمة זָקֵן كانت مستخدمة بطريقتين محددتين هما: أ. لكى تفيد ضمنًا بالشيخوخة (تك ١٨: ١٢؛ تك ١٩: ٣١؛ تك ٢٥: ٨؛ تك ٣٥: ٢٩؛ تك ٤٤: ٢٠... ألخ) وأكثر من ذلك الإستخدام يكون في مقابله مع مصطلح الشباب (تك ١٩: ٤؛ يش ٦: ٢١؛ ....ألخ) ولتتضمن إنقضاء شباب الفرد. [. كمصطلح فنى يشير ألى شيخ أورئيس جماعة (تك ١٩: ٤؛ لا ١٩: ٣٢؛ ١صم ٢٨: ١٤؛ أش ٩: ١٥[١٤]؛ أش ٤٧: ٦ ...ألخ). إن الإستخدام الثاني يتصل بوضوح بالأول إذ أن في حضارة ش. أ. ق كان الشيوخ يعطون المسئولية والقيادة نظرًا لحكمتهم وخبراتهم المتراكمة. وكان تكريمهم واجبًا (لا ١٩: ٣٢) وكان عَلَى الشباب إظهار الإحترام لهم عن طريق إنتظار فروغ الشيخ من الكلام (أي ٣٢: ٤). إن ١صم ٢: ٣١ يضيف أهمية أكثر للشيوخ إذ أن من أحد علامات اللعنة هو مقتل كل الشيوخ الموجودين. في البيت من أجلِ أن تتبدد قواهم وحكمتهم. إن النص الكتابي يذكر "شيوخًا" بين المصريين (تك ٥٠: ٧؛ مز ١٠٥: ٢٢) وبين الموآبيين والمديانيين (عد ٢٢: ٤، ٧) وبين الجبعونيين (يش ٩: ١١) وبين الإِسْرَائِيليين (خر ٣: ١٦).

بالرجوع إلى الخلف إلى عهد العبودية في مصر يبدو أن الإسصرائيليين كانوا تحت قيادة الشيوخ (خر ٣: ١٦) ومن الشائع والمتفق عليه أن هذا المبدأ أُنشأ في المؤسسة الأبائية والعائلية العبرية- وإن كان هذا صحيح فيبدو أن قيادة الشيوخ لإِسْرَائِيل كانت من فجوة قصيرة الأمد عندما تولى موسى السلطة ألى أن جاء يثرون حمى موسى وإقترح عَلَى موسى أن يؤسس كيان حاكم مشابه ليساعده في القضاء للشعب. في بداية ذلك لم يكن لدينا أي علم عن عدد الرجال المختارون ولكن في عد ٢٤: ١ يذكر أن الشيوخ المختارين كانوا سبعين. وفيما بعد فوضوا من قبل روح الرب لكى يساعدوا موسى في قيادة الأمة (عد ١١: ٥٢). وعندما إستقر الإِسْرَائِيليون في أرض الميعاد يبدو أنه كان لكل مدينة شيوخها الذين كانوا يجلسون عَلَى باب المدينة لينظروا في بعض الأمور الداخلية (تث ٢١: ١٩؛ تث ٢٢: ١٥) مثل: أ. إيجاد شاهد في قضية قتل (تث ١٩: ١٢). ب. تقديم ذبيحة عن شخص قتل بالقرب من مدينتهم (تث ٢١: ١- ٩). ج. عقاب الأبناء المتمردين (تث ٢١: ١٩). د. القضاء في أمور الزواج (تث ٢٢: ١٥؛ تث ٢٥: ٧). كان لدى شيوخ مدينة الملجأ مسئولية إضافية ألا وهى تحديد من يُسمح له بدخول مدينتهم من أجل الحماية (يش ٢٠: ٤) لايبدو أن الشيوخ إبتدعوا قوانين أو أسسوا إجراءات ولكن مهمتهم كانت إقامة العدل والحفاظ عَلَى القيم المجتمعية . إن المدن والقرى كانت في أمس الحاجة لنوع من التنظيم من أجلِ رفاهيتها وكما نجد ذلك في إشارة صحيحة أدلى بها كلاً من (Matthews and Benjamin, 131) إن تكامل القرية أوالمدينة يعتمد عَلَى رغبة مواطنيها في دعم النظام القانوني وحسم منازعتهم من خلال التحكيم بدلاً من العنف (تث ٥: ١٧- ٢٠). ومن خلال إدراكهم لحاجة كلاً منهم للآخر من خلال أسلوب العدالة القانونية هذا فإنهم يضمنون لضمان الجماعة" (126-7)

وعَلَى الأقل عندما أقام الشعب وإستقر في أرض الميعاد يبدو أيضًا أنه هناك جماعة من الشيوخ كانت مؤثرة عَلَى المستوى القومى بالرغم من أنه لايتضح لنا إلى أي سبط تنتسب تلك الجماعتين. هل كان رؤساء المدينة أيضًا يعتبرون قادة عَلَى المستوى القومى؟ أوهل كان القادة ينتخبون من أجل أن يتولوا مصالح الأمة؟ إن الشيوخ إجتمعوا بصموئيل من أجل تعيين ملك (١صم ٨: ٤- ٥) وكان شاول يعرف أهميتهم عندما توسل إلى صموئيل بأن يرجع معه ليكرمه أمام شيوخ الأرض (١صم ١٥: ٣٠) وبعد موت شاول جاء شيوخ إِسْرَائِيل إلى داود وقبلوه ملكًا عليهم (٢صم ٥: ٣) وعن طريق تملقهم - الشيوخ - من أجل نيل الإستحسان والمساعِدّة كان أبشالوم ناجح تقريبًا في إدارته للإنقلاب السياسي (٢صم ١٧: ٤، ١٥) وأن داود لم يعود إلى العرش إلابعد أن حصل عَلَى إذن من شيوخ يَهُوذا" (٢صم ١٩: ١١ [١٢]). يبدو أن أهمية الشيوخ إستمرت خلال فترة الملكية (سليمان- ١مل ٨: ١- ٣؛ أخاب - ١مل ٢٠: ٧؛ إيزابل - ١مل ٢١: ٨؛ ياهو - ٢مل ١٠: ١؛ حزقيال - ٢مل ١٩: ٢؛ يوشيا - ٢٣: ١) وخلال السبي (حز ٨: ١؛ حز ١٤: ١؛ حز ٢٠: ١) وخلال فترة ما بعد السبي (عز ١٠: ٨، ١٤). كانت وظيفة أولئك الشيوخ هى القضاء في أي خرق لشروط العهود والمحافظة عَلَى العدالة الإجتماعية والنظام.

كان العبرانيين يضفون التكريم عَلَى الشخص الذي يبلغ الشيخوخة (فكرة تعد غريبة نسبيًا اليوم في الحضارة الشرقية) لعِدّة أسباب:

أ. إعتقادهم بأن الله عندما يمنح حياة طويلة لفرد ما فإن ذلك يعني أن هذا الشخص مبارك من الله وأن الله يسر به. ب. الإعتقاد بأن الأفراد الذين بلغوا من العمر أرذله إكتسبوا معرفة وحكمة يمكن أن يستفيد منها الآخرون. ج. إذا كانت الحضارة الإِسْرَائِيلية أمية بدرجة كبيرة كما

إقترح البعض فإن الشيوخ كانوا المصدر الأساسي للتاريخ الشفاهي والتقاليد. عمومًا فإن صورة الكتاب المقدس عن التقدم في السن لم تمثل الفزع أوعدم القيمة ولكن كانت تمثل الإحترام والتكريم ومعرفة أن الله لن يترك الشخص المسن الذي بدأ جسمه في أن يضعف (أي ١٢: ١٢؛ أي ١٥: ١٠؛ أي ٣٢: ٦؛ مز ٧١: ٩، ١٨؛ أم ١٦: ٣١؛ ٢٠: ٢٩؛ أش ٤٦: ٤ ... ألخ). إن الواعظ في سفر الجامعة يقدم صورة فوتوغرافية عن ظروف الضعف والوهن التي يمر بها "الشيخ" ولكن يستخدمها ليذكر القارئ بأن الله قبل أن يصبح الوقت متأخراً لذلك (جا ١٢: ١- ٧).

٤. זֹקֶן يرد ذكرها فقط في تك ٤٨: ١٠ إذ أن السن كان بسبب عدم قدرة يعقوب عَلَى الإبصار. إن الشيخوخة هي مرحلة زمنية يبدأ فيها الجسد في البلى والضعف. تبدو كلمة זֹקֶן عَلَى أنها قريبة النسب إلى שֵׂיב- وتعني يكتئب- التي أستخدمت لوصف عينا أخيا اللتان لم تعد قادرتان عَلَى الرؤية (امل ١٤: ٤). يجب التمييز بين זֹקֶן وبين זִקְנָה إذ أن الأولى تؤكد عَلَى نهاية مرحلة الشيخوخة عندما يبلى الجسد بينما تشير الكلمة الثانية إلى الشخص الذي تجاوز شبابه.

٥. إن كلمة זִקְנָה وتعني شيخوخة أستخدمت ٦ مرات في ع. ق ثلاثة منها كانت تصف العمر المتقدم لسارة (تك ٢٤: ٣٦) ولسليمان (امل ١١: ٤) ولأسا (امل ١٥: ٣) ومع ذلك فإن تلك النصوص تبدو أنها تركز عَلَى تخطى الفرد لمرحلة الشباب أكثر من هرم الفرد. إن أوضح النصوص التي تحدد معنى تلك الكلمة هو تك ٢٤: ٣٦ حيث نجد أن سارة ولدت ذكراً - إسحاق - بعدما "شاخت" عندما ولد إسحاق كانت سارة في سن التسعين (تك ١٧: ١٧) وكان يعتقد بأن سارة في هذا السن تخطت القدرة عَلَى الإنجاب بالرغم من أنها عاشت ١٢٧ سنة. هناك عبارات عديدة تتصل - من حيث المعنى - بهذا المصطلح مثل: كون سارة "شاخت" (זְקֻנִים)، "تقدمت في العمر" (בָּאִים בַּיָּמִים)، "إنقطع أن يكون لسارة عادة مثل النساء" (قدرة عَلَى الإنجاب) في تك ١٨: ١١. يبدو أنه عندما يصبح الفرد غير متمتع بالخصوبة أو القدرة عَلَى إنجاب الأطفال كان يعتبر عَلَى أنه شيخًا (انظر أيضًا ع. ١٢ أعَلَى حيث نجد إبراهيم موصوفًا بأنه "شيخ" זָקֵן). وإن المرات الأخرى التي ورد فيها ذكر الكلمة نجد تأكيدًا عَلَى أن عناية الله ستمتد لتشمل حتى أسقام الشيخوخة (مز ٧١: ٩، ١٨؛ أش ٤٦: ٤) وحتى أن بدأ الجسد البشرى في الهوان فلن يتهاون الله في عنايته للفرد.

٦. זְקֻנִים- وتعني شيخوخة - ويرد ذكرها في صيغة الجمع كاسم معنى يؤكد عَلَى أحوال أو صفات الكلمة (GKC, 124d) ويعد قريب النسب - من حيث المعنى - إلى זִקְנָה ويرد ذكر الاسم أربع مرات في ع. ق (تك ٢١: ٢، ٧؛ تك ٣٧: ٣؛ تك ٤٤: ٢٠) للإشارة إلى السن الذي بعده يفقد الشخص القدرة عَلَى الإنجاب.

ب. ت وفي عبرية الكتاب المقدس نجد الكلمة זָקֵן [ذوقين] وتعني - شيخ - تعني "سلف" وإن سب. تترجم الكلمة عَلَى أنها γήρους (ي#١١٧٩)، وتعني شخوخة. إستخدمت سب. كلمة γηράω- وتعني يشيخ- و γῆρας - وتعني شيخوخة- كترجمة لكلمة זִקְנָה- وتعني شيخوخة - إن مترجمى سب. يترجمون זְקֻנִים- وتعني شيخوخة- بدقة إلى γῆρας (ي#١١٧٩)، التي تعني شيخوخة.

شيخ/ مسن ← **זקן** [zqn] (يكون عجوزاً، يشيخ، #٢٤١٦) ← **יָשִׁישׁ** [yāšîš] (كهل، مسن جدًا، #٣٨١٣) ← **ישׁן** [yšn ²] (يصبح عجوزاً، #٣٨٢٣) ← **עתק** [ʿtq] (يتحرك، يصبح قديمًا، أن يتحرك، #٦٩٨٠) ← **שׂיב** [śîb] (يكتئب، شيخ، #٨٤٨٢)

البيبلوجرافيا

IBD 2:72-73; *ISBE* 2:53-54; *TDOT* 4:122-31; *TWOT* 1: 249-50; R. de Vaux, *AncIsr*, 1:8, 69, 98; J. G. Harris, *Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly*, 1987; V. H. Matthews and D. C. Benjamin, *Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE.*, 1993, 121-31; D. A. McKenzie. "Judicial Procedure at the Town Gate," *VT* 14, 1964, 100-104; J. L. McKenzie, "The Elders in the Old Testament," *Bib* 40, 1959, 522-40; M. Noth, *The History of Israel*, 1958, 107-8; H. Reviv, *The Elders in Ancient Israel*, 1989.

Paul D. Wegner بول دي . ويجنير

2417 זָקָן

זָקָן [zāqān] اسم. لحية. #٢٤١٧، > זקן [zqn]، قل. تكون قديمة؛ هِفْعِيل. ينمو أقدم (← #٢٤١٦).

ش. أ. ق الشبيه لهذا الجذر يظهر بنفس المعنى في أكد. وأرام. وعرب..

ع. ق ١. الكلمة זָקָן ترد ١٩ مرّة مثلما في (الإختصاص بالتنظيم) للأمراض الجلدية (لا ١٣: ٢٩- ٣٠؛ ١٤: ٩). عِدة تعليمات أخرى لها أهمية معينة. أولاً، في لا ١٩: ٢٧ الوصية تقول "لاَ تُقَصِّرُوا رُؤُوسَكُمْ مُسْتَدِيرًا، وَلاَ تُفْسِدْ عَارِضَيْكَ" وهذا على ما يبدو رفض للممارسات الدينية الكنعانية (قا؛ تث ١٤: ١). طبقاً لـ لا ٢١: ٥ كُل الكهنة كانوا ممنوعين من حلاقة الذقن. ومن الممكن تشذيب الشعر، ولكن لا يُقص (قا؛ حز ٤٤: ٢٠). هذا القانون، يتضح بشدة تعلقه بممارسة كهنة الأوثان، ولكن اللحية الهارونية كانت علامة لبركة الرب في التشبيه المذكور في مز ١٣٣: ٢)

"مِثْلُ الدُّهْنِ الطَّيِّبِ عَلَى الرَّأْسِ، النَّازِلِ عَلَى اللِّحْيَةِ، لِحْيَةِ هَارُونَ، النَّازِلِ إِلَى طَرَفِ ثِيَابِهِ" (← هارون)

٢. الإزالة العنيفة للشعر من لحية الفرد كان فعل إذلال وتحقير مثل؛ سقوط موآب (كل رأس محلوقة وكل لحية مجزوزة وعَلَى كل الأيادى خموش وعَلَى الأحقاء مسوح (أر ٤٨: ٣٧) بمقارنة (أر ٤١: ٥) و(أش ١٥: ٢) و(٢صم ١٠: ٤).

٣. حزقيال إستلم الوصية الغريبة بأن يحلق شعر رأسه ولحيته ويقسمها إلى ثلاث آكام كل من هذه الآكام يمثل حكم إلهي بالحرق أو الموت بالسيف أو ذره في الريح (حز ٥: ١- ٤) (← حزقيال: لاهوت)

شعر: ← זָקָן [zāqān] (لحية ، #٢٤١٧) ← מַחְלָפָה [maḥᵃlāpâ] (ضفر، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [miqšeh] (الشعر المسرح جيدًا ، #٥٢٥٠) ← פֶּרַע [pr ʿ 2] (الشعر المفكوك، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، ذركشى، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [qᵉwuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧) ← שֵׂעָר [śʿr 1] (أذهل، #٨٠٤٧) ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٠٥٩)

الحلاقة، هندام ← גלח [glḥ] (يحلق، #١٦٦٢) ← כסם [ksm] (شعر مصفوف، #٤٠٨٠)

البيبلوجرافيا

ISBE 2:596-99; *TDOT* 3:5-20; G. A. te Stroete, "Ezekiel 24:15-27: The Meaning of a Symbolic Act," *Bijdr* 38, 1977, 163-65; H. Trav, N. Rubin, S. Vargon, "Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and the Law," *Koroth* 9, 1988, 173-79.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

2418	זָקֵן

זָקֵן [zāqēn] شيخ (#٢٤١٨)؛ > זָקָן [zāqān]، لحية (← #٢٤١٧)

ش. أ. ق عرب. "أَذْقَن" تعني رجل عجوز له لحية تملأ وجهه، المعنى يشير إلى عمر متقدم.

ع. ق في ع. ق זָקֵן تشتق من זָקָן لحية. التي شُهد بها في معظم اللغات السامية. مقارنة باللغة أكد. *zaqnu* مُلتحى انظر *HALAT* 267 ويمكن أن تعني رجل عجوز أو أقدم. في الإحساس الأخير هو غالبًا معنى مستخدم بلا تغيير في الجمع لمجلس الكبار مع أن كلمة قدماء وجدت بين لغات سامية أخرى. الناس المتكلمون، זָקֵןتوجد فقط في عبرانيين. الكلمة أرام. المعادلة لها هى שָׂב (عز ٥: ٥).

١. التقدم في العمر. في فطنة وفهم إسْرَائِيل كانت تُقال كتابعة للأشخاص الكبار في العمر (أي ١٢: ٢٠). رحبعام مع أنه إستشار الشيوخ. بحماقة لم يراعى نصيحتهم (١مل ١٢: ٦، ١مل ٨: ١٣).

التوراه دعت إلى إحترام المسنيين (لا ١٩: ٣٢) خلاف تث ٢٨: ٥٠). بهاء الشيوخ الشيب (أم ٢٠: ٢٩) المكافئة كانت متمثلة في الحياة الطويلة وهؤلاء الذين يموتون بشيبة ناضجة شبعان الأيام. قا؛ إبراهيم في (تك ٢٥: ٨) وإسحق (تك ٣٥: ٢٩). وأيوب في (أي ٤٢: ١٧). غياب الشيوخ بين الشعب أعتبر كعقاب (١صم ٢: ٣١).

ذكر الشيوخ والأحداث مع بعضهم البعض، كانت طريقة للتحدث عن كامل الجماعة السكانية (تك ١٩: ٤؛ خر ١٠: ٩)، خاصة في سياق إبادة الشعب بالجيش أو ما عدا ذلك (يش ٦: ٢١؛ أش ٢٠: ٤؛ مرا ٢: ٢١؛ حز ٩: ٦).

٢. (أ) وظيفة الشيوخ لها جذورها في التركيب القبلى للمجتمع الأولى الإسْرَائِيلى الشيوخ كانوا رؤساء العائلات وقادة وممثلو القبائل. هم مارسوا هيئة بطريركية (أبائية) مبنية عَلَى الحب والحكمة المستمدة من الخبرة. المرجعية أحيانًا كانت لشيوخ القبيلة (قض ١١: ٥) و(٢صم ١٩: ١١[١٢]). ولكن بالأكثر كانت لمجلس قومى لشيوخ إسْرَائِيل. مرّة وُصف هكذا كل شيوخ قبيلتك (تث ٣١: ٢٨) وقيلت لتضمن كل الرؤساء القبائل (רָאשִׁים) والزعماء (← נָשִׂיא) (#٥٩٠٤) (١مل ٨: ١). دورهم التقليدي في الإجتماعات القبلية موضح في (قض ٢٠: ٢١). وهم قد وُصفوا بأنهم شيوخ الجماعات (זִקְנֵיהָעֵדָה) (٢١: ١٦) هذا التعبير يوجد في (لا ٤: ١٥) في إرتباط مع دورهم داخل الشركة الدينية قا؛ (مز ١٠٧: ٣٢) و(يؤ ١: ١٤).

(ب) في أسفار موسى الخمسة، شيوخ إسْرَائِيل متواجدون بالقرب من موسى. وهم يظهرون عند النقاط الحرجة في القصة. مثال عندما زاغ الخلاص أولاً (خر ٣: ١٦، ١٨؛ ٤: ٢٩)، في ليلة الفصح (١٢: ٢١)، في العشاء المقدس (١٨: ١٢) عندما كانت الطاعة للعهد واجبة (١٩: ٧) وعندما كان العهد موثق (٢٤: ١، ٩- ١١؛ قا؛ אָצִיל #٧٢٢)، الأعداد لتعيين مجموعة من ٧٠ شيخًا لمعاونة موسى أعطيت في عد ١١: ١٦- ٢٥ (قا؛ لو١٠: ١). ليثبت شرعيًا الوظيفة كمنصب كهنوتى الذي يؤهل لإعطاء الروح القدس في موضوعين متقاربين، الأهلية للقيادة هى أيضًا/ قدرة وإستقامة وإجلال لله (خر ١٨: ٢١)، والحكمة والسمعه الجيدة (تث ١: ١٣؛ قا؛ ١تي ٣: ٢- ٧؛ تي ١: ٦- ٩).

٣. (أ) خلال الفترة الملكية: الشيوخ يظهرون بشكل رئيسي كقادة لجماعتهم المحلية. هم غالبًا يُشار إليهم كشيوخ المدينة (١صم ١٦: ٤؛ قا؛ مرا ٢: ١٠) خاصة في تثنية بالإرتباط

مع سلطتهم القضائية في الأمور العائلية (تث ١٩: ١٢؛ ٢١: ١٩؛ قا؛ را ٤: ١-١٢). هم كانوا أيضًا مسئولين عن إعطاء نصائح حكيمة (עֵצָה). نصيحة الشيوخ توضع جنبًا إلى جنب إلى تعليم الكهنة وللحفاظ عليها صالحة (حز ٧: ٢٦). في هذا السياق المتوازي في (أر ١٨: ١٨) يساوى الشيوخ مع الحكمة (قا؛ تث ١: ١٣؛ مز ١٠٥: ٢٢). أقوال في الأمثال تتعامل مع مخاوف الجماعة مثل الإعتناء بالمسكين (أم ٢١: ١٣؛ ٢٢: ٩) وتجنب النزاع (١٠: ١٢؛ ١٧: ١٤) لَرُبَّمَا يَعْكسُ مشورة الشيوخ.

(ب) في أمثال ٣١: ٢٣ شيوخ المدينة يُشار لهم كشيوخ الأرض. إذ كان النص في (١مل ٢٠: ٧) صحيح (قا؛ *BHS*)، هذا التعبير على ما يبدو يمكن أن يشير إلى كثير أو قليل جهاز إستشاري خاص يمثل مصالح الجماعات المحلية عند البلاط الملكي (قا؛ أر ٢٦: ١٧). في كل الأحوال، تقترح قصة مزرعة نابوت توضح أن الشيوخ تنازلوا عن إلتزامهم المعتاد وأصبح دورهم محدد في الإهتمام بالحكم الملكي وتسلط النخبة الحاكمة (١مل ٢١: ١- ١٤) ← חֹר ¹ (#٢٩٨٥). إشَعْيَاء يضع تمردهم عَلَى العدالة في سياق مسئوليتهم كـ [آلِهة] (أش ٣: ١٤). هؤلاء الذين كان يجب أن يكونوا عونًا وإرشاد للناس وأضلوهم سوف يُقطعون من إسْرَائِيل (أش ٣: ١- ٣) (٩: ١٤- ١٦) قا؛ حز ٨: ١١- ١٤) إشَعْيَاء بالرغم من ذلك يشتاق إلى مطمح لأورُشَلِيم النظيفة والجديدة عندما يملك الله في جَبَلِ صهيون وقدام شيوخه مجد (أش ٢٤: ٢٣؛ قا؛ ١: ٢٦؛ خر ٢٤: ٩- ١١ [قا؛ אָצִיל #٧٢٢] سفر الرؤيا ٤).

(ج) بعد العودة من السبي، الشيوخ إستأنفوا دورهم في شؤون الجماعة اليهودية (عز ١٠: ٨، ١٤؛ قا؛ آرامية [شيوخ اليهود] ٥: ٥؛ ٦: ٧). هم يظهرون ليعادلوا الذكر المتكرر كثيرًا סְגָנִים مسؤلون #٥٠٠٥؛ قا؛ عز ٩: ٢، مع ١٠: ٨؛ نح ٢: ١٦؛ ٤: ١٤، ١٩ [٨، ١٣] ألخ؛ ← في חֹר

ب. ت في (قمران) الشيوخ يمثلوا قادة الجماعة في منزلة ثابتة بعد الكهنة [نج. ٦: ٨ قا؛ نطج. ١٣: ١). سب. ترجمتها بانتظام بـ πρεσβύτερος (ي#٤٥٦٥)، شيخ، أو γερουσία (ي#١١٧٢)، مجلس الشيوخ، الأخير خصوصًا في تثنية. (انظر *NIDNTT* 1:192-201)

قادة: ← אָדוֹן [*ʾādôn*] (أب، سيد، #١٢٣) ← אַלּוּף [*ʾallûp* ²] (رئس عشيرة، #٤٧٧) ← אָצִיל [*ʾāṣîl* ²] (رفيع، نبيل، #٧٢٢) ← זָקֵן [*zāqēn*] (شيخ، #٢٤١٨) ← חֹר ¹ [*ḥōr* ¹] (رجل حر، ميلاد حر، #٢٩٨٥) ← מַפְתֵּחַ [*mapteāḥ*] (شارة ظابط، #٥١٥٨) ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، قائد، #٥٥٩٢) ← נָשִׂיא [*nāśîʾ* ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤) ← סָרִיס [*sārîs*] (خصى، موظف بالبلاط الملكي، #٦٢٤٧) ← סֶרֶן [*seren* ²] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩) ← עַתּוּד [*ʿattûd*] (المعزة الذكر، قائد، #٦٩٦٦) ← פֶּחָה [*âpeh*] (حاكم، #٧٠٦٨) ← פָּקִיד [*pāqîd*] (ضابط، #٧٢٢٤) ← קָצִין [*îṇqās*] (الضابط، قائد، #٧٩٠٣) ← רַב [*rab* ²] (ضابط، رئيس، #٨٠٤٢) ← רזן [*rzn*] (يحكم، #٨١٤٢) ← שׁוֹעַ ¹ [*šôa ʿ* ¹] (نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

TDOT **4**:122-31; H. Klengel, "Zu den *sbutum* in altbabylonischer Zeit," *Or* 29, 1960, 357-75; J. L. McKenzie, "The Elders in the Old Testament," *Bib* 40, 1959, 522-40; H. Reviv, *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution*, 1989; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961.

كينيث تي . يتكين *Kenneth T. Aitken*

٢٤١٩ (זֹקֶן [*zoqen*] شاخ، تقدم في السن)، ← #٢٤١٦

٢٤٢٠ (זִקְנָה [*ziqnâ*]، شيخ)، ← #٢٤١٦

٢٤٢١ (זְקֻנִים [*zequnîm*]، شيخوخة)، ← #٢٤١٦

2422	זקף

זקף [*zqp*] قل. إرتفع أو قام (#٢٤٢٢)

ش. أ. ق يُشهد في أكد. *zaqapu*، لرفع شخص ما في التعريف المعجمي (*CAD* 21:51-52) (*HALAT*)

ع. ق في مكانين به فقط، الفعل يذكر الله كفاعل. (الذي يقيم (اسمفا. זֹקֵף) وأولئك الذين ركعوا كمفعول به (مز ١٤٥: ١٤؛ ١٤٦: ٨). الكلمة في قاموس المرادفات تصف معونة الله، إعطاء القوة) الرب يحانق (סָמַךְ ← #٦١٦٤) كل هؤلاء الذين يسقطون ويقومون (סמך) كل الذين إنحنوا (مز ١٤٥: ١٤).

مساعَدة، دعم، مساندة ← זקף [*zqp*] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [*smk*] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [*sʿd*] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר [*ʿzr*] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [*rpq*] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שׁען [*šʿn*] (يستند إلى، يعتمد عَلَى، #٩١٢٨).

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

2423	זקק

זקק [*zqq*]، قل. صفّى، رشحَّ، نقّى؛ بيعّل.، ينقي؛ بُعِّل.، ترشح، نقّى (#٢٤٢٣).

ش. أ. ق إن الفعل مُثبت في أرام. حيث نجد كلمة זקק والاسم مُثبت في سريانية. حيث نجد كلمة *zq* تعني الزق،

زجاجة من الجلد (قا؛ Beyer, 570).

ع. ق إن الفعل يرد ٧مرات في ع. ق أغلبها في سياق عملية تنقية معدن ثمين مثل الذهب أالفضة - ليصبح في أنقى صورة.

١. في (١أخ ٢٨: ١٨) نجد أن اسمفع. بُعّلْ. مستخدم ليصف نوع الذهب الواجب إستخدامه في تأسيس مذبح البخور الخاص بالهيكل الجديد الذي سيبنيه سليمان. إن السياق الحالى يصف وصية داود لسليمان بشأن بناء سليمان لهيكل الرب وفقًا إلى الخطط التي وضعها الروح في عقل" داود (١أخ ٢٨: ١٢). إ، المؤلف أراد بوضوح أن يشير إلى المصدر الإلهي للخطط وذلك يعد تذكرة بوصايا الله الموجودة في خر ٢٥: ٩ بشأن صنع خيمة الإجتماع وفقًا إلى "ما أريك من مثال". إن الذهب - كمادة صُنع منها جزء من أدوات الهيكل الخاصة بممارسة الطقوس - كان مرتبطا بمجد وعظمة الله (قا؛ Singer, 161-62) وتلك حقيقة مؤكدة من خلال إضافة اسمفع. "مُنقى" وهذا يعني أغلى نوع من الذهب. في ١أخ ٢٩: ٤ نجد أن اسمفع. - عَلَى بُعّلْ.- مستخدم ليصف نوع محدد من الفضة سيستخدم لتغشية جدران الهيكل وتتشكل الفضة جزء من هبة داود الخاصة المقدمة للهيكل. لاحظ أ، هناك تتابع الخطة الخاصة بتوفير المادة الخام يعد عكس ذلك التتابع الموجود في خر ٢٥ حيث أن الإمدادات والتقدمات من أجل خيمة الإجتماع تجمع أولاً وفقط بعد ذلك سيعلن الله لموسى الخطة (أ, المثال) الدقيق.

٢. إن أي ٢٨: ١- ١١ يصف عمل وتقنية تعدين الذهب والحديد والنحاس. والصورة هنا تصف رجل يحفر في مابين طبقات الأرض ليكشف النقاب عن المعدن الثمين. وهذا هو الموضع الذي فيه "يمحص الذهب وتعبر عن عملية كشف النقاب عن الذهب. إن السياق الحالى لنص أي ٢٨: ١- ١١ يقترح أن عملية تمحيص الذهب لم يكن لشروع العمل فيها عن طريق إستخدام النار لكن بالأحرى عن طريق تعدين "تمحيص" الذهب من الأرض (حول هذا الموضوع انظر: Delitzsch, KD, 2:92-93)؛ عَلَى النقيض من هذا انظر [374] Hartley الذي يربط بين ملا ٣: ٣ وعملية التنقية بإستخدام النار وبين أي ٢٨: ١). إن صورة عملية التعدين تعد بعدئذ مرتبطة بالشخص الذي يبحث عن الحكمة (أي ٢٨: ١٢) والفهم. يجب فهم طلب الحكمة هذا في ضوء السياق الأكبر لنص أي ٢٥- ٣١ الذي يتضمن جواب أيوب- الذي يسعى فيه أيوب لفهم هذا الإله.

٣. إن أيوب ٣٦: ٢٧ يشير إلى عملية التقطير حيث يتم تبخير المياه لتصبح ضباب / مطير. إن ملاحظة NIV "يقطر من الضباب كمطراً" تعد أفضل من النص وفقًا إلى NIV "الذي يتقطر كمطر يسيل إلى الجداول. إن صيغة الجمع المذكر لكلمة זִקֵּק تشير إلى "قطار الماء". إن أي ٣٦: ٢٦ يمجد عظمة الله وقدرته عَلَى الخلق في حين أن ترشيح الماء من قطار الماء يبدو عَلَى أنه نشاط "اتوماتيكى" يعتمد عَلَى قوانين الطبيعة التي وضعها الله. هذا يوضح صيغ الجمع للفعل في حين أن الصيغة الفعلية المبدئية هى مفردة ويجب فهمها بوضوح في ضوء التعبيرات عن قوة الله المتجلية في الطبيعة إن NRSV تترجم القل.آتى: "هو يقطر" ولكن التغيير في النص يعد غير ضرورى إذ أن عملية تبخير الماء بالكامل إبتدئها الله نفسه.

٤. إن مز ١٢: ٦ [٧] يستخدم صورة عملية التنقية بمعنى مجازي وذلك في مقارنة مع نقاوة ونفاسة كلمة الله. إن التوازي مع كلمة "نقى" (טהר] ← #٣١٩٧) في الجزء الأول من ع. يشير إلى إرتباط النقاوة بالحالة التي يكون فيها المعدن ممحص. إن المقارنة تركز عَلَى معالجة الفضة وليس الذهب. وهذا ربما يشير إلى عصر مبكر بزغت فيه تلك الفكرة الرئيسية في اَلْمَزَامِير في إشارة إلى زمن كانت الفضة فيه مثمنة بسعر أعلى من الذهب (قا؛ Robinson, 188).

٥. إن إِشَعْيَاء ٢٥: ٦ يستخدم זִקֵּק في ترابط مع تنقية الخمر. إن ترجمة NRSV للجزء الثاني من ع. "من خمر عتيقة جيدًا ومصفاة خالية من الشوائب" يجب أن تفضل عَلَى ترجمة . التي تترجم كالآتى: "أجود الخمور" إذ أنها- ترجمة NIV - تعبر فعليًا عن عملية (كما يشير مس.) التصفية لسائل ظل فترة طويلة راقد في سكون (Young, *The Book of Isaiah*, 2:193) وذلك يجعل تلك الخمور أغلى في الثمن وأجود في النوع. إن السياق الحالى للنص يشير إلى أن الله نفسه يجهز وليمة من أجل شعبه وهكذا يلقى بالظل مُسبقًا عَلَى النجاة الأكيدة للشعب إلى الله وهو يجهز لوجبة ولكن الإشارات الأخرى لمأدبات - مثل تلك التي في مز ٢٣: ٥- ٦- يجب أن تبقى في الذاكرة. إن الأشياء الواضحة لتصفية الخمر وبالتوازي معها الإشارة إلى الأشياء السمينة التي وُصفت بأنها "ممخة" تعد كلاً منهما دلالة واضحة عَلَى أن الأفضل (في الطعام والشراب) هو المرضى في هذه الوليمة. والمهم هنا هو أن "جميع الشعوب" ستكون طرفاً مدعو عَلَى المأدبة المقامة عَلَى الجَبَلِ وذلك يشير إلى الفكرة الرئيسية التي تدور حول أن الله عندما يؤسس مملكته فإن كل البشر سينعمون بالبركة فيها. وبالمثل نجد أن تك ١٢: ٣ يذكر أنه في إبراهيم "كل شعوب الأرض" تتبارك.

٦. إن الإشارة الأخيرة والأكثر أهمية من الناحية اللاهوتية يمكن تواجدها في ملا ٣: ٣ حيث نجد أن الله مصور عَلَى أنه ممحص الفضة الذي سيمحص اللاويِّين مثل الفضة والذهب لاحظ أن الفضة ذُكرت أولاً (ذلك يعد سابق للتتابع الثاني للذهب والفضة في ملا ٣: ٣ب) دلالة عَلَى الأهمية المنسوبة للفضة في النصوص القديمة (قا؛ Robinson,

188-90; Singer 133-54) وتلك الأهمية تجد تعبيرًا لها في تتابعات محددة في ع. ق حيث نجد أن الفضة يتكرر ذكرها أولاً (قا؛ أيضًا Singer, 133-54). وهذا مؤكد أيضًا في المصادر المصرية السابقة للقرن السادس قبل الميلاد (قا؛ Robinson, 188) حيث كانت الفضة دائمًا موضوعة في المرتبة الأولى في كتابات سابقة للسلالة الحاكمة (الأسرة الثامنة. إن عملية إختبار وتنقية الله لبنى لاوى (الممثلين للقيادة الدينية) تعد جزء من عملية التطهير التي بها يسعى الله لإسترداد شعبه. بما أن حضور الله كان دائمًا مقارنًا بالنار (حز ٣: ٢؛ حز ١٩: ١٦؛ مي ١: ٤؛ نا ١: ٦... ألخ) فإن الله بنفسه يوفر العملية الإجرائية التي بها ينقى شعبه لأن الله "مثل نار الممحص" (ملا ٣: ٢). إن شمول الله في العملية بأكملها يتم توضيحه من خلال تعبيرات تشير إلى الله وهو جالس كممحص للفضة (ملا ٣: ٣[أ]) وذلك في تلميع لصورة صائغ الفضة الرابض عند فرن الصهر الخاص به من أجل التأكد من اللون الصحيح للمعادن. إن تمحيص الله لشعبه يتضمن دائمًا هدف أوغرض معين وهذا يعني التطهير والتنقية. ونتائج هذه العملية سيكون شيئًا ثمينًا.

ب. ت إن كلمة זָקַק توجد أيضًا في عِدّة تراجم آرامية (مثل؛ الترجمة أرام. لِمَزْمُور ١٢ ومَزْمُور ٧ وترجوم Canticum 1، 11) وتترجم الكلمة في معنى قريب لذلك الموجود في ع. ق وهذا يعني "ينقى، يقطر، ـــ" (قا؛ Jastrow, 410)

تنقية، ترشيح، تطهير ← זקק [zqq] (يصفي، يرشح، ينقى، #٢٤٢٣) ← צרף [ṣrp] (يصهر، ينقى، يختبر، #٧٦٧١)

نظيف، نقى ← ברר [brr [1]] (يتطهر، يبقى نقيًا، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [zkh] (ينقى، أن ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חָפִי [hap[1]] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [thr] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧).

البيبلوجرافيا

ABD 3:823-34; *ISBE* 4:64-65; K. Beyer, *Die aram ںischen Texte vom Toten Meer,* 1984; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. Robinson, "God, the Refiner of Silver," *CBQ* 11, 1949, 188-90; K. H. Singer, *Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament and ihre Symbolik*, FzB 43, 1980; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC 32, 1984; R. C. Van Leeuwen, "A Technical Metallurgical Usage of יצא" *ZAW* 98, 1986, 112-13; P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987; P. Welten, "Die Vernichtung des Todes und die Knigsherrschaft Gottes," TZ 38/3, 1982, 129-46.

جيرالد أي . كلنجبيل *Gerald A. Klingbeil*

2424 זָר

זָר [zār] صفة.، أجنبي، غريب، مذهل (#٢٤٢٤)؛ < זור [zwr [2]]، يتنحى جانبًا (← #٢٣١٩).

ش. أ. ق الصفة *za'iru* شائعة في أكد. وهي تشير إلى شخص ما معادي (*CAD Z* 14). وهي ترد في الآرامية القديمة ويمكن أن تعني غريب أو مغترب.

ع. ق ١. إن الصفة זָר مستخدمة ٧١ مرّة في ع. ق بالرغم من أن أم ٢١: ٨ يجب أن يستبعد إذ أن هذا النص به أخطاء تشير الصفة إلى ماهو غريب أوأجنبي أومحرم أوغير مجاز. إن المعنى الشائع- كما أستخدم في أسفار الأنبياء- هو الغيب بالمعنى العرفي والسياسي وبالتالي الشخص غير الإِسْرَائِيلى. عادة ما تشير الصفة إلى الأعداء السياسيين مثل الأَشُورَيين أوالمصريين (أش ١: ٧؛ هو ٧: ٩؛ هو ٨: ٧ أو الكلدانيين (أر ٥١: ٥١؛ حز ٢٨: ٧، ١٠). في هذا المعنى نجد أن كلمة זָר تعد متوازية مع נָכְרִי (مرا ٥: ٢) وذلك في إشارة إلى الجيران بوصفهم الأعداء الحاليين. وفي نمط ذا صلة نجد أن זָר ربما تشير بإيجاز إلى الآلهة الأجنبية الخاصة بتلك الأمم (تث ٣٢: ١٦؛ أش ١٧: ١٠؛ أر ٢: ٢٥؛ أر ٣: ١٣ وقا؛ أر ٥: ١٩ ومز ٨١: ٩[١٠]). في قرائن تتعلق بالعبادة نجد أن זָר تشير إلى ماهو غير شرعي. ربما تشير إلى أولئك الذين لاينتمون إلى أهل بيت الكَاهِن الحاليين وبالتالي غير المجاز لهم بالمشاركة في الطعام المقدس (القدس) (لا ٢٢: ١٠- ١٢) أوإلى أولئك الذين هم خارج الجماعة الكهنوتية (خر ٣٠: ٣٣؛ عد ٣: ١٠). ربما تشير أيضًا الصفة إلى التقدمات المحرقة (خر ٣٠: ٩؛ لا ١٠: ١؛ عد ٣: ٤). في حالات أخرى نجد أن זָר تعني ببساطة غريب كما هو في أش ٢٨: ٢١ حيث نجد الكلمة متوازية مع كلمة נָכְרִי

٢. في الأدب الحكمي نجد أن كلمة זָר ربما يكون لديها معنى محايد يعني ببساطة أخر أوينتمى لأخر (أم ٦: ١؛ أم ١١: ١٥؛ أم ١٤: ١٠؛ أم ٢٠: ١٦.... ألخ) لكن ربما يوجد معاني إضافية سالبة للكلمة (أي ١٩: ١٥). إن المرأة الغريبة في أم ١- ٩ (أم ٢: ١٦؛ أم ٥: ٣، ٢٠ ... ألخ) تعد خطرا ليس بسبب الإقتران العرقى بأجنبية ولكن بسبب طرقها غير الأخلاقية. بصفة عامة זָר ككلمة لديها ضل من الفرق بشأن التهديد والعلاقات بأى شيء مثل شخص أوفعل غريب يجب تجنب كلاً منهما إذ أنهما يتعارضان مع يهوه.

ب. ت في التلمود نجد أن كلمة זָר عادة تعني الشخص غير الكَاهِن أو العلمانى (Jastrow, 411) ولكنها كانت تستخدم لتصف العدو بالإضافة إلى الشخص المنبوذ أوالمتجنب. إن الكلمة موجودة في مخطوطات قمران بنفس المعنى الكتابي

الذي يشير إلى الشخص أو الشئ الغريب ولكن بعض من السبع مرات التي ورد فيها ذكر الكلمة. نجدها شظوية. في عرب. نجد أن الكلمة لها معنى الحاج.

مغاير، أجنبي، غريب ← גור [gwr [1]] (يقيم كغريب، #١٥٩١) ← זָר [zār] (أجنبي، مذهل، #٢٤٢٤) ← נֵכָר [nēkār] (أجنبي، الأجنبي، #٥٧٩٧) ← תּוֹשָׁב [tôšāb] (مغاير، مستوطن، #٩٣٦٩)

البيبلوجرافيا

TDNT 1:264-67; 5:1-36; *THAT* 1:520-22; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament,* 1968, 256, 326; G. R. Driver, "Ezekiel: Linguistic and Textual Problems," *Bib* 35, 1954, 148-49; J. M. Grintz, "Zr," Les 39, 1974, 17; L. A. Snijders, "The Meaning of zar in the Old Testament," *OTS* 10, 1954, 1-154.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٢٤٢٥ (זֵר [zer]، قالب)، ← #٧٧٨

2426	זָרָא

זָרָא [zārā'] اسم. مرض، غثيان (ترد ١. في عد ١١: ٢٠، #٢٤٢٦)

ش. أ. ق في سامر. نجد كلمة *zar* التي تعني غثيان.

ع. ق ١. في صيغة المضارع نجد أن זָרָא تعد كلمة ترد ١. فقط (عد ١١: ٢٠). إن سب.- التي تترجم χολέρα عَلَى أنها غثيان- تقترح أن זָרָא توحي بشئ بغيض. إن الخيارات تكثر حول كيفية إشتقاق تلك الكلمة فنجد Gray (113) يعتبر זָרָא عَلَى أنها خطأ كتابى (كتبت الكلمة خطئًا بدلاً من זָרָה) أوكتعليق وضعه كاتب كان عَلَى دراية بـأرام. (قا؛ GKC, 224, §80h). إن Ashley (212, n. 41) ينسب الكلمة إلى זור وتعني يكون غريبًا بينما *HALAT* (268؛ قا؛ Levine, 324) تربط الكلمة بكلمة זרה. يشير Levine (324) إلى أن هناك تبادل مفرداتي يظهر بين זָרָא وזָרָה الثلاث صيغ المفردة المؤنثة في زمن الماضي لكلمة זוּר في سيراخ ٣٧: ٣٠ وسيراخ ٣٩: ٢٧). ربما تمثل قراءة مس. تهجئة متأخرة حيث أفسح الصوت الساكن ה مجالاً للصوت א.

في عدد ١١ نجد أن أبناء الله كانوا غير راضون بتوفير يهوة المن لهم بصفة يومية وطلبوا اللحم من أجل غذائهم (عد ١١: ١- ٩). وعد يهوه بأن يعطيهم لحم كثيرًا لدرجة أن تلك البركة ستصبح عقاب إلهي (عدد ١١: ٢٠) ألا وهو أن تحقيق طلبهم أصبح شيء كريه بالنسبة لهم.

إزدراء، أنف، قرف، كره ← [1] בוז [bwz [1]] (يبدى إزدراء لشئ ما، #٩٩٦) ← בזה [bzh] (يكون مزدرى، يقلل من شأن، يحتقر، #١٠٢٢) ← בחל [bḥl [1]] (يسأم من، يأنف، #١٠٤١) ← געל [g'l] (يمقت، يكون مشوه، يهين، #١٧١٨) ← זהם [zhm] (يجعل شيئًا ما كريه، #٢٢٩٩) ← זור [zwr [3]] (يكون مثير للإشمئزاز، #٢٣٢٠) ← זלל [zll [1]] (يكون تافه، يكون محتقر، #٢٣٦١) ← זנה [znh [2]] (يشعر بإستياء من، #٢٣٨٩) ← זָרָא [zārā'] (قرز، غثيان، #٢٤٢٦) ← חנן [ḥnn [2]] (يكون وسخاً، كريه، #٢٨٥٩) ← יקע [yq'] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [nq'] (يتحلل من، #٥٩٣٦) ← קוט [qwṭ] (يشعر بالإحتقار تجاه، #٧٧٥٢) ← קלל [qll] (يكون وضيع، يستخف، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← שׁוט [šwṭ [2]] (وضاعة، إحتقار، #٨٧٦٤) ← שׁקץ [šqṣ] (يجعل نفسه بغيض، #٩٢١٠) ← תעב [t'b [2]] (يكون بغيض، يكون مكروه، كريه، يمقت، #٩٤٩٣)

البيبلوجرافيا

T. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; G. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers,* ICC, 1912; B. Levine, *Numbers* 1-20, AB, 1993.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

2427	זרב

זרב [zrb]، بُعِّلْ.، ينقطع، يكون مجفف تدريجيًا، يُجفّف (#٢٤٢٧).

ش. أ. ق إن الجذر זרב يبدو مشابهًا لـ عرب. "زَرَبَ"، يسيل بعيدًا.

ع. ق إن أي ٦: ١٧ هو النص الوحيد الذي ورد فيه ذكر الفعل זֹרְבוּ "إذا جرت (الأنهار) إنقطعت (.M) " זֹרֵב (H. Pope, *Job*, AB 15, 49, 54). إن الكلمة الموازية هى דעך وتعني ينطفئ، يتلاشى (← #١٩٨٠)

جاف، مدمر، عطشان ← אבל ['bl [2]] (يجفف، #٦٢) ← בִּצָּרָה [baṣṣārâ] (ندرة، عوز، #١٣١٤) ← זרב [zrb] (ينقطع، يجفف، #٢٤٢٧) ← חרב [ḥrb [1]] (يكون جاف أو خرب/ مدمر، #٢٩٩٠) ← חרר [ḥrr [1]] (يكون عطشان، #٣٠٨١ أ) ← יבשׁ [ybš [1]] (يكون جافًا، مجفف، مدمر، يجفف، #٣٣١٢) ← מלל [mll [1]] (يدمر، يكون جاف، #٤٩٠٨) ← נשׁת [nšt] (جاف، ظمآن، #٥٩٨٠) ← קמל [qml] (دمر، اصبح عفن، بال، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

إنطفاء ← דעך [d'k] (يضع حدًا لـ ، يطفئ، يتلاشى، #١٩٨٠) ← זעך [z'k] (يكون منطفئ، #٢٤٠٣) ← כבה [kbh] (يكون منطفئ، يخمد، #٣٨٨٢).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

2430 זרה

זרה [zrh I] قل. تبعثر، ذرى، نثر؛ نِفْعَلْ. يكون مبعثرًا؛ بيعّل.، يبعثر، ينثر؛ بُعِّلْ.، يكون مبذورًا (#٢٤٣٠)؛ מִזְרֶה (*mizreh*)، اسم. مذراه (#٤٦٦٥)؛ מְזָרִים [*mezārîm*]، رياح شمالية (← #٤٦٦٨)

ش. أ. ق إن الجذر זרה (מ) مُثبت في أكد. ويعني "يذرى، يبعثر" (*AHw*, 1516). إن זָרָה مُتعلق بـ أوغا. *dry* ، يُجفف (يذري)، و عرب. "ذَرّى"، ينثر، يذري، وأكد. *zarû* (يذري)، انظر *HALAT*, 268

ع. ق ١. هذا الفعل مثبت ٣٨ مرّة في ع. ق. في قل. نجد أن الفكرة العامة الأساسية عن البعثرة موضحة في خر ٣٢: ٢٠ حيث نجد أن موسى يطرح مسحوق بقايا العجل الذهبي عَلَى المياه. إن الذرو يشير إلى بعثرة الحبوب من أجل تمحيص الجيد وفصله عن عديم الفائدة (را ٣: ٢؛ قا؛ أم ٢٠: ٨، ٢٦ حيث نجد أن الفعل عَلَى بيعّل). كان الذرو جزء من عملية الحصاد وكان يتبعها الدَرس. بعدما كان يتم فصل النوى والقش والعصافة عن طريق الدرس كان المزارع يبدأ في الذرو. كان الذرو يتضمن قذف النوى والقش والعصافة- المختلطة بالبذور- إلى الهواء بإستخدام مذراه. إن الرياح أي نسيم البر من جهة الغرب (Baly, Geography, 45) وليس رياح الصحراء من جهة الشرق (أر ٤: ١١، انظر: Fitzgerald, "East Wind," 58) هى التي كانت تعصف بعيدًا بالقش والعصافة والنوى ليسقط كل هذا مباشرةً تجاه ا"لأرض وبعد ذلك كانت النوى تقذف إلى الهواء بإستخدام جاروف الذرو. وكانت الرياح تزيل المزيد من مخلفات عن النوى. كان التنظيف الأخير يتم تنفيذه عن طريق رج النوى في المنخل (من أجل تفاصيل أكثر انظر: Feliks, "Implements," 2:379, and Paul and Dever, Archaeology, 160) في را ٣: ٢ فقط نجد إشارة لذرو حقيقى غير مجازي في إشارة لبوعز عندما كان يذرو الشعير.

٢. إن الذرو مستخدم في صور عن المحاكمة حيث أن نتاج الذرو كان مشبه ضمنًا بالقش والعصافة (← קַשׁ، #٧٩٩٠) تلك الشوائب التي كانت تحملها الرياح بعيدًا. إن الرب سيذرى شعبه عن طريق الكلدانيين (أر ١٥: ٧) وبعد ذلك في عدالة مضاعفة في صورة شعرية نجد أن الدوائر ستدور عَلَى أعقابها وأن الرب سيذرى الكلدانيين (أر ٥١: ٢). في أم ٢٠: ٨ أ نجد "الملك الجالس عَلَى العرش ليقضى" إن الجزء الثاني من ع. يوضح ذلك القضاء عن طريق إستخدام إستعارة تصور عينىّ الملك تذرى كل الشر وهذا يعني أنه يفحص كل الأدلة ويطرح بعيدًا كل من يفعل الشر. وبالمثل في أم ٢٠: ٢٦ نجد "الملك الحكيم يذرى الأشرار بعيدًا" وهذا يعني أن يقاضيهم بعدالة ويعاقبهم وفق أفعالهم.

٣. إن الذرو مستخدم بطريقة تختلف قليلاً عن السابق حيث نجد أن الإستعارة تعبر عن التغلب عَلَى العوائق من أجل الوصول إلى الخلاص. في أش ٤٠: ٤ نجد أن الإستعارة تعبر عن التغلب عَلَى العوائق من أجل الوصول إلى الخلاص. في أش ٤٠: ٤ نجد أن كل عائق يحول دون عودة شعب الله إلى أرض الميعاد سيتم التغلب عليه وبخاصة "كل جَبَلٍ وأكمة ينخفض". ونجد أن الوسائل التي بها يتم التغلب عَلَى العقابات موضحة بالتفصيل في أش ٤١: ١٥- ١٦أ (انظر: Westermann, *Isaiah*, 77). إن الرب نفسه سيمكن شعبه من أن يذريها" (ع. ١٦أ) وهذا يعني الجبال والأكمة (ع. ١٥) و"العاصفة تبددها" (ع. ١٦ أ). لا يوجد عائق "سيقف في طريق إِسْرَائِيلَ" (Young, Isaiah, 3:89) "في سيرها نحو الخلاص" (McKenzie, Isaiah, 32). ومثلما تزال العُصافة عن طريق الذرو فإن كل عائق يحول دون الخلاص سيتم التخلص منه.

٤. إن المعنى المجازي. المتعلق ببعثرة شعب الله وطرده من الأرض ليتفرق بين الأمم المحيطة - موجود في صيغة قل.. إن هذا المعنى الذي يغلب عليه الطابع اللاهوتى بكثرة يهيمن عَلَى أصل الفعل عَلَى وزن نِفْعَلْ. ووزن يعيل ويتفق مع أفعال أخرى تنتمى إلى هذه المجموعة من الكلمات تلك التي تركز الإنتباه حول الحكم عَلَى شعب إِسْرَائِيلَ بالمنفي (← פוץ، #٧٠٤٦؛ נדח، #٥٦١٥). إن التشتيت كعقاب لإنتهاك الشعب للعهد- نجده مرسخ في لا ٢٦: ٣٣. في سفر نبوءة حزقيال نجد صدى لتأسيس هذا العهد (حز ٢٠: ٢٤ وبالأخص ع. ٢٣) ويؤكد بتكرار عَلَى دور يهوه في بعثرة شعبه (حز ٥: ١٠، ١٢؛ حز ٦: ٨؛ حز ١٢: ١٤- ١٥؛ في توازي مع פוץ في حز ٢٠: ٢٣؛ حز ٢٢: ١٥؛ حز ٣٦: ١٩). في نفس الوقت نجد أن ه غالبًا في كل واحدة من تلك القرائن يعلن يهوه أن سبب هذا الحكم هو أن شعبه ربما يتوصل يقيناً إلى معرفة الله وقداسته التي لاتقارن (حز ٥: ١٣؛ حز ٦: ٩- ١٠؛ حز ١٢: ١٥- ١٦؛ حز ١٢: ١٥- ١٦؛ حز ٢٢: ١٦) ولكن التشتيت- تشتيت الله لشعبه- سيكون أيضًا شهادة للأمم تفيد بأنهم ربما يتواصلوا أيضًا إلى معرفة اسم الله القدوس (حز ٣٦: ٢٠- ٢٣). بمعنى آخر نجد أن المنفي ليس فقط عقاب ولكن له أيضًا بعد بيداغوجى [البيداغوجيا هى علم أصول التدريس) عميق و- في نهاية عملية التطهير- في بعد إعلانى. أن يهوه سيجمع شعبه المشتت ويعيدهم إلى أرضهم (أر ٣١: ١٠) إن هذا الفعل- أكثر من أي فعل آخر ينتمى لمجموعات الكلمات تلك- يؤكد أن المدن والإمبراطوريات الأخرى أيضًا تتشتت من أجل خطاياها مثل: حاصور (أر ٤٩: ٣٢) وعيلام (أر ٤٩: ٣٦) وبابل (أر ٥١: ٢) ومصر (حز ٢٩: ١٢؛ حز

٣٠: ٢٣، ٢٦، في كل الحالات الثلاثة السابقة نجد إقتران مع كلمة פּוּץ والأربع قرون التي تمثل الأمم التي سحقت شعب الله (زك ١: ١٩، ٢١ [٢: ٢، ٤]).

٥. إن أش ٢٣- ٢٦ يعد وحيًا بالخلاص حيث نجد فيه مذراه (פּוּץ) مستخدمة ليس لتذرى بل لتنثر علف للماشية.

بعثرة، تشتيت ← בזר [bzr] (يبعثر، #١٠٢٩) ← זרה [zrh [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרע [zr'] [يبذر، يبعثر البذور، #٢٤٤٥) ← זרק [zrq [1]] (يذر، يبعثر، #٢٤٥٠) ← נדח [ndḥ [1]] (يطرح، يكون مبعثر، يكون مبذور، يغوى، #٥٦١٥) ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢) ← נפץ [npṣ [2]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتت، #٥٨٨٠) ← פוץ [pwṣ [1]] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتَّت، #٧٠٤٦) ← פזר [pzr] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١)

درس ← גֹּרֶן [gōren] (أرضية الدرس، #١٧٥٥) ← דוש [dwš] (يدوس، يدرس، #١٨٨٩) ← חָרוּץ [ḥārûṣ [3]] (مزاجة الدرس، #٣٠٢٣) ← מוֹרַג [môrag] (مزاجة الدرس، #٤٦١٧).

الذرو ← זרה [zrh [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← נָפָה [nāpâ [1]] (منخل، #٥٨٦٤) ← רַחַת [raḥat] (جاروف الذرو، #٨١٨١).

البيبلوجرافيا

ABD 1:95-98; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957; J. Feliks, "Agricultural Implements in Ancient Eres Israel," *EncJud*, 1971; A. Fitzgerald, "The Lord of the East Wind," diss. Rome, 1983; J. McKenzie, *Second Isaiah*, AB, 1968; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974; C. Toy, *Proverbs*, ICC, 1899; C. Westermann, *Isaiah* 40-66, 1969; E. Young, *The Book of Isaiah*, 3 vols; 1965-72.

إم. دانيال كارول آر. / مارك دي. فوتاتو *M. Daniel Carroll R. / Mark D. Futato*

2431 זרה

זרה [zrh [2]] بيعَل. يقيس (#٢٤٣١)؛ فعل دلالي. < זֶרֶת [zeret]، اسم. مدى، مقياس (#٢٤٥٥).

ش. أ. ق كلمة זֶרֶת يرد ذكرها في أرام. وسريانية.

ع. ق ١. إن الفعل זרה والذي يرد ١. يعد مثير للجدل. يعتقد البعض (BDB, Delitzsch) أن هذا الفعل متعلق بالجذر זרה [zrh [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر (← #٢٤٣٠)، وبالتالي، فإنه في مز ١٣٩: ٣، يُصرِّح داود بأن أسلوب حياته مشتت (بمعنى فهم كامل ودقيق). فيما يؤكد آخرين (*HALAT*) بأن هذه معني جذر منفصل "يقيس". وهذا يُنتج معني في مز ١٣٩: ٣ أن الله يقيس (ويعرف بدقة) أسلوب داود في الحياة. بغض النظر عن إشتقاقه، فالكلمة مفهومة في السياق- بحميمية إمكان تفهم الله لأسلوب داود في الحياة.

٢. الـ (זֶרֶת) مدى، هى المسافة بين الإبهام والإصبع الأصغر ليد ممتدة (٢٢,٢٥-٢٦,٢٥ سم؛ ٨,٧٥-١٠,٣ بوصة) لمناقشة حول مقاييس الطول انظر "(אַמָּה، مقياس، ساعد، ذراع #٥٦٤)

معيار، مقياس، قاعدة ← זרה [zrh [2]] (يقيس، #٢٤٣١) ← מדד [mdd] (يقيس، يقيس #٤٤٩٩) ← שׁער [š'r] (يحسب، #٩١٣٢) ← תכן [tkn] (يضبط بالوزن أو القياس، #٩٤١٩) لقياس الوزن والحجم ← אֵיפָה [’êpâ] (إيفة، #٤٠٦) لقياس الطول ← אַמָּה [’ammâ [1]] (ساعد، ذراع الساعد، #٥٦٤)

روسل فولير *Russell Fuller*

2432 זְרוֹעַ

זְרוֹעַ [zerôa'] اسم. ذراع، ساعد (لرجل وحيوان)؛ אֶזְרוֹעַ صيغة تصويرية آرامية بإضافة بادئة (א) في أول الكلمة (إر ٣٢: ٢١؛ أي ٣١: ٢٢) (#٢٤٣٢)

ش. أ. ق (זְרוֹעַ) (التعليق الكنعاني EA 287:27; 288:34) ترد كـ سام. غ.، الكلمة المستعارة في اللغة أكد. (*CAD* 21:167). أوغا. (*dr*) (*UT* § 5, 4)، أرام. (אֶדְרָע) و(דְּרָע)

ع. ق ١. إضافة إلى (יָד)، الذي أيضًا قد يعني الذراع البشري (أش ٢٥: ١١)، (זְרֹעַ) تشير ألى الساعد البشري بالإضافة للحيوانات، وهذه هى أداة عمل الإنسان (أش ١٧: ٥، ٤٠: ١٠) والقتال (أداه له) تك ٤٩: ٢٤ (זְרֹעֵי יָדָיו) ذروه أي ياذو) (مز ١٨: ٣٤ [٣٥]). هكذا يتضمن إستخدامها المجازي دائمًا تضمين دينامي. أكثر من ٩١ في ع. ق ترد ٧٠ منها أستخدمت مجازيًا، و ٤١ منها بإسلوب علم اللاهوت الخاص، وإشَعْياء غالبًايستخدم العبارة كمجاز، يشير إلى قوة الله الخاصة ليحكم ويحمى (ماعدا ٣٠: ٣٠، ٣٢ فقط في ص. ٤٠- ٦٦، ٤٠: ١٠، ٤٨: ١٤، ٥١: ٥، ٩، ٥٢: ١٠، ٥٣: ١، ٥٩: ١٦، ٦٢: ٨، ٦٣: ٥، ١٢ (وظهرت ١٠ مرات في مزامير و٧ مرات في التثنية، العبارة في المعنى اللاهوتى تصف أعمال الله لخلق العالم، وفداء شعبه من عبودية المصريين، والحرب ضد أعدائه، ولكن أيضًا معاقبة شعبه إذا نضجوا للحكم.

الصيغة "הַיָּד הַחֲזָקָה וְהַזְּרֹעַ הַנְּטוּיָה" (بالتنوعات) الأيدى القادرة والذراع الممتدة "أساسًا تستخدم في الإرتباط بدافع الخروج خاصةً في نصوص الـ

(التثنوية) (في تث ٤: ٣٤؛ ٥: ١٥؛ ٧: ١٩) الله أظهر قوته القادرة بقيادة إِسْرَائِيل خارج مصر، نفس المعادلة توظفت عندما يتكلم عن أعمال الخلق (أر ٢١: ٥؛ حز ٢٠: ٣٣، ٣٤).

في كل هذه الأمثلة المعادلة قد أستخدمت في نص الحرب، أنها ذراع الله، الممتدة للقتال، التي تهزم أعدائه J. K. بإقتناع أظهر أن ذراع يهوه القاهرة تشير إلى المعادلات المصرية، كاتب سفر الخروج يستخدمها بطريقة جدلية ضد فِرْعَوْن "ذراع الله ٣٨٦) في يشوع وقضاة هذا الإتجاه غائب في الحديث عن البلاد الخاضعة للإستخدام اللاهوتي لـ (זְרוֹעַ) يكون مرتبط بالتعبيرات من الـ (גְּבוּרָה) القوة، (مز ٨٩: ١٣ [١٤] (חָזָק) يكون قوي (أر ٢١: ٥) (עֹז) ربما (أش ٥١: ٩، ٦٢: ٨) (גָּדֹל) مز ٧٩: ١١)

أصابع، وذراع، ويد ← אֶצְבַּע [ʾeṣbaʿ] (صابع ‎#٧٢٠) ← הדה [hdh] (يَمُدُّ اليدين #٢٠٦٣) ← זְרֹעַ [zᵉrôaʿ] (ذراع، ساعد، #٢٤٣٢) ← יָד [yād] (يد، قوة، جانب، #٣٣٣٨) ← כַּף [kap] (يد، يد جوفاء، #٤٠٩٠) ← תקע [tqʿ] (الدافع، دفعة، تصفق، ضربة البوق)؛ رُفِعَ تأميناً للشيئ، إلتزام نفسه، #٩٥٤٦)

قوة، قوة ← אָבִיר [ʾābîr] (قوي، قوي، #٥١) ← אוֹן [ʾôn ¹] (القوة المتولدة، قوي، #٢٢٦) ← אַיִל [ʾayil ¹] (رجل القوة، #٣٨٠) ← אֵל [ʾēl ⁴] (قوة، قوة، #٤٤٥) ← אמץ [ʾmṣ] (يكون قوي، يقوي، يسمو عَلَى، #٥٩٩) ← אָפִיק [ʾāpîq ²] (قوة، #٦٩٣) ← אשש [ʾšš] (يأخذ شجاعة، #٨٩٩) ← גבר [gbr] (ينجز، عالى، يعلو، يتقوي، #١٥٠٤) ← דֹּבֶא [dōbeʾ] (قوة، #١٨٠١) ← זִמְרָה [zimrâ ²] (قوة، #٢٣٨٠) ← חזק [ḥzq] يتقوي، قوة زائدة، يدعم، يحجز، #٢٦١٦) ← חַיִל [ḥayil] (مقدرة، طاقة، ملك، #٢٦٥٧) ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوي، #٢٨٩١) ← יכל [ykl] (يقدر، يحتمل، ينتصر، #٣٥٢٣) ← יסר [ysr ²] (يقوي، #٣٥٨٠) ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، #٣٨٨٨) ← כֹּחַ [kōaḥ ¹] (قوة، طاقة، إمتلاك، وسائل، #٣٩٤٦) ← כֶּלַח [kelaḥ ¹] (نضوج، ممتلئ طاقة، #٣٩٩٥) ← מְאֹד [mᵉʾōd] (طاقة، قوة، #٤٣٩٤) ← מַאֲמָץ [maʾᵃmāṣ] (بذل، #٤٤١٠) ← נשג [nśg] (يدرك، يقدر عَلَى، يستطيع، يظهر، #٥٩٥٢) ← עזז [ʿzz] (يتقوي، يقاوم، يظهر عدم الخجل، #٦٤٥١) ← עצם [ʿṣm ¹] (يكون قوي، عظيم وافر، يضع قوة، #٦٧٩٣) ← תקף [tqp] (قوة زائدة، #٩٥٤٨)

البيبلوجرافيا

TDOT 4:131-40; *THAT* 1:522-24; P. Fronzaroli, *Studi sul lessico commune semitico*, 1-4, 1964/65 - AANLM Series 8, vol. 19, 20; J. K. Hoffmeier, "The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives," *Bib* 67, 1986, 378-87.

مانفريد دريزا *Manfred Dreytza*

٢٤٣٣ (זֵרוּעַ) [*zerûaʿ*]، يزرع، نبات ينمو من البذور) ← #٢٤٤٥

٢٤٣٥ (זַרְזִיר) [*zarzîr*]، ديك)، ← #٦٤١٦

2436	זרח

זרח [*zrh* ¹] قل.، إرتفاع (الشمس)، سطوع، لمعان (للمرض الجلدي) (#٢٤٣٦)؛ اسم. זֶרַח [*zeraḥ*¹] إشراق (أش ٦٠: ٣) (#٢٤٣٧) מִזְרָח [*mizrāḥ*] شروق الشمس، الشرق (#٤٦٦٧)

ش. أ. ق الفعل مثل (זרח) تشرق في أرام.، وفي أكد.، كـ *sarahu C*، يندلع، يظهر لمعان مفاجيء (عادةً للنجوم).

ع. ق ١. الفعل (זרח) يستخدم بكل من المعاني الحرفية والمجازية. ويشير المعنى الحرفي إلى شروق الشمس، جزء من مثال واحد حيث يلتجأ إلى علة جلدية سابقًا (٢أخ ٢٦: ١٩). إن ظهور بعض الأشياء غير المرئية يكون عادة خاص بالله، هذا يلجأ إلى الظهور اليومي للشمس (مز ١٠٤: ٢٢؛ يون ٤: ٨)، بالإضافة إلى حالات التدخل الإلهي حيث الظروف يمكن أن تتغير بدو سابق إنذار، يتضمن الأخير السطوع (الشروق) الأعجوبي الذي يبدو لنور الشمس عَلَى الماء (٢مل ٣: ٢٢) وعقاب الله للملك عُزِّيًا من خلال تفشي مرض جلدي بشكل مُفاجئ (٢أخ ٢٦: ١٩).

٢. هو أكثر مجادلة حيث أن الشمس هى الفاعل في الإستخدامات غير الحرفية لـ (זרח) الضوء (أور אוֹר) وهى الموضوع في مز ١١٢: ٤ وأش ٥٨: ١٠، حيث التركيز يكون عَلَى قوة الله لجعل النور يضيئ في الظلمة أكثر من الإعتماد عَلَى ضوء الشمس.

(זרח) وردت ٣ مرات ضمن سياق التجلي الإلهي، يَتضمَّن سمتين مُتميّزتينَ مِنْ إشراق الله. فقط ملا ٤: ٢ [٣: ٢٠] يصف يهوه كالشمس الساطعة، حيث أنه شمس البر التي تَجْلبُ أجنحتَها شَفَاء. غالبًا ما ترتبط هذه الصورة بقرص الشمس، الذي كان مشهورًا في ش. أ. ق، وقد قاد ذلك لإقتراح أن يهوه قد ورث صفات إله الشمس (Sch-nutenhaus). عَلَى أية حال، قرص الشمس كرمز للقوة والعنف مقابلة بوعد يهوه بالشفاء (Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 331)، التنوع في الكتابة مرتبط بجناح في ع. ق (قا؛ مثل؛ "أجنحة الريح") هل تغير الإشارة إلى أشعة الشمس هنا، وأن بدون التظاهر الخارجي الضروري والتأثير الديني. في تث ٣٣: ٢ وإشَعْيَاء ٦٠: ١-٣ مع أن قيامة يهوه ترتبط قليلاً بوصف الشَمس التصويري. أش ٦٠: ١ يكون تقريبًا مجد نور

يهوه يظهر في وسط الظلام (بمقارنة أش ٩: [١] ٢ بدون الإشارة لشروق الشمس كلا القطعتين تشير إلى مجد يهوه في سيناء، في تث ٣٣: ٢ لاتشير إلى إِسْرَائِيل، فيضئ نور إِسْرَائِيل هذا في ظلام العالم (أش ٦٠: ٣ اللغة العبرية (זרח) تكون حقًا في منظر السطوع (NIV) الفجر.

زهو، بهاء، ضوء ← אור [’wr] (يضئ، زاهي، لامع، #٢٣٩) ← בָּהִיר [bāhîr] (لامع، زاهي، #٩٨٦) ← זרח [zrh ¹] (شروق [الشمس] تلمع، #٢٤٣٦) ← יפע [yp‘ ¹] (تسطع، #٣٦٤٩) ← נגה [ngh] (تلمع، تلمع، #٥٥٨٥) ← ² נהר [nhr ²] (يتألق، #٥٦٤٢) ← קרן [qrn] (تشع، يتألق، #٧٩٦٦)

البيبلوجرافيا

TDOT 4:141-43; *TWOT* 1:251-52; F. Schnutenhaus, “Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT,” *ZAW* 76, 1964, 1-22.

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

2437	זֶרַח

זֶרַח [zeraḥ ¹] اسم.، فجر، شروق الشمس (ترد ١. #٢٤٣٧)

ش. أ. ق الفعل (זָרַח). ارتفاع الذي منه يشتق الاسم، يُوجد في مصرية.، نبطية.، Palm.، أرام. يه.، مسيحية فلسطيني.، سريانية.؛ عرب. (*darihiy*) (*’ahmaru*) إشراق (أحمر)، و ع. ج. ق. (*’drh*)

ع. ق ١. الكلمة أستخدمت في إِشَعْيَاء ٦٠: ٣ لتألق يخطف البصر لأُورُشَلِيم الجديدة، الذي يجذب جميع الشعوب للمدينة المقدسة. وهى ترد في الجملة וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרֵךְ וּמְלָכִים לְנֹגַהּ זַרְחֵךְ: حيث الـ (RSV) تترجم، ”فَتَقْبَلِ الأُمَمُ إِلَى نُورِكِ، وَتَتَوَافَدُ الْمُلُوكُ إِلَى إِشْرَاقِ ضِيَائِكِ“ عَلَى أن (NRSV) والـ (NIV) تأخذ לְנֹגַהּ זַרְחֵךְ: لتعنى ”لبهاء سحرك والـ (JB) ترد الكلمات كـ إلى بهائك الساحر (NEB) يقرأ ”لشروق شمسك“ و”REB“ إلى بهائك ”من المغرب إلى المشرق (וּמִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ...מִמַּעֲרָב) والشعوب ستخاف اسمك وتحترم مجد يهوى، ومجيئه سوف يكون مثل فيضان محبوس ويدفع بواسطة قوة الأجنحة الألهية (بمقارنة JB; NRSV; NIV: إِشَعْيَاء ٥٩: ١٩) في ممعظم ص. ٥٩، بوصفه التخطيطي لظلمة يَهُوذَا الاجتماعي والروحي الذي سببه التمرد، والعصيان/والجحود، وإنعدام السلام، أش ٦٠ يركز عَلَى إسترداد النور والبر (قا؛ ٥٩: ١٩- ٢٠). أُورُشَلِيم المرتدة سوف تنير بالنور الإلهي، وبهاء لا يُنطق به في عظمته.

في إِشَعْيَاء ٦٠: ١ الذي يُستهل بصيغة أمر مضاعفة (קוּמִי אוֹרִי، أَشْرِقِي، اسْتَضِيئِي) أورُشَلِيم صُورت كإمرأة مُنهكة (قا؛ ٥٠: ١؛ ٥١: ١٧- ٢٣؛ ٥٢: ١- ٢؛ ٥٤: ١). يعرض لظهور وللإشراق بنور يهوه الذي سطع عليها (וּכְבוֹד יְהוָה עָלַיִךְ זָרָח؛ قا؛ خر ٣٤: ٢٩- ٣٥؛ تث ٣٣: ٢؛ مت ٥: ١٤-١٦؛ ٢ كور ٤: ٣-٦؛ رؤ ٢١: ١١، ٢٤). كيف لأحد أن يحسب الحقيقة عَلَى خلاف أش ٦٠: ١، ع. ٢- ٣ لا يُصوّر مجد صهيون كحقيقة تامة لكن ككامن في المستقبل (قا؛ RSV; NRSV; NEB; REB ومع ذلك انظر JB)؟ يُجادل البعض بأن الإثنان تممان ع. ١ (قَدْ جَاءَ .. قَدْ أَشْرَقَ) النوع الذي يعطي تأكيد حدث مازال آتيًا (انظر Skinner, 197; Smart, 258; Whybray, 230; Scullion, 173؛ مع ذلك انظر Whitehouse, 280). كما أشار عِدّة دارسين (انظر Martin-Achard, 72-75; Jones, 67; Kelley, 360)، طبيعة مهمة صهيون تجاه الأمم الأخرى في هذه الفقرة المركزية (جذب الأمم بإنعكاس مجد الله؛ قا؛ أش ٤٩: ٧؛ زك ٨: ٢٠- ٢٣) أفضل من البعد عن المركز (الذهاب وتبشير الأمم). كل الأمم، ضعف في الظلام والظلام القاتم (ع. ٢) ستنجذب إلى بهاء يخطف النظر للمجد الإلهي الذي ينعكس من خلال أورُشَلِيم الجديدة.

تبرز فكرة النور في كافة أرجاء سفر إِشَعْيَاء. وهو يجعل من الأمم تحج صاعدة إلى صهيون، حيث أن النور جُسّدَ في تعليم תּוֹרָה (أش ٢: ٢- ٥). هذا النور الذي يقهر ظلام سيطرة الأجانب (٨: ٢٢- ٩: ٧ [٨: ٢٢- ٩: ٦]. هذا من خلال إمتلاك علاقة صحيحة مع الله ومن يتبعونه لأنه نور شخص ما يخترق الظلام والظلام مثل الفجر (٥٨: ٨، ١٠). في ٦٠: ١- ٣، حيث الكلمات ”نور“، ”مجد (إلهي)“، و”يهوه“ ترد في التوازي، يُمثل النور تجلي يهوه في هيكل المدينة (انظر Muilenburg, 697-99; Clifford, 589).

كما يصف تك ١: ١- ٥ (قا؛ يو ١: ٥) كيف أن النور الإلهي وحده القادر على قهر الظلام البدائي في الخليقة، لذا أش ٦٠: ١- ٣ يوضح أن أولئك الذين هم خارج دائرة حضور الله سيبقون دائمًا في غشاء الظلمة المنيعة لليل البدائي (انظر McKenzie, 178; Clifford, 589 قا؛ أش ٤٧: ٥؛ ٥٩: ٩ب).

إنّ التناقض الصارخ بين الظلام الذي يَغطّي الناسَ والضوءَ الذي يتمتّع به أورُشَلِيمَ يشبَه في خر ١٠: ٢١- ٢٣، الذي يصف ضربة الظلام. في ع. ق، يُمثّل النور بحضور يهوه وحبه المُفدي وقوة إطلاقه (McKenzie, 177-78; Knight, 42). أش ٦٠: ١- ٣ قد تأثر بالفقرات الأخرى في السفر (مثل؛ ٢: ٢- ٥؛ ٨: ٢٢؛ ٩: ٧ [٨: ٢٢- ٩: ٦]؛ ٤٠: ٥؛ ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦؛ ٥٨: ٨، ١٠)، وتباعًا، زوّد بالصورة في رؤ ٢١: ١٨- ٢٢. تصوير

الظلام كونه مطعون بنجم الصبح اللامع (أش ٦٠: ٣) قد أثر على ثلاثة من الأربعة أناجيل (مت ٢: ٢؛ ٤: ١٥-١٦؛ لو ١: ٨٧-٨٩؛ يو ١: ٤-٥ قا؛ Sawyer, 181).

ب. ت الفعل זָרַח ورد بمعنى (ينتشر)، يسطع، يلمع، يشرق؛ هِفعِيل.، يسطع، يتلألئ، يشرق (مشتق من اسم מִזְרָח، شروق الشمس، الشرق) (Jastrow 1:413; 2:756).

شروق الشمس، فجر، غروب الشمس ← אוֹר [*’ôr*] (النور، نور الصباح، الفجر، الإضاءة، #٢٤٠) ← זָרַח [*zeraḥ* [1]] (السحر، الشروق، #٢٤٣٧) ← מָבוֹא [*mābô’*] (مدخل، غروب، غرب، #٤٤٢٧) ← מַעֲרָב [*ma‘ᵃrāb* [2]] (غروب الشمس، غرب، #٥١١٥) ← נֶשֶׁף [*nešep*] (ظلام، نور السّحر، الفجر، الظلام، #٥٩٧٤) ← שַׁחַר [*šaḥar*] (الشفق قبل الفجر، #٨٨٤٠)

البيبلوجرافيا

R. J. Clifford, "Isaiah 40-66," in *HBC*, 1988, 571-96; D. R. Jones, *Isaiah 56-66 and Joel: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; G. A. F. Knight, *The New Israel: A Commentary on the Book of Isaiah 56-66*, ITC, 1985; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; R. Martin-Achard, *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*, 1962; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66," in *IB*, 1956, 5:381-773; J. F. A. Sawyer, *Isaiah. Volume* 2, DSB, 1986; J. Scullion, *Isaiah 40-66*, OTM, 1982; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, 1965; O. C. Whitehouse, *Isaiah XL-LXVI*, CBC, 1908; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

2441 זרם

זרם [*zrm* [1]] قل. وضع حدًا للحياة (#٢٤٤١)

ش. أ. ق في عرب. يُشهد شبيه محتمل، "زَرَمَ"، يقطع، ينهي.

ع. ق ترد ١. فقط في مز ٩٠: ٥ حيث تُصفّ مع (שֵׁנָה سِنة، نوم، وهي تلطيفية شائعة للموت، إنَّ الفكرة بأن البشر يُقطعون بالنوم؛ وبمعنى آخر، بالموت. يميز *HALAT* هذا عن (זָרַם) يَسكُب (الماء).

موت ← אבד [*’bd* [1]] (يهلك، #٦) ← אֲדָמָה [*ᵃdāmâ*] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، حيز من الموتى، #١٤١) ← אָסוֹן [*’āsôn*] (حادثة مميتة، #٦٥٦) ← גוע [*gw‘*] (ينتهي، يموت، #١٥٨٨) הרג [*hrg*] (يقتل، يغتال، #٢٢٢٢) ← זרם [*zrm* [1]] (يضع نهاية للحياة، #٢٤٤١) ← חֶדֶל [*ḥedel*] (منطقة موتى، #٢٥٣٥) ← חנט [*ḥnṭ* [2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦) ← מות [*mwt*] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧) ← קטל [*qṭl*] (يغتال، يذبح، #٧٧٧٩) ← רְפָאִים [*rᵉpā’îm* [1]] (ظلال، مغادرة الروح، #٨٣٢٧) ← שְׁאוֹל [*šᵉ’ôl*] (الهاوية، الجحيم، #٨٦١٩) ← שַׁחַת [*šaḥat*] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦)

البيبلوجرافيا

TWOT 1:252; M. Dahood, *Psalms*, AB 2:324; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 5:544.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

2442 זרם

זרם [*zrm* [2]]، بوعِل. (سُحب)، سيل، هطول (الماء)، #٢٤٤٢)؛ الاسم זֶרֶם [*zerem*]، مطر غزير، #٢٤٤٣)

ش.أ. ق (זָרַם) مرتبطة بـ أكد. *zananu* (تمطر) و *zunnu* (مطر)، انظر *HALAT*, 270

ع. ق ١. (זרם) هى عاصفة مطرية قوية ومدمرة (انظر Reymond, 23; Orni and Erfat, *Geography*, 147) مصحوبة بالرعد، والبرق وأحيانًا البرد. في أش ٢٨: ٢ (זֶרֶם) هى مطر كالسيل الجارف (זֶרֶם מַיִם כַּבִּירִים שֹׁטְפִים "سَيْلِ مِيَاهٍ غَزِيرَةٍ جَارِفَةٍ") مصحوبة بالبرد (זֶרֶם בָּרָד) ← (ברד [*brd* [1]] برد، #١٣٥١) والرياح المدمرة (שַׂעַר קָטֶב) في أش ٣٠: ٣٠ (זֶרֶם) هى مطر مُدمِّر (נֶפֶץ וָזֶרֶם، التحطيم والمطر يصحبهما الرعد (הוֹד קוֹלוֹ) جلالة صوته ← #٧٧٥٤) البرق (לַהַב אֵשׁ אוֹכֵלָה) "لَهِيبِ نَارٍ آكِلَةٍ" والبرد (אֶבֶן בָּרָד).

٢. الطبيعة القوية والمدمرة لـ (בָּרָד) يوضح إستخدامها في أشكال مختلفة. (זֶרֶם) هى العاصفة التي يحتاج الفرد لأن يحتمي منها (أش ٤: ٦)، لذا فالله هو الذي يحمي شعبه من المُشبّه العديم الرحمة لـ זֶרֶם، (٢٥: ٤؛ انظر ٣٢: ٢). بنفس الطريقة، يشتكي أيضًا أيوب مِن أن الذين هم بلا حماية لَمْ يُحْمَوا مِنْ זֶרֶם הָרִים (مَطَرِ الْجِبَالِ، أي ٢٤: ٨) لأن الله لا يضع وقت ليحاكم الظالمين (ع. ١-٤) بالمقابل זֶרֶם هو شكل للحكم الإلهي (**أش** ٢٨: ٢؛ ٣٠: ٣٠؛ أنظر حب ٣: ١٠ للإستخدام الفعلي لـ (זָרַם) في سياق الحكم الإلهي).

تمطر، برد، رزاذ، ندى، تمطر אֵגֶל [’ēgel] (قطرة [ندى] #١٠٣) ← ברד [brd ¹] (برد، #١٣٥١) ← גשם [gšm] (تمطر، #١٧٧٢) ← זרם [zrm ²] ([سحاب]، يصب [ماء]، #٢٤٤٢) ← חֲנָמַל [hªnāmal] (مطر، برد، #٢٨٥٧) ← טַל [ṭal] (ندى، مطر خفيف، رزاذ، #٣٢٢٨) ← ירה [yrh ²] (يعطي للشرب، تمطر، #٣٧٢٢) ← מטר [mṭr] (تمطر، #٤٧٦٣) ← נשׁ מַלְקוֹשׁ [malqôš] (مطر متأخر، #٤٩١٩) ← סַגְרִיר [sagrîr] (وابل مطر، #٦٠٣٩) ← סָפִיחַ sāpîaḥ] ²] (عاصفة عنيفة، #٦٢٠٧) ← רְבִיבִים [rᵉbîbîm] (تمطر، #٨٠٥٣) ← רְסִיס [rāsîs ¹] (قطرة ندى، #٨٢٦٨) ← רעף [r‘p] (يسقط، ينساب، تمطر، #٨٣١٩) ← שְׂעִיר [śā‘îr ⁴] (مطر كثيف، #٨٥٤٠) ← שִׁכְבָה [šikbâ] (طبقة من الندى، ينتشر، ينشر البذور، #٨٨٨٧)

البيبلوجرافيا

J. Katsnelson, "Rain," *EncJud*, 1971; E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel*, 1971; P. Reymond, *L' eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958; R. B. Y. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology of the OT," *ZAW* 64, 1952, 11-25.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٢٤٤٣ (זֶרֶם [zerem]، مطر عنيف) ← (#٢٤٤٢)

2444	זִרְמָה

זִרְמָה [zirmâ] اسم. قضيب (العضو الذكري)، (تصوير/ تمثال) القضيب المنتصب، إطلاق، شيء منبعث (#٢٤٤٤)

ع. ق الاسم يشير إلى القضيب المنتصب. في حكاية الأختين الزانيتين، أهوليبَة (لأورُشَليم) وإشتهت عشاقها، الذين انتصابهم كتلك التي للخيول (حز ٢٣: ٢٠). يَهُوذَا طلب مساعِدّة المصريين ضد البابليين في عقله، وبهذه المعاودة المدمرة بالولاء للسياسة المصرية، حرم يَهُوذَا نفسه من أي أمل في التحسن الداخلي.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [’ešek] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [zirmâ] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [mᵉbûšîm] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [nablût] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet ²] (يفي، يشتهي، #٥٧٣٤) ← עגן [‘gn] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [‘ōnâ] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [škb] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [škh] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [šopkâ] (أنبوب السائل للعضو الذكري، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣) علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

2445	זרע

זָרַע [zr‘] قل. يبذر، ينثر البذور؛ نِفعَل. /بُعَّل. يَكُونُ مَبْذُورًا؛ هِفعِيل. شكل البذرة (#٢٤٤٥) זֶרַע [zera‘]، بذر البذور، بِذرَة، نسل، أحفاد (#٢٤٤٦)؛ זֵרוּעַ [zerûa‘]، بَذر، أشياء بُذرت، بِذزر زَرْع يُزْرَع (فقط في لا ١١: ٣٧؛ أش ٦١: ١١، #٢٤٣٣)؛ זֵרְעֹנִים [zer‘onîm]، بذور، خضار (ترد ١. في دَا ١: ١٢؛ #٢٤٤٨)؛ מִזְרָע [mizra‘]، أرض بذرت، تربة مبذورة (ترد ١.؛ #٤٦٦٩)

ش.أ. ق الجذر العبري طُوِّرَ من السامية الأولية *dr‘*، التي أصبحت זָרַע في عبر.، وأرام.، وتظهر في فينيقية.، و أوغا. الأشكال *dr‘ I*، يبذر، بذور وجفاف (قا؛ عبر. זָרָה، ينثر (*UT*, 702, 705).

ع. ق ١. كل من الفعل (זָרַע) والاسم (זֶרַע)، يستخدمان حرفيًا بمعنى يبذر البذور في الحقل، بالرغم من أن هذا الإستخدام هو أقل تكرارًا بكثير من المعاني المجازية (انظر أسفل). لكن حتى في مثل هذه الحالات تَبْذرُ / بَذْر (وتَحصُدُ) بركاتَ يهوه (تك ٢٦: ١٢). لفائدة معينة هنا وهى وعد الله بعد الفيضانِ بالعودة إلى الإنتظام في عالمِ الطبيعة: "مُدَّةَ كُلِّ أَيَّامِ الأَرْضِ: زَرْعٌ وَحَصَادٌ، ... لاَ تَزَالُ" (تك ٨: ٢٢). بالتأكيد بأن الدورات الموسمية نتيجة لوعد الله، وينكر ع. ق دينامية عبادة آلهة الخصوبة. فأعمال الناس للخير أو الشر ليس لها تأثير عَلَى أنماط الفصول. ليس هناك مكان هنا لأي مفهوم للتعاطف مع السحر.

٢. الفعل (זָרַע) أُستخدم مجازيًا مع الاسم "حصاد" ليصف الإرتباط بين الفعل ونتيجته (أي ٤: ٨؛ مز ١٢٦: ٦؛ أم ١١: ١٨؛ ٢٢: ٨؛ إر ٤: ٣؛ هو ١٠: ١٢-١٣؛ قا؛ غل ٦: ٧-٩). هذا المبدأ الأساسيُ للمجازاة؛ الإنسان يحصد ما يزرعه، فضلاً عن ذلك ليس فقط هل الإنسان يجنى أكثر مما يزرع لكن في الغالب يجنى فقط الإنسان ما يزرعه هكذا- لائحة النتائج ربما تشمل النتائج المباشرة والمترتبة عَلَى العمل.

إن الإستخدام المجازي الأكثر تكرارًا للاسم (זֶרַע) (ذريه) أُستخدم ليدل عَلَى ذرية البشر، وبمعنى آخر النسل والأحفاد. وأولهم هى كلمة يهوه إلى الحية أنه سوف يضع عداوة بينها وبين المرأة وبين نسلها ونسل المرأة (تك ٣: ١٥). بعض الكتاب المعاصرين والقدماء قد فهموا الإشارة بتعقل بمعنى "الثعبان شمل الشر (إحتواه) والعداوة هى الكفاح بين سباق الإنسان والشر، الذي يحاول أن يدمره. وبعض الكتاب الجدد والقدماء قد تفهموا هذا العدد كوعد، وبشكل خاص، كنبوءة عن يسوع نسل المرأة الذي سيسحق رأس الحية. وهناك سؤال يحيط بالتفسير هو "كيف لآخر يجب أن يفهم ذرية/ نسل" في كثير من الحالات "ذرية"

تشير إلى الحفيد (السليل) القادم مباشرة (تك ٤: ٢٥؛ ١٥: ٣؛ ١٩: ٣٢، ٣٤؛ ٢١: ١٣؛ ٣٨: ٨- ٩؛ ١صم ١: ١١؛ ٢: ٢٠؛ ٢صم ٧: ١٢). هنا الإشارة تكون لطفل فردى (واحد)، وعندما تشير إلى نسل بعيد أو مجموعة كبيرة من الأحفاد، (זֶרַע) تكون مُجمعة، "هم" (تك ٩: ٩؛ ١٢: ٧؛ ١٣: ١٦؛ ١٥: ٥، ١٣، ١٨؛ ١٦: ١٠؛ ١٧: ٧-١٠، ١٢؛ ٢١: ١٢؛ ٢٢: ١٧-١٨). من بين الترجمة القديمة سب.. (هو [ذاتيًا] سيسحق رأسك) جَعلتْ الحالةَ الأكثر مباشرة لفَهْم المسيانية لـ "نسل، ذرية".

٣. العدد الأكبر من الإشارات إلى حد بعيد لـ "זֶרַע" = أحفاد يوجد بين الوعود للأباء حول نسلهم (تك ١٢: ٧؛ ١٣: ١٥؛ ١٥: ٥، ١٣-١٦، ١٨؛ ١٧: ٧-٩، ١٢، ١٩؛ ٢٢: ١٥-١٨؛ ٢٤: ٧؛ ٢٨: ١٣-١٤). في العديد مِنْ هذه الحالاتِ وعد يهوه أن يعطي الأرض لأحفاد الأباء. في الحقيقة تك ١٣: ١٧ و١٥: ٧ يعرض الوعد الوحيد للأرض للأباء والتي لا يشمل الأحفاد. المغزى من الإدراج المتكرر للأحفاد كموضوع وعد وهبات يهوه تبين أن وعود الله لا ترتكز فقط عَلَى الإنجاز الوشيك لكن عَلَى إستمرارية لمدى أطول. بتمديد الوعود إلى ذرية الآباء، تغطي الوعود في نمط نبوءة ونموذج للتحقيق.

ذرية، نسل، حفيد ← דּוֹר [dôr ²] (جيل، #١٨٨٧) ← זרע [zrʿ] (يبذر، ينشر البذر، يشكل بذر، #٢٤٤٥) ← ילד [yld] (يكشف، يلد، يولد، #٣٥٢٨) ← נִין [nîn ²] (ذرية، #٥٧٦٩) ← נֶכֶד [neked] مكشوف (نسل، #٥٧٨١) ← עֵקֶר [ʿēqer ¹] (حفيد، #٦٨٣٠) ← צֶאֱצָאִים [ṣeʾeṣāʾîm] (ذرية، #٧٣٦٨) ← רִבֵּעַ [ribbēaʿ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو الجيل السادس، #٩٠٠٠) ← תַּרְבּוּת [tarbût] (نسل، #٩٥٥١)

البيبلوجرافيا

TDNT 7:536-47, esp. 538-42; *TDOT* 4:143-62; *TWOT* 1:252-53; T. D. Alexander, "From Adam to Judah: The Significance of the Family Tree in Genesis," *EvQ* 61, 1989, 5-19; J. P. Lewis, "The Woman's Seed (Gen 3:15)," *JETS* 34, 1991, 299-319.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٢٢٤٦ (זֶרַע [zeraʿ]، يبذر، بذور، ذرية، حفيد)، ← #٢٤٤٥

٢٤٤٨ (זֵרְעֹנִים [zerʿonîm]، بذور، خضار)، ← #٢٤٤٥

2449 זרף

זרף [zrp]، بلّل، يرش بغزارة (ترد ١.، #٢٤٤٩).

ش.أ. ق الجذور مرتبطة بـ عرب.، "زَرَفَ"، تدفق؛ سريانية..، *zaripta*، مطر أقوي و *rᵉzap*، يسقط، يرش، رذاذ؛ وأثيوبية، *tā-zräfänäfä*، يسقط ببطئ (المطر).

ع.ق في مز ٧٢: ٦ "هو [الملك] سوف يكون مثل المطر الساقط عَلَى الجزاز، مثل الغيوث، الذرافة (זַרְזִיף) عَلَى الأرض "هذه إشضارة" (أوأكثر مثل صلاة) لقوة الملك الممتدة عَلَى الأرض هكذا ليست صعبة الإحتمال، قوة التهكم، لكن الأفضل حياة القوة، التعزيز، طلب إستعباد الملك والتسلط سوف يأتي بالحياة لفاعلية فقط مثل سقوط المطر الذي يجلب الحياة للتربة، الطلب واحد في قائمة طويلة التأثير لأن تسلط الملك سوف يكون عبرة (نمذج) وتكريم سيادة الله، ربما هذا المَزْمُور قد قيل عندما تقلد الساكن الجديد العرش الملكي.

الرش ← אֲגֻדָּה [ʾᵃguddâ] (فرشة الرش، #٩٩) ← זרה [zrh ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרף [zrp] (يرش، #٢٤٤٩) ← זרק [zrq ¹] (يرش، ينشر، #٢٤٥٠) ← מלח [mlḥ ²] (يرش، الملح، #٤٨٧٣) ← נוף [nwp ²] (يرش، #٥٦٧٨) ← נזה [nzh ¹] (رش، يطرطش، #٥٦٨٤)

البيبلوجرافيا

M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 2:181.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

2450 זרק

זרק [zrq ¹] قل. رش، نثر؛ بُعِّل.، يكون مرشوشًا (#٢٤٥٠)؛ מִזְרָק [mizraq]، اسم. طاسة (#٤٠٧٠). كل إستخدامات الفعل في قل. ماعدا عد ١٩: ١٣، ٢٠ (بُعِّل.). هو ٧: ٩ صعب. في قل. الفعل يكون متعديًا ويُتبع عادةً بـ (עַל، وليس בְּ)، ويكون مثل المثال هنا الفعل في هو ٧: ٩ ربما عَلَى قل. في المبنى للمجهول (← #٢٤٥١)

ش. أ. ق الجذر يرد في أرام.، والسامرية، سريانيِة.، والمندانية بالمعنى "يرش". قا؛ أيضًا عرب. "زَرَقَ"، قطرة (ضباب) و أكد. *zaraqu*، يرش (سوائل) (*CAD* 2:65-66).

ع. ق بينما الفعل يستخدم في الغالب ليشير للتطهير الكهنوتي، وربما يرد في نصوص العشاء غير الرباني انظر الخروج ٩: ٨، ١٠ (دفع NIV) أيوب ٢: ١٢(هم رشوا الغبار عَلَى أيوب) حز ١٠: ٢ (الفحم المحروق إنتشر في أورُشَلِيم، مشيرًا إلى أن دينونة المدينة قد خُتمت) هو ٧: ٩ (شعره مرشوش بالرماد) انظر أيضًا أش ٢٨: ٢٥ (هل هو (الفلاح) لاينشر (الكمون)؟ وفي (٢أخ ٣٤:

٤) إشارة إلى رش يوشيا للقطع المكسرة لتماثيل الأوثان عَلَى قبور الذين أستخدموا مثل هذه في طقوسهم.

١. وإن كانت تستخدم في الغالب مع نشر أورمى الدم، وأستخدمت ٣ مرات لتشير إلى رش المياه (عد ١٩: ١٣، ٢٠؛ حز ٣٦: ٢٥) الإشارتين في عد ١٩ للتنقية من الدنس الناتج من الإتصال أو التقارب من شيء ميت، هذا التصرف ربما أكثر من إحتمال الهام حزقيال بالتكلم عن التطهير الآتى لإسْرَائِيل من قبل الله مثل رش المياه النقية عليهم، في الحقيقة التَرجوم) يجعل الإرتباط نقى، "وأنا سوف أتجاوز عن خطاياك مثل التي تطهرت بماء الرش وبحثت عجل الذبيحة الذنب. إذا حزقيال إقتبس من العدد، وقمران إقتبس من لغة حزقيال، كما نستطيع أن نرى في العهد "وهو سوف يرش عليه روح الحق مثل ماء التنقية" "نج. ٢١"

٢. رش الدماء، نُقلت من خلال (זָרַק) وتستخدم (أ) مع ذبيحة المحرقة (لا ١: ٥، ١١؛ ٨: ١٩؛ ٩: ١٢) (٢مل ١٦: ١٥)، (٢أخ ٣٠: ١٦؛ حز ٤٣: ١٨)

(ب) مع ذبيحة السلام (لا ٣: ٢، ٨، ١٣؛ ٩: ١٨؛ ١٧: ٦؛ ٢مل ١٦: ١٣) (ج) مع ذبيحة تنقية الخطايا (٢أخ ٢٩: ٢٢ [مرتين] (د) مع ذبيحة الذنب (لا ٧: ٢، ١٤)

٣. ليس هناك إختلاف في الوظيفة أو الأهمية بين الثلاث أفعال العبرية لرش المياة أو الدم، هم فقط يحضروا أشكال متبادلة من التمرس بالدم / المياة (זָרַק) يصدم (נָזָה) هِفْعِيل. يرس (נָתַן) [يلوث]

٤. طقس العهد (التصديق عليه) في سيناء يشمل "رش موسى" نصف الدم عَلَى المذبح (خر ٢٤: ٦) ورش النصف الباقى عَلَى الجمع من الناس (خر ٢٤: ٨) Childs (The Book of Exodus, OTL, 1974, 506) يلاحظ "تقسيم الدم إلى نصفين ربما يشير إلى الجانب المضاعف من العهد. من الجهة الأولى. الدم وضع عَلَى مذبح في مكان التضحية يتحدث مع الله عن السماح والرحمة ويقبلها كتقدمة. من جهة الثانية، الدم يُرش عَلَى الناس ويربطهم في عهد الدم.

٥. مع بعض الشواذ (זָרַק) رجعت في سب. إلى προσχέω خاصةً عندما كان "الدم" عندما كان شيء آخر غير الدم يكون المفعول به الفعل ينوع، προσχέω لا يرد في ع. ج، لكن الاسم مرتبط بالذي يرد مرّة بالإيمان هو [موسى] حفظ عيد الفصح ورش [πρόσχυσις] الدم "عب ١١: ٢٨ هذا يسير إلى تعاليم موسى لشعبه لأن يضعوا الدم عليهم وعَلَى حافة الأبواب، عَلَى أن العبرانيين في الخروج ١٢: ٢٢ إستخدموا صيغة هِفْعِيل. لـ (נָגַע نج) ، يلمس، يستخدم، (NIV) أفضل من F. F. Bruce .זָרַק ((Epistle to the Hebrews, NICOT, 1990, 314, n.207

يلاحظ الكلمة ترجمت "الرش" هنا عَلَى غير المعتاد ῥαντισμός (ي#٤٨٢٣) [قا؛ ١٢: ٢٤] لكن πρόσ- χυσις (ي#٤٧١٧) [هنا فقط في ع. ج] التي تعني "سكب" البادئة προς- تعطى هذه الكلمة معنى الإلتماس (الطلب) (ραίνο) تستخدم تكرار لترجمة (נָזָה) هِفْعِيل. يستخدم في سب. لـ (נָרַק) فقط في حز ٣٦: ٢٥.

٦. لـ (מִזְרָק) (طاسة، انظر (כְּלִי) وعاء، #٣٩٩٨)

الرش ← אֲגֻדָּה [ᵃguddâ] فرشة رش، #٩٩) ← זרה [zrh ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרף [zrp] (يرش، #٢٤٤٩) ← זרק [zrq ¹] (يرش، ينشر، #٢٤٥٠) ← מלח [mlḥ ²] (يرش الملح، #٤٨٧٣) ← נוף [nwp ²] (يرش، #٥٦٧٨) ← נזה [nzh ¹] (مرشوش، ينشر، #٥٦٨٤)

غسل، تنقية، מרק [mrq ¹] (يلمع، ينظف بالفرك، ينقى، #٥٣٤٧) ← רחץ [rḥṣ] (يغسل، #٨١٧٥)

البيبلوجرافيا

TDOT 4:162-65; *TWOT* 1:254; N. Snaith, "The Sprinkling of Blood," *ExpTim* 82, 1970, 23-24.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

2451	זרק

זרק [zrq ²] قل.، إنسلّ في (#٢٤٥١)

ع. ق أستخدم "זָרַק" في هو ٧: ٩ غامض (NIV؛ ت. س& ف "وَقَدْ رُشَّ عَلَيْهِ الشَّيْبُ وَهُوَ لاَ يَعْرِفُ" ربما غير محتمل، والمجموعات مقسمة بشأن معانيها (انظر Andersen and Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 467 للمجمل) في قاعِدَة للشبيه عرب.، "زَرَقَ" J. Blau قد إقترح المعنى "أن يزحف متلصصًا" لهذه الفقرة *VT* 5, 1955, 341). (#٢٤٥٠)

دخول، الإقتراب، قدوم ← אתה [ʾth] (يأتي، يحضر، #٩١٠) ← בוא [bwʾ] (يذهب، يصل، يدخل، #٩٩٥) ← זרק [zrq ²] (يزحف، #٢٤٥١) ← נגש [ngš] (يقترب، يقترب، يقدم، #٥٦٠٢) ← קרב [qrb] كرب (يقترب، يقترب، يقدم، #٧٩٢٨)

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

2452	זרר

זרר¹ [zrr ¹] قل. يضغط، يعصر (جروح) (#٢٤٥٢)

ش. أ. ق هناك أكد.، الفعل *zahru* يلوي، الذي يشبه في الشكل والمعنى للعبري זוּר (#٢٣٩٨)، الفعل الذي قد يرتبط بـ זָרַר. يتبع *HALAT* (283) إقتراح غير محتمل لـ Driver بأن هذا الفعل قد يكون ذو علاقة بـ عرب. "زَرَّ"،

يُضيّق العين.

ع. ق ١. (374 n. 30) BDB (266-67), *IBHS* و Even-Shoshan (329) يربط الفعل في أش ١: ٦ يُشتق من (זוּר) يلوى، يكسر، يظهر هذا الجذر في ثلاثة سياقات أخرى، في عَصْر جزّه جدعون (قض ٦: ٣٨) ومرتين ضمن سياق البيض المنكسر (أي ٣٩: ١٥؛ أش ٥٩: ٥). على أية حال، صيغة الفعل وُجدت في أش ١: ٦ (זֹרוּ) هو الفهم الأمثل كـ قل.، مبني للمجهول (זֻרַר)، مثل الأفعال مع الأساس الأوسط غالبًا له (ר) في المقطع الأول GKC (52e, 67m). قد يتوقع أحد ضبط التهجئة لـ (ו) في صيغة قل. مبني للمجهول كـ (שׁוּרֻק) كان هذا الشكل من جذر الوسط الضعيف.

هذا الجذر وثيق الصلة بآخر يرد ١.، الذي يضفه مؤلفين القواميس لزيادة الإيضاح זָרַר، يعطس (#٢٤٥٥). تَبدي كلا من الفروق الوصفية الفعلية الدقيقة لمفهوم طرد المواد الجسمانية الضارّة. الأخير يَرد في حساب إحياء أليشع لإبن أرملة شالومية (٢مل ٤: ٣٥). بعدما تمدد أليشع نفسه عَلَى الطفل وصلّى "فَعَطَسَ الصَّبِيُّ سَبْعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ فَتَحَ الصَّبِيُّ عَيْنَيْهِ". عَطَسَ الصَّبِيُّ في ٢مل يظهر بأن الشيء، سواء كان مادي أو روحي (Montgomery و Gehman, ICC, 372) الذي أدّى إلى حدوث الموت، قد طرد.

٢. يرد זָרַר في سياق شعري، حين يدين إِشَعْيَاء يَهُوذَا. فهو يُعلن بأن الأرض تنال دينونة إلاهية، ويُشبهها مجازيًا، بإنسانٍ مضروب بجروح مفتوحة، غير مُطهَّرة أو مُضمَّدة أو مُسكّنة بالزيت (أش ١: ٦). إن تنظيف الجروح إجراء قياسي في الممارسة الطبية في ش. أ. ق (*Asu* texts AMT 74, 11, 23). عدم القدرة عَلَى تنظيف الجروح تُشير ضمنًا إلى أن الضحية سوف لن تتعافي (قا؛ هو ٥: ١١- ١٣؛ مثل آشور لن تكون قادرة عَلَى شفاء جرح إِسْرَائِيل، الذي أصابها من جراء دينونة يهوه).

تَقَيُّح (غير مضغوط) الجروح هو نتيجة الإنحطاط، الذي يرتبط بالموت. يُذكر أحدها بمعسكر اللاويين بالصحراء، مثل كل اللمعات التي تظهر على الإنسان (لا ١٣: ١- ٤٦؛ ١٤: ١- ٣٢، ٥٤- ٥٧) وأدوات (١٣: ٤٧- ٥٩؛ ١٤: ٣٣- ٥٣) تتحلل لتعزل عن المعسكر إلى أن يُشفي الشخص أو الشيء موضع السؤال جسديًا ويُطهّر طقسيًا. أيضًا، ليس فقط أن الحالة المُدَنّسة لا تتوافق مع نقاوة يهوه، لكن هذا الإنفصال سببه يهوه (مثل؛ ١٤: ٣٤). هذه الحالة في أش ١: ٦، كمرض مجازي أصاب يَهُوذَا نتيجة العصيان. يُشير Oswalt إلى أن إستخدام الفعل المبني للمجهول يؤكد بأن يهوه بدرجة ما بدون إختيار في الموضوع. كالإنتهاك (والنقص اللاحق) للعهد، يوجب اللعنات لتكون شرعية (89). وما هو أبعد من ذلك، فإن الشفاء لا يأتي من يهوه، بينما يكون هو مصدر الإصابة. في إشعياء (كما في هوشع)، إذا ما وقع إنحطاط، يلحقه موت.

ب. ت سب. تستخدم العبارة μάλαγμα ἐπιθεῖναι يُطبّق كمّادةً، في أش ١: ٦. الفعل ἐπιτίθημι(ي#٢٢٠٢) يعني أن يغلق، كما أساء الكاتب فهم الإجراء العلاجي المتضمن. إن التشويش محير، أعطت تلك الممارسة الطبية اليونانية غالبًا تستدعي التنظيف إزالة الإصابة الأعمق أيضًا (مع ذلك القيح السطحي زرع ممارسة التي دامت حتى القرن التاسع عشر).

عصر، ضغط ← אכף [ʾkp] (يضغط بعنف، #٤٣٦) ← אלץ [ʾlṣ] (يضغط بشدة على، #٥٥٢) ← זור [zwr] (يضغط، يعصر، #٢٣١٨) ← זרר ¹ [zrr ¹] يعصر [الجروح]، #٢٤٥٢) ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥) ← מִיץ [mîṣ] (الضغط، #٤٧٩٠) ← מעך [mʿk] (يضغط، يعصر، يصدم، #٥٠٨٠) ← מצה [mṣh] (يعصر، ينزح، #٥١٧٢) ← פצר [pṣr] (يحرض، يضغط، يدفع، #٧٢١٠) ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر العنب، #٨٤٦٩)

البيبلوجرافيا

P. Ghlioungui, *Per Ankh the House of Life*, 1963, 1973; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975 (1912); idem, *1 and 2 Kings*, OTL, 1964, 1970; O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, OTL, 1981, tr. 1983; G. Majno, *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*, 1975, esp. 29-206; J. Montgomery and H. Gehman, *The Books of Kings*, ICC, 1951; J. Oswalt, *Isaiah* 1-39, NICOT, 1986; B. Waltke and M. O'Connor, *IBHS*, 1990, 374 n. 30.

مارك أنتوني فيلبس *Mark Anthony Phelps*

2453	זרר

זרר ² [zrr ²]، بُعيل.، يعطس، (#٢٤٥٣)

ش. أ. ق عرب. "ذَرَّ"، نثر، رش.

ع. ق الفعل يرد ١. الذي يظهر في ٢مل ٤: ٣٥ ضمن سياق طقوس إقامة الأموات. العطسات السبعة للصبي الذي كان ميتًا تشير إلى أن الحياة قد عادت. يكتب تيلور Tylor يكتب أن العطس في بعض الثقافات علامة عَلَى حضور الروح (Tylor, 97-104). ويسترسل قائلاً، في التقليد اليهودي، هناك إشارة إلى مغادرة الروح من الجسد عندما يعطس الشخص (Tylor, 102). عَلَى أية حال، يقترح جراي Gray بأن أليشع أغلق الباب لإبقاء الـ נֶפֶשׁ، نفس (#٥٨٨٣)، ضمن الغرفةِ إلى أنْ تَعُودُ الحياةَ (Gray, 496-97). إن تكرار العطاس سبع مرات متسق مع الاستخدام

الخاص للرقم سبعة في اللغة العبرية الكتابية، يعني، لوصف الكمال، لقد أعيد الصبي إلى الحياة بالكامل عند إتمام السبع عطسات، وتلك شهادة.

العطس ← זרר ² [*zrr* ²] (يعطس #٢٤٥٣) ← עֲטִישָׁה [*ᵃṭîšâ*] (يعطس، #٦٤٩٠).

البيبلوجرافيا

G. E. Driver, "Some Hebrew Medical Expressions," *ZAW* 65, 1958, 255-62; J. Gray, *1 & 2 Kings*, 1970; E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 1920.

ويلما آن بايلي *Wilma Ann Bailey*

2455	זֶרֶת

זֶרֶת [*zeret*]، اسم، مدى، المسافة بين الإبهام والإصبع الأصغر ليد ممتدة (٢٢,٢٥-٢٦,٢٥ سنتيمتر؛ ٨,٧٥-١٠,٣ بوصة) (#٢٤٥٥)؛ فعل. دلالي. זרה [*zrh* ²]، بيعّل، يقيس (#٢٤٣١).

لمناقشة مقاييس الطول، انظر אַמָּה مقياس، ساعد، ذراع (#٥٦٤)

روسل فولير *Russell Fuller*

ח

2460	חֹב

חֹב [*hōb*]، اسم. حِضن (يرد ١.) (#٢٤٦٠).

ع. ق قد تشير هذه الكلمة إلى هذا القماش الذي يُلف فوق خصر عباءة فضفاضة حتى الفراغ ما بين الذراعين، أو حتى الصدر. في أي ٣٣:١٣ تمثل صورة لإخفاء ذنب المرء بتشبيه إخفاء شيئًا ما تحت عباءة شخص (NIV في قلبي).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

2461	חבא

חבא [*hb'*]، نِفْعَلْ. يكون مخفيًا، يحجب نفسه [في التعريف المعجمي]؛ بُعَّلْ. يجب أن يختفي؛ هِفْعِيل. يُخفي؛ هُفْعَلْ. يُحفظ مخفيًا؛ هِتْبَعِّيلْ. يُخفي نفسه (#٢٤٦١)؛ חֲבָא מַ [*mah^abe'*]، مَخْبأ (فقط في أش ٣٢:٢)، (#٤٦٧٥) מַחֲבֹא [*mah^abo'*]، اسم. مخبأ (ترد ١. في ١صم ٢٣: ١٣، #٤٦٧٦): انظر، بالصيغة חבה، [*habâ*]، يُخفي نفسه [في التعريف المعجمي]، #٢٤٦٤).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الجذر *xb'* الذي يُعني "يُخفي" داخل اللغات السامية (ترد في أكد.، ع. ج. ق؛ أثيوبية.، إلخ).

ع. ق ١. يرد الجذر חָבָא ٣مرات كفعل في ع. ق. (أساسًا عَلَى وزن نِفْعَلْ.، هِفْعِيل.، و هِتْبَعِّيلْ.). في ٢٦ حالة يشير الاسم إلى أشخاص يخفون أنفسهم أو أخرين خوفًا من الموت. بحسب السياق، يدل الجذر أساسًا عَلَى الهروب من مُغِير أو مُطارد عن طريق الإختفاء وذلك بمفهوم التلاشي أو عدم التكشف، أي تقريبًا يكون غير مرئي. كما أوجز S. Wagner، يدل الجذر חָבָא عَلَى عمل إنساني معين، منطقي أو غير منطقي، قُصد منه الحفاظ عَلَى الحياة. إن أداء العمل في حد ذاته لا يضمن النجاح؛ إلا أنه يجب أن يُنفذ حسب مشيئة الله، للدينونة أو للخلاص" (*TDOT* 4:171).

عَلَى سبيل المثال، أخفي يعقوب نفسه بهروبه من وجه لابان (تك ٣١:٢٧، NIV "سرًا"). إن عمل إيمان راحاب الزانية كان في إخفاء الجواسيس العبرانين (يش ٢:١٦؛ ٦:١٧، ٢٥)، إختفي العبرانين أنفسهم من الفلسطنين (١صم ١٣:٦؛ ١٤:٢٢)، أخفي داود نفسه من غضب الملك شاول (٢: ١٩؛ ٢٣:٢٣)؛ وفي مناسبتين أخفي الشباب واحتجزوا لخدمة لاحقة ليهوه (يوثام، قض ٩:٥؛ يهوآش، ٢مل ١١:٣ ‖ ٢أخ ٢٢:١٢). إلا أن الإختباء لا يضمن دائمًا السلامة كما علم الملوك الخمس المتحالفين ضد يشوع (يش ١٠:١٦، ١٧، ٢٧). إن محاولة إسْرَائِيل الإختباء من دينونة الله أثبتت أنها بلا جدوى (חָבָא ‖ סָתַר عا ٩:٣).

قبل الذل الذي عاناه أيوب نتيجة لمحنته، أوصى بإحترام (חָבָא) الشباب (أي أنهم "إنسحبوا"، NRSV؛ أو "خطوا جانبًا"، NIV، أي ٢٩:٨؛ وأخفوا أحاديثهم أو "صمتوا" في حضرته، ٢٩:١٠). أخفي شاول نفسه في إحراج أو إتضاع (؟) عندما ألقى صموئيل قرعة أول ملك لإسْرَائِيل. ربما يُشير חָבָא أيضًا إلى الإختباء خوفًا من الحضور الإلهي، سواء ناتج عن الخزي والذنب (مثل؛ أدم وحواء؛ تك ٣:٨، ١٠) أو عن مهابة مرتعِدّة (تك ١٠:٧). هنا يُهدد التسامي والقداسة المطلقة لله البشر إلى حد الهروب من خالقهم.

٣. في النصوص الشعرية، مثل أي ٥:٢١، الأبرار "يحتمون" من المفترين و المشتكين (أو "جلد اللسان" كنار مدمرة، أيضًا Hartley, *Job*, NICOT, 1988, 126). بأي طريقة، يمنح الله مخبأ للبار. في مكان أخر في أيوب، يُخفي الفقراء أنفسهم من عنف الأشرار (٢٤:٤).

إن عبارة "إختبأ في السجون" (أش ٤٢:٢٢) تشير عَلَى الأرجح إلى دينونة يهوه الَّتِي تؤدي إلى سبي إسْرَائِيل إلى بابل. إن إختفاء عبد يهوه في كنانة السهام تُثّبت صعوبتها (חָבָא ‖ סָתַר ٤٩:٢). قد يُشير هذا إلى رعاية الله وحمايته لإسْرَائِيل، أو فترة من الهدوء النسبي في تاريخ إسْرَائِيل عندما يدرب الله الأمم عَلَى إنجاز أغراضه الغير مزعجة (أيضًا Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah* 40-55, ITC, 1984, 127).

٤. هناك ثلاثة إشتقاقات محددة لـ חָבָא في ١صم ٢٣:٢٣ يُستخدم الاسم מַחֲבֹא بصفة عامة ليصف أماكن الإختباء. إن سياق ملاحظة الملك شاول تقترح أن داود وعصابته الشاردة ربما يكونون في حالة تجوال، ينتقلون من مخبأ إلى مخبأ (بما في ذلك الكهوف، التلال، الحصون، إلخ).

يستخدم إشَعْيَاء الكلمة الفريدة (מַחֲבֵא) ليصور أمراء الملك البار الذين يسحكمون يومًا ما بالعدل. في هذا النظام المستعاد، هؤلاء الذين قبلاً كانوا ينهبون شعب إسْرَائِيل، سيعملون حقًا كملاذ للدعم وملجأ للمواطنون (أش ٣٢:٢).

٥. هناك ما يزيد عن ١٢ كلمة عبرية تعبر عن فكرة الإختباء في ع. ق أكثرهم إنتشاراً חָבָא، يختفي، يحجب (بالهروب سرًا)؛ טָמַן، يُخفي (بالدفن)؛ כָּחַד، يُخفي، يحجب (برفض الإفصاح عن شيء ما)؛ סָתַר، يخفي، يحجب، يكون مختفيًا (خاصة وجه الله عن خطية البشر)؛ עָלַם، يُخفي، يحفظ السر؛ وצָפַן، يخفي، يحجب (من أجل الحماية). لاهوتيًا، يوضح الجذر جانبين من طبيعة الله: علم الله الكلي، في هذا لا شيء يختفي أو يُحفظ سرًا عنه؛ ومحبة الله الحنونة، في أنه يُخبأ، يستر، يحمي المستقيم.

إختباء: ← חבא [ḥb'] (يخفي، يحجب، #٢٤٦١)؛ ← חבה [ḥbh] (يُخفي، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [ḥāgû] (ملجأ، صدع، #٢٥١١)؛ ← חפף [ḥpp] (حاجز، ملجأ، #٢٩١٠)؛ ← טמן [ṭmn] (يُخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [kḥd] (يكون مخفيًا، يُخفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [knp] (يختبأ، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [sōk] (مخبأ، سِتر، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [str] (يُخفي، يحفظ سرًا، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [ʿlm] (أشياء مخفية، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [ṣpn] (يُخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [śpn] (يحجب، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56; *TDOT* 4:165-71; *TWOT* 1:257; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

2462	חבב

חבב [hbb]، حب (#٢٤٦٢).

ش. أ. ق أرام. חבב، حب، يصنع حبًا.

ع. ق هذه الكلمة ذات الورود الوحيد والتي ترد فقط في تث ٣٣:٣، هي في وزن قل. اسمفا. وتأتي مع يهوه كالفاعل، و"الشعب" (أي إسرائيل) كمفعول به. قاد التوازي الشعري الموجود بعض الباحثين للنظر إلى التعبير عَلَى أنه مرادف لـ קְדֹשָׁיו، "قديسيه"، في ع. ٣ب وبالتالي فقد ترجموها "الأنقياء" (Craigie, 392)، "حُراس" (Thompson, 307)، أو مفترضين جذرًا يعني يحرق (KB, 270; BDB, 285). إلا أن كلمة "حب" أرام. التِي ليس عليها خلاف. تجعل من الضروري إفتراض أي معنى أخر للعبرية חָבַב في هذه القرينة.

حب، ولاء: ← אהב [ʾhb] (حب، يكون محبوبًا، #١٧٠)؛ ← דבק [dbq] (يلتصق، يتشبث، يتعلق، يتعقب، #١٨١٥)؛ ← חבב [hbb] (حب، #٢٤٦٢)؛ ← חסד [hsd²] (يظهر نفسه رحيمًا، #٢٨٧٤)؛ ← יָדִיד [yādîd] (محبوب، #٣٣٥١)؛ ← רחם [rḥm] (حب، يرحم، #٨١٦٣).

البيبلوجرافيا

P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 1974.

إي . إتش . ميريل *E. H. Merrill*

2464	חבה

חבה [ḥbh]، قل. أُخفي (إختلاف إملائي لـ חבא [ḥb'] #٢٤٦١، بصفة عامة تُفهم عَلَى أنها أرامية (#٢٤٦٤).

ع. ق ١. يوجد الورود الوحيد للوزن قل. من الجذر في أغنية يَهُوذَا التسبيحية المرتبطة بيوم الرب في "الكتابة الرؤيوية الصغيرة" لأش (٢٦:٢٠). بالإضافة إلى أش ٢٦:٢١، فشكل العددين إجابة لحُزْن يَهُوذَا عَلَى ورطة الأبرار في ٢٦:٧-١٩. (إن دعوة النبي لليهوديين أن يختبئوا في بيوتهم حتى يمر غضب يهوه [عبرية עֲבָר: #٦٢٩٦] تحوي إشارات إلى فصح الخروج [خر ١٢:١٢]). من غير الواضح ما إذا كان عَلَى يَهُوذَا "الإختباء في بيوتهم" حرفيًا أو "الإختفاء في السبي البابلي". ومع ذلك، فإن عبارة " أدخل مِخدعك.... إختبي لحيظة" هي تعبير واضح عن رأفة الله، التِي تجعل من الممكن الهروب من الغضب الإلهي لأولئك المستفدين منها (أيضًا Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 488).

٢. يظهر الجذر חָבָה أيضاً ٣مرات في الجذر n. في ١مل ٢٢:٢٥ وبَّخ النبي ميخا صدقيا عَلَى أن مصداقية وحيه النبوي (وحقيقة هزيمة أخاب!) ستتضح لقائد مجموعة أنبياء إسْرَائِيل هذا ، عندما يحاول الإختباء عن طريق الهروب إِلَى مخدع في يوم غضب الرب.

٣. عند الإستماع إلى تقرير المجذوميين الأربعة بصدد إخلاء معسكر الجيش أرم. (٢مل ٧:٣-٢٠)، افترض ملك إسْرَائِيل (عَلَى الأرجح يهوآحاز) في البداية أنها حيلة عسكرية. فقد إفترض إخفاء الأراميين أنفسهم حتى يكمنوا للإسْرَائِيليين عندما يأتون ليفتشوا المحلة (٢مل ٧:١٢). أثبت الإكتشاف الأخير خطأ هذا الإفتراض- لقد هرب الأراميون بالفعل!

٤. يحذر إرْمِيَا النبي أدوم بأن الغضب الإلهي الذي صدر من قبل الله ضد الأمم جزاءًا عَلَى العنف الشديد والظلم، لا

يمكن الهروب منه (أر ٤٩:١٠). حتى الكهوف الَّتِي في الصخور والشقوق الَّتِي في مرتفعات أدوم، لن تكون مخبأ- فالكل سيصبح عريانًا في يوم دينونة الله.

إختباء: ← חבא [ḥb'] (يخفي، يحجب، #٢٤٦١)؛ ← חבה [ḥbh] (يُخفي، #٢٤٦٤) ←؛ חָגוּ [ḥāgû] (ملجأ، صدع، #٢٥١١)؛ ← חפף [ḥpp] (حاجز، ملجأ، #٢٩١٠) ← טמן [ṭmn] (يُخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [kḥd] (يكون مخفيًا، يُخفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [knp] (يختبأ، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [sōk] (مخبأ، سِتر، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [str] (يُخفي، يحفظ سرًا، #٦٢٥٩)؛ ← עלם ['lm] (أشياء مخفية، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [ṣpn] (يُخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [śpn] (يحجب، #٨٥٦١).

الببليوجرافيا

ISBE 2:705-7; *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56; *TDOT* 4:165-71; *TWOT* 1:257; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

2467	חַבּוּרָה

חַבּוּרָה [ḥabbûrâ]، اسم. جرح (#٢٤٦٧)، > חבר [ḥbr ¹] يقول حديثًا منمقًا (#٢٤٨٨).

ش. أ. ق ترد الجذور المشتركة لهذا الجذر في العديد من اللغات السامية: عرب. *habara*، يزين، يزخرف؛ חַבַר، أثر جُرح، علامة جمالية؛ חָבַר لون؛ *habir*، مخطط، يضرب؛ *'ahbara*، يكون جميلاً؛ חֲבַר ألوان (مبهجة)، مبرقش؛ חֲבַר، لون؛ أكد. *eberu*، يلون (الوجه)، يكون (مكسوًا)؛ *ibaru*، وحمة؛ سريانية. *hebarta'*، كدمة، قرحة.

ع. ق ١. يرد الاسم كأحد التعبيرات المتعددة المرتبطة بالأذى الخطير للأنسجة والذي يُوصف بالجروح، الذي فيه تَمزق الجلد، وفُقد الدم، وعجزت الأعضاء أو الأطراف أو تحطمت. يُحتمل كما في الطب الحديث، أن التعبير في مس. يُستخدم ليعكس نوع الضرر الشديد الذي لحق بالأنسجة، لكن هذا غير مؤكد.

ترد חַבּוּרָה مندمجة مع פֶּצַע (#٧٢٠٦) في أربعة قرائن: تك ٤:٢٣؛ خر ٢١:٢٥؛ أم ٢٠:٣٠؛ أش ١:٦. يستخدم المرنم (مز ٣٨:٥[٦]) الاسم مع أسماء أخرى عديدة (ع. ٣-١١[٤-١٢]) ليصف الطبيعة المؤلمة للجروح والتأثير النفسي الَّتِي ولدته (خطيته) الحمقاء (قا؛ ع. ١٨[١٩]).

بإستثناء إِشَعْيَاء، يُستخدم الاسم لجروح الشخص الجسدية. معربًا عن صحة عليلة. يصف إِشَعْيَاء نتائج الرفض الروحي لإِسْرَائِيل بأنه كتمزق شديد يُعانَى منه في معركة (أش ١:٦). أهم ورود هذا الاسم يظهرفي ٥٣:٥، حيث يلاحظ النبي أن، "بجروحه (العبد) شفينا." يقع هذا الاسم في إحدى الأجزاء الأربعة العظيمة "للعبد" في إِشَعْيَاء (٤٢:١-٤؛ ٤٩:١-٦؛ ٥٠:٤-٩؛ ٥٢:١٣- ٥٣:١٢). والموضوع الذي يشير إليه الفعل هو هوية العبد وطبيعة جروحه وشفائه الفعال. قدمت إقتراحات عديدة لتحديد هوية هذا العبد، مثل؛ (أ) إِسْرَائِيل المُشخصة أو النموذجية، أو تشخيص البقية. (ب) النبي نفسه، (جـ) شخصية تاريخية (تم أيضًا إقتراح موسى، عُزِّيَا، يهوياكين، زربابل، كورَش، إرْمِيَا، وحزقيال، وكذلك حاخام/ رباي أبرص، و(د) المسِيا، أو يسوع كالمسيا أو كالبقية الحقيقية. إن الصعوبات الموجودة في القرينة بأكملها (٥٢:١٣- ٥٣:١٢) لفهم الكمال الملتصق في ذاك الذي سيتألم من أجل الجميع، يموت ثم يقوم، جعلت الثلاثة تصنيفات الأولى أقل إقناعًا، مما ترتب عليه إختيارمعظم الإنجليين إلى حد كبير أحد آراء النوع الرابع. إن النظر إلى عرض إِشَعْيَاء الكامل لعبد الرب يجعل تفضيل تعريف Motyer للعبد هنا كمسيا داودي. بحسب ١بط ٢:٢٤، فإن النص ينعكس تمامًا عَلَى يسوع المسيح، الذي أمن موته النيابي عَلَى الصليب الخلاص البشري والتقديس المستمر. ومن ثم، يلاحظ VanGemeren (280) أنه "من خلال إعلان الله في الإبن المتجسد، يتضح لنا أن العبد ليس سوى يسوع المسيح."

بالتسليم بهذا التعريف. "فالجروح" هي كناية عن الموت النيابي القاسي الذي عانى منه العبد البار حتى يُمكن للجميع الشفاء (רפא؛ #٨٣٢٤). وقد عُنيَ بهذا العودة إلى حالة السلام المذكورة في العبارة السابقة، "إن العقاب الذي جلب لنا السلام (שָׁלוֹם، #٨٩٣٤) وُضع عليه." هذا السلام يُوضح "كمال تام يشمل الإنجاز الشخصي، تناغم المجتمع وعلاقة آمنة مع الله" (Motyer, 430-31).

٢. يُقترح الفعل חָבַר فقط في أي ١٦:٤، حيث في جوابه عَلَى "معزييه" يؤكد أيوب المتألم لهم أنه إذا إنعكست أوضاعهم، فسيكون بإمكانه هو أيضًا أن "يقول كلمات منمقة" (أي يعطي نصيحة فصحية). ورغم أن هذا المفهوم مبني عَلَى أساس الجذر المشترك عرب.، إلا أن هناك جذور أخرى سعت لتفسير جواب أيوب، مثل؛ أوغا. *habar*، يُحدث ضوضاء، أي يخطب خطابًا رنانًا (Pope, *Job*, AB)، أو العبرية חָבַר، يتحد، يربط، أي يربط الكلمات (Hartley, *NICOT*).

ب. ت تترجم سب חַבּוּרָה في كل الأحوال عدا حالة

واحدة (أم ٢٠:٣) بـ μώλωψ، كدم، جُرح (قا؛ ١بط ٢٤:٢).

ع. ج رأى كثيرون في إقتباس متى (مت ٨:١٧) أش ٥٣:٤ تخصيصاً للقرينة بأكملها، ومن ثم، شفاءاً جسديًا في الصليب. لأن قوة فقرة إِشَعْيَاء تركز عَلَى العلاقة الروحية الَّتِي تتضمن حالة السلاَم المتكاملة للشخص. فإن Carson (EBC 8:206) بلا شك كان عَلَى حق عندما أشار إلي أن إقتباس متى لإِشَعْيَاء يُفهم بصورة أفضل عَلَى أنه إشارة إلى أن "الشفاءَ والغفران مرتبطان معًا.... وذلك بحقيقة أن الملكوت المكتمل، الذي لا يوجد فيه أمراض، تسنى بموت يسوع وبالعهد الجديد الذي سَنَّه موته (٢٦:٢٧-٢٩). ومن ثم، فقد تُفهم عمليات الشفاء الَّتِي حدثت أثناء خدمة يسوع ليس فقط مجرد تذوق مبدئي للملكوت، وإنما أيضًا كثمر لموت المسيح" . وبالتالي، يستخدم إِشَعْيَاء 'الشفاء' بمفهوم أشمل: شفاء الشخص، إستعادة الكمال والشبع، علامة اليوم المسياني" (Motyer, 431).

جُرح، كدم، قرحة: ← חַבּוּרָה [ḥabbûrâ] (جُرح، #٢٤٦٧)؛ ← חלל [ḥll ²] (طعنة، جُرح، #٢٧٢٦)؛ ← לחם [lḥm] [ṭārî] טָרִי] ([جرح] جديد، #٣٢٦٩)؛ ← מאר [m'r] [¹ (معركة، يعصف، #٤٣٠٩)؛ ← מָזוֹר [¹ māzôr] (متقرح، قرحة، دمل، #٤٢٢١)؛ ← מַחַץ [maḥaṣ] (جُرح، عصف، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (جُرح، #٤٨٠٤)؛ ← פצע [pṣ'] (كدمة، #٧٢٠٥).

البيبلوجرافيا

TDNT 4:829; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; W. A. VanGemeren, *Interpretinq the Prophetic Word*, 1990.

R. K. Harrison / R. D. Patterson آر. كي. هاريسن / آر . دي . باتيرسون

2468 חבט

חבט [ḥbṭ]، قل. يسحق، يجني؛ نِفعَل. يكون مجنيًا (#٢٤٦٨).

ش. أ. ق تعني *habata* في عرب. "يسحق،" بينما تترجم الصيغ المشتركة في ع. ج. ق.، والأثيوبية "يضرب".

ع. ق يُستخدم الفعل عن ضرب الزَّيْتُون من الأشجار (تث ٢٤:٢٠؛ נֹקֶף [#٥٩٣٩]؛ כתת [#٤١٩٨]) وفصل أو درس الحبوب (قض ٦:١١؛ را ٢:١٧)، الشبث، والكمون (أش ٢٨:٢٧). يهوه هو الفاعل في الإستخدام البياني لـ כָּתַת. أنه يضرب الأمم كشجرة الزَّيْتُون وعن طريق ذلك، يجمع شعبه واحدًا واحدًا (١٢:٢٧). لاحظ Oswalt، "أن صورة الله وهو يجمع كل شخص مشتت بصورة فردية أوعَلَى حدى هي صورة رقيقة جدًا" (*Isaiah 1-39*, NICOT, 500). في أش ١٢:٢٧ يُوصف جمع يهوه لشعبه من بين الفرات ووادي مصر جزئيًا بإستخدام חָבַט يليها שִׁבֹּלֶת، الَّتِي ليست كلمة لينابيع المياه فقط، إنما أيضًا لبراعم الحبوب. مما يخلق مفهومين مؤثرين، يمكن إلتقاطهما من الصورة المجمعة التالية. قا؛ JPSV، "في ذلك اليوم، سيجني الرب [الشعب مثل الحَب] من مجرى الفرات إلى وادي مصر؛ وسوف تُلتقطون واحدًا بواحدًا، يا بني إِسْرَائِيل".

ضرب، سحق، طحن: ← בעט [b'ṭ] (يركل، #١٢٤٦)؛ ← דוך [dwk] (لكمة قوية، #١٨٧٠)؛ ← דכא [dk'] (يسحق، يكون مسحوقًا، #١٩١٧)؛ ← דכה [dkh] (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠)؛ ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← הלם [hlm] (يضرب، #٢١٥٠)؛ ← חבט [ḥbṭ] (يضرب من، #٢٤٦٨)؛ ← טחן [ṭḥn] (يطحن، مطحن، #٣٢٢١)؛ ← כתש [ktš] (يسحق، #٤١٩٧)؛ ← כתת [ktt] (يضرب بهدوء، يُلكم، يُبدد، #٤١٩٨)؛ ← מַחַץ [maḥaṣ] (يمزقه إربًا، #٤٧٣١)؛ ← מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← נגף [ngp] (يُصيب، #٥٥٩٧)؛ ← נכא [nk' ¹] (يُجلد، يُضرب بالسوط، #٥٧٧٧)؛ ← נכה [nkh] (يكون مضروبا، يُدك، يتهدم، يُدمر، #٥٧٨٢)؛ ← צרר [srr ¹] ¹ (ربط، قيد، #٧٦٧٤)؛ ← רעץ [r'ṣ] (يهزم، #٨٣٢٠)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يُهرس، يُحطم، #٨٣٦٨)؛ ← שוף [šwp ¹] (يسحق، #٨٧٨٩)؛ ← שחק [šḥq] (يُطحن، #٨٨٣٥).

البيبلوجرافيا

S. M. Paul, "Polysensuous Polyvalency in Poetic Paralllelism" in *Sha'arei Talmon*, 1992, 147-63, esp. 154; J. J. M. Roberts, "Double Entendre in First Isaiah," *CBQ* 54, 1992, 39-48, esp. 40-41.

Cornelis Van Dam كورنيليس فان دام

2470 חֶבְיוֹן / חֶבְיוֹן

חֶבְיוֹן / חֶבְיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn]، اسم. غطاء (#٢٤٧٠)؛ < חבה [ḥbh]، يُخفي (#٢٤٦٤).

ع. ق في ورودها الوحيد (حب ٣:٤)، يلي وصف تجلي مجد الله الكوني (حرفيا)" وهناك חֶבְיוֹן قدرته." تشتق المعاجم الكلمة من חָבָה، ينسحب، يخفي، وبالتالي، "غطاء" أو "مَخبَأ". ربما تقترح العبارة أنه حتى مجد التجلي الإلهي كان حجبًا لكينونة الله (قا؛ قض ١٣:٢٢؛ أي

١٤:٢٦). أو ربما تشير إلى ظاهرة متناقضة فيها يظهر ويُحتجب مجد الله، مثل السحب الداكنة الّتي تسمح للمرء أن ينظر إلى السماء لكنها أيضًا تحجبها (עָב، سُحب داكنة [#٦٢٦٥]؛ قا؛ مز ١٨:١٢). (التجلي: لاهوت).

ب. ت يظهر الاسم في التراجم كـ חֶבְיוֹנָא، مكان سري.

حجاب: ← דֹּק [dōq] (حجاب، شاش، #١٩٨٨)؛ ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠)؛ ← מִטְפַּחַת [mitpaḥat] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢)؛ ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣)؛ ← מַסֵּכָה [massēkâ [2]] (حجاب، ملاءة، بطانية، #٥٠١٢)؛ ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩)؛ ← צַמָּה [ṣammâ] (حجاب، #٧٥٣٩)؛ ← צָעִיף [ṣā'îp] (حجاب، #٧٥٨١)؛ ← רְדִיד [redîd] (حجاب، #٨١٠٠)؛ ← רְעָלָה [re'ālâ] (حجاب، #٨٣٠٤).

بي. جينسون *P. Jenson*

2471 חבל

חבל [ḥbl [1]]، قل. يأخذ رهنًا، يسلب رهنًا، يقبض، يحتجز؛ نِفعَل. يكون يصبح مرهونًا أو مثقلاً بدين؟ (#٢٤٧١)؛ اسم. חֲבֹל [ḥabol]، رهن، كفالة، وديعة، ضمان؛ محتجز (#٢٤٧٨)؛ اسم. חֲבֹלָה [ḥabolâ]، رهن، كفالة، وديعة، ضمان؛ محتجز (ترد ١٠؛ #٢٤٨١).

ش. أ. ق يظن البعض (BDB; *NIVEC*, 1443) أن الفعل هو חָבַל؛ بينما يصنفه أخرون (*HALAT*; Hoff-ner, *TDOT* 4:179-80) كـ חָבַל. في عرب. يُصادق عَلَى الجذر *xbl* في عِدّة أفعال وأسماء ذات صلة؛ *istahbala* (إستعارة)؛ *'ahbala* (تأجير)؛ و*habla* (قرض). في أكد. تعني *habalu* يعير، يتكبد دين، يحصل عَلَى إئتمان. هذا فعل مشتق من *hubullu*، دين، فائدة. صيغ الأسماء ذات صلة هي *hubbulu* (الأشُوريَة *habbulu*)، مدين، و*hubbultu*، دين (Hoffner, *TDOT* 4:180).

ع. ق ١. رغم أن الإسْرَائِيلين مُنعوا من طلب فوائد من أبناء وطنهم، فقد سُمح لهم بأخذ رهنًا كتأمين للدين. قد يكون الرهان في شكل ثياب (خر ٢٢:٢٦-٢٨[٢٥-٢٧]: تث ١٧:٢٤؛ أم ٢٠:١٦؛ ٢٧:١٣؛ عا ٢:٨)، أدوات منزلية (تث ٦:٢٤). قطعة أرض (نح ٥:٣)، أو مواشي (أي ٣:٢٤)، أو قد تتضمن وضع خدمات المَدين أو واحد أو أكثر من الذين يعولهم تحت تصرف الدائن. (قا؛ خر ٧:٢١؛ لا ٣٩:٢٥-٤٠؛ ٢مل ٤:١-٢؛ نح ٥:٥). ومع ذلك، فهناك ظروف قاسية كانت تُفرض عَلَى ممارسة الظلم الشديد في أخذ ضمانات معينة. إن الحياة الأهلية وكرامة المَدين كان لابد أن تُصان، وكان لابد أن يُمنع الحرمان الذي بلا داع (Nelson, 229-30). صُمم القانون ليمنع المدينين من سوء إستخدام حقوقهم الشرعية أو تنفيذها بطريقة تضايق المديونين.

يُستخدم قل. في خر ٢٢:٢٦[٢٥]، الّتي توصي الدائنين بأنه إذ كان المستعير ليس لديه شيئًا يعطيه كرهان عدا ثوبه، فإن الثوب لابد أن يعود لمالكه الأصلي قبل الغروب (قا؛ تث ١٧:٢٤؛ أي ٦:٢٢؛ حز ١٨:٧؛ عا ٢:٨). كان هذا الثوب، الذي ربما كان يتكون من أربعة أجزاء كبيرة من قماش مفتوق، يستخدم من قبل الفقراء كثياب خارجية أثناء النهار وكبطانية/ دثار أثناء الليل (خر ٢٢:٢٧[٢٦]؛ انظر Driv-er, 1901, 150; Hammershaimb, 49-50). اعتقد بعض المفسريين (أمثال Gottwald, 115) أنه في ممارسة إما عدم أخذ رهان مطلق من المعوزين، أو أخذه بصفة رسمية لمدة يوم واحد أو في مناسبات دورية، كان تذكرة بأن الدين كان لا يزال غير مدفوع. ومع ذلك، فبينما قد تكون هذه هي الحالة في بعض الأحيان للقروض المقدمة للفقراء، إلا أن عا ٢:٨[a] (حيث يُستخدم اسمًا. المذكر الجمع عَلَى وزن قل.) يفترض مُسبقًا خرق خر ٢٢:٢٦[٢٥] (انظر Mays, 1976a, 47). يظن البعض (انظر Wolff, 1977, 167-68) أنه عندما أشار عاموس إلى "الثياب المرهونة" فهو يشير إلى بنود ما كانت إما أن تُأخذ مطلقًا (قا؛ تث ١٧:٢٤) أو تبقى للعشية. من هذا المنطلق، فإن إتهام النبي موجهه ضد هؤلاء الذين ينتهكون القوانين الّتي قصد منها حماية المعدمين. يظن مفسرون أخرون أن عاموس كان يُشير إلى الأغنياء قساة القلوب الذين كانوا يستخدمون الإجراءات القانونية لمصلحتهم الشخصية. ومن ثم يسببوا في معاناة الفقراء. كان يجب عَلَى هؤلاء الدائنين الأغنياء أن يقدموا أدواتهم المنزلية الخاصة عند حضورهم العبادة والإستمتاع بوجبة لحم الذبيحة. بإختيار التمدد عَلَى الثياب المرهونة، فهم يثبتون إزدرائهم و عدم إحترامهم للفقراء المديونين (انظر Hayes, 113). أنشأ مثل هذا السلوك خرق، عَلَى الأقل، روح القوانين الّتي تحكم معاملة البشر للمعوزين.

ومع ذلك، فقد أكد أخرون (انظر Paul, 83-86) أن إتهام عا ٢:٨ كان أحد مظاهر إحتجاز الثياب لإيفاء دفع الديون الغير مدفوعة. يجادل أولئك الذين يتبنون هذا التفسير بأن الفعل חָבַל لا يعني أخذ شيئًا كرهن مثل كفالة أو ضمان عندما يكون هناك قرض مقدم، إنما يطبق بالأحرى عَلَى المحجوزات أي الإستيلاء عَلَى أشخاص/ أملاك عندما لا يُدفع القرض في وقته المحدد ويتعثر الدين. كان لابد أن تعود الرهائن المحتجزة في حالة دفع القرض. يعتبر Paul (85) أن חָבַל في القرائن التشريعية هي تكافيء لفظي لـ أكد. *nepû* (يحتجز أشخاصا [خاصة النساء] أو حيوانات كمحجوزات، رهن) وصيغ الاسم חֲבֹל و חֲבֹלָה كتكافيء لـ *nipûtu* أكد. (حجز). بالإضافة إلى

أنه أكد أن في جميع الحالات الموجودة في ع. ق. تتعلق חָבַל بمصادرة أملاك المديون الذي فشل في دفع دينه في الوقت المحدد. رغم أنه رأي Paul قد قدم بشكل. إلا أنه يوجد أدلة كافية في ع. ق نفسه عَلَى أن חָבַל تتعلق حصريًا بالمصادرة الَّتِي تحدث عندما لا يُسدد القرض في الوقت المحدد ويتعثر الدين. يبدو أنه لا توجد أسس كافية لإستنتاج أن الفعل لم يطبق إطلاقاً عَلَى الرهائن الَّتِي كانت تؤخذ من المدين ككفالة أو ضمان عندما يُمنح قرض. ربما إرتبط الفعل بكلا من الرهائن والمحجوزات (قا؛ Strahan, 214 في أي ٢٤: ٣).

يحث تشريع ع. ق الإِسْرَائِيليين بإخضاع ممتلكاتهم الإقتصادية لحماية إحتياجات المديونون المعوزون الأساسية (Miller, 173). كان يهوه واصياً ومُبرئاً أولئك الغير محصنين اقتصاديًا والعُزَل قانونيًا (تث ١٠:١٨). أن ترتكب الظلم في حق الضعفاء كان يُعتبر جريمة شنيعة (أش ١:٢٣ب). في توجهم تجاه المحرومين، دُعيت إِسْرَائِيل لتعكس طبيعة يهوه الرحيمة (قا؛ ٥٨:٦-٧، ١٠)، الذي كان يهتم بصفة خاصة بالضعفاء وأكثر أعضاء المجتمع عُزلة (الأرامل، اليتامى، والأجانب). يحتوي تث ٢٤:١٧ (حيث يُستخدم وزن قل.) منعاً تاماً عن أخذ ثياب أرملة كرهن. كما مُنِع المدينين أيضًا من أخذ رهنًا من بنود مثل، المطحنة، أو أحجار الرحى العليا، الَّتِي كانت وسائل المديونين الوحيدة للعيش (تث ٢٤:٦، حيث يستخدم وزن قل.) أن تُجرد المديون من أداة أساسية تخص الطبخ والتي هي بنداً لا يمكن الإستغناء عنه كان يُعتبر فعلاً ظالمًا. وبمثابة أخذ الحياة كرهن، أي سلب وسائل الديون في كسب الرزق الضئيل (قا؛ انظر Driver, 1965, 274; Craigie, 307). بالإضافة إلى أنه يتضح من أي ٢٤:٣ أن المَدينين مُنعوا من أخذ رهائن مثل الحيوانات الضرورية، كالثور الحارث أو حمار من الفقير، الذي بدونه قد يحدث له عوز تام (انظر Davidson, 202).

ومع ذلك، فهناك أدلة من نصوص عديدة، عَلَى أن هناك مَدينين تجاهلوا دعوة الرأفة تجاه المحتاجين. بحسب أي ٢٢:٦ (حيث يُستخدم قل.) كان تُسلب الرهائن بلا سبب. مما نتج عنه تجريد الفقراء من ملابسهم (قا؛ Hartley, 326). يشير أي ٢٤:٩ إلى المَدينين الذين إما يقبلون رهن رجل فقير عن طريق إلزام خدمة طفل كضمان للقرض (قا؛ Davidson, 204; Dhorme, 355; Watts, 97; Hartley, 346) أو الذين يقبضون عَلَى أطفال الرجل الفقير كإحتجاز بسبب فشله في دفع الدين في وقته المحدد (انظر Paul, 83-84).

يُعتبر الشخص الذي يحفظ القوانين الَّتِي تحمي الضعيف من الظلم الإقتصادي عديم الضمير للمَدينين الجشعين هو شخص بار (تث ٢٤:١٣). أن تكون صائن ومحسن للفقراء يعني إظهار موقف صحيح تجاه المشيئة الإلهية، الَّتِي تكسب إرضاء الله (von Rad, 65). بينما كان من حق المَدينين شرعيًا أن يطالبوا برهن من المُدان (أم ٢٠:١٦[موازي لـ ٢٧:١٣]، حيث يُستخدم صيغة الأمر للفعل مع لاحقة)، فأولئك الذين يتنازلون عن هذا الحق يُعتبرون بصفة خاصة أبراراً (حز ١٨:١٦، الَّتِي تستخدم قل. في ترادف مع الاسم חֲבֹל). كانت عدم رد الرهن يعتبر خطية حاسمة (١٨:٧ [الاسم חֲבֹל]، ع. ١٢[الاسم חֲבֹלָה])، إلا أنه غير واضح من النص ما إذا كانت الإشارة هنا إلى رد رد ثياب الفقير المرهونة قبل الغروب (انظر Cooke, 199) أو رد الرهن لمالكه الشرعي بعد دفع الدين (قا؛ Klein, 105). إن إحتمالية الغفران الإلهي، الذي هو الحياة، مؤكد للأشرار الذين يظهرون عزمهم عَلَى التوبة من الشر وطاعة الـ חֲבֹל عن طريق مثل؛ رد الرهن (٣٣:١٥[الاسم חֲבֹל]).

٢. على حال، هناك ثلاث مرات يرد فيها الفعل، وهي محل خلاف (نح ١:٧؛ أم ١٣:١٣؛ مي ٢:١٠). إن الكلمات الواردة في مي ٢:١٠ תְּחַבֵּל וְחֶבֶל الَّتِي ترد في ع. בַּעֲבוּר טָמְאָה תְּחַבֵּל וְחֶבֶל נִמְרָץ، تعتبر إشكالية. يرجح Dummelow (581) "من أجل النجاسة سوف تهلك بهلاك مؤلم." يترجمها RSV, NRSV، "بسبب النجاسة الَّتِي تُهلك بهلاك خطيرا." يترجمها REB (قا؛ NEB)، "أن تنجس نفسك هو أن ترتكب أي شر قاسي." تترجمها NIV "لأنها تتجست، فهي خربة، بلا علاج." ومع ذلك فبدلاً من תְּחַבֵּל וְחֶבֶל، تقترح *BHS* القراءة חֲבֹל תַּחְבְּלוּ، و *HALAT* و Mays، (1976b 72)، ويقرأها תַּחְבְּלוּ חֲבֹל أنت سلبت رهنًا. لو أن هذا مقبول، فسيكون المعنى، " من أجل كسب أصغر شيء ترهن برهان مدمر " (Mays, 1976b, 72). هذه القراءة تُقارن جيدًا مع JB، الَّتِي تترجمها " من أجل أشياء لا تستحق، سلبت رهنًا باهظا." ومع ترجمة Wolff (1990, 68, 71-72)، "بسبب 'شيء تافه' أخذت رهنًا باهظا". جادل Mays أن أول سطرين في ع. ١٠، كانوا في الأصل إقتباسًا لما قاله المُخَاطبين (الأغنياء الجشعين والأقوياء) للفقراء عندما كانوا يأمرونهم أن يتروكوا الأملاك الَّتِي كانوا قد صادروها. إذا يعطي ع. ١٠ب وصفًا للطريقة الَّتِي كانت تتم بها المصادرة. كانت التهمة موجهة للدائنين القساة الذين بخرقهم للقوانين المختصة بالضمانات والرهائن (خر ٢٢:٢٦-٢٧[٢٥-٢٦]؛ تث ٢٤:١٢-١٣)، يدمرون رزق الناس بطلبهم أرضًا كضمان عن أصغر دين، ثم يستولوا عليها مع أول إخفاق في عدم الدفع (Mays, 1976b, 72; cf. Hillers, 36). هذا النهج لـ مس. يعطي مفهومًا ممتازًا (pace Allen, 293). فلو كان هذا صحيحًا، فإن مي ٢:١٠ يؤكد عَلَى الدمج الخطير للجشع والقوة: إن القوة لا تزيد فقط من التجربة، لكن أيضًا تتسبب في ولادتها.

(Wolff, 1990, 86).

إن الكلمة יַחְבְּלֵהוּ لَ في السطر الأول من أم ١٣:١٣ (בָּז לְדָבָר יֵחָבֶל לוֹ) تُفهم بواسطة *HALAT* وآخرون (انظر، Martin, 88; Fritsch, 858-59; Jones, 130; Scott, 95) عَلى أنها "ستأخذ رهنًا مسلوبًا منه،" "سيكون مرهونًا،" "سيكون مديوناً." بهذا التفسير، يعني السطر الأول أن الشخص الذي ينصرف بازدراء عن نصيحة معلم الحكمة (أو، أقل ترجيحًا، الكلمة الإلهية) سوف يُثقل بالديون. ومع ذلك، فهذا الرأي لم يلقى قبولاً كبيرًا. يعتبر كثيرون أن יֵחָבֶל تأتي من חָבַל، يتصرف بطريقة مُدمِرة، فاسدة، ويفهمون أول سطر عَلى أنه يعني، "من إزدرى بالكلمة [محتمل أن تكون كلمة يهوه، لكن في الأغلب كلمة معلم الحكمة] يخرب نفسه/ يعاني من الخراب" (انظر، JB; RSV; NRSV; McKane, 230, 454-55 [الذي مع ذلك يُعدل יֵחָבֶל إلى יֵחָבֵל]). من المؤسف كما أشار (*TDOT* 4:180) Hoffner، أنه لا يزال هناك عدم وضوح حول العلاقة اللغوية ما بين חָבַל، يأخذ كرهن، وחָבַל، يخرب.

يبدأ نح ١:٧ بكلمات חֲבֹל חָבַלְנוּ לָךְ. معظم المترجمين يعتبرون as the חֲבֹל قل. مصدري. مضاف إليه من חָבַל، يتصرف بصورة فاسدة، التي تستخدم هنا كغائب مُطلق (انظر Batten, 189; Williamson, 166) أو أنهم يعدلون חֲבֹל إلى חָבֹל، (قل. مصدري. مُطلق) التي تعني " لقد تصرفنا بفساد شديد من نحوك" (RSV)، أو " لقد أذيناك بعمق" (NRSV)، أو "لقد تصرفنا بصورة شريرة جدًا تجاهك" (JB; cf. NIV; TEV)، أو "لقد تصرفنا بخطيء شديد تجاهك" (REB; cf. NEB). في المقابل، بينما يقبل *HALAT* أن الكلمة الأولى في العدد هي قل. مصدري. مُطلق، إلا أنه يعتبر الفعل هو חָבַל، يأخذ كرهن. ومع ذلك فهذا رأي بعض الأقلية، والغالبية العظمى من المفسرين والشراح المعاصرين يتفقون مع رأي Ryle (153) أن هناك إرتباطا بين الكلمات المستخدمة في ع. ٧ والجذر חָבַל، يأخذ كرهن.

ب.ت في العبرية، يعني الفعل חָבַל، يقبض، يأخذ رهنًا؛ يجدل؛ يقترف القسوة، بلا شكل؛ يسبب جرحا، يجرح؛ يلوي، عذاب؛ نِفْعَل. يكون مقبوضاً عليه؛ يكون مجروحًا؛ بيعّل. أذى، جرح؛ بلا شكل، خراب، فساد؛ عذاب؛ هِتْبَعِّل. يَكون فاسداً، خربًا. في أرام.. يعني الفعل חֲבִיל חֲבַל خطأ، يكون عنيفًا؛ يؤذي؛ يهدم، يخرب؛ يعذب؛ يكون فاسداً، مدمرًا. ترد أيضًا أشكال الأسماء التالية: וְלָה חֲב، رهن؛ חֲבוּלְיָא، חֲבוּלְיָא، חִיבּוּלְיָא فائدة، ربا؛ חֲבוּלָא، أذى، خسارة؛ חֲבִילָא، أذى، خسارة؛ חֲבִילָה، إرتباط، أي شيء في حالة ترابط؛ حزمة، حمل، أمتعة، حقائب؛ رهن؛ חֶבֶל، حبل، مقياس للأبعاد، حبل للأطوال؛ نصيب، أملاك؛ חֲבַל [أرام. *he-bla', hêbla'*]، يلوي، ألم الولادة، ألم مبرح؛ خراب، أذى؛ חַבְלָא، חַבְלָא أذى، هدم؛ חֲבָלָא، חֲבָלָא خراب؛ חִבְלָא، חֶבְלָא حبل، مقياس؛ חֲבָלָה، أذى، إضطرابات عنيفة؛ خراب بسبب الإضطرابات العنيفة؛ חֲבָלָה، خراب؛ חַבְלוּתָא؛ فعل مخرب (Jastrow 1:416, 419-20).

رهن، كفالة: ← אִסָּר [*'issār*] (تعهد مُلزِم، رهن، نذر للإمتناع عن، #٦٧٤)؛ ← חבל [*ḥbl* [1]] (يأخذ كرهن، يسلب رهنًا، #٢٤٧١)؛ חוֹב [*ḥôb*] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٥٠)؛ ← נשׁא [*nš'* [1]] (يقرض في مقابل رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [*'bṭ* [1]] (يستعير، يأخذ رهنًا من، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [*'rb* [1]] (يضع كفالة لـ، يعطي ضمانًا لـ، #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [*tq'*] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:179-84; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah,* ICC, 1961; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, 1967; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy,* NICOT, 1983; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix,* 1962; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 3rd. ed., ICC, 1965; idem, *The Books of Joel and Amos With Introduction and Notes,* 1901; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," *IB*, 1955, 4:765-957; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; E. Hammershaimb, *The Book of Amos: A Commentary*, 1970; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. H. Hayes, *Amos The Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; R. W. Klein, *Ezekiel: The Prophet and His Message*, 1988; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976 (1976a); idem, *Micah: A Commentary*, OTL, 1976 (1976b); P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interpretation, 1990; R. D. Nelson,

"Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966; H. E. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah with Introduction, Notes and Maps*, 1893; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; J. D. W. Watts (in collaboration with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977; idem, *Micah: A Commentary*, 1990.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

2472	חבל

חבל [*ḥbl* [2]]، قل. معاملة سيئة (فقط في أي ٣٤:٣١ ونح ١:٧)؛ الإساءة لشخص ما (فقط في أم ١٣:١٣)؛ بيعّل. يدمر؛ بُعِّل. يُكسر (عن الروح [فقط في أي ١:١٧]؛ عن النير [فقط في أش ٢٧:١٠]) (#٢٤٧٢)؛ חֶבֶל [*hebel*] [3]، اسم. خراب، إبادة (#٢٤٧٦).

ش. أ. ق تعني أكد. *habalu A* "يكون عنيفًا، يظلم شخص ما." (انظر CAD *habalu A*)، بينما يدل الجذر الكنعاني المشترك عَلَى "يؤذي نفسه" ويشير التعبير عرب. ذو الصلة " يربك" (*HALAT* 274b)؛ تعني أثيوبية. الجعزية *habalä*، يتصرف بفساد، بشر، تيجرية. *habälä*، إحتيال. انظر W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958, 19.

ع. ق ١. يصف الفعل חָבַל التدمير الشامل للكروم بسبب الثعالب (بيعّل. نشيد الأنشاد ١٥:٢). كذلك تستخدم عن الخراب الآتي من قبل الله (بيعّل. أش ١٦:٥٤[مع שׁחת؛ #٨٨٤٥]) بسبب النجاسة (بيعّل. والاسم مي ١٠:٢) أو الخطية (بيعّل. جا ٦:٥[٥]؛ أش ٥:١٣). كما تشير إلى السلوك الشّرير، وذلك في إعتراف نحميا عن الخطية (قل. نح ١:٧) وكذلك الدمار الشرير للمتألمين (بيعّل. أش ٧:٣٢).

في ملحوظة أكثر إيجابية، يعد الله بأن نير الأَشُّورَيين الموضوع كقضاء عَلَى صهيون سوف يُكسر (بُعِّل. أش ٢٧:١٠). فقط ملكوت الله هوالذي لن يُكسر (هِتْبَعِّل. دا ٤٤:٢؛ ٢٦:٦[٢٧]؛ ١٤:٧).

٢. لا يوجد إجماع عَلَى معنى חבל في أم ١٣:١٣. البعض يفضل חבל، نِفْعَل. يُجبر عَلَى إعطاء رهنًا (#٢٤٧١). قا؛ *TDOT* 4:186 والتفاسير.

٣. للرأي القائل بأن חבל في أش ١٤:٥ تحمل إقتراحات ضمنية من الأساطير، قا؛ Geyer, 167-173.

٤. يرد الاسم فقط في أي ٢١:١٧؛ مي ١٠:٢.

ب. ت "تتحالف الملائكة المهلكة [חֹבְלִ]" مع بليعال (نطح. ١٣: ١٢)، لكن الله يستخدمهم في قضائه (وثص. ٢: ٦؛ نج. ٤: ١٢).

خراب، إبطال، دمار، تشويه، تهدم: ← אבד [*'bd* [1]] (أفنى، #٦)؛ ← איד [*'êd*] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בלק [*blq*] (يدمر، #١١٩١)؛ דמה [*dmh* [3]] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דמם [*dmm* [3]] (يفنى، #١٩٥٩)؛ ← הרס [*hrs*] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חבל [*ḥbl* [2]] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חלק [*ḥlq* [3]] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חתא [*ḥt'*] (يتهدم، #٣١٤٨)؛ ← כלה [*klh* [1]] (يتم، يفنى، يدمر، #٣٩٨٣)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدًا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מחה [*mḥh* [1]] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נצה [*nṣh* [2]] (يقع في الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נתס [*nts*] (يُحطم، #٥٩٩٥)؛ ← נתץ [*ntṣ*] (يسوي بالأرض [يدك]، #٥٩٩٧)؛ ← נתשׁ [*ntš*] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פאה [*p'h*] (يقطع إلي قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פיד [*pîd*] (يهدم، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← פרר [*prr* [1]] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦)، ← צדה [*ṣdh* [2]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠)، ← רזה [*rzh*] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥)، ← שׁדד [*šdd*] (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שׁחת [*šḥt*] (يصبح فاسدًا، يهدم، يفسد، #٨٨٤٥)؛ ← שׁמד [*šmd*] (ينفي، يحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [*tablît*] (إبطال، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; *TDOT* 4:185-88; M. Dahood, "Hebrew-Uyaritic Lexicography II," *Bib* 45, 1964, 393-412; G. R. Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament VI," *JTS* 34, 1933, 375-85: J. B. Geyer, "Twisting Tiamat's Tail: A Mythological Interpretation of Isaiah XIII 5 and 8," *VT* 27, 1987, 164-79.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

2473	חבל

חבל [*ḥbl* [3]]، بيعّل. تحبل، تتمخض (*HALAT* 274 #٢٤٧٣)؛ חֵבֶל [*hēbel*]، ألم، وخزة، اسم. مفر. فقط في أش ٧:٦٦، جمع في باقي الإستخدامات السبع (#٢٤٧٧).

ع. ق ١. يرد الفعل في نشيد الأنشاد ٥:٨[مرتين]، لكن من غير المؤكد ما إذا كان الفعل يشير إلى الولادة أو المخاض قبل وقت الولادة. انظر أيضًا مز ١٤:٧[١٥]، حيث يُستخدم الفعل بصورة رمزية وفي توازي مع יָלַד وהָרָה.

٢. بإستثناء وحيد في (أي ٣:٣٩) تشير الكلمة إلى آلآم الولادة. يوجد سبعة من الثمانية إستخدامات للكلمة في الأدب النبوي (أش ٨:١٣؛ ١٧:٢٦؛ ٧:٦٦؛ إر٢١:١٣؛ ٢٣:٢٢؛ ٢٤:٤٩؛ هو ١٣:١٣). في هذه الأجزاء النبوية يكون إستخدام المرأة الَّتِي تتلوى من الألم بسبب الولادة الوشيكة هِيَ صورة بيانية للقضاء الذي عَلَى وشك أن يصيب الناس، يَكونون غرباءَ (أش ٨:١٣—بابل، إر ٢٤:٤٩—دمشق) في حالة واحدة يعني חֶבֶל "جنين". لا يشير أي ٣:٣٩ إلى آلآم ولادة حيوان (كما هو مقترح من قبل NIV) لكن إلى "المخاض السهل والسريع، الطبيعي بالنسبة للحيوانات البرية"—"إنهم يلفظون جنينهم" (Pope, Job, AB, 1965, 259). (انظر للمزيد #٢٤٧٧).

ميلاد، حبل، حمل: ← גחה [gḥh] (يستخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [hrg] (تكون حاملاً، تحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [ḥbl 3] (تكون حاملاً، يكدح، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [ḥîl 1] (في مهمة، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [ḥśp 2] (ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טפח [ṭph 2] (تحبل بأطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [yḥm] (تحبل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [yld] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [t'm] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ← تبني: لاهوت؛ ← سلاسل النسب: لاهوت

ألم، وخز: ← חבל [ḥbl 3] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [ḥîl 1] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [k'b] (يكون في ألم، يسبب ألمًا، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [mrṣ] (يكون مؤلمًا، مؤلمًا، ملتهبًا، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [ʿṣb 2] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

البيبلوجرافيا

M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 663-64; R. E. Murphy, *The Song of Songs*, Hermeneia, 1990, 191.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٢٤٧٤ חֶבֶל [*hebel* 1]، فرقة [نبوية]، ← نبوة

2475 חֶבֶל

חֶבֶל [*ḥebel* 2]، حبل، خيط، أرض، منطقة (#٢٤٧٥). من أجل موضوعات حول الأصل اللغوي، انظر *HALAT* 1:274-5; BDB, 286-87.

ع. ق ١. إن الجذور المشتركة للتعبير חֶבֶל الذي نحن بصدده، تنتشر بصورة كبيرة في اللغات المتوازية (*TDOT* 4:172). يُعتبر التعبير חֶבֶל هو التعبير الأكثر تكرارًا والأعم في ع. ق عن حبل، خيط (٥٠ مرّة). وبسبب أنه بند متعدد الصناعات والأنواع ، فإنه يلقى شهادة وافرة في إسْرَائِيل وبقية العالم القديم. يتراوح إستخدامه من الحلي إلى أدوات المنزل، من تربية الحيوانات إلى أدوات القياس، من الأدوات التجارية والبحرية إلى أداة للصيد والحرب. بالإرتباط بهذه الوظائف البيئية الملموسة تأتِي تشكيلة من التغيرات المجازية والتعبيرات البيانية، الَّتِي، ومع ذلك ذات أهمية لاهوتية قليلة.

تستخدم חֶבֶל عن الحبل أو الخيط القوي بصورة كافية لينزل رجل من نافذة (يش ١٥:٢)، ليجر أحجار أسوار مدينة (٢صم ١٣:١٧)، يعمل كقلاع لسفينة (أش ٢٣:٣٣) أو يعمل كروابط أو قود (أي ٨:٣٦). يُستخدم التعبير أيضًا عن الحبال الَّتِي تستخدم في ربط الرأس كعلامة عن الخضوع أو الإستسلام (١مل ٣١:٢٠، ٣٢) أو لإستخدامها كخيط قياس (زك ١:٢[٥]؛ ٢صم ٢:٨). هناك إرتباطات لاهوتية ذات صلة، في إثنين من المجالات: صورة للشخصية والأعمال الإلهية، والبيئة الأخلاقية للوجود البشري.

٢. إن إستخدام الحبل كخيط للقياس يرجع إلى التحول اللغوي من خيط للقياس إلى حصة من الأرض، أي، حصة مُقَاسة. هذا الإستخدام يتعلق خاصة بتقسيم تخم إسْرَائِيل إلى مواريث سبطية (يش ٥:١٧؛ ٩:١٩). يتطور هذا الإرتباط بمفهوم الميراث (انظر נַחֲלָה، ميراث؛ גּוֹרָל، قرعة؛ חֵלֶק، نصيب؛ יָרַשׁ، يرث) في نص واحد (تث ٩:٣٢)، الذي يسمي يعقوب-إسْرَائِيل، شعب الرب، "نصيب ميراث الرب" (חֶבֶל נַחֲלָתוֹ؛ لاحظ חֵלֶק יְהוָה المتوازية، نصيب الرب). في شعر غني بإستخدام الأساطير، نجد يهوه كإله متعالي فوق الساحة الإلهية يقسم تخم العالم والناس، لتكون التخصيصات الملكية الفردية من الأعضاء الأقل للمجلس الإلهي (٨:٣٢ تقرأ עַלְי בְּנֵיעֵל، أبناء الله بناء عَلَى سب و Q؛ انظر أيضًا Mark S. Smith, *The Early History of God*, 1990, 7 and n. 37). إلا أنه مع إسْرَائِيل، عمل إستثناءاً. هذا الشعب/ هذه الأمة حُفظت كنصيب يهوه الخاص لتحظى بسيادته وعنايته المباشرة. تساهم هذه الكناية في الصورة الأكبر لإختيار إسْرَائِيل.

٣. إذا كان الإستخدام السابق ركز عَلَى مفهوم الإختيار الإلهي والملكية، ففي هو ٤:١١ تستخدم חֶבֶל لتركز عَلَى المحبة الإلهية. إن المشاكل النصية المحيطة بالقرينة (انظر التفاسير) تعقد عملية التفسير مع التعبيرات الغير معتادة: "كنت أجذبكم بحبال البشر (חַבְלֵיאָדָם)، بربط الحب (עֲבֹתוֹתאַהֲבָה)." إن مفهوم الاسم بشر، في الإرتباط بالحب في التعبير المتوازي يقترح معنى نعتي—حبال البشر/ ربط الحب (BDB, 286; W. R. Harper, *Amos and Hosea*, ICC, 1905, 364; W. Rudolph, *Hosea*, KAT, 1966, 209-10; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974, 199; J. L. Mays, *Hosea*, OTL, 1969, 154; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987, 175; contrast F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 579-82، "ربط الحب" بمفهوم سلبي). تُقارن

القرينة معاملة الله الرقيقة الماضية لإِسْرَائِيل مع وضعها المتغرب الحالي. في مقابل تاريخ تصرفات إِسْرَائِيل العنيدة، كانت هناك أعمال رعاية الله التواقة. ورغم أن الأخيرة أثبتت عدم فاعليتها، فقد كان من المفترض أن تجذب وتربط إِسْرَائِيل بالله.

٤. يتأصل إستخدامها في الصيد والحرب، يشير חֶבֶל إلى فخ، شرك، أو قيد، وترد في القرائن البيانية لتصف خطر الوجود البشري، حيث يقع الناس في صراع ما بين الخير والشر، وبين قوي الحياة والموت. بلغة التراتيل التعبدية، تشكل الفخاخ أسلحة الأشرار والجحيم (الهاوية، الموت)، الّتِي تستخدم الأخيرة في حربهم ضد الحياة وسلامة الأبرار (٢صم ٢٢:٦؛ مز ١٨:٤-٥[٥-٦]؛ ١١٦:٣؛ ١١٩:٦١؛ ١٤٠:٥[٦]). إن ضمان بر إِسْرَائِيل هو في يهوه، الذي ينقذهم من هذه التهديدات (قا؛ مز ١٢٩:٤، " إن الرب صديق، لقد قطع عني حبال [עֲבֹת] الأشرار"). تؤكد التركيبة الأخلاقية للحقيقة للأبرار أن الأشرار سوف يتحطمون في أشراكهم الخاصة (أي ١٨:١٠؛ ٣٦:٨؛ أم ٥:٢٢).

حبل، خيط: ← גָּדִל [*gādil*] (شُرابة، #١٥٤٤)؛ ← חֶבֶל [*hebel* ²] (حبل، خيط، أرض، منطقة، #٢٤٧٥)؛ ← נְעֹרֶת [*nᵉʿōret*] (بجر، #٥٨٦١)؛ ← קְפָּה נִ [*niqpâ*] (حبل، خيط، #٥٩٤٠)؛ ← עֲבֹת [*ʿᵃbōt*] (حبل مجدول، #٦٣١٠)؛ ← קָו [*qaw* ¹] (حبل قياسي، #٧٧٤٢).

إختيار، إنتخاب، أفضل: ← בחר [*bḥr* ²] (يختار، ينتخب، يختبر، #١٠٤٧).

حب، ولاء: ← אהב [*'hb*] (حب، يكون محبوبًا، #١٧٠)؛ ← דבק [*dbq*] (يلصق، يتمسك، يخترق، يلاحق، #١٨١٥)؛ ← חבב [*ḥbb*] (حب، #٢٤٦٢)؛ ← חסד [*ḥsd* ²] (يُظهر طيبته، #٢٨٧٤)؛ ← יָדִיד [*yādîd*] (محبوبًا، #٣٣٥١)؛ ← רחם [*rḥm*] (حب، يترأف، #٨١٦٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:591-92, 858; *TDNT* 2:43, 896-901; *TDOT* 4:172-79; *TWAT* 6:1223-25; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1956, 4:2-80.

أي. آر . بيت ديامونت *A. R. Pete Diamond*

٢٤٧٦ חֶבֶל [*hebel* ³]، خراب ← #٢٤٧٢

2477 חֵבֶל

חֵבֶל [*hēbel*]، وغزة، مخاض، جنين (؟) (#٢٤٧٧)؛ > חבל [*ḥbl* ³]، بِيعّل. تحبل، تتمخض (*HALAT* 274 #٢٤٧٣).

ش. أ. ق يظهر الجذر חָבַל في عرب.، سريانية.، وأرام.، في قمران (انظر كم. 9:3; 5:30; 9:6)، وفي التلمود. (انظر اليونانية ὠδίν، آلآم الولادة، في مر ١٣:٨؛ رو ٨:٢٢؛ غلا ٤:١٩؛ ١تس ٥:٣).

ع.ق ١. إن الجذر חָבַל له علاقة بوقت الحمل، خاصة عدم اليقين المقلق الذي تنتظر به الأم القادمة، الولادة والآلآم المصاحبة. يرد الفعل فقط ٣مرات (مز ٧:١٤[١٥]؛ نش ٨:٥[مرتين]).

٢. يرد الاسم חֵבֶל ٨مرات، جميعها نبوية (عدا أي ٣٩:٣، الذي قد يدل عَلَى جنين حيوان، لكن قد يشير إلى التخلص من آلآم الولادة؛ *TDOT* 4:191). تترادف مع צִירִים (تتوازي مع أش ١٣:٨؛ قا؛ إر ٤٩:٢٤) ومع الاسم חִיל (يتوازي مع إر ٢٢:٢٣) وترتبط بالفعل חִיל في أش ١٣:٨؛ ٢٦:١٧؛ ٦٦:٧.

تستخدم الكلمة أساسًا ككناية للقلق والضغط في قرائن القضاء، لإِسْرَائِيل (أش ٢٦:١٧؛ إر ١٣:٢١) وللأمم (إر ٤٩:٢٤)، المعنى الّتِي لا تميزه دائمًا إِسْرَائِيل (هو ١٣:١٣). وكما مع חִיל، مثل هذه الخبرات المؤلمة، الّتِي تسبب الصراخ (أش ٢٦:١٧) ليست ما يبغيه الله تمامًا، لكنهم في الأساس لخليقة جديدة (٦٦:٧-٨ تتضمن أن المسبيين لن يجتازوا ألم الولادة الحقيقية؛ الّتِي يولدها الله، ١٤:٤٢).

ألم، وخز: ← חבל [*ḥbl* ³] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*ḥîl* ¹] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [*k'b*] (يكون في ألم، يسبب ألمًا، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [*mrṣ*] (يكون موجعًا، مؤلمًا، ملتهبًا، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [*ʿṣb* ²] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

ميلاد، حبل، حمل: ← גחה [*gḥh*] (يستخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [*hrg*] (تكون حاملًا، تحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [*ḥbl* ³] (تكون حاملًا، يكدح، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*ḥîl* ¹] (في مهمة، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [*ḥśp* ²] (ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טפח [*ṭpḥ* ²] (تحبل بأطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [*yḥm*] (تحبل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [*yld*] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [*t'm*] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ← تبني: لاهوت؛ ← سلاسل الأنساب: لاهوت

البيبلوجرافيا

TDOT 4:188-92; J. Scharbert, *Der Schmerz im AT*, 1955.

Terence E. Fretheim تيرينس إي . فريثيم

٢٤٧٨ חֲבֹל [*hᵃbol*]، رهن، security، ضمان، ← #٢٤٧١

٢٤٧٩ חֶבֶל [*hibbel*]، فريق، زمرة [أنبياء]، ← نبوة

2480 חֹבֵל

חֹבֵל [*ḥōbēl*]، ملاح (#٢٤٨٠)؛ > חֶבֶל، حبل (#٢٤٧٥).

ع. ق ١. حز ٢٧ (٣مرات): ع. ٨ب و٢٧-٢٨. يُسمى المحلاون (NIV بحارين) חֹבְלַ (الماهرون ع. ٨)، لكن في الخراب القادم عَلَى صيدا سوف يغرقون في البحار مع سفنهم (ع. ٢٧) وينوحون عَلَى الكارثة (ع. ٢٧-٢٨).

٢. في قصة يونان تكلم رُبان (רַב הַחֹבֵל) السفينة مع يونان أن يستحث إلهه ليخلصهم من العاصفة (١:٦).

٣. تعبيرات أخرى لملاحون: (أ) وجد ملاحوا حيرام الفينيقيين، الذين يدعون "رجال السفن العارفين بالحبر" (אַנְשֵׁי אֳנִיּוֹת יֹדְעֵי הַיָּם)، قواهم مع رجال سليمان (١مل ٩:٢٧)؛ (ب) إن الرجال "الذين يسافرون بالبحر" (יוֹרְדֵי הַיָּם) يسبحون يهوه (أش ٤٢:١٠؛ مز ١٠٧:٢٣)؛ (ج) يذكر حز ٢٧:٩، ٢٧ الرجال الذين "يصلحون الصدعون" (= نجارو السفن) الذين كانوا عَلَى متنها، لكن الذين سيسقطون مع سفن صور. نفس الشيء أيضًا عن שָׁטִים، المجذفون، ع. ٨، ٢٦.

سفينة، ملاح: ← אֳנִיָּה / אֳנִי [*ʾᵒnî / ʾᵒniyyâ*] (سفينة، #٦٣٩/ ٤١)؛ ← חֹבֵל [*ḥōbēl*] (ملاح، #٢٤٨٠)؛ ← מַלָּח [*mallāḥ*] (بحار، ملاح، #٤٨٧٦)؛ ← סְפִינָה [*sᵉpînâ*] (سفينة، #٦٢٠٨)؛ ← צִי [*ṣî* ¹] (سفينة بحرية، #٧٤٦٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:178; E. Strmberg-Krantz, *Des Schiffes Weg mitten im Meer. Beitrge zur Erforschung der nautischen Terminologie des Alten Testaments*, 1982, 184-92.

I. Cornelius آي. كورنيليوس

٢٤٨١ חֲבֹלָה [*hᵃbolâ*]، رهن، كفالة، ضمان، ← #٢٤٧١

2482 חֹבְלִים

חֹבְלִים [*ōblîmh*]، إتحاد، #٢٤٧١

ع. ق يرتبط هذا التعبير دائمًا بالجذر الشائع חָבַל، يربط، أو يتعهد (*HALAT* 275)، لكنه يستخدم بطريقة مميزة في صيغة الجمع كاسم العصاة الرمزية الثانية لزكريا في زك ١١:٧ و١٤. يصور النبي نفسه كراعي رُفض من الغنم. الأولى (المفضلة) كسرت لترمز إلى خرق العهد مع كل البشر، الثانية (الإتحاد) كسرت لتمثل الكسر التام بين يَهُوذَا وإسْرَائِيل. إن رمزية كسر العصاة الثانية هي عكس إتصال العصوين معًا في حز ٣٧:١٥-١٩، وربما قد يمكن تخيلها في حوار جدلي متعمد معها (P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 343-47). ومع ذلك، فإن الرمزية لا توضح أكثر من ذلك، ومن المستحيل تأريخ الفعل حتى نتمكن في فهمه جيدًا في ضوء بعض الأحداث التاريخية المحددة (مثل؛ الهيمنة الفارسية أو الإنشقاق السامري).

مرافقة، فلق، مصادقة: ← דבק [*dbq*] (لصق، تمسك، شق، لاحق، #١٨١٥)؛ ← חֹבְלִים [*ḥōblîm*] (إتحاد، #٢٤٨٢)؛ ← חבר [*ḥbr* ²] (يتحد، ينضم، يسحر، يصنع تحالفًا، #٢٤٨٩)؛ ← יחד [*yḥd*] (انضم، #٣٤٧٩)؛ ← לוה [*lwh* ¹] (رافق، انضم، لحق نفسه، #٤٢٧٧)؛ ← ספח [*spḥ* ¹] (التحق، رافق، ضم نفسه، #٦٢٠٢)؛ ← ערב [*ʿrb* ²] (انتسب مع، اندمج مع، اختلط بـ، #٦٨٤٣)؛ ← רעה [*rʿh* ²] (رافق مع، كان رجلاً أفضل، تصادق مع، #٨٢٨٧)؛ ← שׁלב [*šlb*] (ينضم، ينسجم، #٨٩١٧).

البيبلوجرافيا

HAT 14, 1964, 253; *TDOT* 3:179; A. S. van der Woude, "Die Hirtenallegorie von Sacharja XI," *JNSL* 12, 1984, 139-49.

George J. Brooke جورج جي . بروك

٢٤٨٥ חָבַק [*habaq*]، يعانق، يطوي الأيدي، ← #٣٣٣٨

٢٤٨٦ חִבֻּק [*hibbuq*]، طي، ← ٣٣٣٨

2489 חבר

חבר [*br ²h*]، قل. يتحد، ينضم، يُفتن؛ بيعّل. يصنع تحالفًا مع، يلتحموا معًا؛ هِفْعِيل. ينضم؛ هِتْبَعِّيل. يضم نفسه إلى، يصنع تحالفًا معًا (#٢٤٨٩)؛ اسم. חֶבֶר [*heber* ¹]، يشارك، يرافق، يتشعوذ (#٢٤٩٠)؛ חָבֵר [*haber*]، يرافق، يصادق (#٢٤٩٢)؛ חַבָּר [*habbar*]، عضو من نفس الحرفة (#٢٤٩٣)؛ חֶבְרָה [*hebrâ*]، صحبة (#٢٤٩٥)؛ חֲבֶרֶת [*hᵃberet*]، يعاشر (#٢٥٠٠)؛

הִתְחַבְּרוּת [*hithabbᵉrût*]، تحالف (انظر חָבַר #٢٢٤٨)؛ חֹבֶרֶת [*hoberet*]، ستائر (#٢٥٠١)؛ ות מְחַבְּר [*mᵉhabbᵉrôt*]، روابط، موانع، (#٤٦٧٧)؛ מַחְבֶּרֶת [*mahberet*]، إنضمام، يربط، عقدة (#٤٦٧٨).

ش. أ. ق إن علاقة هذه المجوعة من الكلمات بالجذور السامية معقد جدًا بسبب الجدال حول ما إذ كانت العبرية ח تقابل السامية البدائية *h* أو *h* (انظر *HALAT* 276a; *TDOT* 4:193-97, esp. 193-94).

ع. ق ١. يرد أغلبية إستخدام الفعل في فقرات ذات إرتباطات طقسية أو كهنوتية. بعيدًا عن ٢أخ ٢٠:٣٦ (انظر أدناه)، فإن بيعّل. تستخدم حصريًا لإتصال ستائر خيمة الإجتماع معًا (خر ٢٦:٦-١١؛ ٣٦:١٠-١١)؛ تستخدم قل. بصورة مماثلة في ٢٦:٣. تستخدم قل. أيضًا مع بُعّل. لإتصال قطعتين من الإفود معًا (٢٨:٧؛ ٣٩:٤)؛ ربما تقع هذه الإستخدامات وراء وصف إسْرَائِيل "كمتصلة معًا" (مز ١٢٢:٣). هناك إستخدام طقسي ماكر أخر في إتصال (باللمس) الأجنحة الأربعة للكائنات الحية (حز ١:٩، ١١).

٢. هذه المعاني من "الإتصال" في الأشكال المتنوعة للفعل، تظهر أيضًا في تعبيرات محددة ذات صلة ببناء وتأثيث خيمة الإجتماع، الأقداس، أو الحلل الكهنوتية؛ חֹבֶרֶת، الستائر (فقط في خر ٢٦:٤، ١٠؛ ٣٦:١٧)؛ מְחַבְּרוֹת، روابط، مثبتات (١أخ ٢٢:٣؛ ٢أخ ٣٤:١١)؛ מַחְבֶּרֶת، إتصال، ربط، حلقة (خر ٢٦:٤، ٢٨:٢٧؛ ٣٦:١١، ١٢، ١٧؛ ٣٩:٢٠) (انظر، G. Henton Davies, "Tabernacle," *IDB* 4:498-502).

٣. بعيدًا عن الروابط المادية لمواد مختلفة الأنواع، يستخدم الفعل أيضًا عن الناس الذين يرتبطون بعضهم البعض. إن الإنضمام لجيش أو التحالف السياسي هو المعنى الواضح في فقرات عديدة (مثل؛ تك ١٤:٣؛ ٢أخ ٢٠:٣٥-٣٧ [تترجم في سب κοινονεῖν]؛ مز ٩٤:٢٠؛ دا ١١:٦، ٢٣). هذا المفهوم للتحالف يطبق بصورة ساخرة عَلَى إرتباط أفرايم بالأوثان (هو ٤:١٧).

٤. هناك بعض الشكوك حول معنى חֶבֶר، يتضح من قرائنها في تث ١٨:١١؛ مز ٥٨:٦؛ أش ٤٧:٩، ١٢ (معًا مع إستخامات חָבַר في قل.) أنها تشير إلى الشعوذة؛ وتتوازي داخل نقش فينيقي نُشر حديثًا يقترح نفس الشيء (J. M. Solé-Solé, "Nueva inscripcin Fenicia de Espäa," *RSO* 41, 1966, 97-108). تمت ترجمة تث ١٨:١١ من خلال *ubburu* أكد.، يرتبط بطريقة سحرية (M. Held, "Studies in Biblical Lexicography in Light of Akkadian," ErIsr 16, 1982, 76-85). ربما يقال نفس الشيء عن العبارة الَّتِي ترد مرتين في أم (أم ٢١:٩؛ ٢٥:٢٤: بيت "الشعوذة." رغم هذا، فلتوازٍ أفضل، إقترح كثير من العلماء قراءة רָחָב، فسيح، لـ חֶבֶר (انظر *BHS*, 1302; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1965, 125). يتضمن الورود الوحيد الأخر للتعبير (هو ٦:٩) يتضمن مجموعة (من الكهنة) متحدة معًا عَلَى للخيانة.

٥. تستخدم الصفة والاسم חָבֵר، متحد، مقترن، مصادقة، في القرائن الَّتِي يكون بها الإقتران شيء سيء (أش ١:٢٣، مع اللصوص [سب: κοινόνοι κλέπτων]؛ مع مخرب [سب: κοινωνός ... ἀσέβους، أم ٢٨:٢٤]؛ قا؛ חֲבֵרָה [مرّة واحدة] في أي ٣٤:٨ "مقترنًا بفاعلي الإثم [سب: κοινονήσας μεταποιούντον τὰ ἀνόμα]")، أو حيث الصحبة جيدة (قض ٢٠:١١؛ نش ١:٧؛ ٨:١٣). يؤكد ورودها الثلاث في حز ٣٧:١٦ و١٩ داخل العمل النبوي، الإتحاد ما بين يَهُوذَا ويوسف (قا؛ חֹבְלִים، زك ١١:٧، ١٤). في أش ٤٤:١١ وجا ٤:١٠ تسمح القرينة بالترجمة "أصدقاء- العمل" كما أنها أفضل طريقة لترجمة בַּלָּי (مرّة واحدة) في أي ٤٠:٣٠، يستخدم ورود وحيد أخر חֲבֶרֶת، معاشِر (ملا ٢:١٤، سب: חֲבֶרֶת)، في توازي مع "زوجتك بعهد" وهي عبارة تذكر بالإستخدامات الفعلية لـ חָבַר والتي تشير إلى التحالف، لكن هذا ليس تعبيرًا شرعيًا فنيا.

ب. ت إن إستخدام قل. في حز ١:٩ و١١ مشار إليه أعلاه؛ في 4Q385 (حزقيال الثاني) الجزء الرابع، وهو إعادة صياغة تفسيرية لرؤية حزقيال للبكرات، يستخدم بُعّل. اسمفا. (מַחְבֶּרֶת) عَلَى الأرجح في مصطلح مميز عن كيف أن أيدي الكائنات الحية كانت متصلة (D. Dimant and J. Strugnell, "The Merkabah Vision in Second Ezekiel," *RevQ* 14, 1989-90, 341). يستخدم بيعّل. عن التواصل الذي يجريه الله بين الجماعة وأنباء اَلسماء (نج. 11:8).

يستخدم الاسم חָבֵר مرتبطًا بالتجارة (وثص. ١٣:١٥؛ قا؛ أش ٤٠:٣٠). يوجد التعبير عَلَى بعض العملات (ראשחבר) الحشمونية، وفي خطاب بار كوسيبا bar Kosiba عن وحدة عسكرية صغيرة. إن إستخدام الاسم في سيراخ هو دائمًا عن العلاقات الهشة، الصديق الذي لا يمكن الإعتماد عليه (سي ٦:١٠؛ ١٣:٦-٧). يستمر المعنى "شعوذة" في كم. ٥: ٢٨ وإستخدام تث ٨:١١ في 11QTa 60:18.

يرد الاسم أرم. ذو العلاقة في من. تك.، أحيانًا يعني صداقة، لكن أحيانًا، بأكثر تحديدًا، يعني تحالف (من. تك. 21:26, 28).

تستمر المعاني الكتابية لـ חָבַר في العبري المتأخر. بجانب مفهيمهاالغير فنية، تستخدم חָבֵר لتدل عَلَى عضو في رابطة دينية أو خيرية. حاول البعض إرجاع هذا

الإستخدام الفني لفترة الهيكل الثاني (انظر، S. J. Spiro, “Who Was the חָבֵר? A New Approach to an Ancient Institution,” *JSJ* 11, 1980, 186-216). بالإضافة إلي أن هناك كلمات كتابية جديدة متعددة صِيغت لتدل عَلى مثل هذه المجموعات (חֲבוּרָה) ووضع أعضائهم (חֲבֵרוּת). نفس الشيء يحدث مع חֶבֶר، ساحر؛ إنها لا تزال تستخدم أحيانًا، في حين חַבָּר تحمل إشارة محددة عن الكهنة المنجمين أو المجوس (Jastrow, 422).

إن حقيقة أن سب تترجم دائمًا التعبيرات العبرية الَّتِي من هذا الجذر بصيغ κοινωνέω، يقترح أن إستخدامات ع. ج للتعبيرات اليونانية المماثلة لابد أن ننظر إليها بإعتبار ورود الجذر חָבַר في العبري ما بعد الكتابي بدلاً من عن طريقِ مقارنة المفهوم الذاتي لجماعة المسيحين الأوائل، مع الَّتِي لجماعة قمران، حيث تستخدم تعبيرات مختلفة.

مرافقة، فلق، مصادقة: ← דבק [*dbq*] (لصق، تمسك، شق، لاحق، #١٨١٥)؛ ← חֹבְלִים [*ḥōblîm*] (إتحاد، #٢٤٨٢)؛ ← חבר [*ḥbr* ²] (يتحد، ينضم، يسحر، يصنع تحالفًا، #٢٤٨٩)؛ ← יחד [*yḥd*] (ينضم، #٣٤٧٩)؛ ← לוה [*lwh* ¹] (رافق، انضم، لحق نفسه، #٤٢٧٧)؛ ← ספח [*sph* ¹] (التحق، رافق، ضم نفسه، #٦٢٠٢)؛ ← ערב [*ʿrb* ²] (انتسب مع، اندمج مع، اختلط بـ، #٦٨٤٣)؛ ← רעה [*rʿh* ²] (رافق مع، كان رجلاً أفضل، تصادق مع، #٨٢٨٧)؛ ← שלב [*šlb*] (ينضم، ينسجم، #٨٩١٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:193-97; J. Neusner, “The Fellowship (HBWRH) in the Second Jewish Commonwealth,” *HTR* 53, 1960, 125-42; J. Neusner, “HBR and N'MN,” *RevQ* 5, 1964-66, 119-22; M. O'Connor, “Northwest Semitic Designations for Elective Social Affinities,” *JANESCU* 18, 1986, 67-80.

جورج جي. بروك *George J. Brooke*

٢٤٩٠ חֶבֶר [*heber* ¹]، زمالة، إقتران، يسحر، ← #٢٤٨٩

٢٤٩٢ חָבֵר [*haber*]، يقترن، يزامل)، ← #٢٤٨٩

٢٤٩٣ חַבָּר [*habbar*]، عضو من نفس المهنة، ← #٢٤٨٩

٢٤٩٥ חֶבְרָה [*hebrâ*]، حبرون، ← حبرون

٢٥٠٠ חֲבֶרֶת [*hªberet*]، يعاشر، ← #٢٤٨٩

٢٥٠١ חֹבֶרֶת [*hoberet*]، ستائر، ← #٢٤٨٩

2502 חבש

חבש [*hbš*]، قِل. وثق، إمتطي، حبس؛ بيعّل. يربط؛ بُعِّل. يكون مربوطا (#٢٥٠٢)؛ اسم. חֵשֶׁב [*heseb*]، قيد، مكيدة (#٣١٠٩).

ش. أ. ق توجد الجذرو المشتركة للكلمة العبرية חָבַשׁ في أكد.، أوغا.، سريانية.، عرب.، أرام.، مند.، والـتيجرية. بالمعنى الأساسي يربط أو يقيد.

ع. ق ١. إن صيغة المفرد المستخدمة في ع. ق لرباط/ ضمادة وربط، تغطي أنواع عديدة من الأنشطة. تشمل يطقم [شد عليه عدته] أو تسريج الحيوانات، ربط الأشياء ببعضها، إرتداء أو لبس الثياب والمجوهرات، ضمد الجروح، والروابط (العلاقات) بين شعب وشعب، وحتى مع الله.

رغم أن كثير من إشارات ع. ق للربط أو التضميد تحمل أهمية لاهوتية قليلة، لكن تلك الَّتِي تحمل هذه الأهمية، تكشف عن طبيعة الله الحنونة كالشخص الذي يشفي البائيسن. من الملاحظ، أنه في هذه الحالات تُعتبر المعاناة بإستمرار بلاء إلهي كجزء من عملية التصحيح أو التأديب. ومن ثم تفهم كعلامة عَلَى هبة الله: ”هوذا طوبى لرجل يؤدبه الله....لأنه هو يجرح ويعصب. يسحق ويداه تشفيان.“ (أي ١٧:٥-١٨).

٢. يستخدم الفعل חבש بإستمرار في الأسفار التاريخية لسرج الحيوانات (خصوصًا الحمير) إما للركوب (عد ٢١:٢٢؛ قض ١٠:١٩؛ ٢صم ١:١٦؛ ٢٣:١٧؛ ٢٦:١٩[٢٧]؛ ١مل ٤٠:٢؛ ١٣:١٣[مرتين]، ٢٣، ٢٧؛ ٢مل ٢٤:٤) أو لنقل البضائع (تك ٣:٢٢). تشير أحيانًا إلى لبس العمامات (خر ٩:٢٩؛ لا ١٣:٨؛ حز ١٠:١٦؛ ١٧:٢٤؛ قا؛ أي ١٣:٤٠) وتستخدم بمفهوم العشب البحري الذي إلتف حول رأس يونان (يو ٥:٢[٦]).

٣. يقترن الفعل חָבַשׁ أيضًا بمفهوم الشفاء عن طريق تضميد الكسور أو الجروح (أش ٦:١؛ ٧:٣؛ حز ٢١:٣٠؛ ٤:٣٤). يُشَبه إِشَعْيَاء حالة يَهُوذَا الروحية بشخص مجروح ومعصوب، ”من أسفل القدم إلى الرأس ليس فيه صحة بل جرح وأحباط وضربة طرية لم تعصر ولم تعصب ولم تلين بالزيت“ (أش ٦:١). هذه هي حالة يَهُوذَا بعد حالات كثيرة من التأديب الإلهي. أحيانًا من قبله، إقتبس هوشع بصورة ساخرة الثقة التقوية لإِسْرَائِيل (هو ٦:١-٢). تعبر هذه الأعداد عن الرجاء التقي بلغة الجرح والشفاء. إن الله لا يخضع للتعبيرات الملاوعة التقوية. أنه حر في إبتلاء الجروح كشكل من القضاء والتأديب. كما أنه حر أيضًا في إحضار الشفاء بتعصيب الجروح. ”لأنه يجرح، لكنه يعصب أيضًا“ (أي ١٨:٥؛ قا؛ أش ٢٦:٣٠؛ هو ١:٦). أنه لا يشفي أي شخص يرغب في ذلك، لكنه يسمع صراخ البائس، ”يشفي المنكسري القلوب، ويجبر كسرهم“ (مز ٣:١٤٧؛ قا؛ حز ١٦:٣٤). في أش ١:٦١ قيل عن عبد الرب: ”أرسلني لأجبر المنكسري القلب“ (قا؛ مت ٥:١١؛ لو ١٦:٤).

٤. يتحدث حزقيال عن أن مشاركة الرب هي كعمل الراعي الصالح. أنه يهتم بالمجروحين والضعفاء. في حين أنه يدين الأقوياء (حز ٣٤:١٦). في المقابل، الراعي الشرير لا "يجبر" الضعيف" أي أنهم لا يظهرون أية إهتمام رعوي للمحتاجين من شعب الله (حز ٣٤:٤).

٥. تصف חבשׁ ربط الحبال معًا (حز ٢٧:٢٤). هناك بعض الشك حول إستخدامها في أي ٨:١١، حيث قد يكون مس.חֻבָּשׁ بديل جدلي لـ חִפֵּשׂ، يبحث (قا؛ سب. ت. أكو و فولج. ;انظر Hartley, *Job*, NICOT, 1988, 375). يحتمل أن يكون الفعل في أي ٣٤:١٧—"أيمكن للذي يكره العدل يتسلط (חבשׁ)"—تعني يقيد بدلاً من يتسلط.

٦. تشير חֵשֶׁב، يربط ، إلىالحزام المصمم بصورة معقدة، والذي كان جزءًا من الإفود الطقسي للكاهن (خر ٢٨:٨، ٢٧-٢٨؛ لا ٨:٧). انظر M. Haran, Temples and *Temple Service in Ancient Israel*, 1985, 166).

رباط، يربط: ← אפד [*'pd*] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר [*ʾᵃpēr*] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [*ʾeṣʿādâ*] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [*hbš*] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [*hgr*] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [*ḥāšûq*] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [*htl*] (يكون مقمطا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [*keset*] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [*migbāʿâ*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [*ʿnd*] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [*ʿqd*] (يربط #٦٨١٨)، צרר¹ [*srr*¹] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [*qšr*] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [*rks*] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [*rtm*] (يربط، #٨٤١٢)

إرتداء- يلبس ثياب: לבשׁ [*lbš*] (يلبس، قماش، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ עטה [*ʿṭh*¹] (يغطي، يلف، #٦٤٨٦)؛ עטף [*ʿṭp*¹] (يلف، #٦٤٩٣)؛ צנף [*ṣnp*¹] (يلف، يحول، #٧٥٧١).

إرتداء- قبعة: טְבוּלִים [*ṭᵉbûlîm*] (قبعة، #٣١٧٨)؛ מִצְנֶפֶת [*miṣnepet*] (قبعة، تاج، #٥٢٠٠)؛ נֵזֶר [*nēzer*] (تاج، #٥٦٩٤)؛ צָנִיף [*ṣānîp*] (قبعة، تاج، #٧٥٦٥).

ثياب، رداء: ← ²בֶּגֶד [*beged*²] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*gᵉlôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*hōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*hōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [*madeweh*²] (رداء، كِساء #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [*mahᵃlāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāhâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût*²] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*pᵉtîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣebaʿ*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît*²] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

شفاء، صحة، صحي: ← גהה [*ghh*] (يشفي، #١٥٦٤)؛ ← רפא [*rp'*¹] (يشفي، يجعله صحيحا، صالح للشرب، #٨٣٢٤)؛ ← שָׁלוֹם [*šālôm*] (سلام، صداقة، سعادة، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٢٥٠٣ חֲבִתִּים [*hᵃbittîm*]، كعكة مستوية، ← خبز

2504 חַג

חַג [*hag*]، اسم. موكب، رقصة حلقية/ دائرية، مهرجان، عيد (#٢٥٠٤)؛ חָגַג [*hagag*]، فعل. يقوم بقفزات أو ترنحات، الإحتفال بعيد للحج (#٢٥١٠).

ش. أ. ق إن الإستخدام السائد للجذر يجعل من الصعب إقتفاء أثر أي تطور لغوي (*TDOT* 4:202). يُحتمل أن الاسم عرب. "حج" يشير إلى الحج إلى مكة، بينما يعني الفعل "حَجَّ" أن يحج (قا؛ أيضًا السير "حجيج"، الإحتفال بعيد).

ع. ق ١. الإستخدام. يستخدم الاسم חַג ٦٢مرة والفعل חָגַג ١٦مرة في ع. ق، أغلب الأحيان داخل الأجزاء الّتِي نستشف منها تأثير كهنوتي. (خر ٢٣؛ ٣٤؛ لا ٢٣؛ تث ١٦؛ ٢أخ؛ حز). يُستخدم كلا من الاسم والفعل ليشير إلى الأعياد الإِسْرَائِيلية الثلاثة (عيد المظال، الفصح/ الخبز الغير مختمر، الأسابيع/ الحصاد) هذا يتطلب الحج إلى الهيكل في أورُشَلِيم. في أربعة حالات تستخدم חַג لجميع الأعياد الثلاثة السنوية الحجية (خر ٢٣:١٥-١٦؛ ٣٤:١٨-٢٢؛ تث ١٦:١٦؛ ٢أخ ٨:١٣) ويجب تميزها عن التعبير العام لـ "عيد" (انظر מוֹעֵד، #٤٥٩٥).

٢. خلفية دينية لتطور أعياد الحج. منحت الإكتشافات الأثرية معلومات قيمة عن الخلفية الطقسية العامة، عَلَى عكس ما قد نفهمه عن الإحتفات الدينية الإِسْرَائِيلية (De-ver, 165-66).

(أ) في عبادة إِسْرَائِيل قبل النظام الملكي، زودت الأقداس الموجودة في الهواء الطلق والأضرحة المنزلية بيئة للعبادة اليومية. تطابقت الإحتفالات الدينية السنوية بطرق كثيرة مع السنة الزراعية: الفصح مع حصاد الشعير الربيعي؛ عيد الأسابيع مع عيد القمح في الصيف المبكر؛ عيد المظال مع مهرجان الخريف، عندما كانت العائلات تخيم في مظال

في نهاية الحصاد. إقيمت خيمة الإجتماع في شيلوه (يش ١٩:٢٢،٢٩) وعُرفت بالمكان الوحيد المسموح به للذبيحة (يش ١٩:٢٢،٢٩) وموقع الإحتفالات (١صم ٣:١).

(ب) أثناء النظام الملكي صارت عبادة إسْرَائِيل متمركزة أكثر حول هيكل سليمان، وتأسست عن طريق الكهنوت الأورُشَلِيمي (تث ١٢؛ ٢مل ٢٢-٢٣). إن إلغاء الأقداس المحلية عبر إسْرَائِيل وتمركز الذبيحة في أورُشَلِيم من قبل يوشيا جعلت الأعياد الدينية تأخذ طابع الحج.

٣. الطابع الاهوتي لإحتفالات الحج. أثناء إحتفالات الحج كان من المتوقع أن يذهب جميع الذكور إلى القدس (هيكل أورُشَلِيم) مع الذبائح المطلوبة لكل عيد محدد (هناك مناقشة حول الذبائح الّتِي يجب أن تُقدم في عد ٢٨-٢٩). ما هي الأسباب الّتِي دعت إلى الإشتراك في هذه الإحتفالات الحجية؟

(أ) هناك تقويمات دينية مختلفة مذكورة (خر ٢٣:١٤-١٩؛ ٣٤:١٨-٢٦؛ لا ٢٣:٤-٤٤؛ تث ١٦:١-١٧)، تحمل إشارات إلى إحتفالات الحج (Ringgren, 185-86). إن التقويم الديني كقرينة لإحتفالات الحج لا يشير فقط إلى الإختلاط بالدورة الزراعية الّتِي كانت لكنعان، إنما تُظهر أيضًا إلى أي مدى كانت العبادة الدينية تدار داخل حقائق الحياة اليومية وكيف كانت تسهل الإدراك الدوري لأعمال الله الفدائية (*TREg* 11:96).

(ب) كانت إحتفالات الحج إحياءات لذكرى مبهجة، الّتِي كانت في الأغلب تأخذ شكل الوجبات الطقسية (Otto, 44). لقد حفظوا التضامن مه أفعال الله الفدائية في الماضي، وعززوا إلتزام إجتماعي تجاه أولئك المحتاجون في الحاضر (تث ١٦:١١-١٤؛ نح ٨:١٤-١٨).

(جـ) نقد الأنبياء أعياد الحج كجزء من نقدهم العام للعبادة (أش ١:١٤-١٥؛ عا ٥:٢١؛ ملا ٢:٣). لم يكن النقد موجه إلى الأعياد بقدر ما كان ضد دوافع وسلوك المشتركين (*TDOT* 4:212) في نبوة ما بعد السبي أصبحت أعياد الحج واسطة للتعبير عن الرجاء العالمي في أنه يومًا ما ستحتفل جميع الأمم بـ חַג في أورُشَلِيم (زك ١٤:١٦-١٨).

ب. ت يرد التعبير חַג بصعوبة في الأدب الرباني، لكن التقويم الإحتفالي اليهودي كان عنصرًا هامًا ميز اليهودية عن بقية الديانات (*EncJud* 6:1237). هناك إشارة إلى إحتفال يتطابق مع القمر الجديد (Lev Rabbah 29). يناقش تلمود هجيجا Hagiga 10b معنى إحتفال ويسمح بإحتمالية مجرد الفرح دون تقديمات خاصة. كانت الإحتفالات تعبيرات عملية عن الإلتزام اليهودي، الذي يُبين حضور الله في "الطبيعة، التاريخ، وحياة الرجال" (Gaster, 13).

ع. ج إُقتبست أعظم إحتفالات ع. ق داخل ع. ج؛ يهتم إنجيل يوحنا بصفة خاصة بالحج إلي أورُشَلِيم (يو ٢:٧-٣٧؛ ١٢:١٢-٢٠؛ ١٣:١-٢٩).

أعياد& احتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرًا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥanukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٠)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* 1] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ʿaṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أوْ ذَبِيحَة الفِصْح، #٧١٧٥)، [← الفِصْح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō'š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*ḥag šābuʿôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت: لاهوت]).

البيبلوجرافيا

EncJud 6:1237-46; *NIDNTT* 1:624-35; *TDOT* 4:201-13; *TREg* 11:96-106; *TWOT* 1:261-63; B. S. Childs, *OTTCT*, 1986; R. deVaux, *AncIsr*, 484-517; W. G. Dever, *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, 1990; T. H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year*, 1978; E. Otto and T. Schramm, *Festival and Joy*, 1980; H. Ringgren, *Israelite Religion*, 1966; W. Zimmerli, *OTTO*, 1984.

Hendrik L. Bosman هيندريك إل . بوسمان

٢٥٠٥ חָגָא [*hagga'*]، ذعر، خزي؟، #٢١٠١

٢٥٠٦ חָגָב [*hagab* 1]، الجندب [جراد صغير يُعرف بالقبوط]، ← #٧٤٦

٢٥١٠ חָגַג [*hagag*]، يصنع قفزات، الإحتفال بعيد الحج، ← #٢٥٠٤

2511 חָגוּ

חָגוּ [*ḥāgû*]، اسم. ملجأ، صدع (#٢٥١١).

ش. أ. ق تتشابه العبرية חאה مع عرب. *hajâ*، يحجب؛ و*hajan*، مكان للملجأ.

ع. ق يرد التعبير חַגְוֵי ٣مرات في مس.، دائمًا مع סֶלַע (صخرة). وبالتالي، فالترجمةهي، شقوق في الصخر (NASB, NRSV)، أو مخبأ (NIV). يستخدم كلا من إر (٤٩:١٦) و(عو٣) التعبير ليصفا سكان أدوم في المرتفعات وشقوق الصخور الرملية في الجانب الجنوبي الغربي من البحر الميت. بالطبع، هذا الموقع، رغم أنه حصين، إلا أن حالته لن تكون أفضل من حالة سدوم وعمورة في غضب دينونة يهوه (إر ٤٩:١٧-١٨). (عن العلاقة ما بين الأجزاء المتوازية في إر ٤٩:١٤-١٦، ٩

|| عو ١-٥، انظر H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah*, 1977, 37-42). (للمزيد انظر # ٥١١٧).

في نش ٢: ١٤ تتزاوج عبارة בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע (شقوق الصخر، NIV) مع בְּסֵתֶר הַמַּדְרֵגָה (مخابيء الجبال، NIV). تصور الكناية الشعرية هنا خجل العذراء وهي تنتظر محبوبها.

كهف، كهف كبير، شق، وكر، ثقب، صدع: ← מְחִלָּה [*m^e ḥillâ*] (ثقب، #٤٧٠٤)؛ ← מְעָרָה [*m^e ʿārâ* [1]] (كهف، #٥١١٧)؛ ← נְקָרָה [*n^e qārâ*] (صدع، كهف كبير، #٥٩٤٢).

إختباء: ← חבא [*ḥbʾ*] (يخفي، يحجب، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يُخفي، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*ḥāgû*] (ملجأ، صدع، #٢٥١١)؛ ← חפף [*ḥpp*] (حاجز، ملجأ، #٢٩١٠) ← טמן [*ṭmn*] (يُخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*kḥd*] (يكون مخفيًا، يُخفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يختبأ، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مخبأ، سِتر، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يُخفي، يحفظ السر، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*ʿlm*] (أشياء مخفية، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يُخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يحجب، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56; *TWOT* 1:263; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٢٥١٢ חֲגוֹר [*h^a gôr*]، حزام، منطقة، ← #٢٥٢٠

٢٥١٣ חָגוֹר [*hagôr*]، متمنطق، ← #٢٥٢٠

٢٥١٤ חֲגוֹרָה [*h^a gôrâ*]، منطقة، غطاء للحقوين، حزام، #٢٥٢٠

2520 חגר

חגר [*hgr*]، يربط، يطوق (#٢٥٢٠)؛ חֲגוֹר [*h^a gôr*]، حزام، منطقة (#٢٥١٢)؛ חָגוֹר [*hagôr*]، ممنطق (#٢٥١٣)؛ חֲגוֹרָה [*h^a gôrâ*]، منطقة، غطاء للحقوين، حزام (#٢٥١٤)؛ מַחֲגֹרֶת [*mahagoret*]، قماش من وبر الإبل (#٤٦٨٠).

ش. أ. ق كان الفعل جذرًا شائعًا بين اللغات السامية. يوضح الجذر المشترك أكد. *egeru*، يجدل، المعني الأوسع بينما عرب. *hagara* الّتِي تعني، يغلف، يحتجز، يمنع، ربما توضح تبادل لغوي طفيف. يتطابق الجذر أوغا. المشترك *hgr* بمعنى "يطوق" بصفة خاصة مع الإستخدام الفعلي العبري.

ع. ق ١. يرد الفعل حوالي ٤٤مرة في ع. ق لكنه قاصراً عَلَى الجذر قل.، في أغلب الإستخدامات يأخذ الفعل صيغة المفعول به المباشر. مثل الحزام، المسوح، الإفود، وسلاح. إن الشخص المتمنطق مستعد لهدف مثل الخروج من مصر (خر ١٢: ١١) أو واجبات نبوية (٢مل ٤: ٢٩؛ ٩: ١)، في أغلب الأحيان هذا الهدف يتضمن إستعداداً للحرب حيث يتقلد الشخص أسلحته قبل المعركة (تث ١: ٤١؛ قض ٣: ١٦؛ ١١: ١٨، ١٦؛ ١صم ١٧: ٣٩؛ ٢٥: ١٣؛ مز ٤٥: ٣[٤]). يوضح هذا حصريًا في ٢مل ٣: ٢١، حيث "متمنطق بمنطقة" تتوازي مع الإستعداد للمعركة. تقدم NIV ترجمة تفسيرية بترجمة التعبير "متمنطق بمنطقة" بـ"الذي يحمل الأسلحة" هذا الفعل يُستخدم أيضًا في وصف تمنطق الكَاهِن بـ אַבְנֵט، وشاح (خر ٢٩: ٩؛ لا ٨: ٧، ١٣؛ ١٦: ٤)، أو الإفود (١صم ٢: ١٨، ٢صم ٦: ١٤)، كما تُوظف أيضًا بمفهوم الطقسي في الإشارة إلى تزويد الملك بسلاح (مز ٤٥: ٣[٤]).

٢. تتضمن الإستخدامات البيانية أم ١٣: ١٧، حيث الزوجة الفاضلة تنطق حقويها بالقوة (NIV تبدأ عملها بنشاط)؛ مز ٦٥: ١٢[١٣]، حيث توصف التلال كمتمنطقة (NIV مكسوة) بالبهجة؛ ومز ٧٦: ١٠[١١]، حيث يتنطق الرب بالغضب (NIV الناجون من غضبك محصورون). يُستخدم الفعل كثيرًا ليعبر عن "الحُزْن" في تعبير "يتمنطق بالمسوح" (٢صم ٢: ٣١؛ ١مل ٢٠: ٣٢). إن إستخدام الفعل مع المفعول به שַׂק مسوح، يرد بصفة خاصة في الأدب النبوي، موضحًا مشاعر الرثاء (أش ١٥: ٣؛ ٢٢: ١٢؛ إر ٤: ٨؛ ٦: ٢٦؛ ٤٩: ٣؛ مراثي ٢: ١٠؛ حز ٧: ١٨؛ ٢٧: ٣١؛ يؤ ١: ٨). يستخدم التعبير أيضًا بيانيًا ليشير إلى "التنطق بالعَرَق" (حز ٤٤: ١٨؛ NIV لا يجب أن يلبسون ما يسبب العرق) والإئتزار باللعنة (مز ١٠٩: ١٩؛ NIV مثل الحزام الذي يربطه من حوله إلي الأبد).

٣. يرد الاسم المشترك חֲגוֹר، حزام، ٣مرات (١صم ١٨: ٤؛ ٢صم ٢٠: ٨؛ أم ٣١: ٢٤). لحسن الحظ، أن الوصف المرئي لهذا اللباس الخارجي محفوظ في "المسلة السوداء" لشلمنأصر الثالث (٨٥٨-٨٢٤ ق. م)، حيث ياهو الملك الإِسْرَائِيلي، يُظهر عَلَى أنه مأتزراً بأهداب خارجية (انظر *ANEP*, 355, 122). يرد الاسم المشترك المؤنث חֲגוֹרָה، "منطقة، حزام يغطي الحقوين" ٥ مرات في. ك.م.ع يشير التعبير في أش ٣: ٢٤ إلى بند من ثياب إمرأة أنيق: في مكان أخر- بعيدًا عن تك ٣: ٧ في الإشارة إلى أول ثوب للجنس البشري- تدل عَلَى منطقة/ حزام محارب (٢صم ١٨: ١١؛ ١مل ٢: ٥؛ ٢مل ٣: ٢١؛ انظر *ANEP*, 53, 73-174). هذا "الزنَّار" كان القياسيَ لحَمْل אֵזוֹר في المكان. (G. E. Wright, 64-65).

٤. إن الصفة/ الاسم المشترك אֵזוֹר، ممنطق ترد

فقط في حز ٢٣:١٥، في التعبير "منطقين بمناطق عَلَى أحقائهم" (NIV مناطق عَلَى أحقائهم).

٥. يُستخدم الورود الوحيد لـ מַחֲגֹרֶת، مسوح، في نبوة للقضاء. يتخيل إشَعْيَاء حالة من خزي ليَهُوذَا. عندما تتبدل الملابس الناعمة لسيدات أورُشَلِيم المتميزات اجتماعيًا بـ"المسوح" (أش ٣:٢٤).

٦. هناك تعبيرات نادرة أخرى داخل الإطار اللغوي "ليمنطق" تتضمن إستخدام الفعل שָׁנַס (#٩١١٣) في امل ١٨:٤٦، بمعنى "يربط، يثبت،" أسماء מֵזַח (#٤٦٥٢؛ مز ١٠٩:١٩)، מְזִיחַ (#٤٦٥٣؛ أي ١٢:٢١)، وאַבְנֵט (#٧٧) جميعها تدل عَلَى "المنطقة". تُستخدم الأخيرة كما لوحظ أعلاه، بصفة مستمرة لتشير إلى كسوة رئيس الكهنة. ترد ٩مرات في ع. ق، وتوجد جميعها فيما عدا واحدة (أش ٢٢:٢١) في خروج، لاويين. إقترح Lambdin أن إثنين من هذه الأسماء מֵזַח، אַבְנֵט، يجب أن تفهم عَلَى أنها كلمة دخيلة من مضر (Lambdin, 146, 152).

٧. إن الأهمية الاهوتية لمفهوم "التمنطق"، وخاصة "منطقة الحقوين" مشتقة من الإستخدام البياني للتعبير كما سلفت الإشارة. فقد كانت العادة لسكان ش. أ. ق أن يأتزروا بثياب فضفاضة حرة (مثل اليوم)، كان من الضروري أن يمنطق الثوب إذا إحتاج المرء السير بطريقة غير مقيدة، أو الشروع في رحلة (٢مل ٤:٢٩؛ أع ١٢:٨). إن عادة رفع الثياب الفضفاضة الطويلة بمنطقة لمباشرة أي شيء تتكافىء مع التعبير: يمنطق الحقوين." من غير الواضح بالضبط ماذا كان الوضع الدقيق للحياة الّتِي صارت فيه العبارة "يمنطق الحقوين" تعبير إصطلاحي. قد تُدين شهرة سيادة هذا التعبير لحقيقة أن هذا التعبير كان يُستخدم ليشير إلى واجب الإسْرَائِيليين في الإستعداد للخروج من مصر، الذي هو أعظَم عمل تحريري في ع. ق، لكن قد يكون أن التعبير نشأ من بيئة عسكرية، وهو إقتراح منطقي من حقيقة أن التأهب للإشتراك العسكري كان إنشغال مستمر في ش. أ. ق وكذلك في إسْرَائِيل القديمة. أيًا كان الأصل الدقيق للتعبير، فإن فكرة "تنطق الحقوين" و"التطويق" في ع. ق كما في ع. ج أخذت المعنى الأعم للإستعداد للعمل (مز ١٨:٣٩[٤٠]؛ لو ١٢:٣٥)، يدل التعبير عَلَى أن الشخص كان عَلَى إستعداد للخدمة (١بط ١:١٣). هذه الفكرة أخذت أهمية خاصة من حقيقة أن التعبير إستخدم عن المسيا في أش ١١، واصفًا نشره للبر والحق (أش ١١:٥). كونه "ممنطق بالحق" هي سمة أيضًا لشعب الله في معركتهم مع العدو (أف ٦:١٤).

منطقة، حزام: ← אֵזוֹר [*'azar*] (يطوق، يكون متنمطق، #٢٧٣)؛ ← חגר [*ḥgr*] (يربط، يطوق، #٢٠٢٠).

كيس: ← אַמְתַּחַת [*'amtaḥat*] (كيس، حقيبة، حِمل، حزمة، #٦٢٣)؛ ← שַׂק [*śaq*] (كيس، موسوح، #٨٥٦٦).

البيبلوجرافيا

ABD 2:233-34; *EMiqr* 3:25 (in Heb.); *TDOT* 4:213-16; *TWOT*, 1:29-30, 118, 263; C. Gordon, *UT*, 837, 394; T. O. Lambdin, "Egyptian Loan Words in the Old Testament," *JAOS* 73, 1953, 146, 152; V. H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible*, 5, 1988, 119-20; D. Sperling, "חֲגֹר and חָגַר," *JANESCU* 3, 1970, 121-28; J. A. Thompson, *Handbook of Life in Bible Times*, 1986, 103; F. H. Wight, *Manners and Customs of Bible Lands*, 1953, 93-94; G. E. Wright, "Israelite Daily Life," *BA* 18, 1955, 50-79.

مارك إف . روكير *Mark F. Rooker*

٢٥٢١ חַד [*had* [1]]، [سيف] حاد، ← #٢٥٢٣، #٢٩٩٥

٢٥٥٢ חוג [*ḥwg*]، واحد، ← #٢٨٥

2523	חדד

חדד [*ḥdd*]، قل. يكون حادًا، قاطع؛ هُفْعَلْ. يكون مسنونًا (#٢٥٢٣)؛ صفة חַד [*had* [1]]، حاد (عن السيف؛ قا؛ أش ٤٩:٢؛ (#٢٥٢١)؛ חַדּוּד [*haddûd*]، حاد، مسنن (مرّة واحدة في أي ٤١:٢٢؛ (#٢٥٢٩).

ع. ق **١.** إن الجذر الذي يعني "حادًا"، كما مع جذوره المشتركة سريانية.، أرام.، وعرب.، ومحتمل أوغا.، يحمل كلا من المعنى الحرفي (عن السيف، حز ٢١:٩-١١[١٤-١٦])، ويحتمل- رغم أنه فقط عن طريق إعادة البناء- عن الفأس، أش ٤٤:١٢) والبياني (عن يقظة الذناب، حب ١:٨؛ عن الفم أو اللسان، مز ٥٧:٤[٥]؛ أش ٤٩:٢).

٢. ترد صيغة تخميني. هِفْعِيل. للفعل فقط في أم ٢٧:١٧، "كما يحدد الحديد الحديد، كذلك الرجل يحدد صاحبه."

حاد: ← ברר [*brr* [2]] (يحدد، #١٤٠٦)؛ ← חדד [*ḥdd*] (يكون حادًا، قاطع، #٢٥٢٣)؛ ← לטשׁ [*lṭš*] (محدد، #٤٣٢٣)؛ ← קִלְּשׁוֹן [*qillᵉšôn*] (شيء حاد، #٧٨٤٩)؛ ← שׁנן [*šnn* [1]] (محدد، يخترق، #٩١١١)؛ ← أثلم: פְּצִירָה [*pᵉṣîrâ*] (أثلم؟، #٧٢٠١)؛ ← קהה [*qhh*] (يكون أثلم، #٧٧٣٣).

البيبلوجرافيا

W. McKane, *Proverbs*, 1970, 614-15.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

2525 חדה

חדה [*ḥdh* ¹]، قل. مسرور، مبتهج؛ بيعّل. يكون سعيدًا (#٢٥٢٥)؛ חֶדְוָה [*hedwâ*]، فرح (#٢٥٣٠).

ش. أ. ق أوغا. *hdw*، يبتهج (؟)؛ أكد. *hadû*، يبتهج؛ عرب. *haday* يسير بنشاط؛ *hada*ʷ/ʸ، أن يقود [الجمال] بأناشيد؛ أرم. المصري، أرم. كت.، أرم. يه.، الأرامية المسيحية فلسطيني، السامري، سريانية.، المانداني *hd'*، يكون سعيدًا، يبتهج.

رغم أن Gordon (*UT*, 400, §933; cf. *WUS*, 110, §1006) يفترض وجود فعل أوغاريتي *hdw*، يبتهج، إلا أن أغلب الأعمال أوغا. الأخرى، تصنف هذا الورود المحتمل (*KTU*, 3.5.30; 18.1.9) تحت الفعل *'hd*، يمسك (مثل؛ Whitaker, 13-14; CML, 53, 110).

ع. ق ١. يرد الفعل חָדָה والاسم חֶדְוָה مرتين لكل جزء. فرح يثرون عندما سمع عن تحرير يهوه العجيب لإِسْرَائِيل من عبودية مصر (خر ١٨:٩، قل.). يصف المرنم إبتهاج الملك البار، الذي يحتفل ببركات حضور الله (مز ٢١:٦[٧]، بيعّل.).

ناقش العلماء كثيرًا الورود المحتمل لـ חָדָה في أي ٦:٣ وإر ٣١:١٣. أغلب الكتاب يعيدون لفظ صيغة الفعل مس. في أي ٦:٣، "يبتهج" (من חָדָה)، إلى صيغة الفعل יִחַד، يُحسب (Hartley, 90, n. 7; Clines, 70; et al.) في ذلك ضوء اسم فاعل مشابه لـ יִחַד وבּוֹא في تك ٤٩:٦ والطبيعة المتداخلة " للإبتهاج" في قرينة أي ٣. إن إقتراح Rendsburg's (51; cf. Gordis, 34) بأن יָחַד تعني كلا من " يكون متحدا" و"مبتهجًا" غير مرجح.

بالنظر إلى إر ٣١:١٣، إقترح العديد من الباحثين أن يعيدوا لفظ مس.ـיַחְדָּו ، معاً إلى יִחְדּוּ، يبتهج (Holladay, 153, 186; Carroll, 593-94; Rudolph, 164; cf. NRSV, NEB) في ضوء اسمفا. الناتج بين שָׂמַח وחָדָה، وقراءة سب. إن لـ يزاوم .Can التوضيحية (*KTU*, 3.5.30، انظر أعلاه) وُضعت من قبل ترجمات مختلفة موضع الشك من أجل العنصر الثاني (חָדָה؛ Bright (274; كما إقترح (contra Dahood, 51-52؛ cf. NIV, NASB)، أن القراءة مس. تعمل بلطف لتصف النطاق الأشمل للإبتهاج.

٢. تصف حالتي الاسم חֶדְוָה طبيعة الله كالشخص ذو البهجة والقوة (١أخ ١٦:٢٧؛ نح ٨:١٠).

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [*'šr* ²] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [*blg*] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גַּד [*gad* ²] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [*gyl*] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [*ḥdh* ¹] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [*'lz*] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [*'ls*] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [*'ls*] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [*śwś*] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [*śmḥ*] (يبتهج) # يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; R. Carroll, *Jeremiah*, OTL, 1986; D. Clines, *Job 1-20*, 1989; M. Dahood, "Ugaritic and the Old Testament," *ETL* 44, 1968, 35-54; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; W. Holladay, *Jeremiah 2*, Hermeneia, 1989; G. Rendsburg, "Double Polysemy in Genesis 49:6 and Job 3:6," *CBQ* 44, 1982, 48-51; W. Rudolph, *Jeremia*, 1947; R. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, 1972.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

2526 חדה

חדה [*ḥdh* ²]، قل. حملق في؛ نِفْعَلْ. يظهر (#٢٥٢٦).

ش. أ. ق أوغا. *hadah*، يحملق، ينظر، يرى؛ أرام. חֲזָה، يرى.

ع. ق يُترجم الفعل بشكل تقليدي كحال، كما للاسم، جماعة، أو الفعل، يتصل/ يتضمن. وحيث أن الكلمة ترد في توازي مع الفعل חָזָה وتظهرعَلَى أنها صيغة بديلة للكلمة أرام. الدخيلة חֲזָה، فإن *HALAT* يقترح أن الصيغ المناسبة لابد أن تترجم كصيغ الفعل لتعني يحملق في، يظهر.

٢. تستخدم قل. لتدل عَلَى فعل التحديق في. إن الرب لا ينظر فقطِ إلى المظهر الخارجي، لكنه يميز أفكار القلب ونياته، الَّتِي هو نفسه مصورها (مز ٣٣:١٥). لتوضيح حدود سطوة المال، يوضح المرنم أن أي شخص بإمكانه أن يرى الحكماء يموتون؛ وقد يرى الجميع أيضًا أن الحمقى وعديم المشاعر يفنون، لكن لا يمكن أن ترشي الثروة الله عندما يأتي الموت (٤٩:١٠[١١]).

٣. تتصل نِفْعَلْ. بالمظهر في أي ٣:٦. يلعن أيوب يوم ميلاده، متمنياً أن هذه الليلة ما كانت تظهر ضمن أيام السنة، أي، رغباً في إلغائه من التقويم (Blommerde, 38).

نظرة، ملاحظة، إدراك، نظرة، رؤية، يشاهد: ← חדה [*ḥdh* ²] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חזה [*ḥzh*] (يرى، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חמה [*ḥmh* ¹] (يرى، يحذر من، يصبح مرئيا، #٢٧٧٨)؛ ← נבט [*nbṭ*]

(ينظر حوله، يقبل كفعل تحديق، #٥٥٦٤)؛ ← פלס [*pls* 2] (يلاحظ، #٧١٤٣)؛ ← צוץ [*ṣwṣ* 2] (ينظر إلى، #٧٤٣٨)؛ ← ראה [*r'h* 1] (يرى، يرى رؤى، يختار، يلاحظ، #٨٠١١)؛ ← רצד [*rṣd*] (يضع عينيه عَلَى، #٨٣٥٣)؛ ← שׂקד [*śqd*] (يأخذ ملاحظ عن، #٨٥٦٧)؛ ← שׁאה [*š'h* 3] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שׁגח [*šgḥ*] (يحدق، يحملق، #٨٧٠٨)؛ ← שׁור [*šwr* 1] (يحملق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שׁזף [*šzp*] (يخطف نظرة عن، سفعة، شياط، #٨٨١٢)؛ ← שׁעה [*š'h*] (ينظر، يهتم بـ، يحملق في، #٩١٢٠)؛ ← שׁקף [*šqp*] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שׁתע [*št'*] (يحملق، ينظر، يشاهد، ينظر بقلق عَلَى، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, *Psalms 1-50*, AB, 1966; idem, "Hebrew-Ugaritic Lexicography II," *Bib* 45, 1964, 407-8; A. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, BibOr 22, 1969.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

٢٥٢٩ חַדּוּד [*haddûd*] حاد، مسنن، ← #٢٥٢٣

٢٥٣٠ חֶדְוָה [*hedwâ*]، فرح، ← #٢٥٢٥

חדל 2532

חדל [*ḥdl* 1]، قل. أنهي، توقف (#٢٥٣٢)؛ صفة חָדֵל [*ḥadel*]، زائل، متروك (#٢٥٣٤)؛ اسم. חֶדֶל [*ḥedel*]، إنقطاع (مرّة واحدة؛ #٢٥٣٥).

ش. أ. ق إن عبر. חדל تشترك مع عرب. *ḥadala*، "يمتنع عن، يترك، يظل خلفاً" إن علاقة العبرية חָדַל بـأكد. *hadalu* غير واضحة (قا؛ *CAD* 6:22). هناك جذور مشتركة أخرى بمعنى توقف، ترك، ترد أيضًا في أثيوبية، أكد..

ع. ق ١. معظم الورود ٥٥ في ع. ق يُعني ببساطة "تَوقف، إنقطاع" أو "إنسحاب (من عمل شيء ما)."أمثلة تتضمن التوقف عن مشروع بناء بابل (تك ٨:١١)، توقف العاصفة (خر ٢٩:٩)، إنسحاب الفرق من المعركة (١صم ١٣:٢٣؛ إر ٣٠:٥١)، أو حتى توقف الحياة البشرية (أي ١٧:٣؛ مز ٤:٣٩[٥]؛ ٩:٤٩). لاهوتيًا، ترسم الكلمة بصورة ساخرة المعاندين الذين "توقفوا عن سماع" كلمة الرب (٢أخ ١٦:٢٥؛ حز ٥:٢، ٧). لاَحَظ الحكيم أن عدم توقف الشر ينتج من كثرة الكلام (أم ١٩:١٠)، في حين أن الحكيم لم يتوقف عن الإستماع إلى كلمات التعليم (٢٧:١٩). في مكان أخر، تظهر חָדַל في قرينة التقوي والعبادة، حيث بعكس "التوقف عن فعل الشر" التحول إلى طاعة يهوه (أش ١٦:١؛ ٢٢:٢).

٢. قد تعني الكلمة ضمنًا الهجر، كما في أي ١٤:١٩، حيث "رحل" أصدقاء أيوب (NIV). تُفهم العزل المفروض عَلَى الذات من خر ١٢:١٤ (حيث يُفضل الإسْرَائِيليين أن "يتركوا بمفردهم" حتى يخدموا المصريين) وأي ١٦:٧ (حيث يُفضل أيوب عزلة الموت). في أسطورة يوثام، دعيت الأشجار والكرم أن تزن مزايا ترك (أو الإمتناع، NIV) إحتلالهم الحالي ليقبلوا أخر (قض ٩:٩، ١١، ١٣).

٣. قد يترجم الفعل חָדַל أيضًا "الإنقطاع" أو "يكف عن" (١صم ١٣:٢٣؛ أر ٤:٤٠؛ زك ١٢:١١)، أو "يتوقف عن" بمفهوم حتىعدم البدء في تنفيذ مهمة (مثل؛ ١مل ٦:٢٢؛ أي ٦:١٦؛ عا ٥:٧). في النصوص التشريعية، تعني الكلمة ضمنًا يخطأ، بمفهوم رفض إعتراف معين بإلتزامات أخلاقية أو دينية (خر ٥:٢٣؛ عد١٣:٩).

٤. تظهر صيغة الصفة חָדֵל لكن ٣مرات في ع. ق. تعني في حز ٢٧:٣ " الشخص الذي يدع الأشياء تبقى" (أي الشخص الذي لا يستمع إلى الأنبياء). يستخدم المرنم التعبير ليصف طبيعة الحياة البشرية "القصيرة الأجل" أو "سريعة الزوال" في مز ٤:٣٩[٥]. وفي أش ٣:٥٣ يُصور عبد الرب كشخص "مرفوض من الأخرين" (NRSV).

٥. إن الاسم السيغولي חֶדֶל (يحمل حركة السيغول) يرد فقط في أش ١١:٣٨، وفي أغلب الأحيان يُعدل لكي يُقرأ חֶלֶד، عَالم، في توازٍ مع "الإنسانية" (أيضًا JB, NIV, NRSV إلخ). يعرض M. Dahood، ("חֶלֶד، 'إنقطاع' في أش ١١:٣٨،" *Bib* 52, 1971, 215-16) قراءة مس. دون تعديل ويترجمها، "قلت، أني لن أستمتع، آه، آه، بأرض الأحياء؛ // لن أعود أرى الأرض فيما بعد وسط السكان المنقطعين (חֶדֶל)،" يتفق J. D. W. Watts (*Isaiah 34-66*, WBC, 1987, 54-55) ويقدم الترجمة الأقل تكلفاً: "قلت، أنني لن أعود أرى الرب في أرض الأحياء.// سوف لن انظر فيما بعد عَلَى البشر مع السكان الغير الأحياء (חֶדֶל)." (قا؛ H. S. Nyberg, "Hiskias Danklied, Jes. 38, 9-20," *ASTI* 9, 1973, 85-97).

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית [*'aḥᵃrît*] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס [*'ps*] (توقف، ينتهي، #٦٩٩)؛ ← בטל [*bṭl*] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [*gmr*] (يوشك عَلَى النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [*ḥdl* 1] (نهاية، وقفة، #٢٥٣٢)؛ ← סוף [*swp* 1] (يأتي لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סרה [*srh* 1] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [*qeṣ*] (نهاية، حدود، حد فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [*qṣh* 1] (يوشك عَلَى النهاية، يختصر، #٧٨٩٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:79; *TDOT* 4:216-20; *TWOT* 1:264-65; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted

Meanings," *JQR* 27, 1936, 33-58; D. W. Thomas, "Some Observations on the Hebrew Root חָדַל," SVT 4, 1957, 8-16.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٢٥٣٤ חָדֵל [*hadel*]، سريع الزوال، ← #٢٥٣٢

2535 חֶדֶל

חֶדֶל [*hedel*]، عالم الموت (#٢٥٣٥)؛ > חדל [*ḥdl* 1]، قل. ينهي، يتوقف (#٢٥٣٢).

ع. ق يشتق *HALAT* هذه الصيغة من الفعل חָדַל، ينقطع، يتوقف، ينهي، يُترك بمفرده؛ ومن ثم، فهو مكان التوقف أو الهجر. ترد فقط في أش ٣٨: ١١، حيث تتوازي مع אֶרֶץ הַחַיִּים، أرض الأحياء. مما دعى إلى القراءة *hld* في بعض MSS و تر. وعرب. بالمعنى المقترح "عالم"، ومع ذلك فإذ إعتبرت الفقرة merismus، فإن أرض الموت ستكون إختيار مناسب لأرض الأحياء.

موت: ← אבד [*’bd* 1] (أفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [*’ădāmâ*] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [*’āsôn*] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [*gw‘*] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הרג [*hrg*] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [*zrm* 1] (يضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [*hedel*] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [*ḥnṭ* 2] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [*mwt*] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [*qṭl*] (جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [*repā’îm* 1] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [*še’ôl*] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*šaḥat*] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

D. Winton Thomas, "Some Observations on the Hebrew Root *hdl*," SVT 4, 1956, 8-16; idem, "HDL-II in Hebrew," *CBQ* 24, 1962, 154; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, 84; J. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 59; E. Young, *Isaiah*, NICOT, 2:518-19.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

2537 חֵדֶק

חֵדֶק [*ēdeqh*]، ورد بري (#٢٥٣٧).

ش. أ. ق هناك جذر مشترك يرد في عرب. "حَدَق"، (*HALAT* 278).

ع. ق يشير التعبير عرب. بصفة خاصة إلي البنج/ العوسج الرمادي (*Solanum incanum*)، التِي هي شجيرة رمادية، مشعرة، شائكة، مفرعة جدًا، وذات أوراق بيضوية الشكل. أنها نبات إستوائي قاصر عَلَى مناطق الأردن السفلى والبحر الميت. أزهارها هي الليلك وتوتها أصفر. يشير إستخدامها في ك.م.ع إلى السياج الذي يُغلق طريق (أم ١٥: ١٩؛ مي ٧: ٤).

شجيرة شائكة، القراص [نبات ذو وبر شائك]، لدغ، النبات الشوكي، شوك: ← אָטָד [*’āṭād* 1] (شجيرة شائكة، #٣٥٣)؛ ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، ورد بري، #١٤٠٢)؛ ← דֶּבֶר [*deber* 2] (لدغة شائكة، #١٨٢٣)؛ ← דַּרְדַּר [*dardar*] (نبات شوكي، #١٩٩٨)؛ ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (ورد بري، #٢٥٣٧)؛ ← חוֹחַ [*ḥôaḥ* 1] (شوك، #٢٥٦٠)؛ ← מְסוּכָה [*mesûkâ*] (سياج من الشوك، # ٥٠٠٤)؛ ← נַעֲצוּץ [*na‘aṣûṣ*] (شجيرة شائكة، #٥٨٤٨)؛ ← סִירָה [*sîrâ*] (شجيرة شائكة، #٦١٠٦)؛ ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوك، #٦١٤١)؛ ← סְנֶה [*seneh*] (جنبة شوكية، #٦١٧٤)؛ ← סִרְפַּד [*sirpad*] (لدغة نبات القراص، #٦٢٥٢)؛ ← צֶאֱלִים [*ṣe’elîm*] (اللوتس الشائك، #٧٣٦٥)؛ ← צְנִינִים [*ṣenînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤)؛ ← קוֹץ [*qôṣ* 1] (شجيرة شائكة، #٧٧٦٤)؛ ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، القراص، #٧٨٥٣)؛ ← שַׂךְ [*śēk*] (شوك، شظية رفيعة، #٨٤٩٣)؛ ← שָׁמִיר [*šāmîr* 1] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 164.

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

2539 חדר

חדר [*ḥdr* 1]، قل. يحيط، يغلف (#٢٥٣٩)؛ חֶדֶר [*ḥeder*]، اسم. حجرة، غرفة (#٢٥٤٠).

ش. أ. ق يصادق عَلَى هذا الفعل في أرم. חדר، السامري *hadar*، يطوق؛ قا؛ عرب. "حَدَرَ"، إنحدر. يصادق عَلَى الاسم في عرب. "خِدْر" *hidru*، فينيقية. *hdr, hdrt*، وأوغا. *hdr*، غرفة، حجرة.

ع. ق ١. يرد الفعل مرّة واحدة في ع. ق عَلَى وزن اسم فاعل قل. بمعنى يحيط، يغلف (حز ٢١: ١٤[١٩]). يترجم AV وNKJV اسمفا. كاسم بمعنى حجرة خاصة، وهي كناية عن الجسد، لكن يترجمها NIV "يُطوق عليهم من كل جانب." يُفضل Mosis، (*TDOT* 4:222) المعنى "أن يدخل،" بناءًا عَلَى إستخدام الفعل في سي ٥١: ١٩؛ هذه الفكرة تناسب بالتأكيد السيف الخارق. يبدو أن الأعداد

تقرأ חֲדֶרֶת كـ هِفْعِيل. بمعنى "إنك ستصيبهم برعب،" بدلاً من القراءة الّتِي فِي مس. إن النص العبري عسر بسبب أن الصفة المذكر הַגָּדוֹל، العظيم، لا تتوافق نحويًا مع المؤنث חֶרֶב، سيف. وبالتالي، لإزالة عدم التناغم النحوي الظاهري، إقترح Elliger (*BHS*) تعديل النص חֶרֶב חֲלָלִים גְּדוֹלָה הַחֹדֶרֶת לָהֶם، سيف عظيم للذبح يطوقهم. صحيح أن النص عسر، إلا KJV, NKJV, NASB وNIV نجحوا في ترجمة مفهوم النص دون تعديل.

٢. חֶדֶר، اسم. غرفة، حجرة (#٢٥٤٠). ترد الكلمة ٣٨مرة في ع. ق تتضمن مفهوم الظلمة، الإنعزال، التكتم، والأمان. تشير إلى ما هو "داخلي" في مقابل ما هو "خارجي". ولأن الكلمة تشير إلى مكان، فإنها تُستخدم دائمًا كظرف؛ ونادرًا ما تُستخدم كفاعل أو مفعول به لفعل. تشير دائمًا إلى حجرة أو غرفة- دائمًا خاصة- مثل الغرفة الخاصة الّتِي إنفرد فيها يوسف عن إخوته ليبكي (تك ٤٣:٣٠)، مخدع زوجة شمشون (قض ١٥:١)، الغرفة الّتِي كانت في بيت دليلا، حيث إختبأ الفلسطينيون فيها بينما إنتظروا ليقتلوا شمشون (١٦:٩، ١٢)، مخدع أمنون حيث إغتصب شقيقته- من طرف واحد- ثامار (٢صم ١٣:١٠، مرتين)، مخدع داود الخاص حيث كانت تخدمه فيها أبيشج في شيخوخته (١مل ١:١٥)، وحجرة الملك سليمان الخاصة حيث أخذ فيها محبوبته شلاميث (نش ١:٤). حذر إشَعْيَاء شعبه بالإختباء في مخادعهم الآمنة من غضب الله: "هلم يا شعبي أدخل مخادعك وأغلق أبوابك خلفك. اختبئ نحو لحيظة حتى يعبر الغضب." (أش ٢٦:٢٠؛ انظر أيضًا ١مل ٢٠:٣٠؛ ٢٢:٢٥؛ ٢أخ ١٨:٢٤). إنها تشير إلى مخدع العريس (يؤ ٢:١٦)، مخدع الأم (نش ٣:٤)، والملوك (مز ١٠٥:٣٠).

ترد الكلمة أحيانًا في بناء مع كلمة أخرى لكي تجعل إستخدامها أكثر تحديدًا. ومن ثم، فإنها تشير إلىغرفة النوم (حرفيًا، حجرة الأريكة): أثناء الضربات عَلَى مصر، دخلت الضفادع إلى مخدع فراش الملك (خر ٨:٣ [٧:٢٨])؛ قتل إيشبوشث عَلَى سريره في مخدع فراشه (٢صم ٤:٧)؛ ذاع صيت أليشع بمعرفته كل كلمة تقال في مخدع فراش ملك سوريا (٢مل ٦:١٢)؛ حذر سليمان من سب الملك: "لا تسب الملك ولا في فكرك ولا تسب الغني في مضجعك لأن طير السماء ينقل الصوت وذو الجناح يخبر بالأمر." (جا ١٠:٢٠).أحيانًا يُشار إلى غرفة مخدع الفراش حرفيًا كمخدع الأسِرة: أخفت يهوشبع الطفل يوشيا من الملكة القاتلة عثليا في مخدع الفراش، حرفيًا، "مخدع الأسرة" (٢مل ١١:٢-٢أخ ٢٢:١١). عندما إغتال إهود عجلون ملك مُوآب، كان في مخدع علوي، غالبًا عَلَى سطح القصر، الذي أشار أيضًا إليه "بالغرفة الباردة" [حرفيًا، مخدع البرودة] حيث كان ؟ بإحتياجاته الشخصية (قض ٣:٢٤). عندما أعطى داود لسليمان نموذج الهيكل، كان مزود " بمخادع داخلية" ، عَلَى الأرجح تلك الّتِي بُنيت في أسوار المبنى (١أخ ٢٨:١١). أخذ الرب حزقيال في رؤية، أراه فيها شيوخ إِسْرَائِيل وهم مشتركين في العبادة الوثنية وقال، "أرأيت يا إبن آدم ما تفعله شيوخ بيت إِسْرَائِيل في الظلام، كل واحد أمام أضرحة أوثانه [حرفيًا مخادع تصاويره]؟ لأنهم يقولون: الرب لا يرانا! الرب قد ترك الأرض." (حز ٨:١٢). عندما هزم الملك أخاب الملك بن هدد ملك سوريا، "هرب إلى المدينة وإختبأ في غرفة داخلية [حرفيًا من مخدع إلى مخدع]" (١مل ٢٠:٣٠؛ انظر أيضًا ٢٢:٢٥= ٢أخ ٢٨:٢٤). بالإضافة إن كونها كانت مكان للإختباء، فقد كان المخدع الداخلي يُستخدم للكتمان الشديد: عندما مسح خادم أليشع يهوا، كان عليه أن يفعل ذلك في مخدع داخلي (٢مل ٩:٢). تُشير أحيانًا في صيغة الجمع إلى مخازن (أم ٢٤:٤).

٣. بيانيًا، يشير الاسم إلى القبر أو الهاوية (#٨٦١٩) كمخادع الموت (أم ٧:٢٧). إنه يُشير إلى المكان حيث الأبراج السمائية تسكن كمخدع الجنوب، وبالتالي "الأفلاك الجنوبية" (NIV؛ أي ٩:٩). تشير للمكان الذي نشأت فيه العواصف كالمخدع (٣٧:٩). تشير إلى الأجزاء الداخلية للجسم كمخدع البطن (أم ١٨:٨= ٢٦:٢٢) أو كيان الشخص الداخلي (أم ٢٠:٢٧، ٣٠؛ NIV).

تستخدم الكلمة مرّة واحدة كظرف لتعني "داخل" كمقابل لـ" خارج" (تث ٣٢:٢٥).

ب. ت في أدب قم.، من بين الإستخدامات الأكثر شيوعًا، تستخدم חֶדֶר لتشير إلى الآخرة كمخدع للهاوية (كم. 10:34). في العبري الحديث يعني الجذر العبري للفعل في وزن قَل. يخترق، يستقصي؛ وهِفْعِيل. يغرس، يشحن بـ، يسبب الدخول. في أدب المشنى والتلمود تأخذ חֶדֶר معنى إضافي للجزء الداخلي للأعضاء التناسلية للمرأة، وفي الجمع تأخذ معنى التراجع أو التكتم الشديد.

دائرة، تحول: ← אפף [*ʾpp*] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [*hdr* [1]] (يحيط، يغلف، #٢٥٣٩) ← חוג [*ḥwg*] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [*ktr* [2]] (يحيط #٤١٩٣)؛ ← נקף [*nqp* [2]] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [*sbb*] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [*ʿāgōl*] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [*ʿṭr* [1]] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

مخدع: ← חֶדֶר [*ḥeder*] (مخدع مظلم، مخدع الهاوية، #٢٥٤٠)؛ ← לִשְׁכָּה [*liškâ*] (قاعة، #٤٣٨٤)؛ ← וּת מִחֲקָצַע [*meḥuqṣāʿôt*] (مخدع جانبي، #٤٥٥٣)؛ ← עֲלִיָּה [*ʿalîyyâ*] (مخدع علوي، #٦٦٠٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:222-25; *TWOT* 1:265; M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology*, 112; S. Rummel, *RSP* 3:64.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٢٥٤٠ חֶדֶר [*ḥeder*]، مخدع، غرفة، ← #٢٥٣٩

2542	חדשׁ

חדשׁ [*ḥdš*]، بيعّل. يُجدد، يُعيد، يُجدد؛ هِتْبَعِّيل. يُجدد نفسه (#٢٥٤٢)؛ חָדָשׁ [*hadas*]، صفة. جديد، طازج (#٢٥٤٣)؛ חֹדֶשׁ [*ḥōdeš* [1]]، اسم. شهر، قمر (#٢٥٤٤).

ش. أ. ق إن الجذر חדשׁ مشترك في جميع اللغات السامية (انظر R. North, *TDOT* 4:225-28).

ع. ق "جديد" هي ترجمة عبر. חָדָשׁ. لا يوجد مترادفات حقيقية بعيدًا عن العديد من الكلمات ذات معنى متوازي (انظر أدناه، و *THAT* 1:526).

يُذكر الفعل חדשׁ ١٠مرات (٩مرات في بيعّل. ومرة في هِتْبَعِّيل.)، ترد الصفة חָדָשׁ ٥٣مرة (الاسم חֹדֶשׁ، قمر جديد، شهر، حوالي ٢٨٠مرة؛ انظر *HALAT; THAT* counts ورودها ٢٨٣مرة).إن الكلمة أرام. חֲדַת، جديد في حز ٤:٦، يُحتمل أن تكون خطأ مطبعي لـ חַד، واحد (أيضًا سب) (انظر J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, OTL, 1988, 123-24). هناك أربعة أسماء معروفة مشتقة من الجذر חָדָשׁ (انظر *TDOT* and *THAT*).

إن المجالات اللغوية لـ חָדָשׁ تقتصر عَلَى فئات أساسية قليلة. إن المعنى الأعم للفعل في بيعّل. هو أن يجعل شيئًا ما يصبح جديدًا ومختلفًا، أن يجدّده، يعيده، يعيد تثبيته. إستخدمت الصفة חָדָשׁ بمفهوم (أ) شيئًا ما أو شخص ما لم يكن معروفًا سابقًا، و(ب) خاصة حالة التجديد والإختلاف. تقريبًا في جميع ورودها يكون" جديد" و"قديم" أفكار متصلة ومتناقضة (انظر أيضًا *NIDNTT*, 2:669; G. Harbsmeier, "'Alt' und 'Neu' in der Verkündigung," *EvT* 27, 1967, 286-307). إن الورود وهدف معنى חָדָשׁ في ع. ق محدودا نسبيًا، بالمقارنة بالع. ج، وخاصة مع الأدب الحديث (انظر *THAT* 1:526, and dictionaries, e.g., *The Oxford English Dictionary* 7, 1933; *Webster's New International Dictionary* [2], 1953; *HALAT*; and Louw and Nida, *Greek-English Lexicon*, 1988).

إن المعنى والأهمية الاهوتية لـ"جديد" يمكن معرفتهما عن طريق إستخدامها كفعل أو صفة في الأسفار التاريخية والشعرية للع. ق، وإستخدامها في الأدب النبوي.

١. الإستخدام كفعل. إن الفعل في بيعّل. أي يجعله جديدًا، يجدد، يعيد تثبيت، يُطبق عَلَى الملوكية (١صم ١١:١٤)، بهجة خلاص الله (مز ٥١:١٠[١٢])، وجه الأرض (١٠٤:٣٠)، "شهود جدد ضدي" (أي ١٠:١٧)، مذبح الرب (٢أخ ١٥:٨)، بيت الرب (٢٤:٤، ١٢؛ تتوازي مع חזק، يجعله قويًا، يُصلح [#٢٦١٦])، أيامنا كالقديم (مراثي ٥:٢١)، وخاصة أش ٦١:٤، حيث חָזַק تتوازي مع فعلين أخرين: בָּנָה، يعيد بناء (#١٢١٥)، وקוּם، يسترد (#٧٧٥٦). يُستخدم الفعل في هِتْبَعِّيل. كفعل لازم : "يصبح جيدًا مرّة أخرى، جدد ذاتك": "وأيضًا يجدد مثل النسر شبابك" (مز ١٠٣:٥، قا؛ أش ٤٠:٣١). لاحظ North أن חֲדָשׁוֹת الأخروية الَّتِي تبدو قريبة بصفة خاصة للورود الفعلي العشرللجذر، ربما تكون مغالاة لأهميتهم الاهوتية، لكن رأيه هو أن جميعهم تقريبًا يحملون تضمينات خلاصية-تاريخية ولاهوتية. إن المُلك في إِسْرَائِيل ومُلك شاول، الذي سبق أن هُتف له (١صم ١٠:٢٤) والأن "أُعيد تثبيته" (١١:١٤، انظر ع.١٥)، كان مؤسس وأداة لحكم الله الثيوقراطي (قا؛ تث ١٧:١٤-٢٠، و A. A. Koolhaas, *Theocratie en monarchie in Israël*, 1957). رغم أن الورود الثلاثة للفعل في ٢أخ قد يبدو " مادي أكثر" (North, *TDOT* 4:242)، إلا أنه يحمل أهمية لاهوتية. " يجعله جديدًا" في ٢أخ ١٥:٥؛ ٢٤:٤ و١٢ تعني إعادة المذبح/ الهيكل لحالتهما وأغراضهما السابقة، لتكريسهما مجددًا لخدمة الرب. أن تجديد الروح المستقيمة (مز ٥١:١٠[١٢]) هي ترادف مواز لخلق قلب جديد (قا؛ ٤٤:٢٤؛ ٧٣:١؛ مت ٥:٨؛ أع ١٥:٩). تتردد نفس هذه الوصية في إِرْمِيَا (٢٤:٧؛ ٣١:٣٣؛ ٣٢:٣٩) وحز (٣٦:٢٥-٢٦)، وَلَيس العكس (contra North). إن "إحسانات الرب" الغزيرة (مز ١٠٣:٢-٤[٣-٥]) تجعل شباب المرنم يتجدد مثل شباب النسر (قا؛ أش ٤٠:٣١، حيث חלף، يستبدل [#٢٧٣٦] تتوازي مع חָדַשׁ). إن نشاط الله العالمي في الماضي والحاضر يسود مز ١٠٤:٢٩-٣٠. إن تجديد المظهر الخارجي للأرض بوفرة النبات المزهرة حديثًا هو نتيجة لنشاط روح الرب الخَلاق، فحياته تمنح نسمة الحياة (قا؛ تك ٢:٧؛ ٣:١٩).

لُفت الإنتباه إلى التشابه ما بين هذا المَزْمُور وترنيمة أخناتون للشمس (قا؛ H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum AT*, 15-18). تتضح القرينة الإخروية بصفة خاصة في أش ٦١:٤: "سوف يبنون (בָּנָה) الخرب القديمة و يقيمون (קוּם) الأماكن الخربة؛ سيجددون (חָדַשׁ) المدن الخربة..." أشار Westermann حقًا أن "Trito-Isaiah" كان واعيا بأنه قد أرسل "ليعزي النائحين" وأن ما أعطى الناس عزاءا هو التغير العظيم الموصوف في "بدلًا" في ع.٣ب. هذا التغير الكلي يتمثل في أن سببه

هو عمل الله الفدائي (*Isaiah 40-66*, OTL, 369). أخيرًا، يُعتبر ع. ٢١ من مراثي ٥ هو عدد مفتاحي في صلاة الكاتب للتذكر والإسترداد. يتضرع الكاتب أن الرب الذي يملك للأبد، قد "يُرد" (שׁוּב؛ #٨٧٤٠) شعبه إلى نفسه حتى يرجعوا إليه، مع صلاة إضافية بأنه "يجدد" (חָדַשׁ) أيامهم كالقديم. إن العبارتين غير متماثلتين لكنهم يؤكدون نفس التضرع، بأن الرب يسترد شعبه في ضوء علاقة العهد، المادية والروحية.

في كل هذا الورود نرى أن المؤسسة، الأماكن، والتدين الداخلي لشعب الله تجددت، إستردت إلى حالتها وأهدافها السابقة.

٢. الإستخدام في القرائن القصصية والشعرية. (أ) في القرائن التاريخية إستخدمت الصفة חָדָשׁ "جديد" في تقابل مع "قديم"، كذلك بمفهوم شخص ما أو شيء ما غير معروف سابقًا، وخاصة متعلق بحالة جديدة ومختلفة. متضمنة كونه متفوق. فيما يتعلق بالأشخاص فإن الإشارة تكون إلى "ملك جديد" (خر ١:٨)، "حياة جديدة" (تث ٢٤:٥)، و"آلهة جديدة" (قض ٥:٨؛ انظر تث ١٧:٣٢). في مجال الزراعة وفي قرينة العبادة، هناك ذكر لـ" تقدمة حبوب جديدة" (لا ٢٣:١٦؛ ٢٢:٨؛ قا؛ نح ١٢:٢٧). أشياء متنوعة مصنوعة يطلق عليها "جديدة" بمفهوم ما هو جديد وحديث، الذي لم يكن متواجد من قبل: "بيت جديد" (تث ٢٠:٥؛ ٢٢:٨؛ قا؛ نح ١٢:٢٧)، " حبال جديدة" (قض ١٥:١٣؛ ١٦:١١)، "عربة جديدة" (١صم ٦:٧؛ ٢صم ٦:٣؛ ١أخ ١٣:٧؛ قا؛ عد ٧:٣-٩)، "سيف جديد" (٢صم ٢١:١٦؛ قا؛ ١صم ١٧:٣٩)، "رداء جديد" (١مل ١١:٢٩، ٣٠)، "إناء جديد" (٢مل ٢:٢٠)، "دار جديدة" (٢أخ ٢٠:٥)، "زقاق جديد" (أي ٣٢:١٩؛ قا؛ يش ٩:١٣؛ مر ٢:٢٢).

(ب) هناك نصين نبوين يجب ذكرهما في هذه القرينة: "نورجاً حادًا جديدًا" (أش ٤١:١٥)، "بوابة جديدة" (إر ٢٦:١٠)، الّتِي كانت تقع في الساحة العليا، كممر بين مجمع القصر وساحة الهيكل، في مقابل "يشانة" أو "الباب العتيق" (نح ٣:٦؛ ١٢:٣٩).

رغم أن هذه الورودات تبدو أن لها إستخدامات يومية دنيوية، إلا أن تقريبًا جميعها تحمل تضمينات وتناغمات لاهوتية. تتضمن عنصر لاهوتي عندما يُعتبر كلاً من الزوجة الجديدة (تث ٢٤:٥) والبيت الجديد (تث ٢٠:٥) جانب من " قانون الإعفاء من الخدمة العسكرية"؛ حتى الملك الجديد (خر ١:٨)، الذي لم يكن يعرف يوسف، شكل جزءًا من معاملات الله القديرة مع شعبه. تتضح الأهمية الاهوتية في معظم الورود: تقدمة الحبوب الجديدة (لا ٢٣:١٦؛ عد ٢٨:٢٦)، الّتِي كانت تُأخذ من المحصول الجديد، في مقابل יָשָׁן، القديم (# ٣٨٢٤)، متعلقاً بالمحصول السابق (لا ٢٦:١٠)، كان جزءًا مكملاً للطقس المقرر في يوم الحصاد، عيد الأسابيع؛ كانت الآلهة الجديدة (قض ٥:٨؛ قا؛ تث ٣٢:١٧) السبب الأساسي لكارثة إسْرَائِيل الطبيعية وإرتدادهم عن الله. قد تكون العربة في ١صم ٦:٧ و٢صم ٦:٣ (قا؛ ١أخ ١٣:٧) تكون جديدة بناءًا عَلَى إحترام التابوت (أيضًا David Kimchi) وفي المقام الأول بسبب قداسة الله. كان لرداء أخيا (١مل ١١:٢٩، ٣٠) غرضين: أن يحجب هوية النبي وأن يطابق الإستخدام الخاص الذي كان سيقوم به كرمز لإنقسام إسْرَائِيل (١مل ١١:٣١). إن كل شيء له علاقة خاصة بالله يجب أن يكون بالضرورة "جديدًا"، بمفهوم أنه لم يكن شائعًا لكن مُكرسًا لخدمة الله. نفس الشيء يُطبق عَلَى الوعاء الجديد في ٢مل ٢:٢٠؛ يجب أن يكون جديدًا، لم يستخدم للأغراض العادية. حتى الدار الجديدة (٢أخ ٢٠:٥)، الدار العظيمة (٤:٩)، تعرف أيضًا بالدار الخارجية (حز ٤٠:١٧)، دعيت "جديدة" لأنها وُسعت وجُملت عَلَى ما يبدو كجزء من الإصلاح الديني. إن النورج الجديد في أش ٤١:١٥ له بالتأكيد أهمية لاهوتية: لقد طبق بيانيًا عَلَى إسْرَائِيل، الذين سيدمرون أعدائهم كما تطحن جرافة الذرة الشَرقية (قا؛ أش ٢٨:٢٧-٢٨) الحبوب بأسنانها. هناك إستخدام بياني أخر عن "الزقاق الجديدة" في أي ٣٢:١٩؛ تطبق عَلَى أليهو الشاب، في مقابل "أصدقاؤه" "القدامى".

في كل هذا الورود تحمل الصفة חָדָשׁ تضمينات وأهمية لاهوتية أكثر أو أقل هذا صحيح بالأخص عن الورود في أسفار إِشَعْيَاء، إِرْمِيَا، حزقيال.

٣. الإستخدام في الأدب النبوي. في أسفار الثلاثة أنبياء الكبار هناك إشارة إلى "جديد" في ثلاثة قرائن لاهوتية هامة: (أ) "الأولى" و" أمر جديد" في أش ٤٠-٤٨؛ (ب) "العهد الجديد" (#١٣٨٢) و"القلب/الروح الجديدة"؛ (ج)" السماوات الجديدة والأرض الجديدة."

بحسب Westermann أنه لمن الأهمية العظمى أن جميع ورود "جديد" كان مقتصراً عَلَى وقت السبي. كان فقط أثناء فترة السبي أنه قد أشير إلى معاملات الله الجديدة لإسْرَائِيل (*THAT* 1:526; cf. also *TDOT* 4:236). رغم أن هذا التصريح قد يكون مطلقًا جدًا، إلا أن به عنصر من الصحة. لقد كان السبي كارثة بجميع المقاييس (قا؛ J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953, 128). لكي يستعيد شعبه كان عَلَى الله أن يسن تدبيراً جديدًا، الذي كان لابد أن يكون مختلفاً تمامًا عن ما "سبقه". (سبي: لاهوت).

(أ) "الأول" و"الأمرالجديد" . هذه الإزدواجية من المفاهيم تخترق رسالة أش ٤٠-٦٦ كلها. لكنها تتضح بصفة خاصة في الإصحاحات ٤٠-٤٨ (قا؛ ٤١:٢٢؛ ٤٢:٨-٩؛ ٤٣:٩، ١٨-١٩؛ ٤٤:٧؛ ٤٨:٣، ٦). بالطبع، إن التعبيرات الفنية *termini technici* لهذه الأفكار، أي، הָ

רִאשֹׁנֹ، (רִאשׁוֹן)، الأمور الأولى (# ٨٠٣٧)، وזֹאת חֲדָשׁ، (חָדָשׁ)، الأمور الجديدة تقتصر فقط عَلَى قليل من هذه الفقرات: רִאשֹׁנוֹת، (רִאשׁוֹן) في ٤١:٢٢؛ ٤٢:٩، ١٨؛ ٤٦:٩؛ ٤٨:٣، وחֲדָשׁוֹת، (חָדָשׁ) في ٤٢:٩؛ ٤٣:١٩ (مفرد)؛ ٤٨:٦، لكن المفهومين في إزدواجيتهما يشكلوا بالطبع الموضوع المركزي لأش ٣٠-٦٦، أي، "الأشياء العتيقة قد مضت هوذا الكل قد صار جديدًا" (قا؛ H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Gttingen, 1905, 203). أحيانًا تُستبدل بـ רִאשֹׁנוֹת، (רִאשׁוֹן) المؤكدة، الأمور الأولى (٤٣:١٨؛ #٧٧١٩)، أو ملتحقة بـ עוֹלָם מֵעוֹ، الماضي المظلم (٤٦:٩)، والعبارة الهامة עוֹלָם מִשּׂוּמִיעַם־עָ، منذ أسست شعبي القديم (٤٤:٧)، من جانب أخر فإن חֲדָשָׁה / חֲדָשׁוֹת تُستبدل بعدد من المفردات، مثل؛ אַחֲרִית، النهاية/ المستقبل (٤١:٢٢؛ #٣٤٤)، הַבָּאוֹת، الأمور الآتية (٤١:٢٢؛ > בּוֹא #٩٩٥)، הָאֹתִיּוֹת الأمور الآتية (٤١:٢٣)، זֹאת، هذا (٤٣:٩)، וְאֹתִיּוֹת וַאֲשֶׁר תָּבֹאנָה، ما هو عتيد أن يأتي (٤٤:٧).

إن الترجمة الصحيحة لـ" أمور جديدة" في أش ٤٠-٤٨ تحتاج إلى تميز تفسيري حتى نتحقق من الفحوى الحقيقية للمعنى في كل جزء. رغم أن "الأمور الجديدة" لا تذكر صراحة في أش ٤١:١-٥، إلا أنها مُتضمنة، وكذلك وفقًا لتعين الله لذاته في ٤١:٤ بأنه—"أنا الرب—الأول ومع الآخرين أنا هو" (انظر أيضًا ٤٤:٦؛ ٤٨:١٢). لا يوجد تمييز واضح في ٤١:١-٥، ٢١-٢٩ بين "الأمور الجديدة" و"الأمور السابقة". لا شك أن "الأمور الآتية" (חֲרִית הַבָּאוֹת אַ وהָאֹתִיּוֹת، ع.٢٢ و٢٣) هي نبوة غير محققة، في مرحلة تحقيقها. تؤكد القرنية إلى أنها تُشير إلى ظهور كُورَش في أفق التاريخ.

إن التعبير חֲדָשׁוֹת، (חָדָשׁ) الأمور الجديدة، مذكورة أولاً في ٤٢:٩، حيث يُبين عمل الفداء الذي قام به العبد. إلا إن محتوى هذه " الأمور الجديدة" ليس واضحًا.

في ٤٣:٩ "الأمور الأولى" تتقابل مع זֹאת، "هذا" لعمل يهوه الفريد في "الأن" الحاسم (וְעַתָּה في ٤٣:١) لخلاصه ، تجديده وإستعادة شعبه. مرّة أخرى، يُعتبر الوضع دعوى قضائية يُؤكد فيه ألوهية يهوه كرب التاريخ.

يقدم أش ٤٣:١٨ (NEB) الصياغة التصويرية والتناقضية لـ" لا تذكروا الأوليات والقديمات لا تتأملوا بها. هأنذا صانع أمرا جديدا (חֲדָשָׁה)." فهم النبي نشاط يهوه الجديد في قيادة شعبه من السبي البابلي، عَلَى أنه خليقة جديدة، الّتِي سوف تحتضن الأمة وكل النظام المخلوق (٤٣:١٦-٢١، انظر *NIDNTT* 2:670).

في ٤٤:٧ يُؤكد تفرد يهوه (מִי־כָמוֹנִי) بلا شك في مجادلته مع الأمم. إن جانب الماضي يُعبر عنه في المفهوم מִשּׂוּמִי־עַם־עוֹלָם، "حيث أسست شعبي القديم" (NIV). هذه الدلالة تزودنا بـتعبير *terminus post quem* "الأمور السابقة" أي الماضي البعيد ونشأة إسْرَائِيل كشعب الله. يُعبر عن الجانب المستقبلي، "الأمور الجديدة" بـ אֹתִיּוֹת וַאֲשֶׁר תָּבֹאנָה، وما هو عتيد أن يأتي.

يتفوق الإصحاح ٤٦ في إعلانه عن عدم مضاهاة الرب في تعاملاته مع شعبه الغير مستحق. إن عدم الإستحقاق التام للأوثان وتفاهة خدمتهم تقف في تناقض تام لماهيته وما يفعله في تاريخ شعبه. هذه المرة (ع.٩) دُعي الناس لتذكر (قا؛ ٤٣:١٨) "الأمور الأولية". من القرينة المباشرة يتضح أنهم إعلان وإظهار مشورة (עֵצָה، قا؛ ٤١:٤٤؛ ٤٣:١٣) وغرض، وسعادة أو رغبة يهوه (עֵצָה، ع.١٠). لقد كانت هذه هي "العوامل المخفية" في التحكم في التاريخ الماضي. أصبح إتمام "الأمور الأولية" الأن الضمان بأن "الأمور الجديدة" (متضمنة هنا، لكن انظر ع.١٩، ١١ب، ١٣) المُعلنة الأن، لابد أيضًا أنها تتجه تجاه إنجازهم المقرر (انظر، Odendaal, “The ‘Former’ and the ‘New Things,’” 70).

أصبحت الخطوط العريضة "للأشياء الجديدة" مميزة، خاصة في أش ٤٨، بالطبع أن أش ٤٨:١-١١ يطرح مشاكل تفسيرية كثيرة، لكن لا حاجة للإختلاف عَلَى الوحدة الأساسية لهذا "الشعر" (أيضًا صحيح، Muilenburg). ومع ذلك فإن العلماء يتفقون عَلَى تفسير "الأمور الأولية" الّتِي قد أعلنها الرب منذ القدم (ع.٣). هذه "الأمور الأولية" تم تخيلها عَلَى أنها تحققت بالفعل (ع.٣ و٥). بيد أن إسْرَائِيل هي شهادة حية عن كل الأحداث الّتِي تمت في تاريخها الطويل من الوعود والتحقيقات، من التحذير والدينونة. في ع. ٦ب يظهر "الأن" (מֵעַתָּה) حاسمة. منذ هذا الحين فصاعدًا سيصنع يهوه إعلانات جديدة، سيخبرهم عن "الأمور الجديدة." هذه "الأمور الجديدة" هي "أمور مخفية" (נְצֻרוֹת) لن تُعرف عن طريق الإكتشافات البشرية، لأنه قبل "الأن" و"اليوم" الحاسمة هذي، بدوا أنهم ليسوا بموجودين. واضح أن النبي يقف عند الخط الفاصل بين عصرين أو عهدين. وفقًا للقرينة، تعتبر" الأمور الجديدة" هي إرجاء غضب الرب لأجل نفسه (ع. ٩-١١)، قضاؤه عَلَى بابل من خلال واسطة كُورَش (ع.١٢-١٥)، إعادة تأكيد علاقة الرب الفريدة بشعبه (ع. ١٦-١٩) في خروج جديد من مصر، وإختبار أعمال جديدة لخلاص الله لشعبه (ع. ٢٠-٢١)، (انظر Odendaal, “The ‘Former’ and the ‘New Things,’” 71).

وفقًا لرسالة أش ٤٠-١٨ ككل، تعتبر " الأمور الجديدة" الّتِي كُشفت وأعلنت عَلَى أساس "مشورة" و"رغبة" الله هي

أزلية، مرتبطة بعهد جديد من العزاء والخلاص ، لمجيء يهوه المتجدد لشعبه، والإنتصار العالمي لحُكمة السيادي (٤٠:١٠؛ ٥٢:٧-١٠). هذه الحقيقة الجديدة هي نهائية، أبدية، وعالمية، وتبلغ أوُجها حتمًا في خلق "سموات جديدة وأرضاً جديدة" (٦٥:١٧؛ ٦٦:٢٢؛ قا؛ R. A. Harrisville, "The Concept of Newness in the NT," *JBL*, 1955, 69-79). إننا نتفق مع R. North: "إن التجديد إذًا هو مرادف الخلق، لكنه يؤكد عَلى الحركة الديناميكية للإستمرارية بدلاً من الإحلال" (*TDOT* 4:240). (إِشَعْيَاء: لاهوت).

(ب) "العهد الجديد" و" القلب/ الروح الجديد". (i) "العهد الجديد" (#١٣٨٢). ينتهي "سفر التعزية" (إر ٣٠-٣١) بمجموعة متكاملة من ثلاثة نبوات نثرية، تبدأ جميعها بنفس المقدمة: "يأتي اليوم" (٣١:٢٧، ٣١، ٣٨). ثاني هذه الأقوال (ع. ٣١-٣٤) يستحق الشهرة (-J. Bright, *Jer emiah*, AB, 287). أنه يصف "عهدًا جديدًا" الذي سيعطيه الرب يومًا ما لشعبه، غافراً خطاياهم وكاتبًا ناموسه عَلى قلوبهم حتى يعرفه الجميع. لقد أشار Westermann بحق أن "العهد الجديد" يتناقض مع "العهد القديم" بنفس الطريقة الَّتِي تمايزت بها "الأمور الجديدة" عن "الأولية" في -Deu tero-Isaiah (*THAT* 1:528) .

إن الموضوع الأساسي هو ما إذ كان يجب تصور "العهد الجديد" عَلى أنه جديد بصورة جذرية، وأنه يختلف تمامًا عن القديم. العهد السينائي. واضح أن هناك تشبيهات عديدة تقترح عنصر الإستكمال: كلاهما قُرروا من قبل الله، كلاهما قُطع مع إِسْرَائِيل، كلاهما يهتم بالإمتثال إلى תּוֹרָה، وكلاهما له نفس الغرض: أن يعززوا عهد العلاقة بين الله وشعبه (ع. ٣٣ب، قا؛ خر ١٩:٥؛ ٢٠:١). يتمسك كالفن، بِصفة خاصة بأن العهد الجديد لا يلغي صلاحية العهود الَّتِي قطعها الله مع إبراهيم في سيناء.

عَلى صعيد أخر، فإن "العهد الجديد" سيكون مختلفاً تمامًا. لن يكون مجرد تجديدًا للعهد، الذي حدث عِدّة مرات في تاريخ إِسْرَائِيل (خر ٣٤:١؛ يش ٢٤:١٩؛ ٢أخ ٢٩:١٠). فهذا العهد قد كسر بمجرد تأسيسه (خر ٣٢) وجُدد (ع. ٣٢؛ قا؛ عد ١٣، ١٦؛ مز ٩٥:٨-١١؛ إر ٧:٢٥-٢٨؛ ١١:١-٨؛ ٢٢:٩؛ أع ٧:٥١-٥٣). إن الموضوع العام لرسالة إِرْمِيَا هو أن غرض الله من العهد السينائي قد أحبط بتعديات إِسْرَائِيل. وبالتالي، فتجربة أخرى مع العهد القديم ستنتهي بنفس الإحباط. تغيراً جذرياً جديدًا للفكر الذي يقدمه الله ، هو فقط الذي سيكفي، ولهذه الغاية فالله حرفيًا " يقطع" عهدًا جديدًا مع بيتَيَ إِسْرَائِيل (ع.٣١، انظر A. van Selms, *Jeremia*, 1974, 2:79-80).

إن حداثة هذا العهد تتكون من الطريقة الَّتِي سيستقبل بها المشاركين بركات العلاقة المتصالحة مع الله: إن العهد القديم هو من خلال إِسْرَائِيل كأمة (بتعبيرات الناموس الطقسي)، أما العهد الجديد فمن خلال عمل الله الداخلي بالروح القدس. بحسب North إن "الأمر الجديد" الضخم في هذه الفقرة هو دمج الدين في النفس (*TDOT*, 4:237)، هناك إشارات لهذا العهد في أش ٥٥:٣؛ حز ١٦:٦٠-٦٣؛ ٣٧:٢٦. يمثل "العهد الجديد" بداية جديدة، يمكن أن توضح فقط في ضوء تحقيقها. إن التاريخ المستقبلي لهذا المفهوم ينعكس ويؤيد في عِدّة فقرات من ع. ج أي لو ٢٢:٢٠؛ ١أخ ١١:٢٥؛ ٢كو ٣:٦؛ عب ٨:٦-١٣؛ ٩:١٥؛ ١٢:٢٤؛ انظر أيضًا غلا ٤:٢٤؛ عب ٧:٢٢؛ ١٠:١٥-١٨.

(ii) روح/ قلب جديد. تظهر نفس القرينة الأخروية ك"عهد جديد" في فقرات من حز، والتي تشير إلى "روحًا جديدًا" (١١:١٩؛ ١٨:٣١؛ ٣٦:٢٦). بحسب -Wester mann (*THAT* 1:525) تنتمي الثلاثة نصوص الَّتِي في حز والفقرة الَّتِي تخص "العهد الجديد" في إر، بالإضافة إلى إر ٣١:٢٢ بعضها إلى بعض. إنهم يختلفون مع الفقرات الَّتِي في Deutero-Isaiah إِشَعْيَاء- التثنوي بمفهوم أن "الأمور الجديدة" في أش سوف تُختبر من قبل إِسْرَائِيل كأمة. بينما التركيز في أر وحز هو عَلى التجديد الروحي للأفراد (أيضًا North, *TDOT*, 4:238).

كجزء من عودة إِسْرَائِيل الموعودة (حز ١١:١٦-٢٥)، سيعطيهم الله قلبًا غير مُقَسم (حرفيًا "قلب واحد") وسيضع فيهم "روحًا جديدة" (ع.١٩). واضح أن المبادرة هي من قبل الله. سوف "يعطيها" (נָתַן) لهم، خشية من أن يزعموا لأنفسهم المدح المُعطى لهم في ع. ١٨. ستكون هذه عطية مجانية من قبل روحه. يتوازي "قلبًا واحدًا" في ٣٦:٢٦ مع "قلبًا جديدًا" كونها مرادف "لروحاً جديدًا"، لكن مع التأكيد الإضافي عَلى وحدة القلب داخل كل عضو من شعب الله، حتى ما يطلبوا الله بالإجماع. إن "الروح الجديدة" (قا؛ مز ٥١:١٠، ١٢؛ إر ٣١:٣٣)، الَّتِي ستُدرك تمامًا في "الخليقة الجديدة" للع. ج. (٢كو ٥:١٧؛ قا؛ أيضًا رو٦:٤؛ ٧:٦؛ أف ٢:١٥؛ ٤:٢٤)، لها توجهات جديدة، أحكام جديدة، أهداف جديدة، بعكس قلوبهم الحجرية (حز ١١: ١٩ب).

حتى لا يموت "بيت إِسْرَائِيل" بسبب خطاياهم (حز ١٨:٣٠، ٣١أ)، يجب عَلى كل شخص إِسْرَائِيلي أن "يصنع" (עָשָׂה) لنفسه "قلبًا جديدًا وروحاً جديدة" (ع. ٣١ب). هذا التحذير لا يقترح ما الذي يستطيعوا فعله، لكن ما الذي يجب أن يفعلوه: ما الذي يتطلبه الله من كل واحد فيهم. الله فقط هو الذي يستطيع أن يعطيهم قلبًا وروحاً جديدة.

تؤكد هذه النقطة مرّة أخرى في حز ٣٦:٢٦، في تعبيرات مماثلة تقريبًا كما في ١١:١٩. الله "سيعطيهم" "قلبًا وروحاً جديدة" ينزع منهم القلب الحجري (ع. ٢٦ب)، بشرح أوفر في ع.٢٧: "وأجعل روحي في داخلكم، وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملون بها." (NIV).

بحسب القرينة، فإن الله يبرأ قداسته الخاصة بتجديد شعبه (ع.٢٣، قا؛ North, *TDOT*, 4:238-39).

(جـ) سموات جديدة وأرضاً جديدة. يعلن أش ٦٥:١٧-١٨ خلق سموات جديدة وأرضاً جديدة. إن "الأمور الجديدة" المتوقعة والموعودة في الإعلان الأخروي لعمل يهوه المستقبلي يصل من الأجزاء الداخلية للشخص إلى الأبعاد الكونية لعالم جديد (قا؛ *NIDNTT*, 2:670).

إن "السموات الجديدة والأرض الجديدة" في أش ٦٥:١٧ تتناقض مع " الضيقات الماضية" (ع. ١٦ب) و"الأمور الأولى" (ع. ١٧ب). وبالتالي فإن التضاد الموجود في أش ٤٠-٤٨ أعيد تأكيده. إن الخلاص الآتي معلن في ع. ١٧-١٩أ، وفي ع. ١٩ب-٢٥ هناك وصفًا لها. (قا؛ Wester-mann, *Isaiah*, 407). إن الكلمة المفتاحية في ع. ١٧-١٨ "هأنذا خالق" (בָּרָא؛ # ١٣٤٣)، الّتِي تأتي مع עָשָׂה، صانع، وYFCAR، مُشَكِل، هي مصطلحات الخلق في أش ٤٠-٦٦ (قا؛ Odendaal, The Eschatological Ex-pectation of *Isaiah 40-66*, 1970, 136-42). تستخدم בָּרָא هنا بمفهوم "خليقة جديدة" (قا؛ ٤١:٢٠). تحمل "جديد" معنى التغيير المعجزي (قا؛ ٤٢:٩؛ ٤٣:١٩؛ ٤٨:٦). حذر Westermann من أن كلمات " هأنذا خالق سموات جديدة وأرضاً جديدة" لا تعني أن السماء والأرض الحالية ستتدمر وستُستبدل بـ"سموات جديدة وأرضاً جديدة" (*Isaiah* 40-66, 408). قد نتفق مع Westermann (قا؛ *THAT* 1:528) أن إعلان "السموات الجديدة والأرض الجديدة" في أش ٦٥:١٧ يجب أن يُأخذ عَلَى أنه إمتداد كوني "للأمور الجديدة" الموعود بها في أش ٤٠-٤٨. تُفضل القرينة المباشرة هذا الرأي. هناك إشارة في ع. ١٨-١٩ إلى حياة شعب الله في إسْرَائِيل المتجددة، الذي سيكون إبتهاجهم. ومع ذلك، وفي ذات الوقت، تفوق نبوة السموات الجديدة والأرض الجديدة أفق التاريخ، كما واضح من أش ٦٠:١٩-٢٠ و٦٦:٢٢. يصل منظور توقع ع. ق. هذا إلى قمته في تأكيدات ع. ج في ٢بط ٣:١٣ ورؤ ٢١:١. ستكون هذه "خليقة" الله، الخالق الذي هو أيضًا أب ومخلص شعبه (٦٤:٨).

٤. ترنيمة جديدة. لقد إستجاب جماعة العهد الإسْرَائيليين لكلا من أعمال يهوه المخلصة المختبرة أو المتوقعة بـ"ترنية جديدة" رنموها (قا؛ *NIDNTT*, 2:760).

هناك إشارة إلى "ترنيمة جديدة في مز ٣٣:٣؛ ٤٠:٣(٤)؛ ٩٦:١؛ ٩٨:١؛ ١٤٤:٩؛ ١٤٩:١؛ أش ٤٢:١٠؛ قا؛ رؤ ٥:٩؛ ١٤:٣. في كل هذا الورود كانت "الترنيمة الجديدة" إستجابة من قبل شعب الله لإعلان الله وإختبار العمل الجديد للخلاص. تحمل "جديد" هنا معنى طارج، تكيفاً مع المناسبة. أنها لا تعني أن "الترانيم القديمة" أستبدلت "بترانيم جديدة" (انظر A. van Selms, "'n Nuwe lied— die betekenis en nawerking van 'n Bybelse uitdruk-king," *'n Nuwe lied vir die Here*, ed. J. A. Loader, 1979, 1-12). في الْمَزَامِير تشير "ترنيمات جديدة" بصفة عامة إلى الخلاص الذي أختبره بالفعل المرنمين. إلا أنه في أش ٤٢:١٠، تُستحث "الترنيمة الجديدة" بإعلان الله عن "الأمور الجديدة" الأتية (ع.٩).

لقد كان North عَلَى حق عندما قال أن قرائن الورود الّتِي في الْمَزَامِير رغم أنها عشوائية ومتلونة (كما معتاد في الصلاة)، إلا أنها مندمجة مع الصورة المستمرة للتجديد الأخروي: أتى يهوه ليقيم العدل عَلَى الأرض (١٤٩:٧)، أتى ليكمل ويتمم عمل الخليقة (٣٣:١٥، ٦)، ليدع السموات والأرض تبتهج (٩٦:١١)، لِيُظهر خلاصه إلى أقصى الأرض (٩٨:٣ب، ٨)، إلخ، (*TDOT* 4:239).

إن التأمل في الإعتماد الحرفي لهذه الفقرات بعضها عَلَى بعض هو حقًا بلا ترتيب في ضوء تفسيرها. إن الإستجابة النهائية والمطلقة لشعب الله لنعمتة المخلصة في المسيح هي "الترنيمة الجديدة" (ᾠδὴν καινήν) لرؤ ٥:٩ و١٤:٣.

٥. الخُلاصة. "جديد" في معظم نصوص ع. ق. لها مثل نظيرتها "قديم" صدى عدم الإستحقاق التام، بهذا المفهوم يكون "جديد" و"قديم" فكرتين متبادلتن ومتضادتين.

في الإستخدام النبوي للمفاهيم المزدوجة تكون نقطة الحدود هي الحدث الكارثي لسقوط إسْرَائِيل السياسي، خراب أورُشَلِيم والهيكل، والخبرة المأسوية للسبي. في مقابل خلفية هذه "الضيقات الماضية" يعلن الله أمور جديدة، عهدًا جديدًا، قلب وروح جديد. وأخيرًا سماوات جديدة وأرضاً جديدة. إن محتوى "الأمور الجديدة" المحدد، محتجب ومعبر عنه بتعبيرات إعفاء ع. ق. . معظمها تخص مظهر وأنشطة الملك الفارسي كورَش، سقوط بابل، الخروج الجديد كنموذج للخروج الأول من مصر، إسترداد حالة الفردوس، وحتى خلق سموات جديدة وأرضاً جديدة. إن المعنى النهائي لهذه "المور الجديدة" من منظور أخروي يمكن التحقق منه فقط في ضوء حقائق ع. ج بمجيء المسيح، بما في ذلك التوقع الأخروي لمجيئه الثاني، وجدت الإشارات إلى قلب وروح جديدة، الأمور الجديدة، العهد الجديد، السموات الجديدة والأرض الجديدة، حتى اسمًا جديدًا (أش ٦٢:٢) ترنيمات جديدة، تحقيقها النهائي والجوهري (انظر أيضًا R. H. Mounce, et al., "New, Newness," *ISBE* 3:527; F. F. Bruce, "New," *IDB* 3:542-43).

بداية: ← חנך [ḥnk] (يدرب، يفتتح، #٢٥٨٢)؛ ← ראשׁ חֹדֶשׁ [rō' š ḥōdeš] (رأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← תְּחִלָּה [tᵉḥillâ] (بداية، #٩٣٧٨).

قديم، شيخ: ← זקן [zqn] (يصبح قديمًا، يشيخ، #٢٤١٦)؛ ← יָשִׁישׁ [yāšîš] (شيخًا، عجوز جدا، #٣٨١٣)؛ ←

יָשַׁן [yšn ²] (يصبح قديمًا، #٣٨٢٣)؛ ← עתק [ʿtq] (يتحرك، يصبح قديمًا، أن يتحرك، #٦٩٨٠)؛ ← שִׂיב [śîb] (يكون رماديًا، قديم، #٨٤٨٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:669-76; *TDNT* 3:447-54; 4:896-901; *TDOT* 4:225-44; *THAT* 1:524-30; A. Bentzen, "On the Ideas of 'The Old' and 'The New' in Deutero-Isaiah," *ST* 1, 1948, 183-87; R. A. Harrisville, "The Concept of Newness in the New Testament," *JBL*, 74, 1955, 69-79; C. R. North, "The 'Former Things' and the 'New Things' in Deutero-Isaiah," *Studies in OT Prophecy*, FS T. H. Robinson, 1950, 111-26; D. H. Odendaal, "The 'Former' and the 'New Things' in Isaiah 40-48," *OTS*, 1967, 64-75; A. Schoors, "Les choses antérieures רִאשֹׁנוֹת et les choses nouvelles חֲדָשׁוֹת dans les oracles deutéro-isaïens," *ETL* 40, 1964, 19-47.

Pieter A. Verhoef

٢٥٤٣ חָדָשׁ [hadas]، جديد، حديث، ← #٢٥٤٢

2544	חֹדֶשׁ

חֹדֶשׁ [hōdeš ¹]، اسم. شهر، قمر متجدد (#٢٥٤٤)؛ < חדשׁ [hdš]، بيعّل. يجعله جديدًا، يسترد، يجدد؛ هِتْبَعِّيل. يجدد نفسه (#٢٥٤٢)؛ صفة חָדָשׁ [hadas]، جديد، حديث.

ع.ق ١. يرد الاسم חֹדֶשׁ ٢٨٣مرة، بيد أن معناه الأكثر شيوعًا هو شهر. يمكن إستخدامه بالإتصال مع أعداد الإثني عشر شهرجميعها، كما هو موضح في ١أخ ٢٧:٢-١٥، حيث ترد الكلمة ١٢مرة. تستخدم بنفس الطريقة في ١مل: "الشهر الثاني" (١مل ٦:١)، "الشهر الثامن" (٦:٣٨)، "الشهر السابع" (٨:٢). في هذه الفقرات تستخدم الكلمات חֹדֶשׁ ويֶרַח بطريقة تبادلية، حتى في نفس العدد (٦:٣٨؛ ٨:٢). هناك إستخدام أخر لـ חֹדֶשׁ في إرتباط باسم شهر معين مثل؛ شهر زيو (٦:١).

٢. معنى ثاني لـ חֹדֶשׁ هو شهر جديد. كان يعتبر اليوم الأول من الشهر إحتفالاً دينيًا، كانت تقدم فيه الذبائح إلى الله (عد ٢٨:١١)، ويصاحبه النفخ في الأبواق (عد١٠:١٠؛ مز ٨١:٣[٤]). عندما لم تطع إِسْرَائِيل الله، أتهم إِشَعْيَاء النبي إساءة إستخدام الشعب للجماعات الدينية، ذاكراً شهورجديدة، سبوت، الدعوة للإجتماعات/ نداء المحفل (أش ١:١٣).

٣. كانت يُحتفل بالأيام المقدسة في أشهر خاصة محددة (لا ٢٣؛ تث ١٦). يذكر كلا التقويمين في الخروج (خر ٢٣:١٤-١٧؛ ٣٤:١٨-٢٦) ثلاثة أعياد بنفس الترتيب- الفطير، الأسابيع وعيد الجمع. يرد العيد الأول في أبيب، الشهر الذي خرج فيه إِسْرَائِيل من مصر، في الربيع. العيد الثاني، رغم أنه لا يؤرخ بدقة، يرد في وقت جني حصاد القمح. يرد العيد الثالث في نهاية السنة، في الخريف.

يُعدل التثنية مفهوم الثلاثة أعياد (خر ٢٣:١٤، ١٧؛ تث ١٦:١٦) ليناسب حياة الجماعة الّتِي عَلَى وشك الإستقرار في أرض الموعد. هناك تأكيد مشدد عَلَى قدس مركزي يسكن فيه الله (تث ١٦:٢،٦، ١١، ١٥، ١٦). حيث لابد عَلَى جميع الرجال "أن يظهروا أمام الرب إلهك في المكان الذي يختار" (١٦:١٦). حيث كان عَلَى الرجال أن يسافروا من بيوتهم عبر الأرض إلى المكان المحدد، فقد أصبحت الأيام المقدسة في الواقع، حج وتجمعات مقدسة (لا ٢٣:٤). هذه التغيرات أثرت بصفة خاصة عَلَى الفصح، الذي تأسس داخل قرينة أسرة المرء وأهل بيته (خر ١٢:٢-٨).

جعلت مركزية العبادة الأيام المقدسة "أوقاتاً محددة" (لا ٢٣:٤)، الّتِي لابد وأن تتعين بوضوح. بما أن تقويمي سفر الخروج بصدد تاريخ عيد الحصاد غير واضح، فإن تثنية يربطه بشدة بالفصح والحصاد. يرد عيد الأسابيع بعد " سبعة أسابيع تحسب لك. من ابتداء المنجل في الزرع تبتدئ أن تحسب سبعة أسابيع."(تث ١٦:٩) أو " إلى غد السبت السابع تحسبون خمسين يوما" (لا ٢٣:١٥-١٧)، وبالتالي فإن يوم الخمسين (خمسون). رغم أنه لا يعطي أهمية دينية للأسابيع السبعة، فإن التقليد المتأخر يربطه بإعطاء الناموس. يتضمن الحج الثالث في السنة عيد الأبواق، يوم الكفارة، وعيد المظال، الذي يرد في الشهر السابع (لا ٢٣:٢٣، ٢٧، ٣٣). يعتبر عيد المظال تذكر أن الله "في مظال أسكنت بني إِسْرَائِيل لما اخرجتهم من أرض مصر." (لا ٢٣:٤٣).

إنه لمن المثير ملاحظة أن عيد الجمع يرد في نهاية السنة، في الخريف (خر ٢٣:١٦)، والفصح يرد في بداية السنة، في الربيع (لا ٢٣:٥)، رغم أنه لا يوجد إجماع عَلَى التفسير (Childs, 484-85)، إلا أن هناك تفسيرًا منطقيًا عَلَى أن إسرائيل كانت تستخدم تقويمين، تقويم مدني وأخر ديني (Merrill, 251-52).

٤. خارج أسفار ما بعد السبي، هناك أربعة أشهر مذكورة بالاسم: أبيب (خر ١٣:٤)، زيو، بول، أيثانيم (١مل ٦:١؛ ٣٨؛ ٨:٢). تذكر أسفار ما بعد السبي أسماء إضافية : نيسان (نح ٢:١)، شيفان (أس ٨:٩)، أيلول (نح ٦:١٥)، كسلف (زك ٧:١)، شباط (١:٧) وأذار (أس ٣:٧). يرد الشهر الأول باسمين، أبيب، ونيسان، كذلك مع الشهر السابع، تشرين، وأثانيم.

٥. في فقرة واحدة فقط يترجم חֹדֶשׁ كحيوان مؤنث "حرارة" ليصف نقش إِسْرَائِيل للبعل.

قمر، شهر: ← חֹדֶשׁ [*ḥōdeš* [1]] (شهر، قمر متجدد، #٢٥٤٤)؛ ← יֶרַח [*yeraḥ* [1]] (شهر، #٣٧٣٢)؛ ← כֶּסֶא [*kese'*] (قمر مكتمل، #٤٠٥٧)؛ ← לְבָנָה [*lebānâ* [1]] (قمر، #٤٢٤٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:574-78; *TDOT* 4:229-33; *TWOT* 1:266; Childs, *Exodus*, OTL, 1974, 482-86; Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992, 376-83; Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994, 251-56; Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979, 300-307.

Samir B. Massouh سمير بي . ماسوه

חוב	2549

חוב [*ḥwb*]، بيعّل. يكون سبب الذنب (#٢٥٤٩)؛ חוֹב [*ḥôb*]، اسم. رهن، ضمان (#٢٥٥٠).

ش. أ. ق عرب. "حَوب"، يَقترف الخطأ؛ "خَوب"، يُخيب أمل المرء، بذل الجهد دون جدوى.؛ ع.ج. ق *hhb*، خطية، إثم؛ *hb*، يكون مدينًا؛ مشن. عبر. חוב، قل. يُحكم أنه مذنب؛ الجمع. هِتْبَعِّيل.، الدائنين؛ أرم. مصرية.חוב ، يدين؛ سريانية.*haubta'* ، إلتزامُ؛ صيغة الجمع -*haub ta'*) عرب. "حَوب"، إهانة؛ ع.ج. ق *hwb*، إهانة؛ المثنى العبرية חוב، دين. توضح الجذور المشتركة أعلاه مجالين لغوين أساسين للنموذج المطابق، ذنب، المديونية.

ع. ق ١. يوجد الفعل الذي يرد مرّة واحدة في صيغة الجمع في دا ١:١٠، حيث يعني إما يجعله مذنبًا أو يُعَرض الخِصيَ للخطر (حرفيًا، رأسي) أمام الملك. بما أن هناك مخاطرة معينة إقترنت بطلب دَانيآل، فإن تلبية الطلب ستضع رئيس موظفي الملك في موضع المذنب. هذا التعبير يرد بإنتظام في أوراق البردي سامر. بمعنى عرضه (للعقوبة) (Collins, 128).

خمن العديد من العلماء (Driver, 143-44; Klein, 220; Mauchline, 156; McCarter, 363) وزن قل. لـ חֹב (חַבְתִּי، أنا مذنب) في ١صم ٢٢:٢٢ مكان סַבֹּתִי مس. (أحاط) في ضوء القرينة المباشرة والترجمات (سب.، وسريانية.) لقد إستشهدوا بغياب المعنى السببي/ التعليلي، والأهم، حذف الكلمة الَّتِي تعبر عن الموت لتأييد تعديلهم. ومع ذلك، فإن إقترانِ סָבַב بـ בְּ يمكن أن يعني يحوّط (٢أخ ١٤:٣٣، وَحَوَّطَ الأَكَمَةَ بِسُورٍ). يبدو أنه من الأفضل الإحتفاظ بالقراءة مس. والتي تفهم "لقد أحطت [في عداوة] كل حياة/ شعب بيت أبيك (جميع أهل أبيثار)" (قا؛ Hertzberg, 186; KD 2:227).

٢. يشير الاسم إلى (חוֹב) القرض والرهن الذي يعيده الرجل البار. أنه لا يحتجزه عن الشخص المحتاج، لكنه يرده إلى مالكه الصحيح كعلامة عَلَى بره (حز ٧:١٨).

ب. ت تترجم سب. الفعل (دا ١:١٠) بـ κινδυνεύω، يخاطر، يعرض للخطر؛ إن ت. ثيو. ي. تترجمها بأكثر دقة كـ καταδικάζω، يدين، يسلم للدينونة (قا؛ التعليقات أعلاه). ترد الكلمة في سي ١١:١٨.

ذنب، شر، عدم بر/ إثم: ← אָשַׁם [*'šm*] (يصبح مذنبًا، يجلب الذنب، يحمل الذنب، يتقرأنه مذنب، #٨٧٠)؛ ← דָּם [*dām*] (دم، سفك دم، ذنب - دم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← וָזָר [*wāzār*] (ظلم، مُحَمل بالذنب، #٢٢٦١)؛ ← חוב [*ḥwb*] (يكون سبب الذنب،#٢٥٤٩)؛ ← חֵטְא [*ḥē'*] (خطية، ذنب، عقاب الخطية، #٢٦٢٨)؛ ← נקה [*nqh*] (يكون حرًا، يعُفي من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← רשׁע [*rš'*] (يتصرف بشر، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أنه مذنب، #٨٣٩٩).

البيبلوجرافيا

J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1994; S. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1890; H. Hertzberg, *1 and 2 Samuel*, 1964; R. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, 1971; P. McCarter, *1 Samuel*, AB, 1980.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Michael A. Grisanti*

٢٥٥٠ חוֹב [*ḥôb*]، رهن، ضمان، ← #٢٥٤٩

חוג	2552

חוג [*hwg*]، قل. رسم دائرة (#٢٥٥٢)؛ חוּג [*hûg*]، اسم. دائرة، قبو (#٢٥٥٣)؛ מְחוּגָה [*mehûgâ*]، بوصلة (ترد ١.؛ #٤٦٨٤).

ش. أ. ق إن الفعل أرام. يه. وسريانية. *hwg*، يرسم دائرة، والاسم *hwgeta*، دائرة. كثير من التعبيرات السامية المتضمنة חג الساكن لها علاقة بالحركة الدائرية.

ع. ق ١. في أش ٢٦:١٠، في قرينة وصف قوة الله في الخلق (בָּרָא، #١٣٤٣)، يستخدم الفعل في إستدارة الأرض بحدود، الأفق الَّتِي تقع خلفها الظلمة الفوضى العميقة والمظلمة (قا؛ تك ٢:١). لو أنه كما إعتقد بعض العلماء، أن أي ٢٦:٥-١٤ هو جزء موضوع بصورة خاطئة لخطاب بلدد في ٢٥:١-٦، فإن بلدد يرد عَلَى شكوى أيوب عن الحدود (בָּרָא، حد، حكم) الَّتِي وضعها الله عليه، بمجادلته بأن هذه الحدود هي ضرورية في تركيب الكون (قا؛ N. C. Habel, *Job* 368). من جانب أخر. يأخذ J. E. Hartley (*Job*, 364) أي ٢٦:٥-١٤ عَلَى أنه ترنيمة يسبح بها

أيوب قدرة الله العظيمة ويقدم ع.١٠أ "رسم أفقًا/ حدًا عَلَى وجه المياه"—في ضوء أم ٨:٢٧: "لما ثبت السماوات كنت هناك أنا. لما رسم دائرة عَلَى وجه الغمر."

٢. مثل الفعل، يُستخدم الاسم חוּג فقط في الإشارة إلى الخليقة. في أي ١٤:٢٢ يشير إلى القبة، القبو، أو قبة السماء (NIV السموات المقببة)، حيث سي الله لا يمكن أن يتصورها البشر من أسفل، لأن أليفاز يتهم أيوب عن رأيه في أن تسامي الإلهي الذي يترك الله بعيدًا عن العالم (Hartley, 329-30).

في أش ٢٢:٤٠ تبدو أيضًا "دائرة الأرض" الّتِي يجلس عليها الله في عظمة متسامية، أنها قبة فوق الأرض (K. Elliger, *Deuterojesaja*, 1:83). في أم ٨:٢٧، في وصف دور الحكمة في الخليقة-الّتِي تتعزز أهميتها كونها موضوع سعي البشر- ربما تكون الدائرة الّتِي رسمها الله عَلَى وجه الغمر هي "الأفق" (NIV)، لكن بما أنه يبدو أنه إهتمام ع. ٢٩، فإنها ترتبط عِوَضًا بالقبة الّتِي تغلق عَلَى المحيط العلوي لتمنعه من إختراق الأرض (قا؛ تك ١:٧؛ ٧:١١).

٣. في أش ١٣:٤٤، في هجاء هازيء ضد الوثنية، والذي يسعى للتحذير من إغواء الديانات الوثنية،توصف صناعة التماثيل الخشبية أو اللب الخشبي للتماثيل المعدنية بتعبير عمل النجار، الذي يحدد إطاره الخارجي بالبرجَل (מְחוּגָה) أو ربما بأداة دوارة (Elliger, *Deuterojesaja*, 1:428).

دائرة، تحول: ← אפף [ʼpp] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [ḥdr ¹] (يحيط، يغلف، #٢٥٣٩) ←؛ חוג [ḥwg] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [ktr ²] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [nqp ²] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [sbb] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [ʽāgōl] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [ʽṭr ¹] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:244-47.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

٢٥٥٣ חוּג [ḥûg]، دائرة، قبة، ← #٢٥٥٢

٢٥٥٤ חוּד [ḥûd]، يقول لغز، ← #٢٦٤٨

2555 חוה

חוה [ḥwh ¹]، بيعّل. يكون ظاهرًا، مُوَضَّح، مُعلَن (٦مرات + مز ٩:٥٢[١١][؟]+ حب ٣:٢+ أي ١٧:١٣[؟]+ سي ٢٥:١٦[؟]؛ ٤٢:١٩؛ #٢٥٥٥؛ *HALAT* 283b)، אַחֲוָה [ʼaḥawâ ²]، اسم. إعلان، شرح، تفسير (ترد ١. + دا ١٢:٨[؟]؛ # ٢٨٩؛ *HALAT* 30a).

ش. أ. ق ترد الجذور المشتركة للفعل في أرم. חוה يُبين، يُخبر، يُعلن، يُشرح (*GVGSS* 1:277 *k*; F. Rosenthal, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften*, 1936, 65 n. 4)، أرم. المصري بَعِل. *ḥawah* يُبين، يُعلِم، يُبلغ (*DISO*, 84). إن أرم. كت. بَعِل و (h) أفْعِيل חוה ، يُبين، يُعلِم (١٤مرة في دا؛ مثل؛ دا ١٢:٥ וּפִשְׁרָה יְהַחֲוֵה، "فليُعلم بالتفسير "وعن طريق الأطروحة، في عرب. "وَحِي"، يعلن، يوحي (Wehr, 1056b-57a). يرد الفعل دائمًا في أوراق البريدي أرام. من فيلة Elephantine، وفي سفر التكوين في الأبوكريفا (٢:٥، ٢١،٦؛ ٥:٩؛ ٣:٢٢) (قا؛ *LLAVT*, 60-61).

تتضمن الأسماء المشتركة أرم. كت. المصدر (أَفْعيل مصدري.)، אַחֲוָיָה، تصريح، شرح (مثل؛ دا ١٢:٥ אַחֲוָיַת אֲחִידָן، تفسير/ تبيين الألغاز) وأشكال الاسم عرب. *ʼiḥaʼ*، إقتراح، *mxan*، إعلان، وحي، و*waxy*، إعلان، وحي. (Wehr, 1057a).

ع. ق ١. بما أن חוה العبرية، المرادفة للعبرية חָוָה (هِفْعِيل. يصرح)، هي كلمة أرامية دخيلة (GKC §2v; Wagner, 53) وتظهر فقط في الشعر، فإنها تقدم مثالاً محتملاً عن أن الإلقاء الشعري إستمد من أرم. (قا؛ Driver, 30). يُستخدم الفعل دائمًا في أيوب عَلَى وزن بيعّل. بمفهوم، يُظهر، يشرح، ليقدم خطابًا تفسيريًا (مثل؛ أي ١٧:١٥، אֲחַוְךָ، سأوضح/ أشرح لكم [قا؛ ٣٢:٦، ١٠، ١٧])؛ في أي ٣٦:٢، يستأنف أيوب خطابه: " أصبر معيَ قليلاً وسأظهر لك (וַאֲחַוֶּךָּ) أن هناك الكثير ليُقال (حرفيًا، كلمات أكثر، *ʽôd...millîm*) نيابة عن الله" يمجد مز ١٩ التأثير المغير للإستماع لشهادة كلا من سموات الله (١٩:١-٦[٢-٧]) وناموس الرب (١٩:٧-١٠[٨-١١]). في ١٩:٢[٣]، يكتب المرنم: "يومًا إلى يوم (القبة) تسكب أحاديث (יַבִּיעַ אֹמֶר)، ليلاً إلى ليل تبدي/ تعلن علماً (יְחַוֶּה־דָּעַת)" (ترجمة الكاتب). تم إقتراح وجود الفعل بالتعديل، أيضًا في مز ٩:٥٢[١١]؛ حب ٣:٢ (رغم أن H. D. Preuss [*TWAT* 2:784; ET: *TDOT* 4:248] هنا يرفض (تعديل *HALAT*] ؛ أي ١٧:١٣؛ سي ٢٥:١٦.

٢. يرد الاسم العبري אַחֲוָה، إعلان، تفسير، في أي ١٧:١٣ (|| מִלָּה، خطاب، منطوق): " اسمعوا سمعًا لكلماتي، و[إلي] شرحي في مسامعكم" (ترجمة الكاتب). إن التعديل إلى الصيغة الفعلية من וַאֲחַוֶּה، وسوف أعلن (أيضًا *HALAT* 283b)، غير ضروروري. تم تخمين إستخدام أخر للاسم العبري لدا ١٢:٨: " سمعت ولم أستطع أن أفهم؛ ولذلك قلت، 'يا سيدي، ما هو تفسير هذه الأمور؟'" (ترجمة الكاتب) (أيضًا Charles, 336-37, 393, restoring אַחֲוָיַת אֵלֶּה *).

ب. ت وصف فعلي شبيه في الشكل والمعنى لما بعد التوراتية يرد في العبري חוה، يشير، يبين، يُظهر؛ يخبر (Jastrow, 432a)؛ أرم. يه חֲוָא، يُبين، يُظهر؛ يُعلن، يُخبر (Jastrow, 432a)؛ مسيحي. فلسطيني. أرم. *hwy*، يُظهر، يُبين (Schulthess, *Lexicon Syrapalaestinum*, 61a)؛ سريانية. بَعِل. *hwy*، يُظهر؛ يعلن (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 129a)؛ مند. بَعِل (*MdD*, 134a)؛ وعن طريق الأطروحة metatheti-cally, في التدمرية *mawhe*.

ترد جذور الأسماء المشتركة في الترجوم اليهودي أرم. אַחֲוָיְתָא، تعليمات (Jastrow, 39b)، وسريانية. *hwaya'*، توضيح، *mexawyf*، أنبوب للملاحظة (أداة بصرية) *mexawyfnf*، الشخص الذي يعلن، المخبر؛ فهرس (الكتاب)، *mexawyfntf*، توضيح، إثبات، -*metx awyfntf*، إظهار، تعبير، مظهر (Payne Smith, 130b, 263b, 264a, 314b).

كلام: ← [*'lm* ¹] אלם (يكون مقيداً، غير قادر عَلَى الكلام، يصمت، #٥١٩)؛ ← [*'mr* ¹] אמר (يقول، يتكلم، يذكر، #٦٠٦)؛ ← [*bl'* ²] בלע (يوصل، يُبلغ، #١١٨١)؛ ← [*dbr* ²] דבר (يتكلم، يهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩)؛ ← [*ḥwh* ¹] חוה (مصرح، مفسر، #٢٥٥٥)؛ ← לשן [*lšn*] (إفتراء، #٤٣٨٧)؛ ← [*mll* ³] מלל (يتكلم، يقول، يعلن،#٤٩١٠)؛ ← [*ngd*] נגד (يُعلِم، يكشف، يصرح، #٥٥٨٣)؛ ← [*rākîl*] רָכִיל (السفيف، وكيل إعلانات، مخادع، مفتري، #٨٢١٥)؛ ← [*šnn* ²] שנן (يكرر، يسرد، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:(248-55) 248; *TWAT* 2:(784-94) 784-85; *TWOT* 1:267b; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, 1929, 336-37, 393; G. R. Driver, "Hebrew Poetic Diction," in *Congress Volume, Copenhagen* 1953, SVT 1, 1953, (26-39) 30; F. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum adiuvante Academia Litterarum Regia Borussica*, 1903, 61a; J. A. Soggin, "La radice *HWH II* in ebraico, con speciale riferim ento a Ps. 19:3b," *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 17, 1967, 9-14; M. Wagner, *Die lexicalischen und grammatikalischen Aramaismen in alttestamentlichen Hebrวisch*, BZAW 96, 1966, 53, nos. 91, 92.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

2556 חוה

חוה [*ḥwh* ²]، هِشتَفعِّيل.، فقط: يعبد، ينحني، يقدم الخضوع (#٢٥٥٦).

ش. أ. ق بشكل تقليدي، فُهم الشكل הִשְׁתַּחֲוָה عَلَى أنه صيغة هِتْبَعِّيل. من שחה (ويرتبط بشدة بـ שחח وשׁוח)، ولكن الأن،بناء عَلَى إكتشاف الجذر חוי في الأغاريتي (بصيغة تعني "ينبطح")، تم الإتفاق عَلَى أن الجذر العبري חוה كان موجوداً. يوجد أيضًا الجذر المشترك عرب. الذي يعني "يتكور". يظهر الفعل في قمران (فحب. ١٢: ١٣؛ نطح. ١٢: ١٤؛ وثص. ١١: ٢٤). تترجم سب تقريبًا دائمًا προσκυνεῖν (*TDOT* 3:249-50). مثل هذه الإشارات معروفة عبر ش. أ. ق (انظر O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 308-11).

ع. ق ترد صيغة هِشتَفعِّيل. ١٧٠مرة، ٤٥ مرّة في أسفار موسى الخمس (٢٣مرة في تك)، ٥٥مرة في التثنية hist (٤٨مرة، صموئيل والملوك)، ٣١مرة في أنبياء ست (٢١مرة، أش، إر)، ١٧مرة في اَلْمَزَامِير، ١٧مرة في الأخبار- نحميا، ٥ مرات في راعوث، أستير، وأيوب.

١. يشير الفعل دائمًا إلى توجه موجه ناحية بشر أو صورة إله يُعرف (بطريقة مناسبة أو غير مناسبة) بكونه في موضع الإجلال والسلطة. إعتمادًا عَلَى الصورة أو الموقف، فقد تكون إيماءة عن تحية، إحترام، خضوع، أو عبادة. قد يستلزم العمل السقوط عَلَى الركب، الَّتِي أمامها يضع الشخص يديه، أو يحني بينها الشخص وجهه (أنف، جبينه) إلى الأرض (أو إيماءات مقارنة)، كما يتضح من الإشارات المتكررة "إلى الأرض" (אָרֶץ)، "أنف، وجه" (אַפַּיִם انظر تك ١٩:١؛ ١صم ٢٣:٢٥، ٤١؛ قا؛ ١مل ٤٢:١٨). إن الإيماءة هي علامة خارجية عن الروح الداخلية (رغم إحتمالية الرياء)؛ قد تعبر الكلمات أيضًا ببساطة عن الدوافع الداخلية. عادة لا يتطلب وضع الصلاة (تمديد اليد) عادة الإنبطاح.

يُستخدم الفعل عادة بالإرتباط مع كلمات أخرى، تساعد في تشكيل معناها في قرينة مُعينة: כָּרַע קָדַד סָגַד، يحني الركبة، أمام الله (أو آلهة أخرى) وملوك (مز ٦:٩٥؛ أس ٣:٢، ٥)؛ נָשַׁק، يُقبل (خر ٧:١٨)؛ נָפַל، يخر لأسفل (٢صم ١:٢؛ ٩:٦، ٨)، פָּלַל، يصلي (أش ١٧:٤٤؛ ١صم ٢٨:١). يقترن دائمًا الفعل עָבַד، يخدم، بالفعل חָוָה، عندما يُستخدم مع يهوه أو آلهة أخرى (تث ١٧:٣٠؛ انظر القائمة في *TDOT* 4:254)، ويجعل العبادة والحياة اليومية في وحدة كلية.

٢. يُستخدم الفعل فيما يتعلق بالتفاعلات البشرية، لكن في أغلب الأحيان بالإرتباط مع العبادة الإلهية. فكما في التفاعل البشري، ينحني الناس أمام أفراد لأسباب متعددة: لغرباء عظماء بإحترام (تك ٢:١٨)، للإعتراف بالسلطة (را ١٠:٢١)، لإعطاء الإجلال (١صم ١٤:٢٨)، حتى للتعبير عن الفرح (خر ٧:١٨)، وللتضرع (١صم ٣٦:٣). تستخدم الإيماءة بطريقة ساخرة في تطور العلاقات الأسرية في

تك، عندما بعكس التوقعات، إنحنى يعقوب أمام عيسو (تك ٣:٣٣؛ قا؛ ٢٧:٢٩) ويوسف أمام يعقوب (١٢:٤٨، قا؛ ١٠:٣٧) وأخيرًا رفض الطاعة لإخوته (١٨:٥٠-٢٠؛ قا؛ ٦:٤٢؛ ٢٦:٤٣).

في المناصب الملكية، يُقيم الفاعلون مثل هذه الإيماءات الخاضعة لأولئك ذوي هذا المنصب (٢صم ٤:١٤، ٢٢؛ ١٥:٥؛ ٤:١٦؛ ٢أخ ١٧:٢٤). إن عدم الإكتراث بهذا الفعل يتضح من رد فعل هامان أمام رِفض مردخاي للإنبطاح (أس ٢:٣-٦). إن إستخدامها في الْمَزَامِير الملكية (١١:٧٢؛ قا؛ ع. ٩؛ ٢٢:٢٩) ستضع مع الوقت هذه الإيماءات داخل دائرة المواضيع المسيانية (قا؛ رو ١١:١٤؛ في ١٠:٢). بالإضافة إلى أن الرسول الإلهي (عد ٣١:٢٢؛ يش ١٤:٥؛ قا؛ تك ١:١٩) والنبي (٢مل ١٥:٢؛ ٣٧:٤) يمكن أن يستحثوا إيماءات خاضعة.

٣. إن إستخدامها في عبادة الإلهية هو الأكثر شيوعًا (تقريبًا، ١١٠مرة، تشير أكثر من نصفها إلى آلهة؛ في هذه القرائن، تترجم RSV بعبادة (٨٧مرة) أو ينحني (لأسفل) (٢٤مرة). هذا الفعل يُستخدم مع الأفعال الفردية أو متضامنة، مستحثة بالإمتنان لما فعله الله (تك ٢٤:٢٦، عبد إبراهيم؛ ١مل ٤٧:١، داود) أو عقب إستقبال وعود إلهية (خر ٣١:٤، إِسْرَائِيل في مصر) وكلمات إلهية أخرى (١٩:٣٣، إِسْرَائِيلَ؛ ٨:٣٤، موسى؛ قض ١٥:٧، جدعون). مثل هذا الأمثلة ليست جزءًا من خدمة العبادة، لكن يبدو فقط أنها تتضمن ذبيحة/تقدمة الصلاة. في أوقات، يستلزم هذا زيارة إلى القدس (١صم ١٩:١؛ ٢صم ٢٠:١٢).

يضم هذا الفعل أشكال أخرى من النشاط التعبدي خاصة في سفر الأخبار ونحميا، مثل الذبائح وأنواع مختلفة من الموسيقى (١أخ ٢٠:٢٩؛ ٢أخ ٣:٧؛ ٢٨:٢٩-٣٠؛ نح ٦:٨؛ ٣:٩؛ قا؛ تث ١٠:٢٦)(؛ لا شك في أن الكلمة في حد ذاتها، بالمقارنة "لعبادتنا" تدل عَلَى أوضاع متكاملة في نصوص أخرى أيضًا (١صم ٣:١؛ مز ٢:٢٩؛ ٦:٩٥؛ ٥:٩٩، ٩؛ ٧:١٣٢؛ أر ٢:٧؛ حز ٩:٤٦).

إن كل شعب الأرض مدعوين لأن يعبدوا إله إِسْرَائِيل (مز ٩:٩٦)، وتَخَيُّل عبادة يهوه كحقيقة مستقبلية لإِسْرَائِيل (أش ١٣:٢٧) في هيكل جديد (حز ٢:٤٦-٣) وللأمم (مز ٢٧:٢٢-٢٩[٢٨-٣٠]؛ أش ٢٣:٦٦؛ صف ١١:٢). في ذات الوقت، من الملاحظ أن عبادة الآلهة من جانب غير الإِسْرَائِيليين تُعرض في أوقات بلا دينونة (٢مل ١٨:٥؛ ٣٧:١٩؛ قا؛ مز ٤:٦٦، NRSV).

٤. هناك العديد من الإشارات إلي عبادة آلهة أخرى وتماثيلها عبر ع. ق.. أن التأكيد عَلَى هذا الأمر يتركز في أول [ثاني] وصية (خر ٥:٢٠؛ ١٤:٣٤؛ تث ٩:٥) ومشدد عليها بمذكرين (مز ٩:٨١[١٠])، بإقرار وإدانة الممارسات الوثنية (١مل ٣٣:١١؛ إر ١٦:١)، بمصلحين ملكين (٢مل ٢٢:١٨)، بسخرية (أش ١٥:٤٤-١٧)، وبإنذارات أن عبادة آلهة أخرى تضع مستقبل إِسْرَائِيل في خطر (١مل ٦:٩، ٩)، وقد حدث ذلك منذ أيامها الأولى (خر ٨:٣٢). في الواقع أنها تتحول لتكون العامل المفتاحي في سقوط إِسْرَائِيل (٢مل ١٦:١٧) ويَهُوذَا (إر ٨:٢٢-٩).

يعبد، ينحني، يخدم: ← גהר [ghr] (أسفل، ينحني فوق، #١٥٦٦)؛ ← חוה [ḥwh ²] (يعبد، ينحني، يجلل (ينحني إجلالا، #٢٥٥٦)؛ ← כפף [kpp] (ينحني إلي أسفل، يحني نفسه إلى أسفل، #٤١٠٤)؛ ← כרע [kr'] (ينحني، #٤١٥٦)؛ ← סגד [sgd] (ينحني، #٦٠٣٢)؛ ← עבד ['bd] (يعمل، يخدم، يعبد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [qdd] (ينحني إلى أسفل، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שׁרת [šrt] (يخدم، يعمل كمرافِق، يخدم، يعين، #٩٢٥٠).

البيبلوجرافيا

TDOT **4**:248-56; *THAT* 1:530-33; *TWOT* 1:267-69; S. Kreuzer, "Zur Bedeutung und Etymologie von הִשְׁתַּחֲוָה / ישׁתחוי," *VT* 35, 1985, 39-60.

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

٢٥٥٧ חַוָּה [hawwâ ¹]، معسكر، مدينة- خيمة، ← #٢٨٣٧

٢٥٥٨ חַוָּה [hawwâ ²]، حواء، ← أدم

2560 חוֹחַ

חוֹחַ [ḥôaḥ ¹]، شوك (#٢٥٦٠)؛ חָח [hah]، شوك، شرك (#٢٦٢٦).

ش. أ. ق أكد hahhu (*AHw* 1:308; CAD 6:29) .

ع. ق ١. تُعرف الكلمة חוֹחַ دائمًا بالشوك الذهبي (*Scolymus hispanicus, maculatus*؛ انظر *HALAT* 281). وهي أعشاب ضارة تزاحم نباتات أخرى. إنها طويلة، لها أفرع شائكة وتنتج زهرة صفراء لامعة (Jacob, 816). إنها نبات شائك موجود كعشب ضار في حقول القمح (قا؛ مر ٧:١٣، مثل القمح والزوان) وللهلاك. أنه اسم عام للشوك كما تُبين الكثير من القرائن (٢مل ٩:١٤؛ أم ٩:٢٦؛ نش ٢:٢- في تضاد مع محبوبة سليمان). انظر أيضًا ٢أخ ١٨:٢٥؛ أي ٤٠:٣١؛ أش ١٣:٣٤؛ هو ٦:٩.

٢. تُستخدم חוֹחַ أيضًا كشوك يوضع في خيشوم السَّمَك لنقلها إلى البيت (أي ٢:٤١[٢٦:٤٠]).

٣. بينما المعنى الحرفي חָח هو "شوك" إلا أنها تستخدم في ع. ق. بيانيًا عن الخزامة. في أغلب ورودها، توظف חָח في قرائن حربية عن الخزامة الَّتِي تُوضع خلال الأنف أو وجه الأسرى: عن سنحاريب، الذي سيضع الله

في أنفه خزامة (٢مل ١٩:٢٨؛ أش ٣٧:٢٩)؛ عن يهوآحاز الذي أخذ إلى مصر بخزامة (حز ١٩:٤)؛ صدقيا أخذ إلى بابل بخزامة (٩:١٩)؛ عن فِرْعَوْن، الذي سيضع الله في فكه خزامة (٢٩:٤)؛ وعن جوج، الذي سيضع الله أيضًا في فكه خزامة (٣٨:٤). لتوضيحات محتملة انظر *ANEP*, fig. 447.

٤. تستخدم חָח أيضًا بصورة بيانية عن الحُلي، خاصة "البروشات" المكرسة لخدمة يهوه (خر ٣٥:٢٢).

ب. ت يوجد التعبير في أرم. يه. חוּחָא، حيث ترتبط بـ קִמּוֹשׂ (y. Sabb. 1.3). ترد الكلمة חָח مرّة واحدة في مخطوطات البحر الميت (1QIsa 29:4).

شجيرة شائكة، القراص[نبات ذو وبر شائك]، لدغ، النبات الشوكي، شوك: ← אָטָד [*'āṭād* [1]] (شجيرة شائكة، #٣٥٣)؛ ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، ورد بري، #١٤٠٢)؛ ← דֶּבֶר [*deber* [2]] (لدغة شائكة، #١٨٢٣)؛ ← דַּרְדַּר [*dardar*] (نبات شوكي، #١٩٩٨)؛ ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (ورد بري، #٢٥٣٧)؛ ← חוֹחַ [*ḥôaḥ* [1]] (شوك، #٢٥٦٠)؛ ← מְסוּכָה [*m^e^sûkâ*] (سياج من الشوك، #٥٠٠٤)؛ ← נַעֲצוּץ [*na^ᵃ^ṣûṣ*] (شجيرة شائكة، #٥٨٤٨)؛ ← סִירָה [*sîrâ*] (شجيرة شائكة، #٦١٠٦)؛ ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوك، #٦١٤١)؛ ← סְנֶה [*s^e^neh*] (جنبة شوكية، #٦١٧٤)؛ ← סִרְפַּד [*sirpad*] (لدغة نبات القراص، #٦٢٥٢)؛ ← צֶאֱלִים [*ṣe'ĕlîm*] (اللوتس الشائك، #٧٣٦٥)؛ צְנִינִים [*ṣ^e^nînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤)؛ ← קוֹץ [*qôṣ* [1]] (شجيرة شائكة، #٧٧٦٤)؛ ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، القراص، #٧٨٥٣)؛ ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوك، شظية رفيعة، #٨٤٩٣)؛ ← שָׁמִיר [1] [*šāmîr* [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

Irene and Walter Jacob, "Flora," *ABD*, 1992, 2:816; H. and A. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, 153; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 160.

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٢٥٦١ חוֹחַ [*hôaḥ* [2]]، تجويف، صدع في الصخرة، ← #٥١١٧

2565	חול

חול [*ḥwl* [1]]، قل. يدور حول (قض ٢١:٢١)؛ بُولِيل. يرقص (٢١:٢٣)؛ hithpol. يدور (إر ٢٣:١٩) (#٢٥٦٥)؛ מָחוֹל [*mahôl* [1]]، يرقص (مز ٣٠:١١[١٢]؛ ١٤٩:٣؛ ١٥٠:٤؛ إر ١٣:١٣؛ مراثي ٥:١٥) (#٤٦٨٨)؛ מְחֹלָה [*meholâ*]، يرقص (خر ١٥:٢٠؛ ٣٢:١٩؛ قض ١١:٣٤؛ ٢١:٢١؛ نش ٦:١٣[٧:١]) (#٤٧٠٣).

ع. ق ١. حركة إيقاعية مبهجة. دائمًا بمصاحبة الموسيقى، تلعب جزءًا هامًا في حياة إسْرَائِيل وديانتها. كان الإسْرَائِيليون مثلهم مثل بقية شعوب الش. أ. ق. معتادين عَلَى التعبير عن مشاعرهم من خلال الرقص. هناك حالات عن الرقص تتضمن المواكب، الإنتصارات العسكرية، العبادة، طقوس المناحة، الزواج، والأحداث الّتِي تحرك المرء للإحتفال. في أغلب الأحيان يوصف النساء كفاعل الرقص ، إلا أن الملك داود وُصف بأنه "رقص أمام الرب." داود ليس هو الذكر الوحيد المذكور عنه أنه رقص في الع. ق؛ فقد إشترك أنبياء البعل في "الرقصات القافزة" في القصة المذكورة في ١مل ١٨:٢٦.

في أغلب الأحيان يرد وصف الرقص في ع. ق في قرينة الإحتفالات الدينية الجماعية. كان الرقص مرتبط بصورة معقدة بقدسية حياة الإسْرَائِيليين اليومية. وحيث أن إسْرَائِيل لم تفصل الحياة الدنيوية عن الدينية، فقد كان الرقص مقبولاً، حتى أنه كان طريقة مناسبة يستطيع الناس أن يعبروا بها عن مشاعرهم تجاه الرب. كان الرقص جزءًا طبيعيًا من الحياة، سواء كان سبب الرقص مرتبطا بالفرح أو الحُزْن.

٢. بحسب Gruber (320-46) هناك ١٠ تعبيرات مشتقة للرقص في ك.م.ع، تتضم קָפַץ רָקַד סָבַב חָגַג כרר דָּלַג، (#٤١٥٩)، חול פָּסַח פָּזַז وשָׂחַק. هناك حالات للرقص في الأسفار الأولى الخمس، الأدب التاريخي، الْمَزَامِير وأدب الحكمة، وكذلك الكتابات النبوية.

إن فكرة "القفز" موضحة في الفعل العبري רקד (#٨٣٧٦). قد يشير إلى نشاط الحيوان: الكباش (مز ١١٤:٦)، العجول (مز ٢٩:٦)، والماعز (أش ١٣:٢١). يستخدم هذا الفعل في ١أخ ١٥:٢٩ ليصف داود وهو "يرقص أمام الرب: "هناك وقتًا للرقص (רָקַד)" في جا ٣:٤، ويوصف أبناء الأشرار "كالراقصون" في أي ٢١:١١. أن الرقص هو عكس النواح (جا ٣:٤).

إن أفضل ترجمة للكلمة חגג (#٢٥١٠) وجذورها المشتركة هي "أن يرقص" أو "ينتقل" وتشير إلى الرقص في دائرة، وربما حتى بطريقة الترتيل (مز ١١٨:٢٧). في أغلب الأحيان تستخدم חָגַג في القرائن الإحتفالية (عَلَى الأقل ١٣مرة من الورود ١٦). إن القرائن التعبدية في مز ٤٢:٥ و١١٨:٢٧ هي أمثلة محددة عن الترتيل الديني. إن إحتفال الرقص في شكل أناشيد دينية كان طريقة الإحتفال بصلاح الرب. كان الإحتفال العسكري مناسبة بالنسبة لعماليق، الذين كانوا "يأكلون، ويشربون، ويمرحون (يرقصون في دائرة) بسبب القَدر العظيم من الغنائم الّتِي أخذوها من أرض الفلسطينيين" (١صم ٣٠:١٦).

إن الجذر סבב، يذهب حول (#٦٠١٥)، هو تعبير أخر مشتق للرقص يمكن ترجمته " يطوف، يلف حول، أو يرقص." إن له معنى ضمني خاص " الطواف للإنتصار"

هذا هو الفعل المختار في يش ٦ (مستخدم ٦مرات) ليصف نشاط الإسْرائيليين وهم "يسيرون" أو "يرقصون" حول أريحا. إن الطواف له أهمية رمزية: فرض السلطة عَلَى (أي يغلبوا) سكان أريحا. هناك إشارات أخرى حيث تستخدم סָבַב كأناشيد دينية تتضمن مز ٦:٢٦ وجا ٥:١٢. يُوصف النائحين وهم "يطوفون بالمكان"—أو يرقصون—حول التابوت (المنصة الّتِي كان يوضع عليها التابوت) في جا ٥:١٢.

يستخدم كلا من الجذر קָפַץ (#٧٨٩٠) ودָלַג (#١٩٢٥) في نش ٨:٢، تترجم "يقفز" و"يثب" عَلَى التوالي. الأعرج سيرقص، ويقفز، ويطفر (דָּלַג) مثل الإيل أثناء العصر المسياني بحسب أش ٦:٣٥.

إن التعبيرات المشتقة لرقص פזז (#٧٠٦٠)، פָּסַח (#٧١٧٤) هي صيغ أقل إستخدامًا، تعني פזז أن "يقفز" وتترجم "يرقص" فقط في ٢صم ١٦:٦ (بجانب פָּזַז)، في حين تردها NIV "قفز". يستخدم ١مل ٢٦:١٨ الفعل כָּרַר ليصف النشاط الطقسي الديني لأنبياء البعل. كان رقصهم نوعًا من "الرقص الواثب" ربما بسخرية بسيطة وجد نفس الفعل في ع.٢١ حيث يسأل إيليا، "إلى متى تتذبذبون (تقفزون) بين الرأيين؟".

٣. إن أكثر التعبيرات إستخدامًا لـ"رقص" في ك.م.ع هو מָחוֹל. يعني الجذر חוּל "أن يؤدي رقصة دائرية" بحسب Gruber، وعادة تستخدم في القرائن الحربية (قا؛ خر ٢٠:١٥؛ قض ٣٤:١١؛ ١صم ١٨:٦-٧؛ ٢١:١٢ب؛ ٢٩:٥ب). بإستخدام المجاز في مز ٣:١٤٩ و٤:١٥٠ للآلات الموسيقية. أكثر من أي تعبير مشتق أخر للرقص كانت מָחוֹל رقصة لتعبر عن مشاعر الفرح، خاصة كطريقة لوصف نشاط النساء الذين يرقصون عندما يعود أزواجهن بسلام من الحرب (قا؛ قض ٣٤:١١؛ ١صم ١٨:٦-٧).

قد يتضمن الرقص الإلتفاف في دائرة، الدوران، القفز، الوثب، الطفر والنط، أو ربما الدوران بسرعة. يظهر النمط أو الطريقة عَلَى أنه يحمل أهمية قليلة لغرض الرقص ودوافع الناس الذين يؤدون نشاط الرقص. جميع التعبيرات المشتقة للرقص المذكورة أعلاه- مع إحتمال إستثناء קפץ דלג / تستخدم في قرائن العبادة.

ع. ج في ع. ج رقصت إبنة هيروديا (ὀρχέομαι؛ مت ٦:١٤؛ مر ٢٢:٦) رقصة شهوانية ذات طابع يوناني أو روماني وليست من طابع الرقص العبري المذكور في ع. ق. إن الموسيقى والرقص الذان كانا جزءًا من الإحتفال البهيج بعودة الإبن الضال (لو ٢٥:١٥) كانا تعبيرًا عن الفرح الحقيقي، لكن هذا الإحتفال البهيج كان إساءة إلى الإبن الأكبر الغيور، الذي ظل بالبيت وكان مخلصًا لأبيه.

يرقص، يدور: ← חוּל [ḥwl [1]] (يدور حول، يرقص، #٢٥٦٥)؛ ← כרר [krr [2]] (يدور، #٤١٥٩)؛ ← רקד [rqd] (يقفز، يثب، #٨٣٧٦).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:260-64; *TWAT* 2:799-802; G. W. Ahlstrm, "*krkr* and *tpd*," *VT* 28, 1978, 100-102; Y. Avishur, "*krkr* in Biblical Hebrew and Ugaritic," *VT* 26, 1976, 257-61; A. A. Chisha, "Praise the Lord with Dance (Ps 50)," *African Ecclesiastical Review* 25, 1983, 28-32; C. Gordon, "David the Dancer," in *Yehezkel Kaufman Jubilee*, M. Haran, ed., 1960, 46-49; M. I. Gruber, "Ten Dance-Derived Expressions in the Hebrew Bible," *Bib* 62, 1981, 320-46; R. G. Kraus, *History of Dance in Art and Education*, 1969; R. Langdon. "Dancing Before the Lord," *Reformed Worship* 12, 1989, 22-23; J. Morgenstern, "The Etymological History of the Three Hebrew Synonyms for 'to Dance,' *HGG, HLL* and *KRR*, and their Cultural Significance," *JAOS* 36, 1917, 321; R. E. Murphy, "Dance and Death in the Song of Songs," in *Love and Death in the Ancient Near East*, ed. J. Marks and R. Good, 1987, 117-19; A. Sendrey, *Music in Ancient Israel*, 1969; W. Sorell, "Israel and the Dance," in The *Hebrew Impact on Western Civilization*, ed. D. D. Runes, 1951, 505-11.

ديفيد إس. دوكيري *David S. Dockery*

2567 חוּל

חוּל [hôl [1]]، طمي، رمل (#٢٥٦٧)

ش. أ. ق يرد صيغ الجذر المشترك في أرم. يه. والمسيحي، الأسفار الخمس الأولى سامر.، سريانية.، مند.، وعرب. (*hal*).

ع. ق ١. يرد الاسم חוֹל أساسًا كتشبيه أو إستعارة ليصف وفرة شيء أو شعب (هذا التشبيه شائع في مصر عن الأعداد اللانهائية [Yahuda, 77-78]). في سهر إبراهيم لذبح إسحاق القريب، إبن الموعد، ذكر يهوه إبراهيم أنه سوف يجعل نسل إبراهيم حقًا بلا عدد كالرمل الذي عَلَى شاطيء البحر (تك ١٧:٢٢؛ قا؛ ١٢:٣٢[١٣])، وكدليل عن أمانة يهوه تجاه وعده، كانِ الإسْرائيليون في زمن سليمان بلا عدد كالرمل الذي عَلَى شاطيء البحر (١مل ٢٠:٤). يعمل الرمل أيضًا كقياس لضخامة قوي مهاجمة (يش ٤:١١؛ قض ١٢:٧؛ ١صم ٥:١٣؛ ٢صم ١١:١٧)، الكمية الكبيرة من الحبوب الّتِي خُزنت تحت راقبة يوسف (تك ٤٩:٤١)، ووفرة إمداد يهوه من السلوى لشعبه المختار (مز ٢٧:٧٨)، وكذلك قياس طول حياة (أي ١٨:٢٩؛ انظر

التعليقات أدناه لتوضيح بديل).

إن معنى القياس المتضمن في חוֹל يُصور التحديد الكتابي لمصير إِسْرَائِيل. قبل أن يختبروا الدينونة بسبب عدم طاعتهم للعهد، كانت إِسْرَائِيل بلا عدد كالرمل الذي عَلَى شاطيء البحر، لكنها ستكون بقية قليلة (أش ١٠:٢٢). إن خراب هذه الدينونة (جموع من الرجال قتلوا أو أسروا؛ حب ٩:١) ستترك إِسْرَائِيل بأرامل عددهم أكثر من الرمل الذي عَلَى الشاطيء (إر ١٥:٨). لو أنهم توافقوا مع توقعات عهد يهوه، لكانت إِسْرَائِيل إستمتعت بالتضاعف الذي لا يقاس الذي وُعد به من قبل يهوه (أش ٤٨:١٩) الوفرة الَّتِي بقيت وعداً (إر ٣٣:٢٢؛ هو ١:١٠[٢:١]).

٢. إستنادًا إلى وزن الرمل، يصف أيوب مأساته كأثقل من رمال البحر (أي ٦:٣)، في حين يشير الرجل الحكيم إلى الحمل المرهق لغضب الجاهل (أم ٢٧:٣).

٣. يمكن أن يدل التعبير חוֹל أيضًا عَلَى الرمال الحقيقية الَّتِي يُدفن فيها المرء (خر ٢:١٢؛ قا؛ Thutmosis IV's (Sphinx Stela; Breasted, 2:323-24) أو الَّتِي تعطي المواد الخام لصناعات متعددة (تث ٣٣:١٩؛ صناعة الزجاج [من الرمل] والأرجوان [من المحار]). إن الرمال الَّتِي تحجز أي جسم مائي تشهد عن سيادة يهوه الغير قابلة للنقاش (إر ٥:٢٢).

٤. بدأ Albright (3-7)، ودافع Dahood (85-88)، عن إقتراح أن חוֹל تعني العنقاء [طائر خرافي] في أسطورة كيريت Keret أوغا. (KTU, 1.16 I, 6-9; 1.16 II, 106-9؛ بالإضافة إلى وجود التقاليد أوغا. وسب. بالفعل) وأن أي ١٨:٢٩ يصادق عَلَى חוֹל، العنقاء (مشيرًا إلى الطائر الخرافي الذي يدفن نفسه في عشه في نهاية مدة حياته [٥٠٠، ٦٠٠، أو ١٤٦١ سنة] ثم يقوم مرّة أخرى من الرماد؛ قا؛ Dhorme [426-27] and Gordis [321-22] لإشارة إلى مؤيدين أخرين). هذا التفسير البديل غير مرجح حيث أن أيوب لا يتوقع عودة إلى الحياة بعد موته (قا؛ Andersen [233] and Hartley [392-93]).

٥. العديد من الكلمات الَّتِي لها علاقة في هذا المجال اللغوي العام تستحق إشارة وجيزة. يرد الاسم חוֹל، شاطيء (#٢٥٧٢) ٦مرات (تك ٤٩:١٣؛ تث ١:٧؛ يش ٩:١؛ قض ٥:١٧؛ إر ٤٧:٧؛ حز ٢٥:١٦) ودائمًا تشير إلى شاطيء البحر الأبيض المتوسط. يرد الاسم מָעָה، حبة الرمل (#٥٠٥٤) مرّة واحدة في أش ٤٨:١٩ كاسم فاعل لـ חוֹל، رمل. كلا المرادفين يعملان كتشبيه يوضح ضخامة بني إِسْرَائِيل. يرد الاسم الأخير קַרְקַע (#٧٩٧٧) ٨مرات ويشير إلى قاع البحر (عا ٩:٣) أو بناء (عد ٥:١٧؛ امل ٦:١٥-١٦، ٣٠؛ ٧:٧).

ب. ت تشير חוֹל في مش. عبر. إلى الرمل الذي يُستخدم في صناعة الزجاج والرمل القريب من المياه والموجود في الصحراء (Jastrow 1:433).

بحر وأجسام كبيرة من المياه: ← גַּל [*gal* [2]] (موج، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [*ḥôl* [1]] (طمي، رمل، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [*ḥ*ᵃ*rîpôt*] (حبات الرمال، #٣٠٤١)؛ ← יָם [*yām*] (بحر، بحار، #٣٠٤٢)؛ ← מְצוֹלָה / מְצוּלָה [*m*ᵉ*ṣôlâ* / *m*ᵉ*ṣûla*] (عمق، الأعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [*qarqa'* [1]] (أرض، قاع البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [*t*ᵉ*hôm*] (محيط بدائي، أعماق البحر، مياه تحت سطح الأرض [جوفية]، عمق، #٩٣٣٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:264-66; *TWOT* 1:270; W. Albright, "Baal-Zephon," in *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, eds. W. Baumgartner, et al., 1950, 3-7; F. Andersen, *Job*, TOTC, 1976; J. Breasted, *ARE*, 1962; M. Dahood, "חֹל 'Phoenix' in Job 29:18 and in Ugaritic," *CBQ* 36, 1974, 85-88; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian*, 1933.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

חוּם 2569

חוּם [*hûm*]، صفة. ملون بلون بني/ غامق (#٢٥٦٩). Brenner يُعرف חוּם كلون ثانوي (١٢١-٢٣) داخل مجال الأسود: بين الإسود والأحمر.

ع. ق جميع الورود الأربع لهذه الكلمة في ع. ق. الَّتِي من أصل لغوي غير مؤكد ترد في تك ٣٠ (ع. ٣٢،٣٣،٣٥،٤٠) لتصف، بالإضافة إلى صفات أخرى، تلوين الحيوانات.

ألوان- أسود/ بني: ← חוּם [*ḥûm*] (بني، #٢٥٦٩)؛ ← שׁחר [*šḥr* [1]] (يكون أسود، #٨٣٧).

ألوان-أحمر: ← אדם [*'dm*] (يحمر، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן [*'argāmān*] (أرجواني، #٧٦٣) ← כַּרְמִיל [*karmîl*] (أحمر داكن، #٤١٤٧)؛ ← שָׂרֹק [1] [*śārōq* [1]] (أحمر مائل إلى اللون البني، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי [1] [*šānî* [1]] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [*šāšar*] (الزئبق الأحمر/ أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תָּלַע [*tāla'*] (مغطى بمادة قرمزية، #٩٤٣٣).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*,

BZAW 83, 1963.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

2570	חוֹמָה

חוֹמָה [ḥômâ]، جدار (#٢٥٧٠).

ش. أ. ق Mesha 21 (مرتين)؛ أكد. (تل عما.) -*hu*-*mitu*؛ أوغا.؛ فينيقية. *mah*؛ التلمود.

ع. ق ١. الجدران هي أبنية مستقيمة أقيمت للتغليف، التقسيم، الدعم، أو الحماية. كما في القدم منذ عصور ما قبل التاريخ، أقام قاطني الكهوف الجدران من الحجر عند كلا من مدخل الكهوف الكبيرة أو داخلها. في المساكن القديمة، كانت تستخدم حجارة الطمي المشكلة بالأيدي بطريقة غير منتظمة أو أحجار الحقل لتشكل الجدران. ورغم أن أحجار البناء المقطوعة بحرفة جيدة كانت تُستخدم في الهياكل والقصور المصرية والكنعانية، إلا أنه إلى وقت تأسيس النظام الملكي الإِسْرَائِيلي كانت تُستخدم الأحجار الغير مصقولة والدبش في بناء جدران إِسْرَائِيل. عادة كان يُستخدم لوح من الكلس، الرمل، الرماد، والمياه لتثبيت المواد في أماكنها.

كانت الجدران جزءًا أساسيًا في النظام الكلي لتحصين المدن القديمة. بدأت تظهر أسوار المدن في كنعان حوالي ٢٩٠٠ ق. م. أوائل العصر البرونزي. يُحدد تاريخ الحصون الإسرائيلية أثريًا بصفة عامة من شاول وداود (حوالي ١٠٠٠ ق. م. العصر الحديدي الأول) وما بعد ذلك.

العديد من الكلمات العبرية تعبر عن مفهوم "سور"، الاسم الأكثر شيوعًا هو الاسم חוֹמָה، يليه קִיר (#٧٨١٥) و גָּדֵר (#١٥٥٥).

٢. إن الاسم المفرد חוֹמָה هو تعبير معتاد لأسوار المدينة (تث ٣:٥). قد يُشير الجمع חֹמֹת (تث ٢٨:٥٢) والمثنى (הַחֹמֹתַיִם) (٢مل ٢٥:٤؛ أش ٢٢:١١) إلى أبنية محصنة أو إلى لأسوار المدينة والأسوار الداخلية حول منطقة القلعة. كانت الأسوار الملجأ بديلة للأسوار الصلبة. كانت الفراغات الناتجة يمكن إستخدامها كحجرة تخزين. كانت الملجأ تبنى بأسوار متوازية متصلة عَلَى مسافات متقاربة بأسوار متعارضة.كان الملجأ أقل تكلفة في البناء، وكانت تظهرمن الخارج كأسوار صلبة.

كانت أسوار المدن القديمة تُبنى بصفة عامة من مواد بناء محلية ـــ أحجار الطمي في السهول والأودية، أحجار قومية في التلال والجبال. كانت أسوار أريحا الشهيرة الَّتِي سقطت مبنية من أحجار الطمي؛ إلا أن الأدلة الأثرية لخراب المدينة في وقت يشوع ظلت غير قاطعة، رغم مهارات العالم الأثري المُكلف المشهور Dame Kathleen Kenyon. فقد ساهمت قرون من التعرية في مشاكل التفسيرات الأثرية.

٣. تُستخدم חוֹמָה بصورة بيانية: عن رجال داود كحاميين شُؤُون نابال (١صم ٢٥:١٦)؛ **عن** إِسْرَائِيل كأسوار من الشاقول (عا ٧:٧-٨)؛ عن السيدة **الشَابَة** (نش ٨:٩-١٠)؛ وعن خلاص الله كالمدافع القوي عن مدينة أخروية (أش ٢٦:١). لكن إِشَعْيَاء يستخدم **أيضًا** صورة سور ليصف خطورة الخطية (٣٠:١٣). إن **الظلم** والغش هما مثل الأسوار العالية المتصدعة **والمنتفخة**، المستعِدّة لإنهيار وتدمير الذين تحتها، الذين يثقون بها. **لكن** أورُشَلِيم الجديدة في الرؤية النبوية ستكون مدينة بلا **أسوار**؛ الله نفسه سيكون سور من نار حول المدينة التخيلية (**زك** ٢"٥"[٩]).

توجد صورة الأسوار (חוֹמָה) أيضاً، **في** النبوات ضد الأمم داخل العديد من الأسفار النبوية (**مثل**؛ إر ٤٦-٥١؛ حز ٢٥-٣٢؛ عا ١:٣-٢:١٦). إنهم **يمثلون** العناصر الأساسية في نظام الأمان لمدينة قديمة؛ **وبالتالي** عندما يأتي قضاء الرب عَلَى الأرض، عَلَى الشعب، **و**عَلَى المدن المحصنة، فإن خراب أسوار المدينة هو مركز **الهجوم** (قا؛ عا١:٧، ١٠، ١٤). ينظر إر٤٩:٢٧ إلى **خراب** دمشق؛ ستشتعل نار في أسوارها. ستحول النيران **الحارة** حجارة الكلس إلى غبار. لاحظ حز ٢٦:٩-١٢ **المنجانيق** المدمر ضد أسوار صور. بدلاً من الضرب ببساطة **خلال** الأسوار. إن وسيلة الحرب هذه تعمل كعائق قوي في **ضعف** الأحجار حى تتهاوى. سيكون جيش نبوخذ نصر **قوي** جدًا ضد صور حتى أن رعد خيول ومركباته ستهز **أسوار** المدينة! إن العامل النهائي للقضاء هو الرب الله. **لا يمكن** لأي نظام دفاعي أن يقف ضد قِوي الزلزال أو القوي **البشرية** للجيوش مع أدوات حربهم، الَّتِي يطلقها الله ضد الكبرياء والتعالي.

جدار، كومة من الحجارة: ← גדר [*gdr*] (يبني جدارًا، #١٥٥٣)؛ ← חוֹמָה [*ḥômâ*] (جدار، #٢٥٧٠)؛ ← חַיִץ [*hayiṣ*] (جدار رقيق، #٢٦٦٦)؛ ← טִירָה [*ṭîrâ*] (صف من الأحجار، #٣٢٢٧)؛ ← כֹּתֶל [*kōtel*] (جدار، #٤١٨٥)؛ ← נֵד [*nēd*] (كومة، جدار، #٥٦٠٣)؛ ← קִיר [*qîr* [1]] (جدار، #٧٨١٥)؛ ← שׁוּר [*šûr* [3]] (جدار، #٨٨٠٣).

البيبلوجرافيا

TDOT **4**:267-71; P. Bienkowski, *Jericho in the Late Bronze Age*, 1986; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

2571 חוּס

חוּס [ḥws]، قل. أشفق، ينظر بشفقة أو بأسف (#٢٥٧١).

ش. أ. ق يوجد الجذر في اللغات السامية المتأخرة، لكن ليس في أكد. أو أوغا. (انظر *TDOT* 4:271).

ع. ق ١. يرد الفعل عادة مع "العين" كفاعل: العين الفياضة، هي مشفقة (انظر، *HALAT*, 286). يليها أحيانًا עַל (تك ٢٠:٤٥؛ تث ١٦:٧؛ ٨:١٣[٩]؛ ١٣:١٩؛ أش ١٨:١٣؛ حز ٤:٧؛ ١٦:٥؛ ١٧:٢٠)، تستخدم أحيانًا بصورة مطلقة (تث ٢١:١٩؛ ١٢:٢٥؛ حز ١١:٥؛ ٩:٧؛ ٨:١٨؛ ٩:٥، ١٠). في العديد من الحلات، يكون الفاعل شخصي: "يُشفق من أجل/ عن" (עַל) (اصم ١٠:٢٤[١١]؛ نح ٢٢:١٣؛ مز ١٣:٧٢؛ إر ٧:٢١؛ يؤ ١٧:٢؛ يو ٤:١٠-١١: تُستخدم بصورة مطلقة في إر ١٤:١٣؛ حز ١٤:٢٤). إن فاعل هذا الفعل داخل هذه القائمة من الشواهد هو الله، فيما عدا مز ١٣:٧٢؛ إر ٧:٢١؛ يو ٤:١٠.

٢. ترد العبارة (עַל) לֹא־ תָחֹסעֵין في تثنية ("عينك لا تُشفق [عَلى]") ٥ مرات (تث ١٦:٧؛ ٩:١٣؛ ١٣:١٩، ٢١؛ ١٢:٢٥). في كل حالة هناك متطلبات دينية/ قانونية يجب أن تُنفذ، وعَلى منفذيها أن لا يسمحوا للعواطف الإنسانية أن تقف في طريق الواجبات المفروضة. إن القرينة في ١٦:٧ هي خراب الكنعانيين (חֵרֶם תַּחֲרִים הֵ ع. ٢؛ חֵרֶם). يفسر ع ٢، "لا ترحمهم" (חָנַן). في ٦:١٣-١١ [٧-١٢] يتبين أن خطورة إقتران العواطف هو أمرشيء عظيم. قد تتغلب المشاعر عَلى العدل عندما يغوي الأقارب أو الأصدقاء الشعب للذهاب وراء آلهة أخرى (ع. ٦[٧]). بغض النظر عن المشاعر والروابط الأسرية، فإن العائلة عليها مسئولية أمام المجتمع بإظهار الإهتمام بالعدل: "فلا ترض منه ولا تسمع له ولا تشفق (חָנַן) عينك عليه ولا ترق (חָמַל) له ولا تستره (כָּסָה)" (ع. ٨[٩]). يوصي تث ١٣:١٩ بأن القاتل الذي يلجأ إلى مدينة آمنة أو ملجأ، لا يسمح له بالهروب. لا يُسمح بالشفقة في مثل هذه الجريمة المتعمدة. يمثل تث ٢١:١٩ الـ *lex talionis*: يجب أن يتلقى الشهاد الزور، بلا شفقة، العقاب الذي كانت ستجلبه شهادته عَلى ضحيته المتعمد. يشير تث ١٢:٢٥ إلى قطع يد إمرأة كانت تساعد زوجها في مشاجرة عن طريق قطع خصيتي خصمه. واضح أن في جميع هذه الإشارات يُعتبر الإشفاق أو الرأفة، شعور طبيعي كان ليمنع عَلى الأرجح إجراء العدل، ويجب أن لا يسمح له بذلك. هذه نقطة هامة لو أن نظام الذبائح ما كان ليصبح إختياراً إضافياً: إن الخطية لا يمكن ببساطة أن تُلغى من خلال المشاعر. لا١٦، إن طقس يوم الكفارة يوضح هذا بصفة خاصة، ويضع أساس تعليم العهد الجديد عن الكفارة من خلال ذبيحة المسيح.

٣. في نبوات حزقيال، ترد" عيني/ عينك لن تشفق" مع الجذر חָמַל "شفقة": يرد الاسم חֶמְלָה، شفقة، في ٥:١٦: بخلاف ذلك فهو فعل). في أغلب الحالات، يكون القصد مشابه لما هو معبر عنه في تثنية: لابد من إجراء القضاء، دون عراقيل من جانب الشفقة. (إن حز ٥:١٦ هو مرجع تاريخي: لا أحد سوى الرب أشفق عَلى إِسْرَائِيل يوم ميلادها) في ١٤:٢٤ هناك بناءًا نحويًا مختلفًا، إنما التركيز واحد: "أنا الرب تكلمت. يأتي فأفعله. لا أطلق ولا أشفق ولا أندم (לֹא־אֶנָּחֵם)."

٤. إن الإشارات الَّتِي في تثنية وحزقيال، تُعرف المعنى الطبيعي بطريقة غامضة. و يحمل أش ١٨:١٣؛ أر ١٤:١٣؛ ٧:٢١ (جميعها متوازية مع רָחַם؛ تتوازي الأخيرة أيضًا مع חָמַל) نفس القوة: التجاوز، أو التوقف عن إتمام مطلب العدل بسبب تضمينات المشاعر (سواء أُعتبر هذا شيء جيد أو سيء).

٥. إن الإشارة في تك ٢٠:٤٥ هي لأشياء مادية، أي البضائع الَّتِي كان عَلى يعقوب وعائلته تركها عندما رحلوا إلى مصر، واضح أن المعنى هنا "يندم". هذا أيضًا يناسب القرينة بشكل أفضل في يو ١٠:٤، فمن الواضح أن يونان لم يُشفق عَلى النبتة. لكنه تأسف عَلى فقدانها. يُقارن إذًا دافع يونان تجاه النبيته بدافع الله تجاه شعب نينوى: "أفلا أشفق (חוּס) أنا عَلى نينوى المدينة العظيمة؟" (ع. ١١). هناك مفهومين لهذا الموقف. بحسب البعض، يستخدم الكاتب الكلمة (חוּס) بمفهومين مختلفين. هذا يعني أن لدينا تلاعب بالكلمات لكن تواز غير منطقي. يفترض أخرون مفهوم أخر. فكما أن يونان تأسف لفقده النبات، فإن الله أيضًا يتأسف لفقدان مدينة نينوي، الَّتِي تحوي كثير من الناس الضالة والحيوانات والتي هي جزءًا من خليقة الله الخاصة. هذا التفسير قد يُوضح حقيقة أن المدينة (شيء مادي بدلا من شعب ذو مشاعر) هي مفعول به الفعل (Butter-worth, Transition، 32-34). ربما لا يزال هناك إنتقال من ألم الله إلى إشفاق الله في الإشارة الثانية، عندما تحددت محتويات المدينة: الناس والحيوانات. (← يونان: لاهوت).

لاحظ Wagner (*TDOT* 4:272) أن كلا من تك ٢٠:٤٥ ويو ١٠:٤ يشيران إلى عواطف غير شخصية. لقد إعتبر أن هذا إمتداد للمعنى الأصلي. كما ذكر أيضًا "إن الإشارة دائمًا هي إلى توجه إيجابي تجاه الشيء، بقصد إجراء 'عمل مساعد'". أنه من المنطقي إفتراض أن المعنى الأصلي كان "يفيض" = "يبكي" عندما يُستخدم عن العين. إن البكاء يعبر عن مشاعر تعني إما التأسف عَلى النفس أو عَلى الأخرين. إن جميع الأمثلة الَّتِي لدينا من ع. ق. تبنع بشكل طبيعي من هذا المعنى (انظر *TDOT* 4:271). يصلي

نحميا أن يشفق عليه الله بحسب عظمة محبته الثابتة (نح ١٣:٢٢). هذا يذكرنا بالصيغة التعبدية في صلاة يوئيل. "أشفق (חוּס) يا رب عَلَى شعبك ولا تسلم ميراثك للعار حتى تجعلهم هُزءا للأمم. لماذا يقولون بين الشعوب: أين إلههم؟" (يؤ ٢:١٧)، الَّتِي تتأسس عَلَى القناعة بأن يهوه هو "رؤوف رحيم، بطيء الغضب وكثير الرأفة ويندم (נִחָם) عَلَى الشر" (٢:١٣).

رأفة، راحة، تعزية: ← חוּס [*ḥws*] (شفقة، يشفق أو يندم، #٢٥٧١)؛ ← חמל [*ḥml*] (يشفق، يترأف، #٢٧٩٨)؛ ← מַעֲדַנִּים [*ma'ᵃdannîm*] (طيب، مريح، لذيذ، #٥٠٥٢)؛ ← נחם [*nḥm*] (يتأسف، يريح، يترأف، يتوب، #٥٧١٤)؛ ← עגם [*'gm*] (يشفق، #٦٣٢٧)؛ ← רחם [*rḥm*] (يحب، يترأف، #٨١٦٣)؛ ← תַּעֲנוּג [*ta'ᵃnûg*] (راحة، لذيذ، مبهج، #٩٥٠٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:271-77; G. M. Butterworth, "You Pity the Plant: A Misunderstanding," *Indian Journal of Theology* 27, 1978, 32-34; H. Cazelles, "תחוס עינכם אל," GLECS 12-13, 1967ff., 132-34; A. H. Friedlander, "Judaism and the Concept of Forgiving," *Christian Jewish Relations* 19, 1986, 6-13.

مايك بوتروورث *Mike Butterworth*

٢٥٧٢ חוֹף [*ḥôp*]، شاطيء، ← #٢٥٦٧

2575	חוּץ

חוּץ [*ḥûṣ*]، اسم. خارج، شارع (#٢٥٧٥)؛ חִיצוֹן [*ḥîṣôn*]، صفة. داخلي، خارجي (#٢٦٦٧).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى هذه الكلمة في اللغات السامية الأخرى.

ع. ق ١. חוּץ اسم. خارج، شارع (#٢٥٧٥). ترد الكلمة ١٦٤مرة في ع. ق.

(أ) تشير دائمًا إلى موقع أو موضع خارج شيئًا ما، مثل حجاب (خر ٢٦:٣٥)، خيمة (تك ٩:٢٢)، بيت (قض ١٩:٢٥)، دار (خر ٤٠:١٩)، بوابة (حز ٤٠:٤٤)، مخيم (لا ٤:١٢؛ عد ٥:٣؛ تث ٢٣:١٢[١٣])،مقدس الهيكل (حز ٤٣:٢١)، مدينة (تك ٢٤:١١؛ نح ١٣:٢٠)، أسرة أو عشيرة (قض ١٢:٩)، سطح حاوية (خر ٢٥:١١)، إلخ. في مقابل موقع أو وضع داخلي لنفس الأشياء. لأن الكلمة تحمل إشارة إلى مكان، فكثيرًا ما يكون بها دلالات الظرف. (i) ترد بإستمرار مع أفعال الحركة، موضحة الإنتقال من الداخل إلى الخارج (قض ١٩:٢٥) أو من الخارج إلى الداخل (قض ١٢:٩؛ حز ٤٦:٢). (ii) ترد كثيرًا مع حروف الجر الَّتِي للإتجاهات (مز ٤١:٦[٧]) أو للمواضع (تك ٩:٢٢؛ ٢٤:٣١؛ ٢أخ ٣٢:٥؛ حز ٧:١٥). (iii) ترد أحيانًا مع ظرف المكان ה، موضحة الإتجاه (خر ١٢:٤٦) أو الموضع (حز ٤٠:٤٤).

(ب) أحيانًا، خاصة في الجمع (# ٢٥٧٥أ)، تُشير إلى الشوارع الَّتِي هي خارج البيوت أو البلدة أو المدينة (٢صم ١:٢٠؛ مز ١٨:٤٢[٤٣]؛ أم ١:٢٠ ‖ רְחֹב ٧:١٢ ‖ רְחֹב؛ أش ٥:٢٥؛ ١٠:٦؛ ١٥:٣؛ ٢٤:١١؛ ٥١:٢٠، ٢٣؛ أر ٥:١؛ ٧:١٧، ٣٤؛ ٣٧:٢١ ‖ רְחֹב؛ مر ٢:١٩؛ ٤:١؛ حز ١١:٦؛ ٢٨:٢٣؛ عا ٥:١٦؛ مي ٧:١٠؛ نا ٣:١٠؛ زك ٩:٣؛ ١٠:٥). قد تُشير إلى منطقة الأسواق المفتوحة (١مل ٢٠:٣٤).

(جـ) أحيانًا تُشير إلى قرية مفتوحة (كالتي خارج مدينة مفتوحة)؛ أيضًا حقول (مز ١٤٤:١٣؛ أم ٨:٢٦) أو ريف (أي ٥:١٠).

(د) رغم أن الاسم له دلالات ظرفية، **إلا** أنه يترجم بإستمرار عَلَى أنه صفة: أيضًا "أسوار خارجية" (حرفيا، الأسوار تجاه الخارج، حز ٤١:٩)، "البوابة الخارجية" (حرفيًا، بوابة الخارج، ٤٧:٢)، "عملك الخارجي" (حرفيًا، عملك بالخارج، مز ٢٤:٢٧ ‖ שָׂדֶה). ربما تأخذ حتى مفهوم مُقارن : أيضًا חוּץ מִמֶּנִּי (حرفيًا، خارج نفسي) تترجم "أكثر مني" (AV, NKJV)؛ تترجم NIV "بدونه (الله)" معدلة في مس. لتتبع القليل من MSS وسب والسرياني (جا ٢:٢٥).

(هـ) تستخدم مرّة واحدة بيانيًا عن الرجال **المشهورين**، أي معروفين بالخارج (أي ١٨:١٧).

٢. חִיצוֹן صفة خارجي (#٢٦٦٧). تستخدم الصفة ٢٥مرة في ع. ق. بمعنى خارج أو خارجي في مقابل داخل أو داخلي. تشير إلى (أ) المدخل الخارجي **للملك** من بيت يهوه (٢مل ١٦:١٨، NKJV) أو كما تعيد NIV صياغتها إلى "المدخل الملكي خارج هيكل الرب"؛ (ب) البوابة الخارجية للقدس (حز ٤٤:١)؛ (ج) الساحة الخارجية للهيكل (١٠:٥؛ ٤٠:١٧، ٢٠، ٣١، ٣٤، ٣٧؛ ٤٢:١، ٣،ن ٨-٩، ١٤؛ ٤٤:١٩(٢مرة)؛ ٤٦:٢٠، ٢١) أو **القصر** (أس ٦:٤)؛ (د) تستخدم بشكل مطلق عن الجزء الخارجي من الهيكل، الذي هو القدس (١مل ٦:٢٩، ٣٠؛ حز ٤١:١٧)؛ (هـ) بيانيًا، العمل الخارجي (الدنيوي) في مقابل العمل المقدس: (i) العمل خارج بيت الله (نح ١١:١٦)؛ (ii) الواجبات خارج الهيكل (١أخ ٢٦:٢٩).

ب. ت ترد الكلمات في أدب قم. والعبري ما بعد التوراتي بنفس المعنى تمامًا.

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [*ḥûṣ*] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [*ḥāṣēr* [1]] (يطوق، ساحة، مستعمرة،

قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [kāpār] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [māqôm] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [reḥōb ¹] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [šûq ²] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:273; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 175.

James D. Price جيمس دي . برايس

2575 חוּץ

חוּץ [ḥûṣ]، اسم. حقول مفتوحة (#٢٥٧٥).

ش. أ. ق انظر חוּץ (#٢٥٧٥).

ع. ق في ثلاثة فقرات حيث تظهر חוּץ في صيغة الجمع (חוּצוֹת)، يشير الاسم إلى حقول أو ريف (أي ٥:١٠؛ مز ١٤٤:١٣؛ أم ٨:٢٦؛ مثل שָׂדֶה، انظر #٨٤٤١). توضح القرينة في كل حالة أن חוּצוֹת تحمل مفهوم مختلف عن الشارع أو الخارج (المعنى المعتاد لـ חוּץ). تعمل חוּצוֹת في أي ٥:١٠ وأم ٨:٢٦ كاسم فاعل لـ אֶרֶץ شيء من خليقة الله أو مُستَقبِل هبة المطر الإلهية. كجزء من صلاته من أجل البركات الوفيرة، يتضرع المرنم (مز ١٤٤:١٣) من أجل البركة الميثاقية لقطيعه. أنه يتوق لزيادة أغنامه بلا عدد في حقوله (חוּצוֹת).

حقل، أرض، منطقة ريفية: ← אֲדָמָה ⁴ [ʾădām ⁴] (أرض، #١٣٥)؛ ← בַּר ⁴ [bar ⁴] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [gāzēr] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוֹף [ḥôp] (حقول واسعة، #٢٥٧٢أ)؛ ← יָגֵב [yāgēb] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [melēḥâ] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מְעָרָה ² [meʿārâ ²] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר ³ [nîr ³] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב ² [ʿāqōb ²] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٠)؛ ← פְּרָזוֹן [perāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرض متجعِّدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [śādeh / śāday] (بلد مفتوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [šedēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

2578 חור

חור [ḥwr ¹]، قل. يكون شاحبًا (#٢٥٧٨)؛ חוּר [ḥûr ¹]، أبيض (#٢٥٨٠)؛ חֹרִי [horî ¹]، رغيف أبيض (← #٣٠٣٥)؛ חִוָּר [hiwwar]، أرم.، صفة، أبيض (#١٠٢٥٤). لون من الدرجة الثالثة داخل مجال الـ לָבָן (Brenner, 133).

ع. ق ١. يرد الفعل חָוַר فقط في أش ٢٩:٢٢، دالاً عَلَى شحوب الوجوه، ويتوازي مع "يخجل".

٢. يشير חוּר في أستير إلى اللون الأبيض للمعلقات في القصر الفارسي (١:٦) وعن "لباس مردخاي ملكِي اسمنجوني (תְּכֵלֶת) وأبيض (חוּר)" بعد أن كرم بسبب ولاءه للملك (٨:١٥). حَلم الخباز المصري السجين برغيف أبيض، الذي فسره يوسف كقدر مشئوم للخباز (تك ٤٠:١٦).

٣. إن معنى חוֹרָי في أش ١٩:٩ غير مؤكد، لكن لابد أنه يشير إلى بعض أنواع الثياب البيضاء المنسوجة في مصر (J. N. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 365). إن الورود أرم. الوحيد لهذا الجذر في الكتاب المقدس هو في دا ٧:٩، حيث يصف ثياب قديم الأيام، بأنها "كانت ثيابه بيضاء كالثلج."

ألوان- أبيض: ← חור [ḥwr ¹] (شاحب، #٢٥٧٨)؛ ← לבן [lbn ¹] (يُبيض، #٤٢٣٥)؛ ← צָחֹר [ṣāḥōr] (أبيض، #٧٤٦٧).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963.

Robert L. Alden روبرت إل . ألدن

2579 חור

חור [ḥwr ²]، قل. يصبح قليلاً، قَلَّ (#٢٥٧٩).

ع. ق يقترح *HALAT* 287 جذرًا محتملاً ثانيًا חור، يصبح أقل، في أش ٢٤:٦ (חרה، #٣٠١٤).

صغير، ساخر، غير هام: ← אֵשׁ ² [ʾēš ²] (صغير، ساخر، #٨٣٧)؛ ← דלל [dll ¹] (يكون قليلا، غير هام، #١٩٣٧)؛ ← זְעֵיר [zeʿêr] (صغير، #٢٤٠٢)؛ ← חור [ḥwr ²] (يصبح ضئيلا، #٢٥٧٩)؛ ← חסר [ḥsr ¹] (يقلل، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣)؛ ← חרה [ḥrh ²] (يختفي، يكون قيلا في العدد، #٣٠١٤)؛ ← מעט

[$m't$] (يكون قليلا، يقلل، يصبح صغيرًا، قليل، #٥٠٧٠)؛ ← צער [$ṣ'r$] (يكون ساخرًا، غير هام، يصبح ساخرًا، #٧٥٩٢)؛ ← קטן [$qṭn$] (يكون صغيرًا، سخرية، يجعله ضئيلا، #٧٧٨١)؛ ← שכך [$škk$] (ينزل، يُلغي، يهدأ من عَلَى، #٨٨٩٦)؛ ← שֶׁמֶץ [$šēmeṣ$] (صغير، #٩٠٦٦).

إم. دانيال كارول آر .M. Daniel Carroll R

٢٥٨٠ חור [$hûr$ [1]]، أبيض، ← #٢٥٧٨

2590 חוש

חוש [$ḥwš$ [1]]، قل. أسرع، تعجل؛ هِفْعِيل. يستعجل (#٢٥٩٠)؛ اسم. חִישׁ [$ḥîš$]، سرعة، في عجلة (#٢٦٧٣).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى الفعل في أكد. $h(i)asu$، يتحرك بسرعة؛ أثيوبية. $hosa$، يتحرك.

ع. ق ١. يُعني الفعل بصفة عامة أن يسرع، يتحرك، القيام بمهمة سريعًا. يُستخدم أحيانًا في تواز أو إرتباط شديد بـ מהר (#٤٤٥٥؛ ١صم ٢٠:٣٨؛ أشَ ٥:١٩؛ ٨:١؛ حب ١:٦-٨)، ومثل هذا الفعل، فقد يستخدم كظرف ليُعدل أفعالاً أخرى. أمر يوناثان غلامه أن يسرع ليلتقط السهام (١صم ٢٠:٣٨)، أسرعت الفرق الَّتِي في الكمين لإقتحام جُبعة (قض ٢٠:٣٧؛ لمثال أخر عن هذا البناء، انظر مز ٥٥:٨[٩]). عند إستخدامه مع فعل أخر قد يعني يندفع، مثل، النسر الذي يندفع ليلتهم فريسته (حب ١:٨)، أوإنتقام الله المندفع تجاه الأمم (تث ٣٢:٣٥؛ انظر أيضًا أي ٣١:٥؛ أش ٦٠:٢٢).

٢. كثيرًا ما يكون الله هو فاعل الفعل كما في أش ٥:١٩، حيث طلب بعض اليهوذيين الأشرار " ليسرع (מַהֵר) [الله]. ليعجل (חוש) عمله حتى نراه." في أش ٦٠:٢٢، يعد الرب بأن يُسرع في إسترداد شعبه، لكن فقط في الوقت المناسب (בְּעִתָּה). رغم أن الله بالطبع يُسَرع، إلا أنه لا يمكن أن يندفع. في سفر الْمَزَامِير نصادف كثيرًا صلاة، " أسرع لمعونتي" (٢٢:١٩[٢٠]؛ ٢٢: ٣٨[٢٣]؛ ٤٠:١٣[١٤] = ٧٠:١-[٢]؛ ٥: ٧٠[٦]؛ ٧١:١٢؛ قا؛ ١٤١:١). يعترف المرنم بعدم قدرته في أن يخلص نفسه من أعدائه الذين ضده، ويطلب من الله أن يتناول قضيته بوجه السرعة.

٣. يدل الفعل أحيانًا عَلَى حالة من الشغف. في مز ١١٩:٦٠، يعبر المرنم عن شغفه في إتمام وصايا الرب. في أي ٢٠:٢، حيث خضع الفعل لعِدّة تفسيرات، قد تعني أن صوفر أصبح شغوفاً للتحدث بعد الإستماع إلى مناقشة أصدقاؤه. في أش ٢٨:١٦، هؤلاء الذين يثقون في الله لن يكونوا شغوفين (أي قلقين)، لأنهم يعلمون أن الله سيتمم العمل الذي بدأ عن طريق وضعه حجر زاوية في صهيون. تترجم NIV السطر، " من أمن فلن يفزع،" واضح أنها فهمت الفعل كـ חוש، يشعر، يقلق (#٢٥٩١). رغم أن هذه القراءة محتملة، فإن المفهوم المُتبنى هنا مدعم بواسطة القرينة، وأكثر شيوعًا في ك.م.ع.

٤. يرد الاسم חוש فقط في مز ٩٠:١٠، واصفًا قِصر حياة البشر: تنتهي سنوها سريعًا، تنقضي بسبب غضب الله (٩٠:٩). يعني الْمَزْمُورضمنًا أن الموت هو نتيجة الخطية، والشر الأعظم هو الذي يُسرع من هذه العملية.

ب. ت في نج. 8:7-8 إن مشورة الجماعة الَّتِي "حفظت إيمانها في الأرض" و"كفرت عن الخطية" عن طريق برهم، تُفسر كـ "حجر الزاوية الثمين" الوارد في أش ٢٨:١٦، وأنها أسس هذا السور الذي لن "يُعَجل" (أي، يهتز؟). تترجم "الذي يؤمن" كالمشورة نفسها. بحسب كم. 6:29، إن سيف الله سيُعجل في يوم الدينونة الأخروية، سريعًا ما يُبيد الأشرار.

عجلة، سرعة: ← אוץ [$'wṣ$] (يحث، #٢٣٧)؛ ← דחף [dhp] (إسراع، #١٨٩٤)؛ ← חוש [$ḥwš$ [1]] (عجلة، #٢٥٩٠)؛ ← חפז [$ḥpz$] (يكون عَلَى عجلة، #٢٩٠٥)؛ ← טוש [$ṭwś$] (اندفع، انطلق، #٣٢١٦)؛ ← מהר [mhr [1]] (عجلة، #٤٤٥٤)؛ ← קַל [qal] (ضوء، سريع البديهة، سريع، رشيق، #٧٨٢٤).

البيبلوجرافيا

M. Pope, *Job*, AB, 1965, 137; L. G. Rignell, "Das Orakel 'Maher-salal Has-bas.' Jesaja 8," *ST* 10, 1956, 40-52; W. von Soden, "Akkadischen *hasum* I 'sich sorgen' und hebrùisch חָשׁ," *UF* 1, 1969, 197; N. Tur-Sinai, *The Book of Job*, 1967, 309-10; J. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985, 365-70.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

2591 חוש

חוש [$hwš$ [2]]، هِفْعِيل. يَكُونُ مُتَلَهِّفُ مُهَيَّجُ، يُزوّدُ لـ يعيل (#٢٥٩١).

ع. ق بناء عَلَى الجذر أكد. المشترك ونصوص معينة في ع. ق، فقد تم إفتراض هذا الجذر الذي يُعني، "يكون هائجًا، قلقًا" (انظر *TDOT* 4:278). إلا أن البعض فكر في إمتداد للحياة الداخلية الَّتِي للحركة الواضحة في חוש، يُعجل (قا؛ أش ٣١:٥؛ مز ١١٩:٦٠). إن النصوص المرتبطة تشير إلى هياج أيوب الداخلي (٢٠:٢) وغياب هذا عن أولئك الذين يثقون في الله (أش ٢٨:١٦، قا؛ NRSV). هناك جدل حول جا ٢:٢٥ (مثل؛ يشرب، يبتهج)، لكن عَلَى الأرجح تحمل نفس المعنى الذي في مز ١٤١:١ (يُعيل).

ألم، وغزات: ← חבל [*ḥbl* [3]] (تحبل، تتمخض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*ḥîl* [1]] (تلد، يرتعد، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [*k'b*] (يتألم، يسبب ألمًا، يهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [*mrṣ*] (يكون مؤلمًا، موجعًا، ملتهبًا، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [*'ṣb* [2]] (يجرح، يُحْزِن، يُؤذي، #٦٧٧٢).

إرتباك، هياج: ← בוך [*bwk*] (يكون هائجًا، يهيم بهياج، #١٠٠٣)؛ ← בלל [*bll* [1]] (يرتبك، يختلط، #١١٧٦) ←؛ בלע [*bl'* [3]] (يكون مرتبطا، مرتبكا، #١١٨٢)؛ ← הום [*hwm*] (يقع في الإرتباك، يكون صاخبا، #٢١٠١)؛ ← כמר [*kmr* [1]] (هائجًا، #٤٠٢٣)؛ ← עוה [*'wh* [1]] (يضطرب، يُحبط، هائج، يمنع، يقترف الخطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [*p'm*] (يكون مضطرباً، يشعر بالإضطراب، #٧١٩٢)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)، ← רעם [*r'm* [2]] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)، ← תמה [*tmh*] (متخدراً، مذهولاً، مصدومًا، محدقاً، #٩٤٤٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:278-80; *TWOT* 1:274; J. Scharbert, *Der Schmerz im AT*, 1955.

Terence E. Fretheim تيرينس إي . فريثيم

٢٥٩٧ חוֹתָם [*hôtam* [1]]، يسرق، ← #٣١٥٩

2600	חזה

חזה [*hzh*]، قل. رأى، أدرك، نظر (#٢٦٠٠)؛ חֹזֶה [*ḥōzeh* [1]]، اسم. رائي (#٢٦٠٢)؛ חָזוֹן [*hazôn*]، اسم. رؤية (#٢٦٠٦)؛ חָזוּת [*hazût*]، اسم. إعلان، مظهر واضح (#٢٦٠٧)؛ חֲזוֹת [*hazôt*]، اسم. تسجيل للرؤى (#٢٦٠٨)؛ חִזָּיוֹן [*hizzayôn*]، اسم. رؤية، إعلان (#٢٦١٢)؛ מַחֲזֶה [*mahazeh*]، اسم. رؤية (#٤٦٩٠)؛ מֶחֱזָה [*mehezâ*]، اسم. كوَّة (#٤٦٩١).

ش. أ. ق إن الفعل ومشتقاته هي الكلمات المعتادة المستخدمة لتدل عَلَى فعل الرؤية في العديد من اللغات العامية أرام.. تشير إلى كلا من رؤية العين الطبيعية، والرؤى الفوق طبيعية ذات أنواع متعددة. فيما عدا في العبري، حيث أنها كلمة أرامية دخيلة، فإن الجذر يمكن أن يُصادق عليه بصعوبة في اللغات السامية الأخرى. ومع ذلك هناك ورودين لها في نقش kilamuwa الفينيقي، لكن كجزء من نقوش Zenjirli، تبدي عَلَى الأرجح التأثير أرم. (*KAI* 24:11, 12). أحتمالية أخرى هي تيجرية. *haza*، ينظر، يبحث.

ع. ق ١. الفعل חָזָה. (أ) ككلمة أرامية دخيلة، يظهر الفعل (٥٥مرة) ومشتقاته بجانب الفعل רָאָה لكل أنواع الإبصار والرؤية، لكنه يقترن بصفة خاصة برؤى الأنبياء. يتوازي إستخدام الفعل في الأجزاء أرام. الَّتِي في دا، وحز مع إستخدامه في العبري.

(ب) بمفهوم حرفي، يشير الفعل إلى الإدراك عن طريق الأعضاء الجسدية للإبصار (مز ٥٨:٨[٩]؛ أم ٢٢:٢٩؛ ٢٠:٢٩؛ دا ١٩:٣، ٢٥، ٢٧؛ ٥:٥، ٢٣). إن فعل بمعنى ينظر بالعين- أبرز أشكال الأحساس- يبدو أنه قيد بالإستخدم عن أي إحساس (بالعين، الأذن، الأنف، اللسان، الجلد) وكذلك أي إدراك ذهني، أن يدرك، أو يلاحظ (أي ١٧:١٥؛ ١٢:٢٧؛ ٣٤:٣٢؛ أم ٢٤:٣٢). مجازًا، إنتقل الفعل إلى عالم الفهم الروحي الخالص (مز ٤٦:٨[٩]؛ ٦٣:٢[٣]؛ أي ٢٣:٩؛ أش ٢٦:١١؛ ٣٣:١٧، ٢٠؛ ٤٨:٦). أن يروا أيديهم (= رمز قضيبي [خاصٍ بعبادة القضيب]/ عُري) تُفسر عَلَى أنها صورة بيانية عَلَى إشتهاء إسرئيل للزنا من أجل الآلهة الوثنية (الخصوبة) (أش ٥٧:٨).

(جـ) يُعبر الفعل عن فعل التحديق في شخص ما أو شيء ما (أي ٣٦:٢٥؛ مز ٢٧:٤؛ مي ٤:١١). إن الطريقة الخاصة الَّتِي بها يحدق الحبيب في/ يلاحظ بشدة محبوبته/ حبيبها يُمثل عن طريق الفعل (نش ١٣:٦[٧:١]). إلا أن إجابتها تُبين أنها لا تدرك جمالها: ماذا يُرى فيها يجعل الناس تحدق فيها كأنهم يرون بعض أنواع العروض أو الرقصات؟

(د) يدل الفعل أيضًا عَلَى فعل البحث/ التفتيش/ الإختيار (أي ٢٤:١). لتخفيف حمل موسى، نصحه يثرون أن يبحث/ يختار رجلين يتعاملوا مع الدعاوى الصغيرة (خر ١٨:٢١). هؤلاء الرجال كانوا لابد أن يخافوا الله بدلاً من الناس، وكان يجب أن لا يأخذوا رشوة. في المثل القديم لبلدد عن النبتتين، يُستخدم الفعل ليصف بحث محلاق النبات الثاني المنتشر لأماكن أقل إستضافة ليضرب فيها الجذور. إلا أنه بسبب قوته الداخلية، فإنه يبحث عن مكان بين الأحجار (أي ٨:١٧). عندما يبدأ النبات في النمو، فإن حياته فجأة تكون مهددة. إذ يحاول شخص ما إقتلاعها من مكانها في البستان. في تلك اللحظة حتى المكان أيضًا يرفض النبات، بمعنى أن التربة ترفض تنميته أطول من ذلك. ومع ذلك، فإن فعل التدمير الظاهري أصبح وسيلة لتكاثر النبات. إن النبات يبتهج بحياته الجديدة الَّتِي رُفعت من التراب. بحسب Habel, 177-78 فإن فرح النبات هو مفارقة ساخرة: ففي الموت هناك حياة جديدة. ومع ذلك، فهناك تفسير مختلف بسيط مقترح من قبل Hartley, 161-63: يُصور الأبرار كهذه النبتة المورقة- ربما شجرة- الَّتِي تعتبر كناية ممتازة عن طبيعة الشخص البار القوية. تعلم الصورة أن الشخص البار بإمكانه أن يختبر ويتعايش مع أوقات الضيق. يبدو أن بلدد يقدم هذه الصورة لتوضيح الغلبة عَلَى الضيق، حتى يسند روح أيوب. فإذا كان أيوب تقي، ومستقيم، فإنه سيكون مثل هذا النبات، يمكنه توقع الغلبة عَلَى مأساته رغم أن

مكانه لم يعد يدركه. يريد بلدد من أيوب أن يُبدي حالة نفسية من الفرح والثقة بدلاً من حالة النواح واليأس.

(هـ) يُستخدم الفعل في عبارة، يرى الله، أو يرى وجه الله. مشيرًا إلى الله، يُسجل مز ١١:٧ الحكمة المَثَلية بأن المستقيمين سيرون وجهه. يُعبر مز ١٧:١٥ عن الأمل الشخصي في رؤيةِ وجه الله. جادل بعض العلماء بأن لغته تعكس رؤية الله التِي ستكون لكل قديس بعد اليقظة من الموت (Kittel, 58-59). ظن أخرون أنها تعكس قرار قضائي بمحنة، في صباح يلي وقتًا من الإختبار (*IDB-Sup*, 897). يركز بعض الكتاب عَلى الخبرة كتجلي تعبدي، أو رؤية خاصة للرب (Kraus, 134). حيث أن وجه الله يشير إلى الحضور الإلهي، فقد يكون المرنم متوقعاً أن يختبر سمات الحضور الإلهي. تقترب هذه المَزَامِير أيضًا من لغة النور لتعظم من تأثير إختبار الإله. إن رؤية الله تمثل الإختبار الأقصى في الهيكل. يمثل الذهاب إلى الهيكل خبرة الفردوس ذات عناصر الشاروبيم، أشجار النخيل، الذهب، الماء، والطعام الوفير—ويتضمن هذا الحضور الإلهي (Smith, 181).

إن رغبة أيوب الشخصية في أن يتواجد في الساحة، لكي يرى الله ويشهد عنه، مُعبر عنها في أي ١٩:٢٦-٢٧. يوجد آراء متنوعة، بناءًا عَلى نوع الرؤية المقصودة: مادية بجسده الخاص (المقام والمسترد)، في شبَهِ بلا جسد/ روح غير مادي، أو في رؤية. يُفضل الفكر الإِسْرَائِيلي التقليدي الإختيار الأول. بالإضافة إلى أنه يتضح من رغبة أيوب في أن يتواجد وجهاً لوجه أمام الله، أنه يريد أن يرى الله كأيوب البشر، وليس روح سماوي. يتمنى أيوب هنا أن يرى بعينيه، والذي يقترح الرؤية المادية. عندما تُستخدم مع فعل يعبر عن رؤية أو إدراك، فإن حرف الجر מִן (من التعبير מִבְּשָׂרִי، من داخل/ بدون جسدي) يُفهم بمعناه المعتاد عَلى أنه النقطة المرجعية التِي منها تُلتقط الملاحظة، النقطة المميزة التِي منها قد يرى المشاهد ما يهمه. ومن ثم، فإن أيوب سيرى الله وجهاً لوجه، ليس ببعض الطرق الرؤيوية، الروحانية، أو المجازية، لكن المادية. أنه لا يقدم فكرة القيامة العالمية، لكن الرجاء الأساسي في أنه سيرى خصمه الإلهي وجهاً لوجه وبشخصه. يقول أيوب أن من خلال ضعفه، وجسده الهزيل، سوف يرى الله الذي من الواضح أنه سيُبرأه. لقد وصل إيمان أيوب أبعد من خوفه الملح بأنه عَلى وشك الموت، ووضع ثقته في الله الذي بطريقة ما سيسترد كرامة أيوب قبل فوات الأوان (Archer, 240-41; Habel, 308-9; Hartley, 295-97).

(و) يُستخدم الفعل مجازيًا لتحذير الله من الأعمال سواء الشريرة أو الحسنة بين الرجال. الله الذين يسكن السماء والمتسلط فوق الجميع، يُمحص بلا توقف سلوك الجميع (مز ١١:٤). في ١٧:٢ إن تعبير "لتبصر عيناك" تُشكل

وتؤكد عَلى كلا من رغبة المرنم في أن يُسمع، والإقتناع القوي ببره.

(ز) الأقرب للرؤية النبوية، هي رؤية الله المباشرة عن طريق إختيار أشخاص منتقين جيدًا لرؤية الله، أي التجلي الإلهي، عند مصادقة/ تأكيد العهد عن طريق ممثلين مختارين من قبل الله، رأوا الله، أي، الظهور المنظور و الفوق طبيعي لمجد الله المتسامي والممجد (خر ٢٤:١١)، (تجلي: لاهوت).

(ح) ترتبط חָזָה بالرؤية المعلنة الممنوحة من الله لرسل مختارين، أي ، الأنبياء. في حب ١:١ يكون حبقوق هو فاعل الفعل. هذا الفعل في قرينة الإدراك النبوي يُشير إلى إعلان الكلمة الإلهية. دائمًا في الليل أثناء النوم العميق، وأحيانًا يُصاحبها عواطف متأججة. إن رؤية النبي تفترض طبيعة الرؤية (حز ١٢:٢٧؛ ١٣:١٦). تحدث رؤية الأنبياء في حالة إستيقاظ بحمل معين، كما إختبر بلعام بن بعور (عد ٢٤:٤، ١٦)، لكن أيضًا أثناء النوم. ومع ذلك، فإن الإظهار الرؤيوي يلعب في الأغلب دورًا قليلاً. إن التركيز في الإعلان الرؤيوي هو عَلى إعلان الكلمة الإلهية. التِي تزود النبي بعرفة خاصة عن أشياء إلهية عليه إعلانها (أش ١:١؛ ٢:١؛ ١٣:١؛ عا ١:١؛ مي ١:١؛ حب ١:١).

إن التحدث، حتى كنبي كاذب، قد يُوصف بهذا الفعل (زك ١٠:٢)؛ أيضًا، أش ٣٠:١٠؛ مر ٢:١٤؛ حز ١٣:٦، ٧، ٨، ٩، ٢٣؛ ٢١:٢٩[٣٤]؛ ٢٢:٢٨). عندما تصبح وظيفتهم متداخلة في تطورات سياسية معينة، فهم بذلك يتعرضون لخطر الإدعاء بأنهم رأوا رؤية مدعمة من قبل كلمة الله، تؤيد نفس خط أمال الشعب. يصف هذا الفعل (أرم.) أحيانًا إختبار رؤية صور/أشكال في الأحلام المعلنة (دا ٢:٢٦؛ ٤:٥[٢]، ٩[٦]).

٢. الاسم חָזוֹן. **(أ)** يتصل الاسم חָזוֹן (٣٥مرة)، رؤية، بإستمرار بـ נָבִיא، نبي (مثل؛ إِشَعْيَاء، ٢أخ ٣٢:٣٢؛ انظر أيضًا هو ١٢:١٠[١١]). يَشتكي مراثي ٢:٩ أن أنبياء صهيون لم يحصلوا عَلى أي رؤية من الرب. في مي ٣:٦ يهدد الأنبياء بليل بلا رؤية. يتهم أر ١٤:١٤؛ ٢٣:١٦ الأنبياء الذين يتنبئون برؤى كاذبة. بحسب حز ٢٦:٧، يطلب الناس رؤية من النبي. تستخدم أيضًا كعنوان لأسفار نبوية معينة (أش ١:١؛ عا ١:١؛ مي ١:١؛ نا ١:١)، حيث يتكلم الله من خلال رؤى. يمكن إفتراض أنه عَلى الأقل منذ وقت داود، كانت الظاهرتان مرتبطتين بشدة معًا كوسيلةلإستقبال إعلانًا. وبالتالي، فإن الرؤية هي حدث من خلاله يتحدث الرب للأنبياء، الذين يُدعَون رائي (← نبوة: لاهوت).

(ب) يحمل الاسم معنى مزدوج. جانب، يشير إلى الشيء المرئي، رؤية أو مظهر الرؤية (دا ١:٧). والجانب الأخر،

يظهر التأثير عَلَى الرأي: تشجع، إُختير، صُدم، تأسف، إلخ.

(جـ) ليس الحصول عَلَى صورة مرئية إنما كلمة من الله. بحسب ١صم ٣:١ فإن كلمة الله كانت عزيزة ، لم تكن هناك رؤية. بحسب مز ٨٩:١٩[٢٠]، تحدث الله في رؤية. فالرؤية إذًا هي حدث يُستقبل فيه كلمة. تتضمن الرؤية النبوية في المقام الأول إعلان الله وكلمته، وعندئذ فقط تأثير رؤيوي: سمح الله أن يُعلم بما أراد أن يعلمه أو ما ينوي أن يفعله، ثم أظهره لشخص ما إختاره لهذا الغرض.

(د) هذه الرؤى لابد أن تتميز عن الأحلام والظهورات الإلهية ودائمًا تحدث أثناء الليل (Miller, 401-4). هناك إستثناء هو رؤية دا ٢:٢٨؛ ٤:٥[٢]، ٩[٦]، ١٠[٧]، ١٣[١٠]، الَّتِي تتصل بشدة مع صور الأحلام الَّتِي لا يمكن أن تنفصل عنها. فقط ٢:١٩ تردد الإرتباط مع الأنبياء. تكلم الله مع دَانِيآل أثناء الليل كما تحدث قبلاً مع ناثان. نفس الشيء يتعلق بدَانِيآل٧. رغم وجود الصور، قد تقترح الصيغة المتعمدة الَّتِي في ٧:١، ٧، ٢، ١٥، ١٣ إعلانًا ليليلاً من الله. عَلَى أية حال، هذا النوع من التعبير قُصد منه تشبيه دَانِيآل بأنبياء العصور الأولى. أنه أكثر من مجرد رجل حكيم يستطيع أن يفهم ويفسر الأحلام بمساعِدّة الله: فقد إستقبل هو ذاته رؤي توضح المستقبل.

(هـ) نقد الأنبياء أيضًا يلقي شكوكًا عَلَى رؤاهم. إتهمهم ميخا بفسادهم. كعقاب لن يستقبلوا رؤية (مي٣:٦). وبالتالي، فسيكفوا عن أن كونهم راؤون، وسوف يخزون. نقد إِرْمِيَا الأنبياء، قائلاً أنهم قدموا رؤى كاذبة جاءت من قلبهم الخاص وليس من الله (إر ١٤:١٤؛ ٢٣:١٦). إن نقد الشعب لرؤية حزقيال ليس بسبب عدم مصداقيتها، وإنما لإرتباطها بالمستقبل البعيد، فهذا المستقبل بعيدًا جدًا عن أن يسبب لهم أي قلق (حز ١٢:٢٧). رفض حزقيال أن يقبل مثل هذه الأخرويات. إن وعظه يصور نهاية التاريخ، الذي بدأ بالفعل: بإستجواب جذري وطلب لتسوية الحسابات. لقد تأثر مستمعيه.

٣. مشتقات أخرى تتعلق برؤية. (أ) إن الاسم חָזוֹת (مرّة واحدة) يشير إلى خبر رؤيوي. يُخبر كتّاب سفر الأخبار عند موت تقريبًا كل ملك عن كتابات فيها توصف أحداث وأمور حُكمه. في حالة سليمان، أحد المصادر كانت (أخبار) رؤى يعدو الرائي (٢أخ ٩:٢٩).

(ب) يشير الاسم חָזוּת في أش ٢١:٢؛ ٢٩:١١ إلى رؤية، ونادرًا ما يختلف في المعنى عن الاسم חָזוֹן. في دَانِيآل يحمل الإحساس النعتي للوضوح/ البروز. (دا ٨:٥،٨). يُصور القرن الذي كان بين عيني التيس الذي جاء من الغرب عَلَى أنه كان واضحًا. في أش ٢٨:١٨ يشير الاسم إلى إتفاقية. يذكر صراحةً أن الإتفاق مع الموت والجحيم (أي الإختيار الخاطيء للملجأ الأرضي) سيكون بلا نفع، عندما يجرف الطوفان الأرض ويطالب بضحاياها.

(جـ) يُستخدم الاسم חִזָּיוֹן ٩مرات. يشير ٥ مرات إلى وظيفة نبوية. في زك ١٣:٤ يمثل خبرة الأنبياء. فكما مع الفعل، قد تدل عَلَى رسالة- وحي من الله، مثل؛ تلقب كلمات ناثان النبوية لداود (٢صم ٧:١٧) بهذا الاسم. يستخدم المتحدثين في الحوارات مع أيوب الكلمة ٤مرات بنفس المعنى تقريبًا (أي ٤:١٣؛ ٧:١٤؛ ٢٠:٨؛ ٣٣:١٥).

(د) يرد الاسم מַחֲזֶה فقط ٤مرات (تك ١٥:١؛ عد ٢٤:٤، ١٦؛ حز ١٣:٧)، ودائمًا عن الرؤى الحقيقة أو المزعومة. ليست صورة رؤيوية، لكن كلمة من الله هي الَّتِي تُستقبل. تُوصف كلمة الله الَّتِي جاءت إلى إبرام بهذا الاسم (تك ١٥:١). تضمنت هذه الرؤية حالات نفسية متعددة من نوم مثل غيبوبة (١٥:١٢) إلى حالة إستيقاظ ذات وعي شديد (١٥:٥، ١٠). تتخللها (١٥:٥-١٢) فترة من النهار (أو فترة أطول). إن فحوى هذه الرؤية كان خطابًا مباشرًا من الله، وتتكون من العناصر الأتية: بداية الحلقة في المسلسل (١٥:٧)، الغشية (١٥:١ب-٤، ١٢)، خوف إبرام (١٥:١، ١٢) وإختبار السير (١٥:٥). أدان حزقيال رؤي الأنبياء الكذبة. لقد إستمر بالسؤال الشديد ما إذا كانوا هم أنفسهم عليهم الإعتراف بمدى كذب رؤياهم ووحيهم. يُعني هذا ضمنًا أن رسالتهم قد ضُربت بشدة عن طريق مجرى الأحداث الفعلية، عَلَى الأرجح، إنهيار المحاولة الفاشلة للتمرد عَلَى بابل المتسلطة بإخضاع فلسطين، الَّتِي دُعمت بواسطة النجاح الذي تنبأ به هؤلاء الأنبياء.

(هـ) إن معنى الاسم מֶחֱזָה (مرتين) غير مؤكد. البعض يفسر الاسم عَلَى أنه شيئًا ما يُنظر من خلاله أي نافذة (*TDOT* 4:282). يشير الاسم عَلَى الأرجح إلى مشهد/ منظر من فتحة في الحائط، مثل باب أو نافذة. إن أسقف غرف قصر سليمان بُنيَ واحد فوق الأخر عن طريق طبقات من العوارض، حتى يكون للغرف نوافذ مقابل إحداهم الأخر ثلاثة مرات؛ هذا يعني، إن النوافذ الَّتِي تتطل عَلَى الفناء كانت قد رُتبت بطريقة الثلاث طبقات هذه، حتى أن تلك الَّتِي في أحد الجوانب كانت وجهاً لوجه مع تلك الَّتِي في جانب المقابل من المبنى. نفس الشيء يخص فتحات الأبواب (١مل ٧:٥،٤).

٤. الاسم חֹזֶה. (أ) يرد الإسم ٢١مرة. يرتبط بالاسم الخاص لشخص ١١مرة، دالاً عَلَى وظيفته كرائي: جاد (٢صم ٢٤:١١؛ ١أخ ٢١:٩؛ ٢٩:٢٩؛ ٢أخ ٢٩:٢٥)؛ هيمان (١أخ ٢٥:٥)؛ يعدو (٢أخ ٩:٢٩؛ ١٢:١٥)؛ ياهو (١٩:٢)؛ آساف (٣-:٢٩)؛ يدوثون (١٥ك٣٥). يلقب عاموس بهذا الاسم. هذا الاسم هو تعبير يطلق عَلَى شخص ما مدعو من قبل الرب ليتحدث. دون أي تنبير خاص عَلَى أساس أسلوب الملاحظة للإعلان (تنبأ: لاهوت).

(ب) يُستبدل الاسم بالاسم רֹאֶה، كلمة ذات نفس المعنى تقريبًا. واضح أن هذا الاسم متأخر. يوضح ١صم ٩:٩ أن النبي المعاصر (נָבִיא) كان يُلقب רֹאֶה بإستمرار. لقب جاد بكلا من נָבִיא و חֹזֶה (٢صم ٢٤:١١). إن هوية الوظيفة ما بين נָבִיא وחֹזֶה (في إضافة) توضح في ٢مل ١٧:١٣؛ أش ٢٩:١٠). هذا يؤكد من قبل عا ٧:١٢، حيث يُلقب عاموس كرائي يتنبأ. هذه الثلاث تعبيرات تُستخدم معًا في ١أخ ٢٩:٢٩، حيث يُذكر أن أعمال الملك داود مكتوبة في تاريخ صموئيل الرائي (חֹזֶה)، وتاريخ ناثان النبي (נָבִיא)، وفي تاريخ جاد الرائي (חֹזֶה). في نصوص أخرى هناك تمايز بوضوح بين נָבִיא و חֹזֶה (أش ٢٩:١٠؛ ٣٠:١٠). ينبر الاسم נָבִיא عَلَى العمل النشط أو الهادف لرسول الرب في إعلان رسالة الله. تؤكد التعبيرات רֹאֶה وחֹזֶה عَلَى العنصر الذاتي، أي، إستقبال الإعلان الإلهي عن طريق النظر.

ب. ت ١. في إنجيل يوحنا هناك إرتباط بين الإيمان ورؤية آيات وظهورات قيامة يسوع. إن أولئك الذين يتوقف إدراكهم المبدئي ليسوع عَلَى رؤيتهم، دائمًا ما يفشلون في الوصول إلى الإيمان الحقيقي: أظهر المتفرجيين شكهم عندما طهر يسوع الهيكل، إن عدم الإستطاعة تتجلى في عدم قدرة بيت صيدا عَلَى الإيمان، وبعض قادة اليهود تصرفوا تجاه ع. بعداء. ومع ذلك، فإن الإيمان الأصيل ينشأ من خلال السمع. إن السمع يقود إلى الإيمان دون مصاحبة أية معجزة، كما حدث بين السامريين. لقد أوضح الكارزين أن أفعال يسوع تدرك بصورة صحيحة فقط عن طريق أولئك الذين إستجابوا بالفعل بالإيمان لما قد سمعوا من أو عن يسوع (Koester, 327-48).

٢. رغم أن بعض النصوص الهيلينية والقمرانية إحتفظت بالتمييز ما بين الرؤى النبوية والأحلام، فهناك العديد من الوثائق التِي تشهد عن طمس هذا التمييز. هناك مثال واضح يرد في 4QAmram frag 1:10، التِي فيها تدعى رؤية عمرام، الرؤية تدعى رؤية، والحلم رؤية. في jub ١٤:١؛ ٢٧:٢١؛ ٣٢:١ تُوصف رؤى إبراهيم، ويعقوب، ولاوي بالأحلام (Miller, 403). في من. تك. ١٩: ١٤ يُذكر أن أبرام إستقبل رؤية في الحلم، لكن في من. تك. ٢٢:٢٧ يُذكَرُ أن أبرام تلقى رؤيةً، وليس حُلمًا. يعكس التمييز في الحالة الواحدة مصطلح التكوين، لكن في الحالة الأخرى يعكس مفهوم أحلام ورؤى الشخص الذي أعاد الصياغة.

٣. في الأدب الرباني يكون التركيز عَلَى السمع، وهناك إشمئزاز من الرؤية المنتشية. يُستخدم تعبير "لرؤية وجه شاكينة Shekinah [أو الله] في قرينة أخروية، عن الظهور أمام الله للدينونة المباشرة بعد الموت. لكن أثناء الحياة لا أحد يمكنه أن يرى الله (TDNT 15:339-40). هناك مشتقات مصادق عليها، لا يُصادق عليها في ع. ق. الاسم חֲזָאָה، رائي، أيضًا يُشير إلى شخص يلفق قصة، راوي خيالات أو أشعار (Pes. 105b). يُستخدم الاسم חֶזְוָא ليصور مظهر/ مرئى شخص عادي. إن أَفْعَل. للفعل أرم. يشير إلى فعل وضع قطعة العمل أمام معلم أو خبير للفحص أو القرار في شأنها. يُشير هِتْبَعِّيل. للفعل أرم. لحالة أن يصبح صالح أو موائم للإستخدام (في خدمة الهيكل) (Jastrow 1:430, 442-43).

نظرة، ملاحظة، إدراك، نظرة، رؤية، يشاهد: ← חדה [$ḥdh$ [2]] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חזה [$ḥzh$] (يرى، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חמה [$ḥmh$ [1]] (يرى، يحذر من، يصبح مرئيا، #٢٧٧٨)؛ ← נבט [$nbṭ$] (ينظر حوله، يقبل كفعل تحديق، #٥٥٦٤)؛ ← פלס [pls [2]] (يلاحظ، #٧١٤٣)؛ ← צוץ [$ṣwṣ$ [2]] (ينظر إلى، #٧٤٣٨)؛ ← ראה [$r'h$ [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يلاحظ، #٨٠١١)؛ ← רצד [$rṣd$] (يضع عينيه عَلَى، #٨٣٥٣)؛ ← שׂקד [$śqd$] (يأخذ ملاحظ عن، #٨٥٦٧)؛ ← שׁאה [$š'h$ [3]] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שׁגח [$šgḥ$] (يحدق، يحملق، #٨٧٠٨)؛ ← שׁור [$šwr$ [1]] (يحملق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שׁזף [$šzp$] (يخطف نظرة عن، سفعة، شياط، #٨٨١٢)؛ ← שׁעה [$š'h$] (ينظر، يهتم بـ، يحملق في، #٩١٢٠)؛ ← שׁקף [$šqp$] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שׁתע [$št'$] (يحملق، ينظر، يشاهد، ينظر بقلق عَلَى، #٩٢٨٣).

الببيلوجرافيا

IDBSup 896-98; *NIDNTT* 3:511-21; *TDNT* 5:324-40; *TDOT* 4:280-90; *THAT* 1:534-37; *TWOT* 1:274-75; H. F. Fuhs, "Die Wurzel hzh im Alten Orient und im Alten Testament," Diss., Bamberg, 1976; N. C. Habel, *The Book of Job*, 1985; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; R. Kittel, *Die Psalmen*, 1914; C. Koester, "Hearing, Seeing, and Believing in the Gospel of John," *Bib* 70, 327-48; H.-J. Kraus, *Die Psalmen*, 1960; J. E. Miller, "Dream and Prophetic Visions," *Bib* 71, 1990, 401-4; M. S. Smith, "'Seeing God' in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible," *CBQ* 150, 1988, 171-83.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

٢٦٠٢ חֹזֶה [$ḥōzeh$ [1]]، رائي، ← #٢٦٠٠

2603	חֹזֶה

חֹזֶה [$ḥōzeh$ [2]] اسم. عهد، ميثاق (ترد ١. في أش ٢٨:١٥؛ #٢٦٠٣)؛ חָזוּת [$ḥazût$]، اسم. عهد (#٢٦٠٧)؛ < חזה [$ḥzh$]، يرى (#٢٦٠٠).

ع. ق هذه الأسماء قلقلة الورود لها معاني جذرية مرتبطة

بـ "الرؤية" (חָזָה). ومع ذلك، في أش ٢٨:١٥، ١٨، يردوا (بالتبادل) في توازي شعري مع בְּרִית ويبدو أن تترادف معها. هذه الفقرة هي هجوم ساخر عَلى كذب الناس، وتتحدث بشكل قاس عن "عهد" (בְּרִית) مع "الموت" و"إتفاق" (חָזֶה) مع "الهاوية."

عهد: ← אֲמָנָה [*ᵓmānâ* [1]] (عهد، إتفاق مُلزم، #٥٩١)؛ ← בְּרִית [*bᵉrît*] (معاهدة، #١٣٨٢)؛ ← חֹזֶה [*ḥōzeh* [2]] (عهد، #٢٦٠٣)؛ ← עֵדוּת [*ʿēdût*] (قوانين، شروط، علامات تحذيرية، مُذكر، #٦٣٤٣).

J. Gordon McConville

٢٦٠٦ חָזוֹן [*hazôn*]، رؤية، #٢٦٠٠

٢٦٠٧ חָזוּת [*hazût*]، إعلان، ظهور واضح، #٢٦٠٠، #٢٦٠٣

٢٦٠٨ חֲזוֹת [*hᵃzôt*]، رؤية، #٢٦٠٠

٢٦١٢ חִזָּיוֹן [*hizzayôn*]، رؤية، إعلان، #٢٦٠٠

2613 חָזִיז

חָזִיז [*ḥāzîz*]، سحابة، ريح قوية، قصف الرعد (#٢٦١٣).

ش. أ. ق أوغا. *hdd* (*UT*, 937) كلمة أجنبية، أستعيرت إلى أوغا.، المعنى الدقيق غير واضح؛ عرب. "حَزّ"، ضجيج الريح؛ أرم. يه. חֲזִיזָא، سحابة.

ع. ق يوجد الورود الوحيد (زك ١٠:١) في قرينة الأمطار (מָטָר) والأمطار الغزيرة (גֶּשֶׁם)، الَّتِي يهبها الله في أوانها. يدل البناء חֲזִיז קֹלוֹת في أي ٢٦:٢٨؛ ٢٥:٣٨ عَلى قصد الرعد الذي جعل الله له سبيلاً. تترجم الكلمة חָזִיז بصورة متنوعة في NIV: بروقًا (زك ١:١٠) وقصف الريح (أي ٢٦:٢٨؛ ٢٥:٣٨).

ب. ت يردها كلا الترجومين "سُحب" (11QtgJob 31:3; تر. II Job ad loc.; cf. 11QTgJob 13:7؛ [on 28:26] انظر Cathcart, Gordon). في زك ١:١٠ يُرى الله كخالق السُحب الَّتِي هي مصدر المطر والخصوبة؛ ينبغي توجيه الصلاة له من أجل ينابيع الأمطار (قا؛ ع.٢). يُعني الجذر في سي ٢٦:٣٥ "مطر السحب"؛ إن الترجمة في ١٣:٤٠ "قصف الرعد" هي المفضلة.

سحابة: ← חָזִיז [*ḥāzîz*] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [*miplāś*] (بسط [السحابة]، #٥١٤٦)؛ ← עוּב [*ʿwb*] (مُغطى بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [*ʿānān* [1]] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [*ᵃrāpel*] (ظلمة عميقة، ظلمة قاتمة، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غُبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [*zalʿāpâ*] ([ريح] محرقة، #٢٣٦٣)؛ ← חָזִיז [*ḥāzîz*] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [*yôm* [2]] (ريح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [*mᵉzārîm*] (رياح شمالية، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [*sûpâ* [1]] (ريح عاصفة مدمرة، إعصار، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [*sʿh*] (يفتري، [عاصفة] مندفعة، #٦١٨٥)؛ ← רוּחַ [*rûaḥ*] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [*rʿm* [1]] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [*śʿr* [2]] (يُحمل بريح عاصفة، #٨٥٤٨).

البيبلوجرافيا

K. Cathcart and R. P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets*, Aramaic Bible, 1989, 208; A. Fitzgerald, "The Lord of the East Wind," diss. Pontifical Biblical Institute, 1983; M. Futato, "Meteorological Analysis," diss. The Catholic University of America, 1984; J. Luzarraga, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaismo Primitivo*, AnBib 54, 1973, 15-41; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958, 11-18, 29-31, 35-41; L. Sabourin, "The Biblical Cloud: Terminology and Tradition," *BTB* 4, 1974, 290-312; R. Scott, "Meteorological Phenomena," *ZAW* 64, 1952, 11-25; E. F. Sutcliffe, "The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought," *VT* 3, 1953, 99-103.

مارك دي. فوتاتو/ مانفريد دريزا / *Mark D. Futato* / *Manfred Dreytza*

2614 חֲזִיר

חֲזִיר [*hᵃzîr*]، خنزير (#٢٦١٤).

ش. أ. ق الجذور المشتركة السامية: أوغا. *hnzr*، أكد. *huziru, huzirtu*، عرب. خنزير (انظر Houston, 157-77).

ع.ق في ع. ق חֲזִיר هي حيوان غير واضح (لا ٧:١١؛ تث ٨:١٤). رغم أنه في التاريخ اليهودي المتأخر فَصل لحم الخنزير كتميز حاسم من قوانين الأطعمة الشرعية، يرد التعبير فقط ٧مرات في ع. ق، ومع ذلك فإن ممارسات العبادة الوثنية الَّتِي تستخدم الخنزير والكلب (כֶּלֶב، #٣٩٧٨) في أش ٤:٦٥ و٣:٦٦، ١٧ يجب أن تُرى في ضوء المفهوم العالمي للخنزير كشيء نجس في ش. أ. ق إستنتج Houston أن الممارسات في أش ٤:٦٥ و١٧:٦٦ تتعلق بعبادة الموتى ولا يجب أن تؤخذ بصورة مجازية. بعيدًا عن عالم العبادة، قد تتضمن أم ٢٢:١١ ("خزامة ذهب في فنطيسة/ أنف خنزيرة المرأة الجميلة العديمة العقل") أنه في الفترة الكتابية كان الخنزير رمزًا لكل ما كان وضيع،

جاهل، مقيت، أو مستحق الشجب. سواء كانت الكلمة تشير إلى خنزير بري (مز ٨٠:١٣[١٤]) أو خنزير المدجن (لا ٧:١١؛ أش ٦٥:٤)، فكلاهما كان يُعتبرا نجسين، وغالبًا كحيوانات فظة. تستدعي الكناية الغير مكتملة مفهوم عادة الخنزير البغيضة في أكل القمامة والتنقيب في الروث، وعدم إحساسها بما له قيمة. إن لاعقلانيته وعدم إحساسه يُفقد لمعان الحُلي الثمينة، وحتمًا سينفيه.

ب. ت تترجم سب חֲזִיר والتعبيرات ذات الصلة، بـ ὗς في أغلب الأحيان. يظهر الخنزير في الأبوكريفا في ١ مك ١:٤٧؛ ٢ مك ٦:١٨؛ ٧:١؛ ٤ مك ٥:٢، ٦؛ ٦:١٥. في الأدب الرباني يُمثل الخنزير- لكن ليس بصورة مستمرة - روما أو العالم الغير يهودي (مثل؛ Lev Rabbah 13, 5). في ع. ج تُستخدم χοῖρος ١٢مرة للخنزير، ٨مرات تظهر في حادثة الجدريين (مت ٨:٣٠؛ مر ٥:١١؛ لو ٨:٣٢). توجد الصورة السلبية للخنزير بصفة عامة أيضًا في ع. ج.

حيوانات: ← בְּהֵמָה [*bᵉhēmâ*] (ذوات الأربع، #٩٨٩)؛ ← זָנָב [*zānāb*] (ذيل، #٢٣٨٧)؛ ← יְרְ חֲזִ [*ḥᵃzîr*] (خنزير، #٢٦١٤)؛ ← חַיָּה [*ḥayyâ* [1]] (حيوان، #٢٦٥١)؛ ← כֶּלֶב [*keleb*] (كلب، #٣٩٧٨)؛ ← עַכְבָּר [*ʿakbār*] (فأر، #٦٥٧٢)؛ ← צְפַרְדֵּעַ [*sᵉpardēʿa*] (ضفدع، #٧٦٣٠)؛ ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ/ بومة؟ #٧٨٨٧)؛ ← רמשׂ [*rmś*] (يزحف، يطير في مجموعات، #٨٢٥٣)؛ ← שׁרץ [*šrṣ*] (يطير بشكل جماعي، يلد، #٩٢٣٧)؛ ← תַּן [*tan*] (إبن أوي، #٩٤٧٨)؛ ← زواحف: لاهوت؛ انظر الفهرس للطيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ حمام؛ قطيع؛ ظبي؛ حشرات؛ أسود؛ دودة؛ ثعبان، إلخ.

عدم طهارة، نجاسة، تلوث: ← גאל [*gʾl* [2]] (يتنجس، دنس، بقع، #١٤٥٨)؛ ← חנף [*ḥnp* [1]] (يصبح ملحدا، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [*tmʾ* [1]] (يصبح غير طاهر طقسيا، يُنجس نفسه، نَجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [*pig-gûl*] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

الببليوجرافيا

ABD 6:1109-67; Str-B 1:449-50; *TWAT* 2:835-46; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

2616 חזק

חזק [*ḥzq*]، قل. يكون قويًا؛ يقوي نفسه؛ يستحضر قوته؛ يستبد؛ يتشجع؛ بيعّل. يقوي، يُحصن، يُعزز؛ يدعم، يساعد، يُشجع؛ يقيد؛ يقبَض؛ هِفعِيل. يُمسك،يتعلق ؛ يلتصق بـ، يُكرس نفسه لـ؛ يتصل، يلتحق بـ؛ يحتوي؛ يحتجز؛ يُظهر ذاته قويًا؛ هِتْبَعِّيل. يُظهر نفسه شجاع؛ يتصرف (أو يفعل) بعزم؛ يحث؛ يقيد؛ يُقاوم؛ يكون/ يصبح متشددا؛ يكون/ يصبح مؤسسًا بثبات (#٢٦١٦)؛ חָזָק [*hazaq*]، صفة، ثابت، صلب، قوي، عنيف، مفترس (#٢٦١٧)؛ חָזֵק [*hazeq*]، صفة. قوي (#٢٦١٨)؛ חֵזֶק [*hezeq*]، اسم. قوّة، مقدرة (ترد ١. . #٢٦١٩)؛ חֹזֶק [*hozeq*]، اسم. قوّة، مقدرة (#٢٦٢٠)؛ חֶזְקָה [*hezqâ*]، صارم، مصدر يتقوي (#٢٦٢١)؛ חָזְקָה [***hozqâ***]، اسم. قوّة، مقدرة (#٢٦٢٢).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى الجذر فقط في أرم. وفي عرب. (Hesse, *TDOT* 4:301). يعتبر *HALAT* أن الفعل عرب. يعني يربط بشدة والاسم חרזק / ה يعني قيد، سلسلة، صفاد. ومع ذلك، فيعتبر Hesse أنه من المنطقي إفتراض أن كلا من أرام. חֲזַק وعرب. "حَزَقَ" تعني في الأساس يكون/ يصبح قويًا. يُعتبر إرتباطه بـ أكد. ***esqu*** (كتلي/ ضخم) غير مؤكد.

ع. ق يرد الفعل ٣٩٠ مرّة؛ ١٢٧ مرّة في هِتْبَعِّيل.؛ ١١٨مرة في هِفْعِيل.؛ ٨١مرة في قل.؛ و٦٤مرة في بيعّل. (*TDOT* 4:301)، ترد الصفة חָזָק ٥٦مرة (*TDOT* 4:301) أو ٥٧ مرّة (*NIVEC*, 1447). يرد **الاسم** חָזְקָה ٦مرات (*TDOT* 4:301) أو ٥ مرات (*NIVEC*, **1447**)؛ يوجد الاسم חֹזֶק عَلَى الأقل ٥ مرات (*TDOT* 4:**301**;) أو عَلَى الأرجح ٦مرات؛ ترد الكلمة חֶזְקָה ٤مرات؛ الصفة חָזֵק مرتين؛ **والصفة** חֵזֶק مرّة واحدة.

١. قد يعني قل. يكون، يصبح قويًا، يغلب، **يُخدع**، يهزم، يستعبد، يغمر، يتشجع، يُظهر أو يتصرف بعزم، يكون قاسي أو عنيد، يستحث، يمسك سريعًا أو يكرس نفسه لـ، إعتمادًا عَلَى القرينة.

(أ) يُستخدم قل. لمجموعة من الناس، أشخاص، وأشياء بمعنى يكون أو يصبح قويًا. حُث الإِسْرَائِيليين بأن يكونوا مخلصين للعهد حتى يكون لديهم القوة (לְמַעַן תֶּחֶזְקוּ، لتكون قويًا) للدخول وإمتلاك أرض كنعان (**تث** ١١:٨). عندما أصبح الإِسْرَائِيليون أقوياء، **أخضعوا** الكنعانيين تحت الجزية ولم يطردوهم تمامًا (يش ١٧:١٣؛ موازي لـ قض ١:٢٨). في إعتراف عزرا (عز ٩:٥-١٥) يقتبس وصية يهوه بأمره الإِسْرَائِيليين عن طريق عبيده الأنبياء أن لا يتزاوجوا مع شعب الكنعانيين أو **يطلبوا** ثرواتهم أو نجاحهم، حيث بهذه الطريقة فقط يمكنهم أن يصبحوا أقوياء (٩:١٢).

يُستخدم قل. أيضًا عن الأفراد. قبل موته مباشرة، حفز داود سليمان أن يكون قويًا ويُظهر أنه رجلاً (**١مل** ٢:٢). بسبب أنه كان مسئولاً عن المبادرات الإقتصادية، تحديث

جيشه، وتطوير إمكانات الدفاع عن أورُشَلِيم، إنتشرت شمعة عُزا عَلَى نطاق واسع بسبب قد أعين بأعجوبة [أيضًا Myers, 148]، إلى أن أصبح قويًا (٢أخ ٢٦:١٥) وتكبر. أرسل مردوخ بلدان ملك بابل، مبعوثين برسائل وهدايا عندما سمع أن حزقيا كان مريضًا وتشدد مرّة أخرى (Watts, 63)، أي، إستعاد شفائه (וַיֶּחֱזָק، حرفيًا، أصبح قويًا [هنا، يلعب الفعل عَلَى الاسم حزقيا؛ انظر Miscall, 93]) (أش ٣٩:١). وصف الملاك الذي فسر لدَانِيآل رؤية كشف التاريخ، كيف أن ملك الجنوب (بطليموس الأول) سيتشدد، لكن أحد جنوده (سلوقس الأول) سيتشدد أكثر منه (دا ١١:٥).

يُطبق قل. أيضًا عَلَى الأشياء. عندما إشتدت المجاعة في أرض مصر (וַיֶּחֱזַק، حرفيًا، وقد أصبحت قوية) وإنتشرت عبر المدينة بأكملها، فتح يوسف مخازن القمح وباع الحبوب للمصريين (تك ٤١:٥٦). بالطبع سافر العالم أجمع إلى مصر ليشتروا الحبوب من يوسف لأن المجاعة إشتدت (حرفيًا، قويت) عَلَى كل الأرض (٤١:٥٧). بسبب الضغط القاسي للمجاعة الشديدة (حرفيا، كانت قوية)، باع المصريون ملاك الأراضي حقولهم لفِرْعَوْن (٤٧:٢٠)، عندما حاصر جيش نبوخذ نصر أورُشَلِيم، إشتدت المجاعة في المدينة جدًا حتى أنه لم يكن هناك طعامًا ليأكله الشعب (٢مل ٢٥:٣؛ إر ٥٢:٦). بمجرد أن تثبتت قدرته الملكية في قبضته (חָזְקָה הַמַּמְלָכָה בְּיָדוֹ، حرفيًا، كانت المملكة قوية في يديه)، قتل أمصيا عبيده الذين قتلوا أبيه، الملك يهوآش (٢مل ١٤:٥؛ تكافيء ٢أخ ٢٥:٣ [الذي يقرأه עָלָיו، حرفيًا، عليه، بدلاً من בְּיָדוֹ]). يُحذر شعب الرب من عدم الإستهزاء لئلا تتشدد روابطهم، أي لئلا تتعظم معاناتهم في الكارثة القادمة (أش ٢٨:٢٢)، عندما إشتدت يد يهوه عليه (حز ٣:١٤)، شعر حزقيال بقوة المشيئة الإلهية، التِي قهرته، رغم مقاومته الداخلية (Ei-chrodt, 66). عندما كسر يهوه أحد جيوش فِرْعَوْن (عَلَى الأرجح إشارة إلى هزيمة نبوخذ نصر لفِرْعَوْن حفرع ٥٨٨ ق.م. [٢٩:١-١٦])، إنها لم تُجبر حتى تُشفي وتصبح قوية بصورة كافية (לְחָזְקָה، أن تجعلها قوية [البعض ظن أمثال Zimmerli, 1983, 136 أن المصدر عَلَى وزن بيعّل.، לְחָזְקָה يُفضل هنا عن قل.]) ليمسك السيف (٣٠:٢١).

(ب) في بعض الفقرات، يُستخدم قل. مع حرف الجر מִן (أكثر من)، مع حرف الجر עַל (عَلَى)، أو ببساطة مع suffix النهاية الملحقة، بمعنى يكون أكثر من أن، يغلب، يُخضع، يهزم، يستبد، يغلب بالقوة، يغمر. إن مزيج חָזַק وحرف الجر מִן يعني يكون قويًا جدًا عن. لجأ ملك مُوآب إلى تدابير يائسة عندما رأى أن المعركة مع إِسْرَائِيل كانت شديدة جدًا (J. Gray, 484)، قاسية (Keil, 307)، متقيحة (AV)، أو كثيرة (Cogan and Tadmor, 42) عليه، أي، عندما أدرك أن المعركة أصبحت ضده (NEB; REB; NIV; cf. JB)، أو أنه بدأ يخسر المعركة (TEV).

يمكن أن يكون فاعل الفعل أفراداً أو جماعات. بمقلاع وحجارة غلب داود (RSV; NRSV)، إنتصر (JB; NIV)، أو أثبت النصرة (NEB; REB) عَلَى البطل الفلسطيني (מִן־הַפְּלִשְׁתִּי...וַיֶּחֱזַק، ١صم ١٧:٥٠). متجاهلا إحتجاجاتها. إندفع أمنون بشهوته الشديدة، إستبد (חָזַק يتبعها حرف الجرמִן) أخته -من طرف واحد- ثامار، أهانها، إغتصبها (٢صم ١٣:١٤ [NEB; sf. JB; REB])، مستخدما لغة مشابهة (لإستخدام لغة الإغتصاب هنا، انظر Heschel, 113-14; Carroll, 1981, 125-26; 1986, 398-99)، يصف إرْمِيَا كيف أن يهوه غلبه (חֲזַקְתַּנִי، لقد غلبتني) (إر ٢٠:٧ [JB; NIV; NRSV]). ممسكا بين جيشين هائلين، رتب بمهارة قواته عَلَى جبهتين، من منطلق أنه إذا غلب الأراميين (حرفيًا، سيكونوا أقوياء جدًا لـ (חָזַק يتبعها حرف الجر מִן])، غمروا (قا؛ Ander-son, 1989, 148)، أو هزموا (TEV) القواد الذين تحت رئاسته، إذا فسيرسل أبيشاي أخاه تعزيزات لتقديم العون؛ ولو غلب العمونين أو قهروا رجال أبيشاي، فيأتي يؤاب لمساعدتهم (٢صم ١٠:١١؛ ١أخ ١٩:١٢). حفز عبيد ملك سوريا/ أرام بن هدد ليحشد جيشاً أخر مكافيء للذي خسره، قائلين أن الإِسْرَائِيليين قد هزموا (NEB; TEV)، [חָזַק، يتبعها حرف الجر מִן]؛ قا؛ De Vries, 242 [يُضرب]) الأراميين لأن آلهة الإِسْرَائِيلين هي آلهة جبال، وأنهم كانوا سيُهزمون من قبل سوريا لو أن المعركة شُنت في السهل (١مل ٢٠:٢٣، ٢٥). إنتصر مساندي عُمري عَلَى (تقرأ، مع بشيطه. و تر. حرف الجر *min* بدلاً من مس.אֶת [علامة المفعول به المحدد تعر. مفع.]). أولئك الذين كانوا يريدون تنصب تبني بن جينة، ملكا لإِسْرَائِيل الشمالية (١مل ١٦:٢٢ [RSV; NRSV]).

ذهب سليمان إلى حماة صوبة، وغلبها (AV [וַיֶּחֱזַק עָלֶיהָ]) (٢أخ ٨:٣)، حارب يوثام العمونيين وإنتصر عليهم (וַיֶּחֱזַק עֲלֵיהֶם) (٢٧:٥). بخصوص تعداد إِسْرَائِيل، تغلبت كلمة الملك عَلَى (تقرأ עַל [فوق] بدلاً من المازورية אֶל [لـ، عَلَى])، أي تحكمت في (NIV)، يؤاب ورؤساء الجيش (٢صم ٢٤:٤؛ قا؛ ١أخ ٢١:٤). يشتكي يهوه من أن كلام شعبه كان كثيرًا عليه (חָזְקוּ עָלַי، حرفيًا، إشتدوا ضده [يقرأ JB, NIV; NRSV "قاسي" و"صعب" NEB and REB لكن انظر Waldman, 546; Glazier-McDonald, 206-8; Verhoef, 314-15])، أي، لا يطاق، يجعله يضطر إلى المجادلة (Dods, 150) (ملا ٣:١٣).

(جـ) في كثير من الفقرات، يرد قل. بمعنى يتشجع، أو يُظهر، أو يتصرف بعزم. يستخدم المصدرفي وزن قل. بهذا المفهوم. في مواجهة إحتمالات هائلة، يحث يؤآب

أخيه أبيشاي أن يتشجع جدًا (חֲזַק، حرفيًا، يتقوي) (٢صم ١٠:١٢؛ ١أخ ١٩:١٣). موصيا عبيده لقتل أمنون، أمرهم أبشالوم أن يكونوا شجعان (חִזְקוּ) وبسلاء (בְּנֵי־חַיִל וִהְיוּ לְ، يكونوا أولاد بأس) (٢صم ١٣:٢٨). تحت تأثير روح الله، أكد عزريا بن عوديد لآسا، أن يهوه كان معه وحثه أن يتشجع ولا ترتخ يده، لأن لعمله أجر (٢أخ ١٥:٧). إن أولئك الذين كلفوا بإعلان حرية يهوه لشعبه وتحول الصحراء إلى برية مُروية تمامًا، أمروا أن يخبروا أولئك اليهود الجبناء والذين يشكون في قوة الله، بأن يتشجعوا، ولا يخافوا (أش ٣٥:٤). عند صناعة أصنامهم، كان عَلَى الوثنين أن يغرسوا التشجيع في إحداهم الأخر (חֲזָק، تشجعوا [٤١:٦]) لأن " ألهتهم" الّتِي تحتاج هي نفسها لدعم وتشديد (ع.٧) عاجزة.

يُستخدم قل. أمري. مع الإقتران بـ قل. أمري. لـ אמץ، يكون قويًا (#٥٩٩)، فِي العبارة التشجيعية، "كونوا عازمين ومتشجعين،" الّتِي تبدو أنها صيغة تكليفية أو تفويضية (Braun, 222-23; Miller, 219-20; cf. Mayes, 1979, 374). في هذه القرينة، تنقل كلا من חָזָק وأֱמָץ مفهوم يكون متشجعًا (NIV) أو عازمًا (NEB; REB)، أو يقف بثبات (JB). تستخدم مرتين من قبل موسى، قبل موته مباشرة، خاطب الشعب (تث ٣١:٦) ثم أخبر يشوع أن يهوه قد كلفه كوكيلاً له، ليقود المسيرة إلى أرض الموعد (تث ٣١:٧). ترد نفس الصيغة عندما كلف يهوه نفسه يشوع (تث ٣١:٢٣؛ يش ١:٦، ٧، ٩) وقد إستخدمت أيضًا بواسطة الشعب عندما خاطبوا يشوع (يش ١:١٨). كلا من الشعب بأكمله ويشوع، الذين كان عليهم إفتراض الدور الوحيد للقائد، حُفزوا بأن يتقووا ويتشجعوا، ليس بسبب أي إمكانيات قد يمتلكونها في ذواتهم، لكن بسبب أن يهوه إلههم سيكون مع عبيده المطيعيين ولن يُفَشلهم أو يتركهم (تث ٣١:٦-٨). إن القلق، عدم الكفاءة، الخوف، الإحباط سيقهرون ويستبدلون بالشجاعة والثقة عن طريق إدراك حضور الرب القوي (Miller, 219). كان عَلَى الناس أن يضعوا ثقتهم في الإخلاص المتلازم، والحضور الثابت، الإرشاد، و دعم القوة المتناهية والإله الأبدي (قا؛ Cun-liffe-Jones, 169). في نهاية خدمته، أعطى يسوع تلاميذه كلمة مشابهة للتفويض والثقة (مت ٢٨:١٦-٢٠) (Miller, 221). إن عبيد الله متشددين للتغلب عَلَى المعوقات من خلال الرفقة والقوة الإلهية (قا؛ Craigie, 1983a, 373; Butler, 118).

ترد نفس الصيغة عندما أكد يشوع للشعب أن يهوه كان يحميهم ويرشدهم ، وسوف يغلب أعدائهم (يش ١٠:٢٥)؛ عندما حفز داود سليمان لبناء الهيكل وشجعه أن يتولى المهمة عن طريق الثقة في حضور الله (١أخ ٢٢:١٣؛ ٢٨:٢٠ [للعلاقة ما بين السلطة الداودية المنقولة ونقل السلطة من موسى ويشوع، انظر Braun, 1976, 586-88; Williamson, 1976; Japhet, 400, 498-99])؛ عندما حاول حزقيا (سليمان الثاني" (Williamson, 1982, 382) أن يشجع شعبه أثناء غزو سنحاريب (٢أخ ٣٢:٧) بطمأنتهم أنه في حين يتوكل ملك آشور عَلَى القوة البشرية (ذراع جسد)، فإن يَهُوذا من الممكن أن تتكل عَلَى يهوه لتحارب حروبها (ع.٨)؛ وعندما خاطب زائر سماوي دَانِيآل أثناء الرؤية عَلَى ضفاف دجلة (دا ١٠:١٩، تعدل חֲזַק וַחֲזָק، كنْ قويًا، yea، كُنْ قويًا، إلى الصيغة المعتادة חֲזַק וֶאֱמָץ، كُنْ قويًا وتشجع [تتبع خمسة مخطوطات عبرية؛ سب، وثيود. ؛ قا؛ Bevan, 170; Charles, 117; Jeffery, 509]).

يرد إختلاف طفيف للصيغة السابقة في النصوص حيث ترد قل. أمري. חֲזַק مع بيعّل. لـ אָמֵץ، يليها المفعول به לֵב (قلب). إن المتعبد الأمين يَستَحِث عَلَى أن يتشدد و يشجع قلبه (חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ، كُنْ قويًا وشجع قلبك) (مز ٢٧:١٤). كل الذين ينتظرون الرب يحضوا بأن يشجعوا قلوبهم (٣١:٢٤[٢٥]).

في بعض النصوص، يُستخدم قل. أمري. في ترادف مع قل. أمري. لـ עָשָׂה يعمل (# ٦٩١٣) في صيغة تُستخدم في تشجيع شخص عزماً عَلَى عمل. عندما عين بعض الاويين والكهنة ورؤوس أسباط إسْرَائِيل ليعطون أحكاماً ليهوه ويفصلوا في القضايا المتنازَعة، حفزهم يهوشافاط أن يتصرفوا بشجاعة (חִזְקוּ וַעֲשׂוּ، حرفيًا، يتشجعوا ويعملوا) (٢أخ ١٩:١١). عن طريق إستخدام ثلاثي لـ חִזְקוּ (تشجعوا) يليها וַעֲשׂוּ (يعمل/ يفعل)، حث حجى زربابل الحاكم، يشوع رئيس الكهنة، وجميع الناس بأن يُظهروا شجاعة مادية وروحية (C. L. and E. M. Meyers, 50) ويبدأون في هدف إعادة بناء الهيكل (حج ٢:٤). نيابة عن كثير من الشعب. إعترف شكنيا إن التزاوج بالأجنبيات الذي حدث كان خرقاً للإيمان، مقترحًا أن يقطع المجتمع اليهودي عهدًا لهجر الزواج المختلط، وحث عزرا أن يتخذ إجراءات حاسمة (חֲזַק וַעֲשֵׂה، حرفيًا، تشجع وأفعل) ويديرقسم العهد (عز ١٠:٤)، إستخدمت نفس هذه الصيغة عندما شجع داود سليمان عَلَى بناء الهيكل (١أخ ٢٨:١٠)، وإستخدمت صيغة مماثلة عندما حذر رجل الله المجهول أمصيا بأن الله لن يعطيه الغلبة بسبب أنه كان قد إستأجر قوات من المملكة الشمالية. حث الملك بأنه إذ كان واثقًا من النصر، فلابد أن يذهب ويحارب (עֲשֵׂה، قم بالعمل وتشجع للمعركة (עֲשֵׂה חֲזַק לַמִּלְחָמָה، حرفيًا، إفعل وتشدد في المعركة) (٢أخ ٢٥:٨).

يستخدم قل. بإستمرار بالإقتران بكلمة "يد" (יָד، #٣٣٣٨). حتى يهدأ من مخاوف قادة إسْرَائِيل تجاه هجومهم عَلَى المديانيين، نصح يهوه جدعون بأن يقترب من محلة العدو حتى يتمكن من سماع محادثة تدور ما بين جنديان

مديانيين ، الَّتِي ستمده التشجيعَ المطلوب (תֶּחֱזַקְנָה יָדֶיךָ، حرفيًا، ستتشدد يداك) (قض ١١:٧). شكر داود رجال يابيش جلعاد لأنهم دفنوا شاول وحثهم أن يتشجعوا (תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם، شددوا أيديكم) (٢صم ٧:٢). نصح أخيتوفل أبشالوم بأنه إذا أخذ سراري داود، فإنه بهذا يكون قد نشر حقيقة إغتصاب الوظيفة وإمتيازات الملوكية، الَّتِي بدورها ستؤكد (NEB; REB) أو تشدد (JB) عزم أتباعه (וְחָזְקוּ יְדֵי כָּל־ אֲשֶׁר אִתָּךְ، حرفيًا، وستتشدد أيدي جميع من معك) (٢صم ٢١:١٦). عندما أصدر يهوه تحذيراً بأنه سينزل دينونة عَلَى سكان أورُشَلِيم من أجل جميع خطاياهم، سأل بلاغياً، ما إذا كانت شجاعة الناس ستدوم (حرفيًا، هل ستتشدد أيديكم) عندما تسقط الدينونة (حز ١٤:٢٢). واعداً عن طريق نبيه زكريا، أن يعود إلى صهيون، ويسترد حصون المدينة والمجتمع اليهودي . حث يهوه الشعب أن يتشجعوا (حرفيًا، شددوا أيديكم [زك ٩:٨، ١٣])، عَلَى الأرجح إشارة إلى الشجاعة والطاقة المطلوبة لإستكمال الهدف المطلوب وهو إعادة بناء الهيكل وتحويل الوعود إلى حقائق تاريخية (Baldwin, 1974, 151, 153).

يرد أيضًا قل. في بناء مصدري. مضاف إليه مع حرف الجر الملحق في البداية לְ. أمر يشوع الشعب أن يعزموا عَلَى ملاحظة وفعل (וַחֲזַקְתֶּם מְאֹד לִשְׁמֹר וְלַעֲשׂוֹת حرفيًا، تشددوا جدًا لحفظ وعمل) كل ما هو مكتوب في תּוֹרָה (يش ٦:٢٣). وعد يهوه أنه سيؤسس مملكة سليمان إلى الأبد إذ أنه إستمر عازمًا عَلَى حفظ (לַעֲשׂוֹת אִם־ יֶחֱזַק، حرفيًا، لو أنه تشدد في فعل) תּוֹרָה (١أخ ٧:٢٨).

عندما يرد قل. مع أداة النفي לְבִלְתִּי، يكون المعنى هو إظهار العزم عَلَى عدم فعل أي شيء. حُذر الإسْرَائِيليين أن يمتنعوا تمامًا عن أكل دم (الذي كونه حامل الحياة، ينتمي إلى الله [قا؛ تك ٩:٤؛ لا ١٧:١٠-١٦]) الحيوانات المذبوحة (רַק חֲזַק לְבִלְתִּי אֲכֹל، حرفيًا، فقط إحترز من أكل) (تث ١٢:٢٣).

(د) يرد قل. مع الاسم לֵב قلب (#٤٢١٣) بمعنى قاسي أو عنيد، بسبب أنه كان عنيدًا (וַיֶּחֱזַק לֵב־פַּרְעֹה، حرفيًا، لكن قلب فِرْعَوْن كان قاسيًا [خر ٧:١٣، ٢٢؛ ٨:١٥؛ ٩:٣٥])، لم يسمع فِرْعَوْن لموسى وهارون ورفض أن يطلقهم من مصر.

(هـ) عندما يلي قل. حرف الجر עַל (عَلَى)، يمكن أن تعني يحث. عندما عانوا من الضربة العاشرة (ذبح الإبن البكر)، حث المصريين (וַתֶּחֱזַק מִצְרַיִם עַל־הָעָם، حرفيا، كانت مصر قوية عَلَى الشعب) أن يتركوا مصر سريعًا قدر الإمكان (خر ١٢:٣٣).

(و) عندما يتبعها حرف الجر בְּ (في)، قد تعني تعلق أو يكرس (نفسه) لـ. عندما ساق أبشالوم تحت بطمة عظيمة، تعلق (וַיֶּחֱזַק רֹאשׁוֹ בָאֵלָה، تعلقت رأسه بالبطمة) رأسه في أغصانها العظيمة، ومر بغله من تحته تاركاً إياه معلقًا في الهواء (٢صم ١٨:٩). أمر حزقيال الشعب أن يقدموا النصيب الواجب للكهنة واللاويين، حتى يكرس الأخرين أنفسهم بالكامل إلى תּוֹרָה يهوه (לְמַעַן יֶחֶזְקוּ בְּתוֹרַת יְהוָה [ومع ذلك انظر، Japhet, 964، الذي إعترض عَلَى هذه الترجمة لـ חָזַק عَلَى أساس أنها غير شائعة وركز عَلَى محدودية إستخدامها الطبيعي]) (٢أخ ٣١:٤).

٢. إعتمادًا عَلَى القرينة، يمكن أن تعني بيعّل. يثبت أو يقوي، يُشدد، يُحصن، يُصلح، يحفظ، يشجع، يدعم، يساند، يربط، يثبت، أو يتشبث بـ.

(أ) يعني بيعّل. دائمًا ثابت أو قوي، متحصن. مأسوراً من قبل الفلسطينيين، صلى شمشون إلى الرب أن يشدده مرّة أخرى حتى يمكنه الإنتقام لعينيه الَّتِي فُقدت (قض ١٦:٢٨). بني رحبعام مدناً للحصار في يَهُوذا و شدد الحصون (٢أخ ١١:١١-١٢)، مُزوداً إياهم بقواد، أسلحة، زاداً، وجعلها قوية جدًا. بني عُزا أبراجاً في أورُشَلِيم عند باب الزاوية وعند باب الوادي وعند الزاوية وحصنها. (٢أخ ٢٦:٩)، عندما رأى سنحاريب آتياً بنية محاربة ضد أورُشَلِيم، أخذ حزقيا خطوات في منع المياه عن الأعداء، وإصلاح أسوار المدينة، مقيماً أبراجاً عليها، بني سوراً أخر خارج السور الأصلي، وحَصَن (حرفيًا، شدد) القلعة في مدينة داود (٣٢:٥). بعد إنقسام المملكة الشمالية والجنوبية، إحتشد كهنة المملكة الشمالية والاويين، مع كثير من المواطنين العلمانيين الذين كانوا مخلصين ليهوه، إلى أورُشَلِيم ليذبحوا، وبهذه الطريقة يشددوا مملكة يَهُوذا. (١١:١٧).

أُمرت أورُشَلِيم أن تُسبح يهوه، الذي يشدد عوارض أبوابها (مز ١٤٧:١٣). حُذرت الملعونة نينوى بأن تستقي ماءاً للحصار وتحصن قلاعها (نا ٣:١٤). هو الرب الذي ثبت أساسات الأرض (تعدل [بـ LXX; BHS; Scott, 68; Whybray, 1994, 134]، مس.בְּחוּקוֹ ، عندما رسم حدوداً [حرف الجر בְּ الملحق بـ قل..مصدري. مضاف إليه لـ חָקַק مع نهاية المذكر المفرد الغائب]، إلى בְּחַזְּקוֹ، عندما شدد [حرف الجر בְּ الملحق بـبيعّل. مصدري. مضاف إليه لـ חָזַק مع نهاية المذكر المفرد الغائب]) (أم ٨:٢٩).

تُوعد الخربة المسبية صهيون بأنها ستتصالح مع يهوه وتُسترد، وتُحفز بتوسيع مكان خيمتها، وبسط ستائرها، تطيل ثيابها، وتشدد أوتادها، حتى تلائم أطفالاها الذين سيكونون بلا عدد (McKenzie, 139) (أش ٥٤:٢). تفقد السفينة القدرة عَلَى الإبحار عندما تتوانى عدتها حتى لا يمكن لقاعِدّة الصارية الإمساك بقوة (حرفيًا، يشددوا) في مقبسها أو نشر الشراع (٣٣:٢٣). إن الآلهة المصنوعة

تحتاج إلى قوة المتعبدين لها لتدعمها وتشددها (Watts, 103-4)، فعليهم تسميرها جيدًا حتى تتثبت (٤١:٧). إن الأصنام العاجزة غير قادرة عَلَى الكلام، وكذلك الحركة، النشاط من أي نوع ولابد أن يُثبتوا جيدًا بالمطرقة والمسامير لمنعهم من الإنقلاب (إر ١٠:٤). وعد يهوه أن يشدد أيدي ملك بابل وأن يضع سيفه في يد نبوخذ نصر حتى يكسر ذراعي فِرْعَوْن (حز ٣٠:٢٤). رثى يهوه حقيقة أنه بالرغم من أنه درب وشدد ذراع الإفراميين، إلا أنهم تآمروا عليه بالشر(هو ٧:١٥). مصدومًا ومستنزفًا القوة بسبب الرؤية المثيرة للقلق. كان عَلَى دَانِيآل أن يُشحن مرّة أخرى بلمسة الكائن السماوي المشددة (دا ١٠:١٨-١٩).

عندما يلي بيعّل. حرف جر לְ (إلى)، يكون المعنى هو ينقل القوة لـ في يد الرب هناك القوة والقدرة، وفي صلاحياته أن يُعظم ويعطي القوة للجميع (לְגַדֵּל) (١أخ ٢٩:١٢).عندما يتبعها حرف الجر- (ضد)، يكون المعنى هو تمكين شخص ما ضد أخر. أن يعاقب شعبه بسبب الشر الذي إقترفوه، شدد يهوه عجلون، ملك مُوآب ضد إِسْرَائِيل (قض ٣:١٢).

عندما يُتبع بيعّل. بحرف جر לְ (إلى، لـ)، يكون المعنى يمنح القوة لـ في يد يهوه تكون القوّة والقدرة، وهي إمتيازه لجلعله عظيمًا (לְגַדֵּל) ويُعطي القوّة لكل (לְחַזֵּק לַכֹּל) (١أخ ٢٩: ١٢).

عندما يُتبع بحرف الجر עַל (ضد)، يكون المعنى أن يشجع شخص ما ضدّ آخر. لمُعاقبة شعبه على الشر الذي ارتكبوه، فقد قوّى يهوه عجلون، ملك موآب، ضد إسرائيل (قض ٣: ١٢).

(ب) عندما تُستخدم عن المباني. قد يحمل بيعّل. معنى إصلاح أو صيانة. واضح أن خبر غنائم حملاتَ جيش داود كُرست لصيانة (לְחַזֵּק، حرفيًا، يشدد [١أخ ٢٦:٢٧]) الهيكل هي مفارقة تاريخية [نسب شيء محدث إلى عصر تاريخي خطأ]. لكنه يتطابق مع وصف المؤرخ لأعمال داود المُتمركزة تمامًا عَلَى بيت يهوه (Japhet, 462). أمر يهوآش أن الأموال الَّتِي جُمعت من الناس تستخدم بواسطة الكهنة لإصلاح (حرفيًا، تشديد) الهيكل إينما أكتشف أي تهدم (٢مل ١٢:٥[٦]؛ قا؛ ٢أخ ٢٤:٥). عندما لم يقوم الكهنة بالإصلاح (לֹא־חִזְּקוּ، لم يُشددوا، ٢مل ١٢:٦[٧])، إستدعى يهوآش يهوياداع وكهنة أخرين ليشرحوا لماذا لم ينفذوا الأمر (מַדּוּעַ אֵינְכֶם מְחַזְּקִים، حرفيًا، لماذا لم تشددوا؟) (١٢:٧[٨]). متحذرين من الملك أن يأخذوا أي أموال أخرى من الشعب لعمل الإصلاح، وافق الكهنة عَلَى أن لا يحصلوا عَلَى مال لهذا الغرض أو أن يشرعوا في الإصلاحات نفسها (וּלְבִלְתִּי חַזֵּק، حرفيًا، لا يشددوا) (١٢:٨[٩]). تم إستنباط إذا طريقة جديدة لجمع الأموال لدفع أجور العمال الموكلون عَلَى إجراء الإصلاحات (٢١:١٢[١٣]، ١٤[١٥]؛ ٢أخ ٢٤:١٢) وشراء المواد المطلوبة للهدف (٢مل ١٢:١٢[١٣])، فتح حزقيا أبواب الهيكل ورممها (حرفيًا، شددهم) (٢أخ ٢٩:٣). أخذ يوشيا خطوات لإصلاح الهيكل (٢أخ ٣٤:٨)، وقد تم أستخدم المال الذي تم التبرع به للهيكل في إصلاح (לִבְדוֹק) وتشديد (וּלְחַזֵּק) مبنى بيت يهوه (ع.١٠). لقد أمر أن المال الذي تم التبرع به للهيكل من قبل الناس، يُستخدم لدفع أجور عاملي الشغل الموكلين عَلَى إصلاح (حرفيًا، يشدد) الأجزاء المتهدمة من الهيكل (٢مل ٢٢:٥-٦) وشراء المواد الضرورية للعمل (ع.٦).

(جـ) عندما يكون مفعول به الوزن بيعّل. לֵב، قلب (#٤٢١٣) أو פָּנֶה، وجه (# ٧١٥٦)، تكون الإشارة إذًا إلى العناد. حتى يُظهر سيادته الغير متنازع عليها من خلال سلسلة من أفعال القوة المتزايدة المثيرة للرهبة، قسى يهوه قلب فِرْعَوْن حتى لا يطلق الشعب من مصر (خر ٤:٢١؛ ٩:١٢؛ ١٠:٢٠، ٢٧؛ ١١:١٠؛ ١٤:٤، ٨؛ قا؛ ١٤:١٧، حيث قلب المصريين هو الذي تقسى). قسى يهوه قلوب سكان كنعان حتى يلاقوا إِسْرَائِيل للمحاربة ويبادوا تمامًا (يش ١١:٢٠). لم يقدر إِرْمِيَا أن يجد شخص واحد أمين في أُورُشَلِيم لأن الناس جعلوا وجوههم أصلب من الصخر (חִזְּקוּ פְנֵיהֶם מִסֶּלַע، جعلوا وجوههم أصلب من الصخر) ورفضوا أن يتوبوا (إر ٥:٣).

(د) يرد بيعّل. مع الاسم מָתְנַיִם، أحقاء (#٥٥١٦)، بمفهوم يمنطق حقويه للعمل. في شعر حي يمجد تدمير الرب الوشيك لنينوى، يُحذر مدافعي عاصمة آشور من الهجوم الوشيك، وفي أربعة حلقات من عبارات الأمر المتقطعة، تُستحث عَلَى أخذ الحيطة الضرورية ضد الهجوم الوشيك، بما في ذلك إعداد أنفسهم (חַזֵּק מָתְנַיִם، حرفيًا، نطق [حقويك]) وتمكين القوة جدًا (אַמֵּץ כֹּחַ מְאֹד، حرفيًا، إجعل [قوتك] شديدة جدًا) (نا ٢:١[٢]) (NIV).

(هـ) يعني دائمًا بيعّل. تشجيع، دعم. أوصي موسى من قبل يهوه أن يُشجع، يدعم يشوع، الذي سيمَلك إِسْرَائِيل أرض كنعان (تث ١:٣٨). يُشار إلى نفس هذه الوصية في ٣:٢٨، حيث، مع ذلك، يرد المزج ما بين חַזְּקֵהוּ וְאַמְּצֵהוּ [؟] ([و] تشجيعه، أو تدعيمه، وتشديده). بعد السماع عن النكسة العسكرية الَّتِي عانوها قوات إِسْرَائِيل بحصار ربة كنتيجة مباشرة لمكيدة قتل أوريا الحثي، أرسل داود رسلاً ليشجع يؤاب (וְחַזְּקֵהוּ، ويشجع [حرفيا، يشدده) (٢صم ١١:٢٥). عين يوشيا الكهنة عَلَى وظائفهم وشجعهم لخدمة الهيكل (٢أخ ٣٥:٢). إن الحرفيين الذين يصنعون الأصنام عليهم تشجيع بعضهم البعض (أش ٤١:٧) حيث أن آلهتهم عاجزة عَلَى الوقوف دون مساعِدّة، أو أن تترك بمفردها لتدعم، تُشدد، أو تشجع عابديها.

(ز) قد يعني أيضًا بيعّل. يساعد. عندما طُهر الهيكل وكُرس

أثناء حكم حزقيا وإستجاب الشعب عاطفيًا لدعوة الملك لتقديم الذبيحة، كان عدد الكهنة قليل جدًا عن أن يسلخوا جميع الحيوانات لذبيحة المحرقة، ولم يكن بإستطاعتهم أن يدبروا الأمر بصورة مناسبة ما لم يساعدهم إخوتهم الاويين (וַיְחַזְּקוּם، حرفيًا، شددوهم) إلى أن إستعد كهنة أخرون (٢أخ ٢٩:٣٤). عندما هُوجمت يَهُوذَا من دوائر مختلفة، طلب آحاز من ملك آشور المساعِدة، لكن تَغْلَثَ فَلاَسِر جاء ضده وأذاه بدلاً من مساعدته (تقرأ וְלֹא חִזְּקוֹ [بيعّل.] بلاً من مس.וְלֹא חֲזָקוֹ [قل.]؛ أيضًا *BHS; HALAT*; (Curtis and Madsen, 461 [*pace* Japhet, 907] ٢أخ ٢٨:٢٠).

(ح) يوجد بيعّل. بإستمرار في إقتران بالـ "أيدي" (יָד، #٣٣٣٨). في ع. ق قد تعمل الأيدي الضعيفة والركبة الواهنة عَلَى وصف ليس فقط الإرهاق الجسدي، لكن أيضًا الإحباط وفقد الطاقة النفسية أو المعناوية (Clines, 1989, 122). أولئك الذين يعلنون تحويل الصحراء إلى جنات مياه، تحرير المسبيين وعودتهم إلى صهيون، مشحونين أيضًا بهدف تشديد الأيدي الضعيفة (יָדַיִם רָפוֹת חַזְּקוּ) وتثبيت الركب الواهنة (כֹּשְׁלוֹת אַמֵּצוּ וּבִרְכַּיִם) (أش ٣٥:٣). إعترف أليفاز أن في الماضي كان أيوب يعلم كثيرين، ويُشدد الأيدي الضعيفة (أي ٤:٣). متهماً قادة إِسْرَائِيل بالتقصير في واجباتهم، بما في ذلك فشلهم في تشديد الضعفاء (حز ٣٤:٤)، وعد يهوه بأنه إذ تقلد هو نفسه دور راعي القطيع، فإنه سيشدد الضعفاء (حز ٣٤:١٦). يظهر الله مرّة واحد فقط ليكون هو الفاعل " أن يشدد الأيدي" لكن تفسير هذا العدد مثار جدل. حتى قامت محاولات لتخويف نحميا ومنع إكتمال أسوار أُورُشَلِيم، يبدو أنه صلى من أجل تعضيد إلهي (חַזֵּק אֶת־יָדָי וְעַתָּה، والأن، شدد يداي) (نح ٦:٩). إلا أن البعض يقرأ الفعل كـ مصدري. مُطلق (أيضًا، Davies, 208; William-[son, 1985, 249 [see further, GKC § 113:4y-gg]) أو تعدل لـ חִזַּקְתִּי (قد شددت، بإتباع سب بشيطه. و فولج.) يترجم Blenkinsopp (1988, 266-67)، "قد شددت عزمي كثيرًا" ويقرأها Williamson (1985, 247) "لكن في الواقع لقد إستكملت بمزيد من التصميم."

إن المزج ما بين بيعّل. لـ חָזַק والكلمة יָדוֹת / יָד يستخدم دائمًا ليصف فعلِ تشجيع شخص ما (McCarter, 374). أنشأ يهوه صدعاً ما بين أبيمالك وسكان شكيم، حتى يرتد القتلِ العنيف لأولاد زربابِل السبعين عَلَى رأس أخوهم أبيمالك، الَّتِي إرتكب القتل، وعَلَى شعب شكيم، الذين شجعوه عَلَى القيام بهذا (אֲשֶׁר־ חִזְּקוּ אֶת־יָדָיו، حرفيًا، الذين شددوا يديه)، أو الذين ساندوه (Boling, 167) (قض ٩:٢٤). جاء يوناثان إلى داود في الغاب ومنحه تشجيعا جديدًا في اسم الله (וַיְחַזֵּק אֶת־יָדוֹ، حرفيًا، شدد يده) (١صم ٢٣:١٦)، الَّتِي عَلَى الأرجح إشارة إلى التشجيع الذي إستقبله داود ليس فقط من صديق بشر، لكن أيضًا من تأكيد يوناثان لهدف الله من أجل المستقبل (Baldwin, 1988, 143; cf. Hertzberg, 193; Mauchline, 160).

إتهم إِرْمِيَا أنبياء أُورُشَلِيم بأفعال مختلفة من الإنحراف الأخلاقي، بما في ذلك تشجيع (NEB; REB) أو إغراء (JB) (حرفيًا، تشديد أيدي) فاعلي الشر (إر ٢٣:١٤؛ ومع ذلك انظر McKane, 1986, 575، الذي يجادل أن المعنى هنا ليس تشجيع فاعلي الشر لكن الفشل في إظهار النزاهة والعدل في ممارسة القيادة النبوية). أدان حزقيال النبيات الإسرائيليات لهدمهم البار وتشجيعهم (حرفيًا، تشديد أيدي) للأشرار حتى يتركوا طرقهم الشريرة ويخلصوا أنفسهم (حز ١٣:٢٢). حول يهوه طابع ملك أشور (ربما تكون إشارة إلى إما ملك فارس أو مرزبان في السلطة الأشورية القديمة، رغم أن هناك إقتراحات أخرى) حتى أنه شجع، أو دعم (شدد أيدي)، المسبيين العائدين للعمل في الهيكل (عز ٦:٢٢). هنا من غير المؤكد ما إذا كانت تشير عبارة شدد الأيدي إلى دعم مادي، لكن بلا شك تحمل هذا المفهوم في عز ١:٦ (Batten, 66). دُعم المسبيين العادئدين (شددت أيديهم) عن طريق جيرانهم (بما فيهم عَلَى الأرجح الأمم [انظر Clines, 1984, 40]) الذين في بابل، الذين منحوهم هدايا ثمينة لإعادة تأثيث الهيكل. في هذا العدد، يبدو أن حرف الجر בְּ المقترن ببداية الكلمة " أيديهم" يحمل فكرة الشد عَلَى الأيدي، من منطلق التشجيع أو التدعيم (Ryle, 10).

أحيانًا يكون المعنى المحدد للعدد غير مؤكد. في نح ٢:١٨، يكون المفهوم أما عمل شيئًا ما بنشاط، أو يتشجع ليعمله. إن التفسير الأشهر لهذا العدد هو أنه عندما حث نحميا- بعد الفحص السري الليلي للمدينة- عَلَى إعادة بناء السور ووضح إلهام خطته والدعم الرسمي لها، إستجاب قادة الجماعة في أُورُشَلِيم بحماس، وبدأوا في العمل بنشاط (REB)، بعزم (قا؛ JB)، أو بإرادة (Blenkinsopp, 1988, 220)، ولهدف جيد (حرفيًا، شدد أيديهم من أجل الشيء الجيد). ومع ذلك فإن Clines (1984, 147) يعتبر عبارة " شددوا أيديهم" تعني أن الناس المعنيين حصلوا عَلَى تشجيعاً جديدًا. يترجمها Williamson (1985, 185) و-Fensham (165, 168) "شجعوا أنفسهم،" لكن سب فولج.، و Davies (176) يعتبرون العبارة كمبني للمجهول، "ومن ثم تشددت أيديهم" ظن Bowman (681) أن العبارة تتوازي مع أكد. *kunnu qate* (يجعل الأيدي سريعة)، الَّتِي، مع الإمقتران بـ مصدري. تعني يستعد لعمل شيء معين، لكن تفسير هذه الكلمات غير مرجح بالنسبة لهذه القرينة.

(ي) يمكن أن يكون للـبيعّل. معنى يربط، يثبت، يمنطق.

حُذر شفنا رئيس عمال حزقيا، من أن يهوه سوف يقتلعه بعنف من الوظيفة ويستعيد بدلاً منه ألياقيم بن حلقيا، الذي سيتقلد سلطة هذه الوظيفة، لابساً ثياب شفنا، ومتمنطقاً بوشاحه (וְאַבְנֵטְךָ אֲחַזְּקֶנּוּ، وبمنتطقتك سوف أثبته) (أش ٢٢: ٢١).

(i) قد يعني بيعّل. أيضًا يمسك بشدة. يصلي المرنم من أجل الخلاص من أعدائه القاسيين الذين يلتصقون (أيضًا RSV; NRSV; cf. Kidner, 228) بأمورهم الرديئة (مز ٦٤: ٥[٦]). ومع ذلك، فالكلمات יְחַזְּקוּ־לָמוֹ (حرفيًا، يشددون لأنفسهم) قد تحمل مفهوم إعطاء الدعم المتبادل لأحداهم الأخر، مشجعين بعضهم البعض (أيضًا، JB; NIV; TEV; Tate, 130; cf. C. A. and E. G. Briggs, 78). إلا أن هناك إحتمالية في أن العبارة تعني ثبتوا لأنفسهم (Delitzsch, 220; cf. Kirkpatrick, 358) أو أكدوا (REB) عزمهم، أو غرضهم، أو خطتهم الشريرة (حرفيًا، كلمة أو شيء رديء).

٣. قد تعني هِفْعِيل. يُظهر قوة أو عزم، يشدد، يُصلح، يساند، يقبض، يُمسك، يتصل، يلتحق بـ، يحتوي، يحتجز، يظل متمسكاً بـ، يقيد.

(أ) يُستخدم هِفْعِيل. لعرض القوة أو العزم. بمساعِدة الله، قاد عُزِّيًا حملات عسكرية ناجحة، وإنتشرت سمعته بسبب أنه أصبح قويًا جدًا، وتزايد في القوة (Myers, 147) (הֶחֱזִיק עַד־לְמַעְלָה، حرفيًا، إمتد اسمه) (٢أخ ٢٦: ٨). شرح الملاك المفسر لدَانِيآل أنه بينما سيكون هناك من يخرقون العهد، ويغوون بالوعود الَّتِي تبدو حقيقية، أو بتملق أنطيخس أبيفانس الخامس المزدري، إلا أنه سيكون هناك أخرون سيظلوا مخلصين لإلهم وسيقفون بثبات أو بعزم (יַחֲזִקוּ) (دا ١١: ٣٢).

(ب) يمكن أن يحمل هِفْعِيل. المعنى العام في جعل شخص ما أو شيء ما قوي أو أقوي (الَّتِي قد تتضمن فكرة إصلاح شيء ما). أعلن يهوه أنه سيشدد ذراع ملك بابل (أي يُمكنه) وأن ذراع فِرْعَوْن ستسقط (حز ٣٠: ٢٥). أرسل داود كلمة ليِوآب يحثه أن لا يسهب في النكسة العسكرية الأخيرة الَّتِي حدث نتيجة لمؤامرة قتل أوريا، لكن أن يكثف (يشدد) هجومة عَلَى مدينة ربة العمونية (٢صم ١١: ٢٥). دفع منحيم لفول ملك آشور (تَغْلَث فَلاسِر الثالث) ٣آلاف وزنة من الفضة لكي يحصل عَلَى مساعدته في تقوية سيطرته عَلَى المملكة الشمالية (לְהַחֲזִיק הַמַּמְלָכָה בְּיָדוֹ، حرفيًا، ليشدد المملكة في يديه) (٢مل ١٥: ١٩). في سلسلة من القيادات العسكرية قبيل الهجوم النهائي عَلَى بابل الَّتِي شنها المديانيين، أمرت الفرق بتقوية الحراسة (NIV) حتى تسد أي هجوم محتمل من المدينة أو لمنع أي شخص من الهروب (تترجم הַחֲזִיקוּ הַמִּשְׁמָר REB، "ينصب حصونًا قوية") (إر ٥١: ١٢). كانت سفن صور العظيمة مصنوعة من أجود المواد وبُنيت وتم صيانتها من قبل ربابين حاذقيين، حصنوا هذه الأجزاء الَّتِي تهدمت (قا؛ Zimmerli, 1983, 45, 58، [מַחֲזִיקֵי בִדְקֵךְ، حرفيًا، أصلحوا ما تهدم منك]). غالبًا عن طريق سد الفجوات بين ألواح المركب (حز ٢٧: ٩، ٢٧). عين نحميا أناسًا للعمل في أجزاء معينة في السور، ويستخدم هِفْعِيل. ٣٤مرة في نح ٣: ٤-٣٢ بمعنى يُصلح.

وصف الملاك الذي فسر لدَانِيآل رؤية التاريخ المكشوف، كيف أنه شدد، أو دعم، دَارِيُوس المادي (دا ١١: ١). كما وصف الملاك أيضًا كيف أن بطليموس الثاني فلادلفيوس سيعطي إبنته بيرينيس لأنطيخوس الثاني ثيوس، لكن هي ورفقائها، طفلتها، والشخص الذي يدعمها (البعض فهم الكلمة [מַחֲזִקָהּ [וּ] أنها تعني [و] الشخص الذي حصل عَلَى ملكيتها، أي زوجها [أيضًا، Bevan, 174-76; Charles, 121; Montgomery, 1964, 428, 430]) سيسقطون (بسبب مؤامرة لوديس، أول زوجة لأنطيخوس الثاني) (١١: ٦). عندما يفتقر أخ ويصبح غير قادر عَلَى تدعيم نفسه، يكون من واجب الإِسْرَائِيلي أن يعضده (וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ، حرفيًا، فلابد أن تشدده) كما لو كان مستوطن غريب (لا ٢٥: ٣٥). إن ظلم أورُشَلِيم أكبر حتى من إثم أختها سدوم، الَّتِي، رغم أنها تستمتع بالطمأنينة والطعام الوفير، لم تساعد (حرفيًا، تشدد) الفقير والمحتاج (حز ١٦: ٤٩).

(جـ) يعني دائمًا هِفْعِيل. (غالبًا يليه بإستمرار حرف الجر בְּ) يضع يده عَلَى، يمسك، يقبض.

(i) أسفار موسى الخمس. رغم أنهم حُفزوا بأن يُعَجلوا، فقد تباطأ لوط، مما جعل الملاكين يقبضون عليه، وعَلَى زوجته وإبنتيه باليد ويُخرجوهم من سدوم قبل أن يهلك يهوه المدينة (تك ١٩: ١٦). منتظرة في يأس موت اسماعيل في الفقر بعد أن طُردت هي وإبنها من قبل إبراهيم، نوديت هاجر من قبل ملاك من السماء، الذي أوصاها أن لا تخف لكن أن تنهض، ترفع الطفل، وتمسكه جيدًا من يديه لأن الله سيجعله أمة عظيمة (٢١: ١٨). عندما تحولت العصا الَّتِي ألقاها عَلَى الأرض إلى ثعبان، هرب موسى منها، لكن عندما أمره يهوه أن يمد يده ويمسكه (וַיַּחֲזֶק בּוֹ) بذيلها، عادت عصا مرّة أخرى (خر ٤: ٤). إن الرجل الذي يُمسك (הֶחֱזִיק־בָּהּ، يمسكها) ويغتصب عذراء مخطوبة في الحقل، يستوجب القتل (تث ٢٢: ٢٥) إذا حدث أثناء مشاجرة بين رجلين، أن زوجة إحدى المتعاركين مدت يدها وأمسكت خصم زوجها من خصيتيه، لابد أن تُقطع يديها (٢٥: ١١).

(ii) الأسفار التاريخية. عند إشارة جدعون، نفخ الثلاثة فرق المحيطين بمحلة المديانيين في أبواقهم، محطمين جرارهم الَّتِي كانوا يحملونها، وممسكين (هِفْعِيل. חָזַק يتبعها حرف الجرבְּ) بالمصابيح في اليد اليسرى والأبواق

باليد اليمنى، وصرخوا صيحة المعركة (قض ٧:٢٠). عندما إستدعى الفلسطينيون شمشمون الأعمى من السجن، قاده الغلام الذي كان ممسكًا بيديه (הַמַּחֲזִיק בְּיָדוֹ) إلى قاعة الإحتفال (٢٦:١٦). عندما كان بيت الإفرامي الذي في جبعة- حيث قضى لاوي فيه الليل- محاطاً برجال بليعال المحليين (Boling, 272, 276) العازمين عَلَى إشباع شهوتهم الخليعة، واضعاً إعتبارًا عظيمًا للحماية الذاتية، عن المرأة الَّتِي زعم أنه يحبها، أمسك لاوي (هِفْعِيل. لـ חָזַק يتبعها حرف الجر בְּ) بسريته ودفعها للخارج، حيث أسيئت معاملتها بوحشية طوال الليل (٢٥:١٩). مكتشفاً جثتها في الصباح، أخذ جسدها معه إلى المدينة، وأحضر سكيناً، أمسك (هِفْعِيل. חָזַק يليها حرف الجر בְּ) بسريته، وقطع أطرافها إلى ١٢ قطعة، وأرسلهم بطول وعرض إِسْرَائِيل (قض ٢٩:١٩).

بعد فشل شاول في طاعة رسالة وصية يهوه، رفض صموئيل أن يرجع مع الملك ليعبد؛ لكن عندما إستدار ليمضي، أمسك شاول (هِفْعِيل. يليها حرف الجر בְּ) بطرف جبة النبي، ممزقاً إياها (١صم ٢٧:٢٥). في يأس شديد لمعرفة موت شاول ويوناثان، أمسك داود ورجاله ثيابهم ومزقوها (٢صم ١١:١).

ساعياً في إقناع شاول للسماح له بمحاربة الجبار الفلسطيني، أوضح داود كيف أنه كراعي للغنم، سيدرك ويهجم عَلَى أي أسد، أو دب قد يأخذ حملاً من القطيع، وينقذ الضحية: إذا ثار الوحش المفترس، سيمسك بلحيته (וְהֶחֱזַקְתִּי בִּזְקָנוֹ [غالبًا تشير اللحية هنا إلى شعر الرقبة أو الظهر أو الشعر الغليظ أو الفراء الذي عند الرقبة]) ويقتلها (١صم ٣٥:١٧).

أثناء القتال الذي دار بين محاربي أبنير ويؤاب الإثني عشر المنتخبين، أمسك كل متعارك برأس خصمه وضرب بسيفه في جنبه (٢صم ١٦:٢). مستشهدًا بسلسلة من اللعنات عَلَى يؤاب ونسله بسبب القتل الغادر لأبنير، عبر داود عن أمنيته في أن لا ينقطع من بيت يؤاب المديون، الأبرص، المذبوح بالسيف، المفتقر إلى الخبز، الممسكًا (هِفْعِيل. اسمفا. لـ חָזַק يليها حرف الجر בְּ) بالمغزل (NRSV; JB; NEB; REB)، علامة عَلَى التأنث (تترجم NIV וּמַחֲזִיק בַּפֶּלֶךְ "الشخص المتعجز عَلَى عكاز،" لكن انظر Driver, 1966, 250-51) (٢٩:٣). عندما أحضرت إليه أخته -الَّتِي من طرف واحد - ثامار الكعك الذي عملته، أمسك أمنون بها (١١:١٣) وإغتصبها. مستغلاً فشل إدارة داود في تأسيس نظام قضائي. إعتاد أبشالوم عَلَى الإستيقاظ مبكرًا والوقوف بجانب طريق الباب، ليمد يده لكل رجل له دعوى، ويمسك بها (تقرأ בוֹ بدلاً من المازورية לוֹ)، يقبلها (٥:١٥).

عندما سمع أدونيا -الإبن الأكبر لداود- الذي عن طريق دعم يؤاب وأبياثار كان قد أعلن نفسه ملكًا، أن داود قد مسح سليمان كخليفته، خاف عَلَى حياته وذهب وتمسك بقرون المذبح، أي، بنتوءات الأربعة أركان، الَّتِي تشبه القرون (١مل ٥٠:١). عندما طلب يؤاب الحماية من غضب الملك سليمان، تشبث هو أيضًا بقرون المذبح، لكن، في هذه الحالة، لم يحترم التحريم الذي يقول بأن الشخص الممسكًا بالمذبح لا يجب أن يُقتل (٢٨:٢). حُذر سليمان من أن الخراب سيلحق بالأمة إذ ما ترك الشعب يهوه وتمسكوا بآلهة أخرى (٩:٩؛ ٢أخ ٢٢:٧).

عندما أُخذ إيليا إلى السماء، أمسك إليشع الحزين ثيابه الخاصة ومزقها (٢مل ١٢:٢). في ألم مرير لموت إبنها، أسرعت المرأة الشونمية إلى أليشع عند جَبَلِ الكرمل وأمسكت برجليه (٢٧:٤).

عندما أدان نبي الرب عوديد جيش إِسْرَائِيل لعزمهم عَلَى إخضاع شعب يَهُوذَا وأورُشَلِيم كعبيد، وأمر بعودة المأسورين، أمسك بعض رؤساء إفرايم (هِفْعِيل. חָזַק يليها حرف جر בְּ) بالمأسورين، وأعطوهم ثياباً وزاداً، وردوهم إلى شعبهم (٢أخ ١٥:٢٨).

في وجه معارضة سنبلط وأتباعه المريرة لإعادة بناء سور أورُشَلِيم، إشترك نصف رجال نحميا في العمل الإنشائي، بينما وقف الآخرون في حذر شديد، ممسكين جيدًا برماحهم، أتراسهم، ووقسيهم ولابسين دروعاً (نح ١٦:٤[١٠]؛ قا؛ ٢١:٤[١٥]). أثناء العمل الإنشائي، كل من الحاملين حمل حمله بيد واحدة، وباليد الأخرى أمسك بسلاحه (١٧:٤[١١]). بعكس سابقيه، لم يضع نحميا ضرائب باهظة عَلَى الشعب أو عاش حياة مرفهة، لكنه تمسك (أي وضع كل طاقته في هدف [NEB; REB]) بناء السور (١٦:٥).

(iii) الأسفار النبوية.

(١) إِشَعْيَاء. حُذرت نساء أُورُشَلِيم المتعجرفات بأن أعداد كبيرة من الرجال ستقتل في الحرب، حتى أن سبعة نساء، متجاهلين إحتشام النساء (Kaiser, 1977, 51)، سيمسكون برجل واحد ويتوسلون إليه أن يعطيهم الحماية عن طريق السماح لهم بأن يصبحوا سراريه الخاصين (أش ١:٤). بعد شراب رواسب/ ثفل كأس غضب الله، بقيت أورُشَلِيم منهكة،خالية من السكان، مدمرة (May and Metzger, 888) ودون أحد من أولادها الذين ولدتهم يأخذ بيديها ويقودها (١٨:٥١).

يأخذ يهوه بيد عبده الذي سيكون أداة خطة محبته الفدائية (Knight, 47-48) (أش ٦:٤٢). يوصف إختيار إِسْرَائِيل بتعبيرات كإمساك يهوه بعبده من أطراف الأرض (٩:٤١). أكد لإسرإشيل أنه لا يوجد شيء يمكن الخوف منه في السبي، لأن يهوه كان ممسكًا بيدها اليمنى وسيحميها

(١٣:٤١)، كلف يهوه كُورَش،الذي قد أمسك بيده اليمنى، أن يُحرر شعبه (٤٥:١).

إن يهوه غير متلزم بفناء جميع أعدائه، لكنه يوجه لهم دعوى بأن يتمسكوا بملجأه، الذي سيمنحهم الحماية من غضبه العادل (أش ٢٧:٥) (Oswalt, 492, 495; Motyer, 222-23). إن الشخص الذي يتمسك بالعدل والبر هو شخص مبارك (٥٦:٢). أكد النبي لأولئك الخصيان الذين يتمسكون بعهد يهوه أنه سيكون لهم مكانًا داخل الجماعة المتعبدة (٥٦:٦). لاغياً الأحكام الموجودة في تث ٢٣:١[٢]، كما أكد لأولئك الأجانب الذين يتمسكون بعهد يهوه، أنه سيسمح لهم بوضع ديني كامل مع المواطنين الأصليين اليهود، ويُسمح لهم بأن يخدموه (٥٦:٦). يصف النبي الذي يعترف بخطية وبؤس مجتمعه، أنه لا يوجد شخص واحد يدعو باسم يهوه، أو ينتبه ليتمسك بالله (٦٤:٧[٦]).

(٢) إرْمِيَا. أمسك يهوه بيد الإسْرَائِيليين حتى يخرجهم من أرض مصر(٣١:٣٢). يشتكي يهوه من أن شعبه تمسك بشكل غير موضح بالمكر ورفض التوبة (٨:٥)، مقهوراً بالحُزْنِ بسبب بلاء شعب الرب، تملك المتحدث، سواء النبي أو أورُشَلِيم المشخصة (لهذا الموضوع، انظر Carroll, 1986, 235-36)، الرعب (٨:٢١). في نبوة ضد دمشق، تُصور المدينة بأن الفزع يجتاحها (٤٩:٢٤) نتيجة لسماعها أخبار الكارثة. حُذر شعب إسْرَائِيل من أن إقتراب الجيش القاسي القادم من الشمال سوف يسبب ألم عنيف وصراع، ممسكًا بهم كالمخاض للمرأة عند الولادة (٦:٢٤). إن الجنود القساة الذين لا يعرفون الرحمة القادمين من الشمال عَلَى أورُشَلِيم أولاً (٦:٢٣) ثم عَلَى بابل (٥٠:٤٢)، يستندون عَلَى القسي والرمح. أكد للمسبيين أنه عند سماع أخبار إقتراب العدو الذي لا يقاوم من الشمال، سيقبض عَلَى ملك بابل الضيقة والوجع.

(٣) حزقيال. حُذر حزقيال بأنه عند نزول دينونة يهوه عَلَى البشر، لن يكون هناك أحد حرًا من الإثم بقدر كافٍ ليمسك بحياته (حز ١٣:٧؛ يقرأ [بـ سب؛ *BHS; HALAT*; Eichrodt, 100; Zimmerli, 1979, 197] المذكر المفرد الغائب عَلَى وزن هِفْعِيل. غير التام יַחֲזִיק بدلاً من مس. יִתְחַזָּקוּ [مذكر جمع غائب عَلَى وزن هِتْبَعِّيل. غير التام]).

(٤) دَانِيآل. وصف الملاك الذي فسر حلم رؤية التاريخ المكشوف لدَانِيآل كيف أن سلوقس الرابع سيخلف المحتقر أنطيخوس الرابع أبيفانس، الذي سيمسك المملكة بالتملق (دا ١١:٢١).

(٥) الأنبياء الصغار. حذر ميخا من أنه عندما تأتي بابل ذات القوة المرعبة،التِي هي أداة غضب الله، ضد أورُشَلِيم، سيمسكها التلوي مثل إمرأة تتمخض (مي ٤:٩؛ هنا، رغم أن آلام الولادة لا تُمثل فقط الألم الموجع والإحباط، لكنها تُشير أيضًا إلى الولادة المحررة التِي تلي المحنة [Wolff, 1990, 139]).

حُثت الملعونة نينوى بأن تشدد حصونها بالعمل في الطين، الدوس في الملاط، والإمساك بالملبن (نا ٣:١٤).

وعد يهوه أنه عندما يسترد أورُشَلِيم ويَهُوذَا، سيسمع شعوب العالم أن الله كان مع إسْرَائِيل، ويمسك عشرة رجال من الأمم من جميع الألسنة بثوب يهودي، ويتوسلون إليه للسماح لهم بمرافقتهم حتى يمكنهم هم أيضًا أن يستعطفوا يهوه (زك ٨:٢٣). أكد يهوه أيضًا لسكان أورُشَلِيم أن الشعب الذي يشن حربًا عَلَى المدينة سيضرب بضربات، وسيقع رعب عظيم عليه، مما سيجعل كل جندي عدو يمسك بيد رفيقه ويهجم عليه (١٤:١٣).

(iv) الأسفار الشعرية

(١) أيوب. رغم معاناته بأكثر الآلام المروعة، فإن أيوب مازال متمسكاً بكماله (أي ٢:٣) وإستمر في ذلك حتى بعد أن حاولت زوجته إقناعه بأن يلعن الله ويموت (٢:٩). حافظاً عَلَى برائته، ومؤكداً إخلاصه، تمسك أيوب بشدة ببره، أو بر قضيته (NEB; REB)، ولن يتخلى عنه (٢٧:٦). يؤكد بلدد أنه عندما يستند الشرير عَلَى بيته (عَلَى الأرجح إشارة إلى شبكة العنكبوت في ع.١٤[أيضًا، NIV; Clines, 1989, 208-9; Hartley, 159, 161])، فلن يقوم، وعندما يتمسك بها (יַחֲזִיק בּוֹ)، لا تثبت (٨:١٥). يؤكد بلدد لأيوب أن الله لا يحتقر الرجل الكامل أو يمسك بيد فاعلي الشر (٨:٢٠). كما أكد أيضًا لأيوب أن الرجل الشرير يحصل عَلَى جزاءه؛ محاطاً دائمًا بالخطر (Clines, 1989, 415)، وفي النهاية سيقبض، يمسك بإحكام (قا؛ NEB; REB)، أو يُمسك بقوة (NIV) في فخ (١٨:٩ [عندما يليها حرف جر، تأخذ חָזַק غالبًا بإستمرار בְּ، لكن هنا حرف الجر هو עַל [يقبض بإحكام عَلَى]).

(٢) اَلْمَزَامِير. مصليًا أن يتخلص من أعدائه، يتوسل المرنم إلى الرب أن يمسك بالترس والمجن ويأتي للدفاع عنه (مز ٣٥:٢).

(٣) أمثال. تُوصف الحكمة كشجرة حياة لأولئك الذين يتمسكون بها (أم ٣:١٨). يوصي الأب إبنه أن يتمسك بتعاليمه ولا يرفضها (٤:١٣). حُذر التلميذ بالإحتراس من الكلام المغامرة الناعم، التِي تقبض عَلَى الشاب الجاهل (٧:١٣) وتغويه. إن المتطفل الذي يتدخل بلا داع في مشاجرة لا تعنيه يُشبه بشخص ممسكًا بكلب من الأذن (٢٦:١٧)، بذلك، يتعرض لخطر إثارة الإنتقام ومعاناة الضرر والأذى (McKane, 1970, 602).

(د) مرتبطًا بشدة بمفهوم الإمساك جيدًا بـ، قد يعني هِفْعِيل. أيضًا يتصل، يلتحق بـ. إنضم جميع الكهنة، اللاويين،

الحراس، المغنيين، خدام الهيكل، وجميع الذين عزلوا أنفسهم عن شعب الأرض لـ תּוֹרָה الله، مع زوجاتهم، أولادهم، بناتهم، (اسمفا. الجمع المذكر عَلَى وزن هِفْعِيل. يليه حرف الجر עַל) بإخوتهم، وعظمائهم، في عهد لإطاعة وصايا، فرائض، أحكام يهوه (نح ١٠:٢٩[٣٠]).

(هـ) قد يعني أيضًا هِفْعِيل. يحتجز، يحتوي. كان البحر المسبوكا، الذي أمر سليمان بعمله للهيكل، يسع ثلاثة آلاف بث (מַחֲזִיק בַּתִּים שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים، حرفيًا، كان يحتجز ثلاثة آلاف بث [لإستخدام الإثنين מַחֲזִיק وِיָכִיל، تحتوي، في هذا العدد، انظر Curtis and Madsen, 332]) (٢أخ ٤:٥).

(و) في بعض النصوص، تعني هِفْعِيل. (مع حرف الجر בְּ) يحتجز، يحتفظ، يمسك بـ، أو يُخضع. حُذر فِرْعَوْن من أنه إذا رفض إطلاق الإسْرَائِيليين وإستمر في إحتجازهم (JB؛ قا؛ RSV; NRSV; NIV; NEB)، أو إبقاهم في العبودية (REB)، فسيعاني من إنتقام يهوه (خر ٩:٢). عَقب إختبار لتحديد مَن مِن المحاربيين الذين سيهجمون عَلَى معسكر المديانيين، إحتفظ جدعون بثلاثة مئة رجل وأرسل جميع الباقيين إلى بيوتهم (قض ٧:٨). عندما ذهب لاوي معين لكي يعيد العلاقات مع سريته المتغربة، فرح أبو الفتاة برؤيته وألح أن يستضيفه، بإحتجازه ثلاثة أيام (١٩:٤). أعطي المسبيين الذين في بابل تأكيدًا بأنه رغم أن آسريهم كانوا ممسكين بهم جيدًا ورافضين إطلاقهم إر ٥٠:٣٣)، إلا أن يهوه سوف يحرر شعبه ويربك ظالميهم. إن الرب إله رحيم، يصفح عن الإثم ولا يحفظ غضبه للأبد (مي ٧:١٨).

(ز) قد يعني هِفْعِيل. أيضًا يصر، يحث، يضغط، يرغم، يتغلب عَلَى. أرغمت المرأة الشونمية الثرية أليشع أن يأكل بعض الطعام (٢مل ٤:٨).

(ح) في بعض النصوص، يعني هِفْعِيل. يتغلب. وصف الملاك المفسر لدَانِيآل، كيف أن بطليموس الثالث أورجيتس سوف يشن حملة ضد سلوقس الثاني كلينكي، مهاجمًا عَلَى حصون الأخير وحائزًا نصرًا أكيدًا (וְהֶחֱזִיק، وسينتصر) (دا ١١:٧).

٤. قد يعني هِتْبَعِّيلْ. يقوي نفسه، يستدعي قوة شخص، يصبح قويًا، يُظهر قوته، يُظهر شجاعته، باسل، شجاع، يتشجع، يقاوم، يتشدد، يكون أو يصبح مؤسسًا بثبات، أو يعضد، بناءًا عَلَى القرينة.

(أ) ترد هِتْبَعِّيلْ. بمعنى يشدد نفسه في ٢صم ٣:٦؛ بينما كانت الحرب دائرة بين بيت شاول وداود، كان أبنير يقوي نفسه في بيت شاول. بعد موت آسا، خلفه إبنه يهوشافاط كملك عَلَى يَهُوذَا؛ شدد نفسه ضد إسْرَائِيل (٢أخ ١٧:١)، واضعاً جيشاً في جميع مدن يَهُوذَا الحصينة، ومقيماً مواقع عسكرية عبر يَهُوذَا وفي جميع مدن إفرايم الَّتِي أخذها أبوه.

(ب) قد تعني هِتْبَعِّيلْ. أحيانًا يستدعي قوته. مريضًا في فراشه، إستجمع يعقوب قوته وجلس عَلَى السرير عندما أخبر أن يعقوب قد جاء ليزوره (تك ٤٨:٢).

(جـ) يرد هِتْبَعِّيلْ. بمفهوم قوة في نصوص عديدة. في مقابل يربعام، الذي لم يسترد قوته، قوي أبيا، كما يتضح من العدد الكبير لزوجاته وأولاده (٢أخ ١٣:٢١). أصبح يوثام قوي، لأنه هيأ طرقه أمام يهوه إلهه (٢٧:٦).

(د) يعني هِتْبَعِّيلْ. دائمًا يُظهر شجاعته أو يتشجع. حث موسى الجواسيس الذين أرسلهم لتجسس أرض كنعان أن يكونوا شجعاناً (וְהִתְחַזַּקְתֶּם، ويتشجعوا) (عد ١٣:٢٠). رغم تعرضه لهزيمة قاسية عَلَى أيدي البنياميين في جبعة، فقد أخذوا شجاعة جديدة، ومرة أخرى شكلوا خط المعركة في نفس المكان الذي إصطفوا فيه في اليوم الأول (قض ٢٠:٢٢). عندما علموا أن تابوت يهوه جاء إلى محلة الإسْرَائِيليين، حث الفلسطينين أحداهم الأخر بأن يتشجعوا لئلاَ يصبحوا عبيدًا للعبرانين (١صم ٤:٩). عندما كان جيشه ممررا بسبب أسر زوجاتهم، أولادهم، وبناتهم من قبل عماليق، الذين أغاروا وسلبوا صقلغ، وهددوا بقتل داود، فقد كان متألمًا جدًا، لكنه تشجع بالرب إلهه (٣٠:٦). يُستخدم هِتْبَعِّيلْ. من قبل المؤرخ عن الملوك الذين تشجعوا للقيام بمختلف المشروعات، بما في ذلك تنفيذ الإصلاحات الدينية (٢أخ ١٥:٨ [آسا] مشتركًا في الحملات العسكرية (٢٥:١١[أمصيا])، منفذاً أعمال البناء، (٣٢:٥[حزقيا])، في مواجهة إحتمالات هائلة ومهدداً من جبهتين، قسم يؤاب قوته إلى مجموعتين وشدد عَلَى أخوه أبيشاي-الذي رتب المجموعة ضد العمونين- ضرورة أن يتصرف كلاهما ببسالة (٢صم ١٠:١٢؛ ١أخ ١٩:١٣[Anderson, 1989, 144-45، يقرأها، "نحن ملتزمون بالإنتصار" لكن هذه الترجمة لا ترجح نفسها]). سبح عزرا الله من أجل تمكينه له: تشجع من أجل أن يد يهوه كانت عليه (عز ٧:٢٨).

(هـ) يرد هِتْبَعِّيلْ. بمعنى يقاوم. قبل المعركة بين جيش يَهُوذَا وجيش المملكة الشمالية مباشرة، إتهم أولاً أبيا ملك يَهُوذَا يربعام وبعض البطالين الذين لا قيمة لهم الذين تجمعوا ليعصوا عَلَى رحبعام عندما كان الأخير شاباً متردداً وغير قادر عَلَى مقاومتهم (וְלֹא הִתְחַזַּק לִפְנֵיהֶם، حرفيًا، لم يمكن نفسه أمامهم) (٢أخ ١٣:٧)، ثم وصف محاولات المتمردين الشماليين في مقاومة يَهُوذَا بأنها محاولة لمقاومة الله نفسه (١٣:٨).

(و) قد يُستخدم هِتْبَعِّيلْ. عن شخص ما تشدد. معيياً ومصدومًا بالرؤية الَّتِي رأها للتو، زار دَانِيآل شخص سماوي، كان قد شددته لمسته وكلامه معه (دا ١٠:١٩).

(ز) قد يعني هِتْبَعِّيلْ. يكون أو يصبح مؤسسًا بثبات. ثبت سليمان نفسه عَلَى مملكته (٢أخ ١:١)، ثبت الملك رحبعام

نفسه في أورُشَلِيم (١٣:١٢). عندما تثبت يهورام جدًا (וַיִּתְחַזֵּק) عَلَى عرش أبيه، قتل جميع أخوته مع بعضًا من رؤساء إِسْرَائِيل (٢١:٤).

(ح) قد يُستخدم هِتْبَعِّيلْ. في إعطاء دعمًا لشخص ما. أعطى رؤساء أبطال داود له دعمًا قويًا (הַמִּתְחַזְּקִים עִמּוֹ، حرفيًا، الذين تشددوا معه) في حكمه وإنضموا لكل إِسْرَائِيل لجعله ملكًا (١أخ ١١:١٠). شرح جبرائيل لدَانِيآل أنه بالرغم من أنه يوجد صراع في السماء بين ملائكة رؤساء الأمم، إلا أنه سيغلب أولاً فارس ثم اليونان (الذين كل منهما، لفترة، سيفرض سيطرته عَلَى شعب الله) بمساعِدّة ميخائيل، رئيس ملائكة اليهود، الذي يناضل بجانبه (RSV; NRSV [מִתְחַזֵּק עִמִּי حرفيًا، يشدد نفسه معي، دا ٢١:١٠])، يدعمه (.JB; NIV; Collins, 362; cf Driver, 1922,)، يظهر نفسه متحالف باسل (NEB; REB 162)، أو يقوي نفسه بجانبه (Montgomery, 1964, 418)، إن عين يهوه تجول في كل العالم لتساعد وتريح (;NEB REB; cf. Japhet, 730, 736 [לְהִתְחַזֵּק עִם، حرفيًا، يتشدد مع]) الذين قلوبهم مخلصة له (٢مل ٩:١٦).

(i) أحيانًا يكون من الصعب تحديد المعنى المحدد لهِتْبَعِّيلْ.. عندما إقترب النبي من أخاب بعد نصرته عَلَى آرام وأخبره أن بنهدد سيهجم عَلَى إِسْرَائِيل في الربيع، هل حثه عَلَى أن يُشدد نفسه (أيضًا، RSV; NRSV; De Vries, 242)، أن يقوي نفسه (J. Gray, 420) أن يُشدد وضعه (NIV)، أن يبني قواته (NEB; REB; TEV)، أو يتشجع (JB) (١مل ٢٢:٢٠)؟ عندما إغتصبت عثليا عرش يَهُوذَا بعد قتل إبنها أخزيا وسعت في تدمير جميع النسل الملكي، أنقذت يهوشبعة إبنة يهورام وإمرأة يهويادع الكَاهِن ، يوشيا، أحد أبناء أحاز، وخبأته لستة سنوات في الهيكل (٢أخ ١١:٢٢)؛ لكن في السنة السابعة إستجمع يهوياداع شجاعته (RSV; NRSV)، أحس أنه قوي بشكل كافي (NEB; REB)، ثبت قوته (Dillard, 176)، قرر أن يُظهر قوته (NIV)، أو قرر أن يتخذ تدابير قوية (JB)، ودخل في عهد مع القادة العسكريين ليتوجوا يوشيا ملكًا (١:٢٣).

٥. تحمل الصفة חָזָק معاني متعددة، إعتمادًا عَلَى القرينة.

(أ) تستخدم دائمًا بمعنى قوي. تستخدم عن مجموعة من الناس، الأفراد، الأشياء، والله. أرسل موسى رجالاً ليتجسسوا أرض كنعان، ليروا ما إذا كان السكان أقوياء (הֶחָזָק، سواء كانوا أقوياء) أم ضعفاء (عد١٨:١٣). نصح أغلب الجواسيس عدم الهجوم عَلَى الأرض بناءًا عَلَى أن سكانها كانوا أقوي من الإِسْرَائِيليين (מִמֶּנּוּ...חָזָק، أقوي منا) (٣١:١٣)، قرر يشوع أن قرعة واحدة لن تكون كافية لبيت يوسف؛ ومن ثم، فقد خصص مدينة التل لإفرايم ومنسى، وعبر عن ثقته في أنه بقوتهم العظيمة، سيقدرون عَلَى طرد الكنعانيين من المنطقة، رغم حقيقة أن الأخيرة كانت مزودة بمركبات حديدية وكانوا أقوياء (يش ١٨:١٧ [البعض أمثال Cooke, 1918, 164-65، حذفوا כִּי חָזָק הוּא مع بعض العبارات الأخرى في هذا العدد الذي يبدأ بـ כִּי، عَلَى أساس أنه شرحًا، تكرارًا، أو جزءًا في غير محلها]). عندما تم إكتشاف أن بنو دان الراحلين سرقوا أدواته الكهنوتية والطقسية . طاردهم ميخا (مشتردة من قبل سب، الاسم الذي يبدو أنه سقط من مس. [انظر Cooke, 1918, 169; Boling, 264]) مع رجاله؛ لكنه دار ورجع إلى بيته عندما رأى أن بنو دان كانوا أقوي منه (قض ٢٦:١٨).

في نبوة واحِدّة بالعودة المفرحة لإِسْرَائِيل، يوصف يعقوب بأنه فدي بيهوه وأفتدي من أيدي من كانوا أقوي منه (إر ١١:٣١). سيطلب يهوه، الراعي الصالح، المفقود، ويسترد الضال، ويُجبر الكسير، ويشدد الضعيف، وإما أنه يُبيد (يقرأ אַשְׁמִיד [so مس.; AV; RV; NRSV; NIV; TEV; Cooke, 1967, 376; Taylor, 221; cf. Wevers, 260]) أو يراقب (يقرأ אֶשְׁמֹר [أيضًا، سب: سريانية.؛ فولج.؛ BHS; RSV; JB; M'Fadyen, 516; May, 253; Zimmerli, 1983, 208, 217; Eichrodt, 469; Blenkin-Allen,] [sopp, 1990, 158 155, 157]) الصقيل والقوي (حز ١٦:٣٤، يحذف مس.אַשְׁמִיד كشرح ولا يقبل أي بديل]).

تطبق الكلمة بإستمرار عَلَى الأفراد. ممنوحاً بقوة مقتدرة من قبل يهوه (حرفيًا، يد قوية)، تمكن موسى من عمل أفعال عظيمة، أظهرت لجميع إِسْرَائِيل قوة يهوه الفريدة (تث ١٢:٣٤). أكد كالب ليهوه أنه كان قويًا وهو ذو سن ٨٥ عامًا ليحارب في الحرب كما كان وهو أربعين عامًا (يش ١١:١٤). حذر سكان إِسْرَائِيل الشماليين من أنه عندما يعاقب يهوه جرائمهم، ما من أحد سيهرب بما فيهم السريع والقوي، إما بسبب أن الخوف الذين يُصيب بالفشل سيعجزهم (,Mays, 1976, 54; cf. Pusey, 178; Hayes 119)، أو أنهم سيغمرون بقوة القوي المعادية (-Hammer shaimb, 55)، أو لأن كل ملجأ سيكون مصيره الخراب (Wolff, 1977, 171)، حُذر قادة إفرايم من أن أداة غضب الله قديرة (חָזָק) وقوية (וְאַמִּץ)—وهي إشارة إما إلى ملك آشور أو إلى شخص أخروي—الذي سيطرد بعنف ضحاياه كعاصفة البرد المدمرة الّتِي لا تقاوم، عاصفة مدمرة، أو طوفان غامر (أش ٢:٢٨). نَذَر المرنم بأنه إذا دُمر أعدائه، فبكل كيانه (حرفيًا، بكل عظامه)، سيسبح يهوه الذي يحرر الضعيف (لمعنى עָנִי والكلمة المشتركة עָנָו، انظر مثل؛ Anderson, 1972, 269-70) من ظالميه، الذي هو أيضًا قوي جدًا له (مز ١٠:٣٥). يثبت أليفاز العدل الإلهي ويؤكد لأيوب أن الله يحبط خطط الماكر ويخلص المحتاجين من قبضات القوي (מִיַּד חָזָק אֶבְיוֹן، [וּ

וַיֹּשַׁע حرفيًا، وهو يحرر... [و] المحتاج من يد الرجل القوي) (أي ٥:١٥).

تُطبق الصفة أيضًا عَلَى الأشياء. عند توسل موسى، أرسل يهوه ريحاً غربية قوية، فحملت الجراد وطرحته إلى بحر سوف (خر ١٠:١٩). عبر يهوه أمام إيليا عند جَبَلِ حوريب، بمصاحبة ريح شديدة وقوية، شقت الجبال وبعثرت الصخورِ (امل ١٩:١١). عندما كان يهوه عَلَى وشك أن ينزل عَلَى جَبَلِ سيناء، صارت رعود، وبروق، سحاب ثقيل، وصوت بوق عالي (حرفيًا، قوي)، جعل الشعب الذين في المحلة يرتعدونِ (خر ١٩:١٦). لتأكيد طبيعة الإنتصار الإلهي المحددة عَلَى كل قوي الشر في يوم دينونة العالم، يصف كاتب إِشَعْيَاء ٢٧:١ (النص الوحيد في ع. ق. الذي يوضح قتل لوياثان المستقبلي [الرمز القديم للفوضى والشر] كيف أن يهوه سيستخدم سيفه القاسي، الشديد، القوي، ليعاقب لوياثان، الحية الهاربة الملتوية، وليذبح وحش البحر (Wright, 67-68; Kelley, 267-68) [للجدال حول ما إذا كان كاتب هذا العدد يحمل في ذهنه ثلاثة كائنات مختلفة أم واحدة، انظر G. B. Gray, 450-52; Kissane, 290-91; Kaiser, 1974, 221-23]). لإعلان الدينونة عَلَى صور، يصف حزقيال كيف أنه عندما يدمر نبوخذ نصر المدينة، سوف ينوح أمراء البحر (أي أمراء السواحل والجذر[Zimmerli, 1983, 30]) عَلَى إختفاء المدينة الشهيرة الَّتِي كانت قوية في البحر (حز ٢٦:١٧).

تستخدم العبارة יָד חֲזָקָה (يد شديدة) لتعني ضمنًا القوة العظيمة، عن طريق المجاز المرسل تشير إلى قوة الأمم العسكرية. برفضه السماح لإِسْرَائِيل بالمرور عبر تخومه، أصبح أدوم ضد الإِسْرَائِيلِيين וּבְיָד חֲזָקָה בְּעַם כָּבֵד (عد ٢٠:٢٠)، وهي عبارة تترجم "برجال كثيرين، وبقوة شديدة" (RSV)، "برجال كثيرين وقوة عظيمة" (JB)، "بقوة كبيرة، وجيش ثقيل" (NRSV)، "بجيش كبير ممتليء بالقوة" (NEB; REB)، "بجيش كبير ومقتدر" (NIV)، "بجيش مقتدر" (TEV). ترد الصفة أيضًا مع זְרֹעַ זְרוֹעַ، جيش. أعلن يهوه الذي مكن نبوخذ نصر ليكسر أحد ذراعي فِرْعَوْن حفرع، عندما حاول الأخير أن يريح أورُشَلِيم (حز ٢٩:١-١٦). أن أداة دينونة البابلي سوف يكسر سريعًا ذراعي حفرع، أحدهم الَّتِي كسرت من قبل والأخرى القوية (٣٠:٢٢).

تستخدم الصفة بإستمرار عن الله. إن رب الجنود هو فادي شعبه القوي (ومثل גֹּאֵל، فادي، كان يهوه مجبراً في أن يعمل من أجل عشيرته، إِسْرَائِيل [Carroll, 1986, 829; McKane, 1970, 379-80; Whybray, 1994, 334]) (إر ٥٠:٣٤). بيده القوية، يفديهم (نح ١:١٠). إن الله هو الفادي القوي لليتامى، أنه يترافع في قضاياهم ضد ظالميهم ومستغليهم (أي يُبرئهم وينفذ القضاء عَلَى أعدائهم أو مهاجميهم [Whybray, 1994, 329]). (أم ٢٣:١١). بيد قوية(تث ١١:٢)، يمارس يهوه السيطرة المتسلطة عَلَى ظالمي البشرِ (١١:٣) ويثور (١١:٦) عَلَى بحر سوف (١١:٤) وعَلَى الأردن (يش ٤:٢٣-٢٤)، عَلَى البرية القاحلة (تث ١١:٥)، وعَلَى كل الأرض (١١:٦).

أوضح يهوه لموسى أن فِرْعَوْن لن يدع الإِسْرَائِيليين يتركون مصر ما لم يُجبر بيد قديرة (בְּיָד חֲזָקָה، خر ٣:١٩). إحتفظ هنا البعض (أمثال Durham, 35-36) مس. וְלֹא وليس (بيد قوية)، رغم أن بعض الترجمات القديمة (سب. سامر. بونية. و فولج.) وبعض الترجمات الحديثة (أمثال، Driver, 1953, 26) تفضل إستبدال النص دائمًا بـ אִם־לֹא، عدا/ مالم (للمحة مختصرة عن المشكلة، وما إذا كانت المازورية וְלֹא تعني "مالم"، أو ما إذا كان يجب قراءة אִם־ לֹא عِوَضًا، انظر Houtman, 377-79). أخرج يهوه الإِسْرَائِيليين من مصر بيد قديرة (خر١٣:٩ح ٣٢:١١؛ تث ٤:٣٤؛ ٥:١٥؛ ٦:٢١؛ ٧:٨، ١٩؛ ٩:٢٦؛ ٢٦:٨؛ مز ١٣٦:١٢؛ إر ٣٢:٢١؛ دا ٩:١٥). متوسلاً إلى يهوه أن يسمح له بالعبور ورؤية الأرض الجيدة الَّتِي من وراء الأردن، أشار موسى إلى أنه إبتدأ يرى عظمة وقدرة يدِ الله (تث ٣:٢٤). من خلال ملاحظتة الأعمال العظيمة الَّتِي عُملت بيد يهوه القديرة، حُرض الأجنبي للسفر لهيكل أورُشَلِيم للصلاة لإله إِسْرَائِيل (٢أخ ٦:٣٢). يُشارإلى يد يهوه القوية بالإضافة إلى قوته المقتدرة، (خر ٣٢:١١[בְּכֹחַ גָּדוֹל]؛ نح ١:١٠ [בְּכֹחֲךָ הַגָּדוֹל، قوتك العظيمة])، عظمته (تث ٣:٢٤؛ ٩:٢٦ [גָּדְלְךָ، عظمتك])، وذراعه الممدودة (٧:١٩ [הַזְּרֹעַ הַנְּטוּיָה]؛ ٥:١٥ و٢٦:٨ [זְרֹעַ נְטוּיָה]؛ ٤:٣٤؛ مز ١٣٦:١٢ [זְרוֹעַ נְטוּיָה]؛ إر ٣٢:٢١ [אֶזְרוֹעַ נְטוּיָה]؛ تث ١١:٢ [וּזְרֹעוֹ הַנְּטוּיָה]؛ امل ٨:٤٢ [זְרֹעֲךָ הַנְּטוּיָה] و٢أخ ٦:٣٢ [זְרוֹעֲךָ הַנְּטוּיָה]، ذراعك الممدودة).

يستخدم يهوه ذراعه ويده القوية ليس فقط ليخلص شعبه، لكن أيضًا ليحكمهم وحتى يدمرهم. متحدثاً من خلال نبيه، حذر يهوه صدقيا،الذي لم يطع أمره الإلهي بمقاومته للبابليين، هو نفسه سيحارب ضد ملك يَهُوذَا بيد ممدودة وذراع قوية (וּבִזְרוֹעַ חֲזָקָה)، وبهياج شديد، وغضب عظيم (إر ٢١:٥)، وعد يهوه أنه بيد قديرة، ذراع ممدودة، وسخط مسكوب، سيكون ملكًا عَلَى شعبه (حز ٢٠:٣٣) ويجمعهم من البلاد الَّتِي تشتتوا إليها (حز ٢٠:٣٤)، لكي يدينهم ويطهر الخائن.

يمكن تفسير نص خر ٦:١ بطرق متنوعة، غير واضح ما إذا كانت تشير يد شديدة مرتين في هذا العدد إلى يد فِرْعَوْن أم يد يهوه (Stalker, 1964, 215). البعض (أمثال، RSV; NEB; Noth, 56; Durham, 69-70) فهم أن يهوه هنا يؤكد لموسى الخائف والغاضب أن فِرْعَوْن المتعجرف،

العنيد سوف في الوقت المناسب، يُخرج إِسْرَائِيل من مصر بيد قوية- في الواقع، سيُخرج الإِسْرَائِيليين بيد القوة. ومع ذلك، إعتبر أخرون (أمثال، RV; JB; REB; NIV; NRSV; Driver, 1953, 40; Dummelow, 54; Houtman, 24, 499-500) العبارة בְּיָד חֲזָקָה (بيد قوية) أنها تشير إلى الطريقة الّتِي بها سيجبر يهوه فِرْعَوْن أن يسمح لإِسْرَائِيل بالذهاب: "سيُجبر عَلَى تخليتهم، سيجبر عَلَى إخراجهم من المدينة" (REB).

(ب) في بعض الفقرات تعني الصفة חָזָק قاسي. إن الشعب الذي أرسل يهوه حزقيال إليهم كانوا شعب متمرد (קְשֵׁי פָנִים) ومتعند (וְחִזְקֵי־לֵב، حرفيًا، قساة القلب) (حز ٢:٤). بسبب أن لهم جباه صلبة (חִזְקֵי־מֵצַח) وقلب عنيد (حز ٣:٧)، كان يهوه ليجعل وجه حزقيال أصلب من وجوههم (חֲזָקִים לְעֻמַּת פְּנֵיהֶם) وجبهته أصلب من جباههم (חֲזָקִים לְעֻמַּת פְּנֵיהֶם) (حز٣:٨). كانت جبهة حزقيال مصنوعة كالحجر الصلب أو كالماس (JB; TEV; Eichrodt, 60, 66; Zimmerli, 1979, 93, 138; cf. Klein, 15)، أصلب من الصوان (חָזָק מִצֹּר) (٣:٩). كان لابد أن يُزود النبي عن طريق الله بقوة متحجرة، لا تنكسر (Eichrodt, 66) كيما يستطيع أن يتصدى للعناد، ويقاوم تهديدات أولئك الذين كان لابد أن يتمم إرساليته بينهم. قد يكون هنا تورية عَلَى اسم حزقيال، الذي قد يترجم "الله يُقسي، يُقوي، يُصَلِب" (Stalker, 1968, 54; Wevers, 54; Taylor, 66; Klein, 15).

(جـ) توجد الصفة بمعنى قاسي، صعب. في سي ٣:٢١، نُصح الشباب أن لا يندسون في أشياء تصعب عليهم تمامًا، أو أن يحاولوا إستكشاف ما أبعد من فحصهم.

(د) قد تعني الكلمة عنيف، شديد، مفترس. أثناء حياة شاول، كانت هناك حربًا ضارية ضد الفلسطنين (١صم ١٤:٥٢). أوصى داود يؤاب أن يضع أوريا في وجه الحرب الضارية، ثم يرتد من وراءه حتى يُضرب بالأعداء (٢صم١١:١٥). سقط إبن الأرملة الذي أقامه إيليا مريضًا ومات بمرض شديداً جدًا (١مل ١٧:١٧). عندما بأمر يهوه ذهب إيليا ليتراءى أمام الملك أخاب، كانت هناك مجاعة شديدة في السامرة (١مل ١٨:٢).

٦. ترد الصفة חָזָק مرتين في الاقتران باسم الفاعل عَلَى وزن قل. من الفعل הָלַךְ، ذهب. في كلتا الحالتين، يُستخدم اسمفا. كتأكيد بجانب الصفة المتناسقة للتعبير عن فكرة الإستمرارية (GKC § 113u). في صباح اليوم الثالث من إقامة إِسْرَائِيل في سيناء، نزل يهوه عَلَى الجَبَلِ بمصاحبة الرعود، البروق، النار، الدخان، السحب الكثيفة، الزلزال، وصوت البوق، الذي إزداد في الإرتفاع (וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק، حرفيًا، وكان صوت البوق يزداد إشتدادا جدًا، أي يشتد جدًا [خر ١٩:١٩]). بحسب Durham (267, 271, 273)، إن اسمفا. הוֹלֵךְ عَلَى وزن قلٍ. (متحرك) يجب أن يؤخذ حرفيًا لأنه يصف ليس صوتًا مستقرًا يزداد في الإرتفاع، لكن الصوت المتحرك لصوت القرن المتضخم،الذي حذر الناس من وصول حضور الله، والذي كانٍ يزداد إرتفاعًا جدًا كلما إقترب من الجَبَلِ. يبدو هذا إقتراحا جذابًا، لكن لا يوجد أيٍ شيء في النص نفسه يستبعد إحتمالية أن يكون هذا وصفا لصوت مستقر يتزايد في الإرتفاع تدريجيًا. يظن Cole (148) عَلَى سبيل المثال أن النص قد يصف كيف أن موسى كان يتحدث من خلال صوت القرن، الذي كان الرعد هو رد يهوه عليه، رغم إعترافه بأنها قد تعني ببساطة صوت البوق الذي حدث بصورة تتزامن مع حديث موسى.

كانت هناك حربًا طويلة بين بيت شاول وبيت داود، الّتِي كان شاول خلالها يضعف أكثر وأكثر وداود يتقوي أكثر وأكثر (וְדָוִד הֹלֵךְ וְחָזֵק، حرفيًا يذهب داود يتقوي [٢صم ٣:١]).

٧. ترد الصفة חָזָק فقط في مز ١٨:١[٢]، في عبارة אֶרְחָמְךָ יְהוָה חִזְקִי، أحبك، يا رب يا قوتي، وهو سطر غير موجود في النص الموازي في ٢صم ٢٢. والمعنى هو إما أن يهوه هو مصدر قوة المرنم (أيضًا Anderson, 1972, 154)، الشخص الذي يجهزه ويهبه (قا؛ Mays, 1994, 91)، أو أنه الذي يدافع عن المرنم (قا؛ Bratcher and Reyburn, 162). إذا إتبعنا إقتراح Bratcher and Reyburn (162) في أن الكلمات "אֲדֹנָי חִזְקִי" إعيدت صياغتها داخل جملة فعلية، فيمكن أن تترجم إما "أنت الشخص الذي يقويني" أو "أنت الشخص الذي تحميني".

٨. يرد الاسم חָזְקָה دائمًا مع حرف الجر البادىء (٥ مرات مع בְּ، مرّة مع לְ)؛ هذا المزيج يحمل قوة الظرف. لمدة عشرون عامًا، ضايقِ الملك الكنعاني يابيين (لمشكلة الإشارة إلى يابيين، انظر عَلَى سبيل المثال Moore, 107-10; Cooke, 1918, 44-46; Dalglish, 402-4; Mayes, 1985, 20-27)، الذي كان يمتلك ٩٠٠ مركبة من حديد وكان رئيس جيشه هو سيسرا، شعب بني إِسْرَائِيل بقسوة أو بخشونة (בְּחָזְקָה...לַחַץ حرفيًا، ضايق بقوة [قض ٤:٣]). عنف الإفراميون جدعون بعنف (RSV; NRSV)، بوحشية (REB)، بحدة (NIV)، أو بمرارة (JB) (אִתּוֹ בְּחָזְקָה וַיְרִיבוּן) لعدم إستدعائه إياهم للمحاربة ضد المديانيين (٨:١). غير راضيين بالنصيب المحجوز عادة للكهنة، أجبر أبناء عالي- متغاضيين عن الممارسة الصحيحية- المتعبدين في إعطائهم إختيار عشوائي لقطع اللحم؛ إذا طلب المتعبد أن يُحرق شحم الذبيحة أولاً كتقدمة ليهوه، كانِ المرافق المتجاهله يهدد بالقبض بِالقوة (בְּחָזְקָה) عَلَى اللحم المطلوب (١صم ٢:١٦). أتهم رعاة إِسْرَائِيل

(أي، القادة السياسيين) بإستغلال قوتهم وسوء معاملتهم للشعب، كانوا يحكمونهم بالقوة (RSV; NRSV)، أو بقسوة (JB) (בְּחָזְקָה [٩]، حز ٣٤:٤). في محاولة لتجنب غضب يهوه، سن ملك نينوى قانونًا يتطلب من كل الناس والحيوانات الصوم، النوح،التوبة عن خطاياهم، والصراخ بقوة (RSV; NRSV)، بإلحاح (NIV)، بحماس (REB)، أو بحرارة (בְּחָזְקָה) (TEV) إلى الله (يون ٣:٨).

في أيام يهوآش، قام يهوياداع بإختراع وتصميم نظام جديد لجمع التبرعات لدفع رواتب العمال وشراء المواد المطلوبة لإصلاح وتجديد (NIV) الهيكل (הַבַּיִתלְחָזְקָה וּלְכֹלאֲשֶׁר- יֵצֵאעַל-، ولكل نفقة ضرورية لإصلاح الهيكل) (٢مل ١٢:١٢[١٣]). هناك جدل حول לְחָזְקָה، البعض (أمثال Montgomery, 1967, 432; Hobbs, 147) يعتبرها قل. مصدري. مضاف إليه للفعل חָזַק، بينما يقرأها أخرون بيعّل. مصدري. مضاف إليه بإضافة نهاية المذكر المفرد الغائب לְחַזְּקוֹ (حرفيًا، ليشدده)، التِي هي صيغة تستخدم عبر هذا الإصحاح (انظر مثل؛ Cogan and Tadmor, 139).

٩. يُستخدم الاسم חֹזֶק لشدة قوة (يد) يهوه، قوة ممالك الأمم، قوة الشدة العسكرية المستقلة. لقد كان بشدة القوة (בְּחֹזֶקיָד، حرفيًا بقوة يد)، أي بمحض القوة (JB)، أخرج يهوه الإِسْرَائِيليين من مصر (خر ١٣:٣، ١٤، ١٦). أكد حجي لزربابل، حاكم يَهُوذَا، أن يهوه عَلَى وشك أن يدمر قوة ممالك الأمم (חֹזֶק מַמְלְכוֹתהַגּוֹיִם) (حج ٢:٢٢). أدان عاموس إِسْرَائِيل الشمالية التِي بتظاهرهم بالشجاعة (انظر خصيصًا Paul, 220)، تفاخروا بعجرفة بأنهم أسروا المدينة أرام. Karnaim بقوتهم الخاصة (בְּחָזְקֵנוּ، بقوتنا [الخاصة])، أي من دون مساعِدَة التدخل الإلهي—وهو إدعاء إعتبر إنحرافاً عن الإيمان القديم، والذي بَيَن إغتصاباً لدور يهوه في وجود الأمم (عا٦:١٣) (Mays, 1976, 122). بعد الخراب البابلي لأورُشَلِيم، تأكد الناجيين في أورُشَلِيم (التِي دائمًا تشير إلى يَهُوذَا) أن يهوه آتياً منتصراً بقوة وقدرة (انظر RSV; NRSV; JB; NEB; REB; NIV; TEV; Whitehouse, 55; Skinner, 6; North, 41; McKenzie, 16; Westermann, 31, 45; Watts, 84, 86) (أش ٤٠:١٠). يبدو من المنطقي هنا إتباع الترجمات و1QIsa^a وأغلب الترجمات الحديثة بقراءة בְּחֹזֶק بدلاً من בְּחָזָק المازورية كشخص قوي، أي beth essentiae مع الصفة (pace RV; GKC § 119i; *BHS*; Whybray, 1975, 52).

١٠. الكلمة חֶזְקָה هي قل. مصدري. مضاف إليه لـ חָזַק (GKC § 45d)، التِي ترد دائمًا مع حرف الجر البادىء לְ لكي تُشكل جملة اسمية (Japhet, 676). في ثلاثة من ورودها الأربعة تحمل أيضًا نهاية المفرد المذكر الغائب. عندما تأسس حكمه، وإما أنه كان عظيمًا (RSV; REB; cf. AV; RV; NEB; NRSV;) أو تقوي (cf. JB) (וּכְחֶזְקָתוֹ) (NIV; Myers, 72; Japhet, 673)، وإما تشدد هو أو تشدد حكمه)، ترك رحبعام وكل إِسْرَائِيل معه תּוֹרָה يهوه (٢أخ ١٢:١). عندما تزداد القوة المادية، الأمان، والإعتماد عَلَى النفس، يحدث إغواء لثقة المرء في قدرته الذاتية وتجاهل مديونيته للتمكين الإلهي (Japhet, 676). عندما تزايدت قوة عُزِّيًا (וּכְחֶזְקָתוֹ، عندما أصبح قويًا)، إرتفع إلى الهلاك (٢أخ ٢٦:١٦). بَين الملاك الذي فسر لدَانِيآل رؤية التاريخ المكشوف، كيف سيقوم ملك فارس الذي أمدت قوته (וּכְחֶזְקָתוֹ) بغنى عظيم، ويهيج الجميع ضد مملكة اليونان (دا ١١:٢).

بمجردٍ أن تُستخدم חֶזְקָה بالإقتران مع الكلمة יָד (يد)، التِي ترمز إلى الوسيلة والقوة البشرية (قا؛ خر ٦:١). يكون الفاعل هو يهوه وتشير العبارة إلى قوته الجابرة (Motyer, 94 [للقوة الفوق طبيعية الممنوحة لفرد بيد يهوه، انظر Wildberger, 357]). عندما حذر يهوه إِشَعْيَاء أن لا يسير في طريق شعبه، تكلم مع النبي ويده القوية (כְּחֶזְקַתהַיָּד، كشدة يديه) عليه، أو قبضت عليه يديه (JB; Skinner, 68; Kissane, 93, 96; Kaiser, 1977, 116; Wildberger, 354-55, 356) (أش ٨:١١). يبدو أن الإشارة هنا إلى إستقبال الإعلان (قا؛ أر ١٥:١٧؛ حز ٣:١، ١٤:٣، ٢٢؛ ١:٨؛ ٣٧:١) (Kissane, 96) كنتيجة للوحي الإلهي (G. B. Gray, 151; Wright, 41; Kaiser, 1977, 117; Oswalt, 232; cf. Whitehouse, 142).

١١. يوجد الجذر في الأسماء الصحيحة حزقيا وحزقيال. هناك خمسة أشكال مختلفة لاسم حزقيا: חִזְקִיָּה (٧٤مرة)؛ יְחִזְקִיָּהוּ (٤٠مرة)؛ חִזְקִיָּה (١٣مرة)؛ יְחִזְקִיָּה (٣مرة)؛ وחִזְקִי (مرّة). في أغلب الحالات، يُستخدم الاسم عن ملك يَهُوذَا. في أربعة نصوص (١أخ ٢٣:٣ [חִזְקִיָּה]؛ عز ١٦:٢[יְחִזְקִיָּה]؛ نح ٢١:٧[חִזְקִיָּה]؛ ١٠:١٧[١٨] [חִזְקִיָּה]، يُستخدم الاسم عن شخص أخر بخلاف ملك يَهُوذَا؛ في صف ١:١ (חִזְקִיָּה) غير واضح عَلَى من يطبق الاسم. يرد الاسم حزقيال (יְחֶזְקֵאל) ٣مرات، يشير مرتين إلى نبي السبي ومرة (١أخ ٢٤:١٦) يشير إلى شخص أخر (Hesse, *TDOT* 4:301).

ب. ت في العبرية، يرد الفعل קָא بمعنى يضغط معًا، يكون كثيفًا، جامدًا؛ قويًا؛ بيعّل. يتصل، يُصلح، يُضيق، يشدد؛ هِفْعِيل. يتصل، يُصَلح، يضيق؛ (مع טוֹבָה، صالح/ صَلاح، يليها حرف الجر לְ) يلصق الفضل لـ، يحسبه فضلاً، يكون ممتناً؛ (مع יָד، يد) شدة، شجاعة، يغري؛ يمسك، يحوي؛ (مع حرف الجر בְּ) يمسك بـ، يقبض، يمتلك؛ يفترض، يكون تحت إنطباع معين، يكون

مقتنعًا؛ هُفْعَل. يكون مقتنعًا، يُحتجز من أجل، يكون معروفًا بسبب؛ اسمفا. يُمتلك، يلتصق لـ؛ يكون معروفًا، مصادق؛ يكون متأكداً، مقتنعًا، يعرف من الخبرة؛ هِتْبَعِّيل. يصبح صلبًا، قويًا؛ يشعر بالتشجع، يتشجع. في أرام.، يُستخدم الفعل חֲזַק بمعنى سميك، صلب؛ يكون قويًا؛ اسمفع. يربط، ضمادة؛ يستحوذ عَلَى؛ بَعِل. يربط؛ أَفْعَل. (مع טִיבִין، صلاح، أعمال صالحة) ينسب الفضل لـ؛ يفترض؛ يلتصق بـ، يتبنى؛ يستحوذ، يدعي الإمتلاك؛ يكون قويًا، متشجعًا؛ إتبعال وإتبعيل يلتصق بـ؛ يكون معروفًا، يكون تحت الإفتراض. الاسم أرم. חֶזְקָא يعني، إفتراض، وضع متحقق منه. يعني عبر. חֲזָקָה وأرام. חֲזָקְתָא يمسك؛ (ناموس) يستحوذ، إمتلاك؛ إدعاء مبني عَلَى أملاك غير موزعة؛ إفتراض، إفتراض مستمر لظروف حقيقية حتى يظهر دلائل أخرى؛ وضع قانوني. يُعني الاسم العبري חִיזּוּק חִיזוּק إصلاح، تدعيم؛ جهد، طاقة ذهنية؛ ربط، مقاييس قاسية لحماية الناموس. يعني الاسم العبري חִיזֵק والأرامي חִיזְקָא يربط، عُصابة، مشبك، حلقة. يرد الجذر חָזַק في الأسماء الصحيحة חִזְקִיָּהוּ חִזְקִיָּה (حزقيال، حزقيا، Hizkiahu) חִיזְקִי חִזְקִי (حدكي [في أشور]) (Jastrow, 1:444-46, 451, 453).

عندما يرد في أي من جذوره الأربعة الغير معتادة، تترجم חָזַק في سب كـ κατισχύω ،ἐνισχύω، κρατέω أو κραταιόω. يستخدم κραταιόω أكثر من κρατέω لـ قل. بِيعّل. and هِتْبَعِّيل.، في حين تستخدم κρατέω ١٨مرة لتترجم هِفْعِيل. كمقابلة مع الورود الوحيد لـ κραταιόω. تستخدم ἰσχύω لتترجم قل. بِيعّل. و هِتْبَعِّيل.

قوة، قدرة: ← אָבִיר [*'ābîr*] (قوي، شديد، #٥١)؛ ← אוֹן [*'ôn* [1]] (القوي المُولدة، القدرة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [*'ayil* [1]] (رجل القوة، #٣٨٠)؛ ← אֵל [*'ēl* [4]] (شدة، قوة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [*'mṣ*] (كُنْ قويًا، تشدد، كُنْ متفوقا علي، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [*'āpîq* [2]] (قوي، #٦٩٣)؛ ← אשש [*'šš*] (تشجع، #٨٩٩) ← גבר [*gbr*] (ينجز، يفوق، ينتفخ، يرتفع، يتقوي، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [*dōbe'*] (شدة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [*zimrâ* [2]] (شدة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [*ḥzq*] (يتقوي، يغلب، يدعم، يقبض، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [*ḥayil*] (سعة، قوة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [*ḥāsōn*] (قوي، #٢٨٩١)؛ ← יכל [*ykl*] (قادر، يحتمل، ينتصر، يغلب، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [*ysr* [2]] (تشدد، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [*kabbîr*] (قوي، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [*kōaḥ* [1]] (شدة، قوة، ممتلكات، وسائل #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [*kelaḥ* [1]] (نضوج، ممتلىء بالقوة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [*me'ōd*] (قوة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [*ma'amāṣ*] (جهد، #٤٤١٠)؛ ← נשג [*nśg*] (يستبد، يقدر علي، يمنح، يظهر #٥٩٥٢)؛ ← עזז [*'zz*] (تقوي، تحدي، أظهر خزي، #٦٤٥١)؛ ← עצם [*'ṣm* [1]] (تشدد، واسع، عديد، يصبح قويًا #٦٧٩٣)؛ ← תקף [*tqp*] (يغلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:301-8; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; idem, *2 Samuel*, WBC, 1989; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; idem, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1988; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, 1961; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; idem, *Ezekiel*, Interp, 1990; R. G. Boling, *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*, AB, 1975; R. A. Bowman, "The Book of Ezra and the Book of Nehemiah: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1954, 3:549-819; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; R. L. Braun, *1 Chronicles*, WBC, 1986; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; T. C. Butler, *Joshua*, WBC, 1983; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, 1981; idem, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; idem, *Job 1-20*, WBC, 1989; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1973; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; G. A. Cooke, *The Book of Judges*, CBSC, 1918; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, 1967; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; E. L. Curtis and A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, ICC, 1965; E. R. Dalglish, "Judges," in *BBC*, 1971, 2:377-463; T. W. Davies, *Ezra, Nehemiah and Esther*, CB, 1909; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. II*, K-D, 2d ed., 1889; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; M. Dods, *The Post-Exilian Prophets Haggai, Zechariah, Malachi With Introductions and Notes*, Handbooks for Bible Classes, 1879; S. R. Driver, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*,

CBSC, 1922; idem, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; idem, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel with an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*, 2d ed., 1966; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, OTL, 1970; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1983; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, 1987; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d ed., 1970; E. Hammershaimb, *The Book of Amos: A Commentary*, 1970; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. H. Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, 1974; A. J. Heschel, *The Prophets*, 1969; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; C. Houtman, *Exodus. Volume 1*, Historical Commentary on the Old Testament, 1993; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, 1993; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:339-549; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; idem, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; C. F. Keil, *The Books of the Kings*, K-D, 2d ed., ca. 1872; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; D. Kidner, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, TOTC, 1979; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; R. W. Klein, *Ezekiel: The Prophet and His Message*, SPOT, 1988; G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, ITC, 1984; P. K. McCarter, *1 Samuel: A New Translation With Introduction, Notes and Commentary*, AB, 1980; J. E. M'Fadyen, "Ezekiel," in *Peake*, 1920, 501-21; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, NCBC, 1971; H. G. May, "The Book of Ezekiel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:39-338; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; idem, *Judges*, OTG, 1985; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976; idem, *Psalms*, Interp, 1994; C. L. and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp, 1990; P. D. Miscall, *Isaiah*, Readings, 1993; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1964; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, 1967; G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 2d ed., 1918; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. M. Myers, *II Chronicles: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; C. R. North, *Isaiah 40-55*, Torch, 1971; M. Noth, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1966; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; H. E. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah With Introduction, Notes and Maps*, CBSC, 1893; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; D. M. G. Stalker, "Exodus," in *Peake*, 1964, 208-40; idem, *Ezekiel: Introduction and Commentary*, Torch, 1968; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1971; P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; N. M. Waldman, "Some Notes on Malachi 3:6; 3:13; and Psalm 42:11," *JBL* 93, 1974, 543-49; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; J. W. Wevers, *Ezekiel*, NCBC, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; idem, *Proverbs*, NCBC, 1994; H. Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary, Continental*, 1991; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; idem, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977; idem, *Micah: A Commentary*, 1990; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, Hermeneia, 1979; idem, *Ezekiel 2*, Hermeneia, 1983.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٢٦١٧ חָזָק [*hazaq*]، ثابت، قاسي، قوي، عنيف، شديد، ← #٢٦١٦

٢٦١٨ חָזֵק [*hazeq*]، قوي، ← #٢٦١٦

٢٦١٩ חֵזֶק [*hezeq*]، قوة، ← #٢٦١٦

٢٦٢٠ חֹזֶק [*hozeq*]، قوة، ← #٢٦١٦

٢٦٢١ חֶזְקָה [*hezqâ*]، يتزايد في القوة، ← #٢٦١٦
٢٦٢٢ חָזְקָה [*ḥozqâ*]، قوة، ← #٢٦١٦
٢٦٢٤ חִזְקִיָּה [*ḥizqîyâ*]، حزقيا، ← حزقيا
٢٦٢٥ חִזְקִיָּהוּ [*hizqîyahû*]، حزقيا، ← حزقيا
٢٦٢٦ חָח [*ḥaḥ*]، شوك، خطاف، ← #٢٥٦٠

2627 חטא

חטא [*ḥṭ'*]، قل. أخفق، أخطأ، إرتكب خطية؛ بيعّل. يتحمل خسارة، يقدم ذبيحة خطية، ينقي؛ هِفعِيل. عدم إصابة الهدف، يجعله يخطأ؛ هِتْبَعِّل. يخسر نفسه، ينقي نفسه (#٢٦٢٧)؛ **חֵטְא** [*ḥē'*]، اسم. خطية، ذنب، عقاب الخطية (#٢٦٢٨)؛ **חַטָּא** [*ḥatta'*]، صفة./ اسم. خاطيء، أثيم (#٢٦٢٩)؛ **חֲטָאָה** [*ḥᵃta'â*]، اسم. خطية، ذبيحة خطية (#٢٦٣١)؛ **חַטָּאָה** [*ḥatta'â*]، شيء شرير (#٢٦٣٢)؛ **חַטָּאת** [*ḥattā't*]، اسم. خطية، وضع آثم، عقاب الخطية، ذبيحة الخطية (#٢٦٣٣).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى الجذر **חָטָא** بشكل كبير في اللغات السامية، بإستخدام متسيد داخل القرائن الدينية. إن معناه كخطية، ذنب هو معنى شائع، مثل؛ أوغا. *ḥt'*، وأكد. *ḥatu*. هناك معنى أضعف يمكن أن يُرى في عرب. *ḥati'a*، يغلط؛ أو أثيوبية. *ḥata'a*، يفشل في إيجاد. رغم أن الجذر **חָטָא** يرد في أرام.، إلا أن **חוב** تحتل مكانها في الإشارة إلى الخطية (*TDOT* 4:310). إن الترجمة المعتادة لـ **חָטָא** ومشتقاتها في سب هي ἁμαρτία. إلا أن هناك جذور عبرية أخرى مرتبطة تمامًا بمعنى خطية، ذنب، لا يُصادق عليها بصورة كبيرة في اللغات السامية (انظر *HALAT* لجذور مشتركة محتملة).

ع. ق ١. المفرادات لكلمة خطية. إن مفردات كلمة الخطية في ع. ق. غنية بصورة ملحوظة بسبب الإطار الروحي والأخلاقي القوي للإيمان الكتابي. هناك عَلَى الأقل ١٠ تعبيرات مرتبطة بشدة بهذا الموضوع، أشهرهم **חָטָא**، إخفاق/ فشل/ خطية، **פֶּשַׁע**، يتمرد/يتعدى، و **עָוֹן**، إثم، ذنب. كتعبير عن مفهوم الخطية، فإن الجذر **חָטָא** ومشتقاته يرد ٥٩٣مرة ويشمل الإطار الأوسع للمعنى، يستر الخطية، خاطيء، ذبيحة الخطية، إلخ. في ع. ق، تُوصف الخطية دائمًا عَلَى أنها موجهة ضد الله أو عدم طاعة كلمة الله. رغم إعتراض (K. Koch (*TDOT* 4:311، إلا أنه من المحتمل أن نرى في هذا التعبير معنى أساسي وغير لاهوتي للإخفاق/ الفشل بجانب معناه المعروف للخطية. يرد المعنى الأساسي في قض ١٦:٢٠، "من بين كل هؤلاء الجنود... كل هؤلاء يرمون الحجر بالمقلاع عَلَى الشعرة ولا يخطئون." هناك حالات أخرى حيث قد يشير التعبير إلى "إخفاق" تتضمن أي ٢٤:٥؛ أم ٣٦:٨؛ ٢:١٩. بجانب الخطية، فقد يترجم التعبير أيضًا بصور متعددة في القرائن الإجتماعية والسياسية كضلال، غلطة، ذنب، إهانة، جريمة. بالإضافة إلى أن المعنى الأشمل للكلمة قد يُرى في إستخدامه المستمر مع **כֹּל**، كل (٢٨مرة في ع. ق) مثل؛ "من كل خطاياكم أمام الرب تطهرون" (لا ٣٠:١٦). في قرائن العبادة، يُشير الاسم **חַטָּאת** دائمًا إلى ذبيحة الخطية.

بعكس الإستخدام الواسع لـ **חָטָא**، فإن **التعبير עָוֹן**، خطية، يغلب عليه وظيفة دينية وأخلاقية، وهي وظيفة تُرى بإستمرار في الأجزاء الأولى من الأسفار **الأولى** الخمس (تك ٦:٤؛ ١٦:١٥؛ ١٥:١٩؛ خر٥:٢٠؛ ٩:٣٤؛ عد ١٤:٣٤). ترد الكلمة ٢٣١مرة في ع. ق (R. Knierim, *THAT* 2:243-46)، تعمل أحيانًا صيغة **الجمع** ككلمة موجزة لجميع الخطايا الموجهة ضد الله. في لا ٢١:١٦-٢٢ تعمل الكلمة "كتعبير مفتاحي" كما **يدعوها** Mil-grom، للإعتراف بالخطايا. أنها التعبير الوحيد المكرر هنا في الجمع (ع.٢٢) ليتضمن التعبيرين الشهرين الأخريين (خطية [**חָטָא**] والتعدي [**פֶּשַׁע**]) في القرينة المباشرة (J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 25, 1043). ترد هذه الكلمات العبرية الثلاثة، دائمًا معًا في نفس القرينة كعبارة (١٣مرة في ع. ق). مع **עָוֹן** الَّتِي **تقف** بإستمرار أمام الكلمتين الأخريتين (٧مرات). من المدهش أن نرى في خر ٧:٣٤، إستخدام عبارة " شر، تمرد، خطية" في إعلان الله عن رحمته وغفرانه. بينما **هذه العبارة** قُصد منها توضيح مجموع الخطايا الموجهة ضد **الله**، فقد توجه إنتباهنا أيضًا إلى كمال غفران الله للتائبين.

كجزء من مصطلح الخطية، تحمل **פשע** (يتعدى؛ **פֶּשַׁע**، اسم. تعدي، ← ٧٣٢١/ ٧٣٢٢ (معنى أضيق من **חָטָא** و**עָוֹן**. نابعة من المجال السياسي لتعني تمرد (مثل؛ ٢مل ١:١) وتستخدم ١٣٦مرة في ع. ق، فقد تتضمن بشكل معتاد الإنتهاك المتعمد بواسطة شخص أدنى لشخص أرفع (مثل؛ أم ٢٤:٢٨). يشير التعبير في الاهوت الكتابي إلى تحدي أحمق مفتوح ضد الله عن طريق البشر. في حز ٣:٢، يقوي إستخدامها في توازي مع **מָרַד**، تمرد، مفهومها الضمني الأساسي: "يا إبن آدم، أنا مرسلك إلى **لا** إلى أمة متمردة قد تمردت علي؛ هم وآباؤهم عصوا (**מָרַד**) عليَ." إن إستخدام التعبير في تك ١٧:٥٠ بواسطة الأخوة لإعترافهم "بتعدياتهم" ضد يوسف لا يوضح إستثناءاً للإستخدامه العادي؛ لكن، يؤكد فرقٍ وضعهم الإجتماعي. إلا أن معنى **חָטָא** و**עָוֹן** أقل تقيداً، ويمكن أن يُشير دائمًا إلى خطأ شخص **أرفع** ضد أقل (مثل؛ **חָטָא** في ١صم ٤:١٩؛ ٢١:٢٦). رغم أن **עָבַר** (#٦٢٩٦) تترجم دائمًا في بعض الترجمات كتعدي، فإنها كتعبير عن الخطية لا تستخدم بصورة مستمرة كـ **עָבַר**.

إنها تدل عَلَى تجاوز الحدود الموضوعة من قبل الوصايا (مثل؛ عد ١٤:٤١؛ ١صم ١٥:٢٤).

إن فكرة "الذنب" هي أيضًا معنى אשם [*' šm*]، يكون مذنبًا، #٨٧٠؛ אָשָׁם، ذنب، ذبيحة الإثم، #٨٧١؛ אָשֵׁם، إثم، #٨٧٢؛ אַשְׁמָה، إثم، #٨٧٣)، الَّتِي ترد أساسًا في الأسفار الخمس الأولى. تظهر بإستمرار في فقرات يتضح فيها الخطايا ضد الجار. رغم أن חַטָּאת قد تصف الخطية بصفة عامة، إلا أن אָשָׁם تصف دائمًا الخطية أو الأذى كإنتهاك للوصايا، وتستوجب التعويض أو العقاب (مثل؛ لا ٦:٦ [٥:٢٥]، NIV، قصاص؛ عد ٥:٧، NIV التعويض). في أش ٥٣:١٠، توصف معاناة العبد كـ "ذبيحة إثم" (אָשָׁם). إن التضمين التفويضي واضح: إن موته هو كفارة لحمل عقاب كثيرين.

يعني الفعل שָׁגַג دائمًا غلطة أو خطية (بجهل) (عد١٥:٢٨). إن الخاطيء غير مسئول فقط عن الخطايا الَّتِي تُقترف عن وعي لكن أيضًا عن "الخطايا الغير متعمدة (שְׁגָגָה)،" وهو تعبير يُستخدم في إرتباط مع ذبيحة الخطية وذبيحة الإثم (لا ٤:٢؛ ٥:١٥). يرد التعبير ١٠مرات في الأسفار الأولى الخمس، أساسًا في لا وعد (שׁגג، يخطيء عن جهل، #٨٧٠٤؛ שְׁגָגָה، يغلط، #٨٧٠٥؛ שׁגה، خطية عن جهل، #٨٧٠٦؛ שְׁגִיאָה، خطأ، #٨٧٠٩؛ מִשְׁגֶּה، غلطة، #٥٤٠٥).

رغم أنه إستخدامه أيضًا كفعل، فإن الجذر עול (يفعل الخطأ، #٦٤٠١؛ עָוֶל، آثم، #٦٤٠٤؛ עַוָּל، آثم، #٦٤٠٥؛ עַוְלָה، إثم، #٦٤٠٦) يرد في الأغلب كاسم ويُرى أساسًا في أي، الأنبياء، الْمَزَامِير (مثل؛ مز ٧:٣[٤]). بظهوره دائمًا كصفة، فإن الجذر רָשָׁע، شرير (#٨٤٠١)، يعمل دائمًا كتضاد لـ צַדִּיק بار (مز ١:٦).

٢. مواضيع هامة عن الخطية. إن مناقشة المواضيع الهامة عن الخطية في ع. ق يتبعها في المقام الأول وظائف חָטָא عبر القرائن الكتابية المتعددة. في الأسفار الخمس الأولى، الَّتِي تقدم الكثير عن المفهوم الأساسي للخطية، إن أول ورود لـ חָטָא هو في تك ٤:٧. رغم الصعوبيات النصية المتضمنة (انظر G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 104-6)، يتضح أن الفقرة تقدم تحذيراً. حذر الله قايين أنه مثل الوحش البري "تربض الخطية" عند بابه ولابد أن "يتسلط عليها." لكن قايين فشل وعُوقب. (← سقوط الإنسانية: لاهوت).

في الورود الأول لـ חָטָא، توصف الخطية بصورة حية كتحول عن الله وإنتهاك لبشر أخرين. يتضح ثلاثة مواضيع لاهويتة عن الخطية في القصة: (أ) الخطية ومسئولية البشر، (ب) الخطية والسبي/ التيهان، الإغتراب عن الله، و(ج) الخطية ونعمة الله. فبعد قتل أخيه، أصبح الأن " تائهاً هارباً في الأرض" (ع. ١٢) وكان عليه أن " يخرج من محضر الرب" (ع.١٦). لكن هناك المزيد داخل القصة. أظهر الله نعمته في وسط إنتشار الخطية بوضع علامة عَلَى قايين (ع.١٥، قا؛ D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1978, 65). إن موضوع الرجاء هذا، بعكس الموضوعين الأخرين للقضاء، يحتل مكانًا هامًا في تعليم ع. ق عن الخطية.

رغم أن التعبير الصريح للخطية لا يُستخدم في تك ٣، إلا أن الموضوعات المذكورة أعلاه متواجدة هناك. بعد السقوط، "أخفي أدم وحواء أنفسهما من الرب" (ع.٩) و"طردا... من جنة عدن" (ع.٢٣). يشير إغتراب الإنسان الأول عن الله إلى حقيقة الجنس المتغرب وهي حقيقة تؤدي إلى التعليم عن الخطية الأصلية. في مز ٥١:٥، يدرك المرنم طبيعته الخاطئة الخاصة الَّتِي يُرجع تاريخها إِلَى وقت الحبل. إلا أن كلا من اللعنة عَلَى الحية والوعد بأن نسل المرأة سيسحق رأس الحية يقدم أملاً، نعمة الله. بسبب شر برج بابل، فرق الله الشعوب (تك ١١:٨)؛ لكن تبع هذا القضاء وعد الله في أن يبارك "الشعوب الَّتِي عَلَى الأرض" من خلال إبراهيم (١٢:٣).

هناك موضوع هام أخر في هذا الجزء المبكرمن ع. ق.، يرتبط بشدة بموضوع الخطية والسبي/ التيهان، هو الخطية والموت. رغم عدم إستخدام تعبيرات عن الخطية في تك ٢-٣ بوضوح، إلا أن الإرتباط ما بين الخطية والموت واضحًا (٢:١٧). يرد كلا من חָטָא وמָמוֹת موت (# ٤٩٢٦) في نفس القرينة أو بجوارها (نفس العدد أو نفس الإصحاح) ما يزيد عن ٦٠مرة في ع. ق. في تك ٢٠:٦-٧ أخبر الله أبيمالك أنه حفظه "من الخطأ" وإلا فإنه كان موتاً يموت. خر ١٠:١٧ إعترف فِرْعَوْن أنه "أخطأ" وطلب من الله أن يزيل "الموت" عنه. في عد ١٨:٢٢، حُذر الشعب من عدم الإقتراب من خيمة الإجتماع، "وإلا سيحملون نتائج خطيتهم ويموتون".

في تك ٤:١٣ يشتكي قايين إلى الله أن "عقابه" أعظم من أن "يحتمله" (NIV). هنا يقول النص أن חָטָא غلبت قايين، وأنه الأن يتحمل עָוֹן. إن معنى هذا التعبير עָוֹן الذي يرد لأول مرّة هنا هو مثار جدل. حتى أولئك الذين لايزالوا يتبعون الترجمات المبكرة (سب، تر. ترأون. و فولج.) ويترجمونها " ذنب/ إثم" يعترفون أنه في حالات قليلة قد تشير الكلمة إلى عقاب (J. H. Sailhamer, *Genesis*, 1990, 65). قد يترجم حقًا التعبير --- إثم/ ذنب، لكن كجزء من المصطلح المشكل مع الفعل" يحتمل" (נָשָׂא)، فإن معناه ليس واضحًا تمامًا. يرد المصطلح ٣٧مرة في ع. ق، غالبًا في الأسفار الخمس الأولى، عندما يتحمل الله עָוֹן، تعني عادة "مغفرة الذنب"؛ لكن عندما يكون الفاعل هو الشعب، تعني دائمًا تحمل الإثم/ الذنب وكذلك العقاب. هذا

العقاب ملازم للخطية الَّتِي تظهر في ع. ق، مثل؛ "الشرير تأخذه آثامه وبحبال خطيته يمسك." (أم ٥:٢٢). بالمثل، يُستخدم، نفس الفعل "يتحمل" مع חָטָא (١٧مرة، غالبًا في الأسفار الخمس الأول): "فيحفظ [الكهنة] شعائري لكي لا يصبحوا آثميين ويموتوا" (لا ٢٢:٩). هذه المصطلحات أيضًا تُبين أنه بالرغم من كونه ساقط، إلا أن الشخص الذي يرتكب الخطية لا يستطيع إنكار المسئولية، وأن الخطية الَّتِي وبالرغم أنها تبدو بلا ضرر أو برئية، يمكن أن تدمر تمامًا الخاطيء.

في ع. ق تؤكد ذبيحة الخطية أكثر عَلَى دور المسئولية الإنسانية، وفي ذات الوقت رغبة الله في أن يرى خطاة متغربين يعودون إليه. هنا يُستخدم نفس الاسم חַטָּאת لكلا من الأذى والذبيحة، أي "للخطية" و"ذبيحة الخطية" (لا ٤:٣، إلخ). بالمثل، فإن الاسم אָשָׁם، الذي يرد أساسًا في الأسفار الخمس الأولى يُستخدم إما "للإثم" أو "لذبيحة الإثم" إن إختيار ترجمة معنى واحد عَلَى حساب الأخر غير مؤكد (Koch, *TDOT*, 4:317)، لكن الإستخدام الثنائي لهذه الأسماء، يقترح ظاهريًا أن المعنيين مرتبطين بشدة بعضهما البعض، وأن الخطاة يحتاجون أن يتعاملوا مع خطاياهم من خلال الذبائح. بالإضافة إلى تبادل هاتان الكلمتان العبريتان أحيانًا. في لا٥:٦، يتطلب الناموس أن الخاطيء "يُحضر אָשָׁם إلى الرب... كـ חַטָּאת،" ولا٧:٧ يقول أن "نفس هذا الناموس يُطبق عَلَى ذبيحة الخطية وذبيحة الإثم." في توراة هناك ٢١حالة ترد فيها الكلمتان معًا. إن عدم التأكد من التمييز بين هذين التعبيرين ينعكس أيضًا في سب وترجمات أخرى قديمة (D. Kellermann, *TDOT*, 2:431).

الخطية والسبي/ التيهان كموضوع مستمر في أجزاء أخرى من توراة في لا٢٦، يُحذر الله من أن "خطايا" (חָטָא، ع.١٨، ٢١، ٢٤،٢٨) الشعب في عدم طاعة وصاياه ستؤدي إلى سبي: "وأذريكم بين الأمم" (ع.٣٣). في حين أن الله "سيطرد" (גָּרַשׁ) شعب كنعان الذين يجعلون إسْرَائِيل يخطيء إلى الله بعبادة الأصنام (خر ٢٢:٣٠، ٣٣)، إلا أنه سوف يطرد (הָלַךְ، NIV) أيضًا شعبه لأراضي أخرى ويشتتهم بين الأمم (تث ٢٨:٣٦-٣٧، ٦٤). يقدم تيهان إسْرَائِيل في البرية جانب هام لتعاليم ع. ق عن الخطية. يُعتبر نقص الإيمان في كلمة الله خطية. إقتنع الشعب هنا بكلمات الرجال (الجواسيس العشرة) بدلاً من وعد الله. إن طبيعة خطيتهم تتلخص في كلمات موسى: "لماذا لا تطيعون وصية الرب؟" (عد ١٤:٤١). وكنتيجة لذلك، عليهم أن يتحملوا آثامهم (עָוֹן)، بالتيهان المتواصل لمدة أربعين عامًا (عد ١٤:٣٤).

في عقابه للخطية، يمنح الله أيضًا الرجاء. عندما يكون الناس في سبي، "من أجل نفسه" سوف "يذكر العهد مع أجدادهم" ويرحمهم (لا ٢٦:٤٤-٤٥). سوف يعود و"يجمعهم" إلى الأرض، و"يرد" نصيبهم عندما يصرخون إليه (تث ٣٠:٢-٤). رغم أن خطية إسْرَائِيل والعقاب المتضمن يتضح في هذه النصوص، إلا أنها لابد أن تُرى داخل قرينة أوسع، ألا وهو العالم الساقط أوالفاسد تمامًا، ومفهوم المسئولية المتضمنة في بيئة مفترض فيها المسئولية الفردية بالفعل.

تستمر الأسفار التاريخية في التحدث عن قوة الخطية. يبدو أن إجابة يشوع "لا تقدرون أن تعبدوا الرب" (يش ٢٤:١٩) إجابة قاسية، خاصة بعد إستجابة الشعب لتحديه بصورة إيجابية بإلزام أنفسهم لله (ع.١٨). ما يؤكده يشوع هو أن الله لن يأخذ "تمردهم و... خطاياهم" بإستخفاف (ع.١٩). رغم أن خطابه يتحدى الشعب لأن يتحملوا مسئوليتهم بجدية، فهو أيضًا يعكس وجهة نظره الواقعية عن السقوط البشري.

يُستخدم التعبير "يجعل (شخص ما) يخطيء" فقط مرتين (هفعيل.) في توراة، إحداهما يُشير إلى الأمم الَّتِي جعلت إسْرَائِيل تخطيء، والأخريُشيرإلى الزواج الغير طاهر الذي نجس الأرض (خر ٢٣:٣٣؛ ٢٤:٤). رغم أن هذه الصيغة السببية للفعل ترد فقط ٣٢مرة في ع. ق، فإنها توجد ٢٥ منهم في أسفار الملوك، تشير إلى ملوك إسْرَائِيل الذين جعلوا الشعب يخطيء. من المثير، أن هذا التعبير يُستخدم غالبًا في العلاقة بيربعام. يصف يربعام كشخص "جعل إسْرَائِيل يخطيء" وهو وصفًا يُعلل لنصف وروده الكلي في ع. ق (١٨ من ٣٢مرة، انظر مثل؛ ١مل ١٤:١٦؛ ٢مل ٢٣:١٥). رغم أن واجب الملك أمام الله لا يمكن تجاهله، إلا أن مسئولية الشعب المتضمنة لا يمكن تجاهلها. في ٢مل ١:٢١ رغم أنهم إنقادوا عن طريق يربعام، إلا إن إسْرَائِيل إنتهرت بسبب "إصرارها" و عدم " تحولها" عن خطاياها (ع.٢٢). في صلاته من أجل الأمم، الَّتِي تردد العهد الموسوي، يؤكد سليمان أن الشعب سوف يسبون إذا أخطأوا إلى الله، لكن الله سيظهر رحمته عندما يرجعوا إليه للمغفرة (١مل ٨:٤٦-٥١).

في إشَعْيَاء، خراب الأمم منبأ به كشيء محتم بسبب تمرد الشعب (أش ٦،١٢:١٠). رغم أنه ساقطون ويعيشون كجزء من المجتمع الفاسد، فكل فرد لا يزال مسئولاً عن الإستجابة لله من أجل التوبة وقبول مغفرته "للإثم، والخطية" كما إختبر النبي بنفسه (١:١٨؛ ٦:٧). يمكن أن نرى فكرة مماثلة في تأكيد حزقيال عَلَى المسئولية الفردية: " النفس الَّتِي تخطئ هي تموت. الابن لا يحمل من إثم الأب والأب لا يحمل من إثم الابن" (١٨:٤، ٢٠؛ قا؛ تث ٢٤:١٠).

يرد موضوع الخطية والسبي كثيرًا في الأنبياء. يعلن إشَعْيَاء أنه "سيذهب الشعب إلى السبي" لجهلهم بالله، شعب موصوف "كأمة خاطئة... محملة بالإثم" (أش

١:٤؛ ١٣:٥). كخطاة، "كلنا كغنم ضللنا" (أش ٦:٥٣)، وقد صارت الآثام فاصلة بين الخطاة وبين الله (٢:٥٩). يعطي كلا من إرْمِيَا وحزقيال شرحًا وافراً للعلاقة بين رفض الشعب لله والسبي البابلي: "جميع يَهُوذَا ستُحمل إلى السبي" بسبب "خطاياهم" (إر ١٩:١٣، ٢٢؛ انظر أيضًا مراثي ٥:١). في حز ٢٣:٣٩ "ستعلم الأمم أن شعب إسْرَائِيل ذهب للسبي بسبب خطاياهم." إلا أن الخطية والسبي، ليست هي الرسالة الوحيدة للأنبياء. أنهم يعلنون أيضًا نعمة الله وإسترداده، خاصة تحويل الله للقلب البشري (مثل؛ إر ٣٠-٣٣، حز ٣٦-٣٧). (سبي: تاريخ).

تشير الإعترافات الَّتِي في اَلْمَزَامِير والتحريض الذي في الأمثال إلى حقيقة قوة الخطية في حياة شعب الله. بينما تؤكد هذه الفقرات عَلَى مسئولية مقاومة الخطية، فإنها أيضًا تعرض رحمةالله، وحكمتة من أجل حياة منتصرة. في مز ١١:٥١، يطلب المرنم المحبط من الله أن لا "يطرحه" من"محضره" الإلهي بسبب خطيته. في آلآمه، كان أيوب محبطاً جدًا ومتعجبا لماذا حجب الله وجهه عنه وعاقبه في الوقت الذي لم يفعل فيه أية خطية (أي ١٥:٩-١٧؛ ٢٣:١٧-٢٤). من منظور أيوب المحدود (لسوء الحظ ليس مختلفاً كثيرًا عن أصدقائه)، إن المعاناة دائمًا لها علاقة بخطية المرء. تمنح رسالة سفر أيوب بُعداً هامًا لفهم الخطية والمعاناة. (أيوب: لاهوت) رغم أن الع.ق. يُعلم أن الخطية نتيجتها المعاناة، فهو لا يعلم أن الخطية هي وسيلة معاناة المسيا. فمن خلاله تُحَطم قوة الخطية. وتُظَهر نعمة الله كاملة لجميع أولئك الذين يأتون إليه للغفران (أش ١١:٥٣-١٢).

ب. ت في أدب ما بين العهدين، يُعلم سيراخ أن تكريم الأب أو تقديم الصدقة يمكن أن "يكفر" عن الخطية (٣:٣، ٢٩)، وهي خطوة أبعد من الشيء المعروف بالذبائح الحيوانية. من جانب أخر، حذر من "أن الشخص الذي يتعامل بشر يخطيء إلى نفسه" (٤:١٩). يؤكد هنا عَلَى قوة العقاب الملازم للخطية. تظهرباستمرار أيضًا أشهر ثلاثة تعبيرات للخطية חָטָא، פֶּשַׁע، עָוֹן، في نصوص قمران. في قانون الجماعة نج. ٣: ٨، يمكن أن يُكفر عن خطية (חָטָא) المرء أن "بالروح المستقيمة والمتواضعة،"

ع. ج إن كلمة ع. ج الشهيرة للخطية (ἁμαρτία) هي ترجمة دائمة لـ חָטָא. بالنسبة لبولس، إن الخطية أولا وقبل كل شيء ضد إرادة الله: "الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله" (رو ٢٣:٣)، وكنتيجة لذلك، فإن الخطية والموت لا ينفصمان (١٢:٥). بالمثل، بالنسبة ليعقوب، "والخطية إذا كملت تنتج موتاً" (١٥:١). إن تصريح بولس في غلا ٢٢:٣ يمكن أن يعمل كتصريح مختصر عملي للهدف النهائي لتعاليم ع. ق. عن الخطية: "لكن الكتاب أغلق عَلَى الكل تحت الخطية، ليعطي الموعد من إيمان يسوع المسيح للذين يؤمنون."

موت: ← אבד [ʼbd 1] (أفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [ʼadāmâ] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [ʼāsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gwʻ] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm 1] (يضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [ḥnṭ 2] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [mwt] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qṭl] (جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [rᵉpāʼîm 1] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉʼôl] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

خطأ، غلطة، شر: ← שׁגג [šgg] (يرتكب خطأ، خطية عفوية، #٨٧٠٤)؛ ← שׁגה [šgh] (ضل، يخطيء، يذهب/ يفعل غلطة، يضل، #٨٧٠٦)؛ ← תָּהֳלָה [toholâ] (خطأ، #٩٣٣٤)؛ ← תַּעְתֻּעִים [taʻtuʻîm] (أخطاء، سخرية، #٩٥١١).

ذنب، شر، إثم: ← אשׁם [ʼšm] (يصبح مذنبًا، يجلب الذنب، يحمل الذنب، يتقررأنه مذنب، #٨٧٠)؛ ← דָּם [dām] (دم، سفك دم، ذنب-دم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← וָזָר [wāzār] (ظلم، مُحَمل بالذنب، #٢٢٦١)؛ ← חוב [ḥwb] (يكون سبب الذنب،#٢٥٤٩)؛ ← חֵטְא [ḥēṭʼ] (خطية، ذنب، عقاب الخطية، #٢٦٢٨)؛ ← נקה [nqh] (يكون حرًا، يعُفي من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← רשׁע [ršʻ] (يتصرف بشر، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أنه مذنب، #٨٣٩٩).

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד² [yāsad²] (يتأمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשׁה [kśh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לצץ [lṣṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh 1] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr 1] (يكون عنيدًا، متمرداً، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʻbt 2] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʻēṣâ 2] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʻātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [pšʻ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qᵉšî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשׁר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šᵉrirût] (عناد، #٩٢٤٤).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [ʼazkārâ] (علامة الذبيحة، #٢٦٠)؛ ← אִשֶּׁה [ʼiššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢)؛ ← אָשָׁם [ʼāšmâ] (ذبيحة الإثم، #٨٧١)؛ ← זבח [zbḥ] (مذبوح، ذبيحة، #٢٢٨٤)؛ ← חַטָּאת [ḥaṭṭāʼt] (ذبيحة الإثم، #٢٦٣٣)؛ ← טבח [ṭbḥ] (مذبحة، #٣١٨٠)؛ ← מִנְחָה [minḥâ] (هبة، مقدم، تقدمة، ذبيحة، #٤٩٦٦)؛

← מַעֲשֵׂר [ma'ᵃśēr] (عشر، #٥١٣٠)؛ ← נדר [ndr] (نذر نذرا، #٥٦٢٣)؛ ← נוף [nwp ¹] (يتحرك جيئة وذهابا، ترديد، #٥٦٧٧)؛ ← נסך [nsk ¹] (يسكب، يكون مكرسا، إراقة، #٥٨١٨)؛ ← עֹלָה [ʿōlâ ¹] (ذبيحة المحرقة، #٦٥٩٢)؛ ← עֲרִיסָה [ᵃrîsâ] (تقدمة العجين/ الوجبة، #٦٨٨١)؛ ← קָרְבָּן [qorbān] (تقدمة، عطية، #٧٩٣٣)؛ ← שׁחט [šḥṭ ¹] (مذبحة، #٨٨٢١)؛ ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة الإستقرار، #٨٩٦٨)؛ ← תָּמִיד [tāmîd] (تقدمة ثابتة، #٩٤٥٨)؛ ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (ضريبة، تبرع، #٩٥٥٦)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← تقدمة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت.

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭ'] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh ¹] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשׁע [pšʿ] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDOT 4:309-19; *THAT* 1:541-49; R. C. Cover, "Sin, Sinners" *ABD*, 1992, 6:31-40; A. Mayes, "The Nature of Sin and Its Origin in the OT," *ITQ*, 40/3, 1973, 250-63; J. Milgrom, "The חַטָּא: A Rite of Passage?" *RB* 98, 1991, 120-24; P. D. Miller, *Sin and Judgment in the Prophets*, 1982; S. Porubcan, *Sin in the Old Testament*, 1963; A. Schenker, "Der Unterschied zwischen Sündopfer Chattat und Schuldopfer Ascham im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6," *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, 1990, 115-23; A. P. Spilly, "Sin and Alienation in the OT," *ChiSt*, 21/3, 1982, 211-25; N. Zohar, "Repentance and Purification: The Significance and Semantics of חַטָּאת in the Pentateuch," *JBL* 107, 1988, 609-18.

أليكس لوك *Alex Luc*

٢٦٢٨ חֵטְא [*ḥē'*]، خطية، إثم، عقوبة الخطية، ← ٢٦٢٧

٢٦٢٩ חַטָּא [*ḥaṭṭa'*]، أثيم، خاطيء، ← ٢٦٢٧

٢٦٣١ חֲטָאָה [*ḥᵃṭa'â*]، خطية، ذبيحة الخطية، ← #٢٦٣٣

٢٦٣٢ חַטָּאָה [*ḥaṭṭa'â*]، شيء آثم، ← #٢٦٢٧

2633 חַטָּאת

חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*]، اسم. خطية، ذبيحة خطية (#٢٦٣٣)؛ חֲטָאָה [*ḥᵃṭa'â*]، اسم. خطية، ذبيحة خطية (#٢٦٣١)؛ < חטא [*ḥṭ'*]، اسم. (#٢٦٢٧).

ش. أ. ق يرد الجذر חטא ذاته في تقريبًا جميع اللغات السامية. يبدو أن معناه الأساسي هو إخفاق، يغلط (*HALOT* 305)، رغم الإعتراض عَلَى هذا الإشتقاق (*TDOT* 4:311). بُيد أنه لا يوجد أمثلة في اللغات السامية الأخرى لإستخدام هذا الجذر في إشتقاق تعبيرات عن التطهير الطقسي كالتي لدينا في ك.م.ع. ومع ذلك، يتضح من أدب طقوس ش. أ. ق أن المفاهيم المرتبطة بذبيحة الخطية كانت معروفة لدي هذا العالم (انظر المناقشات في Weinfeld, 105-11, and esp. Milgrom, 1991, 253-92).

ع. ق أحد خصائص تعبيري ذبيحة الخطية هذي (חֲטָאָה، חַטָּאת قا؛ أيضًا، אָשָׁם، ذبيحة الإثم [#٨٧١]) هو أن هذين التعبيرين قد يشيرا إما إلى الخطية (أي الإخفاق، عمل الشر؛ חַטָּאת [١٥٥مرة] وחֲטָאָה [٧مرات]) أو ذبيحة الخطية (أي، الذبيحة المقدمة من أجل الخطية أو النجاسة؛ חַטָּאת [١٣٥مرة] وחֲטָאָה [مرّة]؛ *HALOT* 305-6). عَلَى سبيل المثال، في لا٤:٣ تقرأ المازورية، "إن أخطأ الكَاهِن الممسوح، وجلب إثمًا عَلَى الشعب، عليه أن يقرب عن خطيته (חַטָּאת) التِي أخطأ ثورا إبن بقر صحيحًا للرب ذبيحة خطية (חַטָּאת)" هذا الموضوع ينشغل فقط بمعنى وإستخدام ذبيحة الخطية.

١. قانونيًا، إن أول لإشارة ذبيحة الخطية هي بخصوص تكريس الكهنة (خر ٢٩:١٤؛ قا؛ لا٨:٢، ١٤). بحسب لا٨:١٥، إن غرض إستخدام دم ذبيحة الخطية الذي يحدث في هذه المناسبة هو تطهير وتكريس مذبح ذبيحة المحرقة: "وأخذ موسى الدم وجعله عَلَى قرون المذبح .. ثم صب الدم إلى أسفل المذبح وقدسه تكفيراً عنه". (انظر القسم ١٠). ومن ثم، فذبيحة الخطية كانت أول ذبيحة دموية كفارية في نظام الذبائح التقديسية. كانت القوانين التفصيلية لإستخدام الدم هي النقطة المركزية في إتمام هذا الطقس (مثل؛ لا٤:٥-٧ مع ٤:٣٠؛ انظر خاصة إلى طقس يوم الكفارة ١٦:١١-٢٠).

بحسب لا٤-٥، عن طريق ذبيحة الخطية كان المتعبدون يحصلون عَلَى مغفرة خطاياهم (مثل؛ ٤:٢٠، ٢٦، ٣١، ٣٥، إلخ) وفي ذات الوقت، التعامل مع درجة خطيتهم التِي قد تكون نجست خيمة الإجتماع (انظر القسم ٥). ومع ذلك، ففي بعض الحالات، قد يتعلق الموضوع بالنجاسة الجسدية والتلوث المصاحب لخيمة الإجتماع (انظر أيضًا، أنظمة الاويين الإثنى عشر لتطهير المرأة بعد الولادة؛ قا؛ ١٥:٣١). ومن ثم فالنتيجة في هذه الحالات هي التطهير وليس الغفران: "فيكفر عنها الكَاهِن فتَطّهر" (لا ١٢:٨؛ قا؛ ع.٧؛ لو ٢:٢٢-٢٤). بالطبع، إن الإستخدام السائد لهذا التعبير هو في الأجزاء الكهنوتية من الخروج- العدد وحزقيال (انظر خاصة، لا ٤:١-٥:١٣؛ ٦:٢٤-٣٠[٧-٢٣]؛ عد ١٥:٢٢-٣١)، لكن هناك وروود خمس في الأسفار ما قبل السبي التاريخية (٢أخ ٢٩:٢١-٢٤

[חַטָּאת]؛ عز ٨:٣٥؛ نح ١٠:٣٣[٣٤]؛ مز ٤٠:٦[٧]؛ "بذبيحة وتقدمة لم تسر. أذني ثقبت. محرقة وذبيحة خطية (חֲטָאָה) لم تطلب" .

٢. يبرز لا ٤:١-٥:١٢أ فقرة ذبيحة الخطية من لا ١-٣، الَّتِي مِن منظور حرفي وعَلَى الأرجح أيضًا تاريخ طقسي، يُكَوِن كُل موحد ذو ثلاثة تقسيمات فرعية؛ ذبيحة المحرقة، ذبيحة التقدمة، وذبيحة السلامة (الشركة) (إصحاحات ١، ٢ و٣ عَلَى التوالي) بعكس الأجزاء السابقة الَّتِي فيها تقريبًا كل فقرة من ٤:١-٥:١٣ إما أنها تبدأ أو تنتهي بعبارة إرتكب "خطية"/ أخطيء (٤:٢ إجماليًا، إذا، ٤:٣، ١٣-١٤، ٢٢-٢٣، ٢٦، ٢٧-٢٨، ٣٥؛ ٥:١، ٥-٧، ١٠-١١، ١٣) وقرينتها "إثم" (٤:٣، ١٣، ٢٢، ٢٧؛ ٥:٢، ٣، ٤، ٥-٧)، يقود لا ٤:٢ الجزء كله بهذه الطريقة: "قل لبني إِسْرَائِيلَ: ' إذا أخطأت نفس سهواً في شيء من جميع مناهي الرب الَّتِي لا ينبغي عملها وعملت واحدة منها..." يبدأ إذاً لا ٤:٣ أولى أكبر أربعة تقسيمات : ذبيحة خطية الْكَاهِنِ (٤:٣-١٢)، الجمهور كله (٤:١٣-٢١)، القائد (٤:٢٢-٢٦)، والشخص العادي (٤:٢٧-٥:١٣؛ ٤:٢٧-٣٥ هو أكبر جزء، ٥:١-٦ يقدم أحكاماً خاصة للخطايا المستترة، و٥:٧-١٣ وإمتيازات للفقراء).

٣. إن تعبير وترجمة "خطية متعمدة" أو " سهوية" (لا ٤:٢) هو تعبير محوري ومعضل (قا؛ ٤:١٣، ٢٢، ٢٧؛ ٥:١٥، ١٨؛ ٢٢:١٤؛ عد ١٥:٢٢، ٢٤-٢٩(استنتج بسببه بعض العلماءِ أن ذبيحة الخطية تعالج فقط الخطية السهوية، أي الخطايا الَّتِي أرتكبت بمحض الخطأ أو خطايا عن جهل بأن هذا الفعل بالتحديد هو فعل آثم (انظر Milgrom, 1991, 228-29). ومع ذلك، فإن الكلمة "غير عمد" تعني أساسًا " بالخطأ" (يعني الفعل، إرتكاب غلطة، يضل). رغم أنها قد تعني أيضًا أن الخطأ كان غير متعمد أو سهواً (انظر عَلَى سبيل المثال، عد ٣٥:١١، ١٥، ٢٢-٢٣؛ يش ٢٠:٣، ٩)، ليس هذا بالضرورة الوضع (انظر ١صم ٢٦:٢١؛ جا ٥:٦).

يحتمل في لا٤-٥ أنها تُعني شخص ما ضل عن وصايا الربِ (انظر ٤:٢ب) سواء بصورة غير متعمدة أو بسبب أنهم أغوا لعملها واتبعوا غواياتهم. بحسب عد ١٥:٢٢-٣١ يتناقض هذا النوع من الخطية (ع. ٢٢-٢٩) مع الخطية الَّتِي تُعمل عن تحدي (ع. ٣٠-٣١؛ حرفيًا، بيد مرفوعة). في الحالة الأخيرة، فالشخص "يزدري بالرب" (ع.٣٠) و"يحتقر كلمة الله" (ع.٣١)، ومن ثم يجب أن "يقطع من بين شعبه" (ع. ٣٠؛ قا؛ ع.٣١). لا يمكن أن تقدم ذبيحة خطية لمثل هذه الخطية. لكن من أجل الزيغان بطرق مختلفة كان يوجد غفران متاح من خلال ذبائح الخطية والإثم (Hartley, 55, and Beacham).

٤. هناك مشكلة حتى مع ترجمة ذبيحة الخطية. أولاً، إن تعبير חַטָּאת، ذبيحة الخطية، هو أيضًا كلمة عن الخطية. عَلَى سبيل المثال، بحسب لا٤:٣، "إن أخطيء الْكَاهِنِ الممسوح، جالباً الإثم عَلَى الشعب، لابد أن يقرب عن خطيته الَّتِي أخطأ (חַטָּאת) ثورا إبن بقر صحيحا للرب ذبيحة خطية (חַטָּאת). "(قا؛ ٥:٦، إلخ). إن الخلط الحادث قد يظهر حتى في بعض أجزاء من ع. ج حيث، بسبب خلفية ع. ق هذه (قا؛ سب ٤:٣)، يمكن ترجمة الكلمة اليونانية المتوازية إما "خطية" أو "ذبيحة خطية". عَلَى سبيل المثال، قا؛ نص ترجمة NIV وترجمات الحواشي لرو ٨:٣ (هل أرسل الله يسوع "للخطية" أو أن يكون "ذبيحة خطية"؟) و٢كو ٥:٢١ (هل صار يسوع "خطية" أم "ذبيحة خطية"؟ قا؛ القسم٢ الخاص بالعهد الجديد. بالإضافة إلى أن الجذر الثنائي الأوسط يقترح إشتقاقاً من بيعّل. للفعل (أن de-sin، تطهر؛ قا؛ [Hartley [55-57 and Milgrom [1991, 253-54])، وليس قل. (أن يخطيء).

إن المشكلة تزداد أكثر مع الكلمة אָשָׁם، ذبيحة الإثم، الَّتِي قد تعني إثم، أو عقابًا (للإثم)، إن لا ٥:٦ يتعقد بخصوص هذا الأمر. تترجم NASB:" ويأتي إلى الرب بذبيحة لإثمه عن خطيته الَّتِي أخطا بها أنثى من الاغنام نعجة أو عنزاً من المعز كذبيحة خطية ."تعتبر ترجمة NIV هي الأفضل هنا: "يجب أن يعترف المذنب بخطيته، انظر ع.٥) وكجزاء (אָשָׁם) للخطية (חַטָּאת) الَّتِي اقترفها (حرفيًا، الَّتِي أخطأ חָטָא)، يُحضر إلى الرب أنثى مِن الغنم أو المعز كذبيحة خطية (חַטָּאת)؛ فيكفر عنه الْكَاهِنِ من خطيته (חַטָּאת)."

٥. ثانيًا، في عصرنا هذا، تميل ذبيحة الخطية لأن ترتبط بخطية أخلاقية. في ع. ق كانت الخطية الأخلاقية متضمنة (انظر أسفل)، لكن كان من الممكن أيضًا أن تُقدم ذبيحة الخطية للنجاسة الجسدية الَّتِي لا علاقة لها بالإخفاق الأخلاقي. عَلَى سبيل المثال، يوصي لا ٥:٢-٣، ٦ بذبيحة الخطية من أجل النجاسة الجسدية الَّتِي حدثت عن طريق لمس جثة أو بعض أنواع النجاسة البشرية، وبحسب ١٢:٦-٨ كان عَلَى المرأة أن تحضر ذبيحة خطية لتطهير نفسها بعد الولادة (قا؛ لو ٢:٢٢-٢٤). ولذلك فقد أطلق عليها كثيرون ذبيحة التطهير بدلاً من ذبيحة الخطية. هذا جيد في حالة إذا قصدنا أنها تُطهر الخيمة من أية خطية أو نجاسة قد تكون نجستها بها. لكن لا يجب أن يُعني هذا أن ذبيحة الخطية تطبق فقط عَلَى أمور النجاسة الجسدية (الأخلاقية). بحسب لو ٤:٢ تطبق عَلَى "جميع المناهي الموجودة في وصايا الرب" إن إنتهاك أي من وصايا الرب له تأثير في تنجيس الخيمة ويتطلب تقديم ذبيحة خطية.

هناك جدال مستمر بين العلماء بخصوص ما إذا كانت ذبيحة الخطية تتعامل مع النجاسة الأخلاقية والجسدية أم

الجسدية فقط (انظر Milgrom, 1991, 13-35; 229-31, versus Knohl, 225-30). صحيح أن هدف ذبيحة الخطية كان للتطهير الطقسي المادي للخيمة (ولاحقًا الهيكل)، لكن وسائل تنجيس الخيمة وبالتالي الحالات الَّتِي كان يقدم فيها الشخص ذبيحة خطية أمر أخر. يُخبرنا لا ١٥:٣١-٣٣ أنه كانت هناك نجاسات معينة تنجس الخيمة (قا؛ عد ١٩:١٣، ٢٠)، لكن الأنواع الأخرى من النجاسات قد تنجس أيضًا الخيمة (لا ٢٠:٣) أو الأرض (٢٨:٢٨؛ قا؛ حز ٣٦:١٧-٢١). كانت ذبيحة الخطية تتعامل مع كليهما من المنظور الطقسي (قا؛ مناقشة حول لا١٦، يوم الكفارة في כָּפַר [#٤١٠٥]؛ أيضًا Kiuchi, 39-66).

يُعتبر لا٥:١ جزءًا هامًا هنا. لا يوجد تقسيم حرفي، قانوني، أو طقسي بين لا ٤ و٥. يستمر لا ٥:١-١٣ في تشريع ذبيحة الخطية إستكمالا لـ لا٤. والأن، يرد ٥:١، "واذا أخطأ أحد لأنه لم يخبر عندما سمع صوت حلف ليشهد بخصوص شيئا ما قد رأه أو علم به (حرفيًا، يعرفه)، فيكون مسئولاً (حرفيًا، يحمل ذنبه أو عقابه)". أحد الموضوعات المتكررة في لا٤ هي معرفة الشخص أو الجماعة بخطيتهم. يُنبأ لا ٤:١٣-١٤ بوضع فيه تُصبح الجماعة مذنبة بسبب أنهم ضلوا عن وصايا الرب، لكنهم لم يتعرفوا عليها إلى الأن.

يشير لا٤:٢٢-٢٣ و٢٧-٢٨ إلى حالة مماثلة للقائد وعامة الشعب عَلَى التوالي، لكن يوجد فرقًا هامًا هنا. عَلَى سبيل المثال، بحسب ٤:٢٧-٢٨، " أذا أخطأ أحد من العامة سهواً.... أثِم. ثم (حرفيًا، أو؛ يجب أن لا يكون هناك أي فترة بين ع.٢٧، و٢٨) أعلم بخطيته الَّتِي أخطأ بِها يأتي بقربانه عنزاً من المعز أنثى صحيحة عن خطيته الَّتِي أخطأ." إن كلمة "أو" هامة . فهي تقترح أن الشخص يحتاج إما إلى أن يُعلم أو يقتنع بإثمه—وهو أمر قد يتضمن محاكم شرعية، سواء في أبواب المدينة أو عند مركز القدس (انظر القسم ٦). في كلتا الحالتين إما أن الشخص يعترف من تلقاء نفسه بإثمه (ع. ٢٢ب و٢٧ب)، "أو" يتم إقناعه وإتهامه بإثمه عن طريق حُكم قانوني (ع. ٢٣أ و٢٨أ) ومن ثم يكون مسئولاً عن إحضار ذبيحة الخطية المناسبة.

يشير لا٥:١ عن ضرورة تقدم شخص أخر يعرف بالموقف إلى أمام المحكمة (أي "سمع بتهمة يجب أن يشهد بها") إذا لم يقم بهذا، فسيتحمل مسئولية عدم رغبته في الشهادة. هذا يقترح أن الموقف في لا٤ قد يتضمن قضية رسمية أمام المحكمة. إذا تحولت قضية شرعية إلى قضية رسمية داخل المحكمة (أي، نوع من الموقف الذي يتطلب فيه إستدعاء شهود، ٥:١)، فستكون أيضًا أمرًا رسميًا طقسيًا ليس فقط للشخص الذي إرتكب الخطية الأساسية لكن أيضًا للشهود الشرعيين. غير واضح ما إذا كانت الأمور الَّتِي تم تسويتها في المحكمة تتطلب بالضرورة أم لا تتطلب طقسا

نظيرها بمعنى ذبيحة خطية (أو إثم) (قا؛ אָשָׁם، ذبيحة الإثم [#٨٧١])، في هذه حالة يُمكن للشخص تسوية القضية ببساطة مع جاره بحسب الأحكام الموضوعة في خر ٢١-٢٣، إلخ. ومع ذلك، فالقضايا الَّتِي يؤتى بِها إلى المحكمة تتطلب بالطبع أمرًا طقسيًا و ليس فقط حكماً أو قراراً مدنياً.

٦. إن الموضوع المطروح في لا٥:١-٦ يتضمن مزيجاً من أمور شرعية بالإضافة إلى تطهيرات جدسية غير معروفة، ومن ثم، يقترح إن كلاهما يمكن التعامل معهما بواسطة ذبيحة الخطية. إن العامل الأساسي في هذه المواقف أن ما كان لابد من عمله لم يُعمل، سواء كان الشخص غير قاصداً وبالتالي أخفيالأمر (ع.١) أو أن الأمر أخفي عنه في المقام الأول (ع.٢-٤). مثل هؤلاء كانوا يُعتبرون مذنبين بكسر الناموس (ع. ٢، ٣، ٤، ٥؛ قا؛ ٤:٣، ١٣، ٢٢، ٢٧) سواء كان ناموساً شرعيًا (ع.١)، أو نجاسة جسدية (ع. ٢-٣)، أو حلف طائش (ع.٤). ومن ثم، كان عَلَى الشخص أن يعترف بوضوح بخطئه (ع.٥؛ هذه هي الطريقة الوحيدة الَّتِي بها يصبح الأمر المخفي معروفًا حيث ما من أحد عَرِف بالأمر) ويُحضر ذبيحة الخطية المناسبة (ع.٦، لقد نجَس المقدس بعدم التصرف بصورة لائقة مع الأمر منذ البداية).

كل هذا يتلائم مع الموقف التشريعي الأصلي في سيناء وإستمراره في الأرض. بحسب خر ١٨:١٥-١٦، ١٩-٢٣، ٢٦ (قا؛ ٣٣:٧-١١؛ تث ١:٩-١٨، خاصة ع.١٧) كانت العادة في سيناء هي الحكم بحسب الناموس كما فُهم، أو أن يُؤتى بالمواقف الصعبة لموسى حتى يستشير الرب بخصوصها. كان الرب مهتمًا كثيرًا بالعدل في إِسْرَائِيل القديمة. لقد كانت أي دعوة قضائية تُحضر أمام ناموس الرب، و إذا تطلب الأمر أمام الرب نفسه. بحسب تث ١٦:١٨-٢٠ و١٧:٨-١٣ هذه المباديء والنماذج التشريعية كان لابد من تطبيقها أيضًا بإحتلالهم أرض الموعد. وهناك شواهد يتضح منها أن ملوك لاحقيين عادلين تبعوها هم أيضًا (مثل؛ يهوشافاط ٢أخ ٥:١-١١، انظر خاصة، ع.١٠، "حذروهم فلا يخطئوا [حرفيًا، يأثموا] إلى الرب؛ وإلا سيأتي غضبه عليكم وعَلَى إخوتكم. هكذا أفعلوا فلا تخطئوا [حرفيًا، تأثموا]).

من المثير أنه حتى في الأحكام الَّتِي تخص المحاكم المحلية (تث ١٦:١٨-٧:١٧) هناك قسم بخصوص تطهير العبادة عند المذابح المحلية الفردية (١٦:٢١-٢٢). الأهم من ذلك، بما أن المحاكم العليا كانت لابد أن تُوضع في وسط المقدس، فقد إرتبط الكهنة الاويين تمامًا بالنظام التشريعي (١٧:٨-١٣؛ قا؛ أيضًا، ع. ١٨-٢٠ للضبط الاوي للناموس في المحكمة الملكية). هذا يعني أن النظام التشريعي كان مرتبطًا بشدة بالنظام الطقسي. إن التفسير السابق للا ٤:١-٦:٥ يؤكد ويقوي العلاقة. بالطبع، طالما أن هناك إهتمامًا بالنجاسة الجسدية، فقد كان للكاهن السيطرة الكاملة عَلَى

الخيمة بهذا الصدد. (انظر عَلَى سبيل المثال، ٥:٢-٣؛ ١٤:١-٤٤؛ إلخ). لم يكن هذا نهج مجتمعي تشريعي.

٧. كانت ذبيحة الخطية تُستخدم في مناسبات عديدة فريدة: تقديس الكهنة (خر ٢٩:١٤، ٣٦؛ لا ٨:٢، ١٤)، تدشين مذبح للعبادة (لا ٩:٢-٧، ٨-١١، ١٥-١٧)، السبط، عن طريق تكريس السبط للمذبح (عد ٧:١٦؛ إلخ)، وتكريس الاويين (٨:٨، ١٢). كانت تتعلق أيضًا بمناسبات منتظمة شهرية (٢٨:١٥)، في العديد من الإحتفالات السنوية (انظر لا ٢٣:١٩؛ عد ٢٨:٢٢؛ ٢٩:٥، ١٦-٣٨)، وخاصة في يوم الكفارة السنوي (انظر، خر٣٠:١٠؛ لا١٦؛ عد٢٩:١١). مواقف محددة أخرى تحدث أثناء السنة، تتطلب أيضًا ذبيحة خطية: تطهير المرأة بعد الولادة (لا ١٢:٦-٨)، تطهير الأبرص (١٤:١٩، ٢٢، ٣١)، إعفاء من نجاسة غير معتادة (١٥:١٥، ٣٠)، أو أي إنتهاك ظاهري أخر لوصايا الرب (٤:٢؛ ٥:١-٤، إلخ؛ قا؛ أيضًا القسم ٥-٦) قد يُقترف بواسطة الْكَاهِنِ (٤:٣-١٢، ثور لذبيحة الخطية)، الجماعة كلها كمجموعة (٤:١٣-٢١، أيضًا ثور)، رئيس الجماعة (٤:٢٢-٢٦، تيساً من الماعز)، أو إِسْرَائِيلي عامي (٤:٢٧-٥:١٣؛ عنزاً من الماعز أنثى في ٤:٢٨ و٥:٦، أنثى الضأن ٤:٣٢ و٥:٦، أو، كتنازل للفقراء، إما زوجي يمام أو حمام في ٥:٧، أو تقدمة دقيق بسيط (بلا زيت أو لابانا في ٥:١١-١٣). واضح، أن القيمة النسبية للتقدمة المطلوبة (غالبًا حيوانات من أي نوع) تتقابل مع الوضع النسبي للشخص الذي يُحضرها، وفي حالة الشخص العامي كانت تتناسب مع وضعه الإقتصادي. إن الهدف عَلَى أية حال، كان تطهير الخيمة من أي نجاسة قد تكون نجستها. كانت الخيمة مقدسة، وتنجيس ما هو مقدس قد يقود إلى كارثة (١٥:٣١).

٨. لقد كانت النقطة المحورية لذبيحة الخطية هي إستخدام الدم، صحيح أنه إذا لم يُحضر دم الحيوان في القدس داخل خيمة الإجتماع لتقديمه عَلَى مذبح البخور، فقد كان الْكَاهِنِ يأكل لحمه (لا ٦:٣٠[٢٢]؛ قا؛ ٤:١١-١٢، ٢١). لكن صحيح أيضًا أن أجزاء شحم الحيوان كانت تقدم كبخور عَلَى مذبح المحرقة بالضبط كما شحم ذبيحة السلامة (٤:٨-١٠؛ إلخ)، وفي أحد المواضع يُشار إلى هذا الدخان بـ "رائحة سرور للرب" (٤:٣١، قد يُفترض في مكان أخر لكنه ليس مدرجاً لأنه ليس نقطة محورية بالنسبة لذبيحة الخطية كمقابل لذبائح المحرقة، التقدمة، السلامة؛ قا؛ ١:٩؛ ٢:٢؛ ٣:٥؛ إلخ). ومع ذلك، فإن نهج ذبيحة الخطية الأساسي كان هو إستخدام الدم، ليس تقدمة رائحة السرور وليس بالتأكيد أكل الكهنة للحم.

إن أسلوب إستخدام الدم في ذبيحة خطية الكهنة وجميع الشعب كان مختلفاً عن ذاك الذي كان للرؤساء وعامة الشعب في نواحي هامة. بالنسبة للكهنة وكل الجماعة كان الْكَاهِنِ يرش الدم بإصبعه سبعة مرات أمام حجاب القدس (أي، خيمة الإجتماع داخل حرم الخيمة)، يضع بعض الدم عَلَى قرون مذبح المحرقة داخل القدس، وببساطة يسكب باقي الدم في أسفل مذبح ذبيحة المحرقة بالقرب من باب خيمة الإجتماع (لا ٤:٦-٧، ١٧-١٨). بكلمات أخرى، كان الدم يُخترق داخل خيمة الإجتماع طالما حدثت نجاسة (أي، يمكن للكاهن أن يدخل القدس، وكذلك الجماعة مع الْكَاهِنِ). أما دم الرئيس والإسرائيلي العام فقد كان يُطبق فقط عَلَى قرون مذبح المحرقة (٤:٣٠، ٣٤، ٩:٥)، الذي كان الحد الفاصل لإختراق الإسرائيلي الغير كاهن أو مجموعة من الناس داخل خيمة الإجتماع. كان المبديء هو وضع الدم قدر ما يستطيع الشخص المحدد أومجموعة أشخاص الذهاب، ومن ثم، تطهير الخيمة إلى هذا الحد (Kiuchi, 124).

إن مكان رش الدم (مذبح البخور مقابل مذبح المحرقة) له علاقة بوضع الشخص وعلاقته بإختراق الخيمة. جادل أخرون بأن هذا التمييز يتعلق بشدة الخطية الَّتِي قُدمت من أجلها ذبيحة الخطية (انظر Milgrom, 1992; also, *Leviticus 1-16*, 254-58). في كلا الحالتين، إن دم كفارة ذبيحة الخطية بطبيعته كان لابد أن يكون له تأثيراً مباشراً عَلَى التطهير، أياً كان جزء الخيمة الذي تم التواصل معه. سواء كان القدس، أو ذبيحة المحرقة. حيث أن الدم بطبيعته مقدس (أي، كل الدم هو ملك للرب، تك ٩:٤-٥؛ لا ١٧:١١)، فقد كان هو السائل الذي يُستخدم لتطهير النجاسة (انظر "تقدمات وذبائح" لشرح أوفر لهذه التقنية).

٩. كل يوم من الأيام السبع لتقديس الخيمة والكهنة (خر ٢٩:٣٥-٣٧؛ لا ٨:٣٣-٣٥ (كان موسى يمسح مذبح المحرقة بزيت لتقديسه (خر ٢٩:٣٦-٣٧) وإستخدم دم بذيحة الخطية الَّتِي للكاهن لتطهير المذبح نيابة عن الكهنة (انظر NIV "تطهير" في خر ٢٠:٣٦-٣٧؛ لا ٨:١٥؛ إن الفعل هو صيغة بيعّل. للفعل חָטָא، يخطيء، قا؛ حز ٤٣:٢٠، ٢٢). في الإفتتاح الجماعي للخيمة في اليوم الثامن (لا ٩:١) إستخدم هارون ذبيحة الخطية، لكن هذه المرة كانت ذبيحة خطية الناس لإزالة نجاسة مذبح المحرقة نيابة عن الشعب (انظر NIV "قدمه لذبيحة الخطية" في لا ٩:١٥، نفس الكلمة كما في ٨:١٥)- كان هذا بعد ما قدم بالفعل ذبيحة خطية أخرى للكاهن لكي يطهر مرّة أخرى الخيمة نيابة عن الكهنة (٩:٢، ٨-١١).

ومع ذلك، ففي يوم التدشين انتهك ناداب وأبيهو قداسة الرب في الخيمة (لا ١٠:١-٣) ومن ثم إحترقوا بنار من قبل الرب. بالطبع، أدى هذا إلى توقف مفاجيء، في الواقع، قاد موسى إلى مواجهة هارون في ١٠:١٦-١٨. بحسب النهج القياسي، كان يجب عَلَى هارون وأولاده المتبقيين أن يأكلوا لحم ذبيحة خطية الشعب (٩:١٥). فكما بالنسبة

لذبيحة الإثم (انظر أدناه) وتقدمة الحبوب (انظر أعلاه)، فقد كان لحم ذبيحة الخطية أقدس تقدمة، وعليه فقد كان لابد أن يؤكل بواسطة الكهنة فقط داخل تُخم هيكل الإجتماع المقدسة (٦:١٦-١٨، ٢٤-٢٩؛ ٧:٦-٧؛ حز ٤٢:٢٣؛ ٤٦:٢٠). إلا أن شرح هارون الاحق لهذه المناسبة الإستثنائية، كان كافيًا بالنسبة لموسى (لا ١٠:١٩-٢٠؛ لمناقشة كاملة حول ١٠:١٧ وتضمنياتها انظر כִּפֶּר، يكفر [#٤١٠٥]).

أنه لمن المهم إدراك أن لا ١٦:١-٢ يُشير سلفاً مباشرة إلى الإصحاح ١٠ كخلفية لإحكام يوم الكفارة. مزيد من الإختبارات لهذا الموضوع يُوضح أن يوم الكِفارة له توازيات هامة مع يوم التدشين (ص. ٩)، الذي أفسد من قبل حادثة ناداب وأبيهو (ص. ١٠). عَلَى سبيل المثال، يشير كلا الإصحاحين إلى ذبيحة الخطية لكلا من الكهنة والشعب (٩:٨-١١، ١٥؛ ١٦:١١-١٩)، وأيضًا ذبيحة محرقة لكليهما (٩:١٢-١٤، ١٦؛ ١٦:٢٤). هذا يقترح أن يوم الكفارة كان في الأساس، تطهير وإعادة تدشين سنوى لنظام الخيمة من أجل الأمة، وكلا من الكهنة والشعب عَلَى حد سواء (قا؛ حز ٤٥:١٨-٢٠ للتشابهة الموجود نوعًا ما هناك). إن ذبيحة الخطية كانت الإجراء الطقسي في هذا اليوم (انظر القسم ١٠).

ومع ذلك، فلا يوجد في يوم الكفارة ذكر لتقدمة حبوب مع ذبيحة المحرقة (قا؛ لا ٩:١٧)، لم توجد ذبيحة سلامة عَلَى الإطلاق (قا؛ ٩:١٨-٢٠) وبالتَّالي، عدم وجود وجبة جماعية إحتفالية (قا؛ لا ٩:٢١، الَّتِي تفترض مثل هذه الوليمة). في المقابل، قال الرب من خلال موسى أن هذا اليوم كان يومًا فيه (لابد أن تذلل نفسك" (NIV لا ١٦:٢٩، ٣١؛ NASB تضعوا أنفسكم). بكلمات أخرى، لقد كانت هذه مناسبة جليلة فيها يجب أن يتأمل الشعب جادياً في حقيقة أنهم قد ألحقوا الأذى بالرب الله بإقترافهم الإثم (ع. ٢١-٢٢) وبتدنيسهم الخيمة بنجاستهم (ع. ١٦-١٩).

١٠. إن يوم الكفارة موضوعًا بشكل جيد، حيث يُقدم نتيجة حرفية ولاهوتية لنهج التكريس والتطهير في لا ٨-١٦ كذلك كربط طقسي بين نصفي السفر. لا ١-١٦ و١٧-٢٧. في هذا اليوم كان هناك بالفعل خمسة ذبائح: ذبيحة الخطية والإثم للكهنة (ثور وكبش، عَلَى التوالي، ع.٣) وذبيحتي الخطية مع ذبيحة محرقة واحدة للجماعة (تيسين وكبش واحد، ماعزة لذبيحة الخطية الدائمة وأخرى لطقس "كبش الفداء/ عزازيل"، ع. ٥، ٧-١٠). كل هذه الذبائح عَلَى وجه الخصوص اعتبر أنها "تصنع تكفيراً" (ع. ٦، ١٠، ١١، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٤، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٤). لتناول كامل ليوم الكفارة انظر כִּפֶּר [# ٤١٠٥].

إن الكفارة في حالة ذبيحة عزازيل (قا؛ ع.١٠) كانت "لإثم" (ع. ٢١، NASB) الشعب. يختلف هذا عن " الإثم" الَّتِي تم التعامل معه بواسطة ذبح ذبيحة الخطية (انظر خاصة، ع. ١٦ و١٩). إن تعبير "إثم" هي ذات الكلمة المستخدمة في لا ١٠:١٧، "ما لكما لم تأكلا ذبيحة الخطية في المكان المقدس لأنها قدس أقداس وقد أعطاكما إياها لتحملا إثم الجماعة تكفيراً عنهم أمام الرب؟ (NIV). إن تعبير "تذللون نفوسكم" في ع. ٢٩، ٣١ تُطبق بصفة خاصة عَلَى طقس كبش عزازيل. إن الإعتراف الحقيقي (ع.٢١) يتطلب إتضاع حقيقي (ع. ٢٩-٣١). إن تمثيل طقس "طيور الفداء" في لا ١٤:٤-٧ (قا؛ أيضًا طقس البقرة الحمراء في عد ١٩) وطقس ذبيحة كبش الفداء/ عزازيل في لا ١٦ هو شيء مفيد. كلاهما له علاقة بتطهير الجماعة حول الخيمة، ليس الخيمة نفسها. إن الأبرص لم يكن مقبولاً بعد من الجماعة، ومن ثم، فقد كان لابد من إنجاز التطهير من عَلَى بُعد، قبل أن يُفعل داخل الخيمة، خشية من أن ينجسها بعد إندماجه مرّة أخرى في الجماعة في لا ١٤:٨-٩.

كما نُوقش من قبل (انظر القسم ٥-٦)، جادل بعض العلماء بأن الأحكام الطقسية كان تعامل فقط الإنتهاكات الطقسية، وأن النظام الطقسي والحياة اليومية المجتمعية للأمة كانا منفصلان. ومع ذلك، فإن طقس كبش الفداء/ عزازيل يقترح أن الوضع لم يكن هكذا. في المقابل، فإن يوم الكفارة يُطهر كلا من النجاسة الطقسية ومختلف أنواع إثم الشعب الَّتِي كانت من الممكن أن تنجس الخيمة. إن قداسة الخيمة وطهارتها الَّتِي تبرز في لا ١-١٦ وقداسة والطهارة القومية الَّتِي هي الإهتمام الرئيسي في لا ١٧-٢٧، كانا يُروا في علاقة شديدة بعضهما البعض—شديدة للدرجة الَّتِي بها كان يتم التعامل معها كليهما في يوم الكفارة.

إن إطار تفكير لاهوت العهد المنعكس في بركات ولعنات البند المقدس في لا ٢٦ (انظر خاصة ع. ٤٠-٤٥ (يوحد عالم الإصحاحات ١٧-٢٧ وأيضًا الإصحاحات ١-١٦ بالمجتمع الأكبر وعلاقته بالرب الساكن في وسطهم في خيمة (١٦:١٦، "فيكفر عن القدس... وهكذا يفعل لخيمة الاجتماع القائمة بينهم [حرفيًا، الَّتِي تسكن معهم] في وسط نجاساتهم). إنها تردد القَطع الأصلي للعهد في (خر ١٩-٢٤)، حيث كرست الأمة جميعها "مملكة كهنة وأمة مقدسة" (١٩:٦) بواسطة طقس دم مراسم قطع العهد (٢٤:٣-٨).

١١. رغم أنه غير واضح من لا ٤-٥، إلا أنه يبدو في جميع الحالات الَّتِي كانت تقدم فيها ذبيحة الخطية، أنه كانت تقدم معها ذبيحة محرقة. يتضح هذا مع أحكام ذبيحة خطية الشخص الفقير الَّتِي فيها سيكون يمامة واحدة أو حمامة هي ذبيحة الخطية والأخرى هي ذبيحة المحرقة (٥:٧؛ قا؛ ١٢:٨؛ ١٤:٣٠-٣١؛ ١٥:١٥، ٣٠). كذلك يدعم الرأي من قبل فقرات عديدة فيها تكون ذبيحة الخطية هي مركز مراسم الطقس، لكن يتبعها ذبيحة الإثم. يعتبر لا ١٦:٢٤ هو أحد أبرز المواضع الَّتِي يرد فيها هذا، وهو الموضع

الوحيد بخلاف ٤:١ الذي فيه يُشار إلى ذبيحة المحرقة بصورة مستقلة كذبيحة كفارة. لمناقشة كاملة حول كفارة ذبيحة المحرقة وإرتباطها بذبائح كفارية أخرى انظر עֹלָה [#٦٥٩٢].

ب. ت ١. من الملاحظ أنه في سب تترجم الكلمة اليونانية ἁμαρτία عبر. חַטָּאת بغض النظر ما إذا كانت تعني خطية أو ذبيحة خطية (انظر ع. ج الجزء ٢). إن مخطوطة الهيكل لجماعة قمران تحمل بالطبع العديد من الدلائل عَلَى التعبير العبري الذي يعني ذبيحة الخطية، لكن في الواقع تستخدم جميع الإشارات في وثائق أخرى لجماعة قمران חַטָּאת بمعنى خطية، ليس ذبيحة خطية (انظر القائمة في K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, 1960, 70).

٢. هناك إختلاف هام عن النص الكتابي يرد في 11QT 14:9-17:5، حيث أحكام ع. ق. لليوم الأول في الشهر السابع (تشرين، عد ٢٩:١-٦) تطبق عَلَى اليوم الأول من اليوم الأول (نيسان). يشير 11QT 14:10-11 إلى ذبيحة الخطية : تقدم لتكفرعنك" في اليوم الأول من الشهر (عد ١٥:٢٨)، لكن هنا تتعامل مخطوطة الهيكل مع "عيد خاص: اليوم الأول من الشهر الأول، اليوم الذي تقدم فيها ذبائح أكثر من البدايات الطبيعية للشهر" (Yadin 1:90). تتضمن الأحكام الإضافية لهذا العيد الخاص تقديم ثور لذبيحة الخطية "لتعمل معها كفارة [لجميع شعب] الجماعة، بدمه وشحمه" (11QT 16:14-15, cf. 17:2).

ع. ج ١. بحسب لو ٢:٢٢-٢٤ أحضرت مَرْيَم الذبيحة المناسبة لتطهيرها بعد ولادتها يسوع (قا؛ لا ١٢). هذا بالطبع، يتجنب مفهوم أن ذبيحة الخطية كانت تقدم بالضرورة للخطية الأخلاقية، حيث أن مَرْيَم بالتأكيد لم تخطيء بولادتها الرب يسوع المسيح. أنه لمن المهم وضع هذا في الإعتبار عند قرءاة ع. ج كما ع. ق.

٢. هناك فقرتين يظهر فيهما يسوع عَلَى أنه يتطابق بصفة خاصة مع ذبيحة خطية ع. ق، كلاهما مثار جدل بسبب مشكلة المصطلح الَّتِي تمت مناقشتها سابقًا: إن كلمة ع. ق. عن ذبيحة الخطية قد تعني أيضًا ببساطة خطية. نفس مشكلة الترجمة تظهر في ع. ج خاصة في رو ٨:٣ و٢كو ٥:٢١. بحسب ترجمة NIV رو ٨:٣، الله أرسل إبنه "في شبه جسد الخطية ليكون ذبيحة خطية." إن ترجمة NIV الهامشية هي "في شبه الإنسان الخاطيء، من أجل الخطية،" الَّتِي تعكس حقيقة وجود الكلمة ἁμαρτία بالنص اليوناني. تظهر مشكلة الترجمة هذه أيضًا مرّة أخرى في ٢كو ٥:٢١، حيث يكتب بولس "لأنه جعل الذي لم يقترف خطية خطية لأجلنا" (NIV). في هذه الحالة كان قرار ترجمة NIV عكس ما هو عليه في رو ٨:٣. حيث الحواشي بها "ليكون ذبيحة خطية لأجلنا" أن السؤال الهام هو: هل صار المسيح خطية أم صار ذبيحة خطية لأجلنا؟. نجد أنه من منظور طقس ع. ق. تكون الترجمة ذبيحة خطية منطقية أكثر. لا يمكن للشخص أن يقدم شيء آثم عَلَى المذبح في الخيمة (انظر أيضًا المناقشة حول وضع اليد في مثل؛ لا ٤:١ و١٦:٢١-٢٢ تحت עֹלָה، ذبيحة المحرقة [#٦٥٩٢]).

رغم أنه يوجد بعض التداخل مع ذبيحة الإثم (انظر أعلاه)، إلا أن ذبيحة الخطية هي أساس الكفارة، الفداء، الغفران، ومصطلح التطهير ومفاهيم في ع. ج عَلَى سبيل المثال، بحسب رو ٣:٢٤ ب- ٢٥أ، نحن نتبرر أمام الله "من خلال الفداء الذي تم بيسوع المسيح. لقد قدمه الله كذبيحة كفارة، بالإيمان بدمه" (قا؛ مت ٢٠:٢٨؛ مر ١٠:٤٥؛ أف ١:٧؛ حب ٢:١٧؛ ايو ٢:٢؛ ايو ٢:٢؛ ٤:١٠؛ إلخ) سيتم تذكر أن الذبيحة الَّتِي إقترنت بها الكفارة بشكل أكبر كانت هي ذبيحة الخطية. علاوة عَلَى ذلك، إن دم كفارة ذبيحة الخطية كان أساس مغفرة ع. ق. (انظر لا ٤:٣١ب، "ويكفر عنه الكَاهِن فيصفح عنه." لكن قا؛ أيضًا ذبيحة الإثم ٥:١٦، ١٨؛ ٦:٧).

إن الإرتباط ما بين فداء/ كفارة وغفران الخطايا في ع. ج واضح أيضًا. عَلَى سبيل المثال، إن الإشارة-داخل قرينتها- إلي يسوع "كذبيحة كفارية عن خطايانا، وليس عن خطايانا فقط لكن أيضًا لخطايا العالم أجمع" (ايو ٢:٢) هو إستمرار للمناقشة أنه "إن إعترفنا بخطايانا، فهو أمين وعادل حتى يغفر لنا خطايانا ويطهرنا من كل إثم" (١:٩؛ قا؛ ١:١٠- ٢:١؛ رو ١:٥، إلخ).

٣. إن رسالة العبرانين هي من أوضح الرسائل الَّتِي تدفع المناقشة إلى موضوع التطهير (مثل؛ عب ٩:١٤؛ قا؛ ايو ١:٩ب). عن إستخدام الدم لتطهير الهيكل (عب ٩:٢١-٢٤)، معروف أن هذا كان الهدف الأساسي لذبيحة الخطية في نظام ذبائح العـ.ق. (انظر المناقشة الأولى). واضح أيضًا أن موسى أستخدم دم ذبيحة الخطية لتطهير مذبح ذبيحة المحرقة في هذا اليوم (لا٨:١٥). إلا أنه لا يوجد ذكر لرش "الخيمة كلها وكل شيء أستخدم في مراسيمها" (عب ٩:٢١) الدم في هذا اليوم.

يمكن افتراض أن رش الدم كان بناءًا عَلَى تطهير المذبح (لا ٨:١٥، قا؛ ع. ١٩) أو إشارة إلى حقيقة أن موسى "مسح وكرس المذبح وجميع آنيته" في هذا اليوم (عد٧:١). واضح أنه كان هناك تقليدا يهوديا في القرن الأول لهذا التأثير "وعندما رش موسى ثياب هارون، وهو نفسه وأولاده بدم الثيران الَّتِي ذُبحت... نفس الشيء فعله بالخيمة، والآنية الَّتِي بها... بدم الثيران والكباش، الَّتِي ذبحت يومًا بيوم كلا بحسب نوعه" (Josephus, *Antiquities of the Jews*, 3.8.6). إن قواعد الطقس (خر ٢٩) ووصف (لا٨) اليوم الذي فيه مُسحت أولاً الخيمة والكهنة

وكُرست، يعطي إنطباعاً بشموله. يظهر عَلَى الأقل أن زيت المسح هو الذي رُش عَلَى الخيمة كلها وما بها، وليس دم الذبيحة. ومع ذلك، فإن إجراءات الذبح في الأسبوع التالي لا يبدو أنها مصورة بوضوح (لا ٨:٣٣).

ربما يكون هناك طريقة أفضل لحل هذه الصعوبة. برغم الإرتباط الوثيق ما بين قسم مصادقة العهد (عب ٩:١٥-٢٠) وقسم تطهير الخيمة (ع. ٢١-٢٤)، فتاريخياً لم تكن الخيمة قد أنشأت بعد عندما تمت المصادقة عَلَى العهد في خر ٢٤. ومن ثم، فإن الدم المستخدم في الخيمة لم يكن هو نفسه الذي أستخدم في المصادقة عَلَى العهد، لأن المناسبتين كانتا منفصلتين. علاوة عَلَى أنه رغم أن عب ٩:٢١-٢٤ يشير مبدئيًا إلى مسح موسى الأصلي وتكريسه للخيمة عندما تم إنشائها (خر ٤٠:٩-١١؛ لا ٨:١٠-١١؛ عد ٧:١)، إلا أن تغييراً متدرجاً يبدو في هذه الفقرة من إنشاء الخيمة حتى التطهير الشامل للخيمة جميعها بالدم في يوم الكفارة (انظر لا ١٦:١١-٢٠ والمناقشة أعلاه). ومع ذلك، فإن الكاتب يتجه مباشرة إلى قسم يوم الكفارة دون أي تردد (عب ٩:٢٥).

٤. عَلَى أية حال، فإن تعليق الكاتب عَلَى نظام ذبائح ع. ق. هو الأطول من بين الأربعة (عب ٩:٢٥- ١٠:١٥، انظر أيضًا ١٠:١٨-٢٢). ففيه يتم تذكر أن ذبائح ع. ق لا يمكن أن تطهر "ضمير خطايا" (عب ١٠:٢؛ قا؛ ٩:٩، ١٤). عِوَضًا عن ذلك، فهذه الذبائح كانت " تذكر سنوي للخطايا" (١٠:٣). وبالتالي، فقد تناول مناقشته الأولية بالنظر إلى مستوى التطهير المنجز بواسطة ذبائح ع. ق (أي، أنها تعمل فقط عَلَى مستوى الجسد، ٩:١٣). بالأحرى، إن الفكرة هنا هي أن ذبائح ع. ق. لا يمكن أن تغفر الخطايا بإستمرار (انظر خاصة ٩:٢٥ب؛ ١٠:١-١٣، ١١). إن ذبيحة المسيح مختلفة. فهي تمحو الخطايا دائمًا (٩:٢٦) فمن أجل هذا قدم المسيح ذاته مرّة واحدة، بعكس كهنة ع. ق وذبائحهم (قا؛ خصوصًا، ٩:٢٥، ٢٧-٢٨؛ ١٠:١٠، ١٢-١٤، ١٨).

نرجع أخيرًا إلى التطهير الذي تم بواسطة ذبيحة المسيح في مقابل ذبائح ع. ق، أنه لمن الهام معرفة أن الفارق في فاعلية الذبيحة يتقابل مع الفرق ما بين العهدين الذان إرتبطا بهما الذبائح (وتوازي الخيمة الأرضية ضد السماوية، إلخ). في العهد القديم كتب الناموس عَلَى لوحين من الحجارة، لكن في العهد الجديد كُتب عَلَى لوحي قلوب البشر (٢كو ٣:٣؛ قا؛ خر ٢٤:١٢؛ ٣١:١٨؛ ٣٢:١٥-٢٠؛ ٣٤:١، ٢٧-٢٨ مقابل إر ٣١:٣٣). لا يمكن لأي ناموس، حتى ناموس الله، أن يغير قلب (أي يطهر الضمير) المرء ما لم يُكتب بطريقة ما عَلَى قلب الشخص. إن العهد الجديد يعمل بهذا المستوى بقوة الروح القدس، الذي يعمل في قلوب البشر (٢أخ ٣:٣؛ قا؛ رو ٨:١٤-١٧؛ ١أخ ٢:١٠-١٦؛ إلخ) لقد طبق الناموس، بما في ذلك ناموس الذبيحة، عَلَى قلب (ضمير) الشخص الذي يثق في المسيح بالإيمان وبالتالي يغير قلوبهم ومعه حياتهم (تي ٣:٥؛ إلخ).

في علاقة داخل العهد القديم لا يعمل أي من الناموس أو الذبائح في المقام الأول عَلَى مستوى القلب أو الضمير. ليس هذا لنقول أنه لا يمكنهم تطبيقه عَلَى المؤمن الإبراهيمي الحقيقي بهذه الطريقة. عَلَى العكس، هذا ما يعني بالضبط بـ" ختان القلب،" الذي أطلق حتى عَلَى الناموس (لا ٢٦:٤١؛ تث ١٠:١٦؛ ٣٠:٦؛ أر ٤:٤؛ ٩:٢٥-٢٦؛ حز ٤٤:٩؛ قا؛ رو ٢:٢٨-٢٩). ومع ذلك ففي العهد الجديد، يعتبر تطهير الضمير هذا وختان القلب طبيعة العلاقة الإلهية / الإنسانية المؤسسة من قبل هذا العهد. وبالتالي، فالعهد الجديد هو أفضل، وقد خصصت رسالة العبرانين لتأييد هذا بكل أبعاده، بما في ذلك، البعد الذبيحي المتناول هنا.

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (علامة الذبيحة، #٢٦٠)؛ ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢)؛ ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة الإثم، #٨٧١)؛ ← זבח [*zbḥ*] (مذبوح، ذبيحة، #٢٢٨٤)؛ ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الإثم، #٢٦٣٣)؛ ← טבח [*ṭbḥ*] (مذبحة، #٣١٨٠)؛ מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، مقدم، تقدمة، ذبيحة، #٤٩٦٦)؛ ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (عشر، #٥١٣٠)؛ ← נדר [*ndr*] (نذر نذرا، #٥٦٢٣)؛ ← נוּף [*nwp* [1]] (يتحرك جيئة وذهابا، ترديد، #٥٦٧٧)؛ ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، يكون مكرسا، إراقة، #٥٨١٨)؛ ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (ذبيحة المحرقة، #٦٥٩٢)؛ ← עֲרִיסָה [*'ᵃrîsâ*] (تقدمة العجين/ الوجبة، #٦٨٨١)؛ ← קָרְבָּן [*qorbān*] (تقدمة، عطية، #٧٩٣٣)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* [1]] (مذبحة، #٨٨٢١)؛ ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة الإستقرار، #٨٩٦٨)؛ ← תָּמִיד [*tāmîd*] (تقدمة ثابتة، #٩٤٥٨)؛ ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (ضريبة، تبرع، #٩٥٥٦)؛ ← **هارون: لاهوت؛ ← تقدمة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين :لاهوت.**

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [*ḥṭ'*] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [*'wh* [1]] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [*'wl* [1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשׁע [*pš'*] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDOT 4:309-19; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; R. E. Beacham, "The Legal Description and Comparative Nature of High-Handed, Erroneous, and Presumptuous Sin in the OT," Th.D. diss., Grace Theological Seminary, Winona Lake, Indiana, 1991; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering," *NIDNTT* 3:415-38; J. I. Durham, *Exodus*,

WBC, 1987; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, ET 1960; N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, JSOTSup 56, 1987; H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)," *ABD*, 1992, 5:886-91; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; B. A. Levine, "The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch," *JAOS* 85, 1965, 307-18; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, "The Priestly Laws of Sancta Contamination," "*Sha'arei Talmon": Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, 1992, 137-46; idem, "Priestly ('P') Source," *ABD*, 1992, 5:454-61; A. F. Rainey, "The Order of Sacrifices in OT Ritual Texts," *Bib* 51, 1970, 485-98; N. H. Snaith, "Sacrifices in the Old Testament," *VT* 7, 1957, 308-17; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1878, ET 1885; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

2634 חטב

חָטַב [*ḥṭb* [1]]، قل. جمع، قطع (خشب)؛ بُعِّل. يكون منحوتًا (#٢٦٣٤).

ش. أ. ق يُستخدم الجذر في أوغا. لـ "قطع الأخشاب" (*WUS*, 101, H195).

ع. ق تستخدم الكلمة ٨ مرات في قل. (تث ١٩:٥؛ ٢٩:١١[١٠]؛ يش ٩:٢١، ٢٣، ٢٧؛ ٢أخ ٢:١٠[٩]؛ إر ٤٦:٢٢؛ حز ٣٩:١٠) ومرة واحدة في بُعِّل. (مز ١٤٤:١٢).

١. يُستخدم الوزن قل. بصفة عامة ليصف فعل القطع و/ أو جمع الخشب. كان هذا العمل وضيعًا اجتماعيًا يؤديه "الغرباء" (تث ٢٩:١١[١٠]) أو آخرون من الذين خُصصوا للقيام بهذا العمل الوضيع (يش ٩:٢١، ٢٣، ٢٧).

٢. باستخدام اسمفا. عَلَى وزن بُعِّلْ.، يُعطي المرنم وصفًا للحالة الَّتِي سيكون عليها أولاده: "كي يكون بنونا مثل الغروس النامية في شبيبتها. بناتنا كأعمدة الزوايا منحوتات حسب بناء هيكل." (مز ١٤٤:١٢). إن الكلمة هنا ليست واضحة، لكن يقترح الكثيرون المعنى منحوت (*HALAT* 294) ويوضحون أن جمال البنات سيكون كأعمدة القصور المنحوتة بصورة جميلة (انظر سي ٢٦:١٨). بحسب Dahood قد تُفهم هذه الصيغة كشكل مختلف لـ חצב، يقطع (#٢٩٣٣؛ انظر *Psalms*, AB, ad loc.).

تجميع: ← אסף [*'sp*] (يجمع، حصاد، #٦٦٥)؛ ← בצר [*bṣr* [1]] (حصاد العنب، #١٣٠٥)؛ ← חטב [*ḥṭb* [1]] (يجمع، يقطع، #٢٦٣٤)؛ ← כנס [*kns*] (يجمع، #٤٠٤٣)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עֵדָה [*'ēdâ* [1]] (جماعة، تجمع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← עמר [*'mr* [1]] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קְהִלָּה [*q^ehillâ*] (مجتمع، تجمع، #٧٧٣٧)؛ ← קוה [*qwh* [2]] (يجمع، #٧٧٤٨)؛ ← קשש [*qšš* [1]] (يجمع، يحشد، #٨٠٠٦).

قَطع، خراب، فناء، جز، قلامة: ← בצע [*bṣ'*] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [*br'* [3]] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gd'*] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*gr'* [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*ḥlp* [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ כרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

كُلّيون إل . روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

2635 חֲטֻבוֹת

חֲטֻבוֹת [*h^aṭubôt*]، اسم. قماش مصبوغ < חָטַב (٢٦٣٥).

ع. قِ ترد هذه الكلمة ذات الورود الوحيد في أم ٧:١٦، حيث تُعلن الزانية أنها فرشت سريرها "بكتان ملون من مصر" (قا؛ "كتان مصبوغ بألوان مبهجة،" .R. B. Y. Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, AB, 1965, 64). إن الكلمة "كتان" (אֵטוּן) أيضًا ذات ورود وحيد.

أقمشة، خامات: ← בְּרֹמִים [*b^erōmîm*] (قماش من لونين، #١٣٩٤)؛ ← חֲטֻבוֹת [*h^aṭubôt*] (قماش ملون، #٢٦٣٥)؛ ← עֵז [*'ēz*] (قماش مصنوع من شعر الماعز، #٦٤٣٦)؛ ← צֶבַע [*ṣeba'*] (ملون، قماش مصبوغ، #٧٣٨٩)؛ ← טָוָה

שַׁעַטְנֵז [ša'aṭnēz] (خامة، كتان؟، #٩١٢٢)؛ ← תָּלַע [tāla'] (مغطى بمادة قرمزية، #٩٤٣٣).

روبرت إل . ألدن Robert L. Alden

2636	חִטָּה

חִטָּה [ḥiṭṭâ]، قمح (#٢٦٣٦).

ع.ق ١. ترد هذه الكلمة في ع. ق حيث أن القمح محصول حبوب شهير عبر ش. أ. ق فهناك عدد من الجذور المشتركة الهامة (الأغارتية htt، الجمع htm؛ أكد. uttatu؛ أرام. חִנְטָא، הִיטְּתָא؛ عرب. "حِنْطة"؛ سريانية. hetta')، كل منهم يقترح بعض أنواح القمح. تترجمها سب. πυρός، بمعنى قمح.

ترد חִטָּה جميعها عدا ٧مرات في صيغة الجمع المذكر (صيغة المفرد تكون مؤنثة) كان القمح هو محصول الحبوب الأساسي في إسْرَائِيل (تث ٨:٨؛ ٢صم ١٣:٦؛ ١مل ٥:١١)، يزرع مباشرة بعد المطرالمبكر لشهري أكتوبر ونوفمبر، ويُحصد في أواخر الربيع (أبريل-يونيو). تنعكس أهمية هذا المحصول لإسْرَائِيل في العديد من فقرات ع. ق الّتِي تؤرخ الأحداث بحسب حصاد القمح (تك ٣٠:١٤؛ قض ٦:١١؛ ١٥:١) مما يوضح أنه كان يُستخدم كثيرًا في التقدمات (خر ٢٩:٢؛ ٣٤:٢٢).

٢. وُصفت أرض الموعد كأرض جيدة، أرض القمح والشعير (تث ٨:٨)؛ لاحقًا في نشيد موسى، قيل أن الله أطعم الإسْرَائِيليين بـ "كُلى" (الجزء المختار أو الأغنى) للقمح (٣٢:١٤). كان القمح طعامًا أساسيًا للإسْرَائِيلين للدرجة الّتِي بها عندما كان يُوفر، فهي إشارة إلى وقت بركة (مز ٨١:١٦؛ ١٤٧:١٤)، لكن عندما يندر، فهذا يبين وقتًا من العقاب (إر ١٢:١٣؛ يؤ ١:١١)، إستخدم الله الوسائل الطبيعية، مثل إمساك المطر كي لا تنمو المحاصيل، كمحاولة لجذب الإسْرَائِيليين مرّة أخرى لنفسه، لكن نادرًا ما كان يبدو أنهم يلتفتون. في الواقع، بدلاً من التوبة والرجوع ثانيًا إلى يهوه عندما كانت المحاصيل تفشل، كانوا يتحولون دائمًا إلى بعل- إله الإخصاب الكنعاني- للمساعِدّة، مما يجعل المشكلة تتفاقم.

حبة، شعير، جاورس/ الدّخن، أرز إلخ: ← אָבִיב ['ābîb] (سنابل الحُبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [biṣqālôn] (ساق جديد/ طازج [تخميني.]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [bar ³] (حَبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [gādîš ¹] (ساق الحَبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حَبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [anḍōḥ] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel ⁴] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [m^elîlâ] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît ²] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)، ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannāg] (بضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [ś^e'ōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet ¹] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber ²] (حَب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

EncJud, 16:480-81; H. N. and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952; W. L. Reed, "A Recent Analysis of Grain from Ancient Dibon in Moab," *BASOR* 146, Apr. 1957, 6-10; G. Widengren, "Reviews," *JSS* 5, 1960, 400; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

2641	חטם

חטם [ḥṭm]، قل. كبح نفسه (#٢٦٤١).

ش. أ. ق هذا الفعل الذي ربما يكون مشتقًا، يرتبط مع عرب. "خَطَمَ"، وضع لجامًا؛ أكد. hatamu، يسد الفم، وأرام. הוּתְמָא، أنف.

ع. ق إن الورود الوحيد للفعل هو عن الله، الذي لأجل اسمه، "يحتجز" غضبه عن إسْرَائِيل المتمردة، رغم أنها تستحقه (أش ٤٨:٩). لشرح هذا المبدأ لتشكيل "فلسفة التاريخ" انظر حز ٢٠:١٣-١٤، ٢١-٢٢.

كبح، تحكم/ إحتجاز: ← אפק ['pq ²] (يكتسب تحكم في الذات، #٧٠٦)؛ ← חטם [ḥṭm] (يكبح نفسه، #٢٦٤١)؛ ← חשׂך [ḥśk] (يحجم عن، يحتجز، #٣١٠٤)؛ ← מנע [mn'] (يحتجز، #٤٩٧٩).

غضَب، غَيْظ، سُخْط ← אנף ['np] (غضِب، #٦٤٧)؛ ← זעם [z'm] (لَعَنُ، سَخَط، شتِمَ، #٢٤٠٤)؛ ← זעף [z'p ¹] (اغتاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [ḥēmâ] (اغتاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חָרָה [ḥārâ¹] (حُمُوّ غضَب، غضِبَ، #٣٠١٣)؛ ← כַּעַס [k's] (اغتاظ، غضِب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר ['br ²] (غاضِبًا، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [qṣp] (غَضِبَ، #٧٩١١)؛ ← רגז [rgz] (الرَّعْدَة، تَغَاضَب، #٨٠٧٤) ← **غضَب: لاهوت**

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

2642	חטף

חטף [*ḥtp*]، قل. قبض وأزيل (#٢٦٤٢).

ش. أ. ق يوجد الفعل חָטַף في السرياني والماندائي؛ عرب. "خَطِفَ" تعني يزيل. يعتبرها *HALAT* كلمة دخيلة (٢٩٥).

ع. ق يوجد الفعل חָטַף في قض ٢١:٢١، حيث كان عَلَى البنياميين أن يأتوا عند خروج بنات شيلوه ليرقصن حتى يخطفوا (חטף) زوجات لأنفسهم، وهو ضمان لبقاء السبط بعد تحطيمه في الحرب الأهلية. الورود الأخر في مز ٩:١٠ (مرتين)، حيث يكمن الشرير كالأسد حتى يقبض (חטף) عَلَى المسكين ويجذبه إلى شبكته.

ب. ت يوجد الفعل חטף في أرم. تدمرية؛ يشتهر في التراجم بمعنى يقبض، يخطف، ويقترف العنف. في الإرتباط بنص تعني חטף إساءة ترجمة.

القبض عَلَى، الإمساك بـ، الإستحواذ عَلَى: ← אחז [*'ḥz* [1]] (يقبض، يُرسخ، #٢٩٦)؛ ← חטף [*ḥtp*] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חתה [*ḥth*] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כול [*kwl*] (يمسك، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לכד [*lkd*] (يمسك، يُأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לפת [*lpt*] (يستولى عَلَى، يقبض عَلَى، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← משך [*mšk*] (يقبض، drag off، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קמט [*qmṭ*] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תמך [*tmk*] (يستولى عَلَى، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תפש [*tpś*] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

2643	חֹטֶר

חֹטֶר [*ḥōṭer*]، (ترد ٢.)، قضيب، فرع (#٢٦٤٣).

ش. أ. ق تظهر في أوغا. *ht* كعصا، صولجان (Gor-don, §950) كما ترتبط بـ أكد. *hattu* (*CAD, h*, 155).

ع. ق ١. لا يوجد احتياج لتعديل גַּאֲוָה، كبرياء، في أم ٣:١٤ (انظر NIV؛ قضيب لظهره) لتصطف مع גֵּו، ظهره، أم ١٣:١٠. يبدو أن إستخدام חֹטֶר في ٣:١٤ هو لبيان النمو الأولي للفخر المتعجرف الذي في فم الجاهل في توازي مضاد للبار، الذي يحفظ شفتيه.

٢. يستخدك الاسم في أش ١:١١ كتشبيه hypocatas-tasis، مقارنًا الحياة الجديدة من شجرة طارحة (فرع) بنسل يسى، الذي سيحل عليه روح الله (٢:١١).

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [*ḥōṭer*] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [*môṭâ*] (نير، القطب المحمول، #٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה [*maṭṭeh*] (عصا، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [*maqqēl*] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

A. Moenikes, "Messianismus im Alten Testament," *ZRGG* 40, 1988, 289-306.

ديفيد إم . فوتس *David M. Fouts*

٢٦٤٤ חַי [*hay* [1]]، حياة، قَسَم، ← #٢٦٤٩

٢٦٤٥ חַי [*hay* [2]]، حية، يحيا، ← #٢٦٤٩

2648	חִידָה

חִידָה [*ḥîdâ*]، لغز، لغة صعبة، أسئلة صعبة (#٢٦٤٨)؛ חוּד [*ḥûd*]، قل. صنع، يقول أحجية (#٢٥٥٤).

ش. أ. ق أرم. كت. אֲחִידָן אֲחִידָה، أحجية.

ع. ق ١. إن المعنى الأساسي للاسم هو "حديث صعب يتطلب تفسير." يتضح هذا من إستخدام الكلمة في عد١٢:٨، حيث يوضح الله السبب الذي جعل علاقة موسى النبوية بالرب علاقة مختلفة عن باقي الأنبياء: "فماً إلى فم وعياناً أتكلم معه [موسى] لا بالألغاز." يُحتمل أن يكون هو المعنى الذي كان موضوعًا في الذهن عندما إمتحنت ملكة سبأ حكمة سليمان بـ (חִידוֹת)، "أسئلة [فلسفية؟] صعبة" (امل ١:١٠؛ ٢أخ ١:٩، NIV). في حز ٢:١٧، تقدم חִידָה القصة الرمزية لـ ٣:١٧-١٠. يُطبق التعبير في مز ٨:٧٢ عَلَى تاريخ نعمة يهوه الذي لا يدرك مع إسْرَائِيل، إبتداً من مصر حتى بناء الهيكل، مسروداً في كل المَزْمُور. إن إستخدام חִידָה في مز ٤:٤٩[٥] أقل وضوحًا، ما لم يكن الفاعل الصعب هو مناقشة التفوق النسبي للحكمة عَلَى الثروة الَّتِي تتبعها (ع. ٥-٢٠). هناك معنى سلبي محتمل لـ חִידָה. كما في دا ٢٣:٨، حيث يُوصف "الملك جافي الوجه" بـ מֵבִין חִידוֹת، فاهم الحيل (NIV سيد المكيدة).

٢. كـ"أحجية" توظف חִידָה أساسًا في قصة حفل زواج شمشون (قض ١٤)، حيث يرد التعبير ليس أقلاً من ٨مرات. كما توضح هذه القصة، فأن الأحجية كانت تسلية عامة في الإحتفالات والأعياد. كان إستخدامها معروفًا في ش. أ. ق كذلك في اليونان وروما. بُنيت أحجية شمشون عَلَى أحداث معروفة فقط لديه، ومؤكد بلا حل سهل: "من الآكل خرج أكل ومن الجافي خرجت حلاوة" (قض ١٤:١٤). إستطاع أعداؤه حل الأحجية فقط عن طريق تهديد عروس

شمشون بالعنف. لقد صاغوا إجابتهم بأحجية ساخرة خاصة بهم : "أي شيء أحلى من العسل، وما أجفي من الأسد؟" كان شمشون ساخطاً! كانت إجابة أحجيتهم، هي الحب، مدفوعًا إلى البيت بالحقيقة المؤلمة أن الحب قد خانه.

٣. هناك إستخدامات معينة لا توضح أي من هذين المعنين— خطابًا صعبًا أو أحجية—هو المقصود. تظهر חִידָה في أم ١:٦ في قائمة صور الحديث عن الحكمة: "لفهم الأمثال (מְשָׁלִים) والألغاز (מְלִיצָה)، أقوال (דִּבְרֵי) الحكماء وغوامضهم (חִידֹתָם) وذلك بلا أية قرينة لتوضيح نوع חִידוֹת، لبيان ما إذا كان أحد المعنين أو كلاهما قد يكون هو المقصود. في حب ٢:٦ الذي هو نص عثر، تجعل الكلمة الغامضة מְלִיצָה، والعبارة الإصطلاحية מָשָׁל יִשָּׂאוּ ترجمة חִידָה صعبًا. في أغلب الأجزاء، تتجنب الترجمات (NIV إحتقار، RSV موضوع سخرية، NRSV أحجية ساخرة، NASB تملق، موضوع سخرية، NJPSV أحجية غامضة) الترجمة الصعبة لـ מָשָׁל (# ٥٤٤٢)؛ يُبين تنوعهم عدم الوضوح المقترن بالنص.

٤. يظهر الفعل (חוד) فقط في الجذر قل. وبالإرتباط فقط مع الاسم חִידָה. إن المعنى الناشيء من هذه التركيبة هو "يقول أحجية" (قض ١٤:١٢، ١٣، ١٦؛ حز ١٧:٢).

مثل، أحجية: ← חִידָה [*ḥîdâ*] (أحجية، لغة صعبة، أسئلة صعبة، #٢٦٤٨)؛ ← מְלִיצָה [*m^e^lîṣâ*] (هجاء، أحجية، #٤٨٨٦)؛ ← משׁל [*mšl* [1]] (يؤلف مثل؛ يكون مثل، يقول أحجية، #٥٤٣٩).

البيبلوجرافيا

ABD 5:721-23; *TDOT* 4:320-23; H. Torczyner, "The Riddle in the Bible," *HUCA* 1, 1924, 125-49.

جيرالد ويلسون *Gerald Wilson*

2649 חיה

חיה [*ḥyh*]، قل. يكون حيًّا (أغلب الورود)، يحيا مجددًا، يعود إلى الحياة؛ بيعّل. يُحفظ حيًّا، يعود مجددًا إلى الحياة؛ هِفْعِيل. يُحفظ حيًّا، يُشفى (#٢٦٤٩)؛ اسم. חַיָּה [*hay* [1]]، حياة (في قسم)، العُمر، وضع الحياة، الرزق/ أسباب العيش (#٢٦٤٤)؛ صفة חַי [*hay* [2]]، حي، عَلَى قيد الحياة، (#٢٦٤٥)؛ חָיֶה [*hayeh*]، نشط (#٢٦٥٠)؛ חַיָּה [*hayyâ* [1]] حيوان (#٢٦٥١)؛ חַיָּה [*hayyâ* [2]]، حياة، رغبة، طمع (#٢٦٥٢)؛ חַיָּה [*hayyâ* [3]]، جيش، بيت (#٢٦٥٣)؛ חַיּוּת [*hayyût*] العمر (#٢٦٥٤)؛ מִחְיָה [*mihyâ*]، الإحتفاظ بالحياة، إنبثاق، بقاء، العودة إلى الحياة (#٤٦٩٥).

ش. أ. ق يظهر دائمًا الجذر חָיָה والعديد من المشتقات في اللغات السامية، بمجموعة من المعاني مماثلة للتي في العبرية. في الأغارتية عَلَى سبيل المثال، قد تعني *hy*، بناءًا عَلَى النموذج، "أن يعيش، يكون حيًّا، يحتفظ بالحياة، يعود للحياة" (*WUS*, 916). يندر الجذر في أكد.، ومع ذلك فإن *balatu* يحيا، يكون في صحة (*CAD* 2:52-53)، تتعلق بالعبرية وأرام. בָּל، يولد، يحضر إلى أمان.

ع. ق ١. التوراة. تشير חָיָה دائمًا في التوراة بصيغها المتعددة إلى "حياة" بالمعنى المادي للتعبير. إن الناس، وكذلك باقي المخلوقات، يعيشون، يحيون، ويستبقون من هلاك وشيك. في العديد من الحالات، يتقابل كلا من الصيغة الاسمية والفعلية مع מוּת، يموت، موت. واضح أن الموت والحياة هما حالتين متقابلتين.

ذو أهمية لها علاقة هو الورود النادر لكن الرائع الذي فيه חַיָּה تعدل الأشياء الغير حية. إن المياه "الحية"، بعكس تلك الساكنة في البئر، تفيض وتحمل معنى الحيوية والنقاء لها. بالمثل، إن الجسد "الحي"، رغم أنه قد يكون مريضًا وبالتالي ليس نشطاً أو نقيًا، ينمو ويتضاعف. واضح، وجود مفهوم النشاط والحيوية. فما هو حي له القدرة عَلَى العمل والإنجاز. يتضمن الموت خسارة مثل هذه الإمكانيات؛ أنها "بلا حياة".

لكن التوارة تقوم بأكثر من مجرد الإعتراف بحياة مادية، إنها تصف أيضًا بإختصار بدنها . كنتيجة لعمل الله الخالق، كلا من الحيوانات والبشر هم "كائنات حية". بهذا المفهوم فإن كل الذين ذو طبيعة حية هم في وضع مماثل. رغم أن أغلب الترجمات تتضمن إختلاف تك ٢:٧ بطريقة ما عن ١:٢٠، ٢٤، إلا أن النص العبري هو ذاته في كل حالة (נֶפֶשׁ חַיָּה). إن ما يفصل البشر عن عالم الحيوان ليس أنهم نفوس حية وليسوا كائنات حية، لكن بأنهم خلقوا عَلَى "صورة الله."

علاوة عَلَى أن قصص التكوين-العدد رغم أنها نادرًا ما تتأمل في الحياة، وكيفية معيشتها، فإن نوع التأمل هو أكثر شيوعًا في الأسلوب الوعظي والتحذيري لسفر التثنية، إن قصة الخلق تربط بكلا من تواصل ومساواة حياة البشر بطاعة الله. إن وجود شجرة الحياة فقط يقترح أنه بدلاً من كونهم في الأصل خالدين، فإن البشر يحتاجون إلى شيء ما خارج أنفسهم كيما يحيون. فبمجرد أن تزال الشجرة، حينئذ يتبع مسارها الطبيعي ببساطة نوع متدهور من الحياة ثم فناءها. إن ما يمنع الدخول إلى شجرة الحياة، ومن ثم الحياة، هو عدم طاعة الله، الخالق.

يتطور هذا الإرتباط بين الحياة والطاعة بوضوح شديد في التثنية. دون الوعد بحياة مادية لا تنتهي، يصف سفر التثنية نوعية حياة متأصلة بشدة في العلاقة بيهوه. يستمر يهوه،

خالق الحياة، ممسكًا بمفاتيح الموت والحياة (٣٢:٣٩). لهذا السبب، فإن إمتلاك الحياة الحقيقية يرتبط بإستمرار بالحفاظ عَلَى قيم العهد، وهو إرتباط له تضمنيات هامة زمنية. فيما يتعلق بالماضي، لقد نجت إِسْرَائِيل من محن سابقة وبقيت حية بسبب طاعة الرب (٤:٤). بخصوص الحاضر والمستقبل، سوف تدخل إِسْرَائِيل وتحيا في الأرض عندما يُخلِص الشعب ليهوه. ومن ثم، فإن سفر التثنية يستمر في توصية الجماعة بتذكر ما قد رأوه، لكي يخافوا الرب، ويحفظوا وصاياه. بإختصار، إن كلمات الناموس هي حياة للشعب (٣٢:٤٧).

أخيرًا، يقدم التثنية إختياراً يُذكر بلا شك تك ٢. يقدم هذا الإختيار بطريقة مقنعة من خلال إستخدام تعبيرات متوازية، تنتج في كلا من الحياة والموت. إختيار الحياة، هو ليس سوى إختيار يهوه ومحبته بكل القلب والنفس (٣٠:١٩-٢٠)، يتضمن البركات، النجاح، وطول الحياة. إختيار الموت، الذي هو رفض يهوه، يتضمن اللعنات، الفزع المستمر وعدم اليقينية، والخراب (تثنية: لاهوت).

٢. الأنبياء السابقيين. بطريقة مماثلة لتلك الَّتِي في تك-عدد، يُقدم الأنبياء السابقين القليل عن طريقِ التوصيات أو التأملات عن "الحياة" ومع ذلك فأحياناً تعمل أمثلة مختارة من سفر التثنية. في هذه الحالات، ترتبط الحياة وبقائها بصورة مباشرة بالطاعة، بينما يُنسب الموت لعدم الإخلاص.

إلا أنه في العدد الهائل من ورودها، تدل חָיָה إلى الحياة بالمعنى المادي. عَلَى سبيل المثال، دائمًا في قرائن الحرب، يُحمل الأسرى "أحياءاً" بدلاً من قتلى. ما هو جدير بالملاحظة هي الحالات الَّتِي فيها تدل الصيغ الفعلية عَلَى فكرة الشفاء من المرض أو العودة إلى الحياة بعد فترة من الضعف. "شُفي" رجال إِسْرَائِيل بعد الختان (يش٥:٨)، في حين أن حزقيا كان قد "شُفيَ" من مرضه (٢مل ٢٠:٧)، إلا أن بنهدد (٢مل ٨:١٠) لم يشفي. علاوة عَلَى أن شمشون "أعيد شبابه" بعد أن شرب (قض ١٥:١٩) والعشب "يُحي" الحيوانات الَّتِي تُرعى (١مل ١٨:٥). في كل من هذه الحالات، تتضمن חָיָה معنى الكل. عندما تُخفض للحد الأدنى، فإن الحياة بالفعل تكون عكس الموت، كما مع العودة إلى الحياة لكلا من إبن الأرملة والإِسْرَائِيلي مجهول الاسم (١مل ١٧:٢٢؛ ٢مل ١٣:٢١). لكن بصورة أكثر إيجابية، تحمل חָיָה بُعد نوعي يصور الصحة والقوة. هذا بلا شك يضاف إلى التضمينات المحيطة لإستخدام חָיָה في القرائن الدينية. بصورة مثالية، إن الحياة لشعب يهوه هي أكثر من مجرد غياب الموت. هي بكل ما تحمله الكلمة من معنى، أن تكون جيدًا.

٣. الأنبياء الاحقيين. بالطبع، إستخدم الأنبياء חָיָה في العديد من المفاهيم الَّتِي نُوقشت بالفعل بخصوص الحياة المادية. هناك ذكراً أيضًا لحقيقة أن الحياة ليست هي إحترام الناس، فكلا من العامي والشخص المؤثر، العامل والنبي، يموتوان. أحيانًا، يُشار للعالم الحاضر بـ "أرض الأحياء" (أش ٥٣:٨؛ أر ١١:١٩؛ حز ٢٦:٢٠؛ ٣٢:٢٤-٣٢)، وهي عبارة قا؛ فيها حزقيال الحفرة (בּוֹר) بالقبر (שְׁאוֹל). إن الأحياء بخلاف الموتى، هما في وضع يسمح لهم بتسبيح الرب (أش ٣٨:١٩). هنا مرّة أخرى، يتم التنبير عَلَى الإمكانيات العاملة لهؤلاء الأحياء.

لكن الأنبياء، وخاصة حزقيال أولوا إهتمامًا خاصًا للأبعاد الدينية لـ חָיָה. الحياة، مرّة أخرى، أن مصدرها هو في يهوه. في حين أنه سبق أن شاهدنا "المياة الحية" في وصف المياه الجارية الحقيقية، فإن إِرْمِيَا يُطبقها عَلَى الله نفسه (إر ٢:١٣؛ ١٧:١٣)، إن يهوه هو نبع المياه الحية، المياه الَّتِي تجلب الشفاء والخلاص.

علاوة عَلَى أن إرتباط التث بين الحياة والطاعة يُؤكد بإستمرار في الكتابات النبوية، وأن حزقيال يقدم أكثر الإستعراضات المعقدة لها. فتوجز هنا الأبعاد الروحية للحياة كالأتي: (أ) إذا لم يُخطيء رجل بار، سيحيا حتى إذا أخطيء أباه (حز ٣:٢١؛ ١٨:٩، ١٧، ١٩). (ب) ومع ذلك، فإن البار لن يحيا إذا أخطأ؛ فإن بره السابق لن يكون كافيًا (٣٣:١٢-١٣). (ج) إذا رجع الشرير عن طرقه وفعل ما هو عدل وحق—رد الثياب المرهونة، أرجع المغتصب، تبع أحكام الحياة، لم يفعل خطية—فمؤكد أنه سيحيا (٣٣:١٥-١٦). بإختصار، إن النفس الَّتِي تخطيء تموت (١٨:٢٠). ومن ثم، يحث حزقيال مستمعيه عَلَى التوبة والحياة (١٨:٣٢؛ ٣٣:١١؛ قا؛ عا ٥:٤-٦). (حزقيال: لاهوت).

أخيرًا، تظهر חָיָה في الأنبياء الاحقيين في ثلاثة قرائن مستقبلية أساسية. أولاً، بمعنى العودة القومية. إن إِسْرَائِيل الساقطة تتساوى لاحقًا بالحنطة المزهرة ("الحية") (هو ١٤:٧[٨]). بالمثل، يقارن حِزقيال الأمة بالوادي المليء بالعظام اليابسة والمحترقة الَّتِي عادت إلى الحياة (حز ٣٧:١-١٤). ذو أهيمة لاهوتية هنا هو حقيقة أن فعل إحياء العظام اليابسة هنا يحدث من خلال إعلان كلمة يهوه، وكذلك من خلال إستقبال روحه. بالإضافة إلى أن العودة إلى الحياة نتتج في عودة إِسْرَائِيل إلى الأرض ومعرفة أن يهوه هو الرب. بالمثل، فإن فعل منح يهوه للحياة ليست هي النهاية في حد ذاتها: أنها في الحقيقة أعمال الإعلان.

ثانيًا، هناك لمحات واضحة في رؤية إِشَعْيَاء عن فكرة القيامة. في العديد من الفقرات، هناك إعتراف بصعوبة تحديد ما إذا كان الموضوع هو العودة القومية أو القيامة الحقيقية. رغم أن الصورة المهيمنة واضح أنها إسرئيل المستردة فإنه كثيرون يعتقدون أن أش ٢٦:١٩ (و، أقل ترجيحًا، هو ٦:٢) يشير إلى القيامة الجسدية للناس (قا؛

أش ٢٥:٨). ومع ذلك، فالعديد من العلماء يصرون عَلَى أن أي مفهوم عن قيامة الأجساد يظهر متأخراً جدًا في ع. ق ويعتبرون هذه الفقرة إما أنها إضافة متأخرة (Kaiser, 215-20; Sawyer, Isa, 220-21) أو يفسرونها كرمز مبكر لعودة ميلاد الأمة (Clements, 216). (إِشَعْيَاء: لاهوت).

ثالثًا، تلعب חָיָה دورًا هامًا في وصف العصر الأخروي، عندما ترد مع العبارة المؤقتة "في هذا اليوم". بإستخدام الكناية الَّتِي تشير عَلَى الأرجح إلى سجل المواطنين، يقترح إِشَعْيَاء أن أولئك المدرجين بين "الأحياء" في أورُشَلِيم، أي، أولئك الذين وثقوا بإخلاص في يهوه وأطاعوا ناموسه، سوف يدعون مقدسين (أش ٤:٣). بالمثل، تصبح إِسْرَائِيل نفسها مصدر "المياة الحية" (زك ١٤:٨). في هذه التلميحات النبوية للعصر الأتي، تُمثل مدينة وشعب الله، الممزقين جدًا، والمقسمين في تلك اللحظة، حقيقة أن يهوه والحياة الَّتِي هو وحده مانحها، يُعطي صمودا أمام إختبارات كلا من الزمن والشر عَلَى حد سواء، بينما لا يزال هناك الكثير من الأمور الغير واضحة، إلا أن تك ٣ ليست هي نهايةالقصة.

٤. الكتابات. (أ) اَلْمَزَامِير. نظرًا لطبيعة سفر اَلْمَزَامِير، فإن חָיָה نادرًا ما تظهر بمختلف صيغها في التصريحات البسيطة عن الحياة اليومية. فالذي يرد هنا هي منطوقات شخصية ودائمًا عاطفية صِيغت بلغة دينية بالغة.

من بين مختلف أجزاء اَلْمَزَامِير، تظهر חָיָה عادة في المراثي، حيث الإشارات إلى الحالية قد توجد في الشكاوى الحقيقية كذلك التضرعات وتعبيرات الثقة. في الشكاوى، يرى المرنم حياته مهددة أو مغمورة بالحُزْن تمامًا. التضرعات إذا، تدعو الله لتخليصه من هذه القوى المهددة وفي ذات الوقت تسليم أعداؤه إلى بعض المصائر القاسية. أخيرًا، تتضمن تعبيرات الثقة دائمًا، كلمات تؤكد أن يهوه هو بالطبع، إله حياة المرنم.

إن الإستمرارية الَّتِي تظهر بها חָיָה في المراثي تقترح الوعي القوي "بالحياة" أثناء لحظات الإرهاق. في وقت الأخطار واليأس، يُطلب الحماية والخلاص. بالإضافة إلى أن مثل هذه اللحظات تميل إلى أن تُحدث تأملات روحية أعظم. من جانب، تأخذ الحياة بُعداً جديدًا عندما تكون عَلَى وشك الضياع، ربما حتى إلى متطرفات بالغة. يبدو أن هذه هي حالة الموجودة في مز ٦٣:٣[٤]، عندما في كلمة شكر بعد صلاة مستجابة، يوجه المرنم أولوايته وإعترافه بأن أمانة الله (חֶסֶד) هي أفضل من الحياة. من جانب أخر، فعندما تُختبر مثل هذه اللحظات المؤلمة بإستمرار، فإنها تميل إلى طمس رؤية الحياة الأرضية الطويلة والمثمرة. كنتيجة لذلك قد نستشعر توق المرنم في مكان أخر لرجاء أبعد من العالم الحاضر (١٦:١١؛ قا؛ ٧٣:٢٣-٢٦، رغم أن חָיָה لا تظهر هناك). إن منظور الحياة بعد الموت، المتأصلة بشدة في العلاقة الغير متغيرة مع يهوه، تجعل من الممكن تحويل النعم بعيدة المنال في هذه الحياة إلى تلك الآتية.

بالإضافة إلى المراثي، يرد חָיָה بشيء من الإنتظام في مزامير التسبيح. هنا تظهر ثلاثة فئات مميزة سلسة. يُقدم التسبيح لأن الرَّب يُمكن البشر من إيجاد طريق الحياة (١٦:١١). في هذه العملية، بدلاً من الإنزلاق والترك في القبر، يختبر الناس الفرح ويتوجون بالحب والرحمة. ثانيًا، يقدم التسبيح نبعاً من الإمتنان بسبب الهبات الكثيرة الَّتِي يمنحها الرب. هذه الهبات تتضمن إشباع أقصى رغبات الحياة كذلك القوة الَّتِي لا تقاوم (٢٧:١؛ ١٤٥:١٦). مثل هذه القدرة تنتج في حياة بلا خوف، حياة توصف بمثل هذا الوصف المتوازي كـ"نور" و"خلاص". ثالثًا، يقدم التسبيح بسبب طبيعة إحسان الله الذي لا ينقطع. في مقابل اللحظة الزائلة، يبتهج المرنم بمعرفة أن مثل هذا الإحسان يدوم مدى الحياة (٣٠:٥[٦]). من أجل هذا وأسباب أخرى، يجب عَلَى الشعب أيضًا أن يسبح الرب ماداموا أحياءا (١٠٤:٣٣).

الجدير بالملاحظة أيضًا أنه يوجد أخيرًا في سفر اَلْمَزَامِير، ظهورات كثيرة لـ חָיָה في مز ١١٩، الذي يشير بصور متنوعة إما إلى أنه مَزْمُور حكمة أو ببساطة " شعر تكريسي" (Westermann, 117). يظهر هنا، إن الحياة هي نتيجة عطف الله (ع.١٧) ورحمته (ع.٧٧)، وإنها في الحقيقة، قوته (ع.١١٦) وفهم أحكامه هي الَّتِي تجعل الحياة ممكنة (ع.١٤٤). إن أولئك الذين يختبرون هذه الحياة يمكنهم إذًا تقديم نوع التسبيح الموجود بإنتظام في اَلْمَزَامِير (ع.١٧٥). إذا أن الحياة تأرجحت أو قلت حيويتها، فإن التجديد ممكن من خلال كلمة الله (ع.٢٥)، الأبرار (ع.٤٠)، الوعد (ع.٥٠)، الحب (ع.٨٨)، والنواميس (ع.٩٣). بحسب مز ١١٩، إن الرب يُعطي الحياة، يعضد الحياة، يجدد الحياة، ويعطي معناً للحياة (مزامير: لاهوت).

(ب) أدب الحكمة. من بين كتابات الحكمة، تظهر חָיָה في أم في العديد من القرائن. تتعلق أغلبية الإشارات بنوعية الحياة الَّتِي تتناقض مع المتاعب، العقاب، الموت؛ وتُقارن بالكرامة، النجاح، وعدم الشك، والخلود (لأم ١٢:٢٨؛ قا؛ Dahood; McKane, 450-452; Pope; *TWOT* 1:280-81). علاوة عَلَى أن سفر الأمثال يُوظف بإستمرار صور متعددة، شهيرة في تقاليد الحكمة، تُعرف أو تصف مصدر الحياة. إن الحكمة، ثمر البر، الشوق المحقق واللسان الذي يجلب الشفاء جميعهم يعتبرون "أشجار حياة" (من دون إرتباط واضح تك ٢). بالمثل، يُعتبر فم الأبرار، تعليم الحكيم، مخافة الرب والفهم هم "ينابيع حياة" ؟ في الواقع، إن الأدوار المنسوبة في مكان أخر إلى الرب أو ناموسه (تث ٣٢:٤٧؛ مز ٣٦:٩[١٠]؛ إر ٢:١٣؛ ١٧:١٣) خصصت هنا لتتضمن الحكمة ونسلها.

ومع ذلك فهذا التمييز، لا يجب أن يغالى في تأكيده، كما لو أن الحكمة الحقيقية وأمور الله تعتبر غير مرتبطة إلى حد ما. لئن كان صحيحًا أن الأمثال يقترح دائمًا أن ممارسة الدينونة والإهتمام بالتأديب يعزز بقوة حياة الشخص، إلا أنه يحفظ أيضًا الإرتباط القوي بين الطاعة والحياة (١٠:١٦؛ ١١:١٩؛ ١٢:٢٨؛ ٢١:٢١). إن الحياة في الأمثال هي أكثر من جيدة، حس مشترك قديم الطراز. بالتأكيد إن مخافة الرب تقود إلى حياة (١٩:٢٣؛ ٢٢:٤). (أمثال: لاهوت).

في مقابل تأكيد سفر الأمثال، أيوب والجامعة عَلَى الحياة من منطلق المعاناة والهدف عَلَى التوالي. إن الشخص أيوب، الذي قد إنتبه إلى قصر الحياة (أي ٧:٧) وعُذب بكلا من عدم عدالتها (٢١:٧) ونقص ضمناتها (٢٤:٢٢)، حتى إلى الدرجة الَّتِي لا يمكن تخيلها من تفضيل الموت (٣:١١)، يمنح حماية ضد التبسيط الشديد لربط الذي يقدمه سفر التثنية بين الطاعة والحياة المباركة. يصارع الجامعة مع خلو المعنى من الحياة، ويختم أخيرًا، "إن الكلب الحي خير من الأسد الميت" (جا ٩:٤)؛ إن وجود الحياة عَلَى الأقل يسمح لقدر من الرجاء، الأهم، أن كلا من أيوب والجامعة يرفضان أن يُبيضان الوجه المؤلم الذي للحياة، حتى الحياة المقتدرة الموصوفة في مكان أخر في ع. ق. ليست بلا صعوبات شديدة. بالإضافة إلى أن التعبير عن الإحباط وحتى اليأس لا يحصلان عَلَى إدانتهما هنا؛ فهما متفهمين وسامحين لردود أفعال البشر. (جامعة: لاهوت).

(جـ) بعيدًا عن الْمَزَامِير وأدب الحكمة، فإن الكتابات لديها القليل لتضيفه بخصوص الأهمية الاهوتية لـ חָיָה. إلا أن هناك فقرتين متأخرتين تُظهران إستخدام مثير بخصوص الأشياء غير الحية. فكلا من إستعادة مدينة مدمرة سابقًا (١أخ ١١:٨) وإعادة بناء سور حجارة متهدم (نح ٤:٢ [٣٤:٣]) يُشكل بهذا الفعل. هنا تدل חָיָה مرّة أخرى عَلَى مفهوم نوعي للكل؛ فما قد كُسر أعيد مرّة أخرى معًا.

أخيرًا، يقدم دا ١٢:٢ الصورة الأوضح للقيامة والحياة الأبدية الَّتِي يجب أن يقدمها ع. ق ورغم أن سؤال الحياة بعد الموت كان قد حصل عَلَى معالجة باهتة في ع. ق. ومن ثم، تطلب مزيداً من التوضيح في الكتابات المتأخرة، إلا أنه عَلَى الأقل كان قد وُضع الأساس الأساس.

ب. ت في سب تظهر חָיָה بأشكالها المتنوعة في تقريبًا جميع الحالات كـ ζωή، ومع ذلك، βίος الَّتِي تترجم بالضبط مع العبرية יָמִים، أيام تستخدم في كلا من أيوب وأمثال في العديد من الفقرات عندما تدل חָיָה عَلَى أجل أو طول الحياة.

في اليهودية المتأخرة، يستمر المفهوم العام للحياة المنعكس في ع. ق. ، رغم أن هناك مزيداً من الإهتمام قد أعطي للمفهوم الناشيء للحياة الأبدية (٤مكا ١٩:٧؛ ١٦:٢٥؛ ١٨:١٩). بالمثل، فإن مجموع المعاني لـ חָיָה في ل. ب. م. يقترب بشدة من المفهوم الذي للع. ق.

ع. ج *NIDNTT* 2:474-83

حياة، معيشة، تجديد: ← חיה [*hyh*] (يكون حيًّا، يعيد للحياة، يحفظ حيًّا، يجدد، #٢٦٤٩)؛ ← חֶלֶד [*heled*] (حياة، عمر، #٢٦٩٨)؛ ← יְקוּם [*yᵉqûm*] (ما يعيش، #٣٦٨٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:324-44; *THAT* 1:549-56; *TWOT* 1:279-82; R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1980; M. Dahood, "Immortality In Proverbs 12:28," *Biblica* 41, 1960, 176-81; O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, 1980; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; M. Pope, "Marginalia to M. Dahood's Ugaritic-Hebrew Philology," *JBL* 85, 1966, 455-66; G. von Rad, "'Righteousness' and 'Life' in the Cultic Language of the Psalms," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 243-66; J. F. A. Sawyer, "Hebrew Words for the Resurrection of the Dead," *VT* 23, 1973, 218-34; idem, *Isaiah*, DSB, I, 1984; C. Westermann, *The Psalms: Structure, Content and Message*, 1980; W. Zimmerli, "'Leben' und 'Tod' im Buche des Propheten Ezechiel," *TZ* 13, 1957, 494-508.

تيري إل . برينسينجير *Terry L. Brensinger*

٢٦٥٠ חָיֶה [*hayeh*]، نشط، ← #٢٦٤٩

2651 חַיָּה

חַיָּה [*hayyâ* [1]] كائنات حية، حيوان (#٢٦٥١)؛ (قا؛ أرم. חֵיוָה، #١٠٢٦٣)؛ > חָיָה [*hayâ*]، قل. يكون حيًّا (أغلب الورود)، يُستعاد، يعود إلى الحياة؛ بِيعِّل. يُحفظ حيًّا، يعود مرّة أخرى إلى الحياة؛ هِفْعِيل. يُحفظ حيًّا، يتجدد (#٢٦٤٩).

ش. أ. ق إن الاسم غير مصادق عليه بخلاف فينيقية. *hyt* والماندينة *hêwah*، كائنات حية، في حين يظهر بإستمرار الجذر חָיָה والعديد من المشتقات في اللغات السامية، بمجموعة كبيرة من المعاني المشابهة للعبرية (#٢٦٤٩).

ع. ق ١. في ع. ق يُعتبر חַיָּה هو تعبير عام يطلق عَلَى جميع أنواع الحيوانات (تك ١:٢٨، ٣٠؛ لا ١١:٢)، في الأغلب الحيوانات البرية (تك ١:٢٤ إلخ) إن مفهوم التعبير يُخصص بإضافة הָאָרֶץ أو הַשָּׂדֶה مشيرًا إلى "حيوانات الأرض" و"الحيوانات البرية" عَلَى التوالي. يظهر التعبير بإستمرار مع הָאָרֶץ، הַשָּׂדֶה أو הָרָעָה

ويشير إلى الحيوانات البرية وهي تهجم عَلَى البشر أو تدمر الأرض، وتولد كأدوات لعقاب الله عَلَى خطية البشر (إر ٢٧:٦؛ حز ١٥:١٤، ٢١؛ ٣٤:٥؛ هو ١٢:٢[١٤]؛ ١٣:٨). تظهر أيضًا مع "طيور السماء" (١صم ٤٦:١٧؛ مز ٧٩:٢؛ حز ٢٩:٥؛ ٣١:١٣؛ هو ٣:٤؛ עוֹף، كائنات طيارة #٦٤١٦).

٢. حيوانات طاهرة وغير طاهرة: يدرج لا ١١ وتث ١٤ قائمة بحيوانات طاهرة وصالحة للأكل وحيوانات غير طاهرة ومن ثم، غير صالحة للأكل. عَلَى أساس نقص أحد المعياريين، المجتر (גֵּרָה، #١٧٤٢) ومشتق الظلف، يُعتبر الحيوان حيوان غير طاهر: تعتبر الجمال (גָּמָל، #١٦٩٥)، الأرانب (שָׁפָן، #٩١٧٦)، الأرانب الوحشية (אַרְנֶבֶת #٨١٧، NIV الأرانب)، والخنازير (חֲזִיר، #٢٦١٤). بالإضافة إلى الحيوانات الَّتِي تدور حول الأرض مثل إبن عرس (חֹלֶד، #٢٧٠٠) غير طاهرة (لا ٢٩:١١)؛ ربما يتمني إلى هذه الفئة أيضًا الفئران [חֲפַרְפָּרָה # ٢٩٢٣، NIV القارض] في أش ٢٠:٢).

٣. خلال قرنين من تاريخ التفسير الكتابي تم تقديم محاولات عديدة لشرح المنطق من وراء عدم صلاحية أكل الحيوانات. يتضمن الشرح التقليدي العادات الصحية، الطقسية، وبعض أنواع التفسيرات الرمزية.

(أ) يشير Wenham إلى التفسير اليهودي الذي يرى التمييز مستبداً نوعًا ما، وأنه إختبار للطاعة (*Leviticus*, 166).

(ب) يؤكد التفسير الصحي عَلَى العناصر الضارة للحيوانات الممنوعة عَلَى صحة البشر. ومع ذلك فقد أشير إلى أنه رغم إثبات هذا لبعض تلك الحيوانات، فإن العكس قد لا يطبق إطلاقاًعَلَى الحيوانات الصالحة للأكل. بالإضافة إلى أنه لو كانت الصحة هي الإهتمام الأقصى للمشرع، فإن النباتات الضارة كان لابد أيضًا أن تدرج.

(جـ) يجادل التفسير الطقسي بأن بعض الحيوانات مثل الخنازير، ممنوعة لأنها كانت تقدم كوجبات في الديانة الكنعانية. لم يكن هذا فقط هو الجدل، لكن يمكن القول أيضًا بأن أغلب حيوانات الذبح في إِسْرَائِيل كانت تُذبح أيضًا في كنعان.

(د) يُقسم التفسير الرمزي لحد كبير إلى ثلاثة أنواع: (i) يفترض التوجه الأول أن الحيوانات الطاهرة تمثل البار بينما الحيوانات الغير طاهرة تمثل الشرير. (ii) يفترض التوجه الثاني أن الحيوانات الغير طاهرة لها علاقة بالموت والخطية. (iii) إن التوجه الثالث ممثل من قبل نظريات متعددة بناءًا عَلَى الدراسات الإنسانية، الَّتِي تأخذ البيانات الكتابية بطريقة أكثر شمولية. هذا الرأي موصوف بصورة مفصلة أدناه.

كانت M. Douglas هي أول من مهد الطريق لوجه النظر المعتمدة عَلَى علم الإنسان هذه. لقد ناقشت بأن عدم طهارة الحيوانات هذه مرتبطة بالكمال، وبأنواع معينة من التحرك: فإذا تعدى تحرك حيوان مكان سكناه المعتاد (أرض، بحر، هواء)، يعتبر إذًا غير طاهر؛ ما خلا ذلك، فهو طاهر. قالت أن التحرك الطبيعي، هو الموجود في نظام الخليقة، وعليه فإن الحيوانات البحرية تظل في البحر، إلخ. كتبت قائلاً، "إن القداسة تتطلب تعزيز الأفراد للفئة الَّتِي ينتمون إليها" (*Purity*, 53).

إن الحيوانات الأرضية الَّتِي تتفق مع معياريين، المجترة، والمشقوقة الظلف، هي طبيعية وطاهرة، في حين أن الحيوانات المحتشدة غير طاهرة، فقط بسبب تسييرها. هذا المقياس للطبيعية أو عدم الطبيعية يطبق عَلَى أنواع أخرى من عدم الطهارة العادية.

يوجد أساسًا سؤالان تفسيريان، يُعتبرا بالنسبة لبعض المفسرين واحدًا: (أ) لماذا يرتبط نقص الإجترار وشق الظلف بعدم الطهارة بالنسبة لذوات الأربع؟ (ب) هل هذه الحيوانات مدرجة بطريقة شاملة أم هي فقط توضيحية؟

يصعب شرح المنطق ذاته، لكن حاول Firmage and Milgrom أن يفعلا هذا من منطلق الغرض. بحسب Firmage الذي يرى حمية/ وجبة يهوه كمقياس للحيوانات الطاهرة (لا ٤٤:١١)، الإختلاف حول حيوانات الذبح يمكن أن يُعرف بالمعياريين. ومع ذلك، فإن Milgrom يجادل بأن المشرع في لا ١١، يأخذ حيوانات الذبح كشيء معتاد، هادفًا إلى تقليل وصول الإِسْرَائِيلين إلى الحيوانات الغير مذبوحة، بما في ذلك الصيد. كان هذا أيضًا مفهوم المشرع في تث ١٤ (تضاف حيوانات برية صالحة للأكل، مثل דִּישֹׁן [الظبي، #١٩١٣، NIV الوعل] وתְּאוֹ [الظبي، #٩٢٩٣]). يرى Milgrom ناموس الأكل كأساس أخلاقي لإسْرَائِيل القديمة، مؤدباً إِسْرَائِيل بمنعهم من العنف في قتل الحيوانات، أي، ليغرس في أذهانهم تبجيل حياة الحيوان. كلا من Firmage وMilgrom يتفقا أنه بهذين المعياريين جميع الحيوانات الغير طاهرة مستثناه من بيئة الإِسْرَائِيليين اليومية، أن الخنزير كان رجساً منذ البدء، وأن المجترة تعمد ذكرها لتجنبها. هذا ليس مختلفاً تمامًا عن Douglas، الذي فسرها بناءًا عَلَى خلفية إِسْرَائِيل الرعوية.

بالطبع، هناك شك فيما الذي كان جاء أولاً، المعيار أو العادة الَّتِي كانت موجودة من قبل، إستنتج W. Houston بناءًا عَلَى دراسته للمواد والبيئات التعبدية لمنطقة الاوبين-أن "بعض المحرمات" أو بالأحرى أنماط عامة من عادات طقسية أو غذائية هي الَّتِي جاءت أولاً" (٢٣٤)، وحاول أن يرى في لا ١١ تطور تاريخي للقوانين.

واضح أنه ليس فقط لم يتم تقديم أسبابًا مرضية للحيوانات المحتشدة، إنما ظل منشأ المعيارين غامضًا. ومع ذلك،

فرغم أن المنطق يُنبر نوعًا ما عَلَى القداسة (انظر لا ١١:٤٤)، إلا أن دافع الموت يبدو أنه في قلب أحكام لا ١١؛ الحيوانات المتوحشة (עוֹף، #٦٤١٦) غير طاهرة لأنها تحمل الجيفة، وهو العدوى بعدم الطهارة عند موت حيوانات طاهرة أو غير طاهرة.

لابد من التنبير عَلَى أنه بالرغم من أن الحيوانات الغير طاهرة كان لا يجب أن تُأكل، فهذا لا يؤثر عَلَى صلاحية أكل بعض الحيوانات (גָּמָל، # ١٦٩٥). كما لا يمكن إفتراض أن الحيوانات الغير طاهرة كانت مكروهة عاطفيًا من الإسْرَائِيليين، ربما بإستثناء الخنزير والكلب. في الواقع، كان يُنَشد بهم كمثال عَلَى حكمة الله (أي ٣٨-٤١) وكنماذج للحكمة البشرية في الأمثال.

ب. ت تترجم الـ سب في الأغلب عبر. חַיָּה أو الأرمية חַיָּה كـ θηρίον، بينما يظهر التعبير الأخير في ع. ج بصورة مكثفة في رؤ (٣٩مرة من ٤٦مرة)، مشيرًا إلى الوحوش الرؤيوية. في الأدب الرباني هناك تمييز واضح بين חַיָּה وבְּהֵמָה، تشير الأولى إلى الحيوانات البرية، في حين تشير الأخيرة إلى الحيوانات العاملة. إن صيغة الجمع חַיּוֹת تشير بصورة كبيرة إلى الكائنات السمائية (مثل؛ BTalm Hag 13a).

ع. ج يعكس ع. ج ناموس الأطعمة، محرراً المسيحيين من الفصل ما بين الطاهر والغير طاهر طالما حفظت فئات الأطعمة (أع ١٠:١٥؛ ١٥:١٠، ١٩).

حيوانات: בְּהֵמָה [*bᵉhēmâ*] (ذوات الأربع، #٩٨٩)؛ ← זָנָב [*zānāb*] (ذيل، #٢٣٨٧)؛ ← חֲזִיר [*ḥᵃzîr*] (خنزير، #٢٦١٤)؛ ← חַיָּה [*hayyâ* [1]] (حيوان، #٢٦٥١)؛ ← כֶּלֶב [*keleb*] (كلب، #٣٩٧٨)؛ ← עַכְבָּר [*ʿakbār*] (فأر، #٦٥٧٢)؛ ← צְפַרְדֵּעַ [*sᵉpardēʿa*] (ضفدع، #٧٦٣٠)؛ ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ/ بومة؟ #٧٨٨٧)؛ ← רמשׂ [*rmś*] (يزحف، يطير في مجموعات، #٨٢٥٣)؛ ← שׁרץ [*šrṣ*] (يطير بشكل جماعي، يلد، #٩٢٣٧)؛ ← תַּן [*tan*] (إبن أوي، #٩٤٧٨)؛ ← زواحف: لاهوت؛ انظر الفهرس للطيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ حمام؛ قطيع؛ ظبي؛ حشرات؛ أسود؛ دودة؛ ثعبان، إلخ.

نظيف، نقى ← ברר [*brr* [1]] (يتطهر، يبقى نقيًا، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [*zkh*] (ينقى، أن ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חף [*hap*[1]] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [*thr*] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧).

عدم طهارة، نجاسة، تلوث: ← גאל [*gʾl* [2]] (يتنجس، دنس، بقع، #١٤٥٨)؛ ← חנף [*hnp* [1]] (يصبح ملحدا، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [*tmʾ* [1]] (يصبح غير طاهر طقسيا، يُنجس نفسه، نَجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [*pig-gûl*] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; M. Douglas, "The Forbidden Animals in Leviticus," *JSOT* 59, 1993, 3-23; idem, *Purity and Danger*, 1966; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; E. Firmage, "The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness," in *Studies in the Pentateuch*, 1990, 177-208; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993; J. Milgrom, *Leviticus*, 1991; idem, "Ethics and Ritual: The Foundations of the Biblical Dietary Laws," in *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives,* 1990, 159-91; G. J. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979; idem, "Christ's Healing Ministry and His Attitude to the Law," in *FS D.* Guthrie, ed. H. H. Rowdon, 1982, 115-26.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٢٦٥٢ חַיָּה [*hayyâ* [2]]، حياة، رغبة، طمع، ← #٢٦٤٩
٢٦٥٣ חַיָּה [*hayyâ* [3]]، جيش، بيت، ← #٢٦٤٩
٢٦٥٤ חַיּוּת [*hayyût*]، أجل، ← #٢٦٤٩

2655 חיל

חיל [*ḥîl* [1]]، قل. تتمخض، يتلوى، يرتجف؛ بُولِيل تأتي ساعة المخاض بُولال تلد؛ هِفْعِيل. يرتجف؛ هُفْعَل. يرتجف؛ هِتْبُولِيل. يتلوى في خوف؛ هِيِتْبَالِيل يلحقه الذعر (#٢٦٥٥)؛ חיל [*ḥîl* [3]]، ألم (#٢٦٥٩)؛ חִילָה [*ḥîlâ*]، آلام الولادة (ترد ١. في أي ٦:١٠؛ #٢٦٦٠)؛ חַלְחָלָה [*ḥalḥālâ*]، يرتعش، يرتجف (#٢٧١٤).

ع. ق ١. إن المعنى الأساسي للفعل هو يجدل أو يتلوى في ألم. أحيانًا يقارن الألم بخبرة آلام الولادة (أش ١٧:٢٦، ١٨؛ إر ٣١:٤؛ مي ١٠:٤). ومع ذلك فإن الفعل لا يحمل نغمة الدينونة.

٢. قد يكون الله فاعل هذا الفعل (تث ١٨:٣٢؛ مز ٢:٩٠؛ أم ٢٤:٨-٢٥ [بالتضمين]). أفعال أخرى لهذا الفعل هي: سارة (أش ٢:٥١)؛ البحر (أش ٤:٢٣)؛ الحيوانات (أي ١:٣٩)؛ ومدينة (أش ٨:٦٦).

ميلاد، حبل، حمل: ← גחה [*ghh*] (يستخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [*hrg*] (تكون حاملا، تحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [*hbl* [3]] (تكون حاملا، يكدح، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*ḥîl* [1]] (في مهمة، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [*ḥsp* [2]] (ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טפח [*tph* [2]] (تحبل بأطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [*yḥm*] (تحبل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [*yld*] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [*tʾm*] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛

→ تبني: لاهوت؛ → سلاسل الأنساب: لاهوت

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

2657 חַיִל

חַיִל [*ḥayil*]، اسم. سعة، قدرة (#٢٦٥٧).

ش. أ. ق هذه الكلمة مصادق عليها تمامًا. يعني الفعل الماندائي *hil* يشدد، يزود بالشجاعة، يغلب (Eising, *TDOT* 4:349). بالنسبة إلى الاسم *hl* في أوغا. فيعني جيش، فرق عسكرية. يستشهد *HALAT* بالفعل عرب. *hail* بمعنى حصان، سلاح الفرسان، *hail* بمعنى شدة، قوة، و*hailat* بمعنى قطيع من الماعز. تعني أكد. *ellatu* قدرة، حيوية؛ أنسباء، سبط، عائلة؛ فرق عسكرية (جمع). سريانية. *haila'* تعني قدرة، جيش، (*TDOT* 4:349). ترد الكلمة أرام. الدخيلة *hi'alu, hi/ayalu* بمعنى نوع من الفرق (Eising, *TDOT* 4:348)، يوجد الاسم أيضًا في الماندينة بمعنى جيش، والأرامي القديم والفينيقية، بمعنى قدرة، فرق عسكرية، ثراء (*TDOT* 4:349).

ع. ق ترد الكلمة ٢٤٦ مرّة (*NIVEC*, 1449; *TDOT* 4:348)، ستة منهما يرد في الأجزاء أرام. (*TDOT* 4:348). إن معناها الأساسي هو القدرة، القوة (*TDOT* 4:349)، لكنها قد تطبق عَلَى أشخاص متنوعين، بما فيهم المحارب (قوي)، موظف (مقتدر)، ومالك أرض (ثري) (Kosma-la, cited by Sasson, 39).

١. ترد الكلمة في سياقات متعددة بمعنى قدرة.

(أ) عندما يكون الفأس غير حاد، فعَلَى الشخص الذي يحدها أن يبذل قدرةً أكبر (וַחֲיָלִים יְגַבֵּר، جا ١٠:١٠). كنتيجة للضعف الّتِي يصيب بداية سن الشيخوخة، يصبح حتى الرجال الأقوياء (אַנְשֵׁי הֶחָיִל، ١٢:٣) منحني الظهر. يسأل أيوب المتحير بشدة لماذا لا يصل الأغنياء فقط إلى سن الشيخوخة، إنما تزداد شدة قوتهم (גָּבְרוּ חָיִל، يتجبرون قوة، أي ٧:٢١).

(ب) ترد الكلمة دائماً في توازي مع כֹּחַ (مثل؛ تث ١٧:٨؛ كز ١٦:٣٣). في ٢أخ ١٣:٢٦، ترد חַיִל و כֹּחַ في إتصال: في وقت عُزِّيَّا كان تحت أمر قواد العائلة ٣٠٧,٥٠٠ محارب يستطيعون أن يقوموا بحرب مع الجبابرة (בְּכֹחַ חָיִל).

(ج) تستخدم الكلمة بإستمرار في إطار نشاط الله. يعطي يهوه أتباعه الأمناء قدرة. بسبب إهتمامه بمنكسري القلب والمظلومين،فإن يهوه يتدخل ليغير عدم تكافيء القوة داخل العلاقات الإنسانية (Brueggemann, 18) وذلك بأن يضمن إنكسار قسي الجبابرة بينما تمنطق المتعثرون بالقدرة (١صم ٤:٢). مقدمًا الشكر بسبب **الإنتصار** في المعركة، يحمد المرنم يهوه لأنه قد مكنه، منطقه **بالقدرة** في المعركة (٢صم ٣٣:٢٢ [تعدل، مع *BHS*, مس. מָעוּזִּי، ملجأي، إلى מְאַזְּרֵנִי، تمنطقني بالقدرة]، ٤٠ موازي لـ مز ٣٢:١٨[٣٣]، ٣٩[٤٠]). يؤكد حبقوق (حب ١٩:٣) بابتهاج إعتماده عَلَى يهوه، مصدر قوته، **الذي** يزوده بمصادر داخلية ليؤيده خلال الأوقات الصعبة وليتخطى كل عقبة (Garland, 269). يختبر الحجاج **المتحمسين** الذين يقتربون إلى أورُشَلِيم مزيد من قوة الروح (יֵלְכוּ מֵחַיִל אֶל־חָיִל، يذهبون من قوة إلى قوة) وهم يترقبون تواجدهم في حضور الله (مز ٧:٨٤[٨])، وذلك بناءًا عَلَى الترجمة المتبناه من قبل RSV; NRSV; NIV; Delitzsch, 1, 6-7; Kirkpatrick, 507-8; Oesterley, 379; Kissane, 387; Eaton, 209; Kraus, 166, 169; Eising, *TDOT* 4:354; Tate, 350, 354; Mays, 274; cf. Rogerson and McKay, 172). رغم أن بعض **هؤلاء** (مثل؛ Tate, 354) الذين يفضلون الترجمة "من **قوة** إلى قوة" يظنون أن الإشارة هي إلى الثبات وتجديد القوة **المادية**، إلا أن الإشارة عَلَى الأرجح هي إلى سكب القوة **الإلهية** الّتِي تنتج من الإيمان والتي تختلف تمامًا في الطبيعة والتأثير عن القوة الإنسانية (Weiser, 568).

موضحًا مسألة أنه حتى أعظم آلات الحرب لا يمكنها الوقوف ضد أغراض الله، يحذر المرنم من **أنه** حتى أقدر الجيوش (בְּרָב־חָיִל، مز ١٦:٣٣) لا يمكنها **أن** تخلص الملك، ومن أجل كلّ قوتها العظمى (בְּרֹב חֵילוֹ [ו])، فإن فرس الحرب هو أمل باطل للإنتصار (١٧:٣٣). إن بطلان الإعتماد عَلَى أقوي المصادر البشرية **يتقابل** هنا مع تأكيد الخلاص لأولئك الذين رجائهم وثقتهم **المطلقة** مبنية عَلَى محبة يهوه الثابتة (Mays, 151).

يمكن أن يُنجز عمل الله في العالم لا بالقوة (בְּחַיִל) (البشرية) والقدرة (בְּכֹחַ)، لكن من خلال قوة روح يهوه المُمَكنة (زك ٦:٤). يبدو أنه من المحتمل أكثر **أن** الكلمات חַיִל وכֹּחַ هنا تشير إلى مصادر القوة البشرية، القوة الديناميكية، التصميم عَلَى الغرض (Achtemeier, 124-25) بدلاً من أنهم قد يشيروا إلى القوة العسكرية **أو** الجيوش القوية الّتِي قد تدل عَلَى الإستقلال (*pace* C. L. Meyers and E. M. Meyers, 244).

في أحد النصوص (مز ١١:٥٩[١٢])، تبدو חַיִל أنها إحدى سمات الله (*TDOT* 4:355). يطلب المرنم من الله أن لا يذبح أعدائه، العمل الذي قد يعمل كتحذير قصير الأجل للأخرين، لكن أن يستخدم قوته (בְּחֵילְךָ، بقدرتك) ليجعلهم يختبرون إنقلاباً في نصيبهم.

(د) في بعض النصوص، يبدو أن الكلمة تحمل معنى القوة الرجولية/ الجنسية (Scott, 183; Whybray, 423)،

قوة الإنجاب (Labuschagne; cf. Campbell, 153-54) عندما إشترى بوعز من نعمي كل ما كان لأبيمالك، كليون ومحلون، وإشترى راعوث لتكون زوجة له، أعرب أولئك الذين كان موجودين في الإتفاق عن أملهم في أن بوعز، الذي قد يكون أكبر جيلاً من عروسه (Campbell, 154؛ انظر مع ذلك Sasson, 155, 157)، أن يُزود بقوة إنجابية (Labuschagne; cf. Sasson, 155)، أو يُظهر خصوبة (Campbell, 140)، (עֲשֵׂה־ חָיִל [ן]، حرفيًا، يصنع قدرة، أي، يصنع ببأس في عالم الإنجاب، راعوث ٤:١١)، و يُنشيء نسلاً. في أم ٣١:٣، تنصح الملكة الأم إبنها لاموئيل، ملك ماسا، أن لا يستهلك قوته (חֵילֶךָ، قوتك)، أي، حيوية الرجولة (قا؛ NEB; REB) عَلَى النساء (أم ٣١:٣). في هذه الترجمة، أن معنى الفعل عَلَى الأرجح هو أن الإفراط في الجنس يمكن أن يثلم الذهن ويُضعف الحكم السديد (Reider, 287-88). ومع ذلك، فنظرًا لوجود تناقض חַיִל، يُحتمل أن الكلمة هنا تعني الثراء، وأن الفعل يُحذر الملك من الإرضاء الجامح لنزعاته الغرامية، من أجل الإستنزاف الاحق للموارد المالية الَّتِي يجب أن تُستخدم في أغراض أخرى (McKane, 1970, 409).

(هـ) قد تستخدم الكلمة أيضًا للقوة التناسلية داخل الطبيعة، الَّتِي تنتج في إثمار وفير. تثق وحوش البرية من أن شجر التين والكرم ستعطي إثمارهم الكامل (חֵילָם، يؤ ٢:٢٢).

٢. في بعض النصوص تدل חַיִל عَلَى الإمكانية، الكفاءة، و/أو نوعية الشخصية. إن المرأة القادرة (NEB; REB) أو المرأة الكفء—أي ذات شخصية نقية—(McKane, 1970, 228, 443)، تاج لزوجها (أم ١٢:٤). إن אֵשֶׁת־ חַיִל لديها مهارة وصناعة عظيمة، وهي تساعد زوجها ليدرك إمكانياته ولكي ينال وضع ومكانة مؤثرة في المجتمع (أم ٣١:١٠) (McKane, 1970, 443). تطبق نفس هذه الألقاب—"إمرأة فاضلة" (REB)؛ "إمرأة نبيلة السمات" (NIV)—عَلَى راعوث (را ٣:١١).

٣. في ٢٣ نص (TDOT 4:350) ترتبط חַיִל بـ אִישׁ أو אֲנָשִׁים لتصف ليس فقط ذوي القدرة (مثل؛ جا ١٢:٣)، لكن أيضًا أولئك ذوي مهارات، إمكانيات، أو كفاءة خاصة. عندما وُهب لوالد يوسف وإخوته السماح بأن يستقروا في أرض جاشان، أوصى فِرْعَوْن يوسف أن يعين أية رجال ذو قدرات أو مهارات خاصة (אַנְשֵׁי־חַיִל) من بين إخوته كرؤساء مواشي ليكونوا مسئولين عن مواشيه (تك ٤٧:٦). تبع موسى نصيحة حميه، يثرون، ليعيد تنظيم الترتيبات الإدارية، معيناً كقادة علمانين ليشرفوا عَلَى الدعاوى البسيطة، رجال ذوي قدرة (אַנְשֵׁי־חַיִל) خائفي الله، وذو كمال (خر ١٨:٢١، ٢٥). عُرف أدونيا يوناثان بن أبيثار الكَاهِن كرجل جدير/ ذو بأس (١مل ١:٤٢). إنتهر إِشَعْيَاء أولئك الذين من شعبه الذين كانوا بواسل وأبطال (NIV)، في مزج المسكر (أش ٥:٢٢).

في أغلب الحالات، تكون الإشارة إلى البسالة العسكرية. من ضمن أولئك الذين أطلق عليهم لقب אִישׁ חַיִל أو אַנְשֵׁי־חַיִל كان يوناثان إبن أبيثار (١مل ١:٤٢) والجنود لابسي القرمز في جيش المتفرقين (نا ٢:٣ [٤]). أثناء حصار ربا، أوقف يؤاب أوريا عند نقطة حيث علم أن العدو كان قد وضع رجال بواسل أو فرق خبيرة (אַנְשֵׁי־חַיִל، ٢صم ١١:١٦). كان بناياهو بن يهوياداع رجل ذي بأس (تقرأ אִישׁ־ חַיִל [تُقرأ.]، عِوَضًا عن مس.בֶּן־אִישׁ־חַי)، معروفًا بكثير من الأعمال البطولية (٢صم ٢٣:٢٠؛ متوزاي ١أخ ١١:٢٢). بحسب التعداد الذي قام به داود، كان هناك ثمان مئة ألف محارب، أجسامهم قوية بحيث يستطيعوا حمل الأسلحة في إِسْرَائِيل (٢صم ٢٤:٩). إن أولئك الذين يتعرضون لصهيون، مكان سكنى يهوه، هم مشلولي الحركة، أي، شلوا من الموت (Anderson, 553) (مز ٧٦:٥ب [٦ب]).

٤. في ستة عشر جزء (TDOT 4:350) ترد חַיִל في إرتباط مع בֵּן، إبن، أو الجمع בָּנִים. إن العبارة غامضة (Gray, 476) وقد تشير إلى أولئك الأمناء والموثوق فيهم، أو أولئك الذين يمتلكون القوة، البسالة، و/ أو الإمكانية. إمتدح داود رجال يابش جلعاد لأنهم دفنوا شاول وحثهم عَلَى أن يتشجعوا (וִהְיוּ לִבְנֵי־חַיִל، أي، أن يكونوا شجعانًا، ٢صم ٢:٧). عندما مُسح ملكًا، أعطى سليمان ضمانًا بأنه إذا أثبت أخوه الأكبر أدونيا أنه رجل جدير بالإستحقاق (לְבֶן־חַיִל)، فحتمًا لن يقع عليه أي ضرر (١مل ١:٥٢). من بين أتباع الأنبياء الذين سألوا أليشع أن يسمح لهم بالبحث عن إيليا كان هناك خمسون نبي ممن كانوا أشداء (أي قادرين عَلَى التحمل [قا؛ Gray, 476]؟) (٢مل ٢:١٦). كان من بين هؤلاء الذين عُينوا كحراس عَلَى الأبواب وواجبات أخرى، رجالاً قادرين (חַיִל בְּנֵי־ [١أخ ٢٦:٧، ٩، ٣٠، ٣٢]). كان الكهنة الذين صاحبوا عزريا للهيكل لكي يقاوموا الملك عُزِّيَّا، والذين نوا القيام بالوظيفة الكهنوتية في إحراق البخور، رجالاً أشداء (٢أخ ٢٦:١٧).

في تسعة نصوص تُستخدم العبارة في الشجاعة العسكرية. يُشار إلى محاربي الأسباط بـ בְּנֵי־ חָיִל (تث ٣:١٨). لغرض الحفاظ عَلَى سبط بنيامين من الإنقراض، أرسلت الأسباط الأخرى إثني عشر من المحاربين البسلاء (قض ٢١:١٠) إلى يابيش جلعاد ليبيدوا كل سكانها مبقين أربع مئة عذراء، أعطوا كزوجات للبنيامين. أثناء الصراع الغير منقطع والمرير مع الفلسطنين، كان شاول دائمًا يبحث عن رجل ذي بأس يمكنه التجند في خدمته (١صم ١٤:٥٢). عرض شاول أن يعطي إبنته البكر، ميراب لدواد كزوجة، في مقابل خدمة داود له ببأس في المعركة (١٨:١٧).

٥. في إحدى وأربعون مناسبة (*TDOT* 4:350) تتصل חַיִל أو الجمع חֲיָלִים بـ גִּבּוֹר [قوي، مقتدر، باسل] أو الجمع גִּבּוֹרִים للإشارة إلى الشعب ذو القوة العظيمة و/ أو القدرة. يرد التعبير المركب أغلب الأحيان في سفري الأخبار (٢٥مرة [Eising, *TDOT* 4:350]).

توجد العبارة دائمًا في القرائن العسكرية للإشارة إلى المحاربين المقتدرين، تستخدم عن الأفراد (مثل؛ قض ١٢:٦ [جدعون]؛ ١١:١ [يفتاح]؛ ١صم ١٨:١٦ [داود]؛ ١مل ٢٨:١١ [يربعام]؛ ٢مل ١:٥ [نعمان]؛ ١أخ ٢٨:١٢[٢٩] [صادوق]). تستخدم عن جماعة من المحاربين (مثل؛ ٤٠:٨[رجال آشر]؛ ٨:١٢[٩] [الجاديين]؛ ٢١:١٢[٢٢] [رجال منسى]؛ ٢٥:١٢[٢٦] [بني شمعون]؛ ٣٠:١٢ [٣١] [الإفراميين]؛ ٢أخ ٨:١٧[٧] [اليهوذيين والبنياميين؛ ١٢:٢٦ [رؤساء العشائر]؛ دا ٢٠:٣ [المحاربين الذين أوصوا بربط شدرخ، ميشخ، عبدنغو وإلقائهم في أتون النار]). كما تستخدم أيضًا عن قوي محاربة بأكملها، سواء الَّتِي للملك (٢أخ ١٣:١٧ [يهوشافاط]، سبط (١أخ ٢:٥ [يساكر])، فرق مجتمعة مكونة من مجموعة أسباط (يش ١٤:١ [هؤلاء من رأوبيين، جاديين، ونصف سبط منسى]). تشكيلة من رجال حرب منتخبين نيابة عن أمتهم (٣:٨ [إِسْرَائِيل]، أو مدافعي مدينة (٢:٦ [أريحا]).

ترد العبارة أيضًا في قرائن غير عسكرية. كانت تستخدم للكهنة الذين كانوا قادرين تمامًا عَلَى عمل الخدمة في الهيكل (١أخ ١٣:٩). كان أبناء شمعيا رجال ذوي قدرة عظيمة (גִּבּוֹרֵי־חָיִל)، كانوا قد عُينوا لمراكز قيادية (٦:٢٦). ومع ذلك، فغير واضح دائماً ما إذا كانت القرينة عسكرية أم غير عسكرية. أخذ منحيم ملك إِسْرَائِيل أموالاً من الأثرياء (כָּל־ גִּבּוֹרֵי־הַחַיִל) ليدفع لتَغْلَث فلاَسِر الثالث من أجل إمتياز الإحتفاظ بعرشه (٢مل ٢٠:١٥). يظن De Vaux (70) أن التعبير كان يطبق عَلَى أولئك الذين كانوا مرتبطين بواجبات مسلحة والذين كانوا قادرين عَلَى توفير الأدوات الخاصة بهم. لدعم هذا الإقتراح يستشهد Eising (*TDOT* 4:351) ٢بمل ١٤:٢٤. ومع ذلك، فلم يذهب Eising أبعد من ذلك ليأخذ חַיִל عَلَى أنها تعني هنا ثراء أو غني، لأنه إحتفظ بالجانب الأساسي للكلمة الذي هو الجانب العسكري.

عن طريق الإستخدام المرن لـ חַיִל (قا؛ Williamson, 1982, 67)، نادرًا ما يكون من المدهش أن نرى العبارة تترجم في بعض النصوص بطرق متنوعة. في ١أخ ٢٤:٥، مثل؛ تأخذ الكلمات אֲנָשִׁים גִּבּוֹרֵי חַיִל عادة عَلَى أن لها إرتباطات عسكرية: "محاربين أشداء" (RSV; NRSV)؛ "محاربين" (Myers, 33): "محاربين شجعان" (NIV)؛ "رجال حرب شجعان" (JB)؛ "جنود بارزين" (TEV). يُفضل البعض ترجمة محايدة (مثل؛ Braun,] "رجال أشداء"؛ [NEB; REB] "رجال ذو قدرة" 70, 78، رغم أن هذا يُعرف بأنه مصطلح حربي]). ومع ذلك، يفهم Japhet (140) العبارة بصورة مختلفة ويترجم "رجال ذو ممتلكات/ مُلاك" في قائمة أسماء الكهنة الذين عاشوا في أورُشَلِيم، تأخذ الكلمات גִּבֹּרֵי חָיִל (نح ١٤:١١) دائمًا عَلَى أنها تعني ضمنًا: "رجال قادرين عَلَى حمل أسلحة" (Blenkinsopp, 321-22)؛ "رجال حرب شجعان" (RSV)؛ "رجال ذو شجاعة" Williamson,) 1985, 342)؛ " محاربين بواسل" (NRSV)؛ " محاربين شجعان" (NIV)؛ " جنود بارزين" (TEV). إعتبر البعض أمثال (Batten, 270) أنه من غير المناسب تطبيق تعبيرات عسكرية عَلَى الكهنة، وخاصة في أدائهم للطقوس والمراسم (قا؛ Ryle, 287). ومع ذلك، يشير Williamson (1985, 351-52) إلى أنه بالرغم من إعفاءهم عادة من الخدمة العسكرية (قا؛ عد ٤٧:١-٤٩)، إلا أن الكهنة كانوا يشتركون في الواجبات النشطة في ظروف إستثنائية (خر ٢٦:٣٢-٢٨؛ ١مكا ٦٧:٥). إن الترجمات الَّتِي تجلرد الكلمات من معناها العسكري تتضمن " رجال بالغين" (JB)؛ "رجال قادرين" (Fensham, 245)؛ و"رجال ماديين" (NEB; REB).

٦. علاوة عَلَى هذه المناسبات الَّتِي فيها تتصل بإما פְּקוּדִים / פְּקֻדִים أو שָׂרִים (انظر ٧ أسفل)، فتعني חַיִל جيش ٧١مرة (Eising, *TDOT* 4:351). يمكن أن تُشير إلى جيش إِسْرَائِيلي (مثل؛ شاول [١صم ٢٦:١٠؛ ٢٠:١٧]؛ جيش عُزِّيَّا (٢أخ ١١:٢٦]) أوإلى قوات أمة أخرى مسلحة (مثل؛ جيوش هدد عزر، ملك صوبة الأرامي [٢صم ٩:٨؛ ١أخ ٩:١٨]؛ جيش فِرْعَوْن نخو [إر ٢:٤٦]؛ جيش زارح الكوشي [٢أخ ٩:١٤[٨]]؛ الجيش البابلي [٢مل ١:٢٥، ٥، ١٠؛ أر ٢:٣٢؛ ١:٣٤، ٧، ٢١؛ ١١:٣٥؛ ١٠:٣٧-١١؛ ٣:٣٨؛ ١:٣٩، ٥؛ ٢٢:٤٦؛ ٨:٥٢، ١٤؛ حز ١٨:٢٩-١٩]؛ القوي البطلامية [دا ٧:١١، ١٠، ٢٥]). إن حقيقة ذكر חַיִל أحيانًا بجانب الفرسان والمركبات (خر ٩:١٤؛ ١مل ١:٢٠، ٢٥؛ ٢مل ١٤:٦-١٥؛ عز ٢٢:٨؛ أش ١٧:٤٣) يقترح أن الكلمة تشير أساسًا إلى المشاة والمعسكرين (*TDOT* 4:352).

بتقسية قلب الحاكم المصري، سعى يهوه لإحداث سلسلة من الأحداث الَّتِي ستؤدي إلى مجده فوق فِرْعَوْن وكل جيشه (خر ٤:١٤). سعى الجيش المصري وراء الإِسْرَائِيليين وأدركوهم عند الحيروث (٩:١٤). ليتمجد فوقهم، قرر يهوه أن يُقسي قلوب المصريين لكي يتأكد من أن جيشهم سيلحق بالإِسْرَائِيلين وهم عابرين عبر البحر (١٧:١٤)، عندما تراجعت المياه، غطت مركبات وفرسان (أو "و" [RSV]) كل جيش فِرْعَوْن (כֹּל חֵיל פַּרְעֹה [לְ])، الَّتِي سعت وراء الإِسْرَائِيليين في البحر (٢٨:١٤). ألقى يهوه بجيش فِرْعَوْن في البحر (٤:١٥). كان عَلَى إِسْرَائِيل

أن تحب وتطيع يهوه، مدركة أعمال خلاصه العظمية نيابة عنها، بما في ذلك ما فعله بجيش فِرْعَوْن (צָרַיִם וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵילָם، تث ١١:٤).

في الربيع، قاد يؤاب القوي المسلحة (חֵיל הַצָּבָא אֶת־) وإنتقم من مدينة العمونيين (١أخ ٢٠:١). إنتهر حناني الرائي آسا، الذي بسبب تفضيله التآمر مع بنهدد بدلاً من الإعتماد عَلَى يهوه نتج عنه هروب ملك أرام (٢أخ ١٦:٧)، ذَكَر حناني آسا أنه وبالرغم من أن الكويشين واللوبيين كان لديهم جيشاً ضخماً (הָיוּ לְחַיִל לָרֹב، كانوا جيشاً كثيرًا [٢أخ ١٦:٨])، ذي أعداد غفيرة من المركبات والفرسان، إلا أن يهوه كان قد إتكال الملك عليه بإعطاء جيشه نصرة عَلَى هذه القوي العدائية. لكي يقوي يَهُوذَا عَلَى إسرئيل، أقام يهوشافاط جيوش (וַיִּתֶּן־חַיִל) عَلَى كل المدن المحصنة في الأرض (١٧:٢).

صعد بنهدد ملك أرام/ سوريا، مع جيشه وإثنين وثلاثين قادة أخرون وقواتهم ليحاصروا السامرة (١مل ٢٠:١). إن الجيش الذي تبع غلمان رؤساء المقاطعات هجموا بنجاح عَلَى قوي بنهدد ملك أرام (١٩:٢٠). بعد هذه الهزيمة المخططة إلهياً، إقتنع ملك أرام بكلام مشيريه بأن يستبدل الجيش الذي كان قد فقده (٢٠:٢٥). إن الجيش العظيم (חַיִל כָּבֵד [ح]، ٢مل ٦:١٤) الذي أرسل بواسطة ملك أرام إلى دوثان لأسر أليشع كان قد حاصر المدينة (ع.١٥). رُفع حصار الأراميين للسامرة عندما أحدث يهوه صوت مركبات، خيول، وجيش عظيم، مما جعل جيش أرام يهرب في رعب، قانعين بأن ملك إِسْرَائِيل إستأجر قوي حثية ومصرية للهجوم عليهم (٢مل ٧:٦). عندما ترك الشعب يهوه، عاقبهم بدفع جيشهم العظيم جدًا (לְרֹב מְאֹד חָיִל، ٢أخ ٢٤:٢٤) إلى يد الجيش الأرامي الصغير (٢٤:٢٣-٢٤).

كان تحت قيادة ٢,٦٠٠٠ من رؤساء الأباء أثناء حكم عُزِّيَا جيشاً من (חֵיל צָבָא) ٣٠٧,٥٠٠ من المحاربين (١٣:٢٦). أرسل ملك سوريا/ أرام ربشاقي من لاخيش إلى الملك حزقيا في أُورُشَلِيم بجيش كثير أو قوي (בְּחֵיל כָּבֵד، ٢مل ١٨:١٧؛ متوازي أش ٣٦:٢). حاصر جيش ملك بابل أورُشَلِيم في السنة العاشرة من حكم صدقيا، أي، ٥٨٧ ق. م. (إر ٣٢:٢). عند سماع خروج جيش فِرْعَوْن من مصر، إنسحب البابليون الذين كانوا محاصرين أورُشَلِيم من المدينة (إر ٣٧:٥، ١١). لكن جيش فِرْعَوْن القدير سيثبت عدم منفعته لصدقيا ضد البابليين (إر ٣٧:٧؛ حز ١٧:١٧). إن الجيش المصري الغادر سيودع في قسم خاص من العالم السفلي المحفوظ لأولئك الغير مختتنين وأولئك الذين ماتوا ميتة مخزية، عنيفة، و/ أو قبل الأوان (حز ٣٢:٣١).

في حضرة أتباعه والجيش (أو محتمل، النبلاء [قا؛ Alt. مستشهدًا بـ Eising, *TDOT* 4:352])، سخر سنبلط من اليهود الذين كانوا يعيدون بناء أسوار أورُشَلِيم (نح ٢:٤[٣:٣٤]). كان عزرا خجلاً من طلب حماية عسكرية من الملك لرحلته إلى يَهُوذَا، لأنه كان يخشى إذا فعل هذا فقد يُشَك في قدرة الله في الدفاع عن عابديه (عز ٨:٢٢). عندما يُستأصل جيش جوج العظيم (חַיִל רָב [ح]، حز ٣٨:١٥)، الذي سيأتي ليضطهد إِسْرَائِيل بواسطة يهوه، سيعتبر الذبح ذبيحة لمجد الله (Zimmerli, 297; May and Metzger, 1051). كان الجيش (أيضًا مس.; NEB; NRSV; Baldwin, 57; cf. TEV)، أو رؤساء الجيش (أيضًا RSV; JB)/ ضباط الجيش (Paton, 127; Moore, 5-6 ,1)/ رؤساء الجيش (NIV)، حاضرين في الإحتفال الذي أقامه الملك أحشويريش (أس ١:٣ [كما أشار Clines, 276، تم إقتراح أن כָּבֵד تشير هنا إلى طبقة الأسر النبيلة مادي وفارس ذات المستوى الرفيع؛ هناك إقتراحات أخرى مقدمة من قبل Moore, 5-6]). بحسب الحكم المقرر من قبل مردخاي في اسم الملك، سُمح لليهود أن يدافعوا عن أنفسهم وأن يبيدوا أي قوي مسلحة يمكن أن تعتدي عليهم (٨:١١). بحسب الملاك المفسر، سيخرج فرع (بطليموس الثالث إيورجيتس) ضد الجيش وسيدخل حصون ملك الشمال (دا ١١:٧ [ملك الشمال الذين هم السلوقيين]).

عندما تتصل بـ חַיִל، جيش (/ חֵיל צָבָא חֵיל הַצָּבָא)، يكون المعنى جيش قوي (انظر ١أخ ٢٠:١ [جيش داود بقيادة يؤاب]؛ ٢أخ ٢٦:١٣ [أولئك تحت قيادة رؤساء العشائر]).

٧. في بعض الفقرات، تتصل צָבָא بـ / פְּקֻדִים פְּקוּדִים لتشير إلى قواد الجيش. كان موسى غاضبًا من قواد الجيش (פְּקוּדֵי הֶחָיִל، عد ٣١:١٤) لأنهم إستبقوا نساء المدينانين أحياءاً. تعاون قواد الجيش (פְּקֻדֵי הַחַיִל) مع يهوياداع الْكَاهِن في المؤامرة ضد عثليا (٢مل ١١:١٥؛ متوازي ٢أخ ٢٣:١٤).

تستخدم الكلمة أيضًا في الإرتباط بـ שָׂרִים لتشير إلى رؤساء الجيش. أمر داود يؤاب ورؤساء الجيش (חַיִל שָׂרֵיהֶן) أن يقوموا بإحصاءاً (٢صم ٢٤:٤ [قا؛ ع.٢]). كنتيجة للرشوة الَّتِي قدمها آسا، غير بنهدد ملك أرام توجهاته، غادراً بعبشا ومرسلاً رؤساء جيوشه (חֲיָלִים שָׂרֵיהֶן) ضد مدن إِسْرَائِيل (١مل ١٥:٢٠؛ متوازي ٢أخ ١٦:٤). عندما وصل النبي الصغير الذي أرسل بواسطة أليشع ليمسح ياهو ملكا عَلَى إِسْرَائِيل إلى راموت جلعاد، وجد رؤساء الجيش جالسين معًا (٢مل ٩:٥). بحسب المؤرخين، أقام منسى رؤساء الجيش (שָׂרֵי־חַיִל) عَلَى كل مدن يَهُوذَا المحصنة (٢أخ ٣٣:١٤). عندما سمعوا أن جدليا عُين حاكمًا عَلَى الأرض، جاء جميع رؤساء القوات

(כָּל־ שָׂרֵי הַחֲיָלִים [٢مل ٢٣:٢٥؛ إر ٤٠:٧]) ورجالهم الذين بقيوا في المدينة المفتوحة إلى مصفاة ليناقشوا المستقبل. فيما بعد، جاء جميع رؤساء القوات إلى المدنية المفتوحة مع يوحنان ورؤساء الجيش، الذين عند سماعهم بالأعمال الغادرة الذي إقترفها، حاربوا ضد اسماعيل وأنقذوا الشعب الذين أسروا من مصفاة (٤١:١١-١٦). سأل جميع الرؤساء مع يوحنان وعزريا، إِرْمِيَا أن يتشفع نيابة عنهم وأن يخبرهم بمشيئة الله بخصوص ما يجب أن يفعلوه وأين سيذهبون (٤٢:١-٣). بعد عشرة أيام، جاءت كلمة الرب إلى إِرْمِيَا، وإستدعى يوحنان وجميع رؤساء القوات لينقلها لَهم (٤٢:٧-٨). ومع ذلك، فإن يوحنان ورؤساء القوات، معًا مع أتباعهم، لم يطيعوا صوت الرب ليبقوا في يَهُوذَا، إنما ذهبوا إلى مصر (إر ٤٣:٤،٧؛ قا؛ ٢مل ٢٥:٢٦). عندما سافر نحميا إلى يَهُوذَا، أصطحب بواسطة قواد وفرسان جيش أرتحشستا (نح ٢:٩).

٨. يمكن أن تشير חַיִל إلى مجموعة كبيرة من الناس. إن أنفاس الحياة الّتِي يهبها يهوه تنعش الجثث (السبي)، تجعلهم يقفون (رمزًا لإستعادة اليقظة الحيوية [Zimmer-li, 262])، جيش عظيم جدًا جدًا (גָּדוֹל מְאֹד־מְאֹד חָיִל، حز ٣٧:١٠). يبدو أن الكلمة تستخدم عن حاشية كبيرة لا تحتاج بالضرورة لأن تكون عسكرية في طبيعتها. في زيارتها لسليمان، وصلت ملكة سبأ إلى أورُشَلِيم بقافلة كبيرة (בְּחַיִל כָּבֵד מְאֹד، ١مل ١٠:٢؛ متوازي ٢أخ ٩:١ [هذه الترجمة تُفضل عَلَى الأرجح عن الّتِي لـ JB: "غنى هائل"]). يفعل الله كما يشاء في جند السماء (دا ٤:٣٥[٣٢])، الّتِي قد تكون إشارة إلى النجوم (قا؛ Col-lins, 231) لكن عَلَى الأرجح ملائكة، كانت ترتبط بشدة بالنجوم (Eising, *TDOT* 4:355).

٩. دائمًا، تعني חַיִל ثراء، غنى، كما هو مثبت من الحالات الّتِي تستخدم فيها في توازي مع كلمة أخرى لتعني ثراء (תְּמוּרָה، تبادل/ تجارة [أي ٢٠:١٨]؛ רְכֻלָּה تجارة/بضائع [حز ٢٨:٥]؛ הָמוֹן، ثراء/وفرة [١٩:٢٩]؛ אוֹצָרֹת، كنوز [أش ٣٠:٦؛ إر ١٥:١٣]).

ترد الكلمة بمعنى ثراء في النصوص الّتِي تتعامل مع العلاقة الشخصية، وخاصة العلاقات الدولية. أرسل سياسي يَهُوذَا غناهم (חֵילֵהֶם) إلى مصر في محاولة لإلتماس الدعم ضد آشور (أش ٣٠:٦). في كثير من ورودها، تعني الكلمة بصفة خاصة غنيمة. إنتقم شمعون ولاوي من إغتصاب أختهم دينا بقتلهم المغتصب شكيم وأباه حامور معًا مع جميع الذكور الأحياء الذين في نفس المدينة (تك ٣٤:٢٥-٢٦)، سالبين ثرواتهم (וְאֶת־כָּל־חֵילָם، تك ٣٤:٢٩)، وأخذين للسبي جميع نسائهم وأطفالهم. عندما هزم الإِسْرَائِيليون مديان، أخذوا كغنيمة جميع الماشية، القطعان، والبضائع (וְאֶת־כָּל־חֵילָם، عد ٣١:٩).

إن حقيقة إدراج חַיִל في عد ٣١:٩ مع النساء والأولاد، الماشية والقطعان يقترح أن الكلمة تشير إلى المال، الطعام/ والسلع المنزلية (*TDOT* 4:353).

جاء تأكيد إِشَعْيَاء الثالث لأحاز المتذبذب، المُهدد من قبل التحالف الأرامي-الإفرامي، في شكل اسم أعطيَ لإبن النبي. مهير شلال حاش بز (الغنيمة السريعة، الفريسة المستعجلة [أش ٨:١-٤])، الذي كان عليه أن يكون علامة حية عَلَى صحة نبوات أبيه (Kaiser, 111). قبل أن يستطيع الطفل أن ينطق ألفاظ متماسكة، تُحمل ثروة (חֵיל) دمشق وغنمية السامرة قدام ملك آشور (ع.٤). ملك آشور أداة الرب في الخراب، الذي كان هو أيضًا بدوره أن يعاقب لتعجرفه وكبريائه المتعالي، افتخر بأنه قد سلب الشعوب من أجل ثرواتهم بطريقة سهلة كأن يزيل أحد بيضاً من العش (١٠:١٤). حذر يهوه الشعب من أنه سيعطي ثرواتهم كغنيمة من أجل كل خطاياهم (إر ١٥:١٣ [انظر Carroll, 328-29, and McKane, 1986, 344-50]، للطرق المختلفة الّتِي يُفسر بها ع.١٤-١٥). إتهمت أدوم بأنها سلبت بضائع شعب الرب في وقت بلائهم (عوبديا ١٣). يؤكد لأورُشَلِيم، أنه عن طريق التشديد الإلهي، ستخضع شعوب كثيرة وتُحرم مكاسبهم (בִּצְעָם) الظالمة وثرواتهم (וְחֵילָם) للرب (مي ٤:١٣). في الزمن الأتي، سيقوم الأجانب بأعمال إِسْرَائِيل الشاقة ويدعمونها بينما سيصبح اليهوذيين كهنة للرب ويأكلون ثروات (חֵיל גּוֹיִם، أش ٦١:٦) الأمم ويتمجدون عَلَى غناهم (וּבִכְבוֹדָם، ع. ٦). في اليوم الذي سيصبح فيه يهوه ملكا عَلَى كل الأرض، سيضرب كل الشعب الذي يشن حربًا ضد أورُشَلِيم وتُجمع ثروة كل الأمم المحيطة (زك ١٤:١٤).

هناك جدل في بعض النصوص حول ما إذا كانت الكلمة تعني ثروة أم لا. إن وصف بوعز كـ גִּבּוֹר חַיִל (را ٢:١) يعني عَلَى الأرجح أنه كان رجل ثري (أيضًا RSV; NRSV; JB; NEB; REB; TEV). ومع ذلك، يُفضل (84, 90; cf. Sasson, 40) الترجمة الغامضة "رجل مادي" عَلَى أساس أنها ليست متنافرة مع المعاني المختلفة للمصطلح العبري (قا؛ NIV، رجل ذو منزلة محترمة)، وترجمة Sasson (38) "حائز عَلَى ملكية".

إن الثروة هي عطية من الله (تث ٨:١٧-١٨؛ قا؛ عد ٣١:٩؛ أش ٦١:٦). ومع ذلك، فإن الإِسْرَائِيلين يحذرون من خطورتها الكامنة. من الخطأ أن يوضع قلب الإنسان عَلَى الغنى، لأن الأمان الحقيقي يُمنح بواسطة الله فقط (مز ٦٢:١٠[١١]). بالإضافة إلى أن الموت يفصل الأثرياء عن غناهم (٤٩:١٠[١١]). عن طريق ذكائه الفطن، جمع ملك صور لنفسه ثروة (עָשָׂה [يعمل، يصنع] مع חַיִל، حز ٢٨:٤) وزودها (هِفْعِيل لـ רָבָה [يكون، يصبح كثيرًا، كثير، عظيم] مع חַיִל، ع.٥)، لكن بسبب ثقته المتجاسرة

و تأليهه لذاته (ع. ٢، ٦، ٩)، سوف ينتهي بنهاية مخزية (ع. ٧-١٠). إن التجاسر هو بالتأكيد أحد مخاطر النجاح. أدرك أيوب أنه فرحه بثروته العظيمة كان فعلاً ضد مشيئة الله (أي ٣١:٢٥). بالنسبة للإسرائيليين، إن الترياق إلى الرضا بفعل فقدان الذاكرة المهمل، والمساوي للعصيان، هو التذكر المخلص (Craigie, 184-85). لابد أن يتذكروا دائمًا أن يهوه هو الذي يعطيهم القوة لصنع الثروة، ولابد أن لا يفتخروا بجسارة بحصولهم عَلَى غناهم (يستخدم الفعل עָשָׂה [يعمل، يصنع] في ترادف مع חַיִל) تمامًا من خلال مجهودهم الخاص (تث ٨:١٧-١٨). سوف تسلب بضائع أولئك الغير مبالين بيهوه (صف ١:١٣).

كيف نستطيع تعليل النجاح المادي للأشرار؟ يصف أليفاز كيف أن الحمقى يعانون كل أنواع الكوارث، بما في ذلك إشتفاف الأخرين ثرواتهم (أي ٥:٥). يؤكد كلا من أليفاز (١٥:٢٩) وصوفر (٢٠:١٥) أن ثروة الشرير لن تدوم، ويعطي صوفر ضمانًا بأن الشرير لن يحصل عَلَى أية فرح من مكاسب (تقرأ בְּחַיִל، *BHS*، بدلاً من مس. כְּחַיִל) تجارته (أي ٢٠:١٨). بحسب أم ١٣:٢٢، تُذخر ثروة الخاطيء للبار. لكن رغم هذه التأكيدات، إلا أن أحد عدم المساواة الواضحة في إدارة الله للعالم تظل حقيقة أن الشرير يستمر في الإزدهار وفي تكديس الثروة من خلال الجرائم الَّتِي يرتكبها (مز ٧٣:١٢).

١٠. أحيانًا تستخدم חַיִל مع حالة القوة. كان بوعز مستمتعاً بأن يصنع ببأس في عالم الإنجاب (חַיִל עֲשֵׂה־ [ן]، راعوث ٤:١١). أخبر بلعام الملك المؤابي بالاق، أن مُوآب وأدوم سوف تجرد من ملكيتها في حين أن إسْرَائِيل سوف تصنع ببأس (עֹשֶׂה חָיִל، عد ٢٤:١٨)، تحصل عَلَى نصرة، أو تكون منتصرة (قا؛ ,Delitzsch 227; Campbell, 153; Bratcher and Reyburn, 991). عندما تقلد الملوكية، حارب شاول ضد كل أعدائه من جميع الجهات وصنع ببأس (וַיַּעַשׂ חָיִל، ١صم ١٤:٤٨)أي صنع أعمال عظيمة من الشجاعة (JB)، أحرز نصرة، أو كان منتصراً. صلى من أجل الخلاص من أعدائه، يؤكد المرنم بثقة أنه مع الله، سوف تصنع إسْرَائِيل ببأس (חַיִל נַעֲשֶׂה־، سوف نصنع ببأس، أي، ننتصر، نحرز النصرة [NIV]، أو نصنع أعمالاً باسلة [Anderson, 446])، بما أن الله هو الذي يسحق أعداء شعبه (مز ٦٠:١٢[١٤]؛ مواز ١٠٨:١٣[١٤]). مقدمًا الشكر لله لأجل خلاصه من هؤلاء الذين كانوا يدفعونه بشدة، يُعلن المرنم بإبتهاج أن يد يهوه اليمنى صانعة ببأس (עֹשָׂה חָיִל، ١١٨:١٥، ١٦)، أو تحرز الإنتصار (قا؛ ,Delitzsch, 222; Dahood 155). إن الزوجة الخائفة الله ذات شخصية إستثنائية تفوق نساء كثيرات عملنا فضلاً (עָשׂוּ חָיִל، أم ٣١:٢٩).

١١. في بعض النصوص يكون المعنى الدقيق لـ חַיִל غير مؤكد. مثل؛ تترجم الكلمات בְּיוֹם חֵילֶךָ في مز ١١٠:٣ بطرق متنوعة: "في يوم القوة" (AV)؛ "في يوم قوتك" (REB)؛ "في يوم قوتك" (Kraus, 344)؛ "في يومك القوي" (Allen, 79)؛ "في يوم جندك" (C. A. and E. G. Kirkpatrick,) (Briggs, 373, 377)؛ "في يوم إحتشادك" (Buttenwieser, 794)؛ "في يوم إحتشادك لجيشك" (667)؛ "في اليوم الذي تقود فيه جنودك" (RSV)؛ "في اليوم الذي تقود فيه قواتك" (NRSV)؛ "في اليوم الذي تحارب فيه أعدائك" (TEV)؛ "في يوم الميدان" (Delitzsch, 183)؛ "في يوم غزوك" (Dahood, 112)؛ "في يوم معركتك" (NIV)؛ "في يوم ميلادك" (Johnson, 131; Eaton, 262) [ينطق الكلمة חִילֵךְ، أي قل. مصدري. مضاف إليه لـ חִיל، إنطلاق، إلتفاف، مع لاحقة)؛ " في يوم ميلادك" (Oesterley, 462; Kissane, 510-12) [تقرأ חוֹלְלֶךָ])؛ "عند الميلاد" (NEB)؛ "في اليوم الذي وُلدت فيه" (JB). إقتراحات أخرى مدرجة بواسطة Bratcher and Reyburn (949-50).

في تث ٣٣:١١، تُفهم חֵילוֹ من قبل البعض عَلَى أنها تشير إلى القدرة، الإمكانية، أو الجدارة: "قوته" (NEB; REB)؛ "قدرته" (Craigie, 395)؛ "مهاراته" (NIV; cf. Driver, 402: "أي، قدرته عَلَى إطلاق بفاعلية الحق المقدس...")؛ إنجازاته (قا؛ Merrill, 440)؛ قدرته أو فاعليته وبالتالي خدمته (Smith, 368)؛ "جدارته" (JB). أخرون (مثل؛ Mayes, 404) يجعلونها تشير إلى النجاح المادي؛ ممتلكاته (Robinson, 238)؛ " مادياته" (RSV; NRSV; *TDOT* 4:353).

ب. ت ترد الكلمة חַיִל بمعني جيش [محيط، حامي]؛ قدرة، صحة. يوجد الفعل חִיל أيضًا بمعنى (في بَعِل.) يشدد؛ يخدم؛ (في itp.) يكون متشدداً؛ يتحرك للحرب، يجتمع معًا. تستخدم الكلمة חֵילָא חַיִל كصفة (قوي) وكاسم (قدرة؛ جيش، جند؛ خدمة) (Jastrow 1:454-56).

قوة، قدرة: ← אָבִיר [*'ābîr*] (قوي، جبار، #٥١)؛ ← אוֹן [*'ôn* [1]] (القوة المولدة، قدرة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [*'ayil* [1]] (رجل القوة، #٣٨٠)؛ ← אֵל [*'ēl* [4]] (قدرة، قوة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [*'mṣ*] (يكون قويًا، يشدد، يتفوق عَلَى، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [*'āpîq* [2]] (قوي، #٦٩٣)؛ ← אשש [*'šš*] (يتشجع، #٨٩٩)؛ ← גבר [*gbr*] (ينجز، يتفوق، ينتفخ، يرتفع، يكون قويًا، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [*dōbe'* [2]] (شدة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [*zimrâ*] (قدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [*ḥzq*] (يكون قويًا، يغلب، يدعم، يستولى، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [*ḥayil*] (سعة، قوة، خاصية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [*ḥāsōn*] (قوي، #٢٨٩١)؛ ← יכל [*ykl*] (يقدر، يحتمل، ينتصر، يغلب، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [*ysr* [2]] (يشدد، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [*kabbîr*]

(قوي، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [*kōaḥ* [1]] (قدرة، قوة، إمتلاك/ وسائل، #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [*kelaḥ* [1]] (نضوج، ممتليء بالحيوية، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [*me'ōd*] (قوة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [*ma'amāṣ*] (جهد، #٤٤١٠)؛ ← נשׂג [*nśg*] (يدرك، يقدر عَلَى أن، يتحمل، يظهر، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [*'zz*] (يكون قويًا، يتحدي، يظهر خزيا، #٦٤٥١)؛ ← עצם [*'ṣm* [1]] (يكون شديدا، واسع، عديد، يكون قويًا، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [*tqp*] (يغلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:348-55; E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interp, 1986; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; J. G. Baldwin, *Esther: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1984; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, 1961; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; R. L. Braun, *I Chronicles*, WBC, 1986; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, Interp, 1990; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; E. F. Campbell, *Ruth: A New Translation With Introduction, Notes, and Commentary*, AB, 1975; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; M. Dahood, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III*, K-D, 2d ed., 1885; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1983; D. D. Garland, "Habakkuk," in *BBC*, 1972, 7:245-69; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d ed., 1970; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, 1993; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1967; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; C. J. Labuschagne, "The Crux in Ruth 4:11," *ZAW* 79, 1967, 364-67; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; H. G. May and B. M. Metzger eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Psalms*, Interp, 1994; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; C. A. Moore, *Esther: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1971; J. M. Myers, *I Chronicles: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, ICC, 1951; J. Reider, "Etymological Studies in Biblical Hebrew," *VT* 4, 1954, 276-95; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua*, CB, 1907; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 51-100*, CBC, 1977; H. E. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah With Introduction, Notes and Maps*, CBSC, 1893; J. M. Sasson, *Ruth: A New Translation With a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, TBS, 1989; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, CBSC, 1918; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2d ed., 1968; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; idem, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48*, Hermeneia, 1983.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

2658 חֵיל

חֵיל [*êl̬h*]، اسم. متراس، سور (#٢٦٥٨).

ش. أ. ق يحتمل أن تكون لها علاقة بالحثية *hi/e/la*، سياج، ساحة، هالة.

ع. ق ١. يرد الاسم חֵיל ٩مرات في القرائن التاريخية، النبوية، والترتيلية/ المزمارية. إن الجذر חֵיל هو جذر غامض، ذو علاقة إما חול، يرقص، يلف (#٢٥٦٥)، أو عَلَى الأرجح بـ חוּל، يكون ثابتًا، يتحمل. عادة ما يكون المتراس أو الحصن هو سد يوضع مقابل السور تمامًا لكن مميز عنه، رغم أنه متصل بالسور. ومع ذلك فنجد المتراس (חֵיל) والسور (חוֹמָה) متوازيان شعريًا في أش ١:٢٦؛ مر ٢:٨؛ ونا ٣:٨، لكن في مز ١٢٢:٧

و٤٨:١٣[١٤] تتوازي مع אַרְמוֹן، قلعة، قصر. كل هذا يشارك في مفهوم الحصون ويأخذ معنى لاهوتي من هذه العلاقة. لاسم חֵיל وظيفة إستعارية: ومع ذلك ففي الفقرة الواردة في ناحوم يعمل النهر كمتراس وسور.

٢. يترجم الاسم חֵיל سور/ أسوار في ١مل ٢١:٢٣ ومز ٧:١٢٢، تشير الأولى إلى دم إيزابل الَّتِي ستلحثه الكلاب من عَلَى السور.

ب. ت يرد الاسم חֵיל في وثائق جماعة الـ ل. ب. م.، فحب. نظح.; كم.; نج.; 1Q49; 4QpNah; و وثص..

حصن، قلعة، تل الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [$'armôn$] (قلعة، #٨١٠)؛ ← בִּירָה [$bîrâ$] (قلعة، الأكروبوليس [الجزء الأعلَى المحصن من مدينة إغريقية]، #١٠٧٢)؛ ← בצר [$bṣr$ 3] (يتعذر دخوله، #١٣٠٧)؛ ← דָּיֵק [$dāyēq$] (تل الحصار، #١٩١١)؛ ← חֵיל [$ḥêl$] (متراس، #٢٦٥٨)؛ ← מִלּוֹא [$millô'$] (سطح بيت، #٤٨٦٤)؛ ← מִסְגֶּרֶת [$misgeret$] (حصن، سجن تحت الأرض، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛ ← מְצָד [$m^eṣād$] (حصن، #٥١٧١)؛ ← מָצוֹר [$māṣôr$ 2] (حصن، مدينة محصنة، #٥١٩٠)؛ ← סֹחֵרָה [$sōḥērâ$] (متراس، #٦٠٨٩)؛ ← סֹכֵךְ [$sōkēk$] (ستر نقال كان المحاصرين يستخدمونه عند الهجوم، #٦١١٦)؛ ← צְרִיחַ [$ṣ^erîaḥ$] (القبو، قنطرة، حفرة، حصن، #٧٦٦٣)؛ ← שׂגב [$śgb$] (يكون مرتفعاً، محصناً، محمياً، #٨٤٣٥)؛ ← حصن: لاهوت

البيبلوجرافيا

K. J. Cathcart, *Nahum in the Light of Northwest Semitic*, 1973, 133-34; C. Rabin, “Hittite Words in Hebrew,” *Or* 32, 1963, 120.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

2659	חִיל

חִיל [$ḥîl$ 3]، اسم. ألم، آلام (#٢٦٥٩)؛ חִילָה [$ḥîlâ$]، اسم. ألم (#٢٦٦٠)؛ חַלְחָלָה [$ḥalḥālâ$] ألم، ألم مبرح (#٢٧١٤)؛ < חִיל [$ḥîl$ 1]، قل. تتمخض، يتلوى، يرتجف؛ بُولِيل. تأتي ساعة الولادة؛ بُولال تلد؛ هِفْعِيل. يجعله يرتعش؛ هِتْبُولِيل. يتلوي في خوف؛ هيتبَلّيل. يُغلب بالذعر (#٢٦٥٥).

ش. أ. ق يظهر الجذر חִיל في الكنعانية، أوغا.، وفينيقية.، دائمًا في إتصال مع יָלַד، تلد؛ تلك هي العادة دائمًا مع أكد.، حيث تستخدم بيانيًا، كما في ع. ق ترد في قمران للكوارث المسيانية (كم.3:8).

ع. ق ١. يرد الاسم חִיל ٦مرات—عن ألم إِسْرَائِيل (إر ٢٤:٦؛ ٢٣:٢٢)، شعوب أخرى (إر ٤٣:٥٠)، وملوك أجانب (مز ٦:٤٨). يرد الاسم חִילָה مرّة واحدة—عن ألم أيوب (١٠:٦). يرد الاسم חַלְחָלָה ٤مرات—عن ألم إِسْرَائِيل (٣:٢١) وشعوب أخرى (حز ٤:٣٠، ٩؛ نا ١٠:٢). ترد هذه الأسماء دائمًا في صيغة المفرد، بينما ترد المترادفات חֲבָלִים وצִירִים، وغزات الولادة (١صم ١٩:٤؛ أش ٨:١٣؛ ٣:٢١؛ دا ١٦:١٠؛ قا؛ צָרַר [هِفْعِيل.] في إر٤١:٤٨؛ ٢٢:٤٩) في الجمع؛ مما يقترح أن الجذر חִיל هو أكثر شمولاً، لـ צִיר وغزات الولادة (جمع) انظر ١صم ١٩:٤؛ أش ٨:١٣؛ ٣:٢١؛ دا ١٦:١٠ (#٧٤٩٦). لـ חֲבָלִים انظر חֵבֶל، ألم، وغز (#٢٤٧٧).

تستخدم هذه الأسماء دائمًا بطريقة بيانية وسلبية (فيما عدا في خر ١٤:١٥؛ أش ١٣:٢١)، دائمًا عن الرعِدّة الغير محكمة والألم إثرالسماع عن حضور الله الذي يولد الرهبة (خر ١٤:١٥؛ مز ٦:٤٨) أو الدينونة (إر ٢٤:٦؛ ٢٣:٢٢)، الذي لا يقدر أن يقف أمامه المتكبر والشرير. كما تصف أيضًا رد فعل النبي أمام الدينونة الإلهية (أش ٣:٢١ قا؛ إر ١٩:٤) ألم أيوب القاسي (١٠:٦).

٢. يشير الفعل חִיל (٤٧مرة) لأي مرحلةٍ من مراحل عملية الولادة (أش ١٧:٢٦)، بنوبات الألم الَّتِي لا يمكن السيطرة عليها عن وعي، الَّتِي أثنائها تتلوى المرأة في ألم، معبرة عن الألم القاسي، والتأوهات. ومن ثم فإن الجذر يوظف جيدًا ككناية عن الألم أو معاناة الأفراد (مز ٤:٥٥[٥])، الشعوب (إر ٣١:٤)، البشر (مز ٤:٩٧)، والأخرة (أي ٥:٢٦)، وحتى الله (أش ٧:٦٦-٨؛ قا؛ تث ١٨:٣٢؛ مز ٢:٩٠). يتضح دائمًا كلا من الأعراض الخارجية (مثل؛ الرعِدّة؛ تتوازي دائمًا مع רָעַשׁ [إر ٢٩:٥١]، רָגַז [مز ١٧:٧٧]، ורָעַד [مز ٥:٥٥]) والخوف الداخلي (أس ٤:٤). يبدو عدم وجود تمييز بين الألم الجسدي والنفسي.

تتصل الكلمة بكلا من الخبرات السلبية، خاصة الدينونة (يؤ ٦:٢)، والإيجابية، خاصة الحياة الجديدة (تث ١٨:٣٢؛ أش ١:٥٤). إلا أنه وكما مع الولادة، فإن الألم المرتبط بالدينونة ليس سلبيًا بشكل نهائي، لكن هو ضرورة تمهيدية لعمل الله في إعطاء حياة (انظر أش ١٩:١٧؛ مي ١٠:٤). لا تحدث ولادة أو ميلاد جديد دون مخاضٍ، للناس أو لله. إن إِسْرَائِيل المسبية هي جرداء وبلا قوة عَلَى خلق مستقبل، لكن الله سيحضر هذا المستقبل للميلاد في الجانب الأقصى من الدينونة (أش ١:٥٤، ٦-٨؛ ٧:٦٦-٨).

ألم، وخز: ← חבל [hbl 3] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חִיל [$ḥîl$ 1] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [$k'b$] (يكون في ألم، يسبب ألمًا، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [$mrṣ$] (يكون مؤلمًا، مؤلمًا، ملتهبًا، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [$'ṣb$ 2] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

ميلاد، حبل، حمل: ← גחה [*gḥh*] (يستخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [*hrg*] (تكون حاملاً، تحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [*ḥbl* [3]] (تكون حاملاً، يكدح، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*ḥîl* [1]] (في مهمة، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [*ḥśp* [2]] (ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טפח [*ṭph* [2]] (تحبل بأطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [*yḥm*] (تحبل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [*yld*] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [*t'm*] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ← تبني: لاهوت؛ ← سلاسل الأنساب: لاهوت

البيبلوجرافيا

TDOT 4:344-47; *TWOT* 1:270-71; J. Scharbert, *Der Schmerz im AT*, 1955.

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

٢٦٦٠ חִילָה [*ḥîlâ*]، حائط (رقيق) (#٢٦٦٦).

2666 חַיִץ

חַיִץ [*ḥayiṣ*]، (ضعيف) حائط. (#٢٦٦٦)

ش. أ. ق ترد جذور الأسماء المشتركة في أرام. وسريانية.

ع. ق ترد חַיִץ فقط في حز ١٣: ١٠، في قرينة تقترح حائط مبني بإهمال مصدق عليه من قبل الأنبياء الكذبة الذين يباضوه أو يملطوا فوقه. هذه ظهور للمادة لكن نقص المصدر. التقط وثص. ٤: ١٩ و ٨: ١٢ هذا الموضوع بالإشارة إلى والإقتباس من حز ١٣: ١٠. إن الفقرة الكتابية يُشار إليها أيضًا في وثص. ٨: ١٨، حيث ترد חַיִץ أيضًا. يظهر أشكال أخرى ذات علاقة חיצא وחיצה بمعنى فاصل، حاجب في العبري بعد التوراتي.

البيبلوجرافيا

M. Greenberg, *Ezekiel, 1-20*, AB 22, 1983, 237: E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed. 1987, 86-90.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

٢٦٦٧ חִיצוֹן [*ḥîṣôn*]، خارج، خارجي، #٢٥٧٥

2668 חֵיק

חֵיק [*ḥêq*]، حضن، صدر (دائمًا "ذارع" في NIV)، رداء (عن طريق الكناية، يُلبس الرداء فوق الصدر، الثدي، الحضن (أيضًا NIV؛ قا؛ *HALAT*) (#٢٦٦٨).

ش. أ. ق أرام. חֵקָא؛ عرب."حَاقَ" (قا؛ "حَوى"، يطوق)؛ أثيوبية. *haqwe, hauqe*؛ أكد. *hiaqu*، يخلط (؟).

ع. ق ١. مرتين تنسب العباءة/ الصدرة بطريقة مجسدة إلى الله. في صلاته من أجل إستعراض جديد لأعمال الله المخلصة، يطلب كاتب مز ٧٤ من الرب أن يخرج يده اليمنى (رمزا لقوته) من ثنيات العباءة الّتِي تغطي صدره و أن يمارس بنشاط قوته نيابة عن إسْرَائِيل (ع. ١١). يصور أش ٤٠: ١١ الرب كشخص الرقيق، الراعي المعتني الذي يحمل حملانه (رجوع المسبيين) إلى حضنه.

٢. تستخدم التعبيرات الإصطلاحية "يرد/ يقيس، يحضر للحضن" عن الدينونة الإلهية في ثلاثة فقراتٍ (مز ٧٩: ١٢؛ أش ٦٥: ٦-٧؛ إر ٣٢: ١٨). هذه المقارنة الّتِي عن دينونة الله لسداد الدين، تؤكد دقة عدله. (جزاء: لاهوت).

٣. للتأكيد عَلَى عظمة الدينونة الإلهية، يصور كاتب المراثي أطفال أورُشَلِيم الذين يتدهورون جوعًا وهم يموتون بين أذرع أمهاتهم (مر ٢: ١٢). بطريقة ساخرة تتقابل هذه الصورة المفزعة بشدة مع التعبير الأكثر شيوعًا لذراع/ صدر الأم أو المربية كمكان الحماية (قا؛ عد ١١: ١٢؛ را ٤: ١٦؛ ١مل ٣: ٢٠).

ب. ت توجد في ل. ب. م.) كم.(، العبري المتأخر (Jastrow 1:459)؛ انظر أيضًا سب κόλπος.

جسد: ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، لحم (الجسد)، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [*gᵉwîyyâ*] (جسد، جثمان، #١٥٨١)؛ ← גִּיד [*gîd*] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [*gap* [2]] (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [*ḥêq*] (يحضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [*kābēd* [3]] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [*kilyâ*] (كِلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [*lᵉḥûm* [1]] (أمعاء؟، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעֶה [*mē'eh*] (جسد، أحشاء، #٥٠٥٥)؛ ← מִפְשָׂעָה [*mipśā'â*] (أرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם [*'eṣem* [1]] (عظم، جلد، جسد، نفس/ ذات، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [*qereb*] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:240; *TDNT* 3:824-26; *TWOT* 1:273-74; *TDOT* 4:356-58; R. de Vaux, *AncIsr* 350-53; A. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 74; M. Malul, "Studies in Biblical Legal Symbolism—A Discussion of the Terms *kanaph, héq*, and *hosen / hesen*: Their Meaning and Legal Usage in the Bible and the Ancient Near East," *Shnaton* 9, 1985, 191-210 (Heb.; Eng. summary, XI).

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٢٦٧٣ (חִישׁ [*ḥîš*]، سرعة)،← #٢٥٩٠

2674 חֵךְ

חֵךְ [*ḥēk*]، حنك، لثة (#٢٦٧٤).

ش. أ. ق تشترك عبر. חֵךְ مع أكد. *ikku*، وعرب. "حَنَك"، كما يوجد أيضًا جذر مشترك سرياني.

ع. ق ١. يرتبط الحنك داخل الفم بالتذوق، مثل؛ العسل (أم ١٣:٢٤)، الثمر (نش ٣:٢). بطريقة بيانية، تكون إذًا كلمة الله حلوة للحنك، חֵךְ (مز ١٠٣:١١٩).

٢. تحت ظروف معينة قد يلتصق اللسان بسقف الفم (חֵךְ) وذلك من منطلق إحترام شخص ما ذو مكانة رفيعة (أش ١٠:٢٩، قا؛ مز ٦:١٣٧)، بسبب العطش في أوقات الحرب (مر ٤:٤)، أو بسبب البكم (حز ٢٦:٣).

٣. חֵךְ ربما تطلق بشكل شعري عَلَى الفم، كما في القبلة (نش ١٦:٥؛ ٩:٧[١٠])، أو كعضو الكلام (قا؛ أي ١٣:٢٠). في حديث أيوب عن البراءة ، يؤكد أنه لم يدع فمه (חֵךְ) يخطيء (أي ٣٠:٣١). إن الفم هو العضو الدائم الذي من خلاله يخطيء الشخص (مثل؛ الإفتراء، مر ٢٢:٧).

فم: ← חֵךְ [*ḥēk*] (حنك، #٢٦٧٤)؛ ← דְּבַר מִ [*midbār* [2]] (فم، #٤٤٩٨)؛ ← מַלְקוֹחַיִם [*malqôḥayim*] (لثة الفم، #٤٩١٨)؛ ← פֶּה [*peh*] (فم، #٧٠٢٣)؛ ← שָׂפָה [*śāpâ*] (شفة، #٨٥٥٧).

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز / *J. A. Thompson* / *Elmer A. Martens*

2675 חכה

חכה [*ḥkh*]، بِيعّل. ينتظر، يتحمل، يتوقع، يرجو (#٢٦٧٥).

ش. أ. ق إن ورود الجذر خارج العبرية (خاصة عرب.) مازال مثاراً للجدل، فيما عدا الكلمة المكافئة الواردة مرّة واحدة في أكد. وأرام. (*HALAT*; *TDOT* 4:359; *TWOT* 1:282).

ع. ق ١. يرد الجذر חכה ١٤مرة، جميعهم في بيعّل. بإستثناء وحيد (قل. أش ١٨:٣٠). غائبة من الأسفار الخَمس الأولى وموزعة بالتساوي عبر الأنبياء والكتابات. موجودة مرتين فقط في الأنبياء السابقين (٢مل ٩:٧ و٣:٩)، تظهر في أغلب الأحيان (٧مرات) في الأنبياء لاحقيين (أش ١٧:٨؛ ١٨:٣٠؛ ١٣:١٠٦ ودا ١٢:١٢).

٢. من ورودها القليل وحقيقة أن أش ١٧:٨ فقط (مع קָשָׁה)، حب ٣:٢ (مع מהה، يتأخر [#٤٥٣٨]؛ هيتبَلْبِيل.])، وأي ٢١:٣ (مع חפר، يحفر [#٢٩١٦]) لديهم توازي واضح مع חָכָה، يسهل تحقيق معنى وحيد للجذر. تؤكد الترجمات القديمة عَلَى الغموض. بينما سب تستخدم ὑπομένειν ٧مرات، μένειν ٤مرات (جميعهم في بيعّل.)، ἐμμένειν مرتين (قل. and بيعّل.) وἱ-ομείρω (أي ٢١:٣)، فإن فولج. تظهر بالفعل المعنى الدقيق الموروث في الإنجليزية، مترجمة חָכָה في الأغلب بـ *expectare* ٧مرات، بـ *sustinere* مرتين (أش ٣:٦٤[٤] ومز ٢٠:٣٣)، ومرة واحدة بـ*confido* (مز ١٣:١٠٦) و *subsistere* (٢مل ٣:٩). (إن ٢مل ٣:٩ وهو ٩:٦ ليس لديهم كلمات لاتينية عَلَى الإطلاق مكافئة لـ חָכָה).

٣. و كما مع קָשָׁה ويָחַל، أشهر الجذور الَّتِي تدل عَلَى الرجاء في العبرية، فإن مفعول به חָכָה غالبًا ما يكون الله نفسه، خصوصًا في أش (١٧:٨؛ ١٨:٣٠ب؛ ٣:٦٤) لكن أيضًا في صف ٨:٣ ومز ٢٠:٣٣؛ مرّة واحدة تشير إلى صفات الله (أن يكون كريمًا، חָנַן أش ١٨:٣٠أ)، مرّة إلى وقته المعين (מוֹעֵד، حب ٣:٢)، ومرة لمشورته (עֵצָה، مز ١٣:١٠٦).

٤. بقية الورود، الموزع بالتساوي في النثر والشعر، يؤكد حقيقة أن חָכָה لها أكثر من مجرد معنى واحد. رغم أن جميعها قد توضع تحت فئة "مجرد الإنتظار". يتوقف الكثير عَلَى الشيء المنتظر، مثل؛ الإنتظار الغير صبور (لنور الصباح كيما يعلنوا أخبارًا سارة: ٢مل ٩:٧)؛ الإنتظار الأطول مما يلزم (تأخر ياهو في الهروب من الخطر الوشيك بعد أن مُسح ملكًا عَلَى إسرَائِيل: ٣:٩)؛ الإنتظار لفعل الشر، أي، التربص في كمين كالغازي (هو ٩:٦؛ قا؛ مز ٩٥:١١٩)؛ الإنتظار العامل، إلى وقت النهاية (أي، إلى أن يمر ١٣٣٥ يومًا، دا ١٢:١٢)؛ أخيرًا، الإنتظار المجهد، حتى إلى حد الشوق للموت (أي ٢١:٣).

٥. ومن ثم مثل שָׁבַר لكن بخلاف קָשָׁה ويָחַל חָכָה، لا تدل بالضرورة إلى الرجاء. من إستخدامها الرئيسي في الأنبياء السابقين والمَزَامِير، نجد أن فكرتها الأساسية هي مجرد الإنتظار، ولو أنه بتوقع وتحمل صبور.

لتفسير الرجاء بصورة عامة، انظر קוה (#٧٧٤٧). إن المفعول به חָכָה هو الذي يصنع كل الفرق. عندما يكون الإنتظار هو أحد سمات الله نفسه أو شيئا ما يتوقع فعله، فإن חָכָה تشير إلى الرجاء. بخلاف هذا، فإن التعبير أساسًا يعبر عن مجرد الإنتظار.

ب. ت لإستخدام חכה في قمران انظر קָשָׁה.

رجاء، إنتظار: ← חכה [*ḥkh*] (ينتظر، يتحمل، يتوقع، يرجو، #٢٦٧٥)؛ ← יחל [*yḥl*] (ينتظر، يرجو، يتحمل، يتوق، #٣٤٩٨)؛ ← קוה [*qwh* [1]] (يتوانى، ينتظر،

يرجو، يترقب، #٧٧٤٧؛ ← שׂבר [*śbr* [2]] (يختبر، يتحقق، يرجو، ينتظر، يختبر، #٨٤٣٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:359-63; *THAT* 2:620.

دَانيال شيبلير *Daniel Schibler*

2681	חכם

חכם [*ḥkm*]، يكون حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة؛ قل. يوصي، يقول حكمة؛ بيعّل. موصي، خبير؛ بُعّل. يقول حكمة؛ هفعِيل. يظهر ذاته حكيمًا، هِتْبَعّيل. يظهر حكمته، يتظاهر بأنه حكيم؛ نِفْعَل. يكون حكيمًا، يصبح حكيمًا (#٢٦٨١)؛ اسم./ صفة. חכם [*ḥkm*]، (شخص) حكيم، عاقل؛ ملائم، موهوب، قادر، ذو خبرة، حكيم (#٢٦٨٢)؛ اسم. חָכְמָה [*hokmâ*]، مهارة فنية، جدارة، خبرة، ذوق صالح، حكمة، حكمة (مشخصة) (#٢٦٨٣)؛ חָכְמוֹת [*hokmôt*]، حكمة (#٢٦٨٤). مفردات ذات صلة: דֵּעָה [*de'â*]، معرفة (#١٩٧٨)؛ חָרוּץ [*harûs* [6]]، مجتهد، جاد (#٣٠٢٦)؛ תּוּשִׁיָּה [*tûsîyâ*]، نجاح، نتائج (جيدة)، إستيقاظ (#٩٣٧٠).

ش. أ ق خارج الكتاب المقدس، يعرف الجذر חָכַם في الفعل أكد. *hakamu(m)*، في الجذر G وD، يعرف، يفهم؛ في الجذر S يخبر، يشرح؛ في الجذر N، يكون مفهومًا أو يمكن إستيعابه. تعرف أوغا. جذر الفعل*hkm* بمفهوم أقرب لمفهوم الفعل الكتابي، يكون حكيمًا. إن جذر الاسم חָכָם، حكمة معروف من الفينيقي. في Imperial Aram الأراميِ الإمبراطوري لنصوص أحيقار *Ahiqar*، يوجد الفعل عَلَى وزن بَعِل. بمعنى يوصي ويعطي جواباً (لإختبار حكمة) والصفة חָכִים، كما توظف الصفة، حكيم أيضًا.

ع. ق ١. إن المعنى الأساسي للفعل مقترح من قبل قل. يكون/ يصبح حكيمًا: يكتسب حكمة. كثير من الأمثال تشجع القاريء أن يطلب ويتزود بالحكمة من خلال الدراسة، الخبرة، والإقتران بالعقلاء. ״كُنْ حكيمًا يا إبني...״ (أم ١١:٢٧). من خلال توصيات مناسبة ״يكتسب البسطاء حكمة (٢١:١١؛ قا؛ ٣٢:٨-٣٣)، وحتى العاقل ״ سيكون أوفر حكمة״ (٩:٩). إن إمكانية إكتساب الحكمة هو إهتمام العديد من الفقرات الَّتِي تستخدم الفعل في وزن قل. (تث ٢٩:٣٢؛ امل ٣:٤[١١:٥]؛ أي ٣٢:٩؛ أم ٦:٦؛ ١٢:٩؛ ٢٠:١٣؛ ١:٢٠؛ ١٥:٢٣، ١٩؛ جا ١٥:٢، ١٩؛ ٢٣:٧؛ زك ٢:٩).

(أ) يتعلق الفعل عَلَى وزن بيعّل. بالمفهوم الأساسي بذلك الذي عَلَى وزن قل. بتوظيف المعنى الذي ينصب مفعولين، يقدم حكمةً، يعلم حكمة. معنى هذا أنه إذا كان من الممكن زيادة وتعزيز الحكمة الفطرية للمرء من خلال الدراسة والخبرة، فقد يؤثر الأخرين ويوجهوا عملية التعلم هذي من خلال تعليمات وتشجيعات مناسبة. في مز ٢٢:١٠٥، قيل أن الأب يوسف ״علم مشايخه حكمة״ بحسب أليهو، في حديثه مع أيوب، الله ״يجعلنا أحكم من طيور السماء״ (أي ١١:٣٥)، بينما يوضح المرنم أن وصايا الله ״جعلتني أحكم [علمني حكمة أكثر] من أعدائي״ (كز ٨٩:١١٩).

(ب) إن المبني للمجهول عَلَى وزن بيعّل. يُعبر عنه وزن بُعِّل. للفعل بمعنى تعلم/ أوصيَ. يتضمن التأكيد عَلَى أن مثل هؤلاء الأشخاص موهوبون بصورة خاصة أو ذوي خبرة. في مز ٥:٥٨[٦]، رفضت الحية الَّتِي لا تسمع، الإستجابة حتى إلى أكثر السحرة (מְחֻכָּם) مهارة وخبرة، بينما في أم ٢٤:٣٠ نتعلم من أصغر أربعة أشياء عَلَى الأرض (النملة، الوبار، الجراد، السحالي) الَّتِي هي ومع ذلك حكيمة/ ماهرة بصورة إستثنائية (מְחֻכָּמִים חֲכָמִים—حكماء موهبين/ ذوي خبرة).

(ج) يقترب الورود الوحيد للفعل عَلَى وزن هِفْعِيل. من إستخدام بيعّل. عندما يُوصف أحكام يهوه بأنها تُصير البسيط حكيماً (مز ٧:١٩[٨]).

(د) هناك إختلاف بسيط للورود الإنعكاسي ״ يجعل ذاته حكيمًا״ وهو سمة الجذر هِتْبَعّيل. في الإستخدام العام، يمكن أن تعني هِتْبَعّيل. ״يتقلد السمات״ مرتبطا بنشاط أو دور خاص، سواء شرعيًا أو بالتظاهر. بعد مسح صموئيل، أمسك روح الرب شاول وجعله يتصرف مثل الأنبياء (וַיִּתְנַבֵּא) (اصم ١٠:١٠). فيما بعد، بينما ساعياً لقتل داود، شاول (مع رساله) أمسكه روح الرب ومرة أخرى أجبر ضد رغبته عَلَى إظهار السمات الخارجية للنشاط النبوي (١٨:١٩-٢٤). في قرينة أخرى، ذكر أن داود تظاهر بالجنون (NIV تظاهر أنه مخبول)، كيما يتجنب فحص الفلسطنين في جت (١٣:٢١). في حالة شاول، سأل أولئك الذين كانوا يلاحظون سلوكه النبوي عن مدى شرعيته، قائلين في كلتا الحالتين ״أشاول بين الأنبياء؟״ (١١:١٠؛ ٢٤:١٩). إن تظاهر داود واضح في القصتين. ومع ذلك، ففي كلتا الحالتين، هناك تقيم سلبي بسيط للسلوك الموصوف. لابد أن يجبر شاول عَلَى تقلد دورًا لم يختاره وداود أن يتبنى موقفاً متناقض مع الحقيقة.

بإستخدام هِتْبَعّيل. للفعل، חָכַם حذر الفِرْعَوْن ״الذي لم يعرف يوسف״ شعبه من إزدياد تعداد الإِسْرَائِيلِين، ״لابد أن نجعل أنفسنا حكماء (NIV نتصرف بعنف) معهم״ (خر ١٠:١). سيفهم الراوي الإِسْرَائِيلي والقاريء سخرية الموقف. إن رغبة المصرين في أن يتبنوا موقفا حكيمًا ليس سوى تظاهر—أمنيات—بلا أي أساس في الواقع، حيث ليس له أساس في مشئية أو غرض يهوه. بالمثل، إن طالب

الحكمة يُحذر من قبل الحكيم ، "لا تكن بارا كثيرا ولا تكن حكيما جدًا [תִּתְחַכַּם יוֹתֵר]. لماذا تخرب نفسك؟ " (جا ١٦:٧). (هل التحذير هو من تبني حكمة الأجواء الخارجية الَّتِي ليس لها أساس في الواقع الداخلي؟)

٢. في ورود صيغة الفعل/ الاسم لـ חָכָם يصعب أحيانًا التمييز تمامًا بين الصفة (حكيم/ موهوب) وإستخدامات الاسم ([شخص] حكيم/ عاقل). إن التمييز الوحيد للصفة لمعظم الأجزاء هو تعديل الاسم (גֶּבֶר חָכָם، أي ٣٤:٣٤؛ אִישׁ חָכָם، تك ٣٣:٤١؛ אִשָּׁה חֲכָמָה، ٢صم ٢:١٤؛ בֵּן חָכָם، ٢أخ ١٢:٢[١١]؛ אֲנָשִׁים חֲכָמִים، تث ١٣:١؛ מֶלֶךְ חָכָם، أم ٢٦:٢٠؛ חָרָשׁ חָכָם، أش ٢٠:٤٠). فيما بعد تأخذ الصفة وضع الاسم عندما تقف بمفردها دون اسم مقترن بها (قا؛ أي ١٠:١٧؛ جا ٧:٧). يمكن أن تظهر الصفة أيضًا في تصريح، رغم أنه يصعب عادة تحديد ما إذا كان الشخص المعدل هو حكيم أو عاقل (جا ٩:١٢، וְיֹתֵר שֶׁהָיָה קֹהֶלֶת חָכָם، "لم يكن الجامعة فقط حكيمًا/ عاقلا). يظهر أن إستخدام الصفة هو الأول، واصفًا قدرة الأشخاص ذي المهارة الكبيرة أو الحكمة. إن المعنى الأساسي يتوافق مع الفرنسي *savoir faire*—لديه معرفة/ قدرة مطلوبة لإنجاز نشاط محدد. ومن ثم، قد تصف חָכָם المهارات المادية المرتبطة بأولئك البارعون في الحِرَف (صناعة الأصنام، أش ٣:٣؛ ٢٠:٤٠) أو المهارات المهنية (الإبحار، حز ٨:٢٧)، بينما في قرائن أخرى، ترتبط المهارات الذهنية أكثر بالحكمة العقلية : "سامع المشورة فهو حكيم" (أم ١٥:١٢)؛ "الأحمق إذا سكت يُحسب حكيما/ عاقلاً" (أم ٢٨:١٧).

(أ) كما تصف חָכָם أولئك المهارون في بعض الأنشطة. يتضح هذا كثيرًا عندما חָכָם تعدل חָרָשׁ، عمال (أش ٣:٣؛ ٢٠:٤٠). في سفر الخروج، في قرينة تخطيط بناء الخيمة، يأخذ التعبير الإصطلاحي חֲכַם־לֵב، حكيم القلب، معنى " شخص [حرفي]" (חֲכַם־לֵב، خر ٦:٣١؛ ١٠:٣٥؛ ١:٣٦، ٢، ٨؛ אִשָּׁה חַכְמַת־לֵב כָּל־، كل النساء الحرفيات (٢٥:٣٥)؛ חַכְמֵי־לֵב، حرفين (٣:٢٨)، ومع ذلك ففي قرائن أخرى، يبدو أن نفس هذه العبارة تشير إلى حالة متقدمة من الحكمة: حرفيًا، "هو [الله] حكيم القلب" (أي ٤:٩)؛ "حكيم القلب يقبل الوصايا" (أم ٨:١٠)؛ "الغبي خادم لحكيم القلب" (٢٩:١١)؛ "حكيم القلب يدعي حكيمًا" (٢١:١٦؛ انظر أيضًا أي ٢٤:٣٧، חַכְמֵי־לֵב). في مكان أخر، وفي قرينة البناء أو الحرف، تأخذ الصفة חָכָם ذاتها معنى "عامل ماهر" (بناء الهيكل، ١أخ ١٥:٢٢؛ برونز ومعادن أخرى، ٢أخ ٧:٢، ١٢، ١٣[٦، ١١، ١٢]؛ نسج، إر ٩:١٠؛ بناء السفن، حز ٩:٢٧).

(ب) هناك مهارات أخرى غير الحرف قد تُوصف أيضًا بإستخدام الصفة חָכָם؛ إمرأة ماهرة في النواح (إر ١٧:٩[١٦])؛ الملاحين (حز ٩،٢٧:٨).

(جـ) أحيانًا قد تُستخدم الصفة لتصف سمات أقل إيجابية وهي المكر أو العنف. في ٢صم ٣:١٣، توجه أمنون إبن داود لناداب لكي ينصحه كيف يغري أخته من طرف واحد، ثامار. وُصف ناداب بأنه חָכָם מְאֹד (رجل حكيمًا جدًا، NIV). قد يكون المكر والقسوة مناسب أكثر هنا. بالمثل، عندما نصح داود سليمان بأن يقتل شمعي، يبدو أن إشارته الساخرة لسليمان في هذه القرينة بأنه "رجل حكيم" (١مل ٩:٢) هي إشارة أكثر للدهاء السياسي اللاذع. مثل هذه المهارة، المكر، القسوة يمكن أن تكون عكس الحكمة الحقيقية، حيث يتضح اللعب النبوي عَلَى الكلمات في إر ٢٢:٤ : "لأن شعبي أحمق. إياي لم يعرفوا. هم بنون جاهلون وهم غير فاهمين. هم حكماء (חֲכָמִים) في عمل الشر ولعمل الصالح ما يفهمون" (قا؛ أي ١٣:٥).

(د) إن الأغلبية العظمى لورود الصفة/ الاسم חָכָם يشير أكثر إلى السمات العقلية/ الفكرية للحكمة، أو وصف أشخاص يمتلكون أو يظهرون هذه السمة. يتضح هذا تمامًا عندما تدعم חָכָם في القرينة بكلمات أخرى للإدراك مثل נָבוֹן (تك ٣٣:٤١، ٣٩؛ تث ١٣:١؛ ٦:٤؛ ١مل ١٢:٣؛ هو ٩:١٤[١٠])، أو تقارن بتعبيرات سلبية مثل נָבָל، غبي (تث ٦:٣٢)؛ כְּסִיל، حماقة (أم ١:١٠؛ جا ٨:٦)، סָכָל، أحمق (جا ١٩:٢). قد يكون مثل هؤلاء الأشخاص "الحكماء" أو "العقلاء" إما إناثاً (قض ٢٩:٥؛ ٢صم ٢:١٤؛ ١٦:٢٠؛ أم ١:١٤) أو بصفة مستمرة ذكوراً (مع בֵּן—١مل ٧:٥[٢١]؛ أم ١:١٠؛ ١:١٣؛ ١٥:٢٠؛ مع אִישׁ—تك ٣٣:٤١؛ أم ٩:١٩؛ جا ١٥:٩؛ أر ١١:٩[١٢]؛ مع גֶּבֶר—أي ٣٤:٣٤؛ أم ٥:٢٤). قد يكونوا ملوكاً (٢صم ٢٠:١٤؛ أم ٢٦:٢٠) أو شباباً أو رجال "فقراء لكن حكماء" (جا ١٣:٤؛ ١٥:٩). أنهم حفظة الحكمة (مز ٤٣:١٠٧؛ أم ١٤:١٠) ويُطلبون من قبل الملوك من أجل المشورة (تك ٣٣:٤١؛ خر ١١:٧؛ أس ١٣:١؛ أش ١١:١٩، ١٢) ومن عامة الشعب عَلَى حد سواء (أم ١٥:١٢؛ ١:١٣؛ ١٢:١٥؛ ١٧:٢٢؛ جا ٩:١٢) لأن العقلاء يعرفون الأوقات والطرق المناسبة للإجابة في كل ظرف (أم ٢٠:١٣؛ ٢:١٥، ٧؛ ١٥:١٨؛ جا ٢:١٤؛ ٥:٨). وبالتالي، فمن المهم مسايرة الحكماء (أم ٢٠:١٣) والإنتباه لتعليماتهم (أم ١٥:١٢؛ ١٤:١٣؛ ١٢:٢٥؛ جا ٥:٧) حتى يستزيد المرء في الحكمة والقدرة عَلَى الإجابة بفاعلية في الحياة.

٣. مثل חָכָם، يشارك الاسم المشترك חָכְמָה الميل في وصف كلا من المهارة الجسدية و الحكمة العقلية.

(أ) توصف كثير من المهارات والحرف بهذا التعبير חָכְמָה. إمتلأ الحياكين (חַכְמֵי־לֵב) المهرة الذين صنعوا حلة هارون وأبناءه من "روح الحكمة" الإلهي רוּחַחָכְמָה لكي ينجزوا هدفهم (خر ٢٨:٣). إن كل العاملين (كلا من الذكور والإناث) المتضمنين في بناء خيمة الإجتماع وتجهيزاتها مزودين بالمثل من الله بـ חָכְמָה، صنعة (٣١:٦؛ ٣٦:١-٢). هناك مهارات أخرى موصوفة تتضمن : أعمال المعادن، الأحجار الكريمة، والخشب (٢٥:٣١-٣٣)؛ التطريز والنسيج (٣٥:٣٥)؛ الغزل (٣٥:٢٥-٢٦)؛ التجارة (حز ٢٨:٤، ٥، ٧، ١٧)؛ الإشراف السياسي (امل ٢:٦)؛ القدرة عَلَى توجيه الناس جيدًا (تث ٣٤:٩)؛ البسالة العسكرية (أش ١٠:١٣)؛ وحتى جميع المهارات الضرورية لإبحار سفينة، خصوصًا خلال عاصفة (مز ١٠٧:٢٧).

(ب) تشير الغالبية العظمى من ورود חָכְמָה إلى الإظهار الفكري للحكمة. "رجل الفهم يبتهج في الحكمة" (أم ١٠:٢٣)؛ "في قلب الفهيم تستقر الحكمة" (١٤:٣٣). في هذا الصدد تتزاوج الحكمة عادة مع الفهم (בִּינָה [#١٠٦٩]، تث ٤:٦؛ أي ٢٨:١٢، ٢٠؛ دا ١:٢٠؛ תְּבוּנָה [#٩٣١٢]، أم ٢:٦؛ שֶׂכֶל [#٨٥٠٥]، دا ١:١٧) أو المعرفة (דַּעַת [#١٩٨١]، أم ٢:٦؛ أش ٤٧:١٠؛ מַדָּע [#٤٥٢٩]، ٢أخ ١:١٠-١٢؛ دا ١:١٧).

٤. إن مقر الحكمة هو في القلب (לֵב؛ #٤٢١٣)، مركز التداول الأخلاقي وإتخاذ القرار. " الحكمة ستدخل قلبك" (أم ٢:١٠)؛ "وجهت قلبي لمعرفة الحكمة" (جا ١:١٧؛ ٨:١٦)؛ "إحصاء أيامنا هكذا علمنا فنؤتى قلب حكمة." (مز ٩٠:١٢).

ترتبط الحكمة بالنضوج والسنوات المتقدمة ("أليست الحكمة موجودة بين الشيوخ" [أي ١٢:١٢]). "كثرة السنين تظهر حكمة." (أي ٣٢:٧). والحكمة الناضجة هي مصدر هام للنصيحة والإرشاد للفطين (أم ١:٤؛ ١٣:١٠؛ قا؛ أي ٢٦:٣).

← **حكمة: لاهوت**

معرفة، تمييز، دهاء، حكمة: ← בִּין [*byn*] (فهم، تمييز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [*ḥkm*] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [*ṭ'm*] (يتذوق، يختبر، يشعر، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [*yd'* [1]] (يلاحظ، يهتم بـ #٣٣٥٩)؛ ← נכר [*nkr* [1]] (يتظاهر، معروفًا، #٥٧٩٥)؛ ← ערם [*'rm* [2]] (يكون داهية، ماكر، يجعله ماكرًا، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [*śkl* [1]] (لديه نجاح، فهم، يجعله حكيم، يتصرف بفطنة، #٨٥٠٥).

حماقة، أحمق، جنون، خزي: ← אֱוִיל [1] [*'ewîl* [1]] (أحمق، #٢١١)؛ ← בער [*b'r* [4]] (يكون غبيا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [*hll* [3]] (يكون مرتبكا، أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [*ksl* [1]] (يمون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [*lhh*] (يتصرف كرجل مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [*nbl* [2]] (يتصرف بازدراء، #٥٥٧١)؛ ← סכל [*skl*] (يسلك بحماقة، يجعله أحمق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [*pth* [1]] (عديم الخبرة، ساذج، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [*šg'*] (مجنون، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [*tpl*] (كلام هراء، #٩٥٢٠.

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:1023-38; *TDNT* 7:465-528; *TDOT* 4:364-85; *THAT* 1:557-67; *TWOT* 1:283-84; J. L. Crenshaw, "Method in Determining Wisdom Influence Upon 'Historical' Literature," *JBL* 88, 1969, 129-42; idem, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, 1981; D. Kidner, *The Wisdom of Proverbs, Job, and Ecclesiastes*, 1985; H.-P. Müller, "Magischmantische Weisheit und die Gestalt Daniels," *UF* 1, 1969, 79-94; R. E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther*, FOTL 13, 1981; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, AB, 1965; idem, *The Way of Wisdom*, 1971; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, BZAW 151, 1980; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974.

جيرالد إتش . ويلسون *Gerald H. Wilson*

٢٦٨٢ חָכָם [*hakam*]، حكيم، عاقل، مناسب، ماهر، مختبر، ← #٢٦٨١

٢٦٨٣ חָכְמָה [*hokmâ*]، مهارة، جدارة، خبرة، حكمة)، ← #٢٦٨١

٢٦٨٤ חָכְמוֹת [*hokmôt*]، حكمة، ← #٢٦٨١

٢٦٨٧ חֹל [*hol*]، تدنيس، عام، عادي، ← #٢٧٢٥

2688 חלא

חלא [*ḥl'*]، قلِ. سقط مريضًا (#٢٦٨٨)؛ לֶאָה חֶ [*hel'â* [1]]، صدأ، (فقط في حز ٢٤:٦، ١١-١٢؛ انظر W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1:494; *HALAT* (302; H2689 ؛ תַּחֲלֻאִים [*tah*^{a}*lu'îm*]، اسم تعبير عام للأمراض (#٩٣٧٧)، يستخدم في تث ٢٩:٢١؛ ٢أخ ٢١:١٩؛ مز ١٠٣:٣؛ إر ١٤:١٨؛ ١٦:٤.

ع. ق ١. كان يستخدم الجذر النادر חָלָא ذو علاقة بـ חָלָה كتعبير عام عن "السقوط مريضًا" (٢أخ ١٦:١٣) أو "مخلوق للمعاناة" في أش ٥٣:١٠ يتعرض "العبد المتألم" للمعاناة المفوضة، ومع ذلك فقد كانت مشيئة الله أن يسحقه (דכא #١٩١٧) ويجعله يعاني (חָלָא)."

٢. إن الكلمة תַּחֲלֻאִים هي أيضًا نادرة (تث ٢٩:٢٢[٢١]؛ ٢أخ ٢١:١٩؛ مز ١٠٣:٣؛ أر ١٤:١٨؛ ١٦:٤) وهي تعبير وصفي للأمراض بصفة عامة. في نشيد الأنشاد ٥:٢ تستخدم لتصف المرض بالحب ("معيًا بالحب").

مرض- حمى، علة، عجز: ← אנשׁ [ʾnš [1]] (يكون في صحة هزيلة، #٦٥٣)؛ ← דַּלֶּקֶת [dalleqet] (wear away، حُمَّى، #١٩٤٥)؛ ← זוֹב [zôb] (يطلق، #٢٣٠٨)؛ ← חלא [ḥlʾ] (يمرض، #٢٦٨٨)؛ ← חלה [1] [ḥlh [1]] (ضعف، تَعَب، مَرَض، #٢٧٠٣)؛ ← חַרְחֻר [ḥarḥur] (حرارةُ الحُمَّى، #٣٠٣١)؛ ← מַדְוֶה [madeweh[2]] (داء، مرض، علّة، #٤٥٠٤)؛ ← פשׂה [pśh] (تفشى [المرض]، #٧٣١٣)؛ ← קַדַּחַת [qaddaḥat] (حُمَّى، #٧٧٠٧)؛ ← שַׁחֶפֶת [šaḥepet] (إعتلال، سُقم، #٨٨٣١). لمدخلات متعلقة ← צרע [ṣrʿ] (يُعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

2689	חֶלְאָה

חֶלְאָה [ḥelʾâ [1]]، صدأ (#٢٦٨٩).

ع. ق الفعل חלאה يوجد في عرب. بالمعنى صدأ؛ חלא يوجد في ع. ج. ق.

ع. ق يوجد الاسم فقط في تشبيه القدرِ المتصدأ في حز ٢٤ (٥ مرات). يصف النبي حزقيال أورُشَلِيم كقدر مصديء لا يمكن تنظيفه: لهذا السبب سيحمى يهوه النار ويضع القدر الفارغ عَلَى الجمر لكي يحترق. يعلن النبي الدينونة القاسية ضد المدينة قبل سقوطها الأخير.

ب. ت يرد الفعل في هِفْعِيل. (יחליא) في سي ١٢:١٠.

معادن: ← אֲנָךְ [ʾănāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bedîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [ḥelʾâ [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [ḥašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maʿăbeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [neḥōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʿōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [paḥ [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pelādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [ṣwr [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣaʿăṣūʿîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [ṣp [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šḥṭ [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

L. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990, 56-60; J. W. Wevers, *Ezekiel*, NCBC, 1982.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

2692	חָלָב

חָלָב [ḥālāb] (#٢٦٩٢) اسم. لبن، في الأغلب من الماعز (أم ٢٧:٢٧) والغنم؛ نادرًا من البقر (تث ٣٢:١٤) وليس من الجمال. في ع. ق يرد إشتقاقه الوحيد חֶלְבְּנָה [helbenâ] كـ"الحلبينة" (قا؛ أكد. hilabanu/ sizbanu) التِي تشير إلى اسم نبات ينتج مادة لبنية تصنع منه البخور (#٢٦٩٧).

ش. أ. ق ١. تعبير شامل للبن، إن الجذر חָלָב شائع لكل اللغات سام. غ. ترد في أوغا. (*UT*, 862) ودائمًا تحمل معنى اللبن، لكن أحيانًا زبد وربما أيضًا جبن (*WUS*, 930). تظهر كـ חַלְבָא، في جميع اللغات العامية أرام. وكـ חָלָב في عرب. (*TDoT* 4:386). يصادق عَلَى الجذر أيضًا في Punic (*DISO*, 88; *KAI* 69:14; 74:10; 75:1). في أكد.، يستعار الاسم النادر *hilpu* من الكلمة سام. غ. (*AHw*, 345)؛ تظل الكلمة الشائعة للبن هي *siz-bu* (*AHw*, 1253).

٢. بحسب Saggs (166)، كان الأَشُورِيين يجهزون أيضًا الجبن من لبن الخروف وِ الزبد، الجيه ("نوع من الزبد المغلي بالحفاظ الممتاز عَلَى خصائصه")، وشيئًا ما يدعى اللبن الحلو من الأبقار. في أوغا. يخصص الجبن كمنتج طعام زراعي للتجارة (*PRU*, VI, 156 =RS 19.20, cf. Heltzer, 20, 54). في مصر كان يعتبر اللبن شراب الحياة. تمثل نصوص عديدة وتفسيرات مرئية الملك وهو يرضع من ثدي الآلهة (Keel, 1972 # ٢٧٧)، الضرع من بقرة السماء، أو حتى شجرة الحياة (Keel, 1972 # ٢٥٣). في عبادات عديدة في الش. أ. ق. كان يقدم اللبن كتقدمة للآلهة وللموتى. في إِسْرَائِيل القديمة كان يستثنى اللبن من الحياة الطقسية، لأنه كان خاضعاً للتخمر. يقتنع Caquot أنه بخلاف منتجات أطعمة أخرى، يمكن الحصول عَلَى اللبن دون عمل شاق؛ ومن ثم، لا يمكن أن يقدم كذبيحة (*TDOT* 4:386-91).

ع. ق ١. كان اللبن ومنتجاته سلع معروفة منذ الأيام الأولى (Collon, #20ii ٦٢٦#). بعيدًا عن الممارسات الشائعة لإطعام الأطفال من الثدي (قا؛ أش ٥٥:١)، خاصة، للرعويين في جميع العصور في الشرق الأدنى (Dalman, 6:288). واضح أن المزارعين (الفلاحين والقرويين) والرعاة القرويين سيحتاجون بالتساوي إلى اللبن ومنتجاته كطعام أساسي (سي ٣٩:٢٠). إن اللبن والزبد، يعتبران إرتواء ممتاز للعطش (قض ٤:١٩)، كان يقدم للزائرين في قرب من الجلد (تك ١٨:٨؛ انظر BRL, 180, 203). في موقف من الإحباط ذبح صموئيل حملاً صغيرًا، مازال يرضع لبناً (١صم ٧:٩).

٢. إن الإمتناع الطقسي الغامض، "لا تطبخ جديا بلبن أمه." (قا؛ خر ٢٣:١٩؛ ٣٤:٢٦؛ تث ١٤:٢١)، كان مثار كثير من المناقشات. يشكل الإمتناع أساس قوانين غذاء اليهود (כַּשְׁרוּת) بأن لا يأكلوا لحمًا و منتجات ألبان في نفس الوقت. من بين العديد من التفسيرات، تشير النظرية الأكثر قبولاً إلى أن المنع يمثل رفضاً متعمداً للعادات الكنعانية (قا؛ Ugar. text CTA 23, 14 الَّتِي تنص عَلَى: "أغل الصغير في اللبن، الحمل في الزبد") (Fensham, 166-67; Keel, 1980, 38; Knauf, 160-61 contra Craigie, 76).

٣. بعكس جيرانهم/ يبدو أن الإِسْرَائيلين لم يضعوا أهمية كبيرة عَلَى المعنى الرمزي للبن. إن لونه الأبيض وطعمه المسر يشير إلى الحلاوة والجمال (نش ٤:١١؛ ٥:١، ١٢؛ قا؛ تك ٤٩:١٢)، الشباب (مر ٤:٧)، والصحة (حز ٢٥:٤؛ قا؛ أي ٢١:٢٤ " تغذية جدية" NIV).

٤. لقد ذهب البعض إلى أن التعبير الوارد بصورة متكررة "أَرْض تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً" (قا؛ خر ٣:٨، ١٧، ١٣:٥؛ ٣٣:٣؛ لا ٢٠:٢٤؛ عد ١٣:٢٧؛ ١٤:٨؛ ١٦:١٣-١٤؛ تث ٦:٣؛ ١١:٩؛ ٢٦:٩؛ ٢٧:٣؛ ٣١:٢٠؛ يش ٥:٦؛ أر ١١:٥؛ ٣٢:٢٢؛ حز ٢٠:٦، ١٥؛ سي ٤٦:٨) لا يُشير فقط إلى الثروة والخصوبة الطبيعية لأرض الموعد، لكن قد تشير إلى أنماط الوجود المختلفة السائدة في إِسْرَائِيل القديمة (Olivier, 2-3). يشكل التعبير جزءًا أساسيًا من عقيدة إِسْرَائِيل التاريخية (OTT 1:122)، تؤكد عَلَى تدخل الله المستمر في إهتمامات اليومية للشعب، وتظل رمزًا لصلاح الله، الَّتِي ستستحوذ عليها إِسْرَائِيل الأخروية من جديد في النهاية (يؤ ٣:١٨[٤:١٨]؛ قا؛ أش ٦٠:١٦). يُستخدم التعبير في قرينة تحرير الله لإِسْرَائِيل من عبودية مصر وإستقرارهم في بيئة مختلفة تمامًا في أرض الموعد، الَّتِي تفيض بكل أنواع الغنى، أهمها طبيعة إنتاج الطعام. بينما واضح أن "العسل" (= דְּבַשׁ [contra Duerksen, 113]—شراب محلي مصنوع من البلح والعنب ← #١٨٣١) يُشير إلى أفضل منتجات الفلاحين المستقرين، "فاللبن" يشير إلى المنتج الأساسي لقطعان الرعاة. ومعًا يشيرا إلى الترابط والتكافل بين الطريقتين الأساسيتين للعيش في الأرض (Olivier, 13).

لبن، منتجات الألبان: ← גְּבִינָה [g^e^bînâ] (جبن، #١٤٨٢)؛ ← חָלָב [ḥālāb] (لبن، غالبًا من الماعز، #٢٦٩٢)؛ ← חֶמְאָה [ḥem'â] (لبن مختثر، زبد، #٢٧٧٢)؛ ← חָרִיץ [ḥārîṣ 1] (شريحة، قطعة من الجبن، #٣٠٤٣)؛ ← שְׁפוֹת [š^e^pôt] (ألبان مختثرة، #٩١٤٧).

عسل: ← דְּבַשׁ [d^e^baš] (عسل، #١٨٣١)؛ ← יַעַר [ya'ar 2] (أقراص العسل، #٣٦٢٤)؛ ← נֹפֶת [nopet] (عسل، العسل من الأقراص، #٥٨٨٥)؛ ← צוּף [ṣûp 2] (عسل العذراء، #٧٤٣٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:386-91; D. Collon, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, 1987; P. C. Craigie, *Ugarit and the Old Testament*, 1983; G. Dalman, *AuSP*, VI, repr. 1964; P. D. Duerksen, *Canaan as a Land of Milk and Honey. A Study of the Evaluative Descriptions of Israel's Land*, 1988; F. C. Fensham, "An Ancient Tradition of Fertility of Palestine," *PEQ* 98, 1966, 166-67; M. Heltzer, *Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit*, 1978; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, 1972; idem, *Das Bcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*, 1980; E. A. Knauf, "Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels: Das Bcklein in der Milch seiner Mutter," *Bib* 69, 1988, 153-89; H. Olivier, "A Land Flowing with Milk and Honey: Some Observations on the Modes of Existence in Ancient Israel," *NGTT* 29, 1988, 2-13; H. W. F. Saggs, *The Might That Was Assyria*, 1984.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

2693	חֵלֶב

חֵלֶב 1 [hēleb 1]، شحم/ دسم (#٢٦٩٣)؛ חָלָב [ḥālāb]، اسم. لبن (#٢٦٩٢).

ش. أ. ق بحسب البونية [اللهجة الفينيقية الخاصة بقرطاجة القديمة] تعريفة مارسيليس (G. A. Cooke, *North Semitic Inscriptions*, 113, 123)، كان חלב ضمن التقدمات الَّتِي كانت تقدم بواسطة بعض جيران إِسْرَائِيل عَلَى الأقل في هذا النقش ترد عبارة ועל חלב ו על חלב על בלל. قد يشير هذا إلى الشحم (عبرية חֵלֶב، عرب. "حِلب") واللبن (عبرية halab، عرب. "حَلَب"). يصنف كلاهما كتقدمات غذائية في النقش، لكن لا يصنف

أي منهما كهذا في ع. ق. بالمقارنة مع Carthage tariff، يقترح (Cooke, 123) ورود وحيد لـ ועל חלב الذي قد يكون تكرارًا. بحسب D. Gill ("Thysia and Shelamim," *Bib* 47, 1966, 255-62)، يصادق عَلَى إستخدام الشحم عَلَى طول سواحل البحر المتوسط (قا؛ *Iliad* 11:773, *Odyssey* 3:456-59) لكن ليس بالداخل. إن تحريم ع. ق من أكل الشحم لا يوجد خارج الممارسات العبرية (أيضًا J. Dller "Die Reinheits- und Speisegesetze des AT in Religiongeschichtlicher Beleuchtung," *AT Abhandlungen*, ed. J. Nickel, 7/2-3, 1917, 224).

ع. ق ١. من بين الورود الـ٩٢ لـ חֵלֶב في ع. ق توجد التجمعات الأكبر داخل التعليمات الطقسية الموجودة في لا ٣-٩ وعد ١٨. إن الاسم חֵלֶב ذاته هو تعبير عام عن الشحم/ دهن، لكنه يتلقى تعاريف أقرب داخل هذه المقاطع. في مناقشات الاويين الّتِي تلي، تمت إشارات أقرب إلى J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991, esp. 203-25. في لا ٣:٣-٤ هناك ثلاثة أجزاء مختلفة لدهون بدنية تشير إلى: (أ) الأحشاء الكبرى: ٣:٣ (NIV، كل الشحم الذي يغطي الأجزاء الداخية)، (ب) الأحشاء الأصغر، ٣:٣ (NIV، أو الّتِي ترتبط بهم)، (ج) الأحشاء الثالثة، ٣:٤ (NIV، الكليتين بالشحم الذي عليهما بقرب الخاصرتين). كان لابد أن يُحرق هذا الشحم كجزء من طقس الذبيحة. كان يحرم إستخدام الشحم والدم كطعام بشري (١٦:٣ب-١٧). إن هذا التحريم بالإضافة إلى لا١١ وتث ١٤، شيء مركزي لشرائع الأطعمة الربية. كان يحرم شحم الحيوان الموصوف بـ חֵלֶב فقط؛ أما الدهون الأخرى، المعروفة بـ שׁוּמָן (שֶׁמֶן)، فقد كان مسموحاً بها من قبل الربيين. إن חֵלֶב بعكس الدم، يمكن أن يستخدم في بعض الحالات لأغراض دنوية (لا ٧:٢٢-٢٤). إن قصة تك ٤:٤ تحدد مكانة الشحم في الذبائح، إنما لا تذكر إستخدامها الدنيوي. إن سبب قانون تقديم جميع الدهون لله ومنعها من الإستخدام البشري غير معروف. لا يعتبر الشحم نجس، لأنه كان يقدم عَلَى المذبح. رغم أن ع. ق. يعطي سببًا لمنع تناول الدم (مثل؛ تث ٢٣:١٢)، إلا أنه لا يوجد سببًا شبيه لمبدأ الشحم. إن التأكيدات عَلَى أن الشحم هو أساس الحياة مثل الدم (de Vaux, *AncIsr*, 418) أو أنه يمثل قوة حيوان (J. Heller, "Die Symbolik des Fettes im AT," *VT* 20, 1970, 106-8) هو مجرد إفتراض؛ قا؛ Milgrom, *Leviticus*, 440-43. إن الطقوس الذبائحية هي بطبيعتها صارمة، وتحوي أفعال وكلمات فقدت دلالاتها الأصلية مع الزمن. ما هو هام ليس أصل أو الدلالالة الأصلية للطقوس الّتِي كان يحفظها الإسْرَائِيليين، وإنما المعنى الذي أضفيا عليها بواسطة الإسْرَائِيلين أنفسهم. هناك إحتياج لنظريات مستوحاة من علم الإنسان أو الدراسات المقارنة لكي تُثقل هذه الخطوط الإرشادية.

٢. في مقابل لا ٣:١٦ب-١٧، يرفض تث ١٢:١٥-١٦ تناول الدم فقط، ولا يفرض أي قيود عَلَى الشحم. ربما يكون هذا pars pro totoجزء للكل (قا؛ لا ١٦:٢٥، حيث يذكر تقديم الشحم فقط، وليس الدم)، لكن عَلَى الأرجح هناك فرق حقيقي هنا. إن المقابلة ما بين لا وتث تقود Munderlein (*TDOT* 4:394-95) إلى إستنتاج أن الشحم كان في الأصل مسموح به كطعام، ثم مُنع لاحقًا بواسطة الشرائع الكهنوتية. لقد أيد إستنتاجه بالإشارة إلى تث ٣٢:١٤؛ مز ٦٣:٥[٦]. في المقابل يعتبر Milgrom (*Leviticus*, 207) وNIV كلاهما إستخدامًا بيانيًا. مما لا شك فيه أنه في حالة تث ٣٢:١٤ يكون الأمر صحيحًا: إن إستخدام التزاوج " لبن...زبد" في أوغا. وفي مكان أخر في ع. ق (Cassuto, *The Goddess Anath*, Jerusalem, 1971, 29)، يقترن بالإستخدام البياني الواضح لـ חֵלֶב في الجمع بين المعنى الأخير (عبري، دسم لب الحنطة،" NIV أجود حبوب الحنطة)، يجعل من المحتمل أن NIV "الحملان والتيوس المسمنة" تعبر بشكل صحيح عن العبرية "شحم الحملان والماعز" قا؛ مز ٨١:١٦ [١٧]؛ ١٤٧:١٤، حيث تستخدم نفس صيغة الكلمات العبرية.

ومع ذلك فإن مز ٦٣:٥[٦] يدعم رأي Munderlein في أن أكل الشحم كان مسموح به قبلاً. من الصعب أن نرى إمكانية إستخدام هذه العبارة بيانيًا ما لم تكن في وقت من الأوقات وصفًا لحقيقة. RSV" من شحم ودسم" تفضلها NIV "من أغنى الأطعمة" إن الحاجة إلى التهديد بالعقاب في لا ٧:٢٥ يقترح أن هناك إحتمال لممارسة مختلفة عن تلك المقررة. من المحتمل أن الأجزاء المحددة الموصوفة بـ- إختلفت مع الزمان والمكان، وأن لا ٧:٢٥ كانت محاولة لتوحيد الممارسة. إن اللغة البيانية المستخدمة في حز ٣٤:٣؛ ٣٩:١٩ تقترح ممارسات منحرفة ومشمئزة في أكل الدسم لم تكن معروفة. إن دعم إدعاء Munderlein من ١صم ٩:٢٤ يعتمد عَلَى تعديل مشكوك فيه (قا؛ Mc-Carter, *1 Samuel*, AB 8, 1980, 170 لدراسة وافية لهذا العدد الصعب).

رغم أن فشل التثنية في منع أكل الشحم يوضح معنى أن إستخدامه كان متاحاً، فمن المهم أن نتذكر أن شريعتي اللاويِّين والتثنية كان لهما مقاومات مختلفة. كان الاويين تشريعاً لخدمة الهيكل، أما التثنية فقد كان يهتم بالإحتياجات الغذائية لأولئك الذين لم يكن جميعهم كهنة ولم يأكلوا من المذبح (قا؛ Milgrom, *Leviticus*, 28, 29 الذي جادل بأن كلا من المصدر الكهنوتي P والتثنوي D يسمحان بالذبح المقدس للمائدة، لكن جذورهم المختلفة هي من ظروف مختلفة من تلك الّتِي يتحدثون عنها). يفترضMunderlein أن الفرق ما بين الشرائع يعني أن الكهنوتي P قصد منه أن يحل محل التثنوي D. هذه المجادلة تفترض أن التثنوي D

يسبق الكهنوتي P، لكن الأبحاث الحديثة تشك في هذا عَلَى أسس داخلية ولغوية (M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions"; Avi Hurvitz, "Evidence of Language).

٣. يثير لا ٣: ٩ الجدل حول ما إذا كان شحم ذيل الحمل (الإلية) متضمن مع الشحم الممنوع، أو يمكن أكله. سمح القادة الربيين للبشر بأكله، لكن لا ٣: ٧-٤؛ ٩:١٩-٢٠ يقصرها عَلَى المذبح فقط. إن نسخة لا ٣: ٩ الَّتِي من قمران (11QT 20:4-9) تفهمها بهذا المفهوم القاصر. كذلك تفعل NIV، الَّتِي تردها " كل الإلية.... مع الكليتين (ع. ٩-١٠)، شرح إضافي "لشحمها" ع. ٩.

٤. يؤكد لا ٣: ١٦-١٧ عَلَى أجزاء كبيرة من الطعام المباح. يوضح لا أن كل طعام المائدة يجب أن يُحضر للذبح أولاً ويقدم חֵלֶב عَلَى المذبح، وأن هذا القانون صالح " أينما تسكن". يفهم الربيين وأغلب المعاصرين هذا عَلَى أنه إشارة إلى الشتات؛ وبالتالي يؤرخ دائمًا لما بعد ٥٨٧ ق. م. ومع ذلك، فإن الورود الأخر لهذه العبارة (خر ١٢: ٢٠؛ لا ٧: ٢٦؛ ٢٣: ٣، ١٤، ١٧، ٣١؛ عد ٣٥: ٢٩؛ حز ٦: ٦) يشير إلى الإقامة في كنعان. إن تاريخ ما قبل السبي الذي للكهنوتي P غير مستبعد. يعتبر Milgrom (Leviticus, 216) لا ٣: ١٦ب-١٧ أنه يستثني الذبح الغير؟ لحيوانات الذبيحة عَلَى المائدة، و٧: ٢٢-٢٧ يسمح بأكل شحم لكن ليس دم حيوانات الغير مقدمة كذبيحة. عَلَى أساس فني، يعتبر هذه الكلمات إقحاماً من قبل نص القداسة H، محرر المصدر الكهنوتي P، الذين عملا كلاهما في أواخر القرن الثامن (Milgrom, *Leviticus*, 28).

٥. رغم أنه كان من الممسوح للشخص العلماني أن يذبح،إلا أن الْكَاهِن فقط هو الذي كان يجب أن يقدم الشحم (Haran, *Temples and Temple Service*, 60). يوضح هذا أن الطقس الأساسي لم يكن هو الذبح بقدر ما كان في تقديم الأجزاء المقررة. تستخدم هِفْعِيل.קָטַר تمامًا لفعل الإحراق، وهي كلمة ترتبط بأحد كلمات ع. ق. الَّتِي تعبر عن البخور (קְטֹרֶת، # ٧٧٩٢). يعطي حرق الدهن دخان كثيف ومثير (مثل؛ لا ٤: ٣١؛ قا؛ Gilgamesh Epic 11:158-61; Haran, *VT* 10, 1960, 113-29). هذا الجزء الأساسي من طقس الذبح أسيء معاملته من قبل أولاد عالي (١صم ١٥: ٢). إن طبيعة تعديهم المحددة غير واضحة. ربما بسبب أنهم كانوا يأخذون أكثر من نصيبهم (ع. ١٣، ١٤)، أنهم كانوا يطلبون نصيبهم قبل إتمام عملية التقديم للرب (ع. ١٥أ)، أو أنهم كانوا يطلبون لحمًا نيئاً لكي يشوه (ع. ١٥ب) (McCarter, *1 Samuel*, AB 8, 1980, 83). عن طريق حرق الأجزاء المقررة للضحية، كانت تستودع تمامًا لعالم الله الغير مرئي، أما الأجزاء المتبقية فقد كانت تطلق للإستخدام البشري (de Vaux, *AncIsr*, 451-54). لابد أن يُوضع أي مفهوم لأهمية تقدمة חֵלֶב في مقابل خليفة أهمية الذبيحة أيضًا.

٦. يُستخدم التعبير חֵלֶב بطريقة بيانية- تث ٣٢: ١٤ ومز ٨١: ١٦ [١٧]؛ ١٤٧: ١٤ (انظر أعلاه) مع عد ١٨: ٢٥-٣٢. عَلَى الكهنة هنا أن يقدموا عُشرًا من نصيبهم من اللحم المقدم كذبيحة وأن يقدموا شحمها חֶלְבּ. ومع أن اللحم المقصود كان قد جُرد بالفعل من أجزاء شحمه؛ فإن التعبير يمكن أن يعني فقط أن عليهم تقديم اللحم الذي بلا شحم كذبيحة لله. يستخدم هذا التوجه الذبيحي الممتد في وصف ذبح الأدوميين (أش ٣٤: ٥-٧؛ דֶּשֶׁן، # ٢٠١٦)، وضُغِط إلى حدِّه يصف حز (حز ٣٩: ١٧-٢٠) الجيوش المهزومة كذبيحة مقدمة لوحوش الحقل. إن إطلاق חֵלֶב عَلَى الدهن البشري (قض ٣: ٢٢؛ ٢صم ١: ٢٢) يمكن رؤيته في هذه القرينة، حيث بالنسبة لإِسْرَائِيل " كانت الحرب ذبيحة مستمرة ممتدة" (Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1901, 59 [quoted in von Rad, *Holy War*, 5]). بطريقة أقل وضوحًا، كان عَلَى عائلة يوسف أن تستمتع بأفضل ما في الأرض(عبري، دهن) (تك ٤٥: ١٨). يمكن للاسم חֵלֶב أيضًا أن يُستخدم بصورة سلبية عن القساوة والجشع، ربما يمثل إستياءاً تجاه أولئك الذين يأكلون بشراهة (أي ١٥: ٢٧؛ مز ١٧: ١٠؛ ٧٣: ٧ [NIV marg.]؛ ١١٩: ٧٠).

ب. ت إن القانون الذي يخص حجز الشحم والدم لله، مؤكد ضمن قوانين الأطعمة المباحة. هذه القوانين تحرم الشحم والدم للإستهلاك البشري، رغم أن الطقوس الَّتِي كانت تضفي عَلَى الممارسة دلالة إيجابية، كانت قد توقفت، إلا أن هناك ملحوظات إيجابية إستمرت في التقوي اليهودية. يقول Ber.17a عن R. Sheshet الذي وهو صائماً، صلى إلى الله أن يتلقى- نتيجة لصومه- نقصاً من دمه وشحمه كما لو أنهم قدموا عَلَى مذبح كذبيحة. إن شرائع الأطعمة المباحة هي أحد المميزات الرئيسية الَّتِي بها ميز اليهود أنفسهم بها عن باقي الأمم عبر العصور.

دسم ، أكل دسم، زيت: ← אבס [ʾbs] (يسمن، #٨٠)؛ ← ברא ² [brʾ ²] (يسمن S .o، #١٣٤٤)؛ ← דשׁן ¹ [dšn ¹] (يصبح سمينا، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב ¹ [ḥēleb ¹] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה ³ [mḥh ³] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [mᵉrîʾ] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [peder] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [pîmâ] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שׁמן ¹ [šmn ¹] (يصبح سمينا، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:391-97; U. Cassuto, *The Goddess Anath*, 1971; G. A. Cooke, *North Semitic Inscriptions*, 1903; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961; J. Dller, "Die Reinheits und Speisegesetze des AT in Religiongeschichtlicher Beleuchtung," *AT Abhandlungen*, 7/2-3, 1917; G. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the*

Books of Samuel, 1913; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 1978; D. Gill, “Thysia and Shelamim,” *Bib* 47, 1966, 255-62; M. Haran, “The Uses of Incense in Ancient Israelite Ritual,” *VT* 10, 1960, 113-29; idem, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, 1978; J. Heller, “Die Symbolik des Fettes im AT,” *VT* 20, 1970; W. Houston, *Purity and Monotheism, Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993; A. Hurvitz, “The Evidence of Language in Dating the Priestly Code,” *RB* 81, 1974, 24-56; P. K. McCarter Jr., *1 Samuel*, AB, 1980; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991; idem, *Studies in OT Sacrifice*, 1964; G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, 1991; M. Weinfeld, “Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background,” *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, 1981, 5:95-129.

روبرت واي *Robert Way*

חֶלְבְּנָה [*helbᵉnâ*]، لباناً نقيًا، صمغ يستخدم في البخور)، #٧٧٨٧

2698	חֶלֶד

חֶלֶד [*ḥeled*]، حياة، عُمر (أي١١:١٧؛ مز ٣٩:٥[٦] (#٢٦٩٨).

حياة، عيش، إستعادة حياة: ← חיה [*hyh*] (يكون حيًّا، يُحيا، يظل حيًّا، يعود، #٢٦٤٩)؛ ← חֶלֶד [*ḥeled*] (حياة، عمر، #٢٦٩٨)؛ ← יְקוּם [*yᵉqûm*] (ما هو حي، #٣٦٨٥).

تيري إل . برينسينجير *Terry L. Brensinger*

٢٧٠٠ חֹלֶד [*holed*]، شامة، ← #٢٦٥١

2703	חלה

חלה ¹ [*ḥlh*¹]، يصبح ضعيفًا، مرهقًا، مريضًا، يشعر بالألم، يندم؛ نِفْعَل. مجهداً؛ بِيعّل. يتملق؛ بِيعّل. يُتعب؛ هِفْعِيل. يُعيا؛ هُفْعَل. يكون مجورحاً بشدة؛ هِتْبَعِّيل. يتظاهر بالمرض (#٢٧٠٣)؛ חֳלִי [*ḥºlî*]، اسم. مرض (#٢٧١٦)؛ מַחֲלֶה [*mahᵃleh*]، اسم. مرض (#٤٧٠٠)؛ מַחֲלָה [*mahᵃlâ*]، اسم. مرض، إعتلال (#٤٧٠١)؛ מַחֲלֻיִים [*mahᵃluyîm*]، اسم. مرض (#٤٧٠٨)؛ נַחֲלָה [*nahᵃlâ* ²]، اسم. عجز، صحة معتلة (مرّة واحدة في أش ١١:١٧؛ #٥٧١٠).

ع. ق ١. كما يتضمن التعبير الإنجليزي، يشير المرض إلى خلل في الحالة الجسدية، سواء المادية/ الجسدية أو الذهنية، الَّتِي قد تحدث في شكل بسيط أو بمضاعفات مختلفة. بعض الأمراض أصلها وراثي (أي في البنية الأساسية)، بينما أمراض أخرى ناتجة عن جهل بشري، غباوة أو كلاهما معًا.

كان يُظن في القديم أن أصل المرض هو شيء شيطاني، وكانت تقام كثير من الطقوس بواسطة الكهنة لتحارب ضد أعمال الشياطين والأرواح الشريرة الَّتِي كانت تجلب المآسي. كانت الطقوس الدينية تُكمل أحيانًا بإستخدام الأعشاب والأدوية الدجلية. في بلاد ما بين النهرين، أثبت شكل مبكر للإسبرين (acetylsalicylic acid) المستخرج من أوراق الأشجار و قشرة أشجار الصفصاف (Salix alba) أنه مسكن وخافض للحرارة مقبول، رغم أنه من غير الواضح ما إذا كان يُحضر بواسطة الإستخلاص بالغلي أو بالنقع. تدرج النصوص السومرية قائمة بأمراض وعلاجات بالأعشاب، لكن يصعب تحديد كيهما. كانت الأوصاف العلاجية المصرية تتكون من أصناف فعالة من الأعشاب، المعادن، ومنتجات الحيوان الَّتِي عندما تُوصف كانت دائمًا تغسل بقدر كبير من الجعة.

إن العبرانيين فقط في ش. أ. ق هم الذين أنكروا المفهوم الشيطاني لأصل المرض. لقد إلتصقوا بالتعاليم الموسوية الَّتِي تنسب المرض والصحة عَلَى حد سواء إلى أفعال الإله الواحد الحقيقي (تث ٣٢:٣٩؛ قا؛ أش ٤٥:٧). عَلَى هذا الأساس، أعلن الله لإسْرَائِيل أية حالة يكونون فيها أطهار طقسيًا ويمكنهم الدخول محضره (لا ١٣-١٤). في حالة بعض الأمراض، كان عليهم أن ينتظروا إلى أن يتطهروا طقسيًا. كانت أحكامه للكهنة أكثر صرامة. ما من أحد من نسل هارون الكَاهِن " إن كان فيه عيب أن يتقدم ليقرب خبز إلهه... ولا أحدب ولا اكثم ولا من في عينه بياض ولا أجرب (גָּרָב) ولا أكلف (יַלֶּפֶת) ولا مرضوض الخصى. (لا ٢١:١٧-٢٠).

علاوة عَلَى أن المرض والصحة كانا يتعلقا بصفة مباشرة بلعنة وبركة الله. فمن جانب، يهدد الله بالمرض كعقاب عَلَى خرق العهود. قا: "أسلط (פָּקַד) عليكم رعبًا وسلاً (שַׁחֶפֶת) وحمى (קַדַּחַת) تفني العينين وتتلف النفس. وتزرعون باطلا زرعكم فيأكله أعداؤكم." (لا ٢٦:١٦) مع تث ٢٨:٢٢، ٢٧: "يضربك (נָכָה) الرب بالسل (שַׁחֶפֶת) والحمى (קַדַּחַת) والبرداء (דַּלֶּקֶת) والالتهاب (חַרְחֻר) والجفاف واللفح والذبول، فتتبعك (רָדַף) حتى تفنيك.... يضربك (נָכָה) الرب بقرحة (שְׁחִין) مصر وبالبواسير (עֹפֶל) والجرب (גָּרָב) والحكة (חֶרֶס) حتى لا تستطيع الشفاء (רָפָא)" (قا؛ تث ٢٨:٢١-٢٨؛ للسبعة أمراض المدرجة في ٢٨:٢٢، انظر Craigie, *Deuteronomy*, 342).

إن قضاء الله في التاريخ يؤكد مصداقية الله والأحكام

المطلقة للولاء للعهد. " فيقول الجيل الأخير بنوكم الذين يقومون بعدكم والأجنبي الذي يأتي من أرض بعيدة حين يرون ضربات (מַכָּה) تلك الأرض وأمراضه (חֳלָאִים) الَّتِي يمرضها (חִלָּה) بها الرب" (تث ٢٩:٢٢[٢١]). لمعنى هذه الكلمات العبرية، انظر المدخلات المنفصلة. من جانب أخر، لقد وعد بالبركة والصحة للإِسْرَائِيليين الأمناء (تث ٢٨:١-١٤؛ لمزيد من التفاصيل عَلَى أمراض مختلفة، انظر المراجع أدناه لمدخلات أخرى في القاموس).

كان هذا الاهوت الأحادي هو المسيطر عَلَى إِسْرَائِيل حتى وقت ما بعد السبي، عندما بدأت الخرافات الوثنية الَّتِي أقتحمت اليهودية في إتاحة إحتمالية الأصل الشيطاني للأمراض. وبحلول زمن يسوع كان هناك بعض الأمراض الَّتِي نسبت علناً لسكنى الشيطان، وهو رأي عكسته خدمة شفائه الخاص.

عَلَى الرغم من الإقتناع بأن إله سيناء هو وحده الشافي الحقيقي للأمراض (خر ١٥:٢٦)، إلا أن العبرانيين كان لهم تقليديهم الخاص بالطب الشعبي، كان البعض منها يعكس بعض ممارسات الشرق الأدنى. ومن ثم، إن وصف إِشَعْيَاء لمادة التين لإبراء دبل حزقيال (٢مل ٢٠:٧؛ أش ٣٨:٢١) يتفق مع تقليد علاج مبكر من أوغاريت (رأس شمرا)، حيث وصفة التين المركب كانت تُعطى كدواء من خلال أنف الحيوان (C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, 129; מָרַח). إن الأدلة عَلَى إستخدام علاجات طبية محددة نادر، ومع ذلك، (قا؛ إر ٤٦:١١)، فالخصائص العلاجية لبلسم جلعاد (*Balsamodendron gileadense*) كان معروفًا في المشرق القديم (قا؛ تك ٣٧:٢٥؛ إر ٨:٢٢).

٢. يصف الجذر מָרַח حالة عامة من الضعف الجسدي (تك ٤٨:١)، الَّتِي لا تُنسب دائمًا إلى الشيخوخة أو المرض. تلك كانت الحالة مع شمشون، الذي تظاهر بأنه سيفقد قوته إذا ما رُبط، "أضعف وأصير كواحد من الناس" (قض ١٦:٧). وبالمثل، فالمحبوبة في نشيد الأنشاد إختبرت فقدان القوة الجسدية، لكن في هذه المرة بسبب مرض الحب، "أسندوني بأقراص الزبيب. أنعشوني بالتفاح فإني مريضة (חָלָה) حبًا" (نش ٢:٥).

قد يصف الجذر أيضًا الصحة المعتلة بصفة عامة (١مل ١٤:١، ٥) أو الحالة المتدهورة الَّتِي تنتهي بالموت (١مل ١٥:٢٣؛ ٢مل ١٣:١٤). تنقل صيغة هِتْبَعِّيل. (قا؛ *IBHS* 26.2f., 430-31) المعنى النادر لـ"التظاهر بالمرض" في ٢صم ١٣:٥-٦، بينما استخدم بيعّل. لـ שָׁנָה يغير، يفسد، ليصف تظاهر داود بالجنون أمام أخيش (١صم ٢١:١٣؛ قا؛ مز ٣٤:[١]).

قد يعبر الفعل أيضًا عن الحالة المتدهورة دون الإنتهاء بالموت. في جا ٥:١٣ يترجمها NIV "الخطير": يوجد شر خطير أيته تحت الشمس، ثروة مصونة لصاحبها لضرره." (قا؛ ع. ١٦[١٥]). في إر ١٠:١٩ يصرح النبي، "ويل لي من أجل سحقي (שֶׁבֶר، #٨٦٩١)! ضربتي (מַכָּה) عديمة الشفاء (חָלָה)! فقلت: إنما هذه مصيبة (חֳלִי) فأحتملها."

٣. חֳלִי، مرض، هو تعبير عام لأمراض مختلفة الشدة (١مل ١٧:١٧؛ جا ٦:٢) و لأمراض مزمنة متنوعة (تث ٢٨:٥٩) مرسلة كعقاب إلهي عَلَى إلحاد إِسْرَائِيل . تَحَمل العبد المتألم مثل هذه الأمراض كجزء من عمله الكفاري للأمة (أش ٥٣:٤). يتضمن التطابق الرسولي "للعبد" مع يسوع المسيح، أن كفارته الفعالة تشمل أيضًا الأمراض وكذلك كل أوجهه حالات الإنسانية الخاطئة (مت ٨:١٤-١٧؛ أع ٨:٣٢-٣٥).

٤. מַחֲלֶה، مرض، هو تعبير عام للمرض أو الإعتلال في أم ١٨:١٤، لكنه أكثر تحديدًا في ٢أخ ٢١:١٥، محتمل أنه تبين مرض يهورام، المفروض كعقاب عَلَى تمرده، إما أنه سرطان القولون، أو أكثر ترجيحًا الإسهال العصوي.

٥. ترد מַחֲלָה ٤مرات (خر ١٥:٢٦؛ ٢٣:٢٥؛ ١مل ٨:٣٧؛ ٢أخ ٦:٢٨) وتشير إلى مرض أو إعتلال، لكن تترجمها NIV, NKJV "بلاء" في ١مل ٨:٣٧؛ ٢أخ ٦:٢٨.

٦. מַחֲלֻיִים، مرض، كلمة ذات ورود وحيد، تستخدم بالإرتباط مع قضاء الله عَلَى يهوآش (٢أخ ٢٤:٢٥)، تعني عَلَى الأرجح مجروح بشدة (NKJV, NIV).

ع. ج *NIDNTT* 3:993-1000

مرض-حمى، علة، عجز: ← אנשׁ [*'nš* ¹] (يكون في صحة هزيلة، #٦٥٣)؛ ← דוב [*dwb*] (يتبدد، #١٨٥٣)، ← דַּלֶּקֶת [*dalleqet*] (wear away، حُمَّى، #١٩٤٥)؛ ← זוֹב [*zôb*] (يطلق، #٢٣٠٨)؛ ← חלא [*hl'*] (يمرض، #٢٦٨٨)؛ ← חלה ¹ [*hlh* ¹] (ضعف، تَعَب، مَرَض، #٢٧٠٣)؛ ← חַרְחֻר [*harḥur*] (حرارةُ الحُمَّى، #٣٠٣١)؛ ← מַדְוֶה [*madeweh*²] (داء، مرض، علة، #٤٥٠٤)؛ ← פשׂה [*pśh*] (تفشى [المرض]، #٧٣١٣)؛ ← קַדַּחַת [*qaddaḥat*] (حُمَّى، #٧٧٠٧)؛ ← שַׁחֶפֶת [*šaḥepet*] (إعتلال، سُقم، #٨٨٣١). لمدخلات متعلقة ← צרע [*ṣr'*] (يُعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥).

الببيلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٢٧٠٥ חַלָּה [*hallâ*]، رغيف عَلَى شكل حلقة، رغيف

٢٧٠٦ חֲלוֹם [*hᵃlôm*]، حلم، حلم رؤوي، #٢٧٣١

2707 חַלּוֹן

חַלּוֹן [*ḥallôn*]، اسم. نافذة (#٢٧٠٧)؛ אֲרֻבָּה [*'ᵃrubbâ*]، اسم. مدفأة، أعمال شبكية (#٧٤٨)؛ אֶשְׁנָב [*'esnab*]، اسم. كوة(؟) (#٨٧٦)؛ חֲרַכִּים [*hᵃrakkîm*]، اسم. كوة (مرّة واحدة، #٣٠٤٨)؛ שְׂבָכָה [*sᵉbakâ*]، اسم. شبكة، شبكة، أعمال شبكية أو نافذة (#٨٤٢٢)؛ שְׁקֻפִים [*sᵉqupîm*]، اسم. نوع أو جزء من نافذة (#٩٢٠٩).

ش. أ. ق إن الاسم חַלּוֹן له جذور مشتركة في ميش. عبر. وأوغا.؛ אֲרֻבָּה في ميش. عبر. وأوغا.؛ *'esnfb* في أكد.، *nappasu* عرب. *manaas*. تم الإستشهاد بـ أكد. *askuppum, askuppatu*، بمعنى لوح من الحجر، عتبة، الحجر المواجه، عَلَى أساس أنه قد يكون لهم علاقة لغوية. يُصادق عَلَى שָׁקַף غلاف الباب، مُثبت في أرام. שַׁקְפָּא.

ع. ق ١. إن الاسم חַלּוֹן هو كلمة أكثر شيوعًا للنافذة في ع. ق **(أ)** تشير חַלּוֹן دائمًا إلى النوافذ في هيكل سليمان (١مل ٦:٤) وهيكل حزقيال (حز ٤٠:١٦-٢٢).

(ب) كثير من الأحداث الهامة في ع. ق تتضمن النوافذ (חַלּוֹן). في يش ٢:١٥، ١٨ دعت راحاب الجاسوسيين العبرانيين للهروب من نافذتها الذي في سور المدينة؛ في ١صم ١٩:١٢ ساعدت ميكال، زوجة داود، داود عَلَى الهروب من النافذة لتجنب شاول أباها (قا؛ هروب بولس من أعدائه من نافذة في سور مدينة دمشق [أع ٩:٢٥]). فيما بعد نظرت ميكال من النافذة لترى داود يرقص أمام الرب (١أخ ١٥:٢٩). لقد إحتقرت داود في قلبها، مما أدى إلى إنفصال بينهما (٢صم ٦:٢٠-٢٣). كحلت إيزابل عينيها، صففت شعرها، ونظرت من النافذة عند إقتراب ياهو. فيما بعد، أمر ياهو رجال إيزابل أن يلقوها من النافذة ليميتوها (٢مل ٩:٣٠-٣٣؛ قا؛ قض ٥:٢٨؛ انظر أدناه، #٤).

(جـ) يظهر الاسم חַלּוֹן أيضًا في قرائن القضاء الإلهي. دخل جيش من الجراد الهاجم عَلَى صهيون من خلال النافذة كلص (يؤ ٢:٩). يصف إِرْمِيَا الموت كالداخل من نوافذ منازل أورُشَلِيم فجأة ودون توقع (إر ٩:٢١[٢٠]). أخيرًا، يصف صفنيا خراب نينوى كسكنى الطيور الَّتِي تصدي صوتها من نوافذ البنايات المهجورة (صف ٢:١٤).

٢. يظهر الاسم אֲרֻבָּה عِدّة مرات في ع. ق يشير في أغلب الأوقات إلى طاقات אֲרֻבָּה تدفق المياه الَّتِي في السماء (٢مل ٧:٢، ١٩). في قصة الطوفان (تك ٧:١١؛ ٨:٢) وفي وصف إِشَعْيَاء للدينونة الآتية (أش ٢٤:١٨)، أن فتح الرب لطاقات المياه هي للدينونة. من جانب أخر في ملا ٣:١٠، يعد الله أن يفتح كوى السماء ليبارك الجزء الصغير من شعبه.

يعلم الله أن وثنية أفرايم ستكون مؤقتة فقط لأن دينونته الآتية مؤكدة وسريعة (هو ١٣:٣). إن وثنيتهم ستكون مؤقتة كالدخان المتصاعد من المدخنة (אֲרֻבָּה). في وصف إِشَعْيَاء لصهيون المتعالية، أمم وثرواتهم ستأتي سريعًا إِلَى صهيون كما يطير الطير والحمام سريعًا إلى نوافذ بيوتها (אֲרֻבָּה، أش ٦٠:٨). يصف الجامعة في أكثر الفقرات جدلاً في الكتاب المقدس (جا ١٢:٣)، العين (أو ربنا السيدات العجائز، انظر Gordis, *Koleleth, the Man and His World*, 341-45) عَلَى أنها لم تعد تقدر عَلَى النظر من خلال الكوى (؟) (אֲרֻבָּה).

٣. يظهر الاسم אֶשְׁנָב فقط داخل الأجزاء الشعرية ع. ق، كلتا المرتين في موازاة مع חַלּוֹן. نظرت أم سيسرا بشغف من نوافذها ومن الكوى (אֶשְׁנָב)، منتظرة رجوع إبنها من المعركة (قض ٥:٢٨). تنظر الحكمة المشخصة (أم ٧:٦) من خلال النوافذ والكوى (אֶשְׁנָב) لتلاحظ الحمقى الذين يتحولون عن مشورتها.

٤. ترد חֲרַכִּים ذات الورود الوحيد في صيغة الجمع في نش ٢:٩، حيث ينظر المشتكي من النوافذ (חַלּוֹן)، يلوح من الكوى (חֲרַכִּים). في الأدب اليهودي المتأخر، يميز Pesik. Hahod 49b بين النور الداخل من חַלּוֹן نافذة، وחֲרַכִּים الكوى.

٥. يحمل الاسم שְׂבָכָה ثلاث معاني مختلفة في ع. ق (أ) يتحدث بلدد عن الشرير الذي أندفع إلى الشبكة (שְׂבָכָה) بقدميه (أي ١٨:٨). (ب) كانت بعض الأعمدة في الهيكل السليماني، مغطاة، أو بأكثر ترجيحًا منقوشة، بأعمال شبكية (שְׂבָכָה) (١مل ٧:١٧-١٨، ٢٠). (ج) بينما كان آحاز، ملك إِسْرَائِيل، في عليته في السامرة، سقط من الكوى (؟) (שְׂבָכָה) وأصيب بجرح أدى إلى موته (٢مل ١:٢)

٦. يرد الاسم שְׁקֻפִים مرتين في وصف النوافذ في الهيكل السليماني (١مل ٦:٤؛ ٧:٤). إما أنها أنواع من النوافذ (مثل؛ النوافذ الشبكية [سب.، ترج.، قا؛ الكلمة الَّتِي لها علاقة שְׂבָכָה]) أو ربما أجزاء من النوافذ (كما في المشنى العبرية، أرام.) (مثل؛ إطار أو عتبة النافذة). إن المعنى الدقيق يمكن فقط إستنتاجه. انظر מַשְׁקוֹף، عتبة (#٥٤٨٥)؛ שָׁקַף، إطار، نطاق (#٩٢٠٨).

ب. ت ترد جميع هذه الكلمات الَّتِي تطلق عَلَى النوافذ في الأدب اليهودي المتأخر بنفس المعنى الذي للـ ك.م.ع بإستثناء שְׁקֻפִים (عتبة).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *AuSP* 6:96; 7:74; K. Galling, "Miscellanea Archaeologica," *ZDPV* 83, 1967, 123; idem, "Fenster," *BRL*, 163-64; J. Gray, *I & II Kings*, OTL, 1970; G. H. Jones, *I and II Kings*, NCBC, 2 vols., 1989; R. Patterson and H. Austel, "1, 2 Kings," *EBC* 4, 1988; K. Rupprecht, "Nachrichten von Erweiterung und Renovierung des Tempels in 1 Knige 6," *ZDPV* 88, 1972, 40; H. J. Stoebe, "Fenster," *BHH* 1:470.

روسل فولير *Russell Fuller*

٢٧١١ חֲלוּשָׁה [$h^al\hat{u}s\hat{a}$]، يهزم، #٢٧٦٤

2714 חַלְחָלָה

חַלְחָלָה [$halh\bar{a}l\hat{a}$]، اسم. إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح (#٢٧١٤).

ع. ق إن اسم. مؤ. חַלְחָלָה يرد فقط ٤مرات في ع. ق (أش ٢١:٣؛ حز ٣٠:٤، ٩؛ نح ٢:١٠ [١١]). يشتق من חִיל، عمل، إلتواء (#٢٦٥٩). تستخدم חַלְחָלָה في كل حالة لتصف الذعر والقلق من أمة معينة (بابل، مصر، ونينوى)، ذعر مثار من قبل يوم الرب الآتي للغضب والدينونة.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [$g'\check{s}$] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zw'] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفًا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll [2]] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← לְחָלָה [$halh\bar{a}l\hat{a}$] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [hrg] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [hrd] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [yr'] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwt [1]] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [$m'd$] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ נוד [nwd] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحْزن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwt] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nw'] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [$n'r$ [2]] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [$'iw'\hat{i}m$] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq [1]] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [phd [1]] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [pls] (يرتعد، يقشعر، يرتعش، #٧١٤٥)، ← קוץ [qws [1]] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh [1]] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [$r'd$] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [$r'l$] (يلوح مهددًا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [$r'\check{s}$ [1]] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [rpp] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [$r^et\bar{e}t$] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [$\acute{s}'r$ [1]] (يكون خائفًا، مرتعبًا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٢٧١٦ חֳלִי [$h^ol\hat{i}$]، ضعف، تَعَب، مَرَض، # ٢٧٠٣

2717 חֲלִי

חֲלִי [$h^al\hat{i}$ [1]]، اسم. حلي، مجوهرات (#٢٧١٧)؛ חֶלְיָה [$helya\hat{}$]، حلي (#٢٧١٩).

ش. أ. ق أكد. $hel\hat{u}$، يشرق (*CAD* 6:169)؛ عرب. $hala$، يزخرف، يزين (قا؛ *HALAT*, 304)؛ $haly$، حلي المرأة (قا؛ *HALAT*, 305).

ع. ق أم ٢٥:١٢؛ نش ٧:١[٧:٢]؛ هو ١٣:٢[١٥:٢]. لمناقشة ممتدة حول المجوهرات، انظر עָדָה (يضع حلي، # ٦٣٣٥).

ب. ت חֶלְיָה، خاتم أو سلسلة.

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٢٧١٩ חֶלְיָה [$helya\hat{}$]، حُلي، ← #٢٧١٧

٢٧٢٠ חָלִיל [$hal\hat{i}l$ [1]]، أنبوب [قصب] مزدوج/ shawm مزمار، ← #٢٧٢٧

٢٧٢١ חָלִיל [$hal\hat{i}l$ [2]]، حاشا لي، ممنوع، ← #٢٧٢٥

٢٧٢٢ חֲלִיפָה [$h^al\hat{i}p\hat{a}$]، يغير، تغيير، ← #٢٧٣٦

٢٧٢٣ חֲלִיצָה [$h^al\hat{i}s\hat{a}$]، [آلة] يسلخ [جنود مذبوحين]، ← #٢٧٤١

2725 חלל

חלל [hll [1]]، بيعّل. يدنس، ينجس، يلوث، يدنس؛ نِفْعَل. يتنجس؛ هِفْعِيل. يسمح بتدنيس، يبدأ، يجعله غير صالح (#٢٧٢٥)؛ חֹל [hol]، اسم./ صفة. ينجس، عام، عادي (#٢٦٨٧)؛ חָלִיל [$hal\hat{i}l$ [2]]، حاشا لي، يمنع (#٢٧٢١)؛ תְּחִלָּה [$t^ehill\hat{a}$] اسم. بداية (#٩٣٧٨).

ش. أ. ق من الصعب تحديد معنى الجذر חלל في أدب ش. أ. ق بحسب Palache (*Semantic Notes*, 31) كان المعنى الأصلي هو " يوحد"، يفك لكن لا يمكن المصادقة عَلَى ذلك تمامًا. أغلب الباحثين يربطون العبرية חָלַל بـ

أكد. *elelu* بدلاً من *halalu* لا يبدو أي من هذه الثلاثة جذور مناسبًا (*THAT* 1:571; *TDOT* 4:409)، *elelu* تنقل معنى "يصبح نقيًا،" (أو "يجعله حرًا"؛ *AHw* 1:197; *CAD* 4:81). تستخدم *halla* في عرب. بمفهوم "أن يحل، يسمح، متحرر من الإلتزامات القانونية" (Lane, I/2, 619). إن المعنى المحدد لـ חָלַל في النصوص السامية القديمة غير مؤكد (*WUS* 928). يرد مرّة فقط في أوغا. (*Ugaritica* V, 3.11.6) ويترجم "نجاسة الأيدي" (*UT*, 552).

ع. ق ١. لابد أن يُفهم مفهوم "النجاسة" والجذر חָלַל في إطار مفاهيم مختلفة أخرى في ع. ق. إن عالم ع. ق مقسم إلى طاهر (טָהוֹר) وغير طاهر (טָמֵא)، مقدس (קָדוֹשׁ) ونجس (חֹל)، بركة ولعنة. بالنسبة لإسْرَائِيل، كان هذا التوتر والقطبية / التناقض جزءًا أساسيًا من حياتهم (von Rad, *OTT*, 273)، يدرك Milgrom (977) أول زوجين متقابلين مذكورين أعلاه، لكن يعاملهما في ضوء تفاعلاتهم الديناميكية والنتائج المتضمنة. يميز بين ما هو مقدس والأقل قداسة، ويجادل بأن هذه الحالات المقدسة تعتبر طاهرة، ما لم يذكر أنها تنجست. لاحظ Milgrom عَلَى سبيل المثال، إن تفاعل "الشيء الأكثر قداسة مع الشيء النجس" هو أمر محرم ويؤدي إلى نتائج رهيبة (موت و"قطع")، بينما "الأقل قداسة مع الدنس" و"الدنس مع غير الطاهر" لا يؤدي بالضرورة إلى نفس النتائج (قا؛ Wright, 150-81 للفئتين الأساسيتين لعدم الطهارة؛ جائز وممنوع).

يحمل مفهوم " دنس" في ع. ق دائمًا دلالة أخلاقية فقط: أن يؤذي، أن يهين (خاصة عندما يكون المفعول به هو اسم يهوه، قدسه، أشياؤه المقدسة، أو السبت أو الأعياد). في أحيان أخرى تعني النجاسة يحط، يدنس، إبطال حالة معينة، وكذلك مع تضمينات عملية وتشريعية (Zipor, 262). لا يقارن ع. ق. النجاسة الطقسية والأخلاقية لكن بالأحرى يستوعب الإثنين، ويرى كليهما كخرق لمشيئة الله المعلنة (*NIDNTT* 1:447). بصفة عامة إن المفهوم "دنس" والجذر חָלַל أن يجعل شيئًا ما غير مقدس، يبين نقص القداسة (Wright, 246). يؤكد ع. ق عَلَى الحياة الطاهرة المقدسة في حضور الله القدوس. حياة مدنسة تسبب تدمير لعبادة الله ونظام قيم الجماعة.

٢. يستخدم الفعل חָלַל ١٣٤ مرّة في الع. ق؛ في ٧٥ حالة تحمل معنى "دنس" أغلب هذه الحالات توجد في سفر حزقيال (٣١مرة) وفي بنود القداسة (١٦مرة) (*THAT* 1:571).

٣. تدنيس اسم يهوه المقدس. تستخدم فقرات عديدة في ع. ق חָלַל في الإشارة إلى تدنيس اسم يهوه. في قوانين القداسة (لا ١٧-٢٦)، يرتبط تدنيس اسم يهوه مرتين بذبح أبناء مولك (لا ١٨:٢١؛ ٢٠:٣). في ٢٠:٣ يتحدث يهوه بضمير المتكلم، وتدنيس اسمه يتساوى مع تدنيس مَقدِسه: "وأجعل أنا وجهي ضد ذلك الإنسان وأقطعه من شعبه لأنه أعطى من زرعه لمولك لكي ينجس (טַמֵּא) مقدسي ويدنس (לְחַלֵּל) اسمي القدوس" (*TDOT* 4:411; Hartley, 337).

يهتم لا ٢١:٦ و٢٢:٢ بقداسة الكهنة، خدام يهوه داخل القدس. لا ينبغي عليهم عندما ينوحون عَلَى أقرب أقربائهم، ن يَتبِعوا عادات نواح الأمم المجاورة. إذا مارس الكهنة عادات النواح الوثنية هذي، فهم بذلك يدنسون اسم يهوه، الاسم الذي يخدموه في الأقداس (Hartley, 348)، لا يهتم لا ١٩:١٢ بالكهنة فقط. أنه يمنع أي شخص يحلف كذبًا باسم الله، ومن ثم، يدنس اسم يهوه.

يتحدث حزقيال ١١مرة عن تدنيس اسم يهوه (*THAT* 1:573). أنه يريد أن يحمي قداسة اسم يهوه (قا؛ Gammie, 47) ومن ثم، يحذر الناس ضد تدنيس اسمه: "إذهبوا أعبدوا كل إنسان أصنامه. وبعد إن لم تسمعوا لي فلا تنجسوا (תְחַלְּלוּ) اسمي القدوس بعد بعطاياكم وبأصنامكم." (حز ٢٠:٣٩؛ قا؛ ٣٦:٢١-٢٢). إن نص ع.٣٩ غير واضح، لكن معنى تدنيس اسم يهوه يظل واضحًا (قا؛ Al-len 4). يؤكد حز ٢٠:٩ و١٤ أن يهوه في وقت الخروج أجل غضبه من أجل اسمه. أنه يريد أن يحفظ اسمه من أن يتدنس في عيون الأمم الأخرى. من جانب أخر، ٣٩:٧ يقول أن يهوه لن يسمح فيما بعد بتدنيس اسمه، وبالتالي سيعاقب إسْرَائِيل أمام أعين الأمم. من خلال تدمير جوج وأرضه، ستعرف الأمم الأخرى أن يهوه هو القدير وإله إسْرَائِيل القدوس (*TDOT* 4:411). لاحقًا في السفر (٤٣:٧-٨) يستخدم التعبير טִמֵּא. يعتقد Gammie (55) أنه لا ينبغي الإهتمام بالتغيير أكثر من الازم ، فهناك أدلة عَلَى أن ٢٠:٣٩؛ ٣٦:٢١-٢٢ ربما قد جاءت من أحد خلفاء حزقيال.

قد يكون عا ٢:٧ب أحد أوائل الإشارات النبوية الَّتِي تشير إلى تدنيس اسم يهوه: "ويذهب رجل وأبوه إلى صبية واحدة حتى يدنسوا (חַלֵּל) اسمي القدوس." يعتبر Wolff (134) التعبير "حتى يدنسوا اسمي القدوس" إضافة متأخرة، لكن لا يوجد سبب قهري للشك في أصالة هذه العبارة (قا؛ Ru-dolph, 144; Paul, 83). يؤكد عا ٢ أن إسْرَائِيل نجست الاسم لأنهم إستعبدوا المواطنين الأحرار لديون بسيطة، ظلموا المحتاج، وأساوا معاملة الجاريات جنسياً. مثل هذا السلوك يدنس يهوه نفسه، لأنه تعدي واعي لوصاياه، مشيئته المعلنة (Würthwein, 46).

يعبر إر ٣٤:١٦ كيف دنس الشعب اسم يهوه بإجبار العبيد العبرانين الأحرار للرجوع مرّة أخرى. بفعلهم هذا يكون الشعب قد أنتهك العهد المقطوع في اسم يهوه (ع.١٠).

بقطعهم الحلف، يكونوا قد أخذوا اسم الرب باطلاً" (Thompson, 612؛ قا؛ لا ١٩:١٢). بحسب أش ٤٨:٩-١١ تستحق إسْرَائِيل غضب يهوه، لكنه أخره وأختبرهم بوضعهم في السبي. لقد فعل هذا لأنه لم يرد أن يدنس اسمه ويخضع مجده لإله أخر.

يحذر النبي ميخا الكهنة ضد تنجيس اسم يهوه العظيم بين الأمم بذبح الأعمى، الأعرج والحيوانات المريضة (ملا ١:٨-١٢). إن الذبائح الوضيعة تعكس عدم إحترام اسم يهوه و"مائدته" (ع.١٢).

يشير اسم يهوه إلى يهوه ذاته. هناك فقرة واحدة فقط تتحدث عن تدنيس يهوه. في حز ١٣:١٩ تُلعن النبيات الكذابات. أنهم دنسوا يهوه لأنهم إكتسبوا قوة من خلال سحر بابل، حصلوا عَلَى أجر من أجل خدمتهم، وكذبوا عَلَى الناس (حز ١٣:١٧-١٩) (TDOT 4:412).

يلخص Blank تدنيس اسم يهوه كما يلي: "إن تدنس اسم يهوه هو تدمير سمعة الله، تشويه سمعته، التقليل من كرامته، تأخير العملية الَّتِي بها يستحق التقدير، تأجيل اليوم الذي سيعرف فيه أنه هو الله" (٨).

٤. تدنيس المقدس والمدينة (أورُشَلِيم) المقدسة. يساوي لا ٢٠:٣ تدنيس الاسم القدوس بتدنيس مقدسه. ومع ذلك فيوجد فقرات قليلة تشير بصفة خاصة إلى تدنيس القدس. يصف لا ٢١ قوانين الكهنة للعيش حياة مقدسة. إذا أصبح رئيس الكهنة الممسوح كخادم يهوه غير طاهرًا، فسيتدنس الهيكل نفسه (ع. ١٢). علاوة عَلَى أن الكهنة الذين بهم عيب جسدي (أعمى، أعرج، مشوه، إلخ) لا يجب أن يقتربوا من تقديم الطعام لإلههم، لأن بفعلهم هذا سيدنسون القدس المقدس (لا ١٢:٢٣).

في مقابل الاويين، تصف فقرتين חָלַל في حزقيال (٧:٢٢؛ ٢١:٢٤) تدنيس المقدس بواسطة الرب وليس الشعب أو الكهنة. يصف حز ٧ نهاية إسْرَائِيل، لكن الضربة العظمى المروعة هي تدنيس "مكان الرب العزيز" هيكل أورُشَلِيم (ع. ٢٢). يصور حز ٢٤:١٥-٢٥ الموت الرمزي لزوجة حزقيال، "مسرة عينيه" (قا؛ ع.١٦). بحسب ع.٢١ كان الهيكل أيضًا مسرة عينيهم، الحصن الذي به يفتخرون وموضوع عواطفهم. بالرغم من هذا يقول يهوه: "هئنذا منجس (מְחַלֵּל) مقدسي" (ع.٢١أ). إن تدنيس الهيكل سيضرب المسبيين بشدة حتى أنهم مثل النبي، سيكونوا غير قادرين عَلَى تأدية أية طقوس للنواح (TDOT 4:413).

هناك أيضًا فقرتين لـ חָלַל في حز يذكرا تدنيس المقدس بواسطة الشعب وليس يهوه. يتنبأ حز ٢٣:٣٩ ضد التعدي الطقسي للأختين أهولة (السامرة) وأهوليبة (أورُشَلِيم). كان المكان المقدس لابد أن يحمى بمنع دخول "الأجانب الغير مختونين في قلوبهم وأجسادهم" (حز ٤٤:٧). حذر حزقيال الشعب لأن العبيد غير الإسْرَائِيلين إعتادوا عَلَى أداء واجبات قليلة عند تقديم الذبائح (TWOT 1:289).

ملا ٢: ١١ غَدَرَ يَهُوذَا، وَعُمِلَ الرِّجْسُ فِي إِسْرَائِيلَ وَفِي أُورُشَلِيمَ. لأَنَّ يَهُوذَا قَدْ نَجَّسَ قُدْسَ الرَّبِّ الَّذِي أَحَبَّهُ، وَتَزَوَّجَ بِنْتَ إِلهٍ غَرِيبٍ. كل جريمة تُقترف تُسبب الإزعاج لجماعة العهد وتؤثر على القدس، وعلى العهد/ الميثاق أيضًا (TDOT 4:414).

يصف دا ١١:٣١ كيف أن جيش أنطيخس IV أبيفانس المسلح سيدنس حصون الهيكل الَّتِي حصنت لمقاومة الغزاة. سيبطلوا الذبائح اليومية ويقيموا "رجسة الخراب". يعتقد Goldingay (212, 302) أنها تشير إلى الإله بعل شمايم، الإله الأرامي المقابل لزيوس.

إن حز ١٨:٢٨ هي الفقرة الوحيدة الَّتِي تشير بطريقة غير مباشرة إلى تدنيس مدينة أورُشَلِيم. يدين النبي خطايا أورُشَلِيم ويقول: "عندما تدنستي (נִחַלְתְּ) في عيون الأمم، ستعرفين أني أنا الرب" (تقترح NIV ترجمة أخرى: "عندما خصصتك ميراثك." قا؛ Zimmerli [454] and Allen [32] لمزيد من المناقشة.) تتضمن الأعداد ١٤-١٦ أن نجاسة وتدنيس أورُشَلِيم سيصل إلى نهاية عندما تُدمر المدينة (Allen, 37).

حز ٢٨: ١٨ الفقرة الوحيدة التي تتكلّمُ عن تدنيس المعابد الوثنية. دنّس ملك صور معابده خلال تجارتِه الغشاشة.

أخيرًا , حز ٢٢: ١٦ الفقرة الوحيدُة التي تُحيلُ بشكل غير مباشر إلى تدنيس المدينةِ أورُشَلِيمَ. يُدينُ النبي ذنوبَ أورُشَلِيمَ, ويَقول: "وَتَتَدَنَّسِينَ (נִחַלְתְּ) بِنَفْسِكِ أَمَامَ عُيُونِ الأُمَمِ، وَتَعْلَمِينَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ." (تقترح NIV أيضًا ترجمة أخرى: "When I have allotted you your inheritance." قا؛ Zimmerli [454] و Allen [32] لمناقشة أخرى.) ع. ١٤-١٦ يُشيرُ ضمنًا إلي أنَّ نجاسة وتدنيس أورُشَلِيمَ سَيَنتهيانِ متى المدينةَ مُحَطمة (Allen, 37).

٥. تدنيس الكهنة. إن شرائع اللاَّوِيِّين لها هدف واحد وهي حماية الكهنة من النجاسة في الصفات، الجسد، أو الطقس. يقدم لا ٢١ قوانين عملية للكهنة ليعيشوا حياة مقدسة ويحذرهم ضد النجاسة. هناك بعض المشاكل النصية القليلة بخصوص لا ٢١:٤ (قا؛ Hartley, 348; Wenham, 290)، لكن ربما تعني أن الكَاهِن لا يجب أن يقترب من أقارب زوجته الموتى، لأنه سيتدنس (Wright, 157). يبين ع.٩ أن إبنة الكَاهِن الغير متزوجة الَّتِي أصبحت زانية دنست ليس فقط نفسها لكن أيضًا أبوها. أنها تشير ليس فقط إلى الزنى المدنس، وإنما أيضًا للزنى "المقدس" الموجود في العبادة الكنعانية. يُرى الأخير عَلَى أنه أكثر نجاسة في أعين الرب (Maarsingh, 188). أن مشاركة الإبنة بطريقة ما

في قداسة أباها الْكَاهِنِ هو مفهوم قد يتضمن داخل أحكام زواج الكهنة (Elliger, 289). بحسب لا ٢١:١٤ لا يسمح لرئيس الكهنة أن يتزوج من أرملة، مطلقة، أو زانية، لكن فقط عذراء من قومه. بعمله هذا "لن يدنس (יְחַלֵּל) نسله بين الشعب" (ع.١٥).

٦. تدنيس شعب إِسْرَائِيل. يصف أش ٢٨:٤٣ و٦:٤٧ كيف دنس يهوه شعبه، ميراثه المقدس، بتسليمهم لأيدي بابل. إن الكلمة تدنس (חָלַל) تستخدم في قرينة مماثلة في مراثي ٢:٢، حيث قيل أن يهوه "أوصل [مملكتها] إلى الأرض. نجس المملكة ورؤساءها" (חִלֵּל). بحسب Whybray (93) يعني أن يهوه "رفع عنهم وضع الشعب المكرس لخدمته، بالإمتيازاتها المصاحبة." قا؛ أيضًا مز ٣٩:٨٩[٤٠]. حيث تصف الصلاة، الخراب الذي جلبه غضب يهوه عَلَى الملك والشعب.

٧. تدنيس السبت. يحذر ع. ق. الشعب ١١مرة من تدنيس السبت، ستة منهم في حزقيال. في مسح تاريخي موجز (حز ١٣:٢٠، ١٦، ٢١، ٢٤) يتهم حزقيال أجيال البرية من تدنيسهم السبوت. كما أدان شعب أورُشَلِيم والسامرة بسبب تدنيسهم السبت (حز ٨:٢٢؛ ٣٨:٢٣). في كل يوم سبت ينبذ الإِسْرَائِيلي الحكم البشر الذاتي كسيد للوقت و يؤكد سيادة الله عَلَى حياته عن طريق الإمتناع عن العمل وإهتماماته الخاصة (Tsevat, 48). إن تدنيس السبت يمثل العكس، أي، رفض حكم الله الذاتي كسيد عَلَى الوقت ورفضهم سيادته عَلَى حياة إِسْرَائِيل.

يوضح خر ١٤:٣١ أهمية حفظ السبت المقدس: "فتحفظون السبت لأنه مقدس لكم. من دنسه (מְחַלְלֶיהָ) يقتل قتلا. أن كل من صنع فيه عملا تقطع تلك النفس من بين شعبها." حتى الأجانب (الدخلاء) مدعوون لأن يحفظوا السبت، ولا يدنسوه (أش ٢:٥٦، ٦). يصور نح ١٥:١٣-٢٢ نشاط الشعب وهم يقومون بأعمال في السبت. ومن ثم، يدنسوه.

٨. تدنيس التقدمات. في لا ٩:٢٢-١٥ يُحذر الكهنة بحفظهم جميع الأحكام الَّتِي تخص تناول التقدمات المقدسة. ينبغي أن لا يدنس الكهنة التقدمات المقدسة بالسماح بالأشخاص الغير مسموح لهم أو الغير طاهرين بالأكل منه. يطبق نفس الشيء عَلَى أي شخص يترك ذبيحة السلامة كي يأكلها في اليوم الثالث. أنها غير طاهرة، ولن تقبل، وستدنس ما هو مقدس ليهوه (لا ٨:١٩) (*TDOT* 4:415).

يشير الأنبياء حزقيال وصفنيا لهذه الأحكام عندما يتهمون كهنة أورُشَلِيم بتدنيس الأشياء المقدسة ولا يميزون بين ما هو مقدس وما هو دنس (حز ٢٦:٢٢؛ صف ٤:٣). في عد ٢٥:١٨-٣٢ يوصى الاويين بإعطاء عشر عشر الإِسْرَائِيلن للرب. إنهم لن يدنسوا التقدمات المقدسة عند تقديمهم الجزء الأفضل والأقدس للرب. يؤكد خر ٢٥:٢٠ أن المذبح الذي يُحرق عليه الذبائح يعتبر أيضًا شيئًا مقدسًا. أنه يتدنس إذا ما بُني بأحجار مكسوة، "إذا رفعت عليها ازميلك تدنسها (וַתְּחַלְלֶהָ)" إن السبب من وراء وصف سبب عدم إستخدام أحجاراً ليست مكسوة غير واضح (قا؛ Childs, 466; Fensham, 144).

٩. تدنيس أشخاص وأشياء أخرى. في عد ٢:٣٠[٣]؛ مز ٥٥:٢٠[٢١]؛ مز ٣١:٨٩-٣٤[٣٢-٣٥]؛ وملا ١٠:٢ ينقل الجذر חָלַל معنى كسر نذر، حلف، عهد، أو عهد صداقة. تدنست أرض يهوه بالجثث النجسة للأصنام المقيتة المعبودة هناك (إر ١٨:١٦). إن الأشياء النجسة مثل الأصنام لها تأثير تدنيس ما هو مقدس. ولا يمكن لأشياء كانت مقدسة أن تنقل القداسة لأي شيء تلمسه، لأنها أصبحت إذًا مدنسة (טָמֵא؛ حج ١٠:٢-١٤). إن الأرض الَّتِي تدنست يمكن أن تختبر فقط دينونة الرب عليها (قا؛ أش ٦:٤٧) (Thompson, 412). يتحدث تك ٤:٤٩ و١أخ ١:٥ عن تدنيس رأوبين لفراش أبيه يعقوب ومن ثم فقط حقوق بكوريته. إن نوم رأوبين مع بلهة سرية أباه (تك ٢٢:٣٥) يُعتبر تدنيسًا لعلاقة يعقوب الزوجية (*TDOT* 4:416).

١٠. تستخدم صيغة هِفْعِيل للجذر חָלַל فقط مرتين حاملة معنى "دعه يتدنس" (عد ٢:٣٠[٣]؛ حز ٧:٣٩) (*THAT* 1:571; *TWOT* 1:289). تستخدم دائمًا كـ" أبداً" (قا؛ Saydon, 43-50; תְּחִלָּה, beginning #٩٣٧٨).

١١. يرد الاسم المذكر חֹל ٧مرات في ع. ق في جميع هذه الفقرات ينقل חֹל المعنى العكسي لـ קֹדֶשׁ. تصور مكانًا غير مقدسًا (حز ٤٢:٢٠؛ ١٥:٤٨) أو أي شيء غير مقدس؛ أي، في التمييز ما بين المقدس والدنس، حتى ما بين الطاهر والنجس (لا ١٠:١٠؛ حز ٢٦:٢٢؛ ٢٣:٤٤). في ١صم ٤:٢١-٥ [٥-٦] تصف "خبز محلل" كمقابل "للخبز المقدس" (*THAT* 1:575; *TWOT* 1:662).

١٢. إن صيغة التعجب חָלִיל وصيغتها التأكيدية חָלִילָה، الَّتِي ترد ٢١مرة في ع. ق. يجب أن تُفهم في إطار فكرة القداسة. يترجم التعبير دائمًا "حاشا لي أن أفعل ذلك (حاشا عني، إلخ)" أو "يمنع يهوه" إن المعنى الأصلي قد يُعبر عنه في بعض الكلمات مثل " لأمحى إذا كسرت الحلف" أو "لتكن هي نجاستي (في أعين الله) إذا كسرت الحلف" (*TDOT* 4:417; Lehmann, 82).

ب. ت في أدب التراجم، التلمود، والمدراش تحمل חָלַל نفس المعنى كما في ع. ق. أي كسر نذر، أو يدنس، أو ينجس، أو يفسد (Jastrow 470). يردد أدب قم. إستخدام ع. ق لـ חָלַל. في وثيقة دمشق ترد חָלַל في العلاقة بقوانين السبت (وثص. ١٥/١١؛ ٤/١٢).

إن أفعال ع. ج اليونانية κοινόω وκοινός (اسم.)

تشكل السيادة اللغوية للتعبير العبري חָלַל (قا؛ Bauer; Louw & Nida, 536). في أغلب الحالات يترجم سب חָלַל بـ βεβηλόω.

الأفعال اليونانية في ع. ج κοινόω (ي#٣١٢٤، اسم. κοινός، ي#٣١٢٣) βεβηλόω (ي#١٠١٤، اسم. βέβηλος، ي#١٠١٣)، μιαίνω (ي#٣٦٢٠، اسم. ἀμίαντος، ي#٢٩٩)، و μολύνω (ي#٣٦٦٢، اسم. μολυσμός، ي#٣٦٦٣) يُشكل مجال دلالي لتعبير عبري חָלַל (قا؛ Bauer; Louw & Nida, 536). في أكثر الحالاتِ، يُترجمُ سب. חָלַל مع βεβηλόω (ي#١٠١٤، βέβηλος، ي#١٠١٣).

دنس، نجاسة، تلوث، تدنيس: ← חלל [hll 1] (يدنس، ينجس، يلوث، يبدأ، #٢٧٢٥).

البيبلوجرافيا

AHw 1:197; *CAD* 4:80-83; *NIDNTT* 1:447-48; *TDOT* 4:409-17; *THAT* 1:570-79; *TWOT* 1:289-90; *WUS*, 103; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; S. H. Blank, "Isaiah 52:6 and the Profanation of the Name," *HUCA* 25, 1954, 1-8; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; K. Elliger, *Leviticus*, HAT, 1966; F. C. Fensham, *Exodus*, 1984; J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, 1989; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1991; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 1956; J. P. Louw & E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1988; B. Maarsingh, *Leviticus*, 1974; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; S. M. Paul, *Amos*, 1991; W. Rudolph, *Amos*, 1971; P. S. Saydon, "The Inceptive Imperfect in Hebrew and the Verb חֵלֵל 'to Begin,'" *Bibl* 35, 1954, 43-50; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, Hermeneia, 1979; M. Tsevat, "The Basic Meaning of the Biblical Sabbath," *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, 1980, 39-52; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 1979; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, 1981; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, 1977; D. P. Wright, "The Spectrum of Priestly Impurity," *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, 1991, 150-82; idem, "Holiness (OT)," *ABD* 3, 1992, 237-49; E. Würthwein, "Amos-Studien," *ZAW* 62, 1949, 10-52; M. Zipor, "Restrictions on Marriage for Priests (Lev 21,7.13-14)," *Bib* 68, 1987, 259-67.

دي. إف . أوكينيدي *D. F. O'Kennedy*

2726 חלל

חלל [*hll* 2]، ٩مرات(؟)، فعل قل. أن يطعن، جُرح (مميت)؛ بيعّل. أن يذبح؛ بُعّل. يكون مذبوحًا؛ بُوليل أن يطعن، يجرح؛ بُولال يكون مطعونًا (#٢٧٢٦)؛ חַלָּה [*hallâ*]، اسم. رغيف خبز، كعكة (#٢٧٠٥)؛ חַלּוֹן [*hallôn*]، اسم. نافذة (#٢٧٠٧)؛ חָלָל [*halal*]، اسم. يخترق، يذبح، يُجرح، يفض غشاء بكارة (المرأة)؟ (#٢٧٢٨)؛ מְחִלָּה [*mᵉhillâ*]، اسم. ثقب (#٤٧٠٤).

ش. أ. ق ربما كلمة أكد. (بابلي جديد) -*halilu/halli lu*، أداة للحفر (مصنوعة من الحديد) (*AHw*, 311-12)، قد تكون كلمة أرامية دخيلة عَلى أكد.؛ عرب. *halla*، يطعن، *halal*، يدمر، يجرح، *hilal*، ثقب أو أداة للثقب؛ أرم. يه. חלת (مضاف إليه)، مُعظمة؛ الترجوم أرم. חָלִיל، اسم فاعل، أن يثقب، أزميل، (אֶ) חָלִיל، يجوف؛ ربما أرم. السامري لهجة. يتصل חלל، بَعِل. أن يطعن، يعدم (*TSSI* 2:78, 82 لكن قراءة ל-חל Gibson's غير مؤكدة وترد في بيئة نصية مدمرة بشدة)؛ الجعزية(؟)חֶלֶת ، عصا (مجوفة)، عمود (أيضًا W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 1987, 261)؛ فينيقية. *halal*، الناووس [تابوت حجري]؛ سريانية. *hᵉlil(a')*، تجويف، ثقب، فجوة، *hᵉlal(a')*، ثقب، نفق.

ع. ق ١. يرد الفعل أساسًا في النصوص الشعرية، يشير دائمًا إلى الجرح المميت، كما في نبوة حزقيال ضد صور (حز ٩:٢٨) أو عبد إشَعْيَاء المتألم (أش ٥:٥٣). ربما يشير معناها في أم ١٠:٢٦ إلى الجرح الغير مميز، وليس القاتل. يشير أي ١٣:٢٦ وأش ٩:٥١ إلى المعركة الأسطورية التي ذبح فيها الرب وحشاً بحرياً معروف باسم راحاب والتنين، وهو نوع من الأساطير شائعًا في ش. أ. ق (قا؛ *KTU* 1.3.iii:40f; de Moor, 11; Day; Kloos).

في حالتين يختلف NIV مع BDB and *HALAT* في ما إذا كان هذا الجذر يقع تحت بند لغوي مشكوك فيه. (أ) في مز٧٧:١٠[١١] يعتقد NIV أن جذر البند اللغوي חַלּוֹתִי هو חָלָה، يتوسل إلى إحسان، ومن ثم، "سأناشد" بدلاً من "حُزني" (NRSV)، وهي ترجمة إصطلاحية أكثر لـ" جرحي، طعني" الأكثر حرفية. (ب) في حز ٧:٢٨ يفهم NIV الجذر חַלְלֶיךָ بأنه חָלַל ويترجم "سوف يسحبون سيوفهم .... ويطعنون بهاؤك المشع" يعتبر BDB and *HALAT* المعنى أن "يدنس" חָלַל ويتبع NRSV هذا المفهوم ويترجمه "سوف يسحبون سيوفهم .... ويدنسون بهاؤك." بسبب القرب الشديد لكلمة سيف السابقة، والإشارة إلى الموت ميتة عنيفة مباشرة فيما بعد، فإن البند اللغوي المشكوك فيه يبدو أنه يدعم فهم NIV. يرد الجذر חָלַל في الشواهد التالية: أي ١٣:٢٦؛ مز ١٠:٧٧[١١]؛ ٢٢:١٠٩؛ أم ١٠:٢٦؛ أش ٩:٥١؛ ٥:٥٣؛ حز ٧:٢٨، ٩؛ ٢٦:٣٢.

يقرأ مس. أش ٥٣:١٠ הֶחֱלִי (هِفعِيل. صيغة الفعل التام للجذر חָלָה، يكون مريضًا)، لكن مخطوطة البحر

الميت 1QIsa[a] تقرأها וַיְחַלְלֵהוּ، "(أن الرب سر بأن يسحقه) ويطعنه،" عَلَى الأرجح بيعّل. غير التام بتبني قرأة ل. ب. م. سنحصل عَلَى الدليل العَاشر للجذر.

٢. يمكن أن يشير الاسم חָלָל إلى شخص مقتول (تث ٢١:١-٣) لكن في الأغلب يشير إلى أولئك المذبوحين في المعركة أو الحرب. أربعة مرات يشير البند اللغوي/ الكلمة إلي أولئك الذين لم يموتوا (بعد) لكن جُرحوا، لأنهم قادرين عَلَى أن يتأوهوا (أي ٢٤:١٢؛ إر ٥١:٥٢؛ حز ٢٦:١٥؛ ٣٠:٢٤). تقف الكلمة في لا ٢١:٧، ١٤ متجاورة مع זֹנָה، زانية، وقد تشير إلى المرأة الَّتِي فُض غشاء بكارتها (أيضًا HALAT 307 and TDOT 4:421) أو إلي شخص قد دُنس (חָלָל) (أيضًا BDB, 321; NIV; NRSV).

في إر ٤:٩ يُقارن أولئك الذين يذبحون بالسيف بأولئك المطعونون (דקר، #١٩٩١) أو المتوجعون من الجوع. يقول الكاتب أن من الأفضل الموت بالسيف (سريعًا) عن الموت جوعًا (Guillaume, 47)، بالمثل، يشير إِشَعْيَاء إلى חֲלָלִים ورشليم بأنه لم تذبح بالسيف، وهو عَلَى الأرجح إشارة إلى الموت جوعًا، من بين أشياء أخرى (أش ٢:٢٢).

ب. ت يُصادق عَلَى الاسم חָלָל بمعنى يذبح، يضرب عنقه، يُقطع كله، أسر، ويجوف.

طعن: ← דקר [dqr] (طعن، يخترق، مجروح، #١٩٩١)؛ ← חלל [ḥll [2]] (يطعن، يجرح، يذبح، #٢٧٢٦)؛ ← חלף [ḥlp [2]] (يقطع، يطعن، #٢٧٣٧)؛ ← טען [ṭ'n [1]] (مطعون، #٣٢٤٩)؛ ← נקב [nqb [1]] (يطعن، يثقب، يميز، يلعن، #٥٩١٨)؛ ← רצע [rṣ'] (يثقب، يطعن، #٨٣٦١)؛ שׁנן [šnn [1]] (يسن، يطعن، #٩١١١).

جُرح، كدمة، قرحة: ← חַבּוּרָה [ḥabbûrâ] (جُرح، #٢٤٦٧)؛ ← חלל [ḥll [2]] (طعنة، جُرح، #٢٧٢٦)؛ ← טָרִי [ṭārî [1]] ([جرح] جديد، #٣٢٦٩)؛ ← לחם [lḥm [1]] (معركة، يعصف، #٤٣٠٩)؛ ← מאר [m'r] (يكون متقرحًا، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [māzôr [1]] (متقرح، قرحة، دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַחַץ [maḥaṣ] (جُرح، عصف، #٤٧٣١)؛ ← מַכָּה [makkâ] (جُرح، #٤٨٠٤)؛ ← פצע [pṣ'] (كدمة، #٧٢٠٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:417-21; *TWOT* 1:288-89; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 1985; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Nisaba 16, 1987; J. J. Glück, "חֲלָלִים (חָלָל) 'Carnage, Massacre,'" *RevQ* 7, 1969, 417-19; A. Guillaume, "A Note on Lamentations IV 9," *ALUOS* 4, 1962-3, 47; M. Z. Kaddary, "חָלָל = 'bore,' 'pierce'?" *VT* 13, 1963, 486-89; C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea*, 1986.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

2727 חלל

חלל [[?]3 [ḥll]، اسم. دلالي؛ بيعّل. يعزف المزمار/ الناي (الثنائي/ القصبي) (ترد ٠.١؛ #٢٧٢٧؛ HALAT 307b)؛ اسم. חָלִיל [ḥalîl [1]]، مزمار/ ناي (ثنائي/ قصبي) (٦مرات؛ #٢٧٢٠؛ HALAT 305b)؛ נְחִילוֹת [n[e]ḥîlôt]، تعبير موسيقي غير واضح (ترد ١.٠؛ #٥٧٠٤؛ HALAT 648a).

ش. أ. ق أكد. halalu، يعزف عَلَى المزمار (CAD, h, 34, halalu B; AHw 1:309b, halalu II)؛ اسم. أكد. malilu مزمار قصبي أو ناي (CAD, M/1, 164b-65a; AHw 2:595b)؛ أثيوبية. hel(l)at، قصب (قا؛ مصرية. h3w، [لوتس] نبات، h3t، المستنقعُ)؛ تيجرية. hell. ومند. hlyl، الفلوت. رغم أن البعض عًرف أكد. halhallatu فلوت (C. J. M. Weir, *A Lexicon of Akkadian Prayers in the Rituals of Expiation*, 1934, 102)، ناي مزدوج (*BRL* 392) أو مزمار- مزدوج (HALAT 305b)، فإن المعنى d"طبل" هنا سائد أكثر (CAD, h, 41; AHw 1:311b) ويرتبط بنفس الطريقة بالمعنى الأساسي للكلمة السامية hll، "أن يجوف" الَّتِي منها تُشتق العبرية חָלָל، وIII (قا؛ أرام. חָלָל، يدمر [< يطعن]؛ חֲלַל، جُرن [DISO 89]؛ الصفة سريانية. h[e]lila، أجوف).

ع. ق تترجم سب دائمًا αὐλός، مزمار (فيما عدا ١مل ٤٠:١؛ ἐν χοροῖς، في رقصات < العبرية לוֹת במחו، برقصات). إعتبر كثيرون חָלִיל أنها ناي مزدوج خوصي (Sachs; Sellers). إعتبرها Bayer أنها قصبة واحدة ذات أنبوبتن تتضمن مزمارذو نغمات و مزمار مدندن (Bayer, *EncJud*, col. 563; idem, *BARev*, 23). غير واضح ما إذا كانت تشير חָלִיל بصفة عامة إلى كل أشكال المزمار المجوف (Finesinger, 51) أو بصفة خاصة الناي ذي أنبوبتين.

يظهر الفعل فقط في ١مل ٤٠:١ לְלִיםבַּחֲלִלִים וְהָעָם מְחָ، "كان الناس يضربون عَلَى الناي (المزدوج/ الذي من الخوص): في وصف موكب تتويج سليمان. يستخدم الناي (الثنائي/ الخوص) للإبتهاج (١مل ٤٠:١]؛ قا؛ سي ٢١:٤٠ αὐλὸς καὶ ψαλτήριον ἡδυνουσι μέλι، "إن الناي والقيثارة يُحدثون أنغاماً عذبة]) وللنواح (إر ٣٦:٤٨[مرتين])، وكان من بين طاقم الآلآت الإِسْرَائِيلية النموذجية، تضم כִּנּוֹר، נֶבֶל، תֹּף وחָלִיל (١صم ٥:١٠ [للنظام الديني للنبوة]؛ أش ١٢:٥ [في الوليمة]). في حز ٩:٢٨ מְחַלְלֶיךָ، أولئك الذين جعلوك تعزف (بيعّل. اسمفا. < חָלָל) ، يجب أن تُعدل إلى מְחֹלְלֶיכָה، الذين طعنوك (بيعّل. اسمفا. < חָלָל) لأن الفعل هو ‖ הרג، يقتل.

ب. ت يظهر التعبير في العبرية بعد التوراتية חָלִיל، فلوت، ناي، أرم. يه. חֲלִילָא، فلوت، ناي (Jastrow, 468b).

آلآت موسيقية/ فقرات: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلآت موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [*hemyâ*] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [*ḥll* ³[?]] (يلعب علَى المزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [*ḥṣṣr*] (يحث صوت البوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [*yôbēl*] (كبش، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [*kinnôr*] (عود، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [*mēn* ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [*mᵉna'an'îm*] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [*nēbel* ²] (آله غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [*ngn*] (يعزف علَى العود، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [*'ûgāb*] (فلوت، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [*prṭ*] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [*ṣll* ¹] (خاتم، يتحرك برعشة خفيفة، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [*šôpār*] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֵׁמַע [*šema'* ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [*tpp*] (طبل، إيقاع، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [*tq'*] (يندفع، قوة دافعة، يصفق بيده، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 2:972-81; B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 24, 26-27, 29-33; idem, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory*, 1963, Fig. 166; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EncJud* 12, cols. 563, 566, Figs. 2a and 2b; W. Dommershausen, *TDOT* 4:409-17; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 48-52; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:437b Fig., 441 Fig., 442b-43b, 448b; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, cols. 1429-30; M. Z. Kaddary, "חלל = 'Bore,' 'Pierce'?" *VT* 13, 1963, 486-89; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 345, Figs. 463 and 464; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 31-35; S. H. Langdon, "Babylonian and Hebrew Musical Terms," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1921, 174 n. 4; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3228-29, Figs. 7 and 8; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 118-21; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 41-42, Figs. 5, 6, 8c, and 9; H. Shanks et al., "How Scholarly Communication Works: A Bone Flute Discovered in the City of David Leads to Another and Elucidates a Talmudic Passage," *BARev* 8/1, 1982, 36-37; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD*, 2:1032, 1035, 1037-38; G. Wallis, "Musik, Musikinstrumente," *BHH* 3, cols. 1258, Fig. 6; B. K. Waltke, "Superscripts, Postscripts, or Both," *JBL* 110, 1991, 583-96; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 40-41; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:437b, 441, 442, 472.

Robert H. O'Connell روبرت إتش. أوكونيل

٢٧٢٨ חָלָל [*halal* ¹]، مطعون، مذبوح، مجروح، ← #٢٧٢٦

2731 חלם

חלם [*ḥlm* ²]، قل. حلم، حلم رؤيوي؛ هِفْعِيل. حلم (إر ٢٩:٨) (#٢٧٣١)؛ חֲלוֹם [*hᵃlôm*]، اسم. حلم، حلم رؤيوي (#٢٧٠٦)؛ أرم. חֵלֶם [*helem*]، اسم. حلم، حلم رؤيوي (#١٠٢٦٧)، تستخدم أوغا. وعرب. الجذر חלם لتعني حلم، لكن لغات ش. أ. ق الأخرى تشتق هذه الكلمة من جذور أخرى (*TDOT* 4:421-27).

ش. أ. ق يشهد أشخاص في النصوص المصرية (Thut-mose IV; Merneptah)، بلاد ما بين **النهرين** (Gil-gamesh, Nabonidus)، الحثية (Kessi; Hattushilis)، أوغا. (Dan'el; Keret)، اليونانية (Homer)، والكتابية (أبيمالك من جرار؛ نبوخذ نصر) عن أهمية **الأحلام** للغير إسْرَائيليين. يعتقد الشخص الذي يحلم بصفة مستمرة أن حلمه هو إعلان من إله أو روح شريرة. في حين أن بعض الأحلام تتضمن رسائل واضحة، فإن أحلام أخرى تتضمن صور غريبة ورمزية تحتاج إلى تفسير، دائمًا **بواسطة** مفسر أحلام محترف. ألفت كتب عن الأحلام لتساعد المفسر في شرح دلالات الصور أو الأفعال التِي تحدث داخل الأحلام. أحيانًا كان يحاول الأشخاص أن يكون لديهم حلم (كابوي، من خلال النوم في الهيكل)، لكن أحلام أخرى **لم** تكن مُلِحة (قا؛ *TDOT* 4:421-26; Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel*, 1984, 11-38; Oppenheim, *Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956).

ع. ق ١. يرد الفعل العبري חָלַם ٢٧مرة، ويستخدم الاسم חֲלוֹם ٦٥ مرّة في ع. ق يستخدم الجزء **الأرامي** في سفر دَانِيآل الاسم חֵלֶם ٢٢مرة. يمكن تقسيم هذه الأحلام إلى ثلاثة مجموعات: (أ) أحلام طبيعية تعكس **مواقف** الحياة المفرحة أو الصعبة وهي جزءًا شائعًا في **النوم** بالليل (مز ١٢٦:١؛ أش ٢٩:٧-٨؛ جا ٥:٧[٦])؛ (ب) أحلام غير حقيقية أو خيالية من أفكار الأنبياء الكذبة الشريرة أو حالم فارغ (إر ٢٣:٢٥، ٣٢؛ ٢٧:٩-١٠؛ ٢٩:٨؛ زك ١٠:٢)؛ و(ج) أحلام رؤيوية من الله، الذي يعلن **مشيئته** أو بعض أحداث المستقبل (تك ٢٠:٣؛ ٢٨:١٢؛ عد ١٢:٦؛ امل ٣:٥؛ دا ٢:٢٨). في حين تحتوي بعض تقارير **الأحلام** علَى

رسالة شفهية، ولا تحمل أي دليل عَلَى أن الشخص الحالم رأى أي صور أو أشخاص (تك ٢٠:٣، ٦؛ ٣١:٢٤) فقد يكون هذا بسبب أن الكاتب الكتابي أراد أن يحذف التفاصيل الغير هامة وأن يسرد فقط الجزء الأهم في الحلم. تتضمن أغلب تقارير الأحلام صور أو أحداث حرفية (تك ٣١:١٠) أو رمزية تمامًا (تك ٣٧:٥-٧، ٩-١١؛ ٤٠:٩-١٩؛ ٤١:١-٧). (←الأدب الرؤيوي) عندما كان المعنى الرمزي غير واضح، فقد كان يمنح تفسير إلهي من قبل شخصٍ موهوب بصورة خاصة (يوسف؛ دَانِيآل) ذو قدرة عَلَى تفسير الأحلام (تك ٤٠:٨؛ دا ٢:٢٨). في حالات قليلة يظهر الشخص الذي لديه الحلم الرؤيوي في الحلم (تك ٤١:١٧). أو في حوارات مع الله في منتصف الحلم الرؤيوي (١مل ٣:٥-١٥). قد يتكلم الله، ملاك الله، أو شخص قدوس داخل الحلم. لم يكن يُمَيز تمامًا بين الأحلام الرؤيوية والرؤى (عد ١٢:٦؛ أي ٢٠:٨؛ ٣٣:١٥؛ دا ٧:١-٢)، لكن قد يكون من المهم الإشارة إلى أن الأحلام تتركز في التكوين ودَانِيآل عندما كان الإِسْرَائِيلون يعيشون بين الأمم الذين كانوا يعتقدون أن الأحلام هي الطريقة الشرعية للحصول عَلَى رسائل إلهية (*nb'*، نبوة، #٥٥٤٧). رغم أن الذين كان لهم إمتياز الحصول عَلَى إعلانات إلهية من خلال الأحلام في ع. ق. كانوا أقلية، ففِي الملكوت المستقبلي سوف يسكب الله بوفرة من روحه عَلَى الناس (البعض سيُظهر هذا من خلال الأحلام والرؤى؛ يؤ ٢:٢٨؛ قا؛ أع ٢:١٧-٢١).

٢. يعطي الله الأحلام الرؤيوية كيما يحذر الناس (حتى الغير إِسْرَائِيلين الذين كانوا أعداء شعبه) من الأفعال والتوجهات الشريرة (تك ٢٠:٣؛ دا ٤:٢٧)، أن يعلن مشيئته بخصوص المستقبل (تك ٤٠:٩-٢٣)، أن يؤكد للشعب حضوره معهم وإعتناؤه بهم (تك ٣١:١٠؛ قض ٧:١٣-١٥)، أن يختبر ما إذا كان الشعب يحبون الله بالفعل وراغبين في حفظ وصاياه (تث ١٣:١-٥)، أن يظهر سيادة الله فوق آلهة ش. أ. ق، وأن يرفع عبيده لأمكان السلطة (تك ٤٠-٤١؛ دا ١-٢:٤).

٣. يزعم الأنبياء الكذبة، المتكهنين، والحالمين أن لديهم أحلاماً رؤيوية من الرب، لكن كلماتهم كلمات كذب، نصائح بالية تضل الناس (تث ١٣:١-٥؛ إر٢٣:٢٥-٣٢؛ ٢٧:٩؛ ٢٩:٨-٩؛ زك ١٠:٢). كان هؤلاء الأنبياء يتكلمون من تصورات قلوبهم، وكلمات السلام والإنتصار الَّتِي أراد الشعب أن يسمعها، لم تكن كلمة الله من مشورته الإلهية (إر ٢٣:٢١-٢٢؛ ٢٩:١-١٠).

٤. تُستخدم الأحلام في التشبيهات لتشير إلى شيئًا زائل أو سريع الزوال (أي ٢٠:٨؛ مز ٧٣:٢٠).

ب. ت تستخدم سب الاسم ἐνύπνιον، من الفعل ἐνυπνιάζομαι، لتترجم الجذر العبري للأحلام وتضيف بعض الأحلام غير الموجودة في مس. (بعد أس ١٠:٣ حلم مردخاي). يشير يوسيفوس دائمًا إلى الناس أصحاب الأحلام (عمرام، أبا موسى، حلم حلماً بأن موسى سيصبح عظيمًا، *Ant* 2:212)، كتب فيلو بصورة خيالية خمسة مقالات عن الأحلام (Eusebius *Hist. Eccl.*, II.18.4)، والعديد من الأحلام مسجلة في كتابات الأبوكريفا (*T. Naph.* 5-7; cf. Oepke, *TDNT*, 5:231-3).

ع. ج تستخدم *onar* دائمًا عندما يريد الكاتب أن يشير إلى حلم. إن الأحلام الرؤيوية القليلة المدونة في ع. ج تحتوي عَلَى رسائل إلهية بدلاً من رموز أو صور رمزية؛ ومن ثم، فليس هناك حاجة لأحلام تفسر. أستخدمت الأحلام من قبل الله لإعلان ميلاد يسوع (مت ١:٢٠) ولتحذير بيلاطس بعدم إيذاء يسوع عندما كان عَلَى وشك أن يصلب (مت ٢٧:١٩).

تكهن، عرافة: ← אַשָּׁף [*'aššāp*] (مشعوذ، #٨٧٩)؛ ← בַּד[5] [*bad*[2]] (عراف، #٩٦٧)؛ ← הבר [*hbr*] (يعمل في علم التنجيم، #٢٠٤٢)؛ ← חַרְטֹם [*ḥarṭōm*] (عراف، متكهن، كاهن #٣٠٣٣)، ← יִדְּעֹנִי [*yidd*[e]*'ōnî*] (متنبيء، #٣٣٦٢)؛ ← כַּשְׂדִּים [*kaśdîm*] (منجم، منجمين، #٤١٦٩)؛ ← לחשׁ [*lḥš*] (شعوذة، همسة، #٤٣١٧)؛ ← נחשׁ [*nḥš*[1]] (يمارس العرافة، #٥٧٢٧)؛ ← צפף [*spp*[1]] (همسة، سقسقة، #٧٦٢٧)؛ ← קסם [*qsm*] (يمارس العرافة، #٧٨٧٦).

نبي: ← חזה [*ḥzh*] (يرى، يلاحظ، ينظر، #٢٦٠٠)؛ ← נָבָא [*nābā'*] (يتكلم أم يتصرف كنبي، #٥٥٤٧)؛ ← ראה [*r'h*[1]] (يرى، لديه رؤى، يختار، يلاحظ، #٨٠١١)؛
أبوكريفا: لاهوت؛ نبوة: ← **لاهوت**

البيبلوجرافيا

NIDNTT, 1:511-13; *TDNT* 5:220-38; *TDOT* 4:421-32; J. J. Collins, *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, 1984; E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, 1953; R. K. Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel*, 1984; J. S. Hanson, "Dreams and Visions in the Greco-Roman World and Early Christianity," *Aufstieg und Niedergang der rmischen Welt* II, 23, 2, 1980, 1394-1427; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956.

غاري فِي. سميث *Gary V. Smith*

2734	חַלָּמִישׁ

חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*]، حجر صوان، صوان، حجر صلب (#٢٧٣٤).

ش. أ. ق تترجم أكد. *elmesu* حجر كريم أو ماس (*CAD* 4:107)، مقترحة أن חַלָּמִישׁ مادة صلبة جيدًا.

ع. ق ترد الكلمة ٥ مرات في ع. ق، ثلاثة من الخمس تستذكر قوة الله العظيمة في إمداد الإسْرَائِيليين بالزيت والماء من الصخور أثناء إقامتهم المؤقتة في البرية (تث ٨:١٥؛ ٣٢:١٣؛ مز ١١٤:٨). في مكان آخر تتحدث ترنيمة أيوب الَّتِي تحتفل بالتقنية البشرية والحكمة الإلهية عن التنقيب فِي حجر الصوان (٢٨:٩)؛ وربما الأكثر أهمية، تصوير إشَعْيَاء لقرار وطاعة عبد الرب بالتشبيه، "لذلك جعلت وجهي كالصوان" (أش ٥٠:٧).

صخرة، أحجار: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (صخرة- بلورية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (الصوان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצַץ [*ḥāṣaṣ*] (يحصب، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخرة، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela' ¹*] (صخرة، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr ⁴*] (صخرة، صخرة ضخمة #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr ⁵*] (حصاة، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr ¹*] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyyôt*] (طريق من الأحجار، #٩٤٤٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99; *TWOT* 1:291.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

2736	חלף

חלף [*ḥlp ¹*]، قل. مر بـ، فاز، زال، إختفي، نمى سريعًا، عاني، ثقب، تغاضى عن، إنتهك؛ بيعِّل. يغير (ملابس)؛ هِفْعِيل. يغير، يستبدل، يبادل، يجدد، يكون جديدًا، ينمو (#٢٧٣٦)؛ חֵלֶף [*ḥelep ²*]، اسم. جزاء (فقط في عد ١٨:٢١، ٣١؛ #٢٧٣٩)؛ חֲלִיפָה [*ḥªlîpâ*]، اسم. يغير، مجموعة (من الملابس)، مناوبة (في العاملين)، تغير (أسلوب الحياة، حالة الوجود) (#٢٧٢٢) מַחֲלָפָה [*maḥªlāpâ*]، اسم. جديلة (الشعر) (#٤٧١٠).

ش. أ. ق المؤابية חָלַף، ينجح، أرم. (بما فيه أرم. القديم، المصري، اليهودي، الفلسطيني المسيحي)، سريانية. *helap*، يغير؛ عرب. "خَلَفَ"، ينجح، أثيوبية. فينيقية. *hlpt*، يغير، أكد. *halpu*، يبدل (كلمة دخيلة).

ع. ق ١. ينوح أيوب أن أيام حياته عبرت سريعًا كسفن البردي المحمولة بالتيار (أي ٩:٢٦؛ قا؛ أش ١٨:٢). معترفًا بأن طرق الله لا يمكن إدراكها، فيشتكي أن الله يمر بطريقة خفية ويرفض أن يكشف ذاته (أي ٩:١١).

٢. بمفهومه عن "الإختِفاء" يُستخدم الفعل عن الإنسان الذي يصنع الأصنام/ الَّتِي ستتحطم في يوم الرب (أش ٢:١٨)، وعن السموات الَّتِي تُقارن بالثياب الَّتِي يغيرها المرء ويلقيها عندما تبلى (مز ١٠٢:٢٦[٢٧]). في المقابل، الله خالق السموات، يبقى كما هو (مز ١٠٢:٢٧[٢٨]) ويتمجد في يوم قضاؤه (أش ٢:١٧).

٣. يظهر الفعل في فقرتين لاهوتيتين هامتين في إشَعْيَاء. في أش ٢٤:٥ تستخدم عن البشر المنتهكين وضع الله (أي تغاضيهم عن الحدود المقررة من قبل الله). بما أن خطية البشر تتضمن سفك الدم (قا؛ ٢٦:٢١)، هذه الحالة (تدعى أيضًا "العهد الأبدي") ربما تكون التفويض الذي أعطيَ لنوح للتكاثر وإملاء الأرض (قا؛ تك ٩:١-١٧؛ انظر J. Oswalt, *Isaiah*, NICOT, 1986, 446). في ٤٠:٣١ يعلن النبي أن خالق الكون المتسيد يجدد قوة أولئك الذين يثقون فيه ويعطيهم قوة خاصة للتغلب عَلَى تجارب السبي.

٤. إن الاسم חֵלֶף بمعنى يشارك، الموجود في عد ١٨:٢١، ٣١، يبين ما يمكن أن يحصل عليه الاويين مقابل عملهم في خيمة الإجتماع؛ ألا وهو العشور الَّتِي لهم.

٥. فسر البعض الاسم חֲלִיפָה في أي ١٤:١٤ عَلَى أنه إشارة إلى رجاء أيوب للتجديد الجسدي بعد الحياة (قا؛ ع. ١٣، ١٥-١٧). ومع ذلك، فقد تعني الكلمة هنا تحريره المتوقع من المعاناة من خلال الموت الجسدي (قا؛ ع. ١٠-١٢). لمناقشة حول هذه الفقرة انظر J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 236-37, and E. Smick, "Job," *EBC*, 1988, 4:923-24, 926-27.

يتغير: ← הפך [*hpk*] (يتحول، يدمر، يتغير، #٢٢٠٠)؛ ← חלף [*hlp ¹*] (يتغاضى، ينتهك، يغير، يجدد، #٢٧٣٦)؛ ← מור [*mwr ¹*] (يكون متغيرا، يبدل، #٤٦١٤)؛ ← שׁנה [*šnh ¹*] (يغير، يكرر، #٩١٠١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:432-35.

روبرت بي. تشيشولم / يوجين كاربينتر *Robert B. Chisholm / Eugene Carpenter*

2737	חלף

חלף [*ḥlp ²*]، قل. اخترق، طعن (#٢٧٣٧).

ع. ق ١. يرد الفعل مرتين كما هو الحال مع الاسم. يعني مطعون، مخترق، مشيرًا إلى هيكل سيسرا في قض ٢٦:٥، وهو معنى يناسب أي ٢٠:٢٤، حيث السهم يطعن الشرير الذي سيهرب من الخطر.

ب. ت يترجم الفعل في سب بـ διελαύνω، يندفع نحو؛ τιτρόσκω، جرح، ألم.

قَطع، خراب، فناء، جز، تقليم: ← בּצע [*bṣ* [1]] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← בּרא [*br'* [3]] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בּתר [*btr*] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גּדע [*gd'*] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גּזה [*gzh*] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גּזז [*gzz*] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גּזר [*gzr* [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גּרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גּרע [*gr'* [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*ḥlp* [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כּסח [*ksḥ*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כּרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כּרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥayim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שׁסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٢٧٣٩ חֵלֶף [*helep* [2]]، جزاء، ← #٢٧٢٧

2740	חלץ

חלץ [*ḥls* [1]]، قل. أزال؛ نِفعَلْ. يُزال؛ بيعّل. يجرد؛ هِفعِيل. يتقوي (#٢٧٤٠)؛ חֲלִיצָה [*ḥ^alîsâ*]، يتجرد من (#٢٧٢٣)؛ חֲלָצַיִם [*ḥ^alāṣayim*]، خصر (#٢٧٤٣).

ش. أ. ق يرد الجذر חָלַץ في عرب. كذلك في العبري ما بعد التوراتي، بنفس المحتوى اللغوي الموجود في ك.م.ع. يعبر في سريانية. عن سلب، في الفينيقي، ينجي، وأكد. *halasu*، يضغط. يعطي BDB جناسين للجذر חָלַץ: חָלַץ، ينسحب، يسترجع، يستأصل، ينقذ، وחָלַץ، آلة للحرب. لا يدعم *HALAT* هذا الفصل ويعامل جميع الأشكال تحت الجذر الواحد חלץ.

ع. ق ١. إن الفعل חָלַץ هو تعبير يتركز في ك.م.ع ليعبر عن مفهوم الإزالة، مثل؛ عَلَى الملابس الغير ضرورية/ العادية ليجهز المرء نفسه للمعركة، أن يجرد/ يقهر بمفهوم النهب، ترد في صيغ المبني للمعلوم والمجهول الأتية: قل. يزيل/ يخلع (نعال) رمزًا للخزي (تث ٢٥:٩-١٠ وأش ٢٠:٢؛ كلاهما يتبعا بـ רֶגֶל مع מִן)؛ أن يكشف الثدي للإرضاع (مراثي ٤:٣)؛ الإنسحاب من، كإنسحاب يهوه وهو تعبير عن الدينونة (هو ٥:٦)؛ تجهيز النفس للإستعداد للمعركة (عد ٣٢:٢٧، ٢٩، ٣٠؛ تث ٣:١٨)؛ نِفعَلْ. أن يبتعد عن موقف خطر/ أو مُهدِد، أي، أن يتحرر/ يتخلص (مز ٦٠:٥[٧]؛ ١٠٨:٦[٧]؛ أم ١١:٨، ٩). تماشيًا مع نموذج بيعّل. typical chokmatic fashion، أن الأبرار الذين لديهم معرفة (يهوه) الصحيحة هم الأشخاص الذين يخلصون (חָלַץ)، في مقابل الأشرار / المجدفين.

٢. تقريبًا ١/٣ من ٤٤ مرّة يرد الفعل عَلَى وزن بيعّل. أمثلة تتضمن التجرد (بالعنف)/ السلب بطريقة ظالمة (مز ٧:٤[٥]) وإقتلاع (أحجار من السور)، في فعل التعقيم/ التطهير الذي يقوم به الكاهِن للمرض الذي يصيب منزلاً (لا ١٤:٤٣، ٤٠).

أغلب ورودها عَلَى وزن بيعّل.— جميعها في النصوص الشعرية—تحمل חָלַץ مضمون إيجابي، معبرة عن الإنتقال من موقف مهدد أو خطر، ومن ثم، يُنقَذ/ يُخلَص. يهوه دائمًا هو الفاعل؛ والأشخاص هم المفعول به. الأمثلة تتضمن الخلاص من الموت مع النفس (נֶפֶשׁ) كمفعول به (مز ٦:٤[٥]؛ ١١٦:٨ [من الموت]) والخلاص من الأشرار (١٤٠:١[٢]). هناك توجه ملحوظ لكون إنقاذ المؤمن هو مسرة الرب في الترنيمات (١٨:١٩[٢٠]؛ قا؛ ٢صم ٢٢:٢٠).

في جميع الحلات الَّتِي تعبر فيها חִלֵּץ عَلَى وزن بيعّل. عن الخلاص في ع. ق.، فالقرينة تكون متماثلة بصفة خاصة (٢صم ٢٢:٢٠؛ أي ٣٦:١٥؛ مز ٥٠:١٥). إن في جميع الحالات يهوه هو الشخص الذي في وقت الأزمات (مثل؛ معاناة؛ أي ٣٦:١٥؛ أو عند إقتراب الموت، مز ١١٦:٨) يخلص المؤمن التقي الذي يدعو (بثقة) الله من أجل الخلاص. كون شعب الله هذا يخاف الله، وبإيمان يطلب العون، وأن يهوه يرغب دائمًا و قادر دون فشل أن ينقذ/ يخلصهم من مواقف الظلم (مز ٨١:٧[٨]) واليأس، هذه جميعهاعناصر أساسية في كل الأتي: أي ٣٦:١٥؛ مز ٦:٤[٥]؛ ١٨:١٩[٢٠] (= ٢صم ٢٢:٢٠)؛ ٣٤:٧[٨]؛ ٥٠:١٥؛ ٨١:٧[٨]؛ ٩١:١٥؛ ١١٦:٨؛ ١١٩:١٥٣. مز ١٨:١٩[٢٠] = ٢صم ٢٢:٢٠ نفس الشيء . يقدم المرنم شهادة لله، منقذه، لأنه خلصه ليس فقط لأنه سُر به، لكن لأن المرنم أظهر سلوكًا بارًا (مز ١٨:٢٠-٢٤ [٢١-٢٥]= ٢صم٢١: ٢٢-٢٥) ولأن الله أمين (مز ١٨:٢٥-٢٩ [٢٦-٣٠] = ٢صم ٢٢:٢٦-٣٠). تمتزج هنا الصفة الإلهية و ثمرها في المؤمن معًا لكي تنتج إنقاذ / خلاص فطري.

٣. إن الإستخدام في وزن هِفعِيل. محدود: ينعش/ ينشط عظام الشخص المكرس/ المطيع (أش ٥٨:١١).

٤. يرد اسمفا. חָלוּץ بمعنى يتجهز (يتسلح) للحرب (يقرأها *HALAT* חָלַץ، يتجرد (= يتجهز للقتال) ٧مرات (مثل؛ عد ٣٢:٢١؛ أخ ١٢:٢٤). يشير مرّة واحدة فقط إلى الجنود غير الإسْرَائِيليين، أي المؤابيين المتجهزين للمعركة (أش ١٥:٤). تستخدم في صيغة اسمفا. كصفة في عد ٣٢:٣٠، ٣٢؛ تث ٣:١٨؛ كاسم مفرد جامع في عد

٢١:٣٢ (في نِفعَلْ. ع. ٢٠)؛ ومع أداة التعريف הֶחָלוּץ ومن ثم تترجم جيش (متجهز تمامًا) (يش ٦:٧، ٩، ١٣؛ ٢أخ ٢٠:٢١؛ ٢٨:١٤). تستخدم חָלוּץ أيضًا في أشكال متنوعة بالإرتباط مع جيش أو حشد لتعبر عن مفهوم الرجال المتجهزين للحرب (مثل؛ عد ٣١:٥؛ ٣٢:٢٧، ٢٩؛ يش ٤:١٣؛ ١أخ ١٢:٢٣، ٢٤ [٢٤، ٢٥]؛ ٢أخ ١٧:١٨).

٥. هناك ثلاثة أسماء مشتقة من الجذر الفعلي: الإسم المؤنث חֲלִיצָה، الذي يشير إلى ما يُأخذ من جندي مذبوح، مثلا أسلحة، ثياب، مقتنيات (قض ١٤:١٩؛ ٢صم ٢:٢١)؛ الإسم חֲלָצַיִם، خاصرة (#٢٧٤٣)، التي ترد فقط في صيغة المثنى لتعبر عن مقام القوة، الحيوية (قا؛ تك ٣٥:١١؛ أي ٣٨:٣)؛ מַחֲלָצוֹת ثياب إحتفالية (*HALAT* 539; NIV ثياب رفيعة؛ #٤٧١١)، ترد فقط في أش ٣:٢٢ وزك ٣:٤.

ب. ت تعمل חלץ في ما بعد عبر. كت. كما في عبر. كت. في السياقات الحربية: يحصن، يحيط، يطوق، يسلح نفسه للمعركة.

إزالة، نفي، تشتيت، ترحيل: ← ברח [*brḥ* ²] (يُبعد، يؤذي، #١٣٦٩)؛ ← גרשׁ [*grš* ¹] (ينفي، يطرد، يطلق، #١٧٦٣)؛ ← דבר [*dbr* ¹] (يتحول عن/ يُبعد، #١٨١٨)؛ ← הגה [*hgh* ²] (يفصل، يزيل، #٢٠٤٨)؛ ← חָלַץ² [*ḥālaṣ*²] (يزيل، يتقوى، #٢٧٤١)؛ ← חרם [*ḥrm* ¹] (ينفي، يحرم، #٣٠٤٩)؛ ← יגה [*ygh* ²] (ينجز، #٣٣٢٥)؛ ← ירשׁ [*yrš* ¹] (يستحوذ عَلَى، مطرود، يُطرد، يدمر، #٣٧٦٩)؛ ← נדה [*ndh* ¹] (يُمنع من الدخول، #٥٦١٢)؛ ← נדח [*ndḥ* ¹] (ينفي، يشتت، يكون مطرودا، يطرد، يغوي، #٥٦١٥)؛ ← נשׁל [*nšl*] (يخلع، ينحدر، يزيل، #٥٩٧٠)؛ ← רחק [*rḥq*] (يُستبعد، ينعزل، #٨١٧٨).

تجريد: ← חשׂף [*ḥśp* ¹] (يجرد، يعري، #٣١٠٦)؛ ← חָלַץ² [*ḥālaṣ*²] (يزيل، يتقوى، #٢٧٤١)؛ ← ערה [*ʿrh* ¹] (يتعرى، يسكب، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [*ʿārôm*;] [*ʿārōm*] (عريان، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [*ʿrr*] (يتجرد عريان، يُسطح، #٦٩١٠)؛ ← פצל [*pṣl*] (يجرد، #٧٢٠٢)؛ ← פשׁט [*pšṭ*] (يخلع [ملابس]، يهجم، يُجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [*šᵉpî* ¹] (مرتفع قاحل، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:436-44; *TWOT* 1:292.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

2743	חֲלָצַיִם

חֲלָצַיִם [*hᵃlāṣayim*]، خاصرتين، حقوين (#٢٧٤٣)

ش. أ. ق يُحتمل أن ترتبط بـ أكد. *ilsu* (*AHw*, 373).

ع. ق ١. تستخدم الكلمة كمقر الإنجاب أو الأجيال، أي، الذي يشترك في خلق الحياة، الجيل التالي (تك ٣٥:١١؛ ١مل ٨:١٩ ‖ ٢أخ ٦:٩).

٢. عندما يستخدم ع. ق חֲלָצַיִם في تعبير "يشد الحقوين" (NIV، شدد نفسك)، فإن هذا الفعل يشير إلى الإستعداد لنوع معين من المهام الصعبة، مثل المعركة (أش ٥:٢٧). بالمثل، عندما أخبر أيوب من قبل الله أن يشدد حقويه (أي ٣٨:٣؛ ٤٠:٧)، فهذا يوضح أن أيوب، في تحديه لله، أمامه أيضًا مهمة هائلة تنتظره. لقد إقترح C. H. Gordon أن الإشارة هنا إلى حزام للمصارعة، حيث متعاركان كلا منهما مطوق بحزام، يتصارعان بعضهم البعض حتى يفضوا نزاعًا. يقترح Ginsberg (158) عَلَى أساس غياب أي إشارة إلى أحزمة للمصارعة في الكتاب المقدس، أنه من المرجح داخل الأجزاء التي يتكلم فيها الله لأيوب في سفر أيوب، تكون الإشارة إلى حزام المحارب التي يعرقل المحارب "في تحركاته عندما يُرخى الحزام." في كلتا الحالتين، يكون التعبير المستخدم من قبل الله لأيوب ذو أهمية خاصة. وفي حين أن التعبير "لا يتضمن دائمًا حالة ميئوس منها، فإنه يمثل معارضة شديدة ما بين أيوب والله" (Good, 341).

٣. مرتين تستخدم الكلمة عن أحقاء المرأة (أش ٣٢:١١ بطن (إر ٣٠:٦)، يشير الشاهد الأخير إلى الجنود الذكور الذين يتصرفون كالسيدات في خوف ("لماذا أرى كل رجل قوي يداه عَلَى حقويه كإمرأة في مخاض؟"). هذه الإشارة الأخيرة هي الورود الوحيد للكلمة في أرميا بدلاً من الكلمة الأكثر شيوعًا מָתְנַיִם (١:١٧؛ ١٣:١، ٤، ١١؛ ٤٨:٣٧).

٤. في أي ٣١:٢٠، تُشخص الكلمة عندما يتحدث أيوب عن الفقير الذي مد يد العون له، "أحقاؤه (NIV "قلبه" [؟] لم تباركني،" هنا "الأحقاء" هي مجاز مُرسل عن الشخص كله. إن بركة "الأحقاء" ربما تقارن "بالأرض" الصارخة (أي ٣١:٢٨) أو "العظام" (NIV كياني كله) المتحدثة (مز ٣٥:١٠).

٥. أش ١١:٥ب، في الإشارة إلى "جذع من يسى،" يقول عنه " الأمانة ستكون منطقة حول حقوية" (NIV). وأي شيء أخر يقوله النبي عن المسيا، فإنه يقول أنه شخص يُعتمد عليه تمامًا و يُوثق فيه، وهي سمة يهوه ذاته (Os-walt, 282-83).

فخذ، رجل: ← חֲלָצַיִם [*hᵃlāṣayim*] (أحقاء، #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [*yārēk*] (فخذ، ورك، #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [*kesel* ¹] (أحقاء، خاصرة/ جنب ، #٤٠٧٢)؛ ← מָתְנַיִם [*motnayim*] (أحقاء، ورك، #٥٠١٦)؛ ←

פַּחַד [paḥad [2]] (فخذ، #٧٠٦٦)؛ ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل، #٨٧٩٧).

البيبلوجرافيا

H. L. Ginsberg, "Interpreting Ugaritic Texts," *JAOS* 70, 1950, 156-60; E. M. Good, *In Turns of Tempest. A Reading of Job*, 1990; C. H. Gordon, "Belt Wrestling in the Bible World," *HUCA* 23, 1950-51, 131-36; idem, "Methods of Biblical Archaeology: An Illustration [on Isa. 32:11 and Nuzu Text]," *Crozier Quarterly* 27, 1950, 309-12; J. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, NICOT, 1986.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

2744	חלק

חלק [ḥlq [1]]، قل. يكون أملس، منزلق، يكون مُخادع؛ هِفْعِيل. يجعله أملس، يجعله زلق، يتملق (#٢٧٤٤)؛ חָלָק [halaq [1]]، صفة، أملس، مداهن، مخادع (#٢٧٤٧)؛ חֵלֶק [heleq [1]]، اسم. أملس، مداهن (# ٢٧٤٩، فقط في أم ٧:٢١)؛ חַלֻּק [halluq]، صفة أملس (#٢٧٥٢، فقط في ١صم ١٧:٤٠)؛ חֶלְקָה [helqâ [1]]، اسم. تمليس، مداهنة (#٢٧٥٣)؛ חֲלַקְלַק [hªlaqlaq]، اسم. تمليس، مداهنة، مخادعة (#٢٧٦١).

ش. أ. ق يرد الجذر חָלַק بمعنيين أساسين مختلفين، يكون أملس (חָלַק) ويقسم/ نصيب (انظر חָלַק)؛ يصادق عَلَى الأولي في عرب. "حَلَقَ" بمعنى يصير أملسًا.

ع. ق في ع. ق تترجم سب חָלַק دائمًا بمعنى أملس أو مخادع بتعبيرات مثل λεῖος وδολιόω، لكن الفرق ما بين חָלַק وחָלַק ليس دائمًا واضح بشكل قاطع لدى المترجمين. في هو ١٠:٢ ومز ٥٥:٢١[٢٢]، تترجم سب الجذر عَلَى أنه يعني μερίζω، يقسم، في حين أن بعض الترجمات الحديثة (مثل؛ RSV وNIV) تفهمها أملس/ مخادع في هذه الفقرات.

ترد חָלַק عَلَى الأقل ٣٠مرة في ع. ق (TDOT يرد حوالي ٣٦مرة لمجموعة الكلمة). إن الصيغ المتنوعة للجذر، التي تعمل إما حرفيًا أو بيانيًا، تختلف قليلاً في معناها الأساسي. أنهم يصفوا بشكل عام حالة بشرية أو أشياء جامدة/ غير حية لكن لا تصف إطلاقاً الله. تستخدم صيغة الفعل ٩مرات وغالبًا كوظائف بيانية، خاصة في الإرتباط باللسان. يشتكي المرنم من أن كلمات صديقه كانت "ناعمة (أو مدهنة)" بينما قلبه كان مملوء كراهية (مز ٥٥:٢١[٢٢]؛ انظر أيضًا أم ٢:١٦؛ ٧:٥ عن الكلمات "الناعمة" للمرأة الغاوية). يشبه الشخص الذي "يداهن" صاحبه كأن يبسط شبكة (أم ٢٩:٥). يُستخدم الفعل حرفيا فقط في أش ٤١:٧ ليصف "تصقيل" (هِفْعِيل.) المعادن لصناعة تمثال. يرد الإستخدامات الحرفية دائمًا مع الصفة وصيغ الإسم. كان يعقوب رجل "أملس" بالمقارنة مع عيسو، رجل مشعر (تك ٢٧:١١، ١٦)، إنتخب داود في معركته مع جليات خمسة (حجرات) ملس" حُملت بتيار المياه (١صم ١٧:٤٠). في الإستخدامات البيانية، يشير التعبير إلى الممارسات الخادعة وتظهر دائمًا بتعبيرات سلبية مثل "قلب مزدوج" (مز ١٢:٢[٣]، " شرير" (أم ٦:٢٧)، و"لسان كذب" (٢٦:٢٤). كما تصف أيضًا الدور المزدوج للكلمات "الناعمة" في المجال السياسي (دا ١١:٢١، NIV مكيدة؛ انظر أيضًا ع. ٣٤، ٣٢).

٢. رغم أن الكلمة חַלְּקִים في أش ٥٧:٦ تترجم دائمًا كأحجار ملساء (مثل؛ NIV, RSV)، فإن معناها يظل غامض جزءياً لأن الكلمة "أحجار" تعتمد تمامًا عَلَى الإستنتاج. إن الترجمة المقترحة من قبل S. Ackerman (42) "the perished ones"، المعتمدة عَلَى دراسة W. H. Irwin المبكرة للتوازي أوغا.، تستحق الإنتباه. يترجم النص عَلَى أنه إشارة إلى عبادة الموتى التي أدانها النبي. إن أولئك الذين يقدمون ذبائح للميت سوف يفنون. ومع ذلك فإن الأدلة اللغوية غير كافية لكي تجعل القراءة المقترحة قاطعة. يحتمل أن التعبير لا يزال يشير إلى الأحجار لكن التي كانت تستخدم كبناء تذكاري للموتى. هناك تلاعب عَلَى الأصوات في العدد للمعنيين المميزين للجذر المشترك، أي بين (الأحجار) الملساء" (חָלָק) هنا و"قسم" (חֵלֶק) التي تليها. هذا التلاعب بالأصوات يدرك بشكل ملحوظ في بعض التفسيرات (مثلاً J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993, 473).

٣. يظهر الإستخدام الاهوتي لـ חָלַק أساسًا في الأنبياء والمزامير. يصف الخطية الخطيرة التي يدينها الله. إن الميول المتزايد لعبادة الأوثان في إسرائيل تشهد عن حقيقة أن قلب الناس "خادع" (חָלַק) ومن ثم، سيدمر الله عمل أيديهم (هو ١٠:٢). هذا هو المكان الوحيد الذي يكون فيه "القلب" (לֵב) هو فاعل الفعل. رغم أن التعبير يصف دائمًا حالة الفم، خاصة عندما يعيش الناس بمراوغة، فإن الفقرة تشير مباشرة إلى قلبهم، مصدر كلماتهم "الناعمة". يتهم أشعياء الشعب بتركوهم تعاليم الله ورغبتهم فقط الإستماع "لأشياء ناعمة" مسرة" من الأنبياء (أش ٣٠:١٠). مثل الشعب، يُحَذر الأنبياء والكهنة من دينونة الله: لأنهم يُعلمون بمداهنة، فسوف يفنون في طريقهم "المنزلق" (إر ٢٣:١٢). ومع ذلك فسيأتي اليوم الذي فيه يطهر الله من شعبه العِرافات "الملقة" (حز ١٢:٢٤).

ما يماثل إهتمامات الأنبياء، هو دعوة المرنم لله لمعاقبة الأشرار بجعل طرقهم "زلقة" (مز ٣٥:٦؛ ٧٣:١٨) وينزع شفاههم "الملقة" (مز ١٢:٣[٤]). واضح أن الإستخدامات

الاهوتية لـ חָלַק دائمًا سلبية. إلا أن الله يجعل أيضًا طرق الأبرار "ملساء" [يمهد] (أش ٢٦:٧؛ انظر أيضًا أم ٤:٢٦؛ ٥:٢١). إن الكلمة المستخدمة هي פלס يسوي (#٧١٤٢) وليس חָלַק. رغم أن كلمات الله موصوفة ك"عسل "ناعم") في مز ١٠٣:١١٩، فإن الكلمة هي מָלַץ (#٤٩١٤)، التي ترد هنا فقط في ع. ق.

ب. ت ترد חָלַק في ل. ب. م. في 4QpIs^c و 4QpNah. تستخدم بصفة مستمرة كإشارة ساخرة عن الفريسيين، المدعويين דרשיחלקת، حرفيًا "الطالبين الأشياء الناعمة" الذين أعتبروا معطي النصيحة الغير موثوق فيها و"السائرون (عائشون)" (הלך) في غش (4QpNah 3-4, i 2, ii 2). واضح هنا أن جماعة قمران قصدت التلاعب بالكلمات، مُستبدلة הלכת "نواميس" بـ חלקת لكي يسخروا من الفريسيين لكونهم قدموا نواميس جديدة وكاذبة في تعاليمهم عن الكتاب المقدس (L. H. Schiffman, "The Significance of the Scrolls" *BRev*, 1990, 24).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [*bd'*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [*kzb* ¹] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [*kḥš*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [*nkl*] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [*nš'* ²] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [*sārâ* ²] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [*'qb*] (يقبض عَلَى العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [*rmh* ²] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [*śwṭ*] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [*šqr*] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

قلب: ← לֵב, לֵבָב [*lēb, lēbāb*] (قلب، #٤٢١٣/ ٤٢٢٢).

مستوي، مستقيم: ← אשׁר [*'šr* ¹] (يمشي بإستقامة، #٨٨٦)؛ ← ישׁר [*yšr*] (يكون مستقيما، مستوى، صحيح، #٣٨٣٧)؛ ← נָכֹחַ [*nākōaḥ*] (طريق مستقيمة، سلوك صحيح، عدالة، صدق، #٥٧٩١)؛ ← פלס [*pls* ¹] (طريق واضح، يصنع طريقا، #٧١٤٢)؛ ← שׁוה [*šwh* ¹] (يكون/ يصبح مثل، يكون متشابها، يسطح، #٨٧٥٠)؛ ← תקן [*tqn*] (يعدل، ينظم، #٩٥٤٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:444-47; S. Ackerman, "Sacred Sex, Sacrifice and Death," *BibRev* 6/1, 1990, 38-44; D. J. Kamhi, "The Root חָלַק in the Bible," *VT* 23, 1973, 235-39.

أليكس لوك *Alex Luc*

2745 חלק

חלק [*ḥlq* ²]، قل. قسم، حصل عَلَى نصيبه؛ يخصص؛ يعطي نصيبًا (בְּ)؛ نِفْعَل. يكون مُقسمًا؛ يقسم نفسه؛ بيِعِّل. يقسم، يخصص؛ يقسم إلى أجزاء؛ بُعِّل. يكون مُقَسَّمًا؛ هفْعِيل. يشارك في التوزيع؛ هِتبَعِيل. يقسمون مع بعضهم البعض (#٢٧٤٥)؛ חֵלֶק [*hēleq* ²]، اسم.، حصة من غنيمة؛ حصة من ممتلكات (#٢٧٥٠)؛ חֶלְקָה [*helqâ* ²]، اسم. قطعة أرض (#٢٧٥٤)؛ חֲלֻקָּה [*hᵃluqqâ*]، اسم. قسمة (#٢٧٥٥)؛ מַחֲלֹקֶת [*mahᵃloqet*]، اسم. نصيب، حصة (من أرض)؛ قسمة (#٤٧١٣).

ش. أ. ق يُشهد هذا الجذر في عرب. "خَلَقَ"، مقدار من، وأثيوبية. *hʷalaqʷa* يحصي، يَحْسب، لكن الآراء تختلف (قا؛ مثل؛ *HALAT* 309b, M. Tsevat in *TDOT* 4:447-48, and H. H. Schmid in *THAT* 1:576).

ع. ق ١. يعني الفعل (الذي يرد ٥٦مرة، ١٧ في وزن قل. و٢٦ في بيعِّل.) يقسم، لكن بالتركيز عَلَى التوزيع والتخصيص. رغم أنه يوظف بطرق متنوعة كثيرة— لتقسيم الغنيمة (بيعِّل. تك ٢٧:٤٩؛ قل. يش ٨:٢٢)، الطعام في العيد (بيعِّل. ٢صم ١٩:٦/ ١أخ ٣:١٦)، الثياب (بيعِّل. مز ١٩:٢٢؛ قا؛ يوحنا ٢٤:١٩)، العشور (قل. نح ١٣:١٣)، الفضة (قل. أي ١٧:٢٧)، والشعر (بيعِّل. حز ١:٥)—فإنه يستخدم بأكثر شيوعًا عن تقسيم وتخصيص الأرض. صر الله شكيم لشعبه (بيعِّل. مز ٦:٦٠[٨]؛ ٧:١٠٨[٨])؛ أمر بتوزيعها كميراثَ لإسرائيل (بيعِّل. يش ٧:١٣)؛ ومن خلال إستخدام القرعة، قسم ووزعَ كنعان عَلَى شعبه (بيعِّل. يش ١٠:١٨؛ ٥١:١٩؛ قا؛ حز ٢١:٤٧). ومع ذلك، ففي القضاء يستطيع الله أن يخصص الأرض إلى الأعداء (بيعِّل. مي ٤:٢)، وفي الغضب يمكنه أن يوزع الأحزان (بيعِّل. أي ١٧:٢١).

٢. مثل الفعل فإن الإسم חֵלֶק (الذي يرد ٦٦مرة) له إستخدامات متنوعة ويمكن أن يشير إلى حصة من الغنائم (تك ٢٤:١٤) والطعام (لا ١٠:٦). إلا أنه يستخدم كثيرًا عن الأرض، خصوصاً كنصيب من الميراث، كتوزيع في الغزوات (يش ٩:١٩ بإرتباط شديد مع נַחֲלָה)، وللحصول عليها بعد السبي (أش ٧:٦١). من هذا المعنى يأتي المفهوم الأعم لقطعة أرض (هو ٧:٥)، وفي חֵלֶק تترادف مع חֶלְקָה، التي ترد ٢٣مرة (مثل؛ راع ٣:٢).

٣. لأن سبط الاوي كان قد خُصص لخدمة الله الخاصة، فليس لهم " قسم أو ميراث [חֵלֶק וְנַחֲלָה] بين أخوتهم؛ لأن الرب هو ميراثهم [נַחֲלָתוֹ]" (تث ٩:١٠ NIV). في مكان أخر توصف هذه العلاقة بكون الرب هو قسم هارون (חֵלֶק، عد ٢٠:١٨، נַחֲלָה؛ قا؛ مز ٢٦:٧٣). لأن الله

كان قسم وميراث إسرائيل الخاص، فإنه بمفهوم أعم كان لكل إسرائيلي بار (مز ١١٩:٥٧؛ قا؛ الإسم حلقيا، "الرب نصيبي"؛ انظر J. D. Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew*, 1988, 73, 224, 345; cf. 162). بالطبع، فإن نصيب الرب هو شعبه (تث ٣٢:٩؛ נַחֲלָה).

٤. هناك إستخدامان جديران بالذكر. في تث ١٩:٤، يُستخدم الفعل חָלַק (قل.) مع تقسيم الله العظيم للشمس، القمر، النجوم للأمم لعبادتهم الوثنية (قا؛ تث ٢٩:٢٦[٢٥]؛ رو ١:١٨-٢٧؛ لأفكار مماثلة للدينونة مع חֵלֶק، قا؛ أي ٢٠:٢٩؛ ٢٧:١٣؛ انظر أيضًا M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 1991, 206-7). لفهم تث ١٩:٤ أن الله أعطى النجوم للأمم لخدمة الإنسان (وبالتالي ليس ليعبدونها)، انظر الملاحظة عَلَى هذه الفقرة في *The Geneva Bible* (1560).

فيما يتعلق بالإسم חֵלֶק، في جا ٣:٢٢؛ ٥:١٨، ١٩؛ ٩:٩، فإن الترجمة "قسم" ترجمة كافية، طالما لا يفهم هذا عَلَى أنه جزء في معارضة مع الكل" (M. V. Fox, *Qoheleth and His Contradictions*, 1989, 58; cf. D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, 1989, 118-25).

٥. يستخدم الإسم מַחֲלֹקֶת ٣٢ مرة. أحيانًا يستخدم للأرض المخصصة لسبط معين (يش ١١:٢٣؛ حز ٤٨:٢٩)، لكن في الأغلب (٢٦مرة) توظف كتعبير عن أقسام فرعية للكهنة والاويين، خاصة في سفري الأخبار (مثل؛ ١أخ ٢٣:٦، مع חָלַק، بيعِّل.) كما توجد חֲלֻקָּה فقط في (٢أخ ٣٥:٥)، انظر J. P. Weinberg, "Die soziale Gruppe im Weltbild des Chronisten," *ZAW*, 98, 1986, 77.

ب. ت إن إستخدام الفعل مماثل في ل. ب. م.: الفعل חָלַק (نفعَل.)، يقسم نفسه (نطح. ١٨:٤)،الإسم חֵלֶק، قسمة، نصيب (وثص. ٢٠: ١٠، ١٣) وחֶלְקָה، أرض، حقل (نطح. ١٢: ١٢).

قرعة، قسمة، أوريم/ تميم: ← אוּרִים [*'ûrîm*] (أوريم، #٢٤٢)؛ ← גּוֹרָל [*gôrāl*] (قرعة، #١٠٩٨)؛ ← חלק [*ḥlq* [2]] (يُقسم، يحصل عَلَى حصته، #٢٧٤٥)؛ ← ידד [*ydd* [1]] (يُلقي، #٣٣٤١)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (قرعة، #٧٠٥٢)؛ ← תֻּמִּים [*tummîm*] (تميم، #٩٤٦٠).

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [*ḥlq* [2]] (يقسم، يحصل عَلَى نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [*ḥṣh*] (يقسم، يكون مقسمًا، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [*ḥṣṣ*] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [*plg*] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [*prd*] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبًا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [*prs* [1]] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שׁסע [*šs'*] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:295-99; *TDOT* 4:447-51; *THAT* 1:576-79; *TWOT* 1:292-93; D. J. Kamhi, "The Root חלק in the Bible," *VT* 23, 1973, 235-39; G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 79-93.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

2746 חלק

חלק [*ḥlq* [3]]، بيعِّل. يدمر (#٢٧٤٦).

ش. أ. ق توجد الجذور المشتركة في أوغا.، أكد.، الأثيوبية، وتيجرية.، جميعها بمعنى مرتبط بالفناء (*HALAT* 310a). إن المعنى الأساسي للجذر חלק "سيكون 'يشق'، من حيث إشتقت العبرية חלק، يقسم (غنيمة)، يوزع، يخصص' (#٢٧٤٤)، بينما عرب. "حَلَقَ"، معيار من و"خَلِقَ" 'بُلي، رث' ستظهر كلا المفهومين للجذر (G. R. Driver, *JTS* NS 15, 1964, 342).

ع. ق ١. رغم أن חִלֵּק في مراثي ٤:١٦أ أعتيدت ترجمتها تبعثر (مثل؛ KB 306a)، ففي ضوء ما سبق يمكن المجادلة بأنها تعني يدمر (*HALAT* 310a; so D. R. Hillers, *Lamentations*, AB, 2d ed. 1992, 143). وبالتالي تقرأ مر ٤:١٦أ "إن وجه الرب دمرهم [חִלְּקָם] [شعبه الذي يعاقبه]؛" لقد سد وجهه ضد الذين يحتقرونه وسيدمر في غضبه حتى شعبه الخاص (مثل؛ لا ٢٦:١٧؛ حز ١٥:٦-٨)، لكن ليس تمامًا (قا؛ مثل؛ حز ٦:٧-٩؛ ١٤:٢٢-٢٣).

٢. لورود تخميني لـ חִלֵּק، بيعِّل. (في مكان חֶלְקָםבַּחַיִּים، حصتهم في الحياة) في مز ١٤:١٧ انظر M. Dahood, *Psalms 1-50*, AB, 1965, 99, and *Bib* 47, 1966, 405؛ لكن قا؛ ورود التعبير المماثل חֶלְקְךָ בַּחַיִּים في جا ٩:٩.

خراب، إلغاء، تدمير، تشويه، تهدم: ← אבד [*'bd* [1]] (أفنى، #٦)؛ ← אֵיד [*'êd*] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בלק [*blq*] (يدمر، #١١٩١)؛ ← דמה [*dmh* [3]] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דמם [*dmm* [3]] (يفنى، #١٩٥٩)؛ ← הרס [*hrs*] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חבל [*ḥbl* [2]] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חלק [*ḥlq* [3]] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חתא [*ḥt'*] (يتهدم، #٣١٤٨)؛ ← כלה [*klh* [1]] (يتم، يفنى، يدمر، #٣٩٨٣)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدًا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מחה [*mḥh* [1]] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נצה [*nṣh* [2]] (يقع في الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נתס [*nts*] (يُحطم، #٥٩٩٥)؛

← נתץ [ntṣ] (يسوي بالأرض [يدك]، #٥٩٩٧)؛ ← נתשׁ [ntš] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פאה [p'h] (يقطع إلي قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פִּיד [pîd] (يهدم، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← פרר [prr 1] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦)، ← צדה [ṣdh 2] (يكون مدمر، #٧٤٠٠)، ← רזה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥)، ← שׁדד [šdd] (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שׁחת [šḥt] (يصبح فاسدًا، يهدم، يفسد، #٨٨٤٥)؛ ← שׁמד [šmd] (ينفى، يحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [tablît] (إبطال، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography IV," *Bib* 47, 1966, 403-19; S. Rin, "Perished," *BZ* 10, 1967, 186.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٢٧٤٧ חָלָק [halaq 1]، أملس، مداهنة، خداع، ← #٢٧٤٤

٢٧٤٩ חֵלֶק [heleq 1]، يصقل، تملق، ← #٢٧٤٤

٢٧٥٠ חֵלֶק [heleq 2]، قسم من الغنيمة؛ حصة من الممتلكات، ← #٢٧٤٥

٢٧٥٢ חַלֻּק [halluq]، أملس، ← #٢٧٤٤

٢٧٥٣ חֶלְקָה [helqâ 1]، تصقيل، مداهنة، ← #٢٧٤٤

٢٧٥٤ חֶלְקָה [helqâ 2]، قطعة أرض، ← #٢٧٤٥

٢٧٥٥ חֲלֻקָּה [haluqqâ]، قسمة، ← #٢٧٤٥

٢٧٦١ חֲלַקְלַק [halaqlaq]، تصقيل، مداهنة، خداع، ← #٢٧٤٤

2764 חלשׁ

חלשׁ [ḥlš 1]، قل. ثخن، ضعف؛ اختفي، تضاءل (#٢٧٦٤)؛ חַלָּשׁ [hallāš]، اسم./ صفة مستضعف (#٢٧٦٦). חָלַשׁ [halas 2]، قل. يهزم (#٢٧٦٥)؛ חֲלוּשָׁה [halûšâ]، اسم./ اسمي. يهزم (#٢٧١١). إن KB 307-8 لديه موضوع واحد lemma، في حين أن *HAHAT* (חלשׁ 2:362 يشطب؛ חָלַשׁ، يكون ضعيفًا) و*HALAT* (חלשׁ :311، يكون واهنا؛ חָלַשׁ، يكون مهزوما) لديه موضعين lemmata.

ش. أ. ق يصادق عَلَى חָלַשׁ في مشن. عبر.، أرام. يه. لبابل وتقاليد الترجوم، مند.، سريانية..تترجم *halsa* في تيجرية. يبلى (*HALOT* 1:324). توجد חַלָּשׁ في المشنى العبرية، أرام. يه. وتقليد الترجوم، الأرامي الفلسطيني المسيحي، والسيرياني חֲלַשׁ ترتبط بعرب. *halasu*، أن يسرق، يكشط/ يشطب

ع. ق ١. חָלַשׁ. قا؛ أي ١٤:١٠ مصير البشر بذلك الذي للشجرة؛ فإن الجذع يطلق فروعاً (ع.٩) أما الإنسان (حرفيًا، الشخص القوي") يضعيف/ يتدنى. يشير هذا إلى فقدان البشر للقوة بعد الموت لأن חָלַשׁ تُذكر كشيء ما يحدث بعد الموت (Clines, 284, 328-29; Alden, 167).

٢. חָלַשׁ. يشكل خر ١٧:١٣ جزءًا من قصة chiastic في ١٧:٨-١٦ تصف كيف أن يشوع غلب/ هزم/ أضعف يحمل مفهوم تسديد جرح شديد بدلاً من الإنتصار (Robin-son, 15-22). إن חֲלוּשָׁה البنائي يهزم، في خر ٣٢:١٨ قا؛ גְּבוּרָה، إنتصار، وبالتالي يمكن ترجمته ينتصر (Houtman, 345-46). يقترح Durham (425) أن غناء القوي والضعيف هو وصفاً للإحتفالات البرية في محلة الإسرائيليين (Andersen, 108-12).

يمثل أش ١٢:١٤ جزءًا من قصيدة عن سقوط ملك بابل في ٨:١٤-٢١ التي تستخدم اسمفا. חָלַשׁ لتصف كيف أن الملك أضعف/ غلب/ وضع الأمم (Watts, 207; Kseghy, 549-54). Guillaume (91) عن معنى غنمية لأن عرب. "خَلَسَ"، تعني يسرق. يستخدم يؤ ١٠:٣[١٠:٤] חַלָּשׁ، مستضعف، قا؛ גִּבּוֹר، الشخص القوي، بطل، كإشارة ساخرة بأنه في هذه الحرب حتى المستضعفين يحسبون أبطال—رغم تث ٨:٢٠ (قا؛ قض ٣:٧)، التي تشترط أن الرجل خائف القلب لا يسمح له بالقتال (Stuart, 268-69; Van Leeuwen, 195).

ب. ت ١. سب. لا يوجد نمط معين في ترجمة חָלַשׁ ومشتقاتها، ربما بإستثناء إستخدام الخروج: τρέφω (خر١٣:١٧)؛ τροπή (١٨:٣٢)؛ قا؛ συντρίβω (أش ١٢:١٤)؛ οἰχόμαι و؛ (يؤ ١٠:٤) ἀδύνατος (أي ١٠:١٤).

٢. أدب رب.. يستخدم تلمود سبت Talm. Sabbat 77b חלשׁ للتعبير عن "الخوف" حيث يؤثر الضعيف في الشخص القوي (Jastrow 1:474).

ع. ج تستخدم ἀδύνατος ١٠مرات في ع. ج للكسيح الذي هو "عاجز" في قدميه (أع ٨:١٤) و"الضعيف" في الإيمان (رو ١:١٥) (*EDNT* 1:33-34). تشير συν-τρίβω إلى "كسر" عظم المصلوب (يو ٣٦:١٩) و"سحق" إبليس بواسطة الله (رو ٢٠:١٦) (*EDNT* 3:310). تستخدم τροπή في يع ١٧:١ لتبين أنه مع الله لا يوجد ظل "تغيير/ دوران" (*EDNT* 3:370).

يهزم: חלשׁ [ḥlš 2] (يهزم، #٢٧٦٥).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيًا: ← אמל ['ml 1] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [hlh 1] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣)؛ ← חלשׁ [ḥlš 1] (يكون واخنا، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [hallāš] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [yg'] (يكون متعبًا، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [mwg] (يفقد

شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفًا، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [nṣb] [2] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [pgr] (يكون واهنا جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [ʿyp [1]] (يكون معيًا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [rph [1]] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:33-34; 3:310, 370; Jastrow 1:474; R. L. Alden, *Job*, NBC, 1993; F. I. Andersen, "Lexicographical Note on Exodus 32:18," *VT* 16, 1966, 108-12; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 1989; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; H. Guillaume, "The Use of חלש," *JTS* 14, 1963, 91-92; C. Houtman, *Exodus II*, 1989; M. Kseghy, "Hybris und Prophetie," *VT* 44, 1994, 549-54; B. P. Robinson, "Israel and Amalek: The Context of Exodus 17:8-16," *JSOT* 32, 1993, 15-22; N. M. Sarna, *Exodus*, 1991; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; C. van Leeuwen, *Joel*, 1993; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

٢٧٦٥ חָלַשׁ [ḥalas [2]]، يهزم، ← #٢٧٦٤

٢٧٦٦ חַלָּשׁ [ḥallāš]، مستضعف، ← #٢٧٦٤

2767 חָם

חָם [ḥām [1]]، حمى (الزوجة)، أب (الزوج) (٤مرات؛ #٢٧٦٧؛ *HALAT* 311b)؛ חָמוֹת [ḥamôt]، (حماة) الزوجة، أم (الزوج)، (١١مرة؛ #٢٧٩٢؛ *HALAT* 314b).

يصادق عَلَى التعبير في العبري ما بعد التوراتي، أرام. يه. חֲמָא، الأرامي الفلسطيني المسيحي، السامي، سريانية./ المانديئة *hma*؛ عرب. "حمى"، الأثيوبية، تيجرية. *ham*، ع. ج. ق *hm*؛ أكد. *emu*؛ المصرية *s3m*، الأقارب الأصهار (*Wb*؛*S* IV, 411, 1)؛ القبطية *som*، حمى (الصهر/ زوج الإبنة) (J. Cern, *Coptic Etymological Dictionary*, 1976, 243).

حيث أن العبرية חָם وחָמוֹת توجد فقط بنهايات المؤنث، بينما חֹתֵן وחֹתֶנֶת تظهر فقط بنهايات المذكر، فيعتقد أن الأولى تدل فقط عَلَى أقارب الزوج بينما الأخيرة تدل عَلَى أقارب الزوجة (Rattray, 540, n. 14). في العبري ما بعد التوراتي تشير חָם وחָמוֹת أيضًا إلى أقارب الزوجة (cf. Demai 3:6; BTalm Baba Batra 98b; Jastrow, 475a). وبالمثل فإن أكد. *emu, emetu*، أرام. חֲמָא XA:MATA وعرب. "حَمُو"، "حَما" جميعها تُشير بالتبادل إلى أصهار إما الزوج أو الزوجة. تظهر الكلمة חָם المذكرة مرتين في قرينة التصوير الملتوي للفشل، ثم الإيفاء بمسئوليات زواج الزوجة (تك ٣٨:١٣، ٢٥). في ١صم ١٩:٤، ٢١ تشير חָם مرتين إلى عالي "كحمى" زوجة إبنه فينحاس (الموصوفة כַּלָּה عالي، كنته، ١٩:٤). في را ١:١٤، تشير الـ חָמוֹת المؤنثة، حمة، إلى نعمة كأم زوج عرفة.

عائلة، قريب، مواطن: ← אָב [ʾāb] (أب، #٣)؛ ← אָח [ʾaḥ [2]] (أخ، نسيب، قريب، مواطن، #٢٧٨)؛ ← אֵם [ʾēm] (أم، #٥٦٢)؛ ← בֵּן [bēn [1]] (إبن، حفيد، عضو داخل مجموعة، #١٢٠١)؛ ← בַּת [bat [1]] (إبنة، حفيدة، #١٤٢٦)؛ ← דּוֹד [dôd] (عم، #١٨٥٦)؛ ← חָם [ḥām [1]] (حمى، #٢٧٦٧)؛ ← חתן [ḥtn] (يتزاوج، يصبح صهر[زوج الإبنة]، #٣١٦١)؛ ← מֹדָע [mōdāʿ] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠)؛ ← מִשְׁפָּחָה [mišpāḥâ] (عشيرة، نوع، #٥٤٧٦)؛ ← עַם [ʿam [1]] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨)؛ ← רִבֵּעַ [ribbēaʿ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠)

زواج، خطبة: ← ארשׂ [ʾrś] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [bʿl [1]] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [ḥrp [4]] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [ḥatunnâ] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [ybm] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [kallâ] (عروس، كنة، #٣٩٨٧)؛ ← מֹהַר [mōhar] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

N. Isaacs and E. D. Isaacs, "Relationships, Family," *ISBE* 4:75a-78a; S. Rattray, "Marriage Rules, Kinship Terms and Family Structure in the Bible," in *SBL Seminar Papers* 26, 1987, (537-44) 540 n.14.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٢٧٦٨ חָם [ham [2]]، دافيء، ساخن، ← #٢٨٠١

٢٧٦٩ חָם [ham [3]]، حام، ← حام

٢٧٧٠ חֹם [hom]، حرارة ، ← #٢٨٠١

2772 חֶמְאָה

חֶמְאָה [ḥemʾâ]؛ اسم. حليب مخثر، زبد، حليب رائب، جبن حلوم، زبادي، الجبة [نوع من الزبدة]، قشطة؛ وبالتالي فكل أنواع منتجات الألبان (חָלָב)، تعرف كـ "لَبن" بين العرب (Dalman 6:294) (#٢٧٧٢).

ش. أ. ق تظهر חָלָב في توازي مع *hmʾt* في أوغا. (*UT*, 70; *WUS*, 040). في أكد. تعني الكلمة المكافئة *him-tetu/himatu* زبد (*AHw*, 346). ترد الجذور المشتركة أيضًا في أرام. يه. وسريانية. (*HALAT* 312).

ع. ق يجادل Caquot (*TDOT* 4:390-91) بأن التعبير لا يدل سوى عَلَى زبد. لا يمكن أن يشير التعبير חֶמְאָה إلى نتيجتي عمليتين مختلفتين تمامًا، أي، تخثير الحليب (حليب رائب، جبن حلوم)، نتيجة للتخمر البيولوجي، وللزبد، الذي هو نتيجة للمعاملة النشطة للحليب بواسطة مَخضه. يشير إلى أن חֶמְאָה تترجم زبد في سب، والترجمات الاتينية؛ يشير أم ٣٠:٣٣ لإنتاجها بواسطة المخض، وهو الجذر المشترك الذي يشير إلى مخض الزبد في أكد. وأوغا.؛ حيث أنه يُنتج من حليب الأبقار (تث ٣٢:١٤)؛ وإنه أثمن من الحليب (قض ٥:٢٥، في مقابلة مع الأكثر رخصًا ٤:١٩)؛ وأنه يتطابق كتوازي ملائم للملمس الدهني للزيت مز ٥٥:٢١[٢٢]. وحيث أن إنتاجه يتطلب كمية باهظة من الحليب (أش ٧:٢٢)، فإنه يرمز في المجتمعات الزراعية خاصة إلى الوفرة والرخاء (أي ٢٠:١٧، ٢٩:٦ ربط، NIV قشطة). يُكون مع عسل (דְּבַשׁ) طعامًا مثل الجنة يستحقه عمانوئيل (أش ٧:١٥؛ أيضًا يندرج ضمن قائمة طعام إبراهيم لزائريه السمائيين، تك ١٨:٨).

حليب، منتجات الألبان: ← גְּבִינָה [*g^ebînâ*] (جبن، #١٤٨٢)؛ ← חָלָב [*ḥālāb*] (حليب، غالبًا من الماعز، #٢٦٩٢)؛ ← חֶמְאָה [*ḥem'â*] (حليب مخثر، زبد، #٢٧٧٢)؛ ← חָרִיץ [*ḥārîṣ* ¹] (شريحة، قطعة من الجبن، #٣٠٤٣)؛ ← שְׁפוֹת [*š^epôt*] (ألبان مخثرة، #٩١٤٧)

عسل: ← דְּבַשׁ [*d^ebaš*] (عسل، #١٨٣١)؛ ← יַעַר [*ya'ar* ²] (أقراص العسل، #٣٦٢٤)؛ ← נֹפֶת [*nopet*] (عسل، العسل من الأقراص، #٥٨٨٥)؛ ← צוּף [*ṣûp* ²] (عسل العذراء، #٧٤٣٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:386-91; G. Dalman, *AuSP*, VI, repr. 1964.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

חמד	2773

חמד [*ḥmd*]، قل. (١) رغب، تمنى، تلهف، اشتاق، طلب، سأل، يصل، أنجز، نال، أو يُحاول، اختبر، أغرى؛ (٢) يجد لذة، ولع، أو أفضلية؛ (٣) חָמוּד (أ) حبيب، مفضل، وثن، و(ب) كنز، حب، ثروة؛ نِفْعَل. مرغوب؛ بيعِّل. يريد بحماس، يرغب، يتلهف؛ هِفعيل. إبتهاج (#٢٧٧٣)؛ חֶמֶד [*ḥemed*]، اسم. نعمة، جاذبية، حُسن، جمال، مسرة (#٢٧٧٤)؛ חֶמְדָּה [*ḥemdâ*]، اسم. ثمين، غالي، نفيس، شيء قيِّمْ (#٢٧٧٥)؛ חֲמֻדוֹת [*h^amudôt*]، اسم. غلاء، أشياء غالية، نفيس، كنز (#٢٧٧٦)؛ מַחְמָד [*mahmad*]، اسم. (١) مرغوب، مكلف، شيء باهظ الثمن، ثمين؛ (٢) بيانيًا، نظرة لعيون حزينة، عيد (#٤٧١٨)؛ מַחְמֹד [*mahmod*]، اسم. مكلف، شيء غالي، ثمين (#٤٧١٩).

ش. أ. ق هذه الكلمة مُثبتة في أوغا. *hmd*؛ فينيقية. *yhmd*، رغب، تمنى، تلهف، طلب، سأل (*DISO*, 90). أر. امب. חמדיה، أيّ شيء ثمين/ أو بعضه (*DISO*, 90)؛ مند. *hamad*، رغب، حمد (*MdD*, 149b)؛ أثيوبية. *Muhammad* (اسم. علم. "مُحمّدْ")؛ عرب. وع. ج. ق "حَمِدَ"، يحمد، يمتدح، يعلي، يمجد، ويعظم (*HALAT* 312-13).

ع. ق ١. توزيع. يرد الفعل חָמַד في قل. (١٦مرة)، نِفْعَل. كـاسمفا. (٤مرات)، وبيعِّل. يرد ١.. تستخدم ٦مرات في أسفار موسى الخمس (تك، خر، تث)، مرة في الأسفار التاريخية (يشوع)، ٨مرات في أدب الحكمة (مز، أم، نش) و٥ مرات في الأنبياء (أش، مي). يُستخدم الإسم חֶמֶד ٥ مرات في ع. ق، جميعها في الأنبياء وترد في صيغة بنائية. يُستخدم الإسم חֶמְדָּה ١٤مرة في ع. ق، ٣مرات في الأسفار التاريخية (١صم، ٢أخ)، مرة في المزامير، ١٠مرات في الأنبياء. يرد الإسم חֲמֻדוֹת ٨مرات في ع. ق، ٥منهم في دانيال. يرد الإسم ١٣مرة في ع. ق نصفهم في حز (٣مرات) ومراثي (٣مرات). يرد الإسم מַחְמֹד مرتين في ع. ق، كلاهما في مراثي.

٢. فعل. إن الفعل "مادي" جدًا، لأنه يشير في المقام الأول إلى أشخاص أو أشياء مرئية للعين. بإستثناء أم ١:٢٢ (سخرية) ومز ١٩:١٠[١١] (كلمة الله). لكن للبقية، يشير الفعل إلى رغبة هدفها إكتساب شيئًا ما أو شخص ما مرئي. كما أوجز Childs" إن تشديد חָמַד يقع عَلَى عاطفة تقود دائمًا إلى فعل مكافيء" (٤٢٧). يختلف مفعول به الفعل: أرض (خر ٣٤:٢٤)، زراعة (تك ٢:٩؛ ٣:٦)، ظل (نش ٢:٣)، رجل (أش ٥٣:٢)؛ فضة وذهب (تث ٧:٢٥)، كنز (أم ٢١:٢٠)، موقع (أش ١:٢٩)، أصنام (أش ٤٤:٩) وممتلكات أخرى (خر ٢٠:١٧؛ تث ٥:٢١[١٨]؛ يش ٧:٢١؛ أم ٦:٢٥؛ ١٢:١٢؛ مي ٢:٢). تتوازى في أش ١:٢٩ مع בחר، يختار (#١٠٤٧)، موضحة أنه عَلَى الأقل في بعض القرائن تقود الرغبة إلى الإختيار.

إعتماداً عَلَى القرينة، يمكن لـ חָמַד أن تؤكد عَلَى معاني مختلفة، إما جاذبية شيء ما، أو الرغبة في الحصول عليها. عَلَى سبيل المثال، يستخدم الفعل مرتين، نِفعَل. اسمفا. (נֶחְמָד)، كلاهما في الإرتباط بـ עֵץ (شجرة؛ تك ٢:٩؛ كل شجرة، و٣:٦، الشجرة). في ٢:٩، يكون التركيز عَلَى جاذبية الشيء، أي، شخص مستعد للتمتع بمثل هذا الأمر. ومع ذلك، ففي ٣:٦ يكون التركيز عَلَى جاذبية الشيء أقل (يعبر عنه هنا بـ תַּאֲוָה، رغبة [#٩٢٩١])، التي تستخدم كمرادف مع חָמַד)، وبينما يركز أكثر عَلَى

إنفعال الرغبة نفسه (أي الرغبة في التحقيق).

يمكن أن يستخدم التعبير بمعنى إيجابي: عن جاذبية الشجرة التي في الجنة (تك ٢:٩)، عن ظل الحبيب (نش ٢:٣)، أو الجبل لسكنى الله (مز ٦٨:١٦[١٧]). يمكن أن يُستخدم أيضًا بمعنى سلبي: جاذبيةالثمرة المحرمة (تك ٣:٦)، لغنيمة محرمة (يش ٧:٢١)، أو لحقول مِلك لأخر (مي ٢:٢).

يستخدم هذا الفعل أيضًا في صورة أمر، לֹא תַחְמֹד (خر ٢٠:١٧[مرتين]؛ تث ٥:٢١؛ ٧:٢٥) التي تترجم "لا تشتهي" (NIV). تشير هذه الفقرات أيضًا إلى الرغبة في الحصول عَلَى الشيء، بدلاً من وصفه ببساطة أو الإستمتاع به. كما لاحظ Child، "إن الأمر الأساسي كان موجه لتلك الرغبة التي تتضمن بالطبع مؤامرات تقود إلى الحصول عَلَى الشيء المبتغى" (Childs, 427; see 425-28). يشير Mays إلى إستخدام هذه الكلمة في مي ٢:٢ عَلَى أنها "رغبة متمركزة حول الذات" (63). هذه الأفعال تسلب في المقام الأول الفقير وتزيد من ثروة الغني عَلَى حساب الفقير. إن فعل الشهوة يسبق نية الإشتهاء (مي ٢:١). قد يحتل مكانه في القلب (أم ٦:٢٥).

٣. أسماء. تشير جميع مشتقات חָמַד للمظهر الخارجي. تؤكد أيضًا بصورة أكبر عَلَى جاذبية الشيء، وببعض التأكيد عَلَى قيمة الشيء. بالنسبة لـ חֶמֶד، يتضمن الشيء، كروم (أش ٢٧:٢؛ عا ٥:١١)، وحقول (أش ٣٢:١٢). بالنسبة لـ מַחְמָד تتضمن الأشياء فضة (هو ٩:٦)، شعب (مراثي ٢:٤؛ أطفال في الرحم [هو ٩:١٦]؛ زوجة [حز ٢٤:١٦]؛ زوج [نش ٥:١٦]؛ زوجات وأطفال [١مل ٢٠:٦]، آنية (٢أخ ٣٦:١٩)، كنوز (يؤ ٣:٥[٤:٥])، نفائس (١مل ٢٠:٦؛ أش ٦٤:١١[١٠]؛ مراثي ١:١٠)، مقدس الله (حز ٢٤:٢١، ٢٥)، بالنسبة لـ מַחְמָד فالأشياء تتضمن فقط نفائس (مر ١:٧، ١١). بالنسبة لـ חֶמְדָּה تتضمن الأشياء أرض (مز ١٠٦:٢٤؛ أر ٣:١٩؛ زك ٧:١٤)، حقل (أر ١٢:١٠)، بيت (حز ٢٦:١٢)، آنية (٢أخ ٣٢:٢٧؛ ٣٦:١٠؛ نا ٢:٩[١٠]، سفن (أش ٢:١٦)، وعاء (أر ٢٥:٣٤؛ دا ١١:٨؛ هو ١٣:١٥)، وأشخاص (١صم ٩:٢٠؛ دا ١١:٣٧). بالنسبة لـ חֲמֻדוֹת تتضمن الأشياء خاصية (دا ٩:٢٣، ١٠:١١، ١٩)، نفائس (عز ٨:٢٧؛ دا ١١:٤٣، "كالذهب")، وطعام (دا ١٠:٣).

تلاحظ الرغبة في الإمتلاك داخل قرينة البغي (قا؛ حز ٢٣:٦، ١٢، [חֶמֶד] وربما في دا ١١:٣٧، [חֶמְדָּה]؛ إن الإشارة في كل منهم إلى الرجال الذين يُشتهون من قبل السيدات).

يستخدم حز هذا الجذر بطريقة توضح كلا من قيمة وجاذبية الشيء أو الشخص (حز ٢٤:١٦، ٢١، ٢٥، מַחְמַד עֵין، رغبة لعيونك؛ قا؛ ١مل ٢٠:٦؛ مر ٢:٤). إن فقدان شخص أو شيء يجلب الألم أو حتى الدموع. تتساوى الرغبة مع المودة. إن نقص الرغبة في الإمساك بـ، توضح من خلال موت ملك، حيث لا شعور بالفقدان أو رغبة بالإمساك به (חֶמְדָּה ٢أخ ٢١:٢٠؛ مات يهورام "غير مأسوف عليه" [Dillard, 170؛ أيضًا "لا أحد يحْزن عليه،" ١٦٣]).

تطابقات لـ חֶמְדָּה تتضمن שְׁמָמָה، خراب (#٩٠٣٩؛ أر ١٢:١٠)، وשַׁמָּה خراب (#٩٠١٤؛ زك ٧:١٤). في كل شاهد يصبح "الحقل المسر" "برية خربة" إن أسوء ما قد يحدث لحقل مسر، جذاب وقيم هو أن يصبح خرابًا، غير جذاب، وبلا قيمة.

ب. ت تستخدم سب ἐπιθυμέω / ἐπιθυμία يضع قلبه عَلَى شيء أو يشتهي، التي تضع "التركيز عَلَى تأثير ما هو جذاب عَلَى الناظر." نادرًا ما تستخدم ἐκλεκτός، إختيار؛ ὁραίος، جني (الثمار)؛ وεὐδοκήτος مسر (*TDOT* 4:455).

يُصادق عَلَى חמד في ٣ أخن (١٦:٥؛ ١٨:٧، ٢٢؛ ١٩:١)، كذلك חמדה (٨:٢؛ ٢٦:٢)، وחמדת (٢٢:١٢) (Odeberg). تستخدم أيضًا في من. تك.، col. 20:5, (٦)חהמיד (جذاب) في "كم جاذبية كل مظاهر يديها" (Fitzmyer, 55).

رغبة، إشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، اشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [*ʾarešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [*ḥmd*] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي ما لغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [*ḥpṣ* [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، إهتمام، #٢٩١١)؛ ← חשק [*ḥšq* [1]] (رغبة، اشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [*yʾb*] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [*kāleh*] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [*kmh*] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כסף [*ksp* [2]] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [*môrāš* [2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [*ʿrg*] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [*šʾl*] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [*tʾb* [1]] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [*tešûqâ*] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٠٩٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:456-61; *TDNT* 3:167-72; *TDOT* 4:452-61; *THAT* 1:579-81; *TWOT* 1:294-95; S. Abramson, "Biblical Texts," *BethM* 33, 1987/88, 380-82; B. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974; R. Dillard, *2 Chronicles*, 15, WBC, 1987; W. Dyrness, "Aesthetics in the Old Testament: Beauty in Context," *JETS* 28, 1985, 421-32; J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*, 1966; J. L. Mays, *Micah*, OTL, 1976; H. Odeberg (ed.), *III Enoch*, 1973 (1928).

ديفيد تالي *David Talley*

٢٧٧٤ חֶמֶד [ḥemed]، نعمة، جاذبية، جمال، ← #٢٧٧٣

٢٧٧٥ חֶמְדָּה [ḥemdâ]، جذاب، ثمين، قيم، ← #٢٧٧٣

٢٧٧٦ חֲמֻדוֹת [ḥ^a mudôt]، كثير الثمن، ثمين، ← #٢٧٧٣

2778	חמה

חמה [ḥmh [1]]، قل. يرى، ينتبه من؛ نِفعَل. يصبح مرئي (#٢٧٧٨).

ع. ق ١. يشير الفعل في قل. إما إلى فعل الرؤية، أو لتوجه الإستعداد، الإنتباه من . يُقترح في أي ٣٦:١٨ أن تُقرأ صيغة الأمر للفعل (شائع في الأرامي الفلسطيني)، إنتبه، بدلاً من الإسم (Habel, 498). يبدو أليهو هنا أنه يحذر أيوب من أنه لا يمكن لأي قدر من الثروة الأرضية أن تشتري الخلاص من وجه المحنة الأخيرة. فالغنى لا يقبل كفدية في حالة أيوب.

٢. يقترح HALAT وزن نِفعَل. للفعل كـ .cj في إر ١٣:٢٢، إنكشفت/ أصبحت مرئية العقب. إن العقب هو تعبير عن كلمة غير مقبولة بكلمة مقبولة للجسد والإنكشاف هو تعبير مقبول عن الإغتصاب الذي هو كلمة غير مقبولة (Van Selms, 198). هذا الخزي المخجل العلني المرتبط بالزنى كان تذكير نهائي من أرميا بأن العقاب سيكون نتيجة حتمية للإستمرار المتصلب في الخطية.

ب. ت في سي ٣٧:١٠ يستخدم اسمًا. للفعل، ليصف أولئك الذين يحسدون الشخص. أنه يشكل جزءًا من تحذير بعدم كشف رغبات المرء لأولئك الذين يحسدون الآخرين.

نظرة، ملاحظة، إدراك، نظرة، رؤية، يشاهد: ← חדה [ḥdh [2]] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חזה [ḥzh] (يرى، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חמה [ḥmh [1]] (يرى، يحذر من، يصبح مرئيا، #٢٧٧٨)؛ ← נבט [nbṭ] (ينظر حوله، يقبل كفعل تحديق، #٥٥٦٤)؛ ← פלס [pls [2]] (يلاحظ، #٧١٤٣)؛ ← צוץ [ṣwṣ [2]] (ينظر إلى، #٧٤٣٨)؛ ← ראה [r'h [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يلاحظ، #٨٠١١)؛ ← רצד [rṣd] (يضع عينيه عَلَى، #٨٣٥٣)؛ ← שׂקד [śqd] (يأخذ ملاحظ عن، #٨٥٦٧)؛ ← שׁאה [š'h [3]] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שׁגח [šgḥ] (يحدق، يحملق، #٨٧٠٨)؛ ← שׁור [šwr [1]] (يحملق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שׁזף [šzp] (يخطف نظرة عن، سفعة، شياط، #٨٨١٢)؛ ← שׁעה [š'h] (ينظر، يهتم بـ، يحملق في، #٩١٢٠)؛ ← שׁקף [šqp] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שׁתע [št'] (يحملق، ينظر، يشاهد، ينظر بقلق عَلَى، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

N. C. Habel, *The Book of Job*, 1985; M. Pope, *Job*, AB, 1965; A. van Selms, *Jeremia I*, 1972.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

2779	חֵמָה

חֵמָה [ḥēmâ]، اسم، حرارة، غضب، سام (#٢٧٧٩).

ش. أ. ق توجد الكلمة في جميع المجموعات الأساسية للغة السامية. في أكد. الإسم *imtu*، رغوة سامة، سام، بصاق (CAD 7:139a). في أوغا. يشير الإسم *hmm* * إلى حرارة؛ حار (UT, 397a). هناك اسم. مرتبط *hamam*، يدل عَلَى سم (Segert, 186a). في مند. الفعل هو *hmm*، يكون ساخنًا، يسخن، يكون غاضبًا، يمزج الحرارة مع الغضب (MdD, 149-50). سريانية، بها الإسم *hmt'*، حرارة؛ ثورة، إهتياج، إنفعال؛ سم (Payne Smith, 148a). في الأثيوبية تشير *hamot* إلى السخط (Lambdin, 405). في عرب. الإسم "حَميّة"، غضب؛ غيظ (HALAT 313a). كما يصادق أيضًا عَلَى المعنى سام (TDOT 4:462).

ع. ق ١. يرد الإسم חֵמָה، غضب، سام، ١٢٥مرة في ع. ق. أغلب وروده في حزقيال (٣٣مرة). يليه أرميا (١٧مرة). هذان السفران يسجلان ٤٠٪ من إستخدام الإسم. يرد الإسم חֵמָה دائمًا مع الإسم אַף، غضب. تستخدم أيضًا بإنتظام مع الأفعال שָׁפַךְ، يسكب، ونָתַךְ، يسفك، ترد חֵמָה ٨مرات في أسفار موسى الخمس. يشير إثنين من ورودها إلى سم الثعبان (تث ٣٢:٢٤، ٣٣).

٢. الأسفار التاريخية. يرد الإسم חֵמָה ١٥مرة في الأسفار التاريخية: ٧مرات يكون الفاعل هو الرب بينما بقية الثمانية يكون الفاعل هو إنسان. إن الرب دائمًا هو الفاعل في ٢أخ (٥ مرات) والفاعل في ٢مل (مرتين)؛ يرتبط أربعة من هذا الورود بإيجاد الشريعة بواسطة يوشيا (٢مل ٢٢:١٣، ١٧؛ ٢أخ ٣٤:٢١، ٢٥)، إن البشر هم الأفعال في ٢صم (يرد ١)، أستير (٦مرات)، وأحد الورود هو في ٢مل. في أستير يُسفر عن غضب الملك نفي أو موت شخص ما (أس ١:١٢؛ ٢:١؛ ٧:٧، ١٠).

٣. الأسفار الشعرية. يرد الإسم חֵמָה ٢٨مرة في الأسفار الشعرية في أيوب، المزامير، الأمثال. تشير الشواهد في الأم إلى غضب البشر. يشير أم ٦:٣٤ إلى غضب رجل أمسك رجل أخر مع زوجته. إن نتيجة غضب الزوج سيسفر عنه عدم الرأفة (חָמַל) مع الجانب المذنب. يقارن أم ١٥:١٨ الرجل الغضوب بذاك البطيء الغضب، אֶרֶךְ אַפַּיִם—شخص صبور. إن الرجل الغضوب

يهيج (גֵּרָה) الخصومة وبطيء الغضب يسكن (שָׁקַט) الخصام. يتحدث أم ١٩:١٩ عن شخص شديد الغضب، גְּדָל־ חֵמָה (تُقرأ). حيث مثل هذا لا يتعلم من معاقبته، فهو أو هي سيحتاجون أن يُنقذوا (נָצַל) بإستمرار. هذه الفقرة تبين الرأي الذي يتخذه الأمثال تجاه الرجل الغضوب. يُصور هذا الشخص عَلَى أنه جامح، شخص يُغلب بإنفعال الغضب.

٤. الأسفار النبوية. في أرميا، تستخدم חֵמָה فقط للإشارة إلى غضب الرب. يرتبط الإسم אַף بشدة بالإسم חֵמָה ٨مرات عندما توجد אַף في القصص التاريخية، بإستثناء أر ٣:٥٢، حيث توجد אַף بمفردها. يوضح إختبار نبوات أرميا وحزقيال أن الإسم חֵמָה يحمل عاطفة أقوى من אַף عندما تكون אַף بدون معدل. هؤلاء الرجال تنبأوا في الزمن المحيط بسقوط يهوذا والسبي الاحق. عند هذه النقطة، كان صبر الرب قد وصل إلى نهايته.

إر ٤، هو تحذير للشعب عَلَى التوبة، يدعو الشعب أن يتركوا أصنامهم المقيتة حتى يتجنبوا غضب الرب. يُوصف هذا الغضب חֵמָה كالمحترق كالنار، "دون أن يطفأه أحد" (إر ٤:٤؛ قا؛ ١٢:٢١)، يصور إر ١٩:٢٣ زوبعة الله المنفجرة في غضب: "ونوء هائج. عَلَى رؤوس الأشرار يثور" (قا؛ ٢٣:٣٠).

يرسم حز ٥ صورة حية عن غضب الرب، في قضاؤه عَلَى أورشليم يصرح الرب أنه هو نفسه يقف ضدها (ع. ٨). بسبب أصنامها، يعلن الرب أنه سيفعل بأورشليم ما لم يفعله من قبل ولن يفعله من بعد (ع. ٩). سيأكل الناس أفراد عائلتهم (ع. ١٠)، ثلث الناس سيموت بالمجاعة أو الوبأ، ثلث سيموت بالسيف، وثلث سيذرى في الريح (ع.١٢). حينئذ فقط سيتوقف غضب (אַף) الرب ويخمد سخطه (חֵמָה). إن العقاب الذي سيسديه مكرر في ع. ١٥؛ سيأتي يهوه "بغضب وبسخط وبتوبيخات حامية" هذه العبارة الأخيرة تشتمل عَلَى ورودين للإسم חֵמָה. تتكون الكلمات "توبيخات حامية" عَلَى العبارة الإنشائية תּוֹכְחוֹת חֵמָה حرفيًا، توبيخات الغضب.

رغم أن يهوذا في أوقات إحتملت بإيجاز غضب الرب، إلا أنها إختبرت القياس الكامل لغضبه بسبب أفعال التمرد المتعددة. إن نتائج عدم الطاعة وُزعت لأن الرب سكب غضبه عَلَى الأمم (قا؛ لا ٣٩:٢٦؛ تث ١٥:٢٨-٦٨). ومن ثم، فإن الصورة المقدمة بواسطة الإسم חֵמָה هي إنفعال شديد ناتج عن الدينونة. هذا الإنفعال، أقوى من الغضب (אַף)، يعرض بقوى عظمى في كتابات أرميا وحزقيال.

ب. ت وع. ج إن جذور الأسماء في الأرامي هي חמה أو חמא (حرارة؛ غضب؛ Jastrow, 475b). هناك إسم ذو علاقة هو חממה، شمس، حمى، فجلة (Jastrow, 476a). يرد الإسم חֵמָה في سب دائمًا، بإما θυμός أو ὀργή. تستخدم θυμός في رؤ ٧مرات في الإشارة إلى غضب الله الذي سيُسكب في نهاية الأزمان.

غضب، غيظ، غضب: ← אנף [*'np*] (يكون غاضبًا، #٦٤٧)؛ ← זעף [*z'p* [1]] (لعنة، يكون غاضبًا، #٢٤٠٦)؛ ← זעף [*z'p* [1]] (اغتَاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [*hēmâ*] (غيظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [*hrh*] (يكون ساخنًا، يصبح غضبانًا، #٣٠١٣)؛ ← כעס [*k's*] (يكون ثائرًا، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [*'br* [2]] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [*qsp*] (يصبح غاضبًا، #٧٩١١)؛ ← רגז [*rgz*] (يهتز، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← **غضب: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 4:462-65; *THAT* 1:581-83; B. E. Baloian, *Anger in the Old Testament*, 1992; S. Erlandsson, "The Wrath of YHWH," *TynBul* 23, 1973, 111-16; A. J. Heschel, *The Prophets*, vol. 2, 1962; L. Morris, "The Wrath of God," *ExpTim* 63, 1952, 142-45; H. G. L. Peels, "Passion or Justice? The Interpretation of בְּיוֹם נָקָם in Proverbs vi 34," *VT* 44, 1994, 270-74; C. F. Whitley, "Further Notes on the Text of Deutero-Isaiah," *VT* 25, 1975, 683-87.

جالي بي . ستروثرز *Gale B. Struthers*

2780	חַמָּה

חַמָּה [*hammâ*]، توهج (الشمس) (#٢٧٨٠)؛ < חמם [*hmm*]، يكون دافئًا (#٢٨٠١).

ع. ق يشير هذا التعبير إلى "حرارة" الشمس (مز ٦:١٩[٧]) أو كبدل عن الشمس ذاتها بالإشارة إلى لمعانها. وبالتالي، في نش ١٠:٦ يظهر التعبير "لامعة (בָּרָה) كالشمس" مع "جميلة كالقمر" و"مجيدة كالنجوم." في قرينة أخروية يقال أن ضوء القمر (אוֹר־הַלְּבָנָה) سيكون كضوء الشمس (אוֹר הַחַמָּה) (أش ٢٦:٣٠)؛ يشير هذا إلى "المجد الذي لايقارن للحقيقة المجيدة الموعود بها" (*NIDNTT*, 731). إن "لمعان الشمس يقارن بالظلمة (أش ٢٨:٣٠). ومع ذلك، فحتى لمعان الشمس سيخجل أمام مُلك رب الجنود" (أش ٢٣:٢٤).

لمناقشة ممتدة حول الكلمات التي عن الشمس في ع. ق שֶׁמֶשׁ (شمس، #٩٠٨٧).

شمس: ← חַמָּה [*hammâ*] (يتوهج، #٢٧٨٠)؛ ← חֶרֶס [*heres* [2]] (شمس، #٣٠٦٤)؛ ← שֶׁמֶשׁ [*šemeš*] (شمس، #٩٠٨٧).

شروق الشمس، فجر، غروب الشمس: ← אוֹר [*'ôr*] (ضوء، ضوء النهار، فجر، البرق، #٢٤٠)؛ ← זָרַח

[zeraḥ [1]] (فجر، شروق الشمس، #٢٤٣٧)؛ ← מָבוֹא [māḇô'] (دخول، غروب الشمس، غرب، #٤٤٢٧)؛ ← מַעֲרָב [$ma^{ca}rāb$ [2]] (مغيب الشمس، غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (ظلام، الشفق، الفجر، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← שַׁחַר [šaḥar] (الشفق قبل الفجر، #٨٨٤٠).

David Toshio Tsumura ديفيد توشيو تسومرا

٢٧٨٧ חָמוֹץ [hamôs]، ظالم، ← #٢٨٠٧

٢٧٨٨ חַמּוּק [hammûq]، مقوس، ← #٢٨١١

2789 חֲמוֹר

חֲמוֹר [$ḥ^amôr$ [1]]، حمار ذكر، حمار (#٢٧٨٩).

ش. أ. ق كانت الحمير هي النموذج الأساسي لحيوانات الحمل في ش. أ. ق في بلاد ما بين النهرين كانت الحمير تحمل الدهن، الشحن، الشعير، الناس، وأحمال أخرى كثيرة (*CAD* 1:112-13). أسطوريًا، كانت آلهة الشمس التي للحمير توصف عَلَى أنها تعدو بسرعة عبر السموات (Laesše, 57, line 63). دينيًا اجتماعيًا، كانت الحمير تستخدم في طقوس المفاوضات بين قبائل متنازعة، عَلَى الأقل بين الساميين الغربيين في القرن الثاني. في الواقع، إن عبارة "يقتل حمير" (*ha-a-ri-im qa-ta-li-im*) تعني "أن يقوم بمعاهدة" ببعض اللغات العامية للبابلي القديم (ARM II 37.6, 11; see M. Noth قا؛ تك ١٥:٧-٢١).

توجد الحمير أيضًا في العديد من النصوص الطقسية. أحد الطقوس، عَلَى سبيل المثال، تشهد بخلط بول الحمير بالطمي لصناعة تمثال عَلَى شكل حمار لتفادي الأمراض (*CAD* 1:112). هناك شهادة أخرى وهو حشو جلود الحمير بالقش ثم حرقها في النار لإخراج *rabisu*، الشياطين (G. Ebeling, 17).

ع. ق ١. إلى حد بعيد، تعتبر أكثر التعبيرات العبرية المستخدمة عن الحمار في الكتاب المقدس هي חֲמוֹר (لاتينية. *Equus asinus*؛ جذور مشتركة في الأرامي، سريانية.، عرب. وتدمرية)، المؤنث אָתוֹן (الآتيني *equus asina*؛ #٩١٢). بجانب ذلك تعبيرات أقل إستخداماً עַיִר (لاتينية. *pullus*، حرفيًا، حيوان صغير)، פֶּרֶא ,שֶׁעָרוֹד (الأخدر/ نوع من الحمير الوحشية) و פֶּרֶד (لاتينية. *mulus*؛ لمناقشة حول المعنى والإستخدام، # # ٦٥٥٥، ٦٨٧١، ٧٢٣٠، ٧٢٣٤).

٢. بحسب ناموس موسى، لا ينبغي معاملة الحمير معاملة سيئة من قبل مالكيهم (خر ٢٣:٥؛ تث ٢٢:٤)؛ مثل هذا الفعل يعتبر فعلاً دنيئا و يبدو ساخر في قصة بلعام وحماره (عد ٢٢:٢١-٣٥؛ Moore, 101-3؛ للمناقشة، أنظر #٩١٢). بصفة عامة، لا تعتبر الحمير شيء مرغوب فيه كطعام (٢مل ٦:٢٥)، ويذكر أرميا دفن الإنسان الذي هو كدفن الحمار كخزي تام (إر ٢٢:١٩). إلا أن النبي يتخيل العصر المسياني كعصر فيه حتى الحمير وحيوانات حاملة أخرى ستطلق للإستمتاع بالخليقة الجديدة (أش ٣٢:٢٠).

في مكان أخر تستخدم חֲמוֹר بمعاني بيانية ورمزية متنوعة. تمنح بركة يعقوب الآبائية في **تك** ٤٩:١٤ ليساكر لقب "حمار نحيل" (חֲמֹר גָּרֶם، تترجم من قبل V. Hamilton, NICOT، "حمار متين" انظر في نفس المرجع للمناقشة النصية واللغوية؛ يلاحظ C. Westermann, BKAT أن المعنى هو" حمار قوي""؛ لترجمة مختلفة قا؛ Feigin). يشار إلى عناد الحمار في أم ٢٦:٣؛ لجام (מֶתֶג، تترجم بصورة غير صحيحة من قبل NIV بحبل المشنقة؛ ومع ذلك قا؛ مز ٣٢:٩، بـ פֶּרֶד) للحمار، السوط للفرس، و"العصا لظهر الجهال!" ساق إبراهيم، الرجل الثري حماراً (تك ٢٢:٣؛ قا؛ قض ٥:١٠، حيث يلقب ملوك إسرائيل "أيها الراكبون عَلَى الأتن البيضاء [אֲתֹנוֹת]، الجالسون عَلَى السرج / طنافس"؛ قا؛ أيضًا ١٠:٤)، في حين بحسب زك ٩:٩، سيأتي **ملك** المستقبل (المسياني) إلى أورشليم " عادل ومنصور وديع [أو فقير؛ تقرأ إما עָנִי؛ أو بحسب مخطوطات، עָנָיו] وراكب عَلَى حمار وعَلَى جحش ابن أتان. ومن ثم، دمج صور الوداعة والملكية (لتطبيق متى لهذه النبوة، قا؛ D. A. Carson, *EBC*, 8:437-38). بصورة مثيرة، يسأل **التلمود** (BTalm Sanhedrin 96b) ما إذا المسيا الداودي سيأتي في سحاب السماء (كما في دا ٧:١٣) أو راكبًا عَلَى حمار (كما في زك ٩:٩)، ويجيب: إذا كنا نستحق، فسيأتي عَلَى سحب السماء؛ إذا لم نستحق، فراكبًا عَلَى حمار. وبالتالي، فإن الصورة الملكية للملك المتوج الداخل إلى أورشليم عَلَى حمار (قا؛ ١مل ١:٣٣ بـ פֶּרֶד) ترى بتعبير الذل بدلاً **التعظيم**.

ب. ت يستمر الرابين في إستخدام חֲמוֹר بطريقة بيانية. عَلَى سبيل المثال فإن الكرسي الذي يستريح عليه الحداد وهو يعمل عَلَى سندان الحداد، يدعى حمار (שלנפחין חמורה، Jastrow, 476). بالإضافة إلى أن **اليهود** البابلين يصفون اليهود جميعهم "كبغل غير منتجة" (,כפרידה BTalm Megillôt 13b—وهو تلاعب بالجذر פֶּרֶד في מְפֹרָד، غير منتج، في أس ٨:٣).

حمار: ← אָתוֹן [ʾāṯôn] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר [$ḥ^amôr$ [1]] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר [ʿayir] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד [ʿārôd] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [pereʾ] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [pered] (بغل، #٧٢٣٤).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:465-70; W. Bauer, "The 'Colt' of Palm Sunday (Der Palmesel)," *JBL* 72, 1953, 220-29; E. Bickermann, "Ritualmord und Eselkult," *MGWJ* 71, 1927, 225-64; G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 2, 1932, 112-65; E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, 1931; S. I. Feigin, "חֲמוֹרְגְרִים, 'Castrated Ass,'" *JNES* 5, 1946, 230-33; J. Feliks, *The Animal World of the Bible*, 1962; P. Haupt, "Die 'Eselstadt' Damaskus," *ZDMG* 69, 1915, 168-72; J. Laesše, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*, 1955; D. Marcus, *From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible*, 1995; M. S. Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, 1990; E. Nielsen, "Ass and Ox in the OT," *Studia Orientalia* (Pedersen Festschrift; 1953); M. Noth, "Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes," in *Gesammelte Studien zum alten Testament*, 1957, 142-54.

مايكل إس . مور / مايكل إل . براون *Michael S. Moore /*
Michael L. Brown

2790 חֲמוֹר

חֲמוֹר [*ḥᵃmôr* [2]]، اسم، كومة (#٢٧٩٠).

ع. ق بصورة تقليدية كان يُعتقد أن الكلمة חֲמוֹר تعني "كومة" في جزئين. في قض ١٥:١٦ قد يكون ما يقوله شمشون هو: "بعظم فك حمار صنعت منهم حمير" (NIV، لكن انظر .fn "صنعت كومة أو كومتين،" أي قتلت كثيرين)، بينما في ١صم ٢٠:١٦ تكون الترجمة مشكوك فيها وقد تكون חֹמֶר (#٢٨١٨)، قياس (قا؛ قرءاة Lucianic *gomor*).

كومة، تل، رجمة: ← גַּל [*gal* [1]] (كومة، رجمة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [*ḥᵃmôr* [2]] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← מְדוּרָה [*mᵉdûrâ*] (رجمة، #٤٥٠٩)؛ ← נֵד [*nēd*] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [*sll* [2]] (كومة، يكوم، إحترام كبير، يقاوم، #٦١٤٨)؛ ← ערם [*ʿrm* [1]] (يكون محاطا بسد، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [*ṣbr*] (يكوم، #٧٣٩٢).

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*

٢٧٩٢ חֲמוֹת [*hamôt*]، حمى، ← #٢٧٦٧
٢٧٩٣ חֹמֶט [*homet*]، السقنقور: ضرب من العظاء صغير الجسم عادة ← زواحف
٢٧٩٦ חָמִיץ [*hamîs*]، علف، #٢٨٠٦
٢٧٩٧ חֲמִישִׁי [*hᵃmîsî*]، خامس، ← #٢٨٢٢

2798 חמל

חמל [*ḥml*]، قل. صفح، ترأف (#٢٧٩٨)؛ اسم. חֶמְלָה [*hemlâ*]، رأفة، رحمة (#٢٧٩٩)؛ חֻמְלָה [*humlâ*]، رأفة (#٢٨٠٠)؛ מַחְמָל [*mahmal*]، اشتياق (يرد ١.، حز ٢١:٢٤) (#٤٧٢٠).

ش. أ. ق لا يصادق عَلَى هذا الجذر خارج عبر. كت. (*TDOT* 4:470-71).

ع. ق ١. يبدو أن المعنى الأساسي هو أن يعفو، أن يتراجع عن، ويستخدم هذا بطريقتين مميزتين.

(أ) تشير إلى الإمتناع عن عمل كان متوقعاً لسبب أو لأخر. يرد الفعل في ١صم ١٥ ثلاثة مرات في الإرتباط بإسرئيل وعماليق. كان ينبغي عَلَى الإسرائيليين أن يقتلوهم ولا يعفوا عن بشر أو حيوانات (ع.٣). واضح أن "الشفقة" ليست التركيز الأساسي هنا، وهذا يؤكد بواسطة ع. ٩، ١٥، عفا شاول عن أجاج فقط من بين الشعب، وأيضًا خيار الغنم " ليذبح للرب." أنظر أيضًا أر ١٤:٥٠.

(ب) في قرائن عديدة يكون مفهوم الفعل هو الشفقة، يرأف. ولذلك ففي خر ٦:٢ نقرأ أن إبنة فرعون أشفقت عَلَى الطفل الذي كان يبكي في السفط. لا يزال معنى "يعفي" في المشهد. في زك ١١:٥-٦ نرى شيء مماثل: "رعاتهم لا يشفقون عليهم. لأني لن أعود أشفق عَلَى شعب الأرض" (قا؛ أيضًا ٢أخ ٣٦:١٥، ١٧؛ أم ٣٤:٦؛ أش ١٩:٩ [١٨]؛ إر ٥:١٥). إن المعنى في ١صم ٢١:٢٣ هو يشفق، لكن بمفهوم ضعيف: إن رجال زيف "أشفقوا" عَلَى شاول عند عرضهم بتسليمهم داود ليديه (قا؛ ٢٢:٨). هناك إشارة غير معتادة في حز ٢١:٣٦، "فتحننت عَلَى إسمي القدوس!": "قلقت من أجل" (NIV) تعطي المعنى الصحيح.

يوجد كلا المعنين التي تمت مناقشتهما في الفقرات السابقة في مثل ناثان (٢صم ١:١٢-٦). إن الرجل الغني "إمتنع عن (חָמַל) أن يأخذ من غنمه" (ع.٤) لكن داود أدانه لأنه لم يعفي (חָמַל) أي يشفق عَلَى الرجل الفقير (ع.٦). في بعض الحالات يصعب معرفة أي معنى هو المقصود.

٢. في سياقات عديدة يحمل الفعل تأثير الظرف المكافيء "لعدم الإنقطاع،" "دون الرجوع" مثل؛ أي ١٠:٦: "فلا تزال تعزيتي وإبتهاجي في عذاب لا يشفق" (رغم أن الفعل الأساسي ذو ورود وحيد هنا ؛ قا؛ ١٣:١٦؛ ٢٢:٢٧). تتضمن القرينة كثيرًا معنى "بلا رحمة" كما يمكن أن يُرى بوضوح أكثر في حب ١٧:١ "قتل الأمم بلا رحمة"؛ مراثي ٢:٢ "إبتلع الرب بلا شفقة جميع مساكن يعقوب" (قا؛ ١٧:٢، ٢١؛ ٤٣:٣).

٣. يرد الفعل غالبًا في توازي مع أفعال أخرى، أشهرهم חוּס. عَلَى سبيل المثال، في التعامل مع الأنبياء الكذبة يؤكد بشدة أن العقاب الكامل لابد أن ينفذ: "فلا ترض (חוּס) منه ولا تسمع له ولا تشفق (חָמַל) عينك عليه ولا ترق (כָּסָה) له ولا تستره (כָּסָה)" (تث ١٣:٨[٩]؛ قا؛ إر ١٤:١٣ (רָחַם;חוּס;חָמַל)؛ ٧:٢١ (חָמַל;חוּס רָחַם). يستخدم حزقيال الصيغة بإختلاف طفيف "عيني لن تعفو (חוּס)... ولن تشفق (חָמַל)" : ١١:٥؛ ٤:٧، ٩؛ ١٨:٨؛ ٩:٥، ١٠ (انظر أيضًا חֶמְלָה أدناه). يستخدم الفعل في أر ٣:٥١، كما في ١صم ١٥، بالإرتباط بالتحريم (חָרַם).

٤. توجد חֶמְלָה فقط في حز ٥:١٦.مشيرًا إلى رحمة يهوه تجاه لوط الذين بدا أنه متردد لمفارقة سدوم، وفي أش ٩:٦٣، حيث معاً مع "حب" (אַהֲבָה) تعبر عن توجه الله لفداء شعبه.

٥. ترد חֶמְלָה فقط في حز ٥:١٦. إن إستخدامها هو كنفس معنى الفعل الوارد في حز (انظر #٣).

٦. إن الإسم מַחְמָל (اشتياق) هو اسم. ذو وروود وحيد معبرعن نظرة الشعب للمؤسسة الهيكل: "هئنذا منجس مقدسي فخر—عزكم شهوة أعينكم (מַחְמַל) ولذة نفوسكم" (حز ٢١:٢٤).

٧. هناك حقيقة مثيرة عن هذا الجذر في أنه لا يظهر مطلقًا في المزامير، حيث قد يُعتقد أنه سيكون مناسباً بصفة خاصة. والأغرب أنه في يؤ ١٨:٢ يسجل "أن الرب سيَغِير (קָנָא؛ #٧٨٦١) من أجل أرضه ويشفق (חָמַל) عَلَى شعبه" كإستجابة للصلاة، "أعفوا (חוּס) عن شعبك" (ع.١٧). يقدم ملا ١٧:٣ مثالاً نادرًا عن الفعل المستخدم في قرينة إيجابية: "أعفو عنهم كما يعفو الإنسان عن إبنه الذي يخدمه" (قا؛ ٢أخ ١٥:٣٦).

يبدو أن Tsevat عَلَى حق عندما إقترح أن الأهمية الدينية للجذر חָמַל محدود. ومع ذلك، فهو يُستخدم مع الإسهامات السلبية لتأكيد ع. ق عَلَى خطورة الخطية في عيني الله. لكن في ذاته (لمدى محدود) يشير إلى الجوانب العاطفية والرحيمة للخلاص.

رأفة، راحة، تعزية: ← חוס [*ḥws*] (شفقة، يشفق أو يندم، #٢٥٧١)؛ ← חמל [*ḥml*] (يشفق، يترأف، #٢٧٩٨)؛ ← מַעֲדַנִּים [*maʿadannîm*] (طيب، مريح، لذيذ، #٥٠٥٢)؛ ← נחם [*nḥm*] (يتأسف، يريح، يترأف، يتوب، #٥٧١٤)؛ ← עגם [*ʿgm*] (يشفق، #٦٣٢٧)؛ ← רחם [*rḥm*] (يحب، يترأف، #٨١٦٣)؛ ← תַּעֲנוּג [*taʿanûg*] (راحة، لذيذ، مبهج، #٩٥٠٣).

حب، ولاء: ← אהב [*ʾhb*] (حب، يكون محبوبًا، #١٧٠)؛ ← דבק [*dbq*] (لصق، تشبث، تعلق، تعقب، #١٨١٥)؛ ← חבב [*ḥbb*] (حب، #٢٤٦٢)؛ ← חסד [*ḥsd*] [2] (يظهر نفسه رحيما، #٢٨٧٤)؛ ← יָדִיד [*yādîd*] (محبوب، #٣٣٥١)؛ ← רחם [*rḥm*] (حب، يرحم، #٨١٦٣).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [*ʾāwen*] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [*ḥṭʾ*] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [*ʿwh* [1]] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [*ʿwl* [1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [*pšʿ*] (يتمرد، ينتهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDOT 4:470-72; G. M. Butterworth, "You Pity the Plant: A Misunderstanding," *Indian Journal of Theology* 27, 1978, 32-34; A. H. Friedlander, "Judaism and the Concept of Forgiving," *Christian Jewish Relations* 19, 1986, 6-13.

Mike Butterworth مايك بوتروورث

٢٧٩٩ חֶמְלָה [*hemlâ*]، رأفة، رحمة، #٢٧٩٨

٢٨٠٠ חֻמְלָה [*humlâ*]، رأفة، #٢٧٩٨

2801 חמם

חמם [*ḥmm*]، قل. يكون دافئًا، حار؛ نِفْعَلْ. يشعل في نفسه؛ بيعِّلْ. يُحفظ دافئًا؛ هِتبَعيل. يدفيء نفسه (#٢٨٠١)؛ חוּם [*ḥûm*]، ملون بألوان قاتمة؛ (#٢٥٦٩) חֹם [*hom*]، اسم، حرارة (#٢٧٧٠)؛ חָם [*ham* [2]]، صفة دافيء، حار (#٢٧٦٨)؛ חַמָּה [*ḥammâ*]، شمس، حرارة (#٢٧٨٠).

ش. أ. ق إن الفعل مع إسمه ومشتقات الصفة، مصادق عليه بصورة كبيرة في ش. أ. ق الفعل أكد. *emenu*، الأرامي חמם، يسخن؛ عرب. "حَمَا/ حَمَى"، يسخن. الإسم أكد. *ummu* أوغا. *hm*، عرب. "حَمّ/ حَمَّى"، جميعهم بمعنى حرارة. الصفة أكد. *emmu*، أوغا. *hm*، ساخن. هناك إرتباط مقترح ما بين الإله الفينيقي بعل حامون والجذر، لكنه لا يزال إقتراح ضعيف.

ع. ق ١. في أغلب وروده في ع. ق يستخدم الفعل للتدفئة المريحة، خاصة، حرارة الجسد. ومن ثم، عندما لم يستطع الملك الشيخ داود الإحتفاظ بحرارة جسمه، أحضرت أبيشج لكي تتضجع معه حتى يبقى دافئًا (١مل ١:١-٢). يعبر سفر الجامعة عن نفس الفكرة بصورة مثلية: "إن اضطجع اثنان يكون لهما دفء. أما الوحد فكيف يدفأ؟" (جا ١١:٤). أخذ أليشع هذا المبدأ إلى حد ملحوظ، متمددا عَلَى جسد إبن الأرملة الميت حتى عاد الدفيء (هنا، علامة عن الحياة) إلى جسده (٢مل ٣٤:٤). في مكان آخر، إستخدمت

الثياب لتعطي دفئاً للجسد (أي ٣١:٢٠؛ املى ١:١؛ حج ٦:١). تُستخدم فقط الأجزاء الأليشعية الفعل חָמַם عن أناس يستدفئون بالنار. في أش ٤٤:١٦، يُستهزأ بعابدي الأوثان الذين يستخدمون جزءًا من الخشب للنار لكي يستدفئوا، وجزءاً لصناعته ليكون إلهًا. في أش ٤٧:١٤ يقارن المنجمين والعرافين بالقش الذي سيحترق، لكن حتى نيرانهم لن تكون كافية للإستدفاء.

٢. يمكن أن يصف الفعل أيضًا حرارة أكثر شدة. تشير بصفة مستمرة إلى حرارة الشمس أو أحر جزء من النهار (١صم ١١:٩؛ نح ٧:٣). مثل هذه الحرارة الشمسية سببت في ذوبان المن في خر ١٦:٢١. بل وبأكثر كثافة، يمكن للفعل أن يشير إلى حرارة فرن (هو ٧:٧)، وهو رمزًا هنا لشهوات أمراء إسرائيل. يستخدم حزقيال الفعل ليصف وعاء من نحاس موضوعاً عَلَى جمر حتى يحمى جدًا فيحترق كل قذارته (حز ٢٤:١١). إن الحرارة هي رمز لتجارب يهوذا التي ستؤدي إلى تنقيتها.

٣. يستخدم الفعل أيضًا ليصف الإظهار الفعلي لإنفعالات جسدية شديدة، ليس رمزياً، كما في هو ٧:٧. يُشرع تث ١٩:٦ مواضع مدن الملجأ حتى يكون للقاتل مكان يمكنه الهروب إليه،" لئلا يسعي ولي الدم وراء القاتل في غضب (حرفيًا، حين يحمي قلبه). بالمثل يبدو أن إر ٥١:٣٩ كان يقصد الغضب الشديد، عندما تنبأ أن البابليين سوف يدانون من قبل الله "عند حرارتهم" (NIV ينهضون). يتحدث أش ٥٧:٥ عن اليهوذيين الآثمين وهم "يوقدون نارًا" بين السنديان، وهي إشارة واضحة للشهوة المقترنة بعبادات الإخصاب. إن معناها هنا شبيه بمعنى الفعل יָמַם (#٣٥٠١)، الذي يُستخدم دائمًا عن حيوانات في نار.

٤. يشير دائمًا الإسم חֹם إلى الظروف البيئية. هناك شواهد كثيرة تشير إلى أحداث حدثت "في حر النهار" أي في أحر جزء من الظهيرة (تك ١٨:١؛ ١صم ١١:١١؛ ٢صم ٤:٥). في تك ٨:٢٢، وُعد بإستمرار أوقات البرد والحر بصورة دائمة كجزء من عهد الله مع نوح، في حين يتحدث أش ١٨:٤ عن سحب الندى المستمرة "في حر الحصاد" أي، في موسم الحصاد الحار. يلاحظ أي ٢٤:١٩ قوة الحرارة في تذويب الثلج. واضح أنها إشارة مرة أخرى إلى الموسم الحار. يطبق الإسم فقط في ١صم ٢١:٦[٧] عَلَى شيء أخر غير الظروف البيئية، مستخدمًا إياها هنا ليصف خبز الوجوه المخبوز طازجاً (حرفيًا، "خبز ساخن") والذي كان يوضع يوميًا في القدس في نوب.

٥. تستخدم الصفة חַם بطريقة مماثلة لتصف الخبز المخبوز جديدًا/ الطازج في يش ٩:١٢. يستخدم التعبير في أي ٣٧:١٧ ليصف الحالة المأسوية للإنسانية الوضيعة: ثيباهم تتصبَّبَ عرقًا بسبب ريح الجنوب، موضحًا خضوعهم للعناصر. وبالتالي هم مقابل الرب، الذي يتحكم في أحوال الطقس.

ب. ت إن المعنى المعتاد للفعل ومشتقاته في النصوص الربية هو، يكون دافئًا. إن الإستخدام الكتابي المعتاد للتعبير عن حرارة الشمس، غير مصادق عليه في أدب العبري ما بعد التوراتي.

حرارة، شياط: ← חמם [*hmm*] (يكون دافئًا، ساخن، يبقى دافئًا، #٢٨٠١)؛ ← חֲרִישִׁי [*ḥªrîšî*] (شياط؟، #٣٠٤٦)؛ ← חרר [*hrr* ¹] (يكون ساخنًا، يشيط، يحترق، أجش، #٣٠٨١)؛ ← יצת [*yṣt*] (ضوء، يضرم نارًا، يشعل، يحرق، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← צרב [*ṣrb*] (يكون شائطا، #٧٦٤٦)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦)؛ ← שׁדף [*šdp*] (يشيط، #٨٧٢٨)؛ ← שָׁרָב [*šarab*] (حرارة محرقة، #٩٢٢٠).

البيبلوجرافيا

IDB 2:551; *TDOT* 4:473-77; J. Lewy, "The Old West Semitic Sun-God חָמָּם," *HUCA* 18, 1943/44, 429-88; N. M. Waldman, "Words for 'Heat' and Their Extended Meanings," *Gratz College Annual of Jewish Studies*, 3, 1974, 42-48.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

2803	חמס

חמס [*hms* ¹]، قل. ظلم، يعامل بعنف، ضَرَّ، اضطهد؛ نِفْعَلْ. ينتهك، مظلوم (#٢٨٠٣)؛ חָמָס [*hamas*]، اسم. عنف، خطأ، سفك دم، إثم، شر (#٢٨٠٥).

ش. أ. ق يندر ورود الجذر السامي חָמָס خارج العبرية. هناك ورود للإسم في أحيقار *Ahiqar* (l. 140) في التعبير שהדחמס، شهادة ماكرة (*APFC*, 224, 243؛ قا؛ خر ٢٣:١).

ع. ق ١. يرد الفعل فقط ٨مرات والإسم ٦٠مرة. دائمًا الإسم في صيغة المفرد، بإستثناء ثلاثة فقرات شعرية، ألا وهي: ٢صم ٢٢:٤٩؛ مز ١٤٠:١، ٤[٢،٥]؛ و أم ٤:١٧، حيث يرد صيغة الجمع (قا؛ GKC § 124 e). إن موضوع المعاناة أو الظلم، الذي يتضمن مفاهيم عديدة مثل الجرح، الأذى، الظلم، العنف، أو الخطأ، يُعبر عنه بعدد كبير من الكلمات العبرية. ترِد عَلَى مستويين بصورة واسعة. أولاً، هناك معاناة عَلَى مستوى دولي، أي أمة ضعيفة من قبل أمة قوية. هذا الشكل من المعاناة يساهم في موضوع تاريخ الخلاص الموجود في ع. ق عندما تستخدم بواسطة الله لمعاقبة عدم أمانة إسرائيل وتصيرهم شعب طائع. ثانيًا، هناك معاناة داخل المجتمع، أي، عدم عدالة إجتماعية مرتكبة بواسطة مجموعة معينة داخل المجتمع، لكن تتضمن أيضًا أفعال الفرد التي تُلحق بأخوه الإنسان.

تصف الكلمات العبرية عن الألم كلا من الأشكال الخارجية (الجسدية) والداخلية (النفسية) للألم. ومع ذلك، فالع. ق. لا يحمل في طياته مفهوم "الألم الروحي". يعاني الضحايا من الإستغلال، العذاب الجسدي، والموت. لكن قد يكون هؤلاء أيضًا أداة تحرير الله. إن إستخدام الكلمات العبرية المتنوعة تُظهر أن لاهوت ع. ق. للمعاناة والظلم هو في طبيعته العميقة وليس إنسانيا أو أفقياً. رغم أن الكلمات المعاناة تعكس أيضًا المشكلة الاهوتية عن الله الذي يصيب البار بالألم، إلا أنه يُختبر بصفة خاصة عَلَى أنه الإله الشخصي الغير محدود، الذي يسمع صلاة وصراخ المتألمين ويخلصهم من مصائبهم، أو يتعهد خلاصهم في الزمن الآتي.

٢. يُستخدم كلا من الفعل والإسم دائمًا عن العنف الآثم. وبالتالي، مما فما لا يدعو للدهشة أن الله ليس عامل متضمن في هذا السلوك إطلاقاً. ومع ذلك، ففي مراثي ٢:٦ يُستخدم الفعل (|| שָׁחַת) عن دينونة الله عَلَى صهيون ويشير إلى العنف الجسدي (قا؛ حب ١:٢). (في أي ١٩:٧ و٢١:٢٧ يتهم أيوب الله بالعنف. يعتبر KD الله كفاعل חָמָס في أي ١٥:٣٣ لكن لا أساس لهذا من السند. فإن الأشرار هم الذين يلوحون في المشهد [انظر J. H. Kroeze, *Het Boek Job*, COT, 1961, 186-87; cf. NIV).

٣. في حين أنه في بعض الفقرات يشير الجذر إلى القوى أو الإنتهاك الجسدي، ففي فقرات أخرى تكون الإشارة للعنف الجسدي غير ضرورية، أو عَلَى الأقل لا ترد بصورة مباشرة. في العديد من الإستخدامات يدل الإسم بصفة عامة عَلَى الشر المتناهي أو خطية البشر (فرداً أو كجماعة) ضد الله أو ضد أخرين (تك ٦:١١، ١٣؛ مز ٧٣:٦؛ أم ٣:٣١؛ أش ٥٣:٩؛ ٥٩:٦؛ يونان ٣:٨، إلخ). قد يقترف חָמָס ليس فقط عن طريق أفعال جسدية، لأن الفم يستطيع أيضًا أن يفعل חָמָס (أم ١٠:٦) لتضليل شخص ما تجاه السلوك الشرير (١٦:٢٩)، إلخ. يعبر الفعل والإسم عن الإنتهاك الغير أخلاقي والفاقد للإحساس لحقوق الإنسان بواسطة أخرين، مدفوعاً بالطمع والكراهية ومستخدماً دائمًاس العنف والقساوة الجسدية.

٤. تدل صيغ الإسم والفعل إذاً عَلَى جرائم إجتماعية في قرائن مختلفة.

(أ) عنف جسدي ونفسي. أولاً، العنف هو فعل القتل، الدمار، والقسوة من قبل مجموعة محددة من الأفراد (أي، أعداء شخصيين) ضد شخص أو أشخاص أخرين (تك ٤٩:٥؛ قض ٩:٢٤؛ ١أخ ١٢:١٧[١٨]؛ مز ٧:١٦[١٧]؛ ١١:٥؛ ٢٥:١٩؛ ٢٧:١٢؛ ٣٥:١١؛ ٧٤:٢٠؛ ١٤٠:١[٢]، ٤[٥]، ١١[١٢]). إن فعل أو تهديد חָמָס في المزامير يستدعي أيضًا بوضوح الألم النفسي للضحية. ثانيًا، أنه فعل تدمير، قتل، ونهب أمة أو أمم عن طريق أمة أخرى من ش. أ. ق. (إر ٥١:٤٦؛ حب ١:٩؛ ٢:٨، ١٧)، خاصة عندما يُقترف العنف ضد شعب الله. من جانب يستخدم الله عنف الأمم لكي ينفذ قضاؤه عَلَى شعبه الآثم (إر ١٣:٢٢؛ ٢٠:٨؛ مر ٢:٦؛ حز ٧:١١)، لكن من جانب أخر، سوف ينتقم من العنف الذي أقترف في حق شعبه (إر ٥١:٣٥؛ يؤ ٣:١٩[٤:١٩]؛ عو ١٠). ثالثًا، العنف الجسدي، وهنا تأخذ الكلمة חָמָס معنى "سفك الدم" (تك ٤٩:٥).

لتعبير חָמָס (צָעַק) קָרָא أن يصرخ بعنف، وإرتباط חָמָס بـ שֹׁד، عنف (# ٨٧١٩؛ إر ٦:٧؛ ٢٠:٨؛ حز ٤٥:٩؛ عا ٣:١٠؛ حب ١:٣؛ قا؛ أش ٦٠:١٨)، انظر I. L. Seeligman in SVT 16, 1967, 257-59. لقد إعتبر أنه عند إستخدامهما معًا، تصف חָמָס إعتداء عَلَى الحياة، في حين שֹׁד تصف إنتهاك للمقتنيات. لكن قا؛ Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 208.

(ب) سياقات تشريعية. يُطبق مفهوم العنف عَلَى كسر القوانين العائلية للـ ش. أ. ق. (تك ١٦:٥؛ انظر Gispen, *Genesis*, 2:123-24; *TDOT* 4:486)، أو الشهادة / الإتهام الكاذب والقضاء في المحكمة (خر٢٣:١؛ تث ١٩:١٦؛ مز ٥٨:٢[٣])، أو التعدي المرتبط بقوانين الزواج (قانون الطلاق) لإسرائيل القديمة (ملا ٢:١٦). لـ חָמָס في القرائن التشريعية انظر *TDOT* 4:483-84 and *THAT* 1:585-87.

(جـ) الظلم الإجتماعي. يُرتكب الشر في كل جوانب المجتمع السياسية، الإقتصادية، الإجتماعية، والتشريعية (أش٥٩:٦؛ ٦٠:١٨؛ أر ٦:٧؛ ٢٢:٣؛ حز ٧:٢٣؛ ٢٢:٢٦؛ ٢٨:١٦؛ ٤٥:٩؛ عا ٣:١٠؛ ٦:٣؛ مي ٦:١٢). في أغلب الحالات يوصف به مجتمع إسرائيل ما قبل السبي أثناء فترة الأنبياء؛ كان الضعفاء اجتماعيًا في المجتمع الإسرائيلي يُستغلون بقسوة من قبل مالكي الأراضي الأثرياء والطبقة الحاكمة.

(د) العنف البيئي. إن فاعلي الإثم (חָמָס) أيضًا يفسدون الأرض (تك ٦:١١، ١٣) ويشتركون في تدمير (חָמָס) حياة النبات والحيوان (حب ٢:١٧أ).

٥. تتناول العديد من النصوص معاناة الأبرار من أيد الله. الله نفسه (أي ١٩:٧؛ ٢١:٢٧؛ إر ٢٠:٨) وآلهة عالم ش. أ. ق (مز ٥٨:٣) يتصرفون بعنف ضد الأبرياء، وفي عين الشخص الذي يعاني يبدو أن الله لا يتدخل نيابة عنهم ضد مرتكبي الـ חָמָס (مز ٧٣:٣-٦؛ حب ١:٢-٣).

٦. فيما عد هذه الحالات التي ذكرت في ٣ و٤، جميع الجرائم الموصوفة بـ חָמָס / חָמָס توجهه تمامًا ضد يهوه وهي تثير قضاؤه، الذي ينفذ دون تدخل بشري عَلَى أساس قداسته وبره (تك ٦:١٣؛ ٤٩:٧؛ قض ٩:٢٤؛ مز ٧:١٦[١٧]؛ أر ٥١:٣٥؛ حز ٧:١١؛ عا ٦:٧؛ عو ١٠؛ مي ٦:١٣-١٥؛ حب ٢:١٧). لهذ السبب فإن ضحايا חָמָס

في المزامير يثقون أيضًا في أن الله سيسمع تضرعاتهم الإنفعالية من أجل الخلاص (مز ٧:١٠-١٣[١١-١٤]؛ ٥٥:١٦-١٩ [١٧-٢٠]). يُذكر أيضًا ضرر (חָמָס) النفس والموت في أم ٨:٣٦ كنتيجة لتجاهل الحكمة (انظر أيضًا ١٠:٦، ١١؛ ١٣:٢؛ ١٦:٦).

ب. ت تستخدم חָמָס / חָמַס بإستمرار في أدب قم. بمعنى العنف الجسدي (القتل) والظلم الإجتماعي. يُذكر في 1QpHab 9:5-9 أن الكاهن الشرير سيحصل عَلى عقاب إلهي بسبب خطيته ضد الأرض والناس: أنه يكدس المال والثروة عن طريق السلب، يسفك دماء الناس، ويقترف חָמָס ضد الأرض، المدينة، وسكانها (انظر G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 1975, 240).

معاناة، ظلم: ← דחק [dḥq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms 1] (قترف عنفًا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ 2] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٠٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr 1] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr 1] (يكون مراء، مصدوم، يحُزن، #٥٣٠٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh 2] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq 1] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [ʿmr 1] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [ʿšq 1] (يهين معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [ṣwq 1] (يقيد، يضغط فوق/ عَلى، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr 2] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

ضرب، سحق، طحن: ← בעט [bʿṭ] (يركل، #١٢٤٦)؛ ← דוך [dwk] (لكمة قوية، #١٨٧٠)؛ ← דכא [dkʾ] (يسحق، يكون مسحوقا، #١٩١٧)؛ ← דכה [dkh] (يكون مسحوقا، #١٩٢٠)؛ ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← הלם [hlm] (يضرب، #٢١٥٠)؛ ← חבט [ḥbṭ] (يضرب من، #٢٤٦٨)؛ ← טחן [ṭḥn] (يطحن، مطحن، #٣٢٢١)؛ ← כתשׁ [ktš] (يسحق، #٤١٩٧)؛ ← כתת [ktt] (يضرب بهدوء، يُلكم، يُبدد، #٤١٩٨)؛ ← מָחַץ [maḥaṣ] (يمزقه إربا، #٤٧٣١)؛ ← מעך [mʿk] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← נגף [ngp] (يُصيب، #٥٥٩٧)؛ ← נכא [nkʾ 1] (يُجلد، يُضرب بالسوط، #٥٧٧٧)؛ ← נכה [nkh] (يكون مضروبا، يُدك، يتهدم، يُدمر، #٥٧٨٢)؛ ← צרר [srr 1] (ربط قيد، #٧٦٧٤)؛ ← רעץ [rʿṣ] (يهزم، #٨٣٢٠)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يُهرس، يُحطم، #٨٣٦٨)؛ ← שׁוף [šwp 1] (يسحق، #٨٧٨٩)؛ ← שׁחק [šḥq] (يُطحن، #٨٨٣٥).

خراب، إلغاء، دمار، تشويه، يهدم: ← אבד [ʾbd 1] (أفنى، #٦)؛ ← איד [ʾêd] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١)؛ ← דמה [dmh 3] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דמם [dmm 3] (يفنى، #١٩٥٩)؛ ← הרס [hrs] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חבל [ḥbl 2] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חלק [ḥlq 3] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חתא [ḥtʾ] (يتهدم، #٣١٤٨)؛ ← כלה [klh 1] (يتم، يفنى، يدمر، #٣٩٨٣)؛ ← כרת [krt] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدًا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מחה [mḥh 1] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נצה [nṣh 2] (يقع في الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נתס [nts] (يُحطم، #٥٩٩٠)؛ ← נתץ [nts] (يسوي بالأرض [يدك]، #٥٩٩٧)؛ ← נתשׁ [ntš] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פאה [pʾh] (يقطع إلي قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פיד [pîd] (يهدم، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← פרר [prr 1] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [ṣdh 2] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥)، ← שׁדד [šdd] (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שׁחת [šḥt] (يصبح فاسدًا، يهدم، يفسد، #٨٨٤٥)؛ ← שׁמד [šmd] (ينفى، يحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [tablît] (إبطال، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

I. Swart / C. Van Dam آي. سوارت / سي . فان دام

2804	חמס

חמס [ḥms 2]، قل. فكر، اخترع (يرد ١.؛ #٢٨٠٤).

ش. أ. ق سريانية. *hmas*، يتأمل، يلهم، يدرس؛ عرب. "حَمِسَ"، يتمتم، دمدمة، يهمس.

ع. ق يرد هذا التعبير فقط في أي ٢١:٢٧، "النيات التي بها תַּחְמֹסוּ" هناك ثلاث تفسيرات أساسية للفعل (أ) أنه فعل عبري يتعلق بـ سريانية. *hmas* (يفكر، يتأمل، Jacob, 286-87)، (ب) يجب تعديل مس. إلى תַּחְמְּסוּ (A. de Wilde, *Das Buch Hiob*, *OTS* 22, 1981, 229)؛ في حين أن المعنى سيكون هو نفسه كالإقتراح السابق، فإن هذه الكلمة لن تعد ذات ورود وحيد (ج) أنه شكل من أشكال חָמַס: "النيات التي بها تسيئوا إليَّ" (NIV; R. Gordis,

(*The Book of Job*, 1978, 233).

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: ← אזן [*'zn* 2] (يقيس، يعتبر باهتمام، #٢٦٤)؛ ← בָּרָא [*bd'*] (يخترع، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [*higgāyôn*] (تناغم، فكر، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [*zmm*] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [*ḥms* 2] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשׁב [*ḥšb*] (يحصي، يحسب، يحسب رياضيا، يفكر، خطة، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [*yēṣer* 1] (إطار الذهن، نزعة، #٣٦٧١)؛ ← עשׁת [*'št* 2] (يظن، يعتبر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [*śîḥâ*] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [*śᵉ'ippîm*] (أفكار مقلقة، قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [*tar'ît*] (يظن، #٩٥٦٩).

البيبلوجرافيا

B. Jacob, "Erklörung einiger Hiob-Stellen," *ZAW* 32, 1912, 286-87.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

٢٨٠٥ חָמָס [*hamas*]، عنف، ← #٢٨٠٣

2806	חמץ

חמץ [*ḥms* 1]، قل. يكون محمض، مختمر، هِفْعِيل. فقط كـ أسمفا. مؤ. מַחְמֶצֶת، يستخدم كإسم، "الذي هو مختمر" (#٢٨٠٦)؛ يستشهد *HALAT* 316 بـ هِتبَعيل. في مز٢١:٧٣؛ חָמִיץ [*hamîs*]، علف (#٢٧٩٦)؛ חָמֵץ [*hames* 4]، اسم. ، ما هو مختمر (#٢٨٠٩)؛ חֹמֶץ [*ḥōmeṣ*]، اسم. خل (الخمر أو الجعة؛ كما في عد ٦:٣؛ #٢٨١٠).

ش. أ. ق أكد. *emesu* يكون مُحمّض (*AHw*, 214,) لكن ليس *CAD*)؛ الصفة *ems;u* محمَّض (الجعة، الفاكهة، خل)، خبز مختمر؛ *ums;atu*، اسم. فرس؛ سريانية. *hᵃma'*، فعل يتخمّر، يخمر، يمزج؛ *hami'a* اسم. خميرة، خبز مختمر؛ *hami'uta*، اسم. تخمر ؛ *hᵃmas* فعل يُحمض؛ *hamûs* صفة، محمض، غير نضج؛ *hamûsûta'*، اسم.، حامضي، حدة؛ عرب. "حُمُوض"، فعل، يكون محمض أو لاذع؛ "حَمُضَ" اسم. محمض، حمضي لاذع. المصري المتأخر، *hmd* والقبطي *hmc*، خل، الأرامي חֲמַע، يكون محمض، يكون مختمر.

ع. ق ١. يصف الفعل تخمر مشروب وتخمر الخبز (هو ٧:٤). يشير الإسم إلى منتج مثل الخبز الذي إختمر؛ ومن ثم فإنه يتميز عن שְׂאֹר، خميرة، وسيلة التخمير. لا يسمح بتقديم أي شيء مختمر عَلَى المذبح (لا ٢:١١؛ ٦:١٧[١٠]). لا يعطينا النص سببًا لهذا التحريم. إن التفسير المعتاد هو أن أي شيء مختمر أو خاضع للفساد سوف ينجس ما هو الأقدس، مثل المذبح. يقترح Kellermann (450) أن السبب هو في التخلص من أنواع الذبائح المستساغة من قبل الكنعانيين من أنها تقدم عَلَى مذبح مكرس ليهوه. ومع ذلك فإن الخبز المختمر يمكن أن يقدم مع ذبيحة حمد (لا ٧:١٣؛ قا؛ عا ٤:٥). وبلا شك يُأكل بواسطة الكهنة وعائلة مقدمها بعكس أي شيء يقدم عَلَى المذبح. في عيد الأسابيع كان يُقدم رغيفين مخبوزين من باكورة الثمار مع خميرة كتقدمة رفيعة (لا ٢٣:١٧). مثل هذه التقدمة كانت تكرس للرب، لكن لم تكن تقدم عَلَى المذبح.

٢. ناح أحد المرنمين بمرارة من أنه عندما عطش، أعطاه من حوله חֹמֶץ ليشرب، أي خمراً تحمضت (مز ٦٩:٢١[٢٢]؛ قا؛ مت ٢٧:٤٨؛ لو ٢٣:٣٦؛ يو ١٩: ٢٩). ظن البعض أن مثل هذا المشروب يروي العطش، مثل *posca* التي كانت تستخدم من قبل الجنود الرومان، بينما تمسك الكثيرون بأن المرنم يشتكي من أنه بهذا المشروب، كان أعدائه يستهزؤن به مضيفين حُزْناً وإيذاءاً لألمه المبرح (Dalman, *AuSP*, 4:403; كم. ٤: ١١). هذا الوضع الأخير يدعم بمثل يمثل الشعور المثير والغير سار للخل عَلَى الأسنان ككناية للإحباط الذي يختبره أي شخص يرسل شخصًا كسولاً / متلكعًا إلى مؤمورية (أم ١٠:٢٦).

٣. كجزء من نذره، لا يمكن للنذير أن يشرب خمراً أو مشروباً مختمراً[مسكر]. في الواقع لا يجب أن يشترك في أي منتج من الكرم (عد ٦:٣-٤).

٤. في مز ٧٣:٢١ يُستخدم هِتبَعيل. لحُزْن المرنم أو الشعور العميق بالمرارة؛ أنها ‖ هِتبُولِيل. لـ שָׁנַן، يكون مطعوناً (NIV يزيد الشيء مرارة).

٥. ترد חָמִיץ فقط في أش ٣٠:٢٤ في العبارة الغامضة בְּלִיל חָמִיץ، لنوع معين من العلف يحتوي عَلَى أعشاب ذات أوراق حامضية sorrel (Khler, *ZAW* 40, 1922, 15-17). هذا الخليط يشكل طعامًا للحيوانات العاملة المفضلة. يترجم NIV "علف وهريسة،" مخفقة في إدراك أن العبارة ترمز إلى طعام الرعي. يوظف أشعياء هذا المنتج كعنصر واحد في تصويره لمجد العصر المثالي.

٦. يقارن أم ٢٠:٢٥ الغناء لشخص ذو قلب كئيب، كسكب الخل إما علي الجروح (سب.) أو عَلَى نطرون soda (فولج.، تر.، بشيطه.؛ قا؛ W. McKane, *Proverbs*, 589). تلقي القراءة الثانية دعمًا ممتازًا. بسبب أن الخل، حامض، صودا محايدة، فإن هذا المثل قد يمتدح التأثير الملطف الذي يُحدثه الغناء (so NIV; Kellermann, 491).

٧. يصف أش ٦٣:١ ثوب محارب، الذي لونه عَلَى الأرجح أحمر لامع (Kellermann, 492-93; سب.، سريانية.؛ NIV ملابس ملطخة بالقرمز).

٨. يتحدث را ٢:١٤ عن لقمة مغموسة، وربما تُقرأ خبز، في חֹמֶץ، بعض أنواع التتبيلة التي تحتوي عَلَى

خل (NIV خل الخمر؛ R. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, NICOT, 1988, 173). W. Reed ("Translation Problems in the Book of Ruth," *College of the Bible Quarterly* 41/2, 1964, 8-10) أن التعبير يشير هنا إلى chummats، وهي عجينة مصنوعة من صوص البزلاء، ومحبوبة من العرب الفلسطنين كجزء من وجبة خفيفة. رغم أن هذا الإقتراح مغر، إلا أننا أن ننتبه من إيجاد إجابات لنصوص صعبة عن طريق العادات الأكثر حداثة، كما أشار Hubbard.

خميرة، غير مختمر، عجينة: ← בצק [*bṣq* [1]] (ينتفخ، #١٣٠١)؛ ← חמץ [*hmṣ* [1]] (يحمض، مختمر، #٢٨٠٦)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (خبز غير مختمر، #٥١٧٤)؛ ← עֲרִיסָה [*ᵃrîsâ*] (عجينة، نظام وجبات #٦٨٨١).

البيبلوجرافيا

D. Kellermann, *TDOT* 4:487-93.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

2807	חמץ

חמץ [*hmṣ* [2]]، قل. اسمفا. ظالم (#٢٨٠٧)؛ חָמוֹץ [*hamôs*]، اسم. ظالم (#٢٧٨٧).

ش. أ. ق يظهر جذر مشترك *gamasa* بمعنى يقدر بإستخفاف، يحتقر، الفعل أكد. *hamasu* يعني يُجرد، يسلب. يرد في التلمود (Talm. (San. 35a, Yoma 39b، أرم. مص. (45.3)، تر.، سريانية.، مند. (MdD 150)، وأثيوبية. *ʿammada* بمعنى يُعامِل بسوء، بعنف.

ع. ق ١. في مز ٤:٧١ يعتقد Dahood (172) بشدة في الجذر المشترك أكد.، ويترجم اسمفا. هنا كسارق. لا تتطلب هذه القرينة هذا المعنى اللغوي المحدد. فالترجمة التقليدية "ظالمين" لإسم الفاعل هي ترجمة كافية، رغم أن NIV رجل قاسي" قد توضح الجذر بدقة أكثر. إن الأفعال التي يحملها هذا الإسم في اللغات المشتركة ليست غير شخصية، إنما محاولة متعمدة لإيذاء الفرد.

٢. ربما يرد الإسم חָמוֹץ مرتين في ك.م.ع كلاهما في أشعياء، وكلاهما عثرين. يؤكد معنى الإسم "ظالم" قرينياً ولغوياً. يظهر الإسم في أش ١:١٧. تبين القرنية أن الفاعل هو المظلوم. ومن ثم،فقد أعاد البعض تحديد النص كـ اسمفا.، חָמוֹץ. هذه هي الطريقة الوحيدة لفهم الفقرة، حيث يصعب شرح لماذا يريد يهوه من اليهوذيين أن "يطلبوا العدل؛ يريحوا الظالمين." يجب رؤية هذا بالطبع عَلى أنه مفعول به عَلى وزن قل. لـ חָמֵץ.

ب. ت يظهر الفعل مرتين كـ اسمفا. متزاوج مع نفس الفعل كـ اسمفا. في تل بابل.، بمعنى ظالم (اسمفا.)، مظلومون (اسمفع.).

تستخدم سب. اسمفا. لـ ἀδικέω هنا. هذا الفعل يحمل بصفة عامة معنى إنتهاك العلاقة في قرينة الناموس (الحلف أو القانون) وقرينة الإتحاد بالله (ترجمة العبري הָבֶל، خطية [#٢٠٣٩] ومَעַל، يكون غير أمين [#٥٠٨٦]). إن القرينة بسيطة جدًا حتى تطفو أي معنى لهذا الورود الوحيد.

معاناة، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*hms* [1]] (يقترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*hmṣ* [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר *māṣôr* [1] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* [1]] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*negaʿ*] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngś*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*ʿnh* [2]] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [*ʿwq* [1]] (يسحق، #٦٤٢١) ← עמר [*ʿmr* [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣) ← עשק [*ʿśq* [1]] (يهين معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [*ṣwq* [1]] (يقيد، يضغط فوق/عَلى، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*ṣwr* [2]] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:157-61; M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975 (1912); H.-J. Kraus, *Psalms*, 1978, tr. 1989; J. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986.

مارك أنتوني فيلبس *Mark Anthony Phelps*

٢٨٠٩ חָמֵץ [*hames* [4]]، ما هو مختمر، ← #٢٨٠٦

٢٨١٠ חֹמֶץ [*hōmeṣ*]، خل، خمر، جعة، ← #٢٨٠٦

2811	חמק

חמק [*hmq*]، قل. أهمل، ذهب بعيدًا، تجوّل؛ هِتبَعيل. يتجوّل في هذا الطريق وذاك (#٢٨١١)؛ חַמּוּק [*ham-mûq*]، اسم. يُقوّس (#٢٧٨٨).

ش. أ. ق عرب. "حَمِقَ"، شخص غريب الأطوار، شاذ، هو جذر محتمل.

ع. ق تصف هِتبَعيل. عدم الإسقرار العاطفي والروحي ليهوذا (إر ٢٢:٣١). ترد صيغة قل. بمفهوم الإنسحاب جسديًا من شخص ما في نش ٦:٥. يبرز الإسم في تعبير

"فخذين مستديرين (חַמּוּק)" (نش ٧:١[٢]).

تحول، إرتداد، عودة، خيانة، توبة: ← זור [zwr 2] (يتحول بعيدا، #٢٣١٩)؛ ← חמק [hmq] (يتحول جانبًا، #٢٨١١)؛ ← יקע [yq'] (يتحول جانبًا، #٣٦٩٧)؛ ← נקע [nq'] (يتحرر، #٥٩٣٦)؛ ← סבב [sbb] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← סור [swr 1] (يتحول جانبًا، #٦٠٧٣)؛ ← פנה [pnh] (يتحول للجانب، #٧١٥٥)؛ ← שטה [śṭh] (يتحول جانبًا، #٨٤٧٤)؛ ← שׁוב [šwb 1] (يتوب، يتحول، يعود، يرتد، ينسحب، #٨٧٤٠)؛ ← תְקוּפָה [t^eqûpâ] (نقطة تحول، #٩٥٤٣).

جْي. أي. تومسن *J. A. Thompson*

חמר	2812

חמר [ḥmr 1]، فعل، يتدفق، يطمو، يعج (#٢٨١٢)؛ חֹמֶר [homer 1]، اسم.، ممخض، يتدفق (#٢٨١٦)؛ חֶמֶר [hemer]، خمر (#٢٨١٥)؛ חֲמַר [hemar]، قار (#٢٨١٩).

ع. ق ١. يظهر الفعل في قل. في مز ٣:٤٦[٤]، "تعج (יֶהֱמוּ) وتتدفق/ تجيش (יֶחְמְרוּ) مياهه" وpolal في مرا ٢٠:١ (מֵעַי חֳמַרְמָרוּ)، وفي ترتيب عكسي في مرا ١١:٢ (חֳמַרְמְרוּ מֵעַי، غلت أحشائي،" أو "أمعائي تمخضت").

٢. يرد الإسم חָמֶר فقط في حب ١٥:٣، "دست المياه بخيلك، مخضت المياه العظيمة." الترجمة البديلة لـ"مخضت المياه" في NIV هي " (وسط) كومة مياة كثيرة" (Robertson, 230)، أو "بإندفاع المياه الكثيرة" (Roberts, 129, 145 n.80).

ثائر، متقاذف: ← גרשׁ [grš 2] (يُلقي، يرمي #١٧٦٤)، ← חמר [ḥmr 1] (يتدفق، يطمو، #٢٨١٢)؛ ← סוך [swk 1] (يهيج، #٦٠٥٦)؛ ← עור [ʿwr 3] (يهيج نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← רחשׁ [rḥš] (يكون هائجًا، #٨١٨٠).

البيبلوجرافيا

J. J. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1991; O. P. Robertson, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1990.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

חמר	2813

חמר [ḥmr 3]، بَعلال أو بُعلال، يوضع في خميرة، يُسخن، يحمر، يتوهج، يشتعل، يُحمر من السخونة، يكون متقداً، يحرق، يكون عَلَى النار؛ هِفْعِيل. يضرم نارًا، يُدخله في النار (#٢٨١٣، لكن NIVEC *hmr* II, contra *HALAT*)؛ חֵמָר [hemar]، اسم. قار معدني، قار (#٢٨١٩).

ش. أ. ق يوجد الفعل في عرب. *hmr* II، يصنع أو يلون بالأحمر، يُحمر، يحمص، يشوي، يشيط؛ عرب. IX. XI، يكون أحمر. يرد الإسم "حُمْرَة" في عرب. ، بينما الإسم أسفلت في عرب. "حُمْرَ"، "حُمِرَ"، ع. ج. ق*hmr* ، المصرية *hamar*، القبطية *amrehe*. الصفة بني محمر، خمري اللون، تظهر في الأثيوبية *hamar*.

ع. ق ١. يُستخدم بَعلال أو بُعلال في أي ١٦:١٦ (تقرأ Q، المطلوبة من قبل فاعل جمع مذكر انظر لهذا GKC, §44m; cf. S. R. Driver and Gray, 2:107-8 [Part II] والأدب المستشهد به هناك) ليصف حُزْن أيوب—"أحمر وجهي من البكاء" (NIV; RSV; NRSV؛ قا؛ JB; TEV. NEB لديها "خذي تورد من البكاء،" وREB "إشتعل خذي من البكاء،")—الذي سببه العداوة الغير منقطعة أو الغير متوقفة للإله المستبد والسادي بقساوة (Good, 416). يعتقد Collins and Clines (386) إن الإشارة إلى الخد الأحمر قد تكون في المقام الأول كناية عن حُزْن أيوب. لكن حتى إذا أخذ النص بصورة حرفية، فلا حاجة لإتباع أولئك الذين رأوا هناك أعراض مرض الفيل elephantia-sis أو أنواع من الأمراض الجلدية الأخرى (انظر مثل؛ Peake, 167; Davidson, 143; cf. Strahan, 154). كما أوضح لأصدقاوه ("معزيين مأسويين،" ع.٢)، شعر أيوب أن الحُزْن هو النتيجة المباشرة لسلسلة من الأعمال الحقودة من جانب الإله. لقد تعبه الله (ع.٧)؛ عزله وأبعده (ع.١٠)؛ حرض أخرين لمهاجمته (ع.١٠-١١)؛ ألقاه في الخراب كما يخطط جيش مقتحم، إقتحامًا ثم إقتحامًا (ع.١٤)، حصن محاصر؛ يغير بقسوة ويمزقه كما يمزج الوحش فريسته (ع.٩)؛ كَسرني بوحشية و هشمني (ع.١٢)؛ وإستخدمه كهدفا لرماة سهامه، جلدات فتحت كليتيه وسفكت مرارته عَلَى الأرض (ع.١٢-١٣).

إن ع.١٨-٢٢، حيث يظهر أيوب أنه يلتجأ إلى شاهد سماوي، محامي (ع.١٩)، شفيع، وصديق (ع.٢٠، NIV; NRSV; cf. ع.٢١)" لحفظ حق الفاني مع الله" (cf. *BHS* RSV)، قد فسرت بطرق عديدة. لقد كانت هوية المدافع السماوي مثاراً للجدل. جادل البعض (مثل؛ Clines, 368, 377, 389-91؛ قا؛ ترجمة JB عد ٢٠:١٦أ) أنه لا يوجد أي إشارة هنا لطرف ثالث شاهد، مفسر، وسيط، أو متحدث سمائي، لكن عوضًا عن ذلك فالإشارة هي إلى تأكيد أيوب عَلَى البراءة وصراخه للعدل الذي نُطق في محضر السماء، المنتظرة دوره لكي تسمع من قبل متحدثي أيوب. عرف أخرون (مثل؛ Mowinckel; Terrien, 1954,

901, 1026-27, 1051-53; 1957, 133-55; Irwin; Pope, (LXXVI-LXXVII, 76, 125, 146-47, 251; Good, 417 الشاهد عَلَى أنه كائن سماوي، ملاك، أو شفيع (قا؛ ٥:١؛ ٣٣:٢٣-٢٤) سيعمل كشاهد مدافع عن أيوب وكالمبادر، بل وحتى كمنفذ لثأر الضحية. يعتقد Curtis أن الإشارة هي إلي شخص، إله خاص، الذي سيزعج، يثير، ويوقظ الإله الأعَلى، والذي كمدافع، شاهد وشفيع أيوب ، سيسعى لإبراء تابعه. ومع ذلك فقد إحتفظت تحفظ الأغلبية (مثل؛ Davidson, 138, 144-48; S. R. Driver, 1906, 47; S. R. Driver and Gray, 141, 148-49, 151; Strahan, 149-58; A. and M. Hanson, 64; Dhorme, 239-41; Andersen, 182-83; van Selms, 68-71; Good, 477) بأن الإشارة هي إلى الله نفسه و إن الإزدواجية في مفهوم الله كعدو أيوب الحاقد في الناموس، والمدافع السماوي، تتردد في ١٤:١٣. يعتقد Peake (168-69; see, Strahan, 157-58) أنه بالرغم من الله لن يستجيب لإستغاثة أيوب في حالة تغربه الحاضرة، فإن الحب سيضرم أخيرًا في الصدر الإلهي، إلى حد أن الصراخ المتواصل لدم أيوب للإصلاح سوف يصيب وتر إستجابة في قلب الله، وأن معذب أيوب الحاضر سوف يشرع في البراءة القادمة لكرامة ضحيته.

جادل Strahan (149-58) أن الإنقسام الظاهري لله في أي ١٦:١٩-٢١ هو بالفعل تناقض في مفهوم أيوب عن الإله، الذي قد يفسر بأنه تناقض منطقي وُجد عن طريق التصادم ما بين خبرة أيوب، المنقحة من خلال منظور لاهوت قديم، وإحساس أيوب الأخلاقي، الذي هو في طريقه لخلق لاهوت جديد. رغم أن هذا الرأي جذاب، إلا أنه لم يُقبل عالمياً. عَلَى سبيل المثال، إحتفظ Clines (389) بأن فكر الله الذي هو كلا من المغير الذي لا مباديء عنده و المنتقم تمامًا ضد مهاجم أيوب تعتبر إشكالية لسببين: إنها تتناقض مع قناعة أيوب التي يعبربها دائمًا عن أن الله يفتقر الإرادة لإصلاح الخراب الذي أحدثه مع ضحيته، وأنها لا تنسجم مع وظيفة الشهادة، التي تتوسط الله والهالكون. ومع ذلك، فبعض المفسرون (مثل، Dhorme, 241; Bergant, 99, 101)، رغم أنهم يعترفون بالغرابة الواضحة الموجودة بسبب فكرة أن الله يتصرف كخصم، شاهد، وقاضي، فإنهم لايزالوا يتمسكون بأن الشاهد ما هو إلا الله نفسه. هناك بديل شيق مقدم من قبل Janzen (125) الذي إعتبر السؤال عن هوية الشاهد السماوي أنه سؤال مضلل ومبتذل. في رأيه، يواجه أيوب من قبل كون فيه صوره الأرضية والسماوية (أصدقاء والله) المعادية له، تخرج خيالياً إلى الظلام لتأكد حقيقة الشاهد الذي هويته ليست معروفة تمامًا.

٢. في علم الإنسان anthropology العبري، كان يُظن أن الأحشاء هي مركز الشعور، العضو الجسدي الأكثر تأثراً بالعواطف الشديدة (قا؛ مثل؛ Hillers, 45). كان يُرى أن الظروف الخارجية المأسوية تنتج رد فعل فسيولوجي مبتدأ من الأمعاء، مؤثراً عَلَى القلب، الحلق، وأخيرًا عَلَى مظهرها الخارجي في الدموع والصوت (Collins, 38). إن هذا التوتر الفسيولوجي يشتمل عَلَى تغيير في التركيب الجسدي للأعضاء الداخلية، التي بدورها تدفق -من خلال الحلق والعيون- قوة الجسد الحيوية، منهكة القوة وتاركة الشخص ضعيف ومرهق (Collins, 18). كان يُعتقد أن أمعاء الشخص الحزين تُمارس ضغوطاً عَلَى الكبد والقلب، التي وبذلك، تُسحق وتتحول لسائل، منتجة أولاً مذاق مر في الحلق ثم تترك الجسد في شكل دموع (قا؛ Collins; Guinan, 560). هذا موضح جيدًا من قبل إستخدام بُعلال أوبَعلال بالإرتباط مع الإسم מֵעִים، أحشائي/ أمعائي، الذي هو بناء يرد مرتين في سفر المراثي (١:٢٠؛ ٢:١١). يترجم NEB and REB "تتلوى أحشائي في ألم مبرح" (قا؛ Hillers, 4, 32 الذي يقرأ "أحشائي خضت"). ترجمة NIV هي "إني معذباً في داخلي" (إن ترجمة الفعل كانت مثاراً للجدل. يربط G. R. Driver [137-38] متبعًا Seow [416]، חֳמַרְמָרוּ relates [في مراثي ١:٢٠] بعرب. *hamara*، يتشابك، بينما Collins [22] يشير إلى أن חֳמַרְמְרוּ في مر ٢:١١ إرتبطت بكلا من *AHw emeru* II، ينتفخ، و*AHw hamaru*، تجف).

يزود سفر المراثي بكلا من وصفًا حياً ومتحركاً بعمق للظروف المرعبة التي تلي خراب أورشليم وتعزز التطهير الشامل للحُزْن والإعتراف (مع غرس الأمل والرجاء؛ انظر خاصة، Gottwald, 1954, 90-110) من خلال النطق المفصل من "أ-ي" للصدمة النفسية والدينية للمحبطين الناجين من إعتداءات البابليين المحدثين (ibid., 1988, 646-47 ;28-32). في مراثي ١:٢٠ تتحدث أورشليم المشخصة كإمرأة متألمة، معترفة بخطيتها، عَلَى أنها السبب الحقيقي للكارثة،و تندب مأساتها المتفاقمة، في ٢:١١— التي تلي وصفًا تصويراً للمحارب المغير يهوه، الذي إندفع، إبتلع دون شفقة، مزق، قطع، أحرق، إلتهم ، ذبح، بعثر، وأخرب (٢:١-٩)—يتحسر الشاعر في أسى عَلَى "خراب ابنة شعبي" (RSV) والورطة المحبطة للناجين المبتلين بالحُزْن الغير مستريحين، الذين مازالوا غارقين في الفوضى، الجوع، المرض، الإستغراب، والموت الهائل المستمر.

إن الإدراك الواقعي بأن عدو أورشليم ليس سوى يهوه (٢:١٧) يتوازن مع إدراك أن عدالة الله تتطلب عقاب إنتهاك إسرائيل للعهد، ومعرفة أن العقاب مؤقت وشافي، وأن الرجاء الواثق بأن الحب، الرأفة، العدالة والأمانة الإلهية تؤكد أنه سيكون لإسرائيل مستقبل وأن يهوه سوف مرة أخرى، سيعمل كمدافع وحامي إسرائيل (٣:٢١-٣٣). إن الدرس المؤلم الذي كان يجب تعلمه هو أن السبي ضروري لفهم أن الله حر. بالسبي، تبعثر الرضا المتولد من الثقة الكاذبة في الرموز الجانبية cherished (قا؛ Hillers,

XVI)، وإن إسرائيل تطهرت من "الإرتباط الوثني بين الله وصهيون، الله والهيكل، الله والنسل الداودي" (Raitt, 228).

٣. يُستخدم الإسم חֵמָר مع القار أو الزفت الذي به طلت أم موسى السفط المصنوع من البردي حتى يتمكن من الطفو بين العيدان عند حافة النهر، وبذلك، تُواري إبنها من الخطر (خر ٢:٣؛ تتوازى القصة مع أساطير أبطال قوميين أخرين، بما فيهم سارجون من أجاد Sargon of Agade).

بحسب تك ٣:١١، إستبدل القار للملاط عندما قرر البشر المتمردين أن يخالفوا المشيئة الإلهية (للشعوب أن يسكونوا في أراضي متنوعة) وأن يتعالوا فوق حدودهم المُعينة إلهياً محاولين أن يدعوا لأنفسهم إمتيازات أساسية إلهية عن طريق بناء برج يصل إلى مكان سكنى الله في السماء (Wenham, 240, 242). إن التلاعب بالكلمة ...וְהַחֵמָר לְחֹמֶר "وقار مكان اللبن" (RSV; NRSV; NEB; REB; see, Wenham [233, 239] الذي يترجم חֵמָר "أسفلت")، شيء مؤثر (لإستخدام القار ما بين النهرين في البناء، أنظر مثل، S. R. Driver, 1916, 135). رغم الإبداع البشري العبقري، المغامرة، والمصادر، محاولة إغتصاب السلطة، أو التعدي عَلَى الإمتيازات الإلهية، فقد إنتهى كل هذا بالتشويش والإحباط. عندما تدخل الله، تعثر مشروع البناء الطموح، وأدين الناس بأنه سيعانون ممن كانوا يخافون منه، وما حاولوا بكل جهدهم أن يمنعوه: التشتت وفقدان الإتصال المتبادل بين اللغة الواحدة (ع ٨-٩). إن القصة الرائعة الموجودة في تك ١١:١-٩، والتي تصف الهجوم المتعجرف المتجاسر، المدنس عَلَى سلطة الله المطلقة، تحمل دروساً روحية هامة: أنها تؤكد سيادة يهوه عَلَى العالم؛ أنها تُعلم كيف أن محاولات البشر في تمجيد الذات في عصيان إرادة الخالق تصحح من قبل الله: وأنها تعطي تأكيداً أن توزيع البشر في الأمم وتنوع اللغات هي عناصر في خطة الله المعينة لتنمية وتطوير الإنسانية (S. R. Driver, 1916, 134).

بناء عَلَى صعوبة وغموض القصة التي وردت في تك ١٤، فإن القار الذي كان ينتج من تحلل مواد الخضروات والحيوانات تحت المياه (انظر S. R. Driver, 162, 1916, n. 6)، كان يملأ الحفر في وادي السديم (واضح أنه كان يقع في الطرف الجنوبي من البحر الميت؛ أنظر مثل؛ Speiser, 101)، والذي فيها وقع، إما صدفة أو قصداً (وهي إحتمالية أوردها Speiser, 102)، بعض الجنود الهاربين مع ملكي سدوم وعمورة المتمردين، عندما مع الملوك الثلاثة المهزومين الأخرين، تجمعوا نتيجة تحالف أربعة ممالك بقيادة الملك قدرلعومر ملك عيلام (تك ١٤:١٠؛ لإنتاج القار في البحر الأحمر. انظر Skinner, 264 والأدب المقتبس هناك) (#٢٨١٩).

ب. ت يرد الفعل חמר في العبري ما بعد التوراتي، يكون ساخنًا؛ يتوهج؛ يجفف؛ نِفعَل. يكون مجفف، وفي أرام. חֲמַר، يكون ساخنًا، مجفف؛ مختمر. يوجد أيضًا الإسم חֲמְרָא, חֲ:מַר، خمر (Jastrow 1:479-80).

إحتراق، ملتهب، متوهج، يشيط، يسفع [حرق سطحي]: ← בער [$b'r$ [1]] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [$gaḥelet$] (فحم محترق [جمر]، #١٦٢٥)؛ ← דלק [dlq] (يشعل نارًا، متابعة حامية، #١٩٤٤)؛ ← חמר [$ḥmr$ [3]] (يتخمر، يسخن، يحمر، يتوهج، #٢٨١٣)؛ ← חרר [$ḥrr$ [1]] (يتوهج، لهيب، #٣٠٨١)؛ ← יצת [$yṣt$] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحترق، يضرم نارًا، #٣٦٧٨)؛ ← כוה [kwh] (يحترق، يتوهج، سفعة، #٣٩١٧)؛ ← להט [$lhṭ$ [1]] (يحترق، يتوهج، يلتهب، #٤٢٦٥)؛ ← נשק [$nśq$] (يمسك نارًا، يشيط، يحترق، #٥٩٥٦)؛ ← צות [$ṣwt$] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يدخل في اللهيب، #٧٤٥٥)؛ ← קדח [$adḥ$] (يضرم نارًا، يضيء، يشعل، يجعله متوهجا جدا، يشتعل أو يأخذ نارًا، #٧٧٠٦)؛ שׂרף [$śrp$] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← אוּד [$'ûd$] (يقطع خشبا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [$'ēš$ [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [$b'r$ [1]] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [$gaḥelet$] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [$goprît$] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [$yṣt$] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [$kîdôd$] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [$lahab$] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [$lhṭ$ [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [$lappîd$] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [$nîṣôṣ$] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [$peḥām$] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [$reṣep$ [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [$rešep$ [1]] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [$śrp$] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [$šābîb$] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:1-4; F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, NCBC, 1976; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, 1982; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 1989; T. Collins, "The Physiology of Tears in the Old Testament: Part I," *CBQ* 33, 1971, 18-38; J. B. Curtis, "On Job's Witness in Heaven," *JBL* 102, 1983, 549-62; A. B. Davidson, *The Book of Job, with Notes, Introduction and Appendix*, 1962; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; G. R. Driver, "Hebrew Notes on 'Song of Songs' and 'Lam-

entations,'" in *FS Bertholet*, 1950, 134-46; S. R. Driver, ed., *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; idem, *The Book of Genesis with Introduction and Notes*, WC, 1916[10]; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a New Translation*, ICC, 1921; E. M. Good, "Job," in *HBC*, 1988, 407-32; N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954; idem, "Lamentations," in *HBC* 1988, 646-51; M. D. Guinan, "Lamentations," in *NJBC*, 1990, 558-62; A. and M. Hanson, *The Book of Job: Introduction and Commentary*, 1976; D. R. Hillers, *Lamentations: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1972; W. A. Irwin, "Job's Redeemer," *JBL* 81, 1962, 21-29; J. G. Janzen, *Job*, Interp, 1985; S. Mowinckel, "Hiobs גֹּאֵל und Zeuge im Himmel," in *FS Karl Marti, BZAW* 41, 1925, 207-12; A. S. Peake, *Job*, 1905; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1979[3]; T. M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, 1977; A. van Selms, *Job: A Practical Commentary*, 1985; C. L. Seow, "A Textual Note on Lamentations 1:20," *CBQ* 47, 1985, 416-19; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 1925[2]; E. A. Speiser, *Genesis: An Introduction, Translation, and Notes*, 1964; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; S. Terrien, "The Book of Job: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1954, 3:875-1198; idem, *Job: Poet of Existence*, 1957; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987.

Robin Wakely روبن واكيلي

2814	חמר

חמר [ḥmr [5]]، فل. يغطي، يلطخ بقار الأسفلت (#٢٨١٤)؛ فعل < חֵמָר [ḥemar]، اسم. قار، زفت، أسفلت (#٢٨١٩)؛ > חמר [ḥmr [1]]، فوران، طمو (#٢٨١٢).

ش. أ. ق لكلمة חֵמָר لاحظ الكلمة أرام. يه. חֵימָרָא؛ الفلسطيني المسيحي חימר، عرب. *humar, hamîr*؛ عرب. الجنوبي *hmr*؛ قا؛ المصري *hamar*؛ القبطي V *hmr* .*amrehe*. إن الفعل هو فعل مشتق من الإسم חֵמָר.

ع. ق ١. يستخدم الفعل (غيرتام عَلَى وزن قل. مع ضمير الغائب مفرد مؤنث + واو التتابع) الموجود في خر ٢:٣ مع الورود الثالث لإسمه المشترك חֵמָר. يصف الفعل العملية التي قامت بها أم موسى من تغطية/ نشر (חֵמָר) القار (חֵמָר) عَلَى السفط الصغير (תֵּבָה، تابوت؛ قا؛ تك ١٤:٦). هناك مادة إضافية (זֶפֶת) وُضعت أيضًا، التي قد تكون نفس المادة الأساسية في شكل خليط مختلف. إن المادة التي أسرت بأمان ودمرت أعداء مختاري الله بأي قدر في تك ١٠:١٤ قاومت أيضًا المياه حتى تخلص الناجيين من شعب الله (بالمثل في تك ١٤:٦ مع نوح).

٢. يُؤَكد في تك ٣:١١ أن بنائي برج بابل إستخدموا חֵמָר، قار/ أسفلت، كمونة/ اسمنت (חֹמֶר). كان الأصق الذي يلصق الطوب معًا. تشكل العبارة أمثلة لطيفة عن الجناس والجناس الإستهلالي تكرير أحرف في مستهل لفظتين متجاورتين (كان لهم اللبن [לְבֵנָה] مكان الحجر [לְאָבֶן] ‖ والقار [הַחֵמָר] مكان الطين [לַחֹמֶר]). يبين هذا سيادة مواد البناء الفلسطينية لشعب بابل في بلاد ما بين النهرين وتلقي في المقام الأول ظلالاً عَلَى المشروع ككل في شنعار. بتكرار "قار، قار من الزفت" (בֶּאֱרֹת בֶּאֱרֹת חֵמָר) يصور الكاتب الشرك القاتل الذي سقطا فيه ملكي سدوم وعمورة (تك ١٠:١٤). كان القار/ الأسفلت/ الزفت موجوداً بصورة طبيعية في وادي السديم. إن أفضل ترجمة للتعبير قد تكون قار، لأن الزفت صناعة بشرية كما أن الأسفلت ليس سائل كافي لإصطياد أولئك الذين وقعه في قبضته.

ب. ت يترجم سب חֵמָר في تك ٣:١١ كـ ἄσφαλτος، الذي كان لهم طين (#٤٣٨٤، πηλός). تستخدم ἄσφαλτος في تك ١٠:١٤ وتترجم خر ٣:٢ كلمة مركبة ἀσφαλτοπίσση (*hemar* + *zepet*) للكلمتين العبريتين.

يدعو يوسيفوس (*Ant* 1:9) البحر الميت "مكان أسفلتي،" إذ أن القير/ القار كا يطفو على سطحة.

قار، زفت: ← זֶפֶת [*zepet*] (قار، #٢٤١٣)؛ ← חמר [*ḥmr* [5]] (يغطي بالزفت، #٢٨١٤)؛ ← כֹּפֶר [*kōper* [2]] (زفت، أسفلت، #٤١٠٩).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:298; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, Part I, 1978; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1, 1955, 1-120.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

2815	חֶמֶר

חֶמֶר [*ḥemer*]، اسم. خمر؛ خمر فائرة (#٢٨١٥).

ش. أ. ق أوغا. *hmr*؛ العمونية *himru*؛ عرب. *hamr*.

ع. ق توجد الكلمة فقط في تث ١٤:٣٢، وتشير بيانيًا إلى "دم العنب" قد يكون أحمر داكن، و ترتبط بـ חֵמָר،

أن يفور، يرغي رغوة، تصف الخمر في حالة من التخمر النشطة. إنها في هذه القرينة إحدى بركات الرب التي أعطاها لشعبه في كنعان. في مز ٧٥:٨[٩] تشير الخمر الفائرة (חָמַר) إلى مشروب الخمر القوي الذي يمثل غضب الله عَلَى الذين يدينهم. أنها أيضًا تنقع مع توابل (מְלַאמְסָךְ). في أش ٢٧:٢، تقرأ كثير من مخطوطات البحر الميت חֶמֶר (كرم من الخمر الفائرة = صحي) لـ חֶמֶד (كرم مسرة/ مثمرة).

ب. ت تستخدم الكلمة في سي ٣١:٣٠؛ ٣٤:٣٠ وفي ل. ب. م. (مثل؛ 1QIsa[a]). في عبر. مت. تستمر الكلمة في توضيح النقع/ الخلط مع شيء ما (مثل؛ مادة صمغية؛ Gen Rabbah s. 91; see Jastrow 1:480).

عنب- عصير، خمر: ← גַּת [gat [1]] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [dema'] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [ḥōmeṣ] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [ḥemer] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [yeqeb] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← ירשׁ [yrš [2]] (يدوس معصرة الخمر/ العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٠٤٣)؛ ← מֶזֶג [mezeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס ['āsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שׂחט [śḥṭ] (عصير، يعصر العنب، #٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [šemer [1]] (التفل، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Job 10:9 'Wine-Vat,'" *Or* 46, 1977, 30.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٢٨١٦ חֹמֶר [*homer* [1]]، ممخض، ← #٢٨١٢

2817	חֹמֶר

חֹמֶר [*hōmer* [2]]، اسم، طين، طمي، ملاط (#٢٨١٧).

ع. ق ١. ترد الكلمة חֹמֶר، طمي ١٧مرة. ثلاثة مرات يستخدم التعبير للملاط (تك ١١:٣؛ خر ١:١٤؛ نح٣:١٤). חֹמֶר هو مادة يُصنع منها الفخار (إر ١٨:٤) والجسد البشري (أي ٤:١٩؛ ٣٣:٦).

٢. ترد ثلاثة مرات كتشبيه أو كناية في سفر أيوب. تستخدم كذم من قبل أيوب لأصدقاؤه الثلاثة عندما قال أن دفاعهم هو دفاع من الطمي (١٣:١٢)، يكوم الأشرار الملابس كأكوام الطين (٢٧:١٦)، وتأخذ الأرض شكلاً كالطين تحت خاتم (٣٨:١٤).

٣. هناك كناية شهيرة تصور الله كالخزاف والبشر كالطين (أي ١٠:٩؛ أش ٢٩:١٦؛ ٤٥:٩؛ ٦٤:٨[٧]؛ إر ١٨:٦).

غبار، طين، وسخ، تربة رخوة: ← אָבָק ['ābāq] (غبار، #٨٥)؛ ← אֵפֶר ['ēper] (رماد، تربة رخوة #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [ḥōmer [2]] (طمي، طين، هون، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [ṭnp] (وَسَخ، #٣٢٤٥)؛ ← עפר ['pr] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֶבַע [rōba' [2]] (غبار، نفايا #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [regeb] (طمي الأرض، #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [š[e]ḥôr] (سخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب من الغبار #٨٨٣٦).

خزاف: ← יוֹצֵר [yôṣēr] (خزاف، #٣٤٥٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:414-15.

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

٢٨١٨ חֹמֶר [*homer* [3]]، assload، حومر، ← #٤٠٦

٢٨١٩ חֵמָר [*hemar*]، أسفلت، قار، ← #٢٨١٤

2821	חֲמֻשׁ

חֲמֻשׁ [h^amuš]، يتجهز للحرب (٤مرات)، صيغة اسمفا. عَلَى وزن قل، חֲמֻשׁ [h^amuš]، يجند جزءًا خامساً (؟)، ينظم (؟) فقط في تك ٤١:٣٤ (#٢٨٢١).

ش. أ. ق في عرب. يَشْهدُ الفعل مماثلَ، يُنظّمُ للحربِ (Speiser, *Genesis*, 313).

ع. ق ١. يشتق الفعل من العدد خمسة (חָמֵשׁ؛ #٢٨٢٢). يرد اسمفا. عَلَى وزن قل. في أربعة قرائن، كلا منهم يصف تنظيم عسكري. يرد اسمفا. الجمع في أربعة فقرات ويوضح مجموعة من خمسين. هذا الإستخدام قد يكون شبيه للإستخدام الروماني المتأخر للتعبير العددي للقائد (حرفيًا مئة) ليوضح قائد مجموعة من الجنود.

٢. في خر ١٣:١٨ تصف هذه الكلمة إسرائيل وهي خارجة من مصر في إتجاه أرض الموعد. إن وصفها كتنظيم لحرب يتناسب مع لاهوت التجوال في البرية ككل، كمعسكر حربي أثناء التحرك. في هوشع، سمح موسى لرأوبين، جاد ونصف سبط منسى أن يستقروا في منطقة عبر الأردن، لكنه أصر عَلَى أنهم يعبروا الأردن أولاً ليساعدوا بقية الأسباط أخوانهم في تأمين الأرض (يش ١:١٤). وبالفعل عبروا الأردن طائعين ومسلحين (٤:١٢). يظهر أخر ورود لإسم الفاعل في قض ٧:١١، وهو وصف إقتراب جدعون وفورة إلى محلة المديانين. هذه العبارة عثرة (حرفيًا، "ونزل هو وفورة غلامه إلى آخر المتجهزين الذين في المحلة."). إن ترجمة NIV

تطمس الكلمة عند ترجمتها ،" هو وفورة غلامه نزلا إلى حدود المعسكر."

٣. يظهر بيعِّل. التام في تك ٤١:٣٤، يعتبرها الأغلبية أنها إشارة إلىَ ٢٠٪ ضريبة التي نصح بها يوسف فرعون أن يفرضها، لكن يجادل Speiser (*Genesis*, 313) أن بيعِّل. أيضًا تحمل معنى "أن ينظم" مثل اسمفا. عَلَى وزن قَل.

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [*gdd* 2] (يحتشد معا، #١٥١٨)؛ ← חָמֻשׁ [*ḥ^a^muš*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [*lḥm* 1] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [*maḥ^a^neh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [*ma^a^rākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [*ṣb'* 1] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [*ṣî* 1] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [*q^e^rāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [*rkb*] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [*rw'*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* 3] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

البيبلوجرافيا

E. A. Speiser, *Genesis*, AB, 1964.

Tremper Longman III تريمبير لونجمان الثّالث

2822	חָמֵשׁ

חָמֵשׁ [*ḥāmēš*]، اسم، خمسة (عدد أصلي (#٢٨٢٢)؛ חֲמִישִׁי [*ḥ^a^mîšî*]، صفة خامس (عدد ترتيبي) (#٢٧٩٧)؛ חָמֻשׁ [*ḥ^a^muš*]، فعل مشتق قل. مسلح؛ بيعِّل. يأخذ الجزء الخامس (فقط في تك ٤١:٣٤) (#٢٨٢١)؛ חֹמֶשׁ [*homes* 1]، الجزء الخامس (فقط في تك ٤٧:٢٦؛ ربما يقرأ الفعل عَلى وزن بيعِّل. (#٢٨٢٣).

ع.ق ١. خمس هو عدد round (لا ٢٦:٨؛ أش ٣٠:١٧)، ربما يرتبط بإستخدام الخمسة أصابع "لعمل حفنة"، أو ربما بسبب وضعها كنصف وحدة العد الأساسية لعشرة ، مضاعفات خمسة، أو خُمس واحد، ترد بإستمرار كمكافأة (تك ٤٣:٣٤؛ ٤٥:٢٢)، مجازاة (تث ٢٢:٢٩)، أو جزاء (خر ٢٢:١؛ لا ٥:١٦؛ ٢٢:١٤). كنصف القياس العشري المعياري، توجد في وصف خيمة الإجتماع والهيكل (خمسة في خر ٢٦:٣٦؛ خمسون في تك ٦:١٥؛ خمس مئة في حز ٤٢:١٥-٢٠). يسود العدد خمس وعشرون في مقاييس هيكل حزقيال (عدد الدرجات ٧+٨+١٠، ٤٠:٢٢، ٣١، ٣٧؛ ال ٢٥,٠٠٠ متر مكعب لمساحة القدس، ٤٨:٢٠). قد يعكس هذا تأريخ الرؤية، الخمس وعشرون سنة من السبي (٤٠:١)، قد ترى عَلَى أنها النقطة الوسطى لفترة اليوبيل في السبي (W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1983, 2:344).

٢. ترد خمسون كنصف المئة في الإشارة إلى الأبنية المستطيلة (خر ٢٧:١٣؛ ١مل ٧:٢؛ حز ٤٢:٢) وفي الأماكن التي يجب فيها تقسيم المئة إلى إثنين (١مل ١٨:٤)، خمسون هو رقم مجموعة متوسطة من الناس، بقائدها الخاص (٢مل ١:١٣؛ ٧:٢؛ أش ٣:٣). ليس بإمكان الكهنة أن يخدموا بعد سن الخمسين، الذي يشير إلى ضعف القوة والتفكير (عد ٤:٣).

ب.ت كما في ع. ق، تجد أدب قم. خمسون عَلَى أنها عمر هام (نظح. ٧) وحجم متوسط لمجموعة (1Q28a 1:14; 2:1).

ع. ج في ع. ج خمسة هو عدد تضاعفي round number صغير (مت ١٤:١٧؛ ٢٥:٢) أو رقم تضاعفي أكبر (٥٠ و٥٠٠، لو ٧:٤١؛ ٥٠٠٠ مت ١٦:٩؛ ٥٠,٠٠٠ أع ١٩:١٩).

أعداد : ← אֶחָד [*'ehād*] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [*'elep* 2] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [*'arba'* 1] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [*ḥāmēš*] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [*mē'â* 1] (مئة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [*'eśer*] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [*r^e^bābâ*] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [*šeba'* 1] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [*šālōš, š^e^lōšâ*] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [*š^e^mōneh*] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [*š^e^nayim*] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [*šēš* 1] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [*tēša'*] (تسعة، #٩٠٩٦).

ترقيم، إحصاء: ← כסס [*kss*] (يحسب، تقسيم، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* 1] (يحصي، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [*spr* 1] (يحصي، عدد، يحسب، يتمرن، #٦٢١٨)؛ ← פקד [*pqd*] (رقم، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:689-90; Jastrow 1:480.

Philip P. Jenson فيليب بي . جينسون

٢٨٢٣ חֹמֶשׁ [*homes* 1]، جزء خامس، #٢٨٢٢

2824	חֹמֶשׁ

חֹמֶשׁ [*ḥōmeš* 2]، بطن (فقط في ٢صم ٢:٢٣؛ ٣:٢٧؛ ٤:٦؛ ٢٠:١٠) (#٢٨٢٤).

ش. أ. ق الكلمة الموازية في أكد. هي *emsu*، بمعنى

رحم (AHw 1:215).

ع. ق هذه الكلمة لها علاقة بقتل شخص عن طريق طعن سيف في بطنه.

بطن، معِدة: ← אוּל [ʼûl] (معدّة، جسد، #٢١٤)؛ ← בֶּטֶן [beṭen [1]] (معِدة، #١٠٦١)؛ ← חֹמֶשׁ [ḥōmeš [2]] (معِدة، #٢٨٢٤)، ← גָּחוֹן [gāḥôn] (معِدة [الزواحف]، #١٦٢٣)؛ ← כָּרֵשׂ [kārēś] (معِدة [حيوان]، #٤١٦٠)؛ ← מֵעֶה [mēʻeh] (جسد، أمعاء، #٥٠٥٥)؛ ← קֵבָה [qēbâ] (معِدة، حوصلة الطائر، #٧٦٨٧)؛ ← שֹׁר [šōr] (السرة، الحبل السري، #٩٢١٩).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963; H. Holma, *Die Namen der Krperteile im Assyrisch-babylonischen*, 1911; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*, Part 1: *A Comparative Lexicon;* Section Ba: *Root System*: *Hebrew Material*, 1988.

كُلّيون إل . روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

2827	חֵמֶת

חֵמֶת [ḥēmet]، اسم. قربة ماء (#٢٨٢٧).

ش. أ. ق أكد. *him/ntu, hindu*، كيس للنقود، قربة ماء؛ يستشهد *HALAT* بجذر عربي مشترك هو *hamit*؛ أوغا. *yn.bhmthm*، خمر في زقاق الخمر (KTU 1.16 III 15).

ع. ق إن ورود חֵמֶת موجود فقط في تك ٢١: ١٤، ١٥، ١٩. حيث يشير إلى القربة التي أعطاها إبراهيم لهاجر وإسماعيل.

ب. ت إن المعنى الأساسي لهذه الكلمة هو زجاجة وحقيبة. تلف أيضًا قطع من חֵמֶת حول الأيدي كالقفازات (Midr. Tehillim to Ps 137).

جلد، جلد مدبوغ: ← אָדָם [2] [ʼādām [2]] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← אַהֲבָה [2] [ʼahᵃbâ [2]] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב [1] [ʼôb [1]] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [gēled] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [ḥēmet] (قربة ماء، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [nōʼd] (زجاجة، مخطوط، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [ʻôr] (جلد، جلد حيوان، #٦٤٢٥)؛ ← צֹהַל [2] [ṣhl [2]] (لمعان [الجلد الصحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [taḥrāʼ] (طوق من الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [1] [taḥaš [1]] (جلدد مدبوغ، #٩٣٩١).

البيبلوجرافيا

L. DeVries, "Skin," *ISBE* 4:535-36.

غاري ألان لونج. Gary Allan Long

٢٨٣٤ חֵן [hen [1]]، نعمة، إستحسان، جمال، ← #٢٨٥٨

2837	חנה

חנה [hnh [1]]، قل. منحدر، يخيم، يكون مستقرًا، أن ينصب مخيم حربي، يخيم للحماية (#٢٨٣٧)؛ מַחֲנֶה [mahᵃneh]، اسم. مخيم، تخييم، قاطني المخيم، جيش (#٤٧٢٢).

ش. أ. ق يبدو أن *hniʼ* المصرية تكافيء تقريبًا الفعل العبري חָנָה. إن معنى الفعل هو يقف/ يبقى/ يستقر، بمفهوم إقامة قصيرة/مؤقتة. إن أقرب جذر آشوري مشترك للفعل العبري חָנָה هو *hanûm* (قا؛ Kupper, *Les nomades*, 43; *AHw*, 321: *hanû* II). قد يشير هذا الفعل أكد. إلى "أسلوب الحياة خارج المدن والبلاد، في المخيمات و/ أو الحاميات العسكرية—عَلَى الأرجح 'التخييم' الشبه بدوي—عَلَى هامش مقاطعة مسكونة، يهتم قاطني المدينة فيها بأمنهم الإقتصادي والعسكري" (*TDOT* 5:6). في النقوش أرام. والفنيقية يُشير الإسم *mhnh* دائمًا إلى جيش أو معكسر للجيش.

ع. ق ١. يشير الورود المتنوع للفعل חָנָה والإسم מַחֲנֶה إلى مؤسسات أو أنشطة مدنية. ومع ذلك، فهناك العديد من الحالات حيث التركيز الأساسي ليس عَلَى الإشارات الدنيوية، إنما عَلَى المفاهيم المقدسة الضمنية التي لهذه الأنشطة والمؤسسات أثناء سلسلة تاريخ إسرائيل الديني. يعكس المصدر الكهنوتي P عَلَى وجه الخصوص، مثل هذه التفسيرات الاهوتية لهذه الأنشطة والمؤسسات المدنية.

٢. الإستخدام المدني. هناك في الأساس إستخدامان مدنيان للفعل חָנָה والإسم מַחֲנֶה: يستخدم ليصف النماذج الحية للناس المهاجرين / البدو، ويُستخدم كتعبير فني للمخيمات العسكرية.

(أ) المعسكرات البدوية. مثل بدو الشرق الأدنى اليوم فإن بدو ش. أ. ق كانوا رعاة غنم. بسبب إعتمادهم عَلَى مصادر المياه والرعي فقد كان عليهم السفر في جميع الأنحاء، عَلَى حسب التغيرات المناخية. خاصة في الصيف، كانت تُنصب الخيام البدوية في أودية النهر (مثل؛ تك ٢٦: ١٧—حيث نصب إسحاق خيامه في وادي جرار).

ومع ذلك، فهذه الخيام البدوية كانت تعمل كمرحلة وسطى في طريق الإستقرار في الأرض (تك ٣٢-٣٣ [يعقوب-إسرائيل وهو في طريقه لشراء أرض في شكيم] وقض ١٨: ١١-١٣ [معسكر الدانيين في قرية يعاريم]). إن قاطني خيام يعقوب، زوجاته، أولاده، عبيده، ومواشيه، كانوا شهادة عَلَى ثروته. جادل Helfmeyer (*TWAT* 3:7) بناء عَلَى تك ٣٢: ٢٢ (الذكر الصريح لبقاء يعقوب في الخيمة

هذه الليلة) أن مكانة قائد المخيم كانت عادة في جانب واحد (قد يكون في المدخل) من المخيم. إن بقاء يعقوب في المخيم هذه الليلة يقترح أنه كان خائفًا، وأنه قضى الليل في بقعة أكثر أماناً. رغم أنه هناك مصادر نصية أخرى تثبت جدل Helfmeyer's، فإن الإشارة إلى تك ٢٢:٣٢ تبدو غير مناسبة. إن بقاء يعقوب في المخيم قد تكون أسلوب قصصي لتقديم مقابلته الليلة مع رجل الله عند نهر اليابوق.

في حالات قليلة تستخدم מַחֲנֶה للموكب الذي يرافق شخص ما في رِحلة معينة. عَلَى سبيل المثال، كان ليوسف מַחֲנֶה مرافقاً له وهو في طريقه لدفن أبيه (تك ٩:٥٠-١١). وبالمثل، رافق מַחֲנֶה نعمان من الأردن في طريقه إلى النبي أليشع (٢مل ١٥:٥).

(ب) مخيم عسكري. يسمى كلاِ من المخيمات الحربية الإسرائيلة والغير إسرائيلية מַחֲנֶה (مثل؛ ١صم ١:١٧؛ ١:٢٨؛ ١:٢٩، قا؛ مع ٢مل ٣:٩؛ ١أخ ٢٣:١٢). كانت تحفظ الخيول، المركبات، والحمير داخل المخيم. يؤكد ٢مل ٣:٩ أيضًا أن المخيم الإسرائيلي العسكري كان به مواشي. من ثم كانت مصادر المياه شيء حتمي لنصب المخيم (قا؛ يش ٥:١١؛ قض ١:٧). كان حجم/ قوة المخيم العسكري تختلف. رغم أن المخيمات العسكرية الإسرائيلة كان بها عادة جنود أقل من التي لأعدائهم، إلا أن يهوه في الأغلب كان يقودهم إلى الإنتصار. لأن قاطني מַחֲנֶה الأساسيين كانوا جنودا، فإن الإسم يشير دائمًا إلى "جيش" كما في (مثل؛ قض ٨:١١، ١٢؛ ١صم ٤٦:١٧؛ ٢صم ٢٤:٥).

هناك أنواع مختلفة من المخيمات مذكورة في ع. ق بحسب ٢صم ١١:١١ عسكر جيش داود إما في الحقول الواسعة أو في أكواخ (סֻכּוֹת). جيوش أجنبية معنية كانت تخيم في خيام (مثل؛ الأراميين في ٢مل ٧:٧)، و أكواخ للملك وكبار المسئوليين (مثل؛ ١مل ١٢:٢٠، ١٦).

بحسب قض ١٣:٧ يبدو أن خيمة القائد العسكري كانت عند المدخل (قا؛ المناقشة أعلاه). تؤكد الممارسة البدوية الحديثة هذا الإفتراض. إن الإشارة في ١صم ٥:٢٦ إلى نوم شاول في وسط مخيمه العسكري قد يُفسر بأنه حكم سلبي لوظيفته الملكية. وكما سوف يتضح من القسم التالي، أن هذه الإستخدامات المدنية لـ מַחֲנֶה كانت تُستخدم وتُفسر لاهوتيًا في تقاليد معينة.

٣. إستخدامات مقدسة. (أ) مخيم البرية كمؤسسة مقدسة. يتضح من قصص ع. ق عن رحلة إسرائيل في البرية من العبودية في مصر إلى أرض الموعد أنه لا يجب فهم מַחֲנֶה في هذه القصص فقط عَلَى أنها مخيم بدوي ترحالي أو عسكري. إن מַחֲנֶה الإسرائيل الصحراوي يحمل أيضًا بُعدا مقدسًا، قيمة دينية وطقسية. هذا التمثيل المقدس لـ מַחֲנֶה يسود بصفة خاصة في النسخة P من قصة الخروج والغزو. هناك دراسات ممتدة عَلَى خصائص التسجل الكهنوتي لمخيم البرية (قا؛ Kuschke, 1971, 74-105 بصفة خاصة؛ لمراجع أخرى انظر *TWAT* 3:4). إن هدف التصوير الكهنوتي لمخيم البرية كمؤسسة مقدسة يجب أن يرى مقابل خلفية السبي (الوقت الذي كتب فيه المصدر الكهنوتي P). كان الشعب في السبي يتطلع إلى الرجوع لأرض الموعِد. في هذا الموقف عملت قصص الخروج ليس فقط عَلَى إبقاء أملهم في أرض الموعد حي، لكن أيضًا في تشكيل هويتهم الدينية.

ومع ذلك يتوقف هذا التفسير عَلَى التاريخ المتأخر للتسجيل الكهنوتية. دافع العديد من الباحثين في الدراسات الحديثة عن تاريخ مبكر، أي قبل السبي. قدم Milgrom (*ABD* 5, 458-59) ملخص جيد للمجادلات الكبرى لصالح التاريخ المبكر. لقد أشار بصفة خاصة إلى الدراسات الإصطلاحية التي تمت من قبل هورفيز Hurvitz (قا؛ "*Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew a Century after Wellhausen,*" *ZAW* 100, 1988 supp., 88-89) ولـ باران Paran (قا؛ "*Literary Features of the Priestly Code: Stylistic Patterns, Idioms and Structures,*" Ph.D. diss., Hebrew university). Abba (*IDB* 3:889) عَلَى حق بأنه إذا قُبل التاريخ المبكر للمصدر الكهنوتي، فمن ثم يحتاج بالضرورة إلى إعادة تقييم لأحداثه- أيضًا فيما يتعلق بالسجل الكهنوتي عن مخيم البرية.

جادل Helfmeyer (قا؛ *TWAT* 3:12-14 لمناقشة ممتدة عن جدله) مع Kuschke وأخرون بأن التمثيل الكهنوتي لمخيم البرية صُمم في عيد المظال (أو عيد الخيام، لإستخدام المصطلح الوارد في الترجمة الإنجليزية لـ de Vaux's (*Les institutions de L'Ancien Testament*). بحسب هذا النموذج كان مخيم البرية مكاناً يجتمع فيه شعب الله محتفلين. كانوا يجتمعون "أمام يهوه،" وكان لابد من إقامة بعض طقوس التطهير المعينة قبل الدخول. كان حضور يهوه في מַחֲנֶה يرمزإليه إما بتابوت العهد أو خيمة الإجتماع (אֹהֶל־מוֹעֵד). مما يدعو للإثارة هو أن P وَضَعَ الخيمة في منتصف المخيم (قا؛ عد ٢:٢) في مقابل المصدر الإلوهيمي E الذي يضعها خارج أو عَلَى هامش المخيم (قا؛ خر ٧:٣٣، ١١؛ قا؛ أيضًا الوصف السابق لـ מַחֲנֶה كمؤسسة دنيوية). بحسب المصدر الكهنوتي P شكل الاويين "حاجز" ما بين الخيمة والإسرائيليين (قا؛ عد ٥٠:١، ٥١؛ ١٧:٢). فهم Helfmeyer (*TWAT* 3:14) تمثيل حضور يهوه داخل المخيم بعكس خلفية قرينة السبي الكهنوتية P: "يهتم P في المقام الأول بالإجابة عَلَى سؤال حضور الله الذي يتبعه كوارث طبيعية. وتقدم الإجابة في ضوء ظهور يهوه المتكرر، دون الإرتباط بأي موقع محدد. هذه الإجابة مدعمة بذكر المقابلة مع الله في خيمة

الإجتماع»، في المخيم الذي ينتقل من مكان لمكان بأمر الله "(عد ٩:١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٣) (*TDOT* 5:14). إن قصد النسخة P كانت إذاً تشكيل المجتمع الإسرائيلي ما بعد السبي. يستخدم (Fretheim, 313-29) التمثيل P لمخيم البرية، من بين مجادلات أخرى، ليثبت أن الوثيقة الكهنوتية ربما تردد مشاعر ضد الهيكل antitemple sen-timent.) إن التصوير الكهنوتي لمخيم البرية يصور كل مخيم البرية عَلَى أنه مقدس—وليس فقط محال الخيمة أو الاويين. يتضمن هذا "قداسة كل دائرة من دوائر حياة الإسرائيليين" (Helfmeyer, *TWAT* 3:19)، التي قد ترى عَلَى أنها تصحيح لرؤية التث لمركزية العبادة.

(ب) مخيم رسل يهوه. في حالات قليلة لا تسكن الـ מַחֲנֶה بالناس، لكن رسل يهوه أو ملائكته (قا؛ مز ٣٤:٨؛ زك ٩:٨). يرى (39) Houtman بالإشارة إلى تك ٢٨:١٠-٢٢ و٣٢:٢-٣، أن מַחֲנֶה هي "المكان الذي يجد فيه رسل الله بيتهم؛ من هناك يخرجون لينفذوا الأوامر لكل الأرض؛ ومن هناك يرجعون بعد أن ينتهوا من مهامهم." عَلَى أساس رأيه، يعكس إستخدام "المخيم" كمكان سكنى مؤقت الرأي الاهوتي بأن التواصل بين الله والبشر يحدث بنعمة الله ولايحتاج إلى شخص دائم.

٤. ورودات أخرى. بحسب قصة الإستقرار في عد ١٣:١٩ هناك نموذجان شهيران للإستقرار. أي בְּמִבְצָרִים، مدن محصنة (# ٤٤٤٨). وַמַּחֲנִים مدن مفتوحة (قا؛ Malamat, 6). تبدو الأخيرة عَلَى أنها قرى صغيرة تقع في الريف بين المدن الكبيرة والمحصنة. كانت المدن المحصنة بعكس المدن/ القرى المفتوحة دائمًا المراكز العسكرية. هذا التوضيح لـ מַחֲנִים يقدم إشارة محتملة للتعبير מַחֲנֵה־דָן في قض ١٣:٢٥. يجادل (63) Täubler عَلَى سبيل المثال، بأن هذا التعبير لا يشير إلى مخيم داني كبير بين صرعة وأشتأول، لكن بالأحرى إلى قرى صغيرة حيث كان يعيش الدانيين.

إن الفعل חָנָה (اسمفا.) يستخدم في نا ٣:١٧ ليصف الجراد المستقر عَلَى حجر الأسوار للحماية ضد برد الليل. ورود أخر (قض ١٩:٩) يصف غروب الشمس عند الغسق بالفعل חָנָה (اسمفا.) مع יוֹם كفعل.

٥. مفردات ذات صلة. חַוָּה [*hawwâ* ¹]، مخيم (خيمة)، خيمة قرية (#٢٥٥٧)؛ מַעְגָּל [*maʻgal* ²]، تخييم، مخيم (مستدير) (#٥٠٤٦).

يرد الإسم חַוָּה بمعنى "معسكر خيام/ قرية خيام" يرد ٧مرات في ع. ق أي عد ٣٢:٤١ (٢مرة)؛ تث ٣:١٤؛ يش ١٣:٣٠؛ قض ١٠:٤؛ ١مل ٤:١٣؛ ١أخ ٢:٢٣. كل هذه الحالات هي في صيغة الجمع. تستخدم جميع هذه الحالات (فيما عدا حالة واحدة في عد ٣٢:٤١) في علاقة مستمرة مضاف إليه بالإسم الشخصي יָאִיר (يأير). ترد كل حالة في قرينة الوصف الإقليمي. يُحتمل أن العبارة مضاف إليه، חַוֹּת יָאִיר تعمل كإسم مكان/ إقليم (قا؛ أسماء الأقاليم مع קְרָא في عد ٣٢:٤١ وتث ٣:١٤). لاحظ أن חַוָּה تستخدم كإسم شخصي في تك ٣:٢٠؛ ٤:١ لأول أنثى خُلقتس بواسطة الله (قا؛ *TWAT* 2:294-98).

٦. ترد מַעְגָּל ٣مرات في ع. ق (١صم ١٧:٢٠؛ ٢٦:٥، ٧). تصف كل هذه الحالات مخيم عسكري. رغم أن *HALAT* يرى מַעְגָּל كمرادف لـ מַחֲנֶה، إلا أن מַעְגָּל قد تحمل المعنى الإضافي لمخيم عسكري حيث كانت تتوقف الخيول.

ب. ت في العديد من نصوص قمران يُستخدم الإسم מַחֲנֶה والفعل חָנָה تمامًا كما في إستخدام ع. ق في نطاح. هذه الكلمات تحمل عادة المعنى العسكري. أي "مخيم عسكري" إلخ. رغم أن وثص. لا يشير إلى المعسكرات البدوية في البرية (مثل ع. ق)، فإن إستخدامه لـ מַחֲנֶה شبيه بالع. ق "أيدلوجية البرية" لمناسبات/ أماكن معينة/ متفرقة. في هذه الأماكن المتفرقة الخاصة كانت تطبق وصايا الله، ويمنع دخول الأجانب (دون السماح لـ קֶקֶר אֲשֶׁר לַמַּחֲנֶה מִבֶ). قا؛ (557-62) Fensham.

تترجم سب عادة מַחֲנֶה / חָנָה بـ παρεμβάλλειν- / παρεμβολή. بحسب BAGD (1239) and Louw and Nida (7.22) هذه الكلمات تستخدم عادة كتعبيرات فنية عسكرية. يدل كل ما يكافئها في الأبوكريفا تقريبًا عَلَى مخيم عسكري، جيش، محاصرة مدينة، إلخ (قا؛ *TWAT* 3:6-7 لمزيد من المراجع؛ قا؛ أيضًا Fensham, 557-62).

مخيم، تخييم: ← חנה [*ḥnh* ¹] (ينحدر، يعسكر، يقيم مخيم عسكري، #٢٨٣٧)؛ ← **حرب: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

ABD 5:454-61; *IDB* 3:888-89; *TWAT* 2:795-96; 3:4-20; F. C. Fensham, "'Camp' in the New Testament and *Milhamah*," *RevQ* 4, 1963-64, 557-62; T. E. Fretheim, "The Priestly Document: Anti-Temple?," *VT* 18, 1968, 313-29; C. Houtman, "Jacob at Mahanaim. Some Remarks on Genesis xxxii 2-3," *VT* 28/1, 1978, 37-44; J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; A. Kuschke, "Die Lagervorstellung der priesterschrift-hlung. Eine überlieferungsgeschichtli-olichen Erz che Studie," *ZAW* 63, 1971, 74-105; J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols., 1988, 1989; A. Malamat, "The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest: A Biblical Narra-ubler, *Bib*-otive Pattern," *Bib* 51, 1970, 1-16; E. T *lische Studien: Die Epoche der Richter*, 1958.

لويس جونكير *Louis Jonker*

2844 חָנוּת

חָנוּת [ḥānût]، اسم. خلية مقببة، قبو، عقد؛ سجن تحت الأرض (#٢٨٤٤).

ش. أ. ق عرب. *hant* والأثيوبية *hanot* هما جذور مشتركة بمعنى خان، حانة، وكر، مستودع.

ع. ق وُضع أرميا في مقببات (خلية مقببة، NIV؛ خلايا، NJPSV؛ الصيغة في الجمع) بواسطة بعض القادة العسكريين في أورشليم بموافقة الملك صدقيا، الذي لاحقًا أخرجه (إر ٣٧:١٦، ٢١). وُضع أرميا هناك لأن يرئيا وأخرون ظنوا أنه متحيز للبابليين. لقد كان هذا الموقف مهدد للحياة: تضرع أرميا أن يخرج من هذه الخلية أو أنه سيموت هناك (٣٧:٢٠). سمح له صدقيا أن يُوضع في دار السجن (٣٧:٢١).

قبو: ← חָנוּת [ḥānût] (خلية مقببة، قبة، سجن تحت الأرض، #٢٨٤٤)؛ ← נִשְׁכָּה [niškâ] (مستودع، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← צְרִיחַ [$ṣ^erîaḥ$] (قبو، عقد، حفرة، حصن، #٧٦٦٣).

يوجين كاربنتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

2845 חנט

חנט [ḥnṭ [1]]، قل. نضج (يرد ١.؛ #٢٨٤٥)؛ חִטָּה [ḥiṭṭâ]، قمح (#٢٦٣٦).

ش. أ. ق أكد. *hunnutu*، ينضج، أرام. חֲנַט، يصبح أحمر، ناضج.

ع. ق نش ٢:١٣ هو الورود الوحيد للكلمة في الإشارة لنضج التين.

نضوج: ← אָפִיל [’āpîl] (نضج متأخر، #٦٨٩)؛ ← גמל [gml] (أنجز، يستودع، يحقق، ينضج، #١٦٩٤)؛ ← חנט [ḥnṭ [1]] (ناضج، #٢٨٤٥).

البيبلوجرافيا

M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977.

مارتن جي . أبيج، الإبن. *Martin G. Abegg, Jr.*

2846 חנט

חנט [ḥnṭ [2]]، يحنط (#٢٨٤٦)؛ חֲנֻטִים [h^a-nutîm] اسم. تحنيط (#٢٨٤٧).

ش. أ. ق يرد التعبير חֲנֻטִים في الفينيقي (*KAI* 12:1; 64:1) بمعنى يحنط، وبالتالي يُنشأ إرتباطا بالكلمة العبرية. أنظر عرب. *hanata*، الأثيوبية *hanot*، يحنط.

ع. ق ١. يقتصر الفعل عَلَى تك ٥٠:٢، ٢٦ وهو الوضع الذي إستمرت فيه الممارسة الشهيرة للحفظ الكميائي لبقايا الإنسان في الأسرة الوسطى المصرية. إن الورود الوحيد للإسم هو أيضًا هنا (ع.٣). هذا التحنيط ليعقوب ويوسف هو فريد داخل سجلات ع. ق وواضح أنه تم بسبب إرتباط أولئك الأباء البارزين بالحياة والثقافة المصرية (← مصر: لاهوت). كانت الممارسة المعتادة في العالم العبري/ الإسرائيلي للميت هي دفنه مأتزراً ثيابه كاملة ، أن يحرق البخور، وللجسد أن يقبر سريعًا بدون أي مواد للحفظ (٢أخ ١٦:١٤). للمفهوم العبري عن حالة أو ظروف الميت، انظر מוּת (← #٤٦٣٧).

موت: ← אבד [’bd [1]] (أفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [$^{’a}dāmâ$] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [’āsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gw‘] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm [1]] (يضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [ḥnṭ [2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [mwt] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qṭl] (جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [$r^epā’îm$ [1]] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [$š^e’ôl$] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

R. de Vaux, *AncIsr*, 2:56-59; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 165-70.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

2851 חֲנִית

חֲנִית [$h^anît$]، اسم. رمح (رماح) (#٢٨٥١).

ش. أ. ق ١. لغويًا. يدرج *HALAT* (320)، متبعًا Erman and Grapow (3:110)، التعبير חֲנִית ككلمة مصرية دخيلة. إلا أن Gesenius متبعًا BDB (333)، يقترح أن الإسم مشتق من جذر الفعل חנה (#٢٨٣٧)، ينحدر، ينحني لأسفل، يعسكر، ومن ثم يعكس مرونة الأسلحة. قد تعني الكلمة أرام.، من بين كلمات أخرى، أن يهدف إلى.

٢. تاريخ. نشأ الرمح/ المزراق في عصور ما قبل التاريخ كأدوات للصيد. كان يتكيف للإستخدام في الحرب عَلَى الأقل في أوائل الألفية الرابعة (Yadin 1:45). ببزوغ الألفية الثانية كان الرمح والمزلاق مع الفأس والقوس، من أهم أسلحة الحرب (Yadin 1:62). يبدو أن الحثيين هم أول من وظفوا الرمح من بين وحدات المركبات. كانت توضع في حامل خاص في مؤخرة المركبة وأصبحت سمة مميزة للمركبات الـ Asiatic. كان الرمح سلاح أساسي للمشاة السومارين (Yadin 1:80). بالإضافة إلى أن المزلاق الصغير كان يستخدم بولسطة سائقي المركبات السومريين بدلاً من القوس (Yadin 1:46). تبنى المصريون أيضًا هذا التطبيق، رغم أنهم كانوا يُستخدمونه بجانب إلى القوس (Yadin 1:80). تتضمن هذه التغيرات العظمى في تاريخ هذه الأسلحة، المواد التي منها كانت تصنع الشفرات (أولاً الحجر، ثم النحاس، البرونز، ثم الحديد). في عصر الآباء، بدأ الصناع يزودوا الرماح بمشغولات معدنية (قا؛ أدناه٣) و شفرات مجوفة (Yadin 1:61-62).

٣. الوصف/ الإستخدام. كان الرمح سلاح ذو تركيب بسيط، يتكون من شفرة ذو ذيل رفيع يدخل في مقبض خشبي، ويمسك عن طريق القبض (Hobbs, 116-17). في الألفية الثانية عُرف الرأس المجوف. في هذا الوقت ظهرت أيضًا المشغولات المعدنية، التي مكنت نهاية الرمح لكي يرتكز في الأرض عندماعند عدم إستخدامه أو إستخدامه في الهراوة (١صم ٢٦:٧؛ ٢صم ٢:٢٣؛ Yadin 1:61-62). كان متوسط طول الرمح ما بين إثني إلى ثلاثة أمتار (Hobbs, 118; cf. Yadin 1:166, 169, 185, 215, 411). كان سلاح المشاة الأساسي (Yadin 1:80)، و لاحقًا كانت المركبات (قا؛ القسم ٢ أعلاه). كانت تسخدم الرماح ضد هجوم الفرسان (Korfmann, 35)، في المبارزة يد باليد (*EncJud* 16:266; Gonen, 28)، وفي الدفاع عن مدينة محاصرة (Yadin 1:96-97; 2:315, 347, 416-21, 425). كان الرمح يستخدم في حركة مندفعة وكان قادراً عَلَى طعن ضربة قاتلة. يبقى في أيدي المقاتل خلال المعركة ومن ثم، يصنف كسلاح قصير المدى (Gonen, 28-29; Yadin 1:10).

كمصمم خصيصًا للقذف، كان المزراق أقصر وأخف (Hobbs, 118)، ومن ثم فإن المزلاق كان يعتبر سلاح ذو مدى متوسط. عادة كانت توضع عِدّة مزاليق في جراب (Gonen, 28, 35). كان أحيانًا يربط حبل بعروة في النهاية حول مقبض المزلاق ليزيد من مداه ودقته. هذه الخصية أعطت للسلاح مظهر نول النساجين (Yadin 1;10; 2:355؛ قا؛ ١صم ٧:١٧). يبدو أن هذه الأداة أحضرت من ش. أ. ق عن طريق المرتزقة Aegean mercenaries (*World History of the Jewish People*, 137)، الذين كانت علاقتهم العرقية بفلسطين معروف جدًا.

ع. ق ١. حرفيًا. إن التعبير العبري الذي يترجم دائمًا رمح هو חֲנִית. يرد التعبير ٤٧مرة في مس.. كلمات أخرى لرمح/ مزلاق هي: כִּידוֹן [*kîdôn*]، اسم. مزلاق، حربة، رمح (رماح) (#٣٩٥٩)؛ קַיִן [*qayin*[1]]، اسم. رأس حربة (مرة واحد؛ #٧٨٠٢)؛ רֹמַח [*ro-mah*]، اسم. رمح (رماح) (#٨٢٤٢)؛ שֶׁלַח [*selah*[1]]، اسم. سلاح (أسلحة)، سيف، دفاع (#٨٩٣٩). إن الإسم רֹמַח الذي يرد ١٥مرة في مس. ودائمًا يترجم رمح من قبل NIV، يترجم أحيانًا بحربة في ترجمات أخرى مثل RSV. يظهر التعبير שֶׁלַח ٧مرات في مس.، حيث يترجم بصفة عامة دائمًا سلاح (أسلحة) أو مدافع (٢أخ ٢٣:١٠؛ ٣٢:٥، سهام KJV؛ نح ٤:١٧، ٢٣[١٧،١١]؛ يؤ ٢:٨)، ومرتين كسيف (أي ٣٣:١٨؛ ٣٦:١٢)، يترجم Curtis and Madsen الكلمة قذائف، مقترحين أنها تشير إلى أشياء تلقي في شكل تكتلي (487; cf. Batten, 232)، يذكر Brewer "أنه من الجدير ملاحظة أن اسمًا. لـ ٢أخ ٢٣:١٠ هو כֵּלִים في ٢مل ١١:١١" (١٠٢). هذه الملاحظة تعطي أدلة أوفر للإقتراح بأن שֶׁלַח هو تعبير عام يطلق عَلَى أي سلاح يقذف. إن قاموس الكلمات سب العسِرة إما يحجب أو يترجم التعبير بصفة عامة. هذا الأمر مخادع في أن الكلمة تظهر بأنها متأخرة بدلاً من تطور قديم في اللغة العبرية. لا يوجد أي أدلة أثرية أو أدبية، بما في ذلك الكتاب المقدس، تعطي وصفًا لإستخدام أو ظهور هذه الأسلحة، حتى نستطيع تمييز أحداهم عن الأخر. وبذلك فقد يحتمل أن هذه التعبيرات هي مترادفات. يظهر التعبير קַיִן في ٢صم ٢١:١٦، وتبرر القرينة ترجمة NIV رأس الرمح.

يظهر التعبير مزلاق ٧مرات في NIV ويعكس الكلمة العبرية כִּידוֹן (٩مرات في مس.). رغم أن NIV تترجم رمح (رماح) في أر ٦:٢٣ و٥٠:٤٢، فلا يوجد أي سبب لقراءة هذه بصورة مختلفة عن الورود الأخر لنفس التعبير. إن التعبير حربة التي ترده NIV يجب أن تُقرأ عَلَى الأرجح كمزلاق (أي ٩:٢٣؛ ٤١:٢٩[٢١]، سهام KJV). بجانب ورود أخر للتعبير כִּידוֹן. إن الإستخدام الغير معتاد للتعبير مزلاق في مس. يطابق تصريح Gonen، "بعكس الرمح، لم يتطور [المزلاق] مطلقًا كوسيلة أساسية للحرب" (٣٥). يقترح Hobbs (118) أن المزلاق كان

السلاح الذي قُتل به أبشالوم بيد يؤاب (٢صم ١٨:١٤). وقد ذهب إلى أبعد من ذلك مقترحًا أن باقي القصة تتقابل مع ما هو معروف عن إستخدام المزلاق من الأدلة كتابية أخرى: صمم المزلاق لكي يجرح و يُعجز الموت المندفع من السهم.

إن شفرة الرمح المعدنية والأسلحة المتطورة تكنولوجياً كان إمدادها ضعيف في تاريخ إسرائيل المبكر (قض ٥:٨؛ ١صم ١٣:١٩، ٢٢؛ ٢١:٨-٩[٩-١٠]، وهي حقيقة قد يكون في حوزتها لاهوت مستورد (قا؛ קָלַע، # ٧٨٤٣). ومع ذلك، فمن وقت المملكة المتحدة فصاعدًا، يظهر الرمح بتردد أكبر. في البداية كان يوجد فقط في أيدي الصفوة. عَلى سبيل المثال، يبدو أنه كان سلاحاً مفضلاً للملك شاول (١صم ١٣:٢٢؛ ١٨:١٠-١١؛ ١٩:٩-١٠؛ ٢٠:٣٣؛ ٢٢:٦؛ ٢٦:٧، ١١، ١٦، ٢٢؛ ٢صم ١:٦) وأبيشاي، جندي داود (١صم ٢٦:٨؛ ٢صم ٢٣:١٨؛ ١أخ ١١:٢٠). في الفترة الملكية الاحقة، أصبح سلاحاً حربياً أساسياً للقوات العسكرية (٢مل ١١:١٠؛ ١أخ ١٢:٨، ٢٤، ٣٤ [٩، ٢٥، ٣٥]؛ ٢أخ ١١:١٢؛ ١٤:٨[٧]؛ ٢٣:٩، ١٠؛ ٢٥:٥؛ ٢٦:١٤؛ ٣٢:٥). كان الرمح جزء هامًا ضمن ترسنة أسلحة مجتمع ما بعد السبي أيضًا (نا ٤:١٣، ١٦، ٢١ [٧، ١٠، ١٥]).

٢. بيانيًا. كما مع أسلحة أخرى، فإن التعبير العبري الذي يترجم رحم يستخدم عادة بيانيًا. שֶׁלַח عَلى سبيل المثال، ترمز أحيانًا إلى الموت القاسي (أي ٣٣:١٨؛ ٣٦:١٢)؛ تظهر חֲנִית في قرينة مماثلة في ٢صم ٢٣:٧ وتستخدم من قبل الرب في مز ٣٥:٣ وحب ٣:١١، حيث يُصور عَلى أنه يشهر سلاحه ليحارب من أجل الأبرار ضد الأشرار. يوظف نفس التعبير في مز ٥٧:٤[٥] في وصف الخراب الذي يصيب البار عن طريق كذب الأشرار. يستخدم التعبير في مكان أخر ليصف جيشاً غازياً (نا ٣:٣). يستخدم כִּידוֹן ليصور الموت العنيف الذي ستجلبه يد الله (يش ٨:١٨، ٢٦). يستخدم التعبير רֹמַח بصور متنوعة ليمثل ضعفها بسبب غيابه (قض ٥:٨)، قوة بعل (قا؛ ١مل ١٨:٢٤، ٢٨ وYadin 1:223)، والتجهيز للحرب (إر ٤٦:٤؛ قا؛ أش ٢١:٥، إلخ). إن دمار هذه وأسلحة أخرى يرمز إلى نهاية الحرب وتأسيس سلام الله (مز ٤٦:٩[١٠]؛ أش ٢:٤؛ حز ٣٩:٩؛ مي ٤:٣). وبالمثل، إن صناعة هذه الأسلحة ترمز إلى الإستعداد للحرب (يؤ ٣:١٠[٤:١٠]). إن تباري لوياثان يوصف بتعبيرات حصانة أقوى الأسلحة. بما فيهم الرمح (أي ٤١:٢٩[٢١]؛ قا؛ ٣٩:٢٣ و٤١:٢٦[١٨]).

ب. ت & NT في قمران كان الرمح (חֲנִית) يستخدم أحيانًا في ترادف مع المزلاق (نظح. ٦: ٢؛ كم. ٢: ٢٦) وأحيانًا يظهر في تضاد مع مزلاق (نظح. ٦: ٥). يبدو أن تعبير ع. ق لمزلاق (כִּידוֹן) كان يستخدم أحيانًا ليصف سيف (نظح. ٥: ١١-١٤؛ قا؛ خلط مماثل في سب ٢أخ ٢٣:٩؛ سب أي ٣٩:٢٣ (يظهر الرمح بجميع إستخداماته التي في ع. ق في وثائق الأبوكريفا والتثنوية،: الإستخدام الحرفي (يهو ١: ١٥; ٦: ٦; ٢ مك ٥: ٢-٣; ٤ مك ١٤: ١٩) ، كممثل لقوة الأسلحة (يهو ٧: ١٠: ٧؛ Gesth ١٦: ٢٤; ٢ مك ١٥: ١١; ٣ مك ٥: ٤٣; ٦: ٥; ٢ إسد ١٣: ٩, ٢٨) ، وبيانيًا (يهو ١١: ٢؛ سي ٢٩: ١٣; ٣ مك ٣: ١٥). إن التعبير الذي يظهر في يو ١٩:٣٤ يستخدم من قبل مترجمي سب في قض ٥:٨؛ ١صم ١٧:٧؛ نح ٤:١٣، ١٦، ٢١؛ وحز ٣٩:٩، ويرى عَلى أنه يُظهر نفس هذا الغموض (قا؛ أي ٤١:٢٦ [١٨، سب ع.١٧]، حيث تترجم العبري חֶרֶב، سيف). إن التعبير سهام (سهام KJV و RSV)، الذي يظهر في أف ٦:١٦ يرتبط بنفس الكلمة التي إختارها مترجمي سب في يؤ ٢:٨ لعكس التعبير العبري חֶרֶב.

البيبلوجرافيا

EncJud 16:266-82; W. L. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, 1913; E. L. Curtis and A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, ICC, 2, 1910; A. Erman and H. Grapow, *Aegyptisches Handwrterbuch*, 1921, repr. 1961; R. Gonen, *Weapons of the Ancient World*, 1975; T. R. Hobbs, *A Time for War*, 1989; M. Korfmann, "The Sling as a Weapon," *Scientific American Resource Library; Readings in the Physical Sciences and Technology* 229, 1973, 34-42; B. Mazar, ed., *World History of the Jewish People:* vol. 2, *Patriarchs*, part 1:127-59, 1970; J. M. P. Smith, W. H. Ward, and J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1911; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 2 vols., 1963.

دبليو. إي . نانالي *W. E. Nunnally*

2852 חנך

חנך [*ḥnk*]، قل. درب، دشن/ كرس (#٢٨٥٢)؛ חָנִיךְ [*hanîk*]، اسم. تابع، خادم (#٢٨٤٩)؛ חֲנֻכָּה [*hanukkâ*]، اسم. تدشين (#٢٨٥٣).

ش. أ. ق تشير الكلمة عرب. "حَنَكَ"، إلى حك شفاة طفل مولود حديثاً بعصير البلح والزيت، ومن البدء. يرد الإسم חָנִיךְ في لوحة ترجع للقرن الخامس عشر ق. م من التناخ Taanach وتشير إلى رجل متمرن (*HALAT* 320).

ع. ق ١. يرد الفعل بصفة غير مستمرة (٥ مرات) مع المفعول به بيت، إما خاص (تث ٢٠:٥) أو ديني (١مل ٨:٦٣). رغم أنه يترجم دائمًا يدشن، إلا أن الترجمة الأدق

هي يبدأ، يبادر، يفتتح. لا يتضمن الفعل فكرة التكريس لشخص ما أو شيء ما، الموجود في المرادفات (TDOT 5:19-21).

٢. بحسب تث ٢٠:٥، أي من بنى بيتاً ولم يدشنه فهو معفي من الخدمة العسكرية. في هذه الحالة لا يدل الفعل عَلَى التدشين الفعلي لكن فعل المجيء للإستمتاع بالمِلك المكتسب جديثاً.

٣. في حالة الأبنية الدينية يدل الفعل عَلَى فعل الإفتتاح جماعي. تميز بدء إستخدام هيكل سليمان وكذلك الهيكل الذي بُني في أيام عزرا بالذبائح المتعددة (١مل ٨:٦٣؛ ٢أخ ٧:٥).

٤. في أم ٢٢:٦ يدل الفعل عَلَى التدريب المستمر للولد في طرق الحياة السليمة.

٥. يشير الإسم חֲנֻכָּה (١٠مرات في العبرية، مرتين في الأجزاء أرام.) إلى الإستخدام الأولي للأبنية الدينية. كان يُلاحظ إكتمال أي مشروع بإفتتاح البناء، وهو حدث يصحبه الذبح والبهجة (قا؛ Zweig, 11-16). في عد ٧:١٠، ٨٤، ٨٨، يشير الإسم إلى تدشين مذبح قدس البرية. يذكر نح ١٢:٢٧ تدشين أسوار أورشليم المُعاد بناؤها. وقد حدثت هناك طقوس الإفتتاح. في مكانٍ أخر، وبإستخدام تعبيرات أخرى، ينصب تركيز أكبر عَلَى التكريس لله. يصف دا ٣:٢ (أرامي) تدشين تمثال إله. تضمنت المراسم حضور العديد من الزوار المدعوين، العزف عَلَى آلآت موسيقية عديدة، الركوع في عبادة.

في مقدمة مز ٣٠ يمثل الإسم חֲנֻכָּה توجيهًا طقسيًا بأن المزمور كان يتغنى به كل سنة في عيد التجديد Hanuk-kah. ومع ذلك فإن المقدمة، تحوي بعض الخصائص التي توضح أنها أضيفت في وقت متأخر عن المزمور الذي كان موجوداً بالفعل. (חֲנֻכָּה، #٢٨٥٣، عيد التدشين).

٦. يشير الإسم חָנִיךְ (يرد ١.) إلى العبيد المتمرنين/ الرجال المتمرنين كأتباع إبراهيم (تك ١٤:١٤).

ب. ت في فترة ما بين العهدين ، كان الإسم يشير إلى عيد التجديد، الذي كان ذكرى لإعادة تأسيس العبادة في الهيكل بعد تجاوزات أنطيخس أبيفانس (١مكا ٤:٣٦-٥٩؛ ٢مكا ١٠:١-٨). يذكر أيضًا عيد التجديد هذا في ع. ج في يو ١٠:٢٢ (قا؛ VanderKam, 203-14). ومع ذلك، فإن الإسم العبري يصادق عليه أولا في أدب رب..Bab. Sabb. (21b).

بداية: ← חנך [hnk] (يدرب، يفتتح، #٢٨٥٢)؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [$rō'š\ hōdeš$] (رأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← תְּחִלָּה [$t^ehillâ$] (بداية، #٩٣٧٨)

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [$bikkûrîm$] (مبكرًا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [hag] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [$h^anukkâ$] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [$mô'ēd$] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [$maṣṣâ$ [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [$marzēah$] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [$sukkôt$] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [$^{a}ṣārâ$] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [$pûrîm$] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [$pesah$] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [$rō'š\ hōdeš$] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [$rō'š\ haššānâ$] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [$hag\ šābu'ôt$] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [$šabbāt$] (السبت، #٨٧٠١) [← **سبت:لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:19-21; J. C. VanderKam, "John 10 and the Feast of Dedication," *Of Scribes and Scrolls*, 1990, 203-14; Y. Zweig, "The Dedication of the Tabernacle," *Tradition* 25, 1989, 11-16.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

2853	חֲנֻכָּה

חֲנֻכָּה [$h^anukkâ$]، تدشين، عيد التدشين (#٢٨٥٣)؛ < חנך [hnk]، يدرب، (#٢٨٥٢).

ش. أ. ق يوجد الجذر חָנַךְ في عرب. "حَنَكَ"، وربما في المصرية $hnkt$، جزية، تقدمة (TDOT 5:19-20).

ع. ق يشير الإسم חֲנֻכָּה إلى تدشين الأشياء التعبدية: مذبح (عد ٧:١٠-١١، ٨٤، ٨٨)، مذبح هيكل سليمان (٢أخ ٧:٩)، الهيكل الثاني (عز ٦:١٦-١٧)، وأسوار أورشليم المعاد بنائها (نح ١٢:٢٧). في مقدمة مز ٣٠ هناك ذكر لتدشين الهيكل؛ فقط في طقوس العبادة اليهودية الاحقة، كان المزمور يُغنى به أثناء عيد التدشين (Hanukkah)، الذي يذكر بإعادة تكريس هيكل يهوذا المكابي في ١٦٥ ق. م. هذه الإشارات المختلفة للتدشين لا تنشأ أي مبرر لوجود عيد للتدشين مستقل في ع. ق.

يستخدم الفعل חָנַךְ ٤مرات في ع. ق (تث ٢٠:٥ [مرتين]؛ ١مل ٨:٦٤؛ ٢أخ ٧:٥) لتدشين بيت أو هيكل أورشليم. يستخدم أم ٢٢:٦ الفعل ليشير إلى تدريب أو تعليم طفل في طريق الحكمة، والذي يستلزم تعليمات وتأديبات (أم ١:٨؛ ٢٢:١٥).

ب. ت يذكر عيد التدشين أولاً في ١مك ٤:٥٦، ٥٩ وتقترح الترجمة اليونانية ἐγκαινισμός التجديد،

إعادة التصليح. كفعل عبري أُستخدم أول مرة في القرن الأول *Megillat Ta'anit*، حيث يشير إلى العيد الذي كان يمتنع أثنائه النواح أو الصوم (*ABD* 2:123). يصف ١مكا ٤:٣٦-٦١ إعادة ترميم المذبح بينما ٢مك ١:١٨؛ ٢:١٦-١٩ يركز عَلَى تطهير الهيكل.

يُعرف أيضًا Hanukkah عيد التجديد بعيد الأنوار (أطلق عليه يوسيفوس פּוֹת، أنوار، في *Ant* 9:7:7، بسبب الأسطورة الموجودة في التلمود البابلي القائلة بأن حجم صغير من الزيت في الهيكل ظل ينير بطريقة معجزية لمدة ٨أيام بالإرتباط بإعادة تدشين الهيكل في ١٦٥ ق. م. مما أدى إلى ذكرى الحدث بأنارة ثمانية شموع (شمعة واحدة في لكل يوم عَلَى التوالي)، بمصاحبة ترنيم هليل (مز ١١٣-١١٨) وتلويح الأغصان (*IDB* 1:813). إن التشابه مع عيد المظال Succoth ليس من قبيل الصدفة، فقد يبدو أن عيد التجديد Hanukkah صمم عَلَى أساس نفس الطقوس التي قام بها سليمان ليدشن هيكل أورشليم أو تطهير الهيكل بواسطة حزقيا- فكلاهما له علاقة بعيد المظال Succoth (٢أخ ٧:٢٩؛ ٢مكا ١:٩، ١٨؛ ٢:١؛ ١٠:٦-٨). عَلَى صعيد أخر، فإن بداية عيد التجديد Hanukkah لسخرية القدر يتناسب مع العيد السنوي لأول ذبيحة وثنية قدمت عَلَى مذبح هيكل أورشليم (٢٥ كسلف/ ديسمبر)، و كان عيد مولد أنطيخس أبيفانس IV، الذي كان مسئولاً عن ذبيحة النجاسة (*TREg* 11:102-3; VanderKam, 36).

رغم خراب هيكل أورشليم في ٧٠م، إلا أن Hanukkah عيد التجديد كان ى يزال يُحتفل به كعيد يهودي كبير (*TDOT* 5:21). يرى Gaster (253) Hanukkah عيد التجديد كذكرى لمعجزة النور الذي لم ينطفيء في الهيكل. يُحدد de Vaux (514) سماته الأساسية بأنه تطهير النجاسة التي تم التعاقد عليها تحت حكم الأشرار.

ع. ج يذكر يوحنا "عيد التجديد" ليؤرخ تصريح يسوع في هيكل أورشليم بأنه هو والآب واحد (يو ١٠:٢٢).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرًا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥªnukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* 1] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ªṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← **الفصح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō'š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [*ḥag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت:لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

ABD 2:123-25; *IDB* 1:812-13; *ISBE* 1:910; *TDOT* 5:19-21; *TREg* 11:102-3; *TWOT* 1:301-2; R. de Vaux, *AncIsr*, 510-14; T. H. Gaster; *Festivals of the Jewish Year*, 1978, 233-53; J. C. VanderKam, "Hanukkah: Its Timing and Significance to 1 and 2 Maccabees," *JSP* 1, 1987, 23-40.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

٢٨٥٥ חִנָּם [*hinnam*]، بلا سبب أوتعويض، ← #٢٨٥٨

2857 חֲנָמַל

חֲנָמַל [*ḥªnāmal*]، اسم. مطر متجمد، طوفان (يرد ١. في مز ٧٨:٤٧، #٢٨٥٧).

ش. أ. ق قد تقارن بـ عرب. "حَمَلَ"، سحب مملوءة بمياه كثيرة؛ "حَوْمَل"، سحب سوداء بسبب وفرة مياهها.

ع. ق إن الإرتباك بخصوص معنى חֲנָמַל يتضح من الترجمات المختلفة (سب، πάχνη، صقيع، الترجوم כַּרְזוּבָא [= العبري חָגָב] - جراد) وترجمات إنجليزية متعددة (NEB/REB، وابل من الأمطار؛ KJV/ NRSV، صقيع، وNIV مطر متجمد). في ضوء مركباته المتوازية في مز ٧٨:٤٧ (בָּרָד، بَرَد) وإشارته الواضحة للضربة السابعة ضد مصر (قضاء البَرَد و البرق، خر ٩:١٣-٣٥)، لا يظهر أن חֲנָמַל تشير إلى "طوفان مدمر" (contra *HALAT* 321, "Wasserflut")، إنما تشير إلى بعض عناصر البَرَد وضربة البرق (قا؛ KD 2:371).

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل من المطر: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من الندي]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* 1] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשׁם [*gšm*] (يجعل مطرًا، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* 2] ([سحب] ينهمر منها [الماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥªnāmal*] (القطقط (مطر متجمد)، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندي، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* 2] (give drink، يسبب مطرًا، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (يصنع مطرًا، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (المطر المتأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (وابل، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ* 2] (عاصفة عنيفة، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*rªbîbîm*] (وابل من المطر، #٨٠٥٣)؛ ← רְסִיס [*rāsîs* 1] (قطرة الندي، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تقطر، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שְׂעִיר [*śā'îr* 4] (مطر ثقيل، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندي، إطلاق/ إخراج الحبوب، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

L. Koehler, “Hebrӧische Etymologien,” *JBL* 59, 1940, 35-40.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

2858	חנן

חנן [*ḥnn* [1]]، قل. إستحسن، أنعم عَلَى، كرام تجاه، يشفق عَلَى؛ قل. مبني للمجهول مستحسن؛ بيعِّل. يصنع إحسانًا؛ بوعِل. يشفق؛ هِتبَعيل. يلتمس النعمة (#٢٨٥٨)؛ اسم./ صفة. חֵן [*hen* [1]]، نعمة، إستحسان، إبتهاج (#٢٨٣٤)؛ חִנָּם [*hinnam*]، بلا سبب أو مجازاة (#٢٨٥٥)؛ חַנּוּן [*hannûn*]، كريم (#٢٨٤٣)؛ חֲנִינָה [*hanînâ*]، شفقة (يرد ١. #٢٨٥٠)؛ תְּחִנָּה [*tehinnâ* [1]]، تضرع (#٩٣٨٢)؛ תַּחֲנוּן [*tahanûn*]، تضرع (#٩٣٨٤).

ش. أ. ق هناك جذور مشتركة في أكد.، أوغا.، وعرب.، وفي النقوش الفينيقية المتأخرة، دائمًا في النصوص الدينية والملكية، بمدى كبير من المعاني بالمقارنة بالكلمات العبرية. يوجد الفعل أيضًا في الأرامي (دا ٤:٢٤[٢٧]؛ ٦:١٢) وفي أدب قم. (انظر *TDOT* 4:22-23).

ع. ق ١. يرد الفعل חָנַן أساسًا في قل. (٥٧مرة؛ ٣٠مرة في المزامير)، "يكون كريمًا، يظهر إستحسانًا" دائمًا مع الله كفاعل (٤١مرة). يرد في هِتبَعيل. (١٧مرة)، يطلب الإحسان، من الله (١٢مرة) والبشر. نادرًا ما تستخدم في نِفعَل. بيعِّل. وبوعِل. (٤مرات)، ليس مطلقًا عن الله.

يرد الإسم חֵן نعمة، إستحسان بشكل كبير خلال أدب ع. ق. (٦٩مرة؛ ٢٤مرة مع الله)، عادة في عبارة "وجد نعمة في عين الأخرين،" وكما اليوم، كان القدماء ينظرون إلى العينين ليميزوا ما إذا كان الشخص مقبولاً أم لا. هذا المصطلح كان قاصراً عَلَى الحديث عن الله، رغم أن وجه الله لا يرى. تقريبًا دائمًا كان يشير الإسم תְּחִנָּה وتَחֲנוּן إلي التضرعات المقدمة لله من أجل النعمة (دائمًا) والبشر.

الصفة חַנּוּן ترد ١٣ مرّة، دائمًا مع الله (ماعدا مز ١١٢: ٤)؛ هو يُزاوجُ عادة مَع רַחוּם، رحيم (خر ٣٤: ٦). أعطتْ الجمعيةُ الأخيرةُ بالعنايةِ الأمويةِ، وهو قَدْ يَحْملُ إحساسَ أبويَ (٢٢: ٢٧ [٢٦]). هو مستعمل في الأكثر شيوعًا ع. ق تصديق الشاهد على الله (مز ٨٦: ١٥). طبيعةُ الله هَكَذا بحيث هو مُرَتَّبةُ للرَدّ في الطرقِ الرحيمةِ إلى العالمِ.

إن إستخدام الصفة רַחוּם كحال، مجانًا، بدون إستحقاق، التي تستخدم أحيانًا عن الله (أش ٥٢:٣)، ربما يقترح أن الكلمات ذات الصلة لها علاقة بما يُقدم مجانًا.

٢. الإستخدام العام. يستخدم الفعل وחֵן بمفهوم جمالي، عن ذلك الذي يمتلك جانب كريم، لطيف، أو أنيق (مثل؛ خطاب، مز ٤٥:٢؛ حيوان أم ٥:١٩؛ حُلي، ١:٩). الذي في حد ذاته، يساهم في جمال العالم وسيحصل عَلَى رد فعل إيجلبي؛ إلا أنه قد يستخدم لأغراض سلبية (٢٦:٢٥). هذا المفهوم الجمالي لا يُفقد عندما يستخدم عن الله أو العلاقات البشرية.

يُستخدم الإسم חֵן دائمًا رسميًا في تقديم طلبات لشخص يُفترض أن لديه صفات طيبة، "يجد نعمة في عين شخص ما" (مثل؛ تك ٣٠:٢٧). أنه شبيهه بالإستخدام المعاصر: هل من الممكن (= من فضلك) إرسال معلومات. قد تعين أم لا إحتراماً تجاه الشخص المخاطب. قد تحمل أيضًا مفهوم التقدير لنعم وُهبت بالفعل. هذه الإستخدامات اليومية تتكيف للحديث عن العلاقة بين الله والناس.

٣. الأنشطة البشرية المتبادلة: إن عبارة "يجد نعمة" تستخدم أيضًا لحقيقة علاقة مستمرة، مثل؛ يوسف لفوطيفار (تك ٣٩:٤)، داود ليوناثان (١صم ٢٠:٣). راعوث لبوعز (را٢:١٣)، وأستير وأحشويروش (أس ٢:١٧)، يستخدم يعقوب العبارة مع هدية عظيمة لكسب إستحسان عيسو الكريم (تك ٣٢:٥[٦]؛ ٣٣:٨-١٥). عندما رفض عيسو مجهود يعقوب في الإلحاح لكسب نعمته بالعطايا (ع.٩)، أدرك يعقوب أن عيسو، مثل الله، قد منحه النعمة بالفعل (חֵן) والتقاه بالإستحسان (רָצָה) بدون عطايا(ع.١٠). لقد تم إعطاء الهدايا الأن بواسطة يعقوب، ليس لكسب نعمة، لكن كامتنان بإحسان الله (חָנַן، ع.١١،٥)، التي كانت واضحة أمام وجه عيسو.

بصفة عامة، هذه الكلمات هي وصف لأفعال كريمة تُعطى أو تُأخذ مجانًا وتساهم في سعادة أخر أو لصحة علاقة مستمرة. إنها طيبة أو كرم فعال موجه بصفة خاصة تجاه الذين هم في إحتياج، مثل؛ مساعِدّة الفقير (أم ٢٨:٨)، مساعِدّة الشباب والعجائز (تث ٢٨:٥٠)، وإظهار الرحمة لمن يعانون (أي ١٩:٢١) أو المظلومين (دا ٤:٢٧[٢٤]). يُفترض أن هذه الأفعال لا تكون منفصلة، إنما تُنشأ تشكيل مستمر للحياة (أم ١٤:٢١، ٣١). هذه الأفعال ليست فقط مُسرة لله (١٤:٣١)، لكن تعتبر موجهة لله نفسه، ولها مكافأتها الخاصة (١٩:١٧؛ قا؛ مت ٢٥:٤٠).

رغم أن هذه الأفعال قد تكون متوقعة (مثل؛ الإحترام، مراثي ٤:١٦)، فعادة (كما مع الرحمة والتسامح) تتجاوز ما هو عدل أو معتاد وقد يقال أنها عطية من شخص إلى أخر (مز ٣٧:٢١، ٢٦). مثل توجهات وأفعال الرحمة أو الكرم هذه ليست خاصة بالإسرائيلي المخلص (أي ١٩:٢١)، لكنها سمة الشخص البار (مز ٣٧:٢٦؛ ١١٢:٤-٥) في مقابل الأشرار (مز ٣٧:٢١؛ أم ٢١:١٠)، إلا أنه في أوقات قد تمتنع الرحمة (تث ٧:٢؛ أش ٢٦:١٠).

إن معنى أن الناس (أو الله) قد يمنعوا النعمة، يُعني أنها تُعطى فقط مجانًا ولا تمتلك نهائيًا. إن الشخص الذي يطلب أو يحصل عَلَى نعمة يعتمد عَلَى الشخص الذي يمتلكها (مز ١٢٣:٢). وبالتالي، فقد تتطور العلاقة بطريقة سلبية، وعندئذ يمكن سحب النعمة (تث ٢٤:١). يمكن الحصول عَلَى نعمة أو كرامة من أخرين بكلمات أو بأعمال (أم ١٣:١٥؛ ٢٨:٢٣) لكن ليست بالضرورة هكذا (جا ٩:١١). من منظور أخر، فالنعمة والكرامة المعطاة من شخص لأخرهي عطية من الخالق (تك ٣٩:٢١؛ خر ٣:٢١). الله في النهاية هو مصدر كرامة الأمين والمتواضع (أم ٣:٤، ٣٤) أو البار (مز ٨٤:١١).

٤. علاقات إلهية/ إنسانية. تستعار لغة النعمة/ الإحسان بين البشر للحديث عن صفات وأعمال الله. وبالتالي فإن نشاط الله الكريم ليس بدون تشبيه في دائرة البشر (مز ١١٢:٤)، إنما يمتد أبعد من ذلك بطرق كثيرة، متضمنًا عمق وعرض تطبيقها.

يمنح الله النعمة ليعزز العلاقات الإنسانية/ الإلهية، وكذلك البشرية المتبادلة. مثل هذه النعمة قد تُوهب في ضوء إستجابة البشر الإيجابية (الولاء، أم٣:٣-٤؛ البر، تك ٦:٨-٩؛ التوبة، أش ٣٠:١٩)، لكن الله قد يحتجز مثل هذه النعمة (חֲנִינָה، شفقة) نتيجة لإستجابة الإنسان الشريرة (إر ١٦:١٣) أو بسبب هدف الله الأكبر (يش ١١:٢٠). إلا أن الله قد يختار أن يمدها في صبر تجاه الذين لم يتوبوا (نح ٩:١٧، ٣١) أو لأولئك الذين رد فعلهم مشكوك في أمره (٣٣:٥، ١١)، أو قد يمدها فقط بسبب وعوده (٢مل ١٣:٢٣) أو في ضوء أغراضه لإسرائيل (عز ٩:٨)، وبالتالي ففي النهاية لا تتأصل نعمة الله في ما يفعله الناس، لكن في طباعه بأن يكون كريمًا بطرق أبعد من أي قانون أو حسابات إنسانية (خر ٣٣:١٩؛ ٣٤:٦)، كل ما في خدمة مشيئة الله أن الجميع بقدر الإمكان يختبرون هذه النعمة (يون ٤:٢). إن أسباب النعمة مقدمة ليس "لأننا أبرار، بل لأجل رحمة (الله) العظيمة" (دا ٩:١٨).

يتساءل الناس عن محتوى وأعمال النعمة الإلهية. عرف موسى أنه حصل عَلَى النعمة الإلهية، لكنه يتساءل ماذا يستلزم هذا بتعبيرات محددة (خر ٣٣:١٢-١٧؛ عد ١١:١١-١٥). يتساءل المرنم ما إذا كان الله قد نسي أن يكون كريمًا (مز ٧٧:٩[١٠]). إن إستقبال النعمة الإلهية في ضوء علاقة العهد لا يستلزم بالضرورة حياة غير متعبة؛ قد يعني هذا أن الله لن يهب بعض النعم المحددة (موسى في تث ٣:٢٣؛ داود في ٢صم ١٢:٢٢). شعب الإيمان يمكنه فقط أن ينتظر الله (أش ٣٠:١٨(٣٣:٢). عالمين أن تلك هي الحالة ("من يعلم؟"، "ربما" [يؤ ٢:١٤؛ عا ٥:١٥]، رغم أن بلدد واثقًا تمامًا في أي ٨:٥-٦)، فإنهم لا يزالون يلتمسون نعمة الله لإحتياجات عديدة، إما بصورة مباشرة (مز ٣٠:٩[٨]؛ وعادة في المزامير) أو من خلال نبي الله (أر ٤٢:٢، ٩). تمتلأ صلاة سليمان بالتضرعات من أجل النعمة في أوقات الإحتياج (١مل ٨:٢٨-٥٩؛ قا؛ دا ٩:٣، ١٧-٢٣). إن أشكال النعمة المحددة تتضمن بشكل خاص الغفران، إنما أيضًا الرجوع إلى الأرض، الإنتصار في المعركة، والراحة من الجفاف والمجاعة، والراحة من الإحباط الشخصي.

إن إلتماس "كُنْ منعمًا (ترأف) عليَّ" شائع خاصة في مزامير النواح (مز ٤:١[٢]؛ وعادة). إن المصاعب والإحتياجات المتنوعة التي تُوَاجه، تُبين أن النعمة الإلهية ليست ببساطة شيء روحي، إنما لها علاقة بكل جوانب الحياة، كما يظهر أيضًا في إستخدام البركات (عد ٦:٢٥؛ مز ٦٧:١[٢]). يمكن أن يصلي الناس لأنهم يعرفون أن الكرم هو سمة الله الذي يخاطبونه في مثل هذه الأوقات (مز ٨٦:١٥-١٧). أنهم يعرفون أيضًا من الخبرة أن هذا الإله يسمع التضرعات (٦:٩[١٠]؛ ٢٨:٢، ٦). تصف مزامير الحمد والشكر إله خير يمنح الطعام للجياع (١١:٤-٥) والحصاد الجيد (١: ٦٧[٢])، الذي يخلص الذين يعانون الإحباط (١١٦:١-٦)، يبرأ المظلومين (١٠٣:٦-٨)، يغفر للخطاة (١٠٣:٨-١٠)، يحول النواح إلى رقص (٣٠:١٠-١١[١١-١٢])، والذي أعمال صلاحة ورحمته الرائعة هي "في كل أعماله" (١٤٥:٨-٩).

في نهاية الزمان، سيسكب الله نعمته عَلَى شعبه (زك ١٢:١٠)، وهي حقيقة يهبها الله بغنى لا يحصى في عطية يسوع المسيح لخلاص العالم (أف ٢:٤-٩).

ب. ت تستخدم ع. ج ‹χάρις› *NIDNTT* 2:115-18, 123.

نعمة، إحسان: ← חָנַן [ḥnn ¹] (إحسان، يكون محسنًا لـ، #٢٨٥٨)؛ ← טוֹב [ṭwb ¹] (من فضلك، يستحسن، يكون سعيد، يكون قيم، #٣٢٠١)؛ ← רָצָה [rṣh ¹] (يُسر بـ، يعامل بإستحسان، #٨٣٥٤).

رأفة، راحة، تعزية: ← חוּס [ḥws] (شفقة، يشفق أو يندم، #٢٥٧١)؛ ← חָמַל [ḥml] (يشفق، يترأف، #٢٧٩٨)؛ ← מַעֲדַנִּים [maʿadannîm] (طيب، مريح، لذيذ، #٥٠٥٢)؛ ← נחם [nḥm] (يتأسف، يريح، يترأف، يتوب، #٥٧١٤)؛ ← עגם [ʿgm] (يشفق، #٦٣٢٧)؛ ← רחם [rḥm] (يحب، يترأف، #٨١٦٣)؛ ← תַּעֲנוּג [taʿanûg] (راحة، لذيذ، مبهج، #٩٥٠٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:22-36; *TWAT* 1:587-97; *TWOT* 1:302-4; D. R. Ap-Thomas, "Some Aspects of the Root HNN in the Old Testament," *JSS* 2, 1957, 128-48; R. M. Hals, *Grace and Faith in the Old Testament*, 1980; W. F. Lofthouse, "חֵן and חֶסֶד in the Old Testament," *ZAW* 51, 1933, 29-35; W. L. Reed, "Some Implications of חֵן for Old Testament Religion," *JBL* 73, 1954, 36-41.

Terence E. Fretheim تيرينس إي . فريثيم

2859	חנן

חנן [hnn ²]، قل. رائحة كريهة، كريه (#٢٨٥٩).

ع. ق تصف هذه الكلمة ذات الورود الوحيد الموجودة في أي ١٩:١٧، كيف كانت نكهة أيوب كريهة عند عائلته. إنها ترتبط دائمًا بالجذور سريانية. وعرب.، وتعكس معنى متعفن، كريه. تتوازى مع זור (#٢٣٢٠)، وقد يستخدم قسمي العدد الكلمة بمعنى مادي أصلي بصورة بيانية لتوصيل فكرة الإشمئزاز الإجتماعي القوي.

رائحة، رائحة كريهة: ← באשׁ [b'š] (رائحة كريهة، يصبح مكروهًا، #٩٤٤)؛ ← זור [zwr ³] (رائحة كريهة، يكون هجومي، #٢٣٢٠)؛ ← זנח [znh ¹] (يصبح كريه الرائحة، #٢٣٩٥)؛ ← --- (يكون كريهًا، كريه الرائحة، #٢٨٥٩)؛ ← סרח [srḥ ²] (رائحة كريهة، فاسد، #٦٢٤٤)؛ ← צַחֲנָה [ṣaḥªnâ] (رائحة كريهة، #٧٤٦٢)؛ ← רֵיחַ (رائحة، #٨١٩٣)؛ ← رائحة: لاهوت

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1969; H. H. Rowley, *The Book of Job*, NCBC, 1980.

بي. جينسون *P. Jenson*

2866	חנף

חנף [hnp ¹]، قل. شرير، دنس؛ هِفْعِيل. يدنس، متهدم (#٢٨٦٦)؛ חָנֵף [hanep ³]، اسم. شرير، فاسد، جريء (#٢٨٦٨)؛ חֹנֶף [honep]، اسم. مذكر الكفر، الشر، الفساد (#٢٨٦٩)؛ חֲנֻפָּה [hªnuppâ]، اسم.، مؤنث الكفر، الشر، الفساد (#٢٨٧٠).

ش. أ. ق ١. يرد الإسم والفعل معًا في EA 288:8 ككلمات غريبة سامية دخيلة عَلَى أكد.: *hanpa sa ih-nu-pu ana muhhiya*، الدناءة التي إقترفوها في حقي (*CAD h*, 76 and 81). هناك وروود واحد أيضًا للإسم חֲנֻפָּה، دناءة، في *sa ha-an-ni-pa îteyu* :EA 162:74، الذي يعرف الدناءة (فقط تمامًا) (*CAD* H, 80; see *TDOT* 5:37 لمزيد من التفاصيل).

ترد الصفة *hnp* في ملحمة Aqhat 18 i 17 أوغا. (*CML* 111)، حيث الإله الأعلَى إيل يستجيب لتهديد الإلهة Anat بهذه الطريقة: "إنني أعرف يا إبنتي أنك مثل الرجال ولا يوجد [بين الآلهات] إحتقار مثل الذي لك، إرحلي، إبنتي، متكبر (*hnp*) هو قلبك." هناك ورود أخر قد يوجد في نصوص متفرقة (انظر *UT* 403 and *WUS* 114; cf. *TDOT* 5:37).

٢. هناك صيغ متنوعة للجذر أيضًا ترد في أرام. يه.، سريانية.، والمانداني بمعنى تملق، نفاق، مراءاة، غير تقي، أممي، وثن (انظر Jastrow, 484-85 and *HALOT* 335-36؛ انظر *TDOT* 5:37 لمزيد من التفاصيل). ذو أهمية خاصة، في عرب. نجد الفعل *hanafa*، بمعنى التحول أو الميل إلى طريق جانبي، وأشكال متعددة من المعاني المشتقة، مثلاً،ملحد، أممي، وثني، إلخ (Cowan, 210). لدى Libyan-Berber معاني: يذهب لطرق جانبية، يضع جانبًا (*TDOT* 5:37).

ع. ق ١. يرد الفعل بجملة ١١مرة، ٧مرات في قل. و٤مرات في هِفْعِيل. يرد الإسم חָנֵף حوالي ١٣مرة، بناءًا عَلَى كيفية قراءة مز ١٦:٣٥ "مثل الأشرار (חָנֵף) هزءوا بمكر؛ صروا بأسنانهم تجاهي" (NIV، أنظر تعليق شامل في Perowne, 1:308-9، الذي يترجم "معهم الذين تجديفًا في شفاههم الهمجية"). يخمن *HALOT* 335b (تابعًا Driver) أنها تأتي من جذر مختلف، חָנֵף، بمعنى يعرج (قل. مصدري. مضاف إليه)، تترجم "عندما إنزلقت" في NEB (قا؛ الملحوظات النصية في *BHS* مقترحة إما "عندما تحولت جانبًا " أو "عندما وقعت"). تقرأ سب: "لقد أغوني"، التي إقترح لمحرري *BHS* ترجمة لـ בְּחָנְנִי (انظر בָּחַן، إمتحان [# ١٠٤٣]) بسبب التشابه التصويري لـ مس. בְּחָנְפִּי .

الإسمان الأخران يرد كلا منهما مرة واحدة. يحسب أش ٦:٣٢، لأن الأحمق "يمارس الشر (חֹנֶף) ويشيع إثمًا عَلَى الرب،" وينقل أر ١٥:٢٣ تصريح الرب بأن " من عند أنبياء أورشليم إنتشر الشر في الأرض،" هناك جدال حول ما إذا كانت الترجمة "الشر" هي الأفضل لهذه التعبيرات. يقترح Seybold (*TDOT* 5:39) أن المعنى الأساسي للجذر هو "ملتوي" (قا؛ عرب.) التي تتطور بيانيًا لمعاني "نفاق، عزلة، إدعاء." ومن هناك إلى معاني تبتعد كثيرًا عن المعنى الأساسي "ملتوي" لكن تعكس تطورات لغوية من الدرجة الثانية (مثل؛ ملوث، شرير، كافر، إلحاد). ومع ذلك، فحتى لو كان هذا هو الحال، فإن التمييز الأهم في الإستخدام الكتابي للجذر من وجهة نظر تزامنية هو ما بين الإشارات إلى חָנֵף لأماكن أو أشياء غير حية (انظر القسم التالي) تتعارض مع للناس (انظر قسم ٣ أسفل؛ *TDOT* 5:38, 40-42).

٢. ينتشر ورود חָנֵף عبرالأسفار القانونية من سفر العدد إلى دانيال.داخل القانونية، تظهر أولاً كفعل عَلَى وزن هِفْعِيل. في عد ٣٣:٣٥ (مرتين) في التحريض عَلَى تجنب تلوث الأرض بسفك دم قائل: "لا تدنسوا الأرض التي أنتم فيها لأن الدم يدنس الأرض. وعن الأرض لا يكفر لأجل الدم الذي سفك فيها إلا بدم سافكه." (قا؛ الفعل عَلَى وزن قل. في مز ٣٨:١٠٦ بخصوص ذبح الأطفال).

يستخدم الفعل عَلَى وزن قل. في أر ٣:١، "إذا طلق رجل امرأته فانطلقت من عنده وصارت لرجل آخر فهل يرجع إليها بعد؟—ألا تتنجس تلك الأرض نجاسة (חָנֹף قل. غير تام + قل. مصدري.abs)؟ أما أنت فقد زنيت بأصحاب كثيرين! أترجعين إليَّ الأن يقول الرب. ؟" تترجم سب الجملة الفعالة: "ألن تكون هذه المرأة منجسة تمامًا؟" (انظر الملحوظات النصية في *BHS* و *TDOT* 5:40، مع الأدب المستشهد به هناك).

هذا التشويش النصي يُفهم تمامًا في ضوء التأثير المختلط للربط اللغوي ما بين טָמֵא، غير طاهر (في تث ٢٤:٤ تعتبر المرأة غير طاهرة/نجسة) وחָנֵף، نجسة، دنسة (في تث ٢٤:٤ يُكرر الموقف في أر ٣:١ يجلب "خطية عَلَى الأرض"؛ قا؛ חָנֵף في عد ٣٥:٣٣)، والتشابه التصويري ما بين ἡ γῆ، الأرض، وἡ γυνή، المرأة. ومع ذلك، فإن الفعل في هِفْعِيل. في أر ٣:٢، ٩ يجعل من الواضح أن الإهتمام هنا كان تلوث الأرض عن طريق الرجل الذي يأخذ إمرأته السابقة التي تنجست. فيما يتعلق بتث ٢٤:٤، فالتفسير الأرجح للنجاسة هو أن المرأة بذلك قد تكون إقترفت الزنا عن طريق إجراء الطلاق وتكرار الزواج مرتين (انظر טמא، #٣٢٣٧). وبالتالي، فإن جلب " الخطية عَلَى الأرض" (تث ٢٤:٤) يساوي تلوث الأرض (חָנֵף)، وهو المقصود في إر ٣:١-٩.

من جانب أخر، تشير "رؤية أشعياء الصغيرة" إلى نجاسة الأرض كلها، "والأرض تدنست تحت سكانها لأنهم تعدوا الشرائع غيروا الفريضة نكثوا العهد الأبدي." (أش ٢٤:٥). من جانب أخر، تقول الأمم الأجنبية التي تود أن ترى إسرائيل ساقطة، " لتتدنس ولتتفرس عيوننا في صهيون" (مي ٤:١١). يوضح أرميا أنه بسبب نجاسة الأنبياء الكذبة وفساد الكهنة (إر ٢٣:١١) أن "النجاسة (NIV الشر) إنتشر في كل الأرض" (ع.١٥). ومن ثم، فإن نجاسة الشعب (انظر القسم التالي) والقادة قد نجست الأرض. وبالتالي، فيما يتعلق بالأرض، يظهر أن نجاستها يمكن أن تناقش ليس فقط عَلَى مستوى النجاسة الطقسية لكن أيضًا الفساد الديني والأخلاقي.

٣. يركز سفر أيوب في المقام الأول عَلَى موضوع חָנֵף في حياة الناس (חָנֵף ترد ٨مرات في أيوب). بحسب بلدد، يخيب كل رجاء الأشرار (NIV؛ أفضل أن أترجم شيئًا ما مثل شرير، متكبر، أو غير هياب)—سوف "يفنون" بالضبط كما ييبس بردي المستنقعات رغم كثرة المياه هناك (أي ٨:١٣). بالإضافة إلى أنه بحسب أيوب، مثل هؤلاء لا يمكنهم الدخول إلى محضر الله (١٣:١٦؛ قا؛ ٢٧:٨ والإرتباط ما بين الفساد والشر في ١٧:٨؛ ٢٠:٥). فقط الأبرار، مثل أيوب نفسه، لهم الحق أن يدافعوا عن طرقهم أمام الله (١٣:١٥ج؛ انظر *TDOT* 5:43). يقول أليفاز أن طرق חָנֵף هي بلا ثمر (١٥:٣٤). بالإضافة إلى أن أليهو يمد الكناية إلى أبعد من السلوك الأخلاقي إلي فجر القلب." أما فُجار القلب فيذخرون غضبا. لا يستغيثون إذا هو قيدهم." (٣٦:١٣). كما أشار أيضًا أليهو أن من المهم " منع الفاجر (חָנֵף) من أن يملك، ومن زرعه فخاخ للشعب" (أي ٣٤:٣٠).

في الحقيقة، بحسب دا ١١:٣٢ أ، سيكون من هدف الملك الشرير "أن يفسد" (فعل عَلَى وزن هِفْعِيل. يفجر) أولئك الذين خرقوا العهد." في المقابل، "الشعب العارف إلهه سوف يقاوم بثبات" (١١:٣٢ب). لقد كانت المشكلة هي أن إسرائيل ككل كانت شريرة (أش ٩:١٧[٦])، فمن أجل هذا أرسل الرب أشور ضد "أمته الفاجرة.... الشعب الذي يغضبني" (١٠:٦)، كيما يرتعد خطاة إسرائيل الفجار (٣٣:١٤). إن חָנֵף يمارسون الشر وينشرون الإثم عن الله"، و"يدمر (חָנֵף) قريبه" بفمه (أم ١١:٩).

ب. ت يرد الجذر חנף فقط في أدب قم.:" لكن طرق روح الكذب (חָנֵף) هي: الطمع ، والإهمال في البحث عن البر، الشر والكذب، التكبر والتفاخر، الخداع والغش، القسوة والشر الوفير، سوء الطباع، كثير من الحماقة والوقاحة، أعمال مقيتة (تُقترف) بروح الشهوة، وطرق الدعارة التي تقترف في خدمة النجاسة، لسان مجدف، عمى العين وطمس الإذن، صلابة الرقبة وقساوة القلب، ومن ثم، يسير الرجل في جميع طرق الظلمة والمكر" (دليل التأديب؛ 11QS 4:10ff. Vermes, 65-66). في نفس القرينة يقف هذا ضد "روح الحق" وكلاهما له النهاية المناسبة- بلاية، خزي، حُزْن، ولعنة أبدية للسابقة لكن شفاء، سلام، بركة، وفرح أبدي للأخيرة.

ع. ج تستخدم سب تعبيرات يونانية كثيرة لتترجم الصيغ المتنوعة للعبرية חָנֵף، أشهرهم ἀσεβής، شرير، غير تقي (٧مرات)، وἄνομος، مخالف للقانون، آثم، أو أفعالها ذات الصلة (٤مرات). في ع. ج. ترد الأولى ٩مرات مشيرة إلى سمة ومصير الشرير (١بط ٤:١٨؛ قا؛ ٢بط ٢:٥-٦؛ ٣:٧؛ قض ٤، ١٥) وتبريرهم بالإيمان في المسيح (رو ٤:٥؛ قا؛ ٥:٦؛ ١تي ١:٩). للعلاقة التصويرية بين العبرية חנף واليونانية ὑποκρίνομαι يلعب جزءًا، يُمثل عَلَى مسرح، انظر *TDOT* 5:44 والأدب المقتبس هنالك.

نجاسة: ← געל [g'l ¹] (يمقت، يدنس، يخفق، #١٧١٨)؛ ← חלל [ḥll ¹] (يدنس، ينجس، يلوث، يبدأ، #٢٧٢٥)؛ ← חנף [ḥnp ¹] (يكون شريرًا، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [ṭm' ¹] (يكون/ يصبح نجس طقسيًا، ينجس نفسه، ينتهك قدسيه شيء، #٣٢٣٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:36-44; J. M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*, 3d ed., 1976; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; J. J. S. Perowne, *The Book of Psalms*, 2 vols, 4th ed., 1878; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي . أفيربيك

٢٨٦٨ חָנֵף [*hanep³*]، شرير، فاجر، غير هياب؛ ← #٢٨٦٦

٢٨٦٩ חֹנֶף [*honep*]، إثم، فجور، ← #٢٨٦٦

٢٨٧٠ חֲנֻפָּה [*hᵃnuppâ*]، إثم، فجور، ← #٢٨٦٦

2871	חנק

חנק [*ḥnq*]، يخنق (#٢٨٧١)؛ מַחֲנָק [*mah-ᵃnaq*]، خانق (#٤٧٢٥).

ش. أ. ق أوغا. *hnq*؛ الفينيقية (Arslan Tash)؛ أكد. *hanaqu*؛ *hanaq* الأرامي الربي חֲנַק؛ المانذي *hanaqa*؛ الأثيوبية (الجعزية) *hanaqa*؛ عرب. *hanaqa*. الفينيقية إشارة إلى آلهة مؤنثة كـ *lhnqt 'mr*"، "خانقي الحملان" (Arslan Tash lines 4-5; Cross and Saley, "Phoenician Incantations," 44-45, 47; see Caquot, "Observations," 47، لتحديد مؤنث مبني عَلَى التشكيل الفعل المصاحب) ربما تقارن بإسم الإله أوغا. *iltm hnqtm*، "الآلهتان الخانقتان" (*KTU* 1.102 = Ug V 14 R.S. 24.246 line 13, 594; Astour, "Some New Divine Names," 284). تستخدم أكد. *hanaqu* بمعنى يخنق (كلاهما مع وبدون قتل)، يضيق، يقمع، ويكون مزعجاً (*CAD*, h, 77).

ع. ق ١. يرد الفعل חָנַק مرتين. في ٢صم ١٧:٢٣ تصف كيف أن أخيتوفل مات عندما لم يُأخذ بمشورته. رغم أن أغلب الترجمات تترجم صيغة نِفْعَل. للفعل חָנַק التي تظهر هنا كـ"شنق نفسه،" فإن المعنى الحرفي، الموافق للإستخدام السامي المقارن أشمل وهو "خنق نفسه." يظهر الإستخدام الثاني كـ بيعِّل. اسمياً. في نا ٢:١٢[١٣]، حيث تصف كيف أن الأسدَ يحصل عَلَى طعامه من عائلته. أنه يقتل (טָרַף) ويخنق (חָנַק).

٢. إن الورود الوحيد لـ מַחֲנָק، خانق في أي ١٥:٧ يمثل مشكلة أمام التفسير (انظر Clines, *Job 1-20*, 165). يترجم النص من قبل NIV " ففضلت نفسي الخنق (חָנַק מֵ) والموت، عن جسدي هذا،" ومع ذلك، يشخص Andersen (*Job*, 137-38) מַחֲנָק كخانق ويربطها بـ מָוֶת، يترجمها، "وقد إختار الخانق رقبتي، والموت عظامي." هذا التوجه قد يرتبط باستخدام اسمياً لـ *hanaq* في أوغا. والفينيقية كآلهة مؤنثة تجسد الخنق (انظر ش. أ. ق أعلاه). قد يوضح هذا أيضًا الصيغة المؤنثة الواضحة للفعل.

تعليق، تدلية، إستلقاء، شنق: ← דלה [*dlh ²*] (يتدلى، #١٩٢٧)؛ ← דלל [*dll ²*] (يتدلى، #١٩٣٨)؛ ← חנק [*hnq*] (يخنق، #٢٨٧١)؛ ← חפץ [*hps ²* [?]] (يدعه يُعلق؟، #٢٩١٢)؛ ← סרח [*srh ¹*] (يُعلق، #٦٢٤٣)؛ ← תלה [*tlh*] (يعلق، #٩٤٣٤).

موت: ← אבד [*'bd ¹*] (أفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [*ᵃdāmâ*] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [*'āsôn*] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [*gw'*] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הרג [*hrg*] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [*zrm ¹*] (يضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [*hedel*] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [*hnt ²*] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [*mwt*] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [*qtl*] (جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [*rᵉpā'îm ¹*] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [*šᵉ'ôl*] (الجحيم، الأخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*šahat*] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; M. C. Astour, "Some New Divine Names from Ugarit," *JAOS* 86, 1966, 277-84; A. Caquot, "Observations sur la première tablette magique d'Arslan Tash," *JANESCU* 5, 1973, 45-51; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989; F. M. Cross, Jr., and R. J. Saley, "Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan Tash in Upper Syria," *BASOR* 197, 1970, 42-49.

Richard S. Hess ريتشارد إس . هيس

2873	חסד

חסד [*hsd ¹*]، بيعِّل. تحقير، يوبخ (#٢٨٧٣)؛ חֶסֶד [*hesed ¹*]، اسم، خزي (#٢٨٧٥).

ش. أ. ق لا يوجد جذر مشترك مباشر في نصوص ش. أ. ق أو النقوش خارج الكتاب المقدس بمعنى خزي أو تحقير.

ع. ق الفعل חִסֵּד يرد ١. فقط في أم ٢٥:١٠. يتضح من القرينة أنه يدل عَلَى الخزي العام. توجد أيضًا صيغة الإسم. في ١٤:٣٤ تتقابل طريقة حياة الإنسان الخاطيء المخزية مع فخر البار. من الأفضل ترجمتها هنا خزي— وهوإستخدام لغوي شبيه لـ בֹּשֶׁת في الأقوال المتناقضة (أنظر בֹּשֶׁת، # ١٤٢٥). بحسب لا ٢٠:١٧ كان يعتبر

شيئًا مخزياً أن يكون للأخ والأخت علاقة جنسية، وبالتالي يجب عزلهم من المجتمع.

ب. ت ومع ذلك، فإن الفعل חָסַד يرد في كلا من RH والأرامي بمعنى خجل أو إستهزاء في (Jastrow 1:486). يرد الإسم חֶסֶד (عبري) وחִסְדָּא (أرامي) لكن نادرًا بمعنى خزي. قد يتبادل الأخير مع סְסוּדָא ח، التي تحمل أيضًا معنى خزي أو سب، مثلاً الترجوم أم ١٤:٣٤.

خجل، خزي، ذل، إحتقار: ← ¹ בוז [bwz ¹] (يظهر إزدراء لـ #٩٩٦)؛ ← ¹ בוש [bwš ¹] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [ḥsd ¹] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [ḥpr ²] (يكون مرتعبًا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [ḥrp ²] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [klm] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [l'g] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [n' ṣ] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم إحترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [qîqālôn] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [qlh ²] (قليل الإحترام، يُعامل بازدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

البيبلوجرافيا

IDB 4:305-6; *TDOT* 2:50-60; *THAT* 1:269-70; *TWOT* 1:222-23, 311-12, 442-43; 2:799; L. M. Bechtel, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming," *JSOT* 49, 1991, 47-76; K. Beyer, *Die Aramوischen Texte vom Toten Meer*, 1984; A. LaCoque, "Sin and Guilt," *RE* 13:325-31.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

2874	חסד

חסד [ḥsd ²]، هِتبَعيل. يتظاهر بالحنو (#٢٨٧٤)؛ חֶסֶד [ḥesed ²]، اسم. إخلاص، أمانة، صلاح (#٢٨٧٦)؛ חָסִיד [hasîd]، صفة تقي، أمين، متدين (#٢٨٨٣). الورود الوحيد للفعل هو في ٢صم ٢٢:٢٦ ‖ مز ١٨:٢٥[٢٦].

ش. أ. ق يُمثل الجذر تمامًا في العبري المتأخر ومراحل متعددة من الأرامي؛ قا؛ الترجوم الأرامي חִסְדָּ، سريانية. *hesda*، الأرامي المسيحي الفلسطيني חסדא חזדא /، والمانداني *hyzd'*. إن عرب. *hasada*، يأتون معًا للمساعِدة، المستشهد بها من قبل *HALAT*، تفترض مطابقة غير مرجحة ما بين العبرية סַעַר وعرب. *sa'ar*.

ع. ق ١. إن مفهوم الأمانة، المحبة الثابتة، أو بصفة أعم الحنان، الممثلة من قبل חֶסֶד، تحمل جانب العلاقة القوية الضرورية لأي تعريف صحيح للتعبير . ترد חֶסֶד ٢٤٦مرة في ع. ق، يوجد تقريبًا ما يزيد عن نصفهم في المزامير. تستخدم عادة عن توجهات وسلوك البشر تجاه بعضهم البعض، لكن بشكل أكبر(ratio 3:1) تصف طباع وأفعال الله المحسنة تجاه الشخص الأمين، إسرائيل شعبه، والإنسانية بصفة عامة. تمثل عبارة "إحسانِ الرب/ الله،" التي ترد في ١صم ٢٠:١٤؛ ٢صم ٣:٩، عَلَى الأقل بصفة رسمية- نقطة تقاطع بين مستويي الـ חֶסֶד الإنسانية والإلهية.

٢. هناك العديد من الأبحاث (ET) Glueck, 1927/1961 [1967]; Sakenfeld, 1978, 1985; Clark, 1993) والمقالات التي نشرت، وكذلك أطروحات لم تنشر، سعت في توضيح التعبير من عِدّة زواية مختلفة. لقد ركز Glueck، والتي تضمنت חֶסֶד بالنسبة له الإلتزام المتبادلِ من جانب أفراد أو جماعات تقريبًا بحكم كونهم بشر، عَلَى ثلاثة جوانب أساسية للمفهوم: السلوك البشري في العالم الدنيوي، السلوك البشري في الدائرة الدينية وخاصة الموجه تجاه الله، وتعاملات الله مع الإنسانية. إن الإلتزام المتبادل الذي ألحقه Glueck بالتعبير، قادة بصورة طبيعية إلى إبراز العهد (←) كقرينة مناسبة تعمل فيها חֶסֶד بشكل خاص. إن الممارسة الإلهية لـ חֶסֶד تتوقف عَلَى علاقة العهد بين الله وشعبه (١٩٦٧, ١٠٢)؛ חֶסֶד هي "جوهر" علاقة العهد (١٩٦٧, ٥٥).

سعت Sakenfeld للتوجه إلى أبعد من Glueck عن طريق محاولتها تعريف الظروف التي يُفترض أن חֶסֶד كانت تعملِ فيها بأكثر وضوحًا. جادلت بأن חֶסֶד تخص الطرف الأعَلَى داخل علاقة تتضمن" تحرير أو حماية كمسئولية للحفاظ عَلَى الأمانة مع الأخر الذي معه داخل العلاقة" (1978, 233)، وهذا الفعل المتفق مع هذا المبدأ لم يكن مسئولية إنسانية واجبة النفاذ قانونيًا في المقام الأول. كانت مسئولية أخلاقية من جانب الطرف الأعَلَى، إنما كان من الممكن تجاوزها لو أن الظروف سمحت بهذا التهرب. رغم أن مفهوم التبادلية، المنبر عليه بشدة في مناقشة Glueck، متناقض هنا، إلا أن العهد كنموذج رئيسي لـعلاقة חֶסֶד يحتفظ بمكانته، خاصة في ضوء معاملة الله "لشعب عهده في التقليد الموسوي" (1978, 237).

المزيد من التطورات الأخيرة داخل الهيكلة اللغوية، تنعكس في مناقشة Clark's، التي لاتزال تهتم بالأبعاد العلاقتية لـ חֶסֶד، إنما الأن ترتبط جزئياً من حيث العلاقة ما بين الوسيلة والمريض، وتشترك في المجالات اللغوية والإستخدامات المرتبطة بطريقة أكثر رسمية ونظامية عن ما كان في الدراسات السابقة. وجد Clark أن الإلتزام الثنائي يميز علاقات الـ חֶסֶד، وأن التعبير العملي للتوجه المؤكد ضروري (قا؛ في هذا الصدد، الفعل חָנַן [يكون محسنًا] ومشتقاتها). بالإضافة إلى أن "الوضع النسبي للمشاركين

ليس مطلقًا سمة الفعل חֶסֶד، الذي قد يوصف عَلَى أنه فعل إحسان يعمل في قرينة إلتزام عميق بين شخصين أو فريقين، من شخص قادر عَلَى تقديم مساعِدّة لطرف محتاج في ظروف لا يسمح له بمساعِدّة نفسه-أو نفسها" (٢٦٧). ساعدت هذه الدراسات ودراسات أخرى في تقيم إستخدام חֶסֶד بدقة متزايدة وفي تقديم سلسلة من المقارنات والتناقضات المفدية للتعبيرات ذات الصلة. في جميع الأحوال، من الضروري وضع في الإعتبار أن حالات חֶסֶד كخصائص إلهية تفوق بشدة الحالات الأخرى، وأن محاولات إيجاد تعريف شامل يمكن أن يصبح بسهولة غير متوازن. عَلَى سبيل المثال، عندما تستخدم חֶסֶד عن الله، سيتضمن تعريفها علاقات الاسمى والأدنى، بغض النظر عن عملها عَلَى المستوى الإنساني، مرة أخرى، إن إنهماكات المتزامنة للتوجهات اللغوية الحديثة قد تتناقض مع تنبيرات بعض الأعمال المبكرة، لكن في نفس الوقت تدعوملاحظة أن חֶסֶד تستخدم بصفة سائدة مع الله كالعامل، إلى سؤال واحد أو إثنين بطول خط مترابط زمنياً (لاحظ، سواء أكان هذا تطور أساسي أم ثانوي).

٣. المستوى البشري. **(أ)** إن جانب العلاقة التي تتميز "بثبات حالة" חֶסֶד يُرى بوضوح تام في عمله داخل إطار عائلي (تك ٢٠:١٣؛ ٢٧:٢٩)، بين الأصدقاء (١صم ٢٠:٨؛ قا؛ ٢صم ٩:١)، وفي علاقات مماثلة كالتي بين الملك والرعية (١مل ٢:٧). تُستخدم صيغة "يُظهر (حرفيًا، يفعل) إحسانًا تجاه" (مثلاً تك ٢١:٢٣؛ ١صم ١٥:٦؛ ٢صم ٣:٨) بصفة مستمرة داخل هذه القرينة وقرائن أخرى. إن أهمية الإخلاص الـ חֶסֶד داخل الصداقات يُفترض بصورة طبيعية وأحياناً يُذكر، لو لم يكن دائمًا بشكل مُحْزن كما في ٢صم ١٦:١٧، حيث يُقابل تظاهر حوشاي بالتعاطف تجاه التمرد الحادث لأبشالوم بسؤال أبشالوم الاحق، "أهذا هو "الحب" (أو الولاء، חֶסֶד) الذي تظهره لصاحبك؟" يتفق التزاوج المعتاد بين חֶסֶד، مع אֱמֶת حق، كما في أم ٣:٣؛ هو ٤:١، مع مفهوم الإخلاص أو الولاء هذا، حيث قد يتضمن مصداقية وعد لم ينجز بعد، أو إلتزام مطول في ظروف إحتياج مستمر (قا، Clark, 260).

(ب) من باب أولى يتناسب مثل هذا الولاء مع أفراد هم في عهد أو علاقة تفاوضية، كما في ١صم ٢٠:٨، حيث يُذكر داود يوناثان بضرورة بقاؤه مخلصاً له في ضوء علاقة العهد المقطوع بينهم: "فتُظهر إحسانًا لعبدك، لأنك بعهد الرب أدخلت عبدك معك" تضع العبارة الأخيرة من الإقتباس الإلتزام في ضوء مقدس خاص، وبحسب إحدى التفسيرات، يمثل التعبير "إحسان الرب/ الله" (١صم ٢٠:١٤؛ ٢صم ٩:٣) نفس فكرة قسم العهد المقطوع مع الله كشاهد وضامن. ومع ذلك، فهناك تفسيرات محتملة أخرى، عَلَى سبيل المثال، أن العنصر الإلهي يعمل كشيء مغالى فيه (إحسان مدهش). في جميع الأحوال، من غير الحكمة أن نرى חֶסֶד في مثل هذه القرينة كأنها أحد جوانب أو مكونات العهد. لكن بالأحرى، يتداخل العهد ليؤكد الإلتزام بـ חֶסֶד في ظل ظروف تكون فيها ممارسته غير مقبولة بشكل طبيعي أو عَلَى الأرجح تحت ضغوط الظروف المستقبلية. قد يطبق هذا أيضًا في قصة العهد الذي قُطع بين إبراهيم والجراريين في تك٢١:٢٢-٣٤، حيث تم التعهد بـ חֶסֶד (ع.٢٣) بواسطة طرفين غرباء عن بعضهم البعض إلا أنهم إندمجوا بسبب تصديق العهد.

(جـ) تبرز أيضًا חֶסֶד في المطالب الأخلاقية والسلوكية التي يفرضها الله عَلَى إسرائيل. إن تهمة مملكة إسرائيل الشمالية هو٤:١ هو أن عدم وجود الأمانة أو الحب في الأرض، بينما بحسب ٦:٦، يضع الله قيمة أعَلَى لـ חֶסֶד عن الذبائح. وبالمثل، فإن إخلاص الحب في الشئون الإنسانية هو جانب من الواجبات التي يفرضه الله عَلَى شعبه (مي ٦:٨). أولئك الذين يفوا بهذه المعايير هم "رجال חֶסֶד" (أش ٥٧:١؛ قا؛ أم ١١:١٧)؛ علاوة عَلَى أن ممارسة חֶסֶד تتوافق مع كلا من الله والبشر (أم ٣:٣-٤). تستخدم أحيانًا חֶסֶד في صيغة الجمع عن الأعمال الصالحة، كما عن حزقيا (٢أخ ٣٢:٣٢) ونحميا (نح ١٣:١٤) (قا؛ צְדָקָה في العبري ما بعد التوراتي).

(د) أحيانًا تستخدم חֶסֶד عن إستجابة البشر لله، حتى لو أن هذا يميل إلى التكلف وقصر الأجل، كما في أر ٢:٢، عندما يتناقض ولاء صِبَىَ إسرائيل في مرحلة تيهانها في البرية، بحقيقة الإرتداد القومي الحاضر الذي يتأسف عليه الله ونبيه: قدمت نفس هذه الشكوى من قبل هوشع، الذي يمكن إقتراف أثر تأثيره عَلَى أرميا من نقاط كثيرة، عندما قال أن ولاء أفرايم ويهوذا كان" مثل ضباب الصباح، مثل ندى الصباح الذي يختفي" (هو ٦:٤)، بالطبع، بحسب أش ٤٠:٦ كل ولاء البشر فاني كالزهر الذي في الحقل. (لا حاجة إلى تعديل חַסְדוֹ هنا، عَلَى الأقل عَلَى أساس سب، التي δόξα هي تعبير ترجمة للترجمة اليونانية لـ سب أشعياء؛ انظر L. H. Brockington, *VT* 1, 1951, 23-32).

(هـ) ترد الصيغة חָסִיד (٣٢مرة) كصفة، لكن أساسًا كإسم يدل عَلَى شخص يعيش حياته بإنسجام مع مبدأ חֶסֶד. مترادفات هي יָשָׁר (مستقيم، مي ٧:٢) و תָּמִים (بلا لوم، ٢صم ٢٢:٢٦ ‖ مز ١٨:٢٥[٢٦]). تظهر في المزامير صيغة الجمع عِدّة مرات (البار، الأمين؛ مز ٣٠:٤[٥]؛ ٣١:٢٣[٢٤]؛ إلخ). قد يطبق التعبير عَلَى إسرائيل (١٤٨:١٤؛ ١٤٩:١) أو عَلَى مجموعة من الأمناء داخل إسرائيل (٣١:٢٣[٢٤]؛ ٣٧:٢٨). تستخدم الكلمة مرتين في علاقة بالله نفسه كالمحب والأمين (١٤٥:١٧؛ أر ٣:١٢).

٤. المستوى الإلهي. (أ) عندما نتحول إلى المستوى الإلهي لنُقيم חֶסֶד الله تجاه البشر، نكتشف نفس جانب العلاقة القوي الذي لُوحظ عَلَى المستوى البشري، وكذلك أهمية الإلتزام أو الرباط السابق. رغم أن هذا الإلتزام السابق دائمًا هو من جانب الله تجاه البشر، إلا أن هناك معاملة مماثلة وتبادل متوقع، يستلزم خدمة، خوف، وحتى ممارسة مطابقة لـ חֶסֶד في المقابل. العديد من سمات חֶסֶד الإلهية تصبح واضحة.

(ب) تخلص חֶסֶד الإلهية الناس من الكوارث والظالمين. يبدو أن كُتاب الإنجيل إقتنعوا بأن الحياة هشة. فحياة المرء محاطة بالتهديد المفروض عليها من قبل الكوارث الطبيعة، عداوة الأعداء، وضعف الذات. تضرع نفس هؤلاء الكتاب إلى الله ليخلصهم بواسطة חֶסֶד، وأدركوا أن الإخلاص الفعال من جانب الله هو الحاجز الوحيد ضد الكوارث. في تك ١٩:١٩، يتحدث لوط بإمتنان عن חֶסֶד الثلاثة رجال—الذي عُرف أحدهم بأنه يهوه—في إنقاذ حياته من الدمار مع شعب سدوم.

تمتلأ المزامير بصفة خاصة بهذا التوجه (قا؛ مز ٧:٣١[٨]، ٢١[٢٢]؛ ١٠:٣٢؛ ١٠:٥٧؛ ٣:٥٧[٤]؛ ١٠:٥٩[١١]؛ ١٨:٩٤؛ ١٢:١٤٣). دائمًا يأخذ هذا شكل شكر، بعد أن أنقذ الله المرنم من أعداؤه. ومع ذلك فنادراً هو الخلاص النهائي الذي يمنحه חֶסֶד يبدو أن الله يستأصل القلق الذي يحفهم، أثناء إنتظارهم للخلاص. كتب كاتب مز ٩٤ (ع. ١٧-١٨) قائلاً، " لولا أن الرب معيني لسكنت نفسي سريعا أرض السكوت. إذ قلت: [قد زلت قدمي] فمحبتك (חֶסֶד) يا رب تعضدني.إن مز ١٤٣، الذي هو مرثاة، يجد الكاتب مازال منهكاً بسببٍ مطاردة أعدائه، ساعياً إنما لم يجد حلاً بعد. يتختتم قائلاً، " بمحبتك التي لا تنتهي (חֶסֶד)، تستأصل أعدائي وتبيد كل مضايقي نفسي لأني أنا عبدك." (ع.١٢). وبذلك، فهذه الديناميكية التي نكتشف منها محبة الله المخلصة مرة أخرى عند كل كارثة جديدة، تبدو مركزية لطرق الله مع البشر كما يقدمها كتاب الإنجيل. رغم أن المرء يسرد חֶסֶד الله لصديقه أملاً في تعلم الثقة فيها عندما يأتي الألم عليهم، فإن الألم وشفقة الإنتظار لا يُستبدلا تمامًا.

(جـ) חֶסֶד الإلهية تدعم الحياة. إن قوة الموت الديناميكية قريبة جدًا من خبرة كُتاب ع. ق أنها قوة غازية تسعى في أي فرصة لسحب وقطع حياة المرء. إن חֶסֶד الله تقاوم هذه القوة. إنها مصاهرة الحياة، سياج ضد قوة الموت المهددة. حتى إذا إمتدت أفق المرنم فقط إلى الهاوية (مز ٥:٦[٦]، "لأنه ليس في الموت ذكرك. في القبر من يحمدك؟")، فإن هذا لا يُعبر عنه كثيرًا كحدود لـ חֶסֶד الله كتوجه نهائي للصراخ من أجل المزيد منه: " عد يا رب. نج نفسي. خلصني من أجل محبتك التي لا تنضب (חֶסֶד)." (٤:٦[٥]). بالطبع في مز ١١٩ تصبح الحياة تقريبًا لا شيء من أجل الإتحاد بالله. חֶסֶד هي الصفة التي تسمح بإستمرار الحديث، "حسب رحمتك (חֶסֶד) أحيني فأحفظ شهادات فمك" (ع.٨٨:١١٩). "صوتي استمع حسب رحمتك (חֶסֶד). يا رب حسب أحكامك أحيني." (ع.١٤٩). انظر أني أحببت وصاياك. يا رب حسب رحمتك (חֶסֶד) أحيني. (ع.١٥٩).

رغم أن حياة الفرد هي المعرضة للخطر في مثل هذه القرينة، إلا أن חֶסֶד تدعم أيضًا الحياة بمفهوم الأجيال، كما في تك ٢٤، وهي فقرة مشحونة بالإهتمام بنسل إبراهيم- نرى عبد إبراهيم الذي عاد إلى أرض سيده ليبحث عن زوجه لإبنه (١٢:٢٤، ١٤، ٢٧)، يدرك في صلاته أنها חֶסֶד الله التي سوف تمنحه زوجة لإسحاق. إن محبة الله المخلصة لإبراهيم، ليست قاصرة عَلَى أجيال الآباء وحدهم، إنما ستجد طريقها لأولادهم أيضًا.

(د) חֶסֶד الله تقاوم غضب الله. تقترح النصوص الكتابية أحيانًا أن رد فعل الله الشخصي لخطية البشر يتجه في إتجاهات عكسية. في مثل هذه اللحظات، يمارس חֶסֶד الله دور التخفيف أو الحد من غضبه. يُسمع الرب يقول في أش ٨:٥٤ "بفيضان الغضب حجبت وجهي عنك لحظة وبإحسان أبدي أرحمك قال وليك الرب." يتساءل ميخا قائلاً، "من هو إله مثلك غافر الإثم وصافح عن الذنب لبقية ميراثه! لا يحفظ إلى الأبد غضبه فإنه يسر بالرأفة (חֶסֶד)" (مي ١٨:٧). عندما كان يبحث كاتب المراثي عن يد الله الصالحة في الأزمة، وجدها في الثقة بأن محبة الله سوف تفوق غضبه: "لأن السيد لا يرفض إلى الأبد. فإنه ولو أحْزن يرحم حسب كثرة مراحمه (חֶסֶד)" (مرا ٣١:٣-٣٢). إن الفهم العميق بأنه رغم أن الغضب والحب هما إستجابات إلهية مناسبة، وأن الأخيرة تفوق الأولى، هو شيء هام بالنسبة للاهوت الكتابي. إن الغضب هي كلمة صحيحة، كلمة حقيقية، أحيانًا تكون كلمة مُحتمة، هذا ما يبدو أن تلك الفقرات تقوله. لكن الله لن يجعلها كلمته الأخيرة. فإن الكرامة محجوزة لمحبتة الثابتة (חֶסֶד).

(و) إن חֶסֶד الإلهية هي الإحتمال، التصميم، حتى الأبد. يحتفل كتاب الإنجيل بأبدية חֶסֶד الله. يُرى هذا عن طريق المقارنة بأشياء تدوم طويلاً لكن لا تبقى للأبد. عَلَى سبيل المثال، يقرأ أش ١٠:٥٤أ، " فإن الجبال تزول والآكام تتزعزع أما إحساني (חֶסֶד) فلا يزول عنك،" في هو ٤:٦، إن חֶסֶד الله هي بالتضمين ، تتقابل إيجابيًا بالتي لإفرايم ويهوذا: " "ماذا أصنع بك يا أفرايم؟ ماذا أصنع بك يا يهوذا؟ فإن إحسانكم (חֶסֶד) كسحاب الصبح وكالندى الماضي باكرا". رغم أن طبيعة محبة الله الثابتة تذكر غالبًا ببساطة. فأحياناً قد يُسمع هذا من فم الله الخاص. عَلَى سبيل المثال، في أر ٣:٣١ يرى الله أن الإنحدار الحاضر لا يمكن أن يمنع إسترداد إسرائيل المستقبلي، لأنه" محبة أبدية

أحببتك من أجل ذلك أدمت لك الرحمة.(חֶסֶד)"

في المزامير، كلا من الله والمتعبدين البشر يصفوا חֶסֶד الله كأنها أبدية. هذا التأكيد يُحدث بأشكال متنوعة (مثل؛ مز ٨٩:٢[٣]، ٢٨[٢٩]، ٣٣[٣٤]؛ ١٠٣:١٧؛ ١١٧:٢؛ ١٣٨:٨). بالإضافة إلى التأكيد عَلَى أن חֶסֶד الله سيُغنى بها إلى الأبد. هذا التنوع في التعبير يتألف في لازمة تتردد بشكل كبير من خلال مجموعة كبيرة من النصوص: " الرب صالح، إلى الأبد رحمته (חֶסֶד)" (مثل؛ ١أخ ١٦:٣٤، ٤١؛ ٢أخ ٥:١٣؛ ٧:٣، ٦؛ ٢٠:٢١؛ عز ٣:١١؛ مز ١٠٠:٥؛ ١٠٦:١؛ ١٠٧:١؛ أر ٣٣:١١). تبدو أن هذه العبارة بحلول الوقت التي عملت فيه هذه النصوص داخل الإطار القانوني. بالطبع،إن مزموري (مز ١١٨، ١٣٦) هما إستكشافات غنائية مطولة لهذا الإعتراف الإيماني. يبدئا وينتهيا بنفس التصريح. بالإضافة إلى أن وصف חֶסֶד الله—الذي يُرى بحسب مز ١٣٦ في كلا من الخليقة والفداء—منسوج حول الرد الإيقاعي (الترنيمة التجاوبية)، "لأن الرب صالح إلى الأبد رحمته،". أحد النصوص الفرعية لتعين חֶסֶד الله الأبدي هو القسم الذي ألزم به ذاته أو الوعد بمنح مثل هذا الإحسان في المستقبل. تناشد العديد من النصوص (مثل؛ تث ٧:١٢؛ مي ٧:٢٠) هذا الوعد كتشجيع، حتى كما يجد الآخرون أنه (قا؛ مز ٢٥:٧؛ ٨٩:٤٩[٥٠]؛ ١١٩:٤١، ٧٦) من الضروري تذكير الله بإلتزامه.

(ز) تشهد العديد من النصوص عَلَى الأقل الإحتمالية الفرضية بفقد חֶסֶד الله أو زوالها. تظهر لمحة من هذه الإحتمالية أحيانًا في الإحتفال بأن الله—في حالات معينة—لم يزيل חֶסֶד. عندما بدأ عبد إبراهيم التقي الذي أرسل ليجد زوجة لإسحاق، في رؤية أن الأمور تتطور بشكل موعود بها، بارك الله قائلاً" الذي لم يمنع لطفه وحقه عن سيدي" (تك ٢٤:٢٧). تعبر الفكرة أحيانًا عَلَى أنها وظيفة ذاكرة الله، كما في مز ٩٨:٣؛ ١٠٦:٤٥. في أوقات أخرى، تكون إحتمالية الإزالة المأسوية لـ חֶסֶד أكثر وضوحًا. يأمر الرب أرميا أن يوقف النواح عَلَى يهوذا، "لأني نزعت سلامي من هذا الشعب يقول الرب - الإحسان والمراحم." (أر ١٦:٥). بالعكس، في ٢صم ٧ يطلق ناثان رسالة إلهية تعهدية للملك داود التي فيها يصرح الرب، "ولكن رحمتي لا تنزع منه كما نزعتها من شاول الذي أزلته من أمامك." (ع.١٥؛ قا؛ ١أخ ١٧:١٣).

كثيرًا مانجد صلاة تلتمس إستمرار חֶסֶד الله. إن مز ٣٦:١٠[١١]، "أدم رحمتك للذين يعرفونك وعدلك للمستقيمي القلب،" هو نموذج مثالي عَلَى هذا الإلتماس، الذي يبدو أنه يقدر إحتمالية أن חֶסֶד الله—بغض النظر عن مبدأ أبديتها—ربما قد تتحرك، تاركة المظلومين للإعتناء بأنفسهم (قا؛ ٢أخ ٦:٤٢؛ مز ١٣٨:٨). مز ٤٠:١١[١٢]، "أما أنت يا رب فلا تمنع رأفتك عني. تنصرني رحمتك وحقك دائمًا." ويصارعون مع الإهتمام المرتبط بذلك بأنها قد لا تظهر في المقام الأول. إن إحتمالية أن الموت قد يُنهي سرور المرء بـ חֶסֶד يظهر في ٦:٤[٥]-٥[٦] و٨٨:١١[١٢]. في النهاية قد يكون من المستحيل أن نمتحن مثل هذا الإحتضار المشكوك فيه مع الثقة المؤكدة المستمرة بأن חֶסֶד هي أبدية. ربما يذكرناهذا التوتر بلب العلاقة في مركز هذا المفهوم. يمكن أن يستنتج الاهوتيين الكتابيين، أن محبة الله الثابته ليست أداة ميكانيكية تستخدم في الكوارث، وليست فلسفة مطلقة تأخذ بشكل إعتيادي. لكن بالأحرى، أنها نوعية علاقة يسعى إليها مرة أخرى، مناسبة ومكنوزة داخل كل لحظة يكون فيها شريك العهد في إحتياج.

إن التبادل المفترض مقدمًا من قبل חֶסֶד الإلهية بادي للعيان. صلى سليمان، "إنك قد فعلت مع عبدك داود أبي رحمة عظيمة حسبما سار أمامك بأمانة وبر وإستقامة قلب معك" (١مل ٣:٦). بالإضافة إلى أنه "ليس إله مثلك في السماء من فوق ولا عَلَى الأرض من أسفل، حافظ العهد والرحمة لعبيدك السائرين أمامك بكل قلوبهم." (٨:٢٣). يحث هوشع، "إزرعوا لأنفسكم بالبر. احصدوا بحسب الصلاح." (هو ١٠:١٢). حتى إذا كان من الصعب تحديد المصدر الدقيق لـ חֶסֶד، سواء أكانت إلهية أم بشرية/ فإن نقطة رد فعل السلوك المتبادل يظل واضحًا. إن חֶסֶד موجهة لأولئك الذين يعرفون الرب (مز ٣٦:١٠[١١])، الذين يخافوه (١٠٣:١١، ١٧)، ولأولئك الذين يصلون ويحبون وصاياه (١١٩:١٤٩، ١٥٩). بالطبع، هناك تماثل معين لطيف يلتقط التشابه الرسمي لـ الإلهية والبشرية، "مع الرحيم تكون رحيما (תִּתְחַסָּד)" (٢صم ٢٢:٢٦؛ مز ١٨:٢٥[٢٦]). أخيرًا، هناك عددين ملفتين ذكروا سابقاً (انظر قسم ٤[ج]) يرتقي بـ חֶסֶד كأحد توقعات الله العالية تجاه شعبه (هو ٦:٦؛ مي ٦:٨؛ قا؛ أم ١٩:٢٢).

(ح) تُرى חֶסֶד الإلهية كأساس أو توجه للتضرع أو الإقتراب من الله. يسعى الخطاة للغفران عَلَى أساس חֶסֶד الله. عندما تشفع موسى نيابة عن الشعب بعد إستقبال تقرير الجواسيس الإثني عشر بدون حماس، إقتبس من كلام الرب نفسه: "فالآن لتعظم قدرة سيدي كما قلت:الرب طويل الروح كثير الإحسان (חֶסֶד) يغفر الذنب والسيئة لكنه لا يبرئ...اصفح عن ذنب هذا الشعب كعظمة نعمتك" (عد ١٤:١٧-١٩). هناك تضرعات معينة للغفران تشجع الرأي القائل بأن الله يمكن أن يختار أن يتذكر إما الخطية أو חֶסֶד، لكن ليس الإثنان (مز ٢٥:٧؛ ٥١:١[٣]). تعتمد الطلبات من أجل الخلاص تمامًا عَلَى חֶסֶד، (نح ١٣:٢٢؛ مز ٦:٤[٥]؛ ٤٤:٢٦[٢٧]؛ ١٠٩:٢١، ٢٦؛ ١١٩:١٤٩)، كما في الإلتماس الغريب بأن الله يسمح لنفسه فقط—وليس شعبه—بالحصول عَلَى المجد (مز ١١٥:١).

أخيرًا، يهرب أحد المرنمين من الغضب المستقر عَلَى أصدقاؤه ويجد إقترابه من هيكل الله ممكناً بسبب חֶסֶד الإلهية (٥:٧[٨]). إن التزاوج الشديد في هذا الشاهد الأخير بين خوف المتعبد لله وחֶסֶד الله للمتعبد يدعو الإنتباه مرة أخرى إلى قلب علاقة هذا المفهوم.

(ط) تحتل חֶסֶד الإلهية دورًا متسيداً في حياة شعب الله الداخلية والمجتمعية. إنها تقودهم من جانب إلى الله (خر ١٣:١٥) وتصف تعاليمه لهم (مز ١١٩: ١٢٤؛ ١٤٣:٨)، من جانب أخر، إنها مركز رجائهم في الصعوبات (١٣:٥[١٦]؛ ١٧:٧؛ ٢٦:١-٣؛ ١٨:٣٣، ٢٢؛ ٣٦:٧[٨]؛ ١٤٣:٨؛ ١٤٧:١١). بعد إتيان الراحة، تجعل المفتدي يبتهج وأن يُغني (٥٩:١٧[١٨]؛ ٨٩:١[٢]؛ ٩٠:١٤؛ ٩٢:١-٤[٢-٥]؛ ١٠١:١). أنها تسبب الشكر (مز ١٠٧؛ ١٣٨:٢). أخيرًا تعمل كعمل تربوي عندما يتم تذكرها، تكرارها، التأمل فيها (٤٠:١٠[١١]؛ ٤٨:٩[١٠]؛ ٩٢:١-٤[٢-٥]؛ ١٠٦:٧ [بمقابلة ساخرة]؛ ١٠٧:٤٣؛ أش ٦٣:٧).

(i) إن חֶסֶד الإلهية هي وفيرة. تؤكد فكرة أن رحمة الله المحبة فياضة بطريقتين. أولاً، يدلي المرنم بتصريح كوني: إن חֶסֶד تملأ الأرض (مز ٣٣:٥؛ ١١٩:٦٤)، تمتد إلى السموات/ السحب أو وراءها (٣٦:٥[٦]؛ ٥٧:١٠[١١]؛ ١٠٣:١١؛ ١٠٨:٤[٥])، وترى إلى أقصى الأرض (٩٨:٣)، ثانيًا، يُنبر عَلَى هذا بتأكيد بسيط: חֶסֶד عظيمة (٨٦:١٣)، وفيرة (١٠٦:٧، ٤٥؛ مر ٢:٣٢؛ نح ١٣:٢٢)، ومقتدرة (مز ١١٧:٢). نحن الآن نطرق لازمة تناشد فكرة وفرة חֶסֶד الله. هناك وصفًا معياريًا لسلوك الرب ينتشر عبر الكتابات القانونية، القصصية، والنبوية والطقسية. يؤكد هذا التوجه عَلَى أن الله يظهر חֶסֶד لعدد كبير من الناس و/ أو أجيال الذين يميلون برغباتهم إليه (قا؛ خر ٢٠:٦؛ تث ٥:١٠؛ ٧:٩؛ ٣٢:١٨). مكمل لهذا، يظهر تعريف لسمة الرب "رحيم ورؤوف، بطيء الغضب، كثير الرحمة (חֶסֶד) والأمانة" (قا؛ خر ٣٤:٦-٧؛ عد ١٤:١٨؛ نح ٩:١٧؛ مز ٨٦:١٥؛ ١٠٣:٨؛ ١٤٥:٨؛ يؤ ٢:١٣؛ يو ٤:٢). تمتزج أحيانًا عناصر هذه الازمة المزدوجة معًا بغنى. إن مثل هذه الازمة التي تضع بصورة متكررة إستمرار غضب الله في طباق إستمرار חֶסֶד ليست من دون فائدة لتقدير كامل لفكرة חֶסֶד الكتابية (قا؛ خر ٢٠:٥-٦؛ ٣٧:٦-٧؛ تث ٥:٩-١٠؛ ٧:٩-١٠). مرة أخرى، ينبع كلا من الغضب الإلهي وחֶסֶד من نفس المصدر ويصادق عليهما بالتساوي من قبل وصف الكتاب لهما. لكن חֶסֶד تقف كأول من بين متساووين، بفضل كميتها الفائقة و ثباتها.

(ي) تميز חֶסֶד الإلهية حكم الله وتأسيس ملكه. يعلن كاتب مز ٨٩:١٤[١٥] أن الرب، "العدل والحق قاعِدَة كرسيك. الرحمة والأمانة تتقدمان أمام وجهك. إن ع. ق. لديه الكثير ليقوله عن الربط ما بين חֶסֶד والوظيفة الملكية، رغم أنه غالبًا دائمًا مع الملوك البشر، كما قد يقود الربط القوي بين الملكية البشرية والإلهية التوقع بهذا .

هناك تركيز معين عَلَى تأسيس الله لـ חֶסֶד تجاه داود. عندما وُعد هذا المُلك ببيت ومملكة أبدية في مقابل الحكم الفاشل لمن سبقه، هذا الثبات مؤكد عَلَى أساس وعد الله أن لا يجرد داود أبداً من חֶסֶד (٢صم ٧:١٥-١٦). فيما بعد، غنى داود بتحقيق هذا الوعد، الذي كان قائماً حتى نهاية حياته لكنه أيضًا لمن سيخلفه (٢٢:٥١). أخذه سليمان خطوة أبعد (١مل ٣:٦؛ ٢أخ ١:٨). وأصر نسلهم ووثقوا في إسترداده، حتى مع عدم وجود إبن (مزدهر) لداود (٢أخ ٦:٤٢؛ مز ٨٩:٤٩[٥٠]؛ أش ١٦:٥؛ ٥٥:٣).

من الممكن التأكيد، حتى في غياب الفكرة الداودية العامة- عَلَى أن חֶסֶד هي أساس الحكم الثابت (قا؛ أم ٢٠:٢٨). ومع ذلك، فإن ربطه مع داود غالبًا دائمًا حاضر (قا؛ مز ١٨:٥٠[٥١]؛ ٢١:٧[٨]؛ ٨٩:٢٤[٢٥]؛ إلخ). إن النصين اللذان يتحدثان عن "مراحم داود المؤكدة" (حرفيًا ٢أخ ٦:٤٢؛ أش ٥٥:٣) تمت مناقشتها كثيرًا. لكن رغم أنها قد تشير نحوياً إلى أفعال داود التكريسية، فالمقصود عَلَى الأرجح أنها محبة الله الموعود بها لداود (Williamson). إن الضمان المعطي في أش ٥٥:٣ هو أن الضمان الإلهي لداود لم يسقط إذاً بسقوط أسرته الحاكمة، لكنه قد يكون فعالاً الآن لمستفيدين أكثر من الذين سيستجيبون للدعوة المقررة في الأعداد السابقة.

ب. ت ترد Williamson عَلَى ما يزيد عن ٥٠مرة في ل. ب. م.، كما في ع. ق، غالبًا الله كالأداة/ وسيلة (Clark, 258)، خاصة في ممارسة عهد أمانته للمجتمع الأخروي الممثل في نصوص (نج. ٢: ١؛ نطح. ١٢: ٣). إن التعبير מצד חסדין في رسائل ل. ب. م. قد يعني "حصون حسديم" وتشير إلى مستعمرة قمران (*DJD* 2:45, I. 6 [p. 163]). في ١ و٢مكا إن الكلمة اليونانية ἀσίδαιοι هي ترجمة صوتية لـ חֲסִידִים وتصف هؤلاء المقاومين لهلينية اليهودية (١مكا ٢:٤٢؛ ٧:١٣؛ ٢مكا ١٤:٦). إن الترجمة سب المعتادة لـ חֶסֶד هي ἔλεος، مع ورود بسيط لـ δικαιοσύνη. عندما تظهر الترجمة الفريدة العرضية، قد يفسر هذا بإقتلاع القرينة، سوء قرءاة، أو إستحواذ عَلَى جذر -*ele*- لكلمة عبرية أخرى. في ع. ج حيث ἔλεος ومشتقاتها شائعين، أحيانًا في إقتباس نصوص من ع. ق لإبراز חֶסֶד (مثل؛ مت ٩:١٣ ‖ هو ٦:٦)، دائمًا ما يكون معنى رحمة، دون بعض معاني الدقيقة لـ חֶסֶד العبرية، مناسب، رغم أن فكرة التبادل الموجودة بقوة في חֶסֶד قد تتوازى في مت ٥:٧ وربما في الإشارة إلى أنيسفورس وبيته في ٢تي ١:١٦-١٨.

أمانة: ← אמן [*'mn* [1]] (دعم، يكون أمين، يؤمن، يثق في، #٥٨٦)؛ ← דבק [*dbq*] (علق، تمسك، شق، لاحق، #١٨١٥)؛ ← חֶסֶד [*ḥesed* [2]] (إخلاص، أمانة، صلاح، #٢٨٧٦).

حب، ولاء: ← אהב [*'hb*] (حب، يكون محبوبًا، #١٧٠)؛ ← דבק [*dbq*] (لصق، تشبث، تعلق، تعقب، #١٨١٥)؛ ← חבב [*ḥbb*] (حب، #٢٤٦٢)؛ ← חסד [*ḥsd* [2]] (يظهر نفسه رحيما، #٢٨٧٤)؛ ← יָדִיד [*yādîd*] (محبوب، #٣٣٥١)؛ ← רחם [*rḥm*] (حب، يرحم، #٨١٦٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:593-601; *TDNT* 2:477-87; *TDOT* 5:44-64, 75-79; *TWAT* 3:47-71; G. R. Clark, *The Word* hesed *in the Hebrew Bible*, 1993; N. Glueck, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und gttliche gemeinschaftsgemسsse Verhaltungsweise*, 1927 (2d ed. 1961; ET hesed *in the Bible*, 1967); J.-C. Margot, "And His Love Is Eternal (Psalm 136)," *BT* 25, 1974, 212-17; A. R. Millard, "For He Is Good," *TynBul* 17, 1966, 114-17; H. F. Peacock, "Translating 'Mercy,' 'Steadfast Love,' in the Book of Genesis," *BT* 31, 1980, 201-7; K. D. Sakenfeld, *The Meaning of* hesed *in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, 1978; idem, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*, 1985; H. J. Stoebe, "Die Bedeutung des Wortes h osod im Alten Testament," *VT* 2, 1952, 244-54; C. F. Whitley, "The Semantic Range of חֶסֶד," *Bib* 62, 1981, 519-26; H. G. M. Williamson, "'The Sure Mercies of David': Subjective or Objective Genitive?" *JSS* 23, 1978, 31-49; W. Zimmerli, "חסד im Schrifttum von Qumran," in *Hommages à A. Dupont-Sommer*, 1971, 439-49.

D. A. Baer and R. P. Gordon دي. أي . باير وآر . بي . جوردن

٢٨٧٥ חֶסֶד [*ḥesed* [1]]، خزي، ← #٢٨٧٣

٢٨٧٦ חֶסֶד [*ḥesed* [2]]، إخلاص، أمانة، صلاح، ← #٢٨٧٤

2879 חסה

חסה [*ḥsh*]، قل. بحث عن ملجأ (#٢٨٧٩)؛ اسم. חָסוּת [*hasût*]، ملجأ (#٢٨٨٢؛ فقط في أش ٣٠:٢، ٣/ מַחְסֶה (מַחְסֶה or mahseh)، ملجأ، حماية (#٤٧٢٦).

ش. أ. ق تم إقتراح العديد من الجذور المشتركة، بما فيهم أكد. *hesû*، يخبأ، يستر؛ أوغا. *hws*، يسرع؛ السيريانية *hasya'*، يخلص؛ والأثيوبية *hasawa*، يستر، يخبأ. إلا أنه ما من أحدهم مقنع، ومع ذلك، أنظر المناقشة في *TDOT* 5:65.

ع. ق ١. يرد الجذر חָסָה ٣٧مرة في ع. ق فقط في الجذر قل. تترجم NIV الفعل "يحتمي" ٢٨مرة (مثل؛ مز ٢٥:٢٠)، "يلتجيء" (مثل؛ مز ٩١:٤). بيانيًا، يعني التعبير أن يضع ثقة في أو يعتمد عَلى شخص ما، وبالتالي تترجم KJV "يضع ثقته في" بعيدًا عن إستثناءين (قض ٩:١٥ وأش ٣٠:٢)، يستخدم الفعل حصريًا عن إيجاد ملجأ في يهوه. كصخرة (تث ٣٢:٣٧)، "ترس" (مز ١٤٤:٢؛ أم ٣٠:٥)، وحتى طير أم ذات جناح ممتد (مز ٥٧:١[٢]؛ ٦١:٤[٥])، يمكن الوثوق بيهوه. في الحقيقة، من الأفضل أن نبحث عن ملجأ في الله عن البشر، بما فيهم الحكام (مز ١١٨:٨، ٩). لاهوتيًا، تؤكد חָסָה عَلى عدم الأمان البشري والفشل في وجه الكوارث، والضمان والقدرة الإلهية عَلى الإختباء والحماية في المحن (١١:١؛ ١٦:١؛ ٣٧: ٤٠؛ إلخ). وبالتالي، يتضرع المؤمنون ليهوه من أجل الحماية (٥٧:١[٢]) أو يحمدونه لمنح مثل هذا الفداء في الماضي (١٨:٢[٣]). بحسب Kidner (*Psalms 1-72*, TOTC, 1973, 174) "إن الملجأ يقدم الوجهة الدفاعية أو الخارجية للخلاص؛ الله الغير متغير، نجد فيه حمايتنا." إن فوائد طلب الحماية في يهوه لا يقدر بالأحزان الوقتية للظروف الحالية ، فالذين يجدون حمايتهم في الله يُباركون بإحساناته (٢:١٢؛ ٥:١١[١٢])، ولا يدانون لكن يستمتعون بخلاصه (١٧:٧؛ ٣٤:٢٢[٢٣]).

٢. يرد الإسم מַחְסֶה ٢٠مرة في ع. ق وتترجم NIV "ملجأ" في ١٨ من هذه الإقتباسات و"حماية" في الإثنين الأخرين (أي ٢٤:٨؛ أش ٢٥:٤). جميعهم عدا أربعة فقرات توظف מַחְסֶה كتعبير بياني يطبق عَلى يهوه كملجأ للبار. تستخدم מַחְסֶה دائمًا في إرتباط مع كلمات أخرى مثل "صخرة" (צוּר، مز ٦٢:٧[٨]؛ ٩٤:٢٢)، قوة (עֹז، مز ٤٦:١[٢]؛ ٦٢:٧[٨])، أو حصن (מְצוּדָה، مز ٩١:٢)—جميعها يؤكد عَلى ضمان وشمولية طبيعة قدرة يهوه عَلى حماية خاصته. بعكس هؤلاء الذين إنجرفوا بغضب يهوه لأنهم وجدوا حمايتهم في كذب الوثنية (أش ٢٨:١٥، ١٧)، فإن خائفي الله لهم حصن آمن في يوم الشر (أر ١٧:١٧)، وهذا التراث من الإيمان يمنح الملجأ لأولادهم أيضًا (أم ١٤:٢٦). لاحظ أن الرب دائمًا هو الملجأ، خاصة لأولئك الذين عن طريق فعل الإرادة (مز ٧٣:٢٨) وإظهار الإيمان الشخصي (٧١:٦-٧) يجعلونه كذلك. لكن هذا لا يضمن أن البار لن يتأثر بالبلايا. لكن، بالأحرى، يعطي الرجاء بأن مظلة حضور الله المجيد يومًا ما ستحمي شعب الله (أش ٤:٦؛ يؤ ٣:١٦[٤:١٦]).

٣. ربما تكون الكلمة חָסוּת هي اسمًا. لـ חָסָה أعلاه،

وهي ليست مترجمة في NIV في أش ٣٠:٣. تقرأها JB وNRSV "حماية الظل،" وNEB تترجم العبارة בְּצֵל הֶחָסוּת، ملجأ. يحذر أشعياء حزقيا هنا أن لا يطلب الحماية ضد أشور من خلال التحالف مع مصر، حيث أن هذه الأمة كانت تتضاءل ثقافياً وسياسياً تحت Nubian Shabako كما أن الله لن يصادق عَلَى هذا التحالف. تؤكد الصورة البيانية عَلَى الحماية عن طريق صورة سلطة، مثل ملك (مثل؛ قض ٩:١٥؛ مراثي ٤:٢٠). إن حماية إسرائيل ليست موجودة في المعاهدات التي تُقطع مع أمم أجنبية، لأن الرب نفسه وعد بحماية إسرائيل تحت ظله (مز ٩١:١-٢؛ قا؛ أش ٤٩:٢؛ ٥١:١٦).

٤. تترجم NIV ٩ كلمات مختلفة في ع. ق بـ"ملجأ،" أشهر هذه التعبيرات العبرية تتضمن חָסָה ومشتقاتها، עוּז ومشتقاتها، מִקְלָט. هناك درسان أساسيان ينبعان من مناقشة كلمة ملجأ في ع. ق. أولاً، تصف المزامير بصفة خاصة الله نفسه كملجأ للبار. إن إدراك الله كالحماية و الملاذ في أوقات الألم تؤكد كفاية يهوه كإله صانع العهد وحافظه. هذا اللقب عن الله يعمل أيضًا كدليل ملموس لرحمة ونعمة يهوه. ثانيًا، إن مدن الملجأ تمثل تطور هام في تقليد تشريع ع. ق الذي يتحدث أيضًا عن طبيعة وسمة الله وتداخله في ثقافة عالم ع. ق (מִקְלָט، ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦).

ملجأ، هروب: ← חסה [*hsh*] (يحتمي، #٢٨٧٩)؛ ← מָלוֹן [*mālôn*] (مكان للسكنى، #٤٨٦٩)؛ ← נוֹס מָנוֹס [*mānôs*] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [*'wz*] (يحتمي، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [*plṭ*] (يخلص، يؤمن، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، يفر، #٨٥٧٢).

إختباء: ← חבא [*ḥb'*] (يختبأ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يختبأ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*ḥāgû*] (ملجأ، شق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*ḥpp*] (حاجز، ستر، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*ṭmn*] (يختبأ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*kḥd*] (يكون مختبأ، يختبأ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخفي نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان إختباء، ستر، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبأ، ضمان سرية، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*'lm*] (أشياء مخفية، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يختبأ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يحجب، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:65-66; *TDOT* 5:64-75; *TWOT* 1:307-8; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for "Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; L. Delekat, "Zum hebrᴗischen Wrterbuch," *VT* 14, 1964, 28-31.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٢٨٨٢ חָסוּת [*hasût*]، ملجأ، ← #٢٨٧٩

٢٨٨٣ חָסִיד [*hasîd*]، تقي، أمين، ورع، ← #٢٨٦٤

2884 חֲסִידָה

חֲסִידָה [h^asîdâ]، اللقلق [طائر طويل الساقين] أو البلشون (#٢٨٨٤).

ش. أ. ق نادرًا ما يوجد لها جذورًا مشتركة خارج ع. ق: السامية *esida*.

ع. ق يشير الإسم ٦مرات إلى الطيور النجسة (لا ١١:١٩؛ تث ١٤:١٨)، التي تتصف بالطيور المهاجرة (أر ٨:٤)، تبني عششها في الأشجار (مز ١٠٤:١٧) ولها أجنحة قوية (زك ٥:٩).

في أر ٨:٧ يذكر اللقلق كطير يعرف بصورة فطرية الميعاد الصحيح لهجرته—يتبعه تعين طيور أخرى: اليمامة (תּוֹר) وطيرين غير معروفين (סִיס / סוּס، # ٦٠٦٢، ٦١٠١؛ עָגוּר، # ٦٣١٥، NIV الزقزوق [انظر KBL لكليهما])—داخل الدينونة النبوية عَلَى شعب إسرائيل الذين لا يعرفون ناموس الرب. قد تكون هذه الطيور قد ذكرت بطريقة ساخرة، كتورية [لعب بالكلمات]، إما بسبب أن الإسرائيليين لم يكونوا مخلصين (חָסִיד) للرب، أو لأجل أن الله كان مخلصاً لهم (أر ٣:١٢)، أو كلاهما معًا.

أن أجنحة وريش النعامة لا تقارن بتلك التي للقلق/ البشلون (أي ٣٩:١٣).

ب. ت قد يشتق الإسم العبري من חֶסֶד، رحمة، التي إرتبطت بصلاح وإستقرار الحياة العائلية، خاصة في العلاقة بصغارها. أحد الإقتراحات هي: أن اللقلق رحيم مع نفس نوعه (مثل؛ PTalm Hullim 63a; Midr. Ps 104, 14).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [*'br*] (يطير ، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [*bêṣâ*] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [*barbur*] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [h^asîdâ] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [1] [*yônâ* [1]] (حمام، #٣٤٢٣)؛ ← יַעֲנָה [*ya'ᵃnâ*] (نعامة، النسر-البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר/ נְשַׁר [*nešer*] [n^ešar] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [*'ôp*] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [*'ayiṭ*] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] [*'ōrēb* [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [*ṣippôr* [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [*qōrē'* [1]] حجل [نوع من الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [$ś^e$lāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

Fauna and Flora of the Bible, 1972, 78-79; *EMiqr* 3:225-27; W. McKane, ICC, *Jeremiah*, 1986.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٢٨٨٥ חָסִיל [*hasîl*]، جراد، ← #٧٤٦

٢٨٨٦ חֲסִין [*hᵃsîn*]، قدير، ← #٢٨٨٩

٢٨٨٧ חָסַל [*hasal*]، يلتهم، ← #٧٤٦

2888	חסם

חסם [*ḥsm*]، قل. ربط، كمم، إرفاق جهاز عَلَى شكل سلة للحيوان (#٢٨٨٨)؛ מַחְסוֹם [*mahsôm*]، اسم. كمامة، قناع للفم (#٤٧٢٧).

ش. أ. ق يرتبط الفعل تمامًا بعرب. *hazama*، يربط.

ع. ق ١. في إشتراط يُظهر إهتمامًا بغير البشر، تُقرر التوراة بأن الثور الذي يُستخدم في الدرس لا يجب أن يُكم. أي يكون حرًا في أخذ الحبوب التي يوفرها إياه عمله (تث ٢٥:٤). في ع. ج. تدعم توجيهات بولس بأن الخادم لابد أن يُعوض بتشريع موسى هذا (١كو ٩:٩؛ ١تي ٥:١٨).

٢. يحمل الورود الثاني للكلمة معنى وضع عقبة في طريق أخر (حز ٣٩:١١). يقترح R. Smend (*Die Weis-heit des Jesus Sirach*, 1906, 465) أن חָסַם كان تعبيرًا إنشائيًا (so Zimmerli, *Ezechiel* BKAT, 1979, 2:930).

٣. يرد الإسم في مز ٣٩:١[٢] ليتكلم عن كبح النفس في الحديث أمام الأشرار.

كبح، كمامة، لجام، قطعة للفم: ← בלם [*blm*] (يكبح، #١١٧٨)؛ ← חסם [*ḥsm*] (كمامة، #٢٨٨٨)؛ ← מֶתֶג [*meteg*] (لجام، #٥٤٩٦)؛ ← רֶסֶן [*resen* [1]] (قطعة للفم، #٨٢٧٠).

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

2889	חסן

חסן [*ḥsn*]، نِفْعَل. يُخزن (#٢٨٨٩)؛ חֲסִין [*hᵃsîn*]، قدير (#٢٨٨٦)؛ חֹסֶן [*hosen*]، اسم.، كنز، مخازن (#٢٨٩٠)؛ חָסֹן [*ḥāsōn*]، قدرة (#٢٨٩١).

ش. أ. ق للجذور المشتركة انظر أرام. يه.، سريانية. *husn*، وعرب. *hisn*.

ع. ق ١. هذا الفعل ذو ورود وحيد، أش ٢٣:١٨، "وتكون تجارتها [التي من صور] وأجرتها.... لا تخزن ولا تكنز".

٢. يرد الإسم חֹסֶן بمعنى كنز، ثروة، بمفهوم إيجابي (أم ١٥:٦ [في بيت الصديق كنز عظيم])، وبمفهوم سلبي (أم ٢٧:٢٤ [ليس بدائم]؛ أر ٢٠:٥ [أدفعها ليد أعدائها]؛ حز ٢٢:٢٥ [قتلت الأحياء حتى تغتني]).

٣. يعني الإسم חֲסִין قوة مز ٨٩:٨[٩] ("أنت مقتدر [חֲסִין]، يا رب") وفي ١٤٤:٢ ("هو قوتي وحصني"). هذه القراءة الأخيرة تعدل חַסְדִּי (NIV إلهي المحب) إلى חָסְנִי (انظر *BHS*). لكن هذا التعديل غير ضروري إذا إتبع أحد قراءة חסדי 1QPsa، متراس، التي تقدم ترادف مناسب "لحصن" (Dahood, *Psalms*, AB, 1970, 3:329).

مستودع، خزانة: ← אָסָם [*'āsām*] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [*'āsōp*] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [*'ṣr*] (يُكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [*gizbār*] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [*genez* [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [*ganzak*] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [*ḥsn*] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [*kms*] (يُخزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [*maṭmôn*] (كنز مخفي، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [*miskᵉnôt*] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [*nᵉkōt*] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [*niškâ*] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

٢٨٩٠ חֹסֶן [*hosen*]، مخازن، ← #٢٨٨٩

2891	חָסֹן

חָסֹן [*ḥāsōn*]، اسم.، وصفة، قوّة، قوي (#٢٨٩١)؛ חֵסֶן [*hᵉsen*]، اسم. قوة (فقط في ٢:٣٧؛ ٤:٣٠[٢٧]؛ #١٠٢٧٨).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الجذر تمامًا. ترد الجذور الفعلية المشتركة في سريانية. *hamsen*، يمسك بإحكام؛ مند. *hsn*، pa. يدخر للمستقبل، يُخزن؛ يدخر؛ يحفظ، يبقي؛ وعرب. *hasuna*، لا يمكن الحصول عليه، لا يمكن الإقتراب منه، عنيد؛ محجوز؛ غير قابل للفساد؛ و-*haza-na*، يخزن؛ يكدس، موضوع في المخزن. في عرب. ترد صيغ الإسم *hisn* (معقل، قلعة، حصن،حصن) و-*mah-zan* (مستودع، مخزن). ترد الجذور المشتركة العبرية חֹסֶן (التي بحسب *HALAT* تعني قوة، حيوية، قدرة؛ ثروة؛ مخزن، بضاعة، محجوز [مع ذلك انظر *NIVEC*, 1455 التي تدرج معاني الكلمة كمخزن ثري، ثروة، كنز[كنوز]، ثروة]) في المصرية، أرام.، اليهودي الأرامي، الأرامي الكتابي (חֲסַן)، سريانية. *husn*، سريانية. -*hisn*، عرب. *hisn*. تعني هذه الكلمات في صيغة المفرد قوة، حيوية،

وفي صيغة الجمع تعني قلعة؛ معقل، حصن؛ ثروة؛ مخزن، سلعة، محجوز.

ع.ق ١. ترد חָסֹן مرتين، وفي كلتا الفقرتين تكون في علاقة مع أشجار. في إتهام بعدم أمانة يهوذا (أش ١١:٢٩-٣١)، يُحذر القوي (הֶחָסֹן) أنه لن يصبح ملتهبًا (نسالة الكتان [القشر من الكتان]) و"عمله" شراراً، مزيح قابل للإحتراق سيؤدي إلى حريق غير قابل للإخماد (ع.٣١). قد تكون فكرة نار دينونة يهوه (قا؛ مز ١١:٦؛ ١٨:٨[٩]؛ ٢١:٩[١٠]؛ ٥٠:٣؛ ٧٩:٥) أثرت عَلَى هذا الوصف (Kaiser, 22). إعتبر البعض "أعمال" إشارة إلى أعمال الرجل القوي الوثنية. بحسب هذا التفسير، إن الممارسات الوثنية ليست فقط تافهة إنما أيضًا مدمرة للعابد لأنها تنشأ إنعزال عن علاقة العهد مع يهوه (Herbert, 33; Motyer, 52). سيدمر كلا من عابد الأصنام وصنمه في جحيم متقد، لا أحد يستطيع إطفائه (Ackroyd, 333).

ومع ذلك، فكلا من كاتب ومفسر أش ١:٢٩-٣١ يُعتبرا مثاراً للجدل (لبعض التعديلات التي تم إقتراحها لع. ٣١، انظر Gray, 40). فهم كثيرون الفقرة عَلَى أنها إشارة لعبادة الإخصاب. جادل Fohrer (45-46) بأن هذه الدينونة موجهة للغني لإشتهائه ممتلكات غيره. بحسب Watts (25)، يشير العدد إلى النجاح الظاهري، والثقة النفس لتابع الفلسفة الوثنية، التي محاولاته الناجحة الظاهرية لكسب الثروة والقوة بعيدًا عن الله ستؤدي به إلى الدمار. إعتبر Gray (39) أن عمل القوي هذا هو الإستعداد للحرب، التحالف، إلخ (قا؛ Procksch and Duhm, cited by Kissane, 20). يعتقد Kissane (20) أن الكلمة חָסֹן تشير إما إلى الأغنياء (قا؛ Skinner, 12) أو لأولئك المقتدرين في الميدان السياسي. في أش ٣١:١ إحتفظ بأن الكلمة تشير عَلَى الأرجح إلى القوانين، و"أعمالهم" هي الإدارة الفاسدة للعدل التي ستؤدي إلى خرابهم. متأثرًا بـ 1QIsa[a]، التي تقرأ "الأقوياء منكم" (وهي صيغة غريبة يحمل فيها الإسم كلا من أداة التعريف ونهاية ضمير المخاطب في صيغة الجمع) للمازورية "القوي"، إعتبر Mauchline (58) أن العدد يقول "قوته [أي قوة الرجل الشرير] ستصبح كنسالة الكتان، وأعماله [أو إنتاجه كأنه من بستان] سيصبح شراراً وكلاهما سيفنيان. برغم حقيقة أن الفقرة أدت إلى تفاسير مختلفة، إلا أن المعنى يبدو واضحًا: الأعمال الأثمة ترجع ضد فاعليها، محطمة إياهم بلا رحمة (قا؛ Skinner, 12; Kaiser, 23; Kelley, 192; Motyer, 52, n. 1).

إن قدرة الجبابرة التافة بالمقارنة بطاقة الله المدمرة التي لا تقاوم توضح في عا ٢:٩ (Fosbroke, 789). يتهم شعب المملكة الشمالية الغير ممتنين والغير أمناء بتعديلاتهم ضد يهوه، الذي أظهر محبته لهم بإخراجهم بحنو من مصر، قائداً لهم في البرية، ومعطياً لهم الأرض التي وعد بها (ع.١٠)، مبيدًا في تلك المرحلة (ثمره من فوق وأصوله من أسفل، أي، الجذر والأفرع [قا؛ ٢مل ١٩:٣٠؛ أي ١٨:١٦؛ أش ٣٧:٣١؛ حز ١٧:٩؛ هو ٩:١٦؛ ANET, 662b]) الأموريين (إن التعبير أموريين هو تعبير واسع يطلق عَلَى سكان كنعان قبل مجيء إسرائيل [قا؛ تك ٤٨:٢٢؛ يش ٢٤:١٥؛ قض ٦:١٠؛ ٢صم ٢١:٢])، الموصوف أطنابيا بكونه طويلاً كالأرز وقويًا كالبلوط (ع.٩؛ إن أسطورة القامة والبسالة الجسدية الملحوظة عَلَى سكان الأرض الأصليين منتشرة عبر ع.ق [مثل؛ عد ١٣:٢٨-٢٩، ٣١-٣٣؛ تث ١:٢٧-٢٨؛ ٢:١٠، ٢١؛ ٩:٢]). معنى ذلك أنه كما دمر يهوه تمامًا الأموريين، فأيضًا سيدمر الإسرائيليين، الذين هم أنفسهم يتصرفون كمعارضين (Paul, 88-89; cf. Gwynn, 11; Wolff, 169; Martin-Achard, 23; Stuart, 318).

٢. يرد الإسم חֱסֵן مرتين (دا ٢:٣٧ [חִסְנָא، قوة]؛ ٤:٣٠[٢٧] [חִסְנִי، قوتي]). عن طريق مخاطبة نبوخذنصر بلغة فيها مداهنة تتطلبها آداب المحكمة الشرقية كـ"ملك الملوك"—هذا اللقب يطبق أيضًا عَلَى نبوخذ نصر في حز ٢٦:٧، وكان دائمًا يدعم من قبل ملوك فارس [قا؛ حز ١٢:٧؛ انظر Driver, 28; Charles, post 1906, 25; 1929, 45; Montgomery, 171; Hammer, 32; Jeffery, 387; Collins, 170]، لكن عَلَى ما يبدو أنها لم تكن الصيغة البابلية المعتادة في المخاطبة—ينسب دانيال سيادة الملك لعناية الله (قا؛ أش ٤٤:٢٨؛ ٤٥:١؛ أر ٢٥:٩؛ ٢٧:٦؛ ٢٨:١٤) (Driver, 28; Charles, post 1906, 25; 1929, 45; Jeffery, 387; Baldwin, 92-93). إن نبوخذ نصر هو الشخص الذي أعطاه إله السماء المملكة، القوة (חִסְנָא)، الإقتدار، والمجد (دا ٢:٣٧ [اليونانية والسريانية، لديها صفة واحدة هنا؛ أنظر Collins, 151]).

في دا ٤:٣٠[٢٧] تتضح كياسة نبوخذ نصر الذاتية في بابله العظيمة (Montgomery, 171) في كلمات، "أليست هذه بابل العظيمة التي بنيتها لبيت الملك بقوة اقتداري (בִּתְקַף חִסְנִי) ولجلال مجدي!" هناك بعض الجدل المثار حول ما إذا كانت חֱסֵן في ٢:٣٧ و ٤:٣٠[٢٧] تعني قدرة/ قوة أم ثروة/ غنى (انظر عَلَى سبيل المثال Jeffery, 387, 415) أو منصب/ ممتلكات (Montgomery, 245)، رغم أن أغلب الباحثين يترجمونها "قوة" (بحسب Collins, 151، فالتعبيرات أرام. في ٢:٣٧ هي مترادفات). ومع ذلك، فالأهمية الاهوتية لقصة حلم نبوخذ نصر وتحقيقه (٤:١-٣٧[٣:٣١-٤:٣٤]) ذات أهمية بسيطة. في تلك اللحظة التي كان يؤكد فيها عَلَى مجد القوة والإنجازات البشرية والإبتهاج بنجاحه وإنجازه، ذُكر الملك بقوة بواسطة الله بمكانته كمجرد مخلوق أمام الجلال الإلهي (Goldingay, 95; cf. Heaton, 154; Hammer, 54). إن فشل الملك المتكبر في إدراك أنه مديون لله

بالإعتماد عليه من أجل قوته قادته بعجرفة إلى أن ينسب لنفسه كل الإنجازات الهائلة التي تدين بالفعل لنعمة الله (Archer, 65). من خلال قصة تجريد نبوخذ نصر من السلطة، ذله، وأخيرًا إستعادته، سعى الكاتب في إبراز عِدّة حقائق لقارئه، بما فيهم الأتي: إن يهوه هو الإله الأعَلى في العالم (Hartman, 174)؛ إن القوة والإنجاز هي نعمة من عند الله؛ إن القوة البشرية والإنجاز هما شيء نسبي أمام قوة الله؛ إن الملكية البشرية لابد أن تعكس أولوية الله الذي يعمل من خلالها؛ وعندما لأي سبب تفشل في القيام بهذا، يأتي ملكوت الله بدمار كارثي للإمبراطوريات الأرضية، ليس عن طريق العمل من خلالهم (Goldingay, 58-60, 95-96). لكن دا ٤:١-٣٧ [٣:٣١-٤:٣٤] ليس نموذج فقط عن العجرفة والذل، الذي تنتهي في النهاية بالتوبة والتحول الحقيقي للملك، إنما تُظهر القصة أيضًا أن حتى أعظم الحكام المتكبرين والأقوياء يمكنهم أن يتضعوا، ويدركوا أن القوة الحقيقة والثابتة هي مِلكًا لله وحده، ويتحركون للإشتراك في السبح والإعتراف أمام الأعَلى، الملك الأبدي الذي ملكه لن يزول أو ينقطع (Collins, 234; Goldingay, 96).

من الواضح أن هذا الفصل يعمل عَلَى تشجيع المبتلين من اليهود في أي جيل ليبقوا أمناء لديانة أجدادهم (Hart-man, 174). بغض النظر عن زمن كتابة السفر (دانيال: لاهوت)، ٤:١-٣٧ [٣:٣١-٤:٣٤] فإنه يعطي البؤساء في كل العصور التأكيد عَلَى أنه بالرغم من المؤامرات البشرية والقوة السياسية، فإن الله سيتمم غرضه الأبدي. إن جميع ممالك الأرض، حتى أقواها و أكثرها إستبداداً هي خاضعة لدينونة الله ولابد في وقته، ستخضع لقوة ملكه الذي سيغلب (Russell, 55).

ب. ت يعني الفعل חסן في الأرامي يكون قويًا؛ يستحوذ (غالبًا .af)؛ .pa يشدد؛ .af يستحوذ؛ يعطي حيازة، يورث؛ يذخر؛ يمسك، لديه مساحة لـ؛ إفتَعَل. يشدد نفسه، يوجه نفسه؛ يتحكم في مشاعره الخاصة؛ يكون تحت حيازة. كما ترد أيضًا الأسماء التالية: חִסְנָא (قدرة، قوة؛ حصن، مستودع)؛ חוֹסֶן (قدرة، نسالة الكتان، مُشاقة)؛ وחוֹסְנָא (قلعة حصينة، قلعة؛ قدرة، سلطان، مستودع) (Jastrow 1:437, 488-89).

القوة، القدرة: ← אָבִיר [*'ābîr*] (قوي، شديد، #٥١)؛ ← אוֹן [*'ôn* [1]] (القوي المُولدة، القدرة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [*'ayil* [1]] (رجل القوة، #٣٨٠)؛ ← אֵל [*'ēl* [4]] (شدة، قوة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [*'mṣ*] (كُنْ قويا، تشدد، كُنْ متفوقا علي، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [*'āpîq* [2]] (قوي، #٦٩٣)؛ ← אשש [*'šš*] (تشجع، #٨٩٩) ← גבר [*gbr*] (ينجز، يفوق، ينتفخ، يرتفع، يتقوي، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [*dōbe'*] (شدة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [*zimrâ* [2]] (شدة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [*ḥzq*] (يتقوي، يغلب، يدعم، يقبض، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [*ḥayil*] (سعة، قوة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [*ḥāsōn*] (قوي، #٢٨٩١)؛ ← יכל [*ykl*] (قادر، يحتمل، ينتصر، يغلب، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [*ysr* [2]] (تشدد، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [*kabbîr*] (قوي، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [*kōaḥ* [1]] (شدة، قوة، ممتلكات، وسائل #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [*kelaḥ* [1]] (نضوج، ممتليء بالقوة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [*mᵉ'ōd*] (قوة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [*ma'ᵃmāṣ*] (جهد، #٤٤١٠)؛ ← נשׂג [*nśg*] (يستبد، يقدرعلي، يمنح، يظهر #٥٩٥٢)؛ ← עזז [*'zz*] (تقوي، تحدي، أظهر خزي، #٦٤٥١)؛ ← עצם [*'ṣm* [1]] (تشدد، واسع، عديد، يصبح قويا #٦٧٩٣)؛ ← תקף [*tqp*] (يغلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, ITC, 1984; G. L. Archer, "Daniel," in *EBC*, 1985, 7:1-157; J. G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1979; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; R. H. Charles, *The Book of Daniel: Introduction Revised Version With Notes Index and Map*, CB, n.d. but post-1906; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel With Introduction, Indexes and a New English Translation*, 1929; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; S. R. Driver, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, CBSC, 1900; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, vol. 1, ZB, 2d ed., 1966; H. E. W. Fosbroke, "The Book of Amos: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:761-853; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; R. M. Gwynn, *The Book of Amos*, 1958; R. Hammer, *The Book of Daniel*, CBC, 1976; L. F. Hartman (with A. A. Di Lella), *The Book of Daniel*, AB, 1978; L. F. Hartman and A. A. Di Lella, "Daniel," in *NJBC*, 1990, 406-20; E. W. Heaton, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1-39*, CBC, 1973; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:339-549; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text with Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; S. E. Lowenstamm, "Isaiah I 31," *VT* 22, 1972, 246-48; R. Martin-Achard (with S. P. Re'Emi, *God's People in Crisis: A Commentary on the Book of Amos and a Commentary on the Book of Lamentations*, ITC, 1984; J. Mauchline, *Isa-*

iah 1-39, Torch, 1970; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1927; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; S. M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, Hermeneia, 1991; N. W. Porteous, *Daniel: A Commentary*, OTL, 1965; D. S. Russell, *Daniel*, DSB, 1981; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. Tsevat, "Isaiah I 31," *VT* 19, 1969, 261-63; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977; E. J. Young, "Daniel," in *NBC*[3], 1972, 688-702.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٢٨٩٢ חַסְפַּס [*haspas*]، خشخش، المن المحمص، ← خبز

2893	חסר

חסר [*ḥsr* [1]]، قل. قلص، قلّ، أنقص؛ بيعِّلْ. يسبب النقصان، يجرد (#٢٨٩٣)؛ חָסֵר [*ḥāser* [2]]، اسم./ صفة الشخص المعوز (#٢٨٩٤)؛ חֶסֶר [*heser*]، نقص (#٢٨٩٥)؛ חֹסֶר [*hoser*]، نقص (#٢٨٩٦)؛ חֶסְרוֹן [*hesrôn*]، نقص (#٢٨٩٨)؛ מַחְסוֹר [*mahsôr*]، إحتياج، نقص (#٤٧٢٨).

ش. أ. ق من بين الأفعال التي تعني نقص، إحتياج، رغبة، فقط חָסֵר (الجذر الأشهر في العبرية) هو المصادق عليه بصورة كبيرة في اللغات السامية (أوغا.، الفينيقية، أرام.، عرب.، الأثيوبية، أكد.، ن. ع. ج). أفعال أخرى هي: צָרַךְ (توجد فقط في ٢أخ ٢:١٥ كإسم في ع. ق، لكن بإستمرار في العبري المتأخر؛ يظهر فقط في عرب.، أرام.، وأوغا.) وעָדַר، يكون مفقوداً، ناقصاً (ترد فقط في عرب.).

ع. ق ١. تتضمن فكرة "النقص، الإحتياج" وضعاً مثالياً حيث توجد جميع عناصر الفاعل. كل شيء عَلَى ما يرام عندما تعلل جميع عناصر الشيء المرغوب فيه (עָדַר، ١صم ١٩:٣٠؛ ٢صم ٢٢:١٧؛ أش ١٦:٣٤؛ ٢٦:٤٠). فقط يكون المرء ممتن بنقصه أو بقلة كميته عندما يكون ما في المشهد هو كارثة أو شيء مثير للإشمئزاز (تك ٣:٨، ٥؛ ١صم ١٥:٢١[١٦]).

٢. نقص القلب. **(أ)** رغم أنه لا يمكن لأي إنسان أن يعمل دون قلب مادي، إلا أن البشر يوصفون بيانيًا كناقصي هذا العضو عندما يقومون بأعمال غير منطقية. بعكس الكناية الإنجليزية التي تؤكد عَلَى نقص الرحمة بالإرتباط بالقلب (قا؛ "لديه قلب!" أو "ليس لديه قلب!")، فإن القلب بين متحدثي العبرية كان يُعرف كمركز تكامل حياة البشر، حيث تحدث الإختيارات الإرادية، المعرفية، والعاطفية. أن تفقد مثل هذه النقطة من التكامل يعني عدم إمكانية التمييز بين مسار الأعمال المنطقية والغير منطقية.، ومن ثم، فالأحمق هو الذي لا يملك قلبًا (NIV "إحساس"؛ جا ٣:١٠). قد يعوز الإنسان الطعام والثياب لكن يظل سليمًا أخلاقيًا؛ ومع ذلك فنقص القلب يعني عدم إسقرار توجه أخلاق المرء. يتحدث الكتاب المقدس عَلَى الأقل إثني عشر مرة عن الشخص الذي حرفيًا " ناقص القلب" ومن ثم، فالشخص العديم القلب (NIV "دينونة") يفشل في الإحتفاظ بممتلكاته الشخصية ومن ثم سيضيعها ولن تعد مجدية (أم ٣٠:٢٤). بدون قلب، لن يتمكن المرء من معرفة أن نقص هذا التركيز المركزي يُعَجز جميع المشاريع التي شرع فيها، منتجاً نقائص أخرى تقيد المرء حتى لا يبقى إلا القليل: "عوزك (NIV "ندرة") [سيأتي إليك] مثل الرجل المتسلح (٣٤:٢٤=٦:١١)." هذا الربط بين هذا الشخص والفقر مقترح عن طريق تقريبًا مثلين متماثلين الفارق الوحيد بينهم هو أن العبارة "نقص القلب" في إحداهما تستبدل بـ "سيشبع فقراً" في الأخرى (١١:١٢؛ ١٩:٢٨).

(ب) إن الشخص الذي ينقصه القلب قد لا يزال، برؤية سليمة، يلاحظ مجهودات كلا من الحكمة والحماقة، لأن كلاهما متاحان أمام فحصه (أم ٤:٩، ١٦). إن الشخص "العديم القلب" ببساطة غير قادر عَلَى الوصول إلى نتائج مناسبة مما قد لاحظه، ولو قام بإختيار حكيم سيكون رغماً عن أنفه. لا يوجد شخص عاقل يختار أن يتعشى عَلَى الخبز والمياه—حتى لو أعلن صراحة عن سرقتها—في الوقت الذي يتاح أمامه أيضًا وليمة من اللحم والخمر (٩:١-٥، ١٣-١٨). لو أن الضرب وحتى الموت هما نتائج أفعال معينة، سيفشل الشخص العديم القلب رغم ذلك في رؤية أن هذه النتائج ستحدث له أيضًا، مفترضاً بلا عقل أنه سيُعفى منها (٦:٣٢-٣٣؛ ١٠:٢١). وكنتيجة لذلك، بصفة خاصة، يستقبل الشخص عديم القلب نفخات يتجنبها الشخص الأحكم (١٠:١٣). إن الشخص الذي ينقصه قلب لا يفضل فقط الحماقة إما يسر بها بطريقة سخيفة (١٥:٢١).

(جـ) أفعال محددة تميز الشخص "الناقص القلب" تتضمن الزنا (أم ٧:٧)، إحتقار الجار (١١:١٢)، يضمن نفسه ككفالة لدين غيره المالي (١٧:١٨)، يكون كسولاً أو يشترك في أفعال طائشة عندما يكون هناك عملاً يجب أن يعمل (١٢:١١، ٢٤:٣٠). يرتبط الشخص الناقص القلب بالسذاجة (٧:٧، ٩:٤، ١٦) ويتناقض مع الشخص ذو الفهم (١١:١٢؛ ١٥:٢١)، التمييز (١٠:١٣)، البر (١٠:٢١)، والذي يعمل بجدية (١٢:١١).

٣. نقص إمداد الإحتياجات المادية. **(أ)** توصف الرفاهية بوضع يكون فيه أرقى أمور الحياة غير ناقصة: الزيت لم ينقص من الرأس (جا ٩:٨)، ولا الخمر ناقصة من الكأس

(نش ٢:٧[٣]). مثل هذه الحالة من الرفاهية كانت تصف القصور الملكية لملوك الش. أ. ق. مثل سليمان أو فرعون (עָדַר، ١مل ٤:٢٧ [٧:٥]؛ חָסֵר ٢٢:١١).

(ب) الله هو الذي بإمكانه جعل المرء ينجح حتى لا يعوزه شيئًا في كل ما يحتاج (جا ٢:٦). عندما يدرك الفرد يهوه كراعيه، لن يعوزه شيئًا (٣٤:١٠[١١]). إن الأسرى الذي أطلقهم يهوه أحرارًا لن يعوزهم الخبز (أش ١٤:٥١). إن الأرض الموعود بها من قبل الله هي أرض لا يندر منها الخبز و"لن يعوزك فيها شيئًا" (تث ٩:٨؛ قض ١٠:١٨)، بنفس الطريقة بعد أربعين سنة في البرية لم يعوز الإسرائيليين شيئًا لأن الله كان يعضدهم (تث ٧:٢؛ نح ٢١:٩). تؤكد أمثلة محددة عن عناية الله لأفراد معينين أن الله متداخل بصورة مباشرة ليتأكد من أن شعبه لا يعوزهم ما يحتاجون: لقد منع الله بطريقة معجزية الكوز من أن ينقصه الزيت عندما كانت الأرملة وإيليا في إحتياج له (١مل ١٤:١٧، ١٦). إن عناية الله للبار المحتاج الذي يظل فقيراً، بالإتفاق مع خبرات أفراد كأيوب وأرميا (قا؛ مز ١٧:٤٠[١٨]؛ ١:٨٦). تؤكد أن الأبرار لا يتخلصون بطريقة أوتوماتيكية من الحرمان. رغم أن الله يسدد إحتياجات خليقته وقادر على المنح، فالبشر ليس لديهم القدرة عَلَى جبر إمداد الله. إن الله يسدد الإحتياجات لأنه رحيم، ليس لأنه مجبر، بالضبط كالمضيف الكريم الذي يعرض أن يمد إحتياجات ضيف ليس في وضع يسمح فيه بتسديد مطالبه (قض ٢٠:١٩).

(جـ) حيث كان الله ينظر إليه عَلَى أنه مانح كلا من الضروريات والرفاهيات، فمن غير المدهش أن نقص ضروريات الحياة الأساسية كان معروفاً بأنه نتيجة الإساءة إلى الإله؛ مثل؛ بعض اليهوذيين إفترضوا أن حرمانهم الشديد كان ناتجاً عن إخفاقهم في التبخير لإلهة السماء (أر ١٨: ٤٤). كان الأنبياء يؤيدون وجهة النظر هذه في بعض الأحيان، فحتى شعب الله يمكنهم توقع الحرمان من ضروريات الأساسية مثل الطعام والماء عندما يتمردون على يهوه (حز ١٧:٤؛ عا ٦:٤؛ قا؛ تث ٤٨:٢٨، ٥٧). تؤكد الحكمة المثلية أن الأشرار هي التي بطونهم تنقصها تغذية (أم ٢٥:١٣): من الممكن أن تلي الأفعال الأثمة لعنة طعام الغير كافي (٢صم ٢٩:٣).

(د) لكن لا يمكن أن نستنتج أن كل شخص في عوز هو بالضرورة شرير أو متمرد عَلَى الله. إن نقص الضروريات يكون ناتج عن أنشطة أخلاقية أقل تكلفة، مثل الكلام لا من العمل (أم ٢٣:١٤) تسرع لا مبرر له (٥:٢١). حيث أن الفقر ليس دائمًا موضوع أخلاقي، فإن الإسرائيلين يوصون "بل افتح يدك له [الرجل الفقير] وأقرضه مقدار ما يحتاج إليه." (تث ٨:١٥). أي شخص يجعل العطشان يعوزه ماء فهو جاهل (أش ٦:٣٢). بالطبع، كمكافأة مناسبة، الشخص الذي يسدد إحتياجات الفقراء لن يعوزه شيئًا في المقابل (أم ٢٧:٢٨). من جانب أخر، أن تعطي أولئك الذين ن لديهم بالفعل، بينما تحرم المحتاج هو بمثابة ضمان لعوزك (١٦:٢٢).

نقص، إحتياج، رغبة: ← חסר [ḥsr [1]] (يقلل، ينقص، يعوز، يحرم، #٢٨٩٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ [1]] (يريد، يرغب، يتمنى، عناية، #٢٩١١)؛ ← עדר [ʿdr [3]] (يكون مفقوداً، معوزاً، #٦٣٧٢)؛ ← צֹרֶךְ [ṣōrek] (إحتياج، #٧٦٦٤).

البيبلوجرافيا

L. J. Hoppe, *Being Poor: A Biblical Study*, 1987; R. N. Whybray, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, 1990.

صموئيل مير *Samuel Meier*

٢٨٩٤ חָסֵר [haser [2]]، الشخص المعوز، ← #٢٨٩٣

٢٨٩٥ חֶסֶר [heser]، عوز، ← # ٢٨٩٣

٢٨٩٦ חֹסֶר [hoser]، عوز، ← # ٢٨٩٣

٢٨٩٨. חֶסְרוֹן [hesrôn]، نقص، ← #٢٨٩٣

2901	חפא

חפא [hp']، بيعّل. يفعل شيئًا في سرية، ينسب شيئًا ما لشخص ما (#٢٩٠١).

ش. أ. ق لا يظهر أن هناك أي جذور مشتركة لهذا الفعل، ما لم تكن قراءة بالصيغة חפה (#٢٩٠٢).

ع. ق سُبيت إسرائيل لأشور لأنها نقضت عهد يهوه إلهها. إنها لم تخطيء فقط ضد إلهها، منتقلة إلى آلهة أخرى؛ إنما تبعت أيضًا عادات وثنية (٢مل ٧:١٧-٨). إن الفعل الذي يرد فقط هنا، يضيف إلى قائمة خطاياهم حيث أنهم " بسرية فعلوا أشياءاً" لم تكن صحيحة ضد الرب إلههم (ع.٩؛ انظر NIV, RSV). هذا الإستخدام يُفهم بوضوح عَلَى أنه قراءة بالصيغة، חָפָה، يغطي (BDB, 341)، رغم ذلك لا توجد هذه القراءة المقترحة في أي شهادة نصية رئيسية. إن السرية ليست واضحة ببساطة من القرينة، حيث أن جميع باقي الخطايا ليست شيئًا سوى أمور خاصة، مثل؛ بناء المرتفعات وإقامة الأحجار والأعمدة المقدسة (ع.٩-١٠).

إقترح أخرون أن الخطأ الذي أقترف لم يكن فقط العمل في تعارض مع عهد الله، لكن الزعم بأن هذه الأفعال المحظورة هي بالطبع إرادة الله (*HALAT* 325). تقترح بعض الشهادات المبكرة الإفتراء وكلام الكذب ضد يهوه (سريانية؛ الترجوم؛ انظر Greenspahn, "Said" in *Ha-pax Legomena*)، لكن هذه الإقتراحات مرجحة أكثر، نتيجة لنقص فهم الفعل بدلاً من إستخدامات مبكرة أو منسية. يجادل T. R. Hobbs الأساس اللغوي الذي يستنتجه Greenspahn's ويترجم *ad sensum*، أكاذيب منسوبة (*II Kings*, AB, 1988).

أي كان المعنى الدقيق للصيغة، فأنه يصف سلوكًا ممنوعًا عن شعب الله، ومتناقض مع الحق، ويؤدي إلى عقاب شديد.

سر: ← חרשׁ [ḥrs [2]] (يكون أصم، يظل ثابتًا، يبقى غير فعال، يسكت، #٣٠٨٧)؛ ← לָט [lāṭ] (سر، فنون سرية، #٤٣١٩)؛ ← סתר [str] (يختفي، يبقى سرًا، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [ʿlm] (أشياء مخفية، أسرار، #٦٢٢٣)؛ ← צפן [ṣpn] (يختفي، #٧٦٢١).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

2902 חפה

חפה [ḥph]، قل. غطي، خاصة الرؤوس أو الوجوه، نِفْعَلْ. غمد، بيعِّلْ. يكسو، لوح، يغطي (#٢٩٠٢)؛ חֻפָּה [huppâ [1]]، حجرة، مظلة (#٢٩٠٣).

ش. أ. ق أكد. *hapu* (AHw, 322b) تعني صُرّة، وعرب. "خَفَى" للتَغْطية أو الإخفاء.

ع. ق ١. تستخدم قل. من חָפָה حرفيًا بمعنى يغطي رأسه. في حالة الحُزْن العميق، كما في ثورة إبنه أبشالوم، إحتمى داود في حصون جبل الزيتون، باكيًا، حافي القدمين، ومغطى الرأس (٢صم ١٥: ٣٠). يدل الإرتداء، الرأس المغطاه بالقماش، عَلَى كلا من حُزْن داود ووضعه كمتضرع متضع أمام الله (انظر Hertzberg, 343؛ قا؛ يو٣: ٨).

هامان مُغَطَّي (חָפָה) بالحزنِ نظراً لمصيره (أس ٦: ١٢)؛ الآخرونَ يَغطونَ (חָפָה) رئيس هامانَ المُدانِ قبل ساعةِ إعدامِه (٧: ٨). المزارعونُ، وآخرونُ أيضًا، يَغَطَون رؤوسَهم في أوقاتِ الجفافِ (إر ١٤: ٣). يُمثّلُ هذا العملِ كلا من الإحساس بالحُزنِ في محنتِهم وتِضرّعِهم نحو الله (Carroll, 308). الحُزنُ، تواضعُ، ويُمثّلُ تضرّعَ الفروق الدقيقةَ اللاهوتيةَ חָפָה.

٢. قد تستخدم أيضًا חָפָה في بيعِّلْ. بمفهوم كساء، مثل تغشية الخشب والتغشية بالذهب للرواق الرئيسي للهيكل (٢أخ ٣: ٥)، بما في ذلك عوارض السقف، أطر الأبواب، الحوائط والأبواب (ع.٧)، بجملة ٦٠٠وزنة (٢أخ ٣: ٨). تستخدم نِفْعَلْ. يرد ١. فقط في مز ٦٨: ١٣[١٤]، حيث NIV تترجم "أجنحة حمامة [حمامتي] مغشاة (חָפָה) بفضة وريشها بذهب لامع،" يترجمها Dahood "ريشها بذهب مصفر" (١٣١)، مقترحًا إشارة إلى قرص الشمس المجنح (١٤٢). إن موضوع الفقرة، تابعًا NASB (ع. ١١-١٤)، هو تمكين الله للشعب في وجه أعدائهم. إن نساء إسرائيل هم جوج عظيم (ع.١١[١٢])، يبقون في منازلهم، ومع ذلك يقسمون غنيمة (ع. ١٢[١٣]). وحتى إذا خيموا في الخلاء (NIV تنام وسط مخيم النيران)، تمثل المرأة كحمامة الله (مؤنث، رمزًا للحساسية) التي تغلف بدرع من الذهب و الفضة (ع.١٣[١٤]). يؤكد التنبير عَلَى تمكين الله وحمايته. إن الحماية أيضًا هو جانب مفتاحي داخل لاهوت التغطية، كما هو واضح، مثل؛ في أش ٥١: ٦ بخصوص تغطية (כסה #٤٠٥٩) يد الله، وفي مز ١٤٠: ٧[٨]، تصف حماية الله (סכך؛ #٦١١٤) لرأس المرء في المعركة.

٣. يستخدم الإسم חֻפָּה مرتين فيما يتعلق بصورة عرس. في مز ١٩: ٥[٦أ]، في تشبيه للشمس كعريس، تشير חֻפָּה إلى حجرته (NASB). يتعامل الجزء الثاني من التشبيه (ع.٥ب [٦ب]) مع الجبار (גִּבּוֹר، #١٤٧٥) الذي يجري في سباق. لسوء الحظ، تخلق NIV إستعارة مختلطة بترجمة חֻפָּה كـ "سرادق" التي منها يخرج العريس. يؤ ٢: ١٥ ينادي بصوم أمام الرب، وحتى العروس لابد أن تخرج من مخدعها (ع.١٦ب). الإستخدام الثالث لـ חֻפָּה هو تأكيد قوي لحماية الله أثناء الخروج، عندما شكل مجد الله مظلة فوق الشعب (أش ٤: ٥)، ضد العناصر (ع.٦).

ب. ت يؤسس بقوة الإرتباط بين חֻפָּה وعُرس في أدب رب. حيث تشير عَلَى سبيل المثال، إلى مخدع الزوجية (qiddusin 3a) وإلى دخول العروس إلى هذا المخدع، كعلامة عَلَى شرعية الزواج— فالعريس يمتلك رسميًا الزوجة. بعد خراب الهيكل، إستبدلت חֻפָּה كمظلة زوجية مخدع الزوجية كمكان حيث يحلل الزواج شرعيًا عن طريق المجتمع (Tosef. 15:9, and see Jastrow 437). هذه الممارسة لاتزال إلى الأن.

تغطية، حراسة، ترس: ← חפה [ḥph] (يغطي، يغشى، يكسو، يغطي بألواح، #٢٩٠٢)؛ ← כסה [ksh] (يغطي، يحجب، يغطي، يلبس، يكسو، #٤٠٥٩)؛ ← לוט [lwṭ] (يغطي، يغلف، يلف، #٤٢٨٦)؛ ← סכך [skk [1]] (يغطي، يحرس، يحجب النور، يحمي، #٦١١٤)؛ ← ספן [spn] (يغطي، سقف، لوح، #٦٢١١)؛ ← עלף [ʿlp] (غطاء، باهت، #٦٦٣٤).

البيبلوجرافيا

R. P. Carroll, *Jeremiah*, OTL, 1986; M. Dahood, *Psalms*, 2, AB, 1968; J. H. Hayes, *Amos*, 1988; H. W. Hertzberg, *I and II Samuel*, OTL, 1960; P. King, *Amos, Hosea, Micah*, 1988, 61-88; C. A. Moore, *Esther*, AB, 1971.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

٢٩٠٣ חֻפָּה [huppâ [1]]، مخدع، ← #٢٩٠٢

2905 חפז

חפז [*hpz*]، قل. هرول (من الخوف)، يكون حذراً؛ نِفْعَل. يسرع بعيدًا، يفر (#٢٩٠٥)؛ اسم. חִפָּזוֹן [-*hip* *pazôn*]، يسرع بالطيران (#٢٩٠٦).

ش. أ. ق عرب. *hafaza*، يحض، يهيج، هو الجذر المشترك الوحيد.

ع. ق يشير الفعل عَلَى وزن قل. أساسًا إلى حالة ذهنية، تتراوح بين اليأس المخيف إلي الذعر الصريح. وبالتالي فالمرنم المحاصر يكتب قائلاً، "وأنا قلت في حيرتي (בְּחָפְזִי): [إني قد انقطعت من قدام عينيك!" (مز ٣١:٢٢[٢٣]). تظهر عبارة مماثلة في مز ١١٦:١١: "أنا قلت في حيرتي: [كل إنسان كاذب]!" في كلتا الحالتين، يبدو أن المرنم كان يختبر الإحباط نتيجة للإضطهاد الذي كان يعانيه. يلاحظ سفر أيوب أن الجبار בְּהֵמוֹת (#٩٨٩) لا يرتعب عند فيضان النهر (أي ٤٠:٢٣). يدل الفعل هنا عَلَى معنى الخطر، الخوف من أن تهديد حياة الشخص. يحمل الفعل نفس المعنى في تث ٢٠:٣، حيث يناشد موسى الإسرائيليين أن لا يرتعبوا أو يرتعدوا أمام أعدائهم وهم صاعدون ليغزوا الأرض. في هذه القرينة، قد يدل الفعل عَلَى حالة خوف تسبق الهروب الفعلي، التي تتعارض مع مجرد الإحباط أو الحيرة. إن الرعب الحقيقي مبين في ٢صم ٤:٤، حيث قيل أن مرضعة إبن يوناثان هربت في رعب (NIV أسرعت) بمعهودها مفيبوشث، عندما إستقبلت خبر ذبح شاول ويوناثان. من الواضح أنها كانت مرتعبة من إحتمالية إبادة بقية الأسرة المالكة أيضًا. ينبرعَلَى معنى مطابق في ٢مل ٧:١٥، حيث هرب جيش بنهدد في ذعر من حصارهم للسامرة، منزعجين بصوت جيش عظيم.

٢. في الوزن نِفْعَلْ. يعني الفعل الفرار في رعب. وبالتالي في ١صم ٢٣:٢٦، "فر" داود من جيش شاول الذي كان يلحقه. في مز ٤٨:٥[٦]، إن ملوك الأمم المهاجمين "بهتوا" عند رؤية صهيون، وفروا مسرعين. يتضمن المزمور أنهم إرتاعوا بعظمة إله إسرائيل. أخيرًا في مز ١٠٤:٧، يستخدم الفعل في توازي مع الفعل נוס، أن يهرب. يقال أن المياة الإبتدائية هنا " تهرب" من إنتهار الرب، التي قد تكون إنعكاس باهت لإسطورة المعركة بين الله والبحر القديمة (Day, 28-35, 51-52).

٣. يستخدم الإسم חִפָּזוֹן فقط في الإشارة إلى الخروج. حث الإسرائيلين عَلَى أكل وجبة الفصح "في عجلة" (خر ١٢:١١). لا تتضمن الفقرة الخوف من جانب إسرائيل (*pace* Childs, 183)، لكن فقط توقع لرحيلهم الوشيك. في تث ١٦:٣، تطبق "عجلة" وجبة الفصح عَلَى سفر الخروج ككل: لقد كان "في عجلة" أن الإسرائيلن تركوا مصر، ولذلك فقد كان ينبغي عليهم أن يأكلوا وجبة ذكرى الخروج دون خميرة (هذا الإرتباط كان أن الإسرائيليين تركوا مصر في عجلة حتى أنهم لم يأخذوا معهم أي خميرة). أش ٥٢:١٢ يُقابل الخروج الجديد من بابل بالخروج الأول من مصر. بعكس الخروج القديم، لن يخرج الإسرائيلين في فرار (נוס؛ #٥٦٧٤) أو في عجلة، لأن الرب سوف يتقدم الشعب. كما هو مثالي في هذا الجزء من الأسفار الأشعيائية، تؤكد الفقرة عناية الرب وإهتمامه لشعبه. لن يكون هناك أي عنصر من الخوف في الخروج الجديد، لأن الله سيظهر مجده من خلال تمجيد شعبه.

ب. ت تستخدم مخطوطة نظام الحرب في قمران الفعل في توازي مع "إرتعاد" في نصح أبناء النور بعدم الخوف من أعدائهم في الحرب الأخروية، مستقية إلهامها من تث ٢٠:٣ (نطح. ١٠: ٤، ١٥: ٨).

عجلة، سرعة: ← אוץ [*'ws*] (يحث، #٢٣٧)؛ ← דחף [*dhp*] (إسراع، #١٨٩٤)؛ ← חוש [*hwš* [1]] (عجلة، #٢٥٩٠)؛ ← חפז [*hpz*] (يكون عَلَى عجلة، #٢٩٠٥) ←؛ טוש [*twš*] (اندفع، انطلق، #٣٢١٦)؛ ← מהר [*mhr* [1]] (عجلة، #٤٥٠٤)؛ ← קַל [*qal*] (ضوء، سريع البديهة، سريع، رشيق، #٧٨٢٤).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:90-91; B. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 1985; E. Dhorme, *Commentary on the Book of Job*, 1967, 623-24; A. Motyer, *Isaiah*, 1993; C. C. Torrey, *Second Isaiah*, 1928, 408-9.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٢٩٠٦ חִפָּזוֹן [*hippazôn*]، يهرب في عجلة)، ← #٢٩٠٥

٢٩٠٨ חֹפֶן [*hopen*]، حفنة، ← #٣٣٣٨

2910 חפף

חפף [*hpp*]، قل. حجز، ستر (ترد ١. في تث ٣٣:١٢؛ #٢٩١٠)؛ חוֹף [*hôp*]، اسم. ساحل (#٢٥٧٢).

ع. ق الجذر العبري الفريد חפף هو من الجذر العبري חפה، يغطي الرأس أو الوجه في خزي (#٢٩٠٢؛ مثل: ٢صم ١٥:٣٠؛ أر ١٤:٣) أو يكسو مواد أقل بمواد أعَلَى (مثلاً ٢أخ ٣:٥، ٨). تحتفظ ع. ج. ق دائمًا بالقراءة السامية الغربية أكثر من أكد. (السامية الشرقية). ورغم أن NIV تقرأها "ترس،" فإن الترجمة "محاط" (تث ٣٣:١٢) هي المفضلة، تبعًا للجذر الشبيه عرب. (أيضًا NRSV؛ قا؛ .P (C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976, 396. إن

آمان بنيامين الوارد في بركة موسى لأسباط إسرائيل هو نتيجة للإحاطة الكلية لحضور الله "يحيطه طول النهار""؛ ومن ثم فإن F. Cross يترجم "يرفرف فوق" (*Studies in Yahwistic Poetry*, SBLDS 21, 1975, 107, 113-14, n. 38). يطور السطر الثالث من هذه البركة هذه الفكرة حيث يذكر أن حبيب الرب يستقر بين منكبيه. ومن ثم، فحضور الله المحوط والثابت (٣٣:١٢ب ج) هو الذي يضمن آمان بنيامين (٣٣:١٢أ). يقترح Mayes (*Deuteronomy*, NCB, 1979, 405) أن الإشارة هنا هو إلى الحضور الإلهي المرتبط بمقدس بنيامين إما بيت إيل أو أورشليم نفسها (قا؛ يش ١٥:٨؛ ١٨:٢٨).

إختباء: ← חבא [*hb'*] (يخفي، يحجب، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*hbh*] (يُخفي، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*hāgû*] (ملجأ، صدع، #٢٥١١)؛ ← חפף [*hpp*] (حاجز، ملجأ، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*tmn*] (يُخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*khd*] (يكون مخفيا، يُخفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يختبأ، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مخبأ، سِتر، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يُخفي، يحفظ سرًا، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*'lm*] (أشياء مخفية، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*spn*] (يُخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يحجب، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *TDOT* 5:342-44; *TWOT* 1:309; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

חפץ	2911

חפץ [*hpṣ* [1]]، قل. (١) أحب، أُغرم بـ؛ يبغي؛ (٢) سُرّ/ يجد مسرته في أو يبتهج في؛ (٣) يكون ميالاً؛ (٤) نوى؛ رغب (#٢٩١١)؛ חָפֵץ [*hapes* [3]]، فعل صفة (١) يبتهج أو يسر في شيء ما؛ يتوق أو يرغب في شيء ما؛ (٢) ينوي (#٢٩١٣)؛ חֵפֶץ [*hepes*]، اسم. (١) سعادة، فرح، إبتهاج، سرور. (٢) أمنية، رغبة، طموح؛ (٣) ثمين، نفيس، قيم، "مجوهرات"؛ (٤) شأن، إهتمام، عمل، أمر (#٢٩١٤).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى هذا الجذر في الفينيقية *mhps* مرغوب و(*KAI*, 12) *shpsb'*؛ سريانية. *h^e pat*، مُسِر، رغبة، يعمل من أجل أو يناضل من أجل شيء ما؛ أكد. *habasu*، يكون وفيراً، يكون مبتهجًا، يشعر أنه عَلَى ما يرام، يكون مبهجًا، أنيق (*AHw*, 303; *CAD* 6:8-9)؛ أرام. חפצי، سرور، إرتياح (*KAI*, 44-45)؛ العبري الربي חֵפֶץ، موضوع ذو قيمة، חֲפִיצָה، رغبة، وחֶפְצָה موضوع قيمة؛ وعرب. وعرب. الجنوبية *hafiza*، يبقي، يحفظ، يجوع، يهتم، ينظر، و*hifz*، حفظ (*HALAT* 326-27; *TDOT* 5:92-93).

ع. ق ١. توزيع. يرد الفعل חָפֵץ ٧٣مرة في ع. ق، تقريبًا نصف هذا الورود داخل المزامير (١٨مرة)، أش (١٢مرة)، وأستير (٧مرات)، يرد الفعل الصفة חָפֵץ ١٢مرة في ع. ق؛ نصفهم في المزامير. يرد الإسم חֵפֶץ ٣٨مرة في ع. ق؛ أكثر من نصفهم هو في الأسفار التاريخية (صموئيل، ملوك، الأخبار؛ ٩مرات)، أش (٧مرات)، والجامعة (٦مرات). هناك مطابقة محتملة لـ חֵפֶץ هي חרף، توبيخ (#٣٠٧٠؛ أر ٦:١٠). مرادف محتمل لـ חָפֵץ هو אהב، حب (#١٧٠)، التي تستخدم في توازي في مز ١٠٩:١٧. حيث عدم المسرة بالبركة يتساوى مع محبة اللعنة (قا؛ أش ١٣:١٧).

٢. الفعل. يرد الفعل فقط في قل.חָפֵץ دالاً عَلَى إتجاه قلب شخص أو رغباته. عندما تستخدم بصورة إيجابية، يكون قلب الشخص موجهة لشيء؛ وعندما تستخدم بصورة سلبية، يكون قلب الشخص ضد الشيء. عَلَى سبيل المثال، يسر يهوه بالإنسان (إيجابيًا، قلبه نحو الإنسان) (مز ٣٧:٢٣). في حين ٢صم ١٥:٢٦ قد لا يسر الله تمامًا بالإنسان (سلبيًا، فسيكون قلبه ضد الإنسان). إن أساس مسرة الله أو عدمه يدور حول طاعة الإنسان (قا؛ مز ٣٧:٢٢، ٢٨، ٣٤، ٣٨).

إن الإستحسان أو عدمه ينتج بإستمرار في أفعال ملاحقة كما في ٢صم ١٥:٢٦ أو أش ٥٣:١٠. إذا أن رغبة الله موجهة لشخص ما، فإن الفعل الاحق هو البركة (قا؛ عد ١٤:٨؛ ٢صم ٢٢:٢٠؛ مز ١٨:١٩[٢٠]؛ ٤٠:١١[١٢])، لكن إذا كان قلب الله ضد شخص ما، فإن الفعل اللاحق هو العقاب (قا؛ ملا ٢:١٧-٣:٧). ينعكس هذا المبدأ في التعبير: "فليفعل بي حسبما يحسن في عينيه"" (٢صم ١٥:٢٦). ينجي الرب الشخص الذي يُسر به (مز ١٨:١٩[٢٠]؛ قا؛ ٢صم ٢٢:٢٠؛ مز ٢٢:٨[٩]). ومع ذلك، يستخدم أش ٥٣:١٠ الفعل חָפֵץ بصورة متناقضة. توصف معاناة هذا العبد بشكل تصويري (٥٣:١-٩). بشكل غريب، "كانت إرادة الله (חָפֵץ، حرفيًا، رغبته) أن يسحقه" (ع. ١٠). إن المفارقة هنا هي أنه هو الرب الذي سحق العبد البريء، الشخص الذي كان لابد أن يعامله بصورة جيدة (أي ينقذه). والأكثر غرابة هي التورية [اللعب بالألفاظ] داخل العدد. بعد أن سحق الرب بسرور (חָפֵץ) هذا البريء، فإن مسرة (חֵפֶץ) الرب في يديه (ذالك الذي سُحق) تنجح. فالفعل الذي لم يكن عادلاً ظاهريا أصبح في النهاية مسرة للشخص الذي عُومل بظلم.

(أ) الله هو فاعل חָפֵץ ٣٥مرة. الله يوجه رغباته المرضية تجاه الإنسانية (مز ٣٧:٢٣)، تجاه الرحمة، العدل

والبر (أر ٩:٢٤[٢٣])، ذبائح البر (مز ٥١:١٩[٢١])، الإخلاص (هو ٦:٦)، المحبة الغير متغيرة (مي ٧:١٨)، والحق في أعماق الكيان (٥١:٦[٨])، يوجه الله رغباته الغير مرضية تجاه الإنسانية (٢صم ١٥:٢٦)، قوة الخيل (مز ١٤٧:١٠)، الموت (حز ١٨:٣٢)، ذبيحة خطية (٤٠:٦[٧]؛ ٥١:١٦[١٨]). إن الرب " يهتم" بذبائح البر، لكن لا يسر بذبائح الإثم (Dahood, 246؛ قا؛ مز ٤٠:٦[٧]؛ أش ١:١١؛ هو ٦:٦)

(ب) البشر هم الفاعل ٣٥مرة. إن موضوع " توجيه رغبة الإنسان إيجابيًا" هي للمرأة (أس ٢:١٤)، الصديق (١صم ١٩:٢[١])، الذهب (أش ١٣:١٧)، وصايا الرب (مز ١١٢:١)، تكريم شخص أخر (أس ٦:٦-١١)، عمل مشيئة الله (مز ٤٠:٨[٩])، ومكان السكنى (أر ٤٢:٢٢)، في قرائن سلبية، " يوجه الإنسان سروره" تجاه الرجاسات (أش ٦٦:٣)، الحرب (مز ٦٨:٣٠[٣١])، المحاجاة مع الله (أي ٩:٣؛ ١٣:٣). تجاه المرأة (تث ٢١:١٤؛ قا؛ را ٣:١٣). الكنوز الأرضية (مز ٧٣:٢٥)، وحتى تجاه كلمة الله (أر ٦:١٠)، معرفة طرق الله (أي ٢١:١٤)، البركة (مز ١٠٩:١٧)، والفهم (أم ١٨:٢).

يقدم أشعياء ثلاثة أمثلة عن חָפֵץ؛ يُبين هذا الطرق المختلفة التي قد تُستخدم بها الكلمة. يمكن أن يسر المرء أي، يضع قلبه تجاه، شيء إيجابي، الذهب (أش ١٣:١٧). أو شيء سلبي، رجاسات (٦٦:٣). تنقل الكلمة عاطفة حادة تجاه شيء (سواء إيجابي أو سلبي) تحول قلب الإنسان بسرور تجاهها. في ١٣:١٧ تتوازى חָפֵץ مع חָשַׁב، يكترث بـ (#٣١٠٨). يستخدم أيضًا أشعياء الكلمة ليصور شخص يرغب في معرفة الرب (٥٨:٢). يزاوجها مع דרשׁ يسعى (#٢٠١١). إن الفكرة هي أن القلب موجه في إتجاه الرغبة القوية (قا؛ في ٣:١٩).

(جـ) إن المعنى القانوني لـ חָפֵץ. (مز ١١٥:٣؛ ١٣٥:٦؛ جا ٨:٣؛ يو ١:١٤؛ قا؛ أش ٤٦:١٠، חָפֵץ؛ Hurvitz). كلا من هذه الشواهد الخمس تستخدم عبارة כֹּל אֲשֶׁר־ חָפֵץ עָשָׂה، "كلما شاء صنع" أو في صيغة معدلة تنقل نفس الفكرة الأساسية. لاحظ Hurvitz "أنه في جميع الخمس حالات ، تشير العبارة إما إلي الله (مز، أش، يو) أو لملك أرضي (جا) وتدل عَلَى القدرة الغير محدودة للسلطة الفائقة التي تمكنه "في أن يفعل ما شاء" (٢٥٧). في مقاله يوضح Hurvitz عن طريق تحليل مقارن مع بيانات توجد خارج الكتاب المقدس " إنها ليست فكرة حرفية تافهة، لكنها تتبني صيغة قانونية، يسعى وضع الحياة فيها *Sitz im Leben* إلى سيادة القانون" (٢٥٨). هناك حالات تستخدم فيها نفس الكلمات المفتاحية لكن لا تنقل نفس الفكرة الأساسية (قا؛ ١مل ٩:١). كنتيجة لعمل الله لكل ما يشاء، لابد أن يكون محل ثقة (مز ١١٥:٩، בָּטַח، ثقة، #١٠٥٣؛ وليس الأصنام ١٣٥:١٨). لأنه في النهاية سيبارك (בָּרַךְ، #١٣٨٥) الله الذين يثقون فيه (١١٥:١٢)، وسيباركه (*brk*) الناس (١٣٥:١٩).

(د) قصيدة الحب. تستخدم חָפֵץ في نش (٢:٧؛ ٣:٥؛ ٨:٤) ومز٣٧:٢٣، حيث تترجم دائمًا في مكان أخر، "مسرة" (Pope, 387). يجادل Grossberg بأن חָפֵץ هي مثال عَلى جذر عبري متجانس أو أن لها دلالتان، منشئة معنين مزدوجين مؤثرين: "رغبات" (معنى مجرد وعاطفي) و"يمتد بشدة" (معنى ثابت ومادي) (٥٩-٦٠). إلا أن إستنتجاته ليست مقبولة بصورة كبيرة.

٣. صفة فعلية. يرد الفعل الوصفي חָפֵץ أغلب الحالات في المزامير. يحمل نفس المعنى الذي للفعل חָפֵץ، لكنه وصفي في طبيعته. تستخدم الكلمة في الأغلب بصورة إيجابية، رغم أنه قد يظهر سلبيًا في القرينة. وبالتالي، فالله لا يُسر (فالله لا يستحسن) بالشر، أي قلبه غير متجه للشر (مز ٥:٤[٥]). يستخدم التعبير أيضًا عن البشر (١٤مرة). يختلف المفعول به، بما في ذلك، الحياة (٣٤:١٢[١٣])، شهادة الله (٣٥:٢٧)، رسول (ملا ٣:١)، مخافة إسم الله (نح ١:١١)، جرح الشخص (مز ٤٠:١٤[١٥]؛ ٧٠:٢[٣])، وأعمال الله (١١١:٢).

يُقدم عنصر أخروي في ملا ٣:١، حيث الرغبة هي من أجل رسول مستقبلي، شخص لم يأتي بعد. إلا أن هذا الشخص سيأتي ليدين أشرار الأرض. ألحق البعض دلالة مسيانية للنص (قا؛ حج ٢:٧؛ חמד، رغبة، يُسر بـ [#٢٧٧٣]).

٤. الإسم. يعرض الإسم חֵפֶץ أيضًا أساسًا نفس المعنى كما للجذر חָפֵץ، لكن يضيف معنى مختلف خاصة في سفر الجامعة. يحمل هذا معنى " شأن، إهتمام، عمل، أو أمر" (انظر التعريفات الأولى). في جا ٥:٤[٣]، تستخدم الكلمة بطريقة عادية، لكن في ذات الإصحاح، يبدو أن معنى الكلمة مختلفاً ويترجم "أشياء" (NIV، قا؛ NASB، مرئية في ٥:٨[٧]). ومع ذلك، تحتفظ الكلمة ببعض المعاني الأساسية رغم أنها تترجم " لا تستغرب الأمر" (حرفيًا، تتمنى)، أي، عواطف القلب الإنفعالية أو الرغبات الموجهة في أي إتجاه أو الميول. هناك معنى مماثل في ٣:١، ١٧، الذي يقترح الترجمة " نشاط" (NIV؛ قا؛ NASB، حدث) في ع.١ و" أمر" في ع.١٧. إن ترجمة KJV "غرض" (٣:١، ١٧؛ ٨:٦) تُؤيد من قبل Keil and Delitzsch. الذي لاحظ حِراك في المعنى من كونه ميال إلى أو ناوي " إلى الدلالة العامة للرغبة المصمم عليها" (KD 255). في قرينة مماثلة، تترجم الكلمة "أمر" (NIV؛ قا؛ NASB، يسر؛ ٨:٦). في هذه الأمثلة لثلاثة، من المهم فهم أن القرينة هي حركة القلب أو الرغبات في إتجاه قد يفهم عَلَى أنه نشاط، أمر، أو شيء.

هناك أيضًا عنصر أخلاقي لـ חֵפֶץ عندما لا يكون شعبه مطيعاً، لا يسر (חֵפֶץ) بهم (ملا ١٠:١)، حتى إذا قدموا له تقدمات. في المقابل، طوبى للرجل الذي يجد مسرته (חֶפְצוֹ) في ناموس الله (مز ٢:١). إن أش ٥٨ غنى بالدلالة الأخلاقية لـ חָפֵץ، (ع.٢؛ חֵפֶץ، ع.١٣،٣)، مستنتجاً أن المسرة في الطاعة تجلب الفرح (עָנַג [#٦٦٩٥]؛ ع.١٣-١٤). وأن الشخص الذي يبغي الحياة هو الشخص الطائع (חָפֵץ، مز ١٢:٣٤-١٣).

ب. ت ١. في سب، تترجم חָפֵץ بـ ἐθέλω أو θέλω (٤٩مرة، خاصة في المزامير) و βούλομαι (٢٤مرة). تستخدم الأولى لتأكد يقينية فعل وتستخدم الأخيرة في المقام الأول في الإستنكارات (أي، أمنية متعمدة بعدم حدوث شيء ما). قد تكون εὐδοκέω هي إختيار المترجم أحيانًا (٥ مرات)؛ وكذلك αἱρέω / αἱρετίζω، دالة عَلَى معنى الإختيار؛ ἀγαπάω (مرتين)، مؤكدة عَلَى عنصر عاطفي؛ θέλημα (١٩مرة)؛ و πρᾶγμα (٤مرات، جميعها في الجامعة) (TDOT 5:94-95).

٢. تُستخدم חפץ في التراجم كـ (١) ينحني (Pope, 387) يكون منشغلاً بـ، يكون قلقاً، يرغب، و(٢) ممسوكا بيد شخص. يستخدم الإسم العبري חֵפֶץ كـ (١) شيء، موضوع، و(٢) إهتمام، شغل؛ رغبة، شيء مرغوب فيه. يمكن أن تشير أرام. חֶפְצָא إلى شيء مقدس ممسوكا باليد عند النطق بقسم؛ ويمكن أن تشير חִפְצָא إلى variety of peas (Jastrow 1:492-93).

٣. يصادق عَلَى مفردات חפץ في ٣ أخن ٤: ٣، ٨ (Odeberg).

رغبة، إشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، اشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [*ʾarešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [*ḥmd*] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي ما لغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [*ḥpṣ* ¹] (حاجة، رغبة، أمنية، إهتمام، #٢٩١١)؛ ← חשק [*ḥšq* ¹] (رغبة، اشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [*yʾb*] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [*kāleh*] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [*kmh*] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כסף [*ksp* ²] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [*môrāš* ²] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [*ʿrg*] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [*šʾl*] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [*tʾb* ¹] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [*tešûqâ*] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:456-61; *TDNT* 1:624-37; 3:44-64; *TDOT* 5:92-107; *THAT* 1:623-26; *TWOT* 1:310-11; P. Craigie, *Psalm 1-50*, WBC, 1983: M. Dahood, *Psalms I: 1-50*, AB, 1965; D. Grossberg, "Sexual Desire: Abstract and Concrete," *HS* 22, 1981, 59-60; A. Hurvitz, "The History of a Legal Formula: כֹּל אֲשֶׁר־חָפֵץ עָשָׂה (Psalm 115:3; 135:6)," *VT* 32, 1982, 257-67; KD, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 1976; H. Odeberg, ed., *III Enoch*, 1973 (1928); M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977; W. E. Staples, "The Root Meaning of חֵפֶץ in Ecclesiastes 5," *JNES* 24, 1965, 110-12.

ديفيد تالي *David Talley*

חפץ 2912

חפץ [*ḥpṣ* ² (?)]، يُترك معلقًا (#٢٩١٢).

ع.ق إن الورود الوحيد لهذا الجذر هو في أي ١٧:٤٠، لكن هذا غير مؤكد. أنه يشكل جزءًا من وصف بهيموث (فرس البحر): ذيله يترنح (יַחְפֹּץ) كالأرز؛ عروق فخذيه مضفورة." يبدو أن الترجمة التقليدية لـ חפץ ٢ كـ "يحني" مبنية عَلَى الجذر الشبيه عرب. "حَفَضَ"، منخفض، مظلوم، يذل (Delitzsch, *Job*, 2:359; Driver and Gray, *Job*, 1:355). إذا كان التشبيه هو أن الذيل يبدو صلباً لكن يمكنه الإنحناء كخشب الأرز (so Delitzsch)، فهذه الصورة لا تتناسب مع قرينة القوة الحقيقية (ليست الظاهرية) للحيوان. إن الصورة الأكثر مناسبة هي المهارة الجنسية للوحش، التي فيها يمثل الذيل الأعضاء التناسلية، الفخذ، والخصية (Hartley, *Job*, 525)، مع יַחְפֹּץ، إمبساط، إستقامة (Perles as cited in Barr, *CPTOT*, 71). هذه الكلمة تعرف جذر יַחְפֹּץ كـ חָפֵץ، رغبة (#٢٩١١)، لكن أيضًا "صلب،" كما هو مقترح بإستخدامه في نشيد الأنشاد (قا؛ Grossberg, "Sexual Desire"). ومن ثم، لم يعرف الجذر חָפֵץ بيقينية في الكتاب المقدس.

تعليق، تدلية، إستلقاء، شنق: ← דלה [*dlh* ²] (يتدلى، #١٩٢٧)؛ ← דלל [*dll* ²] (يتدلى، #١٩٣٨) ←؛ חנק [*ḥnq*] (يخنق، #٢٨٧١)؛ ← חפץ [*ḥpṣ* ² [?]] (يدعه يُعلق؟، #٢٩١٢)؛ ← סרח [*srḥ* ¹] (يُعلق، #٦٢٤٣)؛ ← תלה [*tlh*] (يعلق، #٩٤٣٤).

البيبلوجرافيا

J. Barr, *CPTOT*, 1968; F. Delitzsch, *Job*, KD 4, repr. 1975; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, ICC, 1921; D. Grossberg, "Sexual Desire: Abstract and Concrete," *HS* 22, 1981, 59-60; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٢٩١٣ חָפֵץ [hapes ³]، مسرة، اشتياق، رغبة، ← #٢٩١١

٢٩١٤ חֵפֶץ [hepes]، سعادة، مسرة، رغبة، ← #٢٩١١

2916	חפר

חפר [ḥpr ¹]، قل. حفر، سعى، hستكشف (#٢٩١٦).

ش. أ. ق توجد جذور شبيهة في أكد. heperu، يكشط، يحشد، عرب. "حَفَرَ"، نقش، ينقب عن آثار، يثقب، إلخ.

ع. ق ١. كعمل يحدث لإزالة التربة، يطبق الفعل عَلَى الحفر من أجل المياه (خر ٧:٢٤؛ أنظر تك ٢١:٣٠؛ ٢٦:١٥، ١٨-١٩، ٢١-٢٢، ٣٢)، ضرب الفرس ببراثنه (أي ٣٩:٢١)، ولوصية يهوه لحفر حفرة لتغطية البراز في المخيم العسكري (تث ٢٣:١٣[١٤] قد يشير الفعل حتى إلى تغطية شيء ما، كما في حالة فعل أرميا الرمزي في إخفاء منطقة الكتان بين صخور نهر الفرات (أر ١٣:٧). من غير الواضح ما إذا كان النبي غطى المنطقة بالوسخ أو أن الوسخ قد غطاها بصورة طبيعية بعد فترة من الزمن (Thompson, *Jeremiah*, 365). بغض النظر عن كيفية تغطيتها، فقد فسدت، وكانت عدم منفعتها إشارة إلى خراب يهوذا وأورشليم عن طريق البابليين (ع.٩).

٢. توجد الإشارة الغير حرفية في قرائن الحكمة، حيث تصف تجهيز الحفرة (שַׁחַת، مز ٣٥:٧؛ גּוּמָּץ، جا ١٠:٨). عَلَى سبيل المثال، يصلي المرنم أن يلحق الجزاء الإلهي (← جزاء: لاهوت) بالأشرار حتى أن مؤامرتهم ضد الأخرين تعود عليهم: "لأنهم بلا سبب أخفوا لي هوة شبكتهم. بلا سبب حفروا (חָפְרוּ) لنفسي. لتأته التهلكة وهو لا يعلم—ولتنشب به الشبكة التي أخفاها وفي التهلكة نفسها ليقع." (مز ٣٥:٧-٨). يستخدم الجامعة، في ملاحظة بأن الحياة مليئة بالأحداث الغير متوقعة، "الحفرة" كموضوع لدرس، يعلم من خلاله ضرورة الحذر: " من يحفر هوة يقع فيها " (جا ١٠:٨أ، انظر Gordis, *Koheleth*, 320).

٣. إن معنى ينقب، يكتشف، يتجسس، هو إمتداد للمعاني الحرفية والغير حرفية (يحفر، يغطي، انظر Palache, 32). في تث ويش تصف חָפַר أفعال التجسس في إستكشاف أرض (تث ١:٢٢؛ يش ٢:٢-٣). تستخدم في قرائن الحكمة لتصف البحث عن الموت (מָוֶת، أي ٣:٢١)، عن الأمن (١١:١٨)، أو عن الطعام (אֹכֶל، أي ٣٩:٢٩).

ب. ت كما مع חפר ,כרה، توجد في قانون دمشق في التعليقات عَلَى عد ٢١:١٨ (وثص. ٣: ١٦؛ ٦: ٣، ٤). يظهر الفعل بصفة مستمرة في مخطوطة النحاس كجزء من توجيه لإعادة تغطية كنز مخفي (3Q15 III:6; VI:9, 12; VII:9; II:14; IV:7, 13; V:3, 10, 14; VI:3; VII:12, 15; VIII:5, 9, 12, 14; IX:2, 5, 8, 12; X:13). ترد دائمًا مع العديد من القياسات التي يُحفر بها. أخيرًا، فيما قد يحتمل أنها اسم. مهنة، قد يظهر الجذر عَلَى ختم عبري החפר ("الحفار"، Vattioni, 368; Davies 100.075.003).

حفر: ← חפר [ḥpr ¹] (يحفر، ينقب، #٢٩١٦)؛ ← חצב [ḥṣb ¹] (محجر، ينحت، يحفر، #٢٩٣٣)؛ ← חתר [ḥtr] (يحفر، يخترق، #٣١٦٨)؛ ← כרה [krh ¹] (يحفر، يكون محفورا، #٤١٢٥)؛ ← נקר [nqr] (يلتقط، ينحت، ينقب، #٥٩٤١)؛ ← קור [qwr ¹] (يحفر، فقاعة، #٧٧٦٩)

تحقيق، إستكشاف، بحث، تجسس: ← בקש [bqš] (يطلب، يجد، يبحث عن، يطلب، يرغب، #١٣٣٥)؛ ← דרש [drš] (يسأل، يسعى، #٢٠١١)؛ ← חפר [ḥpr ¹] (يحفر، يستقصي، #٢٩١٦)؛ ← חפש [ḥpś] (يبحث، يختبر، ينكر نفسه، يخفي نفسه، #٢٩٢٤)؛ ← חקר [ḥqr] (يبحث، يكتشف، يتجسس، يتحقق، يستنبط، #٢٩٨٣)؛ ← רגל [rgl] (يشوه سمعة، يتجسس، #٨٠٧٨)؛ ← שאל [š'l] (يتحقق، يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תור [twr] (يتجسس، يكتشف، يتحقق، يرسل جواسيس، #٩٣٦٥).

حفرة: ← מָגוֹר [māgôr ³] (حفرة للتخزين، #٤٤٧٣)؛ ← מַדְמֵנָה [madmēnâ ¹] (حفرة محفورة، #٤٥٢٣)؛ ← מִכְרֶה [mikreh] (حفرة، #٤٨٣٨)؛ ← פַּחַת [paḥat] (حفرة، #٧٠٧٤)؛ ← שׁוּחָה [šûḥâ ¹] (حفرة، #٨٧٥٧)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:107-11; G. I. Davies, *Corpus of Classical Hebrew Inscriptions*, 1992; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World: A Study of Ecclesiastes*, 1973; J. L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, 1959, 32; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; F. Vattioni, "I sigilli ebraici," *Bib* 50, 1969, 357-88.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

2917	חפר

חפר [ḥpr ²]، قل. إرتعب؛ هِفْعِيل. يشعر بالخجل (#٢٩١٧).

ش. أ. ق إن الجذور المشتركة الأقرب هي الأثيوبية *häfärä* وعرب. "خَفَرَ"، وكلاهما يحمل معنى يكون خجلانًا أو مرتبكًا. بحسب Jastrow (1:493) يرد الفعل الأرامي חֲפַר في الترجوم (مثل؛ Tg. Prov 13:5) بمعنى

أن يكون خجلاً. لا يوجد في دليلاً عَلَى جذور مشتركة في نقوش خارج الكتاب المقدس.

ع. ق إن الفعل חָפֵר يحمل معنى مرتبط بشدة بمعنى חָפֵר وבּוֹשׁ الوارد في المزامير والأمثال. يرد ١٤مرة مع בּוֹשׁ. في هذه الحالات يدل عَلَى إحساس الإحباط، الفشل، والرعب كنتيجة لسلوك شرير أو دينونة يهوه. يعبر عن معنى الفشل في مي ٣:٧، التي تبين أن الله لم يجب عَلَى المنجمين. في أش ٢٩:١ قد يوجد فقدان التقدير أو السمعة في חָפֵר بالإرتباط مع בּוֹשׁ. تعمل كناية الأم المحبطة دائمًا في وصف ذل المدينة التي تحت دينونة الله (أر ١٥:٩؛ ٥٠:١٢).

تطلب تضرعات المرنم الخزي (בּוֹשׁ) والذعر (חָפֵר) لأعدائه (مز ٣٥:٤؛ ٤٠:١٤[١٥]؛ ٧٠:٢[٣]؛ ٨٣:١٧[١٨]). أنهم هم الذين يستحقون مثل هذا العقاب وليس الذي يسعون في إستعادة العلاقة مع الله. إن التعويض المستقبلي لإسرائيل في أش ٥٤:٤ يصور أيضًا بغياب الذعر (هِفعِيل.חָפֵר).

توظف חָפֵר وבּוֹשׁ بصورة بيانية لتدل عَلَى ضوء القمر الخافت والشمس، بالمقارنة بنور حضور يهوه (أش ٢٤:٢٣). بمفهوم حرفي يمكن تغطية وجه البشر بالخزي والخجل (مز ٣٤:٥[٦]).

ترد חָפֵר مرتين في أم (١٣:٥؛ ١٩:٢٦) كجزء من تعبير مركب مع בּוֹשׁ لتدل عَلَى الخزي و السلوك المخزي للشرير والإبن الأحمق.

خجل، خزي، ذل، إحتقار: ← ¹ בּוז [bwz ¹] (يظهر إزدراء لـ #٩٩٦)؛ ← ¹ בּוֹשׁ [bwš ¹] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [ḥsd ¹] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [ḥpr ²] (يكون مرتعبًا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [ḥrp ²] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [klm] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [l'g] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [n'ṣ] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم إحترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [qîqālôn] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [qlh ²] (قليل الإحترام، يُعامل بإزدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

البيبلوجرافيا

IDB 4:305-6; *TDNT* 1:189-91; *TDOT* 2:50-60; *THAT* 1:269-70; *TWOT* 1:222-23, 311-12, 442-43; 2:799; L. M. Bechtel, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming," *JSOT* 49, 1991, 47-76; K. Beyer, *Die aram*ₒ*ischen Texte vom Toten Meer*, 1984; W. R. Domeris, "Honour and Shame in the New Testament," *Neotestamentica*, 27/2, 1992, 283-97.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

٢٩٢٣ חֲפַרְפָּרָה [ḥᵃparparâ]، قارض؟، الزبابة [حيوان من أكلة الحشرات]؟، ← # ٢٦٥١

2924	חפשׂ

חפשׂ [ḥpś]، قل. أن يبحث، أن يختبر؛ بيعِّل. أن يبحث، أن يقتفي أثر؛ نِفْعَل. يُبحث فيه؛ هِتبَعِيل. أنَ يتخفى، يُخفي نفسه (#٢٩٢٤)؛ اسم. חֵפֶשׂ [*hepeś*]، مكيدة (#٢٩٢٥).

ش. أ. ق تظهر جذور مشتركة في أوغا. *hpst* وعرب. "خَفَش". قد يكون التعبير أرام. يه. חֲפַשׂ، يحفر، ربما بمعنى البحث له علاقة (*HALAT* 327).

ع. ق ١. ترد الصيغة الفعلية חפשׂ ٢٤مرة، أساسًا في الوزن بيعِّل. وهتبَعيل.، ينقل بيعِّل. معنى إجراء بحث، دائمًا عن الناس والأشياء (مثل؛ تك ٣١:٣٥؛ ٤٤:١٢؛ ١صم ٢٣:٢٣). في وحي من جهة دينونة مريعة، تشير الكلمة إلى تفتيش يهوه عَلَى إسرائيل في أماكن مخابئها عَلَى قمة الجبل أو في أعماق البحر (عا ٩:٣؛ قا، ما يماثلها في صف ١:١٢).

٢. ثلاثة من الأربعة ورود لصيغة قل. تتعلق جميعها بالبحث الأخلاقي أو الذهني: سؤال البشر عن البصيرة والفهم (أم ٢:٤)؛ فحص الرب "لدواخل" المرء" (٢٠:٢٧)؛ الفحص الذاتي لأخلاق المجتمع والتأني (مر ٣:٤٠؛ تستخدم مع חָקַר). يلمس النص الرابع أيضًا دائرة الأخلاق، لكنه ينتمي فقط بمفهوم ممتد إلى فكرة البحث (مكيدة، نصيحة، مز ٦٤:٦[٧]). إن إستخدام الكلمة في القرائن الأخلاقية هام لأنه يتضمن كلا من الأفعال البشرية والإلهية (חקר، يبحث ، #٢٩٨٣).

٣. تعني صيغة هِتبَعِيل. تخفي النفس (مثل؛ ١صم ٢٨:٨؛ ١مل ٢٠:٣٨). يقترحَ NIV للعدد العثر في أي ٣٠:١٨ أن الله "في قوته العظيمة يصبح مثل الثوب لي." تصف إستعارة التخفي إدراك أيوب لطرق الله السرية. إن J. Hart-ley (*The Book of Job*, NICOT, 1988, 401-3) تابعًا أخرين مثل، Pope وFohrer، الذي بدلاً من مس.יִתְחַפֵּשׂ يقرأ יִתְפֹּשׂ، بمعنى "يقبض" كما في سب. ومن ثم، يُفسر العدد عَلَى أن الله يسحب بإحكام الثياب من عَلَى أيوب كيما يزيد من ألمه.

٤. إن الإسم חֵפֶשׂ، يكيد، يخطط، يبحث مشتق من هِتبَعِيل. ويرد فقط في مز ٦٤:٦[٧]، حيث من بين خمس كلماتَ يرد الجذر חָפַשׂ ٣مرات.

٥. يرد المرادف בִּקֵּשׁ، يسعى (#١٣٣٥) ٢٢٥مرة، وهو أكثر شيوعًا عن חָפַשׂ. يستخدم في الإشارة إلى الحيوانات (١صم ١٠:٢)، لكن أيضًا دينيًا السعي وراء/

إلتماس الله (مثل؛ مز ٣:١٠٥). الله ليس دائمًا هو فاعل الفعل (قا؛ حز ١٦:٣٤). إن التعبير תּוּר (#٩٣٦٥)، يكتشف، يوظف بمعنى مباشر (مثل؛ الأرض، لكن قا؛ جا ١٣:١)، مثل תּוּר، ترد חקר (#٢٩٨٣) تقريبًا بصفة غير مستمرة في المقارنة بـ בָּקַשׁ، لكن تدل دائمًا عَلَى البحث الشديد، الشامل، والممتد. يفحص (חָקַר) الله القلب (مز ١:١٣٩؛ أر ١٠:١٧) والمواقف بصفة عامة (مز ٢:٤٤[٢٢]). تفرض التعبيرات חָקַר وחָפַשׂ نفسها بسهولة أكثر عن الباقي كأفعال مناسبة عن الله كفاعل، الذي بمفهوم الأشعة الحديثة يصنع فحوصات.

تحقيق، إستكشاف، بحث، تجسس: ← בקשׁ [bqš] (يطلب، يجد، يبحث عن، يطلب، يرغب، #١٣٣٥)؛ ← דרשׁ [drš] (يسأل، يسعى، #٢٠١١)؛ ← חפר [ḥpr] [1] (يحفر، يستقصي، #٢٩١٦)؛ ← חפשׂ [ḥpś] (يبحث، يختبر، ينكر نفسه، يخفي نفسه، #٢٩٢٤)؛ ← חקר [ḥqr] (يبحث، يكتشف، يتجسس، يتحقق، يستنبط، #٢٩٨٣)؛ ← רגל [rgl] (يشوه سمعة، يتجسس، #٨٠٧٨)؛ ← שׁאל [š'l] (يتحقق، يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תור [twr] (يتجسس، يكتشف، يتحقق، يرسل جواسيس، #٩٣٦٥).

عثور: ← בקשׁ [bqš] (لب، يجد، يبحث عن، يسأل، يرغب، #١٣٣٥)؛ ← מצא [mṣ'] (يصل، يكفي، يجد، #٥١٦٢).

الببيلوجرافيا

NIDNTT 3:332-33; S. E. Loewenstamm, "Remarks on Proverbs xvii 12 and xx 27," *VT* 37, 1987, 221-24; F. Maass, *TDOT* 5:112-13.

جوردن إتش . ماتيس *Gordon H. Matties*

٢٩٢٥ חֵפֶשׂ [*hepes*]، مكيدة، ← #٢٩٢٤

2926 חפשׁ

חפשׁ [*ḥps*]، فعل دلالي، بُعِّل. يحرر (#٢٩٢٦)؛ اسم. חֻפְשָׁה [*hupsâ*]، حرية (من عبودية) (ترد ١. في لا ٢٠:١٩؛ #٢٩٢٨)؛ חָפְשִׁי [*hopsî*]، اسم. صفة يتحرر من (الضرائب)،عتق العبد (#٢٩٣٠)؛ חָפְשִׁית [*hopsît*]، يعفى من الواجبات (فقط في ٢مل ٥:١٥؛ ٢أخ ٢١:٢٦؛ Q #٢٩٣١).

ش. أ. ق تشير الكلمة *hupsu* في أكد. إلى شعب ينتمي لطبقة إجتماعية متدنية، أي الطبقة ما بين العبيد ومُلاك العقارات الحقيقين، في الأغلب الجنود (*AHw*, 357) وشخص نصف حر (*CAD* 6:241f). ترد الكلمة أيضًا في أوغا. كـ *hb/pt* بمعنى جندي، عامي حر (*UT*, nos. 930, 995; cf. *WUS*, no. 1071). في النصوص أكد. من Alalakh (129:1; 131:1; 136:52; 186/7:2; 202:45) والعمارنة (EA 85:12; 118:23)، التي تعكس العادات في المجتمعات السورية- الفلسطينية خلال القرن الرابع عشر ق. م.، تصف طبقة إجتماعية من "طبقة البروليتين/ العمال الأحرار" (Mendelsohn, 36-37) (كمقابل العبيد والمعالين من قبل الملك)، الذين من بينهم كان الحرفيين، رعاة الغنم، العبيد، الجنود، ومُلاك قطع صغيرة من الأرض، الذين كانوا يؤجرون خدمتهم لكسب أجور. يظل من الصعب تحديد معنى *haas* في النقوش الفينيقية من الكرنك Karnak (*DISO*, 94; cf. Lohfink, *TDOT* 5:115).

ع. ق ١. إن أكثر السمات البارزة الموجودة في أقدم تشريع لإسرائيل القديمة (التي يُطلق عليها بند العهد لخر ٢:٢١-٢٣) هي أنها تبدأ بمطلب من أجل تحرير العبيد العبرانين، وبالتالي تؤكد عَلَى قناعة ع. ق العميقة عن حرية البشر (Vriezen, 455). يبدو أن تشريع ع. ق يبغي حماية حقوق الناس في كافة دوائر الحياة كيما يمارسوا أقصى درجة من الحرية لعبادة الله وإخوانهم البشر.

لابد أن التحريض عَلَى الحرية هذا يتصل بأكثر تقليد هام ومسيطر لإسرائيل، أي الخروج (←). يعمل التحرير الإلهي لإسرائيل من العبودية كنموذج للحرية؛ وبالتالي، فلا يمكن لأي إسرائيلي أن يحرم من حريته بشكل غير محدد. بحسب التلمود Talmud (Baba Qamma, 15a) تدل الحرية عَلَى غياب التابع، خاصة من يهودي لأخر، لغرض التكريس لعبادة الله وإتمام مشيئته. هذا المعنى الضمني المزدوج عن الحرية، أي، الحرية من الخضوع لأجانب أو قوى أخرى تمنع الشخص من عبادة الله، والحرية لخدمة الله والأصدقاء، تميز مفهوم ع. ق عن الحرية. لا تشير إلى حالة من إتمام أمر معين، فالجوهر هو إدراك الحالة المطلقة لحرية البشر، لكن بالأحرى يستلزم عملية مستمرة من التفاعل ما بين الله المتسيد والبشر. في هذه العملية يكون الجنس البشري حراً ليعبد، يطيع، أن يجادل، أن يصلي، أو يصرخ إلى الله (مثل أرميا، أيوب، موسى، يونان، إلخ). تظل الحرية دائمًا هبة كريمة من الله تمكن الإنسان من إتمام هدفه/هدفها وللعيش بفرح.

واضح أن مفهوم الحرية يتضمن الفداء بمفهوم خلاصي. كثير من الجذور العبرية—יָצָא، يخرج (خر ٢:٢٠)، יָשַׁע، يخلص (خر ٣٠:١٤)، פָּדָה، يفدي (تث ٢٦:٩)، גָּאַל، يفدي (أش ١٤:٤١) NIV, חָלַץ ينقذ (مز ١٩:١٨[٢٠])، נָצַל، ينقذ (خر ٢٣:٥)، פָּצָה، يطلق (مز ٧:١٤٤)، פָּרַק، يحرر (مز ٢٤:١٣٦)—تلخص عمل الله الخلاصي تجاه إسرائيل الذي أطلقهم أحرار روحياً كذا مادياً. تُرى الحرية في ع. ق كعمل نعمة الله لتخفيف الأسى. إن رحمة الله تجاه أولئك الذين في إحتياج شديد موضحة بأعمال فدائه التي تطلقهم أحرارًا.

ينقص ع. ق مفهوم متطور عن الحرية الإجتماعية بعيدًا عن أبعادها الاهوتية والروحية. وبالتالي، فحدث الخروج يُعرف كفداء بدلاً من تحرير أو عتق من العبودية (تث ٧:٨). فقط لاحقًا وبعد بوقت طويل فسر حدث الخروج سياسياً، مثلاً أطلق فيلو Philo عَلَى موسى مبدع الحرية، ووصف الخروج بالتحرير (Heiligenthal, *TREg* 11:499). كذلك تناولت المسيحية الحرية بطريقة خلاصية، أي، في ضوء الخلاص، إتمام ما يقع وراء هذه الحياة. يطالب اللاهوتيون السياقيون *contextual theologians* المحدثين (خاصة في أمريكا الاتينية وأفريقيا) إعادة النظر في مفهوم ع. ق عن الخلاص. فالعتق من العبودية يجب بالأحرى أن يفسر بصورة محددة، أي التحرير من حكم إستعماري أجنبي أو فرض (دولة أو إقتصاد) نظام يتطلب ضرائب وخدمة عسكرية إلزامية ، الذي يؤدي بدوره إلى تصنيف إجتماعي، إمتيازات وظلم. حيث أن المجتمع ككل يحتاج إلى هذا النوع من الفداء الإجتماعي السياسي، فلاهوت ع. ق يصبح بالضرورة لاهوت الرجاء الذي يدافع عن تغيرات العالم ونظمة الإجتماعية الحاضرة. تعتمد هذه الأراء عَلَى فلسفة (Lohfink, 92) Ernst Bloch ولاهوت Jürgen Moltmann وأخرون. رغم أنه صحيح أن ع. ق بالطبع يتوقع من البشر أن يأملوا من أجل مجتمع جديد وأفضل (أر ٣١:٣١-٤) حيث لا تعمل النظم الحالية فيما بعد، إلا أن من الواضح أن مثل هذا التغيير يحدث فقط عن طريق الرب نفسه (أش ٦١). لا يمكن للبشر أن يُحدثوا تغيراً في النظم الإجتماعية بوسائل ليست مقررة من قبل مشئية الله كما يتضح في التوراة، خاصة، في الوصايا العشر، التي إهتمامها الرئيسي هو الحفاظ عَلَى الحرية الممنوحة من قبل الله (Crüsemann, 79-86).

إن عمل الله الفدائي مصمم لإقامة شعب عهده في أرضه ليخدموه بحرية. فحتى حرية إسرائيل من الأسر المصري يجب أن تُرى من هذا المنظور: "لقد وُضعت الحرية والقيم التي أنجزها تحرير الخروج في الحال داخل إطار حماية من المسئوليات المتبادلة" (Wright, 113).

كان عَلَى إسرائيل أن تحتفل بحريتها (שְׁמִטָּה) من العبودية والظلم كل سابع سنة، (خر ٢١:٢-٦)، والحرية من أي إلتزامات أخرى كل سنة يوبيل (יוֹבֵל). في واقع كان لابد ينبغي أن يؤكد كل يوم سبت عَلَى حريتهم من العمل والوجود الدنيوي، وكل صباح عَلَى تحريرهم من قوى الظلمة (Wolff, 289, 295). ومن ثم، تصف الحرية جوهر مجتمع إسرائيل الأمين. بالإضافة إلى أن الحرية هي صفة إلههم الأساسية، الذي يضمن حريته الفائقة من خلال أعماله القصاصية والفدائية في التاريخ (*TOT* 2:236f). لقد أظهر حريته ليعطي وليأخذ، عن طريق تغيير أحكامه في مواقف معينة. يزعم سفر أيوب أن الرب حر وقوي تمامًا، حتى أنه هو نفسه الذي يقرر ما هو صحيح، وهو دائمًا في الإتجاه الأيمن للبشر والطبيعة (von Rad, *OTT* 1:413).

لا يوجد مفهوم واحد عن الحرية في ع. ق يحوي المعنى المكافئ للكلمة اليونانية ἐλευθερία. تستخدم العديد من الكلمات لتصف الأوجه المختلفة للحرية. بما أن الحرية هي مفهوم إجتماعي في المقام الأول، فبعض هذه المفاهيم تشير إلى المؤسسات الإسرائيلية القديمة، وهي تفصيلات لا يمكن التعامل معها كاملاً.

٢. تستخدم חָפְשִׁי في ع. ق أساسًا لتصف الوضع الإجتماعي والحالة الإقتصادية للعبيد (إسرائيل/ يهوذا) العبراين المعتوقين (خر ٢١:٢، ٥، ٢٦ و؛ تث ١٢:١٥ و، ١٨؛ أر ٣٤:٩، ١١، ١٤، ١٦) الذين أطلقوا (יָצָא חָפְשִׁי(לְ), שָׁלַח /) من ديونهم وإلتزماتهم (Loretz, 252-53). إن فكرة الحرية هذي معبر عنها في أي ٣:١٨-١٩ بصورة شعرية:

> الأسرى (אֲסִירִים) يطمئنون جميعًا. لا يسمعون صوت المسخر (נֹגֵשׂ).
>
> الصغير كما الكبير هناك والعبد (עֶבֶד) حر (חָפְשִׁי) من سيده (אָדוֹן).

يعترض De Vaux (88) عَلَى أي محاولة لمساواة חָפְשִׁי الإسرائيلي بطبقة إجتماعية محددة كما كان شائعًا في ش. أ. ق أن إطلاقهم يتطلب ببساطة عودتهم للحياة العادية كرجال وسيدات أحرار، وليس الرقي إلى طبقة أعَلَى. مثل هذا العتق للعبيد العبرانين كان يعلن من قبل דְּרוֹר في أيام صدقيا (أر ٣٤).

تنقل חָפְשִׁי المعنى الشرعي الفني لعبد متحرر من أصل عبري. يصاددق عَلَى نفس هذا الإستخدام في لا ١٩:٢٠، حيث يشير كلا من الصيغة الفعلية) חֻפְּשָׁה بُعَّلْ. pf.) والإسم חֻפְשָׁה إلى الحرية الشرعية لفتاة عبدة.

٣. بعيدًا عن إستخدامها الحصري في المعنى الفني "للعتق" ترد חָפְשִׁי أيضًا في النصوص المتأخرة بالمعنى الأعم عن "الحرية" (*TDOT* 5:115). تصف في أش ٥٨:٦ تحرير (שַׁלַּח [بيعِّل.] חָפְשִׁי) جميع المظلومين (רְצוּצִים) من الظلم والعنف . وفي حز ١٣:٢٠ إطلاق الشعب الذي إقتنص كالطيور بجاذبية سحر الأنبياء الكذبة (Zimmerli, *Ezechiel* 1:285). في أي ٣٩:٥ يصف التعبير שִׁלַּח חָפְשִׁי بيانيًا حرية الحمار الوحشي (قا؛ أش ٣٢:٢٠). لقد تم إقتراح قراءة חָפַשׂ (هِتبَعيل.) بدلاً من) חִפַּשְׂهِتبَعيل.(في ٢أخ ٣٥:٢٢ كيما تصف رغبة الملك يوشيا لتحرير نفسه من الهيمنة المصرية (Myers, 214). يصادق عَلَى معنى "حرية" أيضًا في سير ٧:٢١.

٤. يظل المعنى الحقيقي لـ חָפְשִׁי في ١صم ١٧:٢٥ مراوغ. يترجم التعبير עֲשָׂה חָפְשִׁי دائمًا "إعفاء (شخص ما) من الضرائب" (قا؛ RSV and Jerusalem Bible، ليمنح الحرية). مثل هذه المنحة الملكية كان يوعد بها كامتياز ومكافأة إستثنائية لخدمات رائعة تقدم (أي، قتل جليات). يبدو أن (Lemche ("1 Sam xvii 25," 373-74 يبرر التفسير חָפְשִׁי هنا كشخص يحصل عَلَى إمتيازات خاصة من الملك. كان من المعتاد لملوك آشور الجديدة وبابل أن يهبوا مثل هذه الإمتيازات (*kidinnu*)، التي تتضمن من بين أشياء أخرى الإعفاء من الضرائب والخدمة العسكرية الإلزامية (*AHw*, 472). هناك إرتباط وثيق بين *kidinnu* و*'nduraru*، التي تشير بصورة مشتركة إلى الإعفاء من الديون والإعفاء من الضرائب (Postgate, *Taxation and Conscription*, 132). يشك (Stoebe (*Chronikbücher*, 324 في هذا التفسير لأنه مبني عَلَى تشبيه بعيد، ولكن يفضل المعنى الطبيعي لكن الأعم لـ חָפְשִׁי هنا، أي "يهب الحرية".

٥. يشير التعبير בֵּית הַחָפְשִׁית في ٢مل ١٥:٥ (= ٢أخ ٢٦:٢١) تُقرأ.חָפְשֻׁת ؛ تُكتب.) إلى "بيت منفصل" الذي فيه عاش الملك أحاز في عزلة بسبب برصه. تقترح القرينة أيضًا أنه بالعيش هناك، كان الملك قد إستراح من مسئولياته العامة والأعمال المقدسة، وربما أيضًا من القيود المعتادة المفروضة عَلَى مثل هؤلاء الأشخاص المصابين. يشك (Gray (218-19 في تصحيح معادلتها المقبولة بصفة عامة مع أوغا. *bt hptt* (متوازية مع ירדםארץ قا؛ UT 51 VIII 7; 67 V 15)، التي تعني "الجحيم" ويفضل أن يتبع Kimchi في إعتبارها دليلاً عَلَى الحرية. في ضوء التوازي أوغا. يفضل العديد من الباحثين ترجمة חָפְשִׁי في مز ٨٨:٥[٦] كـ "مكان راحتي" (Kraus, *Psalmen 60-150*, 607)، لكن يظل هذا غير مؤكد (*TDOT* 5:116).

يبدو أن كلمة חָפְשִׁי كانت تستخدم كثيرًا بالمعنى الفني لـ "عتق العبد (العبراني)،" وأنها إكتسبت معناها الأعم عن "الحرية" فقط لاحقًا. كان عتق العبيد العبرانين يحدث بصفة عامة عندما كان إطلاق (דְּרוֹר) يُشَرِّع قانونيًا (قا؛ أر ٣٤) لكنه قد يُفهم أيضًا أن العبيد يمكن إطلاق سراحهم بصفة فردية بعد إتمامهم فترة العبودية (تث ١٥:١٢).

حرية، براءة، طهارة، تحرير: ← דְּרוֹר [*d^e^rôr* [3]] (يطلق سراح، حرية، #٢٠٠٢)؛ ← חפשׁ [*ḥps*] (يتحرر، #٢٩٢٦)؛ ← חֹר [1] [*ḥōr* [1]] (رجل حر، مولود حر، #٢٩٨٥)؛ ← נקה [*nqh*] (يكون حرًا، معفي من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← נתר [*ntr* [3]] (يطلق سراح، #٦٠٠٢)؛ ← קוֹמְמִיּוּת [*qôm^e^miyyût*] (يمشي منتصب، #٧٧٥٨)؛ ← רוח [*rwḥ*] (يصبح واسع أو فسيح، يكون فسيح، #٨١١٨).

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [*g'l*] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישׁע [*yš'*] (يكون منتصرًا، يتلقي عونا، يخلص، ينقذ #٣٨٢٨)؛ ← מלט [1] [*mlṭ* [1]] (يصل إلي الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [*nṣl*] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [*pdh*] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [*plṭ*] (يخلص، يحضرإلي الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שָׁלוֹם [*šālôm*] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

خادم، عبد: ← אָמָה [*'āmâ*] (أمة، #٥٦٣)؛ ← נָתִין [*nātîn*] (خدام الهيكل، #٥٩٨٧)؛ ← עֶבֶד [*'ebed* [1]] (خادم، #٦٢٦٩)؛ ← שִׁפְחָה [*šipḥâ*] (أمة، جارية، #٩١٤٨).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:118-22; *TDOT* 5:114-18; F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, 1983; R. de Vaux, *AncIsr*, 1968; J. Gray, *I and II Kings*, OTL, 1970; H.-J. Kraus, *Klagelieder < Threni >*, BKAT, 1968; idem, *Psalmen 1-59*, BKAT, 1978; idem, *Psalmen 60-150*, BKAT, 1978; N. P. Lemche, "חפשׁי in 1 Sam xvii 25," *VT* 24, 1974, 373-74; N. Lohfink, *Unsere Grossen Wörter*, 1977; O. Loretz, *Habiru-Hebräer: Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibrî vom Appellativum habiru*, 1984; I. Mendelsohn, "The Canaanite Term for 'Free Proleterian,'" *BASOR* 83, 1941, 36-39; J. M. Myers, *II Chronicles*, AB, 1965; N. Postgate, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, 1974; H. J. Stoebe, *Chronikbücher*, HAT, 1955; idem, *Das erste Buch Samuelis*, KAT, 1973; G. von Rad, *OTT*, 1962; Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*[3], 1966; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1973; W. Zimmerli, *Ezechiel*, BKAT, 1969.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٢٩٢٨ חֻפְשָׁה [*hupsâ*]، حرية، عبودية، ← #٢٩٢٦

٢٩٣٠ חָפְשִׁי [*hopsî*]، حر، عبد معتوق، ← #٢٩٢٦

٢٩٣١ חָפְשִׁית [*hopsît*]، إعفاء من الواجبات، ← #٢٩٢٦

2932	חֵץ

חֵץ [*ḥēṣ*]، سهم (#٢٩٣٢)؛ חֵצִי [*ḥēṣî* [1]]، سهم (#٢٩٤٣).

ش. أ. ق أكد. *ussu* (أو *CU*)؛ أوغا. *hz*؛ الفينيقية؛ أر. امب. חץ؛ أرم. مص. חט؛ عرب. "خُصَّ"، عرب.

"حِصَّة"، عرب. "خَصّ"؛ الأثيوبية *has* (*HALAT* 323, 324).

ع. ق ١. الإستخدام الحرفي. في كثير من القرائن يعني حرفيًا التعبير חֵץ سهم : تك ٤٩:٢٣؛ ٢صم ٢٢:١٥، ١٧؛ ٢مل ١٣:١٥؛ ١٩:٣٢؛ ١أخ ١٢:٢؛ ٢أخ ٢٦:١٥؛ مز ١١:٢؛ ١٨:١٥؛ ٤٥:٦؛ ٥٧:٥؛ ٦٤:٨؛ ١٠٢:٤؛ ١٤٤:٦؛ أم ٢٥:١٨؛ ٢٦:١٨؛ أش ٥:٢٨؛ ٧:٢٤؛ ٣٧:٣٣؛ ٤٩:٢؛ أر ٩:٧؛ ٥١:١١؛ مر ٣:١٢؛ حز ٥:١٦؛ ٢١:٢٦؛ ٣٩:٣، ٩. ترد الكلمة חֵצִי بهذا المعنى في ١صم ٢٠:٣٦-٣٧؛ ٢مل ٩:٢٤.

هذا التعبير العبري חֵץ قد يكون مسمى بحكاية صوته، أي، أن كلمة تشكلت من حكاية صوتها (وبالمثل أيضًا أكد. *ussu*). إن الجزء الأساسي في السهم هو رأسه. هناك توثيق إستثنائي عن ما يشكله بالفعل رأس السهم. إن رؤوس السهام قد تُنقش. هناك ما يزيد عن عشرون مثال برونزي مصادق عليهم من الشرق، منقوشين بـ חֵץ، وأسماء مالكيهم بالكتابة العبرية-الفينيقية القديمة (في بعض الحالات بأوائل القرن الثالث عشر ق. م.) لأغلب الأملثة الحديثة، انظر Cross (21-26). واضح، بما أن رأس السهم قد يُفقد عند الأعداء، فقد كان هناك توجه بكتابة إسم الشخص عليه ليعرف أي منهم قد ضربه. قد تكون الأسماء عَلَى رؤوس السهام أيضًا شهادة عَلَى طبقة الرماة (מוֹרֶה، #٤٦١٩). كان مقبض السهم يُصنع دائمًا من الخشب أو الجريد. كان الذيل مصمم عَلَى شكل نسر أو أجنحة طائرة كيما يوزن طيرانه.

عادة، كانت السهام مسممة. أوضح مثال عَلَى ذلك يرد في القرائن التي فيها يهوه هو الفاعل. عَلَى سبيل المثال، يذكر أي ٦:٤:" لأن سهام القدير (חִצֵּי שַׁדַּי) في تشرب روحي سمها (חֲמָתָם، حرفيًا حقد). أهوال الله مصطفة ضدي." (قا؛ تث ٣٢:٢٣، ٤٢؛ أي ٣٤:٦؛ مز ٧:١٣-١٤؛ ٣٨:٣؛ ٧٧:١٨؛ حز ٥:١٦؛ صف ٩:١٤). قا؛ τόξον (ي#٥٥٣٤)، "يذعن، ينحني" و τόξικον φάρμα-κον، "سمٌّ لتَلطيخ الأسهم به" (Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1805).

هناك إستخدام واحد للتكهن، العرافة بواسطة السهام، يُرى في حز ٢١:٢١[٢٦] حيث ملك بابل (بالإضافة إلى أشكال أخرى من التكهن) "هز السهام" (قا؛ ٢مل ١٣:١٤-١٩). كان يكتب عَلَى هذه السهام أسماء أناس أو أماكن، ثم تهتز داخل الكنانة، ثم يُسحب واحدة ، كما في سحب قرعة. يبين ٢مل ١٩:٣٢ (= أش ٣٧:٣٣) أن ملك آشور (أي سنحاريب) لن يرمي المدينة بسهم. مما قد يشير إلى تصريح رسمي بالحرب (Brown, 28). في قرينة مماثلة، أوصى أليشع يوآش أن يرمي سهمًا ويضرب الأرض بسهامه لتمثيل النصرة عَلَى أرام (قا؛ ٢مل ١٣:١٤-١٩).

٢. إستخدام بياني. تستخدم חֵץ أيضًا بصورة بيانية. مثال عَلَى مثل هذا الإستخدام هو وصف ظاهرة الأرصاد للبرق والثلج (أي، سهام يهوه). في مز ١٨:١٤[١٥] (= ٢صم ٢٢:١٥)، تتوازى سهام الله بإندفاع البرق (قا؛ مز ١٤٤:٦؛ حب ٣:١١؛ صف ٩:١٤). عالماً بهذا الإرتباط هو أي ٣٨:٢٢-٢٣ الذي يتحدث عن " خزائن الثلج" التي "إحتجزها [يهوه]... لأيام الحرب والمعركة." بينما لا ترد חֵץ في هذه الفقرة، فإنها تبين بوضوح الإعتقاد بأن الثلج (والبَرَد) هما جزئين من مستودع أسلحة الله.

إستخدام بياني أخر لـ חֵץ في وصف "الأبناء". يظهر هذا بوضوح في مز ١٢٧:٤-٥أ: " كسهام بيد جبار هكذا أبناء الشبيبة.طوبى للذي ملأ جعبته منهم. لا يخزون بل يكلمون الأعداء في الباب. يمكن إقتفاء أثر التوجه القديم للقوس والسهم كرمز للذكورة في ش. أ. ق وع. ق. (Hoff-ner, 326-34).

أخيرًا، في إشارة مرتبطة بالسهام المغموسة في السم، هناك إستخدام بياني لـ חֵץ في مز ٩١:٥، حيث توازي الوبأ (קֶטֶב) في العدد التالي (قا؛ تث ٣٢:٢٣). في فقرات أخرى، يقارن دائمًا الكذب والإفتراء في فم الأعداء بالسهام الحادة والسامة (مز ٥٧:٤[٥]؛ ٦٤:٣[٤]؛ أم ٢٥:١٨؛ ٢٦:١٨؛ أر ٩:٧[٨]).

ب. ت ترد חֵץ بإستمرار في نصوص ما بعد التوراتية.

قوس، سهم ، الرماية: ← אַשְׁפָּה [*'ašpâ*] (يرتعش، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [*ḥēṣ*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [*ṭḥh*] (مسافة رمي القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [*yôreh* [1]] (رماية، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [*yeter* [2]] (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [*qešet*] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [*rbb* [2]] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [*rbh* [2]] (الرماية، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [*tᵉlî*] (يرتعش، #٩٤٣٧)؛ ← حرب: لاهوت.

برق، مشعل: ← אוֹר [*'ôr*] (ضوء، ضوء النهار، فجر، برق، #٢٤٠)؛ ← ברק [*brq*] (وميض البرق، #١٣٩٧)؛ ← לַפִּיד [*lappîd*] (برق، مشعل، #٤٣٦٥).

تكهن، عرافة: ← אַשָּׁף [*'aššāp*] (مشعوذ، #٨٧٩)؛ ← בַּד [5] [*bad* [2]] (عرّاف، #٩٦٧)؛ ← הבר [*hbr*] (يعمل في علم التنجيم، #٢٠٤٢)؛ ← חַרְטֹם [*ḥarṭōm*] (.... #٣٠٣٣)، ← יִדְּעֹנִי [*yiddᵉ'ōnî*] (متنبيء، #٣٣٦٢)؛ ← כַּשְׂדִּים [*kaśdîm*] (منجم، منجمين، #٤١٦٩)؛ ← לחשׁ [*lḥš*] (شعوذة، همسة، #٤٣١٧)؛ ← נחשׁ [*nḥš*] [1] (يمارس العرافة، #٥٧٢٧)؛ ← צפף [*spp* [1]] (همسة، سقسقة، #٧٦٢٧)؛ ← קסם [*qsm*] (يمارس العرافة، #٧٨٧٦)

البيبلوجرافيا

TDOT 5:118-24; *TWOT* 1:314; J. P. Brown, "Archery in the Ancient World: 'Its Name Is Life, Its Work Is Death,'" *BZ* 37, 1993, 26-42; F. M. Cross, "An Inscribed Arrowhead of the Eleventh Century B.C.E. in the Bible Lands Museum in Jerusalem," *Avraham Biran Volume*, ed. E. Stern and T. Levi, ErIsr 23, 1992, 21-26; H. A. Hoffner, Jr., "Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals," *JBL* 85, 1966, 326-34; B. Sass, "Inscribed Babylonian Arrowheads of the Turn of the Second Millennium and Their Phoenician Counterparts," *UF* 21, 1989, 349-56 (he lists 16 Phoenician arrowheads).

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

2933	חצב

חצב [*ḥṣb* [1]]، قل. كسر، حفر، صرع؛ إقتلع الحجارة من محجر؛ قطع بفأس؛ كسر إلى قطع؛ نِفْعَل. يُقتلع يجف؛ بُعِّل. يقتلع، ينقب؛ هِفْعِيل. يشق/يقطع إلى أجزاء (#٢٩٣٣)؛ **חֹצֵב** [*ḥōṣēb*]، اسم. قاطع الأحجار (#٢٩٣٥)؛ **מַ** [*mahseb*] اسم. القطع بفأس (#٤٧٣٢).

ش. أ. ق أوغا. *hsb*، يقطع بفأس، يشق؛ أكد. *hasabu*، يُخفض.

ع. ق ١. يُستخدم الفعل ١٦مرة في قل. بمعنى حرفي ليصف قطع الأحجار (٢أخ ٢:٢[١]) عَلى سبيل المثال للهيكل، ولحفر الآبار، إستخراج النحاس، ينجر من أجل الصهاريج والبساتين (تث ٦:١١؛ ٨:٩؛ ١أخ ٢٢:٢؛ ٢٦:١٠؛ نح ٩:٢٥؛ أش ٢٢:١٦ ‖ חקק، أزميل [#٢٩٨٠]).

٢. تشير **חָצַב** بيانيًا إلى: (أ) تنقيب إسرائيل عن آبار كاذبة، لا نفع لها، بعد أن تركوا إلههم، مصدر المياه الحقيقي لهم (أر ٢:١٣)؛ (ب) إسرائيل ككرم حفرها الرب نفسه، أعدها وزرعها (أش ٥:٢)؛ (ج) الأعمدة التي نحتتها الحكمة لبيتها (أم ٩:١)؛ (د) آشور كفأس يهزه (**חָצַב**) الرب ليدين به شعبه (أش ١٠:١٥)؛ و(هـ) عمل الرب في شق/ قطع/ تحطيم شعبه بإرسال أنبيائه بينهم ليعلن قضاؤه (هو ٦:٥؛ ‖ הרג، يذبح [#٢٢٢٢]).

إسرائيل هو، كما كان، صخر قُطع من محجر إبراهيم (أش ٥١:١-٢). تصف في أش ٥١:٩ ت شق الرب رهب التنين (←) إلى أجزاء.

٣. يبين الإسم الأشخاص أو قاطعي الأحجار (١مل ٥:١٥) وفعل الشق/ أو القطع (٢مل ١٢:١٢[١٣]).

طوب، حجارة: ← גָּזִית [*gāzît*] (حجارة مربعة، #١٦٠٧)؛ ← חצב [*ḥṣb* [1]] (يكسر، يحفر، يقتلع، ينحت، #٢٩٣٣)؛ ← לבן [*lbn* [2]] (يصنع، ينتج، يشكل الطوب، #٤٢٣٦)؛ ← מַסָּע [*massā'* [1]] (يقتلع [الأحجار]، #٥٠٢٤)؛ ← נקר [*nqr*] (يميز، ينحت، يستخرج، #٥٩٤١).

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

2935	חצב

חֹצֵב [*ḥōṣēb*]، اسمًا، قاطع الأحجار (Siloam) [*KAI* 189:4, 6] **חצבם** (#٢٩٣٥)؛ > **חצב** [*ḥṣb* [1]]، فعل يشق، محجر، #٢٩٣٣).

ش. أ. ق إن الفعل **חָצַב**، يقطع، يشق، له جذور مشتركة في أوغا. *hsb* وأكد. *hasabu*، أن يصرع.

ع. ق يعمل الحرفين في أعمال الحجارة في بناء الهيكل (١مل ٥:١٥[٢٩]؛ ٢مل ١٢:١٢[١٣]؛ ١أخ ٢٢:٢، ١٥؛ ٢أخ ٢:٢[١]؛ ١٨[١٧]؛ ٢٤:١٢؛ عز ٣:٧). (للنبائيين، בָּנָה # ١٢١٥؛ قا؛ ٢مل ١٢:١١[١٢]؛ ٢٢:٦؛ ٢أخ ٣٤:١١؛ لبنائي الحيطان، גדר، #١٥٥٣؛ قا؛ ٢مل ١٢:١٢[١٣]؛ ٢٢:٦).

فنون، حرفة، مهنة: ← נפץ [*nps* [2]] (صانع، #٥٨٨)؛ ← אֹפֶה [*'ōpeh*] (خباز، #٦٨٥)؛ ← גדר [*gdr*] (ماسوني/ بَنَّاء، #١٥٥٣)؛ ← גַּלָּב [*gallāb*] (حلاق، #١٦٤٧)؛ ← דַּיָּג [*dayyāg*] (صياد سمك، #١٩٠٠)؛ ← חֹצֵב [*ḥōṣēb*] (قاطع الأحجار، #٢٩٣٥)؛ ← חָרָשׁ [*ḥārāš*] (صاحب صنعة، #٣٠٩٣)؛ ← חשב [*ḥōšēb*] (حائك/ #٣١١٠)؛ ← טַבָּח [*ṭabbāḥ*] (جزار، #٣١٨٤)؛ ← יוֹצֵר [*yôṣēr*] (خزاف، #٣٤٥٠)؛ ← יקד [*yqd*] (طير، #٣٦٨٧)؛ ← כבס [*kbs*] (يغسل، #٣٨٩١)؛ ← כֹּרֵם [*kōrēm*] (الكرمي "من يشذم الكرمة"، #٤١٤٤)؛ ← מַשְׁקֶה [*mašqeh* [1]] (رئيس الخدم، #٥٤٨٢)؛ ← נֹקֵד [*nōqēd*] (راعي؟، #٥٩٢٤)؛ ← צַיָּד [*ṣayyād*] (صياد، #٧٤٧٥)؛ ← צרף [*ṣrp*] (جواهرجي، #٧٦٧١)؛ ← רעה [*r'h* [1]] (راعي غنم، #٨٢٨٦أ)؛ ← רַקָּח [*raqqaḥ*] (مازج العطور، #٨٣٨٢).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

2936	חצה

חצה [*ḥṣh*]، قل. قسم؛ نِفْعَل. يكون مُقسمًا (#٢٩٣٦)؛ **חֲצוֹת** [*hᵃṣôt*]، اسم. نصف، جزء (#٢٩٤٠)؛ **חֲצִי**

[*hᵃṣî*] اسم. نصف، جزء (#٢٩٤٢)؛ מֶחֱצָה [*me-hᵉṣâ*]، اسم.، نصف (#٤٧٣٣)؛ מַחֲצִית [*mahᵃṣît*]، اسم. نصف، جزء (#٤٧٣٤).

ش. أ. ق أكد. *eṣû*، شق طولي (*CAD* 4:E 351)؛ سريانية. *ḥs'*، يستأصل، يطرح أرضًا، الأثيوبية *ḥäsäwä*، يخصي.

ع. ق ١. يشير חָצָה إلى القسمة، رغم أنه ليس من الضروري إلى قسمين متساويين. يمكن تقسيم مجموعات من كلا من الناس والأشياء. تستخدم חָצָה لتصف تقسيم غنيمة (מַלְקוֹחַ؛ #٤٩١٧) بين الذين حاربوا في المعركة وبقية الإسرائيليين (عد ٣١:٢٧، ٤٢). تصف أيضًا تقسيم المال المكتسب من خلال بيع جثة ثور (خر ٢١:٣٥). رغم أن هذا لا يُذكر صراحةً، إلا أن إفتراض القسمة إلى نصفين متساويين موجود في هذه النصوص. في حالات أخرى، قد تدل ببساطة عَلَى تقسيم. وبالتالي فقد قسم يعقوب عائلته (بما فيهم العبيد) إلى مجموعات ليضمن الحماية من إقتراب عيسو (تك ٣٨:٧[٨]؛ ٣٣:١). يتضمن هذا ثلاثة أنواع مختلفة من المجموعات الصغيرة (٣٣:٢). بالمثل، قسم أبيمالك جيشه إلى ثلاثة مجموعات (٩:٤٣)، وأي ٤١:٦[٤٠:٣٠] يربط (إستحالة) تقسيم لوياثان بين "التجار."

إن مفهوم "القسمة" مفهوم واسع. ومع ذلك فهناك تداخل لغوي كبير. يُستخدم الجذر פָּלַג بالإرتباط مع شعب مُقسم إلى مجموعات لأغراض عسكرية، دينية، أو تاريخية. ومع ذلك، فقد تتضمن أيضًا تقسيم الوقت والوزن. إن التعبير غير محدد بالإرتباط بكم من الكل مقسم. تبين صيغ الجذور من פָּרַס تقسيم الكل، سواء طعام، حافر، أو مملكة. رغم أنه من المرجح أنها ترتبط بـ פָּרַס في الأصل، إلا أن الجذر פָּרַשׁ إتجه إلى إتجاه أخر مؤكداً عَلَى التقسيم الصحيح للحق، أي، التفسير. تؤكد صيغ פָּרַד عَلَى فصل الأشياء، خاصة الناس عن بعضهم البعض. قد يكون المعنى الضمني سلبيًا كما مع الأعداء، أولئك المعزولين في القضاء بواسطة الله، أو الذين يعيشون حياة منعزلة بعيدًا عن بقية أعضاء المجتمع. لـ שָׁסַע إرتباطات بالحيوانات، خصوصاً بتلك المشقوقة الحوافر في بعض الحالات. هناك مجموعة محددة من التعبيرات تأتي من الجذر חָצָה. هذا الجذر يستخدم للمقاييس من جميع الأنواع. تتضمن دائمًا التقسيم إلى نصفين، وبالتالي فكمية متساوية تكون في القسمين. وكما أن هذا مفيداً في قرائن متعددة، فإن الصيغة חֲצִי الأكثر ترددا يمكن أن ترد في ظروف متنوعة متعددة لأي تعبيرات تختبر في هذا المجال اللغوي.

٢. قد تحمل أيضًا قل. חָצָה مفهوم "البلوغ" أو "الإمتداد إلى أبعد ما يكون" ومن ثم، يصف أش ٣٠:٢٨ المياه التي "بلغت إلى الرقبة." في مز ٥٥:٢٣[٢٤] تشير חָצָה إلى جزء أو منتصف مدة حياة متوقعة: "لن يعيشوا إلى منتصف أيامهم"

٣. يمكن أن يصف المعنى السلبي في نِفْعَل. تقسيم إسرائيل ويهوذا (حز ٣٧:٢٢)، أو نهر الأردن (٢مل ٢:٨، ١٤)، ومملكة (دا ١١:٤).

٤. تُستخدم חֲצִי في القياسات لتصف نصف ذراع (خر ٢٤:٦؛ ٢٥:١٠، ١٧، ٢٣، إلخ). أو نصف *hin* (عد ١٥:٩-١٠؛ ٢٨:١٤). تظهر في وصف جزء من مجموعة، مثل أمة (يش ٨:٣٣؛ ١مل ١٦:٢١) أو سبط (عد ٣٤:١٣؛ ١أخ ٢:٥٢، ٥٤)، جيش (٢صم ١٨:٣)، مدينة (نح ٤:٦، ١٦[٣:٣٨؛ ٤:١٠]؛ ١٢:٣٨؛ صف ١٤:٢)، مجموعة من القادة (نح ١٢:٣٢، ٤٠)، أو أطفال (نح ١٣:٢٤). الإستخدام الأكثر إنتشاراً هو في التعبير "نصف/جزء سبط منسى" (عد ٣٢:٣٣، إلخ.). إستقر هذا القسم من منسى في عبر الأردن (تث ٣:١٢؛ قا؛ يش ١٢:٢، ٥؛ ١٣:٣١).

ترد تعبيرات متزامنة مع חֲצִי دالة عَلَى منتصف الليل (قض ١٦:٣؛ را ٣:٨)، حياة الشخص (مز ١٠٢:٢٤[٢٥]؛ أر ١٧:١١)، أو מוֹעֵד غامض من فترة من الزمن (دا ١٢:٧). ترد أيضًا تقسيمات جغرافية، بما فيها "فدان" (١صم ١٤:١٤) جبل (صف ١٤:٤)، نهر (١٤:٨)، مملكة (أس ٥:٣، ٦؛ ٧:٢)، وפֶּלֶךְ("مقاطعة" ؛ نح ٣:٩، ١٢، ١٦-١٨)(تستخدم أيضًا חֲצִי لتدل عَلَى مسافة بين نقطتين عَلَى قياس، مثل؛ "منتصف المذبح" (خر ٢٧:٥؛ قا؛ ٣٨:٤).

٥. ترد חֲצוֹת نصف أو جزء، مرتين في الأسفار الشعرية (أي ٣٤:٢٠؛ مز ١١٩:٦٢). كلا الورودين هما في تركيب مع (*laylâ*)، ليلة.

٦. إن מַחֲצִית نصف، جزء هو مرادف لـ חֲצִי. تظهر في قرائن مماثلة، أي، قياسات نصف شاقل (خر ٣٠:١٣)، نصف قياس تقدمة دقيق (لا ٦:٢٠[١٣])، نصف نصيب من الغنيمة (عد ٣١:٤٢). ترد أيضًا لتبين نصف سبط منسى (يش ٢١:٢٥؛ ١أخ ٦:٦١[٤٦]، ٧٠[٥٥]) و"رئيس نصف المركبة" (١مل ١٦:٩).

ب. ت ربما في تقليد الإشارات العددية لتوزيع غنمية (عد ٣١:٢٧، ٤٢)، يلاحظ في مخطوطة الهيكل(11QT) موقف مماثل، "وسوف يقسمون نصف ما تبقى بين أولئك الذين ذهبوا إلى المعركة وأخواتهم الذين بقيوا في مدنهم" (١٤:٥٨-١٥).

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [*ḥlq* ²] (يقسم، يحصل عَلَى نصيب أخر، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [*ḥṣh*] (يقسم، يكون مقسمًا، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [*ḥṣṣ*] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [*mnh* ¹] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג

[plg] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [prd] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبًا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [prs [1]] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שסע [$šs'$] (يمزق، يقسم، #٩١١٧)

مقياس، معيار، قانون: ← זרה [zrh [2]] (مقياس، #٢٤٣١)؛ ← מדד [mdd] (مقياس)، measure off، #٤٤٩٩)؛ ← שער [$š'r$] (يحسب، #٩١٣٢)؛ ← תכן [tkn] (يضبط عن طريق الوزن أو القياس، #٩٤١٩).

لقياسات الوزن/ الأحجام: אֵיפָה [$'êpâ$] (إيفة، #٤٠٦)، لقياس الأطوال: אַמָּה [$'ammâ$ [1]] (ذراع، ذراع، ساعد، #٥٦٤).

البيبلوجرافيا

W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958.

ريتشارد هيس *Richard Hess*

٢٩٣٧ חָצוֹר [$hasôr$ [1]]، حاصور، ← حاصور

٢٩٤٠ חֲצוֹת [$h^asôt$]، نصف، جزء، ← #٢٩٣٦

٢٩٤٢ חֲצִי [$h^asî$]، نصف، جزء، ← #٢٩٣٦

٢٩٤٣ חֵצִי [$ḥēsî$ [1]]، سهم، ← #٢٩٣٢

2945	חָצִיר

חָצִיר [$ḥāṣîr$ [1]] عُشب (#٢٩٤٥).

ش. أ. ق ترتبط חָצִיר بـ عرب. "خَضِرَ"، "خَضْر"، "خُضْرَة"، انظر *HALAT*, 330.

ع. ق ١. إن חָצִיר هي نمو بري يطلع بانتظام ووفرة بعد مطر الشتاء (مز ١٤٧:٨؛ انظر Dalman, *AuSP*, 6:208) وكان ذو قيمة كالعلف (مز ١٠٤:١٤؛ انظر Futato, "Meteorological Analysis," 37-38). وبالتالي فعَلَى سبيل المثال، يُشبه أشعياء سكب الروح والبركة الوفيرة الناتجة عَلَى شعب الله كسكيب الأمطار والإزهار الناتج لـ חָצִיר (أش ٤٤:٣-٤).

٢. كما تنبت سريعًا חָצִיר في الأمطار، فإنها تيبس في الجفاف (أش ١٥:٦)أو توجد بجانب الينابيع في أفضل صورها (امل ١٨:٥). وبالتالي يستخدم يبوسة חָצִיר، ككناية لحياة البشر المؤقتة (مز ١٠٣:١٥) أو للدينونة الإلهية عَلَى الأشرار (١٢٩:٦).

عشب - نباتات: ← דשא [$dš'$] (يصبح أخضر، ينبت، #٢٠١٢)؛ ← חָצִיר [$ḥāṣîr$ [1]] (عشب، #٢٩٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [$h^ašaš$] (عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← ירק [yrq [2]] (يخضر، #٣٧٦٢ب)؛ ← לֶקֶשׁ [$leqeš$] (عشب متأخر، #٤٣٨١)؛ ← עֵשֶׂב [$'ēśeb$] (نباتات خضراء، #٦٩١٢).

البيبلوجرافيا

M. Futato, "A Meteorological Analysis of Psalms 104, 65, and 29," diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1984.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

2950	חֹצֶן

חֹצֶן [$ḥōṣen$]، #٢٩٥٠، فقط في نح ١٣:٥؛ أش ٤٩:٢٢) أو חֵצֶן (hesen، #٢٩٤٩، فقط في مز ١٢٩:٧)، اسم.، صدر، حضن، طي الثياب.

ش. أ. ق للجذر جذور مشتركة في عرب.، الأثيوبية، وسريانية..

ع. ق في مز ١٢٩:٧ يقترح التوازي ما بين "حضن" أو "يطوي" و"يد" الترجمة "ذراع" في NIV، "به لا يمكن للحصاد أن يملأ يديه، ولا الذي يجمع أن يملأ ذراعه." في أش ٤٩:٢٢ تتوازى חֹצֶן مع "أكتاف" كمكان لحمل الأطفال. تتطلب الكلمة في نح فقط أن تصف قطعة من الثياب. هز نحميا חֹצֶן كتوضيح للطريقة التي بها سيهز الله بيت أولئك الكاسرين العهد.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

2951	חצץ

חצץ [$ḥṣṣ$]، قل. يبقي مسافة، نظام؛ بُعَّل. يصل لنهاية (#٢٩٥١)؛ חֵץ [$ḥēṣ$]، اسم. سهم (#٢٩٣٢)؛ חָצָץ [$ḥāṣāṣ$]، اسم. حصباء (#٢٩٥٣).

ش. أ. ق لـ חָצַץ التي تعني يقسم أنظر أكد. *hasasu*، يقطع إلى إثنين.

ع. ق ١. يُستخدم الفعل في قل. فقط في أم ٣٠:٢٧، تشير في صيغة اسمًا. إلى الجراد، مخلوقات الله الصغيرة لكن الحكيمة، التي رغم أنه بلا قائد فإنه "يخرج فرقًا فرقًا" (حرفيًا، يخرج، مُقسمًا إلى "سرية/ حشود ") أي الإحتفاظ بنظام المسيرة الكاملة.

٢. يرد الفعل في بُعَّل. فقط في أي ٢١:٢١ ، في الإشارة إلى أشهر الأشرار "الأتية إلى نهاية" (حرفيًا "تقطع إلى إثنين").

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [$ḥlq$ [2]] (يقسم، يحصل عَلَى نصيب أخر، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [$ḥṣh$] (يقسم، يكون مقسمًا، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [$ḥṣṣ$] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [mnh [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג

[plg] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [prd] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبًا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [prs [1]] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שׁסע [šs [1]] (يمزق، يقسم، #٩١١٧)

البيبلوجرافيا

TDOT 5:118-24; *TWOT* 1:314; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; D. Winton Thomas, "Notes on Some Passages in the Book of Proverbs," *VT* 15, 1965, 276-77.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

2953 חָצָץ

חָצָץ [ḥāṣāṣ]، حصباء، حصي (#٢٩٥٣)؛ חָצַץ [hasas [1]]، يبقي مسافة (#٢٩٥١).

ش. أ. ق للجذر جذور مشتركة في أرام.، عرب.، الأثيوبية، وأكد. (انظر *HALAT*).

ع. ق يرد الإسم فقط في أم ٢٠:١٧ ومراثي ١٦:٣. يقارن الحكيم الطعام المكتسب بالإحتيال بفم ممتليء بالحصي (أم ٢٠:١٧)، بينما يرثي المرنم القضاء الإلهي الذي هشم أسنانه مثل أكل الحصي (مر ٣:١٦).

صخر، أحجار: ← אֶבֶן [ʾeben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [gābîš] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [ḥallāmîš] (صوان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצָץ [ḥāṣāṣ] (حصباء [حجارة صغيرة]، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [kēp̱] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [selaʿ [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [sql] (يرشق الحجارة، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [ṣûr [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [ṣûr [5]] (حصى، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [ṣōr [1]] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [rgm] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [talpîyyôt] (طرق من الأحجار، #٩٤٤٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

2955 חצצר

חצצר [ḥṣṣr]، اسم. دلالي؛ بيعِّل. يبوق في البوق (١٢مرة؛ #٢٩٥٥؛ *HALAT* 331a)؛ اسم. חֲצֹצְרָה [hᵃsosrâ]، بوق (٢٩مرة؛ #٢٩٥٦؛ *HALAT* 331a). مضاعفة في חֲצֹצְרָה كما في מְנַעַנְעִים و צֶלְצְלִים، صياغة الكلمة بالصوت (Gressmann, 31) أو دلالة عَلَى حركات سريعة متكررة (GKC, §5e).

ش. أ. ق قا؛ عرب. "حَصِرَ"، لتَشكيل قصبةَ، يَستأصلُ، أو "حَصُرَ"، لتَشكيل إنبوبَ، إنبوبَ (E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. 1863-93).

ع. ق كان חֲצֹצְרָה هو بوق مستقيم مصنوع من المعدن المطروق (فضة أو ربما برونز). يسجل التقليد الإسرائيلي أن زوج من مثل هذه الأبواق كان يُسمع من قبل الكهنة كإشارة لتجميع أو توزيع الأسباط (عد١٠:٢، ٨). واضح أن كتابات ما بعد السبي ترى חֲצֹצְרָה مثل שׁוֹפָר كآلة واحدة "غير موسيقية". تُذكر في كتابات ما بعد السبي عَلَى أنها آلة تعزف مع القرن (שׁוֹפָר) و/ أو الصنوج (מְצִלְתַּיִם) (١أخ ١٥:٢٨؛ ١٦:٥-٦، ٤٢؛ ٢أخ ٥:١٢ب-١٣؛ عز ٣:١٠)؛ ومع ذلك بسبب فصل هذه المجموعة عن مجموعة العيدان/ القيثارات (נְבָלִים) (الأكبر)، العيدان (כִּנֹּרוֹת) الأصغر والصنوج (١أخ ١٥:١٦، ١٩-٢١؛ ٢أخ ٥:١٢أ؛ ٢٩:٢٥)، فمن غير المؤكد ما إذا كانت القيثارت/ العيدان (الكبيرة/ المنتصبة) و العيدان (الصغيرة)، مذكورة في ١أخ ١٥:٢٨ب؛ ٢أخ ٥:١٢أ؛ أعتقد أن نح ١٢:٢٧ عزف القرن والبوق في ذات الوقت، المذكور في ١أخ ١٥:٢٨أ؛ ٢أخ ٥:١٢ب؛ ٢٩:٢٦-٢٨؛ نح ١٢، ٣٥، ٤١.

قد يتضمن الفعل תָּקַע (يضرب) ينفخ، يدوي (القرن/ البوق)، يصفق (الأيدي) صوت القرن أو البوق حتى لو الألة غير محددة (حز ٧:١٤). كانت חֲצֹצְרוֹת تدوي (תָּקַע) بصفة عامة لإستدعاء الجماعة (عد ١٠:٢، ٧) أو رؤساء الأسباط (١٠:٤)، أو لإعلان تتويج (٢مل ١١:١٤؛ ٢أخ ٢٣:١٣؛ لكن قا؛ حز ٧:١٤؛ هو ٥:٨). كانت الإحتفالات المنتظمة والأشهر تبدأ بدوي אֵת of (תָּקַע) חֲצֹצְרָה (عد ١٠:١٠). صرخة القرن أو البوق (مع الفعل רוּעַ هِفعِيل، أن يصرخ، يرن أو الإسم תְּרוּעָה، عالي النغمة) تشير إلى كسر المحلة (عد١٠:٢، ٥-٦)، الإنذار (١٠:٩؛ תִּקְעוּ שׁוֹפָר ‖ חֲצֹצְרָה וְהָרִיעוּ في هو ٥:٨)، مناورة عسكرية (חֲצֹצְרוֹת הַתְּרוּעָה عد ٣١:٦؛ ٢أخ ١٣:١٢) أو طقس اليوبيل (مز ٩٨:٦). قد يكون الفعل المشتق חצצר قد نشأ في فترة ما بعد السبي؛ تستخدم فقط في الأخبار (مثل؛ ٢أخ ٥:١٢ [في نقل سليمان لتابوت العهد]؛ ١٣:١٤ [عن مناورة عسكرية]).

آلآت موسيقية/ مدة محددة: ← גִּתִּית [gittît] (آلآت موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll [3][?]] (يلعب عَلَى المزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يحث صوت البوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (كبش، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (عود، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn]

[1] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉnaʿanʿîm] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel [2]] (آله غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف عَلَى العود، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ʿûgāb] (فلوت، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll [1]] (خاتم، يتحرك برعشة خفيفة، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš [2]] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֵׁמַע [šemaʿ [1]] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، إيقاع، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tqʿ] (يندفع، قوة دافعة، يصفق بيده، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 25-26, 28, 31; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EncJud* 12, cols. 563, 566, Fig. 2e; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 61-63; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:439b-40a; G. Friedrich, *TDNT* 7:76-77, 81; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, cols. 1419-22; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 30-31; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 340b, 342b-44b, 349b, Figs. 459, 460 and 461; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 49-54; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3231-32, Figs. 11 and 12; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 112-13; H. Seidel, *Horn und Trompete im alten Israel*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universitot, 6, 1956/57; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 43, Figs. 10b and 10c; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032, 1038-39; M Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients* 1950, 38; G. Wallis, "Musik, Musikinstrumente," *BHH* 3, col. 1258, Fig. 4; E. Werner, "Muscial Instruments," *IDB* 3:472b-73a; E. Yamauchi, *TWOT* 1:315b-16a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٢٩٥٦ חֲצֹצְרָה [hᵃsosrâ]، بوق، ← #٢٩٥٥

2958 חָצֵר

חָצֵר [ḥāṣēr [1]]، مطوق، محلة، مقر، قرية (#٢٩٥٨).

ش. أ. ق رغم أن هناك جذران في عرب.، فمن المفضل رؤية الإسم العبري من الجذر الوحيد חָצֵר، بمعنى "يحيط." هذا المعنى يتسع بشكل كاف لشرح مجال معنى الإسم. لا ترد صيغة الفعل من هذا الجذر في ع. ق بينما يصادق عَلَى الإسم ١٩٠مرة. يصادق عَلَى الجذور المشتركة في أوغا. بمعنى "تطويق، ساحة،" والفينيقية بمعنى "ساحة". في أوغا. والفينيقية يرد الإسم في توازي مع *bt*، بيت، كما في ع. ق.

ع. ق ١. يرد الإسم في قصص ع. ق المبكرة بمعنى "مستعمرة، قرية" (تك ٢٥:١٦؛ يش ١٥:٣٢؛ ٢١:١٢). هذه القرى/ مستعمرة كانت صغيرة وبلا أسوار محصنة (لا ٢٥:٣١) لكن ربما يكون لها أشكال أخرى من التطويق. عندما ترد חָצֵר بهذا المعنى، ترد دائمًا في صيغة الجمع.

٢. المعنى السائد لإسم חָצֵר في ع. ق هو "تطويق" أو "ساحة،" إرتبط الأخير بصفة خاصة بخيمة الإجتماع وفيما بعد ببناء الهيكل. من خر ٨:٣[٩] يتضح أن التعبير يمثل بناء في مكان ما بين حقل مفتوح وبيت مقفول. وبالتالي فالكلمة تبين مساحة بيت نصف مطوق (٢صم ١٧:١٨؛ نح ٨:١٦)، قصر (١مل ٧:٨)، أو أكثر أهمية وترددا المساحة النصف مطوقة من بناء الهيكل، وبالتالي تشير إلى ساحة لهيكل أو الفناء. يستخدم الإسم ليشير إلى بنائين مختلفين في بنية الهيكل السليماني. إن الهيكل الذي أنشأ بواسطة سليمان كان به חָצֵר داخلي، فناء، الذي كان محاطاً بسور، وكذلك חָצֵר عظيم، فناء، الذي طوق ليس فقط منطقة الهيكل وإنما قصر سليمان أيضًا (١مل ٦:٣٦؛ ٧:٩، ١٢؛ نفس المعنى وارد في حز ٤٠-٤٦). تذكر أيضًا חָצֵר بالإرتباط مع ذبائح إسرائيل (٢أخ ٧:٧).

لأن الهيكل كان يمثل حضور الله، فقد كانت חָצֵר تُذكر دائمًا في قرينة عبادة يهوه. في أربعة مزامير (٦٥:٤[٥]؛ ٨٤:١٠[١١]؛ ٩٢:١٣[١٤]؛ ١٣٥:٢) تستخدم חָצֵר في توازي مع الهيكل نفسه. يوضح هذا التقدير الذي كان يكنه الإسرائيلون للساحات كجزء من بناء الهيكل ، أقدس مكان في الديانة الإسرائيلية. أن يسمح بالسكنى في تخم الهيكل كان بمثابة أقصى بهجة للمؤمن الأمين.

ساحة، سياج: ← גִּזְרָה [gizrâ] (قطع، حجرة منعزلة، ساحة أمامية، #١٦١٩)؛ ← חָצֵר [ḥāṣēr [1]] (سياج، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← עֲזָרָה [ʿᵃzārâ] (حدود، ساحة، #٦٤٧٨)؛ ← פַּרְבָּר [parbār] (ساحة، #٧٢٣٢).

قصر، هيكل: ← בַּיִת [bayit [1]] (بيت، مسكن، مبنى، أسرة، أسرة مالكة، #١٠٧٤)، ← הֵיכָל [hêkāl] (قصر أو هيكل، #٢١٢١).

البيبلوجرافيا

DOT 5:131-39; A. Hurvitz, "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology," *RB*, 81, 1974, idem, A *Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, 1982; J. Levy, *Neuhebrںische und chaldںisches Wrterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 1876-89, 3:633; J. Maier, *The Temple Scroll*, 1985, 90-91; J. Milgrom, "Studies in the Temple Scroll," *JBL*, 97, 1978, 506; E. Qimron, "The Vocabulary of the Temple Scroll," *Annual for the Study of the Bible and the Ancient Near East* 4, 1980, 249-50 (in Heb.); M. F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*, 170-71; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, 1983.

مارك إف. روكير *Mark F. Rooker*

2976	חֹק

חֹק [*hōq*]، اسم. نصيب، عمل، هدف، إلتزام، وقت محدد، تخم، حدود، ناموس، نظام، تعريف (#٢٩٧٦)؛ חֻקָּה [*huqqâ*]، مطلوب/ مُستَحَق، قانون (#٢٩٧٨)؛ < חָקַק [*haqaq*]، حكم (#٢٩٨٠).

ش. أ. ق السامية *'aq, 'aqqa*؛ سريانية. *huqqa'*؛ عرب. "حَقّ"؛ الأثيوبية *heq* و*heg*.

ع. ق ١. يرد الإسم חֹק ١٢٩مرة في ع. ق، חֻקָּה ١٠٠مرة. يتداخل إستخدام هذه الكلمات بصفة عامة مع إستخدام מִשְׁפָּט, תּוֹרָה، وמִצְוָה. كثير من حالات חֹק وחֻקָּה تقترن بهذه التعبيرات الأخرى، مما يقترح إحتمالية أنهم في تلك الحالات يتشاركون بشدة في نفس المجال اللغوي، رغم أن البعض جادل من أجل تمييز واضح (مثل؛ חֹק تشير إلى الناموس الطقسي وמִשְׁפָּט إلى المدني [*TDOT* 5:143]). ومع ذلك ففي التحليل النهائي، يصعب التمييز (VanGemeren, 184-87).

يستخدم التعبير دائمًا في القرائن الطقسية: الفصح (خر ١٢:١٤، ١٧، ٢٤، ٤٣؛ ١٣:١٠؛ عد ٣:٩، ١٢، ١٤)، حصة الكهنة من التقدمات (خر ٢٨:٢٩؛ لا ٣٦:٧؛ ٢٤:٩؛ عد ١٨:٨، ١١، ١٩)، العديد من الطقوس والتقدمات (خر ٢٧:٢١؛ ٤٣:٢٨؛ ٣٠:٢١؛ لا ١٦:١٨[١١]، ١٥[٢٢]؛ عد ١٩:٢، ١٠، ٢١). كما تظهر أيضًا في شئون القانون المدني (خر ١٨:١٦، ٢٠؛ عد ٢٧:١١؛ أر ٣٢:١١)، أحكام الملك (مي ٦:١٦؛ مز ٩٤:٢٠) وإستخدامات دنيوية أخرى (حصة اللبن في خر ٥:١٤؛ القسمة الصحيحة للغنائم في ١صم ٣٠:٢٥؛ حصص الطعام في أم ٣١:١٥؛ تخم

إسرائيل في مي ٧:١١). تستخدم أيضًا عِدّة مرات لتشير إلى النظام الذي فرضه الله عَلَى الخليقة، أي تخم المياه (أي ٢٦:١٠؛ ٣٨:١٠؛ أم ٨:٢٩)، فرائض الأمطار والمواسم (أي ٢٨:٢٦؛ أر ٥:٢٤)، والأجسام السمائية (أي ٣٨:٣٣؛ أر ٣١:٣٥، ٣٦؛ ٣٣:٢٥). إستخدامات أخرى تتضمن نصيب أيوب المحتم من أيدي الله (أي ٢٣:١٤) والعدد المحدد لأيام وجود الإنسان (١٤:٥) وكما مع תּוֹרָה, מִצְוָה، מִשְׁפָּט يُستخدم كلا التعبيران أيضًا ليصفا سفر التثنية (٤:١، ٥، ٦، ٨؛ ٥:١؛ ٦:١؛ ٨:١١؛ ١١:١).

٢. يوجد الإسم חֻקָּה دائمًا مع עוֹלָם، مشيرًا إلى "الأحكام الأبدية" التي يجب الحفاظ عليها عبر الأجيال (مثل؛ خر ١٢:١٤، ١٧؛ لا ٣:١٧؛ ٧:٣٦؛ عد ١٠:٨).

ب. ت تُعامل سب חֻקָּה / חֹק بعِدّة طرق. لا يوجد تمييز بين هذه التعبيرات تمامًا، وتترجم πρόσταγμα, δικαίωμα وνομίμως (Blank, 264). في ل. ب. م. ترد חֻקָּה أقل كثيرًا من חֹק (التي تهجى/ חוק חוקה). ترد التعبيرات أكثرها في نج. ,كم، وCD وتتبع الإستخدام الكتابي.

ناموس الله: ← חֹק [*ḥōq*] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [*miṣwâ*] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [*'ēdût*] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [*piqqûdîm*] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [*tôrâ*] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 2:219-23; 4:1088-89; *TDOT* 5:141-47; *THAT* 1:626-33; *TWOT* 1:317-18; S. H. Blank, "The LXX Renderings of Old Testament Terms for Law," *HUCA* 7, 1930, 264; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC* 5:184-87.

بيتر إنس *Peter Enns*

2977	חקה

חקה [*hqh*]، بُعِّل. يكون منحوتًا (#٢٩٧٧)، חָקַק [*haqaq*]، قل. ينحت، ينقش؛ هُفعَل. يكون منقوشا (#٢٩٨٠)؛ (חֻקָּה ,חֹק) חֻקָּה ,חֹק اسم. قانون، حكم، حدود (#٢٩٧٦).

ش. أ. ق توجد الكلمة חקק، يعطي أوامر، في أرام، حوالي ٧٥٥ ق. م. في Zinjirli (*KAI* 214, 34)؛ الفينيقية

في القرن السادس ق. م. بها ينقش، وهو معنى إستمر في اللغة النبطية. في البونية الجديد [اللهجة الفينيقية الخاصة بقرطاجة القديمة] *hmhqt* تحدد الأرض (؟) كمُعرفة (انظر DNWSI, 401) ع. ج. ق بها *hqq*، صالح، مُلزِم A. F. L. Beeston, M. A. Ghul, J. Ryckmans, *Sabaic* .(*Dictionary*, 1982, 69)

ع. ق تشير חָקָה إلى عمل منحوت في الهيكل (קָלַע) في ١مل ٦:٣٥، لكن لرسوم الحائط في حز ٨:١٠؛ ١٤:٢٣. تتضمن חָקַק دائمًا النقش، تبدو أساسًا بواسطة خدش سطح صلب، ثم إتسع لاحقًا ليغطي كافة أنواع الكتابة. يظهر الأول في رسم حزقيال عَلَى اللبن/الطوب (٤:١)، في نحت الإسم المفضل عَلَى كفوف اليد (أش ٤٩:١٦؛ חָקָה، هِتبَعيل. تستخدم بطريقة مماثلة لنبش أخمص القدمين لعمل أثر مميز للقدم، أي ١٣:٢٧) وبالإمتداد، لنحت مقبرة في الصخر (أش ٢٢:١٦). من المؤكد تقريبًا أن هذه هي النقطة المشتركة مع الصيغ الإسمية חֹק و חֻקָּה، التي تشير إلى التشريعات الهامة المحفوظة دائمًا. ومن ثم، تدل חָקַק إلى وضع أو حدود ثابتة للمحيط (أم ٨:٢٧، ٢٩). يرد المعنى الثانوي العام "يكتب" في أش ٣٠:٨ وأي ١٩:٢٣، عن الكلمات الموضوعة في سفر، التي قد تشير إلى النحت بقلم جبر معدني عَلَى ألواح مغطاة بالشمع، أو الكتابة بالحبر ببساطة عَلَى مخطوطة، ربما بمفهوم الدوام أكثر مما ينقله الفعل المعتاد (כָּתַב) "أن يكتب".

نحت، شق، نقش: ← חקה [*hqh*] (يكون منحوتًا، #٢٩٧٧)؛ ← חרת [*hrt*] (ينحت، #٣١٠٠)؛ ← פתח [*pth* ²] (ينقش، #٧٣٣٨)؛ ← קלע [*ql'* ²] (ينقش، #٧٨٤٤).

كتابة.

ألن ميلارد *Alan Millard*

2983	חקר

חקר [*hqr*]، قل. بحث، إستكشف، تجسس، إكتشف، ختبر، سبر؛ نِفْعَل. مستقصى، محقق منه؛ بيعِّل. يستنبط، بحث (#٢٩٨٣)؛ اسم. חֵקֶר [*heqer*]، بَحث، ما هو ستقصى عنه ، (إنكار) ما هو غامض، لا يسبر غوره، ، يستقصى (#٢٩٨٤)؛ מֶחְקָר [*mehqar*]، إستكشاف #٤٧٣٦).

ع. ق ١. يستخدم الوزن قل. للفعل חָקַר بنفس الطريقة ما مع الفعل חפשׂ (#٢٩٢٤) ليشير إلى البحث عن التحقيق عن شيء أو شخص (مثل؛ ١صم ٢٠:١٢)، إختبار بعمق (أي ٢٨:٣)، أو تجسس، إستكشاف شيء أو منطقة (مثل؛ قض ١٨:٢؛ تستخدم مع רגל [#٨٠٧٨] في ٢صم ١٠:٣). لكن بالرغم من أن חָפַשׂ في قل. تؤكد سلوك البحث و.pi النتيجة (so Jenni, *TDOT* 5:113)، إلا أن قل. من الفعل חָקַר تؤكد بإستمرار "معرفة خالصة وفحص وإختبار تحليلي" (٥:١٤٩).

٢. إن تعيين موضوع الإستقصاء المعبر عنه من قبل الفعل يحمل أهمية خاصة. يمتحن الله البشر (مز ٤٤:٢[٢٢]) والأشياء الغير حية (أي ٢٨:٢٧). ومع ذلك، فالبشر لا يمكن أن يمتحنوا الله، إنما فقط إخوانهم من بني البشر (١صم ٢٠:١٢) أو الأشياء الغير حية (حز ٣٩:١٤). ما هو أكثر أهمية من ذلك، هي مسألة البحث نفسه. هل يبين الجذر أن العبرانين فهموا التمييز اللغوي عَلَى ما إذا كان الشيء الذي يُبحث عنه موجود أم يجب أن يتواجد؟ بمعنى، هل يُفترض وجود أو إتاحة الشيء أو الهدف حتى ما يكون البحث محقق منه، أم أن وجود الشيء أو الظرف لا يُفترض وجوده أو لم ينشأ بعد؟

رغم أنه في أغلب الحالات يفترض أن يكون موضوع البحث موجوداً ومن ثم، أن يكون الهدف محققاً، إلا أن العديد من القرائن تقترح أن هذه ليست هي الحال دائمًا. خاصة بشكل قاطع في مز ١٣٩. هنا يعلن المرنم أمانته تجاه الله وقضيته عَلَى أنها السبب الوحيد لهجوم أعدائه عليه. إن كراهيته لهم هي ببساطة لأنهم في معارضتهم له هم يعارضون الله من خلال تمثيله الأرضي/ الذي هو ممثل عنه في الأرض. وبالتالي، فهو يؤكد تقيمه الأمين للأمر ويدعو الله لإختبار ذهنه ونواياه (ع. ٢٣-٢٤) بتوقع تام أن الله لن يجد أي نجاسة بهم (انظر W. VanGemeren, 840).

هذا الإستنتاج بخصوص التمييز بين الأهداف المحققة والغير محققة في البحث، تؤكد بحالات أخرى من إستخدام الفعل في نِفْعَل. (٣مرات بأداة نفي). ومن ثم، فإن وزن الأشياء البرونزية في الهيكل السليماني لا يمكن قياسها (١مل ٧:٤٧؛ ٢أخ ٤:١٨)؛ إن حجم الجيش الذي سيغزو مصر لن يمكن حسابه (أر ٤٦:٢٣)؛ كذلك لا يمكن فحص السماء وأسس الأرض (٣١:٣٧- انظر أدناه). ليس وجود السلب في حد ذاته هو الذي يجعل الهدف بعيد المنال. إنما بالأحرى، عندما لا تكون هناك صفة، فإن النفي + اسمفا. يقدم معنى رسمي، للتعبير عن موضوع القرينة-أي أن المطلب يكون غير محقق تمامًا حتى أن البحث لم يتسنى له فرصة للنجاح.

يمكن ملاحظة تمييز مماثل في القرائن التي يوظف فيها الإسم. بينما يمكن فحص الأشياء بنجاح متوقع (أي ٨:٨)، إلا أنه في أغلب الأحيان يكون موضوع البحث غير محقق. يظهر سبعة من الورود ١٢ للإسم بشكل رسمي في النفي ليقدم فكرة "لا يفحص" أو "لا يقاس" يمكن أيضًا الحصول عَلَى نفس المعنى عن طريق سؤال بلاغي

(١١:٧؛ ١٦:٣٨).

أن وعي العبرانين بالتمييز السابق يظهر أنه نفس الحالة أيضًا مع الفعل חפשׂ، يبحث (#٢٩٢٤). رغم أنه في الأغلب تستخدم חפשׂ عندما يتوقع المستكشف نتائج ملموسة (مثل؛ مر ٣:٤٠؛ عا ٩:٣)، فإن يحمل هتبَعيل. معنى "يخفي نفسه" (١مل ٢٠:٣٨؛ ٢٢:٣٠). في مثل هذه الحالات يفترض الشخص أنه بإستبدال مظهره، لن تكتشف هويته الحقيقية—وإدراك أي شخص له سيكون من المؤكد خاطئاً.

٣. ترد عَلَى وجه التحديد أصعب المشكلات التي تتعامل مع الدافع الصحيح للمرء داخل الدائرة الأخلاقية، وذلك في أم ٢٥:٢٧. يوضح الإسم חֵקֶר أن أكل عسل كثير ليس جيدًا للمرء، وكذلك إنخراط المرء في البحث عن أمجاد أرضية كثيرة ، سيُسفر عنه نتائج ضارة (القراءة חֲקֶרכְּבוֹד : מִכָּבוֹד للقراءة المازورية العشرة חֲקֶר כְּבֹדָםכָּבוֹד؛ قا؛ NRSV؛ "أكل كثير من العسل ليس بحسن، أو طلب مجد فوق مجد"). ومع ذلك، لاحظ قراءة חֲקֶר כְּבֵדִיםכָּבוֹד : Garrett، "طلب الأشياء الصعبة هو شيء مجيد". إن الفروق في القراءة المقترحة هنا توضح مرة أخرى الإحتماليات الموجودة في الجذر من رؤية المَبحث كشيء محقق أم لا. في هذا تكون القرينة هي العامل المحدد.

٤. في مزج ملحوظ للأفعال، يدعو تث ١٣:١٤[١٥] المجتمع - في الحالات التي يشتبه فيها عبادة الأصنام - أن "تفحص (דרשׁ؛ #٢٠١١)، تفتش جيدًا (חָקַר) وتتحقق (שׁאל؛ #٨٦٢٦) تمامًا"، إن وجود هذه الأفعال معًا هنا فقط يقترح أن التشريع لا يدعو إلى ثلاثة أنواع مختلفة من البحث. علاوة عَلَى أنه فيما عدا تث ١٧:٤ (דָּרַשׁ)، فإن الأفعال لا تستخدم بشكل مستقل في أي قرينة أخرى في التثنية أو في يشوع عبر الملوك لكي تشير إلى العبادة الوثنية. وبالتالي فإن خطورة مشكلة الوثنية، هو الذي يُؤكد من قبل الدمج الفريد لهذه الأفعال.

هذا التشريع التثنوي قد ينعكس في أدب الحكمة من خلال الهدف الملكي الممثل في أم ٢٥:٢، "مجد الملوك فحص الأمر". (قا؛ بيعِّل. جا ١٢:٩). ومع ذلك، فغموض الجزء الأول من هذاالمثل، مع وضعه بالمصادفة بجانب المثل التالي (٢٥:٣)، يمنح الفهم العميق لكيفية إستخدام الفعل חָקַר في حوارات ع. ق الاهوتية . رغم أن ٢٥:٢ ينص عَلَى "مجد الله إخفاء الأمر"، فإن ٢٥:٣ تقترح أن "قلوب الملوك لا تفحص" (אֵין חֵקֶר). إن ديناميكية الإخفاء والكشف تعكس بُعد هام لإستخدام الكلمة في قرائن لاهوتية وأخلاقية.

٥. رغم أنه نادرًا ما تستخدم الكلمة في النصوص النبوية، إلا أن أر ١٧:١٠ يعكس إستخدامها الاهوتي المميز (مع בָּחַן، إختبار [#١٠٤٣]). إن الخطية المتأصلة تجعل القلب فاسداً ولا علاج له (ع. ١، ٩) حتى أن الله فقط هو الذي بإمكانه فهمه. هو فقط الذي بإمكانه فحص قلب وعقل الإنسان حتى يسبر الدوافع وراء أفعاله ومن ثم يجازيه/ يجازيها عَلَى أساسها. في قرائنهم يُعرف مز ٤٤:٢١[٢٢] و١٣٩:١، ٢٣ (مثل أر ١٧:١٠) غرض الله من وراء فحص الله وهو أن يكشف الإخلاص/عدم الإخلاص للعهد (سواء الوثنية، أو الصفات الأخلاقية للمرء). إن النوايا الأخلاقية للفحص تمثل في مر ٣:٤٠ (مع חפשׂ، يختبر [#٢٩٢٤])، في التضرع الحزين من أجل فحص المجتمع لنفسه وتوبته. في جميع هذه النصوص تعطي القرينة لمحات عن ما إذا كانت الأمانة أو عدمها ستُحضر إلى نور. يقترح نصي المزامير أن المتحدث بريء من الأفعال الآثمة (انظر أعلاه).

٦. أن شكل الطابع الأخلاقي وأعمال الكون الأخلاقية يبدو أنها فوق إدراك العقل. ما هو هام بشكل خاص في هذا الصدد هو الإستخدام السائد للفعل في تقاليد الحكمة، خاصة في القرائن التي تشير إلى تشبيهات الخليقة أو إلى فكرة النظام الكوني والأخلاقي. إن الإمتحان المشار إليه من قبل أليفاز في أي ٢٧:٥ يقترح أنه هو وأصدقاؤه، عن طريق إستكشافهم، أجابوا عَلَى السؤال المطروح في ٧:٤. يعكس أيوب السؤال (في ٩:١٣) بسؤاله عن كيف سيهرب أعدائه من تحت فحص الله. يمتد هذا الفحص في أيوب إلى الفحص الكوني، الذي يُجسد الشعر الفاصل الموجود في أي ٢٨، حيث يُلاحظ محدودية إستكشافات البشر في ع.٣ ، لكن الله فقط هو الذي يبحث، يقيم، يؤكد، ويمتحن (חָקַר) الحكمة (ع.٢٧). بكلمات أخرى، إن الفحص الشامل للنظام الأخلاقي والكوني يتعذر عَلَى البشر بلوغه.

٧. يعكس الإسم (دائمًا في النفي) هذا الأساس الإلهي للحكمة . يلجأ أصدقاء أيوب لطرق الله السرية التي لا تفحص (أي ٥:٩؛ ٨:٨-٩؛ ١١:٧؛ ٣٤:٢٤؛ ٣٦:٢٦)، لكنهم يَدَعون أنهم يعرفون أكثر مما تقترح بلاغتهم. في حالة واحدة يكرر أيوب فعليًا كلمات أليفاز (٩:١٠؛ قا؛ ٥:٩)، لكن ليس بنفس التفاؤل. رغم أن خطاب الله في نهاية السفر يستخدم الإسم חֵקֶר، فقط في ٣٨:١٦ ("مقصورة الغمر") إنها تستنفذ الخيال، إنما تتضمن الفحص والمعرفة الإلهية التي تستدعي إستجابة واثقة بنفس الغموض من أيوب. يقدم الخطاب إستجابة لبحث الإنسان عن الإتقان- المحاولة في تدبر النظام الأخلاقي ومحاولة الإنباء بطرقه.

٨. تؤكد قرينة الخليقة المعبر عنها في مز ١٤٥:٣ غموض عظمة الله. يستمر المرنم في وصف سمة وأعمال الله بأكثر شمولاً. يؤكد المزمور عظمة "لا يمكن إستقصائها" (ع.٣)، أي أن الله هو رب نظام العالم بأكمله،

بما في ذلك الدائرة الأخلاقية (ع.٢٠). في قرينة مسألة الشر theodicy والخليقة، يوضح أش ٤٠:٢٨ ببساطة أن فهم الخالق لا يمكن سبور غوره؛ فإنه لا يزال "لا يتعب ولا يعيا" في تجديد قوة الضعيف والعاجز.

٩. أخيرًا، يعكس إستخدام نِفْعَلْ. الفعلي في أر ٣١:٣٧ المضمون الطبيعي في أن الفحص الإلهي لطبائع البشر يؤدي إلى التمسك بفعل العلاقة الناتجة (كما في ١٧:١٠). يضيف الفعل مزيداً من التأكيد لإسرائيل بأن عهد الله الجديد معهم (٣١:٣١-٣٤) لا يمكن إنتهاكه كنظام الخليقة الموضوع من قبل الله (ع. ٣٥-٣٦). تقترح القرينة أن الله سيرفض إسرائيل فقط عَلَى أساس أخلاقي وهو الحدث المستبعد في إمكانية قياس السموات (מדד، #٤٤٩٩) وفحص أسس الأرض (חָקַר). إن الفكرة هنا هو أن عدم مقدرة الإنسان عَلَى قياس إمتداد السموات، يتناقد بشكل مثير مع سيادة الله عَلَى محدودية الطبيعة، بما في ذلك أعماق (מֶחְקָר) الأرض (مز ٩٥:٤).

١٠. للمخاطرة بتقديم ملخص لاهوتي، يمكن القول بأن الله يدرك الظروف البشرية، رغم أن خبرة الإنسان عن الله وبحثه عن نظام كوني وأخلاقي دائمًا ما يكون غامضاً. ومع ذلك فالبشر لديهم القدرة عَلَى التمييز الأخلاقي، رغم أنهم لابد أن يعوا بمحدودية إمكانياتهم للفحص الشامل. وبالرغم من، وحتى بسبب ضعف البشر، فإن الله يعتني بالخليقة والإنسانية. إن غموض الخبرة، يدعو للثقة في المعرفة والفحص الإلهي، ويدعو لإختبار الذات بواسطة الفرد والجماعة أملاً في أن تتغذي الحياة أثناء حفاظها عَلَى النظام الأخلاقي الإلهي.

ب. ت إن الجانب السلبي للفحص يُرى دائمًا في إستخدام أدب قم. للإسم (1QA 3:20; 6:3; 11Qpsa 19:19). في أدب رب. يستخدم الفعل في قل. للإختبار (مثل؛ شهادة) أو أمور محققة (Snh. 40b)، بينما يحمل الإسم חֲקִירָה معنى فحص، تأمل، أو دراسة، وكذلك الإختبار أو إختبار شهادة شهود.

تحقيق، إستكشاف، بحث، تجسس: ← בקשׁ [bqš] (يطلب، يجد، يبحث عن، يطلب، يرغب، #١٣٣٥)؛ ← דרשׁ [drš] (يسأل، يسعى، #٢٠١١)؛ ← חפר [hpr] [1] (يحفر، يستقصي، #٢٩١٦)؛ ← חפשׂ [hpś] (يبحث، يختبر، ينكر نفسه، يخفي نفسه، #٢٩٢٤)؛ ← חקר [hqr] (يبحث، يكتشف، يتجسس، يتحقق، يستنبط، #٢٩٨٣)؛ ← רגל [rgl] (يشوه سمعة، يتجسس، #٨٠٧٨)؛ ← שׁאל [š'l] (يتحقق، يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תור [twr] (يتجسس، يكتشف، يتحقق، يرسل جواسيس، #٩٣٦٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:112-14, 148-50; D. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, NAC, 1993; W. A. VanGemeren, "Psalms," EBC 5:835-40; R. C. Van Leeuwen, "Proverbs xxv 27 Once Again," *VT* 36, 1986, 105-14; S. Wagner, "Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament," *ZAW* 76, 1946, 255-69.

جوردن إتش . ماتيس / آر . دي . باتيرسون *Gordon H. Matties / R. D. Patterson*

٢٩٨٤ חֵקֶר [heqer]، فحص، لا سبر غوره، لا يستقصى، ← #٢٩٨٣

2985	חֹר

חֹר [1][ḥōr ¹]، رجل حر، مولود حر، شريف (#٢٩٨٥).

ش. أ. ق يرد الجذر hry في أوغا. (UT, no. 896) في الإسم الشخصي المؤنث. يصادق عليه تمامًا في النقوش أرام.، النبطية والتدمرية ويحمل معنى رجل حر، شريف، وجيه، شخص حر (متحرر) (DISO, 95). وكذلك عرب. hurr الأثيوبية hara تصف شخص حر.

ع. ق ١. ترد الكلمة חֹר ١٣مرة في ع. ق—دائمًا في صيغة الجمع—وتصف الأشخاص المولودين أحرارًا الذين يمارسون بعض أشكال السلطة والقيادة، وبالتالي نبلاء. كانت חֹרִים ترتبط بشيوخ (זָקֵן؛ #٢٤١٨؛ ١مل ٢١:٨، ١١) وحكام (סְגָנִים؛ #٦٠٣٦) المجتمع اليهودي، أي قادة المدينة في فترة ما بعد السبي (نح ٢:١٦؛ ٤:١٤[٨]، ١٩[١٣]؛ ٥:٧؛ ٧:٥). هناك ذكر لـ חֹרִים يهوذا (أر ٣٩:٦) الذين ذُبحوا أمام أعين الملك صدقيا مع أبناء الملك، موضحة بذلك مكانتهم الهامة في البلاط والحكومة (قا؛ أر ٢٧:٢٠). يشار أيضًا إلى نهاية مملكة أدوم بإنهيار سلطة قادتها، بشكل ملحوظ חֹרִים وשָׂרִים، الذين قدر لهم الفناء (أش ٣٤:١٢).

رغم أن في الأصل كان يفترض نموذجياً تطبيق التعبير عَلَى الإسرائيليين مع ميراث عائلتهم، إلا أنه جاء ليصف الطبقة العليا التي تركزت القوة الإقتصادية والسياسية في أيديهم. "كل أشراف يهوذا وأورشليم" المسبين مع الملك يهوياقيم (أر ٢٧:٢٠) بما في ذلك الحكام الملكيين، قواد الجيش، والقادة المدنين (قا؛ ٢مل ٢٤:١٤؛ أر ٢٩:١-٢). بحسب ٢مل ٢٤:١٤، " لم يبق أحد إلا مساكين شعب الأرض. أفرز "شرفاء يهوذا" تحت حكم صدقيا من قبل البابليين من أجل معاملة قسوى (أر ٣٩:٦). كطبقة، نشأت الشرفية بعد ظهور النظام الملكي ببعض الوقت. أول ذكر لهم هو في ١مل ٢١:٨، حيث هم والشيوخ (זָקֵן شيخ،

#٢٤١٨) إبتدعوا موت نابوت (أخاب: لاهوت).

٢. لم تكن سلطة الشرفاء في إحضار شخص ما للمحاكمة وتنفيذ حكم الموت عَلَى السجين قابلة للنقاش (١مل ٢١). واضح أنه كان يحسب لهم حساب بسبب إرتباطهم الوثيق بالقصر الملكي وبروزهم في الحياة العامة. كيف حصلوا عَلَى هذه المكانة والقوة في إسرائيل ويهوذا قبل السبي فهذا أمرغير مؤكد تمامًا. في وقت ما بعد السبي أدرج חֹרִים يهوذا (نح٦:١٧؛ ١٣:١٧) من بين القادة والكهنة لمراقبة سور أورشليم. كما أنهم تحكموا أيضًا في المال الممدود بإنتزاع المال من الفلاحين الذين أقرضوهم حبوب ومال لدفع ضرائبهم (نح ٥:٥-٧). يبدو أن חֹרִים كانوا أناس مولودون شرفاء، ومؤثرين (قا؛ جا ١٩:١٧؛ RSV "شخص حر") في الإدارة الملكية ليهوذا وإسرائيل، وكذلك قادة، قارضي أموال، مراقبين، في المجتمع إسرائيل اليهودي وما يحيطه في فترة ما بعد السبي. إن الحالة الوحيدة التي يذكر فيها بصورة مباشرة وضعهم كرجال أحرار (المفترضة في فقرات أخرى) هي في سير ٢٥:١٠، حيث يقال أن: "العبد (עֶבֶד) الحكيم يخدمه الأحرار (חֹרִים)". ومن ثم فإن חֹרִים أيضًا تتميز عن العبيد الأحرار (חָפְשִׁי). فقد إكتسبوا وضعهم الحر بميلادهم. يبدو أن مكانتهم الخاصة كشرفاء أحرار إشتقت من إرتباطهم الوثيق بالبلاط الملكي أو الحكام الشرعيين، ووظيفتهم العمومية (قا؛ McKenzie, 522-40).

٣. يظهر חֹרִים مرة أخرى في فترة ما بعد السبي، ومرة أخرى بإرتباط وثيق بقادة اليهود، خاصة סְגָנִים، رؤساء المجتمع (نح ٢:١٦؛ ٤:١٤ [8مس.]، إلخ). يظهر أيضًا مرة أخرى إستغلالهم لمركزهم المتميز. لقد تم إنتهارهم بواسطة نحميا لأخذهم ربا من أخوانهم اليهود (نح ٥:٧) تدنيسهم للسبت (١٣:١٧)، يشكو نحميا أيضًا بمرارة من دعمهم لعدوه طوبيا، الذي إرتبط بالشرفية اليهودية من خلال الزواج (٦:١٧).

٤. في جا ١٠:١٧ تعني בֶּן־ חוֹרִים (حرفيًا، "إبن الشرفاء") "مولود حر، ذو ميلاد شريف". تساوي البركة الشرف بالرزانة والأخلاق الجيدة.

ب. ت تترجم سب الكلمة في ١مل ٨:٢١ [سب ٨:٢٠] وجا ١٠:١٧ بـ ἐλεύθερος، رجل حر. في نحميا تترجم يرد ١. بـ ἐλεύθερος (١٣:١٧)، لكن بخلاف ذلك ἔντιμος، مكرم.

حرية، براءة، طهارة، تحرير: ← דְּרוֹר [*d*ᵉ*rôr* [3]] (يطلق سراح، حرية، #٢٠٠٢)؛ ← חפשׁ [*ḥps*] (يتحرر، #٢٩٢٦)؛ ← חֹר [1] [*ḥōr* [1]] (رجل حر، مولود حر، #٢٩٨٥)؛ ← נקה [*nqh*] (يكون حراً، معفي من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← נתר [*ntr* [3]] (يطلق سراح، #٦٠٠٢)؛ ← קוֹמְמִיּוּת [*qôm*ᵉ*miyyût*] (يمشي منتصب، #٧٧٥٨)؛ ← רוח [*rwḥ*] (يصبح واسع أو فسيح، يكون فسيح، #٨١١٨).

قادة: ← אָדוֹן [*'ādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)؛ ← אַלּוּף [2] [*'allûp* [2]] (رئيس القبيلة، #٤٧٧)؛ ← אָצִיל [*'āṣîl* [2]] (بارز، شريف، #٧٢٢)؛ ← זָקֵן [*zāqēn*] (زعيم، #٢٤١٨)؛ ← חֹר [1] [*ḥōr* [1]] (رجل حر، حر المولد، #٢٩٨٥)؛ ← מַפְתֵּחַ [*maptēaḥ*] (وسام المكتب، #٥١٥٨)؛ ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، قائد، #٥٠٩٢)؛ ← נָשִׂיא [1] [*nāśî'* [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)؛ ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، موظف المحكمة، #٦٢٤٧)؛ ← סֶרֶן [*seren* [2]] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)؛ ← עַתּוּד [*'attûd*] (المعزة الذكر، قائد، #٦٩٦٦)؛ ← פֶּחָה [*āpeh*] (حاكم، #٧٠٦٨)؛ ← פָּקִיד [*pāqîd*] (موظف، #٧٢٢٤)؛ ← קָצִין [*înqāṣ*] (ضابط، قائد، #٧٩٠٣)؛ ← רַב [*rab* [2]] (قبطان، رئيس، #٨٠٤٢)؛ ← רזן [*rzn*] (حكم، #٨١٤٢)؛ ← שׁוֹעַ [1] [*šôa'* [1]] (شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:118-22; J. L. McKenzie, "The Elders in the OT," *Bib* 40, 1959, 522-40.

جي. بي. جي. أوليفير / كينيث تي. يتكين / *J. P. J. Olivier / Kenneth T. Aitken*

٢٩٨٦ חֹר [*hor* [2]]، حفرة، كهف، ← #٥١١٧

٢٩٨٧ חֻר [*hur*]، حفرة، كهف، ← #٥١١٧

2989	חֲרָאִים

חֲרָאִים [*hᵃrā'îm*]، اسم. روث (#٢٩٨٩)؛ מַחֲרָאָה [*mahᵃra'â*]، اسم. مرحاض (#٤٧٣٨).

ش. أ. ق يستشهد BDB بـ عرب. "خُرْءٌ"، روث، التي منها يُشتق الفعل "خَرِئَ" عن العمل، والإسم "مَخْرَأة" عن المكان. أوغا. *hr'* أن يتغوط [يخرج البراز من الجسم] (*bhrih w tnth*، في برازه وبوله) RS 24:258 (*UT*, 404).

ع. ق ١. يستخدم الإسم חֲרָאִים ٣مرات (٢مل ٢٧:١٨؛ أش ١٢:٣٦ = ٢مل ٢٥:٦) للنقد النصي المذكور عن ٢مل ٢٥:٦، انظر التفسيرات.

٢. إن الورود الوحيد لـ מַחֲרָאוֹת هو في ٢مل ٢٧:١٠. دمر هيكل بعل بواسطة ياهو، وإستخدمه الناس بعد ذلك كمراحض.

روث، براز، يرفض، بول: ← אַשְׁפֹּת [*'ašpōt*] (كومة من القش، كومة محرمة، وادي- الروث، #٨٨٣)؛ ← גלל [*gll* [2]] (يلوث، قذارة شخص ماء، #١٦٧١)؛ ← דֹּמֶן [*dōmen*] (روث، سماد، #١٩٦١)؛ ← חֲרָאִים [*ḥᵃrā'îm*] (روث، #٢٩٨٩)؛ ← יֶשַׁח [*yešaḥ*] (قذارة،

الإسهال، #٣٨٠٣)؛ ← מַדְמֵנָה [[1] madmēnâ] (حفرة للروث، #٤٥٢٣)؛ ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤)؛ ← פֶּרֶשׁ [[1] pereš] (فضلات، محتويات المعِدّة، #٧٣٠٢)؛ ← צֵאָה [ṣēʾâ] (فضلات، روث بشري، #٧٣٦٢)؛ ← צְפִיעַ [ṣāpîaʿ] (روث [الماشية]، #٧٦١٦)؛ ← שִׂיג [sîg] (براز، #٨٤٨٥)؛ ← שַׁיִן [šyn] (بال/ يبول، #٨٨٧٤).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

2990 חרב

חרב [[1] ḥrb]، قل. يكون جافًا أو خرابًا؛ نِفْعَلْ. يكون خربًا أو متهدمًا؛ بُعِّل. ييبس؛ هِفْعِيل. يجف، يكون مهجورًا؛ هُفعَل. يهجر (#٢٩٩٠)؛ חָרֵב [[3] hareb]، صفة، جاف، مهجور، خراب (#٢٩٩٢)؛ חֹרֶב [[1] horeb]، اسم.، يبوسة، جفاف، حرارة (#٢٩٩٦/ ٢٩٩٧)؛ חָרְבָּה [ḥorbâ]، اسم.، متهدم، خراب (#٢٩٩٩)؛ חָרָבָה [harabâ] أرض يابسة (#٣٠٠٠)؛ חֲרָבוֹן [-hᵃr abôn]، اسم. حرارة جافة (#٣٠٠١).

ش. أ. ق تشترك العبرية مع أكد. *harabu*، خرابًا (ستصبح المدينة خرابًا، *CTBT* 39 21:161)، *hurbu*, *huribtu*، برية. ترد جذور مشتركة أيضًا في أوغا. *hrb*، يصبح جافًا: "يجف القمح المدروس" (1 Aqht 30)؛ عرب. "خَرِبَ" *hariba*، متهدم، خرب، مهجور، وأرام.، חרב، يكون خرابًا، مهجورًا.

ع. ق ١. إن المفهوم الأساسي للفعل هو أن يكون جافًا، بإمتداد يتضمن مفهموم "الحرارة التي تسبب الجفاف" ومن ثم "ينشأ الدمار من الجفاف، العقاب أو الحرب" يستخدم الفعل ٤٠ مرة في ع. ق، ١٦مرة بمعنى جفاف، و٢٤ مرة بمعنى دمار. ما يزيد عن نصف ورود الأخيرة هو في الأنبياء: أشعياء (٦مرات)، أرميا (٣مرات)، وحزقيال (٧مرات).

٢. إن المعنى الأساسي لـ חָרֵב، جف، يتضح من أمثلة عديدة. "جفت" الأرض بعد الطوفان (تك ٨:١٣). إقترح شمشون أن يربطوه بحبال لم تجف (قض ١٦:٧-٨). يفتخر سنحاريب أنه بسبب أخمص قدميه جعل كل ينابيع مصر تجف (٢مل ١٩:٢٤). تشبه حياة الإنسان بالنهر الذي يجف وييبس (أي ١٤:١١). سيُحضر الله القضاء عَلَى مصر (أش ١٩:٥-٦)، السامرة (هو ١٣:١٥)، وبابل (أر ٥١:٣٦) عن طريق جفاف الأنهار، الينابيع، والبحار. يظهر الله سيادته عندما يجفف البحر (مز ١٠٦:٩؛ أش ٤٤:٢٧؛ ٥٠:٢؛ ٥١:١٠). إن ظهور الله يجعل جميع الأنهار تجف (نا ١:٤).

٣. يوضح معنى الدمار في وصف الفلسطنين لشمشون كالذي "أخرب أرضنا وكثر قتلانا" (قض ١٦:٢٤). "تبتهج صور بأن أورشليم قد خربت" (حز ٢٦:٢). ستهدم المدن، المذابح، شعب إسرائيل ويهوذا بسبب خطاياهم (أر ٢٥:٩؛ حز ٦:٦؛ ١٢:٢٠؛ ١٩:٢٥؛ ٣٠:٧؛ عا ٧:٩). إن الأمم المعارضة لإسرائيل ستخرب (أش ٤٩:١٧؛ ٦٠:١٢)، وكذلك أدوم (أش ٣٤:١٠).

٤. ترد الصفة חָרֵב، جف، هجر، أو خراب ١٠مرات. تستخدم مرتين بمعنى جاف (لا ٧:١٠، تقدمة حبوب جافة؛ أم ١٧:١، لقمة يابسة). أما باقي ٨مرات فتعني مهجور، خراب. وعد الله أنه في المواضع التي هي الآن "خربة بلا إنسان وبلا حيوان ....سيكون هناك مسكن للرعاة المربضين الغنم" (أر ٣٣:١٠، ١٢). المدن خربة (نح ٢:٣؛ حز ٣٦:٣٥، ٣٨)؛ وكذا بيت الله (حج ١:٤، ٩).

٥. يرد الإسم חָרָבָה، أرض يابسة، ٩مرات. يمكن ترجمة جميع وروده بأرض يابسة. فنيت جميع الأشياء عَلَى اليابسة أثناء الطوفان (تك ٧:٢٢). أظهر الله يابسة ليسمح بعبور البحر الأحمر (خر ١٤:٢١) ونهر الأردن (يش ٣:١٧؛ ٤:١٨؛ ٢مل ٢:٨). سيزلزل الله السموات والأرض، البحر، واليابسة (حج ٢:٦). ترد عبارة "أجعل يبابيع النيل يابسة" في NIV "سأجفف ينابيع النهر" (حز ٣٠:١٢). تترجم صيغة الجمع بصحراء في أش ٤٨:٢١.

٦. يرد الإسم חֲרָבוֹן، حرارة جافة-فقط في مز ٣٢:٤، "كما في حر الصيف" وهي كناية عن حرارة الحمى.

٧. ترد חֹרֶב، يبوسة، جفاف، حرارة، خراب (بناء عَلَى الإشتقاق؛ انظر #١) ١٦مرة. أربعة من الورود ١٦ لهذا الإسم تقترح مفهوم التهدم أو الخراب. إن مدن إسرائيل المتهدمة سوف تُجدد (أش ٦١:٤). ستصبح بصرة خربًا (أر ٤٩:١٣)؛ ستصبح مصر خربة مقفرة من مجدل إلى أسوان (خر ٢٩:١٠)؛ ستكون هناك أنقاضاً عَلَى أعتاب نينوى (صف ٢:١٤).

يتحدث بعض الورود عن الحرارة. هذا يتضمن حرارة الشمس التي واجهها يعقوب وهو يربض الغنم (تك ٣١:٤٠)، الحرارة التي منها ستر الله شعبه (أش ٢:٦؛ ٢٥:٤-٥)، الحر الذي ستتعرض له جثة يهوياقيم (أر ٣٦:٣٠)، و"الحمى" التي أحرقت جسم أيوب (أي ٣٠:٣٠).

هذه الإشارات تشير إلى جزة الصوف التي جفت (قض ٦:٣٧، ٣٩، ٤٠). الإشارات الأخرى هي إلى الجفاف (أر ٥٠:٣٨؛ حج ١:١١).

٨. ترد الكلمة חָרְבָּה، قفر، خراب ٤٠مرة؛ تظهر في أشعياء، أرميا، حزقيال ٣٣مرة، تترجم NIV دائمًا חָרְבָּה بتهدم . تستخدم خراب في أر ٧:٣٤؛ ٢٥:١١؛

حز ٢٩:٩؛ ٨:٣٨، "أصيرها خرابًا" في حز ١٣:٢٥، و"القفار" في أش ٢١:٤٨.

جف، ذبل، يبس: ← אבל [*'bl* [2]] (يجف، #٦٢)؛ ← בַּצָּרָה [*baṣṣārâ*] (ندرة، فقر #١٣١٤)؛ ← זרב [*zrb*] (ينقطع، يجف، #٢٤٢٧)؛ ← חרב [*ḥrb* [1]] (يصبح جافًا، أو خَرب، متهدم، #٢٩٩٠)؛ ← חרר [*ḥrr* [1]] (يصبح يابسًا، #٣٠٨١أ)؛ ← יבשׁ [*ybš* [1]] (يصبح جافًا، جف، ذبل، جفاف، #٣٣١٢)؛ ← מלל [*mll* [1]] (يذبل، يصبح جافًا، #٤٩٠٨)؛ ← נשׁת [*nšt*] (جاف، يبس، #٥٩٨٠)؛ ← קמל [*qml*] (ذبل، تعفن، بالي، مصاب بسبب الحشرات، #٧٨٥٧).

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [*bōhû*] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [*bqq* [1]] (يترك خرابًا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [*ḥorbâ*] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [*yᵉšîmôn*] (برية، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [*midbār*[1]] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [*ᵃrābâ* [3]] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [*ṣᵉḥîḥâ*] (أرض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [*ṣiyyâ*] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [*š'h* [1]] (يترك خرابًا، يجعل شئيا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [*šmm* [1]] (يكون مهجورًا، يصحر، يترك خرابًا، يرتعد، يكون مذعورًا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت.

حرارة، شياط: ← חמם [*ḥmm*] (يكون دافئًا، ساخن، يبقى دافئًا، #٢٨٠١)؛ ← חֲרִישִׁי [*ḥᵃrîšî*] (شياط؟، #٣٠٤٦)؛ ← חרר [*ḥrr* [1]] (يكون ساخنًا، يشيط، يحترق، أجش، #٣٠٨١)؛ ← יצת [*yṣt*] (ضوء، يضرم نارًا، يشعل، يحرق، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← צרב [*ṣrb*] (يكون شائطا، #٧٦٤٦)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦)؛ ← שׁדף [*šdp*] (يشيط، #٨٧٢٨)؛ ← שָׁרָב [*šarab*] (حرارة محرقة، #٩٢٢٠).

الببليوجرافيا

NIDNTT 3:1004-8; *TDOT* 5:150-54; *TWOT* 1:318-19.

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

٢٩٩٢ חָרֵב [*hareb*[3]]، جاف، نفاية، يُقفِرُ، ← #٢٩٩٠

2995	חֶרֶב

חֶרֶב [*hereb*]، اسم، حجر صوان، خنجر، سيف (#٢٩٩٥).

ش. أ. ق يوجد الجذر السامي المشترك חרב في أوغا.، وبعض أنواع العامية أرام. وعرب. بها أصل مشترك *harb* (حرب) و*harbat* (رمح)، التي تطورت في المصرية *bat* المحتمل أنها ترتبط بـ أكد. *harbu* (محراث)؛ قا؛ أيضًا الأرمينية *harb* (سيف).

ع. ق ١. يستخدم الجذر חֶרֶב تقريبًا حصريًا في قرائن الحرب والمعارك. وكما من المتوقع في إستخدامات دنيوية، مثل؛ عبر سفر يشوع، حيث يلوح في المشهد غزو كنعان (انظر خاصة، إصحاحات ١٠-١١). تستخدم بإستمرار في قضاة، وذلك في أخبار الصراعات والعراك، كما هو الحال مع الإستخدام المستمر لـ שָׁלַף (يسحب سيفا، #٨٩٩٠). مثل؛ قتل إهود لعجلون في ٢٢:٣ (مع נִצָּב، اسم. مقبض السيف، ترد ١. في #٥٨٩٦). تتضمن أنواع السيوف الموصوفة بـ חֶרֶב، بجانب السيف، الخنجر/ سكين (يش ٢:٥) سكين قصير (قض ١٦:٣، ٢١) وكذا حجارة مصنوعة بأزميل (خر ٢٥:٢٠).

الأهم من ذلك ، الذكر المستمر عن إله ع. ق بأنه يستل السيف، إما بصورة مباشرة (حيث يفهم "السيف" في هذه الحالة بصورة بيانية) أو من خلال عامل بشري. بالإضافة إلى أن التمييز ما بين الإثنين يبدو غير واضح دائمًا. إن هذا الفعل من جانب الله موجه إما ضد أعداء إسرائيل نيابة عنها أو ضد إسرائيل كعقاب عَلَى عدم أمانتها. يظهر "السيف" دائمًا كعنصر من ثلاثة أشياء للدينونة: السيف، المجاعة، الوبأ (٢أخ ٩:٢٠؛ أر ١٢:١٤).

٢. يستل الله السيف من أجل إسرائيل. رغم قلته، إلا أن هناك أمثلة متعددة في ع. ق يبدو الله فيها أنه "يستل السيف" دون عامل بشري. في يش ١٣:٥، ظهر "رجل" (أي، ملاك يهوه كقائد من "جيش الرب" "بسيف مسلول" (וְחַרְבּוֹשְׁלוּפָה) ليشوع قبل معركة إسرائيل ضد أريحا. كانت رسالته ليشوع هي أن الرب قد دفع أريحا ليديه (٢:٦)؛ وأن الحرب هي للرب. وبالمثل، في تث ٢٩:٣٣، الرب هو "ترس وعون وسيف (חֶרֶב) عظمتك"؛ وقيل أن أعداء يهوه سيرتعبون أمامه. تتحدث المزامير أيضًا عن إشتراك الرب في المعركة (مز ١٢:٧[١٣]؛ ١٣:١٧)، رغم أن هناك بعض الأسئلة في هذه الفقرات عن الطبيعة المحددة للمعركة؛ فقد لا يكون المقصود هو حرباً مادية، إنما صراع شخصي للمرنم. ومع ذلك فما هو مثير، عَلَى الأقل في المثالين المستشهد بهم في هذه الفقرة، هو نقص التقسيم الواضح ما بين نشاط يهوه وإشتراك إسرائيل في المعركة. في كلتا الحالتين، رغم أن هذا هو سيف يهوه، إلا أنه من الواضح أن أعداء إسرائيل يشعرون بوغزاته من قبل أيدي الجنود الإسرائيليين. في الحقيقة، يبدو أن مبدأ إستخدام الرب للسيف يجب أن يُفهم عَلَى أنه الإشتراك الفعال لإسرائيل في المعركة (انظر أيضًا تث ٢٥:٣٢، ٤١ و٤٢، حيث يحارب الله من خلال إسرائيل).

يتضح مثل هذا الغموض أيضًا حيث يهوه يشهر سيفه من أجل إسرائيل من خلال بعض العوامل البشرية. أحد الأمثلة في أش ٨:٣١: "يسقط أشور بسيف غير رجل وسيف غير إنسان يأكله". مؤكد أن المقصود ليس هو تقريبًا

موت ١٨٥,٠٠٠ جندي آشوري بيد ملاك الرب (أش ٣٧:٣٦)، حيث أن العدد التالي يتحدث عن هروب آشور والأسر بالإجبار، فغالبًا ما يكون بأيدي أولئك المسئولون عن هزيمتهم (البابليين). ومع ذلك، فرغم العامل البشري، إلا أنه لا يزال ليس سوى "سيف غير إنسان"، لكن المعركة هي للرب بغض النظر عن من الذي يستخدمه في تنفيذها. هناك غموض مماثل يرى في صف ٢:١٢، حيث الكوشيون، "سيذبحون بسيفي [سيف الله]" (مشيرًا عَلَى الأرجح لهزيمتهم من قبل البابليين)؛ أش ٣٤:٥-٦، التي تتحدث عن حمامات الدماء التي ستنزل عَلَى الأدوميين بسيف يهوه (ربما إشارة إلى النبطيين، أو أن "الدم" يجب أن يُفهم بصورة بيانية)؛ أر ٤٧:٦، حيث سيف يهوه موجه ضد الفلسطنين (مرة أخرى، بواسطة البابليين)عندما ترى في هذا الضوء، فحتى الإستخدام الدنيوي الظاهري "للسيف" عبر سفر يشوع بخصوص غزو كنعان يبين نفس الغموض، حيث أن الغزو أولاً وقبل كل شيء عمل الله، كما هو مذكور في بداية السفر: "لا ترتعب، لا تجزع، لأن الرب إلهك معك حيثما تذهب" (يش ١:٩). يتحدث مثل هذا الغموض عن سيادة الله عَلَى وإشتراكه في الأنشطة المدعوة قوى العالم المتسيد. بغض النظر عن من المشترك في المعركة، فالرب هو الذي يستل السيف تمامًا.

يخبر يوئيل ٣:١٠[٤:١٠] الأمم أن يدقوا "مناجلهم سيوفًا" ليجهزهم لدينونة الرب الأخروية. إن الأمم الذين ضد شعب الله يلقون حتفهم أخيرًا في "وادي يهوشافاط" (وادي القرار؛ يؤ ٣:٢، ١٢[٤:٢، ١٢])، حيث سيشهر الرب السيف من أجل شعبه قطعًا ونهائيًا.

٣. يستل الله سيفه ضد إسرائيل. إن سيف الرب يوجه أيضًا ضد إسرائيل من حين لأخر، كعقاب تام لعدم طاعتها. كما كان منذ القدم في جنة عدن، نرى الشاروبيم و"السيف المتقد" (לַהַט [متقد، شفرة؛ ترد ١.؛ #٤٢٦٧] הַחֶרֶב) يقف للحراسة من عدم إقتراب أدم وحواء إلى شجرة الحياة. من الجدير بالذكر أنه بالرغم من أن الشاروبين جمع، "فإن السيف المتقد" يرد بصيغة المفرد (تك ٣:٢٤). بكلمات أخرى، إن هذا السيف ليس في أيدي هؤلاء الشاروبيم، لكن بصفة محددة هو سيف الرب الواقف للحراسة. مثال أخر لرفع الرب سيفه المؤدب ضد شعبه هو في ١أخ ٢١:١٢-٣٠ (انظر أيضًا القصة المتوازية في ٢صم ٢١:١-١٧، رغم أن חֶרֶב لا تستخدم). كإستجابة لخطية داود عند إحصاءه عدد الرجال (التي توضح نقص إيمان داود في حضور الرب مع إسرائيل)، أعطى الرب، من خلال النبي جاد، لداود إختيار بين أحد الثلاثة أشكال للعقاب: الجوع، مهاجمة الأعداء، أو "ثلاثة أيام بسيف الرب" (ع.١٢)، أي الوبأ. وقد إختار داود الإختيار الثالث، وبعد أن بني مذبحاً للرب في بيدر أرونة اليبوسي (ع.١٨)، رق الملاك ورد السيف إلى غمده (נָדָן، ترد ١.، #٥٦٢٠).

كما مع حروب الرب ضد أعداء إسرائيل. يعاقب أيضًا إسرائيل عن طريق أداة بشرية. وهو الأكثر سيادة فيما يتعلق بسبي إسرائيل إلى بابل. التي مثل، تيهان إسرائيل في البرية بعد الخروج، كانت فترة للعقاب والتطهير. كما رأينا أعلاه، هناك درجة كبيرة من الغموض تعتم الفصل بين العامل الإلهي والبشري. يقول أر ٩:١٦، وهو أحد الأمثلة الكثيرة: "وأبددهم في أمم لم يعرفوها هم ولا آباؤهم وأطلق وراءهم السيف حتى أفنيهم" رغم أن من الواضح أن الإشارة التاريخية هي إلى هزيمة بابل لمملكة يهوذا ونفيهم الاحق إلى السبي بأيديهم، إلا أن سيف الرب هو الذي يُنسب له تمامًا هذا الفعل (أنظر أيضًا أر ١٢:١٢ و٢٥:٢٩-٣١). ربما أكثر مثال مؤيد لذلك هو حز ٢١. إن الرب سيستل سيفه (ع.٣[٨]) وسيجلب عقاب زاحف شامل عَلَى إسرائيل. ما يلي ذلك هو وصف مطول لهذا السيف (ع. ٨-١٧ [١٣-٢٢])، الذي تخصص العقاب الشديد. ومع ذلك ففي ع. ١٩[٢٤]، أنه "سيف ملك بابل" الذي سينفذ الحكم (قا؛ ٣٣:٢). مرة أخرى، يُظهر هذا التعيين ما بين سيف الله والأداة البشرية، أن معاناة إسرائيل من قبل أيدي أعدائها لا يمكن فهمها فقط داخل إطار المبادرة البشرية. إن السيف لم يُجلب مطلقًا ضد إسرائيل بأمر من ملك أرضي.

بصفة إعتراضية، رغم أن חֶרֶב لا تستخدم، فإن دور عقاب الأمم شيء يُناقش بصفة مستمرة في الأنبياء (أر ١٤:٥-١٩؛ ٤٩:٣٧؛ حز ٥:١٦؛ هو ٨:١٤؛ يؤ ٢:٢٥؛ عا ٦:١٤، ومكان أخر). يذهب أش ١٠:٥-١٥ وحب ١:١٢-١٧ إلى أبعد من ذلك ليتسألوا عن إستخدام الرب لأمم وثنية لعقاب إسرائيل البارة.

٤. الإستخدامات البيانية. يستخدم "السيف" أيضًا ليصف ألسنة الأشرار ضد الأبرار. يُرى هذا في مز ٥٥:٢١[٢٢] (פְּתִיחָה، اسم. سيف مسلول أو خنجر، ترد ١. ، #٧٣٤٧)؛ ٥٧:٤[٥] (تستخدم חֶרֶב مع חַד، صفة، مسنون، #٢٥٢١؛ < חדד، يكون سريعًا، مسنونا، #٢٥٢٣)؛ ٦٤:٣[٤] (חֶרֶב). تستخدم أيضًا لتصف "كلمات الشخص المتهورة" في أم ١٢:١٨ (تستخدم חֶרֶב مع מַדְקָרָה، اسم، دفع السيف، ترد ١. #٤٥٣٢) وكذلك إغواء الزانية في ٥:٤ (חַד). أخيرًا يصف أش ٤٩:٢ عبد الرب (صورة مسيانية) كأن له فم مثل السيف الحاد (חַד؛ انظر أدناه، ومت ١٠:٣٤).

ب. ت إن الغموض المُشار إليه أعلاه موضح في ل. ب. م.. هناك فقرات عديدة في نطح. تستخدم חֶרֶב وتشير إلى معركة نهائية تنشب من قبل الرب وقديسيه. عَلَى سبيل المثال، يوصي ٣:٦ أن يكتب عَلَى مزلاق الجنود، "شفرة متقدة (לַהֶבֶתחֶרֶב؛ قا؛ حز ٢١:٣) لإلتهام الشرير المصروع بدينونة الله". يعتبر العمود ١١-١٢ وصفا

صريحاً لهذا الغموض. مقتبسًا أش ٣١:٨ (انظر أعلاه)، إن حرب جماعة الأبرار ضد كتيم تعتبر معركة الرب (١:١١، ١٧)، بمعنى أنه يحارب مع القديسين (١٢:٨-٩؛ انظر إستخدام "سيف" في ١١:٢، ١١؛ ١٢:١١). يستخدم الإسم חֶרֶב بنفس المعنى في ١٦:١ و٤:١٩. يتحدث وثص. ١٧:١ عن "سيف المنتقم للعهد" ضد عنصر عدم أمانة المجتمع، محتكماً إلى مثال تذمر إسرائيل الماضي (٤:١؛ ٣:١١). يرى أيضًا إستخدام بياني في كم. ٥: ١٠، ١٣، ١٥، مقارنًا ألسنة أعداء المرنم بالسيوف.

تستعرض أيضًا الأسفار المنحولة والأبوكريفا مجال واسع من إستخدام "سيف" تقترب من مجال ع. ق يرى إستخدام السيف (μάχαιρα) في الدينونة الأخروية، عَلَى سبيل المثال في حك ٥:٢٠؛ ١أخن ٩٩:١٦؛ Sib Or 3:316. يتضح عامل بشري في سي ٢٦:٢٨ و٢مك ١٥:١٦. هناك إستخدام بياني في سي ٢١:٣ (المخالف للقانون يشبه بسيف ذي حدين). في حك ١٨:١٦، نفذت الضربة العاشرة بسيف الله. كما هو متوقع، هناك إستخدامات دنوينة كثيرة عن السيف في فترة ما بين العهدين وأدب رب..

ع. ج يوجد موضوع سيف الرب في المعركة عبر ع. ج يصف يسوع التأثير القاطع لخدمته الخاصة بمثل هذه التعبيرات: "لم أتي لأجلب سلاماً بل سيفاً" (مت ١٠:٣٤؛ μάχαιρα، #٣٤٧٩؛ قا؛ أش٤٩:٢). يشترك المؤمنون في حرب روحية متسلحين "بسيف الروح" (أف ٦:١٧). رغم أن المؤمنين "يصارعون" ليس من لحم ودم" (٦:١٢)، فإن دفاعهم ليس أقلاً من قديسي ع. ق موجود في حرب الرب من أجل شعبه. هنا أيضًا تكون الحرب للرب، وهذه الحقيقة البسيطة هي التي تضمن النتيجة. بتعبيرات متماسكة أكثر، إن سلاح المؤمن في المعركة هو "سيف ذي حدين" (ῥομφαία، #٤٨٥٥؛ حب ٤:١٢)، الذي هو كلمة الله. أن حقيقة أن كلا من المؤمنين والمسيح نفسه هم الذين يستخدمون هذا السلاح (قا؛ عب ٤:١٢ إلى رؤ ١:١٦؛ ٢:١٢) يؤكد إتحاد المؤمن بالمسيح المقام، لأن كليهما يشتركا في حرباً روحية. تحمل هذه الحقيقة أيضًا إلى الغموض الأداة الوارد في ع. ق أثناء حمل المؤمنين للسيف في المعركة الروحية، يحارب المسيح بجانبهم، وإنتصاره العظيم عَلَى الموت يضمن النتيجة. في رؤ ١٩:١١-٢١، يقال أن الراكب عَلَى الفرس الأبيض يضرب الأمم "بسيف حاد" يخرج من فمه. ومع ذلك، فإن الطبيعة المحددة لهذه الحرب، سواء حاضرة/ روحية أو مستقبلية/ مادية، هو مثار للجدل.

إن الوعد الأخروي المنطوق به في أش ٣:٤ ومي ٣:٤ ("سوف يطقون سيوفهم إلى مناجل") وجدت تتميمها المتوقع في شخص وعمل المسيح، ففي حين أن بإمكان الشعوب من كل الأمم التصالح مع الله. فمع ذلك فبعد أن تنشي المعركة الأخيرة سينتهي تمامًا زمن الصراع ويجمع الرب الشعب من كل القبائل والأمم إلى ملكوته الأبدي.

سيف، خنجر: ← חֶרֶב [*hereb*] (حجر صوان، خنجر، سيف، #٢٩٩٥).

رمح: ← חֲנִית [*ḥ^a^nît*] (رمح، #٢٨٥١).

أسلحة: ← נשק [*nšq* [2]] (يكون مسلح، #٥٩٧٦)؛ ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (قبيلة، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:965-67; *TDNT* 4:524-27; 6:993-98; *TDOT* 5:155-65; *TWOT* 1:320-21; A. Y. Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, 1976; J. J. Collins, "The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll," *VT* 25, 1975, 596-612; F. M. Cross, "The Divine Warrior in Israel's Early Cult," in *Biblical Motifs*, 1966, 11-30; W. Klassen, "Jesus and the Messianic War," in *Early Jewish and Christian Exegesis*, 1987, 155-75; T. Longman, III, "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif," *WTJ* 44, 1982, 290-307; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, 1973.

بيتر إنس *Peter Enns*

٢٩٩٦/ ٢٩٩٧ חֹרֶב [*horeb* [1]]، يبوسة، جفاف، حرارة، ← #٢٩٩٠

2999	חָרְבָּה

חָרְבָּה [*ḥorbâ*]، قفر، خراب (٤٢مرة) (#٢٩٩٩)؛ < חָרֵב [*hareb* [1]]، خربًا، مهجورًا (#٢٩٩٠).

ع. ق كمرادف جزئي لـ מִדְבָּר، برية، وتعبيرات مرتبطة، تشير חָרְבָּה إلى أرض قفر—أي برية مهجورة. ومع ذلك، فهي تصف أيضًا مستعمرة متهدمة: وبالتالي تحتوي لغويًا أكثر من מִדְבָּר بإشارتها الجغرافية. للأصول اللغوية والتمثيل في اللغات المشتركة انظر *HALAT* 336; BDB, 335 (< חָרֵב)، المقارنة BDB, 351-52 (חָרֵב); *TDOT* 5:150-51; *TWAT* 4:668. لإرتباطها بالتوجهات الاهوتية والرموز انظر المناقشة حول מִדְבָּר (#٤٤٩٧).

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [*bōhû*] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [*bqq* [1]] (مهجورًا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [*ḥorbâ*] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [*y^e^šîmôn*] (برية، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [*midbār*[1]] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [*^a^rābâ* [3]] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [*ṣ^e^ḥîḥâ*] (أرض محترقة،

#٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [ṣiyyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [š'h 1] (مهجورًا، يجعل شئيا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [šmm 1] (يكون مهجورًا، يصحر، يترك خرابًا، يرتعد، يكون مذعورًا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت.

أي. آر . بيت ديامونت *A. R. Pete Diamond*

٣٠٠٠ חָרְבָּה [*harabâ*]، أرض يابسة، ← #٢٩٩٠

٣٠٠١ חֲרָבוֹן [*hᵃrabôn*]، حرارة جافة، ← #٢٩٩٠

3004 חרג

חרג [*ḥrg*]، قل. يخرج مرتعدًا (#٣٠٠٤).

ع. ق ترد ١. فقط في (مز ١٨:٤٥[٤٦]) وتصف الذعر أو الخوف لعدو مهزوم من قبل قوة هائلة. يظهر نفس هذا الجذر أيضًا في الترجمة أرام. أو الترجوم لتث ٣٢:٢٥ كـ חַרְגַּתְמוֹתָא، إرتعاد الموت. هناك توازي لمز ١٨ موجود في ٢صم ٢٢، حيث الفعل חגר، منطقة، يتمنطق، يرتدي (#٢٥٢٠)، يظهر محل חָרַג (٢صم ٢٢:٤٦). يُفضل قراءة مز ١٨ لنص صموئيل من قبل بعض مخطوطات سب والفولجاتا، وموجود في ترجمات NIV، NASB، وNRSV. إن التنوع الموجود في ٢صم ٢٢ في الأغلب هو ترتيب لكتابة الحركات، خطأ إملائي.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [*g'š*] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [*zw'*] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفًا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [*zll* 2] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← --- (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [*ḥrg*] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [*yr'*] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [*mwṭ* 1] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [*m'd*] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [*nwd*] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحُزن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [*nwṭ*] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [*nw'*] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [*n'r* 2] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [*smr*] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [*'iw'îm*] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [*pwq* 1] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [*pḥd* 1] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [*plṣ*] (يرتعد، يقشعر، يرتجف، #٧١٤٥)، ← קוץ 1 [*qwṣ* 1] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [*rgz*] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [*rnh* 1] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [*r'd*] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [*r'l* 1] (يلوح مهددًا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [*r'š* 1] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [*rpp*] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [*rᵉtēt*] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [*ś'r* 1] (يكون خائفًا، مرتعبًا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*'āyôm*] (رهيب، مهيب، جليل، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*'êmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يصاب بالفزع، إرتعب، فزع، يرتعب، يستعجل، يُسرع، #٩٨٧)؛ ← בעת [*b't*] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، يرتعب، يهاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [*gwr* 3] (خاف من، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*d'g*] (قلق، هتم، خشى، ارتعب، #١٧٩٣)؛ ← 2 זחל [*zḥl* 2] (خوف، خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*ḥtt*] (كان مرقق، مرعوب، مروع، ارتاع، خاف، #٣١٦٩)، ← יגר [*ygr*] (خشي، فزع، رعب، #٣٣٣٦)، ← ירא 1 [*yr'* 1] (خوف، خاف، اكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrḥ*] (خاف، إرتعب، شُل من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*'rṣ*] (يَحذر، إرتعب، ذُعر، كان في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [*pḥd*] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ 1 [*qwṣ* 1] (شعر بإشمئزاز، خاف، سبب الذعر، #٧٧٦٢).

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٣٠٠٥ חַרְגֹּל [*hargol*]، الجُدْجُد، صَرّار الليل، ← #٧٤٦

3006 חרד

חרד [*ḥrd*]، قل. إهتز، إرتعد، فزع؛ هِفْعِيل. يفزع، يرتعب (#٣٠٠٦)؛ חָרֵד [*hared*]، صفة. خوف مرعب (#٣٠٠٧)؛ חֲרָדָה [*hᵃradâ* 1]، اسم. إرتعاد، خوف (#٣٠١٠).

ش. أ. ق سريانية. *'ethᵉred*، يرتعد؛ يحتمل أوغا. *ḥrd*، خوف، يكون حزينًا.

ع. ق يرد هذا الجذر ٥٤مرة في ع. ق: ٣٩مرة كفعل، ٩مرات كإسم مؤنث، و٦مرات كصفة. يصف هذا الجذر في جميع صيغه المختلفة نفس فكرة الذعر والخوف الأساسية. هذه العاطفة اللحظية توضح جسديًا بالإرتعاش والإرتعاد.

١. كفعل يظهر חָרַד ٢٣مرة في قل. و١٦مرة في صيغة هِفْعِيل. كما هو الحال مع العديد من الكلمات الموجودة داخل هذه الفئة اللغوية، تعبر חָרַד عن رد فعل مثالي عن حضور يهوه المتجلي، الرعِدة (خر ١٩:١٦، ١٨؛ أي ٣٧:١).

بصفة خاصة، يستخدم التعبير أكثر ليصف تأثير مجيء دينونة يهوه. في بعض الحالات ترتبط هذه الدينونة بيوم الرب (أش ١٠:٢٩؛ ١٩:١٦؛ ٣٢:١١؛ ٤١:٥؛ حز

١٦:٢٦، ١٨؛ ٣٠:٩؛ ٣٢:١٠). يستخدم هذا الفعل أيضًا في قرينة الحرب أو المعركة (قض ٨:١٢؛ ١صم ١٣:٧؛ ١٤:١٥؛ ٢٨:٥؛ ٢صم ١٧:٢). أخيرًا تستخدم חָרַד لتعبر عن كلا من الصدفة المفاجئة للأخبار السئية (تك ٢٧:٣٣؛ ٤٢:٢٨؛ ١مل ١:٤٩؛ عا ٣:٦). وحتى توقع مثل هذه الأخبار (١صم ١٦:٤؛ ٢١:١[٢]).

في أحيان كثيرة يكون الإرتعاد والذعر هما رد الفعل المثالي لتجلي حضور يهوه (←). عَلَى الأقل ١٠ من الجذور العبرية الـ٢٧ التي تصف الإهتزاز تستخدم في هذه القرينة (مع חָרַד يمكن أن نتضمن ,נוּא ,מוּת ,זָלַל ,רָפַף ,רָעַשׁ ,רָעַד ,רָגַז ,פָּלַץ). يتميز إستعراض هذا الذعر بالرعشة التي تتغلب عَلَى كلا من البار والشرير، الأمة العادلة والظالمة، حتى الخليقة—أسس الأرض، الجبال، جميع المخلوقات التي بها. عند تجلي سيناء العظيم، تستخدم חָרַד مرتين، مرة لتصف الإهتزاز العنيف للجبل (١٨:١٩). والإستخدام الأخير يوضح أن خوف الشعب الموصوف في البداية كان شديداً للدرجة التي سبب بها إهتزاز جسدي حقيقي. يُلاحظ فيما بعد أن هذا الخوف يدرك بشكل مناسب القداسة التي يُقترب منها لتجلي الله المجيد (قا؛ خر ٢٠:١٨-٢٠؛ تث ٥:٢٣-٢٧؛ ١٨:١٤-٢٠). هذا النوع من الخوف يحمي الشعب من الله. أنه يُوهب كيما "لتكون مخافته أمام وجوهكم حتى لا تخطئوا" (خر ٢٠:٢٠).

٢. إن العبارة التي تشمل هِفْعِيل. اسمها. ("لن يخاف أحد" וְאֵין מַחֲרִיד) ترد ١٢مرة في ع. ق هذا التعبير يشير إلى حالة من الإطمئنان في الأرض. تعبيرات مثل שָׁלוֹם، سلام (#٨٩٣٤)، وבֶּטַח طمأنينة (#١٠٥٥)، دائمًا تصاحب التعبير (لا٢٦:٦؛ أي ١١:١٩؛ أر ٣٠:١٠؛ ٤٦:٢٧؛ حز ٣٤:٢٨؛ ٣٩:٢٦؛ مي ٤:٤؛ نا ٢:١١[١٢]؛ صف ٣:١٣). كإستخدام سلبي، يوجد التعبير في قرينة الخراب الشديد جدًا لدرجة أن الجثث المذبوحة تصبح طعامًا للطيور والحيوانات المفترسة التي بسبب نقص السكان، لا يخافون من أن يطردهم أحد (تث ٢٨:٢٦؛ أش ١٧:٢؛ أر ٧:٣٣). بينما يصف مواقف تاريخية ماضية، هذه التعبيرات تعمل أيضًا أخروياً؛ أنها تشير إلى اليوم الأخير للسلام التام لشعب الله والخراب التام لأعدائه (قا؛ *TDOT* 5:170). بهذه الطريقة يتعزى شعب الله بالرجاء، لأنهم واثقين من أنه بالرغم من وجود التجارب الحاضرة، إلا أن الله قد وعد بيوم مستقبلي للسلام والرجاء حيث سينتزع الخوف، ولن يبقى فيما بعد (قا؛ أر ٣٠:١٠؛ ٤٦:٢٧؛ حز ٣٩:٢٦؛ مي ٤:٤).

٣. يظهر الإسم المؤنث חֲרָדָה ٩مرات في ع. ق (١صم ١٤:١٥؛ ٢مل ٤:١٣؛ أش ٢١:٤؛ أر ٣٠:٥؛ حز ٢٦:١٦). تعبر هذه الكلمة تمامًا عن الذعر المستدعى من قبل حدث أو ظرف غير معتاد، غير متوقع (تك ٢٧:٣٣؛ دا ١٠:٧؛ חֲרָדָה גְדֹלָה، ذعر عظيم). في أر ٣٠:٥ تصف بإقتدار الإضافة البيانية פַּחַד וְאֵין שָׁלוֹם، خوف ولا سلام، المعنى الدقيق لهذا الإسم. يوجد الإسم المتناقض في توازي مع المرادف בֶּטַח، ثقة، آمان (أم ٢٩:٢٥).

٤. توجد الصفة חָרֵד فقط ٦مرات في ع. ق في مناسبة واحدة تطبق عَلَى أولئك الخائفين والمرتعبين في المعركة (قض ٧:٣). أما باقي الورود فيصف ذعر مبجل أو خوف من أمور الله، سواء تابوته (١صم ٤:١٣)، كلمته (أش ٦٦:٢، ٥؛ عز ٩:٤)، أو وصاياه (عز ١٠:٣). هذا هو ذاته نوع الذعر أو الخوف المصاحب عن التجلي في سيناء—خوف يتميز بمخافة مناسبة للإله، ينتج عنه إدراك الخطية وخطية المرء الشخصية. بهذه الطريقة يُحفظ شعب الله من الخطيء.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [*g‘š*] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [*zw‘*] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفًا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [*zll* [2]] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← חַלְחָלָה [*ḥalḥālâ*] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [*ḥrg*] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [*yr‘*] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [*mwṭ* [1]] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [*m‘d*] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [*nwd*] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحُزن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [*nwṭ*] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [*nw‘*] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [*n‘r* [2]] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [*smr*] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [*‘iw‘îm*] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [*pwq* [1]] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [*pḥd* [1]] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← קוץ [*qwṣ* [1]] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [*rgz*] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [*rnh* [1]] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [*r‘d*] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [*r‘l* [1]] (يلوح مهددًا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [*r‘š* [1]] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [*rpp*] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [*rᵉtēt*] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [*ś‘r* [1]] (يكون خائفًا، مرتعبًا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*’āyôm*] (رهيب، مهيب، جليل، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*’êmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يصاب بالفزع، إرتعب، فزع،

يرتعب، يستعجل، يُسرع، #٩٨٧)؛ ← בעת [*b't*] (أدركه رعب مفاجىء، أذهل، يرتعب، يهاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור ³ [*gwr* ³] (خاف من ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*d'g*] (قلق، اهتم، خشى، ارتعب، #١٧٩٣)؛ ← זחל ² [*zḥl* ²] (خوف، خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*ḥtt*] (كان مرقق، مرعوب، مروع، ارتاع، خاف، #٣١٦٩)، ← יגר [*ygr*] (خشي، فزع، رعب، ← ירא ¹ [*yr'* ¹] (خوف، خاف، اكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrḥ*] (خاف، إرتعب، شُل من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*'rṣ*] (يُحذر، إرتعب، ذُعر، ذُعر، كان في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [*pḥd*] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ ¹ [*qwṣ* ¹] (شعر باشمئزاز، خاف، سبب الذعر، #٧٧٦٢)

البيبلوجرافيا

TDOT 5:166-70; *TWOT* 1:735-36.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٣٠٠٧ חָרֵד [*hared*]، مخوف، خائف، ← #٣٠٠٦

٣٠١٠ חֲרָדָה ¹ [*harādâ* ¹]، رعِدّة، خوف، ← #٣٠٠٦

3013 חרה

חרה [*ḥrh*]، قل. احترق، ثار (غضبًا)؛ نِفْعَلْ. يكون غاضبًا مع ؛ هِفْعِيل. يحرق نفسه، ينافس، يجاهد (#٣٠١٣)؛ חָרוֹן [*ḥarôn*]، غضب (#٣٠١٩)؛ חֳרִי [*hºrî*]، (حرارة، #٣٠٣٤).

ش. أ. ق إن الجذر العبري חָרָה بجانب جذر السامي المرتبط חָרַר يعني يحترق (قا؛ الأثيوبية). يحتمل أن كلاهما يشتق من חר biliteral في العبري القديم. (*TDOT* 5:171). خارج العبرية، يصادق عَلَى الجذر بشدة في أرام، عَلَى سبيل المثال، ترد חרר في الترجوم مز ١٢:٢ (رغم أن العبري به אָנַף؛ انظر أيضًا الترجوم بخصوص٢ ١٠٢:٣[٤]؛ وانظر BDB, 354). يصادق أيضًا عَلَى *harar* في أوغا. بمعنى يحترق، يشيط، أو يحمص (*UT*, no. 902). في أكد. وعرب. بالمثل تعني *harar* يحترق (*AHw*, 238; *WUS*, 973; *Wehr*, 156; *TDOT* 5:171; *THAT* 1:633). هناك صيغة للفعل تعني ضمنًا الغضب تظهر في ألواح Boghazky (TDOT 5:171; *AHw*, 976).

ع. ق ١. يظهر الفعل (بما في ذلك صيغ اسمفا. واسمفع.) ٩٣مرة في ع. ق، ٨٢مرة في قل. بمعنى يحترق، كما مع الغضب (مثل؛ تك ٤:٥؛ ١٨:٣٠-٣٢). إن الظهور المشترك لـ אַף، أنف، كمفعول به في قل. يعكس فكرة ش. أ. ق عن أن الأنف تشير إلى المشاعر (*TDOT* 1:351)؛ وبالتالي، فإن التعبير عن الغضب يمكن أن يُصور كشخير أو توهج الأنف (*ABD* 6:990). ومع ذلك، فقد تظهر صيغ قل. شيء معبر عنه، مع المعنى الغير شخصي، يصبح غاضبًا (كما في ٤:٦؛ انظر C. Westermann, *Genesis 1-11*, 282). بالمثل، إن الثلاثة أشكال لـ نِفْعَلْ. تظهر بدون غضب كمفعول به وتحمل معنى الغضب (أش ٤١:١١؛ ٤٥:٢٤؛ نش ٦:١؛ رغم أن هذه الصيغة قد تأتي من נָחַר، يشخر [NIV]. يرد هِفْعِيل. مرتين: (١) في أش ١١:١٩ אַף هو مفعول به بنفس المعنى، أنه أثار سخطه/غضبه ضدي؛ (٢) في نح ٣:٢٠ لا يوجد مفعول به، ويبدو أن الفعل يتصل بفكرة الإحتراق بحماس. ومع ذلك فالكلمة في هذا العدد قد تكون نتيجة تكرار في الكتابة dittography ولا يجب أن تحسب مثلاً (قا؛ سب، حيث الكلمة ليست بموجودة). يرد هِتبَعيل. ٤مرات (مز ٣٧:١، ٧، ٨؛ أم ٢٤:١٩)، كل مثال يحمل معنى الحسد (انظر القسم ٥ أدناه). هناك صيغتان غير معتادتان، يعرفهما البعض بـ *tiph*، يردا في أر ١٢:٥؛ ٢٢:١٥. إن المعنى في كلتا الحالتين هو تنافس أو نضال (GKC 55f, no. 5).

٢. تظهر חָרָה في أغلب الأحيان داخل النصوص القصصية: ٣٤مرة في الأسفار الخمس الأولى؛ ٢٥مرة في أسفار التاريخ التثنوي؛ ٤مرات في نحميا؛ ٤مرات في الأخبار. بصورة مدهشة ترد في المزامير ٦مرات فقط. بنفس هذه الطريقة المدهشة يغيب الفعل من الأسفار النبوية (أش [٢مرة]، أر [٢مرة]؛ إلا أنه يرد في يونان [٤مرات])؛ ومع ذلك، فإن صيغة الإسم חָרוֹן ترد أكثر في الكتابات النبوية (إجمالي ١٨مرة). باقي ظهور الفعل ينتشر في أي (٦مرات)، أم (مرة)، ونش (مرة).

٣. من المثير ملاحظة الطريقة المحددة التي يعبر بها חָרָה ومشتقاته عن الغضب الإلهي في مقابل السخط البشري. تنقل عبارة חֳרִי־אַף، حمو غضب (NIV غضب شديد)، الغضب البشري بصورة حصرية (أش ٧:٤). إن التعبير المرتبط חָרוֹן، إحتراق، أو التركيب חֲרוֹן אַף، غضب شديد (NIV)، يشير دائمًا إلى الغضب الإلهي (خر ٣٢:١٢). قد يشير الفعل חָרָה وحده أو في إرتباطه بكلمات أخرى إما إلى (אָנַף تنقل فقط الغضب الإلهي). عندما يُتطبق عَلَى الله، يعبر الفعل تقريبًا دائمًا (ومشتقات الإسم חָרוֹן) إلى مفهوم "غضب دولة مستعمرة ضد تابعين متمردين" (*ABD* 6:990). إن المفعول به تقريبًا في كل حالة هو إسرائيل (فيما عدا مز ١٨:٧[٨]؛ حب ٣:٨؛ انظر *THAT* 1:634)، لقد أضرم غضب يهوه بسبب عدم طاعة أحكام العهد (انظر يش ٧:١؛ ٢٣:١٦؛ قض ٢:٢٠) أو سعي إسرائيل وراء آلهة أخرى (تث ٦:١٤-١٥؛ ١١:١٦-١٧؛ خاصة ٣١:١٦-١٧). يأتي الغضب البشري في ع. ق تمامًا، مثل الغضب الإلهي، بسبب الغيرة. يقدم

إشتعال مثل هذه الثورة بصورة سلبية (تك ٤:٥-٦) ويُعتبر شيئًا يجب إجتنابه (مز ٣٧:١، ٧-٨؛ أم ٢٤:١٩). ومع ذلك فإن موسى يقدم مثالاً واحداً عن الغضب البشري المعذور نيابة عن الله (خر ٣٢:١٩؛ انظر *TDOT* 5:175).

٤. تحتوي أسفار موسى والأسفار التاريخية عَلَى غالبية ورود חָרָה وتُظهر الأنماط التالية فِي إستخدام الجذر: يُطبق الفعل في التك تقريبًا حصريًا عَلَى البشر (أي، تك ٤:٥-٦؛ ٣٠:٢؛ انظر ١٨:٣٠-٣٢ للإستثناء). يتغير هذا في قصة الخروج (أي خر ٤:١٤) وقصص البرية (أي عد١٢:٩)، حيث يظهر غضب الله بإستمرار بسبب تمرد إسرائيل (خر ٣٢:١٠-١١، ١٩، ٢٢) أو شكاوي إسرائيل عن نقص الإمداد (عد ١١:١، ١٠، ٣٣؛ انظر أيضًا ١٢:٩؛ ٢٢:٢٢ لأمثلة متنوعة). ما هو مختلف نوعًا ما هو بند العهد، الذي يبين أن غضب الله يرتفع عندما لا يدافع عن حق الأرامل واليتامى (خر ٢٢:٢٤[٢٣])؛ ومع ذلك، فبشكل مثير، تعبر البنود المقدسة والمواد الكهنوتية تمامًا عن غضب الله لمثل هذا الظلم بـ (BDB, 354) קָצַף. ومن ثم، فأغلب إستخدامات חָרָה المستمرة، عندما تنقل فكرة غضب الله، هي في سجلات قصص إستجابة إسرائيل الغير أمينة لمحبة يهوه الثابتة. نادرًا ما يبدو غضب الله مستبداً (٢صم ٢٤:١).

٥. كما لوحظ، أن الأسفار النبوية والشعرية قليلة نسبيًا في إستخدامها لـ חָרָה. عندما يُستخدم التعبير في الأنبياء، تتفق القرينة مع قصص الخروج والبرية. تشير חָרָה في المقام الأول إلى غضب يهوه التي يحدث بسبب عدم طاعة إسرائيل للوصايا الإلهية (أي أش ٥:٢٤-٢٥؛ قا؛ هو٨:٥؛ *TDOT* 5:175). ترد ١. فقط في الأنبياء التي تعبر فيها חָרָה بوضوح عن غضب يهوه نيابة عن إسرئيل (حب ٣:٨؛ قا؛ يو٤:٢؛ *TDOT* 5:175). مِن جانب أخر، فإن الأسفار الشعرية تحتوي عَلَى مثالين عَلَى الأقل للإستخدام الأوسع لـ חָרָה: (أ) في مقابل الأنبياء، يشكو أيوبِ من غضب الله تجاهه بصورة شخصية (١٩:١١)، بدلاً من أن يوجه للأمة. (ب) بنفس التمييز هي الصيغ الثلاثة لـ هتبَعيل. في مز ٣٧:١، ٧،٨، بمعنى يكون حسوداً. هذا الَشعرَ التعليمي ككل، وهذه الأعداد بصفة خاصة، تنصح بعدم الإغتياظ من نجاح الأشرار. هذا القلق يعادل عدم الثقة بعناية يهوه (انظر H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 401-8) وقد يتضمن الغضب ضد يهوه نفسه (انظر P. Craigie, *Psalms 1-50*, 297).

ع. ج تترجم سب وع. ج חָרָה إما θυμός أو ὀργή. رغم أن θυμός في الأصل تدل عَلَى التوجه أو العواطف الداخلية وὀργή للتعبير الخارجي. يبدو أن التمييز فقط في اليونانية الكتابية (*ISBE* 1:127). عَلَى سبيل المثال، عند الإشارة إلى غضب الله يفضل بولس ὀργή بينما كاتب سفر الرؤية (أي ١٤:١٩؛ ١٥:١، ٧) تتضمن تمامًا θυμός. إلا أن هذين الكاتبين يبدوأنهما يمتلكان نفس الرأي العام عن كيف ولماذا يتجه الغضب الإلهي تجاه الإنسانية. تظهر عَلَى الأقل ثلاثة نقاط أساسية عن غضب الله في كتاباتهم (إن النقاط الأساسية التالية مقتبسة من S. H. Travis in *ABD* 6:997): (أ) يأتي غضب الإله داخل كلا من التاريخ (انظر رو ١:١٨-٣٢) والدينونة الأخيرة (أنظر ٢:٥؛ رؤ ٦:١٦-١٧، ١٩؛ ١١:١٨؛ قا؛ صف ١:١٥)؛ (ب) يتحدث عن الغضب ليس كسمة عن الله لكن بتعبيرات تأثيراتها عَلَى الإنسانية؛ (ج) يوجه الغضب إلى الغير المؤمنين، وليس المؤمنون (انظر رو ١٣:٤-٥ للإستثناء محتمل).

هذه النقطة الأخيرة هامة لاهوتيًا بصفة خاصة لأنها تُظهر شيئًا عن تطور الفكر المتأثر بالأدب الرؤيوي اليهودي. إن ع. ج يختلف تمامًا عن أسفار ع. ق القصصية في مفهومه عن غضب الله (contra A. T. Hanson, 23; see *ABD* 6:997). رغم أن "يوم غضب" بولس (رو ٢:٥) و"غضب الحمل" الوارد في الرؤية (رؤ ٦:١٦-١٧) يحتفظ ببعض النكهات من فكرة ع. ق عن "يوم الرب" (عا ٥:١٨-٢٠؛ يؤ ١:١٥؛ ٢:١-١١؛ ٣:١٤-١٥[٤:١٤-١٥]؛ ٣١؛ صف ١:٧، ١٤-١٦)، فإن فكرة هذا "اليوم" كدينونة خاصة لغير المؤمنين وحقيقة أن هذا المفهوم ينتشر في العِ.ج. يوضح إنتقالِ في ع. ج عن غضب الله كتبرئة شعبه بدلاً من عقاب عَلَى تمردهم (فكرة ع. ق الرئيسية).

غضب، غيظ، سخط: ← אנף [*'np*] (يكون غاضبًا، #٦٤٧)؛ ← זעף [*z'p* [1]] (لعنة، يكون غاضبًا، #٢٤٠٦)؛ ← זעף [*z'p* [1]] (لعنة، يكون غاضبًا، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [*ḥēmâ*] (غيظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [*ḥrh*] (يكون ساخنًا، يصبح غضبانًا، #٣٠١٣)؛ ← כעס [*k's*] (يكون ثائرًا، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [*'br* [2]] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [*qsp*] (يصبح غاضبًا، #٧٩١١)؛ ← רגז [*rgz*] (يهتز، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← غضب: لاهوت

البيبلوجرافيا

ABD 6:989-98; *AHw*, 238, 976; *IDB* 1:135-37; *ISBE* 1:127; *TDNT* 3:167-72; 5:382-447; *TDOT* 5:171-78; *THAT* 1:633-35; H. Brongers, "Der Zornesbecker," *OTS* 15, 1967, 177-92; P. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983, 293-300; W. Dietrich, "Rache: Erwagungen zu einem AT Thema," *EvT* 36, 1976, 450-72; S. Erlandsson, "The Wrath of Yhwh," *TynBul* 23, 1972, 111-16; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1993, 401-8; G. H. C. MacGregor, "The Concept of the Wrath of God in the NT," *NTS* 7, 1960-61, 101-9; D. J. McCarthy, "The Wrath of Yahweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History," *Essays in Old Testament Ethics*, 1974, 97-110; R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, 1951; S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God*, 1986; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1984.

جيروم إف . دي . كريتش *Jerome F. D. Creach*

3014	חרה

חרה [$ḥrh$ [2]]، قل. إختفي، قَلَّ في العدد (#٣٠١٤).

ع. قِ تقرأ المازورية في أش ٢٤: ٦ חָרוּ، تزيد الحريق إشتعالاً (من الجذر חָרַר؛ RSV, NIV)، لكن يقترح البعض البديل "يكون شاحباً" من חָוַר, BHS) 1QIsa[a]؛ قا؛ أش ٢٩: ٢٢؛ ربط. ١٩: ٩). يفترض (337) HALAT، "يصبح قليل العدد" (NEB, NRSV). في قرينة الفعل يعكس هذا الإقتراح بلطف التوازي مع מִזְעָר (#٤٦٦٣) في الـ stich. المقطع التالي.

صغير، ساخر، غير هام: ← אִשׁ [$'ēš$ [2]] (صغير، ساخر، #٨٣٧)؛ ← דלל [dll [1]] (يكون قليلا، غير هام، #١٩٣٧)؛ ← זְעֵיר [$z^e'\hat{e}r$] (صغير، #٢٤٠٢)؛ ← חור [$ḥwr$ [2]] (يصبح ضنيلا، #٢٥٧٩)؛ ← חסר [$ḥsr$ [1]] (يقلل، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣)؛ ← חרה [$ḥrh$ [2]] (يختفي، يكون قيلا في العدد، #٣٠١٤)؛ ← מעט [$m'ṭ$] (يكون قليلا، يقلل، يصبح صغيرًا، قليل، #٥٠٧٠)؛ ← צער [$ṣ'r$] (يكون ساخرًا، غير هام، يصبح ساخرًا، #٧٥٩٢)؛ ← קָטֹן [$qṭn$] (يكون صغيرًا، سخرية، يجعله ضنيلا، #٧٨١)؛ ← שׁכך [$škk$] (ينزل، يُلغي، يهدأ من عَلَى، #٨٨٩٦)؛ ← שֶׁמֶץ [$šēmeṣ$] (صغير، #٩٠٦٦).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Notes on Isaiah," *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77, 1958, 44.

إم. دانيال كارول آر. *M. Daniel Carroll R.*

3016	חֲרוּזִים

חֲרוּזִים [$^a rûzîmḥ$]، اسم. قلادة من الأصداف (ترد ١. في نش ١: ١٠؛ #٣٠١٦).

ش. أ. ق أرام. חרז تربط معًا بخيط (مجوهرات أو لآليء)؛ عرب. "خَرَزٌ"، قلادة من الأصداف أو الآليء (قا؛ HALAT 337).

ع. ق لمناقشة ممتدة عن المجوهرات، انظر עָדָה (يلبس حُلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

3017	חָרוּל

חָרוּל [$ḥārûl$]، حشائش الحقول الضارة (#٣٠١٧).

ش. أ. ق المشنى العبرية חָרוּל، شوك، قراص؛ أرام. يه.، سريانية. <xrlf>، حشائش ضارة؛ أكد. *halluru*، حشائش ضارة؛ المصري الأرامي חלך، عرب. -*hul lar*، حبة حمص (ذات وزن قليل). يجادل Dhorme (434) أن الجذور أكد. وعرب. لابد أن تميز عن الأخرين.

ع. ق يرد هذا الإسم النادر فقط ٣مرات (أي ٣٠: ٧؛ أم ٢٤: ٣١؛ صف ٢: ٩). تشير חָרוּל في جميع الحالات إلى الحشائش الغير مرغوب فيها التي تنمو في أرض مهملة (نبات خرشوف بري [Dalman, 2:318-19; 1:372] أو حبة حمص [*HALAT* 338]). يشكو أيوب من السخرية التي تراكمت عليه من قبل متشردي الصحراء الغير موثوق بهم (أي ٣٠: ١-٥). هؤلاء المتشردون يجدون ملجأهم بين الكهوف وصخور الأودية العميقة التي تشكلت بواسطة الأنهار (٣٠: ٦). إنهم يشكون بصوت عالٍ من جوعهم، إذ يحتشدون بين חָרוּל (٣٠: ٧). يصف حكماء إسرائيل حقل الكسلان بأنه مُجتاح بالشوك وחָרוּל (أم ٢٤: ٣١). يصف النبي صفنيا (صف ٢: ٩) الدينونة الآتية ضد مؤاب وعمون بتعبيرات تشير إلى تاريخ إسرائيل المبكر. مثل سدوم وعمورة، فإن خراب مؤاب وعمون لن يترك شيئًا وراءه إنما فقط "الحشائش الضارة/ القريض" (מִמְשָׁק؛ #٤٩٤٠ لـ מִמְשָׁק) حفر للملح السام، وأرض خربة إلى الأبد. يتوافق هذا الإعلان عن الدينونة بشدة مع لعنة العهد المهدد بها من قبل يهوه ضد تابعي عهده: "كبريت وملح كل أرضها حريق لا تزرع ولا تنبت ولا يطلع فيها عشب ما كانقلاب سدوم وعمورة.... التي قلبها الرب بغضبه وسخطه". (تث ٢٩: ٢٣[٢٢]).

عشب ضار: ← חשׂף [$ḥśp$ [2]] (أعشاب ضارة في الحقل، #٣١٠٧)؛ ← עדר [$'dr$ [2]] (به أعشاب ضارة، #٦٣٧١)؛ ← קִמּוֹשׂ [$qimmôś$] (أعشاب ضارة، القراص، #٧٨٥٣).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *Arbeit und Sitte im Palₒstina*, vols. 1-2, 1928, 1964; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٣٠١٩ (חָרוֹן [$harôn$]، اشتاط، غضب)← #٣٠١٣

3021	חָרוּץ

חָרוּץ [$ḥārûṣ$ [1]]، اسم. ذهب (#٣٠٢١).

ش. أ. ق يرد الفعل في عرب. "حَرِيص"؛ "حَرَص"، يُصفر. ترد أيضًا الأشكال التالية: سريانية. *harûs*، ذهب أصفر؛ ع. ج. ق *mhrdw*، شمس؛ عرب. *'ihrid*، الزعفران؛ أكد. *hurasu*، ذهب (حرفيًا، ما هو أصفر)؛

أوغا. *hrs*، ذهب؛ عرب. *hurs*، خاتم ذهبي.

ع. ق ترد الكلمة ٦مرات (٤مرات في أم)، دائمًا في توازي مع כֶּסֶף، فضة.

١. صور، أعظم مدينة تجارية في العالم القديم، والتي قوتها العظمى وغناها الفائق كان عَلَى وشك أن يزاح من قبل يهوه، كانت قد جمعت مثل هذه الثروة الوفيرة لدرجة أن فضتها تكومت كالتراب وذهبها كطين الأزقة (زك ٩:٣).

٢. ترد الكلمة في مز ٦٨، الذي يحتفل بتحرك وقوة الله التي جلبت التحرير لشعبه. تتغطى أجنحة الحمامة بالفضة وريشها ببعض أنواع الذهب (בִּירַקְרַקחָרוּץ) (مز ٦٨:١٣[١٤]). يترجم الدمج בִּירַקְרַקחָרוּץ بواسطة RSV "ذهب أخضر"، يشير عَلَى الأرجح إلى الذهب الأصفر (so NEB; REB; A. A. Anderson, 489; Bratcher and Reyburn, 583), shining (Delitzsch, 255; NIV), glistening gold (Delitzsch, 241; Buttenwieser, 29, 33)، أو ذهب نقي (so TEV)، بدلاً من طلاء البرونز بالذهب (Tate, 165). ليس من الضروري إتباع C. A. and E. G. Briggs (108)، الذي في إجتهاده للحصول عَلَى مقياس أكبر ومفهوم أفضل، يغير مس. בִּירַקְרַק إلى كلمتين בְּרִקָה (من בָּרָק، وميض، يلمع) يليها בִּירֹק (יֶרֶק، إخضرار العشب؛ قا؛ أكد. *[w]arqu[m]*، أصفر) ويترجم ["ريشها"] متوهج بالذهب الأصفر".

يقر كثيرون (انظر Buttenwieser, 30-31; Kissane, 287; Dahood, 133; Rogerson and McKay, 82; Kraus, 47; Tate, 170; Mays, 225) بأن مز ٦٨ هو أكثر المزامير غموضاً نصًا ونحوياً وأصعبهم تفسيراً، واعتبر Kselman and Barré (537) أن ع.١٣-١٥ هو أحد أصعب الفقرات في المزامير كلها. مؤكد أن الإشارة إلى الحمام في ع.١٣[١٤] فُسر بأشكال متعددة (Tate, 179). فقد تكون الإشارة إلى إسرائيل (الحمامة؛ قا؛ مز ٧٤:١٩؛ هو ٧:١١؛ ١١:١١) الراجعة بغنائم، لعله بند مختار من الغنيمة مغلف بالذهب والفضة (انظر G. W. Anderson, 426; cf. Dummelow, 355; Buttenwieser, 41; Oesterley, 324; Eaton, 171; May and Metzger, 705)، عَلَى الأرجح رمز ديني لعبادة عشتاروث، إلهة الحب الكنعانية Toombs, 281; Kraus, 52; cf. A. A. Anderson, 489).) Delitzsch (254) الإشارة عَلَى أنها إستمتاع إسرائيل في وقت النجاح السالم بالغنائم التي تتلألىء و تضوي بالفضة والذهب (قا؛ Kirkpatrick, 384-85, and Kissane, 295, both of whom, however, modify Delitzsch's explanation of the comparison). Kidner (240-41; cf. Eaton, 171-72) أن الفعل في١٣[١٤] يصف النساء في ع. ١٢[١٣ب] وهم يهندمون ويعتدون بأنفسهم وهم في زيهم الجديد، يحذف C. A. and E. G. Briggs (100) remove v. 13a [14a] عَلَى أساس أنها شرح إضافي، ويعتبر الحمامة تشير إلى الأعداء الهاربين، ويفسر الألوان البراقة للطير الطائرفي ضوء الشمس ككناية عن غنائم الذهب والفضة المتوفرة بواسطة الجنود المهزومين. يظن البعض (انظر Eerdmans, cited by Kissane, 294; Tate, 178-79) إن الإشارة قد تكون للطيور المرسلة (أجنحة تلمع بألوان براقة)، التي أطلقت لتحضر وتفيد بأخبار النصرة. يظن Weiser (487) أن الحمامة تمثل السحب التي تغلف حضور يهوه في حقل المعركة (قا؛ خر ٢٥:١٨، ٢٢؛ مز ١٨:١٠-١١[١١-١٢]؛ حز ١:٤).

٣. يوجد الإسم أيضًا في أم ٣:١٤؛ ٨:١٠، ١٩ و١٧:١٦. في هذه النصوص، تُمتدح الحكمة، وثمارها (خاصة طول الحياة، السعادة، الشبع العقلي والعاطفي، التكامل، البصيرة، السلام، الطمان، والرفاهية المادية [كأشياء تختلف عن الغنى السوقي؛ انظر McKane, 350]) لأن قيمتهم تفوق تمامًا أثمن الممتلكات الأرضية. تُعتبر الفضة، الذهب والمجوهرات هامة جيدًا، خاصة عندما تتواجد داخل إطار القيم المصنوعة بواسطة الحكمة (McKane, 346)، لكن قيمة الثروات المادية نفسها سريعة الزوال بالمقارنة بنوعية الحياة التي تمنحها الحكمة (Cox, 149). لا تتساوى الثروة بعدم التقوى، كما أن الفقر لا يُنسب للقيم الدينية الإيجابية (McKane, 489). تعتبر الثروة شيء هام، ربما تكون أكثر الأشياء إستمتاعاً كجانب من الرفاهية والكرامة. ومع ذلك، فعندما تُرخى من قبضة الحكمة، فهذه الثروة إذاً ستصبح مبدأ نهاية وجود المرء، ثم تَفسد (McKane, 350, 489).

ذهب: ← אוֹפִיר [*'ôpîr* [1]] (ذهب أوفير، #٢٣٤)؛ ← בֶּצֶר [*beṣer* [1]] (ذهب خام، #١٣٠٩)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* [1]] (ذهب، #٣٠٢١)؛ ← כֶּתֶם [*ketem*] (ذهب، #٤١٨٨)؛ ← סָגוּר [*sāgûr*] (ذهب نقي، #٦٠٣٤)؛ ← פַּז [*paz*] (ذهب نقي، #٧٠٥٨)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، يُشم، يُكرر #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:95-96; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, 1982; M. Dahood, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation and Notes*, AB, 2d ed., 1973;

F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. II*, KD, 2d ed., 1889; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; D. Kidner, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, TOTC, 1979; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. S. Kselman and M. L. Barré, "Psalms," in *NJBC*, 1990, 523-52; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 51-100*, 1977; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965.

Robin Wakely روبن واكيلي

3023 חָרוּץ

חָרוּץ [*ḥārûṣ* 3]، اسم. نورج الدرس (#٣٠٢٣)؛ < חרץ [*ḥrṣ* 1]، قل. يقطع، حكم، يعين؛ نِفعَل. يكون مقرراً (#٣٠٧٦).

ش. أ. ق ترتبط חָרוּץ بـ أوغا. *hrs* (نورج للدرس) وأكد. *harasu* (يقطع)، انظر *HALAT* 342.

ع. ق تستخدم מוֹרַג (٣مرات) وחָרוּץ (٤مرات) بالتبادل. كانت النوارج تصنع من الخشب، كما هو موضح في ٢صم ٢٤:٢٢ =١أخ ٢١:٢٣، حيث قدم أرونة نورجه (מוֹרַג) كيما يُستخدم كحطب. لم يكن يُستخدم النورج (חָרוּץ) لدرس الحبوب الصغيرة كالكمون (أش ٢٨:٢٧). تتضح حدية الأسنان في إستخدام النورج לִוְיָתָן كصورة عن قسوة دمشق (عا ١:٣). يشبه ذيل لوياثان (#٤٢٩٣) بالنورج (أي ٤١:٣٠[٢٢]).

درس: ← גֹּרֶן [*gōren*] (بيدر، #١٧٥٥)؛ ← דושׁ [*dwš*] (يدوس، يدرس، #١٨٨٩)؛ ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* 3] (نورج، #٣٠٢٣)؛ ← מוֹרַג [*môrag*] (نورج، #٤٦١٧).

البيبلوجرافيا

ABD 1:95-98; J. Feliks, "Agricultural Methods and Implements in Ancient Eres Israel," *EncJud*, 1971, 2:374-81; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974.

Mark D. Futato مارك دي. فوتاتو

3024 חָרוּץ

חָרוּץ [*ḥārûṣ* 4]، اسم.، تشويه (#٣٠٢٤).

ع. ق يصف هذا التعبير النادر التكنيكي حيوان مشوه (لا ٢٢:٢٢)، ربما الذي جرح من قبل حيوان مفترس، ومن ثم، غير مناسب كذبيحة تقدمة. تقترح مشتقاته الواضحة من الفعل חרץ، يقطع (#٣٠٧٦) أن الحيوان المشكوك في أمره عانى القطع. يدل تجريده من الذبح عن مطلب الله للكمال والقداسة (J. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, 1992, 363).

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [*'illēm*] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [*gibben*] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* 4] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [*ḥērēš*] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [*kšḥ*] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [*mûm*] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [*mišḥāt*] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [*nākeh*] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עור [*ʿwr* 1] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [*ʿillēg*] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [*psḥ* 2] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [*ṣlʿ* 1] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [*qlṭ*] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [*śrʿ*] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [*tᵉballul*] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [*bṣʿ*] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא [*brʾ* 3] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gdʿ*] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* 1] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*grʿ* 1] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*ḥlp* 2] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفني، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥayim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* 1] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שׁסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

R. K. Harrison / E. H. Merrill آر. كي. هاريسن / إي. إتش. ميريل

٣٠٢٥ חָרוּץ [*harûṣ* 5]، قرار، ← #٣٠٧٦

3031 חַרְחֻר

חַרְחֻר [ḥarḥur]، اسم. حرارة، حمى (ترد ١ .؛ #٣٠٣١)؛ < חרר [ḥrr ¹]، يكون حارًا، يجف، يحترق. (#٣٠٨١).

ش. أ. ق للفعل جذور مشتركة في عرب.، الأثيوبية، وأرام. جميعها بمعنى "يكون حارًا".

ع. ق يظهر الإسم فقط في تث ٢٢:٢٨: "يضربك الرب بالسل والحمى والبرداء والالتهاب والجفاف واللفح والذبول فتتبعك حتى تفنيك". (NIV). هذا العدد هو جزءًا من العهد التثنوي، التي فيها يقدم موسى مكافآت الطاعة وقصاصات عدم الطاعة. ومع ذلك، فإن معنى الفعل غير مؤكد. تتفق ترجمة NIV "حرارة محرقة"، مع أغلب الترجمات الإنجليزية في فهم التعبير عَلَى أنه إشارة إلى ظرف مناخي، مرتبط بالجفاف (تقرأ חֹרֶב للمازورية חֶרֶב، سيف) الذي يليها.

ب. ت ومع ذلك، فأغلب الترجمات القديمة (كذلك Driver, 308)، تربط التعبير بالأمراض الجسدية التي تسبقه، مترجمين חַרְחֻר كنوع من الأمراض (سب ἐρεθίσμα، "إلتهاب"؛ البشيتة yarqana' "مرض الصفراء"؛ ترأون. [חַרְחוּרָה]، عَلَى الأرجح "حمى"؛ الفولجاتا، "حرارة" مؤيدة الترجمات الحديثة). يُعرف Rashi في تفسيرة للأسفار الخمس الأولى חַרְחֻר عَلَى أنها "مرض يجعل جسد الشخص ساخن، ودائمًا في حالة عطش للماء". واضح أن التعبير لم يكن يفهم بشكل كبير في أيامه. قد يكون فهمه مدعم أيضًا من قبل الجذر الأرامي المشترك חַרְחָרָה، الذي قد يعني "خيال ساخن، هذيان" (Jastrow). في كلتا الحالتين، يشير الإسم إلى الحرارة الواهنة، إما الخارجية أو الداخلية، التي جلبها الرب عَلَى إسرائيل الغير طائعة. لو أنه قد وصف حالة جلدية محددة، لكانت هي الحمرة [إلتهاب جلدي] أو بعض الأمراض الأخرى التي تتميز بالطفح الجلدي.

حرارة، حمى: ← אמל [ʼml ¹] (ساخن، #٥٨١ب)؛ ← חרר [ḥrr ¹] (يكون حار، يشيط، يحترق، يكون أجش، #٣٠٨١).

مرض- حمى، علة، عجز: ← אנש [ʼnš ¹] (يكون في صحة هزيلة، #٦٥٣)؛ ← דוב [dwb] (يتبدد، #١٨٥٣)، ← דַּלֶּקֶת [dalleqet] (wear away، حمى، #١٩٤٥)؛ ← זוֹב [zôb] (يطلق، #٢٣٠٨)؛ ← חלא [ḥlʼ] (يمرض، #٢٦٨٨)؛ ← חלה ¹ [ḥlh ¹] (يصبح ضعيفا، متعب، مريض، #٢٧٠٣)؛ ← חַרְחֻר [ḥarḥur] (حرارة الحمى، #٣٠٣١)؛ ← מַדְוֶה [madeweh ²] (مرض، #٤٥٠٤)؛ ← פשׂה [pśh] (ينشر [المرض]، #٧٣١٣)؛ ← קַדַּחַת [qaddaḥat] (حمى، #٧٧٠٧)؛ ← שַׁחֶפֶת [šaḥepet] (مرض، #٨٨٣١). لمدخلات متعلقة ← צרע [ṣrʻ] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1895; Phillips, *Deuteronomy*, 1973, 185; G. von Rad, *Deuteronomy*, 1966, 177.

R. K. Harrison / آر. كي. هاريسن / أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٣٠٣٢ חֶרֶט [ḥereṭ]، أداة للحفر، المِرقم(*)؟—، كتابة.

3033 חַרְטֹם

חַרְטֹם [ḥarṭōm]، اسم. كاهن عرافة، عَلَى الأرجح كلمة مصرية دخيلة، hr(y)-tp (انظر *HALAT* 339) (#٣٠٣٣).

ش. أ. ق أكد. *hartibi*، مفسر الأحلام (*CAD* 6:116).

ع. ق إن الشواهد الأتية هي قائمة كاملة للتعبير: تك ٨:٤١، ٢٤؛ خر ١١:٧، ٢٢؛ ٧:٨، ١٨-١٩ [٣، ١٤-١٥]؛ ١١:٩؛ دا ٢٠:١؛ ٢:٢، ١٠، ٢٧؛ ٧:٤، ٩ [٤،٦].

لمناقشة ممتدة حول ممارسات التكهن، انظر קסם، يمارس العرافة (#٧٨٧٦).

مالكولم جي. أي. هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٣٠٣٤ חֳרִי [hᵒrî]، حرارة،← #٣٠١٣

٣٠٣٥ חֹרִי [horî ¹]، كعكة، ← خبز

3038 חָרִיט

חָרִיט [ḥārîṭ]، اسم. كيس (أكياس)؛ حافظة نقود؛ حقيبة يد؛ حاوية (#٣٠٣٨).

ش. أ. ق عرب. "خَرِيطَة"، كيس، جراب.

ع. ق تعني الكلمة حقيبة (٢مل ٢٣:٥) أو حقيبة يد/ كيس نقود (أش ٢٢:٣). في سفري الملوك كانت الأكياس كبيرة بدرجة كافية لتحوي وزنتين من الفضة التي دفعهما نعمان لجحزي. في أش يُذكر هذا الشيء عَلَى أنه قطع غالية معقدة من الحلي التي ستنزعها الرب في يوم دينونته.

ب. ت تترجم سب بإستخدام θυλάκος، حقيبة، جيب، التي دائمًا تصنع من الجلد.

حقيبة، جيب: ← אַרְגָּז [ʼargaz] (عدل السرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [ḥārîṭ] (كيس، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט

*. أداة مستدقة الرأس للكتابة على ألواح الشمع وغيرها

[*yalqûṭ*] (جراب الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [*kîs*] (كيس، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [*kar* [3]] (عدل السرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [*mešek* [1]] (جراب، كيس، #٥٤٣٣)؛ ← שְׁפַתַּיִם מִ [*mišpᵉtayim*] (كيسين للسرج، جلد الخروف، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [*ṣᵉrôr* [1]] (جراب، كيس، #٧٦٥٥).

البيبلوجرافيا

G. Driver, "Prov 25:23, Ez 32:2, Is 3:22," *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 95, 1969, 466.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

3041 חֲרִיפוֹת

חֲרִיפוֹת [*hᵃrîpôt*]، تخميني. حبات الرمل (#٣٠٤١).

ع. ق يردالتعبير مرتين فقط في ع. ق (٢صم ١٩:١٧؛ أم ٢٢:٢٧؛ بالإشارة إلى شيئًا مسحوق بالهاون والمدق). رغم أن الباحثين إقترحوا العديد من المعاني البديلة (قا؛ McKane, 609-10)، إلا أن الإختيارين الرئيسيين هي القراءة مس. (חֲרֻפוֹת في ٢صم ١٩:١٧؛ חֲרֻפוֹת في أم ٢٢:٢٧) أو القراءة الحدسية المقترحة من قبل Koehler (חֲרִיפוֹת؛ "حبات الرمل" [تضاف للحبوب من أجل أغراض الطحن]). تؤكد الإختلاف بين الترجمات نقص وضوح المعنى (٢صم ١٠:١٧؛ تر. يوناثان، أغصان صغيرة؛ سب.[B]، ترجمة لكلمة عبرية؛ سب.[L]، محصول، ثمر؛ ت. أكو.، تر. سيما.، فولج.، الشعير المُقشّر).

في ٢صم ١٩:١٧ بعد أن إختبأ إثنان من رسل داود في بئر، فرشت زوجة المالك غطاءاً فوق عين البئر ونثرت شيئًا ما عَلَى الغطاء لكي تجعل التمويه أكثر إقناعاً. جادل الكثيرون بأنها قد تكون وضعت شيئًا ما يحتاج إلى تجفيف (مثل؛ حبوب أو فواكهه؛ NIV حبوب). في أم ٢٢:٢٧، إستخدم رجل الحكمة صورة شيء يُطحن بهون ومدق ليؤكد أن الأحمق لا يمكن أن تبرح عنه حماقته. إن وجود الحبوب يناسب بصورة لطيفة كلا الفقرتين، لكن لا يقدم أي منهما دليلاً نهائيًا. إذا أن حالتي الإسم يعني ضمناً بعض أنواع الحبوب، فإن تخمين Koehler يكون غير ضروري.

حبة، شعير، جاورس/ الدُخن، أرز إلخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحُبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*biṣqālôn*] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* [3]] (حَبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (ساق الحَبوب، #١٥٣٨)؛ גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*anḏōh*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [4]] (حب، طازج، حب نضجت حديثًا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*mᵉlîlâ*] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śᵉʿōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

R. P. Gordon, *I & II Samuel*, 1986; L. Koehler, "Archäologisches—17: Ein Fachwort der Graupebereitung?" *ZAW* 40, 1922, 17-20; P. McCarter, *2 Samuel*, AB, 1984; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, 1899.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

3043 חָרִיץ

חָרִיץ [*ḥārîṣ* [1]] اسم.، شريحة، قطعة من الجبن (ترد ١. في ١صم ١٨:١٧؛ #٣٠٤٣)؛ > חרץ [*ḥrṣ* [1]]، يقطع (#٣٠٧٦).

ش. أ. ق لا توجد جذور مشتركة في ش. أ. ق.

ع. ق إن إقتراح Dalman (312) بأن التعبير "شرائح اللبن" التي أرسلها شاول، يجب أن تفهم فقط كجبن، أتبعت دون تحفظ (Stoebe, 323).

لبن، منتجات الألبان: ← גְּבִינָה [*gᵉbînâ*] (جبن، #١٤٨٢)؛ ← חָלָב [*ḥālāb*] (لبن، غالبًا من الماعز، #٢٦٩٢)؛ ← חֶמְאָה [*ḥemʾâ*] (لبن مختثر، زبد، #٢٧٧٢)؛ ← חָרִיץ [*ḥārîṣ* [1]] (شريحة، قطعة من الجبن، #٣٠٤٣)؛ ← שְׁפוֹת [*šᵉpôt*] (ألبان مختثرة، #٩١٤٧).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *AuSP*, VI, repr. 1964; H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT, 1973.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

3044 חָרִיץ

חָרִיץ [*ḥārîṣ* [2]]، يعزق؟؛ مستدقة (#٣٠٤٤)؛ > חרץ חרץ (قل. يشير [اللسان]، يعين، نِفْعَل. يكون

محدداً؛ #٣٠٧٦).

ع. ق يستخدم الإسم חָרִיץ فقط في ٢صم ١٢: ٣١=١أخ ٢٠: ٣. مرتبط بـ מְגֵרָה ("منشار" لقطع الأحجار، قا؛ ١مل ٧: ٩) و מַגְזֵרָה ("فأس")، חָרִיץ قد لا تكون ألة زراعية، أداة للبناء (آلة لطرق الحديد).

فأس، أزميل: ← אֵת [*'ēt* [3]] (نصل المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גַּרְזֶן [*garzen*] (فأس، أزميل، #١٧٤٩)؛ ← כַּשִּׁיל [*kaššîl*] (فأس، يد الفأس، #٤١٧٢)؛ ← מַגְזֵרָה [*magzērâ*] (فأس، #٤٤٧٧)؛ ← מְגֵרָה [*m^egērâ*] (منشار حجري، #٤٤٩٠)؛ ← מַשּׂוֹר [*maśśôr*] (منشار، #٥٣٧٣)؛ ← נדח [*ndḥ* [2]] (يستخدم [الفأس]، #٥٦١٦)؛ ← סְגֹר [*s^egōr*] (فأس ثنائي أو مزراق، #٦٠٣٨)؛ ← קַרְדֹּם [*qardōm*] (فأس، يقطع، #٧٩٣٥).

زراعة- أدوات: ← חָרִיץ [*ḥārîṣ* [2]] (يعزق؟، # ٣٠٤٤)؛ ← מַגְרֵפָה [*migrāp*] (مجرفة؟ #٤٤٩٣)؛ ← מַעְדֵּר [*ma'dēr*] (يعزق، #٥٠٥٣).

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٣٠٤٥ חָרִישׁ [*ḥarîš*]، وقت الحرث ← #٣٠٨٦

3046	חֲרִישִׁי

חֲרִישִׁי [*h^arîšî*]، صفة، محرقة أو عنيفة (ترد ١٠، #٣٠٤٦).

ش. أ. ق الجذور المشتركة عديدة. لكن لا يبدو أي منهم عَلَى أنه مرجح. إن الإرتباط ما بين الإسم و חָרַשׁ، يقص، يحرث، ينحت، يبدو غير مرجح (لكن انظر Wolff, 134). يُصادق عَلَى الفعل חָרַשׁ بصورة كبيرة، إن معناها السامي الشهير "أن يحرث" חָרַשׁ مصادق عليه في الأرامي والعربي، كلاهما بمعنى "يكون أبكم".

ع. ق ١. يظهر الإسم فقط في وصف الريح الشرقية التي أحرقت النبات الذي إلتجأ تحتها يونان من الشمس (يو ٤: ٨). حيث أن الريح الشرقية معروفة بأنها حارة وجافة، فإن الصفة تُوخذ دائمًا عَلَى أنها إشارة إلى حرارتها. إلا أن الأدلة ما بعد التوراتية تقترح بدلاً من ذلك الصفة التي تعني "عنيف" أو "قوي" (كذا Sasson, 303-4).

٢. يستخدم الفعل في وروديه الإثنين فقط ليصف ريح؛ في حين يمكن للرياح بالفعل أن تقطع الشقوق، فإن الريح "القاطعة" ليس لها معنى في هذه الفقرات. إن חָרַשׁ يكون صامتًا ، غير محتملة، حيث تؤكد كلتا الفقرتين عَلَى شدة الريح. تبدو باقي الجذور المتجانسة الأخرى أيضًا غير مرجحة.

ب. ت تستخدم الصفة في لفيفةُ ترتيلةِ الشكر [المدائح] بقمران، كم. ٧: ٥ لتصف الريح التي تسبب إندفاع السفينة. تُفهم الصفة هنا عَلَى أنها وصف لعنف الريح وليس حرارتها.

حرارة، شياط: ← חמם [*ḥmm*] (يكون دافئًا، ساخن، يبقى دافئًا، #٢٨٠١)؛ ← חֲרִישִׁי [*h^arîšî*] (شياط؟، #٣٠٤٦)؛ ← חרר [*ḥrr* [1]] (يكون ساخنًا، يشيط، يحترق، أجش، #٣٠٨١)؛ ← יצת [*yṣt*] (ضوء، يضرم نارًا، يشعل، يحرق، يشيط #٣٦٧٥)؛ ← צרב [*ṣrb*] (يكون شائطا، #٧٦٤٦)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦)؛ ← שׁדף [*šdp*] (يشيط #٨٧٢٨)؛ ← שָׁרָב [*šarab*] (حرارة محرقة، #٩٢٢٠).

البيبلوجرافيا

J. M. Sasson, *Jonah*, AB, 1990; H. Wolff, *Dodekapropheton 3: Obadja und Jona, BKAT* 1977.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٣٠٤٧ חָרַךְ [*harak*]، يحترق، يشيط، حرق سطحي، ← يخبز

٣٠٤٨ חֲרַכִּים [*h^arakkîm*]، كوى، ← #٢٧٠٧

3049	חרם

חרם [*ḥrm* [1]]، هِفعِيل. يستبعد، يحرم؛ هُفعَل. يوضع تحت تحريم (#٣٠٤٩)؛ חֵרֶם [*herem* [1]]، اسم. تحريم، محرم (#٣٠٥١).

ش. أ. ق أكد. *haramu* / *eremu*، يغطي؛ عرب. *haram*، تخم مقدسة؛ *hiyram*، حَرَم. تشير الكلمة חרם في أوغا. عَلَى اسم. كامل. في نقوش Mesha المؤابية (*KAI* 181:17) يستخدم الملك Mesha وزن هِفْعِيل. من الفعل، يكرس للدمار، ليوضح أنه قد ذبح جميع سكان نيبو Nebo لأنه حرم المدينة كلها للإلهه كموش.

ع. ق ١. يستخدم الفعل فقط في الجذور السببية هِفْعِيل. (٤٨مرة) وهُفعَل. (٣مرات) ويدل عَلَى فعل خاص من التخصيص. إنها تتضمن تخصيص شيئًا ما، شخص ما كتقدمة دائمة أو محددة للقدس؛ أو في حرب، تخصيص مدينة وسكانها للدمار وتنفيذ هذا الخراب. يدل الفعل أيضًا عَلَى الإبادة التامة للسكان في حرب.

٢. يتم التعامل مع التكريس لخدمة الله في لا ٢٧: ٢٨ (أشخاص أو أشياء)؛ يش ٦: ١٨؛ مي ٤: ١٣ (أشياء). أي كان الذي كُرس للرب، سواء أكان بشر، حيوان، أو ممتلكات، يعتبر مقدس جدًا من قبل الله و بالتالي لا يمكن أن يُباع أو يُفتدى بتعويضه بشيء أخر. بحسب عد ١٨: ١٤ وحز ٤٤: ٢٩، لابد أن تقدم مثل هذه الأشياء للكهنة كدعم

للطقوس الدينية. فالذهب، الفضة، البرونز والحديد من أريحا، عَلَى سبيل المثال، كان يشار إليها بذلك (يش ٦:١٩).

٣. يظهر الدمار الشامل لمدينة أو قرية فيما يتعلق بالأمم الأجنبية في ٢مل ١٩:١١؛ ٢أخ ٢٠:٢٣؛ أش ١١:١٥؛ أر ٥٠:٢١، ٢٦؛ ٥١:٣؛ ودا ١١:٤٤. إن التركيز هو عَلَى الفعل نفسه بأن يكون حاسم وتام(قا؛ أيضًا Stern, 413-20).

٤. تقدم قصة سقوط أريحا لإسرائيل مثالاً واضحًا. لقد أطلق عَلَى المدينة كلها أنها شيء محرم (يش ٦:١٧)، وقد حُذر جميع الإسرائيليين بأن يبعدوا أنفسهم عن ما هو محرم (عَلَى الأرجح إشارة لأشياء داخل المدينة، التي يجب حرقها جميعاً لو أنها قابلة للإشتعال، ولو أنها غير قابلة فمن ثم تقدم للرب). عندما لم يُطع غاخان وأخذ من هذه الأشياء، هُزم جيش إسرائيل بواسطة شعب عاي وقال الله إن إسرائيل ستصبح شيء محرم ما لم تدمر الحرام (عاخان بخطيته) من وسطها (٧:١٢). ومن ثم، حُرمت مدينة أريحا الوثنية لأنها وقفت في طريق عمل الله من خلال إسرائيل في غزو كنعان. حُرمت إسرائيل بسبب الخطية التي اقتحمت، وجعلت الأمة غير ملائمة للإستخدام في عمل الله. أصبح عاخان في خطيته محرماً لأنه كان سببًا في إعاقة إسرائيل كشعب الله .

٥. يصف الوزن هُفعَل. الدينونة التي تحدد العقاب أو العنصر الإبتدائي للعقاب، الذي يسبق الإعدام التام. ومع ذلك، في خر ٢٢:٢٠[١٩] يصف الفعل العقوبة في كمالها، أي ، العقاب الرئيسي في شكله الأقصى كنتيجة للتمرد. في عز ١٠:٨ تشكل الجريمة الرفض للإشتراك في فعل إحلال الزيجات المختلطة. تتضمن العقوبة الموصوفة بالفعل جزءًا من العقاب فقط، غالبًا مصادرة الأملاك.

٦. يدل الإسم (٢٩مرة) عَلَى فعل التخصيص، الإبادة، والقتل. أنه يتضمن تجنب شيء ما من الإستخدام أو إستغلال البشرية والخضوع الذي لا يتغير لله. إن تسليم شيئًا ما لله يعني تحريمه لخدمة الله أو وضعه تحت الدمار التام. يُعكس الإسم من أجل الأشياء والماشية في تث ٧:٢٦؛ ١٣:١٧[١٨]؛ يش ٦:١٧؛ ٧:١، ١١، ١٢، ١٥؛ ٢٢:٢٠؛ ١صم ١٥:٢١؛ ١أخ ٢:٧). نادرًا في هذه القرائن ما يشير الإسم إلى البشر (*THAT* 1:635-39).

ب. ت في الأدب اليهودي المتوسط يتقابل الإسم مع الخروج عن القانون الدنيوي والتحريم من المجتمع. قد يكون هذا هو التأثير في الأغلب الذي قاد إلى الترجمة المعتادة والمضللة، تحريم.

مقدس، محرم، مخصص: ← חרם [*ḥrm* ¹] (يفني، يُحرم، #٣٠٤٩)؛ ← נזר [*nzr* ¹] (يخصص نفسه للإله، #٥٦٩٢)؛ ← קדשׁ [*qdš*] (يكون مقدسًا، يخصص، #٧٧٢٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:180-99; *THAT* 1:635-39; W. Horbury, "Extirpation and Excommunication," *VT* 35, 1985, 13-38; C. Sherlock, "The Meaning of חֵרֶם in the Old Testament," *Colloquium* 14, 1982, 13-24; P. D. Stern, "1 Samuel 15: Towards an Ancient View of the War-Herem," *UF*, 1990, 413-20.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

חרם	3050

חרם [*ḥrm* ²]، يشق، يفلق (#٣٠٥٠)؛ חֵרֶם [*her-em* ²]، شبكة (#٣٠٥٢).

ش. أ. ق يرتبط الفعل عَلَى الأرجح بـ أكد. *haramu*، يفصل (*CAD*, H, 89-90) أو *aramu*، أنِ يبسط أو يضع (غشاء نسيجي، جلد، طبقة من المعدن) عَلَى شيء (*CAD*, A, 2:228-30)، وتستخدم في النصوص الطبية لتصف بعض عيوب الولادة المحددة. عرب. "حَرَمَ"، يشق طوليًا، أنف مفطوسة، شفاة، أو أذن.

ع. ق إن الفعل ذو ورود وحيد في لا ٢١:١٨، حيث يشير إلى عوامل جسدية لا تؤهل المرء من الخدمة الكهنوتية: "لان كل رجل فيه عيب (חָרֻם) أو مشوهه (שָׂרוּעַ) لا يتقدم. بينما تترجم חָרֻם NIV ببساطة "كمشوهه"، إحتماليات أخرى هي "أطراف قصيرة جدًا" (NJPSV)، "أنف مشقوقة" (Wenham, *The Book of Leviticus*, NI-COT, 289; *HALAT* 340; *TDOT* 5:201)؛ "رَجُل متقزم" (NEB, REB).

ب. ت انظر Jastrow 1:503-4

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [*bq'*] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [*ḥrm* ²] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׁפָּח [*mišpāḥ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [*plḥ*] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ פצם [*pṣm*] (split open، #٧٢٠٤)؛ פרץ [*prṣ* ¹] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [*r''* ²] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שׁבר [*šbr* ¹] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:199-203; J. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992, 344 n. 18.c.; B. Levine, *Leviticus*, JPS Torah Commentary, 1989, 146.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٣٠٥١ חֵרֶם [*herem* ¹]، تحريم، محرم، ← #٣٠٤٩

٣٠٥٢ חֵרֶם [*herem* ²]، مصيدة، ← #١٨٩٩

3063	חֶרֶס

חֶרֶס [1] [$heres$ [1]]، يحك، ينبش (ترد ١.؛ #٣٠٦٣).

ع. ق يشير חֶרֶס في تث ٢٨:٢٧ إلى الجرب، وهو مرض جلدي متهيج بسبب حكة العثة (-*Sarcoptes sca biei*). هذه الطفيلة الصغيرة تخترق البشرة وتسبب إلتهاب جلدي مع حكة مستمرة. قد تسبب هذه الأخيرة الإكزيما لو أن المتألم حك المناطق المتهيجة وقطع الجلد. تتأثر عادة الأنسجة الرقيقة ما بين الأصابع وأصابع القدمم مما يؤدي إلى حالة غير مسرة بالمرة لو لم تكن عجز فعلي. كانت هذه إحدى المآسي المتعددة الذي وعد الله بجلبها عَلَى الإسرائيليين المتمردين عن طريق العقاب.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*'aba'bu'ōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (حالة جلدية، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء عَلَى الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (دمل ثائر، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [*zrr* [1]] (يضغط عَلَى [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [*heres* [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*y^eraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*k^ewîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*m'r*] (متقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [*māzôr* [1]] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (منتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrh*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*ne-teq*] (عدوة في فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [1] [*'ōpel* [1]] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [2] [*'āš* [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [3] [*ṣāpâ* [3]] (قيح؟، #٧٠٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (أثر جرح، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣr'*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [*ś^e'ēt* [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [*śtr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*š^ehîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה [1] [*hlh* [1]] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

الببليوجرافيا

R. K. Harrison, *ISBE*, 1:532, 953-60; 3:103-6, with bibliographies.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

3064	חֶרֶס

חֶרֶס [2] [*heres* [2]]، شمس (#٣٠٦٤).

ع. ق إن الكلمة هي تعبير أخر لـ שֶׁמֶשׁ، شمس، تستخدم في أي ٩:٧: "الآمر الشمس فلا تشرق" يشير أش ١٩:١٨ إلى "مدينة الشمس" أي هليوبوليس، لو أن النص يجب أن يُقرأ עִיר־הַחֶרֶס، بدلاً من مس. עִיר הַהֶרֶס "مدينة الخراب" (NIV). تستخدم أيضًا في عبارة "قبل (חַרְסָה) غروب الشمس" (قض ١٤:١٨).

لمناقشة الكلمات عن الشمس في ع. ق שֶׁמֶשׁ (شمس، #٩٠٨٧).

شمس: ← חַמָּה [*ḥammâ*] (يتوهج، #٢٧٨٠)؛ ← חֶרֶס [2] [*heres* [2]] (شمس، #٣٠٦٤)؛ ← שֶׁמֶשׁ [*šemeš*] (شمس، #٩٠٨٧).

شروق الشمس، فجر، غروب الشمس: ← אוֹר [*'ôr*] (ضوء، ضوء النهار، فجر، البرق، #٢٤٠)؛ ← זֶרַח [1] [*zeraḥ* [1]] (فجر، شروق الشمس، #٢٤٣٧)؛ ← מָבוֹא [*mābô'*] (دخول، غروب الشمس، غرب، #٤٤٢٧)؛ ← מַעֲרָב [2] [*ma'^arāb* [2]] (مغيب الشمس، غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶשֶׁף [*nešep*] (ظلام، الشفق، الفجر، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← שַׁחַר [*šaḥar*] (الشفق قبل الفجر، #٨٨٤٠).

ديفيد توشيو تسومرا *David Toshio Tsumura*

3069	חרף

חרף [1] [*ḥrp* [1]]، قل. أمَضى الشتاء (#٣٠٦٩)؛ חֹרֶף [*ḥōrep*]، اسم. شتاء، أوائل (الحياة) (#٣٠٧٤).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى الفعل في أكد. *harapu*، يكون مبكراً؛ عرب. *harafa*، يقطف، يلتقط. أسماء مرتبطة هي: أوغا. *hprt*، نعجة، حولي [إبن سنة]؛ أكد. *harpu*، باكراً، *harpu*، أوائل الخريف، *hurpu*، المحصول المبكر؛ Old So. Arab. *hrp*، خريف؛ عرب. "خَرِيف"، "خَرُوف"، حمل.

ع. ق ١. يظهر الفعل ترد ١. والإسم ٧مرات. في جميع الإستخدامات عدا واحدة (أي ٢٩:٤) يشير الإسم والفعل إلى الشتاء بالمفهوم الحرفي. من منظور ع. ق ، كانت السنة تقسم إلى موسمين: الشتاء (חֹרֶף) والصيف (קַיִשׁ). هذان الموسمان خلقوا ومُسيطر عليهم من قبل الله (مز ٧٤:١٧).

٢. عندما تستخدم ككلمة متزاوجة، يمكن أن يشير الشتاء والصيف إلى كل أيام السنة أو الأيام المتتابعة دون نهاية، كما في الوعد الأخروي بالمياه المتدفقة من أورشليم "في الصيف والشتاء" (زك ١٤:٨) والوعد الذي أعطى لنوح، الذي سيستمر "مدة كل أيام الأرض.... صيف وشتاء (חֹרֶף)" (تك ٨:٢٢).

٣. يمكن أن تشير חֹרֶף أيضًا إلى التوقيت الذي صنعه الله للزرع. ومن ثم، فإن الكسلان الذي يفشل في الحرث في موسم الشتاء لن يحصد (أم ٢٠:٤).

٤. يظهر الإسم في عبارة "بيت الشتاء" (בֵּית הַחֹרֶף)، مشيرًا إلى مكان يُمضي فيه المرء الشتاء. تصف العبارة المكان الذي سمع فيه الملك يهوياقيم قراءة درج أرميا (أر ٣٦:٢٢). محتمل أن تكون الإشارة إلى حجرة مُدَفأة في قصر الملك بدلاً من مقر منفصل (رغم أن الأخيرة ليست مستحيلة). وصف عا ٣:١٥ ضرب الله لبيت الشتاء مع بيت الصيف كعمل الدينونة عَلَى الأثرياء. تقترح القرينة واللغة مقرين منفصلين حيث كان يمضي فيه المترفهين الإسرائيلين المواسم الممتالية (بدلاً من مبنيان للشتاء والصيف في نفس المنزل). العديد من النقوش والوثائق ش. أ. ق تدل عَلَى وجود مقرين موسمين منفصلين للأثرياء.

٥. الورود الوحيد للفعل هو في أش ١٨:٦، حيث يشير إلى الحيوانات البرية التي تشتي عَلَى ما تبقى من أعداء الله (تقليدياً، الآشوريين) بعد أن أدانهم.

٦. الإسم يرد ١. بالمفهوم البياني في أي ٢٩:٤ ليشير إلى أوائل الحياة، عندما كان أيوب يستمتع بالصحبة مع الله وأولاده. حاول البعض شرح هذا الإستخدام كإشارة إلى "الحصاد" أو "خريف" العمر (RSV أيام خريفي)، عندما كان أيوب يستمتع بثمر تعبه (انظر الجذور عرب. المشتركة أعلاه). ومع ذلك، فإن ع. ق. يربط الحصاد والخريف بالصيف (أم ٦:٨؛ ٢٦:١؛ أش ١٦:٩؛ أر ٨:٢٠) وليس الشتاء. في الحقيقة تستخدم חֹרֶף كتضاد للحصاد (קָצִיר، # ٧٩٠٧) في أم ٢٠:٤. هناك تفسير مرجح أكثر هو أن חֹרֶף في أي ٢٩:٤ تشير إلى أوائل أيوب بمعنى حياته الأولى (KJV, NEB, NASB, NIV, NRSV)، كما هو مقترح من قبل الجذور أكد. المشتركة وحقيقة أن الشتاء هو أول جزء من سنة الزراعة (عندما تُزرع البذور). يظهر مثل هذا المفهوم في أرام. يه. חֲרַף، يصنع شيئًا ما مبكراً، חֲרִיפוּתָא، شباب، أوائل البلوغ، إلخ

٧. مرادف חֹרֶף هو סְתָו ذات الورود الوحيد (تُقرأ. סְתָיו)، بمعنى شتاء، موسم المطر (نش ٢:١١).

ب. ت تترجم سب חֹרֶף كربيع في تك ٨:٢٢؛ مز ٧٤:١٧؛ صف ١٤:٨؛ وكشتاء في أر ٣٦:٢٢. في أي ٢٩:٤ تعكس سب قرءاة غير معروفة (؟)، بينما تر. سيما. والفولجاتا لديهم تعبير عن المرحلة الشبابية.

مواسم: ← חרף [*ḥrp* 1] (يقضي الشتاء، #٣٠٦٩)؛ ← קַיִץ [*qayiṣ*] (صيف، فواكهه الصيف، #٧٨١١)؛ ← תְּקוּפָה [*teqûpâ*] (نقطة تحول، تغيير المواسم، #٩٠٤٣).

شباب: ← בָּחוּר [*bāḥûr* 1] (شاب، #١٠٣٣)؛ ← בְּתוּלָה [*betûlâ*] (شابة، #١٤٣٥)؛ ← נְעוּרִים [*ne ʿûrîm*] (شباب، #٥٨٣٠)؛ ← עֲלוּמִים [*ʿalûmîm*] (شباب، #٦٥٩٦)؛ ← צָעִיר [*ṣā ʿîr* 1] (قليل، صغير، صغر، ضياع الوقت، #٧٥٨٢)؛ ← קָטֹן [*qāṭōn* 2] (صغير، ضياع الوقت، صغر، #٧٧٨٥)؛ ← שַׁחֲרוּת [*šaḥarût*] (شعر أسود، ريعان الشباب، #٨٨٤١).

البيبلوجرافيا

HALAT 341-42, 728; *TDOT* 5:203-9; G. Dalman, *AuSP*, 1:34-36; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT, 1963, 402, 405; S. M. Paul, "Amos III 15—Winter and Summer Mansions," *VT* 28, 1978, 358-59; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 201-2.

روبرت آر . أليس *Robert R. Ellis*

3070 חרף

חרף [*ḥrp* 2]، قل. (فقط ٤مرات) و بيعِّل. إستهزاء، سخرية، إهانة، تحدي (#٣٠٧٠)؛ חֶרְפָּה [*herpâ*]، اسم. توبيخ، خجل، خزي، إزدراء، إهانة، إحتقار، تهديد (#٣٠٧٥).

ش. أ. ق أرام. חֲרַף، يسن، يطحن؛ أَفْعَل. يكون سريعًا؛ חֲרִיף، اسم. سريع، حاد، لاذع؛ سريانية. *ḥarap*، جزء، الصفة، حاد، مُر، مفاجيء، سريع؛ بَعِل. يجعله حاد، يحفز؛ أَفْعَل. يجعله حاد، يحث؛ חֲרִיפָאִית، حال، سريع، مفاجيء؛ חֲרִיפוּתָא، اسم.، (طعم، صوت) حاد، سرعة، حماس؛ عرب. "خَرف"، اسم. طرف حاد؛ "خِرِّف"، لاذع، قارص.

ع. ق ١. يعني الفعل "يهزء، يسخر، يزدري، أو يُهزيء" (أم ٢٧:١١). يتوازى مع גָּדַל (هِفعِيل.) עַל، يفتخر عَلَى (صف ٢:٨، ١٠)، גָּדַף (بيعِّل.)، يَسِب (مز ٤٤:١٦[١٧]؛ أش ٣٧:٢٣ = ٢مل ١٩:٢٢)، נָאַץ (بيعِّل.)، يزدري، يسب (مز ٧٤:١٠، ١٨)، שָׁבַע (نِفعَل.) בְּ، يُلعن بواسطة (مز ١٠٢:٨[٩]). إن أولئك الذين يؤمنون بالله يُستهزأ بهم بإستمرار من أجل تكريسهم الجاد؛ مثل؛ يسخر الأشرار من الشخص المُكرس، كما يثبطوا عظيمته بالسؤال: "أين إلهك" (مز ٤٢:١٠[١١]). شاعراً بالغيرة من أجل الله، صام المرنم، بكى، ولبس مسوحًا، فقط من أجل أنه تعرض للسخرية القاسية من عابري السبيل (مز ٦٩:٩-١١[١٠-١٢]؛ قا؛ مز ١١٩:٤٢). بالمثل، ينبغي عَلَى الأنبياء الذين يقومون بأفعال غير معتادة من أجل طاعتهم لله أن يحتملوا التعييرات: مثل؛ منع الله أرميا من كلا من الزواج والذهاب إلي بيت النواح كيما ترمز حياته إلى قساوة السبي الآتي. كنتيجة لذلك، لقد عُير من أجل الله (أر ١٥:١٥). لحسن الحظ، إن قلب الشخص الذي عاش بأمانة لا يزيد دينونة

عَلَى هذا التعبير (أي ٢٧:٦). من منظور أخر، إن تدخل الله في حياة الشخص الذي يدعوه، كونها علامة لمحبته الثابتة، تقاوم مثل هذه التعبيرات (مز ١١٩:٤١-٤٢). يُستَهزيء دائمًا بالفقراء من أجل معيشتهم في ظروف قاسية. ومع ذلك، فهناك مثلين يحذران من الإستهزاء بالفقراء، لأنه بفعل ذلك، فإن الإنسان يهين الله، خالقهم (أم ١٤:٣١)، مضادة لـ כָּבֵד [بيعِّل.]، كرامة [#٣٨٧٨؛ ١٧:٥].

تهزأ أمة بأمة (صف ٢:٨). قبل أسر أورشليم، سخر خطاب سنحاريب إلى الملك حزقيا بيهوى، عن طريق زعمه أن إله إسرائيل كان مثل بقية الآلهة لن يستطيع أن يخلص شعبه (٢مل ١٩:٤، ١٦، ٢٢-٢٣ = أش ٣٧:٤، ١٧، ٢٣-٢٤؛ ٢أخ ٣٢:١٧). إن القذف بالإزدراء هي سمة سلوك العدو، حتى أن هذا التعبير يطلق بيانيًا عن عدو (مز ٤٤:١٦[١٧]؛ قا؛ ٧٤:١٠، ١٨؛ ٨٩:٥٠[٥١]). ومن ثم، فإن إسرائيل تتجاوب مع هذا النوع من الإزدراء بإحضار هذه الإزدراءات أمام الله، طالبة إستعجال تدخله المخلص (مز ٧٤:١٠، ١٨).

من جانب أخر يُحتمل، أن يزدري شعب الله الخاص به عن طريق تبخيرهم لآلهة أخرى (أش ٦٥:٧).

يعني الإسم "يزدري، يشتم، يعير، يحتقر" (نح ٤:٤[٣:٣٦]؛ ٥:٩؛ مز ٢٢:٦[٧]؛ ٧٩:١٢؛ أش ٥١:٧؛ ٥٤:٤؛ مر ٣:٦١؛ حز ٣٦:١٥؛ صف ٢:٨)؛ تتوازى مع גִּדּוּפָה ,גִּדּוּף، سخرية، سب (أش ٥١:٧؛ حز ٥:١٥؛ صف ٢:٨). بهذا المعنى تستخدم دائمًا مع الفعل נָשָׂא، يحتمل (مز ١٥:٣؛ ٦٩:٧[٨]؛ أر ١٥:١٥؛ ٣١:١٩؛ حز ٣٦:١٥؛ مي ٦:١٦). عندما يُخطيء شعب الله، يجعلوا أنفسهم موضوع للسخرية (دا ٩:١٦). يُستخدم الإسم أيضًا ليصف الإحتقار، كإحتقار إسرائيل لناموس الله (هو ١٢:١٤[١٥] NIV؛ قا؛ أر ٦:١٠) كما في توجه الغطرسة العامة (دا ١١:١٨). بسبب أن الشعب قاوم وعظه، فإن أرميا يشتكي من أن كلمة الله صارت له للعار (أر ٢٠:٨).

٢. دائمًا يحمل الإسم قوة سلبية، تعني "خزي، عار، لوم". بهذا المفهوم تقف متوازية مع كلمات عديدة: בֹּשֶׁת، خجل (#١٤٢٥؛ أش ٣٠:٥؛ ٥٤:٤)، כְּלִמּוּת ,כְּלִמָּה ,כְּלִם، يشتم، يخزي (#٤٠٠٩/٤٠١٠؛ مز ٦٩:٧[٨]، ١٩[٢٠]؛ ٧١:١٣؛ أر ٢٣:٤٠)، קַלָּסָה ,קֶלֶס، يسخر، موضوع للسخرية (#٧٨٤١/٧٨٤٢؛ مز ٧٩:٤؛ أر ٢٠:٨؛ حز ٢٢:٤)، בּוּזָה ,בּוּז، يحتقر (#٩٩٦/٩٩٩؛ نح ٤:٤[٣:٣٦]؛ مز ١١٩:٢٢؛ أم ١٨:٣)، לַעַג، سخرية، موضوع للسخرية (#٤٣٥٣؛ مز ٤٤:١٣[١٤]؛ ٧٩:٤)، מָשָׁל، مثل، يضرب به المثل عادة بسخرية (#٥٤٤٢؛ أر ٢٤:٩)، שְׁנִינָה، كلمة حادة، سخرية (#٩١١٠؛ أر ٢٤:٩)، זַעֲוָה، إرتجاف (موضوع

للـ) (#٢٣١٧؛ ٢٤:٩؛ ٢٩:١٨)، מְשַׁמָּה ,שַׁמָּה، ذعر، خراب (#٩٠٣٩؛ #٥٤٥٧؛ أر ٢٩:١٨؛ ٤٢:١٨؛ حز ٥:١٥)، קְלָלָה، لعنة [موضوع للـ] (#٧٨٣٩؛ أر ٢٤:٩؛ ٤٢:١٨)؛ אָלָה، يمقت، موضوع للعنة (#٤٦٠؛ أر ٢٩:١٨؛ ٤٢:١٨)، שְׁרֵקָה همهمة (موضوع للـ) (#٩٢٤٠؛ ٢٩:١٨؛ مي ٦:١٦)، חָרְבָּה ,חֹרֶב، مقفر، خراب (#٢٩٩٩؛ أر ٤٩:١٣؛ حز ٥:١٤)، פַּחַד، ذعر (موضوع للـ)؛ (#٧٠٦٥؛ مز ٣١:١١[١٢])، דֵּרָאוֹן، يحتقر، يمقت (#١٩٩٤؛ دا ١٢:٢)، וְנֶגַע־וְקָלוֹן، جروح، عار (أم ٦:٣٣). العديد من الأسباب والمواقف تُحدث في البشر شعور عميق بالخزي. الأسباب الطبيعية تتضمن العقم (تك ٣٠:٢٣)، العذراوية (أش ٤:١)، فقدان الزوج (٥٤:٤). التجاهل الواضح للتقاليد الأساسية لعشيرة ما، مثل إعطاء الإبنة كزوجة لشخص غير مختتن، يسبب العار (تك ٣٤:١٤).

بالإضافة إلى ألم المعاناة والفقد، فالضحايا يختبرون الخزي. أولئك المحاطين بالكوارث الطبيعية يشعرون بالخزي (حز ٣٦:٣٠). وبالمثل، فإن الشخص الذي يعاني من الإستغلال يختبر العار، مثل؛ المرأة التي تغتصب ثم تُترك من قبل المغيرين عليها تحمل العار (٢صم ١٣:١٣). إن الشخص الذي يتجاهل حسن الضيافة في بيئة تُعتبر فيها حسن الضيافة موضوع للكرامة يحمل العار لأنه تجنب ذلك (١صم ٢٥:٣٩). الألم المطول هو مصدر أخر للعار (أي ١٩:٥)، لأن المجتمع القديم كان يعتقد أن مثل هذا الألم يأتي من الله ليكشف شخص قد إقترف خطية مستترة. إن ألم العار شديد جدًا حتى أنه بإمكانه ترك المرء مكسور القلب ومريضاً جدًا (مز ٦٩:٢٠[٢١]).

يعاني شعب العار عندما يعيرون من قبل محارب أو جيش أقوى منهم (١صم ١٧:٢٦). بالطبع إن الهزيمة في المعركة تجلب خزياً عظيماً، يُختلط بالخسائر والمعاناة التي تلي الهزيمة (مر ٥:١-١٨). يبقى هذا العار طالما مكث شعبٍ هذه المدن في خراب (نح ١:٣؛ ٢:١٧). لكي يجمع خزياً فوق خزي، يصيب العدو القاسي الضرر بصورة متفاقمة، كتقوير عين عدو (١صم ١١:٢). إن العبودية تجلب العار العظيم (يش ٥:٩). بسبب الخزي الذي يلازم الهزيمة، عندما يهاجم عدو، يشفع الكهنة بغيرة من أجل تدخل الله، متضرعين أن لا يدع شعبه يعانون مثل هذا الخزي (يؤ ٢:١٧؛ قا؛ مز ٧٤:١٠، ١٨؛ لمثل هذا التضرع الذي يقدمه الفرد، أنظر مز ١٧:١٣؛ ٧٩:١٢؛ ٨٩:٥٠-٥١[٥١-٥٢]). ومع ذلك، فإن الشعب الذي يحفظ ناموس الله لا يجب عليه أن يخاف الخزي الذي قد يسببه أخرون (أش ٥١:٧).

من منظور العدالة هناك أسباب مناسبة للخزي. إن إقتراف الخطية ينتج خزياً. إن الخرق الفادح للوصية يشبه

فعل الزنا الذي يحمل معه خزياً لا يمحي (أم ٦:٣٣). فوق كل شيء، إن ممارسة الوثنية تنتج خزيا شديداً (أر ٤٤:٨). من المهم إدراك أن الله يبغي أن يصاحب الخزي العقاب الذي سيعانيه شعبه بسبب خرق العهد (أر ٢٤:٩؛ ٢٩:١٨؛ حز ٥:١٤، ١٥). إنه يعمل عَلَى تحذيرهم من نتائج ترك الله. هذا ما جعل أرميا وحزقيال يحذرون الشعب بإستمرار من الخزي الذي سوف يحتملونه إذا أجبروا الله بإصرارهم عَلَى الخطأ، أن يقضي بالدينونة عليهم. كان يأمل هؤلاء الأنبياء أن يحثوا الشعب عَلَى التوبة حتى ما يمكن يجنب الكارثة المقبلة. إلا أن وراء الخزي الذي ستتحمله إسرائيل كعقاب لكسرها العهد، هناك وعد من الله بالإسترداد الكامل، بما فيه إزالة كل العار (أش ٢٥:٨؛ حز ٣٦:١٥؛ قا؛ يؤ ٢:١٩؛ صف ٣:١٨). في هذا اليوم العظيم سيثق شعبه بعدم إضطرارهم لتحمل لوم جيرانهم (حز ١٦:٥٧).

يتحدث دا ١٢:٢ عن الموت الأبدي كخزي (חֲרָפוֹת، جمع التعظيم [GKC §124e]، موضحًا أن هذا هو أسوء عار ممكن [قا؛ نح. ٤: ١٢؛ مز ٧٨:٦٦؛ أر ٢٠:٨؛ ٤٩:١٣]).

٣. يعني أيضًا الفعل "يتحدى" تحدى جليات جيش إسرائيل أجمع عن طريق تحدي أي شخص للمبارزة (١صم ١٧:١٠، ٢٥، ٣٦، ٤٥؛ ٢صم ٢١:٢١=١أخ ٢٠:٧). الله يتحدى أي شخص يدوس أي شخص من أتباعه (مز ٥٧:٣[٤]).

٤. يعني الفعل "يذم، أو يشوه السمعة"؛ يتحدث أم ٢٧:١١ عن المعلمين القادرين عَلَى تغلب الذين يذمونهم بالإشارة إلى كفاءة طلابهم (McKane, *Proverbs*, OTL, 1970, 616).

٥. يعني المصطلح חֵרֵף נַפְשׁוֹ "يخاطر بحياته" (قض ٥:١٨).

ب. ت يستخدم الجذر في بن سيراخ وقمران كما في إستخدامات ع. ق. (سير ٣٤:٣١)؛ قا؛ ٤١:٢٢ للعبارة المحتملة "كلمات التعبير" (‖ נאץ). كذلك الصديق أيضًا يسبب الخزي عندما يخبر أخرين عن مشاجرة (سير ٦:٩[٨])؛ تتحدث فقرات أخرى عن الإبن الذي يسبب الخزي (٤٢:١٤؛ لهذه القراءة أنظر P. Skehan and A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB, 39, 480). إن الشخص ذو وجهين يتحمل الخزي القاسي (‖ בשת؛ سير ٥:١٤؛ قا؛ ٦:١). إن ذرية الخطاة تواجهه بالمثل هذا الخزي الدائم. (سي ٤١:٦). يرد الفعل في نطح. ١٠: ١٣ عن أولئك الذين يلومون إختيار الله. يجعل الخائنون الشخص البار موضوعاً للخزي (كم. ٢: ٩ [مع קָלֶס] و ٢:٣٤ [مع בזה]). أصبحت إسرائيل موضوع لوم في رأي كل أمة تحولت إليها لمساعدتها (4QpHos[a] 2:13 مع קָלוֹן). يستخدم الفعل بصورة مميزة في سير ٤٣:١٦ مع الريح الجنوبية كمبني للمعلوم (قل. هِفْعِيل.in m ؛ لكن بيعِّل.in B)؛ يترجم (Kutsch (*TDOT* 5:210 "يحرض، يَجبر".

يوبخ، يؤنب، خزي، تهديد: ← גער [*g'r*] (يزأر، يصرخ، يجأر، يحتج، يوبخ، يؤنب، #١٧٢١)؛ ← התת [*htt*] (يُغمر باللوم، #٢٢٥٤)؛ ← זהר [*zhr* [2]] (يُحذر، ينبه، #٢٣٠٢)؛ ← חרף [*hrp* [2]] (سخرية، يهزأ، يشتم، يلعن، #٣٠٧٠)؛ ← יכח [*ykh*] (جدال، يفكر سويا، يبرهن، يقضي، يحكم، يعيد إثبات، #٣٥١٩)؛ ← כהה [*khh* [2]] (يوبخ، #٣٩٠٩)

خزي، عار، ذل، إحتقار: ← [1] בוז [*bwz* [1]] (يظهر إزدراء لـ، #٩٩٦)؛ ← [1] בושׁ [*bwš* [1]] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [*ḥsd* [1]] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [*ḥpr* [2]] (يكون مرتعبًا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [*ḥrp* [2]] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [*klm*] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [*l'g*] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [*n'ṣ*] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم إحترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [*qîqālôn*] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [*qlh* [2]] (قليل الإحترام، يُعامل بازدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:209-15.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

٣٠٧١ (חָרָף [*harap* [3]]، تشوّش)، ← #٢١٠١

חרף	3072

חרף [*ḥrp* [4]]، اسمفا. نِفْعَل. اسمفا. נֶחֱרֶפֶת، موعود، مخطوبة، متزوج، أو أقل ترجيحًا، معين، محدد، يكتسب من أجل (ترد ١. ؛ #٣٠٧٢).

ش. أ. ق هذي هي الجذور المشتركة: أكد. *harupu*، خطيب؛ عرب. "حَرَفَ"، إمرأة ترفع لها قبعتك؛ وعرب. "حَرِفَ"، محب، معجب.

ع. ق ١. إن التاريخ اللغوي للجذور חרף في عبر. كت. هو مثار للجدل (انظر Kutsch, *TDOT* 5:204-5). يرد اسمفا. مفرد. مؤ. عَلَى وزن نِفْعَل. اسمفا. فقط في لا ١٩:٢٠، التي تتعامل مع حالة الجماع الجنسي المحرم مع العبيد الإناث. تستخدم الكلمة في وصف علاقة المرأة مع رجل محدد (لِيس سيدها أو الرجل التي إضطجعت معه). تُفهم دائمًا عَلَى أنها تعني إما مخطوبة أو مقررة لذلك (انظر Faley, 74). جادل بعض المفسرين (مثلاً Mace,

(174; Snaith, 1964, 249; 1967, 132; Milgrom, 79) بأن الإشارة ليست إلى الخطبة لكن لتعين، تحديد أو الإمتلاك من أجل /بواسطة. بحسب Snaith (1967, 132)، عَلَى سبيل المثال، حدث إتفاق الذي به، في الوقت المناسب، ستذهب الفتاة المعينة إلى الرجل المعين لتصبح سريته، رغم أن الإتفاق لم ينفذ أو يُلغى.

هناك مترجمين يسلكون نفس المسلك، وبالتالي فعَلَى سبيل المثال تترجم וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ بواسطة NEB "أمة حصل عليها رجل أخر" (قا؛ REB). ويترجم NRSV "من هي الأمة التي عُينت لرجل أخر". ترجمة JB "موعود بها لرجل أخر"، غير واضحة. يحتفظ Neufeld (165) - الذي يترجم נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ "تُحدد لرجل" - بأن العبدة الأسيرة أعطيت لرجل من قبل سيدها إما للزواج أو لتكون سريته لكن، حيث أنها لم تحقق الوضع الجديد بعد، فإنها تبقى ملك سيدها. يقترح Noth (142-43; cf. Faley, 74) أن المرأة المشار إليها هنا أختيرت للزواج من قبل شخص ما، لكن بسبب أنها لم تُفتدى أو تُحرر بواسطة سيدها، فإن الزواج الذي تم الإتفاق عليه لم يحقق شرعيًا بعد (← شرائع الجنس: لاهوت).

يبدو من المحتمل إذا أن נֶחֱרֶפֶת تشير إلى فعل الخطبة وأن العبارة נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ في لا ١٩:٢٠ لابد أن تترجم "تخطب لرجل أخر" (RSV؛ انظر أيضًا، Chapman and Streane, 110; Hayes, 174; Wenham, 270-71). Kutsch (*TDOT* 5:207) بإقناع أن נֶחֱרֶפֶת مثل الفعل אָרַשׂ يشير إلى فعل التزاوج الذي به تصبح المرأة متزوجة/ أو مخطوبة لزوجها. من هذا الوقت فصاعدًا ، تعتبر المرأة من المنظور الشرعي، في وضع الزوجة، رغم أن الزواج لم يحقق بعد.

٢. بصفة هامة، تعتبر الخطبة مقدسة كالزواج نفسه (Dummelow, 97). ينتهك الزنا في الزواج الوصية السابعة وكان عقابه الموت (لا ١٨:٢٠؛ ٢٠:١٠؛ تث ٢٢:٢٢). إن الجماع الجنسي مع عذراء مخطوبة حرة كان يعامل كالزنا، لأن المرأة كانت تعتبر زوجة رجل أخر (تث ٢٢:٢٣-٢٧). إذا تم الجماع الجنسي بين رجل وعذراء مخطوبة حرة في المدينة، فإن كلا الطرفين ينفذ فيهما حكم الإعدام بالرجم-الرجل لأنه إنتهك "زوجة" قريبه، والمرأة لأنها في القرية المفتوحة لم تصرخ طلباً للنجدة (٢٢:٢٣-٢٤). في حالة إغتصاب إمرأة مخطوبة في مدينة مفتوحة، كان ينبغي أن الرجل فقط هو الذي يموت (٢٢:٢٥-٢٧). في حالة إغواء رجل لعذراء حرة ليست مخطوبة، أو إجبارها للجماع الجنسي، يُطلب من الرجل دفع مهر الزواج (٢٢:٢٩ تحديد المهر في مثل هذه الحالة بخمسون شاقل) وأن يأخذ المرأة زوجة له (خر ٢٢:١٦[١٥]؛ تث ٢٢:٢٩). إن الجماع الجنسي ما بين رجل وكنته كان ممنوعًا (لا ١٨:١٥؛ قا؛ حز ٢٢:١١). عندما تحدث مثل هذه الفحشاء، فإن كلا الطرفين كان لابد من قتلهما (لا ٢٠:١٢).

يظهر أن عقاب الجماع الجنسي مع أمة مخطوبة أو مكتسبة من قبل شخص أخر لكن ليست بعد مفدية أو معتوقة أنه متساهل أكثر بالمقارنة بالأحكام السابقة. لا يقتل أي من الطرفين. يبدو لبعض مترجمي النص أن الرجل الذي إقترف الجريمة كان مطلوب منه فقط أن يقدم ذبيحة إثم عن نفسه إلى يهوى كيما يصنع الكاهن كفارة له، وبالتالي تُصفح له الخطية التي إقترفها (لا ١٩:٢٠-٢٢).

كيف نعلل مثل هذا التساهل؟ هل يحتاج المجرم فعلاً فقط إلى أن يقوم بكفارة طقسية؟ يجادل Neufeld (165) أنه إلى حد ما، تتطابق هذه الحالة مع حقوق المشتري بموجب عقد للبيع لم يصاغ بصورة نهائية. أنه بسبب أن الوضع القانوني للزواج أو المصاحبة لم يصبح بعد حقيقة، فإن المعتدي لا يعامل بجدية كالزاني. إن الوضع هو، أنه يحتفظ بأحد سمات الزاني، التي تؤدي إلى إيذاء حقوق ملكية أمة السيد. بنفس النزعة، يجادل Snaith (1967, 133) أن عقوبة الرجل كانت هينة بسبب أن المرأة لم تكن حرة، لكن كانت تعتبر بند أخر من ملكية الرجل، أي، سريته (قا؛ خر ٢١:٧-١١). ومن ثم، فلا حاجة لدفع شيء بجانب وفوق ذبيحة الإثم، لأنه بينما نظرياً كانت هناك خسارة، فإن هذه الخسارة لا تذكر. رسم Kutsch (*TDOT* 5:207) توازي ما بين لا ١٩:٢٠-٢٢ وتث ٢٢:٢٣-٢٤ (إغواء) أو في تث ٢٢:٢٥-٢٧ (إغتصاب) ليس مستشهدًا به في لا ٢٠:١ لأنه في الحالة الأخيرة، المرأة المعنية، بينما هي قانوناً في وضع الزواج، إلا أنه مازلت عبدة.

بشأن مسألة التساهل في العبارة لا ١٩:٢٠، سلكا Chapman and Streane (110) مسلكاً مختلفاً، فقد جادلا بأن هذا كان يتضمن التحقيق الازم (لا١٩:٢٠) التي بدوره يؤدي إلى العقاب. إحتفظ أخرون (أمثال Faley, 74) أيضًا بأنه بعد التحقيق، كان يُدفع تعويضاً غير محدد لسيد الأمة. خطى Milgrom (79) أبعد من ذلك، محتفظاً بأن الكلمات "لابد من إجراء تحقيق" يجب أن تترجم "لابد من دفع تعويض" واضح، أن كثيرين تمسكوا بترجمة الورود الوحيد لـ בִּקֹּרֶת (# ١٣٣٤) في لا ١٩:٢٠. RSV (قا؛ NEB; REB; NRSV) تترجم בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה كـ"لابد من إجراء تحقيق". ومع ذلك فإن Wenham (271) يعتبر هذه الترجمة بلا معنى، حيث يجادل بأن كل مسألة قانونية لابد أن يجرى عنها تحقيقاً. يقرأ JB، "ومن ثم فلابد أن الرجل يكون مسئولاً عن إنتهاك الحقوق،" و NIV: لابد أن يكون هناك عقاباً مستحقاً" (قا؛ TEV، التي ومع ذلك تترجم "لابد أن يعاقبا"). بحسب Milgrom (cf. Hayes, 174)، بالإضافة إلى ذبيحة الإثم من أجل خطيته ضد الله (انظر ٥:١٤-٦:٧ [٥:١٤-٢٦])، كان المذنب

مجبر عَلَى تعويض مالك السرية من أجل الضرر حيث أن فقدها لعذرويتها كان قد قلل من قيمتها. يقارن Speiser (128-31), Noth (143), and Wenham (270)، בִּקֹּרֶת بالتعبير أكد. *baqrum/pirqum* ويجادلوا بأن الكلمة في ٢٠:١٩ تعني تعويضاً للضرر. لو أن هذا تفسير صحيح لـ בִּקֹּרֶת، فيبدو أنه بما أنه لم يحدث إنتهاك لزواج، فيطلب فقط دفع تعويض لسيد الأمة الحاضر (كذا Speiser)، لخطيبها (كذا Wenham, 271، الذي يظن أن المهر قد تم دفعه بالفعل وأن التعويض كان من أجل فسخ الخطبة)، أو لشريكها الجنسي المستقبلي.

ب. ت يرد الفعل חָרַף (الأرامي חֲרַף) بمعنى يكشط، يسن، يطحن؛ يغير، يحول؛ يغير ملكية؛ نِفْعَل. يكون أرضاً، يفض غشاء البكارة، يضاجع جنسياً؛ يغير الظروف؛ بِيعِّل.، يسب، يجدف، خزي؛ هِتبَعيل..nitp ، يُسب؛ يصبح أبيَض، شاحب. يوجد أيضًا الإسم חֶרֶף، خزي، وهو بدل صوتي لـ חֵרֶם.

زواج، خطبة: ← ארשׂ [*'rś*] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [*b'l* [1]] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חתנה [*ḥ^atunnâ*] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חרף [*hrp* [4]] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [*ybm*] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [*kallâ*] (عروس، كنة، #٣٩٨٧) ←؛ מֹהַר [*mōhar*] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:203-9; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, CBSC, 1914; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; R. J. Faley, "Leviticus," in *NJBC*, 1990, 61-79; J. H. Hayes, "Leviticus," in *HBC*, 1988, 157-81; D. R. Mace, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, 1953; J. Milgrom, "The Book of Leviticus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 68-84; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws, with Special Reference to General Semitic Laws and Customs*, 1944; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, OTL, 1965; N. H. Snaith, "Leviticus," in *Peake*, 1964, 241-53; idem, *Leviticus and Numbers*, NCBC, 1967; E. A. Speiser, "Leviticus and the Critics," in (his) *Oriental and Biblical Studies*, 1967, 123-42; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

3074 חרף

חֹרֶף [*hōrep*]، أولي (#٣٠٧٤)؛ > חרף [*hrp* [1]]، قل. يقضي الشتاء (#٣٠٦٩).

ع. ق ترد ١. فقط بهذا المعنى (أي ٢٩:٤). يحمل باقي الورود معنى الشتاء أو موسم الزرع في مقابل موسم الحصاد (انظر بصفة خاصة، تك ٨:٢٢؛ أم ٢٩:٤). قد يُرى هذا كشيء له علاقة بما إذا كان أيوب يتحدث عن "موسم" محدد في الحياة. ومع ذلك فإننا متروكين للتأمل بخصوص الوجهة الحيوية التي تتحول إليها الإستعارة. بالتأكيد أن ترجمة NIV، أولي، يمكن الدفاع عنها قرينياً. بهذا المفهوم يكون شتاء حياة المرء هو الوقت الذي يعيش فيه المرء عَلَى إنتاج حصاد السنة السابقة. (انظر المزيد، #٣٠٦٩).

جون والتن *John Walton*

٣٠٧٥ חֶרְפָּה [*herpâ*]، لوم، خزي، عار، إحتقار، ← #٣٠٧٠.

3076 חרץ

חרץ [*ḥrṣ* [1]]، قل. قطع، حكم؛ نِفْعَل. يكون محددًا (#٣٠٧٦)؛ חָרוּץ [*harûs* [2]]، خندق (ترد ١. في دا ٩:٢٥؛ #٣٠٢٢)؛ חָרוּץ، حاد، قاطع (#٣٠٢٣)؛ חָרוּץ، تشويه (#٣٠٢٤)؛ חָרוּץ، اسم، قرار (فقط في يؤ ٣:١٤ [١٤:١٤]؛ #٣٠٢٥)؛ חָרִיץ [*ḥārîṣ* [1]]، شريحة، قطعة (من الجبن) (#٣٠٤٣)؛ (חָרִיץ)، يعزق، يلتقط (#٣٠٤٤).

ش. أ. ق تشير الجذور المشتركة السامية (أكد.، أوغا.، عرب. وأرام.) والعبرية للمفهوم الأساسي للقطع أو التسنين (*TDOT* 5:216). هذا المفهوم الثابت ربما لا يزال محسوس في لا ٢٢:٢٢ وفي هذا المصطلح، "لان ينبح كلب لأي رجل أو حيوان" (خر ١١:٧، NIV). إن ترجمة NIV "ينبح" هي ترجمة للكلمة العبرية חָרַץ לְשֹׁנוֹ، يسن لسانه إلى (قا؛ يش ١٠:٢١). لا يوجد هناك إجماع حول ما إذا كان المعنى هو الطريقة المحددة للكلام، تعبير عن الخبث (Thomas, 7)، أو لعنة تتضمن قطع العدو (Fen-sham, 504-7). انظر *TDOT* 5:217.

ع. ق إن المعنى المعتاد رغم أنه ثانوي (Palache, 19) لـ לְ- هو يعين أو يصدر مرسوماً. لقد حدد الله طول عمر الإنسان: "أيامه [الإنسان] محدودة وعدد أشهره عندك وقد عينت أجله فلا يتجاوزه" (أي ١٤:٥؛ انظر J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 232).

الله أيضًا متسلط عَلَى أحداث المستقبل (أش ١٠:٢٢-٢٣؛ ٢٨:٢٢؛ دا ٩:٢٦-٢٧؛ ١١:٣٦). إن "الأحداث المستقبلية" تدمج خطة الله الفائقة للقضاء وتحقيق الفداء عَلَى الأرض. في رؤية السبعون "أسبوع" طمئن جبرائيل دانيال أن الله حدد فترة من الوقت خلالها سيحقق الفداء

لشعبه. قد يعانون من ظلم الأمم، لكن حكمه أيضًا تتضمن دينونة هذه الأمم وبالتالي الفداء الكامل لشعبه (٩:٢٤). لا يتفق المفسرون عَلَى الذي سيحدث. يجادل E. J. Young أن الأحداث تمت بموت المسيح وبخراب أورشليم، أي، في المجيء الأول (The Prophecy of Daniel, 1949, 201). ينظر T. E. McComiskey لتدمير ضد المسيح كاللحظة الأخيرة من التحقيق ("The Seventy 'Weeks' of Daniel Against the Background of Ancient Near Eastern Literature," WTJ 47, 1985, 18-45)، بينما يربط J. E. Goldingay ذلك بإضطهاد أنطيخوس: "لا يوجد سببًا في ربطها تفسيريًا بمجيء المسيح الأول أو الثاني" (Daniel, WBC, 1987, 261). فأي كانت التفسيرات التي يمكن قبولها، فإن Goldingay عَلَى حق عندما قال أن "الأحداث التي تعد بها الأعداد ٢٤-٢٧ تنبثق من مشيئة الله الفائقة" (259) **(دانيال: لاهوت)**.

يأتي إستخدام دانيال للتعبير بوضوح من أشعياء: "وإن كان شعبك يا إسرائيل كرمل البحر ترجع بقية منه. قد قضي (כִּלָּיוֹן חָרוּץ) بفناء فائض بالعدل. لأن السيد رب الجنود يصنع فناء وقضاء (כָלָה וְנֶחֱרָצָה) في كل الأرض". (أش ١٠:٢٢-٢٣). إن التزاوج النمطي المشتق من חָרַץ، يحدد، وכּלה، يكمل أو يدمر (#٣٩٨٣)، يشكل hendiadys الكلمتان المترادفتان في أشعياء (١٠:٢٢-٢٣؛ ٢٨:٢٢) ودانيال (٩:٢٧؛ ١١:٣٦)، كما في ترجمة NJPSV لأش ٢٢:١٠٢٣، "قضي بالخراب.... قضاء الخراب" (NJPSV; cf. J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985, 152).

يعبر يوئيل عن الدينونة العظيمة كحرب أخروية في "وادي القضاء" (עֵמֶק הֶחָרוּץ): "جماهير جماهير في وادي القضاء لأن يوم الرب قريب في وادي القضاء" (يؤ ٣:١٤ [٤:١٤]). لقد حكم الله بقضاء لا رجع فيه بالخراب النهائي للأمم (H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 81). **(يوئيل: لاهوت)**.

حكم، قضاء: ← חֹק [ḥōq] (قسمة، إلتزام، حدود، قانون، طلب، #٢٩٧٦)؛ ← חרץ [ḥrṣ [1]] (يقطع، حكم، يحدد، يتحدد، #٣٠٧٦)؛ ← חתך [ḥtk] (يُحكم عليه، #٣١٥٥)؛ ← טַעַם [ṭa'am] (يتذوق، طبع، فطنة، حكم، #٣٢٤٨)؛ ← פִּתְגָם [pitgām] (حكم، #٧٣٣٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:216-20; G. Cameron, "Persepolis Treasury Tablets Old and New," *JNES* 17, 1958, 161-76; R. R. Cook, "Divine Foreknowledge: Some Philosophical Issues," *VE* 20, 1990, 57-72; F. C. Fensham, "The Dog in Ex. xi.7," *VT* 16, 1966, 504-7; H. Goedicke, "Early References to Fatalistic Concepts in Egypt," *JNES* 22, 1963, 187-90; C. F. Henry, *God, Revelation and Authority*, 1983, 6:76-89; O. Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, 1985; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1983, 108-12; F. Ntscher, "Schicksalglaube im Qumran und Umwelt," *BZ* 3, 1959, 205-34; 4, 1960, 98-121; idem, "Himmliche Bücher und Schicksalglaube in Qumran," *RevQ* 1, 1959, 405-11; D. W. Thomas, "keleph 'Dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament," *VT* 10, 1960, 410-27.

أميل نيكول *Emile Nicole*

3078 חַרְצֹב

חַרְצֹב [ḥarṣōb]، اسم. سلسلة، قيد (فقط في مز ٧٣:٤؛ أش ٥٨:٦؛ #٣٠٧٨).

ع. ق في مز ٧٣:٤، ينوح المرنم عَلَى أتعابه الخاصة وهو يتأمل في حظ الأشرار الذين لا يمتلكون أية "تحديات" (חַרְצֹב). إن المعنى المحدد لا يزال غير مؤكد (M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 2:189)؛ قد تعني تحديات (NIV)، قلق (*HALAT* 342)، أو ألم (NEB).

تدل חַרְצֹב في أشعياء عَلَى الظلم بالكلمات والأفعال التي بها يسلب شعب الله كرامة الأخرين (أش ٥٨:٦). إن الصوم الحقيقي هو كبح الكرامة من أجل الأخرين .

سلسلة، قيد: ← אסר ['sr] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זֵק [zēq [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [ḥarṣōb] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [kebel] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (سلاسل، #٤٤٠٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [môsēr] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [sad] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [pḥḥ] (يؤسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [rtq] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [šarš^erâ] (سلسلة، #٩٢٤٩).

ألم، وخز: ← חבל [ḥbl [3]] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חִיל [ḥîl [1]] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [k'b] (يكون في ألم، يسبب ألمًا، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [mrṣ] (يكون مؤلمًا، مؤلمًا، ملتهبًا، #٥٣٤٤)؛ ← עצב ['ṣb [2]] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

3079 חַרְצָן

חַרְצָן [ḥarṣān]، اسم. بذور؛ عنب غير ناضج (#٣٠٧٩).

ش. أ. ق عرب. "حِصْرِمْ"، ثمار غير ناضجة.

ع. ق يرد الإسم فقط في عد٦:٤. واضح أنها تشير إلى البذار (قا؛ זַג، #٢٢٩٣ والتعليقات هناك). NJPSV, NIV, RSV جميعها تترجم الكلمة بذور، رغم أن HALAT 1:342-43 يعطي معنى "عنب غير ناضج"، متأثرًا بعرب. "ثمرة غير ناضجة".

ب. ت تترجم سب στέμφυλον، عنقود من العنب/ زيتون معصور (؟).

عنب: ← אֶשְׁכּוֹל ['eškôl ¹] (عنقود [عناقيد] عنب، #٨٦٤)؛ ← בְּאֻשׁ [be'uš] (رديء، غير ناضج، عنب بري/ توت، #٩٤٦)؛ ← זַג [zā] (قشرة/ جلد العنب، بذرة، النواة، #٢٢٩٣)؛ ← חַרְצָן [harṣān] (عنب غير ناضج، #٣٠٧٩)؛ ← עֵנָב ['ēnāb] (عنب، عناقيد العنب، #٦٦٩٤)؛ ← פֶּרֶט [pereṭ] (عنب / توت متساقط، #٧٢٦١).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

3080	חרק

חרק [hrq]، قل. يصر الأسنان (#٣٠٨٠).

ش. أ. ق يعرف الجذر أيضًا في أرام. وعرب..

ع. ق يُستخدم الفعل ٥ مرات فقط في عبر. كت..

١. يشير إلى عداوة الأشرار تجاه الأبرار (مز ٣٥:١٦؛ ٣٧:١٢؛ ١١٢:١٠)، إلا أن جميع القرائن تبين (كما يقول مز١١٢) أن "شهوة الشرير تبيد". في مر ٢:١٦، عندما تقع أورشليم تحت دينونة الرب، يقال أن أعدائها "سيفتحون أفواههم.... ويصرون بأسنانهم" ضد الشعب.

٢. شعر أي (٩:١٦) في معاناته أن "الله أغارني.... وحرق عليَ أسنانه"، وبالتالي سكب نفسه، وتحاجج مع الله (٢١:١٦).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

3081	חרר

חרר [hrr ¹]، قل. يتوهج، يشتعل، يحترق، يحمر من الحرارة، في توهج، يلهب؛ نِفعَل. متفحمًا، محترقًا؛ بِلّيل. يضرم نارًا (#٣٠٨١)؛ חֲרֵרִים [harerîm]، أسم. حقول بركانية، صحراء حجرية (ترد ١:٤؛ #٣٠٨٣).

ش. أ. ق يرد الفعل في أوغا. hrr، يحترق، يسفع، يحمص، يشوي؛ أكد. ereru، يكون جاف، قاحل، عطش، جاف؛ وفي عرب. والأثيوبية "حَرَّ"، يكون ساخن. توجد صيغ الإسم في عرب. "حَرَّت"، إمدادات مغطاة بالحمم البركانية؛ سريانية. herarta، خراج، قرحة، دمل.

ع. ق ١. يرد قل. في أش ٦:٢٤، وهو جزء من وصف (ع. ١-١٣)، في أسلوب يشارك بعض الخصائص الرؤيوية، عن الدينونة الإلهية العالمية التي ستؤثر عَلَى جميع طبقات وفئات المجتمع، وسيسفر عنها دمار تام وخراب للأرض. لقد خلق التركيب، الكاتب، التاريخ وتفسير أش ٢٤-٢٧ كثيرًا من الجدل. في إعلان دينونة الله عَلَى الفساد الأخلاقي وإثم الكون في ٦:٢٤، يتهم سكان الأرض بتعديهم لناموس الله، خرق أحكامه، وكسر "العهد الابدي" (ع.٥)، في ٦:٢٤، يطلع البشر عَلَى أن هناك لعنة- تستمد قوتها من يهوه، الكفيل الوحيد للعهد - (قا؛ زك ٥:١-٤؛ انظر Kai-ser, 184) ستلتهم الأرض، وسوف "يحرق" سكانها (NIV; JB; contra Skinner [182]) الذي يجادل بأن الفعل يعني يتوهج، يُحمص، يحترق) أو "يسفع" (Gray, 405; RSV)، تاركة حفنة فقط من الناجين العاجزين، الحائرين، والحزانى (ع.٦). أشار Oswalt (438) إلى أن صورة اللعنة في سفر أشعياء هي دائمًا عن اللهيب (٩:١٩[١٨]؛ ١٠:١٦-١٩؛ ٢٩:٦؛ ٢٧: ٣٠-٢٨؛ ٣٣:١١-١٤). مما هو مثير، وصف رؤ ١٦:٨ كيف أنه عندما سكب الملاك الرابع جامة غضب الله عَلَى الشمس، أعطيت الشمس القوة عَلَى إحراق الناس بالنار (رؤ ١٨:٨-١٠، ١٦-١٩).

ومع ذلك، فإن ترجمة חָרוּ في أش ٦:٢٤ كانت مثاراً للجدل. يجادل Mauchline (185) أنه بينما تحتمل القراءة "يحترق"، فإنها ليست مُرجحة بالنسبة للقرينة. أنه يقترح أن "شاحب، مرضان" (أي نتيجة ألمهم) يتناسب معناها أكثر. 1QIsa[a] لديه חָוְרוּ، يكون شاحباً، يصبح أبيض، مبيض أبيض، وهو تباين يعتبره Kissane (1960, 272) ضعيف للغاية. تترجمها سب "يُحضرون للعوز" بينما Symmachus لديه "يستهلك". يقترح G. R. Driver (1961, 44)) أن وراء سب قد يكمن جذر عبري إما חור، مثل عرب. hâra(w)، يكون ضعيف، واهن أو חיר، مثل عرب. hâra(y)، هزل. إفترض البعض (أمثال KB (and HALAT; cf. G. R. Driver, 1951, 26 وجود جذر عبري ثاني חרה، مقارن بـ عرب. "حَرَّ"، يقلل/ينقص. مما يقترح الترجمة "إختفوا" التي يظن Watts (313-14) أنها تقدم توازي جيد للمقطع التالي. يقرأ كلا من NEB and REB "يتضاءل" بينما NRSV "متضاءل". هناك إقتراح أخر قُدم هو تعديل חָרוּ إلى חָוְלוּ، توقفوا (عن أن يكونوا)، رغم أن Gray (412) يعتبر أن חָוְלוּ ستحدث هبوط مفاجيء للسطر التالي، يعدل Kissane (1941, 1:265, 270, 272)، مس. ليقرأ נִדְּחוּ هم موزعين، بناء عَلَى ما هو مطلوب ليكون مرادف متوازي مع الفعل "ينثر" في ع.١.

٢. يرد الفعل مرتين في حز٢٤ (ع.١٠، نِفعَلْ. و ع. ١١، قل.)، وهو جزء من وصف شدة أسر وإستيلاء بابل

عَلَى أورشليم الرهيب. يأخذ الوصف شكل رمز قدر من النحاس المتأكل (ع. ١٤؛ قا؛ أر ١:١٣-١٩؛ للتأكل الذي قد يُصيب النحاس، انظر Kelso). في حز ٣:١١-١٢، إعتبر أولئك الذين تركوا في أورشليم في وقت الترحيل الأول في ٥٩٧ ق. م. أنهم الصفوة، مدعيين بكبرياء الحق الأوحد في إمتلاك الأرض و مفتخرين بتهور أن أورشليم، القدر، سوف تنتج لهم اللحم والحماية (٣:١١؛ أنظر خاصة Zim-merli, 256-60, 499). في حز ٤٩، إن القدر مرة أخرى هو أورشليم (انظر ٣:١١-١٢)، لكن الله هنا هو نفسه الذي سيثير نار ملتهبة تحت القدر، التي ستدمر كلا من الوعاء ومحتوياته تمامًا. في الوعاء كل شخص، كلا من البار والشرير (قا؛ ٤:٢١[٩]) سكان المدينة، "قطع اللحم" (ع.٤)، سوف يُغلى تمامًا، بعدها سيفرغ الإناء (NIV) وتتفحم العظام التي بلا لحم الأن (انظر Brownlee مستشهدًا Allen, 55). إن الجدل المقدم بواسطة- من بين أخرين- *BHS*، Eichrodt (335), and Zimmerli, 495 هو أن الكلمتين الأخرتين في ع.١٠ (محذوفة من قبل سب) تشكل إضافة ليست إجبارية (وكذلك جدل Cooke [٢٦٨])، أن العدد بأكمله هو ثانوي ولا يتماشى مع القرينة). بالإضافة إلى أنه كما جادل Allen (55)، إن تعديل יֵחָרוּ، إلى יֶחֱרוּ التي تُقترح بواسطة McHardy (مقتبسًا Allen, 55) ومقبولة بواسطة NEB and REB، لا تستورد فقط تعبيرًا غير مستخدم في مكان أخر في السفر، إنما أيضًا تفقد القيمة البلاغية للنص الموجود.

إن إقتراح Rost (المستشهد به من قبل Cooke, 274) في تعديل النص كيما يشير إلى تفريغ القدر بدلاً من إحتراق العظام ليس مقبولاً تمامًا. إن الصعوبة المطروحة من قبل حقيقة أن جنس الفعل (مذكر) يختلف عن جنس الفاعل (مؤنث) تفسر عَلَى الأرجح بأحد الأسباب التي طرحها GKC (§ 145) في أن هذه ليست ظاهرة غير شائعة. بقدر إهتمام ع.١١، إن موضوع التأكل يظهر هنا وفي ع.٦، مشيرًا إلى ماضي أورشليم الدموي والنجس (قا؛ ٢:٢٢-١٢)؛ فبعد ما أفرغ محتوياته، لابد أن يعاد تسخين القدر في نار ملتهبة ("حتى ما يسخن ويتوهج نحاسه"، NIV؛ قا؛ ترجمة NRSV; JB – "إحمرار ساخن"؛ قا؛ NEB; REB; TEV; Allen, 53) وينصهر في محاولة لإحراق القشرة المتأكلة والقذارة (وصمة المدينة لسفك الدم الذي لا يعوض) أثناء عملية تنقية الحريق الهائل (قا؛ ١٧:٢٢-٢٢، التي تؤكد موضوع الصهر). بالضبط كما أن الطريقة الوحيدة لتطهير التأكل هو بإحراق الإناء الذي تلعق به الشوائب بواسطة نبيران محرقة غامرة، كذلك أيضًا الطريقة الوحيدة لإستأصال النجاسات التي تدمر حياة أورشليم الفاسدة فساد عضال هو بتدمير المدينة جميعها (Cooke, 268). في هذه الفقرة، يمنح غضب الله الذي ينفس عن نفسه في جميع هذا الدمار الشديد، مقابلة نظيرة لتذكر الله لرحمته في قوس قزح في تك ١٢:٩-١٧ (Zimmerli, 500). يتفق Cooke (268, 275) مع الرأي القائل بأن וְחָרָה تفسد طول ع.١١، لكن ليس هذا الرأي الضعيف ليس مقنعًا.

٣. تُستخدم نِفْعَلْ. في أر ٢٩:٦ لتصف جزءًا من العملية التي بها النبي- في دوره كمغير- (ع. ٢٧-٣٠؛ قا؛ أي ١٠:٢٣؛ أر ٧:٩[٦]؛ صف ٩:١٣)، يحاول بيأس أن يزيل عناصر النجاسة (الأشرار) من بين شعبه—נָחַרמַפֻּח "صراخ المحترقين" (McKane, 1986, 1:154). يشتق العديد من المفسرين נָחַר من فعل يعني يصهل، يزأر (أكد. *naharu*؛ عرب. *nahara*؛ السيريانية *n*[e]*har*). تقرأ NEB "دخن، نفخ"؛ JB "يصهر"؛ تترجم NIV "يعصف بضراوة" (قا؛ RSV; NRSV; REB; S. R. Driver 38; Bright, 47 ومع ذلك، فمن الأفضل إشتقاق נָחַר من חָרַר. لقد إستخدم الصراخ بصورة مفرطة أثناء عملية طال أمدها بصورة غير طبيعية، حتى أنهم إحترقوا وتدمروا من شدة الحرارة التي إنبثقت McKane, 1986, 156-57; cf. Streane, 60-61) رغم إحتفاظه بأن الترجمة الأفضل ربما تكون "توهج الصرخات"، إلا أنه مازال يضع في الإعتبار الترجمة "إحترقت الصرخات" الذي يُحتمل أنها تدل عَلَى أنه نتيجة لعملية التنقية المطولة بصورة إستثنائية أملاً في إيجاد شيئًا أخر سوى النفاية، فإن كلا من المعدن والصراخ يحترقا). أثناء التنقية، كما أشار39) S. R. Driver؛ cf. Smith, 133; Bright, 49) تختلط السبيكة التي تحتوي عَلَى الذهب والفضة مع الرصاص المتأكسد ثم تعمل بمثابة تدفق يحمل السبيكة، تاركاً الذهب النقي أو الفضة. ومع ذلك، ففي هذه الحالة، تكون الفضة ممتزجة بشدة بالشوائب و النفايات، حتى أنها رغم المحاولات المتكررة في التكرير، لا يحدث تنقية.

كما لم ينجح النبي عندما أخضع الشعب لفحص دقيق أملاً في إيجاد شخص بار واحد يمكن أن يبرر تجنب خراب الأمة (١:٥). كذلك، أيضًا برهنت جهود أرميا الضارية لتطهير النفايات فشلها بالنسبة للشعب، الذي هم كالمعدن الغير نقي الميئوس منه الذي لا يمكن تكريره. إن الشعب غير قادر عَلَى التجديد. غير شاعرين بالقلق، رافضين التصحيح، مصبحين أصلب من الحجر، رافضين الدعوة للتوبة (٣:٥؛ قا؛ ٢:٩-٦[١-٥])، ومغلقين عيونهم وأذانهم للكلمة الإلهية (٢١:٥؛ ١٠:٦)، لم يعطوا الله أية فرصة لإظهار رحمته. لقد كل إحتمالية لتغيير الشعب، خلق ظروف ضرورية للغفران الإلهي، وتجنب الكارثة الوشيكة أصبحت منهكة. إن رفض الشعب الصريح لله (١٥:٦)، نقص وعيهم، عدم حساسيتهم الأخلاقية الغير قابلة للشفاء، لا مبالتهم الغير قادرة عَلَى التقويم، عنادهم المتصلب، إنحدارهم الذي لا يكفر عنه في قدرتهم عَلَى علاقة ذات معنى مع يهوى قادهم إلى إصطياد الله، مما جعل الشعب

في إحباط عميق، مخيب الأمل، مثبط العزيمة، ومرير، مبدلين جذرياً الرسالة النبوية من عقاب مؤدب لعقاب للإبادة (انظر، بصفة خاصة، Raitt, 40-45، الذي يجادل بأن عامل أخر أثر عَلَى النبي لزيادة شدة رسالة الدينونة هو التهديد المشئوم السياسي الذي قدم من قبل البابليين).

مثل معاصري أرميا، فإن كثير من المسيحين الواثقين المعاصرين - الذين يستريحون بالتفاؤل الهين والعاطفة القليلة إلى الإعجاب بالنفس المميت الذي يتميز بالكبرياء الأكيد في تعزية الله القريبة والغير مبالية بغض النظر عن الإستقامة الأخلاقية والولاء الروحي- يحتاجوا أن يتذكروا أن عداوة الله تجاه الخطية تشكل جزءًا أساسياً من محبته الفدائية (Cunliffe-Jones, 76). لو أنه، كما إحتفظ العديد من المفسرين (مثل؛ Clements, 39-43; Couturier, 273) بأن أر ٤:٣-٦:٣٠ هو شعر وحيد محرر بشكل جيد يتضمن العرض الأكثر مركزية والمباشر لرسالة أرميا قبل ٥٧ ق. م. عن الدينونة المحرقة، فمن ثم إذاً تشير إلى نفس فكرة النار المدمرة التي تفتتحها وتختمها(٤:٤ و٦:٢٩-٣٠).

٤. يرد نِفْعَلْ. مرة أخرى كجزء من رمز الكرم (حز ١٥:١-٨)، الذي فيها تشبه إسرائيل الخائنة بخشب الكرم، التي بصفة خاصة غير نافع لأي شيء: حتى عندما يُستخدم كوقود، فإن النار تحرق طرفيها، لكن الجزء الأوسط منه "يتفحم" (ع.٤-٥). رأى كثيرون (أمثال، Lofthouse, 133; Cooke, 156-57; Taylor, 131) أن هذه إشارة إلى الكرم الغير منتج، الغير مزروع، وهو تفسير يلقى دعمًا من ع.٢ "عود الكرم الذي بين أشجار الوعر" (RSV)، ومع ذلك من ع. ٦ يجادل Boadt (316) أن المقابلة ليست ما بين الكروم المزروعة أو الوعرة، إنما بين الإنتاج الرائع (للخمر) الذي من العنب الوفير في موسم النمو وإنتاج الكرم المخوخ والمشوه، الغير صالح لشيء عدا وقود وضيع للنار. إعتبر بعض المفسرون (أمثال Eichrodt, 194) الوصف للطرفين المحروقين بالنار عَلَى أنها إشارة إلى خراب سرجون للمملكة الشمالية وترحيل نبوخذ نصر لبعض سكان يهوذا، عَلَى التوالي، بينما القسم المحترق الأوسط يمثل الحالة- التي لازلت موجودة- إنما منخفضة ليهوذا مع عاصمتها أورشليم، ومع ذلك فإن أخرون (مثل؛ Zimmerli, 320; Brownlee, 213) غير مقتنعين بهذا التفسير.

ماذا عن الحريقين؟ إعتقد كثيرون (مثل؛ Stalker, 136; Wevers, 118; Zimmerli, 318-20; Taylor, 131) أن الحريق الأول، الذي ترك القسم الأوسط محترقًا، هو إشارة إلى النيران المؤلمة للخراب الذي حدث في ٥٩٧ ق. م.، أثناء حكم يهوياقيم، بينما الحريق الثاني يشير إلى الخراب الكامل في ٥٨٧ ق. م. ومع ذلك فإن Brownlee (211, 213-14) تابعًا سب، يعدل مس. יָצָאוּ "خرجوا[هربوا]" في حز ١٥:٧ إلى الغير تام יֵצְאוּ "[رغم] أنهم خرجوا [هربوا]"، ويجادل بأن الحريق الأول يشير إلى الدينونة التي ستواجه الشعب بعد سقوط أورشليم. عَلَى أية حال، فكخشب الكرم الذي لا يستحق، الذي أرسله الله للنار كوقود، كذلك فإن سكان أورشليم قدر لهم أن يحترقوا بالنار (١٥:٦-٧؛ قا؛ يو ١٥:١-١١)، وهي صورة مفضلة عن الخراب في حزقيال (٥:٢، ٤؛ ١٠:٢؛ ١٦:٤١؛ ٢٣:٤٧؛ ٢٤:١٠-١١).

عن طريق الإنعكاس، فإن صورة إسرائيل في مز ٨٠:٨-١٥ ككرم شريف منمق، نُقل من مصر ورُعيَ بإنتباه، أصبح أعظم أشجار العالم، يصور حزقيال سكان أورشليم (ممثلي شعب يهوذا) كالأفرع المحتقرة التي بلا نفع التي إحترقت بشدة وجزئياً كوقود ولم تعد تستخدم بعد حتى لهذا الغرض. البعض-عَلَى الأرجح الشعب الذي بقى في المدينة بعد الترحيل الأول في ٥٩٧ ق. م.- سيهرب من النار المحرقة، لكنهم سيحترقون مرة أخرى إلى أن تحترق أورشليم تمامًا ثم تقفر الأرض (حز ١٥:٦-٨). إن إسرائيل المميزة، الواعية تمامًا بإختيار الله لها، أصبحت عمياء بتقدريها لذاتها، وغير قادرة عَلَى إدراك المسئوليات والإلتزامات التي تصاحب هذا الإختيار. لأنها إنحدرت إلى خشب الكرم الغير نافع، ووقفت أمام القضاء والدينونة بواسطة الله (Eichrodt, 195-96).عَلَى نفس المنوال، تقدم الصورة البيانية التي في رو ١١:١٧-٢٤ عن الزيتونة، تحذير رصين لأولئك الذين يعوا أنهم ضمن إختيار الله: إن الأغصان الغير منتجة والتي لا نفع لها ستقلم. بينما هناك العديد من الإشارات إلى العنب والكروم في ع. ق. (بشكل ملحوظ في تك ٤٩:١١؛ تث ٣٢:٣٢؛ قض ٩:٨-١٥؛ مز ٨٠:٨-١٥[٩-١٦]؛ نش ٧:١٢[١٣]؛ ٨:١١-١٢؛ أش ٥:١-٧؛ أر ٢:٢١؛ حز ١٧:١-٢٤؛ ١٩:١٠-١٤؛ هو ١٠:١)، فإن الإشارة إلى خشب الكرم هو فريد من نوعه.

٥. يستخدم أيضًا الفعل ليصف معاناة المرء الجسدية. يرد قل. في أي ٣٠:٣٠، جزء من دفاع أيوب الأخير (٢٩:١-٣١:٤٠)، الذي فيه يقابل ماضيه السعيد بحاضره المنكوب، ويضع معاملته الخاصة للأخرين بجانب معاملة الله له، ويؤكد كماله بمراجعة سلوكه الماضي في شكل ستة عشر قسماً. مصابًا في قوته الجسدية والعقلية، ندب تعاسته التامة في قائمة مُحْزِنة من الكوارث الغير رادعة بما فيهم التعذيب الجسدي. تحت يد الله القاسية، الذي أصاب بلا رحمة عذابات لاتوصف عَلَى عبده البريء، يعصف أيوب بألم غير متوقف، قارض ومعذب (ع.١٧)، قبض عليه بعنف (ع.١٨)، طُرح في الوحل (ع.١٩)، إضطهد بقسوة (ع.٢١)، حُمل وقُذف بقوة (ع.٢٢)؛ "وجسده [עַצְמִי] إحترق بالحمى" (ع.٣٠، NIV؛ قا؛ JB; W. A. Irwin, 402; Dhorme, 448-49; MacKenzie and Murphy, 482; NEB and REB "إحترق جسدي بالحرارة").

بحسب Janzen (210)، رغم أن أيوب إعتبر نفسه أنه دفع بقوة خلف مجتمع البشر الباهت والتراكيب التي تدعم الحياة، فهو بالحقيقة، في المكان المحدد الذي سيستقبل فيه إعلان من الله مجدداً، الذي به سينير بصيرته عَلَى المشهد الكامل عن الأشياء ووضوع البشر فيه. إن بناء السفر هو موضوع معقد ومثار جدل. ومع ذلك، ففي الشكل الحاضر للنص، يبدو أن أيوب تعلم، بعد الزيارة الإلهية، أن البشر لابد أن يقبلوا سيادة الله الغامضة التي ومع ذلك غير مشكوك فيها تجاه العالم، خاضعاً لضمانه المسيطر بأن الخليقة مدهشة وغامضة تحير الفهم البشري، وتمنع إلقاء المزاعم (حتى المزاعم العادلة) عَلَى مصمم ومتقن الخليقة الغير مدرك (Levenson, 155-57). واضح من ٤٢:١-٦ أنه في حين لم تُحل المشكلة الفلسفية عن معاناة البريء، إلا أنه انتقل بصورة مفرطة ومغيرة للشكل بالحقيقة الاهوتية بإتصال الله والبشر (May and Metzger, 655).

هناك استخدام مماثل للفعل (رغم أنه في هذه المرة عَلَى وزن نِفْعَل.)، تتزاوج مع الإسم ---، عظامي، يرد في مز ١٠٢:٣[٤]—"لأن عظامي إحترقت كجمر متوهج" (NIV). يترجم RSV وNRSV "يحترق كالفرن" (قا؛ NEB; REB; cf. Kissane, 1964, 462، الذي يترجمها "يحترق كالمجمرة"). بينما يقرأ JB "يحترق بدخان دون لهب كزند الخشب"، كما أشار Allen (7, 9) القراءة קְךְ כְּמוֹ־ في مخطوطة المستخدمة من قبل *BHS* هو مراوغة فردية للكلمة المصادق عليها تمامًا כְּמוֹקֵד، "مثل كتلة محترقة" أو "كالجمر". عَلَى أية حال، فالمعنى واضح: إنه وصف تصويري للعذاب الجسدي الشديد لشخص مريض بشدة وفاقد المعنويات تمامًا الذي يعاني من الحمى، دون شهية، يقظ، هزيل، منبوذ، محتقر، ملعون، وقريب من الموت (ع.٣-١١[٤-١٢])، مزكي حالته المعذبة لرأفة الله، المسئول عن كسر قوته في أوائل حياته.

في الشكل الحاضر لمز ١٠٢، يتأمل الشاعر في سمة يهوى الثابتة (ع.١٢[١٣]، ٢٥-٢٧ [٢٦-٢٨]) ورأفته وأمانته التي لا تتغير، وتشكل القناعة بأنه في الوقت المعين، سيظهر الله قوته الشافية بتغير صهيون الخربة(ع.١٢-٢٢ [١٣-٢٣]). خلال هذه العملية من التأمل، يُقدر المرنم غرض الله الأبدي، الذي، بينما يتضمن نوع الحُزْن الذي يختبره الأن المرنم، إلا أنه لن يخذل أبداً الشخص الأمين (M'Caw and Motyer, 514). رغم أنه لم يتلق راحة مباشرة من معاناته، إلا أن تعزية المرنم تكمن في كلا من الضمان في أن الله يسمع ويجيب صلاة عبده المتألم (ع.١٧[١٨]) وإدراكه أن عمل الرب الخلاصي بخصوص صهيون يتضمن معه خلاص الشخص المتضرع (Kraus, 286; cf. Rogerson and McKay, 18, 22; Broyles, 211).

٦. يُستخدم وزن بِلِّل. من חָרַר في أم ٢٦:٢١، حيث تقارن قدرة الشخص عَلَى المشاجرة "من إشعال فتنة" (NIV; RSV; NRSV; JB; NEB; REB) بالتأثير المحفز للفحم والخشب في زيادة حدة النيران. يفضل Scott (١٥٨) "يلهب النزاع" (قا؛ TEV، "[صانعو المشاكل] ؟"). البعض (أمثال Jones, 214; cf. *BHS*) يعدل المازورية פֶּחָם، فحم، إلى מַפִּוּחַ، صراخ، لكن لا يبدو أن هناك أسباب وافية لهذا التغيير (قا؛ Martin, 169). في *Meri-kare*، يبدو أن "الشخص الميال للجدل يهيج المواطنين" (*ANET*, 415a; Scott, 160). إن الشخص المشاجر بمكر (*contra* Fontaine, 513) يزيد نيران الشقاق، رافعاً حرارة الجدال إلى درجة الغليان. مثل هذا الشخص يخرب العلاقات الإنسانية بإستغلال إختلاف الأراء وسوء المفاهيم، مدمرًا الثقة والإحترام التي تؤسس عليها التضامن والوفاق، وخالقاً الشك، الإحتقار، التغرب، المرارة، الإنقطاع، عدم الإستقرار والفوضى (McKane, 1970, 602-3).

٧. يرد الإسم חֲרֵרִים، أماكن الجافة (NIV; RSV; NRSV; JB) في أر ١٧:٦، جزءًا من سلسلة أقوال للحكمة ذات أصل مثيرة للجدل (ع.٥-١١)، ليصف التواجد المحصور والمعزول في أرض مقفرة جافة (McKane, 1986, 390) للشخص الذي ثقته الكاملة في مهارة البشر والذي قلبه مبتعد عن الله (ع.٥-٦؛ قا؛ مز ١١٨:٨-٩؛ ١٥٦:٣-١٠). مثل هذا الشخص، الذي يحمل اللعنة والذي يشبه العرر في البادية (ع.٦)، يتقابل مع الفرد الذي بسبب ثقته في يهوى، يحمل بركات إلهية مثل الشجرة المترفة، المروية تمامًا، والتي بغض النظر عن البيئة أو الأحوال المناخية، فإنها لن تتوقف عن حمل الثمار (ع.٧-٨ ؛ قا؛ مز ١، الذي يماثل بشدة أر ١٧:٥-٨؛ أنظر أيضًا مز ٥٢:٨[١٠]؛ أم ٣:١٨؛ ١١:٣٠؛ سي ٢٤:١٣-١٧). إن صورة الشجرة في الكتاب المقدس تحمل درجة عالية من المرونة والغموض، لكن يتضح أن التقابل الثابت بين شجر البرية اليابس والشجرة المزدهرة الخضراء يعكس التقاليد الموظفة من قبل الكُتاب عندما يؤكدون عَلَى قطبي البركة واللعنة (Carroll, 351-53). في حين أن الثقة في الحكمة البشرية تؤدي إلى الخطأ والخداع، فإن نتيجة الإعتماد الطائع عَلَى الله هو الضمان، النجاح، والسعادة (Clem-ents, 105, 107).

ب. ت يرد الفعل في العبرية (חָרַר [يكون خشن، مثير]، يتوهج) وأرام. (חֲרַר يحترق؛ يسود، يتفحم؛ [يَعِل. يهيج النار]؛ إتبعال و إتبالبل، مسخن؛ يجف) (Jastrow 1:506).

إحتراق، ملتهب، متوهج، يشيط، يسفع [حرق سطحي]:
← בער [*b'r* [1]] (يحترق، يتوهج، يفنى، #١٢٧٧)؛ ←
גַּחֶלֶת [*gahelet*] (فحم محترق [جمر]، #١٦٢٥)؛ ←
דלק [*dlq*] (يشعل نارًا، متابعة حامية، #١٩٤٤)؛ ←
חמר [*hmr* [3]] (يتخمر، يسخن، يحمر، يتوهج، #٢٨١٣)؛

← חרר [ḥrr 1] (يتوهج، لهيب، #٣٠٨١)؛ ← יצת [yṣt] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحترق، يضرم نارًا، #٣٦٧٨)؛ ← כוה [kwh] (يحترق، يتوهج، سفعة، #٣٩١٧)؛ ← להט [lhṭ 1] (يحترق، يتوهج، يلتهب، #٤٢٦٥)؛ ← נשק [nśq] (يمسك نارًا، يشيط، يحترق، #٥٩٥٦)؛ ← צות [ṣwt] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يدخل في اللهيب، #٧٤٥٥)؛ ← קדח [adḥ] (يضرم نارًا، يضيء، يشعل، يجعله متوهجا جدا، يشتعل أو يأخذ نارًا، #٧٧٠٦)؛ שׂרף [śrp] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (يقطع خشبا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš 1] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʿr 1] (يحرق، يتأجج، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [go-prît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← -- (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb 2] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [la-hab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ 1] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep 1] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep 1] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; L. Boadt, "Ezekiel," *NJBC*, 1990, 305-28; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, 1965; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, 1986; C. C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-Critical and Theological Study*, 1989; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, Interp, 1986; R. E. Clements, *Jeremiah*, WBC, 1988; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, 1967; G. P. Couturier, "Jeremiah," in *NJBC*, 265-97; H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, 1972; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; G. R. Driver, "Hebrew Scrolls," *JTS*, NS, 2, 1951, 17-30; idem, "Notes on Isaiah," in *Von Ugarit nach Qumran: Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung. Otto Eissfeldt zum 1. September 1957 dargebracht von Freunden und Schülern*, BZAW 77, 1961, 42-48; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation with Introductions and Short Explanations*, 1906; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; C. R. Fontaine, "Proverbs," *HBC*, 495-517; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah, I-XXVII*, 1912; W. A. Irwin, "Job," in *Peake*, 391-408; W. H. Irwin (and J. Jensen), "Isaiah 1-39," in *NJBC*, 229-48; J. G. Janzen, *Job*, Interp, 1985; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*: Introduction and Commentary, Torch, 1961; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, 1974; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text with Commentary, Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text with a Commentary*, 1964; J. L. Kelso, "Ezekiel's Parable of the Corroded Copper Cauldron," *JBL*, 64, 1945, 391-93; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, 1988; W. F. Lofthouse, *Ezekiel*, 1907; L. S. M'Caw and J. A. Motyer, "The Psalms," in *NBC*, 1972, 446-547; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: Introduction and Commentary on Jeremiah i-xxv*, 1986; R. A. F. MacKenzie and R. E. Murphy, "Job," in *NJBC*, 1990, 466-88; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, 1908; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, 1970; H. G. May and B. M. Metzger, eds. *The New Oxford Annotated Bible*, 1973, 613-55; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, 1986; T. M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, 1977; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 101-150*, 1977; R. B. Y. Scott, *Proverbs—Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, 1965; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah, Chapters I-XXXIX*, 1909; G. A. Smith, *Jeremiah, Being the Baird Lecture for 1922*,[4] 1929; D. M. G. Stalker, *Ezekiel: Introduction and Commentary*, 1968; A. W. Streane, *The Book of the Prophet Jeremiah, Together with the Lamentations, with Map Notes and Introduction*, 1891; J. B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, TOTE, 1971; N. Waldman, "Words for 'Heat' and Their Extended Meanings," *Gratz College Annual of Jewish Studies*, 3, 1974, 42-48; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; J. W. Wevers, *Ezekiel*, NCBC, 1969; W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, Hermenia, 1979.

Robin Wakely روبن واكيلي

3082 חרר

חרר [*ḥrr* [2]]، نِفْعَلْ. يكون جاف (ترد ١.؛ #٣٠٨٢).

ع. ق يرد الفعل فقط في مز ٦٩:٣[٤]، حيث ترتبط بالإسم גְּרוֹנִי، "جف حلقي" (يترجمها NIV; RSV; NRSV. JB "حلقي أجش" NEB and REB "حلقي محتقن" ويقرأها TEV "حلقي موجع"). إن المرنم عبد الله المخلص الغيور، والمتحمس للهيكل (ع.٧[٨]، ٩-١١ [١٠-١٢])، مغمور بمحنة رهيبة (ع.١-٣ [٢-٤])؛ إنه محاطاً بأعداء كثيرين (ع، ٤[٥])، متهم بالسرقة كذبًا (ع. ٤ب [٥ب])، مذلولاً (ع. ٧[٨])، متروكا ومنبوذا من أقربائه (ع.٨[٩])، معيرًا ومهزئا (ع.٩-١٢ [١٠-١٣]، ١٩-٢١ [٢٠-٢٢])، مصابًا بشدة وفي ألم (ع.٢٩[٣٠])، مستنزف القدرة الجسدية. ضحية العقيدة الدينية السببية (Kraus, 62) وفي موضع الترك وخطر الفناء، يصلي إلى يهوه ليجيبه في غنى محبته الثابتة، لينقذه بمعونته المخلصة (ع. ١٣-١٨[١٤-١٩])، وأن ينتقم من أولئك الذين ظلماً وبقسوة أغاروا عليه وإستهزءوا به (ع. ١٩-٢٨ [٢٠-٢٩]). إن أمل المتضرع هو أن يعمل خلاص الله له كشهادة، وكتجربة إيضاحية (Kraus, 61)، لمصلحة المحتاج أن الله يسمع بالتأكيد ويستجيب للأمين المظلوم والذي في أسر (ع. ٦[٧]، ٣٢-٣٣ [٣٣-٣٤]). في ترنيمة الشكر الختامية (ع. ٣٠-٣٦ [٣١-٣٧])، التي كما في كثير من المراثي، تتوقع التحرير، يدرك المرنم أن الإمتنان الحقيقي أهم بلا حدود من الذبائح الحيوانية (ع.٣٠-٣١ [٣١-٣٢]؛ Anderson, 427).

جف، ذبل، يبس: ← אבל [*'bl* [2]] (يجف، #٦٢)؛ ← בַּצָּרָה [*baṣṣārâ*] (ندرة، فقر #١٣١٤)؛ ← זרב [*zrb*] (ينقطع، يجف، #٢٤٢٧)؛ ← חרב [*ḥrb* [1]] (يصبح جافًا، أو خَرب، متهدم، #٢٩٩٠)؛ ← חרר *ḥrr* [1]] (يصبح يابسًا، #٣٠٨١أ)؛ ← יבשׁ [*ybš* [1]] (يصبح جافًا، جف، ذبل، جفاف، #٣٣١٢)؛ ← מלל [*mll* [1]] (يذبل، يصبح جافًا، #٤٩٠٨)؛ ← נשׁת [*nšt*] (جاف، يبس، #٥٩٨٠)؛ ← קמל [*qml*] (ذبل، تعفن، بالي، مصاب بسبب الحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989.

Robin Wakely روبن واكيلي

٣٠٨٣ חֲרֵרִים [*hᵃrerîm*]، برية محجرة، حقول بركانية، #٣٠٨١.

3086 חרשׁ

חרשׁ [*hrs* [1]]، قل. يحرث، ينقش، يجهز؛ نِفْعَلْ. يكون محروثًا؛ هِفْعِيل. خطة (#٣٠٨٦)؛ اسم. חָרִישׁ [*harîs*]، وقت الحرث (#٣٠٤٥)؛ חָרָשׁ [*ḥārāš*]، حرفي (#٣٠٩٣)؛ חֲרֹשֶׁת [*hᵃroset* [1]]، حرفي (فقط في خر ٣١:٥؛ ٣٥:٣٣؛ #٣٠٩٨)؛ מַחֲרֵשָׁה [*mahᵃresâ*]، نصل المحراث (#٤٧٣٩).

ش. أ. ق ترتبط חָרַשׁ بـ أوغا. *hrt*، يحرث، وعرب.، "حَرَثَ" (*HALAT* 343; *TDOT* 5:220-21).

ع. ق ١. كان الحرث شيء قاطع لحصاد ناجح، حيث أنه يُبدأ سنة زراعية جديدة. فإن الحرث يحدث عَلى مراحل. كان هناك حرثًا ضيئلاً أولي يجهز التربة لإستقبال "المطر المبكر" (יוֹרֶה، # ٣٤٥٣). كانت كتل الطين التي تنتج من الحرث تكسر أو تُسوى. بعد سقوط "المطر المبكر"، تصبح الأرض ناعمة بشكل كاف للحرث الأعمق من أجل الزرع. كانت المحاريث خشبية بنصل حديد وكانت تجر بالثيران أو الحمير (تث ٢٢:١٠؛ ١مل ١٩:١٩). لم يكن الحرث مهارة دنيونة، إنما شيء يُعلم من قبل الله (أش ٢٨:٢٤). إن الأحمق فقط هو الذي يفشل في إتباع تعليمات الله عن طريقة الحرث (أم ٢٠:٤). (انظر Dalman, *AuSP*, 2:188-203).

٢. חָרַשׁ هو الفعل الأساسي للحرث. يشير غالبية وروده إلى الحرث الحرفي. كان أبناء أيوب يحرثون عندما هاجمهم الأعداء (أي ١:١٤). كان أليشع يحرث عندما دُعي من قبل إيليا (١مل ١٩:١٩). يمنع الناموس الحرث بثوروحمار مربوطين معًا (تث ٢٢:١٠). حيث أن الثور كان طاهرًا والحمار غير طاهر (انظر Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976, 290)، فإن هذا المنع يؤكد عَلى ضرورة القداسة (انظر Poythress, *Shadow*, 85-86). يتطلب الناموس حفظ السبت حتى أثناء موسم الحرث (خر ٣٤:٢١).

٣. إن موضوع الحرث كان مثمراً بالنسبة للتعليمات الدينية (أش ٢٨:٢٣-٢٩). تستخدم العديد من الأمثال الحرث لكي توضح أمرًا معين. لايحرث/ يعمل، ليس حصاداً/ ربح (أم ٢٠:٤). "الذين يزرعون (يحرثون) الشر يجنون الشر" (أي ٤:٨).

٤. فيما يتعلق بأي ٨:١٠ هو هو ١٠:١٣؛ إفرايم ويهوذا "حرثوا شرًا" و"جنوا شرًا" تترجم NIV "زرعوا"، إنما "حرثوا" مطلوبة بإستخدام חָרַשׁ وبالتوازي مع أي ٤:٨. وكنتيجة لذلك سيحملون نيراً ويطرحون مثل الثور الذي يحرث الحقل (ع.١١). أي، سينخفضون إلى عمل شاق. بحسب عا ٦:١٢ إن منع العدل هو حماقة كالحرث عَلى

صخور شامخة. يستخدم الحرث أيضًا بصور سلبية، بسبب تمرد صهيون ستحرث كالحقل (أر ٢٦:١٨ ‖ مي ٣:١٢). يشبه المرنم ظلمه بالحرث عَلَى ظهره (مز ١٢٩:٣). شيء ما مرتبط أيضًا هو رد شمشون، "إذا لم تحرثوا عَلَى عجلتي (أي تمارسوا القوة عَلَى زوجتي [انظر ع.١٥])، لكنتم لعرفتم الحل للغزي" (قض ١٤:١٨).

حرث: ← אֵת [*'ēt* [3]] (شفرة المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גְּדוּד [*g^edûd* [1]] (قمة تل، #١٥٢١)؛ ← חרשׁ [*ḥrš* [1]] (محراث، ينقش، يُحضر، يخطط، #٣٠٨٦)؛ ← מַעֲנָה [*ma ͑ănâ*] (يخدد مسافة، #٥١٠٣)؛ ← נִיר [*nîr* [2]] (يشطر [أرض غير محروثة]، #٥٧٧٤)؛ ← תֶּלֶם [*telem*] (يخدد، #٩٤٣٩).

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل من المطر: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من الندي]، #١٠٣)؛ ← גשׁם [*gšm*] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשׁם [*gšm*] (يجعل مطرًا، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([سحب] ينهمر منها [الماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥ^anāmal*] (القطقط (مطر متجمد)، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندي، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (give drink، يسبب مطرًا، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (يصنع مطرًا، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (المطر المتأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (وابل، #٦٠٣٩)؛ ← סְפִיחַ [*sāpîaḥ* [2]] (عاصفة عنيفة، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*r^ebîbîm*] (وابل من المطر، #٨٠٥٣)؛ ← רְסִיס [*rāsîs* [1]] (قطرة الندي، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تقطر، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā ͑ir* [4]] (مطر ثقيل، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندي، إطلاق/ إخراج الحبوب، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

V. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, 1991.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

3087 חרשׁ

חרשׁ [*ḥrš* [2]]، قل. يكون أصم؛ يبقى ثابتًا، يبقى ساكن، يصبح صامتًا، يجعله صامت (#٣٠٨٧). חֶרֶשׁ [*hereš* [2]]، بصمت، بسرية (فقط في يش ٢:١؛ #٣٠٨٩)؛ חֵרֵשׁ [*ḥērēš*]، أصم (#٣٠٩٤).

ش. أ. ق أرام.، عرب.، أكد. أعمى.

ع. ق ١. يرد هذا الفعل ٤٧ مرة وهو وصفي في المقام الأول، مقررا صمت الأشخاص في مواقف متعددة. قد يكون نتيجة لأمر، كالذي أعطاه الدانين إلى كاهن ميخا (قض ١٨:١٩). الذي أعطاه حزقيا للمفوض المبعوث لربشاقي (٢مل ١٨:٣٦ ‖ أش ٣٦:٢١)، أو أبشالوم لثامار (٢صم ١٣:٢٠). قد يكون أيضًا نتيجة لكبح الذات أو الفطنة (تك ٢٤:٢١؛ ٣٤:٥؛ قض ١٦:٢؛ ١صم ١٠:٢٧؛ أس ٤:١٤؛ ٧:٤؛ أم ١١:١٢؛ ١٧:٢٨). تتحدث أحد الإشارات عن النتائج التي تتبع اختيار المرء لأن يكون صامتًا عندما يعلم بنذر قطعته إبنته أو زوجته (عد ٣٠:٤[٥]، ٧[٨]، ١١ [١٢]، ١٤[١٥]). ثمانية من الورود هي في أيوب، حيث أيوب و"معزيه" يتناوبون في طلب أن يبقى الأخرون صامتين ويسمعونه (٦:٢٤؛ ١١:٣؛ ١٣:٥، إلخ)! مجموعة أخرى هامة من الإشارات لها علاقة "بصمت الله" الذي يبدو غير متفاعل نيابة عن شعبه. وبالتالي فالمرنم يصرخ إلى الله بأن لا يصمت (مز ٢٨:١ [‖ חָשָׁה]؛ ٣٥:٢٢؛ ٣٩:١٢[١٣]؛ ٨٣:١ [٢]؛ ١٠٩:١)، كما فعل حبقوق (١:١٣). لكن الله يجيب بأنه برغم من أنه قد يبدو أنه صامت (مز ٥٠:٢١؛ أش ٤٢:١٤)، فإن هذه ليست هي الحالة دائمًا (مز ٥٠:٣). بالطبع، لو أن الناس "ثبتوا" ووثقوا فيه، فإن الله سيحارب عنهم (خر ١٤:١٤) و"يسكتهم في محبته" (صف ٣:١٧).

راحة، صمت: ← דּוּמָה [*dûmâ* [1]] (صمت، #١٨٧٢)؛ ← דמה [*dmh* [2]] (يصل لنهاية، راحة، يكون أبكم، صامت، #١٩٤٩)؛ ← דמם [*dmm* [1]] (يقف بثبات، يكون مستقرًا، صامت، #١٩٥٧)؛ ← חפא [*ḥp'*] (يفعل شيئًا ما في السر، #٢٩٠١)؛ ← חשׁה [*ḥšh*] (يحفظ الصمت، أمر بالصمت، #٣١٢٠)؛ ← חרשׁ [*hrs* [2]] (يكون أصم، يظل ثابتًا، يظل غير فعال، يصمت، #٣٠٨٧)؛ ← צמת [*ṣmt*] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:260-65; *TWOT* 1:328-29.

John N. Oswalt جون إن . أوسوالت

3088 חֶרֶשׁ

חֶרֶשׁ [*hereš* [1]]، اسم.، سحر، شعوذة (أش ٣:٣، ترد ١.، #٣٠٨٨)؛ قا؛ חרשׁ [*ḥrs* [2]]، قل. يكون أصم (صمت)؛ هِفْعِيل. يبقى ساكنًا، صامت؛ هِتپَعيل. يظل ساكن، صامت (#٣٠٨٧)؛ والإسم ذو العلاقة חֶרֶשׁ، صمت، تكتم (انظر يش ١:٢، ترد ١.) (#٣٠٨٩)؛ > חָרֵשׁ [*hares* [3]]، فعل لا يستخدم في ممارسة السحر الموجودة في ع . ق (قا؛ أوغا.).

ش. أ. ق أرم. חָרָשָׁא؛ سريانية. *harasa'*، مشعوذ، ساحر؛ أوغا. *hrs* من جذر، يزاول السحر (*UT*, 903).

ع. ق إن الإشارة الوحيدة "صناع مهرة" (أش ٣:٣) فسرت من قبل كثيرين عَلَى أنها مهارة في السحر، لكن من

الأفضل ترك المهارة غير محددة (J. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 132).

لمناقشة ممتدة حول السحر، انظر כָּשַׁף، يزاول السحر (#٤٠٧٥).

ب. ت الترجوم חָרָשׁ ,חָרָשָׁא، فاتن، ساحر، مشعوذ (Jastrow, 507)؛ חֲרַשׁ، متشابك، يزاول السحر (Jastrow, 507).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

3089	חֶרֶשׁ

חֶרֶשׁ [*ḥereš* [2]]، بسكوت، بسرية (فقط في يش ٢:١) (#٣٠٨٩)؛ > חרשׁ (يكون صامتًا، #٣٠٨٧).

ش. أ. ق يحدد *HALAT* الكلمة العبرية חֶרֶשׁ مع عرب. *harisa*، يكون أصم، أبكم؛ أكد. *harasu*، يربط (كتوثيق سفينة) أو يقيد (ككبح حيوان)، *CAD* h, 95-96.

ع. ق إن الظرف חֶרֶשׁ هو فريد في ع. ق وليس لديه جذر مشترك واضح. تستخدم الكلمة لتصف الإستكشاف السري المُكلف من قبل يشوع قبل إغارة الإسرائيليين عَلَى المدينة (يش ٢:١). كلا من سب. و سريانية. يحذفون الظرف، مما دفع Boling and Wright (*Joshua*, AB 6, 1982, 141) لإقتراح أن المترجمين لم يعدوا يفهمون التعبير القديم . يربط *TDOT* (3:262)، חֶרֶשׁ بالجذر דָּמָה، يكون صامتًا، ويفهم مجموعة الكلمة لتأكد عَلَى "الصمت المتعمد الفعال".

راحة، صمت: ← דּוּמָה [*dûmâ* [1]] (صمت، #١٨٧٢)؛ ← דמה [*dmh* [2]] (يصل لنهاية، راحة، يكون أبكم، صامت، #١٩٤٩)؛ ← דמם [*dmm* [1]] (يقف بثبات، يكون مستقرًا، صامت، #١٩٥٧)؛ ← חפא [*hp'*] (يفعل شيئًا مِا في السر، #٢٩٠١)؛ ← חשׁה [*hšh*] (يحفظ الصمت، أمر بالصمت، #٣١٢٠)؛ ← חרשׁ [*hrs* [2]] (يكون أصم، يظل ثابتًا، يظل غير فعال، يصمت، #٣٠٨٧)؛ ← צמת [*ṣmt*] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:261-62; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

3091	חֹרֶשׁ

חֹרֶשׁ [*ḥōres* [1]]، غابة، غابة، منطقة غابات (#٣٠٩١)؛ חֲרֹשֶׁת [*ḥ^a roset* [1]]، في موضع الأسماء חֲרֹשֶׁת הַגּוֹיִם (قض ٤:٢، ١٣، ١٦؛ ١صم ١٩:٢٣؛ #٣٠٩٩).

ش. أ. ق عرب. "حَرَش"، غابة؛ أوغا. *hrsn* وأكد. *hursanu*، جبل؛ لكن قا؛ الفعل أكد. *harasu*، أشجار نبات (*CAD* h, 95-96).

ع. ق ١. بنى يوثام ملك يهوذا غابات وأبراج في مناطق الغابات (٢أخ ٢٧:٤).

٢. في وحي من جهة خراب دمشق، ستكون المدن الحصينة كثيرة النمو بالأشجار مثل الأماكن الوفيرة بالأدغال (أش ١٧:٩).

٣. في حز ٣:٣١ تستخدم الكلمة ككناية عن آشور القوية، التي كانت مثل الأرز في لبنان تظلل باقي الأشجار (ليست في سب).

٤. كانت الغابات مكان للإختباء والإلتجاء، حيث اختبأ داود من شاول الذي كان يتصيده (١صم ٢٣:١٥-١٩).

غابة، حديقة/ متنزه، أدغال: ← גָּאוֹן [*gā'ôn*] (إرتفاع، سمو، #١٤٥٤)؛ ← חֹרֶשׁ [*ḥōres* [1]] (غابة، غابة #٣٠٩١)؛ ← יַעַר [*ya'ar* [1]] (غابة، خشب، #٣٦٢٣)؛ ← סְבַךְ [*s^e bak*] (أدغال، #٦٠١٩)؛ ← פַּרְדֵּס [*pardēs*] (حديقة/ متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

3093	חָרָשׁ

חָרָשׁ [*ḥārāš*]، اسم. صانع، حرفي (#٣٠٩٣)؛ > חרשׁ [*hrs* [1]]، قل. يحرث، ينقش؛ نِفعَل. يكون محروثًا، هِفعِيل. أداة (#٣٠٨٦).

ش. أ. ق أوغا. *hrs* (*RSP*, 1975, 2:49-50)؛ قا؛ A. F. Rainey, "The Social Stratification of Ugarit," diss. (Brandeis Univ., 1962, 67-68)، كانت تستخدم عن الإله Kothar-wa-Hasis (*KTU* 1.3:VI:23; 1.17:V:19; cf. M. S. Smith, *Kothar wa-Hasis, the Ugaritic Craftsman God*, diss. Yale, 1985, 91-93); Phoen. *haras* (*DISO*, 97)، قا؛ مُصمِّمْ (*KAI* 37:A:14; 72:B:4; 81:9) و نجار (*KAI* 100:6).

ع. ق ١. تُستخدم بطريقة رمزية في رؤية زكريا (٢٠:١ [٣:٢])، إن الأربعة חָרָשִׁים صناع (حدادين، NRSV) يشيروا إلى غضب الله في شكل حدادين، الذين سيأتون ليطرحوا أرضاً الأربعة قرون (أي، الأمم التي أساءة معاملة إسرائيل).

٢. يحتل الصناع مكانة هامة في بناء الأبنية التعبدية مثل خيمة الإجتماع، هيكل سليمان، والهيكل الثاني (خر

٣٥:٣٥؛ ٣٨:٢٣؛ ١مل ٧:١٤؛ ٢أخ ٢٤:١٢؛ عز ٣:٧). إن حقيقة أن الحرفيين أمثال بصلئيل وأهوليب كانوا ممتلئين من روح الله (מָלֵא רוּחַ אֱלֹהִים) (خر ٣١:٣؛ ٣٥:٣١)، كما كان أيضًا الأنبياء (مي ٣:٨)، هي شهادة عَلَى كلا من التمكينات المتنوعة للروح والإحتياج لخدمات من أنواع متنوعة لإختبار تحفيز الروح.

٣. تستخدم חָרָשׁ عن الحرفين والعمال بصفة عامة، مع مجال التخصص الموضح كإضافة للتخصيص: חָרָשׁ + עֵץ (خشب) تشير إلى نجار (قا؛ ٢صم ٥:١١؛ ٢مل ١٢:١١[١٢]؛ ١أخ ١٤:١؛ ٢٢:١٥؛ أش ٤٤:١٣)، العامل بالخشب، وأيضًا الخشاب (עֵץ، يقطع، قا؛ أش ١٤:٨؛ أر ١٠:٣). تشير عبارة חָרָשׁ + אֶבֶן (حجر) إلى بنائين (قا؛ ٢صم ٥:١١؛ ١أخ ٢٢:١٥؛ مع קִיר، حائط، قا؛ ١أخ ١٤:١)، إلا أنه في خر ٢٨:١١ חָרָשׁ אֶבֶן تشير إلى العامل في الأحجار الكريمة أو قاطع الخواتم (= الصائغ).

كان هناك "وادي الصناع" (גֵּי [א] [הַ] חֲרָשִׁים؛ نح ١١:٣٥؛ ١أخ ٤:١٤) بالقرب من لود وأونو، في الطرف الجنوبي لشارون (IDB 2:361). كان بين المسبيين חָרָשׁ ومַסְגֵּר (NIV حرفيين) (٢مل ٢٤:١٤، ١٦؛ أر ٢٤:١؛ ٢٩:٢). (انظر TDOT 5:222).

٤. تدل أيضًا الكلمة عَلَى علم المعادن، مثل؛ توبال-قايين (تك ٤:٢٢). مثل هذا العمل يأتي تحت دينونة سبك وتزيين الأصنام (أش ٤٠:١٩ [مع צֹרֵף، صائغيين]؛ هو ٨:٦؛ ١٣:٢؛ قا؛ تث ٢٧:١٥؛ أش ٤٥:١٦؛ أر ١٠:٩). إن أعمالهم، كونهم بشر (أش ٤٤:١١ [אָדָם]؛ قا؛ تث ٢٧:١٥)، لا تجعلهم يقلدوا قوة الله (هو ٨:٦: הוּא לֹא אֱלֹהִים).

عمل المشتغلون بالمعادن أيضًا في الهيكل السليماني (١مل ٧:١٤؛ ١أخ ٢٢:١٥-١٦؛ ٢٩:٥) وإشتركوا في إصلاحات يوشيا (٢أخ ٢٤:١٢). يظهر أش ٤١:٧ وأر ١٠:٩ أن هناك فرقا بين חָרָשׁ، حرفي، وצֹרֵף، صائغ.

تشير חָרָשׁ مع בַּרְזֶל عمل الحداد (أش ٤٤:١٢). تترجم NIV חָרָשׁ وحدها "كحداد" في ١صم ١٣:١٩. الإفتراض بأن الفلسطينيين إستمتعوا بإحتكار هذا المعدن شيء مشكوك فيه، ومع ذلك، بسبب أن النص لا يقول شيئًا عن الحديد (בַּרְזֶל) إنما يشير إلى عدم إتاحة حرفي إسرائيلي متخصص في صناعة المعادن (قا؛ F. S. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel*, 1985, 180).

ب. ت تترجم سب. חָרָשׁ بتعبير فني (قا؛ TDOT 5:223).

فنون، حرفة، مهنة: ← נפץ [nps [2]] (صانع، #٥٨٨)؛ ← אֹפֶה [ʼōpeh] (خباز، #٦٨٥)؛ ← גדר [gdr] (ماسوني/ بَنّاء، #١٥٥٣)؛ ← גַּלָּב [gallāb] (حلاق، #١٦٤٧)؛ ← דַּיָּג [dayyāg] (صياد سمك، #١٩٠٠)؛ ← חֹצֵב [ḥōṣēb] (قاطع الأحجار، #٢٩٣٥)؛ ← חָרָשׁ [ḥārāš] (صاحب صنعة، #٣٠٩٣)؛ ← חֹשֵׁב [ḥōšēb] (حائك/ #٣١١٠)؛ ← טַבָּח [ṭabbāḥ] (جزار، #٣١٨٤)؛ ← יוֹצֵר [yôṣēr] (خزاف، #٣٤٥٠)؛ ← יקד [yqd] (طير، #٣٦٨٧)؛ ← כבס [kbs] (يغسل، #٣٨٩١)؛ ← כֹּרֵם [kōrēm] (الكرمي "من يشذم الكرمة"، #٤١٤٤)؛ ← מַשְׁקֶה [mašqeh [1]] (رئيس الخدم، #٥٤٨٢)؛ ← נֹקֵד [nōqēd] (راعي؟، #٥٩٢٤)؛ ← צַיָּד [ṣayyād] (صياد، #٧٤٧٥)؛ ← צרף [ṣrp] (جواهرجي، #٧٦٧١)؛ ← רעה [rʻh [1]] (راعي غنم، #٨٢٨٦أ)؛ ← רַקָּח [raqqaḥ] (مازج العطور، #٨٣٨٢).

ذهب: ← אוֹפִיר [ʼôpîr [1]] (ذهب أوفير، #٢٣٤)؛ ← בֶּצֶר [beṣer [1]] (ذهب خام، #١٣٠٩)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [1]] (ذهب، #٣٠٢١)؛ ← כֶּתֶם [ketem] (ذهب، #٤١٨٨)؛ ← סָגוּר [sāgûr] (ذهب نقي، #٦٠٣٤)؛ ← פַּז [paz] (ذهب نقي، #٧٠٥٨)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، يُشم، يُكرر #٧٦٧١).

معادن: ← אֲנָךְ [ʼanāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bedîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [helʼâ [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [hašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maʻabeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [nehōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʻōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [paḥ [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pelādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [ṣwr [3]] (يسبك المعدن، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣaʻṣūʻîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [ṣp [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שחט [šḥṭ [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:220-23.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

3094	חֵרֵשׁ

חֵרֵשׁ [*ḥērēš*]، أصم (#٣٠٩٤) ؛ < חרשׁ [*ḥrs* [2]]، يكون صامتًا #٣٠٨٧).

ع. ق يصف هذا الجذر كلا من عدم النطق والبكم، يصف الفعل أشخاص ظلوا صامتين لأسباب متنوعة ذات طبيعة غير مرضية (تك ٣٤:٥؛ ٢مل ١٨:٣٦؛ أش ٣٦:٢١)، بينما تصف الصفة حالة مرضية من تلف السمع أو فقدانه (خر ٤:١١؛ لا ١٩:١٤؛ مز ٣٥:١٣ [١٤]؛ أش ٢٩:١٨؛ ٣٥:٥؛ ٤٢:١٨؛ ٤٣:٨). التعبير يرد ١. فقط عن الحيوان (مز ٥٨:٤[٥]). أنه هو الإله المتسلط الذي يسمح للبعض أن يسمعوا والأخرين أن يكونوا فاقدي السمع (خر ٤:١١)، ومن ثم، لم يستطع موسى إستخدام الكلام العائق كحجة لتجنب دعوة الله . في ضوء هذا الوضع الخلقي المختبر من قبل البعض، فإن لعن الأصم (الذي لا يمكنه سماع اللعنة) مستحق الشجب بصفة خاصة (لا ١٩:١٤). في اليوم الذي سيعيد فيه الله الخلق، سيسمع الصم (مز ٣٨:١٣[١٤]؛ قا؛ ٥٨:٤[٥])، وهو ألم يتسم به عبد يهوى الغير طائع إسرائيل (أش ٤٢:١٨-١٩) لكنه شيء سيتغلب عليه في يوم نعمة الله المستقبلي (أش ٤٣:٨).

ع. ج *NIDNTT* 1:428-29.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [*'illēm*] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [*gibben*] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* [4]] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [*ḥērēš*] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [*kšḥ*] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ מוּם [*mûm*] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [*mišḥāt*] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [*nākeh*] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עור [*'wr* [1]] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [*'illēg*] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [*psḥ* [2]] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [*ṣl'* [1]] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [*qlṭ*] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [*śr'*] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [*tᵉballul*] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

آر. كي. هاريسن / إي . إتش . ميريل *R. K. Harrison / E. H. Merrill*

٣٠٩٩ חֲרֹשֶׁת הַגּוֹיִם [*hᵃroset haggôyim* [2]]، في موضع الأسماء، (#٣٠٩١).

3100	חרת

חרת [*ḥrt*]، قل. حز، نقش (ترد ١.) (#٣١٠٠).

ع. ق إن الورود الوحيد لـ חרת هو اسمفا. חָרוּת الوارد في خر ٣٢:١٦، والذي يتعلق بالطريقة التي وضعت بها وصايا الله التي أعطيت لموسى عَلَى لوحي الحجر. يذكر خر ٣٢:١٥ أن الوصايا كانت قد كتبت (כָּתַב، قا؛ ٣١:١٨)؛ تُعرف חָרוּת هنا هذه العملية، وبالتالي فإن "نقشت" أو "خدشت" هي الترجمة الأكثر إحتمالاً في هذا الصدد (انظر A. Millard, "Recreating the Tablets of the Law," *BR* 10.1, 1994, 48-53). قد يكون الجذر شكلاً مختلفاً من חָרַשׁ، يحرث، يستخدم مهارة (#٣٠٨٦)، التي يوجد بها اسمفا. عَلَى وزن قل. يرد ١. ليصف الكتابة عَلَى لوح (לוּחַ، أر ١٧:١). إن الذي يقوم بـ חָרָשׁ، صانع، يُترجم "نقاش" في KJV (خر ٢٨:١١، إلخ). وחֲרֹשֶׁת مهارة في صنع الحجر أو الخشب (KJV، قطع، ٣١:٥؛ ٣٥:٣٣).

ب. ت يستعير سير التعبير من خر ٣٢:١٦ (٤٥:١١) ، ويستخدم بنفس الطريقة في قائمة التأديبات في نظام الجماعة) نج. ١٠: ٦، ٨، ١١). ربما تعطي تعبير "كاتب" في البونية (*DNWSI*, 409).

نحت، شق، نقش: ← חקה [*ḥqh*] (يكون منحوتًا، #٢٩٧٧)؛ ← חרת [*ḥrt*] (ينحت، #٣١٠٠)؛ ← פתח [*pth* [2]] (ينقش، #٧٣٣٨)؛ ← קלע [*ql'* [2]] (ينقش، #٧٨٤٤).

ألن ميلارد *Alan Millard*

3104	חשׂך

חשׂך [*ḥśk*]، قل. كبح، حجز، وضع تحت الفحص، منع، صفح، اختزن؛ نِفْعَلْ. يكون غائبًا، يكون مفديًا (#٣١٠٤).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الفعل تمامًا في اللغات ذات العلاقة: سريانية. *hasak*، أوغا. *hsk*، أن يمسك بقوة، وعرب. *hasaka*، يسد، كوضع الخشب في فم صغير الماعز كي يُمتنع عن الرضاعة.

ع. ق ١. في حالات كثيرة يكون الله هو فاعل الفعل "يمسك/ يمنع" (חָשַׂךְ) أشخاصاً من إقتراف الشر. يشهد داود أن الله (من خلال أبيجايل الحكيمة) منعه عن قتل نابال (١صم ٢٥:٣٩؛ انظر مترادفات חָשַׂךְ في ع. ٢٦، ٣٤). منع الله أبيمالك من أن يلمس سارة، ومن ثم من التورط في مزيد من الخطأ (تك ٢٠:٦). يشرح أليهو كيف أنه من خلال الأحلام ومن خلال وسائل أخرى يمنع الله البشر من فعل الإثم (أي ٣٣:١٨؛ قا؛ كبح الله لقايين، تك ٤:٦). هذه الحالات أعطت قوة خاصة لصلاة داود: "إحفظ عبدك من الخطايا المتعمدة" (مز ١٩:١٣[١٤])، وخاصة في عبارة داخل الصلاة الربانية : "نجنا من الشرير" (مت ٦:١٣،

باتكلا شماه NIV).

٢. الله كفاعل الفعل، يبدو هنا بمفهوم "الإفتداء" أنه يتسلط عَلَى مصائر الناس. بعض أولئك الأشخاص مثل نعمان "أفتدي" أو خُلص (חָשַׂךְ) (٢مل ٥:٢٠). أخرون، مثل المصريون بواسطة الضربات، لم يُفتدوا من الموت (مز ٧٨:٥٠). إن الأشرار بصفة عامة لا يتم فدائهم، إنما محفظون للدينونة (أي ٢١:٣٠).

٣. عندما يكون البشر هم فاعل الفعل، فإن الفعل يشير إلى الفعل الحر لإمساك شخص أو شيء ما. عندما تأتي بمعنى "الإختزان" يكون المفهوم هو عدم الكرم . تقول وصية الحكمة: "يوجد من يفرق فيزداد أيضا ومن يمسك (חָשַׂךְ) أكثر من اللائق وإنما إلى الفقر". يدعو النبي إلى الإمتداد، ويقول لا تمسك (חָשַׂךְ) أو لا تمنع (٥٤:٢). واضح أن إبراهيم نجح في إمتحان الله، فمرتين يمتدحه الله عَلَى أنه لم يمسك (חָשַׂךְ) إبنه (تك ٢٢:١٢، ١٦). تشرح طاعة إبراهيم أم ٢٤:١١ بصورة عملية، فكنتيجة للإعطاء المجاني، حصل إبراهيم عَلَى مواعيد تخص النسل الكثير (تك ٢٢:١٧).

٤. إن البشر أيضًا هم فاعل الفعل، بمفهوم "كبح الذات" ينصح الحكيم بإقتصاد الكلمات، موصياً أن الرجل الحكيم يمسك (חָשַׂךְ) لسانه (أم ١٠:١٩) ليكبح عدوى الخطية. يتهم أرميا إسرائيل بتجوالها وعدم كبح (חָשַׂךְ) أرجلها (أر ١٤:١٠؛ قا: ٢:٢٥ مع מנע [#٤٩٧٩]). مثال واضح عَلَى غياب التحكم، هي بابل، التي عيرت من أجل عنفها القاسي، أي ، عنف بلا إمساك (חָשַׂךְ) (أش ١٤:٦).

كبح، تحكم/ إحتجاز: ← אפק [$'pq$ [2]] (يكتسب تحكم في الذات، #٧٠٦)؛ ← חטם [$ḥṭm$] (يكبح نفسه، #٢٦٤١)؛ ← חשׂך [$ḥśk$] (يحجم عن، يحتجز، #٣١٠٤)؛ ← מנע [mn'] (يحتجز، #٤٩٧٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:224-28; *TWOT* 1:329.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٣١٠٥ חָשִׂף [$hasip$]، ولادة سابقة لأوانها، ← #٣١٠٧

3106	חשׂף

חשׂף [$ḥśp$ [1]]، قل. جرد، عرّي (#٣١٠٦)؛ מַחְשֹׂף [$mahsop$]، تقشير اللحاء من الشجر (ترد ١. في تك ٣٠:٣٧؛ #٤٧٤١).

ش. أ. ق يصادق عَلَى חָשַׂף من قبل ثلاثة جذور مشتركة فقط: أوغا. *hasap*، يسكب (ماء) (*UT*, 884)؛ الفينيقية iphta'al *thtsp*، محطم (*DISO*, 93)؛ عرب. *s/* *sahafa*، يقشر *hasufa*، يسكب (ماء) (*HALAT* 345).

ع. ق ١. يرد الفعل חָשַׂף ١١مرة في ع. ق، دائمًا في جذر قل.، يرد مرة في المزامير و١٠مرات في الأنبياء الاحقين، دائمًا بالتشديد عَلَى الجانب القضائي للكلمة.

٢. يعني الفعل חָשַׂף "يجرد" أو "يعري" كالجراد عندما "قشر" لحاء أشجار التين، تاركاً قضبانها بيضاء (يؤ ١:٧؛ مع مصدر. مُطلق. مُشدّد). يسوق الملك المنتصر الأسرى "عراة" الأرداف بخزي وذل. (أش ٢٠:٤ ‖ עֶרְוָה، # ٦٨٧٢). يمكن للمرء أن "يستقي" (ربما "يعري" بإزالة السائل) خمر من الراقود [وعاء يستخدم في التخمير] (حج ٢:١٦) أو "يغرف" ماءاً من بئر (أش ٣٠:١٤).

يؤكد الفعل عادة عَلَى الخزي المتضمن مع دينونة يهوه. أنه يخبر إسرائيل أن "تُعري" قدميها (أش ٤٧:٢ ‖ גלה، تكشف #١٦٥٥) أو "تجرد" رداءها (أر ١٣:٢٦) لكي يكشف خزيها (קָלוֹן، # ٧٨٣٠). أنه أيضًا "يجرد" عيسو (أدوم) عارياً" في الدينونة (أر ٤٩:١٠) و"يكشف الوعور" كإستعراض للقوة (مز ٢٩:٩) (*IB*, 4:157).

يدمج الأنبياء חָשַׂף مع זְרוֹעַ، ذراع (#٢٤٣٢) مرتين، لكي ينبروا عَلَى تعبيرات قوة الله. أمر الله حزقيال أن يتنبأ ضد أورشليم "بذراع مكشوفة" (٤:٧) "حيث أن المرء عندما يريد أن يضرب أو يتعارك بشدة يشمر ساعديه" (Greenberg, 106). "إن المقصود من كشف الذراع هذا.... هنا هو التهديد بالخطر" (Zimmerli, 1:165). "يشمر الرب عن ذراع قدسه" (أش ٥٢:١٠) "كما يرفع المحارب في المعركة رداءه لأعَلَى" (Eichrodt, 85) كتعبير عن قوته المخلصة.

يعني الفعل חָשַׂף وפָּצַל "تجريد" أو "تعرية" شخص ما أو شيئًا ما. تستخدم الأولى دائمًا مع فكرة الدينونة. في تث ٢٨:٤٨ هدد الرب إسرائيل "بالعُري" (עֵירֹם، #٦٥٦٧) لعدم طاعة العهد، ويستخدم الأنبياء חָשַׂף كأحد الكلمات التي تُظهر أن الرب "يكشف" هذا العُري.

مكشوف، عريان، معدم، مجرد: ← חשׂף [$ḥśp$ [1]] (تجرد، مكشوف، #٣١٠٦)؛ ← ערה [$'rh$ [1]] (يجعله مكشوفا، يكون مسكوبًا، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [$'ārôm$; $'ārōm$] (عاري، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [$'rr$] (تعرى، تسوى، #٦٩١٠)؛ ← פצל [$pṣl$] (جُرد، #٧٢٠٢)؛ ← פשׁט [$pšṭ$] (يخلع [ثيابه]، يهجم، يتجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [$šᵉpî$ [1]] (هضاب/ مرتفعات جرداء، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, OTL, 1970; M. Greenberg, *Ezekiel: 1-20*, AB, 1983; W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, Hermeneia, 1969.

بويد في. سيفيرس *Boyd V. Seevers*

3107 חשׂף

חשׂף [ḥśp ²]، يولد قبل أوانه (#٣١٠٧)؛ חָשִׂף [hasip]، اسم.، ذو ورود وحيد (#٣١٠٥).

ع. ق. في ١مل ٢٠:٢٧، " فنزل بنو إسرائيل مقابلهم (أي، الأراميين) نظير قطيعين صغيرين من المعزى". (NIV). ربما يكون الإسم من الفعل חָשַׂף، يجرد، يكشف (وبالتالي، ماعزتين مجزوزتين؟). يضع *HALAT* 345 ، חָשַׂף فقط في مز ٢٩:٩ "يجعل صغار الخروف تولد سريعًا" التي تختلف نوعًا ما عن ترجمة NIV "ويكشف الوعور" لو أن חָשִׂף في ١مل ٢٠:٢٧ تأتي من חָשַׂף، فالإشارة إذًا ليست إلى "قطيعين صغيرين من الماعز"، أو "ماعزتين مجوزمين" لكن إلى "ماعزتين مولودتين قبل أوانهما".

ميلاد، حبل، حمل: ← גחה [gḥh] (يستخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [hrg] (تكون حاملا، تحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [hbl ³] (تكون حاملا، يكدح، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [ḥîl ¹] (في مهمة، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [ḥśp ²] (ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טפח [tpḥ ²] (تحبل بأطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [yḥm] (تحبل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [yld] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [t'm] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ← تبني: لاهوت؛ ← علم الأنسال: لاهوت

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament, II," *JTS* 32, 1931, 255-56; M. Dahood, *Psalms 1-50*, AB, 1966, 179.

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

3108 חשׁב

חשׁב [ḥšb]، قل. عد، حسب، أحصى، قيَّم، نظر، فكَّر، اخترع؛ نِفْعَل. يكون محسوبًا، يقدر، يعتبر، يعتمد؛ بيِعِّل. يعد، يحسب، يظن في، يفكر في، أداة، خطة، مكيدة؛ هِتبَعيل. يحسب نفسه (فقط في عد٢٣:٩؛ #٣١٠٨)؛ חֹשֵׁב [ḥōšēb]، حرفي (#٣١١٠)؛ חֶשְׁבּוֹן [hesbôn ¹]، اسم.، تخطيط، جوهر الفكر، إختراع (#٣١١٣)؛ חִשָּׁבוֹן [hissabôn]، اسم. خطة، مشهد معقد، إختراعات (#٣١١٥)؛ מַחֲשָׁבָה [mahªsabâ] أو מַחֲשֶׁבֶת [mahªsebet]، اسم.، خطة، إختراع (#٤٧٤٢).

يفترض البعض أمثال G. R. Driver معنى أساسي لهذا الجذر وهو "يحيك"؛ ينتقل الفعل من وضع الأعداد معًا في الذهن، ثم حسابها، الخطة. لكن Seybold (231) يشك في مثل هذا التطور. عَلَى أية حال تحمل חָשַׁב دلالتين: (أ) يعد، يحسب، يحسب، يقيم، يأتمن—الفعل الوحيد في العبرية الذي يتعامل مع الحسابات الرياضية بعيدًا عن الترقيم (Seybold, 234)، و(ب) يخطط، يفكر، يخترع، يخترع، يخطط. يفترض Seybold أن المعنى "خطة" هو "المعنى السائد من قبل المركز الداخلي للحسابات المحسوبة" (٢٣١).

ش. أ. ق أوغا. *htbn*، حساب؛ الفينيقية *hasab*، قل. اسميا. *mhsbm*, و بيعِّل. اسميا. لوظيفة كالإدارة المالية؛ أرام. חֲשַׁב، بعَل. حسَاب كما في دا ٤:٣٥[٣٢]؛ سريانية. *hᵉsab* يحسب، يقدر، يعتبر، يتأمل؛ *hûsab*، الإسم تفكير، حساب، فكرة، رأي؛ عرب. "حَسَبَ"، "حَسِبَ"، يحسب، يحسب، يقدر، يأتمن، يضع في الإعتبار.

ع.ق ١. (أ) يستخدم الفعل للحساب، كما في إيجار حقل أو ثمن إطلاق عبد مدين (لا ٢٥:٢٧، ٥٠، ٥٢؛ قا؛ ٢٧:١٨، ٢٣). يستخدم أيضًا لحساب التبرعات لمشروع بناء (٢مل ١٢:١٥[١٦]). إن تحديد قيمة شيء ما عن طريق موازين متوازنة، يعمل ككناية للتعبيرعن أن الله يعتبرالأمم ليست سوى تراب يوضع عَلَى أحد كفي الميزان (أش ٤٠:١٥). من غير المدهش أن الجذر يظهرأيضًا عادة في أقوال الحكمة المأثورة (أم ٦:١٨؛ ١٢:٥، ٢٦؛ ١٦:٣، ٩، ٣٠؛ ١٩:٢١؛ ٢٠:١٨؛ ٢١:٥؛ ٢٤:٨؛ ٢٧:١٤) وفي شعر الحكمة (أي ٥:١٢؛ ٦:٢٦؛ ١٣:٢٤؛ ١٨:٣؛ ١٩:١١، ١٥؛ ١٢:٢٧؛ ٣٣:١٠؛ ٣٥:٢؛ ٤١:١٩[٢٧]، ٢١[٢٩]، ٢٤[٣٢]؛ جا ٧:٢٣ وما يلي).

(ب) علاوة عَلَى ذلك، يعني الفعل "تصنيف". عَلَى سبيل المثال، حُسب الإيميون- وهم شعب سكنوا قبلاً في منطقة مؤاب- من بين الرفائيين (تث ٢:١٠-١١؛ قا؛ مز ٨٨:٤[٥]). في سفر يشوع، صُنفت منطقة كنعانية معرفة بصفة خاصة عَلَى أنها ملك للفلسطنين (يش ١٣:٣؛ قا؛ تث ٢:٢٠؛ ٢صم ٤:٢). يختلف تصنف أي بند، بناءًا عَلَى نقطة المقارنة. عَلَى سبيل المثال،كانت الأراضي المفتوحة في إسرائيل لا تفك، والبيوت داخل المدن المسورة كانت تباع وتُشترى، إنما صُنفت البيوت داخل القرى الغير مسورة،عَلَى أنها حقول لا تفك (لا ٢٥:٣١). يقع الورود الوحيد لـ هِتبَعِيل. هنا: ويستخدم في وصف شعب ساكن بعيدًا عن الأمَم الأخرى ولا يحسب نفسه ضمن الأمم الأخرى (عد ٢٣:٩).

(جـ) بمفهوم قوي يعني الفعل "يعتبر، يُقيم، يحكم" عَلَى شيء ما أو شخص ما. عَلَى سبيل المثال، أقام نحميا أناسًا عَلَى الخزائن، مما قد إعتبر هم جديرين بالثقة (نح ١٣:١٣)، ويعتبرالشعب المضطهد لكونه أمين لله كغنم للذبح (مز ٤٤:٢٢[٢٣]). في كناية مقارنة، تعتبر حوافر الفرس مثل

الصوان، وعجل المركبات كالزوابع (أش ٥:٢٨).

إن الحكم السريع بناءًا عَلَى بعض السلوكيات الغربية عادة ما يكون خاطيء جدًا. عَلَى سبيل المثال، رأى عالي حنا وهو ساكبة قلبها بحرارة أمام الرب، وإعتبرها خطئاً أنها سُكرى (١صم ١:١٣). أثناء فترة الثورات الإجتماعية، يميل الناس للحكم حكماً عكسياً؛ في مثل هذا الوقت- بصورة بيانية- يُرى الخَزَاف عَلَى أنه الطين (أش ٢٩:١٦). بالطبع يشوه التنكر الحكم الذي يقوم به المرء. لبست ثامار كزانية وجلست بجانب الطريق، وعندما مر يهوذا بالطريق، رآها، وبحسب تقديره إعتبرها زانية وليست كنته (تك ٣٨:١٥).

(د) قد يعني الفعل "قيمة، تقدير، نظرة" إن الحكم الإيجابي عن شيء ما ناتج عن كونه مقدر أو قيم. يعتد البابليون بالذهب ويسرون بالفضة (أش ١٣:١٧). يستعجب المرنم من أن الله يعطي الإنسان تقديراً عالياً (مز ١٤٤:٣ بيعِّل. || ידע، يعرف؛ #٣٣٥٩). لا عجب في أن أيوب كان مصدومًا عندما بدا له أن الله يحتسبه عدواً (أي ١٣:٢٤). قد يوظف الفعل لرفع قيمة شيء ما. يُرى هذا من الإستخدام البياني: في نهاية الأيام عندما يسكب الله بركته عَلَى الأرض، ستصبح الحقل الخصب مترف جدًا لدرجة أنه سيُحسب غابة (أش ٢٩:١٧؛ قا؛ ٣٢:١٥). من جانب أخر، قد يستخدم الفعل بطريقة تقلل من قيمة الشيء. أثناء الخراب عند سقوط أورشليم ، قيم أبناء صهيون المعاقبين عَلَى أنهم مجرد أباريق خزفية (مر ٤:٢). عن طريق النفي، يُعني الفعل شيئًا فقد قيمته، أو أنه لم يعد يقيم كشيء مقبول، كما في التصريح بأنه في أيام سليمان لم تحسب الفضة شيئًا (٢أخ ٩:٢٠). يوظف هذا التركيب ليؤكد أن الله يرى الأمم المقتدرة أو الإمبراطوريات، أنها لا شيء (أش ٤٠:١٧). لكن عندما لا تحصل حياة الإنسان عَلَى أي قيمة من المجتمع، يكون هذا وقتًا للفوضى (أش ٣٣:٨؛ قا؛ ٢:٢٢).

قد يقود الحكم الخاطيء إلى عدم التقدير الصحيح لشيء ذو قيمة. إعتبر الإسرائيليون الذين لم يخدموا الله أن ناموسه شيئًا غريباً (هو ٨:١٢). في صورة العبد المطيع الذي تألم نيابياً، يضيف أشعياء التعليق المأسوي، أن الذين لاحظوا معاناة العبد فشلوا في إدراك غرضهم؛ وبالتالي لم يعتدوا به (أش ٥٣:٣؛ قا؛، دا ٤:٣٥[٣٢]). في الواقع لقد إعتبروه بصورة خاطئة مضروبًا من الله (أش ٥٣:٤).

(هـ) المرتبط بشدة بـ"يقيم" هو معنى "يعامل"، أي ، الفعل المبني عَلَى الحكم أو التقييم. بإستخدامه لإشارة إلى الناس، يدل الفعل عَلَى تقييم قليل للشيء. بعد وقت من زواجهما ليعقوب، بدأ لابان أباهما يعاملهما كالأغراب (تك ٣١:١٥). نتيجة لظروفه المأسوية، بدأ خدام أيوب يعاملونه مثل الغريب (أي ١٩:١٥)، ومن منظور أيوب، عامله الله كالعدو (١٩:١١). بيانيًا، يستخدم الفعل عن لوياثان وهو يُعامل الحديد كالقش (٤١:٢٧[١٩]؛ قا؛ ٤١:٢٩[٢١]).

(و) (i) إن الفعل إما مع المبني للمعلوم الغير مشخص أو في وزن نِفْعَل. مع حرف الجر *lᵉ* للإستفادة من العمل- يعني "أحتسب" أو "مسئول عن" حساب شخص. إن الاويين، الذين لم يرعوا أو يربوا حيوانات كبقية الأسباط، كان عليهم - بالرغم من ذلك- دفع عشور وتقدمات من دخلهم الخاص؛ إن دفعهم الأمين للعشور من دخلهم أُحتسب كأنهم قدموا حبوب من البيدر (عد ١٨:٢٧، ٣٠). يُظهر هذا القانون أن الطاعة والنية ضروريين للطريقة التي يحكم بها الله أو يقيم فعل ما. ينص القانون في لا ٧:١٨ عَلَى أنه عندما يقدم شخص ذبيحة السلامة، ، قد يأكل عائلة هذا الشخص من لحم الذبيحة لمدة يومين، لكن إذا أكل أي منهم لحمها في اليوم الثالث، فلن تحتسب قيمة الذبيحة فيما بعد للشخص الذي قدمها. أي أن الشخص سيفقد الإستحقاق الروحي الذي تحققه الذبيحة، المؤكد من قبل التعبير المتوازي רצה، يكون مقبولاً (#٨٣٥٤). مثال واضح لهذا التركيب هو في قانون لا ١٧:٣-٤، الذي ينص عَلَى أنه أي من عمل ذبيحة في المحلة سيتهم بسفكه دم بشر. في مثال إيجابي، يقول مز ٣٢:٢، " طوبى لرجل لا يحسب له الرب خطية ولا في روحه غش." إن هبة الرب للغفران تذكر هنا بصورة بيانية عن الحساب، كيما ينقل فكرة أن هذا الشخص يضمن تمامًا أنه يقدم حساباً مطلقًا عَلَى أي خطية ماضية. تقترح القرينة الطقسية أن الشخص قام بالتكفير من خلال ذبيحة وإستعطف يهوى من أجل الغفران. في مثال أخر، يعني الفعل، يكون عرضه للمسائلة؛ توسل شمعي لداود أن لا يحتسب له إثماً لأنه لعنه وقت تمرد أبشالوم (٢صم ١٩:١٩[٢٠]). يوجد مثال عَلَى الفعل في وزن نِفْعَل. في أم ٢٧:١٤: من يبارك قريبه بصوت عال في الصباح باكرا تحسب له لعنا.

(ii) يستخدم الفعل في هذا البناء ليوضح قيمة أخلاقية أو روحية محددة لفعل أو وضع شخص ما يسر به يهوى تمامًا. يُقيم يهوى كثيرًا حماس فينحاس الملتهب لوقف نجاسة الشعب عند بعل فغور حتى أنه حُسب فعل فينحاس أنه براً نيابة عن الأمة والأجيال القادمة وأوقف الوبأ (مز ١٠٦:٣٠-٣١). تحت هذه الفئة يأتي النص الذي يعترف فيه يهوى بإيمان إبراهيم في وعوده ويحتسبه له براً (تك ١٥:٦). لسوء الحظ، يحاط العدد بعدم وضوح فاعل الفعل "يحسب" هل هو إبراهيم، حيث أنه كان فاعل الفعل السابق، أو بالإستنتاج، هل هو الله؟ إن ترتيب الأفعال يرجح أنه إبراهيم، الفاعل السابق (قا؛ Oeming)، لكن القرينة ترجح الله. يلقى الرأي الأخير أيضًا دعمًا عن طريق التقليد وبعض المناقشات التفسيرية (قا؛ Johnson). هذا السطر يعني إذاً، أن الله قبل إيمان إبراهيم وحسبه أساسًا للتصريح بأن إبراهيم كان في علاقة جيدة به. يؤكد إستخدام חָשַׁב قرار الله المنعكس تجاه إبراهيم. يضع Von Rad هذا البناء مع חָשַׁב في إطار طقسي؛ يقف الفعل إذاً كإعلان رسمي يصنع في صيغة تصريحية. لكن ورود هذا الفعل

مع צְדָקָה "براً" يعتبر مميزاً، كونه يأتي بلا توازي في نص طقسي. هذه الحقيقة هي دليل قاطع بأن الطقس ليس هو إطار تفسير النص (قا؛ Hamilton, *Genesis 1-17*, 1990, 425-26). إنما بالأحرى، يعطي هذا التصريح حكماً ذو قيمة لإستجابة إبراهيم، كونه نتيجة لتأمل لاهوتي عالي؛ ومن ثم، فإن وضعه الأصلي هو القصة نفسها. كما هو معروف جيدًا، هذا النص حيوي لكل من بولس ويعقوب. يستخدمه بولس كمعياراً للاهوته، وذلك بأن التبرير هو بالإيمان فقط (رو ٤:٣، ٩، ٢٢-٢٣؛ غر ٦:٣)، بينما يستخدمه يعقوب ليدعم نقاشه بأن الإيمان بدون أعمل ميت (يع ٢٣:٢) (قا؛ F. Hahn, "Genesis 15:6 im Neuen Testament," in *Probleme biblischer Theologie*, FS von Rad 70, 1971, 90-107, and Hamilton, 438-41).

٢. (أ) في عنصر لفظي أخر يعني الفعل "يفكر" خاصة في إتجاه التأمل والسبر. قد يفكر شخص بشدة في أمر لكي يحقق معرفة شاملة، فقد يُفكير بشدة لدرجة أن الشخص قد يصبح معيًا (مز ١٦:٣٧ بيعِّل.). في مثل أخر، يتأمل المرنم في الطريقة التي بها كانَ الله يعمل في الأيام السابقة، ليجد نفسه محبطاً من نقص نشاط الله في الحاضر (٥:٧٧[٦] بيعِّل.). إذا تأمل المرء بصورة مركزة في طرق الله، سيقوده تفكيره إلى الإيمان أو إلى العزم عَلَى العيش بالناموس (١٠:٧٧-١٢ [١١-١٣]؛ ٥٩:١١٩). في ملا ١٦:٣ هناك إستخدام مميز لـ חָשַׁב، مع إسم الله كمفعول به، يعني "يتأمل"؛ ترد هذه العبارة أيضًا في قمران (وثص. 20:19).

يظهر الفعل مع "قلب" (לֵבָב, לֵב؛ #٤٢١٣، ٤٢٢٢) أساسًا مع العنصر اللفظي "يفكر، يخطط". بالنسبة للإسرائيليين، كان مركز التفكير أو التخطيط هو القلب، حيث تضع نفسيتهم مركزالمشاعر، الأفكار والإرادة (أم ١٨:٦ إسم.؛ أش ٧:١٠؛ ٩:١٦؛ ٢١:١٩؛ قا؛ ١أخ ١٨:٢٩؛ مز ١١:٣٣؛ ٢:١٤٠[٣]؛ جا ٢٥:٧؛ حز ١٠:٣٨؛ زك ١٠:٧؛ ١٧:٨؛ قا؛ "داخل، في باطن" [קֶרֶב]، أر ١٤:٤). بالإضافة إلى أن الكلمات هي وسيلة التفكير (مز ٢٠:٣٥؛ حز ١٠:٣٨). في هذا الصدد، ينص أحد المزامير عَلَى أن اللسان الحاد يساعد عَلَى إختراع الدمار (مز ٢:٥٢[٤]). ومن ثم، فإن التفكير أو التخطيط يحدث عادة في المحادثة مع أخرين، خاصة الذين لديهم نفس الهدف. يوصف الشرير، الخائف من أن يسمعه أحد بينما يكيد لفعل شرير، بالهامس (הִתְלַחֵשׁ مز ٧:٤١[٨]).

(ب) إن إستخدام الفعل مع الله كالفاعل يحمل فكرة أن ما يفكر فيه الله، فهو يعرفه، يفضله، أويحميه. بالنسبة له أن تفكيره في واحد من عبيده، يدفعه للإنتباه لصلواته، والإسراع لمعونته (مز ١٧:٤٠[١٨]).

(جـ) (i) يعني الفعل بإستمرار "خطة، برنامج، يخترع"، مثل إختراع إستراتيجية معركة (أر ٣٠:٤٩؛ قا؛ دا ٢٤:١١، ٢٥) أو التخطيط من أجل ثورة (نح ٦:٦). ومن ثم، فإن الفعل يقف في تواز مع לַח ("نصيحة، مشورة" [أر ٢٠:٤٩، ٣٠؛ ٤٥:٥٠؛ حز ٢:١١]).

إن الله أيضًا يخطط. أنه يخترع الخطط للخير وللضرر. إن مشورة الله وخططه هي دائمًا لحماية شعبه من هجوم الأعداء (مي ١٢:٤). ومع ذلك، فعندما يظل الشعب عنيداً، فإن الله يقيم خطة لعقابهم (أر ١١:١٨). كرد فعل لمؤامرة الساعيين للشر طوال الليل (مي ١:٢)، يخطط يهوه شرًا ضدهم، لن يستطيعوا الهروب منه (٣:٢). قبل تنفيذ خطة للعقاب المؤدب، يحذر مسبقاً شعبه، ويلتمس منهم التوبة. إن الله سريع الإستجابة للطريقة التي يتعامل به الشعب تجاه توبيخه. عندما تتوب أي جماعة أو شعب كان قد خطط ضدهم عقاباً، فإنه يرفض خططه للضرر ويجلب البركة (أر ٣:٢٦؛ ٣:٣٦؛ قا؛ ٨:١٨). عَلَى المدى الطويل، سينشأ الله خطط لسلام (שָׁלוֹם) شعبه؛ هذه الخطط تقدم أساسًا صلباً للرجاء المستقبلي (١١:٢٩؛ مز ١١:٣٣). عَلَى المستوى الشخصي، عندما يفكر الله في شخص، فإنه يبادر بفدائة من أجل هذا الشخص (مز ١٧:٤٠ [١٨]).

(ii) دائمًا يعني الفعل "يخطط ضد" "يكيد" "يخترع" أو "يضع برنامجاً" (حز ٢:١١؛ أيضًا مز ١١:٢١[١٢] || נָטָה עַל، "يتحول ضد = يخطط ضد؛ #٥٧٤٢). هذا المعنى يشار إليه دائمًا إما بحرف الجر לְ "ضد" (تك ٢٠:٥٠؛ ٢صم ١٤:١٣؛ أس ٣:٨؛ أر ١١:١٨، ١٨؛ نا ١١:١) أو אֶל ضد (هو ١٥:٧ بيعِّل.؛ نا ٩:١ بيعِّل.). طريقة أخرى أصبح بها هذا المعنىَ مرئياً، هو إسَتخدام الشرير كفاعل للفعل، يسعى الشرير لإصطياد البار عن طريق مؤامرات تفكروا بها (مز ٢:١٠؛ قا؛ ١صم ٢٥:١٨؛ نح ٢:٦؛ مز ٤:٣٥؛ أر ٩:١١)؛ يحفز مثل هؤلاء الأشخاص بتخيل الأذى الحادث لإفتراس شخص (مز ٧:٤١[٨]؛ ٢:٥٢[٤]). أصلح البعض وقحين جدًا ، لدرجة أنهم يكيدوا لله ذاته (هو ١٥:٧ بيعِّل.؛ نا ١١:١)؛ ومع ذلك، فإن الله سيضع حداً تاماً لمثل هذه الخطط المخترعة ببراعة (نا ٩:١). يبدو أن مؤامرات الشر تمتص تفكير المرء حتى أثناء نومه عَلَى الفراش (مز ٤:٣٦[٥]). يُعرف الأشرار بأنهم مخترعي الشر חֹשְׁבֵי־ אָוֶן (مي ١:٢؛ قا؛ مز ٤:٣٥؛ أم ٨:٢٤). قد يكشف الشخص الذي يكيد للشر سرية الخطة عن طريق الغمز الماكر بعينيه (أم ٣٠:١٦). هناك مثلين تقليدين لأشخاص أستحوذ عليهم التخطيط للأذى، هما شاول وهامان. لقد إستحوذ عَلَى عقل شاول التكييد لضرر داود (١صم ٢٥:١٨). إخترع هامان خطة محكمة لوضع نهاية لليهود المنتشرين عبر الإمبراطورية الرومانية (أس ٣:٨؛ ٢٤:٩-٢٥). مثل هذه المكائد الشريرة تقود الأمين للتضرع بأن يقع الأشرار في المكائد التي إخترعوها (مز

١٠:٢؛ قا؛ ٣٥:٤). كان يُعتقد أن الذين يخترعون الأذى ضد الملك لن ينجحوا (مز ١١:٢١[١٢]). بالطبع، إن أولئك الذين يخافون يهوى لا يجب أن يخططوا أو يكيدوا الشر ضد بعضهم البعض (زك ١٠:٧).

(د) قد يذهب الفعل إلى أبعد من التخطيط ، لكن إلى النية، وحتى للتعبير عن عزم الشخص لإنشاء خطة (قا؛ مز ٤:٣٥ ‖ בָּקַשׁ [يطلب؛ # ١٣٣٥]؛ أش ٧:١٠ ‖ דָּמָה [يتخيل، يفكر؛ # ١٩٤٨]). يذكر مر ٨:٢ أن البعض عُين للخراب. إن الله يدين أولئك المنشغلين بإختراع مكائد تجعل الناس تنسى إسمه (أر ٢٧:٢٣).

(هـ) يُستخدم اسمفا. عَلَى وزن قل. في ٢أخ ١٥:٢٦ للمهندس الذي إخترع بدهاء ميكانيكية دفاع عسكري خاص (قا؛ أسفل القسم # ٤). قد يستخدم قل. اسمفا. بصورة مستقلة للحرفي أو المصمم (خر ٣٥:٣٥؛ ٢٣:٣٨). إن العبارة الإنشائية מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב تستخدم لعمل الحرفي؛ تترجم NIV "عمل صانع ماهر"، ويترجمها Durham (*Exodus*, WBC, 1987, 366-67) "مزخرف بصورة فنية" (خر ١:٢٦، ٣١؛ ٦:٢٨، ١٥؛ ٨:٣٦، ٣٥؛ عبارة إنشائية أخرى מְלֶאכֶת מַחֲשָׁבֶת في ٣٣:٣٥ تترجم "صنعة فنية" بواسطة NIV). وبالتالي، قد يستخدم اسمفا. لأي حرفي بغض النظر عن مجاله، رغم أن أغلب وروده في سفر الخروج هو عن المزخرف . قد يستخدم الفعل لإختراع أو تصميم أنواع جديدة من الآلآت الموسيقية في عا ٥:٦ (H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 276; cf. 2 Chron 29:27؛ كم. ١: ٢٩). مفهوم محتمل أخر للفعل في هذا النص هو "يشكل" (F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos*, AB, 1989, 544, 564). رغم أن كلا المعنين محتملين، فإن القرينة تفضل صورة الصفوة الذين شكلوا أغنيات كثيرة جديدة لكي ينشطوا سعيهم للإستمتاع.

٣. يعني الإسم بصفة سائدة "خطة"؛ تتوازى مع كلمات متعددة: דְּרָכִים (طرق، أش ٧:٥٥ [مفرد]، ٨، ٩)؛ נְתִיב מְסִלָּה (طرق عامة، طرق، # ٧:٥٩)، מְזִמּוֹת (خطط شريرة، أي ٢٧:٢١)، עֵצָה (مشورة، مز ١١:٣٣؛ أم ٢١:١٩؛ أر ٢٠:٤٩، ٣٠؛ ٤٥:٥٠؛ مي ١٢:٤)، תּוּשִׁיָּה (صوت دينونة، أي ١٢:٥)، אֲמָרִים (خطاب، كلمات، أم ٢٦:١٥)، דְּבָרִים (كلمات، مز ٥:٥٦[٦]) תַּחְבֻּלוֹת (إتجاه، إرشاد، نصيحة، أم ٥:١٢؛ ١٨:٢٠). بشكل مثير ، يأتي هذا الإسم دائمًا في صيغة الجمع (من ال ٥٠ ورود لـ מַחֲשָׁבָה فقط ٦ في صيغة المفرد חֲשֶׁבֶת מַ), 3 are in sing. يأتي هذا الإسم دائمًا كمفعول به مشترك بعد الفعل، لكي ليوضح براعة تخطيط شخص ما (خر ٤:٣١؛ ٣٢:٣٥، ٣٥؛ ٢صم ١٤:١٤؛ ٢أخ ١٣:٢؛ أر ٩:١١؛ ١٨:١١، ١٨؛ ١١:٢٩؛ ٢٠:٤٩، ٣٠؛ ٤٥:٥٠؛ حز ١٠:٣٨؛ دا ٢٤:١١ بيعِّل. ٢٥؛ قا؛ أس ٣:٨؛ ٢٥:٩؛ أر ١١:٢٩). تشير إلى الخطط التي ينفذها المرء أو التي سينفذها؛ ومن ثم، فإن מַעֲשֶׂה (عمل، فعل) تتوازى مع מַחֲשָׁבָה (فكر، خطة؛ مز ٥:٩٢[٦]؛ أم ٣:١٦). إن خطط الأبرار عدل (أم ٥:١٢)، تثبت بالمشورة (١٨:٢٠)، وتؤدي إلى الربح (٥:٢١). الرب نفسه هو الذي يثبت هذه الخطط (٣:١٦). ومع ذلك، فإن الخطط التي يقوم بها البشر أنفسهم، باطلة في عين الرب (مز ١١:٩٤). كثيرًا ما تكون للشر. يمكن أن تقود الخطط الشريرة (אָוֶן) المرء حتى إلى سفك الدم (أم ١٨:٦؛ قا؛ أر ١٤:٤؛ أش ٧:٥٩؛ أيضًا מַחְשֶׁבֶת רָעָה خطة شريرة، حز ١٠:٣٨]). إن الخطط الشريرة هي مكرهة للرب (أم ٢٦:١٥)، وإذ تؤخذ دون مشورة شخص حكيم فإنها لا تثبت مع الوقت (٢٢:١٥؛ قا؛ أي ١٢:٥). إن الذين يسعون وراء الخطط الشريرة يأتون تحت دينونة الله، التي تعرف بـ "ثمر خططهم" (וְתָם פְּרִי מַחְשְׁבֹתָם؛ أر ١٩:٦؛ قا؛ أش ٧:٥٩). إن السلسلة التركيبية יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ، تعني، إطار تفكير أو تخطيط المرء الذي يوجهه قلبه أو عقله، تستخدم مع "شر" من أجل التفكير الشهواني الذي يوجه البشر إلى السعي أكثر وراء السلوك الفاسد، الذي يتطلب أثقل دينونة من الله (تك ٥:٦؛ قا؛ ٢١:٨).

يستخدم الإسم عن خطط الله، التي هي عميقة (مز ٦:٢٩) والتي تبقى من جيل إلى جيل (مز ١١:٣٣). في ٥:٤٠(٦) ترتبط أفكاره عن شعبه بأعماله المدهشة (נִפְלְאוֹת) نيابة عنهم؛ كلاهما أبعد من أن تحصى، وتوضح أن يهوه يفوق بكثير أي إله أخر. في فقرة رائعة يصرح أشعياء أن أفكار يهوه تفوق أخلاقيًا أفكار البشر (أش ٧:٥٥-٩). قد يحول الله خطط البشر الشريرة لكي تعمل لخير الجميع. يعتبر تك ٢٠:٥٠ أوضح شرح عَلَى ذلك؛ طمئن يوسف أخوته الخائفين من إنتقامه بسبب أنهم باعوه للعبودية بقوله، "أنتم قصدتم بي شرًا لكن الله قصد به خيراً". يُعبر عن التوتر ما بين خطط البشر والنتائج بصورة جيدة في الأمثال، وذلك بأن "قلب الإنسان يفكر في طريقه والرب يهدي خطوته"، أي يحدد نتائج خطة البشر (أم ٩:١٦؛ قا؛ ٢١:١٩).

٤. يرد الإسم חֶשְׁבּוֹן فقط ٣مرات، جميعهم في سفر الجامعة (٢٥:٧، ٢٧؛ ١٠:٩). كونه مرتبط أساسًا بالعنصر الثاني في معنى חָשַׁב (خطة، إختراع، إبتكار، خطة)، فهو يشمل الخطط الصعبة، المكائد، والمخترعات التي تنتجها أفكار البشر و إبداعهم، أي المعرفة التي يمكن التعبير عنها في شكل قوانين، خرائط، رسومات بيانية (قا؛ Seybold, *TDOT*, 5:244). في ١٠:٩ هذا الإسم يأتي بعد מַעֲשֶׂה (عمل) وقبل חָכְמָה (حكمة) وחָכְמָה (معرفة)، موضحًا أنه يهتم بصورة أكبر بالمعرفة الملموسة عن المعرفة النظرية، التي تمثل بالتعبيرين الاحققين. كون

هذا الإسم يستخدم أكثر عن الجانب الكمي للمعرفة البشرية يتضح من قول الحكيم بأنه بحث عنها واحدة بواحدة (٢٧:٧). بهذا التعبير يشير الجامعة أيضًا إلى حب البشر للدقة في خططهم، برامجهم ومخترعاتهم. يعني هذا الإسم في العبري المتأخر "محادثة" (سير ١٥:٩) و"حساب" (سير ٣:٢٤؛ نج. 6:20).

٥. يرد الإسم חִשָּׁבוֹן مرتين في ع. ق (٢أخ ١٥:٢٦ وجا ٢٩:٧). يأتي ليُبين نتائج التفكير المعقد، بما في ذلك الأنظمة المعقدة للفكر، الأعمال الفنية العجيبة، والمخترعات المدهشة. في ٢٩:٧ يلاحظ الجامعة تضاد ملحوظ ما بين الطريقة المستقيمة التي صنع بها الله البشر، وبين إندفاع الإنسان لإستنباط خطط معقدة. في حين أنه من الأفضل عادة تطبيق أقل المعاني عَلَى نص معين، فإن طموح الجامعة للبحث عن كلّ شيء، جعله يستخدم هذا التعبير ليغطي هدف إنتاج الفكير البشري، من توضيحات نظرية متقنة أو إختراعات معقدة. عَلَى أية حال ،لقد كان يقصد بالتأكيد أن المواقف المعقدة المقلقة التي يضع البشر أنفسهم فيها، تحدث دائمًا نتيجة لمحبتهم التي لا تشبع للمعاني الدقيقة، وهي ليست نتيجة عمل الله. في٢أخ ١٥:٢٦ يبين هذا الإسم إختراع عسكري لامع. يشير Y. Sukenik (*BJPES* 13, 1946/47, 19-24) and Yadin (*The Art of Warfare*, 1963, 325-28) أن الإختراع لم يكن نوع من المنجنيق الملتوي، فإن هذا الإختراع لم يكن معروفًا في ذلك الوقت. إن الفن الذي وجد في لاخيش يفضل الرأي القائل بأنه كان تركيب دفاعي لحماية كلا من رامي السهام ورامي الحجارة الواقفين عَلَى أسوار المدينة أو الأبراج، والتي تمكنهم من القذف أو الدفع بأكثر سهولة من خلال وضع الوقوف، بدلاً من وضع الجثم.

٦. تتكون أسماء أشخاص عديدة من هذا الجذر: ,חֲשַׁבְיָה ,חֲשַׁבְיָהוּ ,חֲשַׁבְנָה ,חֲשַׁבְנְיָה ,חֶשְׁבָּה (قا؛ M. Noth, *Die israelitischen Personnamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1980, BWANT, 33, 189). أكثر من نصفهم ينتمي إلى زمن نحميا، وحوالي ٣/٢ هي أسماء الاويين Seybold,) *TDOT*, 5:241). إن الأسماء التي يرتبط بها إسم يهوه قد تكون "الرب يدبر" أو يُحتمل "يستحسن الرب شخص، بأنه يحتسب شيء ما لرصيد الشخص" (قا؛ Noth). لقد تم إقتراح أن الإسم يعني الرب يقبل السلوك المستقيم ويكافأه بمنح طفل. من المحتمل أن الإسم يُبنى عَلَى الاهوت الموجود في تك ٦:١٥ ويعني أن الرب يقبل حاملي الإسم لكونه له علاقة مع شخصه. لسوء الحظ لا يوجد تحكم قوي في تحديد المعنى الدقيق لهذه الأسماء.

ب. ت ١. يستخدم الفعل في مخطوطات قمران بطرق متنوعة. تعني يهتم بـ، يُحتسب ضمن (نِفْعَل. نج. ٥: ١٧، ١٨؛ كم. ٥: ٣٨)، قيمة، تقدير (كم. ٤: ٨، ٩، ٢٣؛ نِفْعَل. كم. ٣: ٢٤)، يفكر في، يتأمل (كم. ٥: ٢٦)، يكيد، يخطط (كم. ٢: ٣٢؛ ٤: ١٤). هناك تصريح هام بأن الشخص الذي يقدر أعمال الطبيعة الرائعة التي خلقها الله، رغم أنها مخفية، فإنه بدون إيمان لن يشرب من ماء القداسة هذا (كم. ٨: ١٤). ترد عبارة מַעֲשֵׂה חוֹשֵׁב في نظح. ٥: ٥، ١٤ لتبين عمل الفنان في صناعة مقبض السيف، وتصميم ترس، ولعمل التطريز عَلَى منطقة الكتان للتي للكهنة المصممة ببراعة (نظح. ٧: ١١). من المحتمل أن هِفْعِيل. ترد في كم. ٣: ٦ عن "قيمة، تقدير"؛ هُفعَل. يرد في نج. ٥: ١١ عن "يحتسب ضمن" يستخدم هِتبَعيل. عن "ليس محتسباً ضمن" (نج. ٣: ١، ٤) وعن "يتأمَل في" (كم. ١٠: ٥).

٢. في قمران يستخدم الإسم بطريقة مماثلة لتلك التي للع. ق تعبر عن أفكار الله، النابعة من قداسته (نج. ٤: ٤؛ ١١: ١٩؛ نظح. ١٣: ٢)، التي تحوي كل المعرفة (كم. ١١: ٧)، وتثبت بشدة (كم. ٤: ١٣؛ نج. ٣: ١٥-١٦). في الإشارة إلى البشر تستخدم للأفكار أو النوايا الصحيحة تجاه أخرين (نج. ٢: ٢٤)، وتستخدم عن الأفكار أو الخطط الشريرة (كم. ٤: ١٢، ١٤؛ ١٧: ١٠؛ نظح. ١٣: ٤؛ 1QpHab 3:5). هناك عبارة مثيرة "أفكار تخيلات المرء الشريرة" (מחשבת יצר، نج. ٥: ٥) و"أفكار التخيلات الأثمة أو المدفوعة" (מחשבות יצראשמה, وثص. ٢: ١٦).

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: ← אזן [ʾzn [2]] (يقيس، يعتبر باهتمام، #٢٦٤)؛ ← ברא [bdʾ] (يخترع، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [higgāyôn] (تناغم، فكر، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [zmm] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [ḥms [2]] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשב [ḥšb] (يحصي، يحسب، يحسب رياضيا، يفكر، خطة، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [yēṣer [1]] (إطار الذهن، نزعة، #٣٦٧١)؛ ← עשׁת [ʿšt [2]] (يظن، يعتبر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [śîḥâ] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [śeʿippîm] (أفكار مقلقة، قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [tarʿît] (يظن، #٩٥٦٩).

عدالة، دينونة: ← דין [dyn [1]] (يدين، يجادل، يحكم، يدير، #١٩٠٦)؛ ← מִשְׁפָּח [miśpāḥ] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלל [pll [1] A] (يجلس للدينونة، يفصل في نزاع، يتوقع، #٧١٣٦)؛ ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، بار، يتبرر، #٧٤٠٥)؛ ← שׁפט [špṭ] (يدين، ينفذ حكم ، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:821-26; *TDOT* 5:228-45; *THAT* 641-46; H. Z. Dimitrovsky, "Notes Concerning the term חשבון" (Heb.), *Tarbiz* 39, 1969/70, 317; B. Johnson, "Who Reckoned Righteousness to Whom?" *SE* 51, 1986, 108-15; M. Oeming, "Ist Genesis 15:6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?" *ZAW* 95, 1983, 182-97; G. von Rad, "Faith Reckoned as Righteousness," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, tr. E. Dicken, 1966, 155-80; idem, *OTT* I, 379-80; D. Sperber, "On the Term אחשבונא (Heb.)," *Tarbiz* 39, 1969/70, 96-97.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

٣١٠٩ חֵשֶׁב [*heseb*]، رباط، حزام، #٢٥٠٢

חשב	3110

חשב [*ḥōšēb*]، قل. اسمفا. حائك، فني (#٣١١٠)؛ < חשב [*ḥšb*]، يفكر، يحسب، أي يخترع (#٣١٠٨).

ع. ق ١. يستخدم الإسم لإختراع فني. تشير إلى الصانع الموهوب، الماهر في المواد المنسوجة، كستائر خيمة الإجتماع المزخرفة (خر ٢٦:١، ٣١؛ ٣٥:٣٥؛ ٣٦:٨، ٣٥؛ ٣٨:٢٣) وثياب الكهنوت (٢٨:٦، ١٥؛ ٣٩:٣، ٨)؛ انظر רָקַם، ينسج (في الإصحاحات ٢٦-٢٧؛ ٣٥-٣٦؛ ٣٨-٣٩) تستخدم אֹרֵג أيضًا عن الحائك في ٣٥:٣٥ و ٣٩:٢٢.

٢. هناك إستخدام مختلف في ٢أخ ٢٦:١٥، حيث חֹשֵׁב تشير إلى إختراع مخترعين (BDB, 363) أي الفنين أو المهندسين الذين يبنون آلآت تدفع السهام والأحجار.

فنون، حرفة، مهنة: ← נפץ [*nps* [2]] (صانع، #٥٨٨)؛ ← אֹפֶה [*ʾōpeh*] (خباز، #٦٨٥)؛ ← גדר [*gdr*] (ماسوني/ بَنّاء، #١٥٥٣)؛ ← גַּלָּב [*gallāb*] (حلاق، #١٦٤٧)؛ ← דַּיָּג [*dayyāg*] (صياد سمك، #١٩٠٠)؛ ← חֹצֵב [*ḥōṣēb*] (قاطع الأحجار، #٢٩٣٥)؛ ← חָרָשׁ [*ḥārāš*] (صاحب صنعة، #٣٠٩٣)؛ ← חשב [*ḥōšēb*] (حائك/ #٣١١٠)؛ ← טַבָּח [*ṭabbāḥ*] (جزار، #٣١٨٤)؛ ← יוֹצֵר [*yôṣēr*] (خزاف، #٣٤٥٠)؛ ← יקד [*yqd*] (طير، #٣٦٨٧)؛ ← כבס [*kbs*] (يغسل، #٣٨٩١)؛ ← כֹּרֵם [*kōrēm*] (الكرمي "من يشذم الكرمة"، #٤١٤٤)؛ ← מַשְׁקֶה [*mašqeh* [1]] (رئيس الخدم، #٥٤٨٢)؛ ← נֹקֵד [*nōqēd*] (راعي؟، #٥٩٢٤)؛ ← צַיָּד [*ṣayyād*] (صياد، #٧٤٧٥)؛ ← צרף [*ṣrp*] (جواهرجي، #٧٦٧١)؛ ← רעה [*rʿh* [1]] (راعي غنم، #٨٢٨٦أ)؛ ← רַקָּח [*raqqaḥ*] (مازج العطور، #٨٣٨٢).

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*ʾrg*] (يغزل، يحيك، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* [1]] (شعر، غزل، ينسج عَلَى النول، #١٩٢٩)؛ ← חשב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*twh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*ʿēreb* [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*śerād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbs*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*šetî* [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:230-31.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٣١١٣ חֶשְׁבּוֹן [*hesbôn* [1]]، تخطيط، فكر، إختراع، ← #٣١٠٨

٣١١٤ חֶשְׁבּוֹן [*hesbôn* [2]]، حشبون، مدنية في عبر الأردن، ← حشبون

٣١١٥ חִשָּׁבוֹן [*hissabôn*]، خطة، إختراعات، ← #٣١٠٨

חשה	3120

חשה [*ḥšh*]، قل. يظل صامتًا؛ هِفْعِيل. يأمر بالصمت، يتأخر (#٣١٢٠).

ش. أ. ق ترد جذور مشتركة في عرب.، المصرية، والأثيوبية.

ع. ق يظهرشكل هذا الفعل ١٠مرات في ع. ق، ويعني ضمنًا تردد أو تكاسل في مواجهة الفرص. وبالتالي، شجع الدانيين أخوانهم أن لا يترددوا في أخذ صنم ميخا ولاويه (قض ١٨:٩)، ووبخ الملك أخاب شعبه "لعدم فعلهم شيئًا" لكي يستردوا راموت جلعاد (١مل ٢٢:٣). إن المشكلة في ٢مل ٢:٣، ٥، و٧:٩ هي ما إذا كان يجب الصمت في حالة وجود معلومات يجب الإدلاء بها.

إن أكبر مجموعة من الورود (٦مرات) هي في أش، حيث يتعامل الفاعل مع عدم تحرك الله الظاهري لمواجهة إحتياج الشعب (انظر أيضًا חָרָשׁ أعلاه) (كذلك أيضًا مز٢٨:١). يحتج (أش ٦٤:١٢[١٢]) عَلَى عدم التحرك هذا، ويعترف الله أن هذا قد يبدو صحيحًا (٤٢:١٤؛ ٥٧:١١)، لكنه يُصر عَلَى إن هذه ليست هي الحالة دائمًا (٦٢:١، ٦؛ ٦٥:٦). في باقي الورود، لا يكون التركيز كثيرًا عَلَى التردد، والخمول، إنما مجرد الصمت. قد يكون التركيز عَلَى العملية التي تجعل هناك صمتاً (نح ٨:١١ ||

הָסָה، جمع من الناس؛ مز ١٠٧: ٢٩، البحر)، أو مجرد حقيقة الصمت (جا٣:٧). ومع ذلك، فإن فكرة الإشارة الأخيرة تتشابه مع تلك الموجودة في ٢مل ٧: ٩. هناك وقت حيث التردد بالإدلاء بالمعلومة، وهناك وقت لا يكون فيه مثل هذا التردد مناسباً.

راحة، سكوت: ← דּוּמָה [*dûmâ* [1]] (سكوت، #١٨٧٢)؛ ← דמה [*dmh* [2]] (يصل لنهاية، راحة، أخرس، ساكتا، #١٩٤٩)؛ ← דמם [*dmm* [1]] (يقف بثبات، بلا حركة، ساكتا، #١٩٥٧)؛ ← חפא [*ḥp'*] (يفعل شيئا ما سرا، #٢٩٠١)؛ ← חשה [*ḥšh*] (يحتفظ بالسكوت، يأمر بالسكوت، #٣١٢٠)؛ ← חרש [*ḥrs* [2]] (يكون أصم، يظل ثابتا، يظل غير نشط، يكون ساكنا، #٣٠٨٧)؛ ← צמת [*ṣmt*] (سكوت، #٧٥٥١).

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

3122	חָשׁוּק

חָשׁוּק [*ḥāšûq*]، اسم. مشبك دائري (#٣١٢٢)؛ < חשק [*ḥšq* [1]]، قل.، حب، رغبة؛ بيعِّل. يربط؛ بُعَّل. مقيد (#٣١٣٧).

ش. أ. ق تعني أكد. *esequ* "يكون متحدًا".

ع. ق تستخدم חָשׁוּק مشبك دائري، لتصف أطواق الأعمدة حول ساحة الخيمة (خر ٢٧: ١٠). تحمل هذه الأقمشة المعلقة في المكان. يفضل N. Sarna أن يتحدث عن العصا الرابطة (*Exodus*, 1991, 174).

رباط، يربط : ← אפד [*'pd*] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֲפֵר [*'ᵃpēr*] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [*'eṣ'ādâ*] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבש [*ḥbš*] (يربط، يسرج، يقيد، يربط،#٢٥٠٢)؛ ← חגר [*ḥgr*] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [*ḥāšûq*] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ ← חתל [*ḥtl*] (يكون مقمطا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [*keset*] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← ענד [*'nd*] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [*'qd*] (ربط، عقد #٦٨١٨)، ← צרר [1] [*srr* [1]] (ربط، #٧٦٧٤)؛ ← קשר [*qšr*] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← רכס [*rks*] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ ← רתם [*rtm*] (يربط، #٨٤١٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

3124	חשך

חשך [*ḥšk*]، قل. يكون، يزاد ظلامًا، يتعتم؛ هِفعِيل. يظلم، يحجب، يربك (#٣١٢٤)؛ חֹשֶׁךְ [*hosek*]، اسم، ظلمة، غموض (#٣١٢٥)؛ חָשֹׁךְ [*hasok*] صفة، مظلم، غامض (#٣١٢٦)؛ חָשְׁכָה [*hoskâ*]، اسم، ظلمة (#٣١٢٧)؛ חֲשֵׁכָה [*hᵃsekâ*]، اسم.، ظلمة (#٣١٢٨)؛ מַחְשָׁךְ [*mahsak*]، اسم. مكان مظلم (#٤٧٤٣).

ش. أ. ق هذا الفعل مصادق عليه في الفينيقية، البونية.، أرام.، سريانية.، والقبطية كما *hsk*، لكن ليس في أوغا.، وأكد. لا يبدو أن الجذر *hasak* مرتبط لغويًا بهذا الفعل. يُصادق عَلى الكلمات المشتقة في أرام. חֲשׁוֹךְ، سريانية.، *hesûk*، ظلمة، وترتبط بـ عرب. "سَحْكوك"، "حَسِك"، ظلام دامس.

في ثقافة ش. أ. ق، كان النور كناية شائعة لما هو جيد، في حين أن الظلمة كانت كناية عن العكس تمامًا. كان النور صورة للصحة، الثروة، المعرفة، القوة، الحياة، والرفاهية. ومن ثم، كان الظلام صورة للجوع، المرض، الفقر، المعاناة، العقاب، اللعنات، والموت. كانت الظلمة مجال فاعلي الشر والشياطين، وتصف الجحيم ، وأرض الموتى.

ع. ق في ع. ق يشير عادة هذا الفعل ومشتقاته إلى غياب النور الحرفي. كانت الظلمة الحالة الأولية للكون البدائي، التي كانت لابد أن تُزال بواسطة خلق النور (אוֹר). في الخلق الأصلي، فصل الله النور عن الظلمة (חֹשֶׁךְ)، وبالتالي مَكَن الأرض من إختبار دورة النور والظلام. دعا الله قسم النور من هذه الدورة نهاراً (יוֹם) وقسم الظلمة دعاه ليل (לַיְלָה). خلق الله الشمس، القمر، والنجوم كمصادر طبيعية للنور، وتعلم البشر أن يستخدموا النار كمصدر للنور بواسطة المشاعل والأضواء. توجد الظلمة عندما ينقشع النور، كما في داخل المباني، الكهوف، والمناجم؛ إرتبط الظل بالظلمة. رغم أن حضور الله يتسم بالنور، إلا أنه يتستر بالظلمة لكي يحجب ذاته عن مرأي البشر (مز ١٨: ١١[١٢]). مثل هذه الظلمة إتضحت في التجلي عَلى جبل سيناء (خر ٢٠: ٢١ [עֲרָפֶל، #٦٩٠٦]؛ تث ٤: ١١؛ ٥: ٢٣) وعند تدشين هيكل سليمان (١مل ٨: ١٠-١٢ [עֲרָפֶל]). حكم الله عَلى مصر بضربة الظلام ليظهر قوته عَلى فرعون وآلهة مصر (خر ١٠: ٢١-٢٢). تُستخدم الظلمة كجزء من دينونة أمم مختلفة عبر التاريخ، وسوف تتضمن الظلمة أيضًا، في دينونة يوم الرب العظيم (يؤ ٢: ٣١ [٣: ٤]).

بصورة بيانية، بالضبط كما إرتبط النور بالله وصلاحه، كذلك إرتبطت الظلمة بالشر. حيث أن فاعلي الإثم يفعلون أفعالهم الشريرة تحت غطاء الظلمة، فإن الظلمة كانت كناية عن الشرير والشر. إن الاشرار "يعملون في الظلام" (أي ٢٤: ١٣-١٧)، "يمشون في الظلمة" (مز ٨٢: ٥)، و"يتلسمون في الظلام" (أي ١٢: ٢٥)؛ وبالتالي فإن

الظلمة تمثل أفعالهم (أش ٥:٢٠). إن الظلمة هي كناية عن الجهل (أي ٣٨:٢)، الكوارث (أش ١٥:٢٢-٢٣)، العقاب (أش ٨:١٩-٢٢)، الأسر (أش ٤٥:٩)، الموت (يؤ ١٠:٢١-٢٢)، والقبر والهاوية (١٧:١٣). ومن ثم فقد تضمنت الظلمة داخل اللعنات (تث ٢٨:٢٩ [אֲפֵלָה، #٦٩٦]).

١. في جذر قل. يرد الفعل ١١مرة في ع. ق، بمعنى يكون/ يزداد ظلمة. تشير إلى إخماد النور نفسه: تحدث بلدد عن النور في خيمة أصبحت ظلمة عندما أطفئت السُرج (أي ١٨:٦). ويتحدث أشعياء عن نور النهار الذي أظلم بواسطة السحب (أش ٥:٣٠). أنبأ حزقيال بظلام في اليوم الذي فيه سيدين الله مدينة تحفنيس بمصر (حز ٣٠:١٨). بالمثل يشير الفعل إلى ظلمة مصادر متنوعة من النور: عندما يدين الله بابل، سوف تظلم الشمس (أش ١٣:١٠)؛ تمنى أيوب أن تظلم نجوم الصباح في يوم ميلاده (أي ٣:٩)؛ وحذر الجامعة من ظلام النور والشمس، القمر والنجوم في أيام الشيخوخة نتيجة تضاءل النظر (جا ١٢:٢).

٢. قد يعني الجذر قل. أيضًا أن وجود لون غامق . أثناء ضربة الجراد عَلَى مصر، كانت أسراب الجراد كثيرة جدًا حتى أن الأرض أصبحت سوداء (خر ١٠:١٥)؛ رثا أرميا أمراء أورشليم الذين أصبح مظهرهم الجسدي أسود من السخام نتيجة لمعاناتهم (مراثي ٤:٨).

٣. بيانيًا، قد يعني قل. يزداد قتاماً؛ لعن المرنم أعدائه قائلاً، "لتظلم عيونهم عن البصر" (مز ٦٩:٢٣[٢٤])؛ يرثي أرميا حُزْن شعب الله الذي سبب في ظلام عيونهم؛ وبالمثل، تحدث سليمان عن النظر الذي يعتم في الشيخوخة ، في كناية الشخص الذي ينظر خلال نافذة (جا ١٢:٣). ينبيء ميخا بأن يوم الرؤى النبوية سوف يعتم (مي ٣:٦)، متحدثاً عن دينونة الله لشعبه (قا؛ חֲשֵׁכָה، #٣١٢٧).

٤. في الجذر هِفْعِيل. يستخدم الفعل ٦مرات في ع. ق، بمعنى يسبب ظلمة: جعل الله أرض مصر ظلامًا بضربة الظلام (مز ١٠٥:٢٨)؛ حذر أرميا بأن الرب سيحضر الظلام عَلَى إسرائيل المتكبرة (أر ١٣:١٦)؛ وعد الرب بأن "يظلم الأرض في وضح النهار" في يوم الدينونة (عا ٨:٩)؛ يمتدح عاموس الله عَلَى أنه الشخص "الذي يحول السواد إلى فجر، واليوم المظلم إلى ليل" (٥:٨). بصورة بيانية، يعني هِفْعِيل. يختفي، يحجب: إن الظلمة لا يمكن أن تخفي المرء عن الله (مز ١٣٩:١٢). قد تعني أيضًا أن يرتبك أو يجعله غامضاً: في التساءل عن أليهو، يسأل الرب أيوب، "من هذا الذي يظلم القضاء بكلام بلا معرفة؟" (أي ٣٨:٢).

٥. ترد الكلمة חֹשֶׁךְ، ظلمة، غموض، ٨٠ مرة في ع. ق، دائمًا في الإشارة إلى ظلمة حرفية أو بيانية. حرفيًا، تشير إلى ظلمة الخليقة البدائية (تك ١:٢، ٤، ٥/١٨) وللظلمة بصفة عامة كمضادة للنور (أي ٣:٤، ٥، ١٧:١٢؛ ٢٤:١٦؛ ٢٦:١٠؛ ٣٨:١٩؛ جا ٢:١٣؛ أش ٤٥:٧، ١٩)، أو لظلمة النور (يش ٢:٥؛ مز ١٠٤:٢٠). تشير إلى ظلمة في عمق منجم (أي ٢٨:٣ || אֹפֶל، ظلمة [#٦٩٤]). إنها تشير إلى الظلمة الفوق طبيعية التي جلبها الله عَلَى مصر في الضربة التاسعة، التي بها أظهر قوته عَلَى فرعون وآلهة النور عند المصريين (خر ١٠:٢١ [مرتين]؛ ١٠:٢٢؛ مز ١٠٥:٢٨). تشير إلى الظلمة التي طردتها أعمدة السحاب والنار (خر ١٤:٢٠)، التي أظلمت طريق جيش المصريين وأنارت طريق الإسرائيليين. تشير إلى الظلمة المصاحبة للتجلي عند جبل سيناء (تث ٤:١١؛ ٥:٢٣). تشير إلى الظلمة التي تستر حضور الله (٢صم ٢٢:١٢ = مز ١٨:١١ [١٢]) وظلمة يوم الرب المخيف (يؤ ٢:٢؛ ٢:٣١ [٣:٤]؛ عا ٥:١٨، ٢٠؛ صف ١:١٥). رغم أن الله دائمًا يرتبط بالنور في ع. ق (مز ٢٧:١، أش ٩:٢ [١]؛ ١٠:١٧، إلخ)، فمن غير المعتاد أن نرى الله يرتبط بالظلمة. لكن في هذه الحالات تستخدم الظلمة إما في تقابل مع نور حضوره أو لإخفاء حضوره ببعض الطرق. فيما يتعلق بالله، فإن شكل الظلمة ليس له دلائل لاهوتية سلبية.

بيانيًا، تشير في الشعر إلى ظلمة الموت (١صم ٢:٩؛ أي ١٠:٢١؛ ١٧:١٣؛ ١٨:١٨؛ مز ٨٨:١٢[١٣]؛ أم ٢٠:٢٠)؛ ظلمة التكتم (أي ١٢:٢٢؛ أش ٤٥:٣)؛ مكان مظلم للإختباء (أي ٣٤:٢٢؛ مز ١٣٩:١١-١٢)؛ ظلمة الحُزْن (٢صم ٢٢:٢٩؛ أي ١٥:٢٢، ٢٣، ٣٠؛ ٢٠:٢٦؛ ٢٢:١١؛ ٢٣:١٧؛ ٢٩:٣؛ مز ١٨:٢٨[٢٩]؛ ١٠٧:١٠، ١٤؛ ١١٢:٤؛ جا ٥:١٧[١٦]؛ ١١:٨؛ أش ٥:٣٠؛ ٩:٢[١]؛ ٢٩:١٨؛ ٤٢:٧؛ ٤٩:٩؛ ٥٨:١٠؛ ٥٩:٩؛ ٦٠:٢؛ مراثي ٣:٢؛ مي ٧:٨)؛ ظلمة الخوف والذعر (حز ٣٢:٨؛ نا ١:٨)؛ ظلمة الحُزْن (أش ٤٧:٥)؛ ظلمة الجهل (أي ٣٧:١٩؛ جا ٢:١٤)؛ ظلمة الشر والخطية (أش ٥:٢٠[مرتين]؛ أم ٢:١٣)؛ ظلمة الغموض (جا ٦:٤[مرتين]).

٦. ترد الصفة חָשֹׁךְ، ظلمة، غموض، ترد ١. فقط في ع. ق في المذكر الجمع كإسم "رجال غامضين" (أم ٢٢:٢٩).

٧. يرد الإسم חֲשֵׁכָה، ظلام/ ظلمة ٦مرات في الع.ق.، وأغلبهم في الشعر. تستخدم أحيانًا في || مع חֹשֶׁךְ، ظلمة (#٣١٢٥، مز ١٨:١١[١٢]؛ ١٣٩:١٢)، לַיְלָה ليل (#٤٣٢٦، مز ١٣٩:١٢)، أو אֲפֵלָה، ظلمة (#٦٩٦، أش ٨:٢٢)؛ أو مضاد لـ נֹגַהּ، بهاء (#٥٥٨٦، أش ٥٠:١٠)، أو אוֹר، نور (#٢٤٠، مز ١٣٩:١٢). بجانب معناها الحرفي كظلمة مضادة للنور (مز ١٣٩:١٢)، فإنها تشير إلى الظلمة الفوق طبيعية المرتبطة بالتجلي: عندما

قطع الرب عهدًا مع إبرام، " رعبة مظلمة عظيمة واقعة عليه." (تك ١٥:١٢)؛ يكتب المرنم عن ظهور التجلي الإلهي قائلاً، إن الرب "جعل الظلمة ستره، مظلته من حوله" (مز ١٨:١١[١٢])، ليحجب نور مجده عن مرأى البشر. تستخدم بيانيًا عن الجهل (مز ٨٢:٥؛ أش ٥٠:١٠) وعن الحُزْن (أش ٨:٢٢).

٨. يرد الإسم מַחְשָׁךְ، مكان مظلم ٧ مرات في ع. ق دائمًا في الشعر، تشير إلى أمكان الظلمة لأرض مليئة بأشباح العنف (مز ٧٤:٢٠). تستخدم بصورة بيانية عن ظلمة الجهل (أش ٤٢:١٦)، عن ظلمة الموت والقبر (مز ٨٨:٦[٧] ؛ ١٤٣:٣= مر ٣:٦)، ظلمة التكتم (أش ٢٩:١٥)، وظلمة الوحدة (مز ٨٨:١٨[١٩]).

٩. يعتبر الإسم חָשְׁכָה (#٣١٢٧)، ظلمة، تكملة مؤنثة لـ-، ظلمة، غموض (#٣١٢٥). لو أن هذه الكلمة هي شرعيًا إسم، فإنها بذلك ترد ١. في ع. ق (مي ٣:٦): "ظلام لكم [سيأتي عليكم] بدون عرافة". تعامل NIV الكلمة كإسم من نفس الصيغة كـ חָכְמָה، حكمة (#٢٦٨٣)، مدرجة إياها في الفهرس برقم مختلف منفصل عن الفعل חשׁך، يكون أو يصبح ظلامًا (#٣١٢٤). ومع ذلك، لو أن هذه الصيغة كانت إسم، فلابد أنها تشير إلى חֲשֵׁכָה (مع *dagesh*) كما مع חָרְבָה، تهدم. من جانب أخر، حتى Shoshan يعتبر هذه الصيغة كمونث غائب مفرد عَلَى وزن قل. للفعل الأعَلَى חשׁך (#٣١٢٤) دون חֲשֵׁכָה المتوقع وجوده في بعض الطبعات ---. علاوة عَلَى أن الاسم لا يبدو أنه مصادق عليه في أدب ما بعد التوراتي. لو أن الكلمة تفهم كفعل، فإن الترجمة لابد أن تكون مماثلة كما هو ذكر أعلاه ، حرفيًا، " سوف تكون ظلمة لكم دون عرافة".

ب. ت تستخدم كلمات متنوعة عن الظلمة في أدب قم.. إن كناية النور والظلمة كانت هامة بالنسبة لجماعة قمران. كانوا يشيرون إلى أنفسهم "كأبناء النور" وللغرباء "كأبناء الظلمة" (نج.1:10 إلخ) إن سمات إيمانهم وحياتهم إرتبطت بالنور، ولأخرين بالظلمة (نج.4:11؛ 3:21). إنهم يؤمنون بوقت أخروي عندما سينتصر أبناء النور في حرب مع أبناء الظلمة، سيتدمر فيها أبناء الظلمة. إن توجه النور ضد الظلمة كان شائعًا بين كثير من الثقافات القديمة. لقد كانت جزءًا من نظرة العالم الثنائية التي كانت سائدة بين الأمم المعاصرين لزمن ع. ق.. رغم أن ع. ق. يستخدم هذه الكنايات بمفهوم مماثل، إلا أنه لم يتضمن إطلاقاً الثنائية، ولم يستخدم التعبيرات "أبناء النور" و"أبناء الظلام" من جانب أخر، يستخدم أدب قم. هذا التوجه وهذه التعبيرات، ويبدو أنه يشارك الأراء الثنائية الشائعة بين يوناني وروماني عصرهم. رغم أن ع. ج يوظف ويطور توجه الع.ق . للنور والظلمة (أع ١٨: ٢٦؛ ١كو ٤:٥؛ ٢كو ٤:٦)، فأنه أيضًا لم يعتنق إطلاقاً فكرة الثنائية. يُعرف الله كنور: "الله نور؛ وليس فيه ظلمة البتة" (ايو ١:٥)، لكن لا يوجد تشخيص مقابل للظلمة. يدعى المؤمنين "أبناء النور" (لو ١٦:٨؛ يو ١٢:٣٦؛ ١تس ٥:٥) أو "أولاد النور" (أف ٥:٨)، لكن الغير مؤمنيون لا يدعون "أبناء الظلمة"، إنما "أبناء العالم" (لو ١٦:٨؛ ٢٠:٣٤)، أو "أبوكم الشيطان" (يو ٨:٤٤). ومن ثم، فإن المسيحية الأولى، مثل مجتمع قمران، إستخدمت كنايات من ثقافتها المعاصرة، إنما تجنبت تلك التي تحتوي كانت تحتوي تضمينات لاهوتية خاطئة. من غير المرجح أن المسيحية تأثرت بصورة مباشرة بلاهوت قمران.

ظلمة: ← אֹפֶל [*'ōpel*] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אֱשׁוּן [*'ᵉšûn*] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← חשׁך [*ḥšk*] (يكون، يُظِلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [*ṭuḥôt*] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כַּמְרִיר [*kamrîr*] (سواد، حُزْن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [*laylâ*] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [*nešep*] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [*'wp* [2]] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [*'ᵃlāṭâ*] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [*'mm* [2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [*'ᵃrāpel*] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [*sll* [3]] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [*salmāwet*] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [*qdr*] (يكون مظلما، يحُزْن، #٧٧٢٢).

الببيلوجرافيا

NIDNTT 1:421-25; *TDNT* 7:423-45; *TDOT* 5:245-59; *TWOT* 1:331; A. P. B. Breytenbach, "The Connection Between the Concepts of Darkness and Drought as Well as Light and Vegetation," in *De Fructu Oris Sui: Essays in Honor of Adrianus van Selms*, ed. by I. Eybers et al., 1971, 1-5; John J. Collins, "The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll," *VT* 25, 1975, 596-612; M. Dahood, *Psalms I*, AB, 1966, 162; idem, *Psalms II*, AB, 1968, 30-31, 270; D. W. Van Winkle, "The Relationship of the Nations to Yahweh," *VT*, 35, 1985, 446-58.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٣١٢٥ חֹשֶׁךְ [*hosek*]، ظلمة، غموض، ← #٣١٢٤

٣١٢٦ חָשֹׁךְ [*hasok*]، ظلمة، غموض، ← #٣١٢٤

٣١٢٧ חָשְׁכָה [*hoskâ*]، ظلمة، ← #٣١٢٤

٣١٢٨ חֲשֵׁכָה [*hᵃsekâ*]، ظلمة، ← #٣١٢٤

3129 חשל

חשל [*ḥšl*]، غير ملائم للمسيرة، شريد، مبعثر (#٣١٢٩).

ش. أ. ق هذا الفعل له جذر شبيه مع سريانية. *hsl*، تشكيل المعادن؛ أكد. *hasalu*، يبعثر، يحطم؛ عرب. "خَشِلَ"، "خَشِل"، يقود قطيع شارد.

ع. ق أن هذه الكلمة هي ذات ورود وحيد في الجذر نِفْعَلْ. وترد في تث ٢٥:١٨، "كيف لاقاك [عماليق] في الطريق وقطع من مؤخرك كل المستضعفين ورائك". إن الإشارة هي إلى أولئك المتعبين من رحلة طويلة، غير قادرين عَلَى إبقاء المسيرة والمكوث مع مجموعة أكبر، وبالتالي ضعفاء.

مسيرة، خطى: חשל [*ḥšl*] (غير ملائم للسير، ضال، شارد، #٣١٢٩)؛ נחת [*nḥt*] (يتجه لأسفل، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧)؛ סאן [*s'n*] (يدوس، يطيء، #٦٠٠٨)؛ פשע [*pś'* [1]] (يخطو للأمام، يسير، #٧٣١٤)؛ צעד [*ṣ'd*] (يخطو، يسير، #٧٥٧٥).

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [*'rḥ*] (يكون عَلَى الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשר [*'šr* [1]] (يمشي مستقيما، #٨٨٦)؛ ← דרך [*drk*] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [*hlk*] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [*zḥl* [1]] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [*yṣ'*] (يرحل، يتطوع، #٣٦٥٥)؛ ← יָרַד [*yarad*] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [*massa'*] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [*nḥt*] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [*s'n*] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה [*'dh* [1]] (يمشي بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [*'lh*] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשע [*pś'* [1]] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [*ṣ'd*] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שור [*šwr* [2]] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

3133 חַשְׁמַל

חַשְׁמַל [*ḥašmal*]، اسم. يتوهج (؟)، خليط طبيعي من الذهب والفضة (؟)، معدن متوهج (NIV) (#٣١٣٣).

ش. أ. ق لا يوجد جذر شبيه معين، رغم إحتمالية أكد. *has:mal*، التي تعني كهرمان (قا؛ نحاس لامع، في حز ١:٤).

ع. ق تظهر الكلمة فقط ٣مرات في ع. ق، جميعها في حزقيال (١:٤، ٢٧؛ ٨:٢)، يرتبط جميعها برؤيته للمجد الإلهي، وجميعها في عبارة כְּעֵין הַחַשְׁמַל، مثل منظر חַשְׁמַל. لا يوجد تأكيد لمعناها الدقيق. يترجمها سب و Vg. خليط من الذهب والفضة (إما كهرمان أو سبيكة من الفضة والذهب؛ قا؛ Liddell-Scott, s.v. ἤλεκτρον). حتى Shoshan (ممثلاً تقليد المعجم العبري التقليدي) يعتبرها نوع من المعدن المصفر، ربما النحاس أو أحد سبائكه. رغم أن حز ١:٢٧ به כְּמַרְאֵה־אֵשׁ، مثل مظهر النار، كبديل، وحيث أن عبارة في ٨:٢ تتبادل مع כְּמַרְאֵה־זֹהַר، مثل مظهر اللمعان، ربما نتفق مع Greenberg (قا؛ Keil, Moskowitz) في أن "القرينة توضح مادة لامعة، ذات لون مثل النار"، ونتركها عَلَى ذلك. ينقل حل NIV، معدن لامع، ما يمكن أن يكون معروفاً.

كما أشار Keil، أن חַשְׁמַל تشير إلى أماكن الشخص الجالس فوق الشاروبيم الثلاثة. "إن العبارة تساعد في توصيل شدة الضوء، المجد الذي يفوق الوصف الذي رأه حزقيال في رؤيته عن مجد الله".

ب. ت/ ع. ج يصادق عَلَى هذه الكلمة إما في سير أو في ل. ب. م.. إن الإستخدام الرئيسي في أدب رب. لهذه الكلمة يأتي في مشن. *Hagiga* 13a، حيث لا يظهر أن المعنى الأصلي للكلمة أصبح معروفاً. لا تظهر الكلمة اليونانية ἤλεκτρον في كلا من ع. ج أو في الأدب المسيحي المبكر.

مجد، كرامة، جلال: ← אדר [*'dr*] (يكون رائعاً، جليل، بديع، #١٥٨)؛ ← הדר [*hdr*] (ينتفخ، كرامة، يجمل، #٢٠٧٥)؛ ← הוד [*hôd* [1]] (مجد، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [*y^e qār*] (كرامة، غنى، إحترام، ثمن، مجد، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [*kbd* [1]] (يكون ثقيلاً، غير مبالي، مبجل، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [*nēṣaḥ* [1] / *neṣaḥ*] (لمعان، مجد، بقاء، نجاح، # ٥٩٠٥)؛ ← פאר [*p'r* [2]] (يجمل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [*ṣ^e bî* [1]] (حلي، مجد، #٧٣٨٢).

البيبلوجرافيا

A. Even-Shoshan, *Millôn Hadas*, 1955; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983; C. F. Keil, *Ezekiel* (KD); Y. Moskovitz, *Sefer Yehezqe'l* (Da'at Miqra), 1985.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

3136 חֹשֶׁן

חֹשֶׁן [*ḥōšen*]، اسم.، صدرة رئيس الكهنة (#٣١٣٦).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي لـ חֹשֶׁן غامض ويتضمن الإقتراحات عرب.، أرام.، والجذور المصرية المشتركة (*TDOT* 5:259-60).

ع. ق ١. في خر يصف الإسم חֹשֶׁן وضع الحُلي عَلَى أعَلَى صدر رئيس الكهنة (قا؛ "فوق قلبه"، خر ٢٨:٢٩). هناك صُدرات مماثلة وجدت في مصر (لرئيس كهنة ممفيس) وببليوس (للملك). ترد الكلمة ٢٥مرة، جميعها في النصوص الكهنوتية التوراتية وخاصة في خر ٢٨ (١١مرة) و٢٩ (٨مرات). مثل الإفود، كانت تصنع من صوف مصبوغ بشكل خاص، خيوط ذهبية، وكتان، ذو خامة (חֹשֶׁן) تبين أعَلَى درجة من القداسة. كان القماش مربعاً مثنياً قياسه شبر لكل جانب (٢٨:١٦). كان في الخارج يوضع إثنى عشر حجر كريم، التي عَلَى كل منها كان أسماء أسباط إسرائيل (٢٨:١٧-٢١). كانت واحدة من الأربعة عباءات التي كانت تُلبس أثناء دخول رئيس الكهنة إلى القدس للطقس اليومي المزدوج (תָּמִיד، ٢٨:٢٩).

٢. ترتبط חֹשֶׁן بشدة بالأفود، التي كانت تتصل بها بجبال ذهبية من خلال حلقات ذهبية أعَلَى (خر ٢٨:٢٢-٢٧)، وبواسطة حبال زرقاء أسفل (٢٨:٢٨). البعض (TDOT 5:260) إعتبر أنها كانت في الأصل بند بسيط منفصل من الملابس، إنما أصبح فيما بعد، حُلى معقدة، مرتبطة بشدة بالإفود. في قائمة الملابس تأتي دائمًا تلي الإفود، لكن الأولى في قائمة الإرشادية الموجودة في ٢٨:٤، ربما مبينة أنها كانت تعتبر أهم بند. يطلق عليها חֹשֶׁן מִשְׁפָּט، صدرة قضاء في ٢٨:١٥، ٣٠؛ سير ٤٥:١٠. إن القضاء أو الحكم ربما يبين عمل التكهن الأوريم والتميم، الذي كان يتضمن عندما كان يستخدم الإفود لإكتشاف إرادة الله (مثل؛ ١صم ١٤:٣). يقترح Haran (*Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978, 213) كان رئيس الكهنة يلقي قرعة أثناء دخوله يوميًا مرتين للقدس.

٣. هناك إستخدام أخر للصدرة هو تتذكر(זִכָּרֹן) الشعب أمام الرب عندما يدخل رئيس الكهنة إلى القدس (خر ٢٨:٢٩). بجانب أسماء الأسباط المنقوشة عَلَى الحجرين الكريمين للأفود (٢٨:٩-١٢)، قد تعوض هذه صمت الطقس وتعكس الدور التأملي لرئيس الكهنة (Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1960, 303-4; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 507).

ب. ت لدى يوسيفوس (*Ant* 3:163-71) وصفًا مطورًا عن الصدرة، لكن لا يتقابل بالضرورة مع ذلك الموصوف في خر.

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט [*ʼabnēṭ*] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [*ʼēpôd* ¹] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî* ¹] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbāʻâ*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמֹון [*paʻămôn*] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)← هارون: لاَهوت ← كهنة ولاويين: لاَهوت.

قرعة، قسمة، أوريم/ تميم: ← אוּרִים [*ʼûrîm*] (أوريم، #٢٤٢)؛ ← גּוֹרָל [*gôrāl*] (قرعة، #١٥٩٨)؛ ← חלק [*ḥlq* ²] (يُقسم، الحصول عَلَى حصته، #٢٧٤٥)؛ ← ידד [*ydd* ¹] (يُلقي، #٣٣٤١)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (قرعة، #٧٠٥٢)؛ ← תֻּמִּים [*tummîm*] (تميم، #٩٤٦٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:259-61; K. Elliger, "Ephod und Choschen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des hohepriesterlichen Ornats," *VT* 8, 1958, 19-35; I. Friedrich, *Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients*, 1968; M. Grg, "Der Brustschmuck des Hohenpriesters," *BN* 15, 1981, 32-34.

بي. جينسون *P. Jenson*

3137 חשק

חשק [*ḥšq* ¹]، قل. (١) مع בְּ؛ يعلق، يحب شخص ما؛ (٢) مع לְ: يجد سرور، رغبة، اشتياق، شهوة؛ نِفْعَل. حنون، مكرس؛ بيعِّل. يربط، وصل، يوحد، يرفق، يزاوج؛ بُعِّل. يدخل في تَحالف (#٣١٣٧)؛ חֵשֶׁק [*ḥeseq*]، اسم.، نزعة، ميل، رغبة، أمنية (#٣١٣٩).

ش. أ. ق يصادق عَلَى هذه الكلمة في أرام. يه.، سرج؛ المشنى العبرية (١) يعلق، يلتصق بـ، و(٢) يضغط الشفتين معًا؛ قبلة؛ وعرب. "عِشْق"، "عَشِقَ"، يعلق، يحب بإنفعال/ بحرارة، ويلاحق بحماس. كما تستخدم في العبرية، قد يحمل هذا التعبير معنى بياني بشكل كبير (*TDOT* 5:261-62).

ع. ق ١. التوزيع. يرد الفعل --- ١١مرة في ع. ق ، مع صيغ في قل. (٨مرات)، بيعِّل. (مرة)، وpu. (مرتين). غالبية هذه الورود هو في الأسفار الخمس الأولى (٧مرات؛ تك، خر، وتث). يرد الإسم ---٤مرات في ع. ق، ٣مرات في الأسفار التاريخية (ملوك والأخبار)، ومرة في أش.

٢. الفعل. إن المعنى الأساسي لـ بيعِّل. و بُعِّل. هو "الإلتصاق بـ" أو "يكون متحدًا" (*TDOT* 5:261)؛ هذا المعنى يختلف عن قل. (انظر التعريفات الأولية). يستخدم بيعِّل. وبُعِّل. فقط في سفر الخروج وفقط في السرد عن بناء الخيمة (خر ٢٧:١٧؛ ٣٨:١٧، ٢٨؛ قا؛ أيضًا ٢٧:١٠). إن أكثر التفسيرات شيوعًا هو أن الإشارة إلى "شرائح ضيقة من المعدن الرابط الذي يستخدم كتزيين" (W. C. Kaiser, 464). كانت الشرائط متصلة، ومتحدة، أو مرتبطة بالعمود.

تعكس الإستخدامات الأخرى التي جميعها في قل. إستخداماً بيانيًا. إنها تأخذ حرف الجر בְּ أو לְ (٧مرات) و/ أو المصدر (٣مرات) وتنقل معنى "يتعلق بشخص ما" (von Rad, 68). بالإضافة إلى فكرة تعلق قلب المرء بشيء ما أو شخص ما، التي توضح رغبة في الإشتراك مع شخص أو هدف ما، أو تطور بعض أنواع العلاقات. للعاطفة بين الناس، يستخدم التعبير عن رغبة الرجل تجاه المرأة (تك ٣٤:٨؛ تث ٢١:١١) وكذلك، رغبة الله تجاه شعبه (إسرائيل: تث ٧:٧؛ ١٠:١٥؛ أفراد، مز ٩١:١٤؛ أش ٣٨:١٧). في تك ٣٤:٨ تتوازى חָשַׁק مع דבק، يتمسك (ع.٣؛ #١٨١٥). ومع ذلك، بعكس דָּבַק، تستخدم חָשַׁק دائمًا بمعنى إيجابي (*TDOT* 5:262). هناك سمة أساسية للكلمة وهي أنها "لا تقترح طمو مفاجيء للعواطف؛ إنها تفترض مسبقاً ليس مجرد إنجذاب جنسي بلا شروط، إنما أيضًا قرار عقلي وغير مشروط" (*TDOT* 5:263). يوضح تث ٢١:١١ تتابع شائع: ראה، انظر (#٨٠١١)؛ חָשַׁק، رغبة (#٣١٣٧)، לקח، يأخذ (#٤٣٧٤؛ قا؛ تك ٣:٦). في فقرات أخرى قد تمثل חָשַׁק بشكل مختلف؛ إن الله ببساطة، وعن طريق إختياره، رغب في أن يحب إسرائيل (تث ٧:٧؛ قا؛ ١٠:١٥). ومع ذلك، فإن العواطف ليست بالضرورة غائبة (قا؛ تك ٣٤:٢ مع ٣٤:٨).

تشير חָשַׁק أيضًا إلى رغبة المرء تجاه أهداف شخصية (١مل ٩:١٩؛ ٢أخ ٨:٦). تستخدم إصطلاحياً في كلا النصين، حرفيًا، "مرغوب سليمان الذي رغب أن يبنيه في أورشليم".

يمثل المفهوم المعتاد في أش ٣٨:١٧ "أحببت" أو "رغبت" معضلة (Oswalt, 680). كثير من العلماء إما أنهم يدعمون معنى منفصل لـ חָשַׁק، أو يحددون أن الكلمة تأتي بدلاً من الجذر חָשַׂךְ ("يمسك، يفدي")، وهو معنى مدعم من قبل ترجمة سب، "متحرر" (O. Kaiser, 399; Oswalt, 680). لكن من المحتمل أن معنى חָשַׁק يستلزم تعلق قلب المرء بشخص ما بشدة ،كيما يغير حياة أخر نحو توجهات أكثر إيجابية؛ وبالتالي ، يُحفظ المرء من نتائج سلبية محددة. وبالتالي، ففي هذه القرينة قد تترجم، "أحببت بطريقة تفدي"، أو ببساطة "أنت مفتدي".

٣. الإسم. إثنيان من إستخدامات الإسم تم مناقشتهما (١مل ٩:١٩؛ ٢أخ ٨:٦). هناك إستخدام أخر للإسم في ١مل ٩:١ مع الفعل חפץ (رغبة، #٢٩١١) يُظهر التماثل الشديد بين الفعلين، חָפֵץ وחֵשֶׁק .חָשַׁק. هو فعل وضع قلب المرء عَلى هدف محدد. تتماثل الحالة الأخيرة (أش ٢١:٤) مع كل ما تم ذكره. يشير النبي هنا إلى الإشتياق إلى حمرة الأفق (أي، تعلق قلبه بوقت تنفيذ الحكم عندما تجلب الرياح الأتية من البحر، الراحة من حرارة النهار (O. Kaiser, 125).

ب. ت تستخدم سب العديد من الكلمات اليونانية التي تشير إلى معاني متعددة للتعبير العبري. بعض الأمثلة هي: ἐνθυμέω (تث ٢١:١١)، προσαιρέομαι (تك ٣٤:٨)، πραγματεία (١مل ٩:١٩، لـ חֵשֶׁק، معرفة كـ "يشغل نفسه" أو "يشترك في عمل" [Abbott-Smith, 376])، προαιρέω (تث ١٠:١٥)، αἱρέω (أش ٣٨:١٧)، وἐλπίζω (مز ٩١:١٤).

في المشنى العبرية تحمل חשק معاني يضغط، يربط، يحيط، أو يكون مقترنًا بـ، في حب مع، بينما يستخدم الترجوم חֲשַׁק عصابة، سرج، أو يشد عليه **العِدّة** (Jastrow 1:511).

رغبة، إشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، اشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [*'ᵃrešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [*ḥmd*] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي ما لغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [*ḥpṣ* [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، إهتمام، #٢٩١١)؛ ← חשק [*ḥšq* [1]] (رغبة، اشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [*y'b*] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלָה [*kāleh*] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [*kmh*] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כסף [*ksp* [2]] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [*môrāš* [2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [*'rg*] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [*š'l*] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [*t'b* [1]] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [*tᵉšûqâ*] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:456-61; *TDNT* 3:167-72; *TDOT* 5:261-63; G. Abbot-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 1973; O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, 1974; W. C. Kaiser, Jr., "Exodus," *EBC*, 1990; J. Oswalt, *Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, !986: G. von Rad, *Deuteronomy*, OTL, 1966.

ديفيد تالي *David Talley*

٣١٣٩ חֵשֶׁק [*heseq*]، ميل، ولع، رغبة، تمني، ← #٣١٣٧

٣١٤٠ חִשּׁוּק [*hissuq*]، يتحدث عن عجلة، ← #٨٢٠٦

٣١٤١ חִשּׁוּר [*hissur*]، محور العجلة، ← #٨٢٠٦

3142 חַשְׁרָה

חַשְׁרָה [*ḥašrâ*]، اسم.، منخل (#٣١٤٢).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الإسم أيضًا في أوغا. *htr*، ينخل (*CTA*, 6.II.32) (قا؛ Feigin, 40-41).

ع. ق إن الإسم חַשְׁרָה يرد ١. في ٢صم ١٢:٢٢. إن الشكل חֶשְׁכָה، ظلمة، في مز ١٨:١١ ربما يكون قد أخذ من ٢صم ١٢:٢٢ وفي هذه العملية حدث خطأ في الهجاء (أو العكس). يقرأ חַשְׁרָה *BHS*، بينما سب (بعيدًا عن النص المنقح لـ Lucianic) تترجم التعبير بـ σκότος، ظلمة، التي تستخدم أيضًا في البيشيتة (*hsk'*). يبدو أن سب تبنى عَلَى قراءة مماثلة في مز ١٨:١١[١٢]. حيث أن חַשְׁרָה هي الأن مؤكدة من قبل أوغا. وأن "ظلمة" يمكن أن تفسر كتناغم مع مز ١٨:١١[١٢]، لابد إذاً من تفضيل القراءة الأصعب؛ ومن ثم،فإن NIV—"سحب الأمطار المظلمة التي في السماء"—ليست مرضية. إن الإسم هو جزءًا من وصف تجلي الله، وأن الترجمة كمنخل هو مضمون نوعًا ما (قا؛ Cross and Freedman, 146; McCarter, 466). بعد أن صرخ داود إلى الرب من أجل أن يخلصه، جاء الله ليظهر نفسه. موضح هذا بصورة قوية من مجال الطبيعة (مثل؛ زلازل، نار آكلة، ظلمة، إلخ). ترى سحب السماء "حاويات عَلَى شكل منخل" وجزءاً من هذا العرض القوي لقوة الله وعظمته.

ب. ت يوجد الجذر חשר في النصوص أرام. المتأخرة، مثل؛ Gen Rabbah 13, and in Midrash Tehillim to Ps 18:12 (cf. Jastrow, 511).

منخل: ← חַשְׁרָה [*ḥašrâ*] (منخل، #٣١٤٢)؛ ← כְּבָרָה [*kᵉbārâ* [1]] (منخل، #٣٨٩٥)؛ ← נָפָה [*nāpâ* [1]] (منخل، #٥٨٦٤).

سُحُب: ← חָזִיז [*ḥāzîz*] (سُحُب، عاصفة قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [*miplāś*] (إنتشار [السحب]، #٥١٤٦)؛ ← עוב [*'wb*] (يُغطي بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [*'ānān* [1]] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [*ᵃrāpel*] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحب ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:505; F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, SBLDS 21, 1975; S. I. Feigin, "The Heavenly Sieve," *JNES* 9, 1950, 40-43; R. P. Gordon, *I & II Samuel: A Commentary*, LBI, 1986; P. K. McCarter, Jr., *II Samuel*, AB 9, 1984.

جيرالد أي. كلنجبيل *Gerald A. Klingbeil*

3143 חֲשַׁשׁ

חֲשַׁשׁ [*hᵃšaš*]، عشب جاف، أوراق (#٣١٤٣).

ش. أ. ق العبرية חֲשַׁשׁ ترتبط بعرب.، *hassa* (يجز) و *hasis* (عشب، حشائش ضارة)، انظر *HALAT* 349.

ع. ق ترد חֲשַׁשׁ فقط في أش ٥:٢٤ و ٣٣:١١، حيث تتوازى مع קַשׁ، قش (#٨٠٠٦) وتستخدم كموضوع بياني لغضب الله الحارق.

عشب، نباتات: ← דשא [*dš'*] (يصبح أخضر، ينبت، #٢٠١٢)؛ ← חָצִיר [*ḥāṣîr* [1]] (عشب، #٢٩٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [*hᵃšaš*] (عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← ירק [*yrq* [2]] (يخضر، #٣٧٦٢ب)؛ ← לֶקֶשׁ [*leqeš*] (عشب متأخر، #٤٣٨١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (نباتات خضراء، #٦٩١٢).

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

٣١٤٥ חַת [*hat* [1]]، ذعر، ← #٣١٦٩

٣١٤٦ חַת [*hat* [2]]، ممتليء بالذعر، ← #٣١٦٩

3148 חתא

חתא [*ht'*]، تخميني، نِفْعَل. يكون مدمرًا (حب ٣:٦-٧) (#٣١٤٨).

ش. أ. ق قا؛ أوغا. *ht'*، يسحق، يهزم ؛ أكد. *hatû*، يضرب بقوة.

ع. ق يوجد الجذر العبري التخميني في نص حب ٣:٦ب-٧أ. تقرأ المازورية: "إنهارت الجبال الدهرية/ تهدمت التلال قديمة العمر./ طرقه أبدية./ رأيت خيام كوشان في بلية" [.... ות עוֹלָם לוֹ : תַּחַת אָוֶן רָאִיתִי ... הֲלִיכ] (NIV). في وصف مجيء الله عند الدينونة، قد تكون إشارة "طرقه أبدية" هي إلى تعاملات الله القديمة مع شعبه والطرق التي سلكها معهم منذ أيام القدم (قا؛ مثل؛ خر ١٩:١٨؛ قض ٥:٥). يمكن أيضًا أن تعني "إن التلال والجبال القديمة.... شكلت طرق الله المكرمة منذ الأزل" (قا؛ عا ٤:١٣؛ انظر R. D. Patterson, 170).

قُرأت العبارة לוֹ : תַּחַת אָוֶן المعدلة לתחתאן تفرقت (مسبوقة بحرف التأكيدي *lamed* كما أقترح أولاً بواسطة Albright, "Psalm," 11, 15). تترجم العبارة الجديدة "تفرقت المدارات الأبدية"، يعطي هذا توازي إضافي مع ما يسبقه، ويؤكد عَلَى الإنقلابات الكونية التي تصاحب مجيء يهوه في الغضب (قا؛ مثل؛ قض ٥:٢٠).

رغم أن تعديل النص ليحمل صيغة חָתָא لاتزال يلقى دعمًا (مثل؛ T. Hiebert, *God of My Victory*, HMS 38,

4-5, 21 ,1986)، فإن هناك إعتراضات جادة يجب إعتبارها (انظر مثل؛ A. S. van der Woude, *Habakuk/Zefanja*, 1978, 58, 61-62, and J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1991, 136-37).

خراب، إلغاء، دمار، تشويه، يهدم: ← אבד [*ʾbd* [1]] (أفنى، #٦)؛ ← איד [*ʾêd*] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בלק [*blq*] (يدمر، #١١٩١)؛ ← דמה [*dmh* [3]] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דמם [*dmm* [3]] (يفنى، #١٩٥٩)؛ ← הרס [*hrs*] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חבל [*hbl* [2]] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חלק [*hlq* [3]] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חתא [*ḥtʾ*] (يتهدم، #٣١٤٨)؛ ← כלה [*klh* [1]] (يتم، يفنى، يدمر، #٣٩٨٣)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدًا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מחה [*mḥh* [1]] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נצה [*nṣh* [2]] (يقع في الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נתס [*nts*] (يُحطم، #٥٩٩٥)؛ ← נתץ [*ntṣ*] (يسوي بالأرض [يدك]، #٥٩٩٧)؛ ← נתש [*ntš*] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פאה [*pʾh*] (يقطع إلي قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פיד [*pîd*] (يهدم، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← פרר [*prr* [1]] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [*ṣdh* [2]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [*rzh*] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥)، ← (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שחת [*šḥt*] (يصبح فاسدًا، يهدم، يفسد، #٨٨٤٥)؛ ← שמד [*šmd*] (ينفى، يحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [*tablît*] (إبطال، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNNT 1:462-71; W. F. Albright, "The Psalm of Habakkuk," in *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Profesor Theodore H. Robinson*, ed. H. H. Rowley, 1950, 1-18; R. D. Patterson, "The Psalm of Habakkuk," *GTJ* 8, 1987, 163-94.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

3149	חתה

חתה [*ḥth*]، قل. أخذ، إستحضر (#٣١٤٩).

ش. أ. ق إن الجذور المشتركة المقترحة المتضمنة عرب. *hataʷ*، يشعل؛ الأثيوبية *hatawa*، يحرق (قا؛ Driver, 255)، تتضمن علاقة خاصة بين معنى هذا الفعل والنار، كما هو مبين من قبل أغلب شواهد عبر. كت..

ع. ق ١. يستخدم الفعل عادة بأخذ جمر مشتعل من النار كيما يُستخدم في بدء إشعال نيران أخرى. ومن ثم، يُسأل، "أيأخذ إنسان نارًا في حضنه ولا تحترق ثيابه؟" (أم ٦:٢٧). يتنبأ أشعياء بأن خطية يهوذا ستجعلها محطمة كقطع الخزف، وبذلك مبعثرة تمامًا حتى لا يبقى شقفة كبيرة بشكل كاف لأخذ نار من الموقدة (أش ٣٠:١٤).

٢. يوبخ الحكيم، "إن جاع عدوك فأطعمه خبزًا ... فإنك تجمع جمرًا عَلَى رأسه والرب يجازيك". (أم ٢٥:٢١-٢٢). هذه الترجمة الشائعة تفهم الفعل عَلَى أنه يعني "يجمع" وهو إمتداد لمعنى "يأخذ" أو "يضع". رغم أن المعنى غير واضح. فإن هذا الفعل المقتبس في ع. ج (رو ١٢:٢٠)، كان محيرًا بالنسبة للمفسرين المسيحيين الأوائل، الذي أخذوا دلالته بأحدى الطريقتين: عن طريق فعل شيء صالح للعدو، فإن المرء إما أنه يزيد من عقاب العدو (في هذه الحالة، فإن وضع الجمر عَلَى العدو يتناقض مع مجازاة الرب للشخص الذي فعل صلاحًا)، أو أنه يجعل عدوه يشعر بخزي محرق. بالتأكيد كان المفسرون الأوائل عَلَى حق عندما فهموا "جمر نار" عَلَى أنها شيئًا رديأ، كما مثلوا دائمًا الألم أو الوغزات في الكتاب المقدس أو الأسفار المنحولة (Toy, 468). ومع ذلك، فإن Dahood يشرح المفهوم بصورة مختلفة، ملاحظا أن حرف الجر *ʿal*، دائمًا "عَلَى" يمكن أحيانًا أن يعني "من" ويترجم العبارة "تأخذ جمر نار من عَلَى رأسه"، أي تزيل ألم العدو (Dahood, 21-23).

٣. يستخدم الفعل عن نزع الرب الرجل الشرير من خيمته (مز ٥٢:٥[٧]). في هذه الحالة يبدو أن معناها غير مرتبط تمامًا بفكرة إزالة الجمر من النار، لكن بصفة عامة بفكرة "الأخذ". بما أن تطبيق هذا الفعل عَلَى شيء أخر بخلاف الجمر هو فريدا وغير متوقع في ضوء جذور ش. أ. ق، فربما يجب تعديل إشارة الفعل إلى יְחִיתְךָ، سوف يدمرك، تقرأ صيغة الفعل חָתָה، "أن يكون مبعثرًا" (Kraus, 508-9). ومع ذلك، فإن التوازي مع الفعل المركب נָסַח، يجر/ يمزق، قد يدعم ترجمة NIV، "ينتزعك".

ب. ت مما لا شك فيه أن ترجمة بولس للفعل في رو ١٢:٢٠ مبنية عَلَى سب. لأم ٢٥:٢٢، التي تترجم أيضًا الفعل σωρεύσεις، يجمع. في مكان أخر تترجم سب الفعل ἀποδήσει، يربط، (أم ٦:٢٧) وἀφεῖς، يأخذ (أش ٣٠:١٤).

حصول: חתה [*ḥth*] (يأخذ، يستحضر، #٣١٤٩)؛ לקח [*lqḥ*] (يأخذ، يقبض، يُزال، #٤٣٧٤)؛ קבל [*qbl*] (يحصل، يأخذ، #٧٦٩١).

تمزيق، إفتراس: ← גזר [*gzr* [2]] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦)؛ ← חתה [*ḥth*] (يأخذ، يستحضر، #٣١٤٩)؛ ← טרף [*ṭrp*] (يمزق إلى إربا، #٣٢٧١)؛ ← מלח [*mlḥ* [1]] (تمزقت إلى إربا، يبدد، #٤٨٧٢)؛ ← נסח [*nsḥ*] (يهدم، يُقلع #٥٨١٥)؛ ← נסע [*nsʿ*] (يدمر، #٥٨٢٥)؛ נתץ [*ntṣ*] (يُزيل، #٥٩٩٧)؛ נתק [*ntq*] (يُقلع، #٥٩٩٨)؛ פשח [*pšḥ*] (يقطف، يسحب، يريح الأرض، #٧٣١٨)؛ ← קוץ [*qwṣ* [2]] (يُحزن، #٧٧٦٣)؛ ← קרע [*qrʿ*] (يشق، #٧٩٧٣)؛ ← שסע [*šsʿ*] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

C. E. B. Cranfield, *Romans*, ICC, 1979, 2:648-50; M. Dahood, "Two Pauline Quotations from the Old Testament," *CBQ* 17, 1955, 19-24; G. R. Driver, "Studies on the Vocabulary of the Old Testament II," *JTS* 32, 1930, 250-57; W. Klassen, *Love of Enemies: The Way to Peace*, 1984, 119-21; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1899; G. Zerbe, *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Contexts*, 1991.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٣١٥٠ חִתָּה [*ḥittâ*]، ذعر، ← #٣١٦٩

٣١٥١ חִתּוּל [*ḥittûl*]، عُصَابة، ← #٣١٥٦

٣١٥٢ חַתְחַת [*ḥatḥat*]، ذعر، ← #٣١٦٩

٣١٥٤ חִתִּית [*ḥittît*]، ذعر، ← #٣١٦٩

3155 חתך

חתך [*ḥtk*]، نِفعَل. قضي/حكم (ترد ١. في دا ٩: ٢٤) (#٣١٥٥).

ع. ق إن المعنى حكم، يعلِن حكم قضائي يرد في دا ٩: ٢٤: "سبعون أسبوعا قضيت عَلى شعبك وعَلى مدينتك المقدسة لتكميل المعصية وتتميم الخطايا ولكفارة الإثم وليؤتى بالبر الأبدي ولختم الرؤيا والنبوة ولمسح قدوس القدوسين". تبين الكلمة أن السبعين أسبوعًا وزعت (נֶחְתַּךְ) عَلى شعب دانيال، خاصة عَلى (*ʿal*) المدينة المقدسة. إن الفترات المقسمة سوف تشمل أهداف محددة: سلبيًا، إكتمال التمرد/ التعدي (הַפֶּשַׁע)، ختم/ إنتهاء الخطية، كفارة من أجل الإثم؛ وإيجابيا، الإتيان إلى البر الأبدي، ختم/ إتمام الرؤية؛ ومسح قدوس القدوسين (دا ٩: ٢٤). انظر مناقشة السبعين أسبوعًا لدانيال تحت חָרַץ. (دانيال: لاهوت).

ب. ت هذا الجذر شائع في العبري المتوسط والحديث، بالمعنى الأساسي "يقطع"، والمعنى الثانوي "يحكم، ينطق بحكم قضائي" (انظر Palache, 19).

حكم، قرار: ← חֹק [*ḥōq*] (قسمة، إلتزام، حدود، قانون، طلب، #٢٩٧٦)؛ ← חרץ [*ḥrṣ* [1]] (يقطع، حكم، يحدد، يتحدد، #٣٠٧٦)؛ ← חתך [*ḥtk*] (يُحكم عليه، #٣١٥٥)؛ ← טַעַם [*ṭaʿam*] (يتذوق، طبع، فِطنة، حكم، #٣٢٤٨)؛ ← פִּתְגָם [*pitgām*] (حكم، #٧٣٣٠).

البيبلوجرافيا

G. Cameron, "Persepolis Treasury Tablets Old and New," *JNES* 17 (1958), 161-76; R. R. Cook, "Divine Foreknowledge: Some Philosophical Issues," *VE* 20, 1990, 57-72; H. Goedicke, "Early References to Fatalistic Concepts in Egypt," *JNES* 22, 1963, 187-90; C. F. Henry, *God, Revelation and Authority*, 1983, 6:76-89; O. Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, 1985; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1983, 108-12; F. Ntscher, "Schicksalglaube im Qumran und Umwelt," *BZ* 3, 1959, 205-34; 4, 1960, 98-121; idem, "Himmliche Bücher und Schicksalglaube in Qumran," *RevQ* 1, 1959, 405-11.

أميل نيكول / يوجين كاربينتر *Emile Nicole / Eugene Carpenter*

3156 חתל

חתל [*ḥtl*]، بُعِّلَ، هُفعَل. يكون مقمطًا (#٣١٥٦)؛ חִתּוּל [*ḥittûl*]، اسم، ضمادة (ترد ١.؛ حز ٣٠: ٢١؛ #٣١٥١)؛ חֲתֻלָּה [*ḥᵃtullâ*]، اسم. قماط (ترد ١. في أي ٣٨: ٩؛ #٣١٥٧).

ع. ق ١. يأتي الفعل חָתַל فقط في مثل أورشليم، "أما ميلادك يوم ولدت.... ولم تقمطي تقميطا". (حز ١٦: ٤). إن ممارسة التقميط كان القصد منها حماية الأطراف مستقيمة وقوية.

٢. يتوازى الإسم חֲתֻלָּה مع "ثياب" (לְבוּשׁ) في أي ٣٨: ٩، حيث تصف بيانيًا يهوى مقطماً البحر بالسحب.

٣. تتوازى الكلمة חִתּוּל مع الفعل חבשׁ (#٢٠٠٢) في حز ٣٠: ٢١، حيث تشير إلى جبر يد فرعون المكسورة.

رباط، يربط: ← אפד [*ʾpd*] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר [*ʾᵃpēr*] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [*ʾeṣʿādâ*] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [*ḥbš*] (يربط، يسرج، يقيد، يربط،#٢٠٠٢)؛ ← חגר [*ḥgr*] (يربط، يطوق، #٢٠٢٠)؛ ← חָשׁוּק [*ḥāšûq*] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ ← חתל [*ḥtl*] (يكون مقمطا، #٣١٥٦)؛ ← כֶּסֶת [*keset*] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbāʿâ*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← ענד [*ʿnd*] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [*ʿqd*] (ربط، عقد #٦٨١٨)، ← צרר [*ṣrr* [1]] [1] (ربط، #٧٦٧٤)؛ ← קשׁר [*qšr*] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← רכס [*rks*] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ ← רתם [*rtm*] (يربط، #٨٤١٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٣١٧٥ חֲתֻלָּה [*ḥᵃtullâ*]، قماطة، ← # ٣١٥٦

3159 חתם

חתם [*ḥtm*]، قل. ختم، أغلق؛ نِفْعَل. يكون مختومًا؛ هِفْعِيل. قالب (#٣١٥٩)؛ חוֹתָם [*hôtam* [1]]، اسم.، ختم (#٢٥٩٧)؛ חֹתֶמֶת [*hotemet*]، اسم.، ختم (#٣١٦٠)؛ חֲתַם [*hᵃtam*]، أرام. ، ختم (#١٠٢٩١).

ش. أ. ق إن الجذر חתם شائع في المصرية، الفينيقية، أرام.، عرب.، والأثيوبية. يرد كلا من الإسم والفعل من المملكة المصرية القديمة، وهناك صيغ إسمية تعرض أسماء مُلاك عَلَى أختام أرامية تعود للقرن الثامن ق. م. فصاعدًا. بالإضافة إلى أن الفعل يعني "يغلق" في المصرية، وأرام..

ع. ق ١. كانت الأختام مألوفة منذ القرن السادس ق. م. في الش. أ. ق. عَلَى شكل أختام من الحجر، الخزف، والخشب، ومنذ القرن الرابع عَلَى شكل أسطوانة الختم المميزة، الناشئة في بابل ومنتشرة من هناك عبر الهلال الخصيب حتى إلى مصر. رغم أن التصميمات المنقوشة عَلَى الختم قد تختلف، ومن ثم تعمل عَلَى تعريف مُلاك أوذو سلطة، فإن مجيء الكتابة جعل من الممكن تسمية المُلاك، مع ما يترتب عليه من زيادة في التخصصية وتدرجٍ في السلطة من الملك فنزولاً، كانت الأختام عادة تضغط عَلَى أكوام من الطمى لتحمي الوثائق، الحاويات، الأبواب، إلخ، وأحيانًا عَلَى الأواني الخزفية لتحديد المالك، النشأة، والمحتوى. كإمتداد لشخصية الفرد، كان الختم عَلَى وثيقة يصادق عَلَى حضوره عند تنفيذها أو موافقته لمحتواها. مئات من الأختام الحجرية و الدمغات عَلَى الطمى بقيت من إسرائيل ويهوذا التي للقرن الثامن-السابع ق. م، مبينة المفهوم المنتشر لقيمة طبيعة كتابتها ، وقدر كبير من البيروقراطية. إن أساطيرها العبرية أضافت معلومات لأسماء الأشخاص (الأسماء المركبة مع يهوه) والمهن.

٢. كان الختم وسيلة لغلق شيئًا ما من التدخل. بشكل متسلط، عندما كان يُوضع الختم، كما عند جب الأسود، كان يُفتح فقط بأمر ملكي (دا ٦:١٧[١٨])، وكما في كناية عقاب الله مخزون كالخمر السامة في خزائنه (تث ٣٢:٣٤). أرسلت خطابات عبرية إلى تل عراد Tel Arad حوالي ٦٠٠ ق. م. تأمر المرسل إليه أن يرسل جرار الخمر والزيت المختومة بختم المالك (Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1981, nos. 4, 13, 17). تتضح السلطة الملكية في إستخدام إيزابل لختم أخاب عَلَى الرسائل التي أرسلتها لضمان موت نابوت (١مل ٢١:٨). وختم ملك فارس الذي كان يوضع عَلَى الأحكام (أس ٣:١٢؛ ٨:٨، ١٠). وضع الأخزاب مصادقتهم عَلَى عقد (أر ٣٢:١٠) أومعاهدة (نح ٩:٣٨[١٠:١]؛ ١٠:١[٢]) عن طريق أختامهم، مخضعين أنفسهم لإحتمالية التحقيق فيما إذا كان الفعل يمكن الجدل فيه أو تجنبه. بالمثل، يمكن لسفر عَلَى شكل مخطوط ، أولوح خشبي أن يختتم، يتمم ويحفظ، للرجوع إليه في المستقبل (أش ٨:١٦؛ ٢٩:١١؛ دا ٩:٢٤؛ ١٢:٤، ٩).

٣. إن الشيء المختوم هو شيء مغلق، ومن ثم، تحول التعبير ليدل عَلَى الغلق داخل منزل (أي ٢٤:١٦)، نبع مغلق (نش ٤:١٢)، عائق اللحم المحتبس (لا ١٥:٣)، وحجب ضوء النجوم (أي ٩:٧).

٤. ما هو مختوم قد يعتبر شيئًا منتهياً، وبالتالي فالخطايا مختومة (دا ٩:٢٤)، ومختومة في صرة ، ولا يمكن فتحتها مرة أخرى (أي ١٤:١٧).

٥- كان الختم (חוֹתָם) ملكية شخصية جدًا، يُلبس في حبل تقريبًا كبطاقة هوية (تك ٣٨:١٨، مع חֹתֶמֶת دالة عَلَى نفس الشيء في ع.٢٥)، كشيء غالي يلبس دائمًا، هكذا كان إختيار زروبابل (حج ٢:٢٣)، وكذلك ككناية عن المحبوب (نش ٨:٦)، لكن أيضًا شيء يمكن تغييره أو إنتزاعه، كما كان الخائن يهوياقيم (أر ٢٢:٢٤). كان قطع الختم عمل ماهر، مذكور فقط ليبين الطريقة التي بها نقش أسماء الأسباط عَلَى أحجارِ صدرة رئيس الكهنة (خر ٢٨:١١، إلخ). عندما يضغط عَلَى الطين كان تصميم الختم يبقى عَلَى النقش النافر، مثل وجه الأرض عند شروق الشمس (أي ٣٨:١٤).

٦. إن الكلمة العبري טַבַּעַת خاتم (#٣١٩٢)، هي كلمة دخيلة من مصر، معطية اللغات الفينيقية وفيما بعد السامية فعلاً، ختم، وإسم، للأموال المسكوكة أو المدموغة. كأختام مدموغة كانت دائمًا توضع في خواتم الإصبع، ومن ثم فإن الخاتم قد يعمل كختم، كما هو واضح في أس ٣، ٨ ومحتمل في تك ٤١:٤٢، حيث عطية فرعون ليوسف توضح القوة المنقولة.

٧. تدل الكلمة أرام. עִזְקָה، ختم (#١٠٥٣٦)، ختم الملك الأشوري في Ahiqar 3, 19. في د٦:١٧ كان هذا هو ختم ملك فارس.

البيبلوجرافيا

P. Bordreuil, "Sceaux inscrits des pays du Levant," *DBSup* 12, 1992, 86-212; D. Collon, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, 1987; L. Gorelick and E. Williams-Forte, eds., *Ancient Seals and the Bible*, 1983.

ألن ميلارد *Alan Millard*

٣١٦٠ (חתם [*htm*]، ختم)← #٣١٥٩

3161 חתן

חתן [*htn*]، اسم. دلالي؛ هِتبَعِيل. يصبح متزاوج؛ يصبح صهر [زوج الإبنة] (١١مرة)؛ (#٣١٦١؛ *HALAT* 350b)؛ חֹתֵן [*hoten*]، اسم. أقارب الزوج الذكور عن طريق التزاوج (أي، حمى أو أخو الزوج/ الزوجة)، أقارب (الزوجة) الذكور (أي، الأب أو الأخ) (اسمفا. مذكر. عَلَى وزن قل.؛ ٢١مرة؛ #٣١٦٢؛ *HALAT* 350b)؛ חָתָן [*hatan*]، صهر (الأب)، عريس (الإبنة) (٢٠مرة؛ #٣١٦٣؛ *HALAT* 350b)؛ חֹתֶנֶת [*hotenet*]، أقارب (الزوج) الإناث عن طريق الزواج (أي، الحمى أو أخت الزوجة)، أقارب (الزوجة) الإناث (أي، الأم أو الأخت) (اسمفا. مؤ. عَلَى وزن قل.؛ ترد ١.؛ #٣١٦٥؛ *HALAT* 351a).

ش. أ. ق تصادق أوغا. عَلَى الفعل *htn*، أن يتزوج. تتضمن الجذورالإسمية المشتركة للكلمة العبرية חָתָן أوغا. *htn*، الصهر؛ هناك تكافئات ترد في العبري ما بعد التوراتي، أرام. يه.، الفلسطيني المسيحي الأرامي، السامي، سريانية. (*hatna'*)، والنبطي بمعنى صهر، عريس؛ تعني سريانية. أيضًا حمى، أخو الزوج؛ عرب. وع. ج. ق، "خَتَنَ"، صهر، العريس؛ وأكد. *hatanu*، أقارب عن طريق الزواج (نسائب)، الصهر، أخو الزوج، العريس.

ع. ق ١. رغم أن Kutsch (*TDOT* 5:272-73) يتجنب الربط اللفظي بالفعل أكد. *hatanu*، أن يحمي (قا؛ *CAD* h, 148b)، فإن Rattray يستشهد بإستخدامات كتابية كثيرة للإسم חָתָן أو فعل عَلَى وزن هِتبَعِيل. في قرائن التي تصور الحمي الذي يقوم بدور الحماية: مثل؛ عندما وهب يثرون ملجأ لموسى عن طريق تقديم إبنته للزواج (خر ٢:٢١)، عندما قدم شاول بصورة ساخرة إبنته للزواج كيما يقع صهره داود في المعركة مع الفلسطنين (١صم ١٨:١٢-٢٧). عندما قدم فرعون إبنته كيما يشكل تحالف زواجي مع سليمان (١مل ٣:١)، أو عندما ضمن يهوشفاط زواجاً بين إبنه يهورام وإبنة أخاب (قا؛ ٢مل ٨:٢٧؛ ٢أخ ١٨:١). في كل حالة من هذه الحالات، يتزوج الطرف المذكر الأضعف من إبنة الطرف الأقوى، ومن ثم يؤمن حماية الأخير.

ربما توضح بعض هذه الأفكار إستخدام חָתָן في خر ٤:٢٤-٢٦؛ "أنت חֲתַן دم لي" وهو تعبير يرتبط بوضوح لعادة سامية جنوبية شرقية عن الختان (ربما حتى ترمز إليها بـ חָתָן في المديانية؛ قا؛ *TDOT* 5:276-77; BDB, 368b تترجم عرب. "خَتِنَ" *hâtîn* [اسمفا.] "كـ مختتن> حمى" وعرب. "خَتَنَ"، العلاقة من جانب المرأة). إلا أن التعبير هنا يرتبط بصورة ساخرة بدور صفورة الحاضر كحامية لـ חָתָן—أي، "بالتأكيد أنت محمى من / خلال سفك الدم بواسطتي". ربما هناك سخرية مماثلة تلتصق بإستخدام هذا التعبير في قرينة قض ١٥:٦، حيث يدعى شمشون חָתָן لصهر التمني. إن إعطاء الأخير لإبنته، قبل إتمام شمشون للزواج منها، هو حافز ليس للحماية لكن لخراب منتشر بين "الغلف" (قا؛ ١٤:٣).

٢. إن حقيقة أن العبرية الكتابية חֹתֵן وחֹתֶנֶת تردا مع نهايات المذكر، بينما חָם وחָמוֹת تظهر مع نهايات المؤنث، قادت للإستنتاج أنه في العبري، تدل الأولى فقط عَلَى أقارب الزوجة والأخيرة عَلَى فقط أقارب الزوج (Rattray, 540, n. 14). تدل أغلب إستخدامات חֹתֵן عَلَى حمى/صهر الزوج. ومع ذلك ففي قض ١١:٤، حيث يعرف حوباب "كـ חֹתֵן موسى"، قد تعني חֹתֵן إما حمى أو أخو الزوج أو الزوجة (قا؛ BDB, 368b)؛ بالطبع، تُظهر مشتقات أخرى للجذر חָתַן أنه يحتمل أيضًا المعنى الأخوي أخو/ أخت الزوج، الأقارب الذكور عن طريق الزواج (قا؛ [١] هِتبَعِيل. التزاوج ضمن الأسرة الواحدة، تث ٣:٧؛ يش ١٢:٢٣؛ عز ١٤:٩؛ [٢] חָתָן، الصهر/ زوج الإبنة [في علاقة أب الزوجة؛ قض ١٥:٦؛ ١٩:٥]؛ عريس [في علاقة بالعروس؛ مز ٦:١٩؛ أر ٣٤:٧ (|| כַּלָּה، عروس، وهو تعبير تشبيهيًا تدل عَلَى إما الكنة [في علاقة بأب الزوج] أو العروس)]؛ [٣] חֲתֻנָּה، زواج، نش ١١:٣). [تدعم الترجمة "أخ الزوج/ الزوجة" في قض ١١:٤ هم: Josephus, *Ant* 2:12:1؛ فولج. بت. ثيو. ي.، و RV؛ أولئك المدعمين "حمى" هم: تر. سريانية.، KJV, و RSV. NEB و NIV، وإن ترجمة NIV هي مراوغة فتارة "حمى" في ١٦:١ لكن "زوج أخ/ أخت" في ١١:٤، رغم أن هذه الأعداد واضح أنها تشير إلى نفس نسل القانين.

يرجح W. F. Albright إعادة لفظ مس. חֹתֵן، أخو الزوج، إلى חָתָן زوج الإبنة (*Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, 34-35; idem, "Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition," *CBQ* 25, 1963, 1-11; so R. G. Boling, *Judges*, AB, 1975, 51, 57; cf. B. Mazar, "The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite," *JNES* 24, 1965, 297-303; (Soggin, *Judges*, OTL, 1987, 23). إن هذا الإقتراح، قد "يتلاشى الصعوبات التي نجدها"، إلا أن Albright لم يحسب في مكان أخر صعوبة أننا يجب أن نفترض أن موسى كان لديه إبنة (قا؛ خر ١٨:٢-٦). ومع ذلك، هناك مفهوم أخوي قد يطلق عَلَى חֹתֵן في قض ١١:٤ و١٦:١، خاصة عَلَى أساس أن هذه الفقرات ستتعارض مع تمثيل حوباب كأخو زوجة موسى في عد ٢٩:١٠. لمفهوم محتمل لـ חֹתֵן، جادل Gray بأن "الجذر عرب. المشترك يدل عَلَى كلا من "حمى" و"أخو الزوجة"، وبالطبع أي علاقات للرجل خلال زوجته"، (*Joshua, Judges, Ruth,* NCBC, 237, cf. 258). للعربية *hatan*، عرف E. W. Lane: "رجل متزوج بين شعب... أو أي علاقة من جانب

الزوجة.... مثل أبو زوجة الرجل... و أم الزوجة.... أخو الزوجة" (*An Arabic-English Lexicon*, 8 vols., 1863-93, I:2:704a).

بالنسبة لعلاقات موسى الزوجية، زعم G. F. Moore (*Judges*, ICC, 1895, 33) أنه E فقط هو الذي يمثل زوجة موسى "كابنة يثرون، مدياني" بينما J يمثلها "كابنة حوباب إبن رعوئيل (عد ١٠:٢٩)، بينما يتصف يثرون بغموض أكثر "كاهن مديان" (أي، نسله أو مجرد الدائرة الإجتماعية لكهنوته؟)" (خر ٣:١؛ ١٨:١؛ قا؛ ٢:١٦، ١٨ بخصوص رعوئيل)؟ بالإضافة إلى أن زوجة موسى ليست ممثلة في مكان أخر كابنة حوباب، لكن إنما يثرون (خر ٣:١؛ ٤:١٨؛ ١٨) أو رعوئيل (خر ٢:١٥-٢٢). وبالتالي، السالف لـ חֹתֵן في عد١٠:٢٩ قد تكون نحوياً إما حوباب أو رعوئيل، فإن الأخيرة فقط هي الصحيحة، حيث يتضح هنا أن حوباب هو إبن رعوئيل، ومن بين الإثنين، فقط رعوئيل يمثل في مكان أخر كحمى زوجةٍ موسى (خر ٢:١٥-٢٢). أخيرًا، لا يتصف حوباب أبداً كـ "قناني" ما لم يُستعاد النص من سب (as Moore, 31, 34; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 34-35; Cundall, *Judges*, TOTC, 55; Boling, 51, 57). لكن عوضًا عن ذلك، يمثل القنين كنسل حوباب (قض ٤:١١). إن رأي Cundall أن "حوباب تترادف مع يثرون كحمى موسى وأن رعوئيل جد بعيد" (٥٦) يبدو أن لا سند له، حيث الجد البعيد لا يمكن أن يُصوركقرين موسى و أبو زوجة موسى (قا؛ خر ٢:١٦-٢١؛ ٣:١؛ ١٨:٢، ٥).

عائلة، قريب، مواطن: ← אָב [*'āb*] (أب، #٣)؛ ← אָח [*'aḥ* [2]] (أخ، نسيب، قريب، مواطن، #٢٧٨)؛ ← אֵם [*'ēm*] (أم، #٥٦٢)؛ ← בֵּן [*bēn* [1]] (إبن، حفيد، عضو داخل مجموعة، #١٢٠١)؛ ← בַּת [*bat* [1]] (إبنة، حفيدة، #١٤٢٦)؛ ← דּוֹד [*dôd*] (عم، #١٨٥٦)؛ ← חָם [*ḥām* [1]] (حمى، #٢٧٦٧)؛ ← חתן [*ḥtn*] (يتزاوج، يصبح صهر[زوج الإبنة]، #٣١٦١)؛ ← מֹדָע [*mōdā'*] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠)؛ ← מִשְׁפָּחָה [*mišpāḥâ*] (عشيرة، نوع، #٥٤٧٦)؛ ← עַם [*'am* [1]] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨)؛ ← רִבֵּעַ [*ribbēa'*] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשׁ [*šillēš*] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

زواج، خطبة: ← ארשׂ [*'rś*] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [*b'l* [1]] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [*ḥrp* [4]] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [h^a*tunnâ*] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [*ybm*] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [*kallâ*] (عروس، كنة، #٣٩٨٧) ←؛ מֹהַר [*mōhar*] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

W. Beltz, "Religionsgeschichtliche Marginalie zu Ex 4,24-26," *ZAW* 87, 1975, 209-11; Y. Blau, "*Ha-h^atan damîm*," *Tarbiz* 26, 1956-57, 1-3 (Heb.); J. Coppens, "La prétendue agression nocturne de Jahvé contre Moïse, Séphorah et leur fils," *ETL* 18, 1941, 68-73; W. Dumbrell, "Exodus 4:24-26: A Textual Re-Examination," *HTR* 65, 1972, 285-90; J. de Groot, "The Story of the Bloody Husband (Exodus iv 24-26)," *OTS* 2, 1943, 10-17; J. Hehn, "Der 'Blutsbräutigam' Ex 4,24-26," *ZAW* 50, 1932, 1-8; N. Isaacs and E. D. Isaacs, "Relationships, Family," *ISBE* 4:[75a-78a] 77; H. Junker, "Der Blutbräutigam. Eine textkritische und exegetische Studie zu Ex 4,24-26," in *Alttestamentliche Studien*, FS Ntscher, ed. H. Junker and G. J. Botterweck, BBB 1, 1950, 120-28; H. Kosmala, "The 'Bloody Husband,'" *VT* 12, 1962, 14-28; E. Kutsch, *TWAT* 3, cols. 288-96, ET: *TDOT* 5:270-77; P. Middlekoop, "The Significance of the Story of the 'Bloody Husband' (Ex 4:24-26)," *South East Asia Journal of Theology* 8, 1966-67, 34-38; T. C. Mitchell, "The Meaning of the Noun חתן in the OT," *VT* 19, 1969, 93-112; J. Morgenstern, "The 'Bloody Husband'(?) (Exod. 4:24-26) Once Again," *HUCA* 34, 1963, 35-70; S. Rattray, "Marriage Rules, Kinship Terms and Family Structure in the Bible," in *SBL Seminar Papers*, 26, 1987, [537-44] 540 n.14; G. Richter, "Zwei alttestamentliche Studien. I. Der Blutbräutigam," *ZAW* 39, 1921, (123-37) 123-28; L. F. Rivera, "El 'esposo sangriento' (Ex 4,24-26)," *RevistB* 25, 1963, 129-36; H. Schmid, "Mose, der Blutbräutigam. Erwägungen zu Ex 4,24-26," *Jud* 22, 1966, 113-18; S. Talmon, "חֲתַן דָּמִים," ErIsr 3, 1954, 93-96; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Studia Post-Biblica IV, 1961, ch. 7: "Circumcision and Exodus iv 24-26," 178-92.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٣١٦٢ חֹתֵן [*hoten*]، الأقارب الذكور عن طريق الزواج)، ←#٣١٦١

٣١٦٣ חָתָן [*hatan*]، زوج الإبنة، العريس)، ← #٣١٦١

3164 חֲתֻנָּה

חֲתֻנָּה [h^a*tunnâ*]، اسم.، زواج (ترد ١.؛ ٤ #٣١٦٤)؛ חָתָן [*hatan*]، زوج الإبنة؛ خطيب؛ عريس؛ متزوج حديثًا (#٣١٦٣)؛ חָתָן [*hatan*]، فعل مشتق، الذي في هتبَعيل. يعني يكون/ يصبح زوج الإبنة؛ يكون، يصبح قريبًا عن طريق الزواج لـ (#٣١٦١).

ش. أ. ق ترد أسماء مجردة متنوعة إما بمعنى نسب (أرام. يه. חִיתּוּנָא؛ سريانية. *m^ehatt^enuta', huttana'* [أيضًا زواج])، أو زواج، زفاف (مش. عبر. חִיתּוּן؛ سريانية. *hatnutta'*). إن الكلمة *hatnutu*، زفاف، التي

قد تكون كلمة كنعانية دخيلة (كذا HALAT)، توجد في أكد. (في خطاب من تل تعناك Tell Ta>annak) في مصطلح *hatnutam epêsu*، يحتفل بزواج، يتزوج، (Kutsch, *TDOT* 5:271). تعبيرات متوازية للعبرية חָתָן، يكثر، دائمًا بالمعنى الأساسي زوج الإبنة؛ أوغا. *hatnu*، المثنى العبرية חָתָן؛ أرام. يه.؛ سريانية.؛ الأرامي الفلسطيني المسيحي؛ السامري *hatna'*؛ النبطي *htn*؛ المانداني *hatna*؛ عرب. "خَتَنَ"؛ أكد. *hatanu(m), hatnu*؛ ع. ج. ق "خَتَنٌ" (زوج الإبنة ويحتمل أيضًا أخو الزوج/ الزوجة). (Kutsch, *TDOT* 5:271).

يوجد المعنى أخو نسيب في سريانية. (زوج الأخت)؛ مند. (المؤنث *hatnan*، أخت الزوجة)؛ وأكد. (Kutsch, *TDOT* 5:271). يوجد المعنى عريس في الأرامي القديم؛ أرام. يه.؛ سريانية.؛ الأرامي الفلسطيني المسيحي؛ مند.؛ عرب.؛ ويحتمل (مرة) في أكد. (Kutsch, *TDOT* 5:271). يوجد معنى الحمى في عرب. "خَتَنَ" والماندنية *hatna*. إن أكد. *hadanu* (التي ترد في رسالة الحثية) تشير إلى زوج المرأة في علاقة بأخو المرأة (Kutsch, *TDOT* 5:271). في أوغا. توجد *htn* كإسم شخصي، وفي Mari ترد كعنصر أسماء شخصية سامية غربية (Kutsch, *TDOT* 5:271). بإستثناء عرب.، جميع الصيغ الفعلية لـ חָתַן هي أسماء مشتقة أغلبهم إنعكاسية، بمعنى يصبح قريب عن طريق الزواج. في أوغا. تعني *htn* يتزوج وفيOSA تعني يتصل (عائلتان) عن طريق الزواج. في مند. تعني *htn* عَلَى وزن paal يتصل (رجل وإمرأة) في الزواج (Kutsch, *TDOT* 5:272). في عرب.، في الجذر I and VIII (المبني للمجهول)، يعني الفعل يختتن، والأسماء المشتقة "خَتَنَ" و "خِتَان" (Kutsch, *TDOT* 5:272).

ع. ق חֲתֻנָּה ترد ١.، في عبارة שֶׁעִטְּרָה־לּוֹ אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ، في يوم عرسه (نش ٣:١١). هناك سبعة إشارات إلى سليمان بالإسم في نشيد الأنشاد (١:١، ٥؛ ٣:٧، ٩، ١١؛ ٨:١١، ١٢). ومع ذلك، فإن سليمان يظهر واقعيًا فقط في ٣:٧، ٩ و١١ في وضعه الخاص كشخص (Davidson, 122)، ويحتوي ع.١١ عَلَى الإشارة الوحيدة للزواج داخل العمل بأكمله. البعض (أمثال، Delitzsch, 60-70; Balchin, 583) يأخذ ٣:٦-١١ حرفيًا، كأنشودة موكبية لزواج سلميان. ومع ذلك، فهناك عدم إتفاق بخصوص ما إذا كانت الفقرة تصف موكب سليمان، الذي إما أنه أتٍ إلى بيت شولميث أو مسافرًا إلى أورشليم مصاحبًا عروسه (كذلك، Balchin)، أو موكب العروس، التي وهي راكبة عَلَى نقالة ملكية (مزودة بحرس مسلح للحماية، من قبل سليمان) مسافرة تجاه أورشليم (كذلك، Delitzsch, 60-70). يعتقد Gordis (20) أن ٣:٦-١١، التي تتشابه في نوعها الأدبي مع مز ٤٥، قد تكون أغنية زفاف أصيلة (أنشودة عرس)، التي كُتبت خصيصًا لزواج سليمان لأميرة أجنبية، غالبًا مصرية (قا؛ Fuerst, 181). مشيرًا إلي الإرتباط ما بين חֲתֻנָּה مع חָתָן في معنى العريس وأيضًا التوازي مع " في يوم فرح قلبه" (نش ١١)، يجادل Kutsch (*TDOT* 5:274-75) أن חֲתֻנָּה تعني اليوم الذي أصبح فيه (سليمان) عريسا. "إن فحوى هذا القسم [ع.٧-١١] هو نقل شيئًا من أبهة الزواج الملكي" (Gledhill, *The Message of the Song of Songs*, 1994, 151).

٢. رافضًا الرأي القائل بأن نش ٣:٦-١١ يشير إلى سليمان التاريخي، يجادل Martin (322) وأخرون (مثل؛ Davidson, 122-25) بأن هذه الفقرة هي تسجيل خيالي عن موكب ملكي، وأن مجد سليمان التقليدي أثرفي اللغة المستخدمة. ومن ثم، فإن الفقرة كانت نتاج التخيل الرومانسي للشريكة المؤنثة، لأنها كانت ترى أشياء من خلال عيون الخيال الملكي (Snaith, 57). يتحدث Murphy (151; cf. 152) عن "خيال الملك" الذي سيطر عَلَى العمل بأكمله. إقترح Dummelow (405) أن ٣:٦-١١ إما أنها أغنية غناها أصدقاء العريس في صباح يومِ الزفاف عندما وضع العرش لتزاوج العروس، أو وصفًا لموكب الملك سليمان، التي رأه المغني في خياله. عَلَى نفس المنوال، يظن Jordan أنه إذا لم تكن الإشارة إلى سليمان هي إضافة متأخرة فإن المتحدث (مراقب، أو جوج من أصوات الذكور الممثلين في المتفرجين) يقوم بمقارنة تخيلية ما بين العريس وأحد أهم ملوك إسرائيل. يتفق Herbert (471-72) في أن هذه هي صورة تخيلية، إنما يجادل أنه لا يوجد إحتياج في إفتراض أن الشعر قيل (أو قد تغنى به) من قبل العروس أو من قبل متفرجين. لقد إحتفظ بأن هذا وصفًا يتسم بالغلو، في كيفية ظهور العريس للعروس: إن بهاء العريس فاق حتى بهاء سليمان في كل مجده (قا؛ Davidson, 123; Murphy, 152). من المثير، أنه قبل خراب روما لأورشليم والهيكل في ٧٠م. كان يتوج العريس والعروس (انظر Davidson, 123; cf. Delitzsch, 69; Martin, 324; Dummelow, 406; Jordan, 421).

٣. إحتفظ البعض بأن القصيدة كانت تصف في الأصل إلهًا، الذي إسمه (يحتمل شاليم Shelem أو شلمان Shulman) والذي تغير فيما بعد إلى سليمان، كان يُحمل في موكب (انظر Meek, 119-20)، ربما إلى الهيكل للزواج المقدس. إن الإشارة إلى عمود الدخان (ع.٦) أعتبر ذكرى لمجيء يهوى من سيناء (قا؛ خر ١٣:٢١-٢٢؛ مز ١٨:٨[٩]). يفهم Gerleman نش ٣:٦-١١ عَلَى أنها وصفًا لموكب إلى ومن مقبرةُ ذيبان في مصر أثناء العيد السنوي لـ Opet، عندما نقل الإله أمون بالليل من الكرنك إلى الأقصر.

٤. يعتبر JB ع.١١ أنه إشارة إلى مجيء العصر المسياني (تحتفل الأمة، أم سليمان بإبنها قبل تقلده السلطة مباشرة)،

التي تتصادف مع يوم الزواج الروحاني ما بين الملك يهوى وشعبه.

ب. ت في عبر. وأرام، يعني الفعل חָתַן يربط، يتصل، عهد؛ هِتبَعِيل/إتبعيل يصبح متصلاً، يدخل إلى العائلة، يتزاوج. يعني الإسم العبري חָתָן والأرامي חַתְנָא، חַתְנָא إرتباط؛ زوج الإبنة؛ عريس؛ وبيانيًا (بالإشارة إلى عهد الختان)، إن الطفل مناسب للختان. يرد أيضًا الإسم العبري חֲתֻנּוֹת (علاقة زواج، تزاوج؛ الزوجية) وأرام. חִתּוּנְתָּא (الجمع، إتصالات من خلال الزواج؛ أزواج البنات) (Jastrow 1:514).

زواج، خطبة: ← ארשׂ [*ʾrś*] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [*bʿl* [1]] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [*ḥrp* [4]] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [*ḥᵃtunnâ*] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [*ybm*] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [*kallâ*] (عروس، كنة، #٣٩٨٧)؛ ← מֹהַר [*mōhar*] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:270-77; J. A. Balchin, "The Song of Solomon," in *NBC*, 1972, 579-87; R. Davidson, *Ecclesiastes and the Song of Solomon*, DSB, 1986; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, KD, 1877; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; W. J. Fuerst, *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*, CBC, 1975; G. Gerleman, *Ruth, das Hohelied*, BK, 2d ed., 1981; T. Gledhill, *The Message of the Song of Songs*, 1994; R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation and Commentary*, rev. and aug., 1974; A. S. Herbert, "The Song of Solomon," in *Peake*, 1964, 468-74; W. G. Jordan, "The Song of Songs," in *Peake*, 1920, 418-23; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; T. J. Meek, "The Song of Songs: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 5:89-148; R. E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*, Hermeneia, 1990; J. G. Snaith, *The Song of Songs*, NCBC, 1993.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٣١٦٥ חֹתֶנֶת [*ḥotenet*]، أقارب المؤنثين من خلال الزواج، ← #٣١٦١

3168 חתר

חתר [*ḥtr*]، قل.يخترق، نقب؛ جدّف (أي، يجذف في الماء، يو ١:١٣؛ #٣١٦٨)؛ اسم. מַחְתֶּרֶת [*maḥter-et*]، يقتحم، يتجاوز (#٤٧٤٧).

ع. ق يمكن أن يصف الفعل חָתַר الدخول المحرم إلى بيت عن طريق التنقيب في الحوائط (أي ٢٤:١٦)، وتستخدم מַחְתֶּרֶת عن إقتحام لص (خر ٢٢:٢[١]؛ أر ٢:٣٤). يوجد الفعل في حز ٨:٨؛ ١٢:٥، ٧ (قا؛ ع.١٢) لتنقيب حزقيال خلال الحائط كإستجابة لأمر **الله**. في عا ٩:٢، يحذر يهوه أن ما من أحد سوف يهرب من غضبه: "إن نقبوا إلى الهاوية فمن هناك تأخذهم يدي وإن صعدوا إلى السماء فمن هناك أنزلهم" (قا؛ عد١٦:٣١-٣٣؛ مز ١٣٩:٨؛ أم ١٥:١١).

ب. ت & ع. ج أنه لمن الجدير بالملاحظة أن سب تترجم חָתַר بـ διορύσσω في أي ٢٤:١٦؛ حز ١٢:٥، ٧، ١٢. يستخدم هذا الفعل من قبل الرب يسوع ليصف اللصوص الذين يقتحمون المنازل (مت ٦:١٩-٢٠؛ ٢٤:٤٣؛ لو ١٢:٣٩)، انظر D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC, 1993, 157; also cf. Str-B, 1:431.

يشق، ينتهك، يشرح: ← בקע [*bqʿ*] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [*ḥrm* [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׂפָּח [*miśpāḥ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [*plḥ*] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ ← פצם [*pṣm*] (split open، #٧٢٠٤)؛ ← פרץ [*prṣ* [1]] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [*rʿʿ* [2]] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שׁבר [*šbr* [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

تنقيب: ← חפר [*ḥpr* [1]] (ينقب، يفتش، #٢٩١٦)؛ ← חצב [*ḥṣb* [1]] (يقتلع حجارة، ينحت، ينقب، #٢٩٣٣)؛ ← חתר [*ḥtr*] (ينقب، يخترق، #٣١٦٨)؛ ← כרה [*krh* [1]] (ينقب، يكون محفورًا، #٤١٢٥)؛ ← נקר [*nqr*] (يختار، ينحت، ينقب، #٥٩٤١)؛ ← קור [*qwr* [1]] (ينقب، يفور، #٧٧٦٩).

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

3169 חתת

חתת [*ḥtt*]، قل. يكون مبعثرًا، مرتعبًا، مذعورًا؛ نِفْعَل. يكون في رهبة؛ بيعِّل. رعب، ذعر، مروع؛ هِفعِيل. مبعثر، يسبب الذعر، إرتعاب (#٣١٦٩)؛ חַת [*ḥat* [1]]، اسم، ذعر (#٣١٤٥)؛ חַת [*ḥat* [2]]، مملوء رعبًا (#٣١٤٦)؛ חִתָּה [*ḥittâ*]، رعب (#٣١٥٠)؛ חַתְחַת [*ḥatḥat*]، ذعر (#٣١٥٢)؛ חִתִּית [*ḥittît*]، رعب (#٣١٥٤)؛ חֲתַת [*ḥᵃtat* [1]]، ذعر (#٣١٧٠)؛ מְחִתָּה [*mᵉḥit-tâ*]، رعب، تهدم، خراب (#٤٧٤٥).

ش. أ. ق أكد. *hatu(m), hattu(m)*، رعب، ذعر؛ أوغا. *ht*، مكسور؛ عرب. "هَتَعَ"، يكون مكسورًا، "هَتَّ"، يُنهك/ يرهق، يدمر، يكسر؛ *hattun*، موت، خراب؛ *hatatun*، مرض يصيب الأشجار؛ أرام. חֲתַת، يكسر؛ سريانية. *hathet*، يضل؛ *hatita'*، دقيق؛ الأثيوبية *hatat*، يمزق

إلى قطع؛ مش. عبر. חִתִּי, חַתָּה, חִתְּא, חַתִּי، مكسور؛ חִתִּית ذعر (*TDOT* 5:277).

ع. ق يرد الفعل חָתַת ٥٦مرة في ع. ق: ٤٥مرة عَلَى وزن قل.، ٤مرات عَلَى وزن نِفْعَل.، ومرتين في بيعِّل.، و٥مرات في هِفْعِيل. ٣/٢ من وروده يظهر إما فيَ أش (١٣مرة) أو في أر (٢٠). يستخدم هذا الفعل ليعبر عن الخوف، وليصف حالة من الخراب.

١. فيما يتعلق بالخوف، تشيع חָתַת كتحذير من الإله. إن التحذير المزدوج، "لاَ تَخَفْ وَلاَ تَرْتَعِبْ" (לֹא תִירָא וְלֹא תֵחָת أو אַל־תִּירְאוּ אַל־תֵּחָתּוּ) يرد ١٢مرة. إن المبدأ من وراء مثل هذا التحذير هو حضور الله المؤكد في الواقع: "والرب سائر أمامك. هو يكون معك. لا يهملك ولا يتركك. لا تخف ولا ترتعب" (تث ٣١:٨؛ قا؛ يش ١:٩؛ ١أخ ٢٨:٢٠). بالمثل، إن حقيقة حضور الله مرتبط بمنح النجاح والأمان لشعبه، "وأنت فلا تخف يا عبدي يعقوب ولا ترتعب يا إسرائيل لأني هئنذا أخلصك من بعيد ونسلك من أرض سبيهم فيرجع يعقوب ويطمئن ويستريح ولا مخيف". (أر ٤٦:٢٧؛ قا؛ تث ١:٢١؛ ١أخ ٢٢:١٣؛ أر ٣٠:١٠). إن حقيقة حضور الرب تضمن النجاح في المعركة؛ علاوة عَلَى أن الرب نفسه هو الذي يحارب عن شعبه، "لَيْسَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحَارِبُوا فِي هذِهِ. قِفُوا اثْبُتُوا وَانْظُرُوا خَلاَصَ الرَّبِّ مَعَكُمْ يَا يَهُوذَا وَأُورُشَلِيمُ. لاَ تَخَافُوا وَلاَ تَرْتَاعُوا. غَدًا اخْرُجُوا لِلِقَائِهِمْ وَالرَّبُّ مَعَكُمْ". (٢أخ ٢٠:١٧؛ قا؛ يش ٨:١؛ ١٠:٢٥؛ ٢أخ ٢٠:١٥؛ ٣٢:٧). هناك تحذير مماثل يستخدم חָתַת يرد في أش ٥١:٧؛ أر ١:١٧ (ترد ٢.، قل. و هِفْعِيل.)؛ ١٠:٢؛ ٢٣:٤؛ حز ٢:٦؛ ٣:٩.

إذا كان وعد حضور الرب المؤكد هو تعزية عظيمة لشعبه، فإن نقصه بالطبع يكون سببًا لذعر عظيم لأعدائه: "وصخره من الخوف يزول ومن الراية يرتعب رؤساؤه يقول الرب الذي له نار في صهيون وله تنور في أورشليم". (أش ٣١:٩؛ قا؛ ٣١:٤). من جانب أخر، فإن أعداء يهوى يعرفون كمصدر ذعر لشعب الله أثناء فترات الضعف والهزيمة (١صم ١٧:١١؛ أي ٣١:٣٤، هِفْعِيل.). وبالتالي، فإن חָתַת إستخدمت كثيرًا للتعبير عن الجانب السلبي للذعر، المصحوب تمامًا بالخوف. ومع ذلك، ففي حالة واحدة تستخدم لتصف الجانب الإيجابي للرهبة المبجلة المرتبطة بالدهشة، بالمعفول به الذي هو الإله الحي: "كَانَ عَهْدِي مَعَهُ لِلْحَيَاةِ وَالسَّلاَمِ، وَأَعْطَيْتُهُ إِيَّاهُمَا لِلتَّقْوَى. فَاتَّقَانِي، وَمِنِ اسْمِي ارْتَاعَ هُوَ". (ملا ٢:٥، نِفْعَل.).

٢. يُستخدم الجذر חָתַת أيضًا ليصف حالة مروعة وموقف مخيف. في مثل هذه الحالة يستخدم بإستمرار ليصف الخراب المصحوب بحرب ومعركة داخل قرينة القضاء. إن الترجمة "متفرق" إختيرت بصورة مثالية للتعبير عن هذا المعنى: "هيجوا أيها الشعوب وتفرقوا وأصغي يا جميع أقاصي الأرض. احتزموا وتفرقوا! احتزموا وتفرقوا!" (أش ٨:٩؛ قا؛ ١صم ٢:١٠؛ أش ٧:٨؛ ٣٠:٣١؛ أر ٤٨:١، ٢٠؛ ٤٩:٣٧؛ ٥٠:٢؛ ٥١:٥٦؛ عو ٩؛ حب ٢:١٧). إن فكرة الخراب الممتد والتام تقع وراء إستخدام חָתַת في هذه القرينة. ومن ثم، فإن أية كلمة أو عبارة تعبر عن نفس هذه الفكرة قد يكون تطبيقها مناسب. إن تأثير المجاعة يُوصف بنفس التعبير (أر ١٤:٤). تحبط أرواح الناس عندما تواجه بقوة معادية ذات قدرة فائقة: "فسكانها قصار الأيدي قد ارتاعوا وخجلوا". (٢مل ١٩:٢٦؛ قا؛ أش ٣٧:٢٠؛ ٥:٢٧).

٣. إشتقت العديد من الأسماء والصفات المرتبطة من هذا الجذر الفعلي. يرد الإسم חַת ٤مرات ويعبر عن كلا من الذعر، الرعب، والخراب (تك ٩:٢؛ أي ٤١:٢٥؛ أر ٤٦:٥). חָתַת ترد ١. وتتوازى مع יָרֵא، خوف (أي ٦:٢١). أيضًا חִתָּה ترد ١. فقط، وتعبر عن الخوف، الذعر، أو الرعب (تك ٣٥:٥). يرد חַתְחַת مرة وتتوازى مع יָרֵא، خوف، وتعبر عن الرعب أو الذعر (جا ١٢:٥). وأخيرًا ترد מְחִתָּה ١١مرة، ومثل חַת، تعبر عن الذعر (أش ٥٤:١٤؛ أر ١٧:١٧؛ ٤٨:٣٩) و خراب (مز ٨٩:٤٠[٤١]). توجد السبعة ورود هذه في سفر الأمثال، مشيرة إلى فكرة "التهدم" الناتجة عن : فم الغبي (أم ١٠:١٤؛ ١٣:٣؛ ١٨:٧)، الفقر أو الندرة (١٠:١٥؛ ١٤:٢٨)، وطريق الشر (١٠:٢٩؛ ٢١:٥). توجد جميع هذه الكلمات المشتقة داخل نفس إطار المعنى كما للجذر الفعلي חָתַת.

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*'āyôm*] (رهيب، مهيب، جليل، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*'êmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يصاب بالفزع، إرتعب، فزع، يرتعب، يستعجل، يُسرع، #٩٨٧)؛ ← בעת [*b't*] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، يرتعب، يهاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור ³ [*gwr* ³] (خاف من، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*d'g*] (قلق، اهتم، خشي، ارتعب، # ١٧٩٣)؛ ← זחל ² [*zḥl* ²] (خوف، خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*ḥtt*] (كان مرقق، مرعوب، مروع، ارتاع، خاف، #٣١٦٩) ← יגר [*ygr*] (خشي، فزع، رعب، #٣٣٣٦)، ← ירא ¹ [*yr'* ¹] (خوف، خاف، اكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrḥ*] (خاف، إرتعب، شُل من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*'rṣ*] (يُحذر، إرتعب، ذُعر، كان في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [*pḥd*] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ ¹ [*qwṣ* ¹] (شعر بإشمئزاز، خاف، سبب الذعر، #٧٧٦٢).

الببليوجرافيا

TDOT 5:277-83; *TWOT* 1:336-37.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٣١٧٠ חֲתַת [*ḥᵃtat* ¹]، ذعر، #٣١٦٩.

ט

3178 טְבוּלִים

טְבוּלִים [t^ebûlîm] اسم، عمائم (اسم. جمع فقط) (#٣١٧٨).

ع.ق هذه الكلمة ترد ١. تنسب إلى الكلمة أكد. المعبرة عن العمامة (*tublu*) في مثل الأختين الزانيتين يشبه حزقيال يَهُوذَا به هولية - العاهرة - التي تتحرق إلى الحضارة البابلية الممثلة عن طريق صور لرؤساء مركبات بابليين عمائمهم (טְבוּלִים) مسولة عَلَى رؤوسهم" (حز ٢٣: ١٥).

ثياب - عمامة: טְבוּלִים [t^ebûlîm] (عمامة، #٣١٧٨) ← מִצְנֶפֶת [*miṣnepet*] (عمامة، تاج [إكليل من قماش مرصع بالجواهر أحيانًا]، #٥٢٠٠) ← נֵזֶר [*nēzer*] (تاج، #٥٦٩٤) ← צָנִיף [*ṣānîp*] (عمامة، تاج، #٧٥٦٥).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

3179 טַבּוּר

טַבּוּר [*tabbûr*]، وسط، سرة (#٣١٧٩).

ش. أ. ق نجد في أرام. טַבּוּר وטִיבּוּרִיא إن Eliade (12-17) يرى فكرة وسط أو سرة الأرض عَلَى أنها موضوع ديني شائع وخاصة في ش. أ. ق. إن ساحة المعبد في نيبور كانت تدعى *Dur-an-ki* "رباط السماء والأرض" ويقترح Clifford (14-15) أن العبارة كان تمييز البقعة التي قطع فيها أنليل الحبل السري الذي كان يربط بين السماء والأرض.

ع. ق إن كلمة טַבּוּר يرد ذكرها مرتان - وكل مرة منها كانت الكلمة مركبة مع كلمة אֶרֶץ (الأرض، اليابسة؛ ← #١٨٢٤): الأولى في حز ٣٨: ١٢ حيث يذكر أن شعب إسرائيل كان يسكن "في وسط اليابسة" (في NRSV نجد مركز الأرض) والثانية في قض ٩: ٣٧ حيث نجد مرة أخرى التعبير "مركز اليابسة" في NIV في حين أن NRSV تذكر اسم. مكان (Tabbur-erez). في سب. اليونانية نجد أن ترجمة الكلمة عَلَى أنها ὀμφαλός وتعني سرة - تفيد بشدة بأن القرأة الأكثر حرفية (مركز الأرض) يفضل إتباعها في كلا الموضعين (النصين). إن هذا صحيحًا بوضوح بالنسبة إلى نص حز ٣٨: ١٢ وذلك في ضوء التوازي المحتمل في نص حز ٥: ٥ حيث يقول الرب أن أورُشَلِيم أقيمت في "وسط (בְּתוֹךְ) الشعوب" (التوزاي الذي يدور حول فكرة أن صهيون هي الجَبَلِ الكوني الذي يقع في مركز الأرض؛ في المقابل أيضًا مز ٤٨: ١ - ٢ [٢ - ٣؛ ٤٣؛ أش ٢: ١ - ٤ = مي ٤: ١ - ٣؛ زك ١٤: ٨ - ١٠] ولكن في قض ٩: ٣٧ أيضًا تعد هذه القرأة الكلمة مفضلة إذ نجد أن أبيمالك كان قادم لمحاربة شكيم نازلاً من جَبَلِ جرزيم والذي كان يقع تقريبًا في وسط أرض إسرائيل. إن جَبَلِ جرزيم كان يبلغ في ما يمثله للسامريين بين مبلغ ما يمثله جَبَلِ صهيون لليهود إذ كان جَبَلِ صهيون يقع في مركز الأرض وكان الموضح الوحيد حيث يمكن غقامة هيكل الله (قا؛ يو ٤: ٢٠). يسجل Eliade (13) تعليماً يرجع إلى Peter Comestor الذي يقول أنه عند بئر يعقوب بالقرب من جرزيم كانت الشمس لا تلقي بأي ظل في الإنقلاب الصيفي وهذا يعني أن هذه البقة هي *umbilicum terrae* (حرفية سرو الأرض).

ب. ت إن الإستخدام - ما بعد الكتابي - لكلمة טַבּוּר لتعني سرة يعد مؤكد تمامًا إن ترجمة سب اليونانية لكلمة שַׁלְאַטְמָה عَلَى أنها *umbilicus* وترجمة الترجمة اللاتينية الشعبية (الفولجاتا) لنفس الكلمة عَلَى أنها טַבּוּר كلاهما يفيد بإمكانية أن تكون عبارة "مركز اليابسة" كان تفهم أيضًا في ع. ق عَلَى أنها "سرة الأرض"

إن المبدأ المتعلق يكون صهيون (←) مرة الأرض يعد شائع في أزمنة ما بعد الكتاب المقدس إن مثل ذلك الإستخدام يرد ذكره مبكراً عَلَى ما يبدو في اليوبيلات ٨: ١٩ [الكتابات منحولة] التي تحدد موقع صهيون عَلَى أنها في "سرة الأرض" وكما يبين Levenson (117-18) نجد أنه هناك إشارات عديدة في الأدب الرباني لصهيون عَلَى أنها سرة العالم. إن العبارة المدراشية *Hassem B^{e}hok-mâ Yasad ʻAres* تتحدث عن خلق الرب للعالم بداية من السرة وصولاً إلى الخارج تمامًا مثلما ينمو الجنين. هناك معرش أخر (*Tanhuma: Kedoshim* 10) يورد أن نص حز ٣٨: ١٢ يشير إلى أن إسرائيل تقع في مركز العالم مثلما إن السرة هي مركز الإنسان. لاحظ أيضًا أنه في التلمود (*b.Yoma* 54b) يؤكد Rabbi Eliezar العضايم عَلَى أن الخليقة بدأت بصهيون.

مركز، وسط: ← טַבּוּר [*tabbûr*] (مركز، سرة، #٣١٧٩) ← תָּוֶךְ [*tāwek*] (وسط، #٩٣٤٨).

البيبلوجرافيا

R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, 1972; M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*, trans. W. Trask, 1974; J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, 1985.

ستيفن إس . تويل *Steven S. Tuell*

3180	טבח

טבח [ṭbḥ] قل. ذبح (#٣١٨٠)؛ טֶבַח [ṭebaḥ [1]] اسم.، ذبح (#٣١٨١)؛ טַבָּח [ṭabbāḥ] اسم. جزار، طباخ، جلاد (#٣١٨٤)؛ טַבָּחָה [ṭabbāḥâ] صيغة مؤنثة من، #٣١٨٤) اسم.، طباخ (#٣١٨٥)؛ טִבְחָה [ṭibḥâ] اسم.، ذبح، لحم (#٣١٨٦)؛ מַטְבֵּחַ [-maṭbeaḥ] اسم.، ساحة الذبح (#٤٧٤٩).

ش. أ. ق ١. إن هذا الجذر (وهذا يعني الفعل والعديد من المشتقات، يعد مؤكد تمامًا في عِدّة لغات سامية ففي أكد. كلمة *tabahu* تعني مذبح، يقتل ولكنها عَلَى الخلاف من الكلمة العبرية ليست محصورة عَلَى معنى الذبح لمدنس (*AHw*, 1375-76: قا؛ الملاحظات في "Profane Slaughter," 14). في أوغا. كلمة *tbh* - وتعني يذبح - هي في الحقيقة تعد المصطلح المبدئي المعبر عن ذبح حيوانات الذبيحو (انظر المباحثة والمادة الأدبية الواقعين في Tar-ragon, 56-57). إن الكلمة إستخدمت حينما ذكر أن الإله العلي إلى "ذبح ثورًا و ..... الخ من أجل وليمة إقيمت عَلَى شرف إبنه يام (*CML*, 40, line 30) وعندما هيئت هواري (زوجة الملك كيرت) وليمة من أجل إرباب مملكة كيرت (*CML*, 92-93, lines 4 and 15) وفي مرات عديدة عِندما ذبحت إلهة الشمس شاباش سبعين ثورًا وسبعين خروفاً .... الخ من أجل تذكار إقامة الحداد عَلَى موت البعل (*CML*, 74-75, lines 19-31).

٢. في اليونانية يرد ذكر كلمة τβη عِدّة مرات كأسم سعني ذبح متعلق بالعبادة (انظر *DISO*, 99, and R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978, 119). ويرد ذكر الكلمة أيضًا في عبر. مت. والإرامية المتأخرة وفي اللهجات وفي اللغات السامية الجنوبية (انظر بالتحديد اللغة عرب. الجنوبية القديم حيث كلمة *tbh* تعني يذبح وفي أثيوبية. حيث كلمة *tabha* تعني يسلخ؛ -*HA* *LOT* 368a). إن الإستخدام عرب. لكلمة *tabaha* - بصفة عامة - يعني يطبخ وليس يذبح. إن تأثير كلمة טַבָּח يظهر أيضًا في العبرية في كلمات مشتقة ومحددة (انظر عَلَى وجه الخصوص كلمة טַבָּח وتعني جزار، طباخ، جلاد وكلمة טַבָּח التي تعني طباخ).

٣. يبدو من المحتمل أنه في مصطلحات السامية البدائية كلمة *tbh* لابد وأن تكون عَلَى علاقة مؤكدة مع كلمة זָבַח - وتعني يذبح (من أجل احتفال ذبائحي) (انظر، #٢٢٨٣) - بالرغم من أن الأولى إستخدمت في الكتاب المقدس العبري لتشير حصريًا إلى الذبح المدنس والثانية - عَلَى الأقل مبدائياً - لتشير إلى الذبح المقدس (انظر: *TDOT* 5:283-84 من أجل تلك النقطة ومن أجل خلاصة موجزة عن إشتقاقية كلمة זָבַח).

ع. ق ١. إن الفعل טָבַח يرد ذكره فقط ١١ مرة - كان جذر الفعل فيها قل. - أغلبها تشير عادة إلى الذبح الفعلي للحيوان أو المتاجرة باللحوم من أجل الحصول عَلَى الطعام. إن الفعل استخدم ليشير إلى ذبح يوسف من أجل قدوم إخوته لزيارته (تك ٤٣: ١٦ ورد الفعل مع كلمة مشابهة טֶבַח في حالة النصب) وإلى ذبح الثور والخروف المسروق (خر ٢٢: ١ [حز ٢١: ٣٧]) وإلى ثور الفرد الذي يذبح ويؤكل من قبل أعداء الفرد بدلاً منه وذلك كلعنة ناجمة عن خرق العهد (تث ٢٨: ٣١) وإلى رفض نبال تجهيز وليمة من أجل داود ورجاله (١ صم ٢٥: ١١، ورد الفعل مع كلمة مشابهة טִבְחָה في حالة النصب) واستخدم الفعل في صورة لطاولة وليمة من الحكمة (أم ٩: ٢ ورد الفعل مع الكلمة المشابهة טֶבַח في حالة النصب).

هناك أيضًا إستخدامات مجازية للفعل فعَلَى سبيل المثال وفقًا لنص إر ١١: ١٩ نجد أن إرميا النبي نفسه يمكن تصوره عَلَى أنه "خروف داجن يساق إلى الذبح ولم أعلم أنهم فكروا عَلَى أفكاراً قائلين: لنهلك الشجرة بثمرها ونقطعه من أرض الأحياء فلا يذكر بعد اسمه" (قا؛ أنظر في أسف الاسم טֶבַח في أش ٥٣: ٧). في حالات أخرى نجد أن الفعل مستخدم ليشير إلى انتقام الرب من الملوك المتمردين ومن حكام الأمم. إن نص إر ٢٥: ٣٤ يعد تهكمي بوضوح: "ولولوا أيها الرعاة وأصرخوا، وتمرغوا يا رؤساء الغنم لأن أياه كم قد كملت للذبح" إذ كانت الخراف هي التي تذبح عادة و ليس الرعاة. هناك حالات أخرى حيث نجد الفعل مطبق ليشير إلى ذبح البشر وهي: مز ٣٧: ٤ حيث يشير الفعل إلى ذبح الأشرار للمستقيمين، إر ٥١: ٤ حيث يشير الفعل إلى ذبح الرب لبابل، مر إ ٢: ٢١ حز ٢١: ٥ حيث يشير الفعل إلى ذبح الرب لشعب إسرائيل المتمردة (قا؛ זָבַח، #٢٢٨٣ وשָׁחַט، #٨٨٢١).

٢. هناك خمس للاسم يرد ذكرها إجماليًا ٤٩ مرة في ع. ق وهي: (أ) טֶבַח - وتعني ذبح - ويرد ذكرها ١٢ مرة بنفس المدى اللفظي الأساسي للفعل ومرتا ككلمة مشابهة للفعل في حالة النصب (تك ٤٣: ١٦ وأم ٩: ٢؛ قا؛ انظر أعَلَى) وهكذا فإن الصيغة الأسمية يمكن أن تشير إلى تدنيس ذبح الحيوانات (مثل؛ تك ٤٣: ١٦) بالإضافة أيضًا إلى ذبح البشر (مثل؛ أش ٣٤: ٢). إن نص أش ٥٣: ٧ بالتحديد يعد

مثير للإهتمام: كشاة تساق (وهذا يعني العبد المتألم) إلى الذبح"

(ب) טִבְחָה - وتعني الذبح، اللحم - ويرد ذكرها ٣ مرات فقط ويمكن أن تعمل ككلمة مشابهة للفعل في حالة النصب (١ صم ٢٥: ١١؛ قا؛ انظر أعلَى). إن الصيغة الأسمية مستخدمة أيضًا في تشبيهات إلى إضطهاد الأبرار (مز ٤٤: ٢٢ [٢٣]) بالإضافة أيضًا إلى مقاصة الإشرار (إر ١٢: ٣).

(جـ) الاسم מַטְבֵּחַ - ويعني ساحة الذبح - يرد ١.: "هيئوا لبنيه (و هذا يعني أبناء ملك بابل) قتلاً بإثم أبائهم فلا يقوموا ولا يرثوا الأرض ولا يملأوا وجه العالم مدناً" (أش ١٤: ٢١). إن الفرد يشك في إن تلك الكلمة يمكن أن تكون كشفت عن تشابه جزئي مع الأسم מִזְבֵּחַ وعني مذبح (#٤٦٤٠؛ قا؛ انظر أسفل)

(د) هناك اسم أكثر شيوعًا هو טַבָּח - ويعني جزار، طباخ، جلاد - وقد ورد ذكره ٣٢ مرة ويشيع أيضًا نظيره المؤنث טַבָּחָה الذي يرد ١. فقط وكان ذلك في اسم. الجمع טַבָּחוֹת ويعني طباخين.: "ويأخذ (الملك) بناتكم عطارات وطباخات وجنازات" (١ صم ٨: ١٣). من تلك الإشارة ومن السياق في ١ صم ٩: ٢٣ - ٢٤ أ نعلم أن صيغة المذكر يمكن إستخدامها أيضًا لتعني طباخ وليس جزار: "وقال صموئيل للطباخ: هات النصيب الذي أعطيتك إياه الذي قلت لك عنه ضعه عندك. فرفع الطباخ الساق مع ما عليها وجعلها أمام شاول". ويبدو أن الذبح كان وظيفة الرجال وليس النساء (انظر *TDOT* 5:284) ومن الواضح أن الساق التي وضعت أمام شاول كانت مطبوخة لذا فإن الشخص المسئول وضعها جانبًا كان بالتالي طباخ وليس جزار (علَى الأقل ليس مجرد جزار؛ قا؛ أنظر الكلمة العبرية المشابهة والملاحظات تحت مخطوطات الشرق الأدني القديم).

إن نفس المصطلح يرد ذكره تكرارًا في التعبيران الآتيان: רַב־טַבָּחִים ويعني قائد الحرس الإمبراطوري - (ورد التعبير ٢٤ مرة؛ مثل؛ ٢ مل ٢٥: ٨؛ إر ٣٩: ٩؛ انظر أيضًا التعبير أرم. רַב־ טַבָּחַיָּא في دا ٢: ١٤) وשַׂר־הַטַּבָּחִים ويعني رئيس الحرس - (ورد التعبير ٦ مرات ؛ مثل؛ تك ٣٧: ٣٦؛ تك ٣٩: ١؛ ٤٠: ٣، ٤؛ تك ٤١: ١٠، ١٢) إن هذا التطور في معنى الأصل טָבַח لا يعد مؤكدًا في أي موضع أخر سوى في اللغات السامية. من جانب فإنه بما أن الإشخاص المسئولين عن مائدة الحاكم كانوا مهمين جدًا في ش. أ. ق (قا؛ تك ٤٠: ٢) فمن المحتمل أن يكون المصطلح نفسه تطور من طباخ ليأخذ في النهاية معني متجمد متطابق مع الساقي أو موظف مهم. ومن جانب أخر ربما يكون المصطلح تطوراً أيضًا مباشرة من الذابح (الشخص الذي يقوم بالذبح) إلى الجلاد الأول إذ أن كلاً من الفعل טָבַח والأسم טֶבַח يمكن إستخدامهما للتعبير عن ذبح البشر (قا؛ *TDOT* 5:284 and Wenham 2:357).

ب. ت في الأدب القمراني الطائفي يرد ذكر الأصل טבח ترد ١. فقط. في وسط صف لإجراءات الذبح في مخطوطة الهيكل نقرأ أنه - بعد ربط رؤس ثيران المحرقة إلى الأطواق التي تبقيها ثابتة (دره. ٣٤: ٦؛ انظر Yadin 2:145 من أجل النص ويدن ١: ٢٣٠ - ٢٣٥ من أجل التفسير). "وبعد ذلك يذبحونها (טובחים) ويجمعون الـ (دم) في الطسوت ويلقون به حول المذبح في مقابل قاعدته" دره. ٣٤: ٧ - ٨، Yadin, 145). وهكذا في الأزمنة المتأخرة تأت إستخدام טבח لتشير إلى الذبح المقدس وليس مجرد الذبح المدنس كما هو في ع. ق.

ع. ج في سب اليونانية نجد أن الفعل اليوناني يترجم الفعل العبري טָבַח عادة ما يكون σφάζω ويعني يقتل، يذبح أنظر وسم ع. ج الخاص بكلمة שָׁחַט - وتعني يذبح (#٨٨٢١) - من أجل الملاحظات حول هذا الفعل في ع. ج. إن الاسم טֶבַח ويعني ذبح - عادة ما يترجم في سب اليونانية بإستخدام الكلمة اليونانية σφαγή وتعني ذبح وورد الكلمة ٦ مرات؛ ثلاثة منها في ع. ج في أع ٨: ٣٢ كاقتباس لنص أش ٥٣: ٧ وفي رو ٨: ٣٦ كاقتباس لنص مز ٤٤: ٢٢ [٢٣] في إشارة إلى اضطهاد الأبرار؛ وفي يع ٥: ٥) ولكن مرتان ترجم الأسم بإستخدام كلمة σφάγιον وتعني ضحية (ذبح) (ترد ١. في ع. ج؛ أع ٧: ٤٢ كاقتباس لنص عا ٥: ٢٥ في حيث نجد في سب اليونانية إشارة إشارة إلى تقدمة حيوانات ذبائحية) من أجل المزيد من التفاصيل حول السبعينية اليونانية والنسخ الأخرى انظر *TDOT* 5:285-86.

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*ʾazkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*ʾiššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*ʾāšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٨٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭāʾt*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*maʿaśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* I] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* I] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*ʿōlâ* I] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ʿarîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [*šḥṭ* I] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٠٦). هارون: **لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 5:283-87; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, "Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy," *HUCA* 47, 1976, 1-17; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٣١٨١ טֶבַח [*tebah*]، ذبح ← #٣١٨٠

3184 טַבָּח

טַבָּח [*ṭabbāḥ*] اسم. جزار، طباخ (#٣١٨٤)؛ טַבָּחָה [*tabbahâ*] اسم مؤنث يعني جزارة، طباخة (#٣١٨٥)؛ السابقة < טָבַח [*tabah*] وتعني يذبح (← #٣١٨٠).

ع. ق إن ميدان الطباخ - كخادم في المنزل - كان المطبخ لكن الطباخ كان بمقدوره أيضًا تقديم الطعام (١ صم ٨: ١٣ [اسم مؤنث])؛ ١ صم ٩: ٢٣ - ٢٤ [اسم مذكر]). كان שַׂר / רַב טַבָּחִים والعبارة تعني حارس شخصي من الناحية الحرفية جلاد). موظف هام في كونه قائد الحرس الأمبراطوري. إن نيوزردان - الذي كان يحتل مثل ذلك المنصب - لعب دوراهام في قصة إرميا (إر ٣٩: ١١ - ١٤؛ إر ٤١: ١٠؛ في المقابل "رئيس الشرط" في قصة يوسف، تك ٤٠: ٣٤).

فنون، حرفة، مهنة: ← נפץ [*nps* [2]] (صانع، #٥٨٨)؛ ← אֹפֶה [*'ōpeh*] (خباز، #٦٨٥)؛ ← גדר [*gdr*] (ماسوني/ بَنّاء، #١٥٥٣)؛ ← גַּלָּב [*gallāb*] (حلاق، #١٦٤٧)؛ ← דַּיָּג [*dayyāg*] (صياد سمك، #١٩٠٠)؛ ← חֹצֵב [*ḥōṣēb*] (قاطع الأحجار، #٢٩٣٥)؛ ← חָרָשׁ [*ḥārāš*] (صاحب صنعة، #٣٠٩٣)؛ ← חשׁב [*ḥōšēb*] (حائك/ #٣١١٠)؛ ← טַבָּח [*ṭabbāḥ*] (جزار، #٣١٨٤)؛ ← יוֹצֵר [*yôṣēr*] (خزاف، #٣٤٥٠)؛ ← יָקוּשׁ [*yāqûš*] (طير، #٣٦٨٧)؛ ← כבס [*kbs*] (يغسل، #٣٨٩١)؛ ← כֹּרֵם [*kōrēm*] (الكرمي "من يشذم الكرمة"، #٤١٤٤)؛ ← מַשְׁקֶה [*mašqeh* [1]] (رئيس الخدم، #٥٤٨٢)؛ ← נֹקֵד [*nōqēd*] (راعي؟، #٥٩٢٤)؛ ← צַיָּד [*ṣayyād*] (صياد، #٧٤٧٥)؛ ← צרף [*ṣrp*] (جواهرجي، #٧٦٧١)؛ ← רעה [*r'h* [1]] (راعي غنم، #٨٢٨٦أ)؛ ← רַקָּח [*raqqaḥ*] (مازج العطور، #٨٣٨٢).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٣١٨٥ טַבָּחָה [*tabbahâ*]، جزار ← #٣١٨٤

٣١٨٦ טִבְחָה [*tibhâ*] وتعني ذبح، لحم ← #٣١٨٠

3188 טבל

טבל [*ṭbl* [1]] قل. غمس؛ نِفْعَلْ. يكون منغمس (#٣١٨٨).

ش. أ. ق نجد في عرب. كلمة *mutabbal* وتعني رطب - وكلمة *tamala* تعني يُشرب (كما هو في الدهان).

ع. ق ١. إن إخوة يوسف غمسوا قميصه في الدم (تك ٣٧: ٣١) ونجد أن الكهنة متقدمي المسيرة يغمسون أرجلهم في نهر الأردن (يش ٣: ١٥) وبوعز يغمس الخبز في الخل ليعطيه لراعوث (را ٢: ١٤) ويوناثان يغمس النشابة في قطر العسل (١ صم ١٤: ٢٧)؛ ونعمان يغمس في نهر الأردن (٢ مل ٥: ١٤) والثياب المنغمسة في الماء تخنق الملك (٢ مل ٨: ١٥).

٢. معظم الإستخدامات الباقية للكلمة تعد طقسية. إن الزوف - نبات كانت أوراقه تعقد باقات لتستخدم كفرشاة - كان يغمس في طست من الدم وذلك في ارتباط بالفصح (خر ١٢: ٢٢) وكان الكهنة يغمسون أصابعهم في الدماء ليرشوه أمام خيمة الاجتماع (لا ٤: ٦ ، ١٧). وكجزء من طقس إعادة قبول الفرد في الجماعة - ذلك الذي كان مصاب بمرض جلدي معدي (← צָרַע وتعني يعاني من مرض جلدي؛ #٧٥٦٦). كان الكاهن الذي يقوم بالخدمة يغمس إصبعه في الدم (لا ١٤: ٦) وفي أحيان أخرى يغمس أصبعه في الزيت (لا ١٤: ١٦؛ قا؛ عد ١٩: ١٨). يرى البعض العماد عَلى أنه طقس مرتبط بالتغطيسات أو الإنغماسات الإحتفالية.

يغسل، غسيل: ← בֹּר [*bōr* [2]] (إشنان، #١٣٤٢) ← דוח [*dwḥ*] (يغسل، #١٨٦٦) ← טבל [*ṭbl* [1]] (يغمر، #٣١٨٨) ← כבס [*kbs*] (يغسل، حوض، #٣٨٩١) ← נֶתֶר [*neter*] (نتر، #٦٠٠٣) ← רחץ [*rḥṣ*] (يغسل، #٨١٧٥) ← שֶׁלֶג [*šeleg* [2]] (ورت الصابون، #٨٩٢١).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:144; *TDNT* 1:535; *TWOT* 1:342.

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

3190 טבע

טבע [*ṭb'*] قل. غرق؛ بُعِّلَ. يُغرق (فقط في خر ١٥: ٤)؛ هُفْعَلْ. غارق، معين، مستقر (فقط في أي ٣٨: ٦؛ أم ٨: ٢٥؛ إر ٣٨: ٢٢) (#٣١٩٠)؛ טַבַּעַת [*tabba'at*]، حلقة (← #٣١٩٢).

ع. ق إن المعنى الأساسي للجذر טבע هو "يغرق شيئًا

ما". وهذا يعد مؤكد في النص الذي يسرد في داود بقوة لحجر إرتن في جمجمة جليات (١ صم ١٧: ٤٩) ووصف غوص إرميا في الوحل في قاع الجب حيث كان مسجونًا (إر ٣٨: ٤٩). إن الجذر ربما يستخدم أيضًا مجازيًا ليصف تدميراً - كما حدث في بوابات أورُشَلِيم (إر ٢: ٩) - مقاضة الأشرار (مز ٩: ١٥ [١٦])، الألم الشخصي واليأس المعززان من قبل السلوك الشرير الذي يسلكه أعداء الفرد (مز ٦٩: ٢، ٢٤ [٣، ١٥]) وحتى عمل الله في "وضع" قواعد الخليقة (أي ٣٨: ٦).

غرق، استقرار: ← טבע [ṭb] (غرق، #٣١٩٠) ← מָכַךְ [mākak] (يغرق، يستقر، #٤٨١٢) ← צלל [ṣll [2]] (يغرق، #٧٥١٠) ← שׁוח [šwḥ [1]] (يغرق، #٨٧٥٥) ← שׁקע [šq] (يستقر، #٩٢٠٥).

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

3192 טַבַּעַת

טַבַּעַת [*tabba'at*] اسم.، خاتم، خاتم الختم، حلقة لقوائم التابوت (#٣١٩٢)؛ > טבע [ṭb] قل.، غرق في، يخترقٍ + حرف جر בְּ (*b*ᵉ)؛ بُعِّل. فإن الفعل يعني يكون غارقًا؛ هُفْعَل.، يُغرق (← #٣١٩٠).

ش. أ. ق إن الكلمة أكد. *tebû* تعني يغمر، يغطس، يغرق (*AHw*, 1382) والكلمة عرب. *tabi'* تعني الختام، الختم (قا؛ *HALAT* 353).

ع. ق إن إستخدام الخواتم - التي تشير إلى السلطة - سواء كانت خواتم للأصابع أو خواتم للختم كان مألوف بالنسبة لأفراد العائلة المالكة مثل الملك المصري (تك ٤١: ٤٢) أو الفارسي (أش ٣: ١٠؛ أش ٨: ٨) إن عامة الشعب كانوا أيضًا يرتدون خواتم من أجل التزين. إن الخواتم من المحتمل أن تكون كانت تدل عَلَى الهيبة (أش ٣: ٢١). إن المصطلح טַבַּעַת - ويعني خاتم. يرد ذكره كثيرًا في سفر الخروج. إن الحلقات كانت مستخدمة من أجل حمل قوائم التابوت (خر ٢٥: ١٢ - ١٤) أو من أجل تثبيت إفود الكاهن والصدارة (خر ٢٨: ٢٨). من أجل مناقشة ممتدة حول الحلي، انظر עֲדָה (وتعني يرتدي الحلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٣١٩٦ טָהוֹר [*tahôr*]، نظيف، نقي ← #٣١٩٧

3197 טהר

טהר [*thr*] قِل.، يكون نظيف؛ بيعّل.، ينقي، يعلن نظافة شخص؛ بُعِّل.، يكون معلن النظافة؛ هِتْبَعِّيل.، يطهر نفسه (#٣١٩٧)؛ טָהוֹר [*tahôr*] صفة، نقي، نظيف (#٣١٩٦)؛ טֹהַר [*tohar*] اسم.، وضوح، بريق، بهاء، نقاوة، تنقية (#٣١٩٨)؛ טָהֳרָה [*tohºrâ*]، اسم.، نقاوة، نظافة، طهارة، تنقية (#٣٢٠٠)؛ מִטְהָר [*mithar*]، اسم.، نقاوة، بهاء (#٤٧٥٦).

ش. أ. ق ١. لا يوجد كلمة مشابهة في أكد. ولكن مبدأ النقاوة وعادات التنقية كانت معروفة أيضًا في بلاد ما بين النهرين ومصر (انظر المناقشة في *TDOT* 5:288-90). إن الكلمة المصرية الشائعة *w'b* مستخدمة لتشير إلى كلاً من الغسيل العيني (مثل؛ الثياب؛ إن الجذر טָהֵר لا يبدو مستخدمًا بهذه الطريقة في ك.م.ع) ومستخدمة مجازيًا للإشارة إلى التطهر الطقسي كجزء من العبادة (انظر ع. ق الأقسام ٢ - ٦) ولكن الاستخدام الأخلاقي الموجود في ع. ق يبدو أنه لا يرد ذكره (انظر ع. ق للأقسام ٧ - ٨). وكما هو في ع. ق فإن الماء كان عادة مستخدم ليصاحب عملية التنقية.

في بلاد ما بين النهرين كان هناك كلمتين أصليتين رئيسيتين تشيران إلى المعاني الأتية: نظيف، نقي. واحدة منهما (*ebbu* والفعل منها *ebebu*) [يشير أحيانًا إلى الطهارة البدنية مثلما تشير الكلمة المصرية ولكن الأخرى (*ellu* والفعل منها *elelu*) تعد محصورة في المعاني الأتية: وميض (انظر ع. ق القسم) ونقي والنقاوة الطقسية للفرد أو للحيوان أو لأي شئ متعلق بالعبادة. فكما كان في مصر وع. ق فإن الماء كان مستخدم عادة لأغراض التنقية في Mesopotamia ولكن التنقية كان يمكن تنفيذها أيضًا عن طريق أنواع متعددة من شعائر *kuppuru* (قا؛ الكلمة العبرية כִּפֶּר وتعني يكفر، في ع. ق القسم الرابع). هناك كلمة أكد. أخرى غالبة في هذه الفئة الأ وهي *zakû* وتعني يصبح نظيف (انظر كلمة זָכָה، #٢٣٤٢، في ش. أ. ق) ولكنها مستخدمة في الغالب لتشير إلى الطهارة الحرفية أو تنقية نتاج ... الخ.

٢. إن الاسم يرد ذكره إجماليًا ٤ مرات في النصوص أوغا.: مرة منها في رسالة إلى ملك أوغاريت من الملك الحثي (*UT*, text 2060 line 33). في ملحمة البعل يرد ذكر الاسم مرتان في التعبير *bht thrm 'iqnim* ويعني منزل مصنوع من الأحجار البراقة (و) اللازورد (*CML*, 61, tablet 4, col. 4, ll. 81 and 96-97). وذلك في إشارة إلى المواد التي إستخدمت في بناء قصر البعل (Gordon tr. ("houses of gems of lapis-lazuli," *UT*, glossary, 406 الاسم يرد ١. في أسطورة نيكال وكوثارت - وكان مكتوبًا عَلَى أنه zhrm حيث تعهد إله القمر بارسال "(أحجار) لازورد براقة" كجزء من قيمة العروس الإلهة نيكال (*CML*, 128, ll. 21-22).

٣. إن نفس الجذر يرد ذكره في نصوص بونية كأسم مذكر (مكتوب كالأتي: *tr* و *t'r*) ومؤنث (*thrt*) يعني

طهارة ونقاوة وكصفة في التعبير *blb tr* الذي يعني بقلب نقي (*DNWSI*, 1.420).

٤. في اللغة ع. ج. ق. نجد الاسم المذكر يعني طهارة ونقاوة (*HALAT* 370). إن الفعل يرد ذكره في عرب. التقليدية حيث نجد كلمة *tahara* تعني يكون نظيف، نقي - يرد ذكرها مع مشتقات عديدة إسمية ونقية (-Cowan, 570 71) ويرد ذكر الفعل أيضًا في أثيوبية. (*HALAT* 369).

٥. هناك أيضًا حالات عديدة يرد ذكر الأصل فيها عَلَى أنه إسم. مجرد مذكر ومؤنث أو عَلَى أنه صفة وكل ذلك في التابات العبرية الواردة من قلعة مساداه. عَلَى سبيل المثال نجد هناك التعبيرين الأيتين: טהורלקדש ويعني نظيف بالنسبة للإشياء المقدسة وטהרתהקדש ويعني نقاوة الأشياء المقدسة (*DNWSI* 1.420).

ع. ق ١. من أجل المناقشة حول فئات الخاصة بمعنى طاهر (טָהֵר) في مقابل نجس (טָמֵא، #٣٢٣٧) من وجهة نظر لاهوتية ومن أجل النصوص الغالبية التي تعين هاتين الفئتين في طباق مباشر مع بعضهما (مثل؛ لا ١٠: ١٠؛ تث ١٢: ١٥، ٢٢؛ تث ١٥: ٢٢؛ حز ٢٢: ٢٦؛ حز ٤٤: ٢٣؛ في المقابل، لا ١١: ٤٧؛ لا ١٤: ٥٧؛ لا ٢٠: ٢٥؛ أي ١٤: ٤؛ جا ٩: ٢) أنظر المقالة بعنوان "طاهر ونجس". إن الأهداف المبدئية للمقالة الحالية هي توضيح التفاصيل وفئات استخدام الأصل טָהֵר في صيغة المتعددة وإستخدام تلك المعلومات لتوضيح كيف أن موضوع الطهارة أثر عَلَى لاهوتية الحياة الشخصية والمجتمع في إسرائيل القديمة.

إن الجذر טָהֵר يرد ذكره إجماليًا ٢٠٧ مرة في الكتاب المقدس العبري إذ ورد ذكر الفعل ٩٤ مرة والصفة ٩٥ مرة والاسم المؤنث ١٣ مرة والاسم المذكر טֹהַר ٣ أو ٤ مرات وذلك إعتمادًا عَلَى كيفية قرأة الفرد لنص مز ٨٩: ٤٤ [٤٥]. "أبطلت بهاءه وألقبت كرسيه عَلَى الأرض" في سياق المزمور هذه ع. تعد جزء من وصف الرفض. الواضح من قبل الرب لملكية المسيح. في *BHS* نجد كلمة מִטְּהָרוֹ وتعني بهاءه - في النص وتلك الكلمة أخذت عَلَى إنهأ إما اسم جاء مع كلمة رخيمة *daghesh* (وهذا يعني أن حرف ט المضعف يعد مشابه. عَلَى سبيل المثال - لتضعيف حرف ק في كلمة מִקְדָּשׁ التي تعني القدس، حز ١٥: ١٧) بالإضافة إلى لاحقة مفردة مذكرة أو أما مرة رابعة ورد ذكر الاسم טֹהַר مع حرف الجر מִן ويعني من مع لاحقة مفردة مذكرة (من الناحية الحرفية "تسببت في إبطال بهاءه؛ انظر التوضيحات في Perowne, 156 و Tate, 412 ولاحظ أن المؤلف الثاني يبدو أنه يخلط بين إعراب الفعل السابق وبين صيغة هذا الاسم).

إن التحليل الأخير يعد مشابه للجزء الأول من الملحوظة النصية ב في *BHS* والتي وفقًا إليها نجد أن - لديها / מִטְּהַר (من الناحية الحرفية، بعلته يبطل بهاءه، وذلك صيغة טֹהַר مع حرف الجر מִן - ويعني من - ولاحقة مفردة مذكرة؛ انظر Even-Shoshan, 410). هناك حالات أخرى مقدمة إذ أن الملحوظة النصية أ - أ في *BHS* تقدم اقتراحين حدسيين محتملين يغيران الجزء الأول من ع. بالكامل: حطمت (שִׁבַּרְתָּ) صولجان (מַטֵּה) عظمته (הוֹדוֹ)" أو "حطمت (שִׁבַּרְתָּ) قضيب ملكه (טְרוֹ תֹ)" وذلك في إشارة إلى صولجان أو قضيب ملكيه داود قا؛ Briggs, 2:270، هناك اقتراح إضافي في Kraus, 200).

بعض المخطوطات العبرية القديمة قلة من النسخ اليونانية يرد ذكر كلمة מִטְּהָרוֹ فيها وتلك الكلمة تعد تكوين اسمي مذكر مختلف (من الناحية الحرفية. تسببت في إبطال بهاءه المحض). إن معجمنا يبنى وجهة النظر تلك - التي عززت تضمين الاسم מִטְהָר في التمهيد إلى هذا المدخل المعجمي في أعلَى. بالرغم من أن وجود تلك الكلمة معتمد عَلَى الحدس ومز ٨٩: ٤٤ [٤٥] سيكون المرة الوحدية التي ورد فيها ذكر الفعل (انظر *HALOT* 573-74, and *TDOT* 5:290). إذ كانت تلك هي القراءة الصحيحة إذن فهناك توازي مفاهيمي ممكن مع المصطلح أكد. -*mela* *mmu* - ويعني تألق، لمعان إلهام مرهوب فائق للطبيعة، توهج (انظر *CAD* M/11, part 2, 9-12, and *AHw*, 643؛ كلمة سومرية دخيلة *ME.LAM* في أكد. نجدها -*mela* *mmu*) - الذي استخدم للحديث عن كلاً من العوام والملوك في الأدب أكد.. مثل؛ يعلن خطاب مدونة حمورابي اللعنة التالية عَلَى أي ملك لاحق سيحقق كلمات قانون حمورابي أو يطمس البلاط التي نقشت عليها الكلمات الأتية: "ليرد القدير أن - أبو الألهة (هذا يعني رئيس آلهية -) والذي أعلن جدرية عهدي - عنه (وهذا يعني الملك اللاحق) بهاء الملكية (*ME.LAM sarrutim*)، ليحطم صولجانه وليلعن قدره" (انظر R. Borger, *Babylonisch-Assyrische Lesestucke*, 2 vols., 1979, 1:47 and 2:312; *ANET*, 179a; and *CAD* M/11, part 2, 11) إن الهدف في مز ٨٩: ٤٤ [٤٥] سيكون أن ملك إسرائيل مسيح الرب قد عانى بالضبط من مثل ذلك القدر.

أي كانت الحالة بالنسبة لقراءة مز ٨٩: ٤٤ [٤٥] فإنه في حز ٢٤: ١٠ نجد الاسم טֹהַר يشير إلى" رصيف في الصغير (الياقوت الأزرق) وكنات السماوات في الوضوح داو "البريق" ؟)" (انظر *TDOT* 5:290).؟ وبالمثل وفقًا إلى أي ٣٧: ٢١ "والآن لا يرى النور الباهر الذي هو في الجلد ثم تجرفه الريح تطهيره" (من الناحية الحرفية تعبر الريح فتنقية [טָהֵר]) إن الصورة هنا يبدو أنها مشتقة من الحقيقية الطبيعية في إسرائيل حيث كانت الريح أحيانًا تجرف السديم - الذي كان عادة ما يظلم سماء إسرائيل

- بعيدًا وكنتيجة لذلك فإن الشمس والسماء كلاهما يتوهج (טָהֵר) وينير بشدة لدرجة أن الفرد لا يستطيع النظير إليهما مباشرة.

إن الصفة טָהוֹר مستخدمة بتوسع في حز ٢٥ - ٢٩ وأي موضع لتشير إلى الذهب النقي المستخدم في تأسيس خيمة الاجتماع وأثاثها (انظر مثل؛ حز ٢٥: ١١؛ أي ٢٨: ١٩؛ ١ أخ ٢٨: ١٧؛ ٢ أخ ٣: ٤؛ ٢ أخ ٩: ١٧ حيث كان الذهب مستخدم لبناء الهيكل \) بالإضافة أيضًا إلى البخور النقي الذي كان يحرق هناك [في خيمة الاجتماع] (خر ٣٠: ٣٥؛ حز ٣٧: ٢٩). إن ملا ٣: ٣ يستخدم الفعل عَلَى بِيعّل. مرتين إحداهما ليشير إلى العملية الفعلية الخاصة بتنقية المعادن الثمينة والأخرى كانت ليشير مجازيًا إلى تنقية الشعب (انظر الفصول ٧ - ٨ أسفل من أجل الاستخدام المجازي للفعل טָהֵר). يُذكر أن "رسول العهد" الأتي قا؛ ملا ٣: ١) "يجلس ممحصاً ومنقياً للفضة فينقي بني لاوي ويصفيهم كالذهب والفضة" (ع. ٣).

٢. إن مرات الأولى التي ورد فيها الأصل طاهر (טָהֵר) بدلالة قانونية توجد في تك ٧: ٢ حيث يرد ذكر الصفة טָהוֹר في إشارة إلى "سبعة سبعة من لميع البهائم الطاهرة ومن البهائم غير الطاهرة (من الناحية الحرفية نجسة؛ טָמֵא، #٣٢٣٧، المصطلح الطبيعي الذي يشير إلى الحيوانات النجسة غير مستخدم هنا؛ قا؛ تث ٢٣: ١٠ [١١]؛ ١ صم ٢٠: ٢٦؛ ٢ أخ ٣٠: ١٧) إثنين: ذكراً وأنثى التي كان يجب جلبها عَلَى متن فلك نوح (انظر أيضًا الأية ٨). فيما بعد. عقب الطوفان ومغادرة الفلك. قدم نوح "من كل البهائم الطاهرة من كل الطيور الطاهرة محرقات (تك ٨: ٢٠). نحن لن نخبر كيف استطاع نوح معرفة ما هو طاهر أو نجس من الحيوانات.

بالطبع كان القراء الأصليين لسفر التكوين هم الإسرائيليين. الذين تلقوا سابقاً شريعة الله في سيناء. ولذلك كان من الضروري توضيح الأمر بالنسبة إليهم. إن الافتراض الأكثر ملائمة كان سيكون أن نوح فهم الفرق بين الطاهر والنجس استناداً عَلَى المعيار والأساس المنطقي المؤكد الخاص بالفئات إذ أنها كانت إما منعكسة أو معلنة عَلَى نحو بين وواضح في لا ١١. من المهم تذكر أن التكوين في الغالب المؤكد كتب بعد سفر الخروج واللاويين. إن كتاب العهد في خر ٢١ - ٢٣ يعد أغلب الظن النص الأول الذي كتب عَلَى يد موسى (أنظر بالتحديد خر ٢٤: ٤) ويبدو أن تشريع الخروج واللاويين جاءوا عقب ذلك في ترتيب متقارب (خر ١٤:٢٤ - ٢٥؛ خر ٩؛ ... الخ). وأكثر من ذلك نجد أنه عبر سفر التكوين هناك نقاط تعكس إقرار سابق خاص بالعهد السينوي وشريعته (Wenham, *Genesis 1-15*, 177)؛ انظر مثل؛ تك ٢: ١ - ٣ والسبت؛ تك ٤: ١ - ٨ والذبيحة؛ وتك ٢٦: ٥ حيث نجد "إبراهيم سمع لقولي وحفظ ما يحفظ لي: أوامري وفرائضي وشرائعي" وكلها مصطلحات تشير إلى شريعة موسى التي لم تكتب بعد في أيام إبراهيم). من أجل مباحثة عامة عن المعيار والأساس المنطقي للتشريع في لا ١١ أنظار المقالة التي تدور حول "طاهر ونجس".

إن لا ١١ (انظر أيضًا تث ١٤: ٣ - ٢١) يصف الحيوانات الطاهرة (والنجسة). إن الغرض الإجمالي للأصحاح هو بالطبع "التمييز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التي تؤكل والحيوانات التي لا تؤكل" (لا ١١: ٤٧؛ أنظر مثل؛ لا ١٤: ٤ من أجل حقيقية أن الحيوانات الطاهرة فقط كان يمكن استخدامها في الإجراءات الطقسية؛ في المقابل؛ تك ٨: ٢٠). هناك أربع فئات معزولة في لا ١١: ٤٦ "هذه شريعة البهائم (الأيات ٢ - ٨) والطيور (الأيات ١٣ - ١٩) وكل نفس حية تستقي من الماء (الأيات ٩ - ١٢) وكل نفس تدب عَلَى الأرض (ع. ٢٠ - ٢٣) "وهكذا هناك إربع فئات عامة للحيوانات الطاهرة (وهذا يعني تلك التي يمكن أن تؤكل): (أ) حيوانات اليابسة من ذوات الإربع كل ما "شق ظلفاً وقسمه ظلفياً" و"يجتر" (الأيات ٢ - ٨). (ب) السمك الذي لديه كلاص من "زعانف وحرشف" (ع. ٩ - ١٢). (جـ) الطيور التي لا تأكل الجيفة وبالتالي تتجنب إنتهاك تحريم أكل الدم (ع. ١٣ - ١٩) توقد قائمة بالحيوانات النجسة وبذلك تشير إلى الطاهر من الطيور عن طريق إهمال ذكره؛ أنظر تك ٩: ٤؛ لا ١٧: ١١؛ ... الخ والتوضيح في (Wenham, *Leviticus*, 174-75). (د) "بعض الكائنات المجنحة" كلاً منهما" له كراعان فوق رجليه يثب عَلَى الأرض" (ع. ٢١ - ٢٢؛ وهذا يعني أن تلك الكائنات لا "تزحف" عَلَى الأرض، انظر أسفل).

إن الفئتين الثانية والثالثة - بالمقارنة إلى لا ١١: ٤٦ - (الطيور والسمك) نجدهما في ترتيب معكوس في ع. ٩ - ١٩. إن هذا الترتيب يرجع من المحتمل إلى التشابه في المعايير لأن صلاحية أكل الحيوانات ذوات الأربع التي تعيش عَلَى البر وصلاحية أكل الأسماك وكلاهما. عَلَى الخلاف من الطيور - يمكن تصنيفه تصنيفاً (قا؛ شق الظلف والاجترار بالزعانف والحرشف) وهكذا فإن السمك كان يتم تناوله في الحديث مباشرة بعد الحيوانات ذوات الأربع التي تعيش عَلَى البر (ع. ٩ - ١٢) بدلاً من تناوله بعد الطيور (ع. ١٣ - ١٩) كما هو في ع. ٤٦. وفقًا إلى ع. ٢٠ - ٢٣ فإن النوع الوحيد الطاهر - وبالتالي الكائن الصالح للأكل - الذي يدب (عَلَى الأرض)" (ع. ٤٦) هو أيضًا "المجنح" والذي لديه "أراعان فوق رجليه يثب بهما عَلَى الأرض" بدلاً من مجرد السير (ع. ٢١ - ٢٢). كل الكائنات الأخرى كانت نجسة ولهذا كان أكلها محرماً (ع. ٤١ - ٤٣) وحتى مس جثثها الميته كان يجعل "الفرد نجس إلى السماء" (ع. ٣١ قا؛ ع. ٣٢)

٣. إن نص لا ١١: ٢٤ - ٤٠ يتحدث عن التلوث عن طريق مس الجثة وإجراءات التنقية لأولئك الذين أصبحوا نجسين جراء ذلك. من وجهة نظر بنائية فإن هذا القسم مجنح بين القسم الخاص بالشئ المجنح الزاحف في ع. ٢٠ - ٢٣ والقسم الخاص بالشئ الغير مجنح الزاحف في ع. ٤١ - ٤٥ (انظر كلمة טָמֵא وتعني نجس، #٣٢٣٧ من أجل مباحثة كاملة حول النجاسة في لا ١١: ٢٤ - ٤٠ وعبر ص.، إن الأسباب المحتملة بشأن تضمين المادة المكتوبة الخاصة بنص لا ١١: ٢٤ - ٤٠ في تلك النقطة في ص. دار حولها جدال كثيرون كان أشد اتجاه نقدي يكمن في رؤية ذلك عَلَى أنه إدراج متأخر (انظر مراجعة الدراسة والإقتراح الذي يَتْبع هذا الخَط مِنْ الحجّةِ في ميلجروم Milgrom, "The Composition of Leviticus, Chapter 11" .(and idem, *Leviticus 1-16*, 691-704

كما أشار كثيرون فإنه من البارز فعلاً أن النص الموازي في تث ١٤: ٣ - ١٢ لا يتضمن أي شئ مثل لا ١١: ٢٤ - ٤٠ ولكن ذلك يمكن تفسيره بلغة وجهات نظر وإهتمامات مختلفة. إن الجدال بشأن أن القسم من لا ١١ يعكس مصدر أو تنقيح متأخر يعد غير ضروريًا. من ناحية نجد أن نص لا ١١ كذب من وجهة نظر كهنوتية لم تكن مهمته فقط بالقيود عَلَى الطعام نفسها ولكن أيضًا بمشاكل الاتصال المباشر بجثث الحيوانات التي ربما تتسبب في نجاسة الإنسان التي يدورها يمكن أن تجلب التلوث إلى القدس (قا؛ بالتحديد لا ٥: ٢ والمقالة التي تدور حولها "طاهر ونجس") ومن جانب أخر فإن تث ١٤ لم يكتب من وجهة نظر كهنوتية وبالتالي يعد مهتماً فقط بتبجيل الشعب للقيود المفروضة عَلَى الطعام نفسها وذلك كجزء من تعهدهم بالقداسة الشخصية والماعية (انظر ع. السابقة، تث ١٤: ٢ "لأنك شعب مقدس للرب إلهك".

وفقًا إلى نص لا ١١: ٣٢ فإنه عندما تسقط جثة نجسة عَلَى أي شئ مصنوع من "خشب أو ثوب أو جلد أو بلاس" كان يوضع في الماء ويعتبر "نجس إلى المساء وثم يطهر" (الفعل טָהֵר قل.). إن العين أو البئر أو بذر الزرع كلها تظل طاهرة حتى لو سقطت عليها أوفيها جثة (ع. ٣٦ - ٣٧). ومع ذلك إذا مس شخص جثة حيوان طاهر مات طبيعيًا فإنه "يكون نجسًا إلى المساء" (ع. ٣٩) وإذ أكل جزء من الجثة أو حمها يجب عليه أن "يغسل \ثيابه ويكون نجسًا إلى المساء" (ع. ٤؛ قا؛ لا ١٧: ١٥) في أي من الحالتين فإن الأمر الغير مذكورة ستكون كما هي في ع. ٣٢ إذ عندما يحل المساء "يطهر" الشخص.

إن نصر لا ١١: ٢٤ - ٤٠ لا يعد تنقيح متأخر ولكن بدلاً من ذلك كان ضروريًا لوجهة نظر بنائية في التأليف الأصلي. إن تلك ع. بالتحديد تربط شرائع الحيوانات النجسة في لا ١١ بشرائع نجاسة الإنسان في لا ١٢ - ١٥ حيث لم يكن الإهتمام قاصر فقط عَلَى وصف فئات ما هو طاهر في مقابل ما هو نجس فقط ولكن إمتد أيضًا ليشمل عمليات إزالة النجاسة. لا توجد شرائع للطاهر والنجس بالنسبة للنباتات لأن كل النباتات كانت طاهرة طبيعيًا (قا؛ تك ١: ٢٩ - ٣٠). ومع ذلك فإن أي حيوان محدد سواء طاهر أو نجس ظل في تلك الحالة دائمًا.

إن البشر كانوا مختلفين إذ كانوا يتنقلون بين فئات ما هو طاهر وبين فئات ما هو نجس لأنهم. عَلَى سبيل المثال - ربما يتأت لهم الإتصال بجثة حيوان نجسة (انظر أعَلَى في الملاحظات حول لا ١١: ٢٤ - ٤٠) أو حتى جثة إنسان (انظر شريعة رماد "البقرة الحمراء" في عد ١٩ وبالتحديد ع. ١١ - ١٣). يمكن أن يثار جدل حول الطبيعة الدقيقة لموضوع الطهارة وموضوع النجاسة تتطلب رؤية الموضوع من أكثر من منظور: (أ) عوامل النجاسة. (ب) الطرق التي بها يصبح الإنسان نجس. (جـ) إجراءات التطهير من أجل التخلص من النجاسة (انظر كتابات ما بعد الكتاب المقدس). إن لا ١١: ٢٤ - ٤٠ يضيف الفئتين (ب) و(د) الفئة (أ) في لا ١١: ١ - ٢٣ ولا ١١: ٤١ - ٤٦. من وجهة نظر كهنوتية فإن لا ١١ سيصبح ناقص وبائس بدون ع. ٢٤ - ٤٠. إن لا ١٢ يتعامل مع الثلاث مناظير كلها إذ يتعامل مع ما يتعلق بنجاسة المرأة الماخض ولا ١٣ - ١٤ يتعامل مع ما يتعلق بالشخص المصاب بمرض جلدي معدي ولا ١٥ مع ما يتعلق بسيل الجسد. وهنا نطرح سؤال: لماذا لا يتعامل لا ١١ مع ما يتعلق بالحيوانات الطاهرة والنجسة؟

هناك طرق أخرى كان الشر يصبحون بها نجسين ويتضمن من ذلك عَلَى سبيل المثال" (أ) سيل الدم الذي يتدفق من المرأة النجسة المنجبة طفلاً (قابل مثل؛ نص لا ١٢: ٢ "تكون نجسة" بنص لا ١٢: ٨ "تطهر"؛ ← طاهر ونجس: في القسم اللاهوتي). (ب) العدوى بنوع ما من مرض جلدي معدي (قابل مثل؛ نص لا ١٣: ١٣ "إنه طاهر" "يكون نجسًا"؛ قا؛ ع. ١٣، ١٧، ٣٤، ٣٧، ٣٩ - ٤١). (جـ) نوع ما من سيل نجس يتدفق من الجسد (قابل عَلَى سبيل المثال نص لا ١٥: ٢ "فسيله نجس" بنص لا ١٥: ١٣ "فيطهر") أو الشروع في الاتصال بشخص يتصف بمثل تلك النجاسة أو بأي شئ يجلس أو تجلس عليه (مثل؛ لا ١٥: ٥ "يغسل ثيابه ويستهم بها ويكون نجسًا إلى المساء" قا؛ ع. ٨، ١٣، ٢٨). بالطبع كان يمكن أن يتنجس الشعب عن طريق القتال وكان ذلك فترة سبعة أيام للتطهير حتى يصبحوا أطهار مرة أخرى بعد القتال (عد ٣١: ١٩ - ٢٠، ٢٤)

٤. من أجل أن يصبح الفرد طاهرًا مرة أخرى (انظر أعَلَى) كان يحتاج إلى المرور بعملية التطهير أو التنقية انظر الاسم المذكر טֹהַר ويعني تنقية في لا ١٢: ٤؛ الاسم

المؤنث טָהֳרָה - ويعني طهارة، تنقية في لا ١٢: ٤، ٥؛ لا ١٣: ٧، ٣٥؛ لا ١٤: ٢، ٢٣، ٣٢؛ لا ١٥: ١٣؛ عد ٦: ٩؛ ١ أخ ٢٣: ٢٨؛ ٢ أخ ٣٠: ١٩؛ نح ١٢: ٤٥؛ حز ٤٤: ٢٦؛ الفعل عَلَى بِيعّل. - ومعناه يطهر، ينقي - مثل؛ في لا ١٦: ١٩، ٣٠؛ عد ٨: ٦، ٧، ١٥، ٢١؛ الفصل عَلَى وزن هِتْبَعِّيل. - ومعناه يطهر [نقي] الفرد نفسه - في لا ١٤: ٤، ٧ - ٨، ١١، ١٤، ١٧ - ١٩، ٢٥، ٢٨ - ٢٩؛ نح ١٣: ٢٢؛ قا؛ الحالة الخاصة المتعلقة بنعمان الإرامي المصاب بالبرص، ٢ مل ٥: ٨ - ١٤). في مواقف حيث كانت مسألة النجاسة أمر كان عَلَى الكهنة تبينه كانت عملية التطهير تتضمن إعلان رسمي بواسطة الكاهن يفيد بنتيجة أن الفرد كان طاهر (قابل مثل؛ نص لا ١٣: ٣، حيث كان الكاهن "يحكم بطهارة المعزوب "[الفعل טִמֵּא عَلَى بِيعّل.؛ قا؛ טָמֵא، #٣٢٣٧]" بنص لا ١٣ [يحكِم الكاهن بطهارته [الفعل טִהַר عَلَى بِيعّل.] قا؛ .... عَلَى بِيعّل. أيضًا في لا ١٣: ١٣، ١٧، ٢٣، ٣٤، ٥٩؛ لا ١٤: ٧]. إن نفس المثال الأساسي يسري مفعوله بالنسبة إلى البيت "... إن أتى الكاهن ورأى وإذا الضربة لم تمتد في البيت بعد تطيين البيت، يطهر الكاهن البيت لأن الضربة قد برئت" (لا ١٤: ٤٨).

إن إجراءات التنقية كانت أحيانًا تتضمن الإنتظار لفترة والاغتسال باستخدام ماء (الوضوء) ولكن في بعض الحالات الأكثر أهمية كان من الضروري القيام بإجراءات أخرى تتضمن الكفارة بالدم (قا؛ ش. أ. ق؛ כִּפֶּר [#٤١٠٥]؛ ← طاهر ونجس: لاهوت؛ Milgrom, 1990; idem, 1991, 957-68; and Harrington, 41, 113-39). مثل؛ فإن الرجل الذي يسيل منيه أو المرأة التي يسيل طمثها يتطهر تتطهر عن طريق الاغتسيال بالماء (لا ١٥: ١٦ - ٢٤؛ في المقابل أيضًا: تث ٢٣: ١٠ - ١١ [١١ - ١٢] من أجل نجاسة قذف المنى في محلة الجيش) ولكن عن كان السيل من نوع غيره لو في كانت كفارة الدم مطلوبة (لا ١٥: ١٣ - ١٥، ٢٥ - ٣٠).

إن يوم الكفارة كان بالطبع مناسبة لمعظم طقوس التطهير في السنة (لا ١٦) وفقًا إلى لا ١٦ كلاً من المذبح (ع. ٩، يتضمن التسليم بتطهير خيمة الإجتماع بأكملها وفقًا إلى ع. ٣٣ حيث يأخذ الفعل כִּפֶּר كلاً من خيمة الاجتماع والمذبح عَلَى أنهما مفعولا بهما مباشرين؛ قا؛ ٢ أخ ٢٩: ١٥، ١٦، ١٨؛ حز ٤٣: ٢٦؛ وכַּפֹּרֶת، #٤١٠٥) والشعب (ع. ٣) كانا يتطهران في ذلك اليوم (تلك ع. تستخدم الفعل عَلَى بيعّل. ليعني يطهر وليس ليعلن طهرة؛ وذلك عَلَى النقيض من الفقرة السابقة في أعلى؛ *TDOT* 5:293-94). إن طقس كبش المحرقة هنا له دلالة هامة في أنه يرمز إلى إزالة كل الدناسة والتعديات من شعب إسرائيل وإن هدف هذا اليوم لم يكن فقط تطهير خيمة الاجتماع (لا ١٦: ١٩) فقط ولكن أيضًا الشعب (لا ١٦: ٣٠؛ قا؛ כִּפֶּר [#٤١٠٥] من أجل مباحثة كاملة عن التطهير باستخدام كفارة الدم في لا ١٦ ومن أجل التعليقات عَلَى كبش الفداء). هناك أحداث مشابهة - ومع ذلك مختلفة - للتطهير المشترك للأمة بأكملها في يوم الكفارة الأولى: تطهير اللاويين في تقلدهم للخدمة في خيمة الاجتماع (عد ٨: ٦، ٧، ١٥، ٢١؛ قا؛ نح ١٢: ٣٠أ؛ نح ١٣: ٢٢ وتطهير الشعب في مجتمع ما بعد السبي (نح ١٢: ٣٠ ب) وتطهير الكهنة واللاويين الذين دنسوا أنفسهم في أيام نحميا (نح ١٣: ٣٠).

٥. إن الأشخاص الطاهرين فقط كان بمقدورهم المشاركة في إحتفالات طقسية عامة أو عائلية (مثل؛ لا ٧: ١٩ - ٢٠؛ ١ صم ٢٠: ٢٦؛ عز ٦: ٢٠؛ ٢ أخ ٣٠: ١٧ - ١٩؛ النصوص الأخيرة تعد ستثناء يثبت القاعِدّة) وحتى في بعض المناسبات كان مطلوب منهم المشاركة (مثل؛ عد ٩: ١٣). ومع ذلك يبدو أن بعض إجراءات الطقوس كان من الضروري تنفيذها أو المشاركة فيها من قبل الشخص النجس عن طريق قيامة بتلك الإجراءات الدقيقة المطلوبة من أجل أن يصبح الفرد طاهرًا. هناك أمثلة عَلَى ذلك وهي الشرائع التي تتطلب من المرأة بعد ولادتها تقديم تقدمات كفارة (لا ١٢: ٨ ب "فيكفر عنها الكاهن فتطهر") وبالمثل نجد ذلك في حالة الشخص الذي إتضحت طهارته من مرض جلدي معدي (لا ١٤: ٢٠ب "يكفر عنه الكاهن فيطهر") بالطبع لم يكن الأشخاص يقومون بمثل تلك الأفعال ما لم ينفذوا بعض المتطلبات المحددة (مثل؛ لا ١٢: ٢ - ٥؛ لا ١٤: ١٠ - ٢٠أ) ولكن تظل الحقيقة في أنهم يقومون بذلك لكي ينتقلوا من حالة النجاسة إلى حالة الطهارة.

صحيحًا إن الكاهن الوسيط هو الذي يقوم بالفعل بمعالة الدم من أجل تقديم الكفارة في خيمة الاجتماع في مثل تلك الحالات (انظر Milgrom, 1991, 887-89 for some of the details) ولكن مثل ذلك الكاهن الوسيط كان تواجده ضروريًا في خيمة الاجتماع والهيكل في إسرائيل حتى عندما كان الشخص المتعبد طاهرًا. إن النقطة الهامة هنا هي أنه - عَلَى سبيل المثال - بالرغم من أنه من منظور واحد نجد أن الرجل الذي شفي من مرض جلدي معدي أعلنت بالفعل طهارته من قبل الكاهن قبلما يدخل خيمة الاجتماع (لا ١٤: ٧) وكان يعتبر طاهرًا في مساء اليوم السابع (ع. ٩) إلا أنه من منظور آخر نجد أن ذلك الرجل لا زال بحاجة للذهاب إلى خيمة الاجتماع والمشاركة في بعض الطقوس في اليوم الثامن من أجل أن يتطهر (ع. ١١، حيث ورد الفعل عَلَى وزن هِتْبَعِّيل.) ويصبح طاهرًا (ع. ٢٠ب؛ انظر Harrington, 32; Milgrom, 1990, 94 من أجل إزالة الشوائب بالتدريج؛ وMilgrom, 1991, 986-87 من أجل جدول متضمن (كل إجراءات التطهير). يبدو أن الطقوس الأولى (لا ١٤: ١ - ٩) كانت تجعل من الرجل طاهرًا بالنسبة إلى الجماعة بصفة عامة (وذلك يقابل إخراجه من الجماعة في لا ١٣: ٤٥ - ٤٦) في حين أن

الإجراءات الأخيرة (لا ١٤: ١٠ - ٢٠) كانت تجعل الفرد طاهرًا بالنسبة إلى خيمة الاجتماع محضر الله (من أجل التفاصيل والأساس المنطقي لطائر المحرقة .... الخ في لا ١٤: ١ - ٩ وطقوس الكفارة في لا ١٤: ١٠ - ٢٠، انظر Wright, 75-86, 129-59, 291-99).

ومع ذلك فإن الإشخاص النجسين في العامة (ومن المحتمل أيضًا الكهنة النجسين) كان بمقدورهم الأكل من الحيوانات التي ذبحت بطريقة غير مقدسة من أجل الطعام (تث ١٢: ١٥، ٢٢؛ تث ١٥: ٢٢ ولكن حتى الكهنة كان عليهم التطهر قبل أن يأكلوا من حصتهم في تقدمات الذبيحة (مثل؛ لا ٢٢: ٣ - ٩؛ عد ١٨: ١١، ١٣) وأكثر من ذلك كان الكهنة الطاهرين فقط هم الذين يمكنهم القيام بوظائف الكهنوت (حز ٦: ٢٠ - ٢١) وفي بعض الحالات كان رجل طاهر فقط غير الكاهن يمكنه القيام بأعمال محددة تتعلق بالعبادة وذلك نيابة عن الخرين (مثل؛ عد ١٩: ٩، ١٨ - ١٩، طقس رماد البقرة الامراء المتبح من أجل إزالة التلوث جراء ملس الجثة).

٦. إن أي موضع داخل الأرض أو المحلة يمكن أن يكون إما طاهر أو نجس (مثل؛ لا ٤: ١٢؛ لا ٦: ١١ [١٤]؛ لا ١٠: ١٤؛ عد ١٩: ٩؛ انظر Wright, 231-47, and Jenson, 43-55, 89-114) وهذا تضمن مواضع في الهيكل كان ربما تصبح مدنسة وبالتالي كانت تتطلب التطهير (نح ١٢: ٣٠) وحتى الهيكل نفسه كل (٢ أخ ٣٤: ٨). كان هناك إهتمام بأن تكون تقدمات الحنطة طاهرة (ملا ١: ١١) وتحضر في أنية طاهرة (إش ٦٦: ٢٠). هناك إشياء مادية أخرى ذكرت إما عَلَى أنها طاهرة أو نجسة وهي: أي "متاع خشب أو ثوب أو جلدًا وبلاس" (لا ١١: ٣٢) والبيت (لا ١٤: ٥٣) والمعادن او الإشياء المعدنية (عد ٣١: ٢٣).

كان الكهنة واللاويون بالتحديد مسئولين عن تنفيذ خدمة تطهير الإشياء المقدسة والتأكد من إبقاءها طاهرة (١ أخ ٢٣: ٢٨؛ نح ١٢: ٤٥) وكان العامة مسئولين عن الحفاظ عَلَى طهارة أنفسهم وممتلكتهم وبيوتهم وأرضهم (من أجل التسلسل الهرمي بين الطهارة والنجاسة أنظر الجداول في Milgrom, 1991, 722, 725). إن الإجراءات الطقسية المتنوعة - تلك التي تم مناقشتها أعلَى - كانت مستخدمة عندما تتطلب تلك الإشياء التطهير.

٧. إن المناقشة السابقة تركز عَلَى طقس شرائع طقوس (ربما حتى يقول الفرد طبيعة) الطهارة ومع ذلك فإن نفس المصطلحات الفنية تعد مستخدمة عَلَى مستوى مختلف تمامًا وهذا يعني إستخدامها مجازيًا لتشير إلى كمال الطهارة الدينية والأخلاقية للشعب والأرض (انظر: *TDOT* 5:294-95; Neusner, 1973, 11-15; Harrington, 32-34; esp. Knohl, 168-98 ولا ١٧ - ٢٦). إن المصطلحات المطابقة في حضارة - ومصر لم تكن تبدو عَلَى أنها تتطور في هذا الإتجاه (انظر *TDOT* 5:288-90؛ ش. أ. ق النقطة ١، عندما تصبح الأرض متدنسة عن طريق إما عظام الموتى (حز ٣٩: ١٢، ١٤، ١٦؛ وذلك استرجاع لمشكلة التلوث عن طريق لمس الجثة في عد ١٩) أو عن طريق الأصنام والممارسات الوثنية (٢ أخ ٣٤: ٣) فإن الأرض كانت تحتاج إلى أن تطهر. إن النص المازوريتي لنص حز ٢٢: ٢٤ يفيد بأن الأرض لا يمكن تطهيرها أيضًا بسبب فساد الأنبياء والعبادة والأخلاق (انظر ع. ٢٥ - ٣١) ولكن هذا النص يعد مثار للجدل (ناقض بين NASB حيث نجد "أنت الأرض التي لم تطهر [اسم فاعل מְטֹהָרָה عَلَى بُعِّل.] لم يمطر عليها في يوم الغضب" وبين NIV حيث نجد "أنت أرض ليست فيها مطر (كلمة הַמְטֹהָרָה عَلَى بُعِّل. والكلمة مشتقة من מָטָר، #٤٧٦٣) أو وبل في يوم الغضب" قا؛ *HALOT* 370 وبالمثل الملحوظة النصية في *BHS* حول هذه الأية).

أي كانت الحالة ستكون في حز ٢٢: ٢٤ فإنه من البارز أن أعداء الرب "يطهروا أنفسهم" من أجل عبادة الأصنام: الذين يقدسون ويطهرون أنفسهم في الجنات... أكلين لحم الخنزير والرجس والجرد" (إش ٦٦: ١٧). من المثير للسخرية هو أنه من البداية نجد أن إسرائيل عزمت عَلَى السقوط في مثل تلك الوثنية وبالتالي أصبحت نجسة. إن التطهر من مثل تلك الممارسات كان يتطلب إزالة كل الأصنام وتجنب كل تلك الممارسات (مثل؛ تك ٣٥: ٢؛ يش ٢٢: ١٧؛ حز ٢٤: ١٣؛ في السياق، حز ٣٧: ٢٣؛ أيضًا، ٢ أخ ٣٤: ٣ - ٨)

هناك عِدّة نصوص تبدو إنتقاليةِ بين نجاسة العبادة وبين نجاسة الأخلاق وبالتالي تبدو عَلَى أنها تظهر صلة قريبة بين الأثنين في الفكر الإسرائيلي القديم. عَلَى سبيل المثال يذكر أن المرأة المتهمة بالزنا والتي تبرأ من التهمة" إن لم تكن المرأ قد تنجست بل كانت بريئة من النجاسة" (من الناحية الأدبية، طاهرة؛ عد ٥: ٢٨). إن مز ١٢: ٦ [٧] يعتمد عَلَى مبدأ تنقية المعادن (أنظر ع. ق القسم الأول) "كلام الرب كلام نقي (טְהֹרוֹת) كفضة مصفاة في بوطة الأرض، ممحوصة سبع مرات". إن طهارة العينين ربما تنتهي أيضًا إلى تلك الفئة الانتقالية (الخاصة بالرجل في أم ٣٠: ١٢؛ الخاصة بالله في حب ١: ١٣؛ إن جا ٩: ٢ يربط بين موضوع ما هو طاهر في مقابل مزضزع ما هو نجس وبين موضوع البري في مقابل الشر، الشخص الصالح في مقابل الخاطئ .... الخ. إن زك ٣: ٤ - ٥ يعد بارزًا في أنه يبدو يشير إلى الثياب القذرة - التي كان يرتديها الكاهن العظيم يهوشع أدبياً كإشارة إلى نجاسة البدن والعبادة ولكن أيضًا كإستعارة تشير إلى خطيئة (עָוֹן) يهوشع الأخلاقية كممثل لمثل تلك الخطيئة نيابة عن الأمة بأكملها (Bald-win, 114-15؛ قا؛ مز ٥١: ٢ [٤]؛ أم ٢٠: ٩).

٨. هناك نصوص أخرى تركز بالكامل عَلَى الإستخدام المجازي للمصطلحات الفنية الخاصة بالطهارة. عَلَى سبيل المثال وفقًا إلى مز ١٩: ٩أ [١٠أ] "خوف الرب نقي ثاب إلى الأبد" إن أم ١٥: ١٦ يذكر أن "الكلمات الحسنة طاهرة" (NASB) وهناك نصوص أخرى تشير إلى "القلب النقي" (مز ٥١: ١٠ [١٢]؛ أم ٢٢: ١١) أو تربط تنقية القلب بكون الفرد "طاهر وبدون خطيئة" (أم ٢٠: ٩). في غر ٣٣: ٧ - ٨ يقول. الرب أنه سيعيد بناء يَهُوذَا وأورشليم وكجزء من تلك العملية "أطهرهم من كل إثمهم الذي أنطأوا به إلى وأغفر كل ذنوبهم التي أخطأوا بها إلى وعصوا عَلَى". توجد هناك شباهات لافتة للنظر إلى كفارة ذبيحة الخطيئة في لا ٤ (انظر ع. ٢٠، ٢٦، ٣١، .... الخ من أجل المغفرة، وعَلَى وجه الخصوص شرائع يوم الكفارة في لا ١٦ (انظر عَلَى وجه الخصوص ع. ٢١ "يقو عليه بكل ذنوب بني إسرائيل وكل سيئ تمم مع كل خطاياهم" ع. ٣٠ "لتطهيركم من جميع خطاياكم")

إن إحدى أكثر النصوص المجازية أهمية في ع. ق هو نص حز ٣٦: ٢٥؟، "وأرش عليكم ماء طاهرًا (טָהֹר) فتطهرون (الفصل טָהֵר قل.) من كل نجاستكم (انظر טָמֵא، #٣٢٣٧) ومن كل أصنامهم لأطهركم (الفعل טָהֵר عَلَى بيعّل.") (قا؛ أيضًا ع. ٣٣: "في يوم تطهيري إياكم من كل آثامكم") إن السياق بأكمله هنا يشير إلى تطهير الأمة عن طريق الرب نفسه. لا يوجد كاهن وسيط أو ماء غسيل هنا كطقس يمارسه الشخص (قابل ذلك طقوس ماء الطهارة في لا ١٤: ٧ - ٩). وأكثر من ذلك فإن ع. الأتية تنص عَلَى: "وأعطيكم قلبًا جديدًا، وأحل روح جديدة في داخلكم وأنزع قلب الحجر من لحمكم وأعطيكم قلب لحم" (ع. ٢٦). إن هذا نص متعلق بعهد جديد. عن النقاوة تصاحب بامتلاك الفرد لقلب جديد وروح جديدة. إن هذا النص - بالإضافة إلى النصوص المجازية الأخرى المذكورة هنا - تعد هامة عَلَى وجه الخصوص كخلفية لمبادئ ع. ج المتعلقة بالطهارة في مقابل النجاسة وبالتطهير من الخطية والنجاسة في ع. ج (انظر أسفل).

ب. ت ١. إن مخطوطة هيكل قمران تستخدم الفعل טָהֵר ٤٣ مرة. وفي قلة من المرات يشير الفعل إلى المعادن النقية المستخدمة في تأسيس الهيكل وأثاثه (11QTS 3:8-9, 12, 41:17; 36:11; 15)؛ قا؛ خر ٢٥ - ٢٩ وع. ق القسم ١) وفي موضع واحد تهتم مخطوطة الهيكل نفسها بالزوجة الأمة الأسيرة التي لم يكن بمقدورها مس أو أكل أي "طعام نقي" يخص زوجها الإسرائيلي لمدة سبع سنوات بعد أسرها وذلك بسبب أنها أجنبية نجسة (11QTS 63:10-15, Yadin 2:285-86؛ لاحظ التشابه - ولكن أيضًا الاختلاف - مع تث ٢١: ١٣). ومع ذلك فإن معظم الإشارات يرد ذكرها قسم رئيسي في مخطوطة الهيكل وتتصل بالأتي: (أ) "تحريمات دخول الهيكل ومدينة الهيكل". (ب) "**الذبح** من أجل الذبيحة داخل وحول مدينة الهيكل". (جـ) "**التحريمات** بشلأن الحشرات المجنحة والجثث" (د) "النجاسة الملتقطة من الجثة" (أنظر الجدول الموجز في Yadin 1:282-85 and 11QTS 45-53; cf. Yadin 2:189-236 من أجل إعادة تركيب النص والترجمة ويدن ١: ٢٧٧ - ٣٤٣ من أجل مناقشة ممتدة حول الموضوعات التي نشأت عن كلا من المنظور الكتابي والمنظور الرباني؛ قا؛ **الأن** Harrington). من أجل عادات الأغتسال بالماء كما كانت ممارسة في قمران انظر: Milgrom, "Ablutions."

في حالات عديدة هناك توازيات واضحة وتشابهات مع النص الكتابي. إن مثلاً واحد سيفي بالغرض من هنا. من جانب تنص 11QTS 52:13-16 (قا؛ مخطوطة الهيكل ٥٣: ٩ - ١٤) عَلَى: "لا تذبح ثور أو خروف أو جدي طاهر في كل مدنك بالقرب من هيكلي (داخل) مسافة مسيرة ثلاثة أيام بل تذبحه في هيكلي وتصعد محرقة أو ذبيحة سلامة وتأكل وتبتهج أمامي في المكان الذي لأختارى لأسمي" (قا؛ تث ١٢: ٥ - ٧، ١١ - ١٢، ١٧ - ١٨، ٢٦ - ٢٧) ومن جانب أخر وفقًا إلى 11QTS 53:1-7 فإن الفرد الذي يرد أكل اللحم كان يعيش لأبعد من مسافة مسرة ثلاثة أيام فإن الله يأمر قائلاً: "تذبح وتأكل لحماً في جميع أبوابك حسب بركة الرب إلهك وتأكل في أبوابك الطاهر والنجس بينك يأكلانه سواء كالظبي والأيل. لكن احترز أن لا تأكل الدم بل تسكبه عَلَى الأرض مثل الماء وتطمره بالتراب لأن الدم هو النفس فلا تاكل النفس مع اللحم" (قا؛ تث ١٢: ١٥، ٢٢؛ تث ١٥: ٢٢

في حالات أخرى هناك اختلافات بين شرائع مخطوطة الهيكل وع. ق المتعلقة بالطهارة. إن الاختلافات الغالبة تتعق بالتفسيرات المتطرف المتعلق بالشرائع في جماعة - إذ أنها متعارضة مع التفسير المعتدل الذي كان ميزة للصدوقيين وأحياناً للفريسيين (Yadin 1:277-81؛ وهذا من المحتمل أن يكون مفسر جزئياً عن طريق حقيقية أن - "اعتبروا أنفسهم عَلَى أنهم الجماعة الكهنوتية والتائبة في نهاية الزمان" *NIDNTT* 3:105). لا يمكننا الكشف عن التفاصيل هنا ولكن مثل؛ في وجهة النظر الربانية كانت محلة إسرائيل في التوراة تتطابع بصفة عامة مع مدينة أورشليم في حين أن وجهة النظر القمرانية الطائفية كانت المحلة في التوراة تتضمن كل مدن إسشرائيل بالرغم من أن المدن الأخرى لم تكن في حاجة إلى الاذعان إذ أنها كانت صارمة في القداسة مثل مدينة الهيكل نفسها (انظر عَلَى وجه الخصوص، 11QTS 47; Yadin 2:201-5 والمباحثة في Yadin 1:278-79).

بمعنى آخر نجد أنه من القرن أخر نجد أنه من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي كان الإتجاهين:

التوسعي (تطبيق أوسع ليشمل كل مدن البر... الخ) والتقييدي (تطبيق أضيق ليشمل الهيكل ومدينة الهيكل.... الخ) مؤكدين يفي تفسير الشرائع الكتابية المتعلقة بالنقاوة ولكن كلا الإتجاهين كان مشتقين ظاهرياً من الكتاب المقدس. في الحقيقة يجادل البعض بأن هذين الإتجاهين لديهما في الناهية أسس حقيقية تاريخية ونصية في سفر اللاويين. إن وجهة النظر الأكثر تقيداً تعتمد بدرجة كبيرة عَلَى الدستور الكهنوتي (لا ١ - ١٦) ولكن وجهة النظر الأكثر توسعاً تعتمد عَلَى دستور القداسة الأصحاحات ١٧ - ٢٦؛ انظر: Harrington, 4-5 والمادة الأدبية الواقعة هناك). من البارز أنه لا يوجد استخدامات مجازية للفعل טָהֵר في مخطوطة الهيكل قا؛ ع. ق الأقسام ٧ - ٨ أعَلَى والمناقشة أسفل).

٢. إن الوثائق الطائفية الأخرى في قمران تستخدم الأصل טהר مرات يبلغ إجمالي عددها مجتمعة معًا ٤١ مرة إن مخطوطة الحرب تشير إلى المعادن النقية التي استخدمت في صناعة أسلحة القتال (مخطوطة الحرب ٥: ١٠ - ١٢، [مخطوطة من قمران]، Vermes, 110؛ قا؛ خر ٢٥ - ٣٩؛ .. الخ) إن الموظفين هي محلة الحرب الذين كان يطلق عليهم ممحص الأرض (7: 2؛ Vermes, 112) وإلى أهمية عدم تواجد أي رجل نجس في محلة المعركة (7: 6؛ Vermes, 112؛ قا؛ تث ٢٣: ٩ - ١٤) إن الوثنية الدمشقية (وثص.) تؤكد مرتين عَلَى أهمية التمييز بين ما هو طاهر وما هو نجس وبين ما هو قدوس وما هو دنس (6: 17؛ 12: 20؛ Vermes, 87, 97). إن الرجل النجس (يمكنه تطهير نفسه عن طريق إستخدام ماء يملاء أنية (10: 12؛ Vermes 94) وإن أعضاء الجماعة لا يمكنهم بيع البهائم أو الطيور الطاهرة للأمم لأنهم - الأمم - ربما يقدمونها ذبيحة لألهتهم (12: 9؛ Vermes, 96) وأن الشعب كان مستثنى من المشاركة "في الوجبة النقية" الخاصة جماعة العهد بسبب خرق الشعب للشريعة (9: 21 - 23؛ Vermes, 94).

في نج. نجد إشارات عديدة إلى "الوجبة النقية" الخاصة بجماعة العهد والتي يتقدم إليها فقط الأوفياء الحقيقيون (٦: ١٦، ٢٢، ٢٥، .... الخ [مخطوطة من قمران؛ Vermes, 69-70 الخ] ولكنها تؤكد أيضًا عَلَى فكرة أهمية روح القداسة التي بها يطهر الله الفرد من كل الأعمال الشريرة (3: 4 - 8؛ 4: 21؛ Vermes, 64-66). إن الفكرة السابقة تُظهر تحول بالتالي من النقاء العيني إلى النقاسء المجازي. إن الفرد يجب أن يظهر "النقاوة التي تموت الأصنام النجسة (4: 5؛ Vermes, 65) لأنهم [الشعب] "لن يتطهروا حتى يرجعوا عن شرورهم؛ لأن كل من يخالف كلمته يعد نجسًا" (5: 13؛ Vermes, 68). إن تراتيل عيد الشكر تستخدم الفعل טהר فقط مجازيًا فعلي سبيل المثال: نجد أن الله عن طريق مراحمه وصلاحه" طهر [النفس الآثمة] من خطايا متعددة" (1: 32؛ Vermes, 168؛ قا؛ ٣: ٢١؛ ٥: ١٦؛ ٦: ٨؛ ٧: ٣٠؛ ١١، ١٠، ٣٠).

٣. إن المناقشة الخبرية تتعقد عن طريق العوامل التي تم مناقشتها أعَلَى (وهذا يعني التطبيق الإعتدائي في مقابل المتطرف بشأن شرائع الطهارة بالنسبة إلى الجماعة بصفة عامة). والأكثر من هذا فإن الدارسين يختلفون بشأن الدرجة التي طور إليها الأحبار تفكيرهم مباشرة وبتناغم من شرائع التوراة (وجهة نظر Harrington) وذلك معارضة لتطوير الشرائع جزئياً كإستجابة إبداعية للتغيرات التاريخية والظروف المجتمعية التي أعقبت تدمير الهيكل في عام ٧٠ ميلادي (انظر Neusner, 1973; idem, 1994, 38-39؛ وفي المقابل: النقد في Harrington, 6-12 ورؤيتها الموسعة بشأن رسالة دكتوراة التي تتعلق بتلك المسألة، matter, 1-43). يبدو من العدل - دون إنكار لأهمية الجدال - القول بأن الفرد يتلقى انطباعا يفيد بأن اختلافات بين وجهات النظر تلك تعد أحيانًا مسألة تأكيد أكثر من كونها مادة جوهرية إذ أن كل جانب عَلَى علم بالفعل بكثير مما سيقوله الجانب الأخر بشأن تلك المسألة.

جادل Neusner مؤخرًا محاولاً الإقناع بأن "العناصر الأساسية الرئيسية في النظامين [الخاصين بالنقاوة الكتابية والربانية] (Neusner, 1994, 39). هناك ثلاثة من مثل تلك العناصر: (أ) مصادر النجاسة وكيف تقوم بالتلويث. (ب) ميدان النجاسة أي أثار التلويث. (ج) التحلل من النجاسة والإزالة والتنقية. وجادل بأنه "فقط عن طريق مصادر النجاسة يتوافق كلاً من النظام المشناوى والنظام الكتابي بالتفصيل وأن ميادين النجاسة وإجراءات التحلل من المشناوية تختلف تمامًا عن مثيلاتها في الكتاب المقدس" (ibid.) وفقًا إلى ... فإنه هناك مفاهيم جديدة نشئت في المجالين الأخيرين. ووفقًا إلى دارسين أخرين فإن تلك المفاهيم يمكن رؤيتها عَلَى أنها إمتداد طبيعي لمنطق نظام التنقية في الكتاب المقدس وأنها لم تنشأ من أزمة عام ٧٠ ميلادياً.

إن القسم الأخير من المشنا هو بعنوان Toharot (والكلمة تعني طهارة) (انظر Danby, 603-789) بالرغم من أن كلاً من موضوع الطهارة والنجاسة يظهر أيضًا بطريقة طبيعية في مواضع أخرى عديدة. إن مصادر ميادين النجاسة سيتم تناولها في الحديث في مكان أخر (טָמֵא، نجاسة، #٣٢٣٧). إن أساليب التنقية تركز عَلَى ثلاث نقاط: طقس البقرة الحمراء (قا؛ عد ١٩)، أحواض التغطيس (قا؛ الإستحمام المطلوب عَلَى سبيل المثال في لا ١٣ - ١٥) وتطهير الأيدي لا يكون باقي الجسم قد تلوث وذلك متصل أيضًا بالاغتسال في ع. ق من أجل التطهير؛ Neusner, 1994, 44-46, 141-69). من الواضح حالاً هو أن

العناصر الهامة في نظام الطهارة الخاص بع. ق تعد مفقودة هنا (مثل؛ الأجراءات الذبائحية الخاصة بذبيحة الخطيئة الاعتيادية وذبيحة الإثم، لا ١٢: ٦ - ٨؛ لا ١٤: ١٠ - ٢٠... الخ) في حين أن بعض العناصر الأخرى أضيفت (مثل؛ غسيل الأيدي، قا؛ مت ١٥: ١ - ٢٠) أو من الواضح أن الشرائع تمتددت في إتجاه محدد (مثل؛ أحكام أحواض التغطيس الممتدة؛ من أجل قائمة بالكشف عن התשכם - أحواض التغطيس - في فترة الهيكل الثانية في البيوت اليهودية: انظر *NEAEHL* 2:729-36).

من البارز أن الاستخدام المجازي لمفاهيم الطهارة بالنسبة للأخلاق لم يتطور في المشنا. وهذا يعد مثل ما وجدنا في مخطوطة هيكل قمران ولكن مختلق عن بعض الوثائق القمرانية الطائفية الأخرى. إن مصادر النجاسة،... الخ "تم تأويلها روحيًا أخلاقيًا" (Neusner, 1994, 71) - ولكن ذلك لم يتم إلا في فترة متأخرة من تطور التقليد الجبري اليهودي (القرن الرباع الميلادي وما يتبعه). حتى أصبحت "مصدر النجاسة ممتدة لتشمل خطايا الشخص الاجتماعية أو الأخلاقية" (Neusner, 1994, 71) so that "the sources of uncleanness broadened to include sins of a social or moral character" (73).

٤. إن الجذر اليوناني العادي المتعلق بنجاسة وتطهير العبادة في سب اليونانية هو καθαρ ويعني طاهر، نقي (انظر *NIDNTT* 3:103-5 من أجل مفيد عن الاستخدام). إن الفعل καθαρίζω - ويعني يطهر، ينقي - مستخدم كترجمة للفعل العبري قَل. وعَلَى بِيعّل. والاسم καθαρός - ويعني طاهر، نقي - مستخدم كترجمة مبدئية للكلمة العبرية טָהוֹר ولكن أيضًا كترجمة لسبعة عشر مصطلح عبري منسوب. هناك مصطلح أخرى καθαρισμός - ويعني تطهير تنقية - يرد ذكره مرات قليلة.

إن الجذر الأخر الذي استخدم في سب اليونانية هو ἁγν - ويعني نقي، قدوس - وذلك يظل من معنى الكمال (-*NID* *NTT* 3:101). إن الاسم اليوناني ἁγνός = الاسم العبري טָהוֹר في أغلب الأحيان والفعل اليوناني ἁγνίζω = الفعل العبري عَلَى بِيعّل. - والذي يعني يطهره ينقي إن كلا الأصلين مستخدمان لحمل نظام النقاوة الخاصة بع. ق - ومن المحتمل أيضًا مفاهيم العالم التقليدية الأخرى الخاصة بالنقاوة - إلى ع. ج.

ع. ج ١. إن موضوع النقاوة والتنقية ينتقل إلى ع. ج عن طريق المصطلحات المستخدمة لترجمة الفعل العبري טָהֵר في سب اليونانية بالإضافة إلى مرة واحدة ورد فيها الاسم καθαρότης ويعني نقاوة، طهارة - (عب ٩: ١٣) ومرتين ورد فيها الاسم ἁγνεία - ويعني نقاوة (١ تي ٤: ١٢؛ ١ تي ٥: ٢). إن هذا الموضوع دار حوله جدال كثير لقرون عِدّة في الحقيقة منذ أيام يسوع ومجمع أورشليم الأول في أع ١٥. إن الأسئلة الرئيسية المطروحة هي: كيف يُظهر نظام النقاوة في ع. ق واليهودية نفسه في ع. ج وما هو إتجاه ع. ج تجاه هذا النظام بالنسبة إلى الكنيسة والحياة المسيحية بالرغم من أن المصطلحات الفنية التي تم التعامل معها في هذه المقالة ليست مستخدمة للإشارة إلى العماد المسيحي بالماء إلا أنه من المهم تذكر أن الطقس الوحيد الذي يستخدم الماء الطبيعي والخلد بوضوح في الكنيسة هو في الحقيقة العماد بالماء (انظر Averbeck, 270-85 من أجل خلفية العماد في المصدر البيهدية والمصادر الربانية الأولى ويتضمن ذلك احتمالية ارتباط العماد التغطيس في البيوت اليهودية التي ترجع إلى فترة الهيكل الثانية). هناك نص واحد يبدو أنه يربط أيدولوجية العماد إلى حد بعيد بالاغتسال اليهودي: "قم واعتمد واغسل خطاياك داعياً باسم الرب" (أع ٢٢: ١٦ ب؛ ونظر الملاحظات في Averbeck, 290 وفي سياق الهيكل في أع ٢٢).

إن الاسم καθαρός (ورد ذكره ٣٥ مرة) والاسم καθαρισμός (ورد ذكره ٧ مرات) والفعل καθαρίζω (ورد ذكره ٣١ مرة) كلهم يرد ذكرهم إجماليًا ٣٠ مرة في الأناجيل و٥ مرات في سفر أعمال الرسل و٩ مرات في رسائل بولس و٦ مرات في رسالة العبرانيين و١١ مرة في باقي أسفار ع. ج. إن أغلب المرات ورد فيها أي من الاسم والفعل تعد الأكثر أهمية إذ أنها أحيانًا تتحدث عن الإهتمام للشفاء البدن من الأمراض الطبيعية النجسة (مت ٨: ٢ - ٣؛ مت ١٠: ٨؛ مت ١١: ٥؛ مر ١: ٤٠ - ٤٢؛ لو ٤: ٢٧؛ لو ٥: ١٢ - ١٣؛ لو ٧: ٢٢؛ لو ١٧: ١٤، ١٧؛ يو ٢: ٦؛ يو ٣: ٢٥) وأحياناً تعكس ببساطة إهتمام اليهود بطقس النقاوة في تلك الأيام (متى ٢٣: ٢٥؛ لو ٢: ٢٢؛ لو ١٧: ١٤). أكد يسوع في خدمته عَلَى ممارسة شرائع ع. ق الخاصة بالطهارة (مر ١: ٤٤؛ لو ٥: ١٤؛ يو ١١: ٥٥ حيث نجد كلمة ἁγνίζω) في حين أنه في نفس الوقت يضعها في منظور مقابل للموضعين الروح والأخلاقي الذين كان مهتم بهما أكثر. هناك أمثلة جيدة عَلَى الموضعين الأخيرين وهي: (أ) مت ٥: ٨ "طوبى للأنقياء القلب لأنهم يعاينون الله". (ب) مت ٢٣: ٢٦ "أولاً داخل الكأس والصحفة لكي يكون خارجهما أيضًا نقيًا" (قا؛ لو ١١: ٣٩ - ٤١). (جـ) مر ٧: ١٩ ب "لأنه لا يدخل إلى قلبه بل إلى الجوف، ثم يخرج إلى الخلاء وذلك يطهر كل الأطعمة" (في قوله هذا أعلن المسيح أن كل الأطعمة طاهرة") وإن مر ٧: ١٩ بيبدو أنه ملحوظة إفتتاحية من قبل كاتب وذلك استباقاً لرؤية بطرس لملاءة نازلة من السماء في أع ١٠: ١٠ - ١٦ (عَلَى وجه الخصوص أع ١٠: ١٥ ب "ما طهره الله لا تدنسه أنت" أنظر: المائدة). إن التطويبة في مت ٥: ٨ توفر خلفية للتطور الكامل الخاص بالاستخدام المجازي للمصطلحات الفنية الخاصة بع. ج (وهذا يعني نقاء اللاهوت الخلاصي ونقاء الروح ونقاء

الأخلاق) هذه المبادئ وجدت بالفعل في ع. ق ولكن اللغة اليهودية الرسمية التي ترجع إلى أيام المسيح لم تعظمها (انظر ع. ق الأقسام ٧ - ٨ وكتابات ما بعد الكتاب المقدس القسم ٣).

في إنجيل يوحنا بعض النصوص الفريدة. في حالة واحدة تحدث يسوع فقط عن النقاوة الطقسيه ولكن أيضًا عن نقاوة النفس والأخلاق وذلك في سياق غسل أرجل التلاميذ (يو ١٣ :١٠- ١١). وفي مرة أخرى أشار إلى كلمته عَلى أنها شيء نقى التلاميذ (يو ١٥ : ٣؛ قا؛ أف ٥: ٢٦). إن نفس نوع التطهير الروحي والأ خلاقي يبرز أيضا في رسالة يوحنا الأولى: "ولكن إن سلكنا في النور كما هو في النور فلنا شركة بعضنا مع بعض ودم يسوع المسيح إبنه يطهرنا من كل خطية (καθαρίζω) من كل خطيئة. إن قلنا أنه ليس لنا خطية نضل أنفسنا وليس الحق فينا. إن اعترفنا بخطايانا فهو أمين وعادل حتى يغفر لنا خطايانا "ويطهرنا (καθαρίζω) من كل إثم" (١ يو ١: ٧-٩). ويستمر في قوله: "وكل من عنده هذا الرجاء (وهذا يعنى رؤية يسوع) به يسوع يطهر نفسه (ἁγνίζω) كما هو طاهر(ἁγνός)" (يو ٣ :٣).

٢. إن ملاءة الحيوانات النجسة النازلة من السماء من أجل أن يأكل منها بطرس (أع ١٠: ١٠ - ١٦) كانت مشير قوي إلى تحطيم الجدار بين اليهودي والأممي في كنيسة ع. ج (أف ٢). إن غرض هذه الرؤية بالطبع كان أن تكفل الملاءة لبطرس الرد الملاءم لسؤال كورنليوس حتى يمكن أن يشمل في الكنيسة (أع ١٠: ٢١ - ٤٣؛ أع ١١: ٩؛ قا؛ أع ١٥: ٧ - ١١). لسوء الحظ نجد أنه لا يبدو أن فهم كل المعاني المتضمنة في الرؤية لأن بولس فيما بعد وبخه من أجل التردد في تلك المسألة المتعلقة بالتضمين الكامل للأمميين في الكنيسة وبالتحديد مسالة الوحدة في جسد المسيح حيث يجتمع اليهود مع الأمم دون جدار يفصل بينهم بأي طريقة (غل ٢: ١١ - ٢١؛ ← طاهر ونجس: في القسم اللاهوتي).

عندما رفض يهود كورنثوس يسوع كمسيح لهم تركهم بولس وقال: "دمكم عَلى رؤوسكم أنا برئ من الأن أذهب إلى الأمم" (أع ١٨: ٦) وبالمثل في رسالته إلى شيوخ أفسس يعلق بولس قائلاً: "لذلك أشهدكم اليوم هذا أني برئ من دم الجميع" (أع ٢٠: ٢٦). إن هذا يعد نوع من الإستخدام المجازي لكلمة طاهر لا يرد ذكره في أي مواضع أخر في ع. ج (قا؛ مثل؛ حز ٣٣: ٤). إن الفعل ἁγνίζω مستخدم في أع ٢١: ٢٤: "خذ هؤلاء وتطهر معهم وأنفق عليهم ليحلقوا رؤوسهم، فيعلم الجميع أن ليس شئ مما أخبروا عنك بل تسلك أنت حافظاً للناموس" (انظر أيضًا ع. ٢٦ مع كلمة ἁγνισμός وأع ٢٤: ١٨). يبدو أن بولس لم يكن لديه مشكلة مع اليهود المسيحيين الذين يقومون بطقوس التطهير في الهيكل.

٣. إن بولس - مثل يسوع (مر ٧: ١٩) وبطرس (أع ١٠،... الخ). يعلن أن كل الأطعمة طاهرة (رو ١٤: ٢٠). إن إهتمامه المبدئ كان بما يمكن أن يطلق عليه نقاء اللاهوت الخلاصي، نقاء الروح ونقاء الأخلاق ونقاء الأقارب (٢ كو ٧: ١ ب: "لنطهر ذواتنا من كل الجدس والروح مكملين القداسة في خوف الله"). في نهاية الإصحاح السابق يحذر بولس أهل كورنثوس من أن يربطوا أنفسهم بغير المؤمنين (أع ٦: ١٤ - ١٨؛ قا؛ كلمة ἁγνός في أع ٧: ١١؛ أع ١١: ٢؛ في ٤: ٨؛ ١ تي ٥: ٢٢؛ تي ٢: ٥) إذ أننا "هيكل الله الحي" (٢ كو ٦: ١٦) ويجب أن نؤكد انفصالنا عن أولئك الذين لا يعدون جزء من الهيكل (ع. ١٦). إن غير المؤمنين يعدون نجسين في كل شئ (تى ١: ١٥). إن هذا النوع من الإنفصال في الكنيسة يبدو مطابقًا لإنفصال إسرائيل عن الأمم في عالم الإيمان المشترك بالمسيح. وفقًا لبولس فإن المسيح" بذل نفسه لأجلنا لكي يفدينا من كل إثم ويطهر لنفسه شعبًا خاصًا غيورًا في أعمال حسنة" (تي ٢: ١٤؛ انظر بالمثل: أف ٥: ٢٦).

من جانب نجد أن بولس سيكون أخر من يخبرنا بعدم الاتصال إطلاقاً مع غير المؤمنين خاصة في ضوء إنفعاله المتوهج بشأن تحقيق المهمة العظيمة. ومن جانب آخر فإن سبب تلك المهمة هو "ليكون قربان الأمم مقبولاً مقدسًا بالروح المقدس" (رو ١٥: ١٦ب). إن نوع طهارة الفرد والجماعة المشار إليه في النصوص الواقعة أعَلى لا يجب تعريضه للشبهة عن طريق محاولات إبقاءه متصلاً بإشياء أو حتى بشر ذلك النوع.

إن نوع الحب الذي كان بولس يسعى وراءه في جماعة الإيمان كان نوعًا "يأتي من قلب طاهر وضمير صالح وإيمان بلا رياء" (١ تي ١: ٥؛ قا؛ ٢ تى ٢: ٢٢). إن بولس لديه "ضمير طاهر" (٢ تى ١: ٣؛ قا؛ أع ١٨: ٦؛ أع ٢٠: ٢٦) وشمامسة" لهم سر الإيمان بضمير طلهر" (١ تى ٣: ٩).

٤. إن الرسالة إلى العبرانيين تبدأ لاعتراف عميق بحقيقة بالغة الأهمية وهي أن يسوع "بعدما صنع بنفسه تطهيرًا لخطايانا، جلس عن يمين العظمة في الأعالي" (عب ١: ٣). إن عب ٩ - ١٠ يطور بالفعل هذه النقطة بتوسع إذ أنه وفقًا لنص عب ٩: ١٣ - ١٤ هناك طباق واضح وعامر بين ذبائح التطهير في ع. ق (ويشمل ذلك رش الماء الممزوج برماد البقرة الحمراء، عد ١٩) وبين التأثير التطهيري لدم يسوع المسيح إن نظام ع. ق جعل الشعب يحصل عَلى "طهارة الجسد" (عب ٩: ١٣) ولكن ذبيحة المسيح "تطهر ضمائركم" حتى نستطيع مع أن نتحرر "من أعمال ميته لنخدم الله الحي" (ع. ١٤) وبالمثل فإن قدس ع. ق كان مطهراً بدم الحيوانات (عب ٩: ٢٢) ولكن "السماويات

عينها (وهذا يعني القدس في السماء) فبذبائح أفضل من هذه" (ع. ٢٣).

وأكثر من ذلك فإن ذبائح ع. ق لم تستطيع تطهير الخطايا دائمًا أو عَلَى مستوى الضمير ولهذا السبب وإنها كانت تقدم باستمرار عام بعد عام (عب ١٠: ٢؛ قا؛ ع. ١١) ولكن ذبيحة المسيح قدمت مرة واحدة ونيابة عن الكل (عب ١٠: ١٠؛ قا؛ ع. ١٢) حتى نستطيع أن "نتقدم بقلب صادق في يقين الإيمان مرشوشة قلوبنا من ضمير شرير ومغتسلة أجسادنا بماء نقي" (عب ١٠: ٢٢). يستطيع الفرد بصعوبة أن يجد استخدام أكثر تركيزاً عَلَى المصطلحات الفنية الخاصة بالنقاء ومن الواضح أنه بما أن يسوع لم يصبح فعليًا خروف بالمعنى الحرفي فإننا لسنا مدعوين إلى تطهير الجسد. إن الإهتمام هنا هو بنقاء الروح في الضمير الذي يظهر نفسه في النقاء الأخلاقي والنقاء المتعلق بالقرابة في الطريقة التي بها نعيش. إن كل هذا مبني بإحكام عَلَى نقاء اللاهوت الخلاصي الذي قدم إلينا في ذبيحة المسيح.

٥. نقاء القلب والحياة هذا سيظهر بنفسه في الديانة النقية والطاهرة المتحدث عنها في يع ١: ٢٧ وهي: "افتقاد اليتامى والأرامل في شيقتهم وحفظ الإنسان نفسه بلا دنس في العالم". لا يوجد [ظاهر هنا إذ لا يوجد شئ يربح من وجهة النظر المتعلقة بأهمية الشخص في أي موضع سوى ملكوت السماوات. يقول يعقوب أن "الحكمة التي من فوق أولاً طاهرة" (يع ٣: ١٧، ἁγνός) ويستمر في حديثه ليدعونا قائلاً: "نقوا (καθαρίζω) أيديكم أيها الخطاة وطهروا (ἁγνίζω) قلوبكم يا ذوي الرأيين" (أع ٤: ٨).

إن بطرس نفسه يكتب (مسترجعًا رؤية الملاءة في أع ١٠): "طهروا (ἁγνίζω) أنفسكم في طاعة الحق بالروح للمحبة الأخوية العديمة الرياء فإحبوا بعضكم بعضاً من قلب طاهر بشدة" ولأن الذي ليس عنده هذه (وهذا يعني الصفات المذكورة في ٢ بط ١: ٥ - ٧) هو أعمى قصير البصر قد نسى تطهير خطاياه السالفة" (٢ بط ١: ٩) بأن التأثير الكامل. للأخذ في الإعتبار كل ما قام به المسيح نيابة عنا ليطهرنا من خطايانا—يجب أن يحثنا عَلَى أن نعيش حياة تقوى في المسيح يسوع. إن إحدى أهم جواب مثل حياة التقوى تلك ستكون نقاء القرابة. وهذا يعني الحب العميق والصادق للأخرين الذين هم في المسيح. وهكذا فإن بطرس يحث الزوجات عَلَى كسب أزواجهم للإيمان عن طريق السلوك الذي يتميز "بالسيرة الطاهرة" (١ بط ٣: ٢، ἁγνός).

٦. في المقالة الطاهر والنجس: في القسم اللاهوتي "نجد تأكيدات عَلَى أهمية تجليات العينية وحضوره المرئ في خيمة الاجتماع (مثل؛ خر ٢٥: ٨) وفي هيكل سليمان (مثل؛ ١ مل ١ - ٢١) وهيكل حزقيال المستقبلي (حز ٤٣: ١ - ١٢؛ قا؛ حز ٨ - ١١). إن خيمة الاجتماع كانت خيمة الله (خر ٢٦: ٧؛ ٢ صم ٧: ٢، ٦) وكان كلاً من هيكل سليمان والهيكل المستقبلي بيت للرب كلاً في زمنه (٢ صم ٧: ٦ - ٧، ١٣؛ ٢ أخ ٣٤: ٨ "هيكل [حرفيًا بيت] الرب"؛ عز ٣: ٨ "بيت الرب"). لوحظ أيضًا أن حضور الله العيني والمرئ في خيمة الاجتماع والهيكل يناقض حضور الله الروحي في ع. ج عن طريق سكن الروح القدس في هيكل جسد المؤمنين المتحد (١ كو ٣: ١٦ - ١٧) والمسيحيين كأفراد (١ كو ٦: ١٩ - ٢٠).

إن صورة خيمة الاجتماع السمائية و/ أو الهيكل السمائي في الرسالة إلى عبرانيين (عب ٨: ٤ - ٥؛ عب ٩: ١١، ٢٣ - ٢٤) تمتد إلى سفر الرؤيا وانظر الاسم σκηνή والفعل σκηνόω في رؤ ١٣: ٦؛ رؤ ١٥: ٥ وكلمة ναός في رؤ ١١: ١٩؛ رؤ ١٤: ١٥، ١٧؛ رؤ ١٥: ٥ - ٨؛ رؤ ١٦: ١، ١٧). في الحقيقة إن سفر الرؤيا يتطلع إلى الذي فيه تنزل خيمة الاجتماع وهيكل الله من السماء إلى السماء والأرض الجديدتين في صورة أورشليم الجديد (رؤ ٣: ١٢؛ رؤ ٢١: ٣). في الواقع لن يكون هناك في السماء والأرض الجديدتين "لأن الرب الله القادر عَلَى كل شئ هو والخروف هيكلها (رؤ ٢١: ٢٢).

وهكذا فإن سفر الرؤيا يرجعنا إلى الحضور الفعلي لله في السماء مع الملائكة السبعة الذين نجدهم "متسربلون بكتان نقي وبهي" (رؤ ١٥: ٥ - ٦) وإلى ثياب عروس الحمل التي كانت "بزاً نقيًا بهياً" (رؤ ١٩: ٨) والأجناء السمائيين الذين كانوا "لابسين بزاً أبيض ونقياً" (رؤ ١٩: ١٤). وأخيرًا فإن أورشليم الجديدة ستكون من "ذهب نقي شبه الزجاج نقي" (رؤ ٢١: ١٨) وسيكون الشارع الكبير في تلك المدينة من "ذهب نقي كزجاج شفاف" (ع. ٢١؛ إسترجاع لنص خر ٢٤: ٢١. إذا كان مهماً بالنسبة لإسرائيل القديمة أن تكون طاهرة في خيمة الاجتماع والهيكل محضر الله القدوس فكم من بالغ الأهمية أن تكون الكنيسة والمسيحيون أنقياء إذ أن الكنيسة هي - من الناحية الدقيقة - هيكل الله في هذا العصور في النهاية فإننا نتراجع من حالة النجاسة التي نحن عليها عَلَى حالة النقاء الأصلية وعندما سعى إلى نقاء ملكوت السموات عَلَى الأرض - كما هو موجود هنا والآن - فإننا نتطلع إلى تطهير كل الإشياء نهائيًا بما فيها أنفسنا.

نظيف، نقي: ← ברר [*brr* [1]] (يتطهر، يبقى نقيًا، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [*zkh*] (ينقى، ان ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חף [*ḥap*[1]] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [*ṭhr*] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧).

البيبلوجرافيا

ABD 6:741-45; *NIDNTT* 3:100-108; *TDNT* 3:413-31; *TDOT* 5:287-96; *THAT* 1:646-52; R. E. Averbeck, "The Focus of Baptism in the NT," *GTJ* 2, 1981, 265-301; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah,*

Malachi, TOTC, 1972; R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity*, JSNTSup 13, 1986; E. G. Briggs, *The Book of Psalms*, ICC, 2 vols., 1906; J. M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*, 3d ed., 1976; J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law*, 1990, 37-60; H. K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*, SBLDS 143, 1993; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; H-J. Kraus, *Psalms 60-150*, BKAT, ET, 1989; B. J. Malina, *The New Testament World*, 1981; J. Milgrom, "Ablutions," *Die Hebraische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 1990, 87-95; idem, "The Composition of Leviticus, Chapter 11," *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTSup 125, 1991; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, SJLA 1, 1973; idem, *Judaism in the Matrix of Christianity*, South Florida Studies in the History of Judaism 8, 1991; idem, *Purity in Rabbinic Judaism*, South Florida Studies in the History of Judaism 95, 1994; M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, 1985; J. J. S. Perowne, *The Book of Psalms*, 4th ed., 2 vols., 1878; E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 1990; E. Stern, (ed.), *NEACHL*, 4 vols., 1993; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; idem, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, SBLDS 101, 1987; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٣١٩٨ טֹהַר [*tohar*]، بريق، نقاء ← #٣١٩٧

٣٢٠٠ טָהֳרָה [*toh^orâ*]، نقاء العبادة ← #٣١٩٧

3201 טוב

טוב [twb^1]، قل.، يكون حسن؛ هِفْعِيل.، يبلي بلاء حسنًا يسلكل بين (#٣٢٠١)؛ טוֹב [$tôb^2$] صفة، جيد (#٣٢٠٢)؛ טוֹב [$tôb^2$] اسم. ، جودة (#٣٢٠٢)؛ טוּב [*tûb*] اسم.، صلاح (#٣٢٠٦)؛ טוֹבָה [*tôbâ*]، اسم.، الحسن (#٣٢٠٨)؛ יָטַב [*yatab*]، قل.، يكون خير؛ هِفْعِيل.، يبلي بلاء حسن؛ (#٣٥١٢)؛ מֵיטָב [*mêtab*]، اسم. خير من، ممتاز (#٤٧٧٤).

ش. أ. ق إن الجذر الأساسي טוֹב يعد ممثل في اللغات السامية الرئيسية باستثناء أثيوبية.. الإضافة أيضًا عَلَى الكلمة السامية البدائية ثنائية الحرف توجد صيغة جانبية ثلاثية الحرف יָטַב مؤكدة غالبًا في العبرية والإرامية. يجب أن يلاحظ أنه في المرات التي وردت فيها الكلمة العبرية יָטַב يعد من الصعب التمييز بين الفعل (مفرد مذكر ماضي) والصفة.

ع. ق ١. في الاستخدام العام كلمة "جيد" إلى حالة أو ظيفة ملاءمة لنوع أو غرض أو موقف وهكذا فإن فاكهة أشجار جنة عدن موصوفة عَلَى أنها "جيدة للأكل" (تك ٢: ٩؛ قا؛ تك ٣: ٦) وكانت سنابل الحنطة الأولى في حلم فرعون "حسنة" (تك ٤١: ٥، ٢٢، ٢٦). وإن الكلمات المنطوق بها والمناسبة للموقف أو الحاجة تعد موصوفة بالمثل (أم ١٥: ٢٣؛ من المحتمل قا؛ ١ صم ٩: ١٠) ونصيحة أخيتوفل بالنسبة لخطط معركة أبشالوم معينة عَلَى أنها "حسنة" حتى بالرغم من أنها بالفعل لم تتبع لأن "الرب أمر بإبطال مشورة أخيتوفل الصالحة لكي ينزل الشر بأبشالوم" (٢ صم ١٧: ١٤) إن مفهوم "الحسن" يلعب دورًا خاص في روايات الخليقة في تك ١ - ٢. في ٦ نقاط في تك ١ نجد الله يرى ما خلقه ويجده "حسن" (ع. ٤، ١٠، ١٢، ١٨، ٢١، ٢٥) ويصور عمل الخليقة الكامل عَلَى انه "حسنجداً" (ع. ٣١). إن هذا هو "الله الصانع الحرفي" الذي يقف - عَلَى طريقة الصانع الإنسان - لينظر إلى ما صنعه ويعين رضاءه عن ذلك (قا؛ إش ٤١: ٧ ".. قَائِلاً عَنِ الإِلْحَامِ: «هُوَ جَيِّدٌ» [טוֹב] فَمَكَّنَهُ بِمَسَامِيرَ حَتَّى لاَ يَتَقَلْقَلَ").

إن سفر التكوين في صيغته الحالية. وردت كلمة טוֹב فيه مرتان في رواية الخلق الثانية في ص. ٢. إن رواية أن ذهب أرض الحويلة يعد جيدًا (تك ٢: ١٢) ربما تقرأ عَلَى انها تتضمن وجود "حسن" في الخليقة بالرغم من أن التمزق الذي يتضمن الله والبشرية والطبيعة يعاً ما يظهر في ص." وبنفس الطريقة نجد كثيرًا أن الملاحظة الإلهية في تك ٢: ١٨ - التي تفيد بأنه "ليس حسن" أن يبقى الإنسان وحيداً - ترن مع الإعلانات المتعددة الخليقة الحسنة في الإصحاح ١. إن فكرة القبول أو الملامة تؤكد أيضًا عَلَى الذكر المتكرر لعبارة "يحسن/ حسن في عيني" (مثل؛ تك ١٩: ٨؛ ٢ مل ٢٠: ٣) حيث أن "الحسن" يعد في عين الناظر ولا تذعن بالضرورة أي قيمة خارجية أو أساسية. إن المثل ينطبق عَلَى استخدام יָטַב كفعل مساعد ليشير إلى شئ أحسن فعله (مثل؛ إش ٢٣: ١٦). إن كلمة מַרְאֶה مع مصطلحات تعريف مثل תֹּאַר وتعني مظهر أو טוֹב وتعني هيئة - ربما تشير عَلَى مظهر مسر أو مقبول (مثل؛ تك ٢٤: ١٦؛ ١ صم ١٦: ١٢؛ ١ مل ١: ٦) ومع לֵבָב / לֵב والكلمة تعني قلب - تشير إلى حالة الرشى عند أولئك الذين إحتفلوا جيدًا (١ صم ٢٥: ٣٦؛ ٢ صم ١٣: ٢٨؛ إش ١: ١٠).

٢. إن المعنى الأخلاقي الذي يمكن أن يرتبط بكلمة טוֹב יָטַב / يعد ممثل جيدًا في مي ٦: ٨: "قد أخبرك أيها

الإنسان ما هو صالح وماذا يطلبه منك الرب إلا أن تضع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعًا مع إلهك؛ حول فكرة أن "الصالح" هو ما يتوقعه الله في السلوك الإنساني، انظر أيضًا مز ١٤: ١، ٣؛ مز ٣٧: ٣... الخ. إن المصطلحات الموازية تشمل מִשְׁפָּט وتعني العدل، الحق. (أي ٣٤: ٤؛ مي ٦: ٨ و יָשָׁר ويعني الاستقامة (تث ١٢: ٢٨؛ إر ٤٠: ٤). هناك الطريق الصالح والمستقيم الذي كان عَلَى نحو مميز واجبًا عَلَى النبي تعليمه (١ صم ١٢: ٢٣ الذي يبدو شبه برنامج الحركة النبوة؛ ١ مل ٨: ٣٦) وذلك الطريق كان معروفًا أيضًا في كتابات الحكمة عَلَى أنه "طريق الصالحين" (أم ٢: ٢٠) و"طريق الحياة" (أم ٥: ٦؛ أم ٦: ٢٣). إن كتاب الحكمة في سفر أمثال وسفر الجامعة مهتمين كثيرًا بتعريف ما هو صالح في الحياة (إذ أن سي الجماعة في طريق "غير صالح" يعد علامة عَلَى إنحرافها) وهذا الإهتمام يعد عَلَى نحو مميز مع حد عملي مثل ذلك الموجود في كتابة الحكمة في إسرائيل ومن المحتمل يتحلى أكثر من مصر. إن عبارات الأسلوب تعد أحيانًا في صيغة المقارنة/ المطابقة ("خير من ...."؛ قا؛ أم ١٢: ١؛ أم ١٥: ١٦ - ١٧؛ جا ٤: ٦) (← الأخلاقي: لاهوت).

٣. إن تعريف "صالح" تم تيسره عن طريق تامل النقيض المحوري "شرير" إن أي محاولة للخلط بين هاتين الفئتين في مجال الإنساني يعتبر خطا جوهري (إش ٥: ٢٠؛ قا؛ عد ٢٤: ١٣). إن القدرة عَلَى التمييز بين الإثنين تعد بعيدة عن استطاعة الأطفال (إش ٧: ١٥ - ١٦) وتبدأ في التهرب من الشيوخ (٢ صم ١٩: ٣٥) ولكنها تعد إمتياز للملكية (٢ صم ١٤: ١٧؛ ١ مل ٣: ٩). "الصالح" و"الشرير" يعد أيضًا مصطلحين تم التعبير عن "اللاهوت ذي الطريقين" بإستخدامهما في سفر التثنية ("انظر قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير [من الناحية الحرفية] والموت والشر [من الناحية الحرفية]" تث ٣٠: ١٥؛ قا؛ إر ٢١: ٨).

إن تعبير "معرفة الخير والشر" في وصف الشجرة التي تقع في وسط جنة عدن (تك ٢: ٩، ١٧) بعد مثال لجدل كثير. وفقًا إلى أحد التفسيرات فإن الأكل من الشجرة كان لاكتساب وعي أخلاقي أبعد مما عزم عليه الخالق (أثناء خلقه آدم). ومن ناحية البديل نجد أن التعبير يقوم بمثابة - ويفيد بكمال المعرفة التي مرة أخرى ليست مناسبة لأن يمتلكها البشر (تك ٣: ٥، ٢٢؛ قا؛ ٢ صم ١٤: ١٧). إن اكتساب الحكمة بصورة ما أو أخرى كان متضمن (أنظر تك ٣: ٦؛ قا؛ حز ٢٨: ٦ ["من أجل أنك جعلت قلبك كقلب الألهة"] في القسم الذي يدور حول أن الرجل البدائي وملك صور متصلين في...). إن الفعل الأصلي لتخطي الحدود في سفر التكوين كان - عَلَى أي حال - الوسيلة التي بها وضع آدم وحواء أنفسهم في نزاع مع خالقهم وأبعدوا أنفسهم عنه (قا؛ تك ٦: ١ - ٣؛ تك ١١: ١ - ٩).

هناك أنواع مماثلة من الأسئلة تلازم المناقشة التي تدور حول العبارة في إش ٤٥: ٧ التي تفيد بأن الله "صانع السلام وخالق الشر" وذلك تعبير تم معالجته بتنوع في تاريخ الترجمة والليتروجية (قا؛ في NIV نجد أجلب الإزدهار واخلق البلية). إن ع. - بدلاً من جعل الله المصدر أو السبب المباشر للشر - ربما تكون ميالة إلى خيارات ثنائية عن طريق الإدعاء بأن الله هو خالق قطبي النور والظلام/ الخير والشر وخالق كل شئ أخر بينهما. من المحتمل جدًا أن ع. - في سياق مجئ كورش والشعب الفارسي (قا؛ إش ٤٤: ٢٨؛ إش ٤٥: ١). تدحض نوع الثنائية الغير مقررة التي كانت سمة للزرادشتية الفارسية في مرحلة متأخرة وربما تكون بالفعل سمة في الديانة الفارسية في القرن السادس قبل الميلاد. إن قدرة الله عَلَى جلب الخير من مكائد البشر الشريرة - كما هو معبر عنه في قصة يوسف (تك ٥٠: ٢٠). تقدم توضيح عملي لسيطرة الله عَلَى الشر.

٤. إن الله نفسه موصوف كثيرًا عَلَى أنه "صالح" في ع. ق وهذا يعد بارز في سفر المزامير (مز ٨٦: ٥؛ مز ١٠٠: ٥؛ مز ١٠٦: ١؛ مز ١٠٧: ١؛ مز ١١٨: ١، ٢٩؛ مز ١٤٥: ٩) وتلك الصفة تعد لازمة متكررة في أي موضع أخر (مثل؛ ١ أخ ١٦: ٣٤؛ عز ٣: ١١؛ إر ٣٣: ١١؛ نح ١: ٧؛ [١ مل ٤: ٢٤ أسفار القانونية الثانية ٢]). إن التعبيرات الموازية المتعلقة بطلب الخير وطلب الله في عا ٥: ٤، ٦، ١٤ - ١٥ تتضمن نفس الوصف لله - وربما يكون الخير الذي رفضه بني إسرائيل في هو ٨: ٣ ليس شئ أخر سوى الله نفسه - بالرغم من أنه هناك تفسير آخر محتمل (انظر أسفل). إن اسم الرب يعد "صالحًا" (مز ٥٢: ٩ [١١] ويذكر أن الله بالتحديد هو "صالح لإسرائيل" (مز ٧٣: ١).

إن نص خر ٣٣: ١٩ يعد نصًا رشيد في [مشتمل عَلَى بذور التطور في المستقبل] بالنسبة إلى ما يمكن أن يشار إليه عن طريق التأكيد عَلَى جودة الله. إن الله هنا - كإستجابة لطلب موسى بأن يظهر الله مجده (ع. ١٨) - يذكر أنه يسجيز جودته أمام موسى وينادي باسم الرب. في الكشف المقدم في ص. التالي (خر ٣٤: ٦ - ٧) فإنه كمل لو أن نوره مجد وجود الله عبر من خلال منشور ليعلن صفات الألوهية الملونة: "الرب إله رحيم ورؤوف، بطئ الغضب وكثير الإحسان والوفاء. حافظ الإنسان إلى ألوف. غافر الإثم والمعصية والخطية ولكنه لن يبرى إبراء. مفتقد إثم الآباء في الأبناء في أبناء الأبناء في الجيل الثالث والرابع".

٥. إن البشر يمكن أن يوضعوا أيضًا عَلَى أنهم "صالحين" كما هو في حالة أخميعص الذي - بسبب تمرد أبشالوم - أعتبر من قبل داود عَلَى أنه يجلب أخبار صالحة لأنه هو نفسه - أخميعص. "صالح" (٢ صم ١٨: ٢٧). هناك من المحتمل تفسير أن داود كان يعني أن أخميعص كان

رجل "ذو فأل صالح" وإن الإشارة إلى شخصية بسيطة هي الأكثر احتمالاً. إن كلمة "كريم" تبدو عَلَى أنها الظل الصحيح في ١ صم ٢٥: ١٥ حيث نجد أن داود ورجاله موصوفون من قبل عبيد نبال عَلَى أنهم "محسنون إلينا". هناك استخدام ساخر ربما يكون متضمن في ١ صم ١٥ حيث نجد أن شاول - الذي يذكر أنه قد حفظ خير غنيمة العماليق (ع. ١٥، ٢١) - أخبر من قبل صموئيل أنه الرب - من أجل مشارمته (شاول) في هذا الفعل - قد أختار شخص خير منه لأن يكون الملك التالي لإسرائيل (ع. ٢٨)

٦. إن كلمة "الخير" تصف البركة التي ينعم بها الله عَلَى شعبه (أي ٢: ١٠؛ مز ٣٤: ١٠ [١١]) والكلمة لها كلمات موزاية تشمل שָׁלוֹם (إش ٢٠: ٧؛ إر ٨: ١٥). إن الكلمة مستخدمة لتشير إلى الخلاص الذي به أخرج الله شعب إسرائيل من أرض مصر (خر ١٨: ٩). عن أرض إسرائيل نفسها تعد بالتحديد شئ "جيد" مقدمة من قبل الله لشعبه (خر ٣: ٨؛ تث ١: ٣٥؛ تث ٣: ٢٥؛ تث ٤: ٢١، ٢٢؛ تث ٨: ٧، ١٠؛ يش ٢٣: ١٣). إن قائل المزمور يتطلع إلى رؤية "جود الرب في أرض الأحياء" (مز ٢٧: ١٣) الذي عن طريقه نجد أن إنقلاب الظروف الذي يقود إلى بركة الله فِي هذه الحياة الحالية - هو متعمد أن كلمة "خير" تبدو عَلَى أنها تقوم بدور بديل لكلمة "مطر" ودليل هذا يرد أيضًا في أوغا. وعرب. ومن المحتمل في ترجوم الأنبياء وهكذا فإن الرب - وفقًا إلى مز ٨٥: ١٢ [١٣] - يعطي الخير (حرفيًا) وأرضنا تعطي غلتها"؛ قا؛ تث ٢٨: ١٢ حيث نجد الله يفتح "مخزنة (من الناحية الحرفية) الصالح، السماء" من أجل توفير المطر (انظر من المحتمل أيضًا إر ١٧: ٦).

٧. هناك إشارات وردت للكلمات المشابهة لكلمة טוֹב في أرم. وأكد. بمعنى "عهد" (مثل؛ أكد. *tabutu /tubtu* التي من المحتمل أن تعني "صداقة مبنية عَلَى معهادة"؛ قا؛ *AHw 3*, 1981, 1378, 1392) وربما تكون هناك حالات يكون فيها لكلمة טוֹבָה / טוֹב نفس المعنى. في ٢ صم ٧ - الذي يفتقد بطريقة واضحة لذكر كلمة בְּרִית التي تعني معاهدة (← #١٣٨٢). نجد أن الكلمة المبدئية المتعلقة بالعهد في טוֹבָה ع. ق - في صلاة داود كإستجابة إلى نبوة ناثان بشأن الأسرة المالكة - [تشير إلى العهد الإلهي المقطوع لداود وبيته (ع. ٨)؛ قا؛ ١ صم ٢٥: ٣٠؛ ٢صم ٢: ٦] هناك جدال ثار أيضًا حول أنه عندم تكلم أويل مردوخ ملك بابل "بخير" (في NIV نجد تكلم بلطف) مع يهويكين ملك يَهُوذَا المسبي (٢ مل ٢٥: ٢٨) فإنه من المحتمل أن يكون قد دخل في معاهدة معه (يهوياكين). إن حدوث ذلك في السنة الأولى لملك أويل مردوخ (ع. ٢٧) يفيد بإمكانية ان ذلك كان جزء من نوع من العفو العام البابلي (*mêsarum*) الذي كان ملوك - أحيانًا يستهلون به أحيانًا عهدهم. وحول إفتراض أن [أسيس مثل علاقة المعاهدة تلك دار جدال بأن "تقفيلة الملوك" في ٢ مل ٢٥: ٢٧ - ٣٠ تدلي بإفادة غيجابية حول التوقعات المستقبلية بشأن اليهود المسبيين.

٨. في النهاية فإنه من الجدير هنا ملاحظة إلى أي مسافة يستطيع كتاب ع. ق التقدم إلى ما بعد الإنشغال المادي بروح الجماعة المتعلقة بالرفاهية المادية في حين أن قائل المزمور يستطيع أن يكتب في مسحة مز ١١٩: ٧١: "خير لي أن تذلل لكي أتعلم فرائضك" (قا؛ حب ٣: ١٧ - ١٨)

ب. ت إن الجذر ذكره بإنتظام عن مخطوطات البحر الميت وعادة بدلالة أخلاقية - كماهو في نج. ١: ٢، ٥ [مخطوطة من قمران] ("يفعل الخير"، "يتمسك بأعمال صالحة") ونج. ٤: ٢٦ ("يعين توارثهم للطبيعة البشرية من أجل معرفة الخير [أو الشر]"). وفقًا لتراتيل عيد الشكر ١: ١٨[مخطوطة من قمران] نجد أن الإشرار "يسيرون فِي طريق ليس صالح" وذلك في إشارة إلى إعتماد واضح عَلَى نص إش ٦٥: ٢. إن البركة الكهنوتية في الإحتفال القمراني المستهلة تتضمن صلاة تنص عَلَى أن الله "سيبارك بكل الخير ويحفظك من كل شر" (نج. ٢: ٢ - ٣). في نج. ١١: ١٤ يستر الله عيوب قائل المزمور "يصلاحة العظيم" ونجد أن كلمة טוֹב تقرب معنى "الرحمة" إلى معنى "اللطف". إن سب اليونانية تستخدم كثيرًا كلمة ἀγαθός كترجمة لكلمة טוֹב ولكنها أيضًا تستخدم كلمة טוֹב ومترادفات أخرى عديدة لترجمة نفس الكلمة. إن كلمة Καλός تعد مصطلح في سب اليونانية لنص تك ١ حيث نجد كلمة "حسن" وجه عملي له.

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:98-107; *TDOT* 5:296-317; *TWAT* 3:315-39; W. M. Clark, "A Legal Background to the Yahwist's Use of 'Good and Evil' in Genesis 2-3," *JBL* 88, 1969, 266-78; M. Dahood, "A Note on *tôb* 'Rain,'" *Bib* 54, 1973, 404; M. Fox, "*tôb* as Covenant Terminology," *BASOR* 209, 1973, 41-42; R. Gordis, "The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls," *JBL* 76, 1957, 123-38; R. P. Gordon, "On BH *tôb* 'Rain,'" *Bib* 57, 1976, 111; D. J. McCarthy, "Covenant 'Good' and an Egyptian Text," *BASOR* 245, 1982, 63-64; A. R. Millard, "For He Is Good," *TynBul* 17, 1966, 115-17; W. L. Moran, "A Note on the Treaty Terminology of the Sefîre Stelas," *JNES* 22, 1963, 173-76; E. Zenger, "Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins," *BZ* NS 12, 1968, 16-30.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

٣٢٠٢ טוֹב [tôb ²]، خير ← #٣٢٠١

٣٢٠٦ טוּב [tûb]، صلاح ← #٣٢٠١

٣٢٠٨ טוֹבָה [tôbâ]، جود ← #٣٢٠١

٣٢٠٩ טוֹבִיָּה [tôbîyâ]، طوبيا ← #٣٢٠٩

3211 טוה

טוה [twh] قل.، غزل (#٣٢١١)؛ מַטְוֶה [mat-weh] اسم. بضائع مغزولة (#٤٧٥٧).

ش. أ. ق في أكد. نجد كلمة tamu (tawu) تعني يغزل. هناك كلمات مشابهة أيضًا يرد ذكرها في عرب. والأثيوبية وأرام..

ع. ق ١. إن الفعل يرد ذكره فقط في خر ٣٥: ٢٥، ٢٦ في قسم يصف المواد المستخدمة في بناء خيمة الاجتماع. إن الأشياء التي تقع مفعول به للفعل هي "الأسمانجوني والأرجوان والقرمز والبوص" و"شعر المعزى".

٢. إن الاسم سرد ذكره فقط في ع. ٢٥ وقد ترجم في NIV كالأتي: "ما غزلته" بالرغم من أنه لا يوجد لاحقة ملكية للضمير في الكلمة.

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [ʾrg] (يغزل، يحيك، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [dallâ ¹] (شعر، غزل، ينسج عَلَى النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [ḥōšēb] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [twh] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [kîšôr] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [skk ²] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [ʿēreb ¹] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek ¹] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [rqm] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [śᵉrād] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [šbṣ] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [šᵉtî ¹] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [tpr] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل. ألدن Robert L. Alden

3212 טוח

טוח [twḥ] قل.، طمس، كسا، غشي، طلي؛ نِفْعَلْ.، يكون مكسوًا بـ (#٣٢١٢)؛ טֻחוֹת [tuḥôt]، اسم. ظلمة، سريرة، كتمان، أجزاء باطنية (#٣٢١٩)؛ טִיחַ [tîaḥ]، تجصيص الطين (#٣٢٢٥).

ش. أ. ق الجذر العربي لـ ה'ת يعني، الطبقة العليا من التربة [المشتملة على العشب وجذوره] أو يوسخ وفي أثيوبية. كلمة teʾ / ʾa تعني يطلي. من أجل الإشتقاقيات انظر BDB, 376; HALAT 357-2.

ع. ق إن الجذر טוח من المحتمل ان يكون صيغة جانبية لكلمة טוח ومستخدم ليشير إلى العيون المطموسة والمغلقة الملتصقة (← #٣٢٢٠؛ إش ٤٤: ١٨). إن كلمة טוח تعني يطمس - أي تغطية شئ بشئ أخر - وفي ٧ مرات من أجمالي ١١ مرة نجد الفعل مستخدم من الأسماء ليعني همس أو وحل أو ماء الكلس.

١. الفعل قل. ربما يستخدم للإشارة إلى طمس البيت بالتراب (עָפָר، لا ١٤: ٤٢) أو كسو حيطان مباني الهيكل بالذهب والفضة (١ أخ ٢٩: ٤). وربما يستخدم الفعل للإشارة مجازيًا إلى الأنبياء الكذبة في حز ١٣: ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥ (استخدم الفعل مرتين) وفي حز ٢٢: ٢٨ الذين طينوا عَلَى آمال أورشليم الفارغة (مجازيًا حائط رقيق) بأكاذيبهم جاعلين إياها (أي أورشليم) تبدو عَلَى أنها أكثر قوة مما هي عليه الأن. أولئك الأنبياء يستخدمون תָּפֵל الجير - كمادتهم في البناء (بلاشك بسبب صفاته الإستهلالية المتجانسة مع יָפֵל وתִּפְלָּה [ع. ١١]). إن الكلمة טִיחַ وتعني تطيين. يرد ذكرها في حز ١٣: ١٢ ككلمة مشابهة تصف المادة المستخدمة في البناء. ولكن الله لن يؤيد خداعهم وسيبعث بعاصفة مطر عنيفة (حز ١٣: ١٣، من المحتمل أن ذلك يشير إلى الحصار عَلَى يد الجيش البابلي) وسيستخدمها لتدمير الحائط وبهذا ينهي كل أمال أورشليم بشأن المستقبل الوردي. إن الفعل استخدم عَلَى نِفْعَلْ. مع كلمة עָפָר وتعني طين - لا ١٤: ٤٢، ٤٥) ليصف جدران البيت عَلَى أنها "مطينة" (لا ١٤: ٤٣، ٤٨).

٢. إن معنى טֻחוֹת في مز ٥١: ٦ [٨] (|| סָתֻם) وأي ٣٨: ٣٦ (|| שֶׂכְוִי) يعد صعبًا ومثار للجدل. إذ كانت كلمة טֻחוֹת تعني "ظلمة، سريرة" فإن هذين النصين يرفقا الظلمة مع الحق (في سفر المزامير) والحكمة الممنوحة من قبل الله (في سفر أيوب). ومن جانب أخر فإنه كان "ما هو مستور، مخفي" هو المقصود إذن فإن الترجمة الأكثر تقليدية "في الأجزاء الباطنية" ستكون صحيحة ومع ذلك فإن تلك المعاني بعيدة عن التأكيد. إن Tate يترجم مز ٥١: ٦ [٨] كالأتي: "في الرحم .." إلى حد بعيدًا عن السياق (6). في أي ٣٨: ٣٦. يقرأ البعض كلمة טֻחוֹת عَلَى أنها סַב طائر. (الزئبق المصري) وكلمة שֶׂכְוִי عَلَى أنها "ديك" (Dhorme, 591-93; Gordis, 452-53;) (Hartley, 501-3) في حين أن آخرون يقرأون كلمة כְוִי שֶׂ عَلَى أنها - ومع كلمة שֶׂכְוִי عَلَى أنها كوكب المريخ (Pope, 249, 255-56) يظل البعض معتمدين عَلَى السياق ويفهمون كلا الكلمتين عَلَى أنهما تشيران إلى سحب العاصفة وأن (Kissane (268, 271 يترجم الكلمة في مز ٥١: ٦ [٨] كالأتي: "سحب" ويعيد تشكيل الكلمة في أي ٣٨: ٣٦ كالأتي: שֶׂכְוִי (قا؛ مرا ٢: ٦) ويترجمها عَلَى أنها "مكمني أنا" (268, 271) في حين أن Habel (523)

يفضل "ظلة سحاب" و"سرادقي أنا" و Rowley (246) يفضل "السحب" و"الغمائم". في جعلة كلمة טֻחוֹת تعني بهاء يجب عَلَى Dahood أن يعرب كلمة בַּعَلَى أنها نسبية: "الحق أكثر من الذكاء... الحكمة أكثر من علم سري".

جير، طباشير، طلس: ← גִּר [gir] (طباشير، #١٧٣٢) ← טוח [ṭwh] (يطمس، يكسو، يغشى، يطلي، #٣٢١٢) ← טפל [ṭpl] (يطلخ، يجصص، #٣٢٦٠) ← שִׂיד [śîd [1]] (كلس، ماء الكلس، #٨٤٨٦) ← שֶׂרֶד [śered] (طباشير، #٨٥٧٤) ← שַׁיִשׁ [šayiš] (مرمر، #٨٨٨٠) ← תָּפֵל [tāpēl [2]] (جص طيني، ماء كلس، #٩٥٢١).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:318-19; M. Dahood, *Psalms II*, AB, 1965, 4; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; N. C. Habel, *The Book of Job: A Commentary*, 1985; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; E. J. Kissane, *The Book of Job*, 1946; M. H. Pope, *Job*, AB, 1965; H. H. Rawley, *Job*, NCBC, 1976; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, 1969.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

3213	טוֹטָפֹת

טוֹטָפֹת [ṭôṭāpōt]، اسم. معناه غير مؤكد ربما نوعًا من رمز (#٣٢١٣).

ع. ق إن كلمة טוֹטָפֹת وتعني عصابة كانت ترتدي عَلَى جبهة الرأس، ومن المحتمل أن تكون زينة. وكانت تقوم بمثابة تذكار للعهد ومثل تلك كانت "علامة" عَلَى علاقة الروحية: "فتكون علامة (אוֹת) عَلَى يدك وعصابة (טוֹטָפֹת) بين عينيك" (خر ١٣: ١٦؛ قا؛ تث ٦: ٨؛ تث ١١: ١٨). بالرغم من أن تلك الإشارات تؤكد عَلَى عادة ارتداء اليهود مؤخرًا للتمائم، إلا أنه لا يوجد دليل يفيد بأن טוֹטָפֹת كانت تشابه التمائم والتعاويذ التالية (← علامة: لاهوت).

أعجوبة، عجيبة: ← אוֹת [1] ['ôt [1]] (علامة، إشارة، #٢٥٣) ← טוֹטָפֹת [ṭôṭāpōt] (رمز؟، #٣٢١٣) ← מוֹפֵת [môpēt] (أعجوبة، علامة، #٤٦٠٣) ← פלא [pl'] (يكون عجيبًا، صعبًا، #٧٠٩٨).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

3214	טול

טול [ṭwl]، بِلْبِّل. يطرح؛ هِفْعِيل. يطرح، يقذف؛ هُفْعَلْ. يُطرح، يتعلب عَلَى، يلقي (القرعة) (#٣٢١٤)؛ الاسم טַלְטֵלָה [taltelâ]، طرح ترد ١. في إش ٢٢: ١٧؛ #٣٢٣٢).

ش. أ. ق في أرم. نجد كلمة טַלְטֵל تعني يتحرك وفي عرب. نجد كلمة twl, taltala وفي ن. ع. ج نجد كلمة tl، والأثيوبية tawwala.

ع. ق ١. كلمة טול تعد كلمة مفتاحية في يون ١ حيث تصف كلاً من نشاط اله والاستجابة التي تنشأ عنه إن الله قذف (في NIV نجد أرسل) ريحاً شديدة إلى البحر لإحباط محاولة يونان للهرب من مهمته الإلهية (ع. ٤). كإستجابة لتلك الريح طرح الملاحون حمولة السفينة والنبي العاصي في المياه الهائجة (ع. ٥، ١٢، ١٥). إن تكرار الفعل يلفت الإنتباه إلى سيطرة الله القدير عَلَى عالم الإنسان انظر J. Magonet, Form and Meaning, 1983, 16-17.

٢. عندما استخدم الفعل في مواضع أخرى مع الله كفاعل للفعل نجد أن الفعل טול يصف مجازيًا قضاء الله الحاسم والعنيفعَلَى الرؤساء والأمم. إن الله يطرد ("يقذف") المتكبر شبناعن منصبِة كقهرمان (إش ٢٢: ١٧) ويرسل ("يطرح/ يقذف") يَهُوذا وملكها (يهوياكين) إلى السبي (غر ١٦: ١٣؛ إر ٢٢: ٢٦، ٢٨) ويطرح فرعون (المصور عَلَى أنه كائن بحري) عَلَى وجه الحقل حيث تلتهم الطيور الجارحة لحمه (حز ٣٢: ٤).

إطلاق، طرح: ← דחה [dhh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd [1]] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh [1]] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb [2]] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh [1]] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [šlk [1]] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שׁמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضًا، #٩٠٢٣).

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

3215	טוּר

טוּר [ṭûr]، صف، سلسلة منتظمة (من أحجار البناء، الأحجار الكريمة) (#٣٢١٥).

ع. ق ١. إن كلمة טוּר تشير إلى "صفوف" أو "سلاسل منظمة" من الحجارة والخشب التي تحيط بالدار الداخلية لهيكل سليمان (١ مل ٦: ٣٦) والقصر (١ مل ٧: ١٢). "المتصور هنا هو تكوين فني لحائط من أحجار منحوتة مغطاة بعوارض خشبية" (Zimmerli, 2:501). في حز ٤٦: ٣) تستخدم NIV كلمة "رف" كترجمة لكلمة טוּר بدلاً من استخدام "السلاسل المنظمة" في ١ مل ٦: ٣٦ و ١

مل ٧: ١٢ كإشارة إلى ساحة الدار الداخلية وكلمة "صف" بدلاً من "سلاسل منظمة" في ١ مل ٧: ٢ - ٣ (صفوف من أعمدة الأرز التي تدعم عوارض الأرز في قصر سليمان).

٢. إن الكلمة مستخدمة كثيرة في حز ٢٨ (مستخدمة ٦ مرات) وحز ٣٩ (مستخدمة ٦ مرات) لتصف صفوف الأحجار الكريمة الأربعة عَلَى صدرة الكاهن والأعظم وكان اسم كل سبط منقوش عَلَى واحدة من تلك الأحجار الكريمة. إن هارون كان يحمل تلك الأسماء عَلَى قلبه (حز ٢٨: ٩) في أي مرة كان يدخل إلى القدس وهكذا فإن كان عَلَى الأقل إشارة الصدرة التي كان يتم إرتداؤها اعَلَى الصدر.

صف: ← טוּר [ṭûr] (صف، سلسلة منظمة، #٣٢١٥) ← טִירָה [ṭîrâ] (صف من الأحجار، #٣٢٢٧) ← ערך [ʿrk] (يشيد، يرص، يدخل في معركة، #٦٨٨٥).

البيبلوجرافيا

M. Grg, *Aegyptiaca-Biblica*, 1991, 72-8; W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1983, 2:501.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

3216	**טוש**

טוש [ṭwś] فعل قل.، يسرع، يندفع (#٣٢١٦).

ع. ق إن المثال الوحيد (هذا الفعل يشبه سرعة مرور أيام أيوب بسرعة النسر الذي "ينقض إلى قنصه" (أي ٩: ٢٦).

طيران، جناح: ← אבר [ʾbr] (طار، #٨٧)؛ ← גוז [gwz] (طار بعيدا، عبر، #١٥٧٧)؛ ← דאה [dʾh] (طار بسرعة، #١٧٩٧)؛ ← טוש [ṭwś] (هجم، اندفع، #٣٢١٦)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الأبعد، #٤٠٥٣)؛ ← מרא [2] [mrʾ [2]] (حلق، طار؟، #٥٢٥٧)؛ ← נוֹצָה [nôṣâ] (ريش، #٥٦٨١)؛ ← עוף [1] [ʿwp [1]] (طار، استعد للطيران، حلق بعيدا، #٦٤١٤).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [ʾbr] (يطير ، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [barbur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [gôzāl] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [ḥasîdâ] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [1] [yônâ [1]] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [yaʿanâ] (نعامة، النسر- البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר/ נְשַׁר [nešer] [nešar] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [ʿôp] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [ʿayiṭ] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] [ʿōrēb [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [ṣippôr [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [qōrēʾ [1]] (حجل [نوع من الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [śelāw] (السمان، #٨٥١٣).

جورج إل. كلين *George L. Klein*

3217	**טחה**

טחה [ṭḥh] اسمفا. باليل.، مسافة رمية السهم (#٣٢١٧).

ش. أ. ق في عرب. نجد "يحمل بعيدًا" (*HALAT* 351).

ع. ق إن هذا المصطلح مستخدم مرة واحدة في ع. ق (تك ٢١: ١٦ مع كلمة קֶשֶׁת) ليصف مسافة رمية القوس.

القوس، السهم، الرماية: ← אַשְׁפָּה [ʾašpâ] (جعبة، #٨٨٠) ← זִיקוֹת [zîqôt] (السهم المشتعل، #٢٣٣٨) ← חֵץ [ḥēṣ] (سهم، #٢٩٣٢) ← טחה [ṭḥâ] (مسارفة رمية السهم، #٣٢١٧) ← יוֹרֶה [1] [yôreh [1]] (الراقي، #٣٤٥٢) ← יֶתֶר [2] [yeter [2]]، (وتر القوس، #٣٨٥٧) ← קֶשֶׁת [qešet] (القوس، #٨٠٠٨) ← רבב [2] [rbb [2]] (يرمي، #٨٠٤٦) ← רבה [2] [rbh [2]] (الرامي، #٨٠٥٠) ← תְּלִי [tʿlî] (الجبعة، #٩٤٣٧) ← **حرب: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

TWOT 1:347.

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٣٢١٨ טְחוֹן [ṭehôn]، رحى ← #٣٢٢١

٣٢١٩ טֻחוֹת [ṭuḥôt]، الظلمة، السريرة، الأجزاء الباطنية ← #٣٢١٢

3220	**טחח**

טחח [ṭḥḥ] فعل قل.، تلطّخ، مغلق، ملتصق، يكون مكسو (ترد ١.) (#٣٢٢٠)؛ صيغة جانبية لـ טוּחַ [ṭûaḥ]، قل.، طمس، كسى، غشى، طلي؛ نِفْعَلْ.، يكون مكسو بـ (← #٣٢١٢).

ش. أ. ق إن الفعل يعد مشابه للفعل أوغا. *th* ويعني يبيض وللفعل عرب. *taha* ويعني يلطخ.

ع. ق هذا الفعل يشير إلى العمى الروحي **لأولئك** الذين يصنعون الأصنام: إذ أن عيونهم قد طمست لدرجة أنهم لا يستطيعون رؤية أن تلك الأصنام لا يمكنها أن تنجي أي شخص من الضيقات (إش ٤٤: ١٨؛ قا؛ رو ١: ٢٢ - ٢٥).

إغلاق، إقفال: ← אטם [ʾṭm] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [ʾṭr] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [1] [gwp [1]] (يقفل،

يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [ṭḥḥ] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [ṭmh] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [n'l ¹] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [sgr ¹] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [stm] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [ʿṣh ¹] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [ʿṣm ²] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר ¹ [ṣrr ¹] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [qpṣ ¹] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שעע [šʿʿ ¹] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

الببليوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 50, 119.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

3221 טחן

טחן [ṭḥn]، ق.، طحن، جرش، سحق (#٣٢٢١)؛ الاسم טְחוֹן [$t^eh\hat{o}n$]، رحاية (طاحونة يدوية (مرا ٥: ١٣؛ #٣٢١٨)؛ טַחֲנָה [$tah^an\hat{a}$]، طاحونة (جا ١٢: ٤؛ #٣٢٢٢)؛ טֹחֲנָה [$toh^an\hat{a}$]، طحان، ومجازيًا: طاحن، ضارس (ترد ١. في جا ١٢: ٣؛ #٣٢٢٣).

ش. أ. ق في أكد. نجد كلمة נֵת / נַת وفي أوغا. نجد נחת وفي عرب. نجد كلمة נאהאת وكلها تعني يطحن، يجرش. إن الكلمة أثيوبية. المشابهة تترجم عَلَى أنها يُرقق.

ع. ق ١. إن الفعل معناه الحرفي يشير إلى طحن الدقيق (إش ٤٧: ٢) والمن (عد ١١: ٨) وأيضًا العجل الذهبي (ورد الفعل مع كلمة דָּקַק، خر ٣٢: ٢٠؛ تث ٩: ٢١).

٢. بما أن الطحن كان عادة عمل العبيد (قا؛ أي ٣١: ١٠) فكان بمثابة إذلال (قا؛ شمشون في قض ١٦: ٢١) وكان رمز لخزي بابل (إش ٤٧: ٢). إن الطحن العنيف. في معنى ما مختلف - مستخدم مجازيًا للإشارة إلى قدر المساكين البائس: "ما لكم تسحقون (דָּכָא) شعبي، وتطحنون (טָחַן) وجوه البائيسين! يقول السيد رب الجنود" (إش ٣: ١٥). إن التعبير "تطحنون وجوه" ربما يستغل العبارة للإشارة إلى التمييز (נְשֻׂאפָּנִים، انظر Scheiber, 455) ولأن الرب يبغض التمييز فإنه بالتأكيد سيقاضي الرؤساء القساة والطغاة.

٣. إن الإشارة إلى الطحانين (תֹּחֲנוֹת) وصوت الطاحونة (תַּחֲנָה) يمكن أن تفهم عَلَى كلاً من المستوى الحرفي والمجازي بالرغم من أن كلاهما لا يجب الدفع به في النص الشعري (جا ١٢: ٣ - ٤). عَلَى المستوى الحرف فإن توقف الطحن يقبل بانه هناك قلة من الشعب متوافرة لأداء العمل - ولكن القليل من الطعام مطلوب - إذ أن النور يخفق والحياة تأتي إلى النهاية. وعَلَى المستوى المجازي فإن الطحن والطاحونة يمكن أن يشير إلى ضروس الشيخ التي تستطيع بمشقة العمل لأن القليل منها تبقى انظر M. V. Fox, "Aging and Death in Qohelet 12," *JSOT* 42, 1988, 55-77.

سحن، سحق، طحن: ← בעט [bʿṭ] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [dwk] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [dkʾ] (يسحق، يكون مسحوق، #١٩١٧) ← דכה [dkh]، (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠) ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠) ← הלם [hlm] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [ḥbṭ] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [ṭḥn] (يطحن، يجرش، #٣٢٢١) ← כתש [ktš] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [ktt] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨)، ← מַחַץ [$mahas$] (يسحن ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) ← מעך [mʿk] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [ngp] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [nkʾ ¹] (يكون مجلودًا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [nkh] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) ← צרר ¹ [ṣrr ¹] (يوثق، يربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [rʿṣ] (يهزم، #٨٣٢٠) ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף [šwp ¹] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [šḥq] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٨٨٣٥).

الببليوجرافيا

A. Scheiber, "Zwei Bemerkungen zu Jesaja" [3:15; 21:12], *VT* 11, 1961, 455-56.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٣٢٢٢ טַחֲנָה [$tah^an\hat{a}$]، طاحونة ← #٣٢٢١

٣٢٢٣ טֹחֲנָה [$toh^an\hat{a}$]، طحان ← #٣٢٢١

3224 טְחֹרִים

טְחֹרִים [$t^eh\bar{o}r\hat{\imath}m$]، طاعون، البواسير؟، أورام؟ (#٣٢٢٤).

ع. ق إن هذه الكلمة تترجم عادة عَلَى أنها بواسير ولكن تلك الترجمة بالكاد تكون دقيقة إذ أن هذا النوع من الهيج ليس مميت كما كانت الإصابات المرضية الأخرى المذكورة في تث ٢٨: ٢٧. إن الإشارة أكبر والظن هو بدل الطاعون كما هو في ١ صم ٥: ٩ [١ صم ٦: ١٧].

مرض - طاعون: ← דֶּבֶר [deber ¹] (طاعون دجلي، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [$t^eh\bar{o}r\hat{\imath}m$] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [maggēpâ] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [negaʿ ¹] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [rešep ¹] (طاعون دجلي، #٨٤٠٤) ← צרע [ṣrʿ] (يعاني)

من مرض جلدي، #٧٦٦٥). من أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה [1] [ḥlh [1]] (يضعف، يصبح متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣) ← الطاعون: في القسم اللاهوتي.

البيبلوجرافيا

R. K. Harrison, *ISBE* 1:532, 953-60; 3:103-6, with bibliographies.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٣٢٢٥ טִיחַ [*tîah*]، تطيين ← #٣٢١٢

3226 טִיט

טִיט [*ṭîṭ*] اسم.، وحل، حمأة، طين الفخار (#٣٢٢٦).

ش. أ. ق في الرامية نجد كلمة טִין وفي عرب. نجد كلمة *tina* وفي أكد. *tdu, ttu, tidd/ttu* وكلها تعني طين، طفل رملي، وحل (*HALAT* 358).

ع. ق ١. إن المصطلح טִיט ويعني وحل - يرد ذكره ١٣ مرة في ع. ق. إن إرميا وضع في جب لا يوجد فيه ماء ولكن موحل (טִיט) (إر ٣٨: ٦). ونجد أن اللاوي يترك أثر عَلَى الوحل (أي ٤١: ٣٠[٢٢]). إن الإشرار مثل البحر! المضطرب تقذف مياهه حمأة ووحل (טִיט) (إش ٥٧: ٢٠).

٢. إن الاسم المستخدم مجازيًا ليسجل الخلاص من المواقف الصعبة (مز ٤٠: ٣؛ مز ٦٩: ١٤ [١٥]) وليشير عَلَى ثروة صور الوفيرة التي كانت تخزن الذهب مثل طين (טִיט) الأسواق (زك ٩: ٣) وليصف محاربي يَهُوذَا المقتدرين الدائسين طين الأسواق في القتال (زك ١٠: ٥).

٣. إن كلمة טִיט مستخدمة في مشاهد القضاء لتصور هزيمة الأعداء الذين يداسون كطين الأسواق (٢ صم ٢٢: ٤٣؛ مز ١٨: ٤٢ [٤٣]؛ مى ٧: ١٠). إن نينوى موصوفة عَلَى أنها تشغل الطين التجهز الدفاعات (نا ٣: ١٤) والفرد الذي أنهضه الله من الشمال سيأتي ويدوس عَلَى الولاة كما لو كان خزاف يدوس الطين (إش ٤١: ٥).

غبار، طين، وحل، تربة مفككة: ← אָבָק [*'ābāq*] (غبار، #٨٥) ← אֵפֶר [*'ēper*] (رماد، تربة مفككة، #٧٠٩) ← חֹמֶר [2] [*ḥōmer* [2]] (وحل، طين، مستنقع، #٢٨١٧) ← טִיט [*ṭîṭ*] (وحل، حمأة، طين، #٣٢٢٦) ← טנף [*ṭnp*] (وسخ، #٣٢٤٥) ← עפר [*'pr*] (غبار، #٦٧٥٩) ← רֹבַע [2] [*rōba'* [2]] (غبار، زبالة، #٨٠٦٦) ← רֶגֶב [*regeb*] (كتل من التراب، #٨٠٧٣) ← שְׁחוֹר [*šᵉḥôr*] (سخام، سواد، #٨٨١٨) ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

3227 טִירָה

טִירָה [*ṭîrâ*]، معسكر محمى بحائط حجري؛ صف من الأحجار (في حائط) (#٣٢٢٧) والكلمة > טוּר [*ṭûr*]، صف أو سلسلة منظمة من بناء حجري (← #٣٢١٥).

ش. أ. ق عن الكلمات المشابهة يرد ذكرها في عرب. حيث نجد كلمة *tawar* في سريانية. نجد كلمة *tᵉyara'* وتعني سياج.

ع. ق وردت الكلمة טִירָה ٧ مرات وعادة ما كانت تشير إلى مخيم. إن صيغة الجمع في حز ٤٦: ٢٣) توحي بسلاسل منظمة من الأحجار في الدار الخارجية الخاصة بالهيكل المتنبئ به. في نش ٨: ٩ نجد الكلمة مستخدمة مجازيًا للإشارة إلى الشرفة المفرجة (جدار ذو فتحات عَلَى سطح حصن) لحماية البنية الجسدية للعذراء.

حائط، كومة من الأحجار: ← גדר [*gdr*] (يشيد جدار، #١٥٥٣) ← חוֹמָה [*ḥômâ*] (جدار، #٢٥٧٠) ← חַיִץ [*ḥayiṣ*] (حائط رقيق، #٢٦٦٦) ← טִירָה [*ṭîrâ*] (صف من الأحجار، #٣٢٢٧) ← כֹּתֶל [*kōtel*] (جدار، #٤١٨٥) ← נֵד [*nēd*] (كومة، حائط، #٥٦٠٣) ← קִיר [1] [*qîr* [1]] (جدار، #٧٨١٥) ← שׁוּר [3] [*šûr* [3]] (سور، #٨٨٠٣).

كيث إن. شوفيل *Keith N. Schoville*

3228 טַל

טַל [*ṭal*]، ندى، طل، رذاذ (#٣٢٢٨).

ش. أ. ق إن كلمة טַל تنسب إلى الكلمة أوغا. *tl* (ندى، طل) والكلمة عرب. *tall* (ندى، طل، رذاذ) انظر *HALAT*, 358.

ع. ق ١. إن كلمة טַל مثل الكلمات المشابهة لها - تشير إلى ظاهرتين إرمايتين: الندى والطل أو الرذاذ (وهكذا في *HALAT*, 359; Zorell, *Lexicon*, 284; Katsnelson, "Dew," 1601; Scott, "Meteorological Phenomena," 21).

(أ) أن الكلمة טַל تشير إلى الندى الذي يتكون في الليالي الصافية (عد ١١: ٩) عندما يتكشف بخار الماء في الهواء الدافئ عَلَى الأسطح الباردة مثل الأغصان (أي ٢٩: ١٩) أو جزة الصوف (قض ٦: ٣٨) أو الأرض (خر ١٦: ١٣). إن الندى يعد بالتحديد غزير أثناء أخر الربيع وأول الصيف (Katsnelson, "Dew," 1601)، إن جدعون كان يستطيع أن يملأ قصعة ماء عن طريق عصرة للجزء المتشربة الندى [قض ٦: ٣٨]؛ إن شعر الفرد إبتل بندى الليل [نش ٥: ٢]

ويلعب دورًا بارزًا في زراعة الصيف (Orni-Efrat, Geography, 44, 147). إن الندى يتلاشى في حرارة شمس الصبح (هو ٦: ٤).

(ب) إن كلمة טַל تشير إلَى الطل أو الرذاذ وبالتحديد ذلك الذي يسقط قبل البداية الكاملة الموسم المطل (Dalman, AuSp, 1:93-96). في تث ٣٢: ٢ كلمة טַל تعد موازية لثلاث مصطلحات أخرى تشير إلى المطر (מָטָר, שְׂעִיר ورְבִיבִים). إن الفعلين اللذين استخدما للإشارة إلى سقوط المطر استخدما أيضًا للإشارة إلى سقوط טַל هما: الفعل עָרַף - ويعني يقطر (← #٦٩٠٣). مستخدم للإشارة إلى المطر (تث ٣٢: ٢٢ وإلى נָזַל (تث ٣٣: ٢٨)، كما يشير الفعل טַל ويعني ينزل/ ينهمر (← #٥٦٨٨؛ تث ٣٢: ٢؛ أي ٣٨: ٢٨). بما أن الندى يتكون غالبًا في الليالي التي ليس بها سحب (Katsnelson, "Dew," 1600; Neumann, "Dew," 679) فإن كلمة טַל تشير إلى المطر عندما يقترن بالسحب. في أم ٣: ٢٠ نجد טַל ياتي من سحب المطر (שְׁחָקִים، انظر أي: ٣٦: ٢٨ - ٢٩ حيث أن [שְׁחָקִים سحب أمطار - موازية لكلمة עָבִים التي تعني أيضًا سحب أمطار؛ עָב، # ٦٢٦٥). أيضًا في أم ٣: ٢٠ نجد أن كلمة טַל - وتعني مطر من مياه السماء أعَلَى القبة الزرقاء - عَلَى النقيض من كلمة [תְּהוֹם - وتعني مياه أرضية أعَلَى القبة الزرقاء (انظر تث ٣٣: ١٣ من أجل نفس التناقض؛ [#٩٣٣٣]). إن سقوط المطر هذا كان جزء من الخليقة الأصلية عندما إرسى الله أسس الأرض وثبت السماوت في مكانها (أم ٣: ١٩؛ انظر أم ٨: ٢٧ - ٢٨). إن טַל كمطر تبرز في الرؤية في حج ١: ١٠ حديث فشلت الزراعة بالكامل كنتيجة للقضاء الإلهي المتعلق بمنع/ إستمساك טַל أن טַל هنا ينهمر من السماء ويعد ضروري لمحصول العالم بأكمله (الحنطة، العنب والزَّيْتُون) وهذا صحيحًا بالنسبة للمطر وليس فقط بالنسبة للندى. وعَلَى النقيض من ذلك في زك ٨: ١٢ نجد السماوات تسقط טַל - وتعني مطر - الذي ينتج عنه أن البذور المغروسة تصبح محصول وفير وهذا صحيح بالنسبة للمطر وليس فقط بالنسبة للندى. وبالمثل فإن البركة واللعنة في تك ٢٧: ٢٨ وتك ٢٧: ٣٩ تشمل في المشهد كلمة טַל عَلَى أنها مطر.

(جـ) إن غياب טַל - الندى - وמָטָר المطر - (٢ صم ١: ٢١؛ ١ مل ١٧: ١) يوحي بجفاف أكثر قسوة ناجم عن الاستياء الإلهي ولكن وجود טַל - المطر - منهمراً من مياه السماء يعد مثال للبركة الإلهية (تث ٣٣: ١٣).

٢. إن كلمة טַל كندى أو مطر مستخدمة في صور متعددة. إن الندى - بكونه هام بالنسبة لزراعة الصيف - مستخدم في صور إيجابية. إن رضاء الملك يعد مثل الطل (أم ١٩: ١٢). ومثلما ينزل الندى الغزير عَلَى الجبال هكذا تنزل بركات الله الغزيرة عَلَى شعبه عندما يحيون في إنسجام (مز ١٣٣: ٣). إن إستعادة بعث الله لشعبه يعد مثل طل الصباح المتجدد (إش ٢٦: ١٩) وعَلَى النقيض من ذلك نجد أن الندى. الذي يتلاشى سريعًا في حرارة شمس الصبح - مستخدم في صور سلبية. إن عهد وفاء إسرائيل يعد مثل الندى الذي يتلاشى سريعًا من حضور البركة الإلهية (هو ١٣: ٣) ومع ذلك فإن الكل لم يضل لأنه في الصيغة الشعرية للرحمة نجد الله نفسه سيكون مثل טַל إسرائيل (هو ١٤: ٥ [٦]). إن الصورة هنا تنتقل من المحتمل إلى كلمة טַל عَلَى أنها مطر إذ أن السوسن (שׁוּשַׁן) الذي ذكره في الصورة التالية - يزدهر بمجئ سقوط الأمطار (انظر إش ٣٥: ١ حيث أن كلمة חֲבַצֶּלֶת (# ٢٤٨٣) تعد مرادفا لكلمة שׁוּשַׁן (#٨٠٨؛ انظر نش ٢: ١ وZohary, Plants, 176)، يزدهر مع asphodel - والكلمة تعني بادرة سقوط الأمطار [انظر Fitzgerald, East Wind, 95 n. 4]) إذ أن الصور التالية لإزدهار إشجار الزَّيْتُون والحنطة والكرم (هو ١٤: ٥ ب - ٧) تتفق مع المطر وليس الندى فقط.

سحابة: ← חָזִיז [ḥāzîz] سحاب، ريح شديدة، قصف الرعد، #٢٦١٣) ← מִפְלָשׂ [miplāś] (إنتشار [سحابة]، #٥١٤٦) ← עוּב [ʿwb] (غلاف سحابة غربية، #٦٣٨٠) ← עָנָן [ʿānān [1]] (سحب، #٦٧٢٧) ← עֲרָפֶל [ʿarāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦) ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب غبار، #٨٨٣٦).

مطر، ندى، رذاذ، برد، وبل: ← אֶגֶל [ʾegel] (قطرة من الندى)، #١٠٣) ← ברד [brd [1]] (برد، #١٣٥١) ← גשׁם [gšm] (يحدث مطر، #١٧٧٢) ← זרם [zrm [2]] ([سحب] تسكب [ماء]، #٢٤٤٢) ← חֲנָמַל [hanāmal] (قطقط، برد؟، #٢٨٥٧) ← טַל [ṭal] (ندى، طل، رذاذ، #٣٢٢٨) ← ירה [yrh [2]] (يعطي شرابا، يسبب مطر، #٣٧٢٢) ← מטר [mṭr] (يحدث مطر، #٤٧٦٣) ← נשׁ מַלְקוֹשׁ [malqôš] (مطر متأخر، #٤٩١٩) ← סַגְרִיר [sagrîr] (إنهمار، #٦٠٣٩) ← סָפִיחַ [sāpîaḥ [2]] (عاصفة عنيفة، #٦٢٠٧) ← רְבִיבִים [rebîbîm] (وبل، #٨٠٥٣) ← רָסִיס [rāsîs [1]] (تقطر الندى، #٨٢٦٨) ← רעף [rʿp] (قطرة، سيل، مطر، #٨٣١٩) ← שָׂעִיר [śāʿîr [4]] (مطر ثقيل، #٨٥٤٠) ← שִׁכְבָה [šikbâ] (طبقة من الندى، إطلاق/ إفراغ المنى، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

D. Ashbel, "On the Importance of Dew in Palestine," *JPOS* 16, 1936, 316-21; D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957; G. Dalman, *AuSP*, 1928-42; J. Katsnelson, "Dew," *EncJud*, 1971, 5:1600-1602; A. Fitzgerald, "The Lord of the East Wind," diss.

Rome, 1983; J. Neumann, "Dew," *Encyclopedia Britannica: Macropaedia*, 1980; E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel*, 1971; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958; R. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology of the OT," *ZAW* 64, 1952, 11-25; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

3229 טלא

טלא [*tl'*]، قل. اسمفع. مبني للمجهول، مرقط، مُبهرج، متعدد اللون؛ بُعِّلْ.، اسمفع.، مرقع (#٣٢٢٩).

ع. ق ١. إن اسمفع. **טלא** ، مرقط، يشير إلى الغنم والمعزي في مفاوضات يعقوب من أجل أجره (تك ٣٠: ٣٢ - ٣٣، ٣٥، ٣٩). إن اسمفع. عَلَى بُعِّلْ. يرد ذكره في قصة حيلة الجبعونيين (يش ٩: ٥) إذ أن الجبعونيين الذين سمعوا بأعمال الله العظيمة في مصر وكيف أنه هزم ملكا العموريين - سيحون وعوج - رغبوا في عقد معاهدة سلام مع إسرائيل (يش ٩: ٨ - ١٠) وعن طريق تظاهرهم بأنهم قطعوا الطريق قادمين من أرض بعيدة خدعوا يشوع باستخدام "نعالاً بالية ومرقعة (**טְלֻאוֹת**)" (يش ٩: ٥) ولأن يشوع وشيوخ إسرائيل لم يلتمسوا إرادة الله بشأن تلك المسالة فإنهم بحماقة عقدوا مثل تلك المعاهدة معهم (يش ٩: ١٤ - ١٧).

٢. في حز ١٦: ١٦ نجد كلمة **טְלֻאוֹת** تعرف الأماكن المرتفعة (المرتفعات) حيث جعلت أورشليم من نفسها عاهرة. وهنا نطرح سؤال: ما هي بالضبط **טְלֻ+אוֹת בָּמ/ת**؟. من أجل الحصول عَلَى دليل عَلَى النسخ القديمة - نظار (219, note ، ملاحظة حول ع. ١٦). إن معظم المفسرين في العصر الحديث يفهمون كلمة **טְלֻאוֹת** بمعنى خيمة المقام المبهرجة (ونجد هكذا أيضًا في W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986, 229; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1:326, 343).

ألوان - مرقط، منقط: ← **אָמֹץ** [*'āmōṣ*] (مرقط؟، #٦٠٠) ← **בָּרֹד** [*bārōd*] (منقط، مرقط، #١٣٥٣) ← **טלא** [*tl'*] (مرقط، مبهرج، #٣٢٢٩) ← **נָקֹד** [*nāqōd*] (مرقط، #٥٩٢٣) ← **עָקֹד** [*'āqōd*] (مقلم، مخطط، #٦٨١٩).

Robert L. Alden روبرت إل . ألدن

٣٢٣١ **טָלֶה** [*taleh*]، حمل ← #٧٣٦٦

٣٢٣٢ **טַלְטֵלָה** [*taltelâ*]، طرح ← #٣٢١٤

٣٢٣٣ **טַלַל** [*talal*]، سقف ← #١٥١١

3237 טמא

טמא [*tm'* 1]، قل.، يُحكم بنجاسة؛ نِفْعَلْ.، ينجس/ يدنس نفسه؛ بيعّل.؛ ينجس، يُدنّس، ينتهك قداسة، يحكم بنجاسة؛ بُعِّلْ.؛ يُنَجس، يُدنّس؛ هِتْبَعِّيل.، ينجس نفسه؛ هُتبَعال.، يُنَجس (#٣٢٣٧)؛ **טָמֵא** [*tame'* 2] صفة.، نجس (محكوم بذلك) (#٣٢٨٣)؛ **טֻמְאָה** [*tum'â*] اسم.، حالة النجاسة (المحكوم بها) (#٣٢٤٠).

ش. أ. ق إن الأفعال المشابهة للفعل العبري **טָמֵא** في لغات ش. أ. ق تعد ضئيلة في أكد. لا يوجد فعل مشابه للفعل **טָמֵא**، وبالمثل يعد من الصعب إقامة توازيات تصورية دقيقة متعلقة بالمفاهيم. ومع ذلك، فحقيقة أن النجاسة كانت موضوع هامًا في ش. أ. ق بصفة عامة تتضح من خلال طقوس التنقية العددية المعروفة منذ - ومصر القديمة وأي موضع أخر (انظر *TDOT* 5:330-32).

بالطبع، إن استخدام الجذر العبري استمر في عبر. مت. وأرام. يه. (Jastrow, 538-39) بالإضافة أيضًا إلى سريانية. والمندائية (*HALAT* 375). هناك فعل في عرب. المتأخرة (ما بعد الكلاسكية) وهو "طَمَى" ويعني يكون مسدودًا بالطين وهناك اسم مقترن "طَمْي" ويعني طين/ طمي النيل (*HALAT* 375, and *TDOT* 5:330).

ع. ق ١. من أجل مباحثة عن الفئات العامة لما هو نجس (**טָמֵא**) في مقابل ما هو طاهر (**טָהֵר**، #٣١٩٧) من وجهة نظر لاهوتية ومن أجل النصوص الهامة التي تضع هاتين الفئتين في مقابلة مباشرة مع بعضهما (مثل؛ لا ١٠: ١٠؛ تث ١٢: ١٥، ٢٢؛ تث ١٥: ٢٢؛ حز ٢٢: ٢٦؛ حز ٤٤: ٣)؛ في المقابل أيضًا مثل؛ لا ١١: ٤٧؛ لا ١٤: ٥٧؛ لا ٢٠: ٢٥؛ أي ١٤: ٤؛ جا ٩: ٢) أنظر "طاهر ونجس": في القسم اللاهوتي" و"اللاويين: في القسم اللاهوتي". إن الأهداف المبدئية لهذه المقالة في ثنائية: (أ) توضيح تفاصيل وفئات إستخدام الأصل **טָמֵא** في صيغاته المتنوعة. (ب) إظهار كيف أن موضوع النجاسة أثر عَلَى لاهوت حياة الفرد والجماعة في إسرائيل القديمة.

إن الفعل **טָמֵא** يرد ذكره ١٦٣ مرة في الكتاب المقدس العبري والصفة **טָמֵא** يرد ذكرها ٨٧ مرة والاسم **טֻמְאָה** يرد ذكره ٣٦ مرة (Even-Shoshan, 415-17). من الناحية القانونية هناك بالطبع تركيز عال عَلَى الأصل في سفر اللاويين والعدد وعَلَى وجه الخصوص (لا ١٠ - ١٦). ومع ذلك نجد كلمة **טָהֵר** - في طباق مع كلمة **טָמֵא** (طاهر) - أيضًا مستخدمة كثيرًا في لا ١٨ - ٢٠ (وردت الكلمة ٢٤ مرة؛ **טָהֵר** ترد ١. فقط وكان ذلك في تزاوج طبيعي مع كلمة **טָמֵא**. لا ٢٠: ٢٥). إن لا ١٠: ١٦ يتعامل مع الطهارة (النقاوة) البدنية الطقسية ولكن لا

١٨ - ٢٠ يركز عَلَى المسائل الدينية والأخلاقية. وعَلَى الخلاف من النقاوة هكذا نجد أن المفاهيم التصويرية أو المجازية المتعلقة بالنجاسة موسعة تمامًا حتى في التوراة (انظر TDOT 5:337-38، ع. ق القسم ٦ أسف؛ انظر טָהֵר، #٣١٩٧، من أجل الاستخدام المجازي لكلمة طاهر في ع. ق). في الحقيقة إن المرة الأولى التي ورد الفعل بدلالة قانونية טָמֵא كان عَلَى بِيعّل. في رواية إغتصاب دينة: تك ٣٤: ٥ عندما سمع يعقوب أن ابنته دينة تنجست (טָמֵא) (حرفيًا شكيم "نجس دينة" إبنة يعقوب: أنظر نفس الفصل في ع. ١٣ و٢٧). إن النجاسة الجنسية اللا أخلاقية متعددة الأنواع نجدها مذكورة في لا ١٨: ١٩ إلا أنه يختلف عن ذلك المتعامل معه في لا ١٢ ولا ١٥.

٢. بالرغم من ان التعبير "ليس طاهر" (وهذا يعني إداة نفي + טָהוֹר وليس טָמֵא) والتعبير يرد ذكره في تك ٧: ٢ للإشارة إلى الحيوانات النجسة (وهذا يعني טָמֵא في لا ١١... الخ؛ انظر المباحثة في טָהֵר، # ٣١٩٧؛ في المقابل أيضًا ٢٣: ١٠ [١١]؛ ١ صم ٢٠: ٢٦ (وردت الكلمة مرتان) و٢ أخ ٣٠: ١٧ من أجل حالات أخرى مشابهة لـ تك ٧: ٢٢ إلى أن أول الحالات التي وردت كلمة טָמֵא فيها بدلالة قانونية وفي مصطلحات تشير إلى النجاسة البدئية الطقسية المحكوم بها هي الاستخدامات العديدة ولا ٥: ٢ - ٣ (الصفة والفعل والاسم): "إذ مس أحد شيئًا نجسًا بصفة): جثة وحش نجس (صفة) أو جثة بهيمة نجسة (صفة) أو جثة ديب نجس (صفة) وأخفي عنه فهو تنجس (فعل قل.) وأصبح مذنب. أو إذا مس نجاسة (اسم) أي شئ يجعله نجس (حرفيًا من جمع نجاساته (اسم) التي يتنجس (فعل) وأخفي عنه ثم علم فهو مذنب"

إن هذا النص يقدم بطريقة تقليدية الفئتين الهاميتين للنجاسة: نجاسة الحيوان (ع.)؛ انظر TDOT 5:332-34) ونجاسة الإنسان (ع. ٣؛ انظر TDOT 5:334-37؛ من أجل كلاً من نجاسة الحيوان والإنسان انظر مرة أخرى لا ٧: ١٢ والتحديد المقالات والدراسات التي قام بها Frymer-Kensky, Milgrom, Neusner, and Wright). في كلا الحالتين نجد السيناريو هو ذاته. إن الأفراد إذا مسوا أي شئ نجس وبالرغم من أنهم عَلَى غير دراية بنجاسة اللمس إلا أنهم مع ذلك يصبحون نجسين وبالتالي مذنبين بشأن مسألة مس النجاسة (أنظر نجاسة الحيوان في لا ١١: ١٩). بأن معنى كانوا مذنبين؟ إن مس النجاسة لم يجعل من أي فرد مذنب ولكن كان يتطلب منهم القيام بالإجراءات الطقسية الضرورية المتعلقة بتطهير النجاسة التي التقطوها عن طريق اللمس (من أجل إجراءات التطهير انظر النصوص الكتابية الواقعة أعَلَى والتفسير في مقالة كلمة טָהֵר وتعني طاهر، #٣١٩٧) إن الحالات الواردة في لا ٥: ٢ - ٣ هي تلك التي فيها لم يقوم الفرد بالأغتسال المطلوب... الخ في الوقت المناسب وبالتالي تحدي الشرائح المتعلقة بتطهير النجاسة الملتقطة عن طريق اللمس. وهكذا فإن الفرد قد لوث خيمة الاجتماع ورأوا الجماعة المحيطة بالخيمة.

افترض عَلَى سبيل المثال أن الفرد التقط النجاسة ولكنه لم يعلم بذلك في الوقت حينه أكل من تقدمات ذبائح السلامة (الشركة). وفقًا إلى لا ٧: ١٢ فإن الشخص الذي يمس شئ نجس وبعد ذلك يأكل من ذبيحة السلامة "يجب أن تقطع نفسه من شعبها" (انظر "نجس" في ع. ١٩ - ١٢: قا؛ تث ٢٦: ١٤، الأساس المنطقي في حج ٢: ١١ - ١٣) بالطبع إن لم يكن الفرد عَلَى علم بنجاسته فإن تعاديه عن طريق أكل ذبيحة السلامة في حالته النجسة فإن ذلك لم يتنج عنه أن تقطع نفسه (انظر כָּרַת، #٤١٦٢) ومع ذلك فإن الفرد لا يزال متعدياً للشريعة وبالتالي "علم فهو مذنب" (لا ٥: ٣ ب). وهكذا كان مطلوب منه التعامل مع نجاسته وفقًا للشرائع المقدمة في لا ٥: ٥ - ٦ أو .... يقر بما قد أخطائه ويأتي إلى الرب بذبيحة إثمه عن خطيته التي أخطأ بها: أنثى من الأغنام نعجة أو عنزاً من المعز ذبيحة خطية فيكفر عنه الكاهن من خطيته "إن إجراءات التطهير الأصلية التي كان يمكن أن يقوم بها الفرد إذا علم/ علمت بشأن التقاط النجاسة لن تجدي نفعاً. إن الوقت قد مضى عَلَى ذلك وإن الضرر قد حدث عن طريق التأخير (انظر חַטָּאת وتعني ذبيحة خطية، #٢٦٣٣ من أجل معالجة أكثر: اكتمالاً بشأن لا ٥: ١ - ٦ كوحدة كاملة).

بالطبع إن الفرد إن لم يعلم بشأن تعديه فلن يستطيع التعامل معه/ التصرف بشأنه. من المسلم به أن طقوس التطهير المتعلقة بيوم الكفارة كانت تهتم بمشكلة تلوث خيمة الاجتماع عن طريق مثل تلك السهوات وفقًا إلى لا ١٦: ١٦ "فيكفر (الكاهن الأعظم) عن القدس من نجاسات (טֻמְאֹה) بني إسرائيل ومن سيئاتهم مع كل خطاياهم وهكذا يفعل لخيمة الاجتماع القائمة بينهم في وسط نجاساتهم (טֻמְאֹה)" (في المقابل أيضًا: ع. ١٩ المتعلقة بالمذبح وأنظر المناقشة في כָּפַר، # ٤١٠٥).

٣. إن المركز شرائع الكهنوت المتعلقة بالنجاسة هو لا ١١ - ١٥. إن كارثة موت ناداب وأبيهو المسرودة في خيمة الاجتماع. وفقًا إلى لا ١٥: ٣١ "فتعزلان بني إسرائيل عن نجاساتهم لئلا يموتوا في نجاساتهم بذبيحتهم مُسكني الذي في وسطهم" (حول هذا الموضوع انظر J. Milgrom, "The Priestly Laws of Sancta Contamination"). إن النصوص الأخيرة تهاجم تدنيس الهيكل عن طريق الأصنام والممارسات الوثنية وإيداع جثث الملوك بداخله ودخول شعب نجس (٢ أخ ٢٣: ١٩؛ ٢ أخ ٣٦: ١٤؛ مز ٧٩: ١؛ إر ٧: ٣٠؛ إر ٣٢: ٣٤؛ حز ٥: ١١؛ حز ٩: ٧؛ حز ٢٣: ٣٨؛ حز ٤٣: ٦ - ٩). إن أحد أهداف المصلحين كان: "تطهير" الهيكل من مثل تلك النجاسات (٢ أخ ٢٩:

١٦). وعن طريق المناقضة - يدنسون الأصنام والأماكن الوثنية في محاولة منهم لاستئصال الممارسات الوثنية في إسرائيل (٢ مل ٢٣: ٨، ١٠، ١٣، ١٦؛ إش ٣٠: ٢٢؛ إر ٧٩: ٢١. وفقًا للنص عز ٦: ٢١ ففي تكريس الهيكل الثاني "أكله (الفصح) بنو إسرائيل الراجعون من السبي مع جميع الذين أنفصلوا إليهم من رجاسته أمم الأرض ليطلبوا الرب إله إسرائيل.

إن لا ١١ - ٥ يبدأ بشرائع الحيوانات الطاهرة والنجسة في ص ١١ ولكن بعد ذلك ينتقل إلى شرائع نجاسة الإنسان في الإصحاحات ١٢ - ١٥. إن لا ١١: ٤ - ٨ يقدم فئات حيوانات البر ذوات الإربع الطاهرة والنجسة (انظر "فهو نجس/ إنها نجس لك" في ع. ٤ - ٨؛ قا؛ ع. ٤٧). إن نفس الإهتمام ينعكس في ع. ٢٦ - ٣١ ولكن التركيز في لا ١١: ٢٤ - ٤٠ ينتقل إلى كيف أن الفرد أو الشئ يمكن أن يتنجس عن طريق الاتصال مس) بجسة حيوان نجس "ع. ٢٤ - ٣٨" أو جثة حيوان طاهر مات طبيعيًا (ع. ٣٩ - ٤٠، أو أكل لحم حيوان طاهر مان طبيعيًا (ع. ٤٠: قا؛ لا ١٧: ١٥). إن الإهتمام بجثة الحيوان "هذه هي النجسة (الفصل: عَلَى وزن هِتْبَعِّيلْ.؛ قا؛ الفعل عَلَى وزن هِتْبَعِّيلْ. والفعل عَلَى بِيعّل. في ع. ٤٤) لكم كل من مسها بعد موتها يكون نجسًا إلى السماء "الفصل טָמֵא قل.؛ قا؛ ع. ٢٥ - ٤٠)".

وهكذا فإن لا ١١: ٢٤ - ٤٠ يتحدث عن التنجس بالجثث وعن التطهير، في الحقيقة إن هذه ع. تتداخل بين القسم الخاص بالكائن الزاحف المجنح في ع. ٢٠ - ٢٣ وبين القسم الخاص بالكائن الزاحف غير المجنح في ع. ٤١-٤٥. وأكثر من هذا فإن القسم يبدأ و ينتهي بشرائع نجاسة حيوانات البرذوات الإربع في ع. ٢٤-٢٨ و ع. ٣٩-٤٠ و بالتالى هذا يعد تكملة للشرائع في ع. ٣-٨. في ضوء هذا الإنفصال الواضح في الإصحاح. جادل الدارسين- المهتمين بنقد التاريخ- عَلَى نحو مميز بأن هذا القسم في د١١ يعد إضافة متأخرة (قا؛ تث ٣:١٤-٢١ حيث لا توجد مثل تلك الإضافة. مراجعة رسالة الدكتوراه والعرض الذي يعقب ذلك الجدال في Leviticus, Chapter 11," and idem, *Le-viticus 1-16*, 691-704). من أجل ملاحظات أكثر وتقييم لوجهة النظر أكثر نقدية ذلك انظر טָהֵר، #٣١٩٧، حيث دار جدال حول أن سبب وجود ع. ٢٤-٤٠ هذا كان بسبب الحاجة ليس فقط إلى تعريف ما كان طاهر في مقابل ما كان نجس ولكن أيضًا بسبب الحاجة إلى تفسير ماذا يمكن أن يفصل بشأن نجاسة الحيوانات (في القابل: القسم، في ع. ق أعلَى).

إن الفئات العامة والأساس المنطقي للحيوانات الطاهرة في مقابل النجسة تم إيجازها في موضع أخر(انظر عَلَى وجه الخصوص טָהֵר، #٣١٩٧،" طاهرونجس: لاهوت"). إن كل النباتات كانت بالتعريف طاهرة ويمكن أكلها (قا؛ تك ٢٩:١-٣٠). إن الهدف من شرائع الحيوانات الطاهرة في مقابل النجسة كان بالطبع لتحديد ما هو اللحم الحيواني الذي لا يمكن للإسرائيلين أكله:" للتميز بين النجس والطاهر و بين الحيوانات التي تؤكل والحيوانات التي لا تؤكل (لا ١١: ٤٧؛ أنظر إعلان حزقيال الديني في حز ٤: ١٤ و قا؛ أع ١٠: ١٤). إن هذا أيضًا حد مما يمكن تقديمه للرب عَلَى المذبح (في القابل مثل؛ تك ٨: ٢٠؛ عد ١٨: ١٥). وأكثر من هذا فإن وجبة ذبيحة الشركة الطاهرة التي أصبحت نجسة عن طريق التأخر طويل الأمل في أكلها مصنفة عَلَى أنها פִּגּוּל وتعنى نجسة (وهذا يعنى لحم الذبيحة الذي أصبح نجس، #٧٠٠٢؛ في NASB نجد "شيء بغيض"؛ وردت الكلمة ٤ مرات ..؛ انظر لا ٧: ١٨؛ لا ١٩: ٧ و من المحتمل أيضًا حز ٤: ١٤ ب). إن نفس المصطلح المستخدم في إش ٦٥: ٤ ليشير إلى أولئك الذين" يجلسون في القبور، ويبيتون في المدافن، يأكلون لحم الخنزير وفي آنيتهم مرق لحوم نجسة (في المقابل التفاصيل الفيلوجية [الفيلوجيا هو علم فقه اللغة التاريخي] في *HALAT* 860b).

إن بعض المصطلحات الأخرى التي اقترنت بشرائع الإشياء الطاهرة والنجسة يمكن أن تكون فيها التباس للوهلة ألا ولى ولكنها تفهم بطريقة صحيحة إذ أن الفئات تبدو معقولة. عَلَى سبيل المثال فإن الفصل يدب (רָמַשׂ، #٨٢٥٣) يرد ذكره مرتين فقط.. في ص.: المرة الأولى ليشير إلى شيء" يدب عَلَى الأرض" (لا١١: ٤٤) والمرة الثانية في ع. ٤٦ حيث يشير إلى شيء" يسعى في الماء": إن الحيوان الذي "يدب عَلَى الأرض" (ع. ٤٤) يذكر أيضًا عَلَى أنه من ضمن الأشياء النجسة" المتحشدة" (שֶׁרֶץ، #٩٢٣٨، في NIV نجد مخلوق) ولكن في ع. ٤٦ نجد نفس المصطلح المستخدم للإشارة إلى المخلوق الطاهر أو النجس" الذي يسعى في الماء" (ع. ٤٦). وفقًا للآية ١٠ فإن تلك الإشياء المتحشدة (שֶׁרֶץ) في الماء تعد طاهرة وهذا صحيحًا أيضًا بالنسبة لبعض الحشرات الطائرة (עוֹף שֶׁרֶץ הָעוֹף) وفقًا إلى ع. ٢٠-٢٣. ومع ذلك فإن لا١١: ٤١ يوضح أن"كل ديب يدب (الأسم שֶׁרֶץ وليس الفصل רָמַשׂ) عَلَى الأرض فهو مكروه لا يؤكل" (حول שֶׁרֶץ كمصطلح يشير إلى المخلوقات البحرية وإلى الحشرات التي تنتقل في أسراب (انظر ع. ١٠، ٢٠-٢٣) بالإضافة أيضًا إلى حيوانات البر التي تقترب في زحفها من الأرض مباشرة أو تزحف عَلَى بطنها [ع. ٢٩- ٣١،٣١-٤١]، انظر Snaith, 63).

٤. إن سفر اللاويين ينتقل من نجاسة الحيوان إلى نجاسة الإنسان (لا١٢-١٥).إن الفئة الأولى هي نجاسة المرأة بعد الولادة. وفقًا إلى لا ٢:١٢-٤ إذا ولدت امرأة ذكراً فإنها تصبح نجسة لمدة سبعة أيام وفترة تطهيرها تدوم إلى ٣٣ يومًا وذلك يصل إلى ٤٠ يومًا كاملة. إن لا ١٢: ٥ يخبرنا بأن كل شيء يتضاعف بعد ولادة الأنثى. لماذا تكون الفترة

٤٠ يومًا في الموضع الأول ولماذا تتضاعف الفترة بالنسبة إلى ولادة الأنثى؟ إن Milgrom لاحظ أن الفترة الإربعين يومًا توجد في حضارات عديدة وإن التفاوت بالنسبة إلى المولود الأنثى يعد مؤكد أيضًا في مواضع أخرى بالرغم من أن درجة التفاوت تختلف (Milgrom, 1991, 750). هناك اقتراحات حدسية عديدة قدمت فعَلَى سبيل المثال:هناك اقتراحاً بأن أخر فترة سيل الدم بعد ولادة الأنثى الذي يَعد طويلاً من الناحية الإفتراضية أو الحالة النسبية للجنسين هي المنعكسة هنا كأي موضع آخر (مثل؛ لا٢٧: ٢-٧؛ انظر ibid., 750-51; Wenham, 188-89).

إن الأساس المنطقي المؤكد الخاص بالنجاسة الناجمة عن ولادة طفل يعد متضمن في لا١٢: ٢ب إذ أن المرأة " تكون نجسة سبعة أيام كما في أيام طمث علتها تكون نجسة" (قا؛ لا١٥: ١٩"فسبعة أيام تكون في طمثها وكلٍ من مسها يكون نجسًا إلى المساء"). إن هذا يبدو معقولاً بالنسبة لوجود فترة السبعة أيام في لا ١٢: ٢. إن لا١٥: ٢٥ -٣٠ يهدد تشريع سيل دم امرأة إلى خارج فترة الطمث. لا يهم إلي متى سيستمر مثل سيل الدماء هذا إذا أن فترة التطهير كانت سبعة أيام بعد توقفه (لا١٥: ٨)، وكان يجب عَلَى المرأة أن تجلب" بهامتين أو فرخي حمام وتأتي بهما إلى الكاهن إلى باب خيمة الاجتماع فيعمل الواحدة ذبيحة خطية والأخرى محرقة ويكفر عنها الكاهن أمام الرب من سيل نجاستها" (لا١٥: ٢٩-٣٠). إن فترة السبعة أيام في لا١٢: ٨ تتطابق مع المثال المقدم في لا١٥: ٢٥-٣٠ باستثناء أن المرأة بعدِ ولادتها كان يجب عليها جلب حمل ذكر عمره سنة - بدلاً من اليمام أو الحمام - من أجل المحرقة إذا كان ذلك في مقدورها (لا١٢: ٦) وإن ذبيحة الخطية كانت بالمثل تقدم في كلا الحالتين. إن النقطة الهامة هي أن سبب :كان سيل الدماء الذي كان يعقب الولادة وأن مثال نجاسة الدم يتطابق مع نجاسة دماء الطمث في لا ١٥. إن الدم كان قوة مسيطرة في كلاً من الحضارة الإسرائيلية والعبادة (انظر لا ١٧: ١١؛ דָם وتعني دم، #١٩٤٧؛ כָּפַר وتعني يكفر، #٤١٠٥).

هناك عامل آخر يساهم في تأكيد هذا التشريع و هو حقيقة أن ختان الذكر في اليوم الثامن كان من متطلبات العهد (لا ١٢: ٣؛ قا؛ تك ١٧: ١٢). من جانب نجد أنه معقولاً أن فترة نجاسة المرأة الناجمة عن ولادة الذكر يجب أن تنحصر في سبعة أيام بين الولادة والختان. وبعد كل هذا فإن الطفل الذي ولدته كان يتم إدماجه في العهد في ذلك الوقت. يبدو من المحتمل أن الفترة الإضافية للتطهير التي تبلغ ٣١ يوم (لا١٢: ٤) أضيفت بعد السبعة أيام الخاصة بفترة الدورة الشهرية العادية بسبب الخطورة المتزايدة لاستمرار سيل الدم بعد ولادة الطفل. إن المدة الدقيقة لفترة الانتظار (٣١ يومِ تصل إلى ٤٠ يوم كاملة) ربما تكون معتقد ثقافي (انظر أعَلَى) أو أهمية الرقم ٤٠ (مثل؛ تك٢٧: ١٢؛ خر١٨،٢٤؛ عد١٤: ٣٣) أو كلاهما. إن فترة السبعة الأيام الأصلية كانت تحسب من يوم الولادة (قا؛ لا١٥: ١٩ من أجل نفس الفترة بالنسبة للدورة الشهرية وليس من نهاية سيل الدم (عَلَى النقيض من ذلك سيل الدم الغير طبيعي فدى لا ١٥: ٢٨. إن نهاية سيل الدم يمكن التنبؤ به طبيعيًا بالنسبة إلى المرأة الطامث والمرأة النفساء ولكن (سيل غير الطبيعي كان طبيعيًا لا يمكن التنبؤ به ويمكن أن يبدأ مرة أخرى إذ لم تكن هناك فترة انتظار أعقبت نهاية السيل.

كما لاحظنا بالفعل في مضاعفة أيام النجاسة (١٤ يوم) وفترة التطهير (٦٦ يوم تصل إلى ٨٠ يومًا بدلاً من٤٠) بالنسبة إلى المولود الأنثى أثار الكثير من التخمينات. يبدو معقولاً الاقتراح بأن الأساس المنطقي مستند إلى حقيقة أن المولود الذكر كان يختن في اليوم الثامن ولكن الأنثى لا. حقيقة أن المولود الأنثى لم يكن يمر بهذه الشريعة تسببت في أن يكون هناك افتقادًا لتحديد فترة النجاسة بعد الولادة. وكما هو مشار أعَلَى فإن خطورة سيل الدماء بعد الولادة كانت طبيعيًا أكثر شدة ويستمر لفترة طويلة ويعد نظيراً (إن موت الأم أو الطفل أثناء الولادة كان شائعًا). وهكذا كان من الطبيعي جعل فترة النجاسة بعد الولادة أطول من تلك بالنسبة للطمث المنتظم. إن مضاعفة الرقم سبعة ليصبح إربعة عشر قد خلق مثال لمضاعفة فترة التطهير لتصبح ٦٦ يومًا وينجم عن ذلك وصول الفترة إلى ٨٠ يومًا. إن المبرر المقترح هنا يعد تخميني ولكن يرجع إلية فضل وجود المنطق الداخلي للشريعة في لا ١٢ و لا ١٥.

بالطبع إن نجاسة المرأة الماخض والحائض بالإضافة أيضًا إلى نجاسة سيل المرأة غير الطبيعي كلها تعد من وظائف الأعضاء التناسلية وإن نجاسة سيل الأعضاء التناسلية الذكرية معالجة في لا ١٥: ٢-١٦ (انظر Milgrom, 1991, 906-7, 948-56). إن هذا الإصحاح بالكامل يتعامل ليس فقط مع نجاسة الإشخاص ذوى السيل ولكن أيضًا مع انتقال نجاستهم للآخرين أما الاتصال من الدرجة الأولى أو الثانية (وهذا يعنى مس الشخص النجس أو بصقه عَلَى شخص طاهر أو بالتحديد بشيء يضطجع أو يجلس عليه الفرد النجس). إن هذا بالطبع مطبق أيضًا بالنسبة إلى المرأة الماخض في لا١٢ بالرغم من أنه غير مذكور هنا (قا؛ لا١٥: ٩-٢٧).

إن نجاسة السيل غير الطبيعي للذكر في لا١٥: ٢-١٦ تعقب بنجاسة الجماع الجنسي في لا١٥: ١٨ (قا؛ ٢صم١١: ٤). إن النص الأخير يظهر أن النجاسة كانت وظيفة طبيعية للوجود الإنساني المنتظم. لم يكن هناك شيء يعد خطية أخلاقية بشأن النجاسة البدنية الطقسية إذا أتبع الفرد الشرائع المقدمة في تلك الأصحاحات من أجل التطهير ولكن إذا اتصل/ اتصلت بشيء مقدس أثناء فترة نجاسته/ نجاستها يعد ذلك خطية أخلاقية (قا؛ المباحثة في لا٥: ٢-٣ أعَلَى؛

وذلك يعد مناقض مع تث ١٢: ١٥، ٢٢؛ تث١٥: ٢٢). حتى مريم أم يسوع جلبت ذبيحة خطية من أجل تطيرها بعد ولادة يسوع لو ٢: ٢٢ - ٢٤). من المؤكد أنها لم تخطأ بولادتها مخلصنا. وكان هنا صحيحًا أيضًا بالنسبة لأي امرأة كانت كجلب ذبيحة الخطية بعد ولادتها لطفل سواء كان ذكراً أو أنثى.

هناك التباس كبير بشأن تلك المسائل. إن الأساس المنطقي المؤكد تمامًا بشأن شرائع النجاسة البدنية الطقسية هو أن الله كان يمثل عينيًا في وسط شعبه من خلال خيمة الاجتماع. وهكذا فإن نقاوة الشعب كان مطلوبة من أجل التواصل مع وجود الله عَلَى هذا المستوى. بما أننا كنيسة وأفراد نعد هيكل لروح الرب القدوس (١كو ٣ و ٦) فإن الإهتمام بشأن نقاوتنا يعد عَلَى المستوى الروحي لحضور الله في وسطنا، وليس عَلَى مستوى النجاسة البدنية الطقسية. من أجل الفروق الدقيقة لتلك المسائل المتعلقة بحضور الله أنظر: "طاهر ونجس: لاهوت".

٥. هناك مستويات او درجات للنجاسة منعكسة في شرائع لا ١٢ - ١٥. إن النجاسة العادية كانت تتطلب أن يظل الشخص نجسًا لفترة من الوقت (يوم واحد أو سبعة أيام) بعد ذلك الوقت يمكن للفرد أن يغتسل ويطهر (انظر مثل؛ لا ١٥: ١٦ - ٢٤). إن النجاسة غير الطبيعية كانت تتطلب أن يتوقف السيل وأن تكون هناك فترة إنتظار وذبائح يجب أن تقام من أجل تطهيره (انظر مثل؛ لا ١٢: ٦ - ٨؛ لا ١٥: ١٣ - ١٥، ٢٥ - ٣٠). إن النجاسة الشديدة كانت مسألة أخرى تمامًا. إن الفرد المصاب بمرض جلدي في لا ١٣ - ١٤ يعد المثال الأول لهذا في الأصحاحات ١١ - ١٥ (انظر، Milgrom, 1991, 816-26 من أجل مباحثة حول الأمراض والإجراءات المشار إليها في ص. ١٣). وكانت تستدعي طرد الفرد النجس من المحلة (لا ١٣: ٤٥ - ٤٦) ويتطلب طقوس ممتدة أجل أندماج الفرد مرة أخرى في الجماعة (لا ١٤: ١ - ٩) وأكثر من ذلك نجد أن تطهير الرجل أو المرأة كان يستدعي إجراءات ذبائحية موسعة في خيمة الاجتماع (لا ١٤: ١٠ - ٢٠) إن الثياب (لا ١٣: ٤٧ - ٥٩) والبيوت (لا ١٤: ٣٣ - ٥٣) كان يمكن أن تعاني أيضًا من مثل تلك النجاسات ومثل الشخص يجب أن يتعامل بكامل الحرص.

إن الشرائع في عد ٥: ١ - ٤ تتطلب أنه يرسل إلى خارج المحلة ليس فقط الأبرص ولكن كل من لديه سيل يجادل البعض بان المطبق فقط عَلَى السيل من الفئة غير الطبيعية. عَلَى سبيل المثال Wenham, *Numbers, 77*، ولكن ناقض ذلك مع المناقشة في أسفل) وأولئك المتنجسين بسبب مسهم للجثة. إن الأساس (Davies, 46 and Gray, 40) هما: (أ) هناك تشريعات تبدو مختلفة عن تلك الموجودة في لا ١٢ - ١٥ وكما لاحظنا بالفعل إنه لا يوجد إشارة في لا ١٥ تفيد بأن الشخص ذو السيل - الذي يتدفق من عضو التناسلي - كان يمكن ضمنًا بأن مثل ذلك الشخص يجب إبعاده من المحلة. دار جدال حول أنه في الحالة الثانية تفترض الشريعة؛ بالفعل إستبعاد الشخص من المحلة لأن مواد التطهير كانت مجهزة ومخزنة خارج المحلة (عد ١٩: ٣ - ١٠) ومن المسلم به فإن الشخص الذي كان يحتاج لأن يتطهر كان في حاجة لأن يذهب إلى خارج المحلة ليتطهر (Levine, 185-86). إن المشكلة في إنه من الواضح أن الماء يمكن أن يتم جلبه إلى داخل المحلة من أجل تنقية الخيمة .... الخ التي مات بها الفرد (ع. ١٨) والسؤال المطروح هنا: هل كان أيضًا يستطيع الشعب أن يجلب ماء التطهير إلى المحلة لتطهير الفرد الذي تنجس؟

أي كانت الحالة مع نجاسة الجثة فإن مشكلة التنجس عن طريق سيل نجس يتدفق في العضو التناسلي تظل عسيرة. إن الجواب الرباني كان أنه في القدم كان هناك ثلاث محلات: (أ) المحلة الخارجية حيث كان يسكن عامة الشعب. (ب) محلة اللاويين التي كانت تحيط بخيمة الإجتماع. (جـ) خيمة الاجتماع نفسها الخاصة بالله. إن الفرد المصاب بمرض جلدي كان لا يستطيع دخول أي من تلك المحلات وأولئك ذوي السيل النجس - الذي يتدفق من الأعضاء الذكرية التناسيلة - كما لا يمكنهم تجاوز محلة عامة الشعب ليدخلوا محلى اللاويين والشخص المتنجس بمس الجثة لا يستطيع تجاوز محلة اللاويين ليدخل إلى خيمة الاجتماع الخاص بالله (Noordtzij, 50). إن الأساس المنطقي يعد مثير للإهتمام وخاصة في ضوء تنظيم الكهنة واللاويين كدائرة داخلية تحيط بخيمة الاجتماع في عد ١: ٥٣؛ عد ٣: ٢٣، ٢٩، ٣٥، ٣٨ (قا؛ ص. ٢ من أجل الأسباط الأخرى التي تحيط بخارج محلة اللاويين). ومع ذلك يبدو في الصعب الجدال بأن هذا كان المقصد الأساسي لنص لا ٥: ١ - ٤ حيث لم يكن هناك تمييز بين دوائر المحلات.

يبدو أكثر احتمالاً أن ما لدينا هنا هو شرائع بشأن المحلة عَلَى أنها محلة حرب وفي تلك الحالة تجدي الشرائع المتعلقة بالتنجس عن طريق الجثة (انظر عد ٣١: ١٩ - ٢٠، ٢٤) بالإضافة أيضًا إلى الشرائع المتعلقة بالفرد المتنجس بسبب سيل العضو التناسلي وحتى قذف المنى (انظر تث ٢٣: ٩ - ١١؛ قا؛ ١ صم ٢١: ٤ - ٥). بالرغم من أن ردود فعل العلمية تعد ضد هذا التحليل (انظر Gray, 40) إلا أن نص عد ١ - ٤ يتعامل بالتأكيد مع هذه الجماعة عند تحريكها من سيناء عَلَى أنها محلة حرب (انظر: عد ١: ٢ - ٣؛ في المقابل ع. ٤٧ - ٥٣؛ عد ٢: ٤) وأكثر من هذا فإن الشعب الإسرائيلي عندما أتى إلى قادش برينع أقام مخيم كمحلة حرب ويبدو أنه افترض أن المحلة بأكمله (رجال ونساء وأطفال) ستدخل إلى أرض كنعان في تقدمهم للغزو (عد ١٤: ٢ - ٣؛ قا؛ أيضًا ٣٨ عامًا قضوها مؤخرًا في مؤاب، تث ٣: ١ - ٢٢؛ يش ٤: ١). بينما كان الإسرائيليين في

سيناء - في أسفار عبر البرية - لم تكن هناك حاجة لاتباع مثل تلك الشرائع الصارمة (انظر لا ١٢ - ١٥) ولكن عندما كانوا في محلة الحرب مثل تلك الطاهرة كانت عنصرًا أساسيًا لإنتصاراتهم في المعارك.

٦. إن الاهتمان بشأن النجاسة البدنية الطقسية إستمرت في إظهار نفسها عبر ع. ق وما بعده. في التوراة هناك إهتمام خاص بنقاوة الكهنة بسبب قدستهم الخاصة واتصالهم عن قرب بخيمة الاجتماع محضر الله (لا ٢١: ١ - ١٥؛ لا ٢٢: ٣ - ٨؛ حز ٤٤: ٢٥ - ٢٧) وبالمثل فإن شريعة نذر النذير كانت مهتمة عَلَى وجه الخصوص بالتنجس عن طريق مس الجثة. إن النذير كان لا يمكن أن ينجس نفسه حتى بدفن أباه وأمه او أي من أقاربه المقربين (عد ٦: ٦ - ٨) وأكثر من هذا إذا أصبح نجس عن طريق إتصاله مصادفة بجثة كان يجب عليه المرور بمجموعة خاصة من الإجراءات الذبائحية (← אָשָׁם، #٨٧١) ويبدأ فترة نذره بالكامل من جديد (ع. ٩ - ١٢) إن النجاسات الأخرى كانت أيضًا مصدر اهتمان بالنسبة للنذير (مثل؛ قض ١٣: ٤ - ٧، ١٤، مثل أكل أي شئ غير طاهر).

إن إش ٦: ٥ يعد بالتحديد مثير للإهتمام لأنه يقودن لاستخدامات مجازية أكثر توسعاً لكلمة טָמֵא قال إشعياء: "ويل لي إني هلكت لأني إنسان نجس الشفتين وأنا ساكن بين شعب نجس الشفتين وأن عينى قد رأتا الملك رب الجنود". إن خلفية ش. أ. ق بشأن طقس غسل الفم تبدو مهمة في فهم إهتمام إشعياء هنا (انظر عبر التحليل الذي هدمه Hurow-itz). إن إشعياء صور نفسه عَلَى إنه غير جاهز لدخول المجمع الإلهي ليقدم شفاعته نيابة عن إسرائيل. لقد كان إشعياء بالفعل غير جاهز وكان قصد التطهير من قبل الله في ع. لقضاء (ع. ٩ - ١٣). إن هذا الشعب كان بالفعل شعب نجس الشفتين وكان يظهر ذلك من خلال إفتقاده لإعطاء إستجابة إيجابية لرسالة إشعياء. "إسمعوا سمعًا ولا تفهموا وأبصروا إبصاراً ولا تعرفوا" (ع. ٩؛ قا؛ متى ١٣: ١٣ - ١٧).

وكما لاحظنا بالفعل أن نجاسة هذه الأمة المتمردة امتدت إلى أبعد من مسائل النجاسة البدنية الطقسية لتصل إلى الإنحلال الديني والأخلاقي في المحذر منه لا ١٨ - ٢٠ (انظر أعلَى؛ حز ٢٢: ١١؛ عا ٧: ١٧؛ قا؛ טָהֵר، #٣١٩٧؛ TDOT 5:337-40). من البداية كان هناك إهتمام كامل في إسرائيل بأن يدنس الشعب الأرض عن طريق القتل وسفك الدماء (عد ٣٥: ٣٣؛ ← חָנֵף، #٢٨٦٦) أن فعل الشعب مثل ذلك كان "ينجس (الفعل טָמֵא عَلَى بِيعّل.) الرض التي أنتم مقيمون فيها التي أنا ساكن في وسطها. إني أنا الرب ساكن في وسط بني إسرائيل" (عد ٣٥: ٣٤). وهكذا فإن الإهتمام لم يكن فقط بتدنيس خيمة الاجتماع ولكن أيضًا بتدنيس الأرض بأكملها وذلك مخافة كاملة من أن تصبح عبادتهم عديمة القيمة (يش ٢٢: ٢٩؛ قا؛ نفس الإهتمام بأورشليم عَلَى وجه التحديد في إش ٥٢: ١، ١١؛ مرا ١: ٨ - ٩؛ حز ٢٢: ٥) ومع ذلك فإن إسرائيل نجست الأرض ليس فقط بالقت وسفك الدماء ولكن أيضًا باتباع ممارسات الأمم البغيضة التي أحتلت الأرض قلبهم". إن بيت إسرائيل لما سكنوا أرضهم نجسوها بطريقتهم وبأفعالهم. كانت طريقهم أمامي كنجاسة الطامث" (حز ٣٦: ١٧؛ قا؛ لا ١٥: ١٩ - ٢٤؛ لا ١٨: ١٩ - ٣٠ مع إر ٢: ٧ - ٨؛ حز ١٨: ٦، ١١، ١٥؛ حز ٢٢: ١٠ - ١١؛ حز ٢٣: ١٧؛ حز ٣٣: ٢٦).

هناك طرق أخرى لتنجيس الأرض كان من بينها ترك جثة معلقة عَلَى خشبة طوال الليل (تث ٢١: ٢٣) أو السماح لرجل بتزوج إمراءته. التي طلقها في السابق - مرة أخرى والزواج المعارض (تث ٢٤: ٤ "..... تنجست لأن ذلك رجس لدى الرب فلا تجلب خطيئة عَلَى الأرض التي يعطيك الرب إلهك نصيبًا"). في الحالة الأخيرة فإن التفسير الأبسط والأكثر إحتمالاً للنجاسة هو أن المرأة تكون هكذا قد ارتكبت الزنا عن طريق إجراءات الطلاق والزواج المزدوج. في الحقيقة فإنها قد أقامت علاقة جنسية مع زوجها الأول ثم مع الرجل الأخر وبعد ذلك عادت لزوجها الأول وذلك يعادل ما يحدث في الزنا (قا؛ إر ٣: ١؛ Merrill, 318 والمناقشة المثيرة المتعلقة بالنص: Feinberg and Feinberg, 310-16).

كان شائعًا للاعتقاد بان نجاسة إسرائيل الدينية (مثل؛ لا ١٨: ٢١؛ لا ١٩: ٣١؛ لا ٢٠: ١ - ٨) عَلَى أنها عهور روحي (إر ٢: ٢٣؛ حز ٢٠: ٧، ١٨، ٢٦، ٣٠ - ٣١، ٤٣؛ حز ٢٢: ٣ - ٤، حز ٢٣: ٧، ١٣، ٣٠؛ حز ٢٤: ١١؛ حز ٣٦: ١٨؛ حز ٣٧: ٢٣؛ حز ٣٩: ٢٤؛ قا؛ مز ١٠٦: ٣٩؛ هو ٥: ٣؛ هو ٦: ١٠؛ انظر عَلَى وجه الخصوص حز ١٤: ١١ وزك ١٣: ٢ من أجل نجاسة الأنبياء الكذبة) حتى أكل الخبز بين الأمم الأجنبية (وهذا يعني في السبي) نجس الشعب لأنهم لم يقدموا بذبيحة للرب في يديه (حز ٤: ١٣؛ هو ٩: ٣ - ٤). وفقًا إلى مي ٢: ٦ - ١١ فإن سوء معاملة الإسرائيليين لأخوانهم وللفقراء وإستغلالهم كان يترك أثر نجس عَلَى الأرض: "لأنه ليست هذه هي الراحة من أجل نجاسة تهلك والهلاك شديد" (ع. ١٠؛ قا؛ إش ٦٤: ٦ والملاحظات حول أي ١٤: ٤ في Clines, 326). إن تطهير الشعب الحقيقي والنهائي سيأتي فقط عندما يردهم الرب من السبي ويطهرهم: "وآخذكم من بين الأمم وأجمعكم من جميع الأرض وأتي لكم إلى أرضكم وأرش عليكم ماء طاهرًا فتطهرون من كل نجاستكم ومن كل أصنامكم أطهركم وأعطيكم قلبًا جديدًا وأجعل روحًا جديدة في داخلكم وانزع قلب الحجر من لحمكم وأعطيكم قلب لحم وأجعل روحي في داخلكم وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملون بها.. وأخلصكم من

كل نجاساتكم“ (حز ٣٦: ٢٤ - ٢٩ أ؛ في المقابل؛ إش ٣٥: ٨).

ب. ت ١. إن مخطوطة الهيكل في قمران تستخدم الأصل **טמא** ٤٧ مرة. إن معظم المرات التي ورد فيها الأصل نجدها في [11QTS] 11QTS 43-53 وهذا في التحليل الكامل والمباحثة التي قدمت بالفعل في المقالة تحت كلمة טָהֵר، # ٣١٩٧. وكما يتوقع الفرد فإن العديد من هذه المصطلحات التي تشير إلى ما هو طاهر في مقابل ما هو نجس في طباق مباشر مع بعضها. ومع ذلك فإنه هناك نقاط طويلة مثيرة للإهتمام منسوبة بالتحديد إلى كلمة טָמֵא.

عن سيل منى الرجل في الليل مشار إليه عَلَى أنه ”נִדָּה مثل النجاسة“ التي تنجس الهيكل (11QTS 45:10; Yadin, 2:192؛ ← נִדָּה، #٥٦١٤). وفقًا إلى 11QTS 46:16-18 (Yadin, 2:200) فإن برص الإشخاص ذو السيل والرجال ذو سيل المنى في الليل كانوا كانوا عليهم يبعدون عن أورشليم. إن هذا يعكس قداسة خاصة لأورشليم في المخطوطة كما لو أنها كانت محلة محرب انظر معالجة نص عد ٥: ١ - ٤ في القسم ٥ أعلَى؛ قا؛ 11QTS 49:14-17 من أجل إبقاء مدن الأرض الأخرى منعزلة عن النجاسة). إن نص 11QTS 47 مكرس بالكامل للتمييز بين طهارة أورشليم وطهارة المدن الأخرى.

هناك تشابهات عديدة مع الشرائع الكتابية المتعلقة بالنجاسة ولكن شرائع ع. ق المتنوعة عادة ما تكون موحدة من أجل دعم طهارة أكثر شمولاً وأصعب في الوصول إليها. عَلَى سبيل المثال. إن 11QTS 48:7-11 تتحد مع لا ١٩: ٢٨؛ لا ٢١: ٥ وتث ١٤: ١ - ٢ من أجل قطع نفس الفرد (عَلَى وجه الخصوص بالنسبة للميت) أو جعل بقعة مكشوفة للموتى أو وشم النجاسة التي تنجسس الأرض (انظر Yadin, 2:208-9, n. 7). إن المرأة ذات الجنين الميت بداخلها كانت تعتبر نجسة وأي فرد كان يمسها يعد نجسًا .... الخ (11QTS 50:10-19; Yadin, 2:222-25). عن هذا القسم الهام الخاص بشرائع الطاهر والنجس ينتهي بقسم يشبه كثيرًا لا ١١: ٤٤ - ٤٥ (11QTS 51:7-10; Yadin, 227). 11QTS 64:9-12 نجد نفس الشريعة المتعلقة بجثة الرجل المعلقة عَلَى شجرة طوال الليل وتلك الجثة تنجس الأرض (انظر تث ٢١: ٢٣؛ Yadin, 2:290-91).

٢. ان وثائق قمران الأخرى الطائفية - عَلَى الخلاف من مخطوطة الهيكل - تستخدم الفعل טָמֵא في كلاً من معنى مجرد ومعنى مجازي (← أيضًا טָהֵר، #٣١٩٧؛ TDOT 5:341-42). مثال عَلَى الاستخدام المجرد لجده في تفسير حبقوق الذي يفسر حب ٢: ١٧ ب (”لأجل دماء الناس وظلم الأرض والمدينة وجميع الساكنين فيها“) عَلَى أنه يشير إلى الأفعال البغيضة التي يقوم بها **الكاهن** ”الشرير وحقيقة أنه ”نجس هيكل الله“ (فحب. ١٢: ٨؛ Vermes, 289؛ قا؛ وثص. ٤: ١٨؛ Vermes 86).

إن الاستخدامات المجازية لديها أنواع متعددة. مثل؛ (أ) أن الفرد الذي يرفض الدخول في جماعة العهد يعتبر ”نجسًا، نجسا“ وكل ممتلكاته تعد نجسة (نج. 3:5; 5:20; Vermes, 64, 68). (ب) أن كل من يتعدى كلمة الله يعد نجس (نج. 5:14; Vermes 68) (جـ) ان **الفرد** يجب أن يتجنب تكويم ”غني الشر النجس“ (The Damascus Rule، وثص. 6:15; Vermes, 87) الذي **يعد** ”נִדָּה مثل النجاسة“ (Pesher on Habakkuk; فحب. 8:13; Vermes, 287؛ قا؛ 11QTS 45:10 في كتابات ما بعد الكتاب المقدس القسم ١ في أعلَى). (د) إن وثص. **تشير** حتى إلى حاجة ”الرجل لأن يحب أخاه“ وهكذا ”يبتعد عن أي نوع من النجاسة المتعلقة بحالة الجماع مع أي شخص“ من أجل عدم تدنيس روحه القدوس إذ أن الله فصلهم عن بعض“ (وثص. 7:3; Vermes, 88).

٣. إن النظام الرباني المتعلق بالنجاسات تتطور بإتساع متزايد إستنادًا عَلَى الشرائع الكتابية (انظر **المباحثة** الكاملة للموضوعات بأكملها في كلمة טָהֵר، #٣١٩٧، كتابات ما بعد الكتاب المقدس القسم ٣). مثلما هو مع الطهارة نجد أن المناقشة حول النجاسة تعد الموضوع الرئيسي في القسم السادس والأخير من المشنا (Danby, 603-789) من أجل ملاحظات ملائمة حول مصادر النجاسة. إن أثار التلوث يمكن أن توجد في Harrington, 35-43, esp. the chart on p. 38, and Neusner, 1973, 39-46, 53-138). وفقًا إلى Harrington فإن خطورة النجاسات تعد مرتبة ترتيباً تنازلياً كالاتي: الجثة وعظم الإنسان ومرض جلدي نجس (”البرص“) والشخص ذو السيل النجس والسرير أو السرج النجس والسيلان النجس للشخص ذو السيل النجس والفرد الذي يقوم بالجماع مع المراة الحائض وماء الجيفة والتطهير وأبراص الشخص أو الشئ المتنجس عن طريق الجثة ومطهر غير كافي الكمية لأن يرش والمنى (Harrington, 38).

وأكثر من هذا هناك ”مصادر النجاسة“ (الجثة كونها ”مصدر أساسي لمصادر النجاسة الأخرى) وتلك تعد كيانات تطلق عليها شرائع ع. ق טָמֵא (وهذا يعني الشخص المتنجس عن طريق مس جثة والشخص المصاب بمرض جلدي نجس والفرد ذو السيل من العضو التناسلي والمنى والجثث) إن نجاسة الإنسان من الدرجة الأولى كانت تلك التي تحدث عن طريق الاتصال بأي من ”مصادر النجاسة“ والنجاسة من الدرجة الثانية هي تلك الملتقطة عن طريق الطعام أو الأيدي التي تتصل بنجاسة من الدرجة الأولى. إن النجاسة من الدرجة الثالثة كانت تحدث عن

طريق الاتصال بالإشياء الكهنوتية النجسة ذات النجاسة من الدرجة الثانية في حين أن "النجاسة من الدرجة الرابعة كانت تلتقط عندما تتصل الإشياء الكهنوتية المقدسة بنجاسة من الدرجة الثالثة (Harrington, 40).

٤. إن سب اليونانية تستخدم أصلين يونانيين رئيسيين لترجمة الصفات المتنوعة للفعل العبري טָמֵא وهما: -ἀ κάθαρτος - ويعني نجس، دنس - ومشتقاته (استخدام أكثر من ١٥٠ مرة؛ استخدام مبدئياً للإشارة إلى الفعل قل. والفعل عَلَى نِفْعَل. بالإضافة أيضًا إلى الصفة والاسم) و μιαίνω - يعني ويسخ، سدنس - ومشتقاته (استخدام أكثر من ٦٠ مرة؛ إستخدامًا مبدئياً للإشارة إلى الفعل عَلَى نِفْعَل.، بيعّل.، بُعَّل.، وهِتْبَعِّيل. أشكال الفعل). عَلَى سبيل المثال فإن الجذر μιαίνω مستخدم في تك ٣٤: ٥، ١٣، ٢٧ للإشارة إلى تدنيس شكيم لدينة ولكن الكلمتين اليونانيتين تتطابقان في لا ١١: ٢٤ "من هذه تنجسون (الفعل عَلَى وزن هِتْبَعِّيل. مترجع عَلَى أنه μιαίνω) كل من مس جثتها يكون نجسًا إلى المساء (الفعل قل. مترجع عَلَى أنه ἀκάθαρτος.

إن أسفار المكابيين [أسفار قانونية ثانية] تستخدم كلا المصطلحين عند الإشارة إلى تدنيس الهيكل ومذبحه (١مك ١: ٤٦؛ ١ مك ٤: ٤٣؛ ٣ مك ٢: ١٧) وإلى تدنيس الشعب (١مك ١: ٤٨، ٦٣؛ ٣ مك٥: ٣٦؛ ٤ مك ٧: ٦) وإلى إزالة نجاسة الأصنام من بيوت مدينة ما (١مك ١٣: ٤٨؛ ١ مك ١٤: ٧).

ع. ج ١. إن نفس الجذرين اليونانيين ينتقلا إلى ع. ق كالأتي: الأصل ἀκάθαρτος إستخدم ٤٠ مرة ولكن الأصل μιαίνω استخدم ٥ مرات فقط (الفعل استخدم ٤ مرات والاسم استخدم مرة واحدة. ← ع. ج: قسم كلمة טָהֵר، #٣١٩٧). إن الجذر الثاني يشير عينيًا عَلَى سبيل المثال - إلى إهتمام رؤساء اليهود بألا يدخلوا بلاط بيلاطس في اليوم الذي يسبق الفصح من أجل أن يتجنبوا النجاسة التي كانت ستجعلهم غير قادرين عَلَى أكل الفصح (يو ١٨: ٢٨). عن نفس المصطلح كان يمكن استخدامه مجازيًا ليشير إلى حالة نجاسة غير المؤمنين: "كل شئ طاهر للطاهرين وأما للنجسين وغير المؤمنين فليس طاهرًا بل قد تنجس (μιαίνω) ذهنهم أيضًا وضميرهم" (تي ١: ١٥؛ قا؛ عي ١٢: ١٥؛ قض ٨؛ قا؛ ٢ بط ٢: ١٠ [حيث استخدمت كلمة μιασμός).

٢. إن الكلمتين الأكثر شيوعًا المستخدمين للإشارة إلى هذا في ع. ج هي: ἀκάθαρτος تعني نجس، دنس - ἀκαθαρσία - وتعني نجاسة، دناسة. إن كلاهما مستخدم للإشارة إلى النجاسة البدنية الطقسية (وهذا يعني المحكوم بها) وإلى نجاسة الروح أو الأخلاق. عَلَى سبيل المثال قال بطرس: "كلا يارب لم أكل قطاً شيئًا دنساً (κοινός) أو نجسًا (ἀκάθαρτος) (أع ١٠: ١٤)؛ أنظر أيضًا أع ١٠: ٢٨؛ أع ١١: ٨؛ قا؛ حز ٤: ١٤) وبولس يستخدم هذا ليشير إلى قديسة الأطفال نتاج الزواج المختلط بين الذي يجمع بين شخص وشخص مؤمن وشخص غير مؤمن "لأن الرجل غير المؤمن مقدس في المرأة والمرأة غير المؤمنة مقدسة في الرجل وإلا فأولادكم نجسون وأما الأن فهم مقدسون (١ كو ٧: ١٤؛ في المقابل ٢ كو ٦: ١٧؛ انظر Newton). إن يوحنا يشير إلى بابل عَلَى أنها "صارت مسكنًا لشياطين ومحرسًا لكل روح نجس ومحرسًا لكل طائر نجس (ἀκάθαρτος) وممقوت" (رو ١٨: ٢).

وفقًا إلى مت ٢٣: ٢٧ أخبر يسوع الكتبة والفرسيين، "..... لأنكم تشبهون قبوراً مبيضة تظهر من الخارج جميلة وهي من داخل عظام أموات وكل نجاسة" (انظر Booth) ويشير يوحنا إلى المرأة - وهذا يعني بابل - التي كانت متسربلة بإرجوان وقرمز ومتحلية بذهب وحجارة كريمة ولؤلؤ ومعها كأس من ذهب في يدها مملوءة رجاسات ونجاسات ἀκάθαρτος زناها" (رؤ ١٧: ٤).. إن الصور هنا تعد إنتقالية بين المفاهيم المجردة والمجازية المتعلقة بالنجاسة وكما كانت القبور نجسة في داخلها هكذا كان الكتبة والفرسيين.

إن الاستخدامات المجازية لتلك المصطلحات - التي تشير إلى دناسة الأخلاق والروح - تعد واسعة الإنتشار في ع. ج أكثر من الاستخدامات المجردة - وهذا عَلَى النقيض من الكتاب المقدس العبري. إن يسوع عادة ما إشار في حديثه إلى "الأرواح النجسة (أو الشريرة)" (مثل؛ مت ١٠: ١؛ مر ١: ٢٣؛ لو ٤: ٣٣؛ قا؛ أع ٥: ١٦؛ أع ٨: ٧؛ رؤ ١٦: ١٣). قال بولس عن الإنجيل الذي كان يبشر به: "لأن وعظنا ليس من ضلال ولا عن دنس ولا بمكر" (١ تس ٢: ٣) وأكثر من هذا فإنه وفقًا لبولس "لذلك أسلمهم الله (الأشرار) أيضًا في شهوات قلوبهم إلى النجاسة إهانة أجسادهم بين ذواتهم" (رو ١: ٢٤؛ قا؛ ٢ كو ١٢: ٢١؛ غل ٥: ١٩؛ أف ٤: ١٩؛ أف ٥: ٥) ومع ذلك فإن المسيحيين "كما قدمتم أعضاءكم عبيدًا للنجاسة والإثم للإثم "ولكن يجب عليهم الأن أن يخلصوا حياتهم من "الزنا وكل نجاسة أو طمع فلا يسمع بينكم كما يليق بقديسين" (أف ٥: ٣؛ قا؛ كو ٣: ٥؛ ١ تي ٤: ٧).

نجاسة، دناسة، تلويث: ← גָּאַל [*g'l* [2]] (يكون مدنس، ينتهك قدسيه، يوسخ، #١٤٥٨) ← חָנֵף [*ḥnp* [1]] (يكون غير نقي، يكون مدنس، #٢٨٦٦) ← טָמֵא [*tm'* [1]] (يحكم بنجاسة، يدنس شخصًا ما، ينتهك تدسية، #٣٢٣٧) ← פִּגּוּל [*piggûl*] (لحم نجس، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 6:729-41, 741-45; *NIDNTT* 1:447-49; *TDNT* 3:413-31; 4:644-47, 736-37; *TDOT* 5:330-42; R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity*, JSNTSup 13,

1986; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; E. W. Davies, *Numbers*, NCBC, 1995; J. D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law*, 1990, 37-60; J. R. and P. D. Feinberg, *Ethics in a Brave New World*, 1993; T. Frymer-Kensky, "Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel," *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 1983, 399-414; G. B. Gray, *Numbers*, ICC, 1903; H. K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*, SBLDS 143, 1993; V. Hurowitz, "Isaiah's Impure Lips and Their Purification in Light of Akkadian Sources," *HUCA* 60, 1989, 39-89; B. A. Levine, *Numbers 1-20*, AB, 1993; B. J. Malina, *The New Testament World*, 1981; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; J. Milgrom, "The Composition of Leviticus, Chapter 11," *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTSup 125, 1991, 182-91; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, "The Priestly Laws of Sancta Contamination," *Sha'arei Talmon*, 1992, 137-46; idem, "Rationale for Cultic Law: The Case of Impurity," *Semeia* 45, 1989, 103-9; J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, SJLA 1, 1973; idem, *Judaism in the Matrix of Christianity*, South Florida Studies in the History of Judaism 8, 1991; idem, *Purity in Rabbinic Judaism*, South Florida Studies in the History of Judaism 95, 1994; M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, 1985; A. Noordtzij, *Numbers*, BSC, 1983; E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 1990; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, NCB, 1969; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3rd ed., 1987; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; idem, *Numbers*, TOTC, 1981; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, SBLDS 101, 1987; idem, "The Spectrum of Priestly Impurity," *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTSup 125, 1991, 150-81; idem, "Two Types of Impurity in the Priestly Writings of the Bible," *Koroth* 9, special issue, 1988, 180-93; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي . أفيربيك

٣٢٣٨ טָמֵא [*tame'* [2]]، نجس [محكوماً بذلك] ← #٣٢٣٧

٣٢٤٠ טֻמְאָה [*tum'â*]، حالة نجاسة [محكوماً بهذا] ← #٣٢٣٧

3241	טמה

טמה [*ṭmh*]، نِفْعَل.، يكون مسدودًا (ترد ١.) (#٣٢٤١).

ع. ق إن التعرف عَلَى هذا الجذر في أي ١٨: ٣ يعد مثار للجدل إذا ربما يكون الجذر بديل لقراءة الأصل טָמֵא ويعني ذهبن ولكن السياق يتطلب معنى أقرب من الكلمة أرام. التي تعني "يسد الأذان" في إشارة توحي" "بالغباء" (M. H. Pope, *Job*, 1965, 124; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 404, n. 3a; NIV, considered stupid; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 273; dumb).

إغلاق، إقفال: ← אטם [*'ṭm*] (مسدود، #٣٥٧) ← אטר [*'ṭr*] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← טחח [*ṭḥḥ*] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [*ṭḥḥ*] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [*ṭmh*] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [*n'l* [1]] (يربط، يطلق، #٥٨٣٥) ← סגר [*sgr* [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [*stm*] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [*'ṣh* [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [*'ṣm* [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [1] [*ṣrr* [1]] (يربط، يقفل، يضيق، ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [*qpṣ* [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שׁעע [*š"* [1]] (ملطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 120.

Bill T. Arnold بيل تي . آرنولد

3243	טמן

טמן [*ṭmn*]، قل.، أخفى، خبأ (ورد الفعل ٢٨ مرة)، نِفْعَل.، يَكون مخفي (ترد ١. في إش ٢: ١٠)؛ هِفْعِيل.، يخبئ (bisleg في ٢ مل ٧: ٨) (#٣٢٤٣)؛ الاسم מַטְמוֹן [*matmôn*] كنز (مخفي) (#٤٧٥٩).

ش. أ. ق أنظر أكد. *t / tamaru* وتعني يدفن والكلمة عرب. "طَمَرَ" أو يدفن. أن الجذر טָמַר مؤكد تمامًا مع الكلمات المشابهة في أرم. والسريانية والاثيوبية.. الخ. إن التفاوت من كلمة טָמַר عَلَى الفعل العبري טָמַן يفسر كحالة من التماثيل الصوتي مع الكلمة العبرية טָמַן التي تعني أيضًا "يطمر" (ونجدها هكذا أيضًا في *TDOT* 5:343؛ ← טָמַן).

ع. ق ١. إن المعنى المبدئي لكلمة טָמַן هو أن يخبئ الفرد شيئًا عن طريق الدفن (لاحظ الفعل يدفن في NIV في تك ٣٥: ٤؛ إر ٤٣: ٩ ولكن يطمر في خر ٢: ١٢؛ يش ٧: ٢١؛ ٢ مل ٧: ٨ .... الخ) عَلَى سبيل المثال؛ نجد يعقوب قد طمر أصنام عشيرته تحت البطمة في شكيم (تك ٣٥: ٤) ونجد موسى يخفي جثة المصري الذي قتله عن طريق دفنه في الرمال (خر ٢: ١٢) ونجد عاخان خبأ غنيمته التي سلبها من أريحا عن طريق طمره غياها تحت خيمته (يش

٧: ٢١) ونجد إرميا النبي طمر بطريقة رمزية منطقة من كتان (إر ١٣: ٤ - ٧) ويطمر أحجار في الملاط (إر ٤٣: ٩).

إن المصطلح مستخدم أيضًا ليصف تخبئة راحاب للجواسيس العبرانيين من تحت عيدان الكتان فوق سطح منزلها (يش ٢: ٦). وإذا كانت كنوز يساكر وزبولون مطمورة (וּשְׂפֻנֵי טְמוּנֵי) فإن هذه الثروة من المحتمل ان تكون أصداف، قواقع مرجان، أسفنج وبالمثل مغطاة بالرمل وأشجار الساحل الضحلة (تث ٣٣: ١٩؛ انظر טָמַן).

في أي ٤: ١٣ نجد الله يتحدى أيوب لأن يطمر (טָמְנֵם) الأشرار في التراب وأن يغطي وجوههم في الدفن (إن NIV تقرأ "قبر" عَلَى أنها ترجمة لكلمة בַּטָּמוּן هنا ألا وهو سجن العالم الأسفل. The NRSV (world below) best captures the sense of טָמַן here, meaning the confinement of the underworld.

٢. إن الجذر טָמַן يشير أيضًا عَلَى تدبير مكيدة أو فخ في الخفاء (مز ٩: ١٥ [١٦]؛ مز ٣١: ٤ [٥]؛ مز ٣٥: ٧[٨]؛ مز ١٤٠: ٥ [٦]؛ مز ١٤٢: ٣ [٤]). إن قائل المزمور استخدم صورة الفريسة التي تحاول أن تطلق سراحها من الفخ ليصور الطريقة التي بها تآمر الإشرار بمكر لسقوط الأبرار ولإهانة الله. وفي كل حالة نجد قائل المزمور يلتمس الرب من أجل أن يرد أفعالهم عليهم وهكذا فأن الإشرار عَلَى غير علم/ بما يقعون في مكائدهم.

٣. إن المصطلح טָמַן - كاستعارة شعرية - يصور الكسلان الذي كان كسولاً جدًا لدرجة أنه لا يستطيع تحريك يده ليأكلها إذ أنه أخفاها في صحفة الطعام (أم ١٩: ٢٤؛ أم ٢٦: ١٥). وفي موضع أخر يرشد إشعياء البار لأن يختبئ في التراب (הִטָּמֵן، حرفيًا أن يدفن نفسه، أثناء الخراب الذي يصحب يوم غضب يهوه (إش ٢: ١٥) وفي حين أن أيوب - في إدعائه البراءة - يذكر الله بأنه لم يخفي إثمه في صدره لكي يكتم تحدياته (أي ٣١: ٣٣).

٤. إن الاسم מַטְמוֹן يرد ذكره ٥ مرات في ع. ق ليعني ببساطة كنز (تك ٤٣: ٢٣) أو كنز مطمور (أي ٣: ٢١؛ في NIV نجد كنز مخبئ). في إر ٤١: ٨ يشير المصطلح إلى الحفر في الحقل المستخدمة من أجل تخزين الإنتاج الزراعي (NIV, NRSV تجد المحاصيل المخبئة في الحقل) إن الحكيم شبه - مجازيًا السعي للمحكمة ومعرفة الله بالبحث عن الكنز المطمور أو المخبئ (أم ٢: ٤). وأخيرًا فإن إشعياء (إش ٤٥: ٣) يتنبأ بأن مسيح يهوه سيتملك ذخائر الظلمة (אוֹצְרוֹת חֹשֶׁךְ) وكنوزها (المخبئة) في أماكن سرية (וּמַטְמֻנֵי מִסְתָּרִים) في تحقيق المقاصد الإلهية المتعلقة بإستعادة إسرائيل نجد أن كورش ملك فارس سيكوم ويخزن إحتياطياً حشود هائلة من الكنوز (وغالبًا عَلَى حساب البابليين). أن يهوه لا يفترض نوازع غيرية في كورش ولكنه يعد لمكافأة نقدية وبغنيمة في مقابل الخدمة المقدمة" (Watts, *Isaiah* 34-66, WBC 25, 1987, 156؛ قا؛ إش ٤٣: ٣) (← מַטְמוֹן، #٤٧٥٩).

٥. هناك أكثر من ١٢ كلمة عبرية تعبر عن فكرة التخبئة في ع. ق ولكن أبرزها هي: חָבָא وتعني يخبئ، يخفي (عن طريق السرقة في الخفاء)؛ טָמַן وتعني يطمر (عن طريق الدفن)؛ כָּחַד وتعني يخبئ، يكتم (عن طريق رفض الإفصاح بشئ)؛ סָתַר وتعني يستر، يخبئ، يكون مخبئ (وخاصة وجه الله المخبئ عن خطية الإنسان)؛ עָלַם وتعني يخبئ، يبقيه سرًا؛ צָפַן وتعني يطمر، يخبئ من أجل الحماية). ومن الناحية اللاهوتية فإن الجذر يؤكد عَلَى صفتين من طبيعة الله. الأولى هي معرفة الله الغير محدودة إذ أنه لا شئ يمكن أن يخفي سرًا بعيدًا عنه والثانية: لطف محبة الله إذا يخبئ ويستر ويحمي المستقيم

ع. ج *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56.

الإنتباه: ← חבא [*ḥb'*] (يخبئ، يخفي، #٢٤٦١) ← חבה [*ḥbh*] (يخبئ، #٢٤٦٤) ← חָגוּ [*ḥāgû*] (ملجأ، شق، #٢٥١١) ← חפף [*ḥpp*] (وفاء، ساتر، #٢٩١٠) ← טמן [*ṭmn*] (يطمر، #٣٢٤٣) ← כחד [*kḥd*] (يكون مخبئ، يخبئ، #٣٩٤٨) ← כנף [*knp*] (يخبئ الفرد نفسه، #٤٠٥٢) ← סֹךְ [*sōk*] (مكان إختباء، ساتر، أجمة، كوخ، #٦١٠٨) ← סתר [*str*] (يستر، يبقى سرًا، #٦٢٥٩) ← עלם [*'lm*] (إشياء مخبئة، أسرار، #٦٦٢٣) ← צפן [*ṣpn*] (خبئ، #٧٦٢١) ← שׂפן [*śpn*] (يخفي، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *TWOT* 1:351; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٣٢٤٤ טֶנֶא [*tene'*]، سلة ← # ٣٩٩٨

3245	טנף

טנף [*tnp*]، بِيعَّل.، يوسخ، ينجس، يدنس (#٣٢٤٥).

ش. أ. ق في أرام. نجد الكلمة الموازية (טְנַף) في أكد. نجد كلمة *tanapu*، يكون نجسًا.

ع. ق في المرة الوحيدة التي ورد الفعل טִנֵּף فيها نجده يشير إلى وساخة القدم (نش ٥: ٣).

غبار، طين، وحل، تربة مفككة: ← אָבָק ['ābāq] (غبار، #٨٥)؛ ← אֵפֶר ['ēper] (رماد، تربة مفككة، #٧٠٩) ← חֹמֶר [hōmer ²] (وحل طين، مستنقع، #٢٨١٧) ← טִיט [ṭîṭ] (وحل، حمأة، طين، #٣٢٢٦) ← טנף [ṭnp] (وسخ، #٣٢٤٥) ← עפר ['pr] (غبار، #٦٧٥٩) ← רֶגֶב [re-geb] (غبار، زبالة، #٨٠٦٦) ← רֹבַע [rōba' ²] (كتل من التراب، #٨٠٧٣) ← שְׁחוֹר [šᵉḥôr] (سخام، سواد، #٨٨١٨) ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

3246 טעה

טעה [t'h]، قل.، يحوم حول؛ هِفعِيل.، يضل (#٣٢٤٦).

ع. ق إن الفعل טָעָה يعد صيغة متأثرة بكلمة טָעָה وتعني يضل (← #٩٤٩٤) ترد ١. (حز ١٣: ١٠) بعنى "يضل" (W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979, 287, 295). إن KBL تفيد بحس يدور حول استخدام الفعل مخفيًا ربما يكون هو المقصود في نش ١: ٧.

طواف، تجوال، تشرد: ← הלא [hl'] (يتيه، يُنقل بعيدًا عن، #٢١٣٣) ← טעה [t'h] (يطوف حول، يضل، #٣٢٤٦) ← נדד [ndd ¹] (يتجنب، يتيه، يتجول، #٥٦١٠) ← נוד [nwd] (يتأرجح، يكون شريدًا، #٥٦٥٣) ← נוץ [nwṣ] (يتجنب، #٥٦٨٠) ← רוד [rwd] (يطوف، #٨١١٣) ← שׁגה [šgh] (يتيه، يضل، يذهب في إتجاه خطأ/ يرتكب خطأ، يضلل، #٨٧٠٦) ← שׁוט [šwṭ ¹] (يطوف، #٨٧٦٣) ← תעה [t'h] (يتجول بعيدًا عن، #٩٤٩٤).

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

3247 טעם

טעם [t'm]، يتذوق، يختبر (طعام/ شراب)؛ يتذوق شيئًا (من الطعام)، يأكل (؟)؛ يختبر، يحس، يشم (ورد هذا المعنى ١١ مرة؛ #٣٢٤٧؛ (*HALAT* 361a-b)؛ טַעַם [ta'am]، اسم.، طعم، حاسة، نزعة؛ تعقل؛ عزم؛ أمر (يرد ١٣ مرة؛ #٣٢٤٨؛ (*HALAT* 361b)؛ מַטְעַם [mat'am] فقط في صيغة الجمع (/ מַטְעַמִּים מַטְעַמּוֹת)، أطعمة مشهية، أطعمة طيّبة (ورد الاسم ٨ مرات؛ #٤٧٦١؛ (*HALAT* 544a).

ش. أ. ق إن الفعل مُثبت في أرم. مص. حيث نجد *t'm* وتعني يتذوق (*DISO*, 102) في الرسالة أرام. الواردة من إشور نجد *yt'mk'* (مضارع مفرد مذكر على وزن يفعَل. *yt'm* + الحال *ta'am* ويعني "هكذا، لذا") وتعني أمر الملك] (بأن يكون) هكذا" (*KAI*, 233, line 8). في عرب. نجد الفعل *ta'ima* ويعني يتذوق، (Wehr, 560a)؛ أثيوبية. *te'ma / ta'ama* يعني يتذوق/يكون لذيذًا، يُجرّب (Lambdin, 440)؛ و تيجرية. *te'ema,* يكون حلوًا/طازجًا (*TigrWb*, 619a).

في أكد. نجد الاسم *temu(m)* ويعني تعقل، قرار، توجيه؛ أخبار، رواية (*AHw* 3:1385b-87b) وصيغ الصفة هي *temanu* وتعني معقول و*temitum* وتعني ذكي (*AHw* 3:1385b). إن الاسم مؤكد أيضًا في أرم. مص. حيث نجد كلمة *t'm(')* وتعني نظام، أمر (*DISO* 102). في النبطية نجد *t'm'* تعني قرار (*DISO*, 102) وفي أسفار التوراة المكتوبة بـ أرام. نجد *tem* (Murtonen, 99). في عرب. هناك صيغ للاسم هي *ta'm* وتعني ذوق، طعم؛ *tu'ma* وتعني طعم؛ شرك؛ *ta'a* وتعني طعام، غذاء؛ وجبة، وتعة؛ بصيرة؛ *mat'am* وتعني مكان للاكل؛ مطعم، مائدة مشتركة؛ وهناك صيغ للصفة وهي: ta'im وتعني طعم؛ سائغ؛ *mat'm* وتعني مستساغ، معروف بالفعل (Wehr, 560a-b) وفي التغريتية نجد الاسم *ta'm / ta'em* يعني "طعم" (Lambdin, 440); و تيجرية. *ta'am*، "نكهة" (*TigrWb* 619a).

ع. ق إن الفعل العبري טָעַם ربما يحمل المعنى الأساسي ("يتذوق، يختبر (الطعام/ الشراب)" كما هو في ٢ صم ١٩: ٣٥ [٣٦] وأي ١٢: ١١: "أفليست الأذن تمتحن الأقوال كما أن الصحفة تختبر الطعام؟ (ترجمة المؤلف؛ قا؛ أى ٣٤: ٣). وربما يحمل أي معنين مشتقين: (أ) معنى الكناية ويذوق شيئًا (من الطعام)، يأكل(؟)" كما هو في ١صم ١٤: ٢٤ (לֶאֱכָל לֶחֶם "يأكل خبزاً" ‖ . טָעַם לֶחֶם . . "يذوق شيئًا من الطعام")، ٢٩، ٤٣؛ ٢صم٣: ٣٥ (לֶחֶם . . . בָּרָה "يطعموا...خبزاً" ‖ טְעַם־לֶחֶם "يذوق شيئًا من الطعام")؛ يون ٤: ٧ب (עַמְּאוּמָה אַל־יִטְעֲמוּ "لا تذق [الناس] شيئًا" علَى ‖ . אַל־יִרְעוּ אַל־יִשְׁתּוּ . . "لا تشرب و لا ترى شيئًا....)". (ب) المعنى المشتق عن طريق المجاز المرسل مثل" يختبر، يشعر، يتبين" كما هو في مز ٣٤: أ ٨ [أ٩]." اختبروا (من الناحية الحرفية "ذوقوا") وانظروا ما أطيب الرب" (أم ٣١: ١٨ "تتعقل أن تجارتها جيدة. سراجها لا ينطفئ في الليل، ترجمة المؤلف. ربما من المهم ذكر أنه عندما يرد ذكر الفعل טָעַם في قرائن ع. ق - التي تصف التحريمات بشأن تذوق الطعام (وهذا يعني تلك التي سنها شاول الملك [١ صم ١٤: ٢٤] وداود الملك [٢ صم ٣: ٣٥] وملك نينوى [يون ٣: ٧ب]) - فإنه يوازي عادة أفعال أخرى تشير إلى الأكل (רָעָה בָּרָה טָעַם) وهكذا يؤكد بتنوع تام على كيف أن قصد تلك الأوامر كان (فرض) الصيام.

إن الاسم العبري טַעַם - مثل الفعل العبري - ربما يحمل المعنى الأساسي "طعم" كما هو في خر ١٦: ٣١ وعد ١١: ٨ (فيما يتعلق بالمن)؛ أي ٦: ٦ (في السؤال التعجبي: "أو يوجد طعمفي زلال البيضة؟") وإر ٤٨: ١١ (ليصف مدينة مؤاب غير المسبية عَلَى أنها خمر ترك (ليتعتق) عَلَى درديه في جرة واحدة وكان الخمر" طعمه فيه ورائحته لم تتغير" (ترجمة المؤلف). إن المعنيين المشتقين من الاسم يتضمن: (أ) "حاسة، مزاج، تعقل" (عن طريق المجاز المرسل كما هو في التعبير וַיְשַׁנּוֹ אֶת־טַעְמוֹ/ "فغير سلوكه" (١ صم ٢١: ١٣ [١٤]؛ قا؛ عنوان مز ٣٤؛ أكد. sanê temi "تغير العقل" [10.] AHw 3:1166 [c])؛ ١ صم ٢٥: ٣٣ (فيما يتعلق بحسن تصرف وحكمة أبيجيل)؛ أي ١٢: ٢٠؛ مز ١١٩: ٦٦ (טַעַם "الفطنة") ‖ דַּעַת "المعرفة")؛ أم ١١: ٢٢؛ أم ٢٦: ١٦؛ سي ٢٥: ١٨ (בְּלֹא־טַעַם "يدون كبت/ عدم طواعية") (ب) "عزم، أمر" (عن طريق ... أي كناية عن سبب من "حسن التمييز" المشتق عن طريق المجاز المرسل من "يتذوق". كما هو في يو ٣: ٧ (من المحتمل أن يكون إرامي الكتابة). إن استخدامات الاسم טַעַם التي تبدو عَلَى أنها الأبرز لاهوتيًا - هي تلك الموجودة في الأقوال التوجيهية التي يكون للاسم فيها معنى "التعقل/ الفطنة" (قا؛ التوسل في مز ١١٩: ٦٦). المبدأ يفيد بأن الجمال لا يمكن أن يعوض فقدان التعقل مترجم هكذا: "خزامة ذهب في فنطيسة خنزيرة المراة الجميلة العديمة العقل. (טָעַם)، (أم ١١: ٢٢)". إن الشخص الكسول لا يقاوم التعقل الحقيقي "الكسلان أوفر حكمة في عيني نفسه من سبعة المجيبين بعقل (טָעַם)" (ترجمة المؤلف؛ أم ٢٦: ١٦) ومع ذلك فإن حكمته في النهاية تفوق حكمة أحكم الرجال" [الله] يزيل شفاه [مجاز مرسل علاقته سببية عن الأثر: "مجمع"] الأمناء وينزع ذوق (الشيوخ" (ترجمة المؤلف) (أي ١٢: ٢٠).

إن الاسم מַטְעָם مستخدم فقط في صيغة الجمع (מַטְעַמּוֹת / מַטְעַמִּים) ودائمًا في معنى "إشياء ذات طعم؛ سائغة، لذيذة" كما هو في تك ٢٧: ٤، ٧، ٩، ١٤، ١٧، ٣١؛ أم ٢٣: ٣، ٦؛ سي ٣٦: ٢٤؛ سي ٣٧: ٣٩.

في أرام. كت. فإن الفعل טְעַם عَلَى وزن بعَل. مستخدم بالكامل ٣ مرات في لازمة تهدد - عَلَى طول الخط مع الإهانات التي بها سيتواضع نبوخذ نصر أمام ملك السموات - بالأتي: "يطعمونك [كتابة مساعِدَة عن الفاعل "يأكل"] "يقتات العشب كالثيرا" (دا ٤: ٥) [٢٢، ٣٢ [٢٩]؛ قا؛ دا ٥: ٢١]).

في أرام. كت. نجد الاسم טְעֵם يرد ذكره ٣٠ مرة (مرتين عَلَى أنها טַעַם) وفي كل تلك المرات - ولكن ربما بإستثناء حالة واحدة - يبدو أنها أحد ثلاث معاني مشتقة: (أ) "حسن التمييز" كما هو في التعبيرات . . . הֲתִיב טְעֵם "أجاب.... بحكمة وعقل" (دا ٢: ١٤) وטְעֵם עַל שִׂים "يجعل إعتبارًا لـ" (دا ٣: ١٢؛ دا ٦: ١٣ [١٤]. (ب) "تقرير" كما هو في عز ٥: ٥؛ دا ٦: ٢ [٣] (טְעֵם יָהַב "يعطي الحساب"؛ في المقابل أكد. turru temu "يرد الحساب"). (جـ) المعنى الأكثر شيوعًا "توجيه، أمر، وصية" كما هو في حز ٦: ١٤ وحز ٧: ٢٣ (عَلَى حد السواء فإن كلمة טְעֵם - من الناحية العلمية الخاصة باللغة العبرية في التعبير שִׂים טְעֵם تعني "يصدر أمرًا" (حز ٤: ١٩؛ حز ٥: ٣، ٩، ١٣، ١٧؛ حز ٦: ١، ٣، ٨، ١١ - ١٢؛ حز ٧: ١٣، ٢١؛ دا ٣: ١٠، ٢٩؛ دا ٤: ٦ [٣]؛ دا ٦: ٢٦ [٢٧]). وفي الاسم الشرقي טְעֵם בְּעֵל- ويعني رسول [صاحب لا القضاء] - عز ٤: ٨ - ٩؛ قا؛ الاسم الشرق أكد. bel temi ويعني رسول، مبعوث [AHw 3:1387b; cf. Klauber, xxiv]). في دا ٥: ٢ ربما الاسم טְעֵם يرد ١. بمعناه الأساس ذوق في التعبير מְרָא בִּטְעֵם חֲ "تحت - تأثير الخمر" (من الناحية الحرفية "يذوق الخمر"). ومع ذلك فإن الاسم هنا يصلح فقط لأن تزيد من الوصف السلبي لبيلشاصر عن طريق تعد معاني كلمة טְעֵם (وفي موضع أخر نجد المعنى "أمر، وصية") والتي هكذا تصف الملك بليشاصر بسخرية عَلَى أنه يأمر بأن تستخدم أنية يهوه المقدسة كأنية شراب في حين أنه تحت سيطرة الخمر.

ب. ت في ميش. عبر. نجد الفعل טָעַם يعني يذوق، يختبر، يمتحن والاسم טַעַם يعني ذوق، حاسة، سبب، مبرر (Jastrow, 543a,b) وفي أرم. اليهودية نجد الفعل טְעַם يعني "يذوق، يختبر، يمتحن" والاسم טַעַם يعني ذوق؛ حاسة، لذة، سبب، جدال (-Jastrow, 543a (b, 544a في سريانية. نجد الفعل te`em يعني يتذوق، يلمس، يجرب، يختبر؛ وصيغة الاسم טמטת - التي لديها معنى يتذوق أو معنى ذوق - كالأتي: te`mf وتعني ذوق، وجبة؛ te`em / ta`mf وتعني ذوقا، حاسة، فطنة؛ ta`mfntf تعني طعم، تعقل؛ te`amtf وتعني ذوق، طعم حلو؛ حاسة، نفاذ بصيرة؛ وصيغ الصفة كالأتي: ta`mfnf وتعني ذا طعم، مستساغ، متعقل؛ ta`mfnfyf وتعني ذا طعم قوي؛ لاذع؛ مقبول (Payne Smith, 178b, 179a,b) في المندائية نجد الفعل te`m يعني يتذوق، يختبر والاسم t`m يعني مذاق، طعم (MdD 174b).

أكل، طعم، قوت، يتذوق: ← אכל [*'kl*] (يأكل، يستهلك، يلتهم، #٤٣٠) ← ברה [*brh* [1]] (يأكل أجزاء، يأخذ حصصا، #١٣٥٦) ← בָּשָׂר [*bāśār*] (اللحم، الطعام، الجسد، #١٤١٤) ← גזר [*gzr* [2]] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦) ← זון [*zwn*] (يمد، يزود، #٢٣١٥) ← טעם [*ṭ'm*] (يتذوق، يختبر، يشعر، يشم، #٣٢٤٧) ← כרה [*krh* [3]] (يخدم عَلَى مائدة، يقيم مأدبة، يقدم، #٤١٢٧) ← להט [*lhṭ* [2]] (يلتهم، #٤٢٦٦) ← לחם

[lhm] (إشياء تبلع، يختار قضمة، لذه، #٤٢٦٩) ← לחך [lhk] (يلعق، #٤٣٠٨) ← לחם [lhm ²] (يقتات عَلَى، يأكل، #٤٣١٠) ← לעט [l'ṭ] (يبتلع أو يجعل شيئًا مبلوعًا، #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:345-47; *TWAT* 3:369-71; *TWOT* 1:351a-52b; M. Dahood, "Qoheleth and Northwest Semitic Philology," *Bib* 43, 1962, (349-65) 350; E. G. Klauber, *Politisch-religiṣe Texte aus der Sargonidenzeit*, 1913; T. O. Lambdin, *Introduction to Classical Ethiopic* [Ge'ez], HSS 24, 1978; A. Murtonen, *An Etymological Vocabulary to the Samaritan Pentateuch*, 1960; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٣٢٤٨ טַעַם [ta'am]، مذاق، تعقل، أمر ← #٣٢٤٧

3249	טען

טען [t'n ¹] ترد ١.، بُعِّل، مطعون (#٣٢٤٩).

ش. أ. ق في عرب. "طَعَنَ"، يطعن بالرمح؛ يثقب و"طَعْنٌ"؛ تج. أرام. מְטֹעָן، مطعون (اسمفع. بعِّل. مبني للمجهول ومُثبت فقط في إر ٣٧: ١٠ وفي إش ١٤: ١٩) وفي أوغا. نجد t'n، يطعن.

ع. ق المرة الوحيدة التي ورد فيها هذا الجذر في العبرية كانت في إش ١٤: ١٩ كاسم مفعول عَلَى بُعِّل. في صيغة الجمع وذلك في تركيب مع كلمة חֶרֶב (المنطقة - عَلَى أنها חֶרֶב)، חֶרֶב كمضاف إليه فأعلى للأداة "مضروبين بالسيف". إن كاتب إش ١٤ يبدأ بتوبيخ ساخر ضد ملك بابل في إش ١٤. وكجزء من التوبيخ الساخر وإعلان القضاء فإن إشعياء يستخدم صورة المعاملة بعد الموت: بالرغم من أن كل الملوك يضطجعون في نعوش مكشوفة في القبور إلا أن ملك بابل سيموت وجثته لن تدفن إذ أنه ليس أفضل من المضروبين بالسيف أولئك الذين يدفنون في قبور ضخمة (في NIV نجد أولئك الذين يهبطون إلى أحجار الحفرة) أو أولئك الذين لا يدفنون عَلَى الإطلاق (في NIV نجد مثل جثة تداس تحت الأقدام). إن إشعياء يرسم صورة حقيقة عن الإذلال الشديد.

اختراق: ← נחת [nḥt] (يحتاج تمامًا، يهبط، يخترق، يستوطل، #٥٧٣٧).

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

3250	טען

טען [t'n²]، قِل.، حَمَّل (#٣٢٥٠).

ع. ق إن الفعل - يرد ١. - مستخدم للإشارة إلى تحميل حمولة بضائع عَلَى الحيوانات في تك ٤٥: ١٧.

عبء، حمل، وزن: ← אַמְתַּחַת ['amtaḥat] (صرة، كيس، عبء، خدمة، #٦٢٣) ← טען [t'n ²] (يُحمل، #٣٢٥٠) ← טרח [trḥ] (عبء، حمل، #٣٢٦٧) ← יְהָב [yehāb] (عبء، إهتمام مقلق، #٣٣٦٥) ← כִּנְעָה [kin'â] (حزمة، عبء، #٤٠٤٥) ← מַשָּׂא [maśśā'²] (حمل، عبء، #٥٣٦٢) ← נטל [nṭl] (يحمل، يزن، #٥٧٤٧) ← נשׂא [nś'] (يرقى، يصفح، يحتوي، يتحمل، يعظم شخصًا ما، #٥٩٥١) ← סבל [sbl] (يحمل، يُحمل عبً، #٦٠٢٢) ← סבל [sbl] (يحمل عبء، يُحمل، #٦٦٧٣).

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

3251	טַף

טַף [tap ¹]، أطفال (#٣٢٥١) اسم. جمعي مذكر < טָפַף [tapap ¹]، يتماشى، يخطو خطوات صغيرة سريعة (يرد ١. في إش ٣: ١٦؛ BDB, 381; *HALAT* 363، #٣٢٦٢).

ش. أ. ق لا يوجد هناك متوازيات سامية لهذا الاسم فيما عدا بضعة نصوص أرام. ومندائية.

ع. ق ١. الاسم لا يمكن أن يشير إلى شخص فوق سن العشرين. إن نص عد ١٤: ٢٩ - ٣٠ يعلن موت كل شخص من عشرين سنة فصاعدًا في البرية. وعَلَى النقيض نجد أن أطفالهم (ع. ٣١ حيث نجد كلمة טַף) سيدخلون أرض الميعاد (ويتنعمون بها - من المحتمل أن أولئك الأطفال كانوا أكبر بكثير من سن ٢٠ سنة لأنه في إشارة أخرى لنفس أولئك الأطفال (تث ١: ٣٩ حيث نجد كلمة טַף، موصوفين عَلَى أنهم "لم يعرفوا اليوم الخير والشر".

٢. إن الكلمة טַף تشير كثيرًا إلى الضحايا الذين يسقطون في وابل الحرب والعنف وكانوا إما يقتلون (عد ٣١: ٩، ١٧؛ تث ٢: ٣٤؛ تث ٣: ٦؛ قض ٢١: ١٠؛ أس ٣: ١٣؛ خر ٩: ٦) أو يحملون كغنيمة (تك ٣٤: ٢٩؛ عد ٣١: ٩، ١٨)

٣. إن تث ٣١: ١٢ يدعو إربع مجموعات لسماع قراة الشريعة: الرجال، النساء، الأطفال (טַף) والغرباء وتلك تعد جماعة أكبر من تلك الموجودة في تث ١٦: ١٦ حيث نجد ع. تؤكد عَلَى أحتفالات الرجال المهرجانية. إن سماع

شريعة يهوه يعد مختلف وأكثر تضمنًا عن الاحتفاظ بالإحتفالات. من المهم للنساء كما هو للرجال - أن يعملن المبادئ الجوهرية لإيمان إسرائيل. بالنسبة للغريب فإن إيمان إسرائيل لا يمكن أن يكون مسألة غير مبال بها. وأخيرًا فإنه الأطفال - الجيل القادم - يجب أن يتم عرضهم أمام الله تحقيقاً لتوقعاته من قبل شعبه بأسرع وقت ممكن **وذلك يعد أمرًا.**

طفل: ← גֹּלֶם [gōlem] (جنين، #١٦٧٧) ← טַף [ṭap] [1] (أطفال، #٣٢٥١) ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل يانع، #٣٤٣٧) ← ילד [yld] (يحمل، يلد، يُولد، #٣٥٢٨) ← יָתוֹם [yātôm] (يتيم، #٣٨٤٦) ← מַמְזֵר [mamzēr] (إبن زننا، #٤٩٢٧) ← נַעַר 2 [na'ar 2] (ولد، #٥٨٥٣) ← עול [ʻwl 2] (طفل، #٦٤٠٢) ← תאם [t'm] (تحمل في توامين، #٩٢٩٨) ← تبنى: في القسم اللاهوتي.

البيبلوجرافيا

TWOT 1:352-53.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

3253	טפח

טפח [ṭph 1]، ينشر (#٣٢٥٣)؛ טֶפַח [tepaḥ]، عرض الكف (← #٣٢٥٥)؛ טֹפַח [topah]، عرض الكف (← #٣٢٥٦)؛ טְפָחָה [taphâ 1]، عرض الكف (← #٣٢٥٧)؛ מִטְפַּחַת [mitpahat]، حجاب (← #٤٧٦٢)؛ טָפַח [tapah2]، يهتم (#٣٢٥٤) טִפֻּחִים [tippuhîm] مهتم به (#٣٢٥٩).

ش. أ. ق بالنسبة لكلمة טָפַח ففي المقابل نجد في عرب. كلمة *tafaha* وتعني ينشر وكلمة *tafaha* تعني يكون مكتظ وفي الإثيوبية نجد كلمة *tafha* وتعني يصفق بيديه وفي أكد. نجد كلمة *tepû* وتعني يتسع (AHw, 3:1388) وبالنسبة لكلمة טָפַח ففي المقابل نجد في عرب. كلمة *tafaha* تعني ينجب طفل متربي وفي أكد. نجد *tuppu* تعني يربي طفلاً.

ع. ق ١. إن *HALAT* تميز بين كلمة טָפַח وتعني ينشر (إش ٤٨: ١٣) وكلمة טָפַח وتعني ينجب أطفال أصحاء (مرا ٢: ٢٢) وقارن ذلك مع إش ٤٨: ١٣ "ويمين نشرت السماوات". مرا ٢: ٢٢ "... الذين حضنتهم وربيتهم أفناهم عدوي".

٢. إن استخدام الفعل טָפַח في مرا ٢: ٢٢ (والاسم טִפֻּחִים في ع. ٢٠) بالإرتباط مع تربية الطفل يعد مشابه للكلمة أكد. *tepû* التي تحمل أيضًا معنى "يهتم، يدلل" في سياق مماثل (AHw 3:1388; von Soden, 77-78). إن ورود الاسم טִפֻּחִים والفعل טָפַח في آيات متعددة في أخر مرا ٢ يعد الجزء الوحيد في هذا الرثاء الثاني حيث تتحدث صهيون عن نفسها (ع. ٢٠ - ٢٢). كلمات صهيون إلها ربما تفسر عَلَى انها ضد يهوه أو توسل لعطفه. والسؤال المطروح هنا، أليست النتائج- بشكل إجمالي- غير متناسبة مع إثمها؟ يبدو أن الكاتب كما لو كان يجري مناقضة قوية بين صهيون التي "احتضنت، ذلك" مغارها وبين يهوه المنكب عَلَى تسليم شعبه إلى الأمم المهاجمة/ المعتدية.

٣. إن استخدام الفعل في مرا ٢: ٢٢ - في صلة بالأبوة المحبة - يفيد بأن استخدامه في إش ٤٨: ٣ يشير إلى عمل متعمل ومحب ورحيم من قبل الله عندما "نشر" السموات بيمينه، وهنا يعني أن الخليقة ليست شاهد فقط عَلَى قوة الله ولكن عَلَى حبه المعطأ.

ب. ت انظر Jastrow 1:545-46; 2:769.

انتشار، اتساع، امتداد: ← הדה [hdh] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זָרָה [zarâ 1] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [ṭph 1] (تنتشر) (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← יָשַׁט [yasat] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מָתַח [matah] (تنتشر) (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٥٠١)؛ ← נָטָה [natâ] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נָפַץ [napas 2] (تنتشر) (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتَت، #٥٨٨٠)؛ ← פּוּץ [pûs 1] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتَت، #٧٠٤٦)؛ ← פָּזַר [pazar] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١)؛ ← פָּרַשׂ [paras] (تنتشر) (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פָּשָׂה [pasâ] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רָפַד [rapad] (تنتشر) (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שׁטח [šṭḥ] (تنتشر) (جماعة من البشر)؛ في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

البيبلوجرافيا

W. von Soden, "Zum akkadischen Wrterbuch," *Or* 16, 1947, 77-78.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٣٢٥٤ טָפַח [tapah 2]، ينجب أطفال أصحاء ← #٣٢٥٣

3255	טֶפַח

טֶפַח [tepaḥ]، (#٣٢٥٥)؛ טֹפַח [topah]، (#٣٢٥٦)؛ טְפָחָה [taphâ 1] (#٣٢٥٧)؛ اسم.، عرض الكف أي عرض راحة أسفل الأصابع (٧,٤-٨,٧٥ سنتيمتر؛ ٢,٩-٣,٥ بوصة).

من أجل مباحثة حول مقاييس الطول انظر אַמָּה وتعني الذراع (#٥٦٤).

روسل فولير *Russell Fuller*

٣٢٥٦ טֹפַח [*topah*]، عرض الكف ← #٥٦٤

٣٢٥٧ טֶפַח [*taphâ* [1]]، عرض الكف ← #٥٦٤

٣٢٥٨ טִפְחָה [*taphâ* [2]]، غير مفسر [في NIV نجد إفريز] ← #١٢١٥

٣٢٥٩ טִפֻּחִים [*tippuhîm*]، أطفال أصحاء ← #٣٢٥٤

3260 טפל

טפל [*tpl*]، قل.، لفّق، طمس (#٣٢٦٠)

ش. أ. ق في أكد. *tapala* يعني يوسخ أو يلطخ وتلك كلمة مشابه مُثبت أيضًا في عرب.

ع. ق هذا الفعل يرد ذكره فقط في أي ١٣: ٤؛ أي ١٤: ١٧؛ مز ١١٩: ٦٩ متفق بصفة عامة عَلَى انه ينسب إلى תָּפֵל (← #٩٥٢١)؛ قا؛ BDB, 381 and *HALAT* 362 من أجل الإشتقاقات).في أي ١٤: ١٧ يتطلع أيوب إلى اليوم الذي يستطيع فيه أن يعود من الهاوية ليجد أن - بدلاً من أن يتعقب الله كل خطوة من خطواته (خطوات أيوب) عن قرب ليبين خطاياه (أي ١٠: ١٤). تمرده أحكم العلق عليه في - صرة - وأن أعماله الشرير طمست وأن الله سيعتني به كما كان في الماضي. إن قائل المزامير يشكون من أعدائه المتكبرين لفقوا عليه (טָפְלוּ) الأكاذيب (مز ١١٩: ٦٩). ومع ذلك فإنه ربما أكثر الإشارات الثلاث لشهوة هي أي ١٣: ٤ حيث أن البطل المتالم في النص يعلن بقوة "ومع ذلك فقد لفق الأكاذيب أنتم أيها الأطباء عديمي الجدوى بأكملها (قا؛ "الرعاة التاركي الغنم" زك ١١: ١٧). إن التوازي يجعل الصورة واضحة إذ أن أيوب يشعر أن أصدقائه لم يلفقوا عَلَى جروح روحه مراهم شفاء ولكن كانوا راضين عن إعطاءه أدوية زائفة متخفية في صورة فلسفة ولاهوت/ دفاع "مستقيم" وكلها لا تفعل شيء سوى أنها تضيف الألم" (قا؛ Hartley, 219).

حجر، طباشير، كلس: ← גִּר [*gir*] (طباشير، #١٧٣٢)، ← טוח [*twḥ*] (يطمس، يكسوه، يغشي، يطلي، #٣٢١٢) ← טפל [*tpl*] (يلفق، يطمس، #٣٢٦٠) ← שִׂיד [*śîd* [1]] (يغمس، يبيض، #٨٤٨٦) ← שֶׂרֶד [*śered*] (طباشير، #٨٥٧٤) ← שַׁיִשׁ [*šayiš*] (مرمر، #٨٨٨٠) ← תָּפֵל [*tāpēl* [2]] (بص طيني، ماء كلس، #٩٥٢١).

البيبلوجرافيا

R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; N. C. Habel, *The Book of Job*: A Commentary, 1985; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988.

وليام سي. وليامز *William C. Williams*

3265 טרד

טרד [*ṭrd*]، قل.، وكف أو نقر قطرات الماء المتتابعة (#٣٢٦٥).

ش. أ. ق في السامية الشائعة نجد *trd* تعني يسيل بعيدًا.

ع. ق كـقل. اسمفا.، يرد ذكره مرتين في أم ١٩: ١٣ وأم ٢٧: ١٥ وفي كلا الحالتين فإن يصرف كلمة דֶּלֶף وتعني تسرب، جريان. إن صورة الوكف المتتابع كما هو في حالة السقف الذي ينشح (McKane, 531) تكون تشبيه استخدام ليصف "المرأة المخاصمة". إن Terrien (89) بالرغم من أنه يؤكد عَلَى أن سفر الأمثال كتب من وجهة نظر ذكورية إلا أنه ينكر التفرقة العنصرية بين الجنسين.

ب. ت يتضح من الاستخدام ما بعد الكتابي أن صلته بالماء المتقطر في ع. ق بعد مصادفة. إن الكلمة لديها استخدام موسع (انظر דֶּלֶף)، טָרַד إذ أنها يرد ذكرها في سيرا ٣٢: ٩ [٣٥: ٩] و٥١: ١٩ (= 11QPsa DJD IV 80/82:9). إن الإشارة الأخيرة تعد صيغة مفرد للفاعل مع صيغة قل. مع ד التماثلة مع الكلمات التالية טרתי ת إن الجذر טָרַד يصف المعاملة الصحيحة للرؤساء والحكمة. و يرد ذكره أيضًا في نطح. ٨: ٩، ١٢، و ١٦، ٧ ليصف نفخة مطولة تنفخ في أبواق المعركة.

ارتشاح، تدفق، تقطير: ← אֵגֶל [*'ēgel*] (نقطة، #١٠٣)؛ ← דלף [*dlp* [1]] (تنقيط، #١٩٤٠)؛ ← זוב [*zwb*] (يتدفق، #٢٣٠٧)؛ ← טרד [*trd*] (ارتشاح مستمر، #٣٢٦٥)؛ ← מַר [*mar* [2]] (نقطة، #٥٢٥٤)؛ ← נגר [*ngr*] (يتدفق، يتدفق بطفاوة، يسيل، #٥٥٩٩)؛ ← נזל [*nzl*] (يتدفق، يقطر، #٥٦٨٨)؛ ← נטף [*nṭp*] (ينقط، يسيل، #٥٧٥٢)؛ ← עֲרָף [*'ārap*[1]] (نقطة، #٦٩٠٣)؛ ← פכה [*pkh*] (يقطر، #٧٠٩٦)؛ ← רְוָיָה [*rᵉwāyâ*] (يفيض، #٨١٢٢)؛ ← ריר [*ryr* [1]] (يتدفق، #٨٢٠١)؛ ← רסס [*rss* [1]] (يرطب، #٨٢٧٢)؛ ← רעף [*r'p*] (نقطة، تدفق، مطر، #٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; S. Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*, 1985.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

3267 טרח

טרח [*trḥ*]، هِفْعِيل.، يعبيء أو يحمل أو يرمي النور (#٣٢٦٧)؛ טֹרַח [*torah*] اسم.، عبء، مشكلة (#٣٢٦٨).

ش. أ. ق في عرب. نجد الفعل المشابه يعني يطرح و هذا المعنى يلأم بشكل أفضل مع "النور" أكثر من المعني العبري ما بعد الكتابي " يغمر".

ع. ق ١. الفعل טָרַח يرد ١. وربما يحمل معنى النور (انظر ش. أ. ق) في أي ٣٧: ١١ حيث يشير الفعل إلى الله عَلَى أنه مسيطر عَلَى الطبيعة قا؛ NIV ("أيضًا يرى طرح يبدد سحاب نوره "مع ترجمة M. Pope's "يرمى النور في المعصرة (سحابة ممطرة منتشرة في طول السماء وعرضها)/ وينشر عبوره عبر السحب" (Job, AB, 239, 243).

٢. بينما نجد في الأزمنة الأولى أن شعب إسرائيل أنهك موسى بمشاكله טֹרַח (تث١: ١٢) وفي جيل متأخر نجد احتفالاتهم المعينة أصبحت عبء (טֹרַח) عَلَى الرب (إش ١: ١٤).

عبء، حمل، وزن: ← אַמְתַּחַת [*'amtaḥat*] (صرة، كيس، عبء، حزمة، #٦٢٣) ← טען [*ṭ'n* 2] (يحمل، #٣٢٥٠) ← טרח [*ṭrḥ*] (عبء، حمل، #٣٢٦٧) ← יְהָב [*yᵉhāb*] (عبء، إهتمام مقلق، #٣٣٦٥)؛ ← כִּנְעָה [*kin'â*] (حزمة، عبء، #٤٠٤٥)؛ ← מַשָּׂא [*maśśā'* 2] (حمل، حمولة، #٥٣٦٢)؛ ← נטל [*ntl*] (يتحمل، يزن، #٥٧٤٧)؛ ← נשׂא [*nś'*] (حزمة، عبء، يصفح، يتحمل، يعظم شخصًا ما، #٥٩٥١) ← סבל [*sbl*] (يحمل عبء، #٦٠٢٢) ← סבל [*sbl*] (يحمل عبء، يحمل، #٦٦٧٣).

إشعال، شعلة: ← אוֹר [*'ôr*] (نور، نور النهار، الفجر، النور، #٢٤٠) ← ברק [*brq*] (نور البرق، #١٣٩٧)، ← לַפִּיד [*lappîd*] (إشعال، مشتعل، #٤٣٦٥).

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

٣٢٦٨ טֹרַח [*torah*]، عبء، مشكلة ← #٣٢٦٧

3269	טָרִי

טָרִי [*ṭārî*]، (قرحة أو جرح)، طرى (#٣٢٦٩).

ش. أ. ق هناك كلمة سامية مشابهة اقترحت في عرب. حيث نجد *tariy* تعنى فاتر، يانع، مرح، مفعم بالحياة.

ع. ق ١. الصفة يرد ذكرها فقط في قض ١٥: ١٥ لتصف عظم مكسور طرياً وفي إش ١: ٦ لتشير إلى جرح مفتوح أو طري. إن استخدام الصفة - عَلَى طول الخط مع פֶּצַע (#٧٢٠٥) وחַבּוּרָה (#٢٤٦٧). يعد بالتحديد تعليمي. إن حالة إسرائيل الروحية مشابهة بالصحة المعتلة إذ أن الجسم مغطى بأكمله بالجروح وتمزقات وقرح مفتوحة حديثًا وقرح تنزف.

٢. إن الاقتران عن قرب بالكلمات المتنوعة إلى تشير إلى الجرح يفيد بتداخل سامي في الهيكل وكلما تبدو عَلَى أنها مصطلحات تلام السياق الحربي. من الأفضل - حيث أن التمييز مطلوب - إتباع مبادلة Oswalt ونفهم פֶּצַע عَلَى أنها "جرح قاس" وחַבּוּרָה عَلَى أنها "تمزق" و טָרִי عَلَى أنها "جرح طري ينزف". إن الاسمين מַכָּה وמָחַץ ربما يشيران إلى الجروح الناجمة عن قوة الكلمات في حين أن الفعل חָלַל يبدو عَلَى أنه يصف جرح ناجم عن الطعن (عَلَى سبيل المثال بالسيف أو بالرمح).

هناك كلمات أخرى عديدة عادة ما كانت تستخدم للإشارة إلى الجرح: (أ) الاسم מַחַץ (#٤٧٣١) ويعني جرح، لكمة - ترد ١. في إعلان وعد الله المستقبلي بشأن الشفاء "يشفي رض ضربة" (إش ٣٠: ٢٦). أن الفعل מָחַץ "مستخدم أيضًا في صلة بقدرة الله الحقيقية عَلَى أن يجرح وأن يشفي (تث ٣٢: ٣٥).

(ب) والاسم מַכָּה (#٤٨٠٤). ويعني لكمة، ضربة- عادة ما يحمل أيضًا معنى الجرح. وهكذا فإنه مستخدم للإشارة إلى الجروح الناجمة عن المعركة (١ مل ٢٢: ٣٥؛ ٢ مل ٨: ١: ٩؛ نا ٣: ١٩).

إن الناحية الخطية الخطيرة التي كانت تعيش فيها كلاً من يَهُوذَا وأورشليم في الأيام المضطربة قبل سبيهما عَلَى يد بابل -تعد مشبهة بجرح معركة مميت أو قرح مفتوح غير قابل للشفاء (إر ٦: ٧؛ إر ١٠: ١٩) وتلك الحالة يمكن أن تشفي (← רָפָא، #٨٣٢٤) فقط بتطهير الله لشعبه ورده في المستقبل (إر ٣٠: ١٤ - ١٧). في تلك الأوقات الحرجة نجد إرميا كان يشعر بكلاً من ألم شعبه وألمه الخاص وأمعًا وحدته وحزنه - عَلَى ما يبدو بسبب رسالته المتعلقة بجلب الشعب إلى التوبة - كأنهما جرح شديدة ومؤلم (إر ١٥: ١٨).

إن الاسم מַכָּה والاصل נָכָה (← #٥٧٨٢). هِفْعِيل. - يمكن أن يوجد في قرائن تستدعى توازي أو امتزاج الأفكار (مثل؛ مع פֶּצַע وחַבּוּרָה في إش ١: ٦؛ مع חַבּוּרָה في أم ٢٠: ٣٠؛ مع מַחַץ في إش ٣٠: ٢٦). إن الاسم מַכָּה يرد ذكره في مصطلح تفسير الصليب الشائع تمامًا في زك ١٣: ٦ بشأن الشخص المجروح عَلَى يد أصدقائه. إن البعض يرى في الاسم إشارة إلى المسيح (مثل؛ .K Barker, "Zechariah," *EBC*, 7:685-86) في حين أن أخرين يفهموه النص عَلَى أنه يشير إلى النبي الكذاب (مثل؛ M. F. Unger, *Zechariah*, 1963, 227-30).

(جـ) إن الفعل חָלַל - ويعني يثقب - (#٢٧٢٦) - يمكن أن يعني "يجرح" مثل؛ أم ٢٦: ١٠) وأحياناً يعني جرح ذا نتائج مميتة (أي ٢٦: ١٣؛ إش ٥١: ٩). إن إش ٥٣: ٥ يعد نصًا مفتاحي حيث يذكر النبي أن عبد الرب "مجروح

لأجل معاصينا" (قا؛ مز ٦٩: ٢٦ [٢٧]) ولكن "بحيرة (חַבּוּרָה) شفينا" (قا؛ إش ٥٣: ١٠ حيث أن نسخة إشعياء تقرأ ויחללהו - وتعني يتسبب في شفاء. بدلاً من הֶחֱלִי التي نجدها في النص المازورتي وتعني يتسبب في معاناة).

ب. ت في سب. لـ أش ١: ٦ يترجم מַכָּה טְרִיָּה، كـ πληγὴ φλεγμαίνουσα، جرح متقيح.

جرح، خدش، قرحة: ← חַבּוּרָה [*ḥabbûrâ*] (جرح، #٢٤٦٧) ← חלל [*ḥll* 2] (يثقب، يجرح، #٢٧٢٦) ← טְרִי [*ṭārî*] ([جرح] طري، #٣٢٦٩) ← לחם [*lḥm* 1] (يتعارك، يتلاكم، #٤٣٠٩) ← מאר [*m'r*] (يكون مؤلم، #٤٤٢١) ← מָזוֹר 1 [*māzôr* 1] (ألم، قرح، بثرة، #٤٦٤٩) ← מַחַץ [*maḥaṣ*] (جرح، لكمة، #٤٧٣١) ← מַכָּה [*makkâ*] (جرح، #٤٨٠٤) ← פצע [*pṣ'*] (خدش، #٧٢٠٥).

البيبلوجرافيا

J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, NICOT, 1986.

R. K. Harrison / R. D. Patterson

٣٢٧٠ טֶרֶם [*terem*]، أمام ← أدوات

טרף 3271

טרף [*ṭrp*] قل.، مزق قطعًا (#٣٢٧١)؛ قل. مبني للمجهول (المشار إليها عَلَى بُعِّلَ.، انظر GKC, § 52e) تعني يكون ممزق قطعًا وعَلَى نِفعَل. فإن الفعل يعني يمزق قطعًا وهِفعِيل. فإن الفعل يعني يدع شخصًا يفترس؛ טֶרֶף [*ṭerep*] اسم يعني فريسة (#٣٢٧٢)؛ טָרָף [*ṭarap*] اسم يعني مقطوف حديثًا (#٣٢٧٣)؛ טְרֵפָה [*ṭᵉrepâ*] اسم يعني حيوان ممزق قطعًا (#٣٢٧٤).

ع. ق ١. إن الفعل يرد ذكره ٢٥ مرة ومعناه الأساسي يشير إلى تمزيق الحيوانات المفترسة لأي فريسة قطعًا. إن معنى الاسم مصتبغ بهذا (باستثناء الاسم טָרָף الذي يشير إلى الخضروات والفاكهة المقطوفة، تك ٨: ١١؛ حز ١٧: ٩)

٢. بالرغم من أن الفعل استخدم عادة للإشارة إلى الحيوانات المفترسة في معنى حرفي (مثل؛ الفعل مبني للمجهول قل. في تك ٣٧: ٣٣؛ الفعل قل. عَلَى نِفعَل. في خر ٢٢: ١٣ [١٢]) إلا أنه في أغلب الحالات المتنوعة للفعل نجده يرد كتشبيه أو كاستعارة. إن بنيامين ذئب يفترس (טָרַף) فريسته (الفعل قل. في تك ٤٩: ٢٧) وجاء كلبوة تفترس (טָרַף) الذراع أو الرأس (الفعل قل. في تث ٣٣: ٢٠).

٣. من الغير المدهش أن الفعل טָרַף يرد ذكره غالبًا في معنى سلبي. عَلَى سبيل المثال نجد أن رؤساء إسرائيل يلتهمون شعبها كأسد يفترس (טָרַף) فريسته (الفعل قل. في حز ٢٢: ٢٥، ٢٧؛ قا؛ حز ١٩: ٣، ٦) والعدو مثل الأسد القدم للإفتراس (الفعل قل. في مز ١٧: ١٢؛ قا؛ مز ٧: ٢ [٣] وان الله. يقضي مثل حش مفترس لفريسته (قل. في مز ٥٠: ٢٢؛ هو ٥: ١٤) ومع ذلك فإن يهوه يشفي الجروح في رحمة (قل. في هو ٦: ١)

٤. لم يكن هناك تعويض يمكن أن يطلب من أجل حيوان حفظ في أمان وفيما بعد أفترس عَلَى يد حيوان مفترس (قل. عَلَى نِفْعَل. في خر ٢٢: ١٣ [١٢]).

٥. إن الحيوان الممزق (טְרֵפָה) قطعاً عَلَى يد حيوان مفترس يتلقى إهتمام خاص في الشريعة. إن مثل ذلك اللحم لم يكن مجففا بطريقة ملاءمة وبالتألم لم يكن يؤكل (الاسم טְרֵפָה، خر ٢٢: ٣١ [٣٠]؛ حز ٤: ١٤؛ قا؛ لا ١٧: ١٠ - ١٤) بالرغم من أن الله من خلال رحمته وفر إجراءات للتطهير من مثل ذلك التعدي (الاسم טְרֵפָה) لا ١٧: ١٥)

٦. إن الاسم טֶרֶף يمكن أن يعني ببساطة طعام مثل ذلك الذي أعطاه الله لأولئك الذين يخافونه (مز ١١١: ٥) ومثل ذلك التي تعطيه الزوجة الصالحة لأهل بيتها (أم ٣١: ١٥). ومع ذلك فإن الاسم טֶרֶף يشير عادة إلى فريسة الحيوان المفترس (مثل؛ مز ١٠٤: ٢١ وعَلَى التوازي مع كلمة אֹכֶל التي تعني طعام؛ في مقارنات بين يَهُوذَا وإسرائيل عَلَى أن الأولى هي الأسد والثانية هي الفريسة بالتحديد في تك ٤٩: ٩ وعد ٢٣: ٢٤). إن قائل المزمور يستطيع أن يبتهج لأن يهوه لم يقدم الأبرار كفريسة (טֶרֶף) لأسنان أعدائهم (مز ١٢٤: ٦).

افتراس، فريسة: ← גזר [*gzr* 2] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦) ← חתה [*ḥth*] (يصيد، يجلب، #٣١٤٩) ← טרף [*ṭrp*] (يمزق، #٣٢٧١) ← מלח [*mlḥ* 1] (يكون مفترس، يتبدد، #٤٨٧٢) ← נסח [*nsḥ*] (يتلف، ينتزع، #٥٨١٥) ← נָסַ [*'nasa*] (ينتزع، يقتلع، #٥٨٢٥) ← נתץ [*ntṣ*] (يتلف، #٥٩٩٧) ← נתק [*ntq*] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨) ← פשח [*pšḥ*] (يقطف، يجذب، يترك الأرض تستريح، #٧٣١٨) ← קוץ [*qwṣ* 2] (يمزق إلى أجزاء، #٧٧٦٣) ← קרע [*qr'*] (يشق، #٧٩٧٣) ← שסע [*šs'*] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

أكل، طعام، قوت، يتذوق: ← אכל [*'kl*] (يأكل، يستهلك، يلتهم، #٤٣٠) ← ברה [*brh* 1] (يأكل أجزاء، يأخذ حصصاً، #١٣٥٦) ← בָּשָׂר [*bāśār*] (اللحم، الطعام، الجسم، #١٤١٤) ← גזר [*gzr* 2] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦) ← זון [*zwn*] (يمد، يزود، #٢٣١٥) ← טעם [*ṭ'm*] (يتذوق، يختبر، يشعر، #٣٢٤٧) ← כרה [*krh* 3] (يخدم عَلَى مائدة، يقيم مأدبة، يقدم، #٤١٢٧)

← להט [lhṭ 2] (يلتهم، # ٤٢٦٦) ← להם [lhm] (إشياء تبلع، يختار قضمة، لذة، #٤٢٦٩) ← לחך [lḥk] (يلعق، #٤٣٠٨) ← לחם [lḥm 2] (يقتات عَلى، يأكل، #٤٣١٠) ← לעט [l'ṭ] (يبتلع او يجعل شيئًا مبلوعًا، #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:350-57.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٣٢٧٢ טֶרֶף [*terep*]، فريسة ← #٣٢٧١

٣٢٧٣ טָרָף [*tarap*]، مقطوف حديثًا ← #٣٢٧١

٣٢٧٤ טְרֵפָה [*ṭ^erepâ*]، حيوان ممزق قطعًا ← #٣٢٧١

י

3277	יאב

יאב [*y'b*]، قل. تاق لـ، يشتاق، يرغب (ترد ١.، مز ١٣١:١١٩، #٣٢٧٧).

ش. أ. ق سريانية. *y'eb*

ع. ق الفعل يرد ١. في مز ١٣١:١١٩ (وزن قل. تام ضمير المتكلم مذكر مفرد)، حيث يوضح رغبة المرنم وإشتياقه إلى وصايا (**מִצְוֹת**) الرب. يقف الفعل في توازي مع "يتوق (إلى)" (**שָׁאַף**؛ # ٨٦٣٤).

ب. ت تترجم سب. **שָׁאַף** بـ > ἐέλκω، يجتذب، و **יָאַב** بـ ἐπιποθέω، يشتاق إلى. يوجد الفعل *y'b* في 11QPs[a].

رغبة، شهوة، رغبة ملحة، بهجة، فرح، اشتياق، متعة: ← **אֲרֶשֶׁת** [*'ᵃrešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← **חמד** [*ḥmd*] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي ما لغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← **חפץ** [*ḥpṣ* [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، إهتمام، #٢٩١١)؛ ← **חשק** [*ḥšq* [1]] (رغبة، اشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← **יאב** [*y'b*] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← **כָּלֶה** [*kāleh*] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← **כמה** [*kmh*] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← **כסף** [*ksp* [2]] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← **מוֹרָשׁ** [*môrāš* [2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← **ערג** [*'rg*] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← **שׁאל** [*š'l*] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← **תאב** [*t'b* [1]] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← **תְּשׁוּקָה** [*tᵉšûqâ*] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

٣٢٨٢ (**יָאַל**، يتصرف بحماقة)، ← #٢١١

٣٢٨٤ (**יְאֹר**، نهر)، ← #٥٦٤٣

3286	יאש

יאשׁ [*y'š*]، نِفعَلْ. يأس، ميئوس منه؛ بِيعّل. يصبح يائس (#٣٢٨٦).

ش. أ. ق إن الفعل، يكون في يأس، يرد في عرب. كـ *ya'isa*؛ أثيوبية. *'esa* وفي ع. ج. ق كـ *š*.

ع. ق يستخدم في نِفعَلْ. عن شخص يدرك عبث مسار عمل معين والتخلي عن مباشرة الأمر (اصم ٢٧:١). تفتخر إسرائيل المعاندة الغير قابلة للشفاء بتحديها، "باطلاً" (**נוֹאָשׁ**) (إر ٢٥:٢؛ قا؛ إر ١٨:١٢؛ "باطلاً" [*CHALOT*, 126]). بحسب إش ١٠:٥٧، إن نشاط الوثنين الذين يحرضون عَلى الارتداد، وملاحقة الشر، لا يصل إلى نقطة إعياء أو القول بأنه "بلا جدوى" ومن ثم يتوقفوا عن طرقهم. يُستخدم نِفعَل. اسمفا. (**נוֹאָשׁ**)عن شخص يائس فشل أصدقاؤه في إظهار التضامن، التعاطف، الولاء، والرحمة له (أي ٢٦:٦). يصف بِيعّل. مصدري. مضاف إليه خيبة أمل الجامعة العميقة ويأسه (**לְיַאֵשׁ אֶת־לִבִּי וְסַבּוֹתִי אֲנִי**، فتحولت لكي أجعل قلبي ييأس) عندما تأمل في أن قيمة الحكمة والإكتفاء بالعمل سيبادوا عند مشهد الموت (جا ٢٠:٢؛ contra C. F. Whitley, Koheleth; His Language and Thought, 1979, 27).

ب. ت ترد الصيغ العبرية وأرام.. يعني بِيعّل. يعتبر غير تام، ينسحب، بينما هِتْبَعِّيل. و نِتفَعل تنقل فكرة كلا من فقدان الطاقة، الإسترخاء، ومفهوم التخلي عن الأمل، يطرح من الذهن، خاصة اليأس من استرداد (إشياء مفقودة أومسروقة) أو التخلي عن ممتلكات. يعني بَعِل. --- يسترخي وتنقل إتبعال. كلا من فكرة أن يصبح مهمل ومفهوم التخلي عن ممتلكات، التخلي (Jastrow 1:560).

يأس، إحباط، حزن، إضطراب: ← **אָגֵם** [*'āgēm*] (حزن، حزين، يائس، #١٠٨)؛ ← **יאשׁ** [*y'š*] (يأس، يكون ميئوس منه، #٣٢٨٦)؛ ← **מוג** [*mwg*] (يذوب، يلف، يتذبذب، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← **מסס** [*mss*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← **עגם** [*'gm*] (يكون متألماً، محبطاً، جزيناً، #٦٣٢٧)؛ ← **צוק** [*ṣwq* [1]] (يجبر، مضغوط، يضغط عَلى، ينهك، يحير، #٧٤٣٩)؛ ← **צרר** [*ṣrr* [1]] (يربط، يصمت، يكون ضيقاً، في ضيق، إحباط، #٧٦٧٤)؛ ← **מוג** [*mwg*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← **קצר** [*qṣr* [2]] (يكون قصيراً، يكون/ يصبح محبطاً، يبلى، #٧٩١٨)؛ ← **רפה** [*rph* [1]] (يصبح مهمل، يأس، يثبط العزيمة، #٨٣٣٢)؛ ← **שׂיח** [*šyh*] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

٣٢٨٧ (**יֹאשִׁיָּה**، يوشيا)، ← يوشيا

٣٢٨٨ (**יֹאשִׁיָּהוּ**، يوشيا)، ← يوشيا

٣٢٩١ (**יָבָב**، يرثي)، ← #١٩٦٣

3292	יְבוּל

יְבוּל [*yᵉbûl*]، اسم. إنتاج، محصول (#٣٢٩٢)؛ > **יבל** [*ybl*]، يُحضر (#٣٢٩٧).

3297 יבל

יבל [ybl]، هِفعِيل. يُحضِر؛ هُفعَلْ. يُحضَر (#٣٢٩٧)؛ אֻבָל [ubāl]، نهر، قناة (#٦٧)؛ יְבוּל [yᵉbûl]، ينتج (#٣٢٩٢).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الفعل تمامًا (w)abalu, babalu، أن يحضر (دائمًا في الارتباط بأشخاص أو إشياء يجب أن تُحضر إلى مكان محدد لغرض معين [CAD, A/1, 10-29; also AHw, 1450-54])؛ أوغا. ybl، يُحضر (UT, 51.1.38 V.77, 79, 89, 102، إلخ)؛ أرم. יְבַל، يُحضر، ينقل (APFC 2:9, 13,etc.; cf. DISO, 103). لأدلة من الش. أ. ق. أنظر أيضًا TWAT 3:390-91.

ع. ق يوجد الفعل יָבַל فقط في الجذر السببي. يرد ١٨ مرة وفقط في القرائن الشعرية. قد تبين هذه الحقيقة أنه كان يعتبر تعبير ملائم يصف أوجه الإحضار المختلفة (متضمنًا الإستخدام الفني لإحضار تقدمة) في التقليد الشعري.

١. يستخدم الفعل יָבַל دائمًا في الإرتباط بالشعب الذي يُحضر من مكان لأخر. في أي ٢١:٣٠ يُحضر الإشرار إلى يوم الخراب. تقود الدينونة أخيرًا إلى القبر (٢١:٣٢). في مز ٤٥:١٤ [١٥] تُحضر العروس إلى العريس المنتظر، أي، الملك. مز ٦٠:٩[١١] (= ١٠٨:١٠[١١]) تقع في قرينة التضرع إلى الله من أجل الحماية والنصرة في الحرب. إنه هو الله الذي سيحضر الملك إلى مدينة الأمة المعادية (أي، أدوم، قا؛ ٦٨:١٠-١١[١٢-١٣]). توضح القرائن المحددة لهذه الفقرات معنى محدد لإستخدام יָבַל، أي، أنه هو الله الذي يُحضر بنشاط الشعب والإشياء في ظروف معينة. في هذه القرينة يجب ملاحظة أيضًا أي ١٠:١٩، حيث يصف أيوب مولده ويرثي أمام الله، قائلاً، "لو فقط كنت ... قد حملت مباشرة من الرحم إلى القبر."

٢. تستخدم יָבַל أيضًا في الإرتباط بإحضار الهدايا. لا يتضح تمامًا ما إذا كانت تمثل الهدايا أو العطايا المشار إليها في النصوص (مز ٦٨:٢٩[٣٠]؛ ٧٦:١١[١٢]؛ إش ١٨:٧؛ هو ١٠:٦؛ ١٢:١[٢]؛ صف ٣:١٠) دفع جزية فعلية بكل مضامينها الإجتماعية-السياسية لعلاقة التابع بالسيد. في مز ٦٨:٢٩[٣٠] يبين أن الهيكل هو السبب الذي من أجله يُحضر الملوك (الغير محددين تمامًا) تقدمة إلى الرب. بينما ٧٦:١١ [١٢] تحمل محتوى مماثل، إلا أنها لا تشير إلى الهيكل كسبب في إحضار العطايا، لكن بالأحرى إلى قوة الله المقتدرة (٧٦:١٠[١١]، ١٢[١٣]). في نبوة ضد كوش، سيُحضر شعب أملس الجلد (ربما سفراء كوش؟؛ قا؛ Young 1:487) عطايا إلى الرب. أن الله أو هيكله هم مستقبلي جميع هذه العطايا. في صف ٣:١٠ يعلن الله أنه سيأتي من بعيد الناس ويحضروا عطايا. هذي

ش. أ. ق الفعل السامي الشرقي الشائع wabalu، يُحضر؛ أكد. biltu (CAD 2:231:3)؛ السامي الشمالي الغربي ybl؛ للفعل إستخدامات عديدة في أوغا. (TDOT 5:365)؛ يستخدم الاسم في عبارة ybl ʾrs، إنتاج الأرض (KTU 1.5: II:5)، التي توازي العبري יְבוּל הָאָרֶץ. ترد أيضًا في أرم. والفينيقية (DISO, 103).

ع. ق ١. تعطي (נָתַן) الأرض إنتاجها، لكن في الحقيقة يأتي كبركة (בָּרַךְ، #١٣٨٥) من عند الرب (لا ٢٦:٤ [في مقابل ع.٢٠]؛ مز ٦٧:٦[٧]، ٨٥:١٢[١٣]؛ زك ٨:١٢). تستخدم יְבוּל مع פְּרִי، ثمر (#٧٢٦٢)، في لا ٢٦:٤، ٢٠؛ حز ٣٤:٢٧؛ زك ٨:١٢. في الزمن الأتي ستتبارك الأرض بمحصول التربة (حز ٣٤:٢٧؛ زك ٨:١٢).

٢. ترد יְבוּל في الإقتران بدينونة الله. إن تلف المحصول هو بالفعل كارثة (قض ٦:٤؛ قا؛ حب ٣:١٧). تعاقب الوثنية بمنع الأرض من الإثمار (تث ١١:١٧) إن رفض إعادة الهيكل يُعطى كسبب لإمتناع الأرض عن إنتاجها (حج ١:١٠). في حالات أخرى يكون العقاب أكثر شدة- تُرسل نار من قبل الله لتفني الحصاد (تث ٣٢:٢٢)، ويُعطى محصول مصر طعامًا للحشرات (مز ٧٨:٤٦).

٣. تعبيرات أخرى تستخدم للحصاد/ الحصد هي: (أ) תְּבוּאָה (tᵉbûʾâ)، اسم. محصول، غلة (#٩٣١١). توصف إسرائيل كباكورة غلة يهوه لأنها مقدسة (إر ٢:٣). بإستخدام نفس الصورة البيانية، لاحظ النبي أن الحصاد سيكون محبطاً، بسبب غضب الرب (١٢:١٣).

(ب) תְּנוּבָה (tᵉnûbâ)، اسم. إنتاج، ثمر (#٩٤٨٢). (أيضًا في NIV) تستخدم תְּנוּבָה في الأغلب كثمر الإشجار، كما مع شجر التين في أسطورة يوثام (تث ٣٢:١٣). لكن أيضًا في إنتاج الحقول التي بها يُطعم يهوه إسرائيل (تث ٣٢:١٣). في وصف خراب أورشليم، لم يكن هناك ثمر (مراثي ٤:٩)، لكن في المستقبل سيخلص الله إسرائيل ويملأ العالم بالثمار (إش ٢٧:٦؛ قا؛ حز ٣٦:٣٠ [مع פְּרִי]).

حصاد، إلتقاط: ← אסף [ʾsp] (يجمع، يحصد، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr ¹] (حصاد العنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [yᵉbûl] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [lqṭ] (يجني، يحصد، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [ʿll ¹] (يلتقط، #٦٦١٨)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (يجمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [qbṣ] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [qṣr ¹] (حصاد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [tᵉbûʾâ] (محصول، إنتاج، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [tᵉnûbâ] (ينتج، #٩٤٨٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:366-67; TWAT 3:392-93.

إشارة واضحة إلى التقدمة الدينية (قا؛ McCarthy, 220-21).

يتنبأ هو ١٠:٦ أن تمثال عجل بيت آون (١٠:٥)، مع الكهنة العاملين في هذا الموقع، سيحملون من السامرة إلى آشور كتقدمة للملك العظيم. هذا النص يعمل كغرضين: (أ) أنه ينقض- كنوع من طريقة ساخرة- ممارسة عبادة الأوثان، مبينًا أنه حتى هذا الوثن لن يستطيع أن يخلص السامرة من آشور وأن مصيرها محتم؛ و(ب) أنه يوضح حقيقة أن السامرة ستسقط في يد آشور وسيكون عليها دفع المال. يبدو أن יָבַל في هذه القرينة الملموسة تشير بوضوح إلى تقدمة مدفوعة لقوة سياسية أسمى. في هو ١٠:٦ب حصلت إسرائيل كجزء من تقدمة مدفوعة عَلَى שָׁנָה בְּ، خزي (#١٤٢٣)، ويبين ١٠:٦ج أنها ستخزى بسبب أصنامها الخشبية، ومن ثم، يربط خزي التقدمة المدفوعة بإصرار إسرائيل عَلَى عبادة الأوثان (قا؛ Wolff, 228). يبين هو ١٢:١ [٢] بعض أنواع التعامل المزدوج من قبل إسرائيل، التي قطعت معاهدة مع آشور بينما ترسل زيتًا إلى مصر. إن الزيت المدفوع يجب أن يفهم قطعًا في إطار السعي من أجل التحالف وداخل قرينة العهد المحددة التي يرد الزيت فيها دائمًا (قا؛ Matthews and Benjamin, 165; Viburg, 92-94). كما سبق وذكر أن יָבַל تحمل نغمة دينية محددة، ومن ثم، فإرسال الزيت لمصر له مضامين دينية، حيث أن قطع العهد في الش. أ. ق. لم يكن يعتبر مجرد فعل سياسي، أنما أيضًا كان عمل ديني بالفعل (قا؛ McCarthy, 215-21).

٣. العديد من الفقرات يصعب تصنيفها. في إش ٢٣:٧ تكون الإشارة إلى قَدَم صور، التي أحضرتها إلى أماكن بعيدة، تبين بعض أفكار تأثير وإمتداد القوة، التي تقترن عادة بدفع الجزية. يتحدث كلا من إش ١٢:٥٥ وإر ٩:٣١ عن مستقبل إسرائيل المجيد عندما "يُحضر" سكان الأرض بسلام (إش ١٢:٥٥) وعندما يقود الله شعبه بجانب ينابيع المياه (إر ٩:٣١). هذه الصورة هي مشهد للسلام حيث سيكون هناك مياه كافية متاحة (الهامة لشعب ش. أ. ق) وحيث الطرق ممهدة، التي كانت تحدث فقط عندما يصل ملك إلى هذا الطريق المحدد. يستخدم إش ٧:٥٣ יָבַל في قرينة العبد المتألم، الذي سيق إلى الذبح مثل الحمل، والتي تبدو أنها تشير إلى الخضوع التام للعبد. (إشعياء: لاهوت) إن التضمين المسياني لهذه الفقرة معروف تمامًا. إن مجيء العبد (كمجيء الحمل إلى الرب ليذبح كتقدمة) يركز عَلَى الرب، الذي يبدو أنه ملائم في ضوء النغمة الخافتة الدينية للفعل. يردد إر ١٩:١١ هذه الصورة التي في إش ٧:٥٣، في قرينة فيها يختبر النبي نتائج سلبية لخدمته النبوية للرب؛ أي، رد فعل أنسباؤه المعادي الذين " قادوه كالحمل للذبح."

ب. ت قد توجد أيضًا فكرة حمل وإحضار شيء إلى مكان آخر في النصوص أرام. المتأخرة، مثل: Sifre Deut ٤٣(قا؛ Jastrow, 561).

إحضار: ← אתה [’th] (يأتي، يحضر، #٩١٠)؛ ← בוא [bw’] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، يحضر، #٩٩٥)؛ ← יבל [ybl] (يحضر [عطية، تقدمة]، #٣٢٩٧).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:739-42; *TWAT* 3:390-93; *TWOT* 1:358-59; V. H. Matthews and D. C. Benjamin, Social World of Ancient Israel 1250-587 *BCE*, 1993; D. J. McCarthy, "Hosea XII 2: Covenant by Oil," *VT* 14, 1964, 215-21; J. Viburg, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, ConBOT 34, 1992; W. A. Ward, "Some Egypto-Semitic Roots," Or 31, 1962, 397-412; H. W. Wolff, *Dodekapropheton I. Hosea*, BKAT 14/1, 1961; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 3 vols., 1965.

جيرالد أي. كلنجبل *Gerald A. Klingbeil*

٣٢٩٨ (יָבָל، مجرى مياه)، #٥٦٤٣.

3301 יַבֶּלֶת

יַבֶּלֶת [*yabbelet*]، هو تعبير يرد ١. يترجم دائمًا بِهِ بُثورٌ، به نتوء صغير (لا ٢٢:٢٢؛ #٣٣٠١).

ع. ق هذا هو نمو للأنسجة متمركز عَلَى **الجلد**، له مظهر حاد، وذو غلاف. هناك إشكال متعددة، البعض منها نتيجة للمخاطر المهنية، بينما الأخر عقلي المنشأ.

مرض – بثرة، دمل، مرض جلدي، أثر جرح، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*'aba'bu'ōt*] (بثور، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (حالة/ مرض جلدي، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقع بيضاء علي الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (قرحة متهيجة، #١٧٣٤)؛ ← זרר [¹ *zrr*] (يعصر[جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [*ḥeres* ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (نتوء صغير؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*y^eraqraq*] (متغير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*k^ewîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*m'r*] (يُؤلم، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [*māzôr* ¹] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (نفخة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (تهيج جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (يحك، يلمع، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (إصابة في فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*'ōpel* ¹] (خُرَاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [*'āš* ²] (صديد، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [*sāpâ* ³] (صديد؟، #٧٥٩٧)؛ ←

צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (أثر جرح، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣr'*] (المعاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [*śe'ēt* [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [*śtr*] (إنفلت [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šehîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣)

الببيلوجرافيا

R. K. Harrison, *ISBE* 1:532, 953-60; 3:103-6, with bibliographies; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

3303 יָבָם

יָבָם [*yābām*]، أخو الزوج أو الزوجة/ أخو الزوج (#٣٣٠٣)؛ יְבָמָה [*yebāmâ*]، سلفة/ زوجة الأخ (#٣٣٠٤)؛ יבם [*ybm*]، دلالي؛ بيعّل. يتمم الواجب كأخو الزوج أو الزوجة (فقط في تك ٣٨:٨؛ تث ٢٥:٥، ٧؛ #٣٣٠٢).

ش. أ. ق إن معاني الكلمات مع حروف العلة י-ב-ם، في لغات سامية أخرى لا يتفق عليها بأي حال من الأحوال، خاصة ورود *ybmt* و*ybm* في النصوص أوغا.، كما وأنه ليس هناك إتفاق حول ما إذا كانت تحمل نفس المعنى الذي ظهرت به في ع. ق.

أعاد M. Dahood (*Psalms II*, AB, 1968) تقسيم المازورية אֲדֹנָי בָּם قد جاء الرب (NIV) إلى אֲדֹנָי יָבָם، الرب الذي خلق) في السطر الأخير من مز ١٧:٦٨[١٨]. إن سبب ترجمة Dahood، יָבָם هنا كـ "يخلق" هو الورود المتكرر للقب الإلهة أنت Ant في النصوص أوغا.، *ybmt limm* الذي يترجم دائمًا "التي تنجب الناس/ الأمراء" (أنظر *UT*, Glossary، #١٠٦٥).

ع. ق ١. يستشهد J. M. Sasson (*Ruth*, JHNES, 1979, 28-29) بورود لـ *yabamum* في نص سامي غربي يعود إلى حوالي ١٧٧٥ ق. م. الذي قد تعني الكلمة فيه فقط "أخو الزوجة أو الزوج" والذي ليس له علاقة مطلقًا بزواج أرملة الأخ الغير منجب، لأن المرأة المشار إليها في النص، لها بالفعل زوج حي بالإضافة إلى أطفال. فواضح، أنها ليست إرملة بدون أطفال. يقترح النص السامي الغربي بشدة أن יְבָמְתּ في راعوث ١٥:١ (مرتين) تقرأ ببساطة "السلفة/ إمرأة أخ الزوج" (R. L. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, NICOT, 1988, 114). من جانب أخر، يتساءل E. F. Campbell, Jr. (Ruth, AB, 1975, 73): "هل إستخدم الراوي كلمة قد تقترح عادة زواج إرملة الأخ بصورة هادفة؟" لشواهد أخرى لـ יְבֶמֶת، أنظر تث ٧:٢٥ (مرتين)، ٩.

٢. إذا اتصلت الكلمة العبرية יָבָם (تث ٥:٢٥، ٧) بـأوغا. *ybmt*، وإذا ترجمت *ybmt* كـ"منجبة" (وهي نقطة غير متفق عليها من قبل جميع باحثي اللغة أوغا.)، فإذًا لابد أن تحمل יָבָם معنى "السلف" لكن تتطور لاحقًا إلى "أخو الزوج أو الزوجة،" حيث أن יָבָם هو الشخص المتورط في والتزام الزواج من إرملة أخيه (*levir* = أخو الزوج) (زواج إرملة الأخ: لاهوت).

٣. إن الأدلة الواضحة لزواج إرملة الأخ هي في تك ١:٣٨ وما يليه، وفي تث ٥:٢٥-١٠. أن الهدف الرئيسي لهذه العادة كان هو منح إبن للأرملة التي بلا أطفال والذي بدوره سيحمل اسم الأخ المتوفي. هذه المسئولية كانت تقع عَلى عاتق יָבָם، أخو المتوفي (גָּאַל، يفتدي، #١٤٥٧).

أخ، أخت : ← אָח [2] [*'aḥ* [2]] (أخ، نسيب، قريب، إبن البلدة، #٢٧٨)؛ ← אַחֲוָה [1] [*'aḥawâ* [1]] (أخوة، #٢٨٨)؛ ← אָחוֹת [*'āḥôt*] (أخت، محبوبة، #٢٩٥)؛ ← יָבָם [*yābām*] (أخو الزوج أو الزوجة، #٣٣٠٣).

الببيلوجرافيا

TDOT 5:367-73; *TWOT* 1:357-58; E. W. Davies, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage," *VT* 31, 1981, 138-44, 257-68; M. Elon and L. I. Rabinowitz, "Levirate Marriage and Halizah," *EncJud* 11:122-31.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٣٣٠٤ (יְבָמָה، سلفة)، ← #٣٣٠٣

3312 יבשׁ

יבשׁ [1] [*ybš* [1]]، قل. جف، ذبل، يبس؛ بيعّل. يصبح جافًا، ذابل؛ هِفعِيل. يذبل، يَبّس (#٣٣١٢)؛ יָבֵשׁ [2] [*yābēš* [2]]، صفة جاف، يابس (#٣٣١٣)؛ יַבָּשָׁה [*yabbāšâ*]، اسم. تربة يابسة، أرض يابسة (#٣٣١٧)؛ יַבֶּשֶׁת [*yabbešet*]، اسم. أرض يابسة (#٣٣١٨).

ش. أ. ق تتشارك الصيغة عرب. *yabisa* مع العبرية.

ع. ق ١. يستخدم الفعل יָבֵשׁ ٦١مرة، ويرد دائمًا في توازي مع חָרֵב وנָבֵל. تصف ما أصبح جاف بسبب نقص الرطوبة، كما مع الخبز (يش ٥:٩، ١٢)، الأرض (إر ١٠:٢٣؛ عا ٧:٤)، الحشيش (مز ٦:٩٠؛ ٦:١٢٩؛ إش ٦:١٥)، الكرم (يؤ ١٢:١؛ يونان ٧:٤)، العشب (إش ١٥: ٤٢)، الحبوب (يؤ ١٧:١)، وجداول المياه (١مل ٧:١٧).

٢. أظهرت كلية قدرة الله وسيادته عندما يَبّس الأرض بعد الطوفان (تك ٧:٨، ١٤)، يبس مياه البحر الأحمر (يش

٢:١٠؛ نا ١:٤)، وجفف الأردن (يش ٤:٢٣؛ ٥:١). أنه قادر أيضًا عَلَى تجفيف الينابيع والأجسام المائية بأمره (أي ١٥:١٢؛ إش ٥:١٩؛ ٤٤:٢٧؛ إر ٥٠:٣٨؛ هو ١٥:١٣) وكذلك إنبات النباتات من جميع الأنواع (إش ١٩:٧؛ ٤٢:١٥؛ حز ١٧:٩). عند ظهوره ييبس رأس الكرمل (عا ٢:١).

٣. تصور الدينونة باحتجاز الله للأمطار من حقل وأعطاءها لحقل أخر (عا ٤:٧). إرسل الله ريح شرقية لييبس الكرم الذي يمثل "أم" إسرائيل (حز ١٩:١٢). بمفهوم حرفي، ييبس الله ذراع يربعام (١مل ١٣:٤). طلب زكريا أن يضرب الرب ذراع وعين الراعي الباطل اليمنى (١١:١٧). ستختبر شعوب مصر (إش ١٩:٥، ٧)، بابل (إر ٥٠:٣٨؛ ٥١:٣٦) ومؤاب (إش ١٥:٦) دينونة الله في صورة تجفيف إمدادات المياه. هناك دينونة مماثلة ستقع عَلَى إسرائيل ويَهُوذَا (إش ٤٢:١٥؛ إر ١٢:٤؛ هو ١٣:١٥؛ يؤ ١:١٢). جميع الناسين الله سيقطعون مثل النبات ويذبلون (أي ٨:١٢؛ ١٥:٣٠؛ ١٨:١٦).

٤. رمزياً، ييبس الشخص مثل العشب (مز ١٠٢:١١[١٢])، أو تستنزف قوته مثل الشقفة (٢٢:١٥) أو من تحت تيبس أصوله ومن فوق يقطع فرعه (أي ١٨:١٦). تتحدث المراثي عن الجلد الذي " يبس عَلَى عظامهم" (مراثي ٤:٨). ويقتبس حزقيال قول إسرائيل: " جفت عظامنا" (حز ٣٧:١١).

٥. تستخدم الصفة יָבֵשׁ، يابس، ٩مرات. هناك إشجار (إش ٥٦:٣؛ حز ١٧:٢٤؛ ٢٠:٤٧[٢١:٣])، جُذامة [بقية الزرع بعد الحصاد] أو تبن (أي ١٣:٢٥؛ نا ١:١٠)، زبيب (عد ٦:٣)، عظام يابسة (حز ٣٧:٢، ٤)، وإشخاص، أي، "نفوس يابسة" أولئك الذين ليس عندهم شهية.

٦. يرد التعبير יַבָּשָׁה، أرض يابسة ١٤مرة. أخرج الله الأرض اليابسة من المياه عند الخلق (تك ١:٩-١٠). قاد الله الإسرائيلين عبر البحر والإردن عَلَى اليابسة (خر ١٤:١٦، ٢٢، ٢٩؛ ١٥:١٩؛ يش ٤:٢٢؛ نح ٩:١١؛ مز ٦٦:٦). شهد يونان أن الله خالق الأرض (يو ١:٩، ١٣)؛ جعل الله الحوت أن يقذف يونان عَلَى الأرض اليابسة (٢:١٠[١١]). سكبِ موسى مياه من النهر عَلَى الأرض اليابسة وصارت دماً (خر ٤:٩). سيبارك الله إسرائيل عن طريق سكب ينابيع عَلَى الأرض اليابسة (إش ٤٤:٣).

٧. تستخدم יַבֶּשֶׁת، أرض يابسة، مرتين فقط، مرة كمرادف لـ יַבָּשָׁה (خر ٤:٩). إن الله هو صانع البحر؛ ويداه شكلت الأرض اليابسة (مز ٩٥:٥).

جف، ذبل، ييبس: ← אבל [ʼbl ²] (يجف، #٦٢)؛ ← בַּצָּרָה [baṣṣārâ] (ندرة، فقر #٣١٤)؛ ← זרב [zrb] (ينقطع، يجف، #٢٤٢٧)؛ ← חרב [ḥrb ¹] (يصبح جافًا، أو خَرب، متهدم، #٢٩٩٠)؛ ← חרר [ḥrr ²] (يصبح يابسًا، #٣٠٨١أ)؛ ← יבשׁ [ybš ¹] (يصبح جافًا، جف، ذبل،جفاف، #٣٣١٢)؛ ← מלל [mll ¹] (يذبل، يصبح جافًا، #٤٩٠٨)؛ ← נשׁת [nšt] (جاف، يبس، #٥٩٨٠)؛ ← קמל [qml] (يذبل، تعفن، بالي، مصاب بسبب الحشرات، #٧٨٥٧).

معيى، محبط، خائر، ضعيف، غض: ← אמל [ʼml ¹] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [ḥlh ¹] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣)؛ ← ילה [ylh] (تفتر همته، #٣٥٣٢)؛ ← כאה [kʼh] (يكون مثبط، خائف، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [nbl ¹] (يذبل، يبهت، تفتر همته، يخزى، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [ʻṭp ²] (يضعف، يخور، يكون واهناً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [ʻlp] (يغطي، يخور، #٦٦٣٤)؛ ← עשׁשׁ [ʻšš] (يصبح ضعيفًا، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون واهنًا، مخدر، منهك، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يفنى، #٨١٣٥)؛ ← רכך [rkk] (يكون ضعيفًا، جبان، رقيق، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph ¹] (يصبح متواني، يفقد شجاعته، يثبط الهمة، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:373-79; *TWOT* 1:360-61.

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

٣٣١٣ (יָבֵשׁ، يابس، يَبُس)، ←#٣٣١٢

٣٣١٧ (יַבָּשָׁה، تربة يابسة، أرض يابسة)، ← #٣٣١٢

٣٣١٨ (יַבֶּשֶׁת، أرض يابسة)، ← #٣٣١٢

3320 יגב

יגב [ygb]، قِل. يكون فلاحًا (فقط في ٢مل ١٢:٢٥ || إر ١٦:٥٢) (#٣٣٢٠)؛ اسم. יָגֵב [yāgēb]، حقل (#٣٣٢١).

ع. ق ترد صيغة الفعل فقط كـ اسمفا. (יֹגֵב، "فلاح") وترد مع אִכָּר في ٢مل ١٢:٢٥ (|| إر ١٦:٥٢). أنه، مثل אִכָּר، يتقابل مع الكرمي [من يشذم الكرمة]. بعكس אִכָּר، كان "يعمل في إراضي مصطبة، ذات درجة عالية من التنظيم، كانت تديرها الدولة لإنتاج منتجات ذات جودة عالية للتصدير، مثل الخمر والزيت" (Holladay, *Jeremiah*, Hermeneia, 1989, 2:441; Graham). إن יָגֵב هو "حقل" في مقابل كرم (إر ١٠:٣٩).

زراعة – يطوق: ← אִכָּר [ʼikkār] (فلاح، #٤٣٨)؛ ← יגב [ygb] (يكون فلاحًا، #٣٣٢٠)؛ ← עדר [ʻdr ²] (يكون مغربل، #٦٣٧١)؛ ← עזק [ʻzq] (يُنهي، يحل، #٦٤٦٦)؛ ← שׂדד [śdd] (يمهد، #٨٤٤٠).

حقل، أرض، قروي، مساحة: ← ⁴ אָדָם [ʼādām ⁴] (أرض ، #١٣٥)؛ ← ⁴ בַּר [bar ⁴] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [gāzēr] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוּצוֹת ª [ḥûṣôt ¹] (حقول واسعة، #٢٥٧٥أ)؛ ← יָגֵב [yāgēb] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [mᵉlēḥâ] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← ² מְעָרָה [mᵉʻārâ ²] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← ³ נִיר [nîr ³] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← ² עָקֹב [ʻāqōb ²] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [pᵉrāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرض متجعِّدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [śādeh / śāday] (بلد مفتلوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [šᵉdēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤)

البيبلوجرافيا

R. de Vaux, *AnclIsr*, 1974, 1:76-78; R. J. Forbes "Professions and Crafts in Ancient Egypt," *Archives internationales d'Histoire des Sciences* 12, 1950, 599-618; idem, *Studies in Ancient Technology*, III-VI; VIII-IX, 1955-58; 1964; J. Graham, "Vinedressers and Plowmen," *BA* 47, 1984, 55-58; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974, 147-62; G. Smith, *Geography*, 1896, 76-90.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

יָגֵב	3321

יָגֵב [yāgēb]، اسم. حقل (يرد ١.، إر ٣٩:١٠، #٣٣٢١).

ش. أ. ق لا يوجد جذور مشتركة واضحة. يقدم KB (361) معنى فريد لـ יָגֵב، خدمة إلزامية، مشتقة الفعل الأم (יָגֵב) من عرب. *wagbatun*، عمل إلزامي (قا؛ Dozy 2:781). يقدم *HALAT* ”حقل“ لمعنى יָגֵב (رغم عدم وجود أي سند إشتقاقي) (أنظر أدناه لدعم المعنى المختار).

ع. ق في وروده الوحيد (إر ٣٩:١٠) يرد יָגֵב في موازي لـ مع כֶּרֶם، كرم. بعد سقوط أورشليم، إشرف نبوزردان، رئيس الشرط عَلَى نقل مسبي يَهُوذَا إلى بابل (إر ٣٩:٩). لقد إختار أن يترك بعض فقراء الشعب (הָעָם הַדַּלִּים) الذين لا يملكون شيئًا. لكي يجعل تواجدهم ممكنا، أعطاهم نبوزردان كروما (כְּרָמִים) وحقولا (יְגֵבִים). بجانب حقيقة أن قيمة الحقل الإيجابية لـ כֶּרֶם وיָגֵב تناسب تمامًا القرينة المباشرة (تحمل ”الخدمة الإلزامية“ بوضوح معنى إزدرائي ضمني، قا؛ Schwarzenbach, 90-91)، إن إقتران الكروم بالحقول هو وسيلة شائعة للإشارة إلى المصادر الزراعية (خر ٢٢:٥؛ لا ٢٥:٣-٤؛ عد ١٦:١٤؛ ٢٠:١٧؛ ٢١:٢٢؛ قض ٩:٢٧؛ اصم ٨:١٤؛ ٢٢:٧؛ نح ٥:٣-٥، ١١؛ أي ٢٤:٦؛ مز ١٠٧:٣٧؛ أم ٢٤:٣٠؛ ٣١:١٦؛ إر ٣٢:١٥؛ ٣٥:٩). ترد صيغ اسمًا المشتركة لكلا من هذه الأسماء معًا لتدل عَلَى عمال الكرم أو عمال الحقل (٢مل ٢٥:١٢؛ إر ٥٢:١٦).

حقل، أرض، قروي، مساحة: ← ⁴ אָדָם [ʼādām ⁴] (أرض ، #١٣٥)؛ ← ⁴ בַּר [bar ⁴] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [gāzēr] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוּצוֹת ª [ḥûṣôt ¹] (حقول واسعة، #٢٥٧٢أ)؛ ← יָגֵב [yāgēb] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [mᵉlēḥâ] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← ² מְעָרָה [mᵉʻārâ ²] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← ³ נִיר [nîr ³] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← ² עָקֹב [ʻāqōb ²] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [pᵉrāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرض متجعِّدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [śādeh / śāday] (بلد مفتلوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [šᵉdēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 1927; A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebrںischen des Alten Testaments*, 1954; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

יגה	3324

¹ יגה [ygh ¹]، نِفْعَل. أبتلى؛ قَلْ. حزن؛ هِفْعِيل. يعذب (#٣٣٢٤)؛ יָגוֹן [yāgôn]، حزن، بلاء (#٣٣٢٦)؛ תּוּגָה [tûgâ]، حزن، بلاء.

ش. أ. ق عرب. أن ينهض، يبدأ (عن القدم)؛ عن الخيل التي تختبر ألمًا في حافرها.

ع. ق ١. ترد יָגָה دائمًا في قرينة الرثاء. في وقت الخراب والدمار، تكون صهيون في ألم مرير و”يحزن عذراها“ (مراثي ١:٤). يجلب الرب ”حزنا“ عَلَى صهيون (١:٥، ١٢) رغم أنه لا يرغب في فعل ذلك (٣:٣٣)، ورغم أنه ”يجلب الحزن، إلا أنه يرحم حسب كثرة مراحمه“ (٣:٣٢). تحتوي هذه الإشارات عَلَى عنصرمن التناقض القوي. يجلب الرب الحزن عَلَى شعبه لكنه لا يرغب في

ذلك: يعاني كلا من المبتلي والمتألم من تأثير الحزن. إن حزنهم يجلب رحمته. يشير إش ٥١:٢٣ – الذي يُحتمل أنه ينتمي إلى نفس القرينة (عن السبي)- إلى أعداء أورشليم كمعذبيها. يسأل أيوب أصدقاؤه، "إلى متى تعذبونني؟" (أي ٢:١٩).

٢. يُقترح معنى יָגוֹן في رثاء المرنم. إن حياته قد "هلكت" (بمعنى فنيت) من قبل الألم/ الحزن" (مز ١٠:٣١[١١])؛ أنه تذلل، تضاءل، وقل بسبب الحزن (٣٩:١٠٧)؛ أنه يكتشف ويستكشف الحزن كما يكتشف الشخص أرضًا غريبة (٣:١١٦)؛ يجلب الرب الحزن إلى القلب (٢:١٣[٣]).

عندما كان يتصور يعقوب إحتمالية أن يفقد إبنه الحبيب بنيامين، تخيل أيضًا أنه قهر من قبل الحزن الذي نهايته الموت (تك ٣٨:٤٢؛ ٣١:٤٤). إن النبي إرميا، مكافحاً مع مهنته، وصل إلى القناعة بأن سبب مولده هو أنه هو شخصيًا سيكون مبشراً بالحزن (إر ١٨:٢٠). لقد طلب الراحة، مصدر الإبتهاج أو الفرح، في مقابل حزنه لكنه لم يجد شيئًا (إر ١٨:٨). لقد حمل داخل نفسه مفهوم دينونة الله، الذي إنتج داخله حزناً، وقد يكون قد أثر عَلَى صحته وكان قريبًا لحزن الحرمان المزمن. يحذر حز (٣٣:٢٣) من مصير أورشليم الوشيك، مقارنًا إياه بخراب أختها السامرة المريع. أنها ستمتلأ "بالسكر والحزن" بالإضافة إلى التضمين المرير بأن النتيجة المحتمة الطبيعية لكبرياءها وأسلوب حياتها الطائش سيكون حزن الهزيمة، السبي، والفخسارة التامة.

٣. יָגוֹן (#٨٥٢٥) في مقابل الحزن. فيما هو مسمى "بسفر التعزية" يتطلع إرميا إلى اليوم الذي فيه سيمنحه الله فرحاً بدلاً من الحزن (إر ١٣:٣١). عندما في أيام أستير (أس ٢٢:٩) رُفع التهديد بالإضطهاد والموت، تحول الحزن إلى فرح، ووقت النواح إلى وقت إحتفال. يتحدث إشعياء عن فرح أبدي سيطرح الحزن من قلوب المفديين والمفتدين من قبل الرب من أسر السبي (إش ١٠:٣٥؛ ١١:٥١). لقد أصبح تحول الحزن إلى فرح صورة وعلامة عن الخلاص.

٤. في جميع هذه الشواهد لا يُعتبر الحزن حالة مزاجية مؤقتة أو عابرة، إنما حالة مطولة من الحزن. مثل هذا الحزن إقترن بفقدان شيء ذو أهمية- ربما إبن حبيب، مدينة أو وطن، إحسان الله أو بركته. قد يبتلى بواسطة أخرين (أي ٢:١٩؛ إش ٢٣:٥١؛ مراثي ١:٥، ١٢) أو بتهديد الموت (تك ٣٨:٤٢؛ مز ٢:١٣[٣]؛ أس ٢٢:٩)، لكن في النهاية، وفي سياق لاهوت ع. ق.، يُفهم عَلَى أنه من يد الله. ومع ذلك، أنه يصيب وهو غير راغب في ذلك (مر ٣:٣٣) وبقصد إظهار الرحمة، حتى يجد الحزين شفاءا (٢:٣٢).

٥. تشخص مدينة أورشليم كامرأة بلا أطفال، إرملة أو زوجة متروكة (إش ٥٤). في المراثي، تشخص صهيون كإمراءة ساقطة (مراثي١)، "التي بسطت يديها وليس من معزي" (١:١٧). حيث أن النواح كان أمر خاص نادر، فإن الرثاء العام لأولئك المصابين بالحزن، سيجتذب بصورة طبيعية تعزية ودعم المجتمع. إن حدة حزن أورشليم هو أنه ما من أحد يقدم الدعم أو التعاطف. أنها تُصور عَلَى أنها وحيدة تمامًا، معتمدة وحدها عَلَى إلهها من أجل التعزية.

٦. يكتب المرنم (مز ٢٨:١١٩) أن نفسه قد ذابت، قطرت، سكبت من الحزن (תּוּגָה). أنه في مثل هذا الوضع من الضعف يصلي لكي يتقوى بحسب كلمة الله.

تظهر תּוּגָה ٣مرات في سفر الأمثال. في كل حالة (أم ١:١٠؛ ١٣:١٤؛ ٢١:١٧) يتوازى الحزن مع الفرح (שִׂמְחָה #٨٥٢٥). إن الإبن الجاهل (כְּסִיל) يجلب الحزن لأمه (١:١٠)، والأباء الذين يلدون جاهلاً يلدون أيضًا حزناً (٢١:١٧). في المقابل، إن الإبن الحكيم (חָכָם) هو مصدر للفرح (١:١٠)، وأبو الجاهل ليس له فرح (٢١:١٧). إن الأسلوب الأدبي للحِكَم المأثورة لابد أن يوضع في الاعتبار في هذه الفقرات. تشير תּוּגָה هنا إلى خبرة مستمرة، كنتيجة لموقف سيء حظ، أو قد تشير إلى إرتباط أعم للأفكار المعاصرة التي تخص الحكمة والجهل.

٧. تظهر ملاحظات نفسية أيضًا في الأمثال: "أيضا في الضحك يكتئب القلب وعاقبة الفرح حزن" (أم ١٣:١٤). يكتب McKane: "إن فصل الضحك والبكاء، الفرح والحزن،لا يحدث تمامًا. لفا يوجد فرح دون مزيج من الحزن؛ وراء الضحك هناك ألم القلب وعاقبة الفرح الحزن" (٤٧١). إن قرينة القول تشير إلى التناقض بين حقيقة الفرد السرية والحقيقة العامة الخارجية للعلاقات الإجتماعية.

ب. ت ١. تظهر יָגוֹן في DDS. تترجم الكلمات العبرية للحزن بكلمات متعددة في سب.. λύπη، حزن تستخدم في ترجمة יָגוֹן في تك ٣٨:٤٢؛ ٣١:٤٤؛ إش ١٠:٣٥؛ ١١:٥١ وתּוּגָה في أم ١:١٠. تستخدم λύπη أيضًا لترجمة العديد من الكلمات العبرية التي تدل عَلَى الألم، الحزن، الإنزعاج، أو الأسى (עִצָּב)؛ عَلَى سبيل المثال، يقترن الحزن (חָדָה) بالإنسانية (تك ١٦:٣-١٧). يقترح هنا أن الحزن الذي هو جانب مكمل للحياة الإنسانية، بتوازى تمامًا مع تعبيرات الأمل الموجودة في إش ١٠:٣٥ و١١:٥١، عندما يتحول الحزن إلى فرح.

٢. ὀδύνη حزن، ألم تترجم יָגוֹן في مز ٢:١٣[٣]؛ ١٠:٣١[١١]؛ ٣٠:١٠٧ و٣:١١٦، وתּוּגָה في أم ٢١:١٧. تستخدم في الأغلب لتترجم מַר ،יָגוֹן، كما מַכְאֹב، ألم (حز ٢٤:٢٨).

٣. πένθος، نواح، كآبة، حزن، تترجم יָגוֹן في أس

٩:٢٢؛ إر ٣١:١٣، وתוּגָה في أم ١٤:١٣. إنها تستخدم في المقام الأول لتترجم אָבַל، ينوح، أن يكون ضعيفًا، أن تضعف همته. تستخدم في اليوناني الدنيوي خاصة عن العلامات الخارجية للنواح، كما في النواح عند الموت.

٤. ومن ثم، لا يوجد ثبات ملحوظ في الترجمات اليونانية لـ יָגוֹן، יָגָה، وתוּגָה. علاوة عَلَى أنه في الإشارة إلى إش ٣٥:١٠ (יָגוֹן مس. = λύπη سب.)، يستخدم كاتب رؤ ٢١:٤ πένθος.

ع. ج ١. تقترن λύπη في الأناجيل بصفة خاصة بالأحداث المحيطة بآلام يسوع المسيح. في جثسيماني، وُصف يسوع وتلاميذه بأنهم كانوا "حزانى جدًا" في متى (٢٦:٢٢، ٣٧، ٣٨)، مرقس (١٤:٣٤) ولو (٢٢:٤٥). إن رحيل المسيح الذي يتحدث عنه يو ١٦:٦ أنشأ في التلاميذ حزناً. في ع.٢٠-٢٢ إن التوقع المحزن للفقدان أو الإنفصال يمتزج بصورة الألم المصاحب للولادة. إن الفقد والحياة الجديدة هم مزيج غير منفصل؛ سيتحول حزن التلاميذ إلى فرح عند عودته.

في حوارات يوحنا، يرتبط رحيل يسوع بإرسال المعزي، المدافع، المعين، الباركليت. إن ألم الفقدان سيُخفف بمجيء الروح القدس. يشير بولس (رو ٨:٢٣-٢٧) إلى عمل الروح كالمعين، المشدد، والمتشفع لأجل القديسين. في أف ٤:٣٠ يحثوا عَلَى أن لا يُحزنوا الروح القدس. ربما تتردد بعض الآلآم التي يتذكرها بطرس في ١بط ١:٦ و٢:١٩. يمكن إلتقاط حزنه الخاص عند سؤال يسوع له من يو ٢١:١٧.

يتحدث مر ٣:٥ عن حزن يسوع بسبب قساوة قلوب الشعب، في حين أن الشاب (١٠:٢٢) الذي لم يستطع أن يقبل تعليم يسوع، مضى حزينًا. هذان المثالان هما توضيح للحرية التي تخلق إمكانية الحزن والأسى. أنهما يشيران أيضًا إلى سمة أساسية للحزن، أي، الإغتراب .

في رسالته الثانية إلى كورنثوس، يتحدث بولس بإستمرار عن الحزن والأسى (٢:١، ٣، ٤، ٥، ٧؛ ٤:٧، ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠؛ إلخ). تعكس الرسالة معاناته المؤلمة الخاصة التي يقرنها بدعوته في إتباع المسيح. في هذه الشهادة الشخصية الرائعة، يقترح أن الألم هو علامة أساسية في الحياة المسيحية. أن المؤمنين لا يهربون من الآلم: بل بالأحرى، أنه/ أنها تدخل إلى آلآم المسيح. يقابل بولس "الحزن الإلهي" "بحزن العالم" (٧:٨-١١)، مجادلاً بأن الأولى تقود إلى الخلاص، بينما الأخيرة تنتج موتاً. هذا يقدم بديلاً للرأي الرواقي، الذي يرى أن هدف الإنسانية هو التغلب عَلَى الألم بواسطة الزهد وفقدان الإحساس. بالإضافة إلى أنه يلتقط مفارقة الخبرة المسيحية في ٦:١٠ "كحزانى ونحن دائمًا فرحون"

٢. يتحدث بولس عن أن له حزناً (λύπη) عظيماً، وألماً (ὀδύνη) لا ينقطع. أنه يتوجع ألمًا عندما يفكر في عدم إيمان أخوته من اليهود، فإنه مثل أفضلهم جميعاً (موسى) مستعداً أن يضحي بنفسه من أجل خير شعبه (رو ٩:٢-٣). من الجحيم، صرخ الرجل الغني من عذابه (ὀδύνη) لأجل أن يتحرر (لو ١٦:٢٤-٢٥)، وهو موضوع يتردد في ١تي ٦:١٠ ،" محبة المال ....الذي إذ ابتغاه قوم ..... وطعنوا أنفسهم بأوجاع (ὀδύνη) كثيرة."

٣. يستخدم كلا من πένθος والفعل πενθέω في العديد من قرائن ع. ج. تظهر πενθέω في تطوبيات لوقا عَلَى أنها نقيض الضحك (لو ٦:٢٥) لتصف النوح النهائي لأولئك الذين يضحكون الأن. هذا الموضوع يتردد في الرثاء الموجود في رؤ١٨. مشتق من تصوير ع. ق. لسقوط بابل (إر ٥١)، فإنه يحتوي عَلَى العديد من الإشارات (ع.٧[مرتين]، ١١، ١٥ و١٩أ) إلى البكاء/ النواح.

يحث يع ٤:٩ عَلَى الخضوع لله، " اكتئبوا ونوحوا وابكوا. ليتحول ضحككم إلى نوح وفرحكم إلى غم." يعبر بولس عن نفس هذه المشاعر في ١كو ٥:٢، فيما يتعلق بالرجل الذي يضطجع مع إمرأة أبيه. مثل هذا النوع من الحياة لابد أن يستدعي النواح وليس الإفتخار. أنه يتحدث بخوف عن مجيئه القريب إلى كورنثوس في ٢كو ١٢:٢١، " لأني أخاف إذا جئت ... وأنوح عَلَى كثيرين من الذين أخطأوا من قبل ولم يتوبوا عن النجاسة والزنا..."

٤. يُعتبر الحزن مقدمة ضرورية إلى الفرح ومنذر بالخلاص (٢كو ٦:١٠؛ ٧:١٠؛ حب ١٢:١١ [λύπη]). في مقابل الرواقين الذين كان الحزن بالنسبة لهم يجب التغلب عليه، فإن مفهوم الحزن الذي يقود إلى الفرح والخلاص كان مؤكدًا في فترة ع. ج "لأن λύπη العالمي هو إعاقة مستمرة للحياة وخمولها التام. إنما بالنسبة للمؤمنين فهو الحرية المستمرة وإزدياد قوة الحياة" (*TDNT* 4:321).

في حين أن الحزن هو خبرة وتعبير قاطع عن الخسارة كما يتضح في التعبيرات الاهوتية، وهو وصف لحالة الإنسان المتغرب عن الله، فإنه هو فقط مصدر المعنى، الهوية، والقيمة. ففي الخسارة التامة هناك عناصر التلهف والبحث، والمسيرة تجاه حياة جديدة. إن الله كالموضوع الحقيقي لشوق جميع البشر، هو محضر الرجاء، الحياة الجديدة، والفرح الأبدي. وبالتالي، إن رد فعل الإنسان الصحيح تجاه لخسارة عظيمة، والذي يقود بصورة طبيعة عبر فترة من الوقت إلى حياة جديدة، أصبح هو صورة خلاص الله الذي يحضره لأولئك الذين يتحولون إليه.

حزن، ألم، كآبة: ← דאב [*d'b*] (حزن، #١٧٩٠)؛ ← יגה [1] [*ygh* [1]] (حزن، كآبة، #٣٣٢٤)؛ ← מָצוֹק [*māṣôq* [2]] (إحباط، معاناة، حزن، تجارب، #٤٦٠٨)؛ ← צרר [1] [*srr* [1]] (يربط، يصمت، يكون ضيقاً، في شدائد، إحباط، #٧٦٧٤).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, *Job*, TOTC, 1976; C. K. Barrett, *Romans*, 1962; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; J. Marsh, *The Gospel of Saint John*, 1968; I. Provan, *Lamentations*, NCBC, 1991.

روزماري نيكسون *Rosemary Nixon*

3325 יגה

יגה [*ygh* [2]]، ينقل (#٣٣٢٥).

ع. ق ترد יָגָה يرد ١. في هِفْعِيل. في ٢صم ٢٠:١٣، حيث تصف كيف نقل/ طرح عبد يؤاب جسد عماسا الميت من الطريق (في سريانية. وعرب. هذا الجذر يحمل أيضًا معنى : ينقل، يرد)

إزالة، نفي، تشتيت، ترحيل: ← **ברח** [*brḥ* [2]] (يُبعد، يؤذي، #١٣٦٩)؛ ← **גרש** [*grš* [1]] (ينفي، يطرد، يطلق، #١٧٦٣)؛ ← **דבר** [*dbr* [1]] (يتحول عن/ يُبعد، #١٨١٨)؛ ← **הָגָה** [*hgh* [2]] (يفصل، يزيل، #٢٠٤٨)؛ ← **חָלַץ** [*ḥālas*[2]] (يزيل، يتقوى، #٢٧٤١)؛ ← **חרם** [*ḥrm* [1]] (ينفي، يحرم، #٣٠٤٩)؛ ← **יגה** [*ygh* [2]] (ينجز، #٣٣٢٥)؛ ← **ירש** [*yrš* [1]] (يستحوذ عَلَى، مطرود، يُطرد، يدمر، #٣٧٦٩)؛ ← **נדה** [*ndh* [1]] (يُمنع من الدخول، #٥٦١٢)؛ ← **נדח** [*ndḥ* [1]] (ينفي، يشتت، يكون مطرودا، يطرد، يغوي، #٥٦١٥)؛ ← **נשל** [*nšl*] (يخلع، ينحدر، يزيل، #٥٩٧٠)؛ ← **רחק** [*rḥq*] (يُستبعد، ينعزل، #٨١٧٨).

٣٣٢٦ (יָגוֹן، خوف، ألم)، ← #٣٣٢٤

٣٣٢٨ (יָגוֹר، ذعر، خوف)، ← #٣٣٣٦

٣٣٢٩ (יָגִיעַ، مرهق)، ← #٣٣٣٣

٣٣٣٠ (יְגִיעַ، جهد، عمل، نتج عملاً، يربح)، ← #٣٣٣٣

٣٣٣١ (יְגִיעָה، إعياء)، ← #٣٣٣٣

3333 יגע

יגע [*'yg*]، قل. يكون متعبًا، يعيا، يكون مرهقًا، متعبًا من، يكدح، يرهق نفسه؛ بيعّل. متعب، يرهق شخص ما؛ هِفْعِيل. أنهك شخص ما (#٣٣٣٣)؛ יָגִיעַ [*'yāgîa*]، مرهق (#٣٣٢٩)؛ יְגִיעַ [*'yegîa*]، شغل، عمل، إنتاج العمل، يكسب (#٣٣٣٠)؛ יְגִיעָה [*yegî'â*]، إعياء (#٣٣٣١)؛ יָגָע [*'yāgā*]، اسم./ صفة إنتاج العمل (#٣٣٣٤)؛ יָגֵעַ [*'yāgēa*]، متعب، معيى، مرهق (#٣٣٣٥).

ش. أ. ق يشتهر الفعل والأسماء، عدا الصفة יָגִיעַ، في العبري ما بعد التوراتي بمعاني مماثلة لتلك التي للع. قو.: يوجد الفعل أيضًا في سامر.، ومصادق عليه أيضًا في عرب. *wagi'a*، لديه ألم، يعاني، أكد. *egû*، يكون منهك، مهمل.

ع. ق ١. يدل الفعل في قل. أن يكون/ يصبح متعبًا، جسديًا و/أو منهك عاطفيًا. في ٢صم ٢٣:١٠ تعبر عن الإجهاد الكلي للجسد: لقد كلت يد أليعازر حتى لصق السيف بيده (NIV، جمد عليه). يرمز دائمًا إلى الإجهاد من جراء الإستنزاف الجسدي، كما في إعياء الأورشليمين، الذين يطاردون من قبل غازيهم بعد خراب المدينة (مر ٥:٥). كذلك أيضًا يصور إشعياء إسرائيل الخائنة بأنها أعيت بسبب طرقها الزانية (إش ٥٧:١٠). عن طريق اللعب عَلَى هذين المفهومين للإعياء، ينكر إشعياء أن يهوه الخالق، الله الأبدي، يمكن أن يعيى، ويقول أنه بالرغم من أن الفتيان من الممكن إعياءهم، إلا أن المتوكلين عَلَى الرب لن يعيوا (٤٠:٢٨، ٣٠، ٣١؛ يتسق مع יָעֵף، يعيى، في جميع الثلاث أعداد). تظهر قوة الكلمة هنا في صورة الفتيان النشطين الذين يتهاون من الإعياء (٤٠:٣٠)، في مقابل قوة النسر (ع.٣١). هذا الإعياء التام يعترف به المرنم من جراء الكرب العميق (مز ٦:٦[٧]) والصراخ المتواصل من أجل الخلاص (٦٩:٣[٤]؛ إش ٤٣:٢٢). إستجابة لتملية إرميا، إستعار باروخ لغة الشكوى هذي (إر ٤٥:٣). يحول بيعّل. الفعل المتعدي عَلَى وزن قل. إلى: يُنهِك/ يُتعِب أو مُجهَد/ متعب في يش ٧:٣ وجا ١٠:١٥.

٢. أحيانًا تطلق יָגַע عَلَى المجهود المتعب ذاته، بالتركيز عَلَى تأثيره المجهد. إن مجهود العمل الطويل موضوع في الإعتبار. يحذر أم ٢٣:٤ (NIV) قائلاً: "لا تتعب لكي تصير غنيًا". في إش ٦٢:٨ تدل יָגַע عَلَى المجهود المتطلب لإنتاج وجمع الحصاد، وفي يش ٢٤:١٣ تصف الكلمة عملية الاستقرار في الأرض بأكملها. إن الحياة نفسها هي محنة مضنية، بحسب أيوب، الذي يسأل، "لماذا أتعب عبثًا؟" (أي ٩:١٩، NIV).

هناك العديد من الفقرات التي تشبه شكوى أيوب عن العبث، أي، العمل الباطل، الوحي من جهة دينونة (إر ٥١:٥٨ [سب. ٢٨:٥٨]؛ حب ٢:١٣)، وإعتراف عبد يهوه (إش ٤٩:٤). من جانب أخر فإن رؤية السموات الجديدة والأرض الجديدة، تعكس صورة هذا الويل: إن بركة الرب تبدد العمل الباطل (٦٥:٢٣). في ٤٧:١٢، ١٥ قد ينقل الفعل نفسه فكرة عبث العمل في حياة بابل الطويلة داخل الرقاك والأسحار.

٣. مثل بيعّل.، تترجم هِفْعِيل. יָגַע، أن يعيى، يجهد (٤مرات في ع. ق.). تحمل هذه الكلمة مرتين في الجدل النبوي، مفهوم السخط، الغضب. يتهم الله إسرائيل بإعياءه بكلامهم الساخر، وهي مفردة تتكرر في السؤال المجيب (ملا ٢:١٧). تدرك سب. παροξύνω هذا المعنى

الضمني. إن معنى إعياء القوة والصبر هذا، قد يظهر في إحتجاج الرب بأنه لم يجهد إسرائيل بمتطلبات؛ بل بالأحرى، هم الذين أتعبوه بآثامهم (إش ٤٣:٢٣-٢٤)

٤. قد يدل الاسم יְגִיעַ عَلَى الكد أو العمل ذاته، خاصة طبيعته المجهدة، كما في كدح يعقوب الطويل (تك ٣١:٤٢، مع עָנִי، مجهود النعام في حمل صغارها/ بيضها (أي ٣٩:١٦). "أتترك للثور الوحشي יְגִיעַ؟" في أي ٣٩:١١ قد تشمل كلا من عمل أيوب الثقيل (NIV) والحصاد نفسه (قا؛ ع. ١٢،١٠).

في أغلب الأحيان تطلق יְגִיעַ عَلَى ثمر التعب. يقع التركيز أساسًا عَلَى الإنتاج نفسه، كما في وصف خلقية الله (أي ١٠:٣) أو إنتاج مصر القومي الذي سيعطي لكورش (إش ٤٥:١٤؛ قا؛ هو ١٢:٨ [٩]؛ قا؛ نح ٥:١٣؛ إش ٥٥:٢). من الممكن أن نلحظ هنا أيضًا خلفية العمل، كما تلمح الكلمة السبعينية μόχθος سب. (إش ٥٥:٢؛ إر ٣:٢٤ أدناه). علاوة عَلَى أنه في أغلب الحالات تطلق יְגִיעַ ليس فقط ببساطة عَلَى فرصة نتيجة عمل، لكن النتيجة التي من أجلها يعمل المرء، مؤكدة عَلَى المفارقة في فقدانه. إن الغنيمة الموعود بها لكورش (إش ٤٥:١٤) تظهر غالبًا في تحذيرات الدينونة (إر ٢٠:٥؛ قا؛ تث ٢٨:٣٣؛ حز ٢٣:٢٩). تحتوي قصص الدينونة عَلَى هذا الموضوع (مز ٧٨:٤٤؛ إر ٣:٢٤؛ حج ١:١١). توجه صلوات اللعنة فكرة هذه الدينونة ضد الإشرار (مز ١٠٩:١١). لكن بركات يهوه تعد بأن حائفي الرب- ليس سواهم- سيأكلون من تعبهم (١٢٨:٢).

٥. تصف الصفة יָגֵעַ الإشخاص المنهكين جسديًا وعاطفياً، مثل؛ إسرائيل، المتعبة بسبب تنظيم عماليق الحروب ضدها (تتسق مع עָיֵף، كليل، تث ٢٥:١٨)، وداود، متعب ومصدوم بعد الهروب من أبشالوم (٢صم ١٧:٢). في جا ١:٨ تعدل יְגֵעִים كل شيء (NIV، مفضل عن NAB، كل الكلام)، إنها لا تصف كل الإشياء ذاتها كمجهدة، إنما بالأحرى تصف التأثير المجهد للكون الغير متغير. إن الورود التخميني في مز ٨٨:١٥ [١٦] غير ضروري (contra *HALAT* 369).

٦. ثلاثة مشتقات لـ יָגַע ترد ١. في ع. ق. توجد الصفة יְגִיעַ في أي ٣:١٧، يرتاح المتعبون عند الموت. يدل الاسم יָגָע (مثل יְגִיעַ) عَلَى ثمر التعب، متضمنة معنى التعب الذي يُنتجه (٢٠:١٨). يبدو أن الاسم יְגִיעָה يعني إعياء؛ الدراسة الكثيرة إعياء للجسد، أي، تتعب الجسد (جا ١٢:١٢).

ب. ت يواصل سيراخ إستخدام ع. ق: יגע للعمل المجهد (١١:١١ تتسق مع עמל)؛ יְגִיעַ، كثمر التعب (١٤:١٥؛ قا؛ إهتمام جا ٢:١٨-٢٢)؛ יְגִיעַ كحِمل (٣٧:١٢، يتجانس مع יְגִיעָה التي ترد في ع. ق). في فحب. ١١:١٠ أتعب الكهنة الأشرار الكثيرين (هِفْعِيل. יגע) ببناء مدن مزيفة.

ع. ج من بين أغلب إختيارات الـ سب. لترجمة كلمات יָגַע، فإن أكثرهم شهرة في ع. ج هي κοπιάν، أن يكون متعبًا (مثل؛ يو ٤:٦)، تتعب، تكدح، تصارع (مثل؛ مت ٦:٢٨) وκόπος، إزعاج (مت ٢٦:١٠)، عمل (١كو ١٥:٥٨)، وثمر التعب (يو ٤:٣٨). تظهر مجددًا فكرة العمل باطلاً (١كو ١٥:٥٨؛ كو ١:٢٩). قا؛ أيضًا ع. ج ἐκλείπειν, κακούς, μόχθος

تعب، إضطراب، كدح: ← חיל [*hîl* [1]] (يكون في عمل، يرتعد،#٢٦٥٥)؛ ← יגע [*yg'*] (يكون متعبًا، #٣٣٣٣)؛ ← לאה [*l'h*] (يصير متعبًا، #٤٢٠٦)؛ ← מַסָּה [*massâ* [2]] (جزية، ضريبة، عمل إجباري، #٤٩٨٨)؛ ← סבל [*sbl*] (يحمل، يحمل حملاً، #٦٠٢٢)؛ ← עבד [*'bd*] (يعمل، يخدم، يعبد، #٦٢٦٨)؛ ← עמל [*'ml*] (جهد، كدح، #٦٦٦١)؛ ← צָרָה [*ṣārâ* [1]] (تعاسة، ألم، بلاء، إضطراب، #٧٦٥٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:385-93; *TWOT* 1:361-62.

ديفيد إل. تومسن *David L. Thompson*

٣٣٣٤ (יָגָע، إنتاج عمل)، ← #٣٣٣٣.

٣٣٣٥ (יָגֵעַ، متعب، معيى، مجهد)، ← #٣٣٣٣

3336 יגר

יגר [*ygr*]، قل. خاف، ذعر (#٣٣٣٦)؛ יָגוֹר [*yāgôr*]، صفة، ذعر، خوف (#٣٣٢٨).

ع. ق ١. يظهر هذا الجذر ٧مرات في ع. ق: ٥ مرات كفعل في قل. (تث ٩:١٩؛ ٢٨:٦٠؛ أي ٣:٢٥؛ ٩:٢٨؛ مز ١١٩:٣٩) ومرتين كصفة (إر ٢٢:٢٥؛ ٣٩:١٧). يصف الخوف أو الذعر الناتج عن تأديب، غضب، أو عقاب الله. يرد ١. مع المرادف פָּחַד، يرتجف في ذعر (#٧٠٦٤) (أي ٣:٢٥). يحتمل أن تكون هذه الكلمة بشكل גור، يكون خائفًا (#١٥٩٣) (*TWOT* 1:362).

فزع موسى من غضب الله الذي أثير بسبب حادثة العجل الذهبي (تث ٩:١٩). أنه يحذر أيضًا إسرائيل من أن عدم طاعة الناموس ستؤدي إلى الإبتلاء بأمراض مصر الذي سبق أن فزعوا منها (تث ٢٨:٦٠). في مز ١١٩:٣٩ يقابل المرنم عزاء أحكام الله الصالحة بالخوف من الخزي الذي يجلبه الله. مرثياً لحاله، يخاف أيوب مما بدا أنه مصيره المروع (أي ٣:٢٥).

٢. في حالتين تطبق الصيغة الوصفيه لهذا الجذر (יָגֹר) عَلَى حقيقة غضب العدو المروعة (إر ٣٩:١٧).

يوصف نبوخذنصر والكلدانيين بصفة خاصة بأنهم أولئك الأعداء (إر ٢٢:٢٥). يحتمل أن إرميا إستخدم هذا التعبير ليصف تهديد مجيء العدو، ليُظهر أن دينونة الله تنبع من عدم طاعة إسرائيل للعهد (قا؛ تث ٢٨:٤٩-٦٣، خاصة ٢٨:٦٠).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [ʾāyōm] (مخيف، جميل، رائع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [ʾêmâ] (خوف، رعب، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (خائف بشدة، مذعور، خوف شديد، ذعر، يسرع، #٩٨٧)؛ ← בעת [bʿt] (مأخوذ برعب مفاجئ، مندهش، مذعور، مأخوذ، #١٢٨٦)؛ ← גור ³ [gwr³] (يخاف من، مرعوب، يقف مذعورًا، #١٥٩٣)؛ ← דאג [dʾg] (مرتبك، مهتم، خائف، مرعوب، #١٧٩٣)؛ ← זחל ² [zḥl ²] (رعب، يخاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [ḥrd] (يرتعش، رعش، يقفز فزعاً، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [ḥtt] (يرتعش، يخاف بشدة، مذعور، مرعوب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، رعب، ذعر، #٣٣٣٦)؛ ← ירא ¹ [yrʾ ¹] (خوف، يخاف، مأخوذ من الهيبة، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrh] (خائف، مذعور، مشلول من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [ʿrṣ] (ينتبه، مذعور، مرعوب، مخيف، يكون في ذعر، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [pḥd ¹] (يرتعش، مرتعب، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ ¹ [qwṣ ¹] (إشعر بالإشمئزاز، خائف، يسبب رعبًا، #٧٧٦٢).

3338 יָד

יָד [yād]، يد، قوة، جانب (#٣٣٣٨).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الاسم تمامًا في أوغا. yd، يد (UT, 1072) و (UT, 633)d إن الجذر الثنائي yd هو في الأصل سامي- حامي. لجذوره المشتركة السامية أنظر Fronzaroli, 273. أنه يغطي المجال اللغوي لـ"يد" و"ذراع". أرم. yad، يد. لقد أخذت أكد. qatu، يد، المعنى الخاص لـ "يد" وفي هذا الصدد إستبدلت idu، ذراع، جانب (s. v. Kappu II, AHw 2:444b).

ع. ق ١. هناك ١,٦١٧ وروود لـ יָד في العبري، و١٧ في الإرامي. تبدو יָד أنها الكلمة الأعم (الشائعة) بالمقارنة لـ זְרוֹעַ ويָמִין.

لا يوجد تميز قاطع بين يد، رسغ اليد، وساعد (مثل؛ ١صم ٥:٤، כַּפּוֹת יָדָיו "يدى ذراعيه"—ترتبط יָד بالساعد)، في حين تدل זְרוֹעַ عَلَى "ساعد" وכַּף كف اليد. لقد شكلت الكلمتان العبريتان כַּף ويָד في معناهما الأصلي حرفين من الأبجدية العبرية. يبدو إن المواد المنقوشة أظهرت أن יָד كانت يد بأصابعها، مثل أكد. qatu (R. Labat, *Manuel d' épigraphie akkadienne*, 1995, 162-63).

إن الإستخدام الرمزي لـ יָד يغطي مجال عريض لمفهوم "القوة". في هذا الصدد لا يوجد فرق جوهري فيما إذا كانت الكلمة ترتبط بالله أو بالإنسان. تستخدم יָד ٢٠٠مرة في الإرتباط بالله، في أغلب الحالات تمتزج بإسم يهوه، ونادرا ما تمتزج (حوالي ١٣مرة) بصيغة إيل أو ألوهيم (١صم ٨:٤، ١١:٥؛ ٢أخ ١٢:٣٠؛ عز ٩:٧؛ ١٨:٨، ٢٢، ٣١؛ نح ٨:٢، ١٨؛ أي ٢١:١٩؛ ١١:٢٧؛ مز ١٢:١٠؛ جا ٢٤:٢؛ ١:٩).

يبدو أن أصول الكناية الاهوتية عن يد الله **(قا؛** ذراع) ترجع إلى خبرة إسرائيل لفداء الله لهم من العبودية في مصر. في قصة الخروج، لعبت ذراع الله وموسى الممدودة دورًا حاسماً (خر ٢٠:٣؛ ١٧:٤؛ ١:٦ [مرتين]؛ ١٩:٧؛ ١٣:٣). أوضح J. K. Hoffmeier أن مصطلحات ع. ق مع "يد" و"ذراع" (זְרוֹעַ؛ #٢٤٣٢) كانت معروفة بالفعل في كنعان القرن الخامس عشر ق. م. (رسائل العمارنة)، التي كانت تصف ذراع فرعون الغالبة. في الغالب إستخدم كتاب الكتاب المقدس تعبيرات مثل יָד חֲזָקָה וּנְטוּיָה זְרוֹעַ بوعيٍ وفي مناظرة ضد المفاهيم المصرية التي كانت تركز عَلَى فرعون (Hoffmeier, 386).

٢. يمكن أن تستخدم יָד رمزياً لتصف أعمال الله المقتدرة، إما لخلاص أو دينونة شعبه: "قوة الرب العظمى (הַיָּד הַגְּדֹלָה)" (خر ٣١:١٤؛ قا؛ تث ١٢:٣٤ مع موسى كفاعل؛ مز ٤٢:٧٨). "إن يد الله الصالحة" حمت الإسرائيليين العائدين من السبي (قا؛ عز ٩:٧؛ ٢٢:٨؛ نح ١٨:٢).

لكن الله أيضًا يهز أيدي دينونته فوق شعبه، أو عَلَى شعوب أخرى (נוף هِفعيل. مثل؛ إش ١٦:١٩؛ زك ٩:٢[١٣])، يرفع يداه (נָשָׂא עַל، hi רוּם، إش ٢٢:٤٩؛ ليقسم، تث ٤٠:٣٢؛ حز ٥:٢٠) أو يمد يداه (נָטָה עַל، خر ٥:٧؛ إش ٢٦:١٤-٢٧؛ إر ١٢:٦؛ נָטָה تستخدم فقط بمعنى سلبي). إن يده المعاقبة ثقيلة عَلَى أعداء إسرائيل (١صم ٦:٥، ١١).

٣. يشهد "عمل يديه" لقوة الله الخالقة (مز ١:١٩[٢]؛ إش ١٣:٤٨؛ ٨:٦٤[٧]). يلوح جمع יָד في صيغة מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ أو יָדֶיךָ إلى عمل الله في الخليقة، مثل؛ إش ٢٥:١٩، ١١:٤٥، ١٢ (פֹּעַל יָדַי)؛ ٢١:٦٠ (מַעֲשֵׂה יָדַי)؛ وأي ١٥:١٤؛ مز ٦:٨[٧]؛ ٤:٩٢[٥]؛ ٢٥:١٠٢[٢٦]؛ ٨:١٣٨؛ ٥:١٤٣.

٤. أن عدم ملاحظة أو رؤية أعمال الله، هو علامة عَلَى الظلمة الروحية العميقة (مز إش ١٢:٥ ومز ٥:٢٨ יָדָיו מַעֲשֵׂה). أن يده قد رُفعت للعقاب (רָמָה יָדְךָ) "لكنهم لا يرون" (إش ١١:٢٦). يستطيع الناس أن يدركوا أعمال الله في الخليقة وفي التاريخ، كما أنهم مجبرين عَلَى إتخاذ قرارمقابل ذلك: أن يسبحوه، يخافوه، ويثقوا فيه.

٥. إن يد الله الساقطة (נָפַל)، هي (הָיְתָה עַל)، أو تأتي (בּוֹא) عَلَى النبي (مثل؛ ١مل ١٨:٤٦؛ ٢مل ٣:١٥؛ إش ٨:١١؛ إر ١٥:١٧؛ حز ٣:١؛ ٣:١٤، ٢٢؛ ٨:١؛ ٣٣:٢٢؛ ٣٧:١؛ ٤٠:١). ترجع أصول هذه التعبيرات إلى التقاليد النبوية. إختبر إرميا يد الله، التي فصلته عن معاصريه وأسلوب حياتهم السطحي (إر ١٥:١٧). تعني صيغة עַל הָיְתָה יַד יהוה خاصة في سفر عزرا، إختبار خاص لقوة الله عَلَى النبي، التي تشبه أفعال רוּחַ الله عَلَى قضاة معينين لإسرائيل. تستهل دورة الرؤى الإربعة العظيمى لحزقيال بهذه الصيغة (حز ٣:١؛ ٨:١؛ ٣٧:١؛ ٤٠:١). إن دعوة الله التي لا تقاوم لا تصل فقط للنبي، إنما أيضًا أثناء حياته قبض الرب عليه في مناسبات خاصة. لقد حصل عَلَى رسائل، لكن أيضًا إختبر عَلَى المستوى الجسدي، النفسي، والإجتماعي أنه كنبي عاش حياته في قيود؛ كان حزقيال صامتًا لمدة سبعة أيام (٣:١٤-١٥)؛ بعد حصوله عَلَى رسالة سقوط أورشليم، فتح فاه (٣٣:٢٢). في ٢مل ٣:١٥ יָד وרוּחַ تتبادلان.

٦. بسبب نقص دقتها اللغوية، لا تستخدم יָד كوحدة قياس.

٧. هناك بعض الكلمات التي تتصل بالمجال اللغوي لـ"يد، ذراع، إصبع" إنما دون معنى لاهوتي خاص:

אֶגְרֹף، اسم، كف (#١١٤)، فقط في خر ٢١:١٨؛ إش ٥٨:٤.

אִטֵּר־יַד־יְמִינוֹ، فعل أعسر اليد (#٣٦٠). فقط في قض ٣:١٥؛ ٢٠:١٦ "عاجز من الجانب الأيمن" سب.ἀμφοτεροδέξιον .

אַצִּיל تترجم بصورة متعددة إبط (إر ٣٨:١٢) و"رسغ" (حز ١٣:١٨؛ #٧٢٣).

חָבַק، فعل يحتضن، يطوي الأيدي (#٢٤٨٥)؛ اسم. يطوي (الأيدي) (חִבֻּק؛ #٢٤٨٦). تمتزج بـ יָד (جا ٤:٥).

חֹפֶן، اسم. حفنة (#٢٩٠٨)؛ مع מָלֵא، يملأ، كما في خر ٩:٨ "خذ حفنة من رماد الأتون"

מָחָא، يضرب، يصفع (#٤٦٧٣). تمتزج بـ כַּף (مز ٩٨:٨؛ إش ٥٥:١٢) أو مع יָד (حز ٢٥:٦).

מֹעַל، اسم، رفع الأيدي (#٥٠٨٩)، فقط في نح ٨:٦.

צָנַח، فعل، يصفق بالأيدي، يسوق (وتد الخيمة؛ لكن *HALAT* ينزل؛ #٧٥٦٣).

קָמַץ، قل. يأخذ حفنة (#٧٨٥٨)، تستخدم مع קֹמֶץ (اسم. حفنة؛ #٧٨٥٩) في لا ٢:٢؛ ٥:١٢.

שָׂכַל، فعل، حول (أذرع؛ #٨٥٠٦)؛ فقط في تك ٤٨:١٤؛ حول ذراعه (יָדָיו)، أي ساعده.

שָׂפַק، فعل، يصفق بالأيدي (#٨٥٦٢). يمتزج الفعل بـ כַּף (عد ٢٤:١٠؛ مر ٢:١٥، "يصفق بالأيدي")، حيث أن كفوف اليد هي التي تصفق معًا. فإن التصفيق بالأيدي في ثقافة ع. ق كان علامة عن الغضب، الإحتقار والفرح.

שֹׁעַל، حفنة (#٩١٢٣)، ترد فقط في ١مل ٢٠:١٠؛ حز ١٣:١٩، وفي إش ٤٠:١٢، حيث يشجع النبي الشعب بأن يفكروا في عظمة الخالق: "من كال بكفيه المياه..؟"

תּוֹקְעִים، فعل، ضرب الأيدي، يصافح بالأيدي (#٩٣٦٤). مثل שָׂפַק تمتزج مع כַּף (مز ٤٧:١[٢]؛ نا ٣:١٩).

ب. ت تواصل الـ أدب قم. تقليد ع. ق عن الحرب المقدسة. إن الإنتصار عَلَى الأعداء يُعطى من قبل يد الله (نظح. 11:1, 7). تميل التراجم واليهودية الهلينية إلى إستبدال الكناية المتجسدة بتعبيرات أخرى، مثل؛ גְּבוּרָה. تصور يد الله عند عبور البحر الأحمر في الفن اليهودي في رسوم مجامع الـ Dura-Europos (C. H. Kraeling, *The synagogue*, plate 53).

يد، ذراع، إصبع: ← אֶצְבַּע [*'eṣba'*] (إصبع، #٧٢٠)؛ ← הדה [*hdh*] (يمد الأيدي، #٢٠٦٣)؛ ← זְרוֹעַ [*zerôa'*] (ذراع، ساعد، #٢٤٣٢) ← יָד [*yād*] (يد، قوة، جانب، #٣٣٣٨)؛ ← כַּף [*kap*] (يد، تجويف اليد، #٤٠٩٠)؛ ← תקע [*tq'*] (يسوق، يندفع، يصفق بالأيدي، يضرب بالبوق، يتعهد، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:393-426; *THAT* 1:667-74; H. Altenmueller, "Hand," *Lexäg* 2:938-43; E. Dhorme, *L'emploi metaphorique des noms de parties du corps en hebreu et en akkadien*, 1923, 137-54; P. Fronzaroli, *Studi sul Lessico comune semitico*, 1-3, 1964/65 = AANL Series 8, vol. XIX, XX; J. K. Hoffmeier, "The Arm of God Versus the Arm of Pharoah in the Exodus Narratives," *Bib* 67, 1986, 378-87; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildersymbolik und das AT*, 1977, 4:3, 6:1; C. H. Kraeling, *The Synagogue: The Excavations at Dura-Europos, Final Report*, 8/1, 1956, plate 53; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979, 117-18.

مانفريد دريزا *Manfred Dreytza*

3341 ידד

ידד [ydd 1]، قَل. ألقى (قرعة) (فقط في يؤ ٣:٣ [٣:٤]؛ عو ١:١١؛ نا ٣:١٠؛ #٣٣٤١).

ش. أ. ق أنظر ידה [yd 1]، يصوب (#٣٣٤٣).

ع. ق تظهر الكلمة في قرائن الهزيمة العسكرية و/ أو الدينونة. تلقي الأمم المعادية قرعة عَلَى شعب الله (يؤ ٣:٣ [٣:٤]) وعَلَى إسرائيل نفسها (عو ١١). إن مخربي نينوى- محفزين بقوة الله- ألقوا قرعة عَلَى شرفاء المدينة (نا ٣:١٠).

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd 1] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh 1] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb 2] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh 1] (يطرح) يطلق، #٨٢٢٧) ← שלך [šlk 1] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضًا، #٩٠٢٣).

3343 ידה

ידה [yd 1]، قَل. يصوب (سهم) (فقط في إر ١٤:٥٠، بينما بعض MSS بها יָרָה)؛ بيعّل. يلقي، يطرح (فقط في مر ٣:٥٣ وزك ٢١:١[٢:٤]؛ #٣٣٤٣).

ش. أ. ق أوغا. ydy (؟)، عرب. waday، أثيوبية. wadaya.

ع. ق تستخدم الكلمة عن تصويب السهام، إلقاء الأحجار، وطرح أو تحطيم قرون مذبح. في زك ٢١:١[٢:٤] ترمز "القرون" إلى الأمم الوثنية المعادية التي سيدينها الله. يصور طرح القرون خرابهم العنيف.

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd 1] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh 1] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb 2] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh 1] (يطرح) يطلق، #٨٢٢٧) ← שלך [šlk 1] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضًا، #٩٠٢٣).

3344 ידה

ידה [ydh 2]، هِفْعِيل. يعترف، يقدم الشكر، يسبح، يعترف؛ هِتْبَعِّيل. يعترف، يسبح (#٣٣٤٤)؛ أرام.، haphel، يقدم الشكر (#١٠٣١٢)؛ הֻיְּדוֹת [huyyᵉdôt]، اسم. تراتيل تسبيحية (#٢١١٧)؛ תּוֹדָה [tôdâ]، اسم. شكر، ذبيحة شكر، ترنيمة عن الشكر، تسبيح، جوج، إعتراف (#٩٣٤٣).

ش. أ. ق بعيدًا عن ك.م.ع والأرامي، يصادق عَلَى الجذر في تدمرية، أرم. المتأخر، عرب.، الأثيوبي.

ع. ق ١. يشير الفعل في المقام الأول إلى الاعتراف. في أي ١٤:٤٠ يحفز يهوه أيوب - بطريقة ساخرة - عَلَى إظهار قوته الخاصة، ويعده بأن "يعترف" به، إذا أمكنه ذلك. دائمًا الإعتراف هو أحد تسبيحات الله؛ نادرًا ما يكون عن الخطية. قد يكون التسبيح من النوع العام، لكنه يميل لأن يكون محدد، تقديم الشكر من أحل أزمة حديثة (Crüsemann, 279-82). يرد هذا أساسًا في المزامير، لكن أيضًا في صلوات الحمد التي في ١أخ ١٣:٢٩ ودا ٢٣:٢.

٢. تقدم طقوس الهيكل تركيب مثل هذا الحمد. فهو يتضمن ذبائح حمد (תּוֹדָה)، التي كانت أحد "ذبائح السلامة" (لا ١٢:٧، ١٣، ١٥؛ ٢٩:٢٢؛ قا؛ عا ٥:٤). هذه الذبائح تذكر في قرائن الحمد في مز ٢٢:١٠٧؛ ١٧:١١٦. إن ذبائح شكر منسى في ٢أخ ١٦:٣٣ كانت رد فعل لإستجابة صلاة ع. ١٣. في ١٤:٥٠، ٢٣ يطلب الله أن تقصر تقدمات إسرائيل عَلَى ذبائح الحمد. لقد أساءت إسرائيل فهم بقية الذبائح عَلَى أنها تقدمات لله تجعله ملتزما بهم، في حين أن ذبائح الحمد كانت تقدم بدافع الإحساس بالنعمة الإلهية. في ٢أخ ٣١:٢٩ تعتبر ذبائح الحمد رد فعل لقبول ذبائح الخطية في ع. ٢١-٢٤.

٣. كانت ذبيحة الحمد ترفق بأغنية شكر فردية. هناك ذكر، أو إشارة إلى ترتيلة حمد بجانب ذبيحة الحمد في مز ٢٢:١٠٧؛ ١٧:١١٦؛ يو ٩:٢[١٠]. إنها تدل عَلَى إستجابت صلاة رثاء سابقة. في الواقع، عادة ما يكون هناك وعد بالحمد في نهاية رثاء المرء (مز ١٧:٧[١٨]؛ ١٨:٣٥؛ ٤٣:٤؛ ٦:٥٤[٨]؛ ١٢:٥٦[١٣]؛ ٩:٥٧[١٠]؛ ٣٠:٦٩[٣١]؛ ٢٢:٧١؛ ٣٠:١٠٩؛ ١٣:١٠٤[١٤]؛ ٨:١٤٢؛ قا؛ ٩:٥٢[١١]). في ١٢:٨٦؛ ٧:١١٩ تختتم القسم الأول من الرثاء. هناك نذر مماثل يختتم رثاء جماعي في ١٣:٧٩؛ ٤٧:١٠٦ (= ١أخ ٣٥:١٦). أيضًا، عندما يحصل النائح عَلَى إستجابة لفظية إيجابية، قد يكون هناك حمد مسبق، حتى قبل أن تُحل الأزمة في الحياة الواقعية (مز ٧:٢٨؛ Craigie, Psalms 1-50, WBC, 1983, 237-40).

٤. في ترتيلة حمد، يظهر إعلان مبدئي عن تسبيح الشكر في مز ١:٩[٢]؛ ٢:١٣٨. في ترتيلات الحمد الملكية في مز ١١٨ هناك بداية جديدة في ع. ١٩، ٢١، أثناء مرور الملك من خلال البوابات إلى فناء الهيكل. في ٤:٣٠[٥]

هناك دعوة للجمع للمشاركة في تقديم الشكر، وفي ١٣٨:٤ هناك أغنية بلاغية "لكل ملوك الأرض" من أجل فعل ذلك. أنها تعكس محاولة التعبير عن إستحقاق الله للتسبيح بصورة ملاءمة أكثر. هناك تصريح ختامي عن الحمد في مز ١٨:٤٩[٥٠] (=٢صم ٢٢:٥٠)؛ ١١٦:١٧؛ ١١٦:٢٨؛ ١١٨:٢٨؛ أنه يختتم قسم أساسي في ٣٠:١٢[١٣]. هذا الختام يعطي دورًا جديدًا لأغنية الحمد التي في يو ٢. حيث أنها لم تقدم في القدس، فقد أصبحت نذراً بأنه سيكررها مرة أخرى مع تقديم ذبيحة (يو ٢:٩[١٠]).

٥. كان مز ١٠٧ في الأصل تركيباً مصاحبًا لخدمة الشكر. أنه يقدم أمثلة رائعة عن أزمات يمكن للمرء التخلص منها بإستجابة صلاة (أنظر اللازمات في ع. ٨-٩، ١٥-١٦، ٢١-٢٢، ٣١-٣٢). إن مز ١٠٠ كما يوضح عنوانه תּוֹדָה، كانت ترتيلة إفتتاحية لمثل هذه الخدمة. كلا من هذين المزمورين يستشهدان بلمحة من التراتيل التسبيحية التي كانت تصاحب خدمة الحمد بحسب إر ٣٣:١١: "احمدوا رب الجنود لأن الرب صالح لأن إلى الأبد (عهده) رحمته. تتردد هذه في طقس الحمد في مز ١١٨:١، ٢، مع الرد التجاوبي في ع. ٢-٤.

٦. خطت هذه الدعوة بالفعل إلى أبعد من مجرد ترتيلة حمد شخصية، إلى ترتيلة تسبح الله عَلَى صفاته. في الواقع، يستخدم كلا من الفعل والاسم תּוֹדָה أيضًا بحرية أكثر ليعبرا عن مثل هذي التراتيل التسبيحية. لقد كان من السهل عَلَى مز ١٠٧ أن يتكيف داخل ترتيلة تحتفل بالرجوع من السبي (أنظر بصفة خاصة ع. ٢-٣)، الرجوع عن طريق تتكرر الدعوة إلى تسبيحات الحمد داخل القرائن الترتيلية في ١أخ ١٦:٤١؛ ٢أخ ٧:٣، ٦؛ ٢٠:٢١؛ عز ٣:١١؛ مز ١٠٦:١ (= ١أخ ١٦:٣٤). في مز ١٣٦ يرد مع لازمة ترتيلة تجاوبية.

٧. في سفري الأخبار، عزرا، نحميا، يردا الحمد (יָדָה) والتسبيح (הָלַל) دائمًا معًا ككلمتين بدلاً من كلمة واحدة عن التسبيح الترتيلي المغني من قبل جوج من الاويين (١أخ ١٦:٤؛ ٢٣:٣٠؛ ٢٥:٣؛ ٢أخ ٥:١٣؛ ٣١:٢؛ عز ٣:١١؛ نح ١٢:٢٤، ٤٦). في نح ١٢:٣١، ٣٨، ٤٠ يعني الاسم תּוֹדָה نفسه جوج من اللاويين. يشير "الحمد" أو "تقديم الحمد" في ١أخ ١٦:٧؛ نح ١١:١٧؛ ١٢:٢٧ إلى الترتيل التسبيحي. في نح ١٢:٨ يشير الاسم הֻיְּדוֹת، الذي يتوقع له المرء صيغة הוֹדָיוֹת، إلى "أغاني الحمد" من مختلف الترتيلات، الأفضل "أغاني تسبيحية" (BDB).

٨. يرتبط الاسم "يَهُوذَا" مرتين بالفعل الذي نحن بصدده- في تك ٢٩:٣٥، حيث تسبح أم يَهُوذَا الله عند ميلاده. وفي ٤٩:٨، حيث تعد بأن أخوته سيسبحوه. إن هذا الإستخدام البشري الأخير للفعل يظهر في مز ٤٥:١٧[١٨]؛ ٤٩:١٨[١٩].

٩. إن الأحياء هم الذين يختبرون هبات الله ويمكنهم تسبيحه، وليس الأموات (مز ٦:٥[٦]؛ ٣٠:٩[١٠]؛ ٨٨:١٠[١١]؛ إش ٣٨:١٨-١٩). لقد أعطيت إسرائيل إلتزاماً لله بالتسبيح له في أورشليم (مز ١٢٢:٤). هناك دعوة إفتتاحية لتسبيح الله داخل التراتيل. مز ٣٣:٢ يضع الخليقة في الإعتبار (ع. ٤-٩). يحرض مز ٩٥:٢ الجماعة عَلَى تسبيح الله الخالق. يحث مز ٩٩:٣ بلاغياً الشعب عَلَى تسبيح الله كملك إسرائيل. يدعو مز ١٠٥:١ (= ١أخ ١٦:٨) إلى التسبيح من أجل أمانة الله في إعطاء شعبه أرض الموعد. هناك دعوة مجددة للتسبيح تستهل قسم جديد من الترتيلة الواردة في ١٤٥:١٠، للإحتفال بمجد ونعمة الله، وأيضًا في ١٤٧:٧، لتمجيد علاقته بالطبيعة والأمة المختارة. يستهل مز ٧٥، وهو عبادة نبوية، بترتيلة تسبيحية من أجل أعمال الله المخلصة الماضية، أملاً في تدخله المستقبلي من أجل شعبه. هناك تحريض ذاتي عَلَى "تمجيد" يهوه "بكل قلبي" من أجل أعمال فداؤه العظيمة المرتبطة بالخروج ترد في ترنيمة فردية في ١١١:١. يبدأ مز ٩٢ الذي هو ترتيلة فردية وليس ترتيلة حمد (Crüsemann, 283 n.1)، يبدأ بإعلان التسبيح من أجل سيادة الله. في الترنيمة الإسخاتولوجية لمز ٩٧ هناك دعوة ختامية لتسبيح الملك الأتي (ع.١٢). في ترتيلة صهيون، يوجد نوع من التراتيل العشرة في مز ٧٦:١٠[١١]، يترجم في NIV "بالطبع أن غضبك تجاه الإنسان يحمدك". تعني الترجمة أن شعب الله سيسبحونه في النهاية من أجل تدخله الغاضب من أجلهم. إن مز ٦٧:٣، ٥[٤،٦] الموضوع في إطار صلاة من أجل بركة كانت قد مُنحت من قبل، يشجع الأمم للمشاركة في التسبيح.

١٠. توظف المراثي الفعل والاسم תּוֹדָה بمفهوم التسبيح. في مز ٤٢-٤٣ تعتبر اللازمة " لاني بعد أحمده" في ٤٢:٥[٦]، ١١[١٢]؛ ٤٣:٥ تأكيدًا عَلَى الثقة. إن المرنم، الممتنع عن الإشتراك في عبادة و"تسبيح" الحج إلى الهيكل (REB، ٤٢:٤[٥]) يشتاق إلى ذلك. يختتم مز ٤٤، الذي هو رثاء جماعي، فقرة ترتيلية بخصوص تمكين الله الماضي للأمم بوعد بالتسبيح (ع. ٨[٩]). في مز ٨٩، الذي هو رثاء ملكي، تسبق ترتيلية تسبيحية تؤكد عَلَى قوة الله (ع. ٥[٦]) الرثاء الحقيقي. يلعب مز ١٣٩:١٤ جزءًا من التضرع الرثائي لشخص بريء: إن معرفة الله لبراءة المتحدث تتأسس في عمله الخلاق الذي وهبه الحياة. مز ٢٦، وإن كان صلاة تحتج عَلَى الإتهامات الكاذبة، فهناك أيضاً عبادة منتظمة و"تسبيح" يبرر المرنم (ع.٧).

١١. في النصوص النبوية، هناك حمد وتسبيح موعود به في نبوات الخلاص، عن صهيون في إش ٥١:٣ و "لكل مدينة" (REB) في إر ٣٠:١٨-١٩، بينما هناك ذبائح حمد وذبائح أخرى يعد بها للهيكل في إر ١٧:٢٦. في التراتيل

الإسخاتولوجية هناك تحريض عَلَى تسبيح عمل الله المستقبلي في إش ١٢:١، ٤؛ ٢٥:١. كان دانيال في السبي يسجد "تسبيحًا" لله ثلاثة مرات يوميًا (دا ٦:١٠[١١]، NRSV).

١٢. في نصين يشير الاسم תּוֹדָה لترتيلية تسبيحة عن الدينونة، إعتراف تسبيحي بأن الله حاضر: يش ١٩:٧ (NIV أعط تسبيحًا، هامش الكتاب إعترف) وعز ١١:١٠ (NIV إعترف؛ NRSV سبح).

١٣. يشير هِتْبَّعِيْل للفعل إلى الإعتراف أو الإقرار بخطية، بعيدًا عن ٢أخ ٢٢:٣٠، حيث تشير إلى تسبيح مرتل. إنها تقترن بذبيحة الخطية في لا ٥:٥، عند إشتراك إسرائيلي في خسارة مادية في عد ٧:٥، وبيوم الكفارة في لا ٢١:١٦. في لا ٤٠:٢٦ هناك مطلب أساسي لرجوع إسرائيل لنعمة الله. تستخدم عن صلوات الإعتراف في عز ١:١٠؛ نح ٦:١؛ ٢:٩-٣؛ دا ٤:٩، ٢٠. تستخدم هُفْعِيل بهذا المفهوم في ١مل ٣٣:٨، ٣٥ (= ٢أخ ٢٤:٦، ٢٦)؛ مز ٥:٣٢، بمعنى الغفران. قا؛ أم ١٣:٢٨ الإعتراف بالخطية، بسترها.

ب. ت في قمران، يستخدم الفعل بصفة أساسية في نص يدعوه E. L. Sukenik *Hôdayôt* أو تراتيل الحمد، بسبب الصيغة المتكررة الإبتدائية "أحمدك يا رب، لأن ....". بعض مواضيع الحمد هي خلاص الله من المشكلات (كم. 3:19)، المؤيدة بالقوة (٦:٧)، الإستنارة (٢٦:٧)، والتجديد الروحي (٤:٨). في نج. 11:15 إن عفران الخطايا هو مناسبة التسبيح. في نج. 1:24 يتضمن طقس العهد إعتراف عام بالخطية.

ع. ج ← *NIDNTT* 816-20.

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [*hll* [2]] (تسبيح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [*zmr* [1]] (يعزف، يرنم بالتسبيح، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [*ydh* [2]] (يعترف، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [*nwh* [2]] (تسبيح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה [*'nh* [4]] (يُغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [*psh* [1]] (يخترق بـ أو يدخل بالتسبيح، #٧٢٠٠)؛ ← רוֹמֵם [*rômēm*] (يُمجد، #٨١٢٣أ)؛ ← שבח [*šbḥ* [1]] (يمتدح، يسبح، يُبجل، #٨٦٥٥)؛ ← שיר [*šîr* [1]] (يغني، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [*tnh* [2]] (يتلو، يخلد ذكرى، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:427-43; *THAT* 1:674-82; *TWAT* 3:455-74; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied*, 1969; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 1981.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

3351 יָדִיד

יָדִיד [*yādîd*]، محبوب (#٣٣٥١)؛ יְדִידוֹת [*yᵉdîdôt*]، عزيزة (يرد ١. في إر ٧:١٢؛ #٣٣٥٣)؛ דּוֹד [*dôd*]، محبوب، أخ الأب، حب (#١٨٥٦)؛ < ידד [*ydd* [1]]، قل. ألقى (قرعة) (#٣٣٤١).

ش. أ. ق تعني عرب. *dad* أب مربي؛ أكد. *dadu*، محبوب، حب (قا؛ عرب. *wadda*؛ أثيوبية. *w*ن*d*ن*dd*ن، حب). أوغا. *ydd* تشترك مع العبرية *yadîd*. *dadu*. ترد أيضًا في أكد. كأسماء التحبب، لكن في الأغلب لا ترتبط بالسامية الغربية *dwd*، وفي أوغا. هناك *dd* بمعنى الشهوة .

ع. ق ١. تظهر الصيغ الاسمية في ك.م.ع كدليل عن الحبيب (דּוֹד) (بمفهوم شهواني) وكالشخص المحبوب (יָדִיד) ترد דּוֹד مرة في إش ١:٥ (حيث قد تدل عَلَى أن يهوه هو المحبوب)، و٣٣مرة في نشيد الأنشاد، مشيرة إلى المحبوب. في صيغة الجمع يدل هذا الاسم عَلَى الرغبة الشهوانية، كذلك فعل المغازلة كما في القرينة الإيجابية في نش ٢:١، ٤؛ ٤:١٠؛ ١:٥؛ ١٣:٧، وفي قرينة سلبية في أم ١٨:٧؛ حز ٨:١٦؛ ١٧:٢٣. في مقابل דּוֹד لا يحمل الاسم יָדִיד الذي يترجم دائمًا "محبوب/ عزيز" مفهوم حسي في الأساس. في حالات مثل تث ١٢:٣٣ (بنيامين كحبيب الرب)، ٢صم ٢٥:١٢ (سليمان كحبيب الرب)، وإش ١:٥ (יְדִידִי كتوازي لـ דּוֹדִי) تترجم יָדִיד بصورة أفضل "صديق محبوب" (قا؛ Jenni)؛ بالمثل في حالات مثل أم ٥:٦٠[٧] = ٦:١٠٨[٧]؛ ٢:١٢٧؛ إر ١٥:١١؛ ٧:١٢، حيث الشخص/ الإشخاص المحبوبين هم شعب الرب. في مز ١:٨٤[٢] الشهير، تعبر صيغة الجمع יָדִיד لـ יְדִידוֹת عن الدرجة القصوى للحب/ الإشتياق إلى مساكن الرب (= هيكل) من جانب المؤمن المكرس.

٢. تستخدم יָדִיד لتعبر عن مثل هذا التوجه المحب تجاه الرب؛ أي، تث ١٢:٣٣: "عن بنيامين قال (موسى): ليت حبيب الرب (יְדִיד יהוה) يستريح فيه"؛ مز ٥:٦٠[٧] = ٦:١٠٨[٧]: "لكي ينجو أحباؤك"؛ و٢:١٢٧: "لأنه يعطي أحباؤه نوماً." حيث هذا التعبير יָדִיד يرتبط بالجذر דּוֹד، التي يستخدم بصفة عامة بالإشارة إلى مفهوم الشهوة الجنسية المتباينة. يمكن إستنتاج أنه في الحالات المذكورة أعلاه تطبق كناية الفتاة المحبوبة عَلَى إسرائيل، وبالتالي فإن مفهوم العهدغير موجود كما عندما تستخدم אָהֵב.

حب، ولاء: ← אהב [*'hb*] (حب، يكون محبوبًا، #١٧٠)؛ ← דבק [*dbq*] (يلتصق، يتشبث، يتعلق، يتعقب، #١٨١٥)؛ ← חבב [*ḥbb*] (حب، #٢٤٦٢)؛ ← חסד [*ḥsd* [2]] (يظهر نفسه رحيمًا، #٢٨٧٤)؛ ← יָדִיד

[yādîd] (محبوب، #٣٣٥١)؛ ← רחם [rḥm] (حب، يرحم، #٨١٦٣).

٣٣٥٣ (יְדִידוֹת [yᵉdîdôt]، عزيز)، ← #٣٣٥١

3359	ידע

ידע [yd' [1]]، قل. لاحظ، أدرك، إكتشف، فهم، استشعر، إهتم بـ، يكون (يصبح) مطلع عَلَى، يقيم علاقات جنسية مع، يختار، (يصل) لفهم، يعرف، لديه بصيرة؛ يكشف نفسه، يكون مُلاحَظ، يكون (يصبح) معروفًا، يعرف ذاته، يكتسب بصيرة؛ بيعّل. يسبب المعرفة؛ بُعِّل. شخص (شيء) معروف؛ هِفْعِيل. يخبر، يعلن، يعلم، يعطي إشارة؛ هُفْعَل. يوضح؛ يعي؛ هِتْبَعِّيل. يجعل نفسه معروفًا (#٣٣٥٩)؛ الاسم דֵּעַ [dēa']، حكمة (#١٩٧٦)؛ דֵּעָה [dē'â] معرفة (#١٩٧٨)؛ דַּעַת [da'at [1]]، معرفة، قدرة، معرفة الـ، بصيرة (#١٩٨١)؛ מַדָּע [maddā']، معرفة (#٤٥٢٩)؛ מֹדָע [mōdā']، نسيب (#٤٥٣٠)؛ מוֹדַעַת [mōda'at]، نسيب (يرد ١. في را ٢:٣؛ #٤٥٣١)؛ יִדְּעֹנִי [yiddᵉ'ōnî]، عَرَّاف (#٣٣٦٢).

ش. أ. ق يشيع الجذر في اللغات السامية، بمدى من المعاني يساوي تلك التي للكلمات العبرية (أنظر TDOT 5:454-61). ترد صيغ الاسم والفعل ٥١مرة في الإرامي (دا ٢:٨-٩؛ ٤:٣١-٣٣)، ٤٢ مرة في سي، ودائمًا في أدب قم. (أنظر TDOT 5:480-81).

ع. ق ١. يرد الفعل יָדַע في جميع الجذور، أساسًا في قل. (٨٢٢مرة من ٩٤٨مرة)، هِفْعِيل. (٧١مرة) وni (٤٢مرة). يشيع بصفة خاصة في الأنبياء الكبار (٢٥١مرة)، التثنية والتاريخ التثنوي (٢٢٧مرة)، التكوين-الخروج (١٠٢مرة)، المزامير (٩٣مرة)، وأيوب (٧٠مرة). يرد الاسم דַּעַת ٩٠ مرة (٥٩مرة في أيوب - الأمثال - الجامعة). يرد الاسم דֵּעַ ٥ مرات (فقط في خطاب أليهو). يرد الاسم דֵּעָה ٦مرات، دون تركيز خاص. يرد الاسم מַדָּע ٦مرات في قرائن متعددة.

٢. إستخدام عام. يصعب إرتباط معاني יָדַע بعضها ببعض. إنها تتراوح ما بين الإدراك الحسي إلى العمليات العقلية إلى المهارة العميلة إلى الإنتباه الجيد إلى العلاقة الحميمة إلى العلاقة الجسدية الحميمة. يصعب الإرتباط بأفعال أخرى في هذا المجال اللغوي (قا؛ الأفعال في إش ٦:٩؛ ٣٢:٣-٤؛ ٤١:٢٠؛ ٤٤:١٨). في الأغلب لا يمكن التماس دقة فروق معنى هذه الكلمات وهي بمفردها: فالقرينة فقط هي التي بإمكانها إظهار هذا التميز. بمفهوم أوسع، تعني יָדַע أخذ الأوجه المتعددة لخبرات المرء إلى النفس، بما فيها العلاقة الناتجة مع ما هو معروف. يمكن تمييز سمة العلاقة الأساسية للمعرفة (ضد الشعور العقلي الأضيق)، ليس أقلها في أن الله والبشر يمكن أن يكونا فاعل ومفعول به الفعل.

(أ) تُكتسب المعرفة من خلال الخبرة، خاصة الرؤية والسمع. هذا يتطلب قدرة بصرية وسمعية، من جانب كلا من الله (خر ٣:٧؛ إر ١٢:٣) والبشر (عد ٢٤:١٥-١٦). بصفة عامة، كيما يعرف، لابد أن يستيقظ المرء (١صم ٢٦:١٢)، أن يتعقل (تك ١٩:٣٣؛ تث ٢٩:٦)، وأن لا ينشغل بحقائق أخرى (أي ١٤:٢١).

تسبق أفعال الرؤية دائمًا יָדַע؛ لكلا من الله (خر ٢:٢٥؛ مز ٣١:٧[٨]) والبشر (١صم ٦:٩؛ إش ٤١:٢٠) تسبق المعرفة عادة الرؤية. إلا أن العكس أيضًا شائع (١صم ١٢:١٧؛ إر ١٢:٣)؛ قد تكون هناك معرفة تفتح الأعين كيما ترى بأكثر وضوحًا. تسبق יָדַע أيضًا أفعال السمع؛ بالنسبة لكلا من الله (خر ٣:٧) والبشر (إش ٣٣:١٣). بخصوص معرفة الله، فإن رؤية ما فعله تقود إلى معرفة الله (تث ٤:٣٥؛ قا؛ "صيغ الأدراك" أدناه)، كما يفعل السمع (إش ٤٨:٧-٨).

(ب) الإدراك العقلي. إن العقل/ الذهن (לֵב، #٤٢١٣) هو مقر المعرفة (تث ٨:٥؛ ١مل ٢:٤٤). يتراوح هذا من الوعي الأساسي (إر ٤٠:١٤) إلى الإدراك (قض ٢٠:٣٤) إلى التعليم (٢صم ٣:٢٥) إلى التمييز (٢صم ١٩:٣٦[٣٥]) إلى الدراسة المتأنية (مز ٩٠:١١) إلى الدينونة الصالحة (إش ٣٢:٤). إلا أن القلب لابد أن يكون مميزًا كيما يكتسب معرفة (أم ١٨:١٥)، لا يكون غليظًا (إش ٦:٩-١٠) أو قاسيًا (إش ٣٢:٤). مثل هذا القلب يُمَكن المرء من إدماج المفاهيم داخل عالم أكبر من الخبرة، وتقديمها لأغراض الدينونة وأفعال المسئولية (تث ٤:٩؛ ٨:٥؛ أم ١٩:٨؛ إش ٣٣:١٨). يحصل الناس عَلَى العديد من الخبرات داخل أنفسهم؛ يمكن للقلب الفهيم أن يقيمها ويرتبها بطريقة تتماشى مع مشيئة الله للحياة (تث ٤:٣٩؛ ٣٠:١). إن الإدراك الخارجي لن يقود إلى معرفة ذات قيمة إذا لم يكن القلب مهيئً بشكل صحيح (خر ٧:٢٣؛ ٩:٢١).

(ج) كسب المعرفة. في حين أن المعرفة هي عطية من الله تمامًا (أم ١:٧)، إلا أن القدرات والمجهود البشري ليسوا غير متصلين. عَلَى المرء أن يستقصي (جا ٧:٢٥)، يستعلم عن (قض ١٨:٥)، أو يزن البراهين (تك ٨:١١) لكي يكتسب المعرفة، رغم أنها في النهاية لا يمكن حيازتها (أي ٢٨:١٣). حتى الله يفحص (١٣٩:١[٢]) ويختبر (تث ٨:٢) كيما يعرف. إن العمليات العادية للمعرفة لا يمكن أن تستوعب الإشياء العظيمة (إر ٣٣:٣)، المخفية (إش ٤٨:٦)، السرية (إر ٤٠:١٥)، أو المظلمة (إش ٢٩:١٥). لكن الله يعرف ما هو عميق، مظلم، مخفي (دا ٢:٢٢).

يمكن أن تُكتسب المعرفة أيضًا من خلال قول البشر (مز ٣:٧٨)، أو الإعلان الإلهي (خر ٦:٣؛ إر ١١:١٨؛ ٣:٣٣؛ إش ٢١:٤٠؛ ٦:٤٨؛ أنظر أدناه).

(د) إن أنواع المعرفة المتاحة للبشر تتضمن: (أ) المعلومات التاريخية (١مل ١٧:٥)؛ (ب) المهارات العملية ("يعرف كيف .." إش ٤:٥٠)، مثل؛ الصيد (تك ٢٧:٢٥)، الإبحار (١مل ٢٧:٩)، العناية بالحيوانات الداجنة (أم ٢٣:٢٧)، القراءة (إش ١٢:٢٩)، عزف الموسيقى (١صم ١٦:١٦-١٨)، قطع الأخشاب (١مل ٦:٥)، واضعي القوانين (أس ١٣:١)، المعمارين (٢أخ ٦:٢)، صناعة المعادن (٢أخ ٧:٢)، والحديث (إر ٦:١)؛ (ج) معرفة الذات (أي ٢١:٩؛ صف ٥:٣)؛ (د) معرفة عميقة لأناس أخرين (٢مل ١١:٩)؛ (هـ) علاقة مع شخص/ صديق (أي ١٣:٩) أو أمة/ أرض (إر ١٤:١٥)؛ (و) حميمية جنسية- رجل مع إمرأة (تك١:٤)، إمرأة مع رجل (تك ٨:١٩)، أو أفعال الشذوذ الجنسي الذكرية (٥:١٩). ما ليسوا بشر يمكن أيضًا أن يكونوا فاعل יָדַע، بما فيهم الحيوانات (أي ٧:١٢-٩؛ إش ٣:١؛ إر ٧:٨) الإشجار (حز ٢٤:١٧) إلى الأجساد السمائية (مز ١٩:١٠٤).

(هـ) الحكمة. في أم تستخدم דַּעַת (٤٠مرة) في تبادل مع חָכְמָה (وבִּינָה وתְּבוּנָה). في أم ١٠-٢٩، تشير דַּעַת إلى العالم الدنيوي، خاصة، العلاقات الشخصية المتبادلة. דַּעַת هي ما تصف الحكيم (١٤:١٠)، البار (٩:١١)، المتعقل (١٦:١٣)، وذو الفهم (٦:١٤). إن أولئك الذين يحبون التأديب والتوجيه يحبون الـ דַּעַת (١:١٢؛ ٢٣:١٢). عندما يُوَبخ ذو الفهم، يكتسبون דַּעַת (٢٥:١٩)؛ عندما يُوَجهون، يحصلون عَلَى דַּעַת (١١:٢١). أنهم يظهرون דַּעַת عندما ينخرطوا في الحديث ويكونون وقوري الروح (٢٧:١٧).

(و) في أم ١-٩ تركز דַּעַת أكثر عَلَى التأمل الاهوتي. أنه من عند الله الذي أسس العالم من خلال דַּעַת (١٩:٣-٢٠) يأتي דַּעַת وחָכְמָה (٦:٢، ١٠). ن مخافة الرب هي بداية דַּעַת وחָכְמָה (٧:١؛ ٥:٢-٦؛ ١٠:٩). إن مخافة الرب هي خشية مرهبة، تجد معناها في الإستقامة والتكريس؛ إن معرفة الله تعني كمال العلاقة مع الله والسير في طرقه. إن تعاليم البر (٩:٩-١٠) تقود إلى التعلم والحكمة الأوفر.

بينما يتحدث الأمثال إيجابيًا عن الحكمة، فإن سفر الجامعة يميل إلى التشاؤم. إن الحكمة لا تحمل أي نفع (جا ١٦:١-١٨) وهي مجرد ميزة نسبية بالمقارنة بالحماقة والغنى (٢١:٢؛ ١١:٧-١٢)، ومع ذلك فهي عطية من عند الله (٢٦:٢). لا يوجد معرفة بين الأحياء (١٠:٩).

٣. إستخدام ديني.

(أ) معرفة الله. إن الله هو فاعل יָדַע حوالي ١٢٣مرة. إن إستخدام قل. (٧٧مرة) يشير إلى أبعاد متنوعة من المعرفة الإلهية:

(أ) الإستخدام في قل.: **(i)** علاقة الله الخاصة مع. يستخدم الفعل لعلاقة الله مع إسرائيل كشعبه، "إياكم فقط عرفت" (عا ٢:٣ NRSV)، ومع قادة فردين (أبراهيم، تك ١٩:١٨؛ موسى، خر ١٢:٣٣؛ تث ١٠:٣٤ ["وجها لوجه"]؛ داود، ٢صم ٢٠:٧؛ إرميا، إر ٥:١). لا يركز هذا الإستخدام عَلَى الإختيار بطريقة ضيقة، لكن عَلَى العلاقة بمفهومها الكامل. للمعرفة "بالاسم" سواء من جانب الله أو البشر (خر ١٢:٣٣؛ مز ١٤:٩١)، يشير إلى الحميحية، وليس كوسام أو تعريف.

(ii) معرفة الله الحميمة. يُذكِر المرنم الله بالمعرفة الإلهية لحياته (٩:٤٠[١٠])، كما فعل إرميا (١٦:١٧؛ ٢٣:١٨). بعكس ما يظن البعض (مز ١١:٧٣)، ومع ذلك، يعرف الله البشر بالكامل (هو ٣:٥)؛ يعرف الله كيف صنعوا/ جَبَلِتهم (مز ١٤:١٠٣) حتى الإشياء الصغيرة (١:١٣٩-٢). بالطبع، يعرف الله أفكار البشر (تك ٦:٢٠) والميول (تث ٢١:٣١؛ حز ٥:١١)، حتى أسرار القلب (مز ٢١:٤٤[٢٢]؛ ١مل ٣٩:٨)، وبالتالي فالكلمات حتى قبل النطق بها(مز ٤:١٣٩). كما أن الله لديه هذه المعرفة مع الحيوانات (١١:٥٠). مثل هذه المعرفة رائعة (٦:١٣٩)، وبالطبع كاملة (أي ١٦:٣٧)، في مقابل نقص المعرفة من جانب الآلهة الأخرى (١٨:٤٤-١٩).

(iii) خبرة الله لأوضاع البشر. يعرف الله معاناة إسرائيل (خر ٧:٣؛ قا؛ ٢٥:٢) ومحنة المرنم (مز ٧:٣١[٨]؛ ١٩:٦٩[٢٠]؛ ٣:١٤٢[٤]) وإرميا (١٥:١٥). يعرف الله صعوبة مسيرة إسرائيل في القفر لأنه كان مصاحبًا لهم في الرحلة (تث ٧:٢). خبرة العبد المتألم مع الحزن (إش ٣:٥٣) توازي تلك التي لله .

(iv) الله يمتحن حتى يعرف، كلا من إسرائيل (تث ٢:٨؛ ٣:١٣[٤]؛ قض ٤:٣) وأفراد (إبراهيم، تك ١:٢٢، ١٢؛ حزقيا، ٢أخ ٣١:٣٢؛ إر ٣:١٢؛ المرنم، مز ٢٣:١٣٩). لا يحتاج الله إلى معلم (إش ١٤:٤٠)، لكن تقترح مثل هذه النصوص أن معرفة الله لأفعال البشر في المستقبل ليست مطلقة (قا؛ تك ٢١:١٨، "إذا").

(v) الله يُقَيم ويحكم. يعرف الله إثم وعناد البشر (مز ٥:٦٩[٦]؛ إش ٤:٤٨؛ عا ١٢:٥)، حتى الغير إسرائيليين (إر ٣٠:٤٨)، ويشهد عليها (إر ٢٣:٢٩). إن الله ينفذ الدينونة بحسب معرفته للقلب (١مل ٣٩:٨). إن الرب هو رب المعرفة، وبه توزن الأفعال (١صم ٣:٢)؛ يزن الله القلب، ويعرف أين ثقله (أم ١٢:٢٤). ينتظر إرميا تقييم الله

لأعدائه (إر ١٨:٢٣). يريد أيوب (أي ٦:٣١) أن يوزن في ميزان عادل حتى يعرف الله كماله (تك ٦:٢٠). ينتظر عابدي العجل الذهبي قراراً إلهياً (خر ٥:٣٣) بحسب هو ٨:٤، أقامت إسرائيل أمراء دون تقييم الله.

(vi) يعتني الله ويحفظ. يتساءل المرنم عن سبب إلتفات الله للبشر، وتساءلت إسرائيل في وقت عن التجاهل الإلهي (إش ٣:٥٨). لكن الله يحفظ أولئك الذين يحتمون به (نت ٧:١-٨)، يراقب طريق البار (أم ٦:١)، يهتم بأيام الكملة (١٨:٣٧)، ويعتني بصورة خاصة بالمتواضعين (٦:١٣٦)، كما إعتنى الله بإسرائيل في البرية (هو ٥:١٣). أن يعرف الله أفكاره لسلامة إسرائيل (إر ١١:٢٩) تعني أن المعرفة الإلهية ستتحول إلى أفعال مخلصة (قا؛ حز ٣:٣٧).

(ب) الإستخدام في نِفْعَلْ، هِفْعِيل، وهِتْبَعِّيلْ. يجعل الله (نفسه) معروفاً (قا؛ أيضًا גָּלָה [#١٦٥٥]، נָגַד [#٥٥٨٣]، רָאָה [#٨٠١١]). إن إعلان الله يتمركز في إسرائيل (مز ٧٦:١[٢])، إلا أنه أيضًا لشعوب أخرى، تاريخيًا (٧٧:١٤[١٥]) وإسخاتولوجيا (إش ١٩:٢١). إن إعلان الله عن ذاته يتمركز حول أفعال تاريخية معينة— في الماضي (حز ٢٠:٩)، الحاضر (٢صم ٧:٢١)، وفي المستقبل (إش ٦٤:٢[١])—يرتبط بكلا من الدينونة (إش ٦٤:٢[١]؛ حز ٣٥:١١) والخلاص (إش ٦٦:١٤؛ إر ١٦:٢١؛ حز ٣٩:٧). يعلن الله أيضًا ذاته من خلال كلمات الوصايا والوعود لقادة مفتاحيين (موسى، خر ٢٥:٢٢؛ صموئيل، ١صم ٣:١٦؛ دواد، ٢صم ٧:٢١؛ إرميا، إر ١١:١٨؛ الأنبياء، عد ١٢:٦). ما يعلنه الله من خلال الأنبياء هو مؤكد (هو ٩:٥). بالإضافة إلى أن معرفة الله متاحة بصورة أعم (مز ١٩:٢).

إن النشاط الإعلاني الإلهي هذا يُشتاق إليه في مزامير المراثي (مز ١٦:٩[١٧]؛ ٢٥:١٤؛ ٧٧:١٤[١٥]؛ ٧٩:١٠) ويتغنى به في مزامير التسبيح والحمد (٩٨:٢؛ ١٠٣:٧؛ ١٠٦:٨). يتضرع أيضًا المرنم إلى الله لأن يوجهه. في تقليد إعلان الله في الناموس (أنظر نا ٩:١٤؛ حز ٢٠:١١)، يسأل الناس أن يتعلموا مشيئة الله من أجل حياتهم (مز ١٦:١١؛ ٢٥:٤؛ ١١٩:٦٦؛ ١٤٣:٨؛ قا؛ خر ٣٣:١٣) وبصيرة للخطية والفناء (مز ٣٩:٤؛ ٥١:٦[٨]؛ ٩٠:١٢؛ قا؛ أيضًا أسئلة أيوب، أي ١٠:٢؛ ١٣:٢٣؛ ٤٢:٤).

(ب) التعرف عَلَى الله. تستخدم صيغتي الإسم والفعل للحديث عن المعرفة الإنسانية لله. مرة أخرى، تُرى المعرفة داخل إطار التعبيرات العلاقتية في المقام الأول.

(أ) التعرف عَلَى الله. أن نعرف الله هو أن نكون في علاقة صحيحة معه، تتسم بالحب، الثقة، الإحترام، والتواصل المفتوح (أنظر ما يوازي الأمانة والمحبة الثابتة في هو ٤:١؛ ٦:٦؛ الإيمان في إش ٤٣:١٠) الله نفسه هو المركز، "تنمو العلاقة الشخصية عن طريق مقابلة حية مع الله" (*TDOT* 5:478). في الأغلب تجد هذه اللغة أصولها في العلاقة الزوجية، تستخدم دائمًا ككناية عن علاقة الله بإسرائيل. يؤيد مفهوم هذه المعرفة العلاقتية/ الإختبارية من قبل نصين، حيث هناك كلمات معينة تكون في حالة المفعول به للفعل (مثل؛ الخطية/ الشر، مز ٥١:٣؛ إش ٥٩:١٢؛ استياء الله، عد ١٤:٣٤؛ العدل، مي ٣:١؛ البر، إش ٥١:٧؛ المرض، تث ٧:١٥؛ إش ٥٣:٣، قض ٣:١-٢؛ سلام، إش ٥٩:٨). ما يدعم أيضًا هذه المفهوم هو أفعال العبادة، المشاركة في، بمعنى "معرفة" أي، إختبار نفس قوة الخلاص الملاصقة للأحداث الأصلية (لا ٢٣:٤٣؛ مي ٦:٥؛ قا؛ استخدام זָכַר في تث ١٦:٣).

بصورة سلبية، عدم معرفة يهوه يُعني الخيانة، الإتهام بالزنا، "الإضطجاع" مع آلهة أخرى. "لأن روح الزنى في باطنهم وهم لا يعرفون الرب" (هو ٥:٤). ورغم أن إسرائيل قد تَدّعي عكس ذلك (هو ٨:٢)، ففي الواقع "لا [توجد] أمانة ولا إحسان ولا معرفة الله في الأرض." (هو ٤:١). من بين أولئك الغير عارفين الرب: إسرائيل في وقت القضاة (قض ٢:١٠)، صموئيل وهو صغير (١صم ٣:٧)، أبناء عالي (١صم ٢:١٢)، الكهنة والأنبياء (إر ٢:٨؛ ١٤:١٨)، الأشرار (أي ١٨:٢١)، الزناة، الخائنين، الكذابين، المفترين، الظالمين (إر ٩:٢-٦[١-٥]). تستخدم كناية الأب-الطفل أيضًا لرباط هذه العلاقة الوطيدة (إش ١:٢-٣؛ إر ٤:٢٢). ستقع الدينونة الإلهية عَلَى هؤلاء الذين لا يعرفون الرب، بما فيهم بقية الأمم (مز ٧٩:٦؛ إر ١٠:٢٥؛ قا؛ خر ٥:٢).

إيجابيًا، يذكر هوشع وقتًا عندما لم تعرف إسرائيل إلهًا سوى الرب (١٣:٤-٥) ويتوقع مستقبل فيه سترجع العلاقة الزواجية و"ستعرف إسرائيل الرب" (هو ٢:٢٠[٢٢])، وكذلك أمم أخرى (إش ١٩:٢١؛ ٤٣:١٠؛ حز ٣٨:١٦)، بمفاهيم عهدية (إر ٣١:٣٤) وكونية (إش ١١:٩). جميع مستقيمي القلب (مز ٣٦:١٠[١١]) والواثقين في الله (٩:١٠[١١]؛ أم ٣:٥-٦) يعرفون الله (أو إسم الله)، هذه المعرفة يريدها الله أكثر من المحرقات (هو ٦:٦). في هذه جميعها، لابد أن تفتخر إسرائيل، ليس بحكمتها الخاصة، بل فقط بمعرفة الله (إر ٩:٢٤).

إذا كانت رأس المعرفة مخافة الرب (أم ١:٧)، فإن العلاقة مع الله هي أساسية لما تتطلبه أبعاد معرفة الله (ومع ذلك فالله لا يمكن إستيعابه، أي ٣٨:٤). إن معرفة الله تقود بشكل طبيعي إلى، ولايمكن فصلها عن، محتوى محدد لمعرفة الله، وكذلك ممارسة التقوى، بدءاً من الإيمان (تث ٤:٣٩؛ مز ٨٩:٢؛ ١٣٥:٥) إلى الإعتراف بالخطية (مز ٣٢:٥؛

إر ١٤:٢٠) إلى الإقرار بأن "الله لي" (مز ٥٦:٩[١٠]؛ قا؛ ٦:٢٠[٧]؛ ١٠:٤٦[١١]) لمعرفة التوراة (٧٩:١١٩؛ إر ٧:٨) الإهتمام بالفقير (أم ٧:٢٩؛ مي ١:٣). يبين أخر أمرين أن معرفة الرب ليست مجرد تصور رأسي، لكنها تندمج في الطريقة التي تعامل بها إسرائيل المحرومين. بالطبع، أن نعرف الله هو أن نهتم بالفقراء والمحتاجين (إر ١٦:٢٢)؛ فمن دون الأخيرة، يشك في هذه المعرفة ذاتها.

(ب) الإعتراف بالله. إن الصيغة الإعتراف، "أعلم أني أنا الرب" (وتنوعات، مثل؛ إسم الله، إر ٢١:١٦؛ يد الله، يش ٢٤:٤) تشتهر بشكل خاص في حزقيال (٧١مرة؛ أنظر Zimmerli)، لكن لها جذور في الأنبياء الأولين (١مل ١٣:٢٠، ١٨) وأساسية في أحداث تعقيدات الخروج (خر ٧:٦؛ ٧:٥؛ ١٤:١٤؛ ٦:١٦؛ ٤٩:٢٩). يسبق هذه الصيغة دائمًا تصريح عن ما فعله وسيفعله الله (١٥:١٢؛ ٧:١٥)، دائمًا بصدى تالي (٢٩:٣٣). هذي الأفعال، سواء في الدينونة (٤:٧؛ ٨:١٤) أو الخلاص (إش ١٦:٦٠؛ حز ٦:٣٧)، تؤكد عَلَى هوية الله ؛ الله إذاً أظهر أمام إسرائيل والأمم أن الله هو الله، وأي نوع من الألهة هو. هذا لغرض إعتراف أولئك الذين يلاحظون ويشتركون في الحدث؛ يكون الغرض أحيانًا واضحًا (خر ٤:١٤؛ تث ٣٥:٤؛ حز ٦٢:١٦-٦٣). قد يستخدم الله أيضًا شخص لا يعرف الله حتى تعرف إسرائيل (إش ٤٥:٥-٦).

هل هذه الأفعال الإلهية بطبيعتها (مثل؛ عجائب؛ قا؛ تث ٣٤:٤-٣٥) تتطلب الإعتراف؟ أم، هل الحدث يحتاج أيضًا إلى تفسير؟ بالنسبة لإسرائيل يرتبط الحدث بوعود الآباء (قا؛ خر ٧:٦)؛ إن كلمة الله السابقة تؤكد دائمًا خبرة الحدث. وحتى في ذلك، ما يحدث بالفعل قد يجلب معرفة جديدة أو متجددة عن الله (٦:١٦، ١٢). علاوة عَلَى ذلك، عَلَى الأقل بالنسبةلإسرائيل فيما بعد ٥٨٧ق. م.، لابد أن يعطي الله قلبًا جديدًا كيما تحدث تلك المعرفة (إر ٧:٢٤). فيما يخص معرفة الأمم، يبدو أن الأحداث عَلَى الأقل ارتبطت بمعرفتهم بهوية إله إسرائيل (قا؛ خر ٢٥:١٤).

(ج) الشهادة عن الله. هناك مفهوم قوي للإرسالية في إستخدم هذا الفعل، خاصة، في هِفْعِيل.. بصفة عامة، يستخدم الفعل لوسطاء كلمة الله: موسى (خر ٢٠:١٨)، صموئيل (١صم ٨:١٠)، الكهنة (حز ٢٣:٤٤)، الاويين (نح ١٢:٨). إبتداءاً من الأطفال (تث ٩:٤؛ يش ٢٢:٤؛ مز ٥:٧٨؛ إش ١٩:٣٨)، كان عَلَى إسرائيل أن تُعرف بكلمات وأفعال الله. بالإضافة إلى أن جميع أمم العالم ترى جميع أفعال الله (مز ٢:٦٧[٣])؛ إن الغرض النهائي من تأييد كلمات الله وأفعاله هو أن "تعرفه الأمم" (حز ١٦:٣٨؛ قا؛ ٢مل ١٩:١٩؛ إش ٢١:١٩). لابد أن " عرفوا [الأمناء] بين الشعوب بأفعاله." (إش ٤:١٢-٥؛ قا؛ مز ١:١٠٥؛ ١٢:١٤٥). بالطبع، يُسأل الله أن يسمع صلاة الأجانب "ليعلم كل شعوب الأرض اسمك" (١مل ٤٣:٨، ٦٠؛ ٢مل ١٩:١٩).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בִּין [byn] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [ḥkm] (يكون حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [yd' ¹] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [ysr ¹] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָה [ʿoqbâ] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [ʿrm ²] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصًا بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל [śkl ¹] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤)

البيبلوجرافيا

TDOT 5:448-81; *THAT* 1:682-701; *TWOT* 1:366-67; R. Murphy, "Wisdom in the OT," *ABD* 6:920-31; W. Zimmerli, I Am Yahweh, 1982.

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

3362	יִדְּעֹנִי

יִדְּעֹנִי [yiddᵉʿōnî]، اسم، روح ميت، عَرَّاف (#٣٣٦٢)؛ > ידע [yd' ¹]، يعرف، يكون (يصبح) مضطلع عَلَى، يتواصل (#٣٣٥٩).

ش. أ. ق أكد.، *idû* يعرف، يألف --، يعي بـ، (*CAD* 7, 20-34)؛ *mudû*، معرفة، خبير في حرفة، حكيم (*CAD* 10/II, 163-67)؛ عرب. *ayda'a*؛ Harari *eda*؛ أوغا. *'yd* (*UT*, 1080).

ع. ق ما يلي قائمة كاملة بالتعبير: لا ٣١:١٩؛ ٦:٢٠، ٢٧؛ تث ١١:١٨؛ ١صم ٣:٢٨، ٩؛ ٢مل ٦:٢١ || ٢أخ ٢٤:٢٣؛ ٦:٣٣؛ إش ١٩:٨؛ ٣:١٩.

لمناقشة ممتدة حول الممارسات التكهنية، أنظر קֶסֶם، يمارس العرافة (# ٧٨٧٦).

٣٣٦٣ יָהּ (yah، ياه)، يهوه

3365	יְהָב

יְהָב [yᵉhāb]، حمولة (KJV)، هَم مقلق، شيء يُعطى (#٣٣٦٥).

ع. ق يقول داود "ألق عَلَى الرب همك فهو يعولك" (مز ٢٢:٥٥[٢٣]). تفسر سب. الكلمة لتعني "هم مقلق" (μέριμνα) في هذه الفقرة. كعطايا محظوظة من يد الله، لابد نرجع همومنا إليه لتكون تحت تصرفه المحسن.

حمولة، حمل، ثِقَل: ← אַמְתַּחַת [ʾamtaḥat] (كيس، حقيبة، حمولة، حزمة، #٦٢٣)؛ ← טְעַן [ṭʿn ²] (حمل، #٣٢٥٠)؛ ← טֹרַח [ṭrḥ] (حمولة، حمل، #٣٢٦٧)؛ ← יְהָב [yᵉhāb] (حمولة، هم مقلق، #٣٣٦٥)؛ ← כְּנָעָה [kinʿâ] (حزمة، حمولة، #٤٠٤٥)؛ ← מַשָּׂא [maśśāʾ ²] (حِمل، حمولة، #٥٣٦٢)؛ ← נטל [nṭl] (يتحمل، يزن، #٥٧٤٧)؛ ← נשא [nśʾ] (يرفع، ينهض، مرتفع، يغفر، يحتوي، يتحمل، يُمجد ذاته، #٥٩٥١)؛ ← סבל [sbl] (يَحمل، يحمل حمولة، #٦٠٢٢)؛ ← סבל [sbl] (يحمل حمولة، حمولة، #٦٦٧٣).

٣٣٦٦ יָהַד (*yahad*)، يصبح يهودياً، ← #٣٣٧٤

٣٣٦٩ יֵהוּא (*yehû*)، ياهو، ← ياهو

٣٣٧٣ יְהוּדָה (*yᵉhûdâ*)، يَهُوذَا، ← يَهُوذَا

3374 יְהוּדִי

יְהוּדִי [*yᵉhûdî* ¹] مشتق من الاسم יְהוּדָה، يَهُوذَا (*TDOT* 5:432)، هو الاسم العبري القبلي الذي يرد ٧٦مرة، دائمًا كالاسم "يهودي" (#٣٣٧٤)؛ < יָהַד [*yhd*]، يصبح يهودياً (#٣٣٦٦).

ش. أ. ق تظهر أكد. *Ya-u-du, Ya-a-hu-du*، و-*Ya-u-da-aya* باستمرار في السجلات الآشورية الحديثة عن غزو يَهُوذَا (*ANET*, 287)، يوجد أبرزها في سجلات سنحاريب عن أسره لحزقيا "اليهودي" *ya-u-da-aya* (*ANET*, 301; *DOTT*, 67-68). (أنظر Parpola) تظهر أرم. יְהוּדָי في الوثائق أرم. التي ترجع للقرن الخامس ق. م. من حامية عسكرية يهودية في فيلة في مصر (مثل؛ Porten, 47, 67, 92).

ع. ق ١. إن الكلمة الإنجليزية يهودي *Jew* مشتقة من الإنجليزي الأوسط --؛ الفرنسي القديم *Ieu, Geu*، الآتيني *Iudaeus*؛ اليوناني Ιουδαῖος. تستخدم كإسم علم، *Jehudi*، في إر ٣٦:١٤، ٢١، ٢٣. تظر صيغة الصفة المؤنثة יְהוּדִית ٦مرات. تظهر هذه الصيغة كإسم علم في تك ٣٤:٢٦ (قا؛ اليونانية Ιουδιθ = يهوديت). إن الكلمة أرم. المتوازية יְהוּדָי ترد ٨مرات في عزرا، ومرتين في دانيال. الفعل المشتق יָהַד يرد ١. فقط، وفي هِتْبَعِّيل. (أس ٨:١٧).

٢. لا تعني الكلمة יְהוּדִי نسل من سبط يَهُوذَا، إنما في الأصل إلى سكان منطقة يَهُوذَا؛ أي، المدينة الجَبَلِية الممتدة من جنوب أورشليم إلى نقب Negeb. أول إستخدام لها يظهر في ٢مل ١٦:٦ (NIV رجال يَهُوذَا؛ قا؛ ٢مل ٢٥:٢٥). بغزو المملكة الشمالية بواسطة الآشوريين في ٧٢٢ ق.م، جاء كثيرون من عابدي الرب من الشمال ليعبدوه في يَهُوذَا، المملكة الجنوبية (٢أخ ٣٠:١-١٨). وعندها تآلف المخلصين آنذاك مع من تبقى من يَهُوذَا، أي "اليهود".

٣. تستخدم الكلمة יְהוּדִי في العصر البابلي الحديث والفارسي لتُعرف شعب إسرائيل، بما فيهم الذين في الشتات. تستخدم باستمرار في إرميا ليس فقط عن اليهود الذين في يَهُوذَا (إر ٣٢:١٢؛ ٣٨:١٩) إنما أيضًا اليهود في "مؤاب، عمون، أدوم" (إر ٤٠:١١)، وأولئك الذين حُمِلوا إلى بابل (إر ٥٢:٢٨، ٣٠).

٤. تستخدم الكلمة יְהוּדִית في العديد من الفقرات لتبين لغة اليهود. تَكلم ضابط سنحاريب لرؤساء مدينة أورشليم المحاصرة اليهود، بالعبرية، رغم توسلهم إليه بأن يتحدث بأرام. (٢مل ١٨:٢٦، ٢٨؛ إش ٣٦:١١؛ ٢أخ ٣٢:١٨). لقد وُضع مرسوم أحشويرش لليهود في المملكة اليهودية (أس ٨:٩) بكتابتهم ولغتهم الخاصة. كان نحميا قلقًا من أنه بسبب الزواج المختلط تحدث نصف الأطفال بلسان أشدودي بدلاً من "لغة يَهُوذَا" (نح ١٣:٢٤). يقترح D. I. Block؛ قا؛ I. J. Gelb أننا لا يجب أن نبالغ في الربط ما بين اللغة والهوية القبلية، حيث أن الشعوب تتكيف مع اللغات السائدة في المنطقة. تظهر المفكرات التي تبين "العبرية" كاسم للغة، أولاً في مقدمة بن سيراخ لسفر سيراخ. إن لسان *hebraisti* (KJV لسان عبراني) لأع ٢١:٤٠؛ ٢٢:٢؛ ٢٦:١٤ كان هو أرم. الذي تبناه اليهود في فترة ما بعد العهدين.

٥. أثناء السبي البابلي، مقت بعض الموظفين الدينين في بلاط نبوخذ نصر، الشهرة التي حققها دانيال وأصدقاؤه اليهود (دا ٣:٨). لقد لاحظوا بإنتباه أنه " يوجد رجال يهود الذين وكلتهم عَلى أعمال ولاية بابل....لا يعبدون ولتمثال الذهب الذي نصبت لا يسجدون". (دا ٣:١٢).

٦. أصبح تعبير "يهودي" سائدًا خاصة في أسفار ما بعد السبي، مثل أستير، عزرا، ونحميا. يرد الاسم ٥٨مرة، ٧مرات كوصف لمردخاي (٢:٥؛ ٥:١٣؛ ٦:١٠؛ ٨:٧؛ ٩:٢٩، ٣١؛ ١٠:٣). أن أستير Esther Rabbah الاحقة (في ٢:٥) توضح أن مردخاي، كان من سبط بنيامين، وكان يدعى يهودي "لأنه أنكر الوثنية، لأن كل من كان ينكر الوثنية، دُعيَ يهودي." لقد أغاظ سلوك مردخاي، الذي إرتبط باليهودية (٣:٤)، هامان (٣:٦؛ ٣:١٠) مما جعله يقترح إبادة كل اليهود (٣:١٣؛ ٤:٧؛ ٨:٥)- الذي يعتبر أول مثال عَلى محاولة القتل الجماعي. حذر مردخاي أستير أنه كيهودية لن تنجو (٤:١٣)؛ لقد كان واثقًا من أنه حتى إذا صمتت، فإن خلاص اليهود سيأتي من "مكان أخر" (٤:١٤). إن عناية الله (التي لا تُذكر صراحة في أستير) قادت إلى كشف مكيدة هامان وعون لليهود للدفاع عن أنفسهم. واضح، أنه بسبب خوف اليهود، كثير من الناس من جنسيات أخرى أصبحوا يهوداً (٨:١٧؛ اسمفا. هِتْبَعِّيل.).

٧. تضاءلت كثيرًا منطقة يَهُوذَا، التي كان نحميا واليًا عليها أثناء حكم أرتحشستا الأول (نح ١:٢؛ ١٦:٢). كانت هناك مقاومة شديدة بين اليهود والجيران الأعداء. هزأ سنبلط السامريٍ من اليهود ومجهوداتهم في إعادة أسوار أورشليم، قائلاً باحتقار: "ماذا يعمل اليهود الضعفاء؟" (٢:٤). جعلت الضغوط الإقتصادية بعض اليهود الأثرياء يستغلون إخوانهم (١:٥) وحتى بيعهم للخارج للأمم (٨:٥)، مما أضر الرباط المشترك بين اليهود (قا؛ إر ٩:٣٤).

٨. في أمجد نبوة، يصرح زكريا (٢٣:٨): "في تلك الأيام يمسك عشرة رجال من جميع ألسنة الأمم يتمسكون بذيل رجل يهودي قائلين: نذهب معكم لأننا سمعنا أن الله معكم"

ب. ت في ١، ٢ مكا، يُستخدم التعبير *Ioudaios*، *Ioudaioi* باستمرار، مثل؛ في وصف الإتفاقيات مع الرومان (١مكا ٢٣:٨)، "السلام للرومانيين ولأمة اليهود في البحر والبر الى الأبد". أعلن نيكانور Nicanor، الذي كان عدو سابق لليهود "أن اليهود لهم الله نصير وأنهم لذلك لا يغلبون اذ هم متبعون ما رُسم لهم من الشرائع" (٢مك ٣٦:٨). يستخدمٍ يوسيفوس Josephus إسم اليهود، خلال أعماله، محتفظاً بكلمة "عبرانين" لتاريخ إسرائيل المبكر. رغم أن ل. ب. م. تتضمن إسم يَهُوذَا، إلا أن موثقي قمران لا يصفوا أنفسهم كـ יְהוּדִים.

شعب: ← שְׂעִר [*ś'r*] (أدم، شعب، #١٣٢)؛ ← עַם [*'am* [1]] (شعب، شعوب، مواطنين، #٦٦٣٨).

البيبلوجرافيا

D. I. Block, "The Role of Language in Ancient Israelite Perceptions of National Identity," *JBL* 103, 1984, 321-40; M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, 1991, 105-6, 212-34; I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, SAOC 22, 1944, v-vi; M. J. Herskovitz, "Who Are the Jews?" *The Jews*, 1949, 2:1151-71; S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, 1970; B. Porten, *Jews of Elephantine and Arameans of Syene: Aramaic Texts with Translation*, 1976; E. Yamauchi, "Jews in the New Testament," *HBD*, 1991, 794-95.

إي. ياماوكهي *E. Yamauchi*

٣٣٧٨ יהוה [*yhwh*]، يهوه ← يهوه

٣٣٨٢ יְהוֹיָכִין [*y^ehôyakîn*]، يهوياكين ← يهوياكين

٣٣٩٣ יְהוֹרָם [*y^ehôram*]، يهورام ← يهورام

٣٣٩٧ יְהוֹשֻׁעַ [*'y^ehôsua*]، يوشيا ← يوشيا

٣٣٩٩ יְהוֹשָׁפָט [*y^ehôsapat* [2]]، يهوشافاط، ← يهوشافاط

3400 יָהִיר

יָהִיר [*yāhîr*]، صفة، متكبر (#٣٤٠٠).

ش. أ. ق يستخدم أرم. هذا الجذر ليعبر عن فكرة التكبر.

ع. ق توجد الصفة مرتين. في أم ٢٤:٢١ يتوازى الكبرياء مع זֵד (افتخار، جبار) ولֵץ (ساخر، #٤٣٧٠). يترجم Ringgren ("Sprüche," in H. Ringgren and W. Zimmerli, *Sprüche/Prediger*, ATD, 1962, 84) יָהִיר كحال مع "متكبر إلى حد بعيد،" بينما يربط McKane (Proverbs, OTL, 1970, 550-51) الكلمة بنقص الاتضاع العقلي، الغير راغب في التعلم من معلم الحكمة. رغم أن قرينة مدرسة الحكمة قد تقع تحت هذا المثل، فإن هذا الإطار غير واضح. (أمثال: لاهوت) قد تكون الفكرة مجرد ببساطة رفض الخضوع لله ومشيئته المُعلنة. إن المتكبرين يرفضون طريق الإيمان، ويفتخرون كثيرًا في سكرهم، بقوتهم الغير محدودة وشهوتهم في القتل والتدمير (حب ٥:٢).

ب. ت إن الترجمة في سب. هي ἀλάζων، إفتخار، تكبر. في ع. ج ἀλαζονεία، افتخار، تكبر، هي أحد سمات الشرير الذي يمقت الله (رو ٣٠:١؛ ٢تي ٢:٣). يبين ١يو ١٦:٢ أن مصدر هذا "إفتخار [الرجل الشرير] بما عنده أو بما فعله" ليس الله ذاته، لكن هذا العالم. يعطي يعقوب مثلاً قوي للافتخار المتعجرف. إذا ظن الناس أنهم يعلمون ما سيحدث في المستقبل، فهذا هو الإفتخار المتعجرف. لا أحد يعرف ما سيحدث في المستقبل؛ كل شخص لابد أن يخضع/ تخضع نفسه/ نفسها إلى مشيئة الله (يع ١٣:٤-١٦).

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גָּאָה [*g'h*] (إرتفع، يكون عظيما، #١٤٤٨)؛ ← זִיד [*zyd*] (يتصرف بجسارة، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [*yāhîr*] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [*sll* [2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל [*'pl* [1]] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [*'ātāq*] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [*phz*] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [*rûm*] (يرتفع، يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [*šaḥaṣ*] (كبرياء، #٨٨٣٢)

3402 יָהֲלֹם

יָהֲלֹם [*yah^alōm*]، حجر كريم غير مُعَرف (#٣٤٠٢). فقط في خر ١٨:٢٨؛ ١١:٣٩؛ حز ١٣:٢٨.

ش. أ. ق قا؛ أكد. *hulalu*، حجر أو حجر القمر (CAD6; 226-27؛ أيضًا Zimmerli, 83).

ع. ق ١. أنه تعبير نادر، يرد فقط في الفقرات التي تصف صدرة رئيس الكهنة وزخارف ملك صور. تترجم NIV زمرد، لكن لاحظ الإختلاف في الترجمات الإنجليزية: JB وNAS= ماس، NEB= يَشِب، وNRSV = حجر القمر.

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الجواهر، أنظر אֹדֶם (#١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [*'ōdem*] (أحجار كريمة، #١٣٨)؛ ← חַלָּמָה [*'aḥlāmâ*] (يشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [*'eqdāḥ*] (عقيق، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahaṭ*] (أحجار كريمة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bāreqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יָהֲלֹם [*yahªlōm*] (أحجار كريمة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yāšᵉpēh*] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkōd*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [1] [*lešem* [1]] (أحجار كريمة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nōpek*] (أحجار نصف كريمة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*piṭdâ*] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*šᵉbô*] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [1] [*šōham* [1]] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [2] [*šāmîr* [2]] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [2] [*šēš* [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [2] [*taršîš* [2]] (حجر كريم، #٩٥٧٧)

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [1] [*hªlî* [1]] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [*ḥªrûzîm*] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [*ṭabba'at*] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [*kûmāz*] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [*ôtmišbᵉṣ*] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [*nezem*] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נטי (?) פָּה [*nᵉṭi /îpa*] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [*'āgîl*] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עדה [2] [*'dh* [2]] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עכס [*'ks*] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← ענק [*'nq*] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [*pᵉnînîm*] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹן [*ṣawwārōn*] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [1] [*ṣāmîd* [1]] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [*ṣᵉ'ādâ* [1]] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [*rābîd*] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [*śahªrônîm*] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [*šābîs*] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר [1] [*šēr* [1]] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר [1] [*tôr* [1]] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

الببليوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 41, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrðische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٣٤٠٨ יוֹאֵל [*yô'el*]، يوئيل، ← يوئيل

٣٤٠٩ יוֹאָשׁ [*yô'as*]، يهوآش، ← يهوآش

3413	יוֹבֵל

יוֹבֵל [*yôbēl*]، كبش (٢٧مرة؛ #٣٤١٣؛ *HALAT* 381a).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى التعبير في أكد. *yabilu*، كبش (*CAD*, I and J, 321)؛ Punic *ybl*، كبش؛ *DISO* 103; *KAI*, # 69, 7; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978, 123)؛ السامية *ybel*، كبش؛ وعرب. *yubla*، كبش، *wfbilun*، حمل، *yubil*، يوبيل (E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols., 1863-93).

ع. ق حيث أن יוֹבֵל تشير إلى حيوان، كبش، فعندما تستخدم لتدل عَلَى قرن (سواء الحيوان أو آلة موسيقية)، تحتاج دائمًا لأن تُوصف (مثل: שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים، آلة قرن الكباش، يش ٦:٤؛ בִּמְשֹׁךְ | בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל، عند صوت قرن كبش [الحيوان]، يش ٦:٥). ومع ذلك، ففي خر ١٩:١٣، בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל تتضمن "عند صوت (قرن) الكبش." بالمثل، إن يوبيل ع. ق. (قا؛ لا ٢٥:٨-٥٥) يأخذ إسمه من حقيقة أنه كان يُعلن عن طريق التصويت بقرن الكبش: יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם، "سيكون لكم (صوت) (قرن) الكبش" (ترجمة الكاتب) (لا ٢٥:١٠).

ب. ت في أرام. يه. (الترجوم) יוּבְלָא ,יוֹבְלָא، تعني كبش؛ (سنة) اليوبيل (Jastrow, 567).

قطيع: ← צֹאן [*ṣō'n*] (قطيع، ماشية صغيرة، #٧٣٦٦)

آلات موسيقية/ مدة محددة: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلات موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [*hemyâ*] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [*hll* [3][?]] (يلعب عَلَى المزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [*hṣṣr*] (يحث صوت البوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [*yôbēl*] (كبش، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [*kinnôr*] (عود، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [*mēn*]

[1] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [*m^ena'an'îm*] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [*nēbel* [2]] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [*ngn*] (يعزف عَلَى العود، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [*'ûgāb*] (فلوت، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [*prt*] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [*ṣll* [1]] (خاتم، يتحرك برعشة خفيفة، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [*šôpār*] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* [2]] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [*šema'* [1]] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [*tpp*] (طبل، إيقاع، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [*tq'*] (يندفع، قوة دافعة، يصفق بيده، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

R. H. Alexander, *TWOT* 1:358b-59a; G. Friedrich, *TDNT* 7:77; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 31; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 41-42; R. North, *TWAT* 3, 554-59; ET: *TDOT* 6:1-6; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032, 1038-39; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:472b.

R. H. O'Connell آر. إتش . أوكونيل

٣٤١٤ יוּבַל [*yûbal* [1]]، مجرى مياه، ← #٥٦٤٣

٣٤٢٢ יוֹיָכִין [*yôyakîn*]، يهوياكين، ← يهوياكين

3427 יוֹם

יוֹם [*yôm* [1]]، ضوء النهار، يوم (٢٤ساعة)، اليوم الأخير، اليوم (#٣٤٢٧).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى جذور مشتركة بصورة كبيرة وتتشتق من الجذر السامي المشترك *yawm*.

ع. ق ١. إن الاسم יוֹם هو الاسم الأكثر وروداً في ع. ق. عن وحدة من الزمن. كما أن له يتميز أنه كالوحدة الزمينة الأساسية. بعيدًا عن الإستخدام المتكرر لـ עַתָּה، الأن (٤٢٥ مرة)، من الكلمة الشائعة عن الزمن، עֵת (قا؛ GKC, 90h)، بمعنى "الأن" في اللحظة الحاضرة" (عد ١٧:٢٤)، "في الموقف الحاضر" (تك ٩:١٩)، "بعد ما قد حدث" (تك ١٢:٢٢)، وبعيدًا عن الإستخدام المتكرر لتراكيب متنوعة مع יוֹם، عَلَى سبيل المثال، כְּהַיּוֹם، بمعنى الأن أو هذا اليوم (تك ٣١:٢٥، ٣٣؛ ١مل ٥١:١؛ ٢أخ ٤:١٨)، هناك تعبيران رئيسيان بصفة خاصة - مع ما يكافئهما - يدلان عَلَى زمن: בַּיּוֹם הַזֶּה في هذا اليوم، مشيرة إلى الحاضر، مع بديله المؤكد הַיּוֹם הַזֶּה בְּעֶצֶם، في مثل هذا اليوم (حرفيًا، في عظم [جوهر] هذا اليوم)، والأكثر وروداً הַיּוֹם، ومكافئتها הַיּוֹם הַזֶּה، هذا اليوم، أو اليوم.

كمقياس للزمن، يحمل التعبير (יוֹם) ثلاثة إستخدامات أساسية. **(أ)** معناه الأساسي هو وقت ضوء النهار كتميز عن فترة الظلام، الليل. عَلَى سبيل المثال، في تك ٥:١ دعى الله النور "يوم" (أيضًا ٧:٤٤؛ ٨:٢٢؛ ٢٩:٧؛ خر ١٨:٢٤؛ مز ١٢:١٣٩، إلخ).

(ب) يستخدم التعبير أيضًا عن اليوم بمفهوم الدورة الكاملة التي تتضمن كلا من وقت النهار ووقت الليل، مثل؛ تك ١:٥: "وكان مساء، وكان صباح—اليوم الأول" (قا؛ ٢٤:٧؛ ٥٠:٣؛ لا ٣٥:٨؛ أي ٦:٣).

إن "اليوم" بمفهوم فترة كاملة من النور والظلام يمكن أن يحتسب بدءاً من الصباح أو من المساء (قا؛ بصفة خاصة، Beckwith, 218-27). يبدو أنه في بدايات ع. ق. كانوا يعتبرون أن اليوم يبدأ في الصباح. وحتى في قرينة قصة الخليقة، يجب أن تفسر عبارة" كان مساء، وكان صباح" (REB؛ تك ١:٥، ٨، ١٣، ١٩، ٣١) بمفهوم أن اليوم كان يبدأ في الصباح، لأنه في قرينة خلق الله، لم يكن لـ יוֹם بالمفهوم الإشمل بداية أخرى عن יוֹם بالمفهوم الأضيق لضوء النهار فقط. في تك ٣٤:١٩ تدل عبارة "اليوم التالي" (מָחֳרָת) بوضوح إلى صباح بعد الليل السابق. يقدم قض ٥:١٩-١٠ برهانا واضحًا عَلَى أن إسرائيل الأولى كانت تحسب الأيام من شروق الشمس إلى شروق الشمس. عندما بدأت أهمية الأعياد القمرية في الإزدياد، أصبحت الممارسة الشائعة هي حساب الأيام من المساء (خر ١٨:١٢؛ لا ٣٢:٢٣؛ أس ١٦:٤؛ إش ٣:٢٧؛ ١٠:٣٤). يتضح هذا الإستخدام خاصة في دا ١٤:٨ ("صباح ومساء") ونح ١٩:١٣ ("وكان لما أظلمت أبواب أورشليم قبل السبت").

(ج) يستخدم تعبير يوم أيضًا بمعاني متنوعة ممتدة. إستخدم التعبير يوم، عَلَى سبيل المثال، ليدل عَلَى فترة فعل معين أو وضع بداية. وبالتالي، "في اليوم الذي" تعني "عندما" (تك ٤:٢؛ لا ٢:١٤). زمن حياة المرء أو حُكم في "أيامه" (تك ١:٢٦؛ ١مل ٢١:١٠). ممتزجة بمضاف إليه، يمكن للتعبير أن يستخدم ليدل عَلَى زمن الخلاص، معركة، دينونة، كارثة (تث ٣:١٦؛ مز ١:٢٠[٢]؛ ٧:١٣٧؛ إش ٤:٩؛ حز ٩:٣٠، إلخ). ما يماثل ذلك هو المصطلح الإسخاتولوجي المتنوع ، مثل؛ "في ذلك اليوم"، "في الأيام الأخيرة"، "يوم الرب" إلخ.

إن تعبير يوم أيضًا يستخدم في تعبيرات إصطلاحية متنوعة مثل، حرفيًا، "متقدمين في الأيام" بمعنى أن تمر أيام الشباب، أو يشيخ (تك ١١:١٨؛ يش ١:١٣؛ ١مل ١:١)؛ حرفيًا من أيام إلى أيام، بمعنى سنوياً (خر ١٠:١٣؛ قض ٤٠:١١)؛ حرفيًا، ليل ونهار، بمعنى كل الوقت، مستمر (إش ٣:٢٧)، إلخ.

٢. يمتزج الإستخدام الاهوتي لليوم مع إستخدامه العادي. عَلَىسبيل المثال، من الجدير بالأهمية لاهوتيًا أن الأيام عدا

اليوم السابع، هي بلا أسماء، إنما معدودة. بهذه الطريقة تخفي سمة إستقلاليتها. إن المقابلة ما بين النهار والليل ليست نتيجة القوى المحاربة في الأساطير الوثنية، إنما تخضع تمامًا ليهوه، إله إسرائيل (قا؛ I. M. Ta-Shema, "Day and Night," *EncJud* 5:1374). إن الأيام في ع. ق. هي أيام الله. أنه هو خالق النور والظلمة، النهار والليل، وهو رب تقدم الزمن (مز ٧٤:١٦-١٧؛ ١٣٩:١١-١٢؛ إش ٤٥:٧؛ إر ٣٣:٢٠). لاهوتيًا ما هو جدير بالأهمية في قصة الخليقة هو التعاقب المنتظم للنهار والليل كحكم أساسي، الذي أعيد التأكيد عليه بعد الطوفان (تك ١:٣-٥؛ ٨:٢٢، قا؛ إر ٣٣:٢٠)، وسيتوقف فقط في المستقبل الأسخاتولوجي (زك ١٤:٧). أشار Westermann إلى أن الوقت الذي يسبق الفضاء هو نظام الخليقة؛ بدأت الخليقة بإنقسام النهار والليل وليس الفضاء الكوني (Genesis, BKAT, 1983, 1:157). بهذه الطريقة نشأت إمكانية مشهد السبعة أيام التي في قصة الخليقة وعلاقتها بالتاريخ. (تكوين: لاهوت؛ בָּרָא، خلق، #١٣٤٣).

يمكن إشتقاق نفس الأهمية الاهوتية من الأنوار (מְאוֹרֹת، #٤٤٠١) التي في عقد السموات. إن الأهمية السائدة لهذه الأنوار هي أهمية لاهوتية: الشمس، القمر، والنجوم هي هبات الله. كرموز (تك ١:١٤) تتحدث عن الله وليس عن المصائر (إر ١٠:٢)، لأنهم يحكمون (تك ١:١٦، ١٨) فقط كحاملي أنوار، وليسوا كقوى (قا؛ Kinder, 48-49). تم التأكيد عَلَى وظيفتهم المؤقتة ليس فقط في ضوء "الأيام والسنين" إنما أيضًا مع "الأعياد" التي تتضح فيها جانب الطقوس اللاهوتية.

٣. تشمل سيادة الله الحاكمة ليس فقط الزمن الكوني، إنما أيضًا الزمن (NIV)، أو الأقدار (REB)، والفرد (أي ٧:٦؛ ٨:٩؛ ١٠:٢٠؛ ١٧:١، ١١؛ مز ٣١:١٥[١٦]؛ ٣٩:٤[٥-٧]؛ ٩٠:٩-١٤؛ ١٠٢:٣، ١١، ٢٣-٢٤ [٤، ١٢، ٢٤-٢٥]).

٤. لم يكن للإسرائيليين القدماء تقسيم محدد لليوم كقياس دقيق للوقت. إنما كانوا يحددون أقسام اليوم المختلفة عن طريق التغيرات الطبيعية التي كانت تميز مراحله المتعاقبة، أو الشغل المتعاقب في الحياة اليومية العادية (تك ٢٤:١١؛ ٢٩:٧). ومن ثم، فمن خلال طبيعة الإشياء كان يُمَيز ما بين الصباح (בֹּקֶר)، الظهيرة (צָהֳרַיִם)، والمساء (עֶרֶב) (مز ٥٥:١٧[١٨])، وبالمثل فقد كان يطلق عَلَى الصباح، حلول الفجر (تك ١٩:١٥)، إندلاع الفجر (٣٢:٢٤؛ نش ٢:١٧؛ ٤:٦)، أو شروق الشمس (١٩:٢٣؛ ٣٢:٣١)؛ كان يوصف وقت الظهيرة بحرارة النهار (١٨:١؛ ١صم ١١:١١؛ ٢صم ٤:٥)، وضح النهار، حرفيًا أوج النهار (تك ٢٩:٧؛ أم ٤:١٨)؛ الظهر المتأخر، حرفيًا، ميل النهار (قض ١٩:٨)؛ والمساء، وقت غروب الشمس (تك ١٥:١٢، ١٧)، أو برودة اليوم (٣:٨)، وقت ريح المساء الغربية (قا؛ K. Marti).

يوم واليوم هما النقطتين الأساسيتين للتوجه في الطرق القديمة لقياس الزمن (قا؛ M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*). إن اليوم عَلَى أية حال كان هو الوحدة الزمنية الرئيسية، ونقطة الرجوع لكل تعينات الزمن الأخرى (قا؛ *THAT* 1:722; de Vries, 38n., 42; S. Aalen, "Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis,'" 10-20). بدءاً باليوم بمفهوم ضوء النهار، ينحرف ببساطة التعيين الأساسي للزمن إلى إتجاهين، الماضي والمستقبل. يبدأ ضوء النهار بالصباح (בֹּקֶר، #١٣٣٢)، عند شروق الشمس (نح ٨:٣)، والفجر (שַׁחַר، #٨٨٤٠)، متجهاً إلى الوراء، إلى الليل السابق (אֶמֶשׁ، #٦٢١؛ تك ١٩:٣٤)، والبارحة (אֶתְמוֹל، #٩١٩؛ ١صم ٤:٧؛ ٢صم ١٥:٢٠)، إلى اليوم ما قبل أمس (خر ٥:٨)، ثم للوراء أكثر للأيام البعيدة، في الأزمنة القديمة (קֶדֶם، #٧١٠٧). الخط الثاني يمتد من المساء (עֶרֶב، #٦٨٤٧)، مع الغسق (נֶשֶׁף، #٥٩٧٤، ٢مل ٧:٥)، إلى الليلة (הַלַּיְלָה، تك ١٩:٥)، والليل (לַיְלָה، #٤٣٢٦؛ خر ١٣:٢١)، ومن هناك إلى الغد (מָחָר، #٤٧٣٧؛ خر ٨:٢٩)، واليوم ما بعد الغد (מָחֳרָת הַשְּׁלִישִׁית، حرفيًا، الغد، [اليوم] الثالث، ١صم ٢٠:١٢)؛ وأخيرًا، إلى المستقبل البعيد (אַחֲרִית הַיָּמִים، حرفيًا، الجزء الأخير من الأيام).

في هذه القرينة تتضح الأهمية الاهوتية لليوم، بمعنى الوقت الحاضر، "كما ذَكَرَنَا الفلاسفة، إن الماضي هو لا شيء سوى الحاضر المترسب في الذاكرة، بينما المستقبل هو لا شيء سوى الحاضر الأتي لمقابلتنا " (De Vries, 139).

٥. في تخمين محتوى ووظيفة الكلمة العبرية הַיּוֹם وما يكافئها، نتلاقى سريعًا مع بعض التمييز الأساسي الذي يجب أن نقوم به، أحد التميزات هو بين اليوم الحاضر تاريخياً واليوم الحاضر فقط في الأساطير أو القرينة الطقسية. يشير الأخير إلى "اليوم" الذي يتكرر دائمًا وبالتالي فإنه حاضر بإستمرار (de Vries, 45). تمييز أخر يخص الوظيفة المحددة للتعبيرات، لو أنها تُعَرف اللحظة الحاضرة. لو كان الأمر كذلك، فهل تخلق تزامن أو تعاقب؟ خاصة، هل تصف وتمثل، بمفهوم تلخص، الأهمية المركزية والاهوتية لحدث محدد واليوم الذي ترد فيه؟ (قا؛ de Vries, 140, 153).

بسبب إمتداد المادة النصية وتعقيد التفاصيل اللغوية والقرينية المتضمنة، سنحتاج أن نحد أنفسنا داخل مجرد خطوط الرئيسية للنقاط الأساسية. قد إشير في هذا الصدد إلى المناقشة ممتازة وشاملة عن جميع المواد النصية المتعلقة في de Vries, *Yesterday, Today*, 139-277.

(أ) تتضمن التعبيرات المستخدمة لتعيين اللحظة الحاضرة جميع الشواهد التي تستخدم تعيين الزمن لتؤرخ حدث أو فعل. يمكن تمييز هذه الإستخدامات الرئيسية الآتية:

(i) تستخدم הַיּוֹם وما يكافئها لتعبر عن لحظة تاريخية في السرد الماضي . عَلَى سبيل المثال، تك ٧:١١: "سنة ست مئة من حياة نوح في الشهر الثاني في اليوم السابع عشر من الشهر انفجرت كل ينابيع الغمر العظيم" مرة أخرى في ع. ١٣: " في ذلك اليوم عينه دخل نوح" (قا؛ أيضًا ١٧:٢٣، ٢٦؛ خر ٤١:١٢، ٥١؛ ١:١٩؛ تث ٤٨:٣٢؛ يش ١١:٥؛ حز ٢:٢٤؛ ٤٠، ١:٤، إلخ).

(ii) يُشار إلى خبرة الفرد التاريخية الحاضرة، مثل؛ في ٢مل ٩:٧ :" ثم قال [البُرص] بعضهم لبعض: "لسنا عاملين حسنا. هذا هو يوم (حرفيًا، هذا اليوم هو يوم) بشارة"" (قا؛ أيضًا ٣:١٩).

(iii) ترد הַיּוֹם كإسم في وصف عبارات موصولة أو مصدر، مثل؛ في الإشارة إلى الحاضر التاريخي. عَلَى سبيل المثال، قض ١٤:٤: "فقالت دبورة لباراق: "قم، لأن هذا هو اليوم الذي دفع فيه الرب سيسرا ليدك" (قا؛ ١صم ٤:٢٤).

(iv) بمعنى ظرفي ، تردِ הַיּוֹם وما يكافئها كتعيين للوقت الحاضر، في ليس أقلاً من ٤٤ حدث (تك ١٤:٢٢؛ ٤٢:٢٤؛ ٣٢:٣٠؛ خر ٢٥:١٦، إلخ، أنظر de Vries, 153-252).

(ب) تعبيرات مستخدم في الإشارة إلى الحاضر الطقسي. في هذا التصنيف يتفق الحاضر المتكرر مع لحظة الخبرة الخلاصية الماضية. أمثلة توضيحية هي خر ١٧:١٢: "وتحفظون الفطير لاني في هذا اليوم عينه (הַיּוֹם הַזֶּה בְּעֶצֶם) اخرجت اجنادكم من ارض مصر." من الجدير أن نلاحظ أن هذه الكلمة، التي يتحدث بها الرب نفسه، تختص بالفعل الفدائي الأساسي في خبرة إسرائيل الماضية (قا؛ أيضًا ٣:١٣). مثال أخر في مز ٢٤:١١٨، يشير إلى حاضر طقسي، يوم الإعلان التعبدي: "هذا هو اليوم الذي صنعه الرب. نبتهج ونفرح فيه."

(ج) تعبيرات تستخدم كيما تمثل أو تصف المعنى الرئيسي لحدث الهام. في عدد كبير ومتنوع من الفقرات تكون الإشارة إلى يوم وليس مجرد لتعين لحظة تاريخية، إنما لتأكيد ووصف الأهمية المركزية والاهوتية للحدث.

هذا الإستخدام يتسق مع غرض التاريخ بصفة عامة. في القصص التاريخية في ع. ق. (وكذلك في أدب الش. أ. ق.) يعمل تاريخ الأحداث عَلَى كلا من توضيح تسلسلهم والتأكيد عَلَى واقعيتهم في الوقت والفراغ. ومع ذلك، ففي الأدب النبوي، يكون هدف التاريخ المحدد ليس فقط لإقامة الواقع التاريخي للمناسبة التي أعلنت فيها النبوة، لكن بصفة خاصة للتأكيد عَلَى مصداقية الرسالة النبوية (أنظر Verhoef, "Notes on the Dates in Haggai,' un *Text and Context*, FS for F. C. Fenshman, ed. W. Claassen, JSOTSup 48, 1988, 259-67).

يكفي أن نشير إلى أمثلة قليلة للإستخدام التمثيلي لـ יוֹם הַ'، **(i)** في العديد من الأمثلة تقف العبارة الزمنية הַיּוֹם كيما توضح المعنى الأساسي للخبرة الزمنية. هناك مثل مثير في خر ٢٩:٣٢، حيث تعمل عبارتين مع הַיּוֹם عَلَى تمثيل حدث ذكرى اليوم بشكل قاطع: "أملاوا أيديكم اليوم للرب حتى كل واحد بإبنه وبإخيه فيعطيكم **اليوم** بركة" (قا؛ أيضًا يش ٢٥:٧؛ ١صم ١٣:١١؛ ١مل ٢٦:٢؛ حز ٢:٢٤).

(ii) بإستثناء بعض الأمثلة التي كان فيها تعيين الوقت هو الإهتمام الرئيسي (تث ٢٥:٢؛ ٢٤:٥؛ ١٦:٢٦، إلخ)، فأن أغلب الورود الـ٥٩ لـ הַיּוֹם في سفر التثنية يؤكد عَلَى الأهمية المركزية للحدث (قا؛ G von Rad, *Deuteronomy-Studien*, FRLANT, NS 40, 1948, 49-50; Studies in *Deuteronomy*, 1953, 70-71). القليل من الأمثلة ستكفي لشرح هذه النقطة. في ٣٩:٤ نقرأ: "فأعلم اليومِ وردد في قلبك أن الرب هو الإله في السماء من فوق وعَلَى الأرض من أسفل. ليس سواه.." إن الدور الخاص لـ הַיּוֹם في هذه القرينة هو أن تعمل كجزء من إلتماس طلب محدد (قا؛ ع. ٤٠). مرة أخرى في ٢٦:١١: "أنظر! أنا واضع أمامكم اليوم بركة ولعنة." هذا الإعلان يلخص بقوة الإلتماس الأبائي المركزي الذي يشكل التوجه الرئيسي لرسالة التثنية.

في جميع هذه الشواهد وما يماثلها يؤكد عَلَى أهمية اليوم كنقطة للتوجه ليس فقط كقياس للزمن، إنما أيضًا لتتابع الأحداث في تاريخ إعلان الله. إننا نتفق مع de Vries أنه: "في هذه الأحداث يندمج الماضي المباشِر، الحاضر، والمستقبل المباشِر مع بعضهم البعض. لقد حدثت أحداث بارزة، تحدث، وستحدث لكي تعطي "لهذا **اليوم**" أهميِته المركزية والاهوتية. دائمًا هو شئ له ما تأثير محدد عَلَى الزمن الأتي: بعد 'اليوم' لن تكون الإشياء **كما** كانت من قبل" (٢٧٥). (زمن وأبدية: لاهوت).

بإختصار، قد نقول أن الأهمية الاهوتية ليوم ترتبط بشدة بيهوه كالشخص الحاضر بالمفهوم المطلق للكلمة، بحسب تعينه الخاص لذاته: "أهية الذي أهية [أنا هو من هو]" (خر ١٤:٣). ومن ثم، فإن وصيته المركزية ومطلبه هو أن نستمع إليه الآن، حرفيًا، "اليوم" (مز ٧:٩٥-٨).

ب. ت قمران. تتفق وثائق قمران أساسًا مع إستخدام الكلمة في ع. ق. ومع ذلك، فهناك أهمية أكبر للمسائل المتعلقة بالتقويم. في سب. יוֹם تترجم في الأغلب بـ ἡμέρα، التي تؤكد عَلَى أهمية الوصف التاريخي للكلمة (قا؛ .M

"יוֹם" בְּאֹס، in TDOT 6:31-32 بالإشارة إلى الأدب المتعلق).

ع. ج NIDNTT 2:886-935; 3:830-39.

يوم: ← בֹּקֶר [bōqer [2]] (صباح، فجر، #١٣٣٢)؛ ← יוֹם [yôm [1]] (ضوء الصباح، يوم، اليوم الأخير، اليوم #٣٤٢٧)

قمر، شهر: ← חֹדֶשׁ [ḥōdeš [1]] (شهر، قمر جديد، #٢٥٤٤)؛ ← יֶרַח [yeraḥ [1]] (شهر، #٣٧٣٢)؛ ← כֶּסֶא [kese'] (قمر كامل، #٤٠٥٧)؛ ← לְבָנָה [lebānâ [1]] (قمر، #٤٢٤٤)

وقت: ← אָבֵד ['ōbēd] (فيما بعد، #٧)؛ ← אֹפֶן ['ōpen] (الوقت المناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [gîl [1]] (مرحلة في الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמַן [zmn] (يكون معينا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם ['ôlām] (وقت طويل أو مدة زمنية، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת ['ēt] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [pa'am] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [peta'] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [tāmîd] (إستمرارية، عدم توقف، تقدمة مستمرة،# ٩٤٥٨)

البيبلوجرافيا

TDOT 4:7-32; 6:7-32; *THAT* 1:707-26; S. Aalen, "Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament," *Skrifter utgelt av dat Norske Videnskap-Akademi i. Osolo*, 11, 1951, 10-20; R. T. Beckwith, "The Day, Its Divisions and Its Limits in Biblical Thought," *EvQ* 1971, 218-27; S. J. de Vries, *Yesterday, Today, and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; G. F. Hasel, "Day," etc., in *ISBE* 1979, 1:876-79; J. Finegan, *Light from the Ancient Past*, 1959, especially 552-98; D. Kidner, *Genesis*, 1967; K. Marti, "Day," in *EB* 1899, 1:1033-38; M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920; J. P. J. Olivier, "The Concept *Day* in Nahum and Habakkuk," *Biblical Essays*, 1969, 71-74; H. R. Stroes "Does the Day Begin in the Evening or Morning" *VT* 16, 1966, 460-75; S. van Mierlo, *De oude Kalender bij de Hebreeen en zijn Verband met de Lijdensweek*, 1963.

بي. أي . فيرويف *P. A. Verhoef*

3428 יוֹם

יוֹם [yôm [2]]، اسم، ريح، عاصفة، نفس، (#٣٤٢٨). يعتبر إشتقاق الاسم مثاراً للجدل. لكن يحتمل أنه يتعلق بـ יוֹם، يوم.

ش. أ. ق أكد. mu [2]، عاصفة كلمة دخيلة من الSum (u'd'? (Ahw, 1420.

ع. ق في ورودين في نش ٢:١٧؛ ٤:٦، "إلى أن ينفجر النهار (حرفيًا، يتنفس)،" من المرجح أكثر أن יוֹם في هذه القرينة تعني "يوم" (יוֹם) لكن بورودها بجانب الفعل פּוּחַ، يتنفس (#٧٠٣٢)، فقد تدل عَلَى الريح التي تهب في فلسطين من أواخر العصر إلى الصباح الباكر.

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [zal'āpâ] ([ريح] محرقة، #٢٣٦٣)؛ ← חָזִיז [ḥāzîz] (سحب، ريح قوية، قصب الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [yôm [2]] (ريح، عاصفة، نفس، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [mezārîm] (رياح شمالية، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [sûpâ [1]] (ريح عاصفة مدمرة، زوبعة، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [s'h] (تشويه، [عاصفة] مندفعة، #٦١٨٥)؛ ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [r'm [1]] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [ś'r [2]] (يُحمل في ريح عاصفة، #٨٥٤٨).

3431 יָוֵן

יָוֵן [yāwēn]، طمي (#٣٤٣١).

ش. أ. ق في الأدب السامي الغير كتابي (بعيدًا عن الشاهد الوحيد في DDS، أنظر أدناه)، تمثل هذه الرسائل دائمًا consonantal homograph *yawan*، يوناني (أنظر J. Brinkman, "The Akkadian Words for 'Ionia' and 'Ionian,'" *Daidalikon*, ed. R. Sutton, 1989, 53-71).

ع. ق في مز ٤٠:٢[٣] ترتبط بـ טִיט، وحل (טִיט [#٣٢٢٦] הַיָּוֵן) في توازي مع בּוֹר שָׁאוֹן، حفرة موحلة (#١٠١٤). ترد יָוֵן أيضًا بجانب טִיט في الورود الوحيد لـ יָוֵן في ل. ب. م. (4QvisSam 5، מטיטיון ـإن القصاصة صغيرة للتعرف عَلَى القرينة). في مز ٦٩:٢[٣] ييأس المرنم من أنه غاص في יָוֵן. ترتبط יָוֵן هنا مع מְצוּלָה، الأعماق المائية، تتوازى مع מָעֳמָד עָיִן (لا يوجد موطيء قدم) وتقترن بـ מַיִם، مياه (מַיִם ترد في كلا من العدد السابق والتالي). توجد كثير من التعبيرات المماثلة في التوازي مع ٦٩:١-٢[٢-٣] في نفس المزمور، ع. ١٤-١٥ [١٥-١٦] (قا؛ L. C. Allen, "The Value of Rhetorical Criticism in Psalm 69," *JBL* 105, 1986, 577-98). ومن ثم، تساهم יָוֵן للمفردات التي تنشيء نعني موت والفوضي في شعر ك.م.ع. في لغة المزامير، الأرض الصلبة أو الحجر تحت الأقدام (أو ؟) ومكان مفتوح مفضل أكثر. عَلَى العكس ، مضادهم، يقتصر عَلَى الأماكن تحت الأرض أو أي نوع من عالم المياه، حيث تنتقص المتانة وتسود الفوضى، تجسد أسوء المصائر.

طمي، وحل، مستنقع/ سبخ: ← בֹּץ [bōṣ] ← בִּצָּה [biṣṣâ] (مستنقع، #١٢٨٨/١٢٨٩)؛ ← דלח [dlḥ] (إضطراب [ماء]، #١٩٣١)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل،

طين، #٣٢٢٦)؛ ← יָוֵן [yāwēn] (طمي، #٣٤٣١)؛ ← רפשׂ [rpś] (يدوس، #٨٣٤٦).

موت: ← אבד [ʾbd ¹] (يفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [ʾadāmâ] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [ʾāsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gwʿ] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm ¹] (يضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [ḥnṭ ²] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [mwt] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qṭl] (جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [rᵉpāʾîm ¹] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉʾôl] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

غبار، طين، وسخ، تربة رخوة: ← אָבָק [ʾābāq] (غبار، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [ʾēper] (رماد، تربة رخوة #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [ḥōmer ²] (طمي، طين، هون، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [ṭnp] (وَسَخ، #٣٢٤٥)؛ ← עפר [ʿpr] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֹבַע [rōbaʿ ²] (غبار، نفايا #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [regeb] (طمي الأرض، #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [šᵉḥôr] (سخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب من الغبار #٨٨٣٦).

3433 יוֹנָה

¹ יוֹנָה [yônâ ¹]، حمام (# ٣٤٣٣).

ش. أ. ق الجذور السامية المشتركة الشمالية الغربية: أوغا. *ynt* وسريانية. *yônah*.

ع. ق ١. يظهر التعبير في ع. ق. ٣٢مرة. يعتبر الجذر ינה بصفة عامة مشتقًا من אָנָה، بمعنى نواح (#٦٢٧؛ قا؛ إش ٣:٢٦؛ ١٩:٨). هناك ورود لحمام بري (حز ١٦:٧) ومنزلي (إش ٦٠:٨). في الع. ق، أول ظهور للحمام هو في قصة الطوفان، عندما بعد أن إرسل نوح غراباً إرسل حمامة مرتين ليرى ما إذا كانت المياه قد نقصت أم لا. رغم أن الغراب الذي لا يميز في الأكل، يمكنه أن يأكل الجثث التي تطفو عَلى المياه، فإن الحمام لا يعود ما لم يجد شيء يأكله غير الجثث (أنظر Sarna, *Genesis* JPS Torah Commentary, 1989).

٢. في شرائع الذبائح، يأتي الحمام بجانب اليمام (תּוֹר [#٩٣٦٧]، لا ١:١٤؛ ٥:٧، ١١؛ ٦:١٢، ٨، إلخ [١٤مرة]؛ עַיִט ,גּוֹזָל,צִפּוֹר) كذبائح لـ חַטָּאת، ذبيحة الخطية (#٢٦٣٣)، وעֹלָה، ذبيحة المحرقة (#٥٩٢). بصفة خاصة بالنسبة لـ חַטָּאת يمكن لهذه الأنواع من الطيور أن تكون بديلاً للحيوانات (٥:٧؛ ٢٢:١٤) لو أن مقدم الذبيحة كان فقير. يمكن تقديم إما حمام أو يمام كتتميم لتطهير النجاسة الطبيعية (١٢:٦، ٨؛ ١٥:١٤، ٢٩).

٣. إن صوت الحمام معروفًا لإذن الإسرائيليين كصوت همهمة أو نواح (הָמָה [#٢١٥٩]، הָגָה [#٢٠٤٧]، נָהַג [#٥٦٢٨]). وبالتالي، يظهر كتشبيه للناس التي تنوح علي خطاياها، وأوضاعهم البائسة (**إش** ٣٨:١٤؛ حز ١٦:٧) أو تأوهم للخلاص (إش ١١:٥٩؛ ٨:٦٠). هذا التشبيه، وذاك الذي عن الحمام الذي يرتعد ويهمهم يتلاقى في مز ٥٥:٦[٧]. هنا يُنتخب الحمام ليس فقط لأن لديه أجنحة، لكن لأن الحمام الذي يهمهم وينوح مماثل لنواح المرنم عَلى شقائه الحاضر (أنظر ع. ٢ب، **أهمهم**، ليس كما تترجمها NIV أتحير).

باستثناء هو ١١:٧ ("إفرايم كحمامة، يُخدع سريعًا وبلا إحساس")، يُرى الحمام كتجسيد للحب، الجاذبية، الرشاقة. خاصة في نشيد الأنشاد يرمز الحمام إلى الحبيبة (نش ١٥:١؛ ٢:١٤؛ ١:٤؛ ٥:٢، ١٢؛ ٦:٩). رغم أن في هو ١١:٧ و١١:١١ يرمز الحمام إلى إسرائيل، فقد لا يكون هذا رمز ثابت، حيث أنه في رورد أخر، مثل إر ٢٨:٤٨، يشبه سكان مؤاب "بالحمام الذي يعشعش في مداخل الكهف."

٤. ارتبط إسم النبي يونان (יוֹנָה בֶן־אֲמִתַּי) دائمًا برسالة سفر يونان. يُقترح أن יוֹנָה (حمام) يمثل إسرائيل وאֲמִתַּי تعني الصدق والأمانة، وأن هذا يعطي دلالة ساخرة لرسالة السفر. ومع ذلك، هناك إعتراض قوي لهذا التوجه (D. Stuart). بينما يبدو أنه من المستبعد أن نفترض أن יוֹנָה في سفر يونان ترمز إلى إسرائيل، فليس من دون المرجح تمامًا إن الحمام كرمز للحب والجمال كان في ذهن الكاتب، ليعطي سخرية غنية في السفر (يونان: لاهوت).

ب. ت في أدب التراجم والمدراش يُعتبر الحمام كطائر إلهاماً لسمات إنسانية جيدة متنوعة. أنه يمثل إسرائيل (مثل؛ Btalm Berakot 53b) ويظهر أيضًا في الإشارة إلى روح الله عند خلق العالم (مثل؛ Btalm Hagiga 15a).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [ʾbr] (يطير، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [barbur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [gôzāl] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [ḥăsîdâ] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה ¹ [yônâ ¹] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [yaʿănâ] (نعامة، النسر- البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [nešer] / נְשַׁר [nᵉšar] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [ʿôp] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [ʿayiṭ] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛

← עֹרֵב [ʿōrēb [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← ז ר [1] צִפּ [ṣippôr [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [qōrē'] [1]] (حجل [نوع من الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [śᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [ʾazkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [ʾiššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [ʾāšmâ] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbḥ] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭāʾt] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [maʿaśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [ʿōlâ [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ʿarîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [šḥṭ [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

EMiqr 3:605-8; *NIDNTT* 1:175; *TWAT* 3:586-94; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; H. W. Wolff, *Obadiah und Jonah*, BKAT, 1977.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

3437	יונק

יוֹנֵק [yônēq]، اسمفا. طفل صغير، طفل، رضيع (#٣٤٣٧)؛ مشتق من ינק [ynq] يرضع (#٣٥٦٧).

ش. أ. ق تصادق أكد. عَلَى *enequ*، يرضع؛ أوغا. *ynq*، يرضع؛ أرم. יְנַק، يرضع؛ יָנוּקָא، طفل؛ יְנָקָא، رضاعة.

ع. ق ١. إن الكلمة יוֹנֵק في قل. act. اسمفا. تمعنى رضاعة، طفل، ورمزياً برعم (ممتص) النبات. حيث أنه لا يوجد إجماع حول أي من الورود هو صيغة إسمية، فإن جميع الإثني عشر حالة ستختبر هنا. في سبعة فقرات (١صم ١٥:٣؛ ١٩:٢٢؛ مز ٢:٨؛ إر ٧:٤٤؛ مراثي ١١:٢؛ ٤:٤؛ يؤ ١٦:٢)، تستخدم יוֹנֵק في اقتران بـ עוֹלֵל أو עוֹלָל، طفل.

ستة مرات تتزاوج יוֹנֵק مع "أطفال" (עוֹלָל)، لكن تليها ولا تسبقها (١صم ١٥:٣؛ ١٩:٢٢؛ مز ٢:٨[٣]؛ إر ٧:٤٤؛ مراثي ١١:٢؛ يؤ ١٦:٢). تسبق יוֹנֵק "أطفال" في مراثي ٤:٤، وتسبق עוֹלָלִים، طفل صغير، في إش ٨:١١. مرتان يلي اسمفا. "ثدي" (نشيد ١:٨، " كأخ لي الراضع ثديي أمي" ؛ يؤ ١٦:٢، "جمعوا الأطفال وراضعي الثدي").

تُستخدم صورة الطفل في العديد من الفقرات كتشبيه أو ككناية، في عد ١٢:١١ تكون إسرائيل عاجزة كـ יוֹנֵק وموسى منزعجاً بمسئوليته. في نش ١:٨ تشير إلى حميمية العلاقة بين الرجل والمرأة، كأنهم رضعوا من ثدي نفس الأم. يعبر مراثي ٤:٤ عن اليأس المُختبر أثناء حصار أورشليم، حيث ينقص יוֹנֵק الطعام والشراب. لقد إقترح Ringgren (*TDOT* 6:108) أن مز ٢:٨[٣] يشير إلى *ynkm* الأسطورية للنصوص أوغا.، لكن هذا الإستخدام يجب أن يُفهم في ضوء طبيعة الله المعجزية، الذي أسس قوته حتى في فم الرضع العاجزين (قا؛ H. Donner, 337).

في إش ٢:٥٣ يرد יוֹנֵק في إرتباط بـ שֹׁרֶשׁ، جذر، بمعنى برعم. إن יוֹנֵק "ينبت أمامه (الرب؟)" مثل جذر في أرض يابسة." هذه الصورة هي عن شخص عاجز، ضعيف، وقليل الأهمية.

٢. تستخدم יוֹנֵק كثيرًا في تصريحات عامة لتأكد عَلَى الدرجة التي يجب أن ينفذ بها عملاً، في الأغلب خراب: "الرضيع مع الإشيب" (تث ٢٥:٣٢). أنظر أيضًا ١صم ١٥:٣؛ ١٩:٢٢؛ إر ٧:٤٤؛ مراثي ١١:٢. يصعب بشكل خاص الأماكن التي يتضمن فيها יוֹנֵק من بين أولئك الذين يجب أبادتهم في حرب سائلة (١صم ١٥:٣؛ ١٩:٢٢؛ الأولى بأمر من الله والثانية من قبل شاول). مثل هذه اللغة تستحضر عبارة "طفل وشيخ" (נַעַר [#٥٨٥٣] ... זָקֵן [#٢٤١٨] كمفعول به لـ חָרַם (#٣٠٥١) في يش ٢١:٦. إن تضمين נַעַר / יוֹנֵק لا يمكن أن يكون نتيجة خطاياهم أو عنف عشوائي. لكن بالأحرى، مثل هذا الذبح الجماعي لابد أن يُفهم كإنعكاس لمفهوم عائلة ومجتمع متماسك بشدة. أن الأولاد يباركون يُلعنون نتيجة لسلوك أبائهم. إن الأنبياء الاحقين مثل حزقيال وإرميا لم يرفضون تمامًا هذا المبدأ؛ لكن بالأحرى، عارضونه بإستخدام هذا المبدأ حتى لا يتجنبوا المسئولية الشخصية والحساب أمام الله (حز ١:١٨-١٨؛ إر ٢٩:٣١-٣٠).

٣. حتى الأطفال الصغار يمكنهم أن يعبدوا الله ويشاركون في إعتراف المجتمع. ومن ثم، يؤكد مز ٢:٨[٣] أن الله أسس حمداً من أفواه "الأطفال" (עוֹלְלִים) و"الرضع" (יֹנְקִים). يدعو يؤ ١٦:٢ "الأطفال .... الرضع" أن يلحقوا بفئات أخرى من المجتمع ويبكوا أمام يهوه.

ب. ت هناك ورودين لـ יוֹנֵק في نصوص قمران: كم. 7:21 يشبه أبناء البر بالرضع العطشى للتعليم ، وCD 11:11 (قا؛ 4Q270 10v 16; 4Q271 3 i 7) يُمنع الحارس (אוֹמֵן) من حمل יוֹנֵק عندما يخرج في السبت. رغم

أن المصطلحات المسيانية شائعة في المخطوطات، فإن יוֹנֵק لا تظهر بهذا المعنى، وإنما يُفضل צֶמַח، كفرع (#٧٥٤٢؛ إر ٣٣:١٥).

طفل: ← גֹּלֶם [gōlem] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [tap [1]] (أطفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← ילד [yld] (يحمل، يلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yātôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (إبن غير شرعي، #٤٩٢٧)؛ ← 2 נַעַר [na'ar [2]] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עול [ʿwl [2]] (ولد، #٦٤٠٢)؛ ← תאם [t'm] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ← تبني: لاهوت

زراعة: ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل صغير، طفل، رضيع، #٣٤٣٧)؛ ← נטע [nṭʿ] (نبات، يقيم، يدفع، #٥٧٤٩)؛ ← שׁתל [štl] (نبات، إزدراع، #٩٢٧٨).

البيبلوجرافيا

ABD 1:904-05; *TDOT* 6:107-8; *TWAT* 3:665-68; H. Donner, "Ugaritismen in der Psalmforschung," *ZAW* 79, 1967, 322-50.

Martin G. Abegg, Jr. / Victor P. Hamilton

3438 יוֹנֶקֶת

יוֹנֶקֶת [yôneqet]، برعم، غلام مراهق (#٣٤٣٨)؛ יְנִיקָה [yenîqâ]، برعم (#٣٥٦٦)؛ יוֹנֵק [yônēq]، طفل صغير (#٣٤٣٧)؛ > ינק [ynq]، يرضع، تُرضع، مرضعة (#٣٥٦٧).

ش. أ. ق أنظر الفعل יָנַק، يرضع، أرضع، رضع (← #٣٥٦٧).

ع. ق ١. حرفيًا، يعني الاسم יוֹנֶקֶת رضاعة. إن الصيغة هي اسمفا. مفرد مؤنث من الجذر יָנַק (أيضًا في أوغا. وأكد.) وترد ٦ مرات (أي ٨:١٦؛ ١٤:٧؛ ١٥:٣٠؛ مز ٨٠:١١[١٢]؛ حز ١٧:٢٢؛ هو ١٤:٦[٧]). تستخدم صيغة المذكر יוֹנֵק، طفل صغير، ١٢مرة، بما فيهم إش ٥٣:٢ (#٣٤٣٧).

يتحدث أيوب عن شجرة قُطعت لكن "أفرخت مرة أخرى، ولن تعدم أغصانها الجديدة (יוֹנַקְתּ، #٣٤٣٨)."في حز ١٧:٢٢ يبدو أن هذه الكلمة تشير إلى شيء ما مثل الربيع: "وآخذ أنا من فرع (צַמֶּרֶת، #٧٧٥٠) الإرز العالي وأغرسه، وأقطف من رأس خراعيبه (יֹנְקֹת، #٣٤٣٨) غصنا (רַךְ؛ #٨٢٠٥) وأغرسه عَلَى جَبَلٍ عال وشامخ."

إقترح J. Morgenstern تعديل יוֹנֶקֶת لـ יוֹנֵק في إش ٥٣:٢ ("The Suffering Servant—A New Solution," *VT* 11, 315)، زاعماً أن יוֹנֵק تعني طفل رضيع، وأن الإشارة هي إلى شكل من أشكال النبات، יוֹנֶקֶת تماشيًا مع التشبيه! هذه الفرضية غير ضرورية. يقدم *BHS* تعديلا غير ضروري "ورُضاعها (יוֹנַקְתּ)" للمازورية קֹתַם יְיָנֵ، وترضعون (إش ٦٦:١٢).

٢. رغم أنها ترد ١.. فواضح أن יְנִיקָה من الجذر יָנַק، يرضع، وتختلف عن #٣٤٣٨. إن الجذور المشتركة هي أوغا. *yanaq* وأكد. *enequ*، يرضع. يقرأ حز ١٧:٤: "قصف غصنه الأعلَى (יְנִיקָה، #٣٥٦٦) وجاء به إلى أرض تجار."

نبتة، برعم، نمو، عرق/غصن صغير، ينبت، المحلاق (جزء لولبي من النبتة): ← אֵב [ʾēb] (نبتة، #٤)؛ גֶּזַע [gēzaʿ] (نبتة، جذل، #١٦١٤)؛ ← זַלְזַל [zalzal] (نبتة العنب، #٢٣٦٠)؛ ← חֹטֶר [ḥōṭer] (غصن، نبتة، #٢٦٤٣)؛ ← יוֹנֶקֶת [yôneqet] (نبتة، فتى، #٣٤٣٨)؛ ← נְטִישׁוֹת [neṭîšôt] (محلاق، نبتة، #٥٧٤٦)؛ ← נֵצֶר [nēṣer] (غصن صغير، نبتة، #٥٩١٦)؛ ← צמח [ṣmḥ] (ينمو، يظهر، ينمو، ينجح، يجعله ينمو، #٧٥٤١)

٣٤٤١ (יוֹסֵף [yôsep]-يوسف)، ← ٣٤٤١

٣٤٤٦ (יְעִיץ [yôʿes]، مشير)، ← ٣٤٤٦

3450 יוֹצֵר

יוֹצֵר [yôṣēr]، قل. فَخاري (#٣٤٥٠)؛ > יצר [yṣr]، قل. شكّل، صاغ، خلق، إخترع، خطط؛ نِفْعَل. شكّل؛ مخفيًا عين، صمم؛ هُفعال. صاغ، شكّل (#٣٦٧٠)؛ יֵצֶר [yēṣer [1]]، اسم. شكل، غرض، فخاري (#٣٦٧١)؛ "יְצֻרִים" [yeṣurîm]، اسم. أعضاء (الجسد) (#٣٦٧٤).

ش. أ. ق في السامي الغربي (أوغا.، الفينيقي) يُصادق عَلَى الجذر في الأسماء التي تعني "فخاري" (*WUS*, 1229; *DISO*, 110). يوجد في أكد. الجذر *eseru* ، بمعنى شكّل، خطط، بالمعنى الثانوي صمم، عين. يُصادق أيضًا عَلَى اسم. *esiru*، فخاري (*Ahw* 1:252-53). في الرموز التصويرية المصرية نرى أن الإله كونم Khnum "يخلق" فرعون القادم عَلَى دولاب الفخاري (*ANEP*², fig. 569; cf. Grapow, *Die bidlichen Ausdrücke*, 1924, 160-61).

ع. ق يُصادق عَلَى الجذر יָצַר ٧٠مرة في ع. ق في صيغ متعددة. ترد صيغة الفعل غالبًا حصريًا في قل. مع ورود واحد كلا من نِفْعَل.، مخفيًا، وhoph. من بين هذه ترد יֹצֵר في وزن قل. pt. ٢٠مرة، بينما الاسم יֵצֶר، شَكل، غرض، يرد ١٠مرات، بمعنى خزاف في إش ٢٩:١٦. هناك القليل من الأسماء الشخصية المشتقة من יֵצֶר، وورد وحيد للإسم יְצֻרִים، أعضاء (أي ١٧:٧؛ قا؛ *HALAT* 409-10).

١. خزف، خزاف. في الأغلب يوظف الفعل יָצַר ومشتقاته ليصف عمل يهوه الخلاق. ومع ذلك، فهناك عدد من النصوص توظف الجذر كيما يدل عَلَى حرفة إنسانية.

(أ) يشير ١أخ ٤:٢٣ إلى הַיּוֹצְרִים، الخزافين من بين عشائر إسرائيل الذين سكنوا في نتاعيم وجديرة، يبدو أن النص يقترح أنهم كانوا خزافين ملكين (I. Mendelshohn, *BASOR* 80, Dec 1940, 17-21) لكن، كما جادل Williamson، يعتبر تطابقهم مع نقوش *lmlk* معضلة إلى حد ما (G. Williamson, *1 and 2 chronicles*, NCBC, 1982, 61).

(ب) يصف إر ١٨:٢-٤ زيارة النبي إلى بيت الفخاري، בֵּית הַיּוֹצֵר الذي عَلَى الإرجح كان مسكن وورشة عمل. يستمر النص ليذكر دولاب الفخاري، אָבְנָיִם، وهو شكل مزدوج يشير بلا شك إلى العجل الراكل التقليدي المستخدم في هذا الوقت.

(ج) طين، إن المادة الأساسية المستخدمة بواسطة الخزاف الإسرائيلي، تترجم في العبرية بواسطة تعبيرات متنوعة: חֹמֶר، طين، طمي (#٢٨١٧؛ أي ٩:١٠؛ إش ١٦:٢٩)؛ אֶרֶץ ، تربة (#٨٢٤؛ مز ٦:١٢[٧]؛ قا؛ Dahoodm, *Psalms I*, AB, 1966, 74-75)؛ אֲדָמָה، أرض (#١٤١؛ تك ٢:١٩؛ قا؛ ع.٧؛ إش ٩:٤٥)؛ טִיט، طمي، وحل، طين (#٣٢٢٦؛ إش ٢٥:٤١؛ نا ١٤:٣)؛ חֶסֶף، طين (#١٠٢٧٩؛ دا ٤١:٢، ٤٣).

(د) إن المنتج النهائي بواسطة الفخاري يسمى دائمًا כְּלִי יֹצֵר، آنية خزف (٢صم ٢٨:١٧؛ مز ٩:٢؛ إر ١١:١٩)، בַּקְבֻּק יוֹצֵר חָרֶשׂ، إبريق الخزاف (إر ١:١٩) أو נִבְלֵי יוֹצְרִים، إناء خزاف (إش ١٤:٣٠). تستخدم إشكال متنوعة أيضًا من חֶרֶשׂ، آنية خزفية (#٣٠٨٤)، لتصف آنية الخزف (أي ٨:٢؛ ٤١:٣٠[٢٢]؛ مز ١٥:٢٢[١٦]؛ أم ٢٣:٢٦؛ إش ١٤:٣٠؛ ٩:٤٥).

(هـ) في نصوص قليلة تستخدم יוֹצֵר لتشير إلى الحرفين بدلا من خزافين. يصف إش ٩:٤٤-٢٠ عمل יֹצְרֵי־פֶסֶל ، صناع التماثيل الذين يشكلون (יָצַר) إلهًا بمطرقة أو "يسبكون" (נָסַךְ) تمثالاً (قا؛ أيضًا حب ١٨:٢). يصف إش ١٦:٥٤-١٧ الأسلحة التي تنتج (יוֹצֵר) بواسطة الحداد (חָרָשׁ). وبالتالي يمكن ملاحظة أن יָצַר تشير إلى أنواع مختلفة من التشكيل والتصميم بعيدًا عن صناعة الفخار.

٢. يهوه الفخاري. إن إستخدام יָצַר في ع. ق هو إستخدام لاهوتي سائد وهو جزء من مفردات الخلق في Tanach. يوضع يهوه في دور الخزاف الذي يشكل البشر، العالم، وإسرائيل من الطين.

(أ) خلق البشر. يوظف تك ٧:٢ الفعل יָצַר ليصف تشكيل يهوه لـ אָדָם من تراب (עָפָר) الأرض. يستمر النص ليستخدم نفس التعبير في سرد قصة خلق الحيوانات (١٩:٢). إن نموذج الخزاف/ الطين هذ في وصف الخلق الإلهي للجنس البشري، يصادق عليه بصورة كبيرة في عالم ش. أ. ق (Westermann, *Genesis*) ويصادق عليه أكثر كتابياً في مز ١٤:١٠٣ وإش ١٦:٢٩. تمتد الفكرة لتصف خلق يهوه لأجزاء محددة لجسد الإنسان، العين (مز ٩:٩٤)، القلب (١٥:٣٣)، أو الروح (زك ١:١٢). عَلَى الإرجح يشير أيضًا יְצֻרִים ذو الورود الوحيد في أي ٧:١٧ إلى أجزاء الجسد.

(ب) خلق العالم. رغم أنه بواسطة بعض العلماء تم تنقيحها لاهوتيًا من بعض نصوص الخلق لصالح الأقل تجسيداً בָּרָא (#١٣٤٣) و עָשָׂה (#٦٩١٣)، هناك أثاراً لربما إستخدام أكبر لـ יָצַר ليصف خلق العالم قد يوجد في الأنبياء والمزامير. يُعلن إش ١٨:٤٥ يهوه كالإله الواحد الحقيقي، الذي صمم (יוֹצֵר) الأرض وشكلها (יָצַר) لتكون للسكنى. في لغة الصيغ، يوصف يهوه كالشخص الذي شكل (יוֹצֵר) الأرض في إر ٢:٣٣ وصانع (יוֹצֵר) كل الإشياء في ١٦:١٠ (موازي مع ١٩:٥١). في ترنيمة عا ١٣:٤ يُمتدح يهوه كالذي شكل (יוֹצֵר) الجبال. في لغة ترتيلية لمز ٥:٩٥ يقال أن يد يهوه شكلت الأرض اليابسة، وفي ١٧:٧٤ يُسبح لكونه صنع (יָצַר) الصيف والشتاء. ومع ذلك ففي تراتيل الخليقة للمرنم، فقط ٢٦:١٠٦ هو الذي يستخدم יָצַר ليصف عمل يهوه الخلاق وهذا لغرض جدلي محدد (Brongers, *Persica*).

(ج) خلق إسرائيل. في إش يستخدم الفعل יָצַר في نبوات الخلاص ليدل عَلَى خلق يهوه لإسرائيل كشعبه المختار وموضوع مشيئتة الخلاصية. يعلن إش ١:٤٣ و٢١:٤٤-٢٤ أن نفس الإله الذي شكل (יָצַר) إسرائيل سيفديهم (גָּאַל، #١٤٥٧) من أسرهم. نفس الشيء يقال عن العبد (עֶבֶד)، الذي سيكون وسيلة هذا الخلاص (٥:٤٩). يظهر كل من هذه النصوص في قرائن توضح أيضًا إختيار الله (בָּחַר؛ #١٠٤٧) لإسرائيل والعبد (٢٠:٤٣؛ ١:٤٤؛ ٧:٤٩). عندما تُقارن هذه النصوص بإر ٥:١ ومز ١٦:١٣٦، يصبح من الواضح أنها عندما تستخدم لتصف شعب يهوه أو عميله، فإن توجه الخزاف يشير إلى الإختيار الإلهي (Otzen, *TDOT*).

(د) دينونة إسرائيل أو أعدائها. تستخدم فكرة الخزاف أيضًا للكلام عن دور يهوه كديان متسيد عَلَى إسرائيل والأمم. إن الصورة التقليدية عن عمل الخزاف الذي يشتغل بالطين في إر ١:١٨-١٠ تجسد سلطة يهوه عَلَى تدمير ما قد شكله، سواء أكان شعبه أو أي أمة أخرى تحاول أن تتحداه. في إش ١٦:٢٩ توصف المقاومة البشرية للمشيئة الإلهية بالطين الذي يحاول أن يفرض سيطرته عَلَى

الخزاف.

(هـ) تشكيل التاريخ. هناك العديد من النصوص التي توظف יָצַר للتعبير عن الجبرية الإلهية. في إر ١٨:١١ يحذر يهوه اليهوديين من أنهم إذا لم يتوبوا، سوف يجهز (יָצַר) لهم كارثة ويخترع (חָשַׁב؛ #٣١٠٨) خطة ضدهم. في ٢مل ١٩:٢٥ (قا؛ إش ٣٧:٢٦) يوصف تقدم سنحاريب بتعبيرات تدل عَلَى أن الرب قد خطط ذلك (יָצַר) منذ أمد بعيد (قا؛ أيضًا إش ٢٢:١١). بطريقة مماثلة، يصور إش ٤٦:١١ مجيء كورش. في نبوات كورش في ٤٥:١-٧، ربما كجدل ضد الإزدواج الفارسي (K.- H. Bernhardt, TDOT 2:246-48)، تمتد هذه الفكرة عن طريق أسلوب التكرار البياني merismus [صورة بيانية تستخدم مفردات كثيرة لتعبر عن نفس الشيء] لتصف تشكيل (יָצַר) يهوه لكل الإشياء (٤٥:٧).

٣. غرض، خطة، رغبة: يستخدم الاسم יֵצֶר بمفرده أو مع الاسم לֵב (#٤٢١٣) ليصف خطط أو أهداف قلب البشر. يمكن أن يكون لهذا الإستخدام إما مفهوم سلبي عن الخطط أو الميول الشريرة (تك ٦:٥؛ ٨:٢١؛ تث ٣١:٢١) أو مفهوم إيجابي للتكريس ليهوه (١أخ ٢٩:١٨؛ إش ٢٦:٣).

ب. ت في أدب قمران، يظهر الفعل יצר ٨مرات والاسم יֵצֶר ٤٠مرة (Otzen, TDOT) بمعاني مماثلة لتلك المصادق عليها في ع. ق. يستخدم الفعل יצר ليشير إلى صناعة الأصنام (فحب. ١٢: ١٣؛ ٢: ١٨)، خلق الجنس البشري (كم. ١: ١٥؛ ٣: ٢١) أو تشكيل روح البشر (كم. ١: ٨؛ ٤: ٣١؛ ١٥: ٢٢). يوظف الاسم יֵצֶר في ترانيم قمران بمعنى الخلائق البشر (كم. ١: ٢١؛ ٣: ٢٣؛ ٤: ٢٩؛ ٩: ١٦؛ ١٠: ٢٣؛ ١١: ٣). يصادق عَلَى نفس هذا المعنى في سي ٣٣:١٠ (قا؛ أيضًا حك ١٥:٧؛ رو ٩:١٩-٢١). تستخدم أيضًا بمعنى "هدف،" تقريبًا دائمًا في قرينة خطية البشر (نج. 5:5؛ كم. 5:6, 31; 6:32; 7:3, 13, 16; 11:20). ذات أهمية خاصة هو التعبير יֵצֶר רָע، دافع شرير (11QPs[a] 19:15). توجد فكرة مماثلة في سي ١٥:١٤؛ ٢٧:٦ وفي النسخة اليونانية ٣٧:٣. في الأدب الرباني اللاحق يُصادق أيضًا عَلَى هذه الفكرة، دائمًا في تقابل مع יֵצֶר טוֹב، دافع جيد.

فنون، حرفة، مهنة: ← נפץ [nps 2] (صانع، #٥٨٨)؛ ← אֹפֶה [ʼōpeh] (خباز، #٦٨٥)؛ ← גדר [gdr] (ماسوني/ بَنّاء، #١٥٥٣)؛ ← גַּלָּב [gallāb] (حلاق، #١٦٤٧)؛ ← דַּיָּג [dayyāg] (صياد سمك، #١٩٠٠)؛ ← חֹצֵב [ḥōṣēb] (قاطع الأحجار، #٢٩٣٥)؛ ← חָרָשׁ [ḥārāš] (صاحب صنعة، #٣٠٩٣)؛ ← חשׁב [ḥōšēb] (حائك/ #٣١١٠)؛ ← טַבָּח [ṭabbāḥ] (جزار، #٣١٨٤)؛ ← יוֹצֵר [yôṣēr] (خزاف، #٣٤٥٠)؛ ← יָקוּשׁ [yāqûš] (طير، #٣٦٨٧)؛ ← כבס [kbs] (يغسل، #٣٨٩١)؛ ← כֹּרֵם [kōrēm] (الكرمي "من يشذم الكرمة"، #٤١٤٤)؛ ← מַשְׁקֶה [mašqeh 1] (رئيس الخدم، #٥٤٨٢)؛ ← נֹקֵד [nōqēd] (راعي؟، #٥٩٢٤)؛ ← צַיָּד [ṣayyād] (صياد، #٧٤٧٥)؛ ← צרף [ṣrp] (جواهرجي، #٧٦٧١)؛ ← רעה [rʻh 1] (راعي غنم، #٨٢٨٦أ)؛ ← רַקָּח [raqqaḥ] (مازج العطور، #٨٣٨٢).

خليقة: ← ברא 1 [brʼ 1] (يخلق، يفصل، #١٣٤٣)؛ ← יצר [yṣr] (يشكل، يصمم، يخلق، #٣٦٧٠)؛ ← עשׂה [ʻśh 1] (يصنع، يفعل، يجهز، يخلق، يشتغل يخدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [pʻl] (يفعل، يصنع، ينتج، يمارس، #٧١٨٨)؛ ← קנה [qnh] (يحصل، يسبب، يخلق، #٧٨٦٤).

البيبلوجرافيا

H. A. Brongers, "Schpfer und Schpfen im alttestamentlichen Sprachgebrauch," *Persica* 7, 1975-78, 84-131; P. Humbert, "Emploi et portée bibliques du verbe *yasar* et de ses dérivés substantifs," *Von Ugarit nach Qumran. Festschrift O. Eissfeldt*, BZAW 77, 1958, 82-88; R. H. Johnston, "The Biblical Potter," *BA* 37, 1974, 86-106; R. E. Murphy, "*Yeser* in the Qumran Literature," *Bib* 39, 1958, 334-44; B. Otzen, "*yasar, yeser, sûr, sîr, sûrâ*," TDOT 4:257-65; R. Rendtorff, "Die theologische Stellung des Schpfungsglaubens bei Deuterojesaja," *ZThK* 51, 1954, 3-13; W. H. Schmidt, *Die Schpfungsgeschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, 1964, 209-19; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1984.

ستيفن إم . هوكس *Stephen M. Hooks*

3452 יוֹרֶה

יוֹרֶה [yôreh 1]، رامي سهام (#٣٤٥٢)؛ מוֹרֶה [môreh 1]، رامي سهام (#٤٦١٩)؛ > ירה [yrh 1]، يصوب (#٣٧٢١).

ع. ق ١. تستخدم الكلمة (act. اسمفا. من יָרָה) يرد ١. فقط في ك.م.ع، في ٢أخ ٣٥:٢٣، حيث ترد في صيغة الجمع وتحمل فكرة "الرماة"

٢. يشتق التعبير מוֹרֶה من יָרָה، يصوب. ترد فقط ٣مرات في ع. ق. بالمعنى الواضح "رامي السهام" (١صم ٣١:٣؛ ٢صم ١١:٢٤؛ ١أخ ١٠:٣). ومن ثم، فهي مرادف لإستخدام קֶשֶׁת "نبال" (مثل؛ عا ٢:١٥).

عَلَى أساس العديد من أنصال السهام المنقوشة (أنظر חֵץ وשִׁרְיָה [#٩٢٣٣]) والنصوص أوغا.، تم إقتراح (Milik) أنه في السوري - الفلسطيني في أواخر فترة

العصر البرونزي وأوائل الحديدي، كان هناك مجموعة مرتزقة لجنود محترفين، خاصة رماة (Brown, 26-28).

قوس، سهم الرماية: ← אַשְׁפָּה [*'ašpâ*] (يرتعش، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [*ḥēṣ*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [*thâ*] (مسافة رمي القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [*yôreh* ¹] (رماية، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [*yeter* ²]، (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [*qešet*] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [*rbb* ²] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [*rbh* ²] (الرماية، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [*t^e lî*] (يرتعش، #٩٤٣٧)؛ حرب: لاهوت

إطلاق، طرح: ← דחה [*dḥh*] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [*twl*] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [*yd* ¹] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [*yrh* ¹] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [*mgr*] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [*rbb* ²] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [*rmh* ¹] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [*šlk* ¹] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שׁמט [*šmṭ*] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضًا، #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:403; *TWAT* 1:910-15; J. P. Brown, “Archery in the Ancient World: ‘Its Name Is Life, Its Work Is Death’,” *BZ* 37, 1993, 26-42; J. T. Milik, “An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th-10th Century BC,” *BASOR* 143, 1956, 3-6.

كي. لوسون يونجر، الإبن *K. Lawson Younger, Jr.*

3453 יוֹרֶה

יוֹרֶה [*yôreh* ²]، اسم، مطر مبكر (#٣٤٥٣)؛ מוֹרֶה [*môreh* ²]، اسم، مطر مبكر (#٤٦٢٠)؛ < ירה [*yrh* ²]، هِفْعِيل. يُسقي، يسبب المطر (#٣٧٢٢).

ع. ق ١. إن יוֹרֶה وמוֹרֶה مرادفان يشيران إلى الأمطار الأولى لموسم المطر في أواخر شهر أكتوبر (Baly, *Geography*, 49). في إر ٥:٢٤ ويؤ ٢:٢٣ب יוֹרֶה وמוֹרֶה تستخدم عَلَى التوالي عن المطر المبكر في مقابلة مع מַלְקוֹשׁ (المطر المتأخر) وأحد أنواع גֶּשֶׁם العام (مطر؛ أنظر Nash,"Palestinian Agricultural Year," 105-6). كان المطر المبكر حيوي لزراعة ناجحة لأنه كان يلين التربة التي تحجرت بسبب خمسة إشهر من الجفاف، كيما تصلح للحرث والزراعة (Baly, Geography, 52; Dalman, AuSP, 1.164; Futato, “Analysis,” 176). إن تأخر المطر المبكر القادم قد يقلل من الحصاد (Balym *Geography*, 50).

٢. إن عبارة "المطر المبكر والمتأخر" (تث ١١:١٤؛ إر ٥:٢٤؛ يؤ ٢:٢٣ب) هي مفردات عديدة لفكرة واحدة تدل عَلَى أمطار الخريف، الشتاء، الربيع الوفيرة.

٣. يستخدم هو ١٠:١٢ هفْعِيل. لـ יָרָה كتورية مزدوجة. يعد هوشع بأن الله יֹרֶה צֶדֶק לָכֶם. بيانيًا سوف "يهب البر لكم" وحرفياً، "سيرسل [الله] كمية المطر المناسبة لكم" (أنظر أيضًا إش ٤٥:٨) "كعلامة عن بر الله" (Andersen-Freedman, *Hosea*, 569).

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل من المطر: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من الندي]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* ¹] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשׁם [*gšm*] (يجعل مطرًا، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* ²] ((سحب] ينهمر منها [الماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥ^a nāmal*] (القطقط (مطر متجمد)، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندي، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* ²] (give drink، يسبب مطرًا، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (يصنع مطرًا، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (المطر المتأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (وابل، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ* ²] (عاصفة عنيفة، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*r^e bîbîm*] (وابل من المطر، #٨٠٥٣)؛ ← רָסִיס [*rāsîs* ¹] (قطرة الندي، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تقطر، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* ⁴] (مطر ثقيل، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندي، إطلاق/ إخراج الحبوب، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, AB 24, 1989; D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957; G. Dalman, *AuSP*, 1928-42; M. Futato, “A Meteorological Analysis of Psalms 104, 65, and 29,” diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1984; K. Nash, “The Palestinian Agricultural Year and the Book of Joel,” diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1989; P. Reymond, *L’eau, sa vie, et sa signification dans l’AT*, 1958; R. B. Y. Scott, “Meteorological Phenomena and Terminology of the OT,” *ZAW* 64, 1952, 11-25.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

٣٤٥٦ יוֹרָם [*yôram*]، يهورام، ← يهورام

٣٤٦٢ יוֹתֵר [*yôter*]، فائض، نفع، فائدة، ← #٣٨٥٥

٣٤٧٢ יֶזַע [*'yeza*]، عرق، عرقي، ← #٢٣٩٩

٣٤٧٥ יִזְרְעֶאל [*yizr^e 'e'l* ¹]، يزرعيل، ← يزرعيل

٣٤٧٦ יִזְרְעֶאל [*yizr^e 'e'l* ²]، يزرعيل ← يزرعيل

3479 יחד

יחד [*yḥd*]، يكون متحدًا (#٣٤٧٩)؛ יַחַד [*yaḥad*]، اسم، مجتمع، صفة، متحد، معًا (#٣٤٨٠)؛ حال חַדָו יַחְדָיו [*yaḥdāw, yaḥdāyw*]، معًا (#٣٤٨١)؛ יָחִיד [*yāḥîd*]، صفة، يرد ١. فقط، وفير (#٣٤٩٥).

ش. أ. ق أوغا. *yhd, ahd* (أنظر M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography III," *Bib* 46, 1965, 318; idem, "Eblaite, Ugaritic and Hebrew Lexical Notes," *UF* 11, 1979, 141-46)؛ الكنعانية *yahudunni*؛ أرم. ؛ قا؛ عرب. *wahada*، يكون بمفرده/ وحده (HALAT 387b-88a).

ع. ق ١. يرد الفعل ٣مرات فقط. في كل مرة يُفهم بعض أنواع الإرتباط الإجتماعي. يصلي يعقوب أن لا تتحد كرامته مع مجمع لاوي وشمعون؛ إن عبارة "لا إشترك في مجلسهما (בִּקְהָלָם אַל־תֵּחַד)" تتوازى مع "لا أدخل في مجمعهما (בְּסֹדָם אַל־תָּבֹא؛ تك ٤٩:٦)." يعير ملك بابل من أنه لن يتحد مع ملوك أخرين عند قبره (إش ١٤:٢٠). يُصور قلب المرء الذي يخاف الرب (مز ٨٦:١١) كإستجابة مناسبة للخلاص والمحبة الثابتة التي يقدمها الله.

٢. بحسب كثير من العلماء، يرد الاسم "إتحاد" أساسًا في ١أخ ١٢:١٨ (BDB, 403)، لكن في ضوء إستخدامها الاسمي المعتاد في مخطوطات قمران، حاول Talmon أن يجادل لصالح إستخدامها الاسمي في بعض الفقرات الكتابية الأخرى (تث ٣٣:٥، "حين اجتمع [יַחַד] رؤساء الشعب أسباط إسرائيل معًا."؛ عز ٤:٣، "نحن وحدنا [יַחַד]"؛ أيضًا ١أخ ١٢:١٨؛ مز ٢:٢، V. Sasson, "The Language of Rebellion in Psalm 2 and in the psalter Texts from Deir 'Alla," *AUSS* 24, 1986, 147-54). إن الظرف יַחַד شائع في جميع أجزاء ع. ق. بخلاف التوراة، حيث قد يرد ١. فقط (تث ٣٣:٥؛ لكن أنظر أعلاه). تستخدم عن أفعال تُصنع معًا (مثل؛ ١صم ١٧:١٠، "يحارب معًا")، كظرف مكان (مثل؛ مي ٢:١٢، "معًا مثل الخراف في الحظيرة")، كظرف زمان (مثل؛ إش ٤٢:١٤، " أنفخ وأنخر[معا].")، وفي القرائن القضائية عن أوضاع متساوية الأطراف (مثل؛ إش ٤٣:٩؛ ٥٠:٨؛ إر ٦:١١). يُستخدم بصورة شائعة في الأجزاء الشعرية. قد يحمل أحيانًا معنى "معًا" أي "متماثل" (مثل؛ مز ٤٩:٢[٣]).

٣. ما هو أكثر شيوعًا عن الظرف יַחַד هي الكلمة المرتبطة יַחְדָו، التي كنظيرتها تشترك في نفس مجال المعنى. في الأجزاء الشعرية ترد بإستمرار في المكان الأخير التأكيدي في نصف سطر (مثل؛ مز ٣٥:٢٦، "ليخزى ويخجل [معًا]"). قد يتضمن التعبير معنى عهدي، كونه يتوازي، مثل؛ مع בְּרִית في مز ٨٣:٥[٦]: "لأنهم تآمروا بالقلب معا. عليك تعاهدوا عهدًا." مثل יַחַד ذات العلاقة، تستخدم عادة مع כֹּל، كل. יַחְדָו لا ترد في أدب قم. خارج النصوص الكتابية، أو الشبه كتابية التفسيرية (أنظر J. C. de Moor, "Lexical Remarks Concerning *yahdaw* and *yahad*" *VT* 7, 1957, 350-55).

ب. ت في الكتابات المرتبطة بمجتمع قمران بالأخص، يُستخدم الاسم יַחַד كتعبير فني عن المجتمع، إلى حد أن بعض العلماء تحدثوا عن יַחַד بدلاً من المجتمع (أو "الأسنين Essenes،" أو أي جماعة معروفة أخرى). يستخدم الفعل ليذكر أن الأعضاء "المنضمين إلى مجمع الله يجب أن يسيروا كاملين أمامه" (نج. 1:8)؛ يستخدم الاسم بالمثل في نج. 3:6. وبالتالي، بالإضافة إلى المعنى الواضح للأسم، الذي يصف وحدة المجتمع نفسه، فإن إستخدام الجذر يقترح أن مثل هذا المجتمع يتضمن أيضًا إرتباطاً مع الله. ومن ثم ينقل إستخدام التعبير كلا من التضامن الإجتماعي، والأهمية الاهوتية. نادرًا ما يستخدم الاسم في مضاف إليه ويرد عادة محكوماً ببعض التعبيرات الأخرى (مشورة/ مجلس الـ رجال الـ دينونة الـ أساس الـ)؛ لا يرد مطلقًا في أدب قم. مرتبطا "بعهد". يستخدم الاسم بصورة سائدة في نج. و1Qsa. أن الطريقة التي بها إستبدل كاتب نص نج. 5:1 "رجال الـ יחד" بـ "رجال الناموس" (4Q262= 4Qsdi, 1-3) قد تعني أن التعبير كان تعيين ذاتي فني لاحق (أنظر G. Vermes, "Preliminary Remarks on Unpublished Fragments of the Community Rule from Qumran Cave 4," *JJs* 42, 1991, 250-55) ؛ قد يعلل هذا من أجل إحتمالية غيابه من ونص.، رغم יָחִיד ترد في MS B (ونص. 20:1, 14, 32). ترد في بعض نصوص أخرى (مثل؛ 4QpIsa[d] 1i 2: 4Qpsa 1-10 ii 15; 4Qflor 1:17).

ارتباط، تَعلُق، مرافقة: ← דבק [*dbq*] (يلتصق، يتمسك، يتعلق، يلاحق، #١٨١٥)؛ ← חֲבָלִים [*ḥōblîm*] (إتحاد، #٢٤٨٢)؛ ← חבר [*ḥbr* [2]] (يتحد، يكون ملتحقًا، يفتن، يتحالف، #٢٤٨٩)؛ ← יחד [*yḥd*] (يكون متحدًا، #٣٤٧٩)؛ ← לוה [*lwh* [1]] (يرافق، يلتحق، يُلحق نفسه، #٤٢٧٧)؛ ← ספח [*spḥ* [1]] (يلحق، يرتبط، يُلحق نفسه، #٦٢٠٢)؛ ← ערב [*'rb* [2]] (يرتبط بـ، يختلط بـ، يكون ممتزجا بـ، #٦٨٤٣)؛ ← רעה [*r'h* [2]] (يرتبط بـ، يكون الأفضل، يتصادق مع، #٨٢٨٧)؛ ← שלב [*šlb*] (ينضم، ينسجم، #٨٩١٧).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:789-809; *TDOT* 6:40-48 (with full bibliography for lexical items); Y. Amit, "The Multi-Purpose 'Leading Word' and the Problem

of Usage," *Prooftexts* 9, 1989, 99-114; B. W. Dombrowski, "HYHD in נח and τὸ κοινόν: An Instance of Early Greek and Jewish Synthesis," *HTR* 59, 1966, 293-307; S. Talmon, "The Qumran יחד—A Biblical Noun," *VT* 3, 1953, 133-40, repr. in *The World of Qumran from Within*, 1989, 53-60; M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, NTOA 2, 1986, 13-14; P. C. H. Wernberg-Møller, "The Nature of the *Yahad* According to the Manual of Discipline and Related Documents," *ALUOS* 6, 1969, 56-81.

جورج جي . بروك *George J. Brooke*

٣٤٨٠ יַחַד [yahad]، مجتمع؛ متحد معًا، ← #٣٤٧٩

٣٤٨١ יַחְדָו [yahdaw]، معًا، ← #٣٤٧٩

3495	יָחִיד

יָחִיד [yāḥîd]، صفة، يرد ١. فقط، يهجر (#٣٤٩٥)؛ < יחד [yḥd]، يلحق (#٣٤٧٩).

ش. أ. ق أوغا. *yhd*، بمفرده، هي جذر مشترك؛ أيضًا أكد. *(w)edu*، واحد، مفرد.

ع. ق تظهر الصفة ١١مرة. ترتبط بـ אֶחָד، واحد، و יַחַד، معًا. تشير "יָחִיד" (واحد) فقط" في تك ٢٢:٢، ١٢، ١٦؛ قض ١١:٣٤. إن التعبير "ينوح كابن وحيد" (إر ٦:٢٦؛ عا ٨:١٠؛ زك ١٢:١٠) ينقل فكرة الموت، ونهاية نسل العائلة، وبالتالي فموت الإبن يشير إلى كارثة رهيبة (قا؛ إر ٣١:١٥؛ أنظر J. A. Thompson, *Jeremiah*, NICOT, 1979, 264-65). يوجد المعنى يعزل أو يهجر في مز ٢٥:١٦؛ ٦٨:٦[٧]. في ٢٥:١٦، ينوح المرنم بأنه "وحيد (יָחִיד) ومسكين (עָנִי)." كونه ترك من أصدقاؤه، فإنه يضع رجائه في الرب. يُعبر عن هذه الثقة في ٦٨:٦[٧]، حيث سيستمتع المهجورون والمتروكون بعلاقة داخل عائلة، في حين سيختبر الإشرار الترك "في أرض محترقة من الشمس."

هجر: ← בדד [bdd] (يكون وحيداً، #٩٦٩)؛ ← יָחִיד [yāḥîd] (فقط واحد، يهجر، #٣٤٩٥)؛ ← נטש [nṭš] (يهجر، يترك، #٥٧٥٩)؛ ← עזב [ʿzb [1]] (يهجر، #٦٤٤٠).

أسى، قمع: ← דחק [dḥq] (يقمع، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms [1]] (يمارس عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ [2]] (قمع، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (قمع، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (ضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr [1]] (أسى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr [1]] (يصير مرا، ذاهل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وباء، أسى #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (يجبر، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh [2]] (يبتلى، يتواضع، ابتلاء النفس، صوم، يقمع، يخضع #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq [1]] (ينسحق؟ #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿmr [1]] (يتعامل بوحشية مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [ʿšq [1]] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [ṣwq [1]] (يقيد، يقمع، يعامل بخشونة، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr [2]] (يتعامل بوحشية مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يضغط، يضايق، يحذر، يربك #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (ينسحق، #٨٣٦٨)؛ תּוֹלָל [tôlāl] (قاهر، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (قهر، #٩٤١٢).

٣٤٩٧ יָחִיל [yahîl]، ينتظر، ← #٣٤٩٨

3498	יחל

יחל [yḥl]، بيعّل. ينتظر، يرجو، يتحمل، يتوق إلى (#٣٤٩٨)؛ יָחִיל [yāḥîl]، صفة إنتظار (يرد ١. في مر ٣:٢٦؛ #٣٤٩٧)؛ תּוֹחֶלֶת [tôḥelet]، اسم، رجاء (#٩٣٤٧).

ش. أ. ق لم يوجد أي سجل مؤكد لهذا الجذر خارج العبري (*THAT*, *TDOT*, contra *HALAT*).

ع.ق ١. تعتبر יָחַל التي يبدو أن اصلها اللغوي له علاقة قليلة بمعناها في ع. ق. (*TDOT* 6:50)، هي بحسب קָוָה (#٧٧٤٧)، ثاني أكثر الجذور إستخدماً (٤٨مرة) التي تدل عَلَى الرجاء وبالأخص، الإحتمال (٢٤مرة بيعّل.، ١٥مرة هِفْعِيل.، مرتين نِفْعَل.، و٦مرات الاسم תּוֹחֶלֶת). ومع ذلك، فلم يعد يُميز، عَلَى أساس إستخدامات بِيعّل. و هِفْعِيل. فحسب، بين من يرجو (فاعل) والمرجو إليه (*THAT*)؛ فالقرينة فقط هي التي تحدد ذلك في كل حالة. لم يعد الجذر (العثر) חִיל / חוּל، يكون في عمل، إنتظار مؤلم (مثل؛ مي ١:١٢) يعتبر فيما بعد بديلاً يمكن تطبيقه عَلَى الجذر יָחַל (*TDOT* 6:49, 51; cf. 4:345-47).

٢. كونه يوجد مرتين فقط في الأسفار الأولى الخمس (تك ٨:١٠، ١٢) و٤مرات فقط في الأنبياء السابقين (قض ٣:٢٥؛ ١صم ١٠:٨؛ ١٣:٨؛ ٢مل ٦:٣٣؛ جميعهم نثر) وكذلك الأنبياء الاحقيين (إش ٥١:٥؛ حز ١٣:٦؛ مي ٥:٧[٦]؛ ٧:٧)، فإن الجذر יָחַל يستخدم في المقام الأول في الكتابات، وأغلبهم جميعاً في المزامير (٢١مرة)، في أيوب (٩مرات)، في مراثي ٣:١٨-٢٦ (٤مرات). هناك ورود خمس، لكن جميعهم ناتج عن تعديل (-TDOT 6:50 51).

٣. يظهر الجذر יָחַל في أغلب الأحيان في توازي مع קָוָה (#٧٧٤٧) أي ٣٠:٢٦؛ مز ٣٩:٨؛ ١٣٠:٥؛ أم ١٠:٢٨؛ ١١:٧؛ إش ٥١:٥؛ مراثي ٣:٢٤-٢٦؛ حز ١٩:٥؛ مي ٥:٧[٦])، وهو الجذر الأكثر شيوعًا المستخدم ليدل عَلَى الرجاء. هناك فعلين في أي ٢٩:٢١(قا؛ ع ٢٣

و١٤:٣٥) ومز ٧:٣٧، يقفان في توازي مع יָחַל، أي، דָּמָה، يكون ثابتًا، صامتًا (#١٩٤٨) وשָׁמַע، يصغي، يسمع (#٩٠٤٨). في مر ٣:٢٦ דּוּמָה (اسم.) يقف بمفرده، في حين أن مي ٧:٧ هي צָפָה، يتحذر (#٧٥٩٥). في جميعهم، يدل إستخدام الجذر יָחַל، مع موازياته، التحمل، الرجاء المتوقع. يتضح هذا أكثر عندما يتعلق الأمر بالأمور الخاصة بالرجاء.

٤. غالبًا كما مع קָוָה، خاصة في المزامير، يكون الله نفسه هو موضوع الرجاء الواضح (أي ١٣:١٥تُقرأ.؛ مز ٣١:٢٤[٢٥]؛ ٣٣:٢٢؛ ٣٨:١٥[١٦]؛ ٣٩:٧[٨]؛ ٤٢:٥[٦]، ١١[١٢]؛ ٤٣:٥؛ ٦٩:٣[٤]؛١٣٠:٧؛ ١٣١:٣؛ مراثي ٣:٢٤، ضمني في ع.١٨)؛ ٣مرات هي أحد سمات الله، أي ، إحسانه (חֶסֶד [#٢٨٧٦]، مز ٣٣:١٨؛ ١٤٧:١١؛ مر ٣:٢١ ضمني)، يرد ١. عن خلاصه (مراثي ٣:٢٦)، ومرة "ذراعه" (إش ٥١:٥). في العديد من الحالات، أغلبهم جميعاً في مز ١١٩، تكون كلمة الله (مرة كلماته، ع. ١٤٧) هي مفعول به יָחַל (ع. ٤٩، ٧٤، ٨١، ١١٤، ١٣٠:٥) أو حتى مرادفه (תּוֹרָה، إش ٤٢:٤؛ מִשְׁפָּט، مز ٤٣:١١٩). فلا عجب إذاً، عَلَى الأقل بالنسبة للمرنم، أن رجاؤه أو انتظاره باستمرار أمام الله يساوي ببساطة تسبيحه أكثرفأكثر (مز ٧١:١٤).

٥. وحتى في الورود الثلاث للجذر في الأمثال، يمكن القول بأن الله لم يُغفل من الصورة. ففي مقابل التوقعات (תּוֹחֶלֶת) الباطلة للشخص القوي (أم ١١:٧)، يبدو أن توقع (תּוֹחֶלֶת) فرح البار (١٠:٢٨) مرتبط بالحياة الأخرة (*TWOT* 1:374)، رغم أن هذا الرجاء (תּוֹחֶלֶת) قد يظل مؤجلاً للدرجة التي بها يُعيا القلب (١٣:١٢).

٦. في سفر أيوب تكون الإشارة إلى ما يسمى رجاء مخيب أو إنتظار بلا جدوى (קָוָה)، حتى إذا كان يمكن إحتماله، لكن ليس في علاقة مع الله ذاته. إن الخيبة تتعلق بقدرة الناس ذاتها (أي ٦:١١، ضمنية) أو إرتياحهم (חֲלִיפָה، حرفيًا، إستبدال [#٢٧٢٢]) وجباتهم بعد موتهم (١٤:١٤)؛ أو لمشورة أيوب التي كان يرتقبها الناس في صمت (٢١:٢٩)، ومع ذلك فبشوق كأمطار الربيع (٢٣:٢٩). بالنسبة لأيوب كان إنتظار النور شيء خائب؛ فقد حل الظلام فقط (٢٦:٣٠). تحدث أليهو عن إنتظار الحكمة التي لم يكن لها جدوى من أصدقاء أيوب الثلاثة (٣٢:١١، ١٦). أخيرًا، من الخائب أن ننتظر خضوع لوياثان، بسبب حصانته (٤١:٩[١]).

لمناقشة كاملة حول الرجاء أنظر קָוָה. يصف الجذر יָחַל موقف التوقع، أحيانًا الخائب (في الأغلب في أيوب). إن تتأصل نقطة بداية الرجاء أساسًا في الله وما قد أعلنه عن ذاته، والإيمان بأنه سيكون، أي، "أنه يكافيء الذين يطلبونه" (عب ١١:٦).

ب. ت من أجل الرجاء في أدب قم.، انظر קָוָה .

رجاء، انتظار: ← חכה [*ḥkh*] (ينتظر، يحتمل، يتوقع، يرجو، #٢٦٧٥)؛ ← יחל [*yḥl*] (ينتظر، يرجو، يتحمل، يتوق، #٣٤٩٨)؛ ← קוה [*qwh* [1]] (يتوانى، ينتظر، يرجو، يترقب، #٧٧٤٧)؛ ← שׂבר [*śbr* [2]] (يمتحن، يكتشف، يرجو، ينتظر، يختبر، #٨٤٣٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:49-55; *THAT* 1:727-30; *TWOT* 373-74.

دانيال شيبلير *Daniel Schibler*

3501	יחם

יחם [*yḥm*]، بيعّل. أن يتصور (#٣٥٠١)؛ חֵמָה [*ḥēmâ*]، غضب (#٢٧٧٩).

ش. أ. ق أرم. יחם، يحم، تستخدم خاصة عن الحيوانات في الحرارة.

ع. ق ١. يشير التعبير إلى وحم الغنم في قصة خداع يعقوب للابان (تك٣٠). يستخدم نفس التعبير عن كلا من الحرارة المولدة breeding heat، وفعل التزاوج. عن طريق وضع قطبان متعددة الألوان أمام الحيوانات وهي تتزاوج، سعى يعقوب في أن ينتج غنم ملونة. تفترض القصة اعتقاداً كان شائعًا إلى وقت حديث، بأن الإشياء أو الصور التي تراها الأم القادمة تؤثر عَلَى شكل نسلها.

٢. يستخدم التعبير عن الحمل البشري في مز ٥١:٥[٧]: "بالخطية حبلت بي أمي." إن الاستخدام هنا فريد، فالتعبير المعتاد عن الحمل البشري هو הָרָה (#٢٢٢٥) أو هِفْعِيل. יָלַד (٣٥٢٨). إن إستخدام تعبير مستخدم في مكان أخر فقط عن حمل الحيوان قد يكون غير متعمد، ومستخدم من قبل المرنم لكي يؤكد عَلَى دناءة الوضع الإنساني في مقابل نقاوة الله. يمكن أن تُفهم الكلمة العبرية بطرق متنوعة: قد يقصد المرنم الإعتراف بأنه شرير منذ ولادته (أيضًا NIV؛ أنظر Dahood 4)؛ أم أنه ينسب الشر لأمه عند الحبل والولادة؛ أو قد تعني أنه حالة عامة من الشر كانت موجودة عند وقت حبله أو ميلاده (وبالتالي، Weiser, 405). من رسالة المزمور ككل (صلاة للإعتراف والأسف)، يبدو من المرجح أن المرنم يعترف بشره الذاتي المتأصل. ومع ذلك، فإن التعبير "حبل" لا يجب أن يُحمل بافراط بمعني لاهوتي (مثل؛ إن الفساد ينتقل عن طريق فعل الجماع). حيث أنها تستخدم في توازي مع "تلد" فمن الجدير بالأهمية هنا أن الشر الإنساني هو وضع مستمر مدى الحياة.

ولادة، حبل: ← הרה [*hrg*] (تكون حامل، #٢٢٢٥)؛ ← יחם [*yḥm*] (تحبل، #٣٥٠١).

البيبلوجرافيا

K. Condon, "The Biblical Doctrine of Original Sin," *ITQ* 34, 1967, 20-36; M. Dahood, *Psalms 51-100*, AB, 1968; G. R. Driver, "On Hemah: 'Hot Anger, Fury' and Also 'Fiery Wine' (Isa 27:2-4; Hab 2:15; Job 36:16-18)," *TZ* 14:2, 1958, 133-35; H. J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 498-507; A. Weiser, *The Psalms*, OTL, 1962.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

3502 יַחְמוּר

יַחְמוּר [*yaḥmûr*]، أنثى الظبي (#٣٥٠٢).

ع. ق عُرفت יַחְמוּר (مع جذور مشتركة في أرم.، سريانية، ومحتمل أوغا.) بـ *bubalus Boselaphus* أو *Cervus dama mesopotamicus*، وتترجم مع βούβαλος في سب.. توجد فقط في تث ١٤:٥ (تترجم NIV "أنثى الإيل") وفي ١مل ٤:٢٣ [٥:٣]، في وصف مقدار طعام سليمان اليومي.

إيل، ظبي: ← אַיָּלָה / אַיָּל [*'ayyāl* / *'ayyālâ*] (أيل، #٣٨٥/ ٣٨٧)؛ ← זֶמֶר [*zemer*] (ظبي، #٢٣٧٨)؛ ← יַחְמוּר [*yaḥmûr*] (أنثى الظبي، #٣٥٠٢)؛ ← יָעֵל / יַעֲלָה [*yā'ēl* [1] / *yā'ᵃlâ* [1]] (تيس الجبَل، #٣٦٠٤، ٣٦٠٧)؛ ← עֹפֶר [*'ōper*] (خُشف الظبي، إيل، #٦٧٦٢)؛ ← צְבִיָּה / צְבִי [*ṣᵉbî* [2] / *ṣᵉbîyyâ*] (إيل، #٧٣٨٣، ٧٣٨٦).

3509 יחשׂ

יחשׂ [*yḥś*]، هِتْبَعِّيلْ. إن يُسجل نفسه (#٣٥٠٩)؛ اسم. יַחַשׂ [*yaḥaś*]، نسب (يرد ١. في نح ٧:٥؛ #٣٥١٠).

ش. أ. ق كانت تُحفظ سلسلة أنساب ملوك ما بين النهرين ومصر. لأجل أغراض عسكرية كان حُكام ماري Mari لديهم مسئولون للاحصاء لإكتتاب الشعب. بسبب أن أغلب وظائف الكهنوت في الشرق الأدنى كانت متوارثة، فقد كان لابد من الإحتفاظ بسجلات نسب دقيقة. تُبين نقوش Safaitic جنوب شرق دمشق من القرن الأول ق. م. والأول ميلادياً أنه حتى البدو البسطاء كانوا يحتفظون بسجلات نسبهم التي ترجع للجيل العاشر (Johnson, 61).

ع.ق ١. في عصور مبكرة كانت تستخدم أحيانًا العديد من الكلمات التي توضح الإحتفاظ بتسجيل الأسماء. عَلَى سبيل المثال، هِتْبَعِّيلْ. ילד، يلد (#٣٥٢٨)، يرد ١. فقط في عد ١:١٨ لتوضح فعل إنتساب المرء في سجل عشيرته. في حز ١٣:٩ تستخدم الكلمة כְּתָב بمعنى "يُكتتب" (قا؛ مز ٨٧:٦، NIV). تستخدم الكلمةפָּקַד أحيانًا بهذا المعنى (قا؛ ١أخ ٢٣:٢٤ NIV).

٢. إن الكلمة الأكثر أهمية التي تستخدم لتسجيل الأسماء في إكتتاب الأنساب هو الجذر יָחַשׂ، دائمًا في هِتْبَعِّيلْ، وغالبًا دائمًا كمصدر. ترد ٢١مرة فقط في أسفار ما بعد السبي: ٣مرات في عزرا (٢:٦٢؛ ٨:١؛ ٨:٣)، ٣مرات في نح (٧:٥ bis؛ ٧:٦٤)، وبقيتها في الأخبار. ترد الكلمة عادة في الأخبار في نهاية قسم سلسلة الأنساب—فيما عدا في ١أخ ٥:٧، حيث تسبق القسم. أن ورودها المستمر في هذه الأسفار يُؤكد الأهمية الشديدة للإحتفاظ بسجلات الأنساب للتحقق من نسل نقي للكهنة، الاويين، والشعب.

٣. يدرج أخبارِ الأيام العديد من سلاسل نسب أسباط إسرائيل (متجاهلاً أي نسب لدان)، مركزاً بصفة خاصة عَلَى نسب بنيامين، يَهُوذَا، ولاوي، حيثِ كان أولئك مصدر كلا من القادة الدينين والمدنين ليَهُوذَا مابعد السبي. إن الإشارة المستمرة للمحاربين، والرجال المعبئين للحرب (١أخ ٧:٧، ٩، ٤٠) قادت Johnson (65) للاستنتاج بأنٍ بعض سلاسل النسب هذه كانت "عَلَى الأقل مبنية جزئياً عَلَى قوائم بقادة عسكرين وأبطال حرب." ومع ذلك، لا يوجد إشارات عسكرية في سلسلة نسب منسى، أفرايم، يَهُوذَا، لاوي.

٤. ما هو جدير بالأهمية هي الوقائم المزدوجة (مع بعض التناقضات الواضحة) الموجودة في عز ١ ونح ٧ (أنظر Yamauchi, 606-18). تحتوي السابقة عَلَى قائمة بأولئك العائدين من السبي مع زربابل؛ الأخيرة كانت "سجل النسب" (NIV؛ حرفيًا، "سفر النسب،" סֵפֶר הַיַּחַשׂ)، الذي إستخدمه نحميا ليعيد تسكين مدينة أورشليم. هاتين القائمتين (مثل؛ عزا ٢) تنقسمان إلى فئات مختلفة: قادة (ع.٢)، عائلات (ع. ٢ب-٢٠)، قرويين (ع.٢١-٣٥)، كهنة (ع. ٣٦-٥٤)، وأبناء عبيد سليمان (ع. ٥٥-٥٨).

٥. كانت أهم وظيفة للاكتتاب تتضمن سجلات الكهنة واللاويين (١أخ ٩:٢٢؛ ٢أخ ٣١:١٦-١٩)، الذين كانت مناصبهم متوارثة. يتحدث عزرا عن ثلاثة عائلات، "هؤلاء فتشوا عَلَى كتابة أنسابهم (כְּתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים) فلم توجد فرذلوا من الكهنوت".

ب. ت في هذا الصدد يعلق Jeremias (214): "لهذه الدرجة، في المكانة الأولى، كان هناك حرص كبير في إقتفاء سلسلة الأنساب، وفي المكانة الثاني، كانت هناك قوانين صارمة للزواج؛ فإذا لم يبرهن الكاهن عن نسله الشرعي، كان يفقد حقوقه في وظيفة الكهنوت، وذلك لنفسه ونسله، وكذلك الدخل الكهنوتي. إذا تعاقد عَلَى زواج غير شرعي، فإن إبن مثل هذه الزيجة لا يمكنه أن يحمل هذه الوظيفة." صرح فيلو Philo (*On the Special Laws,* 1:101) بأن موسى كان قد أقر بأن زواج الكاهن يجب أن

يكون من "عذراء طاهرة، كان والديها وجدودها وأجدادها بنفس القدر من النقاء." قال يوسيفوس Josephus، كاهناً، أنه يمكن إقتفاء سلسلة نسله إلى ٢٥٠ سنة، "كما أجده مسجلاً في السجلات العامة" (Life, 6). تشترط مشن.) Qiddušin 4:4)، "إذا تزوج رجل إمرأة من أصل كهنوتي، لابد أن يقتفي أثر نسلها خلال إربعة أمهات، التي بالطبع ثمانية: أمها، أم أمها، أم أم أباها، وأمه هو، إلخ."

كما لاحظ Jeremias (275-81)، لم يهتم فقط الكهنة والاويين بسلسة نسبهم، لكن كذلك عامة الشعب أيضًا. فهذه المصادر العلمانية كانت لابد أن تعطي بيانات عن نسب يسوع، التي تُرجع نسبه إلى داود.

بحسب وثيقة دمشق (وثص. ١٤: ٣-٤)، "كل شخص لابد أن يكتتب (יִפָּקְדוּ) بالاسم في إحصاء؛ أولاً الكهنة؛ ثانيًا، الاويين؛ ثالثًا، العلمانين؛ ورابعًا، الدخلاء" (Gaster, 82).

في الارامي الربي الاحق. عنى الفعل יחס في بيعّل. "أن يقتفي نسلاً"؛ في هِتْبَعِّيل. "أن يَدّعي نسباً." عنى الاسم יִחוּס" سلسلة نسب" (Jastrow 1:573, 575). (← سلسلة نسب : لاهوت؛ كتابات: لاهوت).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:55-59; T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, 1956; R. K. Harrison, "Genealogy," *ISBE* 2424-28; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969; M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1988; E. M. Yamauchi, "Ezra, Nehemiah," *EBC* 4:563-771.

Edwin M. Yamauchi إدوين إم . ياماوكهي

٣٥١٠ יַחַשׂ [yahas]، نسب، ← #٣٥٠٩

٣٥١٢ יָטַב [yatab]، يكون صالحًا، يفعل حسنًا، ← #٣٢٠١

3516 יַיִן

יַיִן [yayin]، اسم، خمر (#٣٥١٦).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى الكلمة بصورة كبيرة في لغات ش. أ. ق: أوغا. (UT 1093) yn؛ أكد. inu (قا؛ أرام. חֲמַר). كانت أجود الخمور تعتبر شراب شهي في هذه الثقافات، بالضبط كما كانت في إسرائيل (نح ٢: ١). إن أصل ومعنى الكلمة يبقى غير معروفًا. تعتبر كلمة دخيلة؛ قا؛ ع. ج. ق wyn, yyn؛ حثية wîan.

ع. ق ترد الكلمة ١٤١مرة في ع. ق في أوضاع مختلفة كثيرة وبإستخدامات حرفية ومجازية. كانت الخمر عصب أساسي في نظام الذبائح والأعياد، بالتالي فقد يترجم الاسم أيضًا كوليمة، تقدمة خمر، زقاق (إلخ). أحيانًا (١٣مرة)، تتزاوج مع שֵׁכָר (#٨٩١١)، جعة، شراب قوي، لكن دائمًا، مع תִּירוֹשׁ (#٩٤٠٨)، كانت الشراب الذي يرمز إلى البهجة والوفرة للإسرائيلين وجيراهم أيضًا.

١. تستخدم יַיִן كتقدمة سكيب (شراب) في نظام الذبائح الإسرائلي بإنتظام (خر ٢٩: ٤٠؛ لا ٢٣: ١٣؛ ١صم ١: ٢٤)، ممثلة أجود البركات المادية من الله. وتستمر في هيكل حزقيال الجديد (حز ٤٤: ٢١).

٢. لكي يبينوا تكريسهم الكامل ليهوه، كان يجب أن لا يشرب الكهنة أي خمر أثناء تقديمهم الذبائح (لا ١٠: ٩)، كذلك النذرين إلى أن يُكمل نذرهم (عد ٦: ٣، ٢٠؛ قا؛ ٢: ١٢).

٣. إن الامتناع عن الخمر يوضح الإلتفات الكامل ليهوه، وقد كان سمة حياة إسرائيل في البرية (تث ٢٩: ٦[٥]). يعتبر الركابيين مثال تقليدي عن أناس كرسوا لغرض أعظم من شراب الخمر (إر ٣٥: ٦). وبالمثل، إن الإمتناع عن الخمر وأطيابها المصاحبة كانت جزءًا من تجربة دانيال في أن يكون أميناً لله وتوراته (دا ١: ٨).

٤. أصبحت الخمر رمزًا للإرتباك، السكر، والفساد بسبب قوتها المُسكرة (تك ٩: ٢١، ١٩: ٣٢؛ إش ٢٨: ٧؛ إر ٥١: ٧). أنها تسلب فهم شعب الله (هو ٤: ١١ תִּירוֹשׁ، خمر جديدة יַיִן) وحتى تنزع سلاح المتسلح (مز ٧٨: ٦٥). يشهد هوشع بأن الإهتمام المفرط بالخمر هو الذي جعل الناس يضعون نشوة الخمر فوق يهوه.

٥. رغم أن البعض جاءوا إلى المذبح سكارى. فقد صفح عنه (١صم ١: ١٤). كان يُوافق عَلَى الخمر لإبهاج القلب (زك ١٠: ٧)، إنما كانا السُكر والعنف يدانان (أم ٤: ١٧؛ ٢٠: ١؛ ٢٣: ٣٠-٣١). كان يجب أن يتجنبها الملوك لأنها تُضعف قدرتهم عَلَى الحكم (٣١: ٤-٥)، كما كان يجب تجنب أولئك الذين يشربون خمراً كثيرًا (٢٣: ٢٠).

٦. بينما كان يعني الغنى وفرة الخمر، التي كانت بدورها تبين بركة الله عَلَى شعبه (تك ٢٧: ٢٨؛ ٤٩: ١١-١٢؛ تث ١١: ١٤؛ حز ٢٧: ١٨)، فإن رفض ناموس الله ينتج عنه عوز الخمر والشراب (تث ٢٩: ٣٩، ٥١؛ إش ١٦: ١٠).

٧. يستخدم الاسم مجازاً للتحدث عن مصادر الحياة كالألهة والديانة الوثنية المحيطة بإسرائيل. إن خمر أولئك الشعوب كان سم الأفعي ومرارة العنب (تث ٣٢: ٣٢-٣٣). تستخدم هذه الفقرة سلسلة كاملة من لغة الخمر وزراعة الكروم لتوضح مقصدها: كرم، عنب، رواقد (وعاء ضخم للسوائل)، عناقيد- ومع ذلك، ففي هذه الحالة جميعها فاسدة وتأثيرهم سام. من جانب أخر، كانت الخمر في إسرائيل جزءًا من الأطايب المتضمنة عَلَى مائدة الحكمة (أم ٩: ٢، ٥)، موضحة أن هنالك مسرات الحصول عَلَى الحكمة.

٨. أصبحت الخمر رمزًا أصيلاً لوصف غضب الله "المسكوب" عَلَى الأرض في الدينونة وعَلَى إسرائيل (مز ٧٥:٩؛ إش ٤٩:٢٦؛ إر ٢٥:١٥-١٦). تتضمن الصور الإسخاتولوجي وإسترداد إسرائيل، وفرة الخمر لتوضح بركته في تتميمه لبركاته القديمة والجديدة لشعبه (هو ١٤:٧؛ يؤ ٤[٣]: ١٨؛ عا ٩:١٤). ستسكر الأمم أيضًا بخمر شر بابل (إر ٥١:٧).

٩. إن الامتناع عن الخمر كان مطلوباً من والدة شمشون كيما تحبل (قض ١٣:٤)، مبينة تكريسها الكامل للرب وإرادته أثناء هذه الفترة.

١٠. إن إدمان الخمر من قبل بعض من شعب الله، سبب لهم فعل الشر، والمتاجرة في بيع حياة البشر كيما يحصلوا عَلَى خمر للشرب (يؤ ٣[٤]:٣؛ قا؛ ٥:١).

١١. إن أطايب الخمر والقيمة العالية للخمر كانت توجد بشكل خاص في المجتمعات الراقية. تميزت الولائم بالخمر والآلات الموسيقية لإسعاد المدعويين (إش ٥:١٢). عمل نحميا كحامل كأس خمر إرتحشستا في أحد إرفع المناصب في فارس. في وقت الغنى الكثير كان الخمر أطايب التي كان يتشارك فيها الغني والميسور، بينما شعب الله ككل كانوا ضعاف (عا ٦:٦).

١٢. إن وضع إسرائيل الأخير بالتمرد يوصف كوضع السكر بالخمر، لكن مثل هذه الصورة إيحائية، فقد كانت هناك أسباب أخرى كثيرة في النهاية- فساد أدبي، أخلاقي وروحي.

١٣. يوضح التعبير יֵין הַטּוֹב أجود الخمر (نش ٧:١٠)، بينما יֵין מַלְכוּת يصف الخمر الملكي (أس ١:٧). أن السكر بحب العريس هو أفضل من السكر بالخمر (יַיִן؛ نش ١:٢؛ ٤:١٠). يذكر أس ٧:٧ "وليمة الخمر" (מִשְׁתֵּה הַיַּיִן). بينما تبين יַיִן الخمر بالمفهوم الأوسع، يبدو أن תִּירוֹשׁ تبين الخمر الطازجة، العذبة التي يمكن أيضًا أن تُسكر. يُدعم هذا أيضًا عَلَى أساس الأصل اللغوي (Albright, *Yahweh*, 118)، لكن إستخدامها في ع. ق. (قا؛ هو ٤:١١) يدعم هذا الجدل. كلا من المشروبين كانا متخمرين، لكن بدرجة متفاوتة (Fitzsimmonds, *NBD*, 1254).

ب. ت إن الإحتياج إلى التحكم في الشرب يوضح في العبري المتوسط. إن أي من يتحكم في مشاعره أثناء شرب الخمر، هو شخص لديه معرفة سبعين شيخ. كانت تعرف أنواع متنوعة من الخمر (المراجع)، أنظر Levy, *WTM*, 2:238-39). تستخدم الكلمة بطريقة إيجابية وسلبية في ع. ج (مت ٢:٢٢؛ يو ٢:٣-١٠؛ رو ١٤:٢١؛ رؤ ٦:٦؛ ١٤:٨-١٠؛ ١٦:١٩؛ ٢:١٧)، وبمفهوم حرفي ومجازي.

١. تستخدم سب. οἶνος تقريبًا في كل مرة لتترجم الكلمة العبرية γλεῦκος، خمر جديدة عذبة، وσυμπόσιον، وليمة، تستخدم كل منهما مرة أو مرتين.

٢. في قمران، ترد الكلمة ٤مرات أو أكثر، لكن تستخدم دائمًا بمفهوم مجازي/ رمزي.

عنب - عصير، خمر: ← גַּת [*gat* [1]] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [*dema*ʿ] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [*ḥōmeṣ*] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [*ḥemer*] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [*yayin*] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← ירשׁ [*yrš* [2]] (يدوس معصرة الخمر/ العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מהל [*mhl*] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣)؛ ← מֶזֶג [*mezeg*] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [*mišrâ*] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס [*ʿāsîs*] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שׂחט [*śḥṭ*] (عصير، يعصر العنب، #٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [*šemer* [1]] (الثفل، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [*tîrôš*] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

البيبلوجرافيا

HBD 1134, 1112-13; *ISBE* 4:1068-72; *NIDNTT* 3:918-21; *TDNT* 5:162-6; *TDOT* 6:59-64; *TWAT* 3:614-30; *TWOT* 2:864-65; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; J. P. Brown, "The Mediterranean Vocabulary of the Vine," *VT* 19, 1969, 146-70; A. Demsky, "'Dark Wine' from Judah," *IEJ* 22, 1972, 233-34; *HBC*, 1985; J. Doller, "Der Wein im Bibel und Talmud," *Bib* 4, 1923, 143-67; N. Avigad, "Two Hebrew Inscriptions on Wine Jars," *IEJ* 22, 1972, 1-9; A. Drubbel, "Der Wein in der Heiligen Schrift," *Heilige Land*, 9, 1956, 74-76, 82-84; F. S. Fitzsimmonds, "Wine," *NBD* 1254-55; R. Teachout, "The Use of 'Wine' in the OT," diss., Dallas Theological Seminary, 1979; A. Van Selms, "The Etymology of יַיִן, 'Wine'," *JNSL* 3, 1974, 76-84; A. A. Wieder, "Ben Sira and the Praises of Wine," *JQR* 61, 1970, 155-66; V. Zapletal, *Der Wein in der Bibel, BibS 20.1, 1920.*

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

יכח 3519

יכח [*ykḥ*]، نِفْعَل. يجادل، يفكرا معًا، يبرهن؛ هِفْعِيل. يجادل، يدين، يحكم، يوبخ، ينتهر؛ هِتْبَعِّيل. يحاجج (قانونيًا) (#٣٥١٩)؛ תּוֹכֵחָה [*tôkēḥâ*]، اسم، إنتهار، تقويم، تأديب (# ٩٣٤٩)؛ תּוֹכַחַת [*tôkaḥat*]، اسم. جدل، توبيخ، إنتهار، تقويم، تأديب (#٩٣٥٠).

ش. أ. ق عرب. *wakaʿa*، يكون قاسياً، قويًا؛ أثيوبية. *wkh*، الشروع في دعوى قضائية.

ع. ق يرد هذا الجذر بصورة سائدة في الأوضاع القانونية، وفي توجيهات الحكمة؛ ١٩مرة من ٨٧ مرة تظهر في أي و٢٦ في الأمثال. إفترض الأغلبية أن الإطار الأساسي للفعل هو في الدوائر القانونية، بمعنى "يدعو شخص للمحاسبة، لكي يقيم ما هو صحيح" (Seeligmann, 266; Boecker, 475)؛ ثم توسع إستخدامه ليعني "يقوم، يوبخ، ينتهر" جادل Maag بالعكس؛ فبالنسبة له كان أساسًا في دوائر الحكمة، وإستخدامها في الأوضاع القانونية كان تطويراً ثانوياً (١٥٢-٥٤).

١. قد يمثل الفعل أي جزء من الدعوى القضائية، بما في ذلك القدرة عَلَى إجراء فعل قانوني. بهذا المفهوم تتوازى مع רִיב، يجادل، يشرع في دعوى قضائية (#٨١٨٩؛ أي ٧:٢٣؛ ٤٠:٢؛ هو ٤:٤؛ مي ٦:٢)، בְּמִשְׁפָּט בּוֹא، يتقاضى (أي ٢٢:٤)؛ עָרַךְ يرتب حجج، يجهز دعوى (#٦٨٨٥؛ مز ٥٠:٢١)، בְּ + עוּד، يشهد ضد (#٦٣٨٦؛ ٥٠:٧-٨)، وبְּ + עָנָה، إجابة (#٦٦٩٩؛ أي ٣٢:١٢). عندما فقد إبراهيم السيطرة عَلَى بئر الماء أمام عبيد أبيمالك، إحتج إبراهيم لإبيمالك (تك ٢١:٢٥). بإستخدام هذا التعبير، أخبر إبراهيم أبيمالك بأن لديه أسس للشكاية القانونية إذا لم يحلوا هذه القضية. يستخدم الله هذا الفعل ليخبر شعبه بعزمه عَلَى توجيه إتهامات لهم بسبب طرقهم الردية في العبادة (مز ٥٠:٧-٨؛ قا؛ هو ٤:٤). أثناء الإتهام، يمكن للمدعي أن يسرد التفاصيل التي تدعم الإدعاء (مز ٥٠:٢١). إذا فعل الجار شيء خطأ، فيجب أن يُدعى هذا الجار للمحاسبة، حتى إذا تطلب هذا أخذ هذا الجار للمحكمة لتسوية النزاع أو تصحيح الخطأ (لا ١٩:١٧؛ قا؛ J. Hartley, *Leviticus*, WBC, 316-17). أي شخص يخفق في مواجهة جاره تحت هذه الظروف يصبح متهماً بالخطية.

(أ) يحمل نِفْعَل. مفهوم تبادل "النزاع" عَلَى أمر بين فريقين. يحمل هِتْبَعِّل. أيضًا فكرة نزاع قانوني بين فريقين، كما بالنسبة لله الذي يقاضي إسرائيل العاصية (مي ٦:٢). من خلال النبي إشعياء، ينصح الله شعبه العاصي للدخول في تقاضي معه كيما يسوى الخلافات بينهم، كيما تُزال فساد خطاياهم (١:١٨؛ J. Willis, *JSOT* 25, 1983, 40).

(ب) يعني هِفْعِيل. دائمًا "يحاجج" بمفهوم قضائي (أي ١٣:٣ ‖ דָּבַר، يتحدث [#١٨١٩]، ١٥؛ ١٦:٢١). يزعم أيوب أنه في مكان سكنى الله، يمكن للشخص المستقيم أن يحاجج بنجاح براءته (٢٣:٧ نِفْعَل.؛ يحمل نِفْعَل. هنا مفهوم النزاع المتبادل). يمكن أن يعني هِفْعِيل. "يجعل شيء ما حجة" ضد (עַל) فريق (١٩:٥). يعني هِفْعِيل. في نصوص قليلة "يبرهن" بالحجة (٥:٢٥-٢٦؛ ١٥:٣). يُستخدم هِفْعِيل. مصدري. مُطلق كإسم "حجة" في ٦:٢٥-٢٧ (R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 76).

(ج) بالتركيز عَلَى نتيجة الدعوى القضائية، يعني الفعل "ينطق، يدلي" قراراً عادلاً. بينما كان يعقوب عائداً إلى كنعان، ألحق لابان به، متهماً إياه بسرقة ألهته، مما جعله يشرع في البحث عنهم بين متاع يعقوب، كان يعقوب مكدراً بسبب اتهامات لابان. وعندما أدرك أن لابان لن يتمكن من إخراج المتاع المسروقة، ومن ثم، سيربح بالتأكيد النزاع، تحدى لابان بإقامة أعضاء من الفريقين ليشهدوا بما وجدوه من متاع لابان بين أمتعته، ثم يصدروا قراراً بمن عَلَى حق في هذا النزاع (تك ٣١:٣٦-٣٧). يستخدم الفعل (نِفْعَل.) في ٢٠:١٦ الذي يعني "يُظهر أنه عَلَى حق، يصرح ببراءته" للتصريح القضائي بالبراءة.

(د) يستخدم دائمًا إسمفا. كوظيفة قضائية. إن מוֹכִיחַ هو الشخص الذي بمهارة يصدر أحكاماً عادلة، ومن ثم يُبارك من قبل الجماعة (أم ٢٤:٢٥). في أي ١٢:٣٢ تستخدم מוֹכִיחַ للشخص القادر عَلَى إقناع شخص بأنه مخطيء في الوضع المؤيد. تستخدم إسمفا. أيضًا عن "الوسيط" الذي لديه سلطة مصالحة فريقين متنازعين (٣٣:٩). إن الدور الحقيقي لـ מוֹכִיחַ في عا ٥:١٠ غير واضح. البعض يعتبره أنه الشخص الذي يحدد أي من الفريقين عَلَى حق، ثم ينطق بحكم المحكمة (H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 246). لكن القرينة لا ترجح ذلك (خاصة ع.٧ و١٢) التفسير، حيث أن قضاة هذا العصر كانوا يصدرون أحكاماً لحق الفقراء المظلومين، وحيث أن الأقوياء مقتوا هذا الشخص الذي كان يتقلد هذا المنصب. فقد يكون מוֹכִיחַ هو المدافع الذي يتقلد الدفاع عن الضعيف والفقير، وأولئك الذين بلا موارد أو مهارات قضائية (F. Andersen and D. Freedman, *Amos*, AB 24A, 1989, 498-99). هذا الشخص كان يعمل في محكمة عادلة دون إعتبار لأحد (قا؛ أم ٢٩:٢٣-٢٥)، لكن في أيام عاموس كان القادة فاسدين تمامًا حتى أنهم كرهوا هذه الموظف وأبطلوا تأثيره عَلَى الأحكام العادلة في المحكمة. يتحدث إشعياء عن الإشرار الذين ينصبون فخاً لهذا الموظف (٢٩:٢١). ومن ثم، هذا التعبير هو عن الشخص الذي يعمل ليحقق العدل في نزاع، بدلاً من المحاباة لفريق معين في المحاكمة. في حز ٣:٢٦ يشار إلى النبي بأنه الشخص الذي "يقنع، ينصح، يوبخ" (אִישׁ מוֹכִיחַ)، فقد كانت مسئوليته هي تحذير إسرائيل بشرها بخرقها العهد. يفسر R. Wilson (101) إستخدام هذه العبارة هنا بمفهومها الحصري، بمعنى أن حزقيال لن يتمكن من أن يحاجج في قضية إسرائيل أمام الله.

(هـ) عندما تكون الحكومة في أيدي قائد حكيم بالفعل، يكون للفعل المعنى العام "يفصل في، يقضي، يحكم." في الأيام الأخيرة سيحكم يهوه بعصر من السلام العالمي، لأنه سيفصل بحكم سديد في المنازعات بين الشعوب (إش ٢:٤= مي ٤:٣ ‖ שָׁפַט، يقضي [#٩١٩٤]).

(و) في تك ٢٤:١٤، ٤٤ ينتقل الفعل إلى أبعد من "يقرر" إلى "يختار، يعين". في صلاة عبد إبراهيم ليعرف من التي إختارها الله كعروس لإسحاق.

(ز) يركز الفعل مرات قليلة عَلَى جانب التأديب من الحكم. واثقًا في الله بأنه يميز الدافع الأساسي لبعض البنياميين الذين سعوا في الإنضمام إليه عندما كان هارباً من شاول- أخوهم من نفس القبيلة- أمن داود بأن الله سيدين، أي، سيحكم بالتأديب، إذا كان قصدهم الحقيقي هي خيانته (١أخ ١٢:١٧[١٨]). بحسب إر ١٩:٢، سيجلب إرتداد إسرائيل عقابها؛ هذا النص هو الوحيد الذي يستخدم الفعل مع فاعل غير شخصي. في حب ١٢:١ يتنبأ بتحريك الله للبابليين ليعاقبوا إسرائيل (|| מִשְׁפָּט، دينونة).

٢. أن الفعل الذي يعني "يوبخ، يقوم، يظهر الطريق الصحيح،" يلاحظ في النصوص التي تختص بالتوجيهات؛ تتوازى دائمًا مع יָסַר، تأديب (#٣٥٧٩؛ مز ١:٦[٢]؛ ١:٣٨[٢]؛ ٤٩:١٠؛ أم ٧:٩؛ إر ١٩:٢). تلك هي الحالة خاصة عندما يكون للفاعل البصيرة والسلطة لمخاطبة شخص من أجل سلوك الخاطيء. إن الدور المفتاحي للموجه الحكيم هو توبيخ التلميذ كيما يطور من شخصيته. إن التلميذ المميز الذي يدرك أن التوبيخ ضروري للتعلم، يحب المعلم الذي يوبخه باتزان (أم ٨:٩؛ ٢٣:٢٨؛ قا؛ ١٢:٢٥). بالطبع، أولئك الذين يقدمون التوبيخ الحكيم المتزن، للشخص المنفتح، يجدون نعمة (٢٣:٢٨)؛ إن قيمتهم بالنسبة للمجتمع تقارن بحلي الذهب (١٢:٢٥). وهذا هو سبب صلاة أحد المرنمين بأن يوبخ، يقوم، من قبل الصديق (٥:١٤١). وعَلَى العكس، إن المتمركزين حول أنفسهم ، أي، الحمقى، لا يأبون التوبيخ فقط (أم ١٢:١٥)، إنما يكرهون و قد يضربوا بالشخص الذي يقدم التوبيخ (٨:٩).

إن الرب، مثل الأب، يوبخ أولئك الذين يحبهم (أم ١٢:٣). في العهد الملكي الذي قطعه يهوه مع داود، وعده بأن يأدب بعصا البشر أي من أنساله الذين سيتقلدون العرش إذا ما كسروا العهد (٢صم ١٤:٧). إستجابة للإثم، يأدب الله أحد أتباعه بالعديد من التوبيخات (תּוֹכַחַת، مز ١١:٣٩[١٢])، بما في ذلك ألم أمراض خطيرة (أي ١٩:٣٣ .hop)، حتى ما يجعل هذا الشخص يعدل عن طريقه المضر. إن الشخص الذي يستقبل تصحيح الله هو شخص مبارك (١٧:٥). ومع ذلك، فبما أن توبيخ الله قد يكون شديداً، فيمكن للمرء أن يسأل الله بحرارة أن لا يوبخه في غضبه (مز ١:٦[٢]؛ ١:٣٨[٢]).

يحمل الفعل معنى "يحذر"، لكن الحالة الوحيدة المبرهن عليها ترد الله كفاعل. يحذر يهوه الملوك الساكنين بطول الطريق التي سلكته إسرائيل أثناء رحلتها إلى كنعان بأن لا يضروا شعبه (مز ١٤:١٠٥=١أخ ٢١:١٦). من خلال حلم حذر الله لابان بأن لا يسيء معاملة يعقوب (تك ٤٢:٣١، قا؛ ع.٢٤).

٣. إن الاسم תּוֹכַחַת، حجة، يرد عن "الحجة" التي يتحدث بها المرء في تقديم دعوى أمام المحكمة (أي ٦:١٣ || רִיב، نزاع، مناظرة؛ ٤:٢٣). يبرهن أحد المرنمين بأنه وضع ثقته في الله خلال موقفه الصعب، وذلك بأنه لم يملأ فمه بالحجج (مز ١٤:٣٨[١٥]).

يعني هذا الاسم باستمرار "توبيخ، إنتهار، تقويم"؛ يتوازى دائمًا مع מוּסָר، تأديب (أم ١١:٣؛ ٥:١٢؛ ١٧:١٠؛ ١:١٢؛ إلخ (ومرتين مع עֵצָה، مشورة، نصيحة (٢٥:١، ٣٠). يدلل بأن التوبيخ هو أحد الطرق التي بها يجري التأديب، عن طريق عبارة תוֹכְחוֹתמוּסָר، توبيخات التأديب. قد يُقارن هذا بالاسم الذي يأتي كمفعول به لـ *ysr bᵉ*، بتأديبات (مز ١١:٣٩[١٢]). إن التوبيخ هو أداة متكاملة للتعليم (أم ١٥:٢٩). إن الشخص الذي يحتفظ بالتأديب هو شخص متعقل (٥:١٥؛ قا؛ ٣٢:١٥)، إن الإصغاء إلى التوبيخ يقود إلى الحياة (٢٣:٦؛ ٣١:١٥). ومن ثم، يُحرض التلميذ بأن لا يتعب من التوبيخ (١١:٣). إن كل من يكره ويرفض التأديب ينقاد إلى طريق تؤدي إلى الخراب (١٢:٥-١٤؛ ١٧:١٠؛ ١٠:١٥) ويُعتبر غبي (١:١٢). هناك أحد الأمثال التي تصور بيانيًا مثل هذا الشخص بأنه يقسي عنقه ومن ثم سينكسر بغتة ولا شفاء (١:٢٩).

في حز ١٥:٥ يُدعى عقاب الله القوي ضد شعبه المتمرد "توبيخات الغضب" ("توبيخ لاسع" NIV؛ וְתֹחֵמָה תּוֹכְחֹ؛ قا؛ ١٧:٢٥ [هناك قراءات متنوعة]).

تتضرع الحكمة المشخصة كإمرأة أنيقة، إلى الشاب السريع التأثر بأن يستمع إلى التوبيخ حتى تقويه عَلَى إتباع طريق التعقل، وذلك بسكب روحها عليه (أم ٢٣:١). ومع ذلك فإن الذين يتجاهلون توبيخها سيغلبهم الأذى، وعندما يستغيثوا بها فإنها لن تصغي إليهم (٢٥:١، ٣٠).

يصف حبقوق (حب ١:٢) شكاواه القوية من إرسال الله لجيش بابل ليعاقب شعبه بأنه توبيخه .

تعني أيضًا תּוֹכַחַת "عقاب". يشير أحد المرنمين الذين كانوا منزعجين بشدة من نجاح الإشرار، إلى ألمه كتأديب (مز ١٤:٧٣).

٤. يعني الاسم תּוֹכֵחָה "تقويم أو تأديب" كما في عبارة "يوم التأديب" هذا اليوم هو اليوم الذي سيحاسب فيه الله شعبه عَلَى كسرهم للعهد. عندما حاصرت أورشليم بجيش آشور، وصف حزقيا هذا الوقت بأنه يوم إنتهار أو تأديب (٢مل ٣:١٩= إش ٣:٣٧، مع תּוֹכֵחָה، خزي، إزدراء، وצָרָה، ألم). في هو ٩:٥ قد يكون هذا التعبير كناية عن يوم الرب (D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC

(31, 1987, 103). يدعم ١٤٩ هذه الإحتمالية، لأنها تستخدم هذه العبارة عن الوقت الذي فيه سيحضر الله التأديب عَلَى جميع شعبه (ع.٧ || נְקָמָה، إنتقام).

ب. ت يستخدم إبن سيراخ هذا الفعل مرة ليعني "ينتهر، يوبخ" (ni ٦:٢٢). يعني هذا الجذر في قمران أساسًا "ينصح، يعاقب، يقوم" (نج. ٥: ٢٦؛ ٩: ١٧؛ ١٠: ١١؛ كم. ١٨: ١٢). إيجب أن يوبخ الأعضاء بعضهم البعض بالحق، التواضع، والمحبة الودودة (نج. ٥: ٢٤؛ قا؛ ٩: ١٧؛ وثص. ٧: ٢). يستمر أولئك الحكماء في توبيخ شخص إلى أن يستطيع هذا الشخص الوقوف في مكانة الرجال ذو القداسة الطاهرة (وثص. ٢٠: ٤). لا يجب أن يتخذ إنسان إجراءاً ضد عضو أخر في الجماعة مالم يوبخ هذا الإنسان أولاً قبل الشهادة (٣:٩)، لكن لا يجب أن ينذر أو يوبخ المرء شخص أخر في غضب (نج. ٥: ٢٤). تطبق هذه التوجيهات لا ١٧:١٩ عَلَى المجتمع (وثص. ٧: ٢؛ ٩: ٧-٨؛ نج. ٥: ٢٦). يعني الفعل في نج. ٩: ١٦ "يحاجج" كونها إستخدمت مع هِتْبُولِيل. لـ רִיב، ينازع حول مسألة، يتشاجر، وتستخدم عن "يحَاجج، يدافع" عن خطية المرء في كم. ١: ٢٥. يوبخ الله الإنسان الأمين بسر حكمته؛ يصير أحيانًا توبيخه بهجة وفرح (كم. ٦: ٢٣-٢٤؛ قا؛ سي ١٦: ١٢). يعني الاسم תּוֹכַחַת "توبيخ، تصحيح" في سيراخ ونصوص قمران (سي ١٢:١٦؛ ١٧:٣٥؛ ٧:٤٨؛ كم. ٧: ٢٩؛ ٩: ٢٤). لا أحد يمكنه أن يجيب عَلَى الإصلاحات التي يجلبها الله (كم. ١٢: ٣١)؛ أنها تمتلأ بسر حكمته (٢٣:٩). ينتقل الاسم إلى "عقاب، تأديب" (1QP Hab 5:4, 10).

يوبخ، يؤنب، خزي، تهديد: ← גער [g'r] (يزار، يصرخ، يجار، يحتج، يوبخ، يؤنب، #١٧٢١)؛ ← התת [htt] (يُغمر باللوم، #٢٢٥٤)؛ ← זהר [zhr ²] (يُحذر، ينبه، #٢٣٠٢)؛ ← חרף [hrp ²] (سخرية، يهزأ، يشتم، يلعن، #٣٠٧٠)؛ ← יכח [ykh] (جدال، يفكر سويا، يبرهن، يقضي، يحكم، يعيد إثبات، #٣٥١٩)؛ ← כהה [khh ²] (يوبخ، #٣٩٠٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:64-71; *THAT* 1:730-32; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, 1964, 45-47; B. Gemser, "The *Rîb*-or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality," SVT 3, 1955, 120-37, esp. 124-25 = Adhuc Loquitur 7, 1968, 116-37; V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, 1951, 152-54; I. L. Seeligmann, "Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebrüisch," SVT 16, 1967, 251-78, esp. 266-68; R. R. Wilson, "An Interpretation of Ezekiel's Dumbness," *VT* 22, 1972, 98-102.

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

3523 יכל

יכל [*ykl*] قل. تَمكن، إستطاع؛ حَمل، تَحمل؛ يكون متفوقاً، يكون منتصراً، يتغلب، يكسب، يهزم (#٣٥٢٣).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الفعل تمامًا، بورده في الفينيقي (منذ وقت نقوش Karatepe، حوالي ٧٢٠ ق.م.) والإرامي. يحمل في الإرامي من فيلة معنى قانوني خاص، وعندما ينفي فإنه يعني يتخلى عن حقه في الذهاب إلى المحكمة (Soggin, *TDOT* 6, 72).

ع. ق يرد الفعل إما ١٩٣مرة (أيضًا *TDOT* 6:72) أو ١٩٤ مرة (أيضًا *NIVEC*, 1471). بحسب Soggin، يُحتمل أن يكون أصل الجذر ثنائي الحروف כל، الذي إمتد بإضافة النهاية י أو ה التي أقحمت (أرام. כהל).

١. عندما يستخدم من دون مصدري.، فإن יָכֹל يعني دائمًا أن يكون متفوقاً، يتغلب عَلَى، يحمل، يتحمل (*TDOT* 6:74). في بعض النصوص (مثل؛ أي ٣١:٢٣؛ ٤٢:٢؛ إر ٣٨:٥؛ هو ٨:٥)، يكون المعنى يستطيع فعل، يقدر عَلَى شيئًا ما.

(أ) في أغلب الحالات التي يستخدم فيها الفعل من دون مصدري.، يكون المعنى، يكون متفوقاً، يتغلب عَلَى. عندما إقتنت راحيل إبناً ثانيًا عن طريق إتحاد يعقوب بجاريتها بلهة، قالت منتصرة לְתִיעַם־ אֲחֹתִיגַם־ יָכֹלְתִּי נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים | נִפְתַּלְתִּי (تك ٣٠:٨). ما هو معنى الجذر פתל (#٧٣٤٩) في المعنى الأصلي الشائع للإسم "نفتالي: والتي تقوم عَلَىالتشابه الصوتي؟ يبدو أن NEB وREB تعتبر أن الفعل يعني يعوج (قا؛ BDB) وبالتالي متعرج، ماكر، بارع، مراوغ، يخدع. تترجم REB، "لقد إخترعت خدعة ضد أختي، وقد نجحت." ومع ذلك فأغلب الباقين، يفهمون المعنى الحرفي للكلمة عَلَى أنه "لقد صارعت مصارعات الله مع أختي، وأيضًا غلبت." ومن ثم، يترجم JB مثل؛ "لقد حاربت حروب الله مع أختي، وربحت." مع من صارعت راحيل وضد من غلبت؟ يجادل Simpson (704) بأن الفكرة الأساسية كانت أن راحيل صارعت مع الله وأن "مع أختي" هي إضافة تفسيرية أقحمت بواسطة شخص ما وجد أن الأمر مهين. ظن أيضًا Spence and Exell (365) أن راحيل صارعت مع الله، لكنهم إحتفظوا بالكلمات "مع أختي." لقد فهموا נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים عَلَى أنها إشارة إلى مصاراعات راحيل مع الله في الصلاة، مصرعات تتعلق بالله وبنعمته. عدل Andersen المازورية مس. נַפְתּוּלֵי إلى וְלִי נִפְתַּל (نِفَعَل. مصدري. مُطلق. لـ פתל مع النهاية القديمة י) وترجمها:" لقد صارعت (مع) الله/ ومع أختي نجحت." من جانب أخر، في بعض النصوص، تعتبر الكلمة

אֱלֹהִים مجرد مصطلح عن التفوق (Driver, 225; Thomas, 210; Hertz, 110; R. Davison, 160) ولو كما من المرجح أنها إستخدمت بهذه الطريقة هنا، فإنها قد تعني ببساطة عظيم أو ضخم (قا؛ تك ٢٣:٦؛ ١أخ ١٢:٢٢[٢٣]؛ مز ٦٨:١٥[١٦]؛ يو ٣:٣). فالفعل إذاً قد يترجم، "لقد صارعت بقوة مع أختي وغلبت" (Westermann, 1985, 470). رغم أن Speiser (229-31) جادل بأن الإستخدام الوصفي لـ אֱלֹהִים هنا يصف شيء ما فوق العادة أو خارق للطبيعة؛ إلا أنه ظن أن الإشارة قد تكون إلى محنة إجتازتها راحيل لكي تعرف القرار الإلهي بشأن نزاعها مع أختها، محنة خرجت منها منتصرة. يبدو من المنطقي قبول الكلمات "مع أختي" عَلَى أنها كلمات أصيلة، لإعتبار أن אֱלֹהִים لقب تأكيدي، وإعتبار الفعل أنه إشارة إلى منافسة راحيل الطويلة والقاسية مع ليئة (قا؛ Davies, 224). فبأي طريقة إذاً تغلبت راحيل عَلَى ليئة؟ يبدو أن الفكرة هي، أنها بمساعِدّة جاريتها، قد تغلبت عَلَى عقمها وبالتالي، أبطلت سلاح أختها القوي ضدها/ أو اجتذبت الإحسان الإلهي - حتى إذا كان بصورة غير مباشرة- إلى صفها (Spence and Exell, 365). ظن Skinner (1969, 387) متبعًا Gunkel أن النص يتضمن، أنه في وقت ميلاد نفتالي، كان لليئة إبناً وحيداً، لكن هذا الرأي لا يثني عَلَى نفسه.

عندما رأى خِصم يعقوب الفوق طبيعي أنه لا يمكنه الحصول عَلَى أفضل ما لـ (REB)، يقهر (JB)، يغلب (Westermann, 1985, 513)، أو ينتصر (NIV) عَلَى الأب patriarch (לֹא יָכֹל לוֹ)، لجأ إلى، كما لو كان بالسحر (Von Rad, 320; Westermann, 1985, 517)، إلى خلع فخذ عدوه (تك ٣٢:٢٥[٢٦]). عندما رفض يعقوب أن يترك قبضته من "الرجل" (ع. ٢٥[٢٦]) حتى يباركه (ع. ٢٦[٢٧])، أعطاه الله إسم إسرائيل (لصعوبة تحديد معنى هذا الاسم، أنظر Hamilton, 334-35)، موضحًا أن يعقوب قد جاهد مع الله ومع البشر وغلب (וַתּוּכָל، وقد غلبت، ع. ٢٨[٢٩]؛ هناك ترجمة مختلفة مقترحة من قبل Soggin, *TDOT* 6:75)، ثم باركه (ع. ٢٩[٣٠]). يبدو في شكل القصة الأصلي، أن مهاجم يعقوب الغامض كان كائن إلهي، وهذا الإقتراح مقدم ليس فقط من قبل عناصر معينة في ٣٢:٢٢-٣٢[٢٣-٣٣]، لكن أيضًا لحقيقة إشارة هو ١٢:٣[٤] إلى جهاد يعقوب (لفرق بين الفعل المستخدم هنا والمستخدم في قصة التكوين، أنظر Soggin, *TDOT* 6:75) مع الله، و١٢:٤[٥] يشير إلى جهاده مع، وتغلبه عَلَى (וַיֻּכָל، وقد غلب)، ملاك. إحتفظ كثير من المفسرين (أمثال *TDOT* 6:75) بأنه في ١٢:٣-٤ [٤-٥] تقتبس حادثة الصراع هذه، كتوضيح أخر عَلَى تمرد يعقوب، لكن يمكن تقديم حجج جيدة للرأي القائل بأنه لا يوجد إفتراء عَلَى الأب هنا (Stuart, 190-92, 197).

عندما أخبر جميع الجواسيس، عدا إثنين منهم، بأن سكان أرض كنعان كانوا أقوياء بشكل موحش، خاف الشعب بصورة عظيمة؛ لكن أصر كالب عَلَى أن الإسرائيلين سيكونوا قادرين عَلَى التغلب عَلَى الأرض (יָכוֹל נוּכַל לָהּ، حرفيًا، نحن قادرين عليها [عد ١٣:٣٠]). أمر أقطاب الفلسطنين دليلة بأن تتملق شمشون حتي ما يكشف سر قوته والطريقة التي به يمكن التغلب عليه (וּבַמֶּה נוּכַל לוֹ، بأي طريقة يمكننا التغلب عليه [قض ١٦:٥]). عندما قص هامان عَلَى أصدقائه المقربين كل ما أصابه، قال له حكماؤه وزوجته، بأنه إذا כִּי תִפֹּל، الذي كان يتغلب عليه، هو أحد أعضاء الشعب اليهودي، فإنه لن يفشل فقط من التغلب علي مردخاي (לֹא־תוּכַל לוֹ، لن تتمكن منه) لكن بالتأكيد سيسقط أمامه (أس ٦:١٣). إن المرنم، الذي يبدو أنه مهتم أكثر بالتضمينات الاهوتية لموته في مرضه أو هزيمته عَلَى أيدي أعدائه، عن الموت/ أو الهزيمة نفسها (Kirkpatrick, 64; Weiser, 163; Andersen, 129; Kraus, 216-17)، يطلب من الرب أن يخلصه من حزنه وإلا سيفتخر أعدائه عليه (مجتمعين) ، "قد تغلبنا عليه" (مز ١٣:٤[٥]). إن أعداء يهوه الذين يخترعون خطط شريرة ضده، لن ينجحوا (בַּל־יוּכָלוּ، ٢١:١١[١٢]). الرغم إخضاعها بإستمرار لمغيريها، فلن يستطع أعداء إسرائيل أن يتغلبوا عليها (١٢٩:٢)

أن نصيب مؤاب محتم، رغم المحاولات المضنية لطلب المعونة الإلهية، فإن مغيريه عَلَى أبواب السماء لن ينفعوه شيئًا (إش ١٦:١٢[REB؛ قا؛ NIV]). كان إرميا موقن أنه بالرغم من أن سكان يَهُوذَا سيحاربونه، إلا أنهم لن يغلبوه لأن يهوه سيكون مع نبيه، يحصنه ويُمكنه من مقاومة إعتداءات المجتمع (إر ١:١٩). إتهم إرميا يهوه بأنه خدعه وإستخدم قوته التي لا تقاوم ليتغلب عليه (٢٠:٧). لقد أقر النبي أيضًا بأن حتى أصدقاؤه المقربين كانوا يتمنون أن يوقعوه في الخطأ ويتغلبوا عليه (٢٠:١٠)، لكنه استمر في التعبير عن ثقته بأنه لولا أن يهوه كان معه كمحارب جبار، لكان قد عثره مضطهديه وغلبوا (٢٠:١١). يحذر إرميا صدقيا من أنه إذا لم يطع وصاية الله ورفض الخضوع للبابليين، فإن جميع نساء القصر سيخرجن إلى أمراء بابل، موبخين صدقيا وهم في طريقهم قائلين بأنه خُدع من قبل أصدقائه الموثوق فيهم حتى تغلبوا عليه (٣٨:٢٢). في رؤيته، رأى عوبديا أدوم وهي تُسلب وتُخان (عز ٦-٧)؛ لقد خُدع عيسو من قبل حلفاؤه، غلبه معاهديه (ع.٧). في رؤيته عن الإربعة وحوش، رأى دانيال القرن الحادي عشر (أنتيخس أبيفانس IV)، الذي طلع في الوحش الرابع (حل محل ثلاثة من العشرة قرون الأخرى)، مقيماً حربًا عَلَى القديسين وغلبهم، أو أثبت قوته الشديدة عليهم (دا ٧:٢١).

(ب) أحيانًا، عندما تستخدم יכל بدون مصدري،

يكون المعنى يحمل، يتحمل. ينذر الملك بأنه لن يتحمل (לֹא אוּכָל، لن أحتمل) المتكبر والمتعجرف، لكن سيطردهم من محضره (مز ١٠١:٥). مدينًا تَدَين يَهُوذا الظاهري، إشار يهوه أنه لا يحتمل الطريقة التي بها يمزج شعبه الإثم مع التجمعات المقدسة، ومن ثم، يفصلون العقيدة عن السلوك (Kelley, 187)، الإلتزام الديني عن القرارات الأخلاقية (Motyer, 46) (إش ١:١٣).

(ج) في بعض النصوص، يحمل الفعل معنى يكون قادرا عَلَى عمل أو يتمكن من. مؤكدًا كماله، يذكر أيوب أن أخلاقة الإجتماعية التي لا تشوبها شائبة (Bergant, 150) وإهتمامه الرحيم بالبائيسن، كان مدفوعاً بخشيته أمام الله، وبذلك فقد كان عاجزاً (וּמִשְּׂאֵתוֹ לֹא אוּכָל، حرفيًا، أمام جلاله لم أستطع) من أن يقترف أي خطأ (أي ٢١:٢٣). من بين أولئك الذين يعتبرون أن الفعل هنا يعني أن يستطيع فعل هم: RV, NEB, REB, NIV, TEV, A. B. Davidson (251), Driver and Gray (268), and Gordis (350)، تقرأ NIV مثل؛ "خشية من جلاله لم أستطع أن أفعل شيئًا" ومع ذلك يظن Dhorme (460)، أن الفعل هنا يحمل المعنى يحتجز ، يقاوم.

يعترف أيوب بأن يهوه يستطيع فعل كل شيء (כֹּל תּוּכָל، أنك تستطيع كل شيء [أي ٤٢:٢]). خلال خطابه، عبر أيوب بثبات، بقناعته بأن الله كلي القدرة (Hartley, 535). هنا، كنتيجة للمعرفة التي إكتسبها خلال الخبرة الشخصية المباشرة، يؤكد أن القوة الإلهية غير محدودة (Dhorme, 645; Habel, 228). من المثير أن JB يترجم כִּי־ כֹל תּוּכָל [Q] יָדַעְתִּי" قد علمت أنك كلي القدرة" يجادل Strahan (345-47) بأن أيوب لا يتحدث هنا أو في أي مكان أخر عن كلية قدرة الله المستبدة، لكنه يعي الأن أن قوة الله ومحبته مرتبطان إرتباطاً وثيقاً. كما أن A. B. Davidson (329) يجادل بأن أيوب يعترف أيضًا بحكمة الله.

عندما طلب الأمراء وقوع قصاص الموت عَلَى إرميا، عَلَى أساس أنه كان مذنبًا بالخيانة ومقوضاً الروح المعنوية لسكان أورشليم. أخبرهم صدقيا أنه لا يقدر عليهم في شيء (כִּי־ אֵין הַמֶּלֶךְ יוּכַל אֶתְכֶם דָּבָר، حرفيًا، لأنه لا يوجد شيء يمكن للملك أن [يفعله] دونكم) وأن النبي في أيديهم (إر ٣٨:٥). رغم حقيقة أنه في مناسبات أخرى، نجح صدقيا في تعديل أفعال الأمراء (٣٧:١١-٢١؛ ٣٨:٧-١٣)، يبدو من المرجح أن عدم قدرته هنا التي يشير إليها ، ليست عدم مقدرته عَلَى السطيرة عَلَى موظفيه، لكن إستحالة أي شخص، حتى الملك، الدفاع عن إرميا ضد إتهامه بالخيانة (Carroll, 680).

يسأل يهوه إلى متى سيكون شعبه الذين كسروا عهده وتعدوا عَلَى תּוֹרָה، غير قادرين عَلَى البراءة (NRSV; NIV; Wolff, 141)) أو النقاوة (Stuart, 126, 133) (עַד־ מָתַי לֹא יוּכְלוּ נִקָּיֹן)، إلى متى لا يستطيعون البراءة/ النقاوة؟ [هو ٨:٥]).

٢. في أغلب الحالات، تستخدم יָכֹל مصدري. مضاف إليه

(أ) في بعض الحالات يُستخدم هذا التركيب بمعنى شرطي. يعد يهوه إبراهيم بأن يجعل نسله بلا عدد كتراب الأرض، وفقط إذا إستطاع أحد أن يعد (אִם־ יוּכַל אִישׁ לִמְנוֹת) تراب الأرض فيمكنه إذاً أن يعد نسله (تك ١٣:١٦). عندما إشتكى إبرام من أنه لا يزال لا يملك نسلاً. تحداه يهوه بأن يعد النجوم إذا إستطاع أن يعدها (אִם־ תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם) ثم يؤكد له بأن نسله سيكون بذات العدد (تك ١٥:٥). مهتماً بأعباء عمل زوج إبنته، قال يثرون بأنه فقط عن طريق تفويض قدر من العمل لقادة الشعب، الذين بإمكانهم التعامل مع القضايا البسيطة، عندئذ فقط يستطيع موسى أن يُوقف الإجهاد (JB; NIV) (וְיָכָלְתָּ עֲמֹד، حرفيًا، عندئذ يمكنك أن تقف [خر ١٨:٢٣]). تمنى بالاق إبن صفور، ملك مؤاب، بأنه عن طريق إحضار بلعام، عَراف ما بين النهرين الشهير، ليلعن الإسرائيلين الغازيين، فإنه سيتمكن من محاربتهم (אוּלַי אוּכַל לְהִלָּחֶם בּוֹ، لعلي أقدر أن أحاربه) وطردهم (عد ٢٢:١١). حُرض الإسرائيليين أن لا يخافوا من الأمم القوية الذين في أرض كنعان قائلين، "كيف أطردهم؟" (אֵיכָה אוּכַל לְהוֹרִישָׁם، تث ٧:١٧)، لكن يتذكروا أن يهوه في وسطهم وأنه قليلاً قليلاً ، سيمحو شعب الأرض من أمامهم (ع. ١٨-٢٤). تحدى جليات الإسرائيلين بأن ينتخبوا محارب، واعداً بأنه إذا تمكن هذا المحارب من محاربته (אִם־ יוּכַל לְהִלָּחֵם) وقتله، فإن الفلسطنين سيكونون عبيدًا لإسرائيل (١صم ١٧:٩). مدركًا ضخامة مهمة حكم إسرائيل (כִּי מִי יוּכַל לִשְׁפֹּט אֶת־עַמְּךָ הַכָּבֵד הַזֶּה، لأنه من يستطيع أن يحكم شعبك العظيم هذا؟)، صلى سليمان أن ينال عقلاً فهيماً حتى يتمكن من التميز ما بين الخير والشر (١مل ٣:٩).

أثناء تيهانهم في البرية، كان الشعب غير راضي بالزاد الذي أعطى لهم بطريقة معجزية وتحدثوا ضد الله، طالبين أن يعرفوا ما إذا كان يمكنه أن يرتب مائدة في البرية (הֲיוּכַל אֵל לַעֲרֹךְ שֻׁלְחָן בַּמִּדְבָּר، مز ٧٨:١٩) وما إذا كان يستطيع أن يعطي خبزاً (הֲגַם־ לֶחֶם יוּכַל תֵּת) لشعبه (ع. ٢٠). إن مقدار فرصة سكان أورشليم عَلَى فعل الخير (תּוּכְלוּ לְהֵיטִיב) هي بقدر ما للكوشي عَلَى تغير جلده أو النمر رقطه (إر ١٣:٢٣). بصورة ساخرة (قا؛ Whitehouse, 140-41; Skinner, 1960, 85; Kelly, 324; Watts, 171-72; Whybray, 1975, 124; Miscall, 115; *pace* Westermann, 1969,

192)، قيل لبابل التي إتهمت بإفتراضها المتعرجف بالعرافة (إش ٤٧:١٠)، أن تستمر في سحرها وشعوذتها لربما تستطيع أن تنجح (אוּלַי תּוּכְלִי הוֹעִיל، ربما يمكنك أن تنجحي [إش ٤٧:١٢]). إعترف نبوخذنصر أن حقيقة قدرة دانيال عَلَى كشف السر (דִּי יְכֵלְתָּ לְמִגְלֵא، لأنك إستطعت كشف هذا السر) أثبتت بصورة قاطعة أن إله دانيال هو إله الألهة، رب الملوك، وكاشف الأسرار (دا ٢:٤٧). بسمعه عن قدرة دانيال الفوق طبيعية عَلَى تفسير الأحلام، تفسير الألغاز، وحل المشاكل ([תִכּוּל تُقرأ.] פִּשְׁרִין לְמִפְשַׁר וְקִטְרִין לְמִשְׁרֵא، أنك قادر عَلَى أن تقيم تفسيرات وتحل عقداً)، وعد بيلشاصر دانيال أن يقلده منصباً رفيعاً إذا ما إستطاع أن يقرأ الكتابة التي عَلَى الحائط ويفسر له معناها ([כְּעַן הֵן תּוּכַל تُقرأ.] כְּתָבָא לְמִקְרֵא וּפִשְׁרֵהּ לְהוֹדָעֻתַנִי، الأن إذا إستطعت أن تقرأ الكتابة وتعرفني بتفسيرها) (٥:١٦).

(ب) ومع ذلك، ففي كثير من الأحيان، ينفي الفعل. في أيامه الأخيرة، ثقلت عين يعقوب حتى لم يقدر أن يرى (לֹא יוּכַל לִרְאוֹת، تك ٤٨:١٠)، بالمثل، لم يستطع كلا من عالي (١صم ٣:٢؛ ٤:١٥) وأحاز النبي (١مل ١٤:٤)، كونهما متقدمان في الأيام، أن يروا لأن نظرهم بدأ يثقل. يصف المرنم الذي يلقي بنفسه عَلَى الرحمة الإلهية، كيف أن آثامه قد إكتنفته حتى أنه لا يستطيع أن يبصر (مز ٤٠:١٢[١٣]). عندما أخبر بأن فداء/ فكاك قطعة الأرض التي تتعلق بأبيمالك يجب أن يتم بجانب الزواج براعوث، رفض قريب راعوث حقه في الفكاك (אוּכַל לִגְאוֹל־לִי -[Q] לֹא، لا أستطع أن أفك لنفسي) لئلا يفسد ميراثه (را ٤:٦؛ لمراجعة بعض الأسباب المقدمة من قبل العلماء عن قرار الولي، أنظر Sasson, 136-40). عندما أذنبت إسرائيل بالارتداد، إستشاط غضب يهوه، وباعهم لقوة أعدائهم، الذين لم يتمكنوا من الوقوف أمامهم (אוֹיְבֵיהֶם וְלֹא־יָכְלוּ עוֹד לַעֲמֹד לִפְנֵיא طويلاً [قض ٢:١٤]). حذر يهوه يشوع من أنه بسبب خرق عهد تدمير إريحا، أنه سيرد دعمه عن شعبه حتى لا يمكنهم الوقوف (לָקוּם ... וְלֹא יָכְלוּ) أمام أعدائهم، وذلك إن أجلوا التعويض (يش ٧:١٢؛ قا؛ ع.١٣).

معطياً الشكر من أجل الإنتصار في المعركة، يصف ملك إسرائيلي كيف أنه، متشدداً بالله، إستطاع دفع أعدائه حتى لم يتمكنوا من النهوض (וְלֹא־יֻכְלוּ קוּם) (مز ١٨:٣٨[٣٩]). يؤكد المرنم بثقة أن كون الإشرار سقطوا، وإندحروا، فإنهم لم يستطيعوا القيام (וְלֹא־יָכְלוּ קוּם، ٣٦:١٢[١٣]). إن الإشرار كالبحر المضطرب، الذي لا يمكن أن يهدأ (הַשְׁקֵט לֹא יוּכָל، إش ٥٧:٢٠). عند سماع أخبار الكارثة المؤلمة جدًا، إمتلأ سكان مدن سوريا حماة وإرفاد بالقلق وإنزعجوا بشدة مثل البحر، الذي لا يهدأ (הַשְׁקֵט לֹא יוּכָל، إر ٤٩:٢٣). واقعاً ما بين تذمر إسرائيل وغضب يهوه. إشتكى موسى من مسئولياته الشاقة كقائد وإحتج من أنه غير قادر عَلَى حمل (לְבַדִּי לָשֵׂאת לֹא־ אוּכַל אָנֹכִי) كل هذا الشعب بمفرده (عد ١١:١٤؛ قا؛ تث ١:٩).

عندما صعد رصين ملك إرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل إلى أورشليم للمحاربة، حاصروا آحاز ولم يقدروا أن يغلبوه (NEB; REB; Nelson, 225; cf. Skinner, 1893, 368; Cogan and Tadmor, 184, 186) (לְהִלָּחֵם וְלֹא יָכֹל، ٢مل ١٦:٥؛ قا؛ إش ٧:١ [البعض أمثال، RSV; NRSV; JB; NIV; TEV; Keil, 401; Slotki, 259; Hobbs, 207-8 يأخذون الكلمة المازورية عَلَى أنها تعني، أن المهاجمين لم يتمكنوا من هزيمة أحاز). قبل وقت داود، لم يقدر شعب يَهُوذَا عَلَى طرد ([לֹא־ יָכְלוּ تُقرأ.] לְהוֹרִישָׁם ...) السكان السبوسيين من أورشليم (يش ١٥:٦٣). بسبب عمره المتقدم، لم يعد موسى يقدر أن يقود شعبه في الحملات العسكرية (עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא לֹא־ אוּכַל، لا أستطيع الخروج والدخول بعد [تث ٣١:٢]). لأنه قطع حلفاً مقدسًا أن يذبح نفساً بشرية في مقابل الانتصار عَلَى العمونين، لم يستطع يفتاح أن يرجع عن نذره (וְלֹא אוּכַל לָשׁוּב، ولا يمكنني الرجوع [عنه]) (قض ١١:٣٥). بإسم ملك آشور، حذر ربشاقي سكان أورشليم أن لا يضلوا بسبب حزقيا، لأنه لن يمكنه تخليصهم (כִּי־ לֹא יוּכַל לְהַצִּיל) من قوة آشور (٢مل ١٨:٢٩؛ ‖ إش ٣٦:١٤). بحسب كاتب سفر الأخبار، سعى المرسل المبعوث من قبل سنحاريب في إضعاف معنويات سكان المدينة بسؤالهم ما إذا إستطاعت آلهة المدن التي أخضعت بواسطة آشور أن تنقذ (וְלֹא לְהַצִּיל) ... (הֲיָכֹל) أرضها (٢أخ ٣٢:١٣)، أو أي من آلهة هذه الشعوب إستطاعت أن تخلص (לְהַצִּיל יָכוֹל) شعبها (ع.١٤) فلماذا إذاً سيتمكن إله يَهُوذَا من تخليص (כִּי יוּכַל אֱלֹהֵיכֶם לְהַצִּיל) شعبه من قوة آشور (ع.١٤)؟ فلا يجب أن يسمح سكان أورشليم بأن يخدعهم حزقيا أو يضللهم، لأن الحقيقة هي أنه ما من إله من ألهة الأمم أو الممالك إستطاع أن يخلص شعبه (כִּי לֹא־יוּכַל כָּל־אֱלוֹהַּ כָּל־ גּוֹי וּמַמְלָכָה לְהַצִּיל עַמּוֹ) من قوة آشور (ع.١٥).

هذا التركيب يستخدم دائمًا عن عدم القدرة عَلَى إنجاز شيء ما بسبب العجز، دائمًا فيما يتعلق بالبشر، لكن أيضًا الثروة/ أو الأوثان (قا؛ *TDOT* 6:73). تتحدث نصوص عديدة عن عجز البشر أمام الله. أخبر لابان وبتوئيل(؟) عبد إبراهيم، بأنه حيث أن إختيار رفقة كزوجة لإسحاق كان من مشيئة الله، فإنهم عاجزين عَلَى أن يمنعوا أو يعطوا موافقتهم (قا؛ Bennett, 254 [أن نقول نعم أم لا"])، أن لا

نوافق أو نوافق (R. Davidson, 113)، أو محتمل، أن نحبط أو نشجع رفقة (אֵלֶיךָ רַע אוֹ־טוֹב) (Hartley, 155) לֹא נוּכַל דַּבֵּר، حرفيًا، نحن لا نقدر أن نكلمك بخير أو بشر [تك ٢٤:٥٠]). أخذت عبارة רַע אוֹ־טוֹב عَلى أنها تعني أي شيء من أي نوع/ أي شيء عَلى الإطلاق (Driver, 237; cf. Hertz, 86)، "أي شيء أي كان" (Skinner, 1969, 346)، "أي شيء مطلقاً" (Honeyman, 14)، و"لا شيء عَلى الإطلاق" (Westermann, 1985, 380, 389). أي كان الأمر فكما لاحظ Clark (273) و Hartley (155, n.2) أن ما قصده لابان وبتوئيل أنهم لا يملكون الحرية أن يمارسوا قرارهم الخاص في الأمر لأن الله أعطى حُكمه بالفعل (قا؛ Spence and Exell, 307; Von Rad, 258).

لم يقدر موسى أن يدخل (לָבוֹא ...וְלֹא־ יָכֹל) خيمة الاجتماع لأن السحابة حلت عليها ومجد الرب ملأ المسكن. (خر ٤٠:٣٥). عند تكريس الهيكل، لم يقدر الكهنة أن يدخلوا (לָבוֹא ... וְלֹא יָכְלוּ) الهيكل لأن مجد الرب ملأ المكان (٢أخ ٧:٢). إنهم لم يستطيعوا أن يقفوا للخدمة (לַעֲמֹד לְשָׁרֵת ... וְלֹא יָכְלוּ) لأنه عندما أحضر التابوت إلى القدس الداخلي، ملأ السحاب (هنا مرادف للمجد الإلهي؟) المكان (١مل ٨:١١؛ || ٢أخ ٥:١٤). رفض بلعام أن يلعن إسرائيل، مشيرًا إلى أنه إذا أعطاه بالاق ملء بيته فضة وذهبا، فإنه لا يقدر أن يتجاوز (הַאֻמְנָם לֹא אוּכַל כַּבְּדֶךָ) قول الرب ليفعل أقل أو أكثر (RSV; NRSV)، أو في أي شيء، سواء أكان صغيراً أم كبيراً (JB; NEB; REB) (عد ٢٢:١٨). مُكدراً بسبب عدم مجيء بلعام عندما إستدعاه، سأل بالاق ما إذا كان الكاهن-العراف يعمل تحت سوء الفهم بأن ملك مؤاب غير قادر عَلى إكرامه (أحقا لا أقدر أن أكرمك؟") أي، مكافأة مجزية عن خدماته (عد ٢٢:٣٧). في جوابه، وضح بلعام لبالاق أنه يعجز عن التحدث بأي شيء سوى ما يضعه الله في فمه (ع.٣٨).

حذر يشوع الإسرائيليين من أنهم إذا لم يطيعوا، فإنه لن يُسمح لهم بخدمة (לֹא תוּכְלוּ לַעֲבֹד، لن يسمح لكم بخدمة) الرب الإله القدوس الغيور (يش ٢٤:١٩). عندما وبسبب إنتهاك التابوت، ذبح بعض مواطنيهم، إعترف أهل بيت شمس أنه ما من أحد يستطيع أن يقف أمام يهوه، الإله القدوس (١صم ٦:٢٠). إشار داود لعبيده أنه لا يوجد سبب يجعله يستمر في الصوم من أجل إبنه، فليس بإمكانه رده مرة أخرى (הַאוּכַל לַהֲשִׁיבוֹ עוֹד، هل أقدر أن إرده بعد؟) من عالم الموتى (٢صم ١٢:٢٣)، التي يستحيل العودة منها (أي ٧:٩-١٠).

حُذرت بابل المشخصة من أنه عندما يجردها الله من ملكها، سيحل عليها الشر، الذي لن يمكنها أن تصده (כַּפְּרָהּ

לֹא תוּכְלִי כַּפְּרָהּ، لن يمكنك أن تتفاداه [إش ٤٧:١١]). إشار الجامعة أنه لا يوجد إنسان بإمكانه أن يخاصم الله (מִמֶּנּוּ [Q]וְלֹא־ יוּכַל לָדִין עִם שֶׁהַתַּקִּיף [אָדָם، أي، بشر] أن يخاصم من هو أقوى منه [جا ٦:١٠]). لا يوجد إنسان يقدر أن يُقوِم (יוּכַל לְתַקֵּן כִּי מִי، من يقدر أن يُقوِم؟) ما قد عوجه الله (٧:١٣؛ قا؛ ١:١٥). يستحيل عَلى أي إنسان أن يدرك (מְצוֹא לֹא יוּכַל הָאָדָם، لا يستطيع الإنسان أن يكتشف) العمل الذي عُمل تحت الشمس٠أي، لا يمكنه فهم المنطق المتحكم في أفعال الله [Whybray, 1989, 139]) (٨:١٧). فما يعم العالم أجمع هو، نشاط قاسي لا ينتهي، ولا يمكن أن يصل إلى أية نتيجة مرئية، وأبعد من أن تستوعبه قوة لغة البشر (לֹא־ יוּכַל אִישׁ לְדַבֵּר، حرفيًا، لا يستطيع الإنسان أن يخبر به [١:٨]) (Delitzsch, 223-24; Whybray, 1989,44; cf. Scott, 210-11). أكد السحرة، العرافون، المجوس البابليون الذين إستدعاهم الملك لكي يخبروه بفحوى وتفسير حلمه (أحلامه) أنه لا يوجد إنسان عَلى الأرض يستطيع أن يلبي طلب الملك (לְהַחֲוָיָה אֱנָשׁ עַל־ יַבֶּשְׁתָּא דִּי מִלַּת מַלְכָּא יוּכַל לָא־ אִיתַי، حرفيًا، ليس عَلى الأرض إنسان يستطيع أن يبين أمر الملك") (جا ٢:١٠). عندما سُؤل بواسطة الملك ما إذا كان باستطاعته أن يكشف الحلم ويفسره، أجاب دانيال أنه بدون تمكين الله، لا أحد بما في ذلك السحرة والعرافين والمجوس، يستطيع كشف السر الذي طلبه الملك (... לָא יָכְלִין לְהַחֲוָיָה، لا يقدورا أن يبينوه [٢:٢٧]). في حين أن دانيال إستطاع أن يكشف للملك معنى أحلامه بسبب روح الإله الساكن فيه، لم يستطع حكماء بابل أن يعطوا تفسريا (٤:١٨[١٥]). حاسدين دانيال الذي سريعًا ما إرتقى للسلطة، سعى الوزراء والمرازبة في إيجاد أساس للشكاية ضده، لكنهم لم يستطيعوا إيجاد أي تقصير أو علة فيه (٦:٤[٥]).

حُذر الإسرائيلين من أن يوم غضب الرب سيكون يوم خراب ودمار بالنسبة لهم، وأن لا فضتهم ولا ذهبهم يستطيع إنقاذهم (לֹא־ יוּכַל לְהַצִּילָם، صف ١:١٨). هناك كلمات مثيرة مماثلة تستخدم في حز ٧:١٩، التي ومع أنها تنقل أكثر من مجرد فكرة الضمان الكاذب للثروة، فعندما تأتي دينونة الله، التي لا مفرمنها، عَلى إسرائيل، سيكتشف الشعب عدم قدرة الفضة والذهب (وهي إشارة ليست فقط إلى الثروة التي يبدو أن تمنح الحماية عند المحن، لكن أيضًا للأصنام المصنوعة من هذه المعادن الثمينة) عَلى إنقاذهم من غضب الله. بعكس يهوه الذي يدعم ويحمي عابديه، فإن آلهة البابلين بل (ماردوخ) ونبو (نبو، إبن مردوخ) ستُحمل إلى كل مكان، ولن تستطيع أن تمنح عابديها الحماية؛ لا تستطع أن تنجي الحمل (לֹא יָכְלוּ מַלֵּט מַשָּׂא)، لكن هم أنفسهم سيذهبون إلى السبي (إش ٤٦:٢).

يستخدم أحيانًا التركيب عن عدم القدرة عَلَى إنجاز شيء ما لأنه ممنوع بسبب العادات، التقاليد، أو المعاهدات المتفق عليها (قا؛ TDOT 6:73). عندما طلب حمور، أمير حوي، أن تُعطى دينا إبنة يعقوب لأبنه شكيم زوجة، أخبره أبناء يعقوب أنهم لا يستطيعون أن يعطوا أختهم لشخص أغلف (לֹא נוּכַל לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה، لا نستطيع أن نفعل هذا الأمر[تك ١٤:٣٤]). كان محرماً عَلَى المصريين أن يأكلوا مع العبرانين (הָאֹכֶל ... לֹא יוּכְלוּן، لا يقدرون [أي، غير مسموح لهم] أن يأكلوا [تك ٣٢:٤٣]). مع أن البنيامنين كانوا عَلَى وشك الإنقراض، إلا أنهم كانوا غير قادرين أنفسهم، بسبب الحلف الذي قطعوه، أن يعطوا (לֹא נוּכַל לָתֵת־לָהֶם بناتهم أزواجاً للرجال الناجيين من هذا السبط، فكان عَلَى قادة إسرائيل أن يضعوا خطة لكي يضمنوا عدم فناء بنيامين (قض ١٨:٢١).

يستخدم البناء أحيانًا عن عدم القدرة عَلَى إنجاز شيء لأنه ممنوع من قبل الناموس/ أو بحكم إلهي (قا؛ TDOT, 6:73). أمر يهوه أن تقام حدود حول جَبَل سيناء لمنع الشعب من الصعود إليه (לֹא־יוּכַל הָעָם، حتى لا يصعد الشعب [خر ٢٣:١٩]). أوضح الرب لموسى أنه لن يسمح له بأن يرى (לֹא תוּכַל לִרְאֹת) وجهه، لأنه لا يقدر الإنسان أن يرى الله ويعيش (خر ٢٠:٣٣). إن أولئك الذين نجسوا أنفسهم مؤقتًا عن طريق الإحتكاك بجثة (قا؛ لا ٢١:١-١٢) لن يسمح لهم إقامة الفصح (עֲשֹׂת־הַפֶּסַח וְלֹא־יָכְלוּ) في اليوم الرابع عشر من الشهر الأول للسنة الثانية من الخروج من مصر (عد ٦:٩). عندما مُنعت العبادة الذبائحية في أي مكان أخر، سوى في القدس المركزي، مُنع الإسرائيليين من الأكل (תוּכַל לֶאֱכֹל לֹא־) عُشرالحنطة، الخمر، الزيت، أو أبكار البقر والغنم، أو شيء من النذور، أو أي من النوافل، أوعطايا خاصة، داخل مدنهم (تث ١٧:١٢). عن طريق مقدمة عن مركزية العبادة، مُنعت إسرائيل من تقديم (תוּכַל לִזְבֹּחַ לֹא، لا يحل لك أن تذبح) ذبيحة الفصح في المدن، كما كانت العادة من قبل (٥:١٦). مُنعت إسرائيل من تنصيب (לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ، لا يحل لك أن تجعل عليك) أجنبي كملك عليهم (١٥:١٧). عندما يقسم أملاكه عَلَى نسله، يُمنع الرجل الذي له زوجتان، والذي أبنه البكر هو الإبن الذي من الزوجة الغير محبوبة، من أن ينقل حق البكورية (לֹא יוּכַל לְבַכֵּר، لا يمكنه معاملته كالبكر) لإبن الزوجة المحبوبة كتفضيل عن الإبن البكر الحقيقي (١٦:٢١). إن الإسرائيلي الذي يجد حيوان ضال أو أي بند مفقود من أملاك تتعلق بأخيه الإسرائيلي كان يمتنع من أن يتجنب مسئولية (לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם، لا يمكنك إخفاء نفسك) إرجاعها لمالكها الحقيقي (٣:٢٢). إن الرجل الذي يزدري بزوجته ويؤذيها، مدعياً كذبًا أنها لم تكن عذراء عندما تزوجها، فإذا وُجد أنه يشيع اتهامات كاذبة، يُجلد، يُهذب، ويُحرم من ممارسة حق الزوج الطبيعي في الطلاق (לֹא־יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ، لا يقدر أن يطلقها) (١٩:٢٢). نفس هذا التحريم عن الطلاق كان مفروضاً عَلَى الرجل الذي كونه إغتصب عذراء غير مخطوبة، كان مطالب بدفع خمسين شاقل من الفضة لأبو الفتاة (التي كانت تعتبر تقريبًا نفس قيمة مهر العروس [Phillips, 152]) وأن يتزوج الفتاة (٢٩:٢٢).

(ج) في العديد من الفقرات، يستخدم البناء (فعل مع المصدر) مع الله كفاعل. في سبعة نصوص، تستخدم بمعنى إيجابي، يستطيع الرب أن يفعل كل شيء (כֹּל תּוּכָל، تستطيع كل شيء [أي ٢:٤٢]). بإستخدام تكنيك السؤال (לֹא־אוּכַל לַעֲשׂוֹת לָכֶם، أما أستطيع أن أفعل بكم؟) والإجابة، يؤكد الرب لشعبه أنه يستطيع أن يتعامل معهم كما يتعامل الخزاف مع الطين (إر ٦:١٨). بحسب ٧:٢٠، يمكن للرب أن يستخدم قوته التي لا تقاوم لكي يتغلب عَلَى النبي. أكد شدرخ، ميشخ، وعبد نغو لنبوخذنصر أنه إذا كان هذا يتفق مع المشيئة والغرض الإلهي، فإن الله الذي يعبدوه سينقذهم (יָכִל לְשֵׁיזָבוּתַנָא، يستطيع أن ينقذنا) من أتون النار المتقدة (دا ١٧:٣). بعد مشاهدة نجاة الثلاثة يهود من أتون النار، أصدر الملك معترفاً بأنه لا يوجد إله أخر يستطيع أن ينجي بهذه الطريقة (דִּי־יִכֻּל לְהַצָּלָה כִּדְנָה) حكماً يدين فيه بقطع أواصل الشخص وممتلكات كل من تكلم ضد إله اليهود (٢٩:٣). عندما أستعيد بعد فترة من المعاناة، سبح، مجد، وكرم نبوخذ نصر ملك السماء العادل، الذي يستطيع أن يذل الذين يسلكون بالكبرياء (בְּגֵוָה יָכִל לְהַשְׁפָּלָה וְדִי מַהְלְכִין) (٣٧:٤[٣٤]). عندما إقترب الملك داريوس من جب الأسود، سأل دانيال بقلق ما إذا كان الإله الذي ظل يعبده إستطاع إنقاذه من الأسود (לְשֵׁיזָבוּתָךְ הֲיִכִל، هل إستطاع أن ينجيك؟) (دا ٢٠:٦[٢١]).

في سبعة فقرات، يُستخدم الفعل (مع الله كفاعل) مع المصدر بمعنى سلبي أو مشروط. إن أعين يهوه أطهر من أن تنظرا الشر، ولا تستطيع النظر إلى الإثم (לֹא תוּכָל וְהַבִּיט אֶל־עָמָל، حرفيًا، النظر إلى الإثم لا تستطيعه [حب ١٣:١]). في أكثر من مناسبة، نجح موسى في إقناع الرب في أن يغفر خطايا شعبه بدلاً من تدميرهم بالإشارة إلى أن الأمم الأخرى، غير مدركة سبب خراب إسرائيل، ستستنتج أن إله إسرائيل لجأ إلى هذا الفعل، لأنه لم يقدر أن يحضر الشعب إلى الأرض التي حلف أن يعطيهم أياها (מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת [مصدري. مضاف إليه] לְהָבִיא יְהוָה، لأن الرب لم يقدر أن يُدخل [عد ١٦:١٤؛ أنظر أيضًا تث ٢٨:٩، حيث الصيغة مماثلة بشكل كبير]). سعى الرسل المبعوثون من قبل سنحاريب إلى أورشليم ، لإثارة أعصاب سكان المدينة، وذلك بالإشارة بأنه حيث لم يتمكن

أي إله من آلهة المدن التي هزمتها آشور من إنقاذ أرضهم (٢أخ ٣٢:١٣) أو شعبهم (ع.١٤)، فلا يوجد سببًا في التفكير في أن إله يَهُوذَا سيستطيع إنقاذ (אֱלֹהֵיכֶם לְהַצִּיל כִּי יוּכַל) شعبه من قوة آشور (ع.١٤). غير راضيين بالزاد الذي مُنح لهم بصورة معجزية في تيهانهم في البرية، تكلم الشعب ضد الله، طالبين أن يعرفوا ما إذا كان بإمكانه أن يمد مائدة في البرية (אֵל לַעֲרֹךְ שֻׁלְחָן בַּמִּדְבָּר הֲיוּכַל، مز ٧٨:١٩) وما إذا كان بإمكانه أن يعطي خبزاً (הֲגַם־ לֶחֶם יוּכַל תֵּת) لشعبه (ع.٢٠). بعد سقوط أورشليم في أيدي البابليين، حذر إرميا الفاريين إلى مصر من أنه بسبب أن الرب لم يقدر أن يحتمل (וּלְשֵׂאת וְלֹא־יוּכַל יְהוָה עֹ' [و] لم يستطع الرب أن يحتمل بعد) رجسات شعبه، أنه جعل يَهُوذَا خربة، و قفر، ولعنة (إر ٤٤:٢٢).

ب. ت في العبري، يرد الفعل יָכֹל بمعنى يستطيع، يقدر؛ يسمح له؛ جائز. يعني الاسم العبري المؤنث יְכוֹלְתָּא (مصدري. مضاف إليه لـ יָכוֹל) والإرامي יְכוֹלְתָּא قوة، قدرة. تعني الصفة العبرية יָכוֹל (مذكر) יְכוֹלָה (مؤنث) قادر، قادر عَلَى البقاء، متحمل. يرد الفعل الإرامي יְכִיל ,יְכִל أيضًا (Jastrow, 1:577).

في ل. ب. م. يرد الفعل ٨مرات (أيضًا Soggin, *TDOT* 6:72) أو ١٠مرات (أيضًا Fabry, *TDOT* 6:75). كانت الكلمات לוא יכל تستخدم للتأكيد عَلَى القدرة البشرية. من دون التمكين الإلهي، فإن البشر غير قادرين عَلَى توجيه خطواتهم الخاصة (كم. ١٥: ١٣، ١٤، ٢١)، أن يقفوا أمام الله (كم. 7:29)، فهم مجد الله (نج. 11:20)، أو إعلان عجائبه (كم. ١١: ٢٤) (Fabry, *TDOT* 6:75).

في سب. يترجم الفعل دائمًا بـ δύναμαι ومشتقاته. أحيانًا يترجم بـ ἰσχύω أو ποιέω ومشتقاته (Soggin, *TDOT* 6:72).

قوَّة، قدرة: ← אָבִיר [*ʾābîr*] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [*ʾôn* ¹] (قوَّة منتجة، قوَّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [*ʾayil* ¹] (رجل القوَّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [*ʾēl* ⁴] (شدة، قوَّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [*ʾmṣ*] (تقوى، تشدد، قوي عَلَى، ازداد قوَّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [*ʾāpîq* ²] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשש [*ʾšš*] (تشجّع، تقوى #٨٩٩)؛ ← גבר [*gbr*] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوَّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [*dōbeʾ*] (قوَّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [*zimrâ* ²] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [*ḥzq*] (قوي، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [*ḥayil*] (قدرة، قوَّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חֹסֶן [*ḥāsōn*] (قوَّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [*ykl*] (قَدَر، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [*ysr* ²] (يُقَوِّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [*kabbîr*] (قوي، قدير، جبَّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [*kōaḥ* ¹] (مقدرة، قوَّة، الطاقة، قدرة، الملكية، عادي (تعوزه القوَّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [*kelaḥ* ¹] (نضوج، مُفعم بالقوَّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [*meʾōd*] (قوَّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [*maʾămāṣ*] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [*nśg*] (يجتاز، يَكونُ قادر عَلَى، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [*ʿzz*] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [*ʿṣm* ¹] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [*tqp*] (قهر، غَلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

TDOT **6**:71-75; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; F. I. Andersen, "Note on Gen 30:8," *JBL* 88, 1969, 200; W. H. Bennett, *Genesis*, CB, n.d.; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, OTM, 1982; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; W. M. Clark, "A Legal Background to the Yahwist's Use of 'Good and Evil' in Genesis 2-3," *JBL* 88, 1969, 266-78; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; R. Davidson, *Genesis 12-50*, NCBC, 1979; G. H. Davies, "Genesis," in *BBC*, 1970, 1:101-304; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, K-D, 1877; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *The Book of Genesis With Introduction and Notes*, 10th ed., 1916; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, 1978; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. H. Hertz, ed., *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 1969; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; A. M. Honeyman, "*Merismus* in Biblical Hebrew," *JBL* 71, 1952, 11-18; C. F. Keil, *The Books of the Kings*, K-D, 2d ed., ca. 1872; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; P. D. Miscall, *Isaiah*, Readings, 1993; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*, 1993; R. D. Nelson, *First and Second Kings*, Interp, 1987; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; J. M. Sasson, *Ruth: A New Translation With a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, TBS, 1989; R. B. Y. Scott,

Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes, AB, 1965; C. A. Simpson, "The Book of Genesis: Introduction and Exegesis," in IB, 1952, 1:437-829; J. Skinner, *Kings*, CB, 1893; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; I. W. Slotki, *Kings: Hebrew Text and English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1961; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; H. D. M. Spence and J. S. Exell, *Genesis*, Pulpit, new ed., 1909; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; D. W. Thomas, "A Consideration of Some Unusual Ways of Expressing the Superlative in Hebrew," *VT* 3, 1953, 209-24; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; idem, *Genesis 12-36: A Commentary*, 1985; O. C. Whitehouse, *Isaiah XL-LXVI*, CB, 1908; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; idem, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

3528 ילד

ילד [*yld*]، قل. حمل، لد، أنجب؛ نِفْعَل. يولد؛ بيعّل. تعمل كمولدة؛ مخفيًا يكون محمولاً؛ هِفْعِيل. يصبح الأب؛ هُفْعَل. يكون مولودًا؛ هِتْبَعِّيل. يكتتب (#٣٥٢٨)؛ **וָלָד** [*wālād*]، نسل، طفل (#٢٢٦٣)؛ **יֶלֶד** [*yeled*]، ولد، طفل، شاب (#٣٥٢٩)؛ **יַלְדָּה** [*yaldâ*]، بنت، فتاة، ٣مرات (تك ٣٤:٤؛ يؤ ٣:٣ [٤:٣]؛ زك ٥:٨؛ #٣٥٢٩)؛ **יִלּוֹד** [*yillôd*]، يلد (#٣٢٣٣)؛ **יַלְדוּת** [*yaldût*]، طفولة، شاب، مرتين (مز ٣:١١٠؛ جا ١١:١٠؛ #٣٥٣١)؛ **יָלִיד** [*yālîd*]، إبن، عبد مولود في البيت (#٣٥٣٥)؛ **לֵדָה** [*lēdâ*]، ولادة (#٤٢٥٦)؛ **מוֹלֶדֶת** [*môledet*]، أسلاف، نسل، أبوة، وطن (#٤٥٨٠)؛ **תּוֹלֵדוֹת** [*tôlēdôt*]، أسلاف، أجيال (#٩٣٥٢).

ش. أ. ق أكد. *waladu* (*CAD* 1:287-94).

ع. ق ١. يظهر الفعل ٤٩٢مرة في ع. ق، أغلبهم في التكوين (١٧٠مرة) وأخ (١١٧مرة)، لا شك بسبب سلاسل النسب الممتدة في هذه الأسفار، التي تظهر فيها **יָלַד** بصورة سائدة. ومن هناك تنخلع **יָלַד** عن الإستخدام . إن الإستخدام المتكرر التالي هو في إشعياء (٢٣مرة). إن هذه الإستخدامات الـ٤٩٢ تستخدم في أوزان الفعل كالأتي: قل. ٢٣٧مرة؛ نِفْعَل. ٣٨مرة؛ بِيعّل. ١٠مرة؛ مخفيًا ٢٧مرة؛ هِفْعِيل. ١٧٦مرة؛ هُفْعَل. ٣مرات؛ هِتْبَعِّيل. مرة. يعني الفعل في قل. "أن يحمل، يلد" وعادةَ تكون أغلب الإشارات إلى الأم التي تحبل في طفل (BDB 408a, ca. 208t). ومع ذلك، فإن المعنى "ينجب محتمل ايضاً لـ قل. عندما يكون الفاعل رجلاً" (BDB, 408b, ca. 22t) من الشائع أكثر أن يكون الرجل هو الفاعل في وزن هِفْعِيل.، حيث يكون المعنى "ينجب" (BDB, 409a, "Gen 5:3, 4 + 56t. in Gen ….1Chron 2:10, 11+84t. Chr").

٢. في سلسلة نسب قايين (تك ١٧:٤-٢٤) وشيث (٢٥:٤-٢٦) يكون التحيز أكثر للفعل **יָלַד** في وزن قل. سواء أكان الفاعل مؤنث أو مذكر. عَلَى العكس، في سلسلة النسب الموجودة في ١:٥-٣٢ (الأجيال العشر من أدم إلى نوح) قد نجد إستخدام هِفْعِيل. لـ **יָלַד**. مرة أخرى، يستخدم تك ١٠ ("جدول الأمم") قل. لـ **יָלַד** بإستمرار (ع. ٨، ١٣، ١٥، ٢٤، ٢٦ [فيما عدا عز١])، بينما ١١: ١٠-٣٢ (سلسلة نسب شيث) تستخدم هِفْعِيل. لـ **יָלַד**. فالظاهرة إذاً هي أن هناك مجموعتين من سلاسل النسب المتعاقبة، تسمي نفس الأفراد أو الإشخاص بأسماء متماثلة، توصف عميلة الولادة أولاً بـq. (٤: ١٧-٢٦؛ ١٠: ١-٣٢)، ثم مع هِفْعِيل. (٥: ١-٣٢؛ ١١: ١٠-٣٢) لـ **יָלַד**. جادل Cassuto (*The Documentary Hypothesis*, 1961, 45-47) أن التمييز ما بين وزني **יָלַד** ليس له علاقة بنظرية المصادر (أي، المصدر اليهوي J إستخدم قل. والكهنوتي P هِفْعِيل.) لكنه إنعكاس للمصطلح العبري. عَلى سبيل المثال، تعني **יָלַד** نفس الشيء كـ **הוֹלִיד** ("he fathered") فقط في زمن الماضي، لكن لا يمكن أن تعني **וַיֵּלֶד / יֵלֵד** "وهو ولد". يُستخدم قل. غير التام فقط عندما تكون الأم هي الفاعل (**וַתֵּלֶד / תֵּלֵד**). عندما يكون الأب هو الفاعل، يمكننا أن نقول فقط **וַיּוֹלֶד / יוֹלִיד** " هو ولد"

٣. تلعب سلاسل نسب التكوين وظيفة إجتماعية بشكل ضئيل(مثل؛ الشرعية السياسية). لكنها تعمل كوظيفة لاهوتية. أنها تؤكد عَلَى أن أي طفل جديد في النسب، كل شخص من أدم إلى يعقوب ، يمثل حلقة في سلسلة إراد بها الله أن يجلب بركة إلى العالم (VanGermeren, *Progress*, 70-77; 102-4). في جدول الأمم (تك ١٠)، بالأخص في الإشارة إلى بنو حام (ع.٦-٢٠) وبنو سام (ع.٢١-٣٢)، يستخدم النص كلا من **בְּנֵי** ("أبناء") و**יָלַד** ("و ولد") لإشارة إلى الأنسال. أول هذه النقاط تشير إلى الأجداد؛ وعَلَى العكس تشير **יָלַד** إلى الأنسال. فالأولى تركز عَلَى البداية، بينما الثانية عَلَى النتائج المستمرة، وبالتالي، تربط الماضي بالحاضر (Ross, 346-47). (تكوين: لاهوت).

٤. يُستخدم جذران مختلفان للفعل **יָלַד** في تك ١٧:١٧؛ "أيولد إبناً (**יָלַד**، نِفْعَل.) لرجل إبن مئة سنة؟ هل تلد (**יָלַד**، قل.) سارة طفلاً وهي بنت تسعين سنة؟" يستشهد

Berlin (*The Dynamics of Biblical Parallelism*, 1985, 37) بهذا العدد، كتوضيح عَلَى التوازي النحوي الذي فيه يظهر التزاوج النحوي لنفس الكلمة في إقتران متناقض

٥. إن الأفعال التي تستخدم دائمًا في الإقتران بـ יָלַד هي הָרָה، أن تحبل، تصبح حاملاً" (٤١مرة)، وחִיל، يتلوى (في ألم) (٣٠مرة، أنظر *TWAT* 1:733).

٦. في حالات قليلة جدًا، يكون الله هو الفاعل- تث ١٨:٣٢، "تركت الصخر الذي ولدك"؛ مز ٢:٧، "أنت إبني، أنا اليوم ولدتك" التي لأجلها أنظر أع ٤:٢٥-٢٦؛ ١٣:٣٣؛ عب ٥:١؛ ٥:٥؛ رؤ ٢:٢٧؛ ١٢:٥؛ ١٩:١٥. من خلال إقتباسه المتعدد من مز ٢، طرح العهد الجديد وأجاب عَلَى السؤال، "من هو الملك الذي إكتسب السيادة عَلَى الأمم بالفعل؟" لا تقترح أية من إشارات ع. ق هذي، فكرة أن رب إسرائيل إشترك في أنشطة تناسلية حقيقية. يستخدم تث ١٨:٣٢ ببساطة صورة كلا من الأبوة والأمومة ليؤكد عَلَى الحميمية بين يهوه وشعبه؛ إن يهوه رغب في علاقة حميمة كانت تبعثرت الأن. إن مز ٢:٧، الذي هو جزءًا من مبايعة الملك في وقت تتويجه، يتجنب فكرة أن الملك حصل عَلَى هذه المكانة عن طريق فعل الولادة الجسدية. لكن بالأحرى، وصل إلى هذه المكانة من خلال دعوة الله التي تتوقف عَلَى عملية التبني.

٧. تظهر יִלּוֹד، يولد (٥ مرات) في المفرد (خر ١:٢٢؛ ٢صم ١٢:١٤) و٣مرات في الجمع (يش ٥:٥؛ ٢صم ٥:١٤؛ إر ١٦:٣).

٨. إن شكل וָלָד غير معتاد. قد يُفهم عَلَى إنه حرف العطف וְ بالإضافة إلى المصدر المطلق مصدري. مُطلق لـ יָלַד (וַיָּלַד، تقليص، وإختزال لـ וָלָד [أنظر F. I. Andersen, "Biconsonantal Byforms of Weak Heb. Eblaite [Verbs," *ZAW* 82, 1970, 274). أو في ضوء *walad*، ولد، قد تكون الكلمة العبرية וָלָד صيغة باقية من وقت طويل، عندما كان العبري أو العبري العامي محتفظاً بالبداية וּ (M. J. Dahood, "Ebla, Ugarit, and the Bible," in G. Pettinato, *The Archives of Ebla; An Empire Inscribed in Caly*, 1981, 274). ترد וָלָד فقط في تك ١١:٣٠ (وفي K لـ٢صم ٦:٢٣)، وهي إشارة إلى عِقم سارة. إن الجزء الأول من العدد، "كانت ساراي عاقراً" كان كافية للإشارة إلىعدم وجود وريث. إنما الإضافة "لم يكن لها ولداً" تؤكد فقط عَلَى حالتها.

٩. (أ) إن معاني الكلمة יֶלֶד يتراوح ما بين (i) مولودين جدد (خر ١٧:١، ١٨؛ ٣:٦، ٧، ٨، ٩، ١٠؛ ٢صم ١٥:١٢)، (ii) الأطفال الذين فُطموا (تك ٨:٢١)، (iii) المراهقين (تك ١٤:٢١، ١٥،ن ١٦؛ ٣٧:٣٠؛ ٤٢:٢٢)، (iv) الشباب (٢مل ٢٤:٢)، (v) الفتيان (دا ٤:١، ١٠، ١٥، ١٧) الكبار بصورة كافية تمكنهم من العمل في بلاط أجنبي، (vi) نسل (إش ٢٩:٢٣).

(ب) في العلاقات الأسرية تستخدم الكلمة יֶלֶד من قبل الأم عن إبنها (تك ٢١:١٦)، من قبل الأب عن إبنه (أولاده) (٣٠:٢٦؛ ٣٢:٢٢[٢٣])، ومن قبل الإخوة عن أخ (٣٧:٣٠؛ ٤٢:٢٢). في كل الحالات تشير יֶלֶד إلى الأطفال الذكور. الإستثناء الوحيد لذلك في خر ٢١:٤، حيث ينص الناموس بأنه إذا أخذ العبد زوجة من سيده ثم كانٍ له بنين وبنات منها، فإن الزوجة و"أولادها" يكونون ملكا للسيد، حتى إذا ما رحل الزوج.

(ج) في جميع الحالات تشير יֶלֶד إلى الأطفال الغير متزوجين، فيما عدا أن محلون وكليون، المتزوجان بالفتيات المؤابيات، إشير إليهم بأنهم " ولدي" نعمى الذان فارقا (را ٥:١). في مكان أخر، في راعوث ١ يشار إلى محلون وكليون، أو إلى أولاد مستقبلين أخرين بأنهم أولاد نعمي (בָּנִים—١:١، ٢، ٣، ١١، ١٢). في ١:٥ فقط يُشار إليهم بأنهم יְלָדֶיהָ نعمي. إن سبب إستخدامها في راعوث ١ قد يكون لمنح نظير لـ را ٤:١٦، "فأخذت نعمي الولد (יֶלֶד)، ووضعته في حضنها،" لقد حل יֶלֶד المولود جديدًا لراعوث محل الولدان (יְלָדִים) التي فقدتهما نعمي في بداية القصة.

(د) رفض رحبعام مشورة الشيوخ، وبدلاً من ذلك إستمع لمشورة "الشباب" أي، المستشارين العسكريين (١مل ١٢:٨، ١٠، ١٤)، لكي يجعل حكمه أكثر ظلماً لمرؤوسيه عن ذلك الذي كان لأبيه. هنا إستخدام إزدرائي لـ יְלָדִים. قد تدل كلمة "الشباب" إلى المجلس المنتظم الذي كان يستشيره الملك بالإضافة إلى جماعة الشيوخ. أو قد تحدد جماعة ولنك الذين في سن الجندية. قا؛ الأسطورة السومرية عن المواجهة بين جلجامش ملك أورك Uruk، وأجا Agga ملك كيش Kish. لقد رفض جلجامش Gilgamesh الذي واجه إنذاراً، نصيحة الشيوخ بأن يستسلم لأجا Agga ملك كيش Kish وتحول إلى مشورة جماعة "الرجال"، أي الذكور الحاملين الأسلحة (*ANET*, **45**, esp. lines 15-23).

(هـ) في تك ٤:٢٣ب يفتخر لامك: "بأنه قتل رجل لأنه جرحني، وفتى لأنه أذاني." هذا هو المكان الوحيد في ع. ق حيث تشكل אִישׁ، رجل، وיֶלֶד كلمة متزاوجة، مما قد يعني أن יֶלֶד هنا تعني " شاب، شاب محارب" (التي ليست مستحيلة [أنظر ١مل ١٢:٨ التي نوقشت أعلاه]). لو أن אִישׁ وיֶלֶד ليست كلمة متزاوجة وأن الكلمتين مترادفتين، فإن لامك إذاً يصرح بأنه إذا أثير، فإنه لن يتردد في قتل حتى طفل، وليس فقط البالغ. إن قدرته عَلَى الإنتقام ليست محدودة.

(و) في قصة طرد هاجر وإسماعيل، يشار إلى إسماعيل أحياناً كـ נַעַר (تك ١٢:٢١، ١٧، ١٨، ٢٠) وأحياناً كـ

יֶלֶד (ع. ١٤، ١٥، ١٦). يدعوه الراوي יֶלֶד (ع. ١٤، ١٥) وكذلك هاجر (ع.١٦). من هذه الفقرة يمكننا أن نستنتج أن יֶלֶד وנַעַר مختلفتان في المعنى: تصف יֶלֶד العلاقة البيولوجية، بينما נַעַר تقترح الرعاية والإهتمام.

(ز) إن الإشارة في ٢صم ٦:٢٣ إلى ميكال التي لم يكن لها יֶלֶד إلى يوم موتها، بعد زيارتها لزوجها داود، تقترح تفسيرين، إما أنها هي وداود لم يجتمعا جنسياً معًا منذ هذه اللحظة، لأن كل إشكال التواصل في زواجها قد فسدت، أم أن الرب جعلها عاقر بسبب إنتقادها لسلوك زوجها (الشيء الغير مرجح). في كلتا الحالتين. إن عقم ميكال أزال أي إحتمالية وجود دم لشاول في النسل الداودي.

(ح) إفترس ٤٢ יְלָדִים بواسطة دبتين لأنهم سخروا من أليشع وقالوا له يا أقرع (٢مل ٢:٢٣). لقد كانت إهانة نبي الله معناها إهانة الله.

(ط) يتحدث إش ٩:٦[٥] عن مجيء יֶלֶד، الذي بعكس ملوك يَهُوذَا البشر، سيضع حدًا لجميع الحروب ويقيم ملكوت مبني عَلَى العدل والبر "يعبر إسم هذا الولد .... عن الطبيعة الرائعة لهذا الطفل، وبالتالي، بصورة غير مباشرة لسمة حكمه المُخَلِص. أنه تعبير مطلق عن الحقيقية القائلة بأن الله معنا بالفعل" (J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986, 241).

١٠. ترد الكلمة יַלְדָּה، فتاة فقط في تك ٣٤:٤؛ يؤ ٣:٣ [٣:٤]؛ زك ٨:٥. ترد الكلمة יַלְדוּת، طفولة مرتين في مز ١١٠:٣؛ جا ١١:١٠.

١١. إن الكلمة יָלִיד، العبد مولود البيت، هي في الحقيقة قل. past اسمفا. للتعبير יָלַד الذي يتردد كثيرًا الذي يشير إلى العبيد وليس الأبناء المولودين في بيت المرء. في النهاية، أين إذا يمكن للإبن أن يولد سوى في بيت والديه؟

(أ) هناك حالات نادرة حيث تعين יְלִיד النسل (البعيد) للمرء وهي: عد ١٣:٢٢، ٢٨؛ يش ١٥:١٤، "نسل عناق،" و٢صم ٢١:١٦، ١٨ "نسل رفا".

(ب) لإسترداد لوط من خاطفيه، أخذ أبرام ٣١٨ رجل مدرب "مولود في بيته" (יְלִידֵי בֵיתוֹ، تك ١٤:١٤). إن إتاحة مثل هذه المجموعة الكبيرة من الإشخاص لإبرام تطرح سؤالاً عن هوية إبراهيم كراعي غنم عاش حياة منعزلة في نجب Negeb مع قطيعه، وتقترح بدلاً من ذلك، أنه كان أميرللتجار. يقول E. A. Speiser عن יָלִיד في هذا العدد، "أنه بعكس العبيد الذين كان يُحصل عليهم من خلال الشراء، فهذه الطبقة تصنف بأنها ذات قرابة بشكل كافي يجعلها تُؤتمن عَلَى مهام ومسئوليات غاية في الأهمية" (*Genesis*, AB, 1964, 104). قد يكون יָלִיד عبد "مكرس للإله الذي كان رأس الوحدة الإجتماعية، التي أنتسب إليها المرء عن طريق التقديس" (Willesen, 210)، أو عضو في مجموعة عسكرية، التي كان يُنتسب إليها المرء عن طريق "التبني، المبادرة أو التقديس" (L'Heureux, 85).

(ج) أمر الله إبراهيم أن يختن (מוּל، #٤٥٧٦) كل ذكر ذو علاقة به بأي طريقة. يتضمن هذا ليس فقط أبناؤه لكن وليد البيت والمبتاع بفضة من كل إبن غريب" (تك ١٧:١٢، ٢٧،١٣). لابد أن نفهم "وليد البيت" كعبد البيت وليس الأبناء البيولوجيين. وبالتالي فإن شريعة تك ١٧ التي تقابل الختان، تعتبر حتى العبيد جزءًا من العائلة الذين تمتعوا بإمتيازات العهد وعاشوا بحسب متطلبات العهد. بعيدًا عن كونه شخص ملحق، كان العبد جزءًا من شعب عهد الرب.

(د) يذكر لا ١١:٢٢ أن العبد المولود في بيت كاهن هو فقط الذي كان بإمكانه أكل التقدمات المقدسة (بجانب الكاهن نفسه، بالطبع). وبالتالي، فهناك إمتياز ممتد لعبد الكاهن، يُمتنع بشكل قاطع عن أي شخص علماني. مرة أخرى، تشير عبارة "مولود البيت" إلى أولاد العبيد. لأن الإسرائيليين لا يمكن أن يُمتلكوا كعبيد من قبل إسرائيليين أخرين (أنظر لا ٢٥:٤٢-٤٦)، فكتعريف، لابد أنه يشير إلى الغير إسرائيليين.

١٢. מוֹלֶדֶת، أسلاف، نسل، ميلاد، أبوة، موطن (أ) في أغلب الأحيان تظهر في عبارة אֶרֶץ מוֹלֶדֶת (تك ١١:٢٨؛ ٢٤:٧؛ ٣١:١٣؛ را ٢:١١؛ إر ٢٢:١٠؛ ٤٦:١٦؛ حز ٢٣:١٥). تترجم NIV هذه العبارة "أرض ميلاده" (تك ١١:٢٨)، "موطنه" (تك ٢٤:٧)، أو "أرض الميلاد" (را ٢:١١). إن מוֹלֶדֶת هي أرض الأهل والأقرباء. عَلَى سبيل المثال، مات هاران، أخو إبراهيم في أرض ميلاده (أور الكلدانيين) قبل تارح وhis party set out for the city of haran (تك ١١:٢٨). كان من المفضل إيجاد زوجة/ زوج من מוֹלֶדֶת المرء أو من منطقة מוֹלֶדֶת الأب (٢٤:٤؛ را ٢:١١).

(ب) في بعض الحالات قد لا تعني מוֹלֶדֶת "أرض الموطن، مكان الميلاد" لكن بالأحرى، المكان حيث إستقرت فيه أسرة المرء (تك ١٢:١؛ ٢٤:٤). أوصى إبراهيم من قبل الله بأن يترك أرضه، מוֹלֶדֶת، وبيت أبيه (١٢:١). يترجمها NIV بصورة حرة מוֹלֶדֶת "شعبك" لكن يُفضل هنا شيء ما مثل " أنسبائك". إن מוֹלֶדֶת إبراهيم في ١٢:١ هي هاران، الأرض التي يوجهه إليها الرب هي كنعان. بدأت حياة إيمان إبراهيم بأمر إلهي بأن يترك ما هو معروف ويتوجه إلى الغريب المجهول (قا؛ عب ١١:٨، "بالإيمان.... أطاع وخرج وهو لا يعلم إلى أين يذهب")

١٣. תּוֹלְדוֹת سلسلة النسل، جيل، أصل. (أ) تستخدم في الأغلب في عبارة: "هذه תּוֹלְדוֹת الـ ...، التي ترد ١٠ مرات (أو ١١مرة) في تك (٢:٤؛ ٥:١؛ ٦:٩؛ ١٠:١؛

١٠:١١، ٢٧؛ ١٢:٢٥، ١٩؛ ١:٣٦، ٩؛ ٢:٣٧) ومرة في عد ١:٣. في العشرة حالات التي في التكوين، تحدد תּוֹלְדֹת أنسال X بجيل، أو تقدم قصة عن نسل X.

(ب) تأتي תּוֹלְדוֹת من الفعل יָלַד، أب، يلد، تحبل. ومن ثم، تشير إلى ما وُلد أو أنتج. إن التعبير "هذه أجيال ---" تشير إلى جد و سلف. في ستة من هذه الحالات، يكون المركز هو عَلى شخصية رئيسية (في مقابل الإشخاص الأقل) في دراما الإعلان الكتابي: (i) أجيال السموات والأرض –أدم/ حواء؛ (ii) أجيال نوح-سام؛ (iii) أجيال سام-تارح؛ (iv) أجيال تارح – إبراهيم؛ (v) أجيال إسحاق-يعقوب؛ (vi) أجيال يعقوب-يوسف. خمسة مرات ترد هذه العبارة "هذه أجيال الـ" في ٤:٢ إلى ٢٦:١١، أي، من وقت الخليقة إلى إبراهيم. تظهر ٥ مرات من ٢٧:١١ إلى ٢٦:٥٠، أي من رحيل إبراهيم من أور/ حاران إلى إقامة إسرائيل المؤقتة في مصر. إن إقامة إبراهيم في منتصف سلسلة من تحركات تاريخ الفداء هذه، يؤكد عَلى دوره الحيوي في التاريخ البشري. أنه في إبراهيم وفي نسله وجدت أمم الأرض بركة في الرب. بعيدًا عن كون التكوين خليط من مواد غير منتظمة، فإن صيغة "أجيال" التي تنتشر عبر التكوين، "تنقل بيانات، أسماء، قصص، سلسلة أنساب تاريخية، وتطورات بشرية داخل إطار متماسك لفهم العالم" (VanGemeren, Progress, ٧٦).

ميلاد، حبل، حمل: ← גחה [gḥh] (يستخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [hrg] (تكون حاملا، تحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [ḥbl [3]] (تكون حاملا، يكدح، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [ḥîl [1]] (في مهمة، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [ḥśp [2]] (ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טִפֻּחִים [ṭippuḥîm] (تحبل بأطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [yḥm] (تحبل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [yld] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [t'm] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ← تبني: لاهوت؛ ← علم الأنسال: لاهوت

طفل: ← גֹּלֶם [gōlem] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [ṭap [1]] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← ילד [yld] (يحمل، يلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yātôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (ابن غير شرعي، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר [na'ar [2]] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עוּל [ʿwl [2]] (ولد، #٦٤٠٢)؛ ← תאם [t'm] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ← تبني: لاهوت

البيبلوجرافيا

ISBE 1:514-15; *TDOT* 6:76-81; *THAT* 1:732-36; *TWOT*, 1:378-80; F. I. Andersen, "Biconsonantal Byforms of Weak Hebrew Verbs," *ZAW* 82, 1970, 274; H. Barilqo, "The Case of the *ne'arîm*," *BethM* 27, 1981/82, 101-8 (Heb.); R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, 1977, 233-499; U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis*, 1961, 45-47; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979, 152-53; J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, AB, 1981, 303-55; H. L. Ginsberg, "Abram's 'Damascene' Steward," *BASOR* 200, 1970, 31-32; M. D. Goulder and M. L. Sanderson, "St. Luke's Genesis," *JTS* NS 8, 1957, 12-30; C. E. L'Heureux, "The *yelîdê harapa'*—A Cultic Association of Warriors," *BASOR* 221, 1976, 83-85; P. D. Miller, "Studies in Hebrew Word Patterns," *HTR* 73, 1980, 79-89, esp. 80-82; idem, "*yeled* in the Story of Lamech," *JBL* 85, 1966, 477-78; R. W. Neff, "The Birth and Election of Isaac in the Priestly Tradition," *BR* 15, 1970, 5-18; idem, "The Annunciation in the Birth Narrative of Ishmael," *BR* 17, 1972, 51-60; B. Obed, "The Table of Nations (Genesis 10)-A Socio-Cultural Approach," *ZAW* 98, 1986, 14-31; S. Ben Reuven, "ben in Contrast to *yeled* and *na'ar* in the Bible," *BethM* 28, 1982/83, 147-49 (Heb.); A. P. Ross, "The Table of Nations in Genesis 10-Its Structure," *BSac* 137, 1980, 340-53; C. T. Ruddick, Jr., "Birth Narratives in Genesis and Luke," *JTS* NS 12, 1970, 343-48; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 70-77, 102-4, 483; F. Willesen, "The *Yalid* in Hebrew Society," *ST* 12, 1958, 192-210; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977, 137-205.

Victor P. Hamilton فيكتور بي. هاملتن

٣٥٢٩ יֶלֶד (*yeled*)، ولد، طفل، شاب، ← #٣٥٢٨

٣٥٣٠ יַלְדָּה (*yaldâ*)، بنت، فتاة، ← #٣٥٢٨

3532 ילה

יָלָה [*ylh*]، قل. ضَعُف، خار (#٣٥٣٢).

ع. ق توجد فقط في تك ١٣:٤٧. خورت مصر وكنعان بسبب المجاعة.

معيي، محبط، خائر، ضعيف، غض: ← אמל [*'ml* [1]] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣)؛ ← יָלָה [*ylh*] (تفتر همته، #٣٥٣٢)؛ ← כאה [*k'h*] (يكون مثبط، خائف، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [*nbl* [1]] (يذبل، يبهت، تفتر همته، يخزى، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [*'ṭp* [2]] (يضعف، يخور، يكون واهنا، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [*'lp*] (يغطي، يخور، #٦٦٣٤)؛ ← עשש [*'šš*] (يصبح ضعيفًا، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [*pwg*] (يكون واهنا، مخدر، منهك، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [*rzh*] (يدمر، يفنى، #٨١٣٥)؛ ←

רכך [rkk] (يكون ضعيفًا، جبان، رقيق، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph [1]] (يصبح متواني، يفقد شجاعته، يثبط الهمة، #٨٣٣٢).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيًا: ← אמל [’ml [1]] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [ḥlh [1]] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣)؛ ← חלש [ḥlš [1]] (يكون واخنًا، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [ḥallāš] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [yg‘] (يكون متعبًا، #٣٣٣٣)؛ ← מסס [mss] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفًا، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [nṣb [2]] (بائس، حيوان [منهك]، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [pgr] (يكون واهنا جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [‘yp [1]] (يكون معيًا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [rph [1]] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

٣٥٣٣ יִלּוֹד [yillôd]، يولد، ← #٣٥٢٨

٣٥٣٥ יָלִיד [yalîd]، إبن، عبد مولود في البيت، ← #٣٥٢٨

٣٥٣٦ יָלַל [yalal]، عواء، نحيب، ← #١٩٦٣

3539 יַלֶּפֶת

יַלֶּפֶת [yallepet]، مرض جلدي (فقط في لا ٢١:٢٠؛ ٢٢:٢٢)؛ سب. lichen؛ NIV قروح سيالة (#٣٥٣٩).

ع. ق أنه مرض محموم، وبالتالي يتميز بالخمول، التوعك، وزيادة في سرعة النبضات، وأحيانا بالإنهيار الجسدي. يظهر الداء في الحيوانات كهياج مثل مرض الحزاز عَلَى الجلد ومنطقة الفم.

مرض – بثرة، دمل، مرض جلدي، أثر جرح، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [’ᵃba‘bu‘ōt] (بثور، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (حالة/ مرض جلدي، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقع بيضاء علي الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (قرحة متهيجة، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [zrr [1]] (يعصر[جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [ḥeres [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (نتوء صغير؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (متغير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwiyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [m’r] (يُؤلم، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [māzôr [1]] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (نفخة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (تهيج جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، يلمع، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (إصابة في فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [‘ōpel [1]] (خُرَاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [‘āš [2]] (صديد، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ [3]] (صديد؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (أثر جرح، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣr‘] (المعاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [śᵉ’ēt [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [śtr] (إنفلت [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה [1] [ḥlh [1]] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

R. K. Harrison, *ISBE* 1:532, 953-60; 3:103-6, with bibliographies; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٣٥٤٠ יֶלֶק [yeleq]، جراد، ← #٧٤٦

3541 יַלְקוּט

יַלְקוּט [yalqût]، اسم، كيس الراعي؛ كيس (#٣٥٤١).

ع. ق تصف الكلمة حقيبة الراعي التي وضع فيها داود الخمس حجرات التي بها قتل جليات (١صم ١٧: ٤٠). إن الكلمة هي وصف إضافي لـ כְּלִי־הָרֹעִים، أدوات الراعي.

ب. ت تترجم سب. بـ συλλογήν، تجميع، تحصيل.

حقيبة، كيس: ← אַרְגָּז [’argaz] (عدل الخُرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [ḥārîṭ] (حقيبة، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט [yalqût] (كيس الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [kîs] (حقيبة، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [kar [3]] (عدل الخُرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [mešek [1]] (كيس، حقيبة، #٥٤٣٣)؛ ← מִשְׁפְּתַיִם [mišpᵉtayim] (عدلين للخُرج، حظيرة الغنم، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [ṣᵉrôr [1]] (كيس، حقيبة، #٧٦٥٥).

3542 יָם

יָם [yām]، بحر، بحار، إلخ (#٣٥٤٢).

ش. أ. ق تتوازى العبرية יָם لغويًا مع أوغا. ym، الفينيقية ym، أرم. יַמָּא، بعض صيغ الجذور المشتركة هي كلمات دخيلة، مثل؛ أكد. yami (كالكلمة الدخيلة السامية الغربية؛ AHw, 1:514؛ أكد. المعتادة عن البحر هي tamtu، قا؛ العبرية תְּהוֹם، #٩٣٣٣)، عرب. yamm (تظهر في القرآن عن البحر الأحمر والنيل؛ الكلمة عرب. المعتادة عن البحر هي bahr)، والمصرية ym (ym في مصر هي كلمة سامية دخيلة؛ الاسم المصري المعتاد هي w3d-wr).

١. بلاد ما بين النهرين. من جانب، ترد أكد. tamtu كتعبير جغرافي أساسي؛ تشير tamtu elimtu، البحر الأعلى، إلى البحر المتوسط؛ tamtu saplitu البحر الأدنى، يشير إلى الخليج فارسي؛ والتعبير "من البحر الأعلى إلى الأدنى" تشير إلى العالم أجمع (TDOT 6:87).

بالإضافة إلى هذه الاستخدامات واستخدامات أخرى ذات أساس جغرافي، يلعب البحر دورًا أساسيًا في نشأة الكون في ما بين النهرين. بحسب Kramer (83) كان يعتقد السومرين أن السماء والأرض هما" إنتاج نشأ من البحر البدائي،" تؤكد أول سطور من أسطورة إينوما إليشا (1:1-8, ANET, 60-61) أن أبسوا Apsu وتيامات Tiamat، مياه الأنهار ومياه المحيطات المالحة، وُجدت بمفردها قبل تواجد أي آلهة أخرى، وقبل وضع السموات والأرض في أماكنها. في النهاية، بعد أن أخضع إيا/ إينكي Ea/Enki أبسو Apsu (وأسس مكان سكناه عَلَى هذه المياه)، إستمر تيامات Tiamat في خلق الخصام. بعد طول إنتظار، إشتبك مردوخ Marduk في معركة ضد تياميت Tiamat وذبحها. وقسم جسدها إلى جزئين، صنع قبة السموات من الجزء الأعلى (ANET, 67 ,4:137-40). وبالتالي، إستقرت الأرض عَلَى المياه (Apsu) وأحيطت بالمياه (Tiamat).

٢. أُوغاريت. يرد التعبير ym أحيانًا في النصوص أوغا. بمعنى حرفي (KTU, 1.23, 30 "شاطيء البحر"، تتوازى مع תְּהוֹם، أنظر #٩٣٣٣؛ KTU, 1.23, 63 "سمك من البحر"؛ KTU, 1.4 VII, 34 إتجاه جغرافي للغرب، موازي مع קֶדֶם، الشرق)؛ إن إيل El في النصوص الدينية لأوغاريت هو رأس مجمع الألهة وأثيرات Athirat (يدعى "أثيرات Athirat صاحب البحر" [ʼtrt ym] أحيانًا؛ KTU, 1.4 I, 15) هي رفيقته. إرسل يام Yam (ابن إيل)، الذي يعني إسمه حرفيًا "بحر" والذي لقبه "أمير البحار" و"قاضي النهر"، رُسلاً يطلب أن ترسل جماعة الألهة بعل وقوته عليه (KTU, 1.2 I, 30-35). بعد أن منح إيل El مطلب يم Yam، إعترض بعل Baal وخرج للحرب مع يم Yam. مستخدمًا سلاحين مصنوعين بواسطة كوثر Kothar، إستطاع بعل Baal أن يذبح يم Yam (KTU, 1.2 IV, 11-27). في ضوء تعجب عشتار Athtart (رفيق بعل Baal)، "إن أسيرنا هو أمير يم Yam.... إن أسيرنا هو قاضي النهر" (KTU, 1.2 IV, 29-30) وظهور يم Yam مرة أخرى في دورة بعل Baal، يتضح أن موت يم Yam لا يشير إلى توقفه عن الوجود، لكنِ خضوعه الكامل لبعل Baal. إن سيادته المفروغ منها عَلَى الأرض والبحر تحددت من قبل هذه المعركة. ومع ذلك، لا يستطع بعل Baal أن يكتسب أو يحتفظ بسيادته من نفسه. فيما بعد في دورة بعل Baal، قتل موت Mot بعل Baal.

في نصوص لاحقة (KTU, 1.3 III, 34-39) إفتخرت آنيت Anath، رفيقة بعل Baal، بإنتصارها عَلَى يم Yam: "أي عدو صعد ضد بعل Baal، أي عدو ضد راكب السحب؟ ألم أحطم يم Yam [البحر] حبيب إيل EL، ألم أضع حدًا للنهر Nahar [نهر] الإله العظيم؟ ألم يُقتنص التنين ويُقهر؟ لقد حطمت أنا الحية الملتوية، الطاغية ذو السبعة رؤوس..." (CML, 50). رغم غموضها نوعًا ما، فيظهر أن الإشارة إلى التنين (tnn)، الحية (المدعوة لوتان Lotan/ لوياثان Levithan؛ KTU, 1.5 I, 1)، والطاغية ذو السبعة رؤوس، أنها إشارة إلى يم Yam، قاهر إله البحر.

٣. مصر. تحوي الأساطير المصرية الكثير من الإراء المتضاربة عن الخليقة. تمركزت الثلاثة أنظمة الاهوتية الأساسية في ثلاثة مدن رئيسية: هليوبوليس، ممفيس، وطيبة (أنظر Finegan, 39-64, and Walton, 32-34 لنظرة عامة). بصفة عامة، يعتبر نون Nun إله المياه البدائية، المصدر الذي منه إحتلت الخليقة مكانها، لكنه ليس الإله الخالق. بحسب أساطير هيلوبوليس، إن "فوضى المياه أو القفر" كانت سابقة الوجود، وشخصت كنون Nun (Brandon, 17).

٤. خلاصة. تقدم آراء نشاة الكون في ش. أ. ق مفهوم ثلاثي (مثل؛ ملحمة Atra-hasis ،Lambert and Millard (166; Stadelmann, 10-17) وثنائي (قا؛ Tsumura, Earth and Waters, 69-70) عن الكون. جادل Lambert (58) بأن أينوما إيليش Enuma Elish دمجت وجهتي النظر هذي وقدمت مفهوم ثنائي عن الكون (إينو وإنليل Anu and Enlil؛ سموات؛ مردوخ وإيا Marduk and Ea؛ الأرض).

ع. ق يرد الاسم יָם ٣٩٥مرة، أكثرهم في خروج، يشوع، إشعياء، حزقيال، ومزامير، وتمتلك هذه المعاني الأتية:

١. أسماء جغرافية، إتجاهات، نقاط مرجعية. كما ترد في تراكيب متنوعة، يشيرיָם إلى أربعة بحار وثلاثة أجسام مائية.

(أ) البحر المتوسط. إن الكلمات יָם وהַיָּם تشير بصورة شائعة إلى البحر المتوسط، بجانبي العبارات הַיָּם הַגָּדוֹל، البحر العظيم (عد ٣٤: ٦، ٧؛ يش ١٥: ١٢، ٤٧؛ حز ٤٧: ١٠، et al.). وהַיָּם הָאַחֲרוֹן، البحر الغربي (حرفيًا، البحر الأخير؛ تث ١١: ٢٤؛ ٣٤: ٢؛ يؤ ٢: ٢٠؛ زك ١٤: ٨). وفي حالة واحدة يُشار إليه "كبحر فلسطين" (خر ٢٣: ٣١). إن موقع هذا البحر كغرب فلطسين يشرح في الأغلب إستخدام الكلمة العبرية יָמָּה بأنها تعني الإتجاه "غرب" (تك ١٣: ١٤؛ عد ٢: ١٨؛ قا؛ O'Connor, 1140-57).

(ب) بحر كنارة (יָם־כִּנֶּרֶת؛ عد ٣٤: ١١؛ يش ١٣: ٢٧؛ قا؛ يش ١٢: ٣، יָם כִּנְּרוֹת)

(ج) البحر الأحمر (יַם־סוּף؛ خر ١٠:١٩؛ ١٣:١٨؛ عد ١٤:٢٥؛ تث ١:٤٠؛ .et al؛ يدعوه إش ١١:١٥ "بحر مصر" יָם־מִצְרַיִם).

(د) البحر الميت أو البحر الملح؛ (יָם הַמֶּלַח؛ تك ١٤:٣؛ عد ٣٤:٣)؛ بحر العربة (יָם הָעֲרָבָה؛ تث ٣:١٧؛ ٤:٤٩؛ يش ٣:١٦)؛ البحر الشرقي (הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי؛ حز ٤٧:١٨؛ يؤ ٢:٢٠؛ زك ١٤:٨)؛ أو ببساطة بحر (إش ١٦:٨؛ إر ٤٨:٣٢).

(هـ) بالإضافة إلى هذي الأربعة بحار، يمكن أن تشير יָם إلى نهر النيل (نا ٣:٨؛ إش ١٩:٥)، نهر الفرات (إر ٥١:٣٦)، أو خليج فارس (إش ٢١:١).

٢. استخدام أسطوري. منذ حوالي ١٢٠ سنة ماضية، إفتتح جانب جديد في دراسة ع. ق. بمناسبة نشر ملحمة إينوما إليش Enuma Elish وجلجامش Gilgamesh، وهي سجلات ما بين النهرين عن الخلق والطوفان عَلَى التوالي. إستنتج العديد من العلماء أن كل شيء في ع. ق. كان إنعكاس باهت للأسطورة البابلية (Hasel, 81). منذ هذا الوقت، كرس العلماء مناقشات أكثر عن طبيعة وقدر الإرتباط الموجود ما بين المادة الكتابية والش. أ. ق.

رغم أن هذه المناقشة حول الإرتباط ما بين الش. أ. ق. والع. ق. فاقت حدود الإراء اللغوية الحاضرة، فإن دور יָם في هذا الجدل يتطلب إختبار مختصر. لقد عاش كُتاب الإنجيل في وسط عالم ذو ثقافات، ديانات، ووجهات نظر عن العالم متنوعة. حملت كتاباتهم إنطباع ثقافتهم الخاصة، وبينت البراعة الأدبية التي إستخدموها حتى يبرزوا وضوح وتأثير رسائلهم. كان لدي مستمعيهم في الأغلب بعض المفاهيم عن ممارسات الأمم وأساطير الشعوب المحيطة. ومن ثم، إشار كتاب الإنجيل إلى بعض من جوانب آراء العالم الوثني المتاح، ليس بسبب إعتمادهم عَلَى وجه نظر العالم الوثنية هذه لإقامة لاهوتهم الخاص، لكن في المقام الأول لتعمل كمناظرة. عبر تاريخ إسرائيل، واجه أولاد الله تهديد عظيم خارجي لوجودهم، ووظيفتهم المعينة إلهياً كأمة خادمة لله. في كل منطقة عاشت فيها إسرائيل، تصادمت توقعات الله بهم مع معتقدات جيرانهم الأمم. ومن ثم، أدخل كتاب الإنجيل بإنتظام إشارات إلى أساطير وثنية ليوضحوا سيادة يهوه. في معاملاته الماضية، الحاضرة والمستقبلية من أجل إسرائيل (ومن أجل العالم)، فاقت قوة وسمات يهوه تمامًا نظيره الوثنين. كما أن كتاب الأنجيل وضعوا هذه الإشارات حتى يعطوا صورة حية لرسائلهم.

كما في علم الكون بالنسبة للش. أ. ق، يقدم كتاب الأنجيل كلا من مفهوم ثلاثي وثنائي عن الكون. في العديد من الفقرات تُكون שָׁמַיִם، سموات (#٩٠٢٨)، אֶרֶץ، أرض (#٨٢٤) وיָם، بحر، ثلاثة عناصر لوجهة النظر هذه؛ خر ٢٠:١١؛ مز ٢٩:٣٤[٣٥]؛ ٩٦:١١؛ ١٣٥:٦؛ ١٤٦:٦؛ حج ٢:٦ (قا؛ خر ٢٠:٤ وتث ٥:٨، التي تستخدم שָׁמַיִם؛ "في السماء من أعلَى،" אֶרֶץ؛ "عَلَى الأرض من تحت،" ومַיִם؛ "في المياه من أسفل" [#٤٧٨٤]). كل من هذه الأعداد بها عنصر رابع مختلف؛ "كل هذا فيها،" "الأرض اليابسة،" "كمالها" "كل ما يزحف عليها" و"وكل الغمر" (תְּהוֹם، #٩٣٣٣). لاحظ أن יָם وليس תְּהוֹם، هي أحد العناصر الثلاثة الأساسية المؤسسة للكون. يصف مز ١٤٨ كون ثنائي يتضمن السموات (ع.١-٦) والأرض (ع. ٧-١٤) (قا؛ أم ٣:١٩-٢٠).

هناك بعض الورود الجدلي لـ יָם يتعلق بالخليقة،وهو عبور البحر الأحمر، والخروج الثاني الأتي. يصف المرنم (١٠٤:٥-٩) كيف أن الله نفذ خطة خلقه للأرض، التي كانت مغطاه تمامًا بالمياه (מַיִם / תְּהוֹם؛ #٩٣٣٣ و#٤٧٨٤ عَلَى التوالي). عند إنتهاره، هربت المياه إلى المكان الذي عينه لها. فيما بعد، عندما كان المرنم يسرد معجزة خلق الله للحيوانات، إشار إلى لوياثان، الذي يمرح في יָם (١٠٤:٢٤-٢٦). إن بعل، وليس الإله الخالق إيل El، هو فقط الذي كان قادراً عَلَى هزيمة يام Yam بمساعِدّة كوشر Kothar و سيادته لم تكن كونية أو أبدية. يمارس يهوه ذاته سيطرة مطلقة عَلَى יָם وبدلاً من الوحش الطاغي، فإن لوياثان هو أحد مخلوقاته (وخاضع له) (قا؛ أي ٤١:١-٣٤[٤٠:٢٥-٢٦]).

إن شق يهوه المياه وعبور إسرائيل للبحر الأحمر يمثل أحد أدهش التدخلات الإلهية في تاريخ إسرائيل. إن ترنيمة موسى التي قيلت كإحتفال بهذا الإظهار المقتدر لقوة يهوه، تشير إلى سيادة يهوه عَلَى יָם. لقد طرح جيش المصريين في البحر (خر ١٥:٤). جعل المياه المندفعة تتراكم وتقف كحائط (١٥:٨)، وبعد أن هرعوا عند بداية البحر، دفنهم يهوه تحت هذه المياه (١٥:٩-١٠). عند هذه النقطة تطرح الترنيمة هذا السؤال (١٥:١١): "من مثلك بين الألهة يا رب؟" من مثلك معتزا في القداسة مخوفا بالتسابيح صانعا عجائب؟" إن تدخل يهوه التاريخي نيابة عن إسرائيل يقلل من أسطورة هزيمة بعل لليم Yam.

في تذكر المرنم لشق يهوه لمياه البحر الأحمر (مز ٧٤:١٢-١٧؛ قا؛ إش ٥١:٩-١٠)، يظهر أنه يشير صراحة إلى الأسطورة الكنعانية (أنظر أعلاه). لقد أكد أن الله شق الـ יָם، كسر رؤوس الوحوش المائية/ التنانين (תַּנִּינִים)، وسحق رؤوس لوياثان، معطياً أجسادهم طعامًا لمخلوقات البرية. تمثل الوحش ولوياثان قوى البحر الجامحة، التي لا تستطيع مقاومة سيادة يهوه. إن النقطة الأساسية ليست هي ببساطة أن يهوه هزم بعل، لكن ما هو أهم من ذلك، أن يهوه فعل في عالم التاريخ ما زعمه بعل فقط في عالم الأساطير!

يستخدم النبي إشعياء صورة من أسطورة كنعانية ليصف

إنتصار يهوه الإسخاتولوجي عَلَى كل من يقاومه، هنا يصفهم كقوى الفوضى (إش ٢٧:١؛ لاحظ التماثل الشديد بين هذه الفقرة و*KTU*, 1.5 I, 1-3; *CML*, 68: "لقد سحقت لوياثان الحية الهاربة ووضعت حدًا للحية المتلوية، الطاغية ذو السبعة رؤوس....").

في دا ٣:٧، يمثل أربعة وحوش ممالك الأمم التي خرجت من יָם. رغم أن العديد من المفسرين عرفوا هذا البحر بالبحر المتوسط، فهناك بديلين يستحقا الإنتباه، العديد من الفقرات تشبه غيظ الأمم بضجيج البحر (إش ١٢:١٧-١٣؛ إر ٢٣:٦) حتى تصف "العالم المضطرب، المعاد الذي يهدد العرش وشعب الله" (Motyer, 160). يعتبر البعض إستخدام دانيال لـ יָם أنها إشارة أخرى لوجهة نظر الش. أ. ق. عن البحر الفوضوي المتمرد ضد سيادة إله. إن خلفية الش. أ. ق. لحالات أخرى من יָם تجعل هذا الإختيار النهائي المحتمل.

ليس بالضروري أن تكون كل هذه الإقتراحات الجدلية صالحة. بحسب حز ٢٦:٢٧-٢٧ و٢٨:٦-١٠، إن المكان الذي حكمت فيه صور الأمواج بسيادتها التجارية، "في قلب البحر"(قا؛ وصف إشور بنيبال عن الصوريين، كالذين "يعيشون [عَلَى جزيرة] في وسط البحر" [*ANET*, 394-95])، سيختبر الخراب، لأنه سيصبح مكان سقوطها (٣٤:٢٧؛ ٢٨:٦-١٠؛ قا Allen, 93). بعكس Pope (98) لا تشير هذه الإشارة إلى יָם إلى البحور الكونية التي تقع في أماكن سكنى إيل El، حيث قابل ملك صور مصيره. بل تعمل لتؤكد قلب حظ صور. إن مكان إزدهار صور (في وسط البحر) أصبح مكان خرابها.

٣. إنقسام البحر. كخالق البحور (تك ١٠:١)، يملك يهوه السيطرة التامة عليها. يصف المرنم هذه السيطرة في وصفه لحكم الخليقة: "من إنتهارك تهرب [المياه]...... إلى الموضع الذي أسسته لها." (مز ١٠٤:٧-٨). أن قوته يمكن أن تهيج البحر (إش ١٥:٥١؛ إر ٣٥:٣١؛ يو ٤:١)، وإنتهاره يُخضع ويُسكت البحر (مز ٨٩:٩[١٠]؛ إش ٢:٥٠؛ نا ٤:١). يعج البحر في تسبيح ليهوه (مز ٣٤:٦٩[٣٥]؛ ١١:٩٦؛ ٧:٩٨). إن شق يهوه للبحر الأحمر (خر ٢١:١٤؛ ١٥:١، ٤؛ يش ٢٣:٤؛ ٢٤:٦-٧؛ مز ١٣:٧٨، ٥٣) يقف كمثال ليس له مثيل عن قوته وسيطرته عَلَى هذا الجزء من خليقته. بنفس الطريقة، شقه لنهر الإردن (مز ٣:١١٤، ٥) عند دخول الإسرائيليين إلى أرض الموعد عمل عَلَى تذكرة أمته المختارة بقدرته عَلَى فعل ما وعده بالضبط.

٤. إستخدام إصطلاحي/ بياني. يصف إضطراب البحر الإشرار الذين لا يهدأون (إش ٢٠:٥٧؛ إر ٢٣:٤٩). يستخدم كتاب الإنجيل إمتداد البحر ليصفوا مسافات طويلة (مز ٩:١٣٩؛ عا ١٢:٨)، مدى خراب أورشليم (مراثي ١٣:٢)، حكم يهوه الممتد عبر العالم (مز ٨:٧٢)، عدم محدودية معرفة الله (أي ٩:١١)، وغاية غفران الله (مي ١٩:٧؛ في أعماق البحر، מְצוֹלוֹתָיִם، #٥١٨٥). يتنبأ الأنبياء بيوم فيه ستملأ معرفة الله الأرض كالمياه (إش ٩:١١؛ حب ١٤:٢).

٥. بحر النحاس. إن "بحر النحاس" (יָם הַנְּחֹשֶׁת؛ ٢مل ١٣:٢٥؛ ١أخ ٨:١٨؛ إر ١٧:٥٢) أو "البحر المسبوك" (יָם מוּצָק؛ ١مل ٢٣:٧؛ ٢أخ ٢:٤) كان حوض كبير (قطره حوالي ١٥قدم وإرتفاعه ٧,٥ قدم) أستخدم لتطهير الكهنة (٢أخ ٦:٤). في النهاية، تحطم البحر إلى قطع وأخذ إلى بابل (٢مل ١٣:٢٥= إر ١٧:٥٢). رغم أن بعض العلماء حددوا هذا الحوض بأنه نظير عبري لحوض مماثل في هياكل ما بين النهرين (ممثلاً البحر الكوني، أبسو Apsu)، فإن هذا الإقتراح ليس مؤكد من قبل إشارات نصية أو تصريحات واضحة.

ب. ت يشير ١مكا ٦٧:١١ إلى بحر الجليل (جينيسارت) "بمياه جينيسارت" في سب. تترجم יָם حصريًا بـ θάλασσα ونادراً بـ παράλιος (تك ١٣:٤٩؛ تث ٧:١؛ يش ٣:١١؛ أي ٣:٦) أو παραθαλάσσιος (٢أخ ١٧:٨). في ل. ب. م. ترد יָם عِدّة مرات بمعنى جغرافي صريح (فحب. ٥: ١٢؛ ٦: ١؛ ١١: ١٤-١٥؛ نظح. ١١: ١٠) أو كجزء من كناية أو تشبيه (مع תְּהוֹם [أنظر #٩٣٣٣] و/ أو מְצוֹלוֹת [أنظر #٥١٨٥])، مع أفعال تشير إلى هياج أو عجيج البحر (كم. ٣: ٦-٧، ١٤-١٥؛ ٦: ٢٢-٢٣).

بحر وأجسام كبيرة من المياه: ← גַּל [*gal* [2]] (موج، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [*ḥôl* [1]] (طمي، رمل، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [*ḥ*[a]*rîpôt*] (حبات الرمال، #٣٠٤١)؛ ← יָם [*yām*] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← מְצוֹלָה / מְצֻלָה [*m*[e]*ṣôlâ* / *m*[e]*ṣûla*] (عمق، الأعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [*qarqa*' [1]] (أرض، قاع البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [*t*[e]*hôm*] (محيط بدائي، أعماق البحر، مياه تحت سطح الأرض [جوفية]، عمق، #٩٣٣٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:87-98; *THAT* 1:1026-28; *TWOT* 1:381-82; L. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1994; S. Brandon, *Creation Legends of the Ancient Near East*, 1963; R. Clifford, "Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible," *Or* 53, 1984, 183-201; J. Finegan, *Myth & Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*, 1989; A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 1950; J. Gibson, "The Theology of the Ugaritic Baal Cycle," *Or* 53, 1984, 202-19; G. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology," *EvQ* 46, 1974, 81-102; S. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1959; W. Lambert, "The Cosmology of

Sumer and Babylon," in *Ancient Cosmologies*, eds. C. Blacker and M. Lowe, 1975, 42-65; W. Lambert and A. Millard, *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*, 1969; J. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; M. O'Connor, "Cardinal-Direction Terms in Biblical Hebrew," in *Semitic Studies*, FS Wolf Leslau, ed. A. Kaye, 1991, 2:1140-57; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, SVT 2, 1955; M. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, SVT 55, 1994; L. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, 1970; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, BibOr 21, 1969; D. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*, JSOTSup 83, 1989; idem, "Ugaritic Poetry and Habakkuk 3," *TynBul* 40, 1989, 24-48; J. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context*, LBI, 1989.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

3545 יָמִין

יָמִין [yāmîn 1]، اسم./ صفة يمين (عكس يسار)، يد يمنى، جنوب (#٣٥٤٥)؛ יָמַן [ymn]، فعل مشتق يذهب/ يتحول إلى اليمين (#٣٥٥٤)؛ יְמָנִי [yᵉmānî]، صفة يمين، جنوب [جنوبي] (#٣٥٥٦).

ش. أ. ق ترد الكلمة السامية الأصلية *ymn* عبر اللغات السامية (ليس الإرامي الكتابي، الفينيقي، pun.) أكد. *imnu, imittu*؛ أوغا. *yaman*؛ أثيوبية. *yaman*؛ ع. ج. ق *ymn*، عرب. *yamin*؛ أرم. יַמִּינָא؛ النبطية، سريانية.، الفلسطينية *ymyn*، جميعهم بمعنى يمين (يد أو جانب)، تتوازى مع العبرية יָמִין، كما يتضح بصورة لافتة عندما يكون مكان التكريم هو كرسي (عرش؟) مقام عن يد بعل (*CTA* 4:108-10؛ قا؛ ١مل ٢:١٩؛ مز ١١٠:١). تقرأ *DUMU*[MES]*-yamina* (Mari)، القرن الثامن عشر والسابع عشر ق. م.) عادة كالسامي الغربي *binu-yamina*، "أبناء (شعب) الجنوب (اليد اليمنى)،" يمكن أن تقرأ أيضًا كـ أكد. *maru-yamina*، "إراضي الجنوب".

تشير المصرية *'imn* إلى الجانب الأيمن من الجسد أو اليمين. ومع ذلك فإتجاهياً تشير *'imnt(y)* إلى الغرب وليس الجنوب، حيث الإتجاه الأساسي في مصر هو الجنوب، مواجهاً للنيل.

ترد יָמִין في نقش عبري واحد: "شق (؟) في الصخر في الجانب الأيمن (מימן)"—أي، عن جماد—سمح لهم بسماع بعضهم البعض (Siloam Inscription, line 3).

ع. ق ١. يرد الفعل יָמַן، يذهب أو يتجه إلى اليمين ٥ مرات فقط، دائمًا في هِفْعِيل.، ودائمًا يسبق شكل الفعل שְׂמְאֹל، يتجه إلى الشمال، التي أيضًا تقتصر عَلَى هذه الفقرات، رغم أنها تدرج إختيارين، إلا أنه لا يُفضل أي من هذين البديلين

أخبر إبرام لوط أنه إذا ذهب يميناً أو يساراً، فهو (إبرام) سيذهب في الإتجاه العكسي، حتى يستطيعوا أن يقسموا قطعانهم (تك ١٣:٩). في ١أخ ١٢:٢، يتضح أن المحاربين البارعين ذوو قيمة عالية، بسبب أنهم يستطيعون المحاربة بكلتا اليدين بسهولة متساوية. وحتى عندما يكون الإختيارين في صيغة النفي، فإنهما يمثلان مجازيًا الإنجراف عن الناموس (إش ٣٠:٢١؛ قا؛ مزيد من هذا التضاد أدناه). إن الورود الأخر للفعل هو محايد بنفس الطريقة- أي، لا يُفضل أي من الاختيارين عن الأخر (٢صم ١٤:١٩؛ حز ٢١:١٦[٢١]). هناك ورودين أخرين مقترحين من قبل *HALAT* 2:397 ومفسيرين أخرين، لكنهما غير مقنعان (نح ٤:٢٣[١٧]؛ أي ٣٩:٢٤).

٢. تشير יָמִין (اسم، ١٣٩مرة) وיְמָנִי (صفة، ٣٣مرة) إلى الجانب الأيمن من، أو موضع اليمين من، شخص ما أو شيء ما، وكذلك للجنوب. تشير أيضًا יָמִין بصفة خاصة إلى يد الشخص اليمنى.

إن اليمين كان دائمًا موضع الكرامة، الإمتياز، والتفضيل. أقام يوسف منسى عن يمينه، وكذلك عن يمين إسرائيل، عندما أحضر أبناؤه ليُبَارَكوا. عندئذ حاول أن يصحح غلطة أبيه الظاهرية عندما حول يديه ليعطي أفرايم البركة الأعظم (تك ٤٨:١٣-١٨). كان يوسف وإسرائيل فاهمين تمامًا أن اليد اليمنى تفوق اليد اليسرى. أجلس سليمان بثشبع عن يمينه (١مل ٢:١٩؛ قا؛ مز ٤٥:٩[١٠])، وأخبر يهوه אֲדֹנִי داود أن يجلس عن يمينه (مز ١١٠:١).

إن الشخص الذي يقف عَلَى اليمين هو شخص هام. يقف يهوه عن يمين المرنم ليدافع عنه (مز ١٠٩:٣١) وأن يهبه النصرة (١١٠:٥)؛ أن حضوره عن يمين داود يشجعه ويقويه (١٦:٨). ومع ذلك فإن مشتكي المرء يقفون أيضًا عن اليمين (أي ٣٠:١٢؛ مز ١٠٩:٦؛ زك ٣:١)، حتى أن الذين يشهدون ضد، والمدافعين عن المتهم يقفون (يتنافسون من أجل) في نفس المكانة الرمزية. إن دور هذا المُوضِع يقترح أهمية الجانب الأيمن، وقد يعكس أيضًا التوجه الفعلي للمتنازعين في قضية إسرائيلية.

إن الجانب الأيمن يسود في بعض قرائن تعبدية معينة. كانت تُمسح شحمة الأذن اليمنى، إبهام اليد اليمنى، وإبهام الرجل اليمنى بالدم عند تكريس الكهنة (خر ٢٩:٢٠؛ لا ٨:٢٣، ٢٤) والزيت عند تطهير الأبرص (لا ١٤:١٤، ١٦، ١٧، ٢٥، ٢٧، ٢٨). كانت الرجل اليمنى من الذبيحة نصيب الكهنة (خر ٢٩:٢٢؛ لا ٧:٣٢، ٣٣؛ ٨:٢٥، ٢٦؛

٢١:٩). كان لابد من إستخدام إحدى اليدين، لكن بالطبع لم تكن اليسرى تنتخب، تمسح، أو تنشط- فقد كان الناموس يخصص اليد اليمنى فقط للعمل. رغم أنها كانت تحمل الزيت، فهذا يسمح صراحة لليد اليمنى بأن تمسح الأبرص المشفي (لا ١٤:١٥-١٦، ٢٦-٢٧). في القرائن الحربية كانت العين اليمنى تستخدم لتصويب الأسلحة وبالتالي كانت تعمى بواسطة الظالمين أو في الدينونة (١صم ١١:٢؛ حز ٣:٣٩). للسخرية، كان ذو اليد اليسرى/ الأعسر יְמִין אִטֵּר־יָד (حرفيًا، مربوطا من يده اليمنى)، نافع عسكريًا. لم يُفحص فخذ إهود الأيمن (قض ١٦:٣، ٢١). عن طريق تأكيد "إعاقتهم" تضمن النص أن الرماة البنيامنين كانوا متفوقين في المعارك، حيث أن الفرق التي كانت تتحول إلى اليسار كيما تحارب، كانت تترك جوانبها اليمنى غير محصنة (قض ١٥:٣؛ ١٦:٢٠).

في كثير من الفقرات التي تشير فيها יָמִין إلى الموضع الأيمن لشخص أو لشيء، تترجم "عن يمين X" هذه الترجمة دائمًا ما تكون صريحة جدًا، وهي تعكس تاريخ الترجمة أكثر من المصطلح العبري. كثير من هذه الفقرات تقابل أو تقارن الأيمن والأيسر (مزيد من هذه التضاد، أدناه): وقف جند السماء أمام يهوه عن يمينه ويساره (١مل ١٩:٢٢ || ٢أخ ١٨:١٨)، كمن بلعام في مكان مُحكم (عد ٢٦:٢٢)، سار داود وسط محاربيه (٢صم ٦:١٦)، وطوق الاويين هامان وعزرا (١أخ ٣٩:٦[٢٤]؛ قا؛ ٣٣[١٨]، ٤٤[٢٩]؛ نح ٤:٨). بنفس الطريقة، صرح إبرام أنه إذا أخذ لوط قطيعه لليسار،فإنه (إبرام) سيذهب لليمين، والعكس صحيح (٩:١٣)، رأى زكريا إشجار الزَّيتُون تحيط بالمنارة (زك ٣:٤، ١١). ومع ذلك فهناك العديد من النصوص التي تشير ببساطة إلى يمين المرء كوضع عام، دون التخصيص المتضمن في اللغة الإنجليزية "عن يدك/ يدي اليمنى" ورغم ذلك فإن هذه الترجمة أصبحت تقليدية بالنسبة لهذه الفقرات (مثل؛ نح ٤:٨؛ مز ٨:١٦؛ ٧:٩١؛ ١:١١٠، ٥؛ يو ١١:٤). تشير نسبيًا بعض النصوص صراحة إلى اليد اليمنى (יַד־יָמִין؛ ٩ مرات، بما فيهم ٣ يصفوا العسر)، التي يبدو أنها تؤكد هذا التفسير.

ومع ذلك ففي كثير من النصوص تشير יָמִין إلى يد الشخص اليمنى (حوالي ٥٠مرة). هنا יָמִין هو فاعل الفعل، أو صفة خبرية (كلاهما مرتبطان نحويًا في خر ٦:١٥). هذه اليد قد تكون بشرية (مثل؛ تك ١٤:٤٨، ١٨؛ قض ٢٦:٥؛ ٢٩:١٦؛ إش ٢٠:٤٤؛ ١:٤٥)، لكن عادة ما تكون إلهية (مثل؛ خر ١٢:١٥؛ مز ١١:٧٤؛ ١٠:٧٧[١١]؛ إش ١٠:٤١، ١٣؛ ١٣:٤٨؛ حب ١٦:٢).

إن يد يهوه اليمنى مقتدرة (خر ٦:١٥؛ مز ١٦:١١٨) ومرتفعة (مز ١٣:٨٩[١٤]؛ ١٦:١١٨)، معضدة، مستجيبة، مانحة ملجأ للذين يدعونه(٧:١٧؛ ٣٥:١٨[٣٦]؛ ٦:٢٠[٧]؛ ٨:٦٣[٩]؛ ١٠:١٣٩؛ إش ١٠:٤١)، وتجهز لهم الخلاص والنصرة (خر ٦:١٥؛ مز ٧:١٧؛ ٣:٤٤[٤]؛ ٥:٦٠[٧]؛ ١:٩٨؛ ٦:١٠٨[٧]؛ ٧:١٣٨؛ ١٠:١٣٩). أنها أيضًا تمسك بكأس عضب يهوه (حب ١٦:٢)؛ عندما يردها من لدى الأعداء (مراثي ٣:٢)، تصبح عدواً لشعبه الخاص (مراثي ٤:٢)، وبالتالي فإن يهوه يمجد يمين أعدائهم (مز ٤٢:٨٩[٤٣]). وكما عزى يهوه إسرائيل بأنه ممسك بيديهم اليمنى (إش ١٣:٤١)، كذلك سيمسك بيمين كورش لكي يقويه ويضمن نجاحه (إش ١:٤٥-٣أ؛ قا؛ مز ٨:٦٣[٩]؛ ٢٣:٧٣؛ قا؛ أكد. *qata sabatu/ahazu*). عندما يشدد يهوه أو يمسك بيمين شخص، فإن إنتصاره يكون مؤكدًا، سواء أدرك تمكينه أم لا (مز ٤٢:٨٩[٤٣]؛ إش ١:٤٥-٣). ومن ثم، فإن النصرة مؤكدة عندما يقف يهوه عن يمين المرء، عندما يُمسك أو يشدد يد المرء اليمنى، أو عندما تحارب يمينه نيابة عن الشخص. في هذه الصورة الثلاثية، قد تُرى الفكرة العسكرية والقانونية في وقوف الرب عن يمين المرء (أعلاه)، ممسكًا بيده اليمنى (بيده اليسرى، ضمنياً)، ويحارب بيده اليمنى. بالإضافة إلى أنه إذا كان ممسكًا بيمين المرء، فهذا الشخص لا يمكنه إستخدامها لنفسه أو نفسها، ومن ثم فإن الصورة تبين أكثر الإعتماد البشري عليه.

بإختصار،إن كل شيء تقريبًا منسوباً للرب—كلا من الصفات والأفعال—ينتسب أيضًا ليمينه، وبالتالي، وخصوصاً في الأمثال والمزامير، أصبح يمين يهوه كناية عن الله ذاته. ومع ذلك، في نفس الوقت،لابد أن نلاحظ أن كل شيء تقريبًا يُنسب إلى يمين يهوه، تُقال أيضًا عن يده (יָד، #٣٣٣٨) بصفة عامة، رغم أن يسار الله لا تذكر مطلقًا في ع. ق.

٣. إسرائيل، مثل شعوب كثيرة قديمة، كانت ترى الشرق (קֶדֶם، شرق، #٧٧١٠) كالإتجاه الأساسي. فإن توجه إسرائيل يرتبط عَلَى الإرجح بشروق الشمس وليس التوجه تجاه الهيكل، حيث أن الخيمة كان لها بالفعل نفس التوجه (رغم أن وصف الخيمة والمحلة إستخدم תֵּימָן [#٩٤٠٢] أو נֶגֶב [#٥٥٨٢؛ مع أو بدون תֵּימָן]، أنظر خر ١٨:٢٦، ٣٥؛ ٩:٢٧؛ ٢٣:٣٦؛ ٩:٣٨؛ عد ١٠:٢؛ ٢٩:٣؛ ٦:١٠)، أو للجنوب (תֵּימָן)، كالإتجاه الذي منه سيأتي يهوه. حيث أن الجنوب هو عن اليمن عندما يقابل الشرق، فإن תֵּימָן وיְמָנִי تعني دائمًا جنوب، خاصة في الأوصاف الطوبوغرافية (مثل؛ يش ٧:١٧؛ ١صم ١٩:٢٣، ٢٤؛ ٢صم ٥:٢٤؛ ٢مل ١٣:٢٣؛ حز ٤٦:١٦؛ مع תֵּימָן، حز ١٩:٤٧؛ ٢٨:٤٨) وفي الفقرات حيث تتوازى مع تعبيرات إتجاهية أخرى (أي ٩:٢٣؛ مز ١٢:٨٩[١٣]).

كلا التعبيران يحددان موقع الخصائص المعمارية وأثاثات هيكل سليمان (١مل ٦:٨؛ ٧:٢١، ٣٩، ٤٩؛ ٢أخ ٣:١٧؛ ٤:٦، ٧، ٨، ١٠). تصف יְמָנִי أيضًا مصدر وتدفق المياه في رؤية حزقيال عن الهيكل الجديد (حز ٤٧:١، ٢). حيث تتوازى مع שְׂמֹאל في أغلب هذه الأعداد، فقد تعكس نقطة محلية مرجعية، إما تواجه أمام الهيكل أو تواجه شرق الهيكل، لكن قد تشير أيضًا إلى الجنوب أو الجانب الأيمن (مواجه للشرق). ومن ثم، تتدفق المياه من الجانب الأيمن من عرش الله، من تحت يمين يهوه.

٤. إن الدمج المستمر لليسار واليمين (... יָמִין שְׂמֹאל) هو المكافيء في ك.م.ع "للجانبين" (الورود الكتابي الوحيد لـ שְׁנֵי צִדָּיו، كلا من جوانبها، هي في خر ٣٠:٤؛ ٣٧:٢٧). يصف هذا، مثل؛ مياه بحر سوف (خر ١٤:٢٢، ٢٩)، أسوار حول بلعام (عد ٢٢:٢٦)، الجنود حول داود (٢صم ١٦:٦). في ٢مل ١١:١١ (|| ٢أخ ٢٣:١٠)، عندما وقف الرجال المسلحين قدام الهيكل من الجانب الأيمن إلى الأيسر، عكس التضاد هنا الكمال، أو الكلية (كما تبين עַד ... מִן أيضًا). أنها تصف أيضًا موقع الأثاث عَلَى جانبي الهيكل (مثل؛ ١مل ٧:٢١، ٣٩، ٤٩).

كتضاد، هذا الدمج يعني "أي مكان" أو "في أي شيء أو أي إتجاه أو طريقة" وبالتالي فإن موسى وعد أدوم بأن إسرائيل لن تترك الطريق مطلقًا (عد ٢٠:١٧؛ قا؛ ١صم ٦:١٢)، حث أبنير عسائيل أن يطارد شخص أخر (٢صم ٢:١٩-٢٠). أن تتحول جانبًا إلى اليمين أو اليسار هو أن تكسر العهد بترك طريقه المحدد (تث ٥:٣٢[٢٩]؛ ١٧:١١، ٢٠؛ ٢٨:١٤؛ يش ١:٧؛ ٢٣:٦؛ ٢مل ٢٢:٢؛ ٢أخ ٣٤:٢؛ قا؛ أم ٤:٢٧). لا يهم بصفة خاصة كيف يُكسر العهد (أي، بالسير يمين أو يسار، بكسر هذا العهد أو ذاك)؛ ما يهم هو أنه كسر. في حادثة العجل الذهبي يصف يهوه خطية إسرائيل بالتحول جانبًا من الطريق الذي أمر به (تث ٩:١٢، ١٦؛ قا؛ ٣١:٢٩). رغم أن هذا يشير ضمنياً إلى خر ٢٠:٤-٥ فإن يهوه لا يذكر هذه الوصية بصفة خاصة — يكفي أنهم تركوا "الطريق". في جا ١٠:٢، التي هي المثال الوحيد للتفضيل الواضح ما بين نصفي هذه العبارة، إن قلب الحكيم [يتحول؟] إلى يمينه، وقلب الجاهل إلى يساره.

ب. ت ١. إن δεξιός تمثل יָמִין في سب.، فيما عدا ١مل ٢:٤٢، حيث تترجم سب.، אָנָה וָאָנָה، هذه الطريق أو ذاك، كـ εἰς δεξιὰ ἢ εἰς ἀριστερά، إلى اليمين أو اليسار. إن عبارة אִטֵּר יַד־יְמִינוֹ (قض ٣:١٥؛ ٢٠:١٦) تترجم أيضًا إصطلاحيًا كـ ἀμφοτεροδέξιος (بارع؛ حرفيًا، كلا اليمين)، تجعل سب. النص أكثر صراحة، بترجمة יָמִין بـ χειρὸς δεξιός (تك ٤٨:١٤؛ خر ١٥:٥ب). تظهر יָמִין أيضًا مرة كـ Ιαμιν، اسم. مكان (يش ١٧:٧؛ أسماء شائعة أخرى في هذا العدد تترجم أيضًا كأسماء مكان)؛ كانت قبلاً تقرأ خطئًا كـ יָם، بحر (مز ٨٩:١٢[مس. 13: سب. 88:13]).

منذ وقت حومر Homer، تداخلت δεξιός مع المجال اللغوي لـ יָמִין كاليمين أو اليسار، ومن ثم فقد إستخدمها المترجمون كترجمة أوتوماكتية تقريبًا (فيما عدا تك ٤٨:١٤؛ خر ١٥:٦ب، أعلاه). لا يستخدم اليوناني δεξιός للجنوب فيما عدا تحت تأثير سب.، رغم أنه يستخدم مثل؛ νότος، جنوب، وλίψ، جنوب، جنوب غربي، متنوع من أجل נֶגֶב, דָּרוֹם وתֵּימָן (جميعهم جنوب)، وكذلك מַעֲרָב[ה]، غرب. هذا هوالإختلاف الوحيد بين مجالات إشارتهم.

٢. في RH تعني יָמִין بوضوح سائد أو أكثر قوة بالإضافة إلى اليمين واليسار الكتابي. يعني الفعل في بِيعّل. (ليس في ع. ق.) يمنح القوة أو المهارة، أو ماهر (*pual* اسمفا. صفة). في هِفْعِيل.، أن تفعل الشيء الصحيح أو المناسب، يصبح التضمين الإيجابي لإستخدامه الكتابي واضحًا (Jastrow, 580)، ومشاباً للـ היטביישר في ع. ق. ما هو متعلق بهذا المفهوم الأخير هو إعتقاد بعض الربيين بأن יֵצֶר الصالحة كانت موجودة عن يمين كل شخص.

٣. في سيراخ (٣مرات) ول. ب. م. (١٣مرة) יָמִין تتبع نموذج الع. ق، مشيرة إلى يمين الشخص (٢١:١٩، ٢١؛ ٤٧:٥)، إلى يمين الله (٤٩:١١) وذراع (٣٦:٦)، ولموقع يمين المرء كمكان التكريم (١٢:١٢). جميع ورودها في سيراخ تترجم بـ δεξιός في سب..

في ل. ب. م. يمين الله تخلق (كم. 17:18) وتحمي الأتقياء (كم. 18:7)، خاصة أولئك الذين من جماعة قمران (نج. 11:4-5). يُحذر التضاد المنفي— "ليس عن اليمين أو اليسار"—ضد التحول عن "الحق"، ناموس موسى (نج. 1:15; 3:10).

ع. ج ١. في ع. ج كما δεξιός في سب. تشير إلى اليد اليمنى أو أجزاء أخرى من الجسد (مثل؛ مت ٥:٢٩-٣٠؛ ٦:٣؛ ٢٥:٣٣)، وكذلك كموضع بجانب يمين يسوع (مثل؛ ٢٥:٣٤)، الله الأب (مثل؛ أع ٢:٣٣؛ ٥:٣١)، أو حتى شيء غير مشخص (لو ١:١١؛ يو ٢١:٦).

٢. إن الإشارة الاهوتية الأساسية "ليد" في ع. ج هي موضع الكرامة والمجد عن يمين الله، وهو المكان الذي صعد إليه يسوع (أع ٢:٣٣؛ ٥:٣١) والذي فيه يقف (٧:٥٥-٥٦) ويجلس (مر ١٦:١٩؛ لو ٢٢:٦٩؛ أف ١:٢٠؛ كو ٣:١؛ عب ١:٣، ١٣؛ ٨:١؛ ١٠:١٢؛ ١٢:٢). إن الإشارة الرسولية لصعود يسوع والمكان عن يمين الأب يستقر ضمنياً وصراحة عَلَى مز ١١٠:١، الذي به إربك

يسوع الفريسين (مت ٢٢: ٤١-٤٥ ‖ مر ١٢: ٣٥-٣٧؛ لو ٢٠: ٤١-٤٤). بطرح هذا السؤال تضمن يسوع أن الفريسيين كانوا عارفين بالجدل الربي الذي خصص لمز ١١٠ للمسيا، إبراهيم (Btalm Sanhedrin, 108b)، وداود (*Seder Elij. R.*, 18[90]). في رد فعل وواضح لإستخدام المسيحيين الأوائل لمز ١١٠، توقف الربيين عن نسبه إلى المسيا بعد ٢٥٠م (*TDNT* 2:40).

٣. عَلَى أساس الإستخدام الموجود في الع.ق. والإستخدام الربي، تفضل اليد اليمنى كالفائقة، وقد يكون هذا في الأغلب سبب تخصيص يسوع للعين واليد اليمنى كموضوع الدينونة الذاتية (مت ٥: ٢٩-٣٠)- فمن الأفضل أن تخلص، حتى بدون النصف المفضل، عن أن تُدان. مرة أخرى في ٦: ٣، تجهل اليد اليسرى الأقل، الفعل الصالح التي تقوم به اليد اليمنى. إن اليمين هو جانب البركة أيضًا، الذي خُصص أيضًا للخراف، "مباركي الأب" (٢٥: ٣٣-٤٠، ٤٦).

٤. في بعض الفقرات يكون اليمين ببساطة إختيار، دون تفضيل أو تحيز (رغم أن اليمين دائمًا تسبق). طلبت أم يعقوب ويوحنا من يسوع أن يجلسهم عن يمينه ويساره في ملكوته (مت ٢٠: ٢٠-٢١؛ مر ١٠: ٣٥-٣٧؛ قا؛ ٢أخ ٦: ٧)؛ يعني هذا التضاد التقريب. أن الجانب الأيسر غير مفضل صراحة، يرد ١. فقط، عندما وُضع المدانون عن يسار القاضي (مت ٢٥: ٣٣، ٤١).

٥. كما في سب. ليست هي δεξιός "جنوب" إنما νότος (مت ١٢: ٤٢؛ لو ١١: ٣١؛ ١٢: ٥٥؛ ١٣: ٢٩؛ أع ٢٧: ١٣؛ ٢٨: ١٣؛ رؤ ٢١: ١٣)، لكن مرة كل λίψ (أع ٢٧: ١٢) وμεσημβρία، ظهيرة (٨: ٢٦) وبالتالي فإن التعبير يترجم יָמִין في سب. (أعلاه).

إتجاهات: ← דָּרוֹם [*dārôm*] (جنوب، #١٩٩٩)؛ ← יָם [*yām*] (غرب، بحر، #٣٥٤٢)؛ ← יָמִין [*yāmîn* [1]] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥)؛ ← מִזְרָח [*mizrāḥ*] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧)؛ ← מַעֲרָב [*maʿ*ᵃ*rāb* [2]] (غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶגֶב [*negeb*] (جنوب، صحراء النقب، #٥٥٨٢)؛ ← צָפוֹן [*ṣāpôn* [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← קָדִים [*qādîm*] (الجانب الشرقي، ريح شرقية، #٧٧٠٨)؛ ← שְׂמָאלִי [*śᵉmā'lî*] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، سيء الحظ، نحو الشمال، #٨٥٢٠)؛ ← תֵּימָן [*têmān* [1]] (جنوب، #٩٤٠٢)

يد، ذراع، إصبع: ← אֶצְבַּע [*'eṣba*ʿ] (إصبع، #٧٢٠)؛ ← הדה [*hdh*] (يمد يديه، #٢٠٦٣)؛ ← זְרוֹעַ [*zᵉrôa*ʿ] (ذراع، ساعد، #٢٤٣٢)؛ ← יָד [*yād*] (يد، قوة، جانب، #٣٣٣٨)؛ ← כַּף [*kap*] (يد، تجويف اليد، #٤٠٩٠)؛ ← תקע [*tq*ʿ] (يقود، يدفع، يصفق بالأيدي، يُبوق، رهن، #٩٥٤٦)

يسار: ← שׂמאל [*śm'l*] (يتجه لليسار، يستخدم اليد اليسرى، #٨٥٢١)، ← שְׂמָאלִי [*śᵉmā'lî*] (يسار، شمال، #٨٥٢٢).

البيبلوجرافيا

ABD 2:204; 5:724; 6:171; *AHw* 1:377-79; *EDNT* 1:285-86; *EncJud* 14:177-80; *IDB* 3:608-9; 4:79-80; *ISBE* 2:610; 4:191, 590; *NIDNTT* 2:146-53 (esp. 146-47); *TDNT* 2:37-40; *TDOT* 6:99-104; *TWOT* 1:382-83; M. Dahood, "Congruity of Metaphors," *Hebräische Wortforschung: Festschrift W. Baumgartner*, SVT 16, 1967, 40-49 (esp. 44-46); idem, "Hebrew-Ugaritic Pairs," *AnOr* 50, 1975, 54a; M. Dahood and T. Penar, "Hebrew-Ugaritic Parallel Pairs," *AnOr* 49, 1972, Intro. 7d. 218a,d, 239a, 240a,d, 461a; M. Dietrich and O. Loretz. "Zur ugaritischen Lexikographie (I)," *BibOr* 23, 1966, 130; Z. W. Falk, "Gestures Expressing Affirmation," *JSS* 4, 1959, 268-69; A. Gornatowski, "Rechts und links im antiken Aberglauben" (Diss. Breslau, 1936); D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, SBLMS 18, 1973; W. R. G. Loader, "Christ at the Right Hand—Ps. CX.1 in the New Testament," *NTS* 24, 1978, 199-217; M. H. Pope, "Marginalia to M. Dahood's *Ugaritic-Hebrew Philology*," JBL 85, 1966, 455-66 (esp. 456-58); J. M. Roberts, "The Hand of Yahweh," *VT* 21, 1971, 244-51.

فريدريك كلارك بوتنم *Frederic Clarke Putnam*

٣٥٥٤ יָמַן [*yaman*]، يتحول لليمين، ←#٣٥٤٥

٣٥٥٦ יְמָנִי [*yᵉmanî*]، يمين، جنوب [جنوبي]، ← #٣٥٤٥

3561 ינה

יָנָה [*ynh*]، قل. ظلم، يكون عنيفًا؛ هِفْعِيل. يظلم، يستغل، يستعبد (#٣٥٦١)

ش. أ. قِ أكد. *wana'um*، يضغط؛ عرب. *wanay* يكون ضعيفًا؛ أرام. ha יְנָה. يظلم، في Sefire ii B:16 (*KAI* 223 B 16).

ع.ق ١. إن معنى יָנָה وثيق الصلة بـ עָשַׁק (#٦٩٤٣)؛ يوجد الفعلين من حين لآخر في توازي (إر ٢٢: ٣؛ حز ٢٢: ٧؛ ٢٩). مثل יָנָה עָשַׁק، إستغلال إقتصادي، إبتزاز، وسلب في المجتمع الإسرائيلي القديم. هذا المعنى يُشارُ إليه بورود الكلماتِ יָנָה، يَسْلبُ، يَسْرِقُ (# ١٦٠٨)، و לָקַח، وارد (إتش ٤٣٧٤) بالإرتباط مع יָנָה في سفر حزقيال (حز ١٨: ٧، ١٢، ١٦؛ ٢٢: ٢٩؛ ٤٦: ١٨؛ יָנָה).

٢. يُشار إلى الضحايا كالغرباء، الإرامل، اليتامى (خر ٢١:٢٢[٢٠]؛ لا ١٩:٣٣؛ إر ٣:٢٢). هذه المجموعة تنتمي إلى "الضعاف إقتصادياً" الذين كانوا معدمين بالنسبة للناموس،العمل، والمجتمع (أنظر R. de Vaux, *AncIsr*, 75). في فترة الحكم الملكي الإسرائيلي،سمح التراكم المستمر للممتلكات الكثيرة في أيدي الأثرياء ملاك الأراضي، لظهور الأستغلال القاسي لطاقة الضعفاء اجتماعيًا للعمل (أنظر M. Noth, *Exodus*, 1962, OTL, 186). مثل هذا الإستغلال أنقص من هؤلاء إلى درجة العبودية. في تث ١٥:٢٣-١٦[١٦-١٧] تشير יָנָה إلى المعاملة القاسية لحط من قدر شخص ما إلى درجة العبودية، أو الإحتفاظ به أو بها كعبيد (قا؛ G. Von Rad, *Deuteronomy*, OTL, 1966, 147). تتضح قسوة الظالمين أكثر بحقيقة أن أولئك الناس قد يفقدوا أيضًا حياتهم (إر ٣:٢٢؛ حز ٩:٢٢).

٣. يتنبأ حزقيال النبي بمجتمع إسخاتولوجي فيه يتوقع إعادة توزيع الأرض التي سلبها الأقوياء من خلال الظلم (יָנָה) (حز ٨:٤٥؛ ١٨:٤٦). يُعَرف النبي أكثر، الشخص البار كالشخص الذي لا يظلم (יָנָה) أحد، إنما يُرجع ما أخذه كرهن عن دين. أنه لا يسرق لكنه يعطي طعامه للجياع ويمنح ثياباً للعراة" (٧:١٨). (حزقيال: لاهوت).

٤. في سفر إرميا يعبر التعبير חֶרֶב הַיּוֹנָה، "سيف الظالم" عن الظلم المستبد والمخرب لسكان يَهُوذَا والمسبيين (إر ٣٨:٢٥؛ ١٦:٥٠؛ قا؛ إش ٢٦:٤٩) وأيضًا جيش المصريين (إر ١٦:٤٦) بواسطة بابل.

ب. ت ترد יָנָה في 4Qp Ps37, III:7 وتدل عَلَى ظلم جماعة قمران في موقف الاضطهاد الشديد.

أسى، قمع: ← דחק [dḥq] (يقمع، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms ¹] (يمارس عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ ²] (قمع، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (قمع، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (ضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr ¹] (أسى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr ¹] (يصير مرا، ذاهل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وباء، أسى #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (يجبر، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh ²] (يبتلى، يتواضع، ابتلاء النفس، صوم، يقمع، يخضع #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq ¹] (ينسحق؟ #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (يتعامل بوحشية مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [ʿšq ¹] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [ṣwq ¹] (يقيد، يقمع، يعامل بخشونة، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr ²] (يتعامل بوحشية مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يضغط، يضايق، يحذر، يربك #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (ينسحق، #٨٣٦٨)؛ תּוֹלָל [tôlāl] (قاهر، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (قهر، #٩٤١٢).

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [bzz] (غنيمة، يسلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [gzl] (ينهب، يسرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [gnb] (ينهب، يسرق، #١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [pārîṣ ²] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [pereq] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שׁלל [šll ²] (يأخذ غنيمة، يستولى عَلَى، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [šsh] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament" (Ph.D. diss. Drew University), 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth-Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

٣٥٦٦ יְנִיקָה [yᵉnîqâ]، فرخ، #٣٤٣٨

3567 ינק

ינק [ynq]، قل. رضع، أرضع، رضيع، هِفْعِيل. يُرضع، يحتضن (#٣٥٦٧)؛ יוֹנֵק [yônēq]، اسم.، حاضنة، مرضعة، رضيع (#٣٤٣٧)؛ יוֹנֶקֶת [yôneqet]، اسم. رضيع، برعم (#٣٤٣٨)؛ יְנִיקָה [yᵉnîqâ]، اسم. برعم (يرد ١.؛ #٣٥٦٦)؛ מֵינֶקֶת [mêneqet]، هِفْعِيل. اسمًا. مرضعة، حاضنة، أم حاضنة (#٤٧٨٧).

ش. أ. ق تتضمن الجذور المشتركة أوغا. *ynq* (*WUS*, no. 1188) وأكد. *enequ* (*Ahw*, 1:217)، بمعنى يربي أو يُهدأ، أوغا. *msnq(t)* وأكد. *museniqtu* للمرضعة.

ع. ق ١. المرأة العبرية، مثل نظيرتها في الش. أ. ق، قد ترضع أولادها (١صم ٢٣:١) أو تستخدم مرضعة (٢أخ ١١:٢٢). يجب أن "يرضع" الأطفال حتى سن الثانية أو الثالثة (١:٢٢-٢٤). يتعامل المجال اللغوي ل"يرضع" مع الرضاعة، يرضع، رضاعة (الإطعام من الثدي)، والرُضع. تتضمن التعبيرات العبرية الأساسية יָנַק (#٣٥٦٧)، رُضع أو ترضع، إما مرضعات أو؟، مرافقي الأطفال עוּל (#٦٤٠٢) للرضاعة (مثل؛ رُضع أو عجول أو الحملان). تعبيرات ثانوية هي אָמַן (#٥٨٧) مربي (ذكر أو أنثى؛ مثل؛ حرفياً في ٢صم ٤:٤ وبيانيًا في عد ١٢:١١)، والاسم סֹכֵן (#٦١٢٥)، بمعنى يعتني بـ (مثل؛ ١مل ٢:١، ٤). إن التركيز في كل هذه التعبيرات المختلفة دائمًا ما يكون عَلَى الوجهة الوالدية (الأبوة أو الأمومة)، خاصة دور الأم كالمرضعة، لكن أيضًا بقرينة أوسع عن التربية والحماية.

٢. ترد יוֹנֵק (رضيع، أطفال) بمفهوم حرفي (١صم ١٥:٣؛ ٢٢:١٩)؛ وكذلك الفعل יָנַק، كلا من قل.، هِفْعِيل. يربي، يرضع (مثل؛ تك ٧:٢١؛ ١مل ٢١:٣؛ عن أرضاع מֵינֶקֶת الجمال وصغارها، تك ١٥:٣٢[١٦]؛ بنات آوي ترضع صغارها، مراثي ٣:٤). قد تستخدم יָנַק لتشير إلى الصغير في مقابل الكبير (تث ٢٥:٣٢). يهتف المرنم في تعجب، "من أفواه الأطفال (עוֹלְלִים، #٦٤٠٧) والرضع (יֹנְקִים) أسست حمدًا" (مز ٢:٨[٣]؛ أيضًا NIV تابعًا سب.). هناك قراءة أخرى تتبع البديل مس. "قوة" "للتسبيح" (أنظر Dahood, *Psalms I*, 1966, 48-50). في مكان أخر، يحمل الربط الشعري ما بين יָנַק وעוֹל مفهوم الأطفال الصغار، الذين هم عُزل بطبيعتهم. لا يوجد إختلاف مقصود بين التعبيرين، في حين أن בֵּן (#١٢٠١) قد تشير إلى إما طفل صغير أو راشد.

٣. في أسفار موسى الخمس، يأتي المفهوم المجازي لـ יָנַק في مقدمة فقرات مثل عد ١٢:١١. واضح أن موسى كان أمامه وقت شاق، لأنه كان يقارن دوره كمربي (אֹמֵן) إسرائيل الرضيعة (יוֹנֵק). صرخ موسى قائلا: "ألعلي حبلت بجميع هذا الشعب أو لعلي ولدته"؟". هل توقع الله منه أن يحمل هذا الشعب كل الطريق إلى أرض الموعد؟ أن الترجمة "أب مربي" (أيضًا أنظر Levine, *Numbers 1-20*, 1993, 312-13) لا تنصف الصورة المؤنثة التي يستخدمها موسى. هنا تُستخدم יָנַק وאֹמֵן معًا، كما أيضًا في إش ٢٣:٤٩، حيث يعد النبي بأن ملوك إسرائيل الأجانب سيكونون لها كحاضنيها (אֹמֵן، NIV إن "أباء مربيين" مناسبة أكثر هنا) وملكاتهم مرضعاتهم (מֵינֶקֶת). قد تحمل יָנַק أيضًا مفهوم البهجة أو الإحتفال. رضعت (هِفْعِيل.) إسرائيل العسل من الصخر(تث ١٣:٣٢)؛ إن شعب زبولون ويساكر سيحتفلان (حرفيًا، سيرضعان) من فيض البحور والذخائر المطمورة في الرمل (١٩:٣٣). إن النغمة الاهوتية الخافتة هنا هي عن عناية الله التي لا تنتهي.

٤. تؤثر كلا من دينونة الله وخلاصه عَلَى الرضع. ستقع الدينونة، من أجل عبادة آلهة أخرى، عَلَى جميع شعب يَهُوذَا، بما فيهم الطفل (עוֹלֵל) والرضيع (יוֹנֵק) (إر ٤٤:٣، ٧). يدعو يوئيل إلى التوبة والصوم المقدس لجميع الشعب، بما فيهم الأطفال (עוֹלְלִים) وراضعي (יָנַק) الثدي، الذين هم معفيين بالطبيعة من الصوم، حتى يدعو الله بأن يفتدي شعبه (يؤ ١٦:٢-١٧). في المقابل، فإن صورة عصر الله الجديد، الموجودة في إش ١١، هي عن الرضيع (יוֹנֵק) الذي يلعب بالقرب من سرب الصل (ع.٨)؛ يتحدث التوازي الشعرى عن גָּמַל أو طفل فطيم (#١٦٩٤؛ قا؛ التوجه المماثل في Vigil's *Eclogue* 4). (أنظر المزيد #٣٤٣٧).

يعزي إشعياء الثالث (الجزء الثالث من سفر إشعياء) الشعب بحافز لاهوتي قوي. إن أورشليم ستكون مثل أم لهم/ "لترضعوا وتشبعوا من ثدي تعزياتها" (إش ١١:٦٦). ومرة أخرى، "فترضعون وعَلَى الأيدي تحملون وعَلَى الركبتين تدللون." (ع.١٢). هذه أحد أهم الأبعاد الاهوتية للتعبير יָנַק. تتبع تأكيدات الله في ع.١٣، "كإنسان تعزيه أمه" هكذا سيعزي الله شعبه! إن موضوع التعزية (נָחַם، #٥٧١٤) والأرضاع يشكل جزءًا أساسيًا من صورة رعاية الله المحبة.

ب. ت تستخدم العديد من الكلمات اليونانية بواسطة سب.، بما فيها الفعل θηλάζω، بمعنى يرضع. تترجم יוֹנֵק بـ νήπιος، رضيع أوقاصر، وמֵינֶקֶת بـ τροφός تستخدم في وقت مبكر، بوقت هوميروس Homer كمربي. لدور المربيين، المرضعات، وجليسات الأطفال في العالم الروماني (الآتيني *nutrix*)، أنظر Gardner, 241-43. واضح أن المجتمع الروماني (بحسب Tacitus and Juneal) كانوا يعتبرون الرضاعة من الثدي شيء مهين للسيدات اللاواتي من الطبقات الاجتماعية العليا. في النصوص الربية، تستخدم יָנַק في هِفْعِيل. في كناية تصف المعلم المفعم بالحماس (Pesahim 112a)، بينما تستخدم מֵינֶקֶת بمفهومها الكتابي كمرضعة (Niddah, 1,4,5). تعني أرم. יַנִּיקָא طفل رضيع (تر. S of Songs 8, 1).

ع. ج تستخدم θηλάζω بواسطة المرأة التي باركت يسوع وأمه (التي كانت ترضعه). يظهر نفس التعبير في تحذيرات يسوع عن خراب أورشليم القادم (أي، لعنته عَلَى المرضعات، مت ١٩:٢٤؛ قا؛ لو ٢٩:٢٣؛ اليونانية τρέφω). يستخدم بولس في ١تسل ٧:٢ τροφός عندما يصف دوره الرسولي بأنه موجه للأمم (أنظر Wanamaker, 100)، مثل المربية (NIV الأم) التي تعتني بصغارها.

يربي: ← ינק [ynq] (يرضع، رضع، رضيع، يربي، #٣٥٦٧)؛ ← עול [ʿwl [2]] (يرضع، يربي، #٦٤٠٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:106-8; *TWOT* 1:383-84; J. R. Baskin, ed., *Jewish Women in Historical Perspective*, 1991, 25-42; A. Cameron and A. Kuhrt, eds., *Images of Women in Antiquity*, 1993, 273-87; J. E. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, 1986, 241-44; C. A. Wanamaker, *I and II Thessalonians*, 1990.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

٣٥٦٨ יַנְשׁוּף [*yansûp*]، بومة كبيرة، ← #٧٦٠٦

3569 יסד

יסד [*ysd* [1]]، قل. قيم، يؤسس، يضع الأساس؛ نِفْعَلْ.

يكون مؤسسًا؛ بِيعّل. يؤسس، يبني؛ ينصب؛ بِيعّل. يكون مؤسسًا؛ هُفْعَلْ. يكون مؤسسًا، مقام (#٣٥٦٩). أسماء مشتقة: יְסוֹד [yᵉsôd]، سور الأساس، قاعِدَة (#٣٥٧٢)؛ יְסוּדָה [yᵉsûdâ]، أساس، تأسيس (#٣٥٧٣)؛ מוּסָד [mûsād]، أساس (فقط في ٢أخ ٨:١٦؛ إش ١٦:٢٨#٤٥٨٦)؛ מוֹסָד [môsād]، سور الأساس، أساس، قاعِدّة (#٤٥٨٧) מוּסָדָה [mûsādâ]، سور الأساس (يرد ١. في حز ٤١:٨؛ #٤٥٨٨)؛ מוֹסָדָה [môsādâ]، سور الأساس، أساس قاعِدّة (#٤٥٨٩)؛ מַסָּד [massād]، أساس (يرد ١. في ١مل ٧:٩؛ # ٤٩٩٦)؛ אֹשׁ [ʾōš] أساس إرام (فقط في عز ٤:١٢؛ ٥:١٦؛ ٦:٣؛ #١٠٠٧٩)، التي قد ترتبط بالعبرية אשׁשׁ [ʾšš]، يرد ١. في إش ٤٦:٨، مؤسس بثبات، يؤكد (#٨٩٩).

ش. أ. ق إن الكلمات العبرية التي ترتبط יָסַד تمثل جذر سامي مشترك.

ع. ق ١. تستخدم بصورة كبيرة، יָסַד وتعبيرات مشتقة أخرى، عن الأنشطة الفعلية للبناء، كما في بناء هيكل أورشليم الأول والثاني (مثل؛ ١مل ٥:١٧[٣١]؛ ٦:٣٧؛ عز ٣:٦، ١٠-١٢؛ إش ٤٤:٢٨؛ حج ٢:١٨؛ زك ٤:٩؛ ٨:٩). تتضمن الإشارات إلى وضع أساسات المدن، بناء الأسوار المحصنة وكذلك الأبنية التذكارية مثل القصور والهياكل داخل الأسوار (مثل؛ يش ٦:٢٦؛ ١مل ١٦:٣٤؛ عز ٤:١٢؛ إش ٥٤:١١). إن بناء أو إعادة بناء مدينة كان مشروع ضخم، يتطلب معرفة بالأثار المترتبة عَلَى إنشاء أسطح متنوعة، وظروف أسطح التربة، خصائص مواد البناء، تقنيات الأنشاء، وقدرة إستثنائية لإرشاد وتوجيه القوى العاملة الضرورية. تنسب أعمال البناء الكبيرة في ع. ق. إلى الحكام.

٢. إن التقليد الكتابي المبكر يلقي ضوءاً سلبيًا عَلَى المدن وبناءيها، يُذكر قايين كأول باني لمدينة (تك ٤:١٧). إن بنائي البرج ومدينة بابل قصدوا أن يجعلوا إسماً لأنفسهم (١١:٤). بينما سكن إبرام في خيام بعد أن إنفصل هو ولوط، إنتقل لوط في النهاية إلى سدوم، وهومثال للمكان المليء بالإشرار والذي إستحق الخراب (١٩:٢). سيسحق يشوع الرجل الذي سيعيد بناء إريحا (يش ٦:٢٦).

سكن الإسرائيليون الأوائل في خيام، وهو تقليد حُفظ في الذاكرة إلى وقت طويل (١مل ١٢:١٦)، لكن أثناء فترة القضاة بدأوا يتكيفون ببطيء مع المدن وبالتالي الحياة الحضرية. أصبح داود ملكا، أولاً في المدينة المحصنة حبرون؛ ثم فيما بعد احتل وحكم من مدينة أورشليم (٢صم ٥:٥-٦). قام جزء من شهرة سليمان عَلَى أنشطة بناياته (١مل ٩:١٠، ١٥-١٩). بالمثل، صنع العديد من ملوك إسرائيل إسماً لأنفسهم كبناءين—يربعام الأول (١مل ١٢:٢٥)، عمري (١٦:٢٤)، أخاب (٢٢:٣٩)، وكذلك فعل الملك ماسا ملك مؤاب (*ANET*, 320-21).

تستخدم بالمثل تعبيرات تعرب عن الإعجاب بالملوك الذين وضعوا أساسات لمدن، هياكل، قصور، أسوار للدفاع لنسب المجد العظيم ليهوه من أجل أعماله الخلاقة. عندما خلق الكون، وضع أساسات الأرض (مثل؛ مز ٢٤:١١[١٢]؛ ١٠٢:٢٥[٢٦]؛ إش ١٥:١٣، ١٦). تسبح المجاز الشعري قوة الرب؛ مثل؛ أظهرت أعمال خلاصه قاع البحار وكشفت أسس الأرض (مز ١٨:١٥[١٦]). بالإضافة إلى أن عرشه مقام عَلَى قاعدتين مزدوجين البر والعدل (٨٩:١٤[١٥])، التي يتضح أنهما خُلقوا ووُضعوا من قبله.

كانت أورشليم الأرضية مفضلة من قبل الله بشكل خاص؛ في وقت الأزمات، وُضع في صهيون حجر ثمين، مختار كأساس مؤكد (إش ٢٨:١٦). إن العدل والبر الملازمين لهذا الحجر كانوا المقاييس الذي به سيختبر سكان المدينة، وأولئك الذين يثقون في هذا الحجر ليس عليهم أن يخافوا.

ع. ج كان الأساس الثابت ضروري لبناء يدوم. إن صلابة الحوائط والأبنية تعتمد عَلَى الأساس التحتي، الذي يمكن أن يكون من التراب (أي ٤:١٩) أو من الأحجار السميكة المقطوعة بعناية والمتلاصقة معًا (١مل ٧:١٠-١١). لاهوتيًا، إن الرب له إسم فوق كل إسم وهو ملك عالي (مز ٤٧:٢[٣]). وبالتالي فإن الأسس الموضوعة من قبل الرب هي مؤمنة (مز ١٠٤:٥؛ ٢تي ٢:١٩؛ عب ١١:١٠)؛ فيها فقط يمكن أن يثق المرء. يرتبط حجر الزاوية هذا المجازي بيسوع في ع. ج (١بط ٢:٦-٨). إن يسوع، الأساس الحقيقي (١كو ٣:١١)، هو حجر الزاوية الذي يستقر عليه أساس الرسل والأنبياء (أف ٢:٢٠)، الحجر الذي بنيت عليه الكنيسة (مت ١٦:١٦). يتذكر كاتب العبرانين أن إبراهيم بالإيمان نظر إلى المدينة التي لها أساسات التي بانيها الله (عب ١١:١٠)؛ في الكتاب المقدس، تظهر الرؤية الأخيرة لهذه المدينة في رؤ ٢١، حيث يصور الرائي أورشليم الجديدة بأحجار تأسيسية تحمل أسماء رسل الحَمَل الإثني عشر؛ تستقر أسوار هذه المدينة عَلَى أساس صلب (ع. ١٤).

أساس: ← אֶדֶן [ʾeden] (قاعِدَة، #١٤٩)؛ ← יסד [ysd ¹] (يقيم، يؤسس، يضع أساس، #٣٥٦٩)؛ ← כּוּן [kwn ¹] (يقف بثبات، يقف برسوخ، يكون متين، يجهز، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← מָצוּק [māṣûq] (عمود، أسس، #٥١٨٧).

البيبلوجرافيا

HBD, 1985, 320-21; *ISBE* 2:322, 355-56; *NIDNTT* 1:376-89, 658-64; J. K. Bjorkman, "Sargon II's Foundation Tablets," *Orientalia Lovaniensia* 18, 1987, 87-97; P. Humbert, "Note sur *yasad* et ses dérivés," SVT 16, 1967, 135-42; A. S. Kaufman, "Where the Ancient Temple of Jerusalem Stood: Extant Foundation Stone for the Ark of the Covenant Is Identified," *BARev* 9, 1983, 40-59; J. J. M. Roberts, "Yahweh's Foundation in Zion (Isa 28:16)," *JBL* 106, 1987, 27-45.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

٣٥٧٢ יְסוֹד [*yᵉsôd*]، حائط - الأساس، ← #٣٥٦٩

٣٥٧٣ יְסוּדָה [*yesûdâ*]، أساس، ← #٣٥٦٩

٣٥٧٤ יִסּוֹר [*yissôr*]، شكاء، ← #٣٥٧٩

3578	יסף

יָסַף [*ysp*]، قل. أضاف، إستمر، ثانيًا؛ نِفْعَل. يكون مضافًا؛ هِفْعِيل. يعزز، يزيد (#٣٥٧٨).

ع. ق ١. تحمل العديد من الكلمات العبرية فكرة التكاثر في ع. ق. أكثرهم سيادة هي יָסַף ورָבָה. هناك بعد التداخل هنا مع جذور مثل רָבַב ورָעַשׁ، بمعنى وفرة (أنظر التعبيرات المتعلقة أدناه). يُظهر تنوع المعاني الواسع للجذور العبرية في الإنجليزية، كلا من حرية المعنى المرتبط بالجذورالأصلية العبرية وتضارب NIV في ترجمة نفس كلمة الجذر. يرد الجذر יָסַף ٢١٤مرة في ع. ق.، ٣٣مرة في قل.، ٦مرات في نِفْعَل. و١٧٦مرة في هِفْعِيل.. تترجم سب. دائمًا יָסַף بـ προτίθημι.

٢. إن المعنى الأساسي لـ יָסַף هو "يضيف" أو مع مفعول به بالإضافة إلى עַל، "يضيف شيء ما إلى شيء ما." تقرأ NIV "يضيف، إضافة، إلخ" لـ יָסַף ٣٠مرة. هناك إقتباسات محددة تتضمن: تضرع راحيل إلى الله ليضيف إبن أخر لها (تك ٣٠:٢٤)، وصية الاويين بإضافة ملح لجميع الذبائح (لا ٢:١٣)، إضافة خُمس لقيمة الفدية الأشخاص أو الممتلكات المكرسة للرب (٢٢:١٤؛ ١٣:٢٧، ١٥، ١٩، ٣١)، إضافة سنوات لعمر إنسان من قبل الله (٢مل ٢٠:٦ ‖ إش ٣٨:٥؛ مز ٦١:٦[٧])، وإنتهار إرميا بأن إضافة ذبيحة لذبيحة لا يمكن أن تكون تعويضاً عن طاعة الرب (إر ٧:٢١).

إن المزيج עַל + יָסַף يمكن أن يعني أيضًا "يفوق" كما في حالة المعلم الذي يفوق جميع من سبقوه في الحكمة والعظمة (جا ١:١٦؛ ٢:٩)، أو دهشة ملكة سبأ بأن ثروة وحكمة سليمان فاقت جميع الإشاعات التي سمعتها (١مل ١٠:٧ // ٢أخ ٩:٦). تترجم NIV دائمًا التركيب "أكثر بكثير" أو " تجاوز"

يمكن لنفس التركيب (עַל + יָסַף) أن يعني، يضيف، بمفهوم يجعل الأمور أسوء—عَلى سبيل المثال، تضرعت إسرائيل إلى صموئيل ليصلي من أجل رحمة الله حيث أنهم "أضافوا" لخطيتهم بطلبهم ملك (١صم ١٢:١٩)، أو ينوح باروخ من أن إرميا "أضاف" حزناً عَلى ألمه (إر ٤٥:٣).

تعبير ثالث כְּ + עַל + יָסַף، يوسع مفهوم الـ יָסַף إلى "يضيف بنفس القدر" (مثل؛ تمنى موسى أن يزيد يهوه إسرائيل مثلها ألف مرة ، تث ١:١١؛ قا؛رغبة يؤاب في ٢صم ٢٤:٣ ‖ ١أخ ٢١:٣). تقرأ NIV "يزيد" في تث ١:١١ و"يضاعف" في ٢صم ٢٤:٣.

هناك إستخدام مخصوص لـ יָסַף في هِفْعِيل. مع עַל يتزاوج مع (*TDOT* 6:122) גָּרַע מִן. يسمى هذا "صيغة قانونية canon formla" تترجم في NIV: "لا تُضيف.. ولا تطرح/تُنقص" (تث ٤:٢؛ ١٢:٣٢[١٣:١]). صُممت الوصية لتعمل كتحذير ضد التلاعب بمحتويات العهد بين يهوه وإسرائيل. لقد قُصد بالصيغة تحفيز طاعة إسرائيل لأحكام عهد الرب، وليس ببساطة تعريف الحالة القانونية للقول الإلهي. لتعبيرات مماثلة مستخدمًا גָּרַע، أنظر تث ٢٢:٥؛ أم ٣٠:٦؛ جا ٣:١٤.

هناك تعبير فني ثاني يستخدم יָסַף إصطلاحيًّا هو صيغة القسم יֹסִיף ::: יְהוָה לְ וְ כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים וְכֹה. يترجم NIV باستمرار "هكذا يفعل الرب بي وهكذا يزيد" (قا؛ را ١:١٧؛ ١صم ٣:١٧؛ ١٤:٤٤؛ ٢٠:١٣؛ ٢٥:٢٢؛ ٢صم ٣:٩؛ ٣:٣٥؛ ٣:٣٥؛ ١٩:١٣[١٤]؛ ١مل ٢:٢٣؛ ١٩:٢؛ ٢٠:١٠؛ ٢مل ٦:٣١). دائمًا يُتخذ القسم بواسطة المرء نفسه طوعاً (لكن لاحظ ١صم ٣:١٧؛ ٢٥:٢٢). يؤكد حلف القسم في إسم الرب إلى هجر المتحدث التام لاتباع بعض القرارات أو مسار عمل. إن العبارة الحرفية "وهكذا يزيد" (וְכֹה יוֹסִיף־לִי) قد تكون إيجاز لـ "إضافة" لعنات العهد الإلهي عَلى قاطع النذر (إما قصاص الشهادة الكذب،؟ مثل؛ تث ١٩:١٥-٢١؛ أو لعنات العهد بصفة عامة لعدم الطاعة، مثل؛ ٢٨:١٥-٣٥؛ أو حتى بعض لعنات محددة مرتبطة بإيماءات أو ذبائح مرتبطة بمثل هذا القسم—أيضًا Klein, *1 Samuel*, WBC 10, 1983, 33-34).

٣. يستخدم هِفْعِيل. لـ יָסַף بالإضافة إلى المفعول به أو עַל دون مفعول به عادة، للتعبير عن زيادة في الحجم أو العدد. أمثلة محددة تتضمن: صلوات المرنم أن يزيد الله كلا من طول حياة الملك (٦١:٦[٧] وإزدهار الشخص البار في إسرائيل (١١٥:١٤). في مكان أخر، تترجم יָסַף NIV بيزيد أو يضاعف في لا ١٩:٢٥ (التشريع فيما يتعلق بزيادة ثمر الإشجار)، ٢٦:٢١ (التهديد الإلهي بالوبأ المتضاعف

في حالة إستمرار إسرائيل في عدم الطاعة)، ٢صم ٢٤:٣ // ١أخ ٢١:٣ (تحذير يؤاب لدواد من الإحصاء، داعي الله بأن يضاعف من الفرق العسكرية)، أم ٢٣:٢٨ (تحذير من الزانية التي تضاعف الرجال الخائنين)، وجا ١:١٦ (يزداد المعلم في الحكمة).

يمكن الإستشهاد بنصوص أخرى حيث "يزيد" هي ترجمة مناسبة لـ יָסַף، مثل انشغال عزرا بإثم إسرائيل المتزايد نتيجة للزواج المختلط بالأجانب (عز ١٠:١٠)، زيادة إثم إسرائيل بأخذها أسرى من يَهُوذَا أثناء حرب إرام - إفاريم (٢أخ ١٣:٢٨)، ملاحظة إشعياء بأن يَهُوذَا زودت تمردها ضد الله (١:٥)، أو حتى كلام رحبعام المنمق في أنه سيزيد من الثقل الذي وضعه سليمان عَلَى شعب إسرائيل (١مل ١١:١٢، ١٤ ‖ ٢أخ ١١:١٠، ١٤).

بحسب حكماء العبرانين، قد يزيد المرء حكمته ومعرفته عن طريق الإستماع إلى الأمثال وأقوال الحكمة (أم ٥:١؛ חָכָם، #٢٦٨١). هذا بديهي في الأمثال: إن الحكيم سيزداد حكمة من خلال التعليمات والإستماع (وبالتالي يكتسب الفائدة العملية، ٩:٩). عَلَى العكس، يحتقر الحمقى الحكمة والتوجيه (٧:١؛ לֶקַח #٤٣٧٥). في ٢١:١٦، ٢٣، تزيد الكلمة المسرة والمتعقلة من التعليم (יֹסִיף לֶקַח؛ NIV = "يعزز التوجيه"). لكن كل هذا ليس من دون أثار جانبية، كما لاحظ الجامعة إن الشخص الذي يزيد من المعرفة، يزيد من الحزن (جا ١٨ك١؛ NIV = "إن كثرة المعرفة، هي كثرة الحزن").

يطبق أيضًا الحكيم هذا المبدأ عَلَى الممتلكات المادية والرخاء الجسدي والروحي، مقترحًا أن الكرم يعزز المكسب المتزايد أو الزيادة (أم ٢٤:١١؛ قا؛ جا ١:١١-٢). بصورة خاصة، تشجع الحكمة الكتابية الصدقة (أي، توزيع الثروة عَلَى الفقراء، قا؛ أم ٩:٢٢؛ ٧:٢٩).

٤. تستخدم יָסַף دائمًا في مصدري. مضاف إليه بمفهوم "يستمر في فعل" أو "يفعل ثانية" (لاحظ *TDOT* 98 مثل هذه الورود، ٨٥ في هِفْعِيل. و١٣مرة في قل. و٥٣مرة بالنفي). عَلَى سبيل المثال، ولدت حواء مرة ثانية (هابيل، تك ٢:٤؛ لاحظ NIV = "لاحقًا")؛ إرسل نوح مرة ثانية حمامة (١٢:٨)، تزوج إبراهيم مرة أخرى (١:٢٥)، ولد شوع مرة أخرى (٥:٣٨)؛ توقف شاول عن البحث عن داود (١صم ٤:٢٧، NIV = "لم يبحث فيما بعد")، أمر أمصيا عاموس أن يتوقف عن التنبأ ضد يربعام الثاني (عا ١٣:٧، NIV = "لا تتنبأ مرة أخرى") قا؛ أيضًا عد ٢٥:٢٢؛ تث ٢٠:١٩؛ يش ١٣:٢٣؛ إش ٢٢:٥١.

يحمل الجذر יָסַף أيضًا نغمةً إسخاتولوجية خافتة "للاهوت البقية" في ع. ق.، إن بقية العبراين سيزدهرون مرة أخرى (יָסַף) في أورشليم (٢مل ١٩:٣٠-٣١).

بالطبع، سيزيد يهوه أمماً لمجده (إش ١٥:٢٦؛ NIV = "يوسع"). هنا تعمق יָסַף مفهوم الرجاء في المستقبل للعبرانين، لأنه "مرة أخرى" سيعمل الله في التاريخ لصالح شعبه وسيفرح المتواضعين (١٩:٢٩).

هناك فقرتين تستحق مزيد من المناقشة حيث أنهما تتعاملان مع قضية خطية البشر. في الأولى، أخطأ فرعون مرة أخرى بعد أن شهد ضربة البَرَد (خر ٣٤:٩). إن الإستمرار في الخطية يقسي القلب (أو "يسلب العقل" أيضًا Durham, *Exodus*, WBC 3, 130) ضد الله والإعلان الإلهي (قا؛ ٣٥:٩). في ضوء عناده (١٩:٣-٢٠) وخطيته المتعمدة في فشل في إدراكه أن يهوه هو الرب (٣:٧-٤)، أسلم الله فرعون "لعادة الخطية" وقسى الرب ذاته قلب فرعون (٨:٩-١٢؛ قا؛ رو ١:٢٠، ٣٢). قد يكون هذا تكافيء ع. ق. للتجديف عَلَى الروح القدس في ع. ج، الخطية التي لا تغتفر (مر ٢٨:٣-٣٠).

في الثانية، عمل الإسرائيليون "الشر مرة أخرى في عيني الرب" (قض ١٢:٣؛ ٦:١٠؛ مز ١٧:٧٨؛ هو ٢:١٣). هنا يدعو إستخدام יָסַף الإنتباه إلى ميل الإسرائيليين للعصيان الديني. هذا الشر، الذي يخدم البعل (قض ٢:١٠-١٢) جلب الدينونة الإلهية ضد أسباط العبرانين في صورة لعنات العهد (لا ٢٦؛ تث ٢٨). عَلَى نحو خاص، أخضع الإسرائيليين وظلموا بواسطة أمم أجنبية (أي، أصبحوا "الذنب" ولم يعودوا فيما بعد "الرأس"، تث ١٣:٢٨، ٤٤). بالطبع، إن تمرد إسرائيل المستمر في النهاية جلب لعنة العهد التامة، وهو السبي من أرض الموعد (لا ٢٤:١٨-٢٨). للسخرية، لقد وعد الله بأنه "لن يستمر في تخليص" إسرائيل (וְשִׁיעַ לֹא־ אוֹסִיף לָה، قض ١٣:١٠). إلا أن الله كان محبًا ورحيمًا، بطيء الغضب، وتعامل مع استجابة إسرائيل المحدودة (15:10-16؛ Cundall & Morris, *judges* *and Ruth*, TOTC, 1968, 140)- ومن ثم فقد خلص يفتاح الإسرائيليين (٣٢:١١؛ ٧:١٢). هذا التوضيح لنعمة الله التي تستمر في تخليص شعبه، تسلط الضوء عَلَى ترنيمة الشاعر التي تمجد أمانة يهوه بأخذ إسرائيل من خطاياها " إلى فداء تام" (مز ٧:١٣٠؛ -רָבָה، # ٨٠٤٩).

٥. يستشهد *TDOT* بإستخدام יָסַף في التعقيب كسمة غير معتادة للجذر اللفظي. إن التعقيب هو أسلوب سامي شائع ويشير إلى تناسق الجمل دون دليل مباشر عَلَى علاقتها النحوية. أمثلة هنا تتضمن: שְׁתַּיִם וַיִּפְשְׁטוּ וַיֹּסִיפוּ עוֹד פְּל في ١أخ ١٣:١٤ (NIV = "مرة أخرى أغار الفلسطينيين")؛ וַתּוֹסֶף אֶסְתֵּר וַתְּדַבֵּר في أس ٣:٨ (NIV = "تضرعت أستير مرة أخرى")؛ לֹא אוֹסִיף עוֹד אֲרַחֵם في هو ٦:١ (NIV = "لن أظهر محبة فيما بعد")؛ ولֹא תוֹסִיפִי יִקְרְאוּ־ לָךְ في إش ١:٤٧، ٥ (NIV = "لن يدعو إسمك فيما بعد").

إن المثالين الأخيرين هما نموذج عَلَى التعقيب دون استخدام أدوات ربط (أي، إتصال جمل متوازية نحويًا دون رابط).

٦. يستخدم هِفعِيل. لـ يָסַף أحيانًا مع النفي לֹא ليعني "ليس بعد" أو "مطلقًا" عَلَى سبيل المثال، هدد يوسف أخوته من أنهم لن يروا وجهوا مرة أخرى ما لم يعودوا ومعهم بنيامين، أخاهم الأصغر (יָסַף + לֹא، تك ٤٤:٢٣). حذر موسى الإسرائيلين من أن النواح المرتفع المرتبط بضربة موت الإبن الأكبر ستكون أسوء "مما كان أو سيكون" (יָסַף + לֹא، خر ١١:٦). في عد ٢٥:١١ إن هبة النبوة كانت علامة مؤقتة لتفويض السبعين شيخًا كقادة بين الإسرائيلين، لأنهم لم يتنبأوا مرة أخرى (לֹא יָסַף +). يمنع ناموس موسى جلد الجانب المذنب أكثر من ٤٠ جلده (יָסַף + לֹא)، حيث أن مثل هذه الجلدات تذل المرء (تث ٢٥:٣). وأخيرًا، طلب أليهو أن يعترف أيوب بأنه أخطأ وأنه لن يخطيء مرة أخرى (לֹא אֹסִיף، أي ٣٤:٣٢)، بينما اتضع أيوب ببساطة وقال " لن أزيد" (יָסַף + לֹא، ٤٠:٥).

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr [1]] (يعمل عديداً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [m^egammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb [1]] (يصبح عديداً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, [1]] (يصبح عديداً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [r' š [2]] (يكون منتشراً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg' / śgh] (ينمو عظيماً، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq [2]] (كافي، يكون كافياً، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq [1]] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:728-44; 2:128-31; 3:136-38; *TDOT* 6:121-26; *THAT* 2:583-86; 715-26; *TWOT* 1:385-86; M. Gilbert, "Soyes feconds et multipliez (Gen 1:28)," *NRT* 96, 1974, 729-42; I. Nowell, "The Narrative Context of Blessing in the Old Testament," in *Blessing and Power*, M. Collings and D. Powers, eds., 1988, 3-12.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

3579 יסר

יסר [ysr [1]]، قل. نصح؛ نِفْعَلْ. يسمح لنفسه أن يُنصح، يُقَوَّم؛ بيعّل. يؤدب، يقوم؛ نِتفَعَلْ. يسمح لنفسه بالإنذار (#٣٥٧٩)؛ יִסּוֹר [yissôr] اسم، مشتكي (#٣٥٧٤)؛ יָסֹר [yāsōr] اسم، مراقب، موجه؟ (#٣٥٨١)؛ מוּסָר [mûsār]، اسم، تقويم، عقاب، تأديب (#٤٥٩٢).

ش. أ. ق قا؛ أوغا. *wsr*، عرب. *swr*، وأكد. *eseru* كجذور مشتركة.

ع. ق يرد الفعل ٤٢مرة، مرتين في قل.، ٥في نِفْعَلْ.، ومرة في نِتفَعَلْ. (؟)، والباقي في بيعّل.. من غير المدهش، أن كثير من وروده يقع داخل أدب الحكمة والمزامير (٦مرة، و٩مرات عَلَى التوالي). والباقي موزع بالتساوي بين التوارة (٨مرات، أغلبهم في التث)، الأسفار التاريخية (٦مرات)، والأنبياء (١٣مرة، ٧مرات في إر).

في المجال اللغوي العام للتعليم والتوجيه، يرتبط الفعل יָסַר بصفة خاصة ليس بالتعليم الرسمي، لكن بغرس القيم، وقواعد السلوك عن طريق وسائل لفظية (النصيحة) أو بالانتهار أو التأديب الجسدي. قد يكون فاعل الفعل إما بشري أو إلهي، في الحياة العادية أو في الحياة أمام الله، الذي أمامه سيحاسب البشر أجمع. ستتناول المناقشة التالية الفعل بمفهومه التوجيهي أولاً، ثم بمفهوم العقاب أو التأديب. وتحت كل منهما سنتعامل معه عندما يكون الفاعل بشر أوالله عَلَى التوالي

١. الفعل יָסַר كتوجيه. (أ) الفعل مع البشر كفاعل. عَلَى المستوى الأساسي، تقترح יָסַר تعلم الدروس الضرورية للعيش بنجاح. ومن ثم، لقد علم أيوب أخرين في الماضي، لكن الأن في محنته الخاصة، يظهر أنه منع التوجيه عن أخرين (أي ٤:٣). بالمثل، علمت أم الملك لاموئيل مباديء النجاح التي نقلها هو لأخرين (أم ٣١:١). ومع ذلك، فإن تعليم العبيد بمجرد الكلمات غير مجدي لأنهم لا يستجيبون لمثل هذا التوجيه (٢٩:١٩).

يمكن للضميرأن يوجه (مز ١٦:٧)، رغم أن الله بالطبع هو الذي يجب أن يحفزه. في هذه الحالة يمكن أن نرى فاعل مباشر (من الداخل) وفاعل بعيد (الله) يعملان كمانح للتوجيه.

(ب) الفعل مع فاعل إلهي. يستخدم أحد النصوص יָסַר للحديث عن تعليم يهوه بصفة عامة (إش ٢٨:٢٦) ولكن هنا أيضًا يتعلق بالسلوك وليس مجرد معلومات. أنه يوجه بصفة عامة من خلال الشريعة (مز ٩٤:١٢) أو عن طريق بعض مظاهر التجلي الإلهي (تث ٤:٣٦). في فقرات لاحقة يكون غرض الكشف الإلهي في سيناء هو إعلان شيء عن طبيعة الله وليس (كما في NIV) لإحداث التأديب.

٢. الفعل יָסַר كعقاب أو تأديب. (أ) الفعل مع الفاعل كبشر. هناك خيط رفيع بين التوجيه القهري (التأديب) والتقويم أو حتى العقاب، ويستخدم ع. ق. יָסַר ليعكس هذا التأرجح في أماكن عديدة (عَلَى سبيل المثال، يتطلب تث ٢١:١٨ أن الابن الذي لا يستجيب لتوجيه (**NIV**، تأديب)

والديه لابد أن يُرجم حتى الموت. من الصعب هنا تحديد ما إذا كانت المقاومة هنا تشمل مقاومة التعليم فقط، أم التأديب، أو كلاهما. بالمثل، يحرض الحكيم الأباء بأن يوجهوا (يأدبوا) أولادهم إذا كان لديهم أمل في تخليصهم من الموت (أم ١٩:١٨). في الواقع، مثل هذا التوجه سيجلب للأباء سرور كبير (٢٩:١٧).

عَلَى صعيد أخر، من غير المثمر محاولة تعليم (NIV، تقويم) الحمقى، لأنهم فقط سيزيدوا كراهية للمعلم (أم ٩:٨). يوضح اسمفا. هنا (יָסַר) أن التوجيهات، ليس العقاب، هو المقصود. ومع ذلك فإن الفعل יָכַח الذي يعني العقاب عَلَى أيدي البشر، يستخدم مرة واحدة (تث ٢٢:١٨). وهنا يشتمل عَلَى غرامة وأخذ العذراء المفترى عليها كزوجة. إن الإستخدام المتفرد لـ יָסַר نجده داخل قصة تهديد رحبعام في تشديد سياسية أبوه سليمان القاسية عَلَى شعب إسرائيل (١مل ١٢:١١، ١٤ [= ٢أخ ١٠:١١، ١٤]). إن استخدام NIV "سوط" هي محاولة لترجمة هذا الإستخدام الصعب لـ יָסַר؛ لكن قد تكون "ظلم" ترجمة أفضل.

(ب) الفعل مع فاعل إلهي. في كثير من الحالات يتحدث יָסַר عن عقاب يهوه عَلَى الخطية، دائمًا لشعبه الخاص، وفي إطار خرق العهد (لا ٢٦:١٨، ٢٨؛ مز ٦:١؛ ٣٨:١[٢]؛ ٩٤:١٠؛ ١١٨:١٨؛ هو ١٠:١٠). أحيانًا يحصل التلاميذ فقط عَلَى التحذير أو التهديد بالعقاب (مز ٢:١٠؛ إش ٨:١١؛ إر ٦:٨؛ حز ٢٣:٤٨)؛ إن رفض توجيه الرب يعني إستدعاء الكوارث (لا ٢٦:٢٣؛ هو ٧:١٥-١٦). في كناية عن سبب ما حدث، يقول الله أن شر شعبه هو نفسه الذي سيعاقبهم (إر ٢:١٩).

٣. إستخدام صيغ الاسم. إن יִסּוֹר ذو الورود الوحيد (أي ٤٠:٢)، الذي رغم أن بعض العلماء يعتبرونه فعل عَلَى وزن بيعّل.(Habel, 526) أو من قبل أخرين عَلَى أنه يجب أنَ يُعدل إلى יָסוּר، ينتج (Dhorme, 615)، هو اسم.، مشتكي (BDB, 416; *HALAT* 386). هذا يتناسب مع القرينة، لكنه يقطع التوازي مع יַעֲנֶה غير التام في المقطع الثاني. ولذلك فقد يفضل التعديل.

إن الاسم יִסּוֹר المفترض، مراقب، موجه (١أخ ٢٢:٥٥) ربما يجب أن يُفهم ك قل. مصدري. مُطلق لـ יָסַר (BDB, 416) أو شكل مماثل لـ שָׂרַר، أن يسلك (*HALAT* 400, 1269-70). في الحالة الأولى تحتفظ بالمعنى موجه، في حين في الأخيرة تكون الفكرة هي أن كننيا فعل هذا (الغناء) لأنه كان ماهراً فيه. في كلتا الحالتين، إن المقصود هو أن كننيا قاد الاويين في هذه الجزئية من الخدمة، يعتبر *HALAT* (1974) الكلمة أنها اسم.، مراقب، موجه (400).

يحمل اسمفا. الشهير מוּסָר (٥٠مرة) كل معاني יָסַר، أي، توجيه، تقويم، عقاب، تأديب، عقاب. له علاقة أساسًا بالتعليم/ التعلم عن طريق التحريض والمثل، بالتحذير كنتيجة لعدم الطاعة، وبتطبيق الجزاء الذي يلي عدم الإلتزام. يوجد الاسم إلى حد بعيد في تقليد الحكمة (٣٥مرة، ٣٠مرة في الأمثال وحده). و ترد مرات قليلة في الأنبياء (١٤مرة، ٨مرات في إر) ومرة واحدة فقط في التوراة (تث ١١:٢).

(أ) الاسم كتوجيه. يظهر الاسم מוּסָר في البداية في الأمثال (١:٢، ٧) كمرادف فعلي لـ חָכְמָה، حكمة؛ בִּינָה، بصيرة؛ وדַּעַת، معرفة (قا؛ ٢٣:٢٣). إنها مسئولية عَلَى الأباء أن يوجهوا أولادهم (١:٨؛ ٤:١؛ ١٣:١؛ ١٥:٥)، لكن يهوه أيضًا يعلم، بكلا من العجائب (تث ١١:٢) ومن المواقف الحياتية (أي ٥:١٧). ومع ذلك فإن التوجيه عن طريق الجهال (أم ٧:٢٢) والأصنام التي بلا حياة (إر ١٠:٨) لا قمية له.

إن الوصية الكتابية هي طلب التوجيه (أم ٢٣:٢٣)؛ في الواقع، يجب أن يختاره المرء فوق أي إختيار أخر (٨:١٠؛ ١٩:٢٠) وبالأحرى يحبه (١٢:١). إن الإشرار يكرهونه (مز ٥٠:١٧)، وكذلك الجهال بصفة عامة (أم ١٥:٥). إن أولئك الذين يتجاهلونه يحتقرون أنفسهم (١٥:٣٢). لكن ليس كافياً مجرد طلب מוּסָר—فلابد أن يستجيب المرء لما يمليه عليه إذا كان يريد/ تريد أن يكونوا طائعين لله، المصدر المطلق للتوجيه، ويريدوا أن يجدوا شبع في الحياة (٨:٣٣؛ ١٠:١٧؛ إر ٢:٣٠؛ ٥:٣؛ ٧:٢٨؛ ١٧:٢٣؛ ٣٢:٣٣؛ ٣٥:١٣؛ صف ٣:٢، ٧).

(ب) الاسم كتأديب/ عقاب. إن الفشل في الإستماع أو الإستجابة بصورة إيجابية للتوجيه يقود إلى التأديب و/ أو العقاب. يمكن للخطاة بصفة عامة توقع النتائج الأخيرة (أم ١٥:١٠؛ إر ٣٠:١٤)، وكذلك الجهال بشكل خاص (أم ١٣:١٨؛ ١٦:٢٢). ومع ذلك، فإن التأديب يحمل نهاية مفيدة ومُصلحة. أنه يصدر عن المحبة الحقيقية (١٣:٢٤) رغم أن الغير طائعيين يكرهونه (٥:١٢). أن أولئك الذين يحبون بالفعل، لن يمنعوه (٢٣:١٣). إن حياة المؤدبة هي حياة نموذجية، إنها الحياة التي تطلب الله وتؤيد معايير العدل والنزاهة (١:٣). إنه يأخذ شكل التقويم (٦:٢٣) أو الإنتهار (٣:١١)، سواء بواسطة الله أو أخرين، وقد يحدث خلال الخبرة—"مدرسة الضربات الصعبة" (٢٤:٣٢)- أو بواسطة تطبيق العصا، سواء حرفيًا أو رمزيًا (أم ٢٢:١٥).

(ج) إن إستخدام מוּסָר في إش ٥٣:٥ ذو أهمية غير معتادة. تترجم NIV السطور موضع الشك كالأتي: "التأديب (מוּסָר) الذي جلب لنا السلام وقع عليه، وبجروحه شفينا." كما عَرف أغلب المفسرين أنٍ ترنيمة العبد هنا تتحدث عن المبادلة، فالعبد من أجلنا جميعاً استحق מוּסָר. إن مشكلة هذا التعبير الغير معتاد تقع في وصف

التأديب، خاصة إلى حد الموت، لأن מוּסָר بصورة عامة تستخدم عن التوجيه، التعليم، أو كما دلت المناقشة السابقة. إشار Young (*Isaiah*, 3:348-49) أن מוּסָר لا تشير في الواقع إلى عقاب جزائي لكن علاجي أو تقويمي. وبالتالي فإن موت العبد جلب الشفاء للوضع الخاطيء لأولئك الذين مات لأجلهم.

ب. ت تقريبًا دون إستثناء (١أخ ١٥:٢٢، ἄρχων)، يترجم الفعل יָסַר في سب. بشكل من أشكال παιδεύω. بالمثل فإن الاسم מוּסָר يترجم دائمًا παιδεία (أو شكل منه) عدا في أم ٨:٣٣، حيث الكلمة اليونانية هي σοφία. يصادق عَلى كلا من الفعل יָסַר والاسم מוּסָר في النصوص العبرية ما بعد التوراتية (قا؛ Jastrow, 583, 745) بنفس المعاني التي للع. ق.

تعلم، تعليم: ← אלף [*'lp* 1] (يتعلم، يُعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [*'omnâ* 2] (حضور، حماية، #٥٩٤)؛ ← יסר [*ysr* 1] (ينصح، يقوم، يؤدب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [*yrh* 3] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ ← לַהַג [*lahag*] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← למד [*lmd*] (يتعلم، يُعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← تعليم: لاهوت.

الببيلوجرافيا

TDOT 6:127-34; *TWOT* 1:386-87; R. Alden, *Job*, NAC, 1993; E. Dhorme, *Job*, 1984; D. A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC, 1993; N. Habel, *Job*, OTL, 1985; M. Jastrow, *Dictionary*, 1982; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994.

إي . إتش . ميريل *E. H. Merrill*

3580 יסר

יסר [*ysr* 2]، بيعّل. يشدد (#٣٥٨٠ [ومع ذلك أنظر *NIVEC*، الذي يعتَبر rs'y: تنوع غير مستخدم لـ יָסַר، يؤدب، يوجه، يعاقب، ينصح؛ قا؛ Branson, *TDOT* [6:129-31).

ع. ق بحسب *HALAT*، يرد بيعّل. مرتين (أي ٤:٣؛ هو ٧:١٥). فإذا أعتبر، كما هو مرجح، (قا؛ Hoffman, 114)، أن יִסַּרְתָּ في أي ٤:٣أ هي مرادف لـ תְּחַזֵּק (كنت تشدد) في ع. ٣ب، فإن أليفاز يبدأ خطابه الأول (٤:١-٥: ٢٧) معترفاً بلباقه بأن أيوب كان في الماضي مصدر ملهم لتعزية البائيسين، مشدداً الضعفاء، ضعاف المعنويات، وأولئك القريبين من الإحباط التام كيما يتغلبوا عَلَى أحزانهم (٤:٣-٤؛ لإستخدام أعراض الإرهاق البدني كصور للإحباط وإستنزاف الطاقة النفسية أو المعنوية، أنظر Davidson, 34; Driver and قا؛ Clines, 122 Gray, 1:42; Strahan, 61; Johnson, 57, 65; Dhorme, 43). إن هذا التفسير لـ יִסַּרְתָּ في ع.٣ يُدعم بحقيقة أنه في ع. ٤، الذي يكمل فكرة العدد السابق، تكون الأفعال المستخدمة هي יְקִימוּן (هم [كلمات أيوب] دعموا) وتְאַמֵּץ (ثبت).

ومع ذلك فإن العديد من الترجمات بما فيهم RSV, TEV; Dhorme, 43; Andersen, 111; قا؛) NRSV, NIV Clines, 106, 109, 122)، تترجم العبارة יִסַּרְתָּ רַבִּים "لقد وجهت كثيرين"؛ ترجمة JB هي "دربت.... كثيرين أخرين." تأخذ هذه الترجمات יִסַּרְתָּ عَلى أنها شكل من الفعل יָסַר (يؤدب، يوجه، يدرب، يعاقب، ينصح)، التي تستخدم بمفهوم فني لهذا النوع من التعليم الأخلاقي والديني الذي يدرب الحياة من خلال الكلمة والتأديب (S. R. Driver, 76; Driver and Gray, 1:42; 2:23; Dhorme, 43; Andersen, 111; Hartley, 105). ومع ذلك، فبشكل ملحوظ تقيم NEB و REB توازي. أفضل بين יָסַר و חָזַק بترجمة יִסַּרְתָּ "لقد شجعت" وתְּחַזֵּק "عززت" يبدو أن كلا من NEB وREB يعتمدا عَلى إقتراح G. R. Driver (295-96) الذي إعتبر יָסַר هنا أنها تكافيء أرامي لـ אָשַׁר، يشدد. بحسب Gordis (46-47)، الذي ترجم أيضًا יִסַּרְתָּ كـ "لقد شجعت" (٤٢)، יָסַר هو صيغة بديلة (شكل أخر) لـ אָשַׁר، يشد، يقوي.

يرد نفس هذا المزيج لـ יָסַר وחָזַק في هو ٧:١٥، حيث يهوه الذي قاد إسرائيل في حرب وأعطاها نصرة، يشتكي من أن شعبه الخائن قد هجره (إن كلا من الأنشطة السياسية/ الدبلوماسية والإرتداد الديني هي طرق مستنكرة غير مقبولة تمامًا McCarthy and Murphy, 224). يحمل Clines (١٠٩) الرأي القائل بأنه إذا كان حقا יִסַּרְתִּי في هو ٧:١٥ هو سليم نصًا textually sound، فإن هذا العدد يقدم توازي غير حقيقي لأي ٤:٣، حيث أنه في فقرة هوشع تستخدم الأفعال יָסַר وחָזַק عن التدريب وتشديد الجيوش من أجل المعركة. حذف البعض (أمثال Box, 539; Mauchline, 641; Mays, 110; Wolff, 108; JB) יִסַּרְתִּי كتفسير إضافي، أضيف للنص الأقصر المحفوظ من قبل سب.. يأخذ أخرون יִסַּרְתִּי عَلَى أنها صيغة لـ יָסַר ويترجموا יִסַּרְתִּי חִזַּקְתִּי זְרוֹעֹתָם וַאֲנִי "رغم أني دربت وشددت جيوشهم" (RSV; cf. NRSV; NIV; Harper, 306; Knight, 87; Andersen and Freedman, 463, 476; Stuart, 115; Landy, 98, 110)، ومع ذلك يعتبر Ackroyd (609; cf. Gordis, 46) أنه من المحتمل أن تعني יִסַּרְתִּי "لقد شددت" وأن هذه الكلمة أضيفت بواسطة الفعل الأكثر شيوعًا חָזַק (חִזַּקְתִּי). محتفظاً بكلا الفعلين ومعامل كلاهما كمترادفين، يترجم NEB "رغم أني دعمهم، رغم أني شددت ذراعهم" ويقرأ REB "رغم أني دعمتهم وشددتهم."

قوَّة، قدرة: ← אָבִיר [’ābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [’ôn [1]] (قوَّة منتجة، قوَّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [’ayil [1]] (رجل القوَّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [’ēl [4]] (شدة، قوَّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [’mṣ] (تقوى، تشدد، قوي عَلَى، ازداد قوَّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [’āpîq [2]] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשׁשׁ [’šš] (تشجّع، تقوى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbe’] (قوَّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ [2]] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوي، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوَّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوَّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl] (قَدَر، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr [2]] (يُقَوِّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، قدير، جبَّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ [1]] (مقدرة، قوَّة، الطاقة، قدرة؛ الملكيةُ، عادي (تعوزه القوَّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ [1]] (نضوج، مُفعم بالقوَّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [me’ōd] (قوَّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [ma’ămāṣ] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nśg] (يَجتاز، يَكونُ قادر عَلَى، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [‘zz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [‘ṣm [1]] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غَلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:127-34; P. R. Ackroyd, "Hosea," in *Peake*, 1964, 603-13; F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1980; G. H. Box, "Hosea," in Peake, 1920, 534-43; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; G. R. Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament. VIII.," *JTS* 36, 1935, 293-301; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, Moreshet, 1978; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, 1966; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; Y. Hoffman, "The Use of Equivocal Words in the First Speech of Eliphaz (Job IV-V)," *VT* 30, 1980, 114-19; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964; G. A. F. Knight, *Hosea*, Torch, 1972; F. Landy, *Hosea*, Readings, 1995; D. J. McCarthy and R. E. Murphy, "Hosea," in *NJBC*, 1990, 217-28; J. Mauchline, "The Book of Hosea: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:551-725; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary*, OTL, 1969; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٣٥٨١ יָסֹר [yasor]، مراقب، موجه، ← #٣٥٧٩

٣٥٨٢ יָע [ya‘]، مجرفة، ← #٣٥٨٩

3585	יעד

יעד [y‘d]، يحدد، يعين، ينصب؛ نِفْعَل. يجمع، يحشد، يجمع ضد (مع עַל)، يقابل؛ هِفْعِيل. يستدعي؛ هُفْعَل. يأمر، يوجه (#٣٥٨٥)؛ מוֹעֵד [mô‘ēd]، اسم، إجتماع (مع אֹהֶל)، أعياد وأوقات محددة (#٤٥٩٥)؛ מוֹעָד [mô‘ād]، اسم، مكان التجمع(؟)، طبقات(؟) (يرد ١#،٤٥٩٦)؛ מוּעָדָה [mû‘ādâ]، اسم. إتفاقية (يرد ١؛ # ٤٥٩٧)؛ עֵדָה [ēdâ [1]]، اسم. حشد (#٦٣٣٧؛ لكن أنظر Thompson, 230, n. 4).

ش. أ. ق يوجد الجذر יָעַד بشكل أساسي في اللهجات العامية اللاحقة: المشنى العبرية والإرامية יעד / ٦، ينصب؛ سريانية. *wa‘ed* (يَعِل.)، يدعو؛ عرب. *wa‘ada*، وعد، حدد موعداً؛ لكن ربما أوغا. *y‘dn* مشتق من *ya‘ad*، يُنَصِب (*KTU* 1.4.5.6; see *CML* 60, 148). يرد الاسم *‘dt* في أسطورة كيريت Keret (أوغا. *‘ad*) في *KTU* 1.15.2.7، الإشارة إلى "مجمع الألهة" (*‘dt ’ilm*؛ 11)، بينما *m‘d* جماعة، تستخدم بطريقة مماثلة في دورة بعل-أنت Baal-Anat cycle (*KTU* 1.2.1.14, 20؛ أنظر القسم ٧أدناه).

ع. ق ١. يوجد الفعل יָעַד ٢٩مرة في ع. ق.، بصفة أساسية في نِفْعَل. (١٩مرة؛ ٥ مرات في قل.؛ ٣مرات في هِفْعِيل.؛ ومرتين في هُفْعَل.)، رغم أن هناك جدل حول العديد من هذا الورود (خر ٢١:٨؛ إر ٢٤:١؛ عا ٣:٣؛ مي ٩:٦). لقد إقترح العلماء أيضًا ورود إضافي لـ יָעַד في النصوص التالية: ١صم ٢:٢١[٣]؛ ٦:٢٢؛ مز ٦:١٣٢؛ نا ١٠:١. من غير الضروري تعديل נוֹדַע إلى נועד في ١صم ٦:٢٢ (بعكس D. W. Thomas, "A Note on נוֹדַע in 1Samuel XXII 6," *JTS* NS 21, 1970, 401-2)، أو יַעַר إلى יָעַד في مز ٦:١٣٢ (بعكس A. Robinson, "Do Ephrathah and Jaar Really Appear in Psalm 132:6? " *ZAW* 86, 1974, 220-22; see H- J Kraus, *Psalms 60-150*, 1989, 480). من جانب أخر، من الإرجح يجب أن تقرأ יוֹדַעְתִּי في ١صم ٢:٢١[٣] كـ יעדתי،

بإتباع LXX[a]; P.K. McCarter, (قا؛ 4QSam[b] 1Samuel, 1980, 347). وبالرغم من ذلك، فإن تعديل כי עד في نا ١٠:١ إلى כי יעד منطقي لهذا النص الصعب (Jeppesen, 571-73)، في ضوء التخمينات الأخرى يستحيل أن يكون هذا مؤكدًا (أنظر H. Schulz, Das Buch Nahum, 1973, 12-14).

٢. من المحتمل أن الفعل יָעַד يتكون من جذر ثنائي ساكن أصلي עד مع الزيادة ٦. بينما قد يكون "المعنى الأساسي الذي يتضمنه" الجذر الأصلي هو "التكرار" (Thompson, 223)، إلا أنه من المرجح أن له علاقة "بالنهاية" (TDOT 6:135)، لأن هذه الصيغة تعني ضمنًا غرض أو هدف لتحرك (أنظر S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammer of the Semitic Languages, 1964, 159-69). إن المعنى الأصلي لـ יָעַד، إذاً، له علاقة عَلَى الإرجح بقرار تنفيذ فعل ما، بالتركيز عَلَى إتمامه، أي يحدد، يعين (أنظر THAT 1:743; TDOT 6:136-37).

٣. يدل الفعل יָעַד في أغلب الأحيان إلى تجميع أو حشد الشعب لغرض معين. يرد هذا المعنى فقط في نِفْعَلْ. (١٩مرة) وعادة يحمل قوة انعكاسية أو تبادلية (أنظر IBHS § 23.4)؛ قد يفسر كيجمع معًا، يحشد، يقابل (قا؛ "collective self-appointment"; TDOT 6:138). ومن ثم، عندما بُوق في البوق، كان عَلَى شعب إسرائيل أن يجمعوا أنفسهم أمام خيمة الإجتماع (عد ٣:١٠، ٤)؛ تقابل أليفاز، بلدد، وصوفر معًا قبل الذهاب لتعزية (!) أيوب (أي ١١:٢؛ قا؛ يش ٥:١١؛ نح ٢:٦، ١٠؛ مز ٤:٤٨[٥])؛ ويسأل عاموس، "هل يسير إثنان إن لم يتواعدا؟" (عا ٣:٣؛ NRSV؛ لتعديلات مقترحة أنظر S. M. Paul, Amos, 1991, 109-10; D. W. Thomas, :note on נוֹעָדוּ in Amos III.3," JTS NS 7, 1956, 69-70). قد ينقل الفعل أيضًا مفهوم عكسي عندما يفسر مع حرف الجر על (رغم أنه غير ضروري؛ قا؛ ١مل ٥:٨؛ موازي ٢أخ ٦:٥). "اجتمع" قورح، داثان، وأبيرام معًا ضد الرب وقادته المعينين (عد ١١:١٦؛ ٣:٢٧؛ ٣٥:١٤). هذا الاستخدام يتوازى أساسًا مع الشكل קָהַל עַל، يجتمع ضد (٣:١٦؛ ٤٢:١٦[٧:١٧]؛ ٢:٢٠؛ قا؛ خر ١:٣٢).

٤. إن قرار تنفيذ عمل بالتركيز عَلَى إتمامه يستدل عليه دائمًا من قبل الفعل יָעַד (٥ مرات في قل.)؛ وكذلك يمكن أن يفسر كيحدد، يعين، ينصب. حدد داود وقتًا محددًا لعماشا يستدعي فيه رجال يَهُوذَا كيما يمتحن ولائه (٢صم ٥:٢٠). في فعل الدينونة يعين الله سيفاً ضد إشقلون (إر ٧:٤٧). قد تترجم مي ٩:٦ بنفس الطريقة: قد عين الله قضيب كتهديد للعقاب ضد أورشليم؛ قا؛ "إنتبهوا للقضيب ومن عينه" (NIV؛ أنظر TDOT 6:142). ومع ذلك فإن عدم الإتفاق عَلَى מַטֶּה (#٤٧٥١)، القضيب، والمفعول به الملحق في نهاية الكلمة، يجعل هذا المفهوم معقداً. أغلب العلماء، إذا يعدلون العدد لكي يُقرأ וּמוֹעֵד הָעִיר، وجماعة المدينة (NRSV؛ أنظر B. K. Waltke, :Micah," The Minor Prophets, 1992, 2:737; Jeppesen, 574).يوجد مفهوم التعين، التحديد هذا أيضًا مرتين في فعل الشرط داخل القوانين التشريعية التي تحكم الحقوق الأولية للزوجة الأمة التي عينت إما لسيدها أو لإبنه (خر ٨:٢١، ٩، يأخذ לוֹ، لنفسه [Q] في ع. ٨ بدلاً من לֹא، لا؛ أنظر J. I. durham, Exodus, 1987, 311؛ لقراءة بديلة أنظر J. Hoftizer, "Ex. xxi 8," VT 7, 1957, 388-91).

٥. يستخدم الفعل في هِفْعِيل. في (تقريبًا) ثلاثة أسئلة بلاغية متماثلة بمعنى "استدعاء" (العامل المسبب للجمع [OT 3]، يسبب التجمع، أي، استدعاء). في مقطع من الأسئلة التي تتحدى بابل، يسأل الرب (حرفيًا)، "من يستطيع أن يستدعيني؟" (מִי יוֹעִדֵנִי؛ إر ١٩:٤٩، موازي ٤٤:٥٠؛ أي ١٩:٩). يتضمن هذا السؤال الزعم بأنه ما من أحد يستطيع إستدعاء الله ــــفهو يملك السلطان المطلق.

٦. في حز ١٥:٢١[٢١] توجد יָעַד في هُفْعَلْ. بمعنى يأمر (أي، يُستدعى [OT 5]؛ أنظر W. Zimmerli, Ezekiel 1, 1979, 431). يوجد أيضًا هُفْعَلْ. من יָעַד في إر ١:٢٤، رغم أن معناها في هذا العدد يدور حوله جدل حامي. أغلب المترجمين المعاصريين يترجمونها وضع أو أقام (NIV; NRSV; NASB; JPS). ومع ذلك، فلا يتضح دائمًا ما إذا كانت هذه الترجمة مبنية عَلَى تعديل النص ليقرأ YFDA (بمعنى الكلمة عرب. wada'a، وضع) أو עָמַד أقام، أم أن المترجمين إفترضوا أن יָעַד يمكن أن تحمل معنى وضع (see BDB; HALAT; W. McKane, Jeremiah, 1986, 1:605-6).

٧. يرد الاسم מוֹעֵד حوالي ٢٢٤مرة في ع. ق. ويوجد في أغلب الأحيان في الإشارة إلى "خيمة الإجتماع" (١٤٦مرة، ١٣٣مرة في خر-عد؛ #٤٥٩٥ب). قد تشير أيضًا إلى أوقات أو أماكن محددة (خر ٥:٩؛ مز ٢:٧٥[٣]؛ ١٣:١٠٢[١٤]؛ إر ٧:٨؛ حب ٣:٢)، بما في ذلك الأعياد (لا ٢:٢٣؛ مر ١:٤؛ صف ١٨:٣)، والجماعات (عد ٢:١٦؛ مز ٤:٧٤، ٨). توصف خيمة الإجتماع (אֹהֶל מוֹעֵד) أحيانًا كثيرة كالمكان الذي سيتقابل الرب فيه مع الإسرائيليين (خر ٤٢:٢٩؛ ٣٦:٣٠؛ عد ٤:١٧[١٩]). إن سؤال ما إذا كان الرب سيسير مع شعبه أم لا هو إهتمام مركزي في سفر الخروج. هذا الأمر طرأ للذهن مع حادثة العجل الذهبي (خر ٣٢-٣٤). لأنه بسبب وثنية الشعب وإستمرارهم في الخطأ صرح الرب بأنه لن يسر معهم (٣:٣٣). بينما فيما بعد رق الرب بسبب تشفع موسى، فإن حصر حادثة العجل

الذهبي و قصة الخيمة هي طريقة أخرى ضمنت حضور الله مع شعبه. لمعنى عيد أو إحتفالات #٤٥٩٥أ.

٨. يوجد الاسم עֵדָה (#٦٣٣٧) حوالي ١٤٩مرة (أكثر من نصفهم في العدد) وقد يستخدم ليشير إلى مجمع الإلهي (مز ٨٢:١)، جماعة إسرائيل (עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל؛ حوالي ٢٦مرة)، عشيرة داخل الجماعة (مثل؛ فرقة قورح؛ عد ١٦:١١، ١٦؛ أنظر مز ١٠٦:١٧)، وحتى سرب من النحل (قض ١٤:٨). عندما تدل עֵדָה عَلَى كل جماعة إسرائيل، تترادف بالضرورة مع קָהָל، جماعة (#٧٧٣٦؛ أنظر Milgrom, 12).

ب. ت يترجم الفعل יָעַד بتعبيرات متنوعة في سب، بما فيهم συνάγω (٤مرات)، ἐπισυνάγω (يرد ١.)، يجمع τάσσω (مرتين)، وσυντάσσω (مرة) يعين، يأمر. في عديد من الحالات تترجم יָעַד بأفعال من الجذر γνω-، يعرف (خر ٢٥:٢٢؛ ٢٩:٤٢؛ ٣٠:٦، ٣٦؛ عد١٧:٤؛ عا ٣:٣)؛ هذه الترجمات في الأغلب نتيجة الخلط (أي تغير الوضع) مع יָדַע، يعرف. إن الاسم עֵדָה يترجم تقريبًا بصورة ثابتة بـ συναγωγή، جماعة، في سب.، بينما מוֹעֵד يترجم بتعبيرات متنوعة كثيرة.

يوجد الفعل יעד حوالي ١٢مرة في MSS الغير كتابية من قمران (نطح. 4x; 1QHª 5x; 1Q28a 3x). في مخطوطة الحرب، إن يوم المعركة الإسخاتولوجية بين أبناء النور وأبناء الظلمة يُحدد (יעד) من قبل الله (نطح. 1.10; 13.14). يستخدم الفعل أيضًا ليشير إلى تجمهر جيش بليعال (نطح. 15.3)، وكذلك تجمهر جماعة قمران في الأيام الأخيرة (1Q28a 2.2, 17, 22). يستخدم الاسم עֵדָה دائمًا كتعبير فني عن الجمهور (1Qsa 1.12-13; نج. 5.20; 4Q181 1.4; 4QpPs39 2.10; etc)، لكن حتى الأن أهم تعيين ذاتي موجود هو הבריתהחדשה יחד באי، جماعة العهد المتجدد (وثص. 6.19).

تعيين، وصية، إستدعاء: ← זמן [zmn] (يكون معيناً، #٢٣٧٤)؛ ← יעד [y‘d] (يحدد، يعين، يوظف، يجمع، #٣٥٨٥)؛ ← מנה [mnh [1]] (يعد، يحسب، يعين، يوظف، ينصب، #٤٩٤٨)؛ ← עמד [‘md] (يقف، يأخذ موقف شخص، وقفة، يعين، #٦٦٤١)؛ ← פקד [pqd] (يعاقب، يجمع، يسجل، يعين، #٧٢١٢)؛ ← צוה [swh] (يأمر، يوصي، يوكل، يوجه، يعين، #٧٤٢٢)؛ ← שׁית [šît [1]] (يضع، ينصب، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

جمع، جماعة، مجتمع: ← גֵּו [gēw [2]] (جماعة، مجتمع، #١٥٦٩)؛ ← יחד [yhd] (يضم، #٣٤٧٩)؛ ← יעד [y‘d] (يحدد، يشير إلى، يعين، يجتمع، #٣٥٨٥)؛ ← סְגֻלָּה [sᵉgullâ] (خاصية، يدخر، إمتلاك، #٦٠٣٥)؛ ← עֵדָה [‘ēdâ [1]] (جماعة، إجتماع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← קהל [qhl] (جماعة، يجمع، #٧٧٣٥)

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (باكراً أو باكورة الثمر، #١١٣٧)؛ ← חַג [hag] (تَقدم، الرقصة الدورانية، إحتفال، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [hᵃnukkâ] (تكريس، عيد التدشين، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [mô‘ēd] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēah] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ᵃsārâ] (تجمع إحتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּר > [pûr [2]] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesah] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥) [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rō’š hōdeš] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [rō’š haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [hag šābu‘ôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت:لاهوت]).

خيمة الإجتماع، مسكن، هيكل: ← אֹהֶל [’ōhel] (مسكن، سكاني الخيام، #١٨٥)؛ ← דְּבִיר [1] [dᵉbîr [1]] (مكان الأقدس، #١٨٠٨)؛ ← מוֹעֵד ب [mô‘ēd ب] (مكان لاجتماع، جماعة، خيمة الإجتماع، #٤٥٩٥ب)؛ ← מִקְדָּשׁ [miqdāš] (قدس، #٥٢١٩)؛ ← מִשְׁכָּן [miškān] (قدس، #٥٤٣٨)؛ ← פָּרֹכֶת [pārōket] (الحجاب أمام قدس الأقداس، #٧٢٦٧)؛ ← סֻכָּה [sukkâ] (خيمة الإجتماع، خيمة، كوخ، ملجأ، #٦١٠٩)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TDOT 6:135-44; *THAT* 1:742-46; K. Jeppesen, "The Verb יָעַד in Nahum 1:10 and Micah 6:9?" *Bib* 65, 1984, 571-74; J. Milgrom, "Priestly Terminology and the Political and Social Structures of Pre-Monarchic Israel," in *Studies in Cultic Theology and Terminology*, 1983, 1-17 (= JQR 69, 1978, 65-81); J. A. Thompson, "Expansions of the עד Root," *JSS* 10, 1965, 222-31.

Tyler F. Williams تيلر إف . وليامز

3589 יעה

יעה [y‘h]، قل. جرف (#٣٥٨٩)؛ יָעִים [yā‘îm]، اسم. جرافات (#٣٥٨٢).

ع. ق ١. الفعل יעה يرد ١. فقط كفعل نهاني في ك.م.ع (إش ١٧:٢٨). يستخدم الراوي هذه الكلمة في قرينة الدينونة والعقاب الإلهي. هنا ترتبط بـ מִשְׁפָּט، عدل، و צְדָקָה، بر (أنظر ع.١٧). إن الفكرة المنقولة هنا هي جرف/ إزالة (أي ملجأ أو مخبأ). بهذه الطريقة، سيجرف الله أو يزيل أمن صهيون عن أولئك الذين أدينوا بالتعدي.

٢- يستخدم الاسم יָעִים في قرينة تشير للمجرفة التي

بها جرفت وكُسرت الذبيحة المرفوضة من عَلَى المذبح. تشتق الكلمة من الفعل יָעָה وتوجد في الفقرات التالية: "وتصنع قدوره لرفع رماده ورفوشه (יָעִים) ومراكنه ومناشله ومجامره. جميع أنيته تصنعها من نحاس" (خر ٢٧:٣؛ قا؛ أيضًا ٣٨:٣؛ عد ٤:١٤؛ ١مل ٧:٤٠؛ ٤٥؛ ٢مل ٢٥:١٤؛ إر ٥٢:١٨ و٢أخ ٤:١١، ١٦).

يجرف: ← יעה [*yʿh*] (يجرف، #٣٥٨٩)؛ ← סחה [*sḥh*] (يذري، يفتت، #٦٠٨١)؛ ← ספה [*sph*] (يزيل تمامًا، #٦٢٠٠).

البيبلوجرافيا

J. Grintz, "יעה," *Les* 39, 1974, 19.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

3603 יעל

יעל [*yʿl*]، هِفْعِيل. فائدة، إستفادة، يكون نافعاً، يكون مفيداً (#٣٦٠٣).

ش. أ. ق إن الجذر اللغوي لـ יָעַל غير واضح. لا يصادق عَلَى الجذر في اللغات السامية المبكرة.

ع. ق ١. بعكس צָלַח (ينجح، #٧٥٠٢)، التي ترد عبر الأجزاء المختلفة من ع. ق.، فإن الفعل יָעַל "ينفع (شخص ما)،" يظهر غالبًا في إستخدام سلبي ويوجد تقريبًا حصريًا في الأسفار النبوية لإشعياء وإرميا وفي أسفار الحكمة مثل أيوب وأمثال (فيما عدا في ١صم ١٢:٢١ وحب ٢:١٨). إن الفعل الذي يرد في ع. ق. بمجموع كلي ٢٣مرة وفقط في هِفْعِيل.، يُسبق ببعض الصيغ النافية (בִּלְתִּי בַּל אֵין לֹא ومָה) ليشير إلى شيء ما مادي وروحي غير نافع أو بلا فائدة. وحتى في الثلاثة حالات التي لا يرد فيها النفي، ينقل فقط إش ٤٨:١٧ نغمة إيجابية، بينما الحالتان الأخريتان يكون تهكمي. في أي ٣٠:١٣، يشتكي أيوب أن أعداؤه "أضافوا إلى" محنته (M. H. Pope, *Job*, 1973, 221)؛ وفي إش ٤٧:١٢، ستساعد ديانة بابل فقط عَلَى دحض نفسها .

٢. يصف إستخدام יָעַל في إشعياء وإرميا (أيضًا حب ٢:١٨) تقريبًا حصريًا تفاهة الأصنام وأعمال الأنبياء الكذبة. إن الأصنام هي صور غير نافعة "باطلة" (إش ٤٤:٩؛ إر ٢:١١)، وكلمات الأنبياء الكذبة لا تنفع أي شخص (إر ٢:٨؛ ٢٣:٣٢). إن الذين يتبعون ما لا فائدة منه هم في طريقهم إلى الخراب. إن الوصف الإصطلاحي للأصنام له وظيفة مماثلة كما للتعبير הֶבֶל (#٢٠٣٩)، "بُطِل" في إرميا (٨مرات، مثل؛ ٨:١٩)، لكن هذا التعبير لا يحمل نفس الاستخدام كالذي في إشعياء (إن إقتراح إستخدام مماثل في إش ٥٧:١٣ مشكوك فيه).

٣. إن إستخدام יָעַל في إش ٤٨:١٧ يؤكد أن الله فقط، بعكس الأصنام، هو الذي يمكنه أن يعلم شعبه ما "ينفع: حياتهم ويقودهم في الطريق التي يجب أن يسيروا فيها. في القرينة المباشرة (ع. ١٥)، يقول الله أنه هو الذي يجعل عبده "ينجح" (צָלַח). هنا التعبيرين لهما نفس الوظيفة، التي تؤكد عَلَى أن النجاح الحقيقي في الحياة يأتي من عند الإله الحقيقي. بالمثل، يحذر الأمثال من أن الكنوز التي تُكتسب بواسطة وسائل شريرة هي "بلا قيمة" (יָעַל) لمالكيهم في يوم الدينونة (أم ١٠:٢؛ ١١:٤). فما لا ينفع هو ضار مادياً وروحيًا عَلَى الحياة. في أي ١٥:٣، يتهم أليفاز كلمات أيوب "بأنها بلا قيمة" بسبب إصراره عَلَى براءته. في ٣٥:٣، يشير أليفاز أن قول أيوب بأن الصلاة إلى الله لا نفع لها (٢١:١٥) تحمل تضمينات خطيرة. كما بين Preuss، أن موضوع "النفع" يؤكد عَلَى جذور الحكمة الموجودة في سفر أيوب (*TDOT* 6:147).

ب. ت يوجد التعبير بين ل. ب. م.. في كم. ٦: ٢٠ يؤكد الشاعر أن الله يأمر الخطاة أن "ينفعوا" (أو "يجعلوها ذات نفع") حياتهم باتباع طريق الله. في فحب. 12:10 التي تقتبس حب ٢:١٨ عن حقيقة أن الأصنام لا تنفع، يحذر الكاتب أن الأمم عابدة الأصنام ستواجه يوم للدينونة. يحذير سي ٥:٨ من الإعتماد عَلَى الثروة الغير أمينة لأنها لن "تفيد" مالكها في يوم غضب الله (M. H. *Sefer Ben Sira Haššalem*, 1958, 30, 32). في ٣٨:٢١، يُنصح المرء بأن لا يحزن عندما يموت شخص ما لأنه لن "يساعد" الشخص الميت بينما يضر النائح. إن معنى "يفيد" "يساعد" شائع بالنسبة للتعبير المستمر في العبري المتوسط (أنظر Jastrow 1:584). تترجم سب. دائمًا יָעַל بالفعل ὀπηέλειν.

نجاح، مهارة: ← יעל [*yʿl*] (فائدة، إستفادة، يكون نافعاً، يكون مفيداً، #٣٦٠٣)؛ ← כשר [*kšr*] (ينجح، يزدهر، يكون مُسِر، #٤١٧٨)؛ ← צלח [*ṣlḥ* ¹] (يكون ناجح، يكون مزدهر، يكون قويًا، #٧٥٠٢/٧٥٠٣)؛ ← שׂכל [*śkl* ¹] (لديه نجاح، فهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:144-47; *THAT* 1:746-48; *TWOT* 1:389-90.

أليكس لوك *Alex Luc*

3604/ 3607 יַעֲלָה / יָעֵל

יַעֲלָה/ יָעֵל [*yā ʿªlâ* ¹ /*yā ʿēl* ¹]، الوبار (#٣٦٠٤، #٣٦٠٧).

ع. ق تصنف إما *Ibex rupicapra* أو *Capra nubiana* وتُعرف بالتيس النوبي (قا؛ الجذور المشتركة في أوغا.، أرم.،

سريانية، عرب، عرب. الجنوبي)، هذا التعبير كان يترجم دائمًا "تيس بري" في EVV (قا؛ AV, NIV, NJPSV، في مز ١٠٤:١٨) ويحتمل أن يكون مشتقًا من الجذر יעל * (قا؛ عرب. wa ʿala)، يصعد. يوجد ٤مرات في ع. ق: مز ١٠٤:١٨ (إحتفالاً بجمال، قوة، وتنوع خليقة الله)، ١صم ٢٤:٢[٣]؛ أي ٣٩:١ (تترجم في NIV "تيوس الجبال")، وأم ٥:١٩، حيث كتجنب للخطية الجنسية، يُحرض الزوج بأن يفرح بزوجة شبابه (١٨:٥)، تصور كـ אַהֲבִים אַיֶּלֶת، إيل محبوبة (حرفيًا إيل الحب، مع אֲהָבִים، كما لوحظ من قبل Deliztsch [KD 6/1: 131]، تشير دائمًا إلى الحب الحسي ؛ قا؛ أم ١٨:٧). يتبع هذا في ١٩:٥ بـ וְיַעֲלַת־חֵן، تترجم من قبل NIV "ظبية محبوبة" (لكن من غير المناسب في الإنجليزية أن تشبه زوجة المرء بتيس الجَبَلِ، رغم، قا؛ الترجمة في NJPSV). لاحظ Delitzsch أن "هذه الحيوانات [الإثنين] تستخدم بصورة شائعة في الشعر السامي كصور بيانية عن الجمال بسبب جمال رشاقة إرجلهم وأعينهم السوداء المفعمة بالحيوية" (KD, ibid.).

إيل، ظبي: ← אַיָּלָה / אַיָּל [ʾayyāl / ʾayyālâ] (أيل، #٣٨٥/ ٣٨٧)؛ ← זֶמֶר [zemer] (ظبي، #٢٣٧٨)؛ ← יַחְמוּר [yaḥmûr] (أنثى الظبي، #٣٥٠٢)؛ ← יַעֲלָה / יָעֵל [yāʿēl [1] /yāʿalâ [1]] (تيس الجَبَلِ، #٣٦٠٧، ٣٦٠٤)؛ ← עֹפֶר [ʿōper] (خُشف الظبي، إيل، #٦٧٦٢)؛ ← צְבִיָּה / צְבִי [ṣebî [2] / ṣebîyyâ] (إيل، #٧٣٨٣، ٧٣٨٦).

٣٦١٠ יַעַן [yaʿan [1]]، من أجل ذلك، أدوات

3613 יַעֲנָה

יַעֲנָה [yaʿanâ]، نعامة أو بومة - نِسْر (#٣٦١٣).

ش. أ. ق يصادق عَلَى هذه الكلمة في عرب. (wagana) لكنها تندر في اللغات السامية الأخرى.

ع. ق ١. يظهر الاسم ٨مرات، دائمًا في الإتحاد بـ בַּת (مرتين)/ בְּנוֹת (٦مرات)، مبينًا طبيعة الطائر؛ بأنه ينتمي إلى الصحراء. ومع ذلك، من الصعب أن نقرر ما إذا كان التعبير العبري يشير إلى النعام التقليدي (سب. تر. AV, NEB,) أو للبوم، كما تم إقتراحه من قبل (NRSV NIV, Driver). رغم أنه تم الجدل بأن النعام لا يعيش بين الأنقاض (Milgrom)، فقد تكون هناك إشارة إلى ذلك في إش ٢٠:٤٣. في هذه الفقرة تتضمن חַיַּת הַשָּׂדֶה، حيوانات برية، التي في مكان أخر تستثني طيور السموات (قا؛ تك ١٩:٢؛ حز ٦:٣١؛ هو ٢٠:٢)، בְּנוֹת יַעֲנָה وكذلك תַּנִּים، بنات آوي؛ تتضمن בְּנוֹת יַעֲנָה أيضًا، ربما بسبب أنها عاجزة عن الطيران، فإنها تقترب في سلوكها من حيوانات الأرض التي تعيش عَلَى الأرض. (ضد هذا الرأي، ولترجيح نسر- بوم، أنظر Driver, "Birds in the Old Testament," *PEQ* 87, 1955, 1-13). جادل B. Waltke بالمثل بأن الطائر هو نسر-بوم "طائر كبير يوجد في المناطق النصف صحراوية مكسو بقصار الشجر، حيث يستقر عَلَى الإشجار أثناء النهار ويصطاد الحجل، الإرانب البرية، القوارض بالليل. يستحضر التشبيه صورة العواء في الأرض الصحراوية" ("Micah," in *The Minor Prophets*, 1992, 625).

٢. تعتبر النعامة / نسر- البومة حيوان نجس (لا ١١:١٦). يسكن في الأماكن الخربة (إش ٤٣:٢٠) ويشبه صراخه العويل (مي ١:٨؛ أي ٣٠:٢٩). وبالتالي، بالإضافة إلى حيوانات الخرب، فإنه يظهر في وصف العقاب الإلهي (إش ١٣:٢١؛ ٣٤:١٣؛ قا؛ إر ٥٠:٣٩). في مراثي ٤:٣ يُقال أن الإسرائيليين تقست قلوبهم أكثر، كالنعام في الصحراء.

تظهر مع الحيوانات النجسة (חַיָּה، #٢٦٥١)، يُشار إلي الحيوانات النجسة دائمًا، في وصف العقاب الإلهي عَلَى إسرائيل أو الأمم في يوم الرب. وبالتالي يقول إش ٢:٢٠ "في ذلك اليوم يطرح الإنسان أوثانه الفضية وأوثانه الذهبية التي عملوها له للسجود للجرذان والخفافيش (עֲטַלֵּף)." وبالمثل، יַנְשׁוּף [יַנְשׁוֹף]، بوم الكبير/ الكركي (#٣٥٦٨)؛ קָאַת [קָאָת]، بوم الصحراء/ القوق (#٧٦٨٤؛ إش ٣٤:١١؛ صق ٢:١٤)، דַּיָּה، صقر(#١٠٩١؛ إش ٣٤:١٥)، وכּוֹס، بوم صغير/ قوق (#٣٩٢٧) يصف الخراب التام للمرنم (مز ١٠٢:٦، أنظر ع. ١٠؛ تترجمان كلا من כּוֹס وקָאַת بوم في NIV). كما في حالة الحيوانات النجسة التي تعيش في الخِرب أو في الصحراء، فإن هذه الطيور رغم أنها قد لا تعرف بنظيرتها الحالية، فهي التي تستخدم في وصف غضب الله. في صدد حقيقة أن النجاسة مرتبطة بالموت أو درجات متفاوتة من شذاه ، فليس من الصدفة أنها تظهر في وصف العقاب الإلهي (עוֹף، #٦٤١٦).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [ʾbr] (يطير ، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [barbur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [gôzāl] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [ḥasîdâ] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [1] [yônâ [1]] (حمام، #٣٤٢٣)؛ ← יַעֲנָה [yaʿanâ] (نعامة، النسر- البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [nešer] /נְשַׁר [nešar] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [ʿôp] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [ʿayiṭ] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] [ʿōrēb [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [ṣippôr [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [qōrēʾ [1]]

(حجل [نوع من الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [s^elāw] (السمان، #٨٥١٣).

عدم الطهارة، نجاسة، تلوث: ← גאל [g'l [2]] (يتنجس، يدنس، يلطخ، #١٤٥٨)؛ ← חנף [ḥnp [1]] (يصبح ملحدا، يتنجس، #٢٨٦٦)؛← טמא [tm' [1]] (يكون/ يصبح غير طاهر طقسيا، ينجس نفسه، ينجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [piggûl] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; *EMiqr* 2:376-78; *Fauna and Flora in the Bible*, 1972, 60-61; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; G. J. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٣٦١٥ יָעַף [ya'ep [1]]، يصبح متعبًا، ← #٦٥٤٥

٣٦١٧ יָעֵף [ya'ep [3]]، متعب، ← #٦٥٤٥

٣٦١٨ יְעָף [y^e'ap]، طيران، ← #٦٥٤٥

3619	יָעַץ

יָעַץ [ya'as]، قل. خطة، مشورة، نصيحة [٣٥مرة]؛ نِفْعَل. ينال مشورة، استشار (مع) [٢٢مرة]؛ هِتْبَعِّيل. يتشاوروا معًا [يرد ١.] (#٣٦١٩)؛اسم. יוֹעֵץ [yô'es]، مشير [٢٣مرة] (#٣٤٤٦)؛ מוֹעֵצָה [mô'esâ]، خطة، نصيحة [مرتين] (#٤٦٠٠)؛ עֵצָה ['esâ [1]]، خطة، مشورة، نصيحة [٨٨مرة] (#٦٧٨٣)؛ يرد في الإرامي الكتابي صيغ الجذر الأتية: יְעַט [y^e'at]، إتبعال تشاوروا معًا (فقط في دا ٦:٧؛ #١٠٣٢٤)؛ الاسم יָעֵט [ya'et]، مشير (فقط في عز ٧:١٤، ١٥؛ #١٠٣٢٥)؛ עֵטָה ['etâ]، مشورة، نصيحة (فقط في دا ٢:١٤؛ #١٠٥٣٩)؛ עוּץ ['ûs [1]]، شكل أخرلـ יָעַץ، يرد فقط في تعبير עֻצוּעֵצָה، يضع خطة (قض ١٩:٣٠؛ إش ٨:١٠) (#٦٤١٨).

ش. أ. ق إن الجذر المتضمن العبرية יָעַץ لا يصادق عليه في السامي الشرقي (تستخدم *mlk* عوضًا)، لكنه يوجد في اللغات السامية الشمالية الغربية الأخرى (الإرامي، punic)، بمعنى "ينصح" وفي السامي الجنوبي (عرب.) بمعنى "ينذر. يبدو أن المعنى "خطة" يتفرد بالعبرية.

ع. ق ١. من المثير أنه أكثر من ٨٠٪ من ورود هذا الجذر في ع. ق. يوجد في ثمانية أسفار فقط (٢صم؛ ١مل؛ ٢أخ؛ أي؛ مز؛ أم؛ إش؛ إر)، وفقط ١٧٪ من الورود يوجد في أسفار الحكمة (أي، أم). يوجد المعنيان ، خطة، نصيحة، للجذر יָעַץ بجانب بعضهما البعض في ع. ق.؛ من المجازفة أن نقترح أنهما يشتقان من مفهوم مبكر "ينطق بنبوة" وهو زعم يدلل عليه من قبل عد ١٤:٢٤ (TWAT 3:720-21)، أو أن المعنى "خطة" مشتق من "نصيحة" (أيضًا Fichtner and *THAT* 1:749-53)، أو العكس (أيضًا Irwin). بطريقة متزامنة، يبدو أن العلاقة ما بين المفهومين الأساسين هو شيء ما كما في العلاقة ما بين الفكر والتعبير، كلاهما بالتوجه إلى فعل مستقبلي. (مع ذلك، فهذا لا يعني، أن עֵצָה يجب أن تُعرف بالفعل الذي تتواخاه، pace de Boer and others) إن עֵצָה هي خطة عمل، تتضمن تخيلها في العقل وتوصيلها لأخرين.

٢. إن معنى" نصيحة" يتضح في قصص النصائح المتضاربة التي أعطيت لأبشالوم (٢صم ١٦:١٥-٢٣:١٧) ورحبعام (١مل ١٢:٦-١٥؛ ٢أخ ١٠:٦-١٥). في كلتا الحالتين، تعتمد السياسية القومية عَلى النصيحة التي يتبعها الملك، وفي كلتا الحالتين يتجاهل الملك الجديد النصيحة الجيدة التي أعطيت بمشيري الملوك السابقين. ومن ثم، فإن نصيحة أخيتوفل التي اعتبرها كلا من داود وأبشالوم أنه " كمن يسأل الله" (٢صم ١٦:٢٣)، وأن رفضها في صالح نصيحة حوشاي أدت إلى انتحار أخيتوفل (١٧:٢٣).

٣. إن יוֹעֵץ، مشير، كان عادة، إذا لم يكن دائمًا، عضو ذو مرتبة عليا بين مجمع شيوخ متخذي القرار، المحيط بالملك (أنظر أيضًا ١أخ ٢٧:٣٣؛ ٢أخ ٢٢:٤؛ ٢٥:١٦؛ عز ٧:٢٨). من المبالغة أن نقول أن יוֹעֵץ هو تعبير فني أو أنه دائمًا يدل عَلى وظيفة محددة تمامًا أوطبقة في إسرائيل، لكنها دائمًا تتصل بالبلاط الملكي. فعَلى المستوى البشري هذه هي قرينة ع. ق. الأساسية لـ יָעַץ ومشتقاتها.

٤. لاهوتيًا، يعتبر إستخدام هذا الجذر تعليمي بصفة خاصة عندما نلاحظ كيف يستخدم عن الله في مقابل البشر. فيما يتعلق بمعنى "نصيحة" نلاحظ أن الله ينصح الشعب (مز ١٦:٧؛ ٣٢:٨)، لكن البشر لا ينصحون الله؛ في الواقع، لا يمكن تخيل أن الله يجب أن يكون عنده مشير (إش ٤٠:١٣؛ قا؛ رو ١١:٣٤). في الإشارة إلى معنى "خطة" نلاحظ أن خطة البشر قد تفشل؛ في الواقع، دائمًا يُقال أن الله يحبط خطط البشر (نح ٤:٩؛ مز ٣٣:١٠؛ إش ١٤:٢٤-٢٧؛ ١٩:٣؛ إر ١٩:٧)، لكن خطة الله بالتأكيد ستتمم (مز ٣٣:١١؛ أم ١٩:٢١؛ إش ٤٦:١٠).

إن فكرة עֵצָה الله، رغم أنها تذكر بصورة متفرقة قبل القرن الثامن (مثل؛ أم ١٩:٢١)، تقفز بصورة سائدة داخل نبوات إشعياء. بالنسبة لإشعياء، يُعتبر التاريخ هو تحقيق لخطة الله، التي تُظهر نفسها في كلا من الدينونة والفداء و تتوجه إلى هدف نهائي ذو أبعاد كونية "إن خطة يهوه تتألف من الإنجاز الجذري للقداسة والإظهار الواضح لمجد الرب في شعبه، بين الأمم، وعَلى الأرض، أي في إدراك تصريحه بالسيادة" (Fichtner, 27-28). إن موضوع خطة الله بالنسبة للتاريخ ينتشر داخل سفر إشعياء كله ويمثل تطور ملحوظ في تاريخ إعلان الله فيما يخص ذاته. وكما مع

موضوعات سائدة أخرى في إشعياء، يُلتقط هذا الموضوع في ع. ج، وفي هذه الحالة بواسطة الكلمة اليونانية βουλή (لو ٧:٣٠؛ أع ٤:٢٨؛ ١٣:٣٦؛ ٢٠:٢٧؛ حب ٦:١٧)، وترتبط بصفة خاصة بيسوع المسيح وموته عَلى الصليب (أع ٢:٢٣؛ قا؛ أف ١:١١). بهذه الطريقة فإن "مشورة الله" التي تعني خطة الله الإجمالية أو قصده لكل التاريخ، أصبح موضوعاً، وحد ليس فقط العهد القديم بالجديد، إنما أيضًا تاريخ الكون منذ الخليقة إلى اليوم الأخر (History: Guide [vol.1]).

٥. يرد الجذر יָעַץ في عديد من الفقرات الاهوتية الهامة التي تستحق الذكر. إحداهما هو إش ٩:٦[٥]، حيث من بين أسماء عرش الحاكم المسياني الموعود به نجد יוֹעֵץ פֶּלֶא، تترجم بصورة تقليدية "عجيبًا، مشيرًا" (أيضًا KJV, RSV, NIV mg)، أو كلقب واحد "مشير عجيب" (أيضًا NIV, TEV, REB)، لكن في ضوء إستخدام إشعياء في مكان أخر قد تعني جيدًا "الذي يخطط شيئًا رائعا" (H. Wildberger, 1:382). ليس للجذر יָעַץ إرتباط خاص بتقليد الحكمة المحددة أو طبقة إجتماعية (فيما عدا إر ١٨:١٨)؛ في الواقع يرد الجذر بنحو كبير في الأدب النبوي عن أدب الحكمة. في أي ٣٨:٢، يبدأ الرب في الإجابة عَلى أيوب كالتالي: "من هذا الذي يظلم مشورتي (עֵצָה) بكلمات دون معرفة؟"ـــوهو تحدي يتردد بواسطة أيوب أثناء خضوعه الأخير (٤٢:٣). هنا لا تشير עֵצָה إلى "مشورة" بمفهوم نصيحة، بل بالحري إلى خطة الله التي تعتني، "إدارته المتسيدة" في حكم العالم (Rowold, 200). وبالتالي فإن עֵצָה، تفهم "كالمفهوم المركزي لخطاب الله" في نهاية سفر أيوب (Hölscher, 91).

ب. ت يرد الجذر יָעַץ تقريبًا بإستمرار في النصوص العبرية الممتدة كابن سيراخ [٦ مرات في الصيغة الفعلية، ٦مرات كـ עֵצָה]. من الملاحظ غياب معنى "خطة". هناك اختلاف أخر عن الاستخدام في قانونية ع. ق. يوجد في سي ٣٧:١٣، الذي يتحدث بوضوح عن صوت الضمير كـ עֲצַת לֵבָב، مشورة القلب. في نصوص قمران، تندر الصيغ الفعلية للجذر، لكن עֵצָה ترد بإستمرار (٨٣مرة في "Kuhn's *Konkordanz*, incl. "*Nachräge*"). ما هو ملحوظ بصفة خاصة هو المعنى المحدد الجديد لـ עֵצָה، "مجلس" أو "مجتمع" التي ترد أكثر من ٥٠مرة ودائمًا في الإشارة إلى جماعة قمران نفسها، خاصة في الإقتران بـ עֲצַת (הַ) יַחַד (٢٣مرة). يحتمل أن يفهم هذا التعيين في ضوء "خطة" الله، حيث أمنت الفرق الطائفية بأن جماعتها تحمل مكانة خاصة.

مشورة، نصيحة، خطة، هدف: ← יעץ [y's] (خطة، مشورة، نصيحة، #٣٦١٩)؛ ← מְכֵרָה [m^e^kērâ] (خطة، نصيحة؟ #٤٨٣٩)؛ ← מלך [mlk 2] (يأخذ مشورة، #٤٨٨٨)؛ ← מַעֲנֶה [ma'^a^neh 2] (غرض، #٥١٠٢)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:629-37; *THAT* 1:749-53; *TWAT* 3:718-51; P. A. H. de Boer, "The Counsellor," SVT 3, 1955, 42-71; J. Fichtner, "Jahvehs Plan in der Botschaft des Jesaja," *ZAW* 63, 1951, 16-33; G. Hlscher, *Das Buch Hiob*, 1952, 91; J. R. Irwin, "The Revelation of *'sh* in the Old Testament," *Dissertation Abstracts* 26, 1965-66, 7470; J. Jensen, "Yahweh's Plan in Isaiah and in the Rest of the Old Testament," *CBQ* 48, 1986, 443-55; H. Rowold, "Yahweh's Challenge to Rival," *CBQ* 47, 1985, 199-211; R. N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Isaiah xl 13-14*, 1971; H. Wildberger, "Jesajas Verstündnis der Geschichte," SVT 9, 1963, 83-117; idem, *Jesaja*, 1980; J. Worrell, "'*sh*: 'Counsel' or 'Council' at Qumran?" *VT* 20, 1970, 65-74.

ألِ ولترس *Al Wolters*

٣٦٢٠ יַעֲקֹב [ya'^a^qob]، يعقوب، ← يعقوب

3623	יַעַר

יַעַר [ya'ar 1]، غابة، أجمة، وعر، أدغال (٥٩مرة) (#٣٦٢٣).

ش. أ. ق أوغا. *y'r/y'rt*، قبض عليهم أعداء بعل (*KTU* 1.4.7: 35-36)؛ المؤابية *y'rn*، حدائق مسورة (*KAI* 181:21; "الغاباتُ" *ANET*³ 320)؛ البونية *yr*.

ع. ق ١. كانت الغابات في العصر الكتابي تشير ليس فقط إلى الإشجار الكبيرة، إنما أيضًا إلى الشجيرات، الحشائش، والنباتات الأصغر التي كانت تهيم الحيوانات عليها. إن منظر الطبيعة في الشرق في العصر الكتابي ربما قد كان يغلب عليها الغابات الكثيفة أكثر من الوقت الحاضر. ولهذا السبب كانت الغابات تستخدم أيضًا مجازيًا عن الخطر (خاصة، الحيوانات البرية الموجودة بها والتي كانت تهدد الناس). كان الشعب القديم يخاف فقد الغابات بسبب التحضر، لكن تدمير الغابات (خاصة بالنار) كان يشكل هلاك إسرائيل وجيرانها (قا؛٦). يتضمن هذا من جانب الخراب المادي للبيئة الطبيعية، ومن جانب أخر، خراب ما كان مجازاً رمز للمجد والعظمة. لاهوتيًا، كانت الغابات جزءًا من خليقة الله، وعندما كانت تستخدم في وصف الخراب، فهذا يعني أن الله --- هو السبب الأول وراء خرابها. ومع ذلك، لم تلعب الغابات مطلقًا دورًا لاهوتيًا هامًا كالحدائق.

٢. ترد יַעַר في أسماء المكان: הַר־ יְעָרִים (يش

١٠:١٥)؛ שְׂדֵי יָעַר (مز ١٣٢:٦، قا؛ ١صم ٧:١= قرية يعاريم؛ יַעַר אֶפְרָיִם (٢صم ١٨:٦). عملت مناطق الغابات في تاريخ إسرئيل داخل نقاط متعددة. تضمن إحتلال أرض الموعد قطع الغابات (يش ١٧:١٥، ١٨)، ومات أبشالوم في حادثة في الغابة (٢صم ١٨:٦، ٨، ١٧؛ قا؛ جيش في الغابة؛ ١صم ١٤:٢٥). بنى سليمان "قصر وعر لبنان" (١مل ٧:٢؛ ١٠:١٧، ٢١؛ ٢أخ ٩:١٦، ٢٠)، حيث كانت تُحفظ الأتراس (١مل ١٠:١٧؛ قا؛ إش ٢٢:٨)، لكن هذا المبني قد كان يعمل أساسًا كصالة إستقبال (M. Mulder, "Einige Bemerkungen zur Beschreibung des Libanon waldhauses in 1Reg 7.2f," *ZAW* 88, 1976, 100-101).

٣. قد تشير יַעַר إلى بساتين الأشجار (جا ٢:٦ غرست في [ع.٥] جنات)، لكن تستخدم في أغلب الأحيان عن الغابات/ الوعور. كانت هذي مصدراً للأخشاب والحطب للوقود (تث ١٩:٥؛ حز ٣٩:١٠)؛ كانت الأصنام التي لا تنفع تُصنع من أشجار الغابات (إش ١٤/٤٤؛ إر ١٠:٣)، وكانت تُعسكر القوافل في الغابات عند الواحات (إش٢١:١٣). لقد صعد سنحاريب ملك آشور (٢مل ١٩:٢٣= إش ٣٧:٢٤) إلى لبنان، وعر بستانه (כַּרְמֶל، بستان، # ٤١٤٩)، التي قد تشير إلى جنة إلهية (*TWAT* 3:786).

٤. تستخدم الغابة في تشبيهات مجازية: رجفت القلوب (في خوف) مثل أشجار الغابات (إش ٧:٢). قد تحمل الغابات سمات مجسدة: تسبح الغابات الله (١أخ ١٦:٣٣= مز ٩٦:١٢؛ إش ٤٤:٢٣)، إن حبيب المرأة هو شخص خاص جدًا، فإنه مثل التفاح بين إشجار الوعر (مش ٢:٣). في تشبيه أورشليم بالكرمة، تتقابل أخشاب الكرم التي لا تنفع بأخشاب أشجار الوعر (حز ١٥:٢؛ قا؛ أيضًا ٢١:٣)؛ ومن ثم، فإن الخمر ستكون مثل الوقود للنار.

٥. حيوانات الغابات (مز ١٠٤:٢٠؛ عا ٣:٤) تنتمي للرب (مز ٥٠:١٠). أنها تأتي من الغابات لإفتراس البشر (٢مل ٢:٢٤)، وتعمل خاصة كأداة لغضب الرب (إر ٥:٦؛ مز ٨٠:١٣[١٤]). إن إسرائيل الشريرة هي مثل أسد بين حيوانات الوعر(إر ١٢:٨)، لأنها زمجرت في مقاومة لله. في هذه الحالة تعتبر مكروهة من قبل الله، لكن البقية في الأيام الأتية سيكونون أقوياء ويهزمون أعدائهم مثل الأسد في الغابة (مي ٥:٨[٧]).

٦. يصف الأنبياء الخراب الأتي بإستخدام تعبير الوعر. تستخدم صورة خراب الوعر وإشجاره (خاصة بالنار) عن عقاب الله. إن مجد الغابات (التي ترمز لكبرياء آشور) سيتحطم بواسطة يهوه (إش ١٠:٨، مثل؛ J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT, 1986, 267, n.6). هذه الكنايات تُظهر أن حاكم إمبراطورية آشور القديمة لا يملك القوة أو المجد عندما يُقارن بالسلطان الذي لله عَلَى كل الأمم. يُنَاشِد الله بأن يلاحق أعداء إسرائيل كما تهلك النيران الغابات (مز ٨٣:١٤). في قرينة خراب إسرائيل، تكون النيران في الغابات هي عقاب الله بواسطة بابل (إر ٢١:١٤)، يشعل النيران في أورشليم (ع.١٠؛ قا؛ غضب الله مثل النار ع.١٢). كما تستخدم إشجار الغابات كالحطب للوقود، هكذا ستُعامل أورشليم بواسطة الله (حز ١٥:٦). ستقطع (כָּרַת)غابات مصر (إر ٤٦:٢٣). بسبب أن الغابات الكثيفة (التي تمثل الأمم) قد قطعت (יָרַד)، فإن الإشجار ستنوح (زك ١١:٢). في جميع هذه يكون الله هو العامل، لأن صوته يمكن أن يُجرد الغابات عارية (مز ٢٩:٩). تنمو الغابات في الأماكن التي جلب الرب عليها الخراب، لأن كل المدن ستُزال (إر ٢٦:١٨= مي ٣:١٢؛ قا؛ هو ٢:١٢[١٤]). إن سلطان الله فوق الأمم يُظهر مجده وملكه عَلَى الخليقة وعَلَى كل البشر.

٧. في العصر الإسخاتولوجي، ستكون الغابات مكان آمن، خالي من الحيوانات البرية، بسبب عهد سلام الله (حز ٣٤:٢٥). ستصبح البساتين (כַּרְמֶל) غابات (إش ٢٩:١٧) عندما ينسكب الروح (רוּחַ) (٣٢:١٥). هذا التحول في الطبيعة يوضح التغير الهائل الذي سيصاحب تأسيس ملكوت الله. هذه البركات المادية ستتزامن مع السلام، البر، والمجد بمجيء ملك الله.

ب. ت / DDSكم8:8 يُسبح الله من أجل أنه سمح للإشجار بالإنبات. تحت هذه الإشجار يمكن لكل (حيوانات) الغابات أن ترعى (רָעָה). ترمز الغابات إلى الرجاء (أنظر القسم٧، أعلاه)؛ بأمر الله ستمنح الغابات ظلاً لإسرائيل (باروخ ٥:٨).

غابة، حديقة/ متنزه، أدغال: ← גָּאוֹן [gā'ôn] (إرتفاع، سمو، #١٤٥٤)؛ ← חֹרֶשׁ [ḥōres¹] (غابة، woodland غابة #٣٠٩١)؛ ← יַעַר [ya'ar¹] (غابة، خشب، #٣٦٢٣)؛ ← סְבַךְ [sᵉbak] (أدغال، #٦٠١٩)؛ ← פַּרְדֵּס [pardēs] (حديقة/ متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوجرافيا

*BRL*² 357; *TWAT* 3:777-87; D. Ussishkin, "King Solomon's Palaces," *BA* 36, 1973, 78-105.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

3624	יַעַר

יַעַר [ya'ar²]، اسم، شهد العسل (#٣٦٢٤) (Dalman, 7, 294)؛ יַעְרָה [yaᵃrâ¹]، اسم. معناه غير مؤكد، لكن دائمًا يترجم شهد/ قطر العسل (يرد ١. في ١صم ١٤:٢٧؛ #٣٦٢٦).

ش. أ. ق ترد الجذور المشتركة في عرب. والأثيوبية.

ع. ق ١. بحسب Armbruster (15) يدل التعبير عَلَى خلية النحل وليس إلى شهد العسل، خاصة في ضوء ١صم ١٤:٢٤-٣٠، حيث "العسل عَلَى الأرض" (ع.٢٥، قا؛ مع ذلك التخمينات لكلمة "شهد العسل") الذي كان "يقطر" (ع.٢٦) من شهد العسل، يشير إلى خلية نحل صُنعت من أنابيب الطمي، وهو إقتراح يتبعه *HALAT* (قا؛ Stoebe, 267، لاقتراحات أخرى). تستخدم الكلمة יַעַר في توازي مع דְּבַשׁ في نش ١:٥ لوصف مجازاً أنقى وأجود ما قد تزهره " البساتين" (Gerleman, 162).

٢. يشير الاسم יַעְרָה بوضوح إلى منتج بري—بلا جدل ليس العسل المصنوع من النحل الأهلي. يجادل Caquot (*TDOT* 3:129) أنه مع דְּבַשׁ يشير التعبير إلى إفراز حلو، ربما شيئًا ما يشبه "للمن" (Neufeld, 221).

عسل: ← דְּבַשׁ [*dᵉbaš*] (عسل، #١٨٣١)؛ ← יַעַר [*ya'ar* ²] (أقراص العسل، #٣٦٢٤)؛ ← נֹפֶת [*nopet*] (عسل، العسل من الأقراص، #٥٨٨٥)؛ ← צוּף [*ṣûp* ²] (عسل العذراء، #٧٤٣٠).

البيبلوجرافيا

L. Armbruster, "Die Biene im Orient: Bibel und Biene," *Archiv für Bienenkunde*, 13, 1932, 1-43; G. Gerleman, *Ruth, Das Hohelied*, BKAT XVIII, 1965; E. Neufeld, "Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age) Within the Framework of the Ancient Near East," *UF* 10, 1978, 219-47; H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, 1973.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٣٦٢٦ יַעְרָה [*yaᵃrâ* ¹]، شهد العسل؟، ←#٣٦٢٤

3636 יפה

יפה [*yph*]، قل. يصبح جميل، بهي؛ بيعّل. يزين؛ هِتْبَعِّيل. يُجمل نفسه (#٣٦٣٦)؛ יָפֶה [*yapeh*]، صفة حَسِن، جميل (#٣٦٣٧)؛ יְפֵה־פִיָּה [*yᵉpeh-pîyâ*]، جميل جدًا (#٣٦٣٨)؛ יְפִי [*yᵉpî*]، اسم، جمال (#٣٦٤٢)؛ (פְּאָה) פֵּאָה، رفاهية [مضجع] (#٦٩٩١).

ش. أ. ق إن تواجد هذا الجذر وجذور أخرى ذات علاقة في لغات سامية متعددة، هو شيء موثق (أنظر *HALAT* 404; BDB, 421; Pope, 355؛ لاستخدام الجذر *nfr* في مصر، انظر H. Ringgren, *TDOT* 6:218). تظهر كلمات مشتقة منه في توازي مع נָאוֶה (نش ٦:٤ صفة)، נָעַם (٦:٧[٧]؛ فعل)، בַּר (٦:١٠؛ صفة) وחֵן (أم ٣١:٣٠؛ اسم).

ع. ق ١. إن تجاور الصفة יָפֶה بجانب صيغ الأسماء תֹּאַר (تك ١٨:١٤؛ تث ١١:٢١؛ ١صم ٢٥:٣؛ أس ٧:٢؛ إر ١١:١٦)، מַרְאֶה، مظهر (تك ١٢:١١؛ ٢:٤١، ٤؛ ١صم ١٧:٤٢؛ ٢صم ١٤:٢٧)، أو كلاهما (تك ٢٩:١٧؛ ٣٩:٦) يقترح أن الجمال المقصود يركز عَلَى الإدراك الحسي. هناك تعبيرات بديلة مثل וּב רֹאִי יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹ ("[كان داود] متورد، مع مظهر حسن وملامح جميلة،" (١صم ١٦:١٢)، יְפֵה עָנָף ("جميل الأغصان" حز ٣١:٣)، יְפֵה נוֹף ("جميل في إرتفاعه" مز ٤٨:٢[٣])، وحتى יְפֵה קוֹל ("جميل الصوت") حز ٣٣:٣٢، جميعهم يشيروا إلىإدراك حسي دون أدنى إشارة إلى "جمال داخلي". تصف الصفة رجل وسيم (يوسف، تك ٣٩:٦؛ أبشالوم، ٢صم ١٤:٢٥)، ومع ذلك ففي أغلب الأحيان إمرأة جميلة (ثامار، ٢صم ١٣:١؛ أنظر أيضًا امل ١:٣، ٤؛ أي ٤٢:١٥؛ أم ١١:٢٢؛ عا ٨:١٣ وبإستمرار في نش الأنشاد). قد تستخدم أيضًا في وصف الإشجار (حز ٣١:٣، ٧-٩)، الأبقار (تك ٤١:٢، ٤، ١٨)، صوت (حز ٣٣:٣٢)، أو صهيون (مز ٤٨:٢[٣]). في جا ٣:١١ و٥:١٨[١٧] تحمل יָפֶה معنى جيد، أو صحيح (#٣٢٠١)، رغم أنه لا توجد أي إشارة لهذا في الأدب المبكر. بالطبع، يبدو أن أم ١١:٢٢ تفترض إحتمالية الجمال من دون الفضيلة: " خزامة ذهب في فنطيسة خنزيرة المرأة الجميلة العديمة العقل."

٢. عبر نش الأنشاد ترد الصفة ٨ مرات في وصف العروس. يظهر التعبير יָפָה ٣مرات في تعبير "أيتها الجميلة بين النساء" (١:٨؛ ٥:٩؛ ٦:١؛ أنظر Pope, 355). توجد أيضًا في רַעְיָתִי الوصفي، محبوبة، لتصف المرأة (١:١٥؛ ٤:١، ٧؛ ٦:٤؛ قا؛ ٢:١٠، ١٣ [Q]، حيث تظهر יָפָתִי كتودد)، ومع דּוֹדִי، حبيب، لوصف الرجل (١:١٦). يرد ١. في المقارنة "جميل كالقمر" (٦:١٠). لاحظ Reines الدور المادي للجمال في إختيار الشريك، لإحظ أن الجمال في الأغلب كان سبب تفضيل يعقوب لراحيل عن ليئة (تك ٢٩:١٧؛ لاحظ أيضًا ساراي، ١٢:١٤). ومن ثم، ليس غريباً ملاحظة الإرتباط الضمني بين جمال العروس، الحب، النشاط الجنسي في نش ١:١٥-١٦ (Pope, 355-57; Kandy, 177-78).

٣. يستخدم الفعل المشتق الذي يظهر في قل. ليصف جمال أورشليم (حز ١٦:١٣)، شجر الإرز (٣١:٧)، الملك (مز ٤٥:٢[٣]، تقرأ יָפִיתָ مس. יָפְיָפִיתָ مع GKC, § 55e)، والعديد من المرات في نش ليصف بعض جوانب المرأة (٤:١٠؛ ٧:١[٢]؛ ٧:٦[٧]). في بيعّل. حيث تستخدم فقط عن العامل الذي يزخرف صنمه بالفضة والذهب، ومن ثم أصبحت الصيغة الخبرية ناصب لمفعولين، في هذه الحالة إكتسب معنى يزخرف، يجمل. داخل الحالة

الوحيدة للـهِتْبَعِّل، تكتسب القوى الإنعكاسية، حيث يصف أورشليم وهي تجمل نفسها (إر ٤:٣٠).

٤. في الأغلب يعاد بناء المازورية יְפֵה־ פִיָּה إلى יְפֵיפִיָּה، الأجمل (إر ٤٦:٢٠): "أجمل عِجلة هي مصر"؛ (GKC 84n; cf. KD 5:79). قد يستخدم الاسم، جمال، عن الشجر (حز ٣١:٨)، المرأة (أس ١:١١؛ مز ٤٥:١١[١٢]؛ أم ٦:٢٥؛ ٣١:٣٠؛ إش ٣:٢٤)، الملك [المسياني؟] (إش ٣٣:١٧)، أورشليم (مراثي ٢:١٥؛ حز ١٦:١٤-١٥، ٢٥)، صهيون (مز ٥٠:٢)، صور (حز ٢٧:٣-٤، ١١) وحاكمها (حز ٢٨:٧، ١٢، ١٧)، أو البقية المفدية (صف ٩:١٧). في هذه الحالات يصف الاسم مثل الصفة المظهر الخارجي. في حين يتحدث الكتاب المقدس عن "مجد" الله وجمال صهيون، فلا يوجد مكان أخر يرتبط فيه الجذر יפה بالله.

٥. פֵּאָה، رفاهية (عن مضجع)، يوجد فقط في تركيب בִּפְאַת מִטָּה (عا ٣:١٢) وتترجم تقليدياً "[في] جانب [أو حافة، زاوية، جزء] من السرير." أغلب العلماء المحدثين يشكون في الترجمة التقليدية. إن أحدث القواميس تشتق פֵּאָה من יפא (في التشابه بأن עֵצָה تشتق من יָעַץ) وتقدم (مع علامة إستفهام) معنى "فخامة، بهاء" مترجمين العبارة "في سرير بهي" ("Pracht des (Lagers, "*HALAT* 859

جمال، جميل، رغبة، مرغوب، حسن: ← אוה [*'wh*] (رغبة، يبدو جميلا، مرغوباً فيه، #٢٠٣)؛ ← חֶמֶד [*ḥemed*] (نعمة، مليح الوجه، جميل، #٢٧٧٤)؛ ← יפה [*yph*] (يصبح جميلا، جمال، يجمل، #٣٦٣٦)؛ ← נאה [*n'h*] (يكون حسن، #٥٥٣٣)؛ ← פאר [*p'r* 2] (جمال، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← שׁפר [*špr*] (يكون جميلا، #٩١٨٢).

البيبلوجرافيا

F. Landy, *Paradoxes of Paradise*, BLS 1983, 177-79; M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 355-57; C. W. Reines, "Beauty in the Bible and the Talmud," *Judaism* 24, 1975, 100-107.

William C. Williams وليام سي . وليامز

٣٦٣٧ יָפֶה [*yapeh*]، جميل، بهي، ← #٣٦٣٦

٣٦٣٨ יְפֵה־ פִיָּה [*y^e peh-pîyâ*]، جميل جدًا، ← #٣٦٣٦

٣٦٤٠ יָפַח [*yapah*]، ينفخ، نفخة، ← #٧٠٣٢

3641	יָפֵחַ

יָפֵחַ [*yāpēaḥ*]، شهادة (؟) (#٣٦٤١).

ش. أ. ق أوغا. *yph*، شهادة، شاهد (.Gordon, *UT*, no

1129). تستخدم أكثر القراءات المصادق عليها بوضوح، الكلمة لتقدم أسماء الشهود عَلَى العقود القانونية (,Pardee 204-6).

ع. ق ١. هذه الكلمة، الوجود الذي ظهر فقط حديثًا للنور، ترد في العديد من الفقرات (Pardee, 206-10). تقف في أم ١٩:٦؛ ١٢:١٧؛ ١٤:٥، ٢٥؛ ١٩:٥، ٩ في توازي مع עֵד، شهادة. (إن أكثر ترجمة تقليدية، تفهم الصيغة في هذه النصوص كنموذج فعلي سببي من פוח، يتنفس، ينفخ [#٧٠٣٢]؛ أنظر BDB, 806). يقابل أم ١٢:١٧ "الشهادة الحق" (יְפִיחַ אֱמוּנָה) بالشخص الذي يحلف كذبًا. في الأمثال الأخرى المقتبسة أعلاه، تعدل יָפִיחַ بـ כְּזָבִים وتشير إلى الشهادة الكذب. تندرج مثل هذه الشهادة كالأمر السادس من بين السبعة أمور التي يكرها الرب (١٩:٦)، حيث العبارة עֵד־שָׁקֶר، شهادة كذب، تتعارض مع יָפִיחַ כְּזָבִים، والتي أضيفت في الأغلب بسبب الوزن (Pardee, 208). يلاحظ أم ١٩:٥، ٩ أن الشهود الزور يعاقبون عندما ينكشفون، كمقسمي اليمين كذبًا .

٢. وجد الكثيرون أيضًا هذه الكلمة في مز ١٢:٢٧، حيث تقف في توازي مع עֵדֵי־שֶׁקֶר، شهود زور. إشار Dahood مرة أخرى إلى أن الصيغة וִיפֵחַ (التي فهمت تقليدياً كصفة مشتقة من الجذر الفعلي יָפַח، يتنفس، يلهث، أنظر BDB, 422) هي صيغة جمع. مضاف إليه (וִיפֵחֵי) وتترجم شهود ماكرين (Psalms, *I*, 1966, 169; see also Craigie, *Psalms 1-50*, 1983, 230, and *HALAT* 405). إقترح Miller (498-99) ورود أخر للكلمة في مز ١٢:٥ب [٦ب]، التي ترجمها، "سأضع في أمان الشهادة (יָפִיחַ) نيابة عنه." في هذه الحالة يعد يهوه بالحماية لأولئك الذين يخاطرون بشجاعة من أجل الشهادة نيابة عن الفقير المضطهد (Miller, 499-500).

٣. قد ترد هذه الكلمة أيضًا في حب ٢:٣. بتعديل עוֹד في السطر الموازي إلى עֵד، شهادة، قد تترجم "لأن الرؤية هي "شاهدة" في الوقت المحدد، بالطبع، ستأتي في النهاية ولا تكذب" (Haak, *Habakkuk*, 55-57;dee as well, Pardee, 209-10; Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 174; Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 105-6). تقف رؤية حبقوق النبوية كشهادة تضمن للأمناء أن الله في النهاية سيبررهم. وعند وقت إتمامها، ستعمل أيضًا كشهادة مُدينة لأولئك الذين لم يصدقوا بها (Roberts, 110).

شهادة: ← יָפֵחַ [*yāpēaḥ*] (شهادة، #٣٦٤١)؛ ← עוד [*'wd* 1] (يحيط، يُطوِق، ينصح، يدعو للشهادة، #٦٣٨٦)؛ ← שָׂהֵד [*śāhēd*] (شهادة، #٨٤٤٦).

البيبلوجرافيا

R. D. Haak, *Habakkuk*, SVT 44, 1992, 55-57; S. E. Loewenstamm, *"yapeᵃh, yapiᵃh, yapîᵃh," Les* 26, 1962, 205-8; P. D. Miller, Jr., "*yapîah* in Psalm xii 6," *VT* 29, 1979, 495-501; D. Pardee, "*yph* 'Witness' in Hebrew and Ugaritic," *VT* 28, 1978, 204-13; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991, 174; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 1991, 105-6.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٣٦٤٢ יְפִי [yᵉpî]، جمال، ← #٣٦٣٦

3649	יפע

יפע [yp ʿ [1]]، يشرق (#٣٦٤٩)؛ اسم. יִפְעָה [yip ʿâ] بهاء، مجد (#٣٦٥٠).

ش. أ. ق إن الجذور المشتركة هي دائمًا الفعل أكد. *(w)apû*، يصبح منظور، دائمًا السببي *spw*، يُعلن، يسبب ظهور (النجوم). ترتبط بالإرامية יפע، يظهر، وأوغا. *yapa* ʿ، يتعالى.

ع. ق مثل אוֹר وזָרַח، تحمل יָפַע معاني مادية ومجازية، رغم أن الأخيرة (هِفْعِيل.) تقتصر عَلَى قرائن التجلي الإلهي. جادل C. Barth أن المعنى الأساسي لـ יָפַע هو "يظهر" عندما يكون الله هو الفاعل، كما في قمران وفي العبري والإرامي المتأخر. ومع ذلك، رغم أن بعض الفقرات تتحدث عن مجيء الله (בּוֹא, אָתָה؛ تث ٣٣:٢؛ مز ٥٠:٢-٣) فإنها تربط יָפַע بشدة بإشراق الله (זָרַח، تث ٣٣:٢)، إنارته (אוֹר؛ مز ٨٠:٣، ٧[٤، ٨]، وحضوره المتقد (٥٠:٣). حيث أن فاعل יָפַ في مكان أخر هو دائمًا أحد إشكال النور (أي ٣:٤؛ ٣٧:١٥)، فيبدو من الواضح أن الله يشرق بظهوره.

يشرق الله في أماكن محددة ولأغراض محددة. أنه يشرق في طقوس العهد في سيناء (تث ٣٣:٢) وصهيون (مز ٥٠:٢)، ومن فوق الشاروبيم في الهيكل (مز ٨٠:١[٢])، مؤكدًا عَلَى الطبيعة الشخصية لعلاقته بإسرائيل وكذلك قداسته. تضرعت إسرائيل من أجل استمرار هذه الظهورات المشرقة، من أجل كلا من خلاص شعبه (مز ٨٠:١[٢]) ودينونة أعدائه (٩٤:١). في هذه القرينة تعتبر شكوى أيوب من أن الله يشرق (NIV، يبتسم) عَلَى خطط الإشرار أكثر من مجرد تهكم بسيطة. فهي تتضمن أن الله قد فضل أعداء أيوب، وتخلى عن عهده معه (أي ١٠:٣).

بعيدًا عن إستخدامها في الظهورات الإلهية، ترد יָפַע فقط في أيوب، حيث تحد أهميتها الاهوتية، فيما عدا بخصوص التصريح (أي ٣٧:١٥) بأن الله لديه القوة في أن يجعل النور يشرق (أو نوره يضيء، NIV).

٢. يُستخدم الاسم יִפְעָה عن المجد المميز لملك صور. إن نوعية الاسم الخاصة تنشيء من زعمه بالألوهية وإرتباطه بكمال عدن (حز ٢٨:٦-١٧).

ب. ت ترد فكرة إشراق الشمس في سي ٤٣:٢، لكن تعني יפע دائمًا في كلا من قمران والعبري المتأخر، يظهر، يعلن. تستخدم عادة لاهوتيًا، خاصة عن إعلان الله للأسرار والحق المعلن من خلال الروح القدس.

نور، إشعاع، لمعان: ← אוֹר [ʾwr] (يكون منير، يلمع، يشرق، #٢٣٩)؛ ← בָּהִר [bāhîr] (لامع، متألق، #٩٨٦)؛ ← זרח [zrh [1]] (شروق [الشمس]، يشرق، #٢٤٣٦)؛ ← יפע [yp ʿ [1]] (يُشرق، #٣٦٤٩)؛ ← נגה [ngh] (يشرق، يسبب الإشراق، #٥٥٨٥)؛ ← 2 נהר [nhr [2]] (يكون مشعاً، #٥٦٤٢)؛ ← קרן [qrn] (يرسل إشعة، يكون مشعاً، #٧٩٦٦).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:220-25; *THAT* 1:753-54; *TWOT* 1:392-93; J. G. Taylor, *Yahweh and the Sun*, 1993.

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

٣٦٥٠ יִפְעָה [yip ʿâ]، لمعان، بهاء، ← #٣٦٤٩

٣٦٥١ יֶפֶת [yepet]، يافث، ← يافث

٣٦٥٣ יִפְתָּח [yiptah [2]]، يفتاح، يفتاح

3655	יצא

יצא [yṣ ʾ]، يخرج، ينبسق، يباشر، يبرز؛ هِفْعِيل. يسبب الخروج، ينبسق، يلد، ينتج؛ هُفْعَلْ. يولد، موجه (#٣٦٥٥)؛ اسم. יוֹצֵאת [yôṣeʾt]، سقط (يرد ١. مز ١٤٤:١٤؛ #٣٤٤٨)؛ יָצִיא [yaṣîʾ]، يبرز، نسل (#٣٦٦٥)؛ מוֹצָא [môṣaʾ [1]]، مسألة، مخرج، خروج، تفوه، رحيل، شروق (#٤٦٠٤)؛ מוֹצָאָה [môṣaʾâ]، مصدر، خصوصية (#٤٦٠٦)؛ צֶאֱצָאִים [seʾᵉsaʾîm]، نسل، سلف (#٧٣٦٨)؛ תּוֹצָאוֹת [tôṣaʾôt]، مخارج، طرق، تسلل (#٩٣٦٢).

ش. أ. ق يصادق عَلَى هذا الفعل والكثير من الجذور المشتركة تمامًا في العديد من اللغات واللهجات السامية مثل أكد.، أوغا.، أرم.، أثيوبية.، وسريانية.، وذلك بنفس التعريفات أو تعريفات مماثلة كما في العبرية.

ع. ق ١. إن أغلب وروده الـ ١٠٦٨ في ع. ق يفرض معنى حرفي ومادي عن المجيء والذهاب إلى بعض الأماكن أو أماكن أخرى، لكن هناك العديد من مئات الحالات التي تحمل معاني مجازية كثيرة، مثل العتق من العبودية (خر ٢١:٢، ٣، ٤، ٥؛ لا ٢٥:٥٤)، الزواج (أي، الطلاق، تث

٢:٤٢)، المصائب (إر ١١:١١)، أو الغضب، الذي "خرج من عند الرب" (عد ٤٦:١٦ [١١:١٧]). تصف أيضًا الإشرار "الذين يخرجون من شر إلى شر" (إر ٣:٩[٢]) وكمصطلح عن المخاطبة بمفهوم إخراج الكلمات من الفم (أي ٨:١٠؛ ١٣:١٥؛ إش ٢٠:٤٨). يحمل الاسم **מוֹצָא** معاني مثل خروج (أي، شروق) الشمس (مز ٦:١٩[٧]) و"شرق" (نقطة مصدر، الشمس"، مز ٦:٧٥[٧])؛ مصدر الفضة (منجم، أي ١:٢٨)؛ مصدر المياه (ينابيع، مز ٣٣:١٠٧؛ إش ١١:٥٨)؛ مخرج (حز ١١:٤٢؛ ١١:٤٣)؛ أو، بصورة مجازية أكثر، كلمات من الفم، أي، خطاب (تث ٣:٨؛ ٢٤:٢٣[٢٣]؛ مز ٣٤:٨٩[٣٥]؛ إر ١٦:١٧). تظهر صيغة الجمع في مي ٢:٥[١] لتصف "خروج" (NIV الحاشية) الحاكم المسياني، وهي عبارة ربما تتحدث عن " نهوضه" في ضوء **מִקֶּדֶם** التالية، التي قد تعني "من القدم" أو "من [الشرق]" (Hillers, *Micah*, 1984, 65, 66). يتماشى هذا مع إستخدام **מוֹצָא** "شروق الشمس" (أنظر أعلاه) ومع نبوة بلعام عن المسيا الذي "كالنجم .... من يعقوب" (عد ١٧:٢٤). يتحدث الاسم المشترك المؤنث **תּוֹצָאוֹת** (جمع فقط) عن إمتداد الأملاك (يش ٣:١٦؛ ١٨:١٧) أو الحدود الخارجية لمدينة (حز ٣٠:٤٨). يظهر أنه يحمل في إحدى الفقرات (مز ٢٠:٦٨[٢١]) معنى الهروب، خاصة الهروب ("؟") من الموت (M. Tate, *Psalms 51-100*, 1990, 161, 167).

٢. إن أهم إستخدام لاهوتي لـ **יָצָא** هو في الإشارة إلى خروج بني إسرائيل من مصر (← خروج: لاهوت) أو العودة من بابل والخروج الإسخاتولوجي (← إسترداد: لاهوت). عندما تستخدم بهذا المفهوم فإن الفعل يكون في الأغلب دائمًا عَلَى وزن هِفْعِيل. (**הוֹצִיא**، إلخ) حيث أن كلا من الخروج والإسترداد هما أفعال بشرية فوق الطبيعية بمبادرة إلهية. ومن ثم، ففي مثل هذه الظروف فإن المشاركين "يُخرجون" أو "ينقادون". ومن ثم، يوصى موسى بأن "أخرج شعبي ... من مصر" (خر ١٠:٣)، الذي هو شيء ذُكر فيما بعد بأنه حدث (١٣:٣، ٩، ١٤،١٦؛ لا ٣٦:١٩؛ ٣٣:٢٢؛ عد ١٦:٢٠؛ ٢٢:٢٣؛ تث ٢٧:١؛ ٢٠:٤؛ ٦:٥؛ قض ١٢:٢؛ ١صم ٨:١٢؛ ١مل ٢١:٨؛ إر ٢٢:٧؛ حز ٦:٢٠، ١٠؛ دا ١٥:٩). في الواقع، لقد أصبح فعل التحرير هذا بالنسبة لخبرة إسرائيل كمجتمع مفدي، شيء أساسي جدًا، بحيث أصبح عنصرًا أساسيًا لإعترافها: "أخرجنا من مصر بيد شديدة وذراع رفيعة ومخاوف عظيمة وآيات وعجائب" (تث ٨:٢٦).

٣. رأى الأنبياء الإسترداد من السبي كحادثة-خروج (خاصة إش ٣:٤٠-٥؛ ١٤:٤٣-٢١؛ ٨:٤٩-١٣، ٢٢-٢٣؛ ٩:٥١-١١)، لكن يستخدم حزقيال لغة الخروج الصريحة، مثل **הוֹצִיא**، كيما يربط الإثنين بتعبيرات جلية. ومن ثم، ففي يوم الدينونة سُيخرج يهوه إسرائيل من بين **הוֹצֵאתִי** الأمم (حز ٣٤:٢٠) إلى برية دينونته (٣٥:٢٠). كونه بهذا قد طهرهم، من ثم سيقبلهم "كرائحة بخور" في اليوم الذي سيخرجهم فيه (**בְּהוֹצִיאִי**) (٤١:٢٠). بعد ذلك سيخرجهم **הוֹצֵאתִים** من بين الأمم ويجمعهم من بين المدن" و"يجيء بها إلى أرضها" (١٤:٣٤).

في جميع هذه الإستخدامات لـ **הוֹצִיא** تكون الفكرة بوضوح هي عن العتق من شيء ما إلى شيء ما. عندما تطبق عَلَى الخروج، فإن الفعل يتحدث عن النجاة من العبودية الظالمة في مصر، التي بها تحرر إسرائيل "إبن" الله (خر ٢٢:٤) منذ قرون من العبودية التي أخضع لها (١:٨-١٤؛ ٢٣:٢؛ ١٢:٤٠-٤٢؛ ٢:٢٠؛ قارت تك ١٣:١٥-١٦). إن الخروج إذاً هو عمل فدائي وليس الفعل الذي جعل إسرائيل تكون المكانة الأولى. أنه هو الإبن الذي تحرر من أيدي الحكام الأجانب المستبدين حتى يستمتع بحرية البنوية والعبودية لله.

٤. من المفيد إذاً أن نلاحظ التوازي أو التجاور بين **הוֹצִיא** ومثل هذه التعبيرات عن الفداء كـ **גָּאַל** ("إدعاء أنه مُلك شخصي [#١٤٥٧]" *HALAT* 162) و**פָּדָה** (فداء من [#٧٠٠٩]" *HALAT* 862). إن التعبير الأول **גָּאַל**، يرد مع **הוֹצִיא** في خر ٦:٦: "أنا أخرجكم (**הוֹצֵאתִי**) ... وأفديكم." واضح أن هذا يضفي عَلَى **יָצָא** معنى خاص عن الإخراج لإتمام أغراض فدائية.

إن الفعل المفضل بالنسبة للتث الذي يستخدم عن فكرة الفداء هو **פָּדָה** (#٧٠٠٩)، وفي توازي ترادفي واضح يقرأ النص، "سيخرجكم من (**הוֹצִיא**) بيد شديدة ويفديكم **וַיִּפְדְּךָ** من أرض العبودية" (تث ٨:٧). بالمثل، يوصف يهوه في زوجين من اسمنا. الوصفي كالشخص الذي "أخرجك (**הַמּוֹצִיא**) من مصر وفداك (**הַפֹּדְךָ**) من أرض العبودية" (١٤:٥[٦]). يبرهن كلا من الخروج والتثنية عَلَى حقيقة أن إخراج إسرائيل هذا كان فداءاً، وأنه كان إستجابة لوعود كانت قد قطعت مع الأباء البطاركة. هذه الضمانات تعلقت بكلا من عتق شعب الرب (تك ١٤:١٥؛ خر ٨:٣) ودورهم الخاص كشعب العهد (خر ١٥:٣-١٧؛ ٦:٦-٨؛ ٤:١٩-٦)، الذي كان ملزماً بأرض الموعد (تك ٣:٢٦؛ خر ١:٣٣؛ تث ٨:١، ٢١؛ ١٠:٦، ١١ إلخ). فالفداء إذاً، أنجز عن طريق العمل الفائق الذي به أخرج الله شعبه، وقد كان في الحقيقة مرادفًا لهذا العمل.

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← **אָרַח** [*'rh*] (يكون عَلَى الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← **אָשַׁר** [*'šr* [1]] (يمشي مستقيما، #٨٨٦)؛ ← **דָּרַךְ** [*drk*] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← **הָלַךְ** [*hlk*] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← **זָחַל** [*zhl* [1]] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← **יָצָא** [*yṣ'*] (يرحل، يتطوع، #٣٦٥٥)؛ ← **יָרַד** [*yrd*] (يسقط،

يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַשָּׂא [*massa'*] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [*nḥt*] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [*s'n*] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה ¹ [*'dh* ¹] (يمشي بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [*'lh*] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [*pś'* ¹] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [*ṣ'd*] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שׁור [*šwr* ²] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [*g'l*] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישׁע [*yš'*] (يكون منتصرًا، يتلقي عونا، يخلص، ينقذ، #٣٨٢٨)؛ ← מלט [*mlṭ* ¹] (يصل إلي الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [*nṣl*] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [*pdh*] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [*plṭ*] (يخلص، يحضرإلي الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שִׁלּוּם [*šillûm*] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوجرافيا

THAT 1:755-61; *TWAT* 3:795-822; *TWOT* 1:393-94; G. Brin, "The Formulae 'From . . . and Onward/Upward,'" *JBL* 99, 1980, 161-71; T. McComiskey, *The Covenants of Promise*, 1985, 28; R. Van Leeuwen, "A Technical Metallurgical Usage of יצא," *ZAW* 98, 1986, 112-13; J. Wijngaards, "הוציא and העלה A Twofold Approach to the Exodus," *VT* 15, 1964, 91-102.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

3656	יצב

יצב [*yṣb*]، هِتْيَصِّبْ. إتّخذ موقفَه، يقف (بثبات)، يقاوم، يقدم نفسه (#٣٦٥٦).

ش. أ. ق إن الجذر عرب. المشترك *wasaba*، يعني "يكون ثابتًا".

ع. ق ١. يعمل عادة الفعل יצב، يتخذ موقفه، حصريًا في هِتْيَصِّبْ، في القرائن الحربية، وتُقارن بالإنجليزية "يعبأ" أو "يتوازن ليوجه ضربة" (مثل؛ جليات، ١صم ١٧:١٦؛ إر ٤٦:٤). إن وعد الله لإسرائيل المتكرر دائمًا، هو أنه لن يستطع أي شخص الوقوف ضدهم (יצב) في المعركة (تث ٧:٢٤؛ ١١:٢٥؛ يش ١:٥)، وهو وعد أوضح تاريخياً من قبل خبرة يهوشافاط (٢أخ ٢٠:١٧؛ قا؛ خر ١٤:١٣). (← يهوشافاط: لاهوت) إن أمم العالم تتخذ موقف (יִצַּב) المحارب العسكري ضد الله (مز ٢:٢)، لكن التهديد ليس كبير بالقدر الذي يجعل الله نفسه يتدخل؛ أنه يعين نائباً (مز ٢:٦؛ قا؛ أي ٤١:١٠[٢]؛ V. Sasson, "The Language of Rebellion in Psalm 2 and in The Plaster Texts from Deir Alla," *AUSS* 24, 1986, 147-54). يتشجع البار بأن يقف (יִצַּב) ضد الشر (مز ٩٤:١٦).

٢. يعمل الفعل יצב أيضًا في قرينة العبادة، بمفهوم تقديم النفس (هِتْيَصِّبْ.יְצַב) رسميًا أمام الله، بإستمرار في توقع شيء عظيم: مثل؛ تفويض قائد جديد (تث ٣١:١٤؛ قا؛ ١صم ١٠:١٩)، تجديد عهد (يش ٢٤:١)، عمل معجزة (١صم ١٢:١٦)، أو إعلان من الله (حب ٢:١).

٣. في قرينة كونية أكثر،قدم رسل الله، بما فيهم الشياطين، أنفسهم (هِتْيَصِّبْ.יְצַב) أمام الله (أي ١:٦؛ ٢:١).

يقف، موقف: ← יצב [*yṣb*] (يقف، يتخذ وقفة، #٣٦٥٦)؛ ← כון [*kwn* ¹] (يقف بثبات، يصمد، يتحمل، يجهز، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [*nṣb* ¹] (يقف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← עמד [*'md*] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٦٤١)؛ ← קום [*qwm*] (يقف، ينتصب، ينهض، يؤدي، #٧٧٥٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:474; *TDNT* 7:638-53, esp. 641-43; *TWOT* 1:394-95.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

3657	יצג

יצג [*yṣg*]، هِفْعِيل. يجلس، يُحضِر شخص للأمام، يبرز شخص ما؛ هُفْعَل. يكون موضوعا، مودعاً (لأسفل، للوراء) (# ٣٦٥٧).

ع. ق من بين الورود الـ ١٦ لـ יצג، يترداف بعضها بصورة كبيرة مع שׂים (#٨٤٩٢) وשׁית (#٨٨٨٣) (قا؛ تك ٣٠:٣٨، ٤١، ٤٢)، لكن يبدو أن هناك نغمة دائمة لفعل إرادي، متعمد، ومقصود (قض ٧:٥؛ هو ٢:٣[٥])، في قرينة التقديم الرسمي (تك ٤٣:٩؛ ٤٧:٢؛ عا ٥:١٥) وتأسيسات التعبدية (قض ٨:٢٧؛ ١صم ٥:٢؛ ٢صم ٦:١٧)، خاصة بـ، ومميزة لهذا الفعل فقط.

موضع، تعيين، وقفة، محطة: ← יצג [*yṣg*] (يضع، يُحضر شخص ما للأمام، #٣٦٥٧)؛ ← כון [*kwn* ¹] (يقف بثبات، يعد، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [*nṣb* ¹] (يقف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← נתן [*ntn*] (يعطي، يقدم، يعرض، #٥٩٨٩)؛ ← עמד [*'md*] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٦٤١)، ← ערך [*'rk*] (يشيد، يرص، يدخل في معركة، #٦٨٨٥)، ← קום [*qwm*] (يقف، يأخذ خطوة، يقف مستقيما، ينهض، يُنجز، #٧٧٥٦)؛ ← שׂים [*śym*] (يضع، يقدم، يضع، ينشيء، يفرض، #٨٤٩٢)؛ ← שׁוה [*swh* ²] (يضع، يضع، #٨٧٥١)؛ ← שׁית [*šît* ¹] (يضع، يقيم، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

٣٦٥٨ יִצְהָר [yiṣhar [1]]، زيت الزَّيْتُون، ← #٧٤١٤
٣٦٦١ יָצוּעַ [yaṣûa ‘ [1]]، سرير، ← #٣٦٦٧
٣٦٦٣ יִצְחָק [yiṣhaq]، إسحاق، ← إسحاق
٣٦٦٥ יָצִיא [yaṣî’]، يبزغ، نسل، ← #٣٦٥٥
٣٦٦٦ יָצִיעַ [yaṣîa ‘]، تعبير معماري، أرضية، ← #٣٦٦٧

3667 יצע

יצע [yṣ ‘]، هِفْعِيل. يبسط سرير؛ هُفْعَل. مفترش ليكون سرير (#٣٦٦٧)؛ יָצוּעַ [yasûa ‘ [1]] سرير (#٣٦٦١)؛ יָצִיעַ [yasîa ‘]، تعبير معماري (جناح، أرضية) (#٣٦٦٦)؛ מַצָּע [massa ‘]، سرير (#٥٢٠١).

ش. أ. ق يصادق عليه فقط في الإرامي بالإضافة إلى جذر عربي مشترك (BDB, 426; *HALAT* 409).

ع. ق ١. يظهر الفعل في ك.م.ع فقط في هِفْعِيل. و ho. وإستخدامه محفوظ في الأدب الرباني. يظهر هِفْعِيل. في إش ٥:٥٨، الذي يتحدث عن فرش السرير بالمسوح والرماد، وفي مز ٨:١٣٩ يشير المرنم إلى إفتراش الهاوية كمكان راحته. يظهر هُفْعَل. في إش ١١:١٤، حيث الدود سيكون سرير ملك بابل، وفي أس ٣:٤، حيث فرش اليهود مسوح ورماد ليناموا عليه.

٢. يبين الاسم **יָצוּעַ** شيء مفترش للنوم ويظهر في تك ٤:٤٩ في توازي مع **מִשְׁכָּב** ليصف مكان الإتصال الجنسي لرأوبين مع بلهة (أيضًا ١أخ ١:٥). يتحدث أيوب عن الهاوية كالبيت الوحيد الذي يشتاق إليه، وعن بسط سريره في الظلمة (أي ١٣:١٧). في مز ٣:١٣٢ يظهر **יָצוּעַ** في توازي مع **עֶרֶשׂ** في قرينة تبين بوضوح إستخدامه عن النوم (قا؛ كم. 9:4). في سكون الليل حيث يهرب النوم، يمكن أن يكون السرير مكاناً للتأمل (مز ٦:٦٣[٧]).

٣. מַצָּע، سرير يرد ١. فقط، في وصف سرير قصير جدًا عن التمدد (إش ٢٠:٢٨).

سرير: ← **יצע** [yṣ ‘] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← **מִטָּה** [miṭṭâ] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← **מִשְׁכָּב** [miškāb] (سرير، #٥٤٣٥)؛ ← **עֶרֶשׂ** [‘ereś] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← **פְּאָה** [pā’â [1]] (رفاهية [الإريكة]، #٦٩٩١)؛ ← **רבד** [rbd] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨)

البيبلوجرافيا

W. H. Irwin, *Isaiah 28-33: Translation with Philological Notes*, 1977, xvi-xvii, 34-35; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985, 205-7; G. A. Yee, "The Anatomy of a Biblical Parody," *CBQ* 50, 1988, 565-86, esp. 577.

William C. Williams

3668 יצק

יצק [yṣq]، قل. سكب، سبك؛ هِفْعِيل. يسكب؛ هُفْعَل. ينسكب، يُسبك (#٣٦٦٨)؛ יְצֻקָה [yᵉsuqâ]، اسم. سبيكة (#٣٦٦٩)؛ מוּצָק [mûsaq [1]]، سبك (#٤٦٠٧)؛ מוּצָקָה [mûsaqâ]، إنبثاق (#٤٦٠٩).

ش. أ. ق ترد الجذور المشتركة للكلمة العبرية **יָצַק** في أوغا. والفينيقية (*DISO*, 110).

ع. ق ١. تستخدم **יָצַק** مرات قليلة عن سكب السوائل أو تقديم الطعام خارج إطار المفهوم الطقسي. أخبر أليشع الإرملة بأن تسكب زيت الزَّيْتُون في أواني بقدر ما تجد (٢مل ٤:٤-٥)، عُرِف أليشع بالشخص الذي "إعتاد أن يصب ماءا عَلَى أيدي إيليا" كخادمه (١١:٣). دُعي أليشع فيما بعد، لأن ينزع السم من السليقة التي سُكبت للأنبياء (٤٠:٤-٤١). حاولت ثامار أن تقدم (حرفيًا تسكب) بعض الغذاء لأمنون، لكنه رفضه (٢صم ٩:١٣). قا؛ بعثرت يسوع (حرفيًا، "تدفق") لنقود الصيارفة في يو ١٥:٢. "جرى" دم أخاب عَلَى أرضية المركبة بعد أن ضربه رامي سهام إرامي (١مل ٣٥:٢٢).

٢. في حالات عديدة تظهر **יָצַק** في القرائن الدينية، مثل سكب يعقوب للزيت عَلَى قمة الحجر الذي كان وسادته في بيت إيل (تك ١:٢٨-٢). تكرر فعل التكريس هذا عند عودته إلى بيت إيل بعد سنوات، وسكب زيت تقدمة السكيب عَلَى عمود الحجر (١٤:٣٥؛ قا؛ ١مل ٣٣:١٨). سُكب أيضًا زيت الزَّيْتُون عَلَى تقدمات القربان، لكن ليس عَلَى تقدمة القربان في حالة الغيرة (لا ١:٢، ٦؛ عد ١٥:٥). عندما مُسح هارون وأولاده ككهنة، ذُبح ثور كذبيحة خطية ووضع بعض الدم عَلَى قرون المذبح، وسُكب الباقي "عند قاعِدّة المذبح" (لا ١٥:٨؛ ٩:٩). عندما كان الفرد يُطهر من مرض جلدي معدي، كان الكاهن الذي يقدم الذبيحة يسكب الزيت عَلَى يده اليسرى، ثم بسبابته اليمنى كان يضعه عَلَى جسد الشخص الذي تطهر.

٣. أحيانًا كان يسكب زيت المسح عَلَى رأس رئيس الكهنة أو عَلَى الشخص المُعين ليكون ملكًا، وذلك رمزًا إلى تفويض الروح القدس. سكب موسى زيت المسحة عَلَى رأس هارون، عازلاً إياه كرئيس للكهنة (خر ٧:٢٩؛ لا ١٢:٨). بالمثل، أخذ صموئيل قارورة الزيت وسكبها عَلَى رأس أول ملك لإسرائيل، شاول (١صم ١:١٠). بأمر من أليشع سكب نبي زيتًا عَلَى ياهو، وبذلك مسحه ليضع نهاية لنسل أخاب الملكي (٢مل ٣:٩).

٤. حوالي ١٥مرة يطبق عل سبك المعادن، إما بالإشارة إلى الخيمة أو الهيكل. سبكت حلقات من الذهب لتمسك بأطراف التابوت والمائدة (خر ١٢:٢٥؛ ١٣:٣٧)، كان

هناك إحتياج لمئة وزنة من الفضة لسبك قواعد المقدس والحجاب (٣٨:٢٧). كان لسليمان إشياء كثيرة مسبوكة من البرونز من أجل الهيكل. إهتمامًا أكثر يولي لبحر البرونز ولصفوف القيثاء والثيران التي أحاطت به (١مل ٧:٢٣-٢٤؛ ٢أخ ٤:٣). عُملت أيضًا ١٠ أعمدة متحركة و ٢٧ قاعِدّة عمود مع قواعدها الـ ٧ ١/٢ التي صُنعت أيضًا من البرونز (١مل ٦:١٥-١٦، ٣٠، ٣٣).

٥. إن صلابة المعادن المسبوكة تكمن في بعض الإستخدامات المجازية لـ יָצַק، خاصة في أيوب. الله هو الخالق العظيم، الذي نشر السموات "صلبة كمرأة البرونز المسبوك." (أي ٣٧:١٨). في تث ٢٨:٢٣ ترفض سماء البرونز أن تعطي أمطارها، وتشبه الأرض الحديد التراب الصلب الذي يصرخ من أجل المطر (٢٨:٢٣). لا أحد سوى الله يستطيع أن يتحكم في لوياثان، الذي صدره أصلب من الصخر وجسده به ثنايات صلبة وجامدة. يُستخدم اسمفع. יָצוּק ٣مرات في هذه الأعداد (٤١:٢٣-٢٤ [١٥-١٦]). لقد وبخ صوفر أيوب قبل ذلك، أن يتوب كيما "يقف بثبات (מֻצָּק) وبلا خوف" (١١:١٥).

ترد الفكرة العكسية، عدم الإستقرار، في أي ٢٢:١٦، التي تصرح بأن أساس الإشرار يزال (יוּצַק) من قبل الطوفان. في مز ٤١:٨[٩] قال أعداء المرنم قد إكتنفه مرض حقير، أي، إنسكب عَلَى جسده العليل (قا؛ VanGemeren, "Psalms" *EBC*, 5:328).

سيصاحب سكب البركة التي تساوي السيول الغامرة، منح الروح القدس لإسرائيل المستردة (إش ٤٤:٣). في مز ٤٥:٢[٣] يوصف الملك كالشخص الذي "مُسحت شافاهه (יָצַק) بالنعمة،" إشارة إلى تفويض روح الله.

٦. يشير كلا من יְצוּקָה وמוּצָק إلى السبك في الإرتبط ببحر البرونز (صفي من القيثاء، ١مل ٧:٣٧) والعشرة قواعد (٧:٣٧) التي في الهيكل.

٧. يرد الاسم מוּצָקָה في وصف زكريا للمنارة الذهبية الصلبة ذات السبعة أنوار، "سبعة أنابيب للسرج" (زك ٤:٢). بإستخدام إعادة التركيب الذي قام به K. Galling (*IDB*, 3, 66)، يُفضل Joyce Baldwin معنى شفاة أو فوهة (*Zechariah, TOTC*, 119-20). إن السبعة شفاة أو فوهات للقنديل تشير إلى الإمداد الكثير للزيت، الذي يرمز إلى قوة الله من خلال روحه (٤:٦).

ب. ت يستخدم سب. ἐπιχέω لسكب الزيت (تك ٢٨:١٨؛ خر ٢٩:٧) وχωνεύω لسبك (خر ٢٦:٣٧؛ ٣٨:٢٧).

ع. ج في مثل السامري الصالح، تستخدم ἐπιχέω لسكب الزيت والخمر في تضميد جروح الرجل المجروح (لو ١٠:٣٤).

سكب، سبك، إراقة: ← יָצַק [yṣq] (يسكب، يسبك #٣٦٦٨)؛ ← נָגַר [ngr] (يجري، يفيض، يُسكب، #٥٥٩٩)؛ ← נָתַךְ [ntk] (ينسكب، يذوب، #٥٩٨٨)؛ ← שָׁפַךְ [špk] (ينسكب، يريق، يسيل، يفيض، #٩١٦١).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:254-57.

Herbert M. Wolf and Robert Holmstedt

٣٦٦٩ יְצֻקָה [y^esuqâ]، سبك [المعادن]، ← #٣٦٦٨

3670	יצר

יָצַר [yṣr]، قل. شَكَل، صاغ، خلق، إخترع، خطط؛ نِفْعَلْ. يشكل؛ مخفيًا يمسح، يخطط؛ هُفْعَلْ. يشكل، يصيغ (#٣٦٧٠)؛ יוֹצֵר [yôṣer]، قل. اسمفا. فخاري (#٣٤٥٠)؛ יֵצֶר [yeṣer 1]، اسم.، تشكيل، غرض، فخار (#٣٦٧١)؛ יְצֻרִים [y^eṣurîm]، اسم.، أعضاء (الجسد) (#٣٦٧٤).

ش. أ. ق يوجد الجذر יָצַר أساسًا في الكنعانية وأكد. يوجد الفعل في أوغا. بمعاني يخلق، يشكل، أو يزرع (*UT* 19.1142)؛ يعني الاسم فخاري. هناك نقش عَلَى رقبة جزء صغير من أنية كبيرة من فنيقية ترجع تاريخها إلى حوالي ٩٠٠ ق. م. يُحتمل أنها تحمل الاسم *hysr*، فخاري (*KAI*, 8). تعني أكد. *eseru(m)* أن يشكل، يصيغ، ينقش، يرسم، يخطط (*AHw*, 252; *CAD* 4:346-49)؛ بمفهوم ثانوي تعني أن يؤسس أو يحدد (قا؛ *usurtu*).

ع. ق ١. يوجد الفعل יָצַר ٤٠مرة في ع. ق. (بما فيهم Q في إر ١:٥)، دون حساب صيغة اسمفا. التي ترد ٢٣مرة. ترد في وزن قل. فيما عدا مرة واحدة في نِفْعَلْ. (إش ٤٣:١٠)، مخفيًا (مز ١٣٩:١٦). هُفْعَلْ. (إش ٥٤:١٧). يوجد الاسم יֵצֶר ٩مرات. إن المعنى الأساسي للجذر السامي هو "يشكل" أو "يصور". يوجد هذا المعنى اللغوي داخل الفقرات التي تشير إلى إشكال متنوعة من الحرفين. إن اسمفا. (יוֹצֵר) هو المنتج المصنوع، سواء منقوش، مسبوك، أو منحوت بأزميل. إن إنتاج الـ יוֹצֵר يُشار إليه مرتين كـ יֵצֶר، مرة عن الصنم (حب ٢:١٨)، ومرة عن الفخار المصنوع من الطين (إش ٢٩:١٦). إن التهكم ضد الأصنام في إش ٤٤:٩-٢٠ يعطي مجال جيد للمعنى. يُسمى الحرفي (יוֹצֵר) صانع الأصنام (ع.٩) الذي يحاول أن يُصور (יָצַר) إلهًا أو يسبك (נָסַךְ، #٥٨١٨) صنمًا (ع. ١٠). في ع. ١٢ يكون الصانع هو الحداد الذي يشكل (יָצַר) مواده بالمطارق. ما يتعلق بهذا هو الفعل צוּר، يسبك (#٧٤٤٥)، الذي يُستخدم في الإرتباط بصناعة العجل الذهبي (خر ٣٢:٤) أو الأعمدة البرونزية في مدخل الهيكل (١مل ٧:١٥). يوجد هُفْعَلْ. لـ

יָצַר فقط في إش ٥٤:١٧، التي تتحدث عن الأسلحة التي ينتجها الحداد (חָרָשׁ، #٣٠٩٣). كان للهيكل مشتغلين في معادن لتذويب الفضة التي قُدمت (قا؛ ٢مل ١٢:١٠[١١]؛ ٢٢:٩)، ويلقبوا بـ יוֹצֵר في زك ١١:١٣ (-Torrey, 247 60; Eissfeldt, 163-64). لكن في الأغلب، تكون الحرفة التي تشير إليها יָצַר هي الفخاري (مثل؛ إر ١٨:٢-٦).

٢. يمتد معنى التكوين والتشكيل ككناية عن أعمال الله الإبداعية داخل نصوص قليلة. تصرح إحدى تسبيحات عاموس بأن الله شكل الجبال (عا ٤:١٣)، ويعلن مز ٩٥:٥ أن الله شكل اليابسة. في ١٠٤:٢٦ تستخدم יָצַר لتصف خلق لوياثان بلغة واضح أنها تناظر مفهوم ضد الأساطير. في تك ٢ يذكر أن كلا من الإنسان (ع. ٧-٨) والحيوانات (ع. ١٩) تشكلوا من تراب الأرض. من بين كل هذه الحالات، يتضح أن יָצַר ليست مرادفة للكلمات المعتادة عن خلق العالم، لكنها تقتصر عَلَى أفعال محددة للخلق.

٣. إن وظيفة יָצַר هي وصف موضوع محدد لتصميم وعناية الله. بالأخص خلق البشر، بمفهوم علاقتهم الفريدة بالله وقصد الله لهم. يشهد مز ١٣٩:١٦ عن حضور وقصد الله الذي لا يمكن الهروب. تمثل ترجمة العدد مشكلة، لكن المعنى هو أن المرنم كان موضوع عناية الله وهدفه كل الأيام التي "تشكلت" (مخفيًا) له. يأخذ Sabottka (558-59) تابعًا Dahood (168-69) גֹּלֶם (دائمًا جنين، #١٦٧٧) كتشابه مع دا ١:١٠ وأوغا.، للإشارة إلى مراحل العمر، قائلاً أن هذه خُططت يوم بيوم (أعاد تقسيم حروف "أيام" إلى יום יום). يُقارن هذا بدعوة الله للنبي إرميا، التي حُددت منذ الوقت الذي صُور (יָצַר أو צוּר) فيه في الرحم (إر ١:٥)، أو عبد الله الذي صور في رحم أمه لدعوته الخاصة (إش ٤٩:١، ٥، ٨). يولي الله إهتمامًا خاصًا لموضع صنعته؛ إن الله الذي شكل العين يمكن بالتأكيد أن يرى الظلم الذي يُقترف في حق شعبه (مز ٩٤:٩) من قبل أولئك الذين ميولهم هي صناعة الحزن (٩٤:٢٠). وسوف يدينهم. أكثر من ذلك، إن الله يُصور قلوب الناس جميعًا (٣٣:١٥)؛ أنه يعين حدود حريتهم. إن الرب الذي بسط السموات وأسس الأرض صور الروح (أنفاس) داخل الإنسان (زك ١٢:١)، وسوف يتمم مقاصده لشعبه.

٤. يستخدم النبي إشعياء الفعل יָצַר غالبًا حصريًا ليتحدث عن الخليقة وإختيار إسرائيل، مستخدمًا كلا من التصوير والمقاصد. إن المشكلة مع أورشليم هي أنهم لم يفهموا قصد الله، ذاك الذي حدد (יָצַר) مصيرهم (إش ٢٢:١١)؛ قد تقول أورشليم نفس الشيء عن آشور (٣٧:٢٦). لقد صور الله شعبه لقصده، لكن نقص تميزهم قاد إلى إخفاق تام للرحمة (٢٧:١١). وكما في هذه العبارت الثلاثة عن تحديد المصير، يستخدم إشعياء الفعل עָשָׂה (#٦٩١٣) مع יָצַר للحديث عن خلق الله لإسرائيل (٤٤:٢)، لكن قد يستخدم أيضًا التعبير בָּרָא (#١٣٤٣) كتوازي (٤٣:١)، أو حتى يدمج هذه الثلاث (٤٣:٧). إن مصطلح الخلق هذا لا يطبق عَلَى الخليقة، لكن بالأحرى لإعلان قصد الله الفدائي للشعب الذي خلقه (٤٣:١-٧، ١٦-٢١) ليكون خادمه (٤٤:١-٥، ٢١-٢٨). إن فداء إسرائيل مؤكد، لأن الذي صورها (יָצַר) هو صانع (עָשָׂה) كل الإشياء.

يُوصف الله كالذي بحكمة وقوة "صور كل الإشياء"، فقط إرتباطاً بإختيارة الخاص ليعقوب كخادمه (إر ١٠:١٦= ٥١:١٩). عندما صرح المرنم بأن الله إرسى أسس الأرض وحدد (יָצַר) الصيف والشتاء (مز ٧٤:١٧)، كان يعني بالمثل عَلَى الإرجح الكل (*THAT* 1:763). ورغم ذلك، فمن دون المرجح، أن عبارة إر ٣٣:٢ الغامضة نصياً يجب أن تُفهم كخلق "كل الإشياء"؛ لكن، في الأغلب إخفاق في نص يتحدث عن صنع الله "لأي شيء" وتشكيل "ما هو آتٍ" (Holladay, 221).

٥. يرد الاسم יֵצֶר ٧مرات بمعنى مرتبط بشدة مع الفعل، أي، قصد، إصرار. قد يحمل المفهوم الإيجابي الروح العازمة (إش ٢٦:٣). في ١أخ ٢٩:١٨ يصلي داود أن يحفظ الله "رغبة قلوب شعبك" يحرض داود سليمان عَلَى الخدمة الأمينة لأن الله يفهم "الدوافع وراء الأفكار" (١أخ ٢٨:٩). ومع ذلك فدائمًا، يكون الإصرار أو القصد سلبي؛ يعرف الله أن قصد أو "دافع" إسرائيل ، هو فعل الشر (تث ٣١:٢١)؛ يرى الله شر الإنسان وأن "كل رغبات أفكار قلبه" (تك ٦:٥ [JPSV]؛ قا؛ ٨:٢١) كانت شريرة. يفهم الله طبيعتنا (مز ١٠٣:١٤)؛ يذكر أننا تراب. رغم أن هذا قد يعني "كيفية تشكلنا" (JPSV)، أي، مدى هشاشتنا، تشير أكثر داخل القرينة إلى إثمنا (Murphy, 335)، ميول أو نوايا ذهننا.

ب. ت ١. يُوظف الأدب اليهودي الاحق، ويوسع الإستخدام الكتابي للجذر יצר. يظهر الفعل יָצַר ٨مرات في أدب قم.؛ ويناقش فحب. 12:13 حب ٢:١٨، الذي يشير إلى صناعة الأصنام، لكن في مكان أخر يشير إلى خلق الجنس البشري (كم. 1.15; 3.21) أو روح البشر (كم. 1.8; 4.31; 15.22).

٢. يرد الاسم יֵצֶר حوالي ٤٠مرة في أدب قم.. قد يعني البشر المخلوقين في إقتران بالتراب، الطين أو الجسد (كم. 1.21; 3:23; 4.29; 9.16; 10.23; 11.3; 12.26; 32; 18.11, 13, 25, 31)؛ توجد أيضًا في العديد من أجزاء التراتيل. تُستعار عبارة "روح عازمة" من إش ٢٦:٣ في نظام الجماعة (نج.(8.3 ,4.5 والتراتيل (كم. 1.35, 2.9, 36).

يُستخدم الاسم أيضًا بإستمرار في أدب قم. في إرتباط بالعقيدة الثنائية لمقاومة إرواح الخير والشر. دائمًا تحمل

معنى قصد أو عزم في قرينة إثم البشر (نج. 5:5; كم. 5.6 ,31; 6:32; 7.3 ,13 ,16; 11.20). يستخدم مزمور رؤيوي داخل نص ترتيلة "تضرع من أجل الخلاص" عبارة (DJD, 40, 77,lines 15-16 יצר רע)؛ يصلى الشاعر أن لا يحكم عليه إبليس والإرواح النجسة، وأن تتحكم "النزعات الشريرة" (11QPsa 19.15-16) في أعضاؤه. يوجد تركيب مماثل داخل جزء من ترتيلة (كم. 3.9-10) بالأسماء "شر" و"خداع" يصور نظام الجماعة (نج.(24-4.23 ;24-3.18 الإنسان كساحة معركة بشرية حيث تتصارع روحين لإمتلاك قلبه. تشتهر هذه العقيدة في الأسفار المنحولة (T. Ash 1.3; T. Benj 6.1; T. Naph 2.5)، لكن بعكس عقيدة سيراخ المبكرة، حيث يقع التركيز عَلَى إستقلال وقوة القرار البشري (سي ١٥:١٤)؛ ومع ذلك يتضمن العبري الذي يستخدمه سيراخ تفسير كالموجود في عقيدة قمران، التي تشرح יצר كمبديء شر مسيطر. في سي ٦:٢٧ تكشف أفكار المرء יצר، بالضبط كما تُظهر ثمار الشجرة عنايتها، ومع ذلك يجب ملاحظة أن ميول أفكاره هي تجاه الشر كما يتضح من الحديث، بالضبط كما يُختبر نية الخزاف بالأتون (سي ٢٧:٤-٥). إن عقيدة قمران عن الشر تقدم مفهوم هام للعقيدة الربية الاحقة عن الدوافع الجيدة (יֵצֶר טוֹב).

تحديد: ← חרץ [ḥrṣ [1]] (يقطع، يسن، يحدد، يكون محددًا، #٣٠٧٦)؛ ← יעד [y'd] (يحدد، يعين، يجمع، #٣٥٨٥)؛ ← כסס [kss] (يحدد، #٤٠٨٢).

يصور، يشكل: ← דמה [dmh [1]]، (يكون مثل، يصبح مثل، يقارن، يتأمل، يتخيل، #١٩٤٨)؛ ← יצר [yṣr] (يصور، يشكل، يصنع، يخلق، #٣٦٧٠)؛ ← עָצָב [*'āṣāb] (يصور، #٦٧٧٣)؛ ← קֶצֶב [qeṣeb] (يصور، يشكل، #٧٨٩٣)؛ ← תֹּאַר [tō'ar] (يصور، يجسم، #٩٣٠٧)؛ ← תַּבְנִית [tabnît] (نموذج، صورة، نموذج، #٩٣٢٢)؛ ← תְּמוּנָה [temûnâ] (صورة، شكل، هيئة، تمثيل، #٩٤٥٤)؛ ← شكل، صورة: لاهوت

غرض: ← זמם [zmm] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢).

البيبلوجرافيا

THAT 1:761-65; *TDOT* 6:257-65; M. Dahood, "The Value of Ugaritic for Textual Criticism," *Bib* 40, 1959, 168-69; O. Eissfeldt, "Eine einschmelzstelle am Tempel zu Jerusalem," *FuF* 13, 1937, 163-64; W. S. Holladay, *Jeremiah 2*, 1989, 221; E. Murphy, "*Yesser* in the Qumran Literature," *Bib* 39, 1958, 334-44; L. Sabottka, "*re'êka* in Ps 139, 16: Ein adverbieller Akkusativ," *Bib* 63, 1982, 558-59; C. C. Torrey, "The Foundry of the Second Temple at Jerusalem," *JBL* 55, 1936, 247-60.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

3671 יֵצֶר

יֵצֶר [yēṣer [1]]، اسم، شكل، إطار/ هيكل، إطار الذهن، ميل (#٣٦٧١)؛ יְצֻרִים [yeṣurîm]، هي كلمة غير معروفة توجد في أي ١٧:٧ (#٣٦٧٤)؛ مشتق من יצר [yṣr]، يشكل (#٣٦٧٠).

ش. أ. ق سريانية. *yasra*، ميل، ميول طبيعية، نزوع.

ع. ق ١. يستخدم الاسم عن الإشياء الجامدة، مثل صنم مصور من قبل فخاري أو صانع (إش ١٦:٢٩؛ حب ١٨:٢). يستخدم أيضًا في مز ١٤:١٠٣ هيكل الإنسان، الذي صُنع من التراب، ويوهن من قبل محدوديات كثيرة.

٢. يُستخدم الاسم بصورة سلبية وإيجابية، عن نموذج، ميول، أو نزوع أفكار المرء، التي توجه الطريق الذي يسير فيه (تث ٢١:٣١)، إيجابيًا، إن الشخص الذي يوجه ميوله الذاتيه للثقة في يهوه سيختبر سلام شامل (إش ٣:٢٦). سلبيًا، يرد الاسم في السلسلة الإنشائية מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ כָּל־יֵצֶר مع الشر كاسم خبري، ليعني كل ميول أفكار ذهن البشر تجاه إقتراف أفعال غير أخلاقية فظيعة (تك ٥:٦؛ قا؛ ٢١:٨). تخضع أفكار البشر لفحص يهوه (١أخ ٩:٢٨)، ويتضرع الخاشعين إلى يهوه ليوجه قلوبهم تجاه شخصه (١أخ ١٨:٢٩).

٣. عن طريق ملاحظة أن יְצֻרִים تقف في توازي مع "عين" فقد عرفها البعض مثل Dhorme (*Job*, 1084, 248) كشكل من יֵצֶר، بمعنى "شكل" "هيكل" أو "أعضاء الجسد." ثم يقول أيوب، "هيكي كله مثل الظل" (أي ٧:١٧). البعض مثل Budde (*Das Buch Hiob*, HKAT, 1913, 89) يكتسبوا المعنى "تخيلاتي" بتعديل المازورية لتقرأ יְצֻרַי. أنظر المزيد #٣٦٧٤.

ب. ت يرد الاسم مرات قليلة في سيراخ. في ١٤:١٥ يُستخدم لنزوع أفكار البشر التي تميل تجاه الخطأ؛ ومع ذلك، يعلم إبن سيراخ أن الإنسان قد يتحكم في هذه الميول ويحفظ الناموس. علاوة عَلَى أن طبيعة ميول المرء تكتشف عند حديثه (٦:٢٧). بحسب Murphy (338)، يعني هذا النص أن كلمات الشخص تظهر ضعفه وصفاته الشريرة. في نصوص قمران تحمل יצר مجموعة من الإستخدامات. في QpHab 12:13 ترد عن الأصنام. إن عبارة יצר חמר ("مخلوق من الطين") ترد دائمًا في *Hodayot* عن البشر (كم. 22-1:21; 30-4:29; 5:6; 12:26; cf. 11:3، وهي الإشارة الوحيدة التي لا ترتبط فيها العبارة بالخطية [Murphy, 339]). هذه العبارة، التي تشير إلى أصل البشر، تشير إلى زلاتهم، وعادة إلى ميولهم تجاه الخطية. ترتبط عادة יצר في نصوص قمران بميول البشر تجاه الخيطة (Murphy, 342). يعني

أيضًا الاسم "غرض، نية، ميول" (نج. 5:5؛ كم. 5:6, 31؛ 7:3). تستخدم بإستمرار مع סָמוּךְ عن الشخص ذو "عقل أو ميول راسخة" تجاه الخير (كم. 1:35؛ 2:9, 36؛ نج. 4:5؛ 8:3؛ هذه العبارة تأثرت بـ إش ٢٦:٣). ترد عبارتان مثيرتان في هذه النصوص: כול רוח יצר ("ميول أو نزوغ كل روح" هي في يد الله؛ كم. 15:13) و يֵצֶר מעשה ("طبيعة الفعل"؛ كم. 7:13). في كم. frg. 3:9-10 ترد יֵצֶר في تركيب مع רְמִיָּה ("خداع") و עַוְלָה ("شر")؛ هذه العبارة قد تنذر بـ רַע יֵצֶר ("دافع شرير")، التي ترد في الأدب الرباني بجانب יֵצֶר טוֹב ("دافع جيد" ؛ Otzen, 265).

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: ← אזן [ʾzn [2]] (يقيس، يعتبر بإهتمام، #٢٦٤)؛ ← ברא [bdʾ] (يخترع، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [higgāyôn] (تناغم، فكر، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [zmm] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [ḥms [2]] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשב [ḥšb] (يحصي، يحسب، يحسب رياضيا، يفكر، خطة، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [yēṣer [1]] (إطار الذهن، نزعة، #٣٦٧١)؛ ← עשת [ʿšt [2]] (يظن، يعتبر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [śîḥâ] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [śeʿippîm] (أفكار مقلقة، قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [tarʿît] (يظن، #٩٥٦٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:264-65; P. Humbert, "Emploi et portée bibliques du verbe *yasar* et de ses dérivés substantifs," *BZAW* 77, 1958, 87-88; R. Murphy, "*yeser* in the Qumran Literature," *Bib* 39, 1958, 334-45.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

3674 יְצֻרִים

יְצֻרִים [yeṣurîm]، هي كلمة غير معروفة توجد في أي ٧:١٧ (#٣٦٧٤) مشتقة من יצר [yṣr]، يصور (#٣٦٧٠).

ع. ق عن طريق ملاحظة أن יְצֻרִים تقف في توازي مع "عين" عرفها البعض مثل Dhorme (*Job*, 1084, 248) كشكل من יֵצֶר، بمعنى "شكل" "هيكل" أو "أعضاء الجسد." ثم يقول أيوب، "هيكلي كله مثل الظل" (أي ٧:١٧). البعض مثل Budde (*Das Buch Hiob*, HKAT, 1913, 89 يكتسب المعنى "تخيلاتي" بتعديل المازورية لتقرأ יְצָרַי.

جسد: ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، لحم (الجسد)، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [gewîyyâ] (جسد، جثمان، #١٥٨١)؛ ← גִּיד [gîd] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [gap] [2] (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [ḥōb] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [ḥêq] (يحضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [kābēd [3]] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [kilyâ] (كِلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [lehûm [1]] (أمعاء؟، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעֶה [mēʿeh] (جسد، أحشاء، #٥٠٥٥)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipśāʿâ] (إرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם [ʿeṣem [1]] (عظم، جلد، جسد، نفس/ ذات، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [qereb] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١).

3675 יצת

יצת [yṣt]، قل. أضاء، أضرم، إشعل، أحرق، سفع؛ نِفْعَل. يشعل، يلهب، يُحترق؛ هِفْعِيل. يحرق بنار، إشعل النار في (#٣٦٧٥).

ع. ق ١. يستخدم الفعل في وصف صريح للحريق (نح ٣:١؛ ١٧:٢؛ إر ١٥:٢؛ ٩:٤؛ ١٠:٩ [٩]). بحسب إر ٢:١٤-١٩، تركت إسرائيل يهوه، التي في خدمته قد إستمتعت بحرية مسئولة، وذلك لصالح المناورات السياسية مع الحكومات الأجنبية، التي أنزلت مكانتها إلى حد العبودية (Paterson, 542; May and Metzger, 910; Achtemeier, 25). كنتيجة للخراب الذي أحدثته "الأسود" (غالبًا آشور، لكن المعنى العام والمجرد للغة لا يعطي تعريفاً دقيقاً)، "أحترقت وتصحرت" مدنها (ع. ١٥، NIV؛ تقرأ נִצְּתוּ Q، بدلاً من נִצְּתָה، "تُهجر/ يهجروا" رغم أن القراءة الأخيرة تُفضل من قبل أخرين مثل RSV; NRSV; NEB; REB; TEV؛ قا Streane, 18; Driver, 8; McKane, 35-36). يرد أيضًا مفهوم أن محاولة إيجاد الأمن في التحالف السياسي ينشيء شكل من الإرتداد في إش ٣٠:١-٥؛ ٣١:١-٣.

بالنسبة لبعض المفسرين المحدثين، يبدو أن محاولة مساواة التحالف الأجنبي بالإرتداد عن يهوه أنه Xenophobic (خوف مفرط من الأجانب)، وقد عُرفت" رهاب الأجانب" كسمة مميزة لإيدلوجية سفر التثنية، التي تتعارض مع تأييد العبودية لبابل، التي في مكان أخر في إرميا (إصحاحات ٢٧-٢٨) تُفهم عَلَى أنها مشيئة يهوه (أنظر مثلً؛ Carroll, 128-29). في الأغلب ما قد كان يشغل كاتب إر ٢:١٤-١٩ بخصوص طلب المساعِدّة من القوى الأجنبية، هو الإستيعاب الثقافي الناتج عن ذلك، خاصة التورط في عبادة ألهة غريبة. فبالنسبة له، كان الوفاء المطلق ليهوه والتهديد الحقيقي الموضوع من قبل التشابه الثقافي، يفوق سؤال النجاة من وجه القوى الأساسية الفائقة. ومع ذلك، فإن كاتب هذه الفقرة لم يكن ببساطة منعزل عن الحقائق السياسية كما قد يميل بعض المعاصرين إلى هذا التفكير، لأنه إشار إلى أن محاولات إسرائيل لدعم قوتها المتضاءلة، عن طريق إشتراكها في القوى السياسية قد فشلت بالفعل؛ وبدلاً من

الإستمتاع بالمساعِدّة والأمان الحقيقي، إختبرت إسرائيل مزيد من التوتر والإنحدار(أنظر مثل؛ Clements, 28-29, 32). بالطبع، إذا كان المؤرخ التثنوي هو الذي صاغ هذا الجزء، فإن هذه الكلمات تكون قد كتبت بعد السقوط السياسي والدمار القومي الذي أصاب إسرائيل (← الاهوت التثنوي).

في إر ٩:١٠[٩]، التي هي جزء من مرثاة عَلَى صهيون (عز ١٠-٢٢[٩-٢١])، يدعى النائحين لأن يرفعوا مرثاة عَلَى سياسية إحراق الأرض بواسطة الأعداء (McKane, 204; contra Streane, 78)، التي دمرت مراعي الصحراء "لأنها إحترقت" (JB؛ قا؛ NEB وREB "سفعت" البعض بما فيهم Driver, 54 و Peake, 1910, 166 يفضلوا تعديل النص ليُقرأ " تُركت خرابًا" قا؛ RSV، NRSV، وأنظر أكثر Carroll, 241). تتكون الوحدة ٩:١٠-٢٦ [٩-٢٥] من تصريحين عن الخراب (ع. ١٠-١١ [١٩-١٠] و٢٢-١٧ [١٦-٢١]) يليها صورتين عن ضرورة إحداث الكارثة (ع. ١٢-١٦ [١١-١٥] و٢٣-٢٦ [٢٢-٢٥]).

يشير كلا من نح ٣:١ و ١٧:٢ إلى حقيقة أن أورشليم أعتدي عليها وأسوارالمدينة "احترقت بالنار" (NIV). يُعتقد أن وضع المدينة الموصوف هنا لايعكس الخراب البابلي في ٥٨٧ ق. م. لكن إلى كارثة أخيرة (Ryle, 1893, 150; 1917, 68; Dummelow, 278-79; Davies, 161-62; Bowman, 665; Batten, 184-85, 192; Kelly, 27; Browne, 378; Mangan, 179; Clines, 136; Williamson, 172; Blenkinsopp, 204, 207; North, 392). ومع ذلك يقترح Ackroyd (1973, 266) أن التركيز في هذا النص ليس عَلَى الحدث التاريخي المحدد الذي سبب الخراب، لكن عَلَى الحالة المأسوية للمجتمع الذي يُرمز إليه بالأسوار المتهدمة والأسوار المحروقة.

٢. يستخدم الفعل יָצַת في فقرات تصف الصراع والحرب (يش ٨:٨، ١٩؛ قض ٤٩:٩؛ ٢صم ٣٠:١٤، ٣١). في يش ٨:٨، يرسم يشوع خطته البارعة للإستيلاء عَلَى عاي، ثم يرشد محاربيه بأن يحرقوا المدينة بالنار مباشرة بعد الإستيلاء عليها. إن الترتيب البارع لإغواء المحتلين للخروج من المدينة بينما جزء من الكامنين سيهجمون عَلَى عاي من الجهة المقابلة أثبتت نجاحها، ويسجل يش ١٩:٨ كيف أن الذين أخذوا عاي هرعوا لإحراق المدينة بالنار. إن الإكتشافات الأثرية ألقت كثير من الشكوك الجادة حول تاريخية الإستيلاء وتدمير عاي (أنظر مثل؛ De Vaux, 614; Hoppe, 57-8; Butler, 83-84). تم مناقشة أن القصة قد تكون سببًا صمم ليعلل الخراب الذي كان موجوداً بالفعل (הָעַי يُتخذ كإسم شائع مع أداة التعريف التي في البداية، تعني "تهدم") الذي عبر به الإسرائيلين عند مكان عُرف بإت تل et-Tell ("الخراب")، تسعة أميال شمال شرق أورشليم (أنظر مثل؛ Noth, 149, n.2; Miller and Tucker, 69). ومع ذلك فبعض العلماء الذين يظنون أنه من المشكوك فيه تمامًا أن نعتبر القصة أسطورة تامة، إقترحوا العديد من النظريات في محاولتهم وقاية درجة المصداقية التاريخية للقصة (لمراجعة هؤلاء، أنظر مثل؛ de Vaux, 612-20; Butler, 79-84).

يرد الفعل أيضًا في قض ٤٩:٩، وهو جزء من قصة تسرد نهوض وسقوط أبيمالك المتظاهر (٩:١-٥٧)، الإبن الغير شرعي المحروم لجدعون/ يربعل(O'Connor, 139)، الذي إستولى بعنف عَلَى الملكية التي رفضها أباه. جُعل أبيمالك ملكًا من قبل أهل شكيم. ومع ذلك، فبعد أن إندلع نزاع بين الجماعة الشعبية لشكيم وأبيمالك، حدثت ثورة ضد سلطته. نجح أبيمالك في إخماد العصيان الذي قاده جعل Gaal ودمر شكيم، مستخدمًا خطة مماثلة كالتي أستخدمت في عاي في يش ٨. يسجل قض ٤٩:٩ كيف أن أبيمالك وأتباعه إستخدموا حزم من الأغضان كمادة ملتهبة لإضرام نار (וַיַּצִּיתוּ) في برج شكيم، جزء من هيكل إيل بريث، محرقين حتى الموت آلآف الرجال والسيدات الذين إحتموا فيه. ومع ذلك، فبعد ذلك بقليل عندما حاول أبيمالك إستخدام نفس الخطة عند تاباص، قُتل (ع. ٥٠-٥٧). يشير قض ٩ في شكله الحالي، إلى أن النظام الملكي المؤسس عَلَى القتل يؤدي إلى الفناء. ليس فقط للملك، إنما أيضًا لأولئك المتضامنين في مبايعته (Mayes, 26).

في ٢صم ٣٠:١٤، يُذكر أن أبشالوم، "الوريث المفترض" (Baldwin, 253)، الذي نفذ صبره لاستبعاده المستمر من محضر الملك والحانق من عدم إستجابة يؤاب عند إستدعائه مرتين، أمر عبيده أن يحرقوا حقل الشعير الذي ليؤاب (تقرأ וְהַצִּיתוּהָ Q، أحرقوه بالنار، بدلاً من וְהוֹצִיתִיהָ ،K، وسوف أخرجها؛ أنظر GKC, 193; Anderson, 185). لقد نجحت هذه الخديعة التي كانت لتضمن حضور يؤاب، لأنه بحسب ٢صم ٣١:١٤، ذهب يؤاب لأبشالوم ليسأل عن سبب إحراق حقله، وقد إستخدم أبشالوم هذه الفرصة ليحث يؤاب بأن يؤثر عَلَى مصالحته مع داود. لقد أجبر يؤاب ، لكن رجوع أبشالوم تميز بالمكر والعنف، وكان التصالح الناتج في خطر مستمر. (Gunn, 297).

٣. تستخدم יָצַת بإستمرار لتصف غضب وديِنونة الله. تشير بعض هذه النصوص إلى دينونة يهوه عَلَى الأمم الأجنبية (إش ١٢:٣٣؛ إر ٢:٤٩، ٢٧؛ ٣٢:٥٠؛ ٣٠:٥١، ٥٨؛ عا ١٤:١). في عا ١٤:١، في جزء من الوحي ضد بني عمون (ع. ١٣-١٥)(يعلن يهوه أنه "سيضرم (יָצַת) ناراً ضد سور ربة" (NRSV)، وفي إر ٢:٤٩، في جزء من وحي أخر ضد عمون (ع. ١-٦)، يعد بأن ربة، عاصمة بني عمون، ستصبح خرابًا "وتحرق المدن المجاورة لها بالنار" (NIV). يعتبر إش ١٢:٣٣ جزءًا

من فقرة (٣٣:١-٢٤) عُرفت كإضافة مستقلة بعد السبي (أنظر مثل؛ May and Metzger, 861; cf. Peake, 1920, 458 أولئك الذين يفضلون تاريخ ما قبل السبي يتضمنون Dummelow, 437; Kinder, 608; Oswalt, 595; Motyer, 264; and Seitz, 233-36). هنا يعطي يهوه الضمان بأن أعداء إسرائيل عديمي الأسماء سيحرقون تمامًا؛ " مثل الإشواك المقطوعة ستشتعل" (ع. ١٢، NIV). إن حافز هذا الحريق قد يكون الغيظ العنيف ومكائد الأعداء التي بلا جدوى (أيضًا Peake, 1920, 458; cf. Oswalt, 598)، أو تعديل المازورية "نَفَسكم نار تأكلكم" في ع. ١١ إلى "نَفَسي كالنار سيحرقكم" أو "ريح مثل النار ستحرقكم"— نار غضب الرب (Bright, 513; Kissane, 358, 360, 364; Ackroyd, 1971, 351)، أو مزيج من رد فعل الله تجاه الخطية، وتضحية الخاطي بنفسه (قا؛ Kinder, 608; Motyer, 265). إر ٤٩:٢٧، وهو جزء من وحي ضد دمشق (ع. ٢٣-٢٧)، يحذر فيه يهوه بأنه "سيضرم (יָצַּתּ) نارًا في سور دمشق" (RSV). في ٣٢:٥٠، الذي هو جزء من سلسلة من النبوات ضد القاسية، المستبدة المتعجرفة بابل (٥٠:١-٥١:٦٤)، التي وضعها البعض في قرينة السبي (أنظر مثل؛ Frost, 401; Couturier, 296)، يعد يهوه بأنه "سيضرم (יָצַּתּ) نارًا عَلَى مدنه (البابلية)" (RSV). يصرح إر ٥١:٣٠ بأن مساكن بابل قد أحترقت، ويعد ٥١:٥٨ بأن أسوار بابل المرتفعة ستحرق بالنار. توضح هذه النصوص ونصوص أخرى ليس فقط أن الأمم مسئولون أمام يهوه، ولابد أن يتصرفوا بحسب مشيئته وقصده (Davison, 1985, 158-59; Achtemeier, 111)، إنما أيضًا أن أي أمة ستفشل في إتمام المعايير الكونية لعدل وبر حاكم كل الأمم، حتماً ستعاقب.

تشير العديد من الفقرات التي يُستخدم فيها الفعل إلى دينونة الرب عَلَى إسرائيل ٢مل ٢٢:١٣، ١٧؛ إش ٩:١٨[١٧]؛ ار ١١:١٦؛ ١٧:٢٧؛ ٢١:١٤؛ ٢٩ك٣٢؛ ٤٣:١٢؛ مراثي ٤:١١؛ حز ٢٠:٤٧[٢١:٣]). بحسب ٢مل ٢٢:١٣، فزع يوشيا بشدة بمحتويات "سفر الشريعة" الذي وُجد في الهيكل بواسطة حلقيا الكاهن العظيم؛ لقد كان مقتنعًا بأن غضب يهوه سيشتعل (יָצַּתּ) كنتيجة لإخفاق في طاعة الوصايا التي يحتويها السفر. لم يكن ذعره بلا أساس، لأنه عندما أستشيرت خلدة عن الأمر، أعلمت مندوبي الملك بأن غضب يهوه، الذي إشتعل (יָצַּתּ) ضد يَهُوذَا لإرتدادها المتكرر، لن يطفأ (ع. ١٧)

إش ٩:١٨[١٧] الذي هو جزء مقتطف (ع. ١٨-٢١ [١٧-٢٠] يشبه القوى الهادمة والجانب العدواني للفساد الأخلاقي بالخراب السريع التي تحدثه النار في الغابة. إن الإثم هو مثل النار التي تمسك أولاً في الشجيرات النامية التي تنمو تحت الورود الجَبَلِية والأشواك (في الأغلب، تجسد الإشرار؛ أنظر Dummelow, 422; cf. Motyer, 109) ثم، "تشعل غاب الوعر [بقية الناس]" (NIV). هنا، تُحذر يَهُوذَا من أنه عندما لا يُصحح الخطأ، فإن المجتمع ينهار، تسود الفوضى السياسية، غيرة التحزبية، تنفجر الإحتكاكات (Bright, 498)، تتقد الكراهية المميتة بالشهوة النهمة للسلطة (Kaiser, 137)، وتندلع الحرب الأهلية الفوضوية، التي تؤدي إلى تمزيق أعضاء العائلة الواحدة بخبث، جسد أحدهم الأخر مثل أكلي لحوم البشر. ومع ذلك، يوضح أيضًا ع. ١٩[١٨] أن الدينونة التي يسببها المرء لنفسه، لاتزال دينونة إلهية (kidner, 597)، لأن إتمام جانب الخراب الذاتي للشر هو تعبير عن غضب الله (Mauchline, 119-20; Oswalt, 256-57; Motyer, 109; cf. Watts, Seitz, 90-91).

في إر ١١:١٦، الذي هو جزءًا من فقرة تتعامل مع الخرق المزمن للعهد (ع. ١-١٧)، نجد أن يَهُوذَا الغير طائعة، التي كانت قبلاً إشجار زَّيْتُون متكاثرة تحمل ثماراً جيدة، تُعطى أخبارمهددة ، بأنه بزمجرة العاصفة العظيمة، سيحرقها الله (יָצַּתּ) بالنار، وسيحررق اللهيب المذرى في الريح، الأغصان والأوراق. إن عدم الطاعة الإرادية، المستمرة، والجذرية ستنتج حتماً إلى إلغاء العهد وتؤدي إلى إلغاءه وبطله. (Clement , 77). فقط بعد تطهير الخطية الجذرية من خلال العقاب الجذري سيتأسس جذرياً عهدًا جديدًا (إر ٣١:٣١-٣٤).

إر ١٧:١٩-٢٧ التي هي فقرة يعتبرها الكثيرون أنها تخاطب موقف فشل ديني ولامبالاة. تستشه هنا بخرق السبت كمثال لتوضيح مدى إغتراب الشعب عن الله، ويُحذر سكان أورشليم من أنهم إذا فشلوا في حفظ السبت المقدس، سيُضرم (יָצַּתּ) يهوه نارًا لا تطفيء في أسوار المدينة (ع. ٢٧).

بسبب موضع هذه الفقرة يمكن إستنتاج أن إر ٢١:١٤ يحذر قادة يَهُوذَا المتعجرفين، الواثقين بكبرياء أن حصونهم منيعة (ع. ١٣)، بأن أعمالهم الشريرة قد هيجت غضب الرب، الذي سيكون رد فعله هو إضرام (יָצַּתּ) نارًا تبتلع كلا من أورشليم، وكذلك مقاطعاتها المحيطة أو قصور المدينة الخشبية و المنازل (أنظر مثل؛ Boadt, 1982a, 164; Carroll, 415).

إن إستجابة يهوه عَلَى سؤال إرميا بخصوص الحكمة من وراء شراء أرض في عناثوث يحمل شقين، أولاً، لقد أعلن قدر أورشليم المباشر (فيأتي الكلدانيون الذين يحاربون هذه المدينة فيشعلون هذه المدينة بالنار،" إر ٣٢:٢٩، NIV) كنتيجة لخطايا الشعب ورؤسائهم؛ ثانيًا، إعطاء الضمان بالإسترداد وإستئناف الشراء والمبادلة (ع.٤٢-٤٤). إن هذه الفقرة (ع. ١٦-٤٤) التي تعتبر من قبل كثيرين إنها تحرير لاحق إضافي (أنظر مثل؛ Cunliffe-Jones, 207-

9; May and Metzger, 957;Boadt, 1982b, 64-66; Davidson, 1985,96; carroll, 625,627-32; cf. Peake, 1912, 119-27)، تقدم شهادة قوية عن حقيقة أنه عندما نتكلم بشريا، يكون كل شيء ميئوس منه، يمكن عندئذ لمشيئة وقصد الله أن يخلقا إمكانيات تفوق الخيال البشر (Achtemeier, 98; cf. Clements, 197).

بحسب إر ١٢:٤٣ الذي هو جزء من وحي مصمم ليضعف من رضا أولئك الذين في مصر الذين يعتقدون أنهم في أمان من نبوخذنصر (ع. ٨-١٣)، بأن ملك بابل سيضرم (יָצַת) نارًا في معبد آلهة مصر (تقرأ וְהִצִּית، تبعًا لـ سب.، بشيطه. و فولج.، بدلاً من مس. וְהִצַּתִּי).

حز ٢٠:٤٧[٢١:٣]، جزء من وحي (٢٠:٤٥-٤٩ [٢١:١-٥]) ضد الجنوب (مثل؛ يَهُوذَا) يحذر الشعب من أن الرب سيضرم (יָצַת) نارًا مدمرة لا تقاوم فيهم ("الغابات")، التي ستسفع كل سكان الأرض ("كل شجر أخضر.... وكل شجرة جافة" في تضاد يدل عَلَى طرفي النقيض) من الجنوب للشمال. إن تفسير هذا الرمز الغامض نوعًا ما ينشيء في ٢١:١-٧[٢١:٦-١٢]، حيث من الواضح أن موضوع الغضب الإلهي هي يَهُوذَا، بما فيها عاصمتها، والهيكل. إن قرار الله للتدمير كان ضروريًا بسبب الإنحراف المزمن لشريك عهده (Allen,15-16). فقط عَلَى الجانب الأخر من دينونة الله القاسية عَلَى شعبه الخاص، ستقود نعمته إلى الفداء من الفشل الإنساني.

في مراثي ٤:١١، جزء من وصف حي للذعر الذي يُختبر أثناء الحصار وسقوط أورشليم (٤:١-٢٢)، يعترف المرنم بأن العزلة والخراب حدث بسبب خيانة شعبه، لقد أعطى يهوه تنفيس كامل لغضبه، سكب غضبه العنيف، وأضرم (יָצַת) نارًا في صهيون. في الاهوت الشائع، كان يُعتقد أن مناعة صهيون تُضمن بواسطة حضور الله في الهيكل (أنظر مثل؛ مز ٤٦:٥[٦]؛ ١٣٢:١٣-١٨)، الذي أمامه كان يرتعد الملوك الأعداء ويهربون في ذعر (٤٨:٤-٦[٥-٧]) خلال أحداث ٥٨٧ ق.م.، تحرر الله من إنحلال المفاهيم الدينية الزائفة؛ خاصة، الإرتباط الوثني بين الله وصهيون كان قد تمزق (Raitt,228).

ب. ت إن الفعل יצת يخترق، يضرم، يصادق عليه تمامًا (يصادق عليه تمامًا (Jastrow 1:590-91).

إحتراق، إشعال، توهج، سفع، حرق سطحي: ← בער [*b'r* [1]] (يحترق، يتوهج، يفنى، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (فحم محترق [جمر]، #١٦٢٥)؛ ← דלק [*dlq*] (يشعل نارًا، متابعة حامية، #١٩٤٤)؛ ← חמר [*ḥmr* [3]] (يتخمر، يسخن، يحمر، يتوهج، #٢٨١٣)؛ ← חרר [*ḥrr* [1]] (يتوهج، لهيب، #٣٠٨١)؛ ← יצת [*yṣt*] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (يحترق، يضرم نارًا، #٣٦٧٨)؛ ← כוה [*kwh*] (يحترق، يتوهج، سفعة، #٣٩١٧)؛ ← להט [*lhṭ* [1]] (يحترق، يتوهج، يلتهب، #٤٢٦٥)؛ ← נשק [*nśq*] (يمسك نارًا، يشيط، يحترق، #٥٩٥٦)؛ ← צות [*ṣwt*] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يدخل في اللهيب، #٧٤٥٥)؛ ← קדח [*adḥ*] (يضرم نارًا، يضيء، يشعل، يجعله متوهجا جدا، يشتعل أو يأخذ نارًا، #٧٧٠٦)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦)

نار، لهب: ← אוּד [*'ûd*] (زند الخشب، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [*'ēš* [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [*b'r* [1]] (يحرق، يتأجج، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [*goprît*] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [*yṣt*] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [*kîdôd*] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [*lbb* [2]] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [*lahab*] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [*lhṭ* [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [*lappîd*] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [*nîṣôṣ*] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [*peḥām*] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [*reṣep* [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [*rešep* [1]] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحرق، احترق، #٨٥٩٦)؛ ← שְׁבִיב [*šābîb*] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Jeremiah*, 1987; P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; idem, *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah: Introduction and Commentary*, 1973; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; A. A. Anderson, *2 Samuel*, 1989; J. G. Baldwin, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, 1988; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, 1961; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, 1988; L. Boadt, *Jeremiah 1-25*, 1982a; idem, *Jeremiah 26-52, Habakkuk, Zephaniah, Nahum*, 1982b; R. A. Bowman, "The Book of Ezra and the Book of Nehemiah: Introduction and Exegesis," in *IB, 1954, 3:549-819; J. Bright, "Isaiah—I," in Peake*, 1964, 489-515; L. E. Browne, "Ezra and Nehemiah," in *Peake*, 1964, 370-80; T. C. Butler, *Joshua*, 1983; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, 1986; R. E. Clements, *Jeremiah*, 1988; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 1984; G. P. Couturier, "Jeremiah," *NJBC*, 1990, 265-97; H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, 2d ed., 1972; R. Davidson, *Jeremiah. Volume 1*, 1986; idem, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, 1985; T. W. Davies, *Ezra, Nehemiah*

and Esther: Introduction Revised Version with Notes Maps and Index, 1909; S. R. Driver, The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation with Introductions and Short Explanations, 1906; J. R. Dummelow (ed.), A Commentary on the Holy Bible, 1909; S. B. Frost, "The Book of Jeremiah," in The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible, 1971, 372-404; D. M. Gunn, "2 Samuel," in Harper's Bible Commentary, 1988, 287-304; L. Hoppe, Joshua, Judges with an Excursus on Charismatic Leadership in Israel, 1982; O. Kaiser, Isaiah 1-12: A Commentary, 1977; B. H. Kelly, Ezra, Nehemiah, Esther, Job, 1963; D. Kidner, "Isaiah," in NBC 1972, 588-625; E. J. Kissane, The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary Vol. I (I-XXXIX), 1960; W. McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume I: Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV, 1986; C. Mangan, 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, 1982; J. Mauchline, Isaiah 1-39, 1970; H. G. May and B. M. Metzger (eds.), The New Oxford Annotated Bible, 1973; A. D. H. Mayes, Judges, 1985; J. M. Miller and G. M. Tucker, The Book of Joshua, 1974; J. A. Motyer, The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary, 1993; R. North, "The Chronicler: 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah," NJBC, 1990, 362-98; M. Noth, The History of Israel, 2d ed., 1965; M. O'Connor, "Judges," NJBC, 1990, 132-44; J. N. Oswalt, The Book of Isaiah Chapters 1-39, NICOT, 1986; T. W. Overholt, "Jeremiah," HBC, 1988, 597-645; J. Paterson, "Jeremiah," in Peake, 1964, 537-62; A. S. Peake, Jeremiah. Vol. I: Jeremiah I-XXIV Introduction Revised Version with Notes Map and Index, 1910; idem, Jeremiah and Lamentations Vol. II: Jeremiah XXV to LII Lamentations, 1912; idem, "Isaiah I-XXXIX," in Peake, 1920, 436-59; T. M. Raitt, A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel, 1977; H. E. Ryle, The Books of Ezra and Nehemiah with Introduction, Notes and Maps, 1893; idem, The Books of Ezra and Nehemiah, 1917; C. R. Seitz, Isaiah 1-39, 1993; A. W. Streane, The Book of the Prophet Jeremiah, Together with the Lamentations, with Map Notes and Introduction, 1891; R. de Vaux, The Early History of Israel. Volume II: From the Entry into Canaan to the Period of the Judges, 1978; J. D. W. Watts, Isaiah 1-33, 1985; H. G. M. Williamson, Ezra, Nehemiah, 1985.

Robin Wakely روبن واكيلي

3676 יֶקֶב

יֶקֶב [*yeqeb*]، اسم، الرواقد/ حوض للخمر؛ معصرة (#٣٦٧٦).

ش. أ. ق قا؛ عرب. *waqb*، أجوف؛ أسِر.

ع. ق تستخدم الكلمة في العديد من القرائن، وقد تعني إما معصرة أو رواقد الخمر. كانت الرواقد هي حوض فيه أو من خلاله كانت تُصب الخمر بعد أن يُداس العنب في المعصرة. لكن إستخدامات الكلمة تتمركز حول إمتلاء أو إخفاق المعاصر/ رواقد الخمر كدليل عَلى إستحسان أو عدم إستحسان يهوه الذي يُقدم عن طريق أوقات نجاح أو فشل إسرائيل أمامه. عند الإحتفالات/ الأعياد كان فيض المعاصر/ الرواقد علامة للبركة المستمرة وسبباً للبهجة الكبيرة. كان إمتلاء الرواقد والمعاصر يعتبر بركة لأولئك الذين قدموا بكورات ثمارهم للرب (أم ٣:١٠).

إن المَثَل الذي تشبه فيه إسرائيل كالكرم يتضمن معاصر/ رواقد خمر ليبين خبرة الفرح المصممة لشعب الله (إش ٥:٢). في وقت الدينونة، المجاعة، أو الحزن تُفلس المعاصر/ الرواقد بجانب البيادر (٢مل ٦:٢٧؛ أي ٢٤:١١؛ إش ١٦:١٠؛ هو ٩:٢). في أوقات البركة أنها هي الرواقد والمعاصر هي التي تفيض (يؤ ٢:٢٤)، بجانب البيدر. في إطار أخروي للدينونة، سيدوس يهوه الأمم كالعنب ليملأ المعاصر ورواقد الخمر (يؤ ٣:١٣[٤:١٣]). في إطار إسترداد البركة، ستفيض المعاصر/ الزقاق (زك ١٤:١٠).

ب. ت تستخدم سب. الكلمات الآتية في محاولة إلتقاط معنى قرينة الكلمة: ἀπολήνιον، وعاء يستخدم ليلتقط الزيت والخمر؛ ὑπολήνιον، وعاء يوضع تحت الرواقد ويستخدم لإلتقاط الزيت والخمر؛ νοινήλορπ، حوض أو راقد يوضع أمام الحوض أو الرواقد ليلتقط الخمر، الماء، أو الزيت؛ ληνός، حوض أو زق؛ οἶνος، خمر، عصائر فواكه مختمرة، لاحظ Jastrow إستخدامها (١:٥٩١) لتعني "تنقيب، صهريج" جميعها مرتبطة بالمعاصر.

عنب - عصير، خمر: ← גַּת [*gat* [1]] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [*dema'*] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [*ḥōmes*] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [*ḥemer*] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [*yayin*] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← ירשׁ [*yrš* [2]] (يدوس معصرة الخمر/ العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מהל [*mhl*] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣)؛ ← מֶזֶג [*mezeg*] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [*mišrâ*] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס [*'āsîs*] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שׂחט [*śḥṭ*] (عصير، يعصر العنب،

#٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [šemer ¹] (التفل، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

البيبلوجرافيا

HBD 1112-13; *ISBE* 4:784-87; *TDNT* 4:254-57; *TDOT* 6:269-70; *TWAT* 3:843-45; *TWOT* 1:397.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

3678	יקד

יקד [yqd]، قل. إحتق، أضرم؛ هُفْعَلْ. يكون مضرماً، محترقًا (#٣٦٧٨) ؛ יְקֹד [yᵉqod]، اسم، نار، حريق (#٣٦٧٩)؛ יָקוּד [yaqûd]، اسم، موقد (#٣٦٨٣)؛ מוֹקֵד [môqed]، اسم، موقد، إحتراق، جمر متوهج (#٤٦١١)؛ מוֹקְדָה [môqdâ]، اسم، موقد (#٤٦١٢).

ش. أ. ق يوجد الفعل في عرب. *waqada*، يحترق؛ أكد. *qadu*، يضيء، يضرم، يشعل. ترد صيغ الاسم في عرب. *waqûd*، موقد؛ ع. ج. ق، *mqdn*، مذبح –الموقد.

ع. ق ١. يُستخدم الفعل ليصف كيف أن غضب الله يسبب نارًا مدمرة تنفجر سريعًا (Smith, 352). إن إستخدام الفعل هذا (في قل.) يوجد في تث ٣٢:٢٢، جزء من نشيد موسى، الذي فيه تقارن بشدة عناية الله المُحبة، ثبات إعتماديته، وكماله، بجحود إسرائيل القاسي، خيانتها المتمردة، وفسادها (٣١:٣٠-٣٢:٤٧؛ للتشابه بين تركيبة نشيد موسى و ذاك الذي في مز ٧٨، أنظر Clifford, 168).

في تث ٣٢:١٥-٢٥، يُهيج سُخط يهوه البار بواسطة تجاهل شعبه الذي لا يغتفر لخالقه، وعبادتهم لآلهة كنعان، الذين "ليسوا ألهة" (٣١:١٧؛ قا؛ ٣٢:٢١، حيث يُشار إلى الأمة الغير إسرائيلية التي سيتحول الرب إليها لينفذ مقاصده بـ"ليسوا شعبًا"؛ قا؛ أكثر، هو ١:٩، حيث، ومع ذلك، الفاعل هو إسرائيل). وكما تمتد محبة الله المتغلغلة إلى مالانهاية، كذلك ستكون قوة الدمار العظيم للنار المُضرمة (٣٢:٢٢، تقرأ NIV; RSV; NRSV; NEB; JB "قد تأججت"؛ قا؛ REB: "تشتعل" وTEV "تحترق") بواسطة غضب الله كنتيجة لشر إسرائيل وإرتدادها الخائن لانهاية لها أيضًا: فستحرق إلى أعماق الهاوية، مدمرة الأرض ومنتجاتها وتشعل أسس الجبال، التي بحسب Wright (522)، هي الجبال الكونية التي تدعم قبة السماء. سيُغنى شعب إسرائيل بالجوع، وسيهلكون بالوبأ المحرق، والطاعون السام، يمزقون إربًا بوحوش البرية، يضربون بسموم المخلوقات الزاحفة، يثكلون بالسيف، ويغمرون بالذعر (٣٢:٢٣-٢٥). ومع ذلك، رغم أن إسرائيل، المتقلبة الفاسدة، تستحق الفناء تمامًا، فإن كمال دينونة الله سيتوقف، لأنه لو كان لابد أن يبدد ويدمر بالكامل يهوه شعبه، فإن أعداء إسرائيل المتوحشين، الذين ينقصهم التمييز في إدراك العامل الإلهي وراء إنتصارهم (ع. ٢٨-٣٠)، سيستنتجون بإنتصار، لكن خطئًا، أنهم هم الذين كانوا مسئولون عن مصير إسرائيل (ع. ٢٦-٢٧). في ٣٢:٣٤-٤٣ يعطي موسى الضمان بأن الله سيعاقب فساد الأمم الشريرة ويطرحهم،و يبرأ ويستعيد شعبه المظلوم من أدنى إنحطاطهم، ويُحدث الغفران بتطهير أو تنقية الأرض وشعبه من إثمه.

هناك إستخدام مماثل للفعل في إش ١٠:١٦، جزء من وصف كيف أنه مثل النار التي تدمر الغابات والنباتات، فإن نور إسرائيل (مجد يهوه العظيم) سيدمر آشور، عميل الله المتعجرف، المتجريء، والجشع، الذي غير واعي بالقصد الإلهي المتحكم، ومنتابه هواجس الكبر الإمبراطوري، تجاوز بفُجر المأمورية المحددة لعقاب إسرائيل الغير طائعة (ع. ١٦-١٩). في ١٠:١٦، يستخدم الفعل في ترادف مع الاسم יֵקַד יְקֹד כִּיקוֹד אֵשׁ، "ستضرم نارًا كلهب متقدة" (NIV؛ قا؛ RSV; NRSV). إن خراب آشور في ع. ١٦-١٩ يوصف بصورتين: أولهم مرض مميت يصيب جسد سليم، والثانية نار مدمرة تأكل الغابات. البعض (مثل؛ Gray; Kissane, 1960, 115, 122-23; Bright, 498; NEB; REB; TEV) يظن أن الإيقاد في ع. ١٦ ليس نارًا حرفية لكن حمى. ومع ذلك، فحتى إذا لم تكن الإشارة في ع. ١٦ إلى نار حقيقية، فإن العدد التالي يوضح أن الرب، نور إسرائيل، ليس فقط سينير الطرق التي يسلكها شعبه (إش ٢:٥)، إنما أيضًا سيدمر كنار مدمرة أولئك الذن يتمردون بتعمد عليه. (قا؛ تث ٩:٣؛ إش ٣٠:٣٠).

في إر ١٥:١٤ و١٧:٤، التي في الواقع متماثلة، يستخدم الفعل (هُفْعَلْ.) مرة أخرى عن الغضب الإلهي. كنتيجة لخطية إسرائيل الراسخة المستقرة بعمق، والعناد الذي يقاوم الدعوة إلى التوبة، فإن غضب الله البار "سيتقد" ولن يُطفأ. إن دوام خطية يَهُوذَا (١٧:١) تتماشى مع دوام غضب يهوه (Carroll, 349). ومع ذلك، فكما إشار Cunliffe-Jones (133) أن غضب الله لابد دائمًا أن يُعتبر أداة نعمته.

٢. في إش ٦٥:٥ أن أولئك المتمردين الغير شاكرين الذين يرفضون بعناد مفاوضات يهوه، وبإستمرار يثيرونه بعبادة ألهة أخرى ويشتركون في ممارسات طقسية مخزية ورجسة يوصفون كدخان في أنوف الله، "نارًا تتقد دائمًا" [قل. اسمًا. יֹקֶדֶת] كل الأيام" (NIV). فهم كثيرون "الدخان" كرمز لغضب الله (قا؛ مز ١٨:٨)، لكن أخرون (أمثال؛ Skinner, 234) ظنوا أن السطر الثاني في الجملة الثانية قد يخضع للأول، التي فيها تكون النار التي تحترق بإستمرار هي مصدر دخان كرمز للإشارة (أنظر REB: "مثل هؤلاء هم نار محترقة، دخان من أنفي كل

الأيام"؛ قا؛ NEB). بحسب Westermann (400; cf. Jones, 108-10) يوضح إش ٦٥ كيف أنه بعد ٥٨٧ ق. م. ، ميزت إعلانات الدينونة النبوية بين الخائنين الذين يستحقون العقاب، والمكرسين الذين يستحقون الخلاص.

٣. يستخدم هُفْعَلْ. في لا ٦:٩-١٣[٢-٦]، جزء من تكملة لـ ١:٣-١٧ أقحمت داخل ٨:٦[١]-٧:٣٨، وهو مقطع يتعامل مع عِدّة توجيهات للكهنة بخصوص الذبائح. في لا ٦:٩[٢]-١٣[٦]، تنص شريعة ذبيحة المحرقة، عَلَى أن نار المذبح يجب أن "تستمر في الإحتراق" باستمرار، كرمز لخدمة إسرائيل الدائمة ليهوه، والصلاة المجتمع التي لا تنقطع أمام يهوه (Micklem, 33; Faley, 65) أو إذا أعتبرت ذبيحة المحرقة ذبيحة إسترضائية، فيعتبر هذا تذكير للإحتياج المستمر للكفارة (Wenham, 120). يوجد رمز النار المشتعلة دائمًا في ديانات كثيرة (مثل؛ هيكل Vesta، إلهة الموقد والنار الرومانية، والأدب المستشهد به هنا). إن الكلمة מוֹקְדָה في ع. ٩[٢]، التي ترد هنا فقط، تُفهم دائمًا عَلَى أنها تشير إلى مكان الإحتراق (موقد، NIV؛ قا؛ RSV؛ NRSV؛ NEB؛ REB، Brazier، JB). ومع ذلك، فقد تم إقراحات أخرى. يظن Snaith (53) أن الكلمة قد تكون الصيغة المؤنثة لـ מוֹקֵד (مز ٣:١٠٢[٤]؛ إش ١٤:٣٣) وقد تعني "كتلة متقدة"، بينما تعتبر ترجمة فولج. وDouay-Rheims الكلمة عَلَى أنها فعل ("حرفيًا، سوف يحترق"). عَلَى أي حال، تشترك ٩:٦[٢]-١٣[٦]، مع توصيات التي في خر ٢٩: ٣٨-٤٢ وعد ٢:٢٨-٨، لتصف ذبيحتي محرقة يوميًا، واحدة في المساء (ع. ٩[٢]) والأخرى في الصباح (ع. ١٢[٥]). في فترة نظام الحكم الملكي (٢مل ١٥:١٦) وحتى في فيما بعد ذلك (حز ١٣:٤٦-١٥)، كان الطقس يتألف من محرقة واحدة يومية (في الصباح)، التي واضح أنها تميزت عن تقدمة القربان المسائية. إن الذبيحة اليومية الثنائية لفترة ما بعد السبي يشار إليها من قبل التقليد اليهودي كـ *Tamîd*، أي، الذبيحة المستمرة/ الدائمة (Kennedym 60; Chapman and Streane, 27).

٤. يرد الاسم יְקֹד، نار في إش ١٦:١٠ (أنظر *supra* في مز ٢٠:٣٧، وذلك إذا ما قبلنا تعديل المازورية כִּיקַר כָּרִים، مثل جمال الحقول (NIV؛ قا؛ RSV; NRSV; JB) أومثل القيمة الفائقة للحملان/ الكباش (قا؛ AV)، إلى כִּיקֹד כִּירִים، مثل الأتون المتقد (Oesterley, 223-24؛ قا؛ NEB, REB، مثل الجمر في الأتون). إن التشبيه في مس. لمز ٢٠:٣٧ مناسب، لأنه يشبه نجاح الإشرار الزائل، إما بأزهار الربيع سريعة الزوال التي في الحقول (ع.٢)، والتي تحترق سريعًا بشمس الصيف، أو باحتراق السريع للذبيحة التي عَلَى المذبح. بينما يتناسب التعديل المقترح من قبل Oesterley وأخرين جدياً مع السطر الأخير، "سوف يفنون—يفنون مثل الدخان" (NIV)، فليس له تبرير حقيقي، رغم أنه يجب التسليم بأن التباين ما بين مس.، 4QpPs37، واليونانية G، في هذه النقطة هو بسبب أن ترجمة السطر غير مؤكدة (Craigie, 1983b, 296؛ لمناقشة مفيدة لمحاولات ترجمة ع.٢٠، **أنظر** C. A. and E. G. Briggs, 334). ومع ذلك، فإن معنى ع.٢٠ لا يتأثر بشكل هام بالترجمة الغير مؤكدة للسطر الثاني، لأن الصورتين في ع.٢٠ب هي رمز ،يكاد يكون مؤكد، إلى الزوال.

إن مز ٣٧ الذي يبنى عَلَى طريقة (بدأ كل عدد بالحروف الأبجدية متوالية) Acrostic وتوجيهي بصورة كبيرة في محتواه، يتأمل في التوتر القائم بين التباين ما بين الإيمان ببر يهوه، وحقائق اللخبرة الحقيقية المريرة، التي تبدو أنها تبرهن عَلَى أن الأشرار دائمًا يتقلدون مناصب دائمة ذات ثروة وقوة، بينما الأبرار يتألمون. بحسب المرنم،لا يجب أن يصبح الأمين حاقد، غير صابر، ساخط، حاسد، أو خائف، لكن يجب أن يستمر في الثقة والاستمتاع بالله، عَلَى أساس أن ظلم الحياة الظاهري ليس فقط مؤقت، إنما في النهاية سيعاقب الإشرار ويكافيء الأبرار. في حين أن تأكيده عَلَى أن المحنة علاجية ومؤقتة قد ينتقد بأنه حل ظاهري وضعيف لمشكلة ثنائية الشر theodicy الاهوتية، فإن مز ٣٧ يقدم الإيمان القوي والمتماسك في بر يهوه الفائق، دون التقليل من تأثير الخبرات التي تبدو أنها تناقد التعليم التقليدي (Anderson, 421).

٥. يرد الاسم יְקוֹד، موقد، في إش ١٤:٣٠، جزء من الحكم بالدينونة (ع. ١٢-١٤)، الذي فيه يُعتبر تمرد يَهُوذَا المنحرف- برفضها الكلمة النبوية الحقيقية والوثوق في الأسلحة، التحالفات، الخداع- عيب مميت. يُقارن عناد الشعب، بصدع في سور عالي سينفجر تحت ضغط، مسبباً إنهيار السور فجأة وتبعثره دون استرداد، مثل السحق العنيف لأنية الفخاري الذي لا يترك شقفة واحدة كبيرة بصورة تكفي "لأخذ رماد من الموقد" (JB؛ قا؛ REB، التي تقرأ "لأخذ جمرة من الموقد")، لإيقاد نارًا جديدة. في الشكل الحالي للنص، يتجاور هذا الإعلان عن الغضب الإلهي بوعد (ع. ١٨-٢٦) بأنه بعد توزيع "خبز الضيق وماء الشدة" (ع.٢٠)، سينصت الرب لصلاة شعبه من أجل الخلاص و يترأف عليهم (ع. ١٨-١٩)، يجبر الإرجل المكسورة و يشفي جروح التي صببها لهم (ع. ٢٦). ستتميز هذه الفترة ستتميز بميول الشعب الجيد تجاه التعليم (ع. ٢٠-٢١)، توقف عبادة الأوثان (ع. ٢٢)، والتحول المعجزي لنظام الطبيعة (ع. ٢٣-٢٦).

٦. يوجد الاسم מוֹקֵד في مز ٣:١٠٢[٤] (تعدل المازورية כְּמוֹ־ קֵד إلى כְּמוֹקֵד)، وهو وصف عن كيف قوة الفرد ستحترق بحرارة الحمى المحرقة التي

تدمر الجسد، ومرة أخرى في إش ٣٣:١٤، حيث يعترض الإشرار عَلَى عدم قدرتهم التامة لإحتمال الإختبار القاسي للقداسة الإلهية. في مز ٣:١٠٢ [٤]، إن المرنم المتألم الذي يصرخ لله للخلاص من محنته، يشتكي من أن عظامه قد إحترقت "مثل الموقد المتوهج" (NIV؛ قا؛ Allen, 7, 9 "مثل المواقد"؛ أنظر أيضًا Kirkpatrick, 594 "مثل الجمر"؛ Kraus, 281 "مثل النار الملتهبة"؛ Kissane, 1964, 462 "مثل المجمرة"؛ RSV, NRSV "مثل الأتون"؛ JB، مثل زند الخشب"؛ REB, NEB "كالتنور"). في الشكل الحالي لهذا المزمور المعقد، يحمد المرنم طبيعة الله الغير متغيرة، والمتحملة، وإخلاصه الذي لا يضعف لعبيده، ثم يربط إحتياجه الخاص للمساعِدة بالرجاء بأن الشعب سيتخلصون من بلائهم (عَلَى الأرجح السبي) بواسطة الإسترداد الإلهي القوي والمُحب. إن الرجاء المعبر عنه هنا هو أنه عندما يتدخل الله لإسترداد شعبه المتألم، فإن المرنم أيضًا كعضو من هذا الشعب، سيختبر التحرير من آلامه وذله الحاضر.

في إش ٣٣:١٤، وهو إصحاح معقد، في إختلاف مثير عن جوج الحجاج الذين يطلبون الذهاب إلى الهيكل (مز ١:١٥؛ ٣:٢٤)، يوضع السؤال البلاغي: "من منا يسكن في وقائد أبدية؟" (RSV؛ قا؛ RV. JB and NRSV التي تقرأ "لهيب دائم"؛ Kissane, 1960, 359 "لهيب أبدي"؛ وREB: لهيب دائم")، إشارة إلى الغضب الإلهي الذي لا ينقطع ضد الخطية. في ع. ١٠-١٢ يعلن يهوه قصده المفيد لإحراق أعداء شعبه بالنار، لكن في ع. ١٤، يصبح من الواضح أن الخيانة والغدر في صهيون ستختبر أيضًا النار المطهرة لدينونة الله. إن محو الشر من المدينة هو ضرورة تمهيدية لتأسيس صهيون جديدة وطاهرة. إن الأبرار المخلصين في إلتزاماتهم تجاه الله، وعادلين في تعاملاتهم مع أخواتهم، سينجوا من المحنة، ويستمتعون بالأمن ويتحصنون من العوز (ع. ١٥-١٦؛ قا؛ مز ١٥؛ ٣:٢٤-٥).

ب. ت يُصادق عَلَى الفعل تمامًا في كلا من العبرية (יקד، [يخترق]؛ يحترق؛ يكون عَلَى النار) والأرامي (יְקִיד יְקַד، يحترق؛ يكون عَلَى النار؛ يشعل نارًا). ترد أيضًا صيغ الاسم التالية: יְקִיד ,יְקִיד (مذكر)، יְקִידְ יְקִידְתָא (مؤنث)، إحتراق ,יְקִידְתָא ,יְקִיד ,יְקִידָא ,יְקִדְתָא، مستوقد؛ حريق؛ ,יְקִידוּתָא יְקִידוּתָא، إحتراق، فناء (Jastrow 1:591).

إحتراق، إشعال، توهج، سفع، حرق سطحي: ← בער [b'r [1]] (يحترق، يتوهج، يفنى، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (فحم محترق [جمر]، #١٦٢٥)؛ ← דלק [dlq] (يشعل نارًا، متابعة حامية، #١٩٤٤)؛ ← חמר [ḥmr [3]] (يتخمر، يسخن، يحمر، يتوهج، #٢٨١٣)؛ ← חרר [ḥrr [1]] (يتوهج، لهيب، #٣٠٨١)؛ ← יצת [yṣt] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحترق، يضرم نارًا، #٣٦٧٨)؛ ← כוה [kwh] (يحترق، يتوهج، سفعة، #٣٩١٧)؛ ← להט [lhṭ [1]] (يحترق، يتوهج، يلتهب، #٤٢٦٥)؛ ← נשק [nśq] (يمسك نارًا، يشيط، يحترق، #٥٩٥٦)؛ ← צות [ṣwt] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يدخل في اللهيب، #٧٤٥٥)؛ ← קדח [adḥ] (يضرم نارًا، يضيء، يشعل، يجعله متوهجا جدا، يشتعل أو يأخذ نارًا، #٧٧٠٦)؛ ← שרף [śrp] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦)

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (زند الخشب، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [b'r [1]] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، # ١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:271-74; L. C. Allen, *Psalms 101-50*, 1983; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; J. Blenkinsopp, "Deuteronomy," in *NJBC*, 1990, 94-109; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, Vol. I, 1906-7; J. Bright, "Isaiah—I," in *Peake*, 1964, 489-515; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, 1986; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, 1914; R. E. Clements, *Deuteronomy*, 1989; R. Clifford, *Deuteronomy with an Excursus on Covenant and Law*, 1982; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, 1983 (1983b); H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, 2d ed., 1972; R. J. Faley, "Leviticus," in *NJBC*, 1990, 61-79; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, 1975; D. R. Jones, *Isaiah 56-66 and Joel: Introduction and Commentary*, 1964; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, 1910; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms*

Translated from a Critically Revised Hebrew Text with a Commentary, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, 1979; N. Micklem, "The Book of Leviticus: Introduction and Exegesis," *IB*, 1952, 2:1-134; R. D. Nelson, "Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua*, 1907; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, 1960; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, 1967; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 1979; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1969; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis," *IB*, 1952, 2:309-537.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٣٦٧٩ יְקֹד [y^{e}qod]، نار، حريق، ← #٣٦٧٨

3682 יְקָהָה

יְקָהָה [y^{e}qāhâ]، اسم، طاعة (#٣٦٨٢).

ش. أ. ق يصادق عليه في أكد. وعرب..

ع. ق هناك ورود مشكوك فيه لهذا الاسم. في أم ٣٠:١٧: "العين..... المحتقرة إطاعة (לִיקְּהַת، حرف جر+اسم. cst) أمها تقور" (NIV). يقترح *HALAT* تعديل זִקְנַת، كبير السن (זִקְנָה). يقترح McKane (657) وأخرون من الذين يستشهدون به (G. Driver, W. Thomas, J. Greenfield) تغير وضع לְהָקָה أو לְהִיקָה، كبير في السن، عَلَى أساس سب. γῆρας، كبير في السن. إن التوازي في أم ٣٠:١٧ يفضل هذا:

إن العين المستهزئة بأبيها
ومحتقرة أم كبيرة في السن.

هناك حالة واضحة لـ יְקָהָה توجد في تك ٤٩:١٠، حيث، في الإشارة إلى نسل يَهُوذا، يكون الوعد بأن "له تكون طاعة الأمم" (قا؛ Westermann, Genesis 37-50, 230).

ب. ت تترجم سب. بـ γῆρας فيما عدا في تك ٤٩:١٠، حيث توظف προσδοκία.

إصغاء، إستماع، طاعة، إشاعة: ← אֹזֶן [ʾzn ¹] (يسمع، #٢٦٣)؛ ← קשב [qšb] (يكون منتبها، #٧٩٩٢)؛ ← שׁמע [šmʿ] (يصغي، يسمع، يفهم، يسمع، يطيع، #٩٠٤٨).

البيبلوجرافيا

W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; C. Westermann, *Genesis 37-50*, 1986.

إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

٣٦٨٣ יָקוּד [yaqûd]، موقد، ←#٣٦٧٨، #٤٦١١

3685 יְקוּם

יְקוּם [y^{e}qûm]، ما هو موجود، ما هو حي (تك ٧:٤، ٢٣؛ تث ١١:٦) (#٣٦٨٥)؛ مشتق من קוּם [qwm]، ينهض (#٧٧٥٦).

حياة، أحياء، إسترداد: ← חיה [ḥyh] (يكون حي، يعود للحياة، يستمر حيًّا، يعود، #٢٦٤٩)؛ ← חֶלֶד [ḥeled] (حياة، عمر، #٢٦٩٨)؛ ← יְקוּם [y^{e}qûm] (ما هو حي، #٣٦٨٥).

٣٦٨٦ יָקוֹשׁ [yaqôs]، فخ، ← #٣٦٨٧

3687 יָקוּשׁ

יָקוּשׁ [yāqûš]، صياد (#٣٦٨٧)؛ יָקוֹשׁ [yaqôs] وמוֹקֵשׁ [môqes]، فخ (#٣٦٨٦ و٤٦١٣)؛ مشتق من יָקֹשׁ [yaqas]، ينصب فخا، يقع في الفخ (#٣٧٠٤).

ش. أ. ق أوغا. *qas* (*RSP* 2:53).

ع. ق إن إستخدام الصياد للفخ أو الشبكة (פַּח מוֹקֵשׁ) هي كناية شائعة عن الأخطار(قا؛ Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1979, 89-94)، مثل؛ هو ٨:٩؛ لكن يحمي الرب من فخ الصيادين (مز ٩١:٣؛ قا؛ ١٢٤:٧). تستخدم هذه الكلمة كمقارنة عن الإشرار (רְשָׁעִים) (إر ٥:٢٦). في أم ٦:٥، يحرض الشاب من قبل معلم الحكمة أن يحرر نفسه من الرهان كهروب الطير من الصياد (أنظر المزيد، #٣٧٠٤).

صيد: ← יקשׁ [yqš] (ينصب أسلاك شائكة، ينصب شركا، #٣٧٠٤)؛ ← פַּח [paḥ ¹] (شرك، فخ، #٧٠٦٢)؛ ← צוד [ṣwd] (يصطاد، #٧٤٢١)؛ ← רֶשֶׁת [rešet] (شبكة، #٨٤٠٧)؛ ← שׁוּחָה [šûḥâ ¹] (حفرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 3:866-68.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

3688 יצק

יצק [yṣq]، قل. سكب، سبك؛ هِفْعِيل. يسكب؛ هُفْعَل. ينسكب، يُسبك (#٣٦٨٨)؛ יְצֻקָה [y^{e}suqâ]، اسم،

سبيكة (#٣٦٦٩)؛ מוּצָק [mûsaq [1]]، سبك (#٤٦٠٧)؛ מוּצָקָה [mûsaqâ]، إنبثاق (#٤٦٠٩).

ش. أ. ق ترد الجذور المشتركة للكلمة العبرية יצק في أوغا. والفينيقية (DISO, 110).

ع. ق ١. تستخدم יצק مرات قليلة عن سكب السوائل أو تقديم الطعام خارج إطار المفهوم الطقسي. أخبر أليشع الإرملة بأن تسكب زيت الزَّيْتُون في أواني بقدر ما تجد (٢مل ٤:٤-٥)، عُرِف أليشع بالشخص الذي "إعتاد أن يصب ماءا عَلَى أيدي إيليا" كخادمه (٣:١١). دُعي أليشع فيما بعد، لأن ينزع السم من السليقة التي سُكبت للأنبياء (٤:٤٠-٤١). حاولت ثامار أن تقدم (حرفيًا تسكب) بعض الغذاء لأمنون، لكنه رفضه (٢صم ١٣:٩). قا؛ بعثرت يسوع (حرفيًا، "تدفق") لنقود الصيارفة في يو ٢:١٥. "جرى" دم أخاب عَلَى أرضية المركبة بعد أن ضربه رامي سهام إرامي (١مل ٢٢:٣٥).

٢. في حالات عديدة تظهر יצק في القرائن الدينية، مثل سكب يعقوب للزيت عَلَى قمة الحجر الذي كان وسادته في بيت إيل (تك ٢٨:١-٢). تكرر فعل التكريس هذا عند عودته إلى بيت إيل بعد سنوات، وسكب زيت تقدمة السكيب عَلَى عمود الحجر (٣٥:١٤؛ قا؛ ١مل ١٨:٣٣). سُكب أيضًا زيت الزَّيْتُون عَلَى تقدمات القربان، لكن ليس عَلَى تقدمة القربان في حالة الغيرة (لا ٢:١، ٦؛ عد ٥:١٥). عندما مُسح هارون وأولاده ككهنة، ذُبح ثور كذبيحة خطية ووضع بعض الدم عَلَى قرون المذبح، وسُكب الباقي "عند قاعِدّة المذبح" (لا ٨:١٥؛ ٩:٩). عندما كان الفرد يُطهر من مرض جلدي معدي، كان الكاهن الذي يقدم الذبيحة يسكب الزيت عَلَى يده اليسرى، ثم بسبابته اليمنى كان يضعه عَلَى جسد الشخص الذي تطهر.

٣. أحيانًا كان يسكب زيت المسح عَلَي رأس رئيس الكهنة أو عَلَى الشخص المُعين ليكون ملكًا، وذلك رمزًا إلى تفويض الروح القدس. سكب موسى زيت المسحة عَلَى رأس هارون، عازلاً إياه كرئيس للكهنة (خر ٢٩:٧؛ لا ٨:١٢). بالمثل، أخذ صموئيل قارورة الزيت وسكبها عَلَى رأس أول ملك لإسرائيل، شاول (١صم ١٠:١). بأمر من أليشع سكب نبي زيتًا عَلَى ياهو، وبذلك مسحه ليضع نهاية لنسل أخاب الملكي (٢مل ٩:٣).

٤. حوالي ١٥مرة يطبق عل سبك المعادن، إما بالإشارة إلى الخيمة أو الهيكل. سبكت حلقات من الذهب لتمسك بأطراف التابوت والمائدة (خر ٢٥:١٢؛ ٣٧:١٣)، كان هناك إحتياج لمئة وزنة من الفضة لسبك قواعد المقدس والحجاب (٣٨:٢٧). كان لسليمان إشياء كثيرة مسبوكة من البرونز من أجل الهيكل. إهتمامًا أكثر يولي لبحر البرونز ولصفوف القيثاء والثيران التي أحاطت به (١مل ٧:٢٣-٢٤؛ ٢أخ ٤:٣). عُملت أيضًا ١٠ أعمدة متحركة و ٢٧ قاعِدّة عمود مع قواعدها الـ ٢ ١/٧ التي صُنعت أيضًا من البرونز (١مل ٦:١٥-١٦، ٣٠، ٣٣).

٥. إن صلابة المعادن المسبوكة تكمن في بعض الإستخدامات المجازية لـ יצק، خاصة في أيوب. الله هو الخالق العظيم، الذي نشر السموات "صلبة كمرأة البرونز المسبوك." (أي ٣٧:١٨). في تث ٢٨:٢٣ ترفض سماء البرونز أن تعطي أمطارها، وتشبه الأرض الحديد التراب الصلب الذي يصرخ من أجل المطر (٢٨:٢٣). لا أحد سوى الله يستطيع أن يتحكم في لوياثان، الذي صدره أصلب من الصخر وجسده به ثنايات صلبة و جامدة. يُستخدم اسمفع. yasûq ٣مرات في هذه الأعداد (٤١:٢٣-٢٤ [١٥-١٦]). لقد وبخ صوفر أيوب قبل ذلك، أن يتوب كيما "يقف بثبات (musaq) وبلا خوف" (١١:١٥).

ترد الفكرة العكسية، عدم الإستقرار، في أي ٢٢:١٦، التي تصرح بأن أساس الإشرار يزال (yûsaq) من قبل الطوفان. في مز ٤١:٨[٩] قال أعداء المرنم قد إكتنفه مرض حقير، أي، انسكب عَلَى جسده العليل (قا؛ VanGemeren, "Psalms" EBC, 5:328).

سيصاحب سكب البركة التي تساوي السيول الغامرة، منح الروح القدس لإسرائيل المستردة (إش ٤٤:٣). في مز ٤٥:٢[٣] يوصف الملك كالشخص الذي "مُسحت شافاهه (ysq) بالنعمة،" إشارة إلى تفويض روح الله.

٦. يشير كلا من y^esûqâ وmûsaq إلى السبك في الإرتبط ببحر البرونز (صفي من القيثاء، ١مل ٧:٣٧) والعشرة قواعد (٧:٣٧) التي في الهيكل.

٧. يرد الاسم mûsaqâ في وصف زكريا للمنارة الذهبية الصلبة ذات السبعة أنوار، "سبعة أنابيب للسرج" (زك ٤:٢). باستخدام إعادة التركيب الذي قام به K. Galling (IDB, 3, 66)، يُفضل Joyce Baldwin معنى شفاة أو فوهة (Zechariah, TOTC, 119-20). إن السبعة شفاة أو فوهات للقنديل تشير إلى الإمداد الكثير للزيت، الذي يرمز إلى قوة الله من خلال روحه (٤:٦).

ب. ت يستخدم سب. epicheō لسكب الزيت (تك ٢٨:١٨؛ خر ٢٩:٧) وchōneuō لسبك (خر ٢٦:٣٧؛ ٣٨:٢٧).

ع. ج في مثل السامري الصالح، تستخدم epicheō لسكب الزيت والخمر في تضميد جروح الرجل المجروح (لو ١٠:٣٤).

سكب، سبك، إراقة: ← יצק [yṣq] (يسكب، يسبك #٣٦٦٨)؛ ← נגר [ngr] (يجري، يفيض، يُسكب، #٥٠٩٩)؛ ← נתך [ntk] (ينسكب، يذوب، #٥٩٨٨)؛ ← שׁפך [špk] (ينسكب، يريق، يسيل، يفيض، #٩١٦١).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:254-57

Herbert M. Wolf/ هيربيرت إم . ولف / روبرت هولمستيدت

Robert Holmstedt

٣٦٩٢ יַקִּיר [*yaqqîr*]، عزيز، قيم، ← #٣٧٠٠

3697	יקע

יקע [*yq ʿ*]، قل. تحول جانبًا، يبتعد فجأة؛ يخرج من المفصل (#٣٦٩٧).

ش. أ. ق عرب. *qaʿqaʿa*، إلتوى، خرج من مكانه (مثل؛ الكاحل، القدم)؛ *waqaʿa*، يسقط.

ع. ق ١. في وزن قل. يكون الفعل יָקַע مثل נָקַע، يتحول (#٥٩٣٦)، ويشير مثله إلى التحول أساسًا بمفهوم غير مادي، كما في التحول جانبًا من الإشمئزاز (قا؛ مداعبة يَهُوذَا، حز ٢٣:١٧-١٨). إن الله هو الفاعل الذي يهدد بالتحول عن شعبه في إشمئزاز (إر ٦:٨). إن الكناية المستخدمة قد تشتق من الاستخدام العادي للعظام المنخلعة (تك ٣٢:٢٥[٢٦]).

٢. يشير هفْعِيل. و.ho لـ יָקַע إلى الإشياء المكسورة، دائمًا الأطراف (٢صم ٢١:٦، ٩، ١٣، غالبًا بمفهوم التعرض لخوزقة الجسد).

تحول، إرتداد، عودة، خيانة، توبة: ← זור [*zwr* [2]] (يتحول بعيدا، #٢٣١٩)؛ ← חמק [*ḥmq*] (يتحول جانبًا، #٢٨١١)؛ ← יקע [*yq ʿ*] (يتحول جانبًا، #٣٦٩٧)؛ ← נקע [*nq ʿ*] (يتحرر، #٥٩٣٦)؛ ← סבב [*sbb*] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← סור [*swr* [1]] (يتحول جانبًا، #٦٠٧٣)؛ ← פנה [*pnh*] (يتحول للجانب، #٧١٥٥)؛ ← שׂטה [*śṭh*] (يتحول جانبًا، #٨٤٧٤)؛ ← שׁוב [*šwb* [1]] (يتوب، يتحول، يعود، يرتد، ينسحب، #٨٧٤٠)؛ ← תְּקוּפָה [*tᵉqûpâ*] (نقطة تحول، #٩٠٥٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:397.

J. A. Thompson جي. أي . تومسن

3699	יקץ

יקץ [*yqṣ*]، قل. يُوقظ (#٣٦٩٩).

ش. أ. ق قا؛ أوغا. (UT, 1144) *yqg*، عرب. *yaqiza* ومحتمل أكد. *aqasu*، يكون عنيدًا، مُصِر. (AHw 28a).

ع. ق قد يستيقظ المرء من النوم (قض ١٤:١٦، ٢٠)، من نوم عميق (تك ٢٨:١٦؛ ٤١:٤، ٧، ٢١؛ ١مل ٣:١٥)، ومن نوم نتيجة لتأثير الخمر (تك ٩:٢٤؛ مز ٧٨:٦٥). قد يكون الشخص المستيقظ هو يهوه (مز ٧٨:٦٥)، بعل (١مل١٨:٢٧)، والشعب البابلي الغازي، **الذين** سيستسقظ يومًا ما ليثار من مضطهديهم الوحشين **السابقين** (حب ٢:٧).

١. إن الإستيقاظ من حلم، الذي هو the significance of which may or may not escape the recipient قد يقود إلى الخوف (تك ٢٨:١٦)، التوتر (**تك** ٤١:٨)، أو العبادة (١مل ٣:١٥). عندما إستيقظ **شمشون** من نومه العميقِ (كان قد حُلق جزئيا قبل إستيقاظه!) **وإكتشف** أنه كان عَلَى وشك أن يُعتدى عليه من قبل الفلسطينين، لم يكن رد فعله إعتماد واثق في الله؛ إنما بالأحرى إفتراض إجمالي ("أخرج حسب كل مرة وأنتفض") وجهل تام ("ولم يعلم أن الرب قد فارقه"، أنظر قض ١٦:٢٠).

٢. في حالة نوح(تك ٩:٢٤)، كان **الإسيقاظ** من النوم يعني إستعادة رصانته. لم يكن قبل إتمام هذه العملية أن أصبح لنوح ذهن واعي بما يكفي لفهم ما قد **فعله** حام به (أخفق في تغطية عري أبيه) ومخاطبة خطية **إ**غفال إبنه.

٣. إقترح إيليا (١مل ١٨:٢٧) عَلَى أنبياء **البعل** أنه قد تكون أحد الأسباب الذي تجعل بعل لا يستمع **إلى** صلواتهم ويرسل نار للذبيحة كانت "قد يكون نائما ويجب أن يستيقظ". في حين أنه من وجه نظر عبري/ ع. ق. تعتبر هذه ملحوظة ساخرة، إلا أنه إنعكاس دقيق أيضًا عن أساطير الآلهة الوثنية. إن النوم هو حالة أسطورية وطقسية لإله الإنماء. فهناك إحتياج إذاً إلى طقس إستيقاظ، **فيه** يستدعي روح الإله الذي مات مع النبات.

ناشط، مستيقظ: ← יקץ [*yqṣ*] (يُوقظ، #٣٦٩٩)؛ ← עור [*ʿwr* [3]] (ينشط نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← קיץ [*qyṣ* [2]] (يُوقظ، #٧٨١٠).

3700	יקר

יקר [*yqr*]، قل. يكون نفيسًا، ثمين، **قيم**، محترم، مثير، ينظر إلى شيء ما عَلَى أنه قيم؛ هفْعِيل. **يندر** عزيز (#٣٧٠٠)؛ יַקִּיר [*yaqqîr*]، صفة، **عزيز**، نفيس (#٣٦٩٢)؛ יְקָר [*yᵉqar*]، اسم، إجلال، غنى، احترام، شيء نفيس، ثمين، فخامة (#٣٧٠٢)؛ יָקָר [*yaqar*]، صفة، نفيس، نادر، ثمين، قيم (#٣٧٠١).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الجذر تمامًا في أكد. (*aqaru*، فعل، يكون نفيس، إستهلك، عزز، قيم، قدم الإجلال، صفة، نادر، غالي، قيم)، الإرامي (יַקִּירָא، صفة، **ثقيل**، مكرم، غالي؛ יְקַר، فعل، يكون/ يصبح ثقيلاً، **جليل**؛ יְקָר، اسم، كرامة، قيمة)، سبأية Sabean (*wqr*، **اسم**، كرامة)،

عرب. (*waqar*، اسم، وقار). أوغا.، صفة، *yqr* تعني ثمين (تشير إلى الإله إيل؛ في *KTU* 17.6.14 يظل الإستدلال عليها مثار جدل).

ع. ق ترد بصفة مستمرة كإسم أو إسم معَدِل أكثر من إربعة أضعاف الفعل، يوجد الجذر بصورة كبيرة في الأجزاء الاحقة والشعرية للع. ق.، ولا يوجد مطلقًا في الأسفار الأولى الخمس/ التوارة.

١. يعني هِفْعِيل. للفعل (٢مرة) "يجعله نادرًا/ يُعزز": سيجعل الله البَشر في بابل أعز من الذهب النقي عند يوم الرب (إش ١٣:١٢). لابد أن "يعزز" المرء الزيارات إلى بيت جاره (أم ٢٥:١٧).

٢. يدل قل. للفعل عَلَى قيمة المرء العالية. توجد أكثر الحالات مباشرةً في ١صم ١٨:٣٠، التي تتحدث عن التقدير العالي الذي كان لسمعة داود بفضل مهاراته العسكرية الظاهرة. في الجزء الصعب الذي يتحدث عن الراعي في زك ١١، حيث تظهر كلا من صيغة الاسم والفعل (ع.١٣) يُستخدم مفهوم יָקַר بطريقة ساخرة: إن النبي كونه دُفع له ثلاثين من الفضة بواسطة تجار الغنم——فهم من قبل كثيرين عَلَى أنه مبلغ تافه——لرعيه قطيع مُدان، يوصي من قبل الله بأن يلقي في الخزانة (NIV فخاري) "الثمن الحسن (יְקָר)" التي قيم (יָקַר) به النبي عن خدمته."

عَلَى أية حال، يشير الفعل إلى قيمة حياة البشر، خاصة، عندما تكون حياة (נֶפֶשׁ) الإنسان في عجز خطير أو في حاجة إلى الإنقاذ. يعبر عن هذا عادة بالصيغة "يكرم في أعين الأخر" كما في ٢مل ١:١٣-١٤، عندما تضرع ضابط الملك- واعياً بالموت الناري الذي أصاب من سبقوه بكلمة من إيليا- بأن "يقدر" النبي حياته (حرفيًا، "يا ليت نفسي [נֶפֶשׁ] تكرم في عينيك"). لاحظ مز ٧٢:١٤ أن الملك المثالي هو الذي ينجي أنفس (נְאַלנֶפֶשׁ) الضعفاء من العنف، حيث يعتبر حياتهم ذات قيمة (حرفيًا، "يُكرم دمهم [יָקַר] في عينيه). إعترف الملك شاول بعد أن فدى داود حياته (נֶפֶשׁ) عندما كان غير محصن تمامًا، أن داود اعتبر حياته كريمة حتى أنه منع عنها الدمار (١صم ٢٦:٢١). يستمر جانب "قيمة الخلاص" في هذه الفقرة (ع.٢٤) حيث رد داود بالتوقع أنه، حيث أن حياة شاول كانت عظيمة (גָּדוֹל) في تقدير داود، كذلك لابد أن تكون حياة داود أيضًا عظيمة في أعين الله، الذي سيخلصه (נָצַל) من كل ضيقاته.

يُستخدم الفعل مرتين بطريقة لاهوتية ليعبر عن نفس الفكرة، أي، قيمة فداء حياة البشر. عَلَى الجانب السلبي، إن الفدية (פְּדָה) التي تقدم لله من أجل حياة (נֶפֶשׁ) الإشرار، هي باهظة الثمن (יָקַר) ولا يمكن المحاولة فيها (مز ٤٩:٨[٨]). بصورة أكثر إيجابيًا، تعلن نبوة إش ٤٣:٤ أن محبة (אָהַב) وتبجيل (כָּבוֹד) الله لشعبه إسرائيل، هو بفضل قيمة حياتهم بتقدير الله (حرفيًا "ثمينة في الأعين"—עַיִן + בְּ + יָקַר).

في الإحتفاظ بمفهوم هذي"الحياة - المقدرة" تظهر יָקַר مرة كفعل يعبر عن إهتمام الله المذهل (רֵעַ، حرفيًا، "أفكار") تجاه المرنم (مز ١٣٩:١٧). قد يشير هذا السطر الشعري إلى القيمة المذهلة لأفكار الله عن المرنم (قا؛ إستخدام רֹאשׁ [NIV "جملة"] كجوهر" في مز ١١٩:١٦٠)، وبالتالي فقد تترجم יָקַר "عظيم" أو "شريف". لكن القرينة تبين مفهوم كمية ضخمة. في مثل هذه الحالة، ستعني יָקַר هنا وفرة في مقابل مفهومها الضمني الأكثر شيوعًا لندرة.

٣. יְקָר هو اسم.، "جلال" أو تميز لكفاءة ملكية (أس ١:٤). بالطبع، يظهر—"الإجلال" خاصة كمنحة من سلطة عليا إلى أقل—كموضوع رئيسي في كتابات ع. ق. المتأخرة التي إطارها الأدبي هو البلاط الملكي للحكام الأممين. في سفر أستير، حصل مردخاي (بدلاً من هامان) عَلَى كرامة خاصة من الملك الفارسي أحشويرش (أس ٦:٣، ٦، ٧، ٩، ١١؛ قا؛ أيضًا دا ٢:٦، جزء إرامي). كان لابد للنساء في هذه المملكة، وبقرار ملكي أن تعطي "إحتراماً" لأزواجهن (أس ١:٢٠)، ولاحقًا في القصة، مرة أخرى وبواسطة مرسوم إمبراطوري، إستمتع جميع يهود المملكة بفترة من السعادة والشرف (٨:١٦). أنظر أيضًا أرم. יְקָר التي تدعم الفكرة المتكررة للإجلال الملكي في سفر دانيال: إعتبر الحاكم البابلي نبوخذنصر، بكل جراءة، نفسه مصدر هذه المكانة العليا بسبب "جلال" مجده الخاص (دا ٤:٣٠[٢٧]).

بعد ذل شديد، هذا الجلال الملكي إستعيد لنبوخذ نصر المُؤَدَب (٤:٣٦[٣٣]). عندما إرتبطت نفس هذه الحادثة بالحاكم البابلي بلشاصر، كانت نقطة التركيز هي أن الله هو مصدر الجلال الملكي الذي إستمتع به هؤلاء الحكام، وليس أنفسهم (٥:١٨؛ قا؛ أيضًا ٢:٣٧). في رؤية دانيال الخاصة به، شهد أن الإجلال الملكي المطلق مُنح من قبل "القديم الأيام" "لمثل إبن الإنسان" (NIV ٧:١٤).

٤. في مكان أخر يشير الاسم إلى إشياء ذات قيمة، مثل التي نهبها الجيش البابلي من أورشليم (إر ٢٠:٥)، أو ما إكتسبه رؤساء المدينة عن طريق السلب (حز ٢٢:٢٥). يشير التعبير أيضًا إلى حُلي ثمينة أو مهارة (כְּלִי יְקָר) كلام العلم (أم ٢٠:١٥). إن مفهوم مهارة، إجلال، أو حتى درع ثمين (NIV ثري) قد يوضح ظهور الاسم في مز ٤٩:١٢، ٢٩[١٣، ٢١]. إن "الكنوز" (بمفهوم أحجار كريمة)، هي ما يقدرها البشر كثيرًا لدرجة، تخطيهم عقبات كثيرة لاكتشاف كنوز وممتلكات (أي ٢٨:١٠).

٥. كصفة، تشير יָקָר عادة إلى قيمة البضائع. ومن ثم، إن قيمة الحكمة لا يمكن مقارنتها " بالعقيق الثمين" (أي ١٦:٢٨ NIV؛ قا؛ أيضًا أم ٣:١٥ [Q]). إن البناء المستمر אֶבֶן יְקָרָה ("أحجار كريمة" NIV) يدل عَلَى جواهر تستخدم في التجارة (حز ٢٧:٢٢) أو كجزء من الكنوز الخاصة بالمرء (أم ١:١٣؛ ١مل ١٠:٢، ١٠، ١١ ‖ ٢أخ ٩:١، ١٠؛ ٣٢:٢٧ [= خاصة بسليمان؛ في 4Q504 4.10 خاصة بالله]؛ مجازاً عن الحكمة في أم ٢٤:٤)، لكن بصفة خاصة تستخدم المجوهرات في البنايات المعمارية المدهشة كما في الهيكل الأول (١مل ٥:١٧[٣١]؛ ٧:٩، ١٠، ١١؛ ١أخ ٢٩:٢؛ ٢أخ ٣:٦؛ [مجازاً عن قيادات أورشليم في مر ٤:٢]) أو التجهيزات الملكية (٢صم ١٢:٣٠ ‖ ١أخ ٢٠:٢؛ حز ٢٨:١٣) وعن الكهنوت (دا ١١:٣٨؛ سي ٤٥:١١). بجانب هذا الخط، لاحظ ظهور اليونانية λίθος في رؤ ١٧:٤؛ ١٨:١٢؛ ٢١:١٩، وأكثر مجازاً في ١أخ ٣:١٢.

في إش ٢٨:١٦ يُبين البناء الخاص פִּנַּת יִקְרַת ("حجر زاوية ثمين" NIV)، في القرينة، قيمة الحجر كأساس مؤكد للإيمان في خطة الله لصهيون، وليس في الخطة الفاشلة التي لرؤساء البشر. (نج. 8.7 تطبق العبارة لتشير إلى مجمع الجماعة ل. ب. م.).

تشير ضمنًا יָקָר في إر ١٥:١٩ إلى جانب إلهي مماثل: إن القيمة النبوية (المميزة عن זוֹלֵל، "عديمة القيمة" NIV) هي تلك التي تثبت فوق المعارضة الغامرة كسور نحاسي، عن طريق قرار الله المهيمن في إنزال الدينونة ضد يَهُوذَا وجعل هذا القرار معلماً لدى الشعب الذين سيخضعون لهذه الدينونة.

يتحدث ١صم ٣:١ عن كلمة الله "كالعزيزة" (NIV)؛ ومن ثم فإن حصول صموئيل عَلَى إعلان مباشر من الله رفع من قدر سلطانه.

٦. في العديد من المرات تعني الصفة ضمنًا القيمة العالية لحياة الإنسان، كما في أم ٦:٢٦، حيث المقدار الصغير نسبيًا للمدفوع مقابل خدمات الزانية يُقارن بالقيمة المتناهية للفريسة (נֶפֶשׁ יְקָרָה؛ حياتك" NIV) التي تحوم حولها الزانية. عن طريق المناظرة، تقدر قمية الاجتهاد، الذي به تؤمن المعيشة، بقدر قيمة الحياة نفسها (١٢:٢٧). يظهر تعبير ذو وجهة لاهوتية أكثر عند استخدام الصفة في مز ٣٦، حيث يحتفل المرنم بالنجاة (ع. ٦[٧]) والحماية (ع. ٧[٨]) التي منحها إياه الله: "ما أكرم [للحياة] رحمتك ياالله" (NIV). في إر ٣١:٢٠ يعبر יַקִּיר عن الإختيار المحب الذي يذخره الله لشعبه في وسط التأديب: "أليس أفرايم إبن عزيز لدى" (NIV). يحتفظ ع. ج بشيء من هذا المعنى عن طريق الكلمة اليونانية τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ ("دم المسيح الثمين" (١بط ١:١٩)) كثمن فداء الله (لاحظ أيضًا الفعل ἡγέομαι في حب ١٠:٢٩).

٧. في مز ٤٥:١٠ تشير الصفة إلى المرأة المدهشة في البلاط الملكي (أرم. יַקִּירָא في عز ٤:١٠ [‖ רַבָּא] تدل بالمثل إلى روعة الشرفاء)، بينما في أي ٣١:٢٦ تصف روعة القمر.

٨. عن طريق ملاحظة جمال الإشياء الثمينة، يستخدم سفر الجامعة الصفة لكي يشير إلى ضعف الحكمة للجهال: "جهالة قليلة أثقل من الحكمة ومن الكرامة." (١٠:١، NIV). موضحًا بالمثل عدم دوام الإشرار، يذكر مز ٣٧:٢٠ أن أعداء الله هؤلاء سيفنون، مثل "جَمَال" الحقول (NIV) سريع الزوال (للمازورية אֹיְבֵי יְהוָה "أعداء يهوه" تقرأ אוֹהֲבֵי יהוה 4QpPs 37 3.5a "الذين يحبون يهوه" الذين عدم دوامهم هو نتيجة لإضطهاد الإشرار؛ لاحظ أيضًا سب. وPesh.).

٩. ربما من أكثرالأراء اللاهوتية جدلاً وإرباكاً هي تلك التي تظهر في مز ١١٦:١٥، حيث تقرأ المازورية בְּעֵינֵי יְהוָה הַמָּוְתָה לַחֲסִידָיו، تترجم عادة "غالي في عين الرب هو موت قديسيه" (NIV). بسبب الفكرة الواضحة بأن الله يعتبر موت المخلصين إليه شيء جيد—وهو شيء غريب عن لاهوت ع. ق. بصفة عامة— اقترح العلماء أن الصفة יָקָר قد تُفهم بمعنى ثمين، ثقيل، مرهق (كما يبرهن عليه في أرم.؛ لاحظ الطلب الصعب أو الثقيل [יַקִּירָה] الذي طلبه نبوخذنصر لتفسير حلمه الذي لا يوصف في دا ٢:١١). فالمفهوم إذاً هو أن الله يعتبر هذه الميتات أمر عصيب ولا يأخذه باستخفاف ومن ثم ينقذهم منه (ع.٨). ومع ذلك، فقد يكون النص في ع. ١٥ب تعرض إلى حذف נ، وكانت تقرأ في الأصل הַמְנוּתָה (أرم. הֵמָנוּתָה "يثق")، وبالتالي تترجم العبارة "ثمين في عين الرب هو إيمان المخلصين له" (Barré, 27)، وبالتالي الإحتفاظ بالمعني الأكثر مباشرة لـ יָקָר.

ب. ت يستخدم إبن سيراخ الفعل في هِفعِيل. "يُظهر إجلالاً" (للمتواضع؛ سي ١٢:٥)، وهو معنى الفعل الأكثر شيوعًا في الإرامي. يظهر الجذر ٨مرات في DDS (أنظر أعلاه عن 4QpPs37 و نج.). يشير الاسم الإرامي إلى الجلال الإلهي (4QPrNab 1.5)، بينما تصف الصفة اللوحات الثمينة (4QTestuz ar 1.3). تدل الصفة العبرية إلى تلك الإشياء (المقدسة) التي قدرها الملاك ميخائيل (4QMilMik 1.14).

قيم، ثمين: ← חמד [*ḥmd*] (يرغب، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← יקר [*yqr*] (كون ثميناً، غالياً، قيم، عزيز، #٣٧٠٠).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 8:169-80; *RSP* 3:80-81; *TDOT* 6:279-87; *TWOT* 1:398-9; M. L. Barré, "Psalm 116: Its Structure and Its Enigmas," *JBL* 109, 1990, 61-78; N. M. Bronznick, "The Semantics of the Biblical Stem *yqr*," *HS* 22, 1981, 9-12; J. A. Emerton, "How Does the Lord Regard the Death of His Saints in Psalm 116:15?" *JTS* NS 3, 1983, 146-55; J. J. M. Roberts, "Yahweh's Foundation in Zion (Isa 28:16)," *JBL* 106, 1987, 27-45.

وليام يارتشين *William Yarchin*

٣٧٠١ יָקָר [*yaqar*]، ثمين، نادر، مكلف، قيم ←، #٣٧٠٠

٣٧٠٢ יְקָר [*yeqar*]، جلال، ← #٣٧٠٠

3704	יקשׁ

יקשׁ [*yqš*]، قل. يضع أسلاك شائكة، ينصب فخا؛ نِفْعَل. و بُعِّلْ. يُأخذ في شرك، يقتنص أو يُمسك (#٣٧٠٤)؛ מוֹקֵשׁ [*môqes*]، اسم، شبكة، فخ (#٤٦١٣)؛ יָקוּשׁ [*yaqûs*]، اسم، صياد (#٣٦٨٧).

ش. أ. ق رغم العديد من الإقترحات، مثل سريانية. *nqas* بمعنى أن يسحق (Driver, 132) أو عرب. *witaq* بمعنى قيد (*HALAT*)، فتظل أكثر الجذور المشتركة ترجيحًا هي أوغا. *yqsm* ذات المعنى المحتمل للصياد (*TDOT* 6:288).

تصادق النقوش الأشورية والمصرية عَلَى ممارسات الصيد، خاصة كرياضة الملوك. كانت الظباء، النعام، الأسود، من بين حيوانات أخرى، هي الفريسة. إن ممارسة الصيد من أجل الطعام (تك ٢٧:٣، ٥ ولا١٧:١٣-١٤) أو الصيد من أجل الجلود (حز ١٦:١٠) كانت معروفة في ع. ق. كانت الإشراك تصنع أساسًا من الشباك (شباك رقيقة للطيور وأثخن للحيوانات الأكبر)، تُحفر الحفر في الأرض، فخاخ، وأسلاك شائكة التي تطلق بعض وسائل القتل أو إصطياد الحيوانات. لاتزال نفس هذه الوسائل تستخدم في أجزاء من أفرقيا اليوم. كان يُستخدم لصيد الأسماك الخطافات، والصنارة، والشباك. لكن في حين أن التفاصيل التكنيكية هامة، خاصة بسبب الإرتباك الذي أزعج حتى مترجمي ع. ق. المحدثين، فإن التركيز الكتابي هو عَلَى شيء أخر. من الصور المرسومة هنا من هذه الأنشطة، نكتشف أن هناك ألوان نسيجية مجازي غنية، ذات أهمية لاهوتية عميقة خاصة للأجزاء النبوية وأجزاء الحكمة.

ع. ق ١. ترد יָקַשׁ في صيغها المختلفة ٣٩مرة (قل. ٣مرات، مخفيًا ٤مرات، بُعِّلْ. مرة؛ الاسم יָקוּשׁ ٤مرات، والاسم מוֹקֵשׁ ٢٧مرة)، تترجم יָקַשׁ بصفة عامة من قبل الترجمات الإنجليزية (مثل؛ NIV) فخ، لكن عندما تكون الفريسة طائر، يفضل التفكير بمفهوم شبكة الطير، حيث أن هذه كانت ولاتزال إلى اليوم الطريقة الطبيعية لإصطياد الطيور الحية. كانت توضع شبكة رقيقة جدًا تثقل من الأطراف، في الأغصان المنسدلة من الشجرة، ويكمن القناص بالقرب. كانت الطيور تنغوي تحت الشبكة عن طريق فتات الخبز أو حتى بواسطة الشرك (سي ١١:٣٠). يصور تصوير جداري مصري القناص وهو مختبيء في إنتظار الدقيقة الحاسمة التي فيها سيطلق الشبكة لإصطياد الطيور (*ISBE* 2:358). أعلن إرميا أن هناك وسط شعبه إشراراً يكمنون في المخبأ مثل الذين "يوقعون في الشرك" الطيور (أي ٥:٢٦)—إن بيوتهم (ملآنة من الغش) مثل أقفاص مليئة بالطيور (ع. ٢٧). يسبح المرنم (مز ١٢٤:٧) الله، الذي مكنه من الهروب من الخطر، كما من الشبكة الصياد المكسورة (פַּחיְקֹשִׁים؛ يترجم الاسم יָקוֹשׁ أيضًا صياد، أيضًا أم ٦:٥). وأخيرًا، يقارن جا ٩:١٢ الطيور التي تُؤخذ بالشبكة ببنو البشر "الذين يقتنصون" في وقت شر "الذي يقع عليهم بغتة."

٢. لا تقتصر יָקַשׁ عَلَى تشبيه الطيور المأخوذة بشبكة. يقترح مخفيًا في أم ٦:٢ فعل اصطياد شخص (في هذه الحالة بكلمات فمه)، بينما في إش ٨:١٥ و ٢٨:١٣، يتماشى الفعل أكثر مع إصطياد الحيوان بشبكة. يعتبر التسلسل الأخير توجيهي: إن شعب إسرائيل سيتعثر، سيقع، وينكسر، سيأخذون بشبكة (في تفضيل NIV يمسكون في فخ) ويأسرون. إن الصورة هي متوالية منطقية عن حيوان كبير يجري داخل فخ، يسقط، يجرح نفسه، ولكونه سقط في الشبكة، فقد أسر. وهكذا أتى السبي البابلي عَلَى شعب يَهُوذا الغافل. في تث ٧:٢٥ نتلاقى مع موضوع مفضل للكاتب التثنوي—تحذير ضد تبجيل الألهة الكنعانية. لا يجب أن نفكر بتعبير شخص إقتنص (كما NIV)، لكن بالأحرى بإتباع بعض الإغواءات (جمال الأصنام) والسقوط في فخ. ما يختلف نوعًا ما هو קוּשׁ ذو الورود الوحيد (#٧٧٧٢)، الذي يرد في إش ٢٩:٢١ بمعنى إقتناص شخص في المحكمة، ومن ثم حرمان البريء من العدل. هنا يتضح فعل المكيدة المتعمدة، وبالتالي يكون تعبير فخ مناسب إلى حد كبير.

٣. يرد الاسم מוֹקֵשׁ عبر ع. ق. بالمعنى المنتظم عن أسلاك شائكة أو شبكة مخفية، ومن ثم عن طريق الإمتداد تعني إعاقة خطرة أو سبب سقوط.

(أ) يُوصف موسى كـ מוֹקֵשׁ للمصرين (خر ١٠:٧)، أي معوق خطر. يحذر الكاتب التثنوي (مثل؛ تث ٧:١٦) بني إسرائيل من أن الألهة الكنعانية ستكون شرك لهم ("سبب للتعثر"). إعتبرت ميكال خطراً عَلَى داود (١صم ١٨:٢١)، بينما يُشبه أم ١٨:٧ شفاة الأحمق بالشرك، الذي

سيجعله يسقط. بترجمة מוֹקֵשׁ "فخ" فشلت NIV في تطوير هذا المفهوم الحيوي أي إنزال شخص ما أو يسبب له السقوط. إن الفخ هو حلقة من وتر أو حبل صُمم لصيد الحيوانات الصغيرة، بما فيهم الظبي الصغير (بعكس فخاخ اليوم التي من السلك، التي لها تأثير حتى ضد مكائد أخرى أكبر، مسببة معاناة الحيوانات المُقتنصة حتى تقتل من قبل الصياد). إن الفخاخ في العصور الكتابية كانت مزعجة، إنما خطورتها عَلَى المرء لم يزد عن من مجرد مصيدة لفأر. لذلك فالترجمة الأفضل للـNIV ستكون "شرك" لنقل مفهوم الخطورة الكبيرة إما عَلَى المصريين، عَلَى داود أو الأحمق الذي يرد في الأمثال.

(ب) ثلاثة مرات تستخدم מוֹקֵשׁ في الاقتران بالموت (مز ١٨:٥[٦]، أم ١٣:١٤؛ ١٤:٢٧). إن عبارة NIV "فخاخ الموت" تترجم أفضل "شباك الموت" في ضوء مز ١٨:٥[٦] والتوازي مع حبال التي "المتشابكة" في العدد السابق.

ب. ت تستخدم سب. تعبيرات متنوعة للفعل (مثل؛ παγιδεύω في جا ٩:١٢ يؤخذ في فخ)، بينما يترجم الاسم מוֹקֵשׁ باستمرار بـ σκάνδαλον (يعني فخ، أو حجر عثرة) أو παγίς (بمعنى فخ، شبكة، أو فخ). يتماشى التعبير σκάνδαλον بمفهومه الثانوي مع كتلة عثرة مع مفهومنا من العبرية. ومن ثم يرى بولس صليب يسوع كشيء "يعثر" منطق معلمي اليهود (١كو ١:٢٣).

صيد: ← יקשׁ [yqš] (ينصب أسلاك شائكة، ينصب شركا، #٣٧٠٤)؛ ← פַּח [paḥ ¹] (شرك، فخ، #٧٠٦٢)؛ ← צוד [ṣwd] (يصطاد، #٧٤٢١)؛ ← רֶשֶׁת [rešet] (شبكة، #٨٤٠٧)؛ ← שׁוּחָה [šûḥâ ¹] (حفرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Reflections on Recent Articles," *JBL* 73, 1954, 131-36; H. S. Gehman, "Notes on מוקשׁ" *JBL* 58, 1939, 277-81; A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, 1972, 149-50.

دبليو. آر. دوميريس *W. R. Domeris*

3707	יָרֵא

יָרֵא [yr' ¹] قل. خاف، يكون خائفًا؛ مخفيًا يُخاف منه، مبجل، يرتعب، عابد؛ بيعّل. إرهب، روع (#٣٧٠٧)؛ יָרֵא [yare' ⁴] صفة/ اسم. خائف من، خوف، ذعر (#٣٧١٠)؛ יִרְאָה [yir'â] اسم. خوف؛ מוֹרָא [môra'] اسم. خوف، رعب (#٤٦١٦).

ش. أ. ق علاوة عَلَى العبرية، يظهر جذر مشترك مرات قليلة فقط في أوغا. (*KTU*, 1.6 VI, 30f., and *KTU*, 1.5 II, 6f.; *TDOT* 6:292).

ع. ق يظهر الجذر العبري יָרֵא جملة ٤٣٥مرة في ع. ق. (*TDOT* 6:292). تظهر الصيغة الفعلية للجذر حوالي ٣٣٣مرة (*TDOT* 6:292). تظهر في الأغلب في قل. بمعنى، أن يخاف، يحترم، يعبد. يمثل وزن بيعّل. المعنى السببي للفعل، بمعنى أن يجعله يخاف، يسبب الخوف. يرد مخفيًا فيما عدا مز ١٣٠:٤ ٤٤مرة كـ اسمفا.، يستخدم كصفة ليعني مخيف، مفزع، جليل. في فقرات قليلة يكون موضوع الخوف هي ظروف الحياة اليومية العادية. "ومع ذلك، ففي أكثر من ٨٠٪ من الفقرات، يكون موضوع الخوف هو الله. إن طبيعة 'خوف الله' تعدل بصورة جوهرية عن طريق المصنفات القرينية المحددة" (*TDOT* 6:296). إن موضوع الخوف يوضح تمامًا بحرف الجر מִן أو מִפְּנֵי، نادرًا ما يذكر الموضوع مباشرة، وفي حالات كثيرة، تكون القرينة هي فقط القادرة عَلَى تحديد الموضوع (قا؛ *TDOT* 6:295-96).

إن أوجه الخوف التي تحيط بـ יָרֵא تتضمن الذعر، الإحترام، والعبادة. إن الرعب والخوف، إلى حد كبير، قطبين متناقضين؛ تتسم الأولى بالتوتر الكامل بينما الأخيرة توضح الثقة. ومع ذلك فإن جانب الإحترام، قد يكون إما مغنى أضعف للخوف أو العبادة. ومن ثم، يمكن أن يُضعف ليعبر عن الإحترام، الذي مرة أخرى يمكن أن يقوى ليعبر عن العبادة. عن طريق القرينة فقط يمكن تحديد المعنى المحدد. أحد الأمثلة المخادعة التي تبين كيف أن יָרֵא يمكن أن تعبر عن كلا من الذعر والعبادة توجد في القصة الإفتتاحية لسفر يونان. محاولاً الهروب من يهوه، أبحر يونان إلى ترشيش ووقع في قلب عاصفة مريعة." خاف جميع الملاحون" (וַיִּירְאוּ؛ يو ١:٥). بعد إلقاء القرعة والتحقق من أن يونان هو سبب هذه العاصفة، عَرف يونان نفسه كالذي "يعبد الرب" (יָרֵא؛ ١:٩). مدركين أن موقفهم الخطر كان نتيجة تمرد يونان وغضب يهوه، مرة أخرى "خاف رجال السفينة خوفًا عظيماً" (וַיִּירְאוּ יִרְאָה גְדוֹלָה؛ ١:١٠، حرفيًا). إن التهدئة اللاحقة للبحر المضطرب حولت خوف الملاحين إلى عبادة يهوه. تترجم NIV إستجابة الجماعة في ١:٦ "خاف الرجال الرب خوفًا عظيماً" (וַיִּירְאוּ יִרְאָה גְדוֹלָה). ومع ذلك فإن الترجمة الأفضل ستستبدل "خوف" "بعبادة". هذا يتفق بشكل أفضل مع الإضافة البيانية اللاحقة "وذبحوا ذبيحة للرب ونذروا نذورا." ستتضمن المناقشة التالية عن יָרֵא قسماً عن الخوف المصاحب للرعب، الخوف المصاحب للإحترام، والخوف المصاحب للعبادة.

١. خوف يصاحب الرعب. في العديد من الحالات تعبر יָרֵא عن الرعبا الذي يصحب بعض ظروف الحياة اليومية الشائعة. خاف لوط من أن يسكن في مدينة محددة

(تك ٣٠:١٩)، خاف موسى عندما شاع خبر فعله القاتل (خر ١٤:٢)، خاف جدعون من أهل بيته (قض ٢٧:٦)، وخاف أليهو أن يتحدث أمام أولئك الأكبر منه سناً (أي ٦:٣٢). يرتبط الخوف أيضًا بأخذ (جا ٢:٩) أو حتى كسر (١صم ٢٦:١٤) قسم. إن السلطان المطلق لملك هو شئ يدعو للخزف (دا ١٠:١). إن التهديدات أيضًا هي موضوع للخوف (نح ٩:٦، ١٣، ١٩). إن السفر في طرق عالية الخطورة أو طرق غير مؤمنة أيضًا يعتبر سبب للخوف (جا ٥:١٢). قد يخاف الناس أيضًا من بعضهم البعض. خاف إسحاق من رجال جرار (تك ٧:٢٦)، يعقوب من لابان (٣١:٣١)، يعقوب من عيسو (٣٢:٧، ١١)، شاول من داود (١صم ١٢:١٨، ٢٩)، داود من أخيش (١٢:٢١)، إيشيبوشث من أبنير (٢صم ١١:٣)، وأدونيا من سليمان (١مل ٥٠:١).

ينشيء الخوف من تهديد الحرب، رعب جيش أو شعب، واحتمالية الهزيمة. خاف إسرائيل جيش المصريين (خر ١٠:١٤)، خاف سكان سعير إسرائيل (تث ٤:٢)، خاف إسرائيل من الكنعانين (١٩:٧)، الفلسطنين (١صم ٧:٧)، الكلدانين (إر ٨:٤١). في حالة إسرائيل، يعتبر مثل هذا الخوف نقص الثقة في الرب ومن ثم فقد كان عصيان ضده (عد ٩:١٤). خافت جيوش أو مجموعة شعوب أخرى إسرائيل بسبب أنهم دُعيوا من قبل إسم الله (تث ١٠:٢٨). إن تهديد إحتلال إسرائيل لكنعان كان سبب خوف عظيم للجبعونين (يش ٢٤:٩) وأدوني صادق (٢:١٠). بمعنى مجازي أكثر، يستخدم "خوف السيف" ليصف نفس هذا النوع من التهديد (إر ١٦:٤٢؛ حز ٨:١١).

إن جانب الخوف المرتبط بالرعب يمكن أن يستخدم أيضًا ليصف استجابة بشرية لحضور خارق للطبيعة. خاف أدم وحواء إقتراب الله بعد أن أخطأوا (تك ١٠:٣). خاف موسى أن ينظر إلى الله عندما ظهر في العليقة المحترقة (خر ٦:٣). لم يخف شعب إسرائيل فقط من التجلي الإلهي عند سيناء (تث ٥:٥)، إنما أيضًا إرتعبوا من ظهورموسى المنير عندما نزل من محضر الله بعد هذا التجلي (خر ٣٠:٣٤). قد تثير بعض الأحلام المعينة من قبل الله أيضًا الخوف (تك ٨:٢٠؛ ١٧:٢٨). بطريقة مرتبطة، خاف داود حضور التابوت، ومن ثم لم يضعه في بيته (٢صم ٩:٦). في جميع هذه الحالات السابقة يعبر יָרֵא عن رعب شخص محدود عندما يواجه بعض جوانب حضور الله القدير.

إن خوف بني إسرائيل من الكنعانين كان بسبب تمردهم أو خطيتهم ضد يهوه (عد ٩:١٤). وبالمثل، إن خوف شاول من الشعب جعله يخطيء. إعترف شاول نفسه أنه: "أخطأت لأني تعديت قول الرب وكلامك، لأني خفت من الشعب وسمعت لصوتهم" (١صم ٢٤:١٥). واضح إذاً أن شدة بعض الخوف يمكن أن تؤدي إلى بعض التصرفات الغير لائقة وبالتالي الخطية. لتجنب مثل هذه الخطية، يعترف المرنم، "في يوم خوفي (יָרֵא) أنا عليك أتكل (בָּטַח).... عَلَى الله توكلت (בָּטַח) فلا أخاف (יָרֵא). ماذا يصنعه بي البشر؟" (مز ٣:٥٦[٤]، ٤[٥]). إن؟ اعتراف المرنم هي أنه حتى أكثر الرعب ذعراً يمكن أن يتغلب عليه بالثقة ؟

هناك كلمات أخرى تصف الخوف، الرعب، أو الفزع التي تظهر مع יָרֵא في هذه القرينة وهي חָתַת (#٣١٦٩) (١٨مرة؛ تث ٢١:١؛ ٨:٣١؛ يش ١:٨؛ ٢٥:١٠؛ ١صم ١١:١٧؛ ١أخ ١٣:٢٢؛ ٢٠:٢٨؛ ٢أخ ١٥:٢٠، ١٧؛ ٧:٣٢؛ أي ٢١:٦؛ إش ٧:٥١؛ إر ٤:٢٣؛ ١٠:٣٠؛ ٢٧:٤٦؛ حز ٦:٢؛ ٩:٣؛ ملا ٥:٢)، פָּחַד (#٧٠٦٤) (٥ مرات؛ مز ١:٢٧؛ ٥:٩١؛ ١٢٠:١١٩؛ أم ٢٥:٣؛ مي ١٧:٧)، חָרַד (#٣٠٠٦) (٥ مرات؛ قض ٣:٧؛ ١صم ٥:٢٨؛ إش ٥:٤١؛ إر ١٠:٣٠؛ ٢٧:٤٦)، חוּל (#٢٥٦٥) (مرتين؛ إر ٢٢:٥؛ زك ٥:٩) وבָּהַל (#٩٨٧) (٢أخ ١٨:٣٢).

٢. خوف مصاحب للاحترام. في حالات قليلة فقط لا تعبر יָרֵא عن الرعب أو العبادة. بمفهوم ضعيف، تعبر فكرة الاحترام أو الإجلال بصورة أفضل عن معنى الفعل. في أغلب الحالات يستقر موضوع هذا الإحترام عَلَى شكل سلطة محددة، مثل والدي المرء: "تهابون كل إنسان أمه وأباه" (لا ٣:١٩). يتطلب مقدس الله أيضًا مثل هذا الإجلال (٣٠:١٩). بالمثل، بجل أو احترم بنو إسرائيل قيادة يشوع كخليفة موسى (يش ١٤:٤). احترم سليمان بسبب حكمته (١مل ٢٨:٣). واضح أن هذه الأمثلة تُظهر أنه لا العبادة أو الرعب تميل إلى تمثيل المعنى المقصود لـ יָרֵא في هذه القرائن. إن التعبيرات "إحترام" أو "إجلال" هي تعينات مناسبة لأنها تعرض بصورة متزامنة مفهوم أضعف عن كلا من الرعب و العبادة.

٣. خوف مصاحب للعبادة. إن يهوه غالبًا حصريًا هو موضوع الخوف عندما يصاحب العبادة. في بعض الحالات القليلة فقط، دائمًا في قرينة عبادة الأوثان، يشار إلى آلهة أخرى كموضوع العبادة (يش ١٤:٢٤؛ ٢مل ٣٣:١٧، ٣٥، ٤١). ومع ذلك، فصحيح أن أحيانًا ما يكون يهوه موضوع الرعب، خاصة في قرينة الغضب أو الدينونة الإلهية. إن وسائل التمييز بين وجهتي الخوف تعتمد تمامًا عَلَى القرينة.

إن عبادة يهوه هو موضوع هام للع. ق. وقد كانت العبادة الحية والقاصرة عَلَى يهوه شيء مركزي بالنسبة لحياة بني إسرائيل الأمناء. وهناك أجزاء رئيسية في التوراة مكرسة لتأسيس هذه العبادة. يوصف التعبير الأساسي والمحوري لهذه الحقيقة عن طريق السؤال البلاغي: "فالآن يا إسرائيل ماذا يطلب منك الرب إلهك إلا أن تخاف [تتقي] الرب إلهك لتسلك في كل طرقه وتحبه وتخدم [تعبده بمسئولية] الرب

إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك وتحفظ [تطع] وصايا الرب وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم لخيرك." (تث ١٠:١٢-١٣).

إن صيغ المصدر الخمسة المدرجة في الإجابة عَلَى السؤال السابق تعرض علاقة مثيرة. لاحظ التبادل بين التعبيرات التي تصف الخشية والتوقير (تعبد، تحب) وتلك التي تصف الطاعة والخدمة (تسير، تخدم، تطيع). إن طبيعة العلاقة بين التبجيل والطاعة ستناقش فيما بعد. أما بخصوص الأن، فيكفي أن نذكر أن التبجيل هو تعبير عن الإعتماد المطلق وأن الطاعة هي التعبير الأساسي لهذا الإعتماد. هذه العلاقة هي التي تشرح الحافز الموجود في الجملة التي تلي صيغ المصدر الخمس לְטוֹב לָךְ، لخيرك. عادة يظر موضوع العبادة المعبر عنه، كاسم الله (١مل ٨:٤٣؛ إش ٥٠:١٠؛ ملا ٢:٥؛ ٣:١٦؛ ٤:٢[٣:٢٠]) أو مجده (مز ١٠٢:١٥[١٦]؛ إش ٥٩:١٩). هذا لا يدعوا للدهشة، حيث أن كلا من إسم ومجد الله قد يظهرا كمرادفين. عندما تخاف إسرائيل أو تعبد آلهة أخرى، فهذه هي الوثنية (٢مل ١٧:٧).

إن خوف الرب المرتبط بالعبادة يتسم بطاعةِ أحكامه ووصاياه (مز ١١٩:٦٣). تعبيرات متوازية في هذه القرينة هي: أن تطيع (שָׁמַר [#٩٠٦٨] وصاياه (تث ٥:٢٩؛ ٦:٢)، أن تسير (הָלַךְ [#٢١٤٣]) في طرقه (٨:٦؛ ١٣:٢٤)، أن تفعل (עָשָׂה [#٦٩١٣]) وصاياه (٦:٢٤)، وتصغي (שָׁמַע [#٩٠٤٨]) لصوته (١٣:٤). عندما يتزاوج كلا من الإصغاء (שָׁמַע) والخوف (i יָרֵא) معًا، يعنى أن ما قد سُمع قد إنتبه إليه (١٣:١١؛ ١٧:١٣؛ ١٩:٢٠).يظهر نفس هذا الحافز "لخيرك" أيضًا في هذه القرينة (٥:٢٩؛ ٦:٢٤). ومع ذلك فهناك حافزين إضافيين يظهران في هذه القرينة: "لكي تطول أيامك" و"لحياتك" (٦:٢، ٢٤).

يستلزم أيضًا خوف الرب المصاحب للعبادة سلوك أخلاقي مناسب (مثل؛ يوسف، الذي إحتفظ بكمال القسم الذي قطعه مع إخوته [تك ٤٢:١٨]؛ القابلات العبرانيات الاواتي أنقذن حياة الأطفال حديثي الولادة [خر ١:١٧، ٢١]). هناك سلسلة من الأوامر في اللاويين أيضًا توضح هذه النقطة، أن أولئك الذين يخافون/ يعبدون يهوه لا يجب أن يستغلوا بعضهم البعض (لا ٢٥:١٧)، يأخذون ربا مقابل دين (لا ٢٥:٣٦)، أو يستبدون بالسلطة (٢٥:٤٣). هذه الأحكام تؤسس باستمرار عَلَى صيغة التأكيد الذاتي لله، "أنا الرب".

إن خوف يهوه المصاحب للعبادة، يعتبر أيضًا إستجابة لأعمال فداء الله العظيمة: "إنما خافوا [اتقوا] الرب وأخدموه [أعبدوه بواجبات] بالأمانة من كل قلوبكم، بل انظروا فعله الذي عظمه معكم."(١صم ١٢:٢٤). إن خلاص إسرائيل عند البحر الأحمر هو النموذج الأساسي لعمل الله الفدائي في ع. ق. (خر ١٤:٣١). بالمثل، إن عبور الإردن هو حدث فدائي عظيم أخر في ع. ق. يستلزم **مهابة** في العبادة (يش ٤:٢٤). حتى التأثيرات الكونية لغضب الله تستحث رد الفعل هذا (١صم ١٢:١٨).

أخيرًا، إن خوف يهوه المرتبط بالعبادة **هو** شيء يمكن تعلمه. عندما سمع شعب الله كلمته، تعلموا أن يخافوه ويعبدوه (تث ٤:١٠). طريقة أخرى لتعلم خوف أو عبادة الرب هي فعل الواجبات الطقسية التي أوصى بها (١٤:٢٣). بعد الرجوع من السبي، إحتاج بنو إسرائيل أن يتعلموا مرة أخرى كيف يعبدوا الرب (٢مل ١٧:٢٤-٤١). حتى ملك إسرائيل كان لابد أن يُشغل نفسه بتعلم **مخافة** الرب (تث ١٧:١٩). كيف؟ بقراءة الشريعة كل أيام حياته. كيف يمكن أن نقول أن الملك كان أميناً تجاه هذا الهدف؟ **لأنه** سيحترس أن يعمل بكل الناموس والأحكام التي يوصي بها الرب. ومن ثم فغالبًا ما يكون تعلم مخافة الرب له علاقة أكثر بطاعة العبادة عن رهبة العبادة، رغم أن الإثنان مترابطان.

٤. الخوف في المزامير. هناك مجموعة من الأفراد في المزامير يوصفون حرفيًا ك"خائفي الرب" יְהוָה יִרְאֵי (مز ١٥:٤؛ ٢٥:١٢، ١٤؛ ١٠٣:١١، ١٣؛ ١١٨:٤). يوجد العديد من الاختلافات لهذا **الوصف**، مثل לִירֵאֶיךָ، الذين يخافوك (٣١:١٩[٢٠])، לִירֵאָיו، لخائفيه (مز ٣٤:٧[٨])، יִרְאֵי שְׁמֶךָ، **الذين** يخافون إسمك (٦١:٥[٦])، وיִרְאֵי אֱלֹהִים، **الذين** يخافون الله (مز ٦٦:١٦). في فقرة واحدة، يطلَق عَلَى هذه المجموعة בְּקָהָל רָב، الجماعة العظيمة (٢٢:٢٥[٢٦]). من الصعب تحديد إذا كانت هذه التعينات تشير إلى هيكل رسمي لمتعبدين متخصصين أم أنه ببساطة تعبير يطلق عن متعبدي يهوه الأمناء. ومع ذلك، فواضح من القرينة التعبيدية للمزامير أن إستخدام الخوف هذا يرتبط بالعبادة أكثر مما يرتبط بالرعب. يدون عن هذه المجموعة أنهم يسبحون، يمجدون، ويقفون في **خشية** أمام الرب (٢٢:٢٣[٢٤])؛ أن عهد الرب معروف لديهم (٢٥:١٤)؛ أنهم سيباركون (١١٥:١٣؛ ١٢٨:١)؛ ستُمنح شهوتهم، يسمع صوت صراخهم (١٤٥:١٩)؛ أنهم يسيرون في طرق الله (١٢٨:١)؛ ولهم الخلاص قريب (٨٥:٩[١٠]). تعلن هذه المجموعة عمل الله وتتأمل فيما قد فعله (٦٤:٩[١٠]). إن موضوع ثقتهم هو الرب، الذي هو عونهم وترسهم (١١٥:١١).

٥. خوف الله (يهوه) في أدب الحكمة. **إن** الموضوع المركزي في أدب حكمة ع. ق. هو خوف يهوه (مع יִרְאַת יְהוָה وיִרְאֵי יְהוָה).

يظهر هذا الموضوع في سفر أيوب حوالي ٧مرات. إن إستخدام أيوب للتعبير يتضمن خوف الله אֱלֹהִים (أي ١:١، ٨؛ ٢:٣)، القدير שַׁדַּי (٦:١٤)، والسيد אֲדֹנָי

(٢٨:٢٨). يُوصف أيوب، كشخص خائف الله، بلا لوم، مستقيم، ومبتعد عن الشر، أي، شخص يتسم بالقوانين الصارمة للسلوك الأخلاقي (١:١، ٨؛ ٢:٣). مثل هذا الخوف يعمل كثقته وسط اليأس (٦:٤؛ ١٤:٦) يعبر عن المُعادلة المركزية عن حكمة بتصريح، "هوذا مخافة الرب ـــهي الحكمة" (٢٨:٢٨).

إن سفر الأمثال هو سفر الحكمة الذي يرتبط بشدة بمفهوم خوف الرب. يتركب هذا السفر نفسه بالتعبير البديهي في ٧:١ و٣٠:٣١. تعمل العلاقة بين خوف الرب وكلا من الحكمة والمعرفة كموضوع السفر بأكمله: "مخافة الرب رأس المعرفة. أما الجاهلون فيحتقرون الحكمة والأدب." (أم ٧:١). إن لقب **רֵאשִׁית**، بدء، يشير إما إلى أصل الحكمة أو أولية خوف الله في إكتساب الحكمة. يتسم مثل هذا الخوف عادة باكتساب المعرفة الحقيقية (٧:١، ٢٩؛ ٥:٢؛ ١٠:٩) والتحول عن الشر (٧:٣؛ ١٣:٨؛ ١٧:١٦). يرتبط الخوف أيضًا بطول الحياة (٢٧:١٠؛ ٢٧:١٤؛ ٢٣:١٩)، التواضع (٤:٢٢) والإحتراس (١٦:١٤). إن مكفأته هي الغنى، الكرامة والحياة (٤:٢٢).

في سفر الجامعة، نجد أن سيادة الله المطلقة هي سبب مثل هذا الخوف (جا ١٤:٣). يرتبط أيضًا بشدة، كلا من إتخاذ القرار الحكيم والسلوك الملائم بهذا المفهوم (٥:٧؛ ١٨:٧). مرة أخرى طول الحياة، وحتى حياة أبدية هي جزء من هذا الموضوع الحيوي (١٢:٨-١٣). بعد أن تحقق من جميع الاختيارات والاحتماليات الأخرى، استنتج الجامعة: "خف الله واحفظ وصاياه لأن هذا هو الإنسان كله." (١٣:١٢).

٦. لا تخف! ترد صيغة لا تخف **אַל־תִּירָא** ٧٥مرة عبر ع. ق. إن أسباب مثل هذا التحريض يليه إما جملة مستقلة أو جملة تابعة تُفتتح بـ **כִּי**، بمعنى "لأن" أو "بسبب" مثل **כִּי** نفسه، هذه الصيغة المعزية، التي تُعرف من قبل النقد الشكلي "بكلمة تعزية" تظهر في عِدّة قرائن. بحسب Fuhs، يمكن أن يقسم إستخدامها إلى إربعة فئات: (أ) الحياة اليومية، (ب) المعارك المقدسة، (ج) نبوات الخلاص، (د) الظهورات الإلهية (*TDOT* 6:304-6). (أ) في العديد من الحالات يُستخدم هذا التعبير في قرينة الحياة اليومية. مثال جيد عن ذلك يظهر في ١صم ١٧:٢٣، حيث يعزي يوناثان داود من أجل تهديد شاول المؤكد: "لا تخف لأن يد شاول أبي لا تجدك"" (ب) تستخدم هذه الصيغة أيضًا في قرينة الحرب أو المعركة، بما فيها الحرب المقدسة. "في جميع الحالات، إن التحريض عَلَى عدم الخوف يحفز more or less formulaically بالضمان أن يهوه سيكون معهم. في فقرات أخرى توضع الصيغة في فم الله: إن الحافز الدائم هو: "سأدفع... ليديك" (عد ٣٤:٢١؛ تث٢:٣؛ يش ٨:١٠؛ ٦:١١)" (*TDOT* 6:304). (ج) عندما تظهر هذه الصيغة في قرينة نبوات الخلاص، تظهر مقترنًا بهل بعض صيغ الإعلان الذاتي مثل " أنا الرب" (**אֲנִי יהוה**) بشكل نمطي (إش ١٠:٤١، ١٣، ١٤؛ ١:٤٣، ٥؛ ٢:٤٤؛ ٤:٥٤). يوجد مثالان مبكران مرتبطان بالوعود الأبائية: "بعد هذه الامور صار كلام الرب الى إبرام في الرؤيا: "لا تخف يا إبرام. أنا ترس لك. أجرك كثير جدا". ولإسحاق، "فظهر له الرب في تلك الليلة وقال: "أنا إله إبراهيم أبيك. لا تخف لأني معك وأباركك وأكثر نسلك من أجل إبراهيم عبدي". (٢٤:٢٦). (د) تشتهر هذه الصيغة في الظهورات الإلهية. "إن الله الذي يعلن نفسه مباشرة أو من خلال رسول يهدىء مُستَقبِلي الإعلان المرعوبينِ قائلاً "لا تخافوا" (*TDOT* 6:306). لاحظ مثال جيد عَلَى هذا في قض ٢٣:٦، حيث ظهر ملاك الرب إلى جدعون قائلا: "السلام لك. لا تخف. لا تموت"

٧. **נוֹרָא**. يظهر وزن بيعّل. اسمفا. للفعل **יָרֵא** ٤٤مرة عبر ع. ق.. تعمل نحويًا و لغويًا كصفة، وتستخدم كتعبير وصفي عن (أ) رعب الحياة اليومية، (ب) أعمال الله الفدائية العظيمة، و(ج) كتحديد عن الله ذاته. (أ) كوصف لرعب الحياة اليومية يمكن أن تطبق عَلَى الصحراء (تث ١٩:١؛ ١٥:٨؛ إش ١:٢١). حتى الأجانب، مثل البابليين، يمكن أن يوصفوا بهذا (إش ٢:١٨، ٧؛ حب ٧:١)، (ب) ومع ذلك، بصورة متكررة، يمكن أن يُطبق عَلَى أعمال فداء الله العظيمة (تث ٢١:١٠؛ مز ٥:٦٥[٦]؛ ٣:٦٦، ٥؛ ١٤:١٣٩؛ ٦:١٤٥؛ صف ١١:٢). بصورة محددة أكثر، يعمل العمل الفدائي النموذجي للخروج من مصر (٢صم ٢٣:٧؛ أخ ٢١:١٧؛ مز ٢٢:١٠٦) وعمل الفداء الأخروي الذي يدعى يوم الرب (يؤ ١١:٢، ٤:٣[٣١]؛ ملا ٥:٤[٢٣:٣]) كتركيز لهذا التعينِ في هذه القرينة. (ج) كما أعماله، يُوصف يهوه عادة مخوفًا ومرهبًا (خر ١١:١٥؛ تث ٢١:٧؛ ١٧:١٠؛ أخ ٢٥:١٦؛ نح ٥:١؛ ١٨:٤؛ ٣٢:٩؛ مز ٢:٤٧[٣]؛ ٣٥:٦٨[٣٦]؛ ٧:٧٦[٨]، ١٢[١٣]؛ ٧:٨٩[٨]؛ ٤:٩٦؛ إش ٣:٦٤[٢]؛ دا ٤:٩). بصورة أكثر تحديدًا، يقع إسم الله (تث ٥٨:٢٨؛ مز ٣:٩٩؛ ٩:١١١؛ ملا ١٤:١) أو حضوره (قض ٦:١٣؛ أي ٢٢:٣٧؛ إش ٣:٦٤[٢]؛ حز ٢٢:١) وراء مثل هذا الوصف.

٨. **מוֹרָא** يظهر صيغة الاسم المذكر لـ **יָרֵא** ١٢مرة في ع. ق.، بمعنى ذعر، خوف، رعِدّة. تظهر مرة بإختلاف هجائي **מוֹרָה** في مز ٢٠:٩[٢١]. بمفهوم عام، أي شيء يمكن أن يُخيف قد يسمى **מוֹרָא** (إش ١٢:٨). إن الإحترام الواجب للسيد من العبد يتسم بـ **מוֹרָא** (مي ٦:١). يجعل الله هذا الخوف يستقر عَلَى كلا من الأفراد أو الجماعات كيما يسبب الرعب إحترام معين ومن ثم، الحماية من الضرر. كانت هذه الحالة مع نوح فيما يتعلق بالحيوانات (تك ٢١:٩) وبني إسرائيل فيما يخص الكنعانين (تث ٢٥:١١). بمفهوم مثير أكثر، إن **אֹתֹת וּמוֹפְתִים**، آيات وعجائب، التي

صُنعت بواسطة الله من خلال موسى توصف كرعب أو مهابة. في هذه القرينة يظهر التعين הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל، رعب عظيم بصورة شائعة (تث ٤:٣٤؛ جمع؛ ٨:٢٦؛ ١٢:٣٤؛ إر ٢١:٣٢). أخيرًا، هذا الاسم يمكن أن يعمل كإشارة إلى الرب، بمفهوم العبادة (مز ١١:٧٦[١٢]؛ ملا ٥:٢) والخوف (مز ٢٠:٩[١١]).

٩. יִרְאָה. يظهر المصدر الاسمي أو صيغة الاسم المؤنث لـ יָרֵא حوالي ٤٥مرة عبر ع. ق.، بمعنى خوف، رعب، هيبة، تقوى. بصفة عامة يصف هذا التعبير رعب متعدد للحياة اليومية. إن رعب إسرائيل من الكنعانيين (تث ٢٥:٢). رعب العاصفة عند البحر (يو ١٠:١) أو الوقوع في الشوك والحسك (إش ٢٥:٧) تعمل أيضًا كأمثلة لمثل هذا الرعب. عندما يُلحق بالله، أي، "خوف الله" يستخدم هذا التعبير أيضًا بمفهوم العبادة—لأفعال الله المخلصة (يو ١٦:١) وكلمته المعلنة (مز ٣٨:١١٩). إن يهوه لا - العبادة لنفسه إنما أيضًا - الرعب (مز ٥:٥٥[٦]؛ ١١:٩٠). بمفهوم مرتبط يُؤثر خوف الله عَلى السلوك الأخلاقي (تك ١١:٢٠؛ نح ١٥:٥). مثل هذا الخوف يُمنح لشعب الله لكي لا يخطئوا (خر ٢٠:٢٠؛ إر ٤٠:٣٢). وبالعكس، إن أولئك الذين يتسمون بالقلب القاسي ليس لديهم خوف الله (إش ١٧:٦٣). بمفهوم خاص، إن خوف الله يميز البعض في ع. ق. الذين يهيهم الله الروح كيما يحكموا بأمانة شعب الله. هذا صحيح خاصة بالنسبة لداود (٢صم ٣:٢٣) والمسيا الآتي (إش ٢:١١). هذه الحقيقة أيضًا كانت لابد أن تميز بصورة كبيرة شعب الله (إش ٦:٣٣). بخصوص الحكمة، إن خوف الله هو شيء يُعلم (مز ١١:٣٤[١٢])،هو أول مبدأ للحكمة (١٠:١١١)،هو ثقة البار (أي ٦:٤؛ أم ٢٦:١٤، ٢٧)، ومرتبط بمعرفة الله (أم ٥:٢) وكراهية الشر (١٣:٨)؛ إن مكافأته الغنى، الكرامة، الحياة (٢٧:١٠؛ ٢٣:١٩؛ ٤:٢٢).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*'āyōm*] (مخيف، جميل، رائع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*'êmâ*] (خوف، رعب، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (خائف بشدة، مذعور، خوف شديد، ذعر، يسرع، #٩٨٧)؛ ← בעת [*b't*] (مأخوذ برعب مفاجئ، مندهش، مذعور، مأخوذ، #١٢٨٦)؛ ← גור [*gwr* [3]] [3] (يخاف من، مرعوب، يقف مذعورًا، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*d'g*] (مرتبك، مهتم، خائف، مرعوب، #١٧٩٣)؛ ← זחל [2] [*zḥl* [2]] (رعب، يخاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (يرتعش، رعش، يقفز فزعًا، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*ḥtt*] (يرتعش، يخاف بشدة، مذعور، مرعوب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [*ygr*] (خوف، رعب، ذعر، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [1] [*yr'* [1]] (خوف، يخاف، مأخوذ من الهيبة، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrh*] (خائف، مذعور، مشلول من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*'rṣ*] (ينتبه، مذعور، مرعوب، مخيف، يكون في ذعر، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [*pḥd* [1]] (يرتعش، مرتعب، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [1] [*qwṣ*]

[1] [إشعر بالإشمئزاز، خائف، يسبب رعبًا، #٧٧٦٢)

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:621-24; *TDNT* 9:197-205; *TDOT* 6:290-315; *TWOT* 1:399-401; K. Arayaprateep, "A Note on *yr'* in Jos 2, 24," *VT* 72, 1972, 240-42; B. Bamberger, "Fear and Love of God in the Old Testament," *HUCA* 7, 1929, 39-54; W. Beiler, "Fear," *Sacramentum Verbi*, 1, ed. J. B. Bauer, 265-69; L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'AT*, 1970; W. Lindsay, "The Book of Job and the Fear of God," *TynBul* 46, 1995, 59-79; L. Muntingh, "Fear of Yahweh and Fear of the Gods According to the Books of Qohelet and Isaiah," *Studies in Isaiah*, ed. W. C. Van Wyk, 1981, 1-247.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* / *W. C. Kaiser, Jr.*

٣٧١٠ יָרֵא [*yare'* [4]]، يخاف من، خوف، مُخيف)، ← #٣٧٠٧

٣٧١١ יִרְאָה [*yir'â*]، خوف، ← #٣٧٠٧

٣٧١٦ יָרָבְעָם [*yarab'am*]، يربعام، ← يربعام

ירד	3718

ירד [*yrd*]، قل. ينزل، يصعد، يعلو؛ ينخفض؛ هِفْعِيل. يُخفض، يُسقط، يُنزله، يحضره لأسفل؛ هُفْعَل. ينخفض (#٣٧١٨)؛ اسم. מוֹרָד [*môrad*]، منحدر، منزل (#٤٦١٨).

ع.ق ١. يرد هذا الفعل العبري الشائع (حوالي ٣٨٠مرة) في قل.، هِفْعِيل.، و هُفْعَل. بنفس مجموعة المعاني الأساسية، وفي أغلب الأجزاء بمعنى حرفي ليصف الحركة. يرد هذا التوزيع أيضًا في الجذور المشتركة المرتبطة بشدة: أوغا. (*yrd*) وأكد. (*[w]aradu*) (Shibayama, 358-62). يقتصر إستخدامه الاهوتي عَلى أغلب أجزاء التهديدات واللعنات، وفي وصف التجلي الإلهي لنزول يهوه إلى سيناء أو أماكن أخرى حيث يُظهر حضورة ومجده. في الحالة السابقة، يسود هِفْعِيل.، إما عن يهوه وهو يقول كلمة تحذير بشأن بعض أفعال الدينونة المنبيء بها، أو التضرع الذي يلفظ به بعض القديسين المتألمين من أجل مثل هذه الدينونة. ومن ثم، يهدد يهوه بأنه "سينزل جميع البابليين كلاجئين" (إش ١٤:٤٣) "أهبطك [صور] مع الهابطين في الجب" (حز ٢٠:٢٦)، و" أجمع كل الأمم وأنزلهم إلى وادي يهوشافاط" (يؤ ٢:٣[٢:٤]؛ قا؛ إش ١٣:١٠؛ إر ١٦:٤٩؛ ٤٠:٥١؛ هو ١٢:٧؛ عا ٢:٩؛ عو ٤).

٢. إن نزول يهوه بين شعبه، وهو فعل إعلاني عن كلا من ذاته، وبصورة ساخرة عن مجده، يعبر عنه دائمًا بـ

يَرַד في قل.. كإله مهتم بهذا العالم وأنشطته، "نزل" ليشهد عَلَى بناء برج بابل (تك ١١:٥). إن صورة التجسد (← تجسيد: لاهوت) تؤكد عَلَى الإرتباط الحوي بين الله وخليقته. بصورة أوضح-هذه المرة بأهداف مخلصة- نرى أن الرب "نزل لينقذ [إسرائيل] من أيدي المصريين" (خر ٣:٨)، فيما بعد "نزل في السحاب: ليتحدث إلى موسى ويضع روحه عَلَى السبعين شيخًا (عد ١١:٢٥).

٣. إن أكثر التجمعات لمثل هذه الظهورات الإلهية ترد في الإرتباط بقطع العهد في سيناء، حيث دخل يهوه في علاقة السيد- التابع مع شعبه المختار إسرائيل. من الجدير بالأهمية أن יָרַד هو الفعل المستخدم عبر قصص الخروج عن ظهور يهوه عند الجَبَل. بجمع الشعب عند أسفل الجَبَلِ، وعد موسى بأنه "سينزل الرب عَلَى الجَبَلِ" (خر ١٩:١١)، وهو شيء صاحبه النار، الدخان، وصوت البوق (١٩:١٨، ٢٠). حتى بعد أن أخطيء إسرائيل بعبادته العجل الذهبي، "نزل يهوه في السحاب". وأكد مرة أخرى إلتزامه مع موسى (٣٤:٥). (← تجلي: لاهوت).

٤. يظهر نزول يهوه أيضًا في الصور الإسخاتولوجية التي للأنبياء الذين يتحدثون عن يوم الدينونة الأتي كنزول يهوه. بحسب إشعياء، "سينزل رب الجنود ليفعل حربًا عَلَى جَبَلِ صهيون" في وقت الخلاص (إش ٣١:٤)، نفس هذا النبي يلتمس حدوث هذا المجيء سريعًا (٦٤:١[٦٣:١٩]) ويحقق ما قد حققته مثل هذه التدخلات الإلهية في الماضي (ع. ٣[٢]). بينما يشير ميخا بصورة مباشرة للغزو الوشيك عَلَى السامرة، فإنه يتوقع أيضًا دينونة نهائية عندما "ينزل يهوه ويدوس أماكن الأرض العالية" (مي ١:٣). "إن النزول" في القرينة الأسخاتولوجي يتطلب تدخل إلهي منذر بالسوء.

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [ʾrḥ [1]] (يكون عَلَى الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשׁר [ʾšr [1]] (يمشي مستقيما، #٨٨٦)؛ ← דרך [drk] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [zḥl [1]] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [yṣʾ] (يرحل، يتطوع، ٣٦٥٥)؛ ← ירד [yrd] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [massaʿ] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [nḥt] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [sʾn] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה [ʿdh [1]] (يمشى بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [ʿlh] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [pśʿ [1]] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [ṣʿd] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שׁור [šwr [2]] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

سبيل، طريق: ← ארח [ʾrḥ [1]] (يكون عَلَى الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← דֶּרֶךְ [derek] (سبيل، مسافة، رحلة، طريقة، #٢٠٠٦)؛ ← מַדְרֵגָה [madrēgâ] (طريق منحدر، #٤٥٣٣)؛ ← מְסִלָּה [mᵉsillâ [2]] (طريق عام، #٥٠١٩)؛ ← מַעְגָּל [maʿgāl [2]] (درب، #٥٠٤٧)؛ ← מִשְׁעוֹל [mišʿôl] (طريق أجوف، #٥٤٦٩)؛ ← נָתִיב [nātîb] (طريق، #٥٩٨٥)؛ ← פלס [pls [1]] (طريق واضح، يصنع طريقا، #٧١٤٢)؛ ← שְׁבִיל [šᵉbîl] (سبيل، #٨٦٦٦)؛ ← שְׁפִי [šᵉpî [1]] (درب، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:401-3; S. Shibayama, "Notes on *yarad* and *ʿalah*: Hints on Translating," *JBR* 34, 1966, 358-62.

يوجين إتش. ميريل *Eugene H. Merrill*

٣٧٢٠ יַרְדֵּן [yarden]، أردن، ← أردن

3721	ירה

ירה [yrh [1]]، قل. صوب (سهم)، رمى، ألقى (قرعة)، ينصب (حجر زاوية، عمود)؛ مخفيًا يُصوب (بسهم)؛ هِفْعِيل. يصوب (سهمًا)، يُلقي (#٣٧٢١)؛ ← יוֹרֶה [yôreh [1]] رامي سهام (#٣٤٥٢)؛ מוֹרֶה [môreh [1]]، رامي سهام (#٤٦١٩).

ش. أ. ق أوغا. *yrw*؛ ن. ع. ج *wrw*؛ عرب. *warra*؛ أثيوبية. *warawa*.

ع. ق ١. في أغلب إستخداماته، يشير الفعل إلى تصويب سهم، عادة في قرينة المعارك. بإستخدامه بهذا المعنى يعتبر יָרָה كلمة مفتاحية في مز ٦٤، حيث يُقارن المرنم أعداؤه المفتريين (ع. ٣[٤]) بالرماة الذين يكمنون للضحية البريئة بالسهام المميتة (ع. ٤[٥]؛ قا؛ مز ١١:٢). ومع ذلك، تُقلب المائدة فجأة عندما يصوب الله الرامي الإشرار بسهامه الخاصة (ع. ٧[٨]). يؤكد تكرار الفعل عَلَى عدل الله الشعري.

٢. يسجل ٢مل ١٣:١٧ كيف أوصى أليشع الملك يهوأحاز بأن يصوب سهم (يدعى من قبل النبي "سهم خلاص للرب") من نافذة شرقية، كفعل رمزي يؤكد النصرة عَلَى الإراميين في المعركة القادمة.

٣. في ورودها الإثنين بمعنى "يلقي" تصف الكلمة تدمير يهوه لجيوش فرعون في البحر (خر ١٥:٤) ومعاملته القاسية لأيوب (التي يقارنها أيوب بأنه طُرح في الوحل، قا؛ أي ٣٠:١٩).

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠)؛ ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤)؛ ← ידה [yd [1]] (يطلق، #٣٣٤٣)؛ ← ירה [yrh [1]] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١)؛ ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩)؛ ← רבב [rbb [2]] (يطلق، #٨٠٤٦)؛ ← רמה [rmh [1]] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧)؛ ← שׁלך [šlk [1]] (يطرح، يقذف،

#٨٩٥٩) ← שׁמט [*šmṭ*] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضًا، #٩٠٢٣).

قوس، سهم، رامي: ← אַשְׁפָּה [*'ašpâ*] (جعبة، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [*ḥēṣ*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [*ṭhâ*] (مسافة تصويب القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [*yôreh* ¹] (رامي، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [*yeter* ²]، (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [*qešet*] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [*rbb* ²] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [*rbh* ²] (رامي، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [*tᵉlî*] (جعبة، #٩٤٣٧)؛ ← حرب: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDOT 6:330-35; *TWOT* 1:403.

روبرت بي. تشيشولم *Robert B. Chisholm*

3722	ירה

ירה [*yrh* ²]، كلمة غير مؤكدة؛ هِفْعِيل. (فعل متعدي- لازم) ينقع/ يُروي (الأرض [بالماء؟]، هو ٦:٣؛ [الأرض بالبر، ١٠:١٢)؛ هُفْعَل. يُنقع/ يُروي (أم ١١:٢٥) (٣مرات؛ #٣٧٢٢؛ *HALAT* 416b, cf. 1115b)؛ اسم. יוֹרֶה [*yôreh* ²]، مطر مبكر (#٣٤٥٣)؛ اسم. מוֹרֶה [*môreh* ²]، مطر مبكر (#٤٦٢٠).

ش. أ. ق إن إشتقاق أوغا. *yr* (يصادق عليها في *UT*, 1qhat 40-41; *CTA*, 19 40-41; *KTU*, 1.19 I 40-41؛ وربما في *UT* Krt 93; *CTA*, 14 93; *KTU*, 1.14 II 40) هو مثار للجدل، لكونه يُفسر بالتبادل إما كإسم، قطرة مطر (*WUS*, 1233)، مطر/ أمطار مبكرة (*CML*² 84, 114)، مطر أو وابل من الأمطار (قا؛ *DOTT* 125; de Moor, *Anthology*, 195, 250; idem and Spronk, *Cuneiform Anthology*, 144b)، أو كفعل غير معروف (وبالتالي يترك غير مترجم في *ANET* ³ 153).

ع.ق ١. من المحتمل أن الصيغ هِفْعِيل. / هُفْعَل. المذكورة أعلاه هي صور مختلفة (مع يود yod تسبق الكلمة)، أو إختلاف لهجي أو تحوير نصي في صيغ هِفْعِيل./ هُفْعَلْ. لـ רָוָה، سيكون يروي/ يبلل (أيضًا : Wolff, ET 180u; Wagner, *TDOT* 6:336). لقد تم شرح יוֹרֶה في هو ٦:٣ بصور متعددة كالأتي: (أ) اسم، مطر مبكر (قا؛ BDB, 435b)؛ (ب) قل. اسمًا. من יָרָה، يوجه/ يرشد: يصوب / وابل (قا؛ BDB, 435a)؛ (ج) هِفْعِيل. غير التام من יָרָה (قا؛ Andersen-Freedman, 425; Harper, 283-84; *HALAT* 416b)؛ أو (د) تحريف لـ هِفْعِيل. יַרְוֶה * من Imf. רָוָה (Perles, 90; Rudolph, 132; KB 403a, 876b; *HALAT* 416b, 1115b; Wolff, ET: 105e). شُرحت יֹרֶה في هو ١٠:١٢، كالأتي: (أ) هِفْعِيل. Imp.، من יָרָה "(حتى يأتي) ويعلمكم (البر)" (أيضًا تر.، فولج.، ؛ انظر وثص. 6:10-11 "حتى يأتي معلم البر [יורההצדק] في نهاية الأيام")؛ (ب) تحريف لـ פְּרִי * "حتى يأتي إليكم ثمر البر") (أيضًا سب.؛ Harper, 356; KB 403a; Wolff, ET; 180u)؛ أو (ج) هِفْعِيل. غير التام من יָרָה (حتى يأتي) ويُروي لكم [الأرض] (بالبر)" (BDB 435a; *HALAT* 416b; cf. Andersen- Freedman, 568-69).

بالمثل، في أم ٢٥:١١، شُرحت יוֹרֶא كـ: (أ) هُفْعَل. غير التام من יָרָא "يوجه/ يرشد؛ يصوب/ وابل،" ومن ثم، فهي شكل أرامي لـ هُفْعَل. غير تام יוֹרֶה، من יָרָא (قا؛ BDB 432a-b; *HALAT* 416b)؛ (ب) هِفْعِيل. Imp. داخلي יוֹרֶה، يُبلل نفسه، من יָרָה (أيضًا B. K. Waltke, Privately; cf. *IBHS* 27.2f)؛ (ج) تحريف لـ مخفيًا غير التام יִרְוֶה، ستتشبع، من רָוָה (قا؛ KB 403a, 876b)؛ (د) تحريف (عن طريق تغير المكان) لـ هُفْعَلْ. יְרֻוֶּה *، سيُروَى، من רָוָה (قا؛ KD, *Proverbs*, 1:246; Toy, *Proverb*, ICC, 1899, 236; BDB 924a; *HALAT* 1115b)؛ أو (هـ) تحريف יוּאָר سيكون ملعونًا، من אָרַר (أيضًا بشيطه.ולִיטַע נִתְּתְלִיט...، "الذي يَلعَن سيُلعن" [< العبرية מְעָרֵר * יוּעָר ... ، أنظر عد ٢٢:٦]؛ قا؛ *BHS*).

٢. يبدو أن الإستخدامان في هوشع معتمدان عَلَى بعضهم البعض. كلا العددان الذان يصفان مجيء الرب. يجمعا الفعل בָּוֹא مع الكلمة יָרָה، وتستخدم توازي (قا؛ Andersen-Freedman, 425-568-69). في هو ٦:٣، يشبه يقينة رجوع يهوه ليشبع الشخص الأمين، بيقين رجوع الأمطار الموسومية التي تروي الأرض: "يأتي إلينا (كيقين) مجيء المطر؛ كالمطر المتأخر (ترجمة الكاتب).إن (Pace GKC (§155g وأخرون (,NAB NIV, NRSV, REB, Wolff, ET: 105; Wagner, *TDOT* 6:336)، الذين يرون أن الفعل في العمود ب يعمل كمقدمة لجملة وصل (" ")، فيكون إذًا الفاعل المقصود هو يهوه (أنظر أيضًا Andersen-Freedman, 425). يهوه هو بالتأكيد فاعل كلا من יָבוֹא وِיוֹרֶה في هو ١٠:١٢، فليس من المستحيل إذاً أن يكون الكاتب قد قصد أن يكون هو أيضًا فاعل كلا من יָבוֹא وִיוֹרֶה في هو ٦:٣ . في هذه الحالة، يتضمن إستخدام الفعلين في هوشع كناية: أي، المعنى العادي لـ هِفْعِيل.، "يسقي (الأرض) (بالمياه)،" التي تأتي لتعبر عن " يُسقي (الأرض، كناية عن لسكانها) (بالبر/ الخلاص)." يوجد أيضًا ارتباط مماثل عن المطر الموسمي القادم بمجيء القضاء/ الخلاص في يؤ ٢٣:٢ وإر ٢٤:٥، وفي وصية بعل Baal لأنيت Anat:

"أبعدوا الحروب (؟) عن الأرض، أقيموا المحبوبين عَلَى الأرض؛ أسكبوا السلام في وسط الأرض، ودعوا الحب يعود (ארב؛ قا؛ أكد. *erebu*، يأتي، يعود [,*CAD*, E [259a-73b]) في وسط الحقول" (;*UT, 'nt* III 11-14) .(*CAT*, 3 iii 13-14; cf. *ANET*³, 306

٣. بصورة متطابقة، في أم ١١:٢٥، يظهر هُفْعَل. יוֹרֶא كمثال عن التوازي الترادفي، حيث المجاز: "الشخص الخير سيُغنى (حرفيًا ' يُسمن')، تتوازى مع العمود الذي يعمل ككناية " والذي يروي (آخرون) هو أيضًا سيروى" (قا؛ ع. ٢٤)- تأتي الأخيرة في صورة كناية، للمعنى البياني المكمل، "يُروَى."

ب. ت يُصادق العبري ما بعد التوراتي عَلَى هِفْعِيل. اسمًا. מוֹרֶה، ينهمر، من الفعل יריירה، يوجه/ يرشد، يُصوب/ يُمطر، لكن قا؛ Jastrow الذي يقدم لـ قل. وهِفْعِيل. معاني يتغلغل/ يخترق/ ينتشر (596a؛ قا؛ רוירוה، يُروى، 1459a)، فيجب أن يترجم الفعل יריירה دائمًا بنفس المجال اللغوي "يوجه/ يرشد؛ يصوب/ يمطر": مثل؛ שְׁמוֹרָה וּמְרָוֶה הָאָרֶץ (المطر المبكر) الذي يُروي الأرض ويرسقيها (ويسقيها إلى العمق)" (BTalm Ta'anit 6a).

شرب، إستقاء الماء، ينقع: ← גמא [*gm'*] (يبلع، يشرب، #١٦٨٦)؛ ← גרע [*gr'* ²] (يُجمع [قطرات المياه]، #١٧٥٨)؛ ← דלה [*dlh* ¹] (يسحب المياه، #١٩٢٦)؛ ← ירה [*yrh* ²] (يعطي ليشرب، #٣٧٢٢)؛ ← לעע [*l'* ²] (يحدث صوتا عاليا أثناء الشرب، #٤٣٦٣)؛ ← לקק [*lqq*] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩)؛ ← מצץ [*mṣṣ*] (يشرب، يتجرع، #٥٢٠٩)؛ ← רוה [*rwh*] (يشرب شيئا ممتلا، ينقع، #٨١١٥)؛ ← שאב [*š'b*] (يسحب [الماء]، #٨٦١٢)؛ ← שקה [*šqh*] (يشرب، إنتعاش/ وجبة طعام خفيفة، #٩١٩٧)؛ ← שתה [*šth* ²] (شراب، #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. W. Freedman, *Hosea*, AB 24, 1980; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Religious Texts Translation Series: Nisaba 16, 1987; idem, and K. Spronk, *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit*, SSS 6, 1987; W. R. Harper, *Hosea*, ICC, 1905; F. Perles, *Analecten zur Textkritik des AT*, 1895, 90; S. Wagner, *TWAT* 3, 916-20; ET: *TDOT* 6:336-39; H. W. Wolff, *Dodekapropheton 1 Hosea*, 2d ed., BKAT 14/1, 1965; ET: *Hosea*, Hermeneia, 1974, 105, 180; W. Rudolph, *Hosea*, KAT 13/1, 1966, 132, 201. Cf. P. Mailberger, *TWAT* 7, 378-81.

Robert H. O'Connell روبرت إتش . أوكونيل

3723	ירה

יָרָה [*yrh* ³]، هِفْعِيل. يعلم، يرشد (#٣٧٢٣)؛ מוֹרֶה [*môreh* ³]، اسم، مُعلم (#٤٦٢١).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الجذور المشتركة في أرام. يه. والعربي.

ع. ق من بين الإشتقاقات المتنازع عليها، يرد الجذر في ع. ق. كفعل وأسماء מוֹרֶה وתּוֹרָה، إرشاد، شريعة (#٩٣٦٨).

١. الفعل YFRFH3, *teach, instruct*، يعلم، يرشد. من غير المدهش إنه من بين ٤٨مرة يرد الفعل في ع. ق. ١٨مرة في الأجزاء الشعرية (مز ٨مرات) وأدب الحكمة (أي ٧مرات). ودون ذلك يوزع بالتساوي (أسفار التوراة ١٢مرة، التاريخية ٨مرات، الأنبياء ١٠مرات). إن المجال اللغوي أيضًا واسع، تُطبق أيضًا الفكرة العامة للتعليم في العالم الدنيوي والديني ويكون فاعل الفعل إما الله أو إنسان.

(أ) الفعل في الإستخدام الدنيوي. يرد الفعل יָרָה في مثل هذه القرائن العملية كإعطاء توجيهات لسفر (تك ٤٦:٢٨)، تعليمات بخصوص الفنون والحرف (خر ٣٥:٣٤)، قانونية حكمة الأجداد (٨:١٠)، الإرشاد الأبوي في الحياة (أم ٤:٤، ١١)، إعطاء قرارات قانونية مناسبة (تث ١٧:١٠، ١١)، ونصيحة من الشرفاء بخصوص الصواب والخطأ (أي ٦:٢٤).

(ب) الفعل في الإستخدام الديني مع فاعل بشري. واضح أن في مجتمع إسرائيل الثيوقراطي لم يكن هناك فاصل بين الديني والدنيوي. ومن ثم، فإن كل الإشارات السابقة لا يمكن أن تُرى عَلَى أنها دنيوية بشكل صارم. ومع ذلك، فمن الضروري معرفة إستخدامات יָרָה التي تضع في الإعتبار التوراة وتعاليم دينية متخصصة أخرى. كان الكهنة واللاويين فوق الكل يشغلون دور المعلم (تث ٣١:٩-١٣). كانوا يميزون بين ما هو طاهر وما هو نجس طقسيًا (لا ١٠:١١؛ ١٤:٥٧؛ حز ٤٤:٢٣)، يشخصون ويصفون علاج الأبرص (تث ٢٤:٨)، يوجهون الملوك في طريق واجياتهم الصحيح (٢مل ١٢:٢). يرد رثاء بأنه لا يوجد كاهن يعلم الناموس (٢أخ ١٥:٣)؛ بعد سقوط السامرة، وَكَل ملك آشور كهنة للذهاب إلى بيت إيل ليعلموا المجتمع الباقي هناك (٢مل ١٧:٢٧، ٢٨). لسوء الحظ، لم يفعل الكل هذا بدافع نقي: عنف ميخا الكهنة المعاصرين له الذين كانوا يعلمون فقط من أجل المال (مي ٣:١١).

علم الأنبياء أيضًا. إرشد صموئيل إسرائيل في الطريق الصحيح (١صم ١٢:٢٣)، لكن بقية الأنبياء علموا أكاذيب (إش ٩:١٦[١٤]؛ ٢٨:٩). عرض أيوب أن يعلم أصدقائه

عن الله (أي ٢٧:١١). باستخدام "لغة الجسد" يمكن أن يَرشد الأوغاد بأصابعهم (أم ١٣:٦)؛ أي، أنهم يمارسون بعض الطقوس السحرية بقصد إحداث الأذى (McKane, 325)، حتى الأصنام تعلم، بمعنى إن الذين يعبدونها ينقادون إلى الخطأ (حب ١٨:٢؛ قا؛ Patterson, 205). بصورة أكثر واقعية، لا يمكن أن الأصنام تعلم لأنه صنعة الإنسان وبكم (حب ١٩:٢).

(ج) الفعل مع فاعل إلهي. يصيغ أيوب الموضوع بصورة أفضل في سؤاله البلاغي "من معلم مثل [الله]" (أي ٢٢:٣٦؛ قا؛ ٣٢:٣٤)؟ إنه يرشد بطرق "أرضية" كيف نزرع (إش ٢٦:٢٨)، وأين من الممكن أن تجد قطعة خشبية ضرورية (خر ٢٥:١٥)، وكيف تُنَشيء طفلاً (قض ٨:١٣). ومع ذلك، ففي المقام الأول، إنه يعلم الناموس (مز ٣٣:١١٩، ١٠٢) بكلا من الكلمة (مثل؛ الوصايا العشر، خر ١٢:٢٤؛ تث ١٠:٣٣) والعمل، أي، أعماله المقتدرة (مز ٤:٤٥[٥]). بخصوص ناموسه، أنه يعلم موسى ماذا يقوم أو يفعل (خر ١٢:٤، ١٥؛ مز ٨:٣٢) ويعلم إسرائيل الطريق الصحيحة (١مل ٣٦:٨[٢أخ ٢٧:٦]؛ إش ٣:٢؛ مي ٢:٤). بصورة أساسية، أن الشخص الذي يخافه هو الذي يتعلم من الله (مز ١٢:٢٥؛ ١١:٢٧؛ ١١:٨٦)، لكنه يعلم حتى الخطاة في طريقه (مز ٨:٢٥). هذا النص الصعب يُفهم بصورة أفضل (مع Catigie, 220) عَلَى أنه يشير إلى داود الذي، بنعمة الله، جاء للإيمان كخاطيء. وبالتالي فهو يحمل نغمة كرازية أو خلاصية.

٢. الاسم MOWREH3، معلم. ترد الصيغة מוֹרֶה ٧مرات في ع. ق.، لكن بسبب أن هِفعيل. اسمفا. والاسم متماثلين، فأحياناً يكون من الصعب أن نقرر أي منهما هو المقصود. يُعرف كلا من BDB وKB الجذر في أي ٢٢:٣٦؛ أم ١٣:٥؛ وإش ٢٠:٣٠[٢مرة) كإسم. لكن ليس في ٢أخ ١٥:٣؛ إش ١٥:٩[١٤]؛ وحب ١٨:٥. يعتبر Wildberger (235)، عَلَى أساس القراءات اليونانية الأساسية، أن מוֹרֶה في إش ١٥:٩[١٤] هي اسم. يترجم Patterson (208) الصيغة بالمثل في حب ١٨:٢. ومع ذلك فإن Japhet (719) يقدم برهان جيد بأن מוֹרֶה في ٢أخ ١٥:٣ هي ptc.. في جميع الحالات، فإن المعنى لا يتأثر تمامًا.

(أ) البشر מוֹרֶה. يقول الرجل الحكيم أنه إذا أخطيء إنسان، فإنه في أي وقت في المستقبل سيكون عليه أن يقول، "لم أسمع لمعلمي" (أم ١٣:٥). غالبًا ما يكون מוֹרֶה هو نبي (إش ١٥:٩[١٤]؛ في هذه الحالة، نبي كاذب)، كاهن (٢أخ ٣:١٥)، أو أي شخص رسمي أخر لا يعرف بأكثر من ذلك (إش ٢٠:٣٠). إن تعليم هؤلاء لابد أن يكون له علاقة بالشريعة ومبادئها المشتقة. لتمثال أو صنم كمعلم كاذب، أنظر יָרָה، ١. ب. أعلاه.

(ب) מוֹרֶה الإلهي. هناك نص واحد فقط يستخدم الاسم (أو ptc.) كوصف عن الله، أي، أي ٢٢:٣٦. وهناك يسأل أيوب عن الله، "من مثله معلما؟"

ب. ت تستخدم سب. تعبيرات متنوعة لتترجم كلا من الفعل والاسم: ἀκουτίζω, ἀγγέλλω, δείκνυμι, δηλόω, διδάσκω, δυνάστης ,εἰπόν, ἐξηγέομαι، إلخ. يوجد الاسم بصورة شائعة في قمران ليشير إلى ما يسمى "معلم البر" (מוֹרֶההַצֶּדֶק).

تعلم، تعليم: ← אלף [ʾlp [1]] (يتعلم، يُعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [ʾomnâ [2]] (حضور، حماية، #٥٩٤)؛ ← יסר [ysr [1]] (ينصح، يقوم، يؤدب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [yrh [3]] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ ← לַהַג [lahag] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← למד [lmd] (يتعلم، يُعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← تعليم: لاهوت.

الببليوجرافيا

TDOT 6:339-47; *TWOT* 1:403; P. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; S. Japhet, *I & II Chronicles*. OTL, 1993; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, WEC, 1991; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, ConCom, 1991.

إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

3724 ירה

יָרֵה [yrh]، قل. يكون خائفًا، مرتعبًا، مشلولاً من الرعب (#٣٧٢٤).

ع. ق إن الورود الوحيد لهذا الجذر في إش ٨:٤٤ هو موضع شك. يظهر في التعبير "لا ترتعد، لا تخف" (תִּרְהוּ)." بحسب 1QISa، إن الجذر יָרֵא الأكثر ترجيحًا هو (#٣٧٠٧). ومن ثم يصبح תִּרְהוּ. يتضمن هذا الإقتراح عدم تغير في إما التعريف أو ترجمة التعبير. هذا الوضع يدعم أكثر بالحالات الخمس الإضافية حيث الجذر פחד وירא يردا معًا كتعبيرات متوازية (مز ١:٢٧؛ ٥:٩١؛ ١٢٠:١١٩؛ أم ٢٥:٣؛ مي ١٧:٧).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [ʾāyōm] (مخيف، جميل، رائع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [ʾêmâ] (خوف، رعب، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (خائف بشدة، مذعور، خوف شديد، ذعر، يسرع، #٩٨٧)؛ ← בעת [bʿt] (مأخوذ برعب مفاجئ، مندهش، مذعور، مأخوذ، #١٢٨٦)؛ ← גור [3] [gwr [3]] (يخاف من، مرعوب، يقف مذعورًا، #١٥٩٣)؛ ← דאג [dʾg] (مرتبك، مهتم، خائف، مرعوب، #١٧٩٣)؛ ← זחל [2] [zḥl [2]] (رعب، يخاف،

#٢٣٢٤)؛ ← חרד [ḥrd] (يرتعش، رعش، يقفز فزعاً، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [ḥtt] (يرتعش، يخاف بشدة، مذعور، مرعوب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، رعب، ذعر، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [1] [yr' [1]] (خوف، يخاف، مأخوذ من الهيبة، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrh] (خائف، مذعور، مشلول من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [ʿrṣ] (ينتبه، مذعور، مرعوب، مخيف، يكون في ذعر، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [pḥd [1]] (يرتعش، مرتعب، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [1] [qwṣ [1]] (إشعر بالإشمئزاز، خائف، يسبب رعبًا، #٧٧٦٢).

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن / M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.

٣٧٣٨ יְרוֹק [yarôq]، أخضر، ← #٣٧٦٢ب، #٣٧٦٤
٣٧٣١ יְרוּשָׁלַםִ [yᵉrûsalayim]، أورشليم، ← أورشليم

3732 יֶרַח

יֶרַח [yeraḥ [1]]، شهر(#٣٧٣٢)؛ יָרֵחַ [yareaḥ]، قمر (#٣٧٣٤).

ش. أ. ق تصادق الأغارتية عَلَى yrh، قمر، شهر (WUS, 1239, 1240)؛ قا؛ أرام. יַרְחָא؛ أكد. (w) arhu، قمر؛ عرب. warraha، تاريخ. يربط تقويم جازر الإشهر بالأهداف التي لابد أن تُعمل في مراحل العمل الزراعي المتتالية. ومع ذلك، فلغوياً، تحمل الكلمة "شهر" شهادة عن الإرتباط بين وحدة الزمن هذه والقمر. في العبرية تعني الكلمة יֶרַח كلا من "قمر" و"شهر" (قا؛ تث ٣٣:١٤). وبالمثل استخدمت لاحقًا الكلمة العبرية חֹדֶשׁ التي كانت تعني في الأصل "القمر الجديد الامع" كتحديد عيد يوم القمر الجديد، وأيضًا كاسمٍ للشهر بأكمله، الذي هو كما كان، زمن القمر المولود حديثًا (قا؛ تك ٢٩:١٤: "مكث يعقوب عنده [لابان] لمدة شهر بأكمله" [حرفيًا، شهر من الأيام]).

بقدر ما كان يرتبط الشهر بالقمر، فإن تحديد طوله كان يعتمد عَلَى ملاحظة أطوار القمر. في علم الفلك الحديث يحدد الزمن الذي بين القمر الجديد إلى القمر التالي ب٢٩يوم، ١٢ساعة، ٤٤دقيقة، ٢٫٨ثانية (قا؛ J. Finegan, Light from the Ancient Past, 1959, 561).

ع. ق ١. ترتبط الكلمة יֶרַח شهر، بالكلمة قمر (#٣٧٣٤)، وترد ١٢مرة بإستخدمان أساسيان.

(أ) قد تحدد الإشهر بطريقتين، إما بارقامهم أو بأسماءهم. في حين أن חֹדֶשׁ دائمًا تستخدم لتبين رقم الشهر، فإن יֶרַח تستخدم لتحدد الاسم. يتضح هذا في ١مل، حيث الثلاثة إشهر زيو، بول، أيثانيم تُحدد أسماءهم وإرقامها (١مل ٦:٣٧، ٣٨؛ ٨:٢). ومع ذلك، في ٦:١ חֹדֶשׁ تقوم بالعملين.

(ب) تحدد الكلمة יֶרַח أيضًا فترة زمنية. عندما وُلد موسى خبأته أمه ثلاثة إشهر (خر ٢:٢). كان يُسمح للمرأة الأسيرة أن تنوح عَلَى موت والديها لمدة شهر بأكمله قبل أن تتزوج من شخص عبراني (تث ٢١:١٠-١٤). في السامرة، حكم الملك شلوم لمدة شهر قبل أن يقتله منحيم (٢مل ١٥:١٣-١٤). في خطابه سأل الله أيوب إذا كان يعرف كم شهر تحبل الحيوانات قبل أن تنهي مدتها وتلد (أي ٣٩:٢). أخيرًا، في فقرة مبهمة، يتنبأ زكريا عن راعي سيتخلص من ثلاثة رعاة أخرين "في شهر واحد" (زك ١١:٨).

تقترح فقرتان شعريتان أن كلمة شهر لا يجب أن تأخذ حرفيًا إنما بيانيًا. وهو في ألم ومعاناة، إشتكى أيوب من أنه قد خُصص له إشهر شقاء (أي ٧:٣)، ومن ثم، فإنه يشتاق إلى أوقات أفضل وأيام أسعد، "الإشهر السالفة" عندما كان في شبابه (٢٩:٢-٤). يبدو أنه لا يفكر في فترة زمنية محددة إنما وقت ماضي.

٢. إن الكلمة יָרֵחַ، شهر (٢٧مرة) هي الكلمة الأكثر شيوعًا من بين الكلمات الثلاث לְבָנָה ,יָרֵחַ وכֶּסֶא، وتترجم شهر.

(أ) يشير القمر إلى "النور الأقل" الذي خُلق بواسطة الله "ليحكم الليل" (تك ١:١٦؛ مز ٩: ١٣٦) و"يميز المواسم" (مز ١٠٤:١٩). ككجزء من خليقة الله فإنه يطع أوامر عبده يشوع (يش ١٠:١٢-١٣) ويشارك في تسبيح الرب (مز ١٤٨:٣).

(ب) بسبب أن القمر ثابت بإستمرار في السماء، فإنه يقترح الدوام والإستمرارية. ومن ثم، فإن عهد الله مع داود وعشيرته "سيؤسس إلى الأبد مثل القمر" (مز ٨٩:٣٧[٣٨])، وحكم الملك المثالي "سيثبت مادامت الشمس، ومادام القمر، إلى دور فدور" (٧٢:٥).

(ج) كان إله القمر، والشمس يُعبد في أور وحاران؛ في إسرائيل، من جانب أخر، كانت هذه الممارسات محرمة (تث ٤:١٩). إذا وجد أن رجل أو إمرأة قد انتهكوا تحذيرات الله الصارمة، فيجب أن يعاقب هو أو هي بالرجم (١٧:٢-٦).

ومع ذلك، فقد كانت أشكال الوثنية شائعة في إسرائيل، مما جعل الملك البار يوشيا أن يلإشي الكهنة "الذين كانوا يبخرون للبعل، للشمس والقمر" (٢مل ٢٣:٥).

(د) ربما قد كان يعتقد الناس الذين يؤمنون في الخرافات أن، القمر لديه القوة عَلَى إيذاء الشخص (قا؛ الإنجليزية lunatic، طائش)، لكن المؤمن بالله يحتاج أن لا يخاف لأن الله يحفظه (مز ١٢١:٥-٦).

(هـ) في وصف المستقبل المجيد، يوم الرب، تنبأ الأنبياء

بوقت فيه ستُظلم الشمس والقمر (إش ١٣:١٠؛ يؤ ١٥:٣) ويُستبدل بمجد الله المشرق (إش ٦٠:١٣).

قمر، شهر: ← חֹדֶשׁ [ḥōdeš [1]] (شهر، قمر جديد، #٢٥٤٤)؛ ← יֶרַח [yeraḥ [1]] (شهر، #٣٧٣٢)؛ ← כֶּסֶא [kese'] (قمر كامل، #٤٠٥٧)؛ ← לְבָנָה [lᵉbānâ [1]] (قمر، #٤٢٤٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:574-78; 3:1574-78; *TDOT* 6:355-62; *TWOT* 1:406-7.

Samir B. Massouh / سمير بي . ماسوه / بي . أي . فيرويف *P. A. Verhoef*

٣٧٣٤ יָרֵחַ [yareaḥ]، قمر، ← #٣٧٣٢

٣٧٣٥ יְרִחוֹ [yᵉriḥô]، أريحا، ← إريحا

3740	ירט

ירט [yrṭ]، قل، أقحم، دفع؛ يكون متهور (#٣٧٤٠).

ش. أ. ق عرب. *warata*، يطرح.

ع. ق يرد الفعل مرتين في ع. ق: تُرجم في عد ٣٢:٢٢ بواسطة NIV "متهور" التي لا تبدو أنها مُرضِية. يصادق BHS عَلَى عدم وضوح مس. في هذه الحالة، مقترحًا القراءة יָרַע، يرتعش، يكون جبانًا. ومع ذلك، يظهر أن יָרַט تبين بعض أنواع الحركات الطولية، محتمل للاتجاه لأسفل، كما هو واضح من أي ١١:١٦، حيث يصف أيوب قدره بأنه "طُرح" في أيدي الأشرار.

ب. ت يرد الفعل في قمران (11QtgJob 36:5) (Charlesworth, 289).

دفع، نطح، إندفاع: ← דחה [dḥh] (يدفع، يقلب، يُخفض، #١٨٩٠)؛ ← דפק [dpq] (يدفع، يسوق بقوة، يضرب، #١٩٨٥)؛ ← הדף [hdp] (يدفع، يندفع، #٢٠٧٤)؛ ← ירט [yrṭ] (يدسر، يدفع، يكون متهور، #٣٧٤٠)؛ ← נגח [ngḥ] (ينطح، يدفع، يندفع، #٥٥٩٠)؛ ← עלל ['ll [2]] (يدفع إلى، #٦٦١٩)؛ ← תקע [tq'] (يسوق، يندفع، يصفق بالأيدي، يبوق في البوق، يتعهد، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

HALAT 418; *TWOT* 1:407; J. H. Charlesworth, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, 1991.

مارتن جي . كلنجبيل *Martin G. Klingbeil*

٣٧٤٢ יָרִיב [yarîb [1]]، عدو، ← #٨١٨٩

3749	יְרִיעָה

יְרִיעָה [yᵉrîʻâ]، اسم، ستارة، قماش الخيمة (#٣٧٤٩).

ش. أ. ق أرم. יְרִיעֲתָא؛ سريانية. *yari'ta'*، كلاهما بمعنى ستارة.

ع. ق ١. يشير الاسم إلى ستائر الخيمة، الأقمشة من شعر الماعز التي كانت تمتد عَلَى أطر خشبية لكي تُشكل جوانب الخيمة. يستخدم الاسم في أغلب الأجزاء ليصف هذه الستائر التي شكلت جوانب مقدس ما قبل سليمان. يرد الاسم ٣٦مرة في خر ٢٦ و٣٦ ويصف كلا من الستائر الكتانية للمسكن (מִשְׁכָּן) وستائر شعر الماعز للخيمة (אֹהֶל) التي تحيط بالمسكن. إستخدم داود التعبير بطريقة غير عادلة نوعًا ما عندما لاحظ أنه يعيش في بيت من الأرز، بينما تابوت العهد يسكن بين ستائر (٢صم ٢:٧؛ ١أخ ١:١٧).

٢. في نشيد الأنشاد ٥:١، تقارن المحبوبة نفسها بستائر سوداء في خيمة سليمان. يشير إرميا إلى ستائر الخيمة في قرائن كوارث الدينونة، دائمًا في توازي مع אֹהֶל، خيمة. ينوح النبي إرميا الخراب التام لستائر خيمته، وهي صورة مصغرة عن خراب أورشليم ككل (إر ٢٠:٤)؛ أنه يحزن عَلَى نقص السكان من الأرض، قائلًا أنه لا يوجد بعد أبناء ينصبون ستائر خيمته (٢٠:١٠). يتنبأ إرميا بأن ستائر خيمة قيدار ستُحمل عن طريق الناهبين، بجانب قطعانهم وممتلكاتهم (٢٩:٤٩). يتحدث أيضًا حبقوق عن ستائر الخيمة في قرينة الدينونة، هذه المرة عن المديانيين (حب ٧:٣). يعكس إش ٢:٥٤ التوجه من توجه دينونة إلى توجه البركة (ربما في إستجابة مباشرة إلى إر ٢٠:٤؟). هنا، لابد أن المرأة صهيون، التي كانت سابقًا عاقر، الآن توسع ستائر خيمتها لكي تتناسب مع الأولاد الكثيرين الذين ستنجبهم.

٣. يستخدم الاسم ككناية عن السماء في مز ٢:١٠٤، "(الرب) الذي بسط السموات كستائر/ شقق". واضح أن المرنم يشير إلى قصة الخلق في تك١: يخبر ع.١ كيف أن الله يأتزر بالنور (تك ٢:١) مثل العباءة، بينما ع.٢ يقارن مخلوقات القبة السمائية (تك ٦:١-٨) بنصب الخيمة. هذا الاستخدام مماثل لوصف السموات كخيمة (אֹהֶל) الموجود في مكان أخر في المزامير وإشعياء. تستخدم الكناية دائمًا، كتأمل في قوة الله العظيمة. إنها تحتفظ بالجدل الموجود في تك١، حيث يتلاعب الله بسهولة بالسموات، بعكس ثقافات قديمة أخرى، حيث السموات كانت سابقة للوجود أو حتى تؤله (Wenham, 38-39).

ب. ت تترجم سب. الاسم αὐλαία، ستارة، وهو إسم لا

يستخدم في ع. ج. في النصوص الربية يستخدم الاسم عن كلا من ستائر الخيمة وألواح من مواد كتابية.

خيمة، ستار: ← אֹהֶל [ʼōhel] (خيمة، ساكن الخيام، #١٨٥)؛ ← יְרִיעָה [yerîʻâ] (ستار، قماش الخيمة، #٣٧٤٩)؛ ← יָתֵד [yāṯēd] (وتد، خابور، مسمار، #٣٨٤٥)؛ ← קֻבָּה [qubbâ] (خيمة مقببة، هوادة المرأة، خباء السيدات #٧٦٨٨)؛ ← שְׂמִיכָה [śemîkâ] (ستار، غطاء، #٨٥٢٦)؛ ← שַׁפְרִיר [šaprîr] (نصب خيمة؟، #٩١٨٨).

البيبلوجرافيا

ABD 6:292-300; *IDB* 4:573; *TDOT* 1:118-30; B. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; H.-J Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989, 295-304; G. Wenham. *Genesis 1-15*, WBC, 1987.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

3751 יָרֵךְ

יָרֵךְ [yārēk]، فخذ، ردف، خاصرة، مؤخرة (#٣٧٥١)؛ יְרֵכָה [yerekâ]، فخذ، ردف، خاصرة، مؤخرة (#٣٧٥٢).

ش. أ. ق ترتبط هذه الكلمات بالجذر الأساسي الموجود في العديد من اللغات السامية (A. Murtonen, *Hebrew in its West Semitic Setting* Pt. 1, Section Ba, 1988, 171). يشير التعبير יָרֵךְ إلى "الجزء المليء باللحم في الفخذ" (*HALAT* 419)، بينما الكلمة יְרֵכָה المؤنثة التي ترد في الأغلب في المثنى، تحمل فكرة "الفخذين" أي "زاوية، إرتداد، أجزاء متطرفة" (BDB, 438). في أرم. ירך تعني "الجزء الأعلَى من الفخذ" وتستخدم في دا ٢:٣٢ عن "الفخذان" البرونزيان في حلم تمثال نبوخذ نصر.

ع. ق ١. ترد الكلمة יָרֵךְ في ع. ق. بمعاني ثلاثة أساسية: ورك، جنب، قاعِدة.

(أ) ورك، فخذ (خر ٢٧:٣٢؛ قض ١٦:٣؛ مز ٣:٤٥[٤]؛ نش ٨:٣). إن "حق فخذ يعقوب" هو الذي خلعه "الغريب" في مباراة المصارعة الليلية، ومن ثم سَبَب في عرج يعقوب (تك ٢٥:٣٢[٢٦]، ٣١-٣٢[٣٢-٣٣]). جسديًا كان يعقوب عاجزاً أمام الله، لكن عن طريق بركة الله بإعطائه إسماً جديدًا، أعلن عن مستقبل جديد. عندما كان يُأخذ قَسماً، كان يُطلب من الشخص المقسم أحيانًا أن يضع يديه "تحت فخذ" الشخص الذي قُطع معه القسم. إن السبب الدقيق لهذا الفعل غير واضح (أنظر B. Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, 1934, 314; D. R. Freedman, 3-4)، لكن ربما قد "يستلزم تهديد عقم الشخص المخالف أو إنقراض نسله" (E. A. Speiser, *Genesis*, AB, 1964, 178)؛ لممارسة "وضع اليد عَلَى حلق الأخر" أثناء قطع قسم، أنظر P. Kalluveettil, *Declaration and Covenant*, 1982, 22). جعل إبراهيم عبده يضع يده تحت فخذه، ويقسم بأن يُحضر زوجة لإسحاق من بلاد ما بين النهرين، وليس من بين الكنعانيين (تك ٢:٢٤-٤؛ أنظر أيضًا قسم يوسف ليعقوب في ٢٩:٤٧-٣١). حيث أن الله هو الذي أخذ أمامه القسم، فقد كان عدم الإيفاء بالقسم خطية مميتة. "إن تضرب فخذ شخص" يمكن أن يكون علامة أيضًا عَلَى الندم، الحزن، النواح: "أضرب صدري" (יָרֵךְ)" (إر ١٩:٣١)؛ "أضرب صدري (יָרֵךְ)" حز ١٢:٢١[١٧]؛ أنظر W. Zimmerlim *Ezechiel*, BKAT, 1969, 1:479).قد يشير الفخذ" إلى مكان الإنجاب، بمعنى "الذين يخرجون من فخذ المرء"، أي، نسله" (تك ٢٦:٤٦؛ خر ٥:١؛ قض ٣٠:٨).

(ب) قد يشير الجانب (خر ٢٢:٤٠، ٢٤؛ عد ٢٩:٣، ٣٥) إلى ناحية الشمال للمقدس أو المذبح.

(ج) إن معنى "قاعِدّة" قد يستخدم ليشير إلى "ساق" المنارة (خر ٣١:٢٥؛ ١٧:٣٧؛ عد ٤:٨).

٢. يحمل الاسم יְרֵכָה معنايان يردا في ع. ق: (أ) "المؤخرة" "جانب" (خر ٢٢:٢٦، ٢٣، ٢٧)؛ (ب) "الجزء الخلفي" "الجزء الأعمق" "التراجع" (قض ١:١٩، ١٨؛ ٢مل ٢٣:١٩؛ إش ٢٤:٣٧)، بما فيهم أعماق الهاوية، غالبًا مكان أسوء عقاب (إش ١٥:١٤؛ حز ٢٣:٣٢). "للأجزاء المتطرفة في الشمال" (إش ١٣:١٤؛ حز ٦:٣٨، ١٥؛ ٢:٣٩؛ مز ٢:٤٨[٣]، أنظر צָפוֹן، شمال (#٧٦٠٠). رغم أن الأمم قد تكون في مكان بعيد، إلا أنهم لا يزالون تحت سيادة الله؛ حتى شعبه الذين تشتتوا إلى أقصى أطراف العالم، سيحصلون عَلَى نعمته ويعودون إلى الأرض (إر ٨:٣١).

فخذ، رجل: ← חֲלָצַיִם [halāṣayim] (أحقاء، #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [yārēk] (فخذ، ورك، #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [kesel [1]] (أحقاء، خاصرة/ جنب، #٤٠٧٢)؛ ← מָתְנַיִם [motnayim] (أحقاء، ورك، #٥٥١٦)؛ ← פַּחַד [paḥad [2]] (فخذ، #٧٠٦٦)؛ ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل، #٨٧٩٧).

ظهر: ← גַּב [gab [1]] (ظهر، #١٤٦١)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (الأحدب، #١٤٩٢)؛ ← גֵּו [gaw [1]] (ظهر، #١٥٦٧)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipśāʻâ] (الإرداف، #٥١٥٦).

البيبلوجرافيا

D. Freedman, "'Put Your Hand Under My Thigh'—The Patriarchal Oath," *BARev* 2, 1976, 3-4.

كُلّيون إل . روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

٣٧٥٢ יְרֵכָה [yᵉrekâ]، فخذ، ردف، ← #٣٧٥١

3760 ירע

ירע [yr ʿ]، قل. إرتعد، يكون جبانًا (#٣٧٦٠).

ع. ق هذه الكلمة العبرية يرد ١. فقط، في إش ٤:١٥، في عبارة "نفسها ترتعد فيها" (נַפְשׁוֹ יָרְעָה לּוֹ، NIV قلوبهم تخور). تستخدم بواسطة إشعياء في نبوة ضد مؤاب (إش ١٥-١٦) لتصف رعبهم ومحنتهم المؤكدة. إن إختيار هذه الكلمة النادرة قد تكون محاولة للجناس أوالتجانس بين יָרִיעוּ، يصرخ، وְיָרְעָה לּוֹ، يرتعد.

قشعيرة، رعب، ارتعاش ← געשׁ [gʿš] (يرتفع ويهبط محدثاً ضوضاء، يعلو، يموج، #١٧٢٣) ← זוע [zwʿ] (يرتعش، يرتعد، يكون خائف، #٢٣١٦) ← זלל [zll 2] (يقشعر، يرتعد، يرتعش، #٢٣٦٢) ← חַלְחָלָה [ḥalḥālâ] (قشعيرة، ارتعاش، الم بسبب كريه، #٢٧١٤) ← חרג [ḥrg] (يخرج مرتعشاً، #٣٠٠٤) ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، روع، #٣٠٠٦) ← ירע [yrʿ] (يرتعش، يجبن، #٣٧٦٠) ← מוט [mwṭ 1] (يضطرب، يترنح، يذهل، يقشعر، #٤٥٧٢) ← מעד [mʿd] (يندب، يترنح، يقشعر، يتداعى، #٥٠٤٨) ← נוד [nwd] (يقشعر، يتداعى، يتخلى عن، يحذف، يندب، يتلاشى، #٥٦٥٣) ← נוט [nwṭ] (يقشعر، يرتعد، #٥٦٦٧) ← נוע [nwʿ] (يقشعر، يرتعش، يذهل، يتداعى، يتذبذب، #٥٦٧٥) ← נער [nʿr 2] (يقشعر، يرتعد من، #٥٨٥٠) ← סמר [smr] (يرتعد، ينتصب، #٦١٦٩) ← עִוְעִים [ʿiwʿîm] (تشويه، ذهول، مشوش الذهن، #٦٤١٣) ← פוק [pwq 1] (يذهل، يتردد، يضطرب، يتداعى، #٧٠٤٨) ← פחד [pḥd] (اقشعر، حالة من الفزع، #٧٠٦٤) ← פלץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتعش، #٧١٤٥) ← קוץ [qwṣ 1] (شعر بالاحتقار، خاف، سبب ذعر، #٧٧٦٢) ← רגז [rgz] (يقلق، يرتعش، يقشعر، يثير، تنهض #٨٠٧٤) ← רנה [rnh 1] (يزعج #٨٢٦١) ← רעד [rʿd] (يرتعش، يقشعر #٨٢٨٣) ← רעל [rʿl 1] (يلوح مهدداً، يرعبه #٨٣٠٢) ← רעשׁ [rʿš 1] (يقلق، يرتعش، يثب، #٨٣٢١) ← רפף [rpp] (يقشعر، يرتعد، يقلق، #٨٣٤٤) ← רֶתֶת [rᵉtēt] (رعب، ذعر، ارتعاش، #٨٤١٧) ← שׂער [śʿr 1] (يكون خائف، يروع، ينتصب ذعراً، #٨٥٤٧).

a 3762 ירק

ירק [yrq 1]، قل. يبثق، يتقيأ (#٣٧٦٢أ).

ش. أ. ق أثيوبية *waraqa*، يبثق؛ عرب. *riq*، بصاق.

ع. ق يظهر الفعل مرتين في عد ١٤:١٢ ومرة في تث ٩:٢٥ في قرينة موقف مفترض لإذلال (المخجل، مخزي) شخص يتصرف بصورة غير لائقة. تبين قرينة عد ١٤:١٢ أنه كيما يخجل المعاون الإلهي، كانت مريم ستعامل كنجسة، كأن أباها بثق في وجهها. يربط لا ٨:١٥ حصريًا البصق عَلَى شخص وجعله نجس (T. Ashley, *The Book of Numbers*, 1993, 228).

بصق، لُعَاب: ← ירק [yrq 1] (يبصق، يتقيأ، #٣٧٦٢أ)؛ ← רִיר [rîr 2] (بصق، عصير، وحل، #٨٢٠٢)؛ ← רקק [rqq] (يبصق في، يبصق، #٨٣٩٤)؛ ← תֹּפֶת [tōpet 1] (يبصق، #٩٥٣١).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:362-63; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 915-16.

ويلما آن بايلي *Wilma Ann Bailey*

3762ب ירק

ירק [yrq 2]، أصبح مخضرًا (#٣٧٦٢ب)؛ יָרֹק [yarôq]، اسم، أخضر (عُشب/ طعام؛ يرد ١. في أي ٣٩:٨) (#٣٧٢٨)؛ יֶרֶק [yereq]، **اسم**. أخضر (أعشاب) (#٣٧٦٤)؛ יֵרָקוֹן [yeraqôn]، اسم، أخضر (تعفن) (#٣٧٦٦)؛ יְרַקְרַק [yᵉraqraq]، تغير خطير في لون الجلد أو جلد الحيوان، **علامة** البرص؛ ينسب إلى الذهب المخلوط بالفضة؛ أخضر مصفر، أخضر باهت (#٣٧٦٨). تمثل יָרוֹק ("أخضر") ويֶרֶק ("أخضر") بأنه لون أساسي من قبل تعريف Brenner (49-105)، بتخصص لوني يترواح من الشاحب **إلى** المصفر، والأخضر، إلى لون النبات.

ش. أ. ق يظهر الجذر ירק في أوغا.، **أكد**.، عرب.، السبأية، والأثيوبية بمجال من المعاني **يتراوح** من الشاحب، إلى الأخضر/ الأصفر، الشاحب، الذهب، والأخضر. أنظر *HALAT* 420.

ع. ق ١. إن الصيغتين الذين يعنيان **عشب** أخضر (יָרוֹק ,יֶרֶק) (تتناثر ١١مرة عبر ع. ق، יֶרֶק هو طعام للناس، عندما تتركب مع עֵשֶׂב (عشب، **تك** ١:٣٠؛ ٣:٩)، وللحيوانات، عندما تتركب مع שָׂדֶה (حقل، عد ٤:٢٢). إن יֶרֶק هي موضوع غضب الله **المحترق** في مز ٢:٣٧ وإش ٦:١٥؛ يستخدم التعبير بهذه **الطريقة** في ٢مل ٢٦:١٩ ‖ إش ٢٧:٣٧.

٢. خمسة مرات من ستة يشير יֵרָקוֹן إلى العفن الأخضر (تث ٢٢:٢٨؛ ١مل ٣٧:٨= ٢أخ ٢٨:٦؛ عا ٩:٤؛ حج ١٧:٢). في إر ٦:٣٠ إن لون شحوب (الأخضر) وجه المحاربين يشير إلى سبي إسرائيل (**أنظر** المزيد #٣٧٦٤).

٣. إن الصيغة المكررة יְרַקְרַק (#٣٧٦٨) هي تعبير عن لون ثانوي مع مجال يتروح بين الشاحب **أو** الأصفر المخضر (Brenner, 124). يرد التعبير في **الأ**حكام التي

تخص تعفن الملابس والمنازل (لا ١٣-٤٩:١٤؛ ٣٧:١٤). تبين بقع هذا اللون (المخضر، المحمر، NIV) وجود عفن، وهو فساد يحدث في العباءات، الجلود، أحجار البناء --- ("برص") للبشر. بسبب صعوبة إستأصال العفن، كان لابد من إتخاذ الحيطات، بما في ذلك، عزل المواد (لا ١٣:٤٧-٥٩؛ ١٤:٣٣-٥٧). لم يكن يُسمح للحالات المعدية أو الناقلة للمرض أن تعترض طهارة المجتمع الطقسية.

تظهر الكلمة أيضًا في وصف تصويري رائع عن حماية الله للحمام "بريشها الذهبي الامع" (مز ٦٨:١٣[١٤]).

ألوان - أخضر / أصفر: ← ירק [yrq ²] (أصبح أخضر، #٣٧٦٢ب)

مرض – بثرة، دمل، مرض جلدي، أثر جرح، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ᵃbaʿbuʿōt] (بثور، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (حالة/ مرض جلدي، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقع بيضاء علي الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (قرحة متهيجة، #١٧٣٤)؛ ← זרר [zrr] ¹ [¹] (يعصر[جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [ḥeres ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (نتوء صغير؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (متغير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [mʾr] (يُؤلم #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [māzôr ¹] (دمل، # ٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (نفخة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (تهيج جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، يلمع، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (إصابة في فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel ¹] (خُراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš ²] (صديد، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ ³] (صديد؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (أثر جرح، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (المعاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [śᵉʾēt ²] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (إنفلت [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה ¹ [ḥlh ¹] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

عشب - نباتات: ← דשׁא [dšʾ] (يصبح أخضر، ينبت، #٢١٠٢)؛ ← חָצִיר [ḥāṣîr ¹] (عشب، #٢٩٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [ḥᵃšaš] (عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← ירק [yrq ²] (يخضر، #٣٧٦٢ب)؛ ← לֶקֶשׁ [leqeš] (عشب متأخر، #٤٣٨١)؛ ← עֵשֶׂב [ʿēśeb] (نباتات خضراء، #٦٩١٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963.

Robert L. Alden / Mark D. Futato / R. K. Harrison

٣٧٦٣ יָרָק [yaraq]، أعشاب، أعشاب طبية، ← #٣٧٦٤

3764 יֶרֶק

יֶרֶק [yereq]، اسم. أخضر، خضار (#٣٧٦٤)؛ יָרֹק [yarôq]، اسم. شيء أخضر (#٣٧٢٨)؛ יָרָק [yaraq]، اسم، أعشاب، أعشاب طبية (#٣٧٦٣)؛ יֵרָקוֹן [yeraqôn]، اسم، عفن، شحوب، مزرق (#٣٧٦٦)؛ مشتق من ירק [yrq ²]، يكون أخضر (#٣٧٦٢ب).

ش. أ. ق أكد. *arqu*؛ أوغا. *yrq*، ذهب؛ أثيوبية. *rqॢw*؛ أرم. יַרְקָא؛ سريانية. *yireq, yarqaʾ*؛ حراري *wari*.

ع. ق ١. يرد يֶרֶק ٦مرات في ع. ق. كوصف عام للنبات البري . أنه جزء من إمداد الله لكلا من حياة الحيوان والإنسان (تك ١:٣٠؛ ٩:٣). بصورة أكثر تحديدًا، هو طعام الثور (عد ٢٢:٤) والجراد (خر ١٠:١٥). في نبوة بخصوص مؤاب في إش ١٥:٦ يعتبر غياب الخضار هو علامة عن الإستياء الإلهي. وأخيرًا، في مز ٣٧:٢ يحذر المرنم ضد حسد الإشرار، حيث أنهم "مثل عشب النباتات سريعًا سيفنون"

٢. يوجد الاسم יָרוֹק الذي يرد ١. في أي ٣٩:٨، حيث يتبين أنه جزء من وجبة الحمار الوحشي.

٣. ترد الكلمة יָרָק ٥ مرات في ع. ق، إما في الإشارة إلى العشب بصفة عامة، أو بأكثر تحديدًا عن الخضرورات. تستخدم مرتين في الإقتران بـ גַּן لتشير إلى بستان للخضروات (تث ١١:١٠؛ ١مل ٢١:٢). تقارن الإشارة الأخيرة مصر التي فيها كان ري المحاصيل فيها يحدث يدوياً كما يحدث مع بستاتين الخضروات الصغيرة، بأرض ميعاد إسرائيل، التي يهتم بها الرب عن طريق المطر من السماء. في أم ١٥:١٧ أن وجبة الخضروات البسيطة لكن تقدم في إطار المحبة، أفضل من الوفرة في غياب الحب. وأخيرًا، في ٢مل ١٩:٢٦ (|| إش ٣٧:٢٧)، إن سكان المدن الغير محصنين الذين هزمهم جيش سنحاريب يشبهون بالعشب الغض.

٤. ترد الكلمة יֵרָקוֹן ٦مرات في الع. في جميع الحالات عدا واحدة تشير إلى المرض الذي يؤدي إلى إخفاق المحاصيل، أحيانًا يُرسل من قبل مبادرة إلهية (تث ٢٨:٢٢؛ ١مل ٨:٣٧؛ ٢أخ ٦:٢٨؛ عا ٤:٩؛ حج ٢:١٧). إن الطبيعة المحددة لمرض النبات غير واضحة. تتحدث بقية الشواهد (إر ٣٠:٦) عن إختبار شحوب الوجه بسبب شدة دينونة يهوه.

ب. ت في المشنى تستخدم الكلمة عن اللون الأصفر أو المخضر؛ تشير أيضًا إلى أصناف من العشب. يمكن أن تعني יֵרוֹקָא يرقان. يرد الجذر المشترك الإرامي في الترجوم كلون (أخضر) ويستخدم ليشير إلى العشب الأخضر أو أوراق النبتة. إن יְרוֹקָא (= יַרְקוֹנָא) هي أيضًا اسم. نوع من السمك الأخضر المذكور في التلمود. يستخدم الجذر المشترك لـ יַרְקוֹן في التراجم وفي التلمود ليشير إلى أعشاب متنوعة. إن الكلمة الإرمية יַרְקָהן هي آفة تصيب الحبوب، سريانية. *yarqana'* هي عفن أو آفة.

إنبات: ← אֵזוֹב [*'ēzôb*] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשׁא [*dš'*] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [*zr'*] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשַׁשׁ [*ḥ^ašaš*] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [*yereq*] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [*nṭ'*] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [*'āleh*] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [*qîqāyôn*] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← רֹאשׁ [*rō'š 2*] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [*śîaḥ 2*] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [*šiṭṭâ*] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:729-30; *TDOT* 6:362-68; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Pal*ₐ*stina*, 1928-42, 1:326; 2:333.

ريتشارد أي. تايلور *Richard A. Taylor*

٣٧٦٦ יֵרָקוֹן [*yeraqôn*]، أخضر، عفن، شحوب)، ← #٣٧٦٢ب، #٣٧٦٤

٣٧٦٨ יְרַקְרַק [*y^eraqraq*]، أخضر/ أصفر، ← #٣٧٦٢ب

3769	ירשׁ

ירשׁ [*yrš 1*]، قل. أن يأخذ أو يكتسب حيازة الـ؛ نِفْعَل. يُجرد من ملكيته، يفتقر (أم ٣٠:٧-٩، يرد ١، غالبًا ترتبط بـ רוּשׁ، أن يكون فقيرا)؛ بيعّل. يمتلك تمامًا، يكرس (تث ٢٨:٤٢، يرد ١)؛ هِفْعِيل. يَطرد، يدمر، يجرد من ملكيته (#٣٧٦٩)؛ יְרֻשָּׁה [*y^erussâ*]، اسم. مؤ.، مِلك، دائمًا عَلَى حق، عن طريقة الوراثة أو الغزو (#٣٧٢٢)؛ ירה [*yrh 2*]، اسم، ممتلكات، دائمًا مقاطعات محلية (#٤٦٢٧).

ش. أ. ق يوجد الجذر *wrt* في العديد من اللغات السامية الشمالية الغربية والجنوبية، وفي جميع الحالات يبدو أنها ترتبط بصورة عامة بإمتلاك أو وراثة أملاك: أرم. ירת؛ أوغا. *yrt*. تستخدم النقوش المؤابية الـMesha الجذر لتصف إملاك عمري وإستقراره في أرض مدبة Madeba، بتعبيرات مماثلة للاستخدام الكتابي بخصوص غزو إسرائيل لكنعان .قا؛ *TDOT* 6:376-79.

ع. ق يرد الفعل ٢٣١مرة في ع. ق، الذي من بينهم قل. (١٦١مرة) وهِفْعِيل. (٦٤مرة) هم الصيغ الأكثر شيوعًا. يرد الاسم יְרֻשָּׁה ١٤مرة، وמוֹרָשָׁה ٩ مرات. هناك صيغتان لإسمان يرد كلا منهما مرة واحدة، ويمكن تخفيضهما من أجل غرض المناقشة هذا: יְרֵשָׁה (#٣٧١١) وמוֹרָהשׁ (#٤٦٢٥). من توزيع مجموعة الكلمات يتبين أنها شكلت سمة قوية للاهوت التثنية، وكثير من باقي العبارات والقرائن التي يتردد فيها استخدام التثنية، في حين يرد ١١ من ١٤مرة יְרֻשָּׁה في التث أو التاريخ التثنوي. فإن מוֹרָשָׁה من جانب أخر تفضل من قبل حزقيال (٧من ٩مرات ورودها).

لا يوجد إتفاق حول المعنى الإشتقاقي للجذر، خاصة، ما إذا كانت تحمل أصل عسكري في إرتباط بأملاك عن طريق الغزو أو الإنتهاك، أم إنها كانت ترتبط في المقام الأول بميراث عائلة (قا؛ *TDOT* 6:378-79). ومع ذلك، يتضح أن יָרַשׁ في قل. لها أساسًا إستخدام دنيوي عادي في إرتباط بإكتساب حيازة شيء ما/ مثل؛ ميراث عائلة وقيادة (تك ١٥:٣؛ ٢١:١٠؛ ٢صم ١٤:٧)، عطايا أو حوافز (قض ١٤:١٥)، وخاصة أرض عن طريق غزو (يش ١٩:٤٧؛ قض ٣:١٣).

١. لاهوتيًا، إن الإستخدام الأكثر أهمية للتعبير يطبق عَلَى إمتلاك إسرائيل لأرض كنعان، عن طريق طرد وتجريد أملاك الأمم الكنعانية. يرتبط هذا بشدة بوعد الآباء وموضوع الأرض كعطية إلهية (تث ٢:٢٤؛ ٣:١٨-٢٠؛ قا؛ אֶרֶץ، #٨٢٤؛ נָתַן، #٥٩٨٩). ومن ثم يرتبط التعبير أيضا بموضوع الميراث (تث ٣:٢٨؛ تث ٢٣:٤-٥؛ נַחֲלָה، #٥٧٠٩؛ נָחַל، #٥٧٠٦).

٢. إن سلطة يهوه في إعطاء أرض لأمة، لم تقتصر عَلَى إسرائيل فقط. يستخدم التثنية بصورة ملحوظة تمامًا نفس المصطلح ليؤكد عَلَى أن إحتلال الإراضي من قبل الأمم المحيطة بإسرائيل، وحتى المراحل التاريخية للغزو الذي عن طريقه جاءوا إلى هناك، هي كلها أمورسيادة الله العالمية. بالطبع يتوازى إمتلاكهم للأرض ويقارن بذاك الذي لإسرائيل، ويضع السبب لسياسة عدم الغارات (تث ٢:٩، ١٢، ١٩-٢٢). تؤكد نفس القناعة عَلَى تفسير إرميا النبوي للسياسيات المعاصرة العالمية (رغم عدم إستخدام יָרַשׁ، إر ٢٧:١-٧). يمكن إفتراض إذًا أن قض ١١:٢٤، في قرينة حديث يفتاح للعمونين، هو ad hominem جدل، أو دليل عَلَى مستوى مفهوم يفتاح الشائع، بدلاً من تعبير عن لاهوت المُؤَرخ.

٣. في تث تحمل יָרַשׁ إرتباطات أخلاقية قوية. يُرى هذا، قبل كل شيء، في الإطار الأخلاقي المعطى للغزو

نفسه، الذي يُرى كعمل الدينونة الإلهية عَلَى شر السكان السابقين للأرض (تث ٩:٤-٥). يعبر عن وجهة النظر هذه في تك ١٥:١٦ ولا ١٨:٢٤-٢٥ (دون إستخدام יָרַשׁ) ولا ٢٠:٢٣-٢٤ (باستخدام יָרַשׁ). ومع ذلك، فإن الإسرائيليين حُذروا بشدة ضد خطورة استنتاج نتائج خاطئة بأن شر الأمم أنشأ بأي طريقة برهم الذاتي الذي كان سببًا في نجاحهم العسكري في الاستحواذ عَلَى الأرض. بعيدًا عنها (تث ٩:٤-٦). رغم أن البر الأخلاقي القومي لا يمكن أن يُزعم كسبب لإكتسابهم الأرض، إنما قد كان مطاوباً لحياة مطولة مبهجة في الأرض. إن أولئك الذين أعطاهم يهوه الأرض كملك، יְרֻשָּׁה، لابد أن يعيشوا في إخلاص للعهد وطاعة الناموس. ومن ثم، إن التحريض العام بملاحظة الناموس يرتبط بصورة شائعة بتعبير יָרַשׁ (مثل؛ تث ١:٤، ٥، ١٤؛ ١:٦؛ ١:٨؛ ٨:١١-٩، ٢٦-٣٢).

٤. تشكل יָרַשׁ أيضًا كجزء من المفردات الإسخاتولجية في ع. ق. تنبأ سفر التث بفشل إسرائيل وعدم طاعتها واللعنات الناتجة التي ستقع عَلَى الأمة، بما فيها فقدان الأرض والسبي (تث ٦٣:٢٨-٦٤؛ ٢٥:٢٩-٢٨). ومع ذلك فبعيدًا عن هذه الدينونة، يتوق هذا السفر إلى التوبة والإسترداد، وإمتلاك الأرض مرة أخرى (٥:٣٠ والقرينة). توجد هذه الرؤية والتعبير في رجاء الأنبياء الذين يقفون بالقرب من الأحداث (إر ٣:٣٠ وبقية ٣٠-٣٣؛ حز ١٦:١١-٢١؛ ١٢:٣٦ [في قلب غنيمة أدوم، יָרַשׁ]؛ عو ١٧-٢١؛ قا؛ عا ١٢:٩).

٥. إن الزعم، الرجاء، أو منح الأرض التي من حقهم،أصبح مثار للجدل عن طريق السبي. تحدى حزقيال زعم الذين بقوا في أورشليم بعد الترحيل الأول بأنهم إمتلكوا מוֹרָשָׁה الأرض (حز ١٥:١١) بقوله أنها بالأحرى ستعطى للمسبين التائبين وذو الروح المطيعة المطلوبة لإسترداد الأرض (١٦:١١-٢١). إذا أن مجتمع ما بعد السبي ينعكس في إش ٥٦-٦٦، فإن أحقية إمتلاك الأرض هي أحد العلامات المميزة لأولئك الذين حسبوا مستحقين للإنتماء إلى الجماعة المعترفة البار (إش ١٣:٥٧؛ ٢١:٦٠؛ ٧:٦١؛ ٨:٦٥-٩). في صدى هذا الرجاء داخل المزامير، يظهر أن التعبير "يمتلك أرضًا" أصبح كناية عن الرجاء لبركة الله العامة، والدفاع الموعود به للإشخاص الأبرار داخل المجتمع، الذين يتميزون عن طريق طاعتهم المخلصة وتواضعهم عن الإشرار والظالمين، الذي مقدر لهم الإنقراض (مز ١٢:٢٥-١٣؛ ٩:٣٧، ١١، ٢٢، ٢٩، ٣٤ [جميع نصوص مز ٣٧ تستخدم יָרַשׁ، رغم أن NIV تترجم "ميراث"]؛ قا؛ ٣٢:٦٩-٣٦ [٣٣-٣٧]). إن النكهة الأخلاقية والروحية للكلمة هي مرة أخرى عن السابق، إنما بتعبيرات إسخاتولوجية التي تتبيء بالتطوبيات المبينة عَلَى ١١:٣٧ (مت ٥:٥).

ميراث: ← ירשׁ [yrš 1] (يمتلك، يتجرد من، يطرد، يدمر، يُجرد، #٣٧٦٩)؛ ← נחל [nḥl] (يتملك، يقسم ممتلكات، #٥٧٠٦).

الببيلوجرافيا

TDOT 6:368-96; *THAT* 1:778-81; P. A. Bird, "*YRS* and the Deuteronomic Theology of the Conquest," diss. Harvard, 1972.

كريستوفر جي . إتش . رايت *Christopher J. H. Wright*

3770	ירשׁ

٣٧٧٠ ירשׁ [yrš 2]، قل. يدوس المعصرة/ العنب (#٣٧٧٠)؛ תִּירוֹשׁ [tîrôš]، اسم، خمر طازجة، خمر جديدة (#٩٤٠٨).

ش. أ. ق أوغا. *mrt* (UT, 1558)؛ عرب. *mrt* . يرد الاسم في أوغا. *trt* (UT 19:2613) بنفس المعنى الموجود في ع. ق؛ ربما يكون من أصل غير سامي (قا؛ W. F. Albright)؛ الحثية *twarsa*.

ع. ق ١. يوجد الفعل ذو الورود الوحيد في مي ١٥:٦ كمصدر عَلَى وزن قل. مذكر مفرد، תִּירוֹשׁ، بمعنى "ستدوس عنباً جديدًا" لكن الفقرة تضيف "أنك لن تشرب الخمر (יַיִן)." هذه إحدى الإشياء الخمس التي ستسعى إسرائيل لعملها لكنها ستفشل في إتمامها، لأن الرب سيسلمهم للدينونة (قا؛ ع. ١٤-١٥؛ ١٦؛ قا؛ امل ٢٥:١٦، ٣٠) بسبب أعمالهم الأثيمة المتمردة. يتشكل الاسم الذي يطلق عَلَى "خمر جديدة" (תִּירוֹשׁ) من هذه الكلمة.

٢. إن الورود الـ٣٨ للإسم תִּירוֹשׁ يحمل نفس الإستخدامات كما יַיִן (#٣٥١٦) وعادة يترجم بنفس الكلمة في سب.. تصف الكلمة الخمر الطازجة، والجديدة التي كان مرغوب فيها ومبهجة بصفة خاصة. تتقابل مع رواسب الخمر القديمة (שְׁמָרִים) التي إستقرت لمدة طويلة (مز ٨:٧٥[٩]؛ صف ١٢:١). تستخدم ٢٠ مرة في الإقتران ببكورات ثمر إسرائيل، الزيت أو الحبوب. كانت الخمر الجديدة وهذه المنتجات، تمنح بانتظام للأويين والكهنة كأجر عن خدمتهم للمذبح (عد ١٨:٤). تختلف الكلمة عادة في المعنى عن יַיִן، خمر، وשֵׁכָר، مشروب قوي، ومن ثم، תִּירוֹשׁ لا تعتبر عادة ضارة. ومع ذلك في هو ١١:٤، تتضمن الكلمة مع יַיִן كمشروبات تسلب القلب (לֵב)، الذي قد يحدثه أيضًا الإفراط حتى في "الخمر الجديدة". إن شعب الله مسئول عن استخدام/ سوء إستخدام كلا المشروبين.

عندما فضل الإسرائيليون الخمر/ الخمر الطازجة عن يهوه. رأى هوشع أن أولوتهم قد فسدت (قا؛ مز ٧:٤[٨]).

ومع ذلك، يبدو أنه لا يوجد فرق صريح يميز إستخدام الكلمات יַיִן وתִּירוֹשׁ في ع. ق. لا تدان תִּירוֹשׁ في حد ذاتها، وיַיִן هو مشروب خطر. لكن حيث أن תִּירוֹשׁ تُفرح قلب كلًا من الرجال والآلهة (قض ١٣:٩)، فإنها تحمل الخواص الأساسية لـ יַיִן مع محتواها الكحولي (قا؛ هو ١١:٤). مثل יַיִן، كانت الخمر تستخدم في العبادة. إن إكرام الرب يقودِ إلى وفرة في الخمر الجديدة (أم ١٠:٣). إن دينونة الله عَلَى شعبه المتمرد سيزيل "الخمر الجديدة" (תִּירוֹשׁ) بحيث لن يشربوا خمراً (יַיִן؛ مي ١٥:٦). كما مع יַיִן، كذلك مع الخمر الجيدة، ستكون بركة للوفرة في الأيام الجيدة (تك ٢٨:٢٧، ٣٧) لإسحاق ونسله. عندما تطع إسرائيل الرب، سيباركهم بـ תִּירוֹשׁ (تث ١٤:٧)، لكن سيحدث العكس في حالة الإرتداد (٥١:٢٨). في زمنٍ إسترداد شعب الله لن يسمح الرب لأعدائهم أن يشربوا خمراً جديدة (إش ٨:٦٢). ويهوه هو الذي يحدد متى سيستمتع شعبه ببركة هذا العهد، وليس ملكِ آشور (قا؛ إش ١٦:٣٦-١٧). أخيرًا، لو أن زك ١٧:٩ هي فقرة أخروية، فيتضح وجودِ الـ תִּירוֹשׁ في هذا الوقت من الإسترداد النهائي، جاعلاً إياه وقت عندما يعود الفرح لشعب الله. لو أخذ إش ٨:٦٥ بطريقة ما حرفيًا، فإن وجودِ الـ תִּירוֹשׁ في عناقيد العنب (תִּירוֹשׁ) يبدو أنه يدل عَلَى عصير غير مختمر. هذه بالطبع نقطة جدلية (قا؛ تك ١١:٤٠). في إش ٨:٦٥ تنسب بالتأكيد لبقية إسرائيل الذين يحفظهم الرب.

ب. ت تترجم سب. هذه الكلمة العبرية بصورة دائمة οἶνος، كما تفعل مع יַיִן، واضح أنها لا تميز بين الإثنيين. في العبري المتوسط، تأتي الكلمة لتصف العصير، عصير الخمر قبل التخمر أو أثنائه، الخمر؛ قا؛ خاصة Tosef. *Nedarim* 10, 3 لمزيد من المراجع أنظر Jastrow 2:1666. لكن قد تستخدم لتشير إلى المسكر.

عنب - عصير، خمر: ← גַּת [*gat* [1]] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [*demaʿ*] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [*ḥōmeṣ*] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [*hemer*] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [*yayin*] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← ירשׁ [*yrš* [2]] (يدوس معصرة الخمر/ العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מהל [*mhl*] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣)؛ ← מֶזֶג [*mezeg*] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [*mišrâ*] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס [*ʿāsîs*] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שׂחט [*śḥṭ*] (عصير، يعصر العنب، #٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [*šemer* [1]] (التفل، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [*tîrôš*] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

البيبلوجرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:785-86; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, 186; L. Koehler, "Eine archaistische Wortgruppe," *ZAW* 46, 1928, 218-20.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٣٧٧٢ יְרֻשָּׁה [*yᵉrussâ*]، إمتلاك، ← #٣٧٦٩
٣٧٧٦ יִשְׂרָאֵל [*yisra'el*]، إسرائيل، ← إسرائيل
٣٧٨٠ יֵשׁ [*yes*]، هناك، ← أداة

3782	יָשַׁב

יָשַׁב [*yšb*]، قل. جلس، جلوس، يبقى جالسًا، يسكن، يعيش، يكون مسكونًا؛ نِفْعَل. يكون مسكونًا؛ بِيعّل. يقيم، ينصب (معسكرًا)؛ هِفْعِيل. يمكث، يستقر، يجعل (شخص ما) يسكن، يعيش، يترك وراءه، هُفْعَل. يَكونُ مَسْكُونا، يَكُونُ مالك أراضي (# ٣٧٨٢)؛ اسم. מוֹשָׁב [*môsab*]، مقعد، كرسي، عرش؛ المكانُ الساكنُ، حالة؛ المسكن، مسكنُ، قريةُ، مستوطنة (#٤٦٣٢)؛ שֶׁבֶת [*sebet* [1]]، بيت، مقعد (#٨٦٩٩)؛ תּוֹשָׁב [*tôsab*]، مقيم (#٩٣٦٩).

ش. أ. ق إن الفعل هو جزء من المفردات الشهيرة في الش. أ. ق. التي تظهر في أرم. كـ יְתִב؛ الآشوري كـ *asabu*؛ أوغا. كـ *ysb*؛ والفنيقي كـ *yasab*، بنفس مجالات المعنى.

ع. ق ١. يدل الفعل عَلَى إستخدامات متنوعة مرتبطة أو مشتقة من الجذر الذي يعني "يجلس". بإستخدام هذا التعبير يمكن وصف فعل الجلوس عَلَى مقعد أو عرش (٢مل ١٩:١١؛ إر ١٧:٣٣)، عَلَى الأرض (إش ٢٦:٣؛ إر ١٨:٤٨؛ حز ١٦:٢٦)، في التراب (إش ١:٤٧)، عَلَى السرير (١صم ٢٣:٢٨)، أو في جماعة (مز ١:١).

٢. يمكن للفعل أن ينقل فكرة مدة من الوقت في مكان معين، وفي هذه القرينة يترجم يبقى، يظل، يتباطيء، يتقيد بـ (تك ٥٥:٢٤).

٣. بالإمتداد، يأخذ المعنى معنى يسكن في مكان، مؤكدًا عَلَى الإستقرار ومدة الإقامة في مقابل נָוָה، الوصول إلى هدف الرحلة، الراحة (#٥٦٥٧)، أو שָׁכַן، يسكن مؤقتًا (#٨٩٠٥).

٤. يسكن البشر المنازل (قض ٢٩:٨؛ ٢صم ١:٧، ٢؛ ١مل ٨:٧)، مكان أو منطقة (تك ١٦:٤؛ حز ٢:١٢)، مدينة (يش ٦:٢٠؛ قض ٣٣:١؛ ١مل ١١:١٣)، بلدة (تك ٢٢:٥٠؛ خر ١٥:٢)، أرض (تك ١٧:١٣)، أو الأرض (١مل ٢٧:٨).

٥. عند الخلق، شكل الله الأرض لتكون سكنى البشر والبهائم (تك ٢٦:١ هـ؛ إش ١٨:٤٥). هذا الإحتلال الناجح للعالم كان جزءًا من انتزاع الله النظام من الفوضي (تك ٢٦:١-٢٧)؛ إن التهديد بالرجوع إلى وضع الأرض الغير مسكونة أصبح صورة قوية لدينونة الإلهية في الأنبياء (إش ١١:٦؛ إر ٧:٤؛ صف ٨:٢). في هذا الصدد، يعكس الخروج ذوبان خليقة إسرائيل التي تتوازى مع قصة

الطوفان في تك ٦-٩.

٦. في الإشارة إلى الله، يدل الفعل عادة إلى السماء بدلاً من الأرض كمكان سكنى الله . يُرى يهوه جالسًا متوجاً في السماء أو كساكن هناك (مز ٢:٤؛ ٢٩:١٠؛ ١١٣:٥). "هكذا قال الرب: 'السماوات كرسيي والأرض موطئ قدمي. أين البيت الذي تبنون لي وأين مكان راحتي؟' " (إش ٦٦: ١). هناك إستخدام خاص للفعل، يصف يهوه كجالس متوج "بين الشاروبيم" فوق تابوت العهد (١صم ٤:٤؛ ٢صم ٦:٢؛ ٢مل ١٩:١٥؛ ١أخ ١٣:٦؛ إش ٣٧:١٦؛ مز ٩٩:١) أو في صهيون (مز ٩:١١). إن إستخدام יָשַׁב في وصف سكنى يهوه في السماء، يؤكد ثبات ودوام إقامته هناك، في مقابل خبرة البشر لله عَلِى الأرض، حيث في الأغلب، سكنى יָשַׁב يهوه، يُؤكد عَلى الطبيعة المؤقته لإظهاراته (قا؛ שָׁכַן، أدناه).

٧. إن الاسم מֹשָׁבוֹת / מוֹשָׁב، الذي يأخذ دلالته من الفعل، قد يعني، كرسي أو عرش البشر أو الله (١صم ٢٠:١٨؛ أي ٢٩:٧؛ مز ١:١). بتعبيرات أوسع، يمكن أن يصف الاسم مكان أو الوضع الذي يمكن أن يجلس فيه المرء: عند مائدة (١صم ٢٠:٢٥) أو في جماعة (مز ١٠٧:٣٢). في ٢مل ٢:١٩، يوضح التعبير "مكان الجلوس" أو "موقع" مدينة.

٨. كما مع الفعل، يمكن أن يحمل الإسم أيضًا معنى مكان للسكنى، سكنى. قد يكون هذا منزلاً (تك ٢٧:٣٩؛ خر ٣٥:٣؛ لا ٢٥:٢٩؛ عد ١٥:٢؛ حز ٤٨:١٥) أو منطقة (عد ٣١:١٠).

٩. في بعض القرائن يحمل الاسم ضمنياً فكرة "قرية/ مستعمرة" (تك ٣٦:٤٣؛ خر ١٢:٢٠؛ لا ٢٣:١٧؛ ١أخ ٤:٣٣؛ ٦:٣٩؛ ٧:٢٨؛ حز ٢٤:١٣)، خاصة، عندما يسبقه عبارة مجرورة "بكل"، كما هو شائع في البنود التشريعية في اللاويين (لا ٣:١٧؛ ٧:٢٦؛ ٢٣:٣، ١٤، ٢١، ٣١) وفي مكان أخر (عد ٢٩:٣٥؛ حز ٦:٦، ١٤). بطريقة محددة أكثر،في الإرتباط بالاسم עִיר، يمكن أن يشير الاسم إلى مدن التي إستقر فيها بني إسرائيل (مز ١٠٧:٤، ٧، ٣٦).

١٠. ربما يُشتق مفهوم السكنى في مكان محدد من فكرة الجلوس كعلامة عن نية المرء في البقاء. يستخدم حسن الضيافة بصورة شائعة، العرض بالمكوث، كدعوة لإمتداد فترة الزيارة. بغض النظر عن أصلها، נוּחַ / מוֹשָׁב מֹשָׁב يبدو أنها تتضمن بصورة ثابتة إقامة أكثر ثباتاً عن الموصوفة بالتعبيرات المرتبطة إنما المضادة נוּחַ / נָוֶה נוּ وשָׁכַן.

بيت، سكنى، مسكن مؤقت/ خيمة: ← בַּיִת [bayit [1]] (بيت، سكنى، مبنى، عائلة، أسرة مالكة، #١٠٧٤)؛ ← יָשַׁב [yšb] (يسكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [mā'ôn [2]] (وكر، سكنى، #٥٠٦١)؛ ← נָוֶה [nwh [1]] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← שָׁכַן [škn] (يستقر، #٨٩٠٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:420-38; G. Rinaldi, "*Môsab* nell'ultima frase del Sal.1:1," *BeO*, 17, 1975, 120.

جيرالد إتش . ويلسون *Gerald H. Wilson*

٣٨٠٢ יְשׁוּעָה [y^e^sû'â]، مساعِدّة، نجاح، خلاص، ← #٣٨٢٨

٣٨٠٣	יֶשַׁח

יֶשַׁח [yešaḥ]، اسم. يرد ١. في مي ٦:١٤؛ معناه غير مؤكد؛ قذارة (*HALAT* 426)، قذارة، إسهال، أو تقلص عضلي (أنظر D. R. Hillers, *Lamentations*, AB, 1972, 81, note n) (#٣٨٠٣).

ع. ق يجب أن يحدد معنى الكلمة من القرينة (مي ٦:١٤) وقد تشير إلى معِدّة فارغة، جوع، أو الدزنتاريا.

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת ['ašpōt] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גָּלָל [gll [2]] (ملوث، يوسخ شخصًا ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [ḥ^a^rā'îm] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [madmēnâ [1]] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [pereš [1]] (فضلات، محتويات المعِدّة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [ṣē'â] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [ṣāpîa'] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [śîg] (براز، #٨٤٨٥) ← שַׁיִן [šyn] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

٣٨٠٤	יָשַׁט

יָשַׁט [yšṭ]، يمد ، يمتد (#٣٨٠٤).

ع. ق يرد الفعل ٣مرات، جميعهم في هِفْعِيل. وجميعهم في أستير (٤:١١؛ ٥:٢؛ ٨:٤). الورود الأول هو إشارة إلى الملك وهو "يمد الصولجان الذهبي" لأحد مواطنيه كإيمائه عن إفتداء حياة هذا الشخص الذي إقترب من الملك دون إستدعائه. هذا الفعل هو الذي سمح لأستير من الإقتراب من الملك (٥:٢؛ ٨:٤). يشير هيرودتس Herodotus (1,99) إلى قانون وضع من قبل ديوسيس Dioces المادي، ونفذ من قبل مملكة فارس (٣،٧٢, ٧٧, ٨٤, ١١٨, ١٤٠)، بمنع الاقتراب من ملك دون إستدعاء. ومن ثم،يمكن فهم الأن تردد أستير في تنفيذ طلب مردخاي بأن تتراءى أمام الملك (٤:١١). بعكس الأخرين، مثل موسى، جدعون،

أو إرميا، الذين ترددوا بسبب إحساسهم بعدم الإستحقاق أو إدراكهم لنقص الكفاءة، كان إعتراض أستير نابعاً من قلقها عَلَى سلامتها. إن إمداد الصولجان الذهبي قد يكون أيضًا علامة عَلَى التشجيع كما الرأفة، وذلك إذا كان مثل هذا الفعل له أكثر من وظيفة (Moore, 78) (← أستير: لاهوت).

ب. ت يظهر الفعل في العبري المتوسط والماندينة (في جذر أَفْعيل) بمعنى "يمد" أنظر Jastrow 1:600.

انتشار، اتساع، امتداد: ← הדה [hdh] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זָרָה [zarâ ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [tph ¹] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← יָשַׁט [yasat] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מָתַח [matah] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٥٠١)؛ ← נָטָה [natâ] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נָפַץ [napas ²] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتّت، #٥٨٨٠)؛ ← פּוּץ [pûs ¹] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتّت، #٧٠٤٦)؛ ← פָּזַר [pazar] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١)؛ ← פָּרַשׂ [paras] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פָּשָׂה [pasâ] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רָפַד [rapad] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שׁטח [šṭḥ] (تنتشر (جماعة من البشر)؛ في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

البيبلوجرافيا

C. A. Moore, *Esther*, AB, 1971; M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, 1991.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

3810 יְשִׁימוֹן

יְשִׁימוֹן [y^e^šîmôn]، برية/ خرب (١٣مرة) (#٣٨١٠).

للجدل حول الإشتقاق والجذور المشتركة أنظر *THAT* 2:974; *TWAT* 4:667; *HALAT* 426; BDB, 445-46. لطابقات أنظر *THAT* 1:58. للأهمية الاهوتية أنظر المناقشة حول מִדְבָּר (#٤٤٩٧).

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [bōhû] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [bqq ¹] (مهجورًا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [ḥorbâ] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [y^e^šîmôn] (برية، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [midbār ¹] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [ʿ^a^rābâ ³] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [ṣ^e^ḥîḥâ] (أرض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [ṣiyyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [š'h ¹] (مهجورًا، يجعل شئيا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [šmm ¹] (يكون مهجورًا، يصحر، يترك خرابًا،

يرتعد، يكون مذعورًا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت.

أي. آر . بيت ديامونت *A. R. Pete Diamond*

3813 יָשִׁישׁ

יָשִׁישׁ [yāšîš]، شيخ، متقدم جدًا في الأيام (#٣٨١٣)؛ יָשֵׁשׁ [yases]، شيخ (#٣٨٤٤).

ش. أ. ق لا يوجد جذور مشتركة مبكرة معروفة لهذه الكلمات.

ع. ق ١. جميع الورود الإربع لـ יָשִׁישׁ، شيخ، ترد في سفر أيوب وتصور تقدم السن بصورة إيجابية تمامًا، أي، الوقت الذي فيه يكتسب الناس حكمة عظيمة ومن ثم يجب إحترامهم (١٢:١٢؛ ١٥:١٠؛ ٢٩:٨؛ ٣٢:٦). يستخدم أي ١٢:١٢ الكلمة יָשִׁישׁ في تركيب متوازي مع "طول حياة" ليقترح أن الحكمة تأتي من طول الأيام التي تلاحظ وتقيم أفعال الله. تختلف هذه الكلمة بصورة أساسية عن باقي الكلمات التي تستخدم عن "كبر السن" في أنها تؤكد دائمًا عَلَى الأوجه الإيجابية التي فيه.

٢. تستخدم יָשֵׁשׁ بجانب الكلمة זָקֵן ("شيخ" لترسم تقابل بين الكلمات "شباب" (בָּחוּר) و"عذارى" (בְּתוּלָה) (٢أخ ٣٦:١٧). داخل القرينة، تعمل هذه العبارات المضادة كتضاد يدل عَلَى أن البابليين كانوا يقتلون بصورة غير مميزة عند محاصرة أورشليم، فلم ينظروا للشاب أو الشيخ. بناءًا عَلَى هذه القرينة تحمل יָשִׁישׁ في الأغلب معنى مشابه تمامًا لـ זָקֵן شيخ، رغم أنها تحمل مفهوم، العجز بسبب الشيخوخة.

ب. ت تترجم سب. יָשִׁישׁ، شيخ، بـ πολλῷ βίῳ طول حياة (١٢:١٢)، παλαιός، شيخ (١٠:١٥)، πρεσβύται، شيوخ (٢٩:٨) وπρεσβύτεροι، شيخ (٣٢:٦). إن سب. إما أنها لا تترجم יָשֵׁשׁ في ٢أخ ٣٦:١٧ (التي ترجح أكثر) أو أنها تترجمها بـ πρεσβύτερος، رجل كبير في السن، وتترك الكلمة الأخرى في تزاوج مع זָקֵן ("شيخ") غير مترجمة.

شيخ/ مسن ← זקן [zqn] (يكون عجوزاً، يشيخ، #٢٤١٦) ← יָשִׁישׁ [yāšîš] (كهل، مسن جدًا، #٣٨١٣) ← ישׁן [yšn ²] (يصبح عجوزاً، #٣٨٢٣) ← עתק [ʿtq] (يتحرك، يصبح قديماً، أن يتحرك، #٦٩٨٠) ← שִׂיב [śîb] (يكتئب، شيخ، #٨٤٨٢).

بول دي . ويجنر *Paul D. Wegner*

3822 ישׁן

ישׁן [yšn ¹]، قل. نام؛ بيعّل. يجعل شخص ما ينام

(#٣٨٢٢)؛ יָשֵׁן [yasen [3]]، نوم (#٣٨٢٥)؛ שֵׁנָה [senâ]، ينام (#٩١٠٤).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى أوغا. ysn، ينام وعرب. wasina، ينعس، بينما ترد الجذور المشتركة في أوغا. snt ج. ع. שְׁנָה / senta' أرام./ سريانية. yasen ينام.

لإعتبارات عن ما إذا كانت هناك علاقة بين i יָשֵׁן و יָשָׁן (قديم)، أنظر (TDOT 6:438-40) Schüpphaus. يرد الجذر יָשֵׁן ٥ مرات في النصوص أوغا. (Krt, 33, 119, 222, 1Aqht 151)، حيث تعني ينام بمفهومها العام، حيث لا تحمل أي من الفارق الدقيق في المعنى بين النوم الخفيف (רָדַם) أو النوم العميق. عَلَى سبيل المثال، يقرأ Krt 31 bm، التي يترجمها Gray، "بينما كان يبكي سقط في النوم" (أنظر أيضًا Krt 33-34، المستشهد به تحت נוּם).

ع. ق ١. إن الله يستريح (تك ٢:٢-٣)، لكنه لا ينعس ولا ينام (مز ١٢١:٣-٤)، واضح أن هناك رفض قاطع للفكرة الكنعانية عن نوم الألهة، كما عَلَى سبيل المثال إقترح إيليا عن بعل (١مل ١٨:٢٧، Dahood, 201)؛ يقترح Jagersma أن كلمات إيليا قد تكون مستعارة من طقوس عبادة بعل، وقد تشير إلى موته وإحيائه مرة أخرى. إلا أن الله عندما يبدو بعيدًا في وقت الإحتياج، فقد يوصف بأنه نائم (مز ٤٤:٢٣[٢٤]؛ قا؛ ١٣٢:٤) وقد إستيقظ عندما جدد إنتباهه للمشكلة (٧٨:٦٥). يقترح Batto أن "راحة" أو "نوم" الله، عندما تُرى في قرينة Chaoskampf التي تشتهر في أساطير الش. أ. ق.، فقد تشير إلى إنتصار الله عَلَى أعدائه وسيادته عَلَى العالم ("الإله النائم").

٢. قد يرسل الله كلا من תַּרְדֵּמָה، نوم عميق (#٩٥٥٤) (تك ٢:٢١)، وשֵׁנָה (#٩١٠٤؛ ١صم ٢٦:١٢). إن السلوك الصحيح ينتج ضمير صالح ونوم مريح (أم ٣:٢٤؛ جا ٥:١١[١٢])، لكن أسلوب الحياة الأثمة تنتج ذهن مضطرب و إرق (أم ٤:١٦؛ جا ٥:١١[١٢]). في حين يبقى أخرون مستيقظين بسبب مشغولياتهم (جا ٢:٢٣؛ ٤:٧-٨؛ ٥:١١[١٢]، ١٦[١٧]) ويناضلونٍ لأجل كسب الخبز بالعمل المضني، فإن الرب يهب نوماً للذين يحبهم (مز ١٢٧:٢؛ لكن للمشكلات التي تواجه هذا العدد وما إذا كانت שֵׁנָה = שֵׁנָא أنظر Emerton and Miller).

٣. يُستخدم النوم عادة كوسيلة للتعبير عن السلام والأمان تحت حماية يهوه (مز ٣:٥[٦]؛ ٤:٨[٩]). عَلَى سبيل المثال، عندما قطع الله عهد سلام (שָׁלוֹם) مع شعبه، فإنه سينفي كل الوحوش الضارة من الأرض كيما ينام الشعب في البراري (حز ٣٤:٢٥). لكن الأمان المتطرف ينتج إعجاب بالنفس وكسل؛ ونتيجة لذلك، فإن الكسالى لابد أن يستيقظوا من نومهم ويذهبوا إلى العمل (أم ٦:٤-١١؛ قا؛ ٢٤:٣٣-٣٤)، لأن الإفراط في النوم يؤدي إلى الفقر (٢٠:١٣).

في قض ١٦:١٩، يستخدم بيعّل. ليصف كيف أغوت دليلا شمشون لينام عَلَى ركبتيها. عندما يكون حراس إسرائيل شرهين للكسل يأكلون وينامون (אֹהֲבֵי לָנוּם) فقط، فإن الأمة تكون مهددة (إش ٥٦:٩-١٢). إن الرعب الناشيء من تقدم الجيش الإشوري الذي يبدو أنه فوق البشري يؤكد من قبل إشعياء: "ليس فيهم رازح ولا عاثر. لا ينعسون ولا ينامون ولا تنحل حزم أحقائهم ولا تنقطع سيور أحذيتهم." (إش ٥:٢٧).

٤. بسبب عدم وضوحه، فإن الجذر יָשֵׁן قد يعني، أحيانًا، إما نوم خفيف أو نوم عميق في الع. ق ترى الأولى عن طريق إستخدامه مع الجذر נוּם "نوم" (مز ١٢١:٤؛ ١٣٢:٤؛ أم ٦:٤، ١٠ ‖ ٢٤:٣٣؛ إش ٥:٢٧) والأخيرة بإستخدامها مع תַּרְדֵּמָה (تك ٢:٢١؛ ١صم ٢٦:١٢).

بسبب قدرتها عَلَى وصف النوم العميق، יָשֵׁן قد تستخدم أيضًا ككناية عن الموت. بعكس أولئك الذين يروا أن النوم هو شكل من الموت (أنظر Thomson, 424)، يبدو أنه من الدقيق أكثر وصف الموت في ع. ق. كنوم مطول، الذي لا يمكن الإستيقاظ منه. يتطور الإستخدام بصورة طبيعية في كثير من اللغات والثقافات من التشابهات بين شخص ميت لشخص نائم (مثل؛ كما في مز ٩٠:٥-٦). في إر ٥١:٣٩، ٥٧ يهدد الرب البابليين بنوم لا ينقطع (שְׁנַת־עוֹלָם)، الذي لن يستيقظوا منه أبداً. في مز ١٣:٣[٤] يصلي المرنم في ألمه أن يجعل الله عينه ترى פֶּן אִישַׁן הַמָּוֶת، "لئلا أنام نوم الموت". نصوص مثل هذه تبين أن ما قد يرى كحالة مؤقتة أصبح الأن حالة لا تنتهي من خلال الموت. إلا أن مثل هذا النوم ليس بدون أمل أخروي، لأن الموتى سيستيقظون (إش ٢٦:١٩)، البعض لحياة أبدية، والبعض إلى العار والازدراء (دا ١٢:٢).

ب. ت يُصادق عَلَى الجذر و/ أو مشتقاته في DDS والعبري ما بعد التوراتي (Jastrow 1:601; 2:15-64).

نوم: ← דלף [dlp [2]] (يكون أرق، #١٩٤١) ← ישן [yšn [1]] (ينام، #٣٨٢٢) ← נום [nwm] (ينام، #٥٦٧٠) ← רדם [rdm] (يخلد إلى النوم، #٨١٠١).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:441-43; *TDOT* 6:438-41; Bernard F. Batto, "The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near East Motif," *CBQ* 49, 1987, 187-211; idem, "The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty," *Bib* 68, 1987, 153-77; Th. Booij, "Psalm 90,5-6: Junction of Two Traditional Motifs," *Bib* 68, 1987, 393-96; M. Dahood, *Psalms III:101-150*, 1970; J. A. Emerton, "The Meaning of *sena'* in Psalm cxxvii 2," *VT* 24, 1974, 15-31; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965; John Gray, *The KRT Text in the*

Literature of Ras Shamra, 1964; H. Jagersma, "יָשֵׁן in I. Knige XVIII 27," *ZAW* 25, 1975, 674-76; T. H. McAlpine, *Sleep, Divine and Human in the OT*, JSOTSup. 38, 1987; P. D. Miller, "Psalm 127-The House that Yahweh Builds," *JSOT* 22, 1982, 119-32; J. G. S. S. Thomson, "Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology," *VT* 5, 1955, 421-33; C. Whitley, "The Text of Psalm 90,5," *Bib* 63, 1982, 555-57; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCB, 1989.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

3823	ישן

ישן [*yšn* [2]]، نِفْعَل. يصبح شيخًا (#٣٨٢٣)؛ יָשָׁן [*yasan*]، صفة قديم؛ فقيد (#٣٨٢٤).

ش. أ. ق للعلاقة بين יָשֵׁן، نوم وיָשֵׁן، شيخ، أنظر יָשֵׁן. يعنى الجذر المشترك أوغا. (*ytn*) "أقراص التين، زبيب،" كلاهما فواكه مجففة. تُستخدم صيغة مرتبطة في العبري ما بعد التوراتي لتعني" صلب، جاف؛ شيخ، من السنة الماضية".

ع. ق من الورود السبع للصفة في ع. ق. يشير لا ٢٥:٢٢ و٢٦:١٠ (مرتين) إلى الغلة التي تأتي من المحاصيل السابقة في مقابل الغلة التي تنمو حديثًا. في نش ٧:١٣[١٤] تستخدم الكلمة عن نباتات عشبية وإشياء مختارة أخرى تفوح رائحتها عندما تموت (قا؛ M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 650-51). ومع ذلك،فقد تستخدم هذه الكلمة أيضًا عَلَى نطاق أوسع بكثير، كما في إش ٢٢:١١، الذي يُشير إلى قدم بركة سلومي، ونح ٣:٦ و١٢:٣٩، التي تذكر بوابة أورشليم التي تدعى "البوابة العتيقة" (أنظر D. C. Liid, "Old Gate," ABD). إن إستخدامي هذه الكلمة في الاويين يبين بركة الرب في أن الغلة "العتيقة" (أي الغلة التي من السنة الماضية) لن تُستخدم لأن الله سيباركهم بغلة جديدة (أي، غلة من السنة الحاضرة)، طالما كانت الأمة طائعة لله.

ب. ت تستخدم سب. παλαιός، ثمر قديم (لا ٢٥:٢٢[٣مرات]؛ ٢٦:١٠[٣مرات]؛ نش ٧:١٣)، ἀρχαῖος، قديم (إش ٢٢:١١)، أو تتركها بلا ترجمة (نح ٣:٦؛ ١٢:٣٩)

شيخ/ مسن ← זקן [*zqn*] (يكون عجوزاً، يشيخ، #٢٤١٦) ← יָשִׁישׁ [*yāšîš*] (كهل، مسن جدًا، #٣٨١٣) ← ישן [*yšn* [2]] (يصبح عجوزاً، #٣٨٢٣) ← עתק [*‘tq*] (يتحرك، يصبح قديماً، أن يتحرك، #٦٩٨٠) ← שׂיב [*śîb*] (يكتئب، شيخ، #٨٤٨٢).

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

٣٨٢٤ יָשָׁן [*yasan*]، قديم، فقيد، ← #٣٨٢٣.

٣٨٢٥ יָשֵׁן [*yasen* [3]]، نوم، ← #٣٨٢٢

3828	ישע

ישע [*yš‘*]، نِفْعَل. يحصل عَلَى مساعِدة، يكون منتصراً؛ هِفْعِيل. يساعد، ينجي، يخلص، يأتي لمعونة شخص، يُجلب الإنتصار (#٣٨٢٨)؛ יְשׁוּעָה [*y*[e]*sû‘â*]، اسم، مساعِدة، خلاص، تحرير (#٣٨٠٢)؛ יֶשַׁע [*yesa‘*]، اسم، تحرير، خلاص، نجاة، خير (#٣٨٢٩)؛ מוֹשִׁיעַ [*môsîa‘*]، اسم، معاون، مخلص (#٤٦٣٥)؛ מוֹשָׁעָה [*môsa‘â*]، اسم، مساعِدة (#٤٦٣٦)؛ תְּשׁוּעָה [*t*[e]*sû‘â*]، اسم، مساعِدة، خلاص، إنتصار، نجاة (#٩٥٩١).

ش. أ. ق بخلاف أسماء العلم، يُصادق عَلَى الفعل بصورة قليلة خارج العبري: المؤابي *ys‘*[*y*]ع.ج. ق، *ws‘*، يمنح بوفرة. القت الصعوبات اللغوية شكاً جاداً حول الإقتراحات الشائعة الحديثة بأن ישע ترتبط بعرب. *yasa‘*، يكون واسعاً، فسيحاً (*HALAT* 427 بعكس؛ *TDOT* 6:442-43).

ع. ق بصفة عامة، يتضمن ישע تقديم المساعِدة لشعب في خضم مشاكلهم، بدلاً من إنقاذهم منها. يعتبر تقريبًا حصريًا، تعبير لاهوتي يأتي يهوه كفاعله وشعبه كالمفعول به.

١. في النثر القصصي. (أ) إستخدام لاهوتي. إن الإستخدام الاهوتي الخاص للجذر يهتم بأعمال خلاص الله في تاريخ إسرائيل (٦٥مرة).

(i) من غير المدهش، أن إشكال ישע تحصر خبر حدث الخلاص النموذجي في ع. ق، ألا وهو الخروج (خر ١٤). يستشهد موسى بالاسم יְשׁוּעָה لكي يُنبيء "بخلاص الرب الآتي" الوشيك" (ع.١٣)، ويُستخدم الفعل لكي يبين أن يهوه "خلص" إسرائيل من مصر (ع.٣٠). يستشهد نشيد البحر نفس الاسم لتسبيح يهوه "كمخلص" إسرائيل. (٢:١٥). يظهر هنا نموذج يسود لاحقًا: الخلاص الإلهي الذي يلي صراخ إسرائيل من أجل العون (١٤:١٠-١٢).

(ii) يلعب الجذر أيضًا دورًا هامًا في إستغلال ما يسموا القضاة ضد الغزاة الأجانب. يطبق ع. ق. الاسم מוֹשִׁיעַ، مخلص، عَلَى عثنيئيل وإهود (قض ٣:٩، ١٥)، وتتضمن نصوص أخرى أن يهوه أرسل مخلصين أخرين (١٦:٢، ١٨؛ ١٣:٥؛ ٢مل ١٣:٥).

(iii) يستخدم رسل من عند الله الفعل، لتفويض جدعون وشمشون لإنقاذ إسرائيل عسكريًا (قض ٦:١٤-١٥، ٣٦-٣٧؛ ١٣:٥؛ قا؛ أيضًا شمجر [٣:٣١]، تولع [١٠:١]). في ٦:٣١، يجعل الفعل دفاع يهوآش عن إبنه جدعون معنى ساخر، تقريبًا منتقلاً إلى أسلوب فكاهي: فالغضب، الذي هم منفذي الحكم، يحاول أن "يخلص" بعل من جدعون! . فيما بعد، عندما سأل إسرائيل يهوه من أجل ملك يخلصهم

من الفلسطينيين (١صم ٨:٢٠)، أمر يهوه صموئيل بأن يمسح شاول كمخلص (١صم ٩:١٦؛ قا؛ نح ٩:٢٧).

(iv) تؤكد العديد من الخطابات بصفة خاصة عَلَى أن مساعِدة إسرائيل تأتي من الله وليس من مكان أخر. أمر الله جدعون أن يصرف بعضاً من جنوده خشية من أن تزعم إسرائيل، بفخر، أنها خلصت نفسها (قض ٧:٢). "لتخلصكم [الألهة الأخرى]!" هو إنتهار يهوه لإسرائيل لفشلها في إدراكه كمخلصها الحقيقي (١٠:١٤). في الرد عَلَى جليات (١صم ١٧:٤٧)، وضع داود الحق داخل إطار عبارة إيمانية: " ليس بسيف ولا برمح يخلص الرب"

(v) يعني الاسم النثري الأَوَلي תְּשׁוּעָה إنتصار عسكري أو تحرير (مثل؛ ١صم ١١:٩). بالنسبة لأليشع، رمز سهم الملك يوآش إلى إنتصار يهوه الأتي عَلَى سوريا (٢مل ١٣:١٧). يرد الاسم أغلب الأحيان في العبارات التي يجلب/ يُعطي فيها يهوه إنتصار (عظيم)" (قض ١٥:١٨؛ ١صم ١١:١٣؛ ١٩:٥؛ ٢صم ١٩:٢[٣]؛ ٢٣:١٠، ١٢؛ ٢مل ٥:١؛ قا؛ ١صم ١١:٩؛ ١أخ ١٩:١٢-١٣).

(ب) إستخدام قانوني. يرد الاسم مع فاعل بشر في إربعة أنواع من القرائن التشريعية أو السياسية (٢٣مرة). لاهوتيًا، هذه القرائن تفترض مسبقاً أن الأفعال البشرية تعمل نيابة عن الله لكي تجلب العدل.

(i) إن شريعة الإغتصاب (تث ٢٢:٢٧) تعفي المرأة من الفجور- لأنه في الحقل، لن يكن هناك مخلصًا (מוֹשִׁיעַ אֵין) يستجيب لصراخها من أجل المساعِدة. هناك ممارسة قانونية إسرائيلية محددة تقع وراء هذا القانون: إن الصراخ من أجل المساعِدة وسط الظلم يستلزم شخصًا يسمعه لإنقاذ الضحية (قا؛ ٢٨:٢٩، ٣١). هذه الممارسة قد تؤكد أيضًا قصة إنقاذ موسى لبنات يثرون السبع من الأذى (خر ٢:١٧). فيما يتعلق بالموضوع، تصور هذه الحلقة، موسى المخلص في بداية عمله وتُنبيء بأعماله البطولية المخلصة العظيمة فيما بعد (قا؛ خر ٢:١١-١٢، ١٤).

(ii) إن الصيغة القانونية הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ ("أعن، أيها الملك") تعكس ممارسة قانونية مماثلة (٢صم ١٤:٤؛ ٢مل ٦:٢٦)، متضمنة إستغاثة شخصية من مواطن للملك لكي يُعدل الظلم. لاهوتيًا، تفترض هذه العادة أن الملك يمثل מוֹשִׁיעַ الله، ممسوح مثل القضاة ليخلص الضحية من الظلم. في يش ٢٢:٢٢ (" لا تخلصنا")، يحمل الفعل أيضًا مفهوم الدفاع عن قضية عادلة (قا؛ قض ٦:٣١).

(iii) تُلزم المعاهدات القديمة الأطراف المتعاهدة عَلَى مساعِدة بعضهم البعض في المحن. إن صراخ الجبعونيون من أجل النجاة بواسطة يشوع (يش ١٠:٦) يفترض مسبقاً مثل هذه الإلزامات القانونية (ع.٤؛ قا؛ ٩:١٥). ترتكز إلزامات مماثلة ناشئة عن معاهدات عَلَى صراعات كتابية أخرى (قض ١٢:١-٣؛ ١صم ١١:٣، ٩؛ ٢:٢٣، ٥؛ ٢مل ١٦:٧). من جانب أخر، رغم تحالفهم، رفضت سوريا مساعِدة عمون ضد إسرائيل (٢صم ١٠:١٩). رغم عدم وجود أي اتفاقيات، فإن الإلتزام بإنقاذ الجنود إخوته، هو الذي تحكم في خطة معركة يؤاب ضد التحالف العموني -الإرامي (٢صم ١٠:١١-١٢؛ NIV "ينقذ" لـ יָשַׁע).

(iv) إن المصطلح "إنتقام يدي لنفسي" يعني توزيع العدل المنفذ بصورة صحيحة بواسطة شخص أخر. بالإستشهاد بالمصطلح (١صم ٢٥:٢٦)، واجهت أبيجايل داود بإثم الدم المحتمل—حقيقة إعترف بها داود نفسه (ع. ٣٣)—وقد توقع الله نفسه افتخار إسرائيل الذي بدوره كان سيسلب حقه في نسبه الإنتصار (قض ٧:٢؛ قا؛ أي ٤٠:١٤).

٢. في أدب الحكمة. **(أ)** في الأمثال. يرد الفعل مرتين في أقوال الحكمة بنفس المعنى الاهوتي السابق. بدلاً من إنتقام يد المرء لنفسه (قا؛ ١صم ٢٥:٣٣) فإن الرجل الحكيم ينتظر المُجازي، يهوه، لمساعدته عن طريق مجازاة الشر (أم ٢٠:٢٢). السالك بالكمال سيستمتع بالأمن، غالبًا بسبب حماية يهوه (٢٨:١٨؛ McKane, 622). يكرر مثالان نفس العبارة مع الاسم תְּשׁוּעָה لكي ليدعم الربط بين مشيري الأمة الحكماء و"النصرة" (١١:١٤) وبين المحاربين الحكماء و"النصرة" (٢١:٣١). يطوق أم ٢١:٣١ مبدأ لاهوتي مقتبس من تقليد حرب إسرائيل المقدسة كقول حكمة : النصرة من عند الرب، ليست من قبل الفرسان المسلحين جيدًا.

(ب) في أيوب، يستخدم أليفاز مرتين الفعل ليؤكد أن يهوه يخلص المحتاجين من مدبري المكائد (أي ٥:١٥؛ ٢٢:٢٩). في أي ٢٦:٢ يلقي أيوب بصورة ساخرة الإلتزام بمساعِدة الضعيف في وجه بلدد، متهماً إياه ضمنياً بخرقه إياه. من العاصفة، يتحدى يهوه أيوب بأن يظهر سمات إلهية، ليثبت أن يمين أيوب بإمكانها أن تحرز النصر (٤٠:١٤). في ٥:٤، ينقل الاسم יֵשַׁע فكرة الأمان من الإتهامات القانونية، وهو شيء يفتقده اليتامى الحمقى لأن الله حجز عنهم الحماية. في المقابل، يؤكد ع. ١١ الحماية الآمنة التي يمنحها الله للحزانى.

إن الاسم الشعري الرئيسي יְשׁוּעָה يشير إلى النجاح في مناظرة (٣٠:١٥؛ قا؛ ٢٩:٧-٢٥) وبراءة أيوب النهائية (أي ١٣:١٦). ضمنياً، يهدف ورودي יְשׁוּעָה التأكيد عَلَى أن إعتماد أيوب عَلَى الله كان كاملاً.

٣. في الأنبياء. يسود الجذر ישׁע في الأنبياء (١٠٠مرة)، خاصة في إشعياء (٥٦مرة). **(أ)** يستشهد أنبياء إسرائيل بالفعل ليؤكدوا بشدة عَلَى أن يهوه فقط هو الذي يخلص (إش ٥٩:١٦؛ ٦٣:١، ٥). هو فقط الذي لديه سجل معروف يمكن تعقبه كمخلص (٣٤:١٢؛ ٦٣:٩)، وهو إدعاء لا

يمكن أن تزعمه آلهة أخرى (٤٥:٢٠؛ ٤٦:٧)، منجمين (٤٧:١٣)، أو ملوك (هو ١٣:١٠). لا ينقص الرب إطلاقاً القوة عَلَى أن يخلص (إش ٥٩:١)، رغم أن إبطائه قد يترك هذا الإنطباع (إر ١٤:٩؛ قا؛ ٨:٢٠).

(ب) يغلب وَعِد يهوه بالخلاص، في مزمور حزقيا الواثق وشهادته الشخصية عن الخلاص المختبر من خلال الشفاء الإلهي من المرض (إش ٣٨:٢٠) وَعَد يهوه بأن يخلص إرميا من مقاوميه (إر ١٥:٢٠) ويَهُوذَا وأورشليم من الغزوات (إر ٤:١٤؛ هو ١:٧). إن دعوة هوشع للتوبة تتطلب من إسرائيل أن تنكر إعتمادها التقليدي عَلَى آشور، وليس الرب من أجل الخلاص (هو ١٤:٣[٤])، ومع ذلك، فبدلاً من التوبة والثقة بسكوت في الرب من أجل الخلاص، سعت إسرائيل للهروب من الدينونة- دون جدوى (إش ٣٠:١٥).

(ج) إن الصراخ التقليدي من أجل العون في وقت الخطر، يغلب عَلَى ورود متعدد للفعل. في مواجهة الغزو الآشوري، يستخدم حزقيا الفعل في صلاته (إش ٣٧:٢٠)، مستقبلاً إجابة في صورة نبوة عن الخلاص من خلال إشعياء (ع. ٣٥). من جانب أخر، إن الآلهة المزيفة لا يمكنها أن تخلص إسرائيل لأنهم لا يمكنهم إستجابة الصراخ (إر ٢:٢٧-٢٨؛ ١١:١٢). تربط أحدى شكاوى إرميا الصراخ بالشفاء، أي، براءته أمام أعدائه (١٧:١٤). في ٣١:٧ يتضح أن الصراخ ليس إستغاثة إنما سطر من حمد ترتيلي، يتوقع إسترداد مستقبلي لإسرائيل. إن تضرع حبقوق، "إلى متى يارب... لا تخلص؟" يعيد صياغة الصرخة التقليدية بلغة شكوى (حب ١:٢).

(د) يبرز الفعل في النبوات النبوية عن الخلاص. أعلن الأنبياء كثيرًا أن يهوه سيخلص إسرائيل من السبي (إش ٤٩:٢٥؛ إر ٣٠:٧؛ ١٠-١١؛ ٤٦:٢٧؛ صف ٣:١٩؛ زك ٨:٧). حتى أن يهوه يأمر الأمم أن تصرخ، "آه يارب خلص شعبك" (إر ٣١:٧). إن ثقة إسرائيل للخلاص ألبدي يجب أن توضع فقط في يهوه، وليس في الأصنام (إش ٤٥:١٧). من أجل هذا يطلب يهوه أن يعود كل شخص إليه للخلاص (ع.٢٢). كحاكم، معطي الناموس وكقاضي، سيخلص يهوه صهيون بحُكمِه العادل (إش ٣٣:٢٢).

(هـ) إن الثقة في أن يهوه سيخلص، هو تحذير الأنبياء ضد الخوف في السبي (إش ٣٥:٤؛ إر ٤٢:١١؛ قا؛ صف ٣:١٧). يحث زكريا إسرائيل أن لا تخاف لأن خلاصها يعني تجديد خصوبة وفيرة (زك ٨:١٢) وجمال وصحة صهيون (٩:١٦-١٧). يتفرد حز ٣٦:٢٩ بوعد بخلاص يهوه من نجاسة، ووضع نهاية للمجاعة من الأرض.

(و) يتضمن الخلاص الأخروي إستعادة داود جديد عَلَى إسرائيل موحدة (إر ٢٣:٦؛ ٣٣:١٦؛ حز ٣٤:٢٢؛ زك ٩:٩؛ قا؛ ١٠:٦؛ ١٢:٧). بالنسبة لحزقيال، تصنع المملكة المجددة تطهيرًا لنجاسة إسرائيل السابقة بالوثنية (٣٧:٢٣).

(ز) يُعرف يهوه نفسه عادة بالاسم מוֹשִׁיעַ، "مخلص" ليضمن لشعبه مجددًا إستردادهم المؤكد (إش ٤٣:٣) أو ليقنع الأمم الأخرى بأنه هو فقط الله (٤٥:٢١؛ قا؛ ٤٣:١١؛ هو ١٣:٤). من جانبها، تطلق إسرائيل عَلَى يهوه "المخلص" (٤٥:١٥؛ إر ١٤:٨)، وهي حقيقة ستأكدها عودة إسرائيل المخلصة من السبي (إش ٤٧:١٥). Buoys إن تذكر رحمة الرب الماضية تشجع رجاء إسرائيل للإسترداد المستقبلي (٦٣:٨). بحسب ١٩:٢٠، ستكون مصر مثل إسرائيل تحت قضاة: ستصرخ للعون، وسيرسل يهوه مخلص أخروي. في عو ٢١ يجب أن تُقرأ וֹשִׁעִים מְ ("مخلصين") נוֹשָׁעִים ("الذين تخلصوا").

(ح) يعني الاسم יְשׁוּעָה نصرة في صلاة حبقوق عن حرب يهوه القديمة (حب ٣:٨) وفي ترتيلة إنتصار يَهُوذَا بعد الدينونة العالمية (إش ٢٦:١؛ قا؛ ع.١٨). في نبوة عن الخلاص، يصلي المجتمع لخلاص الله الرؤوف (إش ٣٣:٢) ويؤكد الثقة في مجيئه الوشيك لصهيون (ع.٦). أثناء إنتظار تدخل الله، تكون الثقة في حقيقة أن الله "صار خلاصي" شيء يقف ضد الخوف (إش ١٢:٢؛ قا؛ خر ١٥:٢). رغم عدم وضوحه، يبدو أن إش ٤٩:٨ يؤكد أن العبد هو رمز التأكيد عَلَى رجوع إسرائيل من السبي.

(i) عندما يأتي خلاص صهيون، سيكون مثل المياه للعطشان (إش ١٢:٣)، تبرير لإنتظارها الصبور وسبباً لبهجتها العظمى (٢٥:٩). بالطبع، هناك ترتيلة تعظم جمال خلاص الله (٥٢:٧)، وهي حالة دائمة تُرى للعالم أجمع (٥١:٦، ٨، ٥٢:١٠). هذا الخلاص آمن جدًا حتى أن أسوار يَهُوذَا المتينة تجسده (٦٠:١٨). إن خلاص صهيون هو براءتها الامعة، المنظور للعالم أجمع (٦٢:١). لا عجب في أن يونان وهو غارقاً في بطن الحوت، يختتم صلاته بتأكيد مذهل عَلَى الثقة بأن: "للرب الخلاص!" (يو ٢:٩[١٠]). في الحقيقة، يمتد خلاص يهوه أبعد من إسرائيل، إلى الأمم أجمع: فوض يهوه العبد ليكون "نور لجميع الأمم" كيما يصل إليهم خلاص يهوه (إش ٤٩:٦).

(ل) تربط عِدّة نصوص الاسم יְשׁוּעָה بالعدل. من خلال تحذير، يتطلب النبي أن تحفظ إسرائيل العدل لأن الخلاص آتٍ (إش٥٦:١). يناقش الجدل النبوي في ٥٩:١١ أن خطايا إسرائيل أخرت مجيء الخلاص والعدل.

(ط) يرد الاسم יֵשַׁע في عنوان "الله مخلصي" (حرفيًا إله خلاصي)، وهو عنوان يُستخدم في تأكيدات الثقة (مي ٧:٧) أو تراتيل الحمد (حب ٣:١٨). في المقابل، إن الفشل في الاعتراف بالله صاحب هذا اللقب ينتج حصاد فقير، حزن شديد لإسرائيل (إش ١٧:١٠). في صلاة حبقوق، يتضح أن جلب الخلاص كان هدف تجلي يهوه كمحارب قدوس (حب

١٣:٣). تعلن نبوة إشعياء عن الخلاص، أن خلاص يهوه (أي حكمه العالمي) وشيك (إش ٥١:٥)، خاصة من أجل أورشليم (١١:٦٢). في ترتيلة موجزة، يتضرع النبي من أجل أن يثمر الخلاص مثل النبات (٨:٤٥). والابتهاج في الاكتساء به مثل ثوب الزفاف (١٠:٦١).

(م) يظهر الاسم תְּשׁוּעָה أيضًا في النبوات الإسخاتولوجية عن الخلاص. إن الأمم الوثنية وليست إسرائيل ستعاني الخزي والارتباك بسبب خلاص يهوه الذي سيدوم إلى الأبد (إش ١٧:٤٥). ضد المتشككين في السبي، يعد يهوه أن يضع الخلاص قريبًا في صهيون (١٣:٤٦). من جانب أخر، وسط نبوات الدينونة يؤكد إر ٢٣:٣ مرة أخرى الموضوع النبوي المفتاحي بأن خلاص إسرائيل هو فقط في يهوه، وليس الأوثان.

٤. في المزامير. في التحليل الأخير، يرد الجذر ישׁע في الأغلب داخل أدب إسرائيل الديني. يسجل المرنم حوالي ٤٠٪ من وروده الكلي (١٣٦مرة)، تقريبًا هناك مثال واحد عَلَى الأقل في نصف المزامير. في الواقع يقع إستخدامه داخل كل أنواع الأدب العديدة التي يستخدمها المرنم. لاهوتيًا، إن عبادة إسرائيل وتوجيهاتها، تربط بصورة فائقة يهوه بالخلاص.

(أ) يرد الفعل في الأغلب (٢٣مرة) في صيغة الأمر "خلص" (ني/نا/ شعبك)!" ربما متأملاً في تدنيس إسرائيل لممارسات الشريعة (أنظر أعلاه)، تُرفع شكوى فردية صرخة العون الشائعة (הוֹשִׁיעָה) متوقعاً إستجابة يهوه للاحتياج (مثل؛ ٢٨:٩، ٣١:١٦[١٧]؛ ٩:٥٩[٣]؛ ٢/٧١؛ ٢:٨٦، ١٦؛ قا؛ ٦:٣٤[٧]). يوضح المرنم أن إسرائيل تصرخ ليهوى لأنه يخلص البشر والحيوانات (٦:٣٦[٧]؛ ٤٠:٣٧؛ ١٩:١٤٥). هذا المبدأ يؤكد ضمانات الثقة بأن الله سيخلص أورشليم (٣٥:٦٩[٣٦]) ومنكسري القلب (١٨:٣٤[١٩]؛ قا؛ ١٦:٥٥[١٧]).

(ب) داخل العديد من مثل هذه المزامير الشاكية، تطلب صرخة العون الإنقاذ من الإتهامات القانونية الكاذبة، بواسطة حكم إلهي يقول أنه "غير مذنب" (مز ١:٧[٢]؛ ٥:٢[٣]؛ مز ٢:٥٩[٣]؛ ١:٦٩[٢]؛ ٢٦:١٠٩). يؤكد مز ٣١:١٠٩ عَلَى الثقة في البراءة القانونية بواسطة يهوه (قا؛ أي ١٥:٥). لاهوتيًا، تُرجع المزامير جذور العدل إلى تصميم يهوه بأن يخلص بائيس الأرض (مز ٩:٧٦[١٠]) لكنه يعهد للملك تنفيذ أداة عدل يهوه بإنقاذ المحتاجين (١:٧٢، ٤، ١٣). إن الملك في النهاية هو الذي يدافع عن العدل لحق المظلوم، ومحكمة الإستئناف النهائية للقضايا المتنازع عليها.

(ج) في شكوى جماعية، تتضرع صرخة العون ليهوه من أجل النصرة العسكرية عَلَى الأعداء (مز ٥:٦٠[٧]؛ قا؛ ٩:٢٠[١٠]؛ ٦:١٠٨[٧]). متذكراً كيف أن يهوه غزى الأرض دون أسلحة (٣:٤٤[٤]، ٧[٨])، ينكر المرنم أن إسرائيل يمكن أن تخلص نفسها عسكريًا (٦:٤٤[٧]). في طقس للشكر، يصرخ الشعب، "خلصنا!" بمفهوم "أعطنا نجاح!" (٢٥:١١٨). قا؛ أيضًا الصيغة الطقسية، "إرجعنا... كيما نخلص" (٣:٨٠[٤]، ٧[٨]، ١٩[٢٠]).

(د) في مزامير الحمد، يشكر الأفراد الله لتخليصهم عن طريق إستجابة صلواتهم (مز ٦:٣٤[٧]؛ ٦:١١٦؛ ٧:١٣٨). في شكر ملكي، يؤكد أيضًا الملك مبدأ خلاص يهوه له من أعداؤه (٣:١٨[٤]) والفقير من ألمه (ع. ٢٧[٢٨]). ترفع إسرائيل ترتيلة لتحتفل بخلاص الملك بواسطة بطلها العسكري، يهوه (١٦:٣٣-١٩؛ قا؛ خر ٢:١٥؛ تث ٢٩:٣٣). إن تسبيحة إسرائيل أيضًا تحمد يهوه لإعطائه الخلاص الذي كانت يسعى إليه المرنم المشتكي (مز ١:٩٨).

(هـ) لاهوتيًا، يعتمد الخلاص إلى حد ما عَلَى إيمان الفرد في يهوه. يؤكد مز ٤٠:٣٧ أن يهوه يخلص "لأنهم إحتموا فيه" (قا؛ ٥:١٣[٦]؛ ٥:٢٥؛ ٥:٤٢[٦]؛ ٥:٦٥[٦]؛ ٢٢:٧٨؛ ٢:٨٦؛ ٩٤:١١٩؛ مر ٢٦:٣؛ إلخ). من جانب أخر، يتضرع مز ١٤٦:١١٩ للخلاص الشخصي من أجل إنجاز غرض "فأحفظ شهاداتك"

(و) بإستثناء واحد، تعكس المزامير الاسم מוֹשִׁיעַ حصريًا عن يهوه. ترس حماية، أنه مخلص المستقيم عندما يُتهم كذبًا (مز ١٠:٧[١١]) وأولئك الذين يطلبون الملجأ (٧:١٧). متذكراً تاريخ إسرائيل المبكر، يعترف ٢١:١٠٦ أن إسرائيل نسيت مخلصها، الذي أعتقها من مصر. الإستثناء الوحيد هو ٤١:١٨[٤٢]) (=٢صم ٤٢:٢٢)، الذي يصور أعداء الملك دون مجيء شخص للعون.

(ز) إن إستخدام المرنم لـ ישׁע يشابه ذاك الذي للفعل. يستشهد مز ٥:١٢[٦] بنبوة عن الخلاص؛ إن إستجابة الله لشكوى سابقة يعمل كأساس لتوقع عون إلهي مماثل. يظهر الاسم بصورة شائعة في صيغ الإعتراف بالثقة في يهوه "كإله (عوني/ عوننا" (٤٦:١٨[٤٧]؛ ٥:٢٤؛ ٥:٢٥؛ ٩:٢٧؛ ٥:٦٥[٦]؛ ٩:٧٩؛ ٤:٨٠[٥]؛ إلخ). ترد أيضًا في تعبيرات مجازية متعددة، مثل؛ "قرن خلاص" (٢:١٨[٣])، "ترس نصرة" (٣٥:١٨[٣٦])، و"صخرة خلاصنا" (١:٩٥). إن الإرتباط الشائع بين "الخلاص" و"صخر" و"حصن" (مثل؛ ٦:٦٢-٧[٧-٨]) يعطي الأولى مفهوم الأمن ضد الخطر. في مز ٨٥، صلاة للتوبة، يدل الاسم عَلَى إسترداد الفرح والرخاء (ع. ٧[٨]، ٩[١٠])، وفي ٦:٢٠[٧] تمنح نصرة عظيمة للملك من قبل الله. في نشيد مصاعد، يقول مز ١٦:١٣٢ أن يهوه يُلبِس كهنة صهيون الخلاص.

(ح) يبرز الاسم יְשׁוּעָה أيضًا في تأكيدات الثقة في الإبتهاج بأن العون الأتي سيستبدل شكوى المرنم (مز

١٤:٩[١٥]؛ ٥:١٣[٦]؛ ٢٨:٨؛ ٩:٣٥). في ٢١:١[٢]، يبتهج الملك بالنصرة التي أعطيت بالفعل لإسرائيل من قبل يهوه، وفي ٥:٢٠[٦] يتمنى المجتمع أن تأتي البهجة من أجل النصرة. ينتهي مز ٢(مثل صلاة يونان) بالعبارة الإيمانية "من الرب الخلاص" (ع. ٨[٩]؛ قا؛ تك ١٨:٤٩؛ يو ٩:٢[١٠]).

(i) يرد الاسم أيضًا في لوازم مصوغة تشبه تقريبًا الألقاب: (حرفيًا) "إله خلاصي" (مز ١:٨٨[٢])؛ "مخلصي وإلهي" (٤٢:٥-٦[٦-٧]، ١١[١٢]؛ ٤٣:٥)؛ "صخرتي وخلاصي" (٦٢:٢[٣]، ٧[٨]؛ ٨٩:٢٦[٢٧]). يختتم مز ١٤ و٥٣ بنفس الازمة، وهي أمنية للخلاص (١٤:٧؛ ٥٣:٦[٧]).

(ط) متذكرة يهوه المحارب، تؤكد التراتيل عَلَى أن "الله [هو] مخلصي" (مز ٦٨:١٩[٢٠]؛ قا؛ ١٤٩:٤)، دالة عَلَى خلاص جدير بالترديد يوميًا لأنه يمجد جلال الله (٩٦:٢؛ قا؛ ٩٨:٢، ٣). تتمنى إسرائيل أن ترى الأمم الأخرى قوة يهوه العظيمة من خلال بركته الخيرة لإسرائيل (٦٧:٢[٣]). في مز ١١٨، تقدم إسرائيل الشكر من أجل النصرة بواسطة يهوه، المحارب، ضد الأعداء العالمين (ع.١٤، ١٥، ٢١). يؤكد مز ٩١:١٦ مرة أخرى عَلَى خلاص إسرائيل عندما يدعون.

(ي) في شكاوى فردية، يعتمد المرنم عَلَى يهوه للعون في الضيق (٦٢:١[٢]؛ ١٤٠:٧[٨])، حتى عندما ينكر الأعداء هذه الإحتمالية (٣:٢[٣]؛ قا؛ ٧٨:٢٢). يطلب أحد المرنمين خلاص يهوه كحماية ضد الأعداء الأقوياء (٦٩:٢٩[٣٠])، بينما هناك تضرعات أخرى من أجل نبوة عن خلاص ("أنا مخلصك" ٣٥:٣؛ Gerstenberger, 151). بنفس الطريقة، تتضرع الشكاوى الجماعية إلى يهوه كالمصدر الوحيد للإنتصارات المحلية (٤٤:٤[٥]؛ ٨٠:٢[٣]؛ قا؛ ١٠٦:٤). أحد الشكاوى الجماعية تفسر خلق الله للكون—أي، غزوه لوحوش المياه والبحار، تنظيمه للمواسم—كعمل خلاص (٧٤:١٢).

(ص) إن النهج التشريعي القديم للمحاكمة عن طريق التعذيب قد يكون وراء عبارة "كأس الخلاص" (مز ١١٦:١٣). إن تأثير (أو عدم تأثير) الشراب كان دليلاً عَلَى إثم (أو براءة) شخص ما متهم (قا؛ عد ٥:٢٦ و). في مقابل ذلك، قد تشتق العبارة من طقوس تقدمة الشكر (قا؛ مز ١١٦:١٧).

(ك) يرد الاسم תְּשׁוּעָה أيضًا في عبارة تُشبه الألقاب، أي "مخلصي" (مز ٣٨:٢٢[٢٣])، "الله الذي يخلصني" (٥١:١٤[١٦]). إن الأفراد المشتكين يستخدمون الشهادة العامة الماضية والمستقبلية عن خبرة الخلاص لدعم تضرعات العون (٤٠:١٠[١١]؛ ٧١:١٥).

(ل) من المثير، أن الاسم يظهر داخل النصوص ذات أنواع مختلفة من الأدب، والذي يكرر الموضوع الكتابي المفتاحي: فقط يهوه، وليس البشر أو المساعِدَة العسكرية، هو الذي يجلب لإسرائيل النصرة (مز ٣٣:١٧؛ ٦٠:١١[١٣] = ١٠٨:١٢[١٣]؛ ١٤٤:١٠؛ ١٤٦:٣). بالطبع، يذكر ٣٧:٣٩ أن يهوه فقط هو المصدر الوحيد لخلاص البار.

(م) يرد الاسم מוֹשָׁעוֹת فقط في مز ٦٨:٢٠[٢١] (قا؛ יְשׁוּעָה، ع. ١٩[٢٠]، أي، اسمفا. موازي لـ الموجود في العدد السابق)، حيث يُعرف السطر التالي الموازي الخلاص بصفة خاصة عَلَى أنه "هروب من الموت" (لكن قا؛ NAB).

ب. ت تظهر إشكال יָשַׁע في العبري في قمران دائمًا بالإشارة إلى معركة محددة بين القوات الإلهية والقوات التي ضد الله (مثل؛ نطج. ١: ٥؛ ١٠: ٤، ٨؛ ١٢: ٣؛ ١٣: ١٣، ١٥؛ ١٨: ٧؛ كم. ١٨: ١٥؛ وثص. ٢٠: ٢٠). يطبق أيضًا قمران تعبير ع. ق "إنتقم بيدي لنفسي" (قا؛ ١صم ٢٥:٢٦، ٣٣) عَلَى جريمة إجبار شخص ما أن يحلف أو يقسم، الذي هو فعل قاصر عادة عَلَى القضاة (وثص. ٩: 9f)، و المتمرد (نج. ٦: ٢٧). (لإستخدام التلمود، أنظر Sanh 73a; Jastrow 1:600; 2:751).

ع. ج يُشتق الاسم يسوع ("مخلص") من יָשַׁע (مت ١:٢١؛ قا؛ لو٢:٣٠)، وكذلك الكلمة الدخيلة Ωσαννά، "إرحمنا" (مت ٢١:٩؛ مر ١١:١٠؛ يو ١٢:١٣؛ قا؛ مز ١١٨:٢٥)، تستخدم اللغة البولسية الرؤيوية الفعل σῴζω، يخلص، والأسماء σωτηρία، خلاص، وσωτήρ، مخلص، وهي ترجمات سب. الشائعة لإشكال יָשַׁע.

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [g'l] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישׁע [yš'] (يكون منتصرًا، يتلقي عونا، يخلص، ينقذ، #٣٨٢٨)؛ ← מלט [mlṭ I] (يصل إلي الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [nṣl] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [pdh] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [plṭ] (يخلص، يحضر إلي الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שִׁלּוּם [šillûm] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوجرافيا

TDNT 7:970-98; *TDOT* 6:441-63; *THAT* 1:785-90; *TWOT* 1:414-16; H. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, 1970; E. Gerstenberger, *Psalms 1*, FOTL 14, 1988; R. Hubbard, Jr., "Dynamistic and Legal Language in Complaint Psalms," unpubl. Ph.D. diss., Claremont, 1980, 106-9, 119-23; idem, "Dynamistic and Legal Processes in Psalm 7," *ZAW* 94, 1982, 267-80; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*[5], 1969 (ET *Holy War in Ancient Israel*, 1991); J. F. A. Sawyer, *Semantics in Biblical Research: New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation*, SBT, 1972; A. Schoors, *I Am God Your Saviour: A Form-Critical Study of the Main Genres in Is XL-LV*, SVT 24, 1973; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969.

روبرت إل . هوبارد, الإبن. *Robert L. Hubbard, Jr.*

٣٨٢٩ יֶשַׁע [yesa']، عون، تحرير، خلاص، ← #٣٨٢٨

3835	יָשְׁפֵה

יָשְׁפֵה [yāšepēh] فرس، اليشب (#٣٨٣٥)، فقط خر ٢٨:٢٠؛ ٣٩:١٣؛ حز ٢٨:١٣.

ش. أ. ق الجذر المشترك أكد. *(y)aspû* يفهم دائمًا كيشب (*CAD* 7:328).

ع . ق ١. أحد الكلمات العبرية النادرة التي تُعرف الأحجار الموضوعة عَلَى صدرة الكاهن وحلل ملوك صور. تتفق JB, NAS, NIV و NRSV معًا ، وجميعهم يقرأون يشب، بينما تترجم NEB "يشب أخضر" عَلَى أساس معنى الجذر المشترك.

٢. لمدخل لاهوتي لأنواع الأحجار الكريمة في ع. ق. أنظر אֹדֶם (#١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [*'ōdem*] (أحجار كريمة، #١٣٨)؛ ← חַלָּמָה אַ [*'ahlāmâ*] (يشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [*'eqdāḥ*] (عقيق، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahaṭ*] (أحجار كريمة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bāreqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יָהֲלֹם [*yahᵃlōm*] (أحجار كريمة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yāšepēh*] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkōd*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם ¹ [*lešem* ¹] (أحجار كريمة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nōpek*] (أحجار نصف كريمة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*piṭdâ*] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*šebô*] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם ¹ [*šōham* ¹] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר ² [*šāmîr* ²] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ ² [*šēš* ²] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ ² [*taršîš* ²] (حجر كريم، #٩٥٧٧)

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrὑische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

3837	יָשַׁר

יָשַׁר [yšr]، قل. يكون مستقيمًا، سوى، حق، يسير باستقامة؛ بيعّل. يوجه، يحفظ بدقة؛ بُعَّل. يدق بالتساوي؛ هِفعِيل. يسوّي (#٣٨٣٧)؛ יָשָׁר [*yasar* ¹]، اسم.، صفة، مستقيم، مُستوِي، حق، عادل، بار (#٣٨٣٨)؛ יֹשֶׁר [*yoser*]، اسم.، إستقامة، أمانة، كمال، إتفاقية (*HALAT*, Redlichkeit) (#٣٨٤١)؛ יִשְׁרָה [*yisrâ*]، اسم، بر (#٣٨٤٢)؛ מִישׁוֹר [*mîšôr*]، اسم. أرض مستوية، خطة، إستقامة، عدل، بر (#٤٧٩٣)؛ מֵישָׁרִים [*mêsarîm*]، اسم.، مستوى، طريق، نظام، بار، مساواة، عدل، كمال (#٤٧٩٧).

ش. أ. ق ١. هناك العديد من الكلمات في العبرية التي تجسد معنى العدل والكمال، أكثرهم أهمية هم יָשָׁר و תָּמִים ومشتقاتهما. حيث أن العدل والكمال لم يكونا الإهتمام الرئيسي في الحياة الأخلاقية والدينية لإسرائيل فقط، إنما أيضًا كرمز لمفاهيم مفتاحية في أدب الش. أ. ق.، فيظن أن الجذور السامية الشائعة *ysr* و *tmm* عَلَى التوالي تنقل أفكارًا لغوية مشتركة بصفة عامة. عملت هاتين الكلمتين كمعيار يُحكم به عَلَى أفعال اللآلهة، الملوك، والأفراد، سواء ذات الطابع السياسي، الإقتصادي، القانوني، أو الديني (Bottéro, 1987, 221-22)، والتي من خلالهما كانت الحياة تُنظم ، وتُدرك الحقيقة وتُكتمل (Schmid, 24). تقف كلاهما في مركز لاهوت وأخلاق ع. ق، لأن الله بار (عادل) وحقيقي من ذاته (كامل)، ومن ثم لابد أن يُتبع ويُطاع.

٢. في حين يعبر أحيانًا الفعل أكد. *eseru* (G, Š, Št, N) عن المفهوم الحرفي "(يجعله) يسير للأمام" إلا أنه يستخدم دائمًا بصورة مجازية، بصورة محددة أكثر، بمعنى أخلاقي، أن يكون/ يحفظ النظام، أن يكون/ يصير ناجحاً، أن يكون بارًا/ مستقيمًا، أن يتصرف بصورة صحيحة، أن يعدل (*Ahw*, 254; *CAD* 4:352-63; cf. *TDOT* 6:464). تشير الصفة *isaru lisartu* إلى ما هو منظم، أي، "صحيح" بمفهوم العدل والمساواة، و"الطبيعي" بمعنى "المنتظم" (*Ahw*, 392; *CAD* 7:224; *TDOT* 6:464). يعني الاسم *mî/esaru(m)* العدل، المساواة، البر- وبالتالي المعيار الذي سيدير به الآلهة، الملوك، والبشر شئونهم (*Ahw*, 659; *CAD* 10/2: 117-18). يشير التعبير المحدد *kittu(m)* *misaru(m)*، البر والعدل إلى الحقائق الأبدية الكونية التي بها تنظم الحقائق (Landsberger, 219). بحسب Bottéro (1987, 221) تعبر *kittu* (حق، بر، ثبات) عن المعيار الهادف والثابت الذي يجب أن تتطابق معه الأفعال (وحتى القوانين)؛ *mesaru*، من جانب أخر، تبين الإلتصاق بهذا

المعيار من جانب التوجهات والأفعال المنصفة والعادلة. إنها تصف كمال شخص مستقيم، وعدالة قرارات ملك عادل. تُوصف مثل؛ قوانين حمورابي بأنها *dinat mesarim*، قوانين عادلة. من خلال توزيعها داخل الأدب أكد.، يبدو أن الكلمة *mearum* تقتصر تقريبًا حصريًا عَلَى الآلهة والملوك الذين كانوا يعتبرون خُدام الحق والقوى الأبدية الكونية.

يشير الاسم أيضًا إلى ممارسة بابلية قديمة هامة، أي، القانون الـ *mesarum*، وهي النسخة الحرفية الوحيدة التي هي مرسوم Ammisaduqa، التي نُشرت من قبل Kraus في ١٩٥٨ ونقحت في ١٩٨٤، التي تضم قصاصات من نسخة نُشرت في ١٩٦٥ و١٩٦٩ من قبل Finkelstein. تعلن الوثيقة عن سن إصلاح اجتماعي - اقتصادي من قبل Ammisaduqa الذي به "أقام العدل للأرض" (*mesaram ana matim iskunu*)، وبالتالي يدل أيضًا عَلَى رغبته في التمسك بمثال الـ *sar mesarim* ("ملك العدل")، كما كان من عادة ملوك بابل القديمة (Cazelles, 59). كان المرسوم في المقام الأول هو معيار إقتصادي، المقصود منه تخفيف (لكن لا ليزيل أسباب الـ) الظروف الإقتصادية التي لا مبرر لها في المملكة، الناجمة عن تركيز الثروات والقوى في أيدي قليلة جدًا، وبالتالي إصلاح، أي، عمل تشريعي مصمم لمعالجة الممارسات الإجتماعية- الاقتصادية السيئة (*CAD* 10/2:116). في سبيل منع الانهيار التام للاقتصاد وبالتالي، النظام الإجتماعي والاستقرار، كان الملك يُجبر عَلَى التدخل بصورة مباشرة في الظروف الإجتماعية الإقتصادية الراهنة واللجوء إلى بعض المعايير القاسية (Bottéro, 1961, 152). كانت *mesarum* تستلزم تحول عن بعض الضرائب أو الإلتزامات المعينة، إلغاء أنواع معينة من الديون أو دفعات غير مسددة مكدسة، تنازلات لبعض مجموعات من الناس في مدن ومناطق معينة، و *andurarum* (حرية بمعنى الإستقلال الاقتصادي) لإشخاص تحت وطأة الديون. كان لابد أن تُجرى مقدمًا حسابات معقدة مثل الميزانيات، كيما تخلق فائدة أقصى بمصاريف أقل للقصر (Olivier, 321). إن نجاحها يعتمد عَلَى مفاجأتها، بمعنى إعلانها ومحتوياتها. عن طريق إشباع (عَلَى نطاق محدود) إحتياجات أولئك المتضررين من الظروف الإقتصادية السائدة ومن خلال القضاء عَلَى شكواهم، كانت تُزال أغلب المنازعات بصورة مؤقتة وبالتالي زيادة الإستقرار (Lieberman, 255). كانت تُصدرمعظم مراسيم الـ --- في السنة الملكية الأولى للملك، عندما كان من المتوقع منه أن يعالج الأخطاء (الاقتصادية) لمن سلفه. ولكي يزيد من قوته والدعم الشعبي له، كان بإمكانه إصدار مثل هذه المعايير المريحة في أي وقت مرة أخرى. كانت التغيرات تتضمن أساسًا "تطبيع normlization" الوضع المزعج بسبب تجاوزات الأخرين (*TDOT* 6:464)، أي، تصحيح الأخطاء بما يتفق مع معيار يسمى *mesarum*. تمت العديد من المحاولات من قبل علماء مثل Wiseman، Weinfeld، Finkelstein، و Lemche لربط القوانين البابلية القديمة مع القوانين الكتابية خاصة الخاصة بـ שְׁמִטָּה، إلغاء الديون (#٩٠٢٤)، דְּרוֹר، حرية (#٢٠٠٢)، وיוֹבֵל، سنة اليوبيل (#٣٤١٣)، لكن هناك إختلافات عديدة تجعل من الصعب قبول تساوي من هذا النوع (Olivier, 322).

يبدو أن الإعفاء الاقتصادي لأولئك المحتاجين، عتق أولئك الذين تحت وطأة الديون، والمحافظة عَلَى القانون والنظام (قا؛ تعبير "صولجان العدالة") كانت العناصر اللغوية المتجسدة في التعبير أكد. عن العدل.

في أوغا. (*UT*, 1163; *WUS*,1252) ترد الصفة *ysr* مرة فقط، حيث تستخدم كمرادف موازي لـ *sdq* في القرائن التشريعية، أي، (العروس) الشرعي. تظهر أيضًا كصفة في الفينيقية (*DISO*, 112)، تصف الاسم *mlk* وتعني ملك عادل أو بار (قا؛ *KAI*, 4:6). في البونية (*KAI*, 161:2) يعني ببساطة إسمًا. من الجذر D لـ *mysr* حاكم. بحسب *KAI*, 233:6, 14 ترد كفعل في الإرامي بمعنى يَعدُل (*TDOT* 6:465). في أدب قم. يرد الجذر بمعناه الحرفي، بمعنى مستقيم (قا؛ *miysôr*، تضاريس مستوية)، لكن في أغلب الحالات يتضمن معنى أخلاقي أو ديني، حاملاً معنى يتروح ما بين الاستقامة والنجاح (*TDOT* 6:472). كانت تعتبر *mesaru / msr* و *kittu / sdq* في كلا من الأساطير أكد. والفينيقية كأبناء شمس Shamash، إله العدل.

ع. ق ١. يستخدم الجذر יָשַׁר مع مشتقاته حوالي ٢٠٠ مرة في ع. ق يُوظف عَلَى الأقل بثلاثة طرق مختلفة، أي، حرفيًا، بيانيًا، و كعنصر جزئي في تعبير إصطلاحي محدد (Olivier, 304). يصف المعنى الحرفي لـ יָשַׁר السمة المادية التي تصف الأبعاد الخَطِيَة أو السطحية لشيء أو حركة في علاقة بنموذج (هندسي) يُعتبر بصورة كبيرة عَلَى أنه المعيار "مستقيم" أو "منظم" (*TDOT* 6:465). ومع ذلك، فقد كان من السائد إستخدامه بمفهوم رمزي، دائلاً عَلَى السلوك البشري الصحيح فيما يتعلق بالمعايير الأخلاقية والقيم الدينية (*OTT* 1:372, n.6). أخيرًا، يرد أيضًا كتعبير فني في تعبيرات إصطلاحية محددة، مثل، "أن يفعل הַיָּשָׁר في عيني الـ..."

تشير יָשַׁר إلى ما هو مستقيم قانونياً وأخلاقيًا، أي، فيما يتفق مع الحقائق الأبدية التي أعلنها يهوه (إش ٤٥: ١٩). إن تشابهها مع أكد. *mesarum* يقترح أيضًا مفاهيم الإصلاح الإجتماعي والإقتصادي، وهي تفاصيل تفتقر في ع. ق. (Lemche, 22). ومع ذلك تعمل عَلَى إنارة بعض جوانب المفاهيم الاهوتية عن الحرية، المصالحة، والغفران، أي

إلغاء الذنب (الدَين تجاه الله)، العتق من عبودية الخطية، والفرصة لبدأ حياة عَلَى أساس روح جديدة، أي، مباديء العدل، التي تتضمن من بين إشياء أخرى تعويض أخطاء سابقة موجهة إلى إشخاص أخرين، والعناية بأولئك الأقل إمتيازاً. كما تُظهر أيضًا أن بر الله لا يمكن فصله عن رحمته ونعمته، وأن هذا العدل أساسًا يعني مكان تحت الشمس لكُلِّ شخصٍ.

٢. يرد الفعل ١٤مرة في قل.، غالبًا حصريًا في تعبير محدد مع בְּעֵינֵי (أن يكون مستقيماً في عيني شخص ما)، أي، أن يتوافق مع المتطلبات الموضوعة من قبل سلطة لا جدال عليها (لإله) أسمى (عد ٢٣:٢٧؛ إر ١٨:٤؛ ٢٧:٥)، أو الإلتصاق/ التمسك بمعايير ومقاييس مقبولة بصفة عامة (قض ١٤:٣، ٧؛ ١صم ١٨:٢٠، ٢٦؛ ٢صم ١٧:٤؛ ١أخ ١٣:٤؛ ٢أخ ٣٠:٤؛ إلخ؛ قا: TDOT 6:470; HALAT 428; THAT 1:790-92; Oliver, 308).

٣. في قل. يصف أيضًا יָשַׁר بعض الإشياء أو الحركات "المستقيمة"، مثال جيد عَلَى ذلك هو وصف الإتجاه الذي إتخذته ثيران الفلسطينين، فقد سارت بصورة محددة عَلَى الطريق، ولم تمل يميناً أو يساراً كما هو متوقع من حيوانات بلا سائق: " فاستقامت إلى طريق بيتشمس....؛ ولم تميلا يمينا ولا شمالا" (١صم ١٢:٦؛ قا؛ أم ٢٥:٤). يرد فعل ٩مرات في بيعّل. بمعنى أن يمهد (الطريق) أو يجعله مستقيمًا (Jenni, *Das Hebräische pi'el*, 1968, 120)، أي، يجرد من العقبات أو المنعطفات حتى يمكن السفر دون الخوف من التعثر. كما تشير أيضًا إلى ما يعده الله لنجاح الإنسان (قا؛ مز ٨:٥[٩] hi؛ أم ٦:٣؛ إش ٢:٤٥، ١٣؛ قا؛ إش ٤٠:٣ لأعمال الإنسان من أجل الله)؛ أو عمل فنان، يجعل النقش مستوي أو أملس (أي، يغشيه بالتساوي بالذهب) في الهيكل (١مل ٣٥:٦ بُعِّل.). إن المعنى الخاص، أن يُحسب مستقيمًا، يصادق عليه: "حسبت كل أحكامك مستقيمة، أبغضت كل طريق كذب" (مز ١٢٨:١١٩).

في ٢أخ ٣٠:٣٢ تمثل تصميم حزقيا عَلَى تمهيد كل قناة تجلب المياه بصورة مباشرة إلى المدينة، أي، دون تسرب أو هياج.

٤. ترد الصفة יָשָׁר ١٢٠مرة في ع. ق، أساسًا كنعت أو خبر مع דֶּרֶךְ (#٢٠٠٦) أو جذوره المشتركة، بمعنى مستقيم أو طريق مستوي، في مقابل المعوج، الغير مستقيم، والمنثور بالعقبات (قا؛ مز ٧:١٠٧؛ أم ١٥:١٢؛ ١٢:١٤؛ ٢:٢١؛ إر ٩:٣١). ليس من الممكن دائمًا التأكد من ما إذا كانت יָשָׁר في هذه الحالات تُأخذ بإعتبارها تقييم أخلاقي لطريقة الحياة، أو تُأخذ بشكل حرفي حرفيًا (TDOT 6:466-67).

ومع ذلك فالسائد أكثر هو إستخدامها بمفهوم مجازي، واصفة السلوك الإنساني الصحيح فيما يتعلق بالمعايير الأخلاقية والقيم الدينية. في مقابل צַדִּיק، بار (#٧٤٠٤)، الذي يحيا بإيمانه (حب ٤:٢)، يُقال عَلَى المتهور أن رغباته (حرفيًا، نفسه) غير مستقيمة (יָשְׁרָה)، كما هو مُبين من قبل طمعه، كبرياءه، وكسبه الغير عادل (TDOT 6:470-71). يفسر Wiseman (5) العبارة "إن الله صنع الإنسان مستقيمًا" (جا ٢٩:٧) عَلَى أنه "أعطى الإنسان القدرة عَلَى إدراك الناموس الإلهي، وليس وصفه بسمات فطرية من الأمانة أو الصراحة." ومن ثم، فالطريق الصحيح للحياة عن طريق تأييد النواميس الإلهية، هي التي تسم الشخص النقي والحكيم ، الحافظ الطرق المستقيمة (أم ١٧:١٦).

تصف أيضًا الصفة الطريقة التي يملك بها يهوه عَلَى شعبه: "هو الصخرة، الكامل (תָּמִים، #٩٤٥٩) صنيعه، وكل طرقه عدل (מִשְׁפָּט، #٥٤٧٧). الإله الأمين الذي لا يقترف أي خطأ، مستقيم والعادل (צַדִּיקוְיָשָׁר) هو" (تث ٤:٣٢). أنها تصف طرق (هو ٩:١٤[١٠]، قا؛ Wolff, Hosea, Hermeneia, 1974, 239-40، لمناقشة هذا التعبير)، أعمال (مز ٨:١١)، كلمة (٤:٣٣)، أحكام (٩:١٩)، وناموس (١٣٧:١١٩؛ نح ١٣:٩) الرب، الذي هو نفسه يوصف بأنه صالح ومستقيم (טוֹבוְיָשָׁר، مز ١٥:٩٢[١٦]).

بالتعامل مع الجنس البشري، تستخدم الصفة والاسم (واردة في الأغلب في صيغة الجمع) لتبرز سمات أفراد معينين (أو مجموعات) الذين إهتمامهم هو تأييد العدل، وسلوكهم يعكس هذا بالتحديد. بحسب *HALAT* 429 يشير التعبير יְשָׁרִים إلى اسم. شرفي للجماعة الأمينة. في أيوب، المزامير، والأمثال، تعمل יְשָׁרִים كتعبير فني عن أولئك المستقيمين أخلاقيًا وعمليًا (*THAT* 1:793; *OTT* 1:372)، الذين يخلصون إلى يهوه ويرتبطون بخائفي الله، الأبرار (צַדִּיקִים)، والأنقياء (נָקִי، #٥٩٢٩)، والطاهرين (תְּמִימִים) (قا؛ أي ١:١، ٨، ٣:٢؛ ٧:٤؛ مز ١٠:٦٤ [١١]؛ ١١:٩٧؛ ١٣:١٤٠[١٤])، لكن أيضًا الذين يمتنعون عن مصاحبة من يقاومهم أخلاقيًا، أي، الأشرار، الغير جديرين بالثقة، والإشرار (قا؛ أي ٨:١٧؛ ٢٣:٧؛ مز ٣٣:١؛ ٤٢:١٠٧؛ ١:١١١؛ ٤:١١٢؛ أم ٧:٢، ٢١؛ ٣:٢٢؛ ٣:١١، ٦، ١١؛ ٦:١٢). أنه توجه داخلي يتضمن القلب والعقل (قا؛ יִשְׁרֵי־לֵב في مز ١١:٧؛ ١١:٢؛ ١١:٣٢). يصف التعبير הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר في ٢مل ٣:١٠ (قا؛ ١٥) أفضل وأكفيء شخص لتولية منصب الملك (Cazelles, 67).

أخيرًا، ترد יָשָׁר أيضًا كتعبير فني في تعبير إصطلاحي محدد، "أن يعمل (الصالح) والمستقيم في عيني الرب (הַיָּשָׁר בְּעֵינֵייהוה)" (تث ١٨:٦؛ ٢٨:١٢؛ ١٨:١٣(١٩)؛ ١مل ٣٨:١١؛ ٨:١٤؛ ١١:١٥=٢أخ

٢:١٤[١]؛ ١مل ٢٢:٤٣=٢أخ ٢٠:٣٢؛ ٢مل ٢:١٢[٣]= ٢أخ ٢:٢٤). يُستخدم هذا التعبير ليصف حكم مثل هؤلاء الملوك كآسا، يهوشافاط، أمصيا، عُزيا/ عزريا، يوثام/ حزقيا، ويوشيا، كل الذين قيل عنهم أنهم فعلوا كداود أبيهم، الملك المثالي، الذي أعتبر هو الشخص الذي إعترف وحفظ الناموس التقليدي عن طريق حفظه وصايا الرب (Wiseman, 6). في أغلب الحالات يستلزم فعل الـ הַיָּשָׁר إزالة الأصنام والممارسات الوثنية، أي، المذابح الغريبة، المرتفعات، الأحجار المقدسة، وسواري عشتار (قا؛ ٢أخ ٢:١٤[٣]). أيضًا ترفق بمطلب محدد وهو إتباع يهوه فقط، كما هو واضح من التعبيرات المتوازية، مثل "طاعة صوته" أو "حفظ وصاياه" (וְלִשְׁמֹר מִצְוֹת , שְׁמַע בְּקֹ)، والتي تعين الأوضاع التي بسببها سيُمنح الرخاء، السلام، وطول الأيام من قبل يهوه (Olivier, 309). ومن ثم، تتضمن المبديء اللاهوتي "ما يُسر الرب" والذي يقيم إستجابة البشر لتدخل الله أي عنايتة وأفعاله المُخلصة. إنها تُشكل أيضًا جزء أساسي عَلَى نطاق مختصر به وبخ التثنوي حكم كل ملك (*OTT* 1:345). بحسب Wiseman إنها تشيرإلى أكثر من مجرد النية للحكم بشكل قانوني؛ إنما بالأحرى تشير إلى عمل قانوني خاص يُجرى بواسطة الملك للتأكد من أن الشعب أيضًا يحفظ القانون، أي، تقديم إصلاحات محددة تستلزم العودة إلى ناموس العهد. والمدعمة بحقيقة أن الملوك " الذين فشلوا في إتخاذ موقف علني والذين أصدروا أحكاماً تعزز الممارسات التي تتعارض مع القانون، قيل عنهم أنهم فعلوا الشر وأن أفعالهم المحددة كانت بالمثل مُلاَحَظَة" (Wiseman, 6).

يعتبر أغلب العلماء "سفر ياشر" (يش ١٠:١٣؛ ٢صم ١:١٨) أنه عنوان لمجموعة من الشعر القومي القديم الذي يرجع إلى العصور الأولى من تاريخ إسرائيل (Eissfedlt, *The Old Testament: An Introduction*, 1965, 132-33). إن محاولات عكس ترتيب حروف הַיָּשָׁר لتُقرأ הַשִּׁיר وتوفيقها مع ترجمة السبعينة لـ١مل ٨:٥٣ تم نقدها (Wiseman, 14).

٥. يرد الاسم יֹשֶׁר، استقامة، أمانة، أو كمال ١٧مرة في الع. ق: مُستخدماً مع حرف الجر בְּ فهو يعمل كصفة أو كحال. أنه يصف كمال القلب (تث ٩:٥، متوازي مع צְדָקָה [#٩٤٤٨]، مز ١١٩:٧) الذي به يسير المستقيم (١مل ٩:٤؛ مز ٢٥:٢١، موازي مع תֹּם [#٩٤٤٨]، أم ٢:١٤) والذي يقود إلى طرق مستقيمة تُوصف بأنها مستقيمة أخلاقيًا أو عمليا (أي ٣٣:٣، ٢٣؛ أم ٢:١٣؛ ٤:١١). تُستخدم لتصف إتفاقيات كتصحيح كلمات مُتَحدث بها أو مكتوبة (أي ٦:٢٥؛ جا ١٢:١٠؛ قا؛ إتحاد، دا ١١:١٧). إن إستقامة داود هي نموذج لكل الذين يناضلون من أجل العيش بحياة مستقيمة وأمينة (١أخ ٢٩:١٧).

٦. يُستخدم الاسم יְשָׁרָה مرة فقط (١مل ٣:٦)، حيث قيل أن داود كان أمينًا (בֶּאֱמֶת) للرب بار (צְדָקָה בְּ) ومستقيم القلب (בְּיִשְׁרַת לֵבָב)، ومن ثم مؤكدًا عَلَى إخلاص علاقته بالرب.

٧. يرد الاسم מִישׁוֹר، تمهيد الأرض، إستقامة، أو عدل ٢٣مرة في ع. ق بفوارق طفيفة من المعاني. كـ *nomen territorii* (قا؛ يش ١٣:٩، ١٦، ٢١) تشير إلى السهل الخصب في وسط عبر الإردن، الذي يظهر كسهل واسع عندما يُرى من أورشليم؛ وبالتالي فقد كان يُعتبر شارون Sharon (غالبًا أيضًا مشتق من الجذر *HALAT*] ישר 1525]) لشرق فلسطين (Schwarzenbach, 37). بحسب إر ٤٨:٧-٨، ٢١ أعتبرت هذه المنطقة فيما بعد منطقة مؤابية (Kuschke, 181). بالإضافة إلى أنه يستلزم أيضًا معنى طبوغرافي، أي، سهل مناسب للمحاربة بالمركبات (١مل ٢٠:٢٣، ٢٥؛ قا؛ إش ٤٠:٤) كتمييز عن مدن الجبال أو التلال وكتوازي لـ שְׁפֵלָה (٢أخ ٢٦:١٠) و עֵמֶק (إر ٤٨:٨). تشير --- في ملا ٢:٦ إلى الكمال أو الإستقامة الأخلاقية للكهنة. تصف أيضًا بيانيًا الطريق التي سيقود فيها يهوه الأنقياء كيما يروا أن العدل يقدم لهم (مز ٢٦:١٢، توازي תֹּם؛ ٢٧:١١؛ ١٤٣:١٠). في ٤٥:٦[٧] "قضيب العدل" (שֵׁבֶט מִישֹׁר)، أكد. *hattu isartu/ mesarum*) يُصور القوة، الإستقرار، رخاء الملك. وفي ٦٧:٤[٥] מִישׁוֹר هي المعيار الذي به سيُدان الناس. أخيرًا، تعني العدل أو المساواة الذي سيسم حكم المسيا: "بل يقضي بالعدل (בְּמִישׁוֹר) للمساكين ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض" (إش ١١:٤؛ قا؛ مز ٧٢:١٢-١٤).

٨. يرد الاسم (نادرًا كحال) מֵישָׁרִים ١٩مرة في ع. ق. بفارق دقيق من المعاني، طريق ممهد، نظام، بعدل، بر، إستقامة، مساواة، عدل، كمال. يُستخدم مع أفعال שָׁפַט، يحكم (#٩١٤٩)؛ דִּין، أدان (#١٩٠٦)؛ כּוּן، أقام (#٣٩٢٢)؛ נָגַד، أعلن (#٥٥٨٣) (مع يهوه كفاعل)، و דָּבַר، تكلم (#١٨١٩)؛ בִּין، بَين (#١٠٦٧)؛ חָזָה، رأى (#٢٦٠٠)؛ רָצָה، رغب (#٨٣٥٤)؛ הָלַךְ، سار (#٢١٤٣)؛ עָשָׂה، عمل (#٦٩١٣)؛ אָהֵב، أحب (#١٧٠) (مع مخافة الله، غالبًا الملك، كفاعل)، ومع مترادفات צֶדֶק بر (#٧٤٠٦)؛ צְדָקָה، بر (#٧٤٠٧)؛ מִשְׁפָּט، عدل (#٥٤٧٧)؛ אֱמֶת، أمانة (#٦٢٢)؛ נְכֹחָה، أمانة (#٥٧٩). كمعيار دينونة يهوه الغير متحيزة عَلَى الإشرار، الذين أزعجوا وإنتقدوا نظام العالم الثابت (Kraus, *Psalmen*, BKAT, 1972, 520؛ قا؛ مز ٧٥:٢[٣]؛ ٩٦:١٠؛ ٩٨:٩)، إن الدلالة التشريعية لـ מֵישָׁרִים واضحة (*TDOT* 6:467). ثانيًا، إنها تصف الإنصاف الذي به يحكم يهوه كملك أبدي عَلَى شعبه

الخاص، واضعين في الإعتبار بصفة خاصة حمايته للأقل حظاً (مز ٩:٨[٩])، والذي هو النسيج الأساسي للنظام الإجتماعي، الإقتصادي، والسياسي لإسرائيل القديمة. ثالثاً، بسبب معاملاته المحسنة مع شعب العهد (مز ٩٩:٤، ٨)، يبدو أن عنصر الإحسان متضمن في المعنى، وبالتالي، الإنصاف، الإعتدال (Olivier, 318). يذكر ١أخ ١٧:٢٩ أن يهوه يُسر (רָצָה، #٨٣٥٤) بالـ מֵשָׁרִים، الذي هو الكمال الذي به يحكم الملك. يوصف خائفي الله والحكيم كشعب يفهم ما هو مستقيم (צֶדֶק)، عادل (מִשְׁפָּט)، ومنصف (מֵישָׁרִים) (أم ٩:٢) وكشعب يتحدث بالإستقامة (أم ١٦:٢٣؛ إش ١٥:٣٣).

كمال، إنصاف، أمانة، وفاء، استقامة: ← חסד [hsd] [2] (يظهر لطفا لشخص ما، #٢٨٧٤)؛ ← ישר [yšr] (يكون مستقيما، يمهد، مستقيم، #٣٨٣٧)؛ ← כֵּן [1] [kēn] (صحيح، ظاهر، أمانة، ملائم، #٤٠٢٦)؛ ← תמם [1] [tmm] (يكون واضحا، كاملاً، #٩٤٦٢).

البيبلوجرافيا

OTT 1:345, 370-83; *TDOT* 6:463-77; *THAT* 1:790-94; J. Bottéro, "Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie l'epoque paleo-babylonienne," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 4, 1961, 113-64; idem, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, 1987; H. Cazelles, "De l'ideologie royale," *JANESCU* 5, 1973, 58-73; J. J. Finkelstein, "Some New MISHARUM Material and Its Implications," *Assyriological Studies* 16, 1965, 233-46; idem, "The Edict of Ammisaduqa: A New Text," *RA* 63, 1969, 45-64; K. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testament*, ed. K. Koch, 1972; F. R. Kraus, *Ein Edikt des Knigs Ammi-saduqa von Babylon*, 1958; idem, *Knigliche Verfügungen in altbabylonische Zeit*, 1984; A. Kuschke, "Jer 48, 1-8. Zugleich ein Beitrag zur historischen Topographie Moabs," *FS W. Rudolph*, 1961, 181-96; B. Landsberger, "Die babylonischen Termini fur Gesetz und Recht," *FS Paulo Koschacker*, 1939, 219-34; N.-P. Lemche, "*Andurarum* and *mîsarum*: Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East," *JNES* 38, 1979, 11-22; S. J. Lieberman, "Royal 'Reforms' of the Amurrite Dynasty," *BO* 46, 1989, 241-59; J. P. J. Olivier, *The Old Babylonian Mesarum-Edict and the Old Testament*, 1977; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, 1968; A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebrischen des Alten Testaments*, 1954; M. Weinfeld, "'Justice and Righteousness' in Ancient Israel Against the Background of 'Social Reforms' in the Ancient Near East," in H.-J. Nissen and J. Renger eds., *Mesopotamien und seine Nachbarn* (=XXV Rencontre Assyriologique Internationale), 1982, 491-519; D. J. Wiseman, "Law and Order in Old Testament Times," *VE* 8, 1973, 5-21.

هانيس أوليفير *Hannes Olivier*

٣٨٣٨ יָשָׁר [1] [yasar]، إستقامة، ممهد، بار، ← #٣٨٣٧

٣٨٤١ יֹשֶׁר [yoser]، إستقامة، أمانة، كمال، ← #٣٨٣٧

٣٨٤٢ יִשְׁרָה [yisrâ]، مستقيم، ← #٣٨٣٧

٣٨٤٤ יָשֵׁשׁ [yases]، كهل، ← #٣٨١٣

3845 יָתֵד

יָתֵד [yātēd]، اسم، وتد، خابور، مسمار (#٣٨٤٥).

ش. أ. ق في عرب. تظهر *watid*، وتد، خابور، كجذر مشترك. يرد الاسم عرب. ككلمة داخلية في تيجرية. *wotta* (مشتق من *watda*).

ع. ق ١. يصف الاسم دائمًا الوتد الذي به كانت الخيمة تثبت في الأرض. يُستخدم دائمًا عن الأوتاد العشر لخيمة الإجتماع (خر ١٩:٢٧؛ ١٨:٣٥؛ ٢٠:٣٨، ٣١؛ ٤٠:٣٩؛ عد٣٧:٣ إلخ). كانت هذه الأوتاد تُصنع من النحاس، كما كانت جميع آنية الخيمة الأخرى (خر ١٩:٢٧). قتلت ياعيل سيسرا داخل خيمتها بدق وتد الخيمة في جمجمته (قض ٢١:٤، ٢٢؛ ٢٦:٥).

٢. إن أهمية الأوتاد لتثبيت الخيمة يُنشيء إستخدامات بيانية هامة. في إش ٢٠:٣٣ تُقارن صهيون بالخيمة التي لا يمكن إقتلاع أوتادها. مثل الراعي الذي يجد مرعى وفير لقطيعه ولا يحتاج إلى التجوال فيما بعد، كذلك ستستقر أورشليم دائمًا (Kaiser, 348). في إش ٢:٥٤ تُقارن صهيون بالمرأة التي كانت عاقراً من قبل، إنما سيكون لديها أولاد كثيرين من الأن. إنها تُنصح بأن تمد وتشدد أوتاد خيمتها كيما تستوعبها، وهو رمز إلى إزدهار صهيون في العصر الأخروي الأتي. (فسر بولس هذه النبوة كإشارة إلى الكنيسة؛ أنظر غلا ٢٧:٤). في زك ٤:١٠ سيأتي قادة من سبط يَهُوذا، بما فيهم "حجر الزاوية" "قوس المعركة" و"وتد الخيمة" إن حجر الزاوية في هذا النص يشير بوضوح إلى الملك الداودي (قا؛ مز ٢٢:١١٨)، بينما وتد الخيمة قد يكون موظف يحمي بكيفية ما حكم هذا الملك (Meyers and Meyers, 201-2). رغم أن الأفعال المنسوبة لهذه الشخصيات هي أفعال عسكرية، فإن صور حجر الزاوية ووتد الخيمة تبين الاستقرار أكثر من الوحشية (قا؛ إش ٢٣:٢٢، التي تناقش باستفاضة أكثر أدناه).

٣. تصف أيضًا יָתֵד وتد داخل الحائط، الذي عن طريقه يعلق المرء متعلقات المنزل. لاحظ حز ٣:١٥ أنه لا يمكن الأخذ من خشب الكرم لتعليق إناء، مقارنًا أورشليم بمثل هذه الكرمة العديمة الفائدة. يقارن إش ٢٣:٢٢-٢٥ إلياقيم إبن حلقيا بوتد مثبت في موضع ثابت (ع. ٢٣) والذي عليه سيُعلق كل مجد (أو "وزن") بيت أبيه (هنا يقارن بأنية البيت) (ع. ٢٤). ثم بعد ذلك سيزول الوتد، وسيتبعثر الثقل (ع. ٢٥). يبدو أن هذه العبارة معقدة، إن الإشارة إلى إلياقيم

عَلَى أنه وتد مثبت داخل موضع ثابت تستحضر صورة وتد الخيمة (قا؛ تك ٣١:٢٥، حيث يُستخدم نفس الفعل)، مما يعني ضمنًا أن إلياقيم سيثبت بأمان في وظيفته، في مقابل شبنا المعزول (إش ٢٢:١٥-١٩). إن الفعل المستخدم عن تعليق أثقال، والخارج عن وزن الأعداد السابقة، يُصور بوضوح وتد مثبت في حائط. يعتبر العديد من العلماء هذه الأعداد، أنها إضافة لاحقة، حيث يبدو أنهم يقللون من فكرة ضمان سيادة ألياقيم المتضمنة في ٢٢:٢٣ (-Kaiser, 158 59; Clememts, 190-91). ومع ذلك يجادل Oswalt بأن الكاتب يحذر إسرائيل بأن لا تضع ثقة كبيرة في الحكام البشر (Oswalt, 423-24).

٤. في تث ٢٣:١٣ يصف الاسم أداة حفر، ربما مالج أو مجرفة، التي كان عَلَى الجنود الإسرائيليين أن يستخدموها في عمل حفرة لتقضية حاجاتهم ودفن برازهم. كان هذا الإجراء يُعتبر ضروريًا سواء لأسباب صحية أو دينية: أن حضور الله كان يصاحب الجنود في الحرب، وبالتالي فلا يجوز وجود أي شيء قبيح أو نجس في المحلة (أنظر المزيد في Bokser). قد يكون تعريف هذه الأداة "كوتد" مشتقًا من شكله.

٥. في قض ١٦:١٤ يشير الاسم إلى جزء من النول، الذي رُبط فيه شعر شمشون. يُعرفه Moore (353-54) كخابور أو عصا كانت تُستخدم لضرب النسيج في النول

ب. ت لـ الأدب الرباني انظر Jastrow 1:603؛ في أدب قم. أنظر وثص. ١٢: ١٧.

خيمة، ستار: ← אֹהֶל [ʾōhel] (خيمة، ساكن الخيام، #١٨٥)؛ ← יְרִיעָה [yerîʿâ] (ستار، قماش الخيمة، #٣٧٤٩)؛ ← יָתֵד [yātēd] (وتد، خابور، مسمار، #٣٨٤٥)؛ ← קֻבָּה [qubbâ] (خيمة مقببة، هوادة المرأة women's quarters، #٧٦٨٨)؛ ← שְׂמִיכָה [śemîkâ] (ستار، غطاء، #٨٥٢٦)؛ ← שַׁפְרִיר [šaprîr] (نصب خيمة؟، #٩١٨٨).

البيبلوجرافيا

ABD 6:292-300; *IDB* 4:573; *TWOT* 1:418-19; R. M. Achard, "L'oracle contre Shebna et le pouvoir des clefs, Esaie 22, 15-25," *TZ* 24, 1968, 241-54; B. Bokser, "Approaching Sacred Space," *HTR* 78, 1985, 279-99; B. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1980; P. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976, 298-300; O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, 1974; C. Meyers and E. Meyers, *Zechariah 9-14*, AB, 1993; G. F. Moore, *Judges*, ICC, 1895; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986, 415-24.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

3846 יָתוֹם

יָתוֹם [yātôm]، يتيم، بلا أب (#٣٨٤٦).

ع. ق ١. يدرج اليتيم بجانب الإرملة والغريب كتركيب ثلاثي، ويشير إلى القسم الضعيف والعاجز في المجتمع، أولئك الأكثر عرضة للأذى وسوء المعاملة. في أغلب الحالات يكون יָתוֹם هو الشخص الذي فقد/ فقدت أباه/ أبيها. أنه من الصعب، إذا لم يكن من المستحيل، إيجاد وجود حالة في ع. ق. حيث יָתוֹם قد/ فقدت كلا من أباه وأمه

(أ) هناك ٣٠ حالة حيث يرد اليتيم (יָתוֹם) مع לְמָנָה א (#٥٣٠)، الإرملة (قا؛ خر ٢٢:٢١-٢٢[٢٠-٢١]، ٢٤[٢٣]؛ تث ٢٤:١٧، ١٩، ٢٠، ٢١؛ أي ٢٤:٣؛ مز ٦٨:٥[٦]؛ إش ١:١٧، ٢٣؛ إر ٧:٦؛ مراثي ٥:٣؛ حز ٢٢:٧؛ زك ٧:١٠؛ ملا ٣:٥).

(ب) في ٢٤ حالة من هذه الحالات تسبق יָתוֹם بـ אַלְמָנָה، في ستة حالات אַלְמָנָה تسبق יָתוֹם. لترتيب *ytm:almnt* و *almnt:ytm* في النصوص أوغا.، أنظر CTA 16.6.49-50 and 17.5.8.

(ج) في ١٨ حالة من هذه الـ٢٤ حالة تظهر גֵּר أيضًا (غريب)، غالبًا قبل (١٣مرة) "اليتيم والإرملة" وليس بعدها (٣مرات). مرتين تكسر גֵּר التزاوج بين יָתוֹם و אַלְמָנָה.

٢. يمنع الناموس سلب حق اليتيم (خر ٢٢:٢٢، ٢٤[٢١، ٢٣]؛ تث ٢٤:١٧؛ ٢٧:١٩)؛ قوانين أخرى تشجع منحهم عطايا (تث ١٤:٢٩؛ ٢٤:١٩-٢١؛ ٢٦:١٣). وصايا مماثلة توجد في أدب الشرق الأدنى. ومن ثم، يوصف دانيل Danel بأنه الشخص الذي كان "يفصل في قضايا الإرامل، يحكم قضايا اليتامى" (*ANET*, 151a, 153a). زعم حمورابي Hammurapi بأنه "حكم شعب سومر Sumer وأكاد Akkad بسلام، حماهم بحكمته، كيما لا يظلم القوي الضعيف، وكيما يعاملوا بالعدل اليتيم (و) الإرملة" (*ANET*, 178a). أنكر أيوب أي إساءة معاملة من جانبه لليتامى (٢٢:٩) وشهد عن مد يد العون لهم (٢٩:١٢؛ ٣١:١٧).

٣. الله نفسه هو المدافع عن اليتيم (تث ١٠:١٨؛ مز ١٠:١٤، ١٨؛ ٦٨:٥[٦])، حتى أيتام أدوم (إر ٤٩:١١). ومع ذلك فحتى الأيتام قد يصبحوا موضوع دينونته (إش ٩:١٧[١٦]).

٤. في أحد المزامير الاعنة يصلي المرنم أن يتيتم أولاد أعدائه (مز ١٠٩:٩؛ قا؛ إر ١٨:٢١، لكن مع الجذر שָׁכֹל "عاقر"). إن الصلاة ليست رغبة في الإنتقام إنما الثأر (أي

التضرع إلى سلطة أكبر للحصول عَلَى تعويض وعدل، قا؛ تث ٣٢:٣٥؛ נָקַם، إنتقم، #٥٩٣٣).

ع. ج يظهر "يتيم" مرتين في ع. ج يو ١٤:١٨ ويع ١:٢٧ (إن جوهر الديانة الحقيقية هي الإهتمام بالتيامى والإرامل). عندما قال يسوع أنه لن يترك تلاميذه كيتامى، قصد إما أنه لن يتركهم يتامى، أو عَلَى الإرجح، أنه لن يتركهم كالمتروكين بلا أحد يهتم بهم. إن إطلاق يسوع قبلاً عَلَى تلاميذه " أولاد صغار" (يو ١٣:٣٣)، ثم قوله أنه لن يتركهم كيتامى، تشكل أساس مناداة أبيه "بأبانا" في الصلاة.

طفل: ← גֹּלֶם [*gōlem*] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [*tap* [1]] (أطفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [*yônēq*] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← ילד [*yld*] (يحمل، يلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [*yātôm*] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [*mamzēr*] (إبن غير شرعي، #٤٩٢٧)؛ ← 2 נַעַר [*na'ar* [2]] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עול [*'wl* [2]] (ولد، #٦٤٠٢)؛ ← תאם [*t'm*] (تضع توأما، #٩٢٩٨)؛ ←

تبني: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWOT 1:352-53, 379; D. E. Holwerda and R. K. Harrison, "Orphan," *ISBE* 3:616-17; P. D. Miller, "Studies in Hebrew Word Patterns," *HTR* 73, 1980, 79-89, esp. 80-82.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٣٨٥٦ יִתְרָה [*yitrâ*]، الباقي، المتبقي، فائض، فرط، ← #٣٨٥٥

3855	יתר

יתר [*ytr* [1]]، قل. فضُل، يكون زائدًا، تفوق عَلَى؛ نِفعَلْ. يكون فائضاً، يَفضُل؛ هِفعِيل. يَفّضل، يترك (#٣٨٥٥)؛ יוֹתֵר [*yôter*]، يفضل، فائدة، ربح (#٣٤٦٣)؛ יֶתֶר [*yeter* [1]]، اسم. باقي، متبقي، فائض، فرط (#٣٨٥٦)؛ יִתְרָה [*yitrâ*]، متبقي، وفرة (#٣٨٦٠)؛ יִתְרוֹן [*yitrôn*]، فائدة، ربح (#٣٨٦٢)؛ יֹתֶרֶת [*yoteret*]، تغطية ـــ تعبير فني في بلغة الذبيحة، والذي يُبين فرط كمية دهون الكبد للذبيحة الحيوانية (#٣٨٦٦)؛ מוֹתָר [*môtar*]، ربح، فائدة، كسب (#٤٦٣٩).

ش. أ. ق يوجد الجذر יתר (أو المرتبط بـ / אתר ותר) في جميع اللغات السامية (*TDOT* 6:482). يُصادق عَلَى الجذر *wtr* في النصوص الإقتصادية، إنما يظهر أيضًا في المصادر الرياضية والفلكية، وكذلك في القليل من النصوص التكهنية (*TWAT* 6:482). يظهر في الأغلب بصيغة الفعل *(w)ataru*، يزيد في العدد أو الحجم أو يفوق أهمية أو كفاءة؛ *atartu*، فائض أو مُبَالَغ (أي كذب؛ *TWAT* 6:483). إن الاسم *atru*، ملحق، يبين مدفوعات ملحقة ودائمًا يترجم "ثمن" أو "تكلفة" (*TWAT* 1:483;؛ *CAD*, 501). عرب. *watara*، إستثناء.

في النصوص العمونينة Amorite يرد الجذر *yatar* في سلسلة من الأسماء الشخصية بمعنى "يتفوق عَلَى، يتفوق، يفوق." هذي هي الحالة أيضًا في أوغا.، حيث في مثل هذه الأسماء الشخصية كـ *(bn) ytr* يبدو أن العنصر יתר يبين السمة الفريدة أو الغير عادية للمرء (*THAT*، 6:483; *UT*, no. 1171)، حيث يقترح Gordon الترجمة "حدد Hadad فريد" في الماندية يعني الجذر *yatar* أن يكتسب زيادة، وفرة، أن يكون متسامي، متفوق عَلَى، يزيد، يكسب ثروة (MdD). تتضمن المشتقات الاسمية: *iatir, iatarta, iutrana, iatruta*, and *tiatruta*. يرد الفعل في peal، يتوسع؛ بَعِل.، يتكاثر؛ وetpaal، يصبح غنياً (*TWAT* 6:484). في أثيوبية.، يعني الفعل الذي يبدو أنه مرتبط بـ יתר (*LLA*, 557) يتبقى، ينجو، يبقى (*TWAT* 6:483). في Amharic يعني الاسم *yaqara* بقية أو أثر (Leslau, *Concise Amharic Dictionary*, 456).

في سريانية. يعني الفعل *yitar* أن يتبقى، يكون أعلَى وفوق، به ربح، فائدة، كسب، مكتسب، يكسب، يحصل (Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 200,1903). إن ورود יתר أرام. القديمة غير شائع، لكنه مصادق عليه كفعل في peal، يكون وفير، وفي بَعِل.، يفعل الكثير، في haphel، يتكاثر، يفيد؛ وكإسم יתר، باقي (S. Segert, *Altaramäische Grammatik*, 1975, 537). في الإرامي المتأخر يرد الفعل יתר دائمًا ويعني يتبقى، يبارك بوفرة. في ithpeal تعني يترك ؛ أن يضاف، يكون متضمنًا. يعني الاسم יָתֵר إضافة، دائمًا عن شخص لديه أطراف إضافية (Jastrow).

قدم Hasel أكثر المبادىء فائدة للتحليل اللغوي. "تُستخدم صيغ יָתַר دائمًا في الإرتباط بإشياء مادية وكيانات بشرية متنوعة. تُعبر العديد من المعاني ذات الفروق الطفيفة عن هذه المشتقات مثل تفوق، يتفوق عَلَى، باقي، بقية، يفضل. من الخطأ قراءة معنى واحد فقط في أي ستخدام للتعبير יָתַר أو اعتبار أي معنى من هذه المعاني هو المعنى الأساسي والمحدد لبقية المعاني الأخرى " (Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the remnant idea from Genesis to Isaiah*, 1972, 387).

ع. ق ١. ترد יָתַר ومشتقاتها ٢٢٣مرة في ع. ق. ترد الصيغ الفعلية ١٠٦مرة، منهم ٨١ مرة في نِفْعَل. و٢٥ في هِفْعِيل.. يرد وزن قل. لـ יָתַר فقط كـ اسمًا. حيث في ١صم ١٥:١٥ب يتضح معنى الباقي، "لأن الشعب قد عفا عن خيار الغنم والبقر لأجل الذبح للرب إلهك. وأما الباقي فقد حرمنا"

يستخدم الجذر هِفْعِيل. في الارتباط بالمن، حمل الفصح، وذبيحة الشكر، التي جميعها لا يمكن إبقائها إلى الصباح (خر ١٦:١٩، ٢٠؛ لا ٢٢:٣٠). كما تستخدم أيضًا عن ثمر الإشجار التي تبقت بعد ضربة البَرَد في خر ١٠:١٥.

يستخدم اسمفا. عَلَى وزن بيعّل. بمعنى بقية غنم لابان (تك ٣٠:٣٦)، خروف الفصح، الذي لا يمكن إبقاء أي منه إلى الصباح—والذي لابد أن يُحرق إذا لم يؤكل (خر ١٢:١٠). يُستخدم أيضًا عن المتبقي من نبع زيت الإرملة (٢مل ٤:٧)، الذي سينجي العائلة. يستخدم أيضًا في الإشارة إلى مجموعة من الأفراد: الناجين من سبط بنيامين (قض ٢١:١٦)، بقية جيش داود (١صم ٣٠:٩)، وبقية الإراميين، الذين هربوا من الإسرائيليين (١مل ٢٠:٣٠).

٢. يعتبر الاسم المذكر יֶתֶר هو الأكثر شيوعًا (١٠٢مرة). يصف ما تبقى من أجزاء أصغر تدريجيا من النبات الذي فضل بواسطة سلسلة من غزو الجراد (يؤ ١:٤). بالمثل، يُستخدم عن المنتج المتبقي بعد الدمار الحادث بواسطة البَرَد (خر ١٠:٥). تستخدم عن تجاوز الحديث (أم ١٧:٧)، وفرة البضائع المادية (أي ٢٢:٢٠)، وفضل الكرامة والقوة (تك ٤٩:٣). في عبارات الحال تحمل معنى "تام، فرط، وفرة" في مز ٣١:٢٣[٢٤] يقول المرنم، "الرب حافظ الأمانة ومجاز بكثرة العامل بالكبرياء" (قا؛ إش ٥٦:١٢). تظهر عبارة יֶתֶר דִּבְרֵי، بقية أخبار [PN] ٤٣ مرة في تصريح مختصر يتعلق بحكم ملوك إسرائيل (مثل؛ ١مل ١١:٤١؛ ٢٤:٥). ترد العبارة المرادفة שְׁאָר דִּבְרֵי، بقية كلمات [سليمان]، فقط في ٢أخ ٩:٢٩. تظهر عَلَى أنها أسلوب بديل، حيث يستخدم المؤرخ العبارة المترادفة דִּבְרֵי יֶתֶר ד حوالي ١٠مرات.

٣. إن الاسم יֹתֶרֶת (١١مرة) هو تعبير فني ذبائحي يرد دائمًا في الإرتباط بالكبد (قا؛ خر ٢٩:١٣، ٢٢؛ لا ٣:٤، ١٠، ١٥). يشير إلى ملحق أو تغطية من الشحم والتي يجب أن تقدم مع الكبد.

٤. يرد الاسم יִתְרוֹן ١٠مرات فقط في الجامعة، بمعنى يتفوق عَلَى، فائدة، ربح، كسب (جا ١:٣؛ ٢:١١، ١٣؛ ٣:٩؛ ٥:٨، ١٥[١٦، ٩]؛ ٧:١٢؛ ١٠:١٠، ١١). عَلَى سبيل المثال، يسأل المعلم في جا ١:٣، "ما الفائدة للإنسان من كل تعبه الذي يتعبه تحت الشمس؟"

٥. ترد صيغة الاسم יוֹתֵר، التي هي اسم. من اسمفا. عَلَى وزن قل.، ٩مرات، ترد في جا ٦:٨ بمعنى أفضلية، "ما أفضلية الرجل الحكيم عن الجاهل" (قا؛ جا ٦:١١؛ ٧:١١، ١٦؛ ١٢:٩؛ أس ٦:٦). ومع ذلك فهي تحمل أيضًا معنى "باقي" في ١صم ١٥:١٥. يستخدم الاسم מוֹתָר ٣مرات (أم ١٤:٢٣؛ ٢١:٥؛ جا ٣:١٩) أيضًا بمعنى أفضلية، تفوق.

٦. ترد صيغة الاسم יִתְרָה مرتين (إش ١٥:٧؛ إر ٤٨:٣٦)، بمعنى وفرة أو متبقي. في كلتا الحالتين تشير إلى وفرة الغنى المذخرة. في الفقرة الواردة في إشعياء، تُكتسب المادة أو يبقى الغنى، ومع ذلك ففي إرميا تباد الثروة المكتسبة.

هناك العديد من الحالات حيث יֶתֶר تستخدم كمرادف وتبادل مع שָׁאַר ومشتقاتها؛ أي، مع الاسم שְׁאֵרִית (إش ٤٤:١٧، ١٩؛ إر ٣٩:٩؛ قا؛ ٤١:١٠، ١٦؛ مي ٥:٢، ٦-٧ [٣، ٧-٨])، وأيضًا مع الاسم שְׁאָר (نح ٤:١٤[٨]؛ ١٠:٢٨[٢٩]؛ قا؛ ١٠:٢٩؛ ١١:١). في نحميا تستخدم عبارة שְׁאָר הָעָם بقية الشعب بالتبادل مع יֶתֶר הָעָם. هناك أيضًا حالات حيث تُستخدم الصيغ الفعلية لـ יָתַר كمرادف مع الصيغ الفعلية لـ שָׁאַר (خر ١٠:٥، ١٥؛ يش ١١:١١، ١٤؛ ١صم ٢٥:٢٢؛ إش ٢:٣؛ إر ٣٤:٧). لا توضح هذه الحقيقة أن هاتين الكلمتين تحمل معاني متطابقة؛ إنما تُظهر أن هناك تداخل لغوي ملحوظ. هناك أرضية مشتركة في إستخدام هذه الكلمات، إلا أنه يجب الإنتباه إلى الإحتفاظ بالتمايز اللغوي وعدم قراءة أحد الكلماتين في وجود الأخر.

ب. ت في سب. يستخدم الفعل λείπω يترك، يخلف وراءه، يفضل، ومشتقاته ومركباته، في أغلب الحالات ليترجم الجذر العبري יָתַר. تستخدم الصفة λοιπός، بقية، متبقي، أخر أيضًا كثيرًا ، لتترجم الاسم العبري יֶתֶר.

في أدب قم. وأدب الترجوم نجد أمثلة قليلة عَلَى יתר تتسق مع الإستخدام الكتابي. في نظج. 2:6 يستخدم نِفْعَل. اسمفا. הַנּוֹתָרוֹת بمعنى متبقي. في وثص. 3:13 نِفْعَل. صيغة الفعل التام الذي يرد ١٨مرة في مس. بالمعنى المعتاد لباقي، يكون متروكًا (نح ٦:١؛ ١مل ١٨:٢٢)، يشير إلى أولئك الإسرائيليين المتبقيين الذين أخلصوا لعهد الله. بالمثل في الترجوم، إن الإنتماء إلى البقية يتيسر بالإنتباه الجيد إلى الناموس (ترجوم إش ٤:٣؛ ١٠:٢٢). إعتبر متعهدي قمران أنفسهم أنهم البقية المقدسة الموعود بها في ع. ق. أولئك الذين يخرقون ناموس الله، مثل الكهنة الأشرار، الذين سلبوا أممًا كثيرة، ونبذوا أحكام الله من أجل الثروة، سيسلبون هم أنفسهم من قبل "بقية الأمم" (فحب. 8:15). إعتبر الفريسيون أيضًا أنفسهم كالبقية المقدسة، وبواسطة الملاحظة المدققة لكلا من التوراة والناموس حاولوا أن "يمثلوا المجتمع النقي، شعب الله الحقيقي نفسه لمجيء المسيا" (E. Loshe, *Evangelisches Kirchenlexicon* 3:181).

ع. ج إن المكان الوحيد في ع. ج الذي تمت فيه مناقشة المفهوم "بقية" هو في شرح بولس لسبب فشل أغلبية اليهود في قبول المسيح (رو ٩-١١). إقتبس الرسول هوشع ١:١٠، ٢:٢٣ ليثبت حجته بأن الأمم قبِلوا كأولاد لله (٩:٢٥-٢٦).

يلي هذا إقتباس من إش ١:٩، حيث يذكر إشعياء " إن كان عدد بني إسرائيل كرمل البحر فالبقية ستخلص" (مس. تقرأ "ستعود") (رو ٢٧:٩). إن بولس لا يهتم بالكمية الباقية، إنما بالأحرى كفاءة الإيمان التي ستميزهم. ثم يختتم بأن أولئك الذين يعيشون بالإيمان هم البقية الحقيقية. في ١١:٥-١٠ يجادل بولس بأن البقية تختار بنعمة الله لا بالأعمال. في ١١:١١-٢٤ يذكر أن الأمم غرسوا داخل بقية اليهود الحقيقين المؤمنين ويشكلون مجتمع الله الجديد، مؤسسين عَلَى أساس الإيمان بالمسيح.

بقية، ربح: ← יתר [*ytr* [1]] (إضافة، يكون إضافي، فائض، #٣٨٥٥)؛ ← שָׂרִיד [*śārîd* [1]] (فرار، نجاة من المعركة، #٨٥٨٦)؛ ← שׁאר [*š'r*] (يبقى، #٨٦٣٦).

البيبلوجرافيا

E. W. Heaton "The Root *s'r* and the Doctrine of the Remnant," *JTS* NS 3, 1952, 27-39; G. F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*, 1972; idem, "Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root *s'r*," *AUSS* 11, 1973, 152-69; idem, "The Alleged 'No' of Amos and Amos' Eschatology," *AUSS* 29, 1991, 3-18; idem, "Linguistic Considerations Regarding the Translation of Isaiah's Shear-Jashub: A Reassessment," *AUSS* 9, 1971, 36-46; idem, "The Origin and Early History of the Remnant Motif in Ancient Israel," diss., Vanderbilt University, 1970; R. de Vaux, *Bible et Orient*, 1967.

David Latoundji

٣٨٥٦ יֶתֶר [*yeter* [1]]، بقية، باقي، فائض، فرط، ← #٣٨٥٥

יֶתֶר	3857

יֶתֶר [*yeter* [2]]، وتر القوس (#٣٨٥٧)؛ מֵיתָר [*mêtar*]، وتر، حبل، وتر القوس (#٤٧٩٨).

ش. أ. ق المصرية *w'r.t*، سريانية. وعرب. والأثيوبية (أنظر *HALAT* 416, 520).

ع. ق ١. يستخدم التعبير יֶתֶר ليصف الأوتار الجديدة السبع، الأوتار الرطبة (غالبًا من الماشية المذبوحة)- التي تعقد وتعتصم معًا لتجف، والتي بها رُبط شمشون (قض ٧:١٦-٩). قرائن كتابية أخرى تدل عَلَى وتر القوس" (أي ١١:٣٠؛ مز ٢:١١؛ حج ٩:٣). كما يُستخدم أيضًا ليصف حبال الخيمة (أي ٢١:٤).

٢. يستخدم الاسم מֵיתָר بصورة مستمرة بمفهوم "وتر الخيمة" في الإرتباط بأوتاد ومقاعد خيمة الإجتماع (خر ١٨:٣٥؛ عد ٢٦:٣، ٣٧؛ ٢٦:٤، ٣٢؛ إش ٢:٥٤). يتحدث إرميا عن أحبال مقطوعة، التي تمثل شعب يَهُوذا الذي عَلَى وشك الإستسلام لأعدائه (إر ٢٠:١٠). تستخدم מֵיתָר مرة واحدة في ع. ق. بمعنى "وِتر القوس" الذي سيجتذبه يهوه للخلف لجلب الدينونة عَلَى الإشرار (مز ١٢:٢١[١٣]).

ب. ت ترد יֶתֶר وיִתְרָא في العبري ما بعد التوراتي بمعنى "حبال"، تحمل מֵיתָר معنى الحبل أو الوتر في أرم. يه..

قوس، سهم، رامي: ← אַשְׁפָּה [*'ašpâ*] (جعبة، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [*ḥēṣ*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [*thâ*] (مسافة تصويب القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [*yôreh* [1]] (رامي، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [*yeter* [2]]، (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [*qešet*] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [*rbb* [2]] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [*rbh* [2]] (رامي، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [*t^e lî*] (جعبة، #٩٤٣٧)؛ ← حرب: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 1:421.

كي. لوسون يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٣٨٦٠ יִתְרָה [*yitrâ*]، باقي، وفرة، ← #٣٨٥٥

٣٨٦٢ יִתְרוֹן [*yitrôn*]، ربح، أفضلية، ← #٣٨٥٥

٣٨٦٦ יֹתֶרֶת [*yoteret*]، تغطية، ← #٣٨٥٥.

المجلد ٣

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

المقالاتُ المعجميةُ כ إلى נ

القاموس الموسوعي
للاّهوت وتفسير العهد القديم

لجنة تحرير النسخة الإنجليزية

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

ويليم أي . فانجيميرين

المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية

محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مِنَ يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

مكتبة دار الكلمة Logos
٠٢٠١٢٨٢٤٥٦٦٤٤
٠٢٠١٢٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأوَّلى ٢٠١١

الجمع الإخراج الفني : زهور برنابا
تصميم الغلاف : جيرمين شفيق و أمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري : محمد حسن أحمد غنيم
رقم الايداع : ٢٣٦٣٠ / ٢٠١٠
I.S.B.N. 978-977-384-204-8 الفهرسة بدار الكتب المصرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم : عبري عربي
محرر النسخة الإنجليزية : ويليم أي . فانجيميرين
مُحرر النسخة العربية : محمد حسن أحمد غنيم
القاهرة : مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٠ .
٨ج ٧ ؛ ٢٠سم
تدمك : ٩٧٨ ٩٧٧ ٣٨٤ ٢٠٤ ٨

١- الكتاب المُقدَّس- معاجم
أ . فانجيميرين ، ويليم أي . (مُحرر)
ب . غنيم ، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة العربية)
٢٧٢ . ٢٠٣

المحتويات

ساهم فِي إخراج النسخة العربية

لجنة التعريب والترجمة:

الأب دميانوس المقاري	ق. بُولُس عزيز	ق. مكسيموس	د. ق. صبري
حنا يوسف	محمد حسن غنيم	ق. عاطف دَاوُد	لينا فاروق عزمي
ميرا خيري	نُكْلُس نسيم سلامة	الأب موسى مايز	وائل حداد
هاني حنا	رانيا نَبِيل جرجاوي	ماريانا كتكوت	د. فِينيس بولس

مراجعة:

الأنبا بطرس فهيم	المعَاون البطريكي للأقباط الكاثوليك
الأب كميل وليم	مدير مَعْهد اللاّهوت بالسكاكيني
أ. د. موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاّهوت ع. ج بالكلّية الإكْليريكية بالقاهرة
أ. د. محمد الهواري	أستاذ الفكر الديني اليَهُودي ومقارنة الأديان - كُلّية الآداب - جامَعَة عين شمس
د. هاني عبد العزيز جوهر	مدرس التاريخ اليَهُودي، وحضارات ش. أ. ق. - كُلّية الآداب - جامَعَة عين شمس
د. عصام عيد	مدرس علم اللغة المقارن - كُلّية الآداب - جامَعَة عين شمس

المراجعة اللغوية:

خالد سمير — محمد أَبُو عامود

التحرير وإعداد الفهارس:

محمد حسن أحمد غنيم

الجمَع عَلَى الكمبيوتر:

زهور برنابا — إيفا تاوضروس

طبع فِي جمهورية مِصْر العربية

التنفِيذ الطباعي والتجليد: مطبعة سان مارك — ت: ٢٤٩٥٠٦٩٠

المُختَصَرات

الاختصار	المَعْنَى
إتبعِّيل / إتبَعَل	يقابل فِي العربية "أفتعل"= وهو أحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن هِتبَعِّيل.
أثيوبية	الأثيوبية، اللغة الإثيوبية.
أداة	أداة التعريف أو التنكير= أداة تُستخدم مَعَ الاسْمَ، وتدل عَلَى كون الاسْمَ يُشير إِلَى شيء مُحدَّد أو إِلَى شيء غير مُحدَّد.
أداة ربط	أداة ربط
أدب. رب.	الأدب الرَّبَّاني
أدب. قم.	هو مجموع الكتابات التي دونتها جماعة الأسينيين مثل؛ قانون الحرب، قانون الجماعة، مزامير الشكر.. الخ
أرم. يه.	اللغة الآرامية الْيَهُودية
أرَام. يهف.	اللغة الآرامية الْيَهُودية الفِلِسْطِينِية
أرَامب.	اللغة الآرامية الإمبراطورية
أرم.	اللغة الآرامية
أم. كت.	اللغة الآرامية الكتابية (ع. ق).
أرم. مص.	اللغة الآرامية المِصْرية
اسْمَ. جغ.	الاسْمَ الجغرافِي
اسْمَ إشارة	عَنصر إشاري= كُلْمَة (ضمير أو مُحدَّد يُشير إِلَى شيء للدلالة عَلَى قربه أو بعده عَن المتحدث.
اسْمَ الفاعل	ويستخدم فِي العبَرِّيَّة بمَعَنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
اسْمَ المفعول	ويستخدم فِي العبَرِّيَّة بمَعَنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
إشور.	إشورية، اللغة الإشورية
إشور. ح.	اللغة الإشورية الحديثة (المَعَاصَلاَة)
إفتَعَلْ.	أحد إشكال الفعل مِنْ الوزن هِتبَعِّيل.
أكد.	أكدية، اللغة الأكدية
أمري.	صيغة الأمر؛ جملة أمرية؛ دال عَلَى صيغة الأمر
أوغا.	الأوغاريتية، اللغة الأوغاريتية
ايلوهيمي	أحد طبقات التقليد التوراتي
إفْعَل.	أحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن قل. وهو أحد الأوزان المُجرَّدة المبَنِية للمَعَلوم
ب. ت	كتابات مَا بعد ع. ق
بشيطة.	أو البسيطة، ترجمة الكتاب المُقدَّس بالسريانية
بَعِلْ.	وزن مبَنِي للمجهول ويصاغ بتضعيف عين الفعل، ويفِيد التعدّدية.
بُعِّلْ.	وزن المبَنِي للمجهول مِنْ وزن المضعف فِي العبَرِّيَّة، ويُقابل فُعِّل فِي العربية.
بُوليل. / بُولَل.	وهو مبَنِي للمَعَلوم خاص بالفعل الأجوف فِي وزن بِعِّيل وكذلِكَ المضاعف.
بِعِّيلْ.	وزن المضعف العين فِي العبَرِّيَّة، ويفِيد التعدّدية، مِنْ الثلاثي، ويقابل فَعَّل فِي العربية.
بِلْبَل.	أحد تصريفات وزن قل.
ت. إ. ش.	ترجمة الإنجيل الشريف العربية
ت. ثيو. ي	ترجمة ثيودوسيوس اليونانية للعهد القديم
ت. س	التوراة السامرية
ت. س& ف	ترجمة سميث& فندايك العربية للكتاب المُقدَّس. وهي الترجمة الرسمية للكنيسة العربية، تقريبًا.
ت. ك. ح	ترجمة كتاب الحَيَاة العربية.
ت. لت. ق	الترجمة اللاتينية القديمة للكتاب المُقدَّس (سابقة للفولجاتا)
ت. لت	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)
ت. م	الترجمة العربية المشتركة للكتاب المُقدَّس.
ت. ي. ح	الترجمة اليَسُوعية (الكاثوليكية) الحديثة
ت. ي. ق	الترجمة اليونانية القديمة
تثنوي.	المَصدر التثنوي= أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس
تر. ق	ترجمات قديمة
تراون.	ترجوم أونكْلُوس
ترج.	ترجوم (ترجومي)
ترد ١.	ترد مرّة واحدة
ترد ٢.	ترد مرتين
تر سيما.	ترجمة سيماخوس اليونانية للعهد القديم
تركيبي	بنائي
تزامِنِي إجمالِي.	تعبير يُطبَق عَلَى درس حقيقة كتابية أو نص كتابي فِي زمِنْ محدّد.
تطور عبر الزمِنْ.	يستعمل هذا التعبير للدلالة عَلَى دراسة تطوّر مَعَنى نص كتابي مَعَ مضي الزمِنْ.
تل فل.	التلمود الفِلِسْطِينِي (الأُورشَلِيمي)
تل بَابل.	التلمود البَابِلِي
تل عمًا.	مخطوطات تل العمارنة
تلم.	تلمود، تلمودي

الاختصار	المَعْنى
توراة.	الأسفار الخمسة الأوْلَى
توس.	توسفتا = التتمات المُضافة للمشنا
تُقرأ.	تُقرأ بحسب الحاشية [مقروء وغير مكتوب]
تُكتب.	مَا هو مكتوب [مكتوب وغير مقروء]
تِفعيل.	أحد أشكال الوزن نِفْعَلْ.
جعزية.	Geez [لغةَ ساميةَ جَنُوبيَّةَ قديمةَ التي طوّرتْ فِي المِنْطقةِ الحاليةِ لأرتيريا وشمال إثيوبيا فِي القرن الأفريقي، كَلُغة طبقةِ الفلاحين. أصبحَت اللغة الرسميةَ لممَلِكةِ أكسوم Aksum وما بعدها، وفِي قضاء الإمبراطوريةِ الأثيوبيةِ.]
حالة النصب	حالة النصْب= صيغة الاِسْمَ أو العبارة الاسْمَية التي تُبيِّن أن وظيفتها ـ مثلاً- تدل عَلَى المفعول به لفعل فِي الجملة.
حرف الجر	لعدم وجود الاعراب فِي العبَرِّيَّة، يُستخدم مصطلح "حرف النسب".
حيثية.	الحيثيَّة
دلالي	دلالي= مشتق مِنْ اسْمَ أو صفة (وصفِي)
ربَّا.	الكتابات الرَّبَّانية
رؤيوي.	رؤيوي
سام.	السامية، اللغات السامية
سام. غ.	اللغة السامية الغربية
سامر.	السامرية
سب.	الترجمة السبعينية
سبا.	اللغة السبأئية
سريانية	اللغة السُريانية
سوم.	اللغة السومرية
سينا. أ.	اللغة السينائية الأوَّلية
ش. أ	الشرق الأدنى
ش. أ. ق	ش. أ. ق.
شظية.	جزء صغير مِنْ مخطوطة
ص.	إصحاح (ـات)، فصل مِنْ سِفْر
ع.	عدد/ أعداد (ع./ آيات) مِنْ إصحاح
ع. ج	ع. ج
ع. ج. ق	اللغة العربية الْجَنُوبِيَّة القديمة
ع. ق	ع. ق
عبر.	اللغة العبَرِّيَّة
عبر. رب.	اللغة العبَرِّيَّة الرَّبَّانية
عبر. كت.	عبر. كت. المستخدمة فِي ع. ق
عبر. مت.	الغة العبَرِّيَّة المتأخرة (المَعَاصَلاَة)
عرب.	اللغة العربية
فولج.	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)

الاختصار	المَعْنى
فينيقية.	اللغة الفِينيقية
ق. م	قبل ميلاد الْمَسِيحُ
قا؛	قابل ، قا؛
قبطية.	اللغة القبطية
قَلْ.	يطلق عَلَى الوزن المُجرَّد اسْمَ الوزن الخفِيف أو البسيط "قل". وقد أطلق الْعَالِم اللغوي "حيوج" ليميزه عَن بَقِيَّة الأوزان المشددة أو المزيدة بحرف أو أكثر.
ك. م. ع	الكتاب المُقدَّس فِي اللغة العبَرِّيَّة
كتاب تذكاري	كتاب يحوي مقالات تذكارية عَن شخص مازال حيًا
كتابي	مِنسوب للكتاب المُقدَّس
كتب. مِنح	كتابات مِنْحولة
كَنْعَانية	الكَنْعَانية
كهنوتي	المَصدر الكهنوتي، أحد الطبقات النصّية فِي الكتاب المُقدَّس
ل. ب. م	لفائف البحر الميت
لاتينية	اللغة اللاتينية
لاحقة	لاحقة: حرف أو صوت أو مجموعة حروف تُلحق بنهاية كَلِمة بغية تغيير مَعْناها أو تغييروظيفة هذِه الكَلِمة
لهجة	لهجة ـ لهجي= مستوى لغوي مِنْطوق فِي قسم مِنْ البلاد، أو يستخدمه أناس ينتمون إِلَى طبقة اجتماعية مُحدَّدة (لهجة اجتماعية social dialect أو SOCIOLECT)، وتختلف فِي بَعْضِ الكَلِمات وبَعْض النحو و / أو بَعْض النطق عَلَى الصيغ الأخرى مِنْ اللغة نفسها.
مثل؛	مثل؛
مدر.	مدراش (مدراشي)
مس.	النصّ الماسوري
مشن.	مشناه (مشناوي)
مِصْرِيَّة	اللغة المِصْرية
مقالة	مقالة مطولة، أطروحة وبخاصة لرسالة الدكتوراة
مِند.	اللغة المِنْدعية/ المِنْدائية = أحد أشكال اللغة الآرامية يستخدمه المِنْدعيون/ المِنْدائيون
ن. ع. ج	النقوش العربية الْجَنُوبِيَّة
نبطية	اللغة النبطية
نِفْعَلْ.	الوزن المبْنِي للمجهول مِنْ الثلاثي المجرّد، ويقابل فِي العربية فُعل، انفعل.
هِيتَبْلِيل.	فعل مضعف وهو أحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هِفعِل.	أحد أشكال الوزن هُفَعَل.
هُفَعَل.	أحد الأوزان السبعة المزيدة المبْنِية للمجهول . ويصاغ بزيادة "الهاء".

الاختصار	المَعْنى
هِتْبَعِّيل.	أحد الأوزان السبعة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى فِي العبَرِّيَّة "حوزر" أي (مطاوع) ويدل عَلَى الفاعلية والمفعولية فِي آن واحد وعلامته زيادة حرفِي "הת" فِي أوَّله مَعَ تشديد عينه
هِتْبُولِيل.	أحد إشكال الفعل مِنْ وزن هِتْبَعِّيل.
هِشْتَفعِّيل.	وهوأحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هِفعِيل.	أحد الأوزان السبعة . وهو وزن مزيد مبَنِي للمَعْلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمّى بوزن التعدية أو السببية.

الاختصار	المَعْنى
ي.	اليونانية
يهودية	الْيَهُودية
يَهُوذَا	سبط / مَمْلَكَةُ يَهُوذَا
يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس

الرموزُ

||	parallel with موازي مَعَ؛ موازي لـ
>	derived from مشتَق مِنْ؛ إشتق مِنْ
<	transformed to تَحوَّلت إِلَى
*	hypothetical form الشكْلُ الافتراضي
→	cross-reference (within NIDOTTE) الإسناد الترادفِي
#	الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينَبِيّرجر)
:x	إنظرْ مقالة (x) فِي المجلدِ السابعِ

ع. ق والجديد

تك	تكوين
خر	خروج
لا	لاويين
عد	عدد
تث	تثنية
يش	يَشُوعُ
قض	قضاة
را	رَاعُوث
١صم	صَمُوئِيل الأوَّل
٢صم	صَمُوئِيل الثاني
١مل	ملوك الأوَّل
٢مل	ملوك الثاني
١أخ	أخبار أيام الأوَّل
٢أخ	أخبار أيام الثاني
عز	عَزْرَا
نح	نحميا
أس	أَسْتِير
أي	أَيُّوب
مز	مزامير
أم	أمثال
جا	الجامَعَة
نش	نَشِيدُ الأَنْشَاد
إش	إِشَعْيَاءَ
إر	إِرْمِيَا
مرا	مراثي إرمي
حز	حَزَقِيَّال
دا	دَانِيَال
هو	هُوشَعُ
يؤ	يُوئِيل
عا	عَامُوسَ
عو	عوبيديا
يون	يونان
مي	مِيخَا
نا	نَاحُوم
حب	حَبَقُّوق
صف	صَفَنْيَا
حج	حَجَّي
زك	زَكَرِيَّا
ملا	مَلاَخِي
مت	متى
مر	مرقس
لو	لوقا
يو	يوحنا
أع	أعمال الرسل
رو	رومية
١ كو	١كورنثوس
٢ كو	٢ كورنثوس
غل	غلاطية
أف	أفسس
في	فِيلبي
كو	كولوسي
١تس	١ تسالونيكي
٢تس	٢تسالونيكي
١تي	١تيموثاوس
٢تي	٢تيموثاوس
تي	تيطس
فل	فليمون
عب	عبرانيين
يع	يَعْقُوب
١بط	١بطرس
٢بط	٢ بطرس
١ يو	١يوحنا
٢يو	٢يوحنا
٣ يو	٣ يوحنا
يه	يَهُوذَا
رؤ	سِفر الرؤيا

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)
طو	طوبيا	يهو	يهوديت
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سُلَيْمَان (سفر الحكمة)
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ
أخ إر	رسالة (رسالة) إرْمِيَا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتنين
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين
٢ مك	٢ مكابيين		

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص مُوسَى	مُوسَى [وصية مُوسَى]
صع إش	صعودُ إشعياء	٢باس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس أر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه إش	إستشهاد إشعياء
مزسل	مزامير سليمان	سيب	الأقوال السيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية راوبين
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يهوذا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف

مخطوطات البحر الميت والنّصوص ذات العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوَّل إلى رقم الكهفِ؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)

CD	وثص.	وثيقة صادق/ دمشق (جنيزة القاهرة)
Hev	نص. نا.	نَصُّ ناهال هيفير
8HevXII gr	نص. نبي. نا.	اللفيفة اليونانيةُ للأنبياء الصغار منْ ناهال هيفير
Mas	نص. ماسا.	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	مد. سبت.	تسابيح ذبيحةِ السِّبت أَو القدّاس الملائكي منْ ماسادا
Mird	نص. مير.	نصوصُ خربت ميَرد
Mur	نص. مر.	نصوصُ وادي المربعات
1Q34bis	مد. أسابيع.	الصلاةُ لعيدِ الأسابيع (جزءِ لفيفة الصلاةِ الطقوسيةِ = 1 Q صلاواتِ)
1QapGen	من. تك.	التكوين الصغير (التَكوين الأبوكريفي)
1QDM(or 1Q22)	وص موسى	أقوالُ مُوسَى
1QH	مد.	تراتيل عيد الشكر = كم.
1QIsa[a]	نسخ. أش[أ].	النسخة الأوْلى من إشعيا
1QIsa[b]	نسخ. أش[ب].	النسخة الثانية من إشعياء
1QM	نظح.	مخطوطة الحرب

1QpHab	فحب.	تفسير على حبقوق
1QpMic	فمي	تفسير على ميخا
1QpPs	فمز	تفسير على المزامير
1QS	نج.	قانون الجماعة ، نظام الجماعة
3QInv (or 3Q15)		لفيفة (كنز) النحاس Copper (Treasure) Scroll
4QFlor	فور.	فوريلكجيوم (أخرويات مدراشية)
4QPBless	كم.	البركاتُ الأبائيةُ
4Qplsaa.b.c.d	فأش.	نسخ من تفسير على اشعياء
4QpNah	فنا.	تفسير على نحوم
4QpPs37	فمز ٣٧	تفسير على مزمور ٣٧
4QSama.b.c	نصم.	نسخ من صموئيل
4QTestim	نص. شه.	نصّ الشهادة Testimonia text
6QD (or 6Q15)		أجزاء من وثيقةِ دمشق
11QPsaDavComp	مزدا.	المزاميرُ المزوَّرة (ملحقٌ نثرِي)
11QtgJob	تر. أي.	ترجوم على أيوب
11QTemple1a,b	دره.	لفيفة الهيكل

لمزيد من المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافيوس يوسيفوس
تا. أك.	التاريخ الإكْليروسي تأليف يوسابيوس
تا. ط.	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب اليَهُود تأليف فلافيوس يوسفوس

المِنْشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Oricnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen

AfO *Archiv für Orientforschung*

ÄgAbh Ägyptologische Abhandlungen

AGJU Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums

AGM *Archivfiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928

AGMN *Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schaftcn),* vols. 21-, 1929-

AHw W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.

AJBA *Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*

AJBI Annual of the Japanese Biblical Institute

AJSL *American Journal of Semitic Languages and Literatures*

ALUOS Annual of Leeds University Oriental Society

AnBib Analecta biblica

AncIsr R. dc Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965

ANEP *The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969[2]

ANESTP *Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969

ANET *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955[2], 1969[3]

Ang *Angelicum*

AnOr Analecta orientalia

ANQ *Andover Newton Quarterly*

AnSt *Anatolian Studies*

AO Dcr altc Orient

AOAT Alter Orient und Altcs Testament

AOB *Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927[2]

AOS American Oriental Series

AOSTS American Oriental Society Translation Series

AOT *Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926[2]

AOTS *Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967

APFC A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923

APNM H. B. Hufftnon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965

APOT *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978

ARAB *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; rcpr. 1968

ArbT Arbeiten zur Theologie

ARE *Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962

ARM Archives royales de Mari

ArOr , *Archiv orientální*

ARW *Archiv für Religionswissenschaft*

AS D. D. Luckcnbill, *The Annals of Sennacherib*, O1P 2, Chicago, 1924

ASG *Archiv für Schweizerische Geschichte*

ASNU Acta seminarii neotestamentici upsaliensis

ASOR American Schools of Oriental Research

ASTI *Annual of the Swedish Theological Institute*

ASV American Standard Version

ATAbh Alttestamentliche Abhandlungen

ATANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDA	*Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van dcr Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976
ATDan	Acta thcologica danica
AIR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AuSP	G. H. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vols., Gutersloh, 1928-1942; repr. 1964
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AUSSDS	Andrews University Seminary Studies: Dissertation Series
AV	Authorized (King James) Version
BA	*Biblical Archaeologist*
BAfO	Beihefte zur Archiv für Orientforschung
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago, 1957, 1979[2]
BARev	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BASS	Beiträge zur Assyriologie und scmitischen Sprachwissenschaft
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBC	Broadman Bible Commentary
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BBLAK	Beiträge zur biblischen Landes- und Altcrtumskunde
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDB	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford, 1907; repr. with corrections, 1953
BDT	*Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Grand Rapids, 1960
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judcntums
BeO	*Bibbia e oriente*
BethM	*Beth Miqra*
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BETS	*Bulletin of the Evangelical Theological Society*
BEUP	*Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, ed. H. V. Hilprecht; Series A, Cuneiform Texts, Philadelphia 1893-1914
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFT	Biblical Foundations in Theology
BGBE	Beiträgc zur Geschichte der biblischcn Excgese
BHEAT	Bulletin d'histoire et d'exégèse de 1'Ancien Testament
BHH	*Biblisch-historisches Handwörterbuch*, cd. B. Reicke and L. Rost, 3 vols., Göttingen, 1962-1966
BHK	*Biblia hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 1973[16]
BHS	*Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger and W. Rudolf, Stuttgart, 1969-1975, 1984[3]
BHT	Beiträgc zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibLeb	*Bibel und Leben*
BibOr	Biblica et orientalia

BibRev	*Bible Review*
BibS	*Biblische Studien* (Freiburg, 1895-1930; Neukirchen, 1951-)
Biella	J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*: Sabaean Dialect, HSS 25. Chico, Calif., 1982
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*
BIFAO	*Bulletin de 1'institut français d'archeologie orientale*
Bijdr	*Bijdragen*
BIN	*Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University*, New Haven, 1917-1954
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BL	H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1918-1922; repr. 1962
BL	*Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Zurich, 1951; Einsiedeln, 1968[2]
BN	*Biblische Nolize*
BO	*Bibliotheca orientalis*
BR	*Biblical Research*
BRL	K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, HAT 1/1, Tübingen, 1937, 1977[2]
BRM	*Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, ed. A. T. Clay, New York, 1912-1923
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BSC	Bible Study Commentary
BT	*Bible Translator*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTGP	H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, 1979
BuA	B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920, 1925
BurH	*Buried History*
BVC	*Bible et vie chrétienne*
BVSAW	Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akadcmie der Wissenschaften zu Leipzig
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL	W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-
CAH	*Cambridge Ancient History*, 12 vols., Cambridge, 1923-1939, 1961-1971[2], 1970-[3]
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CahThéol	Cahiers théologiques
CAT	Commentairc de l'Ancien Testament
CB	Century Bible

EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository times*
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FOTT	*The Flowering of Old Testament Theology*, ed. B. C. Ollenburger, E. A. Martens and G. F. Hasel, Sources for Biblical and Theological Study 1, Winona Lake, Ind., 1992
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	*Forschungen und Fortschritte*
FzB	Forschung zur Bibel
GAG	W: von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 3}, Rome, 1952
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, tr. and ed. A. E. Cowley, Oxford, 1910^{2} (ET of W. Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. E. Kautzsch, Halle, 1909^{28})
GLECS	Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
GPL	Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990
GSAT	Gesammelte Studien zum Alten Testament
GTJ	*Grace Theological Journal*
Guide	Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)
GVGSS	C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961
HAD	*Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)
HAHAT	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915^{17}; ed. R. Meyer and H. Don-ner, 1987-^{18}
HAIJ	*A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, 1967-1995^{3}
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	*E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988
HBD	*Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermanthena
HeyJ	*Heythrop Journal*
HG	J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959
HKAT	Handkommcntar zum Alten Testament
HL	E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931
HNE	M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898
HO	Handbuch der Orientalistik

HR	E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983
HS	*Hebrew Studies*
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, 1922-1923[4]
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HSyn	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, cd. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980
IBHS	B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962
IDBSup	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IH	J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879
IJH	*Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977
ILC	J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Hellighed of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)
IndES	*Indian Ecclesiastical Studies*
Int	*Interpretation*
Intcrp	Interpretation
IOS	*Israel Oriental Studies*
IOSOT	The International Organization for the Study of the Old Testament
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969
IOTS	B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979
IPN	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980
1RT	Issues in Religion and Theology
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]
ITC	International Theological Commentary
ITQ	*Irish Theological Quarterly*

JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Socicty of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAOSSup	Supplement to the Journal of the American Qricntal Society
JARG	Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte
JASA	*Journal of the American Scientific Affiliation*
Jastrow	M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903
JB	Jerusalem Bible
JBC	*The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Studv of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTVI	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols.,

	Wiesbaden, 1967-1969[2]
KAJI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958[2]
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL[2]	sec KB
KBL[3]	sec *HALAT*
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-
KD	K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875[2])
KD	*Kerygma und Dogma*
KEHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James (Authorized) Version
KISchr	*Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)
KP	E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987
KPG	Knox Preaching Guides
KQT	K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960
KSGVI	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]
KTU	*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
KuAT	*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903[3]
Lange	Lange Commentaries
LB	*Linguistica biblica*
LBC	Layman's Bible Commentaries
LB1	Library of Biblical Interpretation
Leš	*Lešonénu*
LexÄg	W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-
LexSyr	C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968[2]
LHA	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
LLA	A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971

LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSS	Leipziger semitistische Studien
LTK	*Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965
LTP	*Laval théologique et philosophique*
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MAL	C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gescllschaft
McCQ	*McCormick Quarterly* ,
MDB	*Le mandc de la Bible*
MdD	E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963
MDP	Mémoircs de la délégation en Perse
MedHab	*Medinet Habu*. Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ	*Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati	S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL	*Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC	*The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970[3]
NBD	*The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982[2]
NCB(C)	New Century Bible (Commentary)
NEB	New English Bible
NedTT	*Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT	*Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT	New Frontiers in Theology
NGTT	*Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDBA	*The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT	*The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT*, ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)

NIDOTTE	*The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
N1V	New International Version
NIVEC	*The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and .J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J., 1990
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT	*Norsk teologisk tidsskrift*
NovT	*Novum Testamentun*
NRSV	New Revised Standard Version
NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBL	Orientalia et biblica lovaniensia
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED	*The Oxford English Dictionary*
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	Orientalia lovaniensia periodica
OLZ	*Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM	*Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or	*Orientalia*
Or Ant	*Oriens antiquus*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS	*Oudtestamcntische Studiën*
OTT	G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT	B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO	W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR	*Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache	J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York,

	1962[2]
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI	*J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971
POT	De Prediking van het Oude Testament
POTT	*Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW	*Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG	J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU	*Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Scliaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins (School of Theology) Journal*
PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-1913
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first scries, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista biblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931[2]; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965[3]

RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de I'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*
RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925[2]
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Studia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology

SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Scries
ST	*Studia theologica*
STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica
StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology* ,
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2,

	Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale.Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrifl*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity-Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien
TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary

Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*
WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Lcipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. M. C. Tenney, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبَرِّيَّة و الآرامية

الحروف

א = ʼ = ء	ו = w = و	כ, ך = k = ك، خ	ע = ʻ = ع	שׂ = ś = س	
ב = b = ب	ז = z = ز	ל = l = ل	פ, ף = p = پ	שׁ = š = ص	
ג = g = ج	ח = ḥ = ح	מ, ם = m = م	צ = ṣ = ص	ת = t = ت	
ד = d = د	ט = ṭ = ط	נ, ן = n = ن	ק = q = ق		
ה = h = هـ	י = y = ي	ס = s = س	ר = r = ر		

ليس هناك أي فرقَ يُجْعَل بَيْنَ بجدكبت *bgdkpt* مَع أَو بدون الداغش اللّيِّن *dagesh lene*.

قارنُ: תּוֹרָה = *tôrâ*   הַתּוֹרָה = *hattôrâ*   תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

ָה = *â*	ֵ = *ē*	ִ = *i*
ָ = *ā*	ֵי = *ê*	ִי = *î*
ַ = *a*	ֶ = *e*	וֹ = *ô*
ֲ = *ᵃ*	ְ = *ᵉ* (إذا كَان حلقي)	ֹ = *ō*
וּ = *û*	ֱ = *ᵉ*	ָ = *o*
ֻ = *u*		ֳ = *ᵒ*

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجمات الصوتيةُ إستعمالاً معياريًا.

الأبجدية اليونانية

α = *a*	μ = *m*	ψ = *ps*	ηυ = *ēu*
β = *b*	ν = *n*	ω = *ō*	οι = *oi*
γ = *g*	ξ = *x*		ου = *ou*
δ = *d*	ο = *o*	γγ = *ng*	υι = *ui*
ε = *e*	π = *p*	γκ = *nk*	
ζ = *z*	ρ = *r*	γξ = *nx*	ῥ = *rh*
η = *ē*	σ,ς = *s*	γχ = *nch*	ʽ = *h*
θ = *th*	τ = *t*	αι = *ai*	
ι = *i*	υ = *u*	αυ = *au*	ᾳ = *ā*
κ = *k*	φ = *ph*	ει = *ei*	ῃ = *ē*
λ = *l*	χ = *ch*	ευ = *eu*	ῳ = *ō*

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم

المقالاتُ المعجميةُ כ إلى נ

כ

٣٨٦٩ (כְּ־ [-k^e]، مثل؛ كـ)، ← أدوات

3872	כאב

כאב [$k'b$]، قل. تألم، يكون متألمًا؛ هِفْعِيل. يُسبِّب الألم، تُتلف، تُفسد (#٣٨٧٢)؛ اسم. **כְּאֵב** [$ke'eb$]، ألم، وجع، كآبة (#٣٨٧٣)؛ **מַכְאֹב** [$mak'ob$]، ألم، تعب، معاناة (#٤٧٩٩).

ش. أ. ق الجذر $k'b$ محصور في سام. غ. —عرب.، أرم.، وسريانية.— في الصيغ الإسمية والأشكال الإسمية. ويرد أيضًا في قمران (كم. ٥: ٢٨؛ ٨: ٢٨) وفي سيراخ (الفعل، سي. ٤: ٣؛ الصيغ الإسمية، ٣٤: ٢٠، ٢٩).

ع.ق ١. يرد الفعل **כָּאֵב** في قل. ٤ مرات في مواضيع بشرية مختلفة، وهِفْعِيل. ٤ مرات، مع موضوعات غير بشرية (حقول "تُتلَف" بالحجارة، ٢مل ٣:١٩)، إستعارة مُميزة لما تعانيه الأرض من "ألم". والاسم **כְּאֵב** يرد ٦ مرات، دائمًا بصيغة المفرد، للمعاناة من فرد (إر ١٥:١٨) وجماعة (إش ٦٥:١٤)، وقد تُشير إلى شيء غير بشري (إش ١٧:١١، NAB نكبة عضال). اسم. **מַכְאֹב** يرد ١٦ مرة في الجمع (إش ٥٣: ٣-٤)، للإشارة لكل من الفرد (مز ٣٨: ١٧[١٨]) والجماعة (خر ٣:٧).

٢. ترد أغلب الحالات في أدب الحكمة (٨ مرات)، والرثاء (٩ مرات في المزامير، إرميا، مراثي إرميا)، والأنبياء (١٠ مرات). إن الترجمات ليست دائمًا واضحة أو متجانسة في إظهار التفاصيل الدقيقة المُعطاة. فبينما "الألم" هو الأكثر شيوعًا، فإن "المعاناة" الأكثر تجنبًا في الاستخدام أحيانًا (NRSV في خر ٣:٧؛ أي ٢:١٣؛ مرا ١:١٨، ولكن "الحُزن" في ١:١٢)، ربما يرجع السبب إلى استمرار الحال الذي يؤثر في الحياة بعمق. عندما يستخدم "الجرح" أو "الأمراض" الملموس، يتطلب السياق تحديد عامل مسبِّب للألم (NRSV، إش ٥٣:٤؛ إر ٥١:٨؛ والمرض أيضًا من وجهة نظر مز ٣٨-٣٩؛ أي ٣٣:١٩).

٣. يصف الألم المادي (الشعور الجسدي) والألم النفسي (المشاعر الداخلية) معًا، ولكن لا توجد تفرقة واضحة. الألم الجسدي يُرى بوضوح عندما يكون السبب الخارجي واضحًا (تك ٣٤:٢٥، الختان)، والألم النفسي في بعض الأحيان ("القلب"، أم ١٤:١٣؛ إش ٦٥:١٤). إلا أنه لا يمكن تحديد اتجاه الألم في أي من النصوص، باعتبار مفهوم الإنسان كجسد ونفس على حدٍ سواء (انظر مز ٣٨). ويمكن أن يكون الألم شديدًا فيوصف بأنه "لا يُحتمل" (إش ١٧:١١؛ إر ١٥:١٨) ويؤدي إلى إعياء عميق (إر ٤٥:٣). في كل الأحوال، تتضائل الحياة والمعيشة إلى حد كبير، وأحيانًا تؤدي بالأفراد والجماعة إلى باب الموت.

الألم قد يكون ببساطة جزءًا مما يعنيه للإنسان (أم ١٤:١٣؛ جا ١:١٨؛ ٢:٢٣)، والذي حتى الحكمة لا تستطيع أن تبرئه. كما أنه يمكن أيضًا ملاحظة مسبِّب بشري خاص قابل للمنع، وذلك واضح في الظلم المصري (خر ٣:٧)، مع خصوم النائحين (مز ٦٩:٢٦ [٢٧]، ٢٩[٣٠]) ومِثْل الشَّوْكِ الْحَادِّ وَالْحَسَكِ الَّذِي يُوجِعُ حز ٢٨:٢٤ [ت. إ. ش].

٤. إن علاقة الألم بالله معقدة. فربما تكون ذات تأثير (غير مباشر) تأديب إلهي أو دينونة نتيجة لخطية (إر ٣٠:١٥؛ مرا ١:١٢، ١٨)، مع أن ذلك يخدم مشيئة الله الخلاصية وبالتالي يُنظرِ إليها في ضوء إيجابي. ويمكن أن توضع أمام الله صراحة في الصلاة (مز ٣٨؛ ٣٩؛ ٦٩: إر ١٥:١٨)، مع توقع أن تكون قدرة الرب الشافية فعالة. ويمكن أيضًا أن تكون المعاناة مُستَلْزِمة في المهمة التي يُدعى إليها الخادم أو النبي (إش ٥٣: ٣-٤؛ إر ١٥:١٨؛ ٤٥:٣)، بالرغم من أنها أصبحت معاناة له لأنها "تخصنا". فحمل خطايا ومعاناة الآخرين أصبح الوسيلة التي من خلالها يحقق الله مشيئته الخلاصية. إن طبيعة وغاية مشاركة الله في المعاناة لا يمكن أن يكون دائمًا مفهومًا، إلا أنه، كما يتضح من النقاش في أيوب، حيث أعلن أصدقاء أيوب على أنهم مُلهمين بشكل دوجماتي تمامًا (أي ٥:١٨؛ ١٤:٢٢؛ ١٦:٦؛ ٣٣:١٩؛ قا؛ مز ٣٢:١٠).

ألم، وخز: ← חבל [hbl^3] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [$h\hat{\imath}l^1$] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [$k'b$] (يكون في ألم، يسبب ألمًا، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [$mr\d{s}$] (يكون مؤلمًا، مؤلمًا، ملتهبًا، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [$'\d{s}b^2$] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:8-13; J. Scharbert, *Der Schmerz im AT*, 1955.

تيرينس إي. فريثيم *Terence E. Fretheim*

٣٨٧٣ (כְּאֵב [$k^e'eb$]، ألم، حُزن)،← #٣٨٧٢

3874 כאה

כאה [*k'h*] نِفْعَلْ، يَكُونُ مَخْذُولاً، مُثبط الهِمّة، مذعورًا؛ هِفْعِيل. يُجعل مخلوع الفؤاد (؟) (#٣٨٧٤).

ش. أ. ق سريانية، "*ka*"، يوبخ، ينتهر، يزدري؛ عرب. "كآء"، يمتنع جُبنًا؛ "كَأْكَأ"، ينسحب جبنًا.

ع. ق ١. الفعل في نِفْعَلْ. يظهر في دا ١١: ٣٠ لقلب ملك قد إنخلع بسبب خسارته في المعركة أمام أغلبية ساحقة. وقد استخدم نِفْعَلْ. اسمفع. لتشكيل الاسم "كَسِيرَ القَلْبِ /المُنْسَحِقَ القَلْبِ" (مز ١٠٩: ١٦). تقف هذه الطبقة من الناس بجانب الفقير والمحتاج، ضحايا أولئك الذين لم يحفظوا ولائهم للعهد. إش ٦٦: ٢ به العبارة נְכֵה־רוּחַ ("المُنْسَحِق الرُّوح")؛ وفي بعض المخطوطات عبر. وفي 1QIsaa قرأت ונכאי רוח ("مخلوع القلب في الروح"). في أي ٣٠: ٨ يرجّح السياق أن נָכָא تعني "مأخوذا من". وهناك العديد من الطرق التي اتُخذ منها هذا المعنى. Dhorme (Job, 1984, 435) يتخذ כָּאָה كشكل آرامي للصدمة (#٥٧٨٢). ويربطها Guillaume بـ عرب. "تَكا" ("يطير"؛ Studies in the Book of Job, 1968, 114) ويُصحح آخرون مس. ليقرأ נִכְרְתוּ، قُطِعَ.

٢. يرد هِفْعِيل. فقط في حز ١٣: ٢٢ كـ "أَحْزَنْتِ" قَلْبَ الصَّالِح. باعتبار أن ذلك ترد ١.، ففي مس. يرجح أن הַכְאִיב "يُوقِعُ أَلَمًا"، لكي يتوافق هذا السطر مع السطر التالي، حيث يكون يهوه الفاعل لنفس هذا الفعل.

ب. ت نِفْعَلْ. اسمفع. يرد في قمران، ويُستخدم بشكل جوهري (نج. ١٠: ٢١) وفي العبارة נכאי רוח (كم. ١٨: ١٥) لمخذولين؛ تتكرر تلك العبارة في نطح. ١١: ١٠ ولكن جاستر Gaster (The Dead Sea Scriptures, 1956, 318) يرجح بأن الكاتب فهم التعبير كصوت مماثل נְכָאִים (مز ٣٥: ١٥) ليعني "أثيم أو خسيس".

خشية، فزع، رعب ← אָיֹם [*'āyôm*] (فظيع، رائع، عظيم، #٣٩٨) ← אֵימָה [*'êmâ*] (رعب، فزع، #٣٩٩) ← בהל [*bhl*] (مرعوب، مروع، يرعب، يروع، يتعجل، يستحث، #٩٨٧) ← בעת [*b't*] (مأخوذا برعب مفاجىء، مذهول، يهاجم بعنف، #١٢٨٦) ← גור [3] [*gwr* [3]] (كان خاف من، فزع، وقف في روعة، #١٥٩٣) ← דאג [*d'g*] (قلق، اهتم، خشي، فزع، #١٧٩٣) ← זחל [2] [*zhl* [2]] (خشي، خائف، #٢٣٢٤) ← חרד [*hrd*] (ارتعش، ارتجف، روع #٣٠٠٦) ← חתת [*htt*] (مرهق، مرعوب، مروع، ارتاع، رعب، #٣١٦٩) ← יגר [*ygr*] (ارتعش، ارتعد، ارتجف، #٣٣٣٦) ← ירא [1] [*yr'* [1]] (خشي، خائف، اكرم، #٣٧٠٧) ← ירה [*yrh*] (خائف، مروع، شله الخوف، #٣٧٢٤) ← ערץ [*'rṣ*] (متنبه، مروع، مفزع، في رعب، #٦٩٠٧) ← פחד [*phd*] (ارتعش، كان في فزع، #٧٠٦٤) ← קוץ [1] [*qwṣ* [1]] (شعر بالاشمئزاز، خاف، سبب الفزع، #٧٧٦٢).

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

3877 כבד

כבד [*kbd* [1]]، فعل. قل. ثَقُلَ، أن يكون ثقيلاً، تبلّد، افتقر للحس، كُرِّمَ، مُجِّدَ؛ نِفْعَلْ. يكون مُكَرَّمًا، كُرِّمَ، مُجِّدَ، يثقل، يحصل لنفسه [في التعريف المعجمي] على كرامة/ مجد؛ بِيعّل. يُكرِّم؛ بُعّل. للتمجيد؛ هِفْعِيل. ليُجعل ثقيلاً، ليُجعل هاملاً، ليُقدّر، ليُمجّد، ليوضع موضع تقدير؛ هِتْبَعِّيل. ليجعل نفسه [في التعريف المعجمي] ثقيلاً، ليقدّر نفسه، ليُمجّد نفسه (#٣٨٧٧)؛ כָּבֵד [*kabed*[2]]، صفة. ثقيل، هامل، غير مستجيب (#٣٨٧٨)، כֹּבֶד [*kobed*] اسم. ثقل (#٣٨٨٠)، כְּבֵדֻת [*k*[e]*bedut*] اسم. ثقل، صعوبة (#٣٨٨١)؛ כָּבוֹד [*kabôd* [1]]، اسم. وفرة، شرف، مجد (#٣٨٨٣)؛ כָּבוֹד [*kabôd* [2]]، صفة. مجيد (#٣٨٨٤)، כְּבוּדָּה [*kebûddâ*]، اسم. ثروة (؟) (#٣٨٨٥).

ش. أ. ق الجذر כָּבֵד يُشهد على نحو واسع في عائلة اللغات السامية، بالمقارنة مع أكد.، و عرب.، ع. ج. ق. إثيوبية.، و كنعانية. تل العمارنة، وفينيقية.، و أوغا.، بمعاني ثقيل، صعب، مُشرّف (انظر HALAT, TDOT 7:13 for bibliography)، وفي أرم. الاستثناء الظاهر، يستخدم عامة יְקַר، كـ صعب، ثمين، بينما تستخدم عبر. כָּבֵד.

ع. ق يمكن أن تعتبره كافتراض عملي بأن "وزن" هو المعنى الرئيسي الذي تطبّق منه بقية الاستخدامات الأخرى. يعطي لويس Lewis (75-76) يعطي تطويرًا دلاليًا مماثلاً للاتينية *gravis*، من ثقيل إلى شديد وموقّر. إذا أخذنا المعاني الأساسية لهذه الكلمات على أنها تندرج في الفئات الواسعة للثقل (حرفيًا وشكليًا)، غير مستجيبة (لأجزاء الجسم)، ومشرَّفة (متضمنًا الثراء)، سوف نجد أن التوزيع التالي للمعاني: الثقيل يظهر في כָּבֵד قل.، نِفْعَلْ. (ترد ١.) هِفْعِيل.، هِتْبَعِّيل.؛ כָּבֵד، כֹּבֶד وכְּבֵדֻת. ويظهر المعنى هامل، غير مستجيب في כבד قل.، بيعّل.، هِفْعِيل. و כָּבֵד. والمعنى جدير بالاحترام يُوجَد في כבד قل.، نِفْعَلْ.، بيعّل.، بُعّل.، هِفْعِيل.، هِتْبَعِّيل.؛ כָּבוֹד، وכָּבוֹד כְּבוּדָּה /. وقد يكون من الأسهل ترتيب معالجة الفعل مع الثلاثة معاني الأساسية المذكورة أعلاه.

١. الفعل (بضمن ذلك الصفة اللفظية כָּבֵד). (أ) ثقيل. في قل. له معنى خبري لأن يكون ثقيلاً، وتعمل الصفة كـ اسمفع. هِفْعِيل. مسبِّب، لجعل الشيء ثقيل، وفي هِتْبَعِّيل. تعمل بمثابة إنعكاس للمسبب، أن يجعل الشخص نفسه ثقيلاً. والمزيج النحوي (البنائي) المشترك هو עַל עַל X כָּבֵד Y, X كان ثقيلاً على Y (وأحيانًا X كان ثقيلاً جدًا

بالنسبة لـ Y).

هذا الثقل قد يكون حرفيًا، مثل عَالِي (١صم ٤:١٨، كَانَ ثَقِيلَ الْجِسْمِ)؛ وشعر أبشالوم (٢صم ١٤:٢٦، كَانَ يَثْقُلُ عَلَيْهِ)؛ ويدَي موسى (خر ١٧:١٢ صارتا ثَقِيلَتَيْنِ، وبقول آخر؛ تَعِبَتْ يَدَا مُوسَى). وغالبًا ما يخدم ثقل شيء كمجاز للشيء الكبير أو الثقيل: نير (١مل ١٢:٤، ١٠، ١١، ١٤ ‖ ٢أخ ١٠:٤، ١٠، ١١، ١٤؛ إش ٤٧:٦؛ قا؛ نح ٥:١٥)؛ صخرة (إش ٣٢:٢)؛ سلسلة (مرا ٣:٧)؛ يد الله (١صم ٥:٦؛ مز ٣٢:٤، كشكل مجازي لعقابه أو تأديبه)؛ القدرة البشرية (يد) (قض ١:٣٥). أخيرًا، يمكن للاسم المجرد أن يُدعى ثقيلاً، معطيًا فكرة أن يكون جدّيًا أو شديدًا: مثل؛ المجاعة (تك ١٢:١٠؛ ٤١:٣١؛ ٤٣:١؛ ٤٧:٤، ١٣)؛ الكلمات المتنوعة للخطية (تك ١٨:٢٠، חַטָּאת، خطية؛ مز ٣٨: ٤ [٥]، עָוֹן، إثم؛ إش ٢٤:٢٠، פֶּשַׁע، تعدي؛ قا؛ إش ١:٤، עַם כֶּבֶד עָוֹן الشَّعْبِ الثَّقِيلِ الإِثْمِ)؛ الْعَمَل (خر ٥:٩؛ نح ٥:١٨)؛ معركة (قض ٢٠:٣٤؛ ١صم ٣١: ٣؛ ١أخ ١٠: ٣)؛ طاعون (٩: ٣)؛ البرد (خر ٩: ١٨، ٢٤)؛ إنزعاج (أي ٦: ٣؛ أم ٢٧: ٣)؛ الرثاء والحداد (تك ٥٠: ١٠-١١)؛ مسألة أو موضوع (خر ١٨:١٨)؛ ضغط (أي ٣٣:٧)؛ ديون (حب ٢:٦).

عندما يُدعى الشعب بأنه ثقيل، فإن هذا يحمل فروقًا عدّة دقيقة أو وفيرة: قا؛ تك ٥٠: ٩؛ عد ١١:١٤ (آخذا עַם شعبي، من الجزء الأول من الآية كالمسند إليه، قا؛ BDB, *HALAT*, NIV, NASB, RSV، لكن قا؛ عب.)؛ ٢٠:٢٠؛ ٢صم ١٣:٢٥؛ ١مل ٣:٩؛ ١٠:٢ ‖ ٢أخ ٩:١؛ ٢مل ٦:١٤؛ ١٨:١٧ ‖ إش ٣٦:٢. ويمكن تطبيق ذلك أيضًا على حشد من الحشرات، خر ٨: ٢٤[٢٠]؛ والجراد، ١٠:١٤؛ الماشية، ١٢:٣٨؛ وعلى ما يبدو معنى أم ٨:٢٤، מַעְיְנוֹת נִכְבַּדֵּי־מָיִם، يَنَابِيعُ كَثِيرَةُ/ غَزِيرَةِ الْمِيَاهِ (لذلك فإن تصحيح *HALAT* غير ضروري).

إن تطبيق هذا المعنى على السحاب (עָנָן) في خر ١٩:١٦ له أهمية خاصة إذ أن السحاب هو دلالة على مَجْدُ الرَّبِّ (כָּבוֹד، انظر أسفل) في البرية. يحمل هذا الاستخدام يوضح أن الوصايا العشر هي جزء من نعمة إعلان الله عن ذاته كسمات أخرى لمجده.

(ب) عدم الاستجابة. عندما يكون عضو من الجسم ثقيل، يكون غير مستجيب ولا يقوم بوظيفته الصحيحة. في قل. له معنى خبري لأن يكون غير مستجيب، وتعمل الصفة كـ اسمفع. بيعّل. و هِفعِيل. مسبب (وليس متميز، قا؛ -Joüon (Muraoka, §52d n. 3)، لجعل الشيء غير مستجيب. إن أكثر أجزاء الجسم التي تدعى غير مستجيبة هو القلب (לֵבָב / לֵב #٤٢١٣، #٤٢٢٢)، خصوصًا الفرعون: خر ٧:١٤؛ ٨:١٥، ٣٢ [١١، ٢٨]؛ ٩:٧، ٣٤؛ ١٠:١؛ قا؛ ١صم ٦:٦ (الْفِلِسْطِينِيِّين). وعندما يدعى القلب כָּבֵד، فهو يكون غير مستجيب أو يصعب قيامه بدوره الصحيح لدفع البشر لطاعة الله؛ وذلك من الناحية الروحية، وليس الطبيعية، الأمر الذي يليه التحاشي إذا لم تُمنح التوبة. عادة مع כָּבֵד يقسي الإنسان قلبه، ولكن في خر ١٠:١ يتولى الرب مسئولية ذلك. وهذا الارتباط يتضمن חָזַק (#٢٦١٦)، أن يكون قاسيًا (استخدمت في قل. و بيعّل.، مع بيعّل. على أن الرب هو الذي يقسي، بدءًا من ٤:٢١)، و קָשָׁה (#٧٩٩٦)، أن يكون صعبًا (استخدمت في هِفعِيل.، ٧:٣)، مع الرب الذي يقّسي).

ومن ضمن أعضاء الجسم غير المستجيبة الأخرى العينين (تك ٤٨:١٠، وَأَمَّا عَيْنَا إِسْرَائِيلَ فَكَانَتَا قَدْ ثَقُلَتَا)؛ والأذن (إش ٦:١٠؛ زك ٧:١١، الشعب غير مستعد لأن يستمع للرب؛ إش ٥٩:١، هل أذن الرب ثَقِيلَةً عَنْ أَنْ تَسْمَعَ إلى صلاة شعبه؟)؛ والفم والشفاه (خر ٤:١٠؛ قا؛ نقاش تيجاي Tigay في أن هذا يعني أن موسى لديه نوع من أنواع عوائق التخاطب؛ حز ٣: ٥-٦، حيث يشير إلى التخاطب بلغة أجنبية غير واضح).

(جـ) جدير بالاحترام، مُتَمَجِّد. يوجد رابطة دلالية محتملة (ولكن ليس بالضرورة ذات أولوية تاريخية) بين المكانة و أن يكون لدى الشخص ممتلكات ثقيلة (قا؛ تك ١٣:٢؛ أم ١٢:٩؛ إش ٢٣:٨؛ حز ٢٧:٢٥). لذلك يُشار إلى الثروة والشرف بهذا المعنى (قا؛ أيضًا כָּבוֹד أسفل). إن قل. له معنى خبري لوجود مُشرّف، وتعمل الصفة كـ اسمفع. بيعّل. و هِفعِيل. تصريحي تقديري، لاعتبار شخص ما أو شيء مُشرَّف، أي مُمجَّد. نِفعَل. تفيد السلبية والإنعكاسية [صفة للفعل الذي يكون مفعوله نفس فاعله] لـ هِفعِيل.، أن يُشرَّف أو يُشرِّف/ يعظم نفسه؛ بينما بُعِّل. بناء المجهول لـ بيعّل.، يُشرَّف، وهِتْبَعِّيل. تخدم كإنعكاسية لـ بيعّل.، أن يُشَرِّف/ يعظم نفسه. قل. في بناء الجملة A ,כָּבֵד، مُشرَّف (قا؛ نِفعَل.، بُعِّل.، هِتْبَعِّيل.)، وبيعّل. و هِفعِيل. لديهما כִּבֵּיד B ה / כבד (אֵת) A, B مقدر A. إنها دلاليًا تساعد في تحليل استخدام إما عناصر A و B (بضمن ذلك عندما تكون B ضمنية) بشري أو إلهي، أو شيء آخر.

إن الناس يعظِّمون/ يُكرمون الآخرين بشكل صحيح، فمثلاً، الأبناء لوالديهم، خر ٢٠:١٢ ‖ تث ٥:١٦؛ قا؛ ملا ١:٦؛ الرجل الصالح هو ذاك الذي يهاب الرب (مز ١٥:٤)؛ إِسْرَائِيل أو داود أكرموا بَنَايَاهُو (٢صم ٢٣:٢٣)؛ إِسْرَائِيل للنبي (١صم ٩:٦)؛ الأشياء الشريفة أو المجيدة تُقال عن صِهْيَوْن (مز ٨٧:٣؛ قا؛ Joüon-Muraoka § 128b لبناء الجملة). وهناك أمثلة تتضمن التكريم غير الصحيح للآخرين يشمل إكرام عالي لأبنائه أكثر من إكرامه للرب (١صم ٢:٢٩)؛ قا؛ بعض الأشخاص الذين يُكرمون أنفسهم (أم ١٢:٩ [هِتْبَعِّيل. يمكن أن تعني الإدعاء بأنه غني أو مهم]؛ ٢مل ١٤:١٠ [نِفعَل.] ‖ ٢أخ ٢٥:١٩ [هِفعِيل.]).

والعديد من الأمثلة لا تقوم على أساس أخلاقي مطلقًا، مثل؛ تك ٣٤:١٩ (كان شكيم أَكْرَمَ جَمِيعِ بَيْتِ أَبِيهِ)؛ حز ٢٧:٢٥ (عُظمت صور لثرائها، قا؛ إش ٢٣:٨).

عندما يقدِّم الناس التكريم لإله، فهذا يدل على تقديم ولاء ديني، عمومًا وليس بشكل خاص في العبادة العامة. فالقصد الأساسي للكتاب المقدس هو تجهيز الشعب لأن يكرموا الرب بشكل صحيح، هو (أو اسمه) العنصر المهيمن المهيمن في هذا الصدد: مثل؛ مز ٥٠:١٥، ٢٣، إن الإكرام اللائق أو العبادة الصحيحة للرب هي نتيجة لفعل خلاصه؛ أم ٣:٩، أَكْرِمِ الرَّبَّ مِنْ مَالِكَ (הוֹן #٢١٠٤)؛ ١٤:٣١، وَمَنْ يَرْحَمُ الْمِسْكِينَ يُكْرِمُ اللهَ. لاحظ الفقرات التي تتطلّع إلى تحويل الأمم لأن يكرموا الرب أيضًا، مز ٨٦:٩ (قا؛ ع.١٢، حيث يكَرمه الإسرائيليين)؛ إش ٢٤:١٥؛ ٢٥:٣؛ و٤٣:٢٠)، والتي تتحدث عن مجيء الوحوش البرية لتمجيد الرب.

الاستخدامات الإنعكاسية لـ نِفْعَلْ. (بها لكها الرب هو المسند إليه) تتكلم كلها عن أن الرب يأخذ الكرامة لنفسه، أي يجعل الشعب يكرمه، غالبًا بتعابير مرئية لقضاءه المقدس (قا؛ Eaton, 337): خر ١٤: ٤، ١٧- ١٨ (المصريين سيكونون الوسيلة)؛ لا ١٠:٣ (رؤساء الكهنة المطيعين يكرمون الرب؛ אֶכָּבֵד ‖ אֶקָּדֵשׁ، وَأَمَامَ جَمِيعِ الشَّعْبِ أَتَمَجَّدُ)؛ إش ٢٦:١٥؛ حز ٢٨:٢٢؛ ٣٩:١٣. في حج ١:٨ يريد الرب أن يرى نفسه مُمجَّد بإعادة بناء الهيكل (أي؛ يُعبد هناك من الجماعة التي تقوم بإعادة البناء). ربما أيضًا يتضمن هنا إكرام يوم السبت (إش ٥٨:١٣)، حيث يكون هذا طريقًا أصيلاً لإكرام الرب. نقرأ أيضًا عن التوقير المرفوض للرب (إش ٢٩:١٣؛ ٤٣:٢٣، العبادة العامة غير المرتبطة بطاعة القلب) وتكريم الآلهة المزيفة (دا ١١:٣٨).

إن الربط بين الرب والبشر كعنصر A في قض ٩:٩، حيث تُكرم الزيتونة الرب والناس.

ويقال أيضًا أن الرب يكرم أناسًا معينين: مثل؛ ١صم ٢:٣٠ (أُكْرِمُ الَّذِينَ يُكْرِمُونَنِي)؛ مز ٩١:١٥ (التقي الحقيقي)؛ إش ٤٣:٤ (إِسْرَائِيلَ في شخصها المثالي)؛ ٤٩:٥ (الخادم). لاحظ أيضًا أنه يقال عن الحكمة أنها تُكرم التقي الحقيقي (أم ٨:٤). ويشير استخدام כָּבֵד في هذا الصدد إلى احترام الرب؛ النتائج الخاصة بذلك (مثل؛ بركات مادية) لمْ تُعط بالكلمةِ نفسها لكن خلال السياقِ.

٢. اسم. כָּבוֹד يرتبط الإسم כָּבוֹד فقط بالمعنى (ج) للفعل (بعكس *HALAT*، والذي يتضمن معنى الوزن في أ ١، قا؛ *THAT* 1:798؛ ولكن هذه المقاطع، إش ٢٢:٢٤؛ نا ٢: ٩ [١٠]، يمكن فهمهم أفضل باستخدام الغنى كإكرام رمزي)، ويمكن اعتباره اكرام أو مجد. وفقًا لهذا السياق، يمكن أن يكون الإكرام أو المجد مرتبطًا بالكرامة، والثروة، أو المكانة العالية؛ أو الاحترام أو التوقير من الآخرين؛ أو أداة الاحترام. استخدامين على وجه الخصوص، سيتم طرحهما فيما سيلي، هما مَجْدُ الرَّبّ كتعبير تقني لإعلان حضوره، و"مَجْدِي" كأسلوب للإشارة إلى ذاته. وهذا يعطي ترتيبًا أبسط لتلك المعاني عن تلك التي لـ *HALAT* أو BDB. لاحظ أن *HALAT* تقسم المقالة بشكل اصطناعي إلى معاني "غير لاهوتية" و "لاهوتية"؛ وهذا الميل يحجب العلاقة بين الاستخدامات المتعددة بالإضافة إلى المعاني المفهومة لدى السامعين العبرانيين.

(أ) כָּבוֹד ككرامة، مكانة عالية. يدمج هذا التصنيف بالمعاني التي يوردها BDB ١، ٢أ، ٣ وجزء من ٤. يُخبرنا أم ١٥:٣٣ بأنه قبل الكرامة (= موضع الشرف) يأتي التواضع (الذي هو جزء من مخافة الرب)؛ ويُخبرنا ٢٥:٢ بأن مجد الله اخفاء الأمر، بينما مجد الملوك فحص الأمر (لاحظ أن ذلك أيضًا يتضمن ما يدعوه *HALAT* استخدامًا لاهوتيًا). في مز ٨: ٥ [٦] توَّج الرب البشر بالمجد/الكرامة والبهاء (כָבוֹד וְהָדָר)، والذي يتبعه في الآيات التالية التسلط على خليقة الرب. عمومًا الإكرام المشار إليه بـ כָּבוֹד موضح بالمجد الخارجي، مثل الثراء (مثل؛ تك ٣١:١؛ نا ٢: ٩ [١٠]؛ قا؛ الارتباط بـ עֹשֶׁר، ثروة (#٦٩٤٨)، مثل؛ ١أخ ٢٩:١٢، ٢٨؛ ٢أخ ١:١١، ١٢؛ أس ٥:١١؛ أم ٣:١٦: إجمالاً ليست כָּבוֹד مرادفًا لـ עֹשֶׁר، ولكنها تدل على الإكرام الذي يظهر بوضوح في الثراء. وموضع الإكرام الذي ناله الكهنة يتبدّى واضحًا في ملابسهم (خر ٢٨:٢، ٤٠). أنواع أخرى للتكريم الظاهر تلك التي للملك داود، ويعبر عنها بالنجاح العسكري (مز ٢١ :٥[٦] ‖ הוֹד וְהָדָר، جَلاَلاً وَبَهَاءً)؛ المكانة العالية لأولئك الذين يوقرهم الناس (مثل يوسف، تك ٤٥:١٣؛ أي ١٩:٩؛ المضيِّفون الملكيون، إش ٢٢:١٨، ٢٣)؛ المكانة العلية التي يمنحها الرب لمتقيه في تحقيق قضائه الإلهي (مز ١٤٩:٥)؛ وفي الاستخدامات التصويرية، الأشجار (إش ١٠:١٨؛ حز ٣١:١٨). وبالكناية، فإن إكرام أمة يشير إلى وجهائها، إش ٥:١٣؛ ١٦:١٤؛ مي ١:١٥.

بالإضافة إلى أم ٢٥:٢ المذكورة أعلاه، توجد استخدامات لاهوتية أخرى (وبقول آخر؛ الإشارة إلى مكانة الرب العالية فوق الخليقة) ويتضمن ذلك مز ٥٧:٥، ١١[٦، ١٢]؛ ١٠٨: ٥[٦]؛ ١١٣:٤؛ ١٣٨:٥ (بالرغم من أن كل هذه تستخدم الاختلافات في التعبير כְּבוֹד יהוה، إلا أنهم يبدون متماثلين في السياق كي يلائموا هذا المعنى بصورة أفضل من المعنى [د] المذكور أدناه). وبالمثل في مز ١٤٥:٥، ١١ - ١٢ حيث نجد כְּבוֹד הוֹדֶךָ הֲדַר، بَهَاءِ مَجْدِكَ الْجَلِيلِ؛ כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ، مَجْدِ مُلْكِكَ؛ و כְּבוֹד הֲדַר מַלְכוּתוֹ، مَجْدَ جَلاَلِ مُلْكِكَ؛

مملكتِهِ؛ وَضعتْ المجموعات والمرادفات النحوية هذه في هذا التصنيف (بعكس BDB، الذي يَتضمّنُهم تحت المعنى [د]).

بعض الـ"جغرافيا" لـ כָּבוֹד يمكن رؤيتها في ارتباط الكرامة بالارتفاع (רוּם، ارْتَفَعَ، #٨١٢٣): نح ٩:٥؛ مز ٩:١١٢؛ ٤:١١٣؛ إر ١٢:١٧؛ بالتقابل مع الهبوط/النزول (יָרַד، #٣٧١٨) من موضع الكرامة، إر ١٨:٤٨.

هذا هو المكان لملاحظة استخدام כָּבוֹד للدلالة على المجد السماوي الذي ينتظر الأبرار في مز ٢٤:٧٣ ("وَبَعْدُ إِلَى مَجْدٍ تَأْخُذُنِي"، بعض اللهجات؛ قا؛ Delitzsch, contra Weinfeld, *TDOT* 7:33). وتفسير آخر محتمل بضم هذه الآية مع المعنى في (د) أدناه، مع الفكرة القائلة بأن السماء هي مكان وجود الله (حيث القداسة، ع. ١٧، بوابة الأرض). هذا المجد الأخروي عنصر مُهم لاستخدامات ع. ج.

(ب) כָּבוֹד كاحترام أو توقير. بعلاقة دلالية واضحة يمكن لـ כָּבוֹד أن تشير (معتبر أو موقر) إكرام أو هيبة (BDB المعنى ٥ وجزء من ٤). ويمكن تطبيق ذلك على أشخاص (مثل؛ داود، ١أخ ١٨:١٧؛ والشعب عمومًا، أم ٣:٢٠)، ولكنه يطبق على الرب بشكل خاص في ع. ق. إن الارتباط بالتعريف- التقديري بيعّل. الفعل (כָּבֵד، يوقر) يمكن أن نجده في عد ١١:٢٤؛ ملا ٦:١، حيث יְכַבֵּד تُشير إلى نتيجة عمل الفعل. بهذا المعنى نجد الاسم، كمفعول به للأفعال، في المجالات الدلالية يعطي (مثل؛ יָהַב، שִׂים، נָתַן)، يخبر (مثل؛ סִפֵּר، אָמַר)، ويغنّي (זָמַר)، وكلهم يصفون حالات متماثلة لوصف الكرامة (غالبًا للرب في العبادة العامة، لكن قا؛ أم ٨:٢٦، لِلْجَاهِلِ/للأحمق). بالرغم من أن التعبير כְּבֹד יהוה، مَجْدُ الرَّبّ (قا؛ أيضًا כָּבוֹד باللواحق)، وعادةً تندرج تحت المدخل (د) أسفل، وتنتمي هنا عندما يكون المفعول به أحد تلك الأفعال (حوالي ٢٠ مرة): مثل؛ مز ١٩: ١[٢] (بعكس BDB)؛ ٣:٩٦ = ١أخ ٢٤:١٦؛ إش ٨:٤٢ (|| תְּהִלָּה، تسبيح، وقا؛ ع. ١٢)؛ وأحيانًا عوامل سياقية أخرى وأيضًا تضع التعبير تحت المعنى: مثل؛ ملا ٦:١ (حضور، الفعل כִּבֵּד، يكرم). أيضًا تنتمي لهذه الفئة التعبير في المزامير כְּבוֹד שְׁמוֹ، مجد (= بسبب) اسم الرب (مز ٢:٢٩؛ ٢:٦٦؛ ٩:٧٩؛ ٨:٩٦ = ١أخ ٢٩:١٦).

إن الارتباط الدلالي بين المعنيين (أ) و(ب) (وربما يظهر أيضًا [د] في مز ٢٩: في ع. ١- ٢ حيث يعطي (הָבוּ) للرب (تنسب له) المجد والقوة، والمعنى (ب)؛ في ع. ٣ אֵל־הַכָּבוֹד، إلهُ المَجْد (معنى [أ]، الرب الذي يحتل مكانة عالية، بعكس BDB, *HALAT*، والذي يضع هذا تحتِ المعنى [د]) أرْعَدَ، يُدَوِّي؛ وأخيرًا في ع. ٩، ي هَيْكَلِهِ الْكُلُّ (العابدين) قائِل: "مَجْدٌ" (من المحتمل بالمعنى [ب]؛ ولكن يمكن أن يكون بالمعنى [أ]، أو حتى المعنى [د]؟).

(جـ) כָּבוֹד كموضوع الاحترام. هذا المعنى (BDB المعنى ٧) يرد فقط مرتين أو ثلاثة مرات، ودائمًا مع اللواحق: في إر ١١:٢؛ أيضًا مز ٢٠:١٠٦، استبدل شعب الرب مجدهم (מוּר)، وبمعنىآخر: بأنهم الذين كانوا من المفروض أن يُمجدوا، من أجل آلهة باطلة (موضوع التبجيل الديني). في مز ٣:٣[٤]، يدعو ناظم المزامير כְּבוֹדִי، مَجْدِي؛ BDN في هذا المضمون، ولكن نظرًا للتوازي لربما ينتمي غالبًا للمعنى (أ)، (مصدري) الكرامة (قا؛ Delitzsch).

(د) כָּבוֹד كتعبير تقني لحضور الله الظاهر. إن الاستخدام الطبيعي للتعبير כְּבֹד יהוה، مَجْدُ يهوه (بضمن ذلك الاستخدام باللواحق؛ ومن حين لآخر אֱלֹהִים، إلوهيم، هو المضاف إليه)، كتعبير تقني لحضور الرب الظاهر لشعبه (BDB sense 2c; *HA-LAT* II.2). ويظهر التعبير أولاً في خر ٧:١٦، וּבֹקֶר וּרְאִיתֶם אֶת־כְּבוֹד יְהוָה، وَفِي الصَّبَاحِ تَرَوْنَ مَجْدَ الرَّبِّ؛ ع. ١٠، וְהִנֵּה כְּבוֹד יְהוָה נִרְאָה בֶּעָנָן وَإِذَا مَجْدُ الرَّبِّ قَدْ ظَهَرَ فِي السَّحَابِ. هنا يمكننا أن نرى رابطين متكررين: כְּבוֹד יְהוָה وهو شيء يُرى (רָאָה)، وهو مرتبط بالسحاب (עָנָן). هذا الحضور الظاهر للرب (מִשְׁכָּן [#٥٤٣٨]) قيل بأنه رافق إسْرَائِيل طوال فترة البرية (الإشارة الأخيرة في أسفار موسى الخمسة تث ٥: ٢٤ [٢١])، ولكنه غير محدد بتلك الفترة: فقد استمر حضور الرب عن طريق العبادة القربانية (مثل؛ خر ٤٣:٢٩؛ ٣٤:٤٠، ٣٥؛ لا ٦:٩، ٢٣؛ ١مل ١١:٨؛ مز ٦٣: ٢[٣]. وهذا يفسر معنى الاسم "إِيخَابُودَ" (قَدْ زَالَ الْمَجْدُ) في ١صم ٢١:٤ - ٢٢: المجد، الحضور الظاهر للرب في الوسط خلال تابوت العهد، قَدْ زَالَ (גָּלָה). (لاحظ أن هذا التفسير يعتبر الأفضل بالنسبة لسياق الكلام الذي يربط ذلك بالمعنى [أ] أعلاه). بالرغم من أن التعبير يستخدم عادة للإشارة إلى الديانة المستقيمة، إلا أنها تظهر أيضًا في هو ٥:١٠ (من المرجح أن تكون تهكمية)، حيث يكون مجد الوثن (وذلك بالقول: أن الحضور الزائف ليهوه الذي كان يُعتقد أنه يتوسط هناك) قَدْ زَالَ (גָּלָה، قا؛ ١صم ٢١:٤).

إن وصف هاريسون Harrison (في عد ١٠:١٤) يعطي سببًا معقولاً لاستخدام التعبير الذي يعني مجد في هذا الصدد: "التعبير כָּבוֹד يشير إلى حقيقة حضوره العظيم في القوة، والبهاء، والقداسة كحاكم أعلى لشعبه"؛ قا؛ Delitzsch (في إش ٨:٣): "כָּבוֹד للرب هو بدون تغيير ناري لامع δόξα (ي1518) والذي يعلنه كالقدوس". وهذا يتسق مع الوصف في خر ١٧:٢٤، وَكَانَ مَنْظَرُ (מַרְאֵה) مَجْدِ الرَّبِّ كَنَارٍ آكِلَةٍ (כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת؛

قا؛ إش ٤:٥)، وهذا يفسر عدم استطاعة موسى من دخول الخيمة في خر ٤٠:٣٤، وقد يفسّر أيضًا القول بأن مَجْدُ الرَّبِّ أَشْرَقَ (זָרַח، اش ٦٠: ١-٢). حيث دُعي هذا مَجْدُ الرَّبِّ لأنه يعلن شخصه وجلاله، والتجاوب اللائق لذلك الإعلان هو إعطاء الرب الإكرام أو المجد. ومن ثم فهو مرتبط ارتباطا وثيقا باسم الرب في أسفار موسى الخمسة، خاصة في خر ٣٣:١٨، حيث يسأل موسى الرب أن يريه (هِفعِيل. لـ זָרַח) مجده؛ في ع ١٩ أجابه الرب: أُجِيزُ كُلَّ جُودَتِي (هِفعِيل. עָבַר) قُدَّامَكَ، أي أمام موسى، وَأُنَادِي بِاسْمِ الرَّبِّ قُدَّامَكَ (وبقول آخر: سيُظهر شخصه؛ قا؛ ٣٤: ٦-٧). في ع ٢٢ يتكلم الرب عن اجتياز مجده (בַּעֲבֹר כְּבֹדִי) كمكافيء لعبوره بنفسه (עַד־עָבְרִי). موبيرلي Moberly (76) قطعًا على حق عندما رأى أن مَجْدُ الرَّبِّ هنا عمليًا هو تعبير عن نفسه، وعلى نفس النمط، اسم الرب "يمكن أن يبين حضوره وعظمته" (يستشهد Eaton, 336 بـ مز ٧٥: ١[٢]؛ إش ٢٠: ٢٧-٢٨؛ قا؛ Delitzsch في مز ٧٥: ١[٢]). يوناثان إدوارد Jonathan Edwards كان عادلاً في مقولة (118)، "اسم الرب ومجده، على الأقل في أغلب الأحيان، يبين نفس الشيء في الكتاب المقدس" (انظر مز ١٠٢: ١٥[١٦]؛ إش ٥٩:١٩ للتأكيد). هذا، كما سنناقش فيما بعد، يوضح سبب وجهة وينفيلد Wein-feld أن تثنية على خلاف مع ما تسمّى بعدم كفاية المصدر الكهنوت.

وقد استخدمت الأسفار النبوية هذا التعبير، خاصة إشعياء وحَزَقِيَّال، إش ١١:١٠ يخبرنا بأن موضع راحة المسيَّا سيكون مجدًا (من وجهة نظر التفسير المسيَّانية لـ ٩: ٦[٥])، وهذا يشير إلى موضع الإعلان الذاتي الإلهي)؛ ولكن على وجه الخصوص ينظر إشعياء إلى عودة حضور الرب المجيد في صِهْيَوْن بعد فترة التأديب (٢٤:٢٣؛ ٣٥:٢؛ ٤٠:٥؛ ٥٩:١٩؛ ٦٠:١، ٢، ١٣؛ ٦٢:٢؛ ٦٦:١١، ١٨، ١٩؛ قا؛ زك ٢: ٥[٩]؛ بعكس وينفيلد Weinfeld (TDOT 35:7)، وهذه ليست إحياءًا قويًا لمصطلح التجلي التقليدي *theophany* كما هو متوقع أن تكون صِهْيَوْن مرة أخرى مكانًا لسُكنى الرب (التجسيم: التشبيه, خلع الصفات البشريه على الله *anthropomorphically*) ومكان عبادته (שָׁכַן، اقامة [#٨٩٠٥]؛ מִשְׁכָּן؛ تابوت العهد [#٥٤٣٨]). حَزَقِيَّال (الكاهن، والذي اهتم بالعبادة الدينية) وصف في رؤياه من جهة هذا المجد (مثل؛ ١:٢٨؛ ٣:١٢، ٢٣؛ ٨:٤) ويُسجّل انفصالها عن هيكل أورُشَلِيم (ص. ٩-١١)، مع الوعد بعودتها للتنقية (٤٣:٢، ٤؛ ٤٤:٤).

ليس مفاجئًا أن تكون المزامير، باعتبارها للعبادة العامة، تستخدم هذا التعبير كثيرًا. فعلى سبيل المثال، مز ٦٣: ٢[٣] نقرأ لِكَيْ أبصِرَ(רָאָה) مَجْدُ الرَّبِّ وقوة (עֹז) في القدس؛ في مز ٢٦:٨ القدس هو מְקוֹם מִשְׁכַּן כְּבוֹדֶךָ، مَوْضِعَ مَسْكَنِ مَجْدِكَ (لاحظ أصل التعبير الأخير שְׁכִינָה لحضور قدس الرب)؛ قا؛ ٨٥: ٩[١٠]؛ ١٠٢: ١٥-١٦[١٦-١٧]؛ ١٠٤: ٣١. ينظر مز ٩٧:٦ للأمام (بشكل أخروي؟) لجميع الشعب الناظرين مَجْدُ الرَّبّ (רָאָה، بعكس NASB، الفعل في المستقبل) (قا؛ إش ٤٠:٥).

في كل حالات כָּבוֹד كالمسند إليه الفعل מָלֵא، للملئ، يستخدم هذا المعنى. عادة نقرأ عن مَجْدُ الرَّبِّ (حضور ظاهر) يملأ الخيمة أو الهيكل (خر ٤٠:٣٤، ٣٥؛ ١مل ٨:١١ = ٢أخ ٥:١٤؛ ٢أخ ٧:١، ٢؛ حز ١٠:٤؛ ٤٣:٥؛ ٤٤:٤ حج ٢:٧؟). إلا أنه في عدّة مواضع، يكون المفهوم أكبر: حيث يتطلع المتكلم للأمام أو يصلي من أجله (أفعال مستقبلية) من أجل أن تمتلئ الأرض بحضور الله الظاهر כָּל־הָאָרֶץ (عد ١٤:٢١؛ مز ٧٢:١٩؛ قا؛ حب ٢:١٤، معرفة مَجْدُ الرَّبّ). ربما يساعد ذلك في توضيح معنى النداء الساروفيمي في إش ٦:٣، מְלֹא כָל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ ([ت. م.] الأرضُ كلّها مَملوءَةٌ مِنْ مَجدِهِ). وتلعب العوامل السياقية التالية دور: المعنى المألوف لـ כְּבוֹד יְהוָה في موضع الهيكل (حضور الرب الظاهر)؛ باستخدام الفعل הָיָה في هذه الفقرة بطريقة الاستدعاء في خر ٤٠:٣٤، الخ؛ المواضع الأخرى حيث الأرضُ كُلُّها مَملوءَةٌ من مَجْدُ الرَّبِّ (عد ١٤:٢١، الخ). وهذا يخدم التفسير، مجده هو الذي يملأ (أو سيملأ) الأرض كلها (استنادًا إلى Alex-ander؛ بعكس، مثل؛ Wildberger, Oswalt، الذين لا يعتبرا هذه العوامل السياقية؛ وترتيب الكلمات يمكن أن تخدم التفاصيل الدقيقة المُتمناه (Williams, §580): جعل مجده (حضوره الظاهر) يملأ كل الأرض (وبمعنى آخر: أن الكُل سيعبد هذا القدوس).

(هـ) כָּבוֹד كإشارة إلى الذات. الشكل الملحق כְּבֹדִי، مَجْدِي، يمكن أن يكون أسلوبًا شعريًا للإشارة إلى ذاته: وهي موازية لـ נַפְשִׁי، نَفْسِي (#٥٨٨٣)، في تك ٤٩:٦؛ مز ٧: ٥[٦]؛ לִבִּי قَلْبِي، في مز ٩:١٦ (NIV تتبع سب. ويصحح للنطق)؛ ١٠٨: ١[٢]؛ يغني (זָמַר) ولا يسكت، مز ٣٠: ١٢[١٣]؛ ويُدعها لتتيقظ وتعزف الموسيقى، مز ٥٧: ٨[٩] (قا؛ לִבִּי، قلبي، في ع ٧[٨]، التلاعب بالكلمة على مَجْدُ الرَّبِّ في ع. ٥، ١١[٦، ١٢]. قُدِّمت تفاسير عديدة لإبراز هذه التفاصيل. والبعض (مثل؛ *HALAT*، *THAT* 1:794) ينقّحا كلها إلى כָּבֵד، كبد، على فرض أنها في عب.- كما في باقي لغات سامية أخرى- تعتبر الكبد هي مصدر المشاعر؛ ولكن هذا غير مُجدٍ لأنه لا يفسّر مثل هذا التغيير المنظم في نقاط حروف العلة، ونظرًا لأنه في باقي ع. ق يحيل الكبد إلى المعنى التشريحي (مع مرا ٢:١١ كاستثناء محتمل). وتأتي وجهة النظر الأخرى من Gevirtz (100-110; cf. Barré, 54-55)، التي

تدافع عن وجود لفظ متجانس כָּבוֹד، بطن، نفس، مستندًا على التشابه في أكد. و أوغا. لهذا التجانس اللفظي يمكن أن يكون مؤنثًا في الجنس (ومن ثم يكون الفعل תִּחַד في تك ٤٩:٦)؛ إلا أن الاستخدام لهذا المقترح، في مز ٩:١٦؛ ٣٠:١٢ [١٣]؛ ٥٧: ٨[٩] يأتي كلية مع أفعال مذكرة، ومن ثم תִּחַד في تك ٤٩:٦ يجد أن تؤخذ كمذكر مفرد ثاني، مع כְּבֹדִי، مَجْدِي، كندائي. Weinfeld (*TDOT* 7:24) أكثر حذرًا، إذ أنه، وفقا له، כָּבוֹד يمكن أن تعني الجوهر أو الكينونة. وهذا المقترح الأخير معقول، إذا اعتبرنا أن هناك ارتباطا في تلك الإشارة الخاصة مع المعنى ثقيل للفعل (بخلاف بقية الاستخدامات لـ כָּבוֹד، كما هو موضح أعلاه)؛ ولكن في الحقيقة ليس هناك دليل ذاتياً بين هذه التفاسير لذلك الاستخدام أعلى من ذاك الذي لـ BDB، "الشاعر، كأساس للإجلال في دخيلة الإنسان، الجزء الأكثر نبلاً في الإنسان". الكل في الكل يبدو أنه من العدل أن نرى هذا المعنى منعزل دلاليًا semantically عن الآخرين.

٣. أسماء أخرى ذات علاقة. الأسماء כְּבֵדֻת و כֹּבֶד تأخذان المعنى، ثقيل، ويمكن أن يُترجما ثقل، وزن. تظهر כֹּבֶד دائمًا في التركيب: إش ٢١:١٥، ثِقل (شِدَّةِ) الْحَرْبِ؛ ٣٠:٢٧، وَالْحَرِيقُ عَظِيمٌ [ت. س& ف] (كذلك BDB؛ ح .ك .ت. وَدُخَانٍ مُتَكَاثِفٍ (متثاقل) مُتَصَاعِدٍ هي تفسيرية بدرجة كبيرة)؛ نا ٣:٣، وَأَكْوَامُ جُثَثٍ؛ أم ٣:٢٧، اَلْحَجَرُ ثَقِيلٌ (|| غَضَبُ الْجَاهِلِ כֹּבֶד، أَثْقَلُ). في خر ٢٥:١٤ نقرأ أن الرب خَلَعَ بَكَرَ مَرْكَبَاتِهِمْ حَتَّى سَاقُوهَا بِثَقْلَةٍ בִּכְבֵדֻת، أي بصعوبة.

ويمكن ترتيب الثلاثة ظهورات لـ כְּבוּדָּה تحت عنوان واحد (بعكس BDB) بدون تنقيح (بعكس *HALAT*)، إذا اخذناهم بصيغة صفة مؤنثة כָּבוֹד، مجيدة، ثرية (انظر Joüon-Muraoka §96Be للنمط الإعرابي). وهكذا في حز ٤١:٢٣ מִטָּה כְבוּדָּה، أريكة مجيدة (سَرِير فَاخِرٍ، في كل الترجمات عرب.)؛ ومز ٤٥: ١٣[١٤] يقرأ مع ت. س& ف، "كُلُّهَا مَجْدٌ ابْنَةُ الْمَلِكِ فِي خِدْرِهَا". وفي قض ١٨:٢١ تستخدم الصفة كاسم، أَمْتِعَةَ (ت. إ. ش).

٤. مقارنة للمترادفات والمتناقضات. إن أكثر المتناقضات شيوعًا لـ כָּבֵד هو קָלַל، أن يكون خفيفًا، تافه (#٧٨٣٧)، بيعَل. أقل تقديرًا/ احترامًا (بعكس BDB يصقل اللغة، قا؛ *IBHS*, 402-3)، وقد تكون קָלָה ذات صلة، لتكون أقل احترامًا (#٧٨٢٩). هذه الأفعال والاسم المشتق קָלוֹן، غير أمين/ شريف (#٧٨٣٠)، يتفاعل مع المعاني (أ) و(ج) للفعل (ثقيل ومقدَّر/ مجيد/ شريف)، ومع المعاني (أ) و(ب)، و(ج) الاسم כָּבוֹד (إجلال، الإجلال المنتسب، موضع إجلال). مثال للاستخدام الحرفي نجده في ١مل ١٢:١٠ إِنَّ أَبَاكَ ثَقَّلَ (הִכְבִּיד) نِيرَنَا وَأَمَّا أَنْتَ فَخَفِّفْ (הָקֵל) مِنْ نِيرِنَا". وللتوافق، محترم بصورة خفيفة/ محترم بشدة، قا؛ أم ١٢:٩ "اَلْحَقِيرُ (נִקְלֶה) وَلَهُ عَبْدٌ خَيْرٌ مِنَ الْمُتَمَجِّدِ (מִתְכַּבֵּד) وَيُعْوِزُهُ الْخُبْزُ. أيضًا توجد متناقضات أخرى وتشمل בָּזָה، يحتقر (#١٠٢٢؛ ١صم ٢:٣٠؛ ٢صم ٦:١٦؛ ملا ١:٦) وחָרַף، اظهار الاحتقار (#٣٠٧٠؛ أم ١٤:٣١).

للأغراض اللاهوتية، تكون المترادفات المعينة هنا هي تلك التي تتفاعل مع معنى الإجلال في الفعل والاسم כָּבוֹד، وقد تم ذكر بعض منها سابقًا. المترادفات الرئيسية (أو حتى الكلمات الأخرى التي يمكن أن تصير "مجد" في الإنجليزية) الاسم כָּבוֹד، הוֹד عظمة (#٢٠٨٦)، הָדָר بهاء (#٢٠٧٧)، وתִּפְאֶרֶת جمال، جلال، افتخار بـ (#٩٥١٤). وهذه تتفاعل أساسًا مع المعاني (أ) و(ب)، إجلال كمتأصل ومنتسب (قا؛ مز ١٤٥:٥، ١١-١٢، حيث يوضح وجود هذه المترادفات أن כָּבוֹד هنا تعني [أ] وليس [د]). لاحظ كيف أن بعض من ثياب العائلة الكهنوتية كانت לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת، للمجد وللجمال (أي أن جمالهم يخدم كشعار لرتبة من يرتديهم). وتظهر تعابير أخرى في السياق مع כָּבוֹד، مثل עֹז قوة (#٦٤٣٧)، و גָּאוֹן، رفعة (#١٤٥٤)، لا تُدعى مترادفات بشكل صحيح (بعكس Weinfeld, *TDOT* 7:28): إذ أنه من وجهة نظر دلالية يكون من الأدق ذكر تلك التعابير، باعتبار ترابطها الوثيق، يكون اتساعهم متبادل.

هناك حالة ذات أهمية في مز ٧٨:٦١، حيث يضع الرب مجده (תִּפְאֶרֶת) بين أيدي الأعداء، والذي ينعكس في ١صم ٤:٢١- ٢٢، المجد (כָּבוֹד)، بمعنى أنه قد زال الحضور الإلهي الذي يتوسط تابوت العهد. وهذا قطعًا دليل على التأثير الدلالي من כָּבוֹד، والتي يمكن أن تعني مجد وأيضًا تخدم كمصطلح فني لحضور الرب الظاهر، على תִּפְאֶרֶת، والتي عادة تخدم فقط كلمة مملكة المجد. وبشكل مثير للانتباه في إش ٦٠:٧ يدعى الهيكل בֵּית תִּפְאַרְתִּי، بيت مَجْدِي، أي؛ بيت جمال الرب الظاهر. على أية حال، عادةً، ليوضح ما يدعى في الإنجليزية "مَجْدُ الرَّبّ" (أي جلاله المتأصل والاعتراف به من قِبل الشعب). ك.م.ع يمكن أن يستخدم إحدى هذه المترادفات نظرًا للميل الشديد للتعبير כְּבוֹד יהוה للإشارة إلى إعلان حضور الرب.

٥. مناقشات حديثة لـ *kabôd*. تتضمن المناقشات الحديثة للاسم כָּבוֹד والمفاهيم التي ارتبطت به تتضمن الجهود من قبل von Rad (*TDNT* 2:238-42), Eichrodt (*TOT* 2:29-35), Westermann (*THAT* 1:798-812), and Weinfeld (Deuteronomy, 191-209 and *TDOT* 7:22-38). وقد اهتم هؤلاء أساسًا بالتعبير כְּבוֹד יהוה، أي، المعنى (د) في الإسم، ويقوم -West

ermann وحده بعمل دراسة لغوية للجذر כבד (مع الاستنتاجات المختلفة عن تلك التي لدينا). وقد افترض كل من Eichrodt و Weinfeld أن כָּבוֹד يرتبط بشكل خاص بكل معاني الفعل، ومن ثم قد وجدوا استخدامها فيما يسمّى المصدر الكهنوتي للدلالة على الفكرة البدائية والطبيعية لحضور الرب، استنادًا على فرض أنها تأتي هنا بمعنى وزن، الجوهر. وقد قدم Weinfeld أطروحة حيث استبعد المحررون التثنويون "الميراث المتأصل للتصور التقليدي" (Deuteronomy, 208) الموجود في التقليد الكهنوتي من قِبل التخلص من الأسطورة -demythologiz ing، تابوت العهد: الآن لم يعد يخدم كموضع مَجْدُ الرَّبّ (تصوّر كالحضور المادي)، فقط لـ שֵׁם، اسمه (تجريد، وليس ذاته).

تتجاوز المراجعة الكاملة لنظريات Weinfeld مجال هذه المقالة، لكن من وجهة نظر الدراسة المعجمية السابقة، يمكننا عمل عدة تعليقات: (أ) يجب ملاحظة أن כְּבוֹד יְהוָה أنه تعبير فني، ويجب أن نحذر كم الاستخدام العام للجذور כבד التي نقرأ منها. (ب) لقد ناقشنا قبلاً أن כָּבוֹד يؤخذ بها فقط بمعنى مكرّم/ مُمجّد في الفعل (حتى وإن كان ذلك مرفوضًا، يبقى صحيح أن هذا التعبير المعين يعمل، نظرًا للتداخل في תִּפְאֶרֶת الملاحظ في مز ٧٨:٦١)؛ ومن ثم لإيجاد فكرة طبيعية تطبَّق على استخدامها فتكون غير مساندة للغة نفسها (قا؛ Von Rad,239، الذي يلاحظ أن "الفكر الرئيسي للوزن لم يعد حاضرًا حيث توجد الإشارة إلى כְּבוֹד יְהוָה"). (ج) شوهد أن الفكرة حملت بالتعبير كان ذلك من إعلان حضور الرب الخاص— من خلال السحابة في البرية، ولكن مزمعًا أن يستمر من خلال تابوت العهد/ الهيكل. و(د) الاختلافات المفترضة بين التثنوي والكهنوتي ليست بهذه الضخامة كما يدّعي Weinfeld: مثل؛ قا؛ خر ٢٤:١٧، حيث يقول إن ظهور مجد الرب كان مثل نار آكلة (אֵשׁ אֹכֶלֶת) مع تث ٤:٢٤، الرب نار آكلة (אֵשׁ אֹכְלָה)، ولاحظ التعليقات حول علاقة اسم الرب ومجده الذي تمت مناقشته من قبل تحت כָּבוֹד، المعنى (د). إن نظريات Weinfeld، لم تُبنى على دراسة معجمية صحيحة، معطية بصيرة قليلة للنص الكتابي.

يجد Von Rad و Eichrodt أيضًا تناقضًا بين رؤيا حَزَقِيَّال لمَجْدُ الرَّبّ والإعلانات في البرية. إلا أن تلك المتناقضات الظاهرية تختفي إذا تذكرنا بأن مصطلح حَزَقِيَّال ارتباط بشكل واضح لرؤياه للإعلان في البرية، وأن وضع حَزَقِيَّال المتكلم كان مختلفًا: فالبرية كانت فترة عندما كان الشعب يناصر إلهه (ومن ثم كان مجده مصاحبًا لهم دائمًا)، بينما دُعي حَزَقِيَّال لإعلان انسحاب ذلك المجد (على الأقل حتى يُعاقب الشعب). بالإضافة إلى أن الاختلافات في الوصف يمكن تفسيرها بملاحظة النوع المختلف من الأدب الذي دُعي حَزَقِيَّال لكتابته، وأيضًا التقدير بضرورة استخدام اللغة القياسية في الحديث عن الإله.

٦. الملاحظات الأدبية. بالرغم من أننا يمكننا أن نفصل للأغراض التحليلية، معاني כָּבֵד والأسماء ذات الصلة، إلا أن ذلك لا يُشير ضمنًا إلى أن الفن الكتابي لا يمكن استخدامه للتلاعب بالكلمات. يظهر البعض البسيط منه في خر ١٩:١٦: עָנָן כָּבֵד، سَحَابٌ ثَقِيلٌ، وهي مركبة مَجْدُ الرَّبّ في القصة (כָּבוֹד، المعنى [د]). لاحظ كذلك أنه في ٨:١٥، ٣٢ [١١، ٢٨] فرعون قسّى (هفعيل. כָּבֵד) قلبه، وفي ٨:٢٤ [٢٠]؛ ٩:٣ عوقب بوَبَأً ثَقِيلاً جدًّا (כָּבֵד) من الحشرات والوباء (قا؛ ٤:١٤، ١٧، ١٨، ٢٥). لاحظ Long (171) أن التلاعب بالكلمات في כָּבֵד تمتد من خلال ١صم ١-٦ وتعمل على توحيد الفقرات بحسب المواضيع التي وجد البعض أنها مصادر متباينة: استخدم الكاتب أو المحرر النهائي التلاعب بالكلمات لاستدعاء المبدأ المذكور في ٢:٣٠، لتذكير قرَّائه بسبب حدوث تلك الإشياء بهذه الطريقة. ويمكننا أن نضيف إلى ملاحظاته أن النقيض קָלַל، الذي يظهر على نفس النمط في ٢:٣٠، قد استُخدمت أيضًا لاستدعاء هذا المبدأ (مثل؛ ٣:١٣).

ب. ت استخدم بن سيراخ الفعل (قل.، نِفْعَلْ.، بيعّل.، هِفْعِيل.، هِتْبَعِّيلْ.) بالمدى الكامل للمعاني الموجودة في ك.م.ع، ولكن المعنى أن يكون مكرِّمًا/ ممجدًا هو الأكثر شيوعًا. يرد الاسم כָּבוֹד حوالي ٣١ مرة في المخطوطات العبرية المعروفة، وغالبًا بمعنى جلال واحترام، في الإشارة إلى كل من الرب والبشر (وليس من الغريب بالنسبة لمادة الحكمة). كما نجد أيضًا إشارات ليترولوجية/ طقسية واستخدامات التعبير الفني، بضمن ذلك الصلاة إلى الله لكي يملأ الهيكل بمجده، أي، إعلان حضوره الظاهر (سي ٣٦:١٩ [ي ٣٦:١٤]؛ قا؛ ٤٢:١٧؛ ومن المحتمل ٤٥:٧ [عبر.]؛ و ٤٩:١٢، إشارة ضمنية إلى حج ٢:٩؛ من الصعب مقابلة الحكمة بالعبادة). يوجد تطورًا طريفًا للتفصيل الشائع (النقاوة الأخلاقية)، نجده في العبارة נָתַן מוּם בִּכְבוֹד، لوضع شائبة على سمعة الشخص في النقاوة (سي. ٤٢:١٩ [عبر.]؛ ٤٧:٢٠، مع כָּבוֹד المُصاغة في اليونانية δοχή (ي1531لاحظ المكوّن الأخلاقي القوي للكلمة في استخدامات ع. ج).

تستخدم مخطوطات البحر الميت ثلاثة كلمات لهذه المجموعة: الفعل כָּבֵד؛ والأسماء، כָּבוֹד وכֹּבֶד. الاستخدام السائد في العالم الدلالي للإجلال/ للمجد (لكن قا؛ نح. ٤:١١، כֹּבֶד אֹזֶן، ثقل الأذن، استخدام الإسم، يختلف عن ك.م.ع). الاسم כָּבוֹד استُخدم أولاً في ك.م.ع بمعاني (أ)، (ب)، و(د)، وبالتالي وفقًا لنوع النص (وفقًا للسياق الليترولوجي، إضافة إلى اتفاق Kuhn مع، مثل؛ .(Newsom, 415-18; Schuller, 288a

في الأدب الرباني نجد الكلمات الثلاث כָּבֵד כָּבוֹד כֹּבֶד، والكلمة الجديدة כִּבּוּד، يحترم، يكسح (بناءً على بيعّل. للفعل، قا؛ Joüon-Muraoka, §88 Ie). يستخدم الفعل بمعاني العبرية الكتابية، ثقيل (هِفعِيل.)، يكرّم/ يُمجّد (بيعّل. يكرم؛ هِتْبَعِّيل. يكرّم، يكرم نفسه)، وفي المعنى الجديد) بيعّل.، هِفعِيل.، كفعل؛ هِتْبَعِّيل. كمبني للمجهول). الاسم כָּבוֹד له معاني العبرية الكتابية (أ) و(ب) (جلال، احترام، مجد)؛ يظهر في المعنى (د) (حضور الرب الخاص) ويأتي لتعين من قِبل אנכס שְׁכִינָה. الاسم כֹּבֶד مستخدم للوزن، كما في العبرية الكتابية، مع اشتقاق بعض المعاني أيضًا.

سب. ع. ج. من الملاحظ عمومًا أن الاستخدام المتكرر ي δοχή، مجد، والمشابه لترجمة عبر. כָּבֵד والتشابه (لمجموعة معنى الإجلال) مارس تأثيرًا قويًا على استخدام ع. ج لفئة δόξα (ي 1518). ولربما من الأكثر دقة ملاحظة أن δόξα وغيرها، قد ترجم العديد من الكلمات في المجال الدلالي، ويظهر أن ذلك بسبب أن الكلمات اليونانية لها صدى تفصيلي، جلال (معنى [أ] و[ب] لـ כָּבוֹד)؛ ثم السمات المصاحبة للتعبير التقني כְּבוֹד יְהוָה، مَجْدُ الرَّبّ، كالسطوع، أصبح مرتبطًا بـ δόξα (قا؛ Silva، 86-97 عن الاستعارة الدلالية). لذلك ٢تس ١: ٩ (مَجْدِ قُوَّتِهِ، وبقول آخر؛ حضوره الرائع)؛ لو ٩: ٣١، ٣٢؛ أع ٢٢: ١١ (المجد كسطوع باهر). يجب أن نلاحظ، مع ذلك، تلك الكلمات الأخرى، وبشكل خاص הוֹד، جلال (قا؛ سي ٤٣: ٩ مع ١كو ١٥: ٤٠-٤١)، הָדָר عظمة، و תִּפְאֶרֶת، جمال، كرامة، يسهم تأثيرهم على استخدام δόξα (ي1518).

من الجدير بالذكر الملاحظة في يو ١٤:١، والتي تشير إلى شهادة الرسل برؤيتهم مجد يسوع (δόξα #١٥١٨) ودعوتهم ليسوع مملوًا نعمة وحقًا (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). وقد ناقش Hanson بإقناع أن هذه إشارة متعمدة إلى خر ٣٣: ١٨-٣٤: ٦ (بترجمة يوحنا الخاصة). ومن ثم، يجب أن تُفهم هذه الآية في ضوء التعبير כְּבוֹד יְהוָה (قا؛ يو، الفعل σκηνόω، الذي يستدعي عبر. כֵּן، والذي استُخدم مع כָּבוֹד في خر ٢٤: ١٦؛ ٤٠: ٣٥)، ورأي كطريقة أخرى لمذهب يو١: ١، والذي يعني أن يسوع هو الحضور الظاهر ليهوه (بشكل محدد، بالنسبة ليوحنا كان يهوه متجسدًا). وهذا يأتي بدوره أيضًا في يعقوب ٢: ١، إذ أن τῆς δόξης، للمجد، يكون مأخوذًا كعطف على يسوع (قا؛ Zerwick للاحتمالات). في ٢ كو ٣: ١٨ النمو الروحي المسيحي يأتي من التحقيق في (أو انعكاس، *katoptrizovmenoi*) مَجْدُ الرَّبّ؛ في السياق، تستخدم هذه صورة حضور الرب الظاهر في البرية.

المهمة الأخرى للكلمة اليونانية المستخدمة لتصيِّر الجلال بمعنى المجموعة τιμή، جلال، احترام، وما يتعلق بها. إكرام الأب والأم (بيعّل. כָּבֵד، خر ٢٠: ١٢...إلخ) تبديان مع الفعل τιμάω (قا؛ أف ٦: ٢)، وتشمل الإلتزامات المالية في شيخوختهم (قا؛ مت ١٥: ٣-٦، سي ٣: ١ - ١٦)؛ ربما يرجّح ذلك أن الإكرام (τιμάω) يجب أن يعبَّر عنه للأرامل، ويتضمن الدعم المالي، وهو تكميل لتلك الوصية (١تي ٥: ٣ - ١٦). وقد لاحظ المفسرين على ٢كو ٤: ١٧ أن تعبير بولس الرسول βάρος δόξης، ثقل المجد، قد يمثّل التلاعب اللفظي للكلمة العبرية (مثل؛ כֹּבֶד כָּבוֹד)؛ ربما، لكنها كانت مخفية لمن لا يتحدثون العبرية (وعبر. في ع. ج لم يحاول إعادة إنتاجها).

مجد، كرامة، جلال: ← אדר [ʾdr] (يكون فخمًا، جليلاً، باهرًا، #١٥٨)؛ ← הדר [hdr] (يُعظّم، يكرم، يزين، #٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [hôd [1]] (بهاء، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [yᵉqār] (كرامة، ثروة، احترام، قيمة، بهاء، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [kbd [1]] (يثقل، لا يتجاوب، يُكَرَّم، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [nēṣaḥ [1] / neṣaḥ] (بريق، مجد، استمرارية، ناجح، #٥٩٠٥)؛ ← פאר [pʾr [2]] (يُجمّل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [ṣᵉbî [1]] (زينة، مجد، #٧٣٨٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 344-48; *EMiqr* 4:4-6; *NIDNTT* 2:44-48; *THAT* 1:794-801; *TDNT* 2:238-47; *TDOT* 7:13-38; J. A. Alexander, *The Prophecies of Isaiah*, 1953 [1875]; M. Barre, "Hearts, Beds, and Repentance in Psalm 4, 5 and Hosea 7,14," *Bib* 76, 1995, 53-62; R. Bratcher, "What Does 'Glory' Mean in Relation to Jesus?" *BT* 42:4, 1991, 401-8; F. Delitzsch, *Psalms* (KD); J. Eaton, "Some Misunderstood Hebrew Words for God's Self-Revelation," *BT* 25:3, 1974, 331-38; J. Edwards, *Works*, 1974 [1834], 1:116-19; W. Eichrodt, *TOT* 2:29-35; C. Evans, *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, JSNTSS 89, 1993; S. Gevirtz, "Simeon and Levi in 'The Blessing of Jacob'," *HUCA* 52, 1981, 93-128 (100-110); A. Hanson, "John i.14-18 and Exodus xxxiv," *NTS* 23, 1976, 90-101; R. K. Harrison, *Numbers*, WEC, 1992; J. Kilgallen, "Jesus, Savior, the glory of your people Israel," *Bib* 75, 1994, 305-28; C. S. Lewis, *Studies in Words*, 1967; V. P. Long, "First and Second Samuel," *The Complete Literary Guide to the Bible*, 1993, 165-81; W. Moberly, *At the Mountain of God*, 1983; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, HSS 27, 1985; J. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986; E. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran*, HSS 28, 1986; M. Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 1983;

C. Spicq, *Theological Lexicon of the NT*, Peabody (Eng.) 1994, 362-79; J. Tigay, "'Heavy of Mouth' and 'Heavy of Tongue': On Moses' Speech Difficulty," *BASOR* 231, 1978, 57-67; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972, 190-209; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, ConCom, 1991; M. Zerwick, *Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 1993.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

٣٨٧٨ כָּבֵד [*kābēd*[2]]، ثقيل، غير مستجيب #٣٨٧٧

3879	כָּבֵד

כָּבֵד [*kābēd*[2]]، كبد، قلب (#٣٨٧٩).

ش. أ. ق في أوغا. *kbd*؛ أرم. כַּבְדָּא؛ عرب. "كَبِدَ"؛ أكد. *kabattu*، كبد، تشير إلى مركز العواطف والأفكار وتستخدم مع الأفعال التي تعبّر عن السعادة والتعاسة (قا؛ *CAD*, 8, 12-13). وعلى نفس النمط، أوغا. *kbd*، "كبد"، تظهر كمركز الضحك والحزن (قا؛ C. Gordon, *UT*, 417 [no. 1187]). *CTA* 19 i 34-35 تقول: "Pugat بكت في قلبها (לֵב)، وتنهد في أعماقها (כָּבֵד)"، (انظر *CML*, 114). يظهر الكبد والقلب أيضًا بالتوازي في الخبرات أكد. (-*CAD* 8, 12 13). في *CTA* 12 i 13 الضحك ينبثق من الكبد (כָּבֵד، انظر *CML*, 134).

ع. ق ١. في الغالبية العظمى من استخداماتها כָּבֵד، تشير إلى الأكباد الحيوانية. وكان غطاء كبد الحيوانات يتضمن في إحراق الذبائح للرب ارتباطًا بتقدمات الشركة (لا ٣:٤، ١٠، ١٥؛ ٩:١٩)، والخطية (خر ٢٩:١٣؛ لا ٤:٩؛ ٨:١٦؛ ٩:١٠)، والذنب (لا ٧:٤)، والتكريس (خر ٢٩:٢٢؛ لا ٨:٢٥). يلمّح حز ٢١:٢١ [٢٦] إلى الممارسات الوثنية التكهنيّة بفحص الأكباد لاستكشاف الطوالع الحسنة والسيئة (קָסַם، ممارسات تكهنيّة، #٧٨٧٦).

٢. الكبد البشري مذكور فقط في فقرتين في مس. في أم ٧:٢٣ سقوط ضحيّة الزانية الساذجة بالمقارنة بضربه السهم في الكبد. وقد اشتكى كاتب المراثي بأن كبده (مرا ٢:١١؛ NIV قلب)، نُظر إليه كمركز لعواطفه، "انْسَكَبَتْ عَلَى الأَرْضِ" (رو ٢:١١).

٣. في تك ٤٩:٦ وفي عدّة مزامير قد نجد أن כְּבֹדִי (مَجْدِي)، يجب أن تصحح إلى כְּבֵדִי، كبدي. مثلٍ؛ في مز ١٦: ٩أ التوازي الشعري يقترح قراءة، "لذلك فرح قلبي وابتهج كبدي (NIV لساني، يتبع سب.) يبتهج "القلب/ الكبد ينظر في هذه الحالة كمركز لمشاعر ناظم المزامير (قا؛ أيضًا مز ٣٠: ١٢[١٣]، قا؛ NIV قلبي؛ ٥٧: ٨[٩]، قا؛ NIV روحي؛ ١٠٨: ١[٢]، قا؛ NIV نفسي). انظر M. Dahood, *Psalms I*, 1965, 90, 184; *Psalms II*, 1968, 54; *Psalms III*, 1970, 93; Johnson, 75; Wilfred G. E. Watson "العبرانيين 'كي تكون سعيدًا'ـــحدد المصطلح" *VT* 31, 1981, 91-95; Wolff, 64. كما لوحظ أعلاه التوازي المفترض يشهد أيضًا في الأدب أكد. وأوغا.

جسد: ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، جسد، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [*g*[e]*wîyyâ*] (جسد، جثة، #١٥٨١)؛ ← גִּיד [*gîd*] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [*gap* [2]] (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [*ḥêq*] (يحضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [*kābēd* [3]] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [*kilyâ*] (كِلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [*l*[e]*ḥûm* [1]] (أمعاء؟، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעֶה [*mē'eh*] (جسد، أحشاء، #٥٠٥٥)؛ ← מִפְשָׂעָה [*mipśā'â*] (إرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם [*'eṣem* [1]] (عظم، جلد، جسد، نفس/ ذات، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [*qereb*] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:13-23; Eichrodt, *TOT*, 2:146; A. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 75; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1981, 64.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٣٨٨٠ כֹּבֶד [*kōbed*]، ثقل ← #٣٨٧٧

٣٨٨١ כְּבֵדֻת [*k*[e]*bēdūt*]، ثقل، صعوبة← #٣٨٧٧

3882	כבה

כבה [*kbh*] قل. أطفأ، خرج؛ بِيعّل. أطفأ، وضع خارجًا، أخمد (#٣٨٨٢).

ش. أ. ق ليس هناك متشابهات فيما عدا أرم. يه.

ع. ق يرد الفعل ٢٤ مرة، ١٤مرّة في قل. تشير حرفيًا إلى إطفاء النار (لا ٦ :١٢ - ١٣ [٥-٦]؛ أم ٣١ :١٨؛ إش ٣٤ :١٠). ثلثي مرات الورود مجازية، مشيرةً إما إلى تبدّد الحياة (حز ٣٢ :٧) أو إلى غضب الرب وديونته، والذي هو غير قابل للإخماد. والمعنى الأخير هو الأكثر ورودًا. "لِذلِكَ هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: هَا غَضَبِي وَغَيْظِي يَنْسَكِبَانِ عَلَى هذَا الْمَوْضِعِ، عَلَى النَّاسِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ وَعَلَى شَجَرِ الْحَقْلِ وَعَلَى ثَمَرِ الأَرْضِ، فَيَتَّقِدَانِ وَلاَ يَنْطَفِئَانِ" (إر ٧ :٢٠؛ انظر عا ٥ :٦؛ إش ١ :٣١؛ إر ٤ :٤).

سب כָּבָה غالبًا ما تُترجم في سب بـ σβέννυμι

(ي4931).

ع. ج ترد σβέννυμι (ي4931) ٦ مرات في ع. ج، مرتين في اقتباسات من ع. ق وقد استخدمت في المعنى الحرفي (مت ٢٥:٨؛ عب ١١:٣٤) وفي المعنى المجازي (مت ١٢:٢٠؛ ١تس ٥:١٩) (*NIDNTT* 3:109-10).

إطفاء: ← דעך [*d'k*] (إخماد، إطفاء، اختفاء، #١٩٨٠)؛ ← זעך [*z'k*] (انطفأ، #٢٤٠٣)؛ ← כבה [*kbh*] (أطفأ، وضع خارجًا، #٣٨٨٢).

جاري إتش . هول *Gary H. Hall*

٣٨٨٣ כָּבוֹד [*kābôd* [1]]، وفرة، شرف، مجد← #٣٨٧٧

٣٨٨٤ כָּבוֹד [*kābôd* [2]]، مجيد ← # ٣٨٧٧

٣٨٨٥ (כבוּדָּהע [*kᵉbûddâ*]، غنى، ثروة؟) #٣٨٧٧

3888	כַּבִּיר

כַּבִּיר [*kabbîr*]، صفة. قوي، قدير، جبار (#٣٨٨٨)؛ < כבר [*kbr*]، هِفعِيل. يَكثر، ليكون في وفرة (#٣٨٩٢).

ش. أ. ق ترد الكلمة *kabir* في عرب. "كبير" طبقًا لـ Dhorme (112)، الأشورية *kabāru* لتعني يكون سميكًا.

ع. ق ١. ترد כַּבִּיר ١٠ مرات (قا؛ *NIVEC*, 1483)، إذا كانت تُكتب. (כְּאַבִּיר، كجبار [117; NIV; נאססכ، RSV; NRSV;] ثور/ [Kaiser, 141] بطل/ [Oswalt, 265 ([NEB; REB; Watts, 1985, 145] ستقرأ بدلاً من تُقرأ. כַּבִּיר، جبار، في إش ١٠:١٣ (انظر، للمزيد، BDB, 460; Skinner, 88).

إن الصفة الدالة على كل من العظمة والوفرة (Dhorme, 112; cf. Gordis, 350)، استخدمت لوصف قوة الرب (أي ٣٤:١٧؛ ٣٦: ٥أ و٥ب)، وللبشر (أي ٣٤:٢٤؛ إش ١٦:١٤)؛ وللمياه (إش ١٧:١٢؛ ٢٨:٢)؛ وللرياح (أي ٨:٢). واستخدمت أيضًا للعديد من الممتلكات (أي ٣١:٢٥) ولتقدم العمر (أي ١٥:١٠).

٢. في قصيدته الثانية (أي ٣٤: ١-٣٧)، يصرّ أَلِيهُو على أن الرب فوق الطبيعة، وأنه ليس شريرًا أو متحيزًا، وأنه دائمًا وأبدًا عادل. فقد سأل أيوب سلسلة أسئلة، تشمل ما إن كان سيدين من هو بار وجبار (ع. ١٧). ويترجم JB بناء צַדִּיק כַּבִּיר كـ "الوحيد القدير"؛ البابا (٢٥٥؛ ٢٥٧؛ تابعًا لـNIV) قال "العادل والقدير"؛ Dhorme (516) ترجم "البار الأعلى"، وHartley (454 - 55)، الذي يفكر بأن الاسمان قد يكونا لقبان رسميان، له "البار القدير". عندما يُنظر لتلك الآية في سياقها، يبدو أن أَلِيهُو لا يقترح أكثر من أن الرب، جبار وبار (ومن ثم، MacKenzie، وMurphy 485)، بما أن هذه القوة الإلهية تصنع البرِ الإلهي (Terr-ien, 1144; cf. Strahan, 288). واضح أن أَلِيهُو قد استخدم جدّالين في دفاعه عن برّ الرب: لا يعقل أن يكون خالق الكون مذنبًا بأي صورة لعدم الترتيب (قا؛ تك ١٨:٢٥)؛ ومن ثم الإعلانات المرئية للمكافأة للحق هي القوة والسيادة، يجب أن يكون القدير بارًا لأن له القوة والسيادة في الانتشار (Bergant، 165). حالة أَلِيهُو، التي ترتكز على شكل سببية المغالطة من حيث تم افتراض الاستنتاج، يكون صحيحًا مرفوضًا من أيوب. بعيدًا عن كونه واهب البر، السيادة والنفوذ فقط يعلنان القوة (Bergant, 165).

في قصيدته الرابعة، يبدو أن تصريح أَلِيهُو يؤكد على أن الرب قدير، ولا يحتقر أحدًا (כַּבִּיר וְלֹא יִמְאָס، أي ٣٦: ٥أ)، وأنه قَدِيرٌ عَظِيمُ الْقُدْرَةِ وَالْفَهْمِ (כַּבִּיר כֹּחַ לֵב ٥ب؛ RSV; NRV). على هذه القراءة، المعنى بأن عظمة الرب تتضمن في كماله للفهم وأنها ليست فقط لتمكنه من التمييز بين البار والشرير(Driver, 106)، ولكن أيضًا تجعل في الإمكان أن يجب عليه أن يحتقر أي أحد؛ بالأحرى، يعطي الضعفاء حقوقهم بقدر الأقوى (David-son, 284). ولكن النص صعب وسبّب العديد من التنقيحات والتبديلات (قا؛ مثل؛ JB, NEB; REB، [عن المحاولات الأخرى لأعادة بناء الشكل الأصلي للنص، انظر Driv-er and Gray, 2:272-74; Dhorme, 539-40; Gordis, 412-13])، البعض منهم بعيدًا عن الإقناع (انظر، مثل؛ Blommerde, 125، الذي يستبدل וְלֹא بـ וְלֹא، ويحوّل יִמְאָס إلى النصف الثاني من الآية، ويترجم "انظر، الرب قديم، لكنه جبار، الرب الواحد يحتقر المتكبر"). والبعض (مثل؛ Strahan, 299; Terrien, 1155-56)، يبقون تلك الكلمات كַּבִּיר כֹּחַ לֵב في ع. ٥ب مستحيلة من الناحية النحوية وغير مستحبة، باعتبار وجود تكرار غير منطقي لـ כַּבִּיר. يناقش Terrien (1155-56) أن مس. يجب أن يتسع لصالح سريانية. التي تقرأ *bar kᵉhalab*، ذاك الذي هو صافيًا كالحليب (والتي هي مأخوذة كأداة للفعل يحتقر [نقص أداة غير متوقعة للفعل تم أخذه في الاعتبار؛ انظر، مثل؛ Strahan, 299; Pope, 268; Andersen, 260]). دروم (539) Dhorme، الذي تبعه Pope (266، 268) وHartley (469)، حوّلوا כֹּחַ بحيث تسبق וְלֹא وترجموا السطر الأول "نعم، الرب عظيم في القدرة" (כַּבִּיר כֹּחַ). وأيضًا قام بتنقيح כַּבִּיר الثانية إلى בַּר، واعتبر السطر الثاني "وهو لا يحتقر النقي القلب" (هذه القراءة، בָּרלֵב، قد وافق عليها الآخرون، Gordis, 406, 413. اشترك Pope (266) ، أيضًا في كل من التحويل والتنقيح، يترجم، "الرب قدير في القوة، ولكنه لا يحتقر الأنقياء العقل"، وقد اعتبر Watts هذه القراءة معقولة (1972، 132). في سطر التعليق هذا،

معنى ع. ٥-٦ هو أن الرب يحكم ليس من تقلب أو بدافع الخوف، ولكن بعدالة شفوقة، معاقبًا الشرير ومدافعًا عن العدل (Hartley, 470).

٣. طلب أيوب مرارًا تجربة مكونة جيدًا أمام الرب (قا؛ أي ٩:٣٢؛ ١٤: ١٣ب؛ ٢٣: ٣-٧؛ ٣١: ٣٥-٣٧؛ Strahan, 289; Driver and Gray, 1:299; Watts, 1972, 129; Pope, 259). وقد عبر أيضًا عن رغبته في معرفة سبب عدم اعطاء الرب لطلبات عامة للتأكيد على أن العدالة قد طبقت في أوقات مناسبة ومع الشفافية (٢٤: ١؛ Andersen، 254). في اجابته، أكد أَلِيهُو على أن الرب يعرف أعمال كل إنسان، وبدون طلب (أي، بدون الحاجة إلى تعيين يومًا محددًا للتجربة الرسمية وبدون الحاجة إلى مفاوضات عاملة [Driver and Gray, 1:299; cf. Strahan, 289-90; Terrien, 1146])، فهو يحطم القوي (כַּבִּירִים) إن كانوا أشرارًا (أي ٣٤: ٢٤). أَلِيهُو، الذي اعتبرها أعلى درجات الجراءة لطلب الحساب الإلهي، وكان يرغب في اقناع أيوب، أنه بينما لا يظهر أنه لم يتم تحديد وقتًا معينًا للدينونة، إلا أن الرب، في وقته، يطلب المحاسبة (Bergant, 167).

٤. كان هناك تحذيرًا بأنه بالرغم من حشد الشعب (JB)، إلا أن موآب سوف يخرب سريعًا، وأولئك الذين ينجون من الدمار سيكونون قليلين وضعفاء (מְעַט מִזְעָר לוֹא כַבִּיר [إش ١٦: ١٤]، حرفيًا، "قليلين جدًا، ليسوا قديرين"، مثالاً جيدًا للتخفيف [Motyer, 155]). مصادر القوة البشرية يمكن أن تقدم أمانًا دنيويًا، ولكن عندما يصمم يهوة بأن يسقط شخص متغطرس، ومتعال، ومتفاخر، لا يمكن لشيء أن يدرأ دينونته (Motyer, 154).

٥. استخدمت רבבאכ مرتين للمياه الهائلة (إش ١٧: ١٢؛ ٢٨: ٢) ومرة للرياح العاصفة (أي ٨: ٢). إن شعب الرب مطمئنون للحماية الإلهية بينما العديد من الأمَم المعادية (الشعوب العديدة للامبراطورية الإشورية [Whitehouse, 221; Skinner, 137-38; Peake, 1920, 449; Bright, 502; cf. Gray, 304-5; Kissane, 197; Ackroyd, 343; Scott, 275; Sheppard, 560; Motyer, 160])، الذين يكون اضرابهم مثل هدير المياه القوية (מַיִם כַּבִּירִים، إش ١٧: ١٢)، سيصل مثل عاصفة مدمرة (May and Metzeger، 843). في توبيخ يهوه، هؤلاء الخصوم المهددين المصممين على إفساد وسلب شعب الرب سوف يتشتتون، فجأة وبشكل غامض (Seitz, 141)، مثل القش الذي تذريه الريح ودوامة التراب قبل العاصفة.

لقد تم تحذير القادة غير المسئولين لأفرايم (إش ٢٨: ١-٤) بأن تاج كبريائهم (من المحتمل مدينة السامرة) سوف يلقى ويسحق تحت الأقدام من قِبل وكيل يهوة القوي بشكل لا يقاوم من الدمار (غالبًا تأكيدًا لإشور)، التي تمثل بعاصفة قوية (JB جارفة [قا؛ NEB; REB])؛ مياه غزيرة (כְּזֶרֶם בָּרָד שַׁעַר קָטֶב כְּזֶרֶם מַיִם כַּבִּירִים שֹׁטְפִים، ع. ٢).

في حديثه الأول (أي ٨: ١-٢٢)، بِلْدَد، يستغني عن السلوك، ويسأل أيوب موبخًا: إلى متى (صدى لكآبة أيوب "حتى متى؟" في ١٩: ٧) ستبقى كلمات فمه هائلة أو عاصفة (NIV) (ع. ٢؛ JB "أليست هناك نهاية لحديثك العاصف المطوّل؟" [قا؛ NEB and REB، والتي تترجم "التجول العاصف المطوّل"]). وعدد ليس بقليل من المعلقين اعتقدوا أن بِلْدَد كان يتهكم من فراغ كلمات أيوب من اللوم ضد الرب، ولكن Clines (202، 212) ربما يكون على حق من أن بِلْدَد لم يكن يتهكم، ولكنه مندهش. وفقًا لـ Clines، بِلْدَد الذي كان يوقر الحكمة التقليدية (Franks, 352-53; Clines, 211)، أدرك أن كلمات أيوب كانت عاصفة ومدمرة وتهدد باجتثاث الاعتقادات الثمينة.

٦. بمراجعة ماضيه على شكل ١٦ قسمًا (أي ٣١: ١-٣٤، ٣٨-٤٠)، يقول أيوب أنها يمكن أن تكون تأديب وتجربة من الرب (ع. ٢٨) إذا كان حدّق بشهوة (JB; Pope, 226) و/أو وضع ثقته (Andersen, 243; Hartley, 418) أو آماله وبهجته (Dhorme, 461) في ثروته العظيمة، وغنى تكديس يديه (וְכִי־כַבִּיר מָצְאָה יָדִי، حرفيًا، أو لأن يديه أخذت الكثير [ع ٢٥]). لقد كان أيوب يحترم الدفاع عن الوقار وترابط سلوكه وشخصه، والذي قورن بالموعظة على الجبل (Irwin, 402; Anderson, 249)، مما يؤكد التزامًا داخليًا، وطاعة خالصة لأوامر الرب، واهتمامه المخلص برفاهية الآخرين، أكثر من مجرد التمسك الخارجي لشروط الدستور الأخلاقي أو أدائه لمجرد حب الظهور بالنسبة للطقوس الرسمية للعبادة.

٧. نظرًا لكونه محسوس ليس فقط يهاجم مصاريع السماء ولكن أيضًا يتحدى الحراس ذوي النفوذ للمخزن المؤتمن لحكمة الشعب كله، فأيوب إذا معرضًا لاستهزاء أليفاز وسخريته (Bergant, 92-93; cf. Habel, 79).في حديثه الثاني (أي ١٥: ١-٣٥)، حيث يخلط نقد الفكر المستقل بالهرطقات، المدمر غير المدرك للدين (ع. ٤)، والتمرّد ضد الرب (ع. ١٢-١٣)، يحثّ أليفاز أيوب ليس فقط لأن يحول فكره المميز فوق الشيبة، الحكمة الموثوقة لزملائه (قا؛ Irwin, 397)، التي تتضمن في عددها كل من الشعر الرمادي والعمر، الذين هم "أَكْبَرُ أَيَّامًا مِنْ أَبِيكَ" (כַּבִּיר מֵאָבִיךָ יָמִים، ع. ١٠). إن التنويه على أن الحكمة تتأتى مع تقدم العمر توجد أيضًا في ١٢: ١٢ ("عِنْدَ الشَّيْبِ حِكْمَةٌ، وَطُولُ الأَيَّامِ فَهْمٌ"). إلا أنه في الحقيقة، كما يشير Peake (1905، 154)، الحكمة لا تقتنى فقط بطول الأيام، ولكن بالتركيز الذي تعاش بها تلك الأيام (قا؛ حك ٤: ٨-٩).

قوّة، قدرة: ← אָבִיר [ʾābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [ʾôn [1]] (قوّة منتجة، قوّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [ʾayil [1]] (رجل القوّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [ʾēl [4]] (شدة، قوّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [ʾmṣ] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [ʾāpîq [2]] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשׁשׁ [ʾšš] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbeʾ] (قوّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ [2]] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوى، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl] (قَدَر، تحمُّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr [2]] (يُقَوّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، قدير، جبّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ [1]] (مقدرة، قوّة، الطاقة، قدرة؛ الملكية، عادي (تعوزه القوّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ [1]] (نضوج، مُفعم بالقوّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [meʾōd] (قوّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [maʾămāṣ] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nśg] (يَجتاز، يَكونُ قادر على، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [ʿzz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [ʿṣm [1]] (يِقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غَلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; H. Anderson, "The Book of Job," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 238-52; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, OTM, 1982; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, 1969; J. Bright, "Isaiah -I," in *Peake*, 1964, 489-515; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, 1978; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; W. A. Irwin, "Job," in *Peake*, 1964, 391-408; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; R. A. F. MacKenzie and R. E. Murphy, "Job," in *NJBC*, 1990, 466-88; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; idem, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah Chapters 1-39: Introduction and Exegesis," in IB, 1956, 5:149-381; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interp, 1993; G. T. Sheppard, "Isaiah 1-39," in *HBC*, 1988, 542-70; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; S. Terrien, "The Book of Job: Introduction and Exegesis," in IB, 1954, 3:875-1198; J. D. W. Watts (in collaboration with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; idem, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

3889	כָּבִיר

כָּבִיר [kābîr] شعر/ لُبْدَةَ (الماعز) (#٣٨٨٩)

ع. ق ترد هذه الكلمة مرة واحدة فقط ارتباطًا بحيلة أن ميكال استخدمتها لحماية زوجها، داود، من الفِلِسْطِينِيِّين (اصم ١٩:١٣، ١٦). "فَأَخَذَتْ مِيكَالُ التَّرَافِيمَ وَوَضَعَتْهُ فِي الْفِرَاشِ، وَوَضَعَتْ لُبْدَةَ الْمِعْزَى تَحْتَ رَأْسِهِ وَغَطَّتْهُ بِثَوْبٍ". الكلمة المعتادة لشعر الماعز هي עִזִּים (עֵז نسيج مصنوع من شعر الماعز، #٦٤٣٦).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

3890	כֶּבֶל

כֶּבֶל [kebel]، اسم. قيد (#٣٨٩٠).

ع. ق يرد الاسم مرتين فقط. يصوّر ناظم المزامير قدرة كلمة الرب من خلال انعكاس شعري لمعاناة يوسف في السجن وعن تحرير الرب لخادمه (مز ١٠٥: ١٨-٢٠). في ١٤٩: ٨ [١٤٩: ٩] כֶּבֶל تأتي بالتوازي مع זֵק (#٢٤١٤)

سلسلة، قيد: ← אסר [ʾsr] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זֵק [zēq [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [ḥarṣōb] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [kebel] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (سلاسل،

#٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [môsēr] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [sad] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [pḥḥ] (يوسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [rtq] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [šaršᵉrâ] (سلسلة، #٩٢٤٩).

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [ʾᵃsēpâ] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [ʾsr] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [klʾ [1]] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [misgeret] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛← סגר [sgr [1]] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [sōhar] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [ʿṣr] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

כבס	3891

כבס [*kbs*] سحق، ضربة تنظيف، غسل؛ بيعّل. يضرب، يكسح، ينظف ثوبًا، بُعِّلَ. يغتسل، هُتبَعيل. يغتسل (#٣٨٩١).

ش. أ. ق عرب. "كَبَسَ" تعني يعجن، يجبل، يغطس؛ أكد. *kabāsu* يدوس. في أوغا. الجذر *kbs/m* يشير إلى غاسل الملابس (*RSP* 2:54).

ع. ق ١. بالمقارنة مع רָחַץ غسل الجسم (#٨١٧٥)، يشير الفعل רָחַץ إلى غسل الملابس. وذلك لا يعني بصفة عامة أنه غسيل بالصابون، ولكنها قد تغطست وانتشلت رطبة لتنشر على الحجارة. أعمال الغسل مثل "مجال المغسل"، يرمز إليها في قل. مفرد. اسمفا.، لربما كانت مألوفة أكثر من معنى تجفيف الملابس (٢مل ١٨:١٧= إش ٣٦:٢؛ ٣:٧). حَقْلِ القَصَّار/ حَقْلِ الغَسَّالِ (כּוֹבֵס שְׂדֵה) يظهر كإسم مكان، بالمنطقة الجنوبية الشرقية لأُورُشَلِيم.

٢. الاستخدام الكتابي مُتعلق غالبًا بالغسيل الطقسي للثياب الموصوفة لذوي الأمراض الجلدية والموانع الجسدية. الكهنة، الذين راقبوا (ولكن لم يعالجوا) حالات بقع البرص، أمروا بغسيل الملابس كجزء من إعادة غير المتطهرين إلى الجماعة (مثل؛ لا ١٤:٨). ملابس أولئك الذين اتصلوا بالشخص المصاب أو ثيابه كانت تغسل (قا؛ ١٥:١١ بالمرادفات الثلاثة: כָּבַס، غسل [ملابس]؛ רָחַץ، غسل [الجسم]؛ דּוּחַ، تشطيف). إذا كان التطبيق يهدف إلى كبح العدوى، إذًا الغسل كان فعلاً ملموسًا لصالح الجار، إذ أنه يحمي الجار من المرض باتخاذ الاجراءات الوقائية الملائمة.

٣. في التشريعات الكهنوتية الأخرى، كان على الكهنة القائمين بطقوس العبادة غسل ملابسهم قبل أداء المهام (عد ٧:٨؛ انظر أيضًا רָחַץ، يغسل) وعندما تتناثر بقع دم من الذبائح على ثيابهم (لا ٦: ٢٧[٢٠]). كان الغسل ضروريًا أيضًا عند لمس الجثث (١١:٢٥) أو عندما لمس ثياب شخص نجس (١٥:٥). على الأقل كانت تلك المتطلبات رسائل تذكير مرئية للحاجة للنظافة في العبادة.

٤. تستخدم عدّة نصوص "غسيلًا" مجازيًا، كالغسل من قذارة الخطية. يصلي داود بعد خطيته مع بتشبع "اغْسِلْنِي (כַּבְּסֵנִי) كَثِيرًا مِنْ إِثْمِي" (مز ٥١: ٢[٤]؛ قا؛ ٧[٩]). إن الخطية هي لطخة تلوث. يراها إرميا على أنها متأصلة بعمق: "فَإِنَّكِ وَإِنِ اغْتَسَلْتِ بِنَطْرُونٍ، وَأَكْثَرْتِ لِنَفْسِكِ الأَشْنَانَ، فَقَدْ نُقِشَ إِثْمُكِ أَمَامِي، يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ" (إر ٢٢:٢). وقد صُورت الخطية باستعارات مختلفة، مثل فقدان طريق الشخص أو إلتوائه، ولكن الاستعارة الصادقة للقذارة بعلاجها المطابق للغسل. مجيء المرسل في ملاخي يؤدي إلى تطهير، بالصابون (בֹּרִית) المستخدم من قِبل المغسّلين (מְכַבְּסִים؛ ملا ٣:٢).

ب. ت جماعة قمران كانت منشغلة بالغسل الطقسي (انظر רָחַץ).

غسل، غسيل: ← בֹּר [bōr [2]] (أشنان، #١٣٤٢) ← דוח [dwḥ] (يغسل، #١٨٦٦) ← טבל [ṭbl [1]] (يغمر، #٣١٨٨) ← כבס [kbs] (يغسل، حوض، #٣٨٩١) ← נֶתֶר [neter] (نتر، #٦٠٠٣) ← רחץ [rḥṣ] (يغسل، #٨١٧٥) ← שֶׁלֶג [šeleg [2]] (ورت الصابون، #٨٩٢١).

مرض-حمى، علة، وهن: ← אנש [ʾnš [1]] (يكون في صحة هزيلة، #٦٥٣)؛ ← דוב [dwb] (يتبدد، #١٨٥٣)، ← דַּלֶּקֶת [dalleqet] (wear away، حمى، #١٩٤٥)؛ ← זוֹב [zôb] (يطلق، #٢٣٠٨)؛ ← חלא [ḥlʾ] (يمرض، #٢٦٨٨)؛ ← חלה [ḥlh [1]] (يصبح ضعيفًا، متعب، مريض، #٢٧٠٣)؛ ← חַרְחֻר [ḥarḥur] (حرارة الحمى، #٣٠٣١)؛ ← מַדְוֶה [madeweh [2]] (مرض، #٤٥٠٤)؛ ← פשה [pśh] (ينشر [المرض]، #٧٣١٣)؛ ← קַדַּחַת [qaddaḥat] (حمى، #٧٧٠٧)؛ ← שַׁחֶפֶת [šaḥepet] (مرض، #٨٨٣١). لمدخلات متعلقة ← צרע [ṣrʿ] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʾ] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh [1]] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl [1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [pšʿ] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 1:428.

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

3892 כבר

כבר [kbr¹]، هِفعِيل. يُكثِر، يُكَبِّر، يكون في وفرة (#٣٨٩٢)؛ اسم. כַּבִּיר [kabbîr]، كثير، قوي، جبار، وفير، عديد (#٣٨٨٨)؛ כְּבָרָה [kᵉbarâ²]، عَلى مَسَافَةٍ مِنْ، يبعد عن (فقط في تك ١٦:٣٥؛ ٧:٤٨؛ ٢مل ١٩:٥؛ ← #٣٨٩٦).

ش. أ. ق عبر. כָּבַר لها نظير في أكد. *kabaru* (يصبح سمينًا، ثقيلًا، عريضًا، قويًا). انظر *CAD* 8: 4-5، 22-23.

ع. ق ١. يرد جذر الوصف الفعلي فقط في أي ١٦:٣٥ و ٣١:٣٦، حيث يتهم أَلِيهُو أيوب، الشيخ الأكبر، بالحماقة لأنه يصر على "تكثير" الكلام؛ ثم يبارك الرب لأنه يَرْزُقُ الْقُوتَ "بِكَثْرَةٍ" (לְמַכְבִּיר) لشعوب الأرض. وهو بذلك يصوّر المقارنة بين حماقة أيوب وحكمة الله (انظر Hartley, *Job*, NICOT, 1988, 467, 480).

٢. اسم. כַּבִּיר ينحصر في أيوب وإشعياء ويعني بصفة عامة "قوي" أو "قدير".

(أ) في أيوب، يُشبِّه بِلْدَد التأثير التدميري للكلام بـ "ريح عاصِفةٍ (כַּבִּיר)" (أي ٢:٨). ويؤكد أَلِيهُو على عدالة الرب "العُظماءَ" (כַּבִּיר ٣٤:٢٤). تستخدم الكلمة כַּבִּיר أيضًا على نحو إيجابي، حيث يصف تراكم السنوات في الشيوخ والثروة العظيمة لدى الأغنياء (١٥:١٠؛ ٣١:٢٥). تعيين أَلِيهُو للرب، "الْعَادِلَ الْقَدِيرَ"، يجمع إثنان من سمات دينونة الله: العدالة والقوّة (٣٤:١٧؛ قا؛ ٣٦:٥). انظر تعليق هارتلي Hartley "العدالة والقوّة في المعتقدات القديمة كان يُعتقد بأنهما يتوحدا في الحاكم المثالي" (*Job, 447*).

(ب) في إشعياء أتى "عديد" أو "كثير" بالارتباط مع سيادة الرب على الأمَم العظيمة. في إش ١٧:١٢، يشبه النبي ضجيج الأمَم كثيرة بخرير "تَضِجُّ كَضَجِيجِ الْبَحْرِ". هائل، كما أنها، ستأتي إلى نهاية مفاجئة (١٧:١٤؛ انظر ١٠: ٢٨-٣٤). وبدلاً من ذلك، الرب ذو السيادة سيدين شعبه بالشدة: "هُوَذَا شَدِيدٌ وَقَوِيٌّ لِلسَّيِّدِ كَانْهِيَالِ الْبَرَدِ، كَنَوْءٍ مُهْلِكٍ، كَسَيْلِ مِيَاهٍ غَزِيرَةٍ جَارِفَةٍ، قَدْ أَلْقَاهُ إِلَى الأَرْضِ بِشِدَّةٍ" (כַּבִּיר، ٢٨:٢)... انظر للمزيد #٣٨٨٣.

وفرة، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr ¹] (يعمل عديدًا، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [mᵉgammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb ¹] (يصبح عديدًا، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, ¹] (يصبح عديدًا، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [r‘ š ²] (يكون منتشرًا، #٨٣٢٢)؛ ← שׂנה, שׂגא [sg’ / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq ²] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq ¹] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa‘] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

أندرو إي. هيل Andrew E. Hill

3895 כְּבָרָה

כְּבָרָה [kᵉbārâ ¹] اسم. غُرْبَال، منخل (ترد. ١. في عا ٩:٩؛ #٣٨٩٥).

ش. أ. ق هناك ورود وحيد يرد خارج الكتاب المقدس في عبر. כברה على ختم جرّة من تل اليهودية لتاريخ غير معروف (Bliss, 221, pl. vii:10; also Davies, 179). في أوغا. *kbrt* يمكن أن توجد في ملحمة بعل (*CTA* 6:v: 16).

ع. ق כְּבָרָה ترد فقط في عا ٩:٩، حيث أنها جزءًا من نبوءة دينونة ضد إِسْرَائِيل، والصورة واضحة جدًا: فَأُغَرْبِلُ بَيْتَ إِسْرَائِيلَ بَيْنَ جَمِيعِ الأُمَمِ كَمَا يُغَرْبَلُ فِي الْغُرْبَالِ، وَحَبَّةٌ لاَ تَقَعُ إِلَى الأَرْضِ. أداة الغربلة هي إِسْرَائِيل بين الأمَم (قا؛ ع. ٩). يظهر أن الغُربَال المتصوّر من طبيعة خشنة، والذي يسمح للذرة الجيدة بالتسرب من خلاله، ولكنها تبقي على القطع الأكبر من الحجارة أو القش عديم القيمة (قا؛ *HALAT* 438; also Volz, 105-6, and Wolff, 401). إلا أنه مشكلة تتميز צְרוֹר، حصاة (#٧٦٥٦)، كأمًا حبوب (*DBHE*, 644) أو حجارة/ حصى (*HALAT* 438). أي أن النبوءة ذات شقين إحداها للأمل والتشجيع، والآخر للدينونة (قا؛ Andersen and Freedman, 871-85; Paul, 286). يبدو السياق الآني أنه يشير إلى تفسير الدينونة والقرار في ٩:٩ج واضح: وَحَبَّةٌ لاَ تَقَعُ צְרוֹר إِلَى الأَرْضِ. بكلمات أخرى، ليس هناك من صالح في إِسْرَائِيل يسقط من الغُربال، والتي هي صورة لفصل الشر عن الخير (قا؛ Paul, 286). هزّ بيت إِسْرَائِيل بين "كل الأمَم" يشير إلى الطريقة التي بها يتحقّق القضاء، أي، من خلال الأمَم كأدوات للرب. وهذا الفكر يمكن أن نجده في عا (٣: ١١أ-١٢؛ ٤: ٢-٣؛ ٥:٢٧؛ ٦:٧، ١٤... إلخ) ويجب أن يتغاير بالبيان التالي في ٩:١٠، حيث خطاة "شعبي" (مقابل كل الشعب كوحدة وطنية في ٩:٩) أن يموتوا بالسيف.

تنقية، تصفية، تطهير: ← זקק [zqq] (يصفي، يرشح، ينقي، #٢٤٢٣)؛ ← צרף [ṣrp] (انصهار، تنقية، اختبار، #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:505; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos*, AB 24A, 1989; F. J. Bliss, "Second Report on the Excavations at Tell el-Judeideh," *PEQ* 32, 1900, 219-21; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance*, 1991; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; G. V. Smith, *Amos: A commentary*, LBI, 1989; P. Volz, "Zu Amos 9:9," *ZAW* 38, 1919-20, 105-11; H. W. Wolff, *Dodekaprophetom 2. Joel und Amos*, BKAT 14/2, 1969.

جيرالد أي . كلنجبيل *Gerald A. Klingbeil*

٣٨٩٦ כְּבָרָה [k^ebārâ [2]]، بعيد عن، ← #٣٨٩٢

٣٨٩٧ כֶּבֶשׂ [kebeś]، شاه، خروف، ← #٧٣٦٦

٣٨٩٨ כִּבְשָׂה [kibśâ]، نعجة، شاه صغيرة، ← #٧٣٦٦

כבשׁ 3899

כבשׁ [kbš] (قل. خنع، جُعل ذليلاً، انتُهك، أخضِعَ، استعبد، سَبى (#٣٨٩٩)؛ כֶּבֶשׁ [kebes]، مسند القدمين (#٣٩٠٠)؛ כִּבְשָׁן [kibsan] فرن (#٣٩٠١).

ش. أ. ق الشبيه لها سام. الشرقية *kap / bas / su* وعرب. كَبسَ، تعنى عصر أو السحب معًا. في أرم. وسريانية. يرد الفعل *kbs* بمعنى مشابه لاستخدام ع. ق (قا؛ K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten* (*Meer*, 1984, 602

ع. ق يستخدم الفعل כָּבַשׁ عادة للتعبير عن سوء استخدام القوّة أو الاستخدام المفرط لها، ومن ثم، فهي تترجم بالتالي إلى الانتهاك، التسلط، أو يُجعل ذليلاً. هذه الوحدة المعجمية تُستخدم لوصف أفعال داود في إخضاع الأمَم (٢صم ٨:١١). المُسند إليه. للفعل ليس بالضرورة حاكمَ رسمي، ويمكن أن تختلف أيضًا الأدوات (٢أخ ٢٨:١٠ = "العبيد"؛ إر ٣٤:١٦). ويمكن أيضًا أن يشير إلى إخضاع إمرأة (أس ٧:٨). ويستخدم في المعنى الرمزي لإخضاع الخطايا (مي ٧:١٩).

يرد في تك ٢٨:١ إلى جانب רָדָה (#٨٠٩٧) للتعبير عن مباركة الرب للخليقة وأمره لإخضاع الأرض.

مُلك، حكم، إشراف، سيادة: ← בעל [b'l [1]] (تزوج، حكم، ملكية، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [g^ebîrâ] / גְּבֶרֶת [g^eberet] (سيدة، ملكة، مديرة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [ykḥ] (يجادل، يسببون، يثبت، يحكم، يثبت، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [kabas] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [mlk [1]] (يحكم، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [mšl [2]] (يحكم، يرعى، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [nṣḥ] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [rdd] (يصد، يتبع، #٨٠٩٦)؛ רדה [rdh [1]] (يحكم، يرعى، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [r'h [1]] (يطعم، يرعى، يرعى، يحكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [śrr [1]] (يحكم، يدير، يرعى، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [šlṭ] (يكسب قوة، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [špṭ] (يقضي، يعمل كقاضي، يحكم، #٩١٤٩).

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

כֶּבֶשׁ 3900

כֶּבֶשׁ [kebeš] اسم. مسند القدمين (#٣٩٠٠).

ع. ق يصف التعبير مسند القدمين الذهبي لسليمان (٢أخ ٩:١٨)، כֶּבֶשׂ، كبش صغير، في طبعة بومبيرج -Bomb (erg.

أثاث: ← הֲדֹם [h^adōm] (مسند القدمين، #٢٠٧١)؛ ← כֶּבֶשׁ [kebeš] (موطئ، #٣٩٠٠)؛ כִּסֵּא [kissē'] (كرسي، عرش، #٤٠٥٨)؛ שֻׁלְחָן [šulḥān] (منضدة، #٨٩٤٧).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

כִּבְשָׁן 3901

כִּבְשָׁן [kibšan] فرن، كور الحداد، أتون، تنّور، فرن صَهر (#٣٩٠١).

ع. ق ١. بعد خراب سدوم (تك ١٩:٢٨) ارتفع دُخَانُ الأَرْضِ يَصْعَدُ كَدُخَانِ الأَتُونِ (כִּבְשָׁן).

٢. في التجلي الإلهي (J. Jeremias, Theophanie, 1965, 102-5, 155) على سيناء (خر ١٩:١٨)، كَانَ جَبَلُ سِينَاءَ كُلُّهُ يُدَخِّنُ (עשׁן) مِنْ أَجْلِ أَنَّ الرَّبَّ نَزَلَ عَلَيْهِ بِالنَّارِ، وَصَعِدَ دُخَانُهُ كَدُخَانِ الأَتُونِ، وَارْتَجَفَ كُلُّ الْجَبَلِ جِدًّا. (←لاهوت: التجلي الإلهي).

ب. ت اختبار الإنسان الذي يُمتحن في تجربة يقارن بالخزف الذي يُمتحن في النار (سي ٢٧:٥). في صلاة الرثاء في كم. ٩:٥ (أدب قم.) الحزين يقول أن عيناه مثل عث في فرن.

ع. ج *NIDNTT* 1:654-56.

فرن، موقد، كور الحداد، أتون، تنّور: ← אָח [′aḥ] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← בִּשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr [2]] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [m^ebaš$š^e$lôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ←

עֲלִיל [*ªlîl*] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [*tan-nûr*] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:59-60; *ZPEB* 2:614; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1979, 217-18.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

3902 כַּד

כַּד [*kad*] جرّة، وعاء، كُوَّار، قصعة (#٣٩٠٢).

ش. أ. ق مشابهات כַּד تجدها في أرم.، عرب. كَدَّ، أوغا.، *kd*، وأكد. *kandu*.

ع. ق ١. معظم الثمانية عشر لورود כַּד، جرّة، تشير إلى إبريق، غالبًا للمياه، محمولاً على كتف امرأة (تك ٢٤:١٤)؛ وأيضًا جرار تحتوي على دقيق (١مل ١٢:١٧)، ومن الغريب، كما في معركة جدعون، مصابيح (قض ١٦:٧). قا؛ الآن أيضًا النقوش عبر. כד، دورق، بتعبير واحد على قطعتي خزف التي تطابقتا وشكلتا جزء من المفترض قدر استخدم لتعيير الأشياء الجافة. انظر V. Fritz, "Kinneret—Vorbericht über die Ausgrabungen auf dem Tell el-'Oreme am See Genezaret in den Jahren 1982-1985," *ZDPV* 102, 1986, 38-39.

٢. في حالة واحدة כַּד، جرّة، استخدمت مجازيًا للموت (جا ١٢:٦). والشاعر يصوّر إما سقوط جسد الشخص وموته/ موتها أو الحداد الذي يلي موت شخص ما (١٢: ١-٧). وقد صُوِّر الموت بكسر الإبريق، כַּד (ع. ٦). في الموت، تنقطع فائدة حياة الشخص. والإستعارة مكملة بانقطاع الحبل، مما ينتج عنه سقوط الطاسة أو الطشت، גֻּלָּה، يسقط وينهار؛ لا يمكن للأجزاء أن تُعاد معًا مرة أخرى. وإحراق الزيت داخل المصباح الذهبي (على شكل طاسة) والماء في إبريق يرمزان إلى الحياة. ومن ثمَّ، مجازيًا، عندما يتحطم المصباح وينكسر الإبريق، تُطفئ الحياة.

إن ظاهرة الموت هي مثل أعلى للفناء في العالم الدنيوي. وفي سفر الجامعة يعرِّف المعلم الظلم، والجهل، والموت كثلاثة أعداء لأحلام ورغبات البشرية؛ لكن الموت بلا شك هو المشكلة الأعظم. لأن كل فرد هو عالم مُصغَّر، لذا فكل موت يُرى على أنه النهاية المأساوية للعالم. وبالتالي؛ يستحضر المعلم صور الكارثة العامة في جا ١٢ للتمثيل وفاة كل فرد. "إن كونية الظلام والصمت—المصاحب لكل شيء من النجوم إلى الطواحين، من الرجال الأقوياء إلى الخدام، من النساء الأغنياء إلى الجواري— تشبه التصوير النبوي للخراب القومي والكوني المنتظر للخليقة والطبيعة في نهاية العمر" (Fox, 64).

طشت، طاسة، دورق، جرّة: ← אַגַּרְטָל [*'ªgartāl*] (سلطانية، حوض، #١١٣)؛ ← גָּבִיעַ [*gābîa'*] (فنجان، #١٤٨٣)؛ ← כַּד [*kad*] (جرّة، #٣٩٠٢)؛ ← כּוֹס [*kôs* [1]] (فنجان، قدح، سلطانية، #٣٩٢٦)؛ ← כְּלִי [*k^e lî*] (وعاء، كُوَّار، إناء، #٣٩٩٨).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:967-68; M. V. Fox, "Aging and Death in Qohelet 12," *JSOT* 42, 1988, 55-77.

إدوين سي. هوستيتر *Edwin C. Hostetter*

3905 כַּדְכֹּד

כַּדְכֹּד [*kadkōd*]، ياقوت؟ (#٣٩٠٥). فقط في إش ٥٤:١٢؛ حز ٢٧:١٦

ش. أ. ق *HALAT* يقترح عرب. كذكذة، "أحمر لامع"، كشبيه.

ع. ق ١. تترجم في كُل الترجمات عرب. كـ "ياقوت"، وهذا الحجر مُتضمن في قائمة الأحجار الكريمة التي تزيّن الأبراج وحوائط أورُشَلِيم رمزًا لمقياس إعادة يهوه لصِهْيَوْن (إش ٥٤: ١١-١٣). وفي حَزَقِيَّال يذكر الياقوت ضمن تلك السلع التي يتاجر بها الآراميين في مقايضة السلع من التجار الفينيقيين (لكن Zimmerli [*Ezekiel 25-48*, 66] يحذر بأن الكلمة لا يمكن تفسيرها بأي تأكيد، إذ أن الياقوت لم يظهر بأي كمية في عالم البحر الأبيض المتوسط حتى أواخر الألفية الأولى ق. م).

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع المجوهرات في ع. ق، انظر אֹדֶם (# ١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [*'ōdem*] (أحجار كريمة، #١٣٨)؛ ← חַלָּמָה [*'ahlāmâ*] (يشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [*'eqdāh*] (عقيق، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahat*] (أحجار كريمة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bāreqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יָהֲלֹם [*yah^a lōm*] (أحجار كريمة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yāš^e pēh*] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkōd*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [1] [*lešem* [1]] (أحجار كريمة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nōpek*] (أحجار نصف كريمة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōheret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*pitdâ*] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*š^e bô*] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [1] [*šōham* [1]] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [2] [*šāmîr* [2]] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [2] [*šēš* [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [2] [*taršîš* [2]] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrüische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٣٩٠٧ (כֹּה [*kōh*] هكذا، هنا)← حروف

כהה	3908

כהה [*khh* [1]] قل.، خَفُتَ، ضَعُفَ، وهِنَ، بيعّل. خَفَّ، كَمِدَ، شَحُبَ، بلا لون، يقنط، ييأس، يَرْدَع (# ٣٩٠٨)؛ כֵּהֶה [*kēheh*]، صفة. عديم اللون، بليد، متبلد الحسّ، مُعتم، شاحب (#٣٩١٠)؛ כֵּהָה [*kēhâ*]، إخماد؟ (#٣٩١١)، فقط في نا ٣:١٩.

ش. أ. ق يستشهد *HALAT* بـ عرب. "كَهِّيَ"، جَبُنَ، ضَعُفَ؛ وإثيوبية. *khy*، واهن، ضعيف، كشبيه محتمل.

ع. ق ١. يرد جذر الفعل כהה ١٠ مرات في مس.، ٤ مرات (قل.)، ارتباطا بالضعف أو عمى العيون (تك ٢٧:١؛ تث ٣٤:٧؛ أي ١٧:٧؛ زك ١١:١٧)، ومرتين (بيعّل.) "يخبو" بالارتباط بأمراض الجلد والعفن الفطري، تسوية طهارة الإسرائيلي طقسيًا (لا ١٣:٦، ٥٦). في موضع آخر، يبقى خادم الرب "ثابتًا" في مسعاه لتأسيس العدالة على الأرض (إش ٤٢:٤). هنا تتبع NIV والترجمات عرب. في اتفاق مع، تُقرأ. سب. θραυσθήσεται، يطحن، بالتوازي الترادفي مع כֵּהָה، (قا؛ Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987, 113). وترد الكلمة כֵּהָה أيضًا ضمن الأعراض اللاتينية التي إجتازت العبرانيين مع السبي البابلي لأورُشَليم، متضمنةً "روحًا واهنة".

٢. ترد الصفة כֵּהָה سبع مرات في مس. (لا ١٣:٢١، ٢٦، ٢٨، ٣٩؛ ١صم ٣:٢؛ إش ٤٢:٣؛ ٦١:٣)، لكن NIV تترجم الكلمة في أربع حالات فقط. في ١صم ٣:٢ כֵּהָה تستخدم لوصف العينين الضعيفة لعالي الكاهن العجوز، بينما في لا ١٣:٣٩ تترجم כֵּהָה "مظلم"، مشيرة إلى أن تلك البقع البيضاء المعتمة التي تظهر على جلد الشخص هي غير ضارة ولا تجعل الشخص غير طاهر طقسيًا (قا؛ Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979, 191، والذي يقرأ "واهن"). تتعلق الاشارتان الأخريتان بخادم يهوه الذي لن يُطفئ "فَتِيلَةً خَامِدَةً" (إش ٤٢:٣) والذي ستمحو ارساليته "رُوحِ الْيَأْسِ" من الْحَزَانَى (٦١:٣). في كلا النصين، الاقتضية عدالة إلهية، فنبيل هو من يحتمل الفتيلة المدخنة (כֵּהָה) فينعشها ومن ثم تتجدد من الداخل (כֵּהָה) لتسبح الرب (قا؛ Watts, *Isaiah 34-66*, 111, 299).

٣. اسم. כֵּהָה يرد وحيدًا في نح ٣:١٩. تقرأ NIV مغايرةً لـ سب. ἴασις (ي2617)، شفاء (גהה)، بالرغم من أن أو. بي. روبيرتسون O. P. Robertson (*Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1990, 129) وروبرتس Roberts (*Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1991, 76) يثبت أحقية قراءة مس. كـ "تقليل". قا؛ NEB وNRSV، يخفف، JB يعالج؛ وتتفق كل الترجمات عرب. على ترجمته كـ "جَبْرٌ" وهي في هذا تتوافق مع NIV.

كآبة، إحباط: ← לעב [*l'b*] (كآبة، اكتئاب، #٣٥١)؛ ← זעף [*z'p* [2]] (مثير للشفقة، #٢٤٠٧)؛ ← כאה [*k'h*] (عديم القلب، مرعوب، #٣٨٧٤)؛ ← כהה [*khh* [1]] (يصبح غير قادر على التعبير، عديم اللو،، عديم القلب، #٣٩٠٨)؛ ← מוג [*mwg*] (يذوب، بكرة، يتردد، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يلقي، يتلاشى، يذوب، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← צִרְעָה [*ṣir'â*] (اكتئاب، احباط، #٧٦٦٧)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يصبح راكدا، يفقد قلبه، احباط، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [*śyh*] (يذوب، يكون في اكتئاب، #٨٨٦٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:430; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 781.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

כהה	3909

כהה [*khh* [2]]، بيعّل. يوبّخ، يعنّف (#٣٩٠٩).

ش. أ. ق سريانية.، "*ka*"، الفعل، يوبخ، يؤنّب، يوبّخ؛ عرب.، "كَأى"، إفتراء سليط اللسان، توبيخ.

ع. ق يرد هذا التعبير فقط في ١صم ٣:١٣. سيحمّل الرب عالي مسئولية تجديف أبنائه، إذ أنه على عالي وضع حد لهذا السلوك. في ضوء ٢: ٢٢-٢٥ כֵּהָה يجب أن يكون بمعنى أقوى من التوبيخ، مثل "يكبح، يمنع". D. N. Freedman يأخذه من כֵּהָה، يكون ضعيفًا = يضعف، يكبح (P. McCarter, Jr., *I Samuel*, AB, 1980, 98). يقترح Joüon بأنه كان بصيغة "يفزع، يتهيّب" ("Racines," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph [Beirut]*, 5, 1912, 432-33).

توبيخ، تأنيب، خزي، تهديد: ← גער [gʻr] (يزإر، يصرخ، يجار، يحتج، يوبخ، يؤنب، #١٧٢١)؛ ← התת [htt] (يُغمر باللوم، #٢٢٥٤)؛ ← זהר [zhr ²] (يُحذر، ينبه، #٢٣٠٢)؛ ← חרף [hrp ²] (سخرية، يهزأ، يشتم، يلعن، #٣٠٧٠)؛ ← יכח [ykḥ] (جدَال، يفكر سويا، يبرهن، يقضي، يحكم، يعيد إثبات، #٣٥١٩)؛ ← כהה [khh ²] (يوبخ، #٣٩٠٩).

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

٣٩١٠ (כֵּהֶה [*keheh*]، بلا لون، خافت، شاحب)، ← ٣٩٠٨

٣٩١١ (כֵּהָה [*kehâ*]، يخمد، يطفئ؟)، ← ٣٩٠٨

3912	כהן

כָּהַן [*khn*]، بيعّل. يؤدّي مهام الكاهن، يكهن (#٣٩١٢)؛ כֹּהֵן [*kōhēn*]، اسم. كاهن (#٣٩١٣)؛ כְּהֻנָּה [*kᵉhunnâ*]، اسم. كهانة (#٣٩١٤).

ش.أ.ق كان في بلاد ما بين النهرين العديد من المصطلحات المختلفة للكاهن، عادةً تؤكد وظيفتهم الكهنوتية أو دورهم في المعابد. نجد כהן في أوغا. واللهجات الكنعانية الأخرى، ولكن ليست أكد. وعرب. (ماعدا ككلمة مستعارة متأخرة). إن التعبير المكافيء له في أرم. هو כמר. تتضمن القوائم أوغا. مجموعات ذات علاقة بـ *nqdm / khnm / qdsm* (مثل؛ *KTU* 4.68, 71-3). وهناك إشارات عرضية إلى *rb.khnm* في نصوص أوغا. (مثل؛ *KTU* 1.6 VI 55-6) والنقوش الكنعانية (مثل؛ *KAI* 65, 10; *DISO*, 116). ويمكن أن تُنح للملوك ألقابًا كهنوتية، مثلما دعي تابنيت Tabnit وأبيه كهنة لـ عشتاروث (*khn ʻstrt, KAI* 13:1-2; قا؛ تك ١٤: ١٨).

ع. ق ١. כָּהַן يرد الفعل كـ بيعّل. (٢٣ مرة)، ليعني الإشتغال ككاهن (خر ٣١: ١٠؛ هو ٤: ٦). اسم. مذ. כֹּהֵן (٧٤٠ مرة؛ ١٩٦ مرّة في لاويين) يصف كل من الكهنة الاسرائيليين وكهنة الآلهة الأخرى (مثل؛ بعل، ٢مل ١٠: ١٩). إن دراسة أصول الكلمة(*) *etymology* غير مؤكد، والاقتراحات بضمن ذلك أكد. *kōhēn*، وسريانية. *kahhen* (Cody, 28)، وعبر. כון، يكون حازمًا (وبقول آخر؛ الشخص الذي يقف أمام الرب؛ قا؛ تث ١٠: ٨). في معظم مرات الورود כֹּהֵן هو عضو جماعة كهنوتية مميزة في المجتمع، وعرِّف في الأنساب أكثر بالوظيفة. وهو عادةً ما يُقال أن كهنوت ع. ق ليس وظيفة ولكن منصب. أبناء عالي الكاهن كانوا يعملون ككهنة، بالرغم من أن إساءة

استخدامهم لمنصبهم أدّى إلى فضيحة وقضاء حتمي على السلالة (١صم ١-٢).

ربما يكون المفهوم المركزي للكهانة هو الوساطة بين المجال الإلهي والعالم المادي. والكاهن من خلال أعماله الطقسية وكلماته يسهِّل الاتصال عبر الحدّ الذي يفصل المقدس عن الدنس. والكهنة يمثلون الرب أمام الشعب في بهاء لباسهم، وفي سلوكهم، وفي نبوءاتهم وتعليماتهم، بينما يمثلون الشعب أمام الرب في الذبائح والشفاعة (*TDOT* 7:70). ويمثل رئيس الكهنة الأمة كلها، وعادة يحمل أسماء الأسباط الاثنى عشر بانتظام إلى المكان المقدس (خر ٢٨: ٢٩-٣٠) ومرة كل سنة لعمل الكفارة عن الشعب (لا ١٦). إلا أن اللغة الكهنوتية تستخدم من حينٍ لآخر لأُمّة إِسْرَائِيل. في خر ١٩: ٦ تُدعى إِسْرَائِيل "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً". ومهمة الشعب الكهنوتي أن يتوسط في المعرفة والبركة للإله القدوس إلى الشعوب الأخرى (قا؛ ١٥: ١١-١٧؛ ١٩: ٥-٦؛ لا ٢٠: ٢٢-٢٦).

٢. تتفاوت الكتابات التوراتية بدرجة كبيرة في التفاصيل التي تصف الكهنوت الإسرائيلي، جزئيًا بسبب اهتمام لمصادر ويرجع ذلك جزئيًا في الواقع أنه كان هناك مجموعة واسعة من الممارسات. خصوصًا في الأزمنة المبكرة، حيث كان يمكن تنفيذ المهام الكهنوتية، مثل الذبائح، من قِبل رب الأسرة أو شيوخ القبائل (تك ٣١: ٥٤). في سفر التكوين، يواجه البطاركة الكهنة فقط في العلاقة بالمراكز الثقافية الكنعانية والمصرية المهمة (١٤: ١٨؛ ٤١: ٤٥). في ١صم ١-٢ يكون الإنطباع عن ضريح بسيط جدًا، مجهز بحفنة من الكهنة المنتمين لعائلة واحدة. وعلى الجانب الآخر نجد التفاصيل الصغيرة لتدرج الكهنة الذين يعملون في المزارات الوطنية بمقياس يتطلب مصادر الأمة. الوظائف الكهنوتية الرئيسية (قا؛ تث ٣٣: ٨-١٠) كانت العناية بالمذبح، حيث هناك تؤدى الطقوس الرئيسية (الطهارة، المنجسات الكبيرة، الذبائح)، وتعليم الشعب عندما يحضروا في الاحتفالات الكبيرة. إن الكهانة كانت وظيفة رسمية بدرجة أكبر، ولكنها يمكن أن تكون ذات أهمية وطنية.

٣. إن تاريخ الكهنوت الأعلى غامض على وجه الخصوص. عز ٧: ١-٥ يعطي قائمة برؤساء الكهنة، المنتسبين إلى ألعازار، ابن هارون، لكن ١أخ ٦: ٤-١٥ [٥: ٣٠-٤٠] لديه خمسة أسماء إضافية (قا؛ ٢ إسد. ١: ١-٣؛ نح ١٢: ١٠-١١ويمدّد القائمة إلى حوالي سنة ٤٠٠ ق. م). وقد تم حذف رؤساء كهنة أخرين، ومن المحتمل أن تكون سلاسل النسب هذه لديها دلالة لاهوتية وأيضًا مغزى تاريخي واجتماعي. ومع ذلك، فمن المرجح أن المقدسات الكبرى، وخصوصًا هيكل أورُشَلِيم، يكون لها رئيس كهنة له دورًا طقسيًا مميزًا. ونجد أيضًا نائبًا (כֹּהֵן מִשְׁנֶה،

* etymology= علم أصول الكلمات؛ وهو علم يتتبع أصل الكلمة تاريخيًا من حيث ظهورها ويبين ما يطرأ عليها من تغييرات في اللفظ والمعنى، كما يبين أصلها في المجموعات اللغوية التي تنتمي إليها— المحرر

٢مل ٢٥:١٨) وشيوخ كهنة (١٩: ٢، זִקְנֵי הַכֹּהֲנִים).

في لا ٢١:١٠ الْكَاهِنُ الأَعْظَم مُميّز بثلاثة طرق مكملة، من جهة منزلته الاجتماعي - الدينية ("بَيْنَ إِخْوَتِهِ")، الَّذِي صُبَّ عَلَى رَأْسِهِ دُهْنُ الْمَسْحَةِ (الَّذِي صُبَّ عَلَى رَأْسِهِ دُهْنُ الْمَسْحَةِ؛ قا؛ مز ١٣٣:٢)، ولبسه لرداء الْكَاهِنُ الأَعْظَم. ليس هناك مصطلح ثابت لرئيس الكهنة (Bailey)، ويمكن أن يدعى الْكَاهِنُ الأَعْظَم (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל)، رئيس الكهنة (כֹּהֵן הָרֹאשׁ، إر ٥٢:٢٤؛ قا؛ ٢أخ ٢٤:٦)، الْكَاهِنُ الْمَمْسُوح (הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ، لا ٤:٣)، أو ببساطة الكاهن (خر ٣١:١٠). طقوس الرسامة في خر ٢٩ و لا ٨ تؤكد مكانة هارون الخاص بتمييز هارون عن أبنائه وبالإشارة إلى لباسه الكهنوتي (مثل؛ خر ٢٩:٢١). وانتقال هذا اللباس إلى الابن الأكبر عنصرًا حاسمًا في تعاقب رؤساء الكهنة (٢٩: ٢٩-٣٠؛ لا ١٦:٣٢؛ عد ٢٠: ٢٥-٢٨). كما أن موت رئيس الكهنة كان يشير إلى نهاية عهد والسماح للشخص المتهم بالقتل غير المتعمد بالعودة من مدينة الملجأ إلى بيته (عد ٣٥:٢٥؛ يش ٢٠:٦).

٤. إن أكثر البيانات تفصيلاً من جهة التأهيل، والرسامة، والخدمة، وسلوك الكهنة مُقدمة في النصوص الكهنوتية التوراتية. وتاريخ هذه النصوص هو غير مؤكد، كما أنه من غير المعروف كيف وضعت في ضوء الممارسة اللاحقة. ومع ذلك، فإنها تعكس المفاهيم الكهنوتية الهامة عن الرب والوسائل التي يمكن من خلالها خدمته وعبادته. فالكاهن أو رئيس الكهنة يجب أن يكون من عائلة هارون (خر ٢٩: ٢٩-٣٠) وأن يكون بلا عيب جسديًا (لا ٢١: ١٧-٢٣). إن روايات التكريس الأولى للكهنة في خر ٢٨-٢٩ و لا ٨-٩ تصف كيفية تطهير هارون وأبنائه (بيعَل. من טָהֵר)، ومسحهم (מָשַׁח)، ورسامتهم (بيعَل. منَ יָד + מלא)، وتكريسهم (بيعَل. من קָדַשׁ). ومن ثم يصبحون مقدسين، قادرين علىَ الخدمة في المكان المقدس بدون أن يدمَّروا (قا؛ عد ١٦:٣٥؛ ٣٨). وهناك بعض الإجراءات خارج العبادة تشكل قداسة الكهنة، مثل أي خدوش في البدن (لا ٢١: ٥-٦). ويجسِّد رئيس الكهنة درجة فريدة من القداسة، تمكِّنه من الدخول إلى قدس أقدس خيمة الاجتماع في يوم التكفير (لا ١٦). على خلاف الكهنة العاديين، لا يكون لرئيس الكهنة أي اتصال بأي نوع من الجثث (لا ٢١:١١؛ قا؛ ع.١-٤)، وكان عليه فقط أن يتزوج من عذراء (٢١: ١٤-٣١؛ قا؛ ع. ٧).

٥. إن الموضع المقدّس أو الهيكل الذي له حجم أو هيبة معينة يتطلب اختصاصيين دائمين للإعتناء به. لقد عين ميخا أحد أبنائه ككاهن للموضع المقدس الذي كرّسه (قض ١٧:٥)، ولكنه فضَّل أن يعين لاوي مكانه (١٧:١٢). بينما امتلك سبط لاوي تخصيصًا وراثيًا، لكن لم يكن كل اللاويين قادرين على ممارسة كهنوت فعَّال، والذي كان يتطلب تلقينًا طقسيًا وقداسة (قا؛ ١صم ٧:١) وبما أن المقدس هو بيت الرب، فيمكن اعتبار الكهنة خدّامًا (بيعّل. اسمفا. שָׁרַת إش ٦١:٦؛ إر ٣٣:٢١). الكهنة، وخصوصًا رئيس الكهنة كانوا مسئولين عن الإشراف على ترميم الهيكل (٢مل ١٢: ٧[٨]). السمات القابلة للحمل للهيكل، مثل الأفود أو المذبح، كانت أيضًا ضمن مسئولياتهم الكهنوتية. لقد قام الكهنة بتفكيك تابوت العهد لتحريكه ثم نصبوه ثانية بعد ذلك (عد ٤: ٥-١٥).

إن المذبح، المحمول من قِبل الكهنة، يُمثل حضور الرب الذي يقود شعبه إلى أرض الموعد (يش٣) وإلى النصرة (يش ٦؛ قا؛ ١صم ٤). وكانت الطقوس والذبائح المنتظمة تعتبر واجبات أخرى. فقد كان على رئيس الكهنة القيام بطقس نظامي مرتين في اليوم (תָּמִיד [#٩٤٥٨]؛ M. Haran *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978, 208-29). وكان هذا يتضمن الدخول إلى الأقداس، وتقديم البخور، وإيقاد المصابيح (خر ٣٠: ٧-٨)، وترتيب الخبز (لا ٢٤: ٥-٨؛ حز ٤٤:١٦). كان من الضروري أيضًا حراسة الأقداس من أي إنتهاك وعدم شرعية. وكانت هذه المهمة في الكهانة غير الروحية يشارك فيها اللاويون، الذين كانوا يقومون بحراسة الحد الخارجي لخيمة الاجتماع بينما يتحمل الكهنة مسئولية حراسة (שָׁמַר بشبيه في حالة المفعول به) خيمة الاجتماع والمذبح في الفناء (عد ٣:٥-١٠؛ ١٨: ١-٧؛ J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 16, 147). وقد استقر الكهنة شرق خيمة الاجتماع (٣:٣٨)، حيث كانت تقع المداخل (خر ٢٧: ١٣-١٦).

٦. كان الكهنة هم المؤديين الرئيسيين للطقوس المقدسة الكُبرى، والتي تضمنت بصورة عامة أنواعًا مختلفة من الذبائح. فهم من كان يتلقى التقدمات في مواسم الحج (تث ٢٦: ٣-٤) ويساعدونون الشعب عند تقديمهم للذبائح. إن أداء النوع الصحيح من الذبائح بالطريقة الصحيحة كان يعتمد على الخبرة والمعرفة الكهنوتية، و قد دُعي لا ١-٧ كتيب الكهنة. وكان الإقتراب من الرب خطر، ويتحمل الكهنة مسئولية خاصة لإتمام هذه العملية (عد ١٨:١؛ ٥). ويمكنهم هم وحدهم رشّ الدم ولحم الذبيحة على المذبح (لا١:٥-٩). وكان للكهنة دورًا بارزًا في التعامل مع النجاسات الرئيسية من خلال مراحل تقديم الذبيحة (٦:١٢)، وخلال طقوس الدم الخاصة (٤:١٤)، أو خلال التزويد بالماء الذي يطهر من نجاسة الجثث (عد ١٩: ١-٧).

وبما أن الكهنة لم يمتلكون أرضًا زراعية، فقد كان يُسمح لهم بالاشتراك في الذبائح كتعويض. وطبقًا للنصوص الكهنوتية، كان ذلك يتضمن لحم الحيوانات المقدمة عن الخطايا أو سهوات الآخرين (لا ٦: ١٦[٩]، ٢٦[١٩]؛ باستثناء تقدمة المحرقة، ٩:١). وكانوا أيضًا يشاركون في الذبائح التي يمكن للمقدِّم أن يأكل منها (٧: ٢٨-٣٤).

وفي رؤية حَزَقِيَّال للهيكل، كانت المطابخ مزودة ضمن المنطقة المقدسة لطبخ هذه الأنصبة (حز ٤٦:٢٠). وإفساد هذا الإمتياز من قِبل أبناء عالي الكاهن في ١صم ٢: ١٢-١٧ كان يرمز إلى شرهم وعدم احترامهم للرب، بينما دين قبولهم بعدم التمييز للتقدمات المعيبة في ملا ١: ٦-٩. وكان الكهنة أيضًا يشتركون عن قرب في الخطابات (تث ٢٠: ٢-٤)، والطقوس (يش ٦)، والإرشاد الإلهي (انظر القسم المقبل) التي كانت سمات لحروب يهوه المبكرة.

٧. كان الكهنة يقومون بتقديم كل من التعليمات العامة والتوجيهات المحددة. وفي الاجابة عن أسئلة محددة كانوا يعطون قرارات رسمية (תּוֹרָה) فيما يختص بأمور الطهارة (لا ١٠:١٠؛ ١٣)، والذبائح (٢٢: ١٧-٢٥؛ حجي ١١:٢) والأحكام القضائية الصعبة (تث ٩:١٧؛ ٥:٢١). في خر ٢٨: ١٥-٣٠ كان رئيس الكهنة يرتدي صدرة القضاء (←)، وكيس مرتبط بالأفود (←) ويحتوي على الأدوات النبوئية، الأوريم وَالتُّمِّيم (←). وكان يمكن للقائد أو الملك دعوة الكاهن طلبًا للتنبوء لتحديد القرار الإلهي في أمرٍ تكتيكي (١صم ٣٠: ٧-٨). وفي ١صم ٣٦:١٤ نجد مثالاً نادرًا لمبادرة كهنوتية، والتي حسمت مشكلة قد تسبب فيها يوناثان بانتهاكه لقسم شاول عن طريق القرعة (قا؛ يش ٧: ١٤-١٨). ربما يرجع الفضل في القرارات التي تم التوصل إليها عن طريق سحب القرعة إلى بصيرة الكهنة (Huff-mon). وقد مكّن هذا الكهنة من توفير وضمان الشرعية الإلهية فيما يختص بالتحرك الخطر (١صم ٩:٢٣)، أو حجب مثل هذه الضمانات عن شخص لا يستحقها (٦:٢٨). في هذه الحالات، كان القرار غالبًا ما يُعزى مباشرة إلى الرب (٢:٣٢)، وهو ما يعكس قبولاً لدور الكهنة كوسطاء لإرادة الرب. لكن النقد النبوي للكهنة والأنبياء الكذبة قوّض هذه الفرضية الساذجة (إر٢٦؛ ٢٨). عزرا ٦٣:٢ ‖ نح ٦٥:٧ لاحظا أن الكهنة لم يصبحوا قادرين على استخدام الأوريم وَالتُّمِّيم. إلا أن الكهنة كان لديهم أيضًا دورًا أوسع في تعليم إسرائيل عن الرب وما يطلبه من إِسْرَائِيل (لا ١١:١٠؛ ار ١٨:١٨). إن السلوك الصحيح يؤكد على حضور (قا؛ لا ٣١:١٥) وبركة الرب (قا؛ عد ٦: ٢٤-٢٧) وتجنب الكارثة (حز ٢٦:٧). إن هؤلاء الذين جاءوا للعيش في السامرة كانوا محاصرين بالأسود إلى أن تلقوا تعليمات الكهنة (٢مل ١٧: ٢٤- ٢٨).

٨. لقد أخفق الكهنة كثيرًا في دعوتهم. فقد اشترك هارون في عمل العجل الذهبي (خر ٣٢) وعارض موسى (عد١٢). ومات أبناء هارون، ناداب وأبيهو، عندما قرّبوا نارًا غريبة أمام الرب (لا ١٠: ١-٣). لقد أصبحت الكارثة مناسبة للتعليم أكثر (١٠: ٦-١١) وبندًا طقسيًا للتعامل مع خطايا كل من الكهنة والشعب (١٦). إن السمعة والازدهار كانا حججًا مقنعة لكاهن ميخا (قض ١٨: ١٩-٢٠). ويعطي ١صم ١-٢ صورة مُحزنة لشخصية عالي الخاطئة وشر أبنائه. وكانت النتيجة هي نبوءة بالقضاء على عائلة عالي، الذي سيتبدل بكاهن أمين (١صم ٢: ٢٧-٣٦). وهذا الوعد قد تحقق في نسل صادوق بعزل سليمان لأَبِيَاثَار (١مل ٢٧:٢)، الذي أخفق في دعم سليمان (٧:١).

كثيرًا ما اتهم الأنبياء الكهنة من جهة الطقوس (حز ٢٦:٢٢) والفساد الأخلاقي (هو ٩:٦). بسبب الدور الهام الذي قام به الكهنة في حفظ الايمان والممارسة لشعب إسرائيل المتميزة، فقد تأثر الشعب جديًا بإخفاقات الكهنة ("كَمَا الشَّعْبُ هكَذَا الْكَاهِنُ"، هو ٩:٤). في ملاخي، يُلام الكهنة على إساءة إستخدام إمتيازاتهم في الذبائح (ملا ١: ٧-٨)، وفشلهم في تعليم الشعب السلوك الطقسي الصحيح (٢: ٧-٩) المرتبط بادانة خطايا الشعب الدينية والأخلاقية (٢: ١٠-١٦). كممثلين لأمة مقدسة، اعتبر الكهنة مذنبين خصوصًا في زواجهم من نساء أجنبيات (عز ١٨:١٠).

٩. كان الملك مسئولاً في النهاية عن الهيكل وكان لديه السلطان في تعيين أو عزل الكهنة. وبالتالي حددت الخيارات الساسية لأَبِيَاثَار وصادوق مصائر كل منهما (٢صم ١١:١٩؛ ١مل ٢: ٢٦-٢٧، ٣٥). ومع ذلك، كانت السياسة تجاه الكهنة أيضًا إحدى المعايير التي من خلالها قيَّم سفري الملوك ملوك إِسْرَائِيل ويهوذا. لقد عيّن يربعام كهنة ليسوا لاويين (١مل ٣١:١٢)، لكن ياهو خالف سياسة زربابل وآخاب بتدمير كهنة البعل (٢مل ١٩:١٠). وقد تكفّل يوشيا بأن يرى رئيس الكهنة بالعمل على ترميم الهيكل (٢٢: ٤-٧) والعمل على إلتماس مشيئة الرب (٢٢: ١٢-١٣). في حجي وزكريا، أعطي ليشوع، رئيس الكهنة، دورًا بارزًا إلى جانب الملك (حج ٤:٢؛ زك ٨:٣). وفي النهاية كان لزوال المسلك الملكي الفعّال أن أدّى إلى الصعود السياسي للكهنوت، وقد خلط الحشمونيين بين وظائف رئيس الكهنة والملك.

ب. ت غالبًا ما تعكس ل. ب. م. مخاوف كهنوتية (مثل؛ لفيفة الهيكل). هناك تلميحات تاريخية للنزاع بين معلم البر، كاهن من نسل صادوق، والكاهن الشرير (من المحتمل أنه رئيس الكهنة يوناثان المكابي؛ فحب. ٩: ٩-١٠). يلعب الكهنة الصادوقيين أدوارًا هامة في الاشراف على الجماعة (نج. ٥:٢؛ ١:٨) وفي تصريف أمور الحرب (نظح. ٧: ١٠-١٥).

ع. ج يؤكّد يسوع على الدور الطقسي للكهنة في التطهير في مر ٤٤:١، ولكنه كان أيضًا ينتقدهم، وكان التأثير السياسي لرئيس الكهنة والكهنة عاملاً رئيسيًا في محاكمة يسوع (١٤: ٥٣-٦٤). تؤخذ نصوص ع. ق التي تطبق اللغة الكهنوتية على كل شعب الرب حتى في ع. ج. فتدعى الكنيسة بوصفها مقدسة وكهنوت ملوكي لعبادة الله، والتوسط لعمله الفدائي وحكمه على الآخرين (١

بط ٢:٥؛ ٩؛ رؤ ١:٦؛ ٥:١٠؛ ٢٠:٦). وكان للعبرانيين مقارنة موسعة بين الشخص وعمل المسيح والكهنوت اللاوي الناقص (عب ٧:١١). وقد دعي المسيح أيضًا كاهنًا على رتبة ملكي صادق (٥:٦)، مطورًا أكثر في الاشارة إلى شخصية تك ١٤:١٨ في مز ٤:١١٠ (قا؛ المدراش الأخروي the eschatological midrash 11 QMelch).

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט [*'abnēṭ*] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [*'ēpôd* [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî* [1]] (لآوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [*pa'ămôn*] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧). ← هارون: لآهوت ← كهنة ولآويين: لآهوت.

نظيف، نقي: ← ברר [*brr* [1]] (يتطهر، يبقى نقيًا، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [*zkh*] (ينقى، ان ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חַף [*ḥap*[1]] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [*ṭhr*] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧).

مقدس، محرم، مخصص: ← חרם [*ḥrm*[1]] (يفني، يُحرم، #٣٠٤٩)؛ ← נזר [*nzr* [1]] (يخصص نفسه للإله، #٥٦٩٢)؛ ← קדשׁ [*qdš*] (يكون مقدسًا، يخصص، #٧٧٢٧).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ăśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*'ărîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* [1]] (ينبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

عدم نظافة، انتهاك، تلوث: ← גאל [*g'l* [2]] (يُنتهك، دنّس، يلطخ، #١٤٥٨)؛ ← חנף [*ḥnp* [1]] (ليس له إله، مدنس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [*ṭm'* [1]] (أن يكون غير نظيف طقسيًا، دنس نفسه، دنس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [*piggûl*] (لحم غير نظيف، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

EncJud 13:1069-86; *NIDNTT* 3:32-44; *TDOT* 7:60-75; G. C. Aalders, *A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949; M. Aberbach and L. Smolar, "Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves," *JBL* 86, 1967, 129-40; N. Allan, "The Identity of the Jerusalem Priesthood During the Exile," *Heythrop Journal* 23, 1982, 259-69; E. Auerbach, "Der Aufstieg der Priesterschaft zur Macht im alten Israel," *SVT* 9, 1963, 236-49; idem, "Das Aharon-Problem," *SVT* 17, 1969, 37-63; J. Auneau, "Sacerdoce: Ancien Testament," *DBSup* 10, 1985, 1203-54; J. W. Bailey, "The Usage in the Post-Restoration Period of Terms Descriptive of the Priest and High Priest," *JBL* 70, 1951, 217-25; W. von Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums*, 1889; J. Begrich, "Das priesterliche Heilsorakel," *ZAW* 52, 1934, 81-92; idem, "Die priesterliche Tora," *Werden und Wesen des Alten Testaments*, 1936, 63-88; G. Berry, "Priests and Levites," *JBL* 42, 1923, 227-38; P. J. Budd, "Priestly Instruction in Pre-exilic Israel," *VT* 23, 1973, 1-14; H. Cazelles, "Sainteté et pureté du sacerdoce," in *Populus Dei, Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani*, 1, 1969, 169-74; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, AnBib 35, 1969; M. A. Cohen, "The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel," *HUCA* 36, 1965, 59-98; J. Coppens, "Le sacerdoce vétérotestamentaire," BETL 28, 1971, 5-21; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; W. Eichrodt, *TOT* 1, 1961; A. Feuillet, *The Priesthood of Christ and His Ministers*, 1975; J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft 33, 1933; G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, 1925; M. Greenberg, "A New Approach to the History of the Israelite Priesthood," *JAOS* 70, 1950, 41-47; A. H. G. Gunneweg, *Leviten und Priester: Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*, FRLANT 89, 1965; E. Haag, "Priestertum und Altes Testament," *TTZ* 80, 1971, 20-42; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; idem, "Priesthood, Temple, Divine Service: Some Observations on Institutions and Practices of Worship," *HAR* 7, 1983, 121-35; C. Hauret, "Aux origines du sacerdoce danite, à propos de Jud., 18, 30-31," in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Travaux de l'institut catholique de Paris 4, 1957, 105-13; H. B. Huffmon, "Priestly Divination

in Israel," in *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, 1983, 355-59; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; H.-J. Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, 1966; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; J. Morgenstern, "A Chapter in the History of the High Priest," *AJSL* 55, 1938, 16-24, 183-97, 360-77; R. D. Nelson, "The Role of the Priesthood in the Deuteronomic History," *SVT* 43, 1991, 132-47; idem, *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology*, 1993; S. M. Olyan, "Ben Sira's Relationship to the Priesthood," *HTR* 80, 1987, 261-86; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 3-4, 1940; O. Plger, "Priester und Prophet," *ZAW* 63, 1951, 157-92; L. Rost, "Der Status des Priesters in der Knigszeit," in *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, 1973, 151-56; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, 1967; L. Sabourin, *Priesthood: A Comparative Study*, 1973; W. H. Schmidt, "Prophetisches Zukunftswort und priesterliche Weisung," *Kairos* 12, 1970, 289-308; J. R. Spencer, "Priestly Families (or Factions) in Samuel and Kings," in *The Pitcher Is Broken: Memorial Essays for Gsta W. Ahlstrm*, JSOTSup 190, 1995, 387-400; H. Valentin, *Aaron: Eine Studie zur vor-priesterlischen Aaron-berlieferung*, OBO 18, 1978; A. van Hoonacker, "Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezéchiel," *RB* 8, 1899, 177-205; J. C. Vanderkam, "Jewish Priests of the Persian Period: Is the List Complete?" in *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, 1991, 67-91; R. de Vaux, "Le sacerdoce en Israël," in *Populus Dei, Studi in onore del Card. Alfredo Ottaviani*, 1, 1969, 113-68; idem, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 1961; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, ET 1885; G. J. Wenham, "Were David's Sons Priests?" *ZAW* 87, 1975, 79-82; M. Zipor, "Restrictions on Marriage for Priests," *Bib* 68, 1987, 159-67.

Philip Jenson فيليب جينسون

٣٩١٣ כֹּהֵן [*kōhēn*]، كاهن، رئيس كهنة، كاهن لاوي #٣٩١٢

٣٩١٤ כְּהֻנָּה [*k^ehunnâ*]، كهنوت، #٣٩١٢

٣٩١٦ כּוֹבַע [*kôba'*]، خوذة #٥٩٧٦

3917 כוה

כוה [*kwh*] قل. أشعل، اتّقد، شاط، استشاط، سفع، شيّط، كوى؛ نفعل. يكتوي، يكون/يصبح محروقًا، إحترق (#٣٩١٧)؛ כְּוִיָּה [*k^ewîyâ*]، اسم. جمرة، حَرْق (ترد ٢. بتعبير واحد في نفس الآية، #٣٩١٨)؛ כִּי [*kî* [1]]، اسم. جمرة، وسم، (ترد ١.، #٣٩٥٣)، מִכְוָה [*mik-wâ*]، اسم. حَرْق، سمط (حرق بسائل حار أو بخار)، كَيُّ نَار (#٤٨٠٥).

ش. أ. ق الفعل حرق، سفع يرد في عرب. "كَوٌّ"، وفي أكد. *kawû / kaû*. ويوجد الاسم في سريانية. *kwāyā*، وفي عرب. "كَوَى"، وسم، كوي.

ع. ق ١. النار في ع. ق عادةً ما تكون إعلان لحضور الرب ورمزًا للإلهام النبوي (انظر مثل؛ Bronner). في إر ٢٣:٢٩، NEB, JB، و*BHS* (يتبعها العديد من المعلقين، مثل؛ Nicholson، 199) يصحّح כֹּה إلى כֹּוֶה، قل. مفر. مذ. اسمفا. معل. لـ כָּוָה. سب. لديها قراءة مضاعفة: "هكذا كلماتي، يقول الرب، أليست كلماتي كنار آكلة؟" (آخذًا כֹּה كـ כֹּוֶה). يقترح Bright (150) أن الكلمة "هكذا" في مس. قد تكون أثرًا للخط الاضافي في سب. في نهاية الآية السابقة. ويرفض McKane (591) التخمين بأن כֹּוֶה لـ כֹּה. مشيرًا إلى حقيقة أن כֹּה ليست ممثلة في فولج. وبشيطه.، ويجادل بأن כֹּה يجب أن تُحذف من مس.. على أية حال، يمكننا قبول تصحيح כֹּוֶה، إذا، كلمة الرب، كما هي منطوقة من قِبل أنبيائه الصادقين، تقال "لافحة" (NEB) أو "حارقة" (JB)، كالنار. الكلمة النبوية الحقيقية تتعارض بشدة مع أحلام أولئك الذين يدّعون أنهم أنبياء الرب لكن كلماتهم في الحقيقة أكاذيب، شكلها خيالهم، والذي يقود الشعب إلى ضلال عن طريق تشويه شخصية الرب، وتجاهل حقيقة القضاء الإلهي (ع.٣٢). إر٢٣:٢٩ يسلط الضوء على القدرة التدميرية للكلمة الديناميكية للرب عندما تكون عاملاً مسببًا للقضاء (McKane, 591-92). إن أصداء إستعارة كلمة الرب الحقيقية بأنها تحترق بطاقة آكلة تعطي صدى في (٥:١٤)، حيث تضع الكلمات الإلهية في فم النبي مثل النار ستلتهم الناس، وفي (٢٠:٩)، حيث يصف النبي كيف أنه حينما يحاول حبس كلمة الرب في قلبه، تصبح كنار آكلة فيصير غير قادر على الامتناع عن إعلانها (Peake, 269; Skinner, 1951, 154, 159).

٢. نفعل. يرد في إش ٤٣:٢، جزء من الفقرة التي تعلن عن إلغاء ذنب الشعب (٤٢: ١٨-٢٥) وفجر إطلاق سراحهم والفداء من يهوه الرحيم (٤٣: ١-٧)، خالق إسْرَائيل وفاديه (٤٣:١). هنا، خادم الأعمى والأصم، الذي صب عليه الرب "غَضَبَهُ الْمُشْتَعِلَ" (٤٢:٢٥)، يُعطى تأمين حماية

إلهية خلال كل الأخطار المحتملة، بضمن ذلك تهديد الحريق: "إِذَا اجْتَزْتَ فِي الْمِيَاهِ فَأَنَا مَعَكَ، وَفِي الأَنْهَارِ فَلاَ تَغْمُرُكَ. إِذَا مَشَيْتَ فِي النَّارِ فَلاَ تُلْذَعُ، وَاللَّهِيبُ لاَ يُحْرِقُكَ" (٤٣:٢). إن التأكيد على أن الرب يحمي الأمناء خلال التجارب والمحن، يُمثّل بالماء والنار، اللذان يحتضنان التطرف الخطر (North, 1967, 120; 1971, 71; cf. Whitehouse, 1908, 92; Westermann, 118)، وتتكرر في أماكن أخرى في ع. ق (مز ٦٦:١٢). كما يوضح إش ٢٥:٤٢، بأن تلك المحن والمضايقات يمكن أن تكون دلالة على امتحان الرب أو تصفية حضورًا مقدسًا (انظر، مثل؛ Johnson; Myers, 382)، يدين خطايا شعبه بنار محرقة لمحبته الغيورة (Knight, 1984, 61)، لأن "يهوه كما أنه إله الدينونة لإسرائيل، فهو أيضًا إله التحرير" (McKen-zie, 50). من المرجح أن "النار" في إش ٤٣:٢ هي تلميح "للفرن الحديدي/أتون الفتنة" من العبودية والقهر المصري (تث ٤:٢٠؛ إش ٤٨:١٠؛ إر ١١:٤، وانظر مثل؛ Saw-yer، 73). ويمكن كذلك أن يكون ذلك الدافع في إش ٤٣:٢ للعبور من خلال النار لا ينتقد بشدة تأثير دا ٣ (North, 1971, 71; 1967, 120; Knight, 1984, 61; Sawyer, 73). إلا أنه، كما يشير Sawyer (73)، فهي تشتمل أيضًا "أتون النار المتقدة" المعاناة والاستشهاد خلال كل العصور.

أم ٢٨:٦ يشبّه خطورة معايشة الزانية بالجمر، التي لا يقدر أحد أن يمشي فوقه دون أن تحترق "تَكْتَوِي" رِجْلاه.

٣. الاسم כִּי مُستخدم في إش ٢٤:٣ في فقرة مسجوعة (حذفت من سب. و فولج.) כִּי־תַחַת יֹפִי، وسم (كَيٌّ) بدلاً من الجمال (NEB؛ قا؛ NIV, JB, REB). 1QIsa التي تقرأ "لأجل/ في الحقيقة وَالْعَارُ عِوَضَ الْجَمَالِ"، يتبعها (RSV, Milik (216)، Notscher، (300)، Watts (44، و Wildberger (146)، ولكنها قد تكون مرفوضة، بشكل صحيح، من قبل G. R. Driver (25؛ قا؛ Delitzsch, 135-36). وتصف هذه الآية كيف أن زينة الثراء، والترف، والتباهي المتغطرس من قِبل نسوة صِهْيَوْن الخليعات المتغطرسات سيتغيرن رمزًا للفاقة، والمهانة والبؤس كنتيجة لحل الرب للنظام الاجتماعي، والذي يتميز بالجشع و استبداد نخبة الأمة. البعض (مثل Kissane، 46) يرى البعض أن العبارة تشير إلى تشخيص صِهْيَوْن أكثر من كونها للنساء ع. ١٦-١٧، إلا أن كثيرين يتخذون ٣: ١٦-٤١ كوحدة واحدة، والتي وظيفتها الأسياسية إتهام النساء بمجتمع أورُشَلِيم. ويُفضّل أوسوالت Oswalt (143،140) تفسيرًا رمزيًا: فليست فقط نساء أورُشَلِيم التي تشتهين وفرة الممتلكات، والتفاخر، والترف، والإكتفاء الذاتي، بل كل البشر. وبينما يعتقد العديد من المعلّقين بأن ع. ١٨-٢٣، والتي صيغت نثرًا، بمثابة زيادة تالية (انظر، مثل؛ Kai-ser, 46-47; Wildberger, 147-48, 151)، والبعض (مثل؛ Whitehouse, 1905, 107; Mauchline, 74; Oswalt,

141) يجادل بأن هذه الآيات يجب أن تبقى كما هي. بينما في القديم كان جمال السيدات والفتيات الذين أنقذوا من التشويه القبيح الذي يسببه الوسم، إما من العقاب، العلاج، أو الملكية (انظر Gray, 74; Kissane, 46; Kaiser, 50)، إلا أن ذلك لن يكون فيما بعد حال أيام الكارثة التي تقع على الشعب. يقترح Gray (74؛ قا؛ Delitzsch, 135) أن כִּי تشير إلى الوسم كوسيلة للعلاج، وليس العقاب، فيما يعتقد Kissane (47) أن الكلمة لربما تُستخدم هنا للإشارة إلى الإحمرار أو إلتهاب الوجه الذي ينتج عن البكاء المستمر. إلا أنه هناك القليل من المعلقين فهموا כִּי كإشارة إلى الوسم الذي يرمز إلى العبودية (مثل؛ Whitehouse, 1905, 109; Skinner, 1909, 28; Thomson and Skinner, 13; Mauchline, 74; Kaiser, 50). على أية حال، يمكن أن تقابل هذه الفقرة بـ إش ٣:٦١، حيث تستبدل صِهْيَوْن زي الحداد بملابس الابتهاج.

٤. العبارة כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה، كَيًّا بِكَيٍّ (توراة. سام. لها מִכְוָה بدلاً من כְּוִיָּה) ترد في خر ٢١:٢٥، جزءًا من *lex talionis* (شريعة الانتقام) العبارة في خر ٢١: ٢٢-٢٥، والتي تهدف إلى مواجهة الميل إلى الانتقام غير المحدود (قا؛ تك ٤: ٢٣-٢٤) باشتراط عقاب مساوي للضرر (قا؛ لا ٢٤: ١٩-٢٠؛ تث ١٩:٢١). بالرغم من أنه مرفوض شعبيًا كأثر من العصر البدائي، إلا أن مبدأ قانونِ الانتقام، الذي وُجد أيضًا أدب انجيلي أكثر، قديمًا وحديثًا (انظر، مثل؛ Childs, 472; S. R. Driver, 220)، في الحقيقة يشير إلى تقدم هائل في تاريخ علم التشريع (انظر، مثل؛ Davies, 178; Paul, 75-76; Durham, 324; للمزيد انظر، Childs, 472، والأدب المستشهد به هناك). إن الارتباط الطليق بين خر ٢١: ٢٣-٢٥ والشريعة المختصة بالإضرار في ع. ٢٢ قد تمت ملاحظته (انظر، مثل؛ S. R. Driver, 219; Noth, 1966, 181-82)، والعديد من المعلقين (مثل؛ Hyatt, 234) اعتبروا ع. ٢٣-٢٣ زيادة ثانوية.

٥. الاسم מִכְוָה، حرق، يرد ٥ مرات في لا ١٣: ٢٤-٢٥، ٢٨، جزء من الفقرة ع. ٢٤-٢٨) التي تتعامل مع الاختبارات لتحديد ما إذا كان الحرق يدل على عدوى خبيثة (NEB/ فتّاك؛ REB؛ قا؛ TEV) معدي (NIV) مرض جلدي، والذي يمكن أن يكون جزءًا من البرص (RSV؛ JB؛NRSV). وكما يشير العديد من المترجمين لـ NRSV وعددًا من المعلقين (مثل؛ Kennedy, 91; Chapman and Streane, 68-69; Noth, 1965, 105-6; Snaith, 91-92; Wenham, 192, 194-97; Knight, 1981, 71-72)، المعنى الدقيق للتعبير العبري צָרַעַת (# ٧٦٦٩)، والذي يُستخدم في العديد من الأمور غير الطبيعية في الجلد، هو غير مؤكد. ترجمة "برص" تدين بالكثير لترجمة الكلمة (*lepra*) في سب. و فولج.

ب. **ت** لقد دلّ الفعل بصورة كافية في أدب ما بعد التوراة، حيث تحمل *kfwfa* و *kfwfh* و *kwy* (بـ أرم. כְּוֵי כְּוָא)

والتي تحمل قصد المسبب لتغيير اللون، يحرق، يكوي، يسلق (Jastrow 1:618).

اشتعال، التهاب، توقد سفع: ← בער [b'r 1] (يشتعل، يتصاعد لهيبه، يتلف، #١٢٧٧) ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (فحم مشتعل، #١٦٢٥) ← דלק [dlq] (يشعل نارًا، يشتعل، يلاحق بحمية، #١٩٤٤) ← חמר [ḥmr 3] (يكون في أهتياج، يكون ساخن، يحمر، يتوقد، يلتهب، #٢٨١٣) חרר [ḥrr 1] (يتوقد، يلتهب، #٣٠٨١) ← יצת [yṣt] (يشئ، يضرم نارًا، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [yqd] (يشتعل، يضرم نارًا، #٣٦٧٨) ← כוה [kwh] (يشتعل، يلتهب، يسفع، #٣٩١٧) ← להט [lhṭ 1] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשק [nśq] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [ṣwt] (يشئ، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النار، #٧٤٥٥) ← קדח [adḥ] (يضرم النار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النار، #٧٧٠٦) ← שׂרף [śrp] (يشتعل، يحرق، يكوى، #٨٥٩٦).

مرض - البثرة، يغلي، مرض جلدي، ندبة، جرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʼaba'bu'ōt] (بثور، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (وضع جلدي، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (انفجار تقرحي، #١٧٣٤)؛ ← זרר 1 [zrr 1] (يضغط خارجًا [جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס 1 [ḥeres 1] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثرة؟ #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yeraqraq] (عديم اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kewîyâ] (ندبة، #٣٩١٨)؛ ← מאר [m'r] (متقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר 1 [māzôr 1] (يغلي، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (انفجار جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (تدليك، صقل، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (عدوى فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʻōpel 1] (دمامل، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʻāš 2] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ 3] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (الندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣr'] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת 2 [śe'ēt 2] (الورم، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [śtr] (يكسر [الورم]، ← #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šeḥîn] (يغلي، #٨٨٢٥)، ← مداخل متعلقة: חלה 1 [ḥlh 1] (يضعف، متعب، مريض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, 1965; L. Bronner, "Fire and the Call of the Prophets," in W. C. van Wyk, ed., *Studies in the Chronicler*, 1976, 30-40; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, 1986; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, 1914; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974; R. Davidson, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, 1985; G. H. Davies, *Exodus: Introduction and Commentary*, 1967; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah. Vol. I*, 4th ed., 1889; G. R. Driver, "Hebrew Scrolls," *JTS* 2, 1951, 17-30; S. R. Driver, *The Book of Exodus*, 1953; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, 1975; J. P. Hyatt, *Exodus*, 1971; D. E. Johnson, "Fire in God's House: Imagery from Malachi 3 in Peter's Theology of Suffering (1 Pet 4:12-19)," *JETS* 29/3, 1986, 285-94; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, 1977; C. F. Keil, *The Prophecies of Jeremiah*, 1, 1880; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, 1910; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah. Volume 1 (I-XXXIX)*, 1960; G. A. F. Knight, *Leviticus*, 1981; idem, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, 1984; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, Volume 1: Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 1968; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, 1970; J. T. Milik, "Note sui manoscritti di Ain Fesha," *Bib* 31, 1950, 216; A. C. Myers, (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, 1993; E. W. Nicholson, *The Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, 1973; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; idem, *Isaiah 40-55*, 1971; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, 1965; idem, *Exodus: A Commentary*, 1966; F. Ntscher, "Entbehrliche Hapaxlegomena in Jesaja," *VT* 1, 1951, 300; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, 1986; S. M. Paul, *Studies on the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, 1970; A. S. Peake, *Jeremiah. Vol. I: Jeremiah I-XXIV*, 1910; J. F. A. Sawyer, *Isaiah Volume 2*, 1986; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, 1909; idem, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, 1951; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, 1967; C. H. Thomson and J. Skinner eds., *Isaiah I-XXXIX*, 1921; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 1979; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, 1905; idem, *Isaiah XL-LXVI*, 1908; H. Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, 1991.

Robin Wakely روبن واكيلي

3918 כְּוִיָּה

כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] ندبة (من حرق؛ #٣٩١٨)؛ כִּי [*kî* [1]، كي، وسم (#٣٩٥٣)؛ מִכְוָה [*mikwâ*]؛ حرق بالجلد (#٤٨٠٥).

ع. ق هذه المصطلحات عمومًا تُفهم بأنها تشير إلى نسيج الندبة الذي يتشكل في موقع الحرق (الجذر כוה، حرق، #٣٩١٧). الوسم (כִּי يرد ١.) والإشارة إليه إش ٣:٢٤ الذي يؤدي إلى مثل هذا الجرح الجلدي.

١. כְּוִיָּה، حرق (ترد ١.)، خروج ٢١:٢٥، تدبر عقابًا في العمل الانتقامي، لم تكن لتسبق التجاوز الذي لحق بالضحية، وفقًا لشريعة *lex talionis*، الذي سيطر بقوة على كمية العقاب الجزائي الذي يمكن أن يُدار، بعيدًا عن الاعتبار العام للكرامة الإنسانية.

٢. מִכְוָה، حرق، هو تعبير نادرر يشير إلى النسيج المجروح الذي يتشكل بعد حرق الجسم (لا ١٣: ٢٤-٢٨).

مرض - بثرة، غلي، مرض جلدي، ندبة، جرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*ʾᵃbaʿbuʿōt*] (بثور، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (حالات جلدية، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (انفجار تقيحي، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [*zrr* [1]] (يضغط، جروح؛ #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [*ḥeres* [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثرة، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yal-lepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yᵉr-aqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (ندبة، #٣٩١٨؛ ki I، ندبة، #٣٩٥٣)؛ ← מאר [*mʾr*] (تتقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [*māzôr* [1]] (يغلي، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (انفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (انفجار جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (تدليك، صقل، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (عدوى فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [1] [*ʿōpel* [1]] (دمامل، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [2] [*ʿāš* [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [*ṣāpâ* [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (ندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣrʿ*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [*śᵉʾēt* [2]] (ورم، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [*śtr*] (يكسر[ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šᵉḥîn*] (يغلي، #٨٨٢٥)، ← للمداخل المتعلقة: חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يضعف، تعب، مرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6 .

آر. كي. هاريسن *R.K.Harrison*

3919 כּוֹכָב

כּוֹכָב [*kôkab*]، اسم. نجم، (# ٣٩١٩).

ش. أ. ق النظائر لـ כּוֹכָב، بمعنى نجم، وهي شائعة في اللغات السامية: مثل؛ أوغا.، *kbkb* أو *kkb*، أكد.، *kakkabu*، أرم.، כּוֹכְבָא، سريانية. *kaukᵉba'*، عرب.، "كَوْكَب". ويقترح علم أصول الكلمات للجذر *kbb*، حرق (أكد.، أرم.، وعرب.) ومن "كَبَّ"، لفّة، يدور (عرب.). على عكس الاستخدم الانجليزي الحديث، لكنه موازي للغة اليونانية القديمة، ومن المحتمل أنها قد تتضمن كلمة سامية: الكواكب، المذنبات، النيازك، أو أي جسم لامع في سماء الليل.

هناك ثلاث سمات للنجوم كانت ذات أهمية خاصة في ش.أ. ق. وذات علاقة بخلفية ع. ق: عبادة النجوم كآلهة، والتكهن بالنجوم، أو التنجيم، والنجوم كأدوات ضبط الوقت.

١. إن عبادة الأجسام الفلكية كآلهة هي قديمة وواسعة الانتشار. فالعبادة البابلية لإله الشمس "شاماس Shamash"، والقمر الإله "سين Sin"، وعشتار Ishtar ككوكب "فينوس Venus"، ومردوخ Marduk ككوكب "جوبيتر Jupiter" كان هذا النظام مؤثرًا في كافة أنحاء ش. أ. ق. في ش. أ. ق. وقد استعار اليونانيين لاحقًا هذا النظام (ومنهم الرومانيين من قبل)، لتصبح أسماء كواكبنا الحديثة مأخوذة من أسماء الآلهة الرومانية.

٢. إن الاعتقاد بألوهية الأجرام السماوية شجّع التفكير بأن الظواهر الممتازة قد تكون رسائل للأرض، خصوصًا في مجتمع يقوم على التكهن. في اسطوانات جودي Gu-dea cylinders السومرية (حوالي ٢١٠٠ ق. م) تذكر بأن الربَّات تظهر في حلم بخريطة للسماء وتخبر الملك بأن ذاك الوقت هو المناسب لبناء معبد. في قائمة النصوص البابلية القديمة (حوالي ١٨٠٠ ق. م) قائمة الطوالع قد تم استنتاجها من كسوف قمري وظواهر سماوية أخرى. وقد جُمعت هذه فيما بعد (حوالي ١٠٠٠ ق. م) في ٧٠ قرص إشارة لعمل إنوما أنوو إنليل *Enuma Anu Enlil*، مؤثرة في كافة أنحاء ش. أ. ق وحتى الحقبات الهيلينية، رابطا بين ظواهر معينة للشمس، والقمر، والكواكب، والنجوم، والطقس بأحداث على الأرض. وبخلاف التنجيم باستخدام خريطة الأبراج الهلينية (والحديثة)، تضمنت هذه التنبوءات أحداثًا عامة، وملوك، وأمم وليس الأفراد.

٣. إن عبادة النجوم والاعتقاد بأنها تتنبأ بأحداث دنيوية لربما تكون قد نشأت من حقيقة أن النجوم تنبأت بالتأكيد بمواسم وسطوع الشمس، عاملين كتقويمات وساعات. وكما أن الأرض تعمل في مدارها السنوي حول الشمس، والنجوم تتتجه لجهة الغرب، ساطعة أربع دقائق قبل كل

ليلة، هكذا تزود بمجموعة سهلة من العلامات للفصول. بالفعل حوالي عام ٣٠٠٠ ق.م، لاحظ المصريون أن كل عام النجم (Sothis (Sirius يرتفع فقط قبل سطوع الشمس في وقت الفيضان النيلي السنوي. عند المملكة الوسطى (حوالي ٢١٠٠-١٨٠٠ ق.م) طوّر المصريين قائمة الستة والثلاثين "decans" (نجوم منفردة أو أبراج) تغطي كامل السنة، ومع مع كل طلوع متتالي للشمس في مرحلة عشرة أيام. في بلاد ما بين النهرين هناك نظام مماثل تتطور أثناء الفترة البابلية القديمة (حوالي ١٨٠٠-١٥٠٠ ق.م). مواضع مثل هذه النجوم تستخدم أيضًا لمعرفة الوقت في الليل (عندما تكون الساعات الشمسية عديمة الفائدة) إذ أن الجدّاول قد أنشئت لتدرّج ساعات الليل باليوم والشهر الحالي.

إن النجوم والأبراج تم تعريفهم باستخدام النص البابلي الفلكي *mul APIN* (حوالي٧٠٠ ق.م; ,Van der Waerden 1949, 13-16). ويرد تفصيل كافٍ الذي تمّ تحديده بما يقرب من جميع الأبراج الرئيسية البالية بدرجة معقولة من اليقين. والعديد منها مثل الأبراج اليونانية القديمة التي نستخدمها الآن: مثل؛ كان لدى البابليين زوجًا من التوائم، الجوزاء Gemini؛ وكان Leo الأسد (وربما يكون كلب)؛ و Corvus، الغراب؛ كفتي الميزان، Libra؛ والثور، Taurus؛ والعقرب، Scorpio؛ والجدي، Capricorn؛ وOrion، "الراعي الحقيقي للسماء". من الناحية الأخرى، البعض الآخر مختلف: Ursa Major كان عربة (لكن قا؛ .Eng Charles Wain)؛ Cygnus وجزءًا من Cepheus، النمر؛ الحوت Pisces وأجزاء من الحصان المجنح Pegasus وأندروميدا Andromeda، وهي تبتلع الكبيرة؛ Canis Major، القوس والسهم؛ Lyra، العنزة؛ Hercules، الكلب؛ Aries، عامل مستأجر. وهذه الاختلافات تقوض نظرية أن "إنجيل في النجوم" تأتي إلينا من الأزمنة البطريركية، كما يقترح J. A. Seiss and E. W. Bullinger.

ع.ق ١. כּוֹכָב استخدمت ٣٧ مرة مع بعدين للمعنى: عمومًا ككلمتنا "نجم" (مثل؛ تك ١٦:١؛ خر ١٣:٣٢)، ونادرًا (١-٣ مرات) كمصطلع بديل لـ "ملاك" (أي ٧:٣٨؛ إش ١٤: ١٢-١٣؟). كل من النجوم والملائكة يدعون "رتب سماوية" أو "جُنْدِ السَّمَاء" (مثل؛ تث ١٩:٤؛ ١مل ١٩:٢٢؛ نفس التعبير العبري). يرى البعض ذلك بأنه إشارة إلى أنه كان يعتقد بأن النجوم هي الملائكة، بالرغم من أن الارتباط قد لا يكون أكثر من ملائكة، كذلك، هي كائنات مضيئة في السماء. آخرين، ذوي اللاهوت الرابي اللأحق، يفسرون هذا الاستخدام من خلال رؤية الملائكة كالمسئولة عن كل نجم، تمامًا كما أن الملائكة هي المعينة على الأمَم المختلفة (دا ٢٠:١٠).

٢. إن النجوم هي مخلوقة من قِبل الرب (تك ١٦:١؛ مز ٨: ٣[٤]) وتحت رعاية العناية الإلهية (إش ٤٠:٢٦؛ إر ٣١: ٣٥[٣٤]). وهي "تَفْصِلَ بَيْنَ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ" و "تَكُونَ لآيَاتٍ وَأَوْقَاتٍ وَأَيَّامٍ وَسِنِينٍ" (تك ١:١٤). الشمس، بالطبع، علامات للأيام، والقمر يشير إلى الشهور، والنجوم (بحسب مواضعها بالنسبة إلى الشمس) الفصول والسنين. لقد خُلقوا أيضًا لتسبيح الرب (مز ١٤٨: ٣-٦)، ربما بسطوعهم (دا١٢:٣؛ مز ٩:١٣٦)، والنقاوة (أي ٥:٢٥)، والعلو (١٢:٢٢)، والعدد (مثل تك ٥:١٥). وهم يشكّلون عنصرًا هامًا فيما يقصده ناظم المزامير بقوله، "اَلسَّمَاوَاتُ تُحَدِّثُ بِمَجْدِ اللهِ، وَالْفَلَكُ يُخْبِرُ بِعَمَلِ يَدَيْهِ" (مز ١٩: ١[٢]). لذلك، النجوم هي جزء من إعلان الرب عن نفسه في الطبيعة، عمل يديه إشارة إلى ما ورائهم إلى إشراق الرب، والنقاوة، والعظمة، والقوة. إن النجوم بكونها مخلوقة، فعلى شعب الرب ألا يعبدها كما يفعل الوثنيون (تث ١٩:٤). إنهم ليسوا آلهة، ولا هم أبديين، ولكن بالأحري (مع السماوات) هم يرتدون كالثياب ويومًا ما سوف يُنبذون (مز ١٠٢: ٢٥-٢٦[٢٦-٢٧]).

إن عدد النجوم لا يمكن حصره من الكثرة (مثل؛ تك ٥:١٥)، إلا أنه برغم ذلك يبدو محدودًا (مز ٤:١٤٧). وعادة يُستخدمون (من حين لآخر مع رمل شاطئ البحر) لتصوير الوعد لأبراهيم لتعداد نسله (تك ٥:١٥؛ ١٧:٢٢؛ ٤:٢٦؛ خر ١٣:٣٢؛ تث ١٠:١؛ ٢٢:١٠؛ ٦٢:٢٨). وتحقيق هذا الوعد قد حدث بالفعل عندما دخل الاسرائيليين إلى كنعان (تث١٠:١؛ ٢٢:١٠)، ولكنه قد يُفقد مرة أخرى بعدم الطاعة التي جلبها إسرائيل على نفسه تحت لعنات العهد (٦٢:٢٨). في تعداده العسكري، خاف داود أن يعد كل إِسْرَائِيل، ربما معتقدًا أن ذلك التعداد قد يكون به مجربًا للرب، الذي وعد بالتعداد الذي لا يُعدّ (١أخ ٢٣:٢٧).

٣. في السياقات النبوية، النجوم تستخدم رمزيًا لتمثيل الأفراد البارزين— إخوة يوسف في أحد أحلامه (تك ٣٧: ٩-١٠)، الحاكم القادم في رؤيا بلعام (عد١٧:٢٤)، ملك بابلن في تهكّم إشعياء (إش ١٤: ١٢-١٣). في آخر هذه، يبدو الرمز لتمثيل إعلاء الملك، وصورة التحقير اللاحقة من قبل أن يلقى نزولاً إلى الأرض. في وعد دانيال الأخروي للحكماء (دا ٣:١٢)، هم "وَالْفَاهِمُونَ يَضِيئُونَ كَضِيَاءِ الْجَلَدِ، وَالَّذِينَ رَدُّوا كَثِيرِينَ إِلَى الْبِرِّ كَالْكَوَاكِبِ إِلَى أَبَدِ الدُّهُورِ".

إن إظلام النجوم، والشمس، والقمر موضوع في سياقات اللعنة، بضمن ذلك رثاء أيوب بخصوص يوم ولادته (أي ٩:٣)، وتمثيله لقدرة الرب في الدينونة (٧:٩). إن صورة الجامعة Qoheleth للشيخوخة (جا ٢:١٢)، ونبوءة إشعياء ضد بابل (إش ١٠:١٣)، وطاعون الجراد/ احتلال الجيش في يوئيل (١٠:٢)، والظلام الأخروي الذي يُنذر به (يوئيل ٣: ١٥[١٥:٤]).

٤. معنى التعبيرات المستخدمة على ما يبدو لنجوم معينة، كواكب، ومجموعات لامعة مجهولة نظرًا لندرة ورودها في ع. ق، ولنقص التفصيل المحددة في مثل هذه السياقات، وندرة تعابير نظيرة لها في اللغات السامية، وتنوع الأداءات في النسخ القديمة.

(أ) כִּיּוּן (#٣٩٦٢) ترد مرة واحدة فقط في (عا ٥:٢٦) في سياق عبادة الأوثان. وتجعل NIV الكلمة "ركيزة"، من الجذر כּוּן، يكون حازمًا. الأكثر عمومًا هو ذاك المفترض أن يكون اسمًا صحيحًا *Kewan* للكوكب زحل، يُنظر إليه على أنه إله. الكلمة أكد. المشابهة هي *kaiwah-nu*، وسريانية. *kewan*، وعرب. "كَيوان". من المفترض أن أحرف العلة الغريبة في العبرية כִּיּוּן تم استبدالها من שִׁקּוּץ، المكروه (#٩١٩٩)، إحدى الوسائل التي عبّر بها مدونو الكتاب المقدس عن إذرائهم للوثنية.

(ب) כִּימָה (#٣٩٦٦) ترد ٣ مرات (أي ٩:٩؛ ٣٨:٣١؛ عا ٥:٨)، الكل في سياقات فلكية. سب. تخمن أو تعيد صياغة الورود الأول، تعطي الرامح اللامع Arcturus في الثاني، وتعطي الثريا في الثالث. فولج. تعطي الرامح اللامع Arcturus في أول إثنين، ولكن الثريا في الأخير. BDB و *HALAT* تفضل مضيء، مجموعة من النجوم القريبة تنشر الثريا على أساس الكلمات الشائعة للسامية في أكد.، عرب.، إثيوبية.، وسريانية. بمعنى كومة، قطيع، أو عائلة. ويقترح مفسرين آخرين واحدة من النجوم الساطعة: الرامح اللامع Arcturus، كوكب الشعري Sirius، أو الدبران Aldebaran.

(ج) כְּסִיל (# ٤٠٦٨) ترد ٤ مرات، منها ٣ مرات في المفرد مع כִּימָה، فوق، ومرَّة واحدة في صيغة الجمع (إش١٣:١٠). تعيد سب. صياغة الأول، فتعطي Hesperus (نجمة مسائية) للثانية، والجوزاء Orion للثالث والرابع. في فولج. نجد الجوزاء في الأول والثاني، الرامح اللامع Arcturus للثالث، والبهاء للرابع. إن الكلمة כְּסִיל هي اسم شائع، يرد ٧٠ مرة (غالبًا في أمثال) بمعنى أحمق، شخص وقح. ويجعل ترجوم يوناثان فقرات أيوب נְפִּילָ، عملاق، الذي يتسق مع الأساطير اليونانية عن الجوزاء Orion، الصياد العملاق. يربط Driver (1956، 2) بين هذه الأفكار والـ بشيطه. والنظيرة لها عرب. *gabbarah* "جبَّارُ"، ترى في כְּסִיל تفصيلاً صغيرًا سميك، تشجيع، أخرق، وبذلك يعرف الأبراج كالجوزاء. إن تكرار صيغة الجمع يحيِّر: "نُجومُ السَّمَاءِ وَكَوَاكِبُهَا (כְּסִילֵיהֶם) لن تعطي ضوءًا" (NIV؛ وكلّ ت. ع). ليس من السهل في مثل هذا السياق أن نرى إشارة للنجوم التي تختلق الجوزاء أو إلى بضعة أبراج مصاحبة للجوزاء، معطية الاقتناء الأول "الخاص بهم". ولكن إن كانت الكلمة تعني عمالقة، ستكون كل الكواكب تجميعات عملاقة للنجوم، والعديد منها صورًا عملاقة لأشخاص. لذلك اعتبار NIV ربما يكون أفضل تخمين بعد الكل.

(د) מַזָּל (#٤٦٥٥) ترد ١. فقط (٢مل ٢٣:٥) وهي كصيغة الجمع מַזָּלוֹת، ما لم تكن الكلمة מַזָּרוֹת (ترد ١. في أي ٣٨:٣٢؛ #٤٦٦٦) مجرد اختلاف تهجئي بنفس المعنى. اختلاف الـ *l/r* يحدث في اللغات السامية، وسب. تترجم كليهما صوتيًا كـ מַזָּרוֹת. يقترح BDB (561) بأن الكلمة قد تكون مقترضة من أشور. *manzaltu, mazaltu*، محطة، مسكن (الآلهة). لاحقًا عبر. وأرم. لديهما كلمات نظيرة لها تعني نجم الحظ، المصير. و سريانية. لديها معنيين نظيرين لمنازل الأبراج والقمر. الكل في الكل، كل من الأبراج أو الكواكب الفلكية (التي تظهر فقط في البروج) يلائمان البيانات. في الحقيقة، يختار Driver (1956، 4-8) التمييز بين الكلمتين، مقترحًا מַזָּלוֹת بمعنى كواكب، و מַזָּרוֹת، دائرة الأفلاك.

(هـ) מַעֲדַנּוֹת (#٥٠٥١) ترد ٢. مرة في السياق الفلكي (أي ٣٨:٣١) ومرة في غير ذلك (١صم ١٥:٣٢). كلتا الفقرتين إلى حدٍ ما غير مؤكدتين. هل أتى أجاج إلى صموئيل مترددًا (NRSV, NEB)، أم بثقة (NIV)، أم ببشاشة (RSV, NASB)، أم بشكل حساس (KJV)، أم مرتجفًا (TEV)، أم قلقًا (NAB)؟ BDB و*HALAT* يقترحان الجذر ענד، الذي يتضمن إبدال مواضع الحروف، لكن المعنى مترابط. وهكذا جاء أجاج إلى عند صموئيل، وفي أي ٣٨:٣١ يتسائل "هَلْ تَقْدِرُ أَنْ تَرْبِطَ نُجُومَ الثُّرَيَّا مَعًا، أَوْ تَحِلَّ رِبَاطَ الْجَوْزَاءِ؟" (NASB)، ترجمة متوافقة بالتوازي في أيوب مع صيغتها من قِبل سب. وتر.

(و) מִשְׁטָר (#٥٤٢٨) ترد ١. فقط، في أي ٣٨:٣٣: "هَلْ تَعْرِفُ قَوَانِينَ السَّمَاءِ، وَتَفْهَمُ سُلْطَانَ (מִשְׁטָר) [اللهِ] عَلَى الأَرْضِ؟" الجذر الفعلي שׁטר يرد في أشور. وعرب.، ليُقصد به الكتابة. ولدى أرم. وسريانية. كلمات وثيقة المعنى بالاسم النظير له، وأكد. بها معنى آخر، نقش. الاسم שֹׁטֵר في عبر. يعني مسئول، ضابط. يقترح *HALAT* أن *Himmelschrift* = Sternenhimmel (كتابة سماوية = سماء مليئة بالنجوم)، بالرغم من أن فكرة المرسوم المكتوب، السماوي أو الإلهي، تبدو أفضل ملائمة لكل من الخلفية المعجمية والتوازي في السياق.

(ز) מֹשְׁכוֹת (#٥٤٣٦) ترد ١. فقط، في أي ٣٨:٣١. الجذر מָשַׁךְ لديه قوة السحب، عاق، نقدّم، سبق، يطيل، ومنه تجيء فكرة أن الاسم قد يعني رُبُط، الذي فيه هذا العمل التام. يرى BDB (604) تلميحًا في أيوب إلى أسطورة غير معروفة حيث تُربط الجوزاء بالرُبط. ويقترح Driver (1956، 3-4) أن الكلمة يجب أن يُشار إليها بالمفرد (كما هو متضمن في سب، وفولج.، وبشيطه.) وتُقرأ كرُبط للجوزاء.

(ح) נִדְגָּלוֹת (דָּגַל #٥٦٠٩) تكررت مرتين، في نش ٦:٤، ١٠، الأولى سياقًا جغرافيًا، والأخيرة فلكيًا. تصيغها NIV= ت. ك. ح الأولى "جَلِيلَةٌ كَجَيْشٍ يَرْفَعُ أَعْلاَمَهُ"، والأخيرة "جَلِيلَةٌ كَجَيْشٍ يَرْفَعُ أَعْلاَمَهُ" (قا؛ "مُرْهِبَةٌ كَجَيْشٍ بِأَلْوِيَةٍ" في كلا العددين ٤، ١٠، NRSV= ت. س& ف). إن الشكل على ما يبدو اسمفا. نفعل. يُستخدم كـ اسمي.، من דָּגַל، يحمل أو يضع قاعِدة (#١٨٣٩)، لذلك "جيش مزّين بالراية" أو "المُزيَّن بالراية". وآخرين يشتقون اسمفا. من דָּגַל، ينظر، يلاحظ، يجعل الإشياء تُرى، هكذا "هيبة مؤثرة كروى" (Murphy, *Hermeneia*) أو "رائعة كالظواهر السماوية" (Snaith, NCB).

(ط) עַיִשׁ (#٦٩٣٣) ترد ٢. (إذا كانت עַיִשׁ هي نفس الكلمة)، وكلاهما سياقيات فلكية (أي ٩:٩؛ ٣٨:٣٢). هناك خلاف على هويتها. في ٩:٩ تعطي فولج. السماك الرامح Arcturus، أكثر النجوم لمعانًا في مجموعة فلكية؛ وقد توافق سب.، إذا لم تترجم مجموعات النجوم الثلاثة في الترتيب الماسوري. ولكن في ٣٨:٣٢، فإنها تعطي كوكب الزهرة/ نجمة المساء (الزهرة كنجمة السماء). وقد إدعى بن عزرا أنها كانت الدب (الدب الأكبر Ursa Major)، وفي هذه الحالة أبنائها (٣٨:٣٢) وربما تكون النجوم الثلاثة التي يحملها الدب الأكبر Ursa Major. ويُعطي Hölscher و *HALAT* ليو Leo، آخذًا بـ عرب.، "عيّوط" الأسد، على أنها الكلمة الشبيهة. فيما يفضّل كل من Schiaparelli و Driver الدبران، ألمع النجوم في برج الثور، بعنقود Hya-des المحيط حوله كأطفاله. الكلمة سريانية. الشبيهة *îwta'* نجدها في بشيطه. وهي معرّفة من قِبل Barhebraeus. وتعني עַשׁ، عثّة الملابس، والتي حينما تُطوي جناحيها، تعمل شكل v مثل الدبران وألمع النجوم الأربعة في Hya-des.

ب. ت واصل علم الفلك والتنجيم البابلي تطوره، وانتشاره في العالم اليوناني، حيث تم تطبيق الهندسة اليونانية الأكثر تقدمًا على هذه الدراسات. وقد تطور التركيز على التنجيم الفردي، المرتكز على السماء في وقت ولادته، مع الدراسة التي وصلت إلى أوجها في مدينة الأسكندرية الهلينية. وقد وصلتنا العديد من البرديات الفلكية من هذه الفترة في مصر.

في سب.، כּוֹכָב جُعلت في العديد من المرات كـ ἀστήρ (ي843) كما في ἄστρον (ي849)، والأخيرة عادة في صيغة الجمع. وهناك يبدو أنه لا يوجد تفرقة كبيرة بين هذه المصطلحات.

لا يُبدى الأدب كتب. منح اهتمامًا بعلمي التنجيم، والفلك. ووفقًا لعملين كان التنجيم يدرَّس للبشر من الملائكة الذين أخطأوافي تك ٦: ١-٤ (١أخن ٨:٤؛ يوب.٨:٣). ومارس سروج وناحور التنجيم، ولكن إبراهيم تحول عنها بـ "الكلمة التي أتت إلى قلبه" في إحدى الليالي أثناء مراقبته النجوم للتنبؤ (يوب. ١٢: ١٦-٢١). إن النجوم هي جبال النار (١أخن ١٨: ١٣-١٥)، مدفوعة من خلال رياح السماء (٤:١٨). ويخصص قسم كبير من ١أخن (ص. ٧٢-٨٢) لوصف تفصيلي لحركات وطبيعة الشمس، والقمر، والنجوم، وقيل أنها مُنحت لأخنوخ بواسطة الملاك أوريل Uriel.

ع. ج النجم الأكثر شهرة في ع. ج هو نجم بيت لحم، الذي جلب المجوس من المشرق للسجود ليسوع (مت ٢: ١-١٢). وقد اختلف تعريف النجم كنجم مُستسعِر(*)، ومذنب، واقتران الكواكب، وجسم مثل عمود النار الذي أرشد إِسْرَائِيل، أو ملاك، أو خيال بحت. إن سلوك النجم بعد استشارة هيرودس المجوس ("فَلَمَّا سَمِعُوا مِنَ الْمَلِكِ ذَهَبُوا. وَإِذَا النَّجْمُ الَّذِي رَأَوْهُ فِي الْمَشْرِقِ يَتَقَدَّمُهُمْ حَتَّى جَاءَ وَوَقَفَ فَوْقُ، حَيْثُ كَانَ الصَّبِيُّ."، ع. ٩) يناسب بعض الظواهر المحلية الخارقة للطبيعة، بالرغم من أن البعض اقترح طرقًا لتفسير هذا كجسم على مسافات فلكية. على الأرجح هو أن تُفهم على أنها تحقيق لنبوءة بلعام (عد ١٧:٢٤) وكرمز ليسوع (انظر أدناه).

إن ع. ج يتبع ع. ق في ربط العدد الكبير من النجوم بالوعد لإبراهيم بالنسل الذي لا يُعد (عب ١١:١٢)؛ وفي إشراك النجوم مع الملائكة (رؤ ١:٢٠؛ ٩:١؛ ١٢:٤؟)؛ وفي رؤية العلامات الأخروية في الشمس، والقمر، والنجوم (مثل؛ لو ٢٥:٢١)، بالرغم من أن التأكيد هنا على النجوم المتساقطة (مت ٢٩:٢٤؛ مر ٢٥:١٣؛ رؤ ١٣:٦) أكثر من كونها مظلمة (رؤ ١٠:١٦). واحدة من ضربات البوق في سفر الرؤيا (رؤ ٨: ١٠-١١) وتتألف من النجوم التي تسقط على الأنهار وتسمم مياهها، وهو أثر يتوازى مع سقوط النيزك المدمر الذي أنهى الفترة الطباشيرية (Cowen).

وبشكل رمزي، "النجوم المتجولة" مستخدمة كصورة حية للزنادقة المشجوبين في يه ١٣، من المحتمل بمعنى المذنبات التي تبتعد عن الشمس إلى الظلام البعيد، أكثر من الكواكب التي، بالرغم من العصبية في حركاتها، تستمر في الرجوع دائمًا. فيما ترمز "نجمة الصباح" بشكل واضح ليسوع في رؤ ١٦:٢٢ ومن المحتمل أيضًا في رؤ ٢٨:٢ و٢ بط ١٩:١. في أول إثنين من هذه، يشير على ما يبدو إلى كوكب الزهرة كنجمة الصباح، ولربما ترمز إلى مجيء يسوع الأول كنور يشرق مضيئًا في الظلام قبل مجيء اليوم. في ٢ بط ١٩:١، بالتباين، الاشارة تبدو أنها إلى الشمس كـ "نجم الصبح"، مع مجيء يسوع الثاني المنظور، عندما تختفي الظلمة تمامًا. الشمس، والقمر، والنجوم في حلم يوسف (تك ٣٧) يظهر ثانية في علامة سماوية للمرأة الحبلى في رؤ ١:١٢، وتعرف بوضوح على

* المُستَسعِر: نجم يتعاظم ضياؤه فجاة ثم يخبو في بضعة شهور أو بضع سنين.

أنها مريم، أو إسرائيل، أو شعب الرب. ربما هي والتنين في هذا المقطع أيضًا مرتبطين مع أبراج العذراء والتنين.

سماء: ← אֻגְדָּה [*ᵃguddâ*] (السماء، فرشة لامعة، #٩٩)؛ ← רָקִיעַ [*rāqîa*ʿ] (سماء، صحن، #٨٣٨٥)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (سحب الضباب، #٨٨٣٦)؛ ← שָׁמַיִם [*šāmayim*] (سماويات، سماء، هواء، #٩٠٢٨).

قمر، شهر: ← חֹדֶשׁ [*ḥōdeš* [1]] (شهر، قمر جديد، #٢٥٤٤)؛ ← יָרֵחַ [*yeraḥ* [1]] (شهر، #٣٧٣٢)؛ ← כֶּסֶא [*kese*ʾ] (قمر مكتمل، #٤٠٥٧)؛ ← לְבָנָה [*lᵉbānâ* [1]] (قمر، #٤٢٤٤).

شمس: ← חַמָּה [*ḥammâ*] (وهج، #٢٧٨٠)؛ ← חֶרֶס [2] [*ḥeres* [2]] (شمس، #٣٠٦٤)؛ ← שֶׁמֶשׁ [*šemeš*] (شمس، #٩٠٨٧).

البيبلوجرافيا

EncJud 3:788-807; *IDB* 4:236-44; *IDBS*, 76-78; *ISBE* 1:341-48; *TWOT* 425-26; *ZPEB* 1:393-99; E. W. Bullinger, *Witness of the Stars*, 1893; R. Cowen, "The Day the Dinosaurs Died," *Astronomy*, Apr 1996, 34-41; G. R. Driver, "Two Astronomical Passages in the OT," *JTS* 4, 1953, 208-12; idem, "Two Astronomical Passages in the OT," *JTS* 7, 1956, 1-11; W. Hartner, "The Earliest History of the Constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull Combat," *JNES* 24, 1965, 1-16; E. L. Martin, *The Star That Astonished the World*, 1991; E. W. Maunder, *Astronomy of the Bible*, 1908; F. Rochberg-Halton, "Astrology in the ANE," *ABD* 1:504-7; F. Rolleston, *Mazzaroth: Or, the Constellations*, 1863; G. Schiaparelli, *Astronomy in the Old Testament*, 1905; J. A. Seiss, *The Gospel in the Stars*, 1882; B. L. van der Waerden, "Babylonian Astronomy. II. The Thirty-Six Stars," *JNES* 8, 1949, 6-26; idem, "Babylonian Astronomy. III. The Earliest Astronomical Computations," *JNES* 10, 1951, 20-34.

روبرت سي . نيومان *Robert C. Newman*

כּוּל 3920

כּוּל [*kwl*] قل. استولى على، حوى، طوّق، بيلبال. يُمسك، يستولى على، يقبض على، يحتوي، يسع، هِفْعِيل.، يقبض، يستولى على، يُمسك، يقبض، يحتوي، يسع (#٣٩٢٠).

ش. أ. ق الفعل أكد. *kullu (m)*، وأشور. *ka''ulu (m)*، يعني يمسك، يقبض، أو يطوّق (*AHw*, 502)؛ إن المعنى الأساسي للفعل هو أن يحمل، يُبقي، أو يطوق. الحروف *wkl* تبدو هي القراءة الصحيحة في السطر ٥ في تقويم جازر Gezer؛ ويمكن أن تكون اختصارًا لـ *kyl*، والتي ينبغي أن تفهم على أنها قياس (*KAI*, 182.5; cf. *DISO*, 120). وهذا التفسير يمكن تأييده من ostraca والذي يشير إلى قياس (*wykl*) للحصاد (*KAI*, 200.5). ومعنى القياس وجد في سريانية. ومند. كما وجد في عرب. "كال؛ كيل" وتيجرية. *kayyala*.

ع. ق يرد الفعل כּוּל في قل. في إش ٤٠:‏١٢ في قصيدة تمجيد الإله الذي لا يضاهى الذي كَال بِالْكَيْلِ تُرَابَ الأَرْضِ. ويرد ١١ مرة في هِفْعِيل.، حيث يصف سعة السفينة بما قد تحوي (١مل ٧:‏٢٦، ٣٨؛ ٨:‏٦٤)؛ يصف إرميا الصهاريج التي لا تحمل أي ماء (إر ٢:‏١٣). وكفعل إستعاري، يحتوي، يأتي في صورة للتحمّل. والأرض غير قادرة على احتمال (إحتواء) وعظ عاموس (عا ٧:‏١٠)، وكان إرميا قد ضجر من ثقل الدينونة (إر ٦:‏١١؛ قا؛ ١٠:‏١٠). دينونة اليوم العظيم للرب لن تسعها أي إحاطة (يؤ ٢:‏١١). المعنى في حز ٢١: ٢٨[٣٣] غير واضح؛ تر. ق. تقترح الفعل כָּלָה (دمار) أكثر من כּוּל (*BHS*)، متبوعة بالتصحيح في NIV.

ب. ت الفعل כּוּל شائع في تر.، ويأتي دائمً بمعنى قياس؛ وهو موجود في تدمر بنفس المعنى. في سي ٤٣:‏٣ يعني يتحمل أو إحتمال الحرارة المحرقة لشمس الظهيرة النهارية.

القبض على، الإمساك بـ، الاستحواذ على: ← אחז [*ʾḥz* [1]] (يقبض، يُرسخ، #٢٩٦)؛ ← חטף [*ḥṭp*] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חתה [*ḥth*] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כּוּל [*kwl*] (يمسك، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לכד [*lkd*] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לפת [*lpt*] (يستولى على، يقبض على، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← משׁך [*mšk*] (يقبض، drag off، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קמט [*qmṭ*] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תמך [*tmk*] (يستولى على، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תפשׂ [*tpś*] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

כּוּמָז 3921

כּוּמָז [*kûmāz*] اسم. حلية/ قلادة (للنساء، للرقبة والصدر) (#٣٩٢١).

ش. أ. ق أكد. *kûmaz*، تجمّع (*CAD* 8:114)؛ عرب. "جُمْزَةٌ"، يجمع معًا (BDB, 484; *HALAT* 458)؛ "كُمْزَةٌ"، تل ترابي أو رملي (*HALAT* 458).

ع. ق هناك وردين، وكلاهما ضمن قائمة المواد المجلوبة كتقدمة: خر ٣٥:‏٢٢؛ عد ٣١:‏٥٠.

لمناقشة شاملة عن المجوهرات، انظر עֲדָה (يضع القلائد، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

3922 כּוּן

כּוּן [*kwn* ¹] نِفْعَل. يقف صامدًا، يقف سريعًا، يكون ثابتًا، يأمن، يعاد تأسيسه، يؤسس ثانية، يدوم، يُثَبَّت، متحمّل، متين، يكون جاهزًا؛ بُوليل.، يعِّد، يؤسس، يُوجد، يُنشأ، يُعيّن، ينجب، يُشكّل، يُكيِّف، يضع بحزم، يعطي على الدوام، بُعلال. يكون مستعدًا؛ هِفْعِيل. يعدّ، تَثَبَّتُ، يُعيّن، يُرسّخ، يعتبر، يراعي؛ هُفعل. يكون مؤسسًا، يكون مستعدًا؛ هِيتْبُولِيل. يعدّ نفسه، يتثبّت، يكون مؤسسًا بحزم (#٣٩٢٢)؛ כִּיּוּן [*kîyûn*]، ركيزة، أساس (#٣٩٦٢)؛ כֵּן [*kēn*¹]، بحق، بإنصاف (#٤٠٢٦)؛ כֵּן [*kēn*²]، كَذلِكَ، لِهَذَا السَّبَب، لِذا (#٤٠٢٧)؛ כֵּן اسم. قاعِدة حوض (قاعِدة المرحضة) (#٤٠٢٩)؛ מָכוֹן [*makôn*] اسم. مكان، أساس، دعم، إعالة (#٤٨٠٦)؛ מְכוֹנָה [*mᵉ-kônâ*]، اسم. (علم) مكان، محمل متحرك، أساس أو قاعِدة (#٤٨٠٧)؛ תְּכוּנָה [*tᵉkûnâ*]، اسم. (ثابت) موضع، مسكن، استعداد، أثاث (بيت) (#٩٤١٤).

ش. أ. ق الفعل כּוּן يدل بشكل جيد في اللغات المحيطة: أوغا.، *kn, knn*، يجلب؛ أكد.، *kanu*، يكون متينًا، يكون صحيحًا؛ وأرم.، כּוּן، اصطف. وهناك نظائر أخرى موجودة في فينيقية.، الأثيوبية، وعرب. (مثل؛ "كان").

ع. ق ١. يرد الجذر כּוּן حوالي ٢١٩ مرة في تشكيلة كبيرة من أشكال الفعل. التضمين في السمات الرئيسية (نِفْعَل. وبُوليل.، وهِفْعِيل.) "تأسيس" (مثل؛ مملكة، ١مل ٢:٤٦)، تثبيت (مثل؛ القلب، مز ٥٧: ٧[٨])، و"يعِّد"، "يرتب" (مثل؛ لبناية، ١أخ ٢٢:٣). لاهوتيًا، هذه التفاصيل—يؤسس، يعتبر، يراعي، يجهز—توظف في سياقات أدبية متعددة كما هو صورت على وجه الخصوص في أربعة أنواع: ترنيم، تقرير، إعلان، وعريضة.

٢. في الأشكال الأدبية التسبيحية، يظهر الفعل כּוּן بسهولة مع الله كالمسند إليه، كما في الخلق. إن الرب ممجدًا لأنه أنشأ أو أسس الأرض، وهو نشاط مرتبط بوظيفته كملك (مز ١١٩: ٩٠؛ إش ٤٥:١٨؛ قا؛ "السماء"، أم ٨:٢٧). وفي هِفْعِيل. כּוּן يمكن أن تكون معادلة لـ "خلق" (-*HA*-*LAT* 433). وهو أحد الأفعال المستخدمة في أم ٨: ٢٧-٢٩ لفعل الرب الإبداعي لتأسيس المجالات الكونية الضخمة سواء التي تُهدّد وأيضًا تحفظ الوجود البشرية. ولأن العالم قد "تَثَبَّتَ" (כּוּן)، "فَلَنْ يَتَزَعْزَعَ" (مز ٩٣:١؛ ٩٦:١٠؛ قا؛ ٦٥: ٦[٧]).

إن الفرق الدقيق للديمومة، هو معنى أساسي للفعل، يقوى، يعزز، إذا جاز التعبير، بشكل بُوليل.، الذي، مثل بيعّل.، ويناقش نحويون (انظر *IBHS*, 397-400)، يبين نَتائج العمل. الله أسس (بُوليل. כּוּן) عَرْشَهُ (إِلَى الأَبَدِ) لِلْقَضَاء (مز ٩: ٧[٨]؛ قا؛ ٩٣:٢). النجوم أيضًا وضعت بشكل دائم في مكانها (بُوليل. כּוּן، مز ٨: ٣[٤]؛ مز ٧٤:١٦). من أجل تلك الأفعال الكونية الله ممدوح. يقول أحد التفاسير لـ إر ٣٣:٢ أن ما أسسه الله ليس الأرض، ولكن التاريخ نفسه.

٣. في أنواع التقرير لأفعال الله في الماضي والدائمة في الحاضر لتصل مستمرة إلى الشعب الحاضر (تث ٣٢:٦). ضمن تاريخ الخلاص أسس الله (כּוּן) مدينة أورُشَلِيم لمواجه الملوك المعادين (مز ٤٨: ٨[٩]؛ ٨٧:٥).

الصيغة في هِفْعِيل. للفعل بمعنى "القيام بإعدادات" (مثل؛ الطَعَام، تك ٤٣:١٦) يكون قريبًا من كونه تعبير طقسي تقني لإستعدادات الذبائح (عد ٢٣:١؛ صف١:٧). وبطريقة ذات علاقة، تبدو כּוּן، يؤسس، يوظف لاهوتيًا. فالملك رَحُبْعَام "لَمْ يُهَيِّئْ قَلْبَهُ لِطَلَبِ الرَّبِّ" (٢أخ ١٢:١٤)، وَتَشَدَّدَ يُوثَامُ لأَنَّهُ "هَيَّأَ طُرُقَهُ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِهِ" (٢أخ ٢٧:٦) فيما عَزْرَا قد "هَيَّأَ قَلْبَهُ" (عز ٧: ١٠، NIV ،KJV; NIV، كَرَّسَ نَفْسَهُ ت. إ. ش). ويلوم صموئيل وعاموس إِسْرَائِيل لتهيئة أنفسهم لمقابلة الله (هِفْعِيل. כּוּן، أَعِدُّوا قُلُوبَكُمْ لِلرَّبِّ، ١صم ٧:٣، NIV؛ عا ٤:١٢). أن يجعل الشخص قلبه على الرب في ثبات أيضًا بلغة سفر المزامير (مز ٥٧: ٧[٨]؛ قا؛ ٣٧:٣٨؛ ١٠٨: ١[٢]؛ ١١٢:٧).

٤. وعود الله في نبوات الأنبياء، مثل؛ من خلال ناثان، أنه سيعطي ديمومة لعهده مع داود، لعَرْشَهُ ومملكته (٢صم ٧:١٢، ١٦؛ قا؛ ع ٢٦؛ إش ٩: ٧[٦] وخصوصًا مز ٨٩: ٤[٥]، قا؛ ع ٢١ [٢٢]، ٣٧[٣٨]). يعلن إِرْمِيَا بأن خروج جماعة شعب الرب سوف تَثْبُتُ (כּוּן) (إر ٣٠:٢٠). يصوِّر الأنبياء زمنًا مستقبليًا عندما يكون المقدس هو السمة المهيمنة للمشهد العالمي (إش ٢:٢؛ مي ٤:١؛ قا؛ خر ١٥:١٧). إن الرب يكون مثل سائق كومة الذي يدفع أعمدته للعمق.

٥. إن الإلتماس إلى الله، عندما يقدَّم من قِبل شخص ما، فهي لكي يُثبّت الرب طرق الشخص (مز ١١٩:٥)، وخطواته (١١٩:١٣٣؛ قا؛ أم ١٦:٩؛ إر ١٠:٢٣)، أو مملكته (١أخ ١٧:٢٤)، وأن يضع روحًا مستقيمة بداخله (مز ٥١: ١٠[١٢])، أو حتى ليؤسس (כּוּן) الإلتماس نفسه (١٤١:٢). إن أشكال الوصف الفعلي في النمط السلبي في الاعتراف بالحاجة لله كوكيل للتَصَرُّف بناء على أو نيابة عن الفرد (قا؛ "وَلْتَكُنْ نِعْمَةُ الرَّبِّ إِلهِنَا عَلَيْنَا، وَعَمَلَ أَيْدِينَا ثَبِّتْ (כּוּן) عَلَيْنَا، وَعَمَلَ أَيْدِينَا ثَبِّتْهُ (כּוּן)" ٩٠:١٧).

٦. כֵּן تصف "قَاعِدَةً للمرحضة" (خر ٣٠:١٨) وأيضًا موقفًا رسميًا (تك ٤١:١٣). ليس له مغزى لاهوتي.

٧. الكلمة מָכוֹן ("مسكن"، مَقَرّ سُكْنَاك تقريبًا في كُلّ الـ ١٧ مرة التي وردت فيها تشير إلى سكنى الرب، الذي هو السماء (١مل ٨:٣٩، ٤٣، ٤٩؛ قا؛ إش ١٨:٤)، وإلى "قَاعِدَةُ" عَرْشِه (مز ٨٩: ١٤[١٥]؛ قا؛ ٩٧:٢).

٨. מְכוֹנָה حامل، أو قَاعِدة، أو قَاعِدة مُتَحَرِّكَة، وتستخدم بشكل غير لاهوتي (قَاعِدة، ١مل ٧:٢٧ NIV؛ قَاعِدة مُتَحَرِّكَة، إر ٢٧:١٩).

٩. תְּכוּנָה ترد ٣ مرات (مثل؛ "ترتيب"، حز ٤٣:١١؛ "تجهيز"، نح ٢: ٩[١٠]) وليس لها دلالة لاهوتية.

ب. ت كلمات مكافئة لـ כּוּן في اليونانية تشمل ἕτοιμος (ي2289)، κτίζω (ي3231)، ὄρθος.

يقف، محطة: ← יצב [yṣb] (وقف، اتخاذ موقف، #٣٦٥٦)؛ ← כּוּן [kwn¹] (وقف صارمًا، صمد، يكون محتملاً، أعَد، أسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [nṣb ¹] (وقف، موقف المرء نفسه، يقف صارمًا، #٥٨٩٣)؛ ← עמד [ʿmd] (يقف، اتخاذ موقف شخص، موقف، إشارة، #٦٤١)؛ ← קוּם [qwm] (يقف، يقف مستقيمًا، ينهض، يؤدي، #٧٧٥٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:117; *TDNT* 2:704-6; *TDOT* 4:95-107; *THAT* 1:812-17; *TWOT* 1:433-34; Y. Ben-Nun, "*k-, ken*, etc," *BethM* 26, 1981, 388-408 (Heb.); G. Rinaldi, "כּוּן," *BeO* 10, 1968, 206.

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

٣٩٢٤ (כַּוָּן [kawwān])، [ذبيحة] فطير ← خبز

3926	כּוֹס

כּוֹס [kôs 1] كأس، قدح، وعاء (#٣٩٢٦).

ش. أ. ق فينيقية، ks، كأس، وعاء (منقوشة على وعاء برونزية)؛ أكد. kôs. انظر F. M. Cross، "عُثر على نقوش حديثة في المخطوطات الفينيقية المبكرة والكنعانية القديمة"، *BASOR* 238, 1980, 15.

ع. ق ١. كأس الغضب. واحدة من أبرز الاستخدامات اللاهوتية لـ כּוֹס، كأس، ترد فيما يدعى فقرات "كأس الغضب" (إر ٢٥: ١٥-٢٩؛ مرا ٤:٢١؛ حز ٢٣:٣١-٣٣). يُمثّل إمتلاء الكأس بقضاء يهوه عن الأشرار، الذين بلغوا معيارًا كاملاً من حق عقابهم (مز ٧٥: ٨[٩]).

إن شرب كأس الخمر/ الغضب كعقاب يُشهد أولاً بشكل واضح في أقوال وكتابات لنهاية حكم مملكة يهوذا، وشكل هذا خطاب لرُبما أُشيع من قِبل إرميا وتلاميذه. ويتكهن البعض بأن هذه الإستعارة مستمدة من عد ٥: ١١-٣١. كأس الخمر/ الغضب يرمز إلى التأثير المدهش للسيف، الذي سيرسله يهوه بين الأمَم ليجعلهم يترنحون ويغيبون عن عقولهم (إر ٢٥: ١٦، ٢٧). إش ٥١: ١٧-٢٣ يصور وقتًا حين سيحول يهوه كأس الغضب من أورُشَلِيم إلى مضطهدوها المتغطرسين (إلى حد ما تماثل، إر ٥١: ٦-٨). يضع إشعياء جنبًا إلى جنب כּוֹס، كأس، مع تعبير ثاني קֻבַּעַת، قدح. يظل يستخدم زك ١٢:٢ كلمة مختلفة—סַף، قدح، وعاء/إناء (قا؛ خر ١٢:٢٢)—في نبوءة النبي بأن أورُشَلِيم نفسها ستكون "كَأسَ تَرَنُّحٍ لِجَمِيعِ الشُّعُوبِ حَوْلَهَا". سوف يربك يهوة مهاجمي يهوذا لكي يفشل هجومهم.

٢. الإراقة. أثناء العبادة الجماعية في ساحات الهيكل، خصوصًا أثناء إحدى الأعياد العظيمة، كانت هناك فرصًا للأفراد تقديم قرابين الشكر ولمرافقة عبادتهم القربانية بكلمات الشهادة والشكر من أجل استجابة الصلاة. كانت هذه الطقوس شهادة مرئية لخلاص الله للجميع ليروا وأيضًا بالشهادة العلنية لإسم الرب العظيم لكل من يسمع. كما يصوّر مز ١١٦: ١٢-١٩ ممارسة سكب الخمر على المذبح كتقدمة شكر. نظرًا للمتوازيات بين ع. ١٣-١٤ و ع. ١٧-١٨، "كأس [כּוֹס] الخلاص" في ع. ١٣ يقترح بقوّة الإراقة، احتفالاً بالخلاص الإلهي. ييأس الشاعر من الاستجابة الفورية للبركة الإلهية (ع.١٢) لكن ما الذي يمكنه من مساهمة. إن الإراقة مُعلَنة كإطلاق النذور (ع. ١٤، ١٨). لاحظ كيف أن ياهومالك Yehawmilk، الملك البابلي أثناء القرن الخامس ق.م، يحمل صدفة إراقة التي يقدمها الربّة بعلات Ba'alat ربة بيبلوس Byblos في بادرة شكر (انظر الصورة 477 من stela في Pritchard, *ANEP*, 165, 305, and lines 2-3, 7-8 of the inscription in (Gibson, *TSSI*, 95.

ب. ت يواصل ع. ج موضوع كأس الغضب. وفقًا للرؤية في رؤ ١٦:١٩، الرب يعطي بابل العظيمة "كَأسَ خَمْرِ سَخَطِ غَضَبِهِ". علاوة على ذلك، أي شخص يعبد الوحش "سَيَشْرَبُ مِنْ خَمْرِ غَضَبِ اللهِ، الْمَصْبُوبِ صِرْفًا فِي كَأسِ غَضَبِهِ" (١٤:١٠).

وعاء، إناء، دورق، جرّة: ← אֲגַרְטָל [ʾ*ᵃ*garṭāl] (سلطانية، حوض، #١١٣)؛ ← גָּבִיעַ [gābîaʿ] (وعاء، #١٤٨٣)؛ ← כַּד [kad] (جرّة، #٣٩٠٢)؛ ← כּוֹס [kôs ¹] (وعاء، قدح، إناء، #٣٩٢٦)؛ ← כְּלִי [kᵉlî] (قدح، وعاء، إناء، #٣٩٩٨).

البيبلوجرافيا

IBD 1:346-48; *ISBE* 1:836; J. C. L. Gibson, *TSSI*, 3, 1982, 93-99.

إدوين سي . هوستيتير Edwin C. Hostetter

٣٩٢٧ (כּוֹס [kôs [2]]، بومة صغيرة)، ← #٧٦٠٦

3929	כור

כּוּר [kûr [2]] فرن (صغير) أو بُوتَقَة (صغيرة لصهر المعادن)، كور (#٣٩٢٩). تختلف عن כִּבְשָׁן لدرجة أنها أكثر تصفية من الصهر في الفرن (R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1958, 6:72).

ش. أ. ق سوم. *kir*، مصرية. *gura*، أكد. *kūru*، فرن (*AHw*, 512؛ قا: *AHw*, 848 *kîyru*: فرن]؛ العربية الجنوبية "كور"؛ إثيوبية. *kawr*).

ع. ق ١. استخدمت هذه الكلمة مرة واحدة مجازيًا في ع. ق. ف قد وُصفت مصر كفرن صهر الحديد/ كُور الحَدِيدِ (כּוּר הַבַּרְזֶל) والتي منها جَلب (יָצָא) يهوه إِسْرَائِيل (تث ٤:٢٠؛ ١مل ٨:٥١ = إر ١١:٤).

٢. استخدمت لإمتحان وعقاب إسرائيل مِن قِبل الله. لقد جُربت إِسْرَائِيل (בחן ،1QIsaª بָּחַר) في بُوتَقَةِ الأَلَمِ (עֳנִי، #٦٧١٥؛ إش ٤٨:١٠). لأن إِسْرَائِيل هي كَشُوَائِبَ الحديد بالنسبة ليهوه، سيصهرها مثل الفضة في كور غضبه (אַף) (حز ٢٢:١٨، ٢٠، ٢٢). أم ١٧:٣ (قا؛ ٢٧:٢١) يقابل اختبار القلب (בחן לֵב) من الرب بتصفية المعادن في الفرن (أيضًا تستخدم مع البودقة، מַצְרֵף، #٥٢١٤).

ب. ت يُقارن تأثير الخمر على الشعب بالحديد الممتحن في الأتون (سي ٣١:٢٦). هذا النوع من الفرن يستخدم للاختبار في ل. ب. م. (مد. ٥:١٦؛ وثص. ٢٠:٣).

ع. ج *NIDNTT* 1:654-56.

فرن، موقد، كور الحداد، أتون، تنّور: ← אָח [*'āḥ*] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [*kibšān*] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [*kûr [2]*] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [*kîr*] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [*m^ebašš^elôt*] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [*môqēd*] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [*'alîl*] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [*tan-nûr*] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

امتحان، تجربة، تأديب: ← בחן [*bḥn*] (امتحان، #١٠٤٣)؛ ← נסה [*nsh*] (امتحان، تدريب، تمرين، #٥٨١٤)؛ ← צרף [*ṣrp*] (صهر، تنقية، امتحان، #٧٦٧١)؛ ← תוה [*twh [2]*] (مشكلة، أثر، #٩٣٤٥).

البيبلوجرافيا

BRL [2], 221; *ZPEB* 2:614.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٣٩٣١ (כּוֹרֶשׁ [*kôreš*]، كُورَش)← كُورَش

3941	כזב

כזב [*kzb*[1]]، قِل. كذب، يكون كذّابًا، خدع، كاذب (فقط اسمِيا.)؛ نِفْعَل. يُكَذب، يُخَادع، كاذب؛ بِيعّل.، كُذبَ، يُضِلّ، يُضلل، خَادع؛ هِفْعِيل. يُجعل الشخص كاذبًا (يُكَذب)، لإثبات أن شخص ما كاذب (#٣٩٤١)؛ אַכְזָב [-'akz*ab*]، صفة. خادع، خائب الأمل (#٤٢٣)؛ כָּזָב [-*ka zab*]، اسم. بطلان، كذب، خداع (#٣٩٤٢).

ش. أ. ق أكد. (EA, *VAB* II, 1437) *kazbtu*، كذب؛ عرب.، "كذب، يكذب"؛ أرم. مصر. בזודכ؛ أرم. يه. *kdb*، أر. أمب.، *kdb*؛ سريانية. *kdb*؛ مند. *kdb*، يسقط، ينكر كذبًا؛ أرم. كت. *k^edab, kidbâ*، مزيف.

ع. ق ١. الفعل כָּזַב استخدم ١٦ مرة في ع. ق (بيعّل. ١٢مرة) ويؤكد فعلاً أو كلمة على أنها زائفة، أو أكذوبة، لأنها تنتهك شخص الله بطريقة ما، أو كلمته أو مشيئته، كما أعلنها عن ذاته، أو نبيه، أو خليقته. عند تأسيس الحق، سواء كان ذلك وفقًا لمراسلة، أو تماسك، أو نظرية متعلقة بالحق، تكذّب شخص الله. فهو ليس إنسانًا، إذ أن الإنسان يمكن أن يكذب (כָּזַב). كما يشير يهوه من خلال بلعام، بأنه لا يكذب من خلال كلمته النبوية أو عهده وهو ما أكّد عليه بلعام (عد ٢٣:١٩). من الناحية الأخرى، جَمِيعُ الْبَشَرِ (הָאָדָם) كَاذِبُون (مز ١١٦:١١، כֹּזֵב، اسمِيا. [تأتي فقط في قل.] مشددةً على السلوك الحالي / شخص الجنس البشري). بالرغم من أن تداخلات الكلمة مع שֶׁקֶר (#٩٢١٣) وכָּחַשׁ (#٣٩٥٠)، يمكن أن يقال بأنها استخدمت غالبًا عندما يُقصد "يُخبر كذبًا"، أي، من خلال استخدام الكلمات، وكان ذلك عظيمًا، ومن الكبائر.

٢. كلمة الرب النبوية لا تخدع أو تقترح كذبًا (٢مل ٤:١٦)، ومع أنها قد تبدو تباطئ، إلا أَنَّهَا لاَبُدَّ أَنْ تَتَحَقَّقَ وَلاَ تكذب (حب ٢:٣). الأنبياء والنبيات المزيّفون يخادعون ويغوون شعب يهوه بالأكاذيب (حز ١٣:١٩؛ مي ٢:١١). ولقد أصبح هذا الشعب السَّامِعِينَ لِلْكَذِبِ (שֹׁמְעֵי כָזָב). وهذه الحقيقة لا عجب فيها إذ أن الشعب نفسه كَذِبِ (مز ٧٨:٣٦، כָּזָב ‖ פָּתָה؛ #٧٣٣١) على إلهه بألسِنَتِه. الرب يمكن أن يوقف كذبهم بالتصرف ضدهم (اش ٥٧:١١) وفضحهم. الرب يقدر/ وسيجددهم حتى يكونون كنبع مياه لا تنقطع مياهه/ لا ينتج ماء مخادع (إش ٥٨:١١). كلمة الرب إلى شعبه (وداود، بشكل خاص، مز ٨٩: ٣٥[٣٦]) لن يخدع أبدًا (כָּזָב) أو يفشل.

٣. رجل النزاهة، مثل أيوب، ستتبلور شخصيته من خلال عدم كذبه (أي ٦:٢٨) وستحقق نزاهته (٦:٣٤) تجاه

المعارضة المتصلبة. إن الشهادة الجديرة بالثقة، الأمينة لا تكذب (כָּזָב)، ولكن الكاذب يشيع كذبًا (עֵד שֶׁקֶר) (خر ٢٠:١٦؛ تث ١٩:١٨؛ أم ٦:١٩؛ وفي أماكن أخرى). ومن ثم، رجل الله يعكس/ يصور الرب بابتعاده عن الكذب بأي شكل كان.

٤. الجذر في نِفْعَل. يستخدم مرتين أي ٤١: ٩[١٣] ليشير إلى أن الشخص الذي يحاول أسر خليقة يهوه، لوياثان، سيخيب، وأي شخص يضيف إلى كلمات الرب سيكون كذابًا (וְנִכְזָבְתָּ، أم ٣٠: ٦). إن حكمة الرب عظيمة جدًا حتى أن البشر لا يمكنهم إضافة أو حذف شيء منها. استخدام المفرد هِفْعِيل. يأتي ضمن سياق تحدي أيوب لمتهميه بما ينسبون إليه الخطأ/ الكذب فيما يتعلق بالأشرار (٢٤:٢٥).

٥. الاسم כָּזָב يرد ٣١ مرة (أكثرها في مز. ٦ مرات؛ وأم. ٩مرات؛ وحز. ٧ مرات). وتشير إلى الكذب الذي يؤدي للخداع (قض ١٦:١٠، ١٣؛ مز ٥: ٦[٧]). الأشرار يتكلمون بالكذب (مز ٥٨: ٣[٤]) وشاهِدِ الزُورِ (الذي يبغضه الرب) يَفُوهُ بِالأَكَاذِيبِ (أم ٦:١٩). الاسم כָּזָב يتوازن مع שָׁוְא (#٨٧٣٦) مرتين في حز ١٣: ٨-٩ للدلالة على الكذب/ الباطل التي يتكلم بها الأنبياء الكذبة والعرَّافين (קֶסֶם؛ #٧٨٧٦). الشعب يستمع إليهم (١٣:١٩) وحتى يحبوا الأوهام/ الأكاذيب (مز ٤: ٢[٣]؛ هو ١٢: ١[٢]). التعبير "بالكذب" في عاموس٢:٤ (قا؛ ملاحظة NIV؛ ت. ي. ح) من المحتمل أنها تقوم بواجب مضعَّف، فهي تُشير إلى كل من الآلهة المزيفة والأكاذيب التي أودت بإسرائيل إلى الضلال (תָּעָה؛ #٩٤٩٤). إن عهود وعلاقات إِسْرَائِيل بالأديان الفاسدة الخاطئة ليست أكثر أكثر من أكذوبة (إش ٢٨:١٥؛ כָּזָב تتوازى مع שֶׁקֶר، خداع، بطلان) التي ورائها يختفون. يزدري الإنسان الحكيم الكذب (أم ٣٠:٨)، وأورُشَلِيم المُعادة لن تتفوه بالكذب (صف ٣:١٣).

في صورة قوية، يصوّر دا ١١:٢٧ أعداء إِسْرَائِيل الألداء، ملك الشمال وملك الجنوب، الذين- بالإجماع- وضعا قلبيهما للخداع، يَجْلِسَانِ إِلَى مَائِدَةٍ وَاحِدَةٍ وَيَكْذِبَانِ الْوَاحِدُ عَلَى الآخَرِ، ولَكِنْ بِلا فَائِدَةٍ (צָלַח؛ ٧٥٠٣) إذ أنهما ضد مشورة الرب. في دا ٢:٩ أرم. توظف الجذر المكافيء في صيغة المؤنث لتعريف الزيف/الكلمات الكاذبة للملك تتهم رجاله الحكماء بالتآمر لإخباره بالتأجيل (عبر. כזב؛ أرم. כדב).

٦. ترد الصفة אַכְזָב مرتين. في إر ١٨:١٥ (قا؛ إش ١١:٥٨) حيث يُشبه النبي نفسه بالمياه الخادعة التي تفشل/ غير منعشة (؟). وقد استخدم مي ١٤:١ الصفة لوصف مدينة سميت أكذيب Aczib، التي تعني أيضًا خداع، ويقول آخر، المدينة التي ستثبت أنها خادعة (אַכְזָב) لأورُشَلِيم.

ب. ت الفعل يوجد في ل. ب. م. فقط بمعنى رمزي لتصوير "مصادر المياه التي لم تُلوث" (مخادعة؛ قا؛ إر ٨:١٥) (مد. ١٦:٨؛ نج. ٤:١)، يشير إلى نوعية تعاليم الخلاص للجماعة الأخروية في قمران (قا؛ إش ١١:٥٨). يستخدم الاسم للإشارة إلى رجل الأكاذيب (הַכָּזָב) (قا؛ فحب. ٢:٢؛ ٥:١١؛ ١٠:٩؛ وثص. ١٥:٢٠). إن التعيين נְבִיאֵי כָזָב، أنبياء كذبة/ مزيّفون، يرد للمرة الأولى في مد. ٤:١٦.

استمرت الكلمة في ميش. عبر. في استخدامات ع. ق لها، وفي قل.، و بيعّل.، وبعِل. تُوجد بـنفس المعاني: يسقط، يجف، يكذب، يَكون مزيفًا. ويعني الاسم زيف، باطل. انظر خر ربًا.٤٢،٥؛ الاشارات الأخرى في جاسترو Jastrow 1: 627-28، و312:2 *WTM*. كما يُشار إلى الحكومة الرومانية كبطلان عظيم (Conticum Rabbah 13:2).

ع. ج في ع. ج مكر/خداع/ كذب يُشار إليه بالكلمات التي تبدو كصدى للجذر في ع. ق כזב (مثل؛ ψεύστης (ي6026)، ψεῦδος، ي6022، *THAT* 1: 222-23). لاحظ خاصة الاشارات المحتملة في رو ٣:٤ (قا؛ عد ٢٣:١٩؛ مز ١١٦:١١). وبشكل أكثر عمومية لاحظ مت ٢٤:١١؛ مر ١٣:٢٢؛ ايو ١:٦؛ ٢:٢١؛ رؤ ١٦:١٣؛ ١٩:٢٠؛ ٢٠:١٠.

مكر، خداع، كذب، إحتيال، بُطل، ظلم، أكذوبة: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [*bd'*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [*kzb* ¹] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחש [*khš*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [*nkl*] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשא [*nš'* ²] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [*sārâ* ²] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [*'qb*] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [*rmh* ²] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [*śwṭ*] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שקר [*šqr*] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

الببليوجرافيا

NIDNTT 2:470-74; *TDOT* 7:104-21; *THAT* 1:817-23; *TWOT* 1:435-36; M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, 1964.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter* / *Michael A. Grisanti*

٣٩٤٢ (כָּזָב [*kāzāb*]، بطلان، مكر)، ← ٣٩٤١

3946 כֹּחַ

כֹּחַ [kōaḥ [1]]، اسم. قوة، جُهد، قدرة، اقتدار، امتلاك، معنى (#٣٩٤٦).

ش. أ. ق توجد الأشكال الشبيهة في أرم. כֹּחַ؛ ومند. kahuta، قوة، khw، يكون قويًا؛ عرب. "وَكَحَ"، وَطِئَهُ وَطئًا شديدًا، صارمًا؛ "أَوْكَحَ"، تربة صلبة؛ "كاحَ" يَكوحُ كوحًا= قاتله فغلبه، و يَكوحُ الشيء= غطَّهُ في ماءٍ أو تراب؛ "كَوَّحَ" غلبه، وكَوَّحَ فلانًا= أذله، ردَّهُ. يستشهد HALAT أيضًا بـ إثيوبية. kʷakʷeḥ ، وتيجرية، kawh، صخر، لكن رينجرين Ringgren (TDOT 7:122) يعتقد بأن الأكثر احتمالاً بأنها ترتبط بـ عرب. "كَيَحَ"، الخشونة والغلظ أو خشن غليظ.

ع. ق ترد الكلمة ١٢٤ مرة (TDOT 7:122) أو ١٢٦ مرة (NIVEC, 1485). ولها معاني مختلفة، إعتمادًا على السياق، لكن معناها الأساسي: قوة، قدرة، وغالبًا ترد بمصاحبة لصيقة مع الكلمات الأخرى التي تنتمي لنفس الحقل الدلالي.

١. تستخدم الكلمة لقوّة الأشخاص. وقد أشار يعقوب إلى رأوبين، ابنه البكر، كـ "قُوَّتِي (כֹּחִי)، وَأَوَّلُ مَظْهَرِ رُجُولَتِي" (וְרֵאשִׁית אוֹנִי، تك ٤٩:٣). هنا تشير كلَ من כֹּחַ وאוֹן (#٢٢٦) إلى النشاط الرجولي المجتدم للوالد (Peake, 1920, 165; Hamilton, 647, n. 11; cf. Spence and Exell, 524)، والقدرات المتعافية (cf. Driver, 1916, 382; Skinner, 1969, 514)، أو الفحولة الجنسية (Hamilton, 647, n. 11) التي أعتقد بأن الابن البكر يُظهرها. وقد أكد كالب الذي ناهز الخامسة والثمانين من عمره بأنه مازال قويًا ليُقاتل كما كان في سن الأربعين (يش ١٤:١١). وَالْحَدَّادُ يَصْنَعُ التِّمْثَالَ مِنَ الْحَدِيدِ. يُقَلِّبُهُ فِي الْجَمْرِ، وَبِذِرَاعِهِ الْقَوِيَّةِ يَضْرِبُهُ بِالْمِطْرَقَةِ وَيُشَكِّلُهُ (זְרוֹעַ כֹּחוֹ، إش ٤٤:١٢). ووصف الملاك الذي فسَّر الرؤيا لدانيال (دا ٨: ١-٢٧) كيف أنه سيَقُومُ مَلِكٌ فَظُّ الْوَجْهِ وَشَدِيدُ الْمَكْرِ (أنطيوخس الرّابع إبيفانيس) وَتَتَعَظَّمُ قُوَّتُه (וְעָצַם כֹּחוֹ، ع ٢٤). يحث الجامعة على أنه على الشخص أن يكون غيورًا (בְּכֹחֲךָ، بِقُوَّتِكَ) أيًّا كان ما عليه القيام به (جا ٩:١٠). بعّض من السخرية اللاذعة، يشكر أيوب بِلْدَد: يُعْجِبُنِي فِيكَ أَنَّكَ مُعِينٌ مَنْ لاَ قُوَّةَ لَهُ (כֹּחַ לְלֹא־، أي ٢٦:٢). غضب من السخرية التي تعرّض لها من شباب حقراء الذين هم أحط أفراد المجتمع، يصف أيوب معذبيه كحفنة من الضعفاء الذين لا يمكن تشغيلهم لأنه لن يكسب شيئًا من قُوَّةُ أَيْدِيهِمْ (أي ٣٠:٢). وقد تم عمل تعارض واضح بين القدرة الذهنية والقوة الغاشمة: اَلرَّجُلُ الْحَكِيمُ فِي عِزٍّ، وَذُو الْمَعْرِفَةِ مُتَشَدِّدُ الْقُوَّةِ (تقرأ [مع، مثل؛ BHS; TDOT 7:125]، מֵאַמֶּץ־כֹּחַ، أكثر من شخص قوي بالسلطة (قا؛ ت. م.، بالنسبة لـ مس. מְאַמֶּץ־כֹּחַ، يقوّي أو يَزْدَادُ قُوَّةً [مس. تحتفظ بذلك NIV; McKane, 248; [Tate, 76]) (أم ٢٤:٥).

كما تستخدم الكلمة أيضًا لقوة مجموعة من الناس، وأمّة بأكملها، وأعضاء المحكمة السماوية. فَخْرُ الشُّبَّانِ قُوَّتُهُمْ (أم ٢٠:٢٩). اعترف يشوع بأن بيت يوسف (أفرايم ومنسى) شَعْبٌ غَفِيرٌ وَقَوِيٌّ جِدًّا (يش ١٧:١٧). ويستدعي ناظم المزامير الملائكة، الْمُقْتَدِرِينَ قُوَّةً (גִּבֹּרֵי כֹחַ، حرفيًا، محاربو القوّة). الْفَاعِلِينَ أَمْرَهُ فَوْرَ صُدُورِ كَلِمَتِهِ، لتسبيح يهوه (مز ١٠٣:٢٠). العبارة גִּבֹּרֵי כֹחַ ترد ١. في ع. ق لكنها موجودة بكثرة في ل. ب. م. (مثل؛ مد. ١١:٨ و١٠:٣٤) (A. A. Anderson, 717; Ringgren, TDOT 7:128).

يمدّ الله الشعب بالقوة المطلوبة لمهام معينة. فتخويل من يهوه، أمِرَ جدعون بأن يذهب بقوته وتخليص إِسْرَائِيلَ من المديانيين (قض ٦:١٤). وبناء على تعليمات من الْفِلِسْطِينِيِّين، سعت دليلة لترغيب شمشون في الكشف عن سر قوته العظيمة والطريقة التي يمكن بها قهره (قض ١٦:٥، ٦، ٩، ١٥، ١٧، ١٩). وفي نهاية المطاف، عندما أمسك به الفلسطينيين، صَلّى شمشون لنوال قوة مرّة أخيرة، وأمسك بالعمودين المتوسطين الذين يحفظان توازن المبنى حيث اكن يحتفل الفلسطينيون بكل قوته، مما تسبب في انهيار الهيكل وسحق كل من فيه (قض ١٦:٣٠). وبقوة الطعام الذي مُنح بمعجزة في البرية، استعاد ايليا الخائف، الضعيف واليائس قوته وكان قادرًا على السير أربعين يومًا وأربعين ليلة (رقم دائري تقليدي، والذي استخدم أيضًا أثناء صعود موسى إلى جبل سيناء [خر ٢٤:١٨؛ ٣٤:٢٨] إلى جبل حوريب (١مل ١٩:٨). استعاد ميخا قوته من يهوه ليعلن قضاء الرب على إِسْرَائِيل (مي ٣:٨).

وعلى النقيض من ذلك، يمكن أن يجرد يهوه شعبه من قوتهم. الشخص يمكن أن يشتكي أن يهوه قد حطم قوته في يثق منتصف الطريق (مز ١٠٢: ٢٣[٢٤]). لقد حُذّرت إِسْرَائِيل بأن يهوه يمكن أن يعاقب عدم طاعتهم بجعل الأرض تحجب غلتها حتى أن مجهودات الشعب يمكن أن تذهب هباءًا (لا ٢٦:٢٠). وقد حذر عاموس بأنه عندما جلب يهوه الدينونة على المملكة الشمالية، فإن الرجل القوي سيتجرّد من قوته (عا ٢:١٤). عندما وقعت دينونة يهوه على يهوذا، هرب أمراء صِهْيَوْن بدون قوة قبل ملاحقة البابليين (مرا ١:٦). إن وصف صِهْيَوْن التشخيصي يصوّر كيف أن يهوه هو من تسبب في نزع قوتها (مرا ١:١٤). ولاحقًا، تشخّص صِهْيَوْن قد زايد لرفع صوتها بقوة لإعلان حضور الرب في العظمة السماوية (إش ٤٠:٩).

إن القوة البشرية لا يمكنها أن تتحمل وبأكملها يمكن أن تتآكل بسهولة، والذي يمكن أن يؤدي إلى يأس عميق. ينوسل أيوب من أجل الموت الفوري، مشيرًا إلى أنه لم يعد لديه قوة للانتظار (أي ٦:١١). فهو محدود بضعف الجسد، وليس لديه قوة الحجارة (١٢:٦) (Clines, 175). وبصرف النظر عن الأسباب الخارقة، استنزفت القوة البشرية من خلال عدد من العوامل. جعلت المؤثرات المشتركة للقلق العظيم ونقص الغذاء أدى إلى فقدان شاول لقوته وانهياره على الأرض (١صم ٢٨:٢٠). الوسيط الذي دفعه مستشاره للأكل من أجل استعادة قوته (ع.٢٢). ونضبت قوّة دانيال نتيجة طغيان الرؤية العظيمة (دا ١٠:٨، ١٦). ويمكن أيضًا أن يستنزف الحزن المخزون البدني للشخص. وحين علم داود بهجوم العماليق على مدينة صِقْلَغَ ورأوا ما حل بها، رَفَعَ دَاوُدُ وَالشَّعْبُ الَّذِينَ مَعَهُ أَصْوَاتَهُمْ وَبَكَوْا حَتَّى لَمْ تَبْقَ لَهُمْ قُوَّةٌ لِلْبُكَاءِ (١صم ٣٠:٤). فقد الطاقة يمكن أيضًا أن ينتج عنه متطلبات مفرطة على موارد الشخص أو إعياء مزمن. خلال إعادة بناء سور أورُشَلِيم تحت إشراف نحميا، ضَعُفَتْ قُوَّةُ الْحَمَّالِينَ بسبب كثرة الأَنْقَاض التي يجب تطهيرها (نح ٤: ١٠[٤]).

يمكن أن تكون مهمة صعبة للغاية، جنبًا إلى جنب مع الإحباط والشعور بالفشل، أن يكون لها أيضًا تأثيرًا منهكًا. وقد ينعكس على ما قد يبدو أن خدمته بلا جدوى، وقد عبّر خادم يهوه عن أسفه لأنه صرف قوته من أجل لا شيء، وعبثًا (إش ٤٩:٤). يمكن للظروف غير المواتية أن تؤدي إلى تراجع القوة. الملاك الذي فسّر رؤية التاريخ سوف تتكشف وأوضح لدانيال أنه سيتم إجراء تحالف بين ملوك الجنوب (البطالمة) وملوك الشمال (السلوقيين)، وأن ابنة ملك الجنوب ستكون لصنع السلام مع ملك الشمال (إشارة إلى الزواج، حوالي ٢٥٠ ق.م، من بيرنيقة Berenice، ابنة بطليموس الثاني فيلادلفوس Ptolemy II Philadel-phus على أنطيوخس الثاني ثيوس Antiochus II Theos). ومع ذلك، تَفْقِدُ نُفوذَهَا ت. إ. ش (וְלֹא־תַעְצֹר כּוֹחַ הַזְּרוֹעַ، حرفيًا، إلا أنها لن تَملِكَ قُوَّةَ الذراع ت. س& ف + ت. ي. ح [دا ١١:٦]). هنا، NEB و REB تترجمان، "لكنها لن تسترجع تأثيرها". المعنى قد يكون إما أن برنيقة لن تحصل لوالدها على درجة من الدعم السياسي الذي كان يأمل فيه عند صياغة هذا التحالف، أو، على الأرجح، أنها قد تفشل في السيادة على لاوديس Laodice، زوجة أنطيوخس الثاني (التي طُلِّقت) أم سلوقس الثاني Seleucus II (Jeffery, 515; cf. Charles, 120; Driver, 1922, 167)

القوة يمكن أيضًا أن تخفق عندما يتعرض شخص أو مجموعة من الناس لهجوم بالغ من أعداء أقوياء. في ضيقة شديدة، ناظم المزامير- الذي يغزوه أعداء أقوياء بلا هوادة- يشكو إلى الرب من أن قوته قد يبست مثل كسرة من إناء خزفي (مز ٢٢: ١٥[١٦]؛ إلا أن بعض الترجمات [NEB; REB; JB; BHS; Oesterley, 177-78, 180; Weiser, 217, 223; Kraus, 291-92]، على فرض أنه حدث الإبدال والإحلال، وتغير مس. כֹּחִי، قوتي، إلى חִכִּי، ذوقي، قراءة تعطي توازيًا جيدًا لـ "لساني" في ع. ١٥ب [١٦ب]). في صلاته من أجل الحماية الإلهية ضد تحالف الموآبيين، والعمونيين، والمديانيين وَالْمُعُونِيِّينَ، يصف يهوشافاط قواته كعديم القوة (אֵין בָּנוּ כֹּחַ، حرفيًا، لَيْسَ فِينَا قُوَّةٌ ت. س& ف + ت. ي. ح+ ت. إ. ش) أَمَامَ هذَا الْجُمْهُورِ الْكَثِيرِ (٢أخ ٢٠:١٢). الذهول من احتلال سنحاريب، إرسل حَزَقِيَّا رسالة إلى إشعياء حيث شبه عدم قدرة شعبه على تحرير أورُشَلِيم: هذَا الْيَوْمُ يَوْمُ شِدَّةٍ وَتَأْدِيبٍ وَإِهَانَةٍ، لأَنَّ الأَجِنَّةَ قَدْ دَنَتْ إِلَى الْمَوْلِدِ وَلاَ قُوَّةَ لِلْوِلاَدَةِ (٢مل ١٩: ٣؛ موازي لـ إش ٣٧: ٣). عندما شنّ أنطيوخس الثالث حملته ضدّ مصر، لم يكن للجيوش البطليموسية القدرة على الوقوف (دا ١١:١٥). إن سياسية القوّة على المستوى الدولي يمكن أن تتسبب في فقدان الأمة للقوة. هوشع اتهم أفرايم بسماحه للأجانب باستنزاف قوته (هو ٧:٩)، والتي يمكن أن تكون إشارة إلى استنزاف للقوة بوجه عام للموارد العسكرية، أو لمصادر الثروة الاقتصادية (Ringgren, *TDOT* 7:124).

أولئك الذين يواجهون كارثة يجفون من القوة. عندما تقدم حشبون دمارًا بسبب الحريق، عاصمة مملكة الملك الأموري سيحون، موآب سوف تُدمّر وسيتوقف الهاربون بدون قوة في ظل المدينة (إر ٤٨:٤٥). لا حاجة للقول، المسبب النهائي لنضوب القوة هو الموت. وقد وصف الموتى في شيؤول كـ יְגִיעֵי כֹחַ، حرفيًا، منهكي القوة (أي ٣:١٧؛ Clines, 68، يترجم "أولئك الذين بددوا قوتهم").

المطالب التي تفرضها ظروف مروعة تكشف محدودية موارد الشخص من العصبية والقدرة على التحمل. في أم ٢٤:١٠، كما يناقش (400) McKane، كلمة כֹּחַ لا تعني فقط القدرة على التحمل البدني، ولكن القوة الذهنية والشجاعة الأخلاقية كذلك. أولئك الذين يخزنون القوة قد تستنفذ في ظروف الضيقة يمكنهم أن يناشدوا الله لإستعادة منحهم للقوة. ناظما المزامير، الذان استنفذا قوتهما بسبب الحزن والأسى الحاد (مز ٣١: ١٠[١١]) والمرض الجدّي (٣٨: ١٠[١١])، على التوالي، يناشدوا يهوه المعونة. يتوسل ناظم المزامير المسن ألا يرفضه يهوه في شيخوخته حِينَ تَفْنَى قوته (٧١:٩).

القوة البشرية والغرور غالبًا ما يذهبا معًا يدًا بيد. تفاخر ملك أشور المغرور بأنه أَزَالَ حُدُودَ الأُمَمِ بقدرة يديه (إش ١٠:١٣). لربما كانت عظمة الكلدانيين الاستبدادية "قُوَّتُهَا إِلهُهَا" (حب ١:١١). إن قهر الضعيف من المستبدين الأقوياء هي مشكلة دائمة، وليست فقط للاهوتيين. منعكسة

على عدم العدالة. يلاحظ الجامعة Qoheleth بمرارة أن الظالمين في العالم لديهم قوة على جانبهم وأن ضحاياهم ليس لديهم شيء ليريحونهم (جا ١:٤). ووفقًا لـ ١صم ٩:٢، لا يوجد رجل قوي يمكنه السيادة ضد السلطة الحاكمة لملك يهوه، الذي يهيمن على كل أشكال الحياة. يأمر يهوه الشعوب بتجديد قوتهم ويتقدموا للمحاكمة (إش١:٤١). العديد من المعلقين (مثل؛ Whitehouse, 65; Wardle, 462; Skinner, 1960, 17; North, 1967, 35, 91; 1971, 51; Westermann, 1969, 62; Whybray, 1975, 60) يعتبرون العبارة "وَلْتُجَدِّدِ الْقَبَائِلُ قُوَّةً" في إش ١:٤١ مثيرة للشك، على أساس أنها لا تبدو ملائمة للسياق، ولربما تكون تضاعف عرضي لنفس العبارة في ٣١:٤٠. إلا أنه هناك آخرين (انظر Watts، 1987، 99، والأدب المستشهد به هناك؛ قا؛ Jones، 518) يفضلون تضمين الكلمات كما في الأصل لأن ل. ب. م. في إشعياء وكل النسخ تؤيد مس. هنا ولأن التكرار في هذا القسم هو أسلوب تركيبي متعمد.

٢أخ ١٤: ١١[١٠] يبدو أنه يشير إلى أن ناتج الصراع بين القوي والضعيف سيُحكم من جانب قوة الرب التي لا تُضاهى (Japhet, 711). العبارة יְהוָה אֵין־עִמְּךָ לַעְזוֹר בֵּין רַב לְאֵין כֹּחַ في ٢أخ ١٤: ١١[١٠] ترجمت بطرق متنوعة: "يَا رَبُّ، أَنتَ قادِرٌ أَنْ تُعينَ الأَقوِياءَ والضُّعَفاءَ" (ت. م؛ RSV)؛ "الرَّبُّ، لَيسَ فَرْقًا عِنْدَكَ أَنْ تُسَاعِدَ الْكَثِيرِينَ وَمَنْ لَيْسَ لَهُمْ قُوَّةٌ" (NEB؛ قا؛ ت. س& ف REB) [آه يا يهوه] (Japhet, 711)؛ "آه يا رب، ليس هناك فرقًا عندك بين مساعدة القدير والضعيف" (NRSV)؛ "يهوه...لا أحد غيرك يمكنه الوقوف مع عديم القوة ضد القوي" (JB)؛ "يَا رَبُّ، أَنْتَ وَحْدَكَ قَادِرٌ أَنْ تُسَاعِدَ الضَّعِيفَ عَلَى الْقَوِيِّ" (NIV ت. إ. ش)؛ "آه يا يهوه، لا أحد غيرك يعين عديم القوة ضد القوي" (Dillard, 112). رجاء عديم القوة يكمن في قوة يهوه.

٢. غالبًا ما تستخدم الكلمة بالارتباط مع الله. يهوه له قدرة عظيمة (نح ١:٣ [قراءة تُقرأ. וּגְדָל־כֹּחַ]. هو عظيم وَفَائِقَةٌ هِيَ قُوَّتُهُ (וְרַב־כֹּחַ، مز ٥:١٤٧). هو عظيم في القوة (שַׂגִּיא־כֹחַ، أي ٢٣:٣٧) وسامي في قوته (יַשְׂגִּיב בְּכֹחוֹ، ٢٢:٣٦). الرب له العظمة في القوة (הַבְרָב־כֹּחַ، ٦:٢٣). يهوه الذي لا يُضاهى هو قوي بشكل هائل (אַמִּיץ כֹּחַ، [أ]، حرفيًا قوي في القدرة [٤:٩؛ إش ٢٦:٤٠]). بقوته صنع الأرض (إر ١٢:١٠؛ موازي لـ ١٥:٥١) وهذا البحر (أي ١٢:٢٦). بِقُوَّتِي الْعَظِيمَةِ وَبِذِرَاعِي الْمَمْدُودَةِ (בְּכֹחִי הַגָּדוֹל וּבִזְרוֹעִי הַנְּטוּיָה) صنع الأرض وكل المخلوقات والحيوانات الساكنين عليها (إر ٥:٢٧؛ قا؛ ١٧:٣٢[آهِ، أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّبُّ، هَا إِنَّكَ قَدْ صَنَعْتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقُوَّتِكَ الْعَظِيمَةِ، وَبِذِرَاعِكَ الْمَمْدُودَةِ.]). بقوته أسس الجبال (مز ٦٥: ٦[٧]).

يهوه لديه القوة ليس فقط للخلق، ولكن أيضًا للفداء. لديه القوة لتحرير شعبه (إش ٢:٥٠). بقوته أخرج شعبه من بين المصريين (عد ١٣:١٤). بقوته العظيمة ويده القوية (בְּכֹחֲךָ הַגָּדוֹל וּבְיָדְךָ הַחֲזָקָה، بقوتك العظيمة وبيدك القديرة)، فدى شعبه (نح ١:١٠). كانت قوة عظيمة (כֹּחַ גָּדוֹל) وبذراع قديرة (יָד חֲזָקָה) التي أخرجت شعبه من أرض مصر (خر ١١:٣٢؛ قا؛ تث ٩:٢٩، [בְּכֹחֲךָ הַגָּדֹל וּבִזְרֹעֲךָ הַנְּטוּיָה] بقوتك العظيمة وَبِذِرَاعٍ مَمْدُودَةٍ]؛ ٢مل ٣٦:١٧ [בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה بِقُوَّةٍ عَظِيمَةٍ وَذِرَاعٍ مَمْدُودَةٍ]). وذلك لأجل محبته للآباء واختياره لنسلهم أخرج إِسْرَائِيل من أرض أعدائهم بقوته العظيمة (تث ٣٧:٤). أظهر لشعبه قوة أعماله بإعطائهم ميراث الأُمَمِ، وبقول آخر: أرض كنعان (مز ٦:١١١).

في يد يهوه الْقُوَّةُ (כֹּחַ) وَالسُّلْطَانُ (גְּבוּרָה) (١أخ ١٢:٢٩؛ ٢أخ ٦:٢٠)، ليس بمقدور أي شيء مقاومته (٢أخ ٦:٢٠). مقاومة قوة الله ستكون عقيمة إذ أنه ليس بمقدور أي إنسان أن يفوقه في قوته (כֹּחַ אַמִּיץ [أي ١٩:٩]). لذلك القوة الإلهية هي لا تقاس فَمَن ذا الَّذِي يُعَانِدُهُ وَيَسْلَمُ؟ (٤:٩). بيَّن يهوه لفرعون أنه تركه يعيش أوَّل ستة ضربات بهدف الإظهار له، وبالتدريج، قوته ذات السيادة (خر ١٦:٩). بيده اليمنى (استعارة متكررة في ع. ق للقوة الإلهية)، مُعْتَزَّةً بِالْقُدْرَةِ (נֶאְדָּרִי בַּכֹּחַ)، وَتَسْحَقُ الْعَدُوَّ (٦:١٥). بِكَثْرَةِ قُوَّتِهِ (בְּרֹב כֹּחוֹ، إش ١:٦٣)، يدوس الناس في غضبه كمن يدوس في معصرة نبيذ. توضيحًا لنقطة أنه حتى أكثر آلات الجيوش هولاً تقدر أن تعمل ضد أهداف الرب، ويحذر ناظم المزامير بأن الملك لا يخلص بجيشه العظيم (רָב־חָיִל) أو المحارب بعظمة قوته (רָב־כֹּחַ، مز ١٦:٣٣). إذا أُطلق من روح قوة يهوه القادرة، فالقوة البشرية (חַיִל) والقوة (כֹּחַ) عاجزة على تحقيق عمل الله في العالم (زك ٦:٤).

أيًا كان ما يمكن أن يكون لدى البشر من احتمال فهي مستمدة من سلطة الله المطلقة (Japhet, 510). ويقرر يهوه من يجعله عظيمًا ومن يمنحه القوّة (١أخ ١٢:٢٩). فهو يشجع الضعيف والمسكين الذي يثق به (إش ٢٩:٤٠). لديه قوة ليعين أو ينبذ (٢أخ ٨:٢٥). أحد الأخطار الأعظم هو التكبر. لقد حُذر الاسرائيليين من الإفتخار بما امتلكوه من ثروة بقوتهم الخاصة (تث ١٧:٨). بل عليهم أن يذكروا بأن يهوه هو الذي يعطيهم القوة لتجميع وتراكم هذه الثروة (ع. ١٨). وهو من زودهم بالتموين الإلهي في البرية، ومن أعال إيليا بأكله جعلته يسير بقوتها أَرْبَعِينَ نَهَارًا وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً (١مل ٨:١٩). النبي ميخا كان مجهزًا بالقوة (כֹּחַ)، والحق (מִשְׁפָּט)، والقدرة (גְּבוּרָה) إذ أن المهمة أن

يعلن لإسرائيل عن خطيتها (مي ٣:٨). في العديد (مثل؛ BHS) تحذف الكلمات אֶת־ר֣וּחַ יְהוָ֔ה (بروح يهوه) من هذا ع.، لكن Ringgren (TDOT 7:125) يشير، حتى إن كانت هذه العبارة لامعة، وهي صحيحة لاهوتيًا في أن النبي كان مجهزًا إلهيًا للمهمة التي إئومن عليها.

اختبر أيوب الجانب المظلم من استخدام الله لقوته الجبارة. لقد اشتكى من أن الله قد إستولى على (القراءة יִתְפֹּשׂ [من תָּפַשׂ، استولى على، #٩٥٣٠] بدلاً من مس. יִתְחַפָּשׂ [من חָפַשׂ، يبحث؛ هِتْبَعِّيل.، يتنكر، مشوه]، ما لم، كما يقترح Gordis [335]، أن חָפַשׂ هو مغاير صوتي لـ חָבַשׁ، ربط) ثوبه بعنف شديد (רָב־כֹּחַ، أي ٣٠:١٨). أن الله هو موضوع الفعل هنا ومن المسلم به هنا من NRSV; Davidson, 244; Dhorme, 441-42; Gordis, 326, 335; Pope, 218, 223; Andersen, 236; Janzen, .207; and Hartley, 401-3

٣. تستخدم الكلمة أيضًا لقوّة الحيوانات. فالثور قوي جدًا (أي ٣٩:١١)، وقوته تؤكد على وفرة المحاصيل (أم ١٤:٤). الحصان القوي يغتبط بقوته (أي ٣٩:٢١). وفي الرؤيا، رأى دانيال تيس عنزة (الإسكندر الأكبر)، الذي سار مسافة طويلة من المغرب وضرب الكبش بقرنيه (إمبراطورية مادي الفارسية)، وكسر قرنيه، وتغلب على الكبش، فلم يقوى على الوقوف أمامه (دا ٨:٧).

يمكن أن تأخذ الكلمة تضمين الفعالية الجنسية، كما في وصف الوحش بهيموث الهائل والمفزع، الذي له قوة مذهلة في خاصرتيه (כֹחוֹ בְמָתְנָיו) وقوة في عضلات بطنه (וְאֹנוֹ בִּשְׁרִירֵי בִטְנוֹ) (أي ٤٠:١٦).

٤. هناك إشياء معينة غير متحركة موصوفة كأن تمتلك כֹּחַ. فالحجارة والنحاس هي أمور اعتيادية طبيعية كرموز للقوة (أي ٦:١٢) (Clines, 175). بعدما قتل أخاه هابيل، كان قايين محذرًا بأن الأرض لن تنتج له محصولاً فيما بعد כֹּחָהּ (تك ٤:١٢)، والتي ترجمت بصور مختلفة: قُوَّتَهَا (ت. س& ف RSV; NRSV; Skinner, 1969, 108; Cassuto, 221; Speiser, 29; Wenham, 93; cf. AV)؛ خِصْبَهَا (ت. م؛ its vitality (Westermann, 1987, 281؛ JB; REB; Driver مَحْصُولَهَا (ت. إ. ش؛ Davies, 146 (and Gray, 273; Speiser, 31; cf. Driver, 1916, 66؛ خَيْرَهَا (NIV; قا؛ ت. ك. ح TEV)؛ ثَمَرَهَا (ت.ي. ح von Rad, 106)؛ ثروتها (NEB). بينما Kline (86) يفكر أن المعنى هنا مشابهًا لذلك الذي في تك ٣: ١٧-١٩(بقول آخر، أنه سيكون هناك صعوبة متزايدة لاستخراج منتج الأرض)، العديد من المعلقين (مثل؛ Bennett, 118; Driv-er, 1916, 66; Dods, 24; Hertz, 15; Cassuto, 221; cf. Wenham, 108) فهموا اللعنة في هذا العدد أن يكون أكثر حدة: بالنسبة لقايين، الأرض ستكون قاحلة. الكلمة כֹּחַ هنا تبدو للإشارة إلى قوة الخصوبة. بينما يناقش Wester-mann (1987, 306) بأن على الأرض أن تتفاعل مع سفك دم قايين بحرمان التربة الصالحة للزراعة لقوة خصوبتها، وبالتالي محصولها.

فيما يبدو أنه إشارة إلى شقين للعنة على آدم وقايين (أي ٣١: ٣٨-٤٠)، يؤكد أيوب أنه لم يأكل من כֹּחַ أرضه بدون أن يدفع (٣١:٣٩)، والذي من المحتمل أنه يشير إمّا إلى أجور العمال الذين استخدموا للعمل في الأرض أو لثمن الأرض التي طلبها المُلّاك السابقيين، بدلاً من دفع العشور أو الإلتزام بترك المقتنيات للفقراء (pace Hartley, 423). هنا כֹּחָהּ ترجمت بـ مَحْصُولَهَا (ت. إ. ش؛ RSV; NRSV; NIV; Gordis, 342; Pope, 225; Hartley, 421)؛ خَيْرَهَا (ت. ك. ح؛ NEB; REB)؛ ثَمَرَهَا (ت. ي. ح RV)؛ ثروتها (Dhorme, 466)؛ ثمر ينمو بها (JB)؛ والغذاء الذي نما هناك (TEV).

٥. في بعض النصوص، تعني الكلمة قدرة أو مهارة أو كفاءة. وفقًا لـ دا ١:٤، أمر نَبُوخَذْنَاصَّر أن يكون الشباب الواعدين بين مسبي إِسْرَائِيل أن يكون لديهم القدرة الذهنية والبدنية (כֹּחַ، حرفيًا، قوة) للخدمة في قصر الملك حيث يتدربون على الكتابة الملكية. من بين حراس أبواب الهيكل كان هناك اثنان وستون رجلاً قادرًا (אִישׁ־חַיִל)، الذي كانوا مرتبطين بعوبيد أدوم وكانوا أكفاء، أو ملائمين (כֹּחַ، حرفيًا، قوة) للخدمة (١أخ ٢٦:٨). Japet (457)، على أية حال، يعتقد بأن، في هذا السياق، الكلمات חַיִל وכֹּחַ قد تحيل بشكل محدد إلى القوة البدنية الفعلية المطلوبة لحراس الأبواب. في استثمار سليمان، أشار داود إلى أنه، بسبب قلّة خبرة ابنه وجسامة مهمة بناء وتأثيث الهيكل، حضّرَ هو نفسه مؤونة كبيرة للمشروع، بقدر ما استطاع، أو بحسب أفضل ما في قدرته (כְּכָל־כֹּחִי، حرفيًا، بحسب كُلِّ مَا فِي قُوَّتِي، ١أخ ٢٩: ٢ JB يترجم "على حَسَبِ وُسْعِهِم"، قا؛ ت. ي. ح؛ NIV. في صلاته الوداعية، اعترف داود بأن كل ممتلكاته هي من الله وبأنها النعمة الإلهية التي مكنته وشعبه من أن يكونوا قادرين على التبرع بما كان لديهم (כִּי־נַעְצֹר כֹּחַ לְהִתְנַדֵּב כָּזֹאת، حرفيًا، أننا يجب أن نحتفظ بالقوة وبالتالي نقدم عن طيب خاطر [٢٩:١٤]). وفيما كان يستعد لبناء الهيكل، اعترف سليمان أنه لا يوجد شخص قادر على بناء بيت للرب لأَنَّ السَّمَاوَاتِ وَسَمَاءَ السَّمَاوَاتِ لاَ تَسَعُهُ! (וּמִי יַעֲצָר־כֹּחַ לִבְנוֹת־לוֹ בַיִת، فَكَيفَ أَقْدِرُ أَنْ أَبْنِيَ لَهُ بَيْتًا؟) (٢أخ ٢: ٦[٥]). من بين هؤلاء المنفيين الذين عادوا إلى أُورُشَلِيم وبعض من رؤساء الأسر الذين قدموا هدايا بحسب قدرتهم (כְּכֹחָם، حرفيًا، حَسَبَ طَاقَتِهِمْ) لإعادة بناء هيكل أورُشَلِيم (عز ٢:٦٩).

٦. الكلمة يمكن أن تأخذ معنى ثروة. سأل أيوب أصدقائه

إذا كان طلب منهم مرة تقديم رشوة له من ثروتهم (־מִכֹּחֲכֶם، ومن כֹּחַ، أي ٦:٢٢). كما هو موضح فيما سيلي (الفقرة رقم ٧)، أم ٥:١٠، الذي يحذر الشاب أن يبقى بعيدًا عن الْمَرْأَةِ الأَجْنَبِيَّةِ "لِئَلاَّ تَشْبَعَ الأَجَانِبُ مِنْ قُوَّتِكَ כֹּחַ"، قد تعني ثروة أو ممتلكات. كما هو موضح فيما سبق (الفقرة رقم ١)، وعندما اتهم هوشع أفرايم بالسماح للأجانب باستنزاف قوته (هو ٧:٩)، يمكن أنه كان يشير إلى استنزاف القوّة بوجه عام، أو للموارد العسكرية، أو لمصادر الثروة الاقتصادية (TDOT 7:124). في الفقرة رقم ٥ فيما سبق، الكلمة כְּכֹחָם (حرفيًا، حَسَبَ طَاقَتِهِمْ) في عزرا ٦٩:٢ أخذت بمعنى "بحسب قدرتهم". على أية حال، ونظرًا للسياق (مقدِّمين هدايا لإعادة بناء هيكل أورُشَلِيم)، يمكن أن تترجم الكلمة "على حَسَبِ وُسْعِهِم" (ت. ي. ح؛ JB) أو "مواردهم" (NRSV؛ قا؛ Ringgren, TDOT 7:124).

٧. في بعض النصوص المعنى الدقيق للكلمة من الصعب جدًا تحديده. وترجع الصعوبة، في بعض الأحيان، إلى حد كبير لحقيقة أن כֹּחַ يمكن أن تعني إما القوة اللازمة للإكتساب، أو الذي يُكتسب بالقوة (Fritsch, 814). الشاب يحذر أن يبقى بعيدًا عن المرأة الأجنبية خشية أن يشبع الأجانب من قوته، وتكون أتعابه في بيت غريب כֹּחַ (أم ٥:١٠). الكلمة هنا يمكن أن تترجم بـ "قوة" (RSV; McKane, 217 ت. س& ف)، "ثروة" (ت. ك. ح؛ ت. إ. ش NEB; REB; NIV; NRSV; TEV; Whybray, 1994, 88)، أو أموال (ت. ي. ح؛ ت. م JB)؟ McKane (217، 315-17) هي أكثرهم صحة أن العدد يشير إلى الإعياء البدني (فقدان כֹּחַ) وتبديد لثروة جُمِعت بشق الأنفس (עֲצָבִים، حرفيًا، كَدْح، أعمال شاقة) التي تصف شخصًا يستسلم للإنغماس الجنسي، ولكن ليس من الممكن أن تكون أكثر دقة. وما يزيد من الصعوبة عندما يسأل شخص عن مغزى الكلمات זָרִים וְנָכְרִי في هذا العدد، فالبعض (مثل؛ Whybray، 1994، 88) يعتقد بأن هذه العبارات تشير إلى أعضاء بيت الغاوية. من ناحية أخرى، يعتقد بوستروم Boström أن العدد له في العقل اتصالاً جنسيًا بامرأة أجنبية، وفي هذه الحالة يُحذّر الشاب الإسرائيلي بألا يبعثر مِنيه، يبدد رجولته، ويعطي قوته للأجانب، لكن عليه أن يحفظ زهرة أسلافه بشكل سليم (Boström, إستشهد به من قبل McKane, 316).

نص آخر ولّدَ نقاشًا كبيرًا الذي في أي ٥:٣٦. طبقًا لـ مس.، يصرّح أَلِيهُو أن هُوَذَا اللهُ عَزِيزٌ، وَلكِنَّهُ لاَ يَرْذُلُ أَحَدًا (הֶן־אֵל כַּבִּיר וְלֹא יִמְאָס) هُوَ قَدِيرٌ عَظِيمُ الْقُدْرَةِ وَالْفَهْمِ (כַּבִּיר כֹּחַ לֵב؛ ت. ك. ح RSV; NRSV). في هذه القراءة، عظمة الرب تتضمن في كماله في الفهم، والتي ليست فقط تمكّنه من التمييز بين البار والشرير (Driver, 1906, 106)، ولكن أيضًا تجعل من المستحيل أن يحتقر أي شخص؛ بل بالأحري، يعطي الضعفاء حقوقهم بقدر الأقوياء (Davidson, 284). إلا أن النص صعب وسبّب العديد من التنقيحات والتبديلات (قا؛ مثل؛ JB; NEB; REB [لمحاولات أخرى لإعادة بناء الشكل الأصلي للنص، انظر Driver and Gray, Part II, 272-74; Dhorme, 539-40; Gordis, 412-13])، البعض منها بعيدًا عن الإقناع (انظر؛ مثل؛ Blommerde, 125، الذي يستبدل וְלֹא بـ וְלֵא، محولاً יִמְאָס إلى النصف الثاني من العدد ويترجمه كـ "انظر، الله قديم، لكنه قدير، القديم يحتقر المتغطرس"). فيما يُبقي البعض (مثل؛ Strahan, 299; Terrien, 1155-56) على الكلمات כַּבִּיר כֹּחַ לֵב في ع. ٥ب أنها غير محتملة نحويًا وغير محتملة، باعطاء التكرار الخارق لـ כַּבִּיר، ويناقش Terrien (1155-56) بأن مس. يجب أن يترك لصالح سريانية.، والتي تقرأ bar kᵉḥālāb، الذي هو صافي مثل الحليب، (الذي أخذ كـ مفع. للفعل يحتقر [إنعدام وجود مفع. متوقّع لهذا الفعل يثير قلق أعرب عنه في كثير من الأحيان؛ انظر مثل؛ Strahan, 299; Pope, 268; Andersen, 260]). دورم (539) Dhrome، الذي تبعه Hartely (469)، Pope (266، 268)، يحوّل כֹּחַ لكي تسبق וְלֹא ويترجم السطر الأول كـ "نعم، الرب عظيم في القوة" (כַּבִּיר כֹּחַ). وأيضًا ينقح כַּבִּיר الثانية إلى בַּר ويعيد السطر الثاني كـ "وهو لا يحتقر النقي القلب" (هذه القراءة، בַּר לֵב، مقبولة من آخرين، من بينهم Gordis، 406، 413). وقد إنشغل Pope (266)، أيضًا في كلا من الإبدالات والتنقيحات، ويترجم "هُوَذَا الله عظيم في القوة، ولكنه لا يحتقر النقي الذهن"، وهذه القراءة تعتبر معقولة من قبل Watts (1972، 132). وعلى هذا الخط من التفسير، معنى ع. ٥-٦ هو أن الله لا يدين بدافع نزوي أو خوف، ولكن بعدالة رحيمة، معاقبًا الشرير ومحاميًا عن العدل (Hartely، 470).

في بعض الحالات، يكون النص غير واضح عمليًا. مثال بارز نجده في أي ١٩:٣٦، حيث العبارة מַאֲמַצֵּי־כֹחַ، حرفيًا، أعمال القوة، قد ترجمت بطرق متنوعة. فالبعض (مثل؛ ت. س& ف؛ ت. ك. ح؛ ت. م؛ ت. إ. ش؛ ت. ي. ح RSV; NRSV; Terrien, 1162; cf. Watts, 1972, 133) يعتقدون بأن أَلِيهُو يُشدّد حاجة على أيوب لتحمل ثقل مسئوليته بالكامل بصمود، إذ أنه لا يستطيع أن يخلص نفسه من خلال موارده الخاصة وأعماله. إذا اتبعنا ترجمة NEB وREB ("مصادر مركزك العالي")، ثم سيحذَر أَلِيهُو أيوب ألا يحاول شراء المشاق بتقديم ثروته أو حسناته الشخصية. إلا أن هذا التفسير لا يروق (Habel, 192). وقد أقام JB وجهة نظر أخرى غير مرجحة، وهو ما يترجم "رجال ذوي أذرع قوية" ويفهم أَلِيهُو على أنه يوجه أيوب ألا يحاكم فقط الفقراء والضعفاء، ولكن أيضًا الأغنياء وأولئك الذين

يستخدمون القوة البدنية أو العنف. يقترح Dhrome (548) أن ع. قد يشدّد على عجز كل القوى البشرية وكفاءة العريضة للرب، الذي هو وحده אַמִּיץ כֹּחַ، القوَّة (٩:٤، ١٩).

العبارة וּמָשַׁךְ אַבִּירִים בְּכֹחוֹ יָקוּם וְלֹא־יַאֲמִין בַּחַיִּין في أي ٢٤: ٢٢ قد ترجمت بطرق متباينة: "يُمْسِكُ الأَعِزَّاءَ بِقُوَّتِهِ. يَقُومُ فَلاَ يَأْمَنُ أَحَدٌ بِحَيَاتِهِ" (ت. س& ف RSV; NRSV)؛ "ولكن (الله) بقوته يبقي الأقوياء للاستمرار: ينهضهم، وأن كان لا يؤمنهم لأن يعيشوا" (Driver and Gray, Part I, 213)؛ "لكن الرب ليس له شيئًا أقل من مساندتهم بقوته؛ ولكنهم ارتفعوا مرة أخرى عندما لم تعد تعول حياتهم" (Renan, cited by Dhorme, 391)؛ "ولكن من ذا الذي بقوته يضبط الأقوياء، ينهضهم، وفي الأخير لا يكون متأكدًا من حياته" (Dhorme, 390)؛ "ولكن ذاك الذي له قوة يجعل المستبدون ينهضون ليأخذوا الحياة التي تبدو آمنة" (JB)؛ "لَكِنَّ اللهَ بِقُدْرَتِهِ يُزِيلُ الأَقْوِيَاءَ، يَقُومُ عَلَيْهِمْ فَلا يَأْمَنُونَ عَلَى حَيَاتِهِمْ" (ت. إ. ش Le Hir, cited by Dhorme, 391)؛ "الله يُمسِكُ المُقتَدِرينَ بقوَّتِهِ ويظهَرُ فلا يأمَنونَ على حياتِهِم" (ت. م NEB، قا؛ REB)؛ "ولكن الله يعيق بعيدًا القوي بقوته؛ بالرغم من أنه أصبح مؤسسًا، إلا أنهم ليس لديهم تأكيدًا للحياة" (NIV)؛ "لَكِنَّ اللهَ بِقُدْرَتِهِ يُزِيلُ الأَقْوِيَاءَ، يَقُومُ عَلَيْهِمْ فَلا يَأْمَنُونَ عَلَى حَيَاتِهِمْ" (ت. إ. ش TEV)؛ "إنه يغري الأقوياء بقوته. ينهضهم فيثقون في الحياة" (Pope، 189)؛ "ياليته يجذب الأقوياء بقوته. ينهضهم ولا يكونون واثقين بالحياة" (Hartely 351)؛ "الرجل القوي قد يستمر في قوته، ربما يعيش، ولكنه ليس له إيمان في الحياة" (Gordis، 256).

النص العبري لأيوب ٢٤: ٢٢-٢٤ غامض جدًا (انظر مثل؛ Irwin, 401; Hartley, 352)، وصعوبات ترجمة هذه الأعداد هي غالبًا منيعة (Watts, 1972, 99). فلا عجب أن المفسرين قد فهموها بمعاني مضادة مباشرة (A. and M. Hanson, 82) وكثيرين اقترحوا تنقيحات عديدة يمكن اقتراحها (Hartley, 352). البعض (مثل؛ Dummelow, 309; Franks, 359; H. Anderson, 248) اعتقد بأن كلمات ع. ٢٢ هي لأيوب وأنه يشتكي بأن الله يبقي الأشرار في القوة. Hartely (352-54) يعتبر ع. ١٨-٢٤ يتألف من سلسلة لعنات التي تفوّه بها أيوب ضد الفوضوي، والتي يريد بها أن ينفذ الله عدالته ضد هؤلاء الأشرار كإثبات أن العدالة الإلهية سوف يعبر عن نفسه في قضيته أيضًا، وضمان حصوله على حل عادل لشكواه. وفقًا لـ Hartley (354)، بالرغم من التحدي اللاهوتي المعاصر، فإن إيمان أيوب العميق بالرب يدفعه لإلتماس جواب من الله عن الظلم. وقد اقتنع آخرين (Peake، 1905، 228، مثل؛ يعزل ع. ١٨-٢١) أو كل المادة في ع. ١٨-٢٥ لتعبر عن وجهات نظر شخص آخر غير أيوب. البعض يتخذ ع. ١٨-٢٥ (مثل؛ May and Metzger, 636) أو حتى الاصحاح بأكمله (مثل؛ Strahan, 1913, 212-13, 216) إلى دخوله هنا بكاتب تقي الذي تمنى أن يلين غرور أيوب الجديفي. آخرين ممن يعتبرون تلك الآيات في غير مكانها يرجعونها لأحد أصحاب أيوب، إما بِلْدَد (قا؛ Davidson, 206-7) أو صوفر (لذا Pope, 187-89, 195; Dhorme, 386-93; JB; cf. May and Metzger, 636; Gibson, 191 [Gibson assigns vv. 18-20, 24 to Zophar and vv. 21-23 to Job]). البعض (مثل؛ RSV; Janzen, 169) يتخذ ع. ١٨-٢٠ على أنها تقدير من أيوب لما كان يقوله أصحابه (RSV يضيف الكلمات "أنت تقول" لبداية ع. ١٨) ويفسر ع. ٢١-٢٤ كتعقيب لأيوب. Gordis (256، 258) يأخذ كل ع. ١٨-٢٤ كتقدير. هل الشكوى في ع. ٢٢-٢٤ التي يساندها الربِ ويحمي المضطهدون الأقوياء، ضامنًا إزدهارهم، محققًا أمانهم، ومؤكدًا على أنهم حين يموتون يكون موتهم سالمًا في سن كبير ناضج (لذا Driver, 1906, 72; Davidson, 208-9; Janzen, 169)؟ أو أن ع. ٢٢-٢٤ تحاول تفسير سبب إرتفاع المستبدون إلى قوة عظمى قبل فنائهم، من خلال التأكيد على أن الله يسمح لهم بالتمتع بحياة قصيرة ناجحة لإظهار ميراث إمكانية القوى في كل الشر (Habel, 131)؟ أو هل أيوب نفسه هنا يعبر عن رجاء أن الرب سيعاقب الشرير أوليًا بتحقيق رغباتهم ولكن بعد ذلك يسلب متعتهم في الحياة، بحيث لا يقدرون أبدًا أن يستمتعون بالثروة والقوة الذين حققوها (كذلك Hartley، 353- 54)

ب. ت اسم. عبر. כּוֹחַ ,כֹּחַ يرد بمعنى حزم، قدرة، قوة. إشكال اسم. آرام. כָּחָא، כֹּחַ، כּוֹחָא أيضًا يرد بمعنى حزم، قدرة، قوة؛ [اسم.] سحلية، عظاءة؛ اسم. جمع. مذ. Bar-Koha (Jastrow, 1:628).

في ل. ب. م.، كما يشير Ringgren (*TDOT* 7:127-28)، כֹּחַ ترد كثيرًا . في الأغلبية الساحقة لورودها، تشير إمَّا إلى قوة الرب أو القوة التي يمنحها للبشر. مع الله معرفة، قوة ومجد (مد. ١١:٨). قوة الرب لا تضاهى (مد. ١٠: ٩-١٠؛ نظح. ١٣:١٣). بخلاف القوة البشرية، التي بالكاد موجودة (قا؛ مد. ٣:٢٤) والتي تتحطم باختبار النقص (مد. ٢٩:٥، ٣٦؛ ٣١:٨)، القوة الحقيقية تظهر من خلال כֹּחַ الله (نظح. ٥:١١). بها خلق الرب الأرض (مد. ١٣:١)، يسحق الأعداء (نظح. ١:١١)، ويشجع ضعف البشر بمعاناة القوة (مد. ٨:٢؛ قا؛ ٣٥:٨). الرجاء أن الجنس البشري يقع في مجموعة قوة الرب ورحمته (قا؛ مد. ٣٢:٤، ٣٥؛ ٩:١٤). من اللائق أن العابدين يجب أن يستجيبوا للرب مع الشكر "بحسب عظمة قوته وكمال بهائه" (مد. ١٤: ٢٣) (*TDOT* 7:128).

فقط في نسخ. أش[1]. ١٩:١ تأتي الكلمة بمعنى "قدرة"، كل عضو جديد في الجماعة يكلف بوظيفة حسب כֹּחַ (Ring-

gren, TDOT 7:127). في بعض الفقرات في نسخ. أش١.، ترد الكلمة بالتمازج مع דַּעַת (معرفة/ قدرة ذهنية) و הוֹן (ممتلكات)، يمكن أن تعني إما القوة البدنية أو الملكية الشخصية (TDOT 7:127).

في سب، הוֹן تترجم بـ ἰσχύς (ي2709) ترد١١٢ مرة [و٧ مرات في سريانية.]؛ ἰσχύω (ي2710) ترد ٣ مرات؛ δύναμις (ي1539) ترد ٨ مرات؛ ἀσθενέω (ي820) ترد. ١)؛ δυνατός (ي1543) ترد. ١)؛ κατισχύω (ي2996) ترد. ١)؛ و χείρ (ي5931) ترد. ١ (TDOT، 127:7).

قوّة، قدرة: ← אָבִיר [*’ābîr*] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [*’ôn* 1] (قوّة منتجة، قوّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [*’ayil* 1] (شدة، قوّة، #٤٤٥)؛ ← אֵל [*’ēl* 4] (رجل القوّة ، #٣٨٠)؛ ← אמץ [*’mṣ*] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [*’āpîq* 2] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשׁשׁ [*’šš*] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [*gbr*] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [*dōbe’*] (قوّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [*zimrâ* 2] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [*ḥzq*] (قوي، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [*ḥayil*] (قدرة، قوّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [*ḥāsōn*] (قوّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [*ykl*] (قَدَر، تحمّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [*ysr* 2] (يُقوّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [*kabbîr*] (قوي، قدير، جبّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [*kōaḥ* 1] (مقدرة، قوّة، الطاقة، قدرة، الملكية، عادي (تعوزه القوّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [*kelaḥ* 1] (نضوج، مُفعم بالقوّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [*me’ōd*] (قوّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [*ma’ămāṣ*] (قوى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [*nśg*] (يَجتاز، يَكونُ قادر على، يتحمّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [*‘zz*] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [*‘ṣm* 1] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [*tqp*] (قهر، غلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 7:122-28; F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972; H. Anderson, "The Book of Job," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 238-52; W. H. Bennett, *Genesis*, CB, n.d.; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, 1969; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I: From Adam to Noah. Genesis I-VI:8*, 1972; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; G. H. Davies, "Genesis," in *BBC*, 1970, 1:101-304; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; M. Dods, *The Book of Genesis with Introduction and Notes*, 1956; S. R. Driver, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; idem, *The Book of Genesis With Introduction and Notes*, 10th ed., 1916; idem, *The Book of Daniel with Introduction and Notes*, CBSC, 1922; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1955, 4:765-957; J. C. L. Gibson, *Job*, DSB, 1985; R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, 1978; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; A. and M. Hanson, *The Book of Job: Introduction and Commentary*, Torch, 1976; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. H. Hertz, ed., *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 2d ed., 1969; W. A. Irwin, "Job," in *Peake*, 1964, 391-408; J. G. Janzen, *Job*, Interp, 1985; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, 1993; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:339-549; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; M. G. Kline, "Genesis," in *NBC*, 3d ed., 1972, 79-114; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; H. G. May and B. M. Metzger eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; idem, *Isaiah 40-55*, 1971; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; idem, "Genesis," in *Peake*, 1920, 133-67; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; H. D. M. Spence and J. S. Exell, *Genesis*, Pulpit, new ed., 1909; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; S. Terrien, "The Book of Job: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1954, 3:875-1198; W. L. Wardle,

"Isaiah XL-LXVI," in *Peake*, 1920, 460-73; J. D. W. Watts (in collaboration with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; idem, *Genesis 1-11: A Commentary*, 1987; O. C. Whitehouse, *Isaiah XL-LXVI*, CB, 1908; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; idem, *Proverbs*, NCBC, 1994.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٣٩٤٧ (כֹּחַ [*kōaḥ* [2]]، سحلية مراقب)، ← زواحف

3948	כחד

כחד [*khd*] نِفْعَل. يكون مخفيًا؛ بيعّل. يخفي (عن)، يخفي، يحجب، يكتم؛ هِفعِيل. يختبئ (#٣٩٤٨).

ش. أ. ق يربط *HALAT* عبر. כָּחַד بـ عرب. "جَحَد" وإثيوبية. *keheda*، ينكر، يرتد.

ع. ق ١. فقط ١٧ من ٣٢ عدد مرات ورود الجذر כחד ترجمت "يخبيء، يخفي" في NIV. في الأربعة نِفْعَل. يشكل الجذر "أخفى"، ثلاثة يتحدثون عن معرفة الرب غير المحدودة (مز ٦٩: ٥[٦]؛ ١٣٩:١٥؛ هو ٥:٣). يلاحظ Anderson و فريدمان Freedman صيغة الفعل عندما يتوسط مشار إليه حين نفي الفعل כָּחַד والملاحظ هو الرب (إذ أن الله لا يمكنه الاختباء؛ *Hosea*, AB 24، 1980، 390). وفقًا للاهوت العبري لا يمكن لشيء أن يكون خارج معرفة الله (مثل؛ صلاة سليمان، "أنت وحدك تعرف قلوب كل البشر"، ١مل ٨:٣٩؛ مز ٤٤:٢١؛ إش ٤٠:٢٨؛ ٤٢:٩). في الرابعة، يصف جندي غير مذكور اسمه نفس نوع معرفة الله غير المحدودة للملك داود (على الأقل فيما يختص بأبشالوم، ٢صم ١٨:١٣). في مكان آخر في نِفْعَل. الجذر כָּחַד يمكن أن يعني "التدمير" (أي ١٥:٢٨)، "فناء" (٤:٧)، أو "فقدان" (مثل شاه تائهة، زك ١١:٩).

٢. ١٢ من ١٣ شكل بيعّل. للجذر כָּחַד ترجم "يختبئ" في NIV. لاحظ أوزوالت Oswalt هنا أن כָּחַד تختلف عن الكلمات عبر. الأخرى التي تعاد "يختبئ" أو "يختفي" (مثل כָּחַד، סָתַר، עָלַם) لأن الكلمة تعني فكرة رفض إعلان شيء (*TWOT* 1:436). مثل؛ أولئك الذين طلبوا نقل معلومات من مختلف الأنواع للرؤساء كانوا مكلفين ألا يخفوا أية تفاصيل (مثل؛ هو ٧:١٩؛ ١صم ٣: ١٧-١٨؛ ٢صم ١٤:١٨؛ إر ٣٨:١٤، ٢٥). كذلك أولئك الذين امتلكوا معرفة خاصة لنوع ما كان يتوقع منهم إفشاء تلك المعلومات (قا؛ تك ٤٧:١٨). وهذا حقيقي على وجه الخصوص من ناحية التقاليد القديمة عن الرب (أي ١٥:١٨؛ ٢٧:١١). في حالة واحدة، بيعّل. כָּחַד اعتبرت "ينكر" (٦:١٠). وذلك يبدو متوافقًا جدًا مع استخدام أيوب (١٥:١٨؛ ٢٧:١١). فهو يأخذ راحة والتي لا تخفي أو تحجب كلمة الله (= إعلان/ تعاليم تقليدية).

٣. في هِفعِيل. כָּחַד تعني "يختبئ" أو "يخفي" فقط في أي ٢٠:١٢. يذوق هنا الشرير شره مثل الطفل الذي يحتفظ بقطعة الحلوى تحت لسان من أجل الحصول على أقصى مذاق ومتعة (قا؛ ت. ك. ح NEB "فَيُبْقِيهِ تَحْتَ لِسَانِهِ"). في مكان آخر هِفعِيل. إشكال כָּחַד ترجمت "مسحة" (خر ٢٣:٢٣)، "أهلك" (٢أخ ٣٢:٢١)، أو "دمر"/ "أزال" (مز ٨٣:٥). تشكيلة واسعة من المعاني تقترح بأن الجذرين المتفصلين כָּחַד، يختبيء، يكتم، وכָּחַד، يدمر، يبيد، اندمجا مبكرًا في تشكيل عبر.

اختفاء: ← חבא [*ḥb'*] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*ḥāgû*] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*ḥpp*] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*ṭmn*] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*khd*] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبئ، يحفظ سرًا، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*'lm*] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يخفي، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56; *TWOT* 1:436; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٣٩٤٩ (כָּחַל [*kahal*]، طلاء [عيون]) ← # ٨٣٧٩

3950	כחשׁ

כָּחַשׁ [*khš*] قل. خان، جحد، خدع، هُزِلَ، وَهَنَ، تملَّق؛ نِفْعَل. يغش، يخاتل؛ بيعّل. يتَمَلَّق، يَتَذَلَّل، يخزي، يخون، يكذب، هِتْبَعِّيل. يُخاتِلَ، يَتَذَلَّل (#٣٩٥٠)؛ כַּחַשׁ [*kahas*]، اسم. كذب، خيانة، هُزال، خداع (#٣٩٥١)؛ כֶּחָשׁ [*kehas*] صفة. كاذب، خادع (#٣٩٥٢).

ش. أ. ق قا؛ أرم. כְּחַשׁ، يتملَّق، ينمو مائلاً. الجذر بنفس المعاني وجد في ع. ق ومن الواضح أنه ليس مؤكدًا بعد (انظر بشكل خاص *THAT* 1:825; Albright, 40, n. 7; أوغا. *ṯkḥ* (؟).

ع. ق ١. يرد الفعل ٢٢ مرة في ع. ق. في بيعّل. (١٩ مرة) وهو يعني بثبات: يكذب، وبمعنى آخر: يُخاتل (يخدع بالكلام والفعل)، وأحيانًا بإنكار الواقع الذي هو واضح بيِّن. فقد كذبت سارة على الرب بإنكار ما قالته (تك ١٨:١٥؛ قا؛ ١مل ١٣:١٨). في مكان قانوني يمكن أن يكذب شخص عن الشيء الذي وجده (لا ٦: ٣[٥:٢٢])، ولكن يمكن يلجاء إلى دفع تعويض وتقديم ذبيحة الذنب (אָשָׁם؛ #٨٧١). هذا النوع من السلوك غير مسموح به لشعب الرب في أي مكان (لا ١٩:١١). المصطلحات الموازية هي גָּנַב (#١٧٠٤) وשָׁקַר (#٩٢١٣). وهي تُستخدم بمعنى إنكار، جحد، التملّق (التعامل بخداع) (أي ٨:١٨؛ ٣١:٢٨؛ أم ٣٠:٩) نحو الرب (يش ٢٤:٢٧)، حتى أن الحجارة يمكن أن تشهد.

تتداخل الكلمة مع كلمات أخرى عديدة التي تصف طبيعة ذنب إِسْرَائِيل المتعدد الوجوه أمام الرب (إش ٥٩:١٣؛ هو ٤:٢): נָאַף، زنا (#٥٥٣٧)؛ גָּנַב سرقة؛ רָצַח، قتل (#٨٣٥٧)؛ פָּשַׁע تمرد (#٧٣٢١)، أنكرت إِسْرَائِيل بإصرار (פָּשַׁע) كلام ربّها (إر ٥:١٢). وفي يوم الرب، سيخجل النبي الكذاب بأن يضع عباءته النبوية لكي يخادع (כָּחַשׁ) سامعيه (زك ١٣:٤). الكلمة تتداخل بصورة كبيرة مع כָּזַב كذب (# ٣٩٤١).

٢. أعداء إِسْرَائِيل سوف يتذلّلون (כָּחַשׁ، يعطوا سجودًا إجباري) أمام مملكة داود (مز ١٨: ٤٤[٤٥]؛ ٢صم ٢٢:٤٥) وشعبه المخلص (تث ٣٣:٢٩ [نِفعَل.]؛ يش ٧:١١؛ مز ٦٦:٣؛ ٨١: ١٥[١٦]). الفعل يستخدم لوصف الإخفاق المحتمل لمحاصيل الزيتون أو الخمر الجديدة (هو ٩:٢؛ حب ٣:١٧)، في مقابلة مع شعب الرب الذي سيظل أمينًا له (حب ٣:١٨). الكلمة تدل على إخفاق شخص/ شيء ليأتي بما هو متوقع منه.

٣. الصيغة هِتْبَعِّيلْ. في ٢صم ٢٢:٤٥ يوازي صيغة بِيعّل. في مز ١٨:٤٥، حيث بيعّل. تعمل بوضوح كفعل ناصب لمفعولين (يدخل في حالة من الخداع). هِتْبَعِّيلْ. يُخاتل، يَتَذَلَّل (سجود مختلق)على أثر مواقف التأكيد المكافئة.

٤. الاسم כַּחַשׁ استخدم ٥ أو ٦ مرات (اعتمادًا على ما إذا كان الوضع في أي ١٦:٨ [هُزال/ نحافة] مشتق من כָּחַשׁ [TDOT 7:132] أو من כָּחַשׁ [Klopfenstein، 297]). وشدد على طبيعة هذا الشر في مز ٥٩: ١٢[١٣]؛ خطايا أفواههم، كلمات شفاههم، لعنات (אָלָה؛ #٤٦٠)، وأكاذيب (כַּחַשׁ) التي يقولونها (بيعّل. סָפַר). حتى أي (١٦:٨) يعترف بخداعه/ كذبه/ خيانته(؟) (قا؛ هُزال NIV) أمام الله، المعنى الواضح فشله الخاص/ مكره لإدراك كل ما حدث لهـــ فهو مخذول بكل ما حدث. اعتماد إِسْرَائِيل على طرقه الخاصة (דֶּרֶךְ؛ #٢٠٠٦) وقدرته (גִּבּוֹר؛ #١٤٧٥) تسببت لها في أكل ثمر كذبها/ مكرها (כַּחַשׁ)، لحصاد الشر (רֶשַׁע؛ #٨٤٠٠)، بعد أن زرعت الشر (רֶשַׁע) وليس الصواب (צְדָקָה؛ #٧٤٠٧) (هو ١٠:١٣). الاسم يوازي רָעָה، شرّ (#٨٢٨٨)، في هو ٧:٣ ويرتبط بالعنف في ١١: ١٢[١٢:١]. نينوى، عاصمة مملكة العنف، آشور، كانت مملوءة بالكذب (כַּחַשׁ)، نهب، وضحايا (نح ٣:١). يُخدع أو يخلق خداع هو شر (רָעָה). إن القوة الآشورية ارتكزت على الزيف (כַּחַשׁ)، وهي وأولئك الذين بين شعب الرب الذين اتبعوا طرقهم الخاصة سيفنون في بطلانهم.

٥. إن استخدام الصفة تصور هيئة شعب الرب كمخادع/ كاذب، متمرد وغير راغب في اتباع أوامر (תּוֹרָה، #٩٣٦٨) الرب (إش ٣٠:٩). بالتالي، يخلقون ويتبعون خداعهم الخاص (כַּחַשׁ).

٦. يلخص إم. كلوبفنشتاين M. Klopfenstein للفرق بين هذه الكلمة وكلمتين أخرتين (*THAT* 1:826) هو أنه بينما שָׁקַר تتعامل مع كسر العلاقات أو مجرد الإيمان، כָּזַב تصف حالة عدم الاستجابة للحقيقة (Wirklichkeit)، و כָּחַשׁ تحريف لمعرفة حال معينة. بالرغم من أن ذلك يبدو مساعدًا إلا أنه محصورًا (مثل؛ هل النبي الكذاب على علم بتطور حالة معينة؟). والجذر כָּחַשׁ يصل لعمق الحقل الدلالي لـ שָׁקַר؛ כָּזַב وكلمات أخرى. يجب فحص كل عبارة لفهم التفاصيل التي يقصدها الكاتب. هذا الاختصار الواسع ينطبق فقط على بعض المقاطع ذات الصلة.

ب. ت الكلمة تأتي في ميش. عبر. ليس إلا أقل من خمس جذور، بحسب Jastrow 1: 629-30. لها نفس المدى الدلالي كما في ع. ق، ولكن أوسع قليلاً (قا؛ أيضًا כָּחַשׁ). في ل. ب. م.، فقط ثلاثة حالات جاءت في ضوء اسم. כַּחַשׁ (نج. ٤: ٩؛ نج. ١٠:١٢؛ فنا. ٢:٢). وهي توازي שֶׁקֶר، يخدع؛ רְמִיָּה، خداع، مكر؛ עָוֹן، شرّ.

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [*bd'*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [*kzb* [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [*khš*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [*nkl*] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [*nš'* [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [*sārâ* [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [*'qb*] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [*rmh* [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [*śwṭ*] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [*šqr*] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:470-74; *TDOT* 7:132-35; *THAT* 1:825-28; *TWOT* 1:437; W. F. Albright, "תֻּכָּה" *BASOR* 83, 1941, 40; M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, 1964.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٣٩٥١ (כָּחַשׁ [*kahas*]، كذب، يكذب، هُزال، مكر) ←٣٩٥٠

٣٩٥٢ (כַּחַשׁ [*kehas*]، زيف، خداع)، ←٣٩٥٠

٣٩٥٣ (כִּי [*kî* 1]، ندب، أثر جرح أو قرحة)، ←٣٩١٧

٣٩٥٤ (כִּי [*kî* 2]-لـ، ذلك، لأن، متى)، ←أدوات

3958 כִּידוֹד

כִּידוֹד [*kîdôd*]، اسم. شَرَار (#٣٩٥٨).

ع. ق الاسم يشير إلى جزئية نارية ملقاة من مادة محترقة. بإصدار الشرارة مباشرة من الفم، سواء من كائن أسطوري أو إلهي تكون قوته الداخلية ومناعته. هذه الأبعاد الأسطورية للوياثان (#٤٢٩٣) تتضح بقدرته على تنفس الشرارة من النار المحترقة به (أي ٤١: ١٩[١١]).

نار، لهب: ← אוּד [*'ûd*] (سجل، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [*'ēš* 1] (حريق، #٨٣٦)؛ ← בער [*b'r* 1] (يحترق، يلتهب، يستهلك، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (يحرق فحم، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [*goprît*] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [*yṣt*] (يوقد، يحرق، يشعل نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (يحرق، يحترق، يوقد، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [*kîdôd*] (شرارة، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [*lbb* 2] (فطائر مخبوزة، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [*lahab*] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [*lht* 1] (وهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [*lappîd*] (مصباح، إضاءة، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [*nîṣôṣ*] (شرارة، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [*peḥām*] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [*reṣep* 1] (فحم حي، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [*rešep* 1] (لهب، وهج، سهم، طاعون، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحرق، يكون محترقًا، #٨٥٩٦)؛ ← שְׁבִיב [*šābîb*] (لهب، #٨٦٦٣).

٣٩٥٩ כִּידוֹן [*kîdôn*]، رمح، رمح، رمح، رمح، #٢٨٥١

٣٩٦٢ כִּיּוּן [*kîyûn*]، زحل، #٣٩١٩

٣٩٦٣ כִּיּוֹר [*kîyôr*]، حوض، قدر، مبخرة، #٣٩٩٨

3964 כִּילַי

כִּילַי [*kîlay*]، اسم. وغد، نَذل، لئيم (؟) (#٣٩٦٤). القراءة البديلة כֵּלַי [*kelay*].

ع. ق الاسم وإشكاله يرد. 1. فقط في ع. ق، وكل منهما في نفس الفقرة (إش ٣٢:٥، ٧). يتطلع النبي إلى اليوم الذي ترجع فيه إسْرَائِيل المنفلتة إلى إلهها حينئذ كل شيء سيعود إلى وضعه الصحيح. إن الإفساد الذي سيصحح هو أحمق (נָבָל) الذي يدعى الآن نبيلاً (נָדִיב) و "لئيمًا، وغدًا" (RSV وغد) الذي يعتبر شريفًا (שׁוֹעַ؛ NIV محترم، قا؛ أي ٣٤:١٩). إن طرق "الوغد" شريرة، شر، مدمرة، ولكن العكس سينتج عندما يسيطر الرب. الخبث، رئاسة الاجرام الهادف، يبدو أنه يتناسب مع الاسم، في هذا السياق.

ردئ، مفرغ، شرير: ← זמם [*zmm*] (خطة، قصد، يخطط شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← כִּילַי [*kîlay*] (وغد، #٣٩٦٤)؛ ← עול [*'wl* 1] (يتصرف تصرفات خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← צדה [*ṣdh* 1] (يتصرف عمدًا، #٧٣٩٩)؛ ← רעע [*r''* 1] (يكون رديئًا، يؤذي، #٨٣١٧)؛ ← רשע [*rš'*] (يأتي بأفعال شريرة، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أن شخصًا ما مذنب، #٨٣٩٩).

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← אֱוִיל 1 [*'ewil* 1] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [*b'r* 4] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [*hll* 3] (يُشَوَّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [*ksl* 1] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [*lhh*] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [*nbl* 2] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [*skl*] (يتصرف بحماقة، يُحَمَّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [*pth* 1] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [*šg'*] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [*tpl*] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠).

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

٣٩٦٥ כֵּילַפּוֹת [*kêlappôt*]، فأس، # ٧٩٣٥

٣٩٦٦ כִּימָה [*kîmâ*]، الثريا، # ٣٩٦٧

3967 כִּיס

כִּיס [*kîs*]، اسم. حقيبة (حقائب)؛ كيس (محفظة) (#٣٩٦٧)

ش. أ. ق أرم. مصر. نخلة؛ قبطية. سريانية. *'kîsa*، إثيوبية. *kis*، أكد. *kisu*

ع. ق هذه الكلمة تصف الحقائب أو الأكياس لاحتواء

النقود (أم ١٤:١، توازي גּוֹרָל، حصّة [#١٠٩٨]، إش ٦:٤٠) أو أوزان (تث ١٣:٢٥؛ مي ١١:٦). يجب ألا تحتوي حقيبة الشخص على نوعين من الأوزان المختلفة للغش في المعاملات الاقتصادية (تث ١٣:٢٥؛ أم ١٤:١٦؛ قا؛ أكد. *aban kisi*). الرب سيحاكم أولئك الذين يستخدمون موازين غش التي ليست منه (أم ١٤:١؛ قا؛ عا ٥:٨ מֹאזְנֵי מִרְמָה، أوزان/ حجارة زائفة/ خادعة)

ب. ت سب تعيد هامع μάρσιππος ،βαλ(λ)άντιον، بمعنى حقيبة، كيس؛ وأيضًا مع φιάλη ،ποτήριον، بمعنى كأس أو سلطانية.

حقيبة، كيس: ← אַרְגַּז [*'argaz*] (عدل الخُرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [*ḥārîṭ*] (حقيبة، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט [*yalqûṭ*] (كيس الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [*kîs*] (حقيبة، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [*kar* [3]] (عدل الخُرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [*mešek* [1]] (كيس، حقيبة، #٥٤٣٣)؛ ← מִשְׁפְּתַיִם [*mišpᵉtayim*] (عدلين للخُرج، حظيرة الغنم، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [*ṣᵉrôr* [1]] (كيس، حقيبة، #٧٦٥٥).

يوجين كاربنتر *Eugene Carpenter*

3968	כִּיר

כִּיר [*kîr*]، طبّاخ صغير (#٣٩٦٨). الشكل الثنائي כִּירַיִם في قدرتين فوق نار، والتي يجب أن تُكسر في لا ١١:٣٥ بسبب عدم الطهارة دينيا.

ع. ج *NIDNTT* 1:654-56.

فرن، موقد، كور الحداد، أتون، تنّور: ← אָח [*'aḥ*] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [*kibšān*] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [*kûr* [2]] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [*kîr*] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [*mᵉbaššᵉlôt*] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [*môqēd*] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [*ᵃlîl*] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [*tan-nûr*] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

البيبلوجرافيا

BRL [2], 147.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

3969	כִּישׁוֹר

כִּישׁוֹר [*kîšôr*]، اسم. بكرة الغزل (#٣٩٦٩)

ش.أ. ق أكد.، اللغة السومرية، *kîšôr* أجهزة الغزل؛ أرم.، כּוּנְשָׁרָא، כּוּשָׁרָא

ع. ق כִּישׁוֹר جاءت فقط في أم ١٩:٣١ ، متوازية مع פֶּלֶךְ (#٧١٣٤).بكرة الغزل، عصى خشبية يتعلق بها الصوف أو الكتان قبل أن تسرع إلى الخيط، وكانت احدى قطع الأجهزة المتعلقة التي استخدمها الغزالون في عملهم.

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (يغزل، يحيك، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* [1]] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*twh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*'ēreb* [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*śᵉrād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbṣ*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*šᵉtî* [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٣٩٧٠ כָּכָה [*kakâ*]، لذلك، الجزئيات

3971	כִּכָּר

כִּכָּר [*kikkar*] اسم. قرص مستدير، دَائِرَة، كمية، سهل، مقاطعة، إقليم، ضواحي (#٣٩٧١).

ش. أ. ق أكد. *kakkaru* تعني مكتب مستدير أو خبز بشكل دائري. أوغا. *kkr* (*UT*, 1229) وأرم. כִּכָּר تعني وزن معدني (موهبة). أكد. *kakkaru*، كمية، رغيف خبز مستدير (*CAD* 8, 49-50)، تظهر فقط في غرب السامية مسمارية عند Alalakh (Wiseman، 17.12)، العمارنة (EA 41.42 from Boghazky)، أوغا. (أيضًا أوغا.، *kkr*)، Huehnergard, 136 وMari (ARM XII 695.1).

ع. ق ١. כִּכָּר (٦٨ مرة) تحمل المعنى الرئيسي لإستدارة، غالبًا قرص معدني، دائرة، لذلك اعتبارها كموهبة (٩ مرات) ومواهب (٣٨ مرة) في NIV. المصطلح موهبة ربما يوحي بالوزن الكلي للذهب المستخدم لعمل مادة، مثل ذهب حامل المصباح (خر ٣٩:٢٥) أو تاج (٢صم ٣٠:١٢)، أو ربما تشير إلى ثراء ملك مثل سليمان (١مل ١٤:٩، ٢٨؛ ١٠:١٠، ١٤). وزن كمية غالبًا يكون موضوعًا، باتباع الفينيقيين، في كل من ٣٦٠٠ أو ٣٠٠٠ shekels إلى כִּכָּר، ولكن أكثر من نظام كان في عملية في المرات الإنجيلية كما أوضح علم الآثار، حتى فترة المعبد الثانية، عندما تثبتت כִּכָּר حوالي ٧٥ lbs 75 (٣٤ كج). الوزن يمكن أن يطبق على إما الفضة (٢أخ ٥:٢٧)، ذهب (١٨:٨)، أو يقود (زك ٧:٥). كمادة للثراء، rK;Ki

تعمل أحد الأمور اللاهوتية للثراء. الملوك مثل سليمان، مثل؛ يحكم عليهم بحسب وزن معادنهم الثمينة. إلى جانب ذلك، الكلمة لها دلالة لاهوتية قليلاً (#٣٩٧١ أ).

٢. اللفظ كان يطبق على الخبز كما في عبارة כִּכַּר־לֶחֶם. الترجمات المتنوعة لـ NIV، مثل "بعض الخبز" (قض ٨:٥)، "قشرة خبز" (١صم ٢:٣٦)، "رغيف خبز" (١صم ١٠:٣)، و"خبز" (إر ٣٧:٢١)، تشير إلى إيجاد تساوي انجليزي دقيق.

٣. بامتداد اللفظ يمكن أن يعني سهلاً (٢أخ ٤:١٧) أو المساحة المحيطة (نح ٣:٢٢؛ ٢٨: ١٢) خاصة أرض الإردن السفلى (تك ١٣:١٠-١٢؛ قا؛ ١٩: ١٧-٢٩)، المساحة التي اختارها لوط، والتي تضمنت المدن سيئة السمعة لسدوم وعمورة . يوجد مقارنة قوية بين المراحل الأولية، عندما وصفت المساحة كـ"مياه جيدة، كجنة الرب" (تك ١٣:١٠؛ قا؛ ١مل ٧:٤٦؛ ٢أخ ٤:١٧) والمراحل الأخيرة التي تلت مقياس دمار الرب الشامل (تك ١٩:٢٨)، عندما تبقى فقط كصحراء (مثل اليوم).

٤. כִּכָּר تشير إلى قرص موضوع على جرّة في إحدى رؤى النبي (زك ٧: ٥). في هذه الرؤيا כִּכָּר تمس مجال دلالي آخر، الذي يعني الغطاء. هنا، خطية أورشليم مغطاة بسدادة مستديرة وبعد ذلك تُزال إلى أرض بعيدة. الفكرة المماثلة للخطيئة التي غُطّت وإزالت لذا ترد في مز ٣٢: ١ـ ٢ (כָּסָה، غطاء [#٤٠٥٩]; כָּפַר، يعوّض، يكفّر عن [#٤١٠٥]).

ب. ت سب. تصيغ כִּכָּר بـ τάλαντον (ي٥٤١٩)، فتعني كلاً من الوزن والكمية. وقد استخدم يوسيفوس Josephus الشكل غير المعتاد ϛκίγχαρε كترجمة صوتية للعبرية (Ant 3:144).

ع. ج مثل الوزنات (مت ٢٥: ١٤-٣٠) يعرض توازي ع. ج الذي قد يقرأ من وجهتي نظر، إمّا أنه يُقيّم شجاعة الرجل الثالث الذي تكلم بوقاحة عن أسلوب الملك، أو أنه يدين كسله.

كورة، إقليم: ← אֶלֶף [ʾelep [3]] (عشيرة، قبيلة، إقليم، #٥٤٨)؛ ← גְּלִילָה [gᵉlîlâ] (دائرة، إقليم، جليل، #١٦٦٦)؛ ← חֶבֶל [hebel [2]] (رباط، حبل، أرض، إقليم، #٢٤٧٥)؛ ← כִּכָּר [kikkār] (إقليم، يحيط، #٣٩٧١)؛ ← מְדִינָה [mᵉdînâ] (كورة، ولاية، #٤٥١٩)؛ ← פְּלֻגָּה [pᵉluggâ] (ولاية، تيار، #٧١٠٦)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek [2]] (إقليم، ولاية، #٧١٣٥).

البيبلوجرافيا

R. de Vaux, *AncIsr*, 1973, 195-212; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, 1987; A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, 1972, 215-18, 338-40; D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953.

دبليو. آر . دوميريس / ريتشارد هيس *W. R. Domeris / Richard Hess*

כִּכָּר	3971 أ

כִּכָּר [kikkar] اسم. وزنة (#٣٩٧١أ)، בֶּקַע [beqa ʿ] اسم. نصف شاقل (#١٣٢٥)، اسم. כְּמוֹנִים אֲדַרְכֹּנִים/ דַּרְ [darkᵉmônîm / ʾadarkônîm] درهم فارسي فضية أو ذهبية حوالي ثمانية ونصف جرام، أو ربما درهم، عملة يونانية (#٢٠٠٧، #١٦٣).

ش. أ. ق rK;Ki أيضًا تكررت في الاوغاريتية (kkr)، وأكد. (kakkaru)، أرم.، سريانية.، בֶּקַע تظهر في أرم. وسريانية. דַּרְכְּמוֹנִים أيضًا تأتي في الآرانية وسريانية..

ع. ق هذه وحدات النقود، أو الأفضل "بليون" حيث تكون أفضل أوزان (قا؛ الانجليزية "جنيه")، فقط daric كانت عملة في بابليون الإسرائيلية. خر ٣٨: ٢٥-٢٧ تؤثث النسبة بين تلك الأوزان—בֶּקַע كانت نصف شاقل (هناك أوزان تم اكتشافها بالمخطوطة בֶּקַע، انظر G. I. Davies, 258)، والوزنة تساوي ٣٠٠٠ شاقل. يقيس الإجماع العلمي الشاقل بـ ١١-١٣ جرام، متبعًا الجدول التالي:

وزنة	٣٣-٣٩ كجم
شاقل	١١-١٣ جرام
البقع	٥,٥-٦,٥ جرام

الكتاب الإنجيليين سجلوا قيمة مواد معينة بوحدات النقود لحمل القيمة النسبية وأهمية تلك المواد. أثناء عهد حمورابي، كان متوسط الدخل السنوي عشرة شواقل من الفضة. وذلك له دلالة لاهوتية بالإشارة إلى تابوت العهد وأبنية المعابد المختلفة، التي دلت على قيمة الرب، القادة، والشعب في أماكن العبادة.

١. وزنة

أ. أثاث المعبد كان مطروقًا من وزنة من الذهب الخالص (خر ٣٧:٢٤).

ب. فوق ال ٢٩ وزنة من الذهب كان يستخدم في بناء المقدسات (خر ٣٨:٢٤).

ج. داود كان يلبس تاجاً، أسره من العمونيين، من وزنة الذهب (٢صم ١٢:٣٠).

د. جيحزي، خادم اليشع، قبل وزنتين من الفضة من نعمان. ومن ثم جاء برص نعمان على جيحزي (٢مل ٥: ٢٦-٢٧).

هـ. الملك مناحيم لإسرائيل اتي بفول، ملك إشور،

لألف وزنة من الفضة (٢مل ١٥:١٩).

٢. نصف شاقل

أ. عندما قابل خادم رفقة على البركة، تقدم لها بخاتم من الذهب، يون نصف شاقل (تك ٢٤:٢٢).

ب. عد الاسرايليين كجزء من الاحصاء قم ٦٠٣، ٥٥٠ رجلاً، كل منهم دفع نصف شاقل من الذهب لبناء المقدس (خر ٣٨:٢٦).

٣. درهم

أ. لتحاشي بناء المعبد الأول، أعطت عائلة القادة ١٠,٠٠٠ درهم من الذهب (١أخ ٢٩:٧).

ب. لبناء الهيكل الثاني، ساهمت عائلة القادة ب٦١٠٠٠ درهم من الذهب (عز ٢:٦٩).

ج. العشرون قدحاً من الذهب في الهيكل الثاني كان يستحق ١٠٠٠ درهم (عز ٨:٢٧).

د. في إعادة بناء أُورُشَلِيم، أعطى الحارس ١٠٠٠ درهم من الذهب، عائلة القادة، ٢٠٠٠٠، بقية الشعب ٢٠٠٠٠ (نح ٧: ٧٠-٧٢).

ب. ت جميع هذه الأوزان استخدمت في النصوص اليهودية السابقة للإنجيل.

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, "The Use of Hieratic Numerals in Hebrew Ostraca and the Shekel Weights," *BASOR* 184, 1966, 13-19; E. M. Cook, "Weights and Measures," *ISBE* 4:1046-55; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991; R. de Vaux, "Weights and Measures," *AncIsr* 1961, 195-206; M. A. Powell, "Weights and Measures," *ABD* 6, 1992, 897-908; R. B. Y. Scott, "Weights and Measures of the Bible," *BA* 22, 1959, 22-40; E. Shany, "A New Unpublished בֶּקַע Weight in the Pontif. Bibl. Institute, Jerusalem," *PEQ* 99, 1967, 54-55; E. Stern, "Weights and Measures," *EncJud* 16, 1971, 376-92.

روسل فولير *Russell Fuller*

٣٩٧٢ כֹּל [*kol*]، الكل، جميع، كل؛ #٤٠٠٥

3973	כלא

כלא [*kl'* [1]] قل.، يحتجز، يسجن، يبقى سجيناً؛ بيعّل. يتوقف (#٣٩٧٣)؛ כֶּלֶא [*kele'*]، حجز، سجن (#٣٩٧٥)؛ מִכְלָא / מִכְלָה [*mikla' / miklah*] قلم (للشاه) (#٤٨١٣).

ش. أ. ق الفعل כָּלָא موجود على نطاق واسع في أكد. (*kalu*)، متضمناً العديد من النصوص بمعنى حجز، انحصار، يبقى في الرعاية. توجد أيضًا في أوغا.، إر. امب.، عرب. (*kala'a*)، الأثيوبية، النمرة. اسم. כֶּלֶא موجود في أكد. سجن (*kilu*) أو سجن (bit kili) وفي عرب. (*kalla'*). اسم. מִכְלָא موجود في عرب. (-*mu kalla'*) بمعنى حافة أو بركة.

ع. ق ١. الفعل כָּלָא له معنى يعوق أو يحمل خلفًا؛ وهي ترتبط لغويًا بـ כָּלָה، يتوقف، ينهي، يكمل (*THAT* 1:831-33؛ #٣٩٨٣). في ثلاثة تكرارات إشارت إلى حجز. في مز ٨٨: ٨[٩] تشير إلى أن يكون محتجزاً اجتماعياً. في إر ٣٢: ٢-٣ تشير إلى نبي وضع في رعاية أثناء السبي البالي.

٢. اسم. כֶּלֶא يصف الحجز البشري في كل من الـ ١٠ تكرار لها (مثل ٢مل ١٧:٤؛ إر ٣٧:١٥، ١٨)، بالرغم من أنها استخدمت في إشعياء لتصف السبي الروحي للخروج (٤٢:٧، ٢٢، قا؛ מַסְגֵּר، سجن، #٤٩٩٣). اسم. כְּלָא mi تكررت ٣ مرات دائمًا كقلم للسهم.

٣. السجن ليس عقاب قانوني، ولكنه موجود بانتظام كوسيلة للإخضاع. إشعياء يستخدم صور السجن والعمى ليصف القيد الروحي (إش ٤٢: ٥-٩).

ب. ت في المشنا عبر. والارامية الأخيرة כָּלָא يحتفظ بالمعاني ليعوق أو يحد، لينهي، يكمل أو يوقف، وينهي، يكمل أو يدمر.

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [*'asēpâ*] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [*'sr*] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [*kl'* [1]] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛← סגר [*sgr* [1]] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [*sōhar*] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [*'ṣr*] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

البيبلوجرافيا

THAT 1:831-33; C. R. North, *The Second Isaiah*, 1964, 110-13.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٣٩٧٥ כֶּלֶא [*kele'*]، حجز، سجن، #٣٩٧٣

3977	כִּלְאַיִם

כִּלְאַיִם [*kil'ayim*] اسم. صِنْفَين، مزيج من نوعين (#٣٩٧٧).

ش. أ. ق أوغا.، *kl't* كلتا اليدين؛ أكد.، *kil:'ayim,*

kilattan كلاهما، اثنين، زوج؛ عرب.، "كلا"، "كلتا".

ع. ق اسم. כִּלְאַיִם تكرر ٤ مرات، دائمًا في سياق المنع.

لا ١٩:١٩ تحتوي على ثلاثة أضعاف تكرار للكلمة مانعة بذر حقل مع اثنين [نوعين] من الثمار، واضعاً كساء بنوعين من المواد، أو تناسل نوعينٍ من الحيوانات. لا يوجد تفسير مقدّم كسبب للمنع. فورًا سابقًا لعبارة إِسْرَائِيل موجهة لملاحظة، القوانين. يجد חֻקֹּת أن חֻקֹּת تشير إلى التشريعات "التي أعطت بدون سبب" (Snaith, 132). تظهر العبارة في "رمز القداسة"، الأسباب الجوهرية المنصوصة هي أن إِسْرَائِيل تكون مقدسة لأن الرب هو إله قدوس.

أسباب أخرى للمنع تبقى مراوغة. الاقتراحات تتراوح من الواقعية، أي، تناسل مختلط ربما ينتج عنه عقم للحيوان (Noordtzij, 201)، حتى الدينية، اي المزيج هو جزء من الصيغ السحرية (Clements, 261). يفسر Noordtzij أن "كل نوع من النبات له دورة حياته الخاصة به، والتي إذا خُلطت بالأخرى، كانت تتعرض لخطر التضاعف وربما حتى تسبب الأذى" (Noordtzij, 201).

تظهر כִּלְאַיִם أيضًا في تث ٢٢:٩. هنا استخدمت الكلمة فقط لمنع بذر نوعين من مزرعة العنب. الخطر المنصوص عليه هو أنه لو تلك البذور المختلطة أخذت مكان الثمر كله للبذر والناتج سيكون "مقدسًا" (קָדֵשׁ)، NIV تترجم مدنس، NRSV، خاسر. يجب أن توضع بعيدًا ولا توضع للاستخدام التجديفي.

خلط، خلط، خليط: ← בלל [*bll* [1]] (شوش، خلط، #١١٧٦)؛ ← כִּלְאַיִם [*kil'ayim*] (نوعين، #٣٩٧٧)؛ ← מסך [*msk*] (خليط، #٥٠٠٧)؛ ← ערב [*'rb* [2]] (يصاحب مع، يخلط ب، يكون مختلطاً مع، #٦٨٤٣)؛ ← רבך [*rbk*] (محرك، مختلط، #٨٠٥٧)؛ ← רקח [*rqḥ*] (خليط، مزيج، #٨٣٧٩).

الببليوجرافيا

R. Clements, *Leviticus-Ruth*, Broadman Bible Commentary, 1970; M. Douglas, *Purity and Danger*, 1980; A. Noordtzij, *Leviticus*, 1982. N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, 1967.

ويلما أي. بايلي *Wilma A. Bailey*

3978	כֶּלֶב

כֶּלֶב [*keleb*]، كلب (#٣٩٧٨).

ش. أ. ق تم الدلالة على هذه الكلمة من خلال اللغات السامية؛ أوغا.؛ *klb* أكد.، *kalbu* عرب. والأثيوبية *kalb*.

ع. ق ١. يظهر الكلب في العهد القديم ٣٢ مرة ويرى كونياً كحيوان حقير (خر ١١:٧؛ مز ٢٢:١٦، ٢٠ [١٧،٢١]؛ ٥٩:٦، ١٤ [٧، ١٥]). ربما بسبب، كونه حيواناً نجساً، فهو نوع من الزبال (خر ٢٢:٣١ [٣٠]؛ ١مل ١٤:١١، الخ). تث ٢٣:١٨[١٩] تحرم احضار تقدمات امرأة زانية أو كلب إلى بيت الرب. الإشارة الدقيقة لهذا الكلب هي غير مؤكدة، ولكن ربما تشير إلى رجل زاني (انظر NIV). وهي تبدو تصويرياً للتعبير عن الأشخاص الغير موقرين انتقاصياً أو فاعلي الشر (٢صم ١٦:٩؛ مز ٢٢: ١٦ [١٧]). ربما تكررت أيضاًفي السياقات حيث يصف المتكلم نفسه في إذلال وحيرة أمام الملوك والأنبياء. الإشارة الذاتية المجردة بالكلب هي كافية لتوضيح الانتقاص والإذلال، ولكن عادة يؤهل بالميت، لتوضيح نطق الانتقاص أو الإذلال (١صم ٢٤: ١٤[١٥]؛ ٢صم ٣:٨؛ ٩:٨؛ ٢مل ٨:١٣). إلا أن استخدام للكلب في هذه الطريقة التي تدور حول الذات ترجح أنه في أوقات العهد القديم، يمكن للناس أن يروا في الكلب بعض التأهيل للإذلال والولاء لإلههم.

بما أنه من عادة الكلب أن يلعق الدم البشري (مز ٦٨: ٢٣ [٢٤])، يبدو الكلب كأداة لدينونة الرب على البشر(مثال، ١مل ٢١:١٩؛ ٢٢:٣٨) والأمة (إر ١٥:٣).

فيما يسمى أدب الحكمة نفاسة الحياة الحاضرة تتأكد بمقارنة الأسد الميت بالكلب الحي (جا ٩:٤). وأم ٢٦:١١ و٢٦:١٧ تؤكد على يأس وحماقة الأحمق في التدخل في شئون الآخرين.

٢.اسم. كالب (כָּלֵב، كالب) ربما يشير غالبًا إلى إربعة أشخاص مختلفين في العهد القديم؛ تكرر الاسم حوالي ٣٥ مرة.

ب. ت جميع تكرارات כֶּלֶב في العهد القديم قد تُرجمت κύων في سب.. فقد جاءت في طوبيا ٥:١٦؛ ١١:٤؛ Jth ١١:١٩ وسي ١٣:١٨. في ل. ب. م. دل عليها في ترجوم على أيوب ١٥:٥ كالترجمة أرم. لـ כֶּלֶב.

في الأدب الرباني تشخيص الكلب يوضح الغير متعلم، الذي لا إله له، والوثني (لا الربانية عبر.٩، ٣؛ خر الربانية عبر. ٩، ٣؛ ميدراش مز ٤، ١١). إلا أنه بالرغم من أنه نادر نسبياً، توجد المراجع في بعض صفات الكلب الإيجابية، مثلاً، معرفة سيدها (BTalm Horayot 13a). التخيل السلبي للكلب يستمر في العهد الجديد (مت ٧:٦؛ في ٣:٢). إلا أنه بينما اليهود في القرن الأول كانوا يدعون غير اليهودي كلباً (قا؛ مر ٧:٢٨)، لكن كتّاب العهد دعوا الكلاب الذين هم ليسوا تلاميذاً حقيقيين للمسيح، بالنسبة لكل من اليهود وغير اليهود (في ٣:٢؛ ٢ بط ٢:٢٢).

حيوانات ← בְּהֵמָה [b^ehēmâ] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [zānāb] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [h^azîr] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [[1] ḥayyâ] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר [ʿakbār] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [s^epardēʿa] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפּוֹד [qippōd] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [rmś] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [šrṣ] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [tan] (ابن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: **لاهوت**: انظر الفهرس من أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; *EDNT* 2:332; *EMiqr* 4:110-13; *NIDNTT* 1:117; Str-B 1:722-25; 3:621-22; *TWAT* 2:156-66; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993; Milgrom, *Leviticus*, AB, 1991.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٣٩٧٩ (כָּלֵב [kālēb]، كالب)، ← كالب

3983	כלה

כָּלָה [[1] klh] قَلْ. يقوم بعملية الاكمال، أكمِل، أَتَمَّ؛ بيعّل. أنهى، أكمِل، أتمَّ، يُتلِف، بُعِّل.، يكون منتهي (#٣٩٨٣)؛ כָּלֶה [kaleh]، يتوق، يتشوَّق بشدة (כָּלָה، فقط في تث ٢٨:٣٢)؛ #٣٩٨٥)؛ כָּלָה [[3] kalâ] اسم.، نهاية كاملة، نهائي، إتمام (#٣٩٨٦)؛ כִּלָּיוֹן [killayôn]، فناء، إبادة، فشل (#٤٠٠١)؛ מִכְלוֹת [miklôt]، نَقِيّ، صافي (ترد ١. #٤٨١٦)؛ תִּכְלָה [tiklâ]، كمَال (ترد ١. #٩٤١٦)؛ תַּכְלִית [taklît]، نهاية، كمال (#٩٤١٧).

ش. أ. ق النظائر توجد في أوغا. *kly*، البونية. *kly*، وعرب. "كلا"؛ قا أكد. *kalû* (*HALAT* 454a; *THAT* 1:831; *TWAT* 4:166-67). أكد. *kalû* ترد في كل من السياقات التي توحي بمعنى تمام (مثل عبر. כָּלָה)، وفي سياقات أخرى حيث المعنى "تقييد" أو "تأخير" يستدعي الفعل العبري כָּלָא. والموازي الأقرب قد يوجد في أوغا. *kly*، بمعنى الوصول إلى النهاية أو يدمر (Fensham, 27-30). يتضمن BDB و *HALAT* ألفاظًا جناسية أخرى محتملة في الفينيقية وأرم. المتأخرة.

ع. ق ١. الفعل כָּלָה يظهر أكثر من ٢٠٠ مرة في ع. ق (قَل. ٦٤ مرة، بيعّل. ١٤٠ مرة، و بُعِّل. مرتين). إن نطاق السياقات يجعل من الصعب إيجاد مكافيء انجليزي بسيط. اللفظ "ينهي"، مثل כָּלָה، مناسب لكل من المضمون الإيجابي والسلبي، ولكنه يقصر في نطاق معناه.

الفعل כָּלָה (قل. و بيعّل.) يستخدم بمعنى إيجابي للإشارة إلى نهاية فترةٍ ما، مثل سبع سنين الوفرة (تك ٤١:٥٣)، أو نهاية نشاط مثل الحصاد (را ٢:٢٣). إنهاء مشاريع مثل الهيكل (خر ٣٩:٣٢) والهيكل (١مل ٦:٣٨) يقترح معنى مثل الانجليزية "كامل"، بمعناها لاستنتاج ناجح لعامل هادف، כָּלָה لا يتضمن فقط نهاية عملية، ولكن أيضًا طريقًا مؤدي إلى تلك النقطة (*TWAT* 4:170).

٢. في تك ٢:١ يعلن الكاتب أن السماويات والأرض أكملت (بُعِّل. כָּלָה)، قبل راحة الرب. (في علاقة اكتمال الخلق بنشأة السبت، انظر Steck، 186-90). حقيقة "حسن" تعلن: إن مهمة الرب الأولى في إكمال الخلق في تجانس العمل معًا في كل ما خلقه الرب.

٣. إلا أنه بالنسبة للجزء الأكبر، يوجد معنى سلبي يرتبط بـ כָּלָה. أولئك الذين يتركون يهوه يفنون بغضبه (قَلْ. إش ١:٢٨). إسْرَائِيل كان آلة غضب الرب في إبادة الكنعانيين (بيعّل.، تث ٧:٢٢؛ قا، بيعّل.، هو ٨:٢٤؛ ١٠:٢٠) وعماليقَ (بيعّل.، ١صم ١٨: ١٥)، والرب أيضًا نفّس غضبه على الآخرين، مثل السوريين (بيعّل.، ٢مل ١٣:١٧) والآشوريين (بيعّل.، إش ١٠:١٨).

على الرغم من ذلك، فإن غضبه يمكن أن يتحول أيضًا ضد شعبه بسبب عبادة الأوثان (بيعّل.، هو٢٤:٢٠)، وتدنيس المقدسات (قَلْ. حز ٥:١٢؛ قَا ١٣؛ بيعّل.، ٧:٨)، أو خطايا الآخرين (مثال، قَل. إش ١:٢٨). بالرغم من أنه في مناسبة أراد الرب أن يضع نهاية للأمة بسبب خطيتهم الفادحة (بيعّل.، خر ٣٢:١٠؛ عد ١٦:٢١)، إلا أنه عندما سمع تضرع موسى (خر ٣٢:١٤؛ ٣٣:١٤) ورأى غيرة فينحاس على جلال الرب (بيعّل.، عد ٢٥:١١؛ قا أيضًا صلاة حزقيال وإستجابة يهوه، اسم.، כָּלָה، حز ١١:١٣، قا ١٤-٢١). بالطبع عهد يهوه بالوفاء (חֶסֶד) لن ينتهي أبدًا (قَلْ.، مرا ٣:٢٢) بالرغم من أن غضبه قد انصب بالكامل على صهيون (بيعّل.، مرا ٤:١١). فإنه لم ولن يعمل نهاية كاملة لهم ودمرهم بالكامل (بيعّل.، لا ٢٦:٤٤؛ اسم.، כָּלָה، إر ٤:٢٧؛ ٥:١٠، ١٨؛ حز ٢٠:١٧). الأمم الآخرين أيضًا الذين كانوا أدوات غضبه يمكن أن يتدمروا بالكامل، لكن ليس إسْرَائِيل (اسم.، כָּלָה، إر ٣٠:١١؛ ٤٦:٢٨؛ قا؛ نح ١: ٨-٩). כָּלָה يشير إلى إعياء إمداد مياه هاجر (تك ٢١:١٥)، ووجبة الأرملة (١مل ١٧:١٤، ١٦)، وموت أولئك الذين تركوا الرب (إش ١:٢٨)، والخراب الذي سببه الجراد، "لَمَّا فَرَغَ مِنْ أَكْلِ عُشْبِ الأَرْضِ" (عا ٧:٢). اكتمال الخراب هذا موضح بشكل جيد في ١صم ٣:١٢، حيث يتحدث المؤرخ التثنوي عن عقاب عائلة عالي، "فِي ذلِكَ الْيَوْمِ أُقِيمُ عَلَى عَالِي كُلَّ مَا تَكَلَّمْتُ بِهِ عَلَى بَيْتِهِ. أَبْتَدِئُ وَأُكَمِّلُ".

٤. يشير الفعل أيضًا إلى ضعف الوجود البشري: "لأنَّ كُلَّ أيَّامِنَا قَدِ انْقَضَتْ (פָּנָה) بِرِجْزِكَ. أَفْنَيْنَا (כָּלָה) سِنِينَا كَقِصَّةٍ" (مز ٩٠: ٩). خاصةً في قَل. כָּלָה أيضًا تشير إلى معنى إتلاف وفناء وكذلك أيضًا موضحة تحوّل الحياة. وهي تستخدم أيضًا، على سبيل المثال، عشب (إش ١٥:٦)، سحب (أي ٧:٩)، جسد (٢١:٣٣؛ قا اسم. כִּלְיוֹן مع العينين، تث ٦٥:٢٨)، ومرور أيام الحياة (مز ١٠٢: ٣[٤]). عن כָּלָה أي ٢١:٣٣ وفي مكان آخر، قا؛ H. Rouillard, "Le seus de Job 33, 21," RB, 91, 1984, 30-50.

٥. اسم. כָּלָה غالبًا يعني نهاية كاملة (مثل، إر ٢٧:٤). هذا المعنى للنهاية هو صفة هامة للمجال الدلالي כָּלָה ؛ وتستوجب مثل التعابير القاسية كالإبادة، أو القتل، أو الخراب الشامل (חֵרֶם، #٣٠٤٩).

٦. عندما "تُكتمل" كلمة يهوه، إذًا فإنها ستحقق (قل.، ٢ أخ ٢٢:٣٦؛ عزرا ١:١؛ قا بيعّل.، ١:٩).

٧. التعبير الصعب מִכְלוֹת يرد. ١. في (٢أخ ٢١:٤)، حيث يدل على إما ذهب صلب (NIV) أو ذهب نقي (RSV). وقد يرد. ١. غير ذلك תִּכְלָה في مز ٩٦:١١٩؛ "لكل كمال (תִּכְלָה) رأيت حدًا (קֵץ) أما وصيتك، فواسعة جدًا". المقارنة بين حد الكمال وطبيعة وصايا الرب التي هي بلا حدود ربما تكون وظائف لغوية. ربما نفكر في امتداد شريعة الرب تمتد إلى ما وراء "الحدود" إلى "اللامحدود".

٨. اسم. مؤ. תַּכְלִית يرد ٥ مرات في ع. ق، غالبًا بمعنى "نهاية" أو "حد" (وبمعنى آخر: طوبوجرافي topo-graphical)، أي ١٠:٢٦ يتكلم عن حدود الضوء والظلام. إلا أنه في ٧:١١، يسأل صوفر، "أإلى عمق الله تتصل؟ أم إلى نهاية (תַּכְלִית) القدير تنتهي؟". لربما من الأفضل للكلام عن الرب (BDB, 479)، التي، مثل ع. ٨-٩، غير محدودة بالإرتفاع أو العمق، أو الطول أوالعرض. حتى إذا أدرك شخص ما الرب بالكامل، إلا أنه ما زال لا يدرك أهدافه (قا؛ أف ٣: ١٧-١٩).

ب. ت في أدب قم.، يرد الفعل כָּלָה أساسًا بمعنى "خراب/ دمار" إلهي على الأشرار(فحب. ٣:١٣)، أولاد الظلام (نظح. ٩:٣)، أعداء (نظح. ١٢:١٨) وأولئك الذين يخونون العهد (CAD 8:2)، כָּלָה توجد أيضًا في سياقات أكثر عمومية حيث أن "تام" تكون أفضل (مثل؛ نج. ١٠:٦) أو بمعنى عيون تصبح خافتة في مد. ٩:٥ (انظر تث ٦٥:٢٨). في عبر. ربًا. والحديثة الفعل כָּלָה، يأتي بمعنى الهدف أو الغرض. هذا المعنى كان بالفعل ضمني في استخدامات ع. ق (TWAT 4:171).

استخدمت سب. العديد من الألفاظ اليونانية، منها τελέω (ي ٥٤٦٤) واسم. συντέλεια (ي ٥٣٣٣) مهم/ أهمية. الأخيرة وردت ٦ مرات في ع. ج في عبارة "نهاية الأيام" (مثل؛ مت ٣٩:١٣). الكلمة τετέλεσται، قد أكمل، وهي آخر كلمة فاهت بها شفاه يسوع على الصليب، والتي بها أسر يوحنا اللحظة حين عمل يسوع عمله الخلاصي العظيم بالتمام (يو ١٩: ٣٠؛ NIDNTT 2:59-65).

كمال، تمام، دمار: ← כָּלָה [klh [1]] (أنهى، أكمل، نهاية، دمر، #٣٩٨٣)؛ ← כָּלַל [kll] (انهى، أكمل، #٤٠٠٥)؛ ← תָּמַם [tmm] (يكون مسموعًا، بينما، #٩٤٦٢).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אָבַד [ʾbd [1]] (أباد، #٦) ← אֵיד [ʾêd] (كارثة، #٣٦٩) ← בָּלַק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דָּמָה [dmh [3]] (يهدم ١٩٥٠#) ← דָּמַם [dmm[3]] (يبيد، #١٩٥٩) ← הָרַס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חָבַל [ḥbl [2]] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חָלַק [ḥlq [3]] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חָתָא [ḥtʾ] (يخرب، #٣١٤٨) ← כָּלָה [klh [1]] (يكون منتهى، يفنى، يخرب، #٣٩٨٣) ← כָּרַת [krt] يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מָחָה [mḥh [1]] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נָצָה [nṣh [2]] (يسقط أنقاضًا، #٥٨٩٨) ← נָתַס [nts] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נָתַץ [ntṣ] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נָתַשׁ [ntš] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פָּאָה [pʾh] (يتحطم قطعًا، #٦٩٩٠) ← פִּיד [pîd] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פָּרַר [prr [1]] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צָדָה [ṣdh [2]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רָזָה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שָׁדַד [šdd] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שָׁחַת [šḥt] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שָׁמַד [šmd] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [tablît] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:166-74; F. C. Fensham, "The Semantic Field of kly in Ugaritic," *JNSL* 7, 1979, 27-30; H. O. Steck, *Der Schpfungsbericht*, 1981, 186-90.

William R. Domeris / وليام آر. دوميريس / كورنيليس فان دام / *Cornelis Van Dam*

3985	כָּלֶה

כָּלֶה [kāleh] يتوق، يتشوَّق بشدة (ترد ١.، تث ٣٢:٢٨، #٣٩٨٥)؛ > כָּלָה [klh [1]]، نهاية (#٣٩٨٣).

ع. ق تسجل تث ٢٨ اللعنات التي يمكن للرب أن يجلبها على إِسْرَائِيل لعدم طاعتهم هو ووصاياه. يُسلَم أبناء وبنات إِسْرَائِيل لشعب آخر وعيناهم تنظران إليهم طول النهار، فتكلان وليس من طائل.

رغبة، طلب، شوق، بهجة، سعادة، اشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [ʾᵃrešet] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [ḥmd] (رغبة، شوق، يتوق إلى، يطلب، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب في، يتمنى، يعتني، #٢٩١١)؛ ← חשק [ḥšq ¹] (رغبة، اشتياق، رغبة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [yʾb] (يتوق إلى، اشتق، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kāleh] (يشتاق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [kmh] (يتطلع إلى، يتشوق إلى، #٤٠١٤)؛ ← כסף [ksp ²] (رغبة، يتطلع إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš ²] (يتمنى، يرغب، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [ʿrg] (يتطلع إلى، يلهث على، #٦٨٦٤)، ← שׁאל [šʾl] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [tʾb ¹] (يرغب، يشتاق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tᵉšûqâ] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti

٣٩٨٦ (כָּלָה [kalâ³]، نهاية كاملة، إكمال)←، #٣٩٨٣

3987	כַּלָּה

כַּלָּה [kallâ] اسم، عروس (متوقعة أو فعلية)، كنّة، امرأة متزوجة (شابة أو مترمّلة) (#٣٩٨٧)؛ כְּלוּלֹת [kᵉlûlot] اسم، غالبًا ما يُفهم بمعنى وقت أو حالة الخطوبة، ولكن من المحتمل أكثر أنه يشير إلى شهر العسل أو إلى الأيام الأولى للزواج (انظر، بشكل خاص، McK-ane, 28; cf. RSV; NEB; Bright, 9; J. A. Thompson, 1987, 163; Conrad, *TDOT* 7:165) (ترد ١؛ #٣٩٩٤).

ش. أ. ق الكلمة مثبتة بشكل جيد جدًا، موجودة في أوغا. *klt* (عروس)، أكد. *kallatu, kallutu* (كنّة؛ عروس؛ أخت الزوج). أشور. *atu/-utu*؛ وعرب. "كنّة" (أخت الزوج، أخت الزوجة)؛ عرب. الجنوبية *kanto*، *kelan*. *Soq*، (قا؛ سامر. *keltak*). الإسم أكد. المجرد *kallutu*, *kallatutu* يرد أيضًا بمعنى المنزلة ككنة أو عروس.

ع. ق علم أصل(*) الكلمة *etymology* للاسم כַּלָּה، الذي يرد ٣٥ مرة في ع. ق، غامض، (انظر Conrad, *TDOT* 7:165). وقد استخدمت الكلمة بطرق مختلفة.

١. توجد عدة فقرات حيث כַּלָּה حيث تأتي بمعنى عروس.

(أ) الكلمة يبدو أن لها معنى عروس في هو٤: ١٣-١٤، כַּלּוֹתֵיכֶם، عرائسك (so RSV; Landy, 62-63; قا؛ Harper, 261: أزواجك). هذه الترجمة لم تُقبل عالميًا، إلا أن JB, NEB, REB (1969، 72) تترجمها "زوجات أبنائك" (قا؛ Wolff, 1974, 72: "عرائس أبنائك"). فيما تترجمها NIV, NRSV, TEV, Cheyne (68), Andersen and Freedman (343), and Stuart (71, 82) "كَنَّاتُكُمْ". على أية حال، الحجّة التي يقدمها كل من Andersen and Freedman (369) بأن "الكِنَّات" سيفضلن على أساس أنه يمكن أن يتوقع شخص ما توازيًا بين بَنَاتُكُمْ וּתֵיכֶם בְּנֹ، وكَنَّاتُكُمْ כַּלּוֹתֵיכֶם، غير محسوم، وليس من حجة حاسمة في أن البنات والكِنَّات هُنّ قريبات الكاهن (An-dersen and Freedman 369-70).

يرثو هوشع غياب الأمانة، والإحسان، ومعرفة الرب (هو ٤:١؛ قا؛ ٢: ١٩-٢٠[٢١-٢٢]؛ ٦:٤؛ ٥:٤، ٧؛ ٦:٣؛ ١٠:١٢؛ ١١: ٣-٤؛ ١٢: ٦[٧]) وإدانة إرتداد إسْرَائِيل، ويبدو وكأن هوشع يقول بأن الرب لن يعاقب أولئك البنات العاهرات أو أولئك العرائس اللواتي يقترفن الزنا (هو ٤: ١٣ – ١٤). ويناقش النبي بأن ذنبهم أقل من آبائهم وأزواجهم، الذين ضوبوا لهم هذا المثال السيء والذين هم مسئولون عن عار الزنا الطائفي (ع. ١٤)، والذي مُنع بصرامة (تث ٢٣: ١٧-١٨[١٨-١٩]). هذا هو تفسير هو ٤: ١٣-١٤ المفضل لدى عِدّة معلّقين (انظر Kraft, 455; Honeycutt, 25). على هذه القراءة، الفقرة ترفض تطبيق أدب جنسي مضاعف؛ الآباء والأزواج لا يستطيعون توقع أن بناتهم وزوجاتهم، على التوالي، أن يكن طاهرات وعفيفات بينما هن أنفسهم يفشلون في تحقيق الطهارة الأخلاقية (Honey-cutt, 25).

على أية حال، أن الذي خلق هذا اللبس أن المسند إليه مذكر في صيغة الغائب هو الضمير الشخصي הֵם في هو ٤: ١٤ب (انظر Stuart, 72)، ومن غير الواضح ما إذا كان المسند إليه من أفعال في هو ٤: ١٤ب الآباء والأزواج أم الكهنة (انظر Smith, 259). البعض (مثل؛ Andersen and Freedman, 370; Wolff, 1974, 87-88; McCarthy and Murphy, 222) يعتقدون أن الذي يشير إليه في ع. ١٤ب ليس إلى الرجال بوجه عام، ولكن إلى الكهنة الذين يوقعون شعبهم في الخطية بالمعاشرات الجنسية مع الزوانيات المقدسات كجزء من وظائفهم الدينية. يؤكد ستيوارت Stu-art (82-83) بأن التهمة ضد النساء في ع. ١٣-١٤ ليست ذات الدعارة الحرفية، لكنها زندقة لاهوتية. والأكثر احتمالاً هو أن النبي يسلخ كل من الزنا الروحي والجسدي، والذي أصبح متشابك بشكل معقد (Wolff, 1974, 92). ما هو مؤكد هو أن كل طبقات المجتمع الإسْرَائِيلي أصيبت بالخطية كنتيجة مباشرة لتنازل الكهنة عن مسئوليتهم المضاعفة لتعليم التوراة תּוֹרָה، وللتأكيد على أن الشعب يعيش بوجب متطلبات العهد: "[لذلك] شَعْبٌ لاَ يَعْقِلُ يُصْرَعُ" (٤: ١٤ج [NRSV؛ قا؛ RSV; NIV]). (← قوانين/ شرائع جنسية: لاهوت).

* دراسة تعني بأصل الكلمات وتاريخها.

(ب) يبدو أن תּוֹרָה تستخدم كتعبير للتحبّب في نشيد الأنشاد، حيث ترد ٦ مرات (٤:٨ – ١٢؛ ٥:١). والكلمة هنا لا تدل بالضرورة على الحالة الإجتماعية (انظر Del-itzsch, 81; Bunn, 140, n. 20)، إذ أنه، في مكان آخر، يمكن أن تشير إما إلى امرأة قبل الزواج (إش ٤٩:١٨؛ ٦١:١٠؛ ٦٢:٥؛ إر ٢:٣٢) أو إلى امرأة بعد الزواج (هو ٤:١٣ - ١٤) (J. G. Snaith (65; pace Hamilton, 1992, 567; Conrad, TDOT 7:166-67) مقتنع بأنه في نشيد الأنشاد، الكلمة لا تحمل أي تضمين بالزواج، ولكن بالأحرى، تعبير مشحون عاطفيًا بالمودة. إن علاقة الحب (واتمامها) منظورة كنهاية في حد ذاتها (Brenner, 27).

في أربعة من ورودها في نشيد الأنشاد، الكلمة تستخدم في العبارة אֲחֹתִי כַלָּה أُخْتِي الْعَرُوسُ (٤:٩، ١٠، ١٢؛ ٥:١). يأخذ البعض (مثل؛ Meek، 24-123) هذا الدمج للعروس والأخت كإيحاء لطائفة الخصوبة، على الأرض حيث أن هذا التشويش المتعلق بالعلاقة بين الإله والإلهة (أحيانًا الزوج والزوجة؛ وأحيانًا العريس والعروس؛ وأحيانًا الأخ والأخت، وأحيانًا الابن والأم) يكون سمة مميزة لهذه الطائفة. إلا أن كلمات "أخ" و "أخت" عادة تأتي في شعر الحب القديم للتعبير عن الرقة والمودة (انظر Martin, 329; Balchin, 584; Davidson, 130; J. G. Snaith, 65). في أغاني الحب المصرية القديمة، على سبيل المثال، ليس من غير الشائع للمحبين الإشارة إلى أحدهما الآخر كأخ وأخت (انظر Dummelow, 406; Jordan, 421; Meek, 124; Herbert, 472; Dentan, 327; Balchin, 584). كما أن كلمة "عروس" لا يمكن أن تُقال للإشارة ضمنًا على أن الزفاف قد حدث، وكذلك كلمة "أخت" لا يمكن أن تُفهم على أنها تشير إلى علاقة زنى (انظر Davidson, 130; J. G. Snaith, 65) أو إلى طائفة الخصوبة. ومن المحتمل بأنها تبدو، بالتالي، بأنه في نشيد الأنشاد، العروس والأخت هما مصطلحان للتحبّب. ولربما أيضًا استخدما لحمل معنى المشاركة على المستوى الروحي (Herbert, 472).

(جـ) عندما سيطر أَبْشَالُوم على أُورشليم وهرب داود (٢صم ١٥: ١-١٦: ١٤)، حثّ أَخِيتُوفَل أَبْشَالُوم على السماح له باختيار فريقًا من اثنى عشر ألف رجلاً لوضع المساعي الحارة لداود المنهك، المحبط، والضعيف، والذي قواه، قيل، أنها يمكن أن تلقى للفوضى، التشويش، والذعر في هجوم ليلي مفاجيء (٢صم ١٧:٢). خطة أَخِيتُوفَل كانت أن يقتل فقط الملك ويرجع كل الشعب إلى أَبْشَالُوم كما "ترجع العروس إلى زوجِها" (٢صم ١٧:٣ ت. م، تصحيح הַכֹּל הָאִישׁ الْجَمِيع (ت. س& ف؛ ت. ي. ح؛ ت. ك. ح)، إلى הַכַּלָּה לְאִישָׁהּ العروسِ إلى زوجِها، على أساس سب. [also RSV; NRSV; JB; NEB; REB; TEV، انظر، للمزيد من التفاصيل Driver, 320-21; N. H. Snaith, 26]). إن علم النفس لتقوية أساس هذا استراتيجيًا فطنة وتبدو خطة ذات صدى لامعًا: تحول ازالة داود، بينما كان ينقذ حياة مؤيدييه، ربما كانت لتضع ادعاء أَبْشَالُوم للعرش خلف النزاع، مما سبب مقاومة الانهيار، وتشجيع العديد ممن كانوا من قبل مغتربين ليعطوا ولائهم للملك الجديد. التشبيه الحي للعروس الآتية للبيت لزوجها ربما تستخدم هنا ببساطة لاستدعاء القرب والفرح للرباط الذي يمكن أن يوحد أَبْشَالُوم ومؤيديه (Ackroyd, 1977, 159). إلا أنها يمكن أيضًا أن تصف تحول ولاء مؤيدي داود السابقين، الذين يمكن أن يرجعوا إما كعروس التي عادت مرة أخرى بعد مشاجرة عادية (Payne, 1972, 310; Hertzberg, 351; cf. Kirkpatrick, 164)، أو كأرملة مطلوبة جدًا أصبحت حرَّة لتتزوج معجبها المتحمس بعد بعثة زوجها. إذا كان لدى الكاتب سيناريو في عقله، لكان صوَّر بالتأكيد داود بالتقريب في دور أوريا (Gunn, 299).

(د) כַּלָּה ترد عدّة مرات في إِرْمِيَا، في الأغلب دائمًا في فقرات تدين جحود الشعب (إر ٢: ٣٢؛ ٧:٣٤؛ ١٦:٩؛ ٢٥:١٠). يحتوي هذا السفر على عدة استعارات وتشبيهات مأخوذة من عالم الحب والجنس لتصف سلبيًا تصرف الشعب (Overholt, 611). إن الطبيعة غير المفهومة لرفض إِسْرَائِيل لمحبة الرب، وتصويبه، وقيادته تبرز بطرح الأسئلة البلاغية: "هَلْ تَنْسَى عَذْرَاءُ زِينَتَهَا، أَوْ عَرُوسٌ مَنَاطِقَهَا؟" (٢:٣٢ أ [REB; cf. NEB]). بتجاهل عهود الزواج، رفض تملك يهوه، إذابة الوعدة، عدم الولاء فعل إِسْرَائِيل ما لا يصدق (Paterson, 542). كنتيجة لفشل وفاء يَهُوذَا لتحقيق واجباتها لرباط الزواج، فإن الدينونة الإلهية وشيكة (إر ٧). إن غدر يَهُوذَا قد انتهك علاقة العهد وأبطلت طلب الرب لإعلان حب صامد ورحمة ولتحقيق السلام (١٦:٥). استجابة لخطية يَهُوذَا الدائمة، الغضب الإلهي سيحترق بدينونة بدون تمييز (١٧: ١-٤). ونظراً لإصرار شعبه على رفض طاعة كلامه، سيرسل يهوه إلى كل الأسباط من الشمال ولخادمه نبوخذ نصر، ملك بابليون، ليأتوا ويدمروا يَهُوذَا تمامًا وكل الأمم المحيطة بها (٢٥: ٨-٩). سيموت الشعب بسبب الأوبئة المميتة، بالسيف، وبالمجاعة (١٦:٤). كل إعلانات الحياة اليومية الطبيعية ستأتي إلى نهاية (٢٥:١٠؛ قا رؤ ١٨: ٢٢-٢٣). ستكون الذبيحة على نطاق واسع، وستصير الأرض خرابًا، وسيبطل صوت الطرب وصوت الفرح، صوت العريس وصوت العروس من مدن يَهُوذَا وشوارع أورشليم (إر ٧:٣٤؛ ١٦:٩؛ ٢٥:١٠). إن توقف أصوات أنشطة الأفراح هي أحد الدلائل الحية المستخدمة إعلان الطريقة التي بها يجتاز الموت الحياة (McKane, 367; J. A. Thompson, 1987, 513).

(هـ) على أمل تجنب كارثة كليّة عند واجهت باقتراب الكارثة (حشود ضخمة من غزو الجراد)، الذي يبدو بادرة

ليوم يهوه، شعب صهيون مدعو بسرعة عاجلة لتوبة حقيقية ويوم قومي للصلاة، أسف مفتوح (معبرًا عن روح التوبة الداخلية الحقيقية)، والسرعة (يو ٢: ١٢-١٧). إن وضع الأعضاء لكل القطاعات في المجتمع متوقع حضور مراسم الكفارة، متضمنًا رعاية الأطفال، العجائز والواهنين، وحتى المتزوجون حديثًا يمكن ألا يكونوا قد أكملوا زواجهم (١٦:٢): יֵצֵא חָתָן מֵחֶדְרוֹ וְכַלָּה מֵחֻפָּתָהּ لِيَخْرُجِ الْعَرِيسُ مِنْ مِخْدَعِهِ وَالْعَرُوسُ مِنْ حَجَلَتِهَا. لأسباب إنسانية، كان يُعفى مؤقتًا عادةً العرسان المتزوجين حديثًا من الإلتزامات تجاه المجتمع، وبكونها معفية، على سبيل المثال، من المسئولية من الخدمة العسكرية لمدة اثنى عشر شهرًا (تث ٢٤:٥؛ قا؛ ٢٠:٧). التعليق لتلك الامتيازات يدل على جدية الكارثة. في أسطورة الملك كيريت Keret (ll. 90-100)، يتم وضع "العريس المتزوج حديثًا" في ذروة قائمة المستدعين في حالة حدوث طواريء عسكرية (انظر ANET, 143; J. A. Thompson, 1956, 748; cf. Cole, 721). في يوئيل، الحاجة للحداد تتغلغل في كل طبقة من المجتمع على أمل أن يهوه سيستجيب للتضرعات المتضافرة لشعبه يقتضي سحب الامتيازات العرفية ووقف جميع الأنشطة التي هي، في ظل الظروف العادية، من مصادر مشروعية الفرح (انظر Allen, 82-83).

(و) يعد يهوه بأن العقوبة التالية (والتوبة)، فإنه سيجلب الصحة والشفاء لصهيون، جنبًا إلى جنب من الرخاء والأمن (إر ٦:٣٣). في تحول دراماتيكي لكلمات الدينونة في ٣٤:٧؛ ١٦:٩؛ ١٠:٢٥، الازدهار سيأخذ مكان الخراب، والحزن سيفسح المجال لإنبعاث الفرح الاجتماعي والبهجة الطقسية للشعب السعيد (Frost, 394). صمت الموت سيستبدل بأغاني الفرح في احتفالات الزواج (קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה صَوْتُ الْعَرِيسِ وَصَوْتُ الْعَرُوسِ) وبأصوات المرح والفرح لأولئك الذين يجلبون تقدمات الشكر إلى بيت يهوه، الذي هو صالح والذي إلى الأبد يبقى حبه الصامد (١١:٣٣).

(ز) في بعض النصوص (انظر إش ٤٩: ١٤-٢١؛ هو ٢؛ ١١: ١-٤) يهوه يصوّر كأن له علاقة مزدوجة، كزوج وأب (North, 194). يوجد العديد من الاستخدامات لصورة حب المتغاير الجنسي لتصوير العلاقة بين يهوه وإِسْرَائِيل (انظر Brenner, 79-82)، Westermann (1969, 376) يشير إلى أنه حينما استخدمت صورة الزواج لوصف العلاقة مع الله، الشريك الإلهي دائمًا وأبدًا ليس فرد (انظر إش ٥٤: ١-٨). من حين لآخر، تطبّق כַּלָּה مجازيًا لوصف عودة صهيون الوشيكة (١٨:٤٩؛ ١٠:٦١؛ ٥:٦٢).إن صورة العروس المزينة قد استخدمت لتصور كيف خُرِّبت صهيون وسيعاد بناؤها، وإعادتها، وإعادة إسكانها (١٨:٤٩). كنتيجة لأمانة يهوه لعهده ووعوده، أورشليم، القاحلة والمترملة (٢١:٤٩؛ ١:٥٤؛ ٤)، المتروكة والمهجورة (٤:٦٢)، سيكون لديها فجأة أبناء الذين سترتديهم مثلما ترتدي العروس جواهرها (McKenzie, 113; though see North, 194). في ١٨:٤٩، مواطني المدينة الغير معدودين يقارنوا بملابس العروس التي بها ستستبدل صهيون علامات ترملها (Skin-ner, 106)، واضعاً عليهم ذاك الذي يرمز إلى وضعها الجديد وقبول الرب لهم (Watts, 189). مس. "(يجب أن تضعهم جميعًا كحلية، يجب أن تلفهم) كما تفعل العروس"، بينما تقرأ سب. "مثل ملابس العروس"، ويرجح BHS تغيير כָּעֶדִי כַכַּלָּה إلى כְּעֶדְיֵי כַלָּה، مثل لباس العروس (قا Watts، 184، "مثل جهاز العروس"). إلا أن تر. وفولج.، تحفظ تعبير مس..

يربط نفسه بأورشليم ويبتهج في المدينة بالخلاص الوشيك، النبي/ المدينة يتكلم عن ارتداء ملابس الخلاص ورداء البر كعريس يتزين بإكليل وكعروس مزينة بالجواهر(إش ١٠:٦١؛ قا؛ ١٧:٥٩[حيث يجهز يهوه نفسه بدرع البر وخوذة الخلاص] ومز ٩:١٣٢، ١٦[الذي يصف الكهنة الذين يلبسون نفس الزي]). مواصلاً إعلان اقتراب تبرئة صهيون في الأصحاح التالي (إش ٦٢)، يبدو النبي بحسب قول الله (تصحيح "أبنائك" إلى "بنّائك" [مع NEB; REB; JB; NRSV; Whitehouse, 298; Wardle, 471; Muilenburg, 720; McKenzie, 185; Whybray, 248; Scullion, 183; Clifford, 591; Knight, 1985, 66-67; cf. Smart, 265; TEV; pace RSV; NIV; Kidner, 623; Watts, 309-10]) سيتزوج المدينة وسيفرح بها كما يفرح العريس بعروسه (٥:٦٢). بينما ملكة بابل ستخلع وتستعبد (إش ٤٧)، صهيون، المتروكة، والمهجورة، ستصبح ملكة (٦٢: ٣-٤؛ انظر؛ Jones, 526; cf. Smart, 160; Clifford, 581; Knight, 1984, 139). صهيون التي كانت سابقًا زانية ستعود للرب زوجة عذراء كما كانت من قبل (Stuhlmueller, 346).

إن صورة الزواج تستخدم أيضًا في هو ١-٣؛ إر٣، وحز ١٦ لحمل الوحدة بين الرب وشعبه. نفس الصورة استخدمها بولس للرابطة الوثيقة بين المسيح والكنيسة (٢كو ٢:١١؛ أف ٥: ٢٣-٣٣؛ قا؛ مر ١٨:٢-٢٠). في النهاية، "المدينة المقدسة، أورشليم الجديدة" ستنزل من السماء "مجهزة كعروس مزينة لعريسها..." (رؤ ٢:٢١؛ قا؛ ١٩: ٧-٩؛ ١٧:٢٢) (انظر Jones, 83-84).

٢. כַּלָּה يمكن أيضًا أن تعني كنّة/ زوجة الابن.

(أ) عندما إتّخذ تارح القرار بالهجرة من بلاد ما بين النهرين إلى كنعان، وأخذ معه ابنه أبرام، وحفيده، لوط (ابن أخ أبرام)، وكنّته ساراي، زوجة أبرام (تك ٣١:١١). عادة في إِسْرَائِيل القديمة، المرأة التي تزوجت تصير عضوة في عائلة زوجها، حيث يمارس أبو العريس سلطته العليا (Conrad, *TDOT* 7:166). مكانة المرأة الجديد

كانت تعرّف بعلاقتها بزوجها وبعلاقتها بأب زوجها، أسر أبوية. كوحدة اجتماعية أولية للمجتمع الإِسْرَائِيلي، كانت الأسرة أحد أهم هياكل الاستقرار والتكامل داخل المجتمع الإِسْرَائِيلي (Allen، 388). يعتمد الحفاظ على الاستقرار، إلى حد كبير، في المجتمع على وجود تماسك في البيت. ويعتبر الخضوع والاحترام للوالدين شيء أساسي (خر ٢٠:١٢؛ ٢١:١٥؛١٧؛ لا ١٩:٣؛ ٢٠:٩؛ تث٢١: ١٨-٢١؛ أم ٢٠:٢٠؛ ٢٣:٢٢؛ ٣٠:١٧) وهام لحماية الأسرة من التفكك. وكان مواجهة التمرد من جهة أحد الأبناء أمر لا يمكن السكوت عنه. وبالتالي، في إطار وحدة الأسرة الممتدة، وكان لزامًا على العروس أن تبدي الاحترام لحماتها باعتبارها زوجة رئيس الأسرة (Conrad, *TDOT* 7:166, 168). واعتبر العداء بين الكنة وحماتها كأسوأ مظاهر أوقات الضراء (مي ٧:٦؛ قا؛ مت ١٠:٢١، ٣٥-٣٩؛ مر ١٣: ١٢-١٣؛ لو ١٢: ٥٢-٥٣) (Mays, 1976, 152). لأن الأسرة هي نواة المجتمع، فإن عدم الإحترام والنزاع على هذا المستوى من العلاقات الإنسانية قد يؤدي إلى اضطراب الاستقرار والوئام في المجتمع ككل، محولة الحياة العامة إلى حيرة وارتباك وفوضى (Wolff, 1990, 208-9).

(ب) لم يكن الزواج نقطة التحول الحاسمة في حياة المرأة، ولكن ولادة أوّل طفل ذكر(Conrad, *TDOT* 7:166). فقط بإنجاب ابن كانت تعتبر بأنها أنجزت دعوتها الحقيقية، والتي كانت تسهم في الحفاظ على الأسرة (Conrad, *TDOT* 7:166). عندما أمات يهوه أول مولود ليَهُوذَا بسبب شره (تك ٣٨:٧)، أمر يَهُوذَا أونان أن يقوم بواجب أخو الزوج (٣٨:٨)، أي، زواج اللاويين (انظر تث ٢٥: ٥-١٠؛ قا را ٤: ١-٢). إن عادة الزواج اللاوي كان مطبقًا بصورة أو بأخرى وليس فقط في إِسْرَائِيل القديمة، ولكن ليس في كثير من مجتمعات ش .أ.قَ أيضًا.

ومع ذلك، ليس في اي مكان في ع. ق نجد الهدف المعيّن للعادة بشكل واضح صريح (von Rad, 358). ليس هناك إجماع سواء حول التناقضات والتضاربات الموجودة بين النص التشريعي لـ تث ٢٥: ٥-١٠ والنصوص السردية تك ٣٨ وسفر راعوث أن ستفسَّر كاختلافات في العادات والشريعة أو كإختلافات في الشكل الأدبي (انظر T. Thompson and D. Thompson, 88). طبقًا لرولي Rowely (177, n. 3)، الغرض الوحيد لزواج أخو الزوج كما هو موصوف في ع. ق كان لتتحقيق وريث للمتوفي. قد يظهر ذلك من تك ٣٨، حيث أنه، في هذه الفترة على الأقل، كان الغرض من زواج الأخ من أرملة أخيه لم يكن للشركة، ولكن الحمل بطفل ذكر(انظر Coats, 1972, 463-66; Westermann, 1986, 52; Hamilton 1995, 435; pace Davies, 143-44، الذي يناقش إلتزام أخو الزوج في إِسْرَائِيل القديمة تضمن عادة الزواج) لإدامة اسم الأخ الميت ولضمان حقوق الميراث للأرملة (انظر Thompson and Thompson, 96; Coats, 1983, 274, 276; Hamilton, 1992, 567-68). إلا أنه، ولأجل عدم وضوح دافع ما، ولكن لربما تكون الرغبة في سرقة ميراث الأخ المتوفى ولمنع ثامار من إدعائها (انظر T. Thompson and D. Thompson, 94; cf. Coats, 1972, 462; Davies, 257-58). أونان إدعى فقط أنه يفي بواجبه الأخوي. وفي الحقيقة أنه إمتنع عن الجماع "فَقَبُحَ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ مَا فَعَلَهُ، فَأَمَاتَهُ أَيْضًا" (تك ٣٨:١٠).

وبارجاع سبب موت عير وأونان إلى ثامار (قا؛ طو ٣:٨، التي تعلق أن الزواج بسارة قد نتج عنه وفاة سبعة أزواج على التوالي؛ انظر Bennet، 343)، أمر يَهُوذَا كنته أن تعود إلى بيت أبيها وتبقى هناك أرملة حتى يكبر شيلة، آخر أبناء يعقوب (تك ٣٨:١١). إلا أنه، حتى بعدما نضج شيلة، ظل يَهُوذَا مؤخرًا لتحقيق وعده. ولكن ثامار بدهائها اتخذت خطوات نشيطة وجريئة لضمان حقوقها القانونية بخداع يَهُوذَا نفسه لتفيذ مهمته، والتي تكلمت بصرامة، بدت أنها محمولة بوفاة أخو زوجها. بما أنها كانت متنكرة كزانية، لم يدرك يَهُوذَا أن المرأة التي مارس معها الجنس كانت كنته (٣٨:١٦؛ بالتوازي مع، انظر ١٩: ٣٠-٣٨، حيث أدرك بنات لوط طموحهم بالنسل بإجهاد والدهم بالخمر وجعله أداة سلبية في في علاقاتهم الزانية معه). بعد ذلك، نتيجة لاتحاد يَهُوذَا بكنته، أنجبت ثامار توأمين ذكور، فارص، الذي من نسله جاء داود، وزارح (١أخ ٢:٤). إن إنجاب أطفال من الكِنَّة كان ضد الشريعة (لا ١٨:١٥؛ ٢٠:١٢؛ قا؛ حز ٢٢:١١). في قائمة من اثنى عشر تحريم جنسي (لا١٨: ٦-١٨)، يُمنع الرجل من أن تكون له علاقة جنسية بكنته (١٨:١٥)، وإذا وُجد أن تلك الحالة للنكاح المحرم قد وقعت، يقدَّم كلا الطرفين للموت (٢٠:١٢). إلا أن يَهُوذَا لم يكن ليدان. فخطيته يُسامح عنها لأنه اقترفها بشكل غير متعمد ولم يكررها (Japhet, 74).

(جـ) في رحلة عودتها إلى يهوذا بعد وفاة زوجها وابنيها في موآب، اصطحبت نعمى كنتيها الموآبيين(را ١: ٦-٨). استجابة لنصيحة حماتها المتزنة والعملية بالعودة إلى موآب، حيث ستصبح فرصهم أفضل، تركت عرفة نعمى، ولكن راعوث كنتها (١:٢٢)، اختارت بثبات أن تبقى مع نعمى وتصبح عضوة في شعب حماتها. كلا الكنتين كانا موالين، ولكن إخلاص راعوث للترك الذاتي كان فوق الطبيعي (Campbell, 82; Sakenfeld, 33-34). عندما تعرفت على هوية الشخص الذي أظهر شفقة كبيرة لراعوث أثناء الجمع في الحقل، شكرت نعمى شفقة يهوه لكنتها الإرملة التي لم تنجب (٢:٢٠). ثم أوضحت نعمى فيما بعد أن بوعز كان قريبًا (٢:٢٠) ونصحت كنتها أن تبقى في مجموعة الجمع في حقل بوعز (٢:٢٢). عندما تبارك زواج راعوث من بوعز بميلاد ابن، بارك النساء يهوه لمنحه قريب آخر

لنعمى، ثم مدحوا راعوث، الكنة المخلصة والمثابرة والتي أكثر قيمة بالنسبة لنعمى من سبعة (أي، أي عدد من الأولاد [انظر Dummelow, 177] (٤:١٥). بحياة حياة النزاهة، المسئولية، والالشفقة فوق نداء الواجب، تصرفت راعوث كإسْرَائِيلية حقيقية (Campbell, 81-82). فقد أعلنت أن الصلاح الذي في مشيئة الرب تجاه كل العلاقات الإنسانية، تطبيق חֶסֶד، (انظر، especially, Sakenfeld, 32-35). بختصار، راعوث، باعتبارها كنة نعمى، كانت مثلاً أعلى للحياة المخلصة (Sakenfeld, 33).

(د) كنتيجة الصدمة العميقة والحزن لسماع أنباء إذلال الفلسطينيين وهزيمة إسْرَائِيل في أبوك، وأسر التابوت، ووفاة كل من زوجها، فينحاس، وحميها، ووفاة كنة عالي التي لم يذكر اسمها (כַּלָּה) (١صم ٤:١٩). وأثناء وفاتها أنجبت ابناً قبل الميعاد والتي أسمته إيخابود، والذي يعني "زال المجد"، "عديم المجد"، "أين المجد؟" أو "وأسفاه على المجدا" (ع ٢١-٢٢ [انظر Klein, 45]- ربما المجد يكون التابوت، والعلامة المرئية ورمز الحضور الإلهي، البهاء، والقوة (لأمثلة إضافية لأسماء ذات دلالة محلية للأطفال، انظر إش ٧:٣، ١٤-١٦؛ ٨:٣؛ هو ١: ٣-٩). إن هزيمة إسْرَائِيل من الفلسطينيين ووفاة عالي، حفني، فينحاس، وكنة عالي يروا كأول تحقيق للتهديدات ضد بيت عالي في ١ صم ٢: ٢٧-٣٦ (Klein, 45). البيت المختار لعالي خسر كرامته وكان يجب أن يدمر(Mauchline, 75). إن الاسم المعطى لابنها منم كنة عالي كان تعليق دقيق على الموقف (Payne, 1986, 28). إلا أنه، كلما نقترب أكثر من القصة التي تلي في ١ صم ٥: ١-٧: ٢، استعداد يهوه الظاهر بالسماح للفلسطينيين بامتلاك تابوت العهد كان جزءًا من الخطة الكلية التي يمكنه من خلالها عرض قوته وسيادته فوق جميع أعداء (Ackroyd, 1971, 53).

٣. الاسم כְּלוּלֹת يأتي مرة واحدة (إر ٢:٢). في بعض التقاليد، كان جيل البرية يعتبر مذنبًا بالصراخ والارتداد الذي لا يغتفر(انظر عدد ١٤: ١-١٧: ١١[١٤: ١-١٧: ٢٦]؛ مز ٩٥: ٨-١١؛ حز ٢٣). في نصوص أخرى (مثل تث ٣٢: ١٠-١٤؛ إر ٢؛ هو ٢: ١٥[١٧]؛ ٩: ١٠؛ ١١: ١-٢)، إلا أن فترة البرية كانت تعتبر العهد الذهبي للدين (Frost, 376)، فترة شاعرية لأعلى أوقات التدين (Cou-turier, 271). وفقا ل Carroll (120)، الميل لمثيل الماضي انقض المجتمع المعاصر واحتمال النهوض بالآمال بعودة الدولة الشاعرية السابقة هي على وجه الخصوص سمة لفترة التفكك والخراب. بكونها كم هي، الاسم כְּלוּלֹת يرد في إر ٢:٢، محتمل بمعنى شهر العسل أو أول أيام الزواج (انظر، خصوصًا، McKane, 28; cf. RSV; NEB; Bright, 9; J. A. Thompson, 1987, 163; Conrad, TDOT 7:165). هنا، في مقارنة محزنة لعهد سيناء بقسم الزواج، يدعو يهوه الثقة والانفصال التي تظهره إسْرَائِيل في صباها ومحبتها كعروس نقية أثناء التجول في البرية، عندما تبعته بإخلاص وحفظها، قدس للرب، من كل من إراد أن ينتهك علاقتهما المقدسة (ع. ٢-٣).

في هذا الاتهام لتاريخ الأمة غير المفهوم وغير الموازي للخيانة منذ الوجود في كنعان، تقلب خيانة إسْرَائِيل لمحبتها الأولى قورن مع ثبات وفاء يهوه (إر ٢: ١-٣٧). الزمالة والمجتمع سيكونون مع يهوه ممكنين مرة أخرى فقط إذا استطاعت إسْرَائِيل أن تسترد الروح التي حمستها كعروس شابة، عندما استجابت للنعمة الإلهية والبر مع المحبة، إخلاص مطلق، وثقة (Paterson, 542). أثناء فترة شهر العسل، بادل يهوه ثبات إسْرَائِيل، إخلاص، ومحبة مع إثمار، أمان، حماية، ولكن عدم ولاء إسْرَائِيل ومحبتهم التي هي في غير مكانها أثناء دخول كنعاننتج عنها عدم الإثمار، عدم الوحدة، وضعف أمام الأعداء (Carroll, 119). إن جود حب الزواج—المعرفة العميقة، الصحبة القريبة، العمل المتبادل، الشرف، والولاء الغير منقسم (انظر تك ٢: ١٨-٢٥؛ ملا ٢: ١٤-١٦)—هم نفس الجود المتوقع ليصف علاقة إسْرَائِيل بالرب (Achtemeier, 20).

ب. ت اسم. כַּלָּה يعني تاج، حلية، عروس، كنّة، مجلس عام، خاصة *Kallah*، جمعية الطلاب البابليين في شهور أيلول وآذار. الفعل כָּלַל يعني محيط، يشمل، يتضمّن، يعمم؛ نِفْعَل. ضمنيًا، يكون منصوصًا في الألفاظ العامة، بيعّل. crown؛ تتضمن، ينتهي، تام، في أرم، الفعل כְּלַל يعني محيط، تاج، يجعله كاملاً، مشترك، بَعِل. محيط، تاج، يجهز غرفة العروس؛ أَفْعَل. تاج، محيط، إتبعال. يكون متوجًا، يزيّن نفسه؛ يقتاد إلى غرفة العرس، يتزوج. اسم. כְּלַל (أرم. כְּלָלָא) أيضًا ترد بمعنى قاعدة عامة، مبدأ، مجتمع؛ مجموع؛ جمع؛ تعميم؛ بيان بالنتيجة؛ إدراج، إدراك تحت فصل (Jastrow 1:639-40, 643-44).

زواج، خطبة: ← ארשׂ [*'rś*] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [*b'l* [1]] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [*hrp* [4]] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [*ḥ^a tunnâ*] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [*ybm*] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [*kallâ*] (عروس، كنة، #٣٩٨٧) ←؛ מֹהַר [*mōhar*] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 7:164-69; E. A. Achtemeier, *Jeremiah*, KPG, 1987; P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, 1971; idem, *The Second Book of Samuel*, CBC, 1977; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1980; J. A. Balchin, "The Song of Solomon," in *NBC*, 1972, 579-

Book of Isaiah 56-66, ITC, 1985; C. F. Kraft, "The Book of Hosea," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 451-60; F. Landy, *Hosea*, 1995; D. J. McCarthy and R. E. Murphy, "Hosea," in *NJBC*, 1990, 217-28; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, NCBC, 1971; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary*, OTL, 1969; idem, *Micah: A Commentary*, OTL, 1976; T. J. Meek, "The Song of Songs: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:89-148; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:381-773; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; T. W. Overholt, "Jeremiah," in *HBC*, 1988, 597-645; J. Paterson, "Jeremiah," in *Peake*, 1964, 537-62; D. F. Payne, "1 and 2 Samuel," in *NBC*, 1972, 284-319; idem, *Samuel*, DSB, 1986; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; H. H. Rowley, "The Marriage of Ruth," in (his) *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 2d ed., 1965, 171-94; K. D. Sakenfeld, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*, 1985; J. Scullion, *Isaiah 40-66*, OTM, 1982; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, 1965; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets. Vol. 1: Amos, Hosea and Micah*, EB, 10th ed., 1903; J. G. Snaith, *The Song of Songs*, NCBC, 1993; N. H. Snaith, *Notes on the Hebrew Text of 2 Samuel XVI-XIX*, 1945; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; C. Stuhlmueller, "Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah," in *NJBC*, 1990, 329-48; J. A. Thompson, "The Book of Joel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:727-60; idem, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1987; T. Thompson and D. Thompson, "Some Legal Problems in the Book of Ruth," *VT* 18, 1968, 79-99; W. L. Wardle, "Isaiah XL-LXVI," in *Peake*, 1920, 460-73; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; idem, *Genesis 37-50: A Commentary*, 1986; O. C. Whitehouse, *Isaiah XL-LXVI*, CB, 1908; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974; idem, *Micah: A Commentary*, 1990.

Robin Wakely روبن واكيلي

87; W. H. Bennett, *Genesis*, CB, n.d.; A. Brenner, *The Song of Songs*, OTG, 1989; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J. T. Bunn, "Song of Solomon," in *BBC*, 1972, 5:128-48; E. F. Campbell, *Ruth: A New Translation With Introduction, Notes, and Commentary*, AB, 1975; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; T. K. Cheyne, *Hosea With Notes and Introduction*, CBSC, 1889; R. J. Clifford, "Isaiah 40-66," in *HBC*, 1988, 571-96; G. W. Coats, "Widow's Rights: A Crux in the Structure of Genesis 38," *CBQ* 34, 1972, 461-66; idem, *Genesis With an Introduction to Narrative Literature*, FOTL, 1983; R. A. Cole, "Joel," in *NBC*, 1972, 716-25; G. P. Couturier, "Jeremiah," in *NJBC*, 1990, 265-97; R. Davidson, *Ecclesiastes and the Song of Solomon*, DSB, 1986; E. W. Davies, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage. Part 1," *VT* 31, 1981, 138-44; idem, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage. Part 2," *VT* 31, 1981, 257-68; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, KD, 1877; R. C. Dentan, "The Song of Solomon," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 324-28; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*, 2d ed., 1966; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; S. B. Frost, "The Book of Jeremiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 372-404; D. M. Gunn, "2 Samuel," in *HBC*, 1988, 287-304; V. P. Hamilton, "Marriage: Old Testament and Ancient Near East," in *ABD*, 1992, 4:559b-569a; idem, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, 1966; A. S. Herbert, "The Song of Solomon," in *Peake*, 1964, 468-74; J. H. Hertz, ed., *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 2d ed., 1969; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, 1974; R. L. Honeycutt, "Hosea," in *BBC*, 1972, 7:1-60; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, 1993; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; W. G. Jordan, "The Song of Songs," in *Peake*, 1920, 418-23; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; A. F. Kirkpatrick, *The Second Book of Samuel, With Maps, Notes and Introduction*, CBSC, 1899; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, ITC, 1984; idem, *The New Israel: A Commentary on the*

٣٩٩٠ (כְּלוּב [kᵉlûb [1]]، سلة)،← #٣٩٩٨

٣٩٩٤ (כְּלוּלֹת [kᵉlûlot]، وقت أو حالة الخطبة)،← #٣٩٨٧

3995 כֶּלַח

כֶּלַח [kelaḥ [1]] اسم. شَيْبَة نَاضِجَة، تمام الشَّيخوخة، شَيْبَةٍ نَاضِجَةٍ، عُنْفُوَان كاملة (# ٣٩٩٥)

ش. أ. ق في عرب. "كَلَحَ" تعني مكفهر الوجه، يكون (أو يبدو) صعبًا، صارمًا، حادًا.

ع. ق ١. ترد هذه الكلمة المبهمة مرتين (أي ٥:٢٦؛ ٣٠:٢). ومعناها الدقيق غير مؤكد (Driver, 14; Driver and Gray, 2:33; Clines, 118, 153)، وجرى التحقيق عن إشتقاقاتها فوجِدَ أنها متنوعة (حول ذلك، انظر؛ مثل؛ Dhorme, 73; cf. Strahan, 69;) Driver and Gray ،(33 *HALAT*) إذ يعتقدون بأن الجذر موجود في عرب.، حيث الفعل "كَلَحَ" (عقد الوجه، تجهَّمَ، عبس، أو حاد، أو يظهر نفسه صعبًا وصارمًا أمام الآخر) ويشكِّل الإسم "كَلاح" (سنة مجدبة [من القحط أو المجاعة] و"دهرٌ كَلاحٌ" (شدَيد الضيق، وقت محزن). إلا أن Dhorme (73), Pope (46), and Clines (118) يجادلون أن الارتباط بين عرب. "كَالَحَ فلان" أي شادَّهُ أوقاواه وغلبه بـ كֶּלַח بعيدٌ بالأحرى. تر. يفهم الكلمة بأنها تعني وفرة السنين. في العرق المماثل، التقليد اليهودي من القرون الوسطى (مثل، راشي، ابن عزرا) يربط الكلمة بـ כָּלָה، يكون كاملاً، وترجم بإكتمال السنين، شيخوخة متقدمة، وهي الترجمة التي دوفع عنها بكفاءة أكثر مؤخرًا من قِبل جراب Grabbe (43-46) على أساس جذور عرب. "كَلَحَ" و "قَلَحَ". ملاحظة المتوازي مع בְּעִתּוֹ (في هذا الوقت المستحق) في أي ٥: ٢٦ب، Dhrome (73) يأخذ בְּכֶלַח في ع ٢٦أ لتعني شيخوخة، رابطا المعنى بكل من כָּלָה، يكون مكملاً، وכָּלַל، يكون كاملاً، تامًا. Driver and Gray (34:2)، من الناحية الأخرى، يعتقدون بأن الاتصال بين כֶּלַח والجذر כלה هو غير مُثبت على الأكثر. Dahood (56)، وتبعه Blom-merede (12، 46)، حيث يقترح بأن כֶּלַח هي "استيعاب مجانس congeneric assimilation" لـ כֹּחַ (قوة) و לֵחַ (طراوة)، ولكن Clines يرى بأن الأدلة التي يمكن الاستشهاد بها في دعم هذا الاقتراح ضئيلة.

أحد الأشياء التي يؤكدها أليفاز في خطابه الأول (أي ٤: ١- ٥: ٢٧) هو أن المعاناة يجب أن تُقبل بثقة خاضعة واعتبارها كعقاب من العلي القدير (٥: ١٧-٢٧). وفي الواقع، ينبغي على أولئك الذين يعانون من التأديب الإنضباطي للرب أن يعتبروا أنفسهم محظوظين (Habel, 35). والجروح التأديبية التي أوقعها الرب أيضًا هو من سيشفيها (٥:١٨). والإنسان الذي يعترف بخطاياه ويقبل صاغرًا العقاب الإلهي كمن يستحق المعاقبة سيستعيد الازدهار، وسوف يحصل على الحماية الإلهية من كل أعمال الشر(المجاعة والموت [ع ٢٠أ]، الحرب والسيف [٢٠ب]، الافتراء [ع ٢١أ]، الخراب/ الدمار [ع ٢١ب؛ ٢٢أ]، الحيوانات المفترسة [ع ٢٢ب]، الخسارة من خلال حادث أو سرقة [ع ٢٤ب]، ونقص السلالة [ع٢٥ المذكورة)، وسيموتون، בְּכֶלַח، والتي، في ضوء السياق، يعني على الأرجح في سن الشيخوخة عندما تحين من دون فقدان القوة وتلاشي القوى التي غالبًا تصحب عملية الشيخوخة (٥:٢٦). يقول NIV، Pope (41،46) و ت. إ. ش Hartely (124) بأن כֶּלַח تترجم كعُنْفُوَان كاملة، والتي تسلط الضوء على حقيقة أن الشخص لن يعاني من الحزن، والإنهاك، والتي هي غالبًا تأثيرات مؤلمة للتدهور الجسدي (والذهني) الذي يصاحب تقدم العمر(انظر، جا ١٢: ١-٧ لرموز التهالك). لقد قيل أن موسى، على سبيل المثال، عندما مات عن عمر ١٢٠سنة، لم تنقطع قواه (تث ٣٤:٧).

إلا أنه، في حين أن هذه الترجمة تعكس بصدق المعنى الصحيح لـ כֶּלַח في أي ٥:٢٦، إلا أنه يمكن أيضًا أن تُوخذ كإشارة للموت قبل الأوان. الموت قبل الأوان (أي ٢٠:١١؛ ٢٢:١٦؛ مز ٢٢:١٦؛ مز ١٠٢: ٢٣-٢٤[٢٤-٢٥]؛ إش ٣٨: ١٠). كان يعتبر لعنة وعلامة عدم الموافقة الإلهية (Clines, 153). على العكس، طول العمر كان يُرى أنه تتويجًا لبركات محفوظة من الرب (Davidson, 49; cf. Watts, 50; Andersen, 123; Clines, 153; Hartley, 128). من الشائع في الترجمات، يبدو من الأفضل تجنب اللبس المحتمل باعتبار الكلمة هنا كجد كبير السن، على فهم أن כֶּלַח تشير إلى النضوج و العمر الكبير النشيط بدون أي طول أو مرض يضعف أو ضعف للقوى الطبيعية (Driver and Gray, 1:57; 2:33; Peake, 91; Van Selms, 37). معنى ع. ٢٦ غالبًا مؤكد أنه الشخص الذي ليس فقط يستمتع طويلاً، سعيدًا، وحياة صحية (انظر Andersen, 123)، ولكن أيضًا سيموت في الوقت المناسب (حول ذلك، انظر Clines, 153) وبقوى طبيعية بدون منقطعة.

٢. الحقيقة بأن כֶּלַח تستخدم بالتوازي مع כֹּחַ في أي ٣٠:٢ يؤكد الإنطباع بأن المعنى الأساسي للكلمة هو عُنْفُوَان (انظر Driver and Gray, 2:208, and Dhorme, 430-31، عن التنقيحات المقترحة للنص، لا أحد منهم، بضمن ذلك الذي لـ Dhrome، مقنع). يشتكي أيوب أن الثمالة المخزية للبشرية، الحقير ينبذ من المجتمع (An-derson, 248-49)، يحتقر و يعذب ويريد خرابه (٣٠: ١-١٥). إنه غير مؤكد لمن له عبارة ؙ אָבַד כָּלַח עָלֵימוֹ (حرفيًا، نَضَبَ عُنْفُوَانُهُمْ) في ع ٢ب تشير. معظم

(انظر Terrien, 1112) يأخذ مراجع يكون منبوذًا لسوء السمعة، الذين قوتهم انتهت قبل الوقت كنتيجة للمجاعة. إلا أن، Good (426)، كي ما يجعل معنى لـ ع. ٢ و ٥، نحتاج أن نأخذ ع. ٢-٤ كإشارة لكل من أيوب ومضطهديه. إلا أنه يبدو من المحتمل على الأكثر، أن الإشارة إلى المنبوذين الذين لن يستخدمهم أيوب لأنه، بجانب وضعهم الاجتماعي المتدني (ع.١)، كانوا مضعفين كنتيجة للتدهور الطبيعي غير الناضج (Driver, 85; Davidson, 240-41).

شيخ/ مسن ← זקן [*zqn*] (شاخ، يشيخ، #٢٤١٦) ← יָשִׁישׁ [*yāšîš*] (كهل، مسن جدًا، #٣٨١٣) ← ישׁן *yšn* [[2] (يشيخ، #٣٨٢٣) ← עתק [*'tq*] (يتحرك، يصبح قديمًا، أن يتحرك، #٦٩٨٠) ← שׂיב [*śîb*] (يكتنب، شيخ، #٨٤٨٢).

قوَّة، قدرة: ← אָבִיר [*'ābîr*] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [*'ôn* [1]] (قوَّة منتجة، قوَّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [*'ayil* [1]] (رجل القوَّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [*'ēl* [4]] (شدة، قوَّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [*'mṣ*] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوَّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [*'āpîq* [2]] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשׁשׁ [*'šš*] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [*gbr*] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوَّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [*dōbe'*] (قوَّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [*zimrâ* [2]] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [*ḥzq*] (قوي، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [*ḥayil*] (قدرة، قوَّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [*ḥāsōn*] (قوَّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [*ykl*] (قَدَرَ، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [*ysr* [2]] (يُقوِّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [*kabbîr*] (قوي، قدير، جبَّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [*kōaḥ* [1]] (مقدرة، قوَّة، الطاقة، قدرةُ الملكية، عادي (تعوزه القوَّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח *kelaḥ* [[1] (نضوج، مُفعم بالقوَّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [*me'ōd*] (قوَّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [*ma'ămāṣ*] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נשׂג [*nśg*] (يَجتازُ، يَكونُ قادر على، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [*'zz*] (قوَى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [*'ṣm* [1]] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [*tqp*] (قهر، غَلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; H. Anderson, "The Book of Job," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 238-52; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, 1969; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; M. Dahood, "Northwest Semitic Philology and Job," in *The Bible in Current Catholic Thought*, 1962, 55-74; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; E. M. Good, "Job," in *HBC*, 1988, 407-32; L. L. Grabbe, *Comparative Philology and the Text of Job: A Study in Methodology*, 1977; N. C. Habel, *The Book of Job*, CBC, 1975; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; A. van Selms, *Job: A Practical Commentary*, Text and Interpretation, 1985; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; S. Terrien, "The Book of Job: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1954, 3:875-1198; J. D. W. Watts (with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

3998 כְּלִי

כְּלִי [*kelî*] وعاء، حاوية، إناء (كلمة عامة) (#٣٩٩٨).

ع.ق ١. **الأوعية والرمزية.** القصة عن الفخاري كحدث رمزي (وليس، على وجه التحديد، فعل رمزي قام به النبي كما في إر ١٩: ١-١٥) يرد في ١٨: ١-١٢، إرْمِيَا يلاحظ أن الطين يمكن أن يحبط نيَّة الفخاري ويدفع الفخاري لتغيير خططه، مما ينتج عنه إناء مختلف، כְּלִי (ع٤). يشبه يهوه اسرائيل بالطين (ع.٦). كما أن جودة الطين تحدد ما يمكن للفخاري أن يفعله، كذلك جودة البشر تحدد ما يمكن للرب أن يفعله بهم. الرب قادر على اجتثاث وتهديم أو بناء وتخطيط (ع ٧-١٠؛ لاحظ ١:١٠ لنفس المصطلح). يمكن ينوي على عمل أحدهم، ولكنه سيعمل آخر استجابة لتفويضات البشر لها. بالنسبة لِيَهُوذَا، يهوه يخطط لكارثة (ع ١١). إن كان الرب أطلق العنان لها ام لا يعتمد عما إذا كانوا تحولوا عن طرقهم الردية. فقط كما أن الوعاء الواحد يعاد تشكيله إلى آخر، كذلك أيضًا قانون واحد من الرب يمكن أن يتغير بآخر. مرة أخرى، بالرغم من أن الرب هو الملك، إلا أنه ليس نزويًا فهو يحكم بمبادئ أخلاقية معينة (قا؛ حز ١٨: ٢١-٣٢).

٢. **الأواني الطقسية.** استقصاء مختصر للعديد من السياقات الطقسية متضمنة تتابع الأوعية. قادة إسْرَائِيل أحضروا أواني فضية، طبق، طبق كبير، קְעָרָה ראקָע طبق كبير (#٧٨٨٣)، وأيضًا طاسة، طشت، מִזְרָק [*mizraq*] طاس، كأس (#٤٦٧٠)—مملوء دقيق مزيت لتقدمات الحبوب عند الإخلاص لمذبح تابوت العهد، بعد اختيارها (ع. ٧). سلة סַל، (*sal* #٦١٣٠)،

يحمل خبزًا ليتحول إلى دخان على المذبح ويأكله الكهنة في رسامتهم أمام خيمة الاجتماع (خر ٢٩: ١-٣٧؛ لا ٨: ١-٣٦)، أو محتوى للخبز ليقدمه النذير في الخيمة عندما يتم قسمه أو قسمها (عد ٦: ١٣-٢٠). اللحم الذي يقدمه جدعون إلى يهوه وضع في سلة (قض ٦:١٩). أخذ الاسرائيليين بعض من حصادهم إلى المذبح المعين بنوع مختلف من السلال، טֶנֶא (#٣٢٤٤)، والتي يجب على الكاهن أن يقدمها على المذبح (تث ٢٦: ٢؛ ٤). الطسوت والأحواض אַגָּן (#١١٠)، كانت حاويات لدم الثيران، والتي أسرع موسى فيما بعد على الشعب بقراءة كتاب العهد (خر ٢٤: ٦-٨). أخيرًا، فوق الماء في القدر، (כְּלִי) يجري الكاهن جزءًا من المراسم لتطهير الأمراض الجلدية (لا١٤:٥)

٣. تنوع الأواني. تراوحت الأواني في الحجم من قوارير صغيرة إلى طسوت كبيرة. لربما كانت تستخدم في البيت، أو في الهيكل، أو في أي مكان آخر. وأحيانًا الناس يصنعونهم من الذهب الثمين، ولكن أغلبهم من مادة سائدة من الطين. هذه الطسوت و الدوارق، باستخدامها أمام البطريرك حتى بعد فترة ما بعد السبي البابلي، يمكن أن تحتوي على مواد متنوعة مثل عسل النحل والفحم.

אֲגַרְטָל [*'agartal*]، طست، صحن (عز ١:٩) (#١١٣).

אָסוּךְ [*'asûk*]، إبريق، دورق، قارورة (٢مل ٤:٢). باعتراف الجميع يمكننا أن نقرأ اللفظ كفعل غير دقيق لـ סוּךְ، يسكب، يدهن، كما أوضحت سب. بالدليل— حيث الحالة هناك قد لا تكون وعاء يسمى אָסוּךְ (#٦٥٥).

בַּקְבֻּק [*baqbuq*]، جَرَّة (١مل ١٤:٣؛ إر ١:١٩) (#١٣١٨).

גֻּלָּה [*gullâ*]، حوض، طست (١مل ٤١:٧[سب. 3 Kgdms 7:27]؛ ٢ أخ ٤:١٣؛ جا ١٢:٦؛ زك ٤:٢) (#١٦٥٧)؛ כַּד (دورق، ٣٩٠٢).

כִּיּוֹר [*kîyôr*]، طست، قدر، مبخرة (٢مل ١٦:١٧؛ زك ١٢:٦) (# ٣٩٦٣).

כְּלוּב [*kelûb* [1]]، سلة (عا ٨: ١-٢) (#٣٩٩٠).

כְּפוֹר [*kepôr* [1]] طست، كأس (١أخ ٢٨:١٧؛ عزرا ٨:٢٧) (#٤٠٩٤).

מָעַן [*ma'n*]، وعاء، قدر (عزرا ٥:١٤؛ دا ٥:٢). كلمة آرامية إنجيلية حيث כְּלִי ظاهريًا مساوية للعبرية (#١٠٣٩٨).

מְנַקִּית [*menaqqît*]، طست، كأس (خر ٢٥:٢٩؛ إر ٥٢:١٩) (# ٤٩٨٤)

מֶרְקָחָה [*merqahâ*]، دورق أو كأس (أي ٤١: ٣١[٢٣]) (#٥٣٥٠).

נֵבֶל [*nebel* [1]]، جرة، ابريق، زجاجة (إش ٢٢:٢٤؛ سيراخ ٤٣:٨). قا أيضًا المخطوطة العبرية נבל، قارورة، وعاء (يحتوي على خمر، زيت، الخ). See M. Aharoni, "The Askos: Is It the Biblical Nebel?" Tel Aviv 6 1979, 96 (#٥٥٧٤).

סַף [*sap* [1]]، طست، كأس، goblet (خر ١٢:٢٢) (#٦١٩٥).

סֵפֶל [*sepel*]، طست، حوض (قض ٥:٢٥؛ ٦:٣٨) (#٦٢١٠).

פַּךְ [*pak*]، قارورة متعرجة، قارورة، قارورة (١صم ١:١٠؛ ٢ مل ١:٩) (#٧٠٩٥).

צְלֹחִית [*selohît*]، إما عميق، طست بدون يد، أو جرة، زجاجة، قارورة، دورق (٢مل ٢:٢٠). إن المعنى متنازع عليه؛ التعريف الثاني يرتمز على دليل بعد الانجيل حيث، في الميشنا والتلمود، צְלֹחִית تدل على جرة صغيرة (#٧٥٠٤)

צַלַּחַת [*sallahat*]، طست، قدر، طبق (أم ٢٦:١٥؛ ٢ أخ ٣٥:١٣) (#٧٥٠٥).

צִנְצֶנֶת [*sinsenet*]، إما قدر، ابريق، زجاجة أو سلة (خر ١٦:٣٣). المعنى غير مؤكد (#٧٥٧٣).

צַפַּחַת [*sappahat*]، ابريق، قدر، قارورة (١صم ٢٦:١٢؛ ١مل ١٧:١٦) (#٧٦٠٨).

קֻבַּעַת תּאאבבקע، كأس، طست (إش٥١:١٧، ٢٢). طست عميقة اكتشفها الفينيقيين qb مكتوب عليها. انظر N. Avigad and J. C. Greenfield, "A Bronze fiavlh برونزي في مخطوطة Dedicato-ry»، IEJ ٣٢، ١٩٨٢، ١٢١ (#٧٦٩٤).

קַשְׂוָה [*qaswâ*]، دورق، قدر، ابريق (خر ٣٧:١٦ سب ٣٨:١٢؛ عدد ٤:٧) (#٧٩٨٧).

٤. بالنسبة للأوعية المستخدمة في الكهانة גָּבִיעַ (#١٤٨٣).

٥. بالنسبة للأواني المستخدمة في المجاز للغضب כּוֹס (#٣٩٢٦).

٦. بالنسبة للأواني المستخدمة في الإراقة כּוֹס (#٣٩٢٦).

حوض، طست، دورق، قدر: ← גָּבִיעַ [*gābîa'*] (كأس، #١٤٨٣)؛ ← כַּד [*kad*] (قدر، #٣٩٠٢)؛ ← כְּלִי [*kelî*] (وعاء، محتوى، إناء، #٣٩٩٨)، ← כּוֹס [*kôs* [1]] (كأس، goblet، طست، #٣٩٢٦)، الخ.

البيبلوجرافيا

IBD 3:1248-54; *NIDNTT* 3:910-13; *ISBE* 3:913-21; M. V. Fox, "Aging and Death in Qohelet 12," *JSOT* 42, 1988, 55-77.

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

4000	כִּלְיָה

כִּלְיָה [*kilyâ*]، الْكُلْيَة (#٤٠٠٠).

ع. ق ١. ترد الكلمة دائمًا في صيغة الجمع، ٩ مرات يسبقها "اثنين/ كلا". NIV عادة تترجم "أعماق الكائن" أو "القلب" عندما ترى الكلى البشرية. الكلى ترى على أنها قاعدة الحزن/ الفرح الإنساني (مز ٧٣:٢١؛ أم ٢٣:١٦). التغلب بالأسى، كل من أيوب وكاتب المراثي علقوا بأن الرب لديه، إن جاز التعبير، ثقب كليتيهما بسهم (أي ١٦:١٣؛ مراثي ٣:١٣). وبنفس الطريقة، نص آكادي، يصف كيف يمكن للمشاعر أن تُجرح، يتكلم مجازيًا عن الأشواك التي تثقب الكلى (مستشهد به في *CAD*, 8, 75).

٢. فقرات عديدة ترى الكلى كقاعدة الشخص الأخلاقية. كخالق المركز الأدبي/ الأخلاقي (مز ١٣٩:١٣)، يفحصها الله حتى يكتشف مواقف الشخص الحقيقية ودوافعه وليحدد استحقاق الشخص في الجزاء أو العقاب (مز ٧: ٩[١٠]؛ ٢٦:٢؛ إر ١١:٢٠؛ ١٧:١٠؛ ٢٠:١٢). ناظم المزمور ٢٦ تحدى الرب ليفحص شخصه الداخلي (ع.٢، قا "قلبي [كليتي] وعقلي")، لأنه كان متأكدًا من ولائه وبرائته (ع. ٣-١١). إرْمِيَا كان متأكدًا أن فحص الله للقلوب و(الكلى) ينتج عنه تبرئته وفناء مضطهديه (إر ١١:٢٠؛ ٢٠:١٢). يرثي النبي عدم إخلاص شعب الرب، مشيرًا أن اسم الرب كان "دائمًا على شفاههم، ولكن بعيدًا عن قلوبهم [كليتيهم]". بينما أعطوه خدمة الشفاة في العبادة العامة والصلوات، لم يمتلكوا موقفًا بالولاء الأصيل.

٣. كلى الحيواناتِ المتنوعة كانت تتضمن في ذبائح المحرقة للرب ارتباطًا بالتبعية (لا ٣: ٤، ١٠، ١٥؛ ٩:١٩)، خطية (خر ٢٩:١٣؛ لا ٤:٩؛ ٨:١٦؛ ٩:١٠)، ذنب (لا ٧:٤)، وموجة (خر ٢٩:٢٢؛ لا ٨:٢٥) تقدمات. إش ٣٤:٦ يوظف تخيل تقدمات الذبيحة وموجة (خر ٢٩:٢٢؛ لا ٨:٢٥). إش ٣٤:٦ يوظف تخيل الذبائح في تصوير دينونة الرب الشديدة على أدوم. سيف الرب يوصف كأنه مغطى بـ "دهن من كُلي الكباش".

البيبلوجرافيا

TWAT 4:185-92; A. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 74-75; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1981, 63-66.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٤٠٠١ (כִּלָּיוֹן [*killayôn*]، دمار، إبادة، إخفاق)،← #٣٩٨٣

٤٠٠٣ (כָּלִיל [*kalîl*]، كامل)،← #٤٠٠٥

4005	כלל

כלל [*kll*] قل. أنهى، أكمل، أتمّ (#٤٠٠٥)؛ أرم. شافيل أنهى؛ هِشتَفْعِيل يكون منهي (#١٠٣٥٤)؛ כֹּל [*kōl*]، اسمًا. الكل، كل، جَمِيع، جزء، (#٣٩٧٢)؛ כַּלָּה [*kālla*]، عروس، كِنَّة (#٣٩٨٧)؛ כָּלִיל [*ka-lîl*]، صفة. كامل (#٤٠٠٣)؛ מִכְלוֹל [*miklôl*]، اسم. كمال (#٤٨١٤)؛ מִכְלָל [*miklāl*]، اسم. كمال، تمام (#٤٨١٧).

ش. أ. ق النظائر يمكن أن توجد في أغلب لغات ش .أ. ق (أكد.، *kalilu*، أوغا.، *kll* (*WUS*, 1320)، مصرية. *kalal* وبونية. *kll* (*ANET*[3], 656). باستثناء أكد.، ترد أساسًا في سياق طائفي، كمصطلحات تقنية تشير إلى نوع تقدمات الذبائح. النظائر لها في عرب.، و أرم.، وسريانية. تقع في نطاق لغوي أوسع، وتغطي معاني مثل: "إكمال"، "تعب"، من خلال "تاج" (BDB, 480).

ع. ق ١. الفعل כָּלַל يتكرر ١٠ مرات في ع. ق (٨ مرات في عزرا؛ أساسًا في بناء أسوار أورشليم: عز ٤:١٢ [مرتين]، ١٣، ١٦، و٥:٣، ٩). تعالج NIV الكلمة כָּלַל في عزرا كـ "ترميم"، والتي من المعقول ضمن سياق ذلك الوقت، ولكن الأكثر حيادية "أنهى" أو "نصَّب" قد تكون أفضل، إذ أن السياق الدلالي للأفعال المتوازية هي "يبني" (٤:١٣، ١٦) و"يؤسس" الأساسات (ع. ١٢). لذلك كـ כָּלָה الفعل כָּלַל تتضمن كل من العملية (مثل، البناء) ولحظة الإكمال.

٢. حز ٢٧:٤، ١١ (نبوءة ضد صور) استخدم الفعل כָּלַל للنجاح الكبير لصور (ع. ٤). إلا أن النقطة الحاسمة في الفقرة، بمعنى محير—جمال صور يتشوه، المدينة تتدمر (ع. ١٧-٢١) على حساب خطاياها، تجارتها غير الأمينة (٢٨:١٨)، وملكها، الذي يؤمنون أنه إله (٢٨:٢). لذلك الجمال الكافي لصور هو غير قابل لمحو الخطية التي تسكن في قلبها.

٣. כֹּל استخدمت ٥٤٠٤ مرة في العبرية ع. ق و٨٢ مرة بـأرم. .

(أ) في مز ٢٤:١، ناظم المزامير يتعهد أن "السموات تحدث بمجد الله والفلك يخبر بعمل يديه" (قا تث ١٤:١٠). إن سيادة الرب على كل نظام الخليقة هو مركزي في فكر ع. ق وهو دليل في كافة الأنحاء، من مشاهد الخلق في التكوين إلى التجلي الإلهي أي ٣٨-٤١ (قا مز ١٠٣:١٩؛ ١٤٥:٩؛ ٩؛ إر ٥١:١٩). عبارة כָּל־בָּשָׂר، حرفيًا "كل

لحم"، يقف كتعبير عن مجموع الجنس البشري أو، في بعض الأحيان، كل الكائنات الحية (تك ٩:١٥)، خاصة في المقارنة بقوة وغضب الرب (كما في عدد ١٦:٢٢). كما أن الرب (مز ٤٩:١) قد ارتفع فوق كل حكومات العالم ("كل الشعوب" أو "كل الممالك")، لذلك فقد أجلس الجنس البشري بكل الإشياء تحت قدميه (مز ٨:٦)

(ب) الاستجابة لهذا الإله الذي له كل القوة وُصف في مز ٩:١، يعني، ليسبحه "بكل قلبه"، وأن يحدِّث بجميع أعماله. نتذكر أيضًا كل كلمات التثنية ٦:٥، الذي اقتبسها يسوع،"أحب الرب بكل قلبك وبكل نفسك وبكل قوتك" (لو ١٠:٢٧).

٤. מִכְלוֹל ترد مرتين، مشيرة إلى "الثوب الكامل" للإشوريين (حز ٢٣:١٢) وفارس "متسلح بالكامل" (٣٨:٤).

٥. الاسم מִכְלָל يوجد فقط في مز ٥٠:٢ وربما يعتبر بالمثل ككمال (أو تمام) جمال صهيون. C. A. Briggs (*The Book of Psalms*, ICC, 1906, 1:416) يربط الجمال ليس لصهيون فقط، ولكن لمجد الرب اللامع الصاعد، من غرفة المجد إلى الهيكل.

٦. معنى מִכְלָל هو إلى حد ما أكثر تعقيدًا.

(أ) כָּלִיל يمكن أن تدل على "اكتمال". انظر مثلاً، كيف مراثي ٢:١٥ يضع مقارنة بين الجمعية الغنية اللاهوتية بمدينة الرب العظيمة بحقيقة المدينة اليائسة والخربة: "هل هذه هي المدينة التي أطلق عليها كمال الجمال، فرح كل الأرض؟" (قا ١٦:١٤). حزقيال يرفض تفاخر صور المتكبر الذي تشخّص بقول، "أنا كاملة في الجمال" (٢٧:٣). يسبق النبي أن يشجب الفخر والحكم الذاتي لصور وليعلن دينونة الرب (٢٧: ٤-٢٨: ١٩).

(ب) כָּלִיל ربما تشير أيضًا إلى "الخراب" الكامل (قض ٢٠:٤٠؛ إش٢:١٨)، المدينة السابقة والأوثان اللاحقة. الرب عادة الأداة (٣٠مرة)، أو بما أن الفعل إيجابي، فيذكر غضبه (حز ٥:١٣).

(جـ) في قوانين كهنوتية، כָּלִיל تشير إلى تقدمة المحرقة (لا ٦: ٢٢-٢٣[١٥-١٦]؛ قا ١ صم ٧:٩)، التي، على عكس تقدمات عديدة كانت تغلى ويشارك بها في وجبة اجتماعية، وكانت تستهلك بالكامل بالحريق. إن الاستهلاك التام للحريق يدل على أن "نصيب الرب" والاخلاص الكامل له (لا ٦: ٢٢[١٥]). כָּלִיל ربما تتبدل حتى مع עֹלָה (#٦٥٩٢) كلفظ للذبيحة كما في مز ٥١: ١٩[٢١] (انظر de Vaux, 31).

ب. ت ١. في قمران، כָּלִיל تستخدم في الخراب التام (مثل، مد. ٥:٣٤)، بينما تستخدم أرم. لتصف الجمال التام لسارة (من. تك. ٢٠:٥).

٢. إن الإدعاءات الكونية والمطلقة للرب الموجودة في استخدام التعبير כֹּל هي أوضح في استخدام سب. لـ πᾶς (ي4246). انظر أكثر TDNT 5: 890-92.استخدام قمران يلي اللغة ك.م.ع (قا؛ نج. ٤:٧ ومد. ٩:٢٥). في ع. ج نقرأ عن إله واحد ورب واحد (١ كو ٨:٦)، الذي منه كل الإشياء (NIDNTT 1:94-96).

اكتمال، كمال، خراب: ← כלה [klh ¹] (ينهي، تام، نهاية، يخرب، #٣٩٨٣)؛ ← כלל [kll] (ينهي، يتم، #٤٠٠٥)؛ ← תמם [tmm] (يكون مسموعًا، بينما، #٩٤٦٢).

البيبلوجرافيا

THAT 1:828-33; *TWAT* 4:145-53, 174-78; B. P. Boccaccio, "I termini contrari come espressioni della totalita in Ebraico," *Bib* 33, 1952, 173-90; R. de Vaux, *Studies in the Old Testament Sacrifice*, 1964; J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean*, 1979; A. R. Hulst, "Kol Basar in der priesterlichen Fluterz ohlung," *OTS* 12, 1958, 28-68; H. O. Steck, *Der Schpfungsbericht*, 1981, 186-90.

وليام آر . دوميريس *William R. Domeris*

4007 כלם

כלם [*klm*]، نِفْعَلْ، يلحقه العار، يُذلّ، يؤذى؛ هِفْعِيل. يسبب الخزي أو الإذلال (#٤٠٠٧)، כְּלִמָּה [*kᵉl-immâ*]، اسم، خزي، إذلال، إزدراء، عار (#٤٠٠٩)؛ כְּלִמּוּת [*kᵉlimmût*]، اسم، خزي، إذلال (#٤٠١٠).

ش. أ. ق النظير الأقرب في أكد. هو *kullumu*، بالمعنى السائد بأن يظهر أو يعرِّض. بالرغم من أن الفعل أيضًا تستخدم بشكل تعبيري مع "وجه" أو "عرض" حالة خاصة، الاستخدام الدلالي للكلمات العبرية المشتركة قد دل عليه جيدًا (قا؛ CAD 8:519-25).

ع. ق ١. الفعل כָּלַם والاسم כְּלִמָּה يشغلان نفس المجال الدلالي كـ בּוֹשׁ وבֹּשֶׁת. أغلبية الورودات هي مع בֹּשֶׁת / בּוֹשׁ، وقد تعتبر أحد כָּלַם وבּוֹשׁ كتعبير مركّب ثابت لوصف خبرة أو حالة فقدان الكرامة والمكانة وتضع كنتيجة اقتراف الخطية، أو هزيمة، أو ضيق.

وفقًا للأنبياء، اسرائيل سيوضع للخزي (בּוֹשׁ) وإذلال (כָּלַם) لأن تجاوزاتها وخطيتها (عزرا ٩:٦؛ إر ٢٢:٢٢؛ ٣١:١٩؛ حز ١٦:٥٢، ٥٤؛ ٣٦:٣٢). خيبة أمل و فشل الرجاء بأن اسرائيل وضع في مصر لتحريرها سيزيد نقمتها (בֹּשֶׁת) وإذلالها (כְּלִמָּה) (قا؛ إش ٣٠: ٣-٥). كانت هناك أيضًا أيام أوقات أن إِسْرَائِيل الزانية لم تظهر

أسفاً ولم تخجل، مثل زانية (إر ٣:٣؛ ٦:١٥؛ ٨:١٢). إلا أنه في الدينونة الأخيرة سيأتي يهوه بمجد لخلاص إِسْرَائِيل ويضع أعدائها للخجل والإذلال (إش ١١:٤١؛ ٤٥: ١٦-١٧؛ ٥٠:٧؛ ٥٤: ٤؛ إر ٢٠:١١). ولن يكون شعب يهوه محتقرًا بين الأمم فيما بعد (حز ٣٤:٢٩؛ ٣٦:٦، ١٥). في حز ٤٣: ١٠-١١ قيل أن إِسْرَائِيل سيجعل خزيًا بالهيكل، الضغط الطائفي ليهوه. كان الهيكل تذكيراً للشعب عما توقعه منهم يهوه. أي شكل من العنف في علاقة الثقة في يهوه وعدم الطاعة من جهة إِسْرَائِيل كانا يرا كخسارة لموقف كرامتها بين الأمم وفي النهاية كموقف الازدراء والخزي.

هذا الاستخدام لـ כָּלַם في المزامير يقارن لـ בּוֹשׁ. المتوسل في مز ٧٠: ٢[٣] يضع ثقته في مساعدة يهوه وتتمنى آتياً أن الأعداء سيكونون نقمة واحتقارًا (قا ٧١:١٣؛ ١٠٩:٢٩). زاد الأعداء من قلق المتوسل، الذي أصبح سببًا للرثاء—الاحتقار والنقمة معه كل اليوم (٤٤: ١٥[١٦]). إنه حتى عانى من الاحتقار من أجل الرب (٦٩: ٧[٨]).

من حدوث כָּלַם في تكوين هِفْعِيل. في أم. ٢٥:٨ و ٢٨:٧ ربما يفسر المعنى أن يكون إشارة إلى الاحتقار العام (قا؛ ١صم ٢٠:٣٤؛ انظر أيضًا عد ١٢:١٤ [نِفْعَل.]؛ ٢ صم ١٠:٥). را ٢:١٥ يقول أن بوعز حرَّم على عماله أن يلوموا (כָּלַם) راعوث. معنى الجرح الطبيعي ليس مستخرجًا من الاستخدام في ١ صم ٢٥:٧، ١٥.

٢.اسم. כְּלִמּוּת جاء في إر ٢٣: ٤٠ ومن المحتمل في مي ٢:٦، في كلتا الحالتين بالإشارة إلى الأنبياء الكذبة. إذا استمع شعب إِسْرَائِيل إلى الأنبياء الكذبة، مصيرهم يمكن أن يستمر معيبًا (חֶרְפָּה) ومحتقرًا (כְּלִמּוּת).

ب. ت في الربانية العبرية وأرم. الفعل כָּלַם يستمر بمعنى أن يضع خزيًا أو موبَّخ. في أرم. أوج التشكيل يكون مفضّلاً (قا؛ Jastrow 1:644-45). في Tractate B. Bath 75a،اسم. כְּלִמָּה، احتقار، يستخدم مع בּוּשָׁה (خزي)، كما هو الحال عادةً مع בֹּשֶׁת في ع. ج. فقد استخدموا كزوج كلمة للإشارة إلى الوضع الناتج من الإهانة أو فقدان الكرامة والفخر.

خجل، خزي، ذل، إحتقار: ← ¹ בוז [bwz ¹] (يظهر إزدراء لـ #٩٩٦)؛ ← ¹ בּוֹשׁ [bwš ¹] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [ḥsd ¹] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [ḥpr ²] (يكون مرتعبًا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [ḥrp ²] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [klm] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [l'g] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [n'ṣ] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم إحترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [qîqālôn] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [qlh ²] (قليل الإحترام، يُعامل بازدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

البيبلوجرافيا

IDB 4:305-6; *TDNT* 1:189-91; *TDOT* 2:50-60; *THAT* 1:269-70; *TWOT* 1:222-23, 311-12, 442-43; 2:799; L. M. Bechtel, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming," *JSOT* 49, 1991, 47-76; K. Beyer, *Die aramليischen Texte vom Toten Meer*, 1984.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

٤٠٠٩ (כְּלִמָּה [kᵉlimmâ]، نقمة، احتقار، ازدراء)،← #٤٠٠٧

٤٠١٠ (כְּלִמּוּת [kᵉlimmût]، نقمة، احتقار)،← #٤٠٠٧

4014	כמה

כמה [kmh]، قل. تاقَ، رغبَ (ترد ١.، مز ٦٣: ١[٢]، #٤٠١٤).

ش. أ. ق بـسريانية. *kamiha*، يكون أعمى؛ العربية، *kamiha*، يغيِّر لون وجهه.

ع. ق الفعلترد ١. . (مز ٦٣: ١[٢])، مشيرًا إلى الجسد الذي يتوق إلى الرب. وهي تقف بالتوازي مع צָמֵא، عَطِش (#٧٥٣٢)، التي تصف توق الروح إلى الرب. ناظم المزامير يجد حضور الرب في موقف صعب كافيًا أكثر من أكل أفضل طعام مشبع (ع. ٥[٦]). حضور الرب يبقي الحياة (قا؛ تث ٨:٣).

رغبة، طلب، شوق، بهجة، سعادة، اشتياق، سرور: ← אֲרֶשֶׁת [ʾ*ᵃrešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [ḥmd] (رغبة، شوق، يتوق إلى، اطلب، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، يعتني، #٢٩١١)؛ ← חשק [ḥšq ¹] (رغبة، شوق، اشتهاء، #٣١٣٧)؛ ← יאב [y'b] (يشتاق إلى، يشتاق، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kāleh] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [kmh] (يشتاق إلى، يشتهي، #٤٠١٤)؛ ← כסף [ksp ²] (رغبة، يشتاق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš ²] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← ערג ['rg] (يشتاق إلى، يلهث، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [š'l] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [t'b ¹] (رغبة، يشتاق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tᵉšûqâ] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

4019 כְּמוֹשׁ

כְּמוֹשׁ [kᵉmôš]، كموش، إله الموآبيين (#٤٠١٩).

ش. أ. ق كموش هو الإله الوحيد الذي عبده الموآبيين. في الصخرة الموآبية تم تعريفه بـ ʿttr ، بنفس إسم عشتار (الذي هو) كموش. وذلك لا يُرى كإشارة إلى قرين كموش. ("الألوهية النسائية"، R. K. Harrison، *ZPEB*، 266:4؛ فقط يبدو أنه زلّ). محتمل (مثل Astarte) كان هناك نجماً يصاحب الصباح/ المساء (الكوكب فينوس). ذكر الرب أن الصخرة الموآبية كمنافس للرب، مثل الاستخدام في قض ٩:٢٤.

ع. ق ١. موآب تدعى "شعب كموش" (عدد ٢١:٢٩ = إر ٤٨:٤٦). ولكن موآب لا تثق بكموش، إذ أنه هو أيضًا سيذهب للخروج (إر ٤٨:٧).

٢. سليمان عبد كموش، إله موآب (١مل ١١:٣٣)، والذي بنى له ضريحاً (١مل ١١:٧)، والذي قام يشوع بتدميره (٢مل ٢٣:١٤).

الوثنية: ← אֱלִיל [ʾelîl] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [ʾᵃšērâ] (أداة زراعية خشبية، قطب، صلاح، #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [kᵉmôš] (كاموش [إله الموآبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [massēkâ ¹] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [ʿāṣāb] [*] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿaštōret] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer ²] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [tᵉrāpîm] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← وثنية: لاهوت

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "Moabite Stone," *ANET*, 370-71; R. Hestrin, "Seal of Chemosh'am the Scribe," *Inscriptions Reveal*, 1972, no. 17; G. L. Mattingly, "Chemosh (deity)," *ABD* 1:895-97; H.-P. Müller, "Chemosh," *DDD*, cols 356-62; B. Oded, "Chemosh," *EncJud* 5:390; A. H. van Zyl, *The Moabites*, 1960.

Judith M. Hadley جوديث إم. هادلي

4021 כַּמֹּן

כַּמֹּן [qammōn]، اسم، الشُّونيزَ، الكَمُّون (#٤٠٢١).

ش. أ. ق يُشهد المون على نحو واسع في المصادر القديمة. ومن المحتمل أن تكون الكلمة من أصل سام.: أوغا. *kmn*؛ أكد. *kam-(m)u/ina*. كما وجدت أيضًا في سوم. *gamun*، التعبير أسس نفسه في أكثر اللغات الهندو-أوربية.

ع. ق بذور الكمون تستخدم لإضافة نكهة إلى الخبز واللحم. يزرع العشب ببعثرته ودرسه بقضيب (إش ٢٨:٢٥؛ ٢٧). في مقارنته، يقارن اشعياء طريق الطبيعة، حيث يُجمع الكمون، لطريق الحكمة. الرب يحكم كل من المملكتين، والحكيم، إن كانوا لينجحوا في حياتهم، يقدمون حياتهم لعمل الرب الرائع: "هذا أيضًا خرج من قبل رب الجنود. عجيب الرأي عظيم الفهم" (ع. ٢٩).

ب. ت سب. تترجم مع κύμινον (ي3248)، كلمة تستخدم في مت ٢٣:٢٣ للإشارة إلى تعشير الفريسيين.

الأعشاب، التوابل: ← אוֹרָה [ʾôrâ ²] (عشب، خبازي، #٢٤٦)؛ ← גַּד [gad ¹] (كزباري، #١٥١٢)؛ ← כַּמֹּן [qammōn] (الشونيز، الكُمون #٤٠٢١)؛ ← קִנָּמוֹן [qinnāmôn] (قرفة، #٧٨٧٢)؛ ← קֶצַח [qeṣaḥ] (كمون أسود، #٧٩٠٢)؛ ← קְצִיעָה [qᵉṣîʿâ ¹] (نبات القرفة، #٧٩٠٤)؛ ← רֶקַח [reqaḥ] (توابل، #٨٣٨٠).

البيبلوجرافيا

W. E. Shewell-Cooper, "Cummin," *ZPEB*, 1:1043; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 88.

M. G. Abegg, Jr.

4022 כמס

כמס [kms]، قَلْ. خزّن، (#٤٠٢٢).

ش. أ. ق قا سريانية. ومند.، *kms*، يخفي، أخفى؛ أكد. *kamasu*، يقطف/ يجمِّع، يودع (*CAD* K:114-17).

ع. ق هذا الفعل يرد ١. في تث ٣٢:٣٤، حيث يؤكد يهوه الحقيقة المطلقة بأن الخطية ستعاقب في الوقت المناسب: "ذلِكَ مَكْنُوزًا (כָּמֻס)، عِنْدِي، مَخْتُومًا عَلَيْهِ فِي خَزَائِنِي (בְּאוֹצְרֹתָי)؟ لِيَ النَّقْمَةُ وَالْجَزَاءُ. فِي وَقْتٍ تَزِلُّ أَقْدَامُهُمْ".

ب. ت ميش. عبر.،انظر Jastrow 1:647.

مستودع، خزانة: ← אָסָם [ʾāsām] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [ʾāsōp] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [ʾṣr] (يكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [gizbār] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [genez ¹] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [ganzak] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [ḥsn] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [kms] (يُخزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [maṭmôn] (كنز مخفي، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [miskᵉnôt] (مخازن)،

#٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [nᵉkōt] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [niškâ] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [ṣpn] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

4023	כמר

כמר [kmr ¹]، نِفْعَل. استثار، تحرّك (#٤٠٢٣).

ع. ق يظهر الفعل ٤ مرات في ع. ق، فقط في نِفْعَلْ. بالمعنى الرئيسي (أن يكون أو يصبح حارًا) يظهر الفعل في مرا ٥:١٠، إذ أنه قيل أن جلد الشعب سيكون حارًا مثل الفرن. في المرات الثلاثة الأخر يظهر الفعل في أشكال تعبيرية. في تك ٤٣:٣٠ و١مل ٣:٢٦ موضوع الفعل هو اسم. רַחֲמִים وفي هو ١١:٨ נִחוּמַי ترد ١. كل من *HALAT* وBHS أراد تنقيح القراءة إلى רַחֲמַי. التعبير يشير إلى الخبرة العاطفية العميقة (تحرك بعمق، إمتلأ بالشفقة).

اضطراب، ارتباك، مضايقة: ← בוך [bwk] (يتضايق، يهيم على وجهه ضيقًا، #١٠٠٣)؛ ← בלל [bll ¹] (يربك، يخلط #١١٧٦)؛ ← בלע [blʻ ³] (يرتبك، مرتبك، #١١٨٢)؛ ← הום [hwm] (يصيب بالارتباك، يضطرب، #٢١٠١)؛ ← כמר [kmr ¹] (متضايق، #٤٠٢٣)؛ ← עוה [ʻwh ¹] (يزعج، يؤلم، يضايق، يُحرّف، يخطئ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [pʻm] (ينزعج، يشعر بالانزعاج، #٧١٩٢)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يضغط، يزعج بكثرة الإلحاح، يُفزع، يربك، #٨١٠٤)؛ ← רעם [rʻm ²] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)؛ ← תמה [tmh] (تَشل حركته، يصاب بالذهول، يُصدَم، يحملق، #٩٤٤٩).

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

4024	כֹּמֶר

כֹּמֶר [komer] اسم، كاهن غير إسْرَائِيلي (#٤٠٢٤).

ش. أ. ق في أرم. כּמר هو مصطلح عادي للكهنة، المعنى يوجد في لهجات كنعانية وآكادية أخرى (*HALAT* 459; *DISO*, 122). إلا أنه في القرن الخامس أوراق البردي الفيلية، كان الكهنة المصريون يوصفون كـ *kwmrya* بينما يوصف الكهنة اليهود كـ *khny*، وهو اختلاف قد تحقق في تر. (B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, 1925, 182; Jastrow, 621).

ع. ق اقتراح . W. F. Albright (*From the Stone Age to Christianity*, 1957[2], 234-35) أنه كان من غير المحتمل أن כֹּמֶר يكون كاهن خصي (A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, AnBib 35, 1969, 14 n.28). المعنى الجذري لـ"ساخن، متحمس" (#٤٠٢٣) قد تم اقتراحه (S. Mowinckel, "כֹּמֶר כֻּמֶר" *ZAW* 36, 1916, 238-39; cf. Jastrow, 647)، بالرغم من أن الدليل غير مباشر. بينما في ع. ق كهنة الآلهة الأخرى كانوا يدعون بصفة عامة כֹּהֲנִים (تك ٤١:٤٥؛ ١صم٦:٢)، في الثلاث حوادث فقط כְּמָרִים تصف كهنة الأوثان. في ٢ مل ٢٣:٥ يخلع يوشيا כְּמָרִים, כֹּהֲנִים في ٢كو ٣٤:٥) الذي يعمل تقدمات على الأماكن العالية. في هوشع ١٠:٥ كهنة الأوثان، مع الشعب، ينوحون على إبعاد العجل المغطى بالذهب لبيت آون Beth ven . اصطحاباً بخصائص عبادة البعل כְּמָרִים في صف ١:٤. *La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine*, 1937, 446-58) ناقش أن الكلمة نفسها غير انتقاصية، ولكن ككلمة أجنبية فهي تصف على نحو ملائم كهنة الآلهة الأخرى.

الوثنية: ← אֱלִיל [ʼᵉlîl] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [ʼᵃšērâ] (أداة زراعية خشبية، قطب، صلاح، #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [kᵉmôš] (كاموش [إله الموأبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [massēkâ ¹] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [* ʻāṣāb] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [ʻaštōret] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer ²] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [tᵉrāpîm] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← الوثنية: لاهوت

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט [ʼabnēṭ] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [ʼēpôd ¹] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [ḥōšen] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [khn] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [kōmer] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [lēwî ¹] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [migbāʻâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [miknāsayim] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמֹן [paʻᵃmôn] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [tašbēṣ] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧). ← هارون: لاهوت ← كهنة ولاويين: لاهوت.

بي. جينسون *P. Jenson*

4025	כַּמְרִיר

כַּמְרִיר [kamrîr]، اسم، سواد، غمّ عميق (#٤٠٢٥).

ش. أ. ق الاسم دل عليه في سريانية. *kmrr*، أسود، غم، حزين، مشتق من الفعل سريانية. *kmr*، يسودّ.

ع. ق الاسم يرد. ١. فقط في ع. ق (أي ٣:٥)؛ عندما لعن أيوب يوم ولادته، قال: "ليملكه الظلام وظل الموت". ترد الكلمة بالتوازي مع الكلمات الأخرى للظلام: חֹשֶׁךְ، ظلام (#٣١٢٥)، צַלְמָוֶת، ظل الموت (#٧٥١٦)، و עֲנָנָה، غيمة (#٦٧٢٩). الجمع يستخدم للتعبير على الكثافة. مس. يقرأ כִּמְרִיר، حيث *HALAT* يخمن التنقيح لـ כַּמְרִיר، والتي هي شكل متوقع (GKC § 84ᵇ m). إلا أن، ال /_/ مفرد ربما يضعف إلى /_/ في شكل ثابت، كما هنا (GKC § 27s, 84ᵇm). بعض الترجمات القديمة تعتبر الـ כ كحرف جر "مثل، كـ"، كمقدم إلى מְרִירִים، اسم. اللذاعة الكبير، لا يستخدم في ع. ق ولكن يرتبط بـ מְרִירוּת، اسم.، لذاعة (#٥٣٢٠)؛ ولكن "السواد" يبدو أنه يلائم السياق بصورة أفضل.

ظلمة: ← אֹפֶל [*ʾōpel*] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אֱשׁוּן [*ʾᵉšûn*] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← חשׁך [*hšk*] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [*tuḥôt*] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כִּמְרִיר [*kamrîr*] (سواد، حزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [*laylâ*] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [*nešep*] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [*ʿwp* [2]] (يظلّم، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [*ʿᵃlāṭâ*] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [*ʿmm* [2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [*ʿᵃrāpel*] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [*ṣll* [3]] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [*ṣalmāwet*] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [*qdr*] (يظلّم، يغتمّ، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

F. Delitzsch, *Job I*, KD, 77; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960, 60; W. S. LaSor, *Handbook of Biblical Hebrew* II, 1979, § 15.32; M. H. Pope, Job, AB, 29.

جيمس دي . برس *James D. Price*

4026 כֵּן

כֵּן [*kēn* [1]]، صفة./ ظرف.، صحيح، سليم، طبيعي، بعدل، بحق، بِمُقْتَضَى أَمْر، حَسَبَ أَمْر، أمين/ شريف، بشكل صحيح، بشكل ملائم (#٤٠٢٦؛ انظر *THAT* 1:813-14)

ش. أ. ق من الجذور السامية الشائعة، כון، يبدو كـ כֵּן (قا؛ *kittu* في أكد. (*AHw*, 481) و *kn* في أوغا. (*UT*, 1264).

ع. ق الجزيئة כֵּן تستخدم للدلالة على الإيجاب (قا؛ يش ٤٤:٢؛ عا ٥:١٤) وكدلالة على أنه هناك شيئًا متوقع حقا، لذا التوافق لمعيار معروف أو طبيعي (قض ١٢:٦؛ ١صم ٢٣:١٧). بالإنكار تتعين أنها ليست صحيحة أو مسموعة (٢مل ٧:٩؛ أم ١٥:٧) أو حقيقية (إش ١٦:٦؛ إر ٤٨:٣٠). وهي تشير أيضًا إلى الخداع الذاتي من أخوة يوسف لجودتهم الأدبية للشخص "أمين" (تك ٤٢: ١١-١٢). مع דָּבָר هي تجسد معنى بحيث هي منظمة أو صحيحة (خر ١٠:٢٩؛ عدد ٢٧:٧؛ ٣٦:٥).

ناقش Pedersen (359) أنه في العبرية القديمة "النزاهة هي جودة الروح"، لذلك، البار "يعمل في نزاهة، وكل أعماله نزيهة"، ونتيجة ذلك هي "الفرح" – وجهة نظر منتقدة بشكل كبير جدًا من Koch (1972، 163؛ *THAT* 2:1049). وفقًا لـ Westermann (تك ١-١١، BKAT I/1, 557) الجذر له أصله في الزراعة، معينًا أنه نقيًا بدون عيب. Von Rad، من الناحية الأخرى، يعتبر كلمة דָּבָר (تام) في تث كـ"أكثر التعاريف إيجازًا للمطالب التي تقع عليها غيرة يهوه على إِسْرَائِيل" (*OTT* 1:208). إن استخدامها المتكرر ارتباطًا بكلمات قريبة مثل צֶדֶק، بار (#٧٤٠٦)؛ חֶסֶד (محبة (#٢٨٧٦)؛ יָשָׁר (#٣٨٣٨)؛ שָׁלוֹם، سلام (#٨٩٣٤)، إلخ يشير إلى تطبيق أوسع، والذي يمكن للشخص اعتباره إنعكاسًا حرفيًا ولاهوتيًا في مصطلحات علاقة إِسْرَائِيل بيهوه (*OTT* 1:372). نزاهة الرب تعرَّف بعقيدة ع. ق الأساسية، "الرب إلهنا رب واحد" (تث ٦:٤)، بمعنى أن الرب دائمًا الواحد وهو نفس الإله، حقيقيًا لنفسه؛ ومن ثم فهو جدير بالثقة ويعتمد عليه تمامًا، لأن هناك يكمن تجانسا تامًا بين كونه وبين أعماله. النزاهة البشرية ما هي إلا إنعكاسًا لتلك الوحدانية، وبالتالي هناك استجابة بين النية والفعل، الإيمان والأعمال، العقيدة والأخلاقيات. وهي تدل على الوحدة في الحياة في حضور الرب، كذاك الشخص البرئ في الطائفة، يُعتمد عليه في كل الأحوال، جدير بالثقة في المعاملات التجارية، ويعيش في اتفاق تام مع جاره، دائمًا رحيم ويخدم سبب العدالة والسلام. النزاهة تعني صلابة الشخصية والالتزام بالمبادئ الأدبية للاستقامة والأمانة الممثلة في داود (١مل ٩:٤) وأي (أي ٢:٣، ٩؛ ٢٧:٥) (*ISBE* 2:857). في عالم حيث الخوف للغير متوقع في كل مجالات الحياة كان نظام اليوم، العهد بين يهوه وإِسْرَائِيل كان خلاصة الصمود والأمان؛ فقد منحت للمبادئ والقيم الأدبية التي قدمت طريقة بديلة للحياة، أي أنه، وفقًا للعدالة والنزاهة.

استقامة، مساواة، أمانة، ولاء، استقامة الخلق: ← חסד [*hsd* [2]] (يظهر اللطف #٢٨٧٤)؛ ← ישׁר [*yšr*] (يكون مستقيمًا مستوى، صواب، #٣٨٣٧)؛ כֵּן [*kēn*[1]] (صواب، صوت، أمين، بجدارة، #٤٠٢٦)؛ ← תמם [*tmm*] (يكون صحيحًا، سالم، #٩٤٦٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:857; *THAT* 2:1045-51; K. Koch, ed., *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testament*, 1972; J. Pedersen, *Israel I & II*, 1920.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٤٠٢٧ (כֵּן [*ken* [2]]، لذا، هكذا)،← أدوات

٤٠٢٩ (כֵּן [*ken* [4]]، قاعدة مغسلة)،← #٣٩٢٢

4031 כֵּן

כֵּן [*kēn*[6]]، اسم. بعوضة (بعوض)، قملة، جرجسة [بعوضة صغيرة]؛ دودة، برغشة (#٤٠٣١)؛ כִּנָּם [*kinnām*]، اسم.، ظرف.، بعوض، قمل؛ فعل. (؟) أن يصبح مليء بالبعوض، القمل، الخ. (#٤٠٣٨).

ش. أ. ق في عرب. "كَنَا"، أزيز (حشرة)؛ راب. عبر. כִּינָּה، قملة، آفات.

ع. ق الكلمة כֵּן ترد ٥ مرات: في المفرد الجمعي (عد ١٣: ٣٣؛ ومن المحتمل أيضًا في إش ٥١: ٦)، وفي صيغة الجمع (خر ٨: ١٦، ١٧، ١٨ [١٢، ١٣، ١٤]؛ مز ١٠٥: ٣١). الضربة الثالثة على مصر كانت بأحد أنواع البعوض (صيغة الجمع כִּנִּם, כִּנִּים).

١. إن هوية כֵּן هي مسألة تحقيق. فالبعوض (כִּנִּים) في الضربة الثالثة سيميّز عن الذباب (עָרֹב) في الضربة الرابعة. وطبقًا لـ عد ١٣: ٣٣ כֵּן متوازي مع חֲגָבִים، جراد/ جنادب؛ لذلك، כֵּן البعوض مُعاد إلى حد معقول أو الجرجسة (البعوض الصغير) (NIV تعيد قراءة כֵּן، "نفسها"). في مز ١٠٥: ٣١ עָרֹב، الذباب، و כִּנִּים، البعوض، متقابلين، لكن الأول يمكن أن يكون(؟) سرب، مع כִּנִּים تحدد بشكل أكثر وضوحًا أو مع כִּנִּים كجزء من الـ עָרֹב. ويبدو بأن البعوض والذباب متمايزان بشكل صحيح.

العبارة כֵּן = כִּנָּם + ظرف. إنهاء؛ قا؛ أوغا. *am*) تعني أن تكون مليء بالبعوض، أو القمل، أو أنها اسم. (خر ٨: ١٧، ١٨ [١٣، ١٤])؛ صيغة السؤال موضع سؤال. وقد استعملت مرتين في هذا الشكل يجعل ما مجموعه ٧ مرات لهذا الجذر.

٢. فناء سكان الأرض، المُشبّه بالبعوض (NIV الذباب) في مقابلة مع خلاص الرب الدائم (إش ٥١: ٦).

ب. ت الـ سب. لاقت صعوبة في ترجمة الكلمة، وذلك باستخدام تشكيلة متنوعة من التعبيرات. ويلاحظ في عبر. مت. الكلمة بارزة في Jastrow 1:648 في تر . Jer. II، تك ٣٨: ٢٦، وفيها يعني قمل، براغيث.

ع. ج لاحظ يسوع أن بعض الفريسيين مشوشون جدًا، إذ أنهم يُصَفُّونَ الْمَاءَ مِنَ الْبَعُوضَة (κάμηλον) ولكنهم يبتلعون الْجَمَل (κώνωπα) (مت ٢٣: ٢٤).

حشرات: ← דְּבוֹרָה [1] [*d*e*bôrâ* [1]] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן [5] [*kēn* [5]] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עָשָׁה [2] [*ʿth* [2]] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [*ʿaqrāb*] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [*ʿārōb*] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ [1] [*ʿāš*[1]] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [*ṣirʿâ*] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [*qml*] (ذوى، أصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:246-56, 403-4; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; G. Hort, "The Plagues of Egypt," *ZAW* 69, 1957, 84-103; 70, 1958, 48-59; *Fauna and Flora of the Bible*, 19802.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

4036 כִּנּוֹר

כִּנּוֹר [*kinnôr*]، (صغير/ نقّال) الْعُودِ/ القيثارة (٤٢ مرة، ١٣ منها في المزامير؛ #٤٠٣٦؛ *HALAT* 460b-461a.

ش. أ. ق الكلمات المناظرة لـ כִּנּוֹר مثبتة في الحيثية *kinirtalla*، موسيقار/ عازف (J. Friedrich, *Hethitisches Wrterbuch*, 1952, 110a)؛ أكد. *kinnaru*، (*AHw* 1:480b)؛ أوغا. *knr*، (*UT*, 1274)؛ الفينيقية وأرم. القديمة *knr* قيثارة (*DISO*, 123)؛ عرب. "كَنَّارَة" *kannarat* / *ka*.

ع. ق في سب. بأسفار صموئيل، وملوك، وأخبار الأيام، כִּנּוֹר عادة ما تُترجم κινύρα (١صم ١٠:٥؛ ١٦:١٦، ٢٣)؛ في سب. بالأسفار الأخرى، כִּנּוֹר عادة ما تُترجم إما κιθάρα (ي3067)، عود/قيثارة (تك ٣١:٢٧؛ مز ٣٣:٢؛ على نحو إستثنائي، ٢ أخ ٩:١١) أو ψαλτήριον (تك ٤:٢١؛ مز ٤٩: ٥[٤]؛ حز ٢٦:١٣). كانت الأوتار تُلعب باليد (١صم ١٦:٢٣)، بالرغم من أنه من غير المؤكد ما إذا كان يستخدم معها ريشه عازف أم لا. כִּנּוֹר ذكرت من بين أربع آلات لمجموعات إسْرَائِيلية: כִּנּוֹר، נֵבֶל، תֹּף و חָלִיל (١صم ١٠:٥ [لنبوة الطائفة]؛ إش ١٢: ٥ [في وليمة]). في ٢صم ٦:٥ (=١أخ ١٣:٨)، تظهر أولاً في مجموعة موكبية طائفية، بضمن ذلك כִּנֹּרוֹת، قيثارات (صغيرة)، נְבָלִים، قيثارات (كبيرة)، תֻּפִּים، طبول،

מְנַעַנְעִים، صلاصل/ (فخارية) خرخشات (=١أخ ١٣:٨، صنوج نحاسية مزاوجة (اليد)، وמְלַסְלִם، (اصبع/ يد؟) صنوج نحاسية (=١ أخ ١٣:٨، חֲצֹצְרוֹת أبواق). مرة أخرى، כִּנּוֹר ذُكرت في مز ١٥٠:٣ من بين الآلات المعتبرة أنها مناسبة للتسبيح الديني، بضمن ذلك שׁוֹפָר، נֵבֶל، و כִּנּוֹר، תֹּף، מִנִּים و עוּגָב، قيثارة (؟)/ ناي (؟)، תְּרוּעָה / צִלְצְלִים، صنج نحاسية مرتفعة الصوت/ مدوية (١٥٠: ٣-٥). بينما כִּנֹּר قد تعتبر آلة أثرية، فإن ذكرها مع עוּגָב، قيثارة (؟) / ناي (؟) في قصة الأصول الأولية (تك ٤:٢١)، فهل يمكن للاثنين أن يخدما معًا كمادة صناعية لكل الآلات الموسيقية (الوتريات؟).

ب. ت التعبير مثبت في أرم. يه. כִּנָּרָא، مند. *ken-nara*، وسريانية. *kennara'*. ويقول يوسيفوس بأن כִּנֹּר كانت آلة ذات عشرة أوتار، مسحوبة بريشة عاجية، (*Ant* 7:12:3)؛ إلا أنه من غير المؤكد أن يوسيفوس يعتمد على شهادته لتستخدم في ع. ق כִּנּוֹר.

آلات موسيقية/ مصطلحات: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [*hemyâ*] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [*ḥll* [3][?]] (يلعب بالبايب، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [*ḥṣṣr*] (يجعل الناي مسموعًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [*yôbēl*] (كبش، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [*kinnôr*] (قيثارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [*mēn* [1]] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [*menaʿanʿîm*] (rattle، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [*nēbel* [2]] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [*ngn*] (يضرب بالقيثارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [*ʿûgāb*] (ناي؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [*prṭ*] (ارتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [*ṣll* [1]] (خاتم، رعشة، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [*šôpār*] (قرن شاه، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* [2]] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֵׁמַע [*šemaʿ* [1]] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [*tpp*] (طبلة، ضربة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [*tqʿ*] (يسوق، دفع، يصفق يديه، يبوق بالبوق، وعد، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

R. D. Barnett, "New Facts About Musical Instruments from Ur," *Iraq* 31, 1969, Plates XIa/b and XIII, XIIa, XIIb, XIId, XVIb, XVIc, XVIIa/b; B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 22-24, 27-33; idem, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory*, 1963, Fig. 214; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period" *EncJud* 12, cols. 563-64, Figs. 2a, 2c and 2e; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 26-36; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:440a-41a; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, cols. 1424-26; M. Grg, *TWAT* 4:210-16; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 24-26; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T.J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 346a-49b, Figs. 450, 452, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 473, 474 and 475a; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 64-72; J. N. Oswalt, *TWOT* 1:447b; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3232-38, Figs. 14, 15 and 16; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 106-8; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 36-38, Figs. 1, 3, 4, 5, 7a and 10d; H. Shanks et al., "What Did David's Lyre Look Like?" *BARev* 8/1, 1982, 34-35; idem, "World's Oldest Musical Notation Deciphered on Cuneiform Tablet," *BARev* 6/5, 1980, 14, 18-19, 23-25; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032-36, 1038, 1039; G. Wallis, "Musik, Musikinstrumente," *BHH* 3, col. 1258, Figs. 1 and 2; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 38, 42-43; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:474b-75a, Fig. 89.

Robert H. O'Connell روبرت إتش. أوكونيل

٤٠٣٨ (כִּנָּם [*kinnam*]، ملئ بالبعوض)، ← ٤٠٣١

כנס	4043

כנס [*kns*] قل. بيعّل. ، تجمّع، جمع، حشد؛ هِتْبَعِّيل. يلف نفسه، يتدثّر (#٤٠٤٣).

ع. ق ترد الكلمة في قل. ٧ مرات، وهِتْبَعِّيل. مرة واحدة. ترد في قل. عندما تكون الفكرة بسيطة لـ "الجمع" مقصودة (Jenni 188). في مز ٣٣:٧ الرب "يَجْمَعُ كَنَدٍّ أَمْوَاهَ الْيَمِّ". بيعّل. ترد ٣ مرات (حز ٢٢:٢١؛ ٣٩:٢٨؛ مز ١٤٧:٢) وتختص بجمع الرب لإِسْرَائِيل إمّا للدينونة (حز ٢٢:٢١) أو جمعهم مرة أخرى للأرض بعد الخروج (حز ٣٩:٢٨؛ مز ١٤٧:٢؛ انظر Jenni, 188).

تجميع: ← אסף [*ʾsp*] (يجمع، حصاد، #٦٦٥)؛ ← בצר [*bṣr* [1]] (حصاد العنب، #١٣٠٥)؛ ← חטב [*ḥṭb* [1]] (يجمع، يقطع، #٢٦٣٤)؛ ← כנס [*kns*] (يجمع، #٤٠٤٣)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עֵדָה [*ʿēdâ* [1]] (جماعة، تجمع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← עמר [*ʿmr* [1]] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קְהִלָּה [*qehillâ*] (مجتمع، تجمع، #٧٧٣٧)؛ ← קוה [*qwh* [2]] (يجمع، #٧٧٤٨)؛ ← קשׁשׁ [*qšš* [1]] (يجمع، يحشد، #٨٠٠٦).

البيبلوجرافيا

E. Jenni, *Das hebräische Pi'el*, 1968, 188.

Cleon L. Rogers, Jr. كليون إل. روجرز، الإبن

4044 כנע

כנע [kn‘]، نِفْعَل. يُخضع، يُقهر، يُذِلّ، يَذِلّ نفسه؛ هِفْعِيل. يَذِل شخص ما (#٤٠٤٤).

ش. أ. ق عرب. "كَنَعَ"، تقبَّضَ وانضمَّ؛ و"كَنِعَ"، يبس وتجمَّدَ؛ و"أَكْنَعَ" خضع ولان، أرم.، **כְּנַע**، يُذل.

ع. ق ١. يرد الفعل ٣٦ مرة، عادةً في الأسفار التاريخية. عادة ما يُشار للعمليات النفسية الداخلية بالإرتباط مع الظروف المادية. في أغلب الأحيان في الأسفار التاريخية، يشير الفعل إلى الإذلال المفروض بالقوة السياسية، غالباً على زعم الأمم المتكبرة. ١٨ من مرات الورود تشير إلى الاستسلام المفروض بالنصر العسكري، أي، حيث يكون المعنى أخضع. وتتعلق ١٥ مرة بفعل الملك في استسلام نفسه وإسْرَائِيل للرب. الملك الذي يُذعن لسيادة يهوه هو أمر سامي (يوشيا، ٢مل ٢٢:١٩؛ ٢أخ ٣٤:٢٧؛ حزقيا، ٣٢:٢٦؛ منسى، ٣٣:٢٣، ١٩). من الناحية الأخرى، حيث لا يوجد خضوع ملكي لمشيئة يهوه، فإن مأساة رهيبة ستوضع على ذلك العهد/الفترة (عمون، ٣٣:٢٣؛ صدقيا، ٣٦:١٢). ٢أخ ٧:١٤ دعوات الشعب المدعو عليه اسم يهوه بأن يتذللوا في الصلاة استجابة لعقوبات الرب الزراعية. وعندما يفعلون ذلك، سيستجيب لهم يهوه من السماء وسيبرئ أرضهم. بما أن الولاء ليهوه يعني، إدراك سيادته وعظمته ومراعاة مشيئته الإلهية، فإن مثل هذا الولاء يمكن أن يعرَّف كتواضع (٢أخ ٣٠:١١؛ قا؛ لا ٢٦:٤١؛ أي ٤٠:١٢).

٢. في اللاهوت الكتابي، التواضع هو تلك المزية بأن الشخص الذي يعترف بأن كل شيء هو عطية من محبة الرب المبدعة والمخلصة، يتبعها الرغبة في إنكار الذات في الفكر، الكلام، والرغبة في الاعتراف بتأثير الرب على حياة الشخص. بما أن الإذلال أيضًا يقدم في ع. ق كصفة إلهية، **עֲנָוָה** (مز ١٨:٣٥؛ قا مز ١١٣:٦)، إن الاعتبار الإلهي لنفس المكون في التصرف البشري يُرى في كل مكان في ع. ق. الإذلال، الحاجة، والظلم غالبًا مرتبطين، بالرغم من أنها ليست مع استعراض المثل للإذلال لتام، موسى في عدد ١٢:٣. الحاجة، من الناحية الأخرى، يميل أن يتحرك من التأكيد الاقتصادي الرئيسي في بداية ع. ق إلى موقف الاعتماد على الرب فيما بعد.

ألم، ظلم: ← **דחק** [dḥq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← **חמס** [ḥms [1]] (يفعل عنفًا، #٢٨٠٣)؛ ← **חמץ** [ḥmṣ [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← **ינה** [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← **לחץ** [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← **מָצוֹר** [māṣôr [1]] (ألم، ينتهز، #٥١٨٩)؛ ← **מרר** [mrr [1]] (يكون لاذعًا، مذهول، يبتلي، #٥٣٥٢)؛ ← **נֶגַע** [nega‘] (طاعون، ألم، #٥٥٩٦)؛ ← **נגש** [ngś] (تمامًا، #٥٦٠١)؛ ← **ענה** [‘nh [2]] (يبتلي، متواضع، يبلي روحه، سريع، يضطهد، يقدم، #٦٧٠٠)؛ ← **עוק** [‘wq [1]] (يطحن، #٦٤٢١)؛ ← **עמר** [‘mr [1]] (يتعامل بشكل استبدادي مع، #٦٦٨٣)؛ ← **עשק** [‘šq [1]] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← **צוק** [ṣwq [1]] (يعوق، يضغط في/ على، يضليق، يغظ، #٧٤٣٩)؛ ← **צור** [ṣwr [2]] (يتعامل بشكل استبدادي مع، #٧٤٤٤)؛ ← **רהב** [rhb] (هاجم، يضغط، يضايق، ينبه، يزعج، #٨١٠٤)؛ ← **רצץ** [rṣṣ] (يطحن، #٨٣٦٨)؛ ← **תּוֹלָל** [tôlāl] (مضطهد، #٩٣٥٤)؛ ← **תֹּךְ** [tōk] (اضطهاد، #٩٤١٢).

يطأ، يَدُوس، إخضاعَ: בוס [bws] (داس، #١٠٠٨)؛ ← **דבר** [dbr [1]] (يبعد/ يدفع بقوة، #١٨١٨)؛ ← **דוש** [dwš] (يطأ، يدرس (الحنطة)، #١٨٨٩)؛ **הדך** [hdk] (يدوس، #٢٠٧٠)؛ ← **כבש** [kbš] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← **כפש** [kpš] (يرعب، #٤١١٥)؛ ← **לכד** [lkd] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← > **עסס** [‘ss] (يدوس، #٦٧٤٨)؛ **רמס** [rms] (يطأ، #٨٢٥٢)؛ ← **רפש** [rpś] (يطأ، #٨٣٤٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:256-64; *TDNT* 2:645-51; 8:6-15; *THAT* 2:341-50; *TWAT* 6:247-56; S. B. Dawes, "עֲנָוָה n Translation and Tradition," *VT* 41, 1991, 38-48; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983; D. C. Jones "Who are the Poor?," *Evangelical Review of Theology* 2, 1978, 215-24; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; P. D. Miscall, "The Concept of the Poor in the Old Testament," *HTR* 65, 1972, 600-612; O. Ploeger, *Sprueche Salomos*, 1984; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

دبليو. جي . دومبريل *W. J. Dumbrell*

4045 כִּנְעָה

כִּנְעָה [kin‘â]، اسم، حزمة، حِمل، علبة (#٤٠٤٥).

ع. ق شُهدت مرة واحدة فقط، حيث يشير الاسم إلى "المتعلقات" التي يجمعها الشخص قبل ذهابه إلى المنفى/ السبي (إر ١٠:١٧).

عبء، حمل، وزن: ← **אַמְתַּחַת** [’amtaḥat] (كيس، حقيبة، عبء، علبة، #٦٢٣)؛ ← **טען** [ṭ‘n[2]] (حمل، #٣٢٥٠)؛ ← **טֹרַח** [ṭrḥ] (عبء، حمل، #٣٢٦٧)؛ ← **יְהָב** [yᵉhāb] (عبء، عناية قلقة، #٣٣٦٥)؛ ← **כִּנְעָה** [kin‘â] (حزمة، عبء، #٤٠٤٥)؛ ← **מַשָּׂא** [maśśā’]

²] (يحمل، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← נטל [ntl] (يحمل، وزن، #٥٧٤٧)؛ ← נשׂא [nś'] (يرفع، يرفع عاليا، العفو، يحتوي على، يحمل، يرفع (نفسه في التعريف المعجمي)، #٥٩٥١)؛ ← סבל [sbl] (يحمل، يحمل حملاً، #٦٠٢٢)؛ ← סבל [sbl] (يحمل حملاً، حمل، #٦٦٧٣).

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

4047	כְּנַעַן

כְּנַעַן [*kᵉnaʻan* ²]، كنعاني، تاجر (#٤٠٤٧).

ش. أ. ق أكد. *kinahhu* (أصل الكلمة غير مؤكد [*TWAT* 4:227])؛ مصرية. *knn'n*؛ فينيقية. *kn'n*، (-*HA* *LAT*, 462).

ع. ق في الأسفار الأخيرة للعهد القديم، لا يشير اللفظ فقط إلى منطقة أوثقافة، ولكن إلى التاجر. اللفظ "كنعاني" هو مفهوم عام سلبي في ع. ق (Lemche). عندما استخدمت بمعنى "تاجر"، محتفظا بهذا المعنى السلبي.

١. العديد من المناطق كانت تُعرف جيدًا بأن التجار كانوا يعرفون باسم المنطقة. كان هناك نواحًا على المركز التجاري الكبير صور (قا حز ٢٧)، التي كان تجارها ذوي شهرة عالمية (إش ٢٣:٨). رمز اتلنسرين والكرمة (حز ١٧:٤). بابليون تُدعى أرض التجار(אֶרֶץ כְּנַעַן [قا ٢٩:٦]).

٢. هوشع يدين إِسْرَائِيل لكونها لم تعد أفضل من كنهان لأن تجارها استخدموا موازين غش (مقارنة بالظلم עָשֹׁק (هو١٢: ٨[٧]). في يوم الرب، سيباد تجار أورشليم (صف ١:١١). يتنبأ زكريا أنه عندما يأتي يوم الرب، لن يكون هناك تاجرًا في في هيكل يهوه נְטִילֵי כָסֶף (٢١:١٤). كان هناك تربّع تجاري في الجزء الشمالي الشرقي لأورشليم (نح ٣١:٣).

٣. تم التعامل مع التجارة العادية ضمن وصف المرأة الفاضلة التي تبيع البضاعة للتجار(أم ٣١: ٢٤). في الآية الأخيرة مرادف כְּנַעַן هو فعل חָבֵר (قا أيضًا في ٢ أخ ٢٠: ٣٥-٣٧؛ #٢٤٩٢)، والتي يمكن أن تعني التجارة (Elat, 539).

ب. ت سب. تترجم כְּנַעֲנִים (أي ٤١: ٦[٣٠:٤٠]) كـ "فينيقيين".

تجارة، بضاعة، بيع: ← כְּנַעַן [*kᵉnaʻan* ²] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כרה [*krh* ²] (يأتي بالتجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [*mᵉḥîr* ¹] (ثمن، دفع، #٤٦٩٧)؛ ← מכר [*mkr* ¹] (تجارة، يبيع، #٤٨٣٥)؛ ← סחר [*sḥr*] (يسافر، تجارة، #٦٠٨٦)؛ ← קנה [*qnh*] (يحصل على، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רכל [*rkl* ¹] (تجارة، #٨٢١٧)؛ ← שׁבר [*šbr* ²] (يشتري، #٨٦٩٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:224-43; I. Cornelius, "The Commercial Relations of Canaan in the Second Millennium BC," in *Pillars of Smoke and Fire*, 1988, 14-32; M. Elat, "The Monarchy and the Development of Trade in Ancient Israel," in *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, II, 1979, 529-30, 539; K. Engelken, "Kanaan als nicht-territorialer Terminus," *BN* 52, 1990, 47-63; O. Keel, et al., *Orte und Landschaften der Bibel*, I, 1984, 251; N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, 1991, 125-47; M. Tilly, "Kanaanᴗer, Hᴗndler und der Tempel in Jerusalem," *BN* 57, 1991, 30-36.

إزاك كورنيليوس *Izak Cornelius*

4052	כנף

כנף [*knp*]، نِفْعَلْ. يخفي نفسه، يحجب (ترد. ١. في إش ٣٠: ٢٠؛ #٤٠٥٢)؛ כָּנָף [*kānāp*]، جَنَاح (#٤٠٥٣).

ش. أ. ق في الكلمات المشتركة للاسم العبري כָּנָף (يجنح، عرب،؛ أرم. (כנפא)، وأوغا. (*knp*) بمعاني مماثلة. غير معروف للاسم نموذج شفوي.

ع. ق بالرغم من غضب يهوه ضد يَهُوذَا (إش ٣٠: ١-١٩)، لا يزال يشتاق لأن يبارك شعبه (ع ٢٠). وعد الرب بالترميم والتحرير (٣٠: ١٨-٣٣) يتنبأ بوقت عندما تُحترَم التعاليم الإلهية التي يعينها المعلمين والأنياء ويرحَّب بها (كذلك، Wolf, *Interpreting Isaiah*, 1985, 186). إلا أن Watts (*Isaiah 1-33*, WBC, 1985, 400-401) يفهمون מוֹרֶיךָ ("مرشدك") كصفة إلهية وحيدة، جاعلة يهوه مرشد أو معلم الذي لن يخفي بعد نفسه عن الشعب (قا ٤٥:١٥).

إخفاء: ← חבא [*ḥb'*] (يخفي، يستر، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يخفي، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*ḥāgû*] (ملجأ، شق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*ḥpp*] (ستر، حماية، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*ṭmn*] (يخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*kḥd*] (مخفي، يختفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخفي نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (ملجأ، حماية، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يخفي، سر مكتوم، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*ʻlm*] (إشياء مخفيّة، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يستر، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:446-47; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

4053	כָּנָף

כָּנָף [*kānāp*]، اسم.، جناح، تنورة (من الثياب)، حافة أبعد (#٤٠٥٣)؛ > כנף [*knp*]، نِفْعَل.، يخفي نفسه، يحجب، (يرد. ١. في إش ٣٠:٢٠) (#٤٠٥٢).

ع. ج ١. כָּנָף لا تشير فقط إلى أجنحة الطيور(تك ٢١:١)؛، ولكن أيضًا للشاروبيم (خر ٢٥:٢٠ - أجنحة)، الساروفيم (إش ٦:٢)، في الكائنات في رؤيا حزقيال (حز ٨:١، ٢٤)، والمرأة ذات الجناحين في رؤيا زكريا (زك ٩:٥).

٢. في تعبير "أجنحة الريح" (٢صم ١١:٢٢؛ مز ١٨: ١٠[١١]؛ ٣:١٠٤) كوكلاء لظهور الرب تأتي سويًا مع "ملاك" و "سحب". قد تكون ذات علاقة بالكناية، وهي إشارات لأجنحة الريح التي تلتحف مبغضي أفرايم (هو ١٩:٤)، وشمس البر التي تأتي بالشفاء في أجنحتها (ملا ٤: ٢[٣:٢٠]). انظر أيضًا محكى "أجنحة الصباح" (مز ٩:١٣٩)، التي قد تشير إلى أشعة شمس الصباح. حضور يهوه القوي المدلول عليه بالإستعارة المجنحة للتجلي الإلهي (←) وممثلة في الكائنات المجنحة الملحوظة في الفقرة السابقة (١). الإستعارة قد تلمِّح إلى الأفكار الأسطورية القديمة حيث يصوَّر فيها إله الشمس كالحافظ للحق والنظام. إلا أنه في السياقات التوراتية المعينة، ارتبطت الإستعارة اللاهوتية المصاحبة لحضور يهوه ترجِّح فعل الحفظ والحكم في ولصالح جماعة العهد.

٣. لأن حضور يهوه المجنَّح يوافق كون الفعل الإلهي واضحًا، التشخيص أيضًا التشخيص ينتزع الثقة في مواجهة الحضور الذي يقدِّم الحماية من الشرير. (شعر: مز ٨:١٧؛ ٣٦: ٧[٨]؛ ٥٧: ١[٢]؛ ٦١: ٤[٥]؛ ٦٣: ٧[٨]؛ ٤:٩١؛ روائيا: را ١٢:٢). نصين (مز ٣٦: ٧[٨]؛ ٦١: ٤[٥]) يربط حماية الرب بالهيكل. التشخيص شاعريا يتجاوز موضوع أيقونة الشاروبيم، في أن حماية الرب تماثل بالملجأ الذي تمنحه العصفور الأم لصغيرها.

٤. بامتداد כָּנָף أيضًا تدل على نهاية الملبس (١صم ٢٧:١٥؛ حجي ١٢:٢)، فيضان الأنهار (إش ٨:٨)، والنهايات (١٦:٢٤) أو مخاوف الأرض (١٢:١١؛ حز ٢:٧).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [*gbl* [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [*zāwît*] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [*karkōb*] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [*mḥh* [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [*swg* [2]] (حدًا بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [*pā'â* [1]] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [*pinnâ*] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [*ṣad* [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [*ṣēla'* [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [*qes*] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [*qāṣeh*] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [*qṣ'* [2]] (مصنوعا من زوايا، #٧٩١٠).

طيران، جناح: ← אבר [*'br*] (طار، #٨٧)؛ ← גוז [*gwz*] (طار بعيدا، عبر، #١٥٧٧)؛ ← דאה [*d'h*] (طار بسرعة، #١٧٩٧)؛ ← טוש [*twś*] (هجم، اندفع، #٣٢١٦)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الأبعد، #٤٠٥٣)؛ ← מרא [2] [*mr'* [2]] (حلق، طار؟، #٥٢٥٧)؛ ← נוֹצָה [*nôṣâ*] (ريش، #٥٦٨١)؛ ← עוף [*'wp* [1]] (طار، استعد للطيران، حلق بعيدا، #٦٤١٤)

البيبلوجرافيا

M. Haran, "The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual," *IEJ* 9, 1959, 30-38, 89-98; J. W. Kleinig, "On Eagles' Wings: An Exegetical Study of Ex. 19:2-8," *Lutheran Theological Journal* 21, 1987, 18-27; T. N. Mettinger, "Yhwh Sabaoth: The Heavenly King on the Cherubim Throne," in *Studies in the Period of David and Solomon*, ed., T. Ishida, 1982, 109-38.

جورج إل . كلين / جوردن إتش . ماتيس *George L. Klein / Gordon H. Matties*

4056	כְּנָת

כְּנָת [*kᵉnāt*]، اسم.، زميل (#٤٠٥٦).

ش. أ. ق قا سريانية. *knat* الحدوث الوحيد في العبرية (عز ٧:٤) يتبعه ٧ ورودات في أرم. شبيهة في الشكل والمعنى في عز ٤، ٥ و٦. أكد. *kinattu* ("خادم" لكن أيضًا "زميل" [CAD 8:381-82; Kaufman 64; Lipin-ski, 67]) تأتي خلال كل العصور، تظهر في بيئات سام. غ. لـ Mari and Alalakh وأيضًا نصوص *Murasu* البابلية.

ع. ق الحدث العبري الوحيد في عزرا ٧:٤، مثل السبع تكرارات في النص العبري لعزرا (أصحاحات ٤-٦)، يظهر في الجمع في سياق وصف الأشخاص الذين هم زملاء في الإدارة الفارسية.

صديق، رفيق، زميل، عضو مجتمع: ← עַלּוּף [*'allûp* [1]] (مألوف، صديق، #٤٧٦)؛ ← חבר [*ḥbr* [2]] (اتحد،

يوصل ب، سحر، يعمل تحالفًا مع، #٢٤٨٩)؛ ← כְּנָת [*k*[e]*nāt*] (زميل، #٤٠٥٦)؛ ← עָמִית [*'āmît*] (مواطن، عضو مجتمع، #٦٦٦٠)؛ ← רֵעַ [*r'h* [2]] (يصاحب، يكون أفضل رجل، #٨٢٨٧).

البيبلوجرافيا

S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, Assyriological Studies 19, 1974; E. Lipinski, "Emprunts suméro-akkadiens en Hébreu biblique," *ZAH* 1, 1988, 61-73.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

4057	כֶּסֶא

כֶּסֶא [*kese'*]، البدر، قمر مكتمل (#٤٠٥٧).

ش. أ. ق قا؛ فينيقية. *ks*؛ أوغا. *ks'*، (*yrh* ||).

ع. ق الكلمة ترد. 2. لتشير إلى وقت ما. في الأمثال، الزانية تدعو الشاب كي يدخل بدون خوف، لأن زوجها لن يرجع من رحلته حتى "اكتمال القمر" (أم ٧:٢٠). في مز ٨١: ٣[٤]، القمر المكتمل يشير إلى يوم العيد، إما الفصح، أو من الأكثر احتمالاً، عيد المعابد (-Tate, *Psalms 51*(*100*, WBC, 1990, 318.

قمر، شهر: ← חֹדֶשׁ [*ḥōdeš* [1]] (شهر، قمر جديد، #٢٥٤٤)؛ ← יָרֵחַ [*yeraḥ* [1]] (شهر، #٣٧٣٢)؛ ← כֶּסֶא [*kese'*] (قمر مكتمل، #٤٠٥٧)؛ ← לְבָנָה [*l*[e]*bānâ* [1]] (قمر، #٤٢٤٤).

أعياد واحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكر أو باكورة الثمار، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (موكب، رقص دائري، احتفال، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥ*[a]*nukkâ*] (إخلاص، عيد التخصيص، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (الوقت المعين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (عيد الخبز الخالي من الخمير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد طائفي، وجبة جناز، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المعابد، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*'*[a]*ṣārâ*] (مجلس احتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּר > [*pûr* [2]] (احتفال التطهير Purim، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [فصح: لاهوت])؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō'š ḥōdeš*] (احتفال القمر الجديد، #١٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (بداية العام، #١٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [*ḥag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #١٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [السبت: لوهوت]).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:410-11; *TDOT* 6:355-62.

سمير بي . ماسوه *Samir B. Massouh*

4058	כִּסֵּא

כִּסֵּא [*kisse’*]، כִּסֵּה [*kisseh*] اسم.، كرسي، عرش، مقعد الشرف (#٤٠٥٨)؛ أرم. כָּרְסֵא [*korse’*]، عرش (#١٠٣٧٢).

ش. أ. ق الجمع *guza*؛ أكد. *kussw*، (*AHw*, 515) و *kurs*: رمز القوة، جزءًا من الملابس الفخمة الملكية، وكرسي الحكم والعرش الإلهي؛ أوغا.، *ksi*، العروش الملكية والإلهية: معركة بعل ويم و موت على العرش الملكي (*ksi mlk, KTU* 1.6:V:5) وقد ترك إلو Ilu عرشه ويجلس عند مسند القدمين (*hdm*) كفعل الرثاء (*KTU* 1.5:*VI*:12-13؛ قا إش ٤٧:١ وحز ٢٦:١٦؛ انظر .P. A (Kruger, *JSS*, 1/1, 1989, 64-66)، جلس الملك كيريت Keret على عرشه ليحكم ثانية (*KTU* 1.16:VI:23)، الفينيقية *ks'* (*DISO*, 124): ، أحيرام حوالي ١٠٠٠ ق. م (*KAI* 1:20)—العرش الملكي (*ks' mlkh*) لتدنيس سوف يزعج (*ANET*[3], 661)؛ عرش الأب: *KAI* 24:9; 26:A:I:11 (*ks' 'by*)؛ أرم. כרסא (*DISO*, 127)، عرش الأب (כרסא אבי) في *KAI* 216:7; 219:5، أرم. כרסא للأكادية *kuss* في القرن التاسع. تخبرنا مخطوطة تل الفخاري (line 13, cf. D. M. Gropp and T. J. Lewis, *BASOR* 259, 1985, 46, 52)، أحيقار Ahiqar 133 (*AP*, 217, 224) العربية قورش *kursî*. في مصر، أكثر العروش شيوعًا هو عرش *hwt*؛ كان العرش رمزًا للنظام، وهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإيزيس، التي كان لها تاجًا فوق رأسها (*ANEP* [2] fig. 573:11) وكان مؤلّهًا.

ع. ق ١. כִּסֵּא تشير إلى كرسي كجزء من الأثاث العادي، كما في حجرة أليشع التي كان بها أيضًا سرير ومنضدة (שֻׁלְחָן، מִטָּה) (٢مل ٤:١٠). وكان الكرسي لجلوس عالي الكاهن (١صم ١:٩؛ ٤:١٣، ١٨)، وأم سليمان على يده اليمنى (١مل ٢:١٩)، وربما رئيس الكهنة يشوع في نص زكريا الصعب ٦:١٣ (قا؛ -TWAT 4:265 66). إن البر متوّج مع الملوك (أي ٣٦:٧). فقد عظم الملك أحشويرش هامان (أس ٣:١). الياقيم ابن حلقيا سيحل محل شبنا في قصر الرياسة ويجلس على كرسي الكرامة (כִּסֵּא כָבוֹד) لبيت أبيه (إش ٢٢:٢٣).

כִּסֵּא، عرش، ١٣٦ مرة (غالبًا في ١مل ١-٢)، כָּרְסֵא ٣ مرات، تشير بالدرجة الأولى إلى السمو والكرامة (قا ١صم ٢:٨؛ أستير ١:٣؛ إش ٢٢:٢٣، إر ١٧:١٢)، غالبًا ترتبط بالعرش الملكي والإلهي. إن العروش كانت امتيازات للملك (مثل فرعون، تك ٤١:٤٠؛ ملك إسْرَائِيل، تث ١٧:١٨) وكانوا رموزاً لسلطان sat-rap (نح ٣:٧). لقد وُصف عرش سليمان بالتفصيل (١مل

١٠: ١٨-٢٠؛ ٢ أخ ٩: ١٧-١٩[مضيفاً مسند للقدمين، כֶּבֶשׁ]): مغطى ومطعّم بالذهب والعاج، ستة خطوات، مستديرة لأعلى (بالنسبة للنص الماسوري ١ مل ١٠:١٩ וְרֹאשׁ־עָגֹל، BHS يقترح עֵגֶל؟ [زينة ثور صغير] مع سب.، ولكن ذلك ليس له معنى) ومزينة بسندة ذراع أسد جالسين مع الأمراء (قا؛ مؤخرًا S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987, 78-81). يشرّف الله الفقراء بجلوسهم مع الأمراء (כִּסֵּא כָבוֹד، ١صم ٢:٨).

٢. تعبير العرش الملكي (כִּסֵּא מַמְלָכָה) قد استخدم مع الملك داود بمعنى تشخيصي إشارة إلى الحكم على إسْرَائِيل (٢صم ٣:١٠؛ قا ١٤:٩). الرب يعد داود بعرش أبدي (עַד־עוֹלָם)، أي سلالة (٢صم ٧:١٣، ١٦، בַּיִת وמַמְלָכָה [#٤٩٣٠] تستخدم بالتوازي؛ قا عروش سلالة داود، כִּסְאוֹת לְבֵית דָּוִיד، مز ١٢٢:٥).

عرش داود (כִּסֵּא דָוִד) تحول إلى سليمان (قا ١مل ١:٤٦؛ ٢:١٢ כִּסֵּא אָבִיו؛ عرش أبيه]؛ ٢:٤٥؛ ٣:٦؛ ٥:٥[١٩]؛ ١ أخ ٢٨:٥؛ ٢٩:٢٣؛ ٢ أخ ٦:١٠؛ قا ١مل ١:٢٠، ٢٤، ٤٨، ٢٧). جالسًا على العرش تساوي القوة الملكية (١مل ١:١٣، ٣٠، ٣٥؛ ٢أخ ٩:٨). عرش כִּסֵּא، يمكن أن تعني سلالة (١مل ٢:٢٤، ٣٣ مع בַּיִת، حتى كسوف ذاك الذي لداود[١:٣٧، ٤٧]). فهو أبدي (٨:٢٥؛ ٩:٥؛ قا ١ أخ ١٧:١٢، ١٤؛ ٢٢:١٠؛ ٢أخ ٧:١٦)، ولكن بشرط أن العرش الإسْرَائِيلي (כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל) سيتحمل فقط إذا كان نسله مخلصة (١مل ٢:٤ בֶּאֱמֶת ... הלך # ٢٦٢٢]؛ قا ٢ أخ ٦:١٦).

عرش داود يستخدم أيضًا للحكام الآخرين في النبوات ضدهم (إر ١٣:١٣؛ ٢٢:٣٠؛ ٢٩:١٦؛ ٣٦:٣٠) ودعوتهم إلى البر (٢٢: ٢، ٤). إن مخالفة العهد تعني نهاية عهد داود وقلة نسل داود (٢٧:١٥؛ ٣٣: ٢٠-٢١)، ولكن يمكن أيضًا تكون وعداً (١٧:٣٣). سفر المزامير يتخذ الوعد بعرش داود الأبدي (سلالة): مز ٨٩: ٤[٥]، قا ع ٢٩[٣٠]، ٣٦[٣٧]، بسبب قسم الرب لداود (١٣٢:١١؛ قا ١٢٢:٥). فقط عندما يحفظ التابعون العهد ستتحمل السلالة (١٣٢:١٢)؛ الوعد يمكن أن يخسر (٨٩:٤٤[٤٥]).

٣. اللفظ عرش، غالبًا يدل على السلالة، يتكرر ارتباطًا بملوك يَهُوذَا وإسْرَائِيل. يهوآش بيَهُوذَا وُضع على العرش الملكي (٢مل ١١:١٩؛ ٢أخ ٢٣:٢٠)؛ يهوياقيم تحرر من السجن ووضع كرسي كرامته فوق الملوك الأخر (٢مل ٢٥:٢٨؛ إر ٥٢:٣٢)؛ يربعام ٢ خلف والده يهوآش على العرش (٢مل ١٣:١٣). الكلمة عرش استخدمت بأكثر ندرة (خاصة عندما قورنت بداود وسليمان) مع ملوك الشمال: زمري (١مل ١٦:١١)؛ أبناء آخاب (٢مل ١٠:٣)؛ ونسل ياهو (على العرش حتى الجيل الرابع، ١٠:٣٠؛ ١٥:١٢).

الملوك الأجانب قد ذُكروا كثيرًا: فرعون وورثيه (تك ٤١:٤٠؛ خر ١١:٥؛ ١٢:٢٩)؛ عجل موآب (قض ٣:٢٠)؛ الملوك الأجانب الراقدين في السبي (إر ١:١٥؛ ٤٣:١٠؛ قا سنحاريب على عرش لاخيش يستقبل الغنيمة، أحشويرش فارس (أس ١:٢؛ ٥:١)، ملك بابليون الذي إراد أن يجعل عرشه فوق جبل عالي (إش ١٤:١٣)؛ وقادة العالم الذين ارتفعوا من هروشهم (إش ١٤:٩). ملك نينوى ارتفع من عرشه، لابساً المسوح، وجالسًا على التراب (يون ٣:٦). الأمراء الخارجين (יָרַד) من عروشهم يجلسون على الأرض كبادرة على يأسهم على سقوط صور (حز ٢٦:١٦؛ قا إش ٤٧:١ وأليو في أوغا.- ش.أ.ق).

٤. سليمان بنى صالة العرش (אוּלָם הַכִּסֵּא) للعدالة (١مل ٧:٧). عروش داود كانوا مقاعد للعدل (مز ١٢٢:٥ [כִּסְאוֹת לְמִשְׁפָּט]). لقد كانت مهمة الملك أن يحكم بالبر، لأنه عليه يتأسس عرشه (أم ١٦:١٢؛ ٢٠:٨؛ ٢٥:٥؛ ٢٩:١٤).

٥. عرش الرب (כִּסֵּא יהוה) يستقبل تذكارات متعددة:

(أ) بالنسبة لإشعياء (إش ٦٦:١) السماء هي عرشه (أيضًا مز ١١:٤؛ ١٠٣:١٩) والأرض هي موطء قدميه؛ بالنسبة لإرْمِيَا كانت أورشليم هي عرش يهوه (إر ٣:١٧؛ قا ١٤:٢١)، ولحزقيال كان الهيكل الجديد (حز ٤٣:٧). اشعياء رأى الرب متوجًا (יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא) على عرشه في الهيكل (إش ٦:١)؛ ميخا بن يملة رأى الرب جالسًا على كرسيه، وكل جند السماء وقوف لديه (١ مل ٢٢:١٩؛ قا مع الملوك الجالسين على عروش أرضية، ع ١٠؛ ٢أخ ١٨:٩، ١٨)، وحزقيال رآه جالسًا على عرش من الياقوت(حز ١:٢٦؛ ١٠:١). كل هذه الصور تؤكد تفوق الرب السماوي المذهل وقدرة حضوره الأرضية.

مز ٩٧:٢ و ٨٩: ١٤[١٥] يصف البر والعدل (و צֶדֶק מִשְׁפָּט) كأساسات لعرش الرب حيث يحكم (مز ٩: ٤[٥]، ٧[٨]: מִשְׁפָּט, שׁוֹפֵט). عرشه هو من الأبدية ويبقى للأبد (مز ٤٥: ٦[٧]؛ ٩٣:٢؛ إر ١٧:١٢؛ مرا ٥:١٩). هو يحكم الأمم من على عرشه المقدس (مز ٤٧: ٨[٩]) ولا يقدر أن يحتمل إفساد العرش (٩٤:٢٠). نبوخذنصر خُلع من عرشه الملكي (أرم. כָּרְסֵא מַלְכוּתֵהּ) و تجرد من مجده بسبب غروره وكبريائه (دا ٥:٢٠). الأيام القديمة المتقدة بالنار كامنة على العرش (أرم. כָּרְסֵא) ليدين الحيوانات (٩:٧؛ قا رؤ ٤:٢٠).

(ب) الرب يؤسس العروش (مثل، ٢صم ٣:١٠؛ ١مل ٩:٥)، ويمكن أن يقلب العروش الملكية (حج ٢:٢٢) ويضع عرشه (= حكمه) في البلاد الأجنبية (عيلام: إر ٤٩:٣٨). أحد نسل داود سيجلس عليه אֱמֶת (إخلاص)على العرش الذي أسسه חֶסֶד (NIV محبة) ليحكم (שֹׁפֵט) (إش

٥:١٦).

ب. ت سب. تترجم ١٣٠ مرة נִשְׁרַק ١مكابيين ٥٧:٢ تشير إلى عرش داود الأبدي و٤ مك ١٨:١٧ إلى الشهداء القريبين من العرش الإلهي، ولكن يَهُوذا الهيلينية (فيلو ويوسيفوس) تتجنب تعبير عرش الرب، لأنه يبدو مجسمًا جدًا (TDNT 3:163). عرش الحكمة هو في السماوات (سي ٢٤:٤)؛ في صلاة سليمان الحكمة تجلس بجوار عرش الرب لتعينه (حك ٩:٤، ١٠). الكلمة التشخيصية قيل أنها قفزت من عرش الرب مثل المحارب لتهلك الأطفال المصريين (حكمة ١٨:١٥). أنوش يحتوي على الكثير من العرش الإلهي (TDNT 3:163-64). أدب قم. يشير إلى عرش داود القادم (فور. ١:١٠؛ قا؛ ٢ صم ٧: ١١-١٤؛ قا أيضًا TWAT 4:272). ع. ج يتخذ مبادئ السماء كعرش الرب وعرش داود (المسيا) (TDNT 3:164-65).

أثاث: ← הֲדֹם [h^adōm] (مسند القدمين، #٢٠٧١)؛ ← כֶּבֶשׁ [kebeš] (مسند القدمين، #٣٩٠٠)؛ כִּסֵּא [kissē'] (كرسي، عرش، #٤٠٥٨)؛ ← שֻׁלְחָן [šulḥān] (منضدة، #٨٩٤٧).

عدالة، دينونة: ← דין [dyn [1]] (يدين، يجادل، يحكم، يدير، #١٩٠٦)؛ ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלל [pll [1] A] (يجلس للدينونة، يفصل في نزاع، يتوقع، #٧١٣٦)؛ ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، بار، يتبرر، #٧٤٠٥)؛ ← שפט [špṭ] (يدين، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

BRL [2], 231-32; *NIDNTT* 2:612-14; *TWAT* 4:247-72; H. S. Baker, *Furniture in the Ancient World*, 1966; R. de Vaux, *AncIsr*, 1974, 100-107; H. Kyrielis, *Throne und Klinien*, 1969; M. Metzger, *Knigsthron und Gottesthron*, 1985; A. Salonen, *Die Mbel des alten Mesopotamien*, 1963.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

4059	כסה

כסה [ksh] قَلْ. غطّى، أخفى، حجب، بيعّل. يغطّي، يخفي، يخفي/ يحجب نفسه؛ بعّل. تغطى، يتستر، يُغَشّي؛ هتبعّيل. للتغطية نفسه؛ نِفْعَل. يتغطى (#٤٠٥٩)؛ כָּסוּי [kasûy] اسم. غطاء، يغطي (#٤٠٦٢)؛ כְּסוּת [k^es-ût] اسم. يغطي، ملابس، عباءة (#٤٠٦٤)؛ מִכְסֶה [mikseh] اسم. غطاء، يغطي (#٤٨٣٢)؛ מְכַסֶּה [mekasseh] اسم. ملابس، غطاء، مظلات (#٤٨٣٣).

ش. أ. ق أوغا. (UT, n. 1279) ksv تحمل معنى غطاء، يغطي. نفس المعنى مستعار في عرب. "كَسَا"؛ وأكد. *kas*.

ع. ق ١. السيادة اللغوية للغطاء تتضمن ألفاظًا عديدة، منها ما هو أكثر أهمية כָּסָה. مواضيع لاهوتية هامة مرتبطة بالغطاء، تتضمن تغطية الخطايا (כָּסָה)، تخفي الرب (מָסָךְ #٥٠٠٩)، وبالمقابل حضوره كغطاء من السحاب (כָּסָה، [بيعّل.])، حماية الرب (סָכַךְ #٦١١٤)، وبالإشارة إلى أثاثات الهيكل (חָפָה סָכַךְ #٢٩٠٢)، צָפַן [#٧٦٢١]، ومָסָךְ).

٢. כָּסָה تكررت ١٥٥ مرة (عادة في بيعّل.) في اللغة ك.م.ع. في اسفار موسى الخمسة بيعّل. لـ כָּסָה تأتي أولاً بمعنى أدبي (مثل تث ٢٣: ١٣[١٤])، وبالامتداد، تستخدم غالبًا للغطاء الذي تمنحه الملابس (خر ٢٨:٤٢). الشكل المؤنث כְּסוּת (٨ مرات) استخدم غالبًا فقط لملابس (١٠:٢١) أو كعباءة، تث ٢٢:١٢). رهن العباءة يجب أن يسترجع عند المساء، بما أنها الغطاء الوحيد (ملابس النوم) للرجل، ومن المحتمل عائلته أيضًا (خر ٢٢: ٢٧[٢٦]، قا כָּסָה، cloak، تث ٢٢: ١٢). بدون عباءته، وخاصة في الشتاء، يمكن أن يتعرض الرجل للأرق، والأكثر من ذلك يمكن أن يقلل من فرصه للعمل بصورة جيدة في اليوم التالي ليعيد دفع قرضه.

٣. في الأقسام الروائية في أسفار موسى الخمسة، כָּסָה غالبًا لها معنى الإخفاء. ومن ثم ثامار في مظهر الزانية التي تغطي وجهها بحجاب (تك ٣٨: ١٤-١٥). رفقة حجبت نفسها في حضور إسحق، دالة على الاحترام، ولكنها لم ترتدي الحجاب في حضور خادمه، دالة على سلطتها عليه(٢٤:٦٥). الرب يتأمل حكمة الإخفاء (حرفيًا، غطاء) ما هو مزمع أن يفعله بسدوم عن إبراهيم (١٨:١٧). כָּסָה استخدمت في تث ١٣: ٨[٩] في حظر إشارةً إلى العقاب للأقارب أو الأصدقاء المقربين الذين يشجعون عبادة البعل. فهم لن يُنقذوا أو يحتمون (حرفيًا، يتغطون). כָּסָה يمكن أن تدل أيضًا على معنى الاكتمال أو الانتشار. لذلك بُعِّل. تستخدم في تك ١٩:٧، ٢٠ في حساب الفيضان، مشيرةً إلى أن المياه ارتفعت ستة أمتار وأن الجبال تغطت. العبرية ربما تعني أن العاصفة، ليس المياه في حد ذاتها، حجبت الجبال عن الرؤية (انظر TWOT 449:1، وهامش NIV). الضفادع (خر ٨: ٦[٥]) والجراد (١٠:٥، ١٥) غطت أرض مصر، وأمواه البحر غطت جيش فرعون (١٤:٢٨؛ ١٥:٥)، مشيرة إلى قدرة الرب في عمل الخلاص. في البرية، الرب ساند شعبه بمنحه لهم المن بكرم (الخيمة تغطت بالمن، ١٦:١٣). الحضور المستمر للرب، بغرابة وإلى حد ما الرب العنيف ف البرية، ويرمز إليها جيدًا بالسحاب الذي يغطي جبل سيناء (٢٤: ١٥-١٦) والسحاب الذي يغطي ضريح البرة (خيمة الاجتماع أو تابوت العهد، ٤٠:٣٤؛ عدد ٩:١٥). وراء الرمزين هناك فكرة بسيطة

لعناية الرب، السحاب بالنهار حيث يكون المشي أبرد، والنار بالليل ليمنح الضوء. هناك ترابط قريب هنا مع أفكار حضور ومجد الرب (لا، عدد، AB، ١٩٩٣، ٢٩٨؛ שָׁכַן، يسكن، #٨٩٠٥؛ כָּבוֹד، مجد، #٣٨٨٣).

٤. في الأقسام القانونية כָּסָה تشير إلى الدهن الذي يغطي الحيوانات (لا ٣:٣، ٩، ١٤) وبالتغطية بأمراض جلدية (١٣: ١٢-١٣). الحاصدين أمروا أن يصرفوا الدم من الحيوان ويغطونه بالرمل (١٣:١٧). ع ١٤ توضح السبب: الدم هو (في) حياة المخلوق (انظر Wenham, Leviticus، 244-45)، ومن ثم هذا الدم لا يجب أن يؤكل أو من المفترض يترك مكشوفاً. في معنى آخر، أخوة يوسف تحدثوا عن قتل أخيهم وتغطية (إخفاء) دمه (تك ٣٧:٢٦). في طقس يوم التعيين (لا١٦)، واحدة من أهم اللحظات تأتي عندما يدخل الكاهن قدس الأقداس. يُحرق البخور حتى يخفى تابوت العهد (כָּסָה) عن الرؤية والكاهن يحتمي (ع ١٣ وانظر Haran 128). لنفس السبب، في البرية، التابوت يُغطى استحداداً لتحريكه (عدد ٤:٥، ١٥).

٥. الأنبياء، مثل أسفار موسة الخمسة، استخدموا כָּסָה لخشب تركيب الألواح في الهيكل (حز ٤١:١٦ بُعَّل. جزء)، للملابس (هو ٢: ٩[١١]؛ إش ١٨:٢٣)، أو كوصف للموت "المغطى بالدود" (إش ١١:١٤، تخذير لبابليون). الغطاء (כָּסָה بجناح قماش الخَيل كعلامة للأسف، التوبة، أو النواح (يو ٨:٣؛ انظر ١ أخ ١٦:٢١). باستخدام هِتْبَعِّيل.، כָּסָה إش ٦:٥٩ يقارن إشرار إسْرَائِيل بالعناكب التي لا تقدر أنسجتها على تغطيتها. ومن ثَم ينكشف خزي الإشرار. بيعّل. لـ כָּסָה يأتي في تعليم الرب بكسي العريان (إش ٧:٥٨؛ حز ١٦:١٨) ومن ثم تحريرهم من حالة الخزي.

في عالم السلوك، غطاء (כָּסָה) ربما تستخدم أيضًا للتعبير عن إزالة الخزي [حز ١٦:٨، ١٠، ١٨]. من العبارات الشائعة "النقمة تغطينا (כָּסָה)" بالتوازي مع "يبقى في الخزي" (إر ٢٥:٣)، "مغطى بالخزي" (إر ٥١:٥١؛ حز ١٨:٧؛ عوبيديا ١٠؛ مي ١٠:٧)، و"مغطى بالعنف" (ملا ١٦:٢). حب ١٤:٢ يعد أن الأرض ستمتلئ من معرفة الرب كما تغطي المياه البحر (قا ٩:١١)، و في حب ٣:٣، أن مجد الرب سيغطي السماء وستمتلئ الأرض من تسبيحه. معنى الحماية يوجد في إش ١٦:٥١، حيث يقول الرب لصهيون أنه غطاها بمظلة يده. في سياق طقسي، يصف ملاخي الفيضان غير المثمر (يغطي) المذبح في أورشليم بالدموع، لأن الرب رفض ذبائح المتعبدين لأنهم خالفوا الأمانة معه (ملا ١٣:٢؛ قا هو ٨:١٠). فكرة الإخفاء أو نقص الاخفاء يأتي في حز ٧:٢٤ (أورشليم متضجرة جدًا من أفعالها لأنها لم تفعل شيئًا لإخفاء سلوكهم العنيف)، وفي رؤيا اشعياء، حيث يغطي السيرافيم نفسه بأجنحته، في احترام لقداسة الرب (إش ٢:٦).

٦. في كتابات الحكمة، بيعّل. لـ כָּסָה تستخدم لقوة الحب التي تغطي الخطايا (أم ١٢:١٠؛ قا ٩:١٧). تلك الآيتين تحتوي على تفاصيل لاهوتية هامة لـ הסכ، بمعنى، فكرة "تغطية" الخطية. الحكيم يحفز ضد إخفاء خطية الشخص، لصالح الاعتراف والإعلان (١٣:٢٨)، الفعل الذي يقود إلى الرحمة (قا مز ٥:٣٢). بالمثل، ناظم المزامير يعلن البركة للشخص الذي غفرت له تجاوزاته، الذي تغطت خطاياه (כָּסָה)، والذي لا يحسب له الرب خطيته/ خطيتها (مز ٣٢: ١-٢؛ قا ٨٥: ٢[٣]). فكرة تغطية الرب للخطية هي أحد أهم المعاني اللاهوتية والأدبية المتنوعة الملحقة بالمجال الدلالي للغطاء، انظر כָּפַר، كفّر (#٤١٠٥).

يمكن أن يتغطى الشخص (כָּסָה) بالخزي، إما بسبب خطيته هو (مز ٤٤: ١٥[١٦]) أو من خلال أفعال أعداؤه (٦٩: ٧[٨]). فكرة الحماية توجد في ٩:١٤٣، "أخفي (כָּסָה) نفسي فيك" (NIV)، معطياً نتيجة أخرى لاهوتية هامة. بمعنى تشخيصي نقرأ عن الكرمة (إسْرَائِيل) تغطي تلال الأرض بظلها (٨٠: ١٠[١١])، فقط ليقطع من الرب (ع ١٥-١٦). المعنى الأدبي للفظ يوجد في ٦: ١٠٤. المياه الأساسية، التي تغطي جبال الأرض، تهرب إلى مكانهم، عند توبيخ. من هناك لن تعود تغطي الأرض مرة ثانية (ع ٩).

أيوب يستخدم כָּסָה حرفيًا (مثل ١٥:٢٧؛ ٣٤:٣٨) واستعاريًا (موت في ٢٦:٢١؛ قا כְּסוּת في ٧:٢٤ و١٩:٣١، بالتوازي مع الملابس، לְבוּשׁ #٤٢٣٠). مرجعين يستخدمون بيعّل. لـ כָּסָה يذكرون بشدة في علو الأساطير أوغا. (see Pope, Job, 233). الرب يغطي (NIV استحمام) أعماق المياه، يغطي (يملأ، NIV) يديه بالبرق (٣٦:٣٠، ٣٢). فكرة الإخفاء حاضرة أيضًا عندما ينادي أيوب على الأرض أن تغطي دمه (١٦:١٨)، حتى يستمر في طلب القضاء له (Gutierrez، أي، ٦٢). مؤخرًا ينكر أيوب أنه مثل آدم (هامش NIV، وPope، أيوب، ٢٠٨) في إخفاء خطاياه.

٧. מִכְסֶה (١٦٠مرة فقط في أسفار موسى الخمسة) تشير إلى الجلد الذي يغطي تابوت العهد (خر ١٤:٢٦؛ ١١:٣٥؛ ١٩:٤٠) وأيضًا إلى الأثاثات الفردية (عدد ٤: ٨-٢٥؛ قا؛ اسم. כָּסוּי بنفس المعنى في عدد ٦:٤، ١٤). מִכְסֶה تستخدم أيضًا للغطاء الذي استخدمه نوح لبناء الفلك (تك ١٣:٨)، مقترحاً أن، بعكس الخداع الشائع، الفلك يمكن أن يكون مركب مفتوح بجلود من أقمشة المشمع. اسم. מְכַסֶּה يمكن أن يعني أيضًا إما مظلة أو نوع ما من القماش الجيد (حز ٧:٢٧). מְכַסֶּה يشير إلى أنه في لا ١٩:٩ لغطاء (caul) الكبد (انظر יֹתֶרֶת #٣٨٦٦، في لا ٤:٣، ١٠، ١٥).

٨. من ضمن الألفاظ الأخرى التي شكلت السيادة للتغطية هي عدد من الكلمات العبرية استخدمت نادراً في اللغة ك.م.ع.

גְּנָזִ، يعيد أفضل كبسط (#١٧١٠)، توجد في حز ٢٧: ٢٤. في السوق، التجارة بملابس جميلة، صناعة زرقاء، عمل مطرز، بساط متعدد الألوان (NIV) يأخذ مكانًا.

מַכְבֵּר، ينشر (#٤٨٠٢)، يوجد في ٢ مل ٨: ١٥، والتي تشير إلى القماشة المبللة السميكة على وجه حزقيال حتى مات.

מַרְבַד، غطاء، تغطية (غطاء السرير؛ #٥٢٦٧). كل من التكرارين يوجدا في سفر الأمثال، واصفين غطاء السرير لسيدتين مختلفتين، الزوجة المغرية لـ ٧: ١٦ والزوجة المستقيمة في ٣١: ٢٢. كل من السيدتين يفتخر بالعمل ولكن بشكل جذري من أجل دوافع مختلفة، واحدة تبني علاقتها بعائلتها والأخرى تجلب لها الخزي:

צֹהַר، سطح (#٧٤١٥)، تأتي في تك ٦: ١٦، التي تتحدث عن الطابق الأساسي (السطح) للفلك، وتحتها الطابق الأسفل، الوسط، والأعلى.

צָמִיד، غطاء (#٧٥٤٤)، توجد في عد ١٩: ١٥ وتشير إلى النجاسة الطقسية للأوعية التي ليس لها غطاء ومن ثم تتعرض للتلوث.

קָרַם، غطاء (#٧٩٦٥)، تستخدم مرتين لغطاء الجلد على العظام اليابسة في رؤيا حزقيال (٣٧: ٦، ٨) ومن ثم يعرف شعب الخروج المكسورين أني "أنا هو الرب"، ع ١٢.

ب. ت سب. ترجع بيعّل. لـ כָּסָה مع καλύπτω في عبارات مثل خر ٢٤: ١٥ا وإش ٦٠: ٢، و"غفران الخطايا" في مز ٨٤[٨٥: ٢] [٨٥: ٣]. الأدب الرباني يستخدم כָּסָה ليعني تغطية أو إخفاء (e.g., Gen Rabbah 52)، لتغطية الدم (Hullin 6:4)، ليحفظ سر عجائب الرب (Pesahim 119a)، لتعيين سبعة إشياء مخفاه (Pesahim 54b)، وفي هِتْبَعِّيل. ليشير إلى القمر المخفى أو الجديد (Besa 16a).

ع. ج καλύπτω تفسَّر حرفيًا (مت ٨: ٢٤؛ لو ٨: ١٦؛ قا ٢٣: ٣٠) واستعاريًا. لذلك يحذر متى أنه لا يوجد شيء خفي لن يستعلن (١٠: ٢٦)، ويتحدث بولس (٢كو ٤: ٣) عن لغز الإنجيل، الذي إن كان مكتوماً فهو مكتوم في الهالكين. أخيرًا، فكرة الخطايا المغطاة تظهر في ١ بط ٤: ٨ اقتباس أم ١٠: ١٢) و يع ٥: ٢٠.

تغطية، حراسة، ترس: ← חפה [ḥph] (يغطي، يغشى، يكسو، يغطي بألواح، #٢٩٠٢)؛ ← כסה [ksh] (يغطي، يحجب، يغطي، يلبس، يكسو، #٤٠٥٩)؛ ← לוט [lwṭ] (يغطي، يغلف، يلف، #٤٢٨٦)؛ ← סכך [skk[1]] (يغطي، يحرس، يحجب النور، يحمي، #٦١١٤)؛ ← ספן [spn] (يغطي، سقف، لوح، #٦٢١١)؛ ← עלף [ʻlp] (غطاء، باهت، #٦٦٣٤).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:448-49; R. deVaux, *AncIsr*, 297-301, 312-30; U. Cassuto, *Exodus*, 1967; F. M. Cross, "The Priestly Tabernacle," *BA Reader*, 1961, 201-28; M. Dahood, *Psalms*, AB, 1966, 1968, 1970; G. Gutierrez, *On Job*, 1989; M. Haran, "The Uses of Incense in Ancient Israelite Ritual," *VT* 10, 1960, 113-29; idem, *Temples and Services in Ancient Israel*, 1978; I. Kanowitz, *The God Idea in Jewish Tradition*, 1989; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974; S. Niditch, "Women in the Hebrew Bible," in J. R. Baskin, ed., *Jewish Women in Historical Perspective*, 1991, 25-42; M. Pope, *Job*, AB, 1965; G. J. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979.

W. R. Domeris

٤٠٦٢ כָּסוּי [*kasûy*]، غطاء، يغطي، #٤٠٥٩

٤٠٦٤ כְּסוּת [*kᵉsût*]، غطاء، قماش، عباءة، #٤٠٥٩

4065 כסה

כסה [*ksh*] قلّ. (فقط في اسمفا. مبني للمجهول.) قطع؛ قلّل (#٤٠٦٥).

ع. ق يوجد استخدامين لفظيين لـ قل. اسمفا. مبني للمجهول.. في المرتين يشيران إلى أسف محنة إِسْرَائِيل استعاريًا كـ "قطع أو تكسير إلى قطع"(؟). في الاستخدام الأول (مز ٨٠: ١٦[١٧]) إِسْرَائِيل (من المحتمل N. إِسْرَائِيل) تصوّر كـ"قطع"، وتليها صلاة من أجل الاصلاح (ع ١٧-١٩[١٨-٢٠]). في إش ١٢: ٣٣ عقاب يهوه لشعبه (من آشور؟) يوصف: "مثل أشواكًا محروقة تحرق بالنار".

ب. ت سب. تترجم الفعلين في مز ٨٠: ١٧أ قل. اسمفا. مبني للمجهول. كما الفعل في سؤال في إش ٣٣: ١٢. بالرغم من أن الفعل المستخدم في سب. يعني "يحفر" و"يقطع"، وذلك من المحتمل أن يكون تفسير ضميري، وليس ترجمة أدبية للكلمة العبرية.

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [bṣʻ] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא[3] [brʼ[3]] (يُخلي الإشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gdʻ] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (يُثمر، #١٦٠٢)؛

← גזז [gzz] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [gzr ¹] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [grz] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [gr' ¹] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [ḥlp ²] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [ksḥ] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [krt] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqāḥāyim] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [nqp ¹] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [ntḥ] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [šsp] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [tzz] (يبتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٤٠٦٧ כְּסִיל [kᵉsîl ¹]، وقح، #٤٠٧١

٤٠٦٨ כְּסִיל [kᵉsîl ²]، الجوزاء، الأبراج، #٣٩١٩

٤٠٧٠ כְּסִילוּת [kᵉsîlût]، وقح، #٤٠٧١

4071 כסל

כסל [ksl ¹] قل. حَمِقَ (#٤٠٧١)؛ כְּסִילוּת [kᵉsîlût]، اسم. أحمق (#٤٠٧٠)؛ כֶּסֶל [kesel ²]، اسم، ثقة، غباء (#٤٠٧٣)، כִּסְלָה [kislâ]، اسم، ثقة (#٤٠٧٤)؛ כְּסִיל [kesîl¹] وقح، أحمق (#٤٠٦٧)؛ כְּסִיל [kᵉsîl ²]، اسم. الجوزاء (#٤٠٦٨).

ش. أ. ق جذر כֶּסֶל يرتبط بالعربية "كَسِلَ"، خامل، بليد، يكون عاجزًا؛ وأكد. *saklu*، يكون غبي כֶּסֶל يمكن أن يكون لها معنى رمزيًا "سميك، مجموعة، سمين"؛ ومن ثم بمعنى جيد، כְּסָלִים، خاصرات، כִּסְלָה כֶּסֶל، ثقة؛ بمعنى شيء כְּסִילוּת כִּסְלָה כֶּסֶל، غباء، حمق، כְּסִיל، شخص أحمق (BDB, 492).

ع. ق ١. الفعل כָּסַל يأتي مرة واحدة فقط في ع. ق. في إر ١٠:٨، كانت تستخدم ككلمة زوجية مع בָּעַר، غبي، أن يصف العابدين الحمقى. هذا الكاتب يعتقد أنه في جا ٧:٢٥، רֶשַׁע כֶּסֶל، شر الحماقة، تستخدم مع חָכְמָה، حكمة، חֶשְׁבּוֹן وضع خطة سرية، וְכֶּסֶל וְהַסִּכְלוּת הוֹלֵלוֹת، وَالْحَمَاقَةَ أَنَّهَا جُنُونٌ، في قائمة طولية للتعبير عن كيف أن نشاط الكارز ينطبق نفسه على كل الإشياء التي هي تحت الشمس. معنى כֶּסֶל هنا هو ضد الحكمة، ولكنه مترادف مع الحمق (סֶכֶל) والجنون. إلا أنه من الغرابة، الإشارة إلى جا ٧:٢٥ عادةً تُترجم كـ "غباء"، بينما معنى آخر لـ כֶּסֶל، ثقة، تناسب جيدًا (*HALAT* 466; *TWAT* 4:278; *THAT* 1:836).

٢. اسم/ صفة. כְּסִיל هو الأكثر شيوعًا. تتكرر ٧٠ مرة في ع. ق (مز ٣مرات؛ أم ٤٩ مرة؛ جا ١٨ مرة). الكلمة כְּסִיל عكس חָכָם، حكمة (مز ٤٩: ١٠[١١]؛ أم ٣:٣٥؛ ١٠:١؛ ١٣:٢٠؛ ١٤:١٦؛ ٢٤؛ ١٥:٢؛ ٧، ٢٠؛ ٢١:٢٠؛ ٢٦:٥؛ ٢٩:١١؛ جا ٢: ١٤-١٦؛ ٤:١٣؛ ٦:٨؛ ٧: ٤-٥؛ ٩:١٧؛ ١٠:٢، ١٢)، בִּין، المعرفة (أم ١٠:٢٣؛ ١٤:٣٣؛ ١٥:١٤؛ ١٧:١٠، ٢٤)، وעָרֻם متعقل (أم ١٢:٢٣؛ ١٣:١٦؛ ١٤:٨). (مز ٤٩: ١٠[١١]؛ ٩٢: ٦[٧]). في سفر الأمثال الحمق כְּסִיל عادةً يعبَّر عنه بكلمة אִוֶּלֶת، حماقة ٢٤؛ ١٥:٢، ١٤؛ ١٧:١٢؛ ٢٦:٤، ٥، ١١). إلا أنه في سفر الجامعة، كلمة כְּסִלוּת مفضَّلة لـ"الحماقة" (جا ٢:١٢؛ ١٣؛ ١٠:١، ١٣)، و סָכָל، أحمق، تستخدم بالتبادل مع כְּסִיל (١٠: ٢-٣، ١٢-١٥). مع פֶּתִי، "بسيط"، כְּסִיל تُدعى لتعلم الحكمة (أم ١:٢٢؛ ٨:٥). إلا أنه غير مهتم بالمعرفة والحكمة. ما يحبه هو الحماقة (١٥:١٤؛ ١٧:١٦؛ ١٨:٢). تسبيحه أقل إنشاءً من توبيخ الحكيم (جا ٧:٥). نتيجة نقص الحكمة عمله يكون بلا قيمة (١٠:١٥). فهو فاسد ودائمًا يكرر خطاياه (أم ١٣:١٩؛ ١٥:١٤؛ ١٧:١٠؛ ٢٦:١١؛ جا ١٠:٢). ربما الضرب فقط سيكون ذا معنى بالنسبة له (أم ٢٦:٢ قا ١٩:٢٩). هو متكلم ويحب أن ينشر آرائه الحمقاء (١٢:٢٣؛ ١٥:٢؛ ١٨:٢). إن أسلوبه الفقي في الحديث دائمًا يدخله إلى مشكلة (أم ١٤:١٦)، خاصة في غضبه (٢٩:١١؛ جا ٧:٩). لقد وثق في ذكاؤه الخاص (أم ٢٨:٢٦) وكان متكبر جدًا عن أنه يستمع إلى تحذير (جا ٤:١٣)، ولكن في أغلب الأوقات كان يعرض حماقته (أم ١٣:١٦؛ قا ١٢:٢٣). هو لا يفكر بجدية عن الحياة. ما يريده هو اللذة في الحياة (جا ٧:٤). إن حماقته تضلله (أم ١٤:٨) ويمكن أن تكون خطرة حتى على الآخرين (١٧:١٢). إن من يعتمد عليه ليعمل عملاً يطلبون مشكلة (٢٦:٦، ١٠). هو كسلان (جا ٤:٥) وفقير في إدارة أمواله (أم ٢١:٢٠). الإبن الأحمق כְּסִיל يجلب المشاكل والحزن لوالديه (أم ١٠:١؛ ١٧:٢١، ٢٥؛ ١٩:١٣). إن الكرامة لا تلائم الأحمق (١٩:١٠؛ ٢٦:١، ٨). في ملاحظة أخرى للمعلم، بالرغم من أن الحكمة تسبق الأحمق كما يسبق النور الظلمة، في النهاية كل من الحكيم وכְּסִיל سيكون لهما نفس المصير: الموت (جا ٢: ١٤-١٦؛ ٦:٨).

٣. في العبارات المذكورة أعلاه، כְּסִיל تشير إلى الشخص صاحب الذهن البليد؛ أحيانًا تشير الكلمة إلى الشخص الوقح، أو الخاطي (*TWAT* 4:282; *THAT* 1:838). عندما تستخدم כְּסִיל بالتضمين الأخير، فإنها تشير إلى الشخص الذي ينطق الافتراء (أم ١٠:١٨) ويتكلم بشكل منحرف (١٩:١). ربما يكون هذا المعنى محمولاً أيضًا في ١٥:٢٠: "الرجل الأحمق يحتقر أمه". في سياق ٣: ٣٢-٣٥، بينما كان الحكيم مستقيمًا وبارًا، כְּסִיל (ع ٣٥)

والمستهزئين منحرفين (ع٣٢) والإشرار (ع٣٣)، أولئك الذين لم يحيدوا عن الرب. السيدة الحمقاء (כְּסִילוּת، اسم. خلاصة سيادية) في ١٣:٩ معارض حكمة المرأة (١:٩). فهي تدعي أولئك الذين يمرون بجوارها. أولئك الذين يذهبون إلى شعبها الذين لم يختاروا مخافة الرب، والتي هي بداية الحكمة ومعرفة القدوس (١٠:٩). الموت هو نهايتهم (١٨:٩). في مز ٨:٩٤، כְּסִילוּת أيضًا غبي. هم إشرار (ع٣) وفاعلي الشر (ع ٤، ١٦)، المتكبر والمضطهدين، الذين لا يعترفون بقدرة الرب (ع ٤-٧). نصيحة الكارز للعابدين هو أنهم عندما يذهبون إلى بيت الرب، من الأفضل لهم أن يقتربوا للاستماع أكثر من تقديمهم للذبيحة כְּסִילִים (جا ١:٥[١٧:٤])، إذ أنهم لا يعلمون أنهم يفعلون الشر. وعندما يكونون في حضور الرب، لايجب أن يكزنزا مسرعين في التكلم ومتعجلين في قلبهم، ولكن يقلون في الكلام، ولا يعتبروا כְּסִילִים (٢:٥-٣[١-٢]).

ب. ت في الأبوكريفا، כְּסִיל هو الشخص الذي يتكلم داشماً في اللحظة الخاطئة (سي ٧:٢٠). مجاملاته لن تكسبهم أصدقاءً (١٣:٢٠). أحد الأشياء التي يجب أن تُعمل بدون خجل هي تصحيح כְּסִיל (٨:٤٢). نفس الاستخدام يستمر إلى العبرية الإنجيلية (BTalm Berakot 23a; Yebamot 102b; Baba Batra 12b; 74a; 122a; cf. Jastrow, 653-54).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [bdʾ] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [kzb [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [kḥš] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [nkl] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [nšʾ [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [sārâ [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [ʿqb] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [rmh [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [śwṭ] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← [1] אֱוִיל [ʾᵉwil [1]] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [bʿr [4]] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [hll [3]] (يُشَوَّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [ksl [1]] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [lhh] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [nbl [2]] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [skl] (يتصرف بحماقة، يُحَمِّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [pth [1]] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [šgʿ] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [tpl] (يتكلم كلامًا

بلا معنى، #٩٥٢٠).

البيبلوجرافيا

IDB 2:303-4; *ISBE* 2:331; *THAT* 1:836-38; *TWAT* 4:277-83; *TWOT* 1:449-50; T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; D. Kidner, *Proverbs*, 1964, 39-41; S. A. Mandry, *There Is No God! (A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth)*, 1972; W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs*, 1929, lxxxiv-vii; C-W. Pan, "A Study of the Vocabulary of Education in Proverbs 1-9," disse., University of Newcastle upon Tyne, 1987, 124-62.

تشو وي بان *Chou-Wee Pan*

4072 כֶּסֶל

כֶּסֶל [*kesel* [1]] الْخَاصِرَتَيْن، جناح / جانب (#٤٠٧٢).

ش. أ. ق الكلمات النظيرة لها في أكد. *kislu*، العملية المستعرضة للفقرة (*CAD* 8.425)، وأوغا. *ksl*. في أكد. هي أكثر شيوعًا في النصوص الدينية والطبية. إن دراسة Held لهذ الكلمة قد ساعدت على تأسيس معناها كأوتار أو أوتار العضل أكثر منها خاصرات.

ع. ق الاسم يرد أكثر في لا (٣:٤، ١٠، ١٥؛ ٤:٩؛ ٤:٧)، وخارج اللاويين فقط في أي ٢٧:١٥ ومز ٨:٣٨.

رجل، خاصرات، قدم، فخذ: ← בֹּהֶן [bᵉhôn] (الابهام، الاصبع الكبير، #٩٨٤)؛ ← חֲלָצַיִם [ḥᵃlāṣayim] (خاصرات، #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [yārēk] (فخذ، رجل، #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [kesel [1]] (خاصرات، جناح/ جانب، #٤٠٧٢)؛ ← מִדְרָךְ [midrāk] (بصمة الاصبع، #٤٥٣٤)؛ ← רגל [rgl] (مكان القدم، #٥٢٧٤)؛ ← מָתְנַיִם [motnayim] (خاصرات، وروك، #٥٥١٦)؛ ← נַעַל [naʿal] (صندل، #٥٨٣٧)؛ ← פַּחַד [paḥad [2]] (فخذ، #٧٠٦٦)؛ ← פַּעַם [paʿam] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← קַרְסֹל [qarsōl] (الكاحل، #٧٩٧٢)؛ ← רֶגֶל [regel] (قدم، #٨٠٧٩)؛ ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل، #٨٧٩٧).

البيبلوجرافيا

M. Held, "Studies in Comparative-Semitic Lexicography," in *Studies in Honor of Benno Landsberger*, 1965, 395-406.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٤٠٧٣ (כֶּסֶל [*kesel* [2]]، ثقة، غباء)،← #٤٠٧١

٤٠٧٤ (כִּסְלָה [*kislâ*]، ثقة)،← #٤٠٧١

4080 כסם

כסם [ksm]، قَلَّ. شذّب الشعر، حلق الشعر (#٤٠٨٠)؛ כֻּסֶּמֶת [kussemet]، القَطَانِيّ (#٤٠٨١).

ش. أ. ق أكد. kasahmu، يقطع إلى قطع، وهي كلمة مشتركة.

ع. ق الجذر يأتي فقط في حز ٤٤:٢٠. في الحفظ بالتعليمات المبكرة، حزقيال يتكلم عن كهنة الهيكل المرمم بأنهم لا يحلقون. "يجب ألا يحلقوا رؤوسهم أو يجعلوا شعرهم ينمو، ولكن يجب أن يحفظوا شعور رأسهم مشذبة" (٤٤:٢٠؛ انظر لا ١٠:٦؛ ٢١:٥، ١٠)

شعر: ← זָקָן [zāqān] (لحية، #٢٤١٧) ← מַחְלָפָה [maḥ^alāpâ] (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [miqšeh] (شعر مسوى جيدًا، #٥٢٥٠) ← פרע [pr' [2]] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [q^ewuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧) ← שׂער [śʻr [1]] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٥٥٩).

الحلاقة، هندام: ← גלח [glḥ] (يحلق، #١٦٦٢) ← כסם [ksm] (شعر مصفوف، #٤٠٨٠).

روبرت إل. ألدن Robert L. Alden

4081 כֻּסֶּמֶת

כֻּסֶּמֶת [kussemet] القَطَانِيّ (#٤٠٨١)؛ < כסם [ksm]، يشذب (#٤٠٨٠).

ع. ق هذه الكلمة تكررت ثلاثة مرات في النص الكتابي (خر ٩:٣٢؛ إش ٢٨:٢٥؛ حز ٤:٩) ولها كلمات مشتركة في العديد من لغات ش.أ. ق (أوغا. sam، الجمع ksmn؛ أكد. 'kismu مشيرة إلى نوع ما من الحنطة. سب. تستخدم العديد من الكلمات لتلك الكلمة العبرية olura، نوع من الحنطة، ذرة، حبوب)، ويبدو أن لها استخدامًا استمر في العبرية الأخيرة כֻּסֶּמֶת، (صيغة الجمع כֻּסְּמִין). خر ٩:٣٢ يدل على أن "الحنطة"، חִטָּה، و כֻּסֶּמֶת هم إشياء مختلفة، ولكن كليهما ينضج مؤخرًا بعد الكتان والشعير. هذه الحبوب صالحة للأكل، ولكنها تبدو أقل تفضيلاً من القمح أو الشعير (حز ٤:٩).

حبة، شعير، جاورس/ الدّخن، أرز إلخ: ← אָבִיב [ʼābîb] (سنابل الحبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקְלוֹן [biṣqālôn] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [bar [3]] (حَبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [gādîš [1]] (ساق الحَبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حَبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [dōḥan] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel [4]] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [m^elîlâ] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)، ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannāg] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [ś^eʻōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

EncJud 16:480-81; H. N. and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952; W. L. Reed, "A Recent Analysis of Grain from Ancient Dibon in Moab," BASOR 146, Apr. 1957, 6-10; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

4082 כסס

כסס [kss] قلّ. حسب، قسّم (#٤٠٨٢)؛ מֶכֶס [mekes]، اسم، عشور (#٤٨٣٠)، מִכְסָה [miksâ]، اسم، عدد، قيمة (#٤٨٣١).

ع. ق ١. الكلمات المشتركة ربما تقترح معنى التقسيم إلى أجزاء صغيرة أو مضغ (*HALAT* 466). الفعل يأتي فقط في خر ٤:١٢، حيث العائلات المشتركة في خروف الفصح كان عليها أن تقسمه بالنسبة لحجم العائلات. وهي تستخدم ارتباطا مع اسم. מִכְסָה، ولكن من المحتمل أن هذا لا يشتق مباشرة من الفعل.

٢. اسم. מֶכֶס، سبط، له كلمات مشتركة في لغات سامية أخرى، بالمعنى العام ضريبة (مثل أكد. *miksu*). تتكرر فقط ٦ مرات، كلها في عدد ٣١: ٢٨-٤١، وتصف السبط أو الضريبة من غنيمة الحرب التي هي نصيب إلهي. ويتكلف بها الكهنة واللاويين تعويضا لهم عن استثنائهم من المهام العكسرية (قا عدد ١٨).

٣. مثل מֶכֶס، اسم. מִכְסָה، عدد أو قيمة، ربما ل يكون مشتقا مباشرة من الفعل כָּסַס (وإلا ربما نتوقع מְכִסָּה؛ N. Sarna، خر، ١٩٩١، ٢٤٤). في خر ٤:١٢ خروف الفصح ينقسم בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת "بنصيب الأفراد"، العبارة التي قد تزمع الكلمات القليلة التالية أن

توضحها. في لا ٢٧:٢٣ يحسب الكاهن מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ "حَسْبَ تَقْوِيمِكَ"، بما أن قيمة المجال المخصص للمقدسات يعتمد على عدد السنوات المتبقية حتى سنة اليوبيل، عندما ترجع للمالك.

عد، حساب: ← כסס [kss] (يحسب، يقسم، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [mnh [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [spr [1]] (يعد، عدد، يعد، يتدرب على، #٦٢١٨)؛ ← פקד [pqd] (عدد، اختيار، #٧٢١٢).

قسم، علاوة: ← אֲרֻחָה [ʾᵃruḥâ] (قسم، علاوة، #٧٨٦)؛ ← ברה [brh [1]] (يأكل أنصبة، ياتي حصصا حمية؟، #١٣٥٦)؛ ← חלק [ḥlq [2]] (يقسم، يأخذ نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← כסס [kss] (يقرر، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [mnh [1]] (يعد، يعد، يكلف، مر، #٤٩٤٨)؛ ← מִשְׁחָה [mišḥâ [2]] (قسم، #٥٤١٩).

ضريبة، هدية، تقدمة، عشور: ← אֶשְׁכָּר [ʾeškār] (عشور، دفع، #٨٦٨)؛ ← יבל [ybl] (يحضر[هدية، عشور]، #٣٢٩٧)؛ ← מִדָּה [middâ [2]] (ضريبة، #٤٥٠١)؛ ← מַס [mas] (عشور، ضريبة، عمل اجباري، #٤٩٨٩)؛ ← מַשָּׂא [maśśāʾ [2]] (حاملاً، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← מַשְׂאֵת [maśʾēt] (ضريبة، تقدمة، #٥٣٦٨)؛ ← סֵבֶל [sēbel] (عمل إجباري، عبء، #٦٠٢٣)؛ ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (عشور، مساهمة، #٩٥٥٦).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 49, 55.

P. Jenson بي. جينسون

כסף	4083

כסף [ksp [2]] قل. رغب، تاق لـ؛ نِفْعَلْ. يرغب متألمًا، يشتاق إلى (#٤٠٨٣).

ش. أ. ق عرب. "كَسَفَ"، يكون داكنًا؛ أرم. כְּסַף.

ع. ق ١. الكلمة تستخدم مرتين في قل. في مز ١٧:١٢ يصف الفعل اشتياق الأسد للهجوم وتمزيق فريسته. في أي ١٤:١٥ الفعل يشير إلى رغبة الرب أن يرتبط بالانسان، عمل يديه.

٢. في نِفْعَلْ. توظّف ثلاثة مرات. في مز ٨٤: ٢[٣] يؤكد الفعل اشتياق الشخص (נֶפֶשׁ # ٥٨٨٣) لحضور الرب والوقوف بالجمع لرغبته כָּלָה. في تك ٣١: ٣٠ تصف بتأكيد (مصدر. مُجرَّد. + تم.. 2ms) رغبة أيوب ليرى أبيه. معناها في صفنيا ٢: ١ صعبًا؛ احتمالاً قويًا أنها تصف أورشليم في يوم الرب (Patterson, 328, 331). الفعل يعود عموماً بدون خجل أو بلا خجل كوصف لأورشليم (-HA LAT 2:467). جعل לֹא נִכְסָף غير مرغوب فيه/ غير مرغوب فيه أيضًا يبدو محتملاً. حرف الجر المفضَّل مع الفعل هو l^e.

رغبة، طلب، اشتياق، بهجة، سعادة، اشتياق، ابتهاج: ← אֲרֶשֶׁת [ʾᵃrešet] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [ḥmd] (رغبة، شوق، اشتياق إلى، إطلب، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ [1]] (يريد، يرغب، يتمنى، يعتني، #٢٩١١)؛ ← חשק [ḥšq [1]] (رغبة، اشتياق، رغبة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [yʾb] (يتوق إلى، يشتاق، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kāleh] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [kmh] (يتوق إلى، يشتاق إلى، #٤٠١٤)؛ ← כסף [ksp [2]] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš [2]] (يتمنى، يرغب، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [ʿrg] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [šʾl] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [tʾb [1]] (رغبة، اشتياق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tᵉšûqâ] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti* /

כֶּסֶף	4084

כֶּסֶף [kesep]، فضة، نقود، مال (#٤٠٨٤).

ش. أ. ق أكد. *kaspu* يبدو أنها كانت أصلاً صفة للمعدن المصفى، وذلك مدلولاً عليه من بعض النصوص التي تستخدم كلمة כֶּסֶף (شكل من تنقية الكلمة) للفضة (CAD S 113)؛ في الحقيقة هي كبتت بالكامل الاسم الأصلي. الاسم شائعًا كمعدن ووسيط للتبادل، حتى للمعادن الأخرى. يوجد في أوغا. والفينيقية وأيضًا في العبرية وأرم. القديمة.

ع. ق اسم. يتكرر ٤٠٣ مرة في ع. ق؛ في الحقيقة كل التكرارات تشير إلى الفضة بهدف سك النقود، التبادل، تصنيع الآلات أو الأدوات، أو الجواهر والقلائد. المجموعة الأكثر انتشاراً هي الذهب والفضة، تكررت ٩٥ مرة بالإشارة إلى كل أسلوب الأدوات الثمينة أو قيم الاستبادل النقدي.

الفضة غالبًا تكون تشخيصاً للنفاسة، كوعد الكلمة الإلهية للمضطدين (مز ١٢: ٦[٧]) أو جزاء الحكمة (أم ٣: ١٤). ربما يكون هناك تطبيقاً لفكرة الشراء، مثلما حفّز اشعياء احتمال بركة العهد مع الدعوة للشراء بلا نقود أو ثمن وذلك لكونه أكثر كثيرًا من مادة المعيشة (إش ٥٥: ١-٢). هذه

اللغة قد تقدمت لتصف رؤى الأرض الجديدة حيث يستبدل البرونز بالذهب و الحديد بالفضة، القادة هم سلام ورؤساء مهام البر، الحوائط خلاصاً، والبوابات رجاء (إش ٦٠: ١٧-١٨).

إن تنقية الفضة هي أيضًا صورة لاهوتية هامة. ملاخي ينتظر الرسول الذي سيأتي كمصّفي مع الح ريق لينقّي خدام الهيكل الذين يمكن أن يكونوا كذهب وفضة وسوف يحضرون تقدمات صحيحة(ملا ٣: ١-٣). الذهب والفضة هي كلمة شعرية تستخدم مع خطوط متوازية غالبًا في مصطلحات تشخيصية. الموت يجتاز الجسد كما أن الوقت يتغلب على العجوز عندما ينفصم حبل الفضة و ينسحق كوز الذهب (جا ١٢: ٦أ). صورة الامتحان والتنقية هي شائعة: البوطة للفضة، والكوز للذهب، وممتحن القلوب الرب (أم ١٧:٣)، أو كذا الإنسان لفم مادحه (٢١:٢٧).

ب. ت اسم. يستمر في العبرية وأرم. القبل إنجيلية واللغات المرتبطة، مثل سريانية. والمندائية، بنفس معنى النقود أو المعادن النفيسة. وهي موجودة على نطاق واسع في أدب قم. الإنجيلية والغير إنجيلية.

ع. ج هناك ثلاثة أشكال يونانية مختلفة لكلمة فضة في ع. ج. اليونانية G ἀργύρεος تشير إلى الإشياء المصنوعة من الفضة، مثل الآنية في البيت الكبير (٢تي ٢:٢٠)؛ ἄργυρος تشير إلى الفضة بمعنى عام (مت ١٠:٩؛ أع ١٧:٢٩). النقود يدَل عليها بـ ἀργύριον؛ وهو ما لم يكن بطرس يمتلكه (أع ٣:٦) وبولس لا يتقاضاه في مقابل كرازته (أع ٢٠:٣٣). ع. ج به مراجع أكثر كثيرًا لسكوك النقود.

القول بأن الرسول الآتي (ملا ٣:١) ينطبق على يوحنا المعمدان (مر ١: ٢-٣)، ولكن العبارة ترتبط باشعياء ٤٠:٣ وتستبدل بتنقية الفضة. التطهير يوصف كوضع الفاس في الشجرة أو تهوية الدراسة للتخلص من نبات السرو (مت ٣: ١-١٢).

معادن: ← אֲנָךְ [ʼᵃnāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bᵉdîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [hel'â [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [hašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מְסֻגָּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maʻᵃbeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʻōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [paḥ [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pᵉlādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [ṣwr [3]] (يسبك المعدن)، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣaʻᵃṣūʻîm] (إشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צָפָה [ṣp [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šḥṭ [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

الببيلوجرافيا

EDNT 1:150; *NIDNTT* 2:95-98; *TDOT* 7:270-82; *TWOT* 1:450-51; G. Rinaldi, “La preparazione dell’argento e il fuoco purificatore,” BeO 5, 1963, 53-59.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

4086 כֶּסֶת

כֶּסֶת [keset]، اسم. فرقة (للأغراض السحرية)، فقط في صيغة الجمع כְּסָתוֹת في ع. ق (#٤٠٨٦).

ش. أ. ق أكد. *kasitu*، الغلاف السحري (*CAD* 8, 243)؛ *kasw, kussw* (ملف سحري *CAD* 8, 250).

ع. ق اللفظ يأتي بشجب نبوي (حز ١٨:١٣، ٢٠). لمناقشة السحر، انظر כָּשַׁף، تطبيق السحر (#٤٠٧٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

4087 כעס

כעס [k'ś]، قَلْ. غضب، مغضب؛ بيعّل. يثير للغضب؛ هِفْعِيل. يثير للغضب (#٤٠٨٧)؛ כַּעַס [ka'as]، اسم. غضب، إغضاب (#٤٠٨٨)؛ כַּעַשׂ [ka'as]، اسم. غضب، إغضاب (#٤٠٨٩).

ش. أ. ق الجذر، שׂ / כעס يظهر فقط في المنطقة الشمالية الغربية للسامرة وتعني أن يكون غاضباً. الكلمة ربما ترتبط بالعربية *kasa'a* خوف. هذا الارتباط ربما يفسِّر التهجئ المغاير لشكل اسم. כַּעַס، الموجود في أي ١٢:٥؛ ٢:٦؛ ١٧:١٠؛ ٧:١٧ (*TDOT* 7:282; *THAT* 1:838).

ع. ق ١. الاسم، شكل שׂ / כַּעַשׂ يتكرر ٢٥ مرة في ع. ق، ومرة في المخطوطات العبرية لسيراخ (٢٩:٣٤). أعلى تردد هو في أدب الحكمة (١٤مرة) ومزامير (٤مرات). في كلا النوعين من المادة الاسم الشكل يبدو بمعنى حزن، عذاب، أو أسف (as NRSV and NIV reflect; see *ABD* 6:990). مثلاً، في مز ٦: ٨[٧]؛ ٣١: ١٠[٩] يرثي المتحدث أن عيناه قد أظلمت بسبب

כַּעַס (انظر H.-J. Kraus, 163, 363; T. Collins, 185-97; cf. Job 17:7). تلك الاعتراضات موجودة في سياقات التنهد والحزن (مز ٦: ٧[٦]؛ ٣١: ١١[١٠])، تعابير العواطف التي تأتي بسبب ظلم الإشرار. في أم الكلمة تصل الانزعاج الذي ينتج من رعاية الطفل المنفلت (أم ١٧:٢٥)، والتعابير المعروضة أيضًا سريعاً من الحمقى (١٢:١٦). سفر الجامعة يتضمن כַּעַשׂ كوصف لليأس من البحث عن السعادة (جا ١:١٨؛ ٢:٢٣؛ ٥: ١٧[١٦]؛ ١١:١٠). أشكال الاسم الباقي تصل التصعيد الإلهي (مز ٨٥:٥)، وأربعة منهم كلمات مشتركة للتنصيب (١صم ١:٦؛ ١مل ١٥:٣٠؛ ٢١:٢٢؛ ٢مل ٢٣:٢٦). (غضب: لاهوت).

٢. شكل الفعل يظهر ٥٤ مرة. أشكال قراءة الحاشية ٦ مرات تعني أن يكون غاضباً (حز ١٦:٤٢)، ساخط (مز ١١٢:١٠)، أو إزعاج (جا ٥:١٦؛ ٧:٩). باستثناء حزقيال ١٦:٤٢، كل أشكال قراءة الحاشية تخاطب الغضب البشري أو التهيج. من ضمن التكرارات، نح ٤: ١[٣:٣٣] يساعد على وجه الخصوص لتوضيح الوظيفة اللغوية للجذر؛ هنا כַּעַס تتوازى مع חָרָה، يحترق، كما بالغضب (#٣٠١٣). خاصيتين لـ כַּעַס توضع بعيدًا عن חָרָה (أ) חָרָה تعبر عن الغضب بتشخيص خرساني (أن يشعل ضوئياً الخياشيم للاحتراق؛ #٣٠١٣) بينما تمثّل כַּעַס تمثل الاستياء على نحو تجريدي أكثر؛ (ب) כַּעַס أحيانًا تظهر مع קָנָא، يكون غيوراً (#٧٨٦١)، ومن ثم يبدو مرتبطا أكثر بمعنى الغيرة (مز ٧٨:٥٨). كما سيناقش أسفل، هناك نمط في الموقع السائد للكلمتين، خاصة عندما يخاطبون الغضب الإلهي، اسميًا חָרָה تظهر في الأغلب في الخروج وقصص البرية بينما כַּעַס تتكرر كثيرًا في العبارات التي تنتمي لتاريخ التثنية في إطار الافتتاحية (أي، ١مل ١٤:٩؛ TDOT 7:283).

٣. فقط شكلين لـ بيعّل. متوافرين (تث ٣٢:٢١؛ ١صم ١:٦)، تعني يثير الغضب. أكثر في هِفْعِيل. (٤٦ مرة)، تعبيرات حيث تسود مرة أخرى تاريخ التثنية (٢٤ مرة)، مع ١١ مرة أيضًا في إر، و٩ مرات في العبارات المتأثرة بتاريخ التثنية (TDOT 7:283). من ضمن هذه التكرارات تلك الأكثر الاستخدامات اللاهوتية بشكل علني للجذر. في ذلك الاستخدام يهوه غالبًا أداة للفعل (٣٨ مرة) بفكرة أن شخص ما يغضب الإله. السبب الأولي لاستياء إسْرَائِيل هو عبادة إسْرَائِيل لآلهة أخرى (١مل ١٤:٩، ١٥؛ ٢مل ٢٢:١٧). التوازي مع קָנָא (مز ٧٨:٥٨) تشير أن غضب يهوه يأتي بسبب تجاهل ادعاء إسْرَائِيل حصرياً .

٤. أحد التعابير المبكرة للغضب الإلهي مع כַּעַס يبدو أنه يكون هو ١٢: ١٤[١٥]، والتي تقر أن أفرايم يجعل يهوه يغضب بشدة (انظر J. L. Mays, Hosea, 169-70). إلا أنه كما هو ملاحظ أعلى، تاريخ له أكثر التكرار بمعنى כַּעַס. والأكثر من ذلك، تث ٣٢:١٦، ٢١ تحتوي على ظهورات لصيغة هِفْعِيل. التي يمكن أن تكون مبكرة عن تلك التي في هوشع، والمصدر التثنوي ربما يتخذها إشارة من ذاك في استخدام الجذر للتعبير عن غيرة يهوه. ومن ثم، تقييم المصدر التثنوي للحكام الاسرائيليين وتتضمن كثيرًا عبارة أن إسْرَائِيل أثار يهوه للغضب / الغيرة لأن ملوكهم قادوهم لعبادة الأوثان (١مل ١٤:٩؛ ١٥؛ ١٥:٣٠؛ ١٦:٢، ٧، ١٣، ٢٦، ٣٣).

ب. ت سب. تترجم شكل الاسم أكثر غالبًا مع إما θυμός (٨ مرات) أو ὀργή (٥ مرات؛ ἀθυμία مرتين). أصلاً θυμός دلت على موقف داخلي أو عاطفة و ὀργή التعبير الخارجي، ولكن هذا الفرق يبدو أن يكون مفقوداً في اليونانية الإنجيلية (ISBE 1:127). لذلك، عند الإشارة لغضب الرب يفضل بولس ὀργή بينما كاتب الرؤيا (أي، ١٤:١٩؛ ١٥:١؛ ٧) تتضمن على θυμός. هؤلاء الكاتبين يبدو أنهم يمتلكون نفس الرؤيا العامة لسبب وكيفية توضيح الغضب الإلهي تجاه البشرية (من أجل مناقشة إشمل، انظر חָרָה، #٣٠١٣)؛ كل منهما يرايا غضب الرب كتبرئة لشعبه أكثر من كونه عقاباً لعدم ولانهم (فكرة ع. ق الأساسية).

غضب، غيظ، غضب: ← אנף ['np] (يكون غاضبا، #٦٤٧)؛ ← זעף [z'p [1]] (لعنة، يكون غاضبا، #٢٤٠٦)؛ ← זַעַף [zā'ap[1]] (غيظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [ḥēmâ] (غيظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [ḥrh] (يكون ساخنا، يصبح غضبانا، #٣٠١٣)؛ ← כעס [k's] (يكون ثائرا، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר ['br [2]] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [qṣp] (يصبح غاضبا، #٧٩١١)؛ ← רגז [rgz] (يهتز، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← غضب: لاهوت

البيبلوجرافيا

ABD 6:989-98; IDB 1:135-37; TDNT 3:167-72; 5:382-447; TDOT 7:282-88; THAT 1:838-42; T. Collins, "The Physiology of Tears in the Old Testament: Part II," CBQ 33, 1971, 185-97; W. Dietrich, "Rache: Erwagungen zu einem AT Thema," EvT 36, 1976, 450-72; S. Erlandsson, "The Wrath of Yhwh," TynBul 23, 1972, 111-16; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1993, 401-8; G. H. C. MacGregor, "The Concept of the Wrath of God in the NT," NTS 7, 1960-61, 101-9; D. J. McCarthy, "The Wrath of Yahweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History," *Essays in Old Testament Ethics*, 1974, 97-110; J. L. Mays, *Hosea*, 1969; R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, 1951; S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God*, 1986.

جيروم إف . دي . كريتش *Jerome F. D. Creach*

٤٠٨٨ כַּעַס [*ka'as*]، تهيج، غضب، #٤٠٨٧

٤٠٨٩ כַּעַשׂ [*ka'as*]، تهيج، #٤٠٨٧

4090	כַּף

כַּף [*kap*]، اسم. يد، جوف اليد (#٤٠٩٠)

ش. أ. ق أوغا. *kp* يد (*UT*, 1286)؛ أكد. *kappu* (*AHw*, 444b)، المصرية *kp* فقط تشير إلى قطع أيدي الأعداء (*WbäS* 5:118).

ع. ق ١. الكلمة تتكرر ١٩٣ مرة في ع. ق، بمعنى (جوف) اليد، تستخدم أكثر بمعنى خرساني (مثل قض ٦:٨؛ ١٥؛ ٢مل ٩:٣٥).

٢. في استخدام تشخيصي، כַּף تشير إلى القدرة، القوة: "ليخلص إِسْرَائِيل من يد المديانيين" (قض٦:١٤؛ قا ٢أخ ٣٢:١١). مرادف כַּף ويָד في استخدام تشخيصي موضح في إر١٥:٢١: "سأخلصكم من أيدي الإشرار ويفديهم من قبضة القاسي" (פְּדִתִיךָ מִכַּף עָרִצִים וְהִצַּלְתִּיךָ מִיַּד רָעִים). من المحتمل أن يكون سؤال شيوخ سكوت ـــ"هل أيدي زبح وصلمناع بيدك الآن حتى نعطي جندك خبزاً؟" (قض ٨:٦)ـــ تشير إلى قطع أيدي أعداء جدعون. بالمقارنة بـ יָד، כַּף لها معنى أكثر خصوصية، إن نطاقها اللغوي أضيق؛ مثلاً، العلاقات المتضادة: אַצִּילֵי יָדַיִם حز ١٣:١٨؛ إر ٣٨:١٢ (معاصم، آباط)، כַּפּוֹת הַיָּדַיִם، ٢مل ٩:٣٥ (حرفيًا، معاصم الأيدي). عندما استخدمت استعاريًا، כַּף تبدو بمعنى التطبيق الحقيقي للقوة، السيطرة، "قبضة" شخص، بينما *yad* أكثر قربًا ارتباطًا بخلاصة مبدأ القوة.

٣. في أم ٣١: ١٩-٢٠ نجد لعباً جميلاً مع יָד وכַּף، كل منهما في ترتيب chiastic: "تمد يديها إلى المغزل، وتمسك كفاها بالفلكة. تبسط كفيها للفقير، وتمد يديها إلى المسكين".

٤. نشر يدي الشخص هي إحدى معايير مبادرات الصلاة (פָּרַשׂ כַּף مثل، خر ٩:٢٩، ٣٣؛ ١ مل ٨:٢٢). لا يوجد استخدام لاهوتي خاص لـ כַּף معروفاً.

البيبلوجرافيا

TDOT 5:393-426; E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1923 = 1963, 137-54.

Manfred Dreytza مانفريد دريزا

4091	כֵּף

כֵּף [*kep*] صخرة (#٤٠٩١).

ش. أ. ق انظر أكد. *kapu*، منحدر، حاجز (*CAD* 8:191-92)، وأرم. כֵּפָא صخر.

ع. ق الكلمة تأتي فقط في أي ٣٠:٦؛ إر ٤:٢٩. كلا النصين يستشهدا بالصخور كأماكن سكنى المجرمون والهاربون.

صخر، أحجار: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حصباء [حجارة صغيرة]، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֵרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela'* [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (يرشق الحجارة، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* [5]] (حصى، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* [1]] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyyôt*] (طرق من الأحجار، #٩٤٤٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34.

Andrew E. Hill أندرو إي. هيل

٤٠٩٣ כִּפָּה [*kippâ*]، فرع، #٦٧٧٠

٤٠٩٤ כְּפוֹר [k^e*pôr* [1]]، طست، كأس، #٣٩٩٨

4095	כְּפוֹר

כְּפוֹר [k^e*pôr* [2]] تجمد، صقيع (#٤٠٩٥).

ع. ق ١. تستخدم كأداة للمقارنة في وصف ظهور المن كما يقع على الأرض في الصباح الباكر في خر ١٦:١٤. انظر أيضًا سيراخ ٣:١٥؛ ٤٣:١٩.

٢. انظر أيضًا שֶׁלֶג في أي ٣٨:٢٩؛ مز ١٤٧: ١٦-١٧، حيث التجمد هو إعلان قوة وسيادة الرب.

جليد، تجمد، ثلج: ← אֶלְגָּבִישׁ [*'elgābîš*] (برد أو بلورات الثلج، #٤٥٣)؛ ← כְּפוֹר [k^e*pôr* [2]] (تجمد، صقيع، #٤٠٩٥)؛ ← קִפָּאוֹן [*qippā'ôn*] (تجمد، #٧٨٨٥)؛ ← קֶרַח [*qeraḥ*] (ثلج، #٧٩٤٣)؛ ← שֶׁלֶג [*šeleg* [1]] (جليد، #٨٩٢٠).

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 50-52.

Hermann J. Austel هيرمان جي. أوستيل

٤٠٩٧ (כְּפִיר [kepîr]، أسد، أسد صغير)، ←٤٠٩٧

4100	כפל

כפל [kpl] قَلْ. إعادة، تكرار، طيَّة؛ نِفْعَلْ. يضاعف (#٤١٠٠)؛ כֶּפֶל [kepel]، مُثنى כִּפְלַיִם [kiplay-im]، ضعف (#٤١٠١).

ش. أ. ق هذا الجذر يظهر من خلال عائلة اللغات السامية، متضمنة أرم.، النبطية، أوغا.، الأثيوبية، وعرب.

ع. ق ١. في قراءة قل. כפל تظهر بمعنى "ينطوي إلى اثنين"، وتصف تجهيز تعليق (ستائر) في الهيكل (خر ٢٦:٩؛ ٢٨:١٦). في نِفْعَلْ.כפל تشير إلى الضرب المتكرر المعمول بالسيف، من أجل تأكيد وتصعيد حتمية دينونة الرب على أورشليم بسبب خطاياها مسببةً إذابة قلوب الشعب: "فتنبأ أنت يا ابن آدم وأصفق كفًا على كف، وليعد السيف ثالثةً. هو سيف القتلى—سيف القتل العظيم المحيق بهم. لذوبان القلب وتكثير المهالك، لذلك جعلت على كل الأبواب سيفاً متقلباً" (حز ٢١: ١٤[١٩]).

٢. כֶּפֶל تعرف الثانية، الغلاف الخارجي (לְבוּשׁ) للاويين لتوضيح أنه من المستحيل على الإنسان اختراق وقتل ذلك الوحش (أي ٤١: ١٣[٥]؛ לִוְיָתָן، #٤٢٩٣). إلا أن الرب خلق ذلك الحيوان ويمكنه السيطرة عليه (٤١: ٩-١٢[١-٤]).

٣. الكلمة כִּפְלַיִם تصف الدفع المضاعف الذي إرجعته أورشليم لكل خطايا المدينة (إش ٤٠:٢). West-ermann يرفض نتيجة قياس الخطايا والعقاب. بدلاً منها يأخذ "ضعف" كتعبير لـ"كفاية" (إش ٤٠-٦٦، ٣٦). ولكن اشعياء يشير إلى البركة المضاعفة، وإرميا يشير إلى الدمار المضاعف بمعاني كمية (מִשְׁנֶה؛ #٥٤٦٧). Phillips يفهم الدفع المضاعف كدينونة تمتد للجيل الثاني للإِسْرَائِيليين.

هذه الكلمة تصف أيضًا التأثير المضاعف الذي للحكمة תּוּשִׁיָּה (حكمة، نجاح، أي ١١:٦). هذه العبارة تبقى صعبة. Clines (٢٥٤) يقترح قراءة כִּפְלַיִם كـ פְּלָאִים، يتسائل. Slotki يحرك כִּפְלַיִם للعبارة الأخرى ويستخدمها لوصف العقاب المضاعف الذي سيفرضه الرب. Hartley يأخذ عبارة "الحكمة ضعفين" كتعبير عن انتشار الحكمة، وأكثر من ذلك يحدد أن العبارة ربما تشير إلى ناحيتين من حكمة الرب: كما هو معلن في الخليقة وكمعروف للرب (أي، ١٩٦-٩٧)؛ لأمر نصي، انظر ١٩٦، ع ١٥).

ضعف، تكرار: ← כִּלְאַיִם [kil'ayim] (نوعين، #٣٩٧٧)؛ ← כפל [kpl] (يكرر، طية، يضاعف، #٤١٠٠)؛ ← שׁנה [šnh [1]] (يغير، يكرر، #٩١٠١)؛ ← שׁנן [šnn [2][?]] (يكرر، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. Phillips, "'Double for All Her Sins,'" *ZAW* 94, 1982, 130-32; G. von Rad, "כפלים in Jes 40:2 = Äquivalent?" *ZAW* 79, 1967, 80-82; J. J. Slotki, "Job XI 6," *VT* 35, 1985, 229-30.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٤١٠١ כֶּפֶל [kepel]، ضعف، #٤١٠٠

4102	כפן

כפן [kpn] قل. لي، ثني (#٤١٠٢)؛ כָּפָן [kāpān]، فاقة الحمية (#٤١٠٣).

ش. أ. ق الكلمة المشتركة توجد فقط في أرم..

ع. ق ١. في أي ٥:٢٢ و٣٠:٣، الاسم כָּפָן متوازية مع "دمار" (שֹׁד) و"يريد" (חֶסֶר) بالتبادل. في أي ٥:٢٢ כָּפָן واحدة من العديد من الكوارث من حيث الرب يفدي أولاده (٥: ١٩-٢٢). أولهم רָעָב، مجاعة (ع ٢٠). بينما تشير רָעָב إلى خبرة المجاعة بشكل عام، כָּפָן هي الجوع الذي ينتج من فقر المحاصيل. J. Hartley يتخذ عبارة "الخراب والمجاعة" كـ hendiadys: "خراب من الجفاف" (*Job*, NICOT, 1988, 124, note 8). أيوب يحذر أولئك الذين يؤذون الرب بأنهم لن يحصلوا على ذلك النوع من الحماية، ولكن، بدلاً من هذا، سيعانون من العوز والجوع.

٢. في حز ١٧:٧ يُستحدم الشكل اللفظي الوحيد لـ כָּפַן، حيث الكرمة "أنتجت (כָּפְנָה) ثمارها" نحو النسر. الصورة هي لكرمة تمد جذورها خارجاً بحثاً عن الماء كتشخيص ليَهُوذَا يخطط ضد بابليون في احتفال موسيقي مع مصر.

مجاعة، جوع: ← כָּפָן [kāpān] (فقر الحمية، #٤١٠٣)؛ ← מָזֶה [māzeh] (إهدار، #٤٦٤٢)؛ ← רעב [r'b [1]] (جوعان، مجوع، #٨٢٧٩).

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הֵפֶךְ [hēpek] (عكس، إفساد، #٢٢٠١)؛ ← כפן [kpn] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [lwz [1]] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת ['bt [2]] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה ['wh [1]] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול ['wl [1]] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות ['wt] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל ['ql] (فاسد، #٦٨٢٣)؛ ←

עקשׁ [*ʿqš*] (يكون فاسداً، يعوج، ٦٨٣٥)؛ ← פתל [*ptl*] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [*rʿʿ* ¹] (يكون سيئاً، يجرح، #٨٣١٧).

٤١٠٣ כָּפָן [*kāpān*]، فقر الحمية، #٤١٠٢

روبرت جي . واي *Robert J. Way*

4104 כפף

כפף [*kpp*] قل. ركع، انحنى؛ نِفْعَلْ. أحنى نفسه، ركع (#٤١٠٤).

ش. أ. ق الجذر مدلولاً عليه في أرم.، العربية، وأكد..

ع. ق يظهر الفعل ٥ مرات في قراءة قل. (مز ٥٧: ٦[٧]؛ ٦٩: ١٠[١١]؛ ١٤٥:١٤؛ ١٤٦:٨؛ إش ٥٨:٥)، ومرة في نِفْعَلْ. (ميخا ٦:٦). المزامير (نص ٦٩:١١ غير مؤكد) يشير استعاريًا إلى روح داخلية، "تنحني" تحت شكل من أشكال الظلم، بينما إش ٥٨:٥ ومي ٦:٦ يشير إلى إيماءة العبادة، بالمقارنة بـ הָוָה (قا مز ٦٩:١١).

يعبد، ينحني، يخدم: ← גהר [*ghr*] (أسفل، ينحني فوق، #١٥٦٦)؛ ← חוה [*ḥwh* ²] (يعبد، ينحني، يجلل (ينحني إجلالا، #٢٥٠٦)؛ ← כפף [*kpp*] (ينحني إلي أسفل، يحني نفسه إلى أسفل، #٤١٠٤)؛ ← כרע [*kr* ʿ] (ينحني، #٤١٥٦)؛ ← סגד [*sgd*] (ينحني، #٦٠٣٢)؛ ← עבד [*ʿbd*] (يعمل، يخدم، يعبد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [*qdd*] (ينحني إلى أسفل، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שׁרת [*šrt*] (يخدم، يعمل كمرافِق، يخدم، يعين، #٩٢٥٠).

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

4106 /4105 כפר

כפר [*kpr*²] قل. غطّى، طلى، مسحَ (#٤١٠٥/ ٤٠١٦)؛ بِيعّل. عوَّض، كَفَّرَ، استرضى، وضع الأمور في نصابها؛ بُعِّلْ.، يكفّر عنه، يسترضي؛ هِتْبَعِّيل. يكفّر عنه، يسترضي (#٤١٠٥)؛ כֹּפֶר [*koper* ⁴] اسم.، رشوة، فدية (#٤١١١)؛ כִּפֻּרִים [*kippurîm*]، اسم.، تكفير (#٤١١٣)؛ כַּפֹּרֶת [*kapporet*]، اسم. كرسي الرحمة، غطاء (#٤١١٤).

ش. أ. ق ١. الجذر כָּפַר يدل عليه في أكد. جذع القاعدة *kupru*، بمعنى يمسح، مسحة (*CAD K* 178-79)، انظر العبرية قَلْ. الفعل، غطاء، طلاء، مسحة؛ *HALAT* 470; *AHw* 1:443 يصنف حدوثها مع *kaparu*، قار، كجذر وصفي منفصل، يسكب قارًا على s.t.; cf. BDB 498 و כֹּפֶר، درجة، قطران، قار [#٤١٠٩]، وما يسمّى جذر المصدر التثنوي *kuppuru*، يمسح، تدليك، ينقي طقسيًا (*CAD* K 179-80; انظر الفعل عبر. بِيعّل. وفقاً لـ *AHw* 1:442 والمراجعة التفصيلية لـ *kuppuru* في Wright، *Disposal*, 291-99)؛ أكد. أيضًا تحتوي عليها في ملاحظة جذر = نِفْعَلْ. العبرية، ولكن الجذر لا يأتي في جذر نِفْعَلْ. في الكتاب المقدّس العبري.

في العربية الوضع أكثر تشابهًا لـ أكد. أكثر مما يمكن إدراكه بصفة عامة (انظر Levine, *Presence*, 123-27, esp. 126). القاعدة الأصلية *kafara* تعني غطاء، يخفي، ينكر، غير مصدّق، ناكر الجميل (E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, no date, 2620؛ انظر الفعل عبر. قل. وفكر في مصطلحات لمحو شيء ما بعيدًا في أكد. وعرب. وأصل المصدر التثنوي كمعارض لغطاء شيء ما فوق القاعدة الأصلية).

٢. الجذر اللفظي يأتي أيضًا في العبرية الأخيرة قَلْ. غطاء، مسحة، تدليك، ينكر؛ بِيعّل.، يسامح، وهِتْبَعِّيل. ويكفر عن، يكون مغفوراً له (قا؛ كـ.م.ع هِتْبَعِّيل. و نِيتِبعل.). انظر أيضًا اللهجات المتنوعة للآرامية الأخيرة (أيضًا المندائية) *kᵉpar*؛ بِيعّل. ينكر، يترك، يرفض، يرفض وبَعِل. يمسح، يمسح Libyan أيضًا تأتي فيها بمعنى تنقية، مسح (*HA-LAT* 470).

٣. أشكال الاسم في أكد. *kupartu*، تنقية (*CAD K* 549, an Aram. loanword in Akk.; cf. also *kupru*, bitumen, *CAD K* 553-55 and ANE 1 above)؛ العربية *kaaaaratu* and *takfiru*، كفارة، تكفير، كفارة (Lane, 2620-21)؛ العبرية الأخيرة أيضًا تعني כַּפָּרָה خطوة، قار، bitumen؛ قا أيضًا أرم.).

٤. ملخصات أكثر شمولاً لجذر כָּפַר في اللغات السامية يمكن أن توجد في *Presence*, 121-27, and esp. Janowski, 29-102 (هو يقع في بعض الفجوات في lexicons بخصوص כָּפַר في اللغات السامية الشمال الغربي، مثل، أوغا.، أرم.، الفينيقية، ذعر، الخ). تاريخيا، أكثر الأمور أهمية من هذا النحو هو النقاش عما إذا كانت أكد. أو عرب. الكلمات المشتركة هي مكان البدء في تحديد المعنى التأسيسي لـ بِيعّل. الفعل כָּפַר في العبرية (انظر ش.أ.ق ١ فوق وع. ق ٥-٦ أسفل). حديثًا الباحثين أسسوا جدالهم أكثر على استخدام دليل ع. ق الداخلي (انظر مثلاً، Janowski's استنتاج أن اشتقاق أصل الكلمة غير محدد؛ ibid، 100-102)، ولكن لازال يؤخذ بدليل اتخاذ أصل الكلمة والمقارنة بجدية من الكثيرين (انظر، مثل؛ Lev-ine, *Presence*, 56-63).

ع. ق ١. يرد الفعل ١٠٢ مرة في ع. ق (قراءة قل. مرة في تك ٦:١٤؛ بِيعّل. ٩٢ مرة؛ بُعِّلْ. ٧ مرات؛ هِتْبَعِّيل. مرة في ١ صم ٣:١٤؛ نِيتِبعل. مرة في تث ٢١:٨)، أغلبهم في اختيارات الطقس الكهنوتي لسفر الخروج – العدد (حوالي ٧٣ مرة) وعبارات طقسية أخرى منتشرة من خلال باقي

ع. ق (مثل؛ ١أخ ٦: ٤٩[٣٤]؛ ٢أخ ٢٩:٢٤؛ نح ١٠: ٣٣[٣٤]؛ حز ٤٣:٢٠، ٢٦؛ ٤٥:١٥، ١٧، ٢٠). التركيز الأولي في هذا المقال هو التكفير الطبيعي في نظام الطقس الكهنوتي، ولكن أيضًا يوجد هنا مسحاً لاستخدامات أخرى وتحليلاً لبعض من العبارات غير الكهنوتية المقترحة.

الكلمة الإنجليزية نفسها ممتعة. "ليكفّر"، أو شكلاً اسميًا "تكفير"، هو مزيج من "عند" زائد الإنجليزي الوسط "واحد"، بمعنى أن يكون أو عند واحد. القواميس تميل إلى تعريفها ككلمة للمصالحة أو إصلاح ليحضر للمصالحة. من مستوى هو، في الحقيقة، تعريفاً جيدًا للتأثير الأساسي للتكفير، يكفر(الفعل כִּפֵּר) له علاقة بين الرب والكائنات الحية ضمن نظام التضحية للطائفة الإسْرَائِيلية (انظر النقاش الشامل أسفل).

٢. شكل الاسم כֹּפֶר، رشوة، فدية، تتكرر ١٣ مرة في الكتاب المقدس العبري (قا المرة المفردة لـ כֹּפֶר، زفت، قار (#٤١٠٩)، في تك ٦:١٤ معًا مع الحدوث الوحيد في قل. للفعل כָּפַר، غطاء، طلاء، لطخة الزفت (#٤١٠٦)، في فلك نوح؛ انظر *kupru*، زفت، قار، تستخدم في ملحمة جلجامش Gilgamish 11 حساب ختم المركب، *CAD K* 554). تعني نقود رشزو (١صم ١٢:٣؛ أم ٦:٣٥؛ عا ٥:١٢) أو نقود فدية (خر ٢١:٣٠؛ ٣٠:١٢؛ عدد ٣٥:٣١، ٣٢؛ أي ٣٣:٢٤؛ ٣٦:١٨؛ مز ٤٩: ٧[٨]؛ أم ١٣:٨؛ ٢١:١٨؛ إش ٤٣:٣). العلاقة بين هذا اللفظ والمعنى التأسيسي للفعل כִּפֵּר تكفير، سيتم مناقشته أسفل (ع. ق ٨-١٨).

اللفظ المستخرج כִּפֻּרִים، تعويض، يتكرر ٨ مرات (خر ٢٩:٣٦؛ ٣٠:١٠، ١٦؛ لا ٢٣:٢٧، ٢٨ [الاستخدام anarthrous الوحيد]؛ ٢٥:٩؛ عدد ٥:٨؛ ٢٩:١١)، و כַּפֹּרֶת، مكان التعويض، كرسي الرحمة، أو غطاء (على تابوت العهد) (إشارة إلى الطبق ذا الاثنين شاروبيم الموضوع أعلى تابوت عهد الشريعة، خر ٢٥: ١٧-٢٢) تتكرر ٢٦ مرة (خر ٢٥:١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٦:٣٤؛ ٣٠:٦؛ ٣١:٧؛ ٣٥:١٢؛ ٣٧:٦، ٧،٨، ٩؛ ٣٩:٣٥؛ ٤٠:٢٠؛ لا ١٦:٢ [مرتين]، ١٣، ١٤[مرتين]، ١٥، عدد ٧:٨٩؛ ١أخ ٢٨:١١). واضح من السياقات التي جاء فيها هذين اللفظين أنهما ربما يكونا مرتبطين ارتباطًا وثيقًا بالفعل כִּפֵּר، يكفر، ومن ثم يمكن أن يؤدوا بنا إلى فهم المعنى التأسيسي للتعويض، والعكس صحيح (انظر ع. ق ١٩ أسفل).

٣. وفقًا لتث ٢١:٨، في الطقس للقتل الغير محلول شيوخ أقرب مدينة كان لديهم تعليمات بكسر رقبة العجل ويناشدون الرب: "اقبل هذا التعويض (حرفيًا، يكفر، بيعّل.، فعل) لشعبك اسرائيل، الذين فديتهم، يا رب..." (NIV, NASB بها "اصفح عن شعبك اسرائيل"). في هذه الحالة يكون الرب الذي احتاج أن يعمل (أو يقبل، NIV) التكفير عن المدينة. الرب أيضًا هو موضوع في سبع عبارات أخرى (كلها في أصل بيعّل.)، ولكن واحدة منهم فقط لها طبيعة كهنوتية (٢أخ ٣٠: ١٨ب-١٩). عندما أعاد حزقيا تأسيس الفصح لكل إسْرَائِيل، طلب أن كل الشعب يأكله معًا حتى لو كان هناك بعد التعقيدات بالنسبة لقواعد التطهير للمقدس (٢أخ ٣٠؛ قا؛ عد ٩:٦-١٤؛ طاهر ونجس: لاهوت). ومن ثم، صلى: "الرب الصالح يكفّر عن كل من هيأ قلبه لطلب الله الرب إله آبائه. وليس كطهارة القدس" (٢أخ ٣٠: ١٨ب-١٩).

في سياقات غير كهنوتية قيل أن الرب نفسه "(سوف) يعمل كفارة عن" أرضه وشعبه (تث ٣٢:٤٣؛ حز ١٦:٦٣). أيضًا هو غفر لـ"صهيون" تعدياتها (مز ٦٥: ٣[٤]) وظلم شعبها الغير أمين (٧٨:٣٨). وبالمثل، هو دُعي "لغفران" خطايا شعبه (٧٩:٩) ولكن ليس جرائم أعداء إرميا (إر ١٨:٢٣).

تلك التكرارات للفعل ترجّح أن الرب نفسه يمكن أن يتكلف بالتكفير عن شعبه إذا دُعي، وأن الشعب يمكن أن يدعوه ليعمل ذلك. حقيقة أن الترجمات الإنجليزية الحديثة عادةً تترجم الفعل כִּפֵּר في هذه العبارات بهيئة الكلمة "يغفر" تفترض أنه يوجد ارتباطًا وثيقًا بين "يكفر" و"يغف" (الأخيرة تستخدم عادةً في العبرية סָלַח، #٦١٤٢). إلا أنه عندما تستخدم الأفعال العبرية يكفر ويغفر معًا في سياقات طقسية، الأولى شرطاً للأخيرة: الشخص يجب أن يعمل تكفيراً قبل أن يتوقع الغفران له عن التعديات (مثلاً، لا ٤:٢٠، ٢٦، ٣١؛ ١٩:٢٢؛ عد ١٥:٢٥).

٤. بما أن الفعل يسود في الاستخدام، النقاش حول الاشتقاق والمعنى الأساسي لجذر כפר يدور حول أصل بِيعّل. للفعل، כִּפֵּר. يوجد أيضًا ثلاثة مقترحات كبيرة، بالرغم من أن هناك اختلافات معهم أن البعض يمكن أن يتعامل معهم كآراء منفصلة (انظر الملخصات في *HALAT* 470a; *TWAT* 4:304-10; *THAT* 1:842-43; Hartley, 63-66; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1079-84; Kiuchi, 94-109; Janowski, 1-26, 252; and Levine, *Presence*, 56-63). هذه الاقتراحات الثرثة هي أن المعنى الأساسي لـ כִּפֵּר هو: (أ) غطاء (انظر الأجزاء٥-٧)، (ب) فدية (انظر الأجزاء ٨-١٢)، أو (جـ) يمسح بعيدًا (انظر الأجزاء ١٣-١٩). هذه المعاني ليست بالضرورة حصرية بالتبادرل، ولكنها لسبب جيد أن المعنى الأساسي الأصلي وعلاقته بعلوم أصل الكلمات المقترحة والمتنوعة والاشتقاقات العبرية الداخلية تستمر في شغل انتباه الباحثين. في هذه الحالة، اكتشاف المعنى الأساسي للكلمة يساعد بشكل تفسيري وكذلك له نتائج لاهوتية ذات أهمية. بالتالي سأقوم بمراجعة الثلاثة اقتراحات الأساسية هنا، وعند

عمل ذلك، أستخدمهم لترتيب البيانات الإنجيلية وأيضًا لرفع واقتراح حلولاً لبعض أهم التساؤلات بشكل تفسيري والتأولية بخصوص كفارة ع. ق.

٥. أولاً، بعض الدارسين اقترحوا أن المعنى الأساسي لـ כִּפֶּר هو غطاء. وقد استشهدوا غالبًا كمساندة ببعض المزيج من العبارات التالية: (أ) المعنى المقترح في الكلمة العربية المشتركة، غطاء، وهو يتعارض مع أكد.، يمسح (قا ش. أ. ق أعلى؛ (ب) اقتباس إر ١٨: ٢٣ في نح ٤: ٥[٣: ٣٧]، حيث الفعل כָּסָה، غطاء (#٤٠٥٩)، بديلاً عن כִּפֶּר في إر ١٨: ٢٣؛ (جـ) العلاقة المسمّاه المقترحة بين الاسم כֹּפֶר، زفت، قار (مرة واحدة فقط، تك ٦: ١٤) والفعل، الذي يقترح فكرة أن يمسح، يغطي للفعل بيعّل. (أصل بيعّل. شائع للأفعال المسماه؛ (د) الجدال أن، على سبيل المَثال، في تك ٣٢: ٢٠ب[٢١ب]، حيث يقول يعقوب في الإشارة إلى عيسو "أستعطف وجهه כִּפֶּר بالهدايا السائرة أمامي" (NIV)، الفعل لازال يعني أساسًا أن يغطي ولكنه استُخدم استعاريًا للمصالحة بين يعقوب وعيسو؛ وارتباطًا بذلك، (هـ) الاقتراح أن الاستخدام الطقسي لـ بيعّل. فعل له معنى تشخيصي مماثل للمصالحة بين الرب والشعب من خلال الشكل الأساسي للغطاء (انظر، مثل؛ S. R. Driver, 128-29, and for the latter three points esp. Jenni, 241).

٦. هناك بعض المشاكل الجادة لهذا الاقتراح (انظر النقط السلبي الشامل في Levine, *Presence*, 56-63). مثلاً، بالنسبة لعلم أصل الكلمات في العربية بالمقارنة مع أكد.، يمكن أن نجادل أن كل منهم "يرجع" للوراء لفكرة شائعة: "تدليك" والتي يمكن أن تعني إما "يدلك" (أي يغطي؟) أو "يمط" (أي يمسح؟؛ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1080). والأكثر من ذلك، حوار أصل الكلمات يتحير عندما يُستشهد بالعربية في قاعدة معناها الأصلي (= العبرية قراءة قل.) ثم تُقارن بـأكد. أصل اليوناني وأصل العبري بيعّل. أكد. يمكن أن تعني غطاء، مسح، على أساس أصل (= أساس أصل العربية)، ولكن عندما يعني أصل الفعل اليوناني يمسح، فهي دائمًا تعني، يمسح بعيدًا، وليس "يمسح أو مسحة على" (ibid). وأيضًا، يبدو أن العربية لها نفس المعنى أو شيئًا قريبًا لها فيما لما يتوافق مع أكد. الأصل اليوناني (see ANE 1 above and Levine, *Presence*, 126)، وأصل اليوناني أكد. للفعل هو مستخدم كثيرًا في النصوص الطبية والطقسية. بالتالي، الكلمة أكد. المشتركة تتوافق أكثر من العربية إلى العبرية، כִּפֶּר على الأقل في السياقات الطقسية للعهد القديم.

٧. من الناحية الأخرى، المشكلة في أخذ الفعل بيعّل. الفعل كمشتق من اسم لـ [2] כֹּפֶר، زفت، قار، هو أن المرة الوحيدة حيث استُخدم الاسم مع جذر وصف فعلي כִּפֶּר، الفعل في قل. الجذر، ليس بيعّل. الجذر: "يطليها [أي الفلك] بالقار" تك٦: ١٤ب). أيضًا، الجدال من ٣٢: ٢٠ب [٢١ب] يمكن أن يُستخدم بسهولة لصالح رؤية أن כִּפֶּר تعني أساسًا يمسح منظفًا (مثل؛ Pedersen, *Israel*, 361-62، يأخذ الشكل ليعني يمسح وجهه لينظفه؛ قا؛ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1084).

من الناحية الأخرى، بالرغم من أن تك ٦: ١٤ تستخدم أصل قراءة الحاشية و٣٢: ٢٠ تستخدم النسبة الثابتة، النحو للعبارتين متشابه. في كلتا الحالتين الفعل يأخذ أداة مباشرة (الفلك ووجه عيسو، على التوالي)، متبوعاً بالأداة المعدة בְּ ("مع القار" و"مع هذه"، على التوالي). المقارنة بينهم شبيهة بتلك التي بين أصل أساس أكد. (عادة، غطاء، يسمح على) والأصل اليوناني (حصرياً يمسح بعيدًا، عندما تستخدم بالمعنى العام، يمسح). من وجهة النظر المنهجية، لغوياً نفس الجذر في أصول متنوعة وكلمة مختلفة. وذلك صحيحًا في العبرية وكذلك أكد.، النقطة هي أنه يجب ألا يستخدم أحد أصل قراءة الحاشية في تك ٦: ١٤ لتحديد المعنى الأساسي للفعل في أصل النسبة الثابتة في ٣٢: ٢٠ أو في أي سياق آخر.

٨. وجهة نظر أخرى للمعنى الأساسي لـ כִּפֶּר هو أن شكلها الاسمي من اسم مختلف؛ ليس כֹּפֶר، زفت، قار(وجهة النظر الأولى) ولكن بدلاً منها כֹּפֶר، رشوة، فدية (انظر، مثل؛ Eichrodt, *TOT* 2:444; *TDNT* 3:302-3; and Levine, *Presence*, 67-77، الذي يقترح مقارنة بين כֹּפֶר، فدية، بالمقارنة بـ כִּפֶּר، تطهير؛ قا ع. ق الجزء ٢ لجدولة مراجع כֹּפֶר في ع. ق).

من الأربعة كلمات المرتبطة بجذر כִּפֶּר في الكتاب المقدس العبري، ثلاثة منهم (الجميع فيما عدا כַּפֹּרֶת، كرسي الرحمة، غطاء) يأتون معًا في عبارة الاحصاء (خر ٣٠: ١١-١٦). هناك أمر الرب أن كل شخص محسوباً في التعداد "يعطي فدية (כֹּפֶר) لحياته" (ع١٢) "يعمل تطهيراً (כִּפֶּר) لحياته" (ع١٥ب و١٦ب) بتقديم "نقود الكفارة (כִּפֻּרִים)" (ع ١٦؛ = نصف شاقل وفقًا لعدد ١٣ و ١٥) كـ"تذكار.. أمام الرب" (ع ١٦، انظر Speiser للخلفية ومعنى هذا التطبيق في عالم ش.أ.ق للعهد القديم).

وبالمثل، القانون في عدد ٣٥: ٢٩-٣٤ لا يسمح بـ"الفدية" للقاتل (ع ٣١-٣٢؛ قا أيضًا "فدية" في خر ٢١: ٣٠) لأن "سفك الدم ينجس الأرض، وليس هناك كفارة لسافك الدم (بُعّل. من الفعل) على الأرض التي عليها تم سفك الدم" (ع ٣٣). مرة أخرى، مصطلحات الكلمة المشتركة "فدية" و"يكفر" تظهر في سياق موحد، مقترحة أن التكفير يمكن أن يصاحب أولاً مع دفع الفدية. إلا أنه في هذه الحالة الفدية يجب أن تكون الدم البشري للقاتل؛ وليس أي شيء آخر. إن قضية أن القتل "يدنس" الأرض (טָמֵא؛ ٣٥: ٣٤). نفس اللفظ يستخدم لمشكلة تذنيس تابوت العهد في لا ١٥: ٣١

(قا؛ ٢٠:٣؛ عد ١٩:١٣، ٢٠)، ولكن في الحالة الأخيرة الهدف الأساسي لطقس التشريع في السياق الفوري (لا ١٢-١٥) كان يجب أن يمنح طرقاً لاستخدام دم ذبيحة الحيوانات للتكفير عن أنواع معينة من الانتهاكات.

٩. إن التعبير "أن تعملوا كفارة (לְכַפֵּר) لحياتكم (עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם حرفيًا، لأرواحكم)" يظهر مرتين في خر ٣٠: ١١-١٦(ع ١٥ و١٦). وهو نفس "أن تعملوا كفارة لأنفسكم" في لا ١٧: ١١ – تفسير الصليب. الأخير هو أحد النصوص الأساسية المستخدمة لمساندة ال"فدية" بمعنى כִּפֶּר. في سياقها لا ١٧:١١ تفسر لماذا لم يكن لأحد من إِسْرَائِيل أن يأكل دم تقدمة حيوان العبادة في إِسْرَائِيل القديمة: "لأن نفس الجسد هي في الدم، فأنا أعطيكم إياه على المذبح للتكفير عن النفس، لأن الدم يكفِّر عن النفس"(NIV، قا تك ٩: ٤-٥).

جميع الحيوانات لها (ليس فقط دم، ولكن أيضًا) נֶפֶשׁ، بحسب تك ١: ٢٠-٢١، ٢٤، ٣٠؛ ٢:٧، ١٩. الآن معنى اللفظ נֶפֶשׁ هو مشهورًا بالصعوبة في العديد من السياقات (#٥٨٨٣). في لا ١١:١٧ الدم يعرَّف بأنه ذاك الذي يعير الجودة נֶפֶשׁ لـ"جسد" الحيوان (عب בָּשָׂר، NIV النفس تضلل هنا؛ قا لا ١١:٨، ١١). ومن ثم، يبدو أن أكل جسد الحيوان مع دمه كان محرمًا لأن بفعل ذلك يكون يأكل נֶפֶשׁ. بحسب التفسير الطبيعي، ضمن نظام الذبيحة الرب عين لدم נֶפֶשׁ الحيوانات هدف التكفير لأن נֶפֶשׁ الإنسان (كما تم الإشارة أعلى، "أنفسكم" في NIV لا ١١:١٧ هو حرفيًا "أرواحكم"—الكلمة هي مرة أخرى נֶפֶשׁ). ربما أيضًا تكون حالة أنه بأكل الجسد مع الدم يكون مثل أكل الحيوان وهو لا يزال حياً، أو على الأقل أكله بينما يوجد بـ נֶפֶשׁ.

١٠. البعض ناقش أن هدف التكفير بالدم بحسب لا ١١:١٧ كان، في الحقيقة، للتكفير لقتل الذبيحة الحيوانية (انظر Brichto, 26-36, and now Milgrom, *Leviticus 1-16*, 709-13, 1083). ويرتكزون في ذلك على العديد من الملاحظات: (أ) التقارب القريب لعبارة ١٧: ٣-٤ أن، "كل إنسان من بيت إِسْرَائِيل يذبح بقرًا أو غنمًا أو معزى في المحلة، أو يذبح خارج المحلة. وإلى باب خيمة الاجتماع لا يأتي به ليقرب قربانًا للرب أمام مسكن الرب، يحسب على ذلك الإنسان دم. قد سفك دمًا، يقطع ذلك الإنسان من شعبه". (ب) ترجمة مؤكدة للبند الأخير لـ ١١:١٧، "لأنه الدم الذي يخدم كـ כֹּפֶר، دفع مركّب، عن الحياة [مأخوذ]" (أي، لحياة الضحية؛ انظر خاصة Brichto, 28، لكن "تعويضي" ربما يجعل أفضل من تركيب Brichto)؛ (جـ) الترابط في ١١:١٧ بالفقرات أخرى التي تؤكد أن القداسة ليست فقط بشرية ولكن أيضًا حياة الحيوان وعلاقتها بأكل الدم (مثل؛ تك ٩: ٣-٦؛ ١ صم ١٤: ٣١-٣٥).

١١. التفسير من غير المحتمل. (أ) لا يوجد مكان آخر في الكتاب المقدس أن قتل الحيوان يُرى على أنه قتل (Milgrom حتى يعترف بهذا، *Leviticus 1-16*, 712). في الحقيقة، حتى بينما يحرِّم أكل دم الحيوان، وبالرغم من أن الألفاظ لسفك الدم هي نفسها في تك ٦:٩ ولا ٤:١٧، إلا أن تك ٩: ٣-٦ يميز بوضوح بين سفك دم الحيوان بالذبح من قتل وسفك دم بسري.

(ب) لا ١٧ يركز أولاً على مشكلة أكل اللحم (١٧: ١-٩) ثم ينتقل إلى تحريم أكل لحم الحيوان مع جسده (١٧: ١٠-١٦). هذين القسمين من الفصل لا يتعاملون بنفس المعنى. النقطة في ١٧: ٣-٧ هي أنه إذا قدم أحد ذبيحة للشيطان في الصحراء بدلاً من الرب في خيمة الاجتماع (ع ٥-٧)، في هذه الحالة ذبح الحيوان ربما يكون غير شرعي والشخص الذي يفعل ذلك يعتبر مذنبًا بالتلوث بالدم ويجب أن يقطع من شعبه (ع. ٣-٤، انظر Hartley, 271-72).

(جـ) يبدو أنه من المثير للمشاكل الجدال بأن "الإرواح" في البند السابق في ع. ١١ يجب أن يشير إلى "إرواح" الشخص (الأشخاص) الذين دمائهم مرشوشة على المذبح (للتكفير [לְכַפֵּר] عن حياتهم [עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם]؛ حرفيًا "لأرواحكم")، ثم يقترح أن البند الأخير يشير إلى التكفير عن "روح" الحيوان أكثر مما يشير إلى الإنسان. من المحتمل أكثر أننا هنا نستخدم "روح" الحيوان (أي، دمه، انظر القسم ٩، أعلى) لمنفعة "الأرواح" للشخص (أو الأشخاص) اذلي جلب الحيوان كذبيحة للرب. [בְּ حرف الجر في البند الأخير صعب في أي حال: حرفيًا، "للدم، في/ ب/ مع الروح (בַּנֶּפֶשׁ) يكفِّر". إذا أصر أحد على أنها راهنة للتغيير» (Brichto, 28)، إذا فهذا يعني "في الفدية عن الحياة" للشخص (الأشخاص) الذين أتوا بالذبيحة أكثر من ضحية الحيوان؟ في هذه الحالة ربما يتوافق البند الأخير مع البند السابق ويؤدي إليه بإضافة تأكيد إلى نقطة أن الدم كان وسيلة التكفير (انظر أكثر قسم ١٧، أسفل).

(د) وفقًا للا ١٧: ١٠-١٦، تصريف دم الحيوان كان هاماً بغض النظر عما غذا كان الدم يستخدم للتكفير أو لا. هذا يتضح من التشريع بأنه بعد قتل طائر شرس يجب أن "يصفي دمه ويغطيه بتراب الأرض" قبل أكل اللحم (١٣:١٧). لم يذكر شيئًا عن التطفير لقتل طائر شرس في ع ١٣ (انظر Hartley, 273-77، لملاحظات أكثر تفصيلاً عن تفسير لا ١٧). بالطبع، يمكن لعامة الشعب أن يأكلوا لحم نوع واحد فقط من التقدمات، تقدمة العبادة (قا لا ٣ و٧: ١١-٣٦)، وهذا كان السبب الوحيد للقول بتحريم الدم في لا ١٧، حيث كانت تقدمات العبادة فقط هي الموجودة في الرؤية. إن خطورة أنهم ربما يأكلون الدم مع اللحم ومن ثم يكونون مذنبين بنوع آخر من تلوث الدم (قارن تلوث الدم في ١٧: ٣-٤؛ انظر الملاحظات أعلى).

١٢. الخلاصة، التكفير بالدم تم ذكره في لا ١٧: ١١ كسبب لتصفية الدم من الحيوان المدجّن قبل أكل اللحم. النقطة ليست هي أن الدم يكفر عن قتل الحيوان، ولكن، بدلاً من ذلك، أنه إذا كان أحدًا سوف يستخدم الدم لأي شيء، فهو فقط من اللائق استخدامه للتطفير على مذبح الرب. أكل الدم ربما يكون أكل فقط لحم الحيوان، ولكن أكل נֶפֶשׁ الحيوان، والتي حفظها خالق الكل נֶפֶשׁ (تك ١: ٢٠-٢١، ٢٤، ٣٠، ٢: ٧، ١٩) لنفسه (تك ٩: ٣-٥) والآن عينها لهدف التكفير فقط (لا ١٧: ١١، ١٤).

إن طريقة التكفير في خر ٣٠: ١١-١٦ كان دفع "فدية" نقدية. المعاني المرادفة في لا ١٧: ١١ كانت دم الحيوان المرشوش. اذا اعتمدنا على المرادف القريب بين العبارات كما يعكسوا الاستخدام المتبادل لتعبير (לְכַפֵּר) عن؛ حرفيًا، عن أرواحكم עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם)" ثم، بمعنى، دم الحيوان كان مقبولاً كفدية عن حياة البشر لأن الدم كان يعرَّف بحياة الحيوان. لحم الحيوان يمكن بعد ذلك أن يستخدم لأغراض أخرى (مثلاً، لحم تقدمة العبادة كان يستخدم بشكل طبيعي للاحتفال الجماعي). Kiuchi ناقش بشكل مقنع أنه حتى بالرغم من أن السياق في لا ١٧ محدوداً على تقدمة العبادة، إلا أن السبب في التكفير بالدم في لا ١٧: ١١ يعطى كمبدأ عام وليس محدوداً على تقدمة العبادة (Kiuchi, 101-9؛ لعلاقة التكفير بالدم بتقدمة العبادة، بالتحديد انظر שְׁלָם، #٨٩٦٨).

١٣. هذف ثالث يرى כִּפֶּר أن معناها الأساسي هو يمسح منظفاً، حملة التطهير (انظر بشكل خاص Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1079-80; and Levine, *Presence*, 57-77، خاصة [١] כִּפֶּר، ٦٧-٧٧، حملة التطهير، كمضاد لـ כִּפֶּר، يدفع فدية؛ قا القسم ٨، أعلى). ثلاثة جدالات أساسية تستخدم لمساندته. (أ) في إر١٨: ٢٣ب כִּפֶּר، تكفير (NIV يغفر) يقف موازياً لـ מָחָה، يمسح (NIV بقعة [#٤٦٨١١])، مقترحاً معنى ضمني ليمسح لـ כִּפֶּר: "لا تصفح عن (כִּפֶּר) إثمهم، ولا تمح خطيتهم (מָחָה) من أمامك. في وقت غضبك عاملهم". (ب) هذا المعنى يؤيده ما يطلق عليه شكل الفعل للمصدر التثنوي في أكد. (i.e., *kuppuru* = عبر. بيعّل.)، والتي تأتي غالبًا في النصوص الطقسية للمسح، ولمَ تأتي أبدًا بمعنى غطاء أو فدية (انظر، مثلً؛ *ina lîsi ... sepsu tukappar*, "with dough . . . you wipe his foot," *CAD K* 179 #3; and Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1080). (جـ) العديد من الاستخدامات الطائفية لـ כִּפֶּר تقترح أن هدف التلاعب بالدم فيالطقوس כִּפֶּר هو أن يمسح منظفاً، حملة التطهير، طهّر المقدسات. (لاهوت).

١٤. العبارات السابقة تعطي بعض المعنى للطبيعة المعقدة للنقاش حول المعنى الأساسي لـ כִּפֶּר. على وجه الخصوص، المنافسة بين أن يفدي وأن يمسح (وجهات النظر ٢ و٣) شديدة جدًا حتى أن أحد العلماء اقترح أن "כִּפֶּר في النصوص الإنجيلية الطقسية تعكس شكلين مختلفين من الأفعال: (١) כִּפֶּר، الأولية، و(٢) כִּפֶּר، مسمّى ثانوي، من اسم. כֹּפֶר، فدية، هدية للتكفير" (Levine, *Presence*, 67). لذا يبدو من الصعوبة الاكتفاء. هل لدينا فعلاً نفس الفعل عاكساً مشتقين أصليين مختلفين الذين وقعوا معًا؟ على الأقل تاريخياً، أحدهم يجب أن يكون سابقًا للآخر.

نحن بحاجة لأن نجد نقطة الدخول إلى أمر الذي له قاعدة لغوية ذات صدى. يبدو أن مكان البداية ليس مع لغات الكلمات المشتركة ولا مع الكلمات الأخرى النمصاحبة من نفس الجذر مع العبرية. بدلاً من ذلك، أفضل مكان للبدء هو مع الهيكل النحوي الداخلي الأكثر بساطة واستقامة حيث يستخدم الفعل כִּפֶּר. هذا هو إتيان الفعل مع حروف الجر أو بلا أداة على الإطلاق (انظر مثلاً، لا ١٦: ٣٢). من الطريف ملاحظة أنه من ضمن ١٣ مرة عندما كان للفعل أداة مباشرة، ستة منهم اتضحوا في سياقات طقسية (لا ١٦: ٢٠، ٣٣ [مرتين]؛ حز ٤٣: ٢٠، ٢٦؛ ٤٥: ٢٠) وسبعة منهم لا (تك ٣٢: ٢٠ [٢١]؛ تث ٣٢: ٤٣؛ مز ٦٥: ٣[٤]؛ ٧٨: ٣٨؛ أم ١٦: ١٤؛ إش ٤٧: ١١؛ إش ٤٧: ١١؛ دا ٩: ٢٤). وهم مساندون بالتبادل قاعدة خاصة تعني بيعّل. للفعل: أن يمسح، يمسح منظفاً، حملة التطهير.

١٥. الاستخدامات الطقسية لـ כִּפֶּר بالأداة المباشرة محدودة على اللاويين ١٦، يوم الكفارة، والعبارات المقارنة في حز ٤٣ و٤٥. بالطبع، يوم الكفارة له أهمية خاصة وسيأخذ اهتمامًا جاداً فيما بعد، ولكن النقطة هنا هي أنه في كل هذه المرات الأداة المباشرة هي المقدسة (أي بناء الهيكل، أثاثها، أو مذبح ذبيحة المحرقة). هذا يرجّح أن כִּפֶּר لها تأثير مباشر على المقدسات—تمسح "تنظف".

الاستخدامات غير الطائفية لـ כִּפֶּר بالأداة المباشرة هي مترجمة بالفعل بنفس الطريقة. تك ٣٢: ٢٠ [٢١] تشير إلى يعقوب يمسح غضبه ضد وجه عيسو، تمامًا كما نجد في الأمثال ١٦: ١٤، "غضب الملك رسل الموت، والإنسان الحكيم يستعطفه" (NIV، حرفيًا، يمسح الغضب بعيدًا؛ انظر Levine, *Presence*، 60-61). بحسب دا ٩: ٢٤، "سبعين سبعة منصوصًا عليها.. أن يضع نهاية للخطية، أن يكفر عن الشر" (NIV ؛ حرفيًا، أن يمسح ظلمًا). بالمثل، مز ٦٥: ٣[٤] تقرأ، "آثام قد قويت علي. معاصينا أنت تكفر عنها" (NIV؛ حرفيًا يمسح عنا معاصينا)، وبحسب ٧٨: ٣٨، "أما هو فرؤوف، يغفر الإثم ولا يهلك. وكثيرًا ما رد غضبه، ولم يشعل كل سخطه" (NIV؛ حرفيًا، محا ظلمهم). الشعب واجه كارثة "لا يمكن أن تفتديهم بفدية" (إش ٤٧: ١١ NIV)، ولكن المعنى الأدبي هو أن الشعب لا يمكن أن يمحوها ("هي" أداة مباشرة للفعل اللاحق لـ

כִּפֵּר).

تث ٣٢:٤٣ صعبة نصيًا. إعادة NIV، جزئيًا، تعمل معنى جيدًا: "لأنه ينتقم بدم عبيده، ويرد نقمة على أضداده، ويصفح عن أرض شعبه" (انظر *BHS*، حيث يزال الضمير من אַדְמָתוֹ עַמּוֹ ويلحق كـواو تخمين للكلمة التالية، الاستسلام וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ). إلا أن الفعل כִּפֵּר مع الأداة المزدوجة المباشرة تعمي، يمسح الأرض وشعبه (أي، يطهرهم من أي ذنب، نجاسة، الخ).

١٦. بالتالي، كما لاحظ Levine، "في نصوص غير طائفية، النحو العبري يلي أكد. أكثر قربًا، و..أجزاء من الجسم، مثل الوجه، يمكن أن يأتي كأداة مباشرة لـ כִּפֵּר (تك ٣٢:٢١)" (Levine, *Presence*, 64; cf. sec. 7, above). في الحقيقة، هذه الترجمة للفعل تبسّط إرجاع العديد من العبارات الطائفية والغير طائفية حيث الرب نفسه هو المادة الذي يقوم بالفعل כִּפֵּר. هنا نعالج فقط ثلاثة عبارات توضيحية، وقد تم اختيارهم لأن كل منهم أيضًا يقدم مثالاً لحرف جر مختلف مؤسس مع الفعل כִּפֵּר، إلى، لأجل، على حساب؛ وعلى، على، لأجل، على حساب.

في طقس القتل الغير متعمد كان على الشعب أن يدعو الرب "ليغفر لشعبه إِسْرَائِيل الذي فدى" (تث ٢١:٨، NIV؛ حرفيًا، الفكرة تَبدو أنه يمسح ذنب الدم عن شعبه؛ حرف الجر "عن" في NIV هو [l؛ قا؛ في موضع آخر في حز ١٦:٦٣) بنتيجة أن "سفك الدم سيكفر عن" (NIV؛ حرفيًا، سفك الدم سيمسح عنهم، nithpael الوحيدة التي أتت في الفعل).

بالمثل، في ٢ أخ ٣٠: ١٨ب-١٩أ صلى حزقيا أن الرب نفسه "يغفر لكلٍ من وضع قلبه على طلب الرب.. حتى إذا لم يكن طاهراً بحسب قوانين القداسة" (NIV). الفكرة الرئيسية هي أن الرب يكون كالكاهن "لأجل" (בְּעַד) ناس معينة في الاجتماع بمحو خطاياهم حتى بالرغم من كونهم يأكلون الفصح بانتهاك لقوانين طهارة الفصح (בְּעַד انظر أيضًا لا ٩: ٧[مرتين]؛ ١٦:٦، ١١، ١٧، ٢٤؛ حز ٤٥:١٧، أيضًا خر ٣٢:٣٠، حيث كان موسى يزمع أن يعمل ككاهن لصالح الاجتماع).

المثال الثالث لـ כִּפֵּר يتخذ أداة مباشرة في إر١٨:٢٣، حيث النبي، مشيرًا إلى أعداؤه، يدعو الرب: "لا تصفح (כִּפֵּר עַל) عن إثمهم، ولا تمحو خطيتهم من أمامك، بل يكونوا متعثرين أمامك" (NIV؛ قا أيضًا، עַל على، لأجل، لصالح، مفسّر مع כִּפֵּר، مثل، في خر ٣٠: ١٥[مرتين]؛ لا ١:٤؛ ٤:٢٠، ٢٦؛ ٥:١٥؛ ١٠:١٧؛ ١٦:١٠، ١٦، ١٨، ٣٠، ٣٣، ٣٤؛ ١٧:١١، الخ). إن التنويه الواقع هنا يبدو أن الرب يمكن أن يمسح بعيدًا من أجل مخالفات، كما يقترح السطر التالي الموازي "(لا) تصفح عن إثمهم أمام عينيك"

(الفعل מָחָה هنا يقترح مسح تام لخطاياهم). هذه أحد أكبر العبارات المستخدمة لمساندة المعنى الأساسي ليمسح عن כִּפֵּר (قا؛ ١٣ أعلى).

١٧. لا ١٧ :١١ يضيف عنصر آخر لهذه الناحية من النقاش. هنا حرف الجر בְּ يأتي مع כִּפֵּר إلى جانب (AL مع כִּפֵּר: "لأن نفس الجسد هي في الدم، فأنا أعطيكم إياه على المذبح للتكفير عن نفوسكم (עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם)" (حرفيًا، في الحياة؛ בַּנֶּפֶשׁ قا النقاش الممتد للاويين ١١:١٧ في أقسام ٩-١٢ أعلى). المعاني المقترحة لحرف الجر בְּ في هذا التعبير هو كالتالي: (أ) معنى בְּ ثمن، بمعنى أن الدم هو "ثمن (فدية) أرواحكم" بالنسبة للشخص الذي يقدمه (انظر، مثل؛ Levine, *Presence*, 68-69). (ب) بمعنى בְּ تبادل، بمعنى أن دم الحيوان "يكفر عن الروح" للحيوان الذي قتل من أجل الأكل (انظر، مثل؛ Brichto, 26-28; cf. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 708-13, 1083). (جـ) هي ذات فعالية בְּ، بمعنى أن الشخص الذي يقدم الدم يكفر عن نفسه (انظر البند السابق، "أن تكفروا عن نفوسكم [حرفيًا عن أرواحكم]" على المذبح) بروح الحيوان، التي، بدورها، تعرف بدمها (ع ١١أ، "عن الحياة [حرفيًا روح] النفس هي في الدم"؛ قا؛ Kiuchi, 105-6).

وجهة النظر الأخيرة هي الأكثر احتمالاً إذا اتخذنا اعتبارًا جاداً للتوازي بين "أن تكفرون (לְכַפֵּר) عن حياتكم (עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם حرفيًا أرواحكم)" في لا ١٧ :١١ مع خر ٣٠: ١٥-١٦، حيث نفس التعبير يستخدم في سياق الفدية (العبرية כֹּפֶר، انظر قسم ٩ أعلى؛ قا Schwartz). من وجهة النظر هذه يبدو أن روح الحيوان، والتي تعرّف بدمه، تصبح فدية عن الشخص الذي يقدِّم الدم. الروح / الدم في لا ١٧ :١١ يوازي فدية النقود في خر ٣٠: ١١-١٦.

١٨. هذا لا يعني أن כִּפֵּר مشتقة من الفدية، ولكن بدلاً من ذلك، الدم هو الأداة المستخدمة للتكفير المشار إليه في الفعل. بهذه الطريقة، لا ١٧ :١١فوق الكل تشير إلى الاستبدال، حتى بالرغم أن כִּפֵּר نفسها ليست مشتقة من اسم. כֹּפֶר، فدية. "القيمة التعويضية للضحية محصورة على المبدأ المعروف جيدًا، أنه إذا كان على إنسان أن يحذف من الشكل الموصوف للتكفير، يمكن أن يقع تحت العدالة وغضب الرب المتقد" (*TOT* 1:165; cf. the re-marks in J. Driver, 55-56, 108-9, 137). ربما يفكر أحد فيها بطريقتين. من ناحية، في لا ١٧ السياق يمكن أن يحتمل المسح بعيدًا الذي يعمل كتعويض، خاصة، أن روح الحيوان تتمثل في دمه. ومن ثم يمكن أن يرجع أحد أن المعنى الأساسي للفعل في هذا السياق.

من الناحية الأخرى، بما أن فكرة البديل هي بالطبيعة مستترة في التطبيق الطقسي لـ כִּפֵּר، على الأقل في هذه وبعض العبارات الأخرى (مثل؛ خر ٣٠: ١١-١٦؛ عدد

٣٥: ٣١-٣٣، انظر أعلى)، כִּפֶּר يمكن إذًا أن تتخذ أحيانًا معنى أن يفدي حينما تشير إلى التأثير الكلي للفعل، ما إذا كانت طقسية (مثل خر ٣٠: ١١-١٦؛ لا١٧:١١؛ عدد ٣٥: ٣١-٣٣) أو فعل غير طقسي (مثل، عدد ٢٥: ١٣؛ ٢صم ٢١:٣؛ قا؛ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1082-83).

اعتماداً على كيفية تفسير تلك الفقرة، כֹּפֶר نفسها يمكن أن تنهض كتطور داخلي ضمن العبرية كاسم غير شفهي يعكس التأثير الكلي للفعل الطقسي لـ כִּפֶּר. إذا كان ذلك المقترح غير صحيحًا، ربما يفسر لماذا لا يوجد كلمة مشتركة مبكرة دالة لـ כֹּפֶר في اللغات السامية الأخرى في عدم وجود تلك الكلمات المشتركة الأخرى لكل من כִּפֶּר، كفارة، وכֹּפֶר، زفت، قار (قارن ش.أ.ق أعلى).

علاوة على ذلك، هذا يمكن أن يفسر أيضًا لماذا يمكن أن يكون هناك כִּפֶּר + أداة مباشرة وעַל + כִּפֶּר مستخدمة لنفس الإجراء في نفس السياق. على سبيل المثال، بحسب لا ١٦:١٨ كان على هارون أن "يخرج إلى المذبح الذي أمام الرب ويكفّر عنه" (עַל + כִּפֶּר؛ قا أيضًا ع ١٦)، ولكن بحسب ع ٢٠، فعل هارون في ع١٨ وفي كل الأعداد من ١١ إلى ١٩ نتج عنها التكفير "أقدس مكان، خيمة الاجتماع والمذبح" (NIV "يكفر عن"، ولكن כִּפֶּר + أداة مباشرة، ليس עַל+ כִּפֶּר). من المحتمل أن עַל+ כִּפֶּר في ع ١٨ تعني "أن يكفر على" المذبح (أي، التكفير يتأثر بمكان الدم بوضع الدم على المذبح؛ قا، مثلاً، خر ٣٠: ١٠، لكن انظر الاستثناء المأخوذ لذلك في Kiuchi، 88-94). إذا لا، إذًا تلك الإنشاءات يمكن أن تُرى على أنها مكمِّلة. بمعنى، مجموع الفعل زائد حرف الجر (ع١٨) يمكن أن يشير إلى التكفير من الفدية المشتقة المنظورة (مثل ١ لا ١١:١٧، الخ للأشخاص)، بينما الفعل زائد إنشاء أداة مباشرة (ع٢٠) يمكن، في نفس الوقت/ أن تعكس المعنى الأولي للتكفير (أي، يمسح منظفاً، انظر أكثر أقسام ٢٠-٢٥ أسفل، في يوم الكفارة).

على عكس עַל + כִּפֶּר، جمع בְּעַד + כִּפֶּר (يكون التكفير لصالح؛ فقط ٩ مرات؛ خر ٩: ١٧[مرتين]؛ ٦:١٦، ١١، ١٧ب، ٢٤؛ ٢أخ ٣٠:١٨؛ حز ٤٥:١٧) تأتي فقط مع الأدوات الشخصية، وليس الإنشاءات للأدوات المجمعة الشخصية والغير شخصية للسابقة. وتتضمن الكاهن (إلا موسى في خر ٣٢: ٣٠ والرب في ٢أخ ٣٠:١٨) في التكفير عن نفسه وكهنته التابعين له فقط (لا ١٦:٦، ١١)؛ لنفسه، كهنته التلبعين له، وللشعب (٩:٧؛ ١٦:١٧، ٢٤)؛ ولجميع الشعب بدون ذكر خاص للكهنة (خر ٣٢: ٣٠؛ حز ٤٥:١٧). التغاير بين هذين الإنشائين له أهمية خاصة في لا ١٦:١٦ (עַל + כִּפֶּר، يكفر على/ للمكان المقدس)، ١٦:١٧(בְּעַד + כִּפֶּר، يكفر لأجل نفسه، عائلته، وجماعة إِسْرَائِيل)، و ١٦:١٨(עַל + כִּפֶּר يكفر على/ للمذبح).

١٩. هذا يترك لنا الحرية لنقترح أن כֹּפֶר، زفت، قار، قار (#٤١٠٩)، وأصل قراءة الحاشية الفعل כָּפַר، غطاء فوق، طلاء، مسحة على، من نفس الجذر كـ بيعّل. الفعل כִּפֶּר، يمسح، يمسح منظفاً، حملة التطهير (انظر ش.أ.ق ١ للعبرية وأكد. المعلومات المعجمية في هذا الخصوص، وع. ق انظر قسم ٦ أعلى). في تك ٦:١٤ نجد כָּ ذات فعالية مثل تلك في لا ١٧:١١، لكن في تك ٦:١٤ تعني "أن يغطي ب" زفت بينما في لا ١٧:١١ تعني "أن يمسح منظفا ب"الدم. الزفت كان مثل الطلاء المانع للتسرب. الدم كان مثل المنظف. بالتالي، כִּפֶּר غير مشتقة من الغطاء أكثر منها من الفدية. المعنى غطاء ينتمي لنفس الجذر الشفهي لكن بأصل آخر. كما هو ملاحظ أعلى، نفس الجذر بأصل مختلف هو كلمة مختلفة.

بالمثل، إرجاع כַּפֹּרֶת (#٤١١٤)؛ انظر ع. ق القسم ٢ لجدولة حدوثها في ع. ق) ككرسي الرحمة أو غطاء الذي يجب أن يتحدد على أساس المعنى الأساسي للفعل כִּפֶּר. إذا كان تحليلنا أعلى صحيحًا، إذًا كرسي الرحمة يكون ترجمة أفضل للاثنين (قا سب. ἱλαστήριον، استرضاء، مكان الاسترضاء أو المهادنة، انظر مثلاً، لا ٢:١٦)، لكن مكان الكفارة أو كرسي الكفارة ربما يكون أفضل بما أن الاسترضاء لا يركز أولياً على الفعل כִּפֶּר.

الاسم المجرد כִּפֻּרִים (#٤١١٣)؛ انظر ع. ق القسم ٢ لحدوثها) هو، بالطبع، أيضًا مشتق مباشرة من الفعل כִּפֶּר. ومن ثم، يعتمد معناها على نفس النمط على معنى الفعل تكفير هو ترجمة جيدة طالما نعي العلاقة الواقعة بين قاعدة معنى يمسح بعيدًا والمعنى المشتق فدية. معنى ونتائج هذا الاسم في أي سياق خاص يعتمد عن أي المعنيين لـ כִּפֶּר قد ارتفع للحافة في هذا السياق. على سبيل المثال، في خر ٣٠:١٦ כִּפֻּרִים تشير إلى النقود المستخدمة للفدية، لكن في لا ٢٣:٢٧ تشير إلى المسح بعيدًا للنجاسة والخطية في يوم الكفارة.

٢٠. تشريعات يوم الكفارة في لا ١٦ توضع جيدًا ضمن الكتاب بما أنها تعطي الاستنتاج الأدبي واللاهوتي لإجراءات التكريس والتطهير في لا ٨-١٥ وأيضًا في الرابط الطقسي بين نصفي الكتاب، الفصول من ١٧ إلى ٢٧. في ذلك اليوم للقداسة والطهارة لكل من تابوت العهد والأمة كانوا في الرؤية. كانوا في الحقيقة خمسة تقدمات بحسب لا ١٦(انظر ب. ت أقسام ٦-٧ أسفل للتداخل بين التقدمات في لا ١٦ والتقدمات الأخرى في عدد ٢٩: ٧-١١): التقدمتين الدمويتين للتكفير عن الخطية للكهنة والشعب (٣:١٦، ٥، وخاصة ع ١١-١٩)، تقدمة الخطية الوحيدة بكبش الفداء للاجتماع كله (متضمنًا الكهنة والشعب، ١٦: ٢٠-٢٢) وأخيرًا، تقدمتين المحرقة للكهنة والشعب (١٦: ٢٣-٢٤).

كلهم وخاصة قيل أنهم يكفرون (ع ٦، ١٠، ١١، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٤، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٤).

٢١. الهيكل الداخلي في لا ١٦ أيضًا هام. بعد آية المقدمة التي تربط أصحاح ١٦ مع حادثة ناداب وأبيهو في أصحاح ١٠، يوجد ثلاثة اقسام كبيرة. القسم الأول يسجِّل تعليمات الرب لموسى ليحذِّر هارون أنه، من أجل سلامته (ع٢)، يجب أن يدخل المكان المقدس فقط مرة واحدة في السنة، حاملاً التقدمات الموصوفة عن نفسه وعن عائلته وأيضًا عن كل الاجتماع ككل (ع ٣-١٠). في القسم الثاني يصف الرب الترتيب المتسلسل وتفاصيل الإجراءاتن التي يجب عملها في هذا اليوم (ع ١١-٢٨). يبدأ بإجراءات التلاعب بالدم لتقدمة ثور الخطية لهارون وعائلته (ع ١١-١٤) وتقدمة الماعز للخطية عن كل الاجتماع (ع ١٥-١٩).

لا ١٦: ٢٠أ هام كملخص لكل ما قيل (أي، عدد ١١-١٩): "ومتى فرغ هارون من التكفير عن القدس وعن خيمة الاجتماع وعن المذبح..." لاحظ خصوصًا هنا أن الآية تقرأ حرفيًا، انتهى من التكفير—ما يليها هو أدوات مباشرة للفعل (قا ع ٣٣ والنقاش أسفل). طقس تقدمة كبش الفداء للخطية تأتي فيما بعد (ع ٢٠ب – ٢٢؛ قا ع ٥، حيث كلا الماعزتين يصنفا كتقدمة خطية) ثم الكبشين لتقدمة المحرقة عن الكاهن والشعب (ع ٢٣-٢٤). أخيرًا، يعطي الرب تشريعات لحرق دهن ذبيحة تقدمة الخطية (ع٢٥؛ لاحظ العلاقة هنا بين تقدمة الحرقة ودهن تقدمة الخطية على المذبح؛ قا ٤:٣١ "كعبير يسّر الرب"، تطهير الشخص الذي أطلق كبش الفداء (ع٢٧)، وتطهير الشخص الذي أحرقهم (ع٢٨).

٢٢. القسم الثالث في لا ١٦ هو ملخص للتأثير المزمع لتقدمات الخطية الثلاثة في يوم الكفارة. هيئة هذا القسم والعلاقة بينه والقسم السابق هو تعليمي على وجه الخصوص.

(أ) ع ٢٩-٣١ هو وحدة ثانوية محددة بالتكرار المضاعف للعبارة، חֻקַּת עוֹלָם نظام أبدي، في البداية والنهاية. نفس العبارة أيضًا تأتي في بداية ع ٣٤، ومن ثم تغليف ع ٣٢-٣٣ بين ع ٢٩-٣١ في الباية وع ٣٤ في النهاية.

(ب) كل من ع ٣٠ و٣٤ يشيران للتكفير عن (עַל) الشعب لتطهيرهم (לְטַהֵר ع ٣٠ فقط) من كل الخطايا. ع ٣٤ب يربط نهاية الأصحاح ببدايته (قا ١٦:٢). عبارة "جميع خطاياهم" تأتي أيضًا في بداية التشريعات لتقدمة الخطية النظامية عن الشعب (ع١٦) وفي طقس كبش الفداء (ع٢٠). بالتالي، ع ٢٩-٣٤أ يلخص هدف طقوس تقدمة الخطية: كل من تقدمات الخطية المذبوحة النظامية للكهنة والشعب (ع ١١-١٩) وتقدمة خطية كبش الفداء (ع ٢٠ب – ٢٢؛ قا؛ ع ١٠، حيث يرتبط كبش الفداء بالتكفير).

(ج) في ع ٢٩-٣٤، عندما ترجم الفعل كفارة أو يكفر (العبرية כִּפֶּר) به الشعب كأداة، ثم تقدَّم الأداة بحرف الجر עַל لصالح (ع ٣٠، ٣٣ب، ٣٤؛ انظر مثلاً "سوف يكفر.. عن الكهنة وكل جماعة الشعب»، ع ٣٣ب). ولكن عندما يكون للفعل أداتها كتابوت العهد أو الأثاث، كما هو الحال في ع ٣٣أ، يفسرَّون كأدوات مباشرة للفعل (انظر أيضًا ع ٢٠أ أعلى؛ قا حز ٤٣:٢٠؛ ٢٦؛ ٤٥:٢٠) للمثل في هيكل حزقيال): حرفيًا، "سيكفر عن أقدس مكان، خيمة الاجتماع والمذبح سوف يكفِّر عنهم" (ع ٣٣أ؛ لاحظ الإدراج مع "تكفير" في البداية والنهاية). وقد لوحظ بالفعل أن ع ٢٠ هو ملخص لأعداد ١١-١٩، لذلك التكفير المشار إليه في ع ٣٣ هو نفسه في ع ١١-١٩ أولى. بكلمات أخرى، هدف تقدمات ذبيحة الخطية في ع ١١-١٩ كان للتكفير عن تابوت العهد والأثاث "لصالح" (أو "لأجل") الكهنة والشعب، كما يتضح من ع ٣٣.

٢٣. طقس كبش الفداء في ع ٢٠ب – ٢٢ أمر مختلف. فهو يخدم كاستنتاج عن طقوس تقدمة الخطية (فيما عدا إحراق دهن تقدمات دهن ذبيحة الخطية في ع ٢٥) و، بفعل ذلك، يحصل على أعلى تأثير ليوم الكفارة، المسمى، التطهير ليس فقط للهيكل ولكن أيضًا تطهير (ع ٣٠) الشعب من خطاياهم (ع ١٦، ٢١، ٣٠، ٣٤). من مستوى، تلك الخطايا لوثت الهيكل والمذبح، ولكن من مستوى آخر إرجعوا الشعب نجسين حتى أنهم احتاجوا للتطهير كذلك، أي أنه، في يوم الكفارة يتم عمل تكفير شامل عن الشعب.

من الناحية الأخرى، كان على هارون أن يستخدم تقدمة ذبيحة الخطية "للتكفير عن القدس من نجاسات بني إِسْرَائِيل ومن سيئاتهم مع كل خطاياهم" (ع ١٦). وكان عليه أن يفعل نفس الشيء لخيمة الاجتماع، والتي ضمنهم في وسط نجاساتهم» (NIV؛ قا أيضًا ع ١٩ب، "ويطهره [المذبح] ويقدسه من نجاسات بني إِسْرَائِيل") من الناحية الأخرى، بحسب ع ٢١-٢٢أ، كان على هارون أن "يضع يديه على رأس التيس الحي ويقِّر عليه بكل ذنوب بني إِسْرَائِيل، وكل سيئاتهم مع كل خطاياهم، ويجعلها على رأس التيس، ويرسله بيد من يلاقيه إلى البرية. ليحمل التيس عليه كل ذنوبهم إلى أرض مقفرة، فيطلق التيس في البرية" (NIV). لذلك كبش الفداء طهر كل من الهيكل والشعب من جميع خطاياهم (انظر التعبير في ع ١٦ و٢١) ويؤخذ أيضًا في الملخص في نهاية الأصحاح (انظر الملاحظات أعلى وخاصة ع ٣٠ب، "لتطهيركم.. تطهرون من كل خطاياكم"، و ع ٣٤ "يجب عمل الكفارة مرة في السنة عن كل خطايا الإسْرَائِيليين"). في قسم تقدمة ذبيحة الخطية التركيز على "النجاسة" التي تلوث الهيكل، لكن في قسم تقدمة الخطية التركيز على "ظلم" الشعب. (عزازيل: لاهوت).

٢٤. بالتالي، ع ١١-٢٢ يعتبرون وصفًا خطيًا لمسح

خطايا الشعب من أقصى داخل قدس الهيكل حتى الحدود الداخلية للجماعة على الأقصى (كبش الفداء أرسل وراء حدودك، ع ٢٢). الحركة هي من أقدس مكان (ع ١١-١٥)، إلى المكان خارج الحجاب (ع ١٦-١٧)، لذبيحة محرقة المذبح في ساحة الهيكل (ع ١٨-١٩) وأخيرًا، عن طريق كبش الفداء، للجماعة كلها (ع ٢١-٢٢). لا ١٦:٢٠ هي تحول من ع ١١-١٩ حتى ع ٢١-٢٢، معلّمة اختلافاً بين تقدمات ذبيحة الخطية وتقدمة خطية كبش الفداء من كلا الطقسين ووجهة نظر أدبية. (بخصوص أهمية تقدمات المحرقة في ع ٢٤، עֹלָה #٦٥٩٢). هنا نحتاج فقط أن نلاحظ أن تقدمات المحرقة كانت تقدم بعدما غير هارون أقدس قلائده الكهنوتية (ع٢٣). ولهذا السبب فهي لا تتضمن في الملخص في ع ٢٩-٣٤ (انظر ع ٣٢ب). "يلبس ثياب الكتان، الثياب المقدسة").

لا ١٦: ٢٩-٣٠ تلخص ع ١١-٢٢ ولكن ليسفي شكل أدب chiastic، ليست خطية. لا ١٦: ٢٩-٣١ و ٣٤ تؤكد على تطهير الشعب نفسه من خطاياهم (قا كبش الفداء، ع ٢١-٢٢). هذه الآيات تحيط ع ٣٢-٣٣، التي تركز بدلاً من يمسح منظفاً (כִּפֶּר + أدوات مباشرة) قدس الأقداس، خيمة الاجتماع، والمذبح لأجل "الكهنو وكل جماعة الشعب" (כִּפֶּר + עַל؛ قا؛ ع ١١-١٩ والملخص في ع ٢٠أ).

٢٥. بعض العلماء ناقشوا أن التشريعات الطائفية التي تعاملت فقط مع الانتهاكات الطقسية والنظام الطقسي وحياة الجماعة اليومية الأكبر للأمة كانت منقطعة (انظر مثلاً، Knohl, 225-30). إلا أن طقس كبش الفداء يرجح أن هذا لم يكن الحال. على العكس، يوم الكفارة كفر عن كل من النجاسات الطقسية وكافة أنواع مظالم الشعب التي يمكن أن تنجس الجماعة، ومن ثم، الهيكل، "وهكذا يفعل لخيمة الاجتماع القائمة بينهم في وسط نجاساتهم" (لا ١٦:١٦ب). إن قداسة الهيكل ونقاوته المؤكدة في لا ١-١٥ ونقاوة الأمة وقداستها، والتي هي الاهتمام الأولي في الاصحاحات ١٧-٢٧، كانت تُرى في العلاقة القريبة لبعضهم البعض - قريبة جدًا حتى أن كل منهم تعامل مع يوم الكفارة (أصحاح ١٦). تفاصيل فاعلية التكفير للتقدمات المتنوعة تم التعامل معها في المقالات المرتبطة (עֹלָה تقدمة المحرقة، #٦٥٩٢؛ שְׁלָם تقدمة العبادة، #٨٩٦٨؛ חַטָּאת تقدمة الخطية، #٢٦٣٣؛ אָשָׁם وتقدمة الذنب، #٨٧١).

٢٦. من ثم،الإطار اللاهوتي للعهد المتفكر به يتم انعكاسه في البركات واللعنات واستنتاج كود القداسة في لا ٢٦ (انظر خاصة ع ٤٠-٤٥) وحدات عالم الجماعة الأكبر في لا ١٧-٢٧ مع عالم الهيكل في لا ١-١٦. الرب لم يكن حاضراً فقط في الهيكل، ولكن في الهيكل كان أيضًا حاضراً في الجماعة المحيطة بالهيكل. هذا كان متوقعاً بالفعل في بدء العهد (انظر خر ١٩- ٢٤)، حيث تم تكريس الأمة بأجمعها "مملكة الكهنة والأمة المقدسة" (١٩:٦) عن طريق طقس الدم الذي عمله احتفال العهد (٢٤: ٣-٨) حتى قبل أن تُعطى التعليمات ببناء الهيكل (خر ٢٥-٣١).

٢٧. Levine رد ضد السبب الجوهري للعه وناقش أن כִּפֶּר لها القليل لتعمله مع أمر تحقيق علاقة العهد بين الرب وإسْرَائِيل. بدلاً منها، وفقًا له، الاهتمام الأولي لـ כִּפֶּר كان التطهير السحري أو التكفير عن النجاسات الموجودة في الجماعة والتي ربما تهدد حضور الرب (النجاسة كانت "الشكل المؤكد لقوى الشر العاملة في البيئة البشرية"؛ Levine, *Presence*, 78). تحليلنا لا ١٦ يناقش ضد أمر نقاش Levine.

الأكثر من ذلك، صحيح أن نظام التكفير الطقسي في إسْرَائِيل القديمة كان بالطبع يرتبط أكثر بحضور الرب في الهيكل، وفي الحقيقة، التلوث في الهيكل بالنجاسات الجسدية كان أمراً خطيراً (انظر لا ١٢-١٥، خاصة ١٥:٣١). إلا أن هذه النجاسات كانت غير معرَّفة بقوى شيطانية أو أي شيء من هذا القبيل. على مستوى، النجاسة كانت عبارة عن نجاسة جسدية بسيطة تدنس الهيكل. بما أن الرب حرفيًا أعلن فعلياً حضوره على هيئة سحابة المجد في الهيكل (خر ٤٠: ٣٤-٣٨؛ لا ٩:٢٢-١٠: ٢؛ ١٦:٢، الخ)، فقد احتاج الشعب لأن يتطهر حرفيًا جسدياً عندما يأتوا إلى محضره (خاصة، טָמֵא نجس، #٣٢٣٧ و#٣٢٣٨؛ טֻמְאָה نجاسة، #٣٢٤٠؛ طاهر ونجس، القسم ٢). على مستوى آخر، التكفير تعامل مع الاحتياج لإزالة "المظالم" من المجتمع الذي يحيط بالهيكل. طقس كبش الفداء في يوم الكفارة يتعامل مع هذا الأمر حتى من الهيكل نفسه. لا يوجد ذكر واضح للقوى الشيطانية من الهيكل.

٢٨. في صحوة كارثة ناداب وأبيهو، مؤخرًا في نفس اليوم سأل موسى هارون: "ما لكما لم تأكلا ذبيحة الخطية في المكان المقدس؟ لأنها قدس أقداس، وقد أعطاكما إياه لتحملا إثم الجماعة تكفيراً عنهم أمام الرب" (لا ١٠:١٧؛ NIV). هذه آية صعبة. البعض اقترح أنه، وفقًا للنصف الثاني من هذه الآية، سبب أن الكهنة احتاجوا أن يأكلوا ذبيحة الخطية كان ليقدروا أن يبتلعوا خطية الشعب ومن ثم يخلصون المجتمع منها – الأكل كان جزءًا من فعل التكفير (انظر Rodriguez, 134-35 n. 2; and esp. now Milgrom, *Leviticus 1-16*, 625, 635-40).

٢٩. تفسير آخر أكثر احتمالاً (انظر مثلاً، kiuchi، 46-48). بما أن الحيوان قد أعطي من قبل للكهنة "ليأخذوا (أو لأخذ، مشيرًا إلى النتيجة أكثر من الهدف؟) بعيدًا ذنب الشعب" عن طريق طقس الدم، هذا اللحم الذي نتج عن ذبيحة الحيوان كان أقدس وقد تمت معالجته بحسب نفس القوانين كأقدس تقدمات الحبوب المذكورة في آيات قليلة

قبلها (١٠: ١٢-١٣؛ قا ٦: ١٤-١٨، ٢٤-٣٠). من الواضح أنه لم يتم عمل ذلك. ربما يقترح أحدهم أن رد فعل غضب موسى كان بسبب، كمافي سياق ناداب وأبيهو اللحظي، تشريعات القداسة قد انتهكت مما يؤدي إلى إمكانية حدوث كارثة أخرى.

٣٠. التعبير العبري لـ "يأخذ ذنب الشعب بعيدًا (حرفيًا، مظالم" (NIV) في لا ١٠:١٧ هو نفس أن يتحمل مسئولية تعدياته (حرفيًا، مظالم) ضد المقدس" (NIV) في عدد ١٨: ١أ (قا؛ نفسها في ١٨: ١ب، لكن "ضد الكهنوت"). العبارة الأخيرة تركز خاصة على مسئوليات الكهنة واللاويين و"وقائدهم" (أي، راتبهم المخصص أو الدفع لهم لأجل الخدمات المقدمة، ١٨: ٨-٣٢؛ انظر خاصة لحم تقدمة الخطية في ع ٩-١٠). لا يوجد دليل هناك أن أكل الوقائد كان دفعاً لتحقيق مسئولياتهم التي تحملت تعديات عمل التكفير. بالمثل، عبارة الوقائد في لا ١٠: ١٢-١٥ تؤدي مباشرة إلى المواجهة في ع ١٠: ١٦-٢٠، مقترحة أن الأخيرة يجب أن تفسَّر ارتباطا بالأخيرة. الأكل المتوقع للحم "تقدمة الخطية" في ع ١٦-١٨ يجب أن يُرى كوقيدة، وليس كجزء من عنلية الكفارة نفسها.

في يوم التنصيب انتهك ناداب وأبيهو قداسة الرب في الهيكل وقد استهلكوا بنار الرب (لا ١٠: ١- ٣). بالطبع، هذا أتى بالتوقف المفجئ لكل شيء وفي الحقيقة قاد موسى للمواجهة مع هارون في ١٠: ١٦ -١٨. بحسب الإجراء المقاس، كان على هارون وأبنائه المتبقين أن يأكلوا لحم تقدمة خطية الشعب (انظر ٩:١٥ لتقدمة الخطية الخاصة في ١٠: ١٦-٢٠). لحم تقدمة الخطية كان أقدس وقيدة وكان يجب أن يأكله الكهنة فقط في الدوائر الانتخابية المقدسة للهيكل (٦: ١٦-١٨، ٢٤-٢٩؛ ٧: ٦-٧؛ حز ٤٢:٢٣؛ ٤٦:٢٠).

٣١. إن تفسير هارون اللاحق للاستثناء في هذه المناسبة قد أرضى موسى (لا ١٠: ١٩-٢٠). لكن لماذا؟ في نظرية، "من وجهة نظر هارون، النجاسة الممتصة من חַטָּאת بطعح معالجة الدم قد ازداد الآن بالجثة الملوثة، ومن ثم جاعلة إياها عرضة لقانون المحرقة חַטָּאת وليس الأكل חַטָּאת، (Milgrom, *Leviticus 1-16*, 639). نظرية أخرى تذهب أكثر مع نفس خط التفكّر. وفقًا لـ kiuchi، في ١٠: ١٦-٢٠ "تم افتراض أن هارون أصبح مذنبًا لخطية ناداب وأبيهو كرأس البيت... وأن في لا ١٦ تيس عزازيل قد أزال ذنب كل الاسرائيليين"، متضمنة انتهاك الكهنة العارض في لا ١٠ (Kiuchi, 84-85). أخيرًا، هناك منهج أبسط، الذي يناقش أن هارون لم يأكل تقدمة الخطية في هذه المناسبة بسبب التأثير العاطفي لموت ابنيه في ذلك اليوم: "فلو أكلت ذبيحة الخطية اليوم، هل كان يحسن في عيني الرب" (ع. ١٩ب)؟

التفسيران الأوليان يبدو أنهما يقرأن أبعد في الفقرة. بعد أكل هارون لتقدمة الخطية لم يكن ينتهك التعليمات ضد الحداد في ع ٦-٧ (قا Kiuchi, 73-77). تلك الآيات تعاملت فقط مع مناسك الحداد العام (ع٦) المرتبطة بالخروج خارج خيمة الاجتماع لدفن الموتى (ع٧)، والتي كانت سمات طبيعية للحزن التي ربما تنتهك الكهنوت المقدس ليس فقط في هذا اليوم ولكن في أي وقت (قا ٢١: ١-٦، ١٠-١٢). استجابة هارون لموسى لم تكن أنه تدنس بخطية ناداب وأبيهو ولهذا السبب لم يأكل تقدمة الخطية. إن أكل تقدمة الخطية ربما احتاج أن يُعمل في الدوائر الانتخابية بالهيكل. للدخول والبقاء في دوائر الهيكل الانتخابية بوضع مدنّس ربما ينتهك المقدس. هذه هي رؤية الرب لهارون وأبنائه الآخرين عندما أعطى التعليمات في ع ٦-٧. لأن غاية هدف تلك التعليمات كان التأكد من أنهم لم يتدنسوا (انظر أكثر تقدمة الخطية في لا ١٠ و ١٦ في المقالة عن חַטָּאת، #٢٦٣٣).

٣٢. من الهام إدراك أن لا ١٦: ١-٢ تعمل إشارة مباشرة للخلف إلى كارثة لا ١٠ كخلفية لتشريعات يوم الكفارة (كل في لا ١٦). الاختبار الأكبر للأمر يوضح أن يوم الكفارة له بعض المتوازيات الشيقة ليوم التنصيب (لا٩)، الذي أفسده حادث ناداب وأبيهو جدًا (لا ١٠). على سبيل المثال، كلا الأصحاحين يشيران إلى تقدمة الخطية لكل من الكهنة والشعب (٩: ٨-١١، ١٥؛ ١٦:١١-١٩)، وأيضًا تقدمة المحرقة لكل منهم (٩: ١٢-١٤، ١٦؛ ١٦:٢٤). هذا يرجِّح أن يوم الكفارة كان، في الجوهر، إزالة للتلوث سنوياً وإعادة تنصيب لنظام الهيكل للأمة، الكهنة والشعب على حدٍ سواء (قا حز ٤٥: ١٨-٢٠ لمناسبة سنوية مماثلة إلى حدٍ ما متصورة هناك).

إلا أنه لا يوجد ذكر في يوم الكفارة عن تقدمة الحبوب مع تقدمة المحرقة (قا لا ٩:١٧)؛ لا توجد تقدمة للعبادة على الإطلاق (قا ٩: ١٨-٢٠) و، من ثم، لا يوجد وجبة احتفالية جماعية (قا ٩:٢١، التي تفترض تلك الوجبة). بدلاً من ذلك، قال الرب من خلال موسى أن هذا هو اليوم الذي فيه "يجب أن تنكرون فيه ذواتكم" (NIV؛ ١٦:٢٩، ٣١؛ NASB اتضاع أرواحكم). بكلمات أخرى، كانت مناسبة جدّية بحيث يتأمل الشعب جدّيًا حقيقة أنهم أهانوا السيد الرب بارتكابهم لـ "المظالم" (ع ٢١-٢٢) وتدنيسهم للهيكل برجاساتهم (ع ١٦-١٩).

٣٣. إن ترتيبنا للنقاش من لا ١٦ وراءً إلى أصحاح ١٠ ثم ص. ٩ يجب أن يستمر للوراء حتى ص. ٨ (تكريس الكهنة وأمر الكفارة القائم هنا) حتى ص. ١-٧، حيث رفعت التشريعات المختصة بالأنواع المختلفة من الذبائح أسئلة أخرى هامة عن الأنماط الخاصة للتكفير الطقسي. بحسب ١٠: ١٠-١١، كان أهم شيء هو أن "يميّز هارون

بين المقدس والعام، بين النجس والطاهر" وأنه "علَّم الإسْرَائِيليين كل اللوائح التي أعطاها لهم الرب من خلال موسى".

يمكن عمل جدالاً جيدًا لاقتراح أن النتائج أو المنافع لعمل الكفارة تندرج إلى ثلاثة أصناف أساسية: التكريس (المرتبط بالتفرقة بين المقدس والعام)، التنقية (المرتبطة بالتفرقة بين النجس والطاهر)، والغفران (المرتبط بأمر "كل قوانين الرب")، على التوالي (انظر التوافق مع لا ١٠: ١٠-١١ المقتبس أعلى).

من الناحية الأخرى، التكريس يغيّرحالة شخص أو شيء بنقلهم من مملكة العامة إلى مملكة القداسة. التنقية، من الناحية الأخرى، تغيِّر الوضع من النجس إلى الطاهر. هذين الصنفين والمصطلحات المتعلقة بهما هما مركز الاهتمام في لا ٨-١٥؛ تكريس الكهنوت (ص. ٨)، تنصيب الهيكل (ص ٩)، قوانين الطهارة (ص. ١١-١٥)، ويوم الكفارة (ص ١٦). الحادث في ص ١٠ خلق فجوة في وسط الإجراءات والتشريعات لكن، بعل ذلك، منح أيضًا فرصة لتأكيد بعض المفاهيم الأساسية في اللاهوت الكهنوتي في ع. ق (خاصة ١٠: ١٠-١١، ١٧؛ انظر أعلى).

الغفران يرتبط بالأمر الأكبر للطاعة لـ "كل قوانين الرب" (لا ١٠:١١). النتيجة النهائية لعمل الكفارة لكل "ما هو محرَّم في أي من أوامر الرب" في لا ٤-٥ (مثلاً، ٤:٢؛ قا ع ١٣، ٢٢، الخ) كان "أنهم (أي، الشعب) سيغفر لهم" (٤:٢٠، ٢٦، ٣١، ٣٥، ٥:١٠، ١٣، ١٦، ١٨؛ ٦: ٧[٥:٢٦]؛ قا ١٩:٢٢؛ عدد ١٥: ٢٥-٢٦، ٢٨). من أجل تحليل كامل للكفارة بما أنها ترتبط بأنواع مختلفة من التقدمات والذبائح أو أصناف التكريس، التطهير، والغفران، خاصة עֹלָה، تقدمة المحرقة (#٦٥٩٢)؛ שְׁלָם، تقدمات العبادة (#٨٩٦٨)؛ חַטָּאת تقدمات الخطية (#٢٦٣٣)؛ אָשָׁם تقدمة الذنب (#٨٧١)؛ טָהֵר، نظيف (#٣١٩٧)؛ טָמֵא، نجس (#٣٢٣٧).

ب. ت ١. جذر כָּפַר يتكرر ٨ مرات في نج.، ٦ مرات في أصل بيعّل. ومرتين في أصل بُعَّل. الأولى والأخيرة (كلاهما بيعّل.) بهما الرب كمادة. نج. ٢:٨ جزء من لعنة اللاويين على رجال الشيطان، "لا ينتبه لك الرب عندما تدعوه، لا يغفر لك (العبرية סָלַח) بتنشيف خطاياك (العبرية לְכַפֵּר עֲוֹנֶיךָ)! ليرفع وجهه الغاضب نحوك للانتقام" (Vermes, 63; Burrows, 372)، يرجعه، "لا يعفو، غافراً لك مظالمك"). إنها تذكيرية لإرميا ٢٣:١٨ "لا تصفح (כָּפַר) عن إثمهم (עֲוֹנָם)، ولا تمح خطيتهم من أمامك... في وقت غضبك عاملهم" (انظر ع. ق قسم ١٣). في بركة الرب من سيد الجماعة قرب نهاية نفس الوثيقة نسمع العكس تمامًا؛ شيء مماثل، على سبيل المثال، مز ٣:٦٥؛ "آثام قد قويت عليّ، معاصينا أنت تكفر (כָּפַר) عنها". نج. ١١:١٤ يقول: "هو (أي الرب) سيصفح عن كل خطايا (יכפר בעד כול עוונותי). بحسب بره سيطهرني من نجاسات الإنسان وخطايا أبناء الإنسان" (Vermes, 79-80).

في قمران "جماعة صدقه" عملت عملاً عظيماً في التفرقة بين "إرواح الحق والزيف" وجماعاتهم المصاحبة للالتزامهم (Vermes 64-65). استخدامات بُعَّل. في المرتين لـ כָּפַר تأتي في سياق في عنوان لبدء في مجتمع الحق: "إنه من خلال روح الحق المشورة المختصة بطرق الإنسان التي يخطئ بها (עוונותו) يجب أن يكفر عنها (יכופרו) التي ربما يتأمل فيها ضوء الحياة. يجب أن يتطهر من كل خطاياه بروح القداسة المتوحدة بحقه، وظلمه (חטאו) يجب أن يكفر عنه (תכופר) بروح الاستقامة والإذلال" (نج. ٣: ٦-٨، Vermes, 64).

إن مصاحبة כָּפַר ودوافع تضحية أخرى في ع. ق مع لنقاوة القلب، دراسة الشريعة، والأعمال الحسنة يستمر في العبارات بخصوص التكفير الذي يُصنع للأرض والمثابرة في الإخلاص لمجتمع الحق. مجتمع العهد الأبدي "يجب أن يكفر عن أولئك الذين في هارون الذين عهدوا أنفسهم بحرية للقداسة، ولأولئك الذين في إسْرَائِيل الذين..." (نج. ٥: ٦، Vermes, 67). الأكثر من ذلك، مجلس الجماعة "سيكون في زرع أبدي، بيت القداسة لإسْرَائِيل، جماعة القداسة الأسمى (قدس الأقداس، الجحور، ٣٨١) لهارون. يجب أن يكونوا شهادة للحق في الدينونة، ويجب أن يكونوا اختيار السمعة الجيدة الذين سيقومون بالتكفير عن الأرض ويجازون الأشرار" (نج. ٨: ٦، Vermes, 72)؛ "يجب أن يكونون ذبيحة مقبولة، تكفيراً للأرض ومحددين لدينونة الأشرار، ولا يكون هناك ظلم فيما بعد" (نج. ٨: ١٠، Vermes, 73). الأكثر من ذلك، أعضاء الجماعة الذين يكفرون عن خطاياهم الغير مقصودة "يجب أن يؤسسوا روح القداسة بحسب الحق الأبدي. يجب أن يكفرون عن تمرد الظالم (לכפר על אשמתפשע) وعن خطايا خيانتهم التي يمكن أن يحصلوا على طيبة محبة للأرض بدون لحم المحرقة ودهن الذبيحة" (نج. ٩: ٤، Vermes, 74; Burrows, 383، تترجم الجزء الأخير، "أكثر من لحم ذبيحة محرقة كاملة ودهون الذبيحة").

٢. مبكرًا في نظح. يُشترط ترتيب النظام الكهنوتي لجماعة "أبناء النور" الذين يذهبون للحرب ضد "أبناء الظلام". السبع سنوات الأولى للأربعون سنة للحرب يمكن أن ينتج عنها أن "أبناء النور" يأخذون والهيكل من أيديهم "أبناء الظلام". بالتالي، النظام للثلاثة وثلاثون سنة تضمنت ترتيبات للرفع الأمثل لعبادة الهيكل. الكهنة هم "الرجال الذين سيحضرون المحرقات والذبائح إعداد بخور رائحة طيبة لمسرة الرب للتكفير عن تعدياتهم، ولكفايتهم أمامه

عند هيكل المجد" (نظح. ٢: ٥، Vermes, 106).

٣. مد. تستخدم כִּפֵּר ٣ مرات (سياق منهم هو متجزأ على وجه الخصوص). كما يمكن أن يتوقع أحدهم، فهم يماثلون المزامير الإنجيلية. على سبيل المثال، "أتكل على نعمتك وعلى كثرة رحمتك، لأنك ستغفر كل آثامي، وببرك [ستطهر الإنسان] من خطيته. ليس لأجل خاطره سيفعل ذلك، [لكن لأجل مجدك]" (كم. ٤: ٣٧، Vermes, 177; cf. 17:12 Vermes, 205, and fragment 2:13 وانظر مز ٣٨:٧٨). أقوال موسى وما يسمّى كتاب الألغاز أيضًا استخدم الفعل ولكنه أيضًا مجزأ إلى حد كبير لاعتباره هنا.

٤. الفعل כִּפֵּר يتكرر ٦ مرات (من المحتمل ٧ مرات) في مخطوطات دمشق (أجزاء من وثيقة دمشق)، تكويناً مماثلاً للدليل الأدبي في بعض الأحيان (انظر ب. ت ١). إلا أنه في هذه الحالة، كل التكرارات بها الرب كمن يكفر عن الآثام، التعديات، الخ (عادةً تترجم؛ قا ع. ق القسم ١٥ وب. ت قسم ١ أعلى لإرجاع כִּפֵּר في سياقات مماثلة). بالتالي، "الصبر والغفران الأكثر معه نحو أولئك الذين تحولوا عن تعدياتهم" (أجزاء من وثيقة دمشق ٢:٥؛ Vermes, 83)، وبخصوص أولئك الذين يختارون الرب أكثر من أنفسهم (أي البقية)، "الرب، في ألغزه الجميلة، سيغفر خطيتهم (כפר בעדעונם) ويعفو عن شرهم (וישאלפשעם)" (أجزاء من وثيقة دمشق ٣:١٨؛ Vermes, 85; cf. Davies, 241).

في مكان ما يتكرر الفعل ٣ مرات ضمن ٤ أسطر للنص، مشيرة إلى البقية البارة التي تحكم بالبر بحسب القانون الأصلي: "(هم [البقية التاريخية] كانوا الرجال الأوائل) للقداسة الذين غفر لهم الرب، الذين أنصفوا البار ودانوا الشرير. وحتى اكتمال العمر، بحسب عدد تلك السنوات، كل من سيدخل بعدهم سيعمل بحسب تفسير القانون حيث أمر بالأول. بحسب العهد الذي صنعه الرب مع آبائهم، غافراً لهم خطاياهم، كذلك سيغفر خطاياهم أيضًا" (أجزاء من وثائق دمشق ٤: ٦-١٠؛ Vermes, 85).

مخطوطة دمشق أتت بالاستنتاج التالي: أولئك الذين يطيعون معلم البر سيفرحون "وسوف يسودون فوق كل سكان العالم؛ سيصفح عنهم الرب وسيرون تحريره، لأنهم التجأوا في اسمه المقدس" (أجزاء من وثيقة دمشق ٢٠: ٣٣-٣٤؛ Davies, 267).

٥. لفيفة الهيكل هي، بالطبع، متشبعة بمراجع כִּפֵּר ٢٠ مرة في لفيفة الهيكل أو لفيفة الهيكل ب، مندمجة، متضمنة إعادة يادين، المستشهد بها هنا ك لفيفة الهيكل من النص المعاد إنشاءه في يادين ١: ٣٠٤-٤٢٧؛ تاريخ القرن الثاني قبل الميلاد هو معقول؛ Vermes، 129). هذه المخطوطة الوحيدة المقدسة لقمران حيث لا يوجد لدينا فقط الفعل (بيعّل و بُعِّل)، ولكن أيضًا أشكال اسم: כִּפֻּרִים، تكفير (#٤١١٣)، وכַּפֹּרֶת، كرسي الرحمة (#٤١١٤؛ انظر لفيفة الهيكل أ ٣: ٩ و ٧: ٩). لفيفة الهيكل تتبع التشريعات في كتب اللاويين والعدد، ولكنها تدمج التشريعات الموجودة في أماكن متفرقة من ع. ق، والأكثر من ذلك، تضيف تشريعات واحتفالات معينة منها ما هو غير مسجَّل في ع. ق نفسه (للتفاصيل انظر ب. ت قسم חַטָּאת، تقدمة الخطية، #٢٦٣٣).

على سبيل المثال، تث ٢١: ١-٩ هي المكان الوحيد حيث نجد طقس كسر رقبة العجل للقتل الغير متعمد. بالتالي، تشريع لفيفة الهيكل يتوافق مع النسخة الإنجيلية ولا يتطلب إسهاباً هنا (انظر ع. ق قسم ١٦). لفيفة الهيكل ٦٣: ٥ب-٦ يسجل الاختبار الطقسي لشيوخ المدن القريبة: "اغفر لشعبك إِسْرَائِيل (כפרלעמכה) الذي فديت يارب. ولا تجعل دم بريء في وسط شعبك إِسْرَائِيل. فيغفر لهم الدم" (لاحظ أنه حتى حرف الجر לְ يرجع هنا كما في تث ٢١:٨).

بنوع من المقارنة، الاحتفالات في لفيفة الهيكل ١٩: ١١-٢٣: ٩ هي خاصة. هذه العبارة تصاحب احتفال عيد أسابيع الحصاد مع الخمر الجديدة واحتفالات أعياد الزيت الطازج الذي يلي فترة مماثلة لخمسين يوماً: احتفال الخمسين يوما للخمر الجديدة بعد الاحتفال المعروف للأسابيع المصاحب بحصاد القمح (لا ٢٣: ١٥-٢١؛ عدد ٢٨: ٢٦-٣١)، واحتفال الزيت الطازج لخمسين يوماً آخرين بعد احتفال الخمر الجديدة (Maier, 80-81; cf. *Jub* 7:1-6). في كل من تلك الاحتفالات "الثمر الأول يخدم هدف تحرير بقية الحبوب للاستخدام الشائع" (Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1083). عن طريقهم "يكفر الشعب عن (עַל) الخمر" و"يكفر عن (עַל) الزيت"، على التوالي (لفيفة الهيكل ٢١:٨؛ ٢٢:٥؛ قا ٢٢:٢؛ Yadin 2:339). هذه الاحتفالات وهذا النوع الغريب من "التكفير" لا يوجد في أي مكان في ع. ق.

٦. تشريعات يوم الكفارة (لفيفة الهيكل ٢٥:١١، ١٤-١٥) كما هو مفصّل في لفيفة الهيكل (لفيفة الهيكل ٢٥: ٣-٢٧: ١٠) هي تعليمية على وجه الخصوص، خاصة بخصوص العلاقة بين الخمسة تقدمات المفصّلة في لا ١٦(انظر ع. ق القسم ٢٠) والاحدى عشر أو الاثنى عشر في عدد ٢٩: ٧-١١. التقدمات الإضافية (أي، أولئك الغير موجودين في لا ١٦) في عدد ٢٩ ثور، و حملان ذكور ذوات سبعة أعوام لتقدمة المحرقة (عد ٢٩:٨)، واحد من ذكر الماعز لتقدمة الخطية (ع ١١أ)، وتقدمة المحرقة العادية (ع ١١ج)، طل "بالإضافة إلى تقدمة الخطية للتكفير" (ع ١١ب). بحسب لفيفة الهيكل، كل تقدمات المحرقة كانت تخلص للنهاية، بعد القيام بطقس كبش الفداء وتقدمات الخطية (لفيفة الهيكل

٣-٥). لكن كما يضيف Yudin، "السؤال الأساسي هو عما إذا كان الكبش الذي ذكر في أعداد كجزء من "التقدمة الإضافية لليوم" هو نفس الكبش المذكور في لا كذاك الذي لـ "لجماعة شعب إسْرَائِيل"، أو ما إذا كان النقاش بخصوص كبشين مختلفين" (Yadin 1:132؛ قا لا ١٦ :٣ بعدد).

بحسب لفيفة الهيكل تم تقديم ثلاثة أكباش: "تعمل تقدمة محرقة للرب، ثوراً واحدًا، سبعة كباش ذكور عمرهم عاماً...، ذكر ماعز واحدًا لتقدمة الخطية، بجانب تقدمة الخطية للتكفير وتقدمة الحبوب وشرابهم، بحسب نظام الثور، الكبش والحملان الذكور والماعز. ولتقدمة الخطية للتكفير يجب أن تقدم كبشين لتقدمة المحرقة؛ واحدة تكون تقدمة من رئيس الكهنة نفسه وبيت أبيه[..]" (Yadin 2:347؛ قا ١:١٣٣، ع ٥٩ للراجع المماثلة في فيلو ويوسيفوس، انظر أيضًا Milgrom, Numbers, 247.

٧. الميشنا Yoma (H. Danby, The Mishnah, 1933, 162-72) تعطي تعدداً لتفاصيل إضافية بخصوص الإجراءات التقليدية ليوم الكفارة. الكبش الثالث مشار إليه في عدد ٢٩:٨ بحسب لفيفة الهيكل (انظر ب. ت القسم ٦) يتضح في غيابه في אמפי ٣:٧، "أحضروا لإليه (أي رئيس الكهنة) قلائد الذهب، ووضعهم علىيديه المقدستين وقدميه وذهب وقدم كبشه (لا ١٦:٣؛ قا ع ٢٤) وكبش الشعب (لا ١٦:٥، قا ع ٢٤)، والسبعة كباش الغير مشوهين الذين عمرهم عاماً (عدد ٢٩:٨)" (Danby, 171). يظهر أن التقليد في قمران كان مختلفاً عن ذاك الذي للكهنوت الرسمي في هذا الأمر (Yadin 1:132-33).

ع. ج ١. الأربعة كلمات اليونانية لـ"التكفير، يكفر" تتكرر ٨ مرات فقط في ع. ج. ἱλασμός، مترف، رحيم (مت ١٦:٢٢؛ عب ٨:١٢) ليس دلالة خاصة لما يخصنا هنا، فيما عدا أنها تركز انتباهنا على احتياجنا للرحمة من الرب. انظر خاصة عب ٨:١٢(حرفيًا)، "لأني أكون صفوحاً عن آثامهم، ولن أذكر خطاياهم فيما بعد" (مستشهداً بإرميا ٣١:٣٤؛ عب "لأني سأغفر [סָלַח] آثامهم"). الكلمات الثلاثة الأخرى هم: ἱλάσκομαι، يسترضي، يصالح، يكفر عن (لو ١٨:١٣؛ عب ٢:١٧)؛ ἱλασμός، يكفر عن، استرضاء (١ يو ٢:٢؛ ٤:١٠)؛ وἱλαστήριον، حيث يسترضي أو يصالح، بشكل خرساني "وسيلة للتكفير، هدية للحصول على الكفارة" (*BAGD*, 376).

التعريفات العديدة لتلك الكلمات تعكس مشكلتين تفسيريتين كبيرتين. أولاً، انقسم العلماء إلى أنه عما إذا كانت مجموعة الكلمات هذه تركز على الاستعطاف أو التكفير(انظر الملخص في النقاش العلمي في *NIDNTT* 3:151-60; cf. Tuckett, 519). الفرق أنه "الاستعطاف يتجه نحو الشخص المهان" في محاولة لتهدئة غضبه، "بينما التكفير يختص بإبطال الفعل الهجومي" مباشرة (*NIDNTT* 3:151).

ثانياً، المصطلح الأخير يستخدم بثبات في ع. ق لترجمة כַּפֹּרֶת، كرسي الرحمة، كرسي الكفارة (#٤١١٤؛ انظر ع. ق قسم ١٩). إلا أنه، بعض العلماء يجادلون في أنه بالرغم من أنها بالتأكيد تعني "مكان التكفير، الاسترضاء" في عب ٩:٥، في رو ٣:٢٥ تعني "تكفير، استرضاء" (*NIDNTT* 3:163-66).

٢. بحسب رو ٣:٢٥، "الرب مثله (أي يسوع) كذبيحة للتكفير (ἱλαστήριον)، من خلال الإيمان بالدم. وقد فعل ذلك لتوضيح عدالته، لأنه في إمساكه ترك الخطايا تقترف مسبقاً غير معاقباً عليها" (NIV). NRSV بها في النص "ذبيحة الكفارة"، لكن في الهامش "مكان الكفارة". يكون احتمالاً. خلفية سب. تساند "مكان الكفارة"، لكن الارتباط بالإمساك والتغاضي عن الخطايا السابقة بدون معاقبتهم في الجزء الأخير من الآية يفضل "ذبيحة الكفارة".

٣. إن أمر "التكفير" و"الاسترضاء" هو أكثر تعقيدًا. فالنقاش أصبح مجهداً بالانقسامات المزيفة ونقص الإرادة للنظر إلى الصورة الأوسع، ظاهريًا بسبب الالتزامات المذهبية. كما قيل أعلى، السبب الجوهري الواقع للعهد القديم כִּפֵּר كان يمسح بعيدًا، ليس فدية، بالرغم من أن الأخيرة أحيانًا ترى كتأثير كلي لمسح النجاسة والخطية (ع. ق القسم ١٩). يبدو أن هذا النمط يجب أن ينطبق أيضًا على عبارات ع. ج في السؤال. في معنى، يشيرون إلى حقيقة أن يسوع المسيح قد غسلنا من خطايانا (قا لا ١٦؛ ع. ق القسم ١٩-٢٤)، لكن، في معنى آخر، فدى إرواحنا (قا خر ٣٠: ١٠-١٦، الخ، في أقسام ع. ق ٨-١٢) حتى أننا لم نعد فيما بعد تحت غضب الرب (انظر لا ١٠: ١-٣؛ ١٥:٣١) كخلفية للاويين ١٦ وتأثير مسح الوجه نظيفاً في تك ٣٢: ٢٠[٢١]). الخلاصة، إذا كانت الأمور التي تسبب غضب الرب وتتحول ضدنا تمحى بعيدًا، التكفير، إذا لا يوجد سبب ليغضب الرب فيما بعد – فهو قد "صالحنا".

٤. في ضوء ما سبق، العبارات المناقش عنها يمكن أن تستنتج مزيجاً من التكفير والاسترضاء، حتى بالرغم من أن السبب الجوهري الذي يقع تحته هو التكفير. هذه هي الحالة، على سبيل المثال، في عب ٢:١٧، إذ أنه قيل عن يسوع "لكي يكون رحيماً، ورئيس كهنة أميناً فيما لله حتى يكفر خطايا الشعب". في هذه الحالة تكون خلفية ع. ق الأولية هي طقوس يوم الكفارة، ويسوع يعرَّف برئيس الكهنة.

١يو ٢:٢ و ٤:١٠ لا يعرِّف يسوع على أنه رئيس الكهنة، لكن بدلاً من ذلك، بأنه ذبيحة الكفارة (انظر ع. ج القسم ٢): "وهو كفارة لخطايانا، ليس لخطايانا فقط، بل لخطايا كل العالم أيضًا" (١يو ٢:٢)، و"في هذه هي المحبة: ليس أننا نحن أحببنا الله، بل أنه هو أحبنا، وإرسل ابنه كفارة لخطايانا" (١يو ٤:١٠).

إذا اتخذنا رو ٣:٢٥ للإشارة إلى مكان الكفارة بدلاً من ذبيحة الكفارة (انظر ع. ج القسم ٢)، سنجد أن يسوع يمثّل ويفسّر في تلك الآيات كفادي مفوّض، فداء مفوض، ومكان مفوّض للذبيحة. هذا المزيج للدوافع يحمل تعاملاً عظيماً لمعنى اللاهوت المسيحي.

كفّارة: ← כפר [*kpr* ²] (غطاء، طلاء، مسحة، تكفير، هدئ، #٤١٠٥)؛ ← רצה [*rṣh* ²] (يدفع لأجل، يعمل صلاحاً، يصلح، #٨٣٥٥).

تغطية، حراسة، ترس: ← חפה [*hph*] (يغطي، يغشى، يكسو، يغطي بألواح، #٢٩٠٢)؛ ← כסה [*ksh*] (يغطي، يحجب، يغطي، يلبس، يكسو، #٤٠٥٩)؛ ← לוט [*lwṭ*] (يغطي، يغلف، يلف، #٤٢٨٦)؛ ← סכך [*skk* ¹] (يغطي، يحرس، يحجب النور، يحمي، #٦١١٤)؛ ← ספן [*spn*] (يغطي، سقف، لوح، #٦٢١١)؛ ← עלף [*ʿlp*] (غطاء، باهت، #٦٦٣٤).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:300-323; *THAT* 1:842-57; *TWAT* 4:304-18; 7:646-47; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD* 1992, 5:870-86; H. C. Brichto, "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement," *HUCA* 47, 1976, 19-55; F. Buchsel and J. Herrmann, "ἵλεως, ἱλάσκομαι, ἱλασμός, ἱλαστήριον," *TDNT*, 1965, 3:300-323; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 1956; P. R. Davies, *The Damascus Covenant*, JSOTSup 25, 1983; J. Driver, *Understanding Atonement for the Mission of the Church*, 1986; S. R. Driver, "Propitiation," *A Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 1902, 4:128-32; S. A. Geller, "Blood Cult: Toward a Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch," *Prooftexts* 12, 1992, 97-124; F. H. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual*, JSOTSup 91, 1990; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, 1982; E. Jenni, *Das hebraische Pi'el*, 1968; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; W. C. Kaiser, Jr. "The Book of Leviticus," *The New Interpreter's Bible*, 1, 1994; N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, JSOTSup 56, 1987; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, SJLA, 1974, 55-77; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; idem, "Leviticus, Book of," *ABD*, 1992, 4:311-21; idem, *Numbers 1-20*, AB, 1993; H.-G. Link and C. Brown, "ἱλάσκομαι," *NIDNTT*, 1978, 3:148-66; J. Maier, *The Temple Scroll*, JSOTSup 34, 1985; J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, SJLA 36, 1983; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, vols. III-IV, 2d ed., 1959, 359-64; A. M. Rodriguez, *Substitution in the Hebrew Cultus*, AUSSDS 3, 1979; B. J. Schwartz, "The Prohibitions Concerning the 'Eating' of Blood in Leviticus 17," *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTSup 125, ed. G. A. Anderson and S. M. Olyan, 1991, 34-66; E. A. Speiser, "Census and Ritual Expiation in Mari and Israel," *BASOR* 149, 1958, 17-25; C. M. Tuckett, "Atonement in the NT," *ABD*, 1992, 1:518-22; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, SBLDS 101, 1987; idem, "Day of Atonement," *ABD*, 1992, 2:72-76; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي. أفيربيك

4107	**כָּפָר**

כָּפָר [*kapar*]، اسم، قرية (#٤١٠٧)؛ כֹּפֶר [*koper* ¹]، اسم، قرية [بدون أسوار] (#٤١٠٨).

ش. أ. ق هذه الأسماء ربما تكون مشتقة من جذر الفعل *kpr*¹، غطاء، يكفر (*HALAT*)، بالرغم من أن الارتباط اللغوي غير واضح، أو من الفعل כָּפַר للمعنى غير المعروف (BDB)؛ لكن الأسماء المشتقة في أرم./سريانية. *kapra*،' أكد. *kapru*، العربية *kaar*، قرية. الجذر כָּפַר يتكرر في أوغا.، ولكن علاقة معناها اللغوي لهذه الكلمات هو غير مؤكد.

ع. ق ١. כָּפָר، اسم، قرية (#٤١٠٧). تأتي فقط في الجمع وهي تتميز عن עִיר، مدينة (# ٦٥٥١): "يهوناثان ابن يوشيا عزيا كان مشرفا على خزائن الأقاليم النائية، في مدنها (עִיר)، المدن (כְּפָר) وأبراج المراقبة" (١أخ ٢٧:٢٥). و تشير مدن البلد: "تعال يا حبيبي لنخرج إلى الحقل، ولنبت في القرى (כְּפָר)" (نش ٧: ١١[١٢]). الجمع يمكن أيضًا أن يحدث بشكل مخالف (כְּפִירִים): إرسل سنبلط وجشم إليّ قائلين "هلم نجتمع معًا في القرى (כְּפִירִים) في بقعة أونو" (نح ٦: ٢)؛ سب. والترجمة

اللاتينية للكلمة هنا كـ "قرى"، وقراءة الحاشية للمخطوطات الشرقية تقرأ כְּפָרִים، شكل الجمع الطبيعي؛ بطريقة أخرى، الكلمة يمكن أن تكون اسم القرية غير المعروفة، kephirim

في هوشع ١٨:٢٤ يأتي النشيد كجزء من الإسم المركّب للقرية المعينة لسبط بنيامين، التي ترجع في K كـעַמֹּנִי כְּפַר، kephar Ammoni (NIV، والتي تعني حرفيًا "قرية العمونيين"، اسم غريب للقرية في مقاطعة بنيامين. من ثم، قراءة الحاشية ترجع الإسم كـ، כְּפַרהָעַמֹּנָה kepharHa'ammona

٢. כֹּפֶר، قرية [بدون أسوار]، من المرجّح أن مترادف لـ כָּפָר، قرية، مختلفة فقط في نطق الحروف الساكنة. تأتي مرة واحدة فقط في الإنجيل في تفسير نشيد الأنشاد، حيث تفسَّر على أنها جمع، مدينة القرى (NIV)، على عكس المدن المحصّنة التي يصاحبها: "وفيران الذهب بعدد جميع المدن الفلسطينيين (עִיר)، للخمسة الأقطاب (עִיר) – إلى قرية الصحراء (כֹּפֶר)" (١صم ١٨:٦)

ع. ج الكلمة כְּפַר ربما تكون جزءًا من اسم. כפרנחום، التفسير التقليدي لمدينة ع. ج كفرناحوم.

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [*ḥûṣ*] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [*ḥāṣēr* [1]] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [*kāpār*] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [*māqôm*] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [*r^eḥōb* [1]] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [*šûq* [2]] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:453.

جيمس دي . برس *James D. Price*

٤١٠٨ כֹּפֶר [*koper* [1]]، قرية بدون أسوار، #٤١٠٧

4109	כֹּפֶר

כֹּפֶר [*kōper* [2]] اسم. قار، زفت، أسفلت (#٤١٠٩)؛ כָּפַר [*kapar* [2]]، مسمى، الفعل في قراءة الحاشية بمعنى، يطلي، يغطي بالزفت، القار، الأسفلت؛ وفي أحيان أخرى يغطي، purgate (#٤١٠٦).

ش. أ. ق أكد. *kupru/kupuru*، سريانية. *kûpra*، العربية *kuar, qaar*

ع. ق الفعل والكلمة المشتركة له כֹּפֶר قد استخدم مرة واحدة في تك ١٤:٦. في أي مكان آخر חֵמָר يستخدم في تك (١١:٣؛ ١٠:١٤). الكلمة توجد في Gilgamesh Epic (65:11) بالتوازي مع استخدامها هنا في تك. من الواضح أنها كانت مانعاً لتسرب المياه أو مصدودة. كان الفلك (תֵּבָה، #٩٣١٠) مغطى/ مطلي (כָּפַר) بـ כֹּפֶר، وهذا أيضًا ما قد تم عمله منذ عدة سنوات لموسى תֵּבָה (سلة/ "فلك"). لكن في خر ٣:٢ السلة الصغيرة/ الحاوية كانت تغطى (חָמַר) بالقار/ الزفت (חֵמָר). يقترح Mitchell (NBD, 2d ed., 143) أن זֶפֶת כֹּפֶר و חֵמָר يجب أن يترجموا كلهم قار. يبدو أن الكلمات الثلاثة لهم مصادر مختلفة مما يبدو من المعقول استنتاج أنهم يشيرو لنفس المادة الأساسية الحادثة بصورة طبيعية. ربما يكون هذا صحيحًا، لكن خر ٣:٢ وربما إش ٩:٣٤ يعملون تفرقة سياقية بين חֵמָר זֶפֶת ومن المحتمل זֶפֶת ربما تكون أكثر سيولة من חֵמָר. لاحظ أيضًا في تك ١٠:١٤. حقيقة ممتعة أنه من المحتمل أن تكون نفس المادة الأساسية المستخدمة تستخدم لحفظ المختار من يهوه، ولكن لتدمير أعداء شعبه (أدوم في إش ٩:٣٤؛ قا؛ تك ١٠:١٤)

ب. ت سب. تستخدم ἄσφαλτος والكلمة المشتركة لها الفعل ἀσφαλτόω لجعل الكلمات العبرية على التوالي (ليغطي بالزفت/ القار).

כּוּפְרָא، في العبرية الوسطى، زفت، تساوي اللغة ك.م.ع כֹּפֶר. يُذكر سبعة أنواع من الزفت مأخوذة من سبعة سفن، متضمنة أشكال عديدة من المادة الأساسية (السبت ٦٧). والسبت ٧٤ب تتحدث عن من يضرب الزفت في السبت (قا؛ سي ١:١٣، حيث يكون זֶפֶת مادة تدنس عند اللمس).

الزفت، القار: ← זֶפֶת [*zepet*] (زفت، #٢٤١٣)؛ ← חמר [*ḥmr* [5]] (يغطي بالزفت، #٢٨١٤)؛ ← כֹּפֶר [*kōper* [2]] (قار، أسفلت، #٤١٠٩).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

4111	כֹּפֶר

כֹּפֶר [*koper* [4]]، يرشو (#٤١١١)؛ > כָּפַר [*kpr* [1]] يهدئ، يعمل اصلاحات، يكفر (#٤١٠٥).

ع. ق ١. كلمة الدلالة اللاهوتية כֹּפֶר تقترح ناحية أكثر من مبدأ الرشوة، بالرغم من أن كلمة (כֹּפֶר) تعني فدية أو ثمن حياة. إن استخدامها كمرادف للرشوة (שֹׁחַד) يعد مثيراً للاهتمام، "لا ينظر إلى فدية ما، ولا يرضى ولو أكثرت الرشوة" (أم ٣٥:٦). كان כֹּפֶר نقوداً تدفع لتغطية جريمةٍ ما. كانت "نقوداً" (H. W. Wolff, Joel and Amos, Hermeneia, 1977, 248)

إن الرشوة ينتج عنها فقدان الشخص لمعنى الحياة أو

حتى للحياة نفها. يعلق Wolff، "الرشوة تقود إلى إعلان البرئ مذنبًا والمذنب برئ" (٢٤٨). وهذا يفسّر لماذا كلف عاموص الطبقة الإرستقراطية من الإسْرَائِيليين بخطايا الطمع والظلم، "لأني علمت أن ذنوبكمَ كثيرة وخطاياكم وافرة أيها المضايقون البار، الآخذون الرشوة (כֹּפֶר)، الصادون البائسين في الباب" (عا ١٢:٥؛ انظر أيضًا ١ صم ٣:١٢).

٢. تكرارات כֹּפֶר توضح أن الرب فقط هو القادر بالحقيقة أن يقدم "فداءً" عن الحياة البشرية. المعرفة الشائعة ربما تقول أن "فدية نفس رجل غناه، أما الفقير فلا يسمع انتهاراً" (أم ٨:١٣)؛ لكن في الحديث عن الثروة، يجيب ناظم المزامير أن "الأخ لن يفدي الإنسان فداء، ولا يعطي الله كفّارة (4 כֹּפֶר) عنه. وكريمة هي فدية (פִּדְיוֹן) نفوسهم، فغلقت إلى الدهر" (مز ٤٩: ٧-٨ [٨-٩]). بالرغم من أن حالات المحاكم تسمح بدفع النقود في مكان عقوبة الموت (خر ٢١: ٢٨-٣٢). مز ٤٩ يؤكد أن الرب فقط، وليس النقود، هو الذي يخلص في النهاية البشر من الموت.

٣. الفدية تنفع فقط عندما يبدأها الرب (انظر خر ٣٠:١٢). كمخلص إسْرَائِيل، الرب يقدر أن يعطي مصر فديةً لحياة إسْرَائِيل (إش ٣:٤٣). كما هو مقترح أعلى، محاولات البشر لتأمين الحاضر أو المستقبل بالرشوة أو الفدية هي سمات لرفض سيادة وبر الرب.

رشوة، هدية: ← בֶּצַע [beṣaʿ] (مكان شيء ما، يكسب، رشوة، #١٢٩٩)؛ ← כֹּפֶר [koper 4] (رشوة، #٤١١١)؛ סכר [skr 3] (مساومة، #٦١٢٨)؛ ← שׁחד [šḥd] (يعطي هدية، #٨٨١٥)؛ ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (هدية، # ٨٩٨٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:316-18.

جي. كلنتن مكان *J. Clinton McCann*

٤١١٣ כִּפֻּרִים [kippurîm] (التكفير)،← #٤١٠٥

٤١١٤ כַּפֹּרֶת [kapporet]، كرسي الرحمة، غطاء، #٤١٠٥

4115 כפשׁ

כפשׁ [kpš]، هِفعِيل، ينكمش (#٤١١٥).

ش. أ. ق الجذر معرفًا أيضًا في أكد..

ع. ق الكلمة تستخدم مرة واحدة فقط في ع. ق، مرتبطة بما قد فعله الرب في دينونة إسْرَائِيل: "وجرش بالحصى أسناني، كبسني بالرماد" (مرا ١٦:٣).

يطأ، يَدُوس، إخضاع: בוס [bws] (داس، #١٠٠٨)؛ ← דבר [dbr 1] (يبعد/ يدفع بقوة، #١٨١٨)؛ ← דושׁ [dwš] (يطأ، يدرس (الحنطة)، #١٨٨٩)؛ הדך [hdk] (يدوس، #٢٠٧٠)؛ ← כבשׁ [kbš] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← כפשׁ [kpš] (يرعب، #٤١١٥)؛ ← לכד [lkd] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← > עסס [ʿss] (يدوس، #٦٧٤٨)؛ רמס [rms] (يطأ، #٨٢٥٢)؛ ← רפשׂ [rpś] (يطأ، #٨٣٤٦).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

4117 כַּפְתּוֹר

כַּפְתּוֹר [kaptôr 2]، مقبض، تاج (عمود) (#٤١١٧).

ع. ق **١.** في تقريبًا ٢٠ مرة تصف هذه الكلمة الأثاث أو أجزاء البيت، خاصة مقبض للتزيين تماثلاً ببرعم شجرة الفاكهة (مثل، خر ٢٥: ٣٣-٣٥).

٢. في عاموس ١:٩ تعين الكلمة "رأس العمود" الإحاطة بعتبة بوابة المقدس. يماثل النبي دينونة الرب بانهيار المقدس أثناء زلزال عظيم، عند إحاطة رأس العمود العتبة لن يكون حينئذٍ يساند الهيكل (انظر H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 338-39)

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

٤١٢٠ כַּר [kar 2]، مرعى، #٨٢٨٦

4121 כַּר

כַּר [kar 3] اسم، جراب سرج الجمل؛ سرج (#٤١٢١)

ش. أ. ق أرم. يه. כָּרָא، عرب. "كَرٌّ".

ع. ق اسم. يرد في تك ٣٤:٣١ ويصف المحتوى الذي وضعت فيه ترافيم أباها، لابان، لتخفيهم عنه. لقد كان نوعا ما من المحتوى الملحق لأمتعة سرج الجمل.

ب. ت سب. بـ σάγμα، سج أو ظهر السرج.

حقيبة، كيس: ← אַרְגָּז [ʾargaz] (عدل الخُرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [ḥārîṭ] (حقيبة، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט [yalqûṭ] (كيس الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [kîs] (حقيبة، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [kar 3] (عدل الخُرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [mešek 1] (كيس، حقيبة، #٥٤٣٣)؛ ← מִשְׁפְּתַיִם [mišpᵉtayim] (عدلين للخُرج، حظيرة الغنم، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [ṣᵉrôr 1] (كيس، حقيبة، #٧٦٥٥).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٤١٢٣ (כֹּר)، [kor]، كور [حوالي ٢٢٠ لتر])،← #٤٠٦

4125 כרה

כרה [krh ¹]، قَلْ. حفر؛ نِفْعَلْ.، يختبئ (#٤١٢٥)؛ מִכְרֶה [mikreh]، اسم.، حفرة (#٤٨٣٨).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة تأتي في اللهجات السامية الغربية والجنوبية: الأثيوبية *karaya*، ESA *krw*، أرم. يه. כְּרָא.

ع. ق ١. إن البشر بطبيعتهم يضمِّنون أنفسهم ضمن السياق الطبيعي. إن عملية تنقيب الأرض تعد تعبيرًا طبيعيًا للفضول البشري. وهي أيضًا تعبيرًا عن الاحتياجات الطبيعية. فالبشر حفروا عن المياه، نقبوا عن موارد الأرض، ودفنوا الموتى في القبور.

في العبرية فعلين رئيسيين تم توظيفهم لتغطية المجال الدلالي لـ"حفر". الجذور (כָּרָה חָפַר) هما قريبان للمعنى وفي الاستخدام. ويبدو أن الاثنان موزيان لعدد ١٨:٢١ "بئر حفرها (חָפַר) رؤساء، حفرها (כָּרָה) شرفاء الشعب، بصولجان، بعصيهم".

جذر ثالث (קוּר)، أيضًا يخلق العديد من المشاكل التفسيرية، تستخدم للدلالة على نتائج الحفر أكثر من عملية الحفر.

٢. الأداة الأكثر ورودًا لـ כָּרָה هي "حفرة" (בּוֹר שׁוּחָה שִׁחָה שַׁחַת). العديد من الأدوات هي: بئر (בְּאֵר)، قبر (קֶבֶר)، أذن (אָזְנַיִם)، وشر (רָעָה). الفعل له استخدام أدبي وغير أدبي.

(أ) الاستخدام الأدبي يحدث في السياقات الروائية، جيث تستخدم כָּרָה لوصف حفر الآبار (تك ٢٥:٢٦) وللقبور (٥:٥٠؛ ٢أخ ١٤:١٦). الحفارون يتضمنون الخدام، البطريرك، الملك، والنبلاء (عدد ١٨:٢١). في حالة الحفرة، يمكن أن تخدم بقصد أو بدون قصد فخ الحيوانات. ويفصِّل كتاب العهد مسئولية حفر الحفرة التي، عندما لا تتغطى جيدًا يمكن أن تجرح الحيوانات أو البشر (خر ٣٣:٢١؛ قا أم ٢٧:٢٦). مالك الحفرة يتحمل مسئولية ذلك الإشراف (خر ٢١: ٣٣-٣٤).

اسم. מִכְרֶה (حفرة الملح): "إن موآب تكون كسدوم وبني عمون كعمورة، ملك القريص—وحفرة الملح، وخرابًا إلى الأبد" (صفنيا ٩:٢).

(ب) الاستخدام غير الأدبي. إن الطرق المخادعة والكلمات الشريرة هي سواء أنها تحفر لنصب فخ البار. يرثي إِرْمِيَا النجاح الظاهر للشرير: "هل يجازى عن خير بشر؟ لأنهم حفروا حفرة لنفسي... لأنهم حفروا حفرة ليسكوني، وطمروا فخاخًا لرجلي" (إر ١٨:٢٠، ٢٢).

ناظم المزامير يعطي منظورًا للعقوبة الإلهية بلتأكيد على أن الرب يحمِّل الإشرار المسئولية وباعتراف إيمانه في مذهب العقوبة: "كرا جبا. حفره، فسقط في الهوة التي صنع يرجع تعبه على رأسه، وعلى هامته يهبط ظلمه" (مز ٧: ١٥-١٦ [١٦-١٧]؛ قا ٥٧: ٦[٧]).

٣. في أم ٢٧:١٦ النعت الفعلي لـ כָּרָה يظهر في وصف الوغد (אִישׁ בְּלִיַּעַל؛ #١١٧٥) الذي "يحفر" للشر: "الرجل اللئيم ينبش الشر (בְּלִיַּעַל)، وعلى شفتيه كالنار المتقدة". في مكان مس. כֹּרֶה רָעָה تصحيح تم اقتراح כּוּר רָעָה (فرن الشر). وهذا ربما يكون موازياً للسطر الثاني "وعلى شفتيه كالنار المتقدة". إلا أن صورة "الحفر" ربما يتوافق مع استخدام الفعل في أم ٢٧:٢٦ "من يحفر (כֹּרֶה) حفرة يسقط فيهاومن يدحرج حجراً يرجع عليه". RSV وNIV يرجعون ذلك التعبير ب"التآمر للشر".

٤. مز ٤٠: ٦[٧] أيضًا يستخدم כָּרָה، واتي تعيدها NIV للثقوب: "بذبيحة وتقدمة لم تسر. أذني فتحت". بشكل سياقي، الفكر يعد ناظم المزامير ليسمع ويعمل مشيئة الرب كما يوجد في الكتاب (ع ٨). هذا يُقصد به المقارنة بالأداء الطقسي، إما كرفض نبوي للطائفة القربانية (A. Weiser, 338) أو كضرورة روحية مكملة لها (Mowinckel, 23; Anderson, 317-18; Craigie, 315). سب.، يتبعها عب ٥:١٠، تعيد العبارة الثانية "أنت أعددت (κατηρτίσω) لي جسداً". يعلق Craigie على عب (٣١٣): "إن أسلم مدخل هو الترجمة الأدبية، مرتكزة على افتراض الاستخدام التعبيري القديم بحيث لا يتضح المعنى بصورة دقيقة؟.

٥. כָּרָה، في صورتها السلبية، ربما تكون جذراً لإسم نهر كريت الذي هو مقابل نهر الإردن (١مل ١٧: ٣، ٥): נַחַל כְּרִית (النهر الذي تم حفره).

ب. ت يرد الفعل مرتين في قاعدة دمشق (وثص. ٦: ٣، ٩) في تعليقه على عد ١٨:٢١ وحفر الآبار أثناء متاهة البرية لإِسْرَائِيل. البئر يُفهم على أنه قانون، ومن يقوم بحفره هم الذين تركوا يَهُوذَا لدمشق، أي، مؤلف وقرّاء وثص.. في استخدام غير مماثل مز ٤٠: ٦[٧]، الحفر يصبح تشخيصا لاستلام والاستجابة للكلمة الإلهية.

حفر: ← חפר [hpr ¹] (يحفر، ينقب، #٢٩١٦)؛ ← חצב [ḥṣb ¹] (محجر، ينحت، يحفر، #٢٩٣٣)؛ ← חתר [ḥtr] (يحفر، يخترق، #٣١٦٨)؛ ← כרה [krh ¹] (يحفر، يكون محفورا، #٤١٢٥)؛ ← נקר [nqr] (يلتقط، ينحت، ينقب، #٥٩٤١)؛ ← קור [qwr ¹] (يحفر، فقاعة، #٧٧٦٩).

صهريج، بئر، بركة، خزّان: ← ¹ בְּאֵר [bᵉʼēr ¹] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [bôr] (صهريج، بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [bᵉrēkâ] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [gēb]

[1] (صهريج، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [mîkāl] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [miqweh 2] (تراكم المياه، #٥٢٢٤).

حفرة: ← מָגוֹר [māgôr 3] (حفرة للتخزين، #٤٤٧٣)؛ ← מַדְמֵנָה [madmēnâ 1] (حفرة محفورة، #٤٥٢٣)؛ ← מִכְרֶה [mikreh] (حفرة، #٤٨٣٨)؛ ← פַּחַת [paḥat] (حفرة، #٧٠٧٤)؛ ← שׁוּחָה [šûḥâ 1] (حفرة، #٨٧٥٧)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, Psalms 1-72, NCB, 1972; P. C. Craigie, Psalms 1-50, WBC, 1983; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship,* 1962; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary,* OTL, 1962.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

4126	כרה

כרה [krh 2]، يُساوم، يتجر، يشتري، يبيع (#٤١٢٦)

ع. ق ١. الفعل يستخدم لشراء الطعام والمياه، مثل؛ تثنية ٢:٦.

٢. في أحيان أخرى تستخدم بمعنى غير تجاري، مثل، هوشع (٣:٢) الذي فدى جومر، زوجته، من العبودية. وهذا لا يدل على أنها كانت "زانية مقدسة"، ولكن فقط أنه أخذها ثانيةً إلى بيته. (هوشع: لاهوت).

٣. أيوب يستخدم الفعل عندما يتهم أصدقائه لكونهم إشرار حتى أنهم ليبيعوه (أي ٦:٢٧). من ناحية أخرى، لا يمكن شراء اللاوي (#٤٢٩٣).

تجارة، بضائع، بيع، شراء: ← כְּנַעַן [kᵉnaʻan 2] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כרה [krh 2] (يتجنب التجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [mᵉḥîr 1] (ثمن، دفعة، #٤٦٩٧)؛ ← מכר [mkr 1] (تجارة، بيع، #٤٨٣٥)؛ ← סחר [sḥr] (سفر، تجارة، #٦٠٨٦)؛ ← קנה [qnh] (يكسب، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רכל [rkl 1] (تجارة، #٨٢١٧)؛ ← שׁבר [šbr 2] (يشتري، ٨٦٩٠).

إزاك كورنيليوس *Izak Cornelius*

4127	כרה

כרה [krh 3]، غير مؤكد: يخدم (وليمة)، تقدمة (ذبيحة)؛ ترد ١.؛ #٤١٢٧؛ *HALAT* 473a)؛ (כָּרָה)، غير مؤكد: وليمة، ذبيحة (ترد ١.؛ #٤١٣٠؛ *HALAT* 473a).

ش. أ. ق إن تحديد الحدود الاشتقاقية للثلاثة أشكال للضعف * ךכוק بين اللغات السامية يعد مهمة صعبة. *HALAT* تقترح أربعة سيادات لدراسة معنى الكلمات للعبرية الأفعال * כָּרָה وحدهم، كل يساند أينما كان بين اللغات السامية (قا Schunck, col. 319): (أ) "جوف، حفرة" (ع. ج. ق 170 [krw [Conti-Rossini؛ العربية karaw؛ الأثيوبية karaya؛ قا الأخير: المشنا العبرية כרִיָּה כָּרָהע؛ أرم. يه. כְּרָאע؛ بيونيك؛ سريانية. kᵉra؛ و المندائي)؛ (ب) "مساومة، مقايضة (على)" (العربية kry؛ قا العبرية الوسطى الأخيرة כִּירָה)؛ (ج) "يخدم (مائدة)؛ يقدم (ذبيحة)" (أوغا. qry I، ع. ج. ق krw؛ العربية qaray؛ الأثيوبية yaqrʼ، ولكن ليس أكد. [m] qerû، و(د) "يلف معًا (أيدي/ إرجل)" (* כָּרוּ في مز ٢٢: ١٧ب؛ العربية kwr، ريح / ملف [عمامة]؛ قا Driver, 193a; Mowinckel, 62; Kraus, 323).

الكلمات المشتركة التي تم اقتراحها للفعل العبري כָּרָה تتضمن: أوغا. qry I، يقدم، يخدم (كطعام) (مثل qrym ab dbh lilm"، O [enclitic -m] يخدم، أبي، ذبيحة للآلهة!" [ترجمة أكويلا اليونانية للعهد القديم [Aqht 1 191 CTA 19 191=[191]؛ قا UT, 2277)؛ ع.ج.ق "كَرَا"، (طقسي) صيد (؟) أو احتفال، وليمة (؟) (Biella, 252)؛ M. Houfner يقول: "[احتفال/ طقسي] وليمة"، في H. Gese, M. Houfner, and K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer,* 1970, 332-33)؛ من المحتمل، العربية qaray، يتسلى، ينال رعاية (Wehr, 761a)؛ والأثيوبية ʻyaqr، الحاضر، يقدم (شيئًا ما: مثل، ذبيحة) (*LLA,* col. 429). بالرغم من أنه حتى وقت قريب كان يتضمن ضمن الكلمات المشتركة المقترحة للعبرية כָּרָה، أكد. qerû(m (غالبًا خطأ مطبّع kerû[m]، استدع، يدعو، يأخذ بعيدًا/ إلى الأمام (*AHw* 2:918a-b; *CAD,* Q, 242a-43b)، مشابه بشكل اشتقاقي لجذر * קָרָא، ينادي، يستدعي، يدعو (قا von Soden، ولاحظ كيف أن أكد. qerû[m] مستَشهد بها خطأً في *HALAT* 2:473a [١٩٧٤] ككلمة مشتركة للعبرية כָּרָה، لكن في ٣: ١٠٥٣أ [١٩٨٣] يستشهد بها بصورة صحيحة ككلمة مشتركة للعبرية קָרָא، ينادي، يستدعي، يدعو).

الكلمات المشتركة لـ اسم. عبر. ربما تتضمن: أكد. اسم. *qeritu* (غالبًا تطبع خطأً *keritu*)، وليمة (*AHw* 2:917b-18a; cf. *qireti i$kun*، رتّب وليمة *AHw* 2:917b (2.a))؛ Delitzsch, *Assyrisches Handwrterbuch,* 352; Gray, 517])؛ وربما العربية اسم. *qiran*، استقبال رعاية؛ مائدة تخدم الضيف (Wehr, 761a)، وأشكال النعت *miqran and miqr$ama*، كل منهما "مضياف" (Wehr, 761a). أشكال النعت أكد. *qarû* I، مدعو (شخص)؛ ضيف (*AHw* 2:905b) و *qurrû*، مجتمع، مستدعى(؟) (*AHw* 2:930a)، هم

مشتقات من اسم. الآكادي *qerû(m)*، يستدعي، يدعو (وكذلك مشابه بشكل اشتقاقي للعبرية * קָרָא).

أعلن رابين أن الاستخدام الاستثنائي لـ /k/ للنظام السامي /q/ قراءة الحاشية/، في العبرية، الفعل כָּרָה واسم. כֵּרָה لـ ٢مل ٦:٢٣ تنتج من أن لهم كلمات مقترضة من أكد.. (cf. Barr, 102 ;399)، ولكن ماذا من ع. ج. ق *krw*؟ رابين اقترح أيضًا أن شكل נִקְרָה في خر ١٨:٣ يمكن أن تحفظ شكل العبرية المحلية من نفس الفعل؛ "يهوه، إله العبرانيين، قد (بنفسه) دعانا [لوليمة/ ذبيحة] (נִקְרָה)، إلا أن الأخيرة هي مجرد مثل مغاير إملائي (قا ٥:٣، נִקְרָא) حالة أخرى من العبرية קָרָא، ينادي، يستدعي، يدعو، يستخدم لغرض الوليمة (قا خر ٣٤:١٥؛ قض ١٤:١٥؛ ١صم ١٦:٣). لهذه الأسباب، ربما نكون مبرين في التساؤل عن الارتباط الإملائي بين العبرية כָּרָה وأكد. *qerû(m)*، يستدعي، يدعو، يأخذ بعيدًا / إلى جوار (قا Schunck, col. 319).

ع. ق من المحتمل أن شهادة ع. ق الوحيدة للفعل والإسم تظهر في الكلمات المشتركة لبناء النصب في ٢مل ٦:٢٣؛ "ثم [ملك إِسْرَائِيل] قدم وليمة عظيمة (כֵּרָה כֵרָהגְדוֹלָה...וַיִּ) لهم [أي جنود الجيش الآرامي] ثم شربوا" (مؤلف تر.). وهذا يوضح أن الضيافة تأتي كاستجابة الملك لتعليم اليشع-المفاجئ: "ضع خبزًا وماءً أمامهم فيأكلوا ويشربوا" (٢٢:٦). في ٢صم ٣:٣٥، كان بالعديد من المخطوطات العبرية هِفْعِيل. כְּרוֹת * Inf לְהָ" أدى بداود أن يخدم / يقدم (طعاما)، بالرغم من أن قراءة לְהַבְרוֹת" أدى بداود لتقسيم / اشتراك (الطعام)" (Leningradensis) يبدو أكثر احتمالاً في السياق (בָּרָה، #١٣٥٦).

ب. ت الميشنا العبرية ربما تحفظ أثر כָּרָה في הַ כָּרָה، يدعو لوليمة (Jastrow, 666b[2]).

أكل، طعام، معيشة، مذاق: ← אכל [*'kl*] (يأكل، يستهلك، يلتهم، #٤٣٠)؛ ← ברה [*brh* ¹] (يأكل أنصبة، يأخذ حصص، #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، جسد، #١٤١٤)؛ ← גזר [*gzr* ²] (يقطع، ذبح، يقطع، فريسة، #١٦١٦)؛ ← זון [*zwn*] (يمنح، يمد، #٢٣١٥)؛ ← טעם [*ṭ'm*] (مذاق، اختبار، حس، رؤية، #٣٢٤٧)؛ ← כרה [*krh* ³] (يخدم، وليمة، يقدم، #٤١٢٧)؛ ← להט [*lhṭ* ²] (يلتهم، #٤٢٦٦)؛ ← לחם [*lhm*] (شيء يُبتلع، اختيار لقمة، طيبة، #٤٢٦٩)؛ ← לחך [*lhk*] (يلعق، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [*lhm* ²] (يتغذى على، يأكل، #٤٣١٠)؛ ← לעט [*l'ṭ*] (يبتلع، يعمل/ يبتلع، #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:318-22; J. Barr, *CPTOT*, 1968, 102-3; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AB, 1988, 74; C. Conti-Rossini, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, 1931; F. Delitzsch, *Assyrisches Handwrterbuch*, 1896; G. R. Driver, "Mistranslations," *ExpTim* 57, 1946, 192-93; J. Gray, *I & II Kings*, OTL, 2d ed., 1970; H.-J. Kraus, *Psalmen*, BKAT 15/1, 5th ed., 1978; S. Mowinckel, *Det Gamle Testamente*, Skriftene I, 1955; T. Nldeke, *ZDMG* 1886, 724 (on the text of 2 Kgs 6:23); C. Rabin, "Etymological Miscellanea," *ScrHier* 8, ن1961, (384-400) 399; W. von Soden, "Zum hebr ischen Wrterbuch," *UF* 13, 1981, (157-64) 162.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٤١٣٠ כֵּרָה [*kerâ*]، وليمة، ذبيحة؟، #٤١٢٧

4131	כְּרוּב

כְּרוּב [kᵉrûb ¹]، اسم، كروب (ملاك) (#٤١٣١).

ش. أ. ق أكد. *karibu/kuribu* تشير إلى المتشفع. أمثلة لحاملي العرش المجنحين موجودة من خلال ش.أ.ق (*ANEP* 456-58).

ع. ق ١. صورتين مغطاتين من أولئك الكائنات المجنحة غطت الفلك في الهيكل ومؤخرًا في هيكل سليمان (خر ٢٥: ١٨-٢٠؛ ٣٧: ٧-٩؛ ١مل ٦: ٢٣-٢٨). الشاروبيم ترمز إلى سمو الرب "متوّج بين الشاروبيم" (١صم: ٤:٤) لكن يمكن أن توضح أيضًا التدخل الفعال في حقوق الإنسان (مز ١٨: ١٠[١١]).

٢. في التلميح الأسطوري في حز ٢٨:١٤، الرب يحمي الجنس البشري في البراءة مع البراءة الملائكية، الذين مهمتهم هي أن يمنعوا صعود الشخص إلى قمة العرش (قا إش ١٤:١٣). هذه المهمة التحذيرية تتوافق مع تك ٣:٢٤، حيث يمنع الشاروبيم الغاضب من إدراك الخطاة للعهر.

٣. الشاروبيم يتم تعريفهم كـ חַיּוֹת ("كائنات حية") من حزقيال في افتتاحية رؤيته (حز ١: ٥-٢٨). على عكس طائفة الشاروبيم، هذه الكائنات هي متحركة ومتعددة الأبعاد، ممثلي نظام الخلق (الأسد، الثور، النسر، والرجل كل منهم رأسا لنوعه)، تأييد العرش الإلهي والواحد في التشابه البشري (Greenberg, 43-59).

ب. ت رؤى حزقيال لها تأثير كبير على ارتفاع الأبوكريفا والروحانية اليهودية מֶרְכָּבָה (chariot، #٨٢٠٦) (Gruenwald, 29-72). في تفسير على سيراخ 4QSirSabb 403 1 ii 15، المقدس الوحيد يتبدل بالعديد من المقدسات، كل بعرباته الملائكية، الشاروبيم، والعجلات.

تابوت العهد ← אֲרוֹן [*'ᵃrôn*] (صندوق، تابوت،

#٧٧٨)، ← תֵּבָה [*tēbâ*] (تابوت العهد، سلة، #٩٣١٠).

البيبلوجرافيا

H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, 1951; C. H. W. Brekelmans, "The Saints of the Most High and Their Kingdom," *OTS* 14, 1965, 305-29; J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2:15-228; N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, 1987; C. H. Gordon, "History of Religion in Psalm 82," in G. A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies*, FS W. S. LaSor, 1978, 129-31; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983, 37-59, 164-206; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, AGAJU 14, 1980; L. W. Hurtado, *One God, One Lord*, 1988; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresha*, CBQMS 10, 1981; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, HSM 5, 1973; S. A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, HSM 45, 1988; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 1985; J. F. Ross, "The Prophet as Yahweh's Messenger," *Israel's Prophetic Heritage*, FS J. Muilenburg, 1962, 98-107; C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, 1982; J. de Savignac, "Les 'Seraphim,'" *VT* 22, 1972, 320-25; W. A. VanGemeren, "The Sons of God in Genesis 6:1-4," *WTJ* 43, 1981, 320-48; R. de Vaux, "Les chérubins et l'arche d'alliance," FS A. Robert, 1967, 231-59.

ستيفن إف . نول *Stephen F. Noll*

4135 כְּרִיתוּת

כְּרִיתוּת [*k^erîtût*]، اسم، طلاق (#٤١٣٥)؛ < כָּרַת [*karat*]، قطع، (#٤١٦٢).

ش. أ. ق لا يوجد كلمات مشتركة معروفة.

ع. ق ١. الكلمة تتكرر ٤ مرات (تث ٢٤:١، ٣؛ إش ٥٠:١؛ إر ٣:٨). والآن أين يؤنث ع. ق توجيهات محددة لإجراءات الطلاق بصفة عامة، العادة ببساطة هي مأخوذة كهبة. القليل من الضوء ملقى على المادة في تث ٢٤: ١-٤، حيث يوجد امرأة مطلقة، بعد الزواج الثاني والطلاق أو الوفاة لزوجها الثاني، لم يكن يسمح لها أن تكون زوجة ثانية من زوجها الأول. هذه العبارة لا تفرض الطلاق، ولكنها تفترضه: ع ١-٣ يشكّل protasis (ذاكرة شروط الحالة تحت الفحص) وع ٤ أشكال متن الجملة الشرطية (Driver, 269; Robinson, 1907, 177; Smith, 1918, 276; Von Rad, 150; Thompson, 243-44; Mayes, 322; Craigie, 304) . إذا كان على الرجل الذي تزوج עֶרְוַת דָּבָר (بعض البذاءة [RSV] / خطأ [JB] / شيء مخزي [NEB] / بعض الهجوم [REB] / شيء مكروه [NRSV] / شيء مخل بالآداب [NIV]) في زوجته، يمكن أن يكتب لها وثيقة طلاق (סֵפֶר כְּרִיתֻת، حرفيًا، وثيقة قطع أو فراق [Driver, 271; Phillips, 160]، ملكية تحمي المرأة المطلقة، وشريكها المستقبلي، من أي أجرة للزنا [Phillips, 160; Payne, 134])، يضعها في يدها، ويرسلها خارج بيته (تث ٢٤:١). يبدو من هذه العبارة أن الطلاق كان شأناً محلياً صرفاً وأنه لم يكن هناك استعانة بالمحاكم أو المسؤولون العامة (Phillips, 160; pace, e.g., Smith, 1918, 278; Blair, 62; Thompson, 245).

٢. TEV يبسّط سبب الطلاق بترجمة עֶרְוַת דָּבָר מָצָא בָהּ في تث ٢٤:١ "فإن لم تجد نعمة في عينيه لأنه وجد فيها عيب شيء" (TEV تأتي أكثر قربًا للعلامة في الهامش والذي يقترح أن الزوجة كانت مذنبة بفعل مخجل). إلا أنه بقول ذلك، الطريقة التي ترجمت بها וּשְׂנֵאָהּ في ع ٣ تترجم في RSV وNIV ("و... [هو] لا يحبها")، JB ("إذا.. لم يحبها")، NRSV ("إذا افترض... [أنه] لم يحبها")، وTEV ("وأيضًا قرر أنه لا يريدها") يقترح أن أرضية الطلاق يمكن أن تكون أقلية (قا Nelson, 229). إلا أن Driver (271) يجادل أن ع ٣ يجب أن تفسَّر في ضوء ع ١. الزوج الثاني، يبقي، ربما يستمتع بصعوبة بحرية الطلاق أكثر من الأولى؛ وبالتالي، يجب أن يتم افتراض أنه لا يمكن لزوج أن يطلق زوجته على أرضية الإهانة والتعسف. وقد حققت مدرسة شمَّاي Shammai أن عباة עֶרְוַת דָּבָר قد إشارت إلى السلوك الجنسي الغير قانوني. وهذا يبدو من المحتمل، إلا أنه، بعطية أن الزنا كان عقابه الموت (تث ٢٢: ٢٢-٢٤). على الرغم من هذا، هناك باحثين حديثين مقتنعين أن العبارة تحمل محتوى جنسي واضح (Fishbane, 309). اعتقد Driver (270-71)، Smith (1918, 278)، وBlair (٦٢؛ قا Thompson, 243 [ولكن انظر ٢٤٤]) فكر أن التعبير ربما يدل على عدم عفة غير حقيقية، ولكن سلوك مدعي أو مخل بالآداب. Gottwald (115) أيضًا يفكر أن الزنا ليس هو سبب الطلاق، ولكنه التكبر أو العلاقات الكثيرة المتحررة مع الرجال. Mayes (322) يفكر أن العبارة ربما لا تدل على وجه خاص بأي فعل بذيء، ولكن البعض من عدم النقاوة بشكل عام. ملاحظاً استخدام العبارة في تث ٢٣: ١٤[١٥]، Phillips (160) يناقش أنها لا تشير إلى ما هو غير أدبي، ولكن إلى ما سوف يكون. البعض (مثل T. W. Davies, 240; Blenkinsopp, 105; Craigie, 305) لهم رأي أن سبب الطلاق طبيعي أكثر منه عيب أدبي (Craigie, 305 ؛ يقترح عدم القدرة على إنجاب الأطفال)، ولكن لا يوجد شيء في النص يؤيد وجهة النظر هذه. أكدت مدرسة Hillel أن العبارة تعانق العديد من المعاني، من ضمنها الطفولة، المخالفات الطائفية، وحتى الفشل في الأعمال العائلية الرتيبة (Driver, 270-71; Robinson, 1907, 177;

Dummelow, 133; de Vaux, 34; Baab, 859; Manley and Harrison, 223; Wall, 218). من المؤسف أن العبارة مبهمة ومعناها غير مؤكد.

٣. لقد تقدمت أسباب مختلفة لتفسير سبب منع الرجل من الزواج مرة أخرى بزوجته التي قد طلقها من قبل بعدما أصبحت حرة من زوجها الثاني إما بسببِ الوفاة أو الطلاقِ. بحسب تث ٢٤:٤، كان الطلاق دائم بدلاً من كونه مؤقتاً لتحاشي إهانة الرب (وهو التفسير الذي قبله العديد من الدارسين [مثل Nelson, 229; Watts, 265; Clifford, 1982, 129] بقليل أو بدون تعليق. البعض (مثل Smith, 1918, 279; G. H. Davies, 279) فقط يلاحظ أن الزواج الثاني كان يعتقد أنه يدنس المرأة (أي، يجعلها محرمة) بقدر ما كان يعتبرها زوجها الأول. Driver (272) يشير أنه من خلال منظور الزوج الأول، كان اتحاد المرأة بزوج آخر يعتبر زنا (انظرِ أيضًا Olson, 100, 106، الذي يبقي أن هناك ارتباطا بين تث ٢٤: ١-٤ وقوانين الزنا؛ قا مت ٥:٣٢؛ مر ١٠: ١١-١٢؛ لو ١٦:١٨). بشكل مل يستخدم في ع ٤ (טָמֵא) وأيضًا يستخدم في العبارة التي تتعامل مع الزنا (لا ١٨:٢٠؛ عدد ٥:١٣، ١٤، ٢٠). Craigie (305-6; cf. Robinson, 1907, 177; Smith, 1918, 278; Cunliffe-Jones, 135) يليه Miller (164)، يقترح أن شريعة تث ربما كانت تأمل في سد المنفذ في الشريعة بتطبيق العديد القيود التي يمكن أن تمنع الطلاق من الاستخدام كشكل "قانوني" من فعل الزنا. Wenham، يتبعه Miller (164)، يفكر في احتمال وجود أرضية لهذا التمثال أن الزواج مرة أخرى من زوج سابق كان يرى كشكل للنكاح المحرم (Yaron, 8)؛ الرجل ربما يتزوج المرأة التي، بمعنى ما، أصبحت أخت دائمة في عائلته من بعد زواجهم في الوضع الأول. البعض (مثل Dum-melow, 133) يعتقد أن هدف القانون كان منع الأزواج من استغلال حقهم في الطلاق. على أمل ردع الأزواج من الفعل المستعجل (Driver, 272; Smith, 1918, 278; Wright, 474; Blair, 62; North, 198)، ومن ثم التقليل من الترد على الطلاق (Gottwald, 115). إذا كان الطلاق قد تم بالفعل في تث ٢٤: ١-٤ ربما يقود الزوج لاعتبار احتمال استرداد زوجته قبل أن تصبح زوجة لرجل آخر (Driver, 272). بند ٢٤: ١-٤ ربما يفحص أيضًا المرأة التي يزوجت مرة أخرى ورغبت في العودة إلى بيتها الأول مستسلمة إلى التجربة للتآمر ضد زوجها الثاني (Driver, 272). بحسبِ Guenther (51)، البند كان موجَّهاً ضد طمع (منتفعةً بمهر الثاني) قائد الجماعة، בַּעַל. اقترح Yaron and Thompson (244) اقترحوا أن هدف القانون ربما كان لحفظ استقرار الزواج الثاني.

(أ) بينما ترفع تث ٢٤: ١-٤ بعض الأمور الصعبة للتفسير، إلا أنه لاشك أن الزوج له السلطان والحرية، خاصةً في عالم الجنس، وأن زوجته كانت مادة له (De Vaux, 26) وأنه مسئول قانونياً للطلاق أو العقاب إذا لم تسعده (Taber, 576). بينما الزوجة الثانية كانت تعاقب من أجل مخالفتها لحقوق زوجها، والرجل الذي كان مذنبًا بسبب زنا كان يعاقب فقط إذا اعتدى على حقوق رجل آخر (De Vaux, 37; Taber, 576). بينما كان للرجال الحق في الطلاق (قا لا ٢١:٧، ١٤؛ ٢٢:١٣؛ عدد ٣٠: ٩[١٠]؛ تث ٢٢:١٩، ٢٩؛ قا مت ١٩:٩)، لا يوجد بنداللواتي ربما تمنيَن أن يكون لهن تعويضاً عن سوء سلوك أزواجهن (Driver, 271). فقط في اليهودية الأخيرة، تحت ظروف معينة، كان يمتد هذه الحق للمرأة (Driver, 271; T. W. Davies, 240). (القوانين الجنسية: لاهوت)

(ب) التمثال في تث ٢٤: ١-٤ يستخدم في إر ٣:١ كقاعدة للتشخيص اللاهوتي (للفرق بين تث ٢٤: ١-٤ وإر ٣: ١-٥، انظر Hobbs). هنا باللعب على كلمة שׁוּב، تحول، يتحول (#٨٧٤٠)، والتي تتكرر في تث ٢٤:٤، النقطة تعمِل إذا مُنع الرجل من أخذ زوجته مرة أخرى التي قد طلِّقت ثم تزوجت مرة أخرى، فتقف إذًا لتكون سببًا لخزي زنا يَهُوذا، الذي كان مذنبًا لاقترافه الزنا مع العديد من المحبين والذي قد تدنس بصورة دائمة، ولا يتوقع أن يرجع مرة أخرى إلى يهوه (Martin; McKane, 63; Miller, 164). إن فعل عدم الإيمان ليَهُوذَا لم يكسر فقط العلاقة بالرب، لكنه أيضًا منعها من العودة إليه ثانية. باعتبار خيانة إِسْرَائِيل المجمعة، فلن تنفع إذًا التوبة السهلة أو المختلقة (Robinson, 1920, 478; Hyatt, 823-25, 831).

هذا الخط من التفسير يكون صحيحًا إذا كانت عبارة [נְאֻם־יְהוָה] וְשׁוֹב אֵלַי في ع ١ تُفهم كسؤال شعري، "وهل ترجع إلي؟ [يقول الرب]". إلا أنه، إذا اعتُبرت וְשׁוֹב אֵלַי كإعلان للتأكيد، "إلا أنها ترجع إلي!" إذًا قانون التثنية يُستشهد به لعمل نقطة أن معطي القانون، الرب، يعلِّق وعده قانونه وأنه ضد كل قانون وسابق، إِسْرَائِيل الدنس يمكن أن يُدعى للعودة (Fish-bane, 307-12).

عبارة סֵפֶר כְּרִיתֻתֶיהָ، مرسوم بالطلاق، يأتي في إر ٣:٨، جزء من pericope (3:6-10) حيث يتشكي يهوه خيانة ذنب يَهُوذَا أعظم من إِسْرَائِيل المنفلت و المتقلب، الذي أجبر أن يُرسله إلى المنفى (مع شريعة الطلاق)، لأن يَهُوذَا فشل أن يغيِّر عهده في ضوء العقاب الشديد الذي اختبرته أخته. إلا أن هذه العبارة تلتها أخرى (٣: ١١-٤:٤)، حيث يُدعى إِسْرَائِيل للعودة (في الحق، في العدالة، والبر [٤: ١-٢١])؛ أن يتوب (بالبكاء والتضرع [٣:٢١]، اعتراف كامل بالزنا السابق وعدم الطاعة [٣:١٣، ٢٣-٢٥]، والشكر الخاص أن الرب وحده هو مصدر الخلاص والحياة [٣:٢٣])؛ وأن تهدي نفسها مرة أخرى لخدمة الرب

(٤:٤). وفقًا ل ٣:١٤، ١٧-١٨؛ ٤: ٣-٤، يَهُوذَا سوف يشارك عودة إِسْرَائِيل. من سخرية القدر، نفس الاعتماد على رغبة يهوه ألا يرتد غضبه للأبد، التي تعطي شعب يَهُوذَا معنى مزيف للثقة، تقدَّم على أساس رجاء إِسْرَائِيل أن يتحدوا مرة أخرى، يفتدون، restored (١٢:٣) (Over-holt, 611). بالتأكيد المطلق للرفض الإلهي ليَهُوذَا في إر ٢: ٥ – ٣٧، Carroll (1986, 147-48) يناقش أنه لا توجد كمية من اللاهوت يمكن أن تحسب عدم الموافقة بين المادة التي تحفز على التوبة والعودة وتلك التي تسبقها. إن موضوع التوبة والعودة، هو يبقي، محصور مؤخرًا في تث وقد جاء بعد سقوط أورشليم. ولكن كما هو محتمل، يمكن أن يكون الشكل الحالي للنص، مثل كتاب هوشع، يجعل أهمية لاهوتية حاسمة لنقطة أنه مستحيل أن يتأثر بالرب بشكل قضائي (Martin, 92; Davidson, 37; Couturier, 273; cf. Carroll, 1981, 74).

(جـ) في هو ١-٣، يرفض النبي أن يطلق زوجته بالرغم من عدم إخلاصها. بنفس الطريقة، يهوه يظل مخلصًا لإِسْرَائِيل بالرغم من زناها ولم يرسلها للرفض (قا Thompson, 243). من وجهة نظر هوشع، بالرغم من قوة يهوه الفعالة ومحبته التي لا تقاس، يفعل ما هو، Wolff, 63-64; Von Rad، 150؛ 63-64; Von Rad، 150).

(د) الجفاء بين السيدة صهيون وزوجها، يهوه، يوصف في إش ٥٠:١. سؤالين بلاغيين، كلاهما يطلبون إجابات سلبية، تم سؤالهم من أجل إعطاء ضعف التأكيد التالي للخروج، العديد منهم آمنوا أن الرب أنكرهم بلا رجعة وبدون سبب كافي: يهوه لم يختبر حقه القانوني لطلاق صهيون (لقد كان ليُطلب الخروج اليائس إذا كانوا أنتجوا وثيقة طلاق [סֵפֶרכְּרִיתֻת] أمهم [صهيون]؛ ولم يبيع أولاده للعبودية الدائمة من أجل دفع الديون للدائنون (المنفيون واجهوا تحدي لتمييز الذين يهوه مديون لهم؛ قا خر ٢١:٧ ؛ ٢مل ٤:١؛ إش ٥٢:٣). بالحري، البيع الوقتي وتفرقة إِسْرَائِيل قام بها يهوه كعقاب لخيانة شعبه، وأن عليهم وحدهم تحمل مسئولية مأزقهم (Jones، 525). إش ٥٠: ١-٢ب يعلن بتأكيد أن السبب الوحيد لجفاء السيدة صهيون وفقدانها لزوجها وأولادها (٤٩: ١٤-٢٦) هو ليس تبريدًا للمحبة أو لضيق الظروف الاقتصادية من جهة يهوه، ولكن مظالم شعبه (North, 198; Clifford, 1988, 581; cf. Darr, 66).

بحسب Darr، تشخيص أورشليم يكون عاجز، تعيس، وبرئ، ويعاني من الرفض والاغتراب عن زوجها على حساب الخطايا التي اقترفتها وتمرد أولاد (يهوه) (Darr, 66, 176). هذا تفسير جذاب، ولكن إلى أي مدى يمكن ضغط صهيون وأبنائها هو أمر قابل للنقاش (انظر Whybray, 148، الذي يلاحظ في إش ٥٠: ١-٣ تذبذب بين الأم والأولاد في واجب للوم). على أي نسبة، ٥٠: ١-٣ يؤكد أن ظلم أنانية البشر القاسية ليس له الكلمة الأخيرة. يهوه، الذي حكم التاريخ (٤٩: ٢٥-٢٦) وكل الخليقة (٥٠: ٢-٣) هو مطلق، وله قوة وإرادة أن يخلص، وسيمارس نفس الحرية عندما يفدي شعبه (٥٠: ٢ب) مثلما عاقبهم. محبة يهوه، التي تتجاوز الحقائق السياسية والقوانين البشرية (Smith, 1927, 407-8)، وسوف يتغلب على تقلب إِسْرَائِيل، وتمركزهم حول أنفسهم، فسادهم، وعدم إيمانهم، وسوف يسترد عروسه.

ب. ت الفعل כָּרַת (الآرامي כְּרַת) يعني قطع، طرد، تفرقة، طلاق، يجعله نهائيًا، يقرر، يعمل (عهد، وعد حازم)؛ نِفْعَلْ. يكون مقطوعًا، مشوه؛ يتعهد؛ يكون مقطوعًا، يتدمر؛ هِفْعِيل. يدمِّر، يبيد؛ يبعِّل. يهلك إلى الدمار. أشكال الاسم التالي توجد أيضًا: כָּרֵת، طرد، إبادة؛ عقاب إلهي (من خلال الموت المبكر أو المفاجئ)؛ כְּרִית، أخدود (الذي يُعمل في منحدرات الجبال بالمياة الجارية)؛ כְּרִיתָה، قطع الأعضاء التناسلية، تشويه، الطلاق عن طريق العمل؛ عمل عهد؛ قطع؛ قرار؛ כְּרִיתוּת، طلاق نهائي (Jastrow 1:667-68, 674).

زواج، خطبة: ← ארשׂ [*'rś*] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [*b'l* [1]] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [*hrp* [4]] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [*h^atunnâ*] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [*ybm*] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [*kallâ*] (عروس، كنة، #٣٩٨٧)؛ ← מֹהַר [*mōhar*] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

O. J. Baab, "Divorce," in *IDB*, 1962, 1:859; E. P. Blair, *Deuteronomy, Joshua*, LBC, 1965; J. Blenkinsopp, "Deuteronomy," in *NJBC*, 1990, 94-109; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, 1981; idem, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. Clifford, *Deuteronomy*, OTM, 1982; idem, "Isaiah 40-66," in *HBC*, 1988, 571-96; G. P. Couturier, "Jeremiah," in *NJBC*, 1990, 265-97; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; K. P. Darr, *Isaiah's Vision and the Family of God*, 1994; R. Davidson, *Jeremiah. Volume 1*, DSB, 1986; G. H. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 1964, 269-84; T. W. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 1920, 231-43; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1986; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; A. Guenther, "Interpreting the Silences—Deuteronomy 24:1-4," *Direction* 24/1, 1995, 41-53; T. R. Hobbs, "Jeremiah 3, 1-5 and Deuteronomy 24, 1-4,"

ZAW 86, 1974, 23-29; J. P. Hyatt, "The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:775-1142; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; G. T. Manley and R. K. Harrison, "Deuteronomy," in *NBC*, 1972, 201-29; J. D. Martin, "The Forensic Background to Jeremiah III 1," *VT* 19, 1969, 82-92; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp., 1990; R. D. Nelson, "Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; D. T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading*, 1994; T. W. Overholt, "Jeremiah," in *HBC*, 1988, 597-645; D. F. Payne, *Deuteronomy*, DSB, 1985; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua*, CB, 1907; idem, "Jeremiah," in *Peake*, 1920, 474-95; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, CBSC, 1918; idem, *The Book of Isaiah. Volume II: Chapters XL-LXVI*, rev. ed., 1927; C. R. Taber, "Marriage," in *IDBSup*, 1976, 573-76; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; R. de Vaux, *AncIsr*, 2d ed., 1968; R. W. Wall, "Divorce," in *ABD*, 1992, 2:217-19; J. D. W. Watts, "Deuteronomy," in *BBC*, 1971, 3:175-296; G. J. Wenham, "The Restoration of Marriage Reconsidered," *JJS* 30, 1979, 36-40; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1953, 2:309-537; R. Yaron, "The Restoration of Marriage," *JJS* 17, 1966, 1-11.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

4136 כַּרְכֹּב

כַּרְכֹּב [*karkōb*]، اسم، حافة، الحافة (فقط في خر ٢٧:٥؛ ٣٨:٤؛ #٤١٣٦). كل التكرارات تختص بالمذبح على ذبيحة المحرقة.

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [*gbl* [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [*zāwît*] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [*karkōb*] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [*mḥh* [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [*swg* [2]] (حدًا) جانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [*pā'â* [1]] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [*pinnâ*] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [*ṣad* [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [*ṣēla'* [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [*qes*] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [*qāṣeh*] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [*qṣ'* [2]] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش . ماتيس *Gordon H. Matties*

4140 כִּרְכָּרָה

כִּרְכָּרָה [*kirkārâ*]، الجمل العربي (الوحيد السنام) (NIV جِمال؛ #٤١٤٠).

ع. ق هذه الكلمة تظهر مرة واحدة فقط (إش ٦٦:٢٠؛ الجمع abs) في سياق أنه في نهاية عهد الوثنيين سيأتي يهوه بالمؤمنين إلى صهيون "على .. الجمال"، تمامًا مثلما استخدم الاسرائيليون لإحضار تقدماتهم لأورشليم لتطهير الأواني. بالرغم من أن כִּרְכָּרוֹת قد ترجمت تقليدياً "الجمل"، النسخ القديمة ترجمتها بصور مختلفة: سب. "الفضلات"، تر. תשבהן "نشيد الحمد"، فولجاتا carrucis، "في العربات".

إذا كانت الكلمة تشير إلى "الجمال"، كما كانت تفهم تقليدياً، إذًا العبارة تشير إلى عهد حيث التفرقة الطقسية بين الطاهر والنجس تتوقف للبقاء (الطاهر والنجس: لاهوت). من المفترض أن الجمال، بكونها نجسة طقسيًا، ستكون في نهاية العهد مركبة طاهرة لنقل المؤمنين الوثنيين لأورشليم المقدَّسة؛ هنا ليس فقط المركبات ولكن أيضًا المؤمنين يكونوا طاهرين من وجهة نظر الإيمان.

جمل، الجمل: ← גָּמָל [*gāmāl*] (جمل، #١٦٩٥)؛ ← כִּרְכָּרָה [*kirkārâ*] (جِمال، #٤١٤٠).

نظيف، نقى ← ברר [*brr* [1]] (يتطهر، يبقى نقياً، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [*zkh*] (ينقى، ان ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חָפִי [*ḥap* [1]] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [*ṭhr*] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧)

نجاسة، انتهاك، تلوث: ← גאל [*g'l* [2]] (يُنتَهك، يدنِّس، لطخة، #١٤٥٨)؛ ← חנף [*ḥnp* [1]] (يكون بلا إله، يُنتهك، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [*ṭm'* [1]] (يكون، يصبح نجس طقسيًا، ينتهك (نفسه)، يدنّس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [*piggûl*] (لحم نجس، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

A. Pieper, *Isaiah II*, 1979.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

4142 כֶּרֶם

כֶּרֶם [*kerem* [1]]، اسم، كَرم، مزرعة عنب (مزارع العنب) (#٤١٤٢)؛ כֹּרֵם [*kōrēm*]، كرَّام، عامل في حقل الكرم (#٤١٤٤).

ش. أ. ق إن الجذر مشهود بشكل جيد في اللغات المشتركة السامية بنفس المعاني كما في ع. ق: أوغا. *krm* (*UT* 1008:9)؛ أرم. כַּרְמָא؛ أكد. *bit karani*؛ عرب.

"كَرْم" (قا؛ أيضًا مصرية. k'mw).

ع. ق مزارع العنب كانت ركنًا أساسيًا للفرح والوفرة في ثقافات عالم ع. ق و ش. أ. ق على وجه الخصوص. إن مزرعة العنب كانت مفهومًا سياديا في اهتمامات إِسْرَائِيل الزراعية وقد أصبحت رمزًا للبركة، الثروة، الفرح، والنجاح، كل في العهد الحاضر والآتي. اسم. يتكرر في نفس السياقات بـ אִכָּר، مزارع (#٤٤٣٩؛ ٢أخ ٢٦:١٠؛ إش ٦١:٥؛ يوئيل ١:١١). كل مجموعات البشر كانت متروكة بعد دمار يَهُوذَا (إر ٥٢:١٦).

١. لقد تم إعطاء أهمية كبيرة وقيمة عظيمة لمزارع العنب قبل أن يصبح إِسْرَائِيل شعبًا. فقد زرع نوح مزرعة للعنب بعد نجاته مباشرة، وكرمها أنتج له السُكر (تك ٩:٢٠). وقد ازدهرت موارع العنب في كنعان قبل دخول إِسْرَائِيل هناك. مزترع العنب لكنعان كانت مأخوذة من الكنعانيين ومعطاة للإِسْرَائِيليين كهدية من الرب لشعبه (تث ٦:١١). الواجب العسكري ربما يُعذر للشخص الذي قام بزرع مزرعة العنب (تث ٢٠:٦). وكان يُعد من الحكمة الاستثمار في مزرعة للعنب (أم ٣١:١٦).

٢. الثمار الأولى وإنتاج مزرعة العنب كانت لتقدَّم للرب (عدد ١٨:١٢؛ تث ١٨:٤).

٣. إن الوضع الشنيع والمميت للاشتهاء في ع. ق تضمنت رغبة آخاب في مزرعة نوح (١مل ٢١:٦).

٤. إن مزارع العنب ومنتجاتها كانت تعتبر قطعة مركزية للغة الأنبياء في رؤيتهم لإعادة إِسْرَائِيل (إش ٢٧: ١-٢؛ ٣٦:١٧). في تشخيص جيد للمثَل في إش ٥: ١-٦ يصف إِسْرَائِيل وتاريخها حتى وقت اشعياء كمزرعة كرم للرب. بالرغم من أنه أعطى العناية الكبيرة، إلا أنه قد أنتج عنباً ردياً (ع ٢؛ قا إر ١٢:١٠). إن دينونة تاريخ واخاتولوجية الرب على إِسْرَائِيل قد تضمنت سقوط جميع مزارع الكرم لإِسْرَائِيل (عا ٥:١١، ١٧؛ صف ١:١٣).

٥. الأحكام والشرائع التي تتعامل مع الأضرار / التعويض عن مزارع العنب المدمّرة / الخربة كانت معطاة في كتاب عهد إِسْرَائِيل (خر ٥: ٢٢؛ ٢٣:١١). إن المنع لعدم زرع نوعين من البذار في نفس حقل الكرم كان يهدف لإبقاءه غير دنس (تث ٢٢:٩). فكان لا يجب تشذيبها في السنة السابعة (لا ٢٥:٤).

٦. إن نقص العناية بمزرعة العنب الشخصية يمكن أن يدل على الكسل أو عدم المسئولية الأدبية أو الأخلاقي، كما في وضع الكسول، لا يوصف أحد من شعب الرب بهذا (أم ٢٤: ٣٠-٣١).

٧. إن خطية رغبة إِسْرَائِيل في طلب ملِكًا عليها لكي يكونوا مثل باقي الأمم من حولهم قد أدت بها إلى مصادرة مزارع الكرم للشعب كما حذَّر صموئيل (١صم ٨:١٤-١٥)، أي، إحدى بركات العهد ليهوه قد تم إزالتها.

٨. الاسم الفعلي כֹּרֵם يرد في جزء الجمع المذكر ٥ مرات. وهو يصوِّر الباكين بسبب طاعون الجراد القادم (يوئيل ١:١١)، إذ أنهم لن يعملوا فيما بعد في أوقات الرخاء لوشيا (٢أخ ٢٦:١٠)، عندما كان لإِسْرَائِيل ملكاً يساعدهم على اتباع يهوه. وهو يصف الأجانب الذين يعملون في حقول الكرم في بركة إِسْرَائِيل التاريخية المُعادة للإِسْرَائِيليين (إش ٦١:٥). كل من المزارعين والذين يعملون في حقول العنب كانوا متروكين بعد دمار يَهُوذَا (٢مل ٢٥:١٢؛ إر ٥٢:١٦) – بقية تعاني لتتحمل شهادة دينونة الرب على الأرض.

ب. ت ١. سب. كما هو دائمًا، هي مصدر مساعد لاكتشاف كيف يفهم المترجمون القدامى بعض تفاصيل الكلمات العبرية. في هذه الحالة يوجد القليل من اللبس. ἄμπελον، حقل العنب، كان يُستخدم بانتظام. ἄμπελος، كرم، حقل الكروم استُخدمت ٤ مرات؛ χωρίον و κτῆμα، قطعة من الممتلكات / مكان، بقعة، توجد مرة أو مرتين.

٢. في قمران כֶּרֶם توجد ٤ مرات أو أكثر، على الأقل واحدة حيث لم يُسمح للملك أن يشتهي، ضمن الإشياء الأخرى، حقول الكرم، بدون شك في الذهن مع آخاب.

عنب – زراعة العنب: ← בצר [bṣr [1]] (يجمع العنب، يدوس، زارع العنب، #١٣٠٥)؛ ← גֶּפֶן [gepen] (كرم، شجرة العنب، #١٧٢٨)؛ ← כֶּרֶם [kerem [1]] (حقل الكرم، #٤١٤٢)؛ ← קסס [qss] (شريط strip away، الاختيار، #٧٨٧٨)؛ ← שָׂרִיג [śārîg] (فرع، المحلاق، المتسلق، #٨٥٨٥)؛ ← שׂוֹרֵק [śôrēq [1]] (اختيار الكرم، #٨٦٠٣)؛ ← שְׂרֵקָה [śerēqâ] (كرم بأفضل العنب، #٨٦٠٥).

البيبلوجرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:784-86; *ISBE* 4:986-87, 1068-1072; *NIDNTT* 3:918-21; *TWAT* 4:334-40; *TWOT* 1:455.

يوجين كاربينتر / آي . كورنيليوس *Eugene Carpenter / I. Cornelius*

٤١٤٤ (כֹּרֵם [korem]، كرَّام)، ← #٤١٤٢

4147	כַּרְמִיל

כַּרְמִיל [karmîl]، اسم، القِرْمِز (#٤١٤٧). يعرِّف Brenner كلمة כַּרְמִיל كلون صناعي ضمن نطاق اللون الأحمر (143-44).

ع. ق يظهر اللون فقط في الاستماع إلى مواد هيكل سليمان: "بالإرجوان (אַרְגָּמָן) والأزرق (תְּכֵלֶת)

وخيط قرمزي (כַּרְמִיל) وكتّان جيد". (٢أخ ٤: ١٤[١٣]، قا ٧[٦]؛ و ٣: ١٤).

ألوان - أحمر: ← אדם [*'dm*] (يحمر، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן [*'argāmān*] (إرجواني، #٧٦٣) ← כַּרְמִיל [*karmîl*] (أحمر داكن، #٤١٤٧)؛ ← שָׂרֹק [*śārōq* ¹] (أحمر مائل إلى اللون البني، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי [*šānî* ¹] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [*šāšar*] (الزنبق الأحمر/ أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תִּלַּעַת פִּלְנְאֶסֶר [*tillᵉgat*] [*piln'eser*] (مغطى بمادة قرمزية ، #٩٤٣٣).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; J. Doumet, *A Study of the Ancient Purple Color*, 1980; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22, 1963, 104-18.

روبرت إل . ألدن Robert L. Alden

4149	כַּרְמֶל

כַּרְמֶל [*karmel* ¹]، اسم، بستان، حقل خصب/ مراعي (#٤١٤٩).

ع. ق ١. الكلمة כַּרְמֶל تُستخدم للدلالة على الخصوبة أو على مكان خصب (إر ٢:٧؛ ٤: ٢٦). أحيانًا يكون من الصعب تفرقة الكلمة عن الاسم الجغرافي (مثلاً، إش ٩:٣١، في توازي مع باشان)، إشارة إلى جبل الكرم أو أسماء أماكن أخرى (يش ١٥:٥٥). لـ כַּרְמֶל في مي ١٤:٧ ، BDB بها Carmel (قا NIV)، ولكن *HALAT* "بستان"؛ إش ١٧:٢٩ تُفهَم ككرمل من سب.، الفولجاتا، والبشيطة. في حالات أخرى כַּרְמֶל تشير إلى البستان، وكثيرًا ما ترتبط بـ יַעַר، غابة (#٣٦٢٣)؛ إش ١٠:١٨؛ ١٧:٢٩؛ ١٥:٣٢؛ مي ١٤:٧). سنحاريب أشور (٢مل ٢٣:١٩ = إش ٢٤:٣٧) يصل إلى لبنان، موصوفًا كـ יַעַר כַּרְמִלּוֹ، "غابة بستانه" (قا NIV غابة وJB حديقة غابة)؛ *TWAT* 3:786 تُفهم كحديقة إلهية.

٢. ترتبط כַּרְמֶל بـ kerem، حقل الكرم (#٤١٤٢؛ *TWAT* 4:334-39, 341-42)، قا التوازي في إش ١٠:١٦).

حديقة، بستان: ← גַּנָּה / גַּן [*gan / gannâ*]، (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ כַּרְמֶל [*karmel* ¹] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [*'ēden* ²] ([حديقة] عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [*'ᵃrûgâ*] (فراش الحديقة، شرفة، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [*pardēs*] (منتزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:343-45.

آي. كورنيليوس I. Cornelius

٤١٥١ (כֶּרְמֶל [*karmel* ³]، كَرْمَل)،← كَرْمَل

4152	כַּרְמֶל

כַּרְמֶל [*karmel* ⁴] حبوب، طازج، حبوب حديثة النضوج (#٤١٥٢).

ع. ق الكلمة تتكرر ٣ مرات في ع. ق بمعنى (لا ٢:١٤؛ ١٤:٢٣؛ ١٤؛ ٢ مل ٤:٤٢) وليس لها كلمات مشتركة معروفة. في لا ٢:١٤ العبارة אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ تُفسَّر أكثر بـ גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל، وبما أن גֶּרֶשׂ نفسها هي توازي كافي لـ אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ، فالكلمة כַּרְמֶל إذا يمكن أن تضيف فكرة إضافية لطازج أو حبوب حديثة النضوج. وبالمثل، في لا ١٤:٢٣ تُفرَّق عن الحبوب المحمّصة، وفي ٢مل ٤٢:٤ بَعْلِ شَلِيشَةَ يبدو أنه أحضر كل من الخبز المخبوز والحبوب الطازجة كما هو موصوف في تقدمة الباكورة (لا ٢٣: ١٠-١٢) [עֹמֶר، حزمة]؛ ٢٣: ١٧-١٨ [לֶחֶם؛ خبز]

حبة، شعير، جاورس/ الدّخن، أرز إلخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bişqālôn*] (ساق جديد/ طازج [cj.]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* ³] (حَبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* ¹] (ساق الحَبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*andōh*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* ⁴] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*mᵉlîlâ*] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* ²] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)، ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*şebet*] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*şānum*] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śᵉ'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* ¹] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* ²] (حَب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "Review of C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar*," *JBL* 69, 1950, 392; U. Cassuto, *The Goddess Anath*, 1951, 39; J. Milgrom, *Leviticus*

1-16, AB, 1991, 194-95.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

4155	**כִּרְסֵם**

כִּרְסֵם [*kirsem*]، بيعّل، يتلف، يشذّب (ترد ٤.١ #٤١٥٥؛ *HALAT* 475a؛ قا כסם، *HALAT* 466b)

ش. أ. ق الكلمات المشتركة للفعل تأتي في أكد. *kasamu*، يقطع (الأشجار)، يشذّب (انحناءة خشبية، الأعشاب الضارة)، القطعة (أعشاب) ;*AHw*, 1:453a (*CAD*, K, 240b-41a)؛ وفي العربية أشكال الفعل *kasama*، يقطع (A. Spitaler, J. Kraemer, H. Gätje, und M. Ullmann, eds., *Wörterbuch der klassisch-arabischen Sprache*, 1957-, K, 221b)، يعطي شكل، موضة (Wehr, *kasama II* 827b). أكد. تقدم العديد من أشكال الاسم: *kasimu(m)* (الجزء البديل)، الجزار، المتقلب (الأعشاب الضارة، الشعير)، قاطع ريد(؟)، مزيل الأعشاب(؟) (*AHw*, 1:453b; CAD, K, 243b)؛ *kisimtu* (مقطع) الأخضر (< *kisintu*) *kisittu(m)* (*CAD*, K, 422a)، (شجرة) جذع، جذر (للقرن)، القرمة، حلاقة (خشب)، نسب (عائلة) (*AHw*, 1:486b; *CAD*, K, 422b-23b)؛ و*kismu*، قطع، حصاد (الحبوب، الأعشاب) (*AHw*, 1:487a; *CAD*, K, 425b). لاحظ أيضًا أشكال الصفة أكد. *kasmu*، يقطع، مزال الأعشاب(؟) (*AHw*, 1:454a; *CAD*, K, 244b)؛ و*kissatu A*، مقطع (سترو)، (ماشية) علف(؟) (in *kissatu I* = ;*CAD*, K, 227a-28b; *AHw* 1:487a). أوغا.، المعاجم عادةً تفرق بين الإسم *ksm I*، مُعادة بشكل مختلف: نوع من الحبوب (*WUS*, 1359؛ متهجي، *CML*[2] 149a، متهجي، emmer)، وليمة احتفالية(؟) (*UT*, 1283)، الأعشاب الضارة (‖ pl. kasam brambles in *CTA* 16 iii 3-4 [= CTA 5 vi 3-5]، بحسب n. 22 277، أو emmer [غير متهجي] (Forbes, 55, 91)؛ والاسم *sam II*: نصيب، حصة (*WUS*, 1360; Segert, 190a)، أو محدود، حافة (*CML*[2] 149a). العربية بها اسم. *kasm*، قطع، أسلوب [ملبس] (Wehr, 827b).

ع. ق شكل الفعل כִּרְסֵם رباعي الحرف يبدو أن رد الفعل כָּסַם مشروطًا، ذرة، يشذّب (شعر الرأس، في حز ٤٤: ٢٠؛ *HALAT* 466b)، وهو يرتبط بشكل اشتقاقي للاسم العبري כֻּסֶּמֶת، emmer (*Triticum sativum*) (*HALAT* 466b). هذا الشكل الرباعي الحرف للفعل (بزيادة r) يمكن أن تكون قد ازدادت بالمقارنة (بيعّل/ بُعّل. GKC §§ 30p, 56; cf. اسمًا. מְכִרְבָּל، ملفوف [< * כבל، يلف"] في ١أخ ١٥: ٢٧، و بُعّل. pf. טֹרְפַשׁ] *مس. רָטֻפַּשׁ :، ينمو سمينًا؛ > * טפשׁ، يكون سمينًا] في أي ٣٣: ٢٥ BDB 936a says] قل. pass.]). تأتي فقط في مز ٨٠: ١٣ [١٤]، حيث تتوازى لغويًا مع רָעָה، جرح، تصفّح: "الخنزير من محاصيل الخشب [أي، الكرمة، ترمز لإسْرَائِيل]، وحشود من مدى الماشية حولها" (الكاتب تر.). في هذا السياق، الذي يبدو أنه يصف نتيجة غزو الآشوريين للسامرة (٧٢٢ ق.م)، ناظم المزامير يصوِّر الهجمات اللاحقة لإسْرَائِيل بأمة تافهة على علف الحيوانات الوقحة في حقل الكرم الذي انهدمت حوائطته.

ب. ت الميشنا العبرية طبّعت شكل الفعل الرباعي الأحرف، كما دلّت عليه قراءة الحاشية קִרְסֵם، قضّ، شذّب، قلّم (الإشجار)؛ حَب، عضة (حب) (Jastrow, 1423b-24a). واستخدامها موضّح جيدًا في الميشنا Pe'a ٧:٢: "حقل... نمل حبوبه قد قطعت". في آرم. يه.، الفعل קִרְסֵם له معنى مماثل (Jastrow, 1424a)، كما في Tigrīa, q *ärsämä* (Leslau, 27)

أكل، طعام، المعيشة، مذاق: ← אכל [*'kl*] (يأكل، يستهلك، يلتهم، #٤٣٠)؛ ← אכל [*'kl*] (يأكل أنصبة، يأخذ حصص، #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، لحم، #١٤١٤)؛ ← גזר [*gzr* [2]] (يقطع، يذبح، يقطع، فريسة، #١٦١٦)؛ ← זון [*zwn*] (يمنح، يمّد، #٢٣١٥)؛ ← טעם [*ṭ'm*] (يذوق، يختبلا، معنى، يميّز، #٣٢٤٧)؛ ← כרה [*krh* [3]] (يخدم، وليمة، يقدّم، #٤١٢٧)؛ ← להט [*lhṭ* [2]] (يلتهم، #٤٢٦٦)؛ ← להם [*lhm*] (شيء ليُبتلع، اختيار لقمة، طيبة، #٤٢٦٩)؛ ← לחך [*lḥk*] (يلعق، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [*lḥm* [2]] (يتغذى على، يأكل، #٤٣١٠)؛ ← לעט [*l'ṭ*] (يبتلع، يعمل / يجعل، #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 2d ed., 1965, 51-61 (food preparation: cooking, grain cultivation, cereal grinding and sieving techniques), 87-89, 91 (cereals in the ANE); F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, SBLDS 74, 1984, 130-31; M. Held, "The Action-Result (Factitive-Passive) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and Ugaritic," *JBL* 84, 1965, 272-82; W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958; S. Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, 1984.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

4156 כרע

כרע [kr‘]، قَلْ. التخضع، التقرفص: هِفْعِيل. سبب للانحناء (#٤١٥٦)، سم (؟) من כֶּרַע [’kera] رِجل (#٤١٥٧).

ش. أ. ق ترتبط بالعربية "رَكَعَ" (مع تغيير المواضع)، الفعل כָּרַע موجود أيضًا في أوغا..

ع. ق ١. في الأدب الإنجيلي الاسم כֶּרַע يبدو أنه يدل على الرِجل السفلى للحيوان، الجزء بدون لحم عليه (عا ٣:١٢؛ Pfeifer, 271) أو الإرجل النطاطة للجرادة (لا ١١:٢١). الفعل، إذا يرجّح بصورة طبيعية موقف الركوع مع الرِجل السفلى موازية للأرض. في تك ٤٩:٩؛ عدد ٢٤:٩ الفعل يصف أسد جالسًا على وركهه قبل الجلوس؛ في قض ٥:٢٧ تُستخدم ٣ مرات لتصوير سيسرا، مصاباً بشدة، غارقاً حتى ركبتيه قبل السقوط والوقوع (قا مز ٢٠:٩). المفاتيح لمعنى כָּרַע توجد في أي ٣١:١٠، حيث يصف الفعل وضع الرجل الذي هو على وشك ممارسة علاقات جنسية، وفي ٣٩:٣، حيث تصف الأربع أرجل الغريبة المقرفصة لأنثى الوعل وهي تلد. כָּרַ يمكن أن تصف فعل السيدة التي تموت أثناء الولادة (١صم ٤:١٩)، يهورام المصاب بشدة والتوت ركبتيه (٢مل ٩:٢٤)، أو المساجين الراكعين للإعدام (إش ٦٥:١٢). شكل هِفْعِيل. ربما يعني "قوة على ركبة الشخص" ومن ثم يمكن أن يُستَخدموا للتعبير عن الحزن العظيم (قض ١١:٣٥) أو إخضاع المساجين (٢صم ٢٢:٤٠؛ مز ١٧:١٣؛ ١٨:٤٠؛ ٧٨:٣١).

٢. الفعل כָּרַע يُستخدم عادةً للإشارة إلى الاحترام، إما لإله وثني (١مل ١٩:١٨) أو، ممزوجة بالاسم בֶּרֶךְ، لشخص (اليا، ٢مل ١:١٣) أو عندما تُرفع الأيدي للسماء، ليهوة (١مل ٩:٤٥؛ عزرا ٩:٥؛ إش ٤٥:٢٣). כָּרַע تأتي بالتوازي مع חָוָה، عبادة (#٢٥٥٦)، للإشارة إلى التراجع (للبشر، أستير ٣:٢؛ ليهوه، ٢ أخ ٢٩:٢٩؛ مز ٢٢:٣٠). الفعل يبدو أنه يدل على موقع الوسيط بين الانحناء (קָרַס، إش ٤٦:٢) أو الركوع (בָּרַךְ) وانطراح الشخص (חָוָה، مز ٩٥:٦؛ قا ٢ أخ ٧:٣، حيث ينحني كل الاسرائيليين بوجوههم للأرض، ويطرحون أنفسهم).

يركع، ينحني: ← ברך [brk ¹] (يركع، #١٣٨٤)؛ ← כרע [kr‘] (التخضع، يتقرفص، #٤١٥٦)؛ ← קרס [qrs] (ينحني، #٧٩٧٠).

البيبلوجرافيا

G. Pfeifer, "'Rettung' als Beweis der Vernichtung (Amos 3,12)," *ZAW* 100, 1988, 269-77.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

٤١٧٥ כֶּרַע (*kera‘*)، الرجل السفلى، #٤١٥٦
٤١٥٨ כַּרְפַּס (*karpas*)، مادة منسوجة جيدًا، كتّان، #٧٣٢٤

4159 כרר

כרר [krr ²] اسمفا.، إلتفاف، إلتواء (#٤١٥٩).

ش. أ. ق عرب. "كَرْكَرْ" وأوغا. *krkr*.

ع. ق شكل מְכַרְכֵּר، التفاف أو رقص. وقد استُخدِمت عند رقص داود أو التفافه أم الرب في ٢ صم ٦:١٤ في سياق العبادة. الحسابات المتوازية في ١أخ ١٣:٨ و١٥:٢٩ بديلاً للفعل שָׂחַק (#٨٤٧١) لـ כִּרְכֵּר. شكل مركّز للفعل يُترجم "يلف"، שָׂחַק تُترجَم أفضل "رقص" أو "لعب". شكل بيعّل. تأتي في ٢ صم ٦:٢١، في سياق العبادة حيث يقول داود لميكال، "سأحتفل (שָׂחַק) أمام الرب". في أغلب الأحيان في ع. ق الفعل يُترجم ببساطة "يلعب" (قا مز ١٠٤:٢٦ب وأم ٨:٣٠، ٣١).

رقص، دوران: ← חול [hwl ¹] (يلتف، يرقص، #٢٥٦٥)؛ ← כרר [krr ²] (يلف، #٤١٥٩)؛ ← רקד [rqd] (يقفز، قفزة، #٨٣٧٦).

ديفيد إس . دوكيري *David S. Dockery*

4160 כָּרֵשׂ

כָּרֵשׂ [kārēś]، بطن حيوان، (يرد. ١. في إر ٥١:٣٤؛ قا؛ سي. ٣٦:٢٣) (#٤١٦٠)

ع. ق قورن نبوخذنصر بثعبان البحر الضخم (תַּנִּין) الذي ابتلع شعب الله، وملأ بطنه (قا؛ أوغا. *krs*، بطن الـ *ltn*، في *KTU* 1.5:I:4; *WUS*, 157, #1386)، ثم تقيأهم. الحقيقة أن الكلمة "البطن" تشير إلى المعدة الثانية للحيوان، زائد عبارة أن نبوخذ نصر قد تقيأهم، تعني أن عهد الرب لشعبه لم يهلك تمامًا من أعدائه.

بطن، معدة: ← אוּל [’ûl] (معدة، جسد، #٢١٤)؛ ← בֶּטֶן [beṭen ¹] (معدة، #١٠٦١)؛ ← חֹמֶשׁ [hōmeš ²] (معدة، #٢٨٢٤)، ← גָּחוֹן [gāḥôn] (معدة [الزواحف]، #١٦٢٣)؛ ← כָּרֵשׂ [kārēś] (معدة [حيوان]، #٤١٦٠)؛ ← מֵעֶה [mē‘eh] (جسد، أمعاء، #٥٠٥٥)؛ ← קֵבָה [qēbâ] (معدة، حوصلة الطائر، #٧٦٨٧)؛ ← שֹׁר [šōr] (السرة، الحبل السري، #٩٢١٩).

لوياثان: ← לִוְיָתָן [liwyātān] (لوياثان، #٤٢٩٣)؛ ← תַּנִּין [tannîn] (مخلوقات بحرية، #٩٠٤٩).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 2:189; E. Dhorme,

Job, 1967; idem, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963, 133; H. Holma, *Die Namen der Krperteile im Assyrisch-babylonischen*, 1911, 74-75; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting; Part one: A Comparative Lexicon, Section Ba: Root System: Hebrew Material*, 1988; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1974, 102-3.

كليون إل . روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

4162	כרת

כרת [*krt*] قَلْ. قطع، قَطَّع، أباد، تعهَّد، اختتن، نِفْعَل. يقطع، يزال، يُنفي، يُرزل؛ بُعَّل. لكي تُقتل؛ هِفْعِيل. للإبادة، ينبذ؛ هُفعَل. يكون مقطوعًا (#٤١٦٢)؛ الأشكال ذات العلاقة: اسم. כְּרֻתוֹת [*kᵉrutôt*]، شعاع (#٤١٦٤)، כְּרִיתוּת (*kᵉrîtût*)، طلاق (#٤١٣٥).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة أكد. هي *karatu*، توجد في كل من النصوص العامة والطقسية. أيضًا في الفينيقية، الموآبية، تيجرية. خاصة التعليمية هي جمع NAM.ER M-TAR، يقطع عهدًا، وهو تعبير شائع في اللغات السامية.

ع. ق ١. الفعل له ثلاثة معاني رئيسية: (أ) يقطع (أدوات معينة)؛ (ب) يستأصل، يضع جانبا، يستثني، يقطع (استعاريًا)، يقتل، يفشل، وقف؛ و(جـ) يدخل إلى، يستنتج عهدًا (בְּרִית]، #١٣٨٢)، أمر (דָּבָר، #١٨٢١)، اتفاقية، معاهدة (אֱמָנָה، #٥٩١). التفاصيل الصغيرة، الأنماط المعادلية، تخلق في العديد من الجذور: يقطع عهدًا (قراءة / بُعَّل.)؛ يستأصل (نِفعَل.هِفعِيل.). حضور هذا الجذر في جميع الكتب الإنجيلية ماعدا أستير، جامعة، نشيد الأنشاد، مراثي إرْمِيَا، يونان، حبقوق، تدل على أهميتها واستخداماتها الواسعة.

٢. الفعل כָּרַת يستخدم في التوراة، والأنبياء الكبار، والأنبياء الصغار، ومرة في أيوب مع أدوات طبيعية: أشجار، أقطاب عشتاروت، قلفة (انظر [٣] أسفل)، الأعضاء التناسلية، الرؤوس، عناقيد العنب، الخ. إن استخدام כָּרַת بمعنى يستأصل، يهلك، ينبذ، يوسّع نطاقها اللغوي. وهي تُستخدم لتعيين دينونة الشخص الذي يهين الرب أو جماعة إسْرَائِيل بطرق معيّنة. الشخص منبوذًا. عادةً الإنشاء يتضمن نِفْعَلْ. + المُسند إليه + حرف الجر + مجموعة (مجموعات) من حيث يُزال الشخص أو يُطرد (مثل، خر ١٢:١٥، הַנֶּפֶשׁ הַהִואמִיִּשְׂרָאֵל וְנִכְרְתָה"). العديد من حروف الجر تُستخدم (קֶרֶב תָּךְ מִן)؛ العديد من المجموعات (شعبه، إسْرَائِيل، إلخ) تُعيِّن (خاصة خر، لا، عدد [نِفْعَل. ولكن ليس هِفْعِيل.

أيضًا]). كل من الرب و / أو الإسْرَائِيليين يؤثِّرون على الجملة. الشخص يُطرد من الجماعة، ولكن خر ٣١:١٤ (نِفْعَلْ.) و لا ٢٠:٢ (هِفْعِيل.) يحدِّدون الوفاة كعقاب لتدنيس السبت أو ذبيحة الطفل لـ Molech. استخدام כָּרַת يدل على الرب كمعطي لقانون نهائي، قاضي، محلف، جلاد / حافظ لأولئك الذين في إسْرَائِيل وخارج إسْرَائِيل. في الأنبياء السابقين כָּרַת تدل على كلا الشيئين "يقطع" وإشياء "لا تُقطع": مياة الأدرن، أعداء داود، الأمم، إسْرَائِيل، الوسطاء، والسحرة (شاول)، الخ؛ الإشياء التي لا تُقطع أو توقف: الجبعونيين كعبيد دائمين، النسل الذي يجلس على عرش داود، اسم رجل ميت في إسْرَائِيل، بيت يوناثان، نسل شاول، الخ. عدم الطاعة تجاه يهوه والتوراة (١مل ٩: ٤-٥٧) هي أسباب الدينونة.

في الأنبياء الآخرين כָּרַת تدل على الخراب/ الإبادة لأعداء الرب / إسْرَائِيل، وتتضمن إسْرَائِيل / يَهُوذَا. بصفة عامة، "كل الذين يفعلون الشر يُقطعون". هِفْعِيل. تُتخدم مع الرب كأداة لخراب الرب (כָּרַת) لأعدائه في التاريخ واستئصال أعداءه في يوم الرب الذي يسبق إعادة إسْرَائِيل في العهد المسياني أو وقت الخراب النهائي قد لوحظ. إن خط داود سوف يتأسس (لن يُقطع). والكاهن اللاوي لن يُقطع فيما بعد (إر٣٣:١٨). حز ١٦:٤ تلاحظ ماضي لإسْرَائِيل الكنعاني، "يوم ولدت لم تُقطع سرتك". إن خراب الرب لإسْرَائِيل لا يمكن تجنبه (١٤:١٣، ١٧). إن الرب هو جلاد العهد وأيضًا هو صانع العهد، للحق (אֱמוּנָה، #٥٧٥) كان القطع في إسْرَائِيل.

في المزامير الشر والإشرار يُقطعون. ذكراهم، شفاههم المتملقة، الخ هي تافهة (כָּרַת). أولئك الذين يدخلون في عهد الذبيحة مع الرب لن يُزالوا. في أدب الحكمة اللسان المنحرف يُزال والإشرار يُستأصلون؛ والذي يترجى الرب يبقى (لا يُقطع). في أي ١٤:٧ تكون حالة أيوب بلا أمل إذا أماته الرب (قطعه).

٣. في الأدب التوراتي pentateuchal يذكر العهد الموسوي المعطى (قطع) في حوريب ويعاد حسابه مرة أخرى في موآب، وكذلك تجديد العهد (خر ٣٤:٢٧). غالبًا الرب، وأيضًا موسى، يقطع العهد مع لإسْرَائِيل. الفعل כָּרַת يستخدم للعهد الثنائي (سيناء) وغير الأدبي (أبراهام). عهد سيناء يتضمن مخطوطات اتفاقيات العهد في الحجارة و لا يصر على الشروط المطلقة، ولكن أيضًا كلمات (تث ٢٨:٦٩)، مرتبطة بالسامعين الأصليين وكل السامعين التابعين (تث ٢٩:١٣). إسْرَائِيل كان ممنوعًا من الدخول إلى العهد أو الاتفاق مع شعب كنعان أو الأمم القريبة (خر ٢٣:٣٢) لأن التدخل الشخصي/ السياسي العميق مطلوباً في إعدام العهد. القطع (כָּרַת) القلفة لابن موسى كان فعلاً للختان (מוּלָה، #٤٥٨١؛ خر ٤: ٢٤-

٢٦).

٤. الأنبياء الكبار يضيفون قطع الرب للعهد مع الملك داود، مؤسسين داود ونسله كسلالة في إِسْرَائِيل وقطع أعداء داود (٢صم ٧:٨). العهد كان غير أدبي ودائم (לְעוֹלָם).

الأنبياء الآخرين يضيفون معلومات ومفاهيم إضافية. هو ٤:١٠ يدل على العهد الذي يُقطع "النطق بكلمات فارغة" يبطل العهد. الرب يبطل (يقطع) عهده مع إِسْرَائِيل. الرب سوف يقطع عهدًا جديدا (إر ٣١: ٣١-٣٤)، مزيلاً الازدواجية، لأن كلمات العهد ستكون أبدية. هذا هو عهد السلام (שָׁלוֹם، #٨٩٣٤)، والذي يتضمن الحيوانات و الطيور (هو ٢:٢٠). بعض احتفالات العهد تضمنت تقسيم العجل والمشي بين نصفيه (إر ٣٤:١٨). وبالمثل أعداء الرب كانوا يفصلون بسبب كسر العهد. الرب سوف يقطع عهدًا أبديا مع إِسْرَائِيل عندما يخلق سماء جديدة وأرضاً جديدة (إش ٦٥).

في أدب الحكمة الكلمة تُستخدم استعاريًا لتصف قرار أيوب بكبح رغباته، ومن ثم يقطع أيوب عهدًا مع عينيه. المزامير غالبًا تشير إلى عهد الرب "القطع مع داود" (قا ٢صم ٧:١١)، "الرب.. سيؤسس لك بيتاً"، حتى بالرغم من أن العبارة— قطع العهد—لا توجد في ٢صم ٧. ناظم المزامير يشير إلى أمانة الرب الذي أسس معه علاقة بتأسيس الذبائح في سيناء (مز ٥٠:٥). الكتابات تتحدث بانتظام عن عهد الرب مع داود (٢أخ ٢١:٧) ومع ملوكاً آخرين (٢٩:١٠).

إن عمل العهد (اتفاق NIV) مع لوياثان يبدو غريباً إلى حدٍ ما (أي ٤١: ٤[٤٠:٢٨]). الإشارة يجب أن تكون قريبة من الهيمنة الشرقية، حيث الشريك الأضعف يطلب حماية من الشريك الأقوى. بسلسلة من الأسئلة اللغوية، الرب يُحضِر أيوب لمواجهة مراثيه: "هل [لوياثان] سيعمل معك اتفاقاً لتأخذه كعبد لك مدى الحياة؟". إن الإشارة للوياثان تستدعي تخيل وحش مخيف (لوياثان، #٤٢٩٣)، رمز للقوة العظيمة، ولكن تلك المفاخر الشعرية الخرافية كانت محددة ومحدودة بإرادة الرب. ما يقدر عليه الرب، أيوب لا يقدر عليه. النقطة في السؤال هي مساعدة أيوب على مواجهة الحقيقة.إن عدم قدرته على التحكم في لوياثان يصبح الأساس في استنتاج أن الإنسان لا يمكن أن يفهم الخالد.

العديد من الكلمات تقف في مكان בְּרִית مع כָּרַת في قطع العهد: אֲמָנָה اتفاق، الوعد، דָּבָר، أمر، شأن، اتفاقية؛ עָרְלָה (#٦٨٨٩) أن يتعهد بالختان. وقد حُذفت בְּרִית ٧ مرات واستُخدم حرف جر بعدها.

ب. ت سب. توظّف أشكال الفعل لمحاولة أسر المعاني التفصيلية الصغيرة لـ כָּרַת. شهادة Quman هو جذر متسع. العديد من الألفاظ تستبدل בְּרִית : כָּרַתבְּרִית בוֹאבְּבְרִית עָבַרבְּ . معاني هِفعِيل. / نِفعَل. يبيد / يستأصل، توجد.

ع. ج إن مبدأ ع. ج (إر ٣١: ٣١-٣٤) هام في ع. ج (انظر NIDNTT، العهد، ع. ج، الخ).

قطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [*bṣ'*] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [*br'*] [3] (يُخلي الإشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (يقطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gd'*] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [1] [*gzr* [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [1] [*gr'* [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [2] [*ḥlp* [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [1] [*nqp* [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (يقطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

الببليوجرافيا

TDOT 2:253-79; *THAT* 1:857-60; *TWAT* 4:355-58; J. Barr, "Some Semantic Notes on the Covenant," in FS Zimmerli, 1977, 23-38; R. le Deaut, "Le thème de la circoncision du coeur (Deut 30:6; Jer 4:4) dans les versions anciennes (سب. et Targum) et à Qumran," SVT 32, 1982, 178-205; J. de Groot, "The Story of the Bloody Husband: Exodus 4:24-26," *OTS* 2, 1943, 10-17; S. B. Hoenig, "Circumcision: The Covenant of Abraham," *JQR* 53, 1962/63, 322-34; S. E. Loewenstamm, "Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stücken," *VT* 18, 1968, 500-506; J. A. Soggin, "Akkadisch TAR berîti und Hebrכisch כרתברית," *VT* 18, 1968, 210-15.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

4164	כְּרֻתוֹת

כְּרֻתוֹת [*kᵉrutôt*]، اسم، شعاع؛ شعاع مشذب (#٤١٦٤).

ع. ق الكلمة توجد ٣ مرات (١مل ٦:٣٦؛ ٧:٢، ١٢)، مشيرةً إلى شعاع الأرز (المشذب) المستخدم في الساحة الداخلية للهيكل وفي قصر سليمان. الساحة الكبيرة للقصر

توظّف هذا الشعاع بقطع حجر حوائز الأرز (גְּזִית)، كما أنهم اسْتخدموا في الدار الداخلية للهيكل. الشعاع كان غالبًا يساند بالأعمدة (١مل ٦:٣٦) أو يوضع في أعمدة مع الحجارة (٧:١٢).

ب. ت سب. توظّف κέδρος، شجر الأرز (شعاع)، في ١مل ٦:٣٦.

شعاع، مرقد، إطار، لوحة: ← כְּרֻתוֹת [k^erutôt] (شعاع، #٤١٦٤)؛ ← מְקָרֶה [m^eqāreh] (عمل خشبي، سطح، #٥٢٤٨)؛ ← קרה [qrh ¹] (يوقد الشعاع، #٧٩٣٦)؛ ← קֶרֶשׁ [qereš] (لوحة، إطار، #٧٩٨٣)؛ ← רָהִיט [rāhîṭ] (شعاع، عارض خشبي، #٨١١٢).

البيبلوجرافيا

M. Noth, *Knige*, BKAT, 1966, 102.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٤١٦٦ כֶּשֶׂב [keseb]، شاه صغيرة، #٧٣٦٦

٤١٦٧ כִּשְׂבָּה [kisbâ]، شاه صغيرة، #٧٣٦٦

4169 כַּשְׂדִּים

כַּשְׂדִּים [kaśdîm]، اسم، في صيغة الجمع غالبًا يُستخدم لـ"الكلدانيين" كقاطني بلاد بابل، المعروفة بأرض الكلدانيين، وأحيانًا يُستخدم للإشارة إلى "منجمي" بابل (#٤١٦٩).

ش. أ. ق أكد. *kasdu/kaldu*، ناجح، تمّم، أحرز (*CAD* 8, 287; cf. *AHw*, 462)؛ أرم. כַּשְׂדָּי، الكلدانيين، المنجمون (لبابل).

ع. ق يوجد اللفظ في دا ٢:٢، ٤، ٥، ١٠؛ ٣:٨؛ ٤ [٧]؛ ٥:٧، ١١. من أجل نقاش شامل حول الممارسات التكهنية، انظر קֶסֶם، ممارسة التكهن (#٧٨٧٦).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

4170 כשה

כשה [kśh]، قَلْ. عاندَ؛ تجلَّفَ، بليد؛ صقل (ترد ١. تث ٣٢:١٥، #٤١٧٠).

ش. أ. ق العربية "كَشِيءَ"، صار خشنًا.

ع. ق في تث ٣٢، موسى يستقصي أمور الحاضر والماضي لعلاقة إسْرَائِيل بيهوه. بالرغم من صلاح يهوه (٣٢: ٨-١٤)، يرفضه إسْرَائِيل (٣٢: ١٥-١٨) ويجلب لنفسه الجفاء والعقاب (٣٢: ١٩-٣٠). في الحقيقة يهوه سوف يشفق على أمته التي أقام معها العهد عندما ترجع إليه (٣٢: ٣٦-٤٣).

الاستمتاع بمؤون يهوه المواسعة، إسْرَائِيل (أورشليم) ينمو "سمينًا ومرفوسًا" (בָּעַט) (تث ٣٢:١٥)، أي، متمرد ضد الدولة المهيمنة المترفة (قا ٨:١٤؛ ٣١:٢٠). مجموعة من ثلاثة أفعال تستكمل وصف موسى لإسْرَائِيل: "ينمو سمينًا (שָׁמַן)، منتفخًا (עָבָה)، وملتهمًا "(כָּשָׂה) (NRSV). ترجمة NIV، "ممتلئًا بالطعام، أصبح ثقيلًا و أملس"، من الواضح أنه يقبل إعادة البناء مرتكزًا على تعبير مماثل في إر ٥:٢٨ ("سمين وأملس" עָשְׁתוּ، ترد ١. أخرى، رمز للازدهار؛ #٦٩٥٠]). الفعل כָּשָׂה إما يدل على العناد (*HALAT* 2:478؛ بسبب توازيها مع בָּעַט؛ قا Driver, 361)، التي تدل على نتيجة أول عضوين لذلك المثلث، انغماساً وفيراً (قا NIV; Kalland, 207)، عدم الحساسية الروحية (قا أحوال أخرى للسمنة، مز ١١٩:٧٠؛ إش ٦:١٠؛ إر ٥:٢٨). في ضوء الأفعال السابقة والسياق الوقتي، כָּשָׂה تعني سمنة التي تصوِّر بشكل ملموس عناد إسْرَائِيل، وهو وضع للإهمال الروحي.

ب. ت سب. تعيد الكلمة مع πλατύνω، يوسغ، يمّد، امتداد أرض الشخص.

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד² [yāsad²] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשה [kśh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לִיץ [lyṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh ¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr ¹] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [pšʿ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [q^ešî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [š^erirût] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

S. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 1902; E. Kalland, "Deuteronomy," in *EBC*, 1992, 3:1-235.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

4171 כשח

כשח [kšḥ]، قَلْ. أمري. أصبح كسيحًا، فَلْتُشَل، فقط في مز ١٣٧:٥ (#٤١٧١).

ش. أ. ق قا عرب. "كَسِحَ"، يكون كسيحًا.

ع. ق الفعل يأتي فقط في مز ١٣٧:٥ (بالتنقيح في

HALAT من שָׁכַח)، حيث يدعو الشاعر العبري الأسير يده اليمنى لتفقد قدراتها المحرِّكة الطبيعية (RSV يذبل؛ NIV تنسى قدرتها) إذا كان عليه أن ينسى أورشليم. مس. ربما يوضح حالة تغير الأطروحة (שָׁכַח > כָּשַׁח، ينسى [#٨٨٩٤] لأجل السجع (I. Eitan, JBL 47, 1928, 194-95). إذ أنه عندما يعاني الشاعر من شلل يده اليمنى يكون ذلك أسوأ مصير للكاتب.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [*'illēm*] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [*gibben*] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* [4]] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [*ḥērēš*] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [*kšḥ*] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [*mûm*] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [*mišḥāt*] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [*nākeh*] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עִוֵּר [*'wr* [1]] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [*'illēg*] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [*psḥ*] [2] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [*ṣl'* [1]] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [*qlṭ*] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [*śr'*] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [*teballul*] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

البيبلوجرافيا

L. Allen, *Psalms 101-150*, WBC 21, 1983.

آر. كي. هاريسن / إي. إتش. ميريل *R. K. Harrison / E. H. Merrill*

٤١٧٢ כַּשִּׁיל [*kassîl*]، فأس، يد الفأس، #٧٩٣٥

4173	כשׁל

כשׁל [*kšl*] قَلْ. زلَّ، ترنّح؛ نِفْعَلْ. يزلّ؛ هِفْعِيل.، سبّب للتعثّر؛ هُفعَل. يجلب التخريب (#٤١٧٣)؛ اسم. כִּשָּׁלוֹן [*kissalôn*]، عثرة (#٤١٧٤)؛ מִכְשׁוֹל [*miksôl*]، مخالفة، عقبة (#٤٨٤٢)؛ מַכְשֵׁלָה [*makselâ*]، خراب (ترد ١. في إش ٣:٦، #٤٨٤٣).

ش. أ. ق الجذر مختص في عبر. والعديد من اللهجات أرم. وإثيوبية.

ع. ق ١. الفعل يرد بشكل نادر نسبيًا بمعنى تعثّر أو ترنّح، والحقيقة أن مجاله الدلالي يتماثل مع ذاك الذي لـ נָפַל مؤكدًا بحدوث الفعلين بتعبيرات متوازية (أم ٢٤:١٧؛ إش ٣:٨؛ ٣١:٣؛ إر ٦:١٥؛ ٨:١٢؛ ٤٦:٦، ١٦). عندما يكون لها معنى أدبي، فهي تُستخدم عادةً مع الأسماء، مثل القدم، الركبة، أو الخطوات. الحوادث غالبًا ترتبط بخبرات أزمات مثل الحرب. على سبيل المثال، في لا ٢٦:٣٧ يهرب الإسْرَائِيليون من الإرهاب، متعثرين بعضهم على بعض. يصوّر اشعياء غزو الجيش الآرامي بالزحف بدون إرهاق أو عثرة (إش ٥:٢٧)، بينما يرسم اشعياء مقارنة بين الفتيان الذين يتعثرون وأولئك الذين يثقوا في الرب، ومن ثم يجددون قوة (إش ٤٠: ٣٠). إر ٤٦:٦ يصوّر هروب الإسْرَائِيليين من المصريين متعثرين في نهر الفرات، وحادثين آخرين في نفس الأصحاح يستخدمون هروب الإسْرَائِيليين (إر ٤٦:١٢، ١٦).

٢. إنه أكثر شيوعًا إيجاد هذا الفعل باستخدام تشخيصي للتعثر في شيء ما. وهذا يفسّر أيضًا تردد حدوثها في الكتب النبوية (٣٦ مرة) والشعرية (٢٨ مرة)، بينما تأتي مرة واحدة فقط في توراة. (لا ٢٦:٣٧).

(أ) في حالات عديدة استخدام الفعل "عثرة" مكافئًا للقول بأن الشعب قد أخطأ في حق الرب. ومن ثم يصف إشعياء أورشليم الخاطئة كمدينة متمايلة (إش ٣:٨)، أو إسْرَائِيل الخاطئة كشعب متمايل في الشفقة (٥٩:١٠؛ قا أيضًا أي ٤:٤).

(ب) مرتبطًا بتلك الفكرة أيضًا بصورة وثيقة هو التعثّر على أداة تشخيصية مثل الذنب (هو ٥:٥؛ ١٤: ١[٢]). في هذه الأحوال כָּשַׁל يتبعها دائمًا حرف الجر בְּ.

(جـ) تُستخدم أيضًا بمعنى أن شخص ما سوف يدمّر. وهذا في عبارات مثل مز ٢٧:٢ (" أعدائي... يتعثرون ويسقطوا") وإر ٥٠:٣٢ (" سيتعثر المتكبر ويسقط").

(د) في العديد من السياقات ترتبط כָּשַׁל بالعديد من الأفعال مثل יָגַע (#٣٣٣٣) ويָעֵף (#٣٦١٥؛ إش ٥:٢٧؛ ٤٠: ٣٠-٣١)، وفي أماكن أخرى تقف في مقابل כֹּחַ (#٣٩٤٦) وחַיִל (#٢٦٥٧). من هذه الفقرات تُشتق فكرة الضعف أو الوهن، والتي تنعكس في التردد الذي تستخدم فيه سبب. الفعل ἀσθενεῖν، يكون ضعيفاً، عديم القوة، لترجمتها.

٣. في هِفْعِيل. وهُفعَل. ،כשׁל، تحمل أيضًا فكرة الإسقاط أو التدمير (٢أخ ٢٥:٨؛ أم ٤:١٦؛ إر ١٨:٢٣). في العديد من هذه الحالات العدو الذي يقوم بهذا الفعل هو الرب نفسه.

٤. الاسم מִכְשׁוֹל، مخالفة أو عثرة، تشارك بنطاق من المعاني مع الفعل. تتكرر ١٤ مرة في ع. ق، ١٢ مرة في الكتب النبوية.

(أ) تُستخدم بمعنى أدبي للعثرة في الطريق حيث يزل الشخص. في لا ١٩:١٤ تستخدم لوضع حجر عثرة في طريق الأعمى، ومن ثم السخرية من عجزه أو مسببًا له جرحًا.

(ب) الاستخدام الأكثر شيوعًا هو تصوير معاني للعثرة، إما بسوء الحظ بوجه عام (مز ١١٩:١٦٥) أو أكثر تحديدًا بالدينونة الإلهية (إر ٦:٢١؛ حز ٣:٢٠). بالنسبة لاشعياء

حجر العثرة هو تدخل جزائي للرب (إش ٨:١٤). من أجل إحباط تصاميم كسر العهد وعمل أباطيلهم، يضع الرب عثرة في طريقهم.

(جـ) يطبّق حزقيال اللفظ على الأوثان التي تسببت في خطية شعب الرب (حز ١٤:٣، ٤، ٧؛ ١٨:٣٠؛ ٤٤:١٢؛ قا نح. ٢:١٢، ١٧؛ مد. ٤:١٥)، دائمًا عبارة כְּשׁוֹלֵעָוֹן מִ.

(د) التعبير מִכְשׁוֹלְלֵב، توبيخ النفس، في ١ صم ٢٥:٣١، تستخدم بالتوازي مع פּוּקָה، آلام الضمير، نقاط وضع الضمير أو الندم؛ NIV" على ضميره حمل التمايل".

٥. اسم. כִּשָּׁלוֹן، عثرة، ترد. ١ في أم ١٦:١٨ (توازي שֶׁבֶר، خراب). تمت الإشارة في السياق ف ع ١٧ للطريق السريع للاستقامة، وفي ع ١٨ الفكر بالمقارنة للعثرة بسبب الكبرياء.

ب. ت ١. מִכְשׁוֹל כָּשַׁל وכִּשָּׁלוֹן الكل يأتي في أدب قم.. خصوصًا מִכְשׁוֹל هي شائعة في لفائف البحر الميت بالمقارنة بـ מוֹקֵשׁ، فخ، وأحيانًا تظهر مع כָּשַׁל (نج. ٢:١٢؛ ١٧؛ مد. ٤:١٥؛ ٨:٣٥؛ ٩:٢١، ٢٧؛ ١٠:١٧؛ ١٦:١٥، ٢٢). من النادر فقط أن سب. تترجم כָּשַׁל بـ προσκόπτω أكثر تكرارًا كـ כָּשַׁל المساوية لها.

٢. مفهوم ع. ق عن حجر العثرة محمولاً لإلى ع. ج، بالرغم من أنه من الصعب رؤية ما إذا كانت العبارات حيث מוֹקֵשׁ أو מִכְשׁוֹל تأتي بشكل الخلفية السائدة، بما أنه كل من الكلمات العبرية تترجم بنفس الكلمات اليونانية. في حالة σκάνδαλον، معناها يتحول أيضًا للقراء الذي كان على كاتبي المسيحية القدامى أن يفسّروا معنى ع. ج (TDNT, 7:341, 344). إش ٨:١٤تستخدم مرتين في ع. ج للإشارة إلى المسيح (رو ٩:٣٣؛ ١بط ٢:٨)، في المرتين مرتبطة باشعياء ٢٨:١٦.

سقوط، ترنح، تعثر: ← בטח [bṭḥ [2]] (يسقط أرضًا، #١٠٥٤)؛ ← הוה [hwh [1]] (يسقط، #٢٠٩٢)؛ ← כשׁל [kšl] (يتعثر، يترنح، يُدَمَّر، #٤١٧٣)؛ ← נסס [nss [1]] (يمشي مضطربًا، #٥٨٢٣)؛ ← נפל [npl] (يسقط، يسقط على وجهه، #٥٨٧٧)؛ ← נתר [ntr [1]] (يسقط، #٦٠٠٠)؛ ← שׁמט [šmṭ] (يطلق سراح، يصفح عن، يُسقط، يطرح أرضًا، يَسقط، يتعثر، #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:705-10; *TDNT* 6:745-58; 7:339-58; *TWAT* 4:367-75; H. A. Brongers, "Darum, wer fest zu stehen meint, der sehe zu er nicht falle. 1 Kor. X 12: Eine Untersuching der Bedeutung der Verben כָּשַׁל מָט und sinnverwandter Zeitwrter im Alten Testament," *Symbolae Biblicae et mesopotomicae F. M. de Liagre Bhl dedicatae*, 1973, 57-70.

ألان إم. هارمان *Allan M. Harman*

٤١٧٤ (כִּשָּׁלוֹן [*kissalôn*]، عثرة)←، #٤١٧٣

4175 כשׁף

כשׁף [*kšp*] بيعّل. يمارس السحر، سحر، اسمفا. مذ. أو مؤ.، ساحر (#٤١٧٥)؛ اسم. כֶּשֶׁף [*kesep*]، فقط في صيغة الجمع כְּשָׁפִים، سحرة، أعمال سحرية (#٤١٧٦)؛ اسم. בַּעֲלַת כְּשָׁפִים [*ba*ᵃ*lat kᵉšāpîm*]، ساحرة، مشعوذة، כַּשָּׁף [*kaššāp*]، مشعوذ، ساحر (إر ٢٧:٩؛ ترد ١.؛ #٤١٧٧)؛ אַכְשָׁף [*'akšāp*]، اسم. مكان، موجود في شرق الجليل، ويعني أَكْشاف "قصر السحر" (هو ١١:١؛ ١٢:٢٠؛ #٤٣٩).

ش. أ. ق أكد. *kašapu, kuššupu*، يسحر، ممثل سحر الشر (*CAD* 8, 284); *kišpū*، اسم. جمع. سحر، سحرة (*CAD* 8, 454-56)؛ *kaššāpu / ptu*، ساحر/ ساحرة (*CAD* 8, 291-92)؛ عرب. "كَسَفَ"، قطع؛ أثيوبية *kasaba*، قطع.

ع. ق ١. سحر (سحر أو عرافة) كان شائعًا في الشرق الأدنى القديم وكان لا ينفصل عن الممارسات الدينية (انظر Ringgren, 34-35, 90-91, 168-69)، متضمنة استخدام النوبات، التعزيم، السحر/ التمائم، وطقوساً خاصة لمعالجة قوى طبيعية وللتأثير في المواقف، الشعب، والآلهة. الخط بين السحر والتكهن الإلهي لم يكن مطلقًا. في ع. ق كان الحديث عن السحر غالبًا مع الممارسات التكهنية، مشيرًا إلى العلاقة المتبادلة لكلا العملين (خر ٧:١١؛ لا ١٩:٢٦؛ تث ١٨: ١٠-١٤؛ ٢مل ٢١:٦=٢أخ ٣٣:٦؛ إش ٢:٦ (قراءة מִקְסָם، لـ מִקֶּדֶם؛ ٤٧:٩، ١٢؛ دا ٢:٢).

٢. كان السحر تجربة ثابتة لإِسْرَائِيل ويَهُوذَا القديمة. أن شعب الرب مستسلمًا لتأثير السحر حتى أصبح منتشرًا بينهم بتشريع قوي، وتثنوي، وحظر نبوي ضد ممارساتها لأن تلك الممارسة كانت تعتبر غير قانونية، ضد الاجتماعية، وضد يهوه. إن كثافة تلك الموانع تبدو في تلك السياقات التي تشجب السحر مع الممارسات الأخرى الغير مقبولة (لا ١٩: ٢٦-٣١؛ تث ١٨: ٩-١٤؛ ٢مل ١٧: ١٥ب – ١٧؛ ٢١: ١-٧ || ٢أخ ٣٣: ١-٧؛ إش ٥٧: ٣، ٥؛ الخ). إن تفرّد إيمان إِسْرَائِيل في سياق ش.أ.ق موضّح بهذا الاتجاه التشريعي، والتثنوي، والنبوي لاستئصال الشكل السحري من الممارسة الدينية. إن حركة الحكمة لم تلق اهتمامًا خاصاً في السحر.

٣. في ع. ق الألفاظ العبرية العامة للسحر تبدو כִּשֵּׁף، ممارسة السحر، والكلمات المشتركة لها כִּשֵּׁף، تستخدم فقط في الجمع כְּשָׁפִים وכַּשָּׁף، ساحر.

يبدو أن السحرة قد تجمّعوا في نقابات (إش ٣:٥٧، בְּנֵי עֹנְנָה، أبناء السحرة)، وفي أماكن خاصة (قض ٣٩:٩، אֵלוֹן מְעוֹנְנִים، شجرة أقوال المسكنين).

٤. لقد كان السحر مشجوبًا من الأنبياء. يتكلم حزقيال بالويل على النساء اللواتي رأين "السحر للسحر" (אֶת כְּסָתֹ، فرق السحر/ التمائم) على معاصمهن ل"توريط" الشعب، أي، ممثلو القوى البشرية على الشعب برؤية إماتتهم (حز ١٨:١٣، ٢٠؛ قا W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1979, 297). يشجب ملاخي "السحرة" (מְכַשְּׁפִים)، مع "الزناة"، "الحالفين"، وأولئك الذين "يغشون" أو "يضطهدون" الآخرين، كشعب لا يخاف الرب (ملا ٥:٣). يدين نحميا نينوى لسحرها وعرافتها (כְּשָׁפִים، في كلا الحالتين).

في يوم الرب لن ينفع "السحرة" (כְּשָׁפִים) لبابل (إش ٩:٤٧، ١٢). في يوم الرب، سيترك الرب شعبه بسبب "ممارستهم للتكهن" (עֹנְנִים) مثل الفلسطينيين (٦:٢؛ "ممارسة السحر" ربما تكون أفضل في NIV من "ممارسة التكهن"، إذ أنه لا يوجد سياق كافي لإثبات الأخيرة). ولكن في الأيام الأخيرة سينقي الرب إِسْرَائِيل ويبطل السحر/ العرافة (כְּשָׁפִים)، ولن يمثّل أحد النوبات/ يمارس السحر (מְעוֹנְנִים) (مي ٥: ١٢[١١]).

يشجب إرميا "الوسطاء" (עֹנְנִים، NIV غالبًا تترجمها مع "السحرة") (כַּשָּׁפִים) لأنهم يتفوهون بالأكاذيب (إر ٢٧: ٩-١٠). شعب يَهُوذَا هم أبناء "السحرة" (עֹנְנָה) إش ٣:٥٧) وأولئك هم "متمردون" و"كذبة" (ع ٤)؛ وهم يُشجَبون مع "الزناة"، "الموسومات"، وعابدي الأوثان (ع ٣، ٥-٩).

٥. السحر كان يُشجب أيضًا من المؤرخ التثنوي. ياهو، ملك إِسْرَائِيل، دفع بشأن نبوة اليشع للقضاء، رافضًا عمل السلام مع يهورام، ملك إِسْرَائِيل، بسبب السحر/ العرافة (כְּשָׁפִים) وعبادة الأوثان ليزرعيل، زوجة أبيه الفينيقية، آخاب (٢مل ٢٢:٩). وقد عمل منسى شراً كثيرًا لأنه مارس السحر (עוֹנֵן) والسحر/ العرافة (כִּשֵּׁף) (٢مل ٦:٢١ = ٢أخ ٦:٣٣).

إلا أنه لاحظ لعنة اليشع لبعض الصبية باسم الرب، والذي نتج عنه تعضهم لهجوم الدببة (٢مل ٢: ٢٣-٢٥). يعتقد Aune أن اليشع ربما يكون قد استخدم الاسم الإلهي في قسم سحري، سوء الاستخدام الذي ربما ينعكس في الوصية الثالثة بمنع عدم الحلف باسم الرب باطلاً في التوقف عن نطق لفظ يهوه tetragrammaton (ISBE 3:215-16). قا استخدام פֹּעֲלֵי אָוֶן، الظالمين، في المزامير، والذي يقترح Mowinckel أنها "تشير لأولئك الذين استخدموا السحر لجلب المرض والخراب على ناظم المزامير" (S. Mowinckel، المزامير في عبادة إِسْرَائِيل، الطبعة الثانية، ١٩٦٧).

لاحظ أيضًا أن المؤرخين لم يقيّموا سلباً أو إيجاباً الوضع التالي. عندما قاد جعل تمرداً فاشلاً لشكيم ضد أبيمالك، رأى جماعة من قوات أبيمالك آتية من عند شجرة "المتكلمين بالسحر/ العَرَّافينَ" מְעוֹנְנִים (قض ٣٧:٩). NIV تترجم "المتكلمين بالسحر" حتى من خلال المعنى المعتاد المعطى للعبرية עָנַן وهو ممارسة السحر. السياق يرجّح أن מְעוֹנְנִים توظف عند ضريح، ممثّلة بشجرة مقدسة، ومانحة مهتفو الوحي بتفسير علامات، أولئك الأشخاص من الأفضل رؤيتهم كمقدّسين أكثر منهم سحرة.

٦. لقد كان السحر محرمًا في شريعة موسى. لا ٢٦:١٩ تحرِّم على الإِسْرَائِيليين ممارسة السحر (الفعل עָנַן). "السحر" (מְכַשֵּׁפָה) كان ينفَّذ (خر ٢٢: ١٨[١٧]). الاسرائيلي الذي يمارس السحر (מְעוֹנֵן) كان "مقيتاً للرب"، ويعيش مثل الأمم الوثنية الذين "مارسوا السحر" (מְעֹנְנִים)، ولم يعيشوا "بلا لوم" أمام الرب (تث ١٨: ١٠-١٤).

٧. كان السحرة يخدمون في ساحات الملوك. "السحرة" (מְכַשְּׁפִים) استخدموا "فنونهم السحرية" (לַהֲטֵיהֶם לְטֵיהֶם) لمحاولة نسخ المعجزات التي قام بها موسى وهارون (خر ١١:٧، ٢٢؛ ٧:٨، ١٨ – ١٩ [٣]، ١٤-١٥). وقد نجحوا في البداية (الثعبان أصبح يعمل، يصيب من الدم ومن الضفادع)، ولكنهم فشلوا في نسخ إصابة البعوض. بالنسبة للإصابات اللاحقة، ضد الماشية، من الغليان، من البرد، من الجراد، من الظلام، ضد الأبكار)، لم يستطيعوا نسخهم ولم تكن لديهم القوة لمنعهم أو معاكستهم. في دانيال "السحرة" (מְכַשְּׁפִים)، من "السحرة"، "السحرة"، و"المنجمون" استدعوا لإعلان وتفسير حلم نبوخذنصر (دا ٢:٢) ولكنهم لم يقدروا؛ إلا أن دانيال، بعمونة الرب قدر (ع ١٩أ، ٢٧). في النصوص أعلى من خروج إلى دانيال السحر لم يكن فقط مداناً ولكنه كان غير نافع ضد قوة وحكمة الرب وأولئك الذين أعطاهم الرب الحكمة والقوة.

ب. ت المادة قبل الإنجيلية توضح الاتجاه المتلبس للسحر. فقد فهم الرابيون تحريم ع. ق للسحر، ولكن Aune يؤكد: يبدو أنهم كانوا قادرين على تنسيق الموانع الإنجيلية مع ممارسة بعض أشكال السحر من إعادة تعريف الاثنين" كيما يؤسسوا ممارسات مقبولة وغير مقبولة (ISBE 3:216-18). الممارسات اليهودية والوثنية أثرت على كل منهم في فترة ما قبل الإنجيل (ibid., 217).

ع. ج في ع. ج ممارسة السحر كانت تقيَّم سلبيًا (قا ع. ق الذي يشجب السحر في الشريعة، الأنبياء، والتاريخ التثنوي). السحرة كانوا يضادون الإنجيل. بارناباس

وشاول / بولس قابلوا ساحرًا في فاوس (μάγος، الساحر [NIV]، "الساحر" [NRSV]، بار يسوع/ اليماس، الذي قيل عنه أنه "نبي كذاب" (أع ٣:٦، ٨)؛ وقد عارض عمل شاول وبارناباس حتى شجبه بولس كـ"ابن الشيطان وعدو كل بر" (أع ١٣:١٠). السحر كان ممارسة خاطئة (غلا ٢٠:٥؛ رؤ ٩:٢١؛ ١٨:٢٣ – φαρμακεία، عرافة/ سحر فن/ نوبة سحر [NIV]، سحر [NRSV]). إن السحرة لن ينالوا حياة أبدية (رؤ ٢١:٨؛ ٢٢:١٥ – φάρμακος، πηαρμακοσ، من يمارس فنون السحر [NIV]، ساحر [NRSV]). إن التحول للمسيحية كان يعني كسر ماضي الشخص الخاطي: أع ١٩:١٨ (צְאָרַפ، "عمل الشر" [NIV]، "ممارسة" [RSV]، بالمقارنة ب ع ١٩ "ممارسة السحر")؛ و١٩:١٩ (+ πράσσω، περίεργος، ممارسة السحر [NIV]، ممارسة فنون السحر [RSV]). لقد تحول العديد من السحرة في أفسس؛ وقاموا بحرق كتب السحر الخاصة بهم. إن التحول القوي في سفر الأعمال وسفر الرؤيا يرجح أنه كان يُعتَبر تهديداً كبيراً للكنيسة المسيحية الأولى من ثقافات الديانات الهيلينية المحيطة.

في أع ٨:٩ (μαγεύω، ممارسة السحر [NIV]، ممارسة السحر [RSV]) و١١ (μαγεία، سحر [NIV, RSV])، السحر/ العرافة لا يشجب فقط ولكن أيضًا يوضح أنه لا يوافق مع قوة الرب العامل من خلال فيلبس، بما أن سيمون، الساحر الكبير والمعاد تمليكه ρεοωνεδ، قد انبهر وتحول عندما رأى العلامات والمعجزات التي قام بها فيلبس. قا تقييم ع. ق للسحر في خر ١-١٢ وفي كتاب دانيال.

في مت ٢:١، ٧، ١٦ (NIV) μάγος، (magos، شخص حكيم [RSV]، أي عالم فلك). קֶסֶם (ممارسة التكهن، #٧٨٧٦)، بما أن السياق يقترح أن ممارسة قراءة الطوالع هو من النجوم.

سحر، عرفة، فنون سرية: ← חֶרֶשׁ [1] [*ḥereš*] (سحر، عرافة، #٣٠٨٨)؛ ← כֶּסֶת [*keset*] (فرقة [لأهداف سحرية، #٤٠٨٦])؛ ← כשׁף [*kšp*] (ممارسة السحر، العرافة، #٤١٧٥)؛ ← לחשׁ [*lḥš*] (شعوذة، همس، #٤٣١٧)؛ ← לָט [*lāṭ*] (سر، فنون سرية، #٤٣١٩)؛ ← ענן [2] [*ʿnn*] (شعوذة، #٦٧٢٦)؛ ← קסם [*qsm*] (ممارسة التكهن، #٧٨٧٦).

البيبلوجرافيا

D. E. Aune, "Magic; Magician," *ISBE* 3:213-19; E. A. W. Budge, *Egyptian Magic*, 1899; G. Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, 1966, 282-83, 290-95; T. W. Davies, *Magic, Divination and Demonology Among the Hebrews and Their Neighbours*, 1898; L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, 1896; Madelaîne S. and J. Lane Miller, *Harper's Encyclopedia of Bible Life*, 3d rev. ed., Boyce M. Bennett, Jr. and David H. Scott, eds., 1978, 65, 68, 70, 72; I. Mendelsohn, "Magic, Magician," *IDB* 3:223-25; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, 1962, 303-20; J. A. Scurlock and Joanne K. Kuemmerlin-McLean, "Magic," *ABD* 4:464-71; M. Smith, *Jesus the Magician*, 1978; R. C. Thompson, *Semitic Magic: Its Origin and Development*, 1908; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, 1939.

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٤١٧٦ כֶּשֶׁף [*kešep*]، سحر، #٤١٧٥

٤١٧٧ כַּשָּׁף [*kaššāp*]، ساحر، #٤١٧٥

4178 כשׁר

כשׁר [*kšr*]، قل. نجح، إزدهر، سُرَّ (#٤١٧٨)؛ כִּשְׁרוֹן [*kišrôn*]، اسم. نجاح، مهارة (#٤١٧٩).

ش. أ. ق الجذر כָּשֵׁר له ما يوازيه في أرم. כְּשַׁר، يكون ملائمًا؛ أوغا. *ktr*، يكون ماهرًا؛ وأكد. *kasaru*، ينجح، ينجز.

ع. ق ١. فيما عدا مرة واحدة في أستير، كل من الفعل כָּשֵׁר والاسم כִּשְׁרוֹן جاء في سفر الجامعة ٥ مرات. في أس ٨:٥، الفعل כָּשֵׁר "يكون صحيحًا/ ملائم" قد استُخدم كموازي لـ "يجد نعمة" (מָצָא חֵן) في التماس استير أمام الملك أحشويرش. بينما מָצָא חֵן يشير إلى الملتمس، כָּשֵׁר ينقل الاهتمام في "أمر (شيء"، أي، ما يُطلب. التأكيد كان على أمر النجاح أكثر منه على صفات الشخص. هذا التأكيد يُرى أيضًا في جا في إشارته إلى النجاح. في جا ١١:٦، الواعظ يحذر ضد الخمول لأنه لا أحد لديه تحكم على مستقبله ليؤكد النجاح. إن استخدام اللفظ في ١٠:١٠ أصبح تحدياً للمعلقين، ولكن التعليم العام أن النجاح له الكثير لعمله مع الحكمة يبدو واضحًا.

٢. اسم. כִּשְׁרוֹן يشير إلى شيء مكسوب أو محقق (R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, 1989, 83). إن سياقات الثلاثة تكرارات لـ *kisron* تعلق سلبيًا على "النجاح". في جا ٢:٢١، يلاحظ الواعظ أن "نجاح" شخص غالبًا يُترك للاستمتاع مع الآخرين الذين لم يكدحوا لأجله (بالمثل، ٥:١١[١٠]). بحسب ٤:٤، النجاح في الحياة غالبًا يتم تحفيزه ارتكازاً على الحسد. بينما ربما يكون النجاح محققاً من خلال المجهود البشري، في سياق هذا الكتاب، كل ما حققه البشر هو في النهاية عقيما بعيدًا عن الاعتماد على الرب.

٣. كما يحدث في ع. ق، معنى "النجاح" على أساس جذر כָּשֵׁר يصف أولاً مادة النجاح من خلال الجهد البشري. واستخدامها يختلف عن استخدامات مرادفات צָלַח، ينجح (#٧٥٠٢)، وיָעַל، ربح (#٣٦٠٣). كثراً ما يُستخدم الفعل צָלַח مع الرب كأداة، مؤكدًا على أنه من يعطي النجاح، وצָלַח هو بالتأكيد الرب، على عكس الأوثان، التي تمنح ما هو مربحاً للحياة البشرية.

ب. ت الفعل يأتي في سيراخ ١٣:٤ بمعنى "يكون نافعاً". يحذّر الكاتب من أن الشخص عندما يكون في حاجة ربما يكون مستَغَلاً إذا كان نافعاً ومعروفاً. العديد من الاستخدامات للفظ تظهر في العبرية الوسطى بمعاني عامة ل"يكون ملائم، ناجحاً" (انظر Jastrow 1:677-78). اللفظ *kosher*، "يلائم جيدًا" (خاصة ارتباطا بالطعام)، وهو مشتق من כָּשֵׁר.

نجاح، مهارة: ← יעל [*y'l*] (ربح، منفعة، يكون نافعاً، مساعد، #٣٦٠٣)؛ ← כשר [*kšr*] (نجاح، ازدهار، يكون مُسِّر، #٤١٧٨)؛ ← צלח [*slḥ* [1]] (يكون ناجحاً، مزدهراً، قويًا، #٧٥٠٢/٧٥٠٣)؛ ← שׂכל [*śkl* [1]] (ينجح، يفهم، يصنع حكمة، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

البيبلوجرافيا

CAD 8:285; *TWOT* 1:458; A. Van Selms, "The Root k-t-r and Its Derivatives in Ugaritic Literature," *UF* 11, 1979/80, 739-44.

أليكس لوك *Alex Luc*

٤١٧٩ כִּשְׁרוֹן [*kisrôn*]، نجاح، مهارة، #٤١٧٨

٤١٨٠ כָּתַב [*katab*]، كتابة، كتابة

٤١٨١ כְּתָב [*kᵉtab*]، كتابة، كتابة

٤١٨٢ כְּתֹבֶת [*kᵉtobet*]، علامة، كتابة

٤١٨٤ כָּתִית [*katît*]، ضرب الزيتون، #٤١٩٨

4185 כֹּתֶל

כֹּתֶל [*kōtel*]، حائط، جدار، تأتي فقط في نشيد الأنشاد ٩:٢ (#٤١٨٥). ومن الواضح أنها آرامية؛ أرم. כְּתַלְע تأتي في دا ٥:٥ وعزرا ٥:٨.

ش. أ. ق الكلمات المشتركة تأتي في أكد. *kutlu*، سكّة، سياج، وأرم. כְּתַלְע، حائط.

ب. ت כֹּתֶל في وثيقة دمشق (وثص. 12,17)، في القسم الذي يتعامل مع الانتهاك الطقسي. كل مسمار أو وتد في حائط البيت الذي يرقد فيه ميت يصبح غير طاهر. في العبرية القبل إنجيلية، يستمر الاستخدام مع المعنى العام: الحائط.

حائط، كومة الحجارة: ← גדר [*gdr*] (انتصاب الحائط، #١٥٥٣)؛ ← חוֹמָה [*ḥômâ*] (حائط، #٢٥٧٠)؛ ← חַיִץ [*ḥayiṣ*] (حائط ضعيف، #٢٦٦٦)؛ ← טִירָה [*tîrâ*] (صف من الحجارة، # ٣٢٢٧)؛ ← כֹּתֶל [*kōtel*] (حائط، #٤١٨٥)؛ ← נֵד [*nēd*] (كومة، حائط، #٥٦٠٣)؛ ← קִיר [*qîr* [1]] (حائط، #٧٨١٥)؛ ← שׁוּר [*šûr* [3]] (حائط، #٨٨٠٣).

كيث إن. شوفيل *Keith N. Schoville*

4188 כֶּתֶם

כֶּתֶם [*ketem*]، ذهب (#٤١٨٨)

ش. أ. ق الكلمة توجد في المصرية *ktmt* (انظر أكثر، Kedar-Kopfstein, *TDOT* 4:33).

ع. ق الكلمة ترد ٩ مرات في النصوص الشعرية الأخيرة. تأتي بالتوازي مع כֶּתֶם في أي ٣١:٢٤؛ أم ٢٥:١٢؛ ومراثي إرميا ٤:١، ومع معادن نفسية أخرى في أي ٢٨: ١٦-١٩ ومز ٤٥: ٨-٩ [٩-١٠]. بالرغم من المرادف مع זָהָב، البعض (مثل Dhorme, 461) يعتقد أن כֶּתֶם تشير إلى فكرة الذهب المصفّى أو النقي. Watts (1972، 109) يعتقد (مثل أوفير) أن، الكلمة כֶּתֶם تشير إلى مكان الأصل.

١. في مز ٤٥: ٩[١٠] وو دا ١٠:٥، כֶּתֶם تُستخدم في أوصاف ذوي الكرامة البارزة اللابسيين الذهب المختار. في دا ١٠:٥؛ العبارة المستخدمة هي (כֶּתֶםאוּפָז), والتي تُترجم "ذهب أوفاز" في RSV and NRSV. إلا أن JB تقرأ "ذهب نقي"، TEV (قا Barr, 600) "ذهب مصفّى"، وNIV (قا Baldwin, 180) "أنقى ذهب". بعيدًا عن دا ١٠:٥ ، كلمة أوفاز تأتي فقط في إر ٩:١٠. في حالة النص الأخير، تر. بشيطة وبعض مخطوطات سب. تقرأ מֵאוֹפִיר، من أوفير، وقرائتها لدانيال ١٠:٥، يفضِّل العديد من المترجمين والمعلقين (انظر Charles, 113; Driver, 154; NEB; REB; cf. Andrews, 531; Barr, 600; Collins, 1993, 373) تنقيح النص المازرري (בְּ כֶתֶם אוּפָז، ذهب أوفير. Montgomery (408; cf. BHS; Collins, 1993, 373)، يجادلون أن دا ١٠:٥ أول هيئتين للكلمة אוּפָז توضح الارتباط (المقدّم للكلمة פָּז؛ قا نشيد الأنشاد ١١:٥، خاصة كما هو مصحح في BHS)، التي تترجم "الذهب المصفّى والنقي". آخرين ينقحون النص المازوري إلى (כֶּתֶם מוּפָז (المفرد المذكر هُفعَل. جزء من פָּזַז)، أجود ذهب، كما في ١مل ١٨:١٠ (قا Jeffery, 502).

الواحدة المربوطة بالذهب في دا ١٠:٥، الذي يوصف في ألفاظًا مألوفة من حز ١، ٨-١٠، و ١٣:٢٨ (انظر

خاصةً، (Rowland, 98-100)، هو من المحتمل ملاكًا زائر (انظر Collins, 1984, 96-104; 1993, 399, 402). إلا أن R. A. Anderson (122-24; cf. Baldwin, 178; Gammie, 102-3; Goldingay, 290-91) يعتقد أنه، بفرض الوصف السامي للهيئة، تأثير القهر على العرّاف ورد الفعل الدرامي لزملاء دانيال، الزائر السماوي هو شيء أكثر من وسامة من الملاك. لا يوجد إنكار أن اللغة المستخدمة لوصف الملاك هي غالبًا سامية (انظر Jeffery, 502). فيما يعترف Goldingay (291)، بأن الألفاظ المستخدمة لوصف المخلوق الفوق الطبيعي هو وسيماً على غير العادة ومثل أولئك الذين يُستخدمون للرب نفسه، يجادل أن الهيئة في دا ١٠: ٥-٦ لا يحتاجون أن يكونوا الرب. Rowland (100) يعتقد أن دا ١٠: ٥-٦ يوضح بداية التطور hypostatic مثل ذاك المصاحب للصفات الإلهية لكمة وحكمة الرب. في هذا الوصف لظهور المسيح المرتفع، كاتب سفر الرؤيا ١: ١٣-١٦ يتضح أنه كان متأثرًا بشدة للهيئة السامية الموصوفة في الترائي الملائكي للبشر angelophany لدانيال ١٠: ٥-٦.

في مز ٤٥: ٩[١٠]، المادة هي عروس ملك إسْرَائِيل (أكثر من أم الملكة [انظر C. A. and E. G. Briggs, 383; Kirkpatrick, 250; Davison, 237; Taylor, 238; W. O. E. Oesterley, 253; A. A. Anderson, 352; Durham, 262; Eaton, 125; Kidner, 172; Knight, 216-19; Kraus, 456; Bratcher and Reyburn, 426; Mays, 180; contra Stuhlmueller, 454]). قيل أن العروس واقفة عن يمين الملك في ذهب أوفير (בְּכֶתֶםאוֹפִיר). بالرغم من أن الوضع المضبوط في أوفير هو غير مؤكد (العديد [انظر Kirkpatrick, 250; G. W. Anderson, 422; Dahood, 274; Eaton, 125; Kaiser, 18; Bratcher and Reyburn, 427] يفكر أنه من المحتمل أن يكون في مكان ما في العربية)، الذهب المساند لهذا المكان كان مشهورًا لجودته (قا ١مل ٩:٢٨؛ ١٠:١١؛ ٢٢:٤٨؛ أي ٢٢:٢٤؛ ٢٨:١٦؛ إش ١٣:١٢).

٢. مجموعة כֶּתֶם פָּז تُستَخدم في نش ٥:١١، جزءًا من wasf (الفقرة التي تعطي أدلة، بالترتيب [إما من أعلى أو من أسفل، كما هنا، أو من أسفل إلى أعلى]، أجزاء من البنية الجسمية المذكرة أو المؤنثة في اللغة التشخيصية، انظر Falk, 526). في ع ١١ العروس المريضة حباً، من المحتمل أن العروس المعبّرة عن مشاعرها العميقة عن حواء في عرسها (Herbert, 473)، يماثل رأس حبيبها النبيلة بأجود الذهب. وصف الرأس للقدم لجمال حبيبها الفتّان في ع ١٠-١٥، الذي يماثل أجزاء التشريح بالذهب (כֶּתֶם פָּז [ع ١١]؛ זָהָב [ع ١٤]؛ פָּז [ع ١٥])، العاج، الجواهر، والمرمر، هو تذكارًا لهيكل أورشليم (Murphy, 465).

כֶּתֶם توجد في أم ١٢:٢٥، حيث العلاقة بين الحكيم، المعلم الموهوب، والطالب القبل للنصح تماثل بالطريقة حيث المادتين (נֶזֶםזָהָב)، خاتم ذهبي، وחֲלִי־כָתֶם، حلية ذهبية [Martin, 159، يعتقد أنها قلادة]، مكملة بعضها لبعض (McKane, 585; Tate, 80).

٣. إن المسعى لمادة الثروة يمكن أن تقود بعيدًا عما هز ثميناً حقاً. تأتي الكلمة في أي ٣١:٢٤، جزءًا من العبارة (ع ٢٤ – ٢٥، ٢٨) التي تدرك الرضا الخطير واللامبالاة الأنانية التي يمكن أن تولد بالثروة. بشكل ملحوظ، ع ٢٤ – ٢٥ يليها آيتين تصفان (سر؟ انظر A. B. Davidson, 251; MacKenzie and Murphy, 483) خيانة التضرع للشمس والقمر كآلهة. النتيجة الواضحة هي الردّة التي يمكنأن تتخذ عدة أشكال: جعل الثروة صنماً، هوس، أو أداة ثقة أن كل قطعة كوثن كعبادة لآلهة مزيفة. أولئك الذين يضعون ثقتهم في الثروة أكثر من الرب سوف يُدانون (قا مز ٤٩: ٦-٩ [٧-١٠]؛ ٥٢: ٧[٩]؛ أم ١١:٢٨). إن وضع الثقة في الغنى يجعل المسعى والتحقيق للإشياء الأعلى هو في الخقيقة مستحيل (Strahan, 262).

من ضمن هذه الإشياء الأعلى هي الحكمة، التي هي ثمينة (أي ٢٨: ١٥ – ١٩). ولا يمكن وزنها، تقييمها، أو تبديلها. وهي لا تقارن في قيمتها بأثمن وأغرب المعادن والجواهر (من ضمنها כֶּתֶם אוֹפִיר، ذهب أوفير [ع. ١٦)، و כֶּתֶם טָהוֹר، الذهب النّقي [ع ١٩]) ولا تشترى بتلك الكنوز. ولكن بالرغم من الحكمة المطلقة، بالرغم من الطريقة التي خلق بها الرب العالم ويشغّل الكون، لا يمكن الحصول عليها بالجنس البشري، والتأكيد معطى في ع ٢٨ (بالرغم من أن العديد، انظر Strahan [239], Dhorme [414], Pope [206] and Habel [151], to be a gloss) أن الرجال والنساء يمكن أن يكافحوا ويحصلوا على وزنا (عملياً) من الحكمة بعبادة الرب وسلوك حياة أدبية (قا أي ١:١، ٨؛ ٢:٣؛ ٤:٦؛ مز ٤٠: ٤[٥]؛ ٥:٧١؛ أم ١:٧، ٢٩؛ ٢:٥؛ ١١:٢٨. عن العلاقة بين المعادن النفيسة، الجواخر، الحكمة، والمكان حيث يمكن للرب والجنس البشري مقابلة الحكمة، انظر Janzen, 199-201).

٤. في إش ١٣:١٢، جزء من العارافة ضد بابل (ع ١-٢٢)، التحذير يُعطى أنه عندما يأتي يوم يهوة، المتكبر، عديم الرحمة، والشرير في كل العالم (وليس فقط في بابل؛ قا Skinner, 105; 107-8; Wright, 53-54; Watts, 1985, 197-200 [contra Kissane, 154]) سوف يُعاقبون، ناتجاً عن دمار منتشر حتى أن البشرية ستكون أندر حتى من الذهب التنقي (פָּז) وذهب أوفير (כֶּתֶם אוֹפִיר). مراثي إرميا ٤:١ يسجّل كيف أن أثمن كنوز الهيكل (זָהָב وהַכֶּתֶם הַטּוֹב) ستصبح ملوثة بعد سبي بابل والطرد من أورشليم. ولكن أكثر مأساوية وفظاعة من نهب تلك

الكنوز هو مصير مواطني صهيون الغالي، الذين يستحقون وزنهم ذهباً نقياً (פָּז؛ ع ٢)، ولكن كيف يقيَّمون الآن ليس بأغلى من الآنية الفخارية الرخيصة (انظر R. Davidson, 205).

ب. ت كما يشير Jastrow (1:681)، اسم. يوجد في كل من العبرية כֶּתֶם وأرم. כִּיתְמָא כְתְמָא، لطخة داكنة الحمرة (من כֶּתֶם [أرم. כְּתַם]، يكون مضغوطًا، داكنًا، مُخبأ؛ نِفْعَل. يكون ملوّث، يكون ملحوظا).

ذهب: ← אוֹפִיר [ʼôpîr ¹] (ذهب أوفير، #٢٣٤)؛ ← בֶּצֶר [beṣer ¹] (ذهب خام، #١٣٠٩)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ ¹] (ذهب، #٣٠٢١)؛ ← כֶּתֶם [ketem] (ذهب، #٤١٨٨)؛ ← סְגוֹר [sāgûr] (ذهب نقي، #٦٠٣٤)؛ ← פָּז [paz] (ذهب نقي، #٧٠٥٨)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، يُشم، يُكرر #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:32-40; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, 1984; H. T. Andrews, "Daniel," in *Peake*, 1920, 522-33; J. G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1978; J. Barr, "Daniel," in *Peake*, 1964, 591-602; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, 1913; J. J. Collins, *Daniel With an Introduction to Apocalyptic Literature*, 1984; idem, *Daniel*, Hermeneia, 1993; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, 1962; R. Davidson, *Jeremiah Vol. 2 and Lamentations*, 1985; W. T. Davison, *The Psalms Vol. I: I-LXXII*, ca. 1904; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, 1922; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; M. Falk, "Song of Songs," in *HBC*, 1988, 525-28; J. G. Gammie, *Daniel*, 1983; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; N. C. Habel, *The Book of Job*, 1975; A. S. Herbert, "The Song of Solomon," in *Peake*, 1964, 468-74; J. G. Janzen, *Job*, 1985; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:339-549; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; D. Kidner, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, TOTC, 1979; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; G. A. F. Knight, *The Psalms. Vol. 1*, 1982; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; R. A. F. MacKenzie and R. E. Murphy, "Job," in *NJBC*, 1990, 466-88; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, 1908; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1964; R. E. Murphy, "Canticle of Canticles," in *NJBC*, 1990, 462-65; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, 1982; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, 1909; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; C. Stuhlmueller, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; M. E. Tate, "Proverbs," in BBC, 1972, 5:1-99; W. R. Taylor, "The Book of Psalms: Exegesis Psalms 1-71, 93, 95-96, 100, 120-138, 140-150," in W. S. McCullough, et al., "The Book of Psalms," *IB*, 1955, 4:1-763; J. D. W. Watts (in collaboration with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; idem, *Isaiah 1-33*, 1985; G. E. Wright, *Isaiah*, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

כֻּתֹּנֶת 4189

כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] أو כְּתֹנֶת [*kᵉtonet*]، اسم. كساء، معطف، رداء، عباءة (#٤١٨٩).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة العبرية مع أكد. (كتان، قماش)، ومع أوغا.، عرب.، أرم.، وأثيوبية.، كلها تعني نفس نوع الكساء. الكلمة الإنجليزية "قطن" من المحتمل أنها مشتقة من خلال عرب.

ع. ق ١. لا يوجد تفرقاً واضحًا في المعنى بين التهجئين. تك ٣:٢١ هي أول الـ ٢٨ تكرارًا؛ الرب صنع أقمصة من جلد لآدم وزوجته". ١٤ مرة يظهر اللفظ في وصف إردية الكهنة في خر، لا، عزرا (٢:٦٩)، ونحميا (٧: ٧٠ [٦٩]، ٧٢ [٧١]). الكلمة تصف رداء ثامار في ٢صم ١٣:١٨، ١٩ والثوب الذي خلعته عروس النشيد الذي عليها أن تلبسه مرة أخرى (نش ٥:٣). مراجع أخرى نجدها في أي ٣٠:١٨ و ٢٢:٢١. هذه الكسوة تبدو ماد، أكثر خصوصية للملبس أكثر من تلك الموصوفة لجذر לָבֵשׁ. وهي عادة كسوة جيدة، رداء متأنق، أو شيئًا يُلبس للاستعراض.

٢. سبع مرات تشير כְּתֹנֶת إلى כְּתֹנֶת פַּסִּים، قميص يوسف المشهور الذي أعطاه أباه إياه (تك ٣٧). العبارة لا تعني ثوباً ملوناً بألوان عديدة، ولكن سترة فريدة، ومن المحتمل أنها كانت مطرزة بغزارة أو لها أكمام طويلة. هذ الكسوة كانت مصاحبة للطبقة الإرستقراطية (Westermann, Genesis, ConCom, 1986, 3:35). انظر *HALAT* 892.

ثياب، رداء: ← ² בֶּגֶד [beged ²] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [gᵉlôm] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [ḥōb] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [ḥōṣen] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כְּתֹנֶת [kuttōnet] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [lbš] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [mad] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← ² מַדְוֶה [madeweh ²] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [maḥᵃlāṣôt] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [meltāḥâ] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [mešî] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [sādîn] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← ² סוּת [sût ²] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [pᵉtîgîl] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [ṣebaʿ] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [śimla, śalma] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [šōbel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← ² שִׁית [šît ²] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

4190	כָּתֵף

כָּתֵף [*katep*]، اسم. كتف (نصل)؛ جانب، طرف، منحدر (#٤١٩٠).

ش. أ. ق أكد. *katappatu*، عظم القصّ أو جزء من الضلوع؟ (*CAD* 8:303)؛ العربية *katia*، كتف؛ أوغا. *ktp*، كتف، شفرة المتف.

ع. ق اسم. כָּתֵף تكرر ٦٧ مرة في النص المازوري وهو يتميز عن שְׁכֶם، التي تشير إلى الجذع الأعلى (الرقبة وأعلى الظهر). الأداءات الأولية العديدة في NIV تتضمن جانب (١٩ مرة)، كتف (١٥ مرة)، منحنى (١٠ مرات)، أجزاء الكتف (٨مرات)، وظهر (٣مرات).

١. الترجمة "جانب" لـ כָּתֵף تُستخدم بشكلٍ خاص لوصف السمات، الأبعاد، أو الاتجاهات ارتباطا بتابوت العهد أو الهيكل. على سبيل المثال، الستائر على جوانب مدخل تابوت العهد كانوا ١٥ قياساً في الطول (خر ٢٧: ١٤-١٥؛ ٣٨: ١٤). المدخل للدور الأسفل لهيكل سليمان وخمس من الأحواض البرونزية المتحركة كانوا موضوعين في الجانب الجنوبي للهيكل (١مل ٦:٨؛ ٧:٣٩). وارتباطا برؤية حزقيال في الهيكل، مناضد الذبح كانوا موضوعين على جانبي درجات المدخل للبوابة الشمالية، بالقرب من غرف الكهنة (٤٠:٤٠، ٤٤).

٢. كما هو الحال مع שְׁכֶם، وظائف الكتف البشري عملياً كحمل الوزن لحمل ونقل السلع والمواد، خاصة المواد الثقيلة والضخمة. إن فكرة כָּתֵף كتحمّل العبء في ع. ق هي مطبّقة على اللاويين المكلفون بحمل تابوت العهد والأثاث (عدد ٧:٩؛ ١أخ ١٥:١٥؛ قا ٢أخ ٣٥:٣)، كهنة بابل الذين رفعوا آلهتهم المزيفة على أكتافهم (إش ٤٦:٧)، وحتى شمشون عندما حمل أبواب غزة (قض ١٦:٣) أو النبي حزقيال حاملاً حقيبته للمنفى (حز ١٢: ٦-٧). الكتف كجزء من الحيوان يعد اختياراً للحم (٢٤:٤)، ولكنه أيضًا يمكن أن يرمز للعنف والظلم من جانب القوي ضد الضعيف (٣٤:٢١). ربما يكون أصعب نص يوظف כָּתֵף هو بركة موسى مؤكدًا أمن بنيامين بين "كتفي" الرب (تث ١٢:٣٣). Craigie يفهم هذا في سياق عسكري، بين "أسلحة" الرب (Deuteronomy, *NICOT*, 1976, 396)؛ بينما يقترح Thompson صورة أبوية لطفل محمولاً بصورة أب هندي أحمر بين شفرات كتفه (Deuteronomy, *TOTC*, 1974, 5:312).

٣. الجمع כְּתֵפוֹת هو لفظ فني لجزئي الكتف لأفود رئيس الكهنة (خر ٢٨:٧، ١٢، ٢٥، ٢٧؛ ٣٩:٤، ٧، ١٨، ٢٠). وغير واضح الآن كيف يتم ربط جزئي الكتف بالأفود جيدًا. إلا أن الوظيفة الأساسية لجزئي الكتف كانت لتمنح مكانًا بارزاً لعرض جزعي الحجر المكتوب عليهم أسماء أسباط إِسْرَائِيل الاثنى عشر ، ستة من كل حجر على كلا الكتفين للكساء ترمز إلى التمثيل اللاوي لكل إِسْرَائِيل قبل يهوه (قا Durham, Exodus, WBC 3, 1987, 386).

٤. الكلمة כָּתֵף هي منحنى معاد ١٠ مرات في NIV، أولياً في سياق أنصبة الأسباط ليَهُوذَا وبنيامين ضمن ارتفاعات مدينة التل الرئيسي في كنعان (هوشع ١٥:٨، ١٠-١١؛ ١٨:١٢، ١٢، ١٣، ١٦، ١٨-١٩؛ قا عدد ٣٤:١١؛ إش ١١:١٤). هنا כָּתֵף تعرِّف الحافات ومهماز والتضاريس الجبلية وجنوب وسط فلسطين (قا Boling and Wright, Joshua, AB 6, 1982, 369).

٥. في ثلاثة مرات يقرأ NIV "ظهر" لـ כָּתֵף، يعمل اشعياء الإشارة لظهور الحمير حرفيًا تسحب الأغنياء في قوافل (٣٠:٦). إنها أكثر قربًا أن "جانب" يجب أن يُفهم هنا، في أن السلع مربوطة بجانبي الحمار المعطاة في ضيق ظهره وومشيته الغريبة. مرتين כָּתֵף تُستخدم لتصف استعصاء إِسْرَائِيل اعتبارًا لعهد يهوه (نحميا ٩:٢٩؛ زك ٧:١١).

٦. أخيرًا، כָּתֵף ربما تصف حتى "الأكتاف" الصناعية بمعنى صنع الإنسان للحوائط المساندة والتسليطية في إنشاء المباني والاختيارات البرونزية (١مل ٧:٣٠؛ حز ٤٠:٤٠؛ ٤١:٢).

كتف: ← כָּתֵף [katep] (كتف، جانب، منحدر، #٤١٩٠)؛ ← ¹ שְׁכֶם [šᵉkem ¹] (كتف، #٨٩٠٠).

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

4193 כתר

כתר [*ktr* ²]، بيعّل، حاوط، أحاط؛ هِفعِيل. محيط (#٤١٩٣)؛ כֶּתֶר [*keter*]، عمامة، زينة (#٤١٩٥)؛ כֹּתֶרֶת [*koteret*]، اسم.، لفظ مصطنع (كبير [لعود]؛ ١مل ٧:١٦]؛ جزء من الحوض [NIV إطار دائري؛ ١مل ٧:٣١]؛ #٤١٩٦).

ش. أ. ق النمر *kätra*، يحيط، يعمل سياجًا.

ع. ق في قض ٢٠:٤٣ الفعل يُستخدم بمعنى عسكري. بالمثل אָפַף، الفعل כָּתַר يوظف في سياقات المراثي لكونها محاطة بأعداء شخصيين، يصورون بشكل مرعب كـ" ثيران باشان الأقوياء" (مز ٢٢:١٢ [١٣] ‖ סָבַב]؛ قا؛ حب ١:٤).

هناك استخدامًا مختلفًا في مز ١٤٢:٨ في نهاية المراثي، لتحمل توقّع للتبرئة عندما "يحيط" البر بناظم المزامير في عبادة الشكر.

دائرة، تحول: ← אפף [*'pp*] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [*hdr* ¹] (يحيط، يغلف، #٢٥٣٩) ← חוג [*hwg*] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [*ktr* ²] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [*nqp* ²] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [*sbb*] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [*'āgōl*] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [*'tr* ¹] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

4194 כתר

כתר [*ktr* ³]، هِفعِيل. يرتدي شيء ما كحلية (#٤١٩٤)؛ כֶּתֶר [*keter*]، اسم.، تاج، خاتم الرأس (#٤١٩٥).

ع. ق ١. إنه من غير المؤكد ما إذا كان حدوث الفعل في أم ١٤:١٨ يعكس المسمّى من כֶּתֶר أو يجب أن يتم جمعه تحت כָּתַר، ينتظر (#٤١٩٢)؛ EVV يُعاد الفعل بالسلبية، بالرغم من هِفعِيل. (NIV يتوّج بـ).

٢. اسم. כֶּתֶר يأتي فقط في أستير ١:١١؛ ٢:١٧؛ ٦:٨. واستخدامها يقترح قوة ملكية تشاور أو تؤكّد بعطاء التاج. الكلمة محصورة في سياقات ع. ق الأخيرة؛ ومن الصعب تحديد كيفية ارتباطها بكلمات ع. ق الأخرى للتاج (צְנֶפֶת מְ، #٥٢٠٠)؛ נֵזֶר، #٥٦٩٤؛ עֲטָרָה، #٦٤٩٨).

ب. ت في الميشنا Pirqe Abot 4:13 أسماء ثلاثة "تيجان"، يسمّون تاج دراسة القانون، للكهنوت، والملوكية، ولكنها تفضّل فوق الكل تاج السمعة الجيدة. في كل الأربعة مرات כֶּתֶר تُستخدم (Danby, 454).

من غير الممكن تتبع أثر التطور اللاهوتي ضمن ع. ق إذ أن الاستخدام فقط في النصوص الأخيرة. عندما كتب الميشنا Pirqe Abot، لم يكن الكهنوت أو الملوكية النشيطة جزءًا من الخبرة، ودراسة التوراة كانت أساسية للحياة اليهودية. ربما تكون الميشنا تعكس النص العبري لأمثال ١٤:١٨ في تقييمها للسمعة الجيدة. فكرة الثلاثة تيجان تستمر لإلهام الفكر الأدبي والسياسي اليهودي للعصر الحديث.

تاج: ← כתר [*ktr* ³] (يرتدي كحلية، #٤١٩٤)؛ ← עטר [*'tr* ¹] (محيط، تاج، #٦٤٩٦/٧).

ثياب - عمامة: טְבוּלִים [*t^e bûlîm*] (عمامة، #٣١٧٨) ← מִצְנֶפֶת [*misnepet*] (عمامة، تاج [إكليل من قماش مرصع بالجواهر أحيانًا]، #٥٢٠٠) ← נֵזֶר [*nēzer*] (تاج، #٥٦٩٤) ← צָנִיף [*ṣānîp*] (عمامة، تاج، #٧٥٦٥).

البيبلوجرافيا

S. A. Cohen, *Structures of Command: Politics in Early Rabbinic Jewry*, 1946; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; L. I. Rabinowitz, "Crown," *EncJud*, 1971.

روبرت جي . واي *Robert J. Way*

٤١٩٥ כֶּתֶר [*keter*]، تاج، #٤١٩٤

٤١٩٦ כֹּתֶרֶת [*koteret*]، عاصمة، عمود، #٤١٩٣

4197 כתשׁ

כתשׁ [*ktš*]، قَلْ. يطحن، يدقّ (يرد. ١.؛ #٤١٩٧)؛ اسم. מַכְתֵּשׁ [*maktes*]، ضرس؛ الهاون (#٤٨٤٧).

ش. أ. ق ترد كلمات مشتركة في أرم. (قا DISCO, 130) وعرب.

ع. ق ١. الفعل يدل على الطحن (כָּתַשׁ) في الهاون (מַכְתֵּשׁ). كلا اللفظين يأتوا في أم ٢٧:٢٢: "إن دققت (כָּתַשׁ) الأحمق في هاون (מַכְתֵּשׁ) بين السميذ في مدق، لا تبرح عنه حماقته". بغض النظر عن كم التأديب، الأحمق لا يقتني الحكمة.

٢. في تحذير صفنيا من الدينونة الآتية على أورشليم، ساكني الهاون (מַכְתֵּשׁ؛ صفنيا ١:١١) أيضًا يوصفون. إن المعنى والمكان الدقيق لـ מַכְתֵּשׁ متنازع عليه، بالرغم من أنه يبدو واضحًا أنه لابد من وجود مساحة مقدّسة تشبه شكل الهاون. يقرأ تر. "وادي قدرون". إلا أن أكثر الدارسون اليوم يبدو أنهم يعرّفونها بدائرة مَكْتِيش (الأعلى)، الذي هو بحسب سياق صفنيا ١:١١ يكون مكانًا للسوق (Baker, 97; Berlin, 87; Patterson, 318; Roberts, 175; NIV). أيضًا على نحو جذاب يكون اقتراح أن مدينة أورشليم بأكملها هي المقصودة. "مطوّف بالتلال

العليا، أورشليم نفسها ربما تقارَن بالهاون، مكان القصف. الرب في دينونته سوف يطحن المدينة بأكملها كما لو كانت مغلقة في هاون" (Robertson, 279). تعريفات أقل احتمالاً لـ מַכְתֵּשׁ تتضمن الربع الثاني أو الجديد (נָה הַמִּשְׁ) مشار إليها في ع ١٠ ومقسَمة في مساحة بوابة الخراف (قا المناقشة في Vlaardingerbroek, 104-5).

٣. מַכְתֵּשׁ المذكورة في قض ١٥:١٩ يمكن أيضًا أن تشبه هاون. (للمناقشة في وجهات نظر مختلفة، انظر Moore، 347).

ب. ت إنه من الممتع ملاحظة أنه في العبرية الحديثة الانحناءات الأكبر والأصغر المماثلة للهاون جنوب شرق بئر سبع تسمى بالتالي Makhtesh Gadol and Makhtesh. والأكثر، جنوب أكبر crique تسمى Makhtesh Ramon (Vilnay, 330, 345).

سحن، سحق، طحن: ← בעט [*b'ṭ*] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [*dwk*] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [*dk'*] (يسحق، يكون مسحوق، #١٩١٧) ← דכה [*dkh*]، (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠) ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠) ← הלם [*hlm*] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [*hbṭ*] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [*ṭḥn*] (يطحن، يجرش، #٣٢٢١) ← כתש [*ktš*] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [*ktt*] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعماً، يدق، ينثر، #٤١٩٨)، ← מָחַץ [*maḥaṣ*] (يسحن ليصبح قطعاً، #٤٧٣١) ← מעך [*m'k*] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [*ngp*] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [*nk' I*] (يكون مجلودًا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [*nkh*] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) ← צרר I [*ṣrr I*] (يوثق، يربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [*r'ṣ*] (يهزم، #٨٣٢٠) ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף I [*šwp I*] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [*šḥq*] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٨٨٣٥).

البيبلوجرافيا

D. W. Baker, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, TOTC, 1988; A. Berlin, *Zephaniah*, AB, 1994; G. F. Moore, *Judges*, ICC, 1895; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1991; O. Palmer Robertson, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1990; Z. Vilnay, *Israel Guide*, 24th ed., 1984; J. Vlaardingerbroek, *Sefanja*, COT, 1993.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

4198 כתת

כתת [*ktt*]، قَلْ. سحق، طحن، فتّت؛ بُعِّل. يجرح شيء ما بالضرب؛ هِفْعِيل. يفرّق؛ هُفعَل. يُضرب، يُفتّت، يتفرق (#٤١٩٨)؛ الصفة כָּתִית [*katît*]، مضروب (الزيتون، #٤١٨٤)؛ اسم. מְכִתָּה [*mᵉkittâ*]، أجزاء (إش ٣٠:١٤؛ #٤٨٤٥).

ش. أ. ق أوغا. *ktt* وأرم.، الكلمات المشتركة تترجم يضرب. لا يوجد إجماع بخصوص علاقتها بأكد. *katatu*، بمعنى تذبذب (*AHw*, 465a)، أو "يكون منخفضًا أو قصيرًا" (*CAD*, K, 304a). انظر أكثر G. Warmuth in *TWAT* 4:407.

ع. ق ١. כָּתַת تُستخدم لأدوات طحن المواد مثل الآنية (مع מְכִתָּה] في إش ٣٠:١٤)، العجل الذهبي (مع דָּקַק وטָחַן، تث ٩:٢١)، الحية النحجاسية (٢مل ١٨:٤)، والصور (ميخا ١:٧، ومع דָּקַק في ٢أخ ٣٤:٧)، وأيضًا مؤسسات طحن الطين (أي ٤:٢٠) وطرّق أبواب المدينة (إش ٢٤:١٢). كل هذا في شكل أو آخر يرتبط بغضب الرب ضد الخطية.

٢. من المحتمل إذًا أن يكون اللفظ يصف قهر قدوس إسْرَائِيل للأعداء (مز ٨٩: ٢٣[٢٤])، ضرب عصاة إسْرَائِيل من قاطني كنعان (عدد ١٤:٤٥؛ تث ١:٤٤)، نبوة هزيمة مصر من البابليين (إر ٤٦:٥)، ودينونة الرب على إسْرَائِيل في أشكال مختلفة (٢أخ ١٥:٦؛ زك ١١:٦).

٣. الفعل כָּתַת يُستخدم أيضًا لوصف ضرب السيوف في شفرات المحراث والرماح إلى تقليم الخطّافات: "(الأمم) فيطبعون (כָּתַת) سيوفهم سِككاً ورماحهم مناجل. لا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يتعلمون الحرب فيما بعد" (إش ٢:٤؛ مي ٤:٣). في يوئيل ٣: ١٠[٤:١٠[])، نجد الترتيب العكسي، ""اطبعوا (כָּתַת) سكاتكم سيوفاً، ومناجلكم رماحاً". في إش ٢:٤ ومي ٤:٣ يتم تصوير بدء عهد سلام الرب للكون، ولكن في يوئيل ٣: ١٠[٤:١٠] أعداء الرب يُستَعوا للحرب النهائية مع الرب. "العرّاف العظيم عن حج الأمم في الفصل حيث الأمم يجدون الخلاص والسلام في أورشليم، تم إعادة صياغته إلى انتشاراً للحرب، والتي نهايتها الخراب" (H. W. Wolff, 80; also see W. van der Meer, 220-21 and C. Mariottini, 125-30).

٤. اللفظ يأتي في شريعة اللاويين في تحريم تقديم الحيوانات "مرضوض الخصية، ومسحوقها (כָּתוּת)، ومقطوعها لا تقرِّبوا للرب"، لأنهم "مشوّهين وبهم عيوب" (لا ٢٢: ٢٤-٢٥).

٥. الصفة כָּתִית، مضروب، تُستخدم بشكل خاص لتصف أعلى جودة لزيت الزيتون الذي كان يُنتَج بقصف الزيتون برفق في هاون حجري (أكثر من الطحن الاقتصادي في ضغوط الزيت؛ נָקַף, חָבַט) ثم تفريغه لإزالة الشوائب. هذا الزيت كان يُستخدم لمصابيح الهيكل (خر ٢٧:٢٠؛ لا ٢٤:٢) ولأجل تقدمة المحرقة اليمية (خر ٢٩:٤٠؛ عدد ٢٨:٥). وقد شكّلت أيضًا جزءًا من دفع سليمان للأرز والصنوبر الذي أعطاه إياه حيراك (١مل ٥:١١ [٢٥]).

ب. ت في مخطوطات قمران الفعل כָּתַת يُستخدم في قراءة الحاشية لمدن ضرب Kittim (فحب. ١:٣) وفي هُفعَل. لطحن Kittim (نطح. ٢:١٨).

سحن، سحق، طحن: ← בעט [b'ṭ] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [dwk] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [dk'] (يسحق، يكون مسحوق، #١٩١٧) ← דכה [dkh]، (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠) ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠) ← הלם [hlm] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [ḥbṭ] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [ṭḥn] (يطحن، يجرش، #٣٢٢١) ← כתש [ktš] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [ktt] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعماً، يدق، ينثر، #٤١٩٨)، ← מַחַץ [maḥaṣ] (يسحن ليصبح قطعاً، #٤٧٣١) ← מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [ngp] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [nk' I] (يكون مجلودًا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [nkh] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) ← צרר [ṣrr I] (يوثق، يربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [r'ṣ] (يهزم، #٨٣٢٠) ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף [šwp I] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [šḥq] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٨٨٣٥).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:406-9; J. Jeremias, "Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament" in J. Hausmann and H.-J. Zoebel, eds., *Alttestamentliche Glaube und biblische Theologie* (FS H. D. Preuss), 1992, 309-20; C. Mariottini, "Beat Your Ploughshares into Swords," *Perspectives in Religious Studies* 14, 1987, 125-30; W. van der Meer, *Oude woorden worden nieuw. De opbouw van het boek Joël*, 1989, 220-21; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 80.

Cornelis Van Dam كورنيليس فان دام

ל

٤٢٠٠ לְ־ [*l^e*, [1]] لـ ، من أجل)،← أداة

٤٢٠٥ לֹא רֻחָמָה [*lo'ruhamâ*]، لورحامة (#٤٢٠٥).

4206	לאה

לאה [*l'h*]، قل. تعب، عجز، كف، انقطاع، نِفْعَل.. يكون شخصا ما، تترجم غير فعال (#٤٢٠٦)؛ **תְּלָאָה** [*t^ela'â*]، اسم، صعوبة، اضطراب، (#٩٤٣٠).

ش. أ. ق الفعل يرد في أوغا. *l'y* [1] ويعني مشقة، تعب) ،*WUS*, 1429; *HALAT* 487, against *UT*, 1342 postbiblical العبرية وأرم. يه. *yal* تعني جهد - تعب - مُتعَب وفي سريانية. الفلسطينية المسيحية، يجهد نفسه؛ أكد. *la'û* ضعيف قا. عرب. *la'ay* أرم.؛ غير محظوظ **תְּלָאָה** ترد أيضًا في المدراش.

ع. ق ١. الفعل في الأساس يعني **לָאָה** مُتعب، منهك مثلما ورد في وصف ميراث يهوه المضجَر (مز ٦٨: ٩ [١٠]، NIV) والاستعارة الواردة هنا في الأرض بلا أمطار تجعل لكلمة "جفاف" في (NASB) أو "يضني – يتعب" (NAB) معنى مقبولا إذ أن بابل أنهكت- أتعبت نفسها (نِفْعَل.)، فعل منعكس أي فاعله هو نفس مفعوله) بكل ما حصلت عليه من مشورات إش ٤٧: ١٣. وفي إر ٩: ٥ [٤] يقول يهوه إن الشعب أتعب أنفسه بخطاياه. يعبِّر (هِفْعِيل.) عن هذه الفكرة بفعل متعدِ. فأيوب يشتكي بأن الله قد ضجَّره (أي ١٦: ٧) قا إر ١٢: ٥ -٢).

٢. ولكن **לָאָה** في قَلْ. يمكن أن تعني أيضًا "لا يلقى تشجيعًا أو غير صبور" وهي توافق المصطلح في الإنجليزية "أن يكون مُتعبًا من شخص أو من شيء" . سأل اليفاز أيوب فيما إذا كان يضجر إذا ما تجرأ شخص وتكلم معه (أي ٤: ٢) وهو يلاحظ أن أيوب دخل في المشقة وهو **לָאָה** (٤: ٥ NIV مُحبط) في النفعيل يتحول المعنى إلى فعل متعدٍ" يُضجر – يُتعب كما في رفض أحاز اختبار الله وهو الرفض الذي تميز بالنفاق لاختبار يهوه، إش ٧: ١٣ [مرتين] ونفس الشيء في تساؤل يهوه لإِسْرَائِيل (مي ٦: ٣) قد يظهر في الأوصاف النبوية ليهوه في النفعيل بأنه ملَّ – تعب من احتمال عبادة يَهُوذَا (إش ١: ١٤) وفي إظهار التراحم في (إر ١٥: ٦) رغم أن الفكرة ربما تعني عدم القدرة أكثر منها عدم الصبر (انظر ترجمة NIV لا أستطيع أن أظهر مراحمي فيما بعد).

٣. **לָאָה** في قَلْ. يعني عدم القدرة، فأهل سدوم لم يكن في مقدورهم العثور على باب بيت لوط (تك ١٩: ١١ قا خر ٧: ١٨ سب. οὐ δυνήσονται) بإضافة العبارة إلى "كسلان" فإنها تعني كسل (أم ٢٦: ٢) ويسجل النفعيل عدم القدرة على عمل شيء، وترد أكثر في الأدب النبوي فإرميا يشتكي أنه لا يقدر على احتمال غضب الله (إر ٦: ١١) وبنفس المعنى هو لا يستطيع أن يحمل كلمة الله التي تسرى كنار في عظامه ٢٠: ٩ ‖ **וְלֹא אוּכָל**" لا أستطيع) وفي إش ١٦: ١٢ ‖ **וְלֹא יוּכָל**" غير قادر تعطي أفضل مدخل للكلمة **לָאָה** في (النفعيل) من ناحية التطبيق والمعنى. أكثر من مؤاب القلق التي أصيبت في سكناها في المكان العالي (في NIV هي أنهكت نفسها") حيث وجدت نفسها بلا قوة بلا تأثير (**לָאָה**) فدخلت مقدسها للصلاة ولكن بلا جدوى ومرة أخرى يعطي هِفْعِيل. hip هذا المفهوم المتعدي ليوضح عدم القوة وعدم الكفاءة، في حز ٢٤: ١٢ "أنها (مدينة أورشليم) بذلت (**לְאֻת הָ**) كل الجهود (لطهارتها) لكن دينها الثقيل (**חֶלְאָתָהּ**) لم يزل عنها (NIV) هو لعب بالكلمات في **חֶלְאָתָהּ הַלְאָת**־, أكثر من كونه إعطاء نفس المعنى وهذا ما يراه Zimmerli بخصوص حزقيال (Ezekiel 1, Hermeneia, 1979, 496).

٤. اسم. في **תְּלָאָה** يشير عامة إلى مشقة واضحة مشقة إِسْرَائِيل في خروجها من مصر (خر ١٨: ٨) قار عدد ٢٠ : ١٤ أحتملت المشقة باسترجاع الجماعة مراثي ٣: ٥ الكلمة **תְּלָאָה** تحمل مغزى عدم الصبر(قا الفعل) حتى أن الله يدين التأفف الذي يظهر في عدم مراعاة نظام الذبائح (ملا ١: ١٣)

ب. ت الاكثر شيوعًا في ع. ج للكلمة **לָאָה** هي kopiavn تعب (يو ٤: ٦) ἀσθενεῖς في إشارتها إلى التعب الجسدي (مت ٢٥: ٣٩) λυπεῖν يحزن شخصًا ما مثل ٢كو ٢: ٢) قارن أيضا ع. ج ου δύνασθαι, παριήμι, παρενοχλεῖν واسم. μόχθον.

كدح – جهد – ضنى: ← **חִיל** [*ḥîl* [1]] مجهد مرتعش #٢٦٥٥)؛ ← **יָגַע** [*yg'*] (متعب #٣٣٣٣)؛ **לאה** [*l'h*] (يصير متعبًا #٤٢٠٦)؛ ← **מַסָּה** [*massâ* [2]] (قوى عاملة، ضريبة، #٤٩٨٨)؛ ← **סבל** [*sbl*] (يحمل، يرفع ثقلا، #٦٠٢٢)؛ ← **עבד** [*'bd*] (يعمل، يخدم، يعبد #٦٢٦٨)؛ ← **עמל** [*'ml*] (عمل ، جهد#٦٦٦١)؛ ← **צָרָה** [*ṣārâ* [1]] (بؤس، شقاء، مشقة، #٧٦٥٠).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:464.

David Thompson

٤٢١١ (לְאֹם [lᵉ'om]، شعب)، ← أمم

4213	לֵב

לֵבָב ,לֵב [lēb, lēbāb]، قلب (#٤٢١٣ #٤٢٢٢)، לבב [lbb I] نِفْعَل. يصبح ذكيًا؛ بيعِّل. (#٤٢٢٠).

العبارات الواردة في ع. ق *leb* . *lebab* تترجم عامةً بمعنى "قلب" "عقل" وفي بعض الأحيان "وعاء محكم" "الضمير". في ع. ق تتميز تلك الكلمات باستعارةٍ رئيسة بالإشارة إلى مركز حياة الإنسان المادية والروحية، عمق الحياة الداخلية للشخص.

ش. أ. ق الاستخدام الحرفي والاستعاري والروحي لكلمة "القلب" استخدام شائع. أكد. *libbu* أوغاريتي *lb*، إرامي לְבַב، سرياني *lb*ʻ، أثيوبي *lebab* وهي استخدامات مشابهة للكلمات للعبرية وتأتي معظم الترجمات الشائعة لهذه العبارات في سب. καρδία (٧١٨ مرة) و (διάνοια (٥١ مرة) انظر نقاشا مفصلا في *TWAT*, 4:415-.

ع.ق לֵב و לֵבָב لهما أساسًا معنى واحد ووظيفة واحدة ويُعاملان باعتبارهما كلمة واحدة في معرض هذه الدراسة. في ع. ق ترد كلمة לֵב (٥٩٩) مرة أكثر من كلمة לֵבָב (٢٥٢مرة) (Even-Shoshan, Concordance) وعندما ترد الكلمة بمعنى وسط الشيء بالتحديد فهي لا تمثل أهمية لاهوتية. الفعل من לֵבָב يعني "يصير ذكيا" "فاتنا". ترد مرتين فقط في ع. ق (أي ١١: ١٢ في نِفْعَل. ونش ٤: ٩) [في بيعِّل.]) المعنى اللاهوتي لـ לֵבָב / לֵב سوف يُدرس فيَ القانونية الكتابية.

١. البنتاتيوك (أسفار موسى الخمسة) في ع. ق القانوني يرد לֵבָב / לֵב أول مرة في تك ٦: ٥ وُصفت تصورات قلب الإنسان بأنها شريرة انظر أيضا ٨: ٢١ الشر المتواصل في قلب الإنسان كان أساس دينونة الله القاسية في الطوفان وهنا وُصف قلب الإنسان مباشرة بوصف قلب الله "حزن الله. وتأسف في قلبه ٦:٦ وفي NIV قلب الله امتلأ بالحزن". تأكدت مشاعر الله القوية في النص الثاني من الجملة والتي تعني حرفيا "جُرح قلبه" استخدام "جرح" (هتيفعيل") مع לֵבָב / לֵב موجود هنا فقط في ع. ق . استخدام ما للطبيعة البشرية مباشرة في كلمة " قلب" ونسبتها إلى الله هو شيء غير متكرر في ع. ق فعدد المرات التي استخدم فيها هي ٢٦ مرة جملة (Fabry, 448) الجمع بين طبيعة البشر والله في "القلوب" تشير إلى أن قرار الله مؤسس على دواخل البشر وفي نفس الوقت خارج مقاصد قلبه هو (قا؛ G. von Rad, Genesis, 117).

تصلّب قلب فرعون في سفر الخروج، يلقي مزيدًا من الضوء على الدور الهام لقلب الإنسان في علم اللاهوت التوراتي. إستخدام כָּבֵד (تصلّب/ تقسي، #٣٨٧٧) مع לֵבָב / לֵב وردت ٨ مرات في ع. ق، وكلها فيما عدا مرة واحدة (٢مل ١٤: ١٠) تشير إلى تقسي قلب فرعون والمصريين (انظر خر ٤-١٤). الفعلين الآخرين المستخدمين في سفر الخروج أيضًا إلى تقسي قلب فرعون: חָזַק (١٢ مرة؛ #٢٦١٦) و קָשָׁה (٢ مرة؛ #٧٩٩٦). ولو أن التعابير רוּחַ، الروح (#٨١٢٠)، و נֶפֶשׁ، النفس (#٥٨٨٣)، ذو علاقة بـ לֵבָב / לֵב، لم يستخدموا أبدًا مع الأفعال الثلاثة المذكورة أعلاه في ع. ق. وفيما يقف النص، כָּבֵד يحيل في الغلب إلى تقسي فرعون وبخاصة قلبه هو חָזַק إلى أن الله هو من قسىَّ قلب فرعون. تماثليًا، في ١صم ٦: ٦ الذي يعيد رواية فعل فرعون مع כָּבֵד، وفي يش ١١: ٢٠ قصى الله قلب الفرعون חָזַק.

قصة سفر الخروج معروفة جيدًا وتتيح تساقط الضوء على التوتر بين حرية الإنسان والسيادة الإلهية (قا؛ B. S. Childs, *Exodus*, 1974, 170-75). ولكي يفهم هذا التوتر على نحو أفضل في ضوء المراحل الثلاث لهذا التقسي: (أ) لقد تنبأ الله بهذا التقسي (أمام الضربات، خر ٤: ٢١؛ ٧: ٣)؛ (ب) فرعون قسىَّ قلبه (أثناء الضربات الخمس الأولى)؛ (ج) الله قسىَّ قلب فرعون (بدءًا من الضربة السادسة، ٩: ١٢). هنا الحرية الإنسانية (ب) متوازنة مع سيطرة الله في (أ) و (ج). تنبؤ الله بهذا التقسي ويخبر به موسى يُشير إلى أن مهمة موسى ستصادف صعوبات كبيرة متعلقة بـ"القلب." وهي تقابل حالة تقسي الله لقلب الملك سيحون في تث ٢: ٣٠ (לֵבָב / אָמֵץ לֵב)، ونفس العبارة تُستخدم للتحذير من تقسي قلب إسرائيل في تث ١٥: ٧ (*THAT* 1:866).

وهذا مماثل لما في معاهدات ش. أ. ق (قا؛ M. Weinfeld, "Covenant Terminology," *JAOS* 93, 1973, 190-99)، يؤكد تثنوي. بأن الإيفاء بمقتضيات العهد تبدأ بالقلب وليس بأعمال أو طقوس خارجية. الـ "قلب" (أوليًا לֵבָב) ترد ٥١ مرة في سفر التثنية، تحيل بشكل رئيسي إلى قلب الإنسان تجاه الله. بينما "مع كل (الـ) قلب" (לֵבָב / בְּכָל לֵב) ترد كثيرًا في ع. ق (٤٦ مرة)، العبارة "بكل روحك" في سفر التثنية (٩ مرة) تتبع دائمًا بـ "بكل نفسك" (في مكان آخر ١١ مرة؛ هذه العبارة الأخيرة نفسها تبدو وحيدة في ع. ق، في ١صم ٢٢: ٢٢). يُحثّ الناس بالإرادة، وبالمحبة، وبالخدمة، والعودة إلى الرب بكل قلبهم وبكل نفسهم (٤: ٢٩؛ ٦: ٥؛ ١٠: ١٢؛ ١١: ١٣؛ ١٣: ٤؛ ٢٦: ١٦؛ ٣٠: ٢، ٦، ١٠). أهمية "الرجوع" (שׁוּב، ←#٨٧٤٠) إلى

الرب بكل قلبه وهي ما قد تُرى في التعبير "رَدِّدْ فِي قَلْبِكَ" (هِفْعِيل. לֵבָב / שׁוּב אֶל לֵב، ٤: ٣٩؛ ٣٠: ١، NIV)، والتي ترد فقط ٧ مرات في ع. ق وتعني بشكل حرفي "كرر في قلبك."

المصطلح المستخدم بالقرب من بداية السفر ونهايته مرتبط بالتحذير من السبي . "يعيدوا إلى القلب" ما قد فقدوه أي أن تذكُّر مطاليب العهد هو الطريق لاسترداد والازدهار (تثنية –لاهوت).

٢. الأنبياء الكبار: يستمر التأكيد هنا على خدمة الله بكل (ال) قلب (مرتين في يشوع ٣ مرات في ١صم. ٧ مرات في ملوك الأول والثاني) ولا يحتاج إلى مزيد من الدفاع عنه . هناك تعبيران آخران متطابقان مع هذا التوكيد وهو تعبير "بكل القلب" أو "القلب الموحَّد" (לֵב / לֵבָב שָׁלֵם) وقد ورد لأول مرة في كتابات الأنبياء الأولين بالإشارة إلى قلب سليمان غير الموحَّد أمام الله بسبب زيجاته العديدة وأما التعبير الثاني فهو كن قانعًا שָׁלֵם (#٨٩٦٦) تعود إلى كلمة שָׁלוֹם "سلام" القلب الذي لا يكون مكرَّسا بالكامل لله هو قلب ينقصه الوحدة. ويرد التعبير ١٠مرات في ع. ق تسع منها يأتي في سياق معنى التكريس للسيد (في ١ أخ ١٢: ٣٩) حيث تختص العبارة شعبا يجمعه فكر واحد بعضه مع بعض) والعبارة أقل ورودًا من عبارة "بكل القلب" فالمرات التسع تخص سليمان (١ مل ١١: ٤، ١٥: ٣، ١أخ ٢٨: ٩، ٢٩: ١٩) أو في واقعة في أورشليم (٢ مل ٢٠: ٣؛ ١أخ ٢٩: ٩ ، ٢٥: ٢ ؛ إش ٣٨: ٣) استخدام العبارة يبدو أنها لأسباب تصل للأسلوب.

المصطلح المطابق الثاني هو תָּם־לֵבָב (مع) وحدة القلب (حرفيا استقامة القلب) يشير إلى تأكيد أقوى بخصوص البر مصحوبا بحرف الجر בְּ—(في) بسلامة قلب واستقامة ما عدا مرةواحدة يرد مع כְּ—(مز ٧٨: ٧٢ وأيضا تترجم (في) في كل الترجمات المتعددة) في ١مل ٩: ٤ يتكلم الله إلى سليمان مشجعا له لكي يستمر يسير أمامه في استقامة القلب كما كان مع داود أبيه (انظر أيضا تك ٢٠: ٥ ، ٦، مز ١٠١: ٢) الكلمة רוּחַ روح ونֶפֶשׁ لم يُستخدما قط بهذه الطريقة سواء مع תָּם بلا لوم #٩٤٤٧)، أو שָׁלֵם في ع. ق . يبدو أن الدلائل تؤكد الفكرة أن القلب هو المكان الرئيسي للتقييم الإلهي للحالة الروحية للشعب.

استخدام לֵבָב / שׁוּב לֵב للعودة لله بالقلب هو استخدام عام عند الأنبياء الأولين وبقية ع. ق (١ صم ٧: ٣؛ ١ مل ٨ : ٤٧، ٤٨، ٢مل ٢٣: ٢٥ قا ٢أخ ٦: ٣٧، ٣٨). رغم أن שׁוּב ترد مرارًا في ع. ق للدلالة على التوبة فهناك فقط ١٩ مرة استخدمت مع לֵבָב / לֵב حيث أن الفعل نفسه يمكن أن يعني الرجوع (مثال ١مل ٨: ٣٥، زك ١: ٣ فإن إضافة לֵבָב / לֵב غالبًا ما تضفي تأكيدًا. ونفس الشيء عن "يفتكر" (חָשַׁב #٣١٠٨). فهو استخدام شائع

ولكن (يفكر في قلبه) ترد فقط ٣ مرات في ع. ق (إش ١٠: ٧ زك ٧: ١٠ ٨: ١٧)؛ "يثق" (בָּטַח #١٠٥٣) مألوفة بينما ثبات القلب وردت فقط مرتين في (مز ٢٨: ٧ ، ١١٢: ٧) و"الثقة بكل القلب" مرة واحدة في أم ٣:٣ وبالإضافة إلى ذلك ربما يكون قد تم تعزيزه من خلال مقارنة استخدام שׁוּב مع רוּחַ أو נֶפֶשׁ نفس يرد الفعل ٩ مرات فقط في ع. ق مع كلمة "روح" بمعنى "قوة محيية" مثال قض ١٩: ١٩ في ترجمة NIV وترد العبارة كلها ببساطة "محيي" "قوة" بدون الإشارة إلى كلمة "روح" حرفيا انظر أيضا ١صم ٣٠: ١٢ وأي ٩: ١٨، ١٥: ١٣) وعندما تستخدم مع كلمة "نفس" فهي تعني أساسًا "استعادة الحياة" (١١ مرة مثلا في ١مل ١٧: ٢١، أي ٣٣: ٣٠) والاسترداد الروحي واضح فقط في استخدامه مع לֵבָב / לֵב

٣. الأنبياء المتأخرون: تقسية قلب الإنسان ترد مرة أخرى في دعوة إشعيا . المصطلح حرفيًا هو "تغليظ القلب" (שְׁמֵן־לֵב إش ٦: ١٠ בְּלֵ NIV يجعله قاسٍ) تظهر فقط هنا في ع. ق . غلاظة القلب لها صلة بالأساس مع تجاوب الشعب لكلمة الله وهي فكرة يساندها أيضًا مز ١١٩: ٧ (S. L. Gordon, Sefer Yeshayah, 1969, 51) رغم أن العبارة تختلف في حالة كل من فرعون والشعب والمصريين والملك سيحون. قا؛ أيضًا (تث ٢٩: ٤) كان لديهم شيئًا واحدًا مشتركًا بسبب قساوة القلب، فعقاب الأمة كلها حادث لا محالة (انظر في السياق ع. ١١، ١٢) ولكن بخلاف تلك الحالات فإن العقاب للتطهر ولمستقبل أفضل (ع.١٣) ومن المثير للاهتمام أن الفعل כָּבֵד المستخدم في قصة الخروج يستخدم أيضًا في الجزء الايشعاوي بمعنى تثقيل الأذن.

يتردد صدى قسوة القلب هذه في صلاة الشعب قريبًا من نهاية سفر إشعياء، حيث ينوحون لأن الله قد قسَّى قلوبهم ٦٣: ١٧، קָשַׁח־לֵב) لكن الخطاة دعوا " لكي يرددوا في قلوبهم (في هِفْعِيل. שׁוּב עַל־לֵב) ما نسوه عن الله وما فعل (٤٦ : ٨) والواقع أن العبارة الاصطلاحية في هذا العدد تأتي بموازاة كلمة "يتذكر" (זָכַר #٢٣٤٩) وهكذا هناك أجزاء أخرى تتواتر وتساند هذه الملاحظة (قا أيضًا ٤٧: ٧، ٥٧: ١١، ٦٥: ١٧) وتشير مرة أخرى لأهمية القلب الذي يرجع لله. فبالنسبة للذين تنسحق قلوبهم ندمًا ؛ الذين يرجعون لله فإن قلوبهم سوف " تُحيي" (חָיָה־לֵב ٥٧: ١٥ #٢٦٤٩).

إش ٤٠ يشتهر بكلمات الرحمة ودعوة الله بإراحة شعبه وأن" يتكلم في "قلب" أورشليم) (דִּבֶּר עַל־לֵב NIV: يتكلم برقَّة). وهنا فإن إراحة القلب مقابل لتقسية قلب الشعب في أصحاح ٦. العبارة التي ترد ١٠ مرات في ع. ق تشير إلى عمل تعزية أو إقناع (هو ٢: ١٤) حيث تستخدم نفس الأسلوب لتصف ما يحدث في الاسترداد إذ سوف يقود الله

شعبه "إلى الصحراء" وسوف "يكلمهم بلطف" (انظر أيضًا تك ٣٤: ٣؛ ٥٠: ٢١ قض ١٩: ٣؛ را ٢: ١٣.

إن رد القلب حالة مشهورة في سفر إرميا (أصحاحات ٢٤، ٣١، ٣٢) وحزقيال (أصحاحات ١١، ١٨، ٣٦) وهذه النصوص المعروفة عن القلب تحتاج أن تُفهم في قرينة واسعة. بخصوص إعطاء القلب (לֵבָב / נָתַן לֵב) فهي ترد ٢٠ مرة فقط في ع. ق وتصف إما إعطاء الله قلبًا للشعب ٩ مرات أو إعطاء الشعب قلبه لأمور ذات أهمية ١١ مرة ويشير الاستخدام الأخير بصفة رئيسة إما إلى نية الشعب الجادة (حز ٢٨: ٢، ٦ NIV الفكر) أو عدم انقسام نية الشعب (١أخ ٢٩: ١٩، ٢أخ ١١: ١٦ وأم ٢٣: ٢٦ وجا ١: ١٣، ١٧، ٧: ٢١، ٨: ٩، ١٦ ودا ١٠: ١٢.

وبالمقارنة فإن إعطاء الله للروح عدد ١١: ١٩، ١٨: ٣١، ٣٦: ٢٦ ترد ١٠ مرات في ع. ق وتشير إلى "إعطاء الروح" (נָתַן רוּחַ و٤) منها تشير صراحة إلى الروح الجديد (حز ١١: ١٩، ١٨: ٣١، ٣٦: ٢٦) والثلاثة نصوص الباقية تأخذ طابعًا سلبيًا. الله سوف يعطي (NIV يضع) الروح لملك إشور لسقوطه الحتمي (٢مل ١٩: ٧) إش ٣٧: ٢٧ والله سوف يضع "روح الكذب" في فم الأنبياء الكذبة (٢أخ ١٩: ٧ وإش ٣٧: ٧) لخرابهم. إلا أن إعطاء الله للقلب يأخذ دلالة إيجابية بشكل مطرد في ع. ق والعطية تنتج في شكل تحول روحي لدى المتلقي لها.

يلعب القلب دورًا مهمًا في ع. ج الذي يرد في سفر إرميا وعلى خلاف العهد الموسوي ففي ع. ج سيكتب الله ناموسه على قلوب الشعب "إر٣١: ٣٢) فالداخلي الآن يحصل على أعظم تأكيد في ع. ج. وإعطاء الله القلب (נָתַן לֵב לֵבָב / ٣ مرات في إرميا) كتغيير داخلي كامل سوف يؤدي إلى معرفته ٢٤: ٧ في إرميا ٣ مرات ومخافته ٣٢: ٣٩، ٤٠) "غُلف القلب" ٤: ٤، ٩: ٢٦) يتغير، ويحمل وعد الله تأكيدا على يقينة إقبال ع. ج في وعد الله "سوف أزرع" بكل قلبي وبكل نفسي ٣٢: ٤١ نسبة جملة "بكل القلب وكل النفس" إلى الله يرد فقط هنا في ع. ق ليصف بشكل مؤكد أمانة الله ومحبته (إرميا: لاهوت).

وبينما يعلن إرميا عهدًا جديدًا فإن حزقيال يعظ عن "القلب الجديد" (לֵב חָדָשׁ، ١٨: ٣١، ٣٦: ٢٦، ١١: ١٩ لديه "قلب واحد") وفي رسالته عن القلب الجديد فإن حزقيال أيضًا يؤكد على مسئولية الإنسان فالشعب يُستحث لكي يصنعوا لأنفسهم (עָשָׂה) قلبًا جديدًا وروحًا جديدًا "(١٨: ٣١) والتغيير هو من عمل روح الله بوضوح "الله سوف يصنع" (يحرك NIV עָשָׂה) الشعب ليتبعوا ناموسه (٣٦: ٢٦- ٣٧) وسوف يُستبدل "القلب الحجري" "بقلب لحم" وتأكيد الأنبياء على مسئولية القلب الإنساني أيضا قد يظهر في التعبيرات مثل "مزقوا قلوبكم" (يؤ ٢: ١٣) "اجعلوا قلوبكم" حج١: ٥ لا تجعلون في قلوبكم (ملا ٢: ٢).

٤. الكتابات: ليس من الغريب أن سفر المزامير وعباراته المتواترة عن المشاعر الجامحة يضم في أكثرها عبارة לֵבָב / לֵב (١٣٧ مرة) فالعبارة الاصطلاحية (בעـــ مع לֵבָב / לֵב) تظهر ١١٤ مرة في ع. ق منها ٢٤ مرة في سفر المزامير وحده والقلب "يهتف" مز ٨٤: ٢ [٣] רָנַן RSV: يغني بالفرح ويبتهج (١٦: ٩ שָׂמַח وأيضا مز ٣٣: ٢١؛ ١٠٥: ٣) وكلا من الروح والنفس لم يردا قط بهذه الطريقة مع تلك الأفعال. في ع. ق الله يخلص "القلب المستقيم" (יִשְׁרֵי־לֵב) عبارة موجودة بشكل أساسي في مزامير (٩ من ١٤ مرة في كل ع. ق). الله قريب من منكسري القلوب (לֵבָב / שְׁבַר לֵב ٣٤: ١٨ [١٩]؛ ٥١: ١٧ [١٨] وهنا أيضًا نقرأ "الروح" المكسور لا يوجد ما يدل على "النفس المكسورة" قط في ع. ق)، والقلب المكسور يختلف عن الذي ذاب (/ מָסַס לֵב לֵבָב) فالأخير يرد ١٢ مرة في ع. ق ويعطي دلالة سلبية بشكل عام رفض الشعب أن يدخل أرض الميعاد لأن الجواسيس الذين أعوزهم الإيمان أذابوا قلب الشعب (تث ١: ٢٨ قا أيضًا ٢٠: ٨؛ يش ٥: ١، ١٤، ٧) والقلوب التي ذابت عوقبت.

عبارات "الحكيم" (חָכָם) والحكمة (חָכְמָה) تظهر في شكل متواتر معًا مع לֵבָב / לֵב في كتب الحكمة و١١ مرة في ع. ق " حكماء القلب هم الذين يتبعون الوصايا (أم ١٠: ٨، جا ٨: ٥) ويستخدم المصطلح أيضًا ليصف الله (أي ٩: ٤) القلب قوي ويقود فم الإنسان الحكيم (أم ١٦: ٢٣) وصلى سليمان طالبا "قلبًا فهيمًا" (NIV ١مل ٣: ٩، RSV قلبا فاهما) فكرا فاهمًا والذي يعني حرفيًا "قلبًا منصتًا" (לֵב שֹׁמֵעַ) وعندما أمَّن الله على طلب سليمان فإن النص يقول أعطاه الله "قلبًا حكيمًا" (לֵב חָכָם ٣: ١٢) الكلمتان مترادفتان في السياق "سامعًا" (חָכָם) وحكيم وهما يقتربان جدا ببعضهما طالبو الحكمة يجدان حثًا لسماع أقوال الحكمة ليوجهوا قلوبهم نحو تعاليم معلمهم (أم ٢٢: ١٧ قا؛ ٥: ١٢- ١٣ ومع نص ١مل ٣ الوارد قبلا فإن السماع والقلب يرد ذكرهما معًا خاصة في المزامير ٤ مرات وأسفار الحكمة ٩ مرات ويجد القلب السامع في ١مل ٣ صدىَ في نصوص الحكمة والله وحده الذي يستطيع أن يعطي الشعب قلبًا ذا حكمة حقيقية.

قاس، خشن، صعب، صارم: ← חזק [ḥzq] (يكون قويا، يقبض على #٢٦١٦)؛ ← אַכְזָר [ʾakzār] (وحشي #٤٢٥)؛ ← חמס [ḥms [1]] (يمارس العنف #٢٨٠٣)؛ ← כבד [kbd [1]] (ثقيلا، غير متجاوب، مكرم #٣٨٧٧)؛ ← פֶּרֶךְ [perek] (وحشي، لا يرحم، #٧٢٦٦)؛ ← קשה [qšh [1]] (قاس، صارم، صلب الرقبة #٧٩٩٦)؛ ← קשׁ [qšḥ] (يعامل بخشونة، يقسي #٧٩٩٨).

استقامة، مساواة، أمانة، ولاء، استقامة الخلق: ← חסד [ḥsd ²] (يظهر اللطف #٢٨٧٤)؛ ← ישׁר [yšr] (يكون مستقيمًا مستوى، صواب، #٣٨٣٧)؛ ← כֵּן ¹ [kēn ¹] (صواب، صوت، أمين، بجدارة، #٤٠٢٦)؛ ← תמם [tmm] (يكون صحيحًا، سالم، #٩٤٦٢).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בִּין [byn] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [ḥkm] (يكون حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [yd' ¹] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [ysr ¹] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָּה ['oqbâ] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם ['rm ²] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصًا بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל [śkl ¹] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

THAT 1:861-67; *TWAT* 4:413-51; G. K. Beale, "An Exegetical and Theological Consideration of the Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4-14 and Romans 9," *TrinJ* NS 5, 1984, 129-54; C. A. Briggs, "A Study of the Use of לב and לבב in the OT," *Semitic Studies in Memory of A. Kohut*, 1897; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964; R. Lauha, *Psychophysischer Sprachgebrauch im AT*, 1983; F. H. van Meyenfelt, *Het Hart (leb, lebab) in het Oude Testament*, 1950; J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I*, 1926; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974.

ألِيكس لوك *Alex Luc*

٤٢١٦ (לָבָא [*lebe'*]، أسد)،← #٧٨٧

٤٢١٨ (לְבִאָה [*lib'â*]، لبوءة، أنثى الأسد)،← #٧٨٧

לבב 4221

٤٢٢١ לבב (*lbb*²)، بيعّل. يخبز كعك (#٤٢٢١)؛ לַבָּה (*labbâ*)، اسم. لهبَ (#٤٢٢٥).

ع. ق ١. يحيل الفعل إلى خبز الكعك باستخدام لهيب النار (٢صم ١٣: ٦، ٨).

٢. الـاسم. يدل على لهيب النيران (خر ٣: ٢).

نار، لهب: ← אוּד [*'ûd*] (يقطع خشبا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [*'ēš* ¹] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [*b'r* ¹] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [*goprît*] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [*yṣt*] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [*kîdôd*] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [*lbb* ²] (يخبز كعكًا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [*lahab*] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [*lhṭ* ¹] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [*lappîd*] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [*nîṣôṣ*] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [*peḥām*] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [*reṣep* ¹] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [*rešep* ¹] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [*šābîb*] (لهب، #٨٦٦٣).

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

٤٢٢٢ (לֵבָב [*lebab*]، قلب)،← #٤٢١٣

٤٢٢٣ (לְבִבָה [*lᵉbibâ*]، يخبز كعك)،← خبز

٤٢٢٥ (לַבָּה [*labbâ*]، لهب)،← # ٤٢٢١

٤٢٢٧ (לְבוֹנָה [*lᵉbônâ* ¹]، اللبان، راتنج أبيض)،← #٤٢٤٧

٤٢٣٠ (לְבוּשׁ [*lᵉbûš*]، كساء، لباس، رداء كهنوتي)،← #٤٢٥٢

٤٢٣٣ (לָבִיא [*'labî*]، أسد، لبوءة)،← #٧٨٧

٤٢٣٤ (לְבִיָּא [*'lᵉbîya*)، أسد، لبوءة)،← #٧٨٧

לבן 4235

לבן [*lbn*¹] بيعّل. هِفعِيل. هِتْبَعِّيل، يَبْيَض (#٤٢٣٥)؛ לָבָן [*laban*¹]، أبيض (#٤٢٣٧).أبيض (לָבָן) لون أساسي بحسب تعريف Brenner (49-105)، بمجموعة من مواصفات اللون: أبيض باهت. يدل اللون على الفاتح والامع والواضح، كما في الثلج، والصوف، والمُقل. إن اللون الثلاثي לָבָן אֲדַמְדָּם (أبيض محمّر، انظر אָדֹם #١٣١).

ع.ق ١. الفعل مشتق من الاسم לָבָן. تتضمن الإشتقاقات عدد من الكلمات والأسماء، مثل لبنان ولابان.

٢. في الـ ٢٦ مرة التي وردت فيها לָבָן فإن تسعة عشر مرة منها في لا ١٣ إشارة إلى بياض الجلد أو الشعر بسبب تأثير المرض. ويقرر الكهنة فيما إذا كان الشخص مؤهلا للمثول أمام الله للعبادة في الهيكل المقدس. تشمل التعليمات مجموعة من الاختبارات الخاصة بالألوان وبها يمكن للكهنة أن يقرروا فيما إذا كان المرض أو الفطر قد تسبب في عدم طهارة أو نجاسة الشخص أو الأملاك. مناقشة G. J. Wenham's بخصوص تلك التعليمات المعقدة أكثر إفادة (Leviticus, 189-214).

الكلمة تصف واحدًا من الأربعة أحصنة في رؤى زكريا (١: ٨؛ ٦: ٣، ٦) ولون الغنم في (تك ٣٠: ٣٥)، والقضبان

الخشبية في (تك ٣٠: ٣٧)، والمن (خر ١٦: ٣١)، والأسنان (تك ٤٩: ١٢)، والملابس (جا ٩: ٨).

٣. يظهر الفعل في هِفْعِيل. (٤ مرات) وهِتبَعيل. (ترد. ١.) بمعنى (يبيّض). في يوء ١: ٧ לָבֵן تشير الكلمة إلى الفروع التي جردها الجراد من اللحاء.

ويعبر الفعل مجازيًا عن تأثير الغفران والتطهير من الخطية (مز ٥١:٧ [٩]؛ إش ١: ٨). ويشجّع دانيال المتمسكين بالله لكي يحفظوا أنفسهم طاهرين (בָּרַר) بلا (לָבֵן هِتبَعيل.) وأنقياء (צָרַף) لكن الشرير سوف يظل شريرا (دا ١٢: ١٠؛ قا ١١: ٣٥).

ب. ت فيلو (*Life of Moses*, 2:17) يذكر الأبيض رمزا للأرض والقرمزي رمزا للبحر بينما في ع. ج يرمز الأبيض للبر (*NIDNTT* 1:203-6).

الألوان- أبيض: ← חוּר [*ḥwr* 1] (يبهت، #٢٥٧٨)؛ ← לבן [*lbn* 1] يبيّض، #٤٢٣٥)؛ ← צָחֹר [*ṣāḥōr*] (أبيض، #٧٤٦٧).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT, 1982; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; W. D. McHardy, "The Horses in Zechariah," *BZAW* 103, 1968, 174-79.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

4236	לבן

לבן [*lbn* 2] قل.، يصنع، ينتج، قالب طابوق (الآجر) (#٤٢٤٦)؛ לְבֵנָה [*lᵉbenâ*] اسم. غير محروق- آجر مُجفف (#٤٢٤٦)، מַלְבֵּן [*malben*] اسم. شرفة من الطابوق؛ صنع الطابوق(؟) (#٤٨٦١).

ش. أ. ق أكد. *labanu* يضع اللبِن، *libittu* البنّاء؛ عرب. *labbana* يضع اللبِن؛ أوغا. *lbnt*؛ الكنعانية *labinat* أرم. مصرية. *hnbl* أرم. ية. לְבֵינְתָא سريانية *lᵉbenta' / betta* طابوق.

ع. ق ١. الفعل يستخدم للإشارة إلى إنتاج/ ضرب/ تجفيف اللبِن بواسطة أهل بابل والإسرائيليين العبيد في مصر (تك ١١: ٣ خر ٥: ٧، ١٤).

٢. اسم. לְבֵנָה يصف الناتج من ضرب اللبِن، أحيانًا يستخدم مع جذر الفعل من نفس الأصل خر ٥: ٧). לְבֵנָה يشير للّبِن غير المنحوت الذي يمكن مقارنته بالحجر المنحوت (إش ٩: ١٠ [٩] גָּזִית) الأسطح المرصوفة كانت من اللبن. والأرض التي تحت رجلي الله كما ظهرت في الرؤيا وُصفت بأنها "مثل سطح مرصوف (לְבֵנָה) مصنوع من العقيق الأزرق (خر ٢٤: ١٠) وكان البخور يُحرق على مذبح من الآجر (إش ٦٥: ٣).

٣. מַלְבֵּן يشير إلى بعض الأنواع من أوعية اللبِن أو الطفل الرملي الذي فيه يمكن وضع الملاط/ الأسمنت (מֶלֶט) (إر ٤٣: ٩؛ قا ٢صم ١٢: ١٣).

طوب، حجارة: ← גָּזִית [*gāzît*] (حجارة مربعة، #١٦٠٧)؛ ← חצב [*ḥṣb* 1] (يكسر، يحفر، يقتلع، ينحت، #٢٩٣٣)؛ ← לבן [*lbn* 2] (يصنع، ينتج، يشكل الطوب، #٤٢٣٦)؛ ← מַסָּע [*massāʿ* 1] (يقتلع [الأحجار]، #٥٠٢٤)؛ ← נקר [*nqr*] (يميز، ينحت، يستخرج، #٥٩٤١).

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٤٢٣٧ לָבָן [*laban* 1]، أبيض، #٤٢٣٥

٤٢٤٢ לִבְנֶה [*libneh*]، حديثًا، أفرع منتزعة #٦٧٧٠، نباتات.

4244	לְבָנָה

לְבָנָה [*lᵉbānâ* 1] بدر، قمر مكتمل (#٤٢٤٤).

ع. ق ترد الكلمة ٣ مرات في النصوص الشعرية لتدلل على الجمال . جمال العذراء يُقارن بجمال القمر (نش ٦ :١٠) إشعياء يستخدم الكلمة مرتين بالمقابلة لكي يصف المجد الفائق لحكم الله في المستقبل (إش ٢٤: ٢٣) والعودة (إش ٣٠: ٢٦) اسم. دائمًا في إسمفا. חַמָּה يتلألأ ، يسخن (#٢٧٨٠).

قمر، شهر: ← חֹדֶשׁ [*ḥōdeš* 1] (شهر، قمر جديد، #٢٥٤٤)؛ ← יָרֵחַ [*yeraḥ* 1] (شهر، #٣٧٣٢)؛ ← כֶּסֶא [*kese'*] (بدر، #٤٠٥٧)؛ ← לְבָנָה [*lᵉbānâ* 1] (قمر، #٤٢٤٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:410-11; *TDOT* 6:355-62; *TWOT* 1:468.

سمير بي. ماسوه *Samir B. Massouh*

٤٢٤٦ (לְבֵנָה [*lᵉbenâ*]،الطابوقة)، ← #٤٢٣٦

4247	לְבוֹנָה / לְבֹנָה

לְבוֹנָה / לְבֹנָה [*lᵉbonâ / lᵉbônah* 1]، بخور، لبان، راتنج أبيض (#٤٢٤٧/ ٤٢٢٧).

ش. أ. ق يظهر العبارة في نقش على مذبح البخور الذي اكتشف في حفريات لخيش ومكان آخر (*HALOT* 518b)، ويجد أيضًا في فينيقية. واليهودية الإرامية المتأخرة (Jastrow, 688)، وأرم. يه. في وقت سابق في

وثائق الفنتين (انظر DNWSI, 564; Nielsen, 1992, 81-82). وتظهر بالطبع في عرب. وخاصة ن. ع. ج كما عرفت في سوريانية وإثيوبية. وحتى في أكد. كلغة دخيلة سامية غربية labanatu بخور CAD L, 8; cf. also p. 231b) لاشتقاقات أخرى).

ع. ق ١. לְבֹנָה تشير إلى ما يدعى لبان وهي ليست كلمة عامة للبخور (Nielsen, 1992, 60) فالكلمة المستخدمة للبخور بصفة عامة هي קְטֹרֶת [#٧٧٩٢] وهي مادة بيضاء والكلمة نفسها المشتقة من عبر. لكلمة بخور هي לָבָן أبيض [#٤٢٣٧] على الأقل أفضل نوع من *leban* يكون أبيض اللون طبقًا HALOT 518b; Nielsen, 1992, 60) والذي يأتي من أشجار محلية من سبأ جنوبي بلاد العرب: "راتنج اللثة من فصائل متنوعة من Boswellia? (ibid.)

٢. לְבֹנָה ترد ٢١ مرة في ع. ق والمرة الأولى مذكورة في خر ٣٠: ٣٤ إذ أن البخور جزء من خليط من العطور يستخدم خصيصا في خيمة الاجتماع (קְטֹר [#٧٧٨٧] لمزيد من التفصيلات لهذا البخور الخاص قا النص الموازي في ١أخ ٩: ٢٩ وأيضًا في نش٣: ٦؛ ٤: ٦، ١٤؛ إش ٦٠: ٦ يخصوص مصدر البخور واسخداماته الدنيوية) والاستخدام الأغلب يرد كجزء من تقدمة الحبوب (عبر. מִנְחָה #٤٩٦٦ لا ٢: ١، ٢، ١٦، ١٥، ٦: ١٥ [٨]؛ ٢٤ :٧، نح ١٣: ٥، ٩ إش ٤٣: ٢٣، ٦٦: ٣) إر ٦: ٢٠ يشد الانتباه لأنه يبدو أنه يتضمن إمكانية أن يكون البخور (اللبان) تقدمة بجانب تقدمة الغلال رغم أنه ليس مؤكدًا: "وَيَأْتُونَ مِنْ مُدُنِ يَهُوذَا، وَمِنْ حَوَالَيْ أُورُشَلِيمَ وَمِنْ أَرْضِ بِنْيَامِينَ وَمِنَ السَّهْلِ وَمِنَ الْجِبَالِ وَمِنَ الْجَنُوبِ، يَأْتُونَ بِمُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ وَتَقْدِمَاتٍ وَلُبَانٍ، وَيَدْخُلُونَ بِذَبَائِحِ شُكْرٍ إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ" (لا تُذكر في السياق أي حبوب، Haran, 231, 235; لكن قا؛ إر ١٧: ٢٦؛ ٤١: ٥).

ب. ت ١. اليونانية λίβανος (ي3337)، اللبان، ويرد في سي. ٢٤: ١٥، حيث وصفت بأنها حكمة الخصائص التالية: "كالدَّارَ صينيَ والقُنْدولِ العَطِرِ فاحَ عِطري وكالمُرِّ المُنتقى انْتَشَرَت رائِحَتي كالقِنَّةِ والجَزْعِ والمَيعَةِ ومِثْلِ بُخارِ اللُبانِ في الخَيمَةِ."

٢. לְבֹנָה ترد ٤ مرات في لفائف هيكل قمران وتشير إلى البخور المرافق لتقدمة الحبوب (11QTS 8:10, 12; 20:10; 38:8; Yadin 2:32, 88, 162).

سب./ ع. ج العادية سب للكلمة عبر. לְבֹנָה هي في اليونانية λιβανωτός البخور وأيضًا λίβανος الأولى ترد في مت ٢: ١١ ضمن الهدايا التي أحضرها المجوس ليسوع وفي رؤ١٨: ١٣. والأخيرة هي كلمة مبخرة في سفر الرؤيا ٨: ٣، ٥.

بخور: ← לְבוֹנָה / לְבֹנָה [*lebônâ / lebôna* ¹] (لبان، راتينج أبيض #٤٢٤٧)، ← קטר [*qṭr* ¹] (دعه ينطلق في الدخان #٧٧٨٧).

البيبلوجرافيا

M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; K. Nielsen, "Ancient Aromas Good and Bad," *BibRev* 7:3, 1991, 26-33; idem, "Incense," *ABD*, 1992, 3:404-9; idem, *Incense in Ancient Israel*, SVT 38, 1986; Y. Yadin (ed.), *The Temple Scroll*, 2 vols., 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٤٢٤٨ (לְבָנוֹן [*lebanôn*]، لبنان)،← لبنان

4252	לבשׁ

לבשׁ [*lbš*] قل.، وبُعِّل. وهِفْعِيل. يلبس، ملابس، يرتدي. (#٤٢٥٢) أرام. بيعِّل.، هِفْعِيل. متشح بـ؛ לְבוּשׁ [*lebûs*] اسم. رداء، ملابس، ملابس خارجية، رداء (#٤٢٣٠)، מַלְבּוּשׁ [*malbûs*]، اسم. رداء إلى آخره (#٤٨٦٠)، תִּלְבֹּשֶׁת [*tilboset*] اسم. رداء (#٩٤٣٢).

ش. أ. ق الجذر לָבֵשׁ محقق في أكد. وأوغا. وعرب. وإثيوبية. بنفس المعنى وعلى نفس المستوى من المعاني.

ع. ق ١. من الجذور العديدة التي تدل على الملابس. في عبر. القديمة לָבֵשׁ هي عامة إلى حد بعيد مع ورودها ١٥٠ مرة في أفعال متنوعة تمثل أكثر من ثلثي هذه الأفعال وترد في خلال ع. ق في تكوين (تك٣: ٢١) حتى (زك ١٣: ٤) وتشمل ثلاثة في أرم. بعضها في دانيال (دا ٥: ٧، ١٦، ٢٩).

ألبس الله آدم وحواء الجلد في تك ٣: ٢١ ووضعت رفقة ملابس عيسو على جسم ابنها يعقوب لتضليل إسحق (تك٢٧: ١٥) والأجزاء الواردة في خروج ولاويين وعدد والتي تشير إلى لبس الكهنة تصل إلى حوالي ٢٤ مرة لكلمة לָבֵשׁ وأحيانًا تكون المواد المستخدمة من جلد الإبل (يو ٣: ٥؛ وأس ٤: ١) وأحيانًا كانوا يرتدون كتانًا فاخرًا أو إردية ملكية (أس ٥: ١، ٦: ٨؛ إر ٤: ٣٠ ؛ خر٩: ٢، ٣، ١١-١٠: ٢، ٦، ٧؛ دا ١٠: ٥، ١٢: ٦، ٧) לָבֵשׁ من اسمه يشير إلى إرتداء معطف من حرشف (درع) (١صم ١٧: ٥) مطرز خر ١٦: ١٠، أو ثوب قذر (زك ٣:٣).

٢. الفعل كثيرًا ما يحمل استخدامات استعارية في الأسفار الشعرية.

(أ) يتكلم أيوب عن اتباعه للبر والعدل بلغة يستخدم فيها إرتداء الملابس (ألبس לָבֵשׁ) البر مثل ملابس (לָבֵשׁ) العدل كان لباس (מְעִיל) وعمامة (צָנִיף) (٢٩: ١٤).

(ب) يفرح المرنمون بأعمال سلطان الله على الخليقة والفداء، أعمال الله المنعم تظهر في حضوره وهي كأن الله يلبس العز، الرب قد ملك، لبس الجلال (לָבֵשׁ) بالقدرة انتزر بها (לָבֵשׁ) (٩٣: ١أ) ترنيمة الخليقة (مز ١٠٤) طورت صورة ملبس الملوكي "يارب إلهي قد عظمت جدًا قد لبست (לָבֵשׁ) مجدا وجلالا. هو يلبس (עֹטֶה) "النور كثوب (שַׂלְמָה) (ع. ١-٢؛ قا؛ أي ٤٠: ١٠) انظر Allen, *Psalms 101-150*, 32-33.

(جـ) يستخدم إشعياء لغة المزامير الليتورجية وهو يتكلم عن الله الذي يلبس البر (إش٥٩: ١٧) يأتي الله كمحارب سماوي (لاهوت) مرتديا للدخول في معركة للإتيان بالخلاص لشعبه بينما يخضع الشرير (قا ٦٣: ١-٣) ومن ناحية فالله سوف يرضي البار ببركته في شبه إرتداء ملابس ملوكية (٦١: ١٠ قا عدد ١؛ وقا ٤٩: ١٨، ٥٢: ١: انظر בֶּגֶד) ومن ناحية أخرى فإن الشرير سوف يُغطى باللعنة بتشبيه أنه يلبسها أيضًا" قد تكون مثل رداء (בֶּגֶד) يلفه (עֹטֶה) مثل حزام مربوط (חָגַר) ملفوف حوله للأبد (مز ١٠٩: ١٩ قا ٣٥: ٢٦ أي ٨: ٢٢). وقبل كل شيء الشرير ضد الرب، "اعتاد أن يخطيء"، (L. Allen, Psalms, 71)، NIV "هو لبس (לָבֵשׁ) اللعنة مثل ردائه (מַד)" مز ١٠٩: ١٨ قا عد ٢٩؛ ١٣٢: ١٨).

(د) روح الرب تلبَّس الناس في عدة مناسبات بقوته مثل جدعون (قض ٦: ٤٣)، وأمصيا (١أخ١٢: ١٨) وزكريا (٢أخ ٢٤: ٢٠). حضور الله كان يمكن أن يكون ملحوظا بذلك الحضور (H. G. M. Williamson, *I and II Chronicles*, NCB, 1982, 108, 324).

٣. اسم. مشتق من לָבֵשׁ.

(أ) לְבוּשׁ هو أكثرهم شيوعًا إذ يرد ٣١ مرة في عبر. ومرتان في أرم. وأجزاء من دانيال (دا ٣: ٢١، ٧: ٩) هذا الاسم يظهر بالتحديد في أستير (٦ مرات) ؛ وأيوب (٧ مرات) والمزامير (٦ مرات) حيث يحمل الاسم استخدامات استعارية أو تشبيهية مثال (مز ١٠٢: ٢٦ [٢٧]؛ ١٠٤: ٦). مرات عديدة يرد في الأسفار التاريخية في الأجزاء الشعرية منها (مثال تك ٤٩: ١١، ٢صم ١: ٢٤) في أرم. ترد الكلمة مرتان (دا ٣: ٢١، ٧: ٩)ــــمرة في الرؤيا الرائعة عن "القديم الأيام" حيث كان رداؤه (לְבוּשׁ) أبيض مثل الثلج (٧: ٩-١٠).

(ب) מַלְבּוּשׁ ترد ٨ مرات أربعة منها يشير إلى الرداء الكهنوتي (١مل ١٠: ٥، ٢مل١٠: ٢٢، ٢أخ ٩: ٤ [مرتين]، قد يكون لدى الشرير ملابس كثيرة ولكن لا ساتر له (أي ٢٧: ١٦ قا ٨: ٢٢) صفنيا يصف ملابس الغني مثل ملابس غريبة (١: ٨) وواضح أن أمراء يَهُوذَا كان لديهم ميل لاستيراد سلع مصحوبة بأفكار أجنبية ونماذج وطرق حياة وثنية، وعلى العكس تدابير الله المنعم ليَهُوذَا تشبه ملابس الكتان النقي ونسيج مكلف وملابس مشغولة (حز ١٦: ١٣). بخصوص ملابس المحارب السماوي (إش ٦٣: ٣) בֶּגֶד (#٩٥٥).

(جـ) תִּלְבֹּשֶׁת (إش ٥٩: ١٧) لا ترد في ترجمات سب. وسريانية.، والفولجاتا *BHS* تطلب إزالتها (وكذلك NIV) ويقوم واتس Watts بمحاولة ترجمتها: "وهو لبس ملابس الانتقام كزيه الرسمي (תִּלְבֹּשֶׁת)" (إش ٣٤: ٦٦، ٢٨٤-٨٥).

إرتداء – يلبس ملابس: ← לבשׁ [*lbš*] (يرتدي، لبس، ارتدى #٤٢٥٢)، ← עטף [*ʿṭp* [1]] (غطى، طوى #٦٤٩٣)؛ ← צנף [*ṣnp* [1]] (طوى، لف #٧٥٧١).

البيبلوجرافيا

ANEP, figs. 1-66; *ISBE* 2:401-7; A. F. L. Beeston, "Hebrew שִׁבֹּלֶת and שֹׁבֶל (Isa 47:2)," *JSS* 24, 1979, 175-77; M. Dahood, "To Pawn One's Cloak," *Bibl* 42, 1961, 359-66; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palɔstina*, 1987 (repr. 1937), 5:199-356; E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963; M. Grg, "Zum sogenannten priesterlichen Obergewand," *BZ* 20, 1976, 242-46; H. W. Hnig, "Die Bekleidung des Hebrɔers: Eine biblisch-arch ɔologische Untersuchung," diss. Zürich, 1957; M. G. Houston, *Ancient Egyptian and Persian Costume and Decoration*, 1954[2]; A. Jirku, "Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel," *ZAW* 37, 1917/18, 109-25; H. F. Lutz, *Textiles and Customs Among the People of the Ancient Near East*, 1923; J. W. McKay, "My Glory—A Mantle of Praise," *SJT* 31, 1978, 167-72; W. Magass, "Texte und Textilien," *LB* 34, 1975, 23-36; J. Ruppert, *Le costume juif depuis les temps patriarchaux jusqu'à la dispersion (Le costume historique des peuples de l'antiquité)*, 1938.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٤٢٥٣ (לֹג [*log*]، زند الخشب)، ← #٤٠٦

٤٢٥٦ (לֵדָה [*ledâ*]، الولادة)، ← #٣٥٢٨

4258 לַהַב

לַהַב [*lahab*] اسم، شعلة، نَصْل السيف (#٤٢٥٨)؛ לֶהָבָה [*lehabâ*] اسم. شعلة، نَصْل السيف (#٤٢٥٩)؛ שַׁלְהֶבֶת [*salhebet*] اسم، شعلة (#٨٩٢٧).

ش. أ. ق عرب. "لَهِبَ" مكافيء بمعنى التحرق عطشًا. أكد. *la'bu* تشير إلى الحمى.

ع. ق ١. الاسم לַהַב يشير إلى ألسنة النار المرئية

مثل ألسنة اللهب. تشير إلى ألسنة اللهب المرئية التي على المذبح الذي يصعد فيهاالملاك إلى السماء (قض ١٣: ٢٠) وأخرى لألسنة اللهب الخارجة من فم اللوياثان (أي ٤١: ٢١ [١٣] صحب الغزو يشبه طقطقة ألسنة اللهب (يؤ ٢: ٥) يستخدم الله اللهيب النيران مجازيًا للإشارة إلى دينونته (إش ٢٩: ٦، ٣٠: ٣٠، ٦٦: ١٥).

٢. بالإشارة إلى التشابه التام في المظهر مع النيران فإن السيوف أو اللمعان الذي يظهر منها يشار إليه أيضًا بالاسم לַהַב (قض ٣: ٢٢، قا لمعان الحراب [أي ٣٩: ٢٣] أو السيوف [نح ٣: ٣]) الاسم לֶהָבָה يشير إلى سيف جليات (١صم ١٧: ٧).

٣. في كل الاستخدامات الأخرى לֶהָבָה تستخدم كإشارة لتصوير شدّة بعض الأعمال الإلهية أو الإنسانية. اللهب من سيحون ترمز إلى القوة التدميرية للغزو العسكري (عد ٢١: ٢٨؛ إر ٤٨: ٤٥) العاصفة توصف كنار ملتهبة (هو ٧: ٦) واللهب قد يشكّل الأخطار التي سيحمى الله شعبه منها (إش ٤٣: ٢). دينونة الله تشّبه مرارًا وتكرارًا باللهب. ترتبط النار بالدمار الذي تجلبه دينونة الله على شعبه الخاطيء (إش ٥: ٢٤). ويومًا ما سيكون لهيب دينونة على أعدائه (إش ١٠: ١٧)، وأيًا على شعب الله (Obad 18). حضور الله مُمثّل بنار ملتهبة (إش ٤: ٥). التعبير "لهب مشتعل" مستخدم مجازيًا للدلالة على الطابع التدميري للدينونة (أي ١٥: ٣٠؛ حز ٢٠: ٤٧) ولتمثيل الغيرة (نش ٨: ٦).

ب. ت التداخل بين الإشارة إلى "اللهب" و"النصل" يثير إمكانية بأنه في وقت ما تكون صورة وصوت كلهيب نار (مز ٢٩: ٧) وتشبيه اللسان كسيف (رؤ ١٩: ١٥) كانت في الأصل نفس التشبيه.

نار، لهب: ← אוּד [ʼûd] (زند الخشب، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʼēš [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʻr [1]] (يحرق، يتأجج، يكون محترقًا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שְׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣)

Jackie A. Naudé جاكي أي. نود

٤٢٥٩ (לֶהָבָה [lehabâ] لهب، نصل السيف)، #٤٢٥٨

4261	לַהַג

לַהַג [lahag] اسم، درس، تأمل (#٤٢٦١).

ش. أ. ق عربية "لَهِجَ" أُغري بشيء فثابر عليه.

ع. ق هذه المفردة. يرد. ١. (جا ١٢: ١٢) في سياق يبدو فيه تنوع الكتب يرتبط بالقلق الجسدي. هو انتباه مركز بوضوح (لدرس) هذه الكتب التي تنتهي إلى هذه النتيجة. Crenshaw (*Ecclesiastes*, 192) يرى أن לַהַג قد ترتبط بالفعل הָגָה (#٢٠٤٧) الحرف לְ- ربما يكون تفخيم.

ب. ت سب. μελέτη فولج. *meditatio* تساند مفهوم الدرس أو التأمل قا. לַהַג مع المعنى الوارد في ع. ق.

تعلم، تعليم: ← אלף [ʼlp [1]] (يتعلم، يُعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [ʼomnâ [2]] (حضور، حماية، #٥٩٤)؛ ← יסר [ysr [1]] (ينصح، يقوم، يؤدب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [yrh [3]] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ ← לַהַג [lahag] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← למד [lmd] (يتعلم، يُعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← تعليم: لاهوت.

البيبلوجرافيا

J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, OTL, 1987; R. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC, 1992.

E. H. Merrill إي. إتش. ميريل

4263	לָהָה

לָהָה [lhh] هيتَبَلّيل. تصرف كَمَجْنُون (#٤٢٦٣).

ش. أ. ق الارتباط بين לָהָה في عبر. و*mlahlah* في سريانية. مضطرب، مفزوع؛ في عرب. "لَهَى" لعب هو اقتراح يرد في (*HALAT* 495).

ع. ق هيتَبَلّيل. إسمفا. מִתְלַהְלֵהַּ ترد ١. فقط في ع. ق (أم ٢٦: ١٨) وعمومًا يعطي معنى "رجل مجنون" الرجل الذي يغش أقرباءه ويقول: "كنت أمزح فقط" هو مثل מִתְלַהְלֵהַּ يطلق سلاحًا خطيرًا يؤدي إلى الموت. استخدام מִתְלַהְלֵהַּ بالتوازي مع מְשַׂחֵק الهزل في ع.١٩ يعطي المعنى، أما לָהָה إسمفا. هو الشخص الذي يسوق الغباء أو يتصرف كغبي (McKane, 602) هذا المعنى يمكن تأكيده عن طريق سريانية. ٣٢: ١٥ [سير٣٥: ١٥] حيث تستخدم كلمة *mtlhlh* لوصف الشخص الذي يتصرف بحمق מִתְלַהְלֵהַּ (أم ٢٦: ١٨) "الشخص الذي يهمل" على أساس عرب. *laha ʻan* (*VT* 8, 1958,) (180-82.

البيبلوجرافيا

HALAT 495; *ISBE* 4:211-12; W. McKane, *Proverbs*, 1970, 602.

تشو وي بان *Chou-Wee Pan*

4265	להט

להט [lhṭ [1] قل. حرق، وهج، وقَدَ، احمرَّ من الحرارة، شاط، سَفَع. بيعِّل. يشيط، يحرق، يَسْفَع، يستنفد، يتبدد (#٤٢٦٥)، לַהַט [lahaṭ] لَهِيبَ، حريق (ترد ١. #٤٢٦٧).

ع. ق ١. يرد قَلْ. إسمفا. في مز ١٠٤ : ٤ كجزء من ترنيمة تحتفل بقوة يهوه، وحكمته، ورحمته المعلنة في النظام الرائع، والتناسق، والتنوع في أمور الخليقة (Kirkpatrick, 605; Anderson, 436; Brueggemann, 31) وكما أشار كلا من Rogerson and McKay (33) إلى أن اكتمال نظام الطبيعة البديع في مز ١٠٤ ليس مجرد إنغماس في متعة جمالية إذ ينتج عنها دعوة لاتخاذ خطوة تشمل الحمد والتأمل والتصرف السليم (ع.٣١- ٣٥) أغلب المعلقين يبدو أنهم يعتبرون ع. ٣، ٤ وصفا لكيف أن عوامل قوى الطبيعة تخدم كأدوات لتنفيذ المشيئة الإلهية (انظر، مثل؛ Rogerson and McKay, 29) لكن البعض يعترض على هذا بناء على قواعد اللغة (انظر، مثل؛ Kirkpatrick, 607) تشير السحب إلى مركبة الله (ع. ٣ب) والريح رسله (ع. ٤أ) وفي مس. "شعلة نار" אֵשׁ לֹהֵט محل نقاش لأن الموصوف في صيغة مؤنثة وكثيرون ارتأوا تنقيح مس. لتكون אֵשׁ וְלַהַט "النار واللهيب" (انظر، مثل؛ BHS; RSV; NRSV; C. A. and E. G. Briggs, 329, 332, 338; Oesterley, 440, 442; Kraus, 295, 297; Westermann, 1989, 244, 246)، NEB, REB, and NIV تقرا "ألسنة نار" (قا JB "ألسنة مشتعلة"؛ Buttenwieser, 154 "نار مشتعلة"؛ Kissane, 472. "النار المشتعلة"؛ Allen, 24, 26 "نار مشتعلة"؛ وTEV، "أضواء البرق").

وفي مقابل مس. حيث يبين الطبيعة كأداة الله، في سب. (التي تبعتها ترجمة KJV) وترجمتها للعدد ٤ تنظر إلى ما وراء النظام الطبيعي لسكان السمائيين الذي يجعل رسله (أو ملائكته) رياحا وخدامه لهيب نار والبعض يرى أن هذا التركيب يناسب ترتيب الكلمات في عبر. بطريقة أفضل (انظر، مثل؛ Kirkpatrick, 607 and Kidner, 369)، وهو يدخل أيضًا حسنًا مع عب ١: ٧ (انظر مز ١٠٤: ٤ بهذا المعنى وأيضًا يوافق جيدًا عب ١: ٧ التي تقتبس مز ١٠٤ مع هذا المعنى . إلا أن عب ١: ٧ ترد بالأساس من سب. ويجد Allen (26) أنه بينما تحويل الرأي و القصد ممكن لغويًا فإن التفسير بالنسبة للسياق ليس دقيقا . هناك احتمال أخر للترجمة يعلنها Kirkpatrick (607) خالية من صعوبة القواعد اللغوية رغم أنه لا يعتبرها أنها أفضل ترجمة طبيعية وهي "الذي يصنع رسله من الريح خدامة من لهيب النار" بوجه عام مع أكثر الترجمات قبولا فإن هذا المعنى يعبر عن فكرة أن الله يستخدم الرياح والبروق كأدوات لتحقيق أغراضه. يأخذ كلا من Kselman and Barré (544)) كلمات "الريح ...لهب النار" لكي يكونا إشارة إلى sirocco الريح الشرقية الحارة.

٢. الدمار الذي تخلفه النار يعبر عنه مرارًا بيعِّل. يؤ ٢: ٣، فيربط النبي خراب الأرض الذي سببته ضربة الجراد بقسوة غير مسبوقة لمعظم الدمار الشامل الذي حدث نتيجة للنار واللهب. الأرض التي اجتازها الجراد تركت عارية كما لو كانت النار المندلعة الخارجة عن السيطرة قد اجتاحتها (Wardle, 545; see the literature cited by Pusey, 113, Smith, 398-403, and Bewer, 96) وطبقًا ليوئيل فإن البلد قد سُلبت نتيجة للدينونة الله على شعبه ويستخدم النبي تلك الكارثة كتحذير شديد لدينونة قاسية أكثر: نذير مرعب ليوم الرب العظيم وفيه سوف يعاقب كل الخطاة في إسْرَائِيل وفي الأمم. ومن خلال الاستخدام الواقعي وفوق الواقعي للصورة فإن الجراد غير المسبوق سوف يتحول إلى يوم مفاجيء لمجيء يوم الرب (Whedbee, 717).

أغلب المعلقين يظنون أن الأحداث التي صاحبت دعوة يوئيل للأمم كانت ضربة جراد حقيقية، وعلى أي حال فبالنسبة للدمار الذي سببه الجراد فهو مؤقت أكثر منه حالة دائمة (Stuart (226, 232-34, 241-42 فيرى أن إشارة النبي إلى الجراد في يؤ ١: ٤ و٢: ٢٥ أمر تصويري بحت فالجراد رمز لجنس لأعداء لا يمكن إيقافه سواء كان غزو الأشوريين ٧٥١ ق م أو البابليين ٥٩٧ أو ٥٨٨-٥٨٧ ق م وطبقًا لستورت فإن الاستعارات الثلاث لغزو الجراد (١: ٤ وأجزاء في ١: ٥- ٧) هو الجفاف الذي جلب المجاعة ١: ٩-١٢، ١٦- ١٨) والنار المدمرة (١: ١٩- ٢٠) استخدمتا كأمثلة أو مقاييس لدينونة الله التي تنفذ من خلال الأداة الوشيكة لقوة الأعداء الغازين (Thompson (733 يرى أن المقارنة الواضحة بين الجراد والجيش البشري في ٢: ٤-٥ ،٧ يجعل من المستحيل أن نفهم أن الحشرات رموز لجنود بشريين طالما أن الشيء لم يُقارن بنفسه.

وفي يؤ١: ١٩-٢٠ هِفْعِيل. يستخدم للإشارة للجفاف الموصوف بأسلوب مناسب بأنه مثل نار تلتهم—"أحرقت النيران كل أشجار الحقل" (NIV؛ قا NEB,REB,NRSV ويترجمها Stutt, 238 "اجتاحت النيران كل سطح الأرض حيث يتحول جنة عدن إلى صحراء جرداء)—محولا التخيل الوارد في إش ٥١: ٣ وحز ٣٦: ٣٥). من المعروف جيدًا أن أسراب الجراد ترتبط بالجفاف وحريق الغابات (انظر، مثل؛ Smith, 403) إلا أنه ليس مؤكدًا فيما إذا كانت هذه الأعداد تصف تأثير غارات الجراد (انظر Pusey, 110) أو

يمثل نبوة منفصلة لا تتناول ضربة الجراد وإنما الحالة التي سوف تسود مع اقتراب يوم الرب (انظر، Brockington, 615) أو تحمل نموذجا آخر أو مقياسا لدينونة الله يبتلى بها على يد جيش الأعداء (Stuart, 233). وبأي مقياس فإن النبوة تلحق إسْرَائِيل لكي تتجاوب مع الكارثة الحاضرة بتواضع حقيقي وصبر (٢: ١٢-١٧) بمعرفة أن قرارهم سواء رجعوا ليهوه أم لا في الكارثة الحاضرة سوف يكون له عواقب أبدية (Jones, 138-39) السخرية الواضحة أن يهوه – القائد الذي لا يرحم قوات الأعداء (٢: ١١) المسئولون عن الدمار القومي القادم هو أيضًا الحليف راحم إسْرَائِيل والذي فيه وحده توجد إمكانية الخلاص والعودة، مانح التوبة هو صادق (٢:١٢؛ Stuart, 249).

٣. بيعِّل. غالبًا ما يستخدم لوصف نار الغضب الإلهي. في تث٣٢: ٢٢، جزء من نشيد موسى (٣١: ٣٠ -٣٢: ٤٧) الذي يقارن أمانة يهوه ووفائه وعنايته المحبَّة بخيانة إسْرَائِيل وضلالها وعدم استحقاقها، تحرق النار المشتعلة من قِبل غضب الله تحرق لعمق الهاوية وتهلك الأرض ومنتجاتها "ويشعل أسس الجبال بالنار" (RSV; NRSV) وبعد أن يتم تنفيذ الدينونة سوف تستدعي فقراء إسْرَائِيل مراحم يهوه (ع. ٣٦[أ] ; Clifford, 172) .

يكتب إشعِياء عن خلفية التذمر ضد يهوه وقد ترك شعبه عند دمار أورُشَلِيم وما خلفه من سبي فيصف في إش ٤٢: ٢٥ كيف أن إسْرَائِيل الغافل عن قصد يهوه (*contra* Westermann, 1969, 109-10) هو خادم أعمى وأصم (ع. ١٨-٢٠) قد فشل في تحقيق دعوته وفقد الرؤية لكي يدرك طبيعة الدينونة عندما "تتغلف.. في لهب النار" (NIV; JB; cf. NEB; REB) وكنتيجة لصب غضب الله الحارق على شعبه. وفي عنفهم الخاطيء وانغلاقهم صارت إسْرَائِيل منيعة امام كلمة الله وفعله ولهذا عندما اختبروا السخونة البيضاء لدينونة محبة يهوه الغيور فهم لم يدركوا أهمية ما كان يحدث ولم يتعلموا شيئًا من تأديب على الخطية وعدم الطاعة، وبنفس الطريقة التي لا تشعر بها الجثة بالالم النيران المشتعلة في المحرقة (Knight, 56-58) فإن إسْرَائِيل كان يجب أن يتعلم ذلك بالنعمة فقط. يهوه قد يعطي حياة جديدة في ومن خلال نيران لجيفة الخادم المختار الذي مازال محبوبا (Knight, 58; cf. Goldingay, 106-23).

في مز ٨٣: ١٤ [١٥] هناك جزء من صلاة للخلاص في وجه تهديد من حلف الأمم المعادي، والله باهتمام يستجيب ويتدخل ويدمر المعتدين مثل النار التي تفني غابة بالكامل و"نار شديدة تشعل الجبال" (NIV; RSV; NRSV; cf. C. A. and E. G. Briggs, 218, 222; Buttenwieser, 471; Tate, 343). نتيجة لانزعاج بعض المعلقين، مثل (Buttenwieser, 473) من اللعنات الانتقامية اعتبروا هذا المزمور ترنيمة كراهية غير ذات قيمة روحيًا إلا أنه يلزم أن نتذكر أن غرض الأمم المتآمرة ليس على إسْرَائِيل فقط ولكن على الله أيضًا ع. ٢، ٥ [٣، ٦]) هو لإبادة الشهادة الأرضية لإرادة الله للخلاص والسيادة، ولو كانوا قد نجحوا في تنفيذ هدفهم، فإن الغرض الإلهي كان سيُحبط (Kraus, 164) كما أشار لوثر (اقتباس Kraus, 164) "الله يجب أن يُعرف ويُكرم من كل الخليقة سواء بالنعمة أو بالإدانة ... إنه شيء مخيف الوقوع في يد الله الحي، وزيادة على ذلك فعلى الأقل في هيئة حضوره فإن التوسل للدينونة الإلهية للأعداد ١٦-١٨ تتبعها محاجية بأن يهوه سوف يتصرف بالطريقة التي سوف يميز بها الأعداء التقليديون ربوبيته االكونية ويخجلون من دسائسهم، ويرجعون في توبة ويخضعون لإلارادته (Tate, 348-49) مز٨٣ تذكرة مهمة للأمين المحاصر محاطا بقوات معادية ومهددا بقوى شاملة حتى أن أعظم مصادرهم هي الصلاة التي تتوجه مباشرة إلى الله والتي تؤسس على أعمال مراحمه والخلاص في الماضي والتي تتحرك برغبة مخلصة لخدمة مجد الله (Tate, 349; Eaton, 208).

في مز ٩٧: ٣ جزء من الترنيمة يحتفل بمُلك يهوه الذي يحكم العاصفة والسحب المحيطة بالعرش الإلهي وطليعة من النار تسير أمامه (Tate, 518) الذي يرسل نارًا مشتعلة تحرق أعداءه حوله (C. A. and E. G. Briggs, 305) بناء على رهبة ظهورات يهوه في ع. ٢-٥ التي تقع في النفس التي تبعث قداسة الله القوية التي لا يمكن الاقتراب منها واختفاؤه وظهوره الفجائي المدمر فإن التخيل مأخوذ من ارتباط ظواهر الارصاد والنيران البركانية والزلازل.

بيعِّل. مرة أخرى في مز ١٠٦: ١٨ جزء من الرثاء المُجتمعي الذي فيه حنو يهوه الأمين ورحمته التي لا ينتهي و تتقابل أعمال الخلاص العظيمة مع صور إيضاحية لإسْرَائِيل عن العقوق والضلال وتبلد الحس غير القابلة للتفسير ويعترف الشعب بخطاياه ويصلي لطلب المعونة للخلاص من الضيق الحاضر. في عدد ١٨ تُستدعي نتيجة تمرد الشعب ضد إرادة الله عندما، وبدافع الغيرة، قاموا بتحدي قيادة موسى (وهرون) الروحية والزمنية فاندلعت النار بين أتباع (بالتحديد أولاد قورح سفر العدد ١٦: ٣٥) دوثان وأبيرام و" أحرقت النار الشرير" (RSV; NRSV) وكما لاحظ Stuhlmueller (1985, 118; 1988, 482) التوجه السائد في مز ١٠٦ هو الأسف المرتجى على الخطية والرجاء الذي يعبر عن أن إرادة الله سوف تسمع مرة أخرى لاعتراف شعبه بالخطية وتجمع المسبيين الذي تشتتوا بين الأمم (ع. ٤٧).

في ملا ٤: ١ [٣: ١٩] يتناول جزء من هذا المقطع افتقاد الله لشعبه (٣: ١٣ -٤: ٣ [٣: ١٣ - ٢١]) يوم الدينونة يشبه بالفرن المشتعل الذي سوف يشتعل بشدة وكل المتكبرين وفاعلي الشر (في تقديم نبوي لدينونة الله على فاعلي الشر

كنار محرقة) قا؛ مثل؛ أيضًا ١٠: ١٦-١٧ ، ٣٠: ٢٧، إر ٢١ : ١٤ حز ٢٠: ٤٥ -٤٨ [٢١: ٤]) عا ١: ٤، صف ١: ١٨، ٣: ٨، قا ملا ٣: ٢-٣ حيث الإشارة إلى نار مطهرة، أما بالنسبة للأبناء فسوف يتبررون وشمس البر سوف تشرق عليهم وتشفي بإشعتها كل جروحهم التي أصابتهم من خلال تجاربهم الحاضرة ٤: ٢ [٣: ٢٠] وهذه النبوة تبعها لوم لله لتساهله مع الشر (٣: ١٣- ١٥) مع الشر.

٤. يستخدم بيعِّل. في العبارة "أنفاسه تضرم الجمر" (NIV; REB) في أي ٤١: ٢١ [١٣] جزء من وصف وحش البحر الهائج (٤١: ١- ٣٤ [٤٠: ٢٥- ٤١: ٢٦]) قا ٣: ٨، ٢٦: ١٣، مز ٧٤: ١٤) في أي ٤١: ١-٣٤ [٤٠: ٢٥ -٤١: ٢٦] فإن لوياثان الذي يرتبط عن قرب بالفوضى البدائية والذي طبقًا لبعض التقاليد كان باستمرار مصدر تهديد لابتلاع النظام الخلاق، قبض الله عليه في حملة صيد وُذلّل نتيجة استمتاعه المستمركألعوبة ضعيفة، نوع من عملاق "لعبة مطاط" (Levenson, 16-17 قا؛ مز ١٠٤: ٢٦) الذي ليس كما جاء في أي ٤١ الذي يقول بوضوح إن لوياثان خلقه الله. هدف هذا الجزء التعامل مع قدرة الله على الإخضاع والتقييد الدائم لتهديد عدو البشرية مع سلاحه الذي لا سبيل الى فهمه ومظهره المثير للرعب وأبعاده المهولة وطبيعته التي لا تعرف الخوف وقوته غير العادية كلها أمور تبدو لكي توضح سيطرة الله المنتصرة غير المحدودة على الكون، واليقظة القوية في ضبط قوى الفوضى وحكمه المبدع المنجز بفضل العناية الإلهية ومساندته المعزيّة وحمايته لكل مخلوقاته (Bergant, 200-203).

٥. الاسم לַהַט يرد في تك ٣: ٢٤ في عبارة וְאֵת לַהַט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת "وَلَهِيبَ سَيْفٍ مُتَقَلِّبٍ" (NIV) سيف ملتهب يلمع جيئة وذهابا تبع العمل الخطر أي عدم طاعة آدم وحواء الذي صعَّب العلاقة الحرة والسعيدة التي قامت بين الزوجين البِشريين والله عندما كانا يحاطان تمامًا بصلاح الله المعتني طرد الرجل والمرأة من جنة الله وظلا خلائق الله، لكنهما الآن مقيدان بوقائع صارمة من الذنب والتعب والمعاناة والموت (Westermann, 1974, 109; 1987, 277). ولكي يمنع البستانيَين السابقيَن للجنة من تخطي حدود الخلق مرة أخرى الله ويتعديا على تميز الله بأن يحاولا أن يقلصا الصفات الإلهية وبالأخص غير الأخلاقية فإن الطريق إلى شجرة الحياة مسدود بالشاروبيم و لهيب السيف المتقلب الذي طبقًا لبعض المعلقين (مثل؛ von Rad، قا Westermann, 1987, 274-75) كان كيانا او شيئًا إسطوريًا للإنارة واحتمال ان يكون ضوءًا متشعبًا يتحرك مثل الزجزاج جيئة وذهابا (Gese, cited by Wenham, 86) في تقليد بلاد بين الرافدين وطبقًا Speiser (25) فأغلب الظن أن الآلهة يمتلكون أسلحة محددة وسيف الله المتقلب في تك ٣: ٢٤ قد يكون موازيًا لسلاح القوة السحري المشار إليه في خلاصة Enuma Elish I (ANET, 63, ll. 160-61) الذي كان الشيء الوحيد الذي يقف بين الآلهة وأهدافها.

ب. ت الفعل محقق جيدًا ويرد في عبر. לָהַט يتلألأ، يتوهج، يتتبع بعاطفة، يشتاق إلى؛ بيعِّل. يتوهج، يبعث وهجا وفي أرم. (לְהַט) إسمفا. سخونة). اسم. לְהָטִים (لمعان، ضلال) يوجد أيضًا في (Jastrow 2:693).

اشتعال، التهاب، توهج، لذع، احتراق: ← בער [*b'r* [1]] (يشعل، يلهب، مستنفذ، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (فحم مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← דלק [*dlq*] (يوضع في النار، يحترق، ازعاج حاد، #١٩٤٤)؛ ← חמר [*ḥmr* [3]] (يهيّج، يسخّن، يحمّر، يتوهج، يلتهب، #٢٨١٣)؛ ← חרר [*ḥrr* [1]] (يتوهج، يلتهب، #٣٠٨١)؛ ← יצת [*yṣt*] (ينير، يضرم، يشعل، يحرق، يلذع، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (يحرق، يضرم، #٣٦٧٨)؛ ← כוה [*kwh*] (يحرق، يلهب، يحترق، #٣٩١٧)؛ ← להט [*lhṭ* [1]] (يحرق، يوهج، يلهب، #٤٢٦٥)؛ ← קדח [*adḥ*] (يحترق، يُضرم، يحرق، مشتعل، يلتقط نار، #٧٧٠٦)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحرق، يلذع، يكوي، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← אוּד [*'ûd*] (زند الخشب، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [*'ēš* [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [*b'r* [1]] (يحرق، يتأجج، يكون محترقًا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [*goprît*] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [*yṣt*] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [*kîdôd*] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [*lbb* [2]] (يخبز كعكًا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [*lahab*] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [*lhṭ* [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [*lappîd*] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [*nîṣôṣ*] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [*peḥām*] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [*reṣep* [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [*rešep* [1]] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [*śrp*] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [*šābîb*] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Psalms 101-150*, 1983; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, 1982; J. A. Bewer, "Commentary on Joel," in J. M. P. Smith, W. H. Ward and J. A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, 1974, 47-144; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of the Psalms*, 2, 1960; L. H. Brockington, "Joel," in *Peake*, 1964, 614-16; W. Brueggemann, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, 1984; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; R. J. Clifford, *Deuteronomy*, 1982; S. R. Driver,

The Minor Prophets Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi, 1906; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, 1987; J. Goldingay, *God's Prophet, God's Servant: A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55*, 1984; A. Guillaume, "Hebrew Root להט," *JTS* 41-42, 1940/41, 251; R. S. Hendel, "The Flame of the Whirling Sword: A Note on Gen 3:24," *JBL* 104, 1985, 671-74; D. R. Jones, *Isaiah 56-66 and Joel: Introduction and Commentary*, 1964; D. Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, 1977; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40:55*, 1984; H-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. S. Kselman and M. L. Barré, "Psalms," in *NJBC*, 1990, 523-52; J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, 1988; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; E. B. Pusey, *The Minor Prophets with a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, 3d rev. ed., 1972; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 101-150*, 1977; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, 2, 1903; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, 1964; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, 1987; C. Stuhlmueller, *Psalms 2 (Psalms 73-150)*, 1985; idem, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 1990; J. A. Thompson, "The Book of Joel: Introduction and Exegesis," in G. A. Buttrick ed., *IB*, 1956, 6:727-60; W. L. Wardle, "Joel," in *Peake*, 1920, 544-46; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1969; idem, *Creation*, 1974; idem, *Genesis 1-11: A Commentary*, 1987; idem, *The Living Psalms*, 1989; J. W. Whedbee, "Joel," in *HBC*, 1988, 716-19.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

4266 להט

להט [*lhṭ* 2] يبتلع؟ يلتهم (#٤٢٦٦).

ع. ق ١. الجذر להט يرد ١. في إسمفا. (مز ٥٧: ٤: [٥] ويترجم أحيانًا بجملة "يبتلع" إلا أنه بالنظر إلى المعنى العام להט الاستهلاك، الالتهام، الاشتعال بالنار #٤٢٦٥ وتستخدم بوضوح حرفيًا في التهديد من الخطر להט يجب أن تترجم يلتهم أكثر منها "يبتلع". في ترجمة NIV يبدو أنها لهدف "أنا في وسط الأسود كامن بين الوحوش" (להט).

٢. فعل آخر وهو להם (#٤٢٦٩) يرد ٢. فقط في الكتابات عبر. في هِتبَعيل. وإسمفا. وصيغة الجمع، مثل؛ في أم ١٨: ٨، ٢٦: ٢٢ بمعنى يبتلع طمعًا، وهناك معنى مشابه لهذا الجذر يرد في عرب. "لَهِمَ؛ لَهِمّ" وإثيوبية (قا. A. Dillmann, Ethiopian Lexicon, 25 قيلت عن الثور أو البقرة كفاعل) وفي كلتا الحالتين להם في صيغة الجمع وإسمفا. يمكن ترجمتها لقمة مرغوبة مثال الطعام المستساغ يُبتلع بنهم، وتستخدم هنا مثل كلام النميمة التي عادة ما يلتهم بنهم.

أكل، طعام، قوت، طعم: ← אכל [*ʼkl*] (أكل، استهلاك، التهام #٤٣٠)؛ ← ברה [*brh* 1] (أكل أجزاء أنصبة أخذ نصيب #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، #١٤١٤)، ← גזר [*gzr* 2] (قطع، ذبح، قطع، افترس #١٦١٦)؛ ← זון [*zwn*] (أمد، أعطى #٢٣١٥)؛ ← טעם [*ṭʻm*] (تذوق، اختبر، شعر، أدرك #٣٢٤٧)؛ ← כרה [*krh* 3] (خدم، عزم، منح، #٤١٢٧)؛ ← להט [*lhṭ* 2] (التهم #٤٢٦٦)؛ ← להם [*lhm*] (شيء يبتلع ، كسرة مستساغة، ناعم، #٤٢٦٩)؛ ← לחך [*lḥk*] (لعق، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [*lḥm* 2] (يطعم، يأكل، #٤٣١٠)؛ ← לעט [*lʻṭ*] (يبتلع، يجعله يبلع، #٤٣٥٨).

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

٤٢٦٧ (לַהַט [*lahat*]، النصل)،← #٤٢٦٥

4269 להם

להם [*lhm*] هِتبَعيل. إسمفع. شيء يُبتلع، مستساغ، لُقَم سَائِغَة (ترد. ٢. في صِيَغة الجمع فقط؛ H4269; *HALAT* 495b).

ش. أ. ق النظائر من عبر. לָהַם تظهر في عرب. "لَحِمَ" التهام، بلع، ازدراد *lahama* (Wehr, 881a) وتيجرية. استمتع، سُر (*TigrWb*, 30a).

ع. ق كلا الاستعمالين هِتبَعيل. إسمفع. صيغة الجمع מִתְלַהֲמִים يرد في القول المأثور المتكرر" أم ١٨:٨= ٢٢: ٢٦ القياس يوضح إلى أي مدى يصل استعداد الناس لكي يبلعوا النميمة الرديئة (Toy, 358-59).

ب. ت مشن. عبر. بها מִתְלַהֲמִים الشخص الذي يتظاهر بأنه يلحق؛ المرائي الذي يبدي مشاركة وجدانية (هِتبَعيل. إسمفع. < * לָהַם يلحق؛ يرتبط [بمعركة]) (Jastrow, 863a) الذي في سفر العدد ١:١١ في المدارش يرجع إلى الإشراف في أم ٢٦: ٢٢ باعتبار هؤلاء الذين كانوا يتكلمون مثل المتعاطفين (Sipre Num 85) هذه الصلة التفسيرية بين اللفظة المتجانسة كتابيًا ومشيانيًا ليست لها علاقة بالمفردات بل هي مجرد جناس.

أكل، طعام، قوت، تذوق: ← אכל [ʼkl] (أكل، استهلاك، التهام #٤٣٠)؛ ← ברה [brh ¹] (أكل نصيب، أخذ حصة #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، جسد، #١٤١٤)؛ ← גזר [gzr ²] (قطع، ذبح، دموع، صلاة، #١٦١٦)؛ ← זון [zwn] (يزود، يمد، #٢٣١٥)؛ ← טעם [ṭʻm] (تذوق، اختبار، حس، تمييز، #٣٢٤٧)؛ ← כרה [krh ³] (خدم، مأدبة، رفع تقدمة، #٤١٢٧)؛ ← להט [lhṭ ²] (التهم، #٤٢٦٦)؛ ← להם [lhm] (شيء يبتلع، اختيار بسيط، شهي/ #٤٢٦٩)؛ ← לחך [lḥk] (يلعق، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [lḥm ²] (يغذي، يأكل، #٤٣١٠)؛ ← לעט [lʻṭ] (يبلع، يعمل/ يدعه يبلع/ #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1899, 358-59; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970, 519-20, 609-10.

Robert H. O'Connell روبرت إتش . أوكونيل

٤٢٧٢ (לַהֲקָה [lahᵃqâ]، جماعة موقرة)،← نبوة

4277	לוה

לוה [lwh ¹] قل.، رافق، اقترن؛ في نِفْعَل. ارتبط، انضمَّ (#٤٢٧٧) לִוְיָה [liwyâ] إكليل (ترد ٢. أم ١: ٩؛ ٤: ٩ #٤٢٩٢) לִוְיָתָן [liwyatan] لوياثان (#٤٢٩٣) לוּל [lûl] درج، سلم (#٤٢٩٤).

ش. أ. ق النظائر توجد في أكد. وعرب. وأرم. وأثيوبية. وسريانية. (انظر *HALAT* 496a-b).

ع. ق ١. استخدام قَلْ. من לָוָה في جا ٨: ١٥ غير معتاد (انظر J. L. Crenshaw, Ecclesiastes, 1988, 156-57) الاستمتاع موحى به كصحبة مناسبة للكد الذي هو من نصيب البشرية طالما أنه من الواضح أن العمل الشاق ليس دائمًا يُكافأ مستقبلا في سي ٤١: ١٢ (MasSir iii 14; see Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada,* 1965, 19; also Cairo MS B) فإن النصيحة هي أن تقلق على السمعة التي تصحب الإنسان أكثر من القلق على الثروة.

٢. استخدام نِفْعَل. قد يكون مدرجًا تحت ثلاثة أقسام رئيسية بطريقة مناسبة وأولها هو اللعب بالكلمات فقد حصل لاوي على اسمه نتيجة لعبارة لِئة "هذه المرة يقترن بي زوجي" تك ٢٩: ٢٤ مما يثير الدهشة أن هذا الأصل اللغوي مر عن طريق اليوبيل ٢٤: ١٤ وفيلو وشرحه الوحيد لليفي هو "أنه غال عندي" (?;הוּאלִי = αὐτὸς μοι) في تقرير الخطاب الإلهي قيل إن (*De Plantatione*, 64) هارون الذي كان كل نسل بنيه من اللاويين سوف يكون مسئولا عن المذبح طالما أن سبط لاوي قد اقترن به وبأبنائه (عد ١٨: ٢، ٤). هذه التورية مهمة لتحديد العلاقات بين قطاعات العبادات الشخصية المتنوعة.

القطاع الثاني يتضمن الاستخدامين للفعل اللذين يظهران ارتباطا سلبيا في محاجة آساف مع الله بسبب تدخله المحدد والمدمر وصف أعداء إِسْرَائِيل كمتآمرين معًا وحتى أشور تضامنت معهما (مز٨٣: ٨ [٩]) ويقرر دانيال أن الكثيرين سوف ينضمون لهؤلاء الذين كسروا العهد (دا ١١: ٣٤).

أغلب الاستخدام الشائع نِفْعَل. هو وصفه للارتباط الإيجاب مع أو من خلال الجماعة في إشعياء وزكريا وأستير לָוָה تستخدم لغير الإِسْرَائِيليين الذين ينضمون للجماعة وعبارات متنوعة عن غير الإسرائليين تستخدم في إشعياء وزكريا ففي إش ١٤: ١ (לָוָה مرادف مساوٍ مع סָפַח [#٦٢٠٢]) "الدخلاء" أنهم (الأغراب גֵּר) والذين عُرفوا بالدخلاء في إش٥٦: ٣ و٦ هو الأجنبي (בֶּן־הַנֵּכָר) في زك ٢: ١١ [١٥] عديد من الأمم (גּוֹיִם רַבִּים) (كل هذه الاستخدامات تظهر في سياق يتكلم عن رد إِسْرَائِيل ما بعد السبي في بعض الكتابات والنبوات المتأخرة ثم واحد من الرد الإيحجابي الواضح هو ربط الأمم بإِسْرَائِيل. يستخدم اللفظ أيضًا عن غير الإسرئيليين بلا تحديد الذين يضمون أنفسهم برخاوة أكثر ليهود في احتفال الفوريم (أس ٩: ٢٧) وفي إر ٥٠: ٥ استخدم לָוָה لندم يَهُوذا وإِسْرَائِيل معًا ليلحقوا أنفسهم بالله بعهد أبدي.

ب. ت ملامح اللعب بالكلمات مرة أخرى في التفسير اللغوي حز٤٤: ١٥ في وثص. ٤: ٣ حيث يتم تعريف اللاويين بأنهم أولئك الذين ارتبطوا مع الكهنة في مرحلة مبكرة في تاريخ تلك الجماعة. في نح. ٥: ٦ לָוָה تستخدم لأولئك الذين انضموا لأعضاء الجماعة لكي يعيشوا معًا. في فنا. 4-3 9 ii يستخدم الفعل גֵּר عن الذي انضم لإِسْرَائِيل فقط لكي يكون مضلل مع القادة والشعب. الاسخاتولوجي الذي لا يكاد يُدرك موجود في مزدا. ٢٢:٧ أولاد صهيون سوف يبتهجون في وسطها وأحباؤها سوف يتحدون بها.

رفقة، التصاق، صحبة: ← דבק [dbq] (تعلق ب، تشبث، تعقب، (#١٨١٥)؛ ← חֹבְלִים [ḥōblîm] (اتحاد #٢٤٨٢)؛ ← חבר [ḥbr ²] (وحدة، يتصل، انجذاب، يتحالف، #٢٤٨٩)، ← יחד [yḥd] (يتحد #٣٤٧٩)؛ ← לוה [lwh ¹] (صحبة، اتصال، اقتران، #٤٢٧٧)؛ ← רעה [rʻh ²] (يرافق، يربط نفسه، يقترن، يمتزج مع، يتماذج مع، يترافق مع، يصير رجلا أفضل، يعقد صداقة مع #٨٢٨٧)، ← שׁלב [šlb] (يتصل، يعشق #٨٩١٧).

George J. Brooke جورج جي . بروك

4278 לוה

לוה [*lwh* ²] قل.، أقرض، سلَّف؛ هِفْعِيل. يقرض (#٤٢٧٨).

ش. أ. ق في عرب. الفعل "لَوِيَ" يعني يرجيء/يتأخر في الدفع، يخفق في دفع دين، يؤجِّل دائنًا.

ع. ق ١. التركيب/ البنية مذكر المفرد هِفْعِيل. إسمفا. في أم ١٩: ١٧ (מַלְוֵה יְהוָה الذي يؤكد على أن الرجل الذي يبدي لطفا نحو الفقير يقرض يهوه قا ١٤: ٣١ مت ٢٥: ٣٤- ٤٦ الذي سوف يكرم بالتمام. يضمن البر بدفع الرجل الشفوق ما يستحق (McKane, 534-35) هذا نص في ع. ق يؤكد على أن اللطف تجاه الفقير من صميم الدين (Collins, 47) الله خالق الفقير والغني (أم ٢٢: ٢). ليس فقط يهتم اهتمامًا خاصًا بالمحتاج (انظر ١٥: ٢٥) بل يتوقع من عابديه أن يعرفوا التزاماتهم الدينية ويعتنوا بالذين بلا امتيازات (انظر ١٤: ٢٠-٢١، ١٧ : ٥ ٢١: ١٣، ٢٢: ١٦، ٢٢-٢٣ وإش ٥٨: ٧) الإنسان البار الذي يعير (هِفْعِيل.) بكرم لكي يساعد المحتاج ويقف ضد فرض الفائدة هو مغبوط. في مز ٣٧: ٢٦، ١١٢ : ٥.

في مز٣٧ هناك مقارنة بين الإنسان الشرير (انظر A. A. Anderson, 297)، الذي يقترض ويغش في دينه والصديق الذي يعطي وما يزال عنده ما يكفي لحاجته (عد ٢١). فبينما الشرير المختلس (انظر Bratcher and Reyburn, 357) تحل عليه لعنة الله وُيقتلع من الأرض فإن البار المقرض فيحصل على بركة الله ويعطي ملك الأرض (عدد٢٢). رغم أن هذا المزمور قد يواجه انتقادًا بسبب وجود الظلم في العالم الذي خلق عن طريق إله عادل لكنه مزمور يعتبر مثلاً قويًا على الإيمان الذي لا يهتز بالنسبة للخالق العظيم حتى في وجه تلك الحقائق الخاصة بالخبرة الشخصية التي لا تتصالح بسهولة مع العقائد التقليدية (G. W. Anderson, 420-21) اليهود الذين لهم ولاء الذين تشتتوا بسبب عدم تطابق الإيمان والخبرة يلقون حثًا لكي يثقوا (عد ٣، ٥) وأن يلزموا أنفسهم (عدد ٥) بالرجاء المتوقع (عد ٧، ٢٩، ٤٣) بالله الذي يقرر ليس فقط في الوقت بل أيضًا ما يتم فيه من أحداث (Mays, 161).

٢. في أم٢٢: ٧ هناك إقرار واضح بقوة الثروة المقترض يوصف بأنه عبد للمقرض (الفعل قل.، إسمفا.) بينما الربا مسموح له في حالة القروض التي تعطى للغريب (تث ٢٣: ١٩-٢٠ [٢٠-٢١]) فإن خر ٢٢: ٢٥ [٢٤] يمنع الذين يقرضون مالا (هِفْعِيل.) للإِسْرَائِيليين بأن يحقق فوائد من المبلغ المطلوب سداده (قا لا ٢٥: ٣٥- ٣٧، تث ٢٣: ١٩ - ٢٠ [٢٠-٢١] إلا أنه من الواضح من نصوص أخرى أن التشريع الذي يرمي إلى رفع مقام الكرم على المكسب كان أحيانًا لديه خيار قانوني لاستعباد غير القادرين وأن بعض الإِسْرَائِيليين كانوا مستعدين للإفادة من سوء حظ مواطنيهم.

ولكن حتى في حالة القروض الخالية من الفوائد قد تكون صعبة الاسترداد في حالات استثنائية في رد الديون بلا سماحة نفس فإن قيد الديون قد يجرد الفقير تمامًا من حريته ففي حالات كانت العبودية تتم حرفيًا فالدائن كان لديه الحق القانوني لاستبعاد المدين (انظر خر ٢١: ٢-١١؛ ٢مل ٤: ١؛ نح ٥: ٥؛ عا ٢: ٦-٨) وأولئك الذين كانوا غير قادرين على رد القروض أجبروا على الالتجاء لبيع أنفسهم أو أولادهم ليصيروا عبيدًا لكي يدفعوا نفقات ديونهم، وطبقًا خر ٢١: ٢ كانت أقصى مدة للخدمة بالنسبة للعبد عبر. الرجل في إِسْرَائِيل القديمة ٦سنوات، ولكن إر٣٤: ١٤-١٨ يشير إلى أن الأعتاق في السنة السابعة يعتمد على الأمانة الدينية لمالك العبد (Durham, 321) نح ٥: ٣-٥ يسجل الاضطرابات الخطيرة التي مر بها بعض أعضاء جماعة ما بعد السبي في اليهودية فالذين مروا بضيقة مالية اضطر بعضهم إلى رهن ممتلكاتهم لكي يوفروا مالا للحصول على بعض الحبوب أثناء المجاعة (ع.٣) والبعض اضطر للقرض (الوزن قال) لكي يدفعوا ضريبة الأرض للامبراطورية الفارسية (عدد٤) والبعض أجبروا لبيع أطفالهم كعبيد لكي يدفعوا لدائنيهم (عدد٥) والتذمر الذي حدث هنا بين المقترضين اليهود كان في الغالب موجها بالتأكيد ضد ممارسة حجزالمدينين المعسرين والأملاك المرهونة للديون غير المدفوعة وليس بخصوص الفوائد (انظر على سبيل المثال Bowman, 709; Williamson, 233, 238; Clines, 168; Klein, 1988, 381; Blenkinsopp, 259). مع ذلك فمن الواضح من نح ٥ أن بعض الإِسْرَائِيليين كانوا يتصرفون نحو أعضاء الجماعة الأقل ثروة باعتبارهم رجال أعمال ماكرين بدلًا من كونهم أعضاء متعاطفين في عائلة يهوه لم ينجح كلا من تقادم الديون תּוֹרָה والحكمة المتعلقة الواردة في الأمثال في منع الدائنين المستغلين (Chilton, 114).

٣. في تث ٢٨: ١٢ جزء من الجماعة (ع. ٧- ١٤) في الست بركات (٣- ٦) أعطيت إِسْرَائِيل تأكيدات بأن مكافأتها نتيجة لطاعتها للعهد سوف تشتمل المطر الحسن الذي يعطيها نوعا من الازدهار والوفرة مما يجعلها تصدر (حرفيًا تُقرض [هِفْعِيل.]) بدون أن تحتاج إلى أن تستورد (حرفيًا قرض قل.، أي شيء، إلا أن في ٢٨: ٤٤ فإن جزءًا من الجماعة (ع. ٢٠: ٤٦) فيما تعنيه الست لعنات (ع. ١٦-١٩) فإن الإسرائيليين تلقوا تحذيرًا من أن الفشل في الطاعة سوف ينتج عنه نقص ثرواتهم لدرجة أن الأفراد الأغراب الأقل حظا في جماعتهم الذين يعتمدون بشدة على الإحسان سوف يُرفعون إلى المركز الأعظم من القوة والثروة وسوف تكون لهم السيادة والثروة وسوف يسيطرون عليهم

وعلى أرضهم مستفيدين من التجارة (حرفيًا من الإقراض [هِفعِيل.])على حسابهم بينما التمسك بالعهد يعطي حياة وأمان ووفرة فإن التعدي على العهد يؤدي إلى الإحباط والفوضى والموت (انظر Davies, 281).

٤. المذكر المفرد (هِفعِيل. إسمفا. (المقرض) والمذكر المفرد من قَل. فاعل إسمفا. (المقترض) يرد كلاهما في إش ٢٤: ٢ الذي يعلن أنه عندما وكنتيجة لكسر الجنس البشري للعهد الأبدي (ع. ٥) فإن يهوه سوف يمارس الدينونة الكونية ولن يقف الدمار عند الحدود الاجتماعية والاقتصادية: كل الجنس البشري غير المشغول بالحالة الاقتصادية الاجتماعية عليه أن يواجهها. والشيئان القرينان (ديني، منزلي، وتجاري) يرسلان صورة الشمولية (Motyer, 197) النجاة من الكارثة لا يمكن تأمينها سواء ممن معهم الثروة والقوة والنفوذ (سواء كانت دينية أو سياسية) أو ممن يتوقعون الحصول على حماية بسبب تجردهم من المكانة الاجتماعية الاقتصادية (Kaiser, 182) لا أحد سوف يُستثنى من توابع مأساة الدمار والقليلون الذين سيهربون سوف يمحون (ع. ٦).

استعارة وأقراض: ← לוה [*lwh* [2]] (استعارة، إقراض #٤٢٧٨) ← נשׁא [*nšʾ* [1]] (إقراض مقابل تعهد #٥٩٥٧) ← נשׁך [*nšk* [2]] (دفع، الفائدة المضبوطة #٥٩٦٧) ← עבט [*ʿbṭ* [1]] (استعارة، أخذ العهد من #٦٢٩٢) ← שׁמט [*šmṭ*] (إبراء، تأجيل، إسقاط، إلغاء #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; R. A. Bowman, "The Book of Ezra and the Book of Nehemiah: Introduction and Exegesis," *IB*, 1954, 3:549-819; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; B. Chilton, "Debts," in *ABD*, 1992, 2:114-16; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; J. J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1980; G. H. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 1964, 269-84; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; R. W. Klein, "Nehemiah," in *HBC*, 1988, 379-86; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*, 1993; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

4279 לוז

לוז [*lwz* [1]]، قل.، يتوارى/ يبرح (عن النظر)؛ نِفعَل. ملتوي، يذهب في الطريق الخاطيء، هِفعِيل. اختفاء (عن الأنظار) (#٤٢٧٩) اسم. לְזוּת [*lazût*]، الْتِوَاء، نفاق (#٤٢٩٩).

ع. ق ١. يرد هذا الجذر عبر. المعين عندما يكون في كل مرة قل.، وهِفعِيل.، الحذور. في الحالتين (أم ٣: ٢١ قل.؛ ٤: ٢١ هِفعِيل.) يوازي الفعل فكرة إبقاء أو الإستمرار بـ (שָׁמַר، حرس، حفظ #٩٠٦٨) كلمات الحكمة. وكلتاهما يتبع بعبارة الجر: "من أمام ناظريك"، لذا فإن ترجمة "أغرب (عن الأنظار)" صحيحة تمامًا الحكمة غاية في القيمة لدرجة أن الإنسان لا يعفي من اتباعها ولو للحظة.

٢. في أربع حالات לוז يوجد في نِفعَل. في السياقات مختلف جذريًا عن ما ناقشناه آنفًا. في الحالات الأخيرة، يتغاير صيغة الفعل مع البار، أسلوب الحياة الصحيح (أم ٣: ٣٢، ١٤: ٢) ويتردد بنفس المعني كلمات القهر - الخطأ - الانحراف (أم ٢: ١٥ إش ٣٠: ١٢) شخص (أم ٣: ٣٢) ويلقى دمار نفسه (إش ٣٠: ١٢).

٣. اسم. לְזוּת الْتِوَاء، نفاق، يصف خطاب غير مقبول (أم ٤: ٢٤).

زيف، ضلال، خطأ: בדא [*bdʾ*] (يخترع، يدبر، يكذب #٩٦٨)؛ הֵפֶךְ [*hēpek*] (عكس، ضلال، #٢٢٠١)؛ כזב [*kzb* [1]] (كذب، كذاب، غشاش #٣٩٤١)؛ לוז [*lwz* [1]] (يختفي من أمام الناظرين، يذهب لطريق خطأ، #٤٢٧٩)؛ סלף [*slp*] (يحبط، يسقط، يلوي، يضلل #٦١٥٦)؛ סָרָה [*sārâ* [2]] (تمرد، جريمة، ثورة، زيف #٦٢٤٠)؛ עול [*ʿwl* [1]] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ עות [*ʿwt*] (يحتال، يفسد، ميل #٦٤٣٠)؛ עקשׁ [*ʿqš*] (يمرق من الدين، يحتال #٦٨٣٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:802; *TWOT* 1:472.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

٤٢٨٠ (לוּז [*lûz* [1]]، شجرة اللوز)← #٦٧٧٠

٤٢٨٣ (לוּחַ [*lûah*]، لوح، قرص الكتابة)← كتابة

٤٢٨٥ (לוֹחֵשׁ [*lôhes*]، المشعوذ)← #٤٣١٧

4286 לוט

לוּט [*lût*]، قل.، غطَّى، ستر، طوي، لفَّ؛ هِفعِيل. لفَّ (#٤٢٨٦) לָט [*lat*] اسم.، سر، فنون سرية، سحر (#٤٣١٩).

ش. أ. ق *HALAT* في عرب. "لَاطَ"، أخفى، ستر؛ وأكد. *laḫtu* يطوق (*AHw*, 540b) مشتق من الفعل وعرب. "لَطَ"، غطى، وستر.

ع. ق ١. לוֹט ترد. ١. وهو موجود في إش ٢٥: ٧ مع الفعل לוּט في نبوءة مرسومة عبر الزمن الأخروي. يوضح النبوة أن على جبل صهيون الله "ويفنى في هذا الجبل (לוֹט) وجه النقاب الذي على (לוּט) كل الشعوب والغطاء المغطى به كل الأمم" وفي تردد شعري يستخدم النبي מַסֵּכָה "والغطاء الذي يغطي (נָסַךְ) كل الأمم". قد يكون كفن الموت. (عدد ٨ ج) في أورُشَلِيم، وفي نقطة ما في المستقبل سوف يضع الله نهاية للخطية والمعاناة والموت ــــومن المحتمل أنها واحدة من أكثر النبوات ع. ق ولكن لا تقتبس كثيرًا. ومن الناحية اللاهوتية فإن فكرة رفع الكفن هي أهم الإسهامات التي تقترن بـ לוֹט.

٢. الاستخدام الثاني قل.، يرد في ١صم ٢١: ٩ [١٠]، حيث يقول الكاهن لداود إن سيف جليات مغطى (ملفوف NIV) في قماش ومخبأ وراء الأفود. هِفْعِيل. ترد. ١. ليصف عمل إليشع، على جبل حوريب عندما (لف) رداءه حول وجهه (١مل ١٩: ١٣) لحماية نفسه في مواجهته مع الله أكثر من مجرد أن يدفيء نفسه (وأيضًا Gray, 366 قا موسى في خر ٣٣: ٢١-٢٣). إليشع يسمع الصوت ثم يُصاب بالعمى ليبحث عن الله حتى لا يرى بالمصادفة مجد الله وهنا يفيد الغطاء لحماية إليشع من مجد الله المُخفى.

٣. اسم. לָט يرد في المفرد وفقط في شكل البادئة בְּלָאט (قض ٤: ٢١) أو בַּלָּט (را ٣: ٧؛ ١صم ١٨: ٢٢؛ ٢٤: ٤ [٥]، مع معنى السرية، وبخلسة، ومع نية الصلاح (مثل؛ راعوث) أو سيئة بيعِّل. *latim* (مثل؛ يانيل). صيغة الجمع לָטִים يرد فقط فيَ الشكل בְּלָטֵיהֶם (خر ٧: ٢٢؛ ٨: ٧ [٣]؛ ١٨ [١٤]) وבְלַהֲטֵיהֶם (٧: ١١)، وكلاهما يتكلم عن السحرة المصريين وسرهم أو فنون سحرهم ولمناقشة عن السحر انظر כָּשַׁף ممارسة السحر/ الشعوذة (#٤٠٧٥).

ب. ت إش ٢٥: ٨ [٧] في سب مختلف تمامًا عن عبر. لدرجة أن وعد الله بإزالة أكفان الموت هي بدلًا من ذلك إقرار بسيادة الموت.

ع. ج نبوة إش ٢٥: ٧ تجد الإتمام الكامل في موت يسوع (قا ١ يو ٣: ٨ب) في أورُشَلِيم بينما فكرة أن يضع الله للموت نهاية ترد مرة أخرى في ١كو ١٥: ٥٤ - ٥٥ ورؤ ٢١: ٤.

تغطية، حراسة، ترس: ← חפה [*hph*] (يغطي، يغشى، يكسو، يغطي بألواح، #٢٩٠٢)؛ ← כסה [*ksh*] (يغطي، يحجب، يغطي، يلبس، يكسو، #٤٠٥٩)؛ ← לוט [*lwṭ*] (يغطي، يغلف، يلف، #٤٢٨٦)؛ ← סכך [*skk* 1] (يغطي، يحرس، يحجب النور، يحمي، #٦١١٤)؛ ← ספן [*spn*] (يغطي، سقف، لوح، #٦٢١١)؛ ← עלף [*ʿlp*] (غطاء، باهت، #٦٦٣٤).

البيبلوجرافيا

J. Gray, *I and II Kings*, 1964; O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, 1974; W. Zimmerli, *Man and His Hope in the Old Testament*, 1968; idem, *Old Testament Theology in Outline*, 1978, 167-240.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

٤٢٨٧ (לוֹט [*lôt* 1]، غطاء، حجاب، ملاءة)،←#٤٢٨٦

4291 /4290	לֵוִי

לֵוִי [*lēwî* 1] اسم. لاوي (#٤٢٩٠، #٤٢٩١).

ش. أ. ق هناك قياس وظيفي بالنسبة للاويين كخدام للكهنة وكحراس للهيكل (Milgrom (1970, 50-59 يقارن "التعليمات لموظفي الهيكل" الخاصة بالحثيين (*ANET*, 207-10) داخل الهيكل ولكن طبقة أخرى مقابلة للاويين تحرس الخارج. والغرباء الذين يقتربون يجب أن يقتلوا وإذا فشل الحراس في منع تلك الخطية فهم أنفسهم يجب أن يُقتلوا.

ع. ق ١. نفس الصفة تستخدم اللاوي واللاويين ترد ٣٥٤ مرة هي عامة في الأنساب وأوصاف العبادة وورودها أساسًا في خر (١١ مرة) والعدد (٧٥ مرة) وتث (٢٦ مرة) ويش (١٧ مرة) وقض (١٠ مرات) ١أخ (٤٨ مرة) ٢أخ (٦٥ مرة) عز (٢٤ مرة) ونح (٤٥ مرة) حز (١٠ مرات). الأصل اللغوي للاوي/ اللاويين ليس مؤكدًا، والأصل اللغوي الشعبي الواردة في تك ١٩: ٣٤ يعود إلى לָוָה لكي يرتبط أو يقترن بما أن ليئة انتظرت "الارتباط" أو يلحق به عند ارتجت ليئة ابنا سوف يعين يعقوب لكي يقترب منها في سفر العدد ١٨: ٢، ٤ يقترن اللاويون (نِفْعَل. לָוָה) لهارون وأيًّا كان لعب الراوي بالكلمات بهذه الطريقة ليس من المؤكد أنها تقود إلى الأصل اللغوي.

هناك وقائع قليلة تؤيد نظريات أخرى في "الارتباط" بشيء من الدور اللاوي أو الكهنوتي أو أدوار أخرى (انظر، مثل؛ فَرق أجنبية دينية يقرنون أنفسهم بشعب إِسْرَائِيل واللاويين ويلحقون أنفسهم بالفلك/ موسى/ المذبح/ عبادة يهوه/ قا أي ٣١: ١٦ هناك اشتقاقات خيارية من לָוָה (يقترض هِفْعِيل. - يقرض) توضح أن اللاوي مكرس لله (قا عدد ٣: ٤٠ - ٥١) ومن عرب. *lwy* (يعود - يلوي) تشير إلى ارتباط أصيل بممارسات طقوس الثعبان (قا؛ خر ٤: ٣؛ عد ٢١: ٦-٩) إلا أن التكوين يفهم الكلمة أنها اسم شخص في الأصل مستقل عن أي وظيفة كهنوتية من أصل أسماء قد تكون من ماري أو مصر (Cody, 33).

٢. خلاصات ممتدة تاريخية عن الكهنوت مأخوذة من نصوص مبكرة وتشير إلى اللاويين إلا أنه من غير المؤكد فيما إذا كنا نفهم الأسلوب والهدف الأصلي من تلك النصوص بطريقة كافية لكي نستخلص معلومات تاريخية وحقيقية، فمثلًا وطبقًا لما جاء في تك ٢٩: ٣٤ كان اللاوي هو الابن الثالث للبئة ومع أخيه الأكبر يَهُوذَا انتقما لاغتصاب شكيم لدينة (٣٤: ٢٥، ٣٠) ولُعنا لعنة، ويعقوب عندما كان يتنبأ عن تشتت سبط لاوي ويَهُوذَا (٤٩: ٥-٧) ويفهم أن هذا يعكس حدثًا في تاريخ السبطين يوصل سبط لاوي العلماني لكي يتولى الدور الكهنوتي ولكن قد تكون هذه أيضًا رواية عائلية بسيطة (C. Westermann, Genesis 12-36, 1985, 536) فاللاويون كانوا واقعيا متفرقين في مدن اللاويين (عد ٣٥: ١-٨) وكانوا ممنوعين من تملك الأراضي (١٨: ٢٤) ولكن هذا أيضًا اعتبر امتيازا أكثر منه عقاب، والنص القانوني يعتبر أن نقطة التحول الحاسمة بالنسبة لدور الأسباط هي الاستجابة لدعوة موسى لكي يكونوا أمناء لله (خر ٣٢: ٢٥- ٢٩) عند ذبح الإِسْرَائِيليين أظهر اللاويون ولاءَ لله لدرجة تفوق الولاء للعائلة ولذا رسموا أنفسهم لخدمته (٣٢: ٢٩).

٣. في النصوص الكهنوتية في سفر العدد عُرف الكهنة اللاويون الهرونيون بدقة بمواقعهم ووظيفتهم على المقدس (Milgrom, 1970; Jenson, 1992). هم طاهرون أكثر منهم مقدّسين (عد ٨: ٦-٧) وممنوعين من الاقتراب للمذبح في حالة ألم الموت (١٨ :٣) تبعية اللاويين للكهنة أمر واضح في نقاط عديدة ٣: ٩، ٨ : ١٩) رغم أنهم لهم أيضًا مكان متميز بالنسبة لبقية الأسباط. عسكر الكهنة في الجانب الشرقي الأفضل بينما يحرس ثلاثة أسباط من اللاويين الثلاثة جوانب الأخرى (٣: ٢٣، ٢٩، ٣٥، ٣٨) وبقية الأسباط عسكروا في الحلقة الخارجية . خدم الكهنة المقدسون في الأماكن المقدسة من خيمة الاجتماع والتي تقع خارج حدود اللاويين الذينهم مثل الإِسْرَائِيليين العلمانيين يمكنهم فقط أن يكونوا طاهرين . هارون فقط وأولاده يمكنهم جمع الخيمة (٤: ٥-١٥) بعد ذلك يمكن للثلاثة أسباط اللاويين من نقلها ٣: ٢١- ٣٧ هؤلاء الأسباط تدرجوا في المسئولية والمكانة في نظام القهاتيين والجرشونيين والمراريين. تلقى القهاتيون تحذيرا خاصًا ٤: ١٨ بما أنهم يحملون أكثر أجزاء الخيمة قداسة (٣: ٣١) عد ١٦- ١٧ يدعم هذه الفروق من خلال رواية تسجل المادلة بين موسى وهرون وبين قورح اللاوي الذي ادعى مكانة مساوية في القداسة لكل الجماعة ١٦: ٣ تثبت الترتيب الموسوي عندما فشل قورح في الدور الكهنوتي في تقديم البخور وفي مقابل تقدمة هارون للبخور الذي نتج عنه الكفارة و توقف الضربة (١٦: ٤٦ — ٤٨ [١٧: ١١-١٣]).

٤. الدور الرئيسي للاويين في النصوص الكهنوتية هو واجب الحراسة (מִשְׁמֶרֶת) والعمل الشاق (עֲבֹדָה) (Milgrom, 1970) من يبلغ الثلاثين حتى الخمسين يدخل الشركة (בָּא לִצְבָא عد ٤: ٣، ٣٠) هناك تعبير يحمل دلائل عسكرية (Spencer) وهم يعملون لمنع غير الطاهرين للاقتراب للتلامس مع الخيمة المقدسة (١: ٥٣، ٨: ٢٤ - ٢٦، ١٨ : ١-٧) هو حدث يمكن أن يحدث فيما يصفه نيلسون (36 -33) كرد فعل اندماج "المقدس- غير الطاهر" جابلًا الغضب (١: ٥٣) أو الضربة (٨: ١٩) على الشعب وأولئك الذين يحاولون أن يتعدوا على المقدس يجب أنيلقوا مقاومة حتى الموت (١: ٥١) اللاويون يجب أيضًا أن يفككوا الخيمة وينقلوها ويعيدوا تركيب خيمة الاجتماع.

٥. رغم أن اللاويين يعتبرون مساعدين للكهنة بوضوح، فهناك منظورات تساوي الهوية على أساس مركزهم الهيراركي فقط وبخصوص مؤسسة اللاويين في سفر العدد ٨: ١٠ — ٨ فإن دورهم الرئيسي له علاقة بإِسْرَائِيل بينما دورهم بالنسبة للكهنة موضح في ٨: ١٩. الإِسْرَائِيليون يضعون عليهم الأيادي ٨: ١٠ وهنا يمكنهم أن يقوموا بالخدمة لله (עֲבֹדָה) ٨ : ١١ مثل ٣: ١١- ١٣، ٨: ١٦- ١٨ يشرح أن اللاويين خاضعون (תַּחַת) للجيل الأول من الإِسْرَائِيليين الذين تخصصوا لله بعد أن ذُبح الجيل الأول في مصر. مبدأ الخضوع يمتد أيضًا للجيل الأول من المواشي (٣: ٤٥) والزائد من الجيل الأول من اللاويين يُفدى بالمال (٣: ٤٦- ٥١) تُعطى عشور الإسرائليين أولا للاويين (١٨: ٢١- ٢٤) وهم بدورهم يعطون العشور للكهنة (١٨: ٢٦- ٢٨) وعلى عكس موقف ما بعد السبي هذه القوانين تفترض أن هناك مزيدًا من اللاويين أكثر من الكهنة على رتبة هارون يقومون بإعطاء التعليمات لتقسيم غنائم الحرب في ٣١: ٢٦ — ٤٧ وكما في العديد من المجتمعات التقليدية هناك شبكة من الاعتمادية المتبادلة التي تؤهل أي قبيلة للادعاء باستحواذ القوة المطلقة.

٦. تشير التثنية إلى كلا من اللاويين والكهنة اللاويين (הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם) لكن ما تشير إليه هذه الكلمات هو محل نقاش. النظرة القياسية (Emerton) تفهم هذا لتشير إلى اللاويين. لذا فإن تث ١٨: ١ يمكن أن تُفهم "الكهنة الذين هم لاويون—حقًا كل سبط لاوي" وفي ع. ٦، ٧ أعطى للكهنة اللاويين في المناطق الداخلية تصريحًا للقيام بوظائف كهنوتية في المذبح المركزي إذ أن المذابح الأخرى كانت قد دُمرت دنتيجة لإصلاحات يوشيا (٢ مل ٢٣) إلا أن التثنية تستحضر منظورًا غير كهنوتي وقد تستخدم ألفاظًا فضفاضة بالأكثر (M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972, 179-89) في تث ١٨: ١ قد تشير الجملة الثانية إلى كيان أوسع يشمل المجموعة الأولى (الكهنة اللاويون [وحقًا] كل سبط لاوي". وفي

التفسير فإن ١٨: ٣- ١٥ فقط تهتم بالتحديد بالكهنة اللاويين بينما في ١٨: ٦-٨ يشير النص إلى أعضاء آخرين من السبط (حيث اللفظ المستخدم "لاوي") الاهتمام ليس لكي ينص على نظام جديد فيه يوضع الكهنة اللاويون في نفس المستوى الكهنوتي في أورُشَلِيم، وإنما يؤكد النص على أن اللاويين في القرى بما لهم من إمكانية الخدمة ككهنة يمكنهم عمل ذلك وحصولهم على نفس الفوائد من التقدمات مثل الكهنة اللاويين في المذبح المركزي (١٨: ١، ٨).

وكما في سفر العدد فإن سبط لاوي ليس له نصيب في الأرض (١٠: ٩) ويركز تثنية على ما تتضمنه تلك الاعتمادية الاجتماعية الاقتصادية، فالإسْرَائِيليون عليهم أن يكونوا كرماء ما دام أن اللاويين مثل بقية المحتاجين في لا يحصلون على دخول مستقلة (١٤: ٢٧- ٢٩) وكما في اللاويين ١٣- ١٤ فإن الكهنة اللاويين عليهم أن يتعاملوا مع حالات المرض الجلدي (تث ٢٤: ٨) وعليهم أيضًا أن يقوموا بأدوار مهمة في ما يختص بالقرارات القانونية الصعبة (٢١: ٢٥) وتعليمات الملك (١٧: ١٨) ويتولى "اللاويون" دور موسى في النظر في المنازعات في توضيح اللعنات العهد للشعب في تثنية ٢٧ : ١٤. وبقراءة ٢٧: ٩- ١٤ كوحدة فهم يمكن أن يتعينوا مع الكهنة اللاويين في عدد ٩ (وهكذا صنّفوا في مجال العمل في يش ٨: ٣٣) وُفرزوا من سبط لاوي (تث ٢٧: ١٢).

تث ٣٣: ٨-١١ يشمل إشارة ضمنية مربكة بخصوص امتحان مسة ومريبة حيث إن لاوي لا يلعب دورًا في خر ١٧: ١- ٧ يضع النص ثلاثة وظائف كهنوتية هامة موجودة في نصوص أخرى (١) ممارسة وظائف تنبؤية باستخدام الأوريم والتميم (٢) تعليم الطقوس والناموس بما فيه ليس فقط مجرد الطقوس والقرارت القانونية ولكن إعطاء مزيد من تعليمات دينية وعامة (قا؛ هو ٤: ٦؛ مي ٣: ١١)، (٣) تقديم تقدمة البخور وكل التقدمات على المذبح.

٧. يمكن أن يُحمل التابوت بواسطة الكهنة (يش ٣: ٦) واللاويين (١صم ٦: ١٥)، أو الكهنة واللاويين معًا (١مل ٨: ٤) لا توضح الأسفار التاريخية الفارق الدقيق بين مجموعات اللاويين الواضحة في المواد الكهنوتية اللاويون ليس لهم ميراث في الأرض (يش ١٣: ١٤، ١٤: ٤) وإنما أعطوا ٤٨ مدينة للاويين (يش ٢١) كتحقيق لما جاء في عدد ٣٥. هي مراكز سكنى أكثر منها مراكز لممارسة شعائر (قا؛ Haran, 1978, 119-22) وستة منهم مدن ملجأ وخارج التشريع السبطي العادي فسلوك اللاويين في قض ١٧- ٢٠ يرجع إلى النغمة المظلمة في هذا السفر قض ١٧ : ٥ دليل على أن الإسْرَائِيليين العاديين كان يمكنهم أن يخدموا الكهنة ولكن السرد يوضح أيضًا أن اللاويين كانوا مفضلين كمتخصصين في ممارسة الشعائر رسم ميخا لاوي الذي يرجع لنسب موسى (١٧: ١٢ بيِعِّل من יָד + מָלֵא) (و١٨: ٣٠ قا خر ٢: ١) متوقعًا أن العناية الصحيحة بالمقدس واجراء الشعائر بطريقة سليمة سوف يجلب الازدهار (قض ١٧: ١٣) وكلا من ذلك اللاوي واللاوي الآخر في قضاة ١٩ متحرك يوصف بانه مقيم (גּוּר ١٧: ٧) وهو ملمح متواتر لسبط لم يكن له تخوم خاصة به. نادرا ما يظهر اللاويون في سفري صموئيل وملك وحملهم للتابوت في ١صم ٦: ١٥ و١مل ٨:٤ يتماشى مع الملامح الكهنوتية وتمثل ملمح تعيين كاهن غير لاوي كواحدة من الخطايا الكبرى التي ارتكبها يربعام (١مل ١٢: ٣١).

٨. رؤيا حزقيال لاسترداد الهيكل (حز ٤٠ - ٤٨ قا إش ٦٦: ٢١) يعطي دورًا رئيسيًا للكهنة اللاويين الذين ينحدرون من صادوق (حز ٤٤: ١٥ قا سلسلة الأنساب في ٢صم ٨: ١٧، ١أخ ٦: ١-٨). يلعب حزقيال دورًا حيويا في تطوير المشهد القياسي الحيوي الذي يتضمن حز ٤٠: ٤٥- ٤٦ أ لكي يمثل مرحلة أقدم في الدين حيث كان كل اللاويين كهنة (قا؛ تثنية). حز ٤٠: ٤٦ب ووفقها مع تلك الأعداد مع ٤٤: ٦-١٦ حيث خُففت واجبات الكهنة بسبب إصرارهم على شرورهم (Wellhausen, 122-24). إلا أنه من المحتمل أيضًا تفسير هذه النصوص في خط كهنوتي كخطاب استرداد أكثر منه عقوية للاويين (Abba, McConville, Duke) احتمال الذنب (נָשְׂאוּ עֲוֹנָם ٤٤: ١٠و١٢) له نفس المعنى كما في النصوص الكهنوتية وهي احتمال المسئولية (أكثر من العقاب) للتعدي المحتمل وقوعه من الشعب.

وكما في سفر العدد هناك تمييز بين واجبات الحراسة لطبقتين من المستخدمين واحد لحراسة الهيكل والآخر لحراسة المذبح. (שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבָּיִת، ٤٠: ٤٥؛ ٤٤: ١٤) لذلك فاللاويون سوف يكونون هم الذين يحرسون المساحة الأكبر من الهيكل (שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ ٤٠ : ٤٦؛ قا؛ ٤٤: ١٥ انظر Milgrom, 1970, 12-15) اللاويون الكهنة الذين ينحدرون من نسل الكاهن الأعظم صادوق (٤٠: ٤٦) يمكنهم تمييزهم عن بقية اللاويين. في ٤٠ : ٤٥ يدعون كهنة ولكن في ٤٤: ١٣ مُنعوا من الخدمة ككهنة وهذا قد يوضح استخدامات فضفاضة ومحددة أكثر للكلمة (قا يشوع ١٨: ٧ إلا أننا نتوقع أن حزقيال يستخدم اللغة الكهنوتية بدقة أكثر) النقد الديني للاويين في حز ٤٤ يردد صدى نفس النقد في تث ١٦: ١٨ ربما يعزز تقسيما تقليديا خلال وصف الفشل الديني وعلاوة على ذلك فإن الكهنة واللاويين فقط هم على مستوى من القداسة التي تسمح لهم للأكل من الكفارة في مطابخ كهنوتية خاصة (حز ٤٦: ٢٠ قا لا ١٠: ١٧، ١٤: ١٣) هذه الأماكن منفصلة عن المطابخ غير الكهنوتية التي للذين يخدمون في الهيكل (מְשָׁרְתֵי הַבַּיִת ٤٥: ٥؛ ٤٦:

٢٤) الذين يساعدون في الذبح (٤٤: ١١) والسلق (٤٦: ٢٤) ذبائح الشعب (المكان שְׁלָמִים] ذبائح السلامة (حزقيال لاهوت).

٩. في عزرا ونحميا هناك أوجه ثلاثة بين إِسْرَائِيل (أو رؤساء العائلات) والكهنة واللاويين موجود في (عز ١: ٥، ٦: ١٦ ونح ٨: ١٣) رغم أن هناك احتمال لوجود قوائم أوسع تشمل جماعات أخرى (نح ١٠: ٢٨ [٢٩]) في المجموعة الأولى من السبي قيل إنها ٤٢٨٩ كاهنًا (عز ٢: ٣٦- ٣٩، نح ٧: ٣٩ – ٤٢) و٧٤ لاويًا (عز ٢: ٤٠ نح ٧: ٤٣) ودعوة عزرا الملحة ٣٨ لاويًا فقط (عز ٨: ١٥- ١٩) يحتمل وجود عكس النِسب المفترضة في النصوص الكهنوتية لأن قليل من اللاويين الذين في مكانة أدنى كانوا قد سُبوا، ولذلك فإن قيامهم بدور ثانوي في الهيكل (كخدام عز ٨: ١٧) قد يبدو غير جذاب. تحدد القوائم في عزرا ٢ ونحميا ٧ الكهنة واللاويين والمغنين (أبناء آساف) والبوابين وخدام الهيكل لكن نحميا ١١: ١٧- ١٨ يشمل مغنين بين اللاويين (قا ١٣: ١٠) ولا يذكر بوابين في (١٠ : ١٩) كما في ١٢: ١٥ والأخبار. المدخل الحيوي العادي هو بنسبة هذه الاختلافات لمصادر مختلفة التي أوضحت استيعابا متدرجا لمختلف الطبقات العاملين بالهيكل لمركز اللاوي كما في مكان آخر من المحتمل أن نجد مرجعا ذا اتجاه مرن للعبارة لاوي خاصة إذا وصف الدور الوظيفي في علاقته بالهيكل أكثر من واقع التسلسل النسب دور اللاويين في شرح التوراة للشعب (نح ٨: ٧-٩ قا ٢أخ ٣٥: ٣) دفع von Rad (11-24) لكي يقترح أن اللاويين كانوا مسئولين عن الأسلوب التثنوي وإعطاء تفسير حديث للتوراة. كان حفظ العشور للاويين من اهتمامات نحميا الاجتماعية (نح ١٢: ٤٧، ١٣: ١٠) الإشارة إلى العهد مع الكهنة واللاويين في (نح ١٣: ٢٩) تردد صدى ما جاء في ملا ٢: ٤-٨ وتجمع بين الكهنوت والبر والمعرفة الدينية والأخلاقية.

١٠. هناك اهتمام مفصل أعطى لتسلسل اللاويين التاريخي بالمقابلة بملمحهم القانوني في سفر الملوك، فسفر الأخبار عمل متأخر ويتناظر الباحثون في المدى الذي اتخذته الملامح التاريخية اليوتوبية والرمزية عند إعادة رواية القصة إِسْرَائِيل إلا أن الأحكام التاريخية صعبة طالما أن الملوك أيضًا لحقها محاولات تحرير مصادرها (A. G. Auld, *Kings Without Privilege: David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, 1994) وبها اهتمام ضئيل بتفاصيل العبادة. تركز الأسفار التاريخية على أهمية اللاويين عن طريق الأسرة الممتدة للاوي في قلب قوائم الأنساب في ١أخ ١- ٩ (٦: ١- ٨١ [٥: ٢٧- ٤١، ٦- ٦٦]) وهذا يشمل أيضًا قائمة بالمدن المخصصة للعشائر المختلفة (قا يش ٢١: ٥- ٣٩) تميز سلسلة النسب اللاوي المغنين (٦: ٣١ - ٤٨ [٦: ١٦-٣٣]) عن اللاويين العاديين (٦: ١٦-٣٠ [٦: ١-١٥]).

يلعب اللاويون دوراً يتميز في التقديم التاريخي في أغلب فترات تاريخ إِسْرَائِيل الديني. فقد حرص داود على أن اللاويين فقط يحملون التابوت (١أخ: ١٥: ٢، قا ١مل ٨: ٣) وهو دور يتطلب معونة إلهية ويحتاج إليها (١أخ ١٥: ٢٦) وهو الدور الذي توقف حالما بُني الهيكل (٢٣: ٢٦، ٢أخ ٣٥: ٣) وهذا يسمح للاويين أن يقوموا بأدوار أخرى في (١أخ ١٦: ٤) أغلبها يرجع إلى تنظيم داود في ١أخ ٢٣: ٢٧ وطبقًا لما جاء في ٢أخ ٢٤: ٥ ، ٦ ، ١١ فإن الرقم العالي ربما يكون مبالغًا فيه مبالغة رمزية لتؤكد على أهميتهم (٢٤,٠٠٠موظف في الهيكل، ٦٠٠٠ قاض وجندي، ٤٠٠٠ حارس ٤٠٠٠ مغنٍ وفقًا لـ ١أخ ٢٣: ٣- ٤) كان التعاون أكثر منه التضاد هو الملاحظة التي يوردها التاريخ للعلاقة بين الكهنة واللاويين والشعب (٢أخ ٢٤: ١٢- ١٣).

رغم أن اللاويين ينظر إليهم نظرة أفضل من الكهنة في ٢٩: ٣٤ يركز التسلسل التاريخي مرارًا على اللاويين المغنين والعازفين (١أخ ١٥: ١٦) الذين أسهموا في نوعية العبادة ٢أخ ٣٤ : ١٢ ودرجتها والإخلاص فيها ٢٩: ٣٠ وكتوسيع لدورهم في الحراسة فقد صاروا حراسًا معينين لحماية الهيكل وثرواته (١أخ ٩: ٢٦، ٢٦: ١-٣٢) وكانت حماية الملك الصغير يوشيا من أدوارهم حتى أن اللاويين عملوا تحت قيادة رئيس الكهنة يهوشع (١أخ ٢٦ : ٢٩ ، ٢أخ ١٩: ٨) وبعضهم كانوا كتبة (١أخ ٢٤: ٦، ٢أخ ٣٤: ١٣) وعلى أي الأحوال فإن ناموس موسى جعله من البديهي أن اللاويين يخضعون بالكامل للكتبة (٢أخ ٢٣: ١٨ ، ٣٠ : ١٦) وأعطى هارون و أولاده مكانًا مميزًا في كلا الجزئين من سلسلة الأنساب (١أخ ٦: ٢ – ١٥، ٥٤- ٦٠ [٥: ٢٨ – ٤١ ، ٦: ٣٩ – ٤٥) خاصة وأن جرشوم هو الجيل الأول ولذا فله أولوية (٦: ١ [٥: ٢٧]).

ب. ت هناك كتابات متأخرة تتبع الكهنوت اللاوي أكثر من هارون (Jub 30:18; T Levi 5:2; 8:3) ووجهة النظر موجودة أيضًا في عب ٧: ٥، ٩ في اليوبيل يأتي سبط لاوي الأول حاكمًا أولاد يعقوب الآخرين (يوب ٣١: ١٥) وحارسًا للأسفار المقدسة (٤٥: ١٦) ويوضح يوسيفوس التنافر بين اللاويين والكهنة في تسجيله للمحاولة الناجحة التي قام بها اللاويون للحصول على مساواة أكثر مع الكهنة في أن يسمح لهم بارتداء الكتان (Ant 20:216-18) في وثائق قمران يرد نظام الكهنة واللاوين والشعب (نج. ٢: ١٩-٢١) واللاويون يخضعون لسلطة هارون (1QSa 1:22-23) عب ١١: ٧ يتكلم عن الكهنة واللاويين بأنهم صاروا غير كاملين رغم أنه كان أساسيًا أيضًا لفهم شخص وعمل المسيح . اللاوي في مثل السامري الصالح (لو ١٠: ٣٢) يُظهر نفس السلوك مثل الكاهن ومن هنا جاء نقد

يسوع للقادة الدينيين اليهود، إلا أن اللاوي برنابا (أع ٤: ٣٦) كان قائدًا مهمًا في الكنيسة.

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט [ʼabnēṭ] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [ʼēpôd [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [ḥōšen] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [khn] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [kōmer] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [lēwî [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [migbāʻâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [miknāsayim] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [paʻᵃmôn] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [tašbēṣ] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧). ← هارون: لاهوت ← كهنة ولاويين: لاهوت.

نظيف، نقي ← ברר [brr [1]] (يتطهر، يبقى نقياً، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [zkh] (ينقى، ان ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חַף [ḥap[1]] (نقي، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [ṭhr] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧).

مقدس، محرم، مخصص: ← חרם [ḥrm [1]] (يفني، يُحرم، #٣٠٤٩)؛ ← נזר [nzr [1]] (يخصص نفسه للإله، #٥٦٩٢)؛ ← קדשׁ [qdš] (يكون مقدساً، يخصص، #٧٧٢٧).

بخور: ← לְבוֹנָה / לְבֹנָה [lᵉbōnâ / lᵉbôna [1]] (لبان، راتينج أبيض، #٤٢٤٧)؛ ← קטר [qṭr [1]] (يدعه يصعد في الدخان، #٧٧٨٧).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [ʼazkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [ʼiššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [ʼāšmâ] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbḥ] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭāʼt] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [maʻᵃśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [ʻōlâ [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ʻᵃrîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت

غير نقي، نجس، تلوث: ← גאל [gʼl [2]] (نجس، انتهاك قدسية، ملوث #١٤٥٨)؛ ← חנף [ḥnp [1]] (ملحد، منجس #٢٨٦٦)؛ ← טמא [ṭʼm] (غير طاهر طقسيا، غير نقي، نجس نفسه، انتهاك قدسية #٣٢٤٧)؛ ← פִּגּוּל [piggûl] (لحم غير طاهر #٧٠٠٢).

يعبد، ينحني، يخدم: ← גהר [ghr] (أسفل، ينحني فوق، #١٥٦٦)؛ ← חוה [ḥwh [2]] (يعبد، ينحني، يجلل (ينحني إجلالا، #٢٥٥٦)؛ ← כפף [kpp] (ينحني إلى أسفل، يحني نفسه إلى أسفل، #٤١٠٤)؛ ← כרע [kr] (ينحني، #٤١٥٦)؛ ← סגד [sgd] (ينحني، #٦٠٣٢)؛ ← עבד [ʻbd] (يعمل، يخدم، يعبد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [qdd] (ينحني إلى أسفل، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שׁרת [šrt] (يخدم، يعمل كمرافق، يخدم، يعين، #٩٢٥٠).

البيبلوجرافيا

ABD 4:297-310; *HDB* 4:67-97; *IDB* 3:876-89; *TDOT* 7:483-503; *TREg* 21:36-40; R. Abba, "Priests and Levites in Deuteronomy," *VT* 27, 1977, 257-67; idem, "Priests and Levites in Ezekiel," *VT* 28, 1978, 1-9; M. W. T. Allan, "The Priesthood in Ancient Israel with Special Reference to the Status and Function of the Levites," Glasgow PhD, 1971; G. Berry, "Priests and Levites," *JBL* 42, 1923, 227-38; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, AnBib 35, 1969; S. L. Cook, "Innerbiblical Interpretation in Ezekiel 44 and the History of Israel's Priesthood," *JBL* 114, 1995, 193-208; S. I. Curtiss, *The Levitical Priests*, 1877; R. D. Duke, "Punishment or Restoration? Another Look at the Levites of Ezekiel 44.6-16," *JSOT* 40, 1988, 61-81; idem, "The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18:6-8," *JBL* 106, 1987, 193-201; A. Eberharter, "Der israelitische Levitismus in der vorexilischen Zeit," *ZKT* 52, 1928, 492-518; J. A. Emerton, "Priests and Levites in Deuteronomy: An Examination of Dr. G. E. Wright's Theory," *VT* 12, 1962, 129-38; M. Gertner, "The Masorah and the Levites," *VT* 10, 1960, 241-72; A. H. G. Gunneweg, *Leviten und Priester: Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*, FRLANT 89, 1965; B. Halpern, "Levitic Participation in the Reform Cult of Jeroboam I," *JBL* 95, 1976, 31-42; M. Haran, "Studies in the Account of the Levitical Cities," *JBL* 80, 1961, 45-54; idem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; C. Hauret, "Lewy et Kohen," *RSR* 44, 1970, 85-100; L. J. Hoppe, "The Levitical Origins of Deuteronomy Reconsidered," *BiblRes* 28, 1983, 27-36; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; A. Jepsen, "Mose und die Leviten," *VT* 31, 1981, 318-23; A. Laato, "The Levitical Genealogies in 1 Chronicles 5-6 and the Formation of Levitical Ideology in Post-Exilic Judah," *JSOT* 62, 1994, 77-99; L. Leloir, "Valeurs permanentes du sacerdoce lévitique," *NRT* 92, 1970, 246-66 (= "Permanent Values of the Levitical Priesthood," in *Priesthood and Celibacy*, 1972, 31-65); O. Loretz, "Aharon der Levit (Ex 4, 14)," *UF* 8, 1976, 454; J. Maier, "Zur Geschichte des Bundesgedankens und zur Rolle der Leviten in der politischen und religisen Geschichte des alten Israel," *Jud* 25, 1969, 222-57; B. Mazar, "The Cities of the Priests and the Levites," *SVT* 7, 1960, 193-205; J. G. McConville, "Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Levitical History," *TynBul* 34, 1983, 1-35; idem, *Law*

and Theology in Deuteronomy, JSOTSup 33, 1984; R. Meyer, "Levitische Emanzipations-bestrebungen in nachexilischer Zeit," *OLZ* 41, 1938, 721-28; J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology, I: The Encroacher and the Levite. The Term 'Aboda*, 1970; idem, "The Levitic Town: An Exercise in Realistic Planning," *JJS* 33, 1982, 185-88; K. Mhlenbrink, "Die levitischen -berlieferungen des Alten Testaments," *ZAW* 52, 1934, 184-231; R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology*, 1993; E. Nielsen, "The Levites in Ancient Israel," *ASTI* 3, 1964, 16-27; M. Noth, "The Background of Judges 17-18," in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, 1962, 68-85; T. Polk, "The Levites in the Davidic-Solomonic Empire," *StudBib* 9, 1979, 3-22; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953; R. B. Robinson, "The Levites in the Pre-Monarchic Period," *StudBib* 7, 1978, 3-24; H. H. Rowley, "Early Levite History and the Question of the Exodus," *JNES* 3, 1944, 73-78; G. Schmitt, "Der Ursprung des Levitentums," *ZAW* 94, 1982, 575-99; H. Schulz, *Leviten im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten*, 1987; J. R. Spencer, "The Tasks of the Levites: שמר and צבא," *ZAW* 96, 1984, 267-71; H. Strauss, *Untersuchungen zu den überlieferungen der vorexilischen Leviten*, 1960; A. van Hoonacker, "Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezéchiel," *RB* 8, 1899, 177-205; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961 37; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, ET 1885; M. White, "The Elohistic Depiction of Aaron: A Study in the Levite-Zadokite Controversy," *SVT* 41, 1990, 149-60; G. E. Wright, "The Levites in Deuteronomy," *VT* 4, 1954, 325-30.

فيليب جينسون *Philip Jenson*

٤٢٩٢ (לִוְיָה [*liwyâ*]، حلقة)،← #٤٢٧٧

4293 לִוְיָתָן

לִוְיָתָן [*liwyātān*]، لوياثان (#٤٢٩٣).

ش. أ. ق الكلمة لوياثان نظيرة لـ \اغوأ. *ltn* الوحش ذو السبعة رؤوس، والذي هو موصوف في إش ٢٧: ١ كـ "الْحَيَّةَ الْمُتَحَوِّيَة"، و"وحش البحر" الذي يضربه بعل؛ *ANET*, 137-38 قصص معروفة أكثر عن المعركة بين الإلهين الوحشيين للبحر/ الفوضى: *ANET*, 66-68 و 125-26. قا؛ *ANEP* nos. 651, 670, 671 و 691. والخليقة هي موضع اهتمام القصة البابلية عن موت تيامات (البحر)، على يدي الإله مردوخ.

ع. ق ١. التعريف. لوياثان (לִוְיָתָן) هو حيوان ذُكر خمس مرات في ع. ق والعديد من المفسرين اعتبروا لوياثان كوحش أسطوري من أصل وثني، بينما مفسرين أخرين حاولوا تعريفه كحيوان حقيقي. في مز ١٠٤: ٢٦ هناك مخلوق بحري ضخم خلقه الله بهدف اللعب (أو الرياضة) معه. ومع ذلك يستنتج J. Day إلى أنه في هذا السياق، فإن الحيوان الفوضوي الأسطوري قد اجتاز بعملية إجتثاث للقوة. قد يشير أي ٣: ٨-٩ إلى مخلوق ضخم أيضًا. ومع ذلك، يقترح بعض المفسرين بأنه يمكن أن يشير إلى جرم سماوي أو كوكب بذلك الاسم: التنين وهو طبقًا لأسطورة قديمة مفروض أنه يسبب الكسوف الشمس نتيجةَ لالتفاف أطرافه حول الشمس (T. H. Gaster) وفي هذه الحالة يشير إلى رغبة أيوب في عودة الظلام ويرى بعض الدارسين أن مز ٧٤: ١٣- ١٤ أن هزيمة لوياثان ذكرت كرمز للخروج والانتصار على المصريين ومع ذلك فإن المفضل أكثر في هذا السياق أن الإشارة إلى معركة أسطورية في وقت الخليقة وملك الله في إش ٢٧: ١ التنين أو الحية الملتفة تجد إشارة لها وشرحها هو تقتل في البحري هذه الحالة هو استخدام رمزي يشير إلى قوة أشور أو القوي الشرير بوجه عام فالصور الخيالية دائمًا في ع. ق.

أعيد ذكرها في ع. ق أكثر من الأوصاف وضوحًا موجودة في أي ٤١: ١- ٣٤ [٤٠: ٢٥- ٤١ : ٢٦] عادة يأخذه الشراح كإشارة إلى تمساح أو حتى حوت (G. R. Driver) إلا أنه في كل حالة هناك ملامح محددة في الوصف لا تُذكر فمثلًا الجانب السلفي مثل خزف الإناء المكسور، الأنفاس الساخنة، ألسنة النيران، القوة الهائلة في رقبته وحقيقة أنه يهيج البحار (بدلًا من الأنهار) يحقر بقية الحيوانات ولا يُغلب. يشير الوصف إلى أن جسم لوياثان مقاوم للأسلحة البشرية . وفي نهاية سفر أيوب يتحدى يهوه أيوب في أن يظهر له سيطرته على كل الخلائق العظيمة بهيموث ولوياثان واللذان هما رمز للقوى الكونية التي كانت في ذلك الوقت في عداء مع نظام يهوه، فإذا لم يستطع أيوب أن يخضعهم فهو لا يحق له أن يحاكم خالقه وسيده لمعاملته بعدم عدل.

٢. الصراع. في نصوص عديدة من ع. ق، مثل؛ مز ٧٤، ٨٩، ٩٣، ١٠٤؛ أي ٩: ٢٦ و٣٨ هناك إشارات إلى الصراع بين يهوه والتنين (سُميت بطرق متنوعة لوياثان، رهب، الحية الملتوية، أو ببساطة التنين) أو البحر في زمن الخلق. استخدام ع. ق لتصوير الصراع الإلهي مع التنين والبحر يجد نظيرًا له في الأساطير الكنعانية وتحديدًا لأسطورة صراع البعل مع إله البحر يام Yam بمصاحبة تنينات، لوياثان ذي السبعة رؤوس، والعجل إيل أتكيف وهكذا. وربما يوجد لذلك عنصر جدال عنيف هنا ضد البعليم بينما في ع. ج فإن التوحيد أمر لا جدال فيه مع الإيمان بأن التنين والبحر كانا آلهة فهناك تساوق مع نظرة أنهم يمثلون قوى شريرة والتي تظهر مرارًا في شكل حيوان. في العالم القديم وهزيمة يهوه لوحش الفوضى في الماضي يُشار إليها كأساس للثقة لكي ينجي شعبه في الحاضر عندما تبدو قوى

الفوضى أنها على وشك الانتصار. عدد الإشارات إلى caoskamof في سفر أيوب أكثر لفتا للانتباه فموضوع الخليقة يناسب في عمل الحكمة، لاهوت مؤسس على الخليقة من المحتمل أن التصوير مستخدم لأن الصراع بين التنين والله يعطي منظرا مناسبًا لموضوع سفر أيوب عن صراع أيوب مع الله.

استخدم الإسْرَائيليون لغة انفعالية معروفة ووضعوا معان جديدة داخلها. لغة الأسطورة قد يتم تطويعها لأهداف جديدة فمثلًا إشعياء في احتياج لتصوير قوي لكي يغطي رؤاه عن نصرة الله على الخطية والاضطهاد والموت فيلجأ إلى قصة لوياثان ويجعلها تقول شيئًا أكثر عمقا عن كل ما قيل من قبل.

٣. الأسطورة والحقيقة وبعيدًا عن شرح البعد الأسطوري للوياثان ومحاولات تعريفه كحيوان معاصر فهناك احتمال إلى أن ما يسمى حيوان ما قبل التاريخ أشير إليه. فإذا كان حيوان مائي ضخم (مثل الديناصور) يشار إليه في أي ٧: ١٢ لأنه مفهوم أكثر: عُين الحراس لمراقبة موجات المد ولتلك الحيوانات الضخمة. ملامح الرأس المتعدد للوحش في (مز ٧٤: ١٤) كانت منتشرة وربما خرجت بسرعة للرقبة وربما يعطي انطباعا بوجود رؤوس عديدة الاحتمال أن البشرية وُجدت مع بعض من تلك الحيوانات الضخمة قد يساعد في الوصول لأصل قصص الأساطير المتنوعة. استخدام الصور الأسطورية في ع. ق لا يعني أن المؤلفين قبلوا حقيقة محتوى الأساطير التي كانت جارية بين الأمم المجاورة (תַּנִּין، مخلوقات بحر #٩٤٩٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:521-27; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, 1985; J. Francke, *Veelkoppige Monsters: Mythologische Figuren in Bijbelteksten*, 1970; N. K. Kiesslim, "Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History," *JBL* 89, 1970, 167-77; C. Kloos, *Yahweh's Combat with the Sea*, 1986, S. E. Loewenstamm, "The Muzzling of the Tannin in Ugaritic Myth," AOAT 204, 1980, 91; G. Molin, "Der Leviathan von Sumer bis zur Offenbarung des Johannes," *Ambt und Gemeinde* 40, 1989, 142-46; H. M. Morris, *The Remarkable Record of Job*, 1988, 117-25; J. N. Oswalt, "The Myth of the Dragon and OT Faith," *EvQ* 49, 1977, 163-72; T. N. D. Mettinger, "Fighting the Powers of Chaos and Hell: Towards the Biblical Portrait of God," *ST* 39, 1985, 21-38; M. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, 1973; S. V. K. Wilson, "A Return to the Problems of Behemoth and Leviathan," *VT* 25, 1975, 1-14; D. Wolfers, "The Lord's Second Speech in the Book of Job," *VT* 40, 1990, 474-99.

مارتين جي . بول *Maarten J. Paul*

4294	לוּל

לוּל [*lûl*] اسم. باب مسحور (*HALAT*) أو بيت الدرج (BDB) (#٤٢٩٤).

ع. ق المعنى ليس مؤكدًا (قا Würthwein, 64). السياق يقترح ملمحًا معماريًا بين الطوابق. "לוּל تؤدي إلى الدور الأوسط" (١مل ٦: ٨).

ع. ج *NIDNTT* 2:29-31.

البيبلوجرافيا

E. Würthwein, *Die Bücher der Knige 1: Knige 1-16*, ATD, 1977.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

4296	לוּן

לוּן [*lwn* ¹] قل، ولولة؛ نِفْعَلْ. وهِفْعِيل، تذمّر، دمدمة (#٤٢٩٦)، תְּלֻנּוֹת [*tᵉlunnôt*]، اسم. تذمّر، شكوى (#٩٤٤٢) افترض البعض بأن هذا الجذر يأتي من شكل يحتوي على زوج من حرف العين ويتصل بالكلمة רָנַן (يحتج، "يبكي جهوريًا") ولكن هذا ليس مقبولاً (قا Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 22)

ش. أ. ق في عرب. الفعل "لوَّن" (متقلب) "لَامَ"، يلون.

ع. ق ١. كل أشكال هذا الجذر سواء أفعال أو أسماء ما عدا اثنين (يش ٩: ١٨، مز ٥٩: ١٥ [١٦] يركز على قصص البرية من (خر ١٥-١٧) و(عد ١٤-١٧) تصف الكلمة التذمر العدائي وكلمات عدم الرضا القوية والرفض الغاضب أو الهجوم اللفظي الصادر من الشعب غير الراضي في خر ١٥-١٧ السبب الرئيسي لعدم الرضا القوي كان راجعًا لظروفهم الطبيعية ولكن حالما تحولت الاحتجاجات ضد القادة المحليين أو الله نفسه (رموز السلطة التي حكمت الوضع الطبيعي) الفاعل من هذا الفعل هو دائمًا سبط (عد ١٦: ١١) أو كل الأمم (خر ١٠٤: ١١) ما يظهر خطورة وكمية التذمر رغم أن شعب إسْرَائيل آمن من زمن مبكر بالله بسبب أعماله العظيمة ضد المصريين في الضربات العشرة وإنقاذه المعجزي لهم من سنوات العبودية القاسية في مصر (خر ١٤-١٥) لكنهم قاسوا وقتًا صعبًا لكي يفهموا لماذا لم يف الله باحتياجاتهم في البرية الجافة في صحراء سيناء بعد تركهم مصر. لقد احتجوا بمرارة بعد خروجهم من مصر بثلاثة أيام لأنهم لم يكن معهم ماء (خر ١٥: ٢٤) وستة أسابيع من رحلتهم في سيناء لعدم وجود طعام ليأكلوا (خر ١٦: ١-٢) وفي استجابة تبدو غير منطقية أكثر راى الشعب أن العبودية أو الموت في مصر

كان أفضل لأنهم على الأقل كان لديهم وفرة في الطعام في مصر (خر ١٦: ٣٠) وسمع الله تلك الاحتجاجات ورأى تمرد لأنهم لم يؤمنوا بوعوده بأن يحضر الأمة إلىالأرض التي أعطاها لآبائهم (خر ٣: ١٠؛ ٦: ٢-٨) والتعليق على هذه الوقائع في مز ٧٨: ٢٢، ٤٠-٤٢ يتهم الشعب بعدم الثقة في الله ونسيان قوته فمن ناحية وضعوا الله في امتحان لكي يختبروه (مز ٧٨: ٤١) ومن ناحية أخرى فإن إيمانهم هو الذي كان محل امتحان (B.S. Childs, *Exodus*, 1974, 286 وخر ١٥: ٢٥، ١٦: ٤ وتث ٨: ٢-٣) لم يكونوا راغبين لكي يتبعوا القادة المختارين من الله وطلبوا حضور الله معهم. واستجابة لهذا التذمر أعطاهم الله بكرم ماء حلوا للشرب (خر ١٥: ٢٥) وطعامًا للأكل (خر ١٦: ٤-٥، ١٢) وحضورا خاصًا لمجد الرب (خر ١٦: ٧، ١٠) وهذا يوضح أن أصل تذمرهم كان في مواجهة الله (خر ١٦: ٨، ١٢) وأنه ما زال حاضرا بينهم (J. I. Durham, *Exodus*, 220) (خروج لاهوت).

رغم أن كان هناك تخمين واضح بخصوص دافع التذمر في قصص الجاسوس في سفر العدد (D-T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New*, 1985, 130-38) فإن مركزية هذا الدافع اللاهوتي لكل تركيبة ورسالة سفر العدد ١٤-٢٦-٣٥ هي رغبة الأمة في تعيين قادة جدد والعودة لمصر كان رفضا لفداء الله لهم من أرض مصر، وهبات الله الموعودة بالأرض التي تفيض لبنا وعسلا ووعد الله بهزيمة النفيليم المرعب. وبسبب هذا التذمر أقسم الله أن كل الشعب الذي أحصي في التعداد الأول (عدد١) سوف يموت في البرية (عدد ١٤: ٢٨ - ٢٩) وتعداد الجيل التالي للإِسْرَائِيليين بعد حوالي ٣٨ عاما مباشرة قبل محاولة الأمة لدخول الأرض مرة ثانية (عدد ٢٦) هذا حدث فقط بعد وفاة من شمله التعداد الأول (ما عدا موسى ويشوع وكالب) (عد ٢٦: ٦٥) نقطة الرجوع كانت هذا التذمر في قمته) في عدد ١٣- ١٤ (عدد← لاهوت)

٢. التذمر التالي لأولاد قورح ضد مكانة موسى الرفيعة وخاصة مكانته القدسية والدور الكهنوتي لهرون وأولاده (عدد ١٦: ٣، ٨- ١١) نتج عنه رؤيا أخرى عن مجد الرب (ع ١٦: ٣١ - ٣٥) ولمزيد من الشرعية لدور هارون الخاص قد أعطى العصا التي تفرخ (ع ١٧: ٥، ٨ [٢٠، ٢٣]) بعد أن دخلت إِسْرَائِيل فلسطين بقيادة يشوع وقع القادة الإِسْرَائِيليون في غش الجبعونيين وتسبب هذا في تذمر الشعب الذين لم يتركوهم يدمروا الجبعونيين.

تذمر، دمدمة: ← אנן [*'nn*] (تذمر #٦٤٥)؛ ← לון [*lwn* [1]] (ولولة، دمدمة #٤٢٩٦)؛ ← רגן [*rgn*] (تذمر، تمرمر #٨٠٨٧).

البيبلوجرافيا

THAT 2:870-72; *TDNT* 1:728-37; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968; S. J. DeVries, "The Origin of the Murmuring Tradition," *JBL* 87, 1968, 51-58; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987, 210-32.

غاري في. سميث *Gary V. Smith*

٤٢٩٧ (לוּשׁ [*lûs*]، يعجن [عجينة])،← خبز

٤٢٩٩ (לָזוּת [*lazût*]، العناد)،← #٤٢٧٩

4300	לַח

לַח [*lah*] صفة. رطب، طري (#٤٣٠٠)، לֵחַ [*leah*] اسم.، رطوبة (#٤٣٠١).

ش. أ. ق يظهر جذر الكلمة في أرم. بيلبال. بالمعنى يبلل؛ وفي إثيوبية. *'alhaha* وجود صفة في أوغا. مشكوك فيه (انظر *TWAT* 4:531) تأكيد ورود الصفة في لغات سامية أخرى بنسبة ضئيلة.

المقابلة بين الرطب والجاف كانت جلية في ش. أ. ق وتفكيره ونتيجة لوجود الصحارى المجدبة القاحلة فليس من الغريب أن تكون الرطوبة مرادفة عمليا للمياة في الشرق الأدنى وهي معادلة ظهرت في أجزاء كتابية سوف تناقش أيضًا.

ع. ق ١. الصفة לַח تصف الزرع أو الفاكهة الطازجة ولهذا فإن النذير مطالب بعدم أكل لا العنب الجاف (الزبيب) ولا الرطب (عدد ٦: ٣) وفي حز ٢٠: ٤٧ [٢١: ٣]، يقرر النبي أن الرب سوف يشعل نارًا في كل شجرة في الجنوب كلا من الشجر الرطب واليابس الإشارة هنا إلى شجرة رطبة توضح شدة الاشتعال بما أن الشجر الرطب يحترق بصعوبة عن الجاف. يستخدم يعقوب فروعا رطبة من اللوز حتى يغش حماه لابان (تك ٣٠: ٣٧) بتقشير أجزاء من القضيب وكشف ألوان اللب الباهتة (أو ربما السائل الذي يجري في داخل نسيج القضبان) قا؛ Westermann, 483) وهو استخدم القضبان المبلقة لكي يجعل الغنم يلد نتاجًا متعدد الألوان.

٢. الصفة مستخدمة مجازيًا في حزقيال لكي يقارن إِسْرَائِيل بالشجرة (حز ١٧: ٢٤) الله سوف يجعل الشجرة الجافة رطبة رمزيًا للطبيعة المزدوجة للدينونة القادمة—— يوضح الفقرة النموذج الكتابي المعروف حيث يوضع المرتفع ويحظى المتضع بالبركة وهنا تشبه بالحياة الرطبة.

٣. الاستخدام الخداعي للصفة يظهر في قض ١٦: ٧-٨ حيث يخبر شمشون دليلة أنه إذا رُبط بسبعة حبال طرية فسوف يصير ضعيفا مثل أي رجل، وكانت الإربطة تُصنع من أعصاب الحيوانات التي توضع في الشمس وتجفف. يخبر شمشون دليلة بأن قوته سوف تقيد بالحبال التي لم يتم

معالجتها بعد. السبب لا يكمن في القوة الأكبر للأعصاب غير المعالجة (لذا؛ Moore, 352) وإنما يبدو أن هناك دلالة سحرية في استخدام الأعصاب الرطبة (قا؛ Boling, 249، رغم أن ربط Boling للممارسة مع الطقوس الحثيين غير مقنع) ربط العقدة والحبال كان ممارسة للسحر شائعة في الشرق الأدنى (انظر Thompson, 164-74) لكن استخدام الأعصاب غير الصالحة لا يوجد ما يؤكده. ربما أن طزاجة الأعصاب ترمز إلى الخطورة وكان يُعتقد أن الربط الطقسي سوف يحد من قوى شمشون الجبارة. وفي أي واقعة أثبتت قوة الرب تفوقها على قوة رُبُط السحر (قض ١٦: ٩).

٤. اسم. לֵחַ يرد في تث ٣٤: ٧ الذي يقرر أنه عندما مات موسى في عمر ١٢٠ عاما "عيناه لم تكل" (NIV ولا قوته ذهبت) وهنا فإن التأثيرات العادية للعمر تدل على مغادرة الرطوبة من الجسم ربما قياسا على الزرع والفواكه التي تجف.

٥. الاسم ربما استعيد مرة أخرى في إر ١١: ١٩ وتقرأه في مس. "دعنا ندمر الشجرة مع خبزها" (לַחְמוֹ) دعنا نقطعه من أرض الأحياء والتي يمكن أن تكون قد نُقحت إلى "دعنا ندمر الشجرة مع الغذاء الذي يجري في أوعيتها" أجهزة حساسة (BHS قا לֵחוֹ) النص يوضح الصلة بين إزالة الحياة باالكامل تتساوي مع التدمير أوعية الشجرة التي تحمل الغاء.

ب. ت ترد الصفة في ترانيم مخطوطات قمران مد. ٣: ٢٩ و ٨. ١٩ وفي كلتا الحالتين في مقابل יָבֵשׁ جاف كما في حز ٢٠: ٤٧ الرطوبة والجفاف إشارات إلى الدينونة.

مبلل، رطب: ← לַח [laḥ] (رطب، #٤٣٠٠)؛ ← רוה [rwh] (يشرب حتى الارتواء، ينقع #٨١١٥)؛ ← רטב [rṭb] (يكون رطبا، #٨١٨٢)؛ ← רסס [rss ¹] (يخضل يرطب، #٨٢٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:531-34; R. Boling, *Judges*, AB, 1975; G. F. Moore, ICC, *Judges*, 1895; C. Westermann, *Genesis 12-36*, 1986.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٤٣٠١ (לֵחַ) [leaḥ]، رطوبة، نداوة)،← #٤٣٠٠

4302	לְחוּם

לְחוּם [lᵉḥûm ¹]، أحشاء، أمعاء (?) (#٤٣٠٢).

ش. أ. ق عرب. "لحم".

ع. ق بناء على التقابل في كلمة דָּמָם ومهم في صف ١: ١٧ من الواضح أن לְחוּם تشير إلى الجسم البشري في كل أجزائه. سب. تترجمها إلى (جسدهم) τὰς σάρκας αὐτόν وهو معنى مناسب للمرة الوحيدة التي وردت فيها في أي ٢٠: ٢٣ "[الله] يمطر (سهامه) على لحمه" يتكلم أيوب عن الغضب الإلهي الذي لا يمكن تفاديه والذي يسقط على الإشرار غير التائبين، وهو غضب يهلك الجسم والروح هذه هي رسالة صفنيا وهو يتوقع القضاء المريع في يوم يهوه.

جسد: ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، لحم (الجسد)، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [gᵉwîyyâ] (جسد، جثمان، #١٥٨١)؛ ← גִּיד [gîd] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [gap ²] (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [ḥōb] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [ḥêq] (يحضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [kābēd ³] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [kilyâ] (كِلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [lᵉḥûm ¹] (أمعاء؟، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעֶה [mē'eh] (جسد، أحشاء، #٥٠٥٥)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipśā'â] (إرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם ['eṣem ¹] (عظم، جلد، جسد، نفس/ ذات، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [qereb] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989, 477-78; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; H. H. Rowley, *The Book of Job*, NCB, 145; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, WEC, 1991, 327; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, OTL, 991, 183.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

4305	לְחִי

לְחִי [lᵉḥî ¹] عظم الفك، ذقن (#٤٣٠٥).

ش. أ. ق تظهر الكلمة كثيرًا في اللغات السامية بمعنى الفك، الذقن. قا أوغا. *lhm* (مثنى)، أكد. *lahu* تيجرية. *lahe* عرب. "لَحْيٌ".

ع. ق (قض ١٥: ١٥، ١٦، ١٧ الاسم يشير إلى عظم فك الحمار الذي دافع به شمشون عن ١٠٠٠٠ رجل وفي تث ١٨: ٣ لغد العجل جزء من الذبيحة التي للكهنة في ١مل ٢٢: ٢٤ تشير الكلمة إلى وجه ميخا الذي صفعه صدقيا (قا ٢أخ ١٨:٢٣ وأي ١٦: ١٠ ومرا ٣: ٣٠) وفي مي ٥: ١ [٤: ١٤] يشير إلى خد ضرب بقضيب (قا؛ مز ٣: ٧ [٨]؛ إش ٥٠: ٦).

في مرا ١: ٢ تنهمر الدموع على الخد وفي نش ١: ١٠ يشير إلى خدود المرأة الجميلة وفي ٥: ١٣ خدود الرجل حُملت وفي إش ٣٠: ٢٨ تشير إلى خدود شخص في عبارة تشبيهية حيث وضع في فم الشخص كما لو كان حيوانًا (قا أيضًا أي ٤١: ٢ [٤٠: ٢٦] ؛ حز٢٩: ٤؛ ٣٨: ٤ هو

١١: ٤.

رأس: ← אַף [’ap ²] (الوجه، غضب، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [gulgōlet] (المجذاف، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [leḥî ¹] (عين، أنف، عظمُ فك، ذقن، خدُّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [mēṣaḥ] (الجبهة، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [metalle‘ôt] (عظمُ الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [pānîm] (الوجه، منظورٌ، اقتحامُ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [pōt] (المقدمةُ، جبهة، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [qodqōd] (تاجُ الرأس، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [rō’s ¹] (الرأس، رئيسُ، بداية، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [raqqâ] (صدغ [مِنَ الرأسِ]، #٨٣٧٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:534-36; *TWOT* 1:475-76.

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

4308	לחך

לחך [lḥk] قَلْ. لعق (ترد ١.) في بيعِّلْ. قل.، لعق (٦ مرات #٤٣٠٨، *HALAT* 499b).

ش. أ. ق النظائر في عبر. بالفعل ترد في أكد. *lêku* يلعق (*AHw* 1:542a; *CAD*, L, 116a)؛ أوغا. *lhk*، لعقة (*WUS*, 1453; *UT* 1365؛ ترد ١..، اللسان المتشعب [الذي تلعق السماء، *KTU* 1. 83, 5؛ قا؛ de Moor, Anthology, 181-82; deMoor and Spronk, Cuneiform *Anthology*, 74)؛ عرب. (لَحِك) لَحَسَ، لَعِقَ (Lane, 2654-55; Wehr, 859b; Held, 400a)؛ ديموطيقية *lkh*، لعق (Erichsen, 264, 65).

ع. ق ١. هذا الفعل واحد من عدة أفعال (مزاوجة تكرارية/ محاكاة صوتية) تستخدم لوصف العمليات المماثلة من الإستهلاك، والتي تتضمن לָקַק, לָעַע, לָעַט, و מָצַץ. تبدي مؤاب تخوّفها في غزو إسرائيل بالقول: "الآنَ يَلْحَسُ (بيعِّل. יְלַחֲכוּ) الْجُمْهُورُ كُلَّ مَا حَوْلَنَا كَمَا يَلْحَسُ (قل. مصدر. כִּלְחֹךְ) الثَّوْرُ خُضْرَةَ الْحَقْلِ" (عد ٢٢: ٤). وعندما أجاب يهوه صلاة إيليا على جبل الكرمل، لعقت (לִחֵכָה) النار (حيث تُدعى "ألسنة" النار في مكان آخر بشكل تعبير [قا؛ לְשׁוֹן אֵשׁ "لسان/لهب النار"]) كل شيء حتى الماء في الخندق (١مل ١٨: ٣٨).

٢. التعبير عبر. יְלַחֲכוּ עָפָר لحس التراب، استخدمت مرارًا لقهر الأعداء. الأمم الذين سوف يهزمون يومًا ما أمام إسرائيل (مي ٧: ١٧ يقول: יְלַחֲכוּ עָפָר כַּנָּחָשׁ "يَلْحَسُونَ التُّرَابَ كَالْحَيَّةِ، (هنا تلميح إلى لعنة يهوه على الحية [הַנָּחָשׁ] في تك ٣: ١٤ וְעָפָר תֹּאכַל "وَتُرَابًا تَأْكُلِينَ" قا؛ مز ٧٢: ٩؛ إش ٤٩: ٢٣؛ والتعبير أكد. *qaqqaru . . . nasaqu* يقبِّل... الأرض [*AHw*, 2:759a; *CAD*, N/2, 58-59; Ringgren]).

ب. ت النظير الشفهي ترد في عبرية ما بعد التوراتي לְחַךְ، لعق، حضن (Jastrow, 703a)؛ سريانية. *lahak*: لحس (LexSyr, 176)، و לְחַךְ، لعق (Payne Smith, 240a)؛ قبطية. *lodh*، لعقة (J. Cern, *Coptic Etymological Dictionary*, 1976, 76). مسا. النظير له يظهر في سريانية. *‘lexfkf*، لعق و *‘melaxktf*، لعق (Payne Smith, 240a, 276b).

أكل، طعام، قوت، تذوق: ← אכל [’kl] (أكل، استهلاك، التهام #٤٣٠)؛ ← ברה [brh ¹] (أكل نصيب، أخذ حصة #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، جسد، #١٤١٤)؛ ← גזר [gzr ²] (قطع، ذبح، دموع، صلاة، #١٦١٦)؛ ← זון [zwn] (يزود، يمد، #٢٣١٥)؛ ← טעם [ṭ‘m] (تذوق، اختبار، حس، تمييز، #٣٢٤٧)؛ ← כרה [krh ³] (خدم، مأدبة، رفع تقدمة، #٤١٢٧)؛ ← להט [lhṭ ²] (التهم، #٤٢٦٦)؛ ← להם [lhm] (شيء يبتلع، اختيار بسيط، شهي/ #٤٢٦٩)؛ ← לחך [lḥk] (يلعق، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [lḥm ²] (يغذي، يأكل، #٤٣١٠)؛ ← לעט [l‘ṭ] (يبلع، يعمل/ يدعه يبلع/ #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

TDOT 7:520; *TWAT* 4:537; W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, 1939, 151; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Religious Texts Translation Series: Niṣaba 16, 1987; idem and K. Spronk, *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit*, SSS 6, 1987; W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, 1954; M. Held, "Studies in Comparative Semitic Lexicography," FS B. Landsberger, 1965, 395-406; R. Kasser, *Compléments au dictionnaire copte de Crum*, 1964, 24; E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 8 vols., 1863-93; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; W. Spiegelberg, *Koptisches Handwrterbuch*, 1921, 54.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

4309	לחם

לחם [lḥm ¹]، قل.، قاتل، شنَّ حربًا على (w. accus.)؛ نِفعَل. يحارب، يقاتل ضد، يقاتل من أجل (#٤٣٠٩)، מִלְחָמָה [milḥamâ] اسم. معركة - حرب - صدام- شجار (#٤٨٧٨).

ش. أ. ق الجذر لا يوجد في أكد. ولكن مُثبت في أوغا. (انظر *CTA* 3.III.11-12 and *CTA* 3.IV.51-52 بالإشارة إلى البعل الإله المحارب في الديانة الكنعانية انظر Miller, 40). لمناقشة لاهوت الحروب في كافة أنحاء ش. أ. ق انظر Kang.

ع. ق الجذر الوصفي الفعلي לָחַם يشير إلى أعمال عنف من شخص ما، أو جماعة، ضد أخرى. وفي جملة

واحدة يشير إلى فعل الحرب. الفعل يرد مرات قليلة قل.، بمعنى (الدخول في معركة مع) وتبعه اتهام (٣٥ مرة [مرتان] أو حرف جر לְ־ مز ٦٥: ٢ [٣] الذي يسمَّى العدو، ونِفْعَل. من ناحية أخرى يظهر حوالي ١٦٥ مرة مع العدد من حروف الجر. هدف الحرب يمكن أن يتحدد بحروف الجر التالية: אֵת (يش ١٠: ٢٥)، עִם (خر ١٧: ٨) אֶל (إر ١: ١٩) ومن ناحية أخرى فإن حرف الجر בְּ—(خر ١: ١٠). يمكن أن يشير إلى كينونة من قامت الحرب لصالحهم (١٤: ١٤).

٢. اسم. מִלְחָמָה يشير إلى عنف جسدي عادة على مستوى الالتحام بين مجموعتين (كالأمم) يتقاتلان بقوى الأسلحة. الاسم يرد أكثر من ٣٠٠ مرة وتكراره العالي يشير إلى الأهمية اللاهوتية للحروب في الكتب عبر. تسمح لنا دراسة للاسم والفعل في الكتاب المقدس بتحديد لاهوت الحروب في إِسْرَائِيل القديمة.

٣. في قلب الحرب في ك.م.ع يوجد اعتقاد بأن يهوه هو "المحارب" أو حرفيًا "رجل الحرب" אִישׁ מִלְחָמָה خر ١٥: ٣ انظر أيضًا إش ٤٢: ١٣)، الله حاضر مع الجيش الإِسْرَائِيلي أثناء الحرب، وهو واحد من الذين يمنحون النصر لأن الحرب للرب (הַמִּלְחָמָה) (١صم ١٧: ٤٧). هو جبار في الحروب (גִּבּוֹר מִלְחָמָה مز ٢٤: ٨). في الواقع، تقتبس التوراة بعنوان استفزازي "سفر حروب الرب" (סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה، عد ٢١: ١٤). رغم أن هذا العمل ليس موجودًا الآن فإن كثير من قصص الحروب في الكتابات عبر. التي فيها يحارب يهوه في صف الإِسْرَائِيليين هذه الحروب أخذت شكلًا مؤكدًا (المحارب السماوي ← لاهوت).

(أ) لم يحارب يهوه عن إِسْرَائِيل بخصوص تلك النزوة الأممية فالله قد يختار المعارك حيث يبارك جيوش إِسْرَائِيل بحضوره في ١صم ٢٣: ١-٦ فإن داود في خلال فترة ما قبل الملكية قوبل بمشكلة مدينة عقيلة اليهودية وكانت تحت حصار الفلسطينيين ولم يتعقبهم داود إلا عندما سأل عن إرادة الله. من المفترض أنه سأل من خلال وسائل تنبوئية من خلال وساطة أبياثار الكاهن (عد ٦) والإجابة في هذه الحالة كانت بالموافقة، ولذا تقدم داود إلى عقيلة حيث حارب وانتصر على (לָחַם בְּ)—الفلسطينيين (عد٥).

(ب) حيث أن يهوه كان يحارب في صفهم فقد كان حاضرا في معسكر الحرب (انظر מַחֲנֶה) وأيضًا في أرض المعركة. ولذا فإن كلا المعسكر والميدان كانا مقدسين ومحاطين بنفس الاهتمام الخاص بالطهارة الطقسية مثل الهيكل نفسه والحرب في كلمة كانت عمل عبادة (Longman and Reid, 34-37). وهذا أدى إلى الترتيبات الآتية قبل وأثناء المعركة:

(i) رغم أنه نص نادرا ما رُوي بسبب عوامل الانتقائية، فإن ١صم١٣ يعطي لمحة عن استعدادات ما قبل المعركة . إنها تعطي إحساسا بأن الاستعدادات بالأكثر بسبب الخصوصية التي صاحبت أداء التقدمات المطلوب تقديمها ١صم ١٣ يصف تجمع الفلبسطينيين للمحاربة ضد الإِسْرَائِيليين عد٥ والصدام الحادث يدعى מַחֲנֶה ع.٢٢ رغم أن الخصوصية هنا بما أن شاول قدم ذبائح أكثر من صموئيل فإن هذا الاعتبار يحدد أهمية الكاهن في شن الحرب المقدسة (لاحظ أيضًا دور الكهنة في المعركة بين يهوشافاط والموابيين والعمونيين [٢أخ ٢٠ الفعل يأتي في ع. ١٧و ٢٩ اسم. في ع. و١٥]).

(ii) يأتي الفعل والاسم مرارًا خلال ترتيبات الغزو ولكي يصف الاستيلاء على الأرض الموعودة بقيادة يشوع (يش ٨: ١، ٣، ١٠: ٧، ١١: ٧، ١٨، ١٩، ٢٠) حقا كان الموضوع الرئيسي اللاهوتي خلال ترتيب الغزو هو حضور الله كمحارب الذي قاتل مع إِسْرَائِيل وأمدهم بالنصر (١٠: ١٤، ٤٢) وفقا لذلك فقبل أن يبدأ الغزو كان على إِسْرَائِيل أن تباشر استعدادات روحية، ولذا فعند عبور الإردن وبعدمسافة من أريحا اختتن رجال إِسْرَائِيل واحتفلت الأمة بالفصح (٥: ١-١٢). فقط بعد هذه الاستعدادات الروحية استطاع يشوع أن يواجه المحارب السماوي الذي أعطاه الاستراتيجية لهزيمة أريحا (يش ٥: ١٣-١٥) (المحارب السماوي).

(iii) يتضح أن القوانين المنظمةللطهارة الطقسية في المذبح كانت أيضًا ذات تأثير في ميدان المعركة . ونرى شرحا لهذا في قصة داود وبتشبع في ١صم ١١ فخلفية القصة (اسم. מִלְחָמָה موجودة في ع. ٧، ١٤، ١٨، ١٩ والفعل לָחַם في ع. ١٧) الحرب بين إِسْرَائِيل وامون في ربة وربما يحمل العدد الأول سخرية إشارة إلى أن داود كان يجب أن يكون في قيادة الجيش وليس للعبث في البيت وعلى كل حال فقد ارتكب الزنا مع بيتشبع والتي كان زوجها أوريا يحارب في جبهة القتال ولكي يغطي خطيته استدعى داود اوريا من المعركة متوقعًا أن أوريا سوف ينام مع زوجته الحامل وبذا يعتقد أن الطفل هو ابنه، إلا أن أوريا يرفض أن يدخل بيته وعندما قابل داود يحتج بأنه يجب ألا ينشغل بالعلاقة مع زوجته بينما الجيش في المعركة، فأوريا واع للنظام الموجود في لا ١٥: ١٦-١٨ بأن أيا من كان منجسًا لا يدخل إلى حضرة الله وهي حيثية يُرمز لها بتابوت العهد طالما أن الله حاضر في ميدان القتال (عدد ١١ قا ما يلي في بند ٢) ويجب ان يظل مستعدًا للمعركة بالامتناع عن المعاشرة الجنسية (قا مايأتي ٢ ب) عليه أن يظل مستعدًا للمعركة بالامتناع عن المعاشرة الجنسية . وفيما إذا كان يستخدم هذا القانون كتظاهر عالما بما حدث بالفعل، فإنه حدث غير أساسي في خط القصة التي تقدم

دورًا رئيسيًا لدواد الملك الذي حسب قلب الله في مقابل أوريا الحثي المرتزق الذي يحفظ الناموس في تفاصيله.

(جـ) تث ٢٠ يعطي تشريعا أوسع بخصوص شن الحرب في فترة ع. ق (الفعل موجود في ع. ١، ٢، ٣، ٥، ٦، ٧، ١٢، ٢٠) ربما أن أكثر المظاهر اللافتة للنظر بخصوص الحرب المقدسة هو عدم الالتفات لعدد الفصائل اللازمة لكسب الحرب، فالحكمة البشرية قد ترى أنه كلما زاد عدد الفصائل فإن المعركة سوف تسير سيرا أفضل، لكن قوانين ممارسات الرب المقدسة تؤكد على الأمانة، فعندما يواجهون جيشًا يفوق في عدد الفصائل ونوعية الأسلحة فعليهم ألا يخافوا (تث ٢٠ : ١) ومثل كل شيء الله يقاتل في جانبهم.

هناك عدد من الاعتبارات في الحرب المقدسة في ع. ق يؤيد هذه الإفادات وربما أن أكثر المعارك ترد للذاكرة هو معركة جدعون ضد المديانيين (والفعل يستخدم ليصف المواجهة في قض ٨: ١، واسم. في ٨: ١٣). يذكر قض ٧ استعدادات ما قبل المعركة ويشير إلى أن المشكلة هي في وجود عدد كبير من المحاربين ولذا فقد باشر الإِسْرَائِيليون عملية خفض الأعداد حتى وصلوا إلى ثلاثمائة محارب فقط، وبهذا العدد القليل كسبوا المعركة.

وعلى مستوى التقاتل الشخصي نرى نفس الديناميكة تعمل في المعركة بين داود وجليات في ١صم ١٧ وخلفية القصة هي الحرب بين الفلسطينيين والإِسْرَائِيليين (الفعل يستخدم لوصف هذه المعركة في ع. ١٩ واسم. في ع. ١، ٢، ٨، ١٣ ، ٢٠، ٢٨، ٤٧) إلا أن الفلسطينيين كان عندهم بطل يسمى جليات وتحدى الفلسطينون الإِسْرَائِيليين لإنهاء الصراع عن طريق مواجهة فردية ولم يرغب أي من الجنودالمدرَّبين الإِسْرَائِيليين في مواجهة هذا الجندي المرعب ولكن داود الصغير كان لديه الشجاعة في الرب لكي يفعل ذلك ويوصف الصراع بين شخصين بالفعل في ع. ٩، ١٠ ٣٢، ٣٣ وبالاسم في ع. ٣٣) ورغم أن داود صغير وغير مدرَّب وغير مسلح فقد واجه جليات وهزمه وبذا يوضح أن القوة ليهوة في ما عمله (وأنا آتي إليك باسم رب الجنود إله إِسْرَائِيل الذين عييرتهم هذا اليوم يحبسك الرب في يدي فأقتلك" (١صم ١٧: ٤٥-٤٦).

هذه الحوادث وغيرها في الكتابات اليهودية بخصوص الحرب توضح أن الله هو المنتصر الأساسي وليس البشر المشاركين لكن بالتأكيد هم يجب أن يحاربوا، ولكن الله هو الذي يعطيهم النصر. في مز ٢٠ الذي لا يستخدم كلمة לָחַם أو מִלְחָמָה ولكن مؤكد أن الحرب في خلفيته فالمرنم يعبر عن المبدأ وراء الممارسة "هؤلاء بالمركبات وهؤلاء بالخيل أما نحن فاسم الرب الهنا نذكر" (مز ٢٠: ٧).

(د) تابوت الرب يؤدي دورًا أساسيًا في بعض قصص المعارك في العهد اللقديم ويحدد التركيز على الحرب المقدسة وحضور الله. التابوت قبل كل شيء كان في الوسط أكثر الصور إقناعًا بإمكانية حضور الله وكان له ميزة مضافة في كونه سهل سهل الانتقال حتى يمكن أخذه إلى ميدان المعركة. يؤدي التابوت دورًا رئيسيًا فمثلا في سرد قصة المعركة ضد أريحا (يش ٦).

ربما أن أكثر ما يثير الاهتمام هو المعركة بين الفلسطينيين والإسرائليين بقيادة أبناء عالي (اسم. استخدم في ١صم ٤: ٢ والفعل في ع. ٩، ١٠) بعد هزيمة مبدأية فإن القادة الاسرئيلين الذين لم يبدوا إلى تلك اللحظة أي اهتمام بيهوه وناموسه (انظر ٢: ٢٩) قرروا أنهم يحتاجون التابوت في ميدان المعركة رغم أن ذلك لم يرد صراحة فإن السرد يقود القاريء لكي يفهم أن الدوافع الدينية لا تحكم تصرفاتهم هم بالأحرى يتعاملون مع التابوت كتعويذة سحرية ونتيجة لذلك هزم الفلسطِينيون الإسرائليين برغم حضور التابوت إلا أن التابوت أخذ عند الفلسطينيين وأجرى الله قوته مبديًا أن الهزيمة الإِسْرَائِيلية كانت أمرًا يرجع إلى اختيار إلهي وليس للقدرة.

(i) عندما يحارب الله عن إِسْرَائِيل فلا يكون هناك مجال للشك في نتيجة المعركة. لا شيء ولا أحد يستطيع أن يقف في وجه قوة الله كسبت إِسْرَائِيل كسبت المعركة والاستجابة السليمة هي الاحتفال وتقديم الشكر لله.

حدث عبور البحر الأحمر *Re(e)d sea* يوضح هذا حتى للمصريين أن الرب يحارب عن إِسْرَائِيل (خر ١٤:٢٥) خروج ١٥ أغنية موسى هي تجاوب مرنم للحمد والشكرعلى ما يحمله الله لإِسْرَائِيل ضد المصريين ونفس الشيء فإن قض ٥ تحتفل بنصر الله على المديانيين في وقت دبورة (انظر الفعل في ع. ١٩-٢٠) والمزامير أيضًا تحوى عددا من ترانيم الحمد بالإضافة للشكر احتفالاً بالنصر ومهارة الحرب التي أعطاها الله للشعب (مثل؛ مز ٢٤: ٨؛ ١٨: ٣٤ [٣٥]؛ ١٤٤: ١).

(ii) بجانب الاحتفال كان على الإِسْرَائِيليين أيضًا أن يعيدوا المجد للرب. تث ٢٠ تضع فارقًا بناء على فيما إذا كان العدو المهزوم عدو داخلي أم خارج أرض الميعاد فإذا كان في الأرض إذن فالعدو يجب أن يحرم بالكامل (חֵרֶם #٣٠٥١) لا يجب أن يبقى أحد حيًّا حيث أن هزيمتهم هي جزء من دينونة الله عليهم.

٤. وصفت الفقرات السابقة في أغلب الأجزاء الحرب المقدسة التي شُنّت عن طريق إِسْرَائِيل المطيع ضد أعداءه ومع ذلك فإن الكتاب المقدس يوضح أن المعركة سوف تأخذ مجراها ضد إِسْرَائِيل غير المطيع في ١صم ٤ المعركة بين الفلسطينيين والإِسْرَائِيليين (١صم ٤) تحت

قيادة أولاد عالي رأينا توا الحرب المقدسة المعكوسة رغم أن العبارة لا تستخدم في سفر المراثي فهذا الكتاب ينوح على هزيمة عدم طاعة إِسْرَائِيل التي استغرقت وقتًا طويلا فكونهم شعب الله المختار فذلك لا يضمن لإِسْرَائِيل النصر في الحرب.

٥. إلا أن تاريخ إِسْرَائِيل لا ينتهي عند الهزيمة على يد البابليين ومن ثم سبيهم. السبي وما بعد السبي نظر الأنبياء إلى المستقبل ورأوا مجيء الله المحارب السماوي، رأوا الحرب في المستقبل. عاش دانيال في بابل أثناء السبي ومن وجهة نظره المواتية وتحت تأثير إلهام إلهي رأى المستقبل كفترة للقهر المستمر لشعب الله. الحرب والقهر هما سمة المستقبل (دا ١٠: ٢٠، ١١: ١١) هو أيضًا رأى اقتحام المحارب السماوي ٧: ١٣، ١٤ والنبي زكريا تطلع أيضًا إلى المستقبل ورأى مجيء يوم الرب هذا اليوم يتميز بالقتال (زك ١٤: ٢-٣،١٤) سوف تجمع الأمم ضد أورُشَلِيم، ولكن فيما بعد الله المحارب سوف يأتي وينقذ شعبه مرة وبالتمام. عند ملاحظة التوقع هذه يقترب ع. ق للاكتمال.

ب. ت يفضِّل Sherlock (229-39) تطور تقليد الحرب في كتاب ما بين العهدين كما في قمران. في كتابه الأول يتواصل التقليد طوال ثلاثة خطوط (١) في المكابيين حرب الحشمونيين أعطيت بُعدًا لاهوتيًا (انظر ١ مك ٣: ١٧ - ٢٢) ولكن الحروب نوقشت من أكثر من وجهة نظر القرار الإنساني والفعل (٢) في سفر الحكمة لعبت الحكمة دورًا في الحرب (Wisdom 10:15-21; 1 Esd 4:60). (٣) تطور أبعد حدث طوال خط الكتب الأبوكريفية في أسفار مكابيين ١، ٢ في أسفار مثل؛ ٢ مك و٢ أسد.

في قمران تقليد الحرب ما زال خطيرًا كما شهدت نظح.. هذا التوثيق ينسب معركة قادمة إلى أولاد النور وأولاد الظلمة.

في ع. ج يطور موضوع مادة الحرب الواردة في ع. ق (انظر Sherlock, 243-400; Longman and Reid, 91-192).

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [*gdd* ²] (يحتشد معًا، #١٥١٨)؛ ← חָמֻשׁ [*ḥªmuš*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [*lḥm* ¹] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [*maḥªneh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [*maʿªrākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [*ṣbʾ* ¹] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [*ṣî* ¹] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [*qᵉrāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [*rkb*] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [*rwʿ*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* ³] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 3:914-25; J. J. Collins, "The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic," *VT* 25, 1975, 596-612; T. R. Hobbs, *A Time for War*, 1989; G. H. Jones, "'Holy War' or 'Yahweh War'?" *VT* 25, 1975, 642-58; S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, 1989; T. Longman III, "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif," *WTJ* 44, 1982, 290-307; idem, "Psalm 98: A Divine Warrior Victory Song," *JETS* 27, 1984, 267-77; idem, and D. G. Reid, *God Is a Warrior*, SOTBT, 1995; P. D. Miller Jr., *The Divine Warrior in Early Israel*, HSM, 5, 1973; W. L. Moran, "The End of the Unholy War and the Anti-Exodus," *Bib* 44, 1963, 333-42; S. Niditch, *War in the Hebrew Bible*, 1993; C. Sherlock, *The God Who Fights: The War Tradition in Holy Scripture*, 1993; G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, 1958, 1991; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

تريمبير لونجمان الثّالث *Tremper Longman III*

4310 לחם

לחם [*lḥm* ²]، مشتق من اسم. (؟)/ شعري، فعل: يتغذى على، يأكل (٦ مرات + تك ٤٩: ٢٠ [؟]؛ + عوبديا ٧ [؟]؛ #٤٣١٠؛ *HALAT* 500a)؛ לֶחֶם [*leḥem*]، طعام، خبز (٢٩٧ مرات، #٤٣١٢؛ *HALAT* 500b-501a).

ش. أ. ق الفعل مثبت في أكد. *lêmu* (*laʾamu, lahamu* II) يأكل (*AHw*, 1:527b, 543b; *CAD*, L, 126a-127a) وأوغا. *lhm* (١) يأكل (*WUS*, 1454; *UT*, 1366; RS) أوغا. *laham* يأكل (24.258, Obv. 2; Segert, 190b) كثيرًا ما تكون كلمتين مع sqy شرب (*RSP*, 1, ii 334a-i [251]) أو مع sty شرب (*RSP*, 1, ii 335a-g [251-2]).

تعيّن أوغا. اسم. *lhm* للطعام، الخبز(؟) جسد، لحم(؟) (*WUS*, 1454; *UT*, 1366; Segert, 190b-91a)، وأحيانًا || سي.. سمك، لحم (*RSP*, 3, i 294a-d [154]). في أرم. القديمة وأرم. مص. الاسم לֶחֶם يعني طعام، مؤن في أرم. كت.، وجبة، مأدبة (دا ٥: ١) وفي فينيقية. خبز (*DISO*, 137; *KAI*, 76; Tomback, 157)، مع *sty* عرب. بها اسم. "لَحْم"، جسد، لحم، "لَحْمة"، قطعة من الجسد، اللحم و "لَحَمَ"، امتلاء الجسد، بدانة والصفة "لَحْمِي"، جسدي، "لَحْمِي"، من لحم (Wehr, 861b)، وSoqotri lehem، سمك (Leslau, 29; Ullendorff, "Contribution," 192) ومن المحتمل، إثيوبية. *lahem*، بقرة يجب أيضًا أن تُضم كشبيه في الشكل والمعنى (Ullendorff, "Contribution,"

.(192; idem, *Ethiopia*, 126

ع. ق ١. كل الفعل عبر. يغذي، يأكل לָחַם في كل الأفعال المحققة في ع. ق يرد في سياقات شعرية (تث ٣٢: ٢٤، مز ١٤١: ٤، أم ٤: ١٧، ٩: ٥، ٢٣: ١، ٦، قا * לַחְמְךָ، أولئك الذين يأكلون /أكلوا / عوبديا ٧ [؟] * לַחְמוֹ تك ٤٩: ٢٠ [؟]، قا؛ ٣١، Driver, 31. Twice שָׁתָה ‖ לָחַם; يشرب، (أم ٤: ١٧؛ ٩: ٥ قا *RSP*, [252 1, ii 335g-h]) ترد كتردد متكرر شعري الذي يجب أن يُميز من الكلمتين النثريتين אָכַל וְשָׁתָה (قا C. Cohen, 12 nn. 15-16) استخدام يرد في أحد التعليمات على أن المشيرين يتفادون (לַחְמוּ לֶחֶם רֶשַׁע) (أم ٤: ١٧ مقارنة ب ٩: ٥) ونفس الشيء ثلاثة استخدامات ترد كتعليمات تنصح بتجنب الأكل من مز ١٤١: ٤ أم ٢٣: ١ [٣]، ٦ [٨]). تك ٤٩: ٢٠، الشرير، الحكام، أو البخيل. اقترح Rabin أن اسم. לַחְמוֹ فِي שְׁמֵנָה לַחְמוֹ، خُبْزُهُ سَمِينٌ (‖ מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ "لَذَّاتِ مُلُوكٍ")، تُصحح إلى ع. לַחְמוֹ *; والذي يمكن أن يترجم "[الشخص]) من أشير سوف يتغذى من الدهن، هو سوف يُعطى طعام شهي ملوكي (تث ٣٢: ٢٤) واحد من الأشكال المتنوعة من الدمار الذي يهدد به يهوه لمعاقبة إِسْرَائِيل إذا هم تركوا عهده.

٢. المعنى الأساسي في عبر. للاسم לֶחֶם هو " طعام (رئيسي) (محقق على نطاق واسع في ع. ق بهذا المعنى العام (تك ٣: ١٩ خر ٢: ٢٠ [وجبة] أم ٢٧: ٢٧ [اللبن ماعز] عدد ١٤: ٩ [مجازيًا شعب الأرض] ١صم ١٤: ٢٤، ٢٨ [حيث تحريم الطعام تم التعدي عليه بأكل العسل] أم ٢٨: ٣ [رغيف، كعك] لا ٢٦: ٢٦ [مخبوز في الفرن] يش ٩: ٥، ١٢ [كيَابِسٌ وفتات]؛ قض ٧: ١٣ [من الشعير]؛ ١صم ٢: ٣٦ [رغيف خبز]؛ ٢صم ٦: ١٩ [كعك]؛ إش ٢٨: ٢٨ [المجاز المرسل لمنتج من مادة خام، "حبوب"]). في سفر العدد ٢١ :٥ الحدث الأكثر تحديدًا لازدراء إِسْرَائِيل المن الذي أعطاه لهم يهوه لحفظ حياتهم، هذه الأحاسيس المحددة لـ לֶחֶם قد تتضح في قولهم" تكلموا ضد الله وموسى قائلين... لا الطعام (לֶחֶם) [بشكل عام] ولا ماء ونحن ذهدنا هذا الخبز [מְהַלֵּל بالتحديد: المن]) (ترجمة المؤلف) ونفس الشيء في مز ١٠٤: ١٣ ب- ١٥ المحور المركزي للأطار اللغوي (مز ١٠٤: ١٠-١١، ١٢-١٣ أ ١٦-١٨، ١٨ (والذي يحدده إطار لغوي آخر (مز ١٠٤:٢-٤، ٥-٩، ١٩-٢٣، ٢٤- ٢٦) يحتفل بكرم يهوه في إمدادهم بالطعام عمومًا [لكلا من الحيوانات والبشر (١٤٤) و"الخبز" بالتحديد والخمر] "لإعالة قلب البشر (ع. ١٥) (قا؛ the .(parallel Egyp. "Hymn to the Aton, *ANET*, 369-71

٣. "خبز" الذي يحدد לֶחֶם ربما صُنع من الحبوب الخشنة أو الدقيق الفاخر الذي تم نخله بمنخال بعد درسه وطحنه وعادة يُخمر بخمير ويشرح إشعياء عملية الحصول على الدقيق من الحبوب الخشنة فالقمح يُدق ولا يُدرس ويصنع منه خبز مصنوع من مواد أولية "الحبوب" التي ربما تكون قد طحنت ولكن ليس بالكامل فهي دُرست بعجلات عربته "أي الفلاح" عندما مرت فوقها لكن هو لا يدرسها بأحصنته" (ترجمة المؤلف" الخبز/ المكرونة (قمح صاف) عبر. חִטָּה أكد. *kibtu* مثل Triticum Desf ,duram *vulgare/triticum*). عبر. שְׂעֹרָה الجمع عادة שְׂעֹרִים أكد. *uttatu* [شعير] حبوب، عرب. *sa'ir* مثل Hordeum vulgare حيث تزرع الحبوب الرئيسية vulgare) في الشرق الأقصى القديم وتنخل لعمل الاخبز (قا [176 *RSP*, 1, ii 176])، رغم أن الحبوب المرغوب فيها بدرجة أقل مثل (عبر. כֻּסֶּמֶת [خر ٩: ٣١- ٣، إش ٢٨: ٢٥] ؛ أكد. *kunasu, bututtu* [*CAD*, B, 359b-60b, B, C], *'l'pannu* [*CAD*, A/1, 335a-36b, 3]؛ أوغا. *ksmm*؛ مثل؛ *Triticum dicoccum* Schrank., قديمة "بذرتين شعير"؛ قا؛ (RSP, 1, ii 177 [176-77] أو دخن (عبر. דֹּחַן، فقط في حز ٤: ٩؛ أكد. *duhnu*, *arsikku*؛ مثل؛ .*Paniceum miliaceum* L)، قد يكون كافيًا أيضًا لهذا الغرض (حز ٤: ٩؛ قا؛ M. N. Cohen, 132-51 [على emmer والشعير]؛ Forbes, 55, 91).

٤. الخبز المخبوز استخدام بشكل مختلف بالإرتباط مع العبادات الإِسْرَائِيلية القديمة. الخبز الخالي من الخميرة أرغفة/فطير (מַצּוֹת) الخبز المصنوع من الحبوب المطحونة التي اعتبرت مناسبة لكل من الإنسان والعبادات (قض ٦: ١٩) ولكن الخبز الخالي من الخميرة وحده الذي يؤكل خلال أسبوع الفصح (خر ١٢: ١٨- ٢٠؛ لا ٢٣: ٦؛ تث ١٦: ٣) أو يقدم ليهوه في التقدمات بالنار (لا ٢: ١١) مع عبارات متنوعة تضاف لمشهد تقدمة الخبز الذي يرفعه الكاهن أسبوعيًا من على مائدة المذبح (١) [פָּנִים] לֶחֶם לֶחֶם [הַ] פָּנִים، خبز الوجوه/ حضور (يهوه) (خر ٢٥: ٣٠؛ ١صم ٢١:٦ [٧])؛ (٢) לֶחֶם הַתָּמִיד الخبز المستعمل عادة (عد ٤: ٧) (٣) לֶחֶם קֹדֶשׁ المقدس المكرس (١صم ٢١ : ٤ [٥]، ٦ [٧]). الاثنا عشر رغيفًا في مشهد رفع الخبز كانت تمثل أسباط إِسْرَائِيل (لا ٢٤: ٥-٦، ٨) ورغم تسميتهم "بالتقدمة المصنوعة بالنار" لأن لبخور كان يُحرق بجانب التقدمة (٢٤: ٧، ٩ ب) لكن الكهنة الهرونيين نأكلونها (لا ٢٤: ٩) في الشهر الثالث في عيد الحصاد (ع. ج- الخمسين) كان كل رب بيت يحضر إلى المذبح رغيفين مختمرين לֶחֶם תְּנוּפָה (لا ٢٣: ١٧)، وتسمَّى أيضًا לֶחֶם [הַ] בִּכּוּרִים خبز الباكورة (لا ٢٣: ٢٠)، والتي كان من المقرر أن تقدم ليهوه كعلامة بالإمتنان من أجل الحصاد وكمعيشة للكاهن.

٥. في استخدامات المشتركة، اسم. عبر. לֶחֶם، طعام، خبز قد تكون كلمة مزدوجة مع مشتقات من / שִׁקּוּי

שָׁקָה، شراب (RSP, 1, ii 334j-k, m-n [251]—مع ذلك، ضد 1,לֶחֶם , ليست || שִׁקּוּי في هو ٢: ٥ب [٧ب])؛ מַיִם || לֶחֶם، ماء في أي ٣: ٢٤ (RSP, 2, [395 ix 38e]؛ raev || לֶחֶם]، جسد، لحم في مز ٧٨: ٢٠ (154] RSP, 3, i 294e]). يستخدم اسم. أيضًا تعابير مختلفة: (1) לֶחֶם אֲנָשִׁים ، طعام/خبز [طعام يقدم في الحداد] للرجال (حز ٢٤: ١٧، ٢٢)؛ (2) כְּזָבִים לֶחֶם ، طعَامٌ خَادِعٌ (أم ٢٣: ٣)؛ (3) לֶחֶם לַחַץ ، خُبْزَ الضِّيق (وبقول آخر؛ حصص ضئيلة) (١مل ٢٢: ٢٧ = ٢أخ ١٨: ٢٦)؛ (4) לֶחֶם עַצְלוּת، خبزَ البطالَةِ [خُبْزَ الْكَسَلِ] (وبقول آخر؛ غير مستحق) (أم ٣١: ٢٧)؛ (5) לֶחֶם רֶשַׁע ، خُبْزَ [يكتسب بـ] الشَّرِّ (أم ٤: ١٧)؛ (6) לֶחֶם שֶׁקֶר ، خُبْزَ [يكتسب بـ] احتيال/خداع (أم ٢٠: ١٧).

ب. ت بينما مشن. عبر. الاسم فيها לֶחֶם وأرم. يه. الاسم فيها לַחְמָא ما زالا يعرفان الطعام- الخبزِ في كلا اللغتين (Jastrow, 704a) فإن الفعل ليس محققًا إلا أن سريانية. تعتبر فعل *l*[e]*hem* يأكل والاسم *lahma*' خبز (Payne Smith, 240a,b). قا؛ Mandaic (*MdD* 227a); Palmyrene *lah*.

أكل، طعام، قوت، تذوق: ← אכל [*'kl*] (أكل، استهلاك، التهام #٤٣٠)؛ ← ברה [*brh* [1]] (أكل نصيب، أخذ حصة #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [*bāśār*] (لحم، طعام، جسد، #١٤١٤)؛ ← גזר [*gzr* [2]] (قطع، ذبح، دموع، صلاة، #١٦١٦)؛ ← זון [*zwn*] (يزود، يمد، #٢٣١٥)؛ ← טעם [*ṭ'm*] (تذوق، اختبار، حس، تمييز، #٣٢٤٧)؛ ← כרה [*krh* [3]] (خدم، مأدبة، رفع تقدمة، #٤١٢٧)؛ ← להט [*lhṭ* [2]] (التهم، #٤٢٦٦)؛ ← להם [*lhm*] (شيء يبتلع، اختيار بسيط، شهي/ #٤٢٦٩)؛ ← לחך [*lḥk*] (يلعق، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [*lḥm* [2]] (يغذي، يأكل، #٤٣١٠)؛ ← לעט [*l'ṭ*] (يبلع، يعمل/ يدعه يبلع/ #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:249-51, 477-78, 642-45; 2:689-95; *TWAT* 4:538-47; *TWOT* 1:477a-78a; J. Bottéro, "The Cuisine of Ancient Mesopotamia," *BA* 48, 1985, [36-47] 37c, 38b-c, 42b (on grain/bread); C. Cohen, "The 'Held Method' for Comparative Semitic Philology," *JANESCU* 19, 1989, 9-23; M. N. Cohen, *The Food Crisis in Prehistory: Overpopuation and the Origins of Agriculture*, 1977; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Pal*ض*stina*, IV: *Brot,* ل *und Wein*, 1935, 1-152; A. Debrunner, *Theologische Bl*ض*tter* 8, 1929, 212; G. R. Driver, "Hebrew Poetic Diction," in *Congress Volume Copenhagen 1953*, SVT 1, 1953, (26-39) 31; G. B. Eager, "Food," *ISBE*, 1915, 2:(1121b-24a) 1122a; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 2d ed., 1965, 51-61 (food preparation: cooking, grain cultivation, cereal grinding and sieving techniques), 87-89, 91 (cereals in the ANE), 94-98 (production of flour and bread), 145-55 (on grinding), 155-58 (on pounding); N. K. Gottwald, *Tribes of Yahweh*, 1979, 89, 292, 323, 452, 585, 657, 742 n. 180 (on barley/wheat); 275, 452, 454-55, 533 (on bread); R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, OIP 92, 1969 (Achaemenid Elamite ration texts from 509-494 BC, many describing rations of SE.BAR.lg "grain/barley" [756a] or ZحD.DA.lg "flour" [774a]); K. A. Kitchen and R. P. Martin, "Food," *IBD* 1:513a-18c; L. Koehler, "Problems in the Study of the Language of the OT," *JSS* 1, 1956, (3-24) 10-11 (on לחם); G. Krotkoff, "*Lahm* 'Fleisch' und לֶחֶם 'Brot,'" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 62, 1969, 76-82; W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958, 29; M. Lichtenstein, "The Banquet Motifs in Keret and in Proverbs 9," *JANESCU*, 1968, 19-31; W. J. Martin, "Bread," *IBD* 1:205c-6d; J. L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, 1959, 42; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; A. Pelletier, "Une particularité du rituel des 'pains d'oblation' conservée par la Septante," *VT* 17, 1967, 364-67; M. H. Pope, "A Divine Banquet at Ugarit," in *The Use of the OT in the New and Other Essays*, FS W. S. Stinespring, ed. J. M. Efird, 1972, 170-203 (on RS 24. 258); C. Rabin, "Etymological Miscellanea," *ScrHier* 8, 1961, (384-400) 392 (on לחם in Gen 49:20); S. A. Reed, "Food in the Psalms," PhD diss. Claremont Graduate School, 1987; J. F. Ross, "Food," *IDB* 2:(304b-8a) 305b-6a; J. Schoneveld, "Het breken van de staf des broods," *NedTT* 27, 1973, 132-45; H. Schult, "Marginale zum 'Stab des Brotes,'" *ZDPV* 87, 1971, 206-8; S. Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, 1984; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978; E. Ullendorff, "The Contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography," *VT* 6, 1956, 190-98; idem, *Ethiopia and the Bible*, 1968; A. van Selms, "Bread," *ISBE*, 1979, 1:540b-44a; idem, "Food," *ISBE*, 1982, 2:327a-331a; M. Wِhren, *Brot und Geb*ض*ck im Leben und Glauben des alten Orients*, 1964; rev. ed., 1967; Z. Yeivin, "Food: The Biblical Period," *EncJud* 6, cols. 1414-18.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٤٣١٢ (לֶחֶם [*lehem*]، طعام، خبز)،← #٤٣١٠

4315	לחץ

לחץ [*lhṣ*] قل.، اضطهد، ضايق، ضغط، حاصر. في نِفْعَلْ. يقهر، ينهك، يضايق (#٤٣١٥)؛ לַחַץ [*lahas*]، اسم. ضيق، ظلم، معاناة (#٤٣١٦).

ش. أ. ق عرب. "لَحَّصَ" يُحصر ضيقًا، يوصل شخص ما إلى الضيق، أرم. לחץ قهر، ظلم، في Sefire ii:C:10 (*KAI* 223 C 10).

ع. ق ١. לָחַץ تعبر عن القهر الطبيعي والنفسي والإنهاك الذي يدمر الضحية بمعنى الضغط أو السحق موجود أساسًا في عدد ٢٢: ٢٥ (انظر أيضًا ٢مل ٦: ٣٢) حيث حمار بلعام عندما رأى ملاك الرب يسد الممر الضيق "حشر نفسه" (לָחַץ) في الحائط وحشر (לָחַץ) قدم بلعام في الحائط. الاستجابة المتوقعة لهذا الألم الذي يعصر هو الصراخ. صرخة الألم والتوتر تؤخذ من شعب إِسْرَائِيل عندما قهروا عن طريق الأمم الأخرى (خر ٣: ٩ قض ٤: ٣، ١٠: ١٢ إش ١٩: ٢٠ ولكن أيضًا هناك طريق من الأعداء هزموهم وقهروهم (خر ٣: ٩، مز ٤٢: ١٠، ٤٣: ٢، ٥٦:٢).

٢. לָחַץ قد تشمل تفاصيل عظيمة عن المعاناة الجسدية مع الغم النفسي الذي ينتج عن الإنهاك . مثال جيد يوجد في ١ مل ٢٢: ٢٧ (قا إش ٣٠: ٢٠) الذي يأخذ في اعتباره السجين السياسي الذي يطعم خبز الضيق وماء الضيق. ومع المعاناة النفسية التي سببها לָחַץ هناك المعاناة الجسمية مثال التضور جوعا في هذه الحالة. وفي هذه القطعة לָחַץ تصف تصرفا به يوضع رجل يتحفظ عليه عن طريق قوى جبارة حتى يُجرَّد من كل الإمدادات الأساسية اللازمة ليحيا حياة إنسانية.

٣. לָחַץ أيضًا لا تقف عند حدود الأفعال القهرية والصراخ. يهوه يسمع وخلاصه يتبع استجابة سريعة (قض ٢: ١٨، ٤: ٣: ١٠:٩:٦: ١٢) ٢ مل ١٣: ٤) و في قرينة أخرى هناك تعبير قوي للرجاء في خلاص فوري و في ازدهار نظام اقتصادي جديد وعادل (إش ١٩: ٢٠ ـ٢٥) إر ٣٠: ١٩-٢٢) وهناك مبدأ أهم تطور في أخلاقيات ع. ق بناء على خلاص يهوه لإِسْرَائِيل من الظالمين: إِسْرَائِيل لا يجب أن يظلم الغرباء والأجانب لأنهم كانوا هم أغراب في مصر القاهر العظيم لإِسْرَائِيل وعرفوا بماذا يشعر الغريب المقهور (خر ٢٢: ٢١ [٢٠] ٢٣: ٩).

أسى، قمع: ← דחק [dḥq] (يقمع، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms ¹] (يمارس عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ ²] (قمع، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (قمع، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (ضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr ¹] (أسى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr ¹] (يصير مرا، ذاهل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وباء، أسى #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (يجبر، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh ²] (يبتلى، يتواضع، ابتلاء النفس، صوم، يقمع، يخضع #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq ¹] (ينسحق؟ #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (يتعامل بوحشية مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [ʿšq ¹] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [ṣwq ¹] (يقيد، يقمع، يعامل بخشونة، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr ²] (يتعامل بوحشية مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يضغط، يضايق، يحذر، يربك #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (ينسحق، #٨٣٦٨)؛ תּוֹלָל [tôlāl] (قاهر، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (قهر، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism In The Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

٤٣١٦ (לַחַן [lahas]، يضطهد، يضايق)،← #٤٣١٥

4317 לחשׁ

לחשׁ [lḥš] بيعِّل. يتناجى، يتهامس، يسحر؛ إسمفا. مشقشق هِتبَعيل. يهمس مع بعضهم (#٤٣١٧)، לוֹחֵשׁ [lôḥes] اسم. ساهر، رَّاقي (#٤٢٨٥)، לַחַשׁ [lahas] اسم. (١) رَّاقي، همس شعوذة (٢) تعويذة، رُقيَة (#٤٣١٨).

ش. أ. ق أكد. *lahasu* همس (*AHw*, 528) *lihsu* همس (AHw, 552) أوغا. *lhst* يهمس/ همس (*UT*, 1372) سرياني *lhs* تعويذة *ʿluhseta*.

ع. ق عينات من النصوص ما يلي: ٢صم ١٢: ١٩ مز ٤١:٧ [٨] إشعياء ٣:٣، ٢٠، إر ٨: ١٧ جا ١٠: ١١ الاسم الفارسي في نح ٣: ١٤ [١٢] و١٠: ٢٤ [٢٥]، לַחַשׁ استخدم في الهمس في الصلاة (إش ٢٦: ١٦) لمناقشة أوسع عن الممارسات انظر קֶסֶם ممارسة سماوية (#٧٨٧٦).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٤٣١٨ (לַחַשׁ [lahas]، تعويذة، همس)،←#٤٣١٧

4319 לָט

לָט [lāṭ] اسم. سر. يرد في ع. ق فقط في الشكل ذي البادئة בְּלָאט (قض ٤: ٢١ أو בַּלָּט (را ٣: ٧، ١صم ١٨: ٢٢، ٢٤: ٤ [٥])، سريًا (#٤٣١٩)، صيغة الجمع לְטִים، فنون سرية، رقية، يرد في ع. ق فقط في الشكلين ذي البادئة واللاحقة לְטֵיהֶם (خر ٧: ٢٢؛ ٨: ٣، ١٤)؛ قا، بالشكل לְהָטִים فنون سرية، رقية (خر ٧: ١١)؛ לוֹט [lôṭ¹]، غطاء، حجاب (ترد. 1. في إش ٢٥: ٧؛ #٤٢٨٧)؛ > לוּט [lûṭ] في قل.، غطى، لفَّ هِفعِيل. يغطي (#٤٢٨٦)؛ الفعل أيضًا يرد في الجذر לָאַט [laʾat].

ش. أ. ق أكد. *lahtu*؛ يقيد، يضبط (*CAD* 9:113) عرب.

"ليط"، غطّى.

ع.ق ١. عبر. לָט يرد ٧ مرات في ع. ق وعادة يتركب مع حرف جر בַּלָּט في أربعة أمثلة לָט مجرد ظرف يصف طبيعة الفعل المنطوق في سؤال. الكلمة تترجم بشكل متنوع بمعنى : هدوء (قض ٤: ٢١، NIV) خصوصًا (١صم ١٨: ٢٢ NIV وNRSV) وخفية أو يُلاحظ (را ٣: ٧ NRSV؛ ١صم ٢٤: ٤ [٥] NIV).

٢. في راعوث فقط ٣: ٧ معنى לָט محل جدل فهناك تساؤل فيما إذا كانت قد اقتربت من بوعز (وهو نائم على أرض الجرن) بهدوء حتى لا توقظه (وهكذا في NIV) أم أنها جاءت في السر حتى لا يراها أحد (وهكذا NRSV) مسألة جذر الظرف לָט فإذا كانت לָט مشتقة من אַט (لطف) فإذا تكون كلمة "بنعومة – بهدوء" ترجمة أكثر مناسبة (so Campbell, Ruth, AB 7, 1975, 122) وإذا كانت לָט قريبة من *lwt* (طوى، غطى) فهي إذا "في السر" أو "خفية" ربما تكون ترجمة أكثر مناسبة (وعلى هذا NRSV؛ انظر Hubbard, *Ruth*, NICOT, 1988, 209, n.23).

٣. في خر ٧: ٢٢ و٨: ٣، ١٤ בְּלָטִים هناك كلمة فنية (فنون السر) التي مارسها سحرة فرعون الذين تباروا مع موسى، وأولئك المرتبطون بالإله المصري القمر، توت (إله السحر والعرافة) كانوا يُستَدعون من قِبل فرعون لكي يواجهوا علامات موسى وهرون (خر ٧: ١١) ومواجهة سحرة المشقشقين المصريين لا يجب أن تمر ببساطة مثل حيل سحرية أو خفة يد وخداع نظر (انظر مناقشة Durham خروج WBC 3, 1987, 89-110) وطبقًا للعهد القديم والجديد نظم الوثنيون السحرة في العالم القديم كانت تغذيها قوى شريرة (انظر تث ٣٢: ١٦ - ١٧ مز ١٠٦: ٣٦ -٣٧، ١كو ١٠: ٢٠ ولكن انظر مناقشة שֵׁדִים شياطين (#٨٧١٧) في Y. Kaufmann, *Religion of Israel*, 64-65). بالإضافة لبعض علامات وعجائب مزيفة، فهذه القوى الشريرة ربما تعين الجنس البشري لكي يتنبأ بالمستقبل على أساس محدود (قا؛ أع ١٦: ١٦- ١٨) لمناقشة موسعة عن السحر انظر כָּשַׁף ممارسة السحر والرقيات (#٤٠٧٥).

ب.ت عبر. أرم. לוט يلعق، يغطي، يتكلم سرا (Jastrow, 696)، לְטַי/ לְטָא/ לְטַט يلعن (Jastrow, 705).

سر: ← חרשׁ [*hrs* 2] (يكون أصم، يظل ساكنًا، يبقى غير فعال، يصمت، #٣٠٨٧)؛ ← לָט [*lāṭ*] (سر، فنونا لسر #٤٣١٩)؛ ← סתר [*str*] (يخفي، حفظ السر #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*ʿlm*] (أشياء مخفاة، أسرار، #٦٦٢٣)؛ צפן [*spn*] (يخفي، #٧٦٢١).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:377-78; *TWOT* 1:473; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي. هيل / مالكولم جي. أي. هورسنيل *Andrew E. Hill / Malcolm J. A. Horsnell*

٤٣٢٠ (לֹט [*lot*]، النباح الراتنجي، مصطكاء)،← #٧٦٦١

٤٣٢١ (לְטָאָה [*leta'â*]، سحلية حائط)،← # زواحف

לטשׁ 4323

לטשׁ [*lṭš*]، قل.، شحذ؛ بُعِّل. يُحد، يكون حادًا (#٤٣٢٣).

ع. ق في الأصل לָטַשׁ ربما تعني أن يجعلها ناعمة أو مرّة (حفظت في أرم. לְטַשׁ، صقل؛ سريانية. *letas* دق، حدد): ولذا فمن المحتمل أن تعني في تك ٤: ٢٢ "دق المعدن" (يشحذ) الأكثر شيوعًا في ع. ق (كما في أوغا. *lts* مثل؛ *hrb ltst [ls]nhm*، (ألسنتهم سيف حاد) "كلاهما حرفيًا" مز ٧: ١٢[١٣] ومجازيًا في الخطاب السيء (مز ٥٢: ٢ [٤]) أو عيون حادة (أي ١٦: ٩).

حاد: ← ברר [*brr* 2] (يحدد، #١٤٠٦)؛ ← חדד [*ḥdd*] (يكون حاداً، قاطع، #٢٥٢٣)؛ ← לטשׁ [*lṭš*] (محدد، #٤٣٢٣)؛ ← קִלְּשׁוֹן [*qilleššôn*] (شيء حاد، #٧٨٤٩)؛ ← שׁנן [*šnn* 1] (محدد، يخترق، #٩١١١)؛ ← أثلم: פְּצִירָה [*peṣîrâ*] (أثلم؟، #٧٢٠١)؛ ← קהה [*qhh*] (يكون أثلم، #٧٧٣٣).

بي. جي. إم. ساوثويل *P. J. M. Southwell*

٤٣٢٤ (לֹיָה [*loyâ*]، أكاليل من زهور)،← #١٢١٥

٤٣٢٦ (לַיְלָה [*laylâ*]، ليل)،← #١٣٣٢

לִילִית 4327

לִילִית [*lîlît*]، اسم. وحش ليلي، مخلوق ليلي (#٤٣٢٧).

ش. أ. ق في ع. ق هذه العبارة ترد. ١.، في إشعياء ٣٤: ١٤. هي جزء من قائمة تتضمن צִיִּ صحراء – برية שָׂעִיר ماعز طبقًا لـ BDB، "ليليث "Lilith" ربما مستعارة من أسطورة بابلية حيث كان اسم. شيطان ليلي أنثوي الذي اصطاد خرب أدوم (*BDB*, 539). في أدب رب. هذا شيطان يوصف بأن له جناحين وشعر طويل. في أوغا. تقدم الأهمية *lîlît*، (*UT* 23:7) في الترنيمة أوغا. تسمى "العروس المحجَّبة" *klt.mk[ktmt]* وسيدتنا *bltn* (*UT*, 104) في أرم. يشار إليها *La-le* in Linear A في

فينيقية. تعويذة من Ardlan Tash يشار اليها *lly* (*TWOT* 1:479).

ع. ق في الغالب أن לִילִית كانت خيوان صحراوي فعلي: خفاش أو بومة التي كانت ممنوحة روحيًا بقوى شريرة عن طريق خرافات العابدين الوثنيين مرجع إشعياء على كل لا يجعل לִילִית هدف العبادة والأكثر أن العبارة تستخدم لترمز إلى دمار الدينونة القادم. قسوة هذا الدمار يوضح بحقيقة أن الأرض التي كانت خصبة صارت الآن كافية لإعالة عدد قليل من جائعي الصحراء.

روح، شبح، شيطان: ← אֹב² [*'ôb*²] (وسيط، أرواحي، مستحضرُ أرواح، شبحُ، #٢٠٠) ← אִטִּים [*'iṭṭîm* ¹] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [*lîlît*] (وحش ليلي، مخلوق ليلي، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [*ᵃzā'zēl*] (عزازيل، شيطان، كبش فداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [*ṣî* ²] (ساكن الصحراء، العاوي، وحش برّي، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [*rûaḥ*] (ريح، نفس، زوال، إرادة، مزاج، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [*rᵉpā'îm* ¹] (ظلال، مغادرة الإرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* ³] (ساطير [أحد آلهة الغابات الاغريق]، العنزة العفريت، العنزة المعبودة؛ (#٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [*šēd*] (شيطان، جنّي، عفريت، #٨٧١٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:479; R. Leuillet and X. Léon-Dufour, "Night," in *DBT*, 346-47; J. H. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; J. Oswalt, *The Book of Isaiah*, chapters 1-39, NICOT, 1986; V. Tanghe, "Lilit in Edom (Jes 34, 5-15)," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 59, 1993, 125-33. For a picture of Lilith see H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1958, pl. 56, 56.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن. *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

4328	לִין

לִין [*lîn*] قل، بات الليل، قضي الليلة، خيِّم، بقى، استقر؛ هِفعِيل. سبَّب للبقاء، للإبقاء ليلاً؛ هِتبَعيل. يبقى طول الليل (#٤٣٢٨) מָלוֹן اسم. مسكن، مكان إقامة (#٤٨٦٩)، מְלוּנָה [*mᵉlûnâ*] اسم. كوخ، ملجأ (#٤٨٧٠).

ش. أ. ق بجانب عبر. (بما فيها مشن. عبر.) الفعل فقط يرد في أوغا. *lyn* يبقى طوال الليل فينيقية. *ytlnn* كثيرا ما يترجم "قضاء الليل" فعليًا مشتق من الأصل عبر. לִין يتذمر يبرطم (#٤٢٩٦).

ع. ق ١. عادة يصف الفعل مركز المسافر الذي يتوقف لليلة عند وصوله لمحطة ما أو لشعوره بالتعب، ولذا فتشير إلى وقت محدد يبدأ في المساء وينتهي في الصباح فعند وصولها في الغسق احتاجت الملائكة التي وصلت في الغسق لإدانة سدوم وعمورة إلى مكان لقضاء الليل (تك ١٩: ١-٤) كما حدث مع خادم إبراهيم حين كان يبحث عن زوجة لإسحق (٢٤: ٢٣، ٢٥، ٥٤؛ قا؛ ٣٢: ١٣ [١٤]؛ قض ١٩: ٦-٧، ١٠-١١، ١٥، ٢٠؛ را ٣: ١٣؛ مز ٣٠: ٥ [٦]) وبالامتداد לִין تعني السكن مؤقتًا (لقضاء عدة ليال) مكث الداني مع اللاوي ميخا عندما كان يتجسس بيوت الأسباط الجديدة (قض ١٨: ٢) ومكث اللاوي مع حميه حتى سمح له أخيرًا بالمغادرة (١٩: ٤-١٥) في نش ٧: ١١ [١٢] أيضًا رغم أن المشهد الآني يوضح أنهما ليسا مسافرَين ويجسد مشهدًا جنسيًا حيث يصرف المحبون الليل معًا بعيدًا عن البيت.

هناك خلفية حادة خاصة لمراثي إرميا (إر ١٤: ٨) عامل يهوه أورُشَلِيم كما لو أنها سائحة فقط، زائرة مؤقتة وليست ساكنة دائمة.

٢. عديد من السياقات تفترض أنه طبقًا لعادات الاستضافة في السامية القديمة من الطبيعي أن الدعوة تقدِّم للمسافرين مكانًا للمبيت (تك ١٩: ٢، عدد ٢٢: ٨ قض ١٩: ٩ قا تك ٢٤ : ٢٣ -٢٥) بدونها سوف يقضون الليل في العراء (قض ١٩: ١٥، ٢٠) والتعدي على هذه العادة جعل قاتل سرية اللاوي في جبعة خارجا على القانون ويستحق العقاب (قض ١٩-٢٠) ساكن المكان دعا الرجلين لكي يقضيا الليل (١٩: ٢٠) إلا أنه تحت ضغط يجعل جيرانه يغتصبون الزوجة ويتركوها لتموت عادة منح مكان يحتل اقرار ايوب الطويل طلبا لبرائته و دعاواه للبر وضمنيًا تعرضه لمتاعب غير عادلة على يد الله (أي ٣١) وبسبب كرم أيوب لا يوجد غريب أمضى الليل في الخارج (ع٣٢).

٣. يلعب إطار وقت المساء دورًا مفتاحيًا في الممارسات الطقسية. ويربط ع. ق بقضاء الليالي (לִין) في الأماكن المقدسة بظهورات (مثال يعقوب في بيت لحم تك ٢٨: ١١) وإيليا في حوريب (امل ١٩: ٩؛ قا؛ خر ٤: ٢٤). وباتباع مطلب الجواسيس المؤابيين لجلب اللعنة على إِسْرَائِيل فإن بلعام لكي يستقبل إجابة من يهوه طلب أن يصرف الليل (عدد ٢٢: ٨) في إش ٦٥: ٤ يصف الفعل ممارسة ارتداد طقسية ، طقس يشمل قضاء الليل في كهوف (Westermann, *Isaiah 40-66*, 401؛ قا اضافة من سب. "بناء على نبوءة في حلم" صرف الليل لابسا المسوح كان جزءًا من طقوس الحزن التي تصحب طلب مساعدة إلهية (٢صم ١٣: ١٦ يؤ ١: ١٣ قا عز ١٠: ٦).

٤. هناك تعليمات قضائية تبنى على منظور تسلسل زمني *lyn* يمنع الناموس إِسْرَائِيل من الاحتفاظ بدهن الذبيحة التي تقدم في الاحتفالات السنوية لتبيت في اليوم التالي (خر ٢٣: ١٨ وأيضًا بقايا الفصح (خر ٣٤: ٢٥ وتث ١٦: ٤) أيضًا لا يجب ان يحتفظ إِسْرَائِيل بجثة أي شخص قتل

شنقا على الملأ طوال الليل (تث ٢١: ٣) وبما أن الجثة تقع تحت لعنة الله فإن تركها بعد يوم تنفيذ اللحم ينجس الأرض. لا ١٩: ١٣ يحرم حبس أجر العامل لليوم التالي بفض أن العمال يحتاجون المال لشراء الطعام وبقية الاحتياجات.

٥. يعطي الفعل أيضًا معنى "أن يظل ساكنًا" بدون إشارة إلى ترتيب زمني. وعد راعوث بالإخلاص لنعمي بعني انها سوف تسكن حيث حماتها تذهب (را ١: ١٦) وفي نغمة احتجاج يؤكد المرنم أن من يخاف الله سوف يسكن مطمئنًا (مر ٢٥: ١٣) ويعلم سفر الأمثال أن خائفي الله سوف يسكنون آمنين ولا يمسهم سوء (أم ١٩: ٢٣) ولكي تسكن في ظل القدير هو أن تؤكد الثقة في الله كقلعة حامية (مز ٩٣:١) وبالنسبة للمرنم المقهور فإن الجلوس المؤقت بعيدًا عن أورُشَلِيم جلب له الراحة والانتعاش مز ٥٥: ٧ [٨] قا إرميا ٩: ٢ [١] وعلى نفس المنوال يأخذ الفعل طابع السكن في نبوءتين "يأويان" صف ٢: ١٤، "تبيت" زكريا ٥: ٤).

٦. الاسم מָלוֹן يقترح مكانًا حيث يمضي المسافر الليل مثل معسكر في تك ٤٢: ٢٧ ، ٤٣: ٢١) يشوع ٤٤: ٣، ٨) معسكر مؤقت في العراء للجيش الغازي (إش ١٠: ٢٩ أو كهف في الصحراء إر ٩: ٢ [١] قا J.A في أماكن ما يستريح الأشخاص وغسلون أقدامهم ويأكلون ويطعمون حيواناتهم ويقدمون لها الماء (تك ١٩: ٢٠، ٣١: ٢٤) قا قض ١٩: ٤، ٦) في مكان موسى اختبر ظهورًا يهدد حياته (خر ٤: ٢٤).

٧. الاسم מְלוּנָה يصف باب كهف صغير أو ملجأ حيث يصرف الحراس الليل. ومجازيًا يصور أورُشَلِيم موقف متقلقل معزول بعد غزو أشور ٧٠١ ق. م (إش ١: ٨) وجريان الأرض إلى مصيرها حت دينونة إلهية مستقبلية (إش ٢٤: ٢٠).

ب. ت قصاصة من قمران تحوي مؤنث جمع من الاسم מָלוֹן (4Q184, I, 6).

سكن: ← يسكن، לין [*lyn*] (يقضي الليل ، معسكر، يبقى، يسكن #٤٣٢٨)؛ ← מָגוֹר [*māgôr* [2]] (مكان سكنى #٤٤٧٢)؛ ← נָוֹת [*nāwôt*] (راع، إقامة سكن، #٥٦٦٢ سكن)؛ ← תַּחְתּוֹן [*taḥtôn*] (سكن، #٩٣٩٦).

يرحل: ← נָוֹת [*nāwôt*] (ينتزع، يرحل، يعدي التخم، #٥٦٦٢)؛ ← סחר [*sḥr*] (يرحل، يتاجر، #٦٠٨٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:562-67.

روبرت إل . هوبارد، الإبن. *Robert L. Hubbard, Jr.*

4329 ליץ

ליץ [*lyṣ*] قل، إزدرى، تبجّح (#٤٣٢٩)، قَلْ. إسمفا. (לֵץ) متهكم، هازيء (#٤٣٧٠)؛ هِفْعِيل. يهزأ بـ، يفسِّر، يسخر؛ هِتْبُولِيل. يتصرف كساخر، يظهر نفسه كأبله (#٤٣٢٩)؛ לָצוֹן [*lasôn*]، اسم. متفاخر محتقر، مهذار (#٤٣٧١)، מְלִיצָה [*m^e lîsâ*] اسم. هجاء، أحجية، قصيدة ساخرة، توبيخ ساخر (#٤٨٨٦).

ش. أ. ق الجذر ليس محققًا بسعة خارج ع. ق Fisher (*RSP* 2:377) يلاحظ جذر أوغا. مشابه للعربية "لاص" يتنحّى جانبًا ومن ثم يتكلم بطريقة غير مباشرة وهو معنى ربما يكون مناسبًا.

ع. ق ١. يظهر الفعل مرارًا في كتابات الحكمة حيث يصف اندفاع الأحمق، الشخص الذي تنقصه الحكمة الحقيقية. قَلْ. وإسمفا. يستخدمان كثيرًا بصفة عامة ١٦ مرة مما يفترض أنها مجموعة من الأسماء. المستهزيء يتميز بتوجهات وأفعال تتميز بالفساد (أم ١٩: ٢٨ والاثم والطمع ٢٠: ١ والتعالي والافتخار يؤدي إلى التلذذ في سخرية وهو مثل الأحمق محتقر المعرفة (١: ٢٢) "الرجل المتكبر والمغرور اسمه المستهزيء وهو يتصرف "بفيض من كبرياء" ٢١: ٢٤ وهذه الكبرياء تغلق طريق الحكمة (١٤: ٦) وعزل ذلك الشخص عن تأثير التعليم الإيجابي (٩: ٧) والتوبيخ والتوجيه (١٣: ١) لأنه يسير في نفس العالم مثل الشرير والأحمق (١: ٢٠-٣٣، ١٥: ٧-١٤) المستهزيء مكروه (٢٤: ٩) لا بد أن يستبعد (مز ١: ١) وإلا فإن تأثيره يخرب الحكيم. هو سبب يجعله يُطرد من وسط الأبرار (أم ٢٢: ١٠) إن المكسب المجرد من المنستهزيء يحدث فقط عندما يشهدون على حماقته (١٩: ٢٥، ٢١: ١١) والشهادة في الواقع هي المصير الموعود للمستهزيء. العقاب حق للمستهزئين والعصا لظهر الجهال (١٩: ٢٩، قا؛ ٩: ١٢؛ إش ٢٩: ٢٠) "لعنة الرب في بيت الشرير لكنه مبارك من الصديقين كما أنه يسنهزيء بالمستهزئين (לִיץ) هكذا يعطي نعمة للمتواضعين "(أم ٣: ٣٣ -٣٤).

٢. هِفْعِيل. من الفعل في مز ١١٩: ٥١ يحتفظ بإحساس الاحتقار والرفض "المتكبرون استهزأوا بي إلى الغاية عن شريعتك لم أمل" ولكن هِفْعِيل. في أي ١٦: ٢٠ يثير مشكلة في NIV تترجمه شفيعي (מְלִיץ) هو صديقي رغم أن مس. تترجمه (الذين يستهزءون بي هم أصدقائي (قا حاشية NIV) استخدام هِفْعِيل. في أجزاء أخرى يساند NIV. في تك ٤٢: ٢٣، ٢أخ ٣٢: ٣١ מְלִיץ تشير إلى مفسر أو سفير، في أي ٣٣: ٢٣ إش ٤٣: ٢٧ تصف الوساطة بين البشر والله Pope (125) يترجم מְלִיץ "مفسر"

وبجانب استخدام ع. ق هو يعود إلى نقوش الفينيقية في النصف الثاني من القرن الرابع لكي يعضد ترجمته لا يوافق (Rowley (*Job*, NCBC, 121; cf. *TWOT* 1:479 ويحتفظ بالمعنى الأكثر شيوعًا للفعل وترجمته "أصدقائي يستهزءون بي (371) Clines يقنع بأن מְלִיץ في أي ١٦: ٢٠ مأخوذ من جذر يختلف عن ליץ، يستهزيء. من الصعب اتخاذ قرار دفاعي رغم أن قرائن أكثر تبرر ترجمة NIV. الوسطاء يتم تصويرهم بكلمة מְלִיץ في إش ٤٣: ٢٧ هم القادة الدنيويون في إِسْرَائِيل الكهنة وربما الذين فشلوا في توصيل كلمة الله كما أعطاها. هم بذلك أخطأوا وأدينوا وأسلموا للدينونة (أي ٣٣: ٢٣ وصور إرسال الله لملاك كوسيط (מְלִיץ) وسيط سماوي تم تعيينه لفحص حالة المتألم جاء ليساعد الشخص الذي يصارع مع التأديب الإلهي ليكسر قبضة ملاك الموت وينقذ المتألم ليصل إلى الطريق الصحيح، الطريق الذي يخرجه من الضيق ويعود إلى الله (قا E J. E. Hartley, 446; D. J. A. Clines, 371, 390).

علاقة عبر. ליץ وعلاقة عرب. "لاصَ" "يستدير جانبًا"- يتكلم بطريقة غير مباشرة يضع "معبرًا" بين المستهزيء/ والمفسر/ ليصلا إلى middlema أي لكي تستخدم مترجمًا يصل بين الاثنين، بمعنى التكلم بطريقة غير مباشرة. استخدام في ع. ق للجذر ליץ بمعنى/ مفسر وسيط/ سفير يحدث في سياق سلبي. في تك ٤٢: ٢٣ يستخدم يوسف المفسر أو الوسيط لكي يتحايل على أخوته للاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يفهمهم. في ٢أخ ٣٢: ٣١ وصول رسائل بابل لامتحان الملك حزقيا لكي يرى فيما إذا كان سيثق في إلهه أو سيلجأ إلى حماية بشرية. المتحدث باسم إِسْرَائِيل في إش ٤٣: ٢٧ سخر منهم لأنهم خطاة ومتمردون تدخل الملاك الوسيط في أي ٣٣: ٢٣ مهم فقط بسبب الأعماق الخطيرة التي غرقت فيها الإنسانية. حتى المجادلة على التفسير الصحيح في أي ١٦: ٢٠ لا تستطيع تتفادى المشاعر الخطيرة التي تم التعبير عنها في هذا الجزء الدلالات السلبية للجذر ליץ يرد في كل مرة يستدعي نتائج غير سارة وغير مرغوبة.

٣. في هو ٧: ٥ حيث تصف تابعًا موثوقًا به عند ملك السامرة "كمستهزئين" سكروا بالخمر (قا؛ أم ٢٠: ١) وحاملين استهزائهم كآخر ما يمكن الوصول إليه وهو اغتيال ملكهم غير المتوقع. هِتْبُولِيل. في إش ٢٨: ٢٢ جزء هو نداء لشعب الله ليوقفوا الاستهزاء بكلمة الرب كما كان يفعل الحكام (قا إش ٢٨: ١٤) ب/ سخرية كهذه قد تؤدي إلى تأديب أثقل وإدانة أسرع.

٤. الاسم לָצוֹן يستخدم في إش ٢٨: ١٤ لكي يصف حكام الشعب في أُورُشَلِيم والقادة الذين استهزأوا بكلمة الرب هم أمنوا على الحق في أم ٢٩: ٨ الناس المستهزؤن يفتنون المدينة لكن الحكماء يصرفون الغضب. أم ١: ٢٢ يؤكد على أن לָצוֹן هي المقابل السلبي للحكيم חָכָם (أيضًا *THAT* 1:562; cf. *NIDNTT* 3:29).

٥. الاسم מְלִיצָה يترجم "مَثَل" في أم ١: ٦ حيث تتلازم مع מָשָׁל (NIV أمثال) وتتوازى مع "كلام وأحجية الحكيم" (חִידָה) حب ٢: ٦ أيضًا يربط מְלִיצָה مع חִידוֹת وמָשָׁל "أليس كلهم سوف يوبخونه بالسخرية (מְלִיצָה) والاحتقار (חִידָה)؟" تصف מְלִיצָה قول مبهم قول محمل بالهجاء والسخرية والغمز. الفعل ליץ مثل عرب. *lasa* ربما يعني التكلم بطريقة غير مباشرة מְלִיצָה قد يشير إلى قول غير مباشر له معنى آخر يحتاج للكشف عنه (قا A. P. Ross; H. N. Richardson, 163-79) طبيعة السخرية والاستهزاء מְלִיצָה تتكشف في حب ٢: ٦ حيث تصف قصيدة ساخرة صممت لإغاظة وهزء من وجهت إليه. Richardson (178) تشتق מְלִיצָה من מָלַץ ينسلّ، ويترجمه " قول زلق."

ب. ت في أم ٣٤: ٣ سب. ὑπερηφάνοις يترجم مستهزيء بمتفاخر وهي ترجمة وصلت إلى ع. ج (انظر يع ٤: ٦ ؛ ١ بط ٥:٥ *NIDNTT* 1:194, 580; 3:29).

هزأ، احتقار، ازدراء، تلعثم: ← גדף [*gdp*] (ينقد نقدًا لاذعًا، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← התל [*htl*] (يخدع، يهزأ، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [*ḥrp* ²] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← ליץ [*lyṣ*] (يزدري، يتحدث بغطرسة، يهزأ، يحتقر، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [*l'b*] (يمزح، يلعب، #٤٣٥١)؛ ← לעג [*l'g*] (يتأتئ، يهزأ، يسخر، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [*lṣṣ*] (يتمرد، يزدري، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [*mwq*] (يهزأ، يزدري، يسخر، #٤٦١٠)؛ ← קלס [*qls*] (يحتقر، يزدري، يطلق تعليقات ساخرة، #٧٨٤٠)؛ ← שחק [*śḥq*] (يضحك، يهزأ، يفرح، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يستخف، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [*t'*] (يهزأ، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [*ta'tu'îm*] (أخطاء، هزأ، #٩٥١١).

مثل، أحجية: ← חִידָה [*ḥîdâ*] (أحجية، لغة صعبة، أسئلة صعبة، #٢٦٤٨)؛ ← מְלִיצָה [*mᵉlîṣâ*] (هجاء، أحجية، #٤٨٨٦)؛ ← משׁל [*mšl* ¹] (يؤلف مثلاً، يكون مثل، يقول أحجية، #٥٤٣٩).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:479; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989, 17:371, 390; L. Fisher, *RSP*, ANOr 2:377; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 446-47; M. H. Pope, Job, AB 15, 1965, 125; H. N. Richardson, "Some Notes on ליץ and Its Derivatives," *VT* 5, 1955, 163-79; idem, "Two Addenda to 'Some Notes on ליץ and Its Derivatives," *VT* 5, 1955, 434-36; A. P. Ross, "Proverbs," *EBC* 5:906; E. Smick, "Job," *EBC* 4, 1988, 934.

تيم باول *Tim Powell*

٤٣٣٠ (לַיִשׁ [layis [1]، أسد)،← #٧٨٧

4334	לכד

לכד [lkd] قل. أمسك، قبض، أسر (#٤٣٣٤)؛ לֶכֶד [leked] اسم. أسر (#٤٣٣٥).

ش. أ. ق الكلمة לֶכֶד في الشعر قائمة إدارة المعبد (KAI, 37 B 8) ليست واضحة لأن الكلمة السابقة مُحيت ربما تكون اسمًا يعني "أحيانًا قبض" ضحية لتقدمات المذبح أكد. lakadu تعني بـ عرب. "لَكِدَ" بمعنى ربط أو ألحق.

ع. ق من الفعل לָכַד يرد ٨٣ مرة في قل.، و٣٥ في نِفْعَل. ومرتين في هِتبَعِيل. هو فعل مناسب لوصف الإمساك بالحيوانات سواء عن طريق حيوان آخر (عا ٣: ٤) أو فخ بشري (٣: ٥) أمسك شمشون ٣٠٠ ثعلب (قض ١٥: ٤) وبهم حرق حقول الفلسطينيين. الفعل يستخدم أيضًا لوصف إمساك الجنود غنيمة في الحرب، أسر جدعون في عبور النهر (٧: ٢٤ قا ٣: ٢٨) مكّنه من الإمساك بالأميرين المديانيين (٧: ٢٥، واستطاع داود أن يأسر ١٧٠٠ حصان للملك الآرامي. ويذكر المزمور صلاة تتضمن أن الشبكة التي أُلقيت لصيده أمسكت بدلًا منه بالذي رماها (مز ٣٥: ٨) أسر الشخص يمكن أن يمتد ليصف أسر القرى أو المدن (سفر العدد ٢١: ٣٢ وتث ٢: ٣٤) أو الأرض (يش ١٠: ٢٤).

في يش ٧: ١٤-١٥ الفعل يستخدم ليصف لعملية تحديد تقرير الفريق المذنب بواسطة اختيار تسلسل أنسال. يستخدم أيضًا ليصف أخذ شاول ليملك على إسْرَائِيل ١صم ١٤: ٤٧).

نِفْعَلْ. هو مجرد ماضي قَلْ.. تصور الفخاخ والشراك لصيد الحيوانات يستخدم لوصف كيف أن الشعب سيُقبض عليه إش ٨: ١٥، ٢٤: ١٨، ٢٨: ١٣) ينوح المعلم على علاقته بالنساء اللاتي قلوبهن شراك وشباك التي فيها يقع من لا يتوقع منه ذلك (جا ٧: ٢٦) مز ٩: ١٦ صلاة تفيد أن الأمم سوف تُمسك في الشبكة التي صنعوها لأنفسهم. المدنيات سوف تسقط في الحروب إرميا ٦:١١ والجنود سوف يؤخذون في المعركة (٥١: ٥٦) والحكيم سوف يؤخذ في مشورته (٨: ٩) المدن سوف تسقط (١ مل ١٦: ١٨ إرميا ٣٨: ٢٨، ٤٨: ١، ٤١) يش ٧: ١٦-١٨ يصف بأسلوب غير مباشر كيفية الوصول إلى الفرقة المذنبة بفرز الأنساب الذي تم في صباح اليوم التالي في وقت مبكر. نفس الإجراء استخدم في اختيار ملك ١صم ١٠: ٢٠-٢١ صلوات المرنم أن أعداءه يُمسكون في كبريائهم (مز ٥٩: ١٢ [١٣]) الخطاة سوف يُمسكون في حبل الأسى (أي ٣٦: ٨).

هِتبَعِيل. ورد مرتين في وصف المبهم إلى حد ما أي ٣٨: ٣٠ وصف للثلج. الشطر الأول من العدد لابد أنه يشير إلى تجمد المياه والثاني يصف شكل الثلج كسطح العمق "السر نفسه" أي ٤١: ١٧ [٩] يصف ظهر لوياثان بأنه" خطوط من التروس לָכַד ولذا فهي لا يمكن أن تنفصل. الاسم לֶכֶד يوجد في أم ٣: ٢٦ حيث يقول إن السيد سوف يكون ضامننا لكي يحفظ إرجلنا من الزلق.

ب. ت الفعل לָכַד في تيجرية. يعني يقبض أو يُقبض عليه إمساك، قبض.

القبض على، الإمساك بـ، الإستحواذ على: ← אחז [[1] 'ḥz] (يقبض، يُرسخ، #٢٩٦)؛ ← חטף [ḥṭp] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חתה [ḥth] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כול [kwl] (يمسك، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לכד [lkd] (يمسك، يُأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לפת [lpt] (يستولي على، يقبض على، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← משך [mšk] (يقبض، سحب، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קמט [qmṭ] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תמך [tmk] (يستولي على، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תפש [tpś] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٤٣٣٥ (לֶכֶד [leked]، يقبض)،← (#٤٣٣٥)

٤٣٣٧ (לָכִישׁ [lakîs]، لاخيش)،← (#٤٣٣٧)

4340	למד

למד [lmd] قل. تعلَّم؛ بيعِّل. علَّم؛ بُعِّل. يُوجَّهَ (#٤٣٤٠)، לִמֻּד [limmud] اسم. تعليم، ممارسة، تربية (#٤٣٤١)؛ תַּלְמִיד [talmîd]، اسم. تلميذ (#٩٤٤١).

ش. أ. ق النظائر مثبتة في أكد. وأوغا. وسريانية.

ع. ق الفعل לָמַד الذي يرد ٨٦ مرة في ع. ق موزع خلال الأسفار القانونية الخمسة ١٧ مرة الناريخية ٨ مرات الحكمة والشعرية ٣٣ مرة والأنبياء ٢٧ مرة. لا يتغير من الأمر شيئًا أن الاستخدامات في الأسفار الخمسة مقصور على التثنية فقط وأن ٦ فقط من الاستخدامات مقصورة على أسفار الحكمة والشعرية موجودة في المزامير. طبيعة العهد التي تميز التثنية والتوجه التأملي الطقسي للمزامير يوضحان أن לָמַד بالتحدي تعني التعليم والتوجيه في مجال العلاقة الإلهية الإنسانية وبأسلوب حياة متوقع أن تنتج عن تلك العلاقة.

رغم أن هناك تداخل واضح لدرجة التطابق بين التعليم (قل.) والتعلم (بيعِّل.) ويساعدنا أن نقسم المناقشة بين فروع الافعال الخاصة وايضا بين فئات القائمين بالتعليم

وأهداف التعليم في كل حالة.

١. الفعل قل.، (تعلم) الفعل לָמַד يرد ٢٤ مرة قل.، في كلا من النصوص العالمية والمقدسة وبين المواد الإلهية والبشرية. في الفاظ عامة في الاغلب يقول يهوه أنه سوف يأتي الوقت عندما يتلقى المتذمرون تعاليم (ربما المفديون) (إش ٢٩: ٢٤) وبتحدي أكثر سوف يتدرب الأفراد (قال ماض) على مختلف المهارات خاصة للمعركة (١أخ ٥: ١٨، إش ٢: ٤ مي ٤: ٣). وللصيد (حز ١٩: ٣، ٦).

الفعل قل.، يرد فقط مع لعنصر البشري لأنها حقيقة ذاتية أن الله يعلم (بيعِّل.) ولكنه لا يتعلم (قال) أكثر الدروس أهمية ليتعلمها الإنسان على وجه العموم هي خوف الله لأن هذا هو أساس علاقة العهد (تث ٤: ١٠؛ ١٤: ٢٣؛ ١٧: ١٩؛ ٣١: ١٢- ١٣) وفيما بعد ذلك فالمرء يجب أن يتعلم ناموس يهوه أحكامه و تشريعاته (تث ٥: ١ مز ١١٩: ٧، ٧١: ٧٣) وأيضًا كأمر عملي للحكمة (أم ٣٠: ٣) والبر (إش ١: ١٧؛ ٢٦: ٩ - ١٠) التعلم اذا واضح أنه أكثر من مجرد تعلم أكاديمي——فهو يجب أن يؤثر ويغير في الحياة.

إلى هذا الحد يوَّظف الفعل ليوضح إمكانية تعلم الوثنيين طرق يهوه ليصل إلى نتيجة أنهم يصيرون أفرادا ضمن شعبه الخاص (إر ١٢: ١٦) مرتين ولسوء الحظ فإن إِسْرَائِيل أيضًا يمكن أن تتعلم الطرق الوثنية ولذا فالتحدي يتواصل دوما ألا يفعلوا ذلك (تث ١٨: ٩، مز ١٠٦: ٣٥ إر ١٠: ٢).

٢. الفعل في بيعِّل. يعلم (حوالي ٥٧مرة) (أ) الفعل مع العامل الإنساني. أسلوب كلام المعلمين عامة يأتي في بيعِّل. לָמַד .ptc؛ (مز ١١٩: ٩٩؛ أم ٥: ١٣) هم يعلمون عدة أشياء في عدد من السياقات مثل الغات والآداب (دا ١: ٤) والموسيقى والأغاني (تث ٣١: ١٩، ٢٢؛ ٢صم ١: ١٨) وفنون الحرب (قض ٣:٢) والنوح والرثاء (إر ٩: ١٩) كتابات مختلفة بلا تحديد (جا ١٢: ٩ نش ٨: ٢؛ إر ١٣: ٢١) وأكثر سلبيا المدرسون يمكن أن ينشروا بكلما توأمثلة كل أنواع الشر (إر ٢: ٣٣)، مثل الكذب (٩: ٥ [٤]) وعبادة الأوثان (تث ٢٠: ١٨؛ إر ٩: ١٢، ١٣، ١٦).

بدلًا من تعليم الشر فإن الامتياز الغالي جدًا للمعلم في إِسْرَائِيل كان تعليم التوراه وكل ما يشتق منه من حق، موسى نفسه قبل هذا التحدي وعلّم ناموس يهوه لإِسْرَائِيل (تث ٤: ١ ، ٥ ، ١٤، ٥: ٢٨، ٦: ١) والآباء بدورهم يجب أن يعلموا أبناءهم نهارا وليلا وفي كل الأمكنة (تث ١١: ١٩-٢١) وهذا بالطبع يجب أن يُفهم علىأنه تعليم بالحياة، وبالمثال أكثر منه تعليم بالكلمة. بما أن الملك يهوشافاط تكلف بأن يؤثر ويصلح نقاوة العهد في يَهُوذَا. وإرسل الكهنة والمعلمين الآخرين لكي يعلموا الشعب في مملكته "سفر شريعة الرب" وهو التوراة (٢أخ ١٧: ٩،٧) (مرتين قا عز ٧: ١٠) ويهوه نفسه كان موضوعًا للتدريس والتعليم ، فداود وبعد توبته من خطية الزنا وعد أن يعلم الخطاة طرق يهوه (مز ٥١: ١٣) [١٥] وطلب من موسى أن يعلم إِسْرَائِيل مراعاة احترام أو (خوف) الله (تث ٤: ١٠ قا مز ٣٤: ١٢) ويقول إرميا إن الوقت سيأتي عندما لا يكون لازما للمرء أن يعلم قريبه لكي يعرف الرب لأنهم "سيعرفونني من الصغير إلى الكبير" (إر ٣١: ٣٤).

(ب) الفعل مع فاعل سماوي . يستخدم ع. ق לָמַד تكرارا لكي يكرس حقيقة أن يهوه هو معلم فأيوب يسأل المعلم "أألله يعلم معرفة وهو يقضي على العالمين" ٢١: ٢٢ والمقصود أن الله هو المعلم وليس المتعلم. هو يعلم الشعوب كونيا (مز ٩٤: ١٠) وخصوصًا وهو يفعل ذلك مع إِسْرَائِيل ويَهُوذَا شعبه الخاص (إر ٣٢: ٣٣) والملك دواود والذين كشف لهم فنون الحرب (٢صم ٢٢: ٣٥ [= مز ١٨: ٣٥]، مز ١٤٤: ١) وبأكثر تحديدًا يعلم الله شعبه ناموسه وقوانينه وشرائعه وهي نقطة وردت على نحو شائع في المزمور الشهير (مز١١٩ قا ع. ١٢، ٢٦، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ١٠٨، ١٢٤، ١٣٥، ١٧١ قا ٩٤: ١٢، ١٣٢: ١٢) و من خلال التوراة وفي الطرق الأخرى المتعلقة بالتوجه نحو الحق (٢٥: ٥)، وإرادته (٢٤٣: ١٠)، والتي التي ينبغي على شعبه أن يسلكها (٢٥: ٢٤، ٩؛ إش ٤٨: ١٧).

٣. الفعل في بُعِّل. (يُوجَّه) الفكرة الأساسية في לָמַד في بُعِّل. أن يتم تدريبه، في مقابل للتوجيه الرسمي عن طريق الكلام والدرس. والاستثناء على هذا هو إش ٢٩: ١٣ حيث يلوم يهوه على أن عبادة شعبه له تقوم على القوانين فقط التي تعلمها الشعب وليس طبقًا للتوراة وفي عبارات أقل جاذبية يصف هوشع إِسْرَائِيل كمتدرب (هو١٠: ١١) مستخدما مثالا آخر من عالم الحيوان، يتكلم إرميا على العكس عن توبة أفرايم كعجلٍ جامح (يقصد غير مدرب) (إر ٣١: ١٨) الذي في النهاية كسر وفي عبارات أكثر حرفيًا לָמַד بُعِّل. يتكلم عن أولاد آساف الذين تدربوا على الموسيقى (١أخ ٢٥ :٧) وفِرق سليمان التي تدرَّبت على المعركة (نش ٣: ٨).

٤. الاسم לִמֻּד تعلم، تدريب، تهذيب يرد ٦ مرات في ع. ق فقط في إشعياء ٨: ١٦، ٦٠: ٤ [مرتين] ٥٤: ١٣) وفي (إر ٢: ٢٤، ١٣: ٢٣)، الذي يستخدم اللفظ بشكل مختلف ويوظفه إشعياء لكي يصف أتباعه وتلاميذه (إش٨: ١٦) ونفسه كفرد "درب لسانه" NIV لغة تلميذ يهوه (٥٠: ٤) هو أيضًا يتنبأ أن أولاد صهيون سوف يكونون متعلمين أو مدربين على يد يهوه (٥٤: ١٣) ومن ناحية أخرى يصف إرميا إِسْرَائِيل كحمار وحشي تعود (تدرب، تتلمذ) على الصحراء (إر٢: ٢٤) وفي سؤال بلاغي يسال فيما إذا كان الأثيوبي يمكنه أن يغير جلده أو الكوشي رقطه. الإجابة بوضوح لا وأنهم لا يستطيعون أن يصنعوزا صلاحا فهم تعودوا على فعل الشر بدون شفاء (١٣: ٢٣).

٥. الاسم תַּלְמִיד تلميذ ترد ١.. (١أخ ٢٥: ٨)، ومع מֵבִין مدرس (#١٠٦٧) وأرم. منه ترجع لأصل תַּלְמִידָא تلميذ تجعل معناع مؤكدًا.

ب. ت سب. تترجم לָמַד بـ διδάσκω ولكن عمومًا أيضًا μανθάνω تر. وتلم. ومدر. يؤمد לָמַד في مل معاني ع. ق وأيضًا לָמַד مذكر לְמֻדָּה مؤنث تعليم، حث ، أفعال، ألقي ضوء على.

تعلم، تعليم: ← אלף [ʾlp ¹] (يتعلم، يُعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [ʾomnâ ²] (حضور، حماية، #٥٩٤)؛ ← יסר [ysr ¹] (ينصح، يقوم، يؤدب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [yrh ³] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ ← לַהַג [lahag] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← לָמַד [lāmad] (يتعلم، يُعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← **تعليم: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

TDNT 2:135-63; *THAT* 1:872-75; *TWOT* 1:480; M. Goshen-Gottstein, “Ephraim Is a Well-Trained Heifer and Ugaritic *mdl*,” *Bib* 41, 1960, 64-66; R. B. Zuck, “Hebrew Words for ‘Teach’,” *BS* 121, 1964, 227-35.

إي. إتش . ميريل *E. H. Merrill*

٤٣٤١ (לִמֻּד [*limmud*]، تعلَّم، مارس، تتلمذ)،← #٤٣٤٠
٤٣٤٧ (לֶמֶךְ [*lemek*]، لاَمَك)،← لاَمَك
٤٣٥٠ (לֹעַ [*loaʿ*]، حلق، حلقوم)،← #٤٣٦٣

4351 לעב

לעב [*lʿb*] هِفعِيل. يهزأ، يستهزيء (ترد. ١. #٤٣٥١).

ش. أ. ق الجذر محقق في أرم. *lᵉʿab* وسريانية. *lebob* مسخر، سر نفسه، طماع عرب. "لَعِبَ"، يلعب، يلهو، يستهزء.

ع. ق يظهر الفعل مرة وحيدة في ٢أخ ٣٦: ١٦ ملحقا بـ תָּעַע وבּוּז هِفعِيل. وإسمًا. לָעַב يصف فساد إِسْرَائِيل الذي "على الدوام" يستهزيء برسل الله واستهزاؤهم بالرسل يجعلهم ملومين في أعين الله ويدينهم بأن يقيم عليهم البابليين لكي يدنسوا أورُشلِيم.

ب. ت الجذر לָעַב في بشيطه. في يع ٥: ٥ يصف الطمع "إشتهاء التنعم" (W. Jennings, *Lexicon on the Syriac New Testament*, 1962, 112). سب. تستخدم μυκτηρίζω (ي3682)، يستهزء، متعة الاستهزاء (BAGD, 531) لترجمة לָעַב في ٢أخ ٣٦: ١٦.

هزأ، احتقار، ازدراء، تلعثم: ← גדף [*gdp*] (ينقد نقدًا لاذعًا، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← התל [*htl*] (يخدع، يهزأ، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [*ḥrp* ²] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← ליץ [*lyṣ*] (يزدري، يتحدث بغطرسة، يهزأ، يحتقر، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [*lʿb*] (يمزح، يلعب، #٤٣٥١)؛ ← לעג [*lʿg*] (يتأتى، يهزأ، يسخر، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [*lṣṣ*] (يتمرد، يزدري، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [*mwq*] (يهزأ، يزدري، يسخر، #٤٦١٠)؛ ← קלס [*qls*] (يحتقر، يزدري، يطلق تعليقات ساخرة، #٧٨٤٠)؛ ← שׂחק [*śḥq*] (يضحك، يهزأ، يفرح، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يستخف، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [*tʿʿ*] (يهزأ، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [*taʿtuʿîm*] (أخطاء، هزأ، #٩٥١١).

خجل، خزي، ذل، إحتقار: ← ¹ בוז [*bwz* ¹] (يظهر إزدراء لـ #٩٩٦)؛ ← ¹ בוש [*bwš* ¹] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [*ḥsd* ¹] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [*ḥpr* ²] (يكون مرتعبًا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [*ḥrp* ²] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [*klm*] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [*lʿg*] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [*nʾṣ*] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم إحترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [*qîqālôn*] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [*qlh* ²] (قليل الإحترام، يُعامل بازدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

تيم باول *Tim Powell*

4352 לעג

לעג [*lʿg*] قل.، هَزَأَ، سخر، احتقر؛ نِفعَل. يتهكم؛ هِفعِيل. يستهزئ، يسخر، يُسخر منه (#٤٣٥٢)؛ לַעַג [*laʿag*]، اسم. الهُزْءَ، سخرية، لعثمة (#٤٣٥٣).

ش. أ. ق الفعل مثبت في سريانية. *lʿg* تهته.

ع. ق ١. الفعل يرد ٢١ مرة متبادلًا مع عدائي، أعداء مثل سنبلط وطوبيا وجشم أظهروا عداؤهم تجاه شعب الله وشعبهم بأن استهزأوا بهم (نح ٤: ١ [٣: ٣٣]). وفي المقابل كان سنحاريب هو أداة استهزاء بإِسْرَائِيل بسبب تجديفه على يهوه ومحاولته السخرية بأورُشلِيم: "هذا هو الكلام الذي تكلم به الرب عليه احتقرتك واستهزأت بك العذراء ابنة صهيون" (٢ مل ١٩: ٢١ ‖ إش ٣٧: ٢٢).

٢. السخرية غير الموجهة خطر على الشعب عهد يهوه ويظهر قلة الحكمة وحماقة القلب (أم ١٧: ٥ أ) "المستهزيء يعير خالقه" (٣٠: ١٧) الشخص الذي ينشغل بهذه الحماقة سوف يكون هدفا لسخرية الحكيم الآتية لا محالة (١: ٢٦).

٣. حتى خدام يَهُوذَا الأتقياء يعانون من لسعة الاستهزاء (أي ١١: ٣) وإرميا (إر ٢٠: ٧) ونحميا (نح ٢: ١٩) ورسل الملك حزقيا اتهموا باستلام دعاوى للاحتفال بفصح

خاص (٢أخ ٣٠: ١٠) ولهجة الرثاء تظهر في سياقات حيث شعب الله يواجه الاستهزاء مز ٢٢: ٧ [٨] كمثل كلاسيكي (قا؛ أي ٩: ٢٣؛ ٢١ : ٣؛ مز ٨٠: ٦ [٧]؛ إر ٢٠: ٧).

٤. القدير يواجه الاستهزاء من الأفراد (أم ١٧: ٥، ٣٠: ١٧) والأمم مز ٥٩: ٨ [٩]) يجب أن يواجهوا الدينونة الإلهية نتيجة لكلامهم الشرير. وللرد على مؤامرة التمرد عن طريق الأمم "الساكن في السموات يضحك الرب يستهزيء بهم حينئذ بغضب ويجفهم بغيظه" (مز ٢: ٤-٥). هم أنفسهم سوف يكونون هدفا لعقاب يهوه.

٥. في نِفْعَلْ. إسمفا. إش ٣٣: ١٩ يصف لغة من سبوا إِسْرَائِيل، لغة التي لا تعطي معنى، اللغة التي تبدو كما لو أنها تهتهة أو سخرية لكي يستمع لأصواتها يومًا بعد يوم سوف يكون مصدر تذكرة شرس لخطايا إِسْرَائِيل لعدم سرور الله وسبي الأمم في مكان بعيدًا عن صهيون. خطاب باربارِوس القاسي سوف يصطاد إِسْرَائِيل كما لو أن يهوه نفسه يتبعهم لعدم طاعتهم من خلال أصوات غريبة.

٦. الاسم לַעַג مع الفعل يظهران في سياقات متنوعة دلالات ازدرائية وافترائية مع لغة مشابهة مز ٤٤: ١٣ [١٤] و٧٩: ٤ ينوح على أن يهوه جعل إِسْرَائِيل "عارا (חֶרְפָּה) لجيراننا الاحتقار (לַעַג) والهزء (קֶלֶס) لمن حولنا" (مز ٤٤: ١٣). مز ١٢٣: ٤ يردد صدى شكوى مماثلة .يلتمس الشعب رحمة الله لأن" تجعلنا عارا عند جيراننا وسخرة للذين حولنا" " كثيرًا ما شبعت (לַעַג) أنفسنا من هزء (בּוּז) المستريحين وإهانة المستكبرين" بخصوص تركيب هذا العدد انظر (Dahood, *Psalms 101-150*, AB, 1970, 210).المتفاخر تترجم أفضل "غيرالمكترث" فاتر الشعور الإِسْرَائِيليون يسخرون بأولئك الذين يأخذون مطاليب العهد بعدم بجدية. يلقب أليهو أيوب كرجل "يشرب الهزء" (לַעַג) مثل الماء (أي٣٤: ٧) يوصف أيوب أيضابأنه يذهب مع أهل الشر بالدين ولذا يدمر الأخلاقيات. التعاطف ليس له محل في قلب أليهو (H. H. Rowley, *Job*, NCBC, 217; cf. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984, 511)

٧. الاسم לַעַג يؤخذ بنغمة دينونة في المادة النبوية. لأن إِسْرَائِيل بقلبها غير التائب سوف تواجه سخرية (לַעַג) في أرض مصر (هو ٧: ١٦) نبوة الدينونة تعلن أنه بسبب سلوك الزناة سوف تُجبر أورُشَلِيم على شرب نفس الكأس التي شربتها أختها السامرة "هكذا قال السيد الرب إنك تشربين كأس أختك العميقة الكبيرة تكونين للضحك (צְחֹק) والاستهزاء (לַעַג) تسع كثيرًا تمتلئين سكرا وحزنا وكأس التحير والخراب كأس أختك السامرة" (حز ٢٣: ٣٢). إش ٢٨: ١١ يحمل دلالة في تفسير ع. ج. وعد الله أن يتكلم لإِسْرَائِيل" بالهزء الشفاة (לַעַג) وبلسان آخر" بما أن السكارى يترنحون، فإن إِسْرَائِيل رفضت أن تلتفت إلى رسالة الله من خلال إشعياء. الرسالة الثانية سوف تأتي لهم من خلال الأجانب، لغة الأشوريين الذين سبوهم، لغة تبدو مثل لغة غير مفهومة. أصوات الهذر سوف تحاكي خطاب سكارى إِسْرَائِيل وتذكرها بكل أسبا معاناتها وسر سبيها. إش ١٨: ١١- ١٢ يُقتبس في ١ كو ١٤: ٢١ في مناقشة الرسول لممارسة ومدى مناسبة التكلم بألسنة ويستخدم الجذر לַעַג ليصف حديث الأجنبي/ البربري/ الساخر. هو مختلف عن (إش ٢٨: ١١؛ ٣٣: ١٩). ذكر وحيد آخر للجذر في (إش ٣٧: ٢٢) يوازي ما جاء في ٢ مل ١٩: ٢١.

٨. في حزقيال ٣٦ يعلن النبي كلمة تشجيع للشعب الله من خلال خطاب دينونة. الاتهامات تجمعت علىالأمم لإساءتها لإسرئيل (حز ٣٦: ٤) فاسمعي ياجبال إِسْرَائِيل كلمة السيد الرب هكذا قال السيد الرب للجبال وللآكام وللأنهار وللأودية وللخرب المقفرة والمدن المهجورة التي صارت للنهب والاستهزاء لبقية الأمم الذين حولهت" يشهد على ذنب جيران إِسْرَائِيل. ثم باهتمامه ونيته بمباركة هؤلاء الذين باركوا إِسْرَائِيل ولعن من لعنوا شعبه (تك ١٢: ٣) ينطق الله بالدينونة إني رفعت يدي فالأمم الذين حولكم هم يحملون تعييرهم (כְּלִמָּתָם)" (حز ٣٦: ٧ب).

٩. مز ٣٥: ١٦ يقرأ مس. לַעֲגֵי وهي صعب نصيًا. NIV يتبع سب. ويترجمها "مثل الذين بلا إله هم يسخرون" Craigie (285) يصحح النص إلى לַעֲגֵי לַעַג ويترجم النتيجة في صيغة التفضيل العليا "أسوا ما يمكن من كل هذا مهزلة محتملة" Dahood (*Psalms I*, AB, 214) يضع أفضل الحلول ويترجمها "الساخرون المطوقون" متتبعًا مس. לַעֲגֵי מָעוֹג إلىלַעֲגֵי מָעוֹג إن تدخل اللاحقة الضميرية ضمن سلسلة التركيب/البنية غير معتاد (قا אֹיְבַי שֶׁקֶר في ٣٥: ١٩). هذا التفسير يفهم الشكل الموجود في ٣٥: ١٦ حيث أنه اسم. وليس صفة (كما في BDB, 541).

١٠. وفي الوقت الذي ربما يشير فيه לַעַג ليس لنص معين من خطاب السخرية ولكن بالأكثر لطبيعة أو شكل عين الساخر في أم ٣٠: ١٧ تدل على أن לַעַג ربما لا يكون دائمًا وصف خطاب إزدراني ولكن فعل توبيخ ساخر تركيب مز ٢٢: ٧ [٨] يوازي לַעַג مع الإهانات وهز الرأس. شفاة السخرية في إش ٢٨: ١١ وُصفت فيما بعد "كلسان أجنبي غريب" (قا BDB, 29) ربما يمثل أصوات السخرية وليس بالضرورة عدم وضوحها (لغة أجنبية).

ب. ت سب. تستخدم عددا من الكلمات لترجمة לַעַג ومشتقاتها، (انظر*TDNT* 5:631) أكثر الورودات تستخدم سب. μυκτηρίζω عدة أشكال من الجذرين و καταγελάω الأول منسوب لله في غل ٦: ٧ بالإضافة

إلى مزيد من عدة مصادر كتابية (قا؛ *BAGD*, 531).

هزأ، احتقار، ازدراء، تلعثم: ← גדף [*gdp*] (ينقد نقدًا لاذعًا، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← התל [*htl*] (يخدع، يهزأ، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [*ḥrp* 2] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← ליץ [*lyṣ*] (يزدري، يتحدث بغطرسة، يهزأ، يحتقر، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [*l'b*] (يمزح، يلعب، #٤٣٥١)؛ ← לעג [*l'g*] (يتأتى، يهزأ، يسخر، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [*lṣṣ*] (يتمرد، يزدري، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [*mwq*] (يهزأ، يزدري، يسخر، #٤٦١٠)؛ ← קלס [*qls*] (يحتقر، يزدري، يطلق تعليقات ساخرة، #٧٨٤٠)؛ ← שחק [*śḥq*] (يضحك، يهزأ، يفرح، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يستخف، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [*t''*] (يهزأ، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [*ta'tu'îm*] (أخطاء، هزأ، #٩٥١١).

خجل، خزي، ذل، إحتقار: ← בוז 1 [*bwz* 1] (يظهر إزدراء لـ، #٩٩٦)؛ ← בוש 1 [*bwš* 1] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [*ḥsd* 1] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [*ḥpr* 2] (يكون مرتعبًا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [*ḥrp* 2] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [*klm*] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [*l'g*] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [*n'ṣ*] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم احترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [*qîqālôn*] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [*qlh* 2] (قليل الاحترام، يُعامل بازدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

البيبلوجرافيا

TDNT 5:630-36; *TWOT* 1:480-81; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983, 285; W. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 1991, 5:290.

تيم باول *Tim Powell*

٤٣٥٣ (לַעַג [*la'ag*]، تلعثم، سخرية)،← #٤٣٥٢

4358 לעט

לעט [*l'ṭ*] قل.، إزدرد، بلع؛ هِفْعِيل. يَتَهَمَّمُ/ (ترد. 1. مز ٥٧:٤ [٥][?]؛ #٤٣٥٨؛ *HALAT* 506b).

ش. أ. ق النظائر قد ترد في أكد. *la'atu* يبتلع (*AHw*, 521b; *CAD*, L, 6b-7a) وفي عرب. "لاَصَ" *lasa* يتذوق (Wehr, 883a) عرب. "لَغَطَ" صاخب، يرفع، يتذمر، يصيح، صراخ، يثير ضجة (Wehr, 870b) ليست شبيه في الشكل والمعنى (بخلاف BDB, 542a; KB 484a).

ع. ق تسمية أخرى بالأصوات (مضاعف تكراري) أفعال تعني خطوات الاستهلاك تشمل לָקַק לָחַךְ לָעַט וּמָצַץ الاستخدام الآمن الوحيد في العهدالقديم للفعل يظهر في تك ٢٥: ٣٠ حيث يسأل عيسو يعقوب "أطعمني من هذا الأحمر" (قا إثيوبية. *dm'* مُسر، ممتع طعام أحمر [*LLA*, col. 800; Ullendorff, 192] (ترجمة المؤلف) الا أنه بالنظر لمزمور ٥٧: ٤ [٥] فأغلب التنقيح לֹהֲטִים المشتعلون (< לָהַט "اشتعال") قل.، تعريف

4357 לעז

לעז [*l'z*] في قل.،: تكلم كلامًا غير مفهوم (#٤٣٥٧).

ش. أ. ق أرم. سريانية. *la'ûza* ' شخص يتكلم لغة أجنبية *le'ez* كلام غير مفهوم، خطاب أجنبي *le'za*'. عرب. "لَغَطَ"، كلام غير واضح.

ع. ق الوحدة المعجمية לָעַז ترد ١. في مز ١١٤: ١ بمعنى يتكلم كلامًا غير مفهوم (*HALAT* 506). هنا الإشارة إلى فداء إسْرَائِيل من مصر الأرض التي تكلم شعبها بلغة غير مفهومة (مثل "البربر" Weiser, 710) هذا لا يعني أن الإسْرَائِيليين لم يكونوا يفهمون اللغة المصرية ولكن بالمقارنة بلغتهم الأم (عبر.) كان هذا كلامًا لا معنى له VanGemeren ("Psalms," 716) يربط الفكر الوارد في مز ١١٤: ١ مع القهر. يقسم Dahood الكلمة إلى לְעַז ("حقيقة) قوية، بربرية وحشية".

ب. ت عبر. المتأخرة לַעַז كلام بلغة أجنبية قا سب. βάρβαρος غير واضح، غريب ، همجي.

خطبة: ← אלם [*'lm* 1] (يكون مقيد، بدون خطاب، يصبح صامت، #٥١٩)؛ ← אמר [*'mr* 1] (يقول، يتكلم، يذكر، #٦٠٦)؛ ← בלע [*bl'* 2] (يجعل شيئًا ما منقولاً، مسود، #١١٨١)؛ ← דבר [*dbr* 2] (يتكلم، يهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩)؛ ← חוה [*ḥwh* 1] (يجعل شيئًا ما معلنًا، موضحاً، #٢٥٥٥)؛ ← לשן [*lšn*] (يفتري، #٤٣٨٧)؛ ← מלל [*mll* 3] (يتكلم، يقول، يعلن، #٤٩١٠)؛ ← נגד [*ngd*] (يجعل شيئًا ما معروف، يفضح، يعلن، #٥٥٨٣)؛ ← רָכִיל [*rākîl*] (متجول، بائع، متجول، مخادع، مفتري #٨٢١٥)؛ ← שנן [*šnn* 2] (يجعل شيئًا ما مكرر، يعيد من جديد، #٩١١٢).

لغة، لسان، خطاب: ← לעז [*l'z*] (يتكلم كلامًا غير مفهوم #٤٣٥٧)؛ ← לָשׁוֹן [*lāšôn*] (لسان، لغة، #٤٣٨٣)؛ ← לשן [*lšn*] (افتراء، #٤٣٨٧)؛ ← שָׂפָה [*śāpâ*] (لغة شفة، شاطيء #٨٥٥٧).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography IV," *Bib* 47, 1966, 411; idem, *Psalms III:101-150*, AB, 1970, 134; F. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 82, 87, 132; M. Jastrow 2:714; W. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 5:1-880; A. Weiser, *The Psalms*, 1962, 710.

يوجين إتش. ميريل *Eugene H. Merrill*

ثالث לְעָטִים مبتلعون ملتهمون (HALAT 506b; so) (NIV, REB, NRSV): "أرقد بين الأسود [افتراضية من "الاعداء"]، مبتلعو البشرية".

ب. ت تحقق الفعل לָעַט يبتلع ابتلاع، ازدراد في هِفعِيل. يجعله يُبلع (في تغذية الحيوان باقوة) (تزغيط) والاسم לְעִיטָה إطعام بالقوة (Jastrow, 714a-b) الفعل ربما يجد أصلا في الفعل السرياني، (le ʿat) l^e ʿes/l^e ʿas "يمضغ، تتلمظ، تناول طعام، أكل الاسم *l ʿfsf* مضغ، تلمظ، *mal ʿesf* طعام، أكل *mal ʿastf*، (Payne Smith, 238a, 244a, 278b) قا الاسم السرياني *lu ʿftf* خد (اقتباسًا) بواسطة HALAT 506b).

أكل، طعام، قوت، تذوق: ← אכל [ʾkl] (أكل، استهلاك، التهام #٤٣٠)؛ ← ברה [brh [1]] (أكل نصيب، أخذ حصة #١٣٥٦)؛ ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، جسد، #١٤١٤)؛ ← גזר [gzr [2]] (قطع، ذبح، دموع، صلاة، #١٦١٦)؛ ← זון [zwn] (يزود، يمد، #٢٣١٥)؛ ← טעם [ṭʿm] (تذوق، اختبار، حس، تمييز، #٣٢٤٧)؛ ← כרה [krh [3]] (خدم، مأدبة، رفع تقدمة، #٤١٢٧)؛ ← להט [lhṭ [2]] (التهم، #٤٢٦٦)؛ ← להם [lhm] (شيء يبتلع، اختيار بسيط، شهي/ #٤٢٦٩)؛ ← לחך [lḥk] (يلعق، #٤٣٠٨)؛ ← לחם [lḥm [2]] (يغذي، يأكل، #٤٣١٠)؛ ← לעט [lʿṭ] (يبلع، يعمل/ يدعه يبلع/ #٤٣٥٨).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, SBLDS 74, 1984, 132; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; E. Ullendorff, "The Contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography," *VT* 6, 1956, 190-98.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

לעע	4362

לעע [l ʿʿ 1] في قل. تكلم بعجالة، لَغَا بالكَلَام، تكلم بعنف (#٤٣٦٢)

ش. أ. ق الفعل مثبت في عرب. "لَغَوَ" يتكلم بعنف.

ع. ق الفعل يظهر مرتين وكلا السياقين (أي ٦: ٣ وأم ٢٠:٢٥) يتضمن خطابًا غامضًا باندفاع أو متهور ليس مسببًا او معتنى به باهتمام. يسبّب أيوب خطابه المطول بالاشارة الى بؤسه العميق (أي ٦: ٢ - ٣). أم ٢٠: ٢٥ ويحذر أمثال من الاندفاع والوعود المبنية على نصائح ضعيفة. الشخص الذي يتكلم كلامًا غير مسئول يخلق لنفسه فخا يناقض الحكمة الحقيقية مظهرًا تيارًا فكريًا خطيرًا يطبقه شخص أحمق كاسرًا للعهد.

ب. ت لا يوجد استخدام هام لهذا الجذر في أي نصوص فيما بعد كتابة الكتاب المقدس (انظر Dhorme).

لغو، مهمل، خطاب، كذب: ← בדא [bdʾ] (يخترع، يدبر، يكذب، #٩٦٨)؛ ← בטה / בטא [bṭʾ / bṭh] (لغو، هذر، يتعهد باندفاع #١٠٥١)؛ ← הבל [hbl] (يكون تافها، غير مفيد، غير مستح، كلام بلا معنى، #٢٠٣٨)؛ ← לעע [l ʿʿ 1] (يتكلم بلا حساب، يتكلم باندفاع، #٤٣٦٢).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984, 76; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970, 538.

تيم باول *Tim Powell*

לעע	4363

לעע [l ʿʿ 2] محاكاة صوتية/ تكرارية مضاعفة؛ قل. إزدرد، كرع، تجرّع (إبتلاع)؛ بِلْبَل. يزدرد (صوت اللعق) (ترد. ١. + أي ٣٩: ٣٠ [؟]؛ #٤٣٦٣؛ HALAT 506b)؛ اسم. לֹעַ (loaʾ)، زور، مريء (ترد. ١.؛ #٤٣٥٠؛ HALAT 505b).

ش. أ. ق الفعل قد يجد له أصول في عرب. "لَعِقَ" أو وَلَغَ / يَلِغُو يلعق، يلغوّ (خاصة للكلب) (Wehr, 869b) الاسم. أصوله ترد في أكد. *lu ʾu* زور، مريء (*AHw*, 1:565b; *CAD* L, 258a) وعرب. "لعِطَ" رشف، إزدرد.

ع. ق هذا لفعل واحد من (محاكاة صوتية/تكرارية مضاعفة) لعلميات مماثلة للاستهلاك قا، לָעַט, לָחַךְ לָקַק, و מָצַץ عوبديا ١٦ يستخدمه قل. לָעַע مجازيًا لأدوم والأمم اللذان تتناولهما عقوبة يهوه "لأنه كما شربتم على جبل قدسي يشرب جميع الأمم (أدوم) دائمًا يشربون (תָּמִיד) سوف يشبون ويجرعون וְלָעוּ" يبلعون) كما لم يفعلوا من قبل (ترجمة المؤلف) عدد من مخطوطات مس. لعوبديا ١٦ تستخدم كلمة סָבִיב بدلًا من תָּמִיד، (Leningradensis B 19[A]) "كل الأمم المحيطة" (סָבִיב) سوف تشرب وتجرع (וְלָעוּ)..." (NRSV يفضل استخدام. يقترح Rudolph תָּמִיד بأن וְלָעוּ تُصحح إلى וְעָלוּ < עָלַל * قا؛ عرب. ʾalla ينغمس وبذا يشرب أكثر وأكثر) رغم أن ليس هناك سبب يجبر على ذلك . الشكل المشوه من יְעַלְעוּ في أي ٣٩: ٣٠ يجب أن يعود إلى יְלַעְלְעוּ (لذا، GKC §55f:, *BHS*; *HALAT* 506b): "فراخه (النسر) تحسو الدم وحيثما تكن القتلى هناك هو (ترجمة المؤلف) الاسم לֹעַ زور، يُستخدم في أم ٢٣: ٢ في أسلوب مميز يشير إلى كبح النفس (Toy, Proverbs, 428): "وَضَعْ سِكِّينًا لِحَنْجَرَتِكَ إِنْ كُنْتَ شَرِهًا" ترجمة المؤلف [كما في الترجمات العربية، بإستثناء ت. م].

ب. ت الفعل يجد أصوله في سريانية. /(')lw'(')/la' "يلقع/ يلغ" ('')la' (J. Payne Smith, A *Compendious* الاسم محقق في (*Syriac Dictionary*, 1903, 238a, 243b سريانية. *l^eya'a* لعق و*m^elu'ita* لعق (Payne Smith, 241b, 276a) ربي عبري לֹעַ فك قد تكون مترجمة من تر. أرام. به. לוֹעָא فك (Jastrow, 700a)، قا سريانية. *lu'(a)ta* فك، عظم الفك (Payne Smith, 238a) إلا أن اليهود الجليليين إرامي يقر לוֹחָא خد، فك (Jastrow, 696b) كعبرية ما بعد الكتاب المقدس לְחִי، / לְחִי (Jastrow, 702b).

شرب، يرفع ماء، يجرع: ← גמא [gm'] (يبلع، يشرب #١٦٨٦)؛ ← גרע [gr' ²] (ينقط، نقاط ماء #١٧٥٨)؛ ← דלה [dlh ¹] (يرفع ماء #١٩٢٦)؛ ← ירה [yrh ²] (يعطي ليشرب، #٣٧٢٢)؛ ← לעע [l'' ²] (يشرب بصوت #٤٣٦٣)؛ ← לקק [lqq] (يلعق، يلغ #٤٣٧٩)؛ ← מצץ [mṣṣ] (يشرب، ينهل #٥٢٠٩)؛ ← רוה [rwh] (يسقي حتى الارتواء، يجرع #٨١١٥)؛ ← שאב [š'b] (ينقط ماء #٨٦١٢)؛ ← שקה [šqh] (شرب، إنعاش #٩١٩٧)؛ ← שתה [šth ²] (سقي #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

W. Rudolph, "Obadja," *ZAW* 49, 1931, (222-31) 225; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1899.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

4365	לַפִּיד

לַפִּיד [lappîd] برق، مِشعَل (#٤٣٦٥).

ش. أ. ق التاريخ اللغوي غير مؤكد (لكن قا، الحيثية *lappiya*، شيء متوهّج، مِشعل).

ع. ق ١. ربط شمشون المشاعل بذيول الثعالب، والتي أطلقت في حقول الفلسطينيين (قض ١٥: ٤-٥). واستخدم جدعون ورجاله أيضًا المشاعل في التقدم حربي ضد المديانيين (قض ٧: ١٦-٢٠) بعد أن أشعل ملاك الرب نارًا لتحرق الذبيحة والخبز واللحم من على المذبح. ولذا صارت المشاعل في أيدي القاضيين أسلحة ثانوية أو على الأقل أدوات ثانوية للحرب. إش ٦٢: ١ يصور خلاص أورُشَلِيم (كَضِيَاءٍ وكَمِشْعَلٍ مُتَوَهِّجٍ) وفي نا ٢: ٤ [٥] تَتَرَاكَضُ الْمَرْكَبَاتُ بِعُنْفٍ فِي الشَّوَارِعِ، وَعَبْرَ السَّاحَاتِ تَمْرُقُ كَالْبَرْقِ وَمَنْظَرُهَا كَالْمَشَاعِلِ الْمُتَوَهِّجَةِ.

٢. في الطقس الذي يحتفل بالعهد بين الله وإبراهيم مرت شعلات من نار بين الذبائح المقسومة (تك ١٥: ١٧) وتوضح المشاعل حضور مخيف لله ولكن في نفس الوقت مؤكد مثلما لو كان العهد نفسه يتضمن وعدًا بالبركة وتهديدا باللعنة. الظهور المصاحب لإعطاء عهد الناموس في سيناء يشمل شعاع النور وألسنة النار (خر ٢٠: ١٨) وارتعب الشعب لكن ناموس العهد يكون بركة و طالما يطيعونه. ونفس الكلمات استخدمت في حز ١: ١٣ ليصف ظهور الأشعة النارية بين الشاروبيم وفي دا ١٠: ٦ يصف لمعان عيون الرجل الذي ظهر لدانيال في الرؤيا.

٣. زكريا ١٢: ٦ يتوقع مجيء وقت عندما يجعل الله يَهُوذَا يدمر جيرانه مثل شعلة تحرق العشب اليابس (قا قض ١٥: ٤-٥) و في أي٤١: ١٩ [١١] خرج ضوء النار مثل شعلات أو جمرات من فم لوياثان وفي العديد من هذه المراجع هناك إشارة إلى سمة فوق الطبيعي، وفي بعض القرائن تعلن ظهورات. أيضًا يحضر في بعض النصوص عنصر الدينونة النارية التي تقع على الأعداء

٤. الإشارة إلى أي ١٢: ٥ غالبًا بـ פִּיד دمار (#٧٠٨٥) زائد حرف جر.

ب. ت كثير من الأحداث عبر. المتأخرة تشير إلى نور أو إنارة (Jastrow 2:715).

إشعال، بطارية: ← אוֹר ['ôr] (نور، نور النهار، فجر، إشعال #٢٤٠)؛ ← ברק [brq] (لمعان النور، #١٣٩٧)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (إشعال، بطارية #٤٣٦٥).

البيبلوجرافيا

TDNT 4:16-28; S. Segert, "Zur Etymologie von Lappid 'Fackel,'" *ZAW* 74, 1962, 323-24; cf. A. Salonen, *Hausgerate...I*, 1965, 139-42; C. Rabin suggests the Hittite origin in *OR* 32, 1963, 128-29.

وليام تي . كوبمانس *William T. Koopmans*

4369	לפת

לפת [lpt] قل.، قبض، أمسك، قبض على، أمسك بإحكام، نِفْعَل. يمسك بإحكام، يَتَقَلَّب، يلتفّ، يستدير، يحيد (#٤٣٦٩).

ش. أ. ق الفعل مثبت بشكل جيد جدًا في أكد. *lapatu* يلمس، يمسك، يضع يديه على، يقبض، يسيطر، يدرك، يستولي على، يضرب، يهاجم، إنقلاب؛ عرب. "لَفَتَ"، يلوي، يعصر، يحيد عن إتّجاهه الصحيح؛ أرم. לְפַת يشبك، يتعلق بـ، يعانق، يقترب بشدة، يلتف حول.

ع. ق ١. في قل.، לָפַת يشير إلى مجرد إمساك شيء بيد واحدة (قض ١٦: ٢٩) فيما نِفْعَل. ظل يستخدم للإشارة إلى لي الإنسان لجسمه (را ٣: ٨) أو عربة تحيد جانبًا عن طريقها (أي ٦: ٢٨) (BDB, 542; *HALAT* 484).

٢. قض ١٦: ٢٩ يصف الفعل المادي لقبض شمشون على عمودي المعبد الأوسطين وهنا ليس هناك حاجة لكي يصور الفعل حركة لي وتدوير الأعمدة لإزاحتها فعندما استجمع شمشون قواه ودفع الاعمدة للخارج حيث الكلمة

נָטָה تشير إلى مد (ذراع شخص ما) (رغم أنه من الممكن انه قام بلي الأعمدة الخشبية المبنية حيث تدعم الوقائع الحفريات فكرة استخدام الأعمدة الخشبية المبنية على قواعد حجرية) فإن لي تلك الأعمدة يمكن أن يسقط البيت.

٣. استيقظ بوعز من نومه عندما شعر أن هناك شيئًا قريبا منه حيث أنه كان نائما على أرضية الجرن (را ٣: ٨) ولذا فإن לָפַת تصور حركة بوعز الجسمية وهوو يلوي أو يبستدير من الوضع منبطحا لكي يرى ما الذي أقلقه من غفوته رغم أن نِفعَل. וַיִּלָּפֵת هو فعل منعكس بوضوح (أدار نفسه) ويتعامل معه مدر. الربي بإبداع حيث يعتبره مبنيا للمجهول (أدار نفسه للخلف) (را ٣: ٨).

٤. أي ٦: ١٨ يصف الحركة المادية للمركبات التي تستدير جانبًا لمغادرة طريقها المعتاد وعندما جفت مجاري المياه في الحر. تركت عربات التجار خط السير المعتاد للبحث عن الماء في الصحراء المجهولة (D. J. A. Clines, Job 1-20, 161 and 165) وظهرت في ترجمة NIV (تحيد) وفي JB (تركت خط السير) وعلى أي حال البعض يرى مقارنة بين الماء الجاري وطرق القوافل: "تلتف طرقهم على طول الطريق" (NAS) و "يُعَرِّجُ السَّفْرُ عَنْ طَرِيقِهِمْ" (NEB).

ب. ت ١. الفعل يرد كثيرًا في مشن. عبر. في سلسلة كاملة من المعاني: قبض، أمسك، تعلق بـ، عقد، شبك، أمسك بإحكام، جمع، ربط، ضم، وصل، ربط، أوثق. يرد الفعل في مدر. في عدد من نصوص ك.م.ع (Ruth Rabbah 3:8; Tanhuma B'har 3; Qohelet Rabbah 7:7).

٢. تظهر عدّة أشكال في عبر. الحديثة بمعان تشبه ك.م.ع: לְפִיתָה اسم. تشبيك، إمساك הִלָּפְתוּת اسم. إنحراف، نكوص؛ לְפָתִית اسم. هيرشفيلديا Hirschfeldia (نوع من النباتات).

ع. ج يصف الفعل المادي لإمساك شيء يتضمن καταλαμβάνω (ي 4161)، يمسك، و παραλαμβάνω (ي 2898)، يقبض.

مشاعر، لمس: ← גשש [gšš] (لمس، شعر، يتلمس طريقه #١٧٧٩)؛ ← משש [mšš] (يلمس، يشعر، يمتحن، يتلمس #٥٤٩١).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989, 161, 165; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 304; O. Loretz, "Das Hebrüische Verbum LPT," *Studies from the Workshop: A. L. Oppenheim*, 1964, 155-58.

جوردن إتش. جونستون *Gordon H. Johnston*

4371	לָצוֹן

לָצוֹן [lāṣôn] اسم. تبجح، سخرية، تهكّم، استهزاء، (#٤٣٧١)، < לִיץ [lîṣ] الفعل. يستهزيء (#٤٣٢٩).

ع. ق إسمفا. من לִיץ هزء (לֵצִם / לֵץ #٤٣٧٠)، يرد ١٤ مرة في أمثال ومرتين خارج أمثال (مز ١: ١، إش ٢٩: ٢٠) وترادفه السياقي يلقي الضوء على معناه الهزء هو تضاد للرجل الحكيم (חָכָם—أم ٩: ٨، ١٢، ١٣: ١، ١٥: ١٢، ٢٠: ١، ٢١: ٤ قا إش ٢٩: ١٤ #٢٦٨٢) والرجل ذو الإدراك (נָבוֹן—١٤: ٦، أم ١٩: ٢٥؛ #١٠٦٧). الأحمق (כְּסִיל—١: ٢٢، ٣: ٣٤-٣٥، ١٤: ٧-٨، ١٩: ٢٩، #٤٠٦٧) البسيط (פֶּתִי—١: ٢٢ #٧٣٤٤) المتكبر (זֵד—٢١: ٢٤ #٢٢٩٤) والمتعالي (יָהִיר—٢١: ٢٤، #٣٤٠٠) مقارنة بال المستهزيء (לֵצִים / לֵץ) الذي يُسر يُحسد لسخريته (١: ٢٢) لأنه يحتقر الصواب (١٥: ١٢) هو ليس كفوًا للتعلم من العتبا والتصحيح أو العقاب (٩: ٧-٨؛ ١٣: ١؛ ١٩: ٢٥ قا؛ *TDOT* 7:549). يقترح Kidner (42) أن الاضطراب الذي يتسبب فيه المستهزيء ليس "مجرد فوضى عشوائية للأحمق العادي، ولكن الضرر أعمق ل، "إطلاق" متاعب متعمدة (أم ٢١: ٢٤؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٩: ٨) إذ أن الله نفسه يستهزيء بالمستهزيء (٣: ٣٤) فهم في نهاية المطاف سيختفون (إش ٢٩: ٢٠).

الاسم לָצוֹן يرد ٣ مرات في ع. ق (أم ١: ٢٢، ٢٩: ٨ إش ٢٨: ١٤) المستهزيء يُسر بالاستهزاء تمامًا مثل البسطاء الذين يحبون البساطة (פֶּתִי) والحمقى الذين يكرهون المعرفة (דַּעַת) (أم١: ٢٢) وتأثيرهم على الجماعة يشبه بمشعلي الحرائق في المجتمع (Hubbard, 451) لأنهم يشعلون المدينة بالنار مع أنهم هم يزيلون كل التوترات الموجودة في الجماعة وبالاضافة لذلك يرفضون الحق والرحمة. المستهزيء (לָצוֹן) يسخر من مطالب الله بالحق المطلق (إش ٢٨: ١٤).

ب. ت في سب. لا تقدم أي ترجمة متواترة لهذه الكلمة وترجمة الكلمة λοιμός (أم ٢٩: ٨) وباء، ضربة ὕβρι غطرسة إهانة (أم ١: ٢٢) وθλίβω (إش ٢٨: ١٤) "رجال مُتعَبون" (حرفيًا مقهورون) الاشكال / לִיץ לֵץ موجودة في LH (Jastrow 2:716) مع معان مشابهة لاستخدامات ع. ق (قا לָצוֹת) وع. ج يستخدم الكلمات المستخدمة في سب. ولكن ليس بشرط أن تترجم לָצוֹן.

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← אֱוִיל [1] [ʼewil [1]] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [bʻr [4]] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [hll [3]] (يتشوّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [ksl [1]] (يكون

أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [lhh] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [nbl 2] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [skl] (يتصرف بحماقة، يُحَمِّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [pth 1] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שגע [šg'] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [tpl] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 7:547-52; D. Hubbard, *Proverbs*, 1989; D. Kidner, *The Proverbs: An Introduction and Commentary*, 1964.

يوجين كاربنتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

4372 לצץ

לצץ [lṣṣ] قل.، استهزأ، سخر (ترد ١. هو ٧: ٥، #٤٣٧٢).

ش. أ. ق عرب. "لِصّ" سارق، سالب.

ع. ق إذا كان לֹצְצִים في هو ٧: ٥ تعرف بأنها ترد ١. بطريقة صحيحة إذا فهي قل. إسمفا. واحتمال أنها من تصريف الفعل לָצַץ تمرد، هزء من عدد من المصادر المعجمية (BDB, 539, *HALAT* 2:507; *TDOT* 7:548) وتعليقات متنوعة اعتبرت هذه الصيغة بُولِيل. من ליץ / לוץ سخرية (#٤٣٢٩).

في هو ٧ النبي يصور بدقة بعضا من خطايا قادة المملكة الشمالية (שָׂרִים) فإذا كانت לֹצְצִים مشتقة من לָצַץ فإن النبي يدين قادة إسْرَائِيل لتآمرهم مع المتمردين والإرهابيين (مشتقة من عرب. *lasa* يستدير جانبًا، يغش، Davies, 184; Gaster, 79) فإذا وكما يبدو أنه الاحتمال الأكبر كان هذا الشكل مشتقا من ליץ فإن هوشع يتهم هؤلاء القادة لتلقيهم المشورة من المستهزئين في سياق احتفالات شكر (إش ٢٨: ٧- ٨ ، ١٤) وأيضًا يحتج على قادة يَهُوذَا السكارى والمستهزئين، هؤلاء الأفراد يظهرون بأنهم يرفضون مطالب الله بأن يثقوا فيه وليس في الأحلاف العسكرية إش ٢٩: ٢٠ يربط هؤلاء المستهزئين مع من لا يرحم (עָרִיץ) وهو العكس المباشر للمتواضعين والمحتاجين والذين يبتهجون بيهوه

تمرد، تآمر، عناد، استعصاء: ← יָסַד [*yāsad* 2] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשה [*kšh*] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [*lāṣôn*] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לצץ [*lṣṣ*] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [*mrd*] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [*mrh* 1] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [*srr* 1] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [*'bt* 2] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [*'ēṣâ* 2] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [*'ātāq*] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשע [*pš'*] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [*qešî*] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשר [*qšr*] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [*šerirût*] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

G. Davies, Hosea, 1992; T. Gaster, "Old Testament Notes," *VT* 4, 1954, 73-79.

يوجين كاربنتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

4374 לקח

לקח [*lqḥ*] في قل.، أخذ، أمسك، قبض؛ نِفْعَل. يُحمل بعيدًا (#٤٣٧٤)، לֶקַח [*leqaḥ*] تعليم، قُوَّة الإقْنَاع (قا؛ تث ٣٢: ٢؛ أي ١١: ٤؛ أم ٤: ٢؛ ١٦: ٢١، ٢٣)؛ الإقناعية، القدرة على الإقناع (أم ٧: ٢١)؛ الفهم (أم ١: ٥؛ ٩: ٩؛ إش ٢٩: ٢٤) (#٤٣٧٥)؛ מַלְקוֹחַ [*malqôah*] يعيش بوفرة (عد ٣١: ١١، ٢٦؛ إش ٤٩: ٢٤ [|| שְׁבִי قا الفعل ٢٥] #٤٩١٧)، מֶלְקָחַיִם [*melqahayim*] ملاقط استخدمت على مذبح الهيكل لرفع الفحم مثل؛ رؤية إش ٦: ٦؛ زِهلقيّة(*) [ملاقط] المصابيح (في الهيكل، ١مل ٧: ٤٩= ٢أخ ٤: ٢١)؛ في خيمة الاجتماع خر ٢٥: ٣٨؛ ٣٧: ٢٣؛ عد ٤: ٩، #٤٩٢٠)؛ מִקָּח [*miqqah*] تلقي، استلام (ترد. ١. في ٢أخ ٩: ٧؛ #٥٢٢٨)؛ מַקָּחוֹת [*maqqahôt*] سلع/بضائع تجارية (ترد. ١. في نح ١٠: ٣١ [٣٢]، #٥٢٢٩).

ش. أ. ق النظائر لـ לָקַח ترد في ش. أ. ق اللغات السامية، ترد أساسًا بنفس المفهوم المركزي للأخذ والاستلام: أوغا. *laqah*؛ وأكد. *leqû, laqû* (تل عما. أكد.: *laqahu*)؛ مؤابية؛ بونية. (أرم. القديمة قا؛ Lidzbarski, 302)؛ والمصرية القديمة *mrqht* = *malqoah*؛ أرام. يه.؛ أثيوبية؛ ع. ج. ق؛ عرب. حمل، حَبَل؛ (مرأة أو جمل)، يُلَقِح، يُخصِب؛ مخطوطات زوريجيرلي Zurijirli (شمال سوريا) *lqh* (قا؛ D. H. Müller, *Inschriften von Sendschirli*, 59).

ع. ق לָקַח ترد ٩٦٦ مرة أغلبها في تصريف الفعل (ما عدا هِفْعِيل.) في ع. ق. يمكن أن نلحظ اختلافًا لغويًا ولاهوتيًا طفيفًا.

١. في قل.، לָקַח يأخذ المستويات التالية فيما يخص

* أداة كالمقص لقطع الجزء المحترق من فتيل المصباح أو للإمساك به؛ ترجمت في ت. س& ف+ ت. ك. ح + ت. م + ت. إ. ش كـ مَلاقِط؛ بينما في ت. ي. ح كـ مَقاصّ— المُحرّر

المحتوى الدلالي: (أ) أخذ، أخذ باليد، أمسك (أغلبها تظهر في الأسفار الخمسة، صموئيل، وملوك بمواقف متنوعة وبأغراض متنوعة ليس هناك نموذج مميز سواء سياقي أو لاهوتي يغطي كل هذه الحالات مثال للمفعول، العصا. للفاعل موسى (خر ٧: ١٥)عصا موسى (٤: ١٧) فاعل الشيوخ مفعول عليقة (١٢: ٢٢) مفعول رمح، فاعل فينحاس (عد ٢٥: ٧)؛ عباءة إليشع (٢ مل ٤: ٢٩)؛ كل الأشياء مع בְּיָד مع בְּכַף فاعل، يوآب مع ثلاثة سهام (٢صم ١٨: ١٤) فاعل نوح؛ مفعول حمامة (تك ٨: ٩) مفعول بومة (تث ١٥: ١٧)؛ ساقي فرعون يحمل العنب (تك ٤٠: ١١) أخذ (من الشعر) فاعل شخص سماوي مفعول شعر حزقيال (حز ٨: ٣)، وتأخذ وتضع إنسانًا في جنة عدن، مفعول آدم فاعل يهوه (تك ٢: ١٥).

(ب) أخذ وحمل (مع نفسه/ على نفسه) الفاعل. إبراهيم مفع. صغار الغنم (تك ١٨: ٧)، الفاعل. إبراهيم، أخذ معه (١٢: ٥) "خذ . . فضة معك (٤٣: ١٢) هدايا ومال (٤٣: ١٥) مفع. ثلاثين رجلا، الفاعل. خبر (إر ٣٨: ١٠)؛ مفع. مؤن (يش ٩: ١١)؛ مفع. عشرة أرغفة خبز (١مل ١٤: ٣) مفع. مال (٢ مل ٥: ٥، أم ٧: ٢٠) مفع. هدية (٢مل ٨: ٨، ٩)، ومفع. قنينة زيت (٢مل ٩: ١).

(جـ) أخذ من، خرج من (يتبعه حالة نصب للأشياء أو الأشخاص) + מִן سلب من إنسان (تك ٢: ٢٢) بشر من التراب (٣، ٢٢) من المدِيَنة (تث ١٩: ١٢) أخذ داود للحجارة من مقلاعه (١صم ١٧: ٤٩) يسل السيف (١مل ١٧: ١٩) مع בְּ فحم متقد أخذ بالملقط (من على المذبح (إش ٦: ٦) ولָקַח يتبعه מִן (٢صم ١٢: ٤).

(د) أخذ الشيء وحمله بعيدًا "لماذا يأخذك قلبك ولماذا تختلج عيناك" (حز ٣: ١٤)؛ كرمزية للمشاعر التي يكنها شخص لآخر (أي ١٥: ١٢).

(هـ) أخذ الشيء بعيدًا للتجريد منه يتبعه حالة نصب الفاعل أولاد يعقوب اتهموا بتجريده من أولاده (تك ٤٢: ٣٦) (قا؛٤٤: ٢٩ حالة النصب + מִן) أخذ المملكة من يد سليمان (١ مل ١١: ٤٣) أخذ يهوه سيد أليشع منه (إيليا) (٢ مل ٢: ٣ ، ٢٥ أخنوخ لم يوجد بعد لأن الله أخذه (تك ٥: ٢٤) وعن الضمير المتصل في (أخذه) ٢ مل ٢: ٣، ٥)؛ لم يوجد أخنوخ فيما بعد لأن الرب أخذه بعيدًا (تك ٥: ٢٤). في أغلب الحالات عندما تعبر לָקַח عن الأخذ بعيدًا أو التجريد فإنها ترد من غير מִן مثال مفع. بكورية عيسو الفاعل. يعقوب (تك ١٧: ٣٦) مفع. زوج لَيئة ٣٠: ١٥)، مفع. الأرض (قض ١١: ١٢، ١٥) زوجة أخذت (١٥: ٦) مفع. أوثان (١٨: ٢٤)، مفع. ثور وحمار (١صم ١٢: ٣-٤) مفع. مملكة سليمان (١ مل ١١: ٤٣) مفع. اسم مجرد إدراك الفاعل. الله (أي ١٢: ٢٠) حز ٣٣: ٤، ٦) الفاعل. خمر ، تذهب بعقل الناس (هو ٤: ١١).

(و) يأخذ الحياة ١ مل ١٩: ١٠، ١٤ مز ٣١: ١٣ [١٤] أم ١: ١٩ يو ٤: ٣).

(ز) يأخذ لإنسان أمثلة عديدة تستخدم לָקַח للتعبير عن معنى الأخذ للنفس مناسب لنفس الإنسان (عد ٨: ١٦، تث ٧: ٢٥، ٢٢: ٧، ٢مل ١٢: ٥ [٦]) مع l] مفع. شيئين (زك ١١: ٧) فاعل دائن الفاعل. الإرملة مع الولدين أخذهم عبيدا لنفسه (٢ مل ٤: ١) و"هو سوف" [= التمساح] يرتب معك/ يقطع لك/ عهدًا/ لكي تأخذه كعبد طوال الحياة (على الدوام)" (أي ٤١: ٤ [٤٠: ٢٨]).

في أمثلة أخرى يكسب – يحقق يتبعها (حالة نصب + לְ] "اذهبوا واحضروا القش لأنفسكم" (خر ٥: ١١) "كل من يصبح مستهزءا" (أم ٩: ٧) العبارة קַח-לְךָ يأخذ لنفسه، خذ لنفسك، ترد كثيرًا مثال تك ٦: ٢١، ١٢: ١٩، ١٤: ٢١، ٥٤: ١٩، أحيانًا ترد לָקַח بدون حرف جر לְ يحصل على شعير (نح ٥: ٢) يحصل على، يشتري حقلا (أم ٣١: ١٦).

أمثلة أخرى: أخذ ملكية شيء يتبعها حالة نصب مثال: ملكية أرض (تث ٢٩: ٨ [٨] يش ١١: ١٦، ٢٣) وظيفة رسمية "لتكن أيامه قليلة ووظيفته ليأخذها آخر" (مز ١٠٩: ٨) استخدام مجازي: "أما ذلك ــــ الليل فيمسكه البرص ولا يفرح بين أسام السنة ولا يدخلن في عدد الشهور" أي ٣: ٦).

(ح) أخذ بمعنى اختيار/ فرز: "وأنتم قد أخذكم الرب" (تث ٤: ٢٠)، "وَأَنْتُمْ قَدْ أَخَذَكُمُ الرَّبُّ وَأَخْرَجَكُمْ مِنْ كُورِ الْحَدِيدِ مِنْ مِصْرَ، لِكَيْ تَكُونُوا لَهُ شَعْبَ مِيرَاثٍ كَمَا فِي هذَا الْيَوْمِ" و(تث ٤: ٣٤)" أو هل شرع الله أن يأتي ويأخذ لنفسه شعبًا من وسط شعبي بتجارب وأيات وعجائب" (١مل ١١: ٣٧) "وآخذك فتملك حسب كل ما تشتهي نفسك وتكون ملكا على إِسْرَائِيلَ" (تث ١: ١٥)؛ أخذ/اختار اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلاً (يش ٤: ٢).

(i) أخذ للزواج في حالات معينة يؤخذ شخص للارتباط بشخص آخر مثال أخذ للابن (مع לְ) "احضر /خذ زوجة لابني اسحق "(تك ٢٤: ٤، وأيضًا ٢١: ٢١ ، ٢٤: ٧ ، ٣٨، ٤٠ ، ٤٨ ؛ إر ٢٩ : ٦).

في أحوال أخرى الأخذ يكون للنفس عادة يصحبه مفعول به לְ (أحيانًا + לְאִשָּׁה) تك ٤: ١٩ ، ٦: ٢ ، ١١ : ٢٩ ، ١٢ : ١٩ لكن أيضًا بدون לְ (٢٠: ٢، ٣) خذ (كزوجات)، بدون الكلمة נָשִׁים (خر ٣٤: ١٦).

(ي) يأخذ = يتلقى، يقبل (شيء ما في التعريف المعجمي) قبل هدية فدية، رشوة الخ (١صم ٨: ٣، ١٢: ٣ج، ٤، ٢ مل ٥: ١٥ ، ١٦، ٢٠، ٢٣، ٢٦ ؛ خر ١٥: ٥ ، عا ٥: ١٢) فوائد مالية (ربا) (حز ١٨: ١٣، ١٧، ٢٢: ١٢)؛ ميراث عد ٣٤: ١٤ ، ١٥ ؛ يش ١٣: ٨ ، ١٨: ٧) الأرض،

(شربت) قبلت دم هابيل (تك ٤: ١١)؛ تأديب الله (إش ٤٠: ٢) يأخذ بمعنى يميز الصوت (أي ٤: ١٢) وعقليا يقبل يتلقى تعليمات (مثل أم ٢٤: ٣٢، إر ٢: ٣٠) ويتلقى = سلوك غير العاقل صاحب المزاج الحاد. تلقي بلعام (في نبوة) أمرًا إلهيًا للبركة (= בְּרָכָה a قا؛ *BHK*، بشيطه.) بدلا من اللعنة (عدد ٢٣: ٢٠).

(ك) يأخذ كبداية لخطوة ابعد : أخذت راحيل الأصنام ووضعتها في الداخل (تك ٣١: ٣٤) قض ٣: ٢٥ "فأخذوا المفتاح وفتحوا (الباب)؛ قا أيضًا يش ٢:٤ ؛ ١ مل ١٨: ٤)؛ "أخذوا المفتاح وأغلقوا الأبواب". "إليشع أخذ نير البقر وذبحها" (١ مل ١٩: ٢١؛ قا ٢صم ١٧: ١٩؛ ١٨: ١٨) أحيانًا استخدام "أخذ" يكون متكرر ومعاد بالتمام وغير مهم، مثال (حرفيًا) (١صم ٦: ٧) "فالآن خذوا واعملوا عجلة واحدة لم يعلها نير" ومرات أخرى تستخدم לָקַח لتعطي تأكيدا أكثر لوصف فعل ما "يأخذوا (استخدموا) لسانهم ويقولون ها أنذا على الذين يتنبأوا بأحلام كاذبة يقول الرب " إر ٢٣ : ٣١).

(ل) يرفع/ فوق، يضع على يتبعها עַל مثال "ثم إركبها (الرجل) حماره" (قض ١٩: ٢٨) ؛ نسر يبسط جناحيه لكي يأخذها" (تث ٣٢: ١١).

(م) يأخذ بمعنى يحضر "أحضر لي قليلا من الماء" (١ مل ١٧: ١٠، ١١ [عد ١١، قطعة خبز])، (والأشياء + בְּיָד) (تك ٢٧: ٩، ١٣؛ ١صم ٢١ : ٩ [١٠]؛ ٢ مل ٢: ٢٠ ؛ ٤: ٤١) تقدمة (لا ١٢: ٨ ‖ הֵבִיא عدد ٦) مع الإنسان كمفعول לָקַח تعني كثيرًا استدعاء شخص ما مثال "لتشتم أعدائي أخذتك" (عدد ٢٣: ١١)؛ هم ذهبوا ليستدعوا يفتاح" (قض ١١: ٥، قا ١صم ١٦: ١١)؛ ٢مل ٣: ١٥ ؛ ٦: ١٣؛ يهوه يدعو شعبه من السبي (تث ٣٠: ٤).

(ن) يأخذ = يقود / يوجه (مع أو من غير توجيه مباشر) مثال تك ٤٨: ١ "ويوسف أخذ أولاده الاثنين معه" خر ١٢: ٣٢؛ ١٤: ٦، ٧ عد ٢٣: ٢٧ (قا أيضًا ع. ١٤، ٢٨، يش ٨: ١ قض ٤: ٦، أم ٢٤ أنقذ المنقادين إلى الموت والممدودين للقتل" يهوه كفاعل: يش ٢٤: ٣ "فأخذ (يهوه) إبراهيم اباكم من عبر النهر".

(س) يأخذ= يسبي، يغصب "وإلا فآخذها غصبا" (١صم ٢: ١٦)؛ مفعول غنائم الحرب (قض ٥: ١٩، ٢صم ٨: ٨)؛ مفعول تخم (تك ٤٨: ٢٢، قا تث ٣: ١٤) مدن (عد ٢١ : ٢٥، تث ٣ : ١٤؛ يش ١١: ١٩؛ ١صم ٧: ١٤؛ ٢صم ٨: ١) سجن بهيموث (أي ٤٠: ٢٤) إغواء المرأة (حرفيًا جفون) يأسر الرجل (أم ٦: ٢٥).

(ع) يأخذ = يحمل قد يحمل المرء أملاكا أو غنائم الحرب (تك ١٤: ١١؛ ١صم ٢٧: ٩؛ ٣٠: ١٦، ١٨، ١٩، ٢٠؛ ١ مل ١٤: ٢٦) بالإضافة إلى المساجين في (تك ١٤: ١٢، ٢ مل ١٤: ١٢؛ ٢مل ١٨: ٣٢ = إش ٣٦ : ١٧؛ ٢ مل ٢٣: ٢٤ = ٢أخ ٣٦: ٤).

(ف) أخذ (بالثأر) "فنقدر عليه وننقم منه" (إر ٢٠: ١٠)، "آخُذ (يهوه) نَقْمَةً" (إش ٤٧: ٣).

٢. في نِفْعَل. לָקַח تأتي مرات قليلة بالمعاني التالية (سبي، يحمل بعيدًا مفعول، فلك العهد (١صم ٤: ١١، ١٧، ١٩، ٢١) يؤخذ بعيدًا – يُرفع: مفعول خبز الوجوه (٢١ : ٦ [٧] يُرفع بالموت، إليشع أخذ إلى السماء (٢ مل ٢: ٩، حز ٣٣: ٦) وأن يُحضر، يؤتى به لشخص ما: مفعول أسدراس (اسدراس ٢: ٨، ١٦).

٣. بُعِّل. يستخدم في حالة לֻקַּח مبنى للمجهول للقال في المعانى التالية:

(أ) يؤخذ (من المصدر) " أُخذت المرأة، خُلقت من الرجل (تك ٢: ٢٣)؛ أخذ الرجل خُلق من التراب (٣ : ١٩، ٢٣).

(ب) يُسرق من شاقل الفضة (قض ١٧: ٢) "هوذا الفضة معي أخذتها" (= يؤخذون من مواقعهم) لغة اللعنة (المعتادة)" حرفيًا إر ٢٩: ٢٢).

(جـ) يؤخذ أسيرا، إر ٤٨: ٤٦ (مفعول مؤابيين)، إش ٥٢: ٥ (مفعول شعب إسرائيل).

(د) يؤخذ بعيدًا – يُرفع (= نح ٢) ٢ مل ٢: ١٠ (مع מֵאִתָּךְ) إليشع أخذ للسماء؛ أخذ بعيدًا، بالموت إش ٥٣: ٨ مع מִן ربما لازم. (مفعول خادم يهوه).

٤. هناك عدد من المرات وردت فيها לֻקַּח وهي بوضوح (هُفعَل.) في شكل مبني للمجهول في المعنى (أخذ/ أحضر إلى (مكان أو شخص) أحضرت ساراي إلى حريم قصر فرعون (تك ١٢: ١٥)، مفعول، ماء أحضرت (١٨: ٤) وأخذت من (مفعول خشب أخذ من الكرمة) (مجزأ מִן).

٥. في هِتبَعيل. לָקַח يرد مرتين فقط كلاهما في خر ٩: ٢٤ وحز ١: ٤ يشيران إلى عاصفة أطلقها يهوه. الأخير يصف ظهور في رؤيا לָקַח ترد هناك إسمفا. مؤنث في جملة (אֵשׁ מִתְלַקַּחַת) حرفيًا تترجم " نارًا أضرمت في نفسها)ربما تشير إلى ألسنة نيران مشتعلة KB, 1958, 485 تترجم هذه الجملة إلى "نار" أخذت إلى هنا وهناك مثل نار مرتجفة " BDB (544) تترجم מִתְלַקַּחַת في مراحل متقاربة أكلت نفسها "قا A. Dillmann)، تشير إلى كتلة من نار BDB أيضًا يشير إلى ترجمة F. Buhl (ed. of Gesenius' *Hebräisches und aramäisches Handwrterbuch*) إلى ترجمات لهذه الجملة كشعلات نار مرتعشة A. B. Davidson (*Hebrew Syntax*) كضوء متعرج أو مشتت.

٦. الاسم לֶקַח مع دلائل العطاء والقبول في عبر. القديمة كتجارة استخدم مبدئيا في ع. ق للدلالة على التعلم،

التعليمات. ومن ٩ مرات ورد في ع. ق توجد ٧ مرات منها في كتابات الحكمة (مثال أم ١٦: ٢١، ٢٣) تصف الكلمة بصيرة وفي أغلب الجزء تعلم بطريقة إيجابية؛ الكلمة موازية תּוֹרָה في ٤: ٢ (قا ١: ٥ ، ٩:٩ إشعياء ٢٩: ٢٤) ترنيمة موسى وُصفت بأنها تعليم (تث ٣٢: ٢) في واقعة واحدة الاسم يشير إلى قدرة متواصلة (أم ٧: ٢١).

٧. فوارق لاهوتية دقيقة لا تكاد تُذكر ملحقة بعلم اللغة. وكمثال؛ الله هو الوسيلة التي أخذت الإنسان لكي تضعه في جنة عدن (تك ٢: ١٥) أو ضلع من الرجل لكي يكوِّن المرأة (تك ٢: ٢٢) بأسلوب يستدعي اختيار الله في أن يفرز (يأخذ) أشخاصا لكي يقوموا بالدور. عاموس النبي قال إن الرب "أخذه" وأعطاه مسئوليات نبوية (قا ٧: ١٥) الله أخذ داود من مسئولياته وأقامه على طريق الملكية (٢صم ٧: ٨= ١أخ ١٧: ٧) وهو أيضًا أخذ نبوخذ نصر لدور معين (إر ٤٣: ١٠) واختير اللاويون بين أقرانهم لخدمة محددة لكي يكونوا هدية لإِسْرَائِيل (عد ٣: ١٢، ١٨: ٦) وعلى مجال واسع أخذ الله إِسْرَائِيل لكي يكونوا شعبه (خر ٦: ٧).

أعمال الله التداخلية وردت باستخدام لغة לָקַח. الخروج هو موضوع أخذ وإحضار إلهي (تث ٤: ٢٠) ويمثل السبي مبادرة الله لعودة إِسْرَائِيل من السبي (حز ٣٦: ٢٤) وفي تقرير بياني فإن العابد (الملك؟) يقرر "وآخذكم من بين الأمم وأجمعكم من جميع الأرض وآتي بكم إلى أرضكم" (مز ١٨: ١٦ [١٧]).

سلطان الله في أن يهب الأملاك وحتى الحياة مؤكد ويقول أيوب "قبل أن أذهب ولا أعود إلى أرض ظلمة و ظل الموت" (أي١: ٢١) وفي جزء جدلي قال الله (قا مز ٦٨: ١٨ [١٩] قا أف ٤: ٨ وتعليقات)، وأن تموت يعني أن تؤخذ (١ مل ١٩: ١٤ مز ٣١: ١٣ [١٤]). ولكن أن تموت فهذا تم تصويره أيضًا بأن أخذ الله للشخص إلى حضرته

الدرجة التي وصلت إليها إسرائيل في تطوير عقيدة عدم الموت تحديدًا هي محل نقاش ولكن هناك أكثر من استمرارية بعد الموت موجودة في مزمور الحكمة "إنما الله يفدي نفسي من الهاوية لأنه يأخذني" (مز ٤٩: ١٥ [١٦]). يلاحظ G. von Rad أن المفردة לָקַח استخدمت بخصوص أخنوخ (تك ٥: ٢٤) وإيليا (٢ مل ٢: ٣) تعني أنه كان هناك اعتقاد في إِسْرَائِيل في ما بعد الحياة ﭬש. احتمال استمرارية الحياة في حضرة الله وليس كل الدراسين يوافقونه وما زال في ملحوظة خاصة هنا كتأكيد على "برأيك تهديني وبعد إلى مجد تأخذني" (قا مز ٧٣: ٢٤).

المفردة לָקַח تسود في ملاحظة طقسية وتلعب بقوة في العليمات الكهنوتية فتكريس هارون وأولاده هناك مسلسل من الأفعال تتضمن أخذ الإردية والدهن بالزيت والدم (خر ٢٩) وتقديم الذبائح أيضًا يهني أخذ الدم وسكبه بطرق متنوعة (لا ٤: ٥، ٢٥،: ٣٠، ٣٤) وعلى نفس المثال يوم الكفارة يتضمن أخذ الحيوانات وأشياء معينة للطقوس (١٦: ٧، ١٢) وفي أعقاب واقعة العجل الذهبي يعتبر موسى" NKJV و"يأخذ التيسين ويوقفهما أمام الرب لدى باب خيمة الاجتماع..." (NIV تث ٩: ٢١).

الحكماء والأنبياء أيضًا يتكلمون عن أخذ أو عدم أخذ تعليمات وتصحيحات. الحث على الحصول علة التعليمات أو التقرير على الحصول على بعض التعاليم الملائمة موجودة في (أم ١: ٣، ٨ : ١٠، ٢٤ : ٢٣) ويحتج الأنبياء على ان سامعيهم لم يتلقوا التعليمات (إر٣:٥، ١٧: ٢٣، ٣٢: ٣٣) أو التصحيحات (إر ٢: ٣٠، ٧: ٢٨ زك ٣: ٢). وهوشع في لغة استعارية يحث المرء على أخذ كلام معهم فيما هم يقتربون إلى الله (١٤: ٢ [٣]). ولكي يعطوا تأثيرات رمزية بتعليمات من يهوه استخدم الأنبياء هذه الأشياء مثل لبنة "أي بلاطات" (حز ٤: ١) وعاء حديد (٤: ٣) سكين (٥: ١) منطقة (إر ١٣: ٤) وحتى زوجة (هو ١: ٢).

استلام: ← חתה [ḥth] (يأخذ، يطلب، #٣١٤٩)؛ ← לקח [lqḥ] (يأخذ، يقبض، يزال #٤٣٧٤)؛ ← קבל [qbl] (يستلم، يأخذ #٧٦٩١).

البيبلوجرافيا

TDNT 4:5-15; *THAT* 1:875-79; *TWOT* 1:481-82; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 484; J. L. Mays, *Psalms*, 1994, 191-94; G. von Rad, *OTT*, 1962, 1:406-7.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

4375	לֶקַח

לֶקַח [leqah] اسم. تعليم، قُوَّةِ الإِقْنَاع (#٤٣٧٥).

ش. أ. ق إذ اشتقت من الفعل לקח (#٤٣٧٤) اسم. לֶקַח يجد أصوله في أكد. *leqû* وأوغا. *lqh* يتلقى.

ع. ق في التسع مرات التي ورد فيها לֶקַח كلها ما عدا اثنين في كتابات الحكمة (أيوب مرتين وأمثال ٥ مرات) المعنى الأساسي هو التعليم كما في تث ٣٢: ٢ حيث يتكلم موسى عن تعليمه (كلمات موازية لـ) كما لو أنه يسقط كالمطر وبالمثل يعطي الأب ابنه (أم ٤:٢). أم ١٦: ٢١، ٢٣ يزودنا بالحكمة "وَالْكَلاَمُ الْحُلْوُ يَزِيدُ الْعِلْمَ" (NIV). أم ٧: ٢١ يتحدث عن לֶקַח ككلمة شيء مقنع. وأخيرًا المفردة تفيد فكرة الفهم وهو الأكثر فهما وقبولا من الناحية التعليمية. وصوفر يوبخ أيوب لادعائه بأن معتقداته (تعليمه) بلا امتداد (أي ١١: ٤) وقيل إن الحكيم يضيف إلى تعليمه بالاستماع (أم ١: ٥) وهي نتيجة تحدث أيضًا مع البار (٩:٩) ويقرر إشعياء أنه في النهاية فإن أولئك

الذين يحتجون الآن سوف ينفتحون على التعلم لأنهم سوف يلتفتون لما يقوله الله (إش ٢٩: ٢٤).

ب. ت مشن. عبر. يأخذ المعنى فيها يحصل على، الدرس، وحتى الشريعة (Torah; Taan. 7a).

تعلم، تعليم: ← אלף [*'lp* [1]] (يتعلم، يُعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [*'omnâ* [2]] (حضور، حماية، #٥٩٤)؛ ← יסר [*ysr* [1]] (ينصح، يقوم، يؤدب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [*yrh* [3]] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ ← לַהַג [*lahag*] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← למד [*lmd*] (يتعلم، يُعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← تعليم: لاهوت.

الببليوجرافيا

TWAT 4:594; *TWOT* 1:482.

إي. إتش . ميريل *E. H. Merrill*

4377	לקט

לקט [*lqṭ*]، قل.،: جني، حصد، في بيعِّل. يجمّع، يجمع؛ بُعِّل. جُمّع؛ هِتبَعيل.، يلتقط (# ٤٣٧٧)؛ לֶקֶט [*leqet*] اسم. جمع (# ٤٣٧٨).

ش. أ. قِ أكد. *laqatu*، (*AHw*, 537b; *CAD* 9:100) عرب. "لَقَط" إلتقط؛ اسم. "لقاط"، لقط كيزان الذرة المتروكة على الأرض.

ع. ق ١. الكلمة تظهر ٣٠ مرة في ع. ق قل.، وبُعِّل. والهتيفعيل. الكلمة لها صلة "بالجمع" أو "الالتقاط" الأشياء ولكنها على الأرض في البيت في حالة وصف التقاط الحبوب أو (العنب) في وقت الحصاد לֶקֶט كحصد تشير إلى التقاط المخلفات التي يقوم بها الفقير أو الذي بلا فادي وذلك بعد الحصاد. إنها وصية في التوراة بترك زوايا الحقل (לֶקֶט) عند حصده للفقراء (עָנִי #٦٧١٤) والغرباء، (גֵּר، #١٧٣١) لكي يجمعها (لا ٢٣: ٢٢ قا ١٩: ٩) المغزى اللاهوتي مؤكد بعبارة ـوكرمك لا تعلله ونثار كرمك لا تلتقط للمسكين والغريب تتركه أنا الرب إلهكم" (لا ١٩: ١٠) المنطق في هذا التشلايع يكمن في حقيقة أن الله يملك على كل الأرض المقدسة (de Vaux, 165) الحقول على يدالفقراء حدث بصفة سياسية في قصة راعوث كخلفية لمقابلة راعوث لبوعز وليها "فاديها" (גֹּאֵל #١٤٥٧) (٢: ٢ ـ٣ ، ٧ ـ٨، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٣).

٢. بيعِّل. يشير إلى "الحصاد الكامل" (انظر Jenni, 188-89) في لا ١٩:٩ ـ ١٠ ، ٢٣: ٢٢ يعطي الرب أمرًا بأن شعب إسرائيل لا يجب أن يحصد أطراف الحقل ولا أن يجمعوا لحصادهم" وعندما تحصدون حصيدا أرضكم لا تكمل زوايا حقلك في الحصاد" (لا ١٩: ٩؛ ٢٣، ٢٢ NIV)، ولا أن يجمعوا العنب المتساقط" (لا ١٩: ١٠ NIV) بيعِّل. هنا ينبر على الجمع الكامل للحبوب والعنب. سبب أنَ يترك الشعب جزءًا من الحصاد هو أن يتركوا شيئًا " للفقير والغريب" (لا ١٩: ١٠، ٢٣ : ٢٢) وهذا بنية التخفيف من " نكبة الفقراء مثل الإرامل واليتامى والغرباء" الذين لا يمتلكون إراض (G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 266) مشن. البيعال الذي يتعامل مع هذا الجزء من الناموس. الكلمة تستخدم لوصف دينونة الله في إش ١٧: ٥ تصف دقة دينونته على مدينة دمشق أنها سوف تكون مثل الحصاد الكامل "ويكون لجمع الحصاد للزرع تحصد السنابل ويكون كمن يلقط سنابل في وادي رفايم" (انظر H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT, X, 648; Ringgren, *TWAT* 4:595).

٣. مجازيًا بقايا الحصاد يمكن أن يستخدم أيضًا ليصف مدى الدمار الذي يلحق بإسْرَائِيل (إش ١٧: ٥). مع ذلك فإن بعض (עֲלָל) سوف يبقى (שְׁאָר) (عدد ٦).

٤. بُعِّل. يستخدم في إش ٢٧ : ١٢ في حصاد الله لعودة شعبه إلى أرض الميعاد. الكلمة تصور الجمع الكامل لإسْرَائِيل فردا فردا العودة للأرض لحفظ عهد الله (انظر Ringgren, *TWAT* 4:595).

تجميع: ← אסף [*'sp*] (يجمع، حصاد، #٦٦٥)؛ ← בצר [*bṣr* [1]] (حصاد العنب، #١٣٠٥)؛ ← חטב [*ḥṭb* [1]] (يجمع، يقطع، #٢٦٣٤)؛ ← כנס [*kns*] (يجمع، #٤٠٤٣)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עֵדָה [*'ēdâ* [1]] (جماعة، تجمع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← עמר [*'mr* [1]] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קְהִלָּה [*qehillâ*] (مجتمع، تجمع، #٧٧٣٧)؛ ← קוה [*qwh* [2]] (يجمع، #٧٧٤٨)؛ ← קשש [*qšš* [1]] (يجمع، يحشد، #٨٠٠٦).

حصاد، إلتقاط: ← אסף [*'sp*] (يجمع، يحصد، #٦٦٥)؛ ← בצר [*bṣr* [1]] (حصاد العنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [*yebûl*] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجني، يحصد، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [*'ll* [1]] (يلتقط، #٦٦١٨)؛ ← עמר [*'mr* [1]] (يجمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [*qṣr* [1]] (حصاد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [*tebû'â*] (محصول، إنتاج، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [*tenûbâ*] (ينتج، #٩٤٨٢).

الببليوجرافيا

TWAT 4:594-95; G. Dalman, *AuSp*, vol. 3, 1964; Ernst Jenni, *Das hebräische Pi'el*, 1968, 188-89; R. de Vaux, *AncIsr*, 1974.

كليون إل . روجرز , الإبن. / آي . كورنيليوس *Cleon L. Rogers, Jr. / I. Cornelius*

٤٣٧٨ (לֶקֶט [*leqet*]، بقايا الحصاد، لقاط)،← #٤٣٧٧

לקק 4379

לקק [lqq]، محكاة صوتية/ إزدواج تكراري؛ قَل. لعق، ولغ؛ بيعِّل. يلحس، يلعق (٧ مرات #٤٣٧٩، HALAT 509a).

ش. أ. ق الفعل قد يوجد له نظير في عرب. "لَعَقَ" (قا عرب. "لَعِقَ" [Wehr, 869b])؛ وتيجرية. laqlaqa لعق (TigrWb 36b).

ع. ق أفعال أخرى(محكاة صوتية/ إزدواج تكراري) لنفس إجراءات الاستهلاك تشمل לעע ,לעט ,לָחַךְ, و מָצַץ. مثل الوعيد بدينونة يهوه لأخاب الذي قتل نابوت البريء، تنبأ إيليا قائلاً (לָק > ← קָן) دم نابوت (١ مل ٢١: ١٩؛ قا؛ ٢٢: ٣٨؛ مز ٦٨: ٢٣ [٢٤]. ففي قض ٧: ٥-٧ يوضح جيدًا معنى الفعل "فنزل بالشعب إلى الماء وقال الرب لجدعون كل من يلغ قال קלא) بلسانه من الماء كما يلغ الكلب فأوقفه وحده وكذا كل من جثا على ركبتيه للشرب وكان عدد الذين ولغوا بيدهم إلى فمهم ثلاث مئة رجل وأما باقي الشعب جميعًا فجثوا على ركبهم لشرب الماء فقال الرب لجدعون بالثلاث مئة الرجل الذين ولغوا (הַמְלַקְקִים) أخلصكم " في هذه الواقعة في الغالب لا يوجد إشارة في لعق الثلاثمائة مثل لعق الكلاب (الذي يهتبر لعقهم في ع. ق عادة لعق دم المسفوك) رغم أن تصرفهم بما يشمله من حقيقة أنهم لم يركعوا لكي يشربوا ربما وبشكل ما يصفهم كأنسب ناس لخدمة الملسيشيات (انظر البيبلوجرافيا).

ب. ت بعد عبر. تحقق الفعل לָקַק لعق (Jastrow, 719b) والصفة לָק لاعق طماع (Jastrow, 716b).

شرب، يرفع ماء، يجرع: ← גמא [gm'] (يبلع، يشرب #١٦٨٦)؛ ← גרע [gr' [2]] (ينقط، نقاط ماء #١٧٥٨)؛ ← דלה [dlh [1]] (يرفع ماء #١٩٢٦)؛ ← ירה [yrh [2]] (يعطي ليشرب، #٣٧٢٢)؛ ← לעע [l'' [2]] (يشرب بصوت #٤٣٦٣)؛ ← לקק [lqq] (يلعق، يلغ #٤٣٧٩)؛ ← מצץ [mṣṣ] (يشرب، ينهل #٥٢٠٩)؛ ← רוה [rwh] (يسقي حتى الارتواء، يجرع #٨١١٥)؛ ← שאב [š'b] (ينقط ماء #٨٦١٢)؛ ← שקה [šqh] (شرب، إنعاش #٩١٩٧)؛ ← שתה [šth [2]] (سقي #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

L. Bauer, "Einige Stellen des Alten Testaments bei Kautzsch 4. Aufl. im Licht des heiligen Landes ... Richter 7,6 ...," *Theologische Studien und Kritiken* 100, 1927-28, (426-38) 431-32; A. V. Billen, "The Old Latin Version of Judges," *JTS* 43, 1942, 140; H. L. Bishop, "Everyone That Lappeth of the Water," *ExpTim* 35, 1923-24, 140; A. Condamin, "Les trois cents soldats de Gédéon qui ont lapé l'eau," *RSR*, 1922, 218-20; A. Mez, "Nochmals Ri 7.5-6," *ZAW* 21, 1901, 198-200; H. Pirie-Gordon, "The Reduction of Gideon's Army," *ExpTim* 38, 1926-27, 284; W. Rudolph, "Textkritische Anmerkungen zum Richterbuch," in FS Eissfeldt, ed. J. Fück, 1947, 202; B. Stade, "Zu Ri. 7.5-6," *ZAW* 16, 1896, 183-86; A. M. Stuart, "Lapping the Water," *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, 1895, 345; V. L. Trumper, "The Choosing of Gideon's 300, Judges 7:5,6," *JPOS* 6, 1926, 108-9; T. H. Weir, "Gideon and His Three Hundred (Judg. vii. 5, 6)," *ExpTim* 33, 1921-22, 330; 34, 1922-23, 232.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

לֶקֶשׁ 4381

לֶקֶשׁ [leqeš]، عشب متأخر (#٤٣٨١)، > לְקֵשׁ تسوية حشيش، تقليب التربة، (ترد. ١. في أي ٢٤: ٦ (#٤٣٨٠).

ش. أ. ق לֶקֶשׁ قريبة من عرب. "لَقَثَ" (يتأخر) أرم. לְקַשׁ (يفعل شيئًا متأخرًا) وعبر. מַלְקוֹשׁ (مطر متأخر #٤٩١٩، انظر HALAT 509).

ع. ق לֶקֶשׁ ترد مرتين في عا ٧: ١ حيث تشير إلى النمو المتأخر (Andersen, 741; Smith, 222) وفيما إذا كانت לֶקֶשׁ تشير إلى المحصول المزروع ثانية (وهكذا NIV) أو المزروع الثاني الذي نما حالا فهذا ليس واضحا (Dalman, *AuSP*, 1:411) والواضح أن الخسارة في לֶקֶשׁ من خلال غزو الجراد يعني ضيق اقتصادي قاسي للمزارع العادي

عشب - نباتات: ← דשא [dš'] (يصبح أخضر، ينبت، #٢٠١٢)؛ ← חָצִיר [ḥāṣîr [1]] (عشب، #٢٩٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [ḥ^ašaš] (عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← ירק [yrq [2]] (يخضر، #٣٧٦٢ب)؛ ← לֶקֶשׁ [leqeš] (عشب متأخر، #٤٣٨١)؛ ← עֵשֶׂב ['ēśeb] (نباتات خضراء، #٦٩١٢).

البيبلوجرافيا

F. Andersen and D. Freedman, *Amos*, AB, 24a, 1989; G. Smith, *Amos*, 1989; H. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٤٣٨٢ (לָשָׁד [lasad]، فطيرة خُبزت بزيت)،← خبز

לָשׁוֹן 4383

לָשׁוֹן [lāšôn]، اسم.، لسان، لغة، (#٤٣٨٣)، לָשַׁן [lasan]، الفعل هِتبَعيل. يشوه السمعة (#٤٣٨٧).

ش. أ. ق الجذر לָשַׁן انتشر في أغلب اللغات واللهجات ومع نفس معاني التصور الحرفي الموجودة في عبر.، ولذا فإن أكد. lisanû (CAD 9:209-15) تعرف كلسان، مقولة،

تشويه سمعة، لسان نار، شفرة أداة أو سلاح وما شاكلها أوغا. (*WUS*, 1484) *lsn* محققة كاسم (*CTA*, 5 ii 3) وفعل (*CTA*, 17 vi 51) وأرم. לְשׁוֹן كاسم (*KAI*, 214:9; 224:17/18:21).

ع. ق الاسم לָשׁוֹן يرد (١٢٠ مرة) وأكثر المرات في المزامير (٣٥ مرة) والأمثال (١٩ مرة) وأيوب (٩ مرات) من الواضح أنها كلمة مفضلة لدى تقليد الحكمة وليس غريبا في ضوء الصلة بين الكلام والحكمة (Murphy, *The Tree of Life*, 1990, 22) أغلب المرات هي لكي نفهم حرفيًا كإشارة إلى عضو في الجسم شكل عام أو كأداة للكلام تحديدًا. هي أيضًا تشير بوجه عام بفعل الكلام أو الخطاب نفسه (بالكناية) وأخيرًا هي استعارة لشيء يمثله في الشكل أو البيئة (*HALAT* 509).

١. كعضو في الجسم اللسان يلغ الماء (٧: ٥) ويلصق بسقف الفم (ربما يعني عدم الكلام/ أو العطش أي ٢٩: ١٠ مز ٢٢: ١٥ [١٦] ١٣٧: ٦ إش ٤١: ١٧)" ولسانهم من العطش يبس" (إش ٥٧: ٤) وهو أيضًا عضو في تشريح الحيوان يعبر عنه بكلا الاستعمالين حرفيًا (قض ٧: ٥ أي ٤١ : ١ [٤٠: ٢٥] مز ٨٦: ٢٣ [٢٤] أو رمزيًا ١٤٠: ٣ [٤] أكثر استخداماته بالطبع هو للحديث و في مرات كثيرة فإنالكلام يوصف بأنه استخدام اللسان (أو حتى قا חֵךְ (#٢٦٧٤) أم ٥: ٣، ٨: ٧ باهتمام هو أعلى باطن الفم وليس اللسان الذي يستخدم للتذوق (أي١٢: ١١؛ مز ١١٩: ١٠٣؛ أم ٢٤: ١٣). عندما اعترض موسى على يهوه بأنه لا يقدر على قيادة الشعب כְּבַד לָשׁוֹן (حرفيًا " ثقيل اللسان)، يتباطأ في الكلام (خر ٤: ١٠) نفس التعبير الذي استخدم في مكان آخر (انظر حز ٣: ٥-٦) يقترح أن موسى كانت تنقصه طلاقة اللغة ربما اللغة المصرية القديمة التي لم يكن يتكلم بها بانتظام خلال ٤٠ سنة. من الجدير بالملاحظة أيضًا أن לָשׁוֹן هي معادل لـ "فم" פֶּה (# ٧٠٢٣) هنا وفي كليهما أساسيان للكلام (قا؛ أي ٣٣: ٢؛ إش ٥٧: ٤؛ زك ١٤: ١٢). أولئك الذين ينقصهم حقيقة الطلاقة في الكلام قيل عنهم أنهم לְשׁוֹן אִלֵּם لسان (إش ٣٥: ٦) أو לְשׁוֹן עִלְּגִים وعلى العكس فإن اولئك الذين يمتلكون مهارات غير عادية في فهم לְשׁוֹן לִמּוּדִים " لسان فصيح أو حرفيًا لسان" (٥٠: ٤) الفكرة ليست بطلاقة كما لتلك التي يكتسبها الأشخاص الذين يتكلمون لغات أجنبية يقال أنهم يفعلون هذا في לְעַג לָשׁוֹן אֵין בִּינָה "لسان غريب غير مفهوم (٣٣: ١٩). يشير هنا بشكل محدد إلى الأشوريين الذين رغم أن لغتهم السامية، كانت مختلفة تمامًا بشكل لهجوي عن عبر. الإِسْرَائِيلية. نفس تجميع الكلمات (לַעַג و לָשׁוֹן) يرد في ٢٨: ١١ حيث يقول يهوه بأنه سوف يتكلم بشفاة ولسان (בְּלַעֲגֵי) غريب (בְּלָשׁוֹן אַחֶרֶת) الكلمة (אַחֶרֶת) حرفيًا "مختلف تعني في السياق "أجنبي" وتستخدم بسخرية لتتكلم عن تواصل الله مع إِسْرَائِيل في لغة -رة أخرى – الأشوريين. هم رفضوا أن يسمعوا كلامه الواضح من خلال الأنبياء (٢٨ : ٩- ١٠) ولذا فهو الآن سوف يكلم شعبه بعبارات القهر الأجنبي والقاسي (ع. ١٣).

٢. ككناية في الخطاب ترد לָשׁוֹן بالأكثر ليس في كلمات سلبية أو تواصل مؤلم. ولذا فاللسان "الغاش" (רְמִיָּה مز١٢٠: ٢ ‖ שָׁקֶר " كاذب") في الحقيقة يشخص اللسان الغاش كشخص يكذب على المرنم. الكاذب نفسه هو לְשׁוֹן רְמִיָּה (ع. ٣) اللسان الكاذب يمثِّل أيضًا في ٥٢: ٤ [٦] هذه المرة "لسان غش" לְשׁוֹן מִרְמָה هذا العضو المنافق، اللسان هو "كمقص حاد" يمارس الغش" (רְמִיָּה ع. ٢ [٤] قا؛ ١٢٠: ٣) مرادف اللسان الغاش، اللسان الكاذب. (לְשׁוֹן שָׁקֶר مز ١٠٩: ٢؛ أم ٦: ١٧؛ ١٢: ١٩؛ ٢١ : ٦؛ ٢٦: ٢٨) وقريبًا منهما اللسان الشرير (לְשׁוֹן תַּהְפֻּכוֹת أم ١٠: ٣١ أو اللسان المعسول/ الملق (מַחֲלִקַת לָשׁוֹן)، مثل الشخص الذي يتورط في حديث سري أو مخفى (٢٥: ٢٣). قد يفترض أحد أن الكلمات المنطوق بها في السر تحتوي على أشياء غير حقيقية هذا صحيح أيضًا في "اللسان الناعم" (אֵשֶׁת רָע) الزوجة الفاجرة (٦: ٢٤)، تلك المرأة "العديمة الأخلاق" (חֶלְקָה) نعومة خطاب المرأة يدل على طرقها المخادعة.

التملق أيضًا عنصر من المبالغة إن لم يكن خداع، وفي أي حال من الأحوال، يُساء استخدامه. يدرك تملمًا ع. ق هذه الاستراتيجة، ويتكلم عنها كلسان متملق (מַמַּחֲלִיק לָשׁוֹן أم ٢٨: ٢٣) الصفة هنا في هِفْعِيل. إسمفا. من חָלַק، وهو الجذر المشتق منه חֶלְקָה (نعومة ٦: ٢٤). التملق والخطاب الناعم هما نفس الشيء، לָשׁוֹן وكلاهما مخادع أصلاً. الإستعمالات الإنتقاصية الأخرى لـ לָשׁוֹן قد ترى في "اللسان المتبجّح" לָשׁוֹן מְדַבֶּרֶת גְּדֹלוֹת مز ١٢: ٣ [٤]، حرفيًا، "اللِّسَانَ الْمُتَكَلِّمَ بِالْعَظَائِمِ" [ت. س& ف]؛ "اللسان" الذي يطلق اتهامات حرفيًا "اللسان المخاصم" (רִיב לְשֹׁנוֹת مز ٣١: ٢٠ [٢١]) "واللسان الغاش" (לְשׁוֹן הַוֹּת أم ١٧: ٤) اللسان الأخير يستخدم اللغة التي بالفعل إلى الدمار (هكذا הַוָּה، *HALAT* 232).

المشهورون بالندرة هم الذين يستخدمون לָשׁוֹן يشيرون بالتحديد إلى أمور إيجابية أو محترمة. هناك لسان البر (أم ١٠: ٢٠) وبالتحديد أكثر "اللسان اللطيف" (וְרַכָּה לָשׁ) وللمفارقة هو كاف "لكس العظام" (٢٥: ١٥) هذا يوضح قوة الكلام الطيب والناس (لكن الكلام أيضًا ناعم ورقيق واللسان يجلب الشفاء (١٥: ٤) وباهتمام خاص المقابل بين اللسان الأحمق ولسان الحكيم الإنسان ظظ أحمق (١٠: ١٨) ولكن الذي يمسك لسانه حكيم (١٠: ١٩) وبالمثل اللسان الحكيم ينطق بالمعرفة ولكن فم الجاهل

ينطق بالحماقة (١٥: ٢).

وأخيرًا (أم ١٧: ٢٨ NIV) مع تعليم ع. ق يصفه عامةً بالحكيم هو الذي يعرف الله ويحبه، حيث الأحمق مبتعد عن الرب، (مز ١٤: ١) وكلامهم يوضح هذه العلاقة.

٣. الكناية في לָשׁוֹן ترد لتصف أشياء أو أماكن تمثل اللسان في الشكل أو الهيئة : هناك لسان الذهب (NIV وتد) سرقه عاخان من أريحا (يش ٧: ٢١-٢٤) "لسان نار" (إش ٥: ٢٤، قا أع ٢: ٣) يصف دينونة الله وخليج البحر " (يش ١٥: ٥، ١٨، ١٩؛ إش ١١: ١٥) بالإشارة إلى الواقعتين الأوليتين شق في البحر الميت وربما إلى خليج السويس (Wildberger, 496).

٤. الأرامية לִשָּׁן (#١٠٣٩) ترد في دا في صورة بلاغية للشعوب أو الجنسيّات كل بلقبه (دا ٣: ٤، ٧، ١٩ ٣١؛ ٥: ١٩؛ ٦: ٢٦؛ ٧: ١٤).

לָשַׁן يرد مرتين في هِفْعِيل. (صيغة الماضي الناقص) (أم ٣٠: ١٠) وبُعِّل. إسمها. (مز ١٠١: ٥) وفي كل حالة يترجم غاش وهذا يساند ملاحظة التي وردت عن أن לָשַׁן عندما تستخدم بالتحديد تحمل معنى سلبيا بدرجة كبيرة وهذا يتضح أيضًا في مشن. عبر. (Jastrow 2 :720).

ب. ت عبر. المتأخرة לָשׁוֹן لسان لغة. أرم. לִשָּׁן لسان لغة، سريانية. lessana ' السبعينية γλῶσσα لسانه لغة.

لغة، لسان، خطاب: ← לָעַז [l'z] (يتكلم كلامًا غير مفهوم #٤٣٥٧)؛ ← לָשׁוֹן [lāšôn] (لسان، لغة، #٤٣٨٣)؛ ← לָשַׁן [lšn] (افتراء، #٤٣٨٧)؛ ← שָׂפָה [śāpâ] (لغة شفة، شاطيء #٨٥٥٧).

الببيلوجرافيا

TDNT 1:719-26; *TWAT* 4:595-605; *TWOT* 1:483-84; K. Albrecht, "Das Geschlecht der hebrȕischen Hauptwrter," *ZAW* 16, 1896, 41-121; D. Block, "The Role of Language in Ancient Israelite Perceptions of National Identity," *JBL* 103, 1984, 321-40; E. Dhorme, *L'Emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1923, 84-86; N. Graetz, "Miriam: Guilty or Not Guilty," *Judaism* 40, 1991, 184-92; J. Tigay, "'Heavy of Mouth' and 'Heavy of Tongue': On Moses' Speech Difficulty," *BASOR* 231, 1978, 57-67; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, ConCom, 1991, 496; H. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974, 77.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

4384	לִשְׁכָּה

לִשְׁכָּה [liškâ] اسم. قاعة (لاستخدام مقدس) (#٤٣٨٤).

ع. ق ١. الاسم לִשְׁכָּה يظهر عادة في سياقات قدسية، في أكثر الحالات يشير إلى قاعات في الهيكل. قا؛ الإشارات العديدة في حز ٤٠ - ٤٨ (قا؛ أيضًا المرة الوحيدة التي وردت فيها מְהֻקְצָעוֹת أركان الحيِّز في ٤٦: ٢٢) לִשְׁכָּה عادة بها مقاعد حجرية حول الثلاثة حوائط حيث يمكن للمشاركين في تقديم الذبائح أن يجلسوا. الجانب الرابع يواجة الحوش.

٢. الاسم לִשְׁכָּה يشير عادة إلى العلية في بيت عادي (مثال ١مل ١٧: ١٩، ٢٣)، في قصر ملكي: (مثال قض ٣: ٢٠، ٢٣-٢٥) ، أو في هيكل (مثل؛ ١أخ ٢٨: ١١). في مز ١٠٤: ٣، ١٣، يشير إلى بيت الله السماوي المقام فوق المياه .على العكس الاسم חֶדֶר (#٢٥٤٠) عادة يشير لإلى الاستخدام الشائع חֲדַר מִשְׁכָּב غرفة نوم. مع أن واحدة من الغرف في الهيكل تدعى חֶדֶר (١أخ ٢٨: ١١ قا أيضًا استخدام עֲלִיָּה عليّة في هذا العدد) قا؛ Zimansky (*ABD* و Holladay (*ABD* 3:308-18) 1:408-19) لمناقشة التخطيط العمراني للبيت الإسْرَائِيلي والشرق الأدنى القديم) חֶדֶר أيضًا تُستخدم كنايةً للإشارة إلى الأماكن المظلمة في جسم الإنسان (أم ٨: ٢٠، ٢٧، ٣٠، ٢٦: ٢٢). وفي إحساس كوني، إلى العالم السفلي [שְׁאוֹל، #٨٦١٩]).

غرفة: ← חֶדֶר [ḥeder] (غرفة مظلمة، الهاوية #٢٥٤٠)، ← לִשְׁכָּה [liskâ] (#٤٣٨٤ صالة)، ← נֹת מְהֻקְצָע [mᵉhuqṣāʿôt] (ركن، غرفة #٤٥٥٣)، ← עֲלִיָּה [ᵃlîyyâ] (علية #٦٦٠٨).

لويس جونكير *Louis Jonker*

4385	לֶשֶׁם

לֶשֶׁם¹ [lešem ¹] حجر كريم غير معروف (#٤٣٨٥) فقط في خر ٢٨: ١٩؛ ٣٩: ١٢.

ع. ق واحد من الأحجار شبه الكريمة ضمن صدرة القضاء لرئيس الكهنة التي تمثل الأسباط الـ١٢ العبرانيين، وموجودة كاللبنة الأولى في الصف الثالث ,JB, NIV NRSV تتبع (2:901) *IDB* هنا نقرأ "جَمَشْتٌ".

٢. لمقدمة لاهوتية لموضوع الأحجار الكريمة في ع. ق انظر אֹדֶם (#١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [ʾeben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [ʾōdem] (أحجار كريمة، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [ʾaḥlāmâ] (يشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [ʾeqdāḥ] (عقيق، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahaṭ] (أحجار كريمة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [bāreqet] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ←

יָהֲלֹם [*yahᵃlōm*] (أحجار كريمة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yāšᵉpēh*] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkōd*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם ¹ [*lešem* ¹] (أحجار كريمة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nōpek*] (أحجار نصف كريمة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*piṭdâ*] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*šᵉbô*] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם ¹ [*šōham* ¹] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר ² [*šāmîr* ²] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ ² [*šēš* ²] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ ² [*taršîš* ²] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי ¹ [*ḥᵃlî* ¹] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [*ᵃrûzîmh*] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [*ṭabba'at*] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [*kûmāz*] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [*ôṭmišbᵉs*] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [*nezem*] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נטי (؟) פָּה [*nᵉṭi /îpa*] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [*'āgîl*] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← ² עדה [*'dh* ²] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עכס [*'ks*] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← ענק [*'nq*] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [*pᵉnînîm*] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוָּרֹן [*ṣawwārōn*] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד ¹ [*ṣāmîd* ¹] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [*sᵉ'ādâ* ¹] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [*rābîd*] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [*śahᵃrônîm*] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [*šābîs*] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← ¹ שֵׁר [*šēr* ¹] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר ¹ [*tôr* ¹] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2: 898-905; *ISBE* 4: 623-30; *NIDNTT* 3:395-98; *TWOT* 2:631; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrüische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٤٣٨٧ (לָשַׁן [*lasan*]، افتراء)← #٤٣٨٣

٤٣٩٠ (לֶתֶךְ [*letek*]، فتور، خيبة أمل)← #٤٠٦

מ

4393 מַאֲבוּס

מַאֲבוּס [*ma'ᵃbûs*]، مخزن قمح، مستودع، بيت خزين (#٤٣٩٣).

ع. ق وردت هذه الكلمة فقط في إر ٥٠:٢٦، حيث تُشير إلى بناء من نوع ما، أو شيء يُمكن أن يُفتَح (פָּתַח). تُترجم سب. العبارة المشار إليها سابقًا: "افْتَحُوا مَخَازِنَهَا" (ἀνοίξατε τὰς ἀποθήκας αὐτῆς). يبدو التعبير شبيه في الشكل والمعنى للفعل (אָבַס)، أطعم أو أسمَن (← #٨٠)، والاسم. (אֵבוּס) معلف إطعام (W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, 1989, 419). يشير السياق إلى أن الله سيجلب أنواع دمارًا قاسيًا على أمّة بابل- وسيستنفذ أولاً مخازنهم من الأسلحة (ع. ٢٥) وبعد ذلك من الحبوب (ع. ٢٦).

مخزن قمح: ← מַאֲבוּס [*ma'ᵃbûs*] (حبوب، مخزن قمح، #٤٣٩٣)؛ ← מְגוּר [*māgôr* ³] (حفرة المستودع، #٤٤٧٣)؛ ← מָזוּ [*māzû*] (مخزن قمح، #٤٦٤٦).

البيبلوغرافيا

S. M. Paul, and W. G. Dever, eds., *Biblical Archaeology*, 1973, 48-51.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

4394 מְאֹד

מְאֹד [m^e'od] اسم، قوّة، قدرة؛ صفة. جدًا، كثيرًا، بشكل قوي، إلى أبعد حد، تمامًا (#٤٣٩٤).

ش. أ. ق الأشكال القريبة له موجودة في سامر. *m'd*؛ وأوغا. *m'd, m3d, m3'd*؛ وأكد. *ma'du, mfdu* (الصفة. جدًا، كثيرًا).

ع. ق ترد الكلمة على الأقل ٢٩٦ مرّة (*NIVEC*, 1505) ومن المُحتمل ٣٠٠ مرّة (*HALAT*).

١. الكلمة ترد مرتين فقط كاسم. بفارق بسيط غير ظرفي (*HALAT*; Merrill, 164). استُخدمَ التعبيران לֵב (قلب [إرادة]) ونֶפֶשׁ (حيوية، الذات) كثيرًا في تث للإعراب عن الولاء المُطلق والصريح ليهوه (تث٤:٢٩؛ ١٠:١٢؛ ١١:١٣؛ ١٣:٣ [٤]؛ ٢٦:١٦؛ ٣٠:٢، ٦، ١٠). في تث ٦:٥، يُضافُ التعبير الثالثِ لتَأكيد الالتزام الكليّ الذي يتناسب مع محبة يهوه: لقد أمر الإسرَائِيليونَ بمحبّة يهوه بكُلِّ قلبهم (إرادتهم)، وبكُلِّ نفسهم (ذاتهم)، وبكُل قدرتهم (וּבְכָל־מְאֹדֶךָ، وبكُل قدرتك). أمر المحبّة يتضمّن هنا المخافة بالتأكيد، والتوقير، والطاعة، والولاء، والخدمة (Moran, 78; Miller, 102; Watts, 215; Mayes, 176-77). كان الأمر للعابدين أن يقدّموا ولائهم ووفاءهم المطلقين والكاملين لذاك الذي بإمكانه جعل الحياة البشرية مُمكنة (Miller, 104). على أنّ المحبّة المُطالب بها في هذه الوصية ليست مُجرّد طاعة، إنّما ولاء مُحبٍّ عميق (Clifford, 47) الذي هو طبيعة العلاقة الحقيقية بين الله والبشر (قا؛ Smith, 98-99; Robinson, 90; Driver, 91; Dummelow, 125; von Rad, 63-64; Cunliffe-Jones, 60; Nicholson, 46, 70; Phillips, 55; Thompson, 122-23; Craigie, 169-70; Payne, 47).

نفس التعبيرات الثلاثة المُستخدَمة في تث٦:٥ موجودة أيضًا في ٢مل ٢٣:٢٥، حيث نجد الملك المثالي يوشيّا وهو ينالِ المديح التام بسبب رجوعه ليهوه بكُلّ قلبه (إرادته)، وبكُلّ نفسه، وبكُلّ قدرته (וּבְכָל־מְאֹדוֹ). يُنظَرُ إلى يوشيّا كمثلٍ مُصغَّر لحياة التقوى التي تدعو إليها وصايا (اسمع) (قا؛ Hobbs, 338).

٢. الكلمة كظرف. מְאֹד حيث تفيد التشديد النوعي (Westermann, 166) وهي مستخدَمة في سياقات عديدة التنوّع.

(أ) رَأَى اللهُ كُلَّ مَا عَمِلَهُ فَإِذَا هُوَ حَسَنٌ جِدًّا (تك١:٣١)، وقد تُشير إلى تناغم وكمال الخليقة (Wenham, 34) وتوافقها التام مع القصد الإلهي (May and Metzger, 3). كان رجال سدوم إشرارًا، يَرْتَكِبُونَ فَظَائِعَ الْخَطِيئَةِ ضِدَّ يهوه (רָעִים וְחַטָּאִים לַיהוָה מְאֹד، ١٣:١٣). عندما فتح يهوه كوى السموات، مما تسبب في فيضانات عظيمة طمّتهم، وَتَكَاثَرَتْ جِدًّا عَلَى الأَرْضِ (וַיִּרְבּוּ מְאֹד، ٧:١٨). يذكّر يفتاح الأفرايميين بأنهم فشلوا في مساعدته حين كان هو وشعبه في نزاع شديد مع بني عمّون (אִישׁ רִיב הָיִיתִי אֲנִי וְעַמִּי וּבְנֵי־עַמּוֹן מְאֹד، حرفيًا. صَاحِبَ خِصَامٍ شَدِيدٍ كُنْتُ أَنَا وَشَعْبِي مَعَ بَنِي عَمُّونَ [قض١٢: ٢]؛ وتتبعَ سب. بعض المُفسّرين (مثل؛ Moore, 306-8) وتُدخل الفعل עִנּוּנִי، وهم [أي، العمّونيين] أهانوني). وجد هَدَدُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْ فِرْعَوْنَ جِدًّا (١مل١١:١٩). أعلن عوبديا أنه بسبب أعمال الأدوميين العدائية الشنيعة ضد أخوتهم الإسرَائِيليين، فإنّ يهوه سيجعلهم مُحتقَرين جدًا (בָּזוּי ... מְאֹד) بين الأمم (عو ١: ٢).

(ب) في عدد من المقاطع الكتابية، تُستخدم الكلمة في وصف الله. في الكتابات الشعرية تقديسًا لارتفاعه السامي فوق الأمم، يوصَف يهوه بأنه مُمجَّد جدًا (מְאֹד נַעֲלָה، مز٤٧:٩ [١٠]). تعكس حقيقة أن أفكار يهوه الغامضة وطرقه لا يمكن أن تكون واضحة تمامًا لفكر الإنسان (قا؛ إش٥٥:٨)، يصرخ ناظم المزمور: "ما أعمق جدًا أفكارك!" (מְאֹד עָמְקוּ، مز٩٢:٥ [٦]) (Anderson, 1972b, 662). مقاطع أخرى في ع. ق تكرر أن الله يمكن الاعتماد عليه في وقت الضيق (مثال؛ ٢أخ١٥:٤، ١٥؛ مز٢٢:١٩ [٢٠]؛ ٢٧:٩؛ ٤٠:١٣ [١٤]؛ ٤٤:٢٦ [٢٧]؛ ٦٣:٧ [٨]؛ إر٢٩:١٤)، مز٤٦:١ [٢] تصف يهوه أنه عون وقوة لشعبه، حاضر جدًا للمساعدة في المِحن (עֶזְרָה בְצָרוֹת נִמְצָא מְאֹד، حرفيًا؛ للمساعدة في الضيق وُجد بشدّة) (Anderson, 1972a, 355). كاتب مزمور آخر يؤكد أن يهوه يعرفه بعمق شديد (اقرأ [مع RSV; JB; NEB; REB; C. A. and E. G. Briggs, 497; Kissane, 612-13; Allen, 249, 252; Bratcher and Reyburn, 1128] וְנַפְשִׁי יָדַעְתָּ מְאֹד)، وأنت تعرفني بالتمام، بدلاً من ما هي في مس. (יֹדַעַת מְאֹד וְנַפְשִׁי)، وأنا أعرف ذلك يقينًا [مز١٣٩:١٤]).

(ج) أحيانًا، من أجل التشديد (انظر GKC, 133k)، تُكرر الكلمة وتعطي معنى "جدًا جدًا" أو "كثيرًا كثيرًا". أثناء الطوفان، ارتفعت المياه كثيرًا كثيرًا (גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד، تك٧:١٩)، وانغمرت كل الجبال المرتفعة. لم توزن الآنية البرونزية المصقولة التي صنعها حيرام من أجل سليمان، بسبب أنها كانت كثيرة جدًا جدًا (מְאֹד מְאֹד מֵרֹב، ١مل٧:٤٧). عندما تحدى ياهو قادة السامرة كي يختاروا من هو الأفضل والأصلح من أبناء آخاب ويجعلوه ملِكًا يرث والده، ويحاربوا لأجل بيت سيّدهم، خافوا جدًا جدًا (וַיִּרְאוּ מְאֹד מְאֹד ٢مل١٠:٤). أحيانًا عندما تُكرر الكلمة، يكون للكلمة الأولى מְאֹד بادئة בְּ. الله وعد إبراهيم أنه سيُقيم عهدًا معه وسيزيد عدده كثيرًا جدًا (וְאַרְבֶּה אוֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד، وأكثّرك كثيرًا جدًا [تك١٧:٢]). في تحقيق الوعد الإلهي، تزايدت ذريّة إبراهيم ونموا وكثروا كثيرًا جدًا (וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד، خر١:٧).

(د) شكل آخر من التشديد هو اقتران كلمة מְאֹד مع المصدر المطلق في صيغة هِفعِيل للفعل רָבָה (يكون، يصبح أكثر، كثير، عظيم)، مع وجود البادئة לְ أو بدونها. أكّد يهوه لإبراهيم في رؤيا أن مكافأته ستكون عظيمة جدًا (שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד، أجرك سيكون عظيمًا جدًا، أو أجرك العظيم جدًا، تك١٥:١). في بداية ملكه، بنى رحبعام حصونًا قوية في اليهودية وجعلها نظام دفاع قوي جدًا (וַיְחַזְּקֵם לְהַרְבֵּה מְאֹד، وشددها كثيرًا جدًا، ٢أخ١١:١٢).

(هـ) الشكل الثالث من التشديد، هو بإضافة البادئة עַד (بقدر ما، حسب ما، إلى أن، لغاية) إلى מְאֹד مع وجود البادئة לְ أو بدونها. يُستخدم هذا البناء مع الصفة أو مع الفعل. عندما علم إسحق بأن يعقوب قد خدع عيسو وأخذ بركته، ارتعد بقوة (וַיֶּחֱרַד יִצְחָק חֲרָדָה גְּדֹלָה עַד־מְאֹד، حرفيًا، فَارْتَعَدَ إِسْحَاقُ ارْتِعَادًا عَظِيمًا جِدًّا [تك٢٧:٣٣]). يتضرّع ناظم المزمور إلى يهوه أن لا ينزع كلمة الحق من فمه نهائيًا (עַד־מְאֹד) (مز١١٩:٤٣؛ استخدام الظرف עַד־ מְאֹד هنا غير مناسب [Bratcher and Reyburn, 1010] وقد أهمل من قِبل بعض المفسرين [مثال؛ Anderson, 1972b, 821]). عندما مات آسا، أشعلت نار عظيمة تكريمًا له (וַיִּשְׂרְפוּ־לוֹ שְׂרֵפָה גְּדוֹלָה עַד־לִמְאֹד، حرفيًا؛ وأحرقوا له حريقة عظيمة جدًا [٢أخ١٦:١٤]). بعد دمار أورُشَلِيم على يد البابليين، قلق الناجون من أن يكون رفض يهوه لشعبه نهائيًا، سألوه هل الغضب الإلهي عليهم بلا حدود (קָצַפְתָּ עָלֵינוּ עַד־מְאֹד، هل غضبت علينا لدرجة لا تقاس؟ [مرا ٥:٢٢]).

ب.ت تظهر الكلمة מְאֹד اسم، (كثير) وظرف. (جدًا) (Jastrow, 2:721).

قوّة، قدرة: ← אַבִּיר ['ābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן ['ôn [1]] (قوّة منتجة، قوّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל ['ayil [1]] (رجل القوّة، #٣٨٠)؛ ← אֵל ['ēl [4]] (شدة، قوّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ ['mṣ] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק ['āpîq [2]] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשׁשׁ ['šš] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbe'] (قوّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ [2]] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوى، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl] (قَدَرَ، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr [2]] (يُقَوّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، قدير، جبّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ [1]] (مقدرة، قوّة، الطاقة، قدرة، الملكية، عادي (تعوزه القوّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ [1]] (نضوج، مُفعم بالقوّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [me'ōd] (قوّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [ma'ᵃmāṣ] (قوى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nśg] (يَجتاز، يَكُونُ قَادِر على، يَتحمّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז ['zz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם ['ṣm [1]] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972 (1972a);

idem, *The Book of Psalms. Volume 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972 (1972b); R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; R. J. Clifford, *Deuteronomy With an Excursus on Covenant and Law*, OTM, 1982; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; J. R. Dummelow ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp, 1990; G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 2d ed., 1918; W. L. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy," *CBQ* 25, 1963, 77-87; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 1967; D. F. Payne, *Deuteronomy*, DSB, 1985; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua*, CB, 1907; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; J. D. W. Watts, "Deuteronomy," in *BBC*, 1971, 2:175-296; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, 1987.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

4395 מֵאָה

מֵאָה [mēʾâ [1]] اسم، مئة (رقم أساسي) (#٤٣٩٥).

ع. ق ١. بالمقارنة مع رقم عشرة يظهر الرقم مئة كبيرًا، لكن بالمقارنة مع ١٠٠٠ أو ١٠٠٠٠ فإنه رقم صغير نسبيًا. وهكذا، يمكن استخدامه كعدد متوسط في السلاسل خصوصًا مع تعداد الشعب (٥-١٠٠-١٠٠٠٠، قض٢٠:١٠). إنه يُظهر مستوى متوسط هام بالنسبة للمنظومة العسكرية لإسْرَائِيل. (١٠٠٠-١٠٠-٥٠-١٠ في خر١٨:٢١، ٢٥؛ قا؛ نح. 22-21:2). القادة والضباط هم أولئك الذين يقودون الآلاف والمئات (عد٣١:١٤؛ ٢صم١٨:١). تُحدد البركة في المعركة بحسب ارتفاع العدد، خمسة يطاردوا مئة، ومئة يطاردوا ألفًا. الدينونة الإلهية بعكس ذلك من خلال انخفاض العدد (عا٥:٣).

٢. عدد عشرة هو أساس للعدّ، وهكذا ع. كثيرة شُكّلت باستخدام كلمات عبر. للتعبير عن المجموعة، عشرة ، أو مضاعفات العدد عشرة، مئة، ألف...الخ. مئة وألف (ومضاعفاتهم) تقسّم الحصص كسلسلة للعدد عشرة (١مل٤:٢٣؛ ٢مل٢٣:٣٣؛ عز٨:٢٦) أو رقم تقريبي (١صم١٨:٢٧). بين الحين والآخر خصوصًا في سلسلة النسب والإحصاء السكاني يكون هناك اهتمام بدقة الوحدة العددية. عادة يكفي أن يعطى عدد أقرب إلى عشرة أو عشرين. رغم أنه عدد "متكرر"، لكنه أيضًا عدد دقيق في استخدامه في الشريعة مثل دفع التعويضات (تث٢٢:١٩). أسلوب بناء الهيكل وخيمة الاجتماع يعتمد بشكل كبير على النظام العشري. طول رواق الخيمة المستطيل مئة ذراع (خر٢٧:٩)، عندما قاس حزقيال القاعة المربعة كانت بنفس الحجم (حز٤٠:٤٧).

٣. بالنسبة للموضوع عادةً تكون الأعداد الصغيرة، تعتبر مئة للدلالة على عدد كبير (ضربات، أم١٧:١٠؛ أطفال، جا٦:٣؛ الأفعال الشريرة ٨:١٢؛ المدن المحتلة Mesha 1. 29). البركة الاستثنائية للجيل الجديد تظهر من خلال توقعات الجيل الجديدة. في النظام الديني الجديد يُعتبر الذي يموت وعمره مئة سنة كأنه شاب (إش٦٥:٢٠).

٤. لتشكيل الأعداد الكبيرة يُستخدم الاسم. מֵאָה مقرونًا بأرقام أخرى. العديد منها هي ع. صحيحة ولكن بدون فائدة لاهوتية أو أدبية، إلا أن الأعمار الكبيرة في سفر التكوين تعطي أمثلة. لاحظ (259-62) U. Cassuto سيطرة الأعداد ٥ و٧ في الأعمار في تك٥ و١١. عمر أخنوخ، عندما أخذه الله، ربما له مدلول شمسي (٣٦٥= عدد أيام السنة)، وأهمية العدد ٧ تظهر في عمر لامك (٧٧٧). ع. أخرى لها دلالة حسابية، إلا أنه ما يزال من الصعب تقدير وضوحها للمرسِلين والقارئين، أو وجود دلالة لاهوتية فيها. ٥٠٠ و٦٠٠ (عمر نوح عندما ولد ابنه البكر وزمن الطوفان، ٥:٣٢؛ ٧:٦) وُجدت في حل المعادلا الديوفانتية(*) Diophantine (مثل؛ المعادلات التي تنطوي على متغيرات عديدة)، وعمره عندما مات (٩٥٠، ٩:٢٩) هو مجال الشمس (٢١٠+ ٢١٥+ ٢٢٥). هذا النموذج العددي كان معروفًا عند البابليين (Young, "on the Application", 1988"). واحدة من الصعوبات أنه يمكن استخدام العدد في عدّة طرق. تفسيرات Young أن ١٤٧ كحاصل جمع أول ست متبادلات في الكسر الستيني (٦٠+٣٠+٢٠+١٥+١٢+١٠). من ناحية أخرى، يفترض (570-71) Gevirtz أن إبراهيم مات سنة ٧× ٥ =١٧٥،

* سميت هذه المعادلات هكذا نسبة إلى عالم الرياضيات اليوناني ديوفانتوس الذي عاش في القرن ٣م. بالأسكندرية. وفي الرياضيات، تشير إلى المعادلات ذات الحدود غير المحددة التي تسمح للمتغيرات لأن تكون أعداد صحيحة فقط— المحرر

إسحق سنة ٥×٦ = ١٨٠، ويعقوب سنة ٣×٧ = ١٤٧ (٢٥:٧؛ ٢٨:٣٥؛ ٢٨:٤٧). وهكذا، يكون يوسف وريث الآباء قرابة ١× (٥^٢+٦^٢+٧^٢) = ١١٠ (٥٠:٢٦). تبعًا لذلك وبطريقة جمعية، ١١٠ يمكن أن تعطي أساس منطقي ثقافي لأن يكون هذا العمر المثالي للإنسان المصري. من الصعب تقييم مثل هكذا افتراضات نظرية. افتراض أن موسى مات في سن ١٢٠ تنقسم على ثلاثة أجيال مؤلفة من ٤٠ سنة، وهو معقول جدًا لأن سن الأربعين والثمانين كانا نقاط مميزة ومغيّرة في حياته (خر٧:٧؛ تث٣٤:٧).

ب. ت تُعتبر مئة سنة عمر كبير (سيراخ١٨:٩؛ ٤١:٤) ومضاعفات العدد مئة موجودة بتكرار للاستخدامات العسكرية (يهوديت١٠:١٧؛ نطح.6,4؛ قا؛ مر٦:٤٠)، للاستخدامات المالية (١مك٣:١٦؛ مت٦:٢٨)، في الكتابات الطقسية (١اسداروس٧:٧).

ع. ج في ع. ج يعتبر عدد مئة متكرر (يو١٩:٣٩)، والأكثر نسبيًا في معظم المقاطع الكتابية (مر٤:٨، ٢٠؛ لكن انظر مت١٨:٢٨).

البيبلوجرافيا

M. Barnouin, "Recherches numériques sur la généologie de Gen 5," *RB* 77, 1970, 347-65; F. Bork, "Zur Chronologie der biblischen Urgeschichte," *ZAW* 47, 1929, 206-22; U. Cassuto, *From Noah to Abraham: A Commentary on the Book of Genesis 6-11*, 1964; O. Fisher, "Die Chronologie des Priesterkodex und ihre Umgestaltungen," *ZAW* 31, 1911, 241-55; S. Gevirtz, "The Life Spans of Joseph and Enoch and the Parallelism *sib'atayim- sib'îm wesib'ah*," *JBL* 96, 1977, 570-71; D. Grossberg, "Number Harmony and Life Spans in the Bible," *Semitics* 9, 1984, 49-57; J. Hughes, *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology*, 1990; A. Jepsen, "Zur Chronologie des Priesterkodex," *ZAW* 47, 1929, 251-55; C. J. Labuschagne, "The Life Spans of the Patriarchs," *OTS* 25, 1989, 121-27; G. Larsson, "The Documentary Hypothesis and the Chronological Structure of the Old Testament," *ZAW* 97, 1985, 310-33; J. Walton, "The Antediluvian Section of the Sumerian King List and Gen 5," *BA* 44, 1981, 207-8; W. Wifall, "God's Accession Year According to P," *Bib* 62, 1981, 527-34; J. G. Williams, "Number Symbolism and Joseph as Symbol of Completion," *JBL* 98, 1979, 86-87; D. W. Young, "A Mathematical Approach to Certain Dynastic Spans in the Sumerian King List," *JNES* 47, 1988, 123-29; idem, "On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Life Spans and Epochs," *ZAW* 100, 1988, 331-61.

بي. جينسون *P. Jenson*

٤٣٩٧ (מַאֲוַיִּים [ma'ᵃwîyîm]، رغبات)، ← #٢٠٣
٤٤٠١ (מָאוֹר [ma'ôr]، الحامل الخفيف)، ، ← #٢٣٩

4404 מֹאזְנַיִם

מֹאזְנַיִם [mō'znayim]، اسم. مِيزَانُ (٤٤٠٤)؛ < **אזן** ['zn ²]، بيعِّل. يَزِنُ (مشتق من اسم.؛ #٢٦٤).

ش. أ. ق في لغات ش. أ. ق لها تعبير "ميزان" والذي يبدو أنه متعلق به: أوغا.*mznm*؛ عرب. ميزان/موازين؛ أرم. **מֹאזְנָא / מֹאזַנְיָא** وقد يكون لها علاقة أيضًا بـ أكد.*zibanitu*، ميزان، ومصرية. *wdn*، ثقيل.

ع. ق ١. يشار إلى الموازين بكلمة **מֹאזְנַיִם** على أنها ببساطة صفيحتان أو كفّتان (لذلك شكل الكلمة مثنّى) تتدليّان من طرفي عصا أو قضيب كان الوزن يتم باستخدام وزن مُقاس سابقًا، عادة يشار إليه في ع. ق أنه حجر (**אֶבֶן**)، يوضح في كفّة والشيء المراد وزنه في الكفّة الثانية. يوجد ذراع موصول بيمين القضيب يدل على تساوي الوزن بين الكفّتين.

٢. ترد الكلمة في ع. ق ١٥ مرة ونادرًا ما استُخدمت للتعبير عن وزن أشياء مادية، لكن يوجد لها استخدامات متعددة أكثر من مجرد هذه الأعمال ببساطة. في (إر٣٢:١٠) اشترى النبي حقلاً ووزن بدقة ثمنه بالميزان، وبذلك يؤكد من خلال الدقة ما يريد أن يعنيه بأنه هناك أمل ليَهُوذَا بالعودة من العبودية. أمر حزقيال بأن يحلق شعر رأسه ولحيته، ثم يوزن الشعر بالميزان ويقسمه إلى ثلاثة أقسام، ويقوم بإنجاز ثلاثة أعمال بها تشير إلى العقاب الذي سيأتي به الرب على أورُشَلِيم (حز٥:١-٤)؛ عملية الوزن نفسها من الممكن أن تكون رمز لقيام الرب بفحص لسكان أورُشَلِيم (انظر W. H. Brownlee, Ezekiel 1-19, WBC 28, 1986, 83; W. Zimmerli, Ezekiel 1, Hermeneia, 1979, 172-73).

٣. يأمر الله الإِسْرَائِيليين "استخدموا موازين صادقة" (لا١٩:٣٦ NIV؛ حرفيًا؛ موازين حق، **מֹאזְנֵי צֶדֶק** قا؛ حز٤٥:١٠). موازين غش (**מֹאזְנֵי מִרְמָה**) مكرهة (**תּוֹעֵבָה**) عند الرب (أم١١:١، قا؛ ٢٠:٢٣؛ هو١٢:٧ [٨]؛ عا٨:٥، قا؛ مي٦:١١، موازين شر،**מֹאזְנֵי רֶשַׁע**). من ناحية أخرى، موازين الحق (**מֹאזְנֵי מִשְׁפָּט**) من قِبَل الرب (أم١٦:١١).

٤. كان أيوب متأكدًا أنه لو وضع وجعه (**כַּעַשׂ**) في ميزان ووُزن فإنه سيكون أثقل من رمل البحر (أي٦:٢-٣). أيضًا، يحاجج أنه لو وزنه الله بموازين الحق (**מֹאזְנֵי־צֶדֶק**) فإن الرب سيقتنع ببراءة أيوب (أي٣١:٦).

٥. يوضح ناظم المزمور أنه لو وُزن كل البشر فإن وزنهم سيكون لا شيء (مز٦٢:٩ [١٠])؛ وبدلاً من ذلك فإن كفّة الميزان التي يوضعوا عليها سوف ترتفع لفوق (**הֵמָּה**

בְּמֹאזְנַיִם לַעֲלוֹת؛ انظر M. E. Tate, *psalms 51-100*, WBC 20, 1990, 117). الله يحسب الأمم "كغبار الميزان" (כְּשַׁחַק מֹאזְנַיִם؛ إش٤٠:١٥).

٦. ليس هناك أي أحد يمكن مقارنته بالرب، لأنه من مثله الذي وزن "الآكام بالميزان"؟ (וּגְבָעוֹת בְּמֹאזְנָיִם؛ إش٤٠:١٢).

٧. التعبير الآخر المستخدم للميزان أو القبّان، لكن يرد مرتين فقط (كليهما يتزامن مع מֹאזְנַיִם)، هي פֶּלֶס (#٧١٤٤). في أم١٦:١١ ترد الكلمة مترافقة مع מֹאזְנַיִם: "قبّان الحق وموازينه من عند الرب (פֶּלֶס וּמֹאזְנֵי מִשְׁפָּט לַיהוָה)". في إش ٤٠: ١٢ يرد موازيًا لـ מֹאזְנַיִם بينما يسأل النبي "مَنْ كَالَ بِكَفِّهِ الْمِيَاهَ، وَقَاسَ السَّمَاوَاتِ بِالشِّبْرِ، وَكَالَ بِالْكَيْلِ تُرَابَ الأَرْضِ، وَوَزَنَ الْجِبَالَ بِالْقَبَّانِ (פֶּלֶס)، وَالآكَامَ بِالْمِيزَانِ (מֹאזְנָיִם)؟". على الأغلب מֹאזְנַיִם هي الذراع المؤشر في الميزان، لكن كناية أو مجازًا استعملتا كتعبير يمكن أن يشير إلى الميزان ككل.

٨. هناك كلمة קָנֶה، قصبة، قضيب التي تستخدم في موضع آخر للإشارة إلى أداة مصممة لقياس الطول أو للتعبير عن القياس نفسه (حز٤٠:٣-٨؛ ٤١:٨؛ ٤٢:١٦-١٩)، في إش٤٦:٦ تشير إلى قضيب أفقي في الميزان، ومثل كلمة פֶּלֶס فإنه كناية ومجازًا تشير للميزان ككل.

ب. ت في سب. في كل الحالات ترجع كلمة מֹאזְנַיִם إلى كلمة ζυγός، يوزن، يربط؛ وترجع كلمة פֶּלֶס إلى ῥοπή، وزن الميزان، ومرة واحدة بكلمة σταθμός، يقيس.

يستخدم (سي٤٢:٤) كلا الكلمتين لتدعيم تعليم ع. ق على استخدام موازين الحق. الحكماء يزنون كلماتهم (سي٢١:٢٥؛ قا؛ ٢٨:٢٥). كان عزرا واثقًا من أنه لو وزن الله خطايا إِسْرَائِيل مقابل خطايا الأمم، سيثبت الإِسْرَائِيليون أنهم الأكثر استقامة (٤عز ٣:٣٤). الجنس البشري ومقدار كذبه هم أمام الله في الميزان (Pss Sol 5:4).

وزن: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخرة، #٧٤)؛ ← כבד [*kbd* [1]] (يصبح ثقيل، غير مستجيب، محترَم، #٣٨٧٧)؛ ← כִּכָּר [*kikkār*] (منطقة، يطوّق، #٣٩٧١)؛ ← מֹאזְנַיִם [*mō'znayim*] (موازين، #٤٤٠٤)؛ ← קַו [*qaw* [1]] (حبل قياس، #٧٧٤٢)؛ ← קָנֶה [*qāneh*] (قصبة، عصا، قضيب قياس، ساق، ميزان، #٧٨٦٦)؛ ← שׁקל [*šql*] (يوزن، يدفع، #٩٢٠٢).

البيبلوجرافيا

IDB 1:342-43; 4:829-30; *ISBE* 1:405-6; *TDNT* 2:896-98; *TDOT* 4:614-16; *TWOT* 1:29; 2:726; *ZPEB* 1:454-55; 5:922; B. Kisch, *Scales and Weights: A Historical Outline*, 1965, 26-78.

Jerry E. Shepherd جيري إي. شيبارد

٤٤٠٧ (מַאֲכָל [*ma'akal*]، طعام، معيشة)، ← #٤٣٠

4408	מַאֲכֶלֶת

מַאֲכֶלֶת [*ma'akelet*] اسم، سكين جزّار (#٤٤٠٨)، < אָכַל [*'akal*] فل.، أكل (#٤٣٠).

ش. أ. ق الجذر אכל موجود في أكد.، أرم.، عرب.، ومواضع أخرى. لكن الاسم מַאֲכֶלֶת موجود فقط في عبر.. (يوجد أدوات للاستخدام المشابه في أوغا. وأرم. لها لفظ مشابه للعبرية. חֶרֶב، سيف، نصل السكين).

استُخدمت السكاكين في فلسطين منذ العصر النحاسي (حوالي ٣٥٠٠ ق.م). وجدت أدوات أحادية الحد وثنائية الحد، بعض منها مزود بقبضة خشبية. كانت السكاكين مصنوعة من الصوّان، النحاس، البرونز أو الحديد. فيما بعد خلال فترة الملوك في إِسْرَائِيل استُخدمت السكاكين ذات النصل المعدني بدلاً من السكاكين ذات النصل الحجري، استمر استخدام سكاكين الصوّان حتى حقبة الحسمونيين وما بعدها. (حديثًا، اكتُشفت سكين حجرية مع جسد جندي من حقبة الحسمونيين في كهف بالقرب من البحر الميت.) استُخدمت للاستعمالات الخاصة بالطقوس مثل الختان، وللاستعمالات المنزلية، حيث كانت السكاكين الحجرية إرخص ومُتاحة أكثر من المعدنية.

ع. ق ١. الاسم. يدل على سكين كبير مستخدم لتقطيع اللحوم لإعداد الوجبات. هذا المعنى ينعكس في (أم ٣٠:١٤)، حيث تُستخدم كلمة מַאֲכָלוֹת للمقارنة مع أسنان أولئك الذين يلتهمون الفقراء. في الأحداث العنيفة في قضاة ١٩، يستخدم اللاوي *ma'akelet* في تقطيع جثة سريّته (قض١٩:٢٩).

٢. أيضًا الكلمة מַאֲכֶלֶת تدل على نصل السكين المستخدَم في قتل حيوان الذبيحة. تقديم الذبيحة يتضمن قتل الضحية وتقطيعها، حيث تستخدم نفس السكين للغرضين معًا. أخذ إبراهيم מַאֲכֶלֶת معه لكي يقدم اسحق ذبيحة (تك٢٢:٦، ١٠). بشكل ساخر، في كل ورود للاسم. في ع. ق كانت تستخدم (حرفيًا أو مجازيًا) في الحديث عن الضحية البشرية. بالتالي، في الاستخدام الكتابي تحمل الأداة مضمونًا سيئًا مثلما يقصد بسكين الجزّار في بعض الكتابات الحديثة.

سكين، موس، إزميل: ← גַּרְזֶן [*garzen*] (يقطع، إزميل، #١٧٤٩)؛ ← מַאֲכֶלֶת [*ma'akelet*] (سكين الجزّار، #٤٤٠٨)؛ ← מַעֲצָד [*ma'aṣād*] (منجل، إزميل، #٥١٠٨)؛ ← מַקְצֻעָה [*maqṣu'â*] (سكين تقطيع،

#٥٢٤٤)؛ ← שַׂכִּין [śakkîn] (سكين، #٨٥٠١)؛ ← תַּעַר [ta'ar] (موس، سكين جيب، #٩٥٠٩).

سيف، خنجر: ← חֶרֶב [ḥereb] (صوّان، خنجر، سيف، #٢٩٩٥).

البيبلوجرافيا

IDB 3:42, 711; *NIDBA*, 281; C. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, 1956, 164.

أنتوني توماسينو Anthony Tomasino

٤٤٠٩ מַאֲכֹלֶת [ma'ᵃkolet]، طعام، غذاء، #٤٣٠
٤٤١٠ מַאֲמָץ [ma'ᵃmas]، إرهاق #٥٩٩
٤٤١١ מַאֲמָר [ma'ᵃmar]، قيادة #٦٠٦

4412	מאן

מאן [m'n] بيعِّل. يرفض، يأبى، يمتنع عن (#٤٤١٢).

ش. أ. ق هذا الجذر موثق في ع. ج. ق *m'n* إثيوبية. *mänänä* (جعزية.)؛ مع العلاقات المقترحة في سريانية. *me'n*، يتكاسل؛ تيجرية. (إثيوبية.) *mänäwä*، يشمئز، يرفض.

ع. ق ١. نحويًا، يُستخدم هذا الفعل بثلاث طرق: فقط مصدر بنائي لازم، وتُلحق به *l*ᵉ. إنها كلمة مفضلة عند إرميا، حيث تُستخدم ١١ مرة من أصل ٤٦. تظهر ٨ مرات في الخروج، خصوصًا في قصص الأوبئة. مع تعبير واحد في (عد٢٢:١٣) المُسند إليه. إنسان، وفي الحالة الاستثنائية، يصرّح بلعام بأن يهوه رفض أن يسمح له بالذهاب إلى موآب.

٢. كفعل لازم يعني بدقة الإنكار أو الإلغاء. مثلما رفض يوسف إغراءات زوجة فوطيفار (تك٣٩:٨)؛ وعندما رفض يعقوب أن يبارك منسّى أولاً (٤٨:١٩)؛ ورفض شاول أن يأكل الطعام المقدَّم له من صاحبة الجان (١صم٢٨:٢٣). بشكل مشابه، رفض أليشع هدية نعمان (٢مل٥:١٦)، وتعترض الحكمة على رفض الحمقى لها (أم١:٢٤)، يحذر يهوه من رفض عرضه الرقيق للمصالحة (إش١:٢٠). هذا الرفض في الطلب الأخير يعني التمرد (מָרָה).

٣. عادة يعطي الفعل מָאֵן معنى آخر ("يأبى أن ...")، المصدر البنائي بدون *l*ᵉ. لا يوجد اختلاف جوهري في المعنى بين الاثنين، لكن من حيث التصريف لابد من أن يؤخذ بالاعتبار الشكلان بشكل منفصل عن بعضهما. الفعل مع مصدر بنائي بسيط يتكرر ٣ مرات في الحديث عن الامتناع عن القيام ببعض الأعمال. مثال عدم سماح أدوم للإسْرَائِيليين أن يعبروا في تخومه (عد٢٠:٢١)، أبى بلعام أن يذهب مع رؤساء موآب (٢٢:١٤)، أبى الذين سبَوا بني إسْرَائِيل ويَهُوذا أن يطلقوهم (إر٥٠:٣٣). من ناحية أخرى، فإن الرفض يحدث في عالم المشاعر أو الروح. يسجل ناظم المزمور في مرثاته أن "أبت نفسي التعزية" (مز٧٧:٢ [٣]). بشكل مشابه، يقول إرميا أن (مشاعره) عديمة الشفاء (حرفيًا؛ "تأبى أن تشفى"، إر١٥:١٨). في الأمثلة الباقية (كلها من إرميا)، يوبّخ يهوه الشعب على رفضهم الخجل (٣:٣)، وقبول التأديب (٥:٣)، ومعرفته كرب (٩:٦ [٥]).

٤. القاسم المشترك بين الأفعال والحياة الداخلية هو مع فعل מָאֵן زائد לְ. يمكن ملاحظته بدقة في شكل قصص الأوبئة. خمس مرات مختلفة (خر٤:٢٣؛ ٧:١٤؛ ٨:٢ [٧:٢٧]؛ ٩:٢؛ ١٠:٤) يرفض فرعون إطلاق شعب إسْرَائِيل أحرار (كل مرة يظهر الشكل + לְ + מָאֵן الفعل שָׁלַח "إرسل"). في النصوص القانونية يظهر الفعل مرتين فقط، مرةً عندما يرفض أبٌ أن تتزوج ابنته المعتَدى عليها من الرجل المعتدي (خر٢٢:١٦ [١٧])، ومرةً عند يرفض أخٌ أن يقوم بواجب الزواج من زوجة أخيه الميت (تث٢٥:٧). في الفقرات القصصية، يقول بلعام بأن يهوه منعه من الذهاب إلى موآب (عد٢٢:١٣)؛ رفض الشعب أن يعطوا انتباهًا لصموئيل (١صم٨:١٩)؛ رفض عسائيل التوقف عن السعي وراء أبنير (٢صم٢:٢٣)؛ رفض أمنون أن يأكل الطعام الذي حضّرته ثامار (١٣:٩)؛ رفض أحد الأنبياء أن يضرب (١مل٢٠:٣٥)؛ رفض نابوت أن يبيع ما يملك لآخاب (١مل٢١:١٥)؛ رفض وشتي أن تأتي حسب أمر زوجها (تتمة أس١:١٢). شهوة الكسلان تقتله لأنه " رفض العمل (أم٢١:٢٥). مرتان أبى يعقوب تعزية الشعب على فقدانه يوسف (تك٣٧:٣٥)، أيضًا راحيل (يعني، إسْرَائِيل) على فقدانها أولادها (إر٣١:١٥). في كلا الموضعين تأتي كلمة מָאֵן متبوعة ب נָחַם + לְ الشكل (قا؛ مز٧٧:٢ [٣]).

الاستخدام السائد كثيرًا للكلمة מָאֵן هو في النصوص التي تتكلم عن التمرد وعدم الطاعة. إنها طبيعة الإشرار أنهم يرفضون فعل ما هو صحيح (يعني، מִשְׁפָּט "ما هو عدل"، أم٢١:٧)، ولكن أكثر شيوعًا عن شعب الله الذين يرفضون أن يفعلوا إرادته. يشير ناظم المزمور إلى تاريخ إسْرَائِيل، ويظهر كيف أبوا أن يسلكوا (הָלַךְ [#٢١٤٣]) حسب الشريعة (مز٧٨:١٠). بشكل مشابه يقول إرميا بأن الشعب رفض الاستماع (يعني، "يطيع"، שָׁמַע [#٩٠٤٨]) إلى كلمة الله (إر١١:١٠؛ قا؛ ١٣:١٠)، الخطية التي أشار إليها زكريا أنها عدم الإصغاء (קָשַׁב [#٧٩٩٢])؛ (زك٧:١١). حتى عندما أدركوا عدم طاعتهم، رفضوا أن يرجعوا (يعني، يتوبوا [שׁוּב؛ #٨٧٤٠]؛ إر٨:٥؛ هو١١:٥).

ب. ت في تلم. يُستخدم الفعل عند رفض النساء المخطوبات

لزواجهن (Jastrow 2:723) (Yeb. 13:1, 2. 4)

رفض، إباء، عار، خزي ← גדף [*gdp*] (يلعن، يسب، #١٥٥٢) ← זנח [*znh* 2] (يرفض، #٢٣٩٦) ← מאן [*m'n*] (يأبى، #٤٤١٢) ← מאס [*m's* 1] (يرفض، يأبى، #٤٤١٥) ← נאץ [*n'ṣ*] (يرفض، يأنف من، يعامل بغير إحترام، #٥٥٤٠) ← נאר [*n'r*] (يتخلى عن، يتبرأ من، #٥٥٤٥) ← סלה [*slh* 1] (يحتقر، يرفض، #٦١٣٦).

تمرد، تآمر، عناد، استعصاء: ← יָסַד² [*yāsad*²] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשה [*kšh*] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [*lāṣôn*] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לצץ [*lṣṣ*] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [*mrd*] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [*mrh* 1] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [*srr* 1] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [*'bt* 2] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [*'ēṣâ* 2] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [*'ātāq*] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשע [*pš'*] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [*q*e*šî*] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשר [*qšr*] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [*š*e*rirût*] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:616-18.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

4415 מאס

מאס [*m's* 1] قَلْ. أبي، رفضَ؛ نِفْعَلْ. مرفوض (#٤٤١٥)، *HALAT* 513

ش. أ. ق بشكل غير نهائي، انظر أكد. *mêsu (mêsu)*، "يزدري، يحتقر،" خاصة "أن يغفر لـ، يتجاهل الخطايا" (*CAD* 10:41-42).

ع. ق يرد هذا الفعل ٧٦ مرة في ع.ق، يظهر بشكل أكثر شيوعًا مع المفعول به المباشر البسيط، لكن أيضًا بشكل متكرر مع وجود لاحقة בְּ + اسم، أو لاحقة، الطريقة الثانية في بناء المفعول به المباشر (*IBHS* 10.2.1.d-e). يظهر أنه لا فرق في المعنى بين الشكلين.

١. الاستخدام الأكثر شيوعًا للفعل. מָאַס هو في السياقات الدينية، مع كلا المواضيع البشرية والإلهية. يظهر بشكل متكرر في الأفعال التي تفيد المقارنة "يختار،" خصوصًا (בָּחַר #١٠٤٧)، وعادةً مع الله كموضوع. وهكذا يكون للفعل دلالة على العهد في عدد من المقاطع. يقول الله لشعب إِسْرَائِيل أنه لن يرفضهم كل الرفض عندما يكونوا في أرض أعدائهم، فهذا يعني كسر العهد، لكنه سوف يستردهم (لا٢٦:٤٤). إنه سيرفضهم إلى حين، بالرغم من سماحهم أن يساقوا للعبودية (٢مل١٧:٢٠، قا؛ هو٩:١٧)، أيضًا وعد يَهُوذَا بالدينونة لأنهم لم يتوبوا (٢مل٢٣:٢٧؛ [מָאַס + בָּחַר # ١٠٤٧]). هذا يبدو كأمر بديهي لأن الله مرات كثيرة أدّبهم إلى درجة الرفض (مز٧٨:٥٩). المثال القوي كان رفض يوسف (= إِسْرَائِيل) واختيار يَهُوذَا على أنه المكان المحبب (مز٧٨:٦٧، ٦٨؛ בָּחַר + מָאַס). لكن حتى يَهُوذَا (أو ملوكهم على الأقل) بالنسبة لكاتب مزمور آخر يعانون من رفض الاستخفاف بوعود العهد (مز٣٨:٨٩ [٣٩]؛ قا؛ ع. ٣٤-٣٧).

بنفس الطريقة عانى إرميا أيضًا. يقول يهوه له أن شعبه مثل "فضة مرفوضة" (כֶּסֶף נִמְאָס) لأنهم رفضهم מָאַס (إر٦:٣٠، قا؛ ٧:٢٩). يتساءل النبي فيما إذا كان الرفض كاملاً (١٤:١٩) ولكن بالنهاية يؤكد أنه إن زال نظام الكون نفسه، سوف يرفض الله شعبه إلى الأبد (٣١:٣٧). ظهر لأعداء يَهُوذَا أن هناك رفض مؤكد للشعب من قِبل الله (בָּחַר + מָאַס، ٣٣:٢٤) هذه قراءة خاطئة للطبيعة الأبدية لعهد يهوه معهم (٣٣:٢٥-٢٦). لقد اختار בָּחַר إِسْرَائِيل ولن يرفضها מָאַס (إش٤١:٩).

الله أو يهوه كموضوع كلمة מָאַס يظهر في سياقات أخرى مثل رفض الله لأعداء إِسْرَائِيل (أو ازدراءه بهم) (مز٥٣:٥ [٦])، يحددهم إرميا بالذين "أولئك الذين يثقوا" (إر٢:٣٧). من ناحية أخرى، الله لا يرفض الرجل النزيه (أي٨:٢٠) ولا يزدري بالجنس البشري ككل. إنه يرفض طقوس إِسْرَائِيل الفارغة (عا٥:٢١) وبعبارة عملية، أولئك الذين لا يتوافقوا مع إرادته، مثل أليآب أخو داود (١صم١٦:٧). الأكثر صعوبة هو رفض يهوه لشاول لأن شاول استهان بكلمة الله (١صم١٥:٢٣، ٢٦). وبدلاً من شاول المرفوض سيكون داود المختار (١صم١٦:١؛ רָאָה + מָאַס).

٢. أيضًا الجنس البشري، كأشخاص لهم حرية الإرادة، يمكنهم أن يختاروا أو يرفضوا. لديهم الحرية أن يرفضوا حتى الله، مثلما أظهر موسى ما فعله إِسْرَائِيل في الصحراء (عد١١:٢٠). تكلم يهوه عن تلك الأفعال المعارضة عندما ذكّر صموئيل أن الشعب لم يرفض صموئيل بل رفض الله نفسه من أن يكون ملكهم (١صم٨:٧، قا؛ ١٠:١٩؛ ١٥:٢٣). إذا لم يكن رفض الله واضحًا بشكل صريح، إلا أن ع. ق يُعلن مرارًا وتكرارًا أن كلمته، عهده، ومقاصده قد ازدرى بها شعبه. يقول موسى أن رفضهم أحكام الله، هذا مساوٍ لنقض العهد (لا٢٦:١٥)، عمل العصيان سوف ينتج عنه نفي ضخم (لا٢٦:٤٣). إن استخفاف شاول بكلمة الله هو الذي سبّب رفض الله له (١صم١٥:٢٦). تاريخ الرفض لشروط عهد يهوه، انتهى بواقع السبي (٢مل١٧:١٥).

رثا إشعياء رفض إِسْرَائِيل (נָאַץ ‖ מָאַס، ازدراء) لشريعة يهوه (إش٥:٢٤)، وتنبأ إرميا بمصيبة إِسْرَائِيل

بسبب رفضهم كلمته (إر٦:١٩، قا؛ ٩:٨). أيضًا تكلم حزقيال عن تمرد أورُشَلِيم بعبارة رفض شريعة الله وأحكامه (حز٦:٦). يشير على وجه التحديد إلى إقامتهم في البرية ورفضهم شريعة السبت (١٣:٢٠، ١٦، ٢٤). يربط عاموس رفض يَهُوذا لشريعة الله بعبادة الأوثان، جوهر تدنيس العهد (عا٢:٤). رفض إرشاد الشريعة هو أمر يماثل رفضها بالذات، يعلن أليفاز البركة على من لا يرفض (מָאַס) تأديب الله (יָסַר [#٣٥٧٩]؛ أي٥:١٧) أو إرشاده، والحكيم يوصي ابنه ألا يعمل مثل ذلك (أم٣:١١). ومن يفعل ذلك هو لا يزدري بالحكمة فقط بل بنفسه أيضًا (١٥:٣٢). النتيجة ستكون كارثة (إش٣٠:١٢). رفض طريق التأديب سيجلب نتائج أليمة (حز٢١:١٠[١٥]، ١٣[١٨]). يعلن يهوه كلمة قاسية على الكهنة الذين يرفضون المعرفة (معرفة الله والحق)، بأنه سيرفضهم (هو٤:٦). أخيرًا، يُقال أن شعب الله رفضوا أرض الموعد (عد١٤:٣١) ومياه شيلوه الجارية (إش٨:٦).

أيضًا من الممكن رفض ما هو خطأ (إش٧:١٥-١٦)، وحقيقة أنه سيأتي يوم حين يرفض إسْرَائِيل الأوثان (إش٣١:٧). بطريقة شخصية جدًا يعبّر أيوب التائب عن معرفته لله من خلال الازدراء (מָאַס) بنفسه (أي٤٢:٦).

ب. ت في عبر. الوسطى يُستخدم الفعل بمعنى "أبغضَ" (قَل.)، "يصبح كريه" (نِفعَل.) (Jastrow 2:723-24).

رفض، إباء، عار، خزى ← גדף [gdp] (يلعن، يسب، #١٥٥٢) ← זנח [znh [2]] (يرفض، #٢٣٩٦) ← מאן [m'n] (يأبى، #٤٤١٢) ← מאס [m's [1]] (يرفض، يأبى، #٤٤١٥) ← נאץ [n'ṣ] (يرفض، يأنف من، يعامل بغير إحترام، #٥٥٤٠) ← נאר [n'r] (يتخلى عن، يتبرأ من، #٥٥٤٥) ← סלה [slh [1]] (يحتقر، يرفض، #٦١٣٦).

البيبلوجرافيا

THAT 1:879-92; *TWAT* 4:618-33; *TWOT* 1:488; J. Jensen, "The Age of Immanuel," *CBQ*, 41, 1979, 220-39; L. Kuyper, "The Repentance of Job," *VT* 9, 1959, 91-94; N. Lohfink, "Zu Text und Form von OS 4, 4-6," *Bib* 42, 1961, 303-32.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

4416	מאס

מאס [m's [2]]، نِفعَل. يتلاشى، يذوب، يتحلل؟ (#٤٤١٦).

ع. ق الفعل. מָאַס، شكل ثانوي من الفعل. מָסַס (#٥٠٢٢)، يظهر مرتين في ك.م.ع.

١. في اللعنة على الإشرار، الفعل. يعني "يتلاشوا"، مثل الماء الذي يجري بعيدًا (مز٥٨:٧[٨]).

٢. في لغة أيوب يصف الفعل. القروح القبيحة الحاصلة على جلد الإنسان، مبتليًا بداءً مؤكّد (أي٧:٥).

اختفاء، فناء، تلاشي: ← אזל ['zl] (يختفي، يتبدد، #٢٦١)؛ ← דעך [d'k] (يُباد، يذبل، يختفي، #١٩٨٠)؛ ← מאס [m's [2]] (يتلاشى، يتحلل؟، #٤٤١٦).

جيروم أي . لاند *Jerome A. Lund*

٤٤١٧ מְאַסֵּף [m^e'assep]، حاصد، #٦٦٥

٤٤١٨ מַאֲפֶה [ma^a peh]، شيء مخبوز، تحميص

٤٤١٩ מַאֲפֵל [ma^a pel]، ظلمة، #٦٩٤

٤٤٢٠ מַאְפֵּלְיָה [ma'pelyâ]، ظلام دامس، #٦٩٤

4421	מאר

מאר [m'r]، هِفعِيل. مُفسِدٌ، متقرِّح (#٤٤٢١).

ع. ق يظهر الجذر فقط بصيغة هِفعِيل. اسمفا.، تقيّح الجرح، وبالتالي شيئًا مؤلمًا أو مميت. استُخدمت للفساد (لا١٣:٣١-٣٢؛ ١٤:٤٤)، وفي تعبير مجازي عن حقد صيدون (حز٢٨:٢٤). في آخر الإصحاح يطبّق حزقيال هذا الفعل مجازيًا للتعبير على الخبرة المؤلمة من الأعداء "فلا يكون بعد لشعب إسْرَائِيل جيران يبغضونهم، الذين هم وردة بريّة مؤلمة وشوكة حادة" (حز٢٨:٢٤؛ انظر (Allen, *Ezekiel 20-48*, 99.

داء- تقرّح، بثرة، داء جلدي، ندبة، جرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [^a ba'bu'ōt] (تقرّحات، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (حالة جلدية، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (لطخة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (طفح دمامل جلدية، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [zrr [1]] (يعصر [جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [ḥeres [1]] (مرض الجرَب، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثرة، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (داء جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [y^eraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [k^ewîyâ] (ندبة، #٣٩١٨)؛ ← מאר [m'r] (متقرِّح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [māzôr [1]] (بثرة، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (عاصفة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (طفح جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (حك، صقل، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (مرض فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [1] ['ōpel [1]] (خرّاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [2] ['āš [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [3] [ṣāpâ [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (ندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣr'] (معاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [s^e'ēt [2]] (ورَم، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يتفشى [ورم خبيث]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [š^ehîn] (بثرة، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חלה 1 [ḥlh 1] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٤٤٢٢ מַאֲרָב [*maʾărab*]، كمين، #٧٤١

٤٤٢٣ מְאֵרָה [*meʾērâ*]، لعنة، #٨٢٦

٤٤٢٦ מִבְדָּלוֹת [*mibdālôt*]، مميَّز، مختار، #٩٧٦

٤٤٢٧ מָבוֹא [*mābôʾ*]، مدخل، غروب، غرب، #٩٩٥

٤٤٢٨ מְבוּכָה [*mebûkâ*]، ارتباك، #١٠٠٣

4429 מַבּוּל

מַבּוּל [*mabbûl*]، اسم.، محيط سماوي، طوفان (#٤٤٢٩).

ش. أ. ق اقترح العلماء وطرحوا عددًا من اشتقاقات كلمة מַבּוּל في أكد. *abbu*، طوفان؛ *bubbulu/biblu/ bibbulu*، سيل؛ *nabflu*، غمر؛ *balflu*، رذاذ، مزيج، توليفة؛ عبر. יָבַל، يتدفق؛ נָבַל، قشرة مائية؛ في السومرية. Eblaite *ma-ba-lum*، ماء كثيف، طوفان (Gordon, 28; Malamat, 159, n. 16) انظر من أجل نظرة إشمل (*HALAT* 514; *TWOT* 1:489;) (Cassuto, 66-67)

ع. ق ظهر تساؤل يتعلق بطبيعة الكلمة أمام شرحين رئيسيين لمعنى كلمة מַבּוּל. شرح Stadelmann (47) لكلمة מַבּוּל (drawing on Begrich [39- 54]) مثال للذين يعتبرون מַבּוּל كمصطلح تقني للتعبير عن المحيط السماوي: "كنتيجة لوصف حالة الطوفان واسع الانتشار كتفريغ للمحيط السماوي على الأرض، المعنى الاعتيادي ... (محيط سماوي) تطوّر المعنى إلى (طوفان)" (قا؛ Von Rad, 128; Kaiser, 120-22). Begrich (وآخرون) يعتمد هذا المعنى في استخدام מַבּוּל في مز٢٩: ١٠ (يؤكدون أنه يرد في التراث الأوغاريتي والبابلي). تبعًا لذلك، وهو يفهم الأمثلة الاثنتي عشر الأخرى لكلمة מַבּוּל في ضوء فهمه لمزمور ٢٩. يواجه هذا الفهم لكلمة מַבּוּל عقبتين. أولاً، الرأي المؤيّد لا يقدم أي سبب حول تحديد مثال الكلمة للمعاني الاثني عشر الأخرى (التي كلها تدل على فيضان المياه). ثانيًا، في هذا المثال أسلوب المقارنة يُهمل المبادئ الأساسية التي تستخدمها المصادر الرئيسية لمعنى الكلمة في لغتها الأصلية (قا؛ Barr, 292; Cowley, 28).

بعض العلماء يؤكدون على أن كلمة מַבּוּל تصف الطوفان أو غمر مياه الطوفان الذي جلبه الله على الأرض خلال حياة نوح (Reymond, 78). الموضوع موجود بشكل عام ولكن هناك مثالين (تك٩: ١١، ١٥) في قصة الطوفان (تك٦-١١) ربما يشيران إلى أن كلمة מַבּוּל كانت حدثًا مشهورًا. كل الأمثلة الخمسة لكلمة מַבּוּל التي تتوقع (٦: ١٧) أو تصف وقع تأثير الطوفان (٧: ٦-٧، ١٠، ١٧) ترد مع كلمة מַיִם (مياه). بالرغم من أن البعض يقترح أن מַיִם وافرة وربما ظاهرة (خصوصًا في ٦: ١٧)، إلا أنها ربما استُخدمت لتفسير ظاهرة طبيعية لم تكن معروفة لنوح. المثلان (٩: ١١، ١٥) يظهران كيف أن الله يعد بألا يُهلك الأرض بالطوفان ثانية. في آخر أربعة استخدامات لكلمة מַבּוּל يعطي معنى نهاية الأمر من أجل الإعداد الزمني لأحداث لاحقة. (*terminus a quo* فيضان: علم اللاهوت)

بيت الشعر في مز٢٩: ١٠ "الرب بالطوفان جلس، ويجلس الرب ملكًا إلى الأبد" يوجّه الاهتمام نحو سيادة يهوه. في عدة مواضع في مز٢٩، يشير ناظم المزمور إلى علم الأساطير الأوغاريتي عندما يستخدم أسلوب تناظري ليثبت تفوّق يهوه المطلق على بعل. في الأدب الأوغاريتي بعل يهزم يام، إله البحر (*KTU* 1.2.IV: 19-32, *CML*, ٤٤-٤٥)، وفيما بعد يجلس على العرش (١: ١٠١: ١-١، ٢). بالاستناد على هذا الارتباط الأوغاريتي اقترح العلماء الظرفية المكانية ("فوق الطوفان" [Craigie, 248-49; Cross, 147, n. 4, 155]) وتفسير زمني ("منذ الطوفان" [Dahood, 180]؛ "من قبل الطوفان" = منذ زمن سحيق [Tsumura.354-55; C. Cohen, 193-201] لـ מַבּוּל (لفائدة أكثر، انظر Tsumura, 351-55).

يعزو الاختباران المعنى الفريد لكلمة מַבּוּל مسبوقة بحرف جر (לְ) بشكل متناسب مع أوغا. ("منذ") أو خلفية Mosopotamian ("من قبل") يعزوان إلى مز٢٩.

بتتبّع المظهر المكاني، يؤكد Craigie (248-49) بأن الفقرة التي تشير إلى جلوس بعل على العرش (*KTV* 1.101:1-2) تصف تتويجه على "الطوفان" الخاسر (انظر Mettinger, 120, لإعطاء مثال من صناعة التماثيل في Mosopotamian كتصوير مسرحي للشمس كإله يجلس فوق البحر الواسع). أيًا كان، فإن اقتراح Craigie لا يبدو واضحًا في هذا النص: "جلس بعل على العرش، مثل جلوس الجبل، هدد (الراعي) مثل الطوفان، في وسط جباله، إله زافون (في وسط) جبال النصرة" (مترجمة، Day,59). يظهر من هذا النص أن بعل يجلس على العرش مثل الطوفان. بشكل مشابه إلى حد كبير يوجد لمزمور ٢٩: ١٠ متوازي واضح في الأدب الأوغاريتي، لكن يقترب إلى الخلفية الخيالية للأدب الأوغاريتي (انظر، Loretz's

critique [415-21]). بخلاف بعل الذي يصارع ضد إله الطوفان أو البحر (يام) في التراث الكنعاني، لا يواجه يهوه مثل هذا الصراع. بالأحرى، يستخدم يهوه מַבּוּל كأداة بيده لدينونة خليقته المتألهة. أنه بكل تأكيد يسيطر على كل عناصر الخليقة.

ب. ت في عبر. الوسطى. تشير מַבּוּל إلى الخراب بسبب النار، الفساد الجسدي، إلخ... أو فيضان.

فيضان، طوفان، سيل: ← בזא [bz'] (يجرف، #١٠٢١)؛ ← גרף [grp] (يجرف، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [mabbûl] (محيط سماوي، طوفان، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת [cj. niggeret] (سيل، #٥٦٠٠)؛ ← צוף [ṣwp ¹] (فيضان، مدّ، غمر، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet ²] (سيل، موجة، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [šôṭ ²] ([فجائي]) فيضان، #٨٧٦٦)؛ ← שׁטף [šṭp] (يجرف، يفيض، يغمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [šeṣep] (فيض، #٩١٩٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:991; *TWAT* 4:633-38; *TWOT* 1:489; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1968; J. Begrich, "Mabbul. Eine exegetisch-lexikalische Studie," in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1964, 39-54; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part Two*, 1964; C. Cohen, "'The Lord Was Enthroned at the Flood' (Ps. 29:10)-A New Interpretation," *Les* 53, 1989, 193-201; R. Cowley, "Technical Terms in Biblical Hebrew," *Tyn-Bul* 37, 1986, 21-28; P. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983; F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; M. Dahood, *Psalms I*, 1965; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea in the Old Testament*, 1984; C. Gordon, "Eblaitica," *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language*, 1987, 19-28; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Augypten, Ugarit, und Israel*, 1959; O. Loretz, "KTU 1.101:1-3a und 1.2 IV 10 als Parallelen zu Ps 29,10," *ZAW* 88, 1987, 415-21; A. Malamat, "The Amorite Background of Psalm 29," *ZAW* 100, 1988, 156-60; T. Mettinger, "YHWH SABAOTH—The Heavenly King on the Cherubim Throne," *Studies in the Period of David and Solomon*, 1982, 109-38; G. von Rad, *Genesis*, 1972; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, SVT 6, 1958; L. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, 1970; D. Tsumura, "'The Deluge' (*mabbûl*) in Psalm 29:10," *UF* 20, 1988, 351-55.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٤٤٣١ מְבוּסָה [mᵉbûsâ]، استعباد، #١٠٠٨

٤٤٣٢ מַבּוּעַ [mabbûa']، ينبوع، #٥٥٨٠

٤٤٣٣ מְבוּקָה [mᵉbûqâ]، برية، خراب، #١٣٢٧

4434 מְבוּשִׁים

מְבוּשִׁים [mᵉbûšîm]، اسم، خصية، عورة، أعضاء تناسلية (أجزاء خاصة عند الرجال) (#٤٤٣٤)؛ < בושׁ [bôs ¹]، يخجل (#١٠١٧).

ع. ق الاسم يشير إلى أجزاء خاصة عند الرجال. عندما يحصل خصام بين رجلين، فإن الناموس يأمر الزوجة بعدم التدخل وعدم لمس الأعضاء السرية المخبأة للرجل الذي ضرب زوجها، وإتّباع شريعة زواج الأخ من إرملة أخيه (تث٢٥:١١). هذان القانونان يطبقان معًا لأن الحرية هنا التي تتفق وجود علاقة بين الإرملة المبتورة مع أخي زوجها، ربما تُفسّر على أنها حرية مزيفة ممنوحة لها.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ ['ešek] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [zirmâ] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [mᵉbûšîm] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [nablût] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet ²] (يفي، يشتهي، #٥٧٣٤) ← ענן ['gn] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה ['ōnâ] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [škb] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [škh] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [šopkâ] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣) علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

٤٤٣٥ מִבְחוֹר [mibḥôr]، أفضل، #١٠٤٧

٤٤٣٦ מִבְחָר [mibhar ¹]، أفضل اختيار، أفضل، #١٠٤٧

٤٤٣٨ מַבָּט [mabbaṭ]، يرجو ما هو متوقَّع، #٥٥٦٤

4439 מִבְטָא

מִבְטָא [mibṭā']، اسم. وعد/ تعهد/ نذر متسرع (#٤٤٣٩)؛ < בָּטָא [bata']، تكلّم، قال (#١٠٥١).

ش. أ. ق يظهر الاسم في سامر. *mabeta*.

ع. ق تُشتق الكلمة من الفعل בָּטָא أو בָּטָה. في أم١٢:١٨، قَلّ. يتكلّم بتسرّع، تُستخدم مع الشخص ذي اللسان اللاذع الذي كلماته تجرح المشاعر، يخلق مرارة، تبني حواجز (McKane, 446). صيغة بيعِّل. مستخدمة عند قول القسَم بتسرّع، يعني ذلك جهل الشخص بتطبيق كل متطلبات الالتزام، وهو مذنب (لا٥:٤). القسَم والنذر العفوي من دون الاهتمام باعتبارات غرضه، يشكل كسر للوصية الثالثة (Chapman and Steane, 21). تستخدم

صيغة بيعِّل. أيضًا في مز ١٠٦:٣٣، في كلمات موسى التي قالها للإسرائيليين بعد أن أغاظوه بشدة عند مياه مريبة حيث نفذ صبره.

يظهر الاسم. مرتين في عد ٣٠، مرة في عبارة מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ (٦:٣٠[٧]) التي ترجع في RSV وNRSV "ألزمت نفسها بكل كلام شفتيها الذي نطقت به دون تفكير". لكن هذه الصياغة غير دقيقة. ترجمات أخرى JB ("[مُلزمة بـ] التزام نطقت به بدون تفكير حق")؛ NEB وREB ("رباط التزام قيل بتسرّع")؛ وNIV ("ألزمت نفسها بوعد متسرّع"). معظم الأساليب المتطابقة المستخدمة في ع. ٨[٩]، تقرأ וְאֵת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ. ترجعها JB "الالتزام الذي ربطها، قيل بدون تفكير حق": NEB وREB "أو القول المتسرّع الذي به ربطت نفسها"؛ وترجمتها NIV "أو الوعد المتسرّع الذي ألزمت نفسها به".

يوجد دليل من نصوص أخرى عن أشخاص نذروا نذور دون تفكير واع بمضمونها (أم ٢٠:٢٥؛ جا ٥:٢[١]؛ سير ١٨:٢٣). اعتقد البعض مثل Snaith, 322;) (Sturdy, 210; Budd, 323 أن عد ٣٠:٦-٨[٧-٩] يشير إلى امرأة مخطوبة لم تسكن بعد في منزل زوجها. أيًا كان، يبدو الأكثر احتمالاً أن هذا النص يتعامل مع حالة امرأة قبل زواجها نذرت نذرًا (سواء بتفكير واع أم بتسرّع) ثم لم تتمم نذرها في الزواج (انظر، Ashley, 579-80). وعندما يعلم زوجها بهذا الالتزام، عندها كوصي وممثل نيابة عنها حسب الشريعة، يكون لديه السلطة إما أن يصادق على نذر زوجته أو يعلنه لاغيًا وباطلاً. في كلتا الحالتين ليس هناك أفضلية للمرأة. لمنع الرجل من أن يسيء استخدام سلطته الشرعية في المستقبل، نصّت الشريعة أنه بعد أن يعلم بالتزام زوجته يجب أن يشير في مباشرة وبوضوح فيما إذا كان يريد المصادقة عليه أو نقضه.

نذر، التزام: ← אִסָּר [’issār] (تعهّد ملزِم، رباط، نذر التقشف، #٦٧٤)؛ ← בטה / בטא [bṭ’ / bṭh] (هذر، ثرثرة، نذر متسرّع، #١٠٥١)؛ ← נדר [ndr] (نذَر، #٥٦٢٣).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, CBSC, 1914; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, NCBC, 1967; J. Sturdy, *Numbers*, CBC, 1976.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٤٤٤٠ מִבְטָח [mibṭaḥ]، ثقة، #١٠٥٣

4441 מַבָּךְ

מַבָּךְ [mabbāk]، ينبوع (#٤٤٤١)؛ נֶבֶךְ [nebek] منبع، منشأ (#٥٥٦٩).

ع. ق ١. الكلمة מַבָּךְ مستخدمة بوضوح في أوغا. لكن تظهر في ع. ق ترد. ١. فقط في نص صعب. يقترح C. Gordon (*UT* 441:1597) قراءة عبر. נַהֲרוֹת. מִבְּכִי في أي ٢٨:١١ "ينابيع الأنهار" حسب أوغا. *mbk nhrm.*

٢. ترد كلمة נֶבֶךְ فقط في أي ٣٨:١٦. انظر أيضًا #٥٥٦٩.

سبيل مياه، ينبوع: ← מַבָּךְ [mabbāk] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [ma‘yān] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [māqôr] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [nb‘] (خرير، #٥٥٨٠).

صهريج، بئر، بِركة، خزّان: ← [1] בְּאֵר [b^e’ēr [1]] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [bôr] (صهريج، بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [b^erēkâ] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [gēb [1]] (صهريج، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [mîkāl] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [miqweh [2]] (تراكم المياه، #٥٢٢٤).

البيبلوجرافيا

T. J. Jones, *Quellen, Brunnen, und Zisterne im AT*, 1928; J. A. Thompson, *Handbook of Life in Bible Times*, 1986, 111-24.

براين إي. بير *Bryan E. Beyer*

٤٤٤٥ מִבְנֶה [mibneh]، مبنى، بناء، #١٢١٥
٤٤٤٧ מַבְנִית [mabnît]، بناء، #١٢١٥
٤٤٤٨ מִבְצָר [mibsar [1]]، محصن [مكان]، #١٣٠٧
٤٤٥١ מִבְרָח [mibrah]، جماعة من المطارَدين، #١٣٦٨

4453 מְבַשְּׁלוֹת

מְבַשְּׁלוֹת [m^ebaššᵉlôt]، مواقد (#٤٤٥٣).

ع. ق في رؤيا حزقيال للهيكل الجديد (٤٦:٢٣) هناك مواقد في المطبخ لطبخ الذبائح. (← **حزقيال: لاهوت**)

ع. ج *NIDNTT* 1:654-56

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אָח [’aḥ] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr [2]] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛

← מְבַשְּׁלוֹת [m^ebašš^elôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [^alîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tan-] [nûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

البيبلوجرافيا

BRL [2], 147.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

4456	מִגְבָּלוֹת

מִגְבָּלוֹת [migbālôt]، اسم. سلاسل أو صفة. مفتول، مجدول؛ فقط في خر٢٨:١٤ (#٤٤٥٦).

ع. ق الكلمة تفيد في وصف السلسلة (שַׁרְשְׁרָה) في خر٢٨:١٤ (قا؛ ٣٩:١٥). ربما تعني מִגְבָּלוֹת "مفتول" أكثر من "سلسلة" (*HALAT*).

تشابك، ثني: ← גַּבְלֻת [gablut] (متشابك، عمل مفتول، #١٤٩١)؛ ← שׂוֹבֶךְ [śôbek] (تشابك أغصان، #٨٤٤٩)؛ ← שׂרג [śrg] (يتشابك، #٨٥٧١)؛ ← שׂרך [śrk] (خيط، #٨٥٩٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

4457	מִגְבָּעָה

מִגְבָּעָה [migbā'â]، اسم. عصابة للرأس، عمامة (#٤٤٥٧).

ع. ق ترد أربع مرات فقط في صيغة الجمع. (خر٢٨:٤٠؛ ٢٩:٩؛ ٣٩:٢٨؛ لا٨:١٣)، מִגְבָּעוֹת هي عصابات للرأس أو قبعات يضعها الكهنة العاديين، تتميز عن عمامة (מִצְנֶפֶת) الكاهن الأكبر (خر٣٩:٢٨). البعض اعتبرها نوع من العمامة، بالتالي هي أقل تطورًا من التي يستخدمها الكاهن الأكبر ومصنوعة من الكتان الرقيق. مهما يكن للكلمة علاقة بكلمة גָּבִיעַ، كأس أو قصعة (#١٤٨٣)، قد تكون قبعة أو غطاء للرأس له شكل كأس (Gorg). وصف يوسيفوس (*Ant*3:157-58) قبعة الكاهن أنها من دون قمة تغطي مقدمة الرأس. إلا أنه يدعوها מִצְנֶפֶת، عمامة رئيس الكهنة، وعلاقة وصفه بالنوعين الموصوفين في النصوص الكهنوتية غير دقيق.

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט ['abnēṭ] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד ['ēpôd [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [ḥōšen] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [khn] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [kōmer] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [lēwî [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [migbā'â] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [miknāsayim] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [pa^a môn] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [tašbēṣ] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧). ← هارون: لاهوت ← كهنة ولاويين: لاهوت.

ثياب - عمامة: טְבוּלִים [t^ebûlîm] (عمامة، #٣١٧٨) ← מִצְנֶפֶת [miṣnepet] (عمامة، تاج [إكليل من قماش مرصع بالجواهر أحيانًا]، #٥٢٠٠) ← נֵזֶר [nēzer] (تاج، #٥٦٩٤) ← צָנִיף [ṣānîp] (عمامة، تاج، #٧٥٦٥).

البيبلوجرافيا

F. C. Burkitt, "A Further Note on Aaron's Head-Dress," *JTS* 26, 1925, 180; M. Grg, "Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters," *BN* 3, 1977, 24-26; idem, "Zur sogenannten priesterlichen Obergewand," *BZ* 20, 1976, 242-46; J. E. Hogg, "A Note on Two Points in Aaron's Head-Dress," *JTS* 26, 1925, 72-5; idem, "The Inscription on Aaron's Head-Dress," *JTS* 28, 1927, 287-88.

بي. جينسون *P. Jenson*

٤٤٥٩ מְגִדּוֹ [m^egiddô]، مجدّو، مجدّو

4463	מִגְדָּל

מִגְדָּל [migdāl [1]]، برج، برج مراقبة (#٤٤٦٣).

ع. ق كلمة מִגְדָּל واحدة من جملة الكلمات الكتابية المترجمة؛ أيًا كان فإنها تعني عادةً برج. تُشتق מִגְדָּל من الجذر المستخدم بكثافة גָּדַל، ينمو، يتعاظم (#١٥٤٠).

أحيانًا تترجم جميع الكلمات الأخرى بكلمة برج، تظهر ترد. ١. في مس. אֲשִׁיָּה، برج، (#٨٥٩) في إر٥٠:١٥ وبַחוֹן، برج مراقبة (#١٠٣٢) وهي تلميحات حسب القرينة؛ גַּבָּה، مرتفع (NIV، صف١:١٦) (#١٤٦٩)؛ טִירָה، سور، برج، لكن في (نش٨:٩) إنها برج "فضة"، ربما فيها إشارة ضمنية إلى الفضة كزينة الرقبة (טִירָה [tîrâ] #٣٢٢٧)؛ מֻצָּב عمود، برج في إش٢٩:٣ (#٥١٦٤)؛ צְפִיָּה، أبراج (NIV) أو مكان المراقب (مرا٤:١٧؛ #٧٦١٠). كل هذه الأسماء. إما تشير أو تعني بناء مرتفع، يُستخدم عادةً كملجأ، مراقب، أو للدفاع.

ككلمة سائدة برج، برج مراقبة في ك.م.ع، تعطي اتساعًا في المعاني. تظهر الكلمة أولاً في تك١١:٤، ٥ في قصة برج بابل متلازم مع المدينة (עִיר). تكون المدينة عادة محاطة بسور المدينة. مسكن الرب يميز البرج عن المدينة وارتفاعاتها المبهرة، من خلال قممها في السماء. مسكنه بعيد فوق الأبنية البشرية. ساوى بعض المفسرين هذا البرج بالهيكل البابلي الهرمي. بعض الأبنية معروفة

من عصر بلاد ما بين النهرين وظيفة الهيكل البابلي هي أن تكون مرتفعاته هي معبد للآلهة. يظهر من النص أن الرب أعلى من كل الأبنية التافهة، رغم ارتفاعها، التي يمكن للإنسان أن يبنيها. لأن الرب نزل ليرى المدينة والبرج. كانت المدينة والبرج تعبير عن كبرياء البشر لأنه تطلعوا إلى صنع اسم لأنفسهم. في التاريخ الكتابي لاحقًا، لم يعد بناء المدن والأبراج يثير غضب الرب، بالرغم من افتخار البشر كان دائمًا تحت أنظار الله الفاحصة.

كبناء دفاعي، מִגְדָּל له سطح قوي يعتبر ملجأ يقف عليه المدافعون، أما القوات المعادية المهددة تكون بالأسفل. من على سطح برج تاباص رمت امرأة قطعة رحى وحطمت جمجمة أبيمالك أثناء محاولته حرق الباب الخشبي، أضعف جزء في البرج (قض٩:٥٢-٥٣). أيضًا يمنح ارتفاع البرج نقطة أفضلية للمراقب. أعلن المراقب على برج يزرعيل صوت الإنذار عندما رأى ياهو مقبلاً إلى المدينة مع جماعته من مركبات الحرب (٢مل٩:١٧). أيًا كان، فإن نظام الإنذار المبكر فشل في منع المتمرد من أن يصرع يهورام وبيت آخاب.

يمكن أن تبنى الأبراج بتلامس وتباعد عن سور المدينة، من ناحية أخرى تبنى بتداخل مع السور وبروز عنه. أعيد بناء أسوار أورُشَلِيم بهذه الطريقة أيام نحميا (نح٣:٢٥-٢٧). امتداد معنى מִגְדָּל مكتسب من ٢أخ٢٦:٩-١٥. الملك عزيّا قوّى دفاعات أورُشَلِيم من خلال بناء أبراج في أماكن حيوية من المدينة. الشعر الموحى يلفت النظر إلى هذه الميزات، تعبيرًا بالشكر على حصانة أورُشَلِيم ضد التهديد في أي وقت. يُدفع العابدونِ كي يطوفوا في صهيون ويعدّوا أبراجها – لكي يتأملوا كم هو عظيم الرب، لأنه أظهر بنفسه حماية أكيدة لتلك المدينة (مز٤٨:١٢[١٣]).

أيضًا بنى عزيّا أبراج في البرية والمراعي. كانت أبراج مراقبة لمساعدة الراعي على حماية القطعان في الليل، الحماية من المخاطر الطبيعية. مثل هذه الأبراج كانت تبنى ببساطة من الحجارة الطبيعية في الحقل، بشكل مشابه لبرج الكرم في إش٥:٢. المنصة الخشبية حيث كان يقرأ عزرا من كتاب شريعة موسى، دُعيت מִגְדָּל. العنصر المشترك في كل هذه الأبنية المتعددة هو تزودهم بميزة الارتفاع.

مرتان فقط تشير كلمة מִגְדָּל إلى الرب بشكل مباشر، لكن هناك تعبير في كل مرة: "لأنك كنت ملجأ لي، برج قوة في وجه العدو" (مز٦١:٣)، و"اسم الرب برج حصين، يركض إليه الصدّيق ويتمنّع" (أم١٨:١٠).

تشبيه الأسوار والأبراج يظهر بمواضع مختلفة جدًا – في أناشيد الحب الكبير في الكتاب المقدس. أخوة فتاة شابة يسألون سؤالاً بلاغيًا، "ماذا نصنع لأختنا في يوم تُخطب؟ [لأنه ليس لها ثديان]" يجيبوا أنفسهم، "لو أنها سور، فسنبني عليها برج فضة" (نش٨:٨-٩). كلمة برج טִירָה (#٣٢٢٧)، نادرة مستخدمة فقط هنا ضمن هذا المعنى. مثلما هو واضح أن الدلالة هنا لزينة الرقبة بالفضة، لكن كل من السور والبرج له دلالة دفاعية. يتابعون "لو أنها باب، فسنحصرها بألواح أرز". كليهما زينة. ثم تجيب العذراء، أيضًا باستخدام تشبيه الحصون: "أنا سور، وثدياي كبرجين (מִגְדָּלִים)" (ع. ١٠). في كتابنا المقدس، تشبيه البرج يبني جسرًا فوق الهوة الكائنة بين الدنيوي والسامي، لكن خلف التشبيه يوجد حقيقة أن الطبيعة البشر الساقطة تحتاج لحماية، كذلك الأبراج القوية، والرب هو أقوى برج.

برج، برج مراقبة: ← מִגְדָּל [migdāl 1] (برج، برج مراقبة، #٤٤٦٣)؛ ← מֻצָּב [muṣṣāb] (عمود، برج، #٥١٦٤)؛ ← מִצְפֶּה [miṣpeh 1] (برج مراقبة، موضع المراقب، #٥٢٠٥).

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 314; K. N. Schoville, "Fortification," *ISBE* 2:346-54; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

كيث إن. شوفيل *Keith N. Schoville*

٤٤٧٠ מָגוֹג [*magôg*]، ماجوج، ماجوج
٤٤٧١ מָגוֹר [*magôr* 1]، خوف، رعب، #١٥٩٣
٤٤٧٢ מָגוֹר [*magôr* 2]، مكان للسكن، #١٥٩١

4473 מָגוֹר

מָגוֹר [*māgôr* 3]، حفرة تخزين (# ٤٤٧٣)؛ מְגוּרָה [*mᵉgûrâ*]، حفرة قمح، غرفة تخزين (#٤٤٧٦)؛ מַמְּגוּרָה [*mammᵉgûrâ*]، مخزن قمح (#٤٩٢٣)؛ מָגַר [*magar*]، رمى (#٤٤٨٩).

ش. أ. ق كان القمح مصدر أساسي لشعوب ش. أ. ق، وكميات كبيرة تحتاج لتخزين. هناك حفر كبيرة كالتي وجدت في مجدّو (العصر الحديدي، الطبقة الأرضية الثالثة) استخدمت لحفظ القمح الذي تزود كل المدينة ولحمايته من المياه، القوارض، والأعداء لمدة سنة أو أكثر؛ حتى مع هذه الاستعدادات الواسعة، كانت المجاعة تمثل تهديدًا قائمًا.

ع. ق ١. الكلمة מָגוֹר ترد. ١. في ع. ق (مز٥٥:١٥[١٦])، ومعناها غير واضح. تناقش محرروا *HALAT* (516) على أنها مشتقة من גּוּר ("يجوّف، يحفر") وفي مز٥٥:١٦ عبارة קִרְבָּם، في وسطهم، هي تفسير يشير إلى الكلمة السابقة מְגוּרָ (انظر أيضًا A. A. Anderson, *the book of psalms*, 1972, 1:416-17; H. J. Kraus, *psalms 1-59: A Commentary*,

519). يوجد قليل من المماثلات السامية لهذه الكلمة (عرب. جور "حفرة منخفضة"؛ ع. ج. ق. *mugawwar, gurat* تطلق على الحفرة" تستخدم سب. παροικίαις بمعنى "إقامة مؤقتة، مكان مؤقت للسكن" (G. W. H. Lampe, *A patristic greek lexicon*, 1961, 1042) ربما تكون الترجمة الأفضل لهذه الفقرة هي "لأن الشر في وسطهم أثناء إقامتهم المؤقتة،" اشتقاق من الجذر גּוּר، المعنى الأكثر شيوعًا هو "البقاء كغرباء ومقيمين مؤقتًا."

٢. الكلمة מְגוּרָה، "حفرة قمح" تظهر فقط في حج٢: ١٩؛ يدل السياق أنها مكان تخزّن فيه القمح. مترجمة في سب. ἀλός بمعنى "جرن". ترجمة K. Koch للكلمة بـ"أخدود" ممكنة، تصبح الترجمة "حتى وإن كانت البذور ما تزال في الأخدود (قبل أن تبدأ بالنمو) ... الله سيباركهم" ("Haggais unreines Volk," *ZAW* 79,1967, 60, n. 20) مع ذلك، فإنه ربما يكون الأفضل فهم מְגוּרָה كحفرة قمح أو غرفة تخزين، مع تفسير مشابه.الجواب على السؤال المطروح في الفقرة هو أن القمح لن يبقى طويلاً في حفرة القمح، لكن ستُزرع، باعتبار أن النبوة أعطيت في منتصف شهر ديسمبر، وقت متأجر جدًا على الزراعة. كانوا في مرحلة انتظار محاصيلهم الرئيسية (ذرة، عنب، تين، رمان، وزيتون)، التي كانت مماثلة لظروف الجفاف للسنوات السابقة، لكن من هذا الموضع سيباركهم الله (P. A. Verhof, *the book of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 131-35; D. J. Clark, "problems in Haggai 2:15-19", *BT*,34, 1983,432-39). البعض اقترح أن صيغة الجمع من هذه الكلمة (إذا أخذت نهاية جمع المؤنث) وتظهر في يؤ١: ١٧، حيث تُستخدم في بناء متوازي مع الكلمة אֹצָרוֹת، مكان تخزين، مخزن بيتي. إلا أن هذه الترجمة تواجه المشكلة المعتبرة بأن الفعل المستخدم مع מְגֻרוֹת (على اعتبار أن מ في البداية هي نتيجة dittography؛ انظر أسفل) هو الفعل הָרַס، يعني عادة "يكسر أو يهدم"، التي لا تنطبق مع "حفرة قمح" لكن يمكن القول "مخزن بيتي".

٣. الكلمة מַמְּגוּרָה، محزن قمح، مستخدمة فقط في يؤ١: ١٧؛ لكن سب. ترجمت العبارة بشكل مختلف تمامًا "مكابس النبيذ تحطمت" (*kateskaphesan lenoi*). الاعتقاد السائد هو أن الكلمة مشتقة من מְגוּרָה، مخزن قمح (انظر L. C. Allen, *the book of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 1976, 56). أيًا كان، لو أن كلمة מ هي كذلك فلابد من التوضيح. تمّ اقتراح الاحتمالات التالية: (أ) أنها لفظ من بعض מִן، مترجمة "بعض من" (W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, 1971, 40; M. Sprengling, "Joel, 1, 17a," *JBL* 38, 1919, 138; following Aquila) (ب) هي ناتجة عن dittography ولابد من إهمالها (*BHS* [prb])؛ (جـ) أنها محاطة بتقسيم كلمة خاطئ (يعني נָהֵר סוֹם מְגוּר) (T. H. Gaster, «psalm 29», *JQR* 37,1946/47, 65, n. 32; H. D. Hummel, «enclitic *Mem* in early northwest semitic, especially Hebrew,» *JBL* 76, 1957, 95) فكرة مخازن قمح تناسب الفقرة في يوئيل جدًا.

مخزن قمح: ← מַאֲבוּס [*ma'ăbûs*] (حبوب، مخزن قمح، #٤٣٩٣)؛ ← מָגוֹר [*māgôr* [3]] (حفرة المستودع، #٤٤٧٣)؛ ← מָזוּ [*mâzû*] (مخزن قمح، #٤٦٤٦).

البيبلوجرافيا

S. M. Paul and W. G. Dever, eds., *Biblical Archaeology*, 1973, 48-51.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

٤٤٧٥ מְגוֹרָה [*m^e gôrâ*]، رعب، #١٥٩٣

٤٤٧٦ מְגוּרָה [*m^e gûrâ*]، حفرة – قمح، غرفة تخزين، #٤٤٧٣

٤٤٧٧ מַגְזֵרָה [*magzerâ*]، يخفض النفقات، #٧٩٣٥

٤٤٧٩ מְגִלָּה [*m^e gillâ*]، مخطوطة، درج، كتابة

4480 מְגַמָּה

מְגַמָּה [*m^e gammâ*]، جماعة، حشد (#٤٤٨٠).

ع. ق عُرف الاسم. في الأصل من حب١: ٩، يشير إلى ملك البابليين. بالأساس من الجذر الحدسي גמם، يصبح أكثر وفرة (BDB)، أحد الاحتمالات، "وفرة حشودهم (حرفيًا؛ "وجوههم") ريح الصحراء، جمعهم سبيًا كالرمال". التوازي الشعري يشير إلى ملك بابل أنه سيجمع الأسرى بحجم يماثل مجموع جيشه.

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [*dgh*] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [*day*] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [*ysp*] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [*kbr* [1]] (يعمل عديداً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [*m^e gammâ*] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [*rbb* [1]] (يصبح عديداً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [*rbh*, [1]] (يصبح عديداً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [*r' š* [2]] (يكون منتشرًا، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגה, שׂגא [*śg' / śgh*] (ينمو عظيماً، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [*śpq* [2]] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [*šwq* [1]] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [*šepa'*] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

4481 מגן

מגן [mgn [1]]، بيعِّل. يسلِّم، يوصل، يمنح (#٤٤٨١)؛ מָגֵן [megen]، اَسم. عطيّة، هبة (تردا.، هو٤:١٨، #٤٤٨٤).

ش. أ. ق أوغا. mgn، يطلب (مع العطايا)، عطية؛ أكد.، magannu، هبة؛ magannttu 1، تستخدم في الصفقات عطية/ تبادل العطايا؛ عرب. magganan، يعتق؛ maggani، يعتق؛ magganiya معفي من الرسوم؛ فينيقية.. mgn، يحضر؛ أرم.- سريانية. maggan بحريّة؛ 'maggfnfyf، عطاء بحريّة؛ مشن. عبر. מָגֵן، هبة. يفترض Von Soden (51-56) أن كلمة دخيلة حورانية، لكن O Connor (25-32) يثبت أن מגן ذات جذر سام.

ع. ق ١. في الأماكن الثلاثة لورود الجذر الاسمي المشتق (تك١٤:٢٠؛ أم٤:٩؛ هو١١:٨)، يظهر מָגֵן وנָתַן معًا (في شاهدين يكونان متوازيين، أم٤:٩؛ هو١١:٨). الأب/ المعلم يوصي ابنه/ تلميذه أن يقتني الحكمة التي ستمنحه تاجًا مع جلال. في المقطعين الآخرين، تتضمن מָגֵן معنى غزو عسكري (تك١٤:٢٠ מִגֵּן בְּיָדֶךָ، قا؛ נְתַתִּיךָ בְּיָד).

٢. تباحث الدارسون في معنى الاسم. מָגֵן في هو٤:١٨. اتّبع العديد من الكتّاب (Budde, 295; NRSV, NEB) سب. واقترحوا أن قراءة מִגְּאוֹנָהּ (מ) (من גאון، فخرها/ فخرهم) كقراءة أفضل من المس. מְגִנֶּיהָ (من מָגֵן، تروسها). أيًا كان، على الأقل هناك ثلاثة اتجاهات في التفسير تحتاج لقليل من التصحيح أو لا تحتاجه. كل منها يثبت أصل مختلف لكلمة مגן I, מגן II, (מגן) מָגֵן أو גנן) ولا يتفقوا فيما إذا كانت מָגֵן تأتي كفاعل أم كمفعول به للفعل.

(أ) الوظيفة الاشتقاقية لـ 1 מָגֵן، يوصل، يسلِّم إلى، يحضر، يطرح على. تبعًا لـ Driver (383-84)، تشتق من عرب. "مَجَانًا" يمزح، نكتة، تهكم، سخرية؛ "مَجَنَ"، هزل؛ "مِجَنٌ" وقح، مضحك (قا؛ مز٤٧:٩[١٠]؛ أم١١:٦؛ ٢٤:٣٤). يربط آخرون في هو٤:١٨ مع الاسم. عبر. الشائع מָגֵן، ترس (#٤٤٨٢؛ مشتقة من גנן، غطاء، يحمي). يربط Rudolph (108, 115; Rabin, 389, n. 18; *HALAT* 518) كلمة מָגֵן بـ מגן ويترجم العبارة קָלוֹן מְגִנֶּיהָ، عطيتها عند الرجوع هي العار. العطية التي ستأخذها إِسْرَائِيل في الرجوع إلى الانشغال الدائم بالزنى، هي العار. تحتاج هذه الترجمة أن يفصل Rudolph هذا التعبير تمامًا عن الشكل الاشتقاقي المشكوك به السابق (אָהֲבוּ הֵבוּ) وتخمين قراءة لإتمام هذا البناء الاشتقاقي الاسمي.

(ب) يشتق عدة دارسين هذه الكلمة מָגֵן من מגן (*HALAT* 494; Davies, 134; Emmerson, 497; Gluck, 57; Mays, 76; Stuart, 86; Wolff, 73). بالرغم من Driver (384) يحدد מָגֵן كفاعل ("جرأتها [غطرسة] مع حب العار")، الأغلب يؤيد فكرة أن מָגֵן هي عنصر مؤكد لعلاقة ثابتة على أن كل الإِسْرَائِيليين هم الفاعل ضمنيًا (Wolff [73]، "حتى أحبوا خزي الوقاحة (קָלוֹן")، يربط Emmerson and Davies العبارة מָגֵן بعبادة الأوثان ("عار إلهة الفجور" [Emmerson, 495-97] أو "عار تابعيها" [Davies, 134]).

(جـ) يرفض McComiskey فكرة اشتقاق מָגֵן من גנן (تروسها) في هذا السياق، ويشير إلى حكّام أفرايم (قا؛ مز٨٩:١٨[١٩]؛ ٤٧:٩[١٠]: "حكامها يحبون العار جدًا". أيضًا يقترح Anderson and Freedman أن מָגֵן تتضمن معنى "ترس". ويربطها بكلمة "أجنحة" (כְּנָף) في ١٩:٤أ تتحد هاتان الكلمتان لتصورا "أجنحة الحماية" لبعض الآلهة.

(د) بدلاً من تحديد מָגֵן في هو٤:١٨ كاشتقاق يرد١. من מגן، فإن الأصل من מגן أو גנן يكون مفضلًا (حتى أن اقتراح Rudolph يتطلب توضيح أكثر). لو أن מָגֵן مشتقة من מגן، وقاحة، يتهم هوشع شعب إِسْرَائِيل بسبب طاعتهم القلبية للممارسات الجسدية في عبادة بعل. لو أن الاسم. מָגֵן، ترس، يظهر في هذا العدد فإن النبي يعيد إدانته لقادة إِسْرَائِيل (٤:٤-٩). حب طرق الخزي واضح عند قادة إِسْرَائِيل (أنبياء وكهنة) كممثلين عن شر الشعب كله.

(هـ) رغم أن O Connor لم يعلّق على استخدام מָגֵן في هو٤:١٨، إلا أنه يرفض أن تكون מָגֵן الواردة في أم١١:٦ (= ٢٤:٣) مشتقة من מגן. لذا تترجم אִישׁ מָגֵן إلى "رجل (من يعتمد على) العطايا." هذا يعني، شحاذ. الكلمة المرادفة، מְהַלֵּךְ (من يسير حول [بتكرار]، من يتمشى [اعتياديًا])، تشير إلى سكير أو متشرّد (قا؛ Albright, 9-10; Scott, 56; McKane, 324-25; contra Loretz, 476-77). بخلاف هو٤:١٨، מָגֵן فإن (مشتقة من מגן) تناسب سياق التوازي والإحاطة في سياق أم١١:٦ (= ٢٤:٣٣) من دون احتياج لتصحيح غير ضروري.

هبة: ← אָהַב [ʾāhab] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٠٧٢) ← מגן [mgn [1]] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [sbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [šhd] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שִׁלֻּמִים

[*šalmōnîm*] (الهبة، #٨٩٨٨).

الببيلوجرافيا

TWAT 4:646-59; W. Albright, "Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom," *Wisdom in Israel and the Ancient Near East, SVT* 3, 1955, 1-15; F. Anderson, and D. Freedman, *Hosea*, 1980; K. Budde, "Zu Text und Auslegung des Buches Hosea," *JBL* 45, 1926, 280-97; G. Davies, *Hosea*, 1992; G. Driver, "Studies in the Vocabulary of the Old Testament, VI," *JTS* 34, 1933, 375-85; G. Emmerson, "A Fertility Goddess in Hosea 4:17-19?" *VT* 24, 1974, 492-97; J. Glück, "Some Semantic Complexities in the Book of Hosea," *Studies on the Books of Hosea and Amos, OTWSA*, 1964-65, 50-63; O. Loretz, "*'ys-mgn*," *UF* 6, 1974, 476-77; J. Mays, *Hosea*, 1969; T. McComiskey, "Hosea," *The Minor Prophets*, 1992, 1:1-237; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; M. O'Connor, "Semitic * *mgn* and Its Supposed Sanskrit Origin," *JAOS* 109, 1989, 25-32; C. Rabin, "Etymological Miscellanea," ScrHier, 8, 1961, 384-400; W. Rudolph, *Hosea*, 1966; W. von Soden, "Vedish *magham* 'Geschenk'—neuarabisch *magganija* 'Gebührenfreitheit': Der Weg einer Wortsippe," *Bibel und Alter Orient: Altorientalische Beiträge zum Alten Testament*, 1985, 51-56; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, 1987; H. Wolff, *Hosea*, 1974.

جيرالد أي. كلنجبيل *Gerald A. Klingbeil*

4482 מָגֵן

מָגֵן [*māgēn* [1]]، ترس، حماية (#٤٤٨٢).

ش. أ. ق الكلمة لها ألفاظ مشابهة في أوغا. (*mgn*)، فينيقية. (*magan*)، سريانية. (*maginna'*)، أرم. (*meganna', maggîn*)، وعرب. (مِجَنّة). صنفت *HALAT* الكلمة البابلية المتأخرة كلفظ مشابه، لكن كثير من الأبحاث الحديثة (*CAD* 18, 44b) لاحظت أن هذه التشابهات خاطئة.

ع. ق الاسم. מָגֵן هو أكثر كلمة استخدمت سابقًا للتعبير عن ترس في ع.ق، وكذلك من المحتمل أنها تشير إلى أنواع التروس المعروفة. غالبًا تظهر كثنائية مع צִנָּה (#٧٥٥٨)، وهي ترس كبير الحجم يستخدم أولاً أثناء الهجوم على أسوار المدينة. بالتالي، القناعة في الغالب أن מָגֵן تعني "ترس صغير" بالمقابل צִנָּה التي هي "ترس كبير". من الأفضل التفكير بأن מָגֵן كترس نموذجي في من ناحية الحجم. كان يُحمل بيد ويستخدم بتوافق مع أسلحة الهجوم مثل السيف، الفأس والصولجان.

التروس جزء من عدة كاملة من الأسلحة استخدمها الإسْرَائِيلي في القديم (Yadin, 13-15, 64, 83) بشكل خاص، الترس هو سلاح دفاعي يحمله الجندي كي يحمي جسده من أسلحة العدو الهجومية. يلمح الكتاب المقدس إلى عدد من الأنواع المختلفة من التروس. هناك تنوع بالحجم، الشكل، والبنية. كانت مادة الترس قاسية، مصنوع من الحديد، الخشب، الجلد، أو الخيزران. كان بكل الأحجام، من الصغير الدائري إلى الحجم بمقدار الجسم. التروس الكبيرة تحقق أعظم حماية، ولكن تسبب أقل حركة. تنوعت التروس بالشكل، تبعًا للاحتياجات الدفاعية المحددة. بالإضافة إلى اكتشافات علم الآثار حول فن الحرب في ش. أ. ق توضحه، دائري، مستطيل قائم، مربع، له شكل ثمانية (بالإنكليزية)، وأشكال تروس أخرى (*ANEP*, 180, 300, 368, 372).

بالإضافة إلى المعنى اللفظي لكلمات "ترس"، يثبت الكتاب المقدس معنى مجازي من هذه الكلمات. مثال، ممكن أن تشير كلمة "ترس" إلى قوة حماية الله. أنها المعنى الأكثر ارتباطا بالموضوع في الفهم اللاهوتي للكلمة. التأكيد بأن الله ترس هو أمر شائع في المزامير، لكن يظهر أيضًا في أماكن أخرى (تث٣٣:٢٩). ممكن أن يهاجم الأعداء شعب الله، لكن الله يتدخل بالتالي فإن خططهم العدائية لن تنجح. الله ترس في المعركة الحقيقية وهو يحمي جيش إسْرَائِيل أمام أسلحة أعدائهم الدفاعية. لكنه أيضًا ترس ضد العدوان الروحي والملموس لأولئك الذين يحاولون تدمير شعب الله. في هذه الاستخدامات المتشابهة لكلمات "ترس" من الممكن أن نلاحظ الفكر اللاهوتي العريض للحرب الروحية والمحاربين ذوي الطبيعة الإلهية. يظهر الله في عدة أماكن من الكتاب المقدس على أنه المحارب الذي يحمي شعبه من أعدائهم. إنه يظهر نفسه لشعبه على أنه "رجل الحرب" (خر١٥:٣).

٢. استخدم الجنود מָגֵן كي يتجنبوا أسلحة العدو، وكما هو متوقع، هذا موجود في عدة مقاطع تتحدث عن الحرب (٢مل١٩:٣٢؛ إش٢١:٥؛ نا٢:٣). كانت أغلب التروس مزخرفة وملونة وأحيانًا مصنوعة من معادن ثمينة كالفضة والذهب (١مل١٤:٢٥-٢٧). استخدمت أحيانًا كأدوات للزينة على الجدران والسفن (١مل١٠:١٧؛ حز٢٧:١٠).

٣. في وقت مبكر مثل تك١٥:١ قال الله لإبراهيم "أنا ترس لك" وبناء على ذلك أخبره أن يزيل خوفه. التعبير شائع المزامير. في مز٣ نوح ورثاء من هجوم الأعداء، يعترف ناظم المزمور بأن الله "ترس حولي" (ع.٣).

في ضوء الارتباط بين الترس ولاهوت المحارب الإلهي، هناك ملاحظة هامة في مز٣٥:١-٣، حيث يدعو ناظم المزمور الله لكي يحمل الدرع والترس ويستخدم ببراعة الرمح والحربة ويأتي لمعونة ناظم المزمور. في

حالات قليلة، يُدعى الملك البشري بترس لشعبه. مز ٤٧:٩: "تروس الأرض هي لله" (NIV هامش الكتاب).

٤. الارتباط بين الترس والملكية قاد Dahood لافتراض وجود ارتباط مع الكلمة أوغا. التي ترجمها "" "suzerain" (Dahood, *psalms 1-50*, 1965, 16) اعتقد بأن מָגֵן و מָגֵן كلمات مبهمة في مس. في المقطعين مز ٤٧:٩ و ٨٤:١١. في الواقع ترجمت NIV مز ٤٧:٩ "ملوك على الأرض". من أجل نقد Dahood انظر Craigie, *psalms 1-50*, WBC, 1983, 71.

ع. ج يتابع ع. ج المعنى اللاهوتي الحديث عن الترس. مثلاً، يذكر بطرس قرّاءه بأن الله يحميهم إلى حين مجيئه ثانية ويخبرهم بأنهم "بالإيمان محروسون بقوة الله" (١بط١:٥). أيضًا يظهر الارتباط بالإيمان في واحد من أبرز الصراعات في ع. ج (أف٦:١٠-٢٠)، حيث يُنصح المسيحي بحمل "ترس الإيمان" (ع.١٦). لابد من الانتباه بدقة إلى أنه في المقطع الأخير، موضوع الحرب روحي بخلاف ع. ق حيث الأعداء كانوا من لحم ودم.

ترس: ← מָגֵן [māgēn [1]] (ترس، حماية، #٤٤٨٢)؛ ← עֲגִילָה [‘agîlâ] (ترس دائري، #٦٣١٧)؛ ← צִנָּה [ṣinnâ [2]] (ترس طويل، #٧٥٥٨)؛ ← שֶׁלֶט [šeleṭ] (ترس، #٨٩٤٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:646-59; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978, 222-25; O. Loretz, "*'ys mgn* in Proverbia 6, 11 und 24, 34," *UF* 6, 1974, 476-77; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

تريمبير لونجمان III *Tremper Longman III*

٤٤٨٤ מֶגֶן [megen]،هبة، #٤٤٨١

٤٤٨٦ מִגְעֶרֶת [mig‘eret]، غضب عنيف، إحباط، #١٧٢١

4487	מַגֵּפָה

מַגֵּפָה [maggēpâ]، ضربة، وَبَأ، عذاب، آفة (#٤٤٨٧)؛ < נָגַף [nagap]، قَل. ضرب، قتل، جرحَ، تعثر أمام؛ نِفْعَل. ضُرب، قتل، أعثر (נגף [ngp] #٥٥٩٧).

ع. ق تدل الكلمة على صدمة مدمرة ضرب بها الله الشعب المتمرد (خر١٤:١٩)، منتجة أمرين متعلقين بالموت (عد١٤:٣٧)، الموت المفاجئ، أو تفشي وباء الطاعون (١صم٦:٤؛ ٢صم٢٤:٢١، ٢٥). (← ضربات مصر: لاهوت)

داء - وباء: ← דֶּבֶר [deber [1]] (وباء الطاعون، #١٨٢٢)؛ ← טְחֹרִים [ṭᵉḥōrîm] (وباء، #٣٢٢٤)؛ ← מַגֵּפָה [maggēpâ] (وباء، #٤٤٨٧)؛ ← נֶגַע [negaʻ] (وباء، محنة، #٥٥٩٦)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (طاعون، #٨٤٠٤)؛ ← צרע [ṣr‘] (يعاني من داء جلدي، #٧٦٦٥). من أجل مفردات ذات علاقة חלה [1] [ḥlh [1]] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣)؛ أوبئة: علم اللاهوت

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

4489	מגר

מגר [mgr]، عبر. قَلْ. رمى؛ بيعِّل. رمي؛ أرم. بَعِلْ. انقلاب (#٤٤٨٩)؛ מָגוֹר [māgôr [3]] حفرة تخزين (#٤٤٧٣)؛ מָגוֹר [magôr [3]]، حفرة قمح؛ غرفة تخزين (#٤٤٧٦)؛ מַמְּגוּרָה [mammᵉgûrâ]، حفرة قمح؛ غرفة تخزين (#٤٩٢٣).

ش. أ. ق أرم. (متضمنة المصري وعبر.)؛ سريانية. *mᵉgar*.

ع. ق في موضعين في ك.م.ع يصف الفعل حكم الله على رؤساء اليهود (حز٢١:١٢[١٧]، قا؛ W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, hermeneia, 428) وعلى كرسي ملك داود (مز٨٩:٤٤[٤٥]). اللفظ الآرامي يظهر في عز٦:١٢، حيث يصلي داريوس ليت الله "يسقط كل ملك أو شعب" يتجرأ على تحريف المرسوم الملكي الخاص بإعادة بناء الهيكل.

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠)؛ ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤)؛ ← ידה [yd [1]] (يطلق، #٣٣٤٣)؛ ← ירה [yrh [1]] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١)؛ ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩)؛ ← רבב [rbb [2]] (يطلق، #٨٠٤٦)؛ ← רמה [rmh [1]] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧)؛ ← שלך [šlk [1]] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩)؛ ← שמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضاً، #٩٠٢٣).

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٤٤٩٠ מְגֵרָה [mᵉgerâ]، منشار حجر، #٧٩٣٥

4492	מִגְרָעוֹת

מִגְרָעוֹת [migrā‘ôt]، حواف مختلفة الأبعاد (#٤٤٩٢).

ع. ق تظهر מִגְרָעוֹת فقط في ١مل٦:٦. تشير القرينة

بوضوح إلى أنها كلمة اصطلاحية لها خاصية معمارية، كوة أو فجوة في حائط حيث تزود بداخلها دعامة من أجل تثبيت السقف أو الطبقة العلوية. يشتق الاسم. من فعل גָּרַע، خفضَ (#١٧٥٧).

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

4493 מְגֵרָה

מְגֵרָה [*migrāp*]، اسم. مِجْرَفَة، رَفش، جاروف؟ (#٤٤٩٣)؛ > גָּרַף [*garap*]، قَل. جرف גרף [*grp*] (#١٧٥٩).

ش. أ. ق سريانية. *magrafta'* "معول" أو "مغرفة".

ع. ق الاسم. מֶגְרָפָה يظهر فقط في الشاهد الصعب يؤ١:١٧؛ يمكن تخمين المعنى "رفش" (قا؛ L. C. Allen, *the book of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976.62 n. 82; *HALAT* 518). اختلف المفسرون المعاصرون والقدامى على المعنى (D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987, 239; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 19; M. Sprengling, "Joel 1:17," *JBL* 38, 1919, 129-41) ملاحظة على NIV - "ذبل القمح تحت مدرها (*megᵉrapah*)" (*bs'*، ترد١. [#٦٣٠٨]) – التمييز بحق "المعنى في عبر. لهذه الكلمة غامض".

زراعة – آلات: ← חָרִיץ [*hārîṣ* ²] (مجرفة؟، #٣٠٤٤)؛ ← מְגֵרָה [*migrāp*] (معول؟، #٤٤٩٣)؛ ← מַעְדֵּר [*ma'dēr*] (مجرفة، #٥٠٥٣).

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٤٤٩٤ מִגְרָשׁ [*migras*]، مكان مفتوح، أرض مرعى، #٨٢٨٦

4496 מַד

מַד [*mad*]، اسم. كساء، ملابس، لباس، سترة، بطانية سرج الحصان (#٤٤٩٦).

ش. أ. ق يرد هذا الاسم مشتق من الجذر מָדַד، قياس (#٤٤٩٩)، الذي يوجد أيضًا في أكد. وعرب.، وتعني "يقيس".

ع. ق تظهر מַד ١٢مرة في ع. ق. ترد. ١. تشير إلى ثوب رئيس الكهنة (لا٦:١٠). تصف بشكل مختلف الثياب التي لبسها إهود "القاضي الأعسر" (قض٣:١٦)، الثياب الممزقة لرجل من بنيامين الذي أخبر عالي بفقدان تابوت العهد (١صم٤:١٢)، رداء شاول الذي ألبسه لداود قبل محاربته لجليات (١صم١٧:٣٨-٣٩)، رداء يوناثان (١صم١٨:٤)، رداء يوآب (٢صم٢٠:٨). "بطانية سرج الحصان" في ترجمة لـ قض٥:١٠ ممكن ترجمتها ثياب أو أثواب. حول استخدام (מַד) في مز١٠٩:١٨، انظر לָבַשׁ (#٤٢٥٢).

ثياب، رداء: ← ² בֶּגֶד [*beged* ²] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*gᵉlôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*ḥōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לָבַשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [*madeweh* ²] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [*mahᵃlāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût* ²] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*pᵉtîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣeba'*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît* ²] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٤٤٩٧ מִדְבָּר [*midbar* ¹]، برية، برية

4498 מִדְבָּר

מִדְבָּר [*midbār* ²]، اسم. فم (#٤٤٩٨).

ع. ق الاستخدام المفرد للكلمة في ع.ق يرد في قصائد الحب، حيث يرد بتواز مع "الشفاه" (نش٤:٣). "ممكن أن تعني מִדְבָּר عضو الكلام، لكن أيضًا فعل التكلم، وهنا "كلام" (في سب. λαλιά والفولجاتا *eloquium*)" (R. Murphy, *the song of songs*, hermrneia, 155). الدلالة مع تصنيفها كجزء من الجسم، تفترض القراءة "فم"، لكن العريس يمتدح عروسه، وربما أيضًا يعظم كلامها.

فم: ← חֵךְ [*hēk*] (حنك، #٢٦٧٤)؛ ← מִדְבָּר [*midbār* ²] (فم، #٤٤٩٨)؛ ← מַלְקוֹחַיִם [*malqôḥayim*] (لثة الفم، #٤٩١٨)؛ ← פֶּה [*peh*] (فم، #٧٠٢٣)؛ ← שָׂפָה [*śāpâ*] (شفاه، #٨٥٥٧).

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز *J. A. Thompson/Elmer A. Martens*

4499 מדד

מדד [mdd]، قل. كَالَ، قاسَ؛ نِفْعَلْ. يُقاس؛ بيعِّلْ. يقيس بعيدًا، يمتد؛ بُعيل. هِيتْبُوعِيل. قاس، امتد، اتسع (#٤٤٩٩)؛ מַד [mad]، ثوب (#٤٤٩٦)؛ מִדָּה [middâ ¹]، اسم. قياس، مقياس، قامة، مقدار، ثوب (#٤٥٠٠)؛ מִדָּה [middâ ²]، اسم، ضريبة (تردا.؛ #٤٥٠١)؛ מֵמַד [memad ¹]، اسم، مقياس (#٤٩٢٤).

ش. أ. ق يرد الفعل أكد. (madadu)، عرب. (مَدَّ)، فينيقية.. (madd)، أوغا. (mdd).

ع. ق ١. يظهر الفعل غالبًا في المعنى اللفظي في حز ٤٠-٤٨ عند قياس الهيكل (٤٠-٤٢)، قياس الأرض (٤٥)، والنهر المتدفق من الهيكل (٤٧). هذه القياسات ضمن مجال هيكل حزقيال ومحيطه.

٢. (أ) في (تث٢١:٢) يأمر موسى الشيوخ والقضاء بالتحقيق في شأن رجل ميت وجد في الأرض المفتوحة، وقياس المسافة بين الرجل الميت وأقرب مدينة حيث على شيوخها أن يكفّروا عن الجريمة بتقديم ذبيحة.

(ب) بعد هزيمة الموآبيين، قام داود بقياس الموآبيين بثلاثة حبال (حرفيًا؛ إربطة): حبلان للقتل وحبل للاستحياء والاستعباد (٢صم٨:٢).

(ج) تمدد إيليا على ابن الإرملة الميت من أجل إحياء الطفل (١مل١٧:٢١).

(د) أيضًا يحمل الفعل معاني رمزية أكثر في المقاطع الشعرية لوصف سيادة الله، قدرته الكلية، ووجوده الكلي – الله كال المياه بكف يده (إش٤٠:١٢)؛ الله بسلطانه المطلق على الشعوب يقيس (يعني، يُخضع) وادي سكوت (مز٦٠:٦؛ ١٠٨:٧)؛ والله يقيس الأرض بعينيه (حب٣:٦).

(هـ) أيضًا الفعل يأتي في بعض الجمل ليعني الاستحالة. كما أن رمل البحر لا يُحصى، هكذا لا يمكن إحصاء شعب إسْرَائِيل (إر٣٣:٢٢؛ هو١:١٠ [٢:١]). بشكل مشابه، يقول الله (إر٣١:٣٧) أنه كما أن السموات لا تُقاس، هكذا لن يرفض الله كل إسْرَائِيل.

يتحدث أيوب (٧:٤) عن بؤسه؛ لياليه طويلة، تمتد بلا نهاية (تقاس بعيدًا)، كلما اضطجع على فراشه. أيًا كانت ترجمة الفعل كالاسم، ممكن استبدالها "من الساعات الأولى (דַּד بداية، قلب) من الليل" (Reider, 64).

٣. غالبًا ما يظهر الفعل المشابه لفظًا מִדָּה في قياسات الأبنية وفي المواضيع التي تركز على قدرة الله الكلية وسلطانه المطلق: يقول أيوب أن الله وزّع المياه بالقياس. يدعى الأشخاص "رجال ضخام" مثل، رجال ذوو قامة، كمثال عنهم السبئيون (إش٤٥:١٤) كذلك سكان كنعان قبل وأثناء الاحتلال (عد١٣:٣٢). الله يرفض الملوك الذين يجمعون الثروات المادية، بما فيها "بيوت ضخمة"، مثال بناء بيت كبير، منزل ضخم، بدون عدل واستقامة (إر٢٢:١٤). في ترد. ١. يعني الاسم. "قياس أشياء" مثال، أثواب، في مز١٣٣:٢، حيث يسيل الدهن على رأس هارون النازل على لحيته ثم أطراف ثيابه.

٤. يستنكر نحميا (نح٥:٤) دفع الفائدة التي كانت تظلم الناس كثيرًا بحيث كانوا يقترضوا كي يدفعوا "خراج (מִדָּה) الملك" (هذا يعني، الضرائب). انظر أيضًا #٤٥٠١.

٥. كلمة מֵמַד تردا. في أي٣٨:٤-٥ في جواب الله لأيوب "أين كنت حين أسست الأرض؟ ... من عيّن أبعادها؟"

مقياس، معيار، قانون: ← טֶפַח [ṭepaḥ] (يقيس، #٢٤٣١)؛ ← מדד [mdd] (يقيس، يقيس بعيدًا، #٤٤٩٩)؛ ← שׁער [š'r] (يحصي، #٩١٣٢)؛ ← תכן [tkn] (يضبط بالوزن أو القياس، #٩٤١٩). لمقاييس الوزن/الحجم: ← אֵיפָה ['êpâ] (الإيفة، #٤٠٦). مقاييس الطول: ← אַמָּה ['ammâ ¹] (ذراع، قائم، ساعد، #٥٦٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:695-709; K. Elliger, *Biblischer Kommentar*, 11, 1978, 48 n 1; J. Reider, "*mdd* in Job 7:4," *JBL* 39, 1920, 60-65.

روسيل فولير *Russel Fuller*

٤٥٠٠ מִדָּה [middâ ¹]، قياس، مقياس، قامة، حجم، #٤٤٩٩

4501 מִדָּה

מִדָּה [middâ ²]، ضريبة، خِرَاج (#٤٥٠١)؛ < מדד [mdd]، يقيس، يقيس بعيدًا (#٤٤٩٩).

ش. أ. ق الاسم. معروف في أكد. *ma'n'dattu*، جزية، تكليف عمل، منحة، رأس مال، تعويض للخدمة يدفعه العبيد أو أصحاب العمل للمالكين (انظر *CAD*, M/1,13-16). الكلمة في أرم. מנדה، جزية، دفعة، ممكن أن توجد في برديات عديدة من مصر من القرن الخامس ق. م (قا؛ *DISO*, 158; *APFC*, 318). في أرم. كت. ترد מִדָּה في عز٤:٢٠، حيث تشير إلى جزية الملك الفارسي العظيم. يستخدم عزرا מִנְדָּה، جزية (بإضافة *nun*)، بالتبادل مع מִדָּה في عز٤:١٣ وعز٧:٢٤، في القرائن المتشابهة ونفس سياق علم المفردات.

ع. ق عبر. מִדָּה تردا. في نح٥:٤، حيث يتكلم عن

القلق بشأن الرجال وزوجاتهم الذين اشتكوا من أخوتهم اليهود الذين أقرضوهم المال كي يدفعوا جزية الملك وبالتالي أصبحوا خاضعين ومملوكين لهم. מִדָּה تدل على ضريبة الأرض المقررة من قِبل ملك فارس.

ب. ت كتابات قمران يظهر شكل מדא في من. تك. ٢١: ٢٦

ضريبة، عطية، تقديم، جزية: ← אֶשְׁכָּר [ʾeškār] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← יבל [ybl] (يحضر [هدية، جزية]، #٣٢٩٧)؛ ← מִדָּה [middâ 2] (ضريبة، #٤٥٠١)؛ ← מַס [mas] (جزية، ضريبة، جهد قسري، #٤٩٨٩)؛ ← מַשָּׂא [maśśāʾ 2] (حمل، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← מַשְׂאֵת [maśʾēt] (ضريبة، تقديم، #٥٣٦٨)؛ ← סֵבֶל [sēbel] (جهد قسري، عبء، #٦٠٢٣)؛ ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (جزية، ضريبة، #٩٥٥٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:739-42; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1982.

جيرالد أي. كلنجبيل *Gerald A. Klingbeil*

4503 מָדוּ / מַדְוֶה

מָדוּ / מַדְוֶה [madeweh 1 / mādû 1]، اسم. ثوب (#٤٥٠٣).

ع. ق اللفظ غير أكيد لأنها ترد بشكل מַדְוֵיהֶם، ثيابهم، في قصة حانون ملك العمونيين الذي أخزى مرسلي داود عندما حلق لحاهم وقصّ ثيابهم من الوسط عند الإرداف (٢صم١٠: ٤ = ١أخ١٩: ٤).

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד 2 [beged 2] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [gᵉlôm] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [ḥōb] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [ḥōṣen] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כְּתֹנֶת [kuttōnet] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [lbš] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٠٢)؛ ← מַד [mad] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [madeweh 2] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [maḥᵃlāṣôt] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [meltāḥâ] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [mešî] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [sādîn] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [sût 2] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [pᵉtîgîl] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [ṣebaʿ] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [śimla, śalma] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [šōbel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [šît 2] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل. آلدن *Robert L. Alden*

4504 מַדְוֶה

מַדְוֶה [madeweh 2]، داء (#٤٥٠٤).

ع. ق تعتبر מַדְוֶה كلمة غامضة تعبر عن المرض (فقط في تث٧: ١٥؛ ٢٨: ٦٠). يبدو أنها تماثل الكلمة المشابهة لها أوغا.

مرض-حمى، علة، عجز: ← אנשׁ [ʾnš 1] (يكون في صحة هزيلة، #٦٥٣)؛ ← דוב [dwb] (يتبدد، #١٨٥٣)، ← דַּלֶּקֶת [dalleqet] (wear away، حمى، #١٩٤٥)؛ ← זוֹב [zôb] (يطلق، #٢٣٠٨)؛ ← חלא [ḥlʾ] (يمرض، #٢٦٨٨)؛ ← חלה 1 [ḥlh 1] (يصبح ضعيفا، متعب، مريض، #٢٧٠٣)؛ ← חַרְחֻר [ḥarḥur] (حرارة الحمى، #٣٠٣١)؛ ← מַדְוֶה [madeweh 2] (مرض، #٤٥٠٤)؛ ← פשׂה [pśh] (ينشر [المرض]، #٧٣١٣)؛ ← קַדַּחַת [qaddaḥat] (حمى، #٧٧٠٧)؛ ← שַׁחֶפֶת [šaḥepet] (مرض، #٨٨٣١). لمدخلات متعلقة ← צרע [ṣrʿ] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٤٥٠٥ מַדּוּחִים [maddûḥîm]، إنكار، #٥٦١٥

٤٥٠٦ מָדוֹן [madôn 1]، شجار، خصام، متذمر، #١٩٠٦

4509 מְדוּרָה

מְדוּרָה [mᵉdûrâ]، اسم. ركام (#٤٥٠٩).

ش. أ. ق ربما الاسم מְדוּרָה مشتق من الجذر דּוּר في عبر.، ولها لفظ مشابه في أوغا. أكد. وعرب.

ع. ق تظهر מְדוּרָה مرتين فقط في ع. ق، وفي كل مرة تشير إلى محرقة الخشب (إش٣٠: ٣٣؛ حز٢٤: ٩).

كومة، ركام، محرقة: ← גַּל [gal 1] (كومة، محرقة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [ḥᵃmôr 2] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← מְדוּרָה [mᵉdûrâ] (محرقة، #٤٥٠٩)؛ ← נֵד [nēd] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [sll 2] (كومة، يكدّس، قدّر بكثرة، احتمل، #٦١٤٨)؛ ← ערם [ʿrm 1] (------، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [ṣbr] (يكدّس، #٧٣٩٢).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "The Meaning of Hebrew דּוֹר Considered," *JSS* 13, 1968, 3-10.

ألان إم. هارمان *Allan M. Harman*

٤٥١٠ מִדְחֶה [midheh]، دمار، سقوط، #١٨٩٠

٤٥١١ מַדְחֵפָה [madhepâ]، ضربة؟، #١٨٩٤

٤٥١٨ מִדְיָן [*midyan* ²]، مديان، مديان

4519	מְדִינָה

מְדִינָה [*m*ᵉ*dînâ*]، اسم. مقاطعة، إقليم، ولاية (#٤٥١٩).

ش. أ. ق أرم. מְדִינָה، كورة، مدينة، النبطية *mdt*، تدمرية *mdy[n]h*، بلدة، مدينة. قا؛ أيضًا النظائر في إرامب.، سريانية.، عرب.

ع. ق تنحدر كلمات "ولاية" من فئتين: تلك التي تدل على منطقة، غالبًا مجاورة للمدينة أو المعالم الرئيسية الطبوغرافية التي تحددها، حيث تحدد الوجود الطبوغرافي كجزء من الأمة أو الإمبراطورية. الفئة التي تحدد الشكل تتضمن استعمال مبكر للكلمات من "ولاية"، خصوصًا גְּלִילָה وכִּכָּר. الحدود الجغرافية السياسية بدأت بالظهور في السبي وبعده، كما في ك.م.ع التي أخذت مفردات بابلية وفارسية أو كيّفت مفردات السبي حسب متطلبات الحكومة الرومانية. وهكذا كلمة كورة، מְדִינָה، وكلمة منطقة ضمن الكورة، פֶּלֶךְ، لها تطبيقات محددة في الكتب المقدسة المتأخرة.

٢. ربما تشتق מְדִינָה من الجذر דִּין، يقاضي (#١٩٠٦). بالتالي تشير إلى مكان القضاء، ربما مدينة ولكن في الغالب مجمل المناطق المحيطة بالمدينة وتحت حكمها. عندما اختفى معنى "مكان القضاء"، ربما بقي موجودًا بهذا الشكل في جا (٥:٨؛ الدلالة ٢:٨، بالتالي غير ملائم، ربما أخذ تبعًا للاستعمال العادي كورة). ناقش Kugel (37) بأن تشويه العدالة فهم أفضل كما هو ظاهر في مكان القضاء، أكثر من في كورة محددة. يقارن مع جا٣:١٦.

٣. تشكل מְדִינָה جزء من عنوان عسكري أو أوامر رسمية التي وجهت لجيش آخاب. كان هناك ٢٣٢ عدد "غلمان رؤساء المقاطعات" والجيش كله ٧٠٠٠ (١مل٢٠:١٤، ١٥، ١٧، ١٩). سمّي الممثلين للمناطق المحيطة الذين يعيشون في أورُشَلِيم بعد السبي "رؤوس البلاد" (نح١١:٣).

٤. في فترة السبي وما بعدها، كانت מְדִינָה تعني منطقة سياسية جغرافية في عبر. وعرب.، تشير أحيانًا إلى مجموعة من الشعوب المستقلة محيطة بإِسْرَائِيل (حز١٩:٨) أو بأورُشَلِيم (مرا ١:١)، لكن في الغالب الـ ١٢٧ مقاطعة التي قسّمها ملك فارس (أس٢:٣). مناطق محددة حول بابل (عز٧:١٦؛ دا٣:١-٣، ١٢، ٣٠)، إضافة إلى علام (دا٨:٢)، يَهُوذَا (عز٥:٨)، ومادي (٦:٢) كلها سميت بأسماء البلاد التي تنتمي إليها المدن.

المنطقة المحيطة بأورُشَلِيم التي عاد إليها المسبيون أيضًا وردت بالكلمة מְדִינָה (نح١:٣)، ومواطنيها سمّاهم "بنو الكورة" (عز٢:١؛ نح٧:٦).

كورة، إقليم: ← אֶלֶף [*'elep* ³] (عشيرة، قبيلة، إقليم، #٥٤٨)؛ ← גְּלִילָה [*g*ᵉ*lîlâ*] (دائرة، إقليم، جليل، #١٦٦٦)؛ ← חֶבֶל [*ḥebel* ²] (رباط، حبل، أرض، إقليم، #٢٤٧٥)؛ ← כִּכָּר [*kikkār*] (إقليم، يحيط، #٣٩٧١)؛ ← מְדִינָה [*m*ᵉ*dînâ*] (كورة، ولاية، #٤٥١٩)؛ ← פְּלֻגָּה [*p*ᵉ*luggâ*] (ولاية، تيار، #٧١٠٦)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* ²] (إقليم، ولاية، #٧١٣٥).

البيبلوجرافيا

J. L. Kugel, "Qohelet and Money," *CBQ* 51, 1989, 32-49.

ريتشارد هيس *Richard Hess*

٤٥٢١ מְדֹכָה [*m*ᵉ*dokâ*]، جرن، #١٨٧٠

4523	מַדְמֵנָה

מַדְמֵנָה [*madmēnâ* ¹]، اسم. حفرة روث، كومة سماد عضوي، زبالة (#٤٥٢٣).

ع. ق ترد. ١. في إش٢٥:١٠، "كما يداس التبن في ماء المزبلة".

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת [*'ašpōt*] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גָּלָל [*gll* ²] (ملوث، يوسخ شخصًا ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [*dōmen*] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [*ḥ*ᵃ*rā'îm*] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [*yešaḥ*] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [*madmēnâ* ¹] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [*sûḥâ*] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [*pereš* ¹] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [*ṣē'â*] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [*ṣāpîa'*] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [*śîg*] (براز، #٨٤٨٥) ← שִׁין [*šyn*] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

٤٥٢٩ מַדָּע [*madda'*]، معرفة، #٣٣٥٩

4530	מֹדָע

מֹדָע [*mōdā'*]، شخص مألوف، نسيب، قريب (مرتان؛ تُقرأ. را٢١:١ [تُكتب. بَعْل. اسمها.، מְיֻדָּע]؛ أم٧:٤؛ #٤٥٣٠، *HALAT* 521b؛ بديل اصطلاحي مؤنث: מוֹדַעַת [*moda'at*]، ألفة، أقرباء، علاقة (ترد١.؛ را٢:٣١؛ #٤٥٣١؛ *HALAT* 521b).

ش. أ. ق عبر. מֹדַע مشابهة لفظًا لـ أكد. moda'، شخص معروف، صديق، > idû، يعرف (AHw 2:666b 2f; CAD, M/2, 163b, 167b)، مع ذلك المكافيء اللغوي غير أكيد. مهما يكن، فالارتباط بين عبر. מֹדַע وأوغا. md (صيغة الجمع. mdm) لا يمكن إثباته بسهولة (ضد HALAT 521b; see vargyas). التعرفات المقترحة مع أوغا. md تتضمن: (١) شخص معروف، صديق> 'w/yd، يعرف (PRU 3:234) قا؛ 6:151; UT، #١٠٨٠)، (٢) كيّال، معاين > 'w/yd، يقيس (WUS، #١٥١٧؛ UT #١٤٢٧)، (٣) ملتزم بملء/ تنفيذ نصيب (كوتا)، لفظ لكلمة غريبة من أصل: (أ) أكد. mudu (muddu?; AHw 2:666a)، ربما مرتبطة بـ muddû، تسليم نصيب (كوتا) (CAD, M/2, 161-62)، ربما > madadu، يقيس)، (ب) أكد. mudu ربما هي نفسها لفظ من السومرية. (mu-DU) mu-du، إرسال، إيفاد (Vargyas, 179 n.80).

ع. ق بغض النظر عن الخلاف بشأن الموضوع، فإن الاستخدامات الكتابية للاسم عبر. تشير إلى رباط قرابة من خلال اشتقاق من كلمات سامية יָדַע، يعرف، يعلم (قا؛ العلاقة بين الصفة بالانكليزية "familiar" والاسم "family"). في را٢١:١، יָדַע (تقرأ) تشير إلى قريب لزوج نعمي الميت (لاحظ كلمة לְ تملك/ وكالة: "وكان لنعمي ذو قرابة מֹדַע لرجلها"). في سفر راعوث، تبرز علاقة أقرب نسيب للعائلة موضوع عليه التزام رئيسي أن يقوم بدور النسيب المخلّص وأقرب رجل حي قريب للزوج الميت (قا؛ را٣١:١٢؛ تث٢٥:٥-١٠). لهذا الهدف، ليس أساسيًا أن מֹדַע، تشير إلى القرابة من العشيرة، لكن على الأقل تشير إلى قربة من نوع ما. يوجد إشارة إلى الارتباط للعائلة/ العشيرة في أم٧:٣-٤، حيث يجب أن تُربط الحكمة على الأصابع، تُكتب على القلب، تُدعى أخت وقريبة (מֹדַע). (راعوث: علم اللاهوت)

أسرة، قريب، مواطن: ← אָב [ʾāb] (أب، #٣)؛ ← אָח [ʾaḥ [2]] (أخ، نسيب، قريب، مواطن #٢٧٨)، ← אֵם [ʾēm] (أم #٥٦٢)، ← בֵּן [bēn [1]] (ابن، حفيد، عضو في جماعة، #١٢٠١) ← בַּת [bat [1]] (ابنة، حفيدة #١٤٢٦) ← דּוֹד [dôd] (عم #١٨٥٦) ← חָם [ḥām [1]] (حمى، #٢٧٦٧) ← חתן [ḥtn] (يصبح متزاوج (يتزاوجين أسرتين أو سبطين)، يصبح صهر، #٣١٦١) ← מֹדַע [mōdāʿ] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠) ← מִשְׁפָּחָה [mišpāḥâ] (عشيرة، صنف، #٥٤٧٦) ← עַם [ʿam [1]] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨) ← רִבֵּעַ [ribbēaʿ] (عضو من الجبل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

روبرت إتش. أو كونيل Robert H. O Connell

٤٥٣١ מֹדַעַת [modaʿat]، نسيب، #٤٥٣٠

٤٥٣٢ מַדְקֵרָה [madqerâ]، هجوم، #١٩٩١، #٢٩٩٥

4533 מַדְרֵגָה

מַדְרֵגָה [madrēgâ]، اسم. منحدر شديد في الصخور؛ نش٢:١٤؛ حز٣٨:٢٠ (#٤٥٣٣).

ع. ق الفكرة في نشيد الأنشاد هي أن العروس في مكان بعيد حيث لا يستطيع الحبيب حتى أن يراها (Pope, song of songs, 401)، يقول حزقيال أنه في يوم يهوه، كل مكان لن يخفى عن الرب بل ينكشف ويسقط.

مجرى، طريق: ← ארח [ʾrḥ [1]] (يسير، يتجول، #٧٨٢)؛ ← דֶּרֶךְ [derek] (طريق، مسافة، رحلة، عادة، #٢٠٠٦)؛ ← מַדְרֵגָה [madrēgâ] (يخطو، #٤٥٣٣)؛ ← מְסִלָּה [mesillâ [2]] (طريق عام، #٥٠١٩)؛ ← מַעְגָּל [maʿgāl [2]] (أثر، #٥٠٤٧)؛ ← מִשְׁעוֹל [mišʿôl] (طريق وادي، #٤٥٦٩)؛ ← נָתִיב [nātîb] (مجرى، #٥٩٨٥)؛ ← פלס [pls [1]] (طريق واضح، يصنع مجرى، #٧١٤٢)؛ ← שְׁבִיל [šebîl] (مجرى، #٨٦٦٦)؛ ← שְׁפִי [šepî [1]] (أثر، #٩١٥٥).

يوجين إتش. ميريل Eugene H. Merrill

4534 מִדְרָךְ

מִדְרָךְ [midrāk]، أثر القدم، وَطْأَة قَدَم (#٤٥٣٤)؛ > דָּרַךְ [darak] يمشي (# ٢٠٠٥).

ع. ق ترد فقط في تث٢:٥، حيث يخبر يهوه شعبه أنه لن يعطيهم أي جزء من أرض أدوم، "ولا حتى مكان كافٍ لتضعوا أقدامكم عليه" (حرفيًا؛ لا أعطيكم ولا وطأة قدم" [ʿad midrak kap regel]. الله كان قد وعد أدوم بهذه المنطقة.

رجل، عورة، قدم، فخذ: ← בֹּהֶן [behôn] (إبهام اليد، إبهام القدم، #٩٨٤)؛ ← חֲלָצַיִם [ḥalāṣayim] (عورة، #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [yārēk] (فخذ، رجل، #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [kesel [1]] (عورة، خاصرة/ جانب، #٤٠٧٢)؛ ← מִדְרָךְ [midrāk] (أثر قدم، #٤٥٣٤)؛ ← רגל [rgl] (موقع قدم، #٥٢٧٤)؛ ← מָתְנַיִם [motnayim] (عورة، ردفان، #٥٥١٦)؛ ← נַעַל [naʿal] (نعل، #٥٨٣٧)؛ ← פַּחַד [paḥad [2]] (فخذ، #٧٠٦٦)؛ ← פַּעַם [paʿam] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← קַרְסֹל [qarsōl] (كاحل، #٧٩٧٢)؛ ← רֶגֶל [regel] (أقدام، #٨٠٧٩)؛ ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل، #٨٧٩٧).

فيكتور بي. هاملتن Victor P. Hamilton

٤٥٣٥ מִדְרָשׁ [midras]، إيضاح، تفسير، #٢٠١١

٤٥٣٦ מְדֻשָׁה [m^e^dusâ]، مدروس، #١٨٨٩

٤٥٣٧ מָה [mâ]، ماذا، حروف

4538	מהה

מהה [mhh]، هيتبَلبِيل. يتأخر، يتباطأ (#٤٥٣٨).

ع. ق كل الكلمات التسع من هذا الجذر وردت بصيغة الهيتبالبيل، معناها موضح في خر١٢:٣٩ حيث خبز الإسْرَائِيليون خبز الفطير لأنهم لم يكونوا قادرين على البقاء للعيش بعدما طردوا من مصر. كذلك ناظم المزمور لم يتأخر عن حفظ وصايا يهوه (مز١١٩:٦٠)، وأمر حبقوق أن ينتظر رؤيا الله، حتى لو تأخرت (حب٢:٣، יִתְמַהְמָהּ [#٣٣٦٨]). يجب أن يحيا بالإيمان، عالمًا أن وعود الله لا تسقط.

يتأخر: ← אחר [ʾhr] (مكث، يبطئ، (شخص ما، في التعريف المعجمي)، #٣٣٦)؛ ← בושׁ [bwš ²] (يتأخر، #١٠١٨)؛ ← מהה [mhh] (يتأخر، #٤٥٣٨)؛ ← משׁך [mšk] (يستولي على، يجذب، يتأخر، #٥٤٣٢).

الببليوجرافيا

R. P. Carroll, "Eschatological Delay in the Prophetic Tradition," *ZAW* 94, 1982, 47-58.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

٤٥٣٩ מְהוּמָה [m^e^hûmâ]، ارتباك، هلع، #٢١٠١

٤٥٤٢ מָהִיר [mahîr]، ماهر، #٤٥٥٤

4543	מהל

מהל [mhl]، قَل. (مبني للمجهول. اسمفع، وحيد)، مغشوش، ممزوج (نبيذ) (#٤٥٤٣).

ش. أ. ق مشن. عبر. מוֹהַל؛ عرب. "مُهْل".

ع. ق يشير الاستخدام الوحيد للكلمة في إش١:٢٢ إلى الحالة الفاسدة التي سقط فيها إسْرَائِيل: من اختيار المشروب (نبيذ؟ بيرة؟ סֹבֶא، #٦٠١١؛ *HALAT* 3:697) أن تكون مغشوشة بالماء (מַיִם + בְּ). أصبحت زانية روحيًا/ دينيًا (ع.٢١). تقترح *BHS* دون ضرورة كلمة מוֹהַל بدلاً من מָהוּל. على خط موازي (٢٢ب) يلاحظ أن فضة شعب الله أصبحت زغلاً (סִיג [#٥٤٨٠]؛ כֶּסֶף [#٣٦٩٢]). يوجد معنى مزدوج في الجملة، أنه بسبب عدم عدلها، قد فسد الاقتصاد، وإسْرَائِيل تشهد عن سمعتها الشاذة.

ع. ج الحقيقة أن سب. ترجمت *mignymi* إلى، يمزج، لكن ترجمتها بالحاضر. الفعال. ind. "مزجكم النبيذ بالماء بخبث/ خداع" وهكذا يُفقد المعنى المجازي للجملة. في فولج. "نبيذكم (*vinum*) ممزوج (*mixtum*) بالماء".

عنب - عصير، خمر: ← גַּת [gat ¹] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [demaʿ] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [ḥōmeṣ] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [ḥemer] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [yeqeb] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← ירשׁ [yrš ²] (يدوس معصرة الخمر/العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣)؛ ← מֶזֶג [mezeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס [ʿāsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שׂחט [śḥṭ] (عصير، يعصر العنب، #٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [šemer ¹] (الثفل)، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

الببليوجرافيا

M. Dahood, "Weaker Than Water: Comparative *Beth* in Isa 1:22," *Bib* 59, 1978, 91.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٤٥٤٤ מַהֲלָךְ [mah^a^lak]، عبور، مسافة، رحلة، مدخل)، #٢١٤٣

٤٥٤٥ מַהֲלָל [mah^a^lal]، تمجيد، سمعة، #٢١٤٦

٤٥٤٧ מַהֲלֻמוֹת [mah^a^lumôt]، ضربات، #٢١٥٠

٤٥٤٩ מַהֲמֹרוֹת [mah^a^morôt]، تجويف مائي، #٧٠٧

٤٥٥٠ מַהְפֵּכָה [mahpekâ]، هزيمة، #٢٢٠٠

4551	מַהְפֶּכֶת

מַהְפֶּכֶת [mahpeket]، اسم. المقطرة، آلة تعذيب (#٤٥٥١)؛ < הפך [hpk]، يرجع، يغيّر (#٢٢٠٠).

ع. ق معنى الاسم المشتق من الفعل. הָפַךְ، يسلّم إلى، غير مؤكد. ربما يشير إلى آلة تعذيب، مثل "المقطرة"، أو قطعة صغيرة جدًا ممكن أن يوضع فيها الشخص "في وضعية منحنية وضيقة تسبب ضيق للعضلات" (Thompson, *Jeremiah*, 454). التفسير الثاني المتوافق معه يظهر في ٢أخ١٦:١٠، "اغتاظ آسا من الرائي بسبب هذا، فغضب جدًا ووضعه في السجن" (حرفيًا؛ "بيت المقطرة"). بعد مناقشة متأنية وصل W. L. Holladay لنتيجة "إننا نتعامل هنا مع آلة يثبت السجين في مكانه. لكن طبيعة هذه الآلة غير معروفة" (*Jeremiah*, Hermeneia, 1986, 1:543).

مثل آخر من حياة إرميا. الذي أهانه فشحور وضربه ووضعه في المقطرة מַהְפֶּכֶת (إر٢٠:٢ قا؛ ع.٣؛ ٢٩:٢٦). بعد هذه الحادثة، غيّر إرميا اسم فشحور إلى مجور مسّابيب ("رعبٌ على كل الجهات")، مشيرًا كيف

يحوّل الله خزي خادمه إلى ضرر فحشور والشعب (ع. ٢).

سلسلة، قيد: ← אסר [*'sr*] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זֵק [*zēq* [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [*ḥarṣōb*] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [*kebel*] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [*migbālôt*] (سلاسل، #٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [*mahpeket*] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [*môsēr*] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [*sad*] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [*pḥḥ*] (يؤسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [*rtq*] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [*šaršerâ*] (سلسلة، #٩٢٤٩).

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [*'asēpâ*] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [*'sr*] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [*kl'* [1]] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛ ← סגר [*sgr* [1]] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [*sōhar*] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [*'ṣr*] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

4553 מְהֻקְצָעוֹת

מְהֻקְצָעוֹת [*mehuqṣā'ôt*]، اسم. زوايا الغرفة (#٤٥٥٣).

ع. ق يرد الاسم. فقط في حز٤٦:٢٢. ربما بصيغة هُفعَل. اسمفع.، من קצע. على أي حال تشكيل هذه الكلمة غير واضح.

غرفة: ← חֶדֶר [*ḥeder*] (غرفة مظلمة، الهاوية #٢٥٤٠)، ← לִשְׁכָּה [*liškâ*] (#٤٣٨٤ صالة)، ← מְהֻקְצָעוֹת [*mehuqṣā'ôt*] (ركن، غرفة #٤٥٥٣)، ← עֲלִיָּה [*'alîyyâ*] (علية #٦٦٠٨).

لويس جونكير *Louis Jonker*

4554 מהר

מהר [*mhr* [1]]، بيعِّل. يسرع، يعمل بسرعة، في عجَلَة؛ نِفعَل. يتعجل، يتّهوّر (#٤٥٥٤)؛ صفة. מָהִיר [*mahîr*]، ماهر، خبير (#٤٠٤٢)؛ اسم. מְהֵרָה [*mehērâ*]، سرعة، عجَلة، عاجلاً، في عجَلَة (#٥٤٤٩).

ش. أ. ق ينتشر الفعل بكثرة. عرب. "مهر"، مهارة؛ إثيوبية. *mahara*، يدرِّب، يعلِّم؛ سريانية. *mehar*، مِثله. الارتباط اللفظي بين هذه الكلمات والفعل ربما يظهر في استخدام الفعل لوصف الكاتب الماهر، الشخص الذي يؤدي مهامه بسرعة.

ع. ق ١. في جذر بيعِّل. من الفعل، تعطي معنى يندفع، يذهب أو يأتي بسرَعة. يندفع إبراهيم إلى خيمته (تك١٨:٦). الغبي الذي يذهب وراء الزانية بتلهّف يشبه الطير الذي يندفع إلى الفخ (أم٧:٢٣). يمكن أيضًا أن تسرع الدينونة بنفس الأسلوب، مثال إر٤٨:١٦، حيث تأتي بليّة موآب بسرعة. شكل المصدر من الفعل مستخدم لوصف المقاتلين من جاد الذين انضموا لداود في ١أخ١٢:٨[٩]: "هم سريعون كالظباء على الجبال".

٢. عندما يأتي متصل بفعل آخر، سواء مع حرف الربط أو في حالة المصدر. فسيكون للفعل حالة نوعية، بمعنى "بسرعة". يستخدم هذا الأسلوب بشكل متكرر مع أفعال الحركة، مثل خر٢:١٨: "ما بالكنّ أسرعتنّ في المجيء اليوم؟" بعد ضربة موت الابن البكر، ألحّ المصريون على مغادرة الإِسْرَائِيليين بسرعة (خر١٢:٣٣؛ من أجل أمثلة أخرى عن هذا الأسلوب، انظر ١صم٤:١٤، ٢صم١٥:١٤). بتكرار أقل، يستخدم مع أفعال أخرى، مثل اندفاع رجال يشوع كي يحرقوا مدينة عاي (يش٨:١٩؛ ١صم٢٨:٢٤). عندما يظهر الدلالة من السياق، فإن الفعل المصاحب قد يحذف. في ١مل٢٢:٩، ملك إِسْرَائِيل أمر خصيّه أن "يسرع" (هذا يعني، يحضر بسرعة) ميخا بن يملة إليه؛ في ٢أخ٢٤:٥ عندما أمر اللاويون أن يجمعوا المال لتجديد الهيكل، "لم يفعلوه في الحال".

٣. كثيرًا ما يندفع الإنسان للمشاركة في عمل الشر. أم١:١٦ يظهر أن الخطاة مسرعون إلى سفك الدم، بينما ٦:١٤ يقول "إرجل سريعة الجريان إلى السوء" من بين سبعة أمور يبغضها الرب. الأوصاف الواردة في المثلين السابقين تتناسب مع وصف خطية يَهُوذا: "إرجلهم إلى الشر تجري وتسرع إلى سفك الدم الزكي" (إش٥٩:٧).

٤. في صيغة نِفعَل. يكون للفعل معنى وصفي، بمعنى "متلهف" أو "متهور". إش٣٣:٤ يتنبأ أنه عندما "يملك الملك بالعدل" (ع.١) فإن "عقول المتسرعين" ستفهم وتعرف؛ هذا يعني أن خوفهم سوف يجد الراحة. إش٣٥:٤ بشكل مشابه يشجع الخائفين: "قولوا لخائفي القلوب، تشجعوا لا تخافوا، إلهكم سوف يأتي". وسيحدث فيمابعد أن "عيون العمي ستنفتح وآذان الصمّ ستنفتح" (٣٥:٥)، الذي قد يكون تفسيرًا أوسع لعبارة "ستفهم وتعرف" في ٣٢:٤. يُظهر سفر أيوب بصورة سلبية أكثر. إنها تحذّر بأن "مشورة الماكرين تتهوّر" (أي٥:١٣)؛ هذا يعني أنها غير مقدّرة جيدًا. يصف حبقوق الكلدانيين "الأمة المُرّة القاحمة" (حب١:٦). بشكل واضح أسلوب الجناس يظهر في اختياره للصفات (הַמַּר וְהַנִּמְהָר)، لكن وصفه للكلدانيين يؤكد رشاقتهم أيضًا (١:٨، ١١) وتقليلهم من شأن القوات الأخرى ومن إمكانية التغلب عليها (١:٧، ١٠).

٥. في استخدام جدلي يرد في إش٨:١-٣. هنا يظهر

ابن لإشعياء يدعو اسمه مهير شلال حاش بز: "إسراع- غنيمة، نهب- سريع". للاسم مغزى نبوي، إشارة إلى أنه "قبل أن يعرف الصبي أن يدعو: (يا أبي أو يا أمي) ستُحمل ثروة دمشق وغنيمة السامرة من قِبل ملك أشور" (٤:٨). المشكلة تظهر في شكل، وحتى في معنى الفعل מַהֵר في هذا السياق. قد يكون مشتق من المصدر، اسمفع. (بدون الحرف الأول מ)، أو في صيغة الفعل التام (انظر WATTS, 111). فسرت على أنها شكل من أوغا. *mahar* تجنّد، ("تجند للغنيمة، أسرع للنهب"؛ Jirku, 118)، لكن من ناحية أخرى الكلمة موثقة في عبر. وهكذا فإن القراءة لا تحافظ على التطابق بالوضوح المقصود من جمع كلمة שָׁלָל غنيمة، وבַּז، نهب. أما صيغة الفعل التام فهي تظهر أقل من صيغة المصدر. أو اسم المفعول، لأن المغزى النبوي للاسم لم يتم بعد. يمكن ترجمة المصدر. أو اسم المفعول في هذا النص بنفس الطريقة، "الاغتنام السريع، النهب السريع"، هذا يعني أن دينونة السامرة ودمشق سوف تتم بسرعة. (مهير شلال حاش بز: علم اللاهوت)

٦. الصفة מָהִיר تعني عادة "ماهر". تستخدم الصفة مرتين لوصف الكاتب: عزرا في عز٧:٦؛ مز٤٥:١[٢] يقارن المرنم لسانه مع "كاتب ماهر". أيضًا ربما في أم٢٢:٢٩ يتبادر للذهن وجود كاتب، رغم أن معناها عام أكثر: "هل رأيت رجلاً ماهرًا في عمله؟ أمام الملوك يجلس، لن يخدم أبدًا أمام الناس المغمورين". السرعة والدقة هما بلا شك من المهارات الهامة في عمل الكاتب. يوجد معنى مختلف للصفة في إش١٦:٥، حيث يوصف الملك النموذجي من سلالة داود بأنه الشخص "الذي يسرّع حالة العدل"، هذا يعني، شخص يرفع بسرعة حالة الظلم.

٧. يستخدم الاسم מְהֵרָה عادةً ظرف، بمعنى "سريعًا" أو "بسهولة". كثيرًا ما استخدمت ظرف عند الحركة؛ "قال موسى لهارون... أسرع إلى الجماعة وكفّر عنهم" (عد١٦:٤٦[١٧:١٠]؛ هو٩:١٩؛ ١٠:٦؛ ٢صم١٧:١٨). أيضًا استخدمت مع ظرف آخر، مثلاً عندما طلب أبيمالك من حامل سلاحه أن يسحب سيفه بسرعة ويقتله (قض٩:٥٤؛ ٢صم١٧:١٦؛ جا٤:١٢). كثيرًا ما أعطيت النبوة بأن الدينونة آتية سريعًا، على الأعداء أو إسْرَائِيل معًا (مز١٤٧:١٥؛ يؤ٣:٤[٤:٤]) وعلى إسْرَائِيل نفسها (تث١١:١٧؛ إش٥:٢٦)، إن لم تطع وصايا الله. لكن بركة الله يمكن أيضًا أن تأتي سريعًا، إذا تاب الشعب وفعلوا إرادته (إش٥٨:٨).

ب. ت في مخطوطات البحر الميت، استُخدمت عادةً صيغة نِفْعَل. من الفعل كذلك في ك.م.ع، بمعنى "متشوق" (كم.١. ٣٥)، مرتين في عبارة "شوق القلب" (نج. 10.26؛ كم. 2.9 قا؛ إش٣٢:٤). في جملة فقط صيغة نِفْعَل. استخدمت بمعنى "متعطش" ("أولئك المتعطشون للعدل" [كم. 5.17])، وصف حبقوق للكلدانيين أنهم أمّة "مرّة وقاحمة" يُفسر كنبوة عن الرومان (Kittim)، الذين هم "رشيقون وقديرون" (فحب.٢:١٢).

عجلة، سرعة: ← אוּץ [*'wṣ*] (يستحث، #٢٣٧) ← דחף [*dḥp*] (عجلة، #١٨٩٤) ← חוּשׁ [*hwš* [1]] (يعجل، #٢٥٩٠) ← חפז [*hpz*] (يكون في عجلة، #٢٩٠٥) ← טוּשׂ [*twś*] (تعجل، اندفع، #٣٢١٦) ← מהר [*mhr* [1]] (يتعجل، #٤٥٥٤) ← קַל [*qal*] (خفيف، رشيق، سريع، مفاجئ، #٧٨٢٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:714-18; S. deVries, "The Time Word *mahar* as a Key to Tradition Development," *ZAW* 87, 1975, 65-79; A. Jirku, "Zu 'Eilebeute' in Jes 8:1-3," *TLZ* 75, 1950, 118; L. G. Rignell, "Das Orakel 'Maher-salal Has-bas.' Jesaja 8," *ST* 10, 1956, 40-52; R. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, AB, 1965, 138; E. Vogt, "Einige hebrϋische Wortbedeutungen," *Bib* 48, 1967, 57-74 J. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٤٥٥٥ מָהַר، يدفع الـ מֹהַר، #٤٥٥٨

מֹהַר	4558

מֹהַר [*mōhar*]، اسم، مال الزفاف، مَهر (#٤٥٥٨)؛ מָהַר [*mahar* [2]]، الفعل مشتق من اسم. يدفع מֹהַר المهر (#٤٥٥٥).

ش. أ. ق يوجد الاسم في أوغا. *har*، سريانية. *mahra*، عرب. "مَهْر"، ع. ج. ق. *mhrt*، وأكد. *mahiru*. يظهر الفعل في عرب. "مَهَرَ" يدفع مهر.

ع. ق ١. يرد الاسم. ٣مرات (تك٣٤:١٢؛ خر٢٢:١٧[١٦]؛ ١صم١٨:٢٥)؛ استخدم الفعل في خز٢٢:١٦[١٥] وربما في مز١٦:٤ يفترض الاثبات أن מֹהַר كان عادةً مبلغ من المال يدفعه العريس لأهل حبيبته في فترة الخطوبة، وبناءً عليه من هذه النقطة وفيما بعد الزواج بالرغم أنه لم يتم ولكنه له قوة القانون (Neufeld, 142-43, 163; Mace, 172-73; McKeating,88; Anderson, 1989, 58; Stuart, 59; Taber, 575; Driver, 1953, 257). كمية מֹהַר المهر مختلفة. البعض (Driver, 1953, 229; 1965, 258) يعتقد أن المبلغ كان يحدد بعد أن تتم موافقة أهل الفتاة على المتقدم للزواج (قا؛ تك٣٤:١٢). يعتقد آخرون (De Vaux, 26; Klein, 190) أن الدلالة تشير إلى أن والد الفتاة قد حصل على مبلغ كان قد قرره. كان من الممكن لطالب

الزواج الفقير أن يقوم بالخدمة بدلاً من دفع مبلغ الزواج (تك٢٩: ٢٠، ٢٧-٢٨؛ خر٢: ٢١[؟]) أو انجاز عمل جريء بطولي (يش١٥: ١٦-١٧[قا؛ قض١: ١٢]؛ ١صم١٧: ٢٥؛ ١٨: ٢٠-٢٧[قا؛ ٢صم٣: ١٤]؛ انظر أكثر، Neufeld, 95, 108; De Vaux, 26-27; Baab, 283-84; Plautz; Hamilton, 1992, 563).

البعض مثل (Buttenwieser, 512; BDB, 555; Neufeld, 95-110; Kissane,65) إشاروا إلى أن ثمن صفقة يدفعه الرجل لزوجته. إلا أن الغالبية مثل (De Vaux, 26-27; Baab, 284; من أجل دراسة أعمق انظر Mace, 168-78 والأدب المدون هناك) جادلوا بشدة أن هذا الزواج لم يكن صفقة: أن الفتاة المقبلة على الزواج ليست سلعة تباع أو تشترى (حيث كانت تباع الفتاة من أبيها إلى رجل آخر يريدها لنفسه أو لخدمة ابنه أو كعشيقة [خر٧: ٢١-١١]). ربما كان المهر מֹהַר الذي يدفعه طالب الزواج لأسرة العروس في فترة الخطوبة ليس بمقدار الثمن الذي يدفعه للمرأة كنوع من التعويض المدفوع للأسرة (Dummelow, 71; De Vaux, 27; Hyatt, 240; Clements, 144; Taber, 575). أيضًا من الممكن أن يكون كعربون عن السلوك الجيد للعريس نحو عروسه، ما يعود بالفائدة على تقوية روابط الزواج (Clements, 144). يتأمل מֹהַר بطريقة ممتعة أنه ربما يفرح الأب بفوائد المهر מֹהַר والتي تعود إلى الابنة عندما تورثه أو عندما يصيبها الفقر بعد موت الزوج (Mace, 171-72, 176-77; De Vaux, 27).

٢. قصة الغدر وتنجيس دينة والانتقام العنيف لشمعون ولاوي (تك٣٤) ممكن أن ترسم صورة عن العلاقة بين شكيم، المدينة الكنعانية والقبائل عبر. المبكرة (انظر Bennett, 318; Marks, 24-25; Simpson, 734-35; Herbert, 111012; Davies, 1970, 239-40; May and Mrtzger, 43; Davidson, 194; Murphy, 34-35; Skinner, 421-22; Peake, 161; Brueggemann, 274-75; Gibson, 214; Westermann, 535-37). يوجد تناقضات وازدواجيات واضحة في القصة، التي شرحت بتنوّع، لكن تظهر في الجزء الأول حول المؤامرة بعض الصعوبات الحقيقية. شكيم، ابن حمور الحوّي، غدر جنسيًا بدينة ابنة يعقوب وليئة (تك٣٤: ١-٢). هناك جدل حول تساؤل هل أغويت دينة أم اغتُصبت. العديد من الترجمات والتحليلات للقصة ترجح احتمال الاغتصاب (انظر JB; NRSV; Hertz, 127; Davies, 1970, 239 [240]; Gibson, 214; Murgpy, 35; Davidson, 194; Coats, 234; Westermann, 538 لدراسة أعمق انظر الأدب في Bechtel, 19-20, n.2). إلا أن بعض العلماء يرفض هذا الاحتمال (Simpson, 734; Weinfeld, 286; Bechtel, 23-31; Hamilton, 1995, 352, n.5 [انظر ٣٥٦ حيث يتكلم هاملتون عن اغتصاب دينة]).

عندما طلب حمور الإذن لابنه شكيم كي يتزوج دينة، توسل إلى يعقوب وأبنائه كي يعيشوا بتناغم مع شعبه ويدخلوا بعلاقات زواج معهم وتوحيد الشعبّان وأن يتاجروا في أرضهم ويتملكوا فيها (ع.٨-١٠). ثم وعد شكيم أن يدفع مهر מֹהַר لأسرة دينة و מַתָּן مهما كان المبلغ الذي يفرضه يعقوب وأبناؤه (ع.١٢). كلمة מֹהַר ترجمت إلى "هدية الزواج" في RSV; NRSV و"ثمن العروس" في NEB; REB و"الثمن لأجل العروس" في NIV و"الدفعة لأجل العروس" في TEV و"ثمن العروس" في JB. يوجد اتفاق كبير على أن מֹהַר هو مبلغ يُدفع للأسرة تعبير عن احترام العروس (انظر Blautz)، لكن هناك جدل حول المغزى من كلمة מַתָּן، هدية (هدايا). يعتقد الكثيرون (Driver, 1916, 304; Dummelow,37; Skinner, 419; Mace, 177; Hertz, 128; Westermann, 540) أن מַתָּן كانت عطية شخصية تُقدم للعروس. إلا أن Murphy (35) يعتقد أن מַתָּן كانت هدية تُقدم إلى أسرة العروس. يتفق كل من Speiser (265); Hamilton (1995, 358, 361) على افتراض أن عبارة מֹהַר וּמַתָּן هي مثال لعبارة مشابهة في أكد. *biltu u mandattu*، حرفيًا؛ تقدمة ودفعة، هذا يعني، دفع التقدمة. تبعًا لـ Speiser فإن العبارة מֹהַר וּמַתָּן لا تشير إلى كلمتين منفصلتين، بل إلى تقدمة مفردة من المال تُدفع لأسرة دينة مقابل حريتها. يدعم هذا التفسير Hamilton (1995, 361) يقول أن غرض شكيم لم يكن إغناء دينة، إنما إغراء يعقوب وأبناءه كي يوافقوا على زواجه من الفتاة من خلال عرضه حوافز مالية كبيرة عليهم. بالرغم من الافتتان، لكن لم يكن هذا الحوار مقنعًا تمامًا باعتبار أنه كان مساوٍ لفكرة أن إهداء دينة هدية سخية، يعني أن العريس المستَقبلي يريد أن يثبت اهتمامه بالتجهيزات المالية الكثيرة للفتاة التي ستصبح زوجته.

٣. تعتبر العلاقة الجنسية بين رجل وعذراء مخطوبة مقبلة على الزواج، علاقة زنى وكان عقابها الموت للاثنين، لا يموت الرجل ولا المرأة في حال كانت العلاقة الجنسية بين رجل وعذراء غير مخطوبة. كان على الرجل المذنب بسبب إغوائه للعذراء غير المخطوبة أن يدفع المهر מֹהַר ويأخذ الفتاة كزوجة له (מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה، خر٢٢: ١٦[١٥]). قد يرفض والد الضحية أن يعطي ابنته للرجل، عندها على المغوي أن يدفع مال مثل المهر מֹהַר للعذراء (خر٢٢: ١٦[١٥]). في القانون الآشوري المتوسط (٥٥)، كان الرجل المذنب بإغواء عذراء غير مخطوبة يُعامل بنفس الطريقة، وأيضًا بعدة طرق (مثلاً، كان عليه

أن يدفع ثلاث أضعاف مبلغ الزواج؛ انظر ANET, 185; Rylaarsdam, 1006; Stalker, 231; Davies, 1967, 183; Hyatt, 241).

القانون الموازي في تث٢٢:٢٨-٢٩ ينص على أن الرجل الذي اغتصب (-pace Weinfeld, 286; Mayes, 312 13) عذراء غير مخطوبة يجب أن يدفع لوالد الفتاة خمسين شاقل فضة وأن يأخذ العذراء زوجة له (بصرف النظر عن مشاعر والد الفتاة) بدون احتمال الطلاق. الغرامة الالزامية هي أن يعوّض والد الفتاة عن الخسارة أو النقصان التي هي المهر מֹהַר الذي كان من المفروض أن يأخذه (Mayes, 312; Jones, 133; Gray, 57). يعتقد De Vaux, 26 أن حتى هذه أفضلية أن المهر מֹהַר الذي سيأخذه ممكن أن يكون أقل. (علاقات جنسية: علم اللاهوت).

٤. تُرجمت الكلمات יִרְבּוּ עַצְּבוֹתָם֮ אַחֵר מָהָרוּ في مز١٦:٤ بشكل متنوع: "تكثر أوجاعهم الذين اختاروا [تم تصحيح מָהָרוּ في مس. إلى בָּחָרוּ] إله آخر" (RSV; NRSV; Oesterley, 155-56)؛ "أصنامهم تلد، وراءها يركضون" (JB)؛ "أولئك الذين ركضوا وراءهم يجدون متاعب من دون نهاية" (NEB)؛ "أولئك الذين يركضون وراء آلهة أخرى يجدون متاعب بلا نهاية" (REB)؛ "متاعبهم ستزداد أولئك الذين أسرعوا وراء آلهة أخرى" (NIV)؛ أولئك الذين اندفعوا وراء آلهة أخرى يجلبون متاعب كثيرة لأنفسهم" (TEV). قراءات أخرى تتضمن: "ستتزايد متاعبهم أولئك الذين أسرعوا وراء المرتدين"، هذا يعني، بالارتداد (C. A. and E. G. Briggs, 119)؛ تمجيد كثير أولئك الذين أكثروا أصنامهم" (Addis, 376). ربط كل من Dahood, 86, 88 وAnderson, 1972, 142 كلمة מָהָרוּ مع הרר، تلهف، كما في أوغا. (UT 75:1:38-39; CTA 12.i.39). يقترح Anderson, 1972, 142 "أولئك الذين يتلهفون وراء آلهة أخرى، لتكثر أوجاعهم" قرأت אֲחֵרִים הָרוּ في مس. אַחֵר מָהָרוּ، حرفيًا؛ أسرعوا وراء. ترجم Delitzsch, 216, 223-24 "أوجاعهم ستتزايد أولئك الذين بادلوا بالوثن" وناقشا أن מָהָרוּ تعني دفع المهر מֹהַר، بالتالي تحتوي على مقايضة، وربما لها معنى ثاني يعبّر عن التودد والتدليل. تترجم tenwieser (501-12) "ستكثر أوجاع أولئك الذين يتوددون لإله آخر". هناك مناقشة أنه في عبر. وعرب. الفعل מהר يعني أن تأخذ أو تربح زوجة من خلال إعطائها المهر، وأيضًا من خلال التطور المنطقي للتودد. يؤكد Buttenwieser بشدة على أن מֹהַר لا تعني فقط المال الذي يدفع لوالد العروس أو عائلتها، إنما أيضًا المهر الذي أعطاه طالب الزواج للمرأة كي يفوز بعواطفها. على خط مشابه يظهر تفسير عدد ١٤ عند BDB (555; HALAT 525) و Craigie (154-55, 157)، الذي يعتبر أيضًا מֹהַר فعل استدلالي يدل على دفع المهر (بالتالي اعتقد Craigie 155، بإمكانية تفسير آخر يربط מָהָרוּ مع كلمة חָרַר [أشعل، أحرق]). نص العدد ٤ صعب وهناك شك في إمكانية تفسيره بشكل أفضل.

ب. ت أشكال الاسم. מֹהַר מֹוהַר (أرم. מוֹהֳרָא) تعني مقايضة، خصوصًا الثمن المدفوع من أجل الزوجة؛ (في تطبيقات مؤخرة) هجر الزوجة، الترمّل. الجمع المذكر. מוֹהֲרִין، مقايضة (متكيف مع اسم مهرجان وموسم احتفال فارسي) أيضًا يظهر كفعل מָהַר، قايض، باع؛ صيغة بيعِّل. تعجّل، تسرّع، فعل بسرعة (Jastrow 2:737.739).

زواج، خطبة: ← ארש [ʾrś] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [bʿl 1] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [ḥrp 4] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [ḥᵃtunnâ] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [ybm] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [kallâ] (عروس، كنة، #٣٩٨٧)؛ ← מֹהַר [mōhar] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

W. E. Addis, "The Psalms," in *Peake*, 1920, 366-96; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; idem, *2 Samuel*, WBC, 1989; O. J. Baab, "Marriage," *IDB*, 1962, 3:278-87; L. M. Bechtel, "What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)," *JSOT* 62, 1994, 19-36; W. H. Bennett, *Genesis*, CB, n.d.; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960; W. Brueggemann, *Genesis*, Interp, 1982; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. E. Clements, *Exodus*, CBC, 1972; G. W. Coats, *Genesis With an Introduction to Narrative Literature*, FOTL, 1983; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; R. Davidson, *Genesis 12-50*, CBC, 1979; G. H. Davies, *Exodus: Introduction and Commentary*, Torch, 1967; idem, "Genesis," in *BBC*, 1970, 1:101-304; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. I*, KD, 1889; S. R. Driver, *The Book of Genesis With Introduction and Notes*, 10th ed., 1916; idem, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. C. L. Gibson, *Genesis. Volume 2*, DSB, 1982; J. Gray, "The Book of Exodus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 33-67; V. P. Hamilton, "Marriage: Old

Testament and the Ancient Near East," *ABD*, 1992, 4:559-69; idem, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; A. S. Herbert, *Genesis 12-50: Introduction and Commentary*, Torch, 1962; J. H. Hertz ed., *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 2d ed., 1969; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCB, 1971; H. R. Jones, "Exodus," in *NBC*, 1972, 115-39; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; D. R. Mace, *Hebrew Marriage: A Sociological Study*, 1953; H. McKeating, *The Books of Amos, Hosea and Micah*, CBC, 1971; J. H. Marks, "The Book of Genesis," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 1-32; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; R. E. Murphy (with R. J. Clifford), "Genesis," in *NJBC*, 1990, 8-43; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws, With Special Reference to General Semitic Laws and Customs*, 1944; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; A. S. Peake, "Genesis," in *Peake*, 1920, 133-67; W. Plautz, "Die Form der Eheschliessung im Alten Testament," *ZAW* 76, 1964, 299-304; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1952, 1:831-1099; C. A. Simpson, "The Book of Genesis: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1952, 1:437-829; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; D. M. G. Stalker, "Exodus," in *Peake*, 1964, 208-40; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; C. R. Taber, "Marriage," *IDBSup*, 1976, 573-76; R. de Vaux, *AncIsr*, 2d ed., 1968; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 1985.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٤٥٥٩ מְהֵרָה [mᵉherâ]، سرعة، #٤٥٥٤

٤٥٦١ מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז [maher salal has baz] مهير شلال حاش بز

٤٥٦٢ מַהֲתַלָּה [mahᵃtallâ]، أوهام، ضلال، #٩٤٣٨

٤٥٦٦ מוֹאָב [mô'ab [2]]، موآب، موآبيين، موآب

٤٥٦٩ מוֹבָא [môba']، مدخل، #٩٩٥

4570	מוג

מוג [*mwg*]، قَلْ. ذاب، نِفْعَلْ. ذاب، تهاوى، ارتعش، فقد الشجاعة؛ بُعليل/ بُعلال. ذاب؛ هِتْبُوعلِيل. ذاب، انحلّ (#٤٥٧٠).

ش. أ. ق عرب. "موج"، وقد يكون لها لفظ مشابه "مَاجَ".

ع. ق ١. كلمة מוג مشابهة لـ מָסַס في وصف ذوبان التلال . بالرغم من أن מוג ترد. ١. عن ذوبان القلوب (حز٢١:١٥)، إلا أنها طبقت مرات عديدة للحديث عن فقدان الشجاعة خلال الحرب (McCathy, «Holy War», 230). بشكل مختلف تظهر أحيانًا מוג מָסַס وقريبة إلى فكرة الاهتزاز أو التموّج (مز٧٥:٣[٤]؛ Tate, *WBC*, 256).

٢. يرد الفعل مرة مع الإشارة لإرسال الله المطر لتليين التربة، وجعل أرض الموعد مثمرة (مز٦٥:١٠[١١]، بُعليل/ بُعلال). في الغالب فكرة الدينونة هي المقصودة، حيث يذوب الأفراد بسبب آثامهم (إش٦٤:٧[٦]) أو الإشارة إلى سقوط نينوى من خلال انجراف القصر بسبب طوفان المياه (نا٢:٦[٧]).

٣. ترد מוג عدة مرات في سياق الحديث عن تجلّيات ظاهرة. وبينما الأمم في اضطراب، يرسل الله رعده وبرقه كي يحرق الأرض وبنفس الوقت يحمي شعبه (مز٤٦:٦[٧]). سلطان الله له ظهورات مثل الجبال ترتعد والتلال تذوب ويسكب غضبه على الآشوريين (نا١:٥). لكن حتى إسْرَائِيل سوف تختبر غضب الله الذي "يمس الأرض فتذوب" (عا٩:٥). في مز٧٥:٣[٤] تتسبب قوات الشر في زلزلت الأرض (أو ذوبانها)، لكن الله يتحرك لتأكيد أن الخير سوف ينتصر على الشر.

٤. غالبًا تصف מוג فقدان الشجاعة في مواجهة صراع أو هجوم عسكري. أخبار نصرة الله على مصر في عبور البحر الأحمر جعلت شعب كنعان يذوبوا من الرعب (خر١٥:١٥)، تصوير حالة أريحا عند اقتراب جيوش يشوع (يش٢:٩، ٢٤). عندما ضرب الله جيش الفلسطينيين بالرعب "ذابوا وذهبوا متبددين" عندما قاد يوناثان الهجوم ضدهم (١صم١٤:١٦). بعد عدة قرون يذوب الفلسطينيون عندما ينزل عليهم الجيش الآشوري القوي (إش١٤:٣١). غزو نبوخذنصّر إربك ممالك آرام في دمشق وحماة (إر٤٩:٢٣)، وبحوالي ٥٨٦ ق. م ضربت سيوف البابليين يَهُوذا (حز٢١:١٥[٢٠]). لمع سيف نبوخذنصّر مثل البرق، تذكير باللغة المجازية عن الظهورات. (انظر في الأعلى).

في مواجهة الكآبة والمرض، يشتكي أيوب من أن الله رماه بعواصف الحياة (أي٣٠:٢٢). عندما واجه الجنود عاصفة عظيمة في البحر المتوسط شعروا بأن شجاعتهم تلاشت، لكن عندما صرخوا إلى الرب خلّصهم (مز١٠٧:٢٦).

٥. في عاموس٩:١٣ صيغة هِتْبُوعلِيل. تُستعمل عن

خمر جديدة تنساب من التلال لتصف "وفرة لا يمكن تخيلها" عند الرجوع الرائع لإِسْرَائِيل (McComiskey, EBC 7:331).

ب. ت تستخدم سب. τήκω أحيانًا كلمة מוג (خر١٥:١٥؛ مز٧٥:٣[٤])، لكن تستخدم أيضًا σαλεύω (عا٩:٥) و ταράσσω (اصم١٤:١٦؛ إش١٤:٣١).

ع. ج في يو١٢:٢٧ تصف كلمة ταράσσω مشاعر يسوع المضطربة لأن ساعة آلامه قد اقتربت. قا؛ مت٢٦:٣٨ (שִׂיחַ، يتلاشى، يختفي، #٨٨٦٣).

تثبيط: ← מסס [mss] (يضمر، يذوب، يتحلل، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← סַר [sar] (كئيب، يائس، #٦٢٣٤)؛ ← עגם [ʿgm] (معذب، بائس، مغتمّ، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [ṣwq 1] (يُرغم، يُحرج، يغيظ، #٧٤٣٩)؛ ← קצר [qṣr 2] (يصغر، يُثبّط، يرهق، #٧٩١٨)؛ ← רפה [rph 1] (يسترخي، يجبن، ييأس، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [śyḥ] (يتلاشى، يختفي، #٨٨٦٣).

إذابة، انحلال: ← דּוֹנָג [dônāg] (شمع [استعارة للإذابة]، #١٨٨٠)؛ ← מוג [mwg] (ذاب، تهاوى، ارتعش، فقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [mss] (يجبن، يذوب، يضعف، #٥٠٢٢)؛ ← מסה [msh] (ذاب، تبلل، #٤٩٩٨)؛ ← שׂיח [śyḥ] (يتلاشى، يختفي، #٨٨٦٣).

قشعيرة، رعب، ارتعاش: ← געשׁ [gʿš] (يرتفع ويهبط محدثًا ضوضاء، يعلو، يموج، #١٧٢٣) ← זוע [zwʿ] (يرتعش، يرتعد، يكون خائف، #٢٣١٦) ← זלל [zll 2] (يقشعر، يرتعد، يرتعش، #٢٣٦٢) ← חַלְחָלָה [ḥalḥālâ] (قشعيرة، ارتعاش، الم بسبب كريه، #٢٧١٤) ← חרג [ḥrg] (يخرج مرتعشًا، #٣٠٠٤) ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، روع، #٣٠٠٦) ← ירע [yrʿ] (يرتعش، يجبن، #٣٧٦٠) ← מוט [mwṭ 1] (يضطرب، يترنح، يذهل، يقشعر، #٤٥٧٢) ← מעד [mʿd] (يندب، يترنح، يقشعر، يتداعى، #٥٠٤٨) ← נוד [nwd] (يقشعر، يتداعى، يتخلى عن، يحذف، يندب، يتلاشى، #٥٦٥٣) ← נוט [nwṭ] (يقشعر، يرتعد، #٥٦٦٧) ← נוע [nwʿ] (يقشعر، يرتعش، يذهل، يتداعى، يتذبذب، #٥٦٧٥) ← נער [nʿr 2] (يقشعر، يرتعد من، #٥٨٥٠) ← סמר [smr] (يرتعد، ينتصب، #٦١٦٩) ← עִוְעִים [ʿiwʿîm] (تشويه، ذهول، مشوش الذهن، #٦٤١٣) ← פוק [pwq 1] (يذهل، يتردد، يضطرب، يتداعى، #٧٠٤٨) ← פחד [pḥd] (اقشعر، حالة من الفزع، #٧٠٦٤) ← פלץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتعش، #٧١٤٥) ← קוץ [qwṣ 1] (شعر بالاحتقار، خاف، سبب ذعر، #٧٧٦٢) ← רגז [rgz] (يقلق، يرتعش، يقشعر، يثير، تنهض #٨٠٧٤) ← רנה [rnh 1] (يزعج #٨٢٦١) ← רעד [rʿd] (يرتعش، يقشعر #٨٢٨٣) ← רעל [rʿl 1] (يلوح مهددًا، يرعبه #٨٣٠٢) ← רעשׁ [rʿš 1] (يقلق، يرتعش، يثب، #٨٣٢١) ← רפף [rpp] (يقشعر، يرتعد، يقلق، #٨٣٤٤) ← רְתֵת [retēt] (رعب، ذعر، ارتعاش، #٨٤١٧) ← שׂער [śʿr 1] (يكون خائف، يروع، ينتصب ذعرًا، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

D. J. McCarthy, "Some Holy War Vocabulary in Joshua 2," *CBQ* 33, 228-30; T. McComiskey, "Amos," *EBC* 7, 331; M. Tate, "Psalms 51-100," *WBC*, 20, 255-56.

Herbert M. Wolf/ هيربيرت إم . ولف / روبرت هولمستيدت *Robert Holmstedt*

4572	מוט

מוט [mwṭ 1]، قل.، ارتعش، تهاوى، تمايل؛ نِفْعَلْ. أُميل، تعثّر، تداعى، تذبذب؛ هِتبَعيل. اهتز، تهاوى (#٤٥٧٢)؛ מוֹט [môṭ 2]، اسم. سَارية، حاجز، نير (#٤٥٧٣)؛ מוֹטָה [môṭâ]، اسم. حلقة معدنية، نير، سارية حمل (#٤٥٧٤).

ش. أ. ق أرم. מוט؛ أكد. *matû*، تضاءل، أضعف، نما ببطء.

ع. ق ١. يرد الفعل ٣٨ مرة في ع. ق، ٢٤ مرة في سفر المزامير. (أ) يمكن أن تستخدم مجازًا لتصوّر حادثة عظيمة، مثال.، اهتزاز الأرض أو انزلاق الإرجل. (ب) بشكل عكسي، عندما تسبق بنفي، للتعبير بجدارة عن الأمان العظيم وإمكانية الثقة، مثال.، البار لن تزل قدماه أو الأرض لن تتزلزل. من ثم غير مستغرب أن يدين إشعياء مستمعيه ويسخر من عابدي الأصنام مثلما يهزأ من أصنامهم. يركز إشعياء على سخف الأصنام، التي تحتاج لأن تُشد إلى مسامير كيلا تتقلقل وتسقط (إش٤٠:٢٠؛ ٤١:٧).

عندما يستخدم الفعل מוט مع الاسم. أقدام (רֶגֶל، #٨٠٧٩)، يتشكل نوع من الكلام يشير إلى السقوط في كارثة: "في وقت تزل أقدامهم؛ إنّ يوم هلاكهم قريب" (تث٣٢:٣٥). يصلّي ناظم المزمور كي يتدخل الله لئلا يأخذ أعداءه فرصة في وقت تعاسته (مز٣٨:١٦[١٧]؛ قا؛ مز١٣:٤[٥]) في مكان آخر هناك ضمان أكيد أنه إن زلّت قدمي الصديق، إلا أن محبة يهوه المخلصة (חֶסֶד، #٢٨٧٦) سوف تساند مثل هذا الشخص.

٢. صورة الاختلاف بين البار والشرير تظهر بصورة شائعة مع מוט؛ الإشرار يتزعزعوا ويُطردوا بينما الأبرار يثبتوا ويقفوا بإحكام. يظهر هذا التغاير بشكل واضح خلال تعبير التضاد في أم١٠:٣٠: "الصدّيق لن يُزحزح أبدًا، لكن الإشرار لن يسكنوا الأرض" (NASB). بشكل مشابه، "لا يثبت الإنسان بالشر، أما أصل الصديقين فلا يتقلقل" (١٢:٣، NASB). أيضًا، أولئك الموظفون المالليون الحكماء (مز١٥:٥)، من يضعوا الرب أمامهم

دائمًا (١٦:٨)، أيضًا الأمناء (١٧:٥)، من يثق بمحبة يهوه الثابتة (חֶסֶד) (٧:٢١[٨])، ومن يتكلون على يهوه صخرته، خلاصهم، ملجأهم (٢:٦٢[٣]، ٦[٧])، بالتأكيد لن يتزعزعوا. الصدّيق يكون لذكر أبدي (٦:١١٢)، ومثل جبل صهيون سوف لن يتزعزعوا بل يسكنوا إلى الدهر (١:١٢٥).

٣. في عدة شواهد تكون מוֹט وصفًا لتأثيرات على الطبيعة مثل الأرض (אֶרֶץ، #٨٢٤)، الأرض المأهولة بالسكان (תֵּבֵל، #٩٣١٥)، الجبال (הַר، #٢٢١٥)، التلال (גִּבְעָה، #١٤٩٦)، لتصوير حادثة اعتيادية أو كارثة (مز٤٢:٢[٣]). في إش١٩:٢٤ من ناحية أخرى يصف الاهتزاز العنيف للأرض قضاء الله المفجع. شر الإنسان تسبب في اهتزاز الأرض وأيضًا يصور حالة اليأس العامة التي سادت الأرض (مز٦٠:٢[٣]؛ ٥:٨٢). إلا أن زلزلت الأرض كنتيجة للخطية والدينونة، هي حالة غير دائمة. يهوه نفسه أسس الأرض وقواعدها، وبالتالي لا تكون الأرض هي موضوع خطية أو دينونة (١أخ١٦:٣٠؛ مز١٠٤:٥). عندما يملك الرب في اليوم الأخير، سوف تتثبت الأرض بثبات وضمان ولن تتزعزع. الخطية والدينونة الناتجة عنها لن تزعزع الأرض، لكن ببر يهوه الملك الأبدي وحكمه العادل سوف تتأسس الأرض (مز٩٦:١٠).

٤. الاسم المذكر من מוֹט، سارية، حاجز، نير، يرد ٧ مرات في ع. ق. مثل مصدره الاسمي المشتق מוֹט، يستخدم في سفر الأمثال بشكل مترافق دائمًا مع كلمة أقدام (רֶגֶל). يستخدم مع النفي لتأكيد مؤازرة يهوه لشعبه: "الجاعل أنفسنا في الحياة، ولم يسلم أقدامنا إلى الزلل" (مز٦٦:٩، قا؛ ٢٢:٥٥[٢٣]؛ ٣:١٢١). أيضًا هذا الاسم نفسه يستخدم لحمل السواري أو النير. الارتباط بين الزلل أو الزلزلة مع حمل السواري مشابه كثيرًا الحركة للخلف والأمام، للأعلى والأسفل التي تقوم بها عتلة عربات النقل. وهكذا في عد٤:١٠، ١٢ يسجل كيف أن سواري الحمل كانت قد صممت بهدف حمل جميع أمتعة الخدمة التي يخدمون بها القدس. أيضًا نقرأ في ١٣:٢٣ أن الاثني عشر جاسوسًا حملوا معهم بعض منتجات كنعان باستخدام هذه السواري. تستخدم هذه الأدوات للتعبير المجازي لتصوير الخنوع والاضطهاد وقت العبودية (نا١:١٣).

٥. الشكل المؤنث للاسم. מוֹטָה، يرد ١٢ مرة في ع.ق. يشير في إحدى الجمل إلى السواري التي تحمل تابوت العهد (١أخ١٥:١٥). في الإحدى عشر الباقية يستخدم مجازًا للتعبير عن العبودية والاضطهاد: "ويعلمون أني أنا الرب عند تكسيري رُبط نيرهم، وإذا أنقذتهم من يد الذين استعبدوهم" (حز٣٤:٢٧؛ قا؛ لا٢٦:١٣؛ إش٥٨:٦، ٩؛ حز٣٠:١٨). تحضر للذهن أيضًا نبوة إرميا كقانون معروف. أمر إرميا أن يصنع رُبط ويضع عليها نير، رمزًا للعبودية الأكيدة القادمة مع السبي (إر٢٧:٢؛ ٢٨:١٠، ١٢).

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [*ḥōṭer*] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [*môṭâ*] (نير، القطب المحمول، #٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה [*maṭṭeh*] (عصا، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [*maqqēl*] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:493-95; M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, 1963, 51; idem, *Psalms I*, AB, 78-79; idem, *Psalms II*, AB, 38-39.

إم. في. فان / دبليو. سي. قيصر، الإبن. *M. V. Van Pelt/W. C. Kaiser, Jr.*

מוֹט	4573

מוֹט [*môṭ* ²]، اسم. قضيب (#٤٥٧٣) (٤ مرات).

ع. ق يرد شكل المؤنث. מוֹטָה (#٤٥٧٤) عادةً بشكل متزامن مع معنى "نير" (مذكر. نا١:١٣؛ مؤنث. إر٢٨:١٣). يعتقد Zwickel بأنها تشير إلى السارية التي كانت تتصل بالنير كي تسحبه أو تجرّه (Zwickel, 37-40). ربما اشتُق الشكلان أصلاً من מַטֶּה.

البيبلوجرافيا

W. Zwickel, "*môtah* = 'Jochhaken,'" *BN* 57, 1991, 37-40.

ديفيد إم . فوتس *David M. Fouts*

מוֹטָה	4574

מוֹטָה [*môṭâ*]، اسم. نير، سارية حمل (#٤٥٧٤)؛ قا؛ مذ. מוֹט [*môt* ²]، اسم. قضيب، عمود حمل. (#٤٥٧٣).

ع. ق ١. في شاهد (١أخ١٥:١٥) تشير מוֹטָה إلى السارية التي كان يستعملها اللاويون لحمل تابوت العهد.

٢. في خمسة شواهد أخرى מוֹטָה تشير إلى خشبة النير التي ارتداها إرميا كرمز لخضوع الشعوب لبابل في المستقبل (إر٢٧:٢؛ ٢٨:١٠، ١٢، ١٣[مرتان]). عادة يكون نوع هذا النير من الخشب وحزام جلدي لشد الثوران لبعضهما المستخدمان لأغراض الزراعة والنقل. أخذ النبي الكذاب حننيا أخشاب النير من على كتف إرميا وكسّرهم،

قائلاً أن العبودية لبابل ستنكسر خلال سنتين (٢٨: ١٠، ١٢). عندئذ تنبأ إرميا أن الشعوب ستواجه نيرًا من الحديد (٢٨: ١٣).

في إرميا، معظم الأعمال الرمزية تتعلق بخراب يَهُوذَا الوشيك. تتألف من حيث الشكل من (أ) أمر إلهي، (ب) تقرير عن التجاوب، (ج) تفسير. الهدف منها كان تدعيم كلام النبوة، بذلك تُحفر النبوة في ذاكرة الناس وضمائرهم (علامات ورموز: علم اللاهوت) أمثلة أخرى عن الأعمال الرمزية في إرميا تتضمن ١٣: ١-١١، حيث اشترى إرميا منطقة من الكتّان وطمرها، وفي ١٩: ١-١٣ حيث اشترى إبريقًا وكسّره (قا؛ ١٦: ١-٩؛ ١٨: ١-١٢؛ ٣٢: ٦-١٥؛ ٤٣: ٨-١٣؛ ٥١: ٥٩-٦٤). قام أنبياء آخرون معاصرون لإرميا مثل حزقيال بأفعال مشابهة (١مل٢٢: ١١؛ إش٢٠: ١-٦؛ حز٤: ١-٥: ١٧؛ ١٢: ١-٢٠؛ ٢٤: ١-١٤؛ ٣٧: ١٥-٢٨؛ هو١: ٢-٩).

٣. في ثلاثة شواهد تشير מוֹטָה إلى عبودية إِسْرَائِيل لشعب أجنبي. في لا٢٦: ١٣ الكلمة تخص نير العبودية التي تحملها العبرانيون في مصر، والذي كسره الرب. في حزقيال تستخدم كناية عن الحكم الظالم في مصر (حز٣٠: ١٨) وعن عبودية يَهُوذَا لشعوب سوف يكسرها الرب في العصر الجديد (٣٤: ٢٧).

٤. الكلمة מוֹטָה في ورودها ثلاث مرات في إشعياء تتعلق بخطايا الظلم. الصوم الحقيقي هو حل أحزمة النير وتكسير كل نير (إش٥٨: ٦ مرتان)؛ بدلاً من ذلك، الخلاص متوقف على إزالة نير الظلم (٥٨: ٩).

ع. ج الكلمات ζεῦγος نير، زوج، δεσμός، قيد، وثاق σύνδεσμος هي ترجمة מוֹטָה في سب. أيضًا ترد في ع. ج كلمة ζεῦγος، ومصادق عليها، لكن ترد مرتين في ع.ج للإشارة إلى زوج من الثيران في لوقا١٤: ١٩ (قا؛ ٢: ٢٤). Δεσμός تشير إلى وسيلة تستخدم لتقييد الناس وربما ترجمت إلى قيد أو وثاق (مثال، لو٨: ٢٩؛ أع١٦: ٢٦)؛ تتوافق تلك الشواهد مع الاستخدام الأخير الذي يشير إلى وضعية أو مكان للحبس، حيث ممكن ترجمتها إلى "وثاق" (مثال، في١: ٧، ١٣؛ كو٤: ١٨). δεσμός σύνδεσμος بشكل مختلف فإن الكلمات في الأصل تستخدم مجازيًا في ع.ج حيث تشير إلى الرباط الذي يوحّد، وربما ترجمت إلى "قيد"؛ المحبة أعظم الفضائل، تقودنا إلى "الرباط الكامل" (قا؛ أف٤: ٣). تشير الكلمة في أع٨: ٢٣ إلى عبودية سيمون للخطية.

نير: ← מוֹטָה [môṭâ] (نير، سارية حمل، #٤٥٧٤)؛ ← עֹל [ʿōl] (نير، #٦٥٨٥)؛ ← צמד [ṣmd] (يُحتجز، يربط، نفس الشخص، #٧٥٣٧).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:43; *TWAT* 4:728-34; C. L. Tyer, "The Yoke in Ancient Near Eastern, Hebrew and New Testament Materials," Unpubl. Diss.: Vanderbilt, 1963.

جون إي . هارفي *John E. Harvey*

4575 מוּךְ

מוּךְ [*mwk*]، قَلْ. انخفض، نما بفقر (#٤٥٧٥).

ش. أ. ق *HALAT* تقدّم أوغا. *mk* أو *mkk* (*UT* 1473) بمعنى "ينسحب" "يسقط".

ع. ق ١. يتضمن المجال الذي يدل على العوز رقم من الكلمات عبر، مثل אֶבְיוֹן، فقير، مسكين (#٣٦)، דַּל، ضعيف (#١٩٢٤)، דָּכָא، تحطيم، محطم (#١٩١٧)؛ צָנַע، يتواضع (#٧٥٧٠؛ עָנִי، فقير، متواضع [#٦٧١٤]، עָנָו، مظلوم ل[#٦٧٠٥])، רוּשׁ، فقير، مفتقر (#٨١٣٣). بالمقابل مجال الغنى أو الصحة هو مجال أضيق (עָשַׁר، يغتني، #٦٩٤٧).

٢. ترد מוּךְ فقط ٥ مرات في ع. ق، جميعها في سفر اللاويين. الاهتمام بفقراء المجتمع (الإِسْرَائِيليين الذين افتقروا) تظهر هنا في شريعة اليوبيل (لا٢٥). مثل تعضيد الشخص (ع.٣٦) أو منحه الطعام من دون ربح (ع.٣٧). يلاحظ G. J. Wenham أنه في ش. أ. ق عرفوا قوانين ضد ربا الديون الباهظة، إلا أن ع. ق فقط حرّم بالكامل الربا من إدانة الفقراء. المزارع الفقير كان غير قادر على شراء البذور كي يعيش لسنة أخرى.

بشكل مشابه، واجه الإِسْرَائِيلي فكرة أن يبيع نفسه كي يسدد الدين لكن يجب ألا يعامل كعبد إنما كأجير إلى أن ينال حريته في سنة اليوبيل (ع.٣٩-٤٣). في حالة أن إِسْرَائِيليًا باع نفسه لغريب مستوطن، يبقى له الحق في التحرير (ع.٤٧-٥٣). في آخر السفر، في المقطع الذي يتحدث عن النذور، تُقدم إعانة لأولئك الفقراء الذين عليهم أن يدفعوا الكمية الاعتيادية (٢٧: ٨). بناء على ذلك، ربما تتضمن شكل مؤقت من العوز.

ب. ت يستخدم الأدب الرباني كلمة מוּךְ، بمعنى "يتحطم"، "ينخفض"، "ينسحب"، والمعنى المستخرج من "يفتقر".

فقير، كنسحق، معوز: ← אֶבְיוֹן [*'ebyôn*] (فقير، معوز، #٣٦)؛ ← דכא [*dk'*] (يسحق، يكون مسحوقًا، #١٩١٧)؛ ← דַּל [*dal* [2]] (هزيل، ضعيف الحيلة، حقير، مكتئب، #١٩٢٤)؛ ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← מוך [*mwk*] (محبط، يفتقر، #٤٥٧٥)؛ ← מִסְכֵּן [*miskēn*]

(رجل مسكين، #٥٠١٤) ← עָנִי, עָנָו [*ʿānāw*] (فقير، ذليل، #٦٧٠٥) ← עָנִי [*ʿānî*] (يتواضع، #٦٧١٤) ← צנע [*ṣn ʿ*] (يكون متواضع، يتواضع، #٧٥٧٠) ← רוּשׁ [*rwš*] (يصبح فقير، مسحوقا، #٨١٣٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:820-29; *TDNT* 6:885-915; F. C. Fensham, "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature" *JNES* 21, 1962, 129-39; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World*, 1983; R. P. Maloney, "Usury and Restrictions on Interest-Taking in the Ancient Near East," *CBQ* 36, 1974, 1-20; J. E. Weir, "The Poor are Powerless," *ExpTim* 100, 1988/89, 13-15; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 313-24, 334-43.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

4576	מוּל

מוּל [*mwl* [1]]، قَلْ. خَتَنَ، خُتِن؛ هِفْعِيل. يقطع (كما في الختان؟) (#٤٥٧٦)؛ اسم. מוּלָה [*mûlâ*]، ختان (جمع. فقط؛ #٤٥٨١).

ش. أ. ق يظهر الجذر الاسمي מוּל مرة في عبر. ع. ق.

ع. ق ١. أعظم استخدام معتبر لفعل מוּל هو في وصف الطقس الديني المادي المرتبط بعهد الله الأبدي والذي يظهر في جسد الإسْرَائِيلي (تك١٧: ١٣). (ختان: علم اللاهوت).

المادة التوراتية ترسخ كلاً من الطبيعة المادية والمغزى الديني للكلمة: الختان كعلامة على العهد الإبراهيمي. كل ذكر يرفض أن يخضع للختان يُقطع (כָּרַת، #٤١٦٢) من شعبه. الختان نفسه كان جزءًا من عهد الأمانة بين الله وإبراهيم (تك١٧: ١٠). كل عبد يجب أن يُختن، كذلك يفعل كل أجنبي مع أولاده الذكور لكي ينتموا إلى شعب الله.

العبارة בְּשַׂר עָרְלָה، جسد الغرلة، تتكرر ٦مرات في سفر التكوين وتؤكد على الطبيعة المادية لعلامة العهد. فقط الاسم. עָרְלָה يستخدم أيضًا كفاعل للفعل מוּל، من ناحية أخرى الفعل+ الاسم أو الضمير كافٍ أو الفعل لوحده.

صيغة هِفْعِيل. تردد باستمرار في مز١١٨: ١٠، ١١، ١٢، كقرار: בְּשֵׁם יְהוָה כִּי אֲמִילַם، "باسم الرب أقطعهم".

٢. طُبّق الختان في إسْرَائِيل كي تسير أمام الرب. إنه لا يخلق تغييرًا في الشخص؛ في هذه المسألة إسْرَائِيل تترك شرّها بالتالي، مطالبة الله لإسْرَائِيل أن "اختنوا (מוּל) [غرلة] قلوبكم". هذا يعني غيّروا قلوبكم واتجاهاتكم الداخلية واخدموني (تث١٠: ١٦). هذه الدعوة كانت غير فعّالة؛ بعيدًا عن ذلك الله كان يريد ختان قلوبهم (تث٣٠: ٦). يُنهض إرميا الاهتمام التثنوي بختان القلب (לֵב، #٤٢١٣). إنه يأمر إسْرَائِيل كي يُختنوا من أجل الرب، بإزالة غرلة قلوبهم (إر٤: ٤). سوف يؤدب الله كل شخص مختون في غرلته (جسديًا) فقط.

٣. يظهر الاستخدام المفرد لـ اسم. מוּלֹת، ختان، عندما قطعت (כָּרַת) زوجة موسى غرلة ابنها (خر٤: ٢٥).

ب. ت تترجم سب. מוּל إلى περιτέμνω (أغلب الأحيان)، περικαθαρίζω و περικαθαίρω. في قمران المعنى التثنوي والنبوي للكلمة מוּל، ختان القلب، إزالة تمرّد إسْرَائِيل السائد. تبعًا لـ DSS (IQS 16:6) فإن خلاصة العهد الإبراهيمي كانت ختان إبراهيم.

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [*bṣ ʿ*] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא [*br ʾ* [3]] (يُخلي الإشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gd ʿ*] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*gr ʿ* [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*ḥlp* [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שׁסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:734-38; *TWOT* 1:494-95; J. de Groot, "The Story of the Bloody Husband: Exodus 4:24-26," *OTS* 2, 1943, 10-17; S. B. Hoenig, "Circumcision: The Covenant of Abraham," *JQR* 53, 1962/63, 322-34; H. Schmid, "Mose, der Blutbrautigam," *Jud* 22, 1966, 113-18.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

٤٥٨٠ מוֹלֶדֶת [*môledet*]، مواليد، ذرية، موطن، #٣٥٢٨

٤٥٨١ מוּלָה [*mûlâ*]، ختان، #٤٥٧٦

4583	מוּם

מוּם [*mûm*]، اسم. عيب، عَاهَة (#٤٥٨٣).

ع.ق ١. يشير الاسم. بتحكّم إلى الطبيعة المادية، خصوصًا إلى الحيوانات التي فيها عيب, في عد١٩:٢، الشرط بأن يكون الحيوان لم يعل عليه نير أضيف إلى قائمة المحرمات والعيوب، مذكورة في تث١٥:٢١ العرج والعمى. بالتالي تغطي الكلمة مجال واسع من العيوب الجسدية. تظهر في المعاني الأدبية في تث٣٢:٥؛ أي١١:١٥؛ ٣١:٧. يجب على الكهنة (لا٢١:١٧-١٨، ٢٣) والحيوانات (٢٢:٢٠-٢١، ٢٥؛ تث١٧:١) أن يكونوا بلا عيب لكي يكونوا مقبولين عند الرب، لأن كماله يتطلب ممن يخدمونه ويقفون أمامه أن يكون لديهم إمكانية وجود درجة عالية من الكمال. (لا٢١:٢٣). وهكذا الشخص المستقيم مع الله لا يوجد أي عيب (مجازيًا هنا) في وجهه (أي١١:١٥) أو في يديه (٣١:٧).

٢. في النصوص غير الدينية، قيل عن أَبْشَالُوم لم يكن فيه عيب (٢صم١٤:٢٥)؛ كذلك أيضًا عذراء شولميت (نش٤:٧) والفتيان العبرانيين في بلاط نبوخذنصّر (دا١:٤).

ع. ج *NIDNTT* 3:923-28

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [ʼillēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [4]] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [kšḥ] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עור [ʻwr [1]] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʻillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٠٨٩)؛ ← פסח [psḥ [2]] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [ṣlʻ [1]] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śrʻ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

آر. كي. هاريسن / إي. إتش . ميريل *R. K. Harrison/E. H. Merrill*

٤٥٨٦ מוּסָד [mûsad]، أساس، #٣٥٦٩

٤٥٨٧ מוֹסָד [môsad]، أساس، #٣٥٦٩

٤٥٨٨ מוּסָדָה [mûsadâ]، أساس-سور، #٣٥٦٩

٤٥٨٩ מוֹסָדָה [môsadâ]، أساس – سور، #٣٥٦٩

4591 מוֹסֵר

מוֹסֵר [môsēr]، اسم. رُبط، قيود، أغلال (فقط في إش٢٨:٢٢؛ ٥٢:٢؛ مز١١٦:١٥؛ #٤٥٩١)؛ מוֹסֵרָה [môserâ [1]]، اسم. رُبط، قيود، أغلال (ترد١. في إر٢:٢٠؛ #٤٥٩٣)؛ < עָסַר (ربط، #٦٧٣).

ع. ق ١. استخدم إشعياء الكلمة מוֹסֵר، سلاسل، في نصين مختلفين. في إعلانه عن الدينونة، يهدد الشعب قساةً ولطفاء بـ "سلاسل" أثقل، كناية عن زيادة العقاب (إش٢٨:٢٢). أيضًا يعلن النبي أخبار جيدة عن نعمة الله من خلال عمل ملكه ورحمته ستختبر "ابنة صهيون المسبية" الانحلال من "قيود" سبيها (إش٥٢:٢). هنا الانحلال من القيود هو استعارة مجازية عن الاسترداد من السبي. بالنتيجة اختبار الاسترداد سيكون سبب فرح (مز١١٦:١٥-١٦)

٢. يستخدم إرميا מוֹסֵרָה لقيود العهد بين الرب وإِسْرَائِيل. بدلاً من أن يكون الشعب عبيدًا ليهوه، أعطوا أنفسهم كي يقيَّدوا بطرق الأوثان، "لأنه منذ القديم... قطعت قيودك" (إر٢:٢٠).

سلسلة، قيد: ← אסר [ʼsr] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זֵק [zēq [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [ḥarṣōb] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [kebel] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (سلاسل، #٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [môsēr] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [sad] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [pḥḥ] (يؤسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [rtq] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [šaršᵉrâ] (سلسلة، #٩٢٤٩).

تي. ديزموند الكساندر *T. Desmond Alexander*

٤٥٩٢ מוּסָר [mûsar]، تصحيح، تأديب، تدريب، #٣٥٧٩

٤٥٩٣ מוֹסֵרָה [môserâ [1]]، قيود، سلاسل، #٤٥٩١

4595a מוֹעֵד

מוֹעֵד [môʻēd]، اسم. يعيِّن وقتً، (وقت) احتفال، (#٤٥٩٥أ)؛ مكان اجتماع، مجلس، خيمة اجتماع (#٤٥٩٥ب)؛ < יָעַד [yaʻad]، يَعد، يحدد (#٣٥٨٥).

ش. أ. ق الاسم. له علاقة بـأوغا. *ʻad*، مجلس (*CML*, 159b; *UT*, 1512)، وعرب.، موعد (*HALAT* 528).

ع. ق ١. استخدام الاسم. מוֹעֵד يرد ٢٢٣مرة في ع. ق، على التتابع في سفر العدد ٦٥مرة؛ اللاويين ٤٩مرة؛ الخروج ٣٨مرة؛ وأخبار الأيام الثاني ٤مرات. الاسم مستخدم ١٤٩مرة في خر٢٥-عد٣١، حيث يمكن اكتشاف التأثير الكهنوتي الواضح (*TWAT* 4:744).

٢. الاستخدام غير الديني لـ מוֹעֵד. يشير الاسم. מוֹעֵד في ع. ق إلى مكان أو زمان محدد وممكن أن يتنوّع من موعد وولادة طفل (تك١٧:٢١) إلى وقت هجرة الطيور (إر٨:٧). على سبيل المثال، الموعد بين يوناثان وداود يمكن أن يشير إلى هذه الطريقة (١صم٢٠:٣٥).

يعتقد أن الاستخدام غير الديني للكلمة هو من فترة ما قبل السبي (*TWAT* 4:746).

٣. الاستخدام الديني لـ מוֹעֵד. ممكن أن تطلق تسمية على الاحتفال الديني מוֹעֵד (لا٢٣:٢، ٤، ٤٤؛ إش١:١٤؛ حز٣٦:٣٨؛ ٤٤:٢٤؛ ٤٥:١٧؛ هو٢:٩[١١])، لكن تشير מוֹעֵד إلى أكثر من مجرد احتفالات في مكان مقدس. في ع. ق المعنى العام لكلمة "احتفال" يدل على "كل الأزمنة الخاصة بالطقوس الجماعية" (*IDB* 2:260). بعض من أهم الاحتفالات الدينية في ع.ق: احتفال رأس الشهر (عد٢٨:١١)، السبت (خر٢٠:٨-١١؛ ٣١:١٢-١٧)، السنة الجديدة (عيد الأبواق، لا٢٣:٢٣-٢٥؛ عد٢٩:٧-٢٤)، عيد الكفارة (لا١٦؛ ٢٣-٢٦-٣٢)، وسنة اليوبيل (٢٥:٨-٥٥ ؛ ٢٧:١٧-٢٤). حول استخدام מוֹעֵד بمعنى خيمة اجتماع (#٤٥٩٥ب).

٤. الأهمية اللاهوتية للاحتفالات. تُسجّل الأهمية الكتابية لأعياد إسْرَائِيل في تقاويم مختلفة (חַג [# ٢٥٠٤])؛ لابد من القيام ببحث أكثر حول تقاليد الاحتفالات المختلفة (من شمال المملكة واليهودية) كيف دُمجت في الجزء الأخير من ع.ق (Goldstein & Cooper, 19-31).

(أ) هناك أمران لاهوتيان مدرجان في جميعها: التعظيم والتهليل تخليدًا لذكرى أعمال الله التي افتداهم بها، والاهتمام بالفقراء والمحتاجين (*ISBE* 2:295; Wilms, 42-45). تبعًا لـ Cox (21)، "إن الاحتفال يخترق الروتين ويفتح الإنسان على الماضي، إنه يوسّع الخبرة ويقلل انحصاره في بيئته الريفية". كانت الاحتفالات الدينية بمثابة سن قوانين أحداث الماضي المتعلقة بخلاص الله (خصوصًا، الخروج). كان لديهم قيم ثقافية محددة ناجحة في تربية أجيالهم في الإيمان. الاحتفال كان بمثابة تذكير بأن الله يستطيع أيضًا أن يحدد الظروف الحالية لواقع أي شخص (Otto, 44).

(ب) كانت تتكون الاحتفالات ليس فقط للحفاظ على التواصل بين الله وإسْرَائِيل، لكن أيضًا لتجديد التواصل بين الإسْرَائِيليين أنفسهم من خلال الاهتمام بالإرامل والأيتام (Vriezen, 284, 320). يهتم سفر التثنية بالتحديد باحتياجات الفقراء، التي كانت تعالج من خلال خلق تماسك في كل إسْرَائِيل خلال التجمعات في الاحتفال (تث١٦:١١، ١٤؛ قا؛ Albert, 91).

(ج) ازدياد الاهتمام بالهيكل والكهنوت في أُورُشَلِيم (خصوصًا، عند إصلاح حزقيا ويوشيا) ساهم في تحديد معالم تحقيق الأعياد، الذبائح، والاحتفال (إش١:١٤-١٥؛ ٥٨:٣-٥؛ عا٥:٢١؛ Eichrodt, 1:47). يجب أن تنتبه التفسيرات اللاهوتية الحديثة لاحتفالات ع. ق للخطر الحديث المتمثل بحصر الاحتفالات الدينية في المستوى التطبيق الخارجي.

ب. ت دارت الحياة الدينية اليهودية حول الأعياد: تضخمت دورة الاحتفال بعد إضافة عيد البوريم (موصوف في أستير) وعيد التكريس (١مك٤). في قمران تشير מוֹעֵד أيضًا إلى "وقت" و"عيد" (نج. 1, 9; 3, 18; 1QpHap 11, 6). في سب. تترجم מוֹעֵד عادةً إلى ἑορτή و καιρός (*THAT* 1:745).

ع. ج أخذت الأناجيل المتفقة الاحتفال بالأعياد الدينية التي يعترف بها الشعب اليهودي، لكن في إنجيل يوحنا أخذت الأعياد التقليدية معنى جديد في حياة وخدمة يسوع (خصوصًا، الإشارة لعيد الفصح). بالنسبة لبولس تحدد معنى كل الأعياد من خلال يسوع المسيح، وهذا أدى إلى نشوء الاحتفالات المسيحية الخاصة (*NIDNTT* 1:628-32).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (باكراً أو باكورة الثمر، #١١٣٧)؛ ← חָג [*ḥag*] (تَقدم، الرقصة الدورانية، إحتفال، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥᵃnukkâ*] (تكريس، عيد التدشين، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô ʻēd*] (وقت معين، # ٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ᵃṣārâ*] (تجمع إحتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּר > [*pûr* [2]] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō' š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō' š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [*ḥag šābu ʻôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت:لاهوت]).

البيبلوجرافيا

CML; IDB 2:260-64; *ISBE* 2:292-96; *NIDNTT* 1:624-35; *THAT* 1:742-46; *TWAT* 4:744-50; *TWOT* 1:387-89; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 1994; H. Cox, *Feast of Fools*, 1972; W. Eichrodt, *TOT*, 1, 1961; B. R. Goldstein & A. Cooper, "The Festivals of Israel and Judah and the Literary History of the Pentateuch," *JAOS* 110, 1990, 19-31; E. Otto & T. Schramm, *Festival and Joy*, 1980; T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958; F.-E. Wilms, *Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel*, 1981.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

4595b	**מוֹעֵד**

מוֹעֵד ب [*mô ʻēd* ب]، اسم. خيمة الاجتماع، مكان

الاجتماع (#٤٥٩٥ب، يعني التجمّع אֹהֶל־מוֹעֵד؛ #٤٥٩٥أ لأن מוֹעֵד وقت الاجتماع، احتفالات، إلخ...).

ش. أ. ق يوثّق اسم، *mʿd* في معظم لغات غرب وجنوب السامية. (انظر *TWAT* 4:745, *HALOT* 557, *DNWSI* 604؛ انظر Macdonald, 520 لمعرفة ورودها في النصوص المصرية)، لكن بالنسبة للجزء الأعظم، تشير إلى إما توقيت الاجتماع، أو إلى الاجتماع نفسه (انظر # ٤٥٩٥أ מוֹעֵד في هذا المعنى)، ليس مكان الاجتماع. نفس الأمر بالنسبة للعبرية المتأخرة وأرم. يه. (Jastrow, 745).

هناك بعض الاستثناءات. مثال، عرب. الجذر هو *waʿada*، وَعَدَ، اتَّفَقَ، منها لفظ مشتق ممكن أن يعني إما وقت أو مكان الموعد (Cowan, 1081a; e.g., *mauʿid, mauʿida, and mawaʿid*؛ قا، ع. ج. ق *mwʿd*، وقت التجمّع، وعد، *mʿd*، *HALAT* 557). بشكل مشابه، اتضح أن *phr mʿd*، تجمّع (شكلي) مجلس الآلهة في أوغا. (CML 40, text 2i 14-17, 20, 31)، لا يعني مجلس فقط إنما مجلس في مكان محدد، في جبل الله الأب إيل (Mullen, 128-29; Macdonald, 524). هذا التصوير بشكل عملي بين الآلهة يظهر ويعكس أن نفس الأمر حصل في المجتمع البشري وعلى المستوى السياسي للمجتمع الأوغاريتي (Macdonald). ورد *mwʿd(t)* ترد. ١. في المصرية. قصة وين-أمون فيها تحديد للأرض (يعني، مكان)، وليس الناس (Macdonald, 520)، رغم أنها ترجمة عادية كتعبير عن تجمّع الناس، ليس مكان الاجتماع: انظر، مثال. "عندما أتى الصباح، جمعَ المجلس *assembly*. وقف في وسطهم وقال..." (Lichtheim, 229).

ع. ق ١. الموضوع الأكثر أهمية هنا هو אֹהֶל־מוֹעֵד، خيمة الاجتماع، التي تشير بشكل معروف جدًا إلى خيمة القدس عند إسْرَائِيل القديم، מִשְׁכָּן، مسكن (#٥٤٣٨؛ من أجل شرح وبيان لكلمة "قدس" في ك.م.ع، انظر קֹדֶשׁ מ، #٥٢١٩). يظهر مصطلح אֹהֶל מוֹעֵד ١٤٦مرة في ع. ق (Even-Shoshan, 631). بشكل قانوني، أول ظهور للكلمة يشير إلى بناءها (خر٢٧:٢١أ، "في خيمة الاجتماع، خارج الحجاب الذي أمام الشهادة، يرتبها هارون وبنوه من المساء إلى الصباح أمام الرب،" وآخر إشارة إلى بنائها في ٢أخ٥:٥أ "وأصعدوا التابوت وخيمة الاجتماع وكل آنية القدس التي فيها".

معظم أماكن ورودها بين خر٢٧:٢١ وعد٣١:٥٤. تث٣١:١٤ تشير إلى "خيمة الاجتماع" المكان الذي نقل فيه موسى قيادته للشعب إلى يشوع. في الغالب هذا المكان ليس هو خيمة الاجتماع المعروفة أيضًا باسم "المسكن"، لكنها خيمة اجتماع خاصة أقامها موسى خارج المحلّة في جبل سيناء (خر٣٣:٧-١١). والتي كانت دائمًا تتنقل معهم خلال رحلات البرية بعد سيناء (عد١١:١٦، ٢٤، ٢٦؛ ١٢:٤) عبر كل طرق موآب (تث١٣:١٤؛ انظر، Merrill, 401). لا يوجد أية إشارة إلى أنهم حملوها معهم إلى الأرض المقدسة، مما يعتبر إلى حد بعيد أنها مرتبطة بشدة بموسى نفسه (هذا يعني، خدمته كمشرّع نبوي)، وهو قد مات قبل الدخول إلى أرض الموعد (تث٣٤).

٢. لقد كانت العلاقة بين خيمة الاجتماع المقامة خارج المحلّة، ومسكن خيمة الاجتماع المقام داخل المحلّة (في وسط المحلّة، عد٢-٤) موضوع دراسة الكثير من العلماء (انظر، Cross, 1961, 212-28,; Clements, 35-39; Clifford; Haran,260-75، ونظرة عامة على العهد في محاضرات Friedman, 1992, 294-95, 299-300). يقترح Wellhausen أن "صورة المسكن ظهرت من هيكل سليمان كجذر لها، بالاعتماد على التابوت المقدسِ الذي فيه لوحي الشريعة، والذي كان أيام داود وقبله محفوظًا في الخيمة. من الهيكل مباشرة استُخرج شكله الداخلي وأهميته المركزية للعبادة، كذلك شكله الخارجي" (Wellhausen, 45). بكلمات أخرى، بالنسبة له، تاريخيًا لم يكن هناك مسكن خيمة متنقل اعتُبر كبيت الله قبل بناء هيكل سليمان.

اقترح آخرون أن مسكن الخيمة المبكر هذا ظهر ويشير إلى النموذج المفترض لشكل الخيمة عرب. قبل الإسلام كذلك تشير بعض المراجع إلى تطبيق ذلك عند الفينيقيين القدامى (Cross, 1961, 217-19; *AncIsr*, 294-97). التشابهات مثيرة للاهتمام وجعلت العلماء يناقشون تساؤل Wellhausen بأن المسكن كان فقط خدعة كاذبة قُدمت إلى مجتمع بعد السبي من قبل المشرّعين الكهنة في ذلك الوقت. بروز هذا التساؤل حول وجود مسكن الخيمة المبكر دفع العلماء لأن يعيدوا النظر في مسألة العلاقة المفترضة بين المسكن وخيمة الاجتماع المشار إليها في خر٣٣؛ عدد١١-١٢؛ تث٣١، حيث أن كليهما مشار إليه على أنه "خيمة الاجتماع".

بالرغم من وجود تنوع في التفاصيل، هناك إجماع عند العلماء على أن تقليد المسكن الكهنوتي الأول (خر٢٥-٣١، ٣٥-٤٠) مزجَ بين التقليد التاريخي الأول لخيمة موسى حيث يتكلم مع الله (خر٣٣) مع تقليد المسكن في شيلوه (انظر، ١صم٢:٢٢ب، حيث كُتب عن أولاد عالي "يضاجعون النساء المجتمعات في باب خيمة الاجتماع" و٣:٣ب "صموئيل مضطجع في هيكل الرب الذي فيه تابوت الله") و/ أو التقليد الداوودي عن الخيمة المخصصة لأجل التابوت في أورُشَلِيم قبل بناء الهيكل (انظر، ٢صم٦:١٧أ، "فأدخلوا تابوت الرب وأوقفوه في مكانه في وسط الخيمة التي نصبها له داود"). كان الهدف هو الحفاظ

على كل هذه التقاليد في الشكل من إرجاع كامل المسكن إلى فترة موسى.

وهكذا، بالرغم من وجود مستوى معقول من الحقيقة التاريخية ضمنيًا في هذه التقاليد حسب العديد من علماء اليوم، إلا أنه قد حصل خلال فترة طويلة من الزمن ازدياد في التقاليد التي تركت مؤخرًا ما هو موصوف في خر٢٥-٤٠ (بما فيهم خر٣٣). في الحقيقة إراد البعض في فترة تاريخية مبكرة رؤية أن بيت التابوت في خر٣٣ هو خيمة الاجتماع (رفض Clements, 37; Haran, 260-75 بشدة هذا، في الواقع، الكتاب المقدس لم يورد ذكر التابوت مع خيمة الاجتماع الخاصة بالوحي)، لكن في الواقع الكل يثبت أن خيمة الوحي في خر٣٣ لم تكن مع خيمة المسكن في خر٢٥-٣١، ٣٥-٤٠ إنهما تشكّلان شكلين متشابهين تمّ استنتاجهما بالأساس من المصادر المتنوعة للشريعة (على افتراض أن، خيمة الوحي من مصدرE وD، بينما المسكن منP).

٣. يشير Haran إلى أنه يوجد ارتباط طبيعي بين ظهور الله في خر١٩-٢٠ وخيمة الاجتماع الخاصة بالوحي في خر٣٣:٧-١١ (Haran, 267-68). يستخدم هذا الارتباط كي يطرح فكرةً أن موسى لم يتقابل مع الله في خيمة الوحي، لكن بدلاً من ذلك، استخدم الخيمة لكي يجهّز نفسه لظهور الله (المرجع السابق ٢٦٥-٦٩) وكحماية له من التأثير المميت لرؤية مجد الله (انظر أيضًا المرجع السابق، ، للربط مع "الشق في الصخرة" الحاصل في خر٣٣:١٨-٢٣). مثلما كان يشوع يرافق موسى في جبل سيناء (٢٤:١٣؛ ٣٢:١٧)، كان أيضًا يبقى في خيمة الاجتماع الخاصة بالوحي خارج المحلّة، حتى عندما يغادرها موسى (٣٣:١١). كانت سحابة مجد الله تظهر بوضوح عند مدخل خيمة الوحي، وكان على موسى أن يدخل الخيمة عندما يتقابل مع الرب في الوقت الذي يكون الشعب "يقوموا ويسجدون كل واحد في باب خيمته" عندما تظهر السحابة (٣٣:١٠).

يروي خر١٩-٢٠ قصة ظهور الله في سيناء مشهورة بصعوباتها (انظر خلاصة مناقشة العلماء في Childs, 344-75 والافتتاحية الحديثة لـ Sprinkle). كم مرة صعد موسى إلى الجبل ونزل منه؟ ما هي العلاقة بين استجابة الخوف في ١٩:١٦-١٩، مع الذي في ٢٠:١٨-٢٠؟ لا يمكننا أن نتعامل مع كل التفاصيل هنا، لكن يمكن تتبّع الأحداث لفهم ما يبدو من استجابة من خلال ما توجيه تأمل موسى في ٢٠:٢١ "وقف الشعب من بعيد، وأما موسى فاقترب إلى الضباب حيث كان الله".

تقابل موسى مع الله في أعلى الجبل (خر١٩:٢٠)، فقط كي يُخبر بأن ينزل ثانية ويجهّز الشعب لنزول الرب أسفل الجبل (١٩:٢١-٢٤؛ انظر خصوصًا ع.٢١، "انحدر وحذّر الشعب لئلا يقتحموا إلى الرب لينظروا، فيسقط منهم كثيرون"). عندما ينزل الرب نحو الشعب، فإنهم يتراجعون بعيدًا عنه بخوف، لكن موسى معهم في ذلك الوقت بالتالي كانوا يدفعونه لكي يتكلم نيابةً عنهم ولأجلهم (٢٠:١٨-٢١). استجاب الرب جيدًا مع هذا الطلب (تث٥:٢٨) "قد أحسنوا في كل ما تكلموا"؛ قا؛ ١٨:١٧) وأمر موسى أن يخبرهم "أن يرجِعوا إلى خيامهم" (٥:٣٠)، بينما موسى يذهب خارج المحلّة ويصعد مسافة قصيرة في الجبل (تذكر أن الرب قد نزل إلى أسفل الجبل) كي يسمع كلام الرب من أجل الشعب. كل هذا كي يدفع الشعب على سماع وطاعة كلام الرب من خلال موسى، نبي إِسْرَائِيل العظيم (قا؛ خر١٩:٩، تث٥:٣٢-٣٣ مع تث١٨:١٨-١٩).

النقطة هي أن الأمر برجوعهم إلى خيمهم ينسجم جيدًا مع اختبارهم المتزايد الخاص بخيمة الاجتماع الخاصة بالوحي (انظر خر٣٣:١٠). كانٍ بإمكانهم رؤية سحابة الرب من مداخل خيمهم داخل المحلّة عندما يتكلم موسى مع الرب في مدخل خيمة الاجتماع التي خارج المحلّة. بكلمات أخرى، ظهور الله في سيناء استمر في خيمة الاجتماع بانتظام في سيناء وكلما ارتحلوا من سيناء خلال البرية. في الحقيقة تلك كانت طريقة العمل الأساسية للتكوين النبوي من سيناء إلى موآب، وأصبحت النموذج المثالي في شرح كل تكوين نبوي بالنسبة لإِسْرَائِيل القديم (تث١٨:١٤-٢٢). إلى حد ما، خيمة (אֹהֶל) الاجتماع (מוֹעֵד) هذه، أعطت موسى فرصة اللقاء (מוֹעֵד) مع الرب "المجلس الإلهي" (Clifford, 225؛ قا؛ إش٦).

٤. الصورة الكتابية لمسكن خيمة الاجتماع هي مسألة أخرى تمامًا. في هذه الحالة مجد الرب حاضر في الخيمة نفسها. كان الشعب يرى سحابة المجد بانتظام طالما كانت مستقرة على المسكن وفي حادثة خاصة أخرى (انظر خر٤٠:٣٤-٣٨، خصوصًا ع.٣٨ "أمام عيون كل بيت إِسْرَائِيل"؛ لا٩:٢٣-٢٤، خصوصًا ع.٢٣ "تراءى مجد الرب لكل الشعب"، إلخ...)، كما كان رئيس الكهنة يراه عندما يدخل إلى قدس الأقداس مرة في السنة في يوم الكفّارة (لا١٦:٢). إذا كانت خيمة الاجتماع خارج المحلة قد أعطت موسى فرصة للدخولِ إلى المحضر الإلهي لله، فإن خيمة الاجتماع داخل المحلّة جعلت ذلك ممكنًا لجميع الشعوب "أن يجتمعوا معًا في محضر الله" (انظر، Cross, 1961, 224). في حالة واحدة كان موسى هو من قام بالتأمل أما في الأخرى فكان هارون وأولاده.

يبدو بشكل مشابه أن المسكن قد سُمي بعد خيمة الاجتماع الخاصة بالوحي، لأن الشعب تقابل مع الرب هناك، تمامًا مثلما تقابل موسى مع الرب في خيمته. على الرغم من الاختلاف بينهم. في الحقيقة، أطلقت מוֹעֵד لوقت قصير في ع.ق فقط على المكان حيث يجتمع الشعب (مثال،

يش٨:١٤؛ أي٣٠:٢٣، "بيت ميعاد" [בֵּית מוֹעֵד]).

من ناحية أخرى، استخدام تعبير خيمة الاجتماع لكلا الخيمتين مربك جدًا، بالتالي من الواضح أن العلماء افترضوا أنه لا يمكنهم إيجاد بناء معاصر. فالاثنان بشكل طبيعي يشيران لنفس الجوهر تاريخيًا (إن صحّ التعبير) من وجهات نظر مختلفة. من ناحية أخرى، جزء من مسألة النص القانوني النهائي هي أن كلا التكوين الكهنوتي والنبوي كانا أساسيين لاستمرار حياة شعب إِسْرَائِيل ككيان ديني حقيقي منذ البداية. الخيمتان كانتا مختلفتين جدًا، لكن كل واحدة كانت ضرورية لسبب مختلف. من المتعارف عليه في دوائر مباحثات العلماء أنه، تاريخيًا، التكوين النبوي يسبق التكوين الكهنوتي الكامل كما وجد في أسفار موسى القانونية (هذا يعني، P يأتي بعد D أو على الأقل، النسخة P من أسفار موسى جاءت بعد D؛ انظر الشرح الكامل والنقد لهذه المغالطة المستمرة في "←التقدمات والذبائح: لاهوت"). حقيقة وجود خيمتا اجتماع في مخططات خروج – تثنية هذا حوار النقد العالي يشبه انعكاس الصورة على الشكل القانوني لقصص سيناء نفسها.

٥. كلمات ذات صلة: פָּרֹכֶת، اسم. حجاب أما قدس الأقداس (#٧٢٦٧)؛ קֶלַע، اسم. حجاب (#٧٨٤٦)؛ קֶרֶס، اسم. منجل (#٧٩٧١)؛ מַעֲרֶכֶת، اسم. وضع الخبز في طبقات، الخبز المرفوع أو خبز التقدمة (#٥١٢١)؛ و"خبز الوجود" (قارن לֶחֶם، طعام، خبز، #٤٣١٢).

(أ) קֶלַע، اسم. حجاب، ممكن وجود مشابهة باللفظ في أوغا. *qlʿ*، التي تعني عادةً مقلاع (קֶלַע) لكن ممكن أيضًا أن يكون لها علاقة بهذه الكلمة (*UT*, 478; *HALAT*, 1034). أرم. يه.. קִלְעָא، (Jastrow, 1380-81). وفي عرب. وجدنا *qilʿ*، كليهما يعني "شراع سفينة" (Cowan, 787; *HALAT*, 1034).

(ب) الاسم. מַעֲרֶכֶת، رقائق الفطير، الخبز المرفوع أو خبز الوجوه، وهو لفظ مشتق بشكل واضح من الجذر، עָרַךְ وضع، يضع في صفوف، يصفّ لكي (ערך כרע] #٦٨٨٥). سواء كنّا نتكلم عن المسكن أو الهيكل، فهناك قدس خارجي معروف باسم القدس، حيث توجد توضع عليها الاثني عشر رغيفًا (לֶחֶם) من خبز الوجود (פָּנִים، حرفيًا؛ الوجوه) (לֶחֶם، خبز، #٤٣١٢؛ ٦مرات في ع.ق: خر٢٥:٣٠؛ ٣٥:١٣؛ ٣٩:٣٦؛ ١صم٢١:٧؛ ١مل٧:٤٨؛ ٢أخ٤:١٩). في لا٢٤:٦ هذا خبز الوجود كان يجب أن "يوضع في صفّين (עֲרָכֹת מַ)، ستة في كل صف (מַעֲרָכֶת)، على مائدة من الذهب الخالص أمام الرب" (ترد מַעֲרֶכֶת ١٠مرات في ع. ق وذات صلة بالفعل ערך [*ʿrk*]، #٦٨٨٥، يضع، يضع في صفوف، يصف لكي؛ انظر لا٢٤:٧؛ ٢أخ١٣:١١).

أحيانًا يشار إليها على أنها الخبز (לֶחֶם) المصفوف على (מַעֲרֶכֶת) على المائدة" (١أخ٩:٣٢، NASB "خبز التقدمة"، قا؛ ١أخ٢٣:٢٩؛ ٢٨:١٦؛ نح١٠:٣٣)، أو "خبز التكريس (מַעֲרֶכֶת، الوحيد)" (٢أخ٢:٤؛ ٢٩:١٨؛ NASB"خبز التقدمة"). هناك بعض الأسئلة حول فيما إذا كانت מַעֲרֶכֶת تعني أن الخبز يوضع في صفوف أو يجمّع في كومتين، مما ينتج عنه الاستعاضة بـ "وضع الخبيز في طبقات" (انظر للتفاصيل، Hartiey, 401).

ب. ت ١. ترد الكلمة מוֹעֵד عدة مرات في أدب قم. لكن فقط عن زمن الاجتماع (هذا يعني، موسم، عيد، انظر #٤٥٩٥أ)، لم ترد بمعنى مكان الاجتماع (#٤٥٩٥ب).

٢. ترد מַעֲרֶכֶת مرة في مخطوطة معبد قمران في نص غير كامل، لكن تشير بوضوح إلى صفّي خبز التقدمة (11QTS 8:9; Yadin 2:31).

ع. ج ١. في سب. أكثر القراءات المعروفة للكلمة عبر. מוֹעֵד في الاصطلاح אֹהֶל هي G μαρτύριον، شهادة، شاهد. يستخدمها استفانوس في ذكره لتاريخ إِسْرَائِيل وهو يشير إلى "خيمة الشهادة" (أع٧:٤٤). مذكرا أولئك الذين كانوا مزمعين أن يرجموه بأنها كانت تتنقل مع إِسْرَائِيل خلال البرية، وأن موسى قد صنعها "على المثال الذي كان قد رآه" (٧:٤٤؛ قا؛ خر٢٥:٩، ٤٠)، الآباء "تحت يشوع أحضروها معهم عندما أخذوا الأرض" (أع٧:٤٥) وأخيرًا، كانت قد استُبدلت بالهيكل في أيام داود وسليمان (ع.٤٦-٤٧). صورة المسكن السماوي يظهر في واحدة من علامات السماء في رؤيا يوحنا: "نظرت وإذا قد انفتح هيكل خيمة الشهادة في السماء" (رؤ١٥:٥).

٢. تستخدم سب. في الأصل G πρόθεσις ، عرض، عوضًا عن عبر. מַעֲרֶכֶת. يشير يسوع إلى الحدث العرَضي عندما "دخل داود إلى بيت الله وأكل خبز التقدمة الذي لم يحلّ أكله له ولا للذين معه بل للكهنة فقط" (مت١٢:٤، قا؛ مر٢:٢٦؛ لو٦:٤؛ وخصوصًا ١صم٢١:٦). في وصفه للمسكن، نوّه كاتب العبرانيين إلى "خبز التقدمة" الذي كان يوضع على المائدة في القدس (عب٩:٢).

خيمة الإجتماع، مسكن، هيكل: ← אֹהֶל [*ʾōhel*] (مسكن، سكاني الخيام، #١٨٥)؛ ← דְּבִיר [1] [*debîr* [1]] (مكان الأقدس، #١٨٠٨)؛ ← מוֹעֵד ب [*môʿēd* ب] (مكان لإجتماع، جماعة، خيمة الإجتماع، #٤٥٩٥ب)؛ ← קֹדֶשׁ מִ [*miqdāš*] (قدس، #٥٢١٩)؛ ← מִשְׁכָּן [*miškān*] (قدس، #٥٤٣٨)؛ ← פָּרֹכֶת [*pārōket*] (الحجاب أمام قدس الأقداس، #٧٢٦٧)؛ ← סֻכָּה [*sukkâ*] (خيمة الإجتماع، خيمة، كوخ، ملجأ، #٦١٠٩)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 4:744-50; 6:755-57; B. S. Childs, *The Book*

of Exodus, OTL, 1974; R. E. Clements, *God and Temple*, 1965; R. J. Clifford, "The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting," *CBQ* 33, 1971, 221-27; J. M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*, 3d ed., 1976; F. M. Cross, Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; idem, "The Priestly Tabernacle," *BARev*, 1961, 1:201-28; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible*, 1989; R. E. Friedman, "Tabernacle," *ABD*, 1992, 6:292-300; idem, "The Tabernacle in the Temple," *BA* 43, 1980, 241-48; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; V. Hurowitz, "The Priestly Account of Building the Tabernacle," *JAOS* 105, 1985, 21-30; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2, 1976; J. Macdonald, "An Assembly at Ugarit?" *UF* 11, 1979, 515-26; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; E. T. Mullen, Jr., *The Assembly of the Gods*, HSM 24, 1980; J. M. Sprinkle, *"The Book of the Covenant": A Literary Approach*, JSOTSup 174, 1994, 16-34; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, ET, 1878; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٤٥٩٦ מוֹעַד [*môʿad*]، مكان التجمّع؟، درجات؟، #٣٥٨٥

4597 מוּעָדָה

מוּעָדָה [*mûʿādâ*]، اسم. مكان مخصَّص أو محدد (#٤٥٩٧)؛ > יָעַד [*yaʿad*]، يتقابل، يقيم (#٣٥٨٥).

ش. أ. ق يُشتق الاسم من جذر الفعل. יָעַד، يقيم، يخصص، وهو موثّق في أرم. יעד وعرب. *waʿada* المعنى المستخرج، تحديد وقت؛ الجذر الأوغاريتي موجود ضمنيًا في الاسم. *mʿd*، والجذر السرياني موجود ضمنيًا في الاسم. *wʿd*، تخصيص. في أوغا. هناك كلمة مشابهة *maʿad* = *môʿed*، مكان اجتماع محدد. تفترض *THAT* وجود علاقة مع أكد. *adannu*، زمن حدد (قا؛ CAD A/I 97-101)

ع. ق ترد الكلمة مرة في ع. ق بمعنى مكان مخصص: עָרֵי הַמּוּעָדָה، "المدن المخصصة" (NIV)، حرفيًا؛ مدن المكان المخصص (يش٢٠:٩)، تشير إلى مدن الملجأ. (מִקְלָט، ملجأ [#٥٢٣٦])

البيبلوجرافيا

TDOT 6:135-44; *THAT* 1:742-46; *TWOT* 1:387-89.

جيمس دي . برس *James D. Price*

4599 מוּעָף

מוּעָף [*mûʿāp*]، اسم. ظلام (ترد ١.؛ #٤٥٩٩).

ع. ق ترد الكلمة في إش٩:١ [٢٣:٨] في عبارة כִּי לֹא מוּעָף לַאֲשֶׁר מוּצָק לָהּ. وردت دون الفعل، أسلوب غامض وصعب (Whitethouse, 147)، ليس غريبًا أن يقال عن هذه العبارة أنها لغز (Skinner, 73) وتختلف ترجمتها (تظهر في هذا العدد مشاكل تاريخية ولغوية، انظر Emerton، الذي وإن كان لا يركز على أول ست كلمات والمشكلة التي تظهر فيهم، لكن على الجملة التي تتبعهم). تترجمها RSV "لكن لا يكون ظلام فيها التي كانت في حزن"، في NRSV "لكن لا يكون ظلام فيها للتي كانت في حزن"، تترجمهاNIV"رغم ذلك، لن يكون مزيد من الظلام فيها للتي كانت في بؤس". فيJB "لا يكون ظلام كامل حيث يكون كرب؟" قراءة الكلمات كتعليق ("لن يكون الظلام عند من هو في بؤس؟")، فهم Mauchline, 109-10 المقصود من العدد مسألة أنه حيث المؤمنون هم أولاد النور، غير المؤمنين، الذين ليس لديهم إجابة على حيرتهم عندما عذابهم أثناء المعاناة، يجدون أنفسهم في ظلام شديد. قراءة REB وNEB"لأنه لا يوجد مهرب للناس المظلومين".

اختلفت الآراء فيما إذا كانت الكلمات في إش٩:١ [٢٣:٨] هي الأساس لخلاصة كلام الوحي في ١٦:٨-٢٢ (انظر، Gottwald, 158-59; Mauchline, 109)، ولبداية القصيدة في ٢:٩-٧ [١-٦] (انظر، Lindblom, 33-41; Skehan, 51; Kelley, 222)، أو افتتاحية تربط الوحي في ١٦:٨-٢٢ مع القصيدة في ٢:٩-٧ [١-٦] (انظر، Wright, 42). تحديدًا إشاروا إلى التحوّل الحاد من كلمة الدينونة إلى كلمة التشجيع وحصرت بل حتى ناقضت كلمات الحساب (انظر، Scott, 230). الكلمات מוּעָף، ظلام، وמוּצָק، ضيق، في ١:٩، تذكر بكلمات מְעוּף צוּקָה، ظلام الضيق، في ٢٢:٨. أشار Duhm (مرتبط مع Skinner, 73; Gray, 163) إلى أن الجملة الافتتاحية في ١:٩ هي تفسير خاطئ لـ מְעוּף في ٢٢:٨، التي اهتم بها القارئ الذي كان في اعتقاده أن الظلام عبارة عن استعارة، مبررًا استنتاجه بالسؤال البلاغي: "إذًا لا يكون ظلام (على الأرض) التي في مأزق؟"

اعتبر آخرون أن هذه الكلمات لابد أن تكون تفسير خاطئ (JB; Kissane, 66; Kaiser, 125)، أو على الأقل موضوعة خارج إطار الفعل (انظر، Motyer,

99). البعض أشار إلى أن المقطع في ٢١:٨-٢٢ خارج المكان الأصلي واقترحوا نقله إلى موضع آخر. مثال، (Kissane, 59-66, 104) نقله إلى بعد ٣٠:٥، على أرضية أنه يوجد مماثلات بين بعض العبارات الموجودة في ٢١:٨-٢٢ والتي وجدت في ٣٠:٥. نقّح Kissane أيضًا كلاً من מְעוּף (٢٢:٨) ومוּעָף (١:٩) إلى וְעָף מְעוּ، إمكانية الطيران (قا؛ فولج.، حيث تُرجمت أول ست كلمات في ١:٩ كالتالي *et non poterit avolare de angustia sua*، ويكون غير قادر أن يطير بسبب حزنه). بالإضافة لذلك، غيّر מוּצָק في ١:٩ إلى מֵצִיק وجعل العبارة "الكل قد طار نحوه ذاك الذي أحزنها"، بمعنى أن الضيق سينتقل عن إِسْرَائِيل إلى الظالم (قا؛ ٢٥:١٠). اقتراح آخر هو أن تنقل ١٤:٢٤-٢٧ إلى نهاية الإصحاح٨ وإدراج ٢١:٨-٢٢ بين ١٤:٢٥أ و ب (Skehan, 48-51). حيث يبدو أن معظم الترجمات والمفسرين يفضلون الموضع الحالي للفعل على حاله، بالتالي المسألة تكون هي أن اختبار الشعب للدينونة بسبب التمرد ليس هو النهاية بحد ذاتها، لكن هناك وسائل يمكن بواسطتها إظهار صلاح الله من خلال إعتاق ومصالحة إِسْرَائِيل، فقط في صورة البقية الباقية (انظر، Oswalt, 239-40).

ألم، ألم مفاجئ: ← חבל [*hbl* [3]] (حبلى، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חִיל [*ḥîl* [1]] (تتمخض، ترتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [*k'b*] (يتألم، يسبب ألم، يخرب، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [*mrṣ*] (مؤذي، مؤلم، يؤذي، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [*'ṣb* [2]] (يؤذي، يغتمّ، ينتهك، #٦٧٧٢).

أسود: ← חוּם [*ḥûm*] (بنّي، #٢٥٦٩)؛ ← מְרִיר כַּ [*kamrîr*] (ظلمة، ظلام دامس، #٤٠٢٥)؛ ← מוּעָף [*mû'āp*] (ظلام، #٤٥٩٩)؛ ← קדר [*qdr*] (تظلم، ينوح، #٧٧٢٢)؛ ← שׁחר [*šḥr* [1]] (يسودّ، #٨٨٣٧).

البيبلوجرافيا

J. A. Emerton, "Some Linguistic and Historical Problems in Isaiah VIII.23," *JSS* 14, 1969, 151-75; N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*, 1964; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; J. Lindblom, *A Study of the Immanuel Section in Isaiah: Isa vii 1-ix 6*, 1958; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah Chapters 1-39: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 5:149-381; P. Skehan, "Some Textual Problems in Isaia," *CBQ* 22, 1960, 47-55; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٤٦٠٠ מוֹעֵצָה [*mô'esâ*]، خطة، نصيحة، #٣٦١٩

٤٦٠١ מוּעָקָה [*mû'aqâ* [1]]، بؤس، #٦٤٢١

4603	מוֹפֵת

מוֹפֵת [*môpēt*]، اسم. معجزة، آية، علامة (#٤٦٠٣).

ش. أ. ق باستثناء عبر. ليس هناك ورود محدد لهذه الكلمة بشكل موثق في ش.أ.ق. يرد معنى وحيد غير واضح في فينيقية. (KAI 30:1: *wh' 'y mpt wr's 's*).

ع. ق ١. ترد מוֹפֵת ٣٦مرة في ع. ق يرد أكثر من نصفها في أربعة أسفار، أي. خروج ٥مرات، تثنية ٩مرات، حزقيال ٤مرات، مزامير ٥مرات. تتعلق بها الأفعال التالية: מוֹפֵת مُعطاة (נָתַן، ١مل١٣:٣)، مُعبَّر عنها (דָּבַר، ١مل١٣:٣)، مُنجزة (שִׂים، مز١٠٥:٢٧؛ إر٣٢:٢٠)، مرسَلة ضد (שָׁלַח בְּ، مز١٣٥:٩)، ظاهرة (רָאָה، خر٤:٢١؛ تث٢٩:٣)، ومذكر بها (זָכַר، تث٧:١٨؛ مز١٠٥:٥). متناسقة مع الكلمات التالية: الأكثر تتابعًا (علامة، ١٨مرة)، ثم אוֹת (محاكمة، تث٤:٣٤؛ ٧:١٩؛ ٢٩:٣[٢])، מוֹרָה (تحرير مهول، تث٢٦:٨ [قا؛ ٤:٣٤]؛ إر٣٢:٢١)، נִפְלָאוֹת (عجائب)، و מִשְׁפָּט (الحُكم الإلهي، ١أخ١٦:١٢؛ مز١٠٥:٥).

٢. تشير "معجزة" بشكل رئيسي إلى شيء استثنائي (شخص، عمل، أو حادثة)، الهدف الناتج عن التأمل في رسالة أو حقيقة محددة. في ع.ق غالبًا ما يكون لها دلالة لاهوتية، سواء كانت مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر بالله (Rengstorf, *TDNT* 8:118). الغرض منها معتمد على النص الذي تظهر فيه، في حوالي نصف مراد ورودها (١٧ من ٣٦) تُستخدم في وصف الأحداث المرتبطة بالخروج. المعجزات التي صنعها موسى وهارون موصوفة بوضوح מֹפְתִים (عجائب، خر٤:٢١). في نفس الإصحاح (ع. ٨، ٩، ١٧) تُسمى هذه الأعمال الرائعة אוֹתוֹת (آيات)، في إصحاح ٧ שְׁפָטִים (أعمال الحُكم، ع٤) وفي إصحاح ٣ נִפְלָאוֹת (أعمال استثنائية، ع ٢٠). في ٧:٥ الهدف من هذه المعجزات العظيمة هو إعلان: "سيعرف (יָדַע) المصريون أني أنا الرب..." أي أنهم سيعرفون قوة يهوه العظمى (Helfmeyer, *TDOT* 1:175).

في سفر التثنية هذه الأحداث المعجزية تظهر في مشهد

مختلف. اللهجة هنا إظهار مهابة هذه الأحداث العظيمة. بعيدًا عن "المعجزات" و"العلامات"، تشير أيضًا إلى "يد الله القدير وذراعه الممدودة" (تث٤:٣٤؛ ٧:١٩؛ ٢٦:٨) و"الخوف العظيم" (מוֹרָא، ٨:٢٦، قا؛ ٤:٣٤) الذي به أخرج إسْرَائِيل من مصر. بخصوص فكرة "الاختبار" (מַסּוֹת، محاكمة) فإنها موجودة في "المعجزات" و"العلامات". هذا التركيب موثق فقط في (تث٤:٣٤؛ ٧:١٩؛ ٢٩:٢). في أجزاء من السفر يوجد تشديد على أن عجائب الله خلال أحداث سفر الخروج كانت تشجّع شعب العهد في أوقات الكآبة. في هذه الأوقات كان عليهم أن يتذكروا (זָכַר) ما قد فعله الله مع المصريين (٧:١٨). في موضع آخر (٤:٣٤) يظهر أن كل هذه الأحداث قد عُملت "لأجل" (לְ) إسْرَائِيل لذلك لابد أن يعرفوا أن الله الرب هو الله (ع٣٥).

٣. أيضًا اللعنة أو الآية النبوية تأتي מוֹפֵת (علامة). في تث٢٨:١٥ يسجل أن اللعنات ستصيب أولئك الذين لا يطيعون أحكام العهد. هذه اللعنات سوف تضعهم في مصائب مخيفة، لها دلالة "آية" و"أعجوبة" تأتي عليهم وعلى نسلهم إلى الأبد (ع٤٦)، يعني كآية عن حقيقة لعناتهم (Wagner, *TWAT* 4:757). في القصص النبويّة في ١مل١٣، التي كانت في وقتها، غالبًا ما تؤخذ لكي تمثّل الطبقات المنقحة المختلفة، كان رسالة الدينونة على مذبح بيت إيل (ع٢) تُوكَّد من خلال الأعجوبة التي، في هذه الحالة، كانت موصوفة بالكلام الإلهي: "هذه هي العلامة التي عبّر (דָּבַר) بها الرب: المذبح سوف ينشق ويذرّى الرماد الذي عليه" (ع٣). تث١٣:١-٥ [٢-٦] يحذر من الأنبياء الكذبة الذين ممكن أن يعطوا آيات أو عجائب (ع١)، التي أحيانًا كان من الممكن أن تحدث (ع٢) لكي تمنح مصداقية لدعوتهم بالذهاب وراء آلهة أخرى. في قصة شفاء حزقيا المذكورة في (٢أخ٣٢:٢٤-٢٦) ذُكر أنه بسبب صلاته، أعطاه الرب علامة معجزية (מוֹפֵת؛ ع٢٤). إلا أن طبيعة العلامة غير معروفة. التشريع المقابل في ٢مل٢٠:١-١١ (= إش٣٨:١-٨) يظهر أنها تتعلق بإرجاع ظل الشمس عشر درجات للوراء حسب درجات آحاز (ع١١)، لكن في ع٨ تُستخدم كلمة אוֹת، علامة. تمثيل سفر الأخبار للأعجوبة بالعلامة يؤكد على الطبيعة المعجزية لهذا الحدث من دون شرحها فعليًا.

٤. في فقرة أخرى تظهر מוֹפֵת بتكرار للتعبير عن العلامات النبوية والأعمال الرمزية. هنا النبي نفسه، أو الإشارات الرمزية التي يوعز إليه القيام بها، تصبح מוֹפֵת. تنجَز هذه الأعمال الرمزية من أجل الوعظ ولا يمكن فصلها عن كلام النبي (W. Zimmerli, Ezekiel I, 1975, 157). إنها تتنبأ عما يعلنه النبي في كلماته. تمثّل بشكل مسرحي وتعلن ما سيحصل في المستقبل. هذه الأعمال والعلامات تأخذ عدد من أشكال مختلفة وتتضمن أسماء رمزية (مثال، اسم أولاد إشعياء: شآر ياشوب، الذي يعني "البقية ستعود" إش٧:٣، ومهير شلال حاش بز، "تُحمل الثروة، الاغتنام السريع" إش٨:١). تتضمن أيضًا عمل آية في إش٢٠:٣ حيث يؤمر النبي أن يذهب معرّى وحافي القدمين، أو سلسلة كل الأعمال في (حز١٢:٣-٦). في حز٣:٤ تدعى אוֹתוֹת (آيات)، حيث أنه في ١٢:٦، ١١ و٢٤:٢٤، ٢٧ يُستخدم الوصف מוֹפֵת. نتيجة العلاقة القوية بين شخص النبي وما يقوم به، فإنه يمكن أن يكون هو نفسه מוֹפֵת (آية) في إسْرَائِيل من الرب (إش٨:١٨؛ حز١٢:١١؛ ٢٤:٢٤؛ انظر أيضًا زك٣:٨).

في كل السياقات المختلفة، لكن بطريقة ما مرتبطة بهذا الدور الوظيفي الأخير لـ מוֹפֵת، الوارد في المرثاة الشخصية في مز ٧١ هنا المتضرع يعترف: "صرت كآية מוֹפֵת لكثيرين" (ع٧). غير فيما إذا كان ناظم المزمور نفسه إيجابيًا – آية تعبّر عن عناية الله (A. Weiser, *the psalms*, OTL, 1960, 491)، أم سلبيًا - آية تعبّر عن مثال نموذجي عن التأديب الإلهي (H. J. Kraus, *psalmen 60-150*, 5/1978,652). في ضوء عدد٧ب فإن المهرب في النهاية يبدو أكثر احتمالاً، لكن إذا ارتبط ٧أ مع عدد٦ فإن المشكّل يبدو التفسير المرجّح.

ب. **ت** من أصل ٣٦ مرة ترد מוֹפֵת في مس. تترجمها سب. ٣٤مرة بمعنى τέρας teras (*NIDNTT*, 2:620-35)

في النصوص غير الكتابية من قمران، ترد מוֹפֵת فقط ٣مرات، كلها في قصائد الشكر (كم. VII: 21, XIII: 16; XV: 20). عبارة "رجال آية מוֹפֵת" في (كم. VII: 21) تقابل زك٣:٨ و"آية מוֹפֵת للأجيال" في (XIII:16) مع مز ٧١:٧ (انظر ٤ في الأعلى). النص في (كم. XV: 20) تالف.

في الأدب الرباني اليهودي، الكلمة מוֹפֵת غير موجودة في الغالب واستُبدلت بكلمات أخرى (*TDNT* 8:123)، منها סִימָן، كلمة تنتمي إلى علامة G semeion التي تعتبر الترجمة البديلة لكلمة סִימָן في سب. (انظر في الأعلى).

أعجوبة، عجيبة: ← אוֹת [1] [’ôt [1]] (علامة، إشارة، #٢٥٣) ← טוֹטָפֹת [ṭôṭāpōt] (رمز؟، #٣٢١٣) ← מוֹפֵת [môpēt] (أعجوبة، علامة، #٤٦٠٣) ← פלא [pl’] (يكون عجيبا، صعبًا، #٧٠٩٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:27-42; 8:113-26, 200-261; *TWAT* 4:750-59; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and Its Meaning*, 1966; W. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, 1990; F.-E. Wilms, *Wunder im*

Alten Testament, 1979.

بول أي. كروغار Paul A. Kruger

٤٦٠٦ מוֹצָאָה [môsa'â]، منشأ، خاص #٣٦٥٥

٤٦٠٧ מוּצָק [mûsaq ¹]، سبيكة [من معدن]، #٣٦٦٨

٤٦٠٨ מוּצָק [mûsaq ²]، تضييق، بؤس، أسى، بليّة، #٧٤٣٩

٤٦٠٩ מוּצָקָה [mûsaqâ]، مزراب، #٣٦٦٨

4610 מוק

מוק [mwq]، هِفعِيل. هزأ، سخر، تهكّم (ترد١.) #٤٦١٠).

ش. أ. ق الفعل موثّق لكن غير موجود بكثرة: أرم. mayyeyq، سريانية. mayeq يسخر، يتهكّم.

ع. ق يرد الفعل ترد. ١. في هِفعِيل. ماضي ناقص. في مز٧٣:٨، الأعداد ٤-١٢ يعدد أعمال الشرير الظالمة وكلماته، مسببين مأزق للبار. نجاح المغرور يخالف بوضوح وعود الله المقدّمة لإسرَائِيل؛ وهذا جعل ناظم المزمور أن يزل قليلاً عن التزامه ليهوه (٧٣:٢). من كبرياء القلب القاسي تنبع أعمال الشر وكلمات الحقد: "يستهزئون ويتكلمون بالشر ظلمًا" (مز٧٣:٨). أن يسخروا أي أن يشوهوا صورة العهد، الذي يطالب بتمجيد واحترام يهوه ووصاياه. هذا يقود إلى إلحاد عملي، تأليه الذات فعليًا، أن يرفع الشخص رغباته ومعاييره فوق إرادة وحكمة يهوه (انظر، VanGemeren). بالتالي أسلوب الحياة المتركز حول الذات ينتج بالنهاية إيذاء جسدي ومعنوي للآخرين. اللسان الساخر يرفع من شأن نفسه ويحطم الآخرين.

ب. ت ترجمت سب. מוק في مز٧٣:٨ بالكلمة διανοέω، تشير للذهن (TDNT 5:632). الجذر في سريانية. يرد في بشيطه. في لو١٦:١٤ وأع١٣:٢.

هزأ، احتقار، ازدراء، تلعثم: ← גדף [gdp] (ينقد نقدًا لاذعًا، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← התל [htl] (يخدع، يهزأ، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [hrp ²] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← ליץ [lyṣ] (يزدري، يتحدث بغطرسة، يهزأ، يحتقر، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [l'b] (يمزح، يلعب، #٤٣٥١)؛ ← לעג [l'g] (يتأتئ، يهزأ، يسخر، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [lṣṣ] (يتمرد، يزدري، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [mwq] (يهزأ، يزدري، يسخر، #٤٦١٠)؛ ← קלס [qls] (يحتقر، يزدري، يطلق تعليقات ساخرة، #٧٨٤٠)؛ ← שׂחק [śḥq] (يضحك، يهزأ، يفرح، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يستخف، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [t''] (يهزأ، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [ta'tu'îm] (أخطاء، هزأ، #٩٥١١).

البيبلوجرافيا

W. A. VanGemeren, "Psalms," EBC, 1991, 5:478.

تيم باول Tim Powell

4611 מוק

٤٦١١ מוֹקֵד [môqēd]، موقد، مدفأة (#٤٦١١)؛ יָקוּד [yaqûd]، يوقد، يتدفأ (#٣٦٨٣)؛ מוֹקְדָה [môqdâ]، موقدة، مدفأة (#٤٦١٢)؛ < יקד [yqd]، يحرق (#٣٦٧٨). انظر TWAT 3:846-47.

ع. ق ١. الخطية مثل الإناء الفخاري المكسور، بالتالي لا يوجد فائدة من القطع المكسورة لأن تأخذ جمرة من الموقدة (יָקוּד؛ إش٣٠:١٤).

٢. تستخدم מוֹקֵד مجازيًا عن ضيق رجل حزين، حيث يصف عظامه أنها تحترق (נָחַר) مثل المدفأة (مز١٠٢:٣)؛ فيNIV جمرة متوهجة). يوصف بؤس الخاطئ مجازيًا من خلال سؤال بلاغي: "من منّا يسكن (עוֹלָם) في وقائد أبدية؟" (إش٣٣:١٤)، وبتوازي مع "نار ملتهبة (אֵשׁ אוֹכֵלָה)".

٣. מוֹקְדָה هي مكان تترك عليه الذبيحة المحترقة (עֹלָה) (لا٦:٩).

ع. ج NIDNTT 1:654-56

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אָח ['aḥ] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr ²] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [mᵉbaššᵉlôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [ᵃlîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tan-nûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

البيبلوجرافيا

ZPEB 2:614.

آي. كورنيليوس I. Cornelius

٤٦١٢ מוֹקְדָה [môqdâ]، موقد، #٣٦٧٨، #٤٦١١

٤٦١٣ מוֹקֵשׁ [môqes]، شبكة، فخ، #٣٧٠٤

4614 מור

מור [mwr ¹]، نِفعَلْ. يتغيّر؛ هِفعِيل. يغيّر תְּמוּרָה [tᵉmûrâ]، بديل، أجر، مكافأة (#٩٤٥٥).

ش. أ. ق أرم. يه.. سريانية. أوغا. (؟)، أكد. mahru (كلمة دخيلة في البابلية الحديثة)، عرب. myr.

ع. ق ١. تبعًا لمزمور ١٥:٤، الإنسان البار يضع نفسه

تحت الضرر ويرفض أن "يغيّر" (هذا يعني، يتراجع عن وعده)، حتى ولو سبب له خسارة شخصية أو أذى.

٢. مز١٠٢:٢٠ وإر٢:١١ إدانة عدم أمانة شعب الله لأنهم بدّلوا مجدهم (الرب) بالأوثان. في المس. هو٤:٧ يتوعّد الرب بأن يبدل مجد الشعب بالهوان. أيضًا بعض الشواهد النصية القديمة قُرأت "أبدلوا مجدهم من أجل الهوان"، في هذه الحالة العبارة تتهم شعب الله بالخيانة.

٣. في لا ٢٧ استخدم الاسم. תְּמוּרָה في الذبيحة "البديلة" التي تصبح "مقدسة"، هذا يعني، مفروزة للرب. في سفر أيوب، يطرح أليفاز نظرية تقول بأن الإيمان بأمور لا تفيد سوف لن ينتج عنه نتائج تعوّض أو أجر (أي١٥:٣١)، ويجادل صوفر بأن الإنسان الشرير لن يفرح بالثروة التي جناها من التجارة (٢٠:١٨).

يغيّر: ← הפך [*hpk*] (يحوّل، يتلف، يغيّر، #٢٢٠٠)؛ ← חלף [*hlp* ¹] (يتغاضى، يختفي، ينتهك، يغيّر، يجدد، #٢٧٣٦)؛ ← מור [*mwr* ¹] (يتغيّر، يستبدل، #٤٦١٤)؛ ← שׁנה [*šnh* ¹] (يغيّر، يعيد، #٩١٠١).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:251-59; *TWAT* 4:459-61; *TWOT* 1:495-96.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٤٦١٦ מוֹרָא [*môra'*]، خوف، رعب، #٣٧٠٧

4617	מוֹרַג

מוֹרַג [*môrag*]، نورج (مطرقة دراسة) (#٤٦١٧).

ش. أ. ق מוֹרַג تتعلق بالكلمة عرب. *naurag*، نورج (مطرقة دراسة)، انظر *HALAT* 531

ع. ق ترد מוֹרַג في ٢صم٢٤:٢٢؛ ١أخ٢١:٢٣؛ إش٤١:١٥، لدراسة موجزة انظر חָרוּץ (نورج، #٣٠٢٣).

دراسة: ← גֹּרֶן [*gōren*] (بيدر، #١٧٥٥)؛ ← דושׁ [*dwš*] (وطء، دراسة، #١٨٨٩)؛ ← חָרוּץ [*hārûṣ* ³] (نورج، #٣٠٢٣)؛ ← מוֹרַג [*môrag*] (نورج، #٤٦١٧).

البيبلوجرافيا

ABD 1:95-98; J. Feliks, "Agricultural Implements in Ancient Eres Israel," *EncJud*, 1971; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٤٦١٨ מוֹרָד [*môrad*]، منحدر، نسب، #٣٧١٨

٤٦١٩ מוֹרֶה [*môreh* ¹]، رامي النبلة، #٣٤٥٢

٤٦٢٠ מוֹרֶה [*môreh* ²]، المطر المبكر، #٣٤٥٣

٤٦٢١ מוֹרֶה [*môreh* ³]، معلّم، #٣٧٢٣

٤٦٢٦ מוֹרָשׁ [*môras* ²]، أمنية، شوق، طموح، #٨٣٠

٤٦٢٧ מוֹרָשָׁה [*môrasâ*]، ملكية، #٣٧٦٩، #٥٢٣٨

٤٦٣٠ מוּשׁ [*mûs* ¹]، يلمس، يشعر، #٥٤٩١

4631	מוּשׁ

מוּשׁ [*mwš* ²]، قَلْ. رحل، هِفْعِيل. يبرح، يزيل، ينقل (#٤٦٣١).

ش. أ. ق قا؛ عرب. "مشي" مشية مغرورة.

ع. ق **١.** الفعل في صيغة قَلْ. يعني يبرح، عندما تستخدم مع الشعب، وينتقل عندما تطبق على الأشياء الجامدة. لم يرحل يشوع من خيمة الاجتماع (خر٣٣:١١)؛ عندما حاول الإسْرَائِيليون غزو كنعان بعد بداية تمردهم، "موسى وتابوت عهد الرب لم يبرحا من وسط المحلّة" (عد١٤:٤٤). طلب جدعون من ملاك الرب أن لا يبرح من عنده حتى يأتي إليه ويخرج تقدمته (قض٦:١٨). في إش٤٦:٧ استهزأ بالأصنام، لأنها لا تستطيع أبدًا أن تبرح من المكان الذي توضع فيه. يستخدم الفعل في تجسيد الشر: "من يجازي عن خير بشرّ لن يبرح الشر من بيته" (أم١٧:١٣). بالمثل مز٥٥:١١ [١٢] عن مدينة مجهولة يقيم فيها ناظم المزمور أن مفاسد في وسطها، و"لا يبرح من شوارعها ظلم وغش". أيضًا الفعل يعني "ينتقل" في صيغة هِفْعِيل. في خر١٣:٢٢، حيث تقول أن عمود السحابة لم يبرح من أمام إسْرَائِيل، الدلالة هنا على الترك.

٢. يمكن أن يعني الفعل أيضًا الانقطاع عن فعل شيء ما. في إرميا رسالة مع ارتباطاتها السابقة مع مزمور١ (Holladay, 489-90)، يستخدم الفعل عندما يُقارن الشخص الذي يثق بالرب بالشجرة التي لا تنقطع عن الإثمار (إر١٧:٨). في المعنى السلبي، دُعيت نينوى بالمدينة التي لا تنقطع عن السلب، ملآنة الأرض من ضحاياها (نا٣:١).

٣. أيضًا يستخدم الفعل في العبارات الخاصة بالعلاقة بين الله وشعبه. من ناحية، تستخدم أحيانًا عندما يأمر الله شعبه كي يحفظوا كلمته. يُحذّر يشوع "بألا يبرح سفر الشريعة من فمه" بل أن يتأمل (הָגָה، حرفيًا؛ يلهج؛ قا؛ *TDOT* 3:321-24) به نهارًا وليلًا (يش١:٨)؛ هذا يعني، عليه أن يروي باستمرار كلماته لنفسه. أيضًا أيوب يجادل بأنه لم يبرح من وصيه شفتي الله (أي٢٣:١٢)، وبالتحديد أنه سيكون مبررًا عندما يُجرّب (٢٣:١٠). من جهته، يثبت الله أمان علاقة عهده مع الشعب، حتى بعد الدخول في محاكمتهم (قا؛ Batto, 190-91). في إش٥٤:١٠ يعلن

الله أنه "فإن الجبال تزول (يعني، ترحل، تنتقل) والآكام تتزعزع، لكن حبي لك (חֶסֶד) ثابت لا يتزعزع". يكتب إرميا عن ع. ج الذي سوف يؤسسه الله، مشجعًا مستمعيه أنه إن كانت الفرائض تزول من أمامه، عندها إسْرَائِيل ينقطع عن أن يكون شعبًا أمامه (إر٣١:٣٦). في كلا الحالتين، نقطة المقارنة هي استمرارية الخليقة التي تجسّد أمانة الله باستمرار (قا؛ Eichrodt, 493-94; Levin, 199). وهكذا، يثبت الله التزامه في العلاقة مع شعبه حتى بعد الحكم عليهم بالسبي إلى بابل.

٤. الفعل في هِفْعِيل. يعني يزيل، كما في ميخا٢:٣، حيث يستنكر النبي شر إسْرَائِيل ويَهُوذَا، محذرًا بتدبير محنة ضدهم، تذكرهم بصورة نير العبودية (Hillers, 31-32)، لن يكونوا قادرين على إزالتها من على أعناقهم. يستخدم الفعل لوصف تطهير يَهُوذَا في المستقبل: "سأزيل إثم تلك الأرض في يوم واحد". يشير النص إلى العصر المسياني، حيث ستُزال خطية يَهُوذَا عندما يزيل رئيس الكهنة ثيابه القذرة.

ب. ت أيضًا في ك.م.ع، الفعل يعني يرحل. يُنصح المرضى أنه طالما أنهم يطهروا أنفسهم ويقدّموا الذبائح، فإنهم سينالون اهتمام طبيبهم خشيةً أن يرحل (سير٣٨:١٢). في مخطوطات البحر الميت، يذكر أنه عندما يتحد أعضاء المجتمع معًا، "الرجل الذي هو الكاهن يجب ألا يرحل عنكم" (يعني، بشكل دائم لابد أن يكون واحد من أعضائهم كاهنًا؛ نج. 6.3; CD13.2)؛ تضيف نج. أن مفسّر للشريعة يجب ألا يرحل (نج. 6.6).

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [*ʾṣl* [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [*bdl*] (مُتميّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [*brʾ* [1]] (خَلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [*hgh* [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוש [*mûs* [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [*nsʿ*] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [*ntq*] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [*prq*] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [*ṣʿn*] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [*rḥq*] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨).

البيبلوجرافيا

B. Batto, "The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near Eastern Motif," *CBQ* 49, 1987, 187-211; W. Eichrodt, *The Theology of the Old Testament*, OTL 2, 1967; D. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; W. Holladay, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1-25*, Hermeneia, 1986; C. Levin, *Die Verheibung des neuen Bundes*, 1985.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٤٦٣٢ מוֹשָׁב [*môsab*]، مجلس، #٣٧٨٢

٤٦٣٥ מוֹשִׁיעַ [*môsîaʿ*]، إنقاذ، منقذ، مخلّص، #٣٨٢٨

٤٦٣٦ מוֹשָׁעָה [*môsaʿâ*]، عمل مساعدة، #٣٨٢٨

4637 מות

מות [*mwt*]، قَلْ. مات؛ بُعليل. هِفْعِيل. يقتل، يذبح، يعدم؛ هُفعَل. يُقتَل (#٤٦٣٧)؛ מָוֶת [*mawet*]، موت (#٤٦٣٨)؛ מְמוֹת [*mamôt*]، اسم. موت (#٤٩٢٦)؛ תְּמוּתָה [*temûtâ*]، موت (#٩٤٥٦).

ش. أ. ق توثّق أكد. الفعل الشائع *mahtu*، خصوصًا الكلمات في I (مات) وIII (يقتل شخصًا ما، يتسبب في مقتل أحد ما) (*CAD*, 10/I: 421-27). أيضًا في أوغا. بمعنى يموت، ميت (*WUS* 1703) كذلك في الكنعانية. (*KAI*, III: 13) وأرم. (المرجع السابق، ٣٦). قا؛ مصرية. *m(w)t*، مات.

في قَلْ. يرد الفعل מות مئات المرات مع فكرة الموت الطبيعي سواء أكان عن الإنسان أو الحيوان أو النبات. يستخدم أيضًا لوصف الموت نتيجة العنيف (أي١:١٩)، الموت بسبب الحكم (تث١٩:١٢)، الموت في الحرب (إش٢٢:٢؛ إر١١:٢٢)، الموت في المجاعة (إر٣٨:٩). صيغة اسم الفاعل/ اسم المفعول. تتحدث عن الموت (تك٢٠:٣؛ شخص كأنه ميت)، عن الشخص الميت (تث٢٥:٥)، أو عن المولود ميت (عد١٢:١٢). صيغة بُعليل تحمل المعنى "القتل الحتمي" (قض٩:٥٤؛ ١صم١٤:١٣؛ ١٧:٥١) أو الذبح (إر٢٠:١٧). المصطلح المسبب بـ هِفْعِيل. وهُفعَل. يستخدم بشكل قوي في وصف القتل في كافة أنواع النصوص (تك٣٧:١٨؛ خر١:١٦؛ ٢١:٢٩؛ ١صم٢:٦؛ إش١١:٤). شخص يأمر بقتل آخر (٢مل١٤:٦)، أو في بعض الحالات يكون مسؤولا عن موت شخص آخر (أي٣٣:٢٢) أو عن موته هو (أم٢١:٢٥). صيغة هُفعَل. تفترض أن يكون مقتول (خر ٢١:٢٩ *passim*) أو يُقتَل (تك٢٦:١١)، من قِبل أداة غير محددة أو غير بشرية ولاحقًا من قِبل إنسان ما. على كل الأحوال، الفكر الأساسية هي مفارقة الحياة، فكرة من دون أي مغزى لاهوتي محدد للفعل.

الاسم. מָוֶת (ومشتقاتها، מְמוֹת وתְּמוּתָה) له اهتمامات لاهوتية حيث يتطرق للمشاكل الخاصة بمكان، طبيعة، وظروف الموت، بالإضافة للاهتمام بموضوع الموت نفسه. (من أجل كلمات أخرى ذات صلة بهذه المجموعة من الأفكار، انظر المفردات في آخر المقالة.)

يبدو أنه لا يوجد فارق ظاهر خاص لكلمة מְמוֹת أو جمعها (*pluralis tantum*). ترد مرتين (إر١٦:٤؛ حز٢٨:٨؛ أيضًا في Qere في ٢مل١١:٢)، ذات منشأ من الأمراض والجروح على التوالي. في كلا الحالتين تظهر

قوة الموت حاضرة من خلال الأمراض والصراعات. كلمة תְּמוּתָה ترد مرتين للإشارة لمعنى الإقبال على الموت (مز٧٩:١١؛ ١٠٢:٢٠[٢١]). البناء هنا هو (בְּנֵי תְמוּתָה) يشابه البناء الأكثر شيوعًا בֶּן־ מָוֶת (١صم٢٠:٣١؛ ٢٦:١٦) أو אִישׁ מָוֶת (١مل٢:٢٦)، الاثنين يصفان أشخاصًا سوف يموتون أو عليهم أن يموتوا.

يمكن دراسة الاسم الشائع מָוֶת (١٦١مرة) تحت ستة عناوين على الأقل، كالتالي:

١. الموت عام و/ أو يقاوم الحياة. يجعل ع.ق التباين بين الحياة والموت كخيار مطلق وحيد (تث٣٠:١٩؛ ٢صم١٥:٢١؛ أم١٨:٢١؛ إر٢١:٨)، ينبه باستمرار الإنسان بوجود طريق (דֶּרֶךְ #٢٠٠٥) يؤدي إلى طريق أو طرق أخرى (أم١٤:١٢؛ ١٦:٢٥؛ إر٢١:٨) في أحد النصوص يظهر التباين بوضوح عند وصف الحياة أنها אַל־מָוֶת، لا موت (أم١٢:٢٨). كل شخص سيمر بـ "يوم موته" (جا٧:١؛ ٨:٨)؛ بالتالي، هو حتمي للجميع (عد١٦:٢٩؛ حز١٨:٣٢)، البار (عد٢٣:١٠)، الشرير (حز١٨:٢٣؛ ٢٨:١٠؛ ٣٣:١١)، وكذلك الغبي (٢صم٣:٣٣).

٢. الموت كأمر محتّم يستحقه الإشرار. بسبب سلوكهم الخاطئ، يستحق الناس الموت (يعني، هم تحت حُكم الموت؛ مثل، מִשְׁפָּט في تث١٩:٦؛ ٢١:٢٢؛ إر٢٦:١١، ١٦). بعض الخطايا مستحقة الموت بشكل واضح (تث٢٢:٢٦)، على افتراض أن الأخرى ليست كذلك، على الأقل ليست على الفور. أولئك الذاهبون إلى المحاكمة ربما وصفوا بعبارة בֶּן־ מָוֶת (أبناء الموت) (١صم٢٠:٣١؛ ٢٦:١٦؛ ٢صم١٢:٥) أو אִישׁ מָוֶת (رجل موت) (٢صم١٩:٢٨[٢٩]؛ هذا الوصف لم يطبق أبدًا على البار.

٣. هيئات تعبّر عن الموت. في أحسن الأحوال، كان الموت مخيف وغامض، لتلطيف التعبير دُعي نوم (مز١٣:٣). كل من يبغض الله يحب الموت (أم٨:٣٦)، لكن هذا بالتأكيد في لغة الإغراق. عادة الموت المتوقع يصاحبه مشاعر الرعب (مز٥٥:٤[٥])، الذعر (١صم٥:١١)، مرارة الطعم (١صم١٥:٣٢؛ جا٧:٢٦). لا يوجد أية فكرة عن الموت في ع. ج أنه إبراء أو انشراح، شيء حتى أنه يُطمح إليه (٢كو٥:١-١٠؛ في١:٢١-٢٦).

٤. الموت كمكان. باللغة المجازية، مكان الموتى يرمز إلى الموت نفسه. هذا بوضوح الحالة التي تكون فيها مشابهة لـ שְׁאוֹל (#٨٦١٩) (مز٨٩:٤٨[٤٩]) و אֲבַדּוֹן (#١١) (أي٢٨:٢٢). إنه مكان ترابي (مز٢٢:١٥)، مكان فيه تجاويف عديدة (أم٧:٢٧؛ ‖ שְׁאוֹל). في عالم الموت، كما في طريقة حياة المدن، هناك أبواب من خلالها يجب أن تدخل الأمراض (أي٣٨:١٧؛ مز٩:١٣؛ ١٠٧:١٨). من أجل تفسير هذا العالم، انظر שְׁאוֹל (#٨٦١٩). اللغة في هذه الجملة مجازية، لكن بحسب السياق الأدبي تفيد المكان.

٥. الموت كتجسيد. إلا أن מָוֶת من الواضح أنها لا تصف في ع. ق وجود شخصي ومستقل مثل الإله Môtu في النصوص أوغا. (U. Oldenburg, *the conflict between El and baal in Canaanite religion*, 69-77). بشكل متكرر يظهر بصورة مجسّدة لعدو بشري قوي (نش٨:٦). إنه قادر أن يقتل (إ١٨:٢١؛ حرفيًا؛ قتلى الموت)، إما هو نفسه أو بكره (أي١٨:١٣؛ "الأمراض الأكثر فظاعة" [*Job*]). يستطيع الصعود من خلال النوافذ لإنهاء الحياة بقساوة (إر٩:٢١). ويغمر ضحاياه مثل موج البحر (٢صم٢٢:٥؛ בְּלִיַּעַל ‖ מָוֶת [دمار]). يأتي الموت موجًّا السهام الملتهبة (مز٧:١٣)؛ يزوّد يهوه بالآلات التي تجلب الموت، مثل الحبال (١٨:٤؛ ١١٦:٣ [שְׁאוֹל ‖ חֶבְלֵי־ מָוֶת]، والشرك (٢صم٢٢:٦؛ חֶבְלֵי שְׁאוֹל ‖ מֹקְשֵׁי־ מָוֶת؛ مز١٨:٥؛ أم١٣:١٤؛ ١٤:٢٧؛ ٢١:٦).

٦. النصرة على الموت. فالكلمة الأخيرة ليست للموت، ممكن أن يُنقذ (חָשַׂךְ) المرء من دماره (مز٧٨:٥٠) أو يُخلّصوا (נָצַל) منه مع الوقت (يش٢:١٣). وإن كان الناس سيموتون، يوجد أمل بإمكانية تحريرهم (גָּאַל) من الموت (هو١٣:١٤). يمكن أيضًا أن يُفتدوا (פָּדָה) من تهديداته وحدوثه (أي٥:٢٠). أخيرًا وبشكل ساخر سوف يُبتلع الموت نفسه كعلامة على سيادة يهوه ونصرته (إش٢٥:٨).

المفهوم اللاهوتي في ع. ق، أن الموت بشكل عام يظهر كنهاية سلبية أو على الأقل توقف عن الحياة. إنه مبهم، نذير شؤم، مليء بالغموض، له طبيعة حتمية وشمولية. إنه الامتداد المنطقي للمرض والإعياء، الداء النهائي كما في (مز٨٨:١١؛ إش٣٨:١٨). بحسب المظاهر الخارجية موت الإنسان يشبه موت الحيوانات (مز١٠٤:٢٩). نفس الحياة (أو الروح) ينتهي ويعود إلى الخالق حيث يوضع الجسد في القبر حيث يتفسخ ويعود إلى التراب (تك٣٥:١٨-٢٠). لكن بطريقة ما، هناك أكثر من ذلك بالنسبة للبشر، إذ أنهم يوجدون في "الهاوية السفلى"، التي هي في الآخرة، عالم موصوف بنفس الكلمات التقنية المستخدمة للقبر نفسه (يعني، שַׁחַת, שְׁאוֹל, בּוֹר). غالبًا يظهر القبر كأنه بوابة إلى شكل آخر من الوجود، ولو أن ذلك أمر وهمي وغير معروف (إش١٤:٩-١٢). بالنسبة للجميع، هناك أمل أن الحياة لن تنتهي بالموت أو حتى بما وراء الموت، لكنه سيفتح طريقًا لمتابعة الحياة، نحو الخلود. (مز١٦:١٠-١١؛ ٤٩:١٥)، وحتى نحو القيامة (دا١٢:٢).

بشكل عام، الموت في ع.ق (بعيدًا عن الأدب الحكمي) لا يعني التوقف التام عن الوجود أو حتى فقدان الوعي. في الحقيقة أنه تغيّر جذري في الوجود، لكن لا يحرم الشخص

من الوجود نهائيًا. هذا يشرح الطبيعة المتارجحة والمزدوجة لكلمات مثل שַׁחַת وשְׁאוֹל, חֶדֶל, בּוֹר, אֲבַדּוֹן، كل منها يشترك في معنى "حفرة" أو "قبر" من ناحية، و"تحت الأرض"، "مسكن الميت" من الناحية الأخرى. إذًا، القبر هو الدخول المرئي الخارجي والتمثيلي للعالم غير المرئي الآخر.

ب. ت المدخل إلى ديانات ب.ت واللغات الفلسفية وعلم الإنسان، خصوصًا من المصادر اليونانية، يوضح تأثر الفكر اليهودي في موضوع الموت والآخرة. بالتالي في أدب ما بين العهدين أصبحت שְׁאוֹל (ᾅδης) أكثر وضوحًا هي لفظ كيان له حيّز، مكان حيث يكون الموتى، الأبرار وغير الأبرار على السواء، يصارعون في حالة من الانتظار لخلاصهم النهائي (مزامير سليمان١٤؛ الحكمة٢:١؛ ٣:١). في حالة غير الأبرار فإن مصيرهم هو النار في جهنم (من عبر. גֵּיהִנֹּם، "وادي (أبناء) هنوم"، يش١٥:٨؛ ١٨:١٦)، كذلك تسمية أطلقت على نفاية محترقة باستمرار أوقعت في وادي صغير جنوب شرق أورُشَلِيم (أخنوخ١٨:١١-١٦؛ ٢٧:١-٣؛ ٢أسدورس٧:٣٦) لا يوجد في ع. ق أية كلمة مقابلة للكلمة اليونانية γέεννα.

ع. ج يتابع ع. ج هذا التطور، مساويًا عبر. שְׁאוֹל مع ᾅδης وبتمييز ᾅδης على أنها مكان إقامة وسط بين الموت وجهنم γέεννα، بحيرة النار. في الواقع، فيما بعد في الدينونة النهائية ᾅδης نفسه سوف تطرح في (رؤ١٩:٢٠؛ ٢٠:١٠، ١٤، ١٥). حتى الأبرار سوف يكون أيضًا في ᾅδης (لو١٦:٢٣)، لكنهم لن يكونوا هناك في ضيق (مت١٦:١٨). نوعًا ما، سوف يشتركون مع المسيح في القيامة من ᾅδης وينجوا من الدينونة الملتهبة (قا؛ أع٢:٧).

موت: ← אבד [*'bd* [1]] (يفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [*'ᵃdāmâ*] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [*'āsôn*] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [*gw'*] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הרג [*hrg*] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [*zrm* [1]] (يضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [*hedel*] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [*hnṭ* [2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [*mwt*] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [*qṭl*] (جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [*rᵉpā'îm*] [1] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [*šᵉ'ôl*] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*šaḥat*] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

ABD 2:108-10; *NIDNTT* 1:429-47; *TDNT* 3:7-25; *THAT* 1:893-97; *TWAT* 4:763-87; *TWOT* 1:496-97; J. C. L. Gibson, "The Last Enemy," *SJT* 32, 1979, 151-69; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 137-223; S. Rin, "The *mwt* of Grandeur," *VT* 9, 1959, 324-25; O. Sander, "Leib-Seele-Dualisms im AT?" *ZAW* 77, 1965, 329-32; G. Steiner, "Das Bedeutungsfeld 'Tod' in den Sprachen des Alten Orients," *Or* 51, 1982, 239-48; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 99-118.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٤٦٣٨ מָוֶת [*mawet*]، موت، #٤٦٣٧

٤٦٣٩ מוֹתָר [*môtar*]، ربح، فائدة، كسب، #٣٨٥٥

4640	מִזְבֵּחַ

מִזְבֵּחַ mizbēaḥ,] صيغة الجمع.מִזְבְּחוֹת]، اسم. مذبح (#٤٦٤٠).

ش. أ ق الكلمة موثّقة جيدًا في شمال شرق وجنوب السامية.: أوغا. *mdbh* (جمع. *t-*؛ انظر ع. ق في بند ٤)، فينيقية.. (وبونيّة [قرطاجة] انظر ع. ق في بند ٣) *mzbh* (جمع. *t-*)، الكتابية (عز٧:١٧) ومصرية. أرم. *mdbh*، اللغات المحلّية للآرامية المتأخرة. وسريانية. *madbᵉha'*، عرب. مذبح، ن. ع. ج *mdbh(t)*، وحتى الليبيّة (يعني، البربرية القديمة).

ع. ق ١. ترد الكلمة ٤٠١ مرة في ع. ق، تبعًا لكيفية تحديد النقد النصّي (*TWAT* 4:789)؛ انظر مشاكل النقد النصي في تك٣٣:٢٠ و٢أخ٢٨:٢، قا؛ بند ٢ فيما يتعلق بالتالي) بما فيها من أسماء آرامية في عز٧:١٧ الاسم يعود مباشرة للفعل זָבַח، يذبح لأجل التقدمة (#٢٢٨٤)، ويشير في الأصل إلى بناء توضع عليه الذبيحة أو شيء آخر لتقديمه مذبوحًا للإله وتؤدى حوله بعض الشعائر الدينية. اكتشفت حفريات علم الآثار أنواع مختلفة من المذابح في فلسطين وفي أماكن أخرى من ش. أ. ق (انظر -*AncIsr* 2:406 14, Galling, "Alter", 99-100, لكن لمعرفة أكثر خصوصًا -Haak 165-66, Ottosson, *TWAT* 4:789 93). في الواقع كان ممكن للشخص أن يبني مذبحًا من دون هيكل (أو مسكن)، لكن لا هيكل من دون مذبح نظرًا لأهمية المذبح في العبادة في ع. ق (Haran, 15-18). حتى في داخل الهيكل (أو المسكن) يظهر المذبح في منتصف المباني بجانب بيت أو قدس الله بحسب الطقوس اعتُبر، بطريقة ما، له نفس هيئة القداسة (لا٢١:٢٣؛ عد٤:٢٦؛ ١٨:٣، ٥).

٢. الحالة النقدية الأولى حول بناء مذبح لتقديم ذبائح للرب هي حالة مذبح نوح بعد الطوفان مباشرة (تك٨:٢٠). استخدمت أفعال متنوعة لأعمال بناء المذبح (انظر Zwickel, 538-39, 544)، في معظمها בָּנָה، يبني،

كما في تك٨: ٢٠، لكن أيضًا עָשָׂה، يصنع (١٠مرات)، يرفع، ينصب (٣مرات)، כּוּן، يقيم، يكوّن (مرتين)، وممكن הִצִּיב، يكوّن (مرة في تك٣٣: ٢٠؛ مع أنه في النص بالأصل يمكن قراءة מַצֵּבָה، عمود، أكثر من מִזְבֵּחַ، BDB, 258 وWestermann 2:529). بشكل متميز، بنى الآباء مذبح للرب في أماكن ظهور الرب لهم فيها، أو أماكن إقامتهم وعبادتهم (انظر إصحاح ١٦): إبراهيم في شكيم (تك١٢: ٧)، بين بيت إيل وعاي (١٢: ٨؛ قا؛ ١٣: ٤)، حبرون (١٣: ١٨)، وعلى أحد جبال منطقة المريّا، حيث تراءى الرب (٢٢: ٩)؛ إسحق في بئر سبع (٢٦: ٢٥)؛ ويعقوب في بيت إيل (٣٥: ١-٧) وربما أيضًا في شكيم (٣٣: ٢٠، لكن انظر الملاحظات في الأعلى). بنى موسى مذبحًا للرب في سيناء كجزء من مراسم تصديق العهد (خر٢٤: ٤). هناك نصوص أخرى لا تشير إلى المذبح بشكل خاص لكن يمكن افتراض ذلك (مثال، تقدمة قايين وهابيل في تك٤: ٣-٥؛ تقدمة يثرون في خر١٨: ١٢).

أيضًا يقال أحيانًا أن مذبح التقدمة "فرق في الكلمات" (Kloppenberg, 366)، في بعض الأماكن تستخدم المذابح على الأقل في البداية للتذكير بحقيقة أن الله قد أظهر نفسه فعلاً في ذلك المكان كنوع من التجلّي. في بعض الشواهد لا يتضح دومًا بأن تقدمة فعلية تقدَّم على المذبح (مثال، تك١٢: ٧؛ ٢٦: ٢٣-٢٥؛ ٣٥: ١-٨؛ قا؛ ٣٣: ٢٠). بدقة وبشكل خاص، المذبح يعني تذكير بالأحداث التي حدثت مكان تشييدها (مثال، قض٦: ٢٣-٢٤؛ انظر خصوصًا خر١٧: ١٥-١٦ مع ملاحظات Houtman). بالرغم من سوء الفهم المأساوي القوي والبدائي بأن المذابح الكبيرة التي بنيت في شرق الإردن، كانت يعني "شاهد" فقط لحقيقة أن الأسباط التي عبرت الإردن لها الحق في بناء مذبح للرب على الضفة الغربية (يش٢٢: ٢١-٣٤؛ قا؛ Willett, Kloppenberg انظر ع. ق في بند ١٤). ممكن أن يكون للمذابح هدف آخر، مثال، قد يُستخدم المذبح بهدف استعلام نبوة (مثال، ٢مل١٦: ١٥ب).

٣. لا يوجد نصوص تتكلم بالتحديد عن مواد صناعة المذابح، بالرغم من أن البعض يفترض أنها مصنوعة من التربة المتراصة والحجارة (خر٢٠: ٢٤-٢٥؛ انظر ع.ق في بند ٤). في المسكن كان مذبح البخور مصنوعًا من الخشب ومغشى بالذهب (خر٣٠: ١-٤؛ ٣٩: ٣٨)، والشكل الخشبي لمذبح المحرقة والمغشى بالنحاس، ومزود بشبكة نحاسية (٢٧: ١-٥؛ ٣٨: ٣٠؛ ٣٩: ٣٩). طبيعة ومهمة هذه الشباك غير معروفة بالتحديد. ربما تكون تعريشة للزخرفة، أو سناد حول الطرف الخارجي للمذبح، أو نوع من الشوايات التي توضع بالجانب السفلي للمذبح كي تسمح للهواء بالصعود للأعلى من خلال الخشب وللدسم إلخ... بالسقوط أسفل المذبح (Hyatt, 277; Cassuto, 364; Durham, 375-76). بشكل مشابه هناك مذبح المحرقة من النحاس في هيكل سليمان (١مل٨: ٦٤؛ ٢أخ٤: ١). تبعًا لبعض المشكلات التي ظهرت في النقد النصّي، فإن حز٤١: ٢٢(٢١ب) تشير إلى إما "مذبح خشبي" (ع٢٢أ، NIV؛ مثال، KD 250-51; Haran, 288) أو "شيء خشبي مشابه للمذبح" (٢١ب-٢٢أ، Zimmerli ،NRSV 2:384-85, 388-89; Taylor, 262). بجميع الأحوال، يمكن أن تعرف أيضًا "المائدة التي أمام الرب" (ع٢٢ب). ممكن أن تشير إما إلى مائدة خبز التقدمة أو مذبح البخور (Greenberg; "Ezekiel's program", 191).

إلا أنه في زمن متأخر نسبيًا (في الخمسينات من القرن الثاني ق.م) إشارت بعض الحفريات فينيقية. والبونيّة إلى المذابح النحاسية (*mzbh nhst*، انظر Tomback, 167; ANET, 656; *KAI* 10, 66). إلا أنه من غير الواضح كيف كانت تُستخدم. هناك تفكير شائع بأن المسكن كان إسقاط تصويري متأخر عن هيكل سليمان أعيد إلى زمن موسى (انظر مثال، Wellhausen 36-51 والملخص في Childs, 530-37). وصف مذبح المحرقة كما افتُرض سابقًا، بأنه مذبح خشبي مغشّى بالنحاس، إلا أن النحاس لا يصمد أمام نار المحرقة (انظر، Wellhausen 37; *AncIsr* 2:409). اعتقد البعض أبعد من ذلك أن المذبح النحاسي في هيكل سليمان قد لا يقاوم الحرارة المتولّدة من المحرقات، وكانت بدلاً من ذلك لإظهار التقدمات (مثال، Gadegaard, 36-38; Dijkstra, 24). أيضًا البعض اقترح أن مذبح المسكن فيما بعد قد حُفظ بملئه بالتراب كي يبعثر الحرارة المتولّدة من النار (Haak, 164). على أية حال، درجة انصهار النحاس أعلى من الحرارة المتشكلة نتيجة حرق الخشب (Gadegaard انظر Nowack, Durham, 375-76؛ قا؛ بند ١٩-٢٠ في الأسفل).

٤. وفقًا لشريعة المذبح المعطاة في جبل سيناء (خر٢٤: ٢٠-٢٦)، من ذلك الوقت ومع استمرار بناء المذبح بشكل منعزل (يعني، لم تشيّد المذابح داخل المسكن، أو لاحقًا داخل الهيكل) لذا كانت تصنع من التراب (يعني، تراب متراصّ، مرج، أو مزيج من التربة والحجارة؛ قا؛ المذابح الترابية في بلاد ماري في Thomas 138 وتعليقات Childs 46) أو تكون حجارة مكشوفة (يعني، غير مقطوعة، أو غير منحوتة، طبيعية). كان الحجارة المنحوتة ممنوعة بسبب "إذا رفعتَ عليها إزميلك تدنّسها" (٢٠: ٢٥). اكتشفت مذابح من الفخار والحجارة غير المنحوتة من القرن العاشر ق. م في معبد آراد (Aharoni, 19-21).

اقترح البعض أن منع استخدام الأزاميل كان لتجنّب قطع التمثال الإلهي أو مشابهاته في تلك المذابح، أو أن المنع كان ضد الكنعاني حيث صنع الكنعانيون المذابح من الحجارة

المصقولة (Childs, 466; Durham,320). هذا ممكن لكن ربما كان الهدف ببساطة هو ضمان مذبح ليهوه بنوعية طبيعية غير فاسدة (يعني، الأدوات المستخدمة "صناعة الله"، ليست "صناعة الإنسان")، أو ربما لضمان ألا تنافس المذابح المنفردة ذلك المذبح المبتكر ببراعة في المسكن (خر٢٧:١-٨؛ ٣٨:١-٧؛ Sprinkle, 45 ,48). منع قص شعر النذير (عد٦:٥) وعدم قطف الكرم خلال سنة السبت (لا٢٥:٤-٥) ربما لها علاقة هنا. فكل ما هو غير مقطوع كان مقدسًا للرب. تبعًا للمشنا، السبب كان أن الحديد قد خُلق كي يقصّر حياة البشر والمذبح لإطالة حياتهم. سيكون من غير الملائم أن يقدموا تلك التي تقصّر حياتهم أمام التي تطيل حياتهم (*Middoth* 3:4). تث٢٧:٤-٧ نداء لبناء مذبحًا بهذا الشكل، ويش٨:٣٠-٣١ تسجل الاستجابة. في بعض الحالات يبنى المذبح في إسْرَائِيل من صخور كبيرة (١صم٦:١٤-١٥؛ قض١٣:١٩-٢٠؛ من أجل شهادة علم الآثار فيما يتعلق بالجملة الأخيرة، انظر Galling, 100 "Alter," لكن بتباين مع Haak, 165). يرى البعض أن "الصخرة الكبيرة" في ١صم١٤:٣٣-٣٤ هي في الغالب "مذبح" في ع٣٥ (انظر مثلاً، Klein, 139; Hertzberg, 116). لكن يقترح آخرون أنها أمر مختلف وأن الصخرة الكبيرة كانت فقط مكان للذبح الدنس (غير المقدّس) (McConville, 1984, 47; Baldwin,) (109-10).

خر٢٠:٢٦ يحظر الصعود على درج لأعلى مذبح مفرد "لئلا تنكشف عورتك عليه". العورة في الطقوس الدينية كانت معروفة في عالم ش. أ. ق (Sarna, 117,) (ANEP nos. 597, 600, 603, 605, 619). كان الكهنة في المسكن والهيكل يلبسون أثواب داخلية من الكتان (خر٢٨:٤٢-٤٣؛ لا٦:١٠[٣]؛ حز٤٤:١٨)، على الأقل بسبب أن تلك المذابح كانت مرتفعة، وبالتالي يمكن الوصول إليها باستخدام درج أو ربما عمل منحدر (لاحظ خصوصًا حز٤٣:١٧، درج لا٩:٢٢، יָרַד، وانحدر، ربما مع الكلمة أوغا. *w yrdt* [m]*dnht* في UT 1.20 قا؛ Sarna, 117).

٥. في سيناء توقع الرب استمرار المذابح المنفردة. إلا أنه حدد لهم بناءها "في أي مكان (בְּכָל־הַמָּקוֹם، حرفيًا، في كل مكان) أجعل اسمي ممجّدًا (אַזְכִּיר، حرفيًا، أصنع لاسمي ذكرًا)" (خر٢٠:٢٤ب). أسفار موسى الخمسة السامية يُسقط "كل" وتقرأ بدلاً عنها "في المكان" (בַּמָּקוֹם)، ربما هذا الافتراض يعتمد على التقليد السامري بأن المذبح الشرعي هو على جبل جرزيم فقط. بعض العلماء اقترح أن المس. تتحدث فقط عن المذبح المنفرد في وسط القدس (قا؛ تث١٢؛ انظر ع.ق نبد٧، في الأسفل)، على الأقل مرة واحدة فقط (انظر -Cassuto, 256 57 والحوار في Sarna, 116). أيًا كانت قراءة المس. في خر٢٠:٢٤ ("في كل مكان" قا؛ أيضًا سب.، سريانية.، وتر..، حيث التدوين قليل، حرفيًا؛ "في أي مكان") يبدو اقتراح أنها كانت سماح ببناء المذابح في أماكن متعددة حيث سيصنع الله ذكرًا لاسمه من خلال ظهوره أو معاني أخرى (Cole, 164; Childs, 447, 466; Driver, 208). في النص الحالي، المذبح الذي بناه موسى في سيناء (خر٢٤:٤-٨) كان مثل المذبح المبني في نفس أماكن التجلّي (انظر ١٩:٩-٢٥؛ ٢٠:١٨-٢١؛ قا؛ ٣٢:٥). أخيرًا، كان السماح من خلال التجلّي أيضًا أساسًا لانحصار العبادة في الهيكل على جبل أورُشَلِيم (اأخ ٢١:٢٦-٢:٢٢؛ قا؛ ٢صم٢٤:٢٥).

٦. تتابع خر٢٠:٢٤ب الكلام أنه في تلك الأماكن "سآتي وأباركم" (من أجل معرفة أهمية حضور الله، انظر Durham,320). يظهر الاتحاد بين بناء المذبح والذبيحة مع الحضور الإلهي والبركة في تك٢٦:٢٣-٢٥، عندما نصب إسحق خيمته، بنى هناك مذبحًا و"دعا باسم الرب" في بئر سبع. التعبير الأخير يرد أول مرة في تك٤:٢٦ لكن أيضًا في نصوص أخرى عن بناء المذبح أو عبادة المذبح (تك١٢:٨؛ ١٣:٤؛ ١مل١٨:٢٤-٢٥؛ مز١١٦:١٧؛ صف٣:٩-١٠؛ قا؛ مز٩٩:٦). يبدو أن الكلمة معتبرة في العبادة (يعني، يُدعى باسم الله، إلخ..) بجان اعتبار الأفعال في العبادة (يعني، أنواع مختلفة من التقدمات، إلخ..؛ Westermann 2:156-57;Wenham, 115-16). عظم الرب إيليا عندما نادى "باسم الرب" من مذبح يهوه المرمم على جبل الكرمل في الشمال، مع أن العبادة متمركزة بهيكل سليمان الذي كان مبنيًا في الجنوب (١مل١٨:٢٤-٢٥، ٣٦-٣٨؛ قا؛ لا٩:٢٤).

٧. تُعتبر شريعة المذبح في خر٢٠:٢٤-٢٦ إضافة طبيعية للأمر المعبّر عنه حول موضوع لمن تحقّ له العبادة الذي يسبقها مباشرة (ع٢٢-٢٣؛ قا؛ أيضًا الوصية الأولى والثانية في ع٣-٦). استمرت بأن تكون الاهتمام الرئيسي لشريعة المذبح اللاحقة والمتجددة. مثال، لا١٧:١-٩ تدّعي أنه بينما كانوا يرتحلون معًا عبر البرية بتقارب شديد مع خيمة الاجتماع، كان عليهم أن يأكلوا لحمًا فقط إذا قدّموا أولاً الحيوان عند خيمة الاجتماع. هذا سوف يُبعد إمكانية أن يذبحوا بشكل مختلف "ذبائحهم للتيوس" آلهة البلاد في البرية.

متوقع في تث١٢ مركزية مشابهة لكل مذابح العبادة بعد احتلال الشعب للأرض (١٢:٥-١٤). مرة أخرى، في الأعداد السابقة هناك أمر بأن يدمّروا كل المذابح التي ليست ليهوه ومظاهر العبادة الأخرى (ع٢-٣)، التي تُظهر أن هذه القوانين قد اهتمت كذلك وبشكل أساسي بضمان حصر العبادة ليهوه ومقاومة الميول الوثنية والتي تساوي معتقدهم مع الشعوب الأخرى. بشكل مشابه، تث١٦:٢١-٢٢ تحكم

ضد الإعدادات الكنعانية الشائعة للمذبح (يعني، سارية من شجرة والحجارة المقدسة)، يشدد بقوة على مسألة أن مذابح الأصنام أو المساواة مع المعتقدات الأخرى كانت ممنوعة تمامًا (١٦:٢١-٢٢؛ قا؛ ٥:٧؛ ١٢:٣؛ Merrill, 180, 220, 258-59; Haran, 48-57).

٨. بكل أسف، من البدايات الأولى للإسْرَائِيليين القدامى وهم يسقطون باستمرار في عدم الالتزام بهذا المعيار أي حق العبادة ليهوه وحده (مثال، عد٢٥:١-٩). حتى سليمان الذي بنى الهيكل العظيم في أورُشَلِيم، بنى المرتفعات لآلهة زوجاته الغريبات (١مل١١:٥-٨؛ ٢مل٢٣:١٣). كان الملوك الشماليون بشكل خاص معروفين بتشجيعهم للوثنية والمذابح غير الشرعية (١مل١٢:٣٢-٣٣؛ ١٦:٣٢؛ ٢مل١٧:٩-١٢). التوجه نحو الوثنية قاد إلى تدمير المذابح الشرعية اليهويّة، ذلك الأمر البغيض الذي شنّ إيليا حربًا ضده (١مل١٨:٣٠؛ ١٩:١٠، ١٤). هذا يفترض استمرارهم ببناء مذابح شرعية أخرى على طول الأرض حتى بعد بناء الهيكل في أورُشَلِيم، خصوصًا في المملكة الشمالية حيث لم يكن سهلاً على الشعب أن يصلوا إلى الهيكل بسبب قيود جغرافية وسياسية (١مل١٢:٢٦-٣٣).

إلى جانب ذلك، تحت حكم بعض الملوك الجنوبيين كان هناك معابد ومذابح لبعل في يَهُوذَا (مثال، عثليا، ٢مل١١:١٨؛ منسى، ٢أخ٣٣:٣)، حتى هيكل أورُشَلِيم نفسه لم ينجو من تأثير المذابح الوثنية (آحاز، ٢أخ٢٨:٢٢-٢٥ [قا؛ ٢مل١٦:١٠-١٩، تعليقات Nelson الذي قال أن هذه ليست مذابح وثنية]، منسى وآمون، ٢مل٢١:١-٩، ١٩-٢١؛ ٢٣:١٢؛ ٢أخ٣٣:٤-٥، ١٥؛ قا؛ حز٦:٤-٦، ١٣، و Haran, 135-36 n.6, 278-84). أيضًا المرتفعات، التي كانت أحيانًا خاصة بعبادة أمينة للرب (مثال، ١صم٩:١١-١٤؛ ٢أخ٣٣:١٦-١٧)، لأن مراكز الوثنيين متضمنة عبادة المذابح غير الشرعية (انظر مثال، ٢مل٢٣:١٢، قا؛ تث١٢:٢-٣). بالنتيجة، تطهير المذبح كان المستقبل الطبيعي للإصلاح الديني في يَهُوذَا (مثال، إصلاحات آسا، ٢أخ١٤:٣؛ يهوياداع، ٢أخ١١:١٨؛ حزقيّا، ٢مل١٨:٤، ٢٢؛ وخصوصًا إصلاح يوشيّا، ٢مل٢٣:١٢-٢٠؛ قا؛ Haran 132-48).

٩. هذا التاريخ المتفاوت يقف في تضاد شديد مع تحديد المذبح في تث٧:٥؛ ١٢:٣-٤، ٢٦-٢٧؛ ١٦:٢١-٢٢. تبعًا لـ تث ١٢، عندما كان الشعب استراح الشعب في أرض الموعد، التي كانوا في طريقهم إليها (ع٨-١٠)، كان عليهم أن يتخلصوا من كل المذابح الغريبة في الأرض (ع٣) و"تطلبون المكان الذي يختاره الرب إلهكم من جميع أسباطكم ليضع اسمه فيه" (ع٥). كان فقط المكان حيث كان عليهم أن يقدموا محرقاتهم وذبائحهم عليه (ع٦، ١١، ٢٦-٢٧)، وكان المكان الوحيد الذي عنده يأكلون لحم الذبيحة (ع٧، ١٢، ٢٦-٢٧)؛ قا؛ Temple Scroll cols. 52-53 in Yadin, 231-41). كما في خر٢٠:٢٤، فإن هذا المذبح يجب أن يبنى في المكان الذي أعلن الرب عن اسمه فيه (تث١٢:٥، ١١؛ انظر لأجل مغزى "الاسم" في Niehaus, 20-30)، كمقاومة للمذابح حيث أعلنت الآلهة الأخرى عن أسماءها فيها (ع٣).

١٠. بالرغم من أن خر٢٠:٢٤ تؤيّد كثرة عدد المذابح الفردية في مواضع مختلفة، لكن تث١٢:٥-٢٨ تظهر أنها تسمح فقط بمذبح واحد وقدس. قبل فترة Wellhausen أجمع علماء النقد فيما يتعلق بهذا الإعلان الموصوف بأنه من البداية "المكان" و"مذبح الرب إلهكم" (تث١٢:٥، ٢٧) تشير إلى الهيكل والمذبح في أورُشَلِيم، وأن سفر التثنية، في الغالب، كُتب في القرن السابع ق.م لكي يدعم تركيز يوشيا على العبادة (٢مل٢٢-٢٣؛ Driver, 1902, xlvi-lxxvii, 136-38).

كما رصد Wellhausen "من الواضح أن تعددية المذابح ليس مجرد أمر متعلق بالقبول، لكن يفترض كمسألة سلوك طريق محدد" خر٢٠:٢٤-٢٦ (Wellhausen, 29). هذا يتفق مع أقوال القصص اليهودية لعصر الآباء الأوائل (المرجع السابق، ٣٠-٣٢، قا؛ بند ٢ أعلى). وهكذا، "مجادلة وتصحيح الرغبة في التواجد" (المرجع السابق، ٣٣) كما في تث١٢:٨ ("لا تعملوا حسب كل ما نحن عاملون هنا اليوم، أي كل إنسان مهما صَلَح في عينيه")، كلها إشارات عن التغيّر الرئيسي في شريعة المذبح: كثرة عدد المذابح (الشرعية)، قد استُبعد الآن. لذلك تبعًا لـ Wellhausen :" حيث أن كتاب العهد وكل الكتابات اليهويّة عمومًا، تشير إلى فترة ما قبل الأنبياء الأولى في تاريخ العبادة، فإن سفر التثنية هو تعبير قانوني عن الفترة الثانية للحفاظ على التقليد... العمل الذي باكتشافه أعطى فرصة للملك يوشيا كي يدمر المقدسات المحلية، هو سفر التثنية، الذي في الأصل كان له أسلوب مستقل وأقصر من السفر الحالي" (المرجع السابق، ٣٣).

لقد تقدم بالموضوع خطوة للأمام عندما بحث فيما يتعلق بالعلاقة الزمنية بين D و P :"في ذلك السفر (التثنية D) وحدة الثقافات كان مأمور بها؛ في الدستور الكهنوتي P كانت أمر مفترض. في كل مكان كانت افتُرض بشكل خفي على أنها مطلب أساسي، لكن لا يوجد في أي مكان تعبير حقيقي عنها؛ .... الدستور الكهنوتي استند على النتيجة التي هي فقط هدف سفر التثنية.... (الدستور الكهنوتي) وقف جانبًا وفوق الصعوبات – بالنهاية تمكن من الوصول إلى وضع آمن" (المرجع السابق، ٣٥). هذا واحد من أول وأهم خطوط الإثبات والجدل التي نتجت في التسلسلات المعروفة جيدًا: J, E, D, P بالرغم من أنه هناك العديد من الدوائر النقدية اليوم التي لا تتفق مع ترتيب P بعد

D مع ذلك، التاريخ المنسوب لفترة يوشيا ودلالة شريعة المذبح في تث١٢ على تضاد مع تلك التي في خر٢٠: ٢٤-٢٦ استمرت بأن تكون رأي علمي في الغالب مفترض و لا يتطلب إثبات أكثر (انظر، Wellhausen "the date of Deuteronomy" إضافة لذلك تقييم طريقة وتعليقات Wellhausen باعتبارها من أهم التغييرات الموجودة ضمن إجماع العلماء التقدمات والذبائح، نبود.١٠-١١).

١١. الشكل المحافظ التقليدي هو أن موسى كتب معظم سفر التثنية (باستثناء تسجيل قصة موته في تث٣٤) قبل زمن يوشيا بكثير، وأن ذلك "المكان" يمكن أن يكون أي مكان كانت تنصب فيه خيمة الاجتماع، ليس بالضرورة أورُشَلِيم. بعد أن بنى سليمان هيكل أورُشَلِيم أصبح هو "المكان" (Craigie, 217; Niehaus, 3-5). المشكلة في الشكل التقليدي هي أن ع. ق يشير إلى وجود حالات هائلة حيث بنيت فيها مذابح أخرى (يعني، مذابح انفرادية على نمط خر٢٠) يبدو أنها استخدمت شرعيًا لتقديم المحرقات والذبائح بعد احتلال الأرض (مثال، قض٦: ٢٦؛ ١٣: ١٩-٢٩؛ ٢١: ٤؛ ١صم٧: ١٧؛ ١٤: ٣٥؛ ٢صم٢٤: ٢٥؛ ١مل١٨: ٣٠-٣٨؛ ١أخ٢١: ٢٦).

في ضوء هذا الكلام، قال البعض ببساطة أن "إسْرَائِيل فشلوا في إتمام وصية موسى" في الموضعين حيث كان عليهم فعل ذلك: خلال الراحة في الأرض التي تبعت حروب يشوع الناجحة (يش٢٢: ٤؛ ٢٣: ١)، وفيما بعد داود (٢صم٧: ١؛ ١مل٥: ٣-٤[١٧-١٨]؛ Thompson, 169). المشكلة في هذا المشهد تبدو في أن الرب يستحسن استخدام المذابح الانفرادية على الأقل في الفترة من يشوع إلى داود (انظر المقاطع السابقة).

رأى البعض الآخر أنه لحل هذه الصعوبة هو فكرة أن تقديم الذبائح على مذابح أخرى غير المذبح الرئيسي في القدس، هي فكرة مقبولة في مواضع خاصة فقط (خصوصًا، في حالات الحرب والتجليات؛ Niehaus, 9-13). تبعًا لهذا العرض، فإن مثل هذه العبادة لن تكون مقبولة بالمبدأ العام. بالتالي، كمثال، مذبح سليمان في الرامة "لم يكن هو "المكان المختار" الذي أشار إليه التثنية إطلاقًا" (١صم٧: ١٧؛ المرجع السابق ١٢-١٣). أيضًا رغم وجود قدس مركزي وحيد في كل مرة، هذا القدس كان من الممكن أن يبنى في "عدد من الأماكن بشكل متتابع" (McConville, "time, place and the Deuteronomic alter-low," 120-21؛ لاحظ هنا أن McConville يغيّر عرض Niehaus حول المواقع المتعدد والتي اقترح فيها أن تث١٢: ٥ في الواقع تتحدث عن قدس ومذبح "مركزي" أكثر من "موضعي" وبالتالي يسمح لتعدد المذابح إلى جانب المذبح الوحيد المبني في القدس المركزي، McConville, 1984, 28-38; idem, 1993, 32, 53-55 قا؛ أيضًا Wenham, 1985, 16).

المشكلة في المعالجة الأخيرة هي أنها لا تسمح بالمرونة التاريخية التي تتطلّبها الفقرات مثل ١صم٧: ١٧؛ ١مل١٩: ١٠. حتى داخل نفس السفر، تث١٦: ٢١ تشير إلى "المذبح الذي بنيته للرب إلهك"، بافتراض أنه يمكن للشخص أن يبني بشكل شرعي مذبحًا انفراديًا. علاوة على ذلك، فإن أمر الرب ببناء المذبح في شكيم (تث٢٧: ٤-٧؛ قا؛ يش٨: ٣٠-٣١) يفترض استمرار شرعية أنواع المذابح الموصوفة في خر٢٠: ٢٤-٢٦. كانت شكيم (قرب جبليّ عيبال وجرزيم) المكان الأول الذي بنى فيه أبرام مذبحًا بعد الزيارة الإلهية خلال دخوله الأول إلى كنعان (تك١٢: ٦-٧). موقع الاحتفال في تث٢٧ غير متفق عليه بدقة. يرمز بناء المذبح هناك إلى أنهم كانوا يحتلون الأرض الموعود بها من أيام أبرام، والتي كانوا يطالبون بها لأجل يهوه. بافتراض المذابح الأخرى من هذا الشكل يمكن أن تنقل رسالة مشابهة في موقعهم الحالي. كخلاصة، لقد كانت تُبنى في الأماكن التي يجعل الرب "ذكرًا لاسمه فيها" (قا؛ خر٢٠: ٢٤؛ انظر ع. ق في بند ٥، أعلى).

١٢. ربما يمكن إيجاد شرح أفضل للتناقض الظاهري بين خر٢٠: ٢٤ وتث١٢: ٥-٢٨، في الارتباط بين المركزية الدينية و"الراحة" في الأرض (تث١٢: ٩-١١). بالرغم من حقيقة أنه في يوم يشوع، أدخل الرب إسْرَائِيل إلى الأرض وأعطاهم شكل الراحة (يش٢٢: ٤؛ ٢٣: ١)، من الواضح أنه لم تكن الراحة ولا المركزية الدينية في الأرض المترافقة معها، قد تمّت بالكامل إلى أيام داود وسليمان (مثال، يش٢٣: ٥-٦، ١٢-١٣؛ خصوصًا يش١-٢ مع ٢صم٧: ١، ٩-١١؛ ١مل٥: ٣-٤[١٧-١٨]؛ و١أخ٢٢: ٩؛ قا؛ Driver, 1902, 144; Thompson, 169).

في الواقع، يبدو أن تث١٢: ١٠ب-١١أ، تفترض أن المركزية الدينية الكاملة المصوَّرة في هذا الإصحاح لن تصبح فعّالة إلا بعد أن "الرب إلهكم.... سوف يريحكم من جميع أعدائكم الذين حولكم وبالتالي ستكونون آمنين" لأن "فيما بعد (عبر. هنا مؤقت بشكل غير ضروري، لكنه متعاقب) المكان الذي يختاره الرب إلهكم ليحل اسمه فيه، تحملون إليه كل ما أنا أوصيكم به". أعتقد أن المذابح الانفرادية كانت شرعية حتى ذلك الوقت من الراحة؛ وذلك حتى زمن داود وعلى الأخص زمن سليمان.

١٣. البناء في تث١٢ مهم جدًا، عند العلماء يُعتبر مقياس لتقسيم شريعة المذبح في هذا الإصحاح إلى أربعة مقاطع رئيسية (يعنين ع. ١-٧، ٨-١٢، ١٣-١٩، ٢٠-٢٨) وأنها تعكس المستويات والمراحل المختلفة من التحرير (انظر مثلاً، Von Rad, 89; Mayes, 222). أيضًا قضية التحرير باب لسلسلة تساؤلات (انظر مثلاً،

المناقشة في McConville, "time, place and the Deuteronomic alter-low,"). عمومًا، التقسيمات شرعية نسبيًا.

فوق ذلك، يبدأ تث١٢ وينتهي بتنظيم وتنبيه متعلق بحصر العبادة ليهوه في إِسْرَائِيل (تث١٢:١-٤، ٢٩-٣١؛ إدراج ع٣٢ يظهر تأثيره في إبراز أهمية الخضوع لشريعة المذبح؛ قا؛ تأثير نفس الشكل في ٤:٢). ضمن هذا الإطار الخارجي يقسّم المقطع إلى أربعة فصول رئيسية: ١٢:٥-٧، العبارة الأساسية لشريعة المذبح؛ ١٢:٨-١٢، ارتباطها بالراحة في الأرض؛ ١٢:١٣-١٩، التباين بين الذبح الطاهر والدنس؛ ١٢:٢٠-٢٨، التنظيم محدد التفاصيل لذبح النجس (لاحظ مثلاً، الفرح في ع٧، ١٢، ١٨، والتكرار أو التراكيب الأخرى اللاحقة، مثل قوائم الذبائح في ع٦، ١١، ١٧، ٢٦-٢٧)

١٤. إن الفجوة بين الزمن الذي أعطيت فيه هذه القرارات في تث١٢ ونهاية الإجراءات التي تكلمت عنها (يعني، الغزو الكامل، الاحتلال، والراحة في الأرض المفترضة في تث١٢:٨-١٢) كانت أكبر بكثير من أن يشعر بها الإِسْرَائِيليين أيام موسى، ممتدة من يشوع إلى داود وسليمان. خلال هذه الفجوة الدافع نحو المركزية مستهل بالشرعية في تث١٢ لا يهمل الاحتياج إلى المذابح الانفرادية المحلية. في الحقيقة، مذابح كهذه تصوّر واحد من أهم المعاني لتأسيس الرب لاسمه على الأرض (خر٢٠:٢٤؛ قا؛ بند ٥-٦، ٩) ونتيجة لذلك، اعتبرها موضع ملك له في مكان الاحتلال الكامل والمريح للأرض.

الإدراك الأولي حول مركزية مذبح العبادة حتى في تلك الأيام الأولى (أي، قبل الراحة الكاملة في الأرض) يبرهن على أماكن متعددة. مثال، بشكل دوري أو في أعمال إيمان الأفراد الخاصة، بشكل مشابه، أو حتى الشعوب ككل ممكن أن يذهبوا إلى حيث توضع خيمة الاجتماع من أجل تقديم الذبائح على المذبح (انظر مثال، ١صم١:٣، ٩؛ ٢:٢٢؛ ٣:٣؛ ١مل٣:٤؛ ٢أخ١:٣-٦؛ قا؛ Driver, 1918, 208; Haran, 304-16). كما في بدايات يش٢٢:٩-٣٤ عندما قام السبطان والنصف ببناء "مذبح عظيم" في جانب كنعان من الإردن قبل عبور الإردن إلى ميراثهم في مناطق عبر الإردن (ع٩-١١). كان هناك مواجهة بينهم وبين بقية الأسباط (ع١٢-٣٤). لم تكن هناك مذبح انفرادي محلي نظامي. في كنعان، اعتقدت الأسباط الأخرى أنها سوف تنافس وحتى تستبدل مذبح خيمة الاجتماع لأجل السبطين ونصف (ع١٩، ٢٨، ٢٩، لاحظ خصوصًا وصف هذا المذبح على أنه "شبه مذبح الرب" ع٢٨؛ قا؛ خر٢٥:٩، ٤٠). بالنسبة لهم هذا الرجوع إلى الأوثان موصوف أنه ضد الرب في إِسْرَائِيل (ع١٦-١٨) وقد يقود إلى غضب الرب على كل الأسباط (١٨-٢٠). عندما، في المستقبل، عبر السبطان والنصف الإردن كي يعبدوا في الأرض، كان عليهم فعل ذلك عند خيمة الاجتماع وليس في أي مكان آخر، أقل المبادئ في حصر ونقاء العبادة ليهوه في الأرض كانت منقوصة. (انظر بند ٧).

لم يكن هنا أي رغبة في رفض المذابح الانفرادية المحلية في منطقة عبر الإردن التي ورثوها (تعليقات Kloppenberg). في الحقيقة يفترض ع١٩ النفي بافتراض أنه لو أنهم غادروا تلك الأرض التي كانت "نجسة" وبالتالي أمر مسلّم به أنه من غير الملائم بناء المذبح هناك، ثم عليهم التحرك إلى جهة كنعان من الإردن وأن يمتلكوا موقعًا بين الأسباط الأخرى. الافتراض هو أنه كان عليهم في الحقيقة أن يبنوا مذابح انفرادية شرعية في عبر الإردن لو أنها كانت "طاهرة".

١٥. حصول الشعب على الراحة والانفراد كان مرتبط بالمركزية الدينية (٢صم٧:٦-٧، ١٢-١٣). ١مل٣:١-٤ بشكل خاص يوجّه في اعتبار التحول من المذابح المتعددة إلى المذبح الموضعي في وسط القدس. حتى وقت اقترب سليمان من بناء الهيكل (ع١)، كان الشعب مايزال يقدم الذبائح على "المرتفعات" (ع٢). الآن، أحب سليمان الرب (ع٣أ) "إلا أنه (רַק) كان يذبح ويوقد في المرتفعات" (ع٣ب). عبارة الاستثناء تفترض أنه حتى المرتفعات المركزة على العبادة المخصصة للرب (كرفض للآلهة الافتراضية الأخرى) كان ينظر إليها بنظرة ازدراء. العدد التالي، نوعًا ما، يشير إلى مكان مفضّل "المرتفعة العظمى" في جبعون كما لو أنهم اعتبروها القدس المركزي قبل بناء الهيكل (ع٤؛ قا؛ ما يدعم هذا العرض ٢أخ١:٣-٦؛ انظر Jones 1:124-25).

علاوة على ذلك، تبعًا لـ ١أخ١٦:٣٩-٤٢ بنى داود مسبقًا خيمة في جبعون على أنها قدس مركزي في إِسْرَائِيل. ١أخ٢١:٢٨-٢٢:١ يرسخ الفكرة من خلال عرض أنه بالرغم من حادثة تقديم داود الذبائح على مذبح انفرادي كان قد بناه في بيدر إرنان (قا؛ ١أخ٢١:١٨-٢٦= ٢صم٢٤:١٨-٢٥)، والذي سيصبح فيما بعد جبل الهيكل (١أخ٢٢:١-٥)، هو لم يفعل ذلك لأنه كان يفضّل ذلك، لكن لأن مذبح خيمة الاجتماع في جبعون لم يكن متاحًا له (١أخ٢١:٣٠).

١٦. بناء على ذلك، قبل زمن داود وسليمان كان الشعب يقدم الذبائح على مذابح معزولة على طول الأرض. بعضها كان قد بُني مكان رؤية الله (انظر مثلاً، المذبحين اللذين بناهما جدعون في عفرة في قض٦:٢٢-٢٧ والعديد من الإشارات في بنود ٤-٦، أعلى). في بعض المواضع كان هناك مذابح محددة اعتُبرت شرعية من دون رؤية جديدة بسبب الوضع الشرعي السابق للمكان حيث كان مركز عبادة يهويّ (مثال، من أجل بيت إيل انظر تك٣٥:٧ وقض٢١:٤؛ بخصوص شكيم انظر ع.ق في بند ١١، أعلى). في شاهد

آخر، مهما يكن، ليس هناك أية إشارة واضحة لشرعية مذبح محدد ماعدا أنها كانت مكرّسة للعبادة حصريًا ليهوه وفي كثير من الأحوال مبنية مع مسكن العابدين الأوائل (١صم٧:١٧؛ قا؛ تك١٢:٨؛ ١٣:١٨). يبدو أن الرب قد احترم هذه الممارسات عندما كان الاهتمام على حضور الرب معهم وأن يباركهم في أماكنهم المحددة.

١٧. في الأيام اللاحقة لداود وبداية حكم سليمان، ومن خلال الفترة المتبقية لما قبل السبي، مع مرور الوقت أصبحت المذابح المعزولة أكثر فأكثر مبنية مع عبادة وثنية ومعتقدات أخرى (Wiseman, 82-83؛ انظر بشكل خاص تسلسل الإشارات من ١مل٣:٢-٣، إلى ١٥:١٣-١٤، إلى ١٨:٢٦ [تخالف ١٨:٣٠ و١٩:١٠]، إلخ... وأخيرًا ٢مل١٧:٩-١١؛ ٢٣:٥، ٨-٩، ١٢-١٤، ١٥-٢٠). هذا يعود بنا أخيرًا إلى الإصلاح الديني لبعض ملوك يَهُوذَا الصالحين، خصوصًا يوشيّا (بند٨). خلال الوقت، أيًا كان، الراحة والتماسك في الأرض التي أسسها داود وسليمان لم تدم طويلاً، وحصر العبادة في هيكل سليمان أيضًا لم يدم طويلاً. في الحقيقة، الانقسام بين الشمال والجنوب حوالي ٩٣٠ ق.م خلق ظروفًا حيث يبدو أن الرب مرة ثانية يحترم العبادة الحصرية ليهوه في مذابح معزولة في الشمال (انظر مثلاً، ١مل١٨:٣٠ و١٩:١٠)، حيث حُرم الشعب هناك من هيكل أورُشَلِيم (١مل١٢:٢٥-٢٩؛ قا؛ بند٨).

في حالة إيليا يُظهر أن يهوه مهتم بحقيقة العبادة أكثر من المتطلبات الصارمة الخاصة بالمكان المنفرد. تبعًا للكلمة النبوية لرجل الله في ١مل١٣:٢ (قا؛ أيضًا ع١٨و٣٢)، كان يوشيّا هو الشخص الذي دنّس مذبح بيت إيل (قا؛ ٢مل٢٣:١٦ من أجل اكتمال هذه نبوءة). علاوة على ذلك، مقدس الملك من مقادس الشمال كان موضوع توبيخ الأنبياء، مثال، في عا٧:١٠-١٧. لم هناك توبيخ ضد المذابح اليهويّة في الشمال. في الواقع، إيليا نفسه عمل على تطوير العبادة عند المذابح المعزولة: "ثم قال إيليا لجميع الشعب: تقدّموا إليّ، فتقدم جميع الشعب إليه، فرمم مذبح الرب المنهدم" (١مل١٨:٣٠؛ قا؛ ١٩:١٠، بالجمع، مذابح).

١٨. في لا١٧، حيث كان الإسْرَائِيليون يرتحلون معًا عبر البرية على مقربة من خيمة الاجتماع، استطاع الشعب أكل اللحم فقط بعد إحضار الحيوانات التي قد تقديمها ذبيحة إلى باب خيمة الاجتماع ورش الدم على مذبح خيمة الاجتماع (بند٧). بالنسبة للذين يعيشون بعيدًا عن خيمة الاجتماع، عمليًا لم يكن هذا هو مذبح الراحة في الأرض وكان الوضع المتوقع في تث١٢. لذلك، لتجنّب إمكانية أن يقدموا ذبائح لآلهة أخرى، فإن اللحم المذبوح للأكل لم يكن يُعتبر مقدسًا. بدلاً من ذلك "كالظبي والإيّل.. النجس والطاهر يأكلانه" (تث١٢:١٥؛ قا؛ ع٢٠-٢٢؛ لا١٧:١٣). إضافة لذلك، الدم الناتج، كان عليهم أن "على الأرض تسفكه كالماء" (تث١٢:١٦؛ قا؛ ع٢٣-٢٥ ولا١٧:١٣). مثلما رأينا سابقًا، يحيط بالوحدة الأدبية ككل فصلان عن تحريم تبنّي العبادة للآلهة الأخرى والممارسات الدينية للشعب الذي سيكونون على تواصل معهم في الأرض (تث١٢:١-٤ و٢٩:٣١، على التوالي).

كان في خيمة الاجتماع على الأقل مذبحان: مذبح المحرقة، مصنوع من خشب السنط مغشّى بنحاس، كان مبنيًا في فناء المسكن شرق الخيمة قرب باب مسكن خيمة الاجتماع (خر٢٧:١-٨؛ ٣٨:١-٧؛ ٤٠:٦-٧، ٢٩-٣٣)، ومذبح البخور، مصنوع من خشب السنط ومغشّى بالذهب، كان مبنيًا في القدس داخل الخيمة وخارج قدس الأقداس (٣٠:١-١٠؛ ٣٧:٢٥-٢٩؛ ٤٠:٢٦-٢٧). مذبح المحرقة كان حوالي سبعة أقدام ونصف، مربعًا وأربعة أقدام ونصف في الارتفاع (على فرض أن الذراع حوالي ١٨ إنش) ويتم الوصول إليه بدرجات أو بانحدار بسيط (بند٤؛ من أجل رأي علم الآثار والتجديد المصوَّر عن تنوّع المسكن ومذابح المعابد، انظر Busink). كان كلٌ من المذبحين يُمسح بالدهن لتطهيره عندما تبنى خيمة الاجتماع لأول مرة (٣٠:٢٧-٢٩). بالنتيجة يصبحان "قدس أقداس" ولا يلمسهما سوى الكهنة المقدَّسين.

هناك بعض التساؤلات حول مذبح ثالث في المسكن، هو مذبح محرقة في خر٢٠، هذا النوع من المفترض أنه قابل لمقاومة حرارة حرق الذبائح بشكل أفضل من النوع الموصوف في ٢٧:١-٨ (انظر بند٣). يمكن إعادة بناء مثل هذا المذبح من حجارة جديدة، إلخ... في كل تنقّل لخيمة الاجتماع. أيًا كان، تبعًا لـ ٢أخ١:٦ قدّم سليمان ألف ذبيحة محرقة على المذبح النحاس الذي أقامه بصلئيل أمام مسكن الرب، بالتالي كل أساسيات افتراض وجود مذبح ثالث في مسكن خيمة الاجتماع هي أمر قابل للنقاش.

٢٠. قياس مذبح المحرقة الذي بناه سليمان كان حوالي ٣٠ قدم مربعًا وارتفاعه ١٥ قدم (٢أخ٤:١) وربما كان له درجًا للصعود إليه (قا؛ حز٤٣:١٧، وبند٢٢، أسفل). كان على الكهنة أن ينجزوا إتمام الفريضة وهم واقفون في أعلى المذبح بطريقة أو بأخرى. بالرغم من حجم هذا المذبح، إلا أنه عند تدشين هيكل سليمان أوقف في منتصف الدار أمام الهيكل من أجل تقديم آلاف المحرقات وشحم الذبائح لأن مذبح النحاس كان صغيرًا جدًا (١مل٨:٦٤؛ ٢أخ٧:٧؛ قا؛ حز٩:٢ من أجل وجود هذا المذبح خلال فترة السبي). يرى بعض العلماء أن المنطقة وسط الدار، يقصد بها تحديدًا كنوع من مذبح "مكان عالي" (يعني، בָּמָה) داخل الهيكل، وأن هذا استمر الوضع خلال تاريخ إِسْرَائِيل. هذه كانت حقيقة مذبح المحرقة. تبعًا لهذا العرض، فإن مذبح النحاس نفسه كان أصغر ويستخدم فقط لعرض التقدمات وإجراء الطقوس الدينية (انظر مثلاً، -Gadegaard, 36

45; Dijkstra, 23-24). يقترح Vaughan 46-54 بأن مذبح النحاس مبني من الحجارة في أعلاه בָּמָה. حقيقة أن المذبح بعد السبي كان يبنى فوق أساسات متشكلة ربما تدعم هذا التفسير (عز٣:٢-٣). يقترح العلماء المعاصرون تفسيرًا مشابهًا وإعادة بناء المذبح المصوَّر في حز٤٣:١٣-١٧ (Dijkstra, 26-36).

٢١. حتى ولو كان إعادة البناء المقترح في الأعلى صحيحًا، إلا أنه ليس هناك سبب يدعو لإنكار أن المحرقات كانت تقدَّم على المذابح النحاس نفسها (انظر بند٣). أيضًا بشكل مختلف يبدو أن معالم البناء هذه يبرز مذبح دمشق في زمن آحاز، كما لو أنها كانت تجديد للـ בָּמָה في الهيكل (٢مل١٦:١٠-١٦؛ قا؛ Nelson). على النقيض، ذهب آحاز بعيدًا جدًا حيث وضع مذبح الرب النحاسي جانبًا بحيث لا يكون موقعه بين مذبحه الجديد ومقدمة بيت الرب (٢مل١٦:١٤). أبعد من ذلك، ليس هناك عبارة واضحة في ١مل١٦:١٥ بأنه كان يقدّم ذبائح للرب على مذبحه الجديد. بالتالي يمكننا أن نفسر هذا المقطع تبعًا للنقد السلبي ضد آحاز في ٢أخ٢٨:٢٢-٢٧ (انظر خصوصًا ع٢٣أ، "ذبحَ لآلهة دمشق الذين ضاربوه وقال: لأن آلهة ملوك آرام تساعدهم أنا أذبح لهم فيساعدونني").

٢٢. أبعاد المذبح في حز٤٣:١٣-١٧ قريبة من تلك المعطاة لمذبح سليمان النحاسي في ٢أخ٤:١ إذا وُضع في الحسبان الحجارة المبنية في أعلى المذبح النحاسي (انظر تفاصيل التحليل لـ Dijkstra خصوصًا، ٣٤-٣٥). له درج على الجانب الشرقي مستند على قمته (حز٤٣:١٧). هناك ضعف في الإجماع على الاشتقاق אֲרִיאֵל (#٧٨٩، ٩مرات تبعًا Even-Shoshan, 109 لكن قا؛ KBL 1:84-85, ENG. 87). الترجمة "موقد المذبح" تظهر بشكل خاص في حز٤٣:١٥ب و١٦أ (Dijkstra, 29-31، موقد). إنها تشير بوضوح إلى موضع على منصّة المذبح حيث تلتهم النار التقدمة، إلخ... الارتباط المفترض لهذه الكلمة مع أكد. *arallû*، بجانب الأرض (أحيانًا كثيرة، *ziqqurratu*، برج الهيكل) من خلال الجدل الموثق بوضوح وباللفظ الاشتقاقي الشائع في הַרְאֵל "جبل الله (؟)" (#٢٢١٩، حز٤٣:١٥أ فقط) مشكوك فيه بشدة (انظر الجدل المعاكس له Zimmerli 2:426-27; Dijkstra, 31).

يوجد في إش٢٩:١-٢، ٧ كلمة وردت خمس مرات بشكل متلاعب به، على الأقل في جملة واحدة (٢٩:٢أ، "سأضايق إرينيل؛ ستنوح وتحزن، ستكون لي كموقد المذبح" NIV)، ترجمة "موقد المذبح" تظهر مرة أخرى بخصوصية في النص. اقترح البعض أن هذه الاستعاضة في كل الكلمات الخمسة الواردة في إش٢٩ بسبب مضمون الأعياد (ع١ب؛ انظر Oswalt, 526 الاستعاضة بكلمة *altar* "المذبح" في السطر ١٢ من حفريات Mesha تبعًا لـ *KAI* 2:169, 175 وبعض الإشارات في Dijkstra, 29 n. 28).

مهما تكن، الكلمة المختلفة بين ١أخ١١:٢٢أ (شخص يدعى بنايا "ضرب اثنين من أفضل رجال موآب) الكلمة "أفضل رجال" هي אֲרִיאֵל) و١أخ١١:٢٢ب ("وهو أيضًا نزل في وسط جب في يوم مثلج وقتل أسدًا" الكلمة "أسد" هي אֲרִי؛ قا؛ المقطع المقابل في ٢صم٢٣:٢٠) فإنها تفترض أن الكلمة في الموضوع من الممكن أن تعني "أسد الله" (قا؛ J. C. L. Gibson, *textbook of Syrian semitic inscriptions*, 1973, 1:75-76, 80، حيث يستعيض الكلمة في Mesha السطر ١٢ "رمز الأسد").

٢٣. يشير ع. ق إلى عدة أجزاء تصنيف من ذبائح المحرقة ومذابح البخور، لكن للأسف، العديد من التفاصيل غير واضح. الأجزاء السفلية من المذبح (يعني، من الوسط حتى الأسفل) مشار إليها في عدة أماكن. (أ) يصب الكهنة الدم المتبقي من ذبيحة الخطية في "قاعدة" أو "أسفل" مذبح المحرقة (יְסוֹד، مثال خر٢٩:١٢؛ لا٤:٧، ١٨؛ ٨:١٥). (ب) كلمات محددة أكثر عن أجزاء قاعدة المذبح في الهيكل في حزقيال هي גַּב، قوام المذبح (حز٤٣:١٣ب)؛ חֵיק، القناة حيث يتجمع الماء والدم للتخلص منه (ع١٣أ)؛ גְּבוּל، الحافة الخارجية تحيط بالقناة (ع١٣ب)؛ و עֲזָרָה السفلي، الحائط المطوّق حول الجزء الأسفل من المذبح (ع١٤أ؛ انظر للشرح والتصوير Dijkstra, 27-29). (ج) كان هناك أيضًا شبكة تحيط بأسفل نصف المذبح أو تدخل بشكل خطوط داخل الإطار الخشبي (מִכְבָּר، خر٢٧:٤-٥؛ ٣٥:١٦؛ ٣٨:٤، ٥، ٣٠؛ ٣٩:٣٩). موقع وهدف هذه الشبكة غير واضح بدقة، لكن يتباين التصوير في Kennedy 658 عن الشرح في Durham 375-76؛ قا؛ بند٣ أعلى، وYadin من أجل شكله في Temple Scroll, 11QTS 3:15).

بشكل مشابه، الجزء العلوي من المذبح (يعني، من النصف إلى القمة) مشار إليه بعدة مواقع. (أ) كان هناك رف أو حافة كانت إما (مزخرفة) رف علوي أو رف يقف عليه الكهنة أثناء خدمتهم عند المذبح (כַּרְכֹּב، خر٢٧:٥؛ ٣٨:٤؛ تعليقات Kennedy 658; Cassuto, 364; Childs, 526; Durham 375-76). (ب) الكلمة الاعتيادية لجوانب مذابح المحرقة والبخور كانت צֵלָעֹת (انظر مثال، خر٢٧:٧؛ ٣٠:٤). (ج) الكلمة الدقيقة للتعبير عن جدران المذابح ذات الجدران مسطحة الجانب هي קִיר (خر٣٠:٣؛ ٣٧:٢٦؛ لا١:١٥؛ ٥:٩؛ حز٤١:٢٢؛ قا؛ حز٤١:٢٢ أيضًا من أجل מִקְצֹעַ، زوايا طاولة المذبح في القدس). (د) تشير الكلمة עֲזָרָה إلى الجدار المحيط

العلوي (حز٤٣:١٤ب). (هـ) تشير עֲזָרָה إلى موقد المذبح (ع١٥، انظر نبد٢٢ أعلى). (و) تشير עֲלוֹת מָ إلى وجود درج يقود للأعلى في شكل مذبح المحرقة المذكور في حزقيال (ع١٧؛ انظر المناقشة والتصوير في Dijkstra, 28-32, 36). (ز) أخيرًا، قرون (קֶרֶן) مصممة نحو الأعلى من أربع زوايا مذبحي البخور والمحرقة، حيث يوضع عليها دم الذبيحة (انظر مثال، خر٢٧:٢؛ ٢٩:١٢؛ لا٤:٧، ١٨، ٢٥؛ حز٤٣:١٥، ٢٠). تبعًا لـ خر٢٧:٢، لم تكن هذه القرون مجرد إضافة، لكن في الواقع كانت جزء من شكل منحوت للأجزاء العلوية من المذبح.

٢٤. تسمية قرون المذبح ذات أهمية فعلية، بالرغم من أن استخدامها غير معروف بدقة ولا المغزى الرمزي منها (من أجل خلاصة مناسبة للموضوع، انظر Ball). شهادة علم الآثار تظهر أنها كانت جزء معروف في كل من المذابح الإِسْرَائِيلية والكنعانية (انظر خلاصة Sarna 172 وBall). في ع. ق ترمز القرون عادةً للقوة (مثال، تث٣٣:١٧؛ ١صم٢:١٠؛ ٢صم٢٢:٣؛ مز٩٢:١٠[١١]). قطع القرون كان تعبير مجازي عن قطع قوة الشعب (مثال، إر٤٨:٢٥). بشكل مشابه بأن قطع قرون المذبح يرمز إلى عجز إله المذبح (عا٣:١٤ب، "أدمّر مذبح بيت إيل، فتُقطع قرون المذبح وتسقط إلى الأرض"). خلفية هذا التعبير المجازي هي بوضوح عند التحدث عن فقدان قوة الحيوان عندما تقطع قرونه أو تتحطم (دا٨:٧؛ قرون الحيوان مهمة جدًا خصوصًا في القتال، ولأجل أنواع محددة من الأعمال، عدة للحرب....). كل هذا يفترض أن المذبح لا يرمز إلى الله الذي يخصص له المذبح (Obbink, 45-49)، لكن أيضًا قرون المذبح تصوّر قوة ذلك الإله، وفي إِسْرَائِيل الإله الحقيقي، يهوه. دراسة الأيقونات سريانية. وأشور. أظهر أن القرون ترمز إلى الألوهية في ش.أ.ق (قا؛ القرون الآلهة في ANEP, 168 #٤٩٣; ١٧٢, #٥٠٥; ١٨١, #٥٣٨ والمناقشة في Obbink, 45-49).

لو أن هذا صحيحًا، فإن قرون المذبح لا تصوّر قرون حيوان الذبيحة (تعليقات Smith, 436 n.2) أو أحيانًا تقترن المذابح بأعمدة (מַצֵּבוֹת) (مثال، خر٢٤:٤؛ تث١٦:٢٢). ما يمكن قوله أن الكل معًا موجودون ببساطة من أجل هدف عملي مفترض من البناء "أوثقوا الذبيحة برُبط إلى قرون المذبح" (مز١١٨:٢٧ب NASB النص صعب، وNIV تضع الترجمة NASB في وضعية على الهامش، في النص نفسه، NIV "بأغصان باليد، افرحوا في مسيرة العيد للأعلى نحو قرون المذبح").

٢٥. إنه مغزى خاص، أنه في تعيين الكهنة، موسى "وضع، دهن" (عبر. נָתַן، أعطى #٥٩٨٩) دم ذبيحة الخطية على قرون المذبح (خر٢٩:١٢؛ لا٨:١٥) ودم ذبيحة تعيين الكهنة يوضع على الأذن اليمنى وإبهام اليد والرجل اليمنى لهارون وأولاده (خر٢٩:٢٠؛ لا٨:٢٣-٢٤، يستخدم نفس الفعل؛ بشكل واضح يستخدم موسى إصبع سبّابته اليمين كي يقوم بذلك؛ قاح لا١٤:١٦، ٢٧). الآن، هذه من الشواهد القليلة في ع.ق عن نظام الطقوس الدينية حيث يرش الدم على الشعب والمذبح (لاحظ التشابهات في طقوس تطهير الأبرص، لا١٤:١٤، ٢٥؛ قا؛ AncIsr 2:414). الشاهد الأول في خر٢٤:٣-٨، عندما رش (זָרַק) موسى نصف دم العهد المبرم على المحرقة والتقدمات على المذبح (ع٦)، كي يدفع الشعب أن يقسموا قَسَمًا بأن يحافظوا على شروط العهد (ع٧)، ثم رش (זָרַק) نصف الدم الآخر على الشعب قائلاً "هوذا دم العهد الذي قطعه الرب معكم على جميع هذه الأقوال" (ع٨).

في خر٢٤ يصوّر المذبح بوضوح أن الرب كطرف في العهد والشعب هم الطرف الثاني. الدم طقس ديني يخلق اتصال العهد بين الاثنين من خلال تطبيقاته المطابقة على كلا الطرفين. بهذا المعنى يصبح شعب إِسْرَائِيل قريبًا بشكل مطابق مع الرب. يصبحوا "مملكة كهنة وشعب مقدس" (خر١٩:٦). الدم طقس ديني حيوي من أجل تعيين الكهنة في أدوارهم الكهنوتية "مملكة كهنة" (يعني، الكهنوت المنحدر من هارون؛ خر٢٩؛ لا٨) حتى أنه كان أكثر من محدد، تحديد قرون المذبح مع الأذن اليمنى وإبهام اليد وإبهام القدم اليمنى للكاهن. هذا يفترض بأن القرون المصممة مع المذبح هي المقابل للأجزاء المصممة المفتاحية في الجسد البشري، وبالتالي تصوّر الطبيعة الأساسية لقوة الرب. كانت القرون هي أقدس جزء في المذبح، كذلك تمامًا الكهنة هم أقدس شعب في "الأمة المقدسة" (قا؛ خر١٩:٦؛ مع لا٢١:٦، ٨، ١٠-١٢).

٢٦. مرة ثانية، هذا يفترض أنه عندما يطلب المرء الحماية والملجأ يتمسك بقرون مذبح يهوه (١مل١:٥٠-٥١؛ ٢:٢٨-٢٩؛ قا؛ خر٢١:١٣-١٤)، يكون معتمدًا بشكل رئيسي على طبيعة وقوة (يعني، قداسة) الرب كي يحميه. ممكن شخص يتردد في أذية شخص قام بالتمسك بهذا الموضع (انظر خصوصًا ١مل٢:٢٨-٣٠). إنها تظهر مثل مدن الملجأ (عد٣٥:٩-٣٤؛ تث١٩:١-١٣)، هذا التطبيق على طلب اللجوء إلى المذبح يحمل معنى التحكّم بعادة دم الانتقام (انظر عد٣٥:١٩، ٢٤-٢٨؛ تث١٩:١١-١٣). تبعًا لـ خر٢١:١٣-١٤، مدينة الملجأ (ع١٣، "أنا أجعل لك مكانًا يهرب إليه") مذبح الملجأ (ع١٤، "من عند مذبحي تأخذه للموت") إنهما مكانين مختلفين، ليس واحدًا (Greenberg, "asylum"; Milgrom 299-310; contra de Vaux in AncIsr 1:160-63 و Durham 322-323 الذي ادعى أن مكان الملجأ في خر٢١:١٣ يجب أن يكون نفس المذبح في ع١٤ وأن المحرر أسماها مدن الملجأ).

لم يقترح Milgrom أن مدينة الملجأ ومذبح الملجأ كانا موقعين منفصلين فقط، بل أيضًا: (أ) لا يتواجدا معًا، (ب) كان لمذبح الملجأ مفضّلاً عن مدينة الملجأ في أيام سليمان، والأهم (ج) مذبح الملجأ كان قائمًا على المبادئ المفترضة لعدوى المقادس، تبعًا لفكرة أن "كل ما مسّها (يعني، أثاث وتجهيزات المسكن، بما فيها المذبح) يكون مقدسًا" (خر٣٠:٢٩ب؛ قا؛ ٢٩:٣٧؛ لا٦:١٨[١١]، ٢٧[٢٠]؛ Milgrom 299-310). وهكذا، "أولئك الذين يمسّوا المذبح يمتصوا قداسته ويزول عنهم وينظفوا من سلطان عالم التدنيس" (Milgrom 299). تبعًا لهذه الرؤية، لا يمكن للكهنة أن يحصلوا على مذبح الملجأ المفترض لأنه بتحديدها سوف تكون معرّضة للمس غير الشرعي للمذبح من قبل أي شخص ليس كاهنًا. برأيي، أيًا كان، فهناك مشاكل جديّة بطريقة تصميم المسألة ظاهرة في عدوى المقادس ومذبح الملجأ.

بالاقتراب التدريجي للنص الكتابي كتأليف متناغم داخليًا وموحّد يحتاج تحليلات مختلفة. أولاً، خر٣٠:٢٩ب وما يوازيها يمكن ترجمتها أو تفسيرها لتعني "أي شيء يلمسهم يجب أن يكون (غير ضروري، سيصبح، كما في NIV) مقدسًا"، افتراض ليس أن شخصًا الذي لمس المذبح أصبح مقدسًا ولكن فقط هذا الشخص المقدس (يعني، كاهنًا، ع٣٠) يمكنه لمسها. يدافع Milgrom بقوة عن هذا الفهم من خلال التركيز على التقابل بين "يتقدّس" في حج٢:١٢ و"يتنجّس" في حج٢:١٣. الاهتمام هناك، أيًا كان مختلف، يجب أن يعمل مع طعام "مقدس" ليس" مذبح "مقدس أكثر" (انظر خر٢٩:٣٧). نفس الأمر في حز٤٦:٢٠، وكليهما في ٤٤:١٩ (بالارتباط مع انتقال القداسة من خلال الاتصال بملابس الكاهن) الفعل في صيغة بيعِّل. وليس قَال (قا؛ Zimmerli فيما يتعلق بـ حز٤٦:٢٠). لو أنّ لاوي ليس من نسل هارون لمسَ مذبح المحرقة (ع٤:١٣-١٤) سيموت (ع١٥). إلى جانب ذلك، كان على موسى أن يمسح الكهنة بالتالي يقدسهم بدقة عندها يصبحوا قادرين أن يدخلوا بصفة شرعية في اتصال مباشر مع المذبح والأغراض الأخرى المقدسة في المسكن (ع٣٠؛ قا؛ خر٢٩:٧؛ ٤٠:١٢؛ لا٨:١٢). هذا أوجد "تأثير متدرج" حيث ذلك المسكن، مواقده، آنيته كانت مقدسة جدًا بحيث لا يمكن أن يلمسها سوى رئيس الكهنة (انظر Jenson, 115-48). بالتالي أصبح الكهنة هم الوسيط الذي يقف بين عامة الشعب ومحضر قداسة الله في مذبح المسكن. يمكن للناس أن يدخلوا مباشرة في اتصال مع الكهنة (يعني، الرجل المقدس)، لكن لا يمكنهم الدخول مباشرة في اتصال مع أجزاء المسكن "الأكثر قداسة" التي مسحت بدهن مسحة التقديس، بما فيها المذبح.

ثانيًا، المذبح في أُورُشَلِيم مشار إليه في ١مل١-٢ لم يكن هو مذبح المسكن، الذي كان في جبعون (ليس أُورُشَلِيم، ١مل٣:٤؛ ٢أخ١:٣-٦)، ولا كان مذبح الهيكل، الذي بُني فيما بعد (١مل٥-٩). بدلاً من ذلك، كان المذبح الذي في "خيمة الرب" (١مل٢:٢٨) الذي أقامه داود من أجل تابوت الله (١أخ١٦:١-٤، ٣٧-٣٨). لم يتوافق المذبح مع مقولة عدوى القداسة المتعلقة بالمسكن والهيكل ومذابحهم.

المشكلة الرئيسية التي تحتاج لمعالجة هي في خر٢١:١٣-١٤، أيًا كان، كي يظهر حل قريني لو أخذنا "مذبحي" ع١٤ على أنها إشارة إلى أي من المذابح المعزولة المشرّعة في ٢٠:٢٤-٢٦ (Greenberg, 1959, 126، بنود ٤-١٧ أعلى)، وليس لمذبح المسكن، حيث لا يوجد ذكر لتأسيس لخيمة الاجتماع أو مذبحها في كتاب العهد (خر٢١-٢٣).

بالتالي، فكرة أنه لا يمكن لغير الكهنة أن يلمس مذبح المسكن لا تعني بأن عُرف مذبح الملجأ لا يمكن أن يجتمع مع إقامة مدينة ملجأ، أو بأنه يجب إبطال أحدهما لتفضيل الآخر. كان مذبح الملجأ متعلق بمذابح المسكن كما كان مؤقتًا، حيث مدينة الملجأ ستدوم أطول (Greenberg, "Asylum", 130-32). يمكن للمرء أن يعيش في المدينة، لكن لا يمكنه الارتباط المباشر مع المذبح أو قرونه بشكل دائم.

٢٧. تبعًا لـ مز٨٤:٣[٤]، "العصفور أيضًا وجد بيتًا والسنونة عشًا لنفسها حيث تضع أفراخها – في مكان قرب (حرفيًا؛ مع) مذبحك (حرفيًا؛ مذابحك)..." (NIV). الجمع. مذابح، صعبة، وتركيب الجملة يمكن الاستعاضة حيث أن عش السنونة هو في المذابح بالفعل، "حيث تضع (السنونة) أفراخها، حتى مذابحك...." (NASB). لأن فكرة أن العصفور بنى عشًا في المذابح لا تبدو مقبولة. بالتالي ترجمة NIV مفضّلة أكثر. الجمع. مذابح تشير إما إلى مذبحي (أو ثلاثة) الهيكل (Tate, 358)، أو قد تظهر كاستعارة مجازية عن القدس ككل (مثال، Perowne, 2:118-19).

٢٨. حز٤١:٢٢ عدد صعب التفسير جدًا. يشير إلى قطعة من أثاث القدس يشابه المذبح والطاولة. البعض يعتبرها إشارة إلى مائدة خبز الوجوه، بينما آخرون يعتقدون أنها مذبح البخور في هيكل حزقيال (Nielsen, 104). لا يمكن تأكيد أية نتيجة محتملة.

كما رأينا سابقًا، الكلمة מִזְבֵּחַ تشير إلى مذبح البخور المطلي بالذهب، سواء بصيغة المفرد (ويبدو عن مذبح المحرقة بحسب القرينة) أو بصيغة الجمع مع كلمات أخرى (انظر خصوصًا. מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת، مذبح البخور مثلاً في خر٣٠:٢٧ عن خيمة الاجتماع وفي ٢أخ٢٦:١٦، ١٩ عن الهيكل؛ قا؛ خر٣٠:١-١٠؛ ٣١:٨؛ ٣٥:١٥؛ ٣٧:٢٥؛ ٣٩:٣٨؛ ٤٠:٥، ٢٦؛ لا٤:٧، ١٨؛ عد٤:١١؛ ١مل٦:٢٠-

٢٢؛ ٤٨:٧؛ ١أخ٦:٤٩[٣٤]؛ ١٨:٢٨؛ ٢أخ١٩:٤، والجذر קָטַר، #٧٧٨٧). مثل مذبح المحرقة، لهذا المذبح يوجد قرون ترش أحيانًا بدم ذبيحة الخطية (مثلاً، لا٧:٤، ١٨). أبعاده في المسكن ثمانية عشر إنش كمربع وثلاثة أقدام بالارتفاع (خر٢:٣٠)، هذا يوافق جيدًا بالحجم على الأقل بعض مذابح البخور المحفورة في مواقع بفلسطين (Nielsen, 46-47). الكلمة الخاصة מְקַטְּרוֹת، مذابح البخور، ترد فقط في ٢أخ١٤:٣٠، حيث تكون على تضاد مع מִזְבְּחוֹת مذابح (المحرقة). تبعًا لهذا المقطع، فإن مذابح محرقة شرعية بالإضافة إلى مذابح بخور كانت معروفة في أيام حزقيال الذي أزالهم كجزء من إصلاحه الديني.

يرى Wellhausen أنه لم يكن هناك مذبح بخور في الهيكل الأول، أقل بكثير من خيمة الاجتماع، والثاني لم يذكر في التاريخ بأية حال (Wellhausen, 63-67 انظر تعليقات حول تاريخ هذه الدراسة في Nielsen, 103-7). إضافة لذلك، يقترح أن هذا المشهد غير المؤرَّخ لمذبح البخور يفسّر إسقاط مذبح البخور من سب. في خر٣٧:٢٥-٢٩ واللبس المتعلق بموقعه في خر٦:٣٠ وعب٩:٣-٤ (المرجع السابق، ٦٧ انظر ع. ج ٢ أسفل، لمعلومات أكثر حول موقع هذا المذبح).

يدافع Wellhausen عن فكرته بشكل جيد، وبالطبع، ربما تبنى موقفه تبعًا لنقص الواقع التاريخي عن مسكن الهيكل المعاد بناءه. أيًا كان، اكتشافات علم الآثار الحديثة لأشياء إِسْرَائِيلية وكنعانية من أواني بخور، مواقد، حوامل وأنواع مختلفة من المذابح غير المذكورة في ٢أخ١٤:٣٠ والمقاطع الأخرى، كلها تؤكد وجود المذبح والمحرقات المعروف في كنعان وإِسْرَائِيل من وقت طويل قبل السبي (انظر خصوصًا، Galling, "incense alters"; Nielsen, 38-51, 101-7، قا؛ Fowler حول الاعتقاد بوجود شك نسبي في دلائل علم الآثار لكن ليس إنكار لوجود مذابح البخور قبل السبي في إِسْرَائِيل).

٢٩. الكلمة חַמָּן تترجم عمومًا إلى مذبح بخور، ترد ٨مرات في ع.ق (لا٢٦:٣٠؛ ٢أخ١٤:٥[٤]؛ ٣٤:٤، ٧؛ إش١٧:٨؛ ٢٧:٩؛ حز٦:٤، ٦)، كلها في نصوص سلبية، حيث تظهر في أماكن مرتفعة (لا٢٦:٣٠؛ ٢أخ١٤:٥[٤])، مذابح أوثان (מִזְבֵּחַ، حز٦:٤)، سواري (إش١٧:٨؛ ٢٧:٩)، مذابح وثنية وتماثيل أوثان (حز٦:٦)، ومذابح أوثان، سواري وشمسات، وتماثيل أوثان معًا (٢أخ٣٤:٤، ٧؛ حز٦:٤)، يمكن إزالتها (٢أخ١٤:٥[٤]) تقطيعها (لا٢٦:٣٠؛ ٢أخ٣٤:٤، ٧؛ حز٦:٦)، وتكسيرها (حز٦:٤). يحددها العلماء على أنها نقش للشمس، مذابح بخور (Galling, "incense alters") بجمع الاثنين (يعني، استخدمت مذابح البخور في عبادة الشمس، حسب افتراض Beyse)، أو مقادس للآلهة الغريبة (Fritz). بالاستناد على العرض الكامل للكتابات الكتابية التي ترد فيها هذه الكلمة وتهتم بها المراجع الكتابية، إما مذبح بخور أو قدس (للآلهة الغريبة) تعتبر الاستعاضة الأكثر قبولاً. الرأي الأخير مقبول أكثر من فكرة أنها قبولها الحديث في الأدب الثانوي.

٣٠. بالتأكيد مذبح البخور الذهبي ومذبح المحرقة النحاسي اللذين أقامهما سليمان (١مل١:٢٠-٢٢؛ ٤٨:٧؛ ٢٥:٩؛ ٢أخ١:٤) دمّروا مع الهيكل والمدينة سنة ٥٤٧ ق.م (٢مل٢٥:٨-٩؛ ٢أخ٣٦:١٩). يفترض إر٤١:٥ إمكانية أن بيت آخر للربِ (مؤقت) مع مذبح محرقة (وربما حتى مذبح بخور) قد أقيما من ذلك الحين، حين أتى رجال من شيلوه كي يقدموا بخورًا ولبان. على أية حال، قد يعكس هذا المقطع فقط أن موقع الهيكل كان محدد على أنه "بيت للرب"، من دون ضرورة الإشارة إلى أن الهيكل المؤقت كان مبنيًا في ذلك الموقع.

عز٢:٣-٣ يصف إعادة بناء مذبح المحرقة كما كان زمن سليمان قبل إعادة بناء الهيكل. تبعًا لعدد٣أ كان حماية لهم "لأنه كان عليهم رعب من الشعوب حولهم". سبب الخوف كان ببساطة هو المقاومة السياسية المحلية عمومًا (قا؛ عز٤:٤)، في هذه الحالة أعادوا بناء المذبح لكي يوقدوا عليه الذبائح كي يطلبوا حماية الرب (Kinder 45-46). على أن، بناء المذبح نفسه قد يتسبب بالمقاومة التي بدورها ستصيبهم بالخوف. إذًا هناك احتمال أن المذبح في إر٤١:٥ (انظر أعلى) قد أقيم كي يقدم شعب الأرض الذبائح عليه لعدة أجيال. إزالة المذبح وبناء آخر مكانه هذا من شأنه أن يسبب لهم مضايقات ومقاومات مختلفة، بناءً عليه يسبب لهم الخوف بالنتيجة (Fensham, 58-60). يسجل نح١٠:٣٤[٣٥] رمي القرعة من أجل إحضار الخشب لإعادة بناء المذبح. مل١:٧، ١٠؛ ١٣:٢ يصف مفاسد عبادة المذبح في مجتمع ما بعد السبي.

ب. ت ١. من الواضح أن المذبح المبني في عز٢:٣-٣ كان هو نفس الذي استخدمه سمعان رئيس الكهنة (حوالي ٢١٩-١٩٦ ق.م) كي يُنهض الشعب للعبادة (سير ٥٠). تبعًا لـ ١مك١:٥٤ و٢مك٦:٢-٦، قام الملك السوري أنطيخوس الرابع (أبيفانوس، حوالي ١٧٥-١٦٤ق.م) ببناء مذبح للإله زيوس (وبما بني تمثالاً لزيوس) في أعلى مذبح المحرقة نفسه في هيكل أورُشَلِيم وقدّم عليه ذبائح. الذبائح نفسها كانت شيء بغيض، ربما كانت تتضمن خنازير. بسبب هذا الشكل وأشكال أخرى من تدنيس المذبح، عندما استرجع يَهُوذَا المكابي أورُشَلِيم والهيكل (حوالي ١٦٥ق.م)، أزال الحجارة الدنسة وخزّنها في مكان ما في جبل الهيكل (١مك٤:٤٢-٤٦). عندما كتبت رسالة *Middoth* في مشن.، كانت الحجارة ماتزال مكوّمة في الشمال الشرقي

في غرفة "غرفة الموقد"، حيث كانت بالقرب من إحدى بوابات قاعة الهيكل الشمالية (٦:١). بعدها أصبح لليهود مذبح محرقة جديد مصنوع من حجارة غير منحوتة كما هو في الشريعة (قا؛ خر ٢٠:٢٥). ربما حسب نفس الأبعاد كما كان المذبح القديم (Dijkstra, 34-35).

أيضًا أعاد اليهود مذبح البخور في القدس وأعادوا إشعال البخور (١مك٤:٤٧-٥٠). إلا أنه، حسب ٢مك٢:٥ فإن إرميا أدخل الخيمة الأصلية، التابوت ومذبح البخور إلى كهف وسدّه بعد دمار هيكل سليمان في ٥٨٧ ق.م

٢. هناك كتابات أخرى يهودية في فترة بين العهدين، تشير إلى مذبح المحرقة ومذبح البخور في الهيكل. وثائق صادوق (= العهد الدمشقي في قمران) كانت مهتمة بشكل خاص بتطهير المذبح وبعدم قبول أية تقدمة ترفع على المذبح من قبل شخص غير طاهر (.Rabin, 58-59, p 20 11 line). يعتبر المرجع في صفحة ٦ السطر ١٢-١٣ من وثائق صادوق صعب التفسير: "وكل من قِبل في العهد (لم يكن) ليدخل القدس لكي يشعل المذبح عبثًا، < وبسبب مغلقي الباب، قال الله: من مِن بينكم سيغلق الباب، ويجب ألا تشعلوا مذبحي عبثًا> مالم يحرصوا على فعل ذلك حسب الشريعة بكل التفاصيل في فترة الشر: لكي ينفصلوا عن أولاد الهاوية...." (line 11b-15a, translation from Davies, 249 قا؛ مع مناقشته في ١٢٥-٣٤). البعض اقترح أنها فسخ عبادة اليوم، التي بررت انفصال من هم في العهد الأبرار عن عبادة الهيكل بسبب "أولاد الهاوية" الذين كانوا يتحكمون بالهيكل وقتها، مبدلين خدمة الهيكل كما كانت في أيام ملاخي (انظر مل١:١٠ و *TWAT* 4:801 لاحظ كل التلميحات إلى مل١:١٠ في النص).

مخطوطات الهيكل تنوّه إلى مذبح البخور (عمود ٨، سطر ١١؛ Yadin, 32) ومذبح المحرقة. بالنسبة للأخير هناك إشارة نظامية لبناء المذبح (عمود ٣، سطر ١٤، النص تالف) ويستخدم في الكتابات الدينية والأعياد السنوية (عمود ١٣-٢٩، عدة مراجع). يصف أيضًا البيت من أواني المذبح ومكان الذبح المرافق له (عمود٣٣-٣٥) فوق كل شيء قانون تقديم الذبيحة فقط عند مذبح الهيكل وليس في أي مكان آخر (عمود ٥٢-٥٣، قا؛ تث١٢؛ بنود ٩-١٧ أعلى).

٣. تشير مشن. عدة مرات إلى كلا المذبحين المحرقة والبخور (مثلاً، Hagigah 3:8). يوجد بعض النقاط المثيرة للاهتمام. (أ) في sukkah 4:5 الرب والمذبح قريبان جدًا حيث إكرام المذبح كان فعليًا هو إكرام للرب. (ب) zibahim 9 تهتم بدقة بما يمكن أن يصعد لأعلى المذبح وما يُسقط كمخالف لمبادئ عدوى التقديس، التي بها تجعل أي شيء يلامس المذبح يصبح مقدسًا. بالمناسبة، وجود منحدر يستخدم للصعود نحو أعلى المذبح حُسب كجزء من المذبح تبعًا لهذا القانون.

(ج) فيما يتعلق بأبعاد مذبح المحرقة الذي بناه هيرودس حسب أبعاد مذبح المجرقة أيام سليمان في ٢أخ٤:١ كان عشرون ذراعًا مربع الشكل و١٠ أذرع ارتفاعه (حوالي ٣٠قدم، والارتفاع ١٥قدم، انظر بند ٢٠). تبعًا لحسابات بعض العلماء، مذبح حزقيال تقريبًا له نفس الحجم (حز٤٣:١٣-١٧؛ قا؛ Dijkstra, 34؛ بند ٢٢ أعلى). واحد من اهتمامًات مشن. كان المذبح في هيكل هيرودس (بدأ في ٢٠ ق.م لكن لم ينتهي بوضوح حتى حوالي ٢٦ ميلادية، يو٢:٢٠) أكثر من الأبعاد المعطاة لمذبح سليمان (*Middoth* 3:1). افترض الرابّي Jose أنه حصل اتساع في حجم المذبح بعد السبي وهذا ينعكس في حز٤٣:١٦. افترض آخرون أن الاتساع لم يكن واضحًا إلى وقت بناء مذبح هيكل هيرودس (Dijkstra, 34-35). على أية حال، تبعًا للمشنا فإن مذبح هيرودس كان له منحدر أكثر من فكرة وجود درج.

ع. ج ١. هناك ثلاثة كلمات تعني مذبح في ع.ج. كلمة هي الكلمة العادية في اليونانية الكلاسيكية وتعني مذبح، لكن في ع.ج ترد. ١. في أع١٧:٢٣، حيث تشير إلى "مذبحًا مكتوبًا عليه: لإله مجهول" (NIV). أكّد الكثير من الكتّاب اليونانيين القدامى أن فكرة مذابح لإله مجهول كانت فكرة معروفة في اليونان القديم، وبناء أحد المذابح الباقية تبدو عليه كتابة "لإله مجهول" (Bruce, 19; Haak, 166).

٢. الكلمة θυμιατήριον ترد. ١. في عب٩:٤، حيث يمكن أن تعني مذبح بخور، بالرغم من أن بعض العلماء يؤكد ترجمتها مبخرة (KJV). تبعًا للعرض الأخير يمكن أن تشير إلى المبخرة التي كانت تستخدم لحمل البخور إلى قدس الأقداس في خيمة الاجتماع في يوم الكفارة (لا١٦:١٢). في الواقع استخدمت هذه الكلمة عن المبخرة في سب. (٢أخ٢٦:١٩؛ حز٨:١١؛ ٤مك٧:١١) ولم تستخدم عن مذبح البخور، لكن ت. ثيو. ي. وأيضًا تر. سيما. استخدماها في خر٣٠:١ للإشارة إلى مذبح البخور. إضافة لذلك، وحيث أن الكتّاب اليهود والمسيحيون الأوائل استخدموا هذه الكلمة غالبًا للإشارة إلى مذبح البخور، فإنه سيبدو غريبًا بالنسبة لكاتب العبرانيين أن يشير إلى المبخرة البسيطة نسبيًا ويتجاهل مذبح البخور المهم (Bruce, 19; Ellingworth, 425-26; Hughes, 312).

في حال صحة ذلك، فإنه من عب٩:٤ يبدو أن مكان مذبح البخور في قدس الأقداس. وهذه مشكلة لأنه حسب خر٣٠:٧-٨، كان على رئيس الكهنة أن يوقد البخور على هذا المذبح كل يوم، وليس يوم واحد في السنة، عندما كان يدخل إلى قدس الأقداس في يوم الكفّارة. اكتفى البعض برؤية هذا على أنه مجرد خطأ أو على الأقل أنه شاهد من غموض الجزء المتعلق بكاتب العبرانيين (مثل، Ellingworth,

426-27). مهما يكن، ففي ضوء المعلومات التفصيلية عن المسكن في ع.ق ونظام تقديم الذبائح الظاهر في مكان آخر من السفر، لا يبدو أن الكاتب يعرف موقع مذبح البخور.

النسخة سامر. من كتب موسى الخمسة فيها خر٣٠:١-١٠ موضوعة وراء ٢٦:٣٥ وحذفت من ٣٠:٦ "قدّام الغطاء الموضوع على الشهادة"، بالتالي يُقرأ النص بتتابع على الشكل التالي: "(٢٦:٣٥) وتضع المائدة خارج الحجاب، والمنارة مقابل المائدة على جانب المسكن نحو التيمّن، وتجعل المائدة على جانب الشمال. (٣٠:١) وتصنع مذبحًا لإيقاد البخور من خشب السنط ... [يوضع هنا وصف المذبح الموجود في ٣٠:٢-٥] (٦) تضع المذبح أمام الحجاب الذي أمام تابوت الشهادة... حيث أجتمع بك" (NIV). ما يزال النص غامضًا، لكن يُعتقد أنه لو استخدم كاتب العبرانيين Vorlage بشكل مشابه للنسخة سامر. لأسفار موسى، عندها يمكن أن يكون ترتيب عب٩:٣-٤ مفهومًا بشكل أفضل (Waltke, 208).

إضافة لذلك، يوجد اهتمام خاص بأن بعض الوصف لمذبح البخور في ع. ق مثال، يقول في ١مل٦:٢٢ أن سليمان "غشّى بالذهب مذبح المسكن الداخلي" (NIV، حرفيًا؛ "المذبح الذي كان في المسكن الداخلي [أي، قدس الأقداس]"). يشير هذا النص إلى مذبح البخور (انظر بند٢٨) ويصف مكانه أكثر في ارتباطه القريب من مكان قدس الأقداس بالتالي ابتعاده عن الحجاب. خر ٣٠:٦، ٤٠:٥ يقرنان مذبح البخور أساسًا بتابوت الشهادة، الذي كان داخل قدس الأقداس. ليست المسألة فيما لو كان المذبح داخل قدس الأقداس، إنما أنه كان قريبًا على نحو خاص من التابوت، الذي كان من الناحية الأخرى للحجاب. بشكل مشابه هذه الوضعية القريبة من قدس الأقداس والتابوت تعتبر السبب في طريقة إعلان عب٩:٤ (انظر التفسيرات الكاملة لهذا العدد في ضوء النقطة الأخيرة، في ;Delitzsch, 52-58 (Hughes, 312-14; Westcott, 247-48.

٣. الكلمة الشائعة في ع. ج هي θυσιαστήριον، مذبح (يعني، مكان تقديم الذبائح، ١٧مرة في ع.ج) التي ترتبط بشدة بالاسم. θυσία، ذبيحة، تقدمة، تقديم الذبائح (٢٩مرة في ع. ج). تستخدم سب. عادة هذه الكلمة لتترجم كلمة מִזְבֵּחַ، باستثناء عندما تشير الأخيرة إلى مذابح وثنية أو المستخدمة في ديانات أخرى، هنا تستخدم في الغالب βωμός (انظر ع. ج ١ في الأعلى). في ع.ج تشير الكلمة θυσιαστήριον إلى: (أ) مذبح المحرقة في هيكل أورُشَلِيم (مت٥:٢٣-٢٤؛ ٢٣:١٨-٢٠، ٣٥؛ لو١١:٥١؛ عب٧:١٣؛ رؤ١١:١مجازيًا؟)، منها يستقبل كهنة الهيكل نصيبهم (١كو٩:١٣) وفيها يشترك كل الإسْرَائِيليون في أكل نصيبهم من الذبائح التي قدّموها هناك (١كو١٠:١٨)؛ (ب) مذبح البخور في هيكل أورُشَلِيم، قريب من الذي ظهر فيه الملاك لزكريا وهو يقدم البخور (لو١:١١)؛ (ج) تقديم ذبائح المحرقة في ع.ق خارج الهيكل (رو١١:٣، إشارة إلى مرثاة إيليا في ١مل١٩:١٠ وأيضًا ١٨:٣٠؛ ١٩:١٤؛ قا؛ يع٢:٢١ مع تك٢٢)؛ (د) الطعام من على مذبح المسيح، الذي نتقاسمه معًا (عب١٣:١٠)؛ (هـ) مذبح البخور في الهيكل السماوي (رؤ٦:٩؛ ٨:٣ ;bis, 5P 9:13; 14:18 (16:7.

٤. مت٢٣:١٨-٢٠ تهتم بشكل خاص بوجود علاقة مع مشن. رسالة Nedarim3:1 حيث الفكرة الربّية حول أن النذور المفروضة وغير المفروضة تعود إلى مسألة الإشارة إلى مذبح المحرقة في النذر. في هذه الجزئية، تتوافق مشن. مع تقدير يسوع لوجود طبيعة فرض للنذر مرتبطة بالمذبح، وإن لم يكن هذا فكر الربيين في أيام يسوع (مشن. كتبت حوالي ٢٠٠ميلادية لكن في الغالب تعكس التقاليد المبكرة). مع ذلك، الاستحواذ الكامل للأعداد المرتبطة والكلمات غير المرتبطة بالنذر تظهر في جملة هذه الرسالة بوضوح تبيّن وجود مشكلة مستمرة كان يتعامل معها يسوع في مت٢٣:١٦-٢٢.

٥. أما الإشارات في سفر الرؤيا، فقط واحدة منها يشير بوضوح إلى مذبح المحرقة (رؤ١١:١)، ورغم ذلك يمكن أن تفسر مجازيًا (Charles, 277 انظر معالجته الكاملة لكل استخدامات هذه الكلمة في سفر الرؤيا [٢٢٦-٣٠]؛ انظر أيضًا Bruce, 19). رؤ٨:٣، ٥؛ ٩:١٣ تشير بوضوح إلى مذبح البخور الذهبي أنه المكان حيث تصعد صلوات القديسين مع البخور وحيث يُسمع صوت من السماء (قا؛ ١٦:٧، الذي يجب تفسيره في ضوء ٩:١٣). المذبح في ١٤:١٨ يظهر أنه داخل الهيكل وليس في الساحة، حيث يخرج الملائكة من داخل الهيكل. على الأقل للوهلة الأولى يظهر أن ٦:٩ تشير إلى مذبح البخور بسبب الإشارة إلى الدم في ع١٠ (Brown, 436)، لكن هناك سبب جيد لافتراض أنها تشير بشدة إلى مذبح البخور السماوي (Charles, 229-30).

٦. الأكثر صعوبة هي عب١٣:١٠: "لنا مذبح لا سلطان للذين يخدمون المسكن أن يأكلوا منه"، رأى البعض أنها تشير إلى مائدة العشاء الرباني (مثال، -Westcott, 437 39)، لكن هذا لا يتوافق مع السياق (مثلاً، Brown, 434-35; Bruce, 19-20; Hughes, 577). من الأفضل رؤية أن المذبح مشابه للصليب الذي مات عليه يسوع، وخلف ذلك، رؤيته كناية عن كل مظاهر الموت الكفاري ليسوع واستفادتنا منه. في بداية سفر العبرانيين (انظر خصوصًا عب٩-١٠)، الاستعارة التي تمتد بشكل خاص إلى الهيئة المحددة ليوم الكفارة في ع.ق (مثال، تبعًا لـ لا١٦:٢٧ كان جسد ذبيحة الخطية يُحرق خارج المحلّة في ذلك اليوم، قا؛ عب١٣:١٢، "يسوع أيضًا تألم خارج

باب المدينة").

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [’azkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [’iššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [’āšmâ] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbḥ] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭā’t] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [ma‘ăśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [‘ōlâ [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [‘ărîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 4:787-801; Y. Aharoni, "Arad: Its Inscriptions and Temple," *BA* 31, 1968, 2-32; idem, "The Horned Altar of Beersheba," *BA* 37, 1974, 2-6; J. G. Baldwin, *1 & 2 Samuel*, TOTC, 1988; E. Ball, "Horns of the Altar," *ISBE* 2:758; K.-M. Beyse, *"hmm," TDOT*, 1980, 4:475-77; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering," *NIDNTT*, 1978, 3:415-38; F. F. Bruce, "Altar, NT," *IDBS*, 1976, 19-20; Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, 1970 and 1980; U. Cassuto, *Exodus*, (Eng.) 1967; R. H. Charles, *The Revelation of John*, ICC 1, 1920; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; R. A. Cole, *Exodus*, TOTC, 1973; P. R. Davies, *The Damascus Covenant*, JSOTSup 25, 1983; F. Delitzsch, *Hebrews*, (Eng.) 3d ed., vol. 2, 1883; M. Dijkstra, "The Altar of Ezekiel: Fact or Fiction?" *VT* 42, 1992, 22-36; S. R. Driver, *Exodus*, CBSC, 1918; idem, *Deuteronomy*, ICC, 1902; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; P. Ellingworth, *Hebrews*, The New International Greek Testament Commentary, 1993; F. C. Fensham, *Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1982; M. D. Fowler, "Incense Altars," *ABD* 3, 1992, 409-10; V. Fritz, "The Meaning of the Word *'hamman/hmn," Folia Orientalia*, 21, 1980, 103-15; N. H. Gadegaard, "On the So-called Burnt Offering Altar in the Old Testament," *PEQ* 110, 1978, 35-45; K. Galling, "Altar," *IDB* 1, 96-100; idem, "Incense Altar," *IDB* 2:699-700; M. Greenberg, "The Biblical Conception of Asylum," *JBL* 78, 1959, 125-32; idem, "The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration," *Int erp* 38, 1984, 181-208; R. D. Haak, "Altar," *ABD*, 1992, 1:162-67; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1985; H. W. Hertzberg, *1 & 2 Samuel*, OTL, 1964; C. Houtman, "'YHWH Is My Banner'—'A Hand on the Throne of YH': Exodus xvii 15b, 16a and Their Interpretation," *New Avenues in the Study of the Old Testament*, OTS 25, 1989, 110-20; P. E. Hughes, *Hebrews*, 1977; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCB, 1971; P. P. Jenson, *Graded Holiness*, JSOTSup 106, 1992; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, NCB, 1, 1984; idem, *1 and 2 Kings*, 2 vols., NCB, 1984; A. R. S. Kennedy, "Tabernacle," *A Dictionary of the Bible*, 1902, 653-68; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, TOTC, 1979; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; J. S. Kloppenberg, "Joshua 22: The Priestly Editing of an Ancient Tradition," *Bib* 62, 1981, 347-71; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; idem, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOTSup 33, 1984; idem, "Time, Place and the Deuteronimic Altar-Law," *Time and Place in Deuteronomy*, JSOTSup 179, 1994; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, 1994; J. Milgrom, "Sancta Contagion and Altar/City Asylum," 1980, SVT 32, 1981, 278-310; R. D. Nelson, "The Altar of Ahaz: A Revisionist View," *HAR* 10, 1986, 267-76; J. Niehaus, "The Central Sanctuary: Where and When?" *TynBul* 43, 1992, 3-30; K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*, SVT 38, 1986; H. Nowack, "Untersuchungen über die materialtechnischen Aspekte des Altars Ex 27," *BN* 63, 1992, 62-71; H. Th. Obbink, "The Horns of the Altar in the Semitic World, Especially in Yahwism," *JBL* 56, 1937, 43-49; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; M. Ottosson, *Temples and Cult Places in Palestine*, 1980; J. J. S. Perowne, *Psalms*, (Eng.) 4th ed., 1878; C. Rabin, *The Zadokite Documents*, 1958; E. Robertson, "The Altar of Earth (Exodus xx, 24-26)," *JJS* 1, 1948, 12-21; N. M. Sarna, *Exodus*, 1991; W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, 3d ed., 1927; J. M. Sprinkle, *"The Book of the Covenant": A Literary Approach*, 1994; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20, 1990; J. B. Taylor, *Ezekiel*, TOTC, 1969; D. W. Thomas (ed.), *Archaeology and OT Study*, 1967; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, TOTC, 1974; R. S. Tomback, *A Comparative Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978; P. H. Vaughan, *The Meaning of Bama in the Old Testament*, 1974; B. K. Waltke, "Prolegomena to the Samaritan Pentateuch," diss., 1965; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1973 (tr.); G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; idem, "The Date of Deuteronomy: Linch-Pin of Old Testament

Criticism, Part 2," *Themelios* 11:1, September 1985, 15-18; B. F. Westcott, *Hebrews*, 2d ed., 1892; C. Westermann, *Genesis*, 3 vols., (Eng.) 1984-86; H. M. Wiener, *The Altars of the Old Testament*, 1927; T. W. Willett, "Witness, Altar of," *ABD*, 1992, 6:945; D. J. Wiseman, *1 and 2 Kings*, TOTC, 1993; Y. Yadin (ed.), *The Temple Scroll*, (Eng.) 2, 1983; W. Zimmerli, *Ezekiel*, (Eng.) 2 vols., Hermeneia, 1979 and 1983; W. Zwickel, "Die Altarbaunotizen im Alten Testament," *Bib* 73, 1992, 533-46.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

4641	מֶזֶג

מֶזֶג [*mezeg*]، اسم. نبيذ متبّل/ مخلوط/ ممزوج (#٤٦٤١).

ش. أ. ق مشن. عبر. מִזְגָּא أرم. يه..؛ سريانية. *mᵉzaga'*.

ع. ق ترد الكلمة مرة في نش٧:٢، تشير إلى رغبة العريس بأفضل عصير، من خلال ترجمة مثل "لا تكفّ/ تُفقد الخمر المخلوطة/ الممزوجة" من محضر المحبوبة، حيث تظهر مشاعر الحب هنا.

ع. ج تترجم سب. الكلمة إلى κρᾶμα، فولج. إلى *poculis*، مشروب.

عنب ـ عصير، خمر: ← גַּת [*gat* [1]] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [*dema'*] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [*ḥōmeṣ*] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [*ḥemer*] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [*yayin*] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← ירשׁ [*yrš* [2]] (يدوس معصرة الخمر/العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מהל [*mhl*] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣)؛ ← מֶזֶג [*mezeg*] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [*mišrâ*] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס [*'āsîs*] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שׂחט [*śḥṭ*] (عصير، يعصر العنب، #٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [*šemer* [1]] (الثفل، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [*tîrôš*] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

4642	מָזֶה

מָזֶה [*māzeh*]، صفة. خاوٍ (ترد١. في تث٣٢:٢٤؛ #٤٦٤٢).

ش. أ. ق عرب. *mazza*، مصَّ.

ع. ق يرد الاسم في تعبير מְזֵי רָעָב، خاوون من الجوع، في تث٣٢:٢٤ كواحدة من البلايا الواردة في نشيد موسى والتي تهدد إسْرَائِيل المتمرد. تستبدلها JB مخزن من الجوع، قراءة מָזוּ بدلاً من מָזוּ ,מְזֵי، نفسها ترد١. (مز١٤٤:١٣، #٤٦٤٦). هناك اقتراح أن إش٥:١٣ "سيموتون من الجوع" (مس. מְתֵי רָעָב، "رجال جوع" أو "موتى الجوع") يجب أن تُقرأ מְזֵי רָעָב كما في تث٣٢:٢٤. مما يزود بمرادف "" لكن دليلها الكتابي ضعيف.

اثنان من البلايا المشار إليها في تث٣٢:٢٤ هي الوباء والحمّى. في KJV "الدمار المرير" بدلاً من "الحمّى الفتاكة"، بالتالي تقدم مرادف في النص، وهكذا بشكل مشابه البلايا الأربعة في حز١٤:٢١، رؤ٦:٨.

روبرت جي. واي *Robert J. Way*

4646	מָזוּ

٤٦٤٦ מָזוּ [*mâzû*] مخزن قمح (# ٤٦٤٦)

ع. ق ترد الكلمة فقط في مز١٤٤:١٣؛ يقول النص أن كل المخازن ملآنة بشكل واضح بكل أصناف الإنتاج.

ب. ت تستخدم سب. كلمة ταμίεια، خزينة (G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1961, 1371) في ترجمة الكلمة عبر. ع. ج يستخدم الكلمة ي. ἀποθήκη للإشارة إلى المكان الذي يخزن فيه القمح.

مخزن قمح: ← מַאֲבוּס [*ma'ªbûs*] (حبوب، مخزن قمح، #٤٣٩٣)؛ ← מָגוֹר [*māgôr* [3]] (حفرة المستودع، #٤٤٧٣)؛ ← מָזוּ [*mâzû*] (مخزن قمح، #٤٦٤٦).

البيبلوجرافيا

S. M. Paul and W. G. Dever, eds., *Biblical Archaeology*, 1973, 48-51.

بول دي. ويجنير *Paul D. Wegner*

4647	מְזוּזָה

מְזוּזָה [*mᵉzûzâ*]، اسم. قائمة الباب (#٤٦٤٧).

المغزى من מְזוּזָה يظهر في الطبيعة الثابتة عند المدخل. كل شخص يجب أن يمر من خلال القوائم يحصل على حق الدخول؛ وهكذا تعتبر القوائم كرمز لكل ما هو داخل البناء أو القاعة التي يعبر إليها الداخل. لهذا السبب، يُعتبر ما يُكتب عنهم ويركز عليهم عبارات مهمة عن الاحتلال. لا يقدم الكتاب المقدس دليل واضح حول أي نوع من السحر المترافق مع الفعاليات المختلفة المحيطة بـ מְזוּזָה.

لمناقشة هذا الموضوع في مكان آخر وتأثيره المحتمل على إسرَائِيل، انظر Milgrom والمراجع هنا.

١. قوائم بوابات المدينة. خلع شمشون باب مدينة غزة مع القائمتين (قض١٦:٣).

٢. قوائم الهيكل. إنها المكان حيث كان عالي يجلس عندما رأى حنّة (١صم١:٩). في هيكل سليمان كان القوائم مصنوعة من خشب الزيتون (١مل٦:٣٣). كان تطهير الهيكل في حزقيال يتم من خلال وضع الدم على القوائم (حز٤٥:١٩). مثلما كان رئيس الشعب ينتظر عند القائمتين لعدم تمكنه من دخول الهيكل حتى يتم تقديم الذبيحة عنه (٤٦:٢)، وكمثل أعلى على الرجل التقي أنه هو الذي ينتظر عند قوائم هيكل الله (أم٨:٣٤).

٣. قوائم البيت الخاص. كالمكان الذي كانت دماء ذبيحة الفصح توضع عليه (خر١٢:٧،٢٢،٢٣) والمكان الذي تكتب فيه شريعة الله (تث٦:٩، ١١:٢٠)، ترمز מְזוּזָה إلى أعضاء الأسرة من البيت الذين ينالون الحرية من الدينونة وموت الابن البكر في الفصح. وضع الأصنام وراء מְזוּזָה القائمة كان مرفوضًا لأنه فعليًا يعني أن إسرَائِيل قد رفض الله (إش٥٧:٨).

ع. ج *NIDNTT* 2:29-31

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [*'ayil* 3] (عضادة الباب، #٣٨٢) ← אָמְנָה [*'ōmnâ*] (عمود؟، عضادة الباب؟، #٥٩٥) ← בְּרִיחַ [*b^e^rîaḥ*] (مزلاج، #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [*delet*] (باب، #١٩٤٦) ← לוּל [*lûl*] (باب مسحوا، #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [*m^e^zûzâ*] (عضادة الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [*miptān*] (عتبة، #٥١٠٩) ← אַף ← מַשְׁקוֹף [*mašqôp*] (الأسكفة، #٥٤٨٥) ← סַף [*spp*] (يضطجع على عتبة الباب، #٦٢١٤) ← צִיר [*ṣîr* 2] (محور الباب، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [*ša'ar* 1] (بوابة، #٩١٣٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:801-4.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

מָזוֹן [*mazôn*]، مؤن، ممتلكات، #٢٣١٥

4649	מָזוֹר

מָזוֹר 1 [*māzôr* 1]، بثرة، قرحة، عفن (#٤٦٤٩)، ممكن أن تشير إلى قرحة أو بثرة متقيّحة (فقط في إر٣٠:١٣؛ هو٥:١٣). بالنسبة لـ إر٣٠:١٣ انظر עָשׁ، بالنسبة لـ هو٥:١٣ انظر، قيح (#٦٩٣٢).

داء، تقرّح، بثرة، داء جلدي، ندبة، جرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*'^a^ba'bu'ōt*] (تقرّحات، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (حالة جلدية، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (لطخة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (طفح دمامل جلدية، #١٧٣٤)؛ ← זרר 1 [*zrr* 1] (يعصر [جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס 1 [*ḥeres* 1] (مرض الجرَب، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثرة، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (داء جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יֵרָקְרַק [*y^e^raqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*k^e^wîyâ*] (ندبة، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*m'r*] (متقرّح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר 1 [*māzôr* 1] (بثرة، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (عاصفة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (طفح جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (حك، صقل، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (مرض فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*'ōpel* 1] (خرّاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [*'āš* 2] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [*ṣāpâ* 3] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (ندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣr'*] (معاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת 2 [*ś^e^'ēt* 2] (ورَم، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [*śtr*] (يتفشى [ورم خبيث]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*š^e^ḥîn*] (بثرة، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חלה 1 [*ḥlh* 1] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

4652	מֵזַח

מֵזַח 2 [*mēzaḥ* 2]، منطقة (مز١٠٩:١٩؛ #٤٦٥٢)؛ מְזִיחַ [*mazîaḥ*]، منطقة (أي١٢:٢١؛ #٤٦٥٣).

ع. ق تتشابه كلمة מֵזַח، مع جذر מְזִיחַ—تقريبًا لفظ مختلف عن מֵזַח—كل من الكلمتين يرد مرة في عبر. الكتابية (مز١٠٩:١٩؛ أي١٢:٢١). تشيران إلى جزء من الملابس، بمعنى منطقة أو حزام. اقترح T. O. Lambdin أن الكلمة מֵזַח يمكن أن تفهم بمعنى كلمة دخيلة من المصرية (Lambdin "الكلمات المصرية الدخيلة على ع. ق"، *JAOS* 73, 1953, 146, 152).

منطقة، حزام: ← אֵזוֹר [*'azar*] (يمنطق، يتمنطق، #٢٧٣)؛ ← חגר [*hgr*] (يربط، يمنطق، #٢٥٢٠).

مارك إف. روكر *Mark F. Rooker*

٤٦٥٣ מְזִיחַ [*mazîaḥ*]، منطقة، #٤٦٥٢

٤٦٥٤ מַזְכִּיר [*mazkîr*]، محرر، سكرتير، #٢٣٤٩، كتابة

٤٦٥٥ מַזָּל [mazzal]، علامة خاصة بالأبراج؟، كوكب؟، #٣٩١٩

4657	מַזְלֵג

מַזְלֵג [mazlēg]، اسم، منشال (فقط في ١صم٢:١٣) (#٤٦٥٧)؛ מִזְלָגָה [mizlagâ]، اسم، منشال (#٤٦٥٨).

ش. أ. ق أكد. *mazlagu* لها معنى مشابه، منشال أو خطاف (*CAD* 10, 438).

ع. ق استخدم أولاد عالي في ١صم٢:١٣ منشال بثلاث إشواك (حرفيًا: ثلاثة أسنان) كي يأخذوا من لحم الذبيحة أثناء طبخها (قا: التفسير في G.E. Wright, *biblical archaeology*, 1957, 143). كانا المنشال من بين الأدوات البرونزية الخاصة بالطقوس الدينية الموضوعة على مذبح المسكن الخارجي (خر٢٧:٣؛ ٣٨:٣؛ عد٤:١٤)، ويقترح U. Cassuto (*Exodus*, 1967, 363) أن لها مقابض وشوكات تستخدم لترتيب الذبيحة على المذبح. حسب سفر أخبار الأيام الأول كانت مصنوعة من الذهب (١أخ٢٨:١٧). في ٢أخ٤:١٦ يوجد مناشل من البرونز اللامع، لكن يوازيها في ١مل٧:٤٥ كلمة וְאֵת מִזְרָק، قدور.

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšām*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*'ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٠٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هارون: لاهوت؛** ← **ذبيحة: لاهوت؛** ← **كهنة و لاويين: لاهوت**

فيليب جينسون *Philip Jenson*

٤٦٥٨ מִזְלָגָה [*mizlagâ*]، منشال، #٤٦٥٧

٤٦٥٩ מְזִמָּה [*mᵉzimmâ*]، تفكير، خطة شريرة، مؤامرة، #٢٣٧٢

٤٦٦٠ מִזְמוֹר [*mizmôr*]، مزمور، #٢٣٧٦

٤٦٦١ מַזְמֵרָה [*mazmerâ*]، سكين الكرمة، #٢٣٧٧

٤٦٦٢ מְזַמֶּרֶת [*mᵉzammeret*]، أداة لإطفاء الشموع، #٢٣٧٧

٤٦٦٣ מִזְעָר [*miz'ar*]، مسألة صغيرة، #٢٤٠٢

٤٦٦٥ מִזְרֶה [*mizreh*]، مذراة، #٢٤٣٠

٤٦٦٦ מַזָּרוֹת [*mazzarôt*]، خاصة بالأبراج، #٣٩١٩

4667	מִזְרָח

מִזְרָח [*mizrāḥ*]، مشرق (#٤٦٦٧)؛ > זָרַח (*zarah*، ارتفع، إشرق، #٢٤٣٦).

ع. ق ١. الكلمة تعني "المكان الذي تشرق منه الشمس" وهو "الشرق" (*HALAT* 536-37) وتستخدم في ع. ق لتشير إلى اتجاه جغرافي. تستخدم مع كلمة "الشمس" (كما في إش٤١:٢٥، حيث الكلام النبوي القوي أعطي من الرب في مقارنة مع الأصنام "البكماء" ويصف أصل كورش (انظر، E. J. Young. *Isaiah*, 1977, 3:101-2).

٢. كانت نقطة بداية الاتجاهات الجغرافية في إِسْرَائِيل القديم تُفهم من خلال وقوف الشخص أمام (קֶדֶם) جهة مشرق الشمس (מִזְרָח)، حيث تُعتبر جهة الشرق. ناحية اليد اليسرى (שְׂמֹאל، #٨٥٢٠) هي جهة الشمال (צָפוֹן)؛ ناحية اليد اليمنى (יָמִין) ي الجنوب (תֵּימָן)؛ خلف الشخص "حيث تغرب الشمس" (מַעֲרָב) حيث تكون جهة البحر (יָם) هناك جهة الغرب (انظر، *TWAT* 6:1165). من ناحية أخرى، هناك تقديرات أخرى لمعرفة الاتجاهات المختلفة، وهذه سوف يتم بحثها تحت الكلمة الخاصة.

المغزى اللاهوتي من الكلمات الخاصة بالاتجاهات يمكن تلخيصه بالملاحظات التالية. الشمال كان مكان الجبال المستترة لآلهة الكنعانيين وأحيانًا يظهر تباينها عن تألق عظمة جبل صهيون، المكان المقدس ليهوه، إله إِسْرَائِيل (مز٤٨:٢[٣]). أيضًا من الشمال احتشد أعداء إِسْرَائِيل المخيفين، سواء كانوا الآشوريين أم البابليين أم عدو إسخاتولوجي سيظهر لاحقًا (حز٣٨-٣٩). الجنوب تبرز أهميته من طريق التجارة، الذي كان أيضًا منفذًا مفتوحًا للأعداء كي يعبروا خلال الأرض. في الغالب كان هذا الحدث في الماضي ومن المحتمل أن يحدث ثانية في "نهاية الوقت" (دا١١:٤٠). الشرق كان منطقة جنّة عدن ومهد الحضارات (تك٢:٨؛ ١١:٢). أيضًا كان الشرق معروفًا بحكمته (١مل٤:٣٠[٥:١٠]) والسحر (إش٢:٦)، الذي كان له تأثيره على إِسْرَائِيل. من الجانب الشرقي للهيكل، رأي حزقيال "مجد الرب" وهو يغادر (حز١١)، ومن البوابة الشرقية سوف يعود مجد الله (٤٣:١٤). عندما تستخدم الاتجاهات المختلفة، فإنها تصف الأرض التي وُعد بها إبراهيم ونسله (تك١٣:١٤)، تشير إلى تجميع الله

للمفديين (مز٣:١٠٧)، أو تبلّغ رسالة تأكيد أن الله سيزيل الخطية "كبعد المشرق عن المغرب" (١٢:١٠٣). الرياح التي تهب على الأرض من الشمال، الجنوب، الشرق، الغرب، كلها تحت تحكم الله، وهو يستخدمها كي يتمم مقاصده كالتأديب أو الانتعاش.

إتجاهات: ← דָּרוֹם [dārôm] (جنوب، #١٩٩٩)؛ ← יָם [yām] (غرب، بحر، #٣٥٤٢)؛ ← יָמִין [yāmîn [1]] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥)؛ ← מִזְרָח [mizrāḥ] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧)؛ ← מַעֲרָב [ma'ărāb [2]] (غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶגֶב [negeb] (جنوب، صحراء النقب، #٥٥٨٢)؛ ← צָפוֹן [ṣāpôn [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← קָדִים [qādîm] (الجانب الشرقي، ريح شرقية، #٧٧٠٨)؛ ← שְׂמָאלִי [śemā'lî] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، سيء الحظ، نحو الشمال، #٨٥٢٠)؛ ← תֵּימָן [têmān [1]] (جنوب، #٩٤٠٢).

كليون إل . روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

4668	מְזָרִים

מְזָרִים [mezārîm]، اسم. رياح شمالية (التي تذرّي البرد) (#٤٦٦٨)؛ < זָרָה [1] [zarâ]، ذرّى، (#٢٤٣٠).

ع. ق وردت الكلمة فقط في أي٣٧:٩، في الحديث عن سيادة الله على الخليقة، يوازيها كلمة סוּפָה (رياح عاصفة، #٦٠٧٠).

ب. ت فقط في 1En 76:10

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [zal'āpâ] (حارقة [ريح]، #٢٣٦٣)؛ ← חָזִיז [ḥāzîz] (غيوم، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [yôm [2]] (ريح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [mezārîm] (رياح الشمال، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [sûpâ [1]] (عاصفة رياح مدمّرة، إعصار، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [s'h] (قذف، تهافت [عاصفة]، #٦١٨٥)، ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [r'm [1]] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [ś'r [2]] (يميت في ريح عاصفة، #٨٥٤٨).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *Job*, 563-64.

مانفريد دريزا *Manfred Dreytza*

٤٦٦٩ מִזְרָע [mizra']، أرض منثورة، بذور الأرض، #٢٤٤٥

٤٦٧٠ מִזְרָק [mizraq]، حفنة، حوض، كأس، #٢٤٥٠؛ #٣٩٩٨

٤٦٧١ מֵחַ [meaḥ]، جوهر، دسم، #٤٦٨٣

٤٦٧٣ מָחָא [maha' [1]]، ضربة، صفعة، #٣٣٣٨

٤٦٧٥ מַחֲבֵא [mahabe']، مخبأ، #٢٤٦١

٤٦٧٦ מַחֲבֹא [mahabo']، مخبأ، #٢٤٦١

٤٦٧٧ מְחַבְּרוֹת [mehabberôt]، رباط، كلاّب، #٢٤٨٩

٤٦٧٨ מַחְבֶּרֶת [mahberet]، موصل، وصلة، عقدة، #٢٤٨٩

٤٦٧٩ מַחֲבַת [mahabat]، صاج، كعكة مستوية، خبز

٤٦٨٠ מַחֲגֹרֶת [mahagoret]، جراب – ثياب، #٢٥٢٠

4681	מחה

מחה [mḥh [1]]، قَلْ. مسح؛ أزال، أهلك، أباد؛ نِفْعَلْ. يُزال، يهلك؛ هِفْعِيل. (أو قَلْ. ؟؛ قا؛ *HALAT* 538a)، يُباد (#٤٦٨١).

ش. أ. ق يوجد للجذر מָחָה مشابهات باللفظ في أوغا. فينيقية.. عرب. بمعنى شائع وأيضًا نوعًا ما في أكد. ؛ (*TWAT* 4:804)جعزية.(Leslau, 307) .

ع. ق ١. ورد الفعل ٣٣مرة، حوالي ٢٢مرة منها في صيغة قَلْ. استخدم لوصف أعمال مثل مسح الفم لتنظيفه بعد الأكل (قَلْ.، أم٣٠:٢٠) ومسح الأطباق (قَلْ.، ٢مل٢١:١٣). أيضًا يرد عن غسيل الكاهن اللعنات من الكتاب باستخدام ماء مر ويشربه للمرأة المتهمة بالزنا (عد٥:٢٣). محي الكتابة من الكتاب بشكل طبيعي تأثر بالغسيل، وهذه الأفعال تظهر معنى أساسي من מָחָה (انظر، Haran, 169). بما أن المسح أو الإزالة تتضمن إزالة كاملة لأي شيء يمكن رؤيته، فغالبًا מָחָה تستخدم مع التأثير العظيم لكل من دينونة يهوه وخلاصه.

٢. في كلمات الدينونة، يضاف الفعل ليصف الإزالة الكاملة (وكذلك التدمير) للحياة بسبب الطوفان (قَلْ.، تك٧:٤؛ نِفْعَلْ. ٧:٢٣)، محو ذكر عماليق (قَلْ.، خر١٧:١٤)، والإزالة الكاملة لاسم الشرير بشكل عام (مز٩:٥ [٦؛ متوازي אָבַד]). عندما أعلن الله عن غضبه، طلب موسى أن يمحى اسمه من الكتاب بدلاً من الشعب، لكن الله رفض (قَلْ.، خر٣٢:٣٢-٣٣). في قراءة لعنات العهد، كان الله واضحًا أنه سيحذف اسم غير التائب من تحت السماء (قَلْ.، تث٢٩:٢٠[١٩]). ستمحى أورُشَلِيم وقت القضاء مثلما يمحى الصحن (قَلْ.، ٢مل٢١:١٣)، لكن الله لن يبيد شعبه بالتمام (قا؛ عن المملكة الشمالية، قَلْ.، ١٤:٢٧). الأهمية العظيمة لمحو الاسم تظهر في زواج الأخ من زوجة أخيه الميت (نِفْعَلْ.، تث٢٥:٦) والرغبة في الحفاظ على اسم بنيامين في إِسْرَائِيل (نِفْعَلْ.، قض٢١:١٧).

٣. في كلمات الخلاص، تستخدم מָחָה في الوعد بأن الله سيمسح كل دمعة عن الوجوه (قَلْ.، إش٢٥:٨) والتأكيد بأن الخطايا قد تمّ محوها (قَلْ.، إش٤٤:٢٢؛ أيضًا قَلْ.، ٤٣:٢٥؛ قا؛ مز٥١:١، ٩ [٣، ١١]).

ب. ت ١. الخطية تُمحى (نِفْعَل. מָחָה) بسبب بر الله (نح 11:3).

٢. في تلم. ومشن.، מחה بمعنى "يُهلك، يمسح" هي أقل استخدامًا من מחק، في حين تعني מחה عادة "يحتجّ" (بيعِّل.) و"يحل، يخفف" (هِفعِيل.)، أيضًا في نيفعَل تعني "ذائب، مباد، هالك" (Jastrow 2:759-60, 763-64).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד [’bd [1]] (أباد، #٦) ← איד [’êd] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [dmh [3]] (يهدم، #١٩٠٥) ← דמם [dmm [3]] (يبيد، #١٩٠٩) ← הרס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [ḥbl [2]] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [ḥlq [3]] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [ḥt’] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [klh [1]] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [krt] يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [mḥh [1]] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [nṣh [2]] (يسقط أنقاضًا، #٥٨٩٨) ← נתס [nts] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [ntṣ] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [ntš] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [p’h] (يتحطم قطعًا، #٦٩٩٠) ← פיד [pîd] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [prr [1]] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [ṣdh [2]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שדד [šdd] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שחת [šḥt] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שמד [šmd] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [tablît] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:471; *TWAT* 4:804-8; M. Haran, "Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times," *JSS* 33, 1982, 161-73; W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

מחה	4682

מחה [2] [mḥh 2]، قَلْ. يتصل بـ؟ (ترد ١. في عد٣٤:١١؛ #٤٦٨٢)؛ מְחִי [meḥî]، يضرب (ترد ١. حز٢٦:٩؛ #٤٦٩٣).

ع. ق اعتبر Milgrom الكلمة الواردة في عد٣٤:١١ ذات صلة بـ מָחָה، يضرب أو يمس (#٤٦٨١)، وبشكل مشابه اعتقد Ashley. بالمثل في حز٢٦:٩ معظم المفسرين اتفقوا على أن מְחִי تشير إلى ضربة أو صدمة بآلات حربية، مرة أخرى اشتقت من מָחָה. كنتيجة ليس هناك أي احتياج لأن الأمر بديهي. *HALAT* מָחָה تقوم بربط מָחָה مع מָחָא، ضربة، تصفيق الأيدي، وتطابقهما مع كلمات دخيلة من أرم.

تلامس: ← גשש [gšš] (لمس، شعر، تحسس، #١٧٧٩)؛ ← משש [mšš] (لمس، شعر، اختبر، تحسس، #٥٤٩١)؛ ← נגע [ng‘] (لمس، جرح، #٥٥٩٥).

البيبلوجرافيا

T. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers*, 1989.

جوردن إتش . ماتيس / جون والتن *Gordon H. Matties/John Walton*

מחה	4683

מחה [3] [mḥh 3]، بُعِّلَ. اسمفع، مسمّنة، الأفضل (#٤٦٨٣؛ ترد ١. في إش٢٥:٦)؛ اسم. מֵחַ [meaḥ]، أفضل الطعام، دسم، غني (#٤٦٧١).

ع. ق ١. يستخدم اسم المفعول (מְמֻחָיִם) في وصف إشعياء لاحتفال الشرب (מִשְׁתֶּה) لكل الشعوب التي ستجتمع على جبل صهيون في الأيام الأخيرة (إش٢٥:٦). في NIV، أفضل اللحوم، بدلاً من عبر. שְׁמָנִים מְמֻחָיִם، حرفيًا، "وليمة سمائن، أفضل الطعام".

٢. اسم. מֹחַ، مخ (نُقيّ) العظام، يرد في وصف أيوب الرجل الناجح. أي٢١:٢٤، "عظامه غنية بالنُقيّ" تعكس عبر. "مخ عظامه طري" (שָׁקָה [#٩١٩٧])؛ قا؛ أم٣:٨، حيث ينال متقي الله "سقاء [رطوبة- שִׁקֻּוִּי] لعظامه"). في أي٢١:٢٤ كلمة מֹחַ توازي חָלָב (زبدة). من الممكن قراءتها חֵלֶב، دسم (#٢٦٩٣؛ انظر Pope, 161).

٣. اسم. מֵחַ، مسمّن، يرد في مز٦٦:١٥؛ إش٥:١٧. يقول إشعياء أن قصد الله هو سكينة الرعاة بعد الويلات التي وردت في الإصحاح (في NIV تشابه "الخراف" عبر. מֵחִים، مسمّنة). في مز٦٦:١٥ NIV "أصعد لك محرقات سمينة" بدلاً من عبر. "أقدّم لك ذبائح مسمّنة". كانت المحرقات (עֹלָה #٨٥٩٢؛ כָּלִיל، #٤٠٠٣) تؤخذ من الذكور السليمة ضمن ترتيبات العابد. كان الخروف المسمّن أو الجدي يُعتبر ملكية ذات قيمة ومن لوازم الذبيحة (*AncIsr*, 415, 416).

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [’bs] (يسمن، #٨٠)؛ ← ברא [2] [br’ 2] (يسمن S .o، #١٣٤٤)؛ ← דשן [1] [dšn [1]] (يصبح سمينا، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב [1] [ḥēleb [1]] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה [3] [mḥh [3]] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [merî’] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [peder] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [pîmâ] (دسم، #٧٠٨٩)؛

← שׁמן [1] [šmn [1]] (يصبح سمينا، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

M. H. Pope, *Job*, AB 15, 1974; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961.

روبرت جي . واي *Robert J. Way*

٤٦٨٤ מְחוּגָה [m^ehûgâ]، بوصلة، #٢٥٥٢
٤٦٨٥ מָחוֹז [mahôz]، ملجأ، #٦٣٩
٤٦٨٨ מָחוֹל [1] [mahôl [1]]، رقص، #٢٥٦٥
٤٦٩٠ מַחֲזֶה [mah^azeh]، رؤية، كلمة وحي، #٢٦٠٠
٤٦٩١ מֶחֱזָה [meh^ezâ]، مفتوح للنور، #٢٦٠٠
٤٦٩٣ מִחִי [m^ehî]، صدمة، ضربة، #٤٦٨٢
٤٦٩٥ מִחְיָה [mihyâ]، نشأة، بقاء، انتعاش، #٢٦٤٩

4697 מְחִיר

מְחִיר [1] [m^eḥîr [1]]، قيمة، ثمن، دفعة (#٤٦٩٧).

ش. أ. ق أكد. *mahiru*، ثمن، *mahiranu*، مشتري؛ مثل "سوق" قا؛ *CAD* 10:92-99; B. Landsberger, in: *Hebraische Wortforschung*, 1967, 184; W. Rollig, *WO* 8, 1975-76, 288-89; m. Silver, *Economic Structures of the Ancient Near East*, 1985, 73-144؛ أوغاريتية. اسم. *mhr* (*WUS* 1548; *TWAT* 4:808-9). ترد مرة في واحدة من Arad ostraca (*HALAT* 539: G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991, no. 2.002.5).

ع. ق ١. استخدمت الكلمة في معناها اللفظي، خصوصًا مع التدوين الملكي: اشترى داود حقل والقيمة (الثمن) قُدّر بالشاقل (٥٠ شاقل فضة في ملوك، لكن ٦٠٠ شاقل ذهب في أخبار الأيام) (٢صم٢٤:٢٤؛ قا؛ ١أخ٢١:٢٥). استخدمت أيضًا من أجل الخيول والملابس الكتّانية التي جلبها تجّار الملك (١مل١٠:٢٨-٢٩=٢أخ١:١٦؛ قا؛ Y. Ikeda "تجارة سليمان بالخيول والمركبات في حالتها الدولية،" في: T. Ishida (ed.), *studies in the period of David and Solomon*, 1982, 215-38). يقدم آخاب ثمن كرم نابوت (١أخ٢١:٢). في هذه الحالة كان الثمن المدفوع بالشاقل (قا؛ أوغاريتية. *mhr + ksp*)، لكن كان الحملان تستخدم كدفعات (أم٢٧:٢٦). كان على المسبيين أن يدفعوا من أجل الأخشاب (مرا٥:٤). في هذه الحالات تمت الإشارة إلى عمليات تنقّل البضائع، لكن في نصوص أخرى أيضًا استخدم الدفع بدون معنى تجاري.

٢. استخدمت الكلمة في معنى إسخاتولوجي نبوي: كورش يحرر المسبيين دون ثمن (إش٤٥:١٣). بنفس الطريقة يُدعى المسبيّون كي يشتروا طعامًا دون أجرة (١:٥٥). سوف يدفع يهوه كل ثروتهم للنهب كغنيمة دون ثمن (إر١٥:١٣). في رؤيا دانيال ١١:٣٩ الملك الرابع يعطي ممتلكات أكثر لمؤيّديه كأجرة.

٣. في الرثاء في مز٤٤، يشتكي الشاعر من أن الله يبيع شعبه دون مقابل (ع١٢). ثمن كلب (כֶּלֶב، "زاني ذكر" في NIV ؛ قا؛ *TWAT* 4:164; 5:272) يجب ألا يُدفع في الهيكل عن نذر ما (נֶדֶר، قا؛ K. van der Toorn, "female prostitution in payment of ancient Israel" *JBL* 108, 1989, 200-201) (تث٢٣:١٨)، هذا يعني أن المال المدفوع عن نذر في الهيكل يجب ألا يكون مصدره زنا (لكن لاحظ أن هذا غير موجود في بعض "المذاهب المقدسة"، أي "الزنا المقدس"؛ van der Toorn, 204-5). تم توبيخ كهنة إسْرَائِيل بسبب تعليمهم عن الأجرة (مي٣:١١).

٤. الاستخدام المجازي. لا يمكن قياس قيمة الحكمة (חָכְמָה) (أي٢٨:١٥)؛ تُستخدم مع שֶׁקֶל כֶּסֶף [بتوازي مع الذهب]، لكن الحكمة بدون قيمة بالنسبة للجاهل (أم١٧:١٦).

ب. ت يستخدم بن سيراخ الكلمة بشكل مجازي عن قيمة الصداقة (سير٦:١٥؛ قا؛ ٧:١٨). الحصول على دخل هو أمر مقبول (٤٢:٤)، لكن الرغبة في الاحتفاظ بالدخل تُفسد (٣١:٥).

تجارة، بضائع، بيع، شراء: ← כְּנַעַן [k^ena'an [2]] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כרה [krh [2]] (يتجنب التجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [m^eḥîr [1]] (ثمن، دفعة، #٤٦٩٧)؛ ← מכר [mkr [1]] (تجارة، بيع، #٤٨٣٥)؛ ← סחר [sḥr] (سفر، تجارة، #٦٠٨٦)؛ ← קנה [qnh] (يكسب، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רכל [rkl [1]] (تجارة، #٨٢١٧)؛ ← שׁבר [šbr [2]] (يشتري، ٨٦٩٠).

زنا: ← זנה [znh [1]] (يقترف فجور، تعمل كزانية، #٢٣٨٨)؛ ← קָדֵשׁ [qādēš [1]] (شخص مقدّس، هيكل زنا، #٧٧٢٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:808-11.

إزاك كورنيليوس *Izak Cornelius*

٤٧٠٠ מַחֲלֶה [mah^aleh]، داء، #٢٧٠٣
٤٧٠١ מַחֲלָה [mah^alâ]، داء، مرض، #٢٧٠٣
٤٧٠٣ מְחֹלָה [m^eholâ] ، رقص؛ #٢٥٦٥

4704 מְחִלָּה

מְחִלָּה [m^eḥillâ]، اسم. حفرة (#٤٧٠٤)؛ < חלל [ḥll [2]]، يثقب، يجرح، يذبح (#٢٧٢٦).

ع. ق يرد اسم، מְחִלָּה فقط في إش٢:١٩، في وصف دينونة الرب حيث سيختبئ الناس في المغاير، باحثين عن تجاويف أو حفائر (מְחִלּוֹת) في الأرض كي يحموا أنفسهم من رؤية قضاء الله. انظر أكثر #٥١١٧.

كهف، مغارة، ثغرة، وكر، حفرة، شق: ← מְחִלָּה [*m*ᵉ*ḥillâ*] (حفرة، #٤٧٠٤)؛ ← מְעָרָה [*m*ᵉ*'ārâ* [1]] (كهف، #٥١١٧)؛ ← נְקָרָה [*n*ᵉ*qārâ*] (شق، مغارة، #٥٩٤٢).

روسل فولير *Russell Fuller*

٤٧٠٨ מַחֲלֻיִים [*mah*ᵃ*luyîm*]، مرض، #٢٧٠٣

4710 מַחֲלָפָה

מַחֲלָפָה [*maḥ*ᵃ*lāpâ*]، اسم. ضفيرة (من الشعر) (#٤٧١٠)؛ < חָלַף [*halap* [1]]، قَل. تغاضى، امتد خلال، أزال، اختفى، أفرخ، اجتاز، اخترق، تجاهل، اعتدى؛ بيعَل. بدّل (ملابس)؛ هِفعِيل. بدّل، استبدل، عوّض، جدّد، تجدد، أفرخ (#٢٧٣٦).

ع. ق تشير هذه الكلمة في قض١٦:١٣، ١٩إلى ضفائر شمشون التي عملتها دليلة ثم قصتها لاحقًا. كان شعر شمشون رمزًا للقوة الخاصة التي منحه إياها الله.

شعر: ← זָקָן [*zāqān*] (لحية، #٢٤١٧) ← מַחֲלָפָה [*maḥ*ᵃ*lāpâ*] (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [*miqšeh*] (شعر مسوى جيدًا، #٥٢٥٠) ← פרע [*pr'* [2]] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [*ṣîṣit*] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [*q*ᵉ*wuṣṣôt*] (شعر، #٧٧٦٧) ← שׂער [*ś'r* [1]] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [*śāpām*] (شارب، #٨٥٥٩).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:596-99; *THAT* 2:50-53; F. C. Fensham, "The Shaving of Samson: A Note on Judges 16:19," *EvQ* 31, 1959, 97ff.; O. Margalith, "Samson's Riddle and Samson's Magic Locks," *VT* 36, 1986, 225-34; H. Trav, N. Rubin, S. Vargon, "Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and the Law," *Koroth* 9, 1988, 173-79; Z. Weisman, "The Biblical Nazirite, Its Types and Roots," *Tarbiz* 36, 1967, 207-20.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

4711 מַחֲלָצוֹת

מַחֲלָצוֹת [*maḥ*ᵃ*lāṣôt*]، اسم. ثياب احتفال (*HALAT* 539)؛ "تغيير الملابس" (KJV)، ألبسة فاخرة (RSV)، ثياب ناعمة (NEB)، رداء ناعم (NIV)، ثياب عيد (NAB)، ثياب جديدة (TEV) (#٤٧١١).

ع. ق ترد هذه الكلمة في قائمة إشعياء عن الملابس النسائية المبهرجة في إش٣:٢٢ وفي زك٣:٤، حيث يُعطى يهوشع מַחֲלָצוֹת كي يستبدل الثياب القذرة التي كان يلبسها (زك٣:٤). أيضًا تسجل BDB قائمة من الجذر هي، يستخلص/ يسترد/ ينتزع/ ينقذ، كلها ترتبط بشكل مشابه مع חָלַץ، "الإعداد للمعركة".

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד [2] [*beged* [2]] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*g*ᵉ*lôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*ḥōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [*madeweh* [2]] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [*maḥ*ᵃ*lāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*meši*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût* [2]] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*p*ᵉ*tîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣeba'*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît* [2]] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٤٧١٣ מַחֲלֹקֶת [*mah*ᵃ*loqet*]، نصيب، حصة، انقسام، #٢٧٤٥

٤٧١٨ מַחְמָד [*mahmad*]، مرغوب، ذو قيمة، #٢٧٧٣

٤٧١٩ מַחְמֹד [*mahmod*]، نفيس، ذو قيمة، #٢٧٧٣

٤٧٢٠ מַחְמָל [*mahmal*]، شوق، #٢٧٩٨

4722 מַחֲנֶה

מַחֲנֶה [*maḥ*ᵃ*neh*]، اسم. مخيّم، تخييم، معسكر حربي، جيش (#٤٧٢٢).

ش. أ. ق الفعل *hanû* في أكد. يعني يأتي من حنا Hana، هناك إمكانية غير مؤكدة بوجود علاقة مع الفعل عبر. (*CAD* 6:82-83). النصوص أرم. وفينيقية. تستخدم الكلمة *mhnh* للإشارة إلى (موقع) الجيش.

ع. ق ١. يرد اسم، מַחֲנֶה أكثر من ٢٠٠مرة ويُشتق من الفعل חָנָה، الذي يعني إقامة مخيّم أو معسكر (#٢٨٣٧). تشير الكلمة إلى الإقامة المؤقتة، من المحتمل أنه كان مؤلف من خيم (تك٣٢:٢٢). وردت الكلمة بشكل متكرر في الفترة التي سبقت دخول فلسطين، خصوصًا خلال التوهان في البرية وأوقات الحرب، حيث كان على

الجيش أن يتحرك باستمرار وبسرعة.

(أ) في الغالب المخيم كان مخيم حرب وفي الحقيقة لقد تُرجمت بهذه الطريقة. وصف مخيم الحرب الإِسْرَائِيلي بهذه الطريقة في يش٩:٦؛ ٢صم١:٢؛ ٢مل٣:٢٤. لكن كذلك استخدمت الكلمة أيضًا لمخيمات الحرب الخاصة بالشعوب الأخرى (المديانيين في قض٧:٩، ١١، ٢١؛ الفلسطينيين في ١صم١٤:٢١). في مز٢٧:٣ يؤكد الشاعر ثقته بحماية الله حتى "إن خيّم معسكر ضدي" (NIV، "إن حاصرني جيش").

(ب) غالبًا تستخدم الكلمة لتدل على ظروف حياة الإِسْرَائِيليين منذ ارتحالهم من مصر إلى كنعان. لكن حتى هنا أيضًا يظهر مفهوم معسكر الحرب. في الحقيقة (كما ناقشنا في צָבָא #٧٣٧١) كان إِسْرَائِيل في البرية جيشًا في المسير، خلال ارتحالهم كان يقودهم قائد إلهي، متمثلاً بالتابوت (عد١٠:٣٥)؛ وعند المساء يجعلون المسكن، خيمة القائد، كما هو متوقع من أن موقع خيمة القائد في ش.أ.ق في وسط المخيّم محاطًا بحرّاسه (اللاويّين) وبقية قواته (عشائره).

(ج) بالنسبة لوصف إِسْرَائِيل أنهم مخيم خلال البرية، انظر خر١٤:١٩-٢٠، ٢٤ (مرتين)؛ عد٢:٩، ١٦، ٢٤، ٣١؛ تث٢:١٤-١٥؛ يش١:١١؛ ٣:٢ قداسة معسكر الحرب في هذا الوقت مفسَّرة في تث٢٣:١٤، حيث يُأمر أن يكون المرحاض خارج المخيّم بسبب حضور المحارب الإلهي. (محارب إلهي)

(د) إذًا معسكر الإِسْرَائِيليين خلال فترة البرية كان معسكر حرب. آمنت إِسْرَائِيل أن الله، محاربهم الإلهي، كان وسط معسكرهم، ويُرمز إلى هذه النقطة من خلال حضور التابوت. كان ذلك يعني أن المعسكر كان مقدسًا. بالتالي، لا يمكن أن يعيش أي شخص نجس أو غير طاهر. مثال أناس، مواضيع، وحيوانات، كانت تنقل إلى "خارج المخيم". كان المعسكر مقدسًا، لكن خارج المعسكر كان عالم عدم الطهارة، النجاسة، المذنبين، الأمم. عد٥:١-٤ مثال أساسي عن هذا. الله هنا يأمر موسى أن يرسل أي إِسْرَائِيلي نجس بسبب إصابة بمرض جلدي معدي أن يذهب "خارج المعسكر" كذلك، في الغالب يستخدم "خارج المعسكر" كمعنى رمزي، متضمنًا أن ما هو غير مقدس، بعيد عن الله، نجس.

٢. أيضًا تعني מַחֲנֶה معسكر حرب خلال الارتحال، أي جيش (١صم١٧:١؛ ٢٨:١؛ ٢مل٣:٩). وفي ١مل٢٢:٣٤ حيث أصيب آخاب بسهم، أمر مدير مركبته "رد يدك وأخرجني من الجيش מַחֲנֶה (خط الجبهة)" (Hobbs, 260). على الأقل في هذه الجملة، الكلمة تعني جبهة المعركة، تشابك جيشين أو معسكرين.

٣. يوجد في بعض النصوص إشارة إلى معسكر الله. عندما ارتحل يعقوب عائدًا إلى وطنه الأصلي في كنعان، توقف في مكان حيث تقابل مع الملاك. كانت استجابته بأن أسماه "معسكر الله" ويمكن أيضًا فهمه "معسكر الروح"، أو حتى بمعنى التفضيل "معسكر عجائبي". على أية حال، قاده ذلك إلى تسمية المكان "معسكرَيْن" أو محنايم (تك٣٢:٢). في أخ٩:١٩ يوجد إشارة ممتعة، لكن إلى حد ما مربكة، لـ מַחֲנֶה معسكر الله. ربما تشير إلى معسكر الإِسْرَائِيليين، الذين يمتلكهم الله بالكامل، لكن ربما تكون إشارة أكثر تحديد عن المسكن. الإشارة الثالثة إلى معسكر الله هي في يؤ٢:١١. السياق وراء النص يصف انقضاض الجيش القوي في يوم الرب. هذا الجيش يأتي لمواجهة صهيون. في ع١١ تظهر الطبيعة الحقيقية للجيش؛ إنه جيش يهوه. في ع١١ يدعى معسكر الله بأنه كثير جدًا، يصيب قلب صهيون بالخوف. هذا المقطع يقود إلى طلب التوبة في ٢:١٢-١٧.

٤. هناك استخدام ممتع للاسم. في نش٦:١٣[٧:١]. يظهر العديد من المشاكل في تفسير هذا العدد. بل حتى هناك شك فيما لو كانت الجملة "ماذا ترون في شولمّيث، مثل رقص صفّين מַחֲנָיִם؟" قد أضيفت على النص. فُهمت מַחֲנָיִם أنها اسم المكان (قا؛ تك٣٢:٢[٣]) كذلك فيNIV. لكن يمكن فهمها على أنها "رقص معسكرين حربيين" أي، حركة جيشين كأنهما يخطبان بعضهما البعض في المعركة (Keel, 225-27; Pope, 603-4). حسب الجملة الأخيرة، تكون نقطة التشبيه المجازي هي أن رقص شولميث قد استحوذ على انتباه مشاهديها.

ب. ت تستخدم كتابات قمران الجذر للإشارة إلى موقع الجيش (*TWAT* 10:6). تترجم سب. الاسم إلى كلمة παρεμβολή لكن ليس بشكل حصري. يرد الاسم ي. في رؤ٢٠:٩ ("معسكر شعب الله") للإشارة إلى شعب الله المحاطين والمحميين من هجوم الشيطان.

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [*gdd* [2]] (يحتشد معًا، #١٥١٨)؛ ← חָמֻשׁ [*h^a muš*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [*lḥm* [1]] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [*maḥ^a neh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [*ma^{ʿa}rākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [*ṣb'* [1]] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [*ṣî* [1]] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [*q^e rāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [*rkb*] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [*rw'*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* [3]] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 10:3-20; T. R. Hobbs, *2 Kings*, AB, 1985; O. Keel, *The Song of Songs*, 1994; M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977.

تريمبير لونجمان الثّالث *Tremper Longman III*

٤٧٢٥ מַחֲנָק [*mahᵃnaq*]، خانق، #٢٨٧١
٤٧٢٦ מַחְסֶה [*mahseh*]، ملجأ، مخبأ، #٢٨٧٩
٤٧٢٧ מַחְסוֹם [*mahsôm*]، كمّامة، #٢٨٨٨
٤٧٢٨ מַחְסוֹר [*mahsôr*]، عوز، حرمان، #٢٨٩٣

4730	מחץ

מחץ [*mḥṣ*]، قل. حطَّم إلى أجزاء، ضربَ (#٤٧٣٠)؛ اسم. מַ֫חַץ [*mahas*]، جرح، ضربة (تردا). في إش٣٠:٢٦؛ #٤٧٣١).

ش. أ. ق يمكن أكد. *mahasu* أن تعنيٍ "ضربة"؛ بشكل مشابه أوغا. *mhs* والكلمات المشابهة لفظا في أرم.، عرب.، وإثيوبية.

ع. ق ١. الفعل يصوّر تحطيم يهوه للأعداء (تث٣٣:١١؛ مز١١٠:٥، ٦؛ ٦٨:٢١؛ حب٣:١٣)، بالكوكب الخارج من يعقوب (عد٢٤:١٧)، وبإسرائيل أو الإسرائيليين (عد٢٤:٨؛ قض٥:٢٦؛ ٢صم٢٢:٣٩؛ مز١٨:٣٨). أيضًا تُستخدم عن تأديب يهوه لإسرائيل (تث٣٢:٣٩) أو سحق الله للمؤمن (أي٥:١٨). أيضًا الكلمة تصف الله يسحق رهب (٢٦:١٢).

٢. عندما يكون الله هو الفاعل للفعل، يكون هو القاضي المحارب العظيم. ملك الله سوف يسنّ قوانينه على الشعوب. "الرب عن يمينك يحطّم (מָחַץ) في يوم رجزه ملوكًا. يدين (דִּין) بين الأمم ملأ جثثًا أرضًا واسعة. سحق (מָחַץ) رؤوسها. من النهر يشرب في الطريق، لذلك يرفع الرأس" (مز١١٠:٥-٦).

٣. الفعل מָחַץ يعاكس تمامًا الفعل רָפָא، يشفي، في تث٣٢:٣٩ وأي٥:١٨ (قا؛ إش٣٠:٢٦ حيث استخدام الاسم). خصوصًا في تث٣٢:٣٩ هنا الاستخدام يركز على تحكم الله الأكيد بالحياة والموت: "انظروا الآن! أنا أنا هو وليس إله معي. أنا أميت (מוּת) وأحيي (חָיָה). سحقت (מָחַץ) وإني أشفي (רָפָא)، وليس من يدي مخلص". بشكل مشابه، انظر التباين بين רָפָא، يشفي وנָגַף، يضرب (إش١٩:٢٢)؛ נָכָה، ضرب (إر٣٠:١٧)، טָרַף، مزّق (هو٦:١).

٤. وورود מָחַץ في مز٦٨:٢٣ أمر مشكوك به، لكن تداركه غير مهم (قا؛ NIV). من أجل دراسة كاملة، انظر J. Vlaardingerbroek, *psalm 68* [Dutch], (قا؛ M. Dahood, "Ugaritic-Hebrew paraellel pairs," *RSP*, 1:257, 1973, 104-7)

٥. من أجل מַ֫חַץ، جرح، ضربة، انظر إش٣٠:٢٦

ب. ت في قمران، يرد الفعل מָחַץ في صيغة قَلْ. في سياق تحطيم الأعداء (نظح. 6:11; 12:11).

سحن، سحق، طحن: ← בעט [*bʿṭ*] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [*dwk*] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [*dkʾ*] (يسحق، يكون مسحوق، #١٩١٧) ← דכה [*dkh*]، (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠) ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠) ← הלם [*hlm*] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [*ḥbṭ*] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [*ṭḥn*] (يطحن، يجرش، #٣٢٢١) ← כתש [*ktš*] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [*ktt*] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨)، ← מָחַץ [*maḥaṣ*] (يسحن ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) ← מעך [*mʿk*] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [*ngp*] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [*nkʾ* ¹] (يكون مجلودًا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [*nkh*] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) ← צרר ¹ [*ṣrr* ¹] (يوثق، يربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [*rʿṣ*] (يهزم، #٨٣٢٠) ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף [*šwp* ¹] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [*šḥq*] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٨٨٣٥).

شفاء، صحة، صحّي: ← גהה [*ghh*] (شفى، #١٥٦٤)؛ ← רפא [*rpʾ* ¹] (شفى، صنع شفاء، صالح للشرب، #٨٣٢٤)؛ ← שִׁלּוּם [*šillûm*] (سلام، صداقة، سعادة، رفاهية، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:811-13; *TWOT* 1:499; M. Held, "*mhs/*mhs* in Ugaritic and other Semitic Languages: A Study in Comparative Lexicography," *JAOS* 79, 1959, 169-76.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٤٧٣١ מַ֫חַץ [*mahas*]، جرح، ضربة، #٤٧٣٠
٤٧٣٢ מַחְצֵב [*mahseb*]، شقّ، #٢٩٣٣
٤٧٣٣ מַחְצֵב [*mahseb*]، نصف، #٢٩٣٦
٤٧٣٤ מַחֲצִית [*mahᵃsît*]، نصف، جزء، #٢٩٣٦

4735	מחק

מחק [*mḥq*]، قَلْ. ضرب (#٤٧٣٥).

ش. أ. ق عرب. "مَحَقَ"، يمحو (شيء ما، في التعريف المعجمي)، أبطل، دمّر؛ تر.. أرم. מְחֵיק / מְחַק يبيد، يحذف.

ع. ق ورد الفعل في نشيد دبورة (قض٥:٢٦)، للإشارة

إلى قتل ياعيل لسيسرا. في الخط الشاعري المفرد يرد الفعل في ترادف استدلالي مع كلمة הָלַם، يضرب (بالمطرقة)، מָחַץ، يضرب، وחָלַף، يخرق: "ضربت سيسرا، سحقت (NIV، حطمت) رأسه، ضربت (NIV، كسرت) وخرقت فمه (المفتوح)" (NIV ،רַקָּתוֹ، صدغ). ترتبط عمومًا بالكلمة רַקָּה، رفيع، تعطي معنى "صدغ الرأس"، تشير بوضوح إلى موضع الرأس حيث تكون العظام رفيعة التركيب.

تظهر صعوبات مع معنى רַקָּה. تظهر الفكرة الجوهرية في نش٤:٣ و٦:٧؛ حيث يعتقد أنها تشير إلى صدغ (NIV)، صدغ وفك (Murphy, 155)، حاجب (Pope, 464)، جبهة (Falk, 159)، خدّ (Fox, 130)، التجويف الفموي (Keel, 129; Krinetzki, 157; Rozelaar, 97-101). يقول Marc Rozelaar أن الكلمة רַקָּה في ك.م.ع تشير إلى فم مفتوح استنادًا إلى قض٤:٢١، ٢٢؛ ٥:٢٦. رفض فكرة أن רַקָּה في سفر القضاة تشير إلى صدغ، بسبب (أ) توقعه أنه بما أنه يوجد في الجسم البشري صدغان، فيجب ألا تستخدم صيغة المفرد، (ب) تساؤله فيما إذا كان على ياعيل أن تخرق كلا الصدغين كي تقتله (الوتد يخترق الأرض)، و(ج) افتراضه أنه من الطبيعي أكثر أن ينام الناس على ظهورهم على الأرض القاسية (بالتالي الصدغ لن يكون ملاصقًا للأرض). أبعد من ذلك أظهر أن רַקָּה غير مرتبطة مع רקק، يُضعف.لكن مع רקק. بالنسبة لـ Rozelaar المقارنة بين רַקָּה المرأة في نشيد الأنشاد مع فلقتي الرمان، ذات المظهر القرمزي الرطب، تعني فكرة الفم المفتوح.

إن اعتبار المقارنة بين רַקָּה وفلقتي الرمان في نشيد الأنشاد يعطي فكرة عن التحليل الذي تشير إليه الكلمة. خلال تدرّج النص، يبقى التركيز على رأس أو وجه المرأة. فلقتي الرمان حمراوان مع قوام قطني مغطى بغشاء. وجه المرأة وراء الحجاب يرتبط بصورة القوام القطني للرمان. اللون الأحمر أو القرمزي يشير بقوة إلى أو الفم المفتوح. بالتالي في قض٥:٢٦ بشكل مشابه خرقت ياعيل فمًا مفتوحًا وليس الجمجمة عند الصدغ، يجب أن تستخدم الترجمات هذه الأفعال التي تعكس حقًا إلى تلك الأفعال (بعكس استخدام NIV ضربت مع מָחַק، حطمت مع מָחַץ).

ب. ت يوجد توثيق لجذر الفعل في صيغ قَلْ.، نِفْعَلْ.، وبِعِّلْ.. في قَلْ. تحمل معنى محا، حك، دك، وضرب.

تحطيم، تكسير، تدمير: ← מחק [mḥq] (ضرب، #٤٧٣٥)؛ ← נפץ [nps [1]] (يكسر، يحطم، #٥٨٧٩)؛ ← פצץ [pṣṣ] (سحق، حطم، #٧٢٠٧)؛ ← רטש [rṭš] (حطم، ضرب للأسفل، #٨١٨٧)؛ ← רעץ [r'ṣ] (محطم، #٨٣٢٠)؛ ← רשש [ršš] (دمّر، حطم، #٨٤٠٦)؛ ← שבר [šbr [1]] (كسر، حطم، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

M. Falk, *Song of Songs*, 1990; M. Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 1985; O. Keel, *Hohelied*, ZB 18, 1986, 129; L. Krinetzki, *Hohe Lied*, KBANT, 1964, 157; R. Murphy, *The Song of Songs*, Hermeneia, 1990; M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977; M. Rozelaar, "An Unrecognized Part of the Human Anatomy," *Judaism* 37, 1988, 97-101.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

٤٧٣٦ מֶחְקָר [mehqar]، اكتشاف، #٢٩٨٣

4737 מָחָר

מָחָר [māḥār]، الغد (#٤٧٣٧)؛ מָחֳרָת [mohorat]، اليوم التالي (#٤٧٤٠).

ش. أ. ق هناك خلاف حول اشتقاق كلمة מָחָר. الفعل *maharu* معروف في أكد. بمعاني مثل يواجه، يقترب، يتحدى، أو يستثني؛ وجدت العبارة الكنعانية في تل العمارنة، بمعنى يوم الاقتراب (*AHw*,580). وجدت الكلمة *mhr* في Lachish Ostracon #٩ قطعة صغيرة مع خطوط واضحة جزئيًا (*KAI* 197). الظرف شائع في آرامية الدولة الرومانية. (*DISO*, 148)؛ في المقابل يتفق استخدامها في شكل المستقبل (الغد أو الأيام التابعة؛ *APFC*, 5.6, 8; 8:18, 20,26; 9:8, 13; 15:17,20,22,26).

ع.ق ١. وردت الكلمة מָחָר ٥٢مرة في ع.ق، بالشكلين الظرف، والاسم. وجدت أكثر في السياقات القصصية في الحديث عن اليوم التالي (مثال، خر٨:٢٩[٢٥]؛ ٩:٥؛ ١٠:٤) أو مجازيًا عن أيام المستقبل (١٣:١٤؛ تث٦:٢٠؛ يش٤:٦، ٢١). "اليوم وغدًا" وردت مرة (خر١٩:١٠)؛ في ٢صم١١:١٢ داود يسأل أوريّا كي يبقى اليوم، ثم يتركه يذهب غدًا. "غدًا في مثل الآن" وردت ٨مرات (مثال، خر٩:١٨؛ ١صم٩:١٦؛ ١مل١٩:٢)؛ ورد التعبير الكامل في يشو١١:٦ (حرفيًا؛ "في غدًا في مثل هذا الوقت"). ١صم٢٠:١٢ تقرأ (حرفيًا؛) "مثل الآن غدًا أو بعد غد" (قا؛ فولجاتا، ترجوم.، Gesenius, 466)؛ ترجمة غير دقيقة في NIV "يوم بعد غد". "لأن غدًا" أو "للغد" (לְמָחָר) ترد ٥مرات (خر٨:١٠، ٢٣؛ عد١١:١٨؛ يش٧:١٣؛ أس٥:١٢). غدًا وردت ٣مرات بمعنى מָחָר יוֹם (اسم.) لتخبر عن زمن المستقبل (تك٣٠:٣٣؛ أم٢٧:١؛ إش٥٦:١٢).

في أم٢٧:١ يحذر من الافتخار بيوم الغد؛ تمامًا مثل الكبرياء الذي ظهر على قادة الأمم وهم يشربون الخمر ويفكرون أن يوم غد سيكون عظيمًا كهذا اليوم (إش٥٦:١٢). وبما أن

المرء غير قادر على استغلال البركة في المستقبل، هكذا لا يستطيع أن يحيا دون مبالاة بها، لأننا سوف ندعى للحساب. "دعنا نأكل ونشرب ... لأننا غدًا نموت" إنها تفكير خطير، مثلما هو موجود في تحذير إشعياء ضد البر الذاتي لأولئك الذين يعيشون بغرور في أورُشَلِيم (إش٢٢:١٣). مع ذلك، فلسفة الحياة هذه كانت موجودة ومنتشرة كما هو واضح في كثير من أقوال العالم القديم. المثال التالي مختار من بعض ما قاله Wildberger 827-28: "سنموت كلنا، لذلك دعنا نحتفل" (حكمة سومرية)؛ "جوفك امتلأ، بإمكانك أن تمتّع نفسك يومًا وليلة" (ملحمة جلجامش)؛ "اجعل الأغاني والموسيقى أمامك، ألقِ المشاكل خلفك وفكر بالفرح، إلى أن يأتي اليوم يستلقي في المرء على ضفة الأرض التي يحبها جدًا" (نشيد في جنازة رجل مصري)؛ "كل، اشرب، تمسّك بالحياة، أي شيء آخر ولا شيء" (Plutarach). فلسفة Qohelet تظهر بشكل متكرر (جا٢:٢٤-٢٦؛ ٣:١٢-١٤؛ ٥:١٨-٢٠[١٧-١٩]؛ إلخ..) لا تقترح تفكير متعجرف تجاه الحياة؛ بالحري، تحثنا على أن نتذكر قصد خالقنا أن نفرح بالحياة الجيدة عندما نستطيع (١١:٧ – ١٢:٧). يجب ألا نعيش الحياة وكأنها واجب قسري، لأن الله سوف يدعونا كي نعطي حساب عن كيفية استخدامنا لعطاياه (١١:٩؛ ١٢:١٤). المستقبل غامض (٣:١-٩)، يذكرنا باستمرار أنه لا يوجد تأكيدات عن الغد، ذلك أنه يجب أن نتعلم أن نفرح في الحياة يوميًا، وأنه يوجد الكثير في الحياة من مجرد العيش لأجل اليوم.

٢. الكلمة מָחֳרָת مأخوذة من מָחָר. ترد ٣٢مرة في مس.، بشكل دائم في القصص أو النصوص الوصفية. ترد ٢٢مرة مع حرف الجر מִן لتعني "في اليوم التالي". ترد مرة كمضاف إليه عن اليوم المحدد (عد١١:٣٢)، ومرة مع حرف الجر לְ لتصف الوقت في اليوم التالي (يش٤:٧). من المحتمل أن يكون ١صم٣٠:١٧ نص خاطئ (قا؛ HALAT 542)؛ يجب ألا يقال أن داود ضربهم حتى مساء اليوم التالي (לְמָחֳרָתָם؛ لاحظ النهاية ـָם غير المعتادة)، الأصح، ضربهم داود حتى مساء بهدف تدميرهم (לְהַחֲרִימָם). اقترحت قراءة מִמָּחֳרָת بدلاً من מָחֳרָת (خادم) في ٢مل٦:١٥ (BHS)، لكن بشكل ملموس تقدم الخادم في هذه المسألة، بالتالي لاحقًا في الفعل يشار إلى الخادم على أنه נַעַר. الاسم. מָחֳרָת يرد ٧مرات في أسلوب المضاف: يوم (أخ٢٩:٢١)، سبت (لا٢٣:١١، ١٥، ١٦)، الفصح (عد٣٣:٣؛ يش٥:١)، شهر (اصم٢٠:٢٧؛ النص يشير إلى الشهر الثاني، لكن بشكل واضح كلمة يوم مفقودة؛ قا؛ سب. ع٣٤).

ب. ت وُجد في عبر. وأرم. المتأخرة كلا الشكلين لكلمة غد.

ع. ج اقتبس بولس المثل القديم عن الحياة لليوم في اكو١٥:٣٢، ربما الاقتباس إش٢٢:١٣، بالتأكيد لو لم يكن هناك قيامة كنا سنعيش لليوم. يحذّر يعقوب من الافتخار بالغد، الذي هو خارج عن سيطرتنا (يع٤:١٣-١٧)؛ لكن حياتنا بخار، ومثل هذه الثقة بالذات تعتبر شر. لدينا اليوم فقط كي نفعل الصلاح فيه. في مثل الغني الغبي (لو١٢:١٣-٢١) يحذّر يسوع من تخزين الخيرات للمستقبل للسعادة الزائلة، لأن الموت ممكن أن يضرب فجأة، عندها فقط سيكون ما فعله لأجل الآخرين يستحق التقدير.

يوم: ← בֹּקֶר [bōqer [2]] (صباح، فجر، #١٣٣٢)؛ ← יוֹם [yôm [1]] (ضوء الصباح، يوم، اليوم الأخير، اليوم، #٣٤٢٧).

البيبلوجرافيا

W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon*, 1949, 466; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT 10, 1978, 827-28.

A. H. Konkel أي. إتش. كونكيل

٤٧٣٨ מַחֲרָאָה [*mah^a ra'â*]، مرحاض، #٢٩٨٩

٤٧٣٩ מַחֲרֵשָׁה [*mah^a resâ*]، شفرات المحراث، #٣٠٨٦

٤٧٤٠ מָחֳרָת [*moh^o rat*]، اليوم التالي، #٤٧٣٧

٤٧٤١ מַחְשֹׂף [*mahsop*]، تجريد، #٣١٠٦

٤٧٤٢ מַחֲשָׁבָה [*mah^a sabâ*]، خطة، اكتشاف، #٣١٠٨

٤٧٤٣ מַחְשָׁךְ [*mahsak*]، مكان مظلم، #٣١٢٤

٤٧٤٥ מְחִתָּה [*m^e hittâ*]، رعب، بقايا، دمار، #٣١٦٩

4746 מַחְתָּה

מַחְתָּה [*maḥtâ*]، اسم. مبخرة، آنية/ صحن نار (#٤٧٤٦).

ع. ق ١. يشير الاسم. إلى وعاء مصمم لحمل الجمرات المشتعلة وإشعال البخور.

٢. من معدات المذبح تلك الأواني المفتوحة من الأعلى المصنوعة من النحاس (خر٢٧:٣) أو الذهب (١مل٧:٥٠) استُعملت لجمع وحمل الفحم المشتعل من وإلى المذبح فيما يتعلق بالتقدمات (لا١٦:١٢). استخدمت أيضًا مع أدوات تقطيع الخروف. موضوعة للاستخدام كصواني لترتيب الأجزاء المشتعلة من الفتيل (خر٢٥:٣٨؛ ٣٧:٢٣؛ عد٤:٩). عندما يوضع البخور على النار المشتعلة في هذه الأواني، تصعد منها رائحة البخور (لا١٠:١؛ عد١٦:٦).

٣. تُظهر روايات عصيان بني قورح على موسى، أن حق استخدام البخور في الهيكل للعبادة محصور فقط وبشدة في الكهنة من نسل هارون (عد١٦:١٧-١٨، ٣٧ [١٧:٢]). يظهر البخور كوسيلة مهمة في طقوس التطهير بوم الكفارة (لا١٦:١٢).

نار، لهب: ← אוּד [ʼûd] (جذع خشب، قصبة مشتعلة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʼēš ¹] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʻr ¹] (يشعل، يلهب، مستنفذ، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (فحم مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يوقد، اشتعال، يضع في النار، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يشعل، يشتعل، متقد، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (ومضة، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb ²] (يخبز كعك، #٤٢٢١)، ← לַהַב [lahab] (لهب، نصل السكين، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ ¹] (يبرق، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، برق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (ومضة، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep ¹] (جمرة، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep ¹] (لهب، وهج، سهم، وباء، #٨٤٠٤)؛ ← --- (يشعل، مشتعل، #٥٨٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣)

جاكي أي . نود *Jackie A. Naude*

٤٧٤٧ מַחְתֶּרֶת [mahteret]، اقتحام، #٣١٦٨

٤٧٤٩ מַטְבֵּחַ [matbeah]، ساحة قتال، #٣١٨٠

4751 מַטֶּה

מַטֶּה [maṭṭeh]، عكاز، عود، قضيب، عشيرة (#٤٧٥١).

ش. أ. ق الفعل (נָטָה) موثق في أكد.، أرم.، وأوغا.، الاسم المشتق. מַטֶּה، عكاز، موثق فقط في أوغا. (Aistleitner, 1974).

ع. ق كل من מַטֶּה (٢٥٣مرة) ومرادفها שֵׁבֶט (#٨٦٥٧) تشير في الأصل إلى أجزاء من الشجرة يمكن أن يصنع منها سارية أو سلاح (Brenner, 1980) في الغالب تترجم الكلمتان إلى عمارة. على العكس من שֵׁבֶט، التي عندما تعني عود أو قضيب، تستخدم عادة كإشارة إلى شكل سلطة مثل الأب، الملك، أو الله، تشير מַטֶּה عادةً إلى عكاز الراعي أو عكاز القائد أو المرتبة الأقل، أكثر من الله أو الملك، مثلاً كاهن، أمير، أو قائد عشيرة.

١. أسفار موسى الخمسة. هنا عندما لا تترجم الكلمة إلى عشيرة، عندها تحمل מַטֶּה معنى عكاز الراعي. تصّور ذلك عكاز موسى، حيث استخدمها الله كإثبات لقدرته (خر ٤ و٧)؛ بالعصا نقض موسى وصية الله عندما ضرب الصخرة مرتين (عد٢٠:١١)؛ وإمكانية أن تظهر براعم في عصا هارون دليل تأكيد على اختيار الله (عد١٧:١-١٠). ورود מַטֶּה في لا٢٦:٢٦ (مز١٠٥:١٦؛ حز٤:١٦؛ ٥:١٦؛ ١٤:١٣) إلى حد ما هو فكرة تجريدية عن الإمداد بالطعام (الذي كان منتشر، أو متوافر بين الأيدي، نافذ: قا؛ Moscati 12.16).

٢. الأسفار التاريخية. مرة أخرى، إن لم تشير מַטֶּה إلى عشيرة، فالمعنى هو عكاز، كما في حالة عكاز يوناثان التي ذاق بواسطتها العسل في الغابة (١صم١٤:٢٧، ٤٣). ممكن أن تكون رمز لسلطته كأمير أو سلاح يستخدم في الحرب.

٣. الأسفار الشعرية. يقدم مز ١١٠:٢ واحد من موضعين وحيدين حيث تترجم מַטֶּה إلى قضيب في NIV (الموضع الآخر حز١٩:١١). لو أن (מַטֵּה־עֻזֵּךְ) تُرجمت إلى "تزويد قوّتكم" فستكون وردت فقط في الاستخدام الشعري لكلمة מַטֶּה في ع. ق، مز١٠٥:١٦.

٤. الأسفار النبوية. فكرة מַטֶּה أنها عكاز أو عصا في الأسفار النبوية لها أسبقية على المعنى "عشيرة"، التي ترد.

١.. تُعتبر إش١٤:٥ واحدة من أشكال ورود في توازي مترادف مع الكلمة الموازية שֵׁבֶט. (هذه النتيجة تفترض أن ترجمة מַטֶּה في حز١٩:١١، ١٤ على أنها وجبة أكثر من عكاز. بكل الأحوال، بناء هذه النتائج ضمن نفس الخط لا ينتج تطابق كتابي حقيقي. ربما إش٩:٤[٣] هي المثال الآخر الوحيد). إش١٤:٥ تجسد فكرة أن الله يهيمن على سلطة الملك. ربما تكون مي٦:٩ تذكير للانتباه إلى عصا الله ترمز إلى التأديب، لكن انظر Waltke الذي قرأها عشيرة ("Micah"757).

ب. ت كما في حالة الكلمة المرادفة שֵׁבֶט، ترجمت سب. מַטֶּה إلى ῥάβδος، عصا (خر٤:٢؛ عد٢٠:١١؛ مز١١٠:٢)، φυλήν، عشيرة (عد١:٤؛ ١٠:١٥)؛ قضيب (١صم١٤:٢٧، ٤٣؛ هو٣:٩)، σκῆπτρον نير (إش١٤:٥). (تقرأ NIV كلمة מַטֶּה في تك٤٧:٣١ بحسب سب. وكما هي في عب١١:٢١، باختلاف عن المس. מִטָּה، سرير).

ع. ج الترجمة الوحيدة لكلمة מַטֶּה في ع. ج هي ῥάβδος، عصا، عكاز، في الإشارة إلى نصوص ع.ق (عب٩:٤؛ ١١:٢١). لا يقدم ع.ج تطور لاهوتي لهذه الكلمة.

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [ḥōṭer] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [môṭâ] (نير، القطب المحمول، #٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה [maṭṭeh] (عصا، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [maqqēl] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [šēbeṭ] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:574; J. Aistleitner, *Wrterbuch der ugaritischen Sprache*, 1974, 183; A. Brenner, "On *Matteh* and *Sebet* and Their Semantic Classification," *Les* 44; 1980, 100-108 (Heb.); S. Moscati, ed., *The Comparative Grammar*

of the Semitic Languages, 1980; B. Waltke "Micah," in *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, ed. by Thomas McComiskey, 1993, 591-764, W. Zwickel, "*motah* = 'Jochhaken'," *BN* 57, 1991, 37-40.

ديفيد إم . فوتس *David M. Fouts*

4753	מִטָּה

מִטָּה [*miṭṭâ*]، اسم. سرير، مضجع (#٤٧٥٣)؛ < נָטָה [*naṭâ*]، يتمدد (#٥٧٤٢).

ش. أ. ق أوغا. *mtt* جذر مشابه باللفظ (قا؛ UT, #١٤٦٥).

ع. ق ١. مشتقة من الجذر נָטָה، يتمدد أو ينحدر، ترد מִטָּה ٢٨مرة في ع. ق تعني قطعة من الأثاث في الغالب تفهم على أنها مضجع أو سرير، يستعمل للجلوس أو الاستلقاء أثناء تناول الطعام (١صم٢٨:٢٣؛ ١مل٢١:٤؛ حز٢٣:٤١). إنها ليست مجرد حصيرة نوم للاستلقاء عليها، ليس فقط بورودها في القصر الأوغاريتي المتحضّر حيث بكاء *kmhmst mtth* (KRT I, 30) Krt "مثل خمس قطع على السرير" [[Gray 11; *UT* 250])، لكن أيضًا في عا٦:٤ وأس١:٦، تشير إلى מִטּוֹתשֵׁן، "مضاجع من العاج [مزخرفة]"، ومִטּוֹת ׀ זָהָבוָכֶסֶף، "مضاجع [مع زينة، أغطية] من ذهب وفضة". في هذين النصين ترد مضاجع وليس أسرّة. يتحدث عاموس عن أعمال المتعة—احتفال وعربدة—وليس للنوم، هذا يظهر في מִטָּה، بينما تتحدث أستير عن فرش مأدبة، حيث كانت أستير مستلقية عليها عندما كان هامان يستعطفها (٧:٨). الاستلقاء أثناء تناول الطعام أصبح عادة في زمن ع. ج (مت٩:١٠؛ ٢٦:٧)، لكن مشار إليه في الزمن المبكر من عاموس.

٢. وجد التطعيم بالزخرفة في سامر. (Kenyon. ٨٣-٨٩)، التي ربما أتت من الأسرّة مثل التي وجدت في سلاميس في القرن التاسع (King, 147-48; Mare, 446). أيضًا عا٣:١٢ تدعم فكرة أن מִטָּה له زوايا و/ أو جوانب حسب ترجمة ذلك العدد الصعب. في المس. تقرأ בִּפְאַת מִטָּה וּבִדְמֶשֶׁקעָרֶשׂ عرفت تقليديًا "في زاوية (أو، جانب) السرير وفي مضجع دمشق". حتى أن الاستياء من الحكم على العبارة الثانية (עֶרֶשׂ #٦٩١١) قد دفع العديد من العلماء على التساؤل حول دقة العبارة الأولى (هذا يعني، פֵּאָה، مضجع، بدلاً من "زاوية").

٣. يبدو أيضًا أن מִטָּה تستخدم للنوم (٢مل٤:١٠؛ مز٦:٦[٧])، ربما في غرفة النوم (خر٨:٣ [٧:٢٨]؛ ٢صم٤:٧، قا؛ ٢مل١١:٢؛ ٢أخ٢٢:١١، إلا أن *HALAT* ترى غرفة كمكان لتخزين ملابس النوم) أو مكان يستلقي عليه المرضى (١صم١٩:١٣، ١٦؛ ٢مل١:٤، ٦، ١٦؛ ٤:٢١، ٣٢)، الجرحى (٢أخ٢٤:٢٥)، المحتضرين (تك٤٨:٢؛٤٩:٣٣)، أو الموتى (١مل١٧:١٩). وهكذا بشكل طبيعي تعبّر מִטָּה عن تابوت للميت (٢صم٣:٣١). أيضًا كان محمولاً، مما يمكن أنه كان يستخدم كحمّالة لنقل السجين (١صم١٩:١٥) أو حتى ككرسي هودج للملك (نش٣:٧؛ Pope, 431). الكسلان يقضي كل وقته على فراشه بكسل وبلا فائدة (أم٢٦:١٤). بعض المناظرات حول تك٤٧:٣١: NIV تقرأ מַטֶּה، عصا، سب. تقرأ كما هي في مس..

سرير: ← יצע [*yṣ'*] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← מִטָּה [*miṭṭâ*] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← מִשְׁכָּב [*miškāb*] (سرير، #٥٤٣٥)؛ ← עֶרֶשׂ [*'eres*] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← פֵּאָה [*pā'â*[1]] (رفاهية [الإريكة]، #٦٩٩١)؛ ← רבד [*rbd*] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨).

البيبلوجرافيا

J. Gray, *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*, 1964, 11, 34; P. Haupt, "Critical Notes on Esther," in *Studies in the Book of Esther*, ed. C. A. Moore, 1982, 55; K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament*, 1971, 48, 83-89; P. J. King, *Amos, Hosea, Micah — An Archaeological Commentary*, 1988, 129, 138-48; W. H. Mare, "Bed," *ISBE*, 1979, 1:445-47; J. L. Mays, *Amos*, OTL, 1969, 116-17; D. K. Ogden, "A Geography of Amos," diss. University of Utah, 1982, 61-62, 128-29; M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 57-59, 431-33, 445-46.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

4754	מֻטֶּה

מֻטֶּה [*muṭṭeh*]، اسم. فساد القضاء، اعوجاج (#٤٧٥٤)؛ < נָטָה [*naṭâ*]، عوّج (#٥٧٤٢). من أجل الصيغة، انظر *IBHS* 5.6a, b.

ع. ق يشتق الاسم بشكل واضح من الجذر נָטָה، يدير، يعوّج (BDB, 62)، يظهر بناء هذا الاسم أحيانًا أنه معوّج أو منحرف. هذا يناسب جيدًا ورودها المنفرد، حيث تصف خطية إسْرَائِيل، متضمنة سفك الدماء في الأرض و"الفساد" في المدينة (حز٩:٩). لا يوجد بُعد أكثر تحديدًا، وراء العمل أو الوضع غير المقبول من الله، بسبب ندرة الكلمة.

فساد: ← אלח [*'lḥ*] (فاسد، #٤٨٠)؛ ← מֻטֶּה [*muṭṭeh*] (فساد القضاء، #٤٧٥٤)؛ ← סוּר [*sûr*[1]] (يفسِد، #٦٠٧٤)؛ ← שׁחת [*šḥt*] (يصبح فاسد، يخرّب، يُتلف، #٨٨٤٥).

عدالة، دينونة: ← דין [dyn ¹] (يدين، يجادل، يحكم، يدير، #١٩٠٦)؛ ← מִשְׁפָּח [mišpāḥ] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלל [pll ¹ A] (يجلس للدينونة، يفصل في نزاع، يتوقع، #٧١٣٦)؛ ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، بار، يتبرر، #٧٤٠٥)؛ ← שׁפט [špṭ] (يدين، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

ديفيد دبليو . بيكر David W. Baker

٤٧٥٥ מֻטָּה [muṭṭâ]، تمديد الأجنحة، #٥٧٤٢

٤٧٥٦ מִטְהָר [miṭhar]، طهارة، إشراق، #٣١٩٧

٤٧٤٧ מַטְוֶה [maṭweh]، تدوير البضائع، #٣٢١١

4759 מַטְמוֹן

מַטְמוֹן [maṭmôn]، كنز (مخفي) (#٤٧٥٩).

ش. أ. ق قا؛ أرم. מַטְמוֹנָא؛ مخطوطات البحر الميت מטמון؛ Ponic *mammon* (*DISO*:155).

ع. ق أول استخدام للكلمة في تك٤٣:٢٣، قول مشرف بيت يوسف عندما تفاجأ الأخوة من رؤية النقود في أكياسهم، "إلهكم... أعطاكم كنزًا في عدالكم" تشير الكلمة إلى كنز مخفي ودفين (أي٣:٢١؛ أم٢:٤؛ إش٤٥:٣؛ إر٤١:٨). حيث يندهش أيوب (أي٣:٢١) كيف أن الحياة تُعطى إلى شخص يبحث عن الموت أكثر من يبحثه عن كنز مخفي، الحكيم (أم٢:٤) يتوق أن يبحث ابنه عن الحكمة كما لو أنه يبحث عن كنز مخفي. قد لا تحمل الكلمةُ هذا المعنى في سير٤٢:٩ ("البنت كنز تجعل أبيها مستيقظا") لو كان الإصلاح المقترح لكلمة מטמנת إلى מַטְמוֹן مؤكدًا.

ع. ج بالنسبة للأوائل مثل أوغسطينوس (*De serm. mont.* 2.14.47) كان هناك ارتباط بين *mammon* Punic وμαμονας. ع. ج (مت٦:٢٤؛ لو١٦:٩، ١١، ١٣). بينما من الممكن ربط μαμονας ع. ج مع מַטְמוֹן عبر. ، المشكلة هي توضيح التشابه المزعوم غير الظاهر. الشرح المشابه أكثر لكلمة μαμονας هو أن الاسم. يُبنى من الفعل אָמַן، يؤسِّس، ويعني حرفيًا، "ذلك الذي يمكن للمرء أن يثق به"، إلا أن موضوع تعليم يسوع أنه "لا يقدر أحد أن يخدم سيدين... لا تقدرون أن تخدموا الله والمال" (مت٦:٢٤، NIV قا؛ لو١٦:١٣)، واضح كفاية. لا أحد يقدر أن يخدم جيدًا سيدين متنافسين، بإعطاء كل واحد حقه، لأن متطلباتهما في تعارض دائم غالبًا. إنها حقيقة مؤثرة حيث لابد للمرء أن يختار بين سيدين إما الله أو Mammon.

مستودع، خزانة: ← אָסָם [ʾāsām] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [ʾāsōp] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [ʾṣr] (يُكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [gizbār] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [genez ¹] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [ganzak] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [ḥsn] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [kms] (خزّن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [maṭmôn] (كنز [مخفي]، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [miskᵉnôt] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [nᵉkōt] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [niškâ] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [ṣpn] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

الببليوجرافيا

ABD 4:470; *NIDNTT* 2:836-38; *TDNT* 4:388-90; *TWOT* 1:351; C. Westermann, *Genesis 37-50*, 1986, 124.

فيكتور بي . هاملتن Victor P. Hamilton

٤٧٦٠ מַטָּע [maṭṭaʿ]، قطعة أرض للزراعة، مزروعات، #٧٥٤٩

٤٧٦١ מַטְעָם [maṭʿam]، مقبّلات، أطايب، #٣٢٤٧

4762 מִטְפַּחַת

מִטְפַּחַת [miṭpaḥat]، اسم. وشاح، عباءة، شال (#٤٧٦٢).

ع.ق بينما نجهل ما هي طبيعة الكلمة מִטְפַּחַת بدقة، إلا أنها تظهر كنوع من الملابس الكبيرة، مع إمكانية استعمالها في تغطية الرأس. لقد كانت كبيرة كفاية بالنسبة لبوعز كي يكيل ستة من الشعير ويضعها في وشاح מִטְפַּחַת راعوث (را٣:١٥؛ انظر Hubbard, *Ruth*, NICOT, 221-22). المكان الآخر الوحيد الذي تظهر فيه الكلمة في إش٣:٢٢ حيث ليس هناك أي نص يساعد على توضيحها. الفعل טָפַח يعني يمتد، ينتشر (#٣٢٥٣؛ إش٤٨:١٣) ولديها مشابهات لفظية في عرب. وأرم.

حجاب: ← דֹּק [dōq] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [miṭpaḥat] (حجاب، عباة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [massēkâ ²] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [ṣammâ] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [ṣāʿîp] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [rᵉdîd] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [rᵉʿālâ] (برقع، #٨٣٠٤).

روبرت إل . ألدن Robert L. Alden

4763 מטר

٤٧٦٣ מטר [mṭr]، هِفعِيل. يجعل المطر يتساقط؛ نِفعَل. تُمطر على (#٤٧٦٣)؛ מָטָר [maṭar] اسم. مطر

(#٤٧٦٤).

ش. أ. ق كلمة מָטָר تعود إلى عرب. *matar* (مطر) وربما إلى أكد. *mitirtu / mitru* (مجرى مائي)، انظر *HALAT* 544.

ع. ق من أجل دراسة מָטָר، انظر גֶּשֶׁם (يجعلها تمطر، #١٧٧٢؛ גֶּשֶׁם، مطر، #١٧٧٣).

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

٤٧٦٤ מָטָר [*matar*]، مطر، #٤٧٦٣

٤٧٦٦ מַטָּרָה [*mattarâ*]، حماية، حراسة، سجن، هدف، #٥٧٥٧

٤٧٦٩ מִי [*mî*]، من أحرف جر

٤٧٧٤ מֵיטָב [*mêtab*]، أفضل، اختيار، #٣٢٠١

٤٧٧٦ מִיכָאֵל [*mîka'el*]، ميخائيل، #٤٨٥٥، ميخائيل

٤٧٨١ מִיכָיְהוּ [*mîkayhû*]، ميخا، ميخا

4782	מִיכָל

מִיכָל [*mîkāl*]، اسم. خزان، جدول مياه(؟) (#٤٧٨٢). ترد الكلمة مرة فقط في ٢صم١٧:٢٠

صهريج، بئر، بركة، خزّان: ← [1] בְּאֵר [*be'ēr* [1]] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [*bôr*] (صهريج، بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [*berēkâ*] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [*gēb* [1]] (صهريج، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [*mîkāl*] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [*miqweh* [2]] (تراكم المياه، #٥٢٢٤).

سبيل مياه، ينبوع: ← מַבָּךְ [*mabbāk*] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [*ma'yān*] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [*māqôr*] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [*nb'*] (خرير، #٥٥٨٠).

براين إي. بير *Bryan E. Beyer*

4784	מַיִם

מַיִם [*mayim*]، مياه (#٤٧٨٤).

ش. أ. ق أكد. *mû, mamu*؛ أوغا. *my* (جمع. *mym*)؛ أرم. يه.. وسريانية. *mayya'*؛ أرم. القديمة. מי (تركيبي)؛ الكنعانية. *mi'e'ma*؛ ألواح تل العمارنة. *me/ima*؛ الإسْرَائِيلية (Siloam Inscription) מים؛ ن. ع. ج. *mw, mh*؛ عرب. ماء؛ إثيوبية. *may* مصرية. *my* (جمع. *mw*).

ع. ق اسم.، מַיִם مكرر ٥٨٠مرة في ع.ق، يرد ٤٠-٥٠مرة في الأسفار: تك، خر، لا، عد، مز، إش، حز.

١. الاستخدام اللفظي. كما هو في كل الحضارات، فإن وجود المصادر المائية بكل تأكيد أساسي لاستمرار الحياة. يمكن أن تتضمن מַיִם معنى وفرة المياه في نهر أو بحر (مز٣٢:٦؛ ١٠٧:٢٣؛ إش٢٣:٣) أو دموع منهمرة (إر٩:١٨[١٧]). حيث أن المياه مهمة جدًا، لذلك كان يجمّع في خزانات وآبار ويوضع في أوعية مختلفة (تك٢٤:١١، ٢٠؛ ١صم٩:١١؛ ٢صم٢٣:١٥). يمكن أيضًا أن يشير الاسم. מַיִם إلى بول (٢مل١٨:٢٧= إش٣٦:١٢).

غالبًا كان يرمز إلى سلطان الله من خلال الحديث عن تحكّمه بالمياه. من خلال أمره للمياه بالتجمّع إلى مكانها (تك١:٩-١٠؛ مز١٠٤:٦-٧) وبقاءها في تخومها التي حددها لها الله (مز١٠٤:٨-٩). هو من جعل المياه تنبع من الينابيع وتجري في المكان الذي اختاره لها، لكي تسقي كل خليقته (مز١٠٤:١٠-١٣). يهوه وحده المتحكم بهدوء المياه أو قوتها المدمرة (عا٥:٨؛ ٩:٦). الطوفان أيام نوح كان دلالة على قدرة يهوه على أن يأمر المياه التي تحت الأرض وعلى امتداد أفقها (تك٦-٩).

٢. الاستخدام المرتبط بالعهد. تحكّم يهوه بالعناصر المائية هو أمر بارز خصوصًا في إبرامه العهد مع بني إسْرَائِيل. بعد دخول هذه العلاقة من خلال وعده مع إبراهيم (تك١٢)، يهوه كلف موسى بقيادة نسل إبراهيم إلى خارج مصر. لإنجاز هذا الخروج من مصر، أظهر يهوه قوته لفرعون مصر، أولاً من خلال الضربات العشر (بعض منها ضد مياه نهر النيل؛ خر٤:٩؛ ٧:١٥-٢٤؛ ٨:٦[٢])، ثانيًا من خلال الانشقاق العجيب لمياه البحر الأحمر (خر١٤-١٥). لم يكن الإظهار الفريد لقوته موجّه فقط ضد فرعون مصر، لكن أيضًا لإعطاء مثل أكيد عن رغبته في التدخل لفائدة شعبه المختار.

في وعده بالأرض لشعبه المختار، أكد يهوه مرارًا لبني إسْرَائِيل أنه سيعطيهم أرضًا مليئة بينابيع المياه (عد٢٤:٧؛ تث٨:٧-٩؛ ١١:١١). بالرغم من إظهار قوة يهوه العظيمة (بالتعامل مع العناصر المائية)، كان بني إسْرَائِيل باستمرار يسألون قوته ويطلبون أن يزودهم بالمياه خلال ارتحالهم عبر البرية (عد٢٠:٢٤؛ ٢٧:١٤)، الاحتياج الذي كان يسدده دائمًا (خر١٥:٢٢-٢٥؛ ١٧:٢-٧؛ عد٢٠:٧-١١؛ ٢١:١٦). توفير المياه للشعب المتذمر كان بمثابة الأساس لحثهم في المستقبل على الطاعة المستمرة (تث٨:١٥؛ مز١٠٥:٤١)، وكأرضية لاتهامهم بضعف الإيمان (مز٧٨:١٥-١٦)، بالإضافة لكونها دليل على التأكيد المقدّم في المستقبل بأنه سيتدخل لفائدتهم.

في توضيحه للشريعة يلخص موسى توقعات يهوه القلبية من شعبه المختار، يعني، الامتثال المخلص للعهد. يؤكد موسى لإسْرَائِيل أن الله سوف يمنح البركة للشعب إذا هم عاشوا في طاعة واللعنة إذا تمردوا. توفير أو نقصان مياه

الأمطار يعتبر عنصرًا من مبادئ هذا العهد بالبركة نتيجة الطاعة واللعنة نتيجة عدم الطاعة (لا٢٦:١٩؛ تث٢٨:١٢، ٢٣-٢٤؛ عا٤:٧-٨).

يستخدم النبي إشعياء جزئيًا صورة الماء في إعلانه عن استرداد إِسْرَائِيل. بنفس الطريقة التي أخرج بها يهوه إِسْرَائِيل من مصر بإعالتهم وتوفير الإمكانيات، يؤكد يهوه لشعبه المختار أنه سيتدخل لفائدتهم في المستقبل عند رجوعهم من السبي (إش٤٨:٢٠-٢١). إعالته لهم تشبّه بإخراجه ينابيع من الصحراء (٣٥:٦-٧؛ ٤١:١٧-١٨؛ ٤٣:٢٠). عندما يعود شعبه المختار له، سيصيّرهم يهوه كجنّة ريّا (٢٧:٢-٣؛ ٥٨:١١؛ إر٣١:١٠-١٤).

٣. الاستخدام الطقسي. يستخدم الماء كوسيلة تنظيف في عدة طقوس دينية مثل الوضوء إضافة لدوره في استمرار الحياة. كان الغسيل بالماء جزء من مراسم رسامة الكهنة من نسل هارون (خر٢٩:٤؛ لا٨:٦) كان يجب أن يغتسل به رئيس الكهنة قبل أن يرتدي الثياب الخاصة بيوم الكفّارة (لا١٦:٤، ٢٤).

فرضت شريعة اللاويين العديد من الإجراءات الطقسية لضمان نقاوة الإِسْرَائِيليين (كالتي تتطلب ماء [حي] [מַיִם חַיִּים؛ لا١٤:٥-٦، ٥٠؛ ١٥:١٣؛ عد١٩:١٧]). على الإِسْرَائِيلي أن يقوم بغسيل محدد كي يشفى من البرص (لا١٤:٥-٦، ٥٠-٥٢)، إفرازات الجسد الجنسية (لا١٥)، التلامس مع جثة (عد١٩:١١-٢٢). في الحالة الأخيرة كان الرماد الناتج عن محرقة التطهير يمزج مع ماء عذب وبعدها يُرش فوق الأدوات والأشخاص المنجّسين في اليوم الثالث والسابع بعد التنجيس. كل من يرفض التطهير من هذا "ماء النجاسة" (מֵי נִדָּה) "يُقطع" من إِسْرَائِيل (قا؛ Milgrom, 405-8).

كان الماء صورة بارزة في "المحاكمة الشرعية" لإقرار ذنب أو براءة امرأة اتهمها زوجها بالزنا (عد٥:١-١١). تشير عدة تقارير في ش.أ.ق إلى الحكم باستخدام الماء، حيث يشرب الشخص المتهم ماءً ممزوج أو يلقى في نهر (انظر Milgrom, 346-48، لمعرفة فكرة عامة عن مراسم المحاكمات في ش. أ. ق). عادة يكون حكم المحاكمة في ش.أ.ق هو الموت للشخص المذنب. في هذا المثل الكتابي، يقوم الكاهن بمزج بعض الغبار من أرض المسكن بالماء. بعد أن يصدر الكاهن حكم اللعنة على المرأة (ليؤكد أنها كانت مذنبة) وهي تدلي بموافقتها ("آمين")، يكتب الكاهن اللعنة على لفافة ويغسل الكتابة في الماء الممزوج (يدعى "ماء مرارة" [מֵי הַמָּרִים]، ربما بسبب اختلاطه باللعنة). بالنتيجة، لا تسمع المرأة كلمات اللعنة فقط، وإنما بأسلوب تمثيلي كان عليها أن تشرب الماء أيضًا (٥:٢٣-٢٤). المرأة البريئة لن تشعر بأي أثر جسدي من هذا الخليط وعندها تتبرّأ من الذنب ويسمح لها الاستمرار بالحبل والولادة (٥:٢٨). إلا أن المرأة المذنبة ستشعر بتأثير جسدي سريع (انتفاخ البطن)، وتصبح غير قادرة على إنجاب الأطفال بشكل واضح للجميع (٥:٢٧). استهلاك المرأة للماء الممزوج أثناء اتهامها المؤقت يستخدمه يهوه في إصدار الحكم عليها.

للحفاظ على نقاوة الأرض الموروثة، كان لا بد من إقامة مراسم غسيل أيدي في حالة مشكلة غير معروف من المسؤول عنها (تث٢١:١-٩). على شيوخ أقرب مدينة أن يغسلوا أيديهم فوق العِجلة لكي يثبتوا بشكل ملموس تأكيد براءتهم.

٤. الاستخدام المرتبط بالأساطير (انظر نظرة عامة عن أساطير ش.أ.ق الأساسية في יָם، #٣٥٤٢). استفاد كتّاب الكتاب المقدس من الصور المرسومة في حياتهم وبيئتهم لكي يضيفوا غنى وإثراء للرسالة التي كان عليهم نقلها لشعب الله. حيث أن الماء كان رمزًا بارزًا في خبراتهم اليومية، لذا كانت صورة الماء منتشرة على طول ع.ق (انظر أسفل). بالإضافة إلى التصوير المجازي المتأصّل في الحياة اليومية، يقترب كتّاب الكتاب المقدس من بيئة وأساطير الشعوب المحيطة. مرة أخرى، هدفهم في هذا كان إظهار الرسالة الإلهي المعطاة لهم بشكل جليّ.

لماذا استخدم كتّاب الكتاب المقدس أساطير وثنية "لدعم" إيضاح الرسالة ذات المصدر الإلهي الأكيد؟ مع كل الاحترام لكلا العهدين، فإن الوحي والإعلان الإلهي لا يمنع استخدام صور مأخوذة من مصادر عالمية متنوعة منتشرة في زمن الكتاب المقدس (Gordon, 82). استخدم كتّاب الكتاب المقدس تلميحات ضمنية أسطورية (صور/ لغة أسطورية المقتبسة من الثقافة بشكل مجازي، أفكار، وأخلاقيات الحديث في الإيمان الإِسْرَائِيلي [VanGemeren. 630]) وذلك على الأقل لسببين: إضفاء إشراق ولون التصوير واللغة الشاعريين، ولإثبات تفوّق وتفرّد يهوه، إله السماء، البحار، الأعماق والأرض" (VanGemeren. 630). بحسب تك١، يؤكد Wenhom (9) أن أي تلميح لأساطير ش.أ.ق "ليس مجرّد إزالة الخصائص الأسطورية لأساطير الخلق الشرقية، سواء البابلية أو المصرية؛ إنما هي رفض جدلي لمثل هذه الأساطير".

أمثلة عن التلميحات الأسطورية الأساسية في ع.ق الأكثر اعتبارًا (تك١-٢)، قصة الطوفان (تك٦-٩)، عبور الإِسْرَائِيليين للبحر الأحمر (خر١٤-١٥، مزامير متعددة، وآخرون)، تظهر فيها מַיִם רַבִּים، واللغة الأسطورية في سفر المزامير بشكل خاص (خارج نصوص الطقوس الدينية، أكبر تركيز على الكلمة מַיִם موجود في هذه المجالات الخمسة).

يرد الاسم. מַיִם مع كلمتين أخريين تعبّران عن الماء

(יָם، #٣٥٤٢، وتְּהוֹם، #٩٣٣٣) في قصة الخلق (تك١). في تك١:٢ تنتمي كلمة מַיִם إلى واحدة من ثلاث عبارات تصف ظروف الأرض غير المهيّأة وغير المأهولة بالسكان (انظر תְּהוֹם، #٩٣٣٣). تك١:٦-٧ ترسم تأسيس الله للجَلَد (רָקִיעַ، #٨٣٨٥) والفصل بين المياه فوق الجَلَد والتي تحت الجَلَد. في اليوم الثالث (تك١:٩-١٠) خلق الله الأرض الجافة من خلال تجميع المياه (מַיִם)، ودعاها أرضًا (אֶרֶץ) يابسة ومجتمع المياه دعاه بحار (יַמִּים). مع أنّه لا يوجد من هذه الشواهد التي تشير إلى מַיִם أي اقتباس من أساطير ش.أ.ق، إلا أن مجمل هذه الكلمات الثلاث (יָם / תְּהוֹם / מַיִם) يلمّح إلى أساطير الخلق في ش.أ.ق. ورودها في تك١ يُظهر أن يهوه أخذ الأرض غير المشكّلة وبدأ بجعلها قابلة للسكن بأمر الإلهي. لا يوجد خلاف ولا مصدر متعلق بنشأة الكون، سوى أن الله تكلم والعناصر خضعت لأوامره.

الطوفان (تك٦-٩)، أكثر من تشكيل تهديد على عودة الأرض للحالة الأولى وقت نشأة الكون (Luyster, 2)، يبرهن على أن يهوه قادر على استخدام العناصر لأهداف إيجابية أو سلبية. لا يوجد أي خلاف حول سلطان يهوه على مياه البحار.

عبور إِسْرَائِيل للبحر الأحمر (خر١٤-١٥؛ مز٧٤:١٣-١٤؛ ١٩:٧٧[٢٠]؛ إش٥١:١٠؛ حب٣:١٥) تشير إلى أمثلة غير متوازية عن سلطان الله على العناصر التي تقف كعائق أمام إتمام مقاصده. هذا الحدث غير مأخوذ من أسطورة Chaoskampf الكنعانية، لكن يقدم اتهام قاسي مباشرة ضد أي شعب آخر. ما ادّعاه بعل في الأسطورة فقط، أنجزه يهوه واقعيًا في التاريخ.

التعبير מַיִם רַבִּים يعني عدّة معاني (انظر في الأعلى من أجل الفروق اللاأسطورية). بالرغم من أن التعبير מַיִם רַבִּים يشير في عدّة مواضع إلى المياه في الحديث عن البحر الأحمر (مز٧٤:١٣-١٤؛ ١٩:٧٧؛ حب٣:١٥؛ انظر יָם، #٣٥٤٢) أو نهر النيل (حز٣٢:١٣)، فإنه يشترك نصيًّا في الاقتباسات الجدلية مع ملاحظات ش.أ.ق اعتبار البحر قوة جامحة. كما في نصوص أخرى (مز٨٧:٤؛ إش٣٠:٧؛ ٥١:٩)، مصر تشبّه بوحش (תַּנִּין) البحر (יָם، حز٣٢:٢)، الذي يغوص في نهر مصر (נַהֲרֹתָם) ومياهه (מַיִם). توصف دينونة الله على مصر في كلمات إعدام وحش البحر هذا (مشيرًا إلى الصراع بين بعل ويمّ؛ حز٣٢:٣-٦). مقارنة الشعوب المعادية ومستاءة التي تهدد الشعب وعرش الله بصورة "هدير مياه غزيرة" (מַיִם רַבִּים؛ إش١٧:١٢-١٣) فيها إشارة إلى أسطورة الصراع في ش. أ. ق. إلا أن يهوه ببساطة ينتهر العناصر المائية لكي يرسلها مسرعة إلى حيث يشاء.

يقدم مز٢٩ المثال الأخير على اللغة الأسطورية (وמַיִם רַבִּים) تصوير هذا المزمور ليهوه على أنه ملك منتصر يشير إلى عدد من التلميحات الأسطورية أوغا. (انظر VanGemeren 252-57 من أجل شرح والمراجع، و מַבּוּל، #٤٤٢٩). يدوّي "صوت" يهوه على عناصر متنوعة من الخليقة بما فيها البحر (מַיִם רַבִּים [ع٣]). يشير VanGemeren 255 بأن "اعتبر الكنعانيون منطقة البحر كساحة قتال بين يمّ إله البحر والفوضى وبين بعل إله الخصوبة والعواصف". مرة أخرى، يظهر بوضوح صوت يهوه يأمر بقوته السيادية على العناصر المائية أكثر من بعض المواجهات العنيفة. يهوه يتفوق على بعل.

٥. الاستخدام المجازي. يصور النبي إرميا يهوه كأنه بئر ماء حي (إر٢:١٣)، بينما يشبّه ناظم المزمور الشوق إلى الله (وكلمته) بالشوق إلى جداول المياه (مز٤٢:١). الجوع الذي يرسله يهوه على شعبه لن يكون جوعًا للأكل أو الماء، بل جوعًا لاستماع كلمته (عا٨:١١). يصف ميخا (١:٤) قوة دينونة يهوه المستقبلية بتساقط الوديان الخصبة في الوادي مثل انحدار الماء من على منحدر. الموت مثل بحر أو نهر ضعيف (أي١٤:١١-١٢) وظاهر تمامًا مثل الماء المهراق على الأرض والذي لا يمكن جمعه ثانية (٢صم١٤:١٤).

تغطية المياه كليّة تصوّر امتداد معرفة الله في كل الأرض في فترة حكم داود الآتي (إش١١:٩؛ حب٢:١٤). ستكون رغبات يهوه الحق والبر وافرة مثل النهر المتدفق بغزارة (عا٥:٢٤). الذين يتأملون بكلام الله يشبهون شجرة مغروسة جيدًا عن مجرى النهر (مز١:٢؛ إر١٧:٨)، بينما الغبي يشرب الهزء كالماء (أي٣٤:٧).

في نص الزواج، أن يشرب الشخص من بئره الخاص تصوّر استمتاعه الجنسي مع قرينه (أم٥:١٥؛ نش٤:١٥)، الشرب من مياه مسروقة يصف العلاقة المحرّمة مع الزانية (أم٩:١٧).

يقارن ميل إِسْرَائِيل للثقة بالشعوب البشرية القوية أكثر من يهوه، الذي قد لا تظهر قوته بشكل ملموس، مع الاختيار بين مياه الجداول الضعيفة والأنهار القوية (إش٨:٦-٧). اجتياح مياه الطوفان يصوّر رمزيًا الاضطهاد، سواء كان من مجموعة شعوب (٨:٦-٧؛ ٢٨:٢؛ إر٤٦:٧-٨؛ ٤٧:٢؛ ٥١:٥٥) أو أفرادًا (٢صم٢٢:١٧= مز١٨:١٦؛ أي٢٢:١١؛ ٢٧:٢٠؛ مز٦٩:١، ١٤-١٥؛ ٨٨:١٧؛ ١٢٤:٣-٥؛ إش٤٣:٢).

في مواجهة الظروف المأساوية، يذوب قلب المرء مثل المياه بسبب الخوف (يش٧:٥؛ قا؛ ٢:١٠-١١؛ ٥:١). مع ذلك، حتى في معظم التجارب العنيفة المشبّهة بارتطام المياه في حدود مجرى النهر الرطب (وادي)، يقدم يهوه

الحماية لأولئك الذين يطلبون اللجوء إليه (مز٣٢:٦).

كلمة أخرى في هذا الموضوع الدلالي والتي ترد١. שֶׁקֶ מִ #٥٤٨٨، التي تعني ماء نقي (حز٣٤:١٨). أصل الفعل שָׁקַע، يرد ٦مرات (عد١١:٢؛ أي٤١:١[٤٠:٢٥]؛ إر٥١:٦٤؛ حز٣٢:١٤؛ عا٨:٨؛ ٩:٥) وتعني يهبط أو ينهار. في ثلاث فقرات (حز٣٢:١٤؛ عا٨:٨؛ ٩:٥) هذا الفعل يدل على المياه المتناقصة لنهرٍ جاري.

في حز٣٤:١١-١٦ يعد يهوه بأن يرعى غنمه (إِسْرَائِيل) في الحق، بعكس قادة إِسْرَائِيل. فأولئك القادة كانوا يخدمون أنفسهم يهتمون فقط بتوفير رغباتهم، يشبههم يهوه بالكباش القوية التي ترعى في أفضل مرعى وتشرب من أعذب مياه. بعد أن يشربوا حتى الشبع، يدوسون الماء بأقدامهم ويكدّرونها بالوحل، مظهرين عدم اكتراثهم ببقية الأغنام. يصف التعبير מַיִם מִשְׁקָע "ماء تغسل فيه الأوساخ" (Zimmerli, 2:209)، يعني، ماء عذب.

ب. ت تترجم سب. كلمة מַיִם بالمفرد أو الجمع إلى . في اليهودية وفي فترة ما بعد الكتابات المقدسة وسّع الفريسيون والأسينيون التعاليم المختلفة في لا١١-١٥ إلى نظام معقد من الطقوس الدينية الخاصة بالغسيل. طقوس غسيل الأيدي مطلوب من الكهنة (خر٣٠:١٩-٢٠) لأن المطلوب من كل الإِسْرَائِيليين قبل الطعام أن يغتلسوا عدة مرات (انظر تعاليم مشن. عن التوراة والكتوبيم والأنبياء). في مشن. عبر. מַיִם تعني عدة أمور ماء، عصير من فاكهة، وبول (Jastrow, 2:775). في مجتمع قمران كان لابد من الاغتسال يوميًا، استخدام دورات المياه، بالإضافة إلى الغسيل المتعلق بطقوس دينية (وثص. ١٠: ١٠-١٣؛ نج. ٣: ١-١٢؛ ٤: ٢١؛ ٥: ١٣). كل من أدب رب. و DSS يستخدم מַיִם في عدة تشبيهات وكنايات مجازية (قا؛ *TDNT* 8:322).

شرب، سحب الماء، نقع: ← גמא [*gm'*] (ابتلع، شرب، #١٦٨٦)؛ ← גרע [*gr'* [2]] (رفع)، [قطرات ماء]، #١٧٥٨)؛ ← דלה [*dlh* [1]] (سحب ماء، #١٩٢٦)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (يعطي للشرب، #٣٧٢٢)؛ ← לעע [*l'* [2]] (يشرب بضجيج، #٤٣٦٣)؛ ← לקק [*lqq*] (لحس، لعق، #٤٣٧٩)؛ ← מצץ [*mṣṣ*] (شرب، عبّ، #٥٢٠٩)؛ ← רוה [*rwh*] (شرب حتى الملء، نقعَ، #٨١١٥)؛ ← שׁאב [*š'b*] (سحب [ماء]، #٨٦١٢)؛ ← שׁקה [*šqh*] (شرب، انتعاش، #٩١٩٧)؛ ← שׁתה [*šth* [2]] (شرب، #٩٢٧٢).

بحر وكتل كبيرة من الماء: ← גַּל [*gal* [2]] (موجة، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [*ḥôl* [1]] (وحل، تراب، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [*ḥ^a rîpôt*] (ذرات من تراب، #٣٠٤١)؛ ← יָם [*yām*] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← / מְצוֹלָה מְצוּלָה [*m^e ṣôlâ / m^e ṣûla*] (عميق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [*qarqa'* [1]] (قاع، أسفل البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [*t^e hôm*] (محيط أصلي، أعماق بالبحر، ماء تحت الأرض، عميق، #٩٣٣٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:988-91; *TDNT* 8:317-22; *THAT* 2:1027-28; *TWAT* 4:843-66; *TWOT* 1:501; T. Ashley, *The Book of Numbers*, 1993; A. Curtis, "The 'Subjugation of the Waters' Motif in the Psalms; Imagery or Polemic?" *JSS* 23, 1978, 245-56; M. Fishbane, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:1-11," *HUCA* 45, 1974, 25-45; C. Gordon, *Introduction to Old Testament Time*, 1953; R. Harrison, *Numbers*, 1992; T. Hiebert, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, 1986; R. Luyster, "Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament," *ZAW* 93, 1981, 1-10; H. May, "Some Cosmic Connotations of *Mayim Rabbîm*, 'Many Waters'," *JBL* 74, 1955, 9-21; J. Milgrom, *Leviticus*, 1990; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, SVT 6, 1958; P. Seely, "The Firmament and the Water Above; Part Two: The Meaning of 'The Water Above the Firmament' in Gen 1:6-8," *WTJ* 54, 1992, 31-46; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, 1969; D. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*, 1989; W. VanGemeren, "Psalms," in *EBC*, 1991, 5:3-880; G. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987; Zimmerli, *Ezekiel 2*, 1983.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

4786	מִין

מִין [*mîn*]، نوع، تنوّع (#٤٧٨٦).

ش. أ. ق دراسة أصل الكلمة מִין غير معروف (*HALAT* 547).

ع. ق ١. تستخدم الكلمة מִין ٣١مرة كل الاستخدامات متشابهة نحويًا: לְ (للتخصيص) + מִין + ضمير متصل. كل الاستخدامات متشابهة لفظًا: أفضل ترجمة لـ "تبعًا لنوعه/ لنوعهم" (Konig, "Bedeutung", 139) وتستخدم في سياق ما يقال عنه حديثًا بعلم الطبيعة، تشير إلى مجموعات النباتات أو الحيوانات المشتركة معًا بمعالم شائعة.

٢. تكوين. מִין تستخدم للإشارة إلى الحياة النباتية (تك١:١١-١٢) والحياة الحيوانية (١:٢١، ٢٤-٢٥؛ ٦:٢٠؛ ٧:١٤). في ١:١١-١٢، استجابةً لكلام الله،

الأرض تنتج حياة نباتية في صنفين كبيرين (Cassuto, Genesis, 40)، أعشاب (עֵשֶׂב #٦٩١٢) وإشجار (עֵץ #٦٧٧٠)؛ كل منها سيعود وينتج "حسب نوعه المختلف" (לְמִינֵהוּ / לְמִינוֹ). بشكل مشابه في ١:٢٠-٢١ الله يخلق كل الحيوانات البحرية والمخلوقات ذوات الأجنحة (متضمنة الطيور والحشرات NIV؛ انظر Westermann, Genesis, 137)، كل "حسب نوعه أو نوعهم". وفي ١:٢٤-٢٥ خلق الله حيوانات الأرض في ثلاثة أنواع "وحوش الأرض" (חַיַּת הָאָרֶץ)، "البهائم (בְּהֵמָה)، و"مخلوقات تتحرك على طول الأرض" (רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה؛ #٨٢٥٣)، كل "حسب نوعه أو نوعهم".

تطبيقات متنوعة: (أ) لا يوجد دليل في هذه النصوص على اعتبار أن מִין هي كلمة اصطلاحية تشير بدقة إلى عائلة، جنس أو صنف. (ب) تستخدم מִין لتشير إلى أن العالم ليس كتلة عشوائية لكنه نتاج كلّي منظم بدقة، كل شيء من النبات والحيوان ينتمي إلى "نوعه" الذي يعود بدوره ينتمي إلى مجموعة كبيرة (Westermann, 125). كلمة مفتاحية تستخدم لإيضاح مسألة الأمر من خلال الفصل. (ج) هذا التصنيف الكتابي، الذي מִין جزء منه، لا يعكس النظرة التصنيفية الحديثة (Morris, 71) لكن يستخدم "لغة الظهور المرئي" (Jordan, 12). حيث أن التصنيف الحديث يفصل الطيور عن النحل، فإن التصنيف الكتابي يجمعهم معًا في "مخلوقات ذوات أجنحة" (تك١:٢٠-٢١). كلاهما تصنيف مقبول. لا تحتاج المسيحية المعاصرة أن ترفض التصنيف الحديث بعيدًا، ولا يجب أن تعزل التصنيف الكتابي الذي سيستخدم في مواضع كتابية أخرى (مثال، انظر أسفل في لا١١:١٤-٢٩؛ تث١٤:١٤-١٨) لأغراض رمزية (Jordan, 12).

٣. لاويين ١١ وتثنية١٤ في لا١١:١٦= تث١٤:١٥ تصنف נֵץ من بين الطيور النجسة. נֵץ قد تمّ تحديدها "الباز (جنسه) على أجناسه (صنفه)" (HALAT 674)، فيما بعد يدعى استمرار النوع מִין (يظهر في أصناف مختلفة)، لتقديم دليل أقوى على مواجهة מִין كي تتوافق مع التصنيف الحديث المفرد ضمن أجناس أو أصناف. في لا١١:١٤-٢٩ وتث١٤:١٤-١٨ مفترض أن الاستخدام في تك١، يبين موسى موضوع الأمر خلال الفصل باستخدام للإشارة إلى مجموعات من الحيوانات النجسة، التي هي جزء من البيان الرمزي بين ما هو طاهر وما هو نجس (Poythress, 81-83).

نوع، صنف: ← זַן [zan] (نوع، صنف، #٢٣٨٥)؛ ← מִין [mîn] (نوع، تنوّع، #٤٧٨٦).

البيبلوغرافيا

TWOT 1:503-4; J. Jordan, *Through New Eyes*, 1988, 12; E. Knig, "Die Bedeutung des hebrOischen מִין," *ZAW* 31, 1911, 133-46; F. Schepens, "Le sens de מִין dans le récit de la création," *RSR* 13, 1923, 161-64; H. Morris, *The Genesis Record*, 1976, 71; J. Payne, "The Concept of 'Kinds' in Scripture," *JASA* 10, 1958, 17-20; V. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, 1991, 81-83; C. Westermann, *Genesis 1-11*, BKAT, 1984.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٤٧٨٧ מֵינֶקֶת [mêneqet]، مرضعة، #٣٥٦٧

4790	מִיץ

מִיץ [mîṣ]، اسم. عصر (#٤٧٩٠).

ع. ق ترد الكلمة מִיץ مرة فقط في (أم٣٠:٣٣)، مع ذلك استخدمت ٣مرات في عبارات متوازية كي تصف ما ينتج عن عملية العصر (NIV مخمضة، لَيّ، استفزاز): "لأن مخمضة (מִיץ) اللبن تُنتج زبدة، ولَيّ (מִיץ) الأنف يُخرج دمًا، كذلك استفزاز (מִיץ) الغضب يُخرج خصامًا".

الضغط، العصر ← אכף ['kp] (يضغط بشدة، #٤٣٦) ← אלץ ['ls] (يضغط بشدة على، #٥٥٢) ← זור [zwr [1]] (يضغط، يعصر، #٢٣١٨) ← זרר [1] [zrr [1]] (يعصر [الجروح]، #٢٤٥٢) ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥) ← מִיץ [mîṣ] (الضغط #٤٧٩٠) מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← מצה [mṣh] (يعصر ويخرج، يجفف، #٥١٧٢) ← פצר [pṣr] (يحث، يجبر، يدفع، #٧٢١٠) ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنبا، #٨٤٦٩).

إم. دانيال كارول آر *M. Daniel Carroll R*

٤٧٩٣ מִישׁוֹר [mîšôr]، أرض مستوية، استقامة، #٣٨٣٧

٤٧٩٧ מֵישָׁרִים [mêsarîm]، طريق مستوي، عدالة، أمانة، #٣٨٣٧

٤٧٩٨ מֵיתָר [mêtar]، خيط، حبل، وتر القوس، #٣٨٣٧

٤٧٩٩ מַכְאֹב [mak'ob]، ألم، معاناة، #٣٨٧٢

٤٨٠٢ מִכְבָּר [makber]، امتداد، #٤٠٥٩

4804	מַכָּה

מַכָּה [makkâ]، كلمة شائعة ذات معاني متعددة (#٤٨٠٤)؛ > נכה [nkh] ضرب (#٥٧٨٢).

ع. ق تصف الكلمة الضربة الموجّهة بالسوط (تث٢٥:٣)

بالإضافة إلى تأثير التأديب المسهل (أم٢٠:٣٠). أيضًا تستخدم عادة مع الجروح (١مل٢٢:٣٥؛ إش١:٦)، وفي بعض الظروف تصف مرض كجزء من عقاب الله ضد تمرد إِسْرَائِيل (لا٢٦:٢١؛ تث٢٨:٦١؛ إش٢٧:٧). مثال، إرميا يرثي حالة يَهُوذَا اليائسة (إر٣٠:١٣) "ليس من يقضي حاجتك للعصر (מָזוֹר)، ليس شفاء لك" (J. A. Thompson, *Jeremiah*, 558).

داء- تقرّح، بثرة، داء جلدي، ندبة، جرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*ᵃbaʿbuʿōt*] (تقرّحات، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (حالة جلدية، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (لطخة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (طفح دمامل جلدية، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [*zrr* [1]] (يعصر [جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [*ḥeres* [1]] (مرض الجرَب، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثرة، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (داء جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יֵרָקוֹן [*yᵉraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (ندبة، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*mʾr*] (متقرّح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [*māzôr* [1]] (بثرة، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (عاصفة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (طفح جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (حك، صقل، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (مرض فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [1] [*ʿōpel* [1]] (خرّاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [2] [*ʿāš* [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [3] [*ṣāpâ* [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (ندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣrʿ*] (معاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [*śᵉʾēt* [2]] (ورَم، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [*śtr*] (يتفشى [ورم خبيث]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šᵉḥîn*] (بثرة، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٤٨٠٥ מִכְוָה [*mikwâ*]، احتراق، حرق، #٣٩١٧

٤٨٠٦ מָכוֹן [*makôn*]، مكان، أساس، دعم، #٣٩٢٢

٤٨٠٧ מְכוֹנָה [*mᵉkônâ*]، مكان، عجلات، حامل أو قاعدة، #٣٩٢٢

٤٨١٣ מִכְלָא / ־ָה [*miklaʾ / â*]، حظيرة [للغنم]، #٣٩٧٣

٤٨١٤ מִכְלוֹל [*miklôl*]، اكتمال، #٤٠٠٥

٤٨١٦ מִכְלוֹת [*miklôt*]، نقي، #٣٩٨٣

٤٨١٧ מִכְלָל [*miklal*]، كمال، #٤٠٠٥

٤٨١٨ מַכֹּלֶת [*makkolet*]، طعام، #٤٣٠

4829 מִכְנָסַיִם

מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*]، اسم. مثنّى. سروال، ثوب داخلي (#٤٨٢٩).

ع. ق كان محظّر على الكهنة أن يصعدوا لأعلى المذبح لئلا تنكشف عورتهم (خر٢٠:٢٦)، ربما لإبعاد إله إِسْرَائِيل عن الارتباط بأي موضوع جنسي واضح. كانت الأثواب الداخلية أساسية للاحتشام (لا٦:١٠[٣]) كان الكهنة يلبسون מִכְנָסַיִם من الكتان (בַּד) الناعم، ورئيس الكهنة يلبس מִכְנָסַיִם من الكتان المبروم الناعم (خر٣٩:٢٨). يرى J. Milgrom (*Leviticus 1-16*, 1991, 385, 1017) أنه يجب ألا تصنّف على أنها ثياب كهنوتية مقدسة. إنها مدرجة هنا بمعزل عن التي ذكرت في ٢٨:٤٢ ويجب ألا تُلمس بدم التكريس (٢٩:٢١) مهما يكن، فإنهم دخلوا في بعض القوائم القياسية واحتُسبوا مقدسين من قبل الجماعة. يضعهم M. Haran (*temples and temple-service in ancient Israel*, 1978,170) في أربعة بنود قياسية من التي يرتديها الكهنة. إنها متضمنة في لا١٦:٤ بحيث يرتديها رئيس الكهنة دائمًا، لكنها مقدسة، مثل البنود الثلاثة الأخرى من الملابس. وهي مرتبطة مع العمائم في حز٤٤:١٨ وهي أول نبد من ثلاثة تظهر في سير٤٥:٨ وفي وصف يوسيفوس (*Ant* 3:152).

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט [*ʾabnēṭ*] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [1] [*ʾēpôd* [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [1] [*lēwî* [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbāʿâ*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [*paᵃmôn*] (جرس [يوضع على رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧). ← هارون: لاهوت ← كهنة ولاويين: لاهوت.

فيليب جينسون *Philip Jenson*

٤٨٣٠ מֶכֶס [*mekes*]، جزية، #٤٠٨٢

٤٨٣١ מִכְסָה [*miksâ*]، عدد، قيمة، #٤٠٨٢

٤٨٣٢ מִכְסֶה [*mikseh*]، غطاء، تغطية، #٤٠٥٩

٤٨٣٣ מְכַסֶּה [*mᵉkasseh*]، ملابس، غطاء، مظال، #٤٠٥٩

4835 מכר

מכר [*mkr* [1]]، يتاجر، يبيع (#٤٨٣٥)؛ מֶכֶר [*meker*]، اسم. ثمن، بضائع (#٤٨٣٦)؛ מִמְכָּר

[makkar]، اسم. تاجر (#٤٨٣٧)؛ מִמְכָּר [mimkar]، اسم. بيع بأسعار مخفضة، بضاعة رائجة، بيع (#٤٩٢٨)؛ מִמְכֶּרֶת [mimkeret]، اسم. بيع، بيع بأسعار مخفضة (#٤٩٢٩).

ش. أ. ق أوغا. mkr (RSP II, 59: بائع، مشرف)؛ Pun. (DISO, 150) ، ن. ع. ج. makar، يبيع (HALAT 550b)؛ السومرية. DAM. GAR؛ أكد. makaru، أيضًا الاسم makiru, makkaru, tamkaru، تاجر (B. Landsberger: *Hebr äische Wortforschung*, 1967, 176-79)؛ عرب. makara, makr، خداع، تضليل (عرب. لتاجر هي tagir، من أرم. תַּגָּר، من أكد. tamkaru، انظر Lipinski, 184).

ع. ق التجارة هي تبادل البضائع ونقل الممتلكات. E. Lipinski, 175; *TWAT* 4:870, 875 تناقش بقوة أن الكلمة لا تعني دائمًا كلمة يبيع، لكن فقط تشير إلى تقديم شيء ما (مثال، را٤١:٣-٥، حيث تنقل نعمي ممتلكات الأسرة إلى نسيبها).

١. الشرائع في أسفار موسى الخمسة تتعامل مع بيع: الابنة كجارية، والبشر، والحيوانات (خر٢١: ٧، ١٦، ٣٧). ما يُفرّغ للرب يجب ألا يُباع (لا٢٧:٢٧-٢٩). ولا الأرض المخصصة للاويين (حز٤٨:١٤). يجب على السارق أن يدفع تعويضًا (خر٢٢:٣). يمكن للإسْرَائِيلي أن يبيع شيئًا ميتًا للأجنبي (تث١٤:٢١). لا يمكن للإسْرَائِيلي أن يبيع امرأة أسيرة إذا لم يُسر بها (٢١:١٤)، ولا يمكن أن يُباع الإِسْرَائِيلي الشقيق كعبد (٢٤:٧؛ قا؛ لا٢٥:٣٩-٥٤). لهذا السبب كان هناك اتهام بأن اليهود كانوا يُباعون من قبل قادتهم (רֹעֵיהֶם) (صف١١:٥) وأولئك اليهود يبيعون أخوتهم الإِسْرَائِيليين (نح٥:٨).

٢. في كثير من الحالات في ع.ق يبيع الله (الفاعل) إِسْرَائِيل إلى أعدائهم: قض٢:١٤؛ ٣:٨؛ ٤:٢، ٩؛ ١٠:٧؛ أيضًا ١صم١٢:٩؛ إش٥٠:١؛ ٥٢:٣ (مقابل لا شيء؛ قا؛ مز٤٤:١٢، لكنهم سيتحررون أيضًا دون مقابل)؛ أس٧:٤. ترد الكلمة في لعنة تث٢٨:٦٨. الأمم يبيعون شعب إِسْرَائِيل من أجل الزنا (يؤ٣:٣[٤:٣])، لكن الله سوف يفعل نفس الأمر معهم. أيضًا مصر سوف تُباع (حز٣٠:١٢). آلهة الأجنبيين تبيع شعبها (تث٣٢:٣٠). كل هذه الحالات يمكن فهمها كحالات أسرى الحرب، المصدر الرئيسي للعبيد في ش.أ.ق. أيضًا صورة الدينونة تظهر في نصوص نبوية أخرى: لن يكون هناك فرق بين بائع (מֹכֵר) ومشتري (קֹנֶה) في يوم الحساب (إش٢٤:٢؛ قا؛ حز٧:١٢-١٣).

٣. البيع لا تشير فقط إلى العبيد (مثال، يوسف. تك٣٧؛ قا؛ ٤٥:٤-٥؛ مز١٠٥:١٧). يستخدم الفعل מָכַר من أجل سلع أخرى: الإرملة تبيع الزيت كي تدفع ديونها (٢مل٤:٧)؛ المرأة في أم٣١:٢٤ الثياب التي تصنعها؛ عيسو والبكورية (בְּכֹרָה) (تك٢٥:٣١-٣٣)؛ بيع المصريين أرضهم ليوسف (تك٤٧:٢٠).

٤. العمل في المعنى الحقيقي للكلمة موصوف في نح١٣:١٦: تجّار صور يبيعون بضاعتهم (כָּרִים מֶכֶרוּם) في يوم السبت، لكن هذا غير شرعي (١٠:٣١[٣٢]؛ ١٣:١٥ب).

٥. شريعة اليوبيل تتعامل مع كل مسألة الأرض التي استرجعت (لا٢٥) المسألة اللاهوتية هي أن الأرض لا يمكن بيعها أبدًا. إنها تنتمي لله (כִּי־ לִיהָאָרֶץ)، والإِسْرَائِيليين هم غرباء فقط (גֵּר ;גֵּרִים؛ يعاملون معاملة غريب، #١٥٩١) والمستأجر (ع٢٣).

٦. راحيل وليئة تشكوان من أن والدهما قد باعهما (تك٣١:١٥). نينوى باعت نفسها كزانية (نا٣:٤).

٧. الحق (אֱמֶת) يجب ألا يشترى (קָנָה) وألا يُباع (أم٢٣:٢٣). يهتم عاموس أن الإِسْرَائِيليين باعوا البار (צַדִּיק) (عا٢:٦؛ قا؛ ٨:٦ مع קָנָה) (انظر الدراسة في S. Paul, *Amos*, 1991, 77-79).

٨. الألفاظ المشتقة من מָכַר.

(أ) الاسم. מֶכֶר، ثمن، في عد٢٠:١٩ تشير إلى الثمن الذي كان من المفترض على الإِسْرَائِيليين دفعه مقابل المياه للأدوميين أثناء عبورهم خلال منطقتهم. في نح١٣:١٦ מֶכֶר تشير إلى تجارة صور.

(ب) الاسم. מַכָּר، تاجر، مستخدمة عن الشخص الذي يخمّن الثمن في ٢مل١٢:٦، ٨ (J. Gray, *I & II Kings*, 1977, 586) أو أموال الهيكل؛ انظر أكد. [*AHw*, 589-90]

(ج) מִמְכֶּרֶת المؤنث. من מִמְכָּר ترد فقط مرة (لا٢٥:٤٢): الإِسْرَائِيليون هم خدّام الله (עֲבָדַי) ولا يسمح لهم أن يُباعوا كعبيد (מִמְכֶּרֶת עָבֶד) خارج أخوتهم الإِسْرَائِيليين لأن الرب أخرجهم (יָצָא) من مصر (يعني، حررهم من العبودية).

(د) تظهر מִמְכָּר عدة مرات في لا٢٥ العدد ١٤ لا يُسمح للإِسْرَائِيلي أن يخدع أخوه الإِسْرَائِيلي (עָמִית) أثناء عملية البيع (מָכַר מִמְכָּר). ع. ٢٥، ٢٧-٢٩ تتعامل مع استرداد (גָּאַל #١٤٥٧) الممتلكات: على النسيب أن يحرر ممتلكات قريبه التي بيعت بسبب الدين. يجب أن تحصى السنوات منذ تاريخ البيع ويستردها المشتري. في حال كانت إمكانية المبلغ قليلة، فإن الممتلكات سوف تُعاد في سنة اليوبيل. في حالة بيت في مدينة مسوّرة فبعد انقضاء سنة على البيع، يمكن أن يحرر. يمكن للاويين أن يستردوا في اليوبيل بيوتهم الحضرية التي وضعوها للبيع بسبب أن

بيوتهم كانت هي ممتلكاتهم (ع٣٢). ثمن البيع (מִכְרוֹ כַּסְפּוֹ) يجب أن يُحسب من المشتري (קֹנֵהוּ) من السنة التي بيعوا فيها حتى سنة اليوبيل (הַיֹּבֵל) (ع٥٠). في الدينونة الآتية في حز٧:١٣، البائعون (הַמּוֹכֵר) لن يسترجعوا ما قد باعوه. البائعون لكل أنواع البضائع (מֹכְרֵי כָל־מִמְכָּר) يصرفون الليل خارج أورُشَلِيم (نح١٣:٢٠). الكلمة عبر. في تث١٨:٨ غير واضحة لكن ربما تشير بعض إيرادات اللاويين التي لا تتأثر عندما يتحركون إلى القدس الرئيسي (قا؛ P. C. Craigie, *the book of Deuteronomy*, 1976, 259).

ب. ت المشتري (קֹנֶה) ليس هو الشخص الذي يتوجب عليه أن يطلب نصيحة بشأن البيع (سير٣٧:١١)؛ نص مربعات (*TWAT* 4;870, 874).

تجارة، بضائع، بيع، شراء: ← כְּנַעַן [*kᵉna'an* 2] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כרה [*krh* 2] (يتجنب التجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [*mᵉḥîr* 1] (ثمن، دفعة، #٤٦٩٧)؛ ← מכר [*mkr* 1] (تجارة، بيع، #٤٨٣٥)؛ ← סחר [*sḥr*] (سفر، تجارة، #٦٠٨٦)؛ ← קנה [*qnh*] (يكسب، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רכל [*rkl* 1] (تجارة، #٨٢١٧)؛ ← שׁבר [*šbr* 2] (يشتري، ٨٦٩٠).

البيبلوجرافيا

ABD 6:625-29; *IDB* 4:677-83; *NIDNTT* 1:268; *TWAT* 4:870-75; I. Cornelius, "A Bird's Eye View of Trade in Ancient Ugarit," *JNSL* 9, 1981, 13-31; idem, "The Commercial Relations of Canaan in the Second Millennium BC," in M. Sharon (ed.), *Pillars of Smoke and Fire*, 1988, 14-32; M. Elat, "The Monarchy and the Development of Trade in Ancient Israel," *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, 2, 1979, 528-46; J. D. Hawkins (ed.), *Trade in the Ancient Near East* (= Iraq 39), 1977; H. Klengel, *Handel und Hɔndler im alten Orient*, 1979; B. Levine, *The JPS Commentary: Leviticus*, 1989, 168-81, 270-74; E. Lipinski, "Sale, Transfer, and Delivery in Ancient Semitic Terminology," in H. Klengel (ed.), *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*, 1982, 173-85; M. Silver, *Prophets and Markets*, 1983; D. W. Thomas, "A Further Note on the Root *mkr* in Hebrew," *JTS* 3/4 NS 1952/53, 214; idem, "*Mkr*, the Root in Hebrew," *JTS* 37/38, 1936/37, 388; R. de Vaux, *AncIsr*, 1960, 78-79.

إزاك كورنيليوس *Izak Cornelius*

٤٨٣٦ מֶכֶר [*meker*]، ثمن، #٤٨٣٥

٤٨٣٧ מַכָּר [*makkar*]، تاجر، #٤٨٣٥

٤٨٣٨ מִכְרֶה [*mikreh*]، حفرة، #٤١٢٥

4839 מְכֵרָה

מְכֵרָה [*mᵉkērâ*]، ترد١. في تك٤٩:٥ غير معروفة المعنى (#٤٨٣٩)، وأحيانًا تعوّض، خطة، نصيحة (*HALAT* 551; JB; REB).

ع. ق ترد الكلمة في صيغة الجمع كجزء من الكلام المظلم في بركة يعقوب وفسّرت لتعني، مساكن (KJV)، سيوف (RSV, NIV)، ومجارف (NEB).

أل ولترز *Al Wolters*

٤٨٤٢ מִכְשׁוֹל [*miksôl*]، حاجز، #٤١٧٣

٤٨٤٣ מַכְשֵׁלָה [*makselâ*]، دمار، #٤١٧٣

٤٨٤٤ מִכְתָּב [*miktab*]، شيء مكتوب، كتابة

٤٨٤٥ מְכִתָּה [*mᵉkittâ*]، قطعة، #٤١٩٨

٤٨٤٦ מִכְתָּם [*miktam*]، كلمة اصطلاحية، كتابة

٤٨٤٧ מַכְתֵּשׁ [*maktes*]، هاون، #٤١٩٧

4848 מלא

מלא [*ml'* 1]، قَلْ. يمتلئ، ملأ؛ نِفعَلْ. يُملأ؛ بيعِّلْ. يملأ، يتمم، ينهي، ينجز، يفي، يمضي؛ بُعِّلْ. وضعَ؛ هِتبَعيل. يجتمع معًا (#٤٨٤٨)؛ מְלֹא [*mᵉlo'*]، اسم. اكتمال؛ ما يملأ، فيض، وفرة (#٤٨٥٠)؛ מְלֵאָה [*mᵉle'â*]، اسم. محصول كامل (#٤٨٥٢)؛ מִלֻּאָה [*millu'â*]، اسم. ترصيع (المجوهرات) (#٤٨٥٣)؛ מִלֻּאִים [*millu'îm*]، اسم. وضع، تنصيب (#٤٨٥٤)؛ מִלֵּאת [*mille't*]، اسم. غامض الترجمة (#٤٨٥٩).

ش. أ. ق أكد. *malû*، عرب. إثيوبية. أرم. מְלָא، ملأَ.

ع. ق شكل الاسم المشتق מָלֵא يرد ٢٥١مرة: ١٠٣ منها في صيغة قَلْ، ١١٠ في صيغة بيعِّلْ، ١مرة في صيغة بُعِّلْ، ٣٦مرة في صيغة نِفعَلْ، ومرة في صيغة هِيتبَعل. مجال معنى هذا الفعل ينحصر في كلا الجانبين الزمني والمكاني. بشكل مشابه، تصوّر الكلمة الملء أو وفرة الأشياء في موضوع محدد. مثال، إر١٣:١٨ تظهر أن الأرض تمتلئ بالأصنام، وفي يش٣:١٥ ضفاف الإردن توصف على أنها ممتلئة ماء. بشكل مؤقت، يصور هذا الفعل إتمام فترة محددة من الوقت. مثال، موت شخص ما يأتي عندما تكتمل أيامه، بمعنى أن نفس الأيام قد اكتملت أو وصلت إلى النهاية (٢صم٧:١٢؛ ١أخ١٧:١١؛ مرا٤١:١٨). في ع.ق أغلب الكلمات الواردة تستخدم في وصف الوقائع المكانية.

١. مكانيًا. جزء من الأمر الإلهي للخليقة، للأسماك أن "املأي المياه في البحار" (تك١:٢٢) وللجنس البشري

"املأوا الأرض" (تك١:٢٨؛ ٩:١). بشكل مشابه هناك استخدامات في شواهد متنوعة: البيت مليء بالرجال والنساء (قض١٦:٢٧)، الأواني مملوءة بالزيت (٢مل٤:٦)، كنانة مملوءة بالسهام (يؤ٣:١٣[١٣:٤])، أكياس مليئة بالقمح (تك٤٢:٢٥). وهكذا الشائع أن מָלֵא تدل على تنوّع في وقائع ثابتة. يمكن أن تستخدم في معنى مجرّد. مثال، يمكن أن توصف الأرض بأنها مملوءة من معرفة الرب (إش١١:٩)، بالإضافة إلى مملوءة ظلمًا (تك٦:١٣)، إثمًا (إر٥١:٥)، أو رذيلة (لا١٩:٢٩). عندما إراد إشعياء أن يصوّر دينونة القدير، قال "للرب سيف قد اغتسل [حرفيًا؛ امتلأ] دمًا" (إش٣٤:٦).

استخدام مكاني آخر للفعل متعلق بتعيين الكهنة. كنوع من الكلام "يملأ اليد" يصف مراسم دينية لتعيين الكهنة. مثال، عد٣:٣ تسجل أن أولاد هارون "الذين عُيّنوا لكي يخدموا ككهنة". الكلمة عُيّنوا يمكن أن تترجم حسب الأدب إلى "مُلئت أيديهم" (מִלֵּא יָדָם). إنها أوامر دينية من الرب في خر٢٨:٤١ واستخرجت أولاً من لا٨:٤٢-٤٣. هذه "ملء اليد" تعني أمرين خاصين بتعيين الكهنة. أولاً، توضح واجب وامتياز الكهنة بأن يقدموا ذبائح للرب لفائدة الآخرين. ثانيًا، توضح بأن الرب سوف يملأ بالفعل أيديهم بمعنى تزويدهم بكل اللوازم التي يحتاجوها ككهنة (KD 1:342). إجراءات المراسم توضح قدرة الله.

حقيقة لاهوتية هاسة هي أن حضور أو مجد الرب يملأ أشياء محددة، أماكن، أو أشخاص. روح الحكمة ملأ يشوع عندما مسحه موسى (تث٣٤:٩). الرب ملأ خيمة الاجتماع (خر٤٠:٣٤)، الهيكل الأرضي (١مل٨:١٠)، والهيكل السماوي (إش٦:١؛ حز٤٣:٥). أيضًا معرفة مجد الرب تملأ الأرض (حب٢:١٤).

٢. زمنيًا. يستخدم هذا الفعل أقل نوعًا ما في هذا المعنى، لكن بطرق لها نفس المعنى. إنها تصف اكتمال فترة من الزمن. يجب على النذير أن يظل مقدسًا حتى "تنتهي فترة انفصاله" يعني حتى اكتمالها (عد٦:٥، ١٣). هذا المثل يصوّر اكتمال فترة محددة من الانتظار. بشكل مشابه أمثلة تتضمن فترة انتظار يعقوب لراحيل (تك٢٩:٢١؛ قا؛ ١صم١٨:٢٦)، فترة التحنيط (تك٥٠:٣)، فترة التطهير (لا١٢:٤، ٦)، وحتى فترة السبي البابلي سبعين سنة (إر٢٥:١٢؛ ٢٩:١٠؛ دا٩:٢). عندما يموت شخص، يُقال أن أيامه قد اكتملت أو انتهت (٢صم٧:١٢؛ ١أخ١٧:١١؛ أي١٥:٣٢؛ مرا٤:١٨). أيضًا عندما انتهاء حرب أو حصار، يُقال أن أيامها قد اكتملت (أس١:٥؛ إش٤٠:٢؛ إر٢٥:٣٤؛ حز٥:٢).

في معنى لاهوتي هام، عندما يحفظ شخصًا نذر أو وعد، يُقال أنه قد اكتمل الالتزام. يمكن للشخص أن يحفظ أو يتمم الوعد (إر٤٤:٢٥). على أية حال، الأكثر أهمية هو حقيقة أن الرب قد التزم وسيتمم وعده: "مبارك الرب إله إسْرَائِيل الذي تكلم بفمه إلى داود أبي وأكمل بيده" (١مل٨:١٥؛ قا؛ ١:١٤؛ ٢:٢٧؛ ٨:٢٤؛ مز٢٠:٥؛ ٢أخ٦:٤، ١٥؛ ٣٦:٢١). التأكيد على الفرح بحقيقة أن الله أثبت أمانته من خلال فعله لما قد تكلم به تمامًا.

٣. اسم مشابه لفظًا له شكل מְלֹא، اكتمال، الأمر الذي يُملأ، يرد ٣٥مرة، تعبّر عن كمية كبيرة مثل مجموعة من الأمم (تك٤٨:١٩) أو جماعة من الرعاة (إش٣١:٤). بالإشارة إلى القياس، يمكن أن تعبّر عن مجموع وحدة قياس بدقّة، يعني، طول تام، حبل، أو قصبة (١صم٢٨:٢٠؛ ٢صم٨:٢؛ حز٤١:٨). غالبًا تعبّر عن كل الأرض ومحتوياتها أو وفرتها. تعبير بسيط מְלוֹאָהּ אֶרֶץ، الأرض وملؤها، يستخدم لوصف هذه الحقيقة بالضبط (مز٢٤:١). أخيرًا، يمكن لهذا الاسم أن يصوّر امتلاك شيء بوفرة أفضل من غيره: حفنة (جا٤:٦)، ملء العُمِر (خر١٦:٣٢)، ملء البيت (عد٢٢:١٨)، ملء قصعة (قض٦:٣٨)، ملء الثوب (٤:٣٩).

ب. ت يستشهد Moule بـ J. A. Fitzmyer ويقول أن "الأدب القمراني يفتقر لكلا الصيغة الكاملة الموجودة في متّى وأيضًا النموذج في استخدام ع. ق .... [موجودة] في ع. ج.... [و] نادرًا أية أمثلة لاستخدام מָלֵא في عبارة تشير إلى تأكيد أو إتمام وعد الله أو خطته" (Moule, 309).

البيبلوجرافيا

KD 1:339-43; *TWOT* 1:505-6; J. A. Fitzmyer, "The Use of Explicit OT Quotations in Qumran Literature and in the NT," *NTS* 1960-61, 7:297-303; D. F. D. Moule, "Fulfillment-Words in the New Testament—Use and Abuse," *NTS* 14:293-320; V. Sasson, "An Unrecognized Juridical Term in the Yabneh-yam Lawsuit and in an Unnoticed Biblical Parallel," *BASOR 232, 1978, 57-63.*

إم. في.فان بلت / دبليو . سي . قيصر، الإبن. *M. V. Van Pelt/ W. C. Kaiser, Jr.*

٤٨٥٠ מְלֹא [m^e^lo']، ملء، فيض، وفرة، #٤٨٤٨

٤٨٥٢ מְלֵאָה [m^e^le'â]، محصول كامل، #٤٨٤٨

٤٨٥٣ מִלֻּאָה [millu'â]، ترصيع [المجوهرات]، #٤٨٤٨

٤٨٥٤ מִלֻּאִים [millu'îm]، وضع، تنصيب، #٤٨٤٨

4855 מַלְאָךְ

מַלְאָךְ [mal'āk]، اسم. رسول، ملاك (#٤٨٥٥)؛ מַלְאָכוּת [mal'akût]، اسم. رسالة (ترد١. في حج١:١٣؛ #٤٨٥٧).

ش. أ. ق mar sipri في أكد. mal'ak، وفي السامية الغربية، تدل المصادر على وجود ارتباط بالأمور السياسية وشؤون العمل (قا؛ عبر. מְלָאכָה، عمل). الرسول ينقل رسالة شفهية، مع وثائق، تشرح وتعبّر عن كلمات سيده. ممكن أن يرسل الإله أيضًا رسولاً أو وزيرًا (sukkallu) بشأن العمل.

ع. ق ١. يرسل القادة البشر مرارًا رسلاً לְאָכִים מַ بشأن عمل أو علاقات دبلوماسية (تك٣٢:٣-٦). هؤلاء الرسل من البشر يساوون تمامًا الذين إرسلوهم (قض١١:١٣؛ ٢صم٣:١٢، ١٣؛ ١مل٢٠:٢-٤٠). يمكن أن يرسل الله رسلاً من الكهنة أو الأنبياء (حج١:١٣؛ مل٢:٧). التكليف النبوي والصيغة الرسولية ("هكذا يقول الرب") تعكس صورة البروتوكول الدبلوماسي (Ross, ٩٩-١٠٢). أحيانًا كان من الصعب التمييز بين الرسول البشري والملائكي (قض١٣:٢٠؛ مل٣:١).

٢. يخدم الملائكة كمرسلين في رؤيا، مثال، في دور angelus interpres في زك١:١٤؛ ٢:٣ أكثر ما يلفت النظر هو شخصية ملاك الرب מַלְאַךְ־יְהוָה، كأنه رسول بشري، يتكلم باسم الله ويظهر كأنه يهوه نفسه (مثال، تك١٦:٧-١٤). واحد من بين الثلاثة رجال الذين ظهروا لإبراهيم وسارة كان يتكلم باسم يهوه (تك١٨:٢٢؛ قا؛ دا١٢:٥)، والاثنين الآخرين دُعيا מַלְאָכִים (١٩:١). تصف امرأة منوح "رجل الله" بأنه يشبه "ملاك الله" (قض١٣:٦)، لكن منوح عرف لاحقًا بأنه ملاك الرب מַלְאַךְ־יְהוָה، الذي يماثل بشدة الله نفسه. بينما يبدو أمرًا مرتبط بالتاريخ الكلام عن ملاك الرب מַלְאַךְ יְהוָה كدلالة على طبيعة الله، هذا يعطي تصوّر مثير حول الدور الإلهي والسبب الذي يبنى عليه نوع التوقع التاريخي للعهد الجديد عن طبيعة المسيح (Hurtado, 71-92).

٣. ملاك الله يساعد في أحداث الخلاص في الخروج، وسيناء، ودخول كنعان (خر١٤:١٩؛ ٢٣:٢٠؛ يش٢:١-٤؛ قا؛ هو١٢:٤). أيضًا يمكن أن يقوم الملائكة بتهديد الشرير بالدمار والموت (خر١٢:٢٣؛ ١أخ٢١:١٢؛ مز٧٨:٤٩؛ أم١٦:١٤)، ويشاركوا في دينونة الأيام الأخيرة (حز٩:١-٨؛ دا٧:٩-١٤).

٤. يوجد في كتابات ما قبل السبي ملائكة غير معروفة الاسم. في إش١٤:١٢ فُسّرت "لوسيفر" على أنها שַׁחַר הֵילֵל בֶּן־، في ضوء ("نجم الصباح"، "ابن الفجر" [#٢١٢٢])، وتشبيه مجازي تقريبي لـ "ملك بابل" (قا؛ إش١٤:٤). هناك أسماء ملائكة مرتبطة بالله: جبرائيل = גֶּבֶר אֵל (رجل الله، دا٨:١٥-١٦؛ قا؛ قض١٣:٦، ٨). في مكان آخر، ميخائيل (#٤٧٧٦) يظهر في دانيال بصفة عسكرية، جبرائيل (#١٥٠٨) والأكثر بصفة كهنوتية (دا٩:٢١-٢٤؛ ١٢:٦-٧). هذا اللقب يعود ويظهر في ع. ج (قا؛ لو١:٢٦؛ رؤ١٢:٧).

٥. مشاركة الملائكة في قداسة الله أمر يظهر في ع.ق بين الحين والآخر. عندما تلقب קְדוֹשִׁים قديسين فلا يمكن مقارنتهم مع يهوه نفسه (خر١٥:١١[سب.، تقرأ بحسب الحاشية]؛ أي١٥:١٥). المختارون من إِسْرَائِيل يكونوا في تواجد مع هذه الكائنات المقدسة (دا٧:١٨، ٢٧؛ انظر Breklmans; Collins, 123-52).

٦. يظهر ارتباط قانوني في دانيال. עִיר، ساهر [آرامية] في مصطلح: עִירוְקַדִּישׁ، ساهر مقدس (#١٠٥٤١). עִיר וְקַדִּישׁ يفترض دور حارس الهيكل الملائكي، يظهر فقط في أدب ما بعد السبي، وقانونيًا يظهر فقط في دا٤:١٣-٢٣ [٤:١٠-٢٠]. أمر الساهر (٤:١٤) ربما يفترض الدور الكهنوتي، حفظ الكتب السماوية (حز٩:٢؛ دا٧:٩).

ب. ت في علم النقوش المزيفة تضع ميخائيل وجبرائيل في صنف الملائكة الكبار مع وجود الأسبقية لميخائيل. في تقليد أخنوخ، تشير كلمة עִיר إلى الملاك الصالح والساقط، بمكان آخر تشير كلمة עִיר וְקַדִּישׁ إلى الملائكة القديسين (١أخنوخ١٣:١٠؛ ٩٣:٢ [آرامية]).

ملاك، رسول: ← אֵלִים ['ēlîm] (آلهة، #٤٤٦ب)؛ ← כְּרוּב [kᵉrûb [1]] (كروب، #٤١٣١)؛ ← מַלְאָךְ [mal'āk] (ملاك، رسول، #٤٨٥٥)؛ ← שָׂרָף [śārāp] [1] (سيراف، #٨٥٩٧).

البيبلوجرافيا

H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, 1951; C. H. W. Brekelmans, "The Saints of the Most High and Their Kingdom," *OTS* 14, 1965, 305-29; J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2:15-228; N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, 1987; C. H. Gordon, "History of Religion in Psalm 82," in G. A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies*, FS W. S. LaSor, 1978, 129-31; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983, 37-59, 164-206; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, AGJU 14, 1980; L. W. Hurtado, *One God, One Lord*, 1988; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresha*, CBQMS 10, 1981; S. A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, HSM 45, 1988; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, HSM 5, 1973; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 1985; J. F. Ross, "The Prophet as Yahweh's Messenger," *Israel's Prophetic Heritage*, FS J. Muilenburg, 1962, 98-107; C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*,

1982; J. de Savignac, "Les 'Seraphim,'" *VT* 22, 1972, 320-25; W. A. VanGemeren, "The Sons of God in Genesis 6:1-4," *WTJ* 43, 1981, 320-48; R. de Vaux, "Les chérubins et l'arche d'alliance," FS A. Robert, 1967, 231-59.

ستيفن إف . نول *Stephen F. Noll*

4856 מְלָאכָה

מְלָאכָה [*melā'kâ*]، اسم. عمل. واجب، مهمة، عمال، خدمة، (#٤٨٥٦).

ش .أ.ق الجذر المقترح *l'k* وله مشابهات لفظية ترد في فينيقية.، أوغا.، وعرب.

ع.ق ١. يرد الاسم מְלָאכָה ١٦٧مرة في ع.ق تترجم تحت تنوع من المجالات الدلالية: عمل، حرفة، إدارة، ملكية، أو أعمال/ أفعال. جهد بارع مؤكد وفوائده، تتناقض مع עָמָל (عمل مرارة، #٦٦٦٢) وעָמֵל ,עָמֵל (بؤس، تعب، #٦٦٦٤، #٦٦٦٥)؛ עִצָּבוֹן (كدّ مؤلم، #٦٧٧٩)؛ יָגֵעַ (مهموم، مرهق، #٣٣٣٣) יְגִיעַ (جهد، عمل شاق، #٣٣٣٠)- كلها تنقل فكرة الكدّ المؤلم والمعاناة في العمل. (الدلالة باللغة الإنكليزية لكلمة *labor* أو *toil* تحمل هذا النوع من المعنى).

ممكن أن تشير מְלָאכָה إلى مشروع عمل محدد أو الروتين في جهد العمل على مختلف المستويات من الخادم إلى الملك (فعاليات العمل ونتائجه). كل المهارات، العمل الإبداعي (خيمة الاجتماع، خر٣١:٣؛ ٣٩:٤٣؛ الهيكل، ١مل٧:١٤، ٢٢) والأعمال البسيطة عمومًا (خر٣١:١٥؛ لا٢٣:٢٩؛ ١صم٨:١٦؛ ١أخ٢٧:٢٦)، أيضًا الأملاك (خر٢٢:٨[٧]، ١١[١٠]؛ ١صم١٥:٩)، كلها كانت باستخدام מְלָאכָה. (لا تبدو أية فكرة عن عمل "جهد بدون مهارة" في ع. ق). مشاريع البناء الهامة (عز٦:٢٢؛ نح٤:١٥) والعمل الذي تقوم به مجموعة من الناس من أجل الحاكم، قد يشار إليه كأنه عمل الحاكم מְלָאכָה (١مل٧:٥١؛ ٢أخ١٦:٥). كل عمل محرّم في السبت (خر٢٠:٩-١٠؛ ٣١:١٤-١٥؛ إر١٧:٢٢) وخلال الاحتفالات المعيّنة (خر١٢:١٦؛ لا٢٣:٢٩) لأن الله استراح من عمل الخليقة (بالرغم من أنه استمر بالعمل). (انظر بند٢ و٤، وع.ج بند ٢ أسفل).

٢. قيمة العمل في ع. ق معززة في ضوء عمل الله في الخليقة، יָצַר (#٣٦٧٠)، בָּרָא (#١٣٤٣)، التحرير، גָּאַל (#١٤٥٧)، פָּדָה (#٧٠٠٩)، والدينونة، שָׁפַט (#٩١٥٠)، מִשְׁפָּט (#٥٤٧٧). عمله في إجراء الدينونة (إر٤٨:١٠؛ ٥٠:٢٥) أيضًا في التحرير والخلاص (مز٩٨:١ [עָשָׂה #٦٩١٣]؛ إش٥٩:١٦ [עָשָׂה]).

تصوير عمل الله بالإحاطة غالبًا ما يترافق بنشاط ويكون ملموس، بخلاف بعض تقاليد ش.أ.ق، التي يكون فيها الآلهة متكبرين جدًا في كل تصوير أرضي. يوصف الرب (باستخدام عدة كلمات) كأنه شخص تعب بيديه كي يصنع الكون (مز٨:٣[٤]، מַעֲשֶׂה #٥١٢٦) وكأنه خزّاف (إش٤٥:٩). عمله دائمًا كعمل الفنّان، אָמֹן #٥٨٨ (مثل الحكمة في أم٨:٣٠)، وبالتالي هو يرغب بالجودة والحماسة من خلائقه في أشكال عبادتهم الجماعية وفي كل أعمالهم (خر٣١:٦؛ ٣٥:٣٥). هذه الحرفية الممجّدة لله كثيرًا ما تقابَل بمعارضة من قبل الأنبياء والحرفية الوثنية لصنّاع الأوثان (إش٣:٣؛ ٤٠:١٩؛ إر١٠:٣؛ هو٨:٦).

٣. العمل هو نشاط بتكليف من الله وقد كان منتشرًا من البداية، أحيانًا كان يدعى أحد أوامر قصة الخلق للإنسان، لكي يملأ، يُخضع، ويتسلط على الأرض (تك١:٢٨)، أن يحفظ الجنة ويعملها (٢:٥، ١٥)، עָבַד (يخدم، يعمل، يجتهد، يتبع، ينجز، #٦٢٦٨). يجب أن يُنجز العمل كجانب محدد من هدف الجنس البشري أمام الله (مز٨:٦). بالرغم من الأهمية الأصلية للعمل معززة بحقيقة أن الله هو العامل الأسمى في عمله الخليقة، بالنسبة للجنس البشري، آثار الخطية على العمل تظهر تحولاً من الفرح إلى العناء (تك٣:١٧-١٩)، (עִצָּבוֹן، كدّ مؤلم، #٦٧٧٩)، وفي حالات كثيرة أصبح السبب في شرور كثيرة ووثنية عندما لم توضع تحت الالتزام بشريعة الله (تث٢٥:١٣-١٦؛ إر٢٣:١٣-١٤؛ عز٩:١٣). فقدان الفرح لا يلغي سموّ العمل وسط شعب الله طالما الجهد والكدّ موجَّهان بالحكمة، البر، والإحسان ويتم العمل في تقوى تحت سيادة الله وبهدف مجده (تث٢٤:١٩-٢٢؛ أم٢٢:٢٩؛ ٢٤:٢٧). إلا أنه مقيّد بشدة بلعنة الخطية، الكل يجب أن ينشغل ببعض الأشكال من العمل خلال ستة أيام من الأسبوع (عندما لا يوجد عيد مقدس)، بحسب قدرتهم (خر٢٠:٩؛ ٣١:١٥). البطالة (الكسلان) محكوم عليها من خلال عاقبتها (أم٦:٦-١١؛ ٢١:٢٥). العمل ضروري للحصول على الوفرة والبيئة المادية، حتى شعب الله كانوا يحذَّرون مرارًا ألا يثقوا أو يفتخروا بأحد أمرين (تث٨:١٧-١٨)؛ على المرء ألا يجد أي شيء من الممكن الحصول عليه بشكل نهائي لا في العمل ولا في نتائجه، لأن كل شيء سيزول (مز٣٩:٦، ١١؛ ٤٩:٦؛ جا٢:١٧-١٩؛ ٥:١٠). السبت نفسه كان تذكير أسبوعي بأنهم يجب ألا يفكروا أو يتوقعوا الاستعباد للعمل كأنه غايتهم النهائية. لكن في هذه النقطة الأخيرة، يجب ألا نقلل من أهمية ومغزى العمل والأداء البشري لأنهم سيُحضروا للدينونة أو المكافأة في الزمن الأخير (مز٢٨:٤؛ أم١١:٤؛ إر٣١:١٦).

٤. الله يعمل في الخليقة وبأعمال العناية على طول التاريخ البشري (تث٣٢:٤؛ أم١٦:٤، פֹּעַל #٧١٨٩). بشكل

طبيعي أعماله كاملة وتجعله يفرح بشدة (مز١٠٤:٣١، #٥١٢٦). عمله الأسمى في الخليقة كان الجنس البشري (مز٨)، لكن أعماله مستمرة ولا تنضب (٩٢:٥؛ ١٠٢:٢٥[٢٦]). أعمال الله هي إظهار لمن هو، ولقوته، وجلاله، وعظمته، وسلطانه... من خلال أعماله وإنجازاته وأفعاله تجعله معروفًا ومستحقًا كل الإجلال في عبادتنا (خر١٥:١١؛ ٣٤:١٠؛ مز١٩؛ ٩٢:٤[٥]).

٥. كانت التعليم اليهودي يعارض كثير من الوظائف اليونانية والرومانية تبعًا لفهم لأهميتها والرغبة بها. ففي نظر الله ليس هناك عمل محترم أكثر من غيره. الرب يدعو الأفراد من وإلى تنوّع شديد من المهام. الأنبياء أنفسهم أتوا من حقول زراعة وكذلك كهنوت الهيكل (انظر ب. ت بند ٢ أسفل).

ب. ت ١. معظم الترجمات المتكررة في سب. لكلمات ع. ق الخاصة بالأعمال والانجازات، تشبه مرادفات في ع. ج ἐργάζομαι وἔργον، التي غالبًا ما ترتبط بـ (يعمل، يصنع، #٤٤٧٢ ποιέω). تستخدم ἔργον مرارًا في عمل الله في خلق (تك٢:٢ مرتين، ٣ מְלָאכָה) الكون والتاريخ وفي عمل الجنس البشري (خر١٢:١٦). فيما يتعلق بعمل ἔργον الجنس البشري يمكن أن تشير إلى أي نوع من الأعمال الطاهرة أو الكهنوتية، أيضًا الأعمال الصالحة. بتوافق مع ك.م.ع، ἔργον، عمل ممكن أن تُظهر عمل كمشكلة أو عناء قد يكون نتيجة مباشرة أو غير مباشرة عن اللعنة (تك٣:١٧؛ تث٢٦:٦). ضمن الارتباط الدلالي في هذا الإطار، يوجد مجال كبير من التبادل المترادف بين المتناظرات ك.م.ع وسب.

٢. تحت تأثير الهلينية، اتجهت اليهودية إلى فهم الأعمال البشرية على أنها بكل تأكيد مليئة بالخطية (1Esd 4:37; 2Bar 48:38; 45:2). أعمال الطقوس الدينية المحكمة الخاصة بالبر تقود إلى إتمام الشريعة، على أية حال تذهب أبعد جدًا من القانون الشرعي في ع. ق، بينما في نفس الوقت تعزز وتقوّي المكافأة أو العقاب في الأيام الأخيرة (انظر ع. ق بند ٥ أعلى).

ع. ج أكثر الكلمات الشائعة التي تدل على عمل، جهد، أو انجاز في ع. ج هي ἐργάζομαι (يعمل، ينال) و ἔργον (عمل، انجاز، مهمة)، التي ترتبط بشكل أساسي بجهد من أي نوع كان، أو حتى أي نشاط. تستخدم ἔργον بشكل مترادف مع καρπός، ثمر، في حياة المؤمنين. مجال المعنى يحاط بفكرة عمل سواء في ي. أو عبر. والإنكليزية. باستمرارية مع ع. ق والتعليم اليهودي، دون أي استثناء يوجد في ع. ج مراحل متدرجة في القيمة للأماكن المختلفة لورود الكلمة. كل من العبد والسيد، العامل والأمير الكل يعمل لمجد الله بكل أمانة وغيرة (النساء والرجال متساوون في المستوى رو١٦:١٢)؛ يجب ألا يتفاخروا (يعني، يرفضوا أن يشتركوا مع الناس الأقل مستوى أو لا يرغبوا في أعمال الخدمة المتواضعة، ور١٢:١٦)، لكي يرضوا الله وليس الناس (غل١:١٠؛ كو١:١٠؛ ١تي٢:٤؛ ٤:١). في كل أعماله يعلّمنا يسوع لا أن نعمل فقط من أجل الطعام الذي يفنى، بل أن نعمل بهدف الطعام الأبدي من خلال الإيمان به (يو٦:٢٧-٢٩). ذلك يعني، استخفاف الرئيس بأن يهتم بخادمه لكي يدبّر له الطعام والرفاهية، معظم المقاطع التي تتحدث عن العمل في ع. ج تتناول العمل في ملكوت الله من خلال المسيح وكنيسته.

٢. في ع. ج قمة عمل الله في الخلاص يتم من خلال المسيح (يو٤:٣٤؛ ٥:٣٦؛ ٩:٤؛ ١٥:٢٤؛ ٧:٤)، الخلاص من عمل الله، وليس بجهود البشر. أعمال المسيح تثبت حقيقة من هو، المسيا، وقد نبّر مرارًا على ذلك بنفسه (يو٥:٣٦؛ ٩:٣-٤؛ ١٠:٣٧-٤٨). أعماله أعطت أساس وافي لإثبات ألوهيته وحقه في أن ينال الإكرام بكل خشوع وعبادة. أيًا كان، إدانته للموت في جزء كبير من أعماله تظهر أن أعماله مساوية لأعمال الله (يو٥:١٧-٢٣). بالنسبة للنقطة الأخيرة، المعجزات هي مظهر آخر مهم من الأعمال التي قام بها المسيح والتي تمّت من خلال رسله. بشكل دقيق، أعمال الله في أعمال يسوع كانت في مركز رسالة ع.ج (ἔργον, ἐργάζομαι). أظهر يسوع أعمال الله؛ لقد كانت في الحقيقة الهدف من رسالته. أعماله المعجزية تثبت أنه هو المسيا الآتي لينجز عمل الله في الخلاص. كلن أيضًا، كإنسان، كان يعمل في المجال التقليدي: يعني، بسبب كونه نجّارا اختبر الآلام والجهد الجسدي القاسي.

عمل الله في تكريس المؤمنين يستخدم اجتهاد مشترك، فيه ينجز المؤمن الأعمال بخوف ورعدة في وقت الله هو الذي يمنح القوة (أف٢:١٠؛ ٣:٢٠؛ في٢:١٣؛ كو١:٢٩). إنه أيضًا من الضروري للمؤمنين أن يظهروا عمل الله من خلال الأعمال الصالحة الظاهرة في الكنيسة والعالم، شاهدين للمسيح ومساعدين الواحد قريبه... بالرغم من أن عمل الخلاص هو بالكامل عمل النعمة، وكل مؤمن "سيأخذ أجره بحسب تعبه" (١كو٣:٨)، وبهذا المعنى يُدعوا "عاملون مع الله" (٣:٩).

أعمال الناموس وأعمال الله تتباين: "أعمال بر الإنسان" تعاكس عمل نعمة الله. مثال، لم يصور بولس هذه الأعمال بأنها محاور مناقضة، لكن بأن أعمال البر بالناموس لا يمكنها أن تلبّي مطالب الناموس، بل بسبب عمل الله المخلّص، الذي أساسه النعمة (رو٣:٢١-٢٤).

إنجاز، فعل، عمل شرير، عمل: ← גמל [gml] (أنجز، التزم، حقق، أنضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [$m^e l\bar{a}'k\hat{a}$] (عمل، واجب، مهمة،#٤٨٥٦)؛ ← עלל [$'ll$ [1]] (فعل، هزم، اتفق مع، آذى، التقط، #٦٦١٨)؛ ← עשׂה [$'\acute{s}h$ [1]] (يصنع، يفعل، يجهز، يخلق، يعمل، يخدم، #٦٩١٣)؛

← פעל [p'l] (يفعل، يصنع، ينتج، يطبّق، ينجز، يكمل، #٧١٨٨).

البيبلوجرافيا

HAW, 224-25; *ISBE* 4:1107-12; *NBD*, 1260-61; *NIDNTT* 3:1148-55; *TWAT* 4:905-11; *TWOT* 1:464-65; J. Milgrom, "The Term עבדה" *Studies in Cultic Theology and Terminology*, SJLA, 1983, 18-46; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957; A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*, 1963; E. L. Greenstein, "Trans-Semitic Idiomatic Equivalency and the Derivation of Hebrew *ml'kh*," *UF* 11, 1979, 329-36; L. Ryken, *Work and Leisure in Christian Perspective*, 1989.

ستيفن تي . لاهاي *Stephen T. Hague*

٤٨٥٧ מַלְאָכוּת [*mal'akût*]، رسالة، #٤٨٥٥

٤٨٥٩ מִלֵּאת [*mille't*]، معنى؟، #٤٨٤٨

٤٨٦٠ מַלְבּוּשׁ [*malbûš*]، ثوب، #٤٢٥٢

٤٨٦١ מַלְבֵּן [*malben*]، قالب من القرميد، مصطبة من القرميد، #٤٢٣٦

٤٨٦٣ מִלָּה [*millâ*]، كلمة، كلام، قول، #٤٩١٠

4864	מִלּוֹא

מִלּוֹא [*millô'*]، مصطبة (#٤٨٦٤).

ع. ق هي كلمة اصطلاحية تشير إلى المصاطب التي كانت مبنية على المنحدر الغربي من وادي قدرون. المصطبة تدعم المباني المنشأة عليها في ذلك الجزء من أورُشَلِيم القديمة. قام داود وسليمان وحزقيال بإزالتها أثناء فترة حكمهم.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*'armôn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* [3]] (يكون متعذر البلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô'*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*mᵉṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* [2]] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣᵉrîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يكون عالي، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← **تحصين:** **لاهوت؛** ← **تحصين: علم اللاهوت**

البيبلوجرافيا

P. T. Crocker, "The Jerusalem Millo: Bone of Contention," *BurH* 26, 1990, 121-24; M. Grg, "Zur Darstellung kniglicher Baumabnahmen in Israel und Assur," *BN* 59, 1991, 12-17; B. Mazar, "Jerusalem in the Biblical Period," in Y. Yadin, ed., *Jerusalem Revealed*, 1976, 6; R. C. Steiner, "New Light on the Biblical *Millo* from Hatran Inscriptions," *BASOR*, 1989, 15-23.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

٤٨٦٧ מְלוּכָה [*mᵉlûkâ*]، ملكية، #٤٨٨٧

٤٨٦٩ מָלוֹן [*malôn*]، مكان إقامة، #٤٣٢٨

٤٨٧٠ מְלוּנָה [*mᵉlûnâ*]، كوخ، ملجأ، #٤٣٢٨

4872	מלח

מלח [*mlḥ* [1]]، نِفْعَلْ. مزق إلى قطع، بدّد (السماوات مثل الدخان؛ إش٥١:٦) (#٤٨٧٢)؛ מֶלַח [*melaḥ* [1]]، اسم. فقط بالجمع، قصاصات (من الثياب الممزّقة؛ إر٣٨:١١-١٢) (#٤٨٤٧).

ش. أ. ق من أجل المرادفات اللفظية في أوغا. إثيوبية.. عرب.، انظر *HALAT* 556b.

ع. ق ١. ترد هذه الكلمات في الأماكن المذكورة أعلاه. في إش٥١:٦ تصف الواقع الرؤيوي للسموات كيف تتشتت وتضمحل مثل الدخان. هذا الوصف مقترن بنمو الأرض وشيخوختها وأنها كثوب تبلى (בָּלָה). هذا التصوير للصفة المؤقتة للكون المخلوق يظهر أبدية خلاص الله وبرّه (ع٦). قا؛ لو٢١:٣٣ "السماء والأرض تزولان (παρελεύσονται)، لكن كلامي لا يزول أبدًا (NIV παρελεύσονται)".

٢. في ضوء ما ذُكر أعلاه، استخدام الاسم المشابه لفظًا מֶלַח (في إر٣٨:١١-١٢)؛ توازيها مرتين סְחָבוֹת، بالية؛ #٦٠٨٠) للتعبير عن قطع ملابس رثّة استخدمت لرفع إرميا من الجب مرتبطة بمعنى الجذر מָלַח.

تمزيق، افتراس: ← גזר [*gzr* [2]] (قطع، ذبح، مزّق، افترس، #١٦١٦)؛ ← חתה [*hth*] (أخذ، جلب، #٣١٤٩)؛ ← טרף [*trp*] (مزّق إلى قطع، #٣٢٧١)؛ ← מלח [*mlḥ* [1]] (يمزّق إلى قطع، يبدّد، #٤٨٧٢)؛ ← נסח [*nsḥ*] (يهدم، يجرف، #٥٨١٥)؛ ← נסע [*ns'*] (ينتزع، #٥٨٢٥)؛ ← נתץ [*ntṣ*] (يهدم، #٥٩٩٧)؛ ← נתק [*ntq*] (يجرف، #٥٩٩٨)؛ ← פשח [*pšḥ*] (قلعَ، انتزعَ، يسبب اضطراب الأرض، #٧٣١٨)؛ ← קוץ [*qwṣ* [2]] (يمزق، #٧٧٦٣)؛ ← קרע [*qr'*] (يشقّ، #٧٩٧٣)؛ ← שסע [*šs'*] (مزّق، فصل، #٩١١٧).

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

4873	מלח

מלח [*mlḥ* 2]، قَلْ. رشّ ملح (فقط في لا٢:١٣، "وكل قربان تقدمتك تملحه بالملح")؛ بُعِّل. مملحًا (فقط في خر٣٠:٣٥ "فتصنعها بخورًا مملحًا نقيًا مقدسًا")؛ هُفعَل. يُفرك بالملح (فقط في حز١٦:٤) (#٤٨٧٣)؛ **מֶלַח** [*melah* 2]، ملح (#٤٨٧٥).

ش. أ. ق الفعل دلالي مشتق من الاسم **מֶלַח**، ملح. الجذر موثّق بسهولة في العديد من اللغات السامية (سريانية. *melha'*، مند. *mihla*، عربية. مِلح، إثيوبية. *malh*، أكد. *mil'u*، معدن). بالنسبة للاسم المشتق من الفعل المشابه لفظًا قا؛ عربية. *malaha*، ملّح؛ *maluha* ملُحَ؛ إثيوبية. *malha*، ملح.

ع. ق ١. إنه مثير للاهتمام والمدهش بعض الشيء أن أوامر تمليح كل الذبائح قيلت عن تقدمة الدقيق (لا٢:١٣) أكثر من ذبائح الدم. ربما وضعت الوصية هنا بسبب أن الخبز يحتوي بشكل طبيعي على خميرة وكانت الخميرة محرَّمة. لو أن الخبز يحتوي بشكل طبيعي على الملح، أفلا يجب أن يحرّم أيضًا؟ لذا يكون التأكيد على أنه يجب أن يملّح. مرة أخرى، بما أنه يجب تمليح تقدمات اللحوم/ الأسماك (لإزالة أي دم متبقي، قا؛ حز٤٣:٢٤)، فإن الأمر المفاجئ هو استخدامه مع تقدمة الدقيق ربما هذا يعكس الرغبة بوجود تشابه في الطقس الديني. من أجل مراجع أخرى حول تمليح الذبائح قا؛ عز٦:٩؛ Jub 21:11 ("وكل تقدماتك يجب أن تملحها، ولا تُخلِ ملح العهد في كل تقدماتك أمام الرب"). دره. 20; Mid 5:3

٢. تستخدم **מֶלַח** مرتين مع "عهد" في نصوص كهنوتية في لا٢:١٣ ("لا تُخلِ تقدمات الدقيق من ملح عهد إلهك")، ثم في عد١٨:١٩ ("ميثاق ملح دهريًا أمام الرب لك ولنسلك معك"). التعبير في المرتين في لا٢:١٣ **בְּרִית מֶלַח**، لكنه معكوس في عد١٨:١٩، **בְּרִית מֶלַח**. الأمر الموجود في عد١٨:١٩ موجود أيضًا في ٢أخ١٣:٥.

كإشارة على الاستمرارية، ربما يكون عهد الملح طريقة للتعبير عن فكرة العهد الذي لا يمكن كسره. في عز٤:١٤ الولاء لملك فارس عُبّر عنه بالكلمات "بما أننا نأكل ملح دار الملك" (**מְלַח הֵיכְלָא מְלַחְנָא**)، التي تُقرأ في NIV "الآن بما أننا تحت الالتزام للقصر". في عرب. *milhat* (من *malaha*، يملّح) تعني "إتفاقية". ورسالة البابلي الحديثة تشير إلى عهد قبيلة محددة مؤيدًا باستخدام العبارة "كل من قد أكل ملح قبيلة ياكين" (Harper, 747).

بشكل مشابه إلى حد كبير أن الملح في هذه الإشارات في ع. ق لـ "ملح العهد" ليس له أي دور مع عهد اللعنة، كالتي وجدت في نصوص ش.أ.ق الأخرى. مثال، الذي يخالف الاتفاق يُخبر بأن أرضه الزراعية سوف ترش بالملح كعقاب يقلل من إنتاجيتها (Fensham). فيما بعد الإشارات الأخرى في ع. ق تستخدم الملح في الإشارة إلى كعاقبة لانتهاك العهد.قا؛ تث٢٩:٢٣ "كبريت وملح، كل أرضها حريق .... كانقلاب سدوم وعمورة...." دمّر أبيمالك مدينة شكيم المتمردة ورش الملح عليها (قض٩:٤٥). في يوم الدينونة الأخير سيصبح بني عمون وموآب مناطق تدعى "حفر ملح" (صف٢:٩). يحوّل الملح المنطقة الخصبة إلى أرض قاحلة (قا؛ **אֶרֶץ מְלֵחָה**، أرض ملح، في أي٣٩:٦؛ إر١٧:٦). تث٢٩:٢٣؛ إش١٣:١٩؛ إر٤٩:١٨؛ ٥٠:٤٠؛ عا٤:١١؛ صف٢:٩ كلها تعكس دمار سدوم وعمورة، التي أمطر الله عليها نارًا وكبريت مشتعل، وحوّلها إلى حقول ملح (تك١٩:٢٦).

ع. ج خاصيّة الحفظ للملح كانت بكل تأكيد في ذهن يسوع عندما دعا أتباعه "ملح الأرض" (مت٥:١٣). من أجل الملح كمادة حافظة في العصور القديمة انظر Philo, *Laws* 1.289, Diogenes Laertius, *Pythagoras* 19[8.35]; Pliny, *Historia naturalis* 31:9[45]. Davies and Allen (1:472-73) لاحظ أحد عشر استخدام مختلف للملح في الأدب الكتابي وغير الكتابي واستخرج أنه من المستحيل تحديد رمز الملح في مت٥ في أية إشارة. مقتبسًا عبارة لوثر "الملح ليس ملحًا لذاته، إنه لا يستطيع تمليح نفسه" يعلّق الكتّاب (٤٧٣)، "إذًا أيضًا مع التلاميذ: الذي هم عليه هو أنهم للعالم، وليسوا لأنفسهم". عزل الملح يجعله بلا فائدة: في امتصاصه يقوم بعمله. من أجل إشارات أخرى للملح في ع. ج، قا؛ مر٩:٤٩ "كل واحد يملّح بنار" (إشارة إلى غسيل وتنقية التلاميذ من ما يظهرهم كتلاميذ "مصلحين"؟)؛ مر٩:٥٠ (الملح يفقد ملوحته، أي يفقد المؤمنون الهدف من وجودهم، والارتباط بين الملح والسلام كنوع من السبب والأثر). الأفعال الموازية لـ مر٩:٥٠ في لو١٤:٣٤ (الملح مفيد طالما بقي محافظا على قدرته في الإصلاح، وكذلك يكون التلميذ طالما سار أو سارت من خلال الولاء ليسوع). كو٤:٦ يتكلم عن الكلام أن يكون مصلحًا بملح.

الرش ← **אֲגֻדָּה** [*'aguddâ*] (فرشة الرش، #٩٩) ← **זרה** [*zrh* 1] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← **זרף** [*zrp*] (يرش، #٢٤٤٩) ← **זרק** [*zrq* 1] (يرش، ينشر، #٢٤٥٠) ← **מלח** [*mlḥ* 2] (يرش، الملح، #٤٨٧٣) ← **נוף** [*nwp* 2] (يرش، #٥٦٧٨) ← **נזה** [*nzh* 1] (رش، يطرطش، #٥٦٨٤).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:443-49; *TDNT* 1:228-29; *TWOT* 1:506-7; T. R. Ashley, *Numbers*, NICOT, 1993; W. D. Davies and D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC, 1988, 1:472-73; E. P.

Deatrick, "Salt, Soil, Savior," *BA* 25, 1962, 41-48; F. C. Fensham, "Salt as Curse in the Old Testament and the Ancient Near East," *BA* 25, 1962, 48-50; J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke x-xxiv*, AB, 1985, 1067-70; R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 1892-1914; R. Harris, "A Further Note on the 'Salt' Section at the End of Mark ix," *ExpTim* 48, 1936-37, 185-87; B. Levine, *Leviticus*, JPS Torah Commentary, 1989; idem, *Numbers 1-20*, AB, 1993; C. S. Mann, *Mark*, AB, 1986, 383-85; J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary, 1990; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; W. Nauck, "Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship," *ST* 6, 1952, 165-78; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronimic School*, 1972/1992; 111, 112, 142; G. J. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٤٨٧٤ מֶלַח [*melah* [1]]، ملابس متآكلة، #٤٨٧٢

٤٨٧٥ מֶלַח [*melah* [2]]، ملح، #٤٨٧٣

4876 מַלָּח

מַלָּח [*mallāḥ*]، نوتيّ، بحّار (#٤٨٧٦).

ش. أ. ق أكد. كلمة دخيلة *malahu* (*HALAT* 557) المصرية- فينيقية.، أرم. *mlh* (*DISO*, 152= KAI,no. 49:2).

ع. ق ١. ترد الكلمة מַלָּח بتوافق مع חֹבֵל، بحّار (#٢٤٨٠). الأخيرة مرتبطة مع الكلمة חֶבֶל، حبل (#٢٤٧٥). الكلمة חֹבֵל، من يسحب الحبال، عادةً يقصد بها البحّارة، حيث מַלָּח هي كلمة اصطلاحية من أكد. يعني، نوتيّ خاص! كان البحّارة في سفر يونان خائفين من العاصفة ويصرخون إلى آلهتهم (يون١:٥). كان القبطان معروفًا باسم رئيس البحّارة (רַב הַחֹבֵל؛ ع٦).

٢. في حز٢٧:٩ كانت صور هي المكان حيث يأتي البحّارة للتجارة فيه، لكن كان على هؤلاء الناس سوف يسقطون مع سفن صور؛ سوف يغادروا السفن (וְיָרְדוּ מֵאֳנִיּ) (ع٢٧، ٢٩).

سفينة، ملاح: ← אֳנִיָּה / אֳנִי [*'onî / 'oniyyâ*] (سفينة، #٦٣٩/ ٤١)؛ ← חֹבֵל [*ḥōbēl*] (ملاح، #٢٤٨٠)؛ ← מַלָּח [*mallāḥ*] (بحار، ملاح، #٤٨٧٦)؛ ← סְפִינָה [*s^epînâ*] (سفينة، #٦٢٠٨)؛ ← צִי [*ṣî* [1]] (سفينة بحرية، #٧٤٦٩).

البيبلوجرافيا

E. Strmberg-Krantz, *Des Schiffes Weg mitten im Meer. Beitrәge zur Erforschung der nautischen Terminologie des Alten Testaments*, 1982, 182-84.

إزاك كورنيليوس *Izak Cornelius*

4877 מְלֵחָה

מְלֵחָה [m^{e}lēḥâ]، اسم. أرض قاحلة، سبخة ملح (#٤٨٧٧).

ش. أ. ق أرم. يه. מְלֵחְתָא، حوض ملح؛ أكد. *ma/ullahtu*، عشب مالح.

ع. ق ترد في ثلاثة مواقع (أي٣٩:٦؛ مز١٠٧:٣٤؛ إر١٧:٦؛ قا מֶלַח، #٤٨٧٣، ومַלָּח، #٤٨٧٥)، تصوّر أرض قاحلة مالحة، خالية من الحياة والنباتات (מְלֵחָה، وعֲרָבָה [بريّة] كلمتان متوازيتان في أي٣٩:٦ وإر١٧:٦). حمار الوحش يجعل مسكنه في هذا النوع من السباخ (أي٣٩:٦).

يسبّح ناظم المزمور الله لأجل تحكّمه غير المحدود بالطبيعة (مز١٠٧:٣٣-٤٢). الله قادر أن يحوّل الأنهار قفارًا أو الأرض اليابسة إلى ينابيع مياه. يستطيع تحويل الأرض المثمرة (אֶרֶץ פְּרִי) إلى سبخة قاحلة (מְלֵחָה) (مز١٠٧:٣٤؛ لاحظ احتمالية التمليح في الدينونة الإلهية على سدوم وعمورة (تك١٩) وبشكل مشابه لعنة العهد [تث٢٩:٢٢-٢٣]). كما أنها موثّقة في مكان آخر في ع.ق (مثال، قض٩:٤٥)، رش التربة بالملح يمك أيضًا أن يحدث هذا التحوّل المرعب (قا؛ Scipio Africanus أسقف قرطاج في ١٤٦ ق.م).

في هذا الاتهام ليَهُوذَا بعدم ثقته في يهوه، يقارن النبي إرميا (١٧:٦) شعب الله مع العرعر في البرية (עֲרָבָה) والصحراء (מִדְבָּר)، منطقة ملحية (אֶרֶץ מְלֵחָה) التي لا يوجد فيها حياة.

حقل، أرض، منطقة قروية: ← אֲדָמָה [4] [*'ădām* [4]] (أرض، #١٣٥)؛ ← בַּר [4] [*bar* [4]] (برية، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [*gāzēr*] (أرض جدباء، #١٦٢٠)؛ ← חוּצוֹת [a] [*ḥûṣôt* [1]] (حقول واسعة، #٢٥٧٥أ)؛ ← יָגֵב [*yāgēb*] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [m^{e}lēḥâ] (أرض قاحلة، سبخة ملح، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [*mimšāq*] (أرض مليئة بالأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מַעֲרָה [2] [*m^e'ārâ* [2]] (حقل مكشوف، #٥١١٨)؛ ← נִיר [3] [*nîr* [3]] (أرض منظفة ومقلّبة حديثًا، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב [2] [*'āqōb* [2]] (أرض وعرة وغير مستوية، قلب مخادع، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [*p^erāzôn*] (حقل خصيب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [*rekes*] (أرض قاسية، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [*śādeh / śāday*] (بلد مفتوح، حقل مفتوح، حقول، ميدان، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [*š^edēmâ*] (مصطبة، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [*šāmān*] (حقل خصيب،

#٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:911-13.

ميتشل أي. جريسانتي *Michel A. Grisanti*

٤٨٧٨ מִלְחָמָה [*milhamâ*]، معركة، حرب، صراع، عراك، #٤٣٠٩

٤٨٧٩ מֶלֶט [*melet*]، تسوية الأرض بالطين، #٧٩٧٧

4880	מלט

מלט [*mlṭ¹*]، نِفعَلْ. نجا، هرب، تحرر؛ بيعِّل. خلّص، خلّص نفسه (في التعريف المعجمي)، عاش بهدوء؛ هِفعِيل. يحرر، يلد؛ هِتبَعِيل. بخّ، لفظ (#٤٨٨٠).

ش. أ. ق السامية الغربية. مواد تفضيلية تفترض أن מָלַט، تُشتق من פָּלַט، يخلّص (كذلك ;*TWAT* 6:593 *HALAT* 529a) أكثر من معظم الافتراضات الجذور عرب. أو إثيوبية.. (تعليقات *LHA*, 441). بخلاف أماكن كثيرة لورود מָלַט ,פָּלַט ترد خارج ع. ق فقط في اللهجات إثيوبية. المتعددة بمعنى يذهب بعيدًا أو يهرب. الاسم Palmyr. *mlt*، جلد غنم، ليس له علاقة مع الجذر في ك.م.ع.

ع. ق يرد الجذر غالبًا بشكل حصري بصيغة نِفعَلْ. (٦٢مرة) وبصيغة بيعال. (٢٨مرة) وبشكل ضعيف في أشكال الاسم. الفعل بصيغة نِفعَلْ. يتركز بشدة في القصص والأنبياء، الفعل بصيغة بيعال. في الأنبياء. يشير الجذر بشكل أساسي إلى الأعمال البشرية أكثر من التدخلات الإلهية.

١. يقف وراء معظم استخدام للفعل بصيغة نِفعَلْ. معنى ثابت هو يتملص من المخاطر بأمان، ومن الظروف المهددة للحياة. ٢صم٤:٦ يوضح ذلك، يظهر كيف أفلت (מָלַט) ركاب وبعنة بعد قتلهم السري لإيشبوشث في غرفة نومه. مع بعض الاستثناءات (مثال، ١صم٢٣:١٣؛ ١مل١٩:١٧) يقوم يهوه بدور بسيط في عملية الهروب.

٢. بعض النصوص تهتم بالحركات الخاطفة والمباشرة (يعني، أن يغادر) أكثر من الحركات المتحفظة الهادئة. قصة إنقاذ لوط توظف بمهارة מָלַט (نِفعَلْ.) ٥مرات في تلاعب بالكلام متوازن مع اسم لوط (לוֹט، Gunkel, 212). أمره الملاكان مرتين لكي يهرب قبل الدمار الوشيك لسدوم وعمورة (تك١٩:١٧)، لكن تفاوض على أن يهرب إلى مدينة قريبة بدلاً من الجبال (ع١٩-٢٠، ٢٢). هناك تجنّب لوط الموت المؤكد ووجد الأمان، والـ ع.ق لأول مرة يظهر يهوه المخلّص. في وحي زكريا عن الخلاص يدّعي أن السبي سوف يتلاشى (מָלַט) بسرعة لصهيون، بنفس الوقت يخلّصهم من دمار البابليين الوشيك (زك٢:٧[١١]؛ لكن قا؛ السب). عند مطاردة الأعداء لإهود القاتل، هنا الفعل في صيغة نفعل. بالتحديد يتضمن معنى أن يعطي المهرب للملاحق، يعني، جعل الهروب ناجحًا (قض٣:٢٦؛ قا؛ مز١٢٤:٧). هذا يؤكد كيف يختلف فعل נוּס (نِفعَلْ.) عن الفعل الموازي له بشكل متكرر بصيغة قَلْ. هذا الأخير يصف فعل الهروب نفسه، المصوّر مع نتيجة مفرحة (أي، الأمان، الخلاص).

٣. ثلاث مرات يرد الفعل بصيغة نِفعَلْ. مع الاسم. אִישׁ (شخص ما، في التعريف المعجمي) كفاعل. في المعنى السلبي (مع לֹא أو אַל [لا]). يطلق إيليا عبارة حكم صارخ بالموت بحيث لا يفلت أحد من أنبياء البعل (١مل١٨:٤٠)، في حين يوجد عرض لعبارتين تؤكدان القتل بالكامل، أي لم ينجُ أحد (قض٣:٢٩؛ ١صم٣٠:١٧). مع أن التعبير هو في صيغة المتكلم، إلا أن تقرير الرسل الأربعة في أي١ ينقل فكرة مشابهة، كل منها يتضمن الشكل نفسه "نجوت أنا وحدي لأخبرك" التكرار يؤكد أن أيوب عمليًا قد فقد كل شيء (أي١:١٥، ١٦، ١٧، ١٩). تبعًا لعاموس٩:١ "لا يفلت منهم أحد" (حرفيًا؛ لا يهرب منهم [פָּלִיט] هارب) فإن الدينونة الإلهية المرعبة أكيدة على إسْرَائيل. بشكل مغاير، سخرية إسْرَائِيل بعد السبي إذ حسدوا الشرير لأنه هرب مع ما سرقه حتى أنه جرَّب الله نفسه ونجح في الهروب! (مل٣:١٥؛ قا؛ ع٩-١٠).

٤. يرد الفعل بصيغة نِفعَلْ. في معظم الأحيان في مواضيع الحرب بمعنى يبتعد أو يهرب من الأعداء. حرف الجر מִן يحدد الشخص أو المكان الذي يفلت منه الهارب (يعني، מִכַּף ,מִיַּד، من يد [حرفيًا؛ سلطة] أحد ما؛ لكن قا؛ إر٤١:١٥ [מִפְּנֵי، من وجه]). حالة النصب أو السابقة אֶל، تشير إلى المكان الذي يهرب إليه الشخص.

(أ) شاب من عماليق يصف هروبه من معسكر شاول الحربي المدمَّر (٢صم١:٣). يذكر حناني الرائي هروب الجيش الآشوري من يد الملك آسا (٢أخ١٦:٧؛ قا؛ ١صم٢٧:١). في ٢مل١٩:٣٧ (= إش٣٧:٣٨) اللذين قتلا سنحاريب هربا إلى أرض إراراط، ونبوة يهوه كانت أن ياهو سوف يقتل أي شخص يهرب من سيف حزائيل (١مل١٩:١٧). الفعل بصيغة بيعِّل. له معنى ينصب مفعولين في ٢صم١٩:٩[١٠] حيث يتذكر إسْرَائِيل كيف حررهم داود (يعني، جعلهم يهربون) من أيدي الفلسطينيين.

(ب) كل من إرميا وحزقيال تنبأ بالدينونة إيذانًا بأن الملك صدقيا لن يهرب من أسر وعقاب الغزاة البابليين (إر٣٢:٤؛ ٣٤:٣؛ ٣٨:١٨، ٢٣؛ حز١٧:١٥، ١٨). إلا أن خلوّ מִיַּד أو מִכַּף، من اليد، صرخة يَهُوذَا الضعيفة واليائسة من الهروب (מָלַט [نِفعَلْ.]) من عقاب الآشوريين خصوصًا بعد سقوط حلفائهم (إش٢٠:٦). أفضل نهاية مرتقبة لأدوم

وموآب وعمّون، حسب رؤيا دانيال الأخروية: أنهم سيفلتون من قبضة ملك الشمال (دا١١:٤١).

(ج) يرد الفعل بصيغة نِفْعَل. ١١مرة في قصص فرار داود من شاول (١صم١٩:١٠- ٢٧:١). بعد محاولة شاول قتله، نجا داود في تلك الليلة، بتأييد من زوجته (وهي ابنة شاول)، ميكال، قبل أن يقوم شاول بمحاولة ثانية (١٩:١٠، ١٢، ١٧-١٨؛ قا؛ ١مل٢٠:٢٠). في حادثة أخرى، يبرر يوناثان غياب داود عن شاول بأن ابتكر قصة حول أن داود قد التمس منه أن يبتعد (מָלַט) بشكل اضطراري لأن عنده ذبيحة عشيرة (١صم٢٠:٢٩). بمهارة يقوم نفس الفعل بفارقين دقيقين لـ מָלַט: هرب داود (حرفيًا؛ غادر) وهكذا هرب من أذى شاول! فيما بعد، تفادى داود شك أخيش ملك جتّ وهرب إلى كهف عدلام (١صم٢٢:١) وتملّص من قبضة شاول في مدينة قعيلة (٢٣:١٣)، بينما هرب أبياثار من قتل شاول الحاقد لأنبياء نوب (٢٢:٢٠). في ١صم٢٧:١، מָלַט (نِفْعَل.) تعني بشكل خاص السعي لإيجاد أمان دائم، مرة أخرى مع أخيش ملك جتّ.

(د) مردخاي يحذّر أستير من أنها لن تنجو (نِفْعَل.)، أمر زرَش بموت اليهود باستخفاف أظهر حماية وراء جدران القصر (أس٤:١٣).

(هـ) في الأدب الحكمي، מָלַט (نِفْعَل.) في الغالب تعني يهرب من العقاب الإلهي الذي يضرب الإشرار عادةً (أم١١:٢١) أو المتكلم بالأكاذيب خصوصًا (١٩:٥؛ توازيها נָקָם [نِفْعَل.] يُعاقب أو لا يُعاقب؛ انظر مل٣:١٥ أعلى). في مثل معاكس يمتدح الحكمة على أنها الطريق للهروب من آفة الجهل (أم٢٨:٢٦)، يعلّم الحكيم أن من يرضي الله يتجنّب مرارة شرك الزانية (جا٧:٢٦).

(و) أحيانًا، מָלַט (نِفْعَل.) تكون في صيغة مجهول. في مز٢٢:٥، تأكيد على الثقة بتذكر كيف حرر يهوه أجداد إسْرَائِيل. أكدّ أليفاز لأيوب بأن أيوب سينجّى بطهارة يديه (٢٢:٣٠؛ قا؛ NRSV [سيهرب]). وحي الخلاص الشعري يطمئن إسْرَائِيل المطرودين بأنهم سيُنقذون من الأسر الظالم (إش٤٩:٢٤-٢٥)، ويؤ٢:٣٢[٣:٥] يعد بأنه عند اقتراب يوم الرب المخيف، كل شخص سيدعو باسم الرب سيخلص (حرفيًا؛ يهرب) من الهلاك. رؤيا دانيال تتنبأ بأن شعب الله سينجّى في اليوم الأخير (دا١٢:١).

(ز) يبرز الفعل بصيغة (نِفْعَل.) في مثلين مشهورين يعتمد عليهما إرميا في الوحي عن الدينونة على الأمم. على مصر أنه حتى قواتها الخفيفة والسريعة لن تنجو (מָלַט) من الموت (إر٤٦:٦)، ولا واحدة من مدن موآب سوف تهرب من دمار الغزاة المرسلين من قبل الله (٤٨:٦؛ كليهما يوازيه נוּס، يتفادى). لوصف الدمار، يدعو إرميا بسخرية ساكنة عروعير كي تقف على طريق مدن موآب وتسأل الهارب والناجية (نِفْعَل. مؤ. اسمفع.) ماذا حدث (٤٨:١٩).

٥. الفعل في صيغة نِفْعَل. بشكل رئيسي له المعنى الذي ينصب مفعولين بمعنى يصنع أمان، يحضر آمنًا، أو يخلص. استخدامه الأكثر شيوعًا هو في العبارة المحددة لتخلص حياة (شخص ما) (מָלַט، [بيعِّل.] + נֶפֶשׁ، حياة [حرفيًا؛ ليهرب لحياته]).

(أ) بعد معرفة خطة شاول لقتل داود عند الفجر، حذّرت ميكال زوجها كي يخلّص حياته في تلك الليلة المظلمة من خلال تسلله (١صم١٩:١١). تبعًا لكلام يوآب، بسبب المناحة التي عملها داود على أَبْشَالُوم، سبّب احساس العار عند جميع عبيده المخلصين له (٢صم١٩:٥[٦]). بينما كان أدونيا يدبّر لإنجاح داود، نصح النبي ناثان بتشبع كيف يمكنها أن تنجي حياتها وحياة ابنها سليمان (١مل١:١٢). لتذكير ملك إسْرَائِيل المهزوم بمساعدة الله، مز٨٩:٤٨[٤٩] يناشد أن الموت البشري أمر حتمي. في ١١٦:٤، تقدمات شخصية بالشكر لله على استجابته لصراخ اليائس "نجّي نفسي [حياتي]" بالرغم من سقوط أورُشَلِيم، يهوه يعد أن ينجّي عبد ملك الكوشي، ينجي حياته (נֶפֶשׁ) كغنيمة حرب (إر٣٩:١٨؛ يوازيها נָצַל هِفْعِيل. [٧ع]. من ناحية أخرى، الناس الذين يفشلون في تخليص أنفسهم بسبب تجاهلهم تحذير الرقيب وهذا هو ذنبهم (حز٣٣:٥).

(ب) في بعض الحالات مָלַט (بيعِّل.) נֶפֶשׁ لها معنى عكسي. مثالان يعكسان النوع الأدبي المحدد، النداء للهروب من المعركة. صرخة موآب المرعبة "اهربوا! نجّوا أنفسكم" تعكس سقوط الدينونة المرعبة عليهم (إر٤٨:٦)، لكن على لسان يهوه، عبارة تحذّر إسْرَائِيل السبي أن يغادروا بابل قبل دمارها الآتي (٥١:٦، ٤٥). بشكل معاكس، دينونة الله ستغمر إسْرَائِيل حيث لا ينجو سريع الرجلين ولا راكب الخيل ينجّي نفسه منها (عا٢:١٤، ١٥).

٦. بعد فشل انقلاب أَبْشَالُوم، كان الرأي الشائع أن داود قد حرر (بيعِّل.) إسْرَائِيل من قبضة الفلسطينيين – سبب كافٍ لإعادته إلى عرش إسْرَائِيل (٢صم١٩:٩[١٠]). الفعل بصيغة بيعِّل. له معنى مشابه في محاولة أيوب تأكيد صحّة براءته. سؤاله البلاغي يُنكر طلب أصدقائه أن ينجّوه من يد الخصم من خلال معنى غير شرعي أو مخادع (أي٦:٢٣؛ يوازيها פָּדָה). لاحقًا، يتحدث عن كماله بأعماله، أي أنه أنقذ المسكين المستغيث (٢٩:١٢).

٧. في نصيّن يظهر الفعل بصيغة بيعِّل. بمعنى مختلف، رغم أنه أنّ الاثنين يشتقان من الفعل الذي ينصب مفعولين. في ٢مل٢٣:١٨ تعني يستبقي أو يعفي شيئًا ما (يعني، يسمح له بالهروب، يسمح له بالبقاء [يوازيها، נוּחַ (هِفْعِيل.)]). أمر الملك يوشيا جنوده بألا يلمسوا – يعني، ليتركوا بأمان أو بقداسة – عظام النبي الذي تنبأ عن تدمير يوشيا لبيت

إيل (١مل١٣). حسب إش٣٤:١٥ دينونة أدوم ستكون كاملة حيث أنه فقط الطيور مثل البوم ستعيش هناك، تضع (מִלְּטָה) بيضها (أي، تضعهم بأمان؛ قا؛ أي٢١:١٠ [جمع، (بيعِّل.) تثمر]). هناك أيضًا اختلاف إلى حد ما في المعنى فيَ أمر ياهو لجنوده بأن يكمنوا لعبيد بعل، أي أن لا يسمحوا لهم بالهرب (٢مل١٠:٢٤ تُقرأ [بيعِّل.] وليس في المس. نِفعَل.). أيضًا، يؤخذ بالاعتبار شكوى صوفر أن جشع الشرير لا يجعله ينجو من آلام مسعاه (أي٢٠:٢٠ NRSV؛ قا؛ NIV يخلّص نفسه).

٨. على الرغم من غموض النص، الفعل بيعِّل. في جا٨:٨ يعني بوضوح يتملّص من أو يستعفي منَ (بعض الواجبات أو العواقب). كما في مواقف الحرب المستمرة وعدم قدرة الجندي على الهروب من واجبه، هكذا الشر لا ينجّي (מָלַט) فاعليه من عواقبه الأليمة. في المقابل جا٩:١٥ تدعو من خلّص بحكمته مدينته من السقوط بيد الغزاة، توضّح أن الحكمة أفضل من القدرة العسكرية، رغم أن الناس تجاهلوه أو نسوه فيما بعد.

٩. إلا أنه بتكرار أقل يكون נָצַל ,יָשַׁע ,גָּאַל أو פָּדָה، يهوه هو فاعل الفعل بيعِّل. في ترنيمة مز٣٣ تظهر عدم الثقة بقدرة يهوه على الخلاص، من خلال الاعتماد على الفَرس والقوة العسكرية دون جدوى (ع١٧). (قدرة الشخص، أيًا كان، في السب تُقرأ فعل نِفعَل. مع قوة مجهولة بحيث تنوّه إلى قوة [بقدرتها القوية]؛ قا؛ أيضًا موازيها أفعال [نِفعَل.] יָשַׁע وנָצַל في ع١٦). أحد مزامير الشكوى يبدأ بالمعاناة بأن الله ينجّي المسكين من الصعاب (٤١:١[٢]). كما في جزء من مزمور الشكر ١٠٧:٢٠ يظهر أن يهوه ينجّي المريض من خلال شفائه. بهدف تشجيع المسبيين، يقارن إش٤٦ قوة يهوه مع ضعف آلهة البابليين. بعل ونبو لم يستطيعا حتى أن ينجّيا أوثانهم من السبي (ع٢) لكن يهوه سيخلّص شعبه منهم (ع٤).

١٠. يوجد في ع. ق فقط شاهدَين من فعل هِفعِيل. أُغويت إسْرَائِيل على السعي لخلاص أورُشَلِيم بالاستعانة بجيش المصريين، لكن إش٣١:٥ يعدهم بأن يهوه سينقذ شعبه (يعني، ينجيهم؛ قا؛ من أجل القواعد Waltke and O'Connor 582). بعد السبي، ستأتي حماية أورُشَلِيم بسرعة – مثل امرأة تلد (מִלְּטָה) ابنًا قبل أن تبدأ آلام المخاض (٧:٦٦). ما يعطي الثبات لمعنى מָלַט، هنا الفعل بصيغة نِفعَل. يعطي قوة سببية للهروب من مكان مسدود (يعني، رحم المرأة وربما مصير الجهيض.

١١. يرد الفعل بصيغة هيتبَعل. ترد. ١. في أي٤١:١٩[١١] واصفًا شرارة نار رش أو (מָלַט) رذاذ من فم وحش أسطوري، لوياثان. في أي١٩:٢٠ الفعل هيتبَعل. يُشتق من מָלַט، يُعرّى، يُكشف (#٤٨٨١؛ انظر HALAT 558؛ TWAT 6:596؛ تعليقات BDB, 572).

ب. ت عبر. ما بعد الكتابات المقدسة توثّق كلا الفعلين بيعِّل. ينجّي ونِفعَل./ هِتبَعيل. يُنجّى، يهرب (أيضًا أرم. هَيتبعل، يُنجّى، يهرب) تَستبدل سب. מָלַט بالأشكال σῴζω، يخلص، فعل يقوم بدور بارز في ع. ج (انظر أسفل). نصوص قمران تثبت كل جذور الأفعال في المس. ماعدا هِتبَعيل. (من أجل إمكانية فعل قَل. انظر TWAT 6:605). في إش٣١:٥؛ 1QISA بدل قَل. هيفعل. في מָלַט المس. هيفعل.، لكن يعود بشكل ملائم الجذر מָלַט في 4QISA 2-6, 2:9 في وثائق دمشق، מָלַט (نِفعَل.) تتحدث عن الإيمان الذي هرب من دمشق (وثص.) والتكهنات بأن أعضاء جماعة العهد سيخلصون في الافتقاد المستقبلي (١٩:١٠). مقاطع 4Q370 1.6 تظهر كيف أنه حتى العمالقة لا يتفادون (الفعل. نِفعَل.) الطوفان. وثص. 7:21 تذكر كيف أن أبناء شيث هربوا (الفعل. بيعِّل.) الدمار عند أول زيارة (وثص. 7:21)، بينما مزمورَ من كتب الأبوكريفا يسأل بشكل بلاغي فيما إذا كان هناك أي شخص قد هرب (الفعل. بيعِّل.) من ظلمه (.11QPs 2 12:3 4Q183 (8:4. تخبرَ باختصار أن الله يحرر (الفعل. بيعِّل.) الإيمان (يوازيها، יָשַׁע [هيتبعل])، والقول المشابه "كتاب الألغاز" يستخدم العبارة מִלֵּט (بيعِّل.) נַפְשָׁם، لنجاة حياة (شخص ما) من (خطر/ موت)، شائعة في المس. (1Q27 1:4). في كم٣: ٩ الفعل هِفعِيل. يعني يولّد (توازيها، جمع. نِفعَل.، ٣:١٠)، تستخدم نفس العبارة في إش٦٦:٧ (מִלְּטָה זָכָר، ينجب ولدًا).

ع. ج بسبب أن ع. ج يستخدم أفعال متعددة عن الخلاص من ع. ق، متضمنة מָלַט، مع أشكال σῴζω، فإنه من الصعب تتبع انعكاس מָלַט في ع. ج بدقة (لكن انظر TDNT 7:989-98 من أجل σῴζω). لكن الجذر يختفي خلف الاقتباس من يؤ٢:٣٢[٣:٥] في رو١٠:١٣ ("كل من يدعو باسم الرب يخلّص" NRSV).

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [g'l] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישׁע [yš'] (يكون منتصرا، يتلقي عونا، يخلص، ينقذ، #٣٨٢٨)؛ ← מלט [mlṭ [1]] (يصل إلي الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [nṣl] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [pdh] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [plṭ] (يخلص، يحضر إلى الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שָׁלוֹם [šillûm] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوجرافيا

LHA, 441; *TDNT* 7:965-1024; *THAT* 2:420-24; *TWAT* 6:592-606; R. Bach, *Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, WMANT 9, 1962, 15-50; C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen*

Klage- und Dankliedern, 1947, 124-40; J. Charlesworth, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, 1991; H. Gunkel, *Genesis*, HKAT I/1, 1966[7]; G. Hasel, "Remnant," *IDBS*, 735; M. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, 1979; E. Jenni, *Das hebrӧische Pi'el*, 1968; C. Newsom, "4Q 370: An Admonition Based on the Flood," *RevQ* 13, 1988, 23-43; H. Wildberger, *Jesaja 28-39*, BKAT, 1978, 1329.

روبرت إل. هوبارد، الإبن *Robert L. Hubbard, Jr*

מלט 4881

מלט [mlṭ [2]]، هِتبَعيل. يصلع (#٤٨٨١).

ع. ق جذر ثاني من מלט محدد في أي١٩:٢٠، ربما تشير إلى فقدان شعر الوجه (حيث "جلد أسناني" هي الجسد الذي يغطي الأسنان). بأية حال، الفكرة الأقرب هي أن الكلمة في هذا الموضوع تنتمي لـ מָלַט، هرب (انظر D. J. A. Clines [*Job 1-20*, WBC, 1989, 430-32, n. 20a] من أجل دراسة أوسع عن الاقتراحات المتنوعة).

صلع، حلاقة: ← גִּבַּחַ [gibbēaḥ] (صلع الجبين، #١٤٧٧)؛ ← מלט [mlṭ [2]] (يصلع، #٤٨٨١)؛ ← מרט [mrt] (يجتث الشعر، صلع، #٥٣٠٧)؛ ← קרח [qrḥ] (حلق، #٧٩٤٢).

روبرت ألدن *Robert Alden*

מְלִילָה 4884

מְלִילָה [m[e]lîlâ]، قمح، حبوب (#٤٨٨٤).

ع. ق هذه الكلمة ترد ١. في تث٢٣:٢٥ تعني "أعلى أو رأس سنابل القمح" التي ربما يوجد لها مشابه لفظي سامي في عبر. المتأخرة (מְלִילְתָא). مدى الكلمات الدلالية يتوافق جدًا مع المعنى للكلمة שִׁבֹּלֶת. تبعًا لـ تث٢٣:٢٥ فإن الشخص الجائع يمكنه السير في حقل جاره، وقطف السنابل كي يأكلها (قا؛ مت١٢:١؛ مر٢:٢٣؛ لو٦:١).

حبة، شعير، جاورس/ الدُّخن ، أرز إلخ: ← אָבִיב ['ābîb] (سنابل الحُبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [biṣqālôn] (ساق جديد/ طازج [cj.]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [bar [3]] (حَبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [gādîš [1]] (ساق الحَبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حَبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [andōḥ] (الذُرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel [4]] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [m[e]lîlâ] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← נִית מִ [minnît [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)، ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannāg] (بضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [ś[e]'ōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet[1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

بول دي. ويجنير *Paul D. Wegner*

מֵלִיץ 4885

מֵלִיץ [mēlîs]، اسم. ترجمان، رسول، موظف، وسيط سماوي (#٤٨٨٥).

ش. أ. ق في أواخر القرن الثامن ق.م تضمن نقش Karatepe عبارة *wsbrt mlsm* (*KAI* 26 AI, line 8): والترجمة كالتالي "أنا دمّرت الثائرين" كانت مناسبة أكثر للنص؛ قا؛ معاني الكلمات المشتقة من الجذر ליץ في ع. ق. في القرن الرابع ق.م نقش فينيقي من Kition و Idalion (CIS 1:44; 88) العبارة *mls hkrsym* "ترجمان العروش" تشير بوضوح إلى موظف البلاط الذي كان يقوم بدور الترجمان بين ملك قبرص والقصر اليوناني والفارسي؛ قا؛ تك٤٢:٢٣.

ع. ق معنى الاسم المذكور أعلاه يرسَّخ بتأكيد من النصوص التي ترد فيها: "ترجمان" في تك٤٢:٢٣؛ "رسول" في ٢أخ٣٢:٣١؛ في أي٣٣:٢٣ الاسم يشير إلى وسيط سماوي يتدخل لتأييد الإنسان كي يجتاز تأديب الله؛ الإشارة الدقيقة في إش٤٣:٢٧ غير واضحة، لكن المعنى مثل "وسيط"، "ناطق" (سواء حاكم، كاهن [قا؛ ع٢٨]، أو نبي) يظهر بقوة هنا. بالتالي، المعاني المختلفة للاسم واضحة الارتباط (يوصف الناس جيدًا في كل حالة بشكل مهمة "وسيط").

أصل מֵלִיץ في هذه المعاني أقل وضوحًا. الاسم يأخذ شكل اسم فاعل هِفعِيل. من الجذر לוץ أو ליץ، لكن يوجد خلاف فيما إذا كان هناك ارتباط بين מֵלִיץ والفعل ליץ في أي مكان موثق في ع. ق (قَل. ازدرى، هِفعِيل. استهزأ [بالتالي، في أي١٦:٢٠ מְלִיצַי هم أولئك "الساخرون مني"]). يعتقد Rechardson (*VT* 5, 1955, 163-79) أن الجذر ליץ له معنى أساسي " يتكلم بحرّية ، يتكلم بفخر" هذا ممكن من خلال الاشتقاق من هذا الجذر

(المرسَل أو الترجمان هو شخص يتكلم بحرّية). *HALAT* 386 تفترض أن מֵלִיץ مشتق من الجذر الثاني ליץ، لتبرز في أحد معاني السخرية.

الناس المشار إليهم بـ מֵלִיץ لديهم دور ثانوي (بطريقةٍ ما مختلف) في القصة أو الشعر الذي يظهرون فيه. يرد الاسم كي يعطي مفهومًا لاهوتيًا والناس يوصفون أكثر من مجرد مغزى محلي في المقاطع التي يظهر فيها الاسم. لا يوجد أي شكل "وسيط" أو "ترجمان" في ع. ق، مثال، ما وصف بكلمة מֵלִיץ.

ب. ت سير ٢:١٠ تستخدم מְלִיץ لتعني موظف، قائد (قا؛ إش٤٣:٢٧). الاسم מֵלִיץ مستخدم على الأقل ٦مرات في كم. بمعنى ترجمان، في إشارة أحيانًا لترجمان حقيقي (٢:١٣؛ ١١:١٨) وأحيانًا لترجمان مزيف (٢:١٤، ٣١؛ ٤:٧). هذه المقاطع ذات معنى فكري في كم. يصف أولئك الذين يقال لهم أن يكونوا في الجانب الحقيقي من السر الإلهي (٢:١٣) وأولئك الذين يقودون الشعب نحو الضلال (٢:٣١؛ ٤:٧). العبارة מליץ בנם مستخدمة في ١٣:٦، تظهر مع معنى وسيط، رغم أن الكلمات التي تتبعها مباشرة مفقودة. تستخدم سب. ترجمة للكلمات מֵלִיץ: πρεσβεύτης (ترجمان، تك٤٢:٢٣)؛ ἑρμηνεύτης (رسول، ٢أخ٣٢:٣١)؛ ἄρχοντες (حكام، إش٤٣:٢٧)؛ λειτουργοί (موظف، سير ٢:١٠).

ع. ج من هذه الكلمات، فقط آخر اثنتين استُخدمتا في ع.ج، وليس بالطريقة التي تفترض كإشارة واضحة تعود إلى هذه المقاطع المبكرة.

البيبلوجرافيا

TWAT 4:567-72; H. N. Richardson, "Some Notes on ליץ and Its Derivatives," *VT* 5, 1955, 163-79.

Philip E. Satterhwaite فيليب إي. ساتيرويت

٤٨٨٦ מְלִיצָה [*mᵉlîṣâ*]، هجاء، لغز، #٤٣٢٩

4887	מלך

מלך [*mlk* ¹]، قَلْ. يملك، يحكم، يصبح ملكًا، تصبح ملكة؛ هِفعِيل. ينصّب نفسه (في التعريف المعجمي) ملكًا؛ هفعال. يصبح ملكًا (#٤٨٨٧)؛ اسم. מְלוּכָה [*mᵉlûkâ*]، ملكية (#٤٨٦٧)؛ מֶלֶךְ [*melek* ¹]، ملك (#٤٨٨٩)؛ מַלְכָּה [*malkâ*]، زوجة الملك، ملكة (#٤٨٩٣)؛ מַלְכוּת [*malkût*]، قدرة ملكية، سلطان، سمو ملكي، مملكة، ملكي (#٤٨٩٥)؛ מַמְלָכָה [*mamlakâ*]، مملكة، سلطان، ملك (#٤٩٣٠)؛ מַמְלָכוּת [*mamlakût*]، قدرة ملكية، سلطان، مملكة (#٤٩٣١).

ش. أ. ق الاسم. *mlk* (مؤنث. *mlkt*) شائع في السامية الغربية. للدلالة على الملك (مثل، Ug Krt 125-31; Mesha inscription 1-5: Aram. Ahiqar 5; Sefire inscription A1-4). في نقش Sefire لها نفس القيمة الدلالية. تر. يعطي نفس اللفظ، מלך أو מלכא، مثال، ترجوم. خر١:٨. في دا٢:٣٧ מֶלֶךְ מַלְכַיָּא، ملك الملوك، ترد تحت النفوذ الفارسي كلقب للملك الأهم أو الامبراطور. الكلمة المشابهة لفظا في أكد. *malkum*، أيًا كان لا تشير إلى مرشد ولا ملك (= *sarrum*). الفعل *mlk*، يحكم، يجعل ملكًا، بالإضافة إلى الشكل الاسمي *mlk* ملكية (مثال، Ug Krt 41)، يرد في اللغات السامية الغربية.

ع. ق ١. المعلومات الدلالية. نُظمت الحقائق الدلالية بحسب الموضوعات أو الحكم، أعمال الحكم، ومنصب الحكم.

(أ) مواضيع الحكم. الاسم. מֶלֶךְ، ملك، مشتقة من الجذر السامي. מלך وترد اللغات الشمال غرب (بما فيها نصوص إيبلا) والسامية الجنوبية. מֶלֶךְ تشير إلى كل أنواع الحكّام الملكيين (مدن، إراضي، أقاليم، عشائر). بالتالي فيمكن مقابلتها دلاليًا مع أكد. *sarrum*. سب. كانت محقّة في ترجمتها מֶלֶךְ في جمل محددة مع *archôn* بدلاً من *basileus*. الفكرة الأساسية من מֶלֶךְ، العلاقة الخاصة بالحاكم معبَّر عنها في قض٩:٢: إنها رجل واحد يحكم على مجموعة محددة من الناس أو على عشيرة. حكم وموقع الملك في إسرَائِيل مصوّر من خلال صموئيل أثناء مسحه شاول (١صم٨:١١-١٧).

اللقب المجازي "ملك" (מֶלֶךְ) يستخدم أيضًا في ارتباط مع إسرَائِيل الله في حين أن نفس الاستخدام يوثّق في Mesopotamia، مصر، وسوريا (قا؛ S. H. Hooke, I. Engnell) عندما تستخدم מֶלֶךְ مع المقالة، فإنها تستخدم كشكل من اللباقة اللطيفة (٢صم٣:٢١) وكتمنّي الخير تعبيرًا عن التبجيل (نح٢:٣).

الشكل المؤنث من מֶלֶךְ هو מַלְכָּה، يشير إلى زوجة الملك أو بالتحديد ملكة، مثال، ملكة سبأ (١مل١٠). السيدة الأولى في جناح النساء الملكي المدعو غالبًا שֵׁגָל (#٨٧١٢؛ مثال. مز٤٥:٩)، حيث أن الشكل المؤنث מַלְכַּת يرد في صفة محددة لإلهة الآشوريين عشتار، ملكة السماء (إر٧:١٨). هذه الإلهة عُبدت في إسرَائِيل في فترة ما قبل السبي (قا؛ M. Weinfeld, *UF*, 139).

كلمات أخرى مختلفة استخدمت في ع. ق لدلالة على الموظفين الحكوميين أو القياديين. الاسم נָגִיד، قائد، زعيم (#٣٥٩٢)، لا يمكن حصرها على أنها إشارة إلى قيادة مؤثرة في فترة الحكم الملكي (Richter, 71)، لكن ببساطة

تشير إلى أمير ملكي (Lipinski, *VT* 24, 1974, 497-99). נָשִׂיא (#٥٩٥٤) تشير إلى رئيس عائلة أو عشيرة في فترة الحكم الملكي وفيما بعد استخدمت فكريًا لاستبعاد استخدام מֶלֶךְ. اللقب מָשִׁיחַ (#٥٤٣١)؛ ممسوح، تقال عن الملك الداودي المفترض أن له دور إلهي كملك ممسوح من يهوه. في التاريخ التثنوي واللاهوت الخاص بصهيون، كثيرًا ما ظهر أن الملك ممسوح من قبل يهوه. في السامية الشرقية، كلمة שַׂר (#٨٥٦٩)، تتكرر بصيغة الجمع. שָׂרִים وשָׂרוֹת (مؤنث)، تشير إلى مشيري الملك، أو مأموري المدينة، مسؤولين عسكريين، وموظفين ملكيين ومسؤولين عمومًا. רֹאשׁ (#٨٠٣١) هي بالمقارنة كلمة عامّة تشير لأي شخص في موقع قيادي في الأسرة، الولاية، القصر والجيش. أيضًا يوجد تضمين أنها استخدمت كلقب في ع.ق (قا؛ Bartlett, 1-10). الاسم רֹאשׁ يقارن נָשִׂיא، ربما قد استخدم أيضًا ككلمة ضد מֶלֶךְ، لأغراض فكرية (قا؛ هو٢:٢؛ ١صم١٥:١٧).

الاسم المشتق من الفعل מֹשֵׁל (מָשַׁל، #٥٤٤٠) قد يشير عمومًا إلى حاكم (مي٥:١)، لكن أيضًا سلبيًا إلى ظالم (إش١٤:٥). بالرغم من أن الفعل שָׁלַט (#٨٩٤٨) يرد في نصوص سلبية في ع. ق، الاسم. שַׁלִּיט، حاكم، نفسها ليس لها أي مفهوم سلبي محدد. اكتسب يوسف مكانة في مصر.

(ب) فعل الحكم. الفعل מָלַךְ مشتق من الاسم מֶלֶךְ ويمكن ترجمته "يحكم كملك"، "يملك" (قَل.)، أو "يصبح ملك" و"يُجعل ملكًا" (هِفْعِيل.). فاعل الفعل يكون عادة رئيس منطقة محددة. استخدام מָלַךְ في מָלַךְ מֶלֶךְ في الغالب ترد (يحكم كملك). يستخدم الفعل عادة في المعنى الإيجابي، لكن تبعًا للبلد، أنبياء الشمال بالتحديد كان لهم تحفّظات قوية على أولئك الذين يحكمون بلا شرعية من يهوه؛ قا. مثال، هو٨:٤. في نح٥:٧ الفعل מָלַךְ يعكس المعنى السامي الشرقي "يقدّم نصيحة".

الفعل מָלַךְ أيضًا يستخدم مع يهوه كفاعل، وهذه التراكيب لها أهمية رئيسية في فهم قيادة يهوه (انظر أسفل).

(ج) مكان الحكم. الاسم المشتق من الفعل מַמְלָכָה يشير إلى نظام وظيفي أو تأسيسي للحكم מָלַךְ، ويمكن ترجمتها بشكل أفضل مملكة أو سلطة. من الواضح، على وجه التحديد، في تلك الشواهد حيث يمكن استنتاج اختلاف في المعنى عن الكلمات التي ترد مرة أخرى في شكل قريب. في ١مل١١:٣١، ٣٤-٣٥ يوجد اختلاف بين מַמְלָכָה، مملكة، وמְלוּכָה، ملكيّة. في النصوص المتأخرة (أخبار، أستير، دانيال) هناك تفضيل للشكل المجرّد מַלְכוּת على מַמְלָכָה. على الرغم من أن التوقع السامي لهذه الكلمات متداخل بشكل كبير، لكنها تعني بإدراك أقوى إنها فعليًا في مجال الحكم في حالة לְכוּת מַ. لذلك فهي تشير أيضًا إلى مكان الذي يحكم فيه الملك (مثال، ١صم٢٠:٣١؛ ١مل٢:١٢-١٥؛ ١أخ١٢:٢٤)، وقار ملكي (أس١:٤)، وحتى تشير إلى فترة المُلك (مثال، إر٤٩:٣٤). في ١أخ٢٩:٣٠ يوجد كلمتان منفصلتان تمامًا في نفس النص، هما מַמְלָכָה (مملكة) وמַלְכוּת (مكان وجود الملك). الاسم מַלְכוּת يرد في الغالب مع الفعل כּוּן، يعيّن، يؤسس الحكم (#٣٩٢٢). استخدمت أيضًا لتدل على مُلك الله، وفي مز١٤٥:١٣ ترد بتوازي مع كلمة מֶמְשָׁלָה، سلطان (#٤٩٣٩). ملك מַלְכוּת الله أبدي. حسب ١أخ١٧:١٤ و٢٨:٥ يجلس الملك من نسل داود على מַלְכוּת يهوه. الاسم מְלוּכָה يدل على مكان ووضعية تعيين الملك وأفضل ترجمة لها هي مُلك. هذا الحق في الحكم ممكن أن يؤخذ من شخص ويُعطى لآخر (١مل٢:١٥). الشكل מַמְלְכוּת هو شكل مشوه مشتق من מַמְלָכָה وמַלְכוּת، وليس هناك اختلافات دلالية محددة يمكن أن تُستمد من مرات ورودها (تسع مرات).

٢. **الملكية والفكر الملكي في إِسْرَائِيل.** الرأي بأن מֶלֶךְ الملكية في إِسْرَائِيل لها جذورها في النظام السياسي للمدن الكنعانية في العصر البرونزي الأوسط والمتأخر. ممكن افتراض الفترة التقليدية من القيادة العسكرية الملكية لبعض السلالات الملكية خلال فترة حكم محددة. يمكن أيضًا وجود تأثيرات مصرية (M. Gorg).

يرد الشكل "في تلك الأيام لم يكن ملك في إِسْرَائِيل" في سفر القضاة (قض١٧:٦) توضح بأن التقليد يخمّن الفترة الملكية في تاريخ إِسْرَائِيل بدأت مع نهاية فترة الفوضى.

تبعًا للتشريع في أخبار وتثنية، تأسيس الملكية في إِسْرَائِيل كان مناسبة مقدسة. مسح صموئيل شاول وداود وبالتالي تأكّد اختيار يهوه (قا؛ ١صم٩ و١٦). لقد كان يهوه هو من يثبت مملكة إِسْرَائِيل، حيث عيّن شاول وداود وسليمان ملوكًا (هِفْعِيل. من الفعل מָלַךְ). أصبح داود الملك المحبوب والنموذج للمُلك في إِسْرَائِيل (٢صم٥:١٢). تتويجه في حبرون كان تبعًا لإرادة يهوه (أخ١١:١٠؛ ١٢:٢٤). معظم التشريع الديني الواضح الخاص بالملكيّة من نسل داود، موجودة في ٢صم٧؛ ٢٣:١-٧، والمزامير الملكية (مثال، مز٢؛ ٢١؛ ٣٤؛ ٨٩؛ ١١٠؛ ١٣٢؛ ١٤٤). هذا الفكر الملكي الخاص بالمُلك الداودي هو عنصر تأسيسي لما هو معروف كلاهوت صهيون (أُورُشَلِيم).

قبل التركيز على بعض ميزات الفكر الملكي الداودي، يجب أن نلاحظ أن هناك نظرة نقدية تظهر في ع.ق. الفكرة بأن الملكية لم تكن نتيجة أصيلة لديانة إِسْرَائِيل سببت اعتراض عليها لا يمكن تفسيره. ربما كان التفكير السلبي مدعومًا ومعزًز من قبل التعبير السلبي للشعب تجاه الحكم الملكي في زمن سليمان وخلال الممالك الدينية. تأسيس الملكية والتغييرات الناتجة في فرائض الحكومة

والمجتمع ينعكس سلبيًا في القصة الرمزية التي رواها يوثام (قض٩:٧-١٥) وفي تفكير صموئيل (١صم٨:١١-١٧).

اغتصاب العرش في مملكة إِسْرَائِيل ربما ساهم بالملاحظة السلبية عن الملك وشرعيته كمختار وحاكم ملكي. النبي هوشع، بالتحديد، كان صريحًا في نقده ومؤكدا أن المملكة سوف تؤخذ من إِسْرَائِيل (هو٣:٤؛ ٧:٧؛ ١٠:١٥)، وأن الملوك سوف يُعيّنون بدون موافقة الله وتأكيده (٨:٤، ١٠).

في يَهُوذَا وريث العرش يستقبل شرعيته الدينية من اختيار يهوه له من أسرة داود ومن الذين حكموا مع داود. على الرغم من أن كتّاب الأخبار والتثنية انتقدوا السعي لنقل المُلك في يَهُوذَا إلى عملية يكون الإنسان هو المسؤول عنها بدلاً من سيادة يهوه (مثال، ١مل٢:٤٤؛ ٣:٦؛ ٦:١٢؛ ٨:٢٥؛ ١صم١٢:١٤-٢٥؛ ٢أخ١٢:١؛ ١٦:٧-٩؛ ٢٠:٣٥-٣٧؛ ٢١:٤-٧؛ ٢٦:١٦-٢١)، يعطون قيمة للملكيّة بتأكيد وكأنها مؤسسة بناءً على أمر الله (قا؛ A. H. J. Gunneweg and W. Schmithals, 46-93, and H. D. Preuss, 2:27-41).

في زمن السبي، أخفى حزقيال التأكيد على القيادة الإلهية لله وثبّت المثل الثيوقراطي. خلال فترة ما بعد السبي اضمحلّ توقّع إعادة الوضع الداودي. التوقع الذي دار حول زرُبابل ظهر لفترة قصيرة ثم اختفى. سفر صفنيا (إصحاح٤) يعرض أنه ربما كان هناك حزب ملكي كان يسعى وراء المُلك. ربما سلطة الكهنوت في فترة ما بعد السبي قد أصبحت العائق الأكبر لتحقيق مسعاه.

لا يوجد توقع لإعادة تأكيد المُلك الداودي في نصوص قمران. هنا الله معلن عنه "الملك" وفقط ملك خليقته والمجتمع الرؤيوي في قمران (قا؛ مثل؛ فور.١، ٣؛ كم.٨، ١٠؛ نظح.١٤، ١٦). المهمة التقليدية والدور للملك الداودي مرسومة باتجاه رئيس كهنة الجماعة.

الفكر الملكي للمُلك الداودي يحتاج إلى اهتمام أكثر، لأن الطريقة المثالية التي بها تم الوصف في المزامير الملكية جعلتها في ارتباط مع التعبير الإسخاتولوجي للمسيّا الآتي وجعلت ذلك ممكنًا عند كتّاب ع.ج كي يوصفوا يسوع أنه المسيا المنتَظر.

تبعًا للتاريخ التثنوي (٢صم٧:١١؛ ٢٣:٥) ولاهوت صهيون (مز١٣٢) حصل عهد أبدي بين يهوه وداود (قا؛ Nel, 183-91). يهوه اختار داود (←) وأكّد ملكه (٢صم٧). حسب مز١٣٢ اختيار داود كان متلازم مع اهتمامه بتأسيس بيت لعبادة يهوه في أورُشَلِيم (H. Gese, 113-29). كان هناك رغبة أن تكون صهيون (←) هي مركز العالم حيث يمكن أن يمتد حكم يهوه إلى كل العالم. لأن صهيون كانت مكان سكنى يهوه فإن منطقة عشيرة داود ستكون مباركة مع فيض للشعب (مز١٢٣:١٥-١٦).

أعداء المُلك الداودي كانوا أيضًا أعداء يهوه ومناطق رذيلة (قا؛ مز٢، ٢١، ١١٠). مهما يكن، الملك الداودي لا يملك أي تفويض مؤكّد كي يسيطر على أعدائه. سلطته الحكومية والعسكرية كانت تتبع צֶדֶק (#٧٤٠٦، برّ مبادئ (قا؛ مز٤٥:٣-٦) وطاعة العهد (مز١٣٢:١٢). داود يصبح خادمًا (עֶבֶד، #٦٢٦٩) ليهوه بسبب أنه أسس العبادة في صهيون (مز١٣٢). المُلك الداودي كان أيضًا ظاهرًا كاستمرار شرعي للدور الخاص بالعبادة للملك الداودي (قا؛ A. Weiser, 695) لكن إعلان المُلك الداودي كاستمرار شرعي للعبادة الأبدية في صيهيون – مكان راحة يهوه (مز١٣٢:١٣-١٤). ملكي صادق في أدب قمران (11QMelch) والمسيح في ع.ج (عب٥-٧) اعتُبرا في التقليد كرموز مسيانية ووثقا كاستمرار شرعي لأقدم عبادة لله وعبادة صهيون الأزلية.

الرأي النظري في إِسْرَائِيل عن حكم يهوه خلال المُلك الداودي استُحدث في فترة الملكيّة مع وجود ارتباط شديد مع العبادة في صهيون. هذا الورود البارز مصوّر مجازيًا بصورة شروق الشمس (مز١١٠:٣). من جبال صهيون المقدسة أعطى يهوه حياة للملك (مز١١٠:٣؛ اقرأ יְלִדְתִּיךָ بدلاً יַלְדֻתֶיךָ). هذا الاستخدام اللغوي ذو تضمين مجازي مستمدّ من ش.أ.ق من علم أساطير الشمس (قا؛ B. Janowski and J. A. Wilson 81-83 من أجل إيضاح رائع حول أساطير الشمس، دراسة الصور الخاصة بها وأسلوب اللغة المجازي). أعطى يهوه ارتفاع للملك الداودي ووُصف ظهوره في ارتباط مجازي مع أساطير الشمس. هذا المشهد يقدم خيار للعلماء الذين طلبوا تحديد الملك الداودي كشمس الله من الموضع الذي كان يمثله فرعون مصر أو من الدراما الإلهية لبلاد ما بين النهرين. (قا؛ W. H. Schmidt, 1982, 196-202 من أجل فكرة الملك "كشمس الإله" في ش. أ. ق). الشكل (ولادة) الشمس وسيطرته الكاملة على الظلام مقارنة مع بداية (ولادة) الملك الداودي والنظام الديني في صهيون.

لا يوجد داعي لاستعمال تأليه الملك في إِسْرَائِيل. فإن إسناد أن الملك كشمس هو في الغالب يُفهم على أنه مصطلح خاص بالعهد أو إشارة إلى تبنّي شرعي للحاكم كأنه ابن الله (قا؛ لمزيد من الدارسة H. J. Kraus, 137-44).

من الواضح أن الملكيّة في يَهُوذَا ذات طابع مقدس، تتشارك مع الصيغ الشائعة في البلاد المجاورة، وتنعكس في ملامح مجازية. على أية حال، إنها ذات صفة خاصة أيضًا ولا يمكن أن تُقابل مع الأساليب الشائعة في الفكر الملكي للشرق الأدنى مثل ما فعله Hooke (قا؛ أيضًا Von Soden, RGG, 1959, 3:1712-14 والاعتراضات على النموذج الديني عند Kraus, 135).

من وصف المُلك الداودي المقدَّم أعلاه، يصبح من

الواضح أن أساسها الضمني في التقليد كان عقائديًا. الطبيعة المثالية للتعبير بالألفاظ بشكل عقائدي عن هذا المُلك يجعل ذلك سهلاً في مجتمع ع. ج لإظهار المسيح كالملك المثالي من نسل داود.

تبعًا لفكر مُلك الله في إِسْرَائِيل ولإظهارها المثالي، يأخذ الملك مكانه في يمين الله، ويمثّل ويؤكد سلطة الله ، ويوصل خلاص الله للعالم (مثال، مز٢؛ ٢١؛ ١١٠). هذا التصوير للملك الداوودي تفوّق على الظروف التاريخية المحددة وكان قابلاً للتطبيق على الأمنيات المسيانية المتنوّعة (مثال، إش٩:٥-٦؛ ١١:١-٥؛ حج٢:٢٢-٢٣). بسبب الارتباط الضيّق للمسيا مع سيادة الله، فإن مؤمني ع.ج رأوا في يسوع تحقيق للمسيا، وأنه بناءً على ذلك هو المسيح (مثال، مر٨:٢٧-٢٩؛ يو٤:٢٥؛ ١٨:٣٧). يسوع هو المسيا، ابن داود (مثال، مت٢١:٩؛ لو١٩:٣٨؛ يو١٨:٣٣-٣٨؛ رو١:٣).

٣. مُلك الله. مُلك الله في ع. ق هو مصطلح لاهوتي مركزي ومؤخرًا أصبح نموذجًا مثيرًا للاهتمام (M. Metzger; J. Jeremias; P. Welten; B. Janowski; O. Loretz).

إن إسناد إظهار الله كملك، أو "ملك" كجزء من اللقب المعطى لله، كان معروفًا جيدًا في البلاد المجاورة لمصر، بلاد ما بين النهرين ، وسوريا. كنموذج Shamash لقب "ملك السماء والأرض". Marduk أيضًا يُعلن "ملك" في الملحمة البابلية عن الخليقة. في سوريا بالتحديد هي الإله إيل الذي دُعي ملك (*mlk*) (قا؛ H. Gese et al., *Die religionen altsyriens*, 1970, 97) آمون راع في مصر دُعي "ملك الآلهة" و"ملك السموات" (قا؛ J. Assmann, 260-61).

في التحليل الدلالي لكلمة מֶלֶךְ، يوجد إشارة إلى أن يهوه يظهر كفاعل للفعل מָלַךְ (١٣مرة) وتلك الكلمة تُستخدم كلقب ليهوه. إنه "ملك" العالم، الآلهة، الشعوب، وإِسْرَائِيل. مجمل أشكال الفعل מָלַךְ تُستخدم أيضًا للإشارة إلى مُلكه ومملكته أو سيادته.

فكرة مُلك الله غير موجودة في الأدب الحكمي وتتكرر بشكل أقل في مواد القصص والأنبياء الكبار. في إش٤٠-٥٥، إرميا، حزقيال، لها دور مهم. بالرغم من أن التاريخ التثنوي والخاص بأخبار الأيام يشير إليها، إلا أنه لا يوجد للفكرة قوة أساسية في هذه النصوص. على أي حال تُظهر بأن اعتبار مُلك يهوه أمر بارز أكثر في ترانيم العبادة وبشكل مرتبط أكثر بلاهوت صهيون. ورودها بقوة في المزامير يجعلها واسعة الانتشار. أيضًا تظهر الفكرة في الأدب المتأخر مثل دانيال وملاخي، وأدب قمران وع.ج.

في قصائد Sabbath في قمران ورود الله كملك والإشارة إلى מֶלֶךְ أمر لافت للنظر جدًا. لا تشير מַלְכוּת إلى المسكن السماوي لله فقط، لكن أيضًا إلى قدرة حكمه. يمكن أن تُستخرج من قصائد قمران هذه بأن الله لم يكن معروفًا على أنه الخالق فقط، بل أيضًا الحاكم والقاضي على السماء والأرض (قا؛ A. M. Schwemer in M. Hengel, ٤٥-١١٨). هذا الوصف التقليدي بأن المملكة الكونية تشمل السموات إضافة للأرض وكل شعوبها (قا؛ M. Selman, ١٦١-٨١).

السؤال المهم حول التاريخ التقليدي لاعتبار يهوه كملك، هو هل ورد ذلك بشكل متنافس مع الملكيّة في إِسْرَائِيل أم ربما كان نتيجة المنطقة الملكية. A. Alt 1:345-59; W. H. Schmidt 1966 يذكر أن يهوه - מֶלֶךְ هو تعبير في النصوص الملكية في ع. ق وبشكل مشابه تسند أساسًا للمنطقة الكنعانية مما يسمح باعتبار أن الفكرة ممكن أن تكون أقدم من الملكيّة (قا؛ أيضًا A. Alt 1:348). آخرون (قا؛ O. Eissfeldt, "jahwe als Konig" 81-105) بخصوص إظهار يهوه كملك كان رمز خاص في العبادة في أورُشَلِيم وأنه كان في الأصل هناك. ثم أصبح فيما بعد كجزء من التقليد في صهيون وبالتالي اقترن بشدة مع إيليون ويهوه צְבָאוֹת (مز٢٤) مزامير يهوه الملك מָלָךְ (مزامير التتويج)، تحديدًا مز٢٩ و٩٣، ذات أهمية هنا.

يشرح S. Mowinckel 1:106-92 وأتباعه إسناد يهوه كملك على أنه تعبير يستخدم في الدين والأساطير. الشكل يهوه ملك מָלָךְ يظهر كإعلان للتتويج خلال طقوس التتويج كجزء من عيد السنة الجديدة (قا؛ خلاصة دراسات H. J. Kraus بخصوص مزامير يهوه الملك والنقد الذي يقدّمه لاحتفال التتويج في كتابه *Theologie der psalmen*, 1979, 106-14). الشكل الأصلي بقي يدل على عيد السنة الجديدة، الذي فيه يُحتفل بالراجع المنتصر والهالك من قبل يهوه الملك. انتصار الله الحاكم على قوات التشويش كانت فكرة غامضة مركزية في هذا الاحتفال الديني. بالرغم من أنه لا يوجد أي دليل إِسْرَائِيلي يؤكد مثل هذا الاحتفال، إلا أنه يبدو تشابه جزئي مع احتفال السنة الجديدة البابلي (عيد Akitu)، بالنسبة لهذه المدرسة، هذا كافٍ.

هذا التفسير لما يدعى مزامير التتويج، للأسف، استمر تمامًا لبعض الوقت، دون الوقوف على حقيقة أن المنطق الآشوري يشكك فيما إذا كان انبعاث Marduk كان في الواقع جزء من العبادة. يعلن هذا W. Von Soden 130-66; P. Welten 297-310 بأن النصوص KAR لا يمكن فهمها كجزء من الاحتفال الرئيسي، ولذلك لا يمكن اعتباره كتأكيد على إظهار مجد Marduk لا يوجد إثبات على وجود تشابه جزئي مع المزامير.

N. Lohfink 39-42 يؤكد على أن الشأن الاجتماعي

في اعتبار مملكة الله ومحاولات تفسير محتوياتها وتطبيقاتها الاجتماعية خلال مراحل متنوعة من تاريخ إِسْرَائِيل. استخدام الكلمة "مملكة الله" بناءً عليه مرتبط مع تفكير سلبي أو إيجابي مع استمرار النظام السياسي.

عمل إرميا المذكور هو دراسة واسعة عن كل מֶלֶךְ يهوه ومعالم מֶלֶךְ يهوه، تحديدًا في مزامير ٢٩؛ ٤٧؛ ٧٤؛ ٩٣؛ وفي خر١٥:١-١٨؛ تث٢ك٣٣-٥، ٢٦-٢٩؛ ٢صم٦:١٥؛ إش٦:١-٥ إسناد الله كملك يظهر في إرميا (٣٢-٤٤)، إعدادت التتويج في الديانة الكنعانية وأساطيرها. في إِسْرَائِيل، أساس فكرة ملكوت الله هو إعادة تفسير لأساطير الإله الملك. مز٢٩:٥-٩أ، ١٠ تعتبر دليل لإرميا عن أسطورة بعل القديم معاد تفسيرها ضمن النصوص الإِسْرَائِيلية. ع١١ يعتبر تفسير إِسْرَائِيلي محض. حيث أن مز٩٣ يقدم بطبيعة الحال إعادة تفسير للأسطورة الكنعانية مع فكرة مُلك מֶלֶךְ يهوه، يبقى مز٢٩ انعكاس للعبارة التقليدية لفكرة أن يهوه ملك.

تبعًا لإرميا، يمكن للمرء أن يتتبع أثر نشوء فكرة مُلك يهوه من الوصف الثابت للظروف (مز٩٣) نحو الأسطورة "الناقصة" مع جمل منطوقة يندمج فيها التاريخ مع الأسطورة (مز٤٧، إر٦٣).

فكرة أن الله ملك في المزامير التي تتحدث عن يهوه الملك هي بالأصل ذات محتوى إِسْرَائِيلي ولا تعني أن المقصود هو بعل الذي يعبده الكنعانيون وأنه استُبدل باسم يهوه. في المعارضة النقدية لأساطير كنعان، يهوه أصبح ملك العالم والآلهة. انتصر على كل قوات الآلهة العشوائية.*Loretz* (*Ugarit und die bible*, 1990, 108-9) أيضًا يشير بأن تتويج يهوه في إِسْرَائِيل هي إعادة تفسير لشعائر تتويج الإله بعل في كنعان. لو أن عملية إعادة تفسير لأساطير كنعان قد حصلت في إِسْرَائِيل، فلا بد من أخذ نقاط ثابتة. يؤكد إرميا احتمالات H. J. Kraus حول احتفال التتويج. احتماله كان لأجل احتفال العبادة المسرحي الذي يصور يهوه صاعدًا على عرشه (تابوت العهد) (Kraus, 57, 155-57). احتفال تابوت العهد هو المكان "Sitz" حيث يُصرّح أن يهوه ملك (قا؛ Kraus, 29-31, 134-35). في مقالته الرائعة والشاملة Bernard Janowski ("Das Konigtum Gottes") ينقل النقد التالي ضد نظرة إرميا: (أ) لا يوجد دليل لغوي حاسم لتفسير מֶלֶךְ يهوه أو מֶלֶךְ يهوه ظاهريًا على أنها وصف ثابت للظروف (402-8, 413). (ب) لا يوجد دليل مباشر في ع.ق على أن اقتباس من عبادة كنعان وإعادة تفسيره خلال الحكم الملكي. وفكرة الاحتفال بتطوّر تابوت العهد هي أيضًا مجرد تخمين (٤٣٥, ٤٤٠, ٤٥٠). (ج) يظهر تحليل لمزمور٩٣ ومزامير أخرى تتحدث عن يهوه الملك، بأن يهوه انتصر على الآلهة العشوائية بسبب أنه الله الملك، وليس إلهًا ملكًا بسبب انتصاره على قوات الآلهة العشوائية (٤٠٦-٧) ملك يهوه ضروري في تصوير معركته مع قوات الآلهة العشوائية.

يشير Janowski إلى أن موضوع مُلك يهوه غائب في إِسْرَائِيل قبل الحكم الملكي، وأنه في الغالب يتصادف مع الملكية في يَهُوذَا وإِسْرَائِيل (٤٢٣). أيضًا يؤيد فكرة أن تشكيل مُلك מֶלֶךְ يهوه يجب أن يكون متكيف مع موضوع تتويج يهوه. إذًا هذا يعني أن تتويج يهوه هو احتلال الله الملك لصهيون. أيضًا يركز على أهمية التمييز بين الملكيّة والتتويج (حكم يهوه الملكي) والملكيّة والخلقية. انتصار يهوه على الآلهة العشوائية مستلزم حكمه الإلهي وأوامره للخليقة. إقامة عرشه منذ البدء هي جزء من هذه الفكرة وهي ظاهرة من مز٩٣.

وهكذا "مُلك الله" ناشئ من فكرة تأسيس عرش الله منذ البدء (الأزل) وبالنتيجة رُبط بحضور عرشه على صهيون في الهيكل. كان الهيكل المكان الرمزي لحضور مُلك يهوه. يصل Janowski 445 (في تطابق مع H. Gese) لنتيجة: "كون يهوه ملكًا، هذا أعلن كصيرورة يهوه ملك، بسبب أن مُلك يهوه على العالم ليس هو حالة وإنما حدث يظهر الآن في أسلوب البداية.

ختامًا، من الجدير بالذكر أن "مُلك الله" كاستعارة مجازية، مع نصها التجريبي الطبيعي في فترة الملكيّة في إِسْرَائِيل. هذا يظهر الحكم الإلهي والأكيد ليهوه على كل الخليقة، المهددة دومًا بالتشويش.

كان يُحتفل خلال العبادة بالحكم المنتصر لله الملك في هيكل صهيون كرمز لعرش يهوه ومحضر مُلكه. الحضور التعبدي ليهوه كملك في هيكل صهيون، يفسّر بروز هذه الفكرة في نصوص العبادة في ع. ق بالتحديد ما يدعى مزامير التتويج.

كرمز للعرش السماوي ليهوه (قا؛ G. Fohrer, 1969, 198)، كان الهيكل أيضًا مكان الاحتفال للاجتماعات الدينية لإِسْرَائِيل كي يختبروا تحكّمه الفعّال. مُلك يهوه لا يتضمّن إِسْرَائِيل فقط، إنما يهوه هو ملك على كل العالم (مز٤٧:٨) وعلى كل الشعوب (مز٤٧:٩؛ إر١٠:٧؛ زك١٤:١٣-١٧). الفكرة الخلاصية تطورت في تاريخ إِسْرَائِيل اللاحق ضمن الوعد والرجاء المسياني (إش٤٣:١٤-١٩؛ ٥٢:٧-٩).

ع. ج مُلك الله في ع. ج يظهر عادة مع كلمة βασιλεία. هناك بُعدان مهمّان. أولاً، يجعله ع. ج واضحًا بحيث أن سيادة المسيح هي جزء من سيادة الله (مثال، ١كو١٥:٢٤-٢٨؛ في٢:٩-١١). الفرق هو، من ناحية أخرى، مشار إليه كما هو واضح في ١كو١٥:٢٤. في المسيح يسوع أظهر الله وثبّت سيادته، لأن المسيح كالمسيّا المصلوب والمُقام قد انتصر على كل القوات (مثال، مت٢٨:١٨؛ يو٥:٢٤؛

١كو١:٢٣). كان تعليم يسوع وخدمته بمثابة إعلان عن حقيقة الله. ملكوت الله ظهر كموضوع بارز ومهم في تعليم يسوع (مثال، مت٤:٢٣؛ ٩:٣٥؛ لو٨:١؛ ٩:١١). ثانيًا، مُلك الله هو مُلك في الحاضر والمستقبل. إنه يأتي بشكل مفاجئ وغير متوقع (مثال، مت٤:٢٦-٢٩؛ لو١٣:١٩) وكان يتحقق من خلال تعليم يسوع (مت١:١٤-١٥). الخضوع بإذعان لإرادة الله يجعل سيادة الله واقعًا في العالم. في هذا المعنى يكون ع. ج الإسخاتولوجي قد أتى فعلاً في شخص يسوع وخدمته. مُلك الله أيضًا له بُعد مستقبلي: إنه عن المجيء إلى العالم في المستقبل القريب. أفضل عرض للصورة في مثل العذارى الحكيمات والجاهلات (مت٢٥:١-١٣؛ قا؛ أيضًا مر٩:١؛ ١٤:٢٥؛ لو٢٢:١٨).

استخدم كتّاب ع. ج المفهوم الكوني لملكوت الله كمعنى خصب لربط ع.ج مع ع. ق، لتفسير خدمة يسوع المسيّا، ولتحديد خدمة الكنيسة كأداة في خدمة ملكوت الله (قا؛ J. Bright, 187-274).

ملكية، حُكم، إشراف، سلطان: ← בעל [b'l [1]] (زوّج، تحكّم، امتلك، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [gᵉbîrâ] / גְּבֶרֶת [gᵉberet] (سيدة، ملكة، خليلة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [ykḥ] (جادل، تجادلوا معًا، برهنِ، قضى، حكم، وبّخ، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [kabas] (أذل، قهرَ، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [mlk [1]] (حكمَ، #٤٨٨٧)؛ ← משל [mšl [2]] (حكمَ، سيطرَ، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [nṣḥ] (إشرفَ، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [rdd] (طردَ، قهرَ، #٨٠٩٦)؛ ← רדה [rdh [1]] (حكمَ، سيطرَ، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [r'h [1]] (أطعم، رعى، راعي، حُكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [śrr [1]] (يحكم، يوجّه، يراقب، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [šlṭ] (قدرة ربح، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [špṭ] (يفوز بالعدل، يقوم بعمل قاضي، يحكم، #٩١٤٩)

قادة: ← אָדוֹן [’ādôn] (أب، سيد، #١٢٣) ← אַלּוּף [’allûp [2]] (رئس عشيرة، #٤٧٧) ← אָצִיל [’āṣîl [2]] (رفيع، نبيل، #٧٢٢) ← זָקֵן [zāqēn] (شيخ، #٢٤١٨) ← חֹר [1] [ḥōr [1]] (رجل حر، ميلاد حر، #٢٩٨٥) ← מַפְתֵּחַ [mapteāḥ] (شارة ظابط، #٥١٥٨) ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، قائد، #٥٥٩٢) ← נָשִׂיא [nāśî’ [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤) ← סָרִיס [sārîs] (خصى، موظف بالبلاط الملكى، #٦٢٤٧) ← סֶרֶן [seren [2]] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩) ← עַתּוּד [‘attûd] (المعزة الذكر، قائد، #٦٩٦٦) ← פֶּחָה [âpeh] (حاكم، #٧٠٦٨) ← פָּקִיד [pāqîd] (ظابط، #٧٢٢٤) ← קָצִין [îṇqās] (الظابط، قائد، #٧٩٠٣) ← רַב [rab [2]] (ظابط، رئيس، #٨٠٤٢) ← רזן [rzn] (يحكم، #٨١٤٢) ← שׁוֹעַ [1] [šôa‘ [1]] (نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

THAT 1:908-20; *TWAT* 4:926-57; A. Alt, "Gedanken über die Knigtum Jahwes," *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1959, 1:345-59; idem, "Knigtum in Israel," *RGG*, 1959, 3:1709-12; J. Assmann, *ؤgyptische Hymnen und Gebete*, 1975; J. R. Bartlett, "The Use of the Word ראשׁ as a Title in the OT," *VT* 19, 1969, 1-10; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Knigsideologie im AT*, SVT 8, 1961; K. Beyer, *Die aramؤischen Texten vom Toten Meer*, 1984; J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953; M. Brettler, *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor*, 1989; M. de Jonge M. & A. S. v.d. Woude, "11Q Melchizedek and the New Testament," *NTS* 12, 1966, 301-26; O. Eissfeldt, "Jahwe als Knig," *ZAW* 46, 1928, 81-105; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1967; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1967; idem, "Priesterliches Knigtum," *BZAW* 115, 1969, 149-53; A. Frankfort, et al., *Alter Orient—Mythos und Wirklichkeit*, 1981; A. Gelston, "A Note on *mlk yhwh*," *VT* 16, 1966, 507-12; H. Gese, M. Hfner, & K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandؤer*, 1970; H. Gese, *Vom Sinai zum Zion*, 1974; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949; M. Grg, *Gott-Knig-Reden in Israel und ؤgypten*, BWANT 105, 1975; J. Gray, "The Hebrew Concept of the Kingdom of God: Its Origin and Development," *VT* 6, 1956, 268-85; A. H. J. Gunneweg and W. Schmithals, *Herrschaft* (Biblische Konfrontationen), 1980; J. Hempel, "Knigtum Gottes in AT," *RGG*, 1959, 3:1706-9; M. Hengel & A. M. Schwemer, *Knigsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, 1991; S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, 1958; B. Janowski, "Das Knigtum Gottes in den Psalmen: Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf," *ZThK* 86, 1989, 389-454; idem, *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils*, WMANT 59, 1989; J. Jeremias, *Das Knigtum Gottes in den Psalmen: Israels Begegnung mit dem kanaanؤischen Mythos in den Jahwe-Knig-Psalmen*, FRLANT 141, 1987; H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, 1979; E. Lipinski, "Yahweh malak," *Bib* 44, 1963, 405-60, 1976; idem, "Nagid Der Kronprinz," *VT* 24, 1974, 497-99; N. Lohfink, "Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament hergesehen," in *Unterwegs zur Kirche: Alttestamentliche Konzeptionen*, ed. J. Schreiner, 1987, 33-86; O. Loretz, *Die Knigspsalmen: Die altorientalisch-kanaanؤische Knigstradition in*

jüdischer Sicht. Teil I Ps 20, 21, 73, 101 und 144. Mit einem Beitrag von I Kottsieper zu Papyrus Amherst, 1988; idem, Ugarit und die Bibel, 1990; A. D. H. Mayes, "The Rise of the Israelite Monarchy," ZAW 90, 1978, 1-19; T. N. D. Mettinger, King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings, 1976; M. Metzger, Knigsthron und Gottesthron: Thronformen und Throndarstellungen in ȝgypten und im Vorderen Orient im dritten und zweite Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verstɔndnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament, AOAT 15/1-2, 1985; S. Mowinckel, The Psalms in Israel's Worship, 1967; P. J. Nel, "Ps 132 and Covenant Theology in Text and Context," JSOTSup 48, 183-91; H. D. Preuss, Theologie des Alten Testaments, 1992; W. Richter, "Die nagid-Formel," BZ 9, 1965; W. H. Schmidt, Knigtum Gottes in Ugarit und Israel: Zur Herkunft der knigsprɔdikation Jahwes, BZAW 80, 1966; idem, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, 1982; K. Tallqvist, Akkadische Gtterepitheta, 1938; M. J. Selman, "The Kingdom of God in the Old Testament," TynBul 40, 1989, 161-83; W. von Soden, "Gibt ein Zeugnis dafür, dass die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben?" ZA 51, 1955, 130-66; idem, "Knigtum, sakrales," RGG, 1959, 3:1712-14; M. Weinfeld, "The Worship of Molech and the Queen of Heaven and Its Background," UF 4, 1971, 133-54; A. Weiser, The Psalms, OTL, 1975; P. Welten, "Knigsherrschaft und Thronbesteigung," VT 32, 1982, 297-302; J. A. Wilson, ȝgypten, in Alter Orient—Mythos und Wirklichkeit, ed. H. Frankfort et al., 1981, 81-83.

فيليب جي. نيل *Philip J. Nel*

4888 מלך

מלך [mlk^2]، نِفعَل. يأخذ مشورة مع نفسه (#٤٨٨٨).

ع. ق الجذر. מְלַךְ يعني مشورة، نصيحة، بينما تتكرر في أكد. وأرم. ترد في عبر. في ع. ق فقط في نح٥:٧، حيث من الممكن أن تكون كلمة دخيلة أرم. تظهر الكلمة أرم. מְלַךְ في دا٤:٢٤

مشورة، نصيحة، خطة، هدف: ← יעץ [*y's*] (خطة، مشورة، نصيحة، #٣٦١٩)؛ ← מְכֵרָה [*mᵉkērâ*] (خطة، نصيحة؟ #٤٨٣٩)؛ ← מלך [*mlk* ²] (يأخذ مشورة، #٤٨٨٨)؛ ← מַעֲנֶה [*maᵃneh* ²] (غرض، #٥١٠٢)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

أل ولترز *Al Wolters*

٤٨٨٩ מֶלֶךְ (*melek* ¹، ملك)، #٤٨٨٧

4891 מֹלֶךְ

מֹלֶךְ [*mōlek*]، مولَك (#٤٨٩١)، الكلمة تستخدم للملك بلفظ يشبه صوتيًا كلمة בֹּשֶׁת، عار (#١٤٢٥)، أو كلمة لتدل على نوع من الذبائح؛ מִלְכֹּם (milkom، #٤٩٠٤) وربما מַלְכָּם (milkam، #٤٩٠٣)، מֶלֶךְ مع الميم.

ش. أ. ق استخدام لقب "ملك" للإله هو أمر معروف في ش. أ. ق، غالبًا تدل على الإله الرئيس عند الشعب (قا؛ ربما عا٥:٢٦). مثال من أوغا. *mlk 'attrth*، مولكو (لمدينة) عشتاروث (RS 24.244: 41; Pardee, 110). في *molk* ، pun. في ملك [*'mr*] كلمة تستخدم للتقدمة.

ع. ق ١. ملكوم هو إله بني عمون (١مل١١:٥، ٣٣ [عشتروت، #٦٩٥٦]؛ ٢مل٢٣:١٣). ربما كان لفظ الاسم كالتالي *malkam* (٢صم١٢:٣٠= ٢أخ٢٠:٢ [NIV في الحواشي؛ قا؛ إر٤٩:٣]). اتهم اليهود بتقديم العبادة إلى هذا الإله (صف١:٥).

٢. מֹלֶךְ هي كلمة مستخدمة للتعبير عن العمل البغيض عند تقديم الأطفال للإله (لا١٨:٢١؛ ٢٠:٢-٥). هناك استثناء، ربما خطأ، في ١مل١١:٧ מֹלֶךְ لا تستخدم عن إله بني عمون، لكن عن الإله المحلي أو حسب العادة. البعض يرى أن مولَك يمثل إله العالم السفلي، نظير Nergal وربما Melqart العبارة الثنائية المعروفة "لكي لا يعبّر أحد ابنه أو ابنته في النار لمولك" (٢مل٢٣:١٠) وفي إر٣٢:٣٥ "ليقدّموا... لمولك" من غير الواضح فيما لو كان المقصود تقديم ذبيحة أم مراسم تقديس.

الوثنية: ← אֱלִיל [*'ᵉlîl*] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*'ᵃšērâ*] (أداة زراعية خشبية، قطب، صلاح، #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (تماثيل، أوثان، #١٥٦٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*kᵉmôš*] (كاموش [إله الموأبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* ¹] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [*mipleset*] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*'āṣāb* *] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*'aštōret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [*pesel*] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer* ²] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*tᵉrāpîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← الوثنية: لاهوت

البيبلوجرافيا

J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice*, 1989;

O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punisch und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, 1935; G. C. Heider, "Molech," *DDD*, cols 1090-97; idem, *The Cult of Molek: A Reassessment*, 1985; idem, "Molech (deity)," *ABD* 4:895-98; D. Pardee, *Les textes para-mythologique de la 24e campagnes (Ras Shamra-Ougarit 4)*, 1988; E. Puech, "Milcom," *DDD*, cols 1076-80; M. Smith, "A Note on Burning Babies," *JAOS* 95, 1975, 477-79; M. Weinfeld, "Moloch, Cult of," *EncJud* 12:230-33.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

٤٨٩٣ מַלְכָּה [*malkâ*]، زوجة الملك، ملكة، #٤٨٨٧

٤٨٩٥ מַלְכוּת [*malkût*]، قدرة ملكية، سلطان، #٤٨٨٧

٤٩٠٠ מַלְכִּי־ צֶדֶק [*malkî-sedeq*]، ملكي صادق، ملكي صادق

٤٩٠٤ מִלְכֹּם [*milkom*]، ملكوم، #٤٨٩١

4908 מלל

מלל [mll^1]، قَل. ذبُل؛ بُعليل. يذبل، يجفف؛ هِتْبُوعلِيل. يجفّ (#٤٩٠٨).

ع. ق يرد هذا الفعل ٦مرات باستخدام مجازي لذبول الخضراوات، هذه الكلمة تعبّر عن زوال البشر (أي١٤:٢؛ مز٩٠:٦) وخصوصًا الشرير الذي يتمتع بالوفرة (أي١٨:١٦؛ ٢٤:٢٤؛ مز٣٧:٢). ناظم المزمور يسأل الله أن "يثلّم" (NIV؛ حرفيًا، تجف) سهام الإشرار (مز٥٨:٧).

جفاف، ذبول، عطش: ← אבל [$'bl^2$] (جفّ، #٦٢)؛ ← בַּצָּרָה [*baṣṣārâ*] (مجاعة، فقر شديد، #١٣١٤)؛ ← זרב [*zrb*] (انقطع، جفّ، #٢٤٢٧)؛ ← חרב [$ḥrb^1$] (يجفف أو يُخرب، يتهدم، #٢٩٩٠)؛ ← חרר [$ḥrr^2$] (يعطش، #٣٠٨١أ)؛ ← יבשׁ [$ybš^1$] (يجف، يُجفف، يذبل، يتجفف، #٣٣١٢)؛ ← מלל [mll^1] (يذبل، يجف، #٤٩٠٨)؛ ← נשׁת [*nšt*] (يجف، يعطش، #٥٩٨٠)؛ ← קמל [*qml*] (يذبل، يصبح عتيق، متعفن، موبوء غرب، حشرات، #٧٨٥٧).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

4909 מלל

מלל [mll^2]، قَل. ختَن؛ نِفعَل. يُختن (#٤٩٠٩).

ع. ق يأخذ هذا الفعل شكل מול (يختن)، يستخدم في تك١٧:١١؛ يش٥:٢ إلى جانب الفعل الرئيسي. هذان الشكلان للفعل يردان بتسلسل تبادلي (قا؛ GKC, 72dd) (ختان: علم اللاهوت)

ختان: ← מול [mwl^1] (يختن، #٤٥٧٦)؛ ← מלל [mll^2] (يختن، #٤٩٠٩)؛ ← ערל [*'rl*] (يعامل كغير مختون، بنين، #٦٨٨٧).

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

4910 מלל

מלל [mll^3]، قل.، قالَ (ترد ١.)؛ بيعِّل. يتكلم، يقول، يعلن (٤مرات) (#٤٩١٠؛ *HALAT* 562a)؛ اسم. מִלָּה [*millâ*]، كلمة؛ كلام؛ قول (٣٨مرة+ مز٧٣:١٠+ أي٤٢:٣؛ #٤٨٦٣؛ *HALAT* 556a).

ش. أ. ق هناك مشابهات للفعل ترد في فينيقية. هِتبَعيل. اسم فاعل. *mtmll*، التكلم بسخرية (Karatepe inscription II. 16-17; Dahood, 71-72; contra DISO, 155 حيث تتعلق بموضوع آخر، سواء *mll*، يعصب، يضعف، يعاني، أو *mwl*، يعتدي على؛ يهاجم بعنف؛ تعليقات على 16 *KAI*, no. 26, AII)؛ أرم. القديمة. *mll* بَعَل، يتكلم (*DISO*, 154)؛ مصرية. أرم. بَعَل اسم فاعل *mmll*، متكلم (*DISO*, 154)؛ أرم. كت.، بَعَل מַלֵּל، يتكلم (٥مرات؛ فقط في دانيال)؛ وعرب. *malla*، أمرَ (Wehr, 918b).

يوجد للاسم مشابهات لفظية في أرم. القديمة. *mlh*، مصرية. أرم. *mlh*، والنبطية. *mlh*، كلها تعني كلمة؛ أمر؛ شيء (*DISO*, 152)؛ في أرم. كت.. מִלָּה، كلمة، قرار؛ قضية؛ شيء (٢٤مرة فقط في دانيال)؛ وفي عرب. *millat* (Wensinck-Kramers, *handworterbuch des island*, ad loc.).

ع. ق ١. كل من الكلمتين عبر. מָלַל، المرادفة للكلمة عبر. דָּבַר (بيعِّل.، يتكلم)، والاسم عبر. מִלָּה، كلمة، كلام، قول، المرادفة للعبر. דָּבָר، كلمة، أمر، شيء، تعتبران كلمتين آراميتين دخيلتين (GKC 87e; Wagner, 77-78). تظهران في الغالب حصريًا في الشعر (قا؛ الاسم الديني מַלּוֹתִי في ١أخ٢٥:٤، ٢٦ تشير إلى مرنمين من عشيرة هيمان؛ *HALAT* 556b). لذلك السبب، تقدّمان أمثلة محتملة حول كيف كان الأسلوب الشاعري عبر. مأخوذًا من الآرامي (قا؛ Driver, 30).

٢. اسم الفاعل. قَل. في أم٦:١٣ يشكل جزء من وصف الشرير الذي يدور معلنًا/ مُظهرًا (מֹלֵל) بخداع برجليه (تُكتب. سب.، بشيطة.، فولج.)/ رجليه (Q: تر.، أدب قم.). الفعل بيعِّل. يرد مرارًا في أسئلة بلاغية تخبر عن عجز الجنس البشري على التنبؤ وتمجيد أو تبرئة أنفسهم: مثال، تك٢١:٧ (سارة: "من قال [מִי מִלֵּל] لإبراهيم أن سارة سترضع بنين؟")؛ مز١٠٦:٢ ("من يتكلم [מִי יְמַלֵּל] بجبروت الرب؟ أو من يخبر [יַשְׁמִיעַ] بكل تسابيحه؟")؛

وأي٨:٢ (بلدد: "إلى متى تقول هذا [אֵלֶּה תְּמַלֶּל־]؟ وتكون كلماتك ريحًا شديدة؟"). أيضًا في أي٣:٣٣ يشهد أليهو: "كلماتي (אֲמָרָי) ناتجة عن استقامة قلب؛ شفتاي تتكلم (מִלֵּלוּ) بإخلاص بما أعرف".

٣. الاسم. מִלָּה، كلمة، كلام، قول، ترد حصريًا في النصوص الشعرية (٢صم٢:٢٣؛ مز١٩:٤؛ ١٣٩:٤؛ أم٢٣:٩؛ ٣٤مرة في أي٤:٢- ٣٨:٢). صيغة الجمع ترد ١٣مرة في ع. ق ١٠مرات ككلمة מִלִּים، لكن بحكم أصلها ككلمة دخيلة من أرم.، ترد ١٣مرة ككلمة (كلها في أي؛ مثلاً، ٣٥:٤). صيغة الجمع اليهودية للكلمة ترد في أي٣٦:٢ "اصبر عليّ قليلاً، فأريك (וַאֲחַוֶּךָּ) أنه يوجد مزيد من الكلام (حرفيًا؛ كلمات أكثر، מִלִּים...עוֹד) لأجل الله" (قا؛ ٢٣:٥). في أي ١٣:١٧ מִלָּה توازي بترادف אַחֲוָה، توضيح، تفسير: "سمعًا اسمعوا لكلماتي (מִלָּתִי)، ولتفسيراتي في مسامعكم" (ترجمة المؤلف). يرد استخدام اصطلاحي في أي٩:٣٠ب بمعنى "سخرية" (‖ נְגִינָה، أغنية ساخرة): "أما الآن فصرت أغنيتهم (נְגִינָתָם)؛ وأصبحت لهم سخرية (לְמִלָּה)" (ترجمة المؤلف).

ب. ت الأسماء المشابهة لفظًا في فترة ما بعد الكتابات المقدسة، تتضمن كلمة عبر. מַלֵּל، يتكلم، يلفظ (Jastrow, 792b)؛ أرم. يه.. بَعَل. מַלֵּל، يتكلم (Jastrow, 792b)؛ الفلسطينية المسيحية. أرم. بَعَل. ، يتكلم (Schulthess, *lexicon syropalaestinum*, 110b-11a)؛ سريانية. بَعَل. *mallel*، يتكلم (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac* Dictionary, 1903, 278a)؛ ومند. (*MdD* 273b).

وجدت أسماء مشابهة لفظًا عبر. מִלָּה، كلمة (Jastrow, 787a)؛ أرم. يه.. מִילְּתָה، كلمة؛ شيء، أمر (*DISO*, 152; Jastrow, 775a-b)؛ سريانية. صيغ اسمية. *malfltf*، ثرثرة، *malflfyftf* قول (Payne Smith, 278a)، وصيغة صفة. *malfltf*، فصيح، *meltfyf*، شفهي (Payne Smith, 278a, 278b)؛ مند. ، *milta*, *miniltf* (*MdD* 268b).

خطية: ← [*'lm* [1]] אלם (يكون مقيد، بدون خطاب، يصبح صامت، #٥١٩) ← [*'mr* [1]] אמר (يقول، يتكلم، يذكر، #٦٠٦) ← [*bl'* [2]] בלע (يجعل شيئًا ما منقولاً، مسود، #١١٨١) ← [*dbr* [2]] דבר (يتكلم، يهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩) ← [*hwh* [1]] חוה (يجعل شيئًا ما معلنًا، موضحًا، #٢٥٥٥) ← [*lšn*] לשן (يفتري، #٤٣٨٧) ← [*mll* [3]] מלל (يتكلم، يقول، يعلن، #٤٩١٠) ← נגד [*ngd*] (يجعل شيئًا ما معروف، يفضح، يعلن، #٥٥٨٣) ← [*rākîl*] רָכִיל (متجول، بائع، متجول، مخادع، مفتري #٨٢١٥) ← [*šnn* [2]] שׁנן (يجعل شيئًا ما مكرر، يعيد من

جديد، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:510b-11a; M. Dahood, "Karatepe Notes," *Bib* 44, 1963, (70-73) 71-72; G. R. Driver, "Hebrew Poetic Diction," in *Congress Volume, Copenhagen 1953*, SVT 1, 1953, (26-39) 30; F. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum adiuvante Academia Litterarum Regia Borussica*, 1903, 110b-11a; M. Wagner, *Die lexicalischen und grammatikalischen Aramaismen in alttestamentlichen Hebrִisch*, BZAW 96, 1966, 77-78, nos. 171, 172; A. J. Wensinck and J. H. Kramers, eds., *Handwrִterbuch des Islam im Aufrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam*, 1941.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

4911	מלל

מלל [*mll*[4]]، قل.، حكّ (ترد١.؛ #٤٩١١)؛ מְלִילָה [*m^e^lîlâ*]، اسم. (قل. مؤ.، مبني للمجهول. اسمفع.)، سنبلة قمح مفروكة/ محكوكة (ترد١.، #٤٨٨٤).

ع. ق "اللئيم والخبيث" (أم١٢:٦) هو شخص من بين أفعاله الماكرة والخبيثة "يشير (מֹלֵל) بقدميه" (ع١٣)، يحكهم للأمام والخلف على الأرض لكي يعطي علامة للآخرين عن نوعيته. فكرة أن هذه الكلمة מֹלֵל تعني "يتكلم" غير مقبولة لأن فقط صيغة بيعِّل. من מלל ترد في مكان آخر في ع. ق تعني تلك الفكرة، والكلمة المشابهة في تلم. هي عبارة في حالة النصب המול מלילות تعني "شخص يفرك سنبلة قمح مفروكة/ محكوكة" (قا؛ Delitzsch, *proverbs* 1.144). صيغة الجمع מְלִילֹת ترد في تث٢٥:٢٣[٢٦] (حبوب قمح NIV).

فرك: ← גרד [*grd*] (يحك نفسه، #١٧٤٠)؛ ← מלל [*mll* [4]] (يفرك، #٤٩١١)؛ ← סחה [*shh*] (يحك بعيدًا، #٦٠٨١)؛ ← קצה [*qsh* [1]] (يقلّم، يجدع، يقصّر، يقشّر، #٧٨٩٤)؛ ← קצע [*qs'* [1]] (يقشر، #٧٩٠٩)؛ ← רדה [*rdh* [2]] (ينزع، #٨٠٩٨).

رونالد يونجبلود *Ronald Youngblood*

4914	מלץ

מלץ [*mls*]، نِفْعَل. يصبح ناعمًا (#٤٩١٤).

ع. ق يرد الفعل فقط في مز ١٠٣:١١٩ وربما يعني حسب القرينة "حلو": "ما أحلى قولك لحنكي".

ناعم، زلق: ← חלק [*hlq* [1]] (يصبح ناعمًا، يصبح خادعًا، يراوغ، مسطح، #٢٧٤٤).

أليكس لوك *Alex Luc*

4916	מלק

מלק [*mlq*]، قَلْ. حزَّ، قصّ (للاستخدام مع ظفر الأصابع) (#٤٩١٦).

ع. ق يستخدم هذا الفعل عندما يحزّ الكاهن رأس الحمامة من أجل تقديمها ذبيحة محرقة (لا١:١٥) وحزّ رأس الحمامة من أجل ذبيحة الخطية، لكن دون فصله عن الرقبة (٥:٨). الهدف في كلتا الحالتين هو سكب الدم على أو عند قاعدة المذبح (١:١٥؛ ٥:٨). (فيما يتعلق بمعنى الدقيق لهذا الفعل، انظر M. Gaster, *the Samaritans*, 1925, 69).

انفصال، حزّ، قطف: ← ארה [*'rh* ²] (قطف، #٧٦٨)؛ ← מלק [*mlq*] (حزّ، #٤٩١٦)؛ ← קטף [*qṭp*] (ضربة، عزم، #٧٧٨٦)؛ ← קרץ [*qrṣ*] (قرص، لمحة، #٧٩٧٥).

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٤٩١٧ מַלְקוֹחַ [*malqôah*]، غنيمة، #٤٣٧٤، ١٠٢٤

4918	מַלְקוֹחַיִם

מַלְקוֹחַיִם [*malqôḥayim*]، اسم. لثّة الفم (#٤٩١٨).

ع. ق ترد ١. في الشعر في رثاء المزامير المسيانية (مز٢٢:١٥[١٦]). أنّ اليبوسة هي حالة "سقف فمي" – تعبير حيوي أكثر من "فم".

فم: ← חֵךְ [*ḥēk*] (حنك، #٢٦٧٤)؛ ← דָּבָר מִ [*midbār*²] (فم، #٤٤٩٨)؛ ← מַלְקוֹחַיִם [*malqôḥayim*] (لثّة الفم، #٤٩١٨)؛ ← פֶּה [*peh*] (فم، #٧٠٢٣)؛ ← שָׂפָה [*śāpâ*] (شفاه، #٨٥٥٧).

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز *J. A. Thompson /Elmer A. Martens*

4919	מַלְקוֹשׁ

מַלְקוֹשׁ [*malqôš*]، مطر متأخر (#٤٩١٩).

ش. أ. ق كلمة מַלְקוֹשׁ تعود إلى عرب. *laqasa*، متأخر، أرم. לְקַשׁ يتأخر شيء ما (في التعريف المعجمي)، وعبر. לֶקֶשׁ، عشب متأخر، انظر *HALAT* 509.

ع. ق ١. تشير מַלְקוֹשׁ إلى المطر الأخير في فصل الشتاء الذي يتساقط في آذار (مارس) ونيسان (أبريل) (Baly, 51-52). المطر المتأخر يشبه المطر المبكر، بأنه أساسي لنجاح الزراعة حيث يعطي انتعاشًا أخيرًا للقمح في الحقول (Baly, 52) ويوفّر سقاية أخيرة للفاكهة الصيفية، العنب، والزيتون. الشح في المطر المتأخر يسبب انخفاضًا في الحصاد (Baly, 52).

٢. امتناع المطر المتأخر عن الهطول كان بمثابة دينونة إلهية (إر٣:٣). البركة التي يسببها المطر المتأخر تكمن وراء تصوّر إيجابي. بكلمات أيوب، الناس يشربون مثلما تشرب الأرض في وقت المطر المتأخر (أي٢٩:٢٣). رضا الملك مثل سحاب المطر المتأخر (أم١٦:١٥). يأتي الله بالخلاص مثلما يجلب المطر المتأخر الماء للأرض (هو٦:٣).

مطر، ندى، رذاذ، بَرَد، سيل: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من ندى]، #١٠٣)؛ ← בָּרָד [*brd* ¹] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גֶּשֶׁם [*gšm*] (تمطر، #١٧٧٢)؛ ← זֶרֶם [*zrm* ²] ([غيوم] يدفق [ماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥ*ᵃ*nāmal*] (مطر متجمد، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندى، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* ²] (يقدّم مشروب، يسبب مطر، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (تمطر، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (مطر متأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (مطر غزير، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ*²] (عاصفة قوية، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*r*ᵉ*bîbîm*] (سيول، #٨٠٥٣)؛ ← רָסִיס [*rāsîs* ¹] (قطرة ندى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تنقيط، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* ⁴] (مطر غزير، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندى، انبثاق/ إطلاق ذريّة، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958; R. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology of the OT," *ZAW* 64, 1952, 11-25.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

4920	מֶלְקָחַיִם

מֶלְקָחַיִם [*melqahayim*]، اسم. ملاقط لتشذيب/ تنظيف الأنوار/ المنارات (#٤٩٢٠).

ش. أ. ق أوغا. *mqhm*، ملقط (*UT*, 1396)؛ أكد. *sa laqe isati*، ملقط (*CAD* 9:13).

ع. ق ترد هذه الكلمة ٦ مرات في ع. ق، ترد فقط بالمثنى. تشير إلى ملاقط، أو أدوات لتهذيب الفتيلة كانت تُستخدم لأجل الاعتناء بالمنارات السبع في القدس (خر٢٥:٣٨؛

٢٣:٣٧؛ قا؛ عد٤:٩) في خيمة الاجتماع والهيكل (٢أخ٤:٢١). تستخدم في إزالة الفتائل المستخدمة من المنارات. في إش٦:٦ فهمت الكلمة عادة بأنها تشير إلى ملقط أو أداة يمكن أن تلتقط الجمرات الساخنة من على المذبح. ربما الأداة المستخدمة هي نفسها في الحالتين.

ب. ت استخدمت سب. ἐπαρυστήρ، وعاء، مغرفة، كأس (خر٢٥:٣٨)؛ وλαβίς، ملقط، (إش٦:٦)، في محاولة لتكييف الترجمة بما يتناسب مع السياق.

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [bṣʻ] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא 3 [brʼ 3] (يُخلي الإشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (يقطع إلى أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gdʻ] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [gzz] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [gzr 1] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [grz] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [grʻ 1] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [ḥlp 2] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [ksḥ] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [krt] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מַלְקָחַיִם [melqāḥāyim] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [nqp 1] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [ntḥ] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [šsp] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [tzz] (يبتر، #٩٣٧٢).

البيبلوجرافيا

KBL 2:563; J. Durham, *Exodus*, WBC, 1987, 364.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

4921	מֶלְתָּחָה

מֶלְתָּחָה [meltaḥâ]، اسم. غرفة اجتماعات، خزانة (ترد١. في ٢مل١٠:٢٢؛ #٤٩٢١).

ع. ق حسب النص المعنى المستخدم يشبه أحيانًا مكان حيث تُحفظ داخله أثواب (לְבוּשׁ) الكاهن، أو الأثواب نفسها. لا يوجد مشابهات لفظية محددة في لغات قديمة أخرى (انظر *HALAT* 563). يصحح Hobbs النص مع سب. "حافظة ملابس" (T. R. Hobbs, *2 kings*, 1985, 121, 123).

ملابس – إرتداء ملابس: ← לבשׁ [lbš] (يضع على، يلبس، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ ← עטה [ʻṭh 1] (غطاء، معطف، #٦٤٨٦)؛ ← עטף [ʻṭp 1] (معطف، #٦٤٩٣)؛ ← צנף [ṣnp 1] (معطف، منعطف، #٧٥٧١).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٤٩٢٣ מַמְּגֻרָה [mammᵉgûrâ]، مخزن قمح، #٤٤٧٣

٤٩٢٤ מֵמַד [memad]، قياس، #٤٤٩٩

٤٩٢٦ מָמוֹת [mamôt]، موت، #٤٦٣٧

4927	מַמְזֵר

מַמְזֵר [mamzēr]، شاذّ (#٤٩٢٧).

ش. أ. ق إثيوبية.. *manzeran*، غير قانوني، أو *amanzara*، ابن زنى، قد افتُرضت كمشابهات لفظية (*HALAT* 563).

ع. ق ١. أي مولود من "علاقة زنى" كان غير مسموح له أن يدخل إلى جماعة الرب حتى الجيل العاشر (تث٢٣:٣). מַמְזֵר هنا لا تعني شخص مولود خارج الزواج (رغم أنها في سب. ἐκ πόρνης وفي فولج.. *de scorto natus*) لكن شخص وُلد من ارتباط سفاح القربى (A. D. Mayes, *Deuteronomy*, 1981, 316).

٢. تنبأ زكريا بأن إشدود، ليست كإشقلون، سوف لن تُترك؛ إلا أن سكانها المحليين سيُستبدلون بأبناء غير شرعيين/ شواذ (زك٩:٦). هذه النبوة تعتبر دلالة على الحالة الممتزجة للشعب بعد أن يستعمرهم الغزاة.

طفل: ← גֹּלֶם [gōlem] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [ṭap 1] (أطفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل ناشئ، #٣٤٣٧)؛ ← ילד [yld] (يلد، يحضر باستمرار، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yātôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (شاذ، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר 2 [naʻar 2] (صبي، #٥٨٥٣)؛ ← עול [ʻwl 2] (طفل، #٦٤٠٢)؛ ← תאם [tʼm] (تلد توأم، #٩٢٩٨)؛ ← تبنّي: علم اللاهوت

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٤٩٢٨ מִמְכָּר [mimkar]، يبيع، بضاعة تاجرة، يتاجر، #٤٨٣٥

٤٩٢٩ מִמְכֶּרֶת [mimkeret]، بيع، تجارة، #٤٨٣٥

٤٩٣٠ מַמְלָכָה [mamlakâ]، مملكة، سيادة، #٤٨٨٧

٤٩٣١ מַמְלָכוּת [mamlakût]، قوة ملكية، مملكة، #٤٨٨٧

٤٩٣٢ מִמְסָךְ [mimsak]، وعاء مزج، #٥٠٠٧

٤٩٣٣ מֶמֶר [memer]، مرارة، #٥٣٥٢

٤٩٣٦ מַמְּרֹרִים [mammᵉrorîm]، كرب شديد، مرارة، #٥٣٥٢

٤٩٣٨ מִמְשָׁל [mimsal]، سيادة، ملك، #٥٤٤٠

٤٩٣٩ מֶמְשָׁלָה [memsalâ]، سيادة، سلطان، #٥٤٤٠

4940 מִמְשָׁק

מִמְשָׁק [*mimšāq*]، اجتياح الأرض بالأعشاب الضارة (ترد١.، صف٢:٩، #٤٩٤٠).

ش. أ. ق ليس لها مشابهات لفظية واضحة.

ع. ق Gerleman 37 يربط מִמְשָׁק مع الفعل מָשַׁךְ الذي يعني نظيره في عرب. سحب على طول أو ينال، مما ينتج ترجمة لكلمة מִמְשָׁק من الملكية أو الممتلكات. Guillaume 9 يقارن מִמְשָׁק مع عرب. *wasaqa*، يضبط، وتفترض الترجمة، مكان التملك. Speiser 111-12 يفسّر מִמְשָׁק في ضوء كلمة أخرى ترد١. في تك١٥:٢ מֶשֶׁק. أخيرًا Patterson 347 يقترح أن الميم מ التي في بداية מִמְשָׁק هي ميم מ مرافقة التي لابد أن تكون مرتبطة في نهاية الكلمة السابقة. اعتبر Patterson أن الشكل الناشئ كما في شكل اسمفع. هِفعِيل. שׁוק، يجتاح. بناءً عليه فإن מִמְשָׁק تعني "اجتياح مع..."

بما أن מִמְשָׁק ليس لها اشتقاق واضح والأفعال لا توفر أي دليل معتبر ومتفق عليه، فإن السياق يلقي الضوء الأعظم على معناها. المقاطع السابقة واللاحقة للآية تظهر أن النبي صفنيا كان مثبتًا أن إِسْرَائِيل سيشبهون مكانًا محددًا: "مثل سدوم... عمورة.... مكان القريص... حفرة ملح... خرابًا..." على الرغم من بعض الافتراضات المذكورة تصل إلى خلاصة متشابهة حول معنى מִמְשָׁק، إلا أنهم يلجأون إلى اشتقاقات مرشّحة أو منهج غير مؤكد (نفسير الكلمة التي ترد١. في ضوء إمكانية تفسير الأخرى الصعبة في تك١٥:٢).

من خلال الكلمة نفسها מִמְשָׁק على الأكثر تعني مكان أو أرض. من خلال تأثير الكلمة المجاورة لها חָרוּל (#٣٠١٧) تعني أرض مجتاحة بنباتات ضارة (قريص).

حقل، أرض، قروي، مساحة: ← אֲדָם [4] [*'ādām* [4]] (أرض ، #١٣٥)؛ ← בַּר [4] [*bar* [4]] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [*gāzēr*] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוּצוֹת[a] [*ḥûṣôt* [1]] (حقول واسعة، #٢٥٧٢أ)؛ ← יָגֵב [*yāgēb*] (حقل، #٣٢٢١)؛ ← מְלֵחָה [*m*[e]*lēḥâ*] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [*mimšāq*] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מַעֲרָה [2] [*m*[e]*'ārâ* [2]] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר [3] [*nîr* [3]] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב [2] [*'āqōb* [2]] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [*p*[e]*rāzôn*] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [*rekes*] (أرض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [*śādeh* / *śāday*] (بلد مفتلوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [*š*[e]*dēmâ*] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [*šāmān*] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

G. Gerleman, *Zephanja: Textkritisch und literarisch untersucht*, 1942; A. Guillaume, "Hebrew and Arabic Lexicography: A Comparative Study," *AbrN* 4, 1963-1964, 1-18; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; E. Speiser, *Genesis*, 1985.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٤٩٤١ מַמְתַקִּים [*mamtaqqîm*]، أشياء حلوة، #٥٥١٧

4944 מֵן

מֵן [1] [*mēn*[1]]، (موسيقيًا) وتر (دائمًا بالجمع، مرتين؛ #٤٩٤٤، *HALAT* 565a).

ش. أ. ق أكد. *mananu* تعني نغمات متآلفة، أوتار (*AHw* 2:602a; *CAD*, M/2, 208a).

ع. ق يرد كلا الاستخدامين للكلمة מִנִּים في نصوص تصف احتفال. مز٤٥:٨ يصف زواج ملكي: "من قصور العاج الأوتار الموسيقية جعلتك فرحة (מִנִּי)" (ترجمة المؤلف) (قا؛ כְּלֵי מִנִּי [מִן] سير٣٩:١٥). في مز١٠٥:٤ מִנִּים، أوتار، وעוּגָב مزمار (؟)/ قيثارة(؟) هما زوج في قائمة من سبعة آلات تستخدم للاحتفالات الدينية (مز١٠٥:٣-٥).

ب. ت سريانية. *menn*[e]*ta'* هي شَعرة؛ الجمع *menne* شعر، فرو؛ أوتار (بالنسبة للآلة).

آلات/ أدوات موسيقية: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلات موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [*hemyâ*] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [*hll* [3][?]] (يعزف على مزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [*ḥṣṣr*] (ينفخ بالبوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [*yôbēl*] (عول، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [*kinnôr*] (قيثارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [*mēn* [1]] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [*m*[e]*na'an'îm*] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [2] [*nēbel* [2]] (آلة رخي الأوتار، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [*ngn*] (يعزف على القيثارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [*'ûgāb*] (مزمار؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [*prt*] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [*ṣll* [1]] (جرس، اهتزاز، #٧٥٠٩)؛ ← תפף [*tpp*] (طبل، خفقة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [*tq'*] (قيادة، هجوم، تصفيق أيادي، نفخ بوق، نخب، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 27; idem, "Music: History: Biblical

Period, Second Temple Period," *EncJud* 12, col. 564; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 47-48; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:437b Fig., 441 Fig., 445; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 56; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 107; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:476a. Cf. depictions of the lute in O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," Fig. 471; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, Fig. 6; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, *IBD* 2:1037.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٤٩٤٦ מִן [*min*]، من، حروف

٤٩٤٧ מַנְגִּינָה [*mangînâ*]، أغنية، #٥٥٩٤

4948	מנה

מנה¹ [*mnh*¹]، قَلْ. يحصي، يعدّ، يحسب، يحدد، يعيّن؛ نِفْعَل. محصي، معدود، محسوب، محدد؛ بِعِّل. يعين، يأمر؛ بُعَّل. اسمفع.. معيَّن (#٤٩٤٨)؛ اسم. מָנֶה [*maneh*]، مِنا (#٤٩٤٩)؛ اسم. מָנָה [*manâ* ²]، جزء، نصيب (#٤٩٥٠)؛ اسم. מֹנֶה [*moneh*]، حين من الوقت (#٤٩٥١)؛ اسم. اسم إلهي لإله القدَر מְנִי [*m^e^nî*]، (ترد١. في إش٦٥:١١؛ #٤٩٧٢)؛ اسم. מְנָת [*m^e^nat*]، نصيب (#٤٩٨٧).

هناك كلمات مختلفة تكمن وراء الكلمة الإنكليزية "يحصي": כָּסַס, מָנָה, סָפַר. بينما الكل له علاقة بالعدّ أو الحساب إلا أنه يمكن تمييزها عن بعضها من مجال تطبيقاتها. أقل كلمة تكرارًا כָּסַס، مقتصرة على التشريع الديني (قا؛ *HALAT* 2:125)؛ تقدّم مادة ذات أهمية لاهوتية قليلة. من أجل مرادفات ذات ارتباط بالموضوع، انظر חָשַׁב (يظن، يعتبر، يحسب، يعدّ) وפָּקַד (يزور، يجمع، يعدّ، يعيّن).

ش. أ. ق من أجل معلومات خاصة بأصل الكلمة انظر *HALAT* 567, 569, 571; BDB, 584 الجذر المشابه لفظًا في أرم. كت. מנה، مناقش في محلّه لاحقًا. من أجل أصل الكلمة انظر BDB, 1101 and *TWAT* 4:976

ع. ق ١. بالنسبة لكلمة מָנָה في سياقات مرتبطة بكلمة סָפַר، يعدّ (#٦٢١٨؛ قا؛ *HALAT* 2:164)؛ تك١٣:١٦؛ عد٢٣:١٠؛ ٢صم٢٤:١؛ ١مل٣:٨ (بركات بنسل لا يُحصى)؛ ١أخ٢١:١٧؛ ٢٧:٢٤ (إحصاء عسكري؛ *TWAT* 4:978-79)؛ مز٩٠:١٢ (امتداد الحياة)؛ ١٤٧:٤ (نجوم). التطوير الدلالي الأكثر تميزًا يكمن في إشارتها للإرادة المتحكمة المتصرّفة بالناس، أو الأشياء أو الظروف، هذا يعني "يحدد، يعيّن، يأمر". بالتحديد صورة ملك أو موظف ملكي يرتب تخصيص مؤن الغذاء (دا١:٥؛ قا؛ اسم. מָנָה، إس٢:٩) أو تعيين أشخاص لمهام محددة أو أماكن وظيفيّة (١أخ٩:٢٩؛ دا١:١١؛ أرم. عز٧:٢٥؛ دا٢:٢٤، ٤٩؛ ٣:١٢). الاستخدام المماثل للاسم المستخرج يشير إلى "نصيب" مقدس من العبادة مخصص للفرد (خر٢٩:٢٦؛ لا٧:٣٣؛ ١صم١:٤، ٥؛ قا؛ *HALAT* 2:125)، لكن بشكل مختلف في ٢أخ٣١:٣؛ نح.10:8 النصيب المقدَّم للعبادة.

٢- الكلمة جزء من المفردات التي تصف سلطة يهوه الملكية. إله إسْرَائِيل شكّل وتحكّم بالمحيط والاتجاه وبالنهاية نتيجة حياة الأشخاص والشعوب للخير والبلاء (من أجل هذا الموضوع بشكل عام في أديان الشرق الأدنى، انظر .B (Alberktson, *history and Gods*, 1967). هو قادر أن يضمن حياة طويلة ومثمرة وأيضًا يتحكم بملك إسْرَائِيل (مز٦١:٧). العابدون الأمناء يؤمنون بأن يهوه هو نصيبهم المقدس (١٦:٥)؛ بالإضافة إلى الوعود بحياة آمنة ومثمرة، حماية من قوات الموت، والأهم من ذلك استمرار رفقة الله معهم (قا؛ חֵלֶק، ممتلكات، *THAT* 1:577-78؛ גּוֹרָל، وفير، *THAT* 1:414). هذا الحكم الإلهي ليس استبداديًا أخلاقيًا لكن مرتبط بصلابة رأي يهوه بمواصلة الأمانة والصلاح في حياة البشر. في مجال الأحكام، يضمن يهوه بشكل دائم بأن حياة الإشرار لها نهاية أو دمارهم سيكون كبير (١١:٦؛ قا؛ ٦٣:١٠). في المجال التاريخي، يحدد (מָנָה) يهوه باستخدام شعوب تدميرًا لإسْرَائِيل كعقاب لها على خطاياها (إش٦٥:١٢؛ إر١٣:٢٥). في مجال الهزل والسخرية، يصحح يهوه معتقدات الأنبياء المتمردين واعتقادهم بأنهم أفضل من غيرهم من الشعوب، مستخدمًا الظروف لتعليمهم دروسًا عملية (يون٢:١؛ ٤:٦-٨؛ لدراسة أكثر انظر J. Limburg, *Jonah*, 1993). ولا واحد من هذه السياقات يفترض فكرة موضوعي لنهاية ما أو خطة تاريخية مقدَّرة؛ بل على الأصح، هذه النصوص تصوّر حكم إلهي شخصي حركي يظهر في مصادفات الحياة الأدبية البشرية.

يعاد تشكيل هذه الصورة حسب المعنى في مكانين. الأول، في الاحتجاج على التقليد المعياري في عدالة الحكم الإلهي والأدبي في حياة البشر، يظهر أيوب حياته في المشقة ومعاناته كبريء (دومًا مع وجود البؤس في كل السباق البشري) حيث تحدد له من قِبل الإرادة الإلهية القاسية (أي٧:٣).

الثاني، في نص مختلف تمامًا، يعمل حكم يهوه ضمن اعتبار أوسع لمشروع تاريخي إلهي. بالرغم من أن النقش السري الذي ترجمه دانيال، أعلن الله بأنه قد عيّن نهاية للحكم

البابلي وللمملكة (دا٥: ٢٥، ٢٦؛ قا؛ TWAT 4:978). ضد التطبيقات العملية لتفسير أرم. מנא بتوافق مع عبر. מְנָא، في هذا السياق (بالتالي بتساوي مع "يعيّن")، فإنه قد تم دراسة جذّابة بأن أرم. mn' لها معنى "يعدّ"، ضمن معنى مثمَّن في مقياس عدالة الله (قا؛ الاستخدام العادي للعبر. מנא حول حُكم يهوه المذكور أعلى). بطريقة أخرى، ارتباط حكم يهوه مع موضوع أكثر اتساعًا خاص بالخطة الإلهية بعيدة المدى يبقى موجودًا في نص دانيال. (انظر للمزيد، A. Wolters, *HUCA* 62,1991, 155-78). هذه الخطة بعيدة المدى تظهر في دورة متكررة من، يهوه يمنح المُلك مؤقتًا، الملك يتكبر ويتألّه، الأمر الإلهي بالدمار وانتقال سلطان العرش لآخر (٥: ١٨-٢٣). في النص الأوسع في دانيال، في الجزء الرؤيوي يتلازم هذا النموذج مع موضوع التعاقب، فترة منفصلة مجهّزة من قبل يهوه في صراعه الطويل الأخير لتثبيت مملكته الخاصة وحكمه (دا٧). أيًا كان، تبقى الحالة هي الأمل والشجاعة الأدبية أكثر من القدريّة الأدبية والتاريخية هي التي تنشئ المنظور البلاغي للموضوع (انظر J.J.Collins, *the apocalyptic imagination*, 1984, 68-92).

ب. ت هذه الأفكار عن المُلك الإلهي، الخطة التاريخية، والنهاية الإسخاتولوجية، كلها مستمرة في أدب قمران (بأوسع في أدب هيكل أورُشَليِم الثاني)، لكن מָנָה لا تؤلف دلالة جزء من المفردات. تترجم سب. الفعل في الغالب إلى ἀριθμέω, δίδωμι, καθίστημι، أو كلمة مركبة τάσσω (διά, ἐκ, πρό)، والاسم يترجم μερίς. من أجل الاستخدام في ع.ج لهذه المفردات المشابهة لتلك في ع. ق، انظر *TDNT* 3:444-46; 4:594-98; 8:34-35, 37-39; *NIDNTT* 1:471-72; 2:304

تعداد، إحصاء، تسجيل: ← חשׁב [*ḥšb*] (يعتبر، يحسب، #٣١٠٨)؛ ← כסס [*kss*] (يحدد، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يحصي، يعدّ، يحسب، يحدد، يعيّن، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [*spr* [1]] (يحصي، يعدّ، يحسب، يعدد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [*pqd*] (يعدّ، يحدد، #٧٢١٢).

أمر، قرار: ← חֹק [*ḥōq*] (نصيب، التزام، حدّ، شريعة، أمر، #٢٩٧٦)؛ ← חרץ [*ḥrṣ* [1]] (حصة، أمر، تحديد، محدد، #٣٠٧٦)؛ ← חתך [*ḥtk*] (مأمور، #٣١٥٥)؛ ← טַעַם [*ṭa'am*] (تذوق، ترتيب، إدراك، أمر، #٣٢٤٨)؛ ← פִּתְגָם [*pitgām*] (أمر، #٧٣٣٠).

قسم، نصيب: ← אֲרֻחָה [*'ᵃruḥâ*] (قسم، نصيب، #٧٨٦)؛ ← ברה [*brh* [1]] (يأكل نصيب، يأخذ مؤنة/ حمية؟، #١٣٥٦)؛ ← חלק [*ḥlq* [2]] (تقسيم، يحصل على حصة، #٢٧٤٥)؛ ← כסס [*kss*] (يحدد، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يحصي، يعدّ، يحسب، يحدد، يعيّن، #٤٩٤٨)؛ ← מִשְׁחָה [*mišḥâ* [2]] (نصيب، #٥٤١٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:976-80; G. Andre, *Determining the Destiny: PQD in the Old Testament*, 1980; M. N. Bravmann, "Some Motifs and Terms in Arabian Fatalism," *Museon* 92, 1979, 180-84; M. Dahood, "Stichometry and Destiny in Ps 23, 4," *Bib* 60, 1979, 417-19.

أي. آر . بيت دياموند *A. R. Pete Diamond*

4949	מָנֶה

מָנֶה [*maneh*]، اسم. مَنا، ٥٠ أو ٦٠ شاقل (#٤٩٤٩).

ع. ق ترد الكلمة فقط ٥مرات: ١مل١٠: ١٧؛ عز٢: ٦٩؛ نح٧: ٧١، ٧٢؛ حز٤٥: ١٢. لأجل دراسة عن الأوزان שֶׁקֶל، وزنَ، كالَ، دفعَ، #٩٢٠٢.

جيري إي . شيبارد *Jerry E. Shepherd*

4950	מָנָה

מָנָה [*manâ²*]، اسم. نصيب (#٤٩٥٠)؛ מְנָת [*mᵉnat*]، اسم. نصيب (#٤٩٨٧).

ش. أ. ق يوجد كلمة آرامية معروفة مشابهة لفظًا لكلمة מְנָת / מָנָה (زمن الامبراطورية الرومانية واللغة المحليّة فيما بعد، انظر *DISO*, 158)، تحث البعض على القول أن מְנָת "آرامية" (Wagner, nr. 175). لاستخدام هذه الكلمة الغامضة يعتقد أنها מָנָה عمليًا تعمل عمل الأصل מָנָה في ك.م.ع ولا يمكن استخدامها في النصوص التاريخية التي ترد فيها (قا؛ Hurvitz).

ع. ق ١. מָנָה: تدل على (أ) "نصيب مخصص" للكاهن من التقدمة (خر٢٩: ٢٦؛ لا٧: ٣٣؛ ٨: ٢٩؛ ٢أخ٣١: ١٩)؛ (ب) "نصيب" الأسرة المقدّمة للذبيحة (١صم١: ٤، ٥؛ ٩: ٢٣ [هنا تُعطى كهبة]؛ نح٨: ١٠، ١٢ [هنا تُشارك مع الفقير]؛ إس٩: ١٩، ٢٢ [*EMiqr* 5:22-23 تفصل هذه عن تطبيقات نح٨]؛ (ج) "الحصّة اليومية المخصصة" (إس٢: ٩).

٢. מְנָת: هذه الكلمة ترد فقط في الأصل وممكن أن تشير إلى (أ) "نصيب مخصص" للذي يقوم بالعبادة (كهنة، لاويين، مرنمين، حرّاس البوابات: ٢أخ٣١: ٤؛ نح١٢: ٤٤، ٤٧؛ ١٣: ١٠) أو (ب) للملك (٢أخ٣١: ٣)؛ (ج) في الشعر يمكن أن تشير إلى "نصيب مخصص" متعلق بعناية الله في حياة الشخص وبعدها (بالنسبة للشرير: مز١١: ٦؛ ٦٣: ١٠؛ إر١٣: ٢٥؛ للتقي مز١٦: ٥).

هناك تداخل دلالي كافٍ بين هاتين الكلمتين كي يعطي

فكرة (مثال، Hakham, 1:15) بأن كلمة מְנָת تستخدم في ك.م.ع كأصل لكلمة מָנָה (أيًا كانت الأسباب المنفصلة المحتملة): هذا يفسر استخدامهما في ٢أخ١٣:٣، ٤، ١٩ كليهما يأخذ العبارة المعتادة "نصيب مخصص" أو "تحديد"، مع سياق ما يعطى بشكل محدد لأحدهم (باستثناء إس٢:٩ الله الذي خصصها سواء من خلال الشريعة أو العناية الإلهية). من المفيد ملاحظة أن نح١٢:٤٤ في الإشارة إلى מְנָאוֹתהַתּוֹרָה "أنصبة الشريعة للكهنة" (ربما لا٧:٣٣ التي تستخدم מָנָה)، توسع متطلبات أسفار موسى الخمسة التي تطبّق على الكهنة واللاويين أيضًا (ربما أيضًا ٢أخ٣١:١٩). بالتالي روح الشريعة كانت تُفسّر من أجل احتياجات مجتمع ما بعد السبي.

ب. ت מָנָה وמְנָת في سب. دائمًا ترد μερίς (وهي الكلمة ي. الوحيدة ضمن هذه المجموعة التي ترد في ع. ج). ترد الكلمة מָנָה مرتين في سير٢٦:٣ (حيث الزوجة الصالحة هي نصيب صالح [قارن النقطة (ج) في מְנָת]؛ ٤١:٢١ فيه مشكلة نصيّة). من قمران نجد نج. 10:8 تصف التسابيح المغنّاة بأنها מְנָתשְׂפָתַי، "نصيب شفتاي". في الأدب البرّباني מְנָת מָנָה، وמֹשָׁת تُستخدم كما في ك.م.ع، مع تطويرات تُظهر أنها ذات استخدام خاص بالمعيشة.

قسم، نصيب: ← אֲרֻחָה [ʾaruḥâ] (قسم، نصيب، #٧٨٦)؛ ← ברה [brh [1]] (يأكل نصيب، يأخذ مؤنة/ حمية؟، #١٣٥٦)؛ ← חלק [ḥlq [2]] (تقسيم، يحصل على حصة، #٢٧٤٥)؛ ← כסס [kss] (يحدد، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [mnh [1]] (يحصي، يعدّ، يحسب، يحدد، يعيّن، #٤٩٤٨)؛ ← מִשְׁחָה [mišḥâ [2]] (نصيب، #٥٤١٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:976-80; A. Hakham, *Sefer Tᵉhillîm* (Da'at Miqra, 1979); A. Hurvitz, "The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew," *IEJ* 18, 1968, 234-40; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramᴐismen im alttestamentlichen Hebrᴐisch*, 1966.

C. John Collins سي. جون كولينس

٤٩٥١ מֹנֶה [moneh]، حين من الوقت، #٤٩٤٨

٤٩٥٢ מִנְהָג [minhag]، أسلوب في القيادة، #٥٦٢٧

٤٩٥٣ מִנְהָרָה [minharâ]، تجويف [في أرض صخرية]، #٥١١٧

٤٩٥٤ מָנוֹד [manôd]، يصافح باليد، #٥٦٥٣

٤٩٥٥ מָנוֹחַ [manôah [1]]، مكان راحة، #٥٦٦٣

٤٩٥٧ מְנוּחָה [mᵉnûhâ]، مكان راحة، هدوء، سكون، #٥٦٦٣

4960 מָנוֹס

מָנוֹס [manôs]، مكان الهروب، ملجأ (#٤٩٦٠)؛ מְנוּסָה [mᵉnûsâ]، فرار (#٤٩٦١)، ترد فقط في لا٢٦:٣٦؛ إش٥٢:١٢؛ < נוס (nûs، يفرّ، #٥٦٧٤).

ع. ق ١. يُشتق الاسم من الجذر נוס، يفرّ، ويترجم في أربع عبارات إلى "ملجأ" في NIV (٢صم٢٢:٣؛ مز٥٩:١٦؛ ١٤٢:٥؛ إر١٦:١٩). في كل حالة، يُعرف يهوه على أنه حماية في معنى أن المؤمنين يضعون مصيرهم بين يدي الله بثقة. عالمين أن محبته ولطفه وصلاحه وعدالته ستكون لهم في كل الظروف. في مكان آخر، تصف מָנוֹס ما هو غير ممكن لأولئك الذين يحاولون دون جدوى الهروب من الدينونة الإلهية المعدّة لهم (أي١١:٢٠؛ إر٢٥:٣٥؛ ٤٦:٥؛ عا٢:١٤).

٢. الاسم. מְנוּסָה، فرار، أيضًا مرتبط بالجذر الاسمي المشتق من الفعل. נוס، يفرّ، والارتباط غير المباشر بفكرة الهروب في ع. ق اللعنة الإلهية الناتجة عن عدم طاعة العهد تتضمن تحفّظ بأن فشل إسْرَائِيل في إتمام الالتزام بالعهد مع يهوه سوف يحرّض رهبة أعدائهم بأن حياتهم الفاشلة ستدفعهم للفرار (يطلبون ملجأ، لا٢٦:٣٦). بشكل معاكس، عندما يسترد يهوه شعبه بعد السبي، سوف لن يهربوا بعجَلة من ملاحقيهم: إنما إله إسْرَائِيل سوف يقودهم ويحميهم كحماية خلفهم (إش٥٢:١٢).

إخفاء: ← חבא [ḥbʾ] (يخفي، يستر، #٢٤٦١)؛ ← חבה [ḥbh] (يخفي، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [ḥāgû] (ملجأ، شق، #٢٥١١)؛ ← חפף [hpp] (ستر، حماية، #٢٩١٠)؛ ← טמן [ṭmn] (يخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [kḥd] (مخفي، يختفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [knp] (يخفي نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [sōk] (ملجأ، حماية، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [str] (يخفي، سر مكتوم، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [ʿlm] (أشياء مخفيّة، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [spn] (يخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [śpn] (يستر، #٨٥٦١).

ملجأ، مهرب: ← חסה [ḥsh] (بحث عن ملجأ، #٢٨٧٩)؛ ← מְלוּנָה [mᵉlûnâ] (مكان مأوى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [mānôs] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (ملجأ، مأوى، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [ʿwz] (يتخذ ملجأ، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [plṭ] (يحفظ، يحمي، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، ينجو، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:65-66; *TWOT* 1:307-8; 2:563-64; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for 'Hide'," *VT* 30, 1980, 137-53; L. Delekat, "Zum hebrᴐischen Wrterbuch," *VT* 14,

1964, 28-31.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٤٩٦١ (מְנוּסָה [m^e^nûsâ]، طار)، ← #٤٩٦٠

4962	מָנוֹר

מָנוֹר [manôr]، اسم. عود (#٤٩٦٢).

ش. أ. ق أرم. *nîra'*. سريانية؛ عرب. *nr*، قطعة عرضية (من النول).

ع. ق يرد هذا الاسم في أربعة مواضع كلها نفس اسم الفاعل "النسّاج" (אָרַג، #٧٥٥) كانت تشبّه بها الحربة الثقيلة التي كان يحملها جليات وأخوته (١صم١٧:٧؛ ٢صم٢١:١٩؛ ١أخ١١:٢٣؛ ٢٠:٥).

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [*ḥōṭer*] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [*môṭâ*] (نير، القطب المحمول، #٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה [*maṭṭeh*] (عصا، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [*maqqēl*] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (يغزل، يحيك، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* [1]] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*twh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*'ēreb* [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معًا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*s^e^rād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbs*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*š^e^tî* [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

4963	מְנוֹרָה

מְנוֹרָה [m^e^nôrâ]، اسم. مصباح، منارة (#٤٩٦٣)

ش. أ. ق تتشابه لفظًا مع أرم. מְנָרְתָא، مصباح، منارة؛ أكد. *bit nuri, sanri*.

ع. ق ١. ترد كلمة منارة دائمًا في إطار العبادة، إلى جانب ذلك الإشارة إلي تلك في قصر بيلشاصّر في بابل (دا٥:٥)، أرم. נֶבְרַשְׁתָּא). المنارة تكون بشكل مفرد في خيمة الاجتماع وربما أيضًا في الهيكل الثاني، في حين يوجد عشرة في هيكل سليمان. منارة מְנוֹרָה المسكن كانت قطعة واحدة من الذهب القاسي، تظهر في شكل شجرة. عمودها سُمي "قصبة" أو "ساق" (عبر. קָנֶה)، مع "زهور" (عبر. פֶּרַח) أو "تاج العمود منقور على شكل زهور". من الممكن أن ترتبط بشجرة الحياة، خصوصًا أنه في هيكل سليمان كان مزخرفًا بشكل يذكّر بجنّة عدن (قا؛ ١مل٦:١٨، ٢٩، ٣٥؛ ٢أخ٣:٥). الدور الوحيد لـ מְנוֹרָה المذكورة عمليًا هو أن تعطي النور (خر٣٥:١٤؛ عد٨:٢). إلا أنّ مكانها القريب جدًا من مائدة خبز حضور الله ومكانها أمام الحجاب يفترض بقوة أن لها هدفًا لاهوتيًا. ربما يوصف الله بين المنارة والمائدة بنور وخبز الحياة. الأنابيب السبعة للسُرُج في رؤيا زكريا (زك٤:٢، ١٠) ترمز إلى عيون يهوه، أيضًا تدعم فكرة أن المنارة تصف الله، رغم ذلك هناك افتراضات أخرى بأنها مقامة لأجل إسْرَائِيل أو الهيكل.

٢. ربما تطوّر فهم إسْرَائِيل لمغزى מְנוֹרָה مع الزمن. ازدياد العدد في هيكل سليمان ربما كان بسبب الاحتياج لإنارة المبنى الكبير أكثر من أي احتمال لاهوتي، في حين المنارة מְנוֹרָה المفردة في رؤيا زكريا (زك٤:٢، ١١) ربما هي محاولة للعودة إلى النموذج في خيمة الاجتماع. الشمعدان ذو الأفرع السبعة الموصوف في نقش تيطس، ربما يعكس التقليد المتأخر.

٣. تفكير قادة إسْرَائِيل بخصوص المنارة (المنارات) كان إشارة لتفكيره بالله. موسى (خر٤٠:٢٤-٢٥؛ عد٨:٣-٤) وسليمان (١أخ٢٨:١٢-١٥؛ ٢أخ٤:١٩-٢٠) أظهروا قبولهم لخطط الله الموحى بها، وحتى أبيًا مذكرًا بالإيمان (٢أخ١٣:١١).

ب. ت رغم أن מְנוֹרָה مستخدمة في كل أنواع القناديل والشمعدانات، إلا أنها تشير عمليًا إلى الشمعدان في الهيكل.

قنديل: ← מְנוֹרָה [*m^e^nôrâ*] (قنديل، منارة، #٤٩٦٣)؛ ← נֵר [*nēr* [1]] (قنديل، نور، #٥٩٤٤).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:565-66; C. Meyers, *The Tabernacle Menorah*, 1976; M. Haran, *Temples and Temple Service*, 1978.

مارتن جي. سيلمان *Martin J. Selman*

٤٩٦٤ מִנְּזָר [*minn^e^zar*]، رجل بلاط ملكي، #٥٦٩٢

4966	מִנְחָה

מִנְחָה [*minhâ*]، اسم. عطية، منحة، تقدمة دقيق، ذبيحة (#٤٩٦٦).

ش. أ. ق ١. القاموس أكد. الرئيسي يسرد الكلمة الشائعة

في أكد. manahtu، إجهاد، إرهاق... مع أنه لا يوجد ترجمة أو تفسير (CAD M 1, 206a; AHw, 602a)، إلا أن الافتراض بأن الكلمة manahatu في النص أكدِ. من أوغا. تعني هبة، تقدمة وبالتالي الكلمة المشابهة لفظا في عبر. מִנְחָה تبدو معقولة. (انظر HALAT, 568b, following W. F. Albright, BASOR 146, 1957, 35; the line reads sar GN ma-n[a-h]a-ti s[a qat]i ana sar GN_2 ittadin "ملك أحد الأماكن قد أعطى هبة/ تقدمة (في يد) ملك في مكان آخر" CAD M, 1, 206a قا؛ التعبير في أوغا. "عطية في يد الـ..."، انظر أسفل).

على الرغم من أن هذه المرة التي ترد فيها الكلمة أكد. مشكوك فيها، إلا أن عبر. מִנְחָה لها مشابه لفظي مؤكد في عدة لغات سامية شمالية غربية (خصوصًا أوغا.، فينيقية.، البونيّة أيضًا في عبرية ما بعد الكتابات المقدسة وأرم.) والسامية الجنوبية الغربية. (خصوصًا عرب. وإثيوبية.، انظر TWAT 4:987 و Anderson, 1987, 27-30).

٢. ترد الكلمة عدة مرات في النصوص المالية الإدارية أوغا.، مثل الكلمة المستخدمة لدفع التزام ما. مثال، (١) ybnm . bd . mnh (٢) ma'at . 'arb' (٣) smn . 'alp، "هبة في يد الـ Ybnn من ١٤٠٠ (قياس) من زيت (الزيتون)" (انظر، CTA 141 lines 1-3 والترجمة في = UT 120 II. 1-3 C. H. Gordon, Ugaritic literature, 1949, 130 قا؛ نفس الكلمة تظهر في السطر الرابع في UT وليس CTA وورود آخر في نصوص أخرى مع التعليقات في Anderson, 1987, 28-29 و M. Dietrich و O. Loretz "Eine abrechnung aus Ras Ibn Hani (78/2)" UF 12, 1980, 401-2).

الاستخدام الأصعب هو في النص المالي RS 1957, 701 (Dahood, 31): (٥) 'alp . tmn m'at (إطار) (٦) kbd . mnht يترجمها Dahood "ألف وثمانمائة ثقل (جرّة) من النبات الحبّي" على أي حال يوجد عدة ترجمات لهذا المقطع، واحدة منها מנחת تأخذ شكل اسمفا. مبني للمجهول من الفعل מִנְחָה، تعطي المعنى (TWAT 4:988). إن صحّ ذلك فإن الفعل يوثّق باكرًا في السامية الغربية. وكل المرات الأخرى التي يرد فيها الفعل تأتي بوقت متأخر (انظر ش. أ. ق بند٤).

يرد الاسم أيضًا في نصوص أسطورية عندما يعتزم إل أن يحجّم بعل أمام يمّ الباغي الجبّار: "بعل هو عبدك، يا يمّ، بعل هو عبدك، يا ناهار، ابن داجون هو أسيرك. حتى أنه يجب أن يقدم لك الجزية (argmnk')، "سلطة ملكية؛ جزية"، [حتى أنه] يجب أن يقدم لك هبات (mnhyk) مثل أولاد القدوس" (النص وترجمته، J. C. L. Gibson, Canaanite Myths and Legends, 1978, 42, line 37-38). في هذه الحالة لا تشير الكلمة إلى الهبة أو التقدمة الدينية، لكن إلى دفع الجزية (TWAT 4:989 Following de Tarragon, 71). هناك استخدامات مشابهة في ك.م.ع (انظر ع.ق بند ١٠).

٣. في النصوص فينيقية. والبونيّة، تستخدم mnht فقط للعطايا الدينية، التقدمات، لا تعني أبدًا جزية. انظر مثال، "التقدمة (التي) hmnht z ytn 'bdmskr" 'bdmskr، مقدَّمة" و w'l kl zbh 'dm lzbh bmnh(t) "لأجل كل ذبيحة يقدّمها إنسان وكتقدمة" (R. S. Tomback, A comparative semitic lexicon of the Phoenician and punic languages, SBLDS 32, 1978, 186). عبر. المتأخرة وأرم. تستخدمها غالبًا حصريًا في المعنى الديني للتقدمة، وليمة تقدمة (انظر، Jastrow, 699; Anderson, 1987, 28).

٤. الفعل عرب. manaha، أعطى، أقرض، والاسم. هبة، اقتراض (E.W. Lane, an Arabic-english lexicon, 1885, 7:2737). يستخدم الفعل مثلاً ليعطي فكرة أن شخصًا ما أقرضَ شخصًا آخر "أنثى جمل" أو"قطعة أرض" (في الغالب إنتاج الجمل أو الأرض يصبح هبة للشخص الذي استدان الجمل أو الأرض نفسها)، يستخدم الاسم للإشارة إلى نفس الأمر كاقتراض أو هبة. إثيوبية.. (تيجرية.) تستخدم الفعل في تعبير "يقدم بقرة كقرض" (TWAT 4:987)، التي تبدو مرة أخرى تعطي فكرة أن إنتاجها (يعني، حليبها...) كان هبة للمستعير.

ع.ق هذه الكلمة تُحلل إمّا (أ) اسم أساسي منه ظهر الفعل الدلالي מָנַח، أعطى (مثال، TWAT 4:988؛ الفعل מָנַח غير موثق في عبر. لكن معروف في عرب.، إثيوبية..، وربما أيضًا في أوغا.، انظر ش.أ.ق بند٢ و ٤). أو (ب) اسم مشتق من الفعل מָנַח (مثال، HALAT, 568b; BL 459y; Anderson, 1987, 27-28 في هذه الحالة لابد أن يكون اسم مؤنث من קְטִלָה مشكّل في ضوء اللفظ السامي واليوناني مع -ma، قا؛ TWAT 4:988) أو من الفعل. נָחָה (بالأصل ينتهي بـ y)، يقود، يرشد، موثّقة (جيدًا) في عبر. (مثال، W. Albright, the vocalization of the Egyptian syllabic orthography, AOS vol. 5, 1934, 53 الذي أخذ الفعل عرب. ليصبح فعل دلالي من الفعل nhy، انظر ش. أ. ق بند ٤).

١. في ع. ق الكلمة מִנְחָה (حوالي، ٢١١مرة في عبر. ومرتين في أرم.) لها أربعة معاني أو استخدامات أساسية (انظر خصوصًا، تعليقات Anderson, 1987, 27-36, 57-75). موجودة في النصوص التعبدية أو الدينية: (أ) ككلمة عامّة عن التقدمة، سواء من محصول أو قطيع أو سرب (مثال، تقدمة قايين وهابيل في تك٤:٣-٥، أول ورود

لكلمة מִנְחָה في ك.م.ع؛ انظر ع.ق نبود ٢-٤)، و(ب) ككلمة مخصصة لتقدمة الدقيق (يعني، تقدمة من المحصول أكثر من القطيع أو السرب؛ انظر مثال تقدمة الدقيق الأساسية في تشريع لا٢ وع.ق بنود٥-٨). في النصوص غير الدينية (أو عاميّة) ترد: (أ) ككلمة عامة بمعنى هبة، متداولة بين الناس (مثال، هدية يعقوب لعيسو في تك٣٢:٢٠-٢١؛ ٣٣:١٠؛ انظر ع.ق بند٩)، و(ب) في معنى متخصص، عن الجزية في معظم النصوص السياسية (مثال، الهدية التي إرسلها الإسْرَائيليون إلى عجلون الموآبي بيد إيهود في قض٣:١٥، ١٧، ١٨؛ انظر ع. ق بند ١٠).

الفكرة الرئيسية من מִנְחָה تظهر بمعنى هدية، ممكن أن تكون هدية لله أو للناس، بعض الأفعال التي تستخدم معها تفترض أن الفكرة الأساسية الضمنية تظهر من خلال مجالات استخدامها المتنوعة. مثال، الفعل عبر. בּוֹא [هِفْعِيل.]، يجلب، يُستخدم أكثر من أي فعل آخر مع מִנְחָה. هذه دلالة على أن ورودها مع مجمل المستويات الأربعة في المقاطع المتنوعة: إحضار تقدمة من أنواع متنوعة إلى الله (تك٤:٣-٤؛ ٢أخ٢٣:٢٣؛ إش١:١٣؛ ٦٦:٢٠؛ إر١٧:٢٦؛ ٤١:٥؛ مل١:١٣) بالتحديد إحضار تقدمة دقيق إلى الله (لا٢:٨)، إحضار هدايا للناس (تك٤٣:٢٦؛ ١صم١٠:٢٧)، وإحضار هدايا لملك غريب (٢أخ١٧:١١). أفعالٍ أخرى مستخدمة، مثلاً، נָגַשׁ [نِفْعَل.]، هدايا الجوار (مثلاً، ١مل٤:٢١؛ عا٥:٢٥؛ مل٢:١٢؛ ٣:٣)، עָלָה [هِفْعِيل.]، تقديم ذبائح (٢مل١٧:٤؛ إش٥٧:٦؛ ٦٦:٣)، [هِفْعِيل.]، تقدمة (لا٢:١٤ مرتين)؛ ٢٣:١٦؛ عد١٥:٤؛ ٢٨:٢٦، נָשָׂא [قَال]، إصعاد (٢صم٨:٢، ٦ =١أخ١٨:٢، ٦؛ قا؛ ١أخ١٦:٢٩؛ مز٩٦:٨).

٢. الاستخدام العام الديني لكلمة מִנְחָה يعني تقدمة (من مختلف الأنواع، حيوانية أو نباتية) ترد أولاً في تك٤:٣-٥، تُستخدم هذه الكلمة في تقدمة قايين النباتية وتقدمة هابيل الحيوانية. كل منهما هو تقدمة لله، لكن استجابة الله لقايين وتقدمته كانت مختلفة تمامًا عن استجابته لهابيل وتقدمته: "فنظر الرب إلى هابيل وقربانه ولكن إلى قايين وقربانه لم ينظر" (ع٤ب-٥أ). اعتقد البعض بأن أسباب رفض الله لتقدمة قايين هي أسباب غامضة، مجرّد انعكاس لاختيار إلهي. آخرون لم يقتنعوا بترك المسألة هكذا (انظر ملخص (Wenham, 104; Spina, 319-20)، خصوصًا في ضوء الحقيقة الواردة في عب١١:٤أ، "بالإيمان قدّم هابيل ذبيحة لله أفضل من قايين" هناك اقتراحات عديدة تمّت مناقشتها في ما الذي جعل تقدمة هابيل أفضل من تقدمة قايين.

على سبيل المثال، البعض اعتبر أن قايين كان مزارعًا وهابيل راعيًا، النقطة في القصة هي أن الله فضّل الرعاة على المزارعين. البعض اقترح أن الله بشكل عام يفضّل التقدمات الحيوانية على النباتية. البعض ربط هذه النقطة الأخيرة بأهمية الدم في نظام تقديم الذبائح في إسْرَائِيل (انظر، لا١٧:١١)، مع ذبح الله للحيوانات واستخدام جلودها في تك٣:٢١ كمثال لأولئك الذين يريدون أن يعبدوه. هذا المشهد يركز على الطبيعة الحيوانية مقابل النباتية للذبيحة المقدَّمة من قبل هابيل وقايين، على التوالي.

آخرون رأوا افتراض أن رفض تقدمة قايين النباتية كانت بناءً على واقع أن مثل هذه التقدمة كانت من نتاج الأرض، التي كان الله قد لعنها في تك٣:١٧-١٩ (Spina, Herion). المشكلة مع هذا الاتجاه من التفكير أنه تعجيزي. مثلاً، بالرغم من حقيقة أن اللعنة على الأرض هي دلالة في النص المعني (بالإضافة إلى تك٣:١٧-١٩؛ انظر ٤:١١-١٢؛ ٥:٢٩)، رغم ذلك، لا يوجد إشارة إلى أن الله قد رفض تقدمة قايين (٤:١١) بالتالي هذا غير ناتج عن عمله الزراعي الذي يعمل به (٤:١٢) وأنه كان مخفق به. إنه لم يكن عقابًا على تقدمة نتاج الأرض، لكن العكس، بسبب قتله أخاه الذي يصرخ دمه إلى الرب "من الأرض" (٤:١٠).

علاوة على ذلك، لا٢ والعديد من مقاطع الأخرى في الشريعة تُظهر بوضوح أن التقدمات النباتية والدقيق تُرضي الله أكثر من التقدمات الحيوانية، خصوصًا لو قُدمت في وقت الحصاد (لا٢٣:٩-١٤؛ عد١٥:١٧-٢١؛ تث٢٦:١-١١). في هذا السياق من المهم إدراك أن الشرائع في سفري الخروج واللاويين ربما كُتبت قبل سفر التكوين (ربما كتب موسى خر٢٠-٢٣ قبل أي شيء آخر، انظر ٢٤:٤)، بالتالي ربما قرأ القرّاء الأوائل تكوين في ضوء الشريعة. هذا يجعلها لا تتشابه مع مشكلة التقدمات النباتية مقابل الحيوانية.

٣. على خط مختلف تمامًا من النقاش، يرى أن لم يكن هناك مشكلة في قصة أن قايين قد قدّم تقدمات نباتية مقابل أن هابيل قدّم تقدمات حيوانية. الفرق هو ببساطة يعكس ورودهم المتتابع، الذي تظهر أهميته في النص (تك٤:٢). كل منهما قدّم بشكل طبيعي وكامل تقدمات مما لديه.

بإتّباع هذا الخط من التفكير، يرى بعض العلماء بأن سبب رفض الله لتقدمة قايين كان الدوافع والأفكار الضمنية (ونوعًا ما مخفية) التي تظهر بطريقة أو بأخرى في سياق النص. من بين العلماء من رأى أن دوافع وأفكار قايين المخفيّة ظهرت في البداية في السياق التالي حيث غضب قايين (ع٥-٧). لاحظ آخرون، من ضمنهم الكتّاب المعاصرون، أن نوعيّة التقدمات نفسها تُظهر تفوّق هابيل وتقدمته على قايين وتقدمته (قا؛ عب١١:٤أ).

دقة هذه القصة ، أولاً، الكلمة عبر. تترجم "نظر بتفضيل" (שָׁעָה، #٩١٢٠، ١٢مرة بصيغة قَلْ؛ حرفيًا؛، تفرَّس في) في تك٤:٤-٥ ببساطة تظهر أن الله كان متأثر بدقة

(يعني، يعطي اهتمام خاص) بهابيل وتقدمته بنفس طريقة رفضه لقايين وتقدمته (قا؛ نفس الفعل في خر٥:٩؛ أي٧:١٩؛ إش٧:١٧-٨؛ ٣١:١). كان الله "مشغول" أو متحمّس لواحد دون الآخر. هذا يتضمّن رفض نسبي لقايين بالمقارنة مع هابيل، وليس رفض نهائي. هذا الفعل لا يفترض هذا الفهم فقط، لكن أيضًا النص التالي. يتكلم الله في ع٦-٧ لقايين ربما بالإشارة إلى ليس أن قايين قد أخطأ بتقديمه التقدمة النباتية، لكن العكس هو كان في خطر أن يخطئ عندما استجاب بغضب مع الله أقل من استجابته الحماسية مع نفسه ومع تقدمته (Spina, 321-23).

الفكرة الثانية في القصة هي نقص أي إشارة بما يتعلق بأنهما عرفا أن الله نظر بتفضيل لأحدهما ولتقدمته مقارنة مع الآخر. بشكل مختلف الترجمة سب.، تستخدم الفعل ي. ἐπεῖδον، يعتبر (تستخدم خصوصًا للآلهة التي تعتبر التقدمات البشرية؛ H.G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1968, 614a)، ت. ثيو. ي تترجم عبر. שָׁעָה إلى ي. بالفعل πυρόω، يحرق، بافتراض أن الرب إرسل متتالية لتلتهم تقدمة هابيل على المذبح، دون تقدمة قايين (Wenham, 103؛ قا؛ مثال، لا٩:٢٤؛ قض٦:٢١؛ ١مل١٨:٣٨). هذا ممكن، أيًا كان في هذا السياق فهي فقط تشابه أن الرب نفسه (أو ملاك الرب، في قض٦:١١-٢٤ و١٣:٢-٢٣) في الواقع قدّم بشكل مرئي واستجاب بشكل ملحوظ من خلال التفاته بالنظر إلى (يعني، نظرة محدّقة بثبات إلى) واحدة من التقدمات دون الأخرى (قا؛ التعبير في عد١٦:١٥). بعد هذا كله، في هذا النص المباشر تك٣:٨ يفترض أن الله مشى وتكلم مع الرجل والمرأة في الجنّة قبل السقوط.

الفكرة الرئيسية الثالثة في المقطع حول سبب قلّة اندفاع الله للاستجابة لتقدمة قايين. يلمّح إليها في النص بأن "قايين قدّم بعض ثمار الأرض قربانًا للرب، لكن هابيل قدّم من أبكار قطيعه ومن سمانها" (تك٤:٣ب-٤أ). نقصان الكلمة التصويرية مثل "أبكار" من تقدمة قايين أمر لافت للنظر بسبب غيابها في ضوء وصف تقدمة هابيل بأنها من "سمان الغنم" و"أبكارها". يظهر أن قايين لم يهتم بأن يحضر تقدمة خاصة من ثمار الأرض. كما ملاحظ في الأعلى، استجابته فيما بعد ربما تعطي فكرة عن وجود مشكلة في اتجاه قلبه من البداية. في الواقع، استجابة قايين جعلت الأمر يتدرج نحو الأسوأ. أولاً، الرب حذّره بشأن الخطر يكمن في غضب غيظه (ع٥ب-٧). ثم، وضع الرب قايين تحت لعنة بسبب قتله أخاه (ع٨-١٢أ). ثالثًا، بينما كان قايين يحرث الأرض ولعنة الرب كانت أنها لن تعد تعطيه ثمار، لذلك، أصبح قايين غير آمن كمتشرّد وتائه (ع١٢ب-١٦). أخيرًا، كل هذا يقود نحو بناء مدينة، ممتدة ومستمرة والشر يأتي معها (ع١٧-٢٤).

الفكرة الأخيرة الموجودة في آخر عدد في تك٤، حيث يرجع الكاتب إلى موضوع عبادة المذبح من خلال إظهار أنه كان مع ولادة آنوش، ابن شيث، حينئذ "ابتُدئ يُدعى باسم الرب" (ع٢٦) نفس التعبير يرد لاحقًا في تك١٢:٨؛ ١٣:٤؛ ٢٦:٢٤ بترافق مع ذكر لبناء المذبح والعبادة (قا؛ ١مل١٨:٢٤-٢٥، ٣٦-٣٨؛ مز٩٩:٦؛ ١١٦:١٧). ترد في كلمة تشير للعبادة (يعني، أن يُدعى باسم الله، إلخ...) أيضًا بجانب أفعال في العبادة (يعني، أنواع مختلفة من التقدمات؛ Westermann, 2:156-57; Wenham, 115-16، מִזְבֵּחַ، مذبح، #٤٦٤٠، ع. ق بند٦).

بالإضافة إلى تقدمات قايين وهابيل، الكلمة מִנְחָה ككلمة عامة تشير إلى التقدمات للرب، يمكن أن تشير إلى تقدمات البخور (عد١٦:١٥)، تقدمات اللحم والخبز الفطير معًا (قض٦:١٨) وتقدمات اللحم بشكل خاص (١صم٢:١٧، لاحظ السياق في ع١٢-١٦)، والتقدمات بشكل عام، بدون أي تحديد مواد التقدمة (قا؛ ١أخ١٢:٢٩؛ مز٩٦:٨؛ صف٣:١٠). ١صم٢٦:١٩ تسجل كلام داود لخصمه شاول "إن كان الرب قد أهاجك ضدّي فليقبل تقدمةً (عبر. יָרַחמִנְחָה، أدب، فليشتمّ تقدمةً). لو كان بنو الناس فليكونوا ملعونين أمام الرب!" هذا بالطبع مرتبط برائحة السرور التي تنتج عن حرق الذبيحة على المذبح تعبيرًا عن للرب (انظر تك٨:٢١؛ لا٢٦:٣١، والإشارة المعروفة في الأدب الكهنوتي إلى רֵיחַ־נִיחֹחַ، رائحة تلطيف، تخرج من حرق التقدمات، لا١:٩؛ قا؛ تك٨:٢١ مع ملحمة جلجامش لوح ١١، السطر ١٥٩-٦١: مذبح الطوفان "الآلهة تشتمّ المذاق، الآلهة تشتمّ المذاق الحلو، الآلهة محتشدة الحشرات حول مقدّم الذبيحة" *ANET*, 95a).

في شواهد أخرى يُخبر الناس بأن يوقفوا إحراق تقدماتهم عديمة الفائدة والمكروهة للرب (إش١:١٣؛ مل١:١٠، ١١، ١٣ ["تقدمة دقيق" في هذا العدد؟]؛ ٢:١٢-١٣؛ قا؛ عا٥:٢١-٢٣). فقط عندما كانوا فقراء أخلاقيًا وروحيًا كانت تقدماتهم تعني أي شيء للرب (إش١:١٦-٢٠؛ صف٣:٩-١٠؛ مل٣:٣-٤؛ قا؛ مي٦:١-٨). في الواقع، يتشوق إشعياء لليوم الذي سوف يصبح فيه الناس أنفسهم، بكلام مجازي، هم تقدمات الشعوب للرب في أواني طاهرة: "ويحضرون كل أخوتكم من كل الأمم تقدمة (מִנְחָה) للرب على خيل وبمركبات وبهوادج وبغال وهجن قال الرب. كما يحضر بنو إِسْرَائِيل تقدمة دقيق (מִנְחָה) في إناء طاهر إلى بيت الرب" (إش٦٦:٢٠). في هذا العدد كلمة מִנְחָה تحوّل المعنى من الكلمة العامة عن التقدمة إلى المعنى المحدد أكثر، تقدمة دقيق (انظر أسفل). ترد بنفس الكلمات (قا؛ ع.ج بند٤).

٥. في الحالة التي تكون فيها מִנְחָה مرتبطة مع كلمات

أخرى خاصة بالذبائح، هناك شاهد لا يبدو فيه من الواضح استخدامها ككلمة عامة خاصة بالتقدمات أو كلمة خاصة بتقدمة الدقيق (مثال، ١صم٢:٢٩؛ ٣:١٤؛ مز٢٠:٣؛ ٤٠:٦؛ إش١٩:٢١؛ عا٥:٢٥؛ دا٩:٢٧). في شواهد أخرى هناك تحديد نسبي بأنها تشير بالتحديد إلى تقدمات الدقيق لأنها ترد بتوازي مع الكلمات الأخرى التي تظهر ضمن هذا السياق. مثال، حسب إر١٧:٢٦ مكافأة طاعة الشعوب للرب هي "يأتون من مدن.... ويأتون بمحرقات وذبائح وتقدمات دقيق (מִנְחָה)، ويدخلون بذبائح شكر إلى بيت الرب" هنا كلمة מִנְחָה يمكن بصعوبة أن تعني أي شيء آخر غير تقدمة دقيق (قا؛ إش٤٣:٢٣؛ ٦٦:٣؛ حز٤٢:١٣؛ ٤٤:٢٩؛ ٤٥:١٣-١٧، ٢٤-٢٥). إنها أيضًا تبرز من تقدمات أخرى في النصوص التعبدية الدينية العامة التي تقدم على المذابح المنعزلة خارج خيمة الاجتماع أو الهيكل (مثال، عندما أحرق منوح تقدمة دقيق في قض١٣:١٩، ٢٣ وتقدمة داود في ١أخ٢١:٢٣).

في اللاويين (وبالنسبة لمعظم الأجزاء، الأدب الكهنوتي الآخر) كلمة מִנְחָה تعني بشكل دائم تقدمة دقيق. هذا الشكل يظهر بأكبر عدد من بين مرات ورود الكلمة في ع.ق. تقدمة الدقيق في لا٢ ترد بين إصحاحات تقدمات المحرقة والسلامة (الشركة) (لا١ ولا٣، على التوالي). هذا يعطي معنى أن تكون تقدمة الدقيق جزء نظامي من تقدمة المحرقة أو تقدمة السلامة (لا٩:٤، ١٧؛ ١٤:١٠، ٢٠، ٢١، ٣١؛ ٢٣:١٣، ٣٧؛ عد٨:٨؛ يش٢٢:٢٣؛ إر١٤:١٢؛ ٣٣:١٨؛ حز٤٥:١٣-١٧، ٢٤-٢٥؛ ٤٦:٥، ٧، ١١؛ عا٥:٢٢؛ أيضًا عز٧:١٧ [أرم.]؛ وبشكل خاص عد١٥:١-١٥) بشكل مستمر مع وصف تقدمة الشرب (خر٢٩:٤٠-٤١؛ لا٢٣:١٨؛ عد٦:١٥، ١٧؛ ٢٨:٥-٧؛ ٢٩:٣-٦؛ عز٧:١٧ [أرم.]؛ إش٥٧:٦؛ وخصوصًا عد١٥:١-١٥ נֶסֶךְ:تقدمة شرب، #٥٨١٨). ازدواج تقدمة الدقيق مع البخور يظهر متمم لهذا (إر٤١:٥؛ دا٢:٤٦ [أرم.]؛ مل١:١١). بالتأكيد، المجاعة أو الوباء تسببت في زوال تقدمات الشرب والدقيق بسبب نقصان الدقيق والخمر (يؤ١:٩، ١٣؛ قا؛ ٢:١٤، ١٩، ٢٤ من أجل إصلاحهم). الفكرة وراء اتحاد تقدمات الطعام تبدو أن الوجبات الجيدة لن تكتمل بدون اتحاد اللحم، الخبز، المشروب. (تقدمات وذبائح: علم اللاهوت)

٦. العبادة اليومية النظامية (يعني، תָּמִיד، #٩٤٥٨، انظر الدراسة الكاملة هناك) تتضمن ذبيحة المحرقة مع ورود ذبيحة الدقيق والمشروب معًا في الصباح وفي المساء (عد٢٨:٣-٨). هذه العبادة اليومية بدأت في الأصل مع تعيين الكهنة (خر٢٩:٣٨-٤٥؛ ٤٠:٢٩) واستمرت بعد ذلك نظاميًا كما في لا٩:١٧ "ثم قدّم تقدمة دقيق وملأ كفّة منها وأوقدها على المذبح عدا محرقة الصباح" (Hartley, 123؛ انظر عد٧:١٣، ١٩، ٢٥، ٣١، ٤٣، ٤٩، ٥٥، ٦١، ٦٧، ٧٣، ٧٩ بالنسبة لتقدمة الدقيق المقدّمة في أواني الوفاء بالنذر، إش٦٦:٢٠ب، "كما يحضر بنو إِسْرَائِيل تقدمة الدقيق في إناء طاهر إلى بيت الرب" قا؛ الإشارة إلى تقدمة الدقيق النظامية في عد٤:١٦ ؛ ١مل١٨:٢٩، ٣٦؛ ٢مل٣:٢٠؛ ١٦:١٣، ١٥؛ عز٩:٤-٥؛ نح١٠:٣٣؛ مز١٤١:٢؛ دا٩:٢١).

إر٣٣:١٧ب-١٨ فيها مشكلة: "لا ينقطع لداود إنسان يجلس على كرسي بيت إِسْرَائِيل، ولا ينقطع للكهنة واللاويين إنسان من أمامي يصعد تقدمة دقيق ويحرق تقدمة دقيق ويهيئ ذبيحة كل الأيام". ما هي تقدمات الدقيق التي كانت تُحرق هنا؟ البعض اعتقد أنها تشير إلى تقدمات תָּמִיד الكهنة التي كانت تُرفع بالكامل على المذبح (لا٦:٢٣ وافتراضيًا ٩:١٧؛ انظر כָּלִיל في ٦:٢٢-٢٣؛ قا؛ Snaith, 1971). إلا أنه يُشك بأن لا٩:١٧ تشير إلى تقدمة الدقيق التي كانت تُحرق بالكامل على المذبح (Milgrom, 583-84) وإر٣٣:١٨ ربما تشير إلى المحرقة النظامية لتقديم ملء اليد من الدقيق (قا؛ لا٢:٢).

هناك إضافات نظامية لتقدمات الدقيق والمحرقة كانت تظهر في إجراءات يوم السبت (عد٢٨:١٠)، أول يوم من الشهر (٢٨:١٥)، ومناسبة الاحتفال السنوي (٢٨:٢٤؛ ٢٩:٦). تشير ٢مل١٦:١٥ إلى تقدمة الدقيق التي يقدمها الملك بالإضافة إلى تقدمة الدقيق النظامية، حز٤٦:١٣-١٥ تتحدث عن تقدمة الدقيق الإضافية التي يقدمها الرئيس.

٧. الترتيبات الأساسية الخاصة بتقدمة الدقيق في خيمة الاجتماع والهيكل، ترد في لا٢ (قا؛ ٦:١٤-١٨؛ ١أخ٢٣:٢٩). تقدمة الدقيق تُقدَّم إلى الرب بأشكال مختلفة: دقيق محمّص (ليس الغشاء الأرضي، لا٢:١-٣؛ غير ناضجة طبيعيًا)، قربان مخبوز (ع٤أ، غير ناضج)، رقائق مخبوزة (ع٤ب، غير ناضجة)، تقدمة على الصاج (ع٥، غير ناضج)، تقدمة من طاجن (ع٧، غير ناضج طبيعيًا)، أو جريشًا مطحون إذا كانت باكورة الحبوب الناضجة من موسم الحصاد الجديد (ع١٤-١٦؛ انظر Milgrom, 178-95 من أجل تفاصيل حول أنواع تقدمات الخبز المختلفة). في كل حالة كان يجب أن يسكب أو يفوّح الزيت عليها أو يمزج معها، استنادًا لنوع التحضير المناسب لنوع تقدمة الدقيق المحددة. لو أن القمح يقدّم مقشّر، عندها كان يضاف البخور إلى نصيب التذكار لإعطائها رائحة سرور خاصة عندما تُحرق على المذبح (ع١-٢، ١٥-١٦). الافتراض هو أنه لو كانت مخبوزة سابقًا، فلابد أن ترتفع رائحة سرور طبيعية من الخبز نفسه.

كان على الكاهن أن يقدّم جزء منها (يعني، ملء اليد) على مذبح المحرقة كعلامة أو تذكار (نصيب) (ع٢، ٩، ١٦؛ قا؛ אַזְכָּרָה، #٢٦٠) أمام الرب مع ملح العهد (ع١٣). لم تُقدّم تقدمة دقيق على مذبح البخور (خر٣٠:٩). الباقي

من كل تقدمات الدقيق كان مقدّس جدًا ولهذا السبب كان لابد من يستهلك فقط من قبل الكهنة داخل حدود خيمة الاجتماع (لا٢:٣، ١٠؛ ٦:١٦-١٨؛ ١٠:١٢-١٣؛ عد١٨:٩؛ حز٤٢:١٣؛ ٤٤:٢٩). متضمن تقدمة الدقيق الجديدة في لا٢٣:١٥-٢١ (قا؛ ع٩-١١؛ تث٢٦:١-١١؛ والتعليقات على מַעֲשֵׂר، عُشر، #٥١٣٠؛ نح١٣:٥، ٩ تشير إلى مكان التخزين لتقدمات الدقيق ضمن حدود الهيكل). التعبير الوحيد كان تقدمة دقيق التي يقدّمها الكهنة عن أنفسهم، حيث يجب أن تكون محترقة بالكاملة على المذبح (لا٦:١٩-٢٣).

تشير (لا٢:١٣) إلى أهمية إضافة "ملح عهد إلهك" إلى كل تقدمة دقيق. يرد هذا التعبير في مكانين آخرين فقط في ع.ق: أحدهما في إشارة إلى التزام ميثاق الرب بتوفير احتياجات الكهنة من نسل هارون (عد١٨:١٩) الثانية تشير إلى التزام عهد الرب تجاه أسرة الملك داود وذريته (٢أخ١٣:٥). خاصية الحفظ للملح تفترض الطبيعة الصلبة لميثاق العهد بين الرب وشعبه. كان التزام عهد الرب نموذجًا دائمًا.

كان خبز الوجوه الذي يوضع على المائدة أمام الرب في القدس كل سبت يُحفظ كتقدمة دقيق (لا٢٤:٥-٩؛ قا؛ خر٢٥:٣٠؛ ٣٩:٣٦؛ ٤٠:٢٣). كما في تقدمة الدقيق النظامية، كان خبز الوجود مقدّسا ويأخذه الكهنة كمخصص لهم كي يؤكل في خيمة الاجتماع بعد نهاية الأسبوع (لا٢٤:٩). على الرغم من أنه لا يُحرق شيء منه على المذبح، إلا أنّ، البخور كان يوضع عليه كتقدمة تذكار (انظر אַזְכָּרָה #٢٦٠) لجعله هدية للرب (٢٤:٧؛ NIV "تقدمة ... وقودًا للرب"؛ الكلمة عبر. وترجمتها "هدية"، انظر אִשֶּׁה، #٨٥٢).

٨. هناك استخدامات خاصة لتقدمة الدقيق: خصوصًا تقدمة الدقيق الخاصة بالغيرة (عد٥:١١-٣١؛ قا؛ الملاحظات على هذا المقطع حول אַזְכָּרָה، تقدمة تذكار، #٢٦٠)، وتقدمة الدقيق استخدمت كتقدمة خطية للفقراء (لا٥:١١-٣١). حسب الاعتبار الأخير، لو أن أحدًا كان فقير جدًا غير قادر على تقديم طير كذبيحة خطية، هو أو هي يمكنه تقديم بدلاً من ذلك تقدمة دقيق. على أنه في هذه الحالة، لا يوضع زيت أو بخور عليها لأنها ذبيحة خطية (ع١١؛ لاحظ تشابهها مع عد٥:١٥). أيضًا شعائر تقدمة الدقيق كانت تُجرى بنفس الطريقة كما في أي تقدمة دقيق نظامية (ع١٢)، ويأخذ الكهنة ما يزيد كنصيب نظامي لهم (ع١٣ب).

حيث أن تقدمة العلامة أو نصيب التذكار كانت توقد على المذبح، لذلك كان يجب أن تكون تقدمة الدقيق فطيرًا غير مخلوط بالعسل (لا٢:١١)، وكان على الكهنة أن يتناولوا التذكار كأنه كعك فطير (٦:١٦- ١٧). تحريم الخميرة والعسل ربما كان أفضل تفسير له هو ارتباطهم بالفساد الناتج عن التخمّر. ربما العسل لم يكن من النحل لكن بدلاً منه عصير الفواكه الحلو (انظر، ٢أخ٣١:٥؛ قا؛ Milgrom, ١٨٩-٩٠). أيضًا ممكن تتخمر وتختلط بالطبخ.

أحد استثناءات هذه المحرمات هو الباكورات (لا٢:١٢؛ قا؛ خر٣٤:٢٢، ٢٦؛ تث٢٦:١-١١) التي لم تكن تحرق على المذبح، لذلك كانت تتضمن خميرة (لا٢٣:١٧) وعسل (٢أخ٣١:٥). آخر في الرقائق المختمرة التي تشير كجزء من ذبيحة السلامة وذبيحة الشكر (لا٧:١٣-١٤)، منفصلة عن تقدمة الدقيق غير المختمر (ع١٢). تقدمة العلامة أو نصيب التذكار في الاستثناء كانت تُحرق على المذبح، لكن الرقائق غير الناضجة كان يجب أن تُجمع مع اللحم عند أكل وجبة ذبيحة السلامة، بالتالي لم يكن يُقدّم جزء منها على المذبح. كل ذلك كان مطلوب أن يعطى رغيف خبز كتقدمة للرب (ع١٤) كي يأكله الكهنة.

٩. المعنى الثالث لكلمة מִנְחָה هدية، عطية، بالتحديد هدية وعطية بين الناس. الشاهد الأول هو هدايا يعقوب لعيسو عندما عاد لكنعان بعد غيابه لفترة طويلة (تك٣٢:١٣، ١٨-٢١؛ ٣٣:١٠). استُخدمت الكلمة نفسها بمعنى هدايا يعقوب وأخوة يوسف، قبل أن يعرفوه (٤٣:١١، ١٥، ٢٥-٢٦). في كلتا الحالتين التقدمات كان هناك أمل بتحوّل الاستجابة السلبية المتوقعة من الشخص الذي يتلقى الهدية إلى استجابة إيجابية.

١صم١٠:٢٧ تعكس أنه على أحد الأشخاص تقديم هدايا لشخص محترم، خصوصًا من تثبّت ملكه (قا؛ ٢أخ١٧:٥ "فثبّت الرب المملكة في يده (أي، يهوشافاط) وقدّم كل يَهُوذَا هدايا ليهوشافاط وكان له غنى وكرامة بكثرة"). فقط الإشرار يرفضون أن يعملوا ذلك: "أما بنو بليعال فقالوا كيف يخلّصنا هذا (أي، شاول)؟ فاحتقروه ولو يقدّموا هدية. لكن شاول بقي صامتًا" (١صم١٠:٢٧). هذا التطبيق ممتد حتى إلى ما وراء الحدود السياسية. أناس من كل العالم أحضروا هدايا لسليمان (١مل١٠:٢٥؛ ٢أخ٩:٢٤). الملك الآرامي بن هدد، إرسل هدايا بيد حزائيل إلى أليشع من أجل أن يتنبأ ليعرف إذا كان سيبرأ من مرضه أم لا (٢مل٨:٨-٩؛ قا؛ ١صم٩:٧-٩ من أجل خلفية حول تقديم هدايا للأنبياء عند سؤالهم عن خدمة ما؛ انظر ١مل١٤:٣...). ملك بابل، مردوخ بن لادان (= مردوخ أبال إيدينا)، إرسل هدية إلى حزقيال بعد سماعه خبر شفائه من المرض (٢مل٢٠:١٢؛ إش٢٩:١). مز٤٥:١٢ يشير إلى هدايا الزواج من بنت صور إلى ملك إِسْرَائِيل (Craigie, 340-41).

١٠. أخيرًا، ممكن أن تشير أيضًا מִנְחָה إلى جزية مستحقة الدفع من ملك أو مدينة لأخرى. مثال، إرسل الإِسْرَائِيليون جزية إلى عجلون، ملك الموآبيين بيد إهود، رجل بنياميني أعسر (قض٣:١٥، ١٧-١٨؛ انظر مقارنة دراسة هذا المقطع في Anderson, 1987,

57-75). ضرب داود الموآبيين وأصبحوا يدفعون له جزية (٢صم٨:٢ =١أخ١٨:٢) بالإضافة إلى الآراميين (٢صم٨:٦ =٢أخ١٨:٦). ابنه سليمان كان يتلقى جزية من كل الشعوب حوله من الفرات إلى النيل (١مل٤:٢١؛ قا؛ مز٧٢:١٠، مزمور لسليمان). حسب ٢أخ١٧:١١ دفع الفلسطينيون جزية ليهوشافاط. هوشع ملك المملكة الشمالية دفع جزية ليهوشافاط (٢مل١٧:٣-٤). دفع الآراميون الجزية للملك عزّيا (٢أخ٢٦:٨)، أيضًا حزقيال استقبل جزية من عدة شعوب (٣٢:٢٣).

هو١٠:٦ مهم بشكل دقيق. تشير إلى الإله العجل في بيت إيفين (أي، بيت إيل) في المملكة الشمالية، يتنبأ النبي "وهو أيضًا يُجلب إلى أشور هديةً لملكٍ عدوٍ، يأخذ أفرايم خزيًا ويخجل إسْرَائِيل على صنمه الخشبيّ" (انظر Wolff, 171, 176؛ قا؛ هوشع و٢مل١٧:٣-٤ أعلى).

ب. ت ١. في الأبوكريفا الكلمة ي. προσφορά تشبه מִנְחָה، وتعني عادة تقدمات، مثلاً في سير٥٠:١٣-١٤ " كان جميع بني هارون في مجدهم. وتقدمة الرب (προσφορά) في أيديهم أمام كل جماعة إسْرَائِيل وكان هو عند إتمام خدمته على المذبح لتزيين تقدمة (προσφορά) العلي القدير. (RSV, Metzger, 195).

على أنه في بعض الحالات تستخدم الأبوكريفا προσφορά بشكل خاص للإشارة إلى تقدمة الدقيق. مثال، المقاربة في ٣٥:١-٢ تفترض هذا المعنى "من حفظ الشريعة فقد قدم ذبائح (προσφορά) كثيرة. من رعى الوصايا فقد ذبح ذبيحة الخلاص. ومن أقلع عن الإثم فقد ذبح ذبيحة الخطيئة وكفر ذنوبه.من قدّم السميذ (σεμίδαλις) فقد وفى بالشكر" (RSV, Metzger, 173). سير٣٨:٩-١١ أوضح أكثر: "يا بني إذا مرضت فلا تتهاون بل صلِّ إلى الرب فهو يشفيك. أقلع عن ذنوبك وقوّم أعمالك ونقِّ قلبك من كل خطيئة. قرّب رائحة مرضية وتذكار السميذ واستسمن التقدمة (σεμίδαλις) كأنك لست بكائن. (RSV, Metzger, 177).

٢. مخطوطات قمران تورد حوالي ٤٠ مرة كلمة מִנְחָה، معظمهم في مخطوطة الهيكل (٣٦مرة). ترد مرتين في نص حكم دمشق: "ولا إنسان يرسل أيّة تقدمة محرقة إلى المذبح، أو تقدم نباتية (מִנְחָה) أو بخور أو خشب، بيد شخص مفتون بأي شيء نجس، إذنًا له بتضييق المذبح. لأنه مكتوب، ذبيحة الشرير مكرهة، لكن صلاة الحق كتقدمة مقبولة (מִנְחַת רָצוֹן) (أم١٥:٨)" (ونص. 11:19, 21 حسب Vermes, 96). في الشاهد الأول تعني بوضوح تقدمة الدقيق، لكن الثاني مجازي. صلاة الحق (أي، الشخص النقي دينيًا في هذا النص) تعطي معنى مقبول מִנְחָה حسب تفسير حكم دمشق لأمثال١٥:٨ (تقول أم١٥:٨ "ذبيحة الإشرار مكرهة الرب وصلاة المستقيمين مرضاته"). بكلمات أخرى، تقديم التقدمات بشكل سليم هو ما يجعل الشخص محقًا.

ترد الكلمة מִנְחָה أيضًا مرتين في نج. (أي، دليل تنظيم أو حكم مجتمع)، في المرتين لها معنى مجازي "... صلاة التقدمة بحق يجب أن تكون رائحة مقبولة من المستقيمين وتهذيب للطريق كتقدمة إرادة حرة مبهجة (מִנְחַת רָצוֹן נְדָבָה)" (نج. 9:5)، وفي بداية الترنيمة الختامية الشهيرة "في بداية إشهر فصول السنة وفي الأيام المقدسة المحددة للتذكرة، في تلك الفصول سوف أباركه مع تقدمات (מִנְחָה) شفتيه" (نج. 10:8). الشاهد الأول يشير إلى إحدى طرق الحياة الجيدة كـ מִנְחָה مقدّمة لله، والثاني تقدّم التسبيح لله بطريقة مشابهة (قا؛ عب١٣:١٥-١٦ وفقرة ع. ج أسفل).

معظم الكلمات الواردة في مخطوطة الهيكل (11QT) تستخدم מִנְחָה للإشارة حصريًا إلى تقدمات الدقيق. مثال، أول ورود للكلمة في 11QT 11:11، التي تشير إلى "أول الثمار لأجل تقدمة القمح" (Yadin 2:45). إلا أنه في أحد النصوص تعني تقدمة في المعنى الأوسع، تشير إلى كل ذبيحة المساء (11QT ،מִנְחַת הָעֶרֶב 17:7; Yadin 2:74). إحدى المسائل التي تتطلب اهتمام خاص. حسب مخطوطة الهيكل، ذبيحة الخطية،ليست فقط تُحرق وذبيحة السلامة، تتطلب تقدمة دقيق وتقدمة خمر. هذه تختلف عن ع. ق نفسه (انظر بند٥) وفي الواقع عن التقليد اليهودي المتأخر (Yadin 1:143-46). مثال، تبعًا فصل لعيد المظال في مخطوطة الهيكل كان من الضروري تقديم "في اليوم الثالث أحد عشر ثورًا، حملان، أربعة عشر خروفًا وكبشًا ذكرًا من أجل ذبيحة الخطية وتقدماتهم النباتية وتقدمات الخمر، تبعًا لفريضة الثيران، الحملان، الخراف المذكرة، الكبش المذكر" (11QT 28:6-9; Yadin 2:124؛ في اختلاف مع عد٢٩:٢٠-٢٢).

ع. ج ١. إلى حد كبير الترجمة الشائعة للعبر. מִנְחָה في سب. هي الاسم. θυσία، ذبيحة، تقدمة، فعل التقدمة، بشكل خاص في النصوص التي تعني فيها كلمة מִנְחָה تقدمة دقيق. في حين تعني كلمة מִנְחָה، هدية، عطية؛ جزية، فإن الترجمة سب. المعيارية لكلمة δῶρον، هدية (١٩مرة في ع.ج). وهكذا، استخدام سب. يفترض أن ع.ج يدرك الاختلاف بين الاستخدام العامّي والديني للكلمة عبر. (يعني، تقدمة للرب بمعنى هدية، عطية أو جزية للاستخدام البشري) بشكل أسهل بكثير من الاختلاف بين أية تقدمة وخصوصًا تقدمة الدقيق.

٢. ترد الكلمة θυσία ٢٩مرة في ع. ج في ستة شواهد تشير إلى نصوص ع. ق محددة: (أ) مت٩:١٣ و١٢:٧ (انظر هو٦:٦، عبر. זֶבַח، ذبيحة، #٢٢٨٥)؛ (ب) أع٧:٤٢ (انظر عا٥:٢٥، عبر. מִנְחָה)؛ (ج)

عب١٠:٥، ٨ (انظرمز٤٠:٦)، عبر. זֶבַח مترجمة θυσία هنا؛ تترافق الكلمة מִנְחָה مع זֶבַח في هذا العدد، وهذا الشاهد الوحيد في ع. ج حيث عبر. מִנְחָה تترجم في ي. προσφορά، تقدمة؛ تقدمة دقيق، انظر أسفل)؛ (د) عب١١:٤ (انظر تك٣:٤-٥، عبر. מִנְחָה). ترد مرتين ككلمة مزدوجة مع تقدمة المحرقة، حيث يظهر أنها تشير بالتحديد إلى ذبائح غير مكتملة مقدّمة على المذبح (مر١٢:٣٣؛ لو١٣:١)، ليست التقدمات الحيوانية مقابل النباتية. في أماكن أخرى θυσία تشير إلى إتمام قانون الذبائح (لو٢:٢٤، مشيرًا إلى "زوجي يمام أو حمامتان صغيرتان")، احتفالات الأعياد (١كو١٠:١٨، "أليسَ الذين يأكلون الذبائح هم شركاء المذبح؟")، وذبائح الأوثان (أع٧:٤١، تشير إلى خلفية العجل الذهبي المزيف في خر٣٢).

تُستخدم نفس الكلمة في ع. ج عن ذبيحة المسيح على الصليب (أف٥:٢) والتكليف الكهنوتي لتقديم ذبائح عن الناس (عب٥:١؛ ٨:٣؛ ٩:٩؛ ١٠:١، ١١)، متضمنة المسيح الذي هو رئيس كهنتنا على رتبة ملكي صادق قدّم نفسه كذبيحة لأجلنا (٧:٢٧؛ ٩:٢٣، ٢٦؛ ١٠:١٢، ٢٦). ي. θυσία يمكن أن تشير أيضًا إلى التزام الحياة المسيحية مع الرب (رو١٢:١؛ ١بط٢:٥؛ قا؛ في٢:١٧ من أجل تقدمة الخمر، قا؛ عبر. נֶסֶךְ، تقدمة المشروب، #٥٨٢١)، الدعم المالي للآخرين في الخدمة (في٤:١٨)، والتقدمات والتسبيح والأعمال الصالحة لله (عب١٣:١٥-١٦).

٣. الكلمة ي. δῶρον، هبة تترجم عبر. מִנְחָה حوالي ٣٠مرة في سب. غالبًا عندما تشير الأخيرة إلى حضور شخص آخر: من يعقوب إلى لابان (تك٣٢:١٣-٢١؛ ٣٣:١٠)، من يعقوب وأخوته إلى يوسف (٤٣:١١-٢٦)، من الشعب لشاول (١صم١٠:٢٧)، من الأمم لسليمان (١مل١٠:٢٥ =٢أخ٩:٢٤)، من بنت صور إلى ملك إِسْرَائِيل (إش٣٩:١). استخدام δῶρον هذا موجود أيضًا في ع. ج في مت٢:١١ب "فتحوا كنوزهم وقدّموا له هدايا ذهبًا ولبانًا ومرًّا"؛ أف٢:٨ "لأنكم بالنعمة مخلّصون بالإيمان وذلك ليس منكم هو عطية الله"؛ رؤ١١:١٠ "ويشمت بهما الساكنون على الأرض ويتهللون ويرسلون هدايا بعضهم لبعض لأن هذين النبيين كانا قد عذّبا الساكنين على الأرض".

الكلمة ي. δῶρον، هبة، أيضًا تترجم نظاميًا عبر. מִנְחָה عندما تشير إلى الجزية السياسية (أي، نوع مخصص من العطايا التي لا تكون تطوعية). مثال، استخدمت عن الجزية من إهود لعجلون (قض٣:١٥-١٨)، من الموآبيين والآراميين لداود (٢أخ١٨:٢، ٦)، من الأمم لسليمان (١مل٤:٢١)، من يَهُوذَا والفلسطينيين ليهوشافاط (٢أخ١٧:٥، ١١)، من الأمونيين لعزّيا (٢٦:٨)، ومن ملوك ترشيش، الجزائر، شبا وسبأ إلى ملك إِسْرَائِيل (مز٧٢:١٠، لاحظ السياق) لا ترد الكلمة ي. δῶρον في ع.ج مع هذا المعنى بالتحديد.

٤. إش٦٦:٢٠ سب. "ويحضرون كل أخوتكم (أي إِسْرَائِيل) من كل الأمم تقدمة للرب (عبر. מִנְחָה = سب. δῶρον) على خيلٍ وبمركبات وبهوادج وبغال وهجن إلى جبلِ قدسي أورُشَلِيم قال الرب كما يحضر بنو إِسْرَائِيل تقدمةً (عبر. מִנְחָה) في إناء طاهر إلى بيت الرب". الاستخدام الأول في هذا العدد لكلمة מִנְחָה يعني الهدية، عطية لملوك في مقاطع وردت سابقًا، لكن الثاني يشير مجازيًا لشعب إِسْرَائِيل وهم يُحضرون إلى الرب في أرض الموعد. الورود الثاني لكلمة מִנְחָה يعني بوضوح تقدمة الدقيق، بالتالي المترجم سب. استبدلها بالتالي: "بنو إِسْرَائِيل يحضرون تقدماتهم (عبر. מִנְחָה = جمع. δῶρον وليس θυσία) لي مع مزامير إلى بيت الرب).

الاستبدال في الترجمة من δῶρον إلى θυσία في إش٦٦:٢٠ حيث تعني מִנְחָה تحديدًا تقدمة الدقيق إشارة إلى الاختلاف الشائع بين الكلمتين ي. في سب. النقطة الرئيسية هي حيث عبر. لها كلمة واحدة מִנְחָה، ي. لها اثنتان؛ δῶρον عندما عبر. מִנְחָה تعني تقدمة، لكن θυσία عندما تعني بالتحديد تقدمة دقيق (قا؛ لا٢:٤-١٥؛ ٦:١٤-١٥). أحيانًا تتحدان عندما δῶρον تستبدل عبر. קָרְבָּן تقدمة (δῶρον #٧٩٣٣؛ وهكذا، קָרְבָּן أوקָרְבָּן ترجمة طبيعية بمعنى تقدمة أكثر من تقدمة دقيق) إلى جانب أن θυσία تُستبدل بـ מִנְחָה عندما تعني بالتحديد تقدمة دقيق (انظر لا٢:١، "إذا قرّب أحد قربان تقدمة للرب"، حرفيًا؛ "تقدمة، تقدمة دقيق" في عبر. קָרְבָּן מִנְחָה = ي. δῶρον θυσίαν).

في مكان آخر في ع. ق، حيث تشير מִנְחָה إلى تقدمة لله بشكل عام (ليست بالتحديد تقدمة دقيق) تستخدم سب. (١أخ١٣:٢٩؛ ٢أخ٣٢:٢٣؛ الشاهد الأول ممكن أن يشير حصريًا إلى تقدمة الدقيق، لكن هذا يختلف في الشاهد الأخير). على أي حال، في تك٤، حيث ك.م.ع فيها كلمة מִנְחָה فقط، تستخدم سب. δῶρον لتقدمة قايين النباتية (ع٤ب) لكن θυσία لتقدمة هابيل الحيوانية (ع٣، ٥). المترجم حاول بوضوح أن يميّز بين النوعين من التقدمات، لكن يبدو بشكل مشابه في ضوء الدراسة السابقة أننا ربما نجد هنا δῶρον ككلمة عامة عن التقدمة، ليست بالتحديد تقدمة الدقيق، وθυσία ربما تعني ذبيحة (قا؛ استخدامها الشائع بدلاً من عبر. זֶבַח، ذبيحة عن عامة الشعب، #٢٢٨٥؛ انظر لا٣:١).

من أصل تسعة عشر مرة في ع. ج هناك ستة عشر مرة تشير فيها الكلمة δῶρον إلى هدايا أو تقدمات مقدَّمة

خصوصًا لله: (أ) التقدمات في هيكل أورُشَلِيم على مذبح المحرقة (مت٥:٢٣-٢٤؛ ٤:٨؛ ١٥:٥؛ ١٨:٢٣-١٩؛ مر١١:٧ بوضوح لكلمة Κορβᾶν، تستخدم بلفظ مختلف؛ قا؛ هدايا، ذبائح في عب٥:١؛ ٨:٣-٤؛ ٩:٩)؛ (ب) هدايا لبيت مال الهيكل (لو٢١:١، ٤) أو (ج) هدايا تقدّم لله في ع.ق (عب١١:٤، حيث تذكر بـ تك٤:٣-٥، قايين وهابيل). لا تعني أبدًا تقدمة الدقيق الخاصة.

٥. كلمة أخرى في ع. ج تستخدم بمعنى تقدمة هي προσφορά، تقدمة، ذبيحة، عطية؛ فعل التقدمة؛ تقدمة الدقيق (٩مرات في ع. ج؛ قا؛ الفعل προσφέρω، يقدّم، يُحضر). في سب. تترجم מִנְחָה مرة واحدة، "ذبيحة وقربان (NASB تقدمة جريش) لم تُسرّ، أذنيّ فتحت، محرقة وذبيحة خطية لم تطلب" (مز٤٠:٦؛ سب. ٣٩:٧).

في مكان آخر في ع. ج نفس الكلمة προσφορά تشير إلى: (أ) تقديم بولس قربان إيفاء لعهد النذير بعد اكتمال أيام التطهير (أع٢١:٢٦؛ ٢٤:١٧؛ قا؛ عد٦:١٣-٢١)؛ (ب) بكلام مجازي، إحضار بولس للأمم كتقدمة لله (رو١٥:١٦)؛ (ج) إحضار المسيح نفسه كتقدمة لله (أف٥:٢؛ عب١٠:١٠، ١٤)؛ (د) تقدمات ع. ق (عب١٠:٥، ٨؛ قا؛ مز٤٠:٦ أعلى)؛ (هـ) انقطاع التقدمات في ع. ق بسبب ذبيحة المسيح التي حققت الغفران بالكامل (عب١٠:١٨).

٦. في ع. ج الكلمة ي. μάννα (الكلمة عبر. מָן הוּא، "ما هذا؟" في خر١٦:١٥؛ قا؛ ع#٣١) تشير فقط إلى تقديم الخبز السماوي الذي أعطاه الله لإِسْرَائِيل في البرية (يو٦:٣١، ٤٩؛ عب٩:٤؛ رؤ٢:١٧). على أنه في سب. أحيانًا تترجم عبر. מִנְחָה بمعنى إما تقدمة دقيق بالتحديد (نح١٣:٩؛ إر١٧:٢٦؛ ٤١:٥؛ حز٤٥:٢٥؛ ٤٦:٥، ٧، ١١، ١٤، ١٥، ٢٠؛ دا٢:٤٦ [ت. ثيو. ي]) أو التقدمة بشكل عادي (ربما نح١٣:٩؛ دا٢:٤٦ [ت. ثيو. ي]).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*'ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:415-38; *TDNT*, 1965, 3:180-90; *TWAT* 4:987-1001; G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; idem, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; M. Dahood, "An Economic Text," *The Claremont Ras Shamra Tablets*, AnOr 48, 1971, 31-35; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; G. A. Herion, "Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer," *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman*, 1995, 52-65; H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)," *ABD*, 1992 5:886-91; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; B. M. Metzger (ed.), *The Oxford Annotated Apocrypha, Revised Standard Version*, 1965; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; N. H. Snaith, "Jeremiah XXXIII 18," *VT* 21, 1971, 620-22; idem, "Sacrifices in the Old Testament," *VT* 7, 1957, 308-17; F. A. Spina, "The 'Ground' for Cain's Rejection (Gen 4): *'adamah* in the Context of Gen 1-11," *ZAW* 104, 1992, 319-32; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1878, ET 1885; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; C. Westerman, *Genesis 12-36*, 1985; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermenia, 1974; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٤٩٧٢ מְנִי [*mᵉnî*]، مِناء #٤٩٤٨

4976	מִנִּית

מִנִּית [*minît* [1]]، أرز (#٤٩٧٦).

ع. ق ترد الكلمة مرتين (قض١١:٣٣؛ حز٢٧:١٧) وتُفهمان على أنهما أسماء خاصة. في قض١١:٣٣ يضرب يفتاح بني عمون من عروعير (اسم خاص بمدينة) إلى "مجيئك إلى مِنّيت" التي تظهر كمكان له هذا الاسم.

يطابق Y. Aharoni المكان مباشرة غرب ربّات عمّون (*Land of the Bible*, 1979, 265). في حز٢٧:١٧ الكلمة "حنطة" (בְּחִטֵּי) ترد بصيغة الجمع ويجب أن تُستخدم بارتباط مع الكلمة التي تليها؛ بالتالي الترجمة "حنطة الرز" تعطي معنى ضعيف، بينما اسم مكان تكون مناسبة أكثر.

حبة، شعير، جاورس/ الدّخن، أرز إلخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحَبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*biṣqālôn*] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [*bar* [3]] (حَبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (ساق الحَبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*andōḥ*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح،

#٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel [4]] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [mᵉlîlâ] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [môṣ] (قش، #٥١٦١)، ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannāg] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [śᵉ'ōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

4979	מנע

מנע [*mn'*]، قَلْ. يُمسك، يمنع، يُبعد؛ نِفْعَل. يُبعَد (#٤٩٧٩).

ش. أ. ق عرب. *mana'a* تعني منعَ، أعاق، أبعَدَ.

ع. ق ١. الكلمة **מָנַע** ("الإمساك") هي عكس "العطاء"، بمعنى أن شخصًا بإمكانه أن يعطي ولكن يمسك نفسه ولا يعطي. وردت ٢٩مرة موزّعة بين أنواع أدب القصص والنبوات والحكمة.

٢. في قصص ع. ق عندما يرد الفعل مع الاستخدام السلبي، تدل على شخص أو شيء. أكدت ثامار أن والدها داود لن يُمسك (**מָנַע**) عنها أن تتزوج بأخيها أمنون (٢صم١٣:١٣). قدّم أخاب طواعية أمام الشيوخ أنه لم يحجز أو يمنع عن (**מָנַע**) بنهدد، الملك السوري، لكن سمح له بالحصول على ممتلكاته (١مل٢٠:٧). على الجانب الإلهي، قيل عن الله أنه منع ثمرة البطن (تك٣٠:٢) وأنه منع مكافأة بلعام (عد٢٤:١١). بعيدًا عن العطايا، الله يمنع أو يحجز الناس عن فعل الشر (مثال، داود، ١صم٢٥:٢٦، ٣٤).

٣. في الكتابات النبوية عن المصائب، يصف عاموس الله أنه هو الذي يمنع (**מָנַע**) المطر (عا٤:٧؛ قا؛ إر٣:٣). أيضًا الحرمان لا ينتج بسبب توفير الله إنما بسبب خطية إسرائيل (إر٥:٢٥). على سبيل المثال، الله لم يمنع المنا (نح٩:٢٠) وأيضًا لن يمنع أي شيء صالح عن خاصته (مز٨٤:١١). على الجانب البشري، يؤكد إرميا ليوحانان بأنه سيقدم إعلان كامل عن كل ما يقوله الله (إر٤٢:٤).

٤. في الأدب الحكمي، مشورة أن يمنع المرء رجليه عن السير في مسلك الإشرار (أم١:١٥) وألا يمنع الخير عن أهله (٣:٢٧)، ولا التأديب عن الولد (٢٣:١٣)، أو الحنطة عن البيع لكي يرفع السعر (١١:٢٦). الشرير يمنع (**מָנַע**) (أي٢٠:١٣) ويمتنع عنه (مثلاً النور، أي٣٨:١٥). في الإدعاءات المشابهة لحكمة أسلوب أبيض –وأسود، يدّعي إليهو أن أيوب قد منع مصادر العيش عن الفقير (أي٢٢:٧)؛ يدافع أيوب أنه لم يفعل ذلك (٣١:١٦). الباحث عن الحكمة لم يمنع عنه الفرح ولم يحتجزه (جا٢:١٠).

ضبط، تحكّم، منع: ← אפק [*'pq* [2]] (كسب التحكم بالنفس، #٧٠٦)؛ ← חטם [*ḥṭm*] (يضبط نفسه [حسب التعريف المعجمي]، #٢٦٤١)؛ ← חשׂך [*ḥśk*] (يضبط، يمنع، #٣١٠٤)؛ ← מנע [*mn'*] (يمنع، #٤٩٧٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:222; *TWAT* 4:1001-6; M. Z. Kaddari, "A Syntactic and Semantic Description of *mn'* in Biblical Hebrew," *BethM* 23, 1977, 86-92 (Heb.).

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٤٩٨٠ מַנְעוּל [*man'ûl*] ترباس، #٥٨٣٥

٤٩٨١ מִנְעָל [*min'al*]، ترباس، #٥٨٣٥

٤٩٨٢ מִנְעָל [*min'al*]، أطايب، #٥٨٣٨

4983	מְנַעַנְעִים

מְנַעַנְעִים [*mᵉna'an'îm*]، آلات موسيقية تصدر صوت خشخشة؛ (فخارية) خشخشة (؟) (ترد١.؛ #٤٩٨٣؛ *HALAT* 570b).

ع. ق ترد هذه الكلمة في ٢صم٦:٥ تصوّر نقل داود للتابوت إلى أورُشَليم: "داود وكل بيت إسرَائيل احتفلوا أمام يهوه بكل أنواع الآلات الخشبية (قا؛ سب. 4QSam، ١أخ١٣:٨: محتفلين أمام الله بكل قدرتهم بالغناء)، بقيثارات صغيرة، بقيثارات كبيرة، بالدفوف، بالآلات التي تصدر صوت خشخشة (**מְנַעַנְעִים**؛ ١أخ١٣:٨ تُستبدل بـ **מְצִלְתַּיִם**، صنوج [مزدوجة]) وبالصنوج (**צֶלְצְלִים**؛ ١أخ١٣:٨ تُستبدل بـ **חֲצֹצְרוֹת**، أبواق)" (ترجمة المؤلف). فهم الكثيرون هذه الكلمة على أنها تشير إلى آلات معدنية. تبعًا لـ Bayer الاكتشافات المتعددة في إسرَائيل من آلات الخشخشة الفخارية، جعلت من الممكن أن كلمة **נוע** > **מְנַעַנְעִים**، هزة) تشير إلى هزازات من السيراميك.

آلات/ أدوات موسيقية: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلات موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [*hemyâ*] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [*hll* [3][?]] (يعزف على مزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [*hṣṣr*] (ينفخ بالبوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [*yôbēl*] (عول، #٣٤١٣)؛ ←

כִּנּוֹר [kinnôr] (قيثارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉna'an'îm] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel ²] (آلة رخي الأوتار، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على القيثارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב ['ûgāb] (مزمار؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prt] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll ¹] (جرس، اهتزاز، #٧٥٠٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، خفقة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tq'] (قيادة، هجوم، تصفيق أيادي، نفخ بوق، نخب، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 21; idem, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory*, 1963, Figs. 80-131f, k; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EncJud* 12, col. 564, Fig. 1c; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 69-70; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:444b-45a; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, cols. 1434-35; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 32; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," Figs. 450 and 451; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 20-21; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3227, Fig. 5; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 121; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 44-45, Figs. 12a, 12b, and 13; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032, 1039; G. Wallis, "Musik, Musikinstrumente," *BHH* 3, col. 1258, Fig. 9; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 42; E. Werner, "Muscial Instruments," *IDB* 3:471.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٤٩٨٤ מְנַקִּית [mᵉnaqqît]، وعاء، كوب، #٣٩٩٨

٤٩٨٥ מְנַשֶּׁה [mᵉnasseh]، منسّى منسّى

٤٩٨٧ מְנָת [mᵉnat]، نصيب، #٤٩٤٨، #٤٩٥٠

٤٩٨٨ מַס [mas]، ذوبان، انعدام، إحباط، #٥٠٢٢

4989 מַס

מַס [mas]، اسم. جزية، ضريبة، جهد قسري (#٤٩٨٩).

ش. أ. ق في أكد. الكلمة *massu*، عامل سخرة (قا؛ *CAD*, M/I, 327; *AHw*, 619; Held, 93-94 لمزيد من التفاصيل عن جهد الخدمة في Mesopotamia انظر (Evans, 20-26; Rainey, 192-95)، معروف في رسائل تل العمارنة (EA 365:14) وفي مكان آخر. بالرغم من أن عبر. *mesad hashavyahu* توجد ostracon قرب Yabneh-Yam لا تشير بصراحة إلى كلمة מַס مضمونها لا تفترض نوع مشابه من الفعالية. يحتوي النص على مطلب التماس أساسي لاسترجاع الثوب الذي أخذه حامله بالحرام منه من قبل مراقب قوة العمل آخر أقل أهمية. من الممكن أن يكون نوع عمل كاتب ostracon مهتمًا بطريقة ما بارتباط مع عمل سخرة (قا؛ Yeivin, 9). بينما لم يكن بالتأكيد عبد (قا؛ Yeivin, 8; Mendelsohn, 34 عكس ذلك، Naveh 139] رغم ذلك فإنه ممكن أن تؤسس على ترجمة غير دقيقة لأصل الـ Naveh المس. عبر. للكتابة])، مضمون ostracon يصف بقوة ظروف مجموعة العمل في إِسْرَائِيل القديم في القرن السابع ق.م ومن الممكن استخدامها كخلفية لدراسة عبر.

ع. ق ترد الكلمة ٢٣مرة في ع. ق وتشير إلى جهد إلزامي يخدم قوة فائقة. لا تبدو أنها تشير إلى شكل عبودية، على الرغم من أنها تفترض بأن دمج الكلمة מַס و עֶבֶד غالبًا يُفهم كحالة مشددة من عمل السخرة، قريب من ظروف العبودية (قا؛ Mendelsohn, 17; Haran, 163؛ عكس هذا التفسير انظر *TWAT* 4:1007 and Rainey, 191). تفسير آخر ممكن لـ מַס يشير إلى عمل مبتدئ ولا يشير إلى نوع من الحكم القيّم (قا؛ Wainwright, 138-39). الاستخدام الكتابي للاسم. يمكن تقسيمه إلى ثلاثة مستويات رئيسية: (١) מַס في ارتباط مع سكان أرض كنعان وخدمتهم لإِسْرَائِيل، (٢) מַס كارتباط بإِسْرَائِيل نفسها (داخليًا)، (٣) מַס بعلاقة مع الشعوب الأخرى (قا؛ *Neues Bibel Lexikon* 1:709).

١. ترد מַס ٩مرات بارتباط مع غزو كنعان وتسخير إِسْرَائِيل للكنعانيين لاحقًا. تث٢٠:١١ يؤذن بالإجراءات التي يجب أن تُعمل في ارتباط مع سكان المدينة التي تقبل عرض الاستسلام، حيث "كل الشعب" سيقوم "بعمل إلزامي" (NIV; NRSV). لو أن نفس المدينة لم تستسلم، فإنها سوف تُضرب بالسيف وتُدمَّر نهائيًا. في هذا السياق من المهم ملاحظة المقاربة الشديدة لكلمة מַס و עֶבֶד في النصف الثاني من الآية، حيث עֶבֶד لا تستخدم كجزء من مصطلح تقني، على الرغم من أنها تستخدم بالتأكيد في هذه الحالة. في سفر يشوع، الذي يصف بالأصل غزو الإِسْرَائِيليين لأرض كنعان (غزو: علم اللاهوت)، يوجد دلالتان لفشل إِسْرَائِيل في التدمير الكامل لسكان الأرض الذين أجبروا على القيام بأعمال شاقة (قا؛ يش١٦:١٠؛ ١٧:١٣). من النصوص نفسها يمكن أن يظهر أن هذه الحالة من المسائل لم تكن مصوّرة من الكاتب وحتى من الله نفسه تبعًا لتث٢٠:١٧ في يش١٦:١٠ ويش١٧:١٣ بينما تشير إلى

ظروف مشابهة، تستعمل في عبارات مختلفة للإشارة إلى عمل قسري، العبارة الاصطلاحية מַס עֹבֵד و מַס على التوالي. قض١:٢٨، ٣٠و ٣٣ تحتوي على دلالة مشابهة على عجز الإِسْرَائِيلِيين عن إتمام وصية الله في تث١٧:٢٠ في مناطق جغرافية محددة، مثل منطقة زبولون (١:٣٠) ونفتالي (١:٣٣). يتبعها بعض الملاحظات الإيجابية في ١:٣٥، حيث يوصف الجبل كحارس في يد بيت يوسف وحيث الساكن الأصلي يسخّر لعمل قسري. ١مل٢١:٩ (=٢أخ٨:٨) تأتي في نفس المستوى وتتضمن إعادة إظهار الظروف بعد غزو كنعان مع معلومات إضافية بأنهم سيُسخروا لعمل إلزامي من قِبل سليمان كجزء من برنامجه العمل الخاص بالشعوب. يمكن أن يُلاحظ أنه خلال الفترة التي تلي الغزو (تحت حكم يشوع والشيوخ الذين تبعوه) وخلال فترة القضاة حيث لم يكن هناك حاجة لبرنامج شكلي من الخدمة العملية الإلزامية للإِسْرَائِيلِيين. الإشارة الوحيدة لهذا النوع من الجزية يمكن إيجادها بالارتباط مع سكان كنعان الأصليين، الذين عاشوا فترة الغزو. وهكذا في هذا المظهر من تاريخ إِسْرَائِيل- على الأقل من نظرة كتّاب الأسفار- كان عمل الخدمة أو מַס جزءًا من النظام السياسي الاجتماعي المميز بين المنتصرين والمغلوبين ولا تتضمن الإِسْرَائِيلِيين الذين ولدوا فيما بعد.

٢. فقط مع تأسيس الملكية وتنظيماتها الاجتماعية المؤسسة الخاصة بعمل الخدمة للإِسْرَائِيلِيين. أول إشارة يمكن إيجادها في ٢صم٢٠:٢٤، في قائمة موظفي بلاط الملك داود، حيث أدورام (تترجمها سب. Adoniram، قا؛ ١مل٤:٦؛ ٥:١٤) المكلّف بالجزية. لا يوجد شرح أكثر حول مسؤوليته ومدى اتساع عمل التسخير هذا. ١مل٤:٦ تشير إلى شخص اسمه Adoram حيث من الممكن أن يكون غير أدورام، كرقيب على عمل التسخير خلال مُلك سليمان. مع مُلك سليمان أصبح عمل التسخير واقع قوي في حياة الإِسْرَائِيلِيين، يمكن تذكر تحذير صموئيل الديني في ١صم٨:١٠-١٨ فيما يتعلق بسياسة الملك وارتباطها بالضرائب والجزية. ١مل٥:١٣-١٤ تصف عمل الملك سليمان في هذا المجال وتشير إلى ٣٠٠٠٠ عامل سخّرهم "من كل إِسْرَائِيل" وكان عليهم العمل أربعة أشهر في السنة سنويًا. غير واضح فيما إذا كانت هذه الفترة نموذجية لعمل التسخير في إِسْرَائِيل أو أنها تنطبق على مشروع سليمان المحدد هذا. ١مل٩:١٥ ربما يطمح إلى تبرير برنامج العمل من خلال ربما بتسمية هيكل الرب في أول قائمة مشاريع سليمان البنائية، ثم قصره ومشاريعه الأخرى. تتضمن العبارة أيضًا إشارات إلى قصره والمشاريع الأخرى. يُذكر إشارتان أكثر ارتباطًا بنظام عمل التسخير خلال الحكم الملكي في ١مل١٢:١٨ (=٢أخ١٠:١٨) تُظهر أن كل إِسْرَائِيل رجموا وقتلوا أدونيرام Adoniram، يختلف عن أدورام Adoram، الذي كان مسؤولاً عن التسخير. شاهد سب. يستخدم أدونيرام بشكل مطابق في كل الإشارات التي تشير إلى هذه الوظيفة، داعمةً تفسير أن أدورام هو اسم مختصر لاسم أونيرام وتشير إلى أنه نفس الشخص (*ABD* 1:76). هذا الموضوع حصل عند انفصال إِسْرَائِيل عن يَهُوذَا.

٣. الاسم. מַס أيضًا يشير إلى ارتباط مع شعوب أخرى. خر١:١١ يصف سبب اضطهاد إِسْرَائِيل في مصر ويقدّم عذرًا أدبيًا ولاهوتيًا للخروج فيما بعد. جعل فرعون מִסִּים، رؤوساء عبيد (NIV) على بني إِسْرَائِيل. يبدو أن ترجمة NIV مُبررة في مشهد اهتمام المقطع والشرح اللاحق لتفكير الشعب الفعلي. إش٣١:٨ يصف مشهد سقوط أشور (ربما كنوع من التعزية للإِسْرَائِيلِيين الذين عانوا من الظلم من تلك القوة) والحقيقة أن الفتيان الذين بقوا على قيد الحياة (أي، أولئك الذين لم يُقتلوا بالسيف في ٣١:٨أ) وضعوا تحت عمل التسخير. مرا ١:١ تصف واقع سكان أورُشَلِيم بعد سقوط المدينة بيد البابليين في ٥٨٦ ق.م. تترجم NIV كلمة מַס إلى "عبد" (NRSV "خادم"، التي تبدو ضعيفة كتفسير لكلمة מַס)، على الرغم من إمكانية افتراض أن عمل السخرة كنتيجة للهزيمة كان أمرًا معروفًا ولم يكن من الضروري توريث العبودية فعليًا. هناك إشارة أخرى قصيرة لكلمة מַס كجزية في إس١٠:١، حيث تقول أن الملك الفارسي أحشويروش قد فرض ضريبة (أو جزية) في إرجاء إمبراطوريته. لا يوجد تفسير أكثر تحديد نوعية الضرائب المفروضة بالضبط.

٤. يوجد إشارتان مختلفتان في ع.ق بأنه من الصعب تصنيفهما تبعًا للأسلوب السابق. تك٤٩:١٥ في نبوة بأن سبط يسّاكر سوف يصير للجزية. أم١٢:٢٤ تُظهر أن أولئك الذين يعملون عملاً مُجهدًا سوف يسودون أما البليد والكسلان سوف يصبح للجزية، تتوافق مع النجاح مع جهد والفشل مع الكسل.

٥. في ملخص لما سبق يبدو أن كلمة מַס لم تكن رغبة الله لإِسْرَائِيل. بينما لا يوجد إشارات واضحة جدًا تُظهر التطبيق، لكن دورها في أثناء الانقسام السياسي بين إِسْرَائِيل ويَهُوذَا وثم دلالتها على سكان كنعان تظهر أنها تشير إلى النظرة السلبية لأعمال البناء (*Neues Bibel Lexikon,* 1:709-10) التي قام بها سليمان نفسه (١مل٩:١٥) يمكن تفسيرها كنوع من نقد كاتب السفر لهذه الممارسات. تبعًا للشواهد الكتابية العمل ليس أمرًا سيئًا، لكن على المرء أن يحترس من الاستغلال الذي يقود إلى صراع داخلي وعدم استقرار (قا؛ *TWAT* 4:1009).

ب. ت يرد الاسم. מַס في النصوص أرم. لفترة ما بين العهدين وما بعد الكتابات المقدسة ويُترجم إلى جباية، جزية، ضريبة، مثال في Genesis Rabbah فصل ٩٨

قا؛ Jastrow, 803).

ضريبة، عطية، تقديم، جزية: ← אֶשְׁכָּר [*'eškār*] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← יבל [*ybl*] (يحضر [هدية، جزية]، #٣٢٩٧)؛ ← מִדָּה [*middâ* [2]] (ضريبة، #٤٥٠١)؛ ← מַס [*mas*] (جزية، ضريبة، جهد قسري، #٤٩٨٩)؛ ← מַשָּׂא [*maśśā'* [2]] (حمل، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← מַשְׂאֵת [*maś'ēt*] (ضريبة، تقديم، #٥٣٦٨)؛ ← סֵבֶל [*sēbel*] (جهد قسري، عبء، #٦٠٢٣)؛ ← תְּרוּמָה [*t*ᵉ*rûmâ*] (جزية، ضريبة، #٩٥٥٦).

جهد، اضطراب، كدح: ← חִיל [*ḥîl* [1]] (يقع في جهد، يرتعد، #٢٦٥٥)؛ ← יגע [*yg'*] (تعب، #٣٣٣٣)؛ ← לאה [*l'h*] (يتعب، #٤٢٠٦)؛ ← מַסָּה [*massâ* [2]] (جزية، ضريبة، جهد قسري، #٤٩٨٨)؛ ← סבל [*sbl*] (يحمل، يتحمل عبء، #٦٠٢٢)؛ ← עבד [*'bd*] (يعمل، يخدم، يعبد، #٦٢٦٨)؛ ← עמל [*'ml*] (جهد، كدح، #٦٦٦١)؛ ← צָרָה [*ṣārâ* [1]] (بؤس، كرب، محنة، اضطراب، #٧٦٥٠).

البيبلوجرافيا

ABD 1:76; 6:338-40; *ISBE* 4:739-42; *TWAT* 4:1006-9; *TWOT* 1:516; N. Avigad, "The Chief of the Corvee," *IEJ* 30, 1980, 170-73; D. G. Evans, "The Incidence of Labour-Service in the Old Babylonian Period," *JAOS* 83, 1963, 20-26; M. Haran, "The Gibeonites, the Nethinim and the Sons of Solomon's Servants," *VT* 11, 1961, 159-69; M. Held, "The Root *zbl/sbl* in Akkadian, Ugaritic and Biblical Hebrew," *JAOS* 88, 1968, 90-96; M. Kleer and M. Krger, "Das gepfündete Gewand," *BN* 61, 1992, 38-50: I. Mendelsohn, "State Slavery in Ancient Palestine," *BASOR* 85, 1942, 14-17; idem, "On Corvée Labor in Ancient Canaan and Israel," *BASOR* 167, 1962, 31-35; J. Naveh, "A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.," *IEJ* 10, 1960, 129-39; A. F. Rainey, "Compulsory Labour-Gangs in Ancient Israel," *IEJ* 20, 1970, 191-202; J. A. Wainwright, "Zoser's Pyramid and Solomon's Temple," *ExpTim* 91, 1979-80, 137-40; S. Yeivin, "The Judicial Petition from Mezad Hashavyahu," *BO* 19, 1962, 3-10, pl. I.

جيرالد أي . كلنجبيل *Gerald A. Klingbeil*

٤٩٩٠ (מֵסַב [*mesab*]، دائرة، مائدة، حول)، #٦٠١٥

٤٩٩١ (מְסִבָּה [*m*ᵉ*sibbâ*]، حول)، #٦٠١٥

٤٩٩٣ (מַסְגֵּר [*masger* [1]]، تسييج، سجن، برج محصّن)، #٤٩٩٥

4994	מַסְגֵּר

מַסְגֵּר [*masger* [2]]، صانع معدن (#٤٩٩٤).

ع. ق يدل الاسم إلى إحدى المجموعات من القادة والصنّاع الماهرين الذين أخذوا في السبي (٢مل٢٤: ١٤، ١٦) هذه مقتبسة مرتين في إرميا لتقدّم سياق تاريخي (إر٢٤: ١؛ ٢٩: ٢). إنها تجمّع منفرد يفترض مجموعة من العاملين بالمعادن (Montgomery,558). مجموعة تتميّز عن كلمة מַסְגֵּר (#٣٠٩٣)؛ الأخيرة تعني حرفي يعمل بالخشب أو الحجر أو المعدن. التميّز لمجموعة غير واضح. تحاول الترجمات على اختلافها أن تربطها بـ מַסְגֵּר، إغلاق (#٦٠٣٧): ي. سجين، فولج.. مُغلِق (ربما فهمت كترصيع مجوهرات)، تر.. حارس بوابة (ربما صانع أقفال). على الأكثر الاسم. يربط بجذر منفصل في عرب. *sagara* التي تعني رفع حرارة الفرن. حيث أن المجموعة لها مركز في البلاط، ربما يشير التمييز إلى أولئك الذين يعملون بالجواهر، بحسب كلام Driver، من يعمل بالذهب (Driver, 116). يفترض Niditch أن كلمة סָגוּר، المستخدمة في وصف شغل الذهب (١مل٦: ٢٠-٢١؛ ٧: ٤٩-٥٠؛ ١٠: ٢١)، ربما تكون ذات علاقة (٥٦). هذه الدلائل تشير إلى مجموعة من الصنّاع الماهرين جدًا في عمل المعادن الثمينة.

ب. ت يستخدم تلم. كلمة صانع أقفال مجازيًا لتعني علماء.

معادن: ← אֲנָךְ [*'ᵃnāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*b*ᵉ*dîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*ḥel'â* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*ma'ᵃbeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*n*ᵉ*ḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*'ōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*p*ᵉ*lādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [*swr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣa'ᵃṣū'îm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שחט [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Linguistic and Textual Problems in Jeremiah," *JQR* 28, 1937, 116; J. A. Montgomery, *The Book of Kings*, 1951, 558; S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, HSM 30, 1980, 56.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

4995	מִסְגֶּרֶת

מִסְגֶּרֶת [*misgeret*]، اسم. حصن، برج، حافّة (المائدة)، قاعدة، (#٤٩٩٥)؛ מַסְגֵּר [*masger* [1]] اسم. تسييج، سجن، برج (#٤٩٩٣) > סָגַר [*sagar*]، بقعة مسوّرة (#٦٠٣٧).

ش. أ. ق الاسم. מַסְגֵּר موجود في أرم. القديمة (منحوتة Panammu) بالإضافة إلى أرم. الوسطى في برديات مصر.

ع. ق ١. يرد الاسم. מִסְגֶּרֶת ١٤مرة بمعنى حافة خشبية أو معدنية توضع على طاولة أو قاعدة أو حامل. المواضع الثلاثة الأخرى (في قصيدة داود، ٢صم٢٢:٤٦؛ مز١٨:٤٥؛ مي٧:١٧) تفيد معنى الإحاطة، لكن معناها غير واضح. ربما هي في صيغة الجمع من الاسم. מַסְגֵּר، برج حصين، نفس المعنى الوارد في منحوتة Panammuwa بـأرم.، أو ربما لها علاقة بمعنى حافّة. يترجم McCarter ٢صم٢٢:٤٦ "يأتون مقيّدين (חָגַר) بقيودهم" (1984, 455). ميخ٧:١٧ "يأتون مرتعدين (רָגַז)" بمعنى مطابق للنص المس. لمزمور١٨:٤٥[٤٦] (חָרַג) وغالبًا تُقتبس في ٢صم (كما في NIV). ممكن أن تشير إلى تموّج أو عجز قيد محدود. من ناحية أخرى، التشبيه الجزئي في ميخا للأفاعي يفترض نوعًا ما برج أو جحر هربوا منه بخوف ورعدة.

٢. الاسم. מַסְגֵּר في مواضع وروده الكتابية الثلاثة يُستخدم بمعنى مجازي. يفترض Dahood أنه في مز١٤٢:٧ يشير إلى سجن الهاوية، حيث لا يمكن حمد الله هناك (٤٢٨). الالتماس للانتشال من الهاوية يشكّل اختلاف خاص بالنسبة لناظم المزمور بأن الله هو ملجأه في أرض الأحياء (ع٥). في إش٢٤:٢٢ يشير إلى سجن خفي يُساق إليه الأشخاص المتمردون ويُحتجزوا "كتجمّع الارتفاع" (قوات الشر الفوق بشرية) (Gray, 423). في 1 En 10:4 البرج السري هو مكان احتجاز "الملائكة" الإشرار في أيام نوح (تك٦:١-٤) إلى وقت الدينونة الأخيرة. يُستخدم الاحتجاز في الجحيم المظلم بشكل رمزي في (٢بط٢:٤) و(يَهُوذا ٦). هذه المفاهيم لها سابقاتها في إشعياء. الإصحاحات ٢٤-٢٧ من إشعياء هي أجزاء واضحة المعالم الرؤيوية؛ ٢٤:١٨-٢٣ تشكّل جزء حيث تخرج الدينونة من كوّة في السماء وتسبب الفناء للأرض والمدينة (Millar, 34-38). الأعداد ٢١-٢٢ تشكّل علامة شعرية باستخدام كلمة يعاقب (פָּקַד)، التي تصف الدينونة النهائية بالرمي في الحفرة (من أجل كلمة مرادفة בּוֹר، حفرة، مع الهاوية، انظر إش١٤:١٥؛ مز٣٠:٣[٤]). استخدام מַסְגֵּר في إش٤٢:٧ هو دلالة على بيت السجن في الأسر (قا؛ אָסַר ٤٩:٩). إنها في سياق كون شعب العهد نورًا للأمم (ع٥-٩). يقتبس North مما قاله Muilenburg "إطلاق الأسرى من السجن لم يكن المقصود به التحرير من السبي لكن بالمعنى الروحي، تحرير الشعب من العبودية" (١١٣). يرد الاسم. بشكل مجازي في ع. ق ليشير إلى دينونة الموت والهاوية.

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [*ᵃsēpâ*] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [*'sr*] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [*kl'* [1]] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛← סגר [*sgr* [1]] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [*sōhar*] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [*'ṣr*] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography V," *Bib* 48, 1967, 421-38; G. B. Gray, *The Book of Isaiah*, 1912, 422-23; P. K. McCarter, *II Samuel*, 1984, 461-62, 472; W. R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, 1976, 34-38; C. R. North, *The Second Isaiah*, 1964, 110-13.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٤٩٩٦ (מַסַּד [*massad*]، أساس)، #٣٥٦٩
٤٩٩٧ (מִסְדְּרוֹן [*misderôn*]، رواق؟، مرحاض؟ [NIV رواق])، #١٢١٥

4998	מסה

מסה [*msh*]، هِفْعِيل. يذيب، يحلّ، يخفي، يتلاشى، يميع، ينقع/ يبلل (بالدموع)، يتلف، يتوعّد (#٤٩٩٨).

ش. أ. ق يرد الفعل في سريانية. مِند. يتخثر، خثرة، يفسد، يتحجّر؛ إثيوبية. *masawa*، يحل، يذيب، يميع؛ أرم. מְסָא، يتلاشى، يحل، يضمحل، يتخثّر؛ وتشير الكلمة *maswat* إلى لبن رائب، موجودة في عرب.

ع. ق ١. صيغة هِفْعِيل. مستخدمة في يش١٤:٨؛ تصف كيف أنه بعد العودة من استطلاعهم الأرض، الذين رافقوا كالب أضعفوا الإسرائيليين بجعل قلوبهم "تذوب من الخوف". على أن الفعل في الغالب قد تمّ تنقيحه إلى

הֵמַס (قا؛ تث١:٢٨؛ BHS; Soggin, 165)، هِفْعِيل. من كلمة מסס.

٢. يرد هِفْعِيل. في مز٦:٦[٧]، أول "مزامير التوبة" السبعة لوصف كيف حالة شخص تحت غضب الله، كيف يبلل ("يسبب انحلال"؛ C. A. and E. G. Briggs, 46) سريره بالدموع بسبب بليته الشديدة. من ناحيته، لا يعترف ناظم المزمور المتعب واليائس بخطيته أو يؤكد طهارته، لكن يلتمس شفاء وتعويض الله (Luther, cited by Kraus, 164) كي يعيد حضوره المريح والمقوّي ويستبدل دينونة الغضب بالرحمة والحنان. يقتبس Kirkpatrick (206-7) القول الربّي الذي تبعًا له أكثر ثلاثة أشكال فعّالة من التوسّل تُحدد بالدموع التي، دُرست، تتفوق على الصلاة الصامتة والصراخ المرتفع. المزمور الشخصي تقدّم بالتحديد تصوير الفعّالية للدموع كنمط من التدرّج إلى الله، بالنسبة لخاتمته بالتماس الانتصار وتحذير أولئك الذين يضايقوه ليكفّوا لأن الرب قد استجاب بقبول إلى صوت تضرعه وسوف يعودون ويُخزون فجأة (ع٩-١٠[١٠-١١]).

٣. أيضًا يُستخدم هِفْعِيل. في مز١٤٧:١٨ جزء من اتفاق بأن تمجيد قوة ونعمة ملك ورب الكون، الذي لا يتحكم بقوى التاريخ فقط، لكن أيضًا يقود ويصون الخليقة الطبيعية. أحد إيضاحات التنظيم الإلهي للعناصر هو الطريقة التي بها ابتكر يهوه، الكلمة القديرة (Stuhlmueller, 215) ليس فقط يخلق (ع١٦-١٧)، لكن أيضًا يصهر الثلج والصقيع (ع١٨).

٤. مرة أخرى هِفْعِيل. في مز٣٩:١١[١٢] (contra Buttenwieser, 550 الذي قال أن [תֶּ]תֶמֶס هي شكل ثاني للفعل מָסַס). هنا شخص في بؤس شديد، بسبب تجربة إلهية، يشبّه تأديب الله بسلب القوة من العث (וַתֶּמֶס כָּעָשׁ חֲמוּדוֹ، أفنيت مثل العث مشتهاه؛ قا؛ هو٥:١٢؛ أي١٣:٢٨). عند حدود صبره (مز ٣٩ :١٠، ١٣ [١١، ١٤]) ولم يستطع أن يكبح لسانه طويلاً (ع٣[٤])، يسجّل ناظم المزمور التماس ملتهب من أجل إنعاش واسترداد لإتّباع الله بالكامل، الذي عليه وحده يوضع الرجاء (ع٧[٨]). بالإشارة إلى إيمان إسْرَائِيل في فعّالية مغيّرة لهذه الصلاة، يقول Brueggemann (143): "عندما يكسر المتوسّل صمت الاستسلام، فإن الله أيضًا يكسر صمت اللافعّالية".

إذابة، انحلال: ← דּוֹנָג [dônāg] (شمع [استعارة للإذابة]، #١٨٨٠)؛ ← מוּג [mwg] (ذاب، تهاوى، ارتعش، فقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [mss] (يجبن، يذوب، يضعف، #٥٠٢٢)؛ ← מסה [msh] (ذاب، تبلل، #٤٩٩٨)؛ ← שׂיח [šyḥ] (يتلاشى، يختفي، #٨٨٦٣).

البيبلوجرافيا

W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology Against Idolatry and Ideology*, 1988; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 1960; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; J. A. Soggin, *Joshua: A Commentary*, 1972; C. Stuhlmueller, *Psalms 2 (Psalms 73-150)*, 1985.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٤٩٩٩ (מַסָּה [*massâ*[1]]، إغواء، تجربة)، #٥٨١٤

٥٠٠٠ (מַסָּה [*massâ*[2]]، كآبة، قنوط)، #٥٠٢٢

٥٠٠١ (מַסָּה [*massâ*[3]]، ماشح)، ماشح

5003 מַסְוֶה

מַסְוֶה [*masweh*]، اسم. وشاح (#٥٠٠٣).

ع. ق المشابهات اللفظية والاشتقاقات المقترحة كلها مشكوك به. لمعان وجه موسى كان شديدًا جدًا لدرجة أنه غطاه بوشاح (خر٣٤:٣٣-٣٥). ارتداه بعد نزوله من جبل سيناء، لكنه خلعه حالما دخل إلى محضر الرب (قا؛ ٢كو٣:١٣).

حجاب: ← דֹּק [*dōq*] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [*ḥebyôn / ḥibbāyôn*] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [*miṭpaḥat*] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [*masweh*] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [*massēkâ*[2]] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [*mispāḥâ*] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [*ṣammâ*] (حجاب، #٧٠٣٩) ← צָעִיף [*ṣā'îp*] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [*rᵉdîd*] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [*rᵉ'ālâ*] (برقع، #٨٣٠٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

5004 מְסוּכָה

מְסוּכָה [*mᵉsûkâ*]، سياج شوك (#٥٠٠٤)؛ < סוּךְ [*sûk*[1]]، يهيّج، يثير (#٦٠٥٦) أو / סכך (שׂכך / סָכַךְ) שׂכך، يستر، يحتجز (*HALAT* 572، #٦١١٤، #٨٥٠٣). מְשׂוּכָה (*mᵉsûkkâ*؛ فقط إش٥:٥) بديل من מְשׂוּכָה (*mᵉsûkâ*، فقط في أم١٥:١٩)، اسم. سياج شوك (*HALAT* 605، #٥٣٧٢/ #٥٣٧٩).

ع. ق ١. الكلمة מְסוּכָה، سياج شوك، مستخدمة فقط

في ميخا٧:٤. هنا ميخا يرثي بأن الأفضل من بين شعب الله ليسوا أحسن من سياج الشوك (|| חֵדֶק).

٢. ترد الكلمة מְסוּכָה في إش٥:٥، في وصف السياج حول الكرم (NIV). أم١٥:١٩ تظهر الفرق بين الرجل المستقيم الذي يشبه طريقه منهج سير، والرجل الكسلان الذي يشبه سياج من الشوك (מְשֻׂכַת חָדֶק؛ NIV حاجز من الشوك).

ب. ت ما بعد التوراتية وجدت الكلمة في عبر. ما بعد الكتابات المقدسة. (*t. Ohol.* 18.12).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشّوك، شوكة: ← אָטָד [*ʾāṭād* 1] (شجيرة من الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* 2] [شوكة موخزة، #١٨٢٣] ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٠٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* 1] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*mesûkâ*] (وشيج من الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*naʿăṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*seneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צְאֱלִים [*ṣeʾĕlîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣenînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* 1] (شجيرة من الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة من القُراص، #٧٨٥٣) ← שַׂךְ [*śēk*] (شوكة، شطية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר 1 [*šāmîr* 1] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:620; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 164.

كي. يونجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٥٠٠٥ מַסָּה ([*massah*]، اختياريًا؟)، #٥٨١٥

5007 מסך

מסך [*msk*]، قل، مزجَ (#٥٠٠٧)؛ מִמְסָךְ [*mimsak*]، اسم، وعاء مزج (#٤٩٣٢)؛ מֶסֶךְ [*mesek*]، اسم، خليط من القطع (#٥٠٠٨).

ش. أ. ق أوغا. *msk*، مزجَ؛ عرب. *mas/zaga*.

ع. ق ١. للفعل מָסַךְ هناك عدة استخدامات. (أ) توصف مزج النبيذ أو أي مرطب مع العسل أو البهارات، حيث בָּלַל (#١١٧٦) تشير إلى مزج الزيت بمواد التقدمة. يرد ضمن "وحي الويلات" في إش٥:٢٢، في توبيخ أولئك يمزجون المشروبات المسكرة وثم يعيقون العدالة (قا؛ أم٣١:٤، ٥). من يفعل مثل هذا العمل مرفوض من التوراة.

(ب) تُستخدم מָסַךְ مجازيًا، الحكمة تنادي ناقص الفهم كي يشرب من خمرها الممزوجة كي ينال حكمه (أم٩:٢، ٥). ربما تعطي أيضًا معنى تدفق. يسكب الله "روح غيّ" (NIV) تضل مصر (إش١٩:١٤).

(ج) يستخدم الفعل في مز١٠٢:٩[١٠]، مرثاة، يكتب ناظم المزمور عن عذابه الشديد "مزجت شرابي بدموع" (NIV).

٢. الاسم. מֶסֶךְ مستخدم مجازيًا لوصف قضاء الله في مز٧٥:٨.

٣. الاسم. מִמְסָךְ، وعاء مزج، موجود في أم٢٣:٣٠ وإش٦٥:١١. أم٢٣:٣٠ تحذّر من الاسراف في شرب النبيذ. الذي يأتي "بحثًا عن أواني مزج" (لأجل نبيذ أكثر) دون منافسة. مثل شخص يفقد التواصل مع الواقع وممكن أن يُدمّر نفسه أو يتبلّد أو يشعر بألم حقيقي يمكن أن يكون أذى جسدي. نص إشعياء متضمَّن في وحي مزيج من البركة واللعنة. "أولئك الذين يملؤن أواني مزج للسعد الأصغر (معبود)" مدانون لأنهم تخلوا عن إله إِسْرَائِيل لكي يعبدوا إله آخر.

مزج، خليط، مزيج: ← בלל [*bll* 1] (يُبهم، يمزج، #١١٧٦)؛ ← כִּלְאַיִם [*kilʾayim*] (نوعان، #٣٩٧٧)؛ ← מסך [*msk*] (مزجَ، #٥٠٠٧)؛ ← ערב [*ʿrb* 2] (يترافق مع، يختلط بـ، يُخلط مع، #٦٨٤٣)؛ ← רבך [*rbk*] (هائج، ممتزج، #٨٠٥٧)؛ ← רקח [*rqḥ*] (يمزج، يخلط، #٨٣٧٩).

ويلما أي. بايلي *Wilma A. Bailey*

٥٠٠٨ (מֶסֶךְ [*mesek*]، مزيج)، #٥٠٠٧

٥٠٠٩ (מָסָךְ [*masak*]، غطاء، ساتر، ترس)، #٦١١٤

٥٠١٠ (מְסֻכָּה [*mesukâ*]، غطاء)، #٦١١٤

5011 מַסֵּכָה

מַסֵּכָה [*masseka* 1]، נֶסֶךְ (*nesek* 2) = מַסֵּכָה في إش٤١:٢٩؛ ٤٨:٥؛ إر١٠:١٤=٥١:١٧)، اسم. تمثال مسبوك، أو طلي ذهب/ فضة (#٥٠١١، #٥٨٢٢)؛ عادة = تقدمة الخمر؛ في تث١١:٨ فقط. الشكل * נָסִיךְ (*nasîk* 1، #٥٨١٦) تشير إلى معدن؛ > נָסַךְ (*nasak* 1)، يفيض، يكرّس، إما سكب أو طلاء (بمعدن)، بيعِّل. يسيل (الماء)؛ هِفعِيل. يفيض، يقدّم (مشاريب) (#٥٨١٨).

ش. أ. ق عندما تستخدم נֶסֶךְ كإشارة إلى تقدمة الخمر ربما تعني "انهمار" لكن معناها بخصوص العمل بالمعادن فغير مؤكد. يناقش Dohmen (*TWAT*) أنه في السامية الغربية الكلمة تعني دكان الحدّاد أو سطح مصنوع أكثر من

قالب مسبوك (TWAT 4:1009). في إش٤٠:١٩-٢٠، لو كانت المقطوعة الشعرية في توازي، فإن تعبير a נָסַךְ פֶּסֶל، يشير إلى العمل في صياغة الذهب بطلاء مادة ما مع الذهب. انظر إش٤٤:١٠، ١٢ حيث يفترض تطريق المعادن أكثر من السبائك.

ع. ق ١. الاسم. מַסֵּכָה، تمثال مسبوك، يُستخدم مرارًا لأجل تعريف أقرب للكلمات الأخرى. يستخدم جزئيًا مع פֶּסֶל، إما بضمّهما (hendiadys) "פֶּסֶל וּמַסֵּכָה" (تث٢٧:١٥؛ قض١٧-١٨؛ نح١:١٤)، أو بشكل متوازي، حيث أحداهما ترد في سطر من قصيدة، الأخرى في الذي يليه (إش٣٠:٢٢؛ حب٢:١٨؛ قا؛ عجل، مز١٠٦:١٩). ترد الكلمة مع الأخرى في تضاد: إله الـ מַסֵּכָה (خر٣٤:١٧؛ لا١٩:٤؛ قا؛ آلهة الذهب، خر٣٢:٣١)؛ تماثيل (צַלְמֵי) من מַסֵּכָה (عد٣٣:٥٢)؛ عجل من (خر٣٢:٤، ٨؛ تث٩:١٢ [מַסֵּכָה]، ١٦ [עֵגֶל מַסֵּכָה]؛ نح٩:١٨).

٢. في حب٢:١٨ تُحدد الصورة بـ פֶּסֶל وמַסֵּכָה في الجزء الشعري البديل في ع١٩ يقول بالتحديد أنه مسبوك حجر أو خشب مطلي بالفضة أو الذهب (٢مل١٧:١٦؛ إش٤٢:١٧؛ هو١٣:٢).

الوثنية: ← אֱלִיל [ʾᵉlîl] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [ʾᵃšērâ] (أداة زراعية خشبية، قطب، صلاح، #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [kᵉmôš] (كاموش [إله الموأبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [masseka ¹] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [* ʿāṣāb] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿaštōret] (عشتاروت، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer ²] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [tᵉrāpîm] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← الوثنية: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 4:1009-15; 5:488-93; T. Jacobsen, "The Graven Image," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 15-32; W. M. W. Roth, "For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18)," *CBQ* 37, 1975, 20-47.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

5012	מַסֵּכָה

מַסֵּכָה [masseka ²]، اسم. وشاح، ملاءة، بطانية (#٥٠١٢)؛ > נָסַךְ [nasak ²]، قَلْ. نسجَ؛ نِفعَل. يضفر (#٥٨١٩).

ع. ق فقط في إشعياء يُستخدم هذا الاسم. (٧:٢٥؛ ٢٠:٢٨)، هو من الجذر סָכַךְ، ينسج؛ ومن الشكل סָכַךְ، ينسج، يضفر (#٦١١٥). في إش٢٥:٧ מַסֵּכָה كلمة مشابهة وموازية للكلمة לוֹט، كفن (#٤٢٨٧). في إش٢٨:٢٠ الاسم يتوازى مع מַצָּע، سرير (#٥٢٠١). ولا واحدة من هذه الكلمات يشير بالضرورة إلى מַסֵּכָה كشيء خاص بالملابس. العبارة "والغطاء الذي يغطي كل الأمم" (٢٥:٧) تبقى غامضة (Oswalt, *Isaiah:* *Chapters 1-39*, 457, n. 9).

حجاب: ← דֹּק [dōq] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [miṭpaḥat] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [masseka ²] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [ṣammâ] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [ṣāʿîp] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [rᵉdîd] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [rᵉʿālâ] (برقع، #٨٣٠٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

5014	מִסְכֵּן

מִסְכֵּן [misken]، إنسان فقير (#٥٠١٤)؛ מִסְכֵּנֻת [miskenut]، فقر (#٥٠١٧).

ش. أ. ق المشابهات الواردة في *HALAT* موجودة في سامر.. *meskin* وسريانية. وعرب. مسكين، تعني رجل فقير، مريض. *TWOT* 1:517 تفترض أنه ربما كانت هذه الكلمة دخيلة وتشير إلى أكد. *muskenu*.

ع. ق ١. ترد מִסְכֵּן فقط ٤مرات في ع. ق، كلها في سفر الجامعة، حيث تدل على "رجل فقير" (NIV). في جا٤:١٣ نرى فتى فقير (سب. πένης). ربما يكون لها حدث تاريخي (Scott, 225)، ربما حكمة شخصية، يعلق الكاتب أن تكون شاب فقير ولكن حكيمٍ أفضل من ملك شيخ ولكن غبي، الذي لا يعرف كيف يُحذر بعد. الآية التالية تفترض أن الشاب يمكن أن يرث ملكا، ويستقبل المديح (ع١٥)، لكن في وقت يخسر أيضًا الشعبية (ع١٦ب). أيضًا باطل في الحياة (ع١٦ج) هذا ما يكتبه الحكيم. بالنسبة لما ذكر في ع١٤، حيث يقرأ (الفتيان، مثل NIV) ربما يأتي من السجن أو يولد في فقر (רָשׁ). ربما أساس التباين هو مجالات للفقر. الأول الفقر كنتيجة للإثم (ربما الإشارة هي حبس المديون) والثاني هو الفقر كنتيجة للولادة بفقر. في هذا الشاهد الفتى قادر على ترك عار الفقر خلفه والارتفاع إلى مرتبة الشرف، كملك. لكن يُظهر الحكيم أن الشرف والصيت قصيرا الأمد. كلام الحكيم هذا يواجه القارئ كي ينظر إلى أبعد من قيم المجتمع البشري إلى قيم الله، الذي

هو قاضي البشر (جا١٢:١٤).

٢. في جا٩:١٣-١٦، ترد מִסְכֵּן ٣مرات في إشارة إلى الحكمة ولكن الرجل فقير، الذي حكمته خلصت المدينة (ع١٥أ)، أيضًا الذي يُنسى بسرعة (ع١٥ب)، هذا دفع الحكمة لأن تقول بأن الحكمة خير من القوة، "أما حكمة المسكين فمُحتقرة" (ع١٦). مع بصيرة واضحة يرجع الحكيم الحجاب الاجتماعي للمجتمع لفضح التحيّز الواضح ضد الفقير. لا يهم ما قد أدركوه، واقع فقرهم جعلهم مغمورون ومنسيُّون. بعكس الأغنياء. الجانب اللاهوتي لـ מִסְכֵּן هو للتذكير بأحد أمرين أن استحسان البشر زائل بالإضافة للميل، واضح استمراره اليوم، إلى قيم العالم في مجالات موقعهم الاقتصادي وليس بمجال قدراتهم. وهكذا، كمثال، أطفال الفقراء اجتماعيًا واقتصاديًا محكوم عليهم أن يكون أقل من نظرائهم في الشرفاء الأغنياء.

٣. يوجد كلمة ذات صلة في تث٨:٩، التي في الحديث عن أرض الموعد وثرواتها (ع٧-٩)، تُظهر بأنه لن يكون هناك قلّة (מִסְכֵּנֻת [#٥٠١٧]، تُستخدم هنا فقط) في الخبز. على أن الوعد مشروط (انظر ع٦) بطاعة شريعة الله. المبدأ الكتابي الأساسي يظهر هنا، أنه عندما يتحوّل المجتمع عن الله، فإن الفقر يكون أحد العواقب. إلا أن إلقاء لوم حالة الفقر يمكن أن يعزى أيضًا لمبدأ كتابي آخر بأن الفقر غالبًا هو عاقبة الاضطهاد والظلم (إش١٠:١-٢)، تستخدم كلمات דַּל [#١٩٢٤] وעָנִי [#٦٧١٤]).

ب. ت يستخدم الأدب الربّاني מִסְכֵּן لتعطي بعض المعاني حول الرجل الفقير والفقر (انظر Y. Peah حول أم٣٢:٧ وتر. تث١٥:١١).

ع. ج يستخدم بولس فكرة شهادة المؤمنين الذين أتوا من مجتمعات فقيرة ويقول "اختار الله جُهّال العالم ليخزي الحكماء... ضعفاء العالم ليخزي الأقوياء" (اكو١:٢٦-٢٨). وهكذا، يستقبل الله كل المجد بسبب ما فعله (ع٢٩-٣١) حيث "من افتخر فليفتخر للرب" (قا؛ إر٩:٢٣-٢٤).

فقير، كنسحق، معوز: ← אֶבְיוֹן [ʾebyôn] (فقير، معوز، #٣٦)؛ ← דכא [dkʾ] (يسحق، يكون مسحوقًا، #١٩١٧)؛ ← דַּל [dal [2]] (هزيل، ضعيف الحيلة، حقير، مكتئب، #١٩٢٤) ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠) ← מוך [mwk] (محبط، يفتقر، #٤٥٧٥) ← מִסְכֵּן [miskēn] (رجل مسكين، #٥٠١٤) ← עָנָו ,עָנִי [ʿānāw] (فقير، ذليل، #٦٧٠٥) ← עָנִי [ʿānî] (يتواضع، #٦٧١٤) ← צנע [ṣnʿ] (يكون متواضع، يتواضع، #٧٥٧٠) ← רוש [rwš] (يصبح فقير، مسحوقًا، #٨١٣٣).

البيبلوجرافيا

The Man and His World 1968, 243; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, AB, 1965; *TDNT* 6:319-25.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

5016 מִסְכְּנוֹת

מִסְכְּנוֹת [miskᵉnôt]، مخازن، تجهيزات، غرف تخزين، مستودعات (#٥٠١٦).

ش. أ. ق قا؛ أكد. *miskantu / miskattu*، مستودع ذخيرة، مستودع (*CAD* M, Part 1, 375-6) وعرب. *maskin*، مسكن، وممكن *mahazin*، مخزن (انظر لمحة كتاب *JSS* 11, 1966, 125).

ع. ق **١.** فقط في خر١:١١ מִסְכְּנוֹת تشير إلى مدن مخازن بناها العبرانيون في مصر لفرعون. هنا الإشارة تشبه "مدن مدعومة لتزويد وتخزين من أجل أغراض عسكرية بشكل خاص" (Greenberg, 23 n.2).

٢. بنى سليمان مدنًا مشابهة كجزء من توسيع وتدعيم الأجزاء الشمالية والجنوبية من مملكته (١مل٩:١٩[=٢أخ٨:٦]؛ ٢أخ٨:٤) كما فعل ملكان آخران في يَهُوذَا يهوشافاط (٢أخ١٧:١٢) وحزقيا (٢أخ٣٢:٢٨). امتُدح هذان الملكان الأخيرّان على تقواهما ولا يوجد نقد صريح لـ *hybris* لكل بناء بشكل خاص يهوشافاط، الذي عومل برنامجه البنائي بشكل سريع. لاحظ أحد الكتّاب بأن حكم حزقيّا في ٢أخ٣٢:٢٧-٣٠ "يعطي إحساس بالرفاهية ليس فقط بالإشارة إلى النصوص لكن أيضًا بوضع قائمة دقيقة من العبارات.... هذه الوفرة أيضًا تظهر بتكرار كلمات (كثيرة) و(جدًا)" (Japhet, 994).

٣. عندما تكون المدينة تحت حصار العدو، تكون مستودعاتها هدف رئيسي للمهاجم (٢أخ١٦:٤). حال الاستيلاء عليها يحرم الشعب منها في حين توفر للمهاجم كميات غزيرة من الطعام.

مستودع، خزانة: ← אָסָם [ʾāsām] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [ʾāsōp] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [ʾṣr] (يُكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [gizbār] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [genez [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [ganzak] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [ḥsn] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [kms] (خزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [maṭmôn] (كنز مخفي)، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [miskᵉnôt] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [nᵉkōt] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [niškâ] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [ṣpn] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:625; U. Cassuto, *Commentary on Exodus*, 1967, 10-11; M. Greenberg, *Understanding Exodus*, 1969; S. Japhet, *I and II Chronicles*, OTL, 1993; D.

B. Redford, "Exodus I 11," *VT* 13, 1963, 401-18, esp. 413-14.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٥٠١٧ (מִסְכֵּנֻת [*miskenut*]، فقر)، #٥٠١٤

5019 מְסִלָּה

מְסִלָּה [*mᵉsillâ* ²]، اسم. طريق عام، درب (#٥٠١٩)؛ מַסְלוּל [*maslûl*]، اسم. طريق عام (مشابهة لفظا في إش٣٥:٨) (#٥٠٢٠)؛ فعل دلالي. סָלַל [*salal* ²]، قَلْ. يرفع، يبني طريق عام، يكدّس؛ بيلبعَل. تبجيل، معانقة؛ هِتبُوعلِيل. يسلك بغطرسة (#٦١٤٨).

ش. أ. ق أكد. مشابهة لفظًا- *sulû* (*CAD* 15:370-71)، بمعنى طريق أو درب، نادرًا ترد مع فوارق مجازية. إنها كلمة نظامية مستخدمة لوصف طريق موكب مردوخ في بابل.

ع. ق ١. يُستخدم الشكل الفعلي للحديث بأسلوب رمزي. وهكذا فرعون "يزداد كبرياءًا" (خر٩:١٧)، وأعداء أيوب ازدادوا في استمرار هجومهم ضده (أي١٩:١٢؛ ٣٠:١٢). طريق (אֹרַח) المستقيمين منهج رفيع (أم١٥:١٩). أيضًا تطلع الأنبياء إلى اليوم الأخير حيث سيسير فيه شعب الله لإعداد الطريق (إش٥٧:١٤؛ ٦٢:١٠). غالبًا في الماضي، إلا أنهم سلكوا في شُعب (דֶּרֶךְ) وليس في الطريق الأساسي (إر١٨:١٥).

٢. الاسم. מְסִלָּה، بالرغم من الاستخدام العادي كدلالة على طريق لفظي، ترد على الأقل مرتين مجازًا عن الحياة الروحية. يتكلم ناظم المزمور عن الأشخاص المباركين "طرق بيتك [صهيون] في قلوبهم" (مز٨٤:٥)، تعبير مفترض عن الاندفاع باتجاه أمور الله. بشكل مشابه، يُقال أن طريق المستقيم هو الحيدان عن الشر، حافظ نفسه حافظ طريقه (דֶּרֶךְ) (أم١٦:١٧).

سبيل، طريق: ← ארח [*ʾrḥ* ¹] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← דֶּרֶךְ [*derek*] (سبيل، مسافة، رحلة، طريقة، #٢٠٠٦)؛ ← מַדְרֵגָה [*madrēgâ*] (طريق منحدر، #٤٥٣٣)؛ ← מְסִלָּה [*mᵉsillâ* ²] (طريق عام، #٥٠١٩)؛ ← מַעְגָּל [*maʿgāl* ²] (درب، #٥٠٤٧)؛ ← מִשְׁעוֹל [*mišʿôl*] (طريق أجوف، #٥٤٦٩)؛ ← נָתִיב [*nātîb*] (طريق، #٥٩٨٥)؛ ← פלס [*pls* ¹] (طريق واضح، يصنع طريقا، #٧١٤٢)؛ ← שְׁבִיל [*šᵉbîl*] (سبيل، #٨٦٦٦)؛ ← שְׁפִי [*šᵉpî* ¹] (درب، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:867-72.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٥٠٢٠ (מַסְלוּל [*maslûl*]، طريق)، #٥٠١٩

٥٠٢١ (מַסְמֵר [*masmer*]، مسمار)، #٦١٦٩

5022 מסס

מסס [*mss*]، قَلْ. حلَّ، صهرَ، فقدَ شجاعة القلب، يأسَ؛ نِفْعَل. يصهر، يحل، يصبح مائعًا، يغمى عليه، يذبل، يضعف أو يخاف، يُفقد؛ هِفْعِيل. يُذيب، يُرعب (#٥٠٢٢)؛ מַס [*mas*]، صفة. ذائب، ساقط، منهار، يائس، مُحبط، مكتئب، موهن، كئيب، مثبَّط (مشابهة لفظا، #٤٩٨٨)؛ מַסָּה [*massâ* ²]، اسم. كآبة، يأس (مشابهة لفظا، #٥٠٠٠)؛ תֶּמֶס [*temes*]، اسم. انحلال، إرهاق (#٩٤٦٨).

ش. أ. ق في أرم. מסס تعني إغماء. في عرب. *massa* حل، أذاب.

ع. ق ١. يستخدم الفعل عن ذوبان القلب في الألم أو الرعب. كلمة قلب التي ترد ٦٠٠مرة لها طيف عريض من المعاني التي تتعلق بالجسد، العواطف والجو الفكري بشكل رئيسي، كلها مع الإرادة (Wolff, 40-55). ما يُعزى حديثًا إلى المشاعر والمزاج، يصوّره العبرانيون في كلمات خاصة بالانفعالات القلبية. بالتالي الفشل في الشجاعة يصوَّر بارتجاف القلب، إغماء، إذابة، ينحرف إلى الماء، يغادر، يذهب، يسقط لأسفل.

(أ) يرد الفعل في قَلْ. مشيرًا إلى إرهاق الرجل المريض (إش١٠:١٨). استخدام لفظي آخر يتضمن ذوبان المنّ تحت حرارة الشمس (خر١٦:٢١) وحل الوثاق الذي ربط أيدي سليمان عندما "حل عليه روح الرب بقوة" (قض١٥:١٤).

(ب) صيغة نِفْعَلْ. وهِفْعِيل. تظهر الخوف المثبط والصاعق الذي وقع على الناس من تقرير الجواسيس (تث١:٢٨؛ يش٢:١١) والجيش (٢صم١٧:١٠)، والملك الأجنبي (يش٥:١). صيغة نِفْعَل. تستخدم للتعبير عن الصدمة المضعفة والمؤذية على المعنويات الناتجة عن خوف وجبن داخل الجيش (تث٢٠:٨)، أو عن الاحباط والاستهزاء في المعركة (يش٧:٥). في صيغة نِفْعَل. أيضًا تظهر الاضطهاد الجسدي، نا٢:١٠ب؛ إش١٣:٧؛ ١٩:١ أو على إسْرَائِيل نفسها، حز٢١:٧؛ الضعف الروحي والجسدي الشديد الناتج عن المعاناة من الحزن الناتج عن ترك الله لهم (مز٢٢:١٤؛ قا. مت٢٧:٤٦؛ مر١٥:٣٤)؛ والغيظ الواهن والإغاظة الضعيفة التي تستنزف الشرير، بإرادة ذاتية، والشخص الماكر عندما يعلن شدة عن برّه ضد الميزات التي نالها (مز١١٢:١٠).

اسم الفاعل. نِفْعَلْ. يمكن أن يشير إلى حيوانات ضعيفة أو مريضة في ١صم١٥:٩، لكن في كل من BDB و KBL تشير إلى تنقيح الكلمة נְמַס إلى נִמְאֶסֶת، عديم القيمة.

(ج) الاستخدام الأكثر أثرًا لكلمة מָסַס يرد في مصطلح ذوبان القلب (حوالي ١٠مرات)، يشير إلى فقدان الشجاعة في مواجهة كارثة محتملة. في إشعياء قلوب البابليين ذابت عندما أتى يوم الرب عليهم (إش١٣:٧)، وخوف المصريين عندما تحرك الرب ضدهم (١٩:١). بشكل مشابه، عندما دُمرت نينوى، قلوب الآشوريين ذابت (نا٢:١٠). خلال

غزو كنعان، شعب أريحا والأموريون كانوا مرتعدين من الخوف (يش٢:١١؛ ٥:١). بشكل بائس ذابتْ قلوب الإسْرَائِيليين بعد الفشل في عاي وبعد سقوط أورُشَلِيم (يش٥:٧؛ حز٢١:٧). تقرير الجواسيس عن عماليق جعل الإسْرَائِيليين يفقدوا شجاعتهم وسقطوا في عدم الثقة بالرب (تث١:٢٨). الاستخدام الوحيد هِفْعِيل.) في الآية التي تتنبأ عن صلب المسيح، قلب ناظم المَزمور ذاب وتحوّل إلى شمع وحياته "انسكبت كالمياه" (مز٢٢:١٤؛ انظر שָׁפַךְ [#٩١٦١]، بند ٥).

(د) توصف الجبال مرتين أنها تذوب مثل الشمع أمام النار (مز٩٧:٥؛ مي١:٤). كلا المقطعين يصف حادثة تجلي، مثل الرب يظهر كالمحارب القدير مع رعدٍ وبرق وزلزال ليسحق أعداءه أو يقاضي إسْرَائِيل. سوف تنقع الجبال بدم الذبائح عندما يصب الله غضبه على الشعوب في الدينونة الأخيرة (إش٣٤:٣). الشرير يبيد أمام الرب "مثل ذوبان الشمع أمام النار" (مز٦٨:٢؛ ١١٢:١٠).

٢. في أي٦:١٤ الصفة. *crux interpretum* מָס تشير إلى "رجل محزون" الذي يقع تحت خشية الله، وفشل في استقبال "طاعة [חֶסֶד: ولاء ثابت، دعم ملتزم] من أصدقائه".

٣. يرد الاسم מַסָּה في أي٩:٢٣، حيث يصف أيوب الله ككائن غير مسؤول وغير عادل "يستهزئ بتجربة الأبرياء".

٤. يرد الاسم. תֶּמֶס (مشابه لفظًا) في مز٥٨:٨ حيث يصلي ناظم المزمور بأن يذوب الشرير مثل الحلزون الماشي تحت الشمس الحارّة.

ب. ت استخدام الفعل في ع.ق والاسم. يرد في هذا الأدب. قَل. موجودة في DSS. في مكان آخر، ترد صيغة نِفْعَل. بمعنى يذوب، يسيل، ينشق، إغماء، يأس. ترد أيضًا صيغة هِفْعِيل. يسبب ذوبان. أرم. מְסַס لها معاني مشابهة. يوجد أيضًا الشكلان الاسميان: מְסָ، عصارة، إذابة، إغماء، ومְסָא، إذابة التي تأتي بتوافق مع الجُبن (Jastrow 2:803, 809).

ع. ج في ٢بط٣:١٢ الفعل τήκομαι (غالبًا يُستخدم في سب. لـ מָסַס) مستخدم لوصف مجي يوم الله (=الرب)، عندما تنحل السموات بالنار و"العناصر محترقة تذوب".

قنوط، يأس، أسى، اضطراب: ← אָגֵם [*'āgēm*] (حزين، مغتمّ، بائس، #١٠٨)؛ ← יאשׁ [*y' š*] (يقنط، ييأس، #٣٢٨٦)؛ ← מוג [*mwg*] (ذاب، تهاوى، ارتعش، فقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يضمر، يذوب، يتحلل، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← עגם [*'gm*] (معذب، بائس، مغتمّ، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [*ṣwq* 1] (يُرغم، يُحرج، يغيظ، #٧٤٣٩)؛ ← צרר 1 [*ṣrr* 1] (مأزق، يُسكت، يضيق، يرتبك، يغتمّ، #٧٦٧٤)؛ מוג [*mwg*] (ذاب، تهاوى، ارتعش، فقد الشجاعة، #٤٥٧٠) ← קצר [*qṣr* 2] (يصغر، يُثبّط، يرهق، #٧٩١٨)؛ ← רפה [*rph* 1] (يسترخي، يجبن، ييأس، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [*śyḥ*] (يتلاشى، ييأس، #٨٨٦٣).

إذابة، انحلال: ← דּוֹנָג [*dônāg*] (شمع [استعارة للإذابة]، #١٨٨٠)؛ ← מוג [*mwg*] (ذاب، تهاوى، ارتعش، فقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يجبن، يذوب، يضعف، #٥٠٢٢)؛ ← מסה [*msh*] (ذاب، تبلل، #٤٩٩٨)؛ ← שׂיח [*śyḥ*] (يتلاشى، ييأس، #٨٨٦٣).

البيبلوجرافيا

H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974.

هيربيرت إم. ولف / روبرت هولمستيدت / روبن واكيلي *Herbert M. Wolf / Robert Holmstedt / Robin Wakely*

מַסָּע 5023

מַסָּע [*massa'*]، فك معسكر، ارتحال، مرحلة، رحلة؛ خر١٧:١؛ ٤٠:٣٦، ٣٨؛ عد١٠:٢، ١٢؛ ٣٣:١، ٢؛ تث١٠:١١؛ ١مل٦:٧؛ أي٤١:١٨ (#٥٠٢٣)؛ < נָסַע [*nasa'*]، ينزع، يرتحل (#٥٨٢٥).

ع. ق الاسم. يُستمد من فكرة "انتزاع" (أوتاد الخيمة)، وبالتالي فك المعسكر بهدف الارتحال. ترد ١٢مرة كلها في أسفار موسى الخمسة (خصوصًا سفر العدد)، ومع فكرة الإقبال على الارتحال كمعاكس للسفر بشكل عام.

رحلة، ذهاب، مسير، مشي، تنقّل: ← ארח [*'rḥ* 1] (يصبح على الطريق، ينتقل، #٧٨٢)؛ ← אשׁר [*'šr* 1] (يمشي قدمًا، #٨٨٦)؛ ← דרך [*drk*] (يطأ، يسير، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [*hlk*] (ذهب، مشى، سلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [*zḥl* 1] (انزلق بعيدًا، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [*yṣ'*] (خرج، تطوّع، #٣٦٥٥)؛ ← ירד [*yrd*] (نزل، صعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [*massa'*] (ينتزع، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [*nḥt*] (يسير للأسفل، ينحدر، يتأسس، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [*s'n*] (وقع الأقدام، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה 1 [*'dh* 1] (مشية، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [*'lh*] (يصعد، يعلو، يتّقف، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [*pś'* 1] (خطوة مباشرة، مسير، #٧٣١٤)؛ ← צעד [*ṣ'd*] (خطوة، مسير، #٧٥٧٥)؛ ← שׁור [*šwr* 2] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

يوجين إتش. ميريل *Eugene H. Merrill*

מְנִית 5024

מַסָּע [*massa'* 1]، اسم. مقلاع حجارة (#٥٠٢٤).

ع. ق تُستخدم الكلمة للإشارة إلى أن سليمان استخدم فقط أفضل الحجارة/ الصخور في بناء الهيكل (١مل٦:٧). مضمونها أن الرجال والأدوات الضرورية لصناعة الحجارة كانوا فقط في المقلع. بالتالي الحجارة كانت تُنقل بعناية إلى منطقة الهيكل. بهذه الطريقة تبقى ضجة العمل

بعيدة عن منطقة الهيكل نفسها.

طوب، حجارة: ← גָּזִית [*gāzît*] (حجارة مربعة، #١٦٠٧)؛ ← חצב [*ḥṣb* [1]] (يكسر، يحفر، يقتلع، ينحت، #٢٩٣٣)؛ ← לבן [*lbn* [2]] (يصنع، ينتج، يشكل الطوب، #٤٢٣٦)؛ ← מַסָּע [*massā'* [1]] (يقتلع [الأحجار]، #٥٠٢٤)؛ ← נקר [*nqr*] (يميز، ينحت، يستخرج، #٥٩٤١).

البيبلوجرافيا

IDB 4:445-46.

يوجين كاربنتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٥٠٢٦ (מִסְעָד [*mis'ad*]، كلمة خاصة بالفن المعماري)، #٦١٨٤

٥٠٢٧ (מִסְפֵּד [*misped*]، مناسك المناحة)، رثاء

מִסְפּוֹא	5028

מִסְפּוֹא [*mispô'*]، علف للحيوانات (#٥٠٢٨).

ع. ق تستخدم الكلمة מִסְפּוֹא لوصف علف الجمال (تك٢٤:٢٥، ٣٢) والحمير (تك٤٢:٢٧)، ترد فقط في التكوين (٤مرات) وفي قض١٩:١٩ غالبًا ترد مع תֶּבֶן، تبن (مثال، تك٤٣:٢٤). كرم الضيافة يتضمن إطعام حيوانات المسافر (تك٢٤:٢٥؛ ٤٣:٢٤).

يوفّر يهوه الطعام والشراب للكائنات الحية (مز١٠٤:١٠-٢٣، ٢٧-٣٠). حيث أن الخليقة الحية ذات أهمية لله، فيجب أن تكون ذات أهمية بالنسبة للإنسان أيضًا. الراعي الصالح سيهتم بعناية بقطيعه (أم٢٧:٢٣-٢٧). خلال فترة الجفاف الشديدة قام آخاب وعوبديا بالبحث عن أرض مرعى لكي تبقى الحيوانات حيّة (١مل١٨:٥-٦). الشخص المستقيم يجب أن يعتني باحتياجات الحيوانات (أم١٢:١٠)، التي تدل على الحيوانات الجائعة.

لفهم معنى ودلالة العلف، من الضروري دراسة مجموعة الكلمات في ع. ق التي ترتبط بالعلف ودراسة تطبيقاتها في إسْرَائِيل.

١. علف غذاء محضّر للحيوانات المنزلية، التي تحتوي عادة مزيج من قش وتبن ودقيق. يستخدم المزارعون طرق متنوعة في إطعام حيواناتهم (انظر، D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, 1985, 205-7, 245-50). عندما لا تكون أرض المرعى متاحة، في الغالب كان من الضروري تحضير علف للحيوانات خصوصًا عندما كانت توضع في زريبة. في ١مل٤:٢٣[٥: ٣] هناك تمييز بين الحيوانات التي تُعلف في المراعي والتي تُعلف في الجبال. هناك إثبات من علم الآثار والكتاب المقدس على وجود زرائب منزلية (١صم٢٨:٢٤؛ مل٢:٤[٣: ٢٠]؛ L. E. Stager, "The Archaeology of the Family in Ancient Israel," *BASOR* 260, 1985, 12-15) وزرائب في القصور الملكية في إسْرَائِيل (٢أخ٣٢:٢٨-٢٩؛ J. S. Holladay, Jr., "The Stables of Ancient Israel," in *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, 1986, 103-65). يوفّر الله العشب الأخضر كغذاء للحيوانات (تك١:٣٠). كجزء من بركة الله كان يعد بمراعي خضراء لمواشي إسْرَائِيل (تث١١:١٥). يتضمن تصوير البركة الإلهية في إش٣٠:٢٣-٢٤ مرعى دواجن في مرج أخضر وحميرًا ومواشي تأكل العلف.

يمكن بسبب خطايا الإنسان أن يذبل العشب والحيوانات تموت بسبب قلّة الطعام (إر١٢:٤). عندما لا يكون هناك مطر ولا عشب فهذه علامات عن إزدراء الله، التي تسبب البؤس وربما الموت للحيوانات والبشر (إر١٤:٢-٦؛ يؤ١:١٨).

٢. تُستخدم كلمات متنوعة عن أكل الأعشاب: דֶּשֶׁא، عشب (أي٦:٥)؛ חָצִיר، عشب (١مل١٨:٥؛ مز١٠٤:١٤)؛ עֵשֶׂב، نباتات خضراء (مز١٠٦:٢٠). أحيانًا كان الناس يحصدون نباتات خضراء يوجعلوها كعلف للحيوانات. يناقش S. Talmon بأنه كان هناك "موسم حصاد العشب" أو "صناعة التبن" في أرض إسْرَائِيل ("The Gezer Calendar and the Seasonal Cycle of Ancient Canaan," in *King, Cult and Calendar in Ancient Israel*, 1986, 111-12). في أم٢٧:٢٥ العشب والنباتات قد زالت من الحقول قبل أن يظهر النموا الجديد، ربما لكي يُستخدم كعلف للحيوانات. التبن (גֵּז، عشب مخزّن، #١٦٠٠) كان يجب أن يُقطع لكي يوفّر ضريبة تُقدّم للملك (١مل٤:٢٨؛ عا٧:١).

علف، قش، تبن: ← בְּלִיל [*bᵉlîl*] (علف ممزوج، #١١٧٣)؛ ← חָמִיץ [*ḥāmîṣ*] (علف، #٢٧٩٦)؛ ← מִסְפּוֹא [*mispô'*] (علف للحيوانات، #٥٠٢٨)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← קַשׁ [*qaš*] (قش، #٧٩٩٠)؛ ← תֶּבֶן [*teben*] (سويقات مفرومة، تبن، #٩٣٢٠).

عشب - نباتات: ← דשׁא [*dš'*] (يصبح أخضر، ينبت، #٢٠١٢)؛ ← חָצִיר [*ḥāṣîr* [1]] (عشب، #٢٩٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [*ḥᵃšaš*] (عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← ירק [*yrq* [2]] (يخضر، #٣٧٦٢ب)؛ ← לֶקֶשׁ [*leqeš*] (عشب متأخر، #٤٣٨١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (نباتات خضراء، #٦٩١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:743-44.

ستيفن أي. ريد *Stephen A. Reed*

5029 מִסְפָּחָה

מִסְפָּחָה [mispaḥâ]، اسم. وشاح (#٥٠٢٩).

ع. ق تُفهم מִסְפָּחָה عادة أنها تشير إلى نوع من غطاء الرأس، لباس يوضع على الرأس أو وشاح (*HALAT* 574) حيث يقاس ويشكّل حسب طول الشخص الذي يرتديه. إلا أن L. C. Allen (*Ezekiel 1-19*, 1994, 195) وجد تلميح مجازي إلى شباك الصيد، ويفضّل M. Greenberg (*Ezekiel 1-20*, 1983, 233, 244, 246) "ستائر" المعنى موجود في تر. وفي عبر. ب. ت. ترد الكلمة في حز١٣:١٨ في وحي الويلات استنكار ما تعمله النساء الإسرَائيليات كما هو موصوف، وفي ١٣:٢١ القضاء المقابل سيكون بأنها ستنتهي. تُجمع مع قيود أو رُبط على المعصم، والسياق يلمح بأنها ممكن أن تستخدم في العرافة، ربما لتضفي قداسة أو قوة خاصة على من يرتديها.

حجاب: ← דֹּק [*dōq*] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חֶבָיוֹן [*ḥebyôn* / *ḥibbāyôn*] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [*miṭpaḥat*] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [*masweh*] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* ²] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [*mispāḥâ*] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [*ṣammâ*] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [*ṣāʿîp*] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [*rᵉdîd*] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [*rᵉʿālâ*] (برقع، #٨٣٠٤).

P.Jenson بي. جينسون

5030 מִסְפַּחַת

מִסְפַּחַת [*mispaḥat*]، (غير مؤذٍ) هيجان الجلد (ترد. ١.؛ #٥٠٣٠).

تُستخدم هذه الكلمة استثنائيًا في إش٣:١٧ لوصف التقرحات التي قد تظهر يومًا ما على رؤوس نساء صهيون وتجعلهن صلعان كنوع من التأديب بسبب غطرستهن. أمراض جرب فروة الرأس المعدية مثل الصلع، الصدف الجلدي، الثعلبة كلها ممكنة، لكن الصلع هو أكثر احتمالاً من بين مجمل أمراض الشعر.

داء- تقرّح، بثرة، داء جلدي، ندبة، جرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*ʾᵃbaʿbuʿōt*] (تقرّحات، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (حالة جلدية، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (لطخة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (طفح دمامل جلدية، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [*zrr* ¹] (يعصر [جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [*ḥeres* ¹] (مرض الجرَب، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثرة، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (داء جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yᵉraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (ندبة، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*mʾr*] (متقرّح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [*māzôr* ¹] (بثرة، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (عاصفة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (طفح جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (حك، صقل، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (مرض فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל ¹ [*ʿōpel* ¹] (خرّاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ ² [*ʿāš* ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה ³ [*ṣāpâ* ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (ندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣrʿ*] (معاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [*śᵉʾēt* ²] (ورَم، #٨٤٢١)؛ ← שׁחר [*šḥr*] (يتفشى [ورم خبيث]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šᵉḥîn*] (بثرة، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חלה ¹ [*ḥlh* ¹] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

R. K. Harrison آر. كي. هاريسن

5031 מִסְפָּר

מִסְפָּר [*mispar* ¹]، اسم. عدد (#٥٠٣١)؛ סְפָר [*sᵉpar* ¹]، اسم. إحصاء سكاني (فقط في ٢أخ٢:١٧) (#٦٢٢٢)؛ סְפֹרוֹת [*sᵉporôt*]، اسم. ع. قياس (فقط مز٧١:١٥) (#٦٢٢٨)؛ < סָפַר [*sapar*]، قَلْ. نِفعَلْ. يعدّ؛ بيعِّل. يعدّ بدقة (#٦٢١٨).

ع.ق ١. الاسم. מִסְפָּר يصف نتيجة فعل العدّ. الإحصاء السكاني الذي عمله داود في ٢صم٢٤:١-١٠ يُثبت مجال الدلالي: الفعل מָנָה (يعدّ، #٤٩٤٨)، פָּקַד (ع٢، ٤، يعمل إحصاء سكاني، #٧٢١٢)، סָפַר (ع١، عدّ، في قَلْ. ونفعَل.، #٦٢١٨)، ونتيجة الإحصاء، מִסְפָּר (ع٢، ٩، عدد). الجذور الأخرى المعتبرة هي מָדַד (#٤٤٩٩) ورַב (#٨٠٤١). تبيّن ٢صم٢٤ الارتباط الكتابي بين التعداد والقوة. قوة الملك في إسرَائيل تتبع لقوة الله، وخطية داود هي أنه حاول التحكم بموضوع البركة الخاص بالله (ع٣) وهدّد حرية الشعب المتحرر من الحالة المطلوب أن يصل إليها والتحكم بالأعداد (قا؛ خروج١). من ناحية أخرى، يحتاج الملك أن يعرف الأعداد من أجل ممارسة سلطانه على الشعب (إس٩:١١).

٢. "لا عدد له" (אֵין מִסְפָּר) تفيد القوة والفيض غير الاعتياديين، كما في كمية قمح مصر (تك٤١:٤٩) أو القوات المرتبة ضد إسرَائيل (قض٧:١٢؛ يؤ١:٦). الشرور التي لا تُعد التي تواجه ناظم المزمور أكثر بكثير من شعر

رأسه (مز ٤٠:١٢؛ قا؛ حز ٥:٣). سموّ الله يظهر من خلال تسبيحات خلائقه التي لا تُحصى (مز ١٠٤:٢٥)، وعجائبه (أي٥:٩)، وفهمه (مز ١٤٧:٥). يظهر دور غير مباشر من خلال ملاحظة مواد الهيكل التي لا تُعد (١أخ٢٢:٤، ١٦). العبارة "بعددٍ" (مع البادئة b) تشير إلى دقة وقدرة الله على أن يظهر جيشه السماوي (الذي لا يُعد) بعدد يربط سلطانه كخالق مع أوامره (إش٤٠:٢٦). التباين بين معرفة الإنسان المحدودة وحياته يظهر في سؤال ساخر يسأله الله لأيوب عن كم هو عدد أيامه (٣٨:٢١؛ قا؛ مز ٧١:١٥).

٣. ضعف الوجود البشري يعكس الوعد الإلهي بالبركة والحماية لإسْرَائِيل وبإتمام عدد أيامهم (خر٢٣:٢٦). قصص الآباء تكشف كيف "قلّة العدد" (מְתֵי מִסְפָּר) تصبح كثرة من خلال العمل بعيدًا عن الوعد الإلهي في وسط عمل الحماقة (تك٣٤:٣٠) وفي الإيمان (قا؛ ١٥:٥). أمانة الله في الحماية والإرشاد هي موضوع التسبيح (مز١٠٥:١٢). التعاقب المعكوس من الكثرة إلى القلة يعكس التأديب الإلهي (تث٤:٢٧)، والنتيجة تُقارن بملء اليد من أشجار الوعر (إش١٠:١٩). على أن الله يعد بحماية وتثبيت البقيّة (حز١٢:١٦). في هو١:١٠ الوعد بأن عدد الشعب سيصبح مثل الرمل ربطًا بالرجاء الموعود به الآباء (تك٢٢:١٧).

أعداد: → אֶחָד [ʾehād] (واحد، #٢٨٥)؛ → אֶלֶף [ʾelep [2]] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ → אַרְבַּע [ʾarbaʿ [1]] (أربعة، #٧٥٢)؛ → חָמֵשׁ [ḥāmēš] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ → מֵאָה [mēʾâ [1]] (مئة، #٤٣٩٥)؛ → עֶשֶׂר [ʿeśer] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ → רְבָבָה [rebābâ] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ → שֶׁבַע [šebaʿ [1]] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ → שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [šālōš, šelōšâ] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ → שְׁמֹנֶה [šemōneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ → שְׁנַיִם [šenayim] (إثنان، #٩١٠٩)؛ → שֵׁשׁ [šēš [1]] (ستة، #٩٢٥٢)؛ → תֵּשַׁע [tēšaʿ] (تسعة، #٩٥٩٦).

ترقيم، إحصاء: → כסס [kss] (يحسب، يحصّص، #٤٠٨٢)؛ → מנה [mnh [1]] (يعدّ، #٤٩٤٨)؛ → ספר [spr [1]] (يعدّ، عدد، يحسب، يعدد، #٦٢١٨)؛ → פקד [pqd] (عدد، يعيّن، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:683-86; *TDNT* 1:461-64; *TWAT* 5:910-21 (especially 916-18); *TWOT* 2:1540-41; I. Abrahams, "Numbers, Typical and Important," *EncJud* 12, 1971, 1254-62; E. W. Bullinger, *Number in Scripture*, 1913; G. R. Driver, "Sacred Numbers and Round Figures," in *Promise and Fulfillment*, ed. F. F. Bruce, 1963, 62-90; J. J. Davis, *Biblical Numerology: A Basic Study of the Use of Numbers in the Bible*, 1968; J. Friberg, "Numbers and Counting," *ABD* 1992, 4:1139-46; E. A. Konig, "Number," *HDB* 3:560-67; M. Pope, "Number," *IDB* 1962, 3:561-67; J. P. Peters, "Some Uses of Numbers," *JBL* 38, 1919, 15-23; J. B. Segal, "Numerals in the Old Testament," *JSS* 10, 1965, 2-20; W. White, "Number," *ZPEB* 4, 1975, 452-56.

بي. جينسون *P. Jenson*

٥٠٣٩ (מִסְתּוֹר [mistôr]، ملجأ)، #٦٢٥٩

٥٠٤٠ (מַסְתֵּר [master]، خبأ)، #٦٢٥٩

٥٠٤١ (מִסְתָּר [mistar]، مخبأ)، #٦٢٥٩

٥٠٤٢ (מַעֲבָד [maʿabad]، عمل)، #٦٢٦٨

5043 מַעֲבֶה

מַעֲבֶה [maʿabeh]، اسم. سبك المعادن (#٥٠٤٣)؛ < עָבָה [ʿabâ]، يثخن (#٦٢٨٦).

ع.ق صبّ المعادن من أجل أواني الهيكل كان في (حرفيًا؛ ثخانة، قا؛ ٢أخ٤:١٧) أرض الخزف (١مل٧:٤٦). يفترض Gray أن هذه إشارة إلى فخّار للصب أكثر من الإشارة إلى مادة من التراب (١٨٤-٨٦). على أنها تبدو مشابهة أكثر سبائك فخارية تُستخدم لصب البرونز، هنا الاستخدام مجازيًا لسبك المعادن (Glueck, 13-14). منطقة غور الإردن كانت مركز العمل دراسة علم المعادن؛ حيث وُجدت المخلفات المعدنية للبراكين في كافة مستويات العصر الحديدي.

ب.ت ربما وُجد الاسم في مجالات موارد النحاس في كتابات قمران. الكلمة המעבא (١٫١٣) ربما تشير إلى حفرة ثخينة مع شجيرات صغيرة، أو تشير إلى سبك المعادن، كما هو واضح في سياق ١مل٧:٤٦ (DJD 3:209, 259).

معادن: → אֲנָךְ [ʾanāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ → בְּדִיל [bedîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ → בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ → זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ → חֶלְאָה [helʾâ [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ → חַשְׁמַל [ḥašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ → כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ → מַסְגֵּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ → מַעֲבֶה [maʿabeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ → נְחֹשֶׁת [neḥōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ → סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ → סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ → עֹפֶרֶת [ʿōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ → פַּח [paḥ [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ → פְּלָדוֹת [pelādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ → צור [ṣwr [3]] (يسبك [المعادن]، #٧٤٤٥)؛ → צַעֲצֻעִים [ṣaʿṣūʿîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ → צפה [ṣp [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ → צרף

[ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šḥṭ 2] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

N. Glueck, "Three Israelite Towns in the Jordan Valley, Zarethan, Succoth, Zaphon," *BASOR* 90, 1943, 13-14; J. Gray, *1 and 2 Kings*, OTL, 1963, 184-86.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٥٠٤٤ (מַעֲבָר [ma'abar]، مخاضة، طريق)، #٦٢٩٦

٥٠٤٥ (מַעְבָּרָה [ma'barâ]، مخاضة، طريق)، #٦٢٩٦

٥٠٤٦ (מַעְגָּל [ma'gal 1]، تخييم، مخيّم)، #٢٨٣٧

5047 מַעְגָּל

מַעְגָּל [ma'gāl 2]، أثر، سبيل (#٥٠٤٧).

ع. ق ١. الكلمة מַעְגָּל غير موثّقة بلغات مشابهة لفظًا، تؤكد على طريق كنتيجة (وليس كسبب) لنموذج حياة محدد، بالتالي أفضل قراءة "سبيل". كاسم مشابه لفظا עֲגָלָה، يفترض מַעְגָּל انطباع عن عربة حمل ثقيلة تتدحرج عبر الحقل. الأثر يعكس طبيعة العربة التي سبّبته.

٢. يوجد أثر من قِبل الله نفسه، طريق أنشأه الله كنموذج لما يجب أن يلتزم به سلوك الإنسان. يشهد داود بأن خطواته تمسكت بذلك الطريق فما زلّت قدماه عنه (مز١٧:٥). يتابع ناظم المزمور ليشهد أن هذا المستوى العالي والمقدّس من الوجود يعود عليه بالبركة الوافرة (مز٦٥:١١).

أيضًا الإنسان يترك أثرًا في رحلة حياته. بشكل عام الاختبار الكلي للشخص يجب أن يُعدّ ويمهّد سبيل طريقه لكي يترك أثرًا خلفه (أم٤:٢٦). خصوصًا تكون الأهمية عندما يدرك الشخص أن كل ما يفعله هو أمام نظر الله (أم٥:٢١). وهكذا، الأثر يتكلم عن إستقامة وحقيقة الحياة التي تُعاش في سلوك بار ومقدس. لكن هكذا حياة تأتي ليس من خلال الميل المنحرف لكن في إستجابة لقيادة محبة الله الذي يسير في المقدمة. إنه يهوه، يقول داود، الذي يقوده في سبُل (מַעְגָּל) البر من أجل اسمه (مز٢٣:٣). إنه هو الذي يعطي الحكمة لإدراك الطريق الصالح في الحياة (أم٢:٩) وإرشاد كيف يسلك فيه (٤:١١). مثلًا، المرأة الأجنبية تفتقد هذه الحكمة بالتالي لا تستطيع حتى أن تجد طريق الخلاص (٥:٦). مثل رجال الشر الذين طرقهم (אֹרַח) منحرفة وسُبلهم (מַעְגָּל) ملتوية (أم٢:١٥)، كذلك سبُل المرأة الأجنبية تقود إلى الموت (ع١٨). بالتالي، مصير الإشرار معروف لأنهم لم يسيروا في طريق (דֶּרֶךְ) السلام، ولا في مسلكهم (מַעְגָּל) عدل، وسبيلهم (נְתִיבָה) منحرف (إش٥٩:٨).

مجرى، طريق: ← ארח [ʾrḥ 1] (يسير، يتجول، #٧٨٢)؛ ← דֶּרֶךְ [derek] (طريق، مسافة، رحلة، عادة، #٢٠٠٦)؛ ← מַדְרֵגָה [madrēgâ] (يخطو، #٤٥٣٣)؛ ← מְסִלָּה [mᵉsillâ 2] (طريق عام، #٥٠١٩)؛ ← מַעְגָּל [ma'gāl 2] (أثر، #٥٠٤٧)؛ ← מִשְׁעוֹל [miš'ôl] (طريق وادي، #٥٤٦٩)؛ ← נָתִיב [nātîb] (مجرى، #٥٩٨٥)؛ ← פלס [pls 1] (طريق واضح، يصنع مجرى، #٧١٤٢)؛ ← שְׁבִיל [šᵉbîl] (مجرى، #٨٦٦٦)؛ ← שְׁפִי [šᵉpî 1] (أثر، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

M. Held, "Hebrew *ma'gal*: A Study in Lexical Parallelism," *JANESCU* 6, 1974, 107-16.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

5048 מָעַד

מָעַד [ma'ad]، قَلْ. انزلق، انحدر، تمايل، ترنّح؛ هِفْعِيل. صنع اهتزازًا (#٥٠٤٨).

ع. ق ترد מָעַד ٦مرات في ع. ق لكن وجدت فقط في المقاطع الشعرية في الكتاب المقدس. في اليوم الذي منح الله لداود انتصارًا على أعدائه وحرره من يد شاول، غنّى داود أغنية شكر على الانتصار، جزء من إعلانات: "توسّع خطواتي تحتي فلم تتقلقل كعباي" (٢صم٢٢:٣٧؛ مز١٨:٣٦[٣٧]، NASB). بهذه الطريقة، يثبت داود أن اعتماده الكامل على الرب، الذي منحه الانتصار، التحرير، وحتى الحياة. في الشواهد الخمسة المتبقية، تُستخدم מָעַד في العادات الأخلاقية والأدبية. ببساطة، لن تنزلق أقدام أولئك الذين يسلكون باستقامة، وإيمان (مز٢٦:١؛ ٣٧:٣١). على النقيض، من لا يسلك باستقامة وإيمان سيتقلقل وبالتأكيد ستزل قدماه (أي١٢:٥؛ مز٦٩:٢٣؛ أم٢٥:١٩). هذه الصور الشعرية عن الانزلاق غالبًا تكون رمزًا للموت.

قشعيرة، رعب، ارتعاش ← געשׁ [g'š] (يرتفع ويهبط محدثاً ضوضاء، يعلو، يموج، #١٧٢٣) ← זוע [zw'] (يرتعش، يرتعد، يكون خائف، #٢٣١٦) ← זלל [zll 2] (يقشعر، يرتعد، يرتعش، #٢٣٦٢) ← חַלְחָלָה [ḥalḥālâ] (قشعيرة، ارتعاش، الم بسبب كريه، #٢٧١٤) ← חרג [ḥrg] (يخرج مرتعشاً، #٣٠٠٤) ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، روع، #٣٠٠٦) ← ירע [yr'] (يرتعش، يجبن، #٣٧٦٠) ← מוט [mwṭ 1] (يضطرب، يترنح، يذهل، يقشعر، #٤٥٧٢) ← מעד [m'd] (يندب، يترنح، يقشعر، يتداعى، #٥٠٤٨) ← נוד [nwd] (يقشعر، يتداعى، يتخلى عن، يحذف، يندب، يتلاشى، #٥٦٥٣) ← נוט

[*nwṭ*] (يقشعر، يرتعد، #٥٦٦٧) ← נוע [*nw'*] (يقشعر، يرتعش، يذهل، يتداعى، يتذبذب، #٥٦٧٥) ← נער [*n'r*] [2] (يقشعر، يرتعد من، #٥٨٥٠) ← סמר [*smr*] (يرتعد، ينتصب، #٦١٦٩) ← עִוְעִים [*'iw'îm*] (تشويه، ذهول، مشوش الذهن، #٦٤١٣) ← פוק [*pwq* [1]] (يذهل، يتردد، يضطرب، يتداعى، #٧٠٤٨) ← פחד [*pḥd*] (اقشعر، حالة من الفزع، #٧٠٦٤) ← פלץ [*plṣ*] (يرتعد، يقشعر، يرتعش، #٧١٤٥) ← קוץ [1] [*qwṣ* [1]] (شعر بالاحتقار، خاف، سبب ذعر، #٧٧٦٢) ← רגז [*rgz*] (يقلق، يرتعش، يقشعر، يثير، تنهض #٨٠٧٤) ← רנה [*rnh* [1]] (يزعج #٨٢٦١) ← רעד [*r'd*] (يرتعش، يقشعر #٨٢٨٣) ← רעל [*r'l* [1]] (يلوح مهددًا، يرعبه #٨٣٠٢) ← רעש [*r'š* [1]] (يقلق، يرتعش، يثب، #٨٣٢١) ← רפף [*rpp*] (يقشعر، يرتعد، يقلق، #٨٣٤٤) ← רְתֵת [*r^etēt*] (رعب، ذعر، ارتعاش، #٨٤١٧) ← שׂער [*ś'r* [1]] (يكون خائف، يروع، ينتصب ذعرًا، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:518; S. Talmon, "I Sam 15:32b: A Case of Conflated Readings," *VT* 11, 1961, 456-57.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن. *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٥٠٥١ (מַעֲדַנּוֹת [*ma^adannôt*]، قيود)، #٣٩١٩، #٦٦٩٨

٥٠٥٢ (מַעֲדַנִּים [*ma^adannîm*]، أطايب، راحة، استحسان)، #٦٣٥٧

٥٠٥٣ מַעְדֵּר [*ma'dēr*]، فأس، #٦٣٧١

٥٠٥٤ (מָעָה [*ma'â*]، ذرة من الرمل)، #٢٥٦٧

5055 מֵעֶה

מֵעֶה [*mē'eh*]، جسم، أحشاء، أجزاء داخلية (#٥٠٥٥).

ش. أ. ق الكلمة تشير إلى كلمات سامية متعددة تعني أمعاء، داخل، جوف، جسم (Murtonen, 224; *TDOT* 2:95; *HALAT* 576) وترد فقط في الجمع في ع.ق

ع. ق ١. للكلمة معنيين أساسيين، مع وجود فوارق دقيقة متعددة مرتبطة بكل من الاستخدامين: (١) عضو جسم داخلي في أسفل البطن، (٢) البطن الظاهري.

(أ) عضو الجسم الداخلي في أسفل البطن: أمعاء، أعضاء تناسلية، معدة. **(i)** أمعاء. في٢أخ٢١:١٥، ١٨، ١٩ يؤدّب يهوه الملك يهورام بمرض مميت (سرطان؟) في الأمعاء (قا؛ ٢صم٢٠:١٠).

(ii) أعضاء تناسلية، ذكرية وأنثوية. في تك١٥:٤ يعلن الله عن العهد بالوعد لإبراهيم بأنه سيجعله أمة عظيمة ويؤكد له أن الابن الفعلي لإبراهيم ("الذي يخرج من أحشائك") سيكون الوريث، وليس ابن التبنّي (قا؛ E. A. Speiser, *Genesis* AB, 1964, 111-12). في عهد الله مع داود، عمل اتفاقية تنص بأن كل من انحدر من سلالته جسديًا سيكون لديه الحق بأن يملك على العرش في مملكة داود (٢صم٧:١٢). في ٢صم١٦:١١ الكلمة تزيد من خطورة تمرد أبْشَالُوم، لأن وحدة الأسرة قد دُمرت من قِبل أحد أعضائها (قا؛ ٢أخ٣٢:٢١). إنها كما لو أن الأيدي ثارت ضد الأرجل! في إش٤٨:١٩ تستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى السلالة الجسدية لإِسْرَائِيل التي ستكون "كالرمل" إذا أطاعوا. كما يستنتج Young أن هذا لا يعني "أنهم فقدوا حقّهم في استقبال إتمام الوعد" (E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1977, 2:262)، إنما تعني بأن الله كان يؤدّب شعب إِسْرَائِيل في ذلك الوقت، وإتمام الوعد كان سيتمّ في الجيل التالي. عندما كانت الكلمة تُستخدم في صيغة المؤنث كانت تعني "رحم" وغالبًا تُستخدم بتوازي مع בֶּטֶן (تك٢٥:٢٣؛ را١:١١؛ مز٧١:٦؛ إش٤٩:١).

(iii) عضو هضمي. (انظر عد٥:٢٢؛ أي٢٠:١٤؛ حز٣:٣؛ ٧:١٩؛ يون١:١٧- ٢:١).

(ب) البطن الظاهري. في نش٥:١٤ تُستخدم الكلمة في وصف العريس. تعني نفس أرم. المقابلة في دا٢:٣٢، حيث تُستخدم في وصف التمثال في حلم نبوخذنصّر.

٢. مجازيًا. أعضاء الشخص الداخلية مدروسة على أنها مركز المشاعر المختلفة. في خمسة من أصل ثمانية أمثلة الفعل הָמָה، يتمتم، يقرقر البطن، يدوي، يعصف (#٢١٥٩) مستخدم مع الاسم لإيصال الشعور (انظر *TWAT* 4:1037-38). المشاعر الدفينة المحددة تتبدل.

(أ) الحب الموصوف "مشاعر شهوة" يظهر في الحب الجنسي (نش٥:٤).

(ب) أيضًا الحب يظهر بالالتزام بالحياة في طاعة رؤيا الله: "أن أفعل مشيئتك يا إلهي سررت. وشريعتك في وسط أحشائي" (مز٤٠:٨).

(ج) تصف الكلمة رأفة الله كما في إش١٦:١١، حيث صوت القيثارة الحزين والمتوج يصوّر المشاعر العاطفية العميقة من الشفقة والحزن بسبب دينونة الله التي كانت على موآب. في إر٣١:٢٠ تُظهر شفقة الله على إِسْرَائِيل، ابنه، ضد من كان عليه أن يكلمهم بصرامة (انظر أيضًا، إش٦٣:١٥).

(د) في إر٤:١٩ صورة إرتباك، ذهول، وحزن النبي عند إعلانه دينونة الله الصارمة على شعبه (انظر، W. McKane, *Jeremiah*, ICC, 1986, 1:102-3).

(هـ) كان أسى أيوب شديد عند مواجهته مصاعب مستمرة (أي٣٠:٢٧). "لأن كل يوم يواجه أيوب هو يوم أسى بحيث أحشاءه تستمر بالألم" (Dhorme, *Job*, 447).

بطن، معدة: ← אוּל [*'ûl*] (معدة، جسد، #٢١٤)؛ ← בֶּטֶן [*beṭen* [1]] (معدة، #١٠٦١)؛ ← גָּחוֹן [*gāḥôn*] (معدة [الزواحف]، #١٦٢٣)؛ חֹמֶשׁ [*ḥōmeš* [2]] (معدة، #٢٨٢٤)؛ ← כָּרֵשׂ [*kārēś*] (معدة [حيوان]، #٤١٦٠)؛ ← מֵעֶה [*mē'eh*] (جسد، أمعاء، #٥٠٥٥)؛ ← קֵבָה [*qēbâ*] (معدة، حوصلة الطائر، #٧٦٨٧)؛ ← שֹׁר [*šōr*] (السرة، الحبل السري، #٩٢١٩).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:102-3; 2:94-99; *TWAT* 4:1036-38; *TWNT* 3:786-89; M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 2:189; E. Dhorme, *Job*, 1967; idem, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963; H. Holma, *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-babylonischen*, 1911; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*. Part one: A *Comparative Lexicon* Section Ba: *Root System*: *Hebrew Material*, 1988; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1974, 102-3.

كليون إل . روجرز , الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

٥٠٥٦ (מָעוֹג [*ma'ôg*]، تزويد؟)، تحميص

5057	מָעוֹז

מָעוֹז [*ma'ôz*]، اسم. حصن جبلي، حصن (#٥٠٥٧)؛ < עוז [*'wz*]، قَل. اتخذ ملجأ؛ هِفعِيل. أحضر إلى مأمن (#٦٣٩٥) أو < עזז [*'zz*]، يكون قويًا (#٦٤٥١).

ع.ق ١. الاسم. מָעוֹז يشير إما إلى حصن (دا١١:٣١) أو إلى مدينة محصّنة (إش١٧:٩؛ ٢٣:٤)؛ أيًا كان، فهناك مواضع عديدة مبهمة (إش٢٣:١١، ١٤؛ دا١١:٧، ١٠؛ نا٣:١١). بعض المدن محددة بالاسم. حز٣٠:١٥ يحدد مدينة سين على أنها "حصن مصر" (מָעוֹז מִצְרָיִם). بشكل مشابه في إش٢٣:١٤ يحدد مدينة ترشيش على أنها حصن عندما يقول الرب، "ولولي، يا سفن ترشيش؛ لأن حصنك قد أخرب!" أخيرًا، في حز٢٤:٢٥ يقول الرب لحزقيال، "آخذ عنهم حصونهم" سياق هذا المقطع أن كلام الله كان أن ملك بابل قد اقترب إلى أورُشَلِيم (ع٢؛ قا؛ ع٢١ في إشارة إلى الهيكل). لذلك، الحصن المشار إليه في ع٢٥ ربما يكون أورُشَلِيم.

من المدهش أن توضع أورُشَلِيم ضمن مجموعة المدن مثل سين وترشيش، التي كانت مهمتها حماية الحدود (من جهة الأرض، الجهة الأخرى البحر). كتحديد يفترض أنها كانت تدعى بعد سقوط "مدن يَهُوذَا الحصينة" بيد أشور (٢مل١٨:١٣-١٥). عند إعلان الرب لحزقيال، كانت أورُشَلِيم "مدينة حصينة" المدينة الرئيسية الوحيدة التي لم تسقط تحت سيطرة قوة غريبة.

٢. استخدام أكثر إجمالاً في إش٣٠:٢-٣، حيث يوبّخ إشعياء الناس الذين هربوا إلى مصر من وجه تهديدات الآشوريين لإِسْرَائِيل ويَهُوذَا. هنا يشير النبي (حرفيًا؛) إلى "حصن فرعون" (מָעוֹז פַּרְעֹה). يُشك أنها يمكن أن تكون إشارة إلى مبنى منفرد خاص بفرعون. أيضًا يُشك (بشكل أقل) أنهم هربوا إلى مدينة محددة مثل سين؛ استخدام إشعياء للكلمة يُظهر أنها عامة أكثر. بشكل مشابه جدًا، ترتبط الكلمة بفكرة "حماية فرعون" (NIV) أكثر من الإشارة إلى مدينة أو حصن. أيضًا إش٢٧:٥ تُظهر دعوة الله للكرمة كي تلتصق بحمايته מָעוֹז.

٣. في دلالة أكثر استخدام الكلمة في قض٦:٢٦. الله يأمر جدعون كي يدمّر المذبح المقام لبعل ويقيم بدلاً عنه مذبحًا له، بقوله "وابنِ مذبحًا للرب إلهك على رأس هذا المرتفع (מָעוֹז)". هنا هذا لا يدل على أنها إشارة إلى حصن – مثلما ترجمتها NIVكما تُظهر القصة، كلا الطرفين المتصارعين اجتمع ليدافع عن حقه في مكان هذا المذبح. عندما حارب الله مع جدعون وأتباعه، أصبح هو حصنهم. بهذه الطريقة يمكن إدراك إرتباط لاهوتي بين الله والكلمة מָעוֹז.

٤. مسألة أن الله هو حصن لشعبه تؤكد التعبير في المزامير والأنبياء. (هذه المسألة موجودة فقط ٣مرات خارج هاتين المجموعتين من الأدب [٢صم٢٢:٣٣؛ نح٨:١٠؛ أم١٠:٢٩]). مثال، مز٢٧ يبدأ بـ:

الرب نوري وخلاصي
ممن أخاف؟
الرب حصن حياتي
ممن أرتعب؟ (ع١)

بشكل مشابه، في يؤ٣:١٦، يقول النبي:

الرب من صهيون يزمجر
ومن أورُشَلِيم يعطي صوته
فترتجف السماء والأرض
لكن الرب ملجأ لشعبه
وحصن لبني إِسْرَائِيل.

كل من المثالين يؤكد الثقة بأن شعب الله سيكون في أمان فيه. لا يوجد شيء يخيفهم لأنه هو الذي يحميهم من كل متاعبهم (قا؛ مز٢٨:٨؛ ٣١:٢، ٤؛ ٣٧:٣٩؛ إش١٧:١٠؛ إر١٦:١٩؛ نا١:٧). أكثر من ذلك، إنه يحمي أولئك الضعفاء والفقراء كما في إش٢٥:٤.

لأنك (الله) كنت حصنًا للمسكين
حصنًا للبائس في ضيقه

ملجأً من السيل
وظلاً من الحرّ

هذا يناقض ما يحصل مع أولئك الذين يعتمدون على قوتهم أو ثروتهم الخاصة كحصن لهم أكثر من الله؛ إنه يجلب الدمار على أولئك الناس المتعجرفين (مز٥٢:٢٠؛ أم١٠:٢٩).

على أنه هناك مزمور يعطي رسالة مختلفة قليلاً. مز٤٣:٢ يقول:

أنت إلهي حصني
لماذا رفضتني؟
لماذا أتمشى حزينًا
من مضايقة العدو؟

يتوقع ناظم المزمور حماية الله أن تحميه من أعدائه. لكن لم يكن هذا ما اختبره. على أن هذه مسألة غير عادية التي تستخدم فيها هذه الكلمة. الكلمات الدالّة على ثقة واضحة في مز٢٧:١ تظهر أكثر بشكل مفهوم على أن الله هو حصن مָעוֹז لإِسْرَائِيل.

٥. هناك حيرة تظهر في عبارة מָעוֹז רֹאשִׁי في مز٦٠:٧ (= ١٠٨:٧). ربما لهذه العبارة أحد معنيين: حصن رئيسي (= ترجمة NJPSV) أو خوذة (حرفيًا؛ "حصن الرأس"). وحيث أن الكلمة الأخيرة تظهر في استخدام غير مكافئ للكلمة، إلا أنها تعطي معنى أكثر ملائمة، حيث ع٧-٨ تحدد مناطق متعددة في إِسْرَائِيل ويَهُوذَا كأنها زي لله.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*'armôn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* ³] (يكون متعذر البلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô'*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [*mis-geret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מָצָד [*m*ᵉ*ṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* ²] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣ*ᵉ*rîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يكون عالي، محصن، يحمي، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

THAT 2:221-23; *TWOT* 2:221-23; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 1978.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

5061 מָעוֹן

מָעוֹן [*mā ʿôn²*]، عرين، وكر، ملجأ، مأوى (#٥٠٦١).

ع. ق ١. المعنى الأساسي للاسم. מָעוֹן يبدو أنه "عرين" الحيوانات المفترسة (أي٣٧:٨)، بتركيز أكثر الأسود (أي٣٨:٤٠؛ مز١٠٤:٢٢؛ نش٤:٨؛ عا٣:٤؛ نا٢:١٢، ١٣)، وفي شاهد واحد يشير إلى غطاء حماية الأحراش (أي٣٨:٤٠). في استخدام مرتبط بالاسم. מָעוֹן مقترن بالكلمة תַּנִּים، ابن آوى، وتترجم "وكر ابن آوى"، مؤكدة بُعد المكان أو المنطقة (قا؛ الدراسة المتعلقة بالعبارة נְוַת תַּנִּים في الأسفل تحت كلمة נָוָה [#٥٦٥٧]). وصف مكان مخيف وموحش ومنعزل، بعيد عن الحضارة وسكانه فقط من الحيوانات المفترسة. الاستخدام لوصف رجوع المدن والمناطق السابقة إلى حالة من الوحشة غير المأهولة بالسكان، ترد عبارة في نبوة إرميا كتفسير حي لألم فقدان لبركة الأرض أنها كانت نتيجة لدينونة الله (إر٩:١٠؛ ١٠:٢٢؛ ٤٩:٢٢؛ ٥١:٣).

٢. هناك استخدامات أخرى للاسم مشتقة من هذه المعاني الأساسية. بالارتباط مع الإرادة الإلهية والبشرية. استنادًا للقوة المذكورة أعلاه، كان يستخدم الاسم بمعنى "ملجأ" حيث يتخذه البشر حماية من أعدائهم (تث٣٣:٢٧؛ مز٧١:٣؛ ٩١:٩؛ إر٢١:١٣). كما أن الكلمة توازي "صخرة" (צוּר [#٧٤٤٦]، סֶלַע [#٦١٥٢])، و"حصن" (מְצוּדָה). في شواهد عديدة يكون الله ملجأ يحمي خائفيه من الأعداء والتعاسة (تث٣٣:٢٧؛ مز٧١:٣؛ ٩١:٩).

٣. بشكل مشابه إدراك الابتعاد عن مسكن البشر العادي، يستخدم الاسم مرارًا للدلالة على بيت الله. عادة تتضمن السماء (تث٢٦:١٥؛ ٢أخ٣٠:٢٧؛ إر٢٥:٣٠)، على الرغم من أن الهيكل أو خيمة الاجتماع يظهران بأهمية خاصة (١صم٢:٢٩؛ ٢أخ٣٢:١٥؛ مز٧٦:٣). في الحالة الأخيرة ربما المقصود هو سمو الله بكلمات روحية أكثر من المكانية. الله الذي يسكن وسط إِسْرَائِيل ورغم ذلك هو بعيد عنها بشكل لا يمكن وصفه. في معنى مسكن الله מְעוֹן / מְעוֹנָה / מָעוֹ يظهر مع "قداسة الله (קֹדֶשׁ) يزنر زئيرًا" (رعد وبرق)؛ إر٢٥:٣٠). (تجلّي: علم اللاهوت) بطريقة معتادة، يهوه القدوس الذي يتجاهله شعبه الخاطئ نهائيًا في حياتهم الروحية والأدبية، يصبح ملجأهم في وقت المحن (نا١:٧).

ملجأ، مهرب: ← חסה [*ḥsh*] (بحث عن ملجأ، #٢٨٧٩)؛ ← מְלוּנָה [*m*ᵉ*lûnâ*] (مكان مأوى، #٤٨٦٩)؛ ← נוס مָנוֹס [*mānôs*] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (ملجأ، مأوى، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [*ʿwz*]

(يتخذ ملجأ، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [plṭ] (يحفظ، يحمي، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، ينجو، #٨٥٧٢).

بيت، مأوى، مسكن: ← בַּיִת [bayit [1]] (بيت، مأوى، مبنى، عائلة، أسرة حاكمة، ١٠٧٤)؛ ← ישׁב [yšb] (يسكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [mā‘ôn [2]] (عرين، مأوى، #٥٠٦١)؛ ← נוה [nwh [1]] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← שׁכן [škn] (مقعد، #٨٩٠٥).

جيرالد إتش . ويلسون Gerald H. Wilson

٥٠٦٦ (מָעוּף [ma‘ûp]، كآبة)، #٦٤١٥

5070 מעט

מעט [m‘ṭ]، قَلّ. يصبح قليلاً، يحجّم؛ بيعِّل. يصغُر، يقلل؛ هِفعِيل. يجمع قليلاً، يصغّر (#٥٠٧٠)؛ **מְעַט** [m^e‘aṭ]، اسم. قليل (#٥٠٧١)

ش. أ. ق انظر أكد. *matû(m)*، يكون أو يصير صغير، تافه، التي تعني كسبب للتحجيم، تصغير؛ الصفة تعني، صغير، قليل الأهمية (*AHw*, 635-37).

ع. ق ١. في ثمانية مقاطع حيث قَلّ. الكلمة تعني أن يصبح قليلاً بالعدد (لا١٦:٢٥؛ إش٢١:١٧) أو تافه (خر٤:١٢؛ نح٩:٣٢)، أو يقلل (مز١٠٧:٣٩؛ أم١٣:١١؛ إر٣٠:١٩). صيغة بيعِّل. مستخدمة فقط في جا١٢:٣ وتشير إلى "طواحن" (ربما أسنان؛ انظر N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCB, 1989, 164) يصبح قليلاً. يرد الفعل غالبًا بصيغة هِفعِيل. ممكن أن يدل على ينقص شيء ما، مثلاً السعر (لا٢٥:١٦)، لكن أيضًا يظهر في علاقة مع الدينونة، غالبًا ضمن إطار العهد. العقاب الإلهي يقلل من عدد الناس أو الحيوانات (لا٢٦:٢٢؛ مز١٠٧:٣٨) ويصغّر شخصًا أو أمّة إلى لا شيء (إر١٠:٢٤؛ حز٢٩:١٥). في عدة مواضع يستخدم الفعل بشكل معاكس، الجذر רָבָה، يكون أو يصبح عظيمًا، يكثر (#٨٠٤٩)، عادة يكون بمعنى أن يعطي، يتطلب، يطلب من أجل شيء في تكافؤ مع إمكانيات المتلقي (خر١٦:١٧-١٨؛ ٣٠:١٥؛ عد٢٦:٥٤؛ ٣٣:٥٤؛ ٣٥:٨). هذه التوافقية تظهر فقط مرة في قَلّ. (إر٢٩:٦).

٢. يرد الاسم מְעַט ١٠١مرة تفيد الكميّة: مثال، قطيع صغير (تك٣٠:٣٠)، شعب (عد١٣:١٨؛ تث٢٦:٥)، ماء قليل (تك١٨:٤)، مسافة (٢صم١٦:١)، حماقة (جا١٠:١). على أنه في أغلب الأوقات موضوع الكمية متعلق بكمية الشعب ويمكن أن يكون له أساسات لاهوتية هامة. بكلام إيجابي، كان الله رحيمًا في اختياره لإسْرَائِيل كشعب له وألزم نفسه لهم، رغم أنهم كانوا عددًا قليل (تث٧:٧). من ناحية أخرى، دينونته على شعبه هي في انسجام مع لعنة العهد بسبب العصيان. كان عليهم أن يعانوا من كونهم أقل إنتاج من غيرهم (تث٢٨:٣٨؛ حج١:٦)، هلاك السكان (تث٢٨:٦٢)، وفقدان المركز (حج١:٩). أيضًا מְעַט تستخدم في سياق الرثاء: يعقوب يتلهب لأن تقصر حياته الحزينة (تك٤٧:٩)؛ في تلاعب بالكلمات بتكرار كلمة מְעַט، يقول أيوب في يأس أن الأيام الباقية "قليلة" ولو أن الله فقط يتركه وحيدًا ولا يستمر في إخافته، فيجد راحة "قليلة" (أي١٠:٢٠).

٣. تستخدم الكلمة في اصطلاحات فردية متنوعة، عندما تُكرر מְעַט فإنها تعني "قليلاً قليلاً" (خر٢٣:٣٠؛ تث٧:٢٢). العبارة الموافقة ("أفضل قليلاً ... من...") تُظهر أهمية الحياة المستقيمة أمام يهوه (مز٣٧:١٦؛ أم١٥:١٦؛ ١٦:٨). עוֹד מְעַט مصطلح ظرفي "فترة قصيرة، حالاً" ثم في ستة أماكن من أصل سبعة يتوقع إما دينونة يهوه الوشيكة (مز٣:١٠؛ إر٥١:٣٣؛ هو١:٤؛ حج٢:٦) أو إنحسارها (إش١٠:٢٥؛ ٢٩:١٧). في عدة حالات يحذّر يهوه أو الشخص المتكلم الأمّة أو مجموعة ضمن شعب الله من التحرر والأعمال الخاطئة في معنى سؤال بلاغي (NIV "أليس هذا كافيًا...؟" مثال، عد١٦:١٣؛ يش٢٢:١٧؛ إش٧:١٣؛ حز١٦:٢٠؛ ٣٤:١٨). يستخدم السؤال מְעַט مع حرف الاستفهام הֲ (عادة + حرف الجر מִן). أيضًا تفيد فرديًا نفس أسلوب التوبيخ من شخص لآخر بسبب الخيانة والغبن (تك٣٠:١٥؛ عد١٦:٩)، لابد من الإشارة إلى כִּמְעַט (מְעַט + حرف الجر כְּ)، التي ترد ١٨مرة في سياقات مختلفة كمشتق اسمي موازي (مثال، مز٩٤:١٧، NIV حالاً؛ مز٢:١٢ NIV، في لحظة)، لتدل على "معظم" (مثال، مز٧٣:٢؛ أم٥:١٤، NIV إلى الحد)، أو تشير إلى عدد صغير (مثال، إش١:٩).

ب. ت تترجم سب. מְעַט غالبًا إلى μικρός و ὀλίγος؛ والفعل מָעַט يُترجم بأفعال من نفس الجذر. تُستخدم βραχύς، قليل، في عشرة مقاطع. من أجل دراسة عن μικρός وὀλίγος في ع. ج، קָטֹן (#٧٧٨١).

صغير، تافه، ضئيل: ← אִישׁ [’ēš [2]] (صغير، تافه، #٨٣٧)؛ ← דלל [dll [1]] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← זְעֵיר [z^e‘ēr] (صغير، #٢٤٠٢) ← חור [ḥwr [2]] (يصبح قليل، #٢٥٧٩) ← חסר [ḥsr [1]] (يضعف، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← חרה [ḥrh [2]] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← מעט [m‘ṭ] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← צער [ṣ‘r] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← קטן [qṭn] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئًا ماهين، #٧٧٨١) ← שׁכך [škk] (ينخفض، يخفف، يسكن من، #٨٨٩٦) ← שֶׁמֶץ [šēmeṣ] (صغير، #٩٠٦٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:427-29; *TWAT* 4:1030-36; *TWOT* 1:519.

إم. دانيال كارول آر *M. Daniel Carroll R.*

٥٠٧١ (מְעַט [*meʻaṭ*]، صغير)، #٥٠٧٠

٥٠٧٣ (מַעֲטֶה [*maʻṭeh*]، رداء)، #٦٤٨٦

٥٠٧٤ (מַעֲטֶפֶת [*maʻṭepet*]، رداء خارجي)، #٦٤٩٣

5077 מְעִיל

מְעִיל [*meʻîl*]، اسم. ثوب (#٥٠٧٧).

ع. ق ١. ترد الكلمة ٢٧مرة وتتوزع على طول ع.ق. تشير عادة إلى رداء خارجي يرتديه شعب من الجند. ترد عشر إشارات في خروج ٩مرات وفي لا٨٧:٧ لتشير إلى رداء رئيس الكهنة. أنه أيضًا ما كانت تفعله والدة صموئيل له كل سنة عندما كان يخدم في الهيكل تحت يد عالي (١صم٢:١٩؛ قا؛ ١٥:٢٧؛ ٢٨:١٤). أيوب (١:٢٠) وأصدقاءه الثلاثة (٢:١٢)، شاول (١صم٢٤:٤، ١١)، يوناثان (١٨:٤)؛ داود (١أخ١٥:٢٧)، ثامار ابنة داود (٢صم١٣:١٨)، عزرا (٩:٣، ٥) جميعهم ارتدى מְעִיל.

٢. أي٢٩:١٤؛ مز١٠٩:٢٩؛ إش٥٩:١٧؛ ٦١:١٠ تستخدم هذه الكلمة مرارًا – رداء الحق، والانتقام والغيرة والبر، على التوالي (לָבַשׁ، ملابس، #٤٢٥٢).

٣. تمزيق الرداء מְעִיל إشارة على الحزن (أي١:٢٠؛ ٢:١٢).

ملابس – إرتداء ملابس: ← לבשׁ [*lbš*] (يضع على، يلبس، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ ← עטה [ʻ*ṭh* [1]] (غطاء، معطف، #٦٤٨٦)؛ ← עטף [ʻ*ṭp* [1]] (معطف، #٦٤٩٣)؛ ← צנף [*ṣnp* [1]] (معطف، منعطف، #٧٥٧١).

ثياب - عمامة: ← טְבוּלִים [*ṭᵉbûlîm*] (عمامة، #٣١٧٨) ← מִצְנֶפֶת [*miṣnepet*] (عمامة، تاج [إكليل من قماش مرصع بالجواهر أحيانًا]، #٥٢٠٠) ← נֵזֶר [*nēzer*] (تاج، #٥٦٩٤) ← צָנִיף [*ṣānîp*] (عمامة، تاج، #٧٥٦٥).

ثياب، رداء: ← ٢ בֶּגֶד [*beged* [2]] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*gᵉlôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*ḥōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [*madeweh* [2]] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [*maḥᵃlāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût* [2]] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*pᵉtîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣebaʻ*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שִׂמְלָה, שַׂלְמָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît* [2]] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

5078 מַעְיָן

מַעְיָן [*maʻyān*]، اسم. ينبوع، نبع (#٥٠٧٨)؛ עַיִן [ʻ*ayin* [1]]، اسم. عين، سبيل ماء، ينبوع (#٦٥٢٤؛ بمعنى "عين"، انظر עַיִן [ʻ*ayan*])، فعل دلالي. لذّة مع شك (#٦٥٢٣).

ش. أ. ق ترد מַעְיָן بصيغة الجمع في نقش Safire مع معنى مصادر (الماء العذب) (*KAI* 222 A 12). في الغالب تفاخر حكام Mesopotamian استخراج أو ينابيع مفتوحة في الأقاليم المهزومة، عملاً يثبت ملكهم في تلك المناطق (أكد. *inu*؛ قا *CAD* I 158a). أيضًا الكلمة ترد بشكل معروف في أرم. وأوغا. بمعنى ينبوع. تستخدم مشن. الكلمة لتشير إلى الرحم، منشأ الطمث (Nidd. ١١b, ٣٥b). أرم. מַעְיָנָא تشير أحيانًا إلى جوف الرحم، أو الأحشاء (ترجوم، مز٤٠:٨، ٤٤:٢٥[٢٦]؛ Taan. 10b).

ع. ق ١. لأن كلمة מַעְיָן تعني مصدر الماء العذب، فإنها ذات دور مهم في المجتمع. جفافها يمكن أن يسبب مشاكل في المجتمع (١مل١٨:٥؛ هو١٣:١٥). بحسب دورها المقرر، أحيانًا تقوم الينابيع بصنع حدود (يش١٥:٩؛ ١٨:١٥). بسبب خرير الماء العذب المستمر، فإنه يبقى طاهرًا ما لم يمسها شيء غير طاهر (لا١١:٣٦).

٢. تثبت الينابيع قوة الله. الله يفتح ويغلق الينابيع الجوفية في وقت الطوفان (تك٧:١١؛ ٨:٢). إنه يُظهر قوته من خلال إيجاده للينابيع وتجفيف الأنهار (مز٧٤:١٥؛ ١٠٤:١٠؛ ١١٤:٨).

٣. هناك استخدامات كثيرة رمزية لكلمة מַעְיָן. تكلم إشعياء عن انسياب مياه من ينابيع الخلاص (إش١٢:٣)، ووصف يوئيل ينبوع خاص سينبع من أورُشَلِيم (يو٣:١٨). محبة العروس تشبه ينبوع جنّات يخدم زوجها (نش٤:١٥)؛ بالمثل، محبة الزوجة يجب ألا تُشارك مع آخر (أم٥:١٦). على النقيض من هذه الصور الإيجابية هناك أم٢٥:٢٦ حيث تُظهر الرجل الذي ينحني أمام الشرير يسبب خرابًا للينبوع.

٤. بسبب أهمية المياه للحياة، أصبحت الينابيع هي مركز حياة القرى (تك٢٤:١٣)، أيضًا تظهر الإشارة إلى

مواقع جغرافية عديدة بأسماء مسبوقة بـ "عين" (عبر. مشتقة من עַיִן)، مثال: عين جدي، "ينبوع الأولاد (الجدي)" (١صم٢٣:٢٩)، عين جنّيم "ينبوع الجنّات" (يش١٥:٣٤)، وأيضًا "باب العين" (نح٢:١٤). خلال العبور في البرية، وجود المياه يعني أن المكان جيد للتخييم (خر١٥:٢٧؛ عد٣٣:٩). اعتبر موسى أن ينابيع أرض كنعان علامة على بركة الله الخاصة لإسرائيل (تث٨:٧). في زمن الحرب كانت الينابيع تُجفف لمنع أية استفادة منها للعدو (٢أخ٣٢:٣-٤).

٥. تشير أيضًا الكلمة עַיִן إلى "ينابيع الغمر" المياه الجوفية التي يوجدها الرب وينشئها. خلق الله لها يُظهر سيادته في التحكم بها.

٦. تث٣٣:٢٨ تدعو إسرائيل "عين (עַיִן) يعقوب" بالإشارة إلى يعقوب كمصدر انحدرت منه الشعوب العظيمة الأربعة.

سبيل مياه، ينبوع: ← מַבָּךְ [mabbāk] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [ma'yān] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [māqôr] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [nb'] (خرير، #٥٥٨٠).

صهريج، بئر، بركة، خزّان: ← בְּאֵר ¹ [bᵉ'ēr ¹] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [bôr] (صهريج، بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [bᵉrēkâ] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [gēb ¹] (صهريج، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [mîkāl] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [miqweh ²] (تراكم المياه، #٥٢٢٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:104, 356; 4:1055-56; *TWOT* 2:663, 794-95; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959.

براين إي. بير *Bryan E. Beyer*

5080	מעך

מעך [m'k]، قَلْ. ضغط، عصرَ، حطّم؛ بِيعِّل. يعصر؛ بُعَّل. يُعصر (#٥٠٨٠).

ع. ق يوجد هذا الفعل في لا٢٢:٢٤؛ حز٢٣:٣؛ وربما ٢٣:٢١. في لا٢٢:٢٤ (قَلْ. اسمفع. مبني للمجهول) تشير إلى تجميع حيوان الذبيحة، أنه مخصي بسبب تحطيم الخصية. في حز٢٣:٣ الكلمة (بُعال) تشير إلى عصر أو تلطيف ثديي امرأة (قا؛ ع٨)؛ وورود آخر محتمل في ع٢١ على الرغم من الاحتياج لتصحيح النص (לְמַעַן إلى לְמַעֵךְ، بيعِّل. مصدر. بنائي، أو לִמְעֹךְ قَلْ. مصدر. بنائي؛ انظر النص والتعليق في BHS, NIV). كلا الحالتين تذكران زنا رمزي للشعب المختار

في مصر، الذين اعتقدوا أنهم ممكن أن يُلاطفوا من قِبل طبيعة وإيمان غريبين. في ١صم٢٦:٧ كان رمح شاول مضغوط في الأرض.

الضغط، العصر ← אכף ['kp] (يضغط بشدة، #٤٣٦) ← אלץ ['ls] (يضغط بشدة على، #٥٥٢) ← זור [zwr ¹] (يضغط، يعصر، #٢٣١٨) ← זרר ¹ [zrr ¹] (يعصر [الجروح]، #٢٤٥٢) ← לחץ [lḥṣ] (يضغط #٤٣١٥) ← מיץ [mîṣ] (الضغط #٤٧٩٠) מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← מצה [mṣh] (يعصر ويخرج، يجفف، #٥١٧٢) ← פצר [pṣr] (يحث، يجبر، يدفع، #٧٢١٠) ← שחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنبا، #٨٤٦٩).

إم. دانيال كارول آر *M. Daniel Carroll R*

5085	מעל

מעל [m'l]، قَلْ. يسلك أو يعمل بخلاف واجب الشخص؛ يخون، ينكث العهد، يعيق (#٥٠٨٥)؛ מַעַל [ma'al ¹]، اسم. عدم أمانة، عدم إيمان، خيانة، إلحاد، نكث الوعد، خداع، حيلة، غش، ارتكاب عمل محظور (#٥٠٨٦).

ش. أ. ق في عرب. الفعل *magila* يعني يصبح خبيث، شرير، والاسم. *magalat* يستخدم في الخيانة، الغدر.

ع. ق الفعل كلمة متأخرة لغويًا تتكرر مرارًا في اتحاد مع الاسم. تشير إلى النكث بالثقة في العلاقة بين الأشخاص أو مع الله (قا؛ Butler, 83). في معظم الحالات موضوع هو الله. يش٧:١ هو المقطع الوحيد حيث لا تشير الكلمة لغويًا إلى الناس أو الله (مباشرة)، لكن إلى أشياء (الحرام) (Butler, 83)، على الرغم من أن الحرام يصف العلاقة بين الإنسان والله (Knierim, *THAT*, 1:920-22; Butler, 83).

١. اتحاد الفعل مع الاسم يرد في عد٥:١٢، ٢٧ حيث يشير إلى خيانة امرأة في علاقتها الزوجية. الاجراء القانوني المطبّق على حالة امرأة يتهمها زوجها الذي اعترته الغيرة والشك بالخيانة، موصوف في عد٥:١١-٣١. يُطلب من المرأة أن تحلف قَسم التطهير وتُمتحن باختبار من قِبل محاكمة (كان عليها أن تشرب جرعة من ماء مقدَّس ممزوجًا في إناء بغبار من أرض المسكن ومع حبر استخدمه الكاهن في كتابة كلمات اللعنة في كتاب). يرى البعض (مثل، Snaith, 1967, 200; Sturdy, 45; McKane) أن المرأة قد أصبحت حاملاً، لكن يرى آخرون (مثل، Frymer-Kensky, 18; Ashley, 126) أنه لا يوجد سبب لهذا الافتراض. كان يُعتقد أن الله من خلال تدخّله المباشر سيحدد براءة أو ذنب المرأة المتّهمة

(قا؛ Frymer-Kensky, 18; Ashley, 126). كانت الحالة تُقرر على أساس غياب أو وجود مظاهر جسمية: في البراءة، فلن يكون للجرعة أية آثار ضارّة؛ لكن في حالة الإدانة، كانت ستعاني المرأة من ألم المرارة بسبب انتفاخ الجسم، وارتخاء الفخذ (كثيرون [مثل، Snaith, 1967, 200] اعتبروا هذه إشارة إلى الإجهاض، لكن ربما تكون وصف هبوط الرحم [Frymer-Kensky, 18, 20-21, 24]).

يؤخذ بعين الاعتبار أن الزوج يمكن أن يتهم زوجته مع حصانة (Frymer-Kensky, 18)؛ حيث أنه لا يحتاج أن يبرر شكه بطهارة زوجته (Marsh, 167)؛ وإذا أثبت الاختبار أن زوجته بريئة فإنه يصبح حرًّا من أي نتيجة للاتهام المزيف (Frymer-Kensky, 14, 22). هناك احتمال أن يكون الزوج ملتزم بأن يحضر زوجته إلى الاختبار كي يحمي الأرض من أن تتلوث (Frymer-Kensky, 18; cf. Wenham, 1981, 80). لا يمكن إنكار أن تلك الاختبارات من قِبل المحاكمة، التي تحضر المرأة إلى الإذلال تُظهر النموذج المزدوج المطبّق في مجتمعات الآباء (انظر L'Hereux, 83). على أنه في اتحاد مع أجزاء أخرى من العالم القديم، حيث كانت اختبارات المحاكم ليس فقط عنيفة بل أيضًا ذات وقع ثقيل في حال الإدانة، التطبيق الإسْرَائيلي لا يستحق الذكر بسبب تساهله واتجاهه المحترم تجاه المرأة المتهمة بالخيانة الزوجية (Thompson, 1972, 176; cf. Sturdy, 46; Budd, 66-67).

٢. هناك علاقة وثيقة بين عمل عدم الأمانة بالوعد تجاه القريب وبين النكث بالوعد تجاه الله. حسب لا٥:١٥؛ ٦:٢ [٥:٢١]، النكث بوعد الإيمان بشكل لا شعوري يكون ضد يهوه أو بتعمّد يكون ضد الشخص (وبالتالي، بشكل أوسع، ضد الله)، ويجب التكفير عنه بإظهار الذنب أو بدقة أكثر التعويض (Milgrom, 1971, 71; 1976, 13-14; JB; Wenham, 1979, 103-12; Knight, 35; Bailey, 33) أو تقدمة بدل (Snaith, 1965; 1967, 50-51) من خلال عمل إعادة (٥:١٥؛ ٦:٢[٥:٢١]). الهدف من تقدمة التعويض أو الذنب كان الإعفاء من مسؤولية فقدان المواد المحفوظة من قبل الله أو أحد الجيران (Milgrom, 1971, 71) في ٥:١٥ و٦:٢[٥:٢١]، تترجم JB اتحاد الفعل مع الاسم مثل "مذنب بالخيانة". في ٥:١٥ حيث الفعل يقترن بالعبارة "وأخطأ سهوًا"، حالة شخص دون أن يشعر فقد بعمله القداسة لأنه أمسك، اختلس، أو دنّس "أي شيء مقدس للرب" (انظر Milgrom, 1971, 72; cf. Bailey, 34). Some (see Kennedy, 58; Chapman and Streane, 24; Allis, 146; Knight, 35; Hayes, 162; Faley, 65) أن العبارة الأخيرة تعتبر مرجع للمفردات، سواء بشكل حسّي أو لا حسّي، بحيث يكون مكرسًا أو منذورًا لله، مثال، ذبائح، عشور، تقدمات، باكورة وأدوات مقدسة. يعتقد Snaith (1964, 243; 1967, 50) أن الإشارة ليست إلى عطايا روحية عمومًا، لكن إلى تلك العطايا الروحية التي مُنحت لاستمرار الكهنوت. إلا أنه كما يذكر Milgrom 1971, 72 النصوص التي ترد فيها מָעַל، تعطي الوصف على نحو واسع ليتضمن أشياء مادية (يش٧:١)، الهيكل (٢أخ٢٦:١٦-١٨)، شعب يهوه الخاص (عز٩:٢) والإخلاص الذي كان دين عليه (عد٣١:١٦؛ حز٢٠:٢٧).

كان على المذنب أن يأتي بذبيحة (كبشًا سليمًا أو مبلغ من المال [لا٥:١٥]). ويدفع أيضًا قيمة "الشيء المقدس" مع عشرين بالمئة كنوع من الجزاء (٥:١٦). بشكل مشابه تتطلب من السارق الذي سرق من جيرانه: أن يرد ما سلبه واحتال به (٦:٤)، أيضًا أن يدفع خمس القيمة (٦:٥)، ثم يقدم كبشًا سليمًا أو مبلغًا من المال أمام يهوه (لا٦:٦-٧[٥:٢٥-٢٦]). هناك فكرتان لاهوتيتان مهمتان في ٦:٢-٧. الأولى، أن اهتمام الله كله فضيلة: إنه الحارس الأبرز للفضيلة (Kennedy, 59)، وهو يُجرح عندما يرتكب شخص ظلمًا ضد آخر (Lofthouse, 200). الثانية، أنه فقط بعد أن يعيد الظالم الحق للضحية عندها يمكن أن يطلب من الله (Milgrom, 1971, 72; cf. Wenham, 1979, 111-12; Knight, 36; Bailey, 34; Faley, 65). الاعتراف والتعويض لابد أن ينتج غفران وإطلاق (Knight, 38).

مثل لا٦:٢-٧، هناك عد٥:٦-٨ حيث يُطلب من المذنب الذي كسر الإيمان بيهوه بفعله الخطية ضد جاره أن يعترف بالخطية ويقوم بإرجاع كامل للإساءة، بأن يدفع للطرف المتضرر عشرين بالمئة إضافية ويقدّم كبشًا (هنا، "كبش كفارة") لاسترداد علاقة الخاطئ مع الله. على أن ٥:٨ تضيف أن الضحية التي يموت وليس له أحد من الأقرباء كي يستلم التعويض، عندها يقدم التعويض والكبش إلى مندوب يهوه، أي الكاهن. Milgrom (1976, 16-35, 84-104) and Ashley (113) يعتقد أن الخطية ضد الله وأن الكاتب قد فكّر بأنها تجديف على الله، لكن لا يوجد إشارة دقيقة على ذلك في المقطع. يبدو أكثر بأن الكاتب اعتقد أنها خطايا اجتماعية، بالتالي هي ذنوب تجاه الله (Budd, 57).

٣. في معظم الحالات يستخدم الفعل عن كسر الإيمان بالله. أحيانًا يكون فاعل الفعل شخص. كنتيجة لعدم الأمانة في حدث ضرب الصخرة عند مياه مريبة قادش، في برية صين (٣٢:٥١؛ عد٢٠:١٠-١٢؛ ٢٧:١٢-١٤)، مُنع موسى من دخول أرض الموعد (تث٣٢:٥٢). هذا الشرح لحقيقة منع موسى من دخول الأرض يختلف كثيرًا عما هو في تث١:٣٧؛ ٣:٢٣-٢٩؛ ٤:٢١، تبعًا لها أن موسى مات بديلاً عن خطية الشعب (انظر von Rad, 201; Phillips,

222; *pace* Thompson, 1974, 305; on the subject, see, further, Goldin).

(أ) يوصف مؤرخ الأخبار عخار (عخان في يش٧:١، حيث هناك اتحاد الفعل والاسم) كمسبب مشاكل في إِسْرَائِيل (עוֹכֵר יִשְׂרָאֵל؛ قا٧: ٢٤؛ ١مل١٨: ١٧-١٨) لأنه تصرف بخيانة (מָעַל) عندما أخذ من الحرام المقدس، العمل الذي تسبب ببلاء كل الشعب (١أخ٢: ٧؛ يش٧: ١).

(ب) كجزء من اعتراضه على الإيمان السائد بأن جيل من الإِسْرَائِيليين يعاني من عواقب خطايا الجيل السابق، يؤكد حزقيال بأن توبة الشرير وارتداد البار تشكلان (روحيًا، وليس جسديًا [Cody, 88؟]) مسألة حياة وموت (Brownlee, 292). يحذّر أنه فقط عند توبة الشرير فإن خيانته سوف تُغتفر (حز١٨: ٢١-٢٢)، أيضًا الأعمال الصالحة للشخص البار الذي ينحرف نحو الشر فلن ينتفع شيء؛ سيموت بسبب خيانة الإيمان التي أدين بها (حز١٨: ٢٤). اعتُقد أن الافتراض وراء هذا النص ربما يكون أن سلوك الشعب الأخير يشير إلى حقيقتهم وشخصيتهم النهائية (Dummelow, 504). كان الاهتمام منصبًا على الطريق التي ظهر بها حزقيال كشخص يقف أمام يهوه معتمدًا كليّة على الحالة الأدبية للشخص في تلك اللحظة (انظر بشكل خاص Brownlee 289-90). يؤكد Brownlee (290) أن النبي يعتبر الشعب ككل صالح أو شرير في لحظة دينونتهم، كلا الحالتين من النقاء والثبات في تفكير الضمير ولكي تؤثر على مستمعيه بأن يتوبوا بالتأكيد لو كانوا إشرار، وأن يستمروا بثبات في الإيمان لو كانوا أبرار. في دور مختلف، يرى Eichrodt (242) بأن النبي لا يتكلم عن الحرية الأدبية بالقرار في أي وكل وقت، لكن حث الشعب على الاستجابة الصحيحة لدعوة الخلاص التي يدعوهم الله لإعلانها في هذه اللحظة بالذات.

(ج) بكل تأكيد فإن فم الملك لا يخطئ عندما يتكلم في القضاء (NIV "فمه لا يخون"؛ أم١٦: ١٠). في هذه الصورة المثالية حيث أن الملك يُعتبر أداة الله ليحكم الأرض (Dentan, 313; Fontaine, 510; cf. Martin, 102)، يُصوّر الملك كشخص مملوء من الاستقامة والحكمة، يتكلم بوحي، مثل النبي، عندما يقدّم قضاء مستقيم (Walls, 563; JB; cf. Scott, 106; Tate 53; *pace* Cox, 181). على أنه عندما يكون الملك قدوة للحكومة (انظر أم٢٩: ٤، ١٤)، هناك نصوص أخرى في الأمثال لها منظور واقعي أكثر وتحدد بأن الملك يمكن أن يكون إما فاسدًا أو أحمق (١٢:٢٩؛ ٣١: ٣-٥؛ انظر Fritsch, 874; cf. Collins, 44).

هناك عدة مقاطع في أماكن أخرى من ع. ق حيث تستنكر ملوكًا إِسْرَائِيليين محددين بسبب أعمالهم التي فيها خيانة تجاه الله (مثال، ٢أخ٢٩: ١٩ [آخاب])، مع نتائج حزينة على أنفسهم وعلى شعبهم. بين هذه النصوص كتابات عديدة لمؤرخ الأخبار، منها מָעַל، تستخدم تحديدًا عن الخيانة الدينية (قا؛ Milgrom, 1976, 16-35) إنه فعل مفتاحي في فكره اللاهوتي عن التعويض الكامل (Elmslie, 214-15; Williamson, 94-95, 245; Dillard, 99, 210, 223) خيانة شاول (عمله في كسر الشريعة الإلهية [١صم١٣: ٧ب-١٤؛ ١٥: ١-٩] ورجوعه لطلب إرشاد الوسيطة [٢٨: ٧-٢٥]) يحددها المؤرخ كحالة من موته المرعب (١أخ١٠: ١٣). أصيب عزّيا بالبرص كنتيجة لخيانته (٢أخ٢٦: ١٦، ١٨) عندما أخذ دور الكهنة ودخل إلى الهيكل كي يوقد بخور (ع١٦-٢١). لم يكن هناك مكان للرضا الذاتي حيث أنه يمكن إفساد حتى القوة الشرعية، والعقاب الإلهي للمعصية لا يعتبر الثروة ولا النجاح ولا السلطة (قا؛ Dillard, 76-81, 212).

اعتُبر غزو شيشق ملك مصر ليَهُوذَا (وإِسْرَائِيل) نتيجة مباشرة لترك رحبعام شريعة يهوه (٢أخ١٢: ١-٢) وخيانة الشعب (ع٢). خيانة الشعب ليهوه (٢٨: ١٩، ٢٢) كانت سبب هزيمة إِسْرَائِيل من قِبل تغلث فلناسر الثالث (حيث في ١أخ٥: ٦، تغلث فلناسر مختلف [٢مل١٥: ٢٩])، ملك أشور (ع١٦-٢٥). بشكل مشابه، يفسر حزقيال فشل صدقيّا في احترام قسَمه بإخلاصه لنبوخذنصر على أنه عمل خيانة ضد الله (حز١٧: ٢٠)، وما ينتج عنه من عقاب (ع٢١). حتى إمكانية الرحمة الإلهية أن تُخرج الصالح من الشرير واضحة بقوة في ٢أخ٣٣، حيث يصوّر المؤرخ كيف أن التأديب الإلهي (ممثلاً بالسبي) دفع منسى الذي اشتهر بخيانته (ع١٩ [اسم.])، لأن يتوب ويتحمس نحو الإصلاح الديني (ع١٠-١٣، ١٥-١٦، ١٨-١٩أ). الهدف من هذا الحدث الذي له مقابله في سفر الملوك، هو بالتحديد جعل منسى نموذج للتأديب/ التوبة/ الإصلاح الذي كان على يَهُوذَا أن يجتازه (Williamson, 388-90; Dillard, 270-71). الارتباط الوثيق بين الملك والعبادة موجود في Mesopotamia (انظر مقدمة شريعة حمورابي [*ANET*, 164] وخاتمتها [*ANET*, 178]) وفي مصر (انظر وصية الملك ميري- كا-ري [*ANET*, 414-18] حيث الملك والد ميري-كا-ري، يعترف بإثمه تجاه الإله ويحث ابنه على احترام الآلهة [١١ ٧٠, ١٢٠-٣٨]).

٤. أيضًا يستخدم الفعل للتعبير عن خيانة مجموعة أو شعب بأكمله.

(أ) عبّر موسى عن استيائه بأن وكلاء الجيش (عد٣١: ١٦) قد استبقوا على نساء مديان الأمر الذي كان حسب مشورة بلعام، مما جعل شعب إِسْرَائِيل يعملون خيانة تجاه يهوه في فغور (عد٢٥: ١-١٨) ويعانوا من وباء بسبب ارتدادهم (٣١: ١٦)، هنا، لو قُبل تصحيح מְסַר־מַעַל، يقدم [يعمل] إثم ضد، إلى לִמְעָל־מַעַל، يعمل

خيانة، فإن الفعل يرد في ترافق مع الاسم). اعتُبر الزواج من نساء أجنبيات يقود غالبًا إلى الاستدراج نحو الارتداد (انظر تث٧:١-٥) إهانة جدّية كبيرة (عز٩:٢، ٤؛ ١٠:٦، حيث المستخدم هنا [اسم). يقوم بها الشخص تجاه يهوه والهوية الخاصة لإِسْرَائِيل. الزواج بأجنبية كان بمثابة عمل خيانة تجاه الله (عز١٠:٢، ١٠؛ نح١٣:٢٧). آمن العائد من السبي أن النكث بعهد الإيمان من خلال السماح لنفسه بالانخداع بعيدًا عن الوفاء ليهوه، يمكن أن يُغتفر ويتجنب العقاب الإلهي، إضافة إلى أن المخطئ يتوب توبة صادقة ويلزم نفسه من جديد بإيمان يخضع لأحكام التوراة תּוֹרָה ويأخذ خطوات لاسترداد علاقته مع الله (عز١٠).

(ب) عندما اكتمل غزو الناحية الغربية من فلسطين، رجع سبط رأوبين وجاد ونصف منسى إلى إراضيهم الخاصة في شرق الإردن، وبنوا مذبحًا كبيرًا في تخوم أرض كنعان (يش٢٢:١٠-١١). يفترض المقطع بوضوح مطالبة التثنية بمذبح شرعي (تث١٢)، مثل هكذا عمل من التقوى الدينية فسّرته الأسباط الأخرى كنوع من الخيانة ضد يهوه وضد إِسْرَائِيل. الرعب الذي اختبروه مشابه نوعًا ما للعقاب الإلهي الذي حصل ضد إِسْرَائِيل عند خيانة عخان (يش٢٢:٢٠)، كانوا مطالبين أن يعرفوا معنى هذه الخيانة (ع١٦). تمّ تجنّب حرب مأساوية عندما رفض المتهمون بشدّة أنهم مذنبون بأية خيانة إيمان ضد يهوه (ع٢٢ [هنا يرد الاسم.]) وشرحوا الهدَف من المذبح أنه كان ليس لتقديم الذبائح لكن بالتمام من أجل التذكرة، شاهد على الأسباط الذين عبروا الإردن لهم نصيب في يهوه ومسكنه (ع٢٢-٢٩). استراح قادة الأسباط الغربية من هذا الشرح وقال فينحاس الكاهن لأولئك الذين ساورهم الشك "أنتم لم تخونوا الرب هذه الخيانة" (ع٣١، يستخدم الفعل مع الاسم).

(ج) عندما اتهم أيوب أصدقاءه بالخيانة (٢١:٣٤)، الاسم. الذي يعني عادة خطية التدنيس ضد الله، وأحيانًا تنتقل الفكرة إلى الغش لأجل الله (قا؛ ١٣:٧) (MacKenzie and Murphy, 479; cf. Driver, 62-63; Driver and Gray, 191; Gordis [cited by Janzen, 157]; Gibson, 170). لاحقًا أظهر الشرح أنه بخلاف الوقائع، كان الأصدقاء مذنبين بالخيانة تجاه الله (Dhorme, 325).

(د) جزاء عمل الخيانة ضد الله هو العقاب الإلهي (حز١٤:١٣؛ ١٥:٨)، وكانت خيانة إِسْرَائِيل أحيانًا تستند على وقت دخولهم الأول إلى أرض المَوعد (حز٢٠:٢٧-٢٨). اتصف تاريخ الشعب بالفشل الجذري منذ البداية. الاستجابة الحتمية لداء تمرد إِسْرَائِيل النهائي والمزمن منذ البداية (Allen, 15) كانت السبي (حز٣٩:٢٣). عدم الأمانة (מַעַל) كانت السبب الرئيسي لكل من نفي الأسباط الشمالية من قِبل الآشوريين (١أخ٥:٢٥) ودمار أورُشَلِيم من قِبل البابليين في ٥٨٦ ق.م (١أخ٩:١؛ ٢أخ٣٦:١٤).

حتى أن أولئك الذين اختبروا غضب الله على يد البابليين كانوا موعودين بأنه بعد عقابهم على خيانتهم، سوف يسترد يهوه خيراتهم ويرحمهم (حز٣٩:٢٥)، بعد أن يواجه الشعب عارهم وكل خيانتهم التي خانوها ضد الله وسوف يتمتعون بالأمان في أرضهم (٣٩:٢٦). في ع٢٦، يُفضّل استبقاء الفكرة في المس. וְנָשׂוּ، وسوف يحملون على أنفسهم، أفضل من التصحيح וְנָשׁוּ، وسوف ينسون. منح الرحمة ليس دعوة إلى نسيان أعمى لكن إلى التذكر النادم والمهتم (انظر Zimmerli, 320; Wevers, 295; Allen, 202, 209; Blenkinsopp, 190).

(هـ) عدم أمانة إِسْرَائِيل تجاه الله معترف بها في ثلاث صلوات اعتراف وتضرّع مقدّمة من قِبل نماذج من الشعب: الذين لحزقيّا (٢أخ٢٩:٦؛ ٣٠:٧)، نحميا (نح١:٨)، ودانيال (دا٩:٧). جميعها يشترك بنقطتين هامّتين: الإقرار بأن البؤس الذي عانى منه الشعب كان بسبب سلوكهم الخائن، وإعلان أمانة الله لوعوده (التأديب على الخيانة؛ الرحمة كاستجابة للتوبة الصادقة) على أنها أرضية الرجاء (Porteous, 138). وعد يهوه بأنه عندما الاعتراف المتواضع، التوبة، وتقديم التعويضات تتبع التأديب على الظلم والخيانة (لا٢٦:٤٠)، سوف يُظهر رحمة مرة أخرى، متذكرًا عهده مع الآباء وأمانته بالنسبة للأرض وسوف يستمر بأن يكون إله إِسْرَائِيل (لا٢٦:٤٠-٤٥).

خائن، مخادع، غدّار، متمرّد، غرّار: ← בָּגַד [bāgad] (عمل بخيانة، بغدر، بتمرد، #٩٥٣)؛ ← מָעַל [mā'al] (يسلك أو يعمل ضد واجب شخص ما، ناكث، #٥٠٨٥)؛ ← מָרָה[1] [mārâ[1]] (منعكس، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← מְשׁוּבָה [m^e^šûbâ] (خيانة، كفر، ارتداد، #٥٤١٢)؛ ← סוּג[1] [sûg[1]] (شاذ، يوسّع، ذبول، ينكث، يتمرّد، #٦٠٤٧)؛ ← סֵעֵף [sē'ēp] (مفصول، منقسم في القلب والعقل، متخاصم، منشق، #٦١٨٩)؛ ← סָרַר[1] [sārar[1]] (يعاند، يتمرد، #٦٢٥٣)؛ ← רָמָה[2] [rāmâ[2]] (يخون، يتفق بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שָׁקַר [šāqar] (يتفق/ يعمل بتزييف، يخون، #٩٢١٣).

البيبلوجرافيا

THAT 1:920-22; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; O. T. Allis, "Leviticus," in *NCB*, 1972, 140-67; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; L. R. Bailey, *Leviticus*, KPG, 1987; J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, Interp, 1990; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; T. C. Butler, *Joshua*, WBC, 1983; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, CBSC, 1914; A. Cody, *Ezekiel, With an Excursus on Old Testament Priesthood*, OTM, 1984; J. J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, KPG, 1980; D. Cox, *Proverbs With An Introduction to Sapiential Books*,

OTM, 1982; R. C. Dentan, "The Proverbs," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 304-19; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; S. R. Driver, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, OTL, 1970; W. A. L. Elmslie, *The Books of Chronicles*, CBSC, 1916; R. J. Faley, "Leviticus," in *NJBC*, 1990, 61-79; C. R. Fontaine, "Proverbs," in *HBC*, 1988, 495-517; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," *IB*, 1955, 4:765-957; T. Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11-31)," *VT* 34, 1984, 11-26; J. C. L. Gibson, *Job*, DSB, 1985; J. Goldin, "The Death of Moses: An Exercise in Midrashic Transposition," in *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, 1987, 219-25; J. H. Hayes, "Leviticus," in *HBC*, 1988, 157-81; J. G. Janzen, *Job*, Interp, 1985; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910; G. A. F. Knight, *Leviticus*, DSB, 1984; C. E. L'Hereux, "Numbers," in *NJBC*, 1990, 80-93; W. F. Lofthouse, "Leviticus," in *Peake*, 1920, 196-212; W. McKane, "Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath," *VT* 30, 474-92; R. A. F. MacKenzie and R. E. Murphy, "Job," in *NJBC*, 1990, 466-88; J. Marsh, "The Book of Numbers: Introduction and Exegesis," *IB*, 1953, 2:135-308; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; J. Milgrom, "The Book of Leviticus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 68-84; idem, *Cult and Conscience: The 'Asham' and the Priestly Doctrine of Repentance*, 1976; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; N. W. Porteous, *Daniel: A Commentary*, OTL, 1965; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; N. H. Snaith, "Leviticus," in *Peake*, 1964, 241-53; idem, "The Sin-Offering and the Guilt-Offering," *VT* 15, 1965, 73-80; idem, *Leviticus and Numbers*, NCBC, 1967; J. Sturdy, *Numbers*, CBC, 1976; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; J. A. Thompson, "Numbers," in *NBC*, 1972, 168-200; idem, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; A. F. Walls, "Proverbs," in *NBC*, 1972, 548-69; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; idem, *Numbers: An Introduction and Commentary*, 1981; J. W. Wevers, *Ezekiel*, NCBC, 1969; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48*, Hermeneia, 1983.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٥٠٨٦ (מַעַל [*ma'al* [1]]، خيانة، أمانة، غدر، إلحاد)، #٥٠٨٥

٥٠٨٩ (מֹעַל [*mo'al*]، رفع الأيادي)، #٣٣٣٨

٥٠٩٠ (מַעֲלֶה [*ma'ᵃleh*]، درج، صعود، منبر، قصة)، #٦٥٩٠

٥٠٩٢ (מַעֲלָה [*ma'ᵃlâ* [2]]، صعود، خطوة، درج، مواكب)، #٦٥٩٠

٥٠٩٥ (מַעֲלָל [*ma'ᵃlal*]، عمل، تطبيق، فعل)، #٦٦١٨

٥٠٩٦ (מַעֲמָד [*ma'ᵃmad*]، مركز، محطة، موضع)، #٦٦٤١

٥٠٩٧ (מָעֳמָד [*mo'ᵒmad*]، أرض موسسة، موطئ قدم)، #٦٦٤١

٥٠٩٨ (מַעֲמָסָה [*ma'ᵃmasâ*]، حِمل)، #٦٦٧٣

٥٠٩٩ (מַעֲמַקִּים [*ma'ᵃmaqqîm*]، عمق)، #٦٦٧٦

٥١٠٠ (מַעַן [*ma'an*]، ذلك)، حروف

٥١٠١ (מַעֲנֶה [*ma'ᵃneh* [1]]، استجابة، جواب)، #٦٦٩٩

מַעֲנֶה 5102

מַעֲנֶה [*ma'ᵃneh* [2]]، هدف (#٥١٠٢)، كلمة مشابهة لفظا (ما لم تكن نفس الكلمة מַעֲנֶה، جواب، #٥١٠١، < עָנָה (*anâ* I')، جواب، استجابة #٦٦٩٩).

ع. ق ترد الكلمة في نص ذي دلالة لاهوتية أم١٦:٤ "الرب صنع الكل لغرضه، حتى الشرير ليوم الشر" (RSV).

مشورة، نصيحة، خطة، هدف: ← יעץ [*y's*] (خطة، مشورة، نصيحة، #٣٦١٩)؛ ← מְכֵרָה [*mᵉkērâ*] (خطة، نصيحة؟ #٤٨٣٩)؛ ← מלך [*mlk* [2]] (يأخذ مشورة، #٤٨٨٨)؛ ← מַעֲנֶה [*ma'ᵃneh* [2]] (غرض، #٥١٠٢)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

أل ولترز *Al Wolters*

מַעֲנָה 5103

מַעֲנָה [*ma'ᵃnâ*]، مقدار تلم (#٥١٠٣)؛ < עָנָה ['*anâ* [1]]، جواب (#٦٦٩٩).

ش. أ. ق מַעֲנָה لها علاقة بـعرب. *ma'natu* (أرض محروثة)، انظر *HALAT* 581.

ع. ق ترد מַעֲנָה مرتين (١صم١٤:١٤؛ مز١٢٩:٣)،

والمعنى هو المسافة التي يمشيها الحارث في الأرض المحروثة قبل أن يعود لكي يعمل ثلم آخر (*HALAT* 581).

حرث: ← אֵת [*'ēt* ³] (شفرة المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גְּדוּד [*g^edûd* ¹] (قمة تل، #١٥٢١)؛ ← חרשׁ [*hrs* ¹] (محراث، ينقش، يُحضر، يخطط، #٣٠٨٦)؛ ← מַעֲנָה [*maʿnâ*] (يخدد مسافة، #٥١٠٣)؛ ← נִיר [*nîr* ²] (يشطر [أرض غير محروثة]، #٥٧٧٤)؛ ← תֶּלֶם [*telem*] (يخدد، #٩٤٣٩).

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٥١٠٧ (מַעֲצֵבָה [*maʿsebâ*]، مكان التعذيب)، #٦٧٧٢

5108 מַעֲצָד

מַעֲצָד [*maʿṣād*]، اسم. منجل، إزميل (#٥١٠٨).

ش. أ. ق في أكد. الفعل *esêdu*، يحصد؛ أوغا. الاسم *m'sd*، منجل؛ عرب. *mi'dad*، منجل؛ إثيوبية.. *ma'dad*، منجل. خلفية ش. أ. ق تشير إلى أن الاسم يشير إلى أداة ذات نصل منحني، عادة تُستخدم في الحصاد.

ع. ق يرد الاسم فقط مرتين، في كلا المرتين كأداة صانع الأصنام (إش٤٤:١٢؛ إر١٠:٣؛ على الرغم من أن النص عبر. في إش٤٤:١٢ صعب جدًا، إلا أنه لا يوجد أي أساس كتابي لتصحيح الاسم في النص كما تفعل بعض الترجمات). ربما استخدمت מַעֲצָד عند تشذيب الخشب (مثال، إزالة الأغصان، تجريف الكتل الزائدة)؛ ربما استخدامها هنا يتضمن فظاظة منتج صانع الأصنام.

سكين، موس، إزميل: ← גַּרְזֶן [*garzen*] (يقطع، إزميل، #١٧٤٩)؛ ← מַאֲכֶלֶת [*maʾkelet*] (سكين الجزّار، #٤٤٠٨)؛ ← מַעֲצָד [*maʿṣād*] (منجل، إزميل، #٥١٠٨)؛ ← מַקְצֻעָה [*maqṣuʿâ*] (سكين تقطيع، #٥٢٤٤)؛ ← שַׂכִּין [*śakkîn*] (سكين، #٨٥٠١)؛ ← תַּעַר [*taʿar*] (موس، سكين جيب، #٩٥٠٩).

البيبلوجرافيا

IDB 3:42, 711; *NIDBA*, 281; C. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, 1956, 164.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٥١٠٩ (מַעֲצוֹר [*maʿṣôr*]، عرقلة)، #٦٨٠٦

٥١١٠ (מַעְצָר [*maʿsar*]، تحكم بالنفس)، #٦٨٠٦

٥١١١ (מַעֲקֶה [*maʿqeh*]، متراس)، #١٥١١

٥١١٢ (מַעֲקַשִּׁים [*maʿqassîm*]، أرض غير مستوية)، #٦٨٣٥

٥١١٣ (מַעַר [*maʿar*]، مكان مكشوف)، #٦٨٦٧

5115 מַעֲרָב

מַעֲרָב [*maʿarab* ²]، اسم. غروب الشمس، غرب (#٥١١٥).

ش. أ. ق الكلمة موجودة في أوغا. *m'rb* [*m'rb sps*]، غروب الشمس]؛ فينيقية.. *m'rb*، غرب؛ أرم. يه. مصرية. البالميرية؛ عرب. مغرب، مغريب.

ع. ق ١. ترد الكلمة ١٥مرة في عدة مقاطع وتشير إلى موضوع تحديد الاتجاه: غرب. بعد المعاناة من هزيمتين خلال الحرب مع البنياميين، استعمل رجال إِسْرَائِيل خدعة كي يسحبوا مقاوميهم خارج مدينة جبعة بينما احتشد الجند في كمين غرب جبعة (قض٢٠:٣٣، منقحة في مس. מִמַּעֲרֵה־גָבַע، من معرة جبعة أو من سهل جبعة، إلى מִמַּעֲרַב־גָּבַע أو מִמַּעֲרַב עַלְגָבַע، غرب جبعة [انظر سب.؛ فولج.؛ *BHS*; Cooke, 188; Myers, 820; Boling, 282, 287; Cundall, 204; *pace* Slotki, 310, and Dalglish, 461 الذي يفهم كلمات المس. أنها اسم مكان مركب؛ ويعتبر Gray, 387 أنها إشارة إلى بلدة صخرية مكشوفة من جبعة]).

رأى دانيال في الرؤيا تيس من المعز جاء من المغرب بسبب سرعته لم تمس أرجله الأرض (دا٨:٥). هجم وغلب الكبش ذي القرنين (ع٦-٧). كما هو موضح من تفسير الملاك (٨:٢٠-٢١)، يرمز الكبش ذي القرنين إلى ملوك مادي وفارس، والتيس القوي والقادم من الغرب هو إشارة إلى ملك اليونان، والقرن العظيم الذي بين عينيه هو إشارة إلى الإسكندر الأكبر (انظر مثلاً، Dummelow, 539; Charles, 84-85; Andrews, 529; Driver, 112-13; Montgomery, 328-32; Barr, 598; Porteous, 122; Heaton, 192; Knight, 446; Jeffery, 471; Young, 698; Anderson, 92-93; Hartman and Di Lella, 417; Collins, 1984, 87; 1993, 329-31; cf. Bevan, 130-31; Baldwin, 155-56. Like Jerome and Pesh., Towner, 703, and Hammer, 84-85 فهموا بشكل خاطئ أن التيس رمز للإسكندر).

يُحذِّر كل سكان الأرض (مز٧٥:٦[٧]) بأن الله هو القاضي لكل العالم وهو الحاكم، الذي يرفع البار المتواضع ويضع الشرير المتعجرف (ع٧[٨]؛ قا؛ ١صم٢:٣-٨). إن الله، وليس قوة أخرى، هو المتحكم بمصير الشعوب، سواء من الشرق (مشرق الشمس) أو من الغرب (مغرب الشمس) أو من الجنوب (البرية تمتد إلى جنوب إِسْرَائِيل) أو من الشمال (تشير الجبال إلى جبال لبنان شمال إِسْرَائِيل). من بين الذين يعتقدون أن الفعل يشير إلى النقاط الأربعة الأساسية C. A. and E. G. Briggs (162), Weiser

(522), Kissane (337-38, 340), Dahood (1973, 213), Stuhlmueller (1988, 468-69), Bratcher and Reyburn (661-62), JB, and TEV (cf. Tg.).

يقدّم العابدون الشكر لله لأنه أنقذهم من مخاطر عديدة ولأنهم جمعهم من الشرق والغرب والشمال والجنوب (مز١٠٧:٣). ربما استبدلت المس. וּמִיָּם، ومن [الـ] بحر، إلى וּמִיָּמִין، ومن [الـ] جنوب، لكن انظر إش٤٩:١٢). هناك تساؤلات جديرة بالاهتمام حول شكل ومحتوى وخلفية ووحدة مزمور١٠٧ (انظر Allen, 60-63). من هو المتكلِم في عدد٣؟ هل ارتحلوا يشير إلى رحلتهم إلى هيكل أورُشَلِيم (انظر May and Metzger, 740; Bratcher and Reyburn, 920)، المسافرون الذين اختبروا التكيّف مع الأوضاع في منطقة خطرة (انظر Durham, 390)، الجموع قبل السبي تستعرض تاريخ الأمّة (انظر Weiser, 685-86; M'Caw and Motyer, 518-20) مجموعة بعد السبي تعكس التحرر من السبي ربما بواسطة بنية التكيّف في مرحلة قبل السبي (انظر Delitzsch, 164-65 [especially]; Buttenwieser, 303-16; McCullough, 571-72; Dahood, 1970, 81; Rogerson and McKay, 48-49; Stuhlmueller, 1985, 122; 1988, 482; Kraus, 323-31; Allen, 62-65; Mays, 346) أم مجموعة استقرت طوعًا في مكان آخر خلال فترة اليونان حوالي ٣٠٠ ق. م (Oesterley, 453, 455)؟ أيًا كان الجواب على هذه الأسئلة وغيرها والذي يظهر في مزمور ١٠٧، المسألة واضحة بأن يهوه المحرر الأعظم، الذي لا يمكن إدراك حبه الثابت، يسمع صراخ الضيق الشديد من أولئك الذين يطلبوه ويثقون بتدخله لكي يحررهم من شدائدهم. الحالات الأربع حول التخلص من الضيق الرهيب تقدّم نماذج عن التحرير الذين من الممكن أن يحصل بسهولة من قِبل جميع أولئك الذين على اختلاف أعمارهم قد استفادوا من عمل الله الخلاصي (Mays, 346).

حنان يهوه الأبدي وأمانته التي لا تنضب لشعبه لا تعتمد على شرّهم. محبة الله التي تعفو والثابتة عظيمة بشكل لا نهائي مثل ارتفاع السموات عن الأرض الذي لا يمكن قياسه (مز١٠٣:١١؛ قا؛ إش٥٥:٩؛ أف٣:١٨-١٩) تبعد عنهم معاصيهم كبعد المشرق عن المغرب (مز١٠٣:١٢؛ قا؛ خر٣٤:٧أ؛ إش٣٨:١٧؛ مي٧:١٩). رغبة يهوه القوية في الغفران لا يمكن أن تستغل مقابل الخطية. المحبة الثابتة هي علاقة ذات طريقين من الالتزام، وأمانة الله، لابد أن تجد صدى لها من أعمال الطاعة من ناحية عابديه (ع١١ب، ١٣ب، ١٧ب؛ قا؛ Allen, 22; Mays, 329-30). عندما يتمرد الشعب بعدم إيمان وعدم طاعة وبضعف الإستقامة، يُلبس يهوه نفسه كمحارب درع البر، خوذة الخلاص، رداء الغيرة، وثياب الانتقام (إش٥٩:١٧؛ قا؛ خر١٥:٣؛ إش٤٢:١٣؛ ٤٩:٢٥-٢٦؛ ٥٢:١٠؛ حكمة٥:١٧-٢٣؛ أف٦:١٤-١٧؛ ١تس٥:٨) ويجازي الناس حسب أعمالهم (إش٥٩:١٨). بسرعة لا تُقاوم وقوة، الله البار سيجلب دينونة على أولئك الذين يعارضون إرادته (٥٩:١٨-١٩). إتمام العدالة الكاملة على يد المحرر والمنتقم السيد سوف تقود العالم إلى معرفة الله؛ الناس سوف يخافون اسمه من المغرب ومجده من المشرق (٥٩:١٩؛ قا؛ ١٠٢:١٥[١٦]).

إن الدينونة والرحمة الإلهية هما وجهان لعملة واحدة. الإله الذي يمطر على شعبه بغضة غضبه الذي يضعهم في النار (إش٤٢:٢٥) هو نفس الإله الذي يظل حضوره مستمرًا مع شعبه (٤٣:٥أ) ويحميهم من كل المخاطر (٤٣:٢)، الذي يحررهم (٤٣:١ب، ٣)، وهو الذي يجمع شتاتهم من اتجاهات الأرض الأربعة (٤٣:٥-٦؛ قا؛ ١١:١٢؛ ٤٩:١٢، ١٨، ٢٢)، من الشرق والغرب (٤٣:٥)، الشمال والجنوب (٤٣:٦). هذا التجميع العظيم والاسترداد وإعادة البناء لشعب إِسْرَائِيل سيكون عملاً لا مثيل له (قا؛ إر ٣١:١-٢٢؛ حز٣٧:١٥-٢٨).

فوّض يهوه وجهّز كورش كي يحرر المسبيين (إش٤٤:٢٤-٤٥:١٣) بالتالي ذلك الشعب من مشرق الشمس إلى مغربها (تُقرأ. וּמִמַּעֲרָבָה [مع وجود *mappiq* على ה]، ومن مغربِها، في مس. וּמִמַּעֲרָבָה، ومن الغرب، في ٤٥:٦ [مثلاً، Tg.; Pesh.; Symm.; Th.; *BHS*; JB; NIV]) يمكن أن يدرك بأن يهوه هو الله، خالق كل الكون، وليس آخر (قا؛ تك١:١-٢:٣؛ ٢٢:١٨؛ مز٧٢:٨-١١).

٢. في سفر الأخبار يُستخدم الاسم أحيانًا مبتدئ بحرف לְ (١أخ٧:٢٨؛ ١٢:١٥[١٦]؛ ٢٦:١٦، ١٨) أو مع *He Locale* (١أخ٢٦:٣٠؛ ٢أخ٣٢:٣٠؛ ٣٣:١٤) بمعنى الغرب. تقرير ممتلكات ومساكن أفرايم تتضمن "جازر وقراها إلى الغرب" (١أخ٧:٢٨). من بين الرجال الشجعان الذين انضمّوا إلى داود في صقلغ كان المحاربون الشجعان من بني جاد الذين عبروا الأردن أثناء فيضانه وهزموا كل سكان وادي الإردن "إلى الشرق وإلى الغرب" (١٢:١٥[١٦]؛ انظر Japhet, 262-63). ذكر كاتب سفر الأخبار في وصفه لتقسيمات البوابين (٢٦:١٢-١٩)، هناك ستة مرابط في الجهة الشرقية من الهيكل، أربعة في الجهة الشمالية، أربعة في الجهة الجنوبية (واثنين آخرين في الرواق)، وستة في الجهة الغربية (أربعة للطريق واثنان في "الرواق"؛ انظر ع١٦، ١٨). من بين أولئك المعيّنين للأعمال الخارجية كعرفاء وقضاة للاهتمام بتثبيت عمل الرب، هناك ألف وسبعمائة رجل بأس من الحبرونيين، حشبيا وأخوته، الذين يسهرون على إِسْرَائِيل من ناحية غرب الإردن (٢٦:٣٠). يسجّل كاتب الأخبار في ختامه عن إنجازات وأعمال حزقيّا الاقتصادية، أن هذا الملك أغلق مخارج مياه جيحون الأعلى وأجراها تحت الأرض إلى

الجهة الغربية لمدينة داود (٢أخ٣٢:٣٠؛ من أجل دراسة عن هذا الفعل انظر Japhet, 979, 995). يسجّل كاتب الأخبار بالإشارة إلى أعمال منسى الدنيوية بأن هذا الملك بنى سورًا خارج مدينة داود غربًا إلى جيحون (١٤:٣٣).

ب. ت الاسم. عبر. מַעֲרָב والآرامي له شكل עֲרָבָע מַעַרְבָע מָ، (غروب الشمس، غرب) يرد في عبر. מַעֲרָבִי، غربي، أيضًا يوجد في أرم. מַעַרְבָאָה، غربي، رجل غربي. الفعل عبر. עָרַב، يدخل، يغرب، وأرم. עֲרַב، يغرب، أيضًا (Jastrow 2:819, 1110).

إتجاهات: ← דָּרוֹם [*dārôm*] (جنوب، #١٩٩٩)؛ ← יָם [*yām*] (غرب، بحر، #٣٥٤٢)؛ ← יָמִין [*yāmîn* [1]] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥)؛ ← מִזְרָח [*mizrāḥ*] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧)؛ ← מַעֲרָב [*ma*ʻ*ᵃrāb* [2]] (غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶגֶב [*negeb*] (جنوب، صحراء النقب، #٥٥٨٢)؛ ← צָפוֹן [*ṣāpôn* [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← צְפוֹנִי [1] [*ṣ*^{e}*pônî*[1]] (الشمالي، #٧٦٠٣)؛ ← תֵּימָן [*têmān* [1]] (جنوب، #٩٤٠٢).

شروق الشمس، فجر، غروب الشمس ← אוֹר [*'ôr*] (النور، نور الصباح، الفجر، الإضاءة، #٢٤٠) ← זֶרַח [*zeraḥ* [1]] (السحر، الشروق، #٢٤٣٧) ← מָבוֹא [*mābô'*] (مدخل، غروب، غرب، #٤٤٢٧) ← מַעֲרָב [*ma*ʻ*ᵃrāb* [2]] (غروب الشمس، غرب، #٥١١٥) ← נֶשֶׁף [*nešep*] (ظلام، نور السّحر، الفجر، الظلام، #٥٩٧٤) ← שַׁחַר [*šaḥar*] (الشفق قبل الفجر، #٨٨٤٠).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, ITC, 1984; H. T. Andrews, "Daniel," in *Peake*, 1920, 522-33; J. G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1978; J. Barr, "Daniel," in *Peake*, 1964, 591-602; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel*, 1892; R. G. Boling, *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*, AB, 1975; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II*, ICC, 1960; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; J. J. Collins, *Daniel With an Introduction to Apocalyptic Literature*, FOTL, 1984; idem, *Daniel*, Hermeneia, 1993; G. A. Cooke, *The Book of Judges*, CBSC, 1918; A. E. Cundall (with L. Morris), *Judges and Ruth*, TOTC, 1973; M. Dahood, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; E. R. Dalglish, "Judges," in *BBC*, 1971, 2:377-463; F. Delitzsch, *The Psalms. Vol. III*, KD, 2d ed., 1885; S. R. Driver, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, CBSC, 1922; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCBC, 1967; R. Hammer, *The Book of Daniel*, CBC, 1976; L. F. Hartman and A. A. Di Lella, "Daniel," in *NJBC*, 1990, 406-20; E. Heaton, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, 1993; A. Jeffery, "The Book of Daniel," in *IB*, 1956, 6:339-549; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; G. A. F. Knight, "The Book of Daniel," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 436-50; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; L. S. M'Caw and J. A. Motyer, "The Psalms," in *NBC*, 1972, 446-547; W. S. McCullough, "The Book of Psalms: Exegesis Psalms 72-92, 94, 97-99, 101-119, 139," in *IB*, 1955, 4:1-763; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Psalms*, Interp, 1994; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1964; J. M. Myers, "The Book of Judges: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1953, 2:675-826; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; N. W. Porteous, *Daniel: A Commentary*, OTL, 1965; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 101-150*, CBC, 1977; J. J. Slotki (with H. Freedman), *Joshua and Judges: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1961; C. Stuhlmueller, *Psalms 2 (Psalms 73-150)*, OTM, 1985; idem, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; W. S. Towner, "Daniel," in *HBC*, 1988, 695-706; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; E. J. Young, "Daniel," in *NBC*, 1972, 688-702.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٥١١٦ (מַעֲרֶה [*ma*ʻ*ᵃreh*]، مكان مكشوف)، #٦٨٦٧

5117	מְעָרָה

מְעָרָה [m^eʻārâ [1]]، اسم. كهف (#٥١١٧).

ش. أ. ق المراجع قليلة بالنسبة لكلمة מְעָרָה. أرم. تصف الكلمة מערתא، بمعنى قبر، ربما تقابل عرب. مغارة. أوغا. اسم مكان *mgrt* (*KTU* 4.125 18؛ أرض

كهوف؟) ربما تكافيء لـ מערה في يش ١٣: ٤ — وليست "مِنْ عَارَةَ الَّتِي لِلصِّيدُونِيِّينَ" (NIV)، لكن "وَمُغَارَةُ الَّتِي لِلصِّيدُونِيِّينَ" (NRSV)؛ قا؛ أيضًا بلدة قَرْيَةَ يَعَارِيمَ.

ع. ق מְעָרָה التعبير الأكثر شيوعًا للكهف في ع. ق. يمكن أن يشير الكهف كمسكن، أما من الناس (لوط بوناته، تك ١٩: ٣٠) أو من الحيوانات (أش ٣٢: ١٤، حيث الأماكن المحصنة لإسرائيل مقدرة أن تصبح عرائن للوحوش). وفيما تقرأ NIV "وَالتِّلاَلَ وَالْبُرُوجَ مَغَاوِرَ إِلَى الأَبَدِ" بتوافق مع التعيين מְעָרוֹת لـ עֲרָמוֹת كما في *BHS* التعبير استخدم للكهف في المكفيلاه، حيث دفن كل من سارة (تك ٢٣: ٩، ١١، ١٧، ١٩- ٢٠)، وإبراهيم (تك ٢٥: ٩)، وإسحق، ورفقة، ولينة، ويعقوب (تك ٤٩: ٢٩، ٣٠، ٣٢؛ ٥٠: ١٣). لذا؛ أيضًا في يش ١٠: ٢٧، دفن الملوك العموريون الذين قاتلوا ضد يشوع في الكهف الذي اختبئوا فيه سابقًا.

لكن الإستخدام الأكثر شيوعًا لـ מְעָרָה كمخبأ (الاستخدام المحتمل وراء قرار لوط للعيش في كهف بعد دمار سدوم). لذا في يش ١٠: ١٦- ١٨ اختفى الملوك العموريين الخمسة، هروبًا من المعركة ضد يشوع، بكهف في مَقِيدَةَ. وبعدما انكشف أمرهم وقتلوا، دفنوا في ذات الكهف. علاوة على ذلك، فقد اختبأ الإسرائيليون في الكهوف من المديانيين (قض ٦: ٢؛ מִנְהָרָה، فيما سيلي). واتخذ داود كهف عَدُلاَّمَ مقرًا عسكريًا له أثناء سنوات هروبه من شاول (١صم ٢٢: ١؛ ٢صم ٢٣: ١٣= ١أخ ١١: ١٥؛ عناوين مز ٥٧ [٥٧: ١]؛ ١٤٢ [١٤٢: ١]). ولمزيد من الأمثلة الأخرى للكهوف كمخابئ، انظر ١صم ٢٤: ٣ [٤]، ٧ [٨]، ٨ [٩]، ١٠ [١١]؛ ١مل ١٨: ٤، ١٣؛ ١مل ١٩: ٩، ١٣؛ إر ٧: ١١؛ حز ٣٣: ٢٧.

التعبيرات الأخرى التي تعني كهفًا، شقًا، مغارة، صدع، أو غور: בֶּדֶק (صدع، شقّ، #٩٨١)؛ חָגוּ (مخبأ، شقوق في الصخرة، #٢٥١١)؛ חוֹחַ (جوف، شقّ في الصخرة، #٢٥٦١)؛ חֹר (شق، كهف، #٢٩٨٦)؛ חֹר (فتحة، كهف، #٢٩٨٧)؛ מְחִלָּה (فتحة، #٤٧٠٤)؛ מְחִלָּה (فتحة [في الأرض الصخرية]، #٤٩٥٣)؛ נָבוּב (جوف، إتش ٥٥٥٤)؛ נְצוּרִים "(أماكن سرية، كهوف؟ ، #٥٩٠٣ انظر נָצַר)؛ נָקִיק (صدع، شقّ، #٥٩٣٢)؛ נְקָרָה (شقّ، فجوة [في الصخرة]، #٥٩٤٢)؛ סָעִיף (صدع، شقّ، #٦١٨٦)؛ פַּחַת (جوف، #٧٠٧٦).

٢. تظهر التعابير المختلفة الأخرى מְעָרָה. (أ) في إش ٢: ١٩-٢١، سلسلة من أربع كلمات التي تعني كهفا، أو شق، أوصدع في صخر. في محاولاتهم المستميتة للهروب من "أَمَامِ هَيْبَةِ الرَّبِّ، وَمِنْ بَهَاءِ عَظَمَتِهِ،" يقول إشعياء أن شعب إسرائيل سيسعى إلى اللجوء إلى ,מְחִלָּה ,מְעָרָה נְקָרָה، و סָעִיף.

מְחִלָּה (اسم.مؤ.)، التي تظهر فقط في إش ٢: ١٩، المشتقة من عبر. חָלַל، نقر، جب (#٢٧٢٦) والتي تُبدي بوضوح حفرة؛ لذلك، "حَفَائِرِ الأَرْضِ" (حرفيًا، التراب עָפָר، #٦٧٦٠). מְחִלָּה ذات صلة بـ أوغا. اسم. *hln*؛ *hll*، نافذة (KTU 1.4 VI 6, 9, VII 17, 25-26; 2.31 43 4.195 15;)، بالإضافة إلى أرم. חָלַל جوف، و عرب. خَال، يثقب.

נְקָרָה (اسم.مؤ.) تظهر مرتين، وفي كلا المرتين في المضاف إليه مع צוּר (صخر؛ #٧٤٤٦): في إش ٢: ٢١ (كهوف) وفي خر ٣٣: ٢٢، لـ "شق في الصخرة" حيث وضع الرب موسى وجاز بمجده عليه. נְקָרָה مشتقة من عبر. נָקַר، ثقب، نقر، وذات صلة بـ أرم. נְקַר و عرب. نقرة، جب، حفرة.

סָעִיף (اسم.مذ.) ترد ٤ مرات، كلها في حالة المضاف إليه مع סֶלַע، (اسم.مذ. صخر، #٦١٥٢). في إش ٢: ٢١ و ٥٧: ٥ الـ NIV تقرأ (مع KBL) "نُقَرِ الصُّخُورِ." ولكن، أعطيت معاني كلمات أخرى في السلسلة التي في إش ٢: ١٩-٢١، بالإضافة إلى أصل التعبير (סְעַפָּה [#٦١٩٠] و סַרְעַפָּה، غصن أو فرع [#٦٢٥٠]؛ סָעַף، يشذب غصن [#٦١٨٨]؛ סָעַף، منقسم أو فاتر [#٦١٨٨]؛ סֵעֵף، صفة. منقسم [#٦١٨٩]؛ و סְעִפִּים، مشتت [#٦١٩١])، لربما من الأفضل للقراءة، مع NRSV، إما "نُقَرِ الصُّخُورِ" (إش ٢: ٢١) أو "شُقُوقِ الصُّخُورِ" (إش ٥٧: ٥). סָעִף يبدو أنها ذات صلة بـ عرب. سَعف، فرع النخيل.

(ب) توجد חוֹחַ على توافق مع מְעָרָה في ١صم١٣: ٦، معًا مع צְרִיחַ ,סֶלַע، حفرة (#٧٦٦٣)، و בּוֹר، جب (#١٠١٤). بشكل أقل ترد في NRSV (مثل KBL) تقرأها "مقدسات". الترجمة اليونانية تترجمها بوضوح *mandra* (حظيرة الغنم).

ربما تشير חוֹחַ إلى عرب. *hauhat*، كهف؛ بأية حال، ربما تعني كهف بشكل عام، لكن ربما من الأفضل ربطها بـ أكد. *hahu* وأوغا. (*KTU* 1.17 VI 35) *hhm*، فخ أو شرك. ربما من الأفضل أن تُقرأ هنا كما في NIV "أدغال".

(ج) تظهر מִנְהָרָה فقط مرة في صيغة الجمع (قض٦: ٢)، عندما طلب إِسْرَائِيل الاختفاء من المديانيين "في شقوق الجبال، المغاير والحصون". كل من المعنى والأصل لكلمة מִנְהָרָה غير واضح. تفترض BDB ثغرة أو مجرى، وKBL ثقب، مرتكزة على נָהַר، يتدفق (#٥٦٤١)، وعرب. *minhara, minhar*، مكان محفور بالمياه.

٣. الكلمات المختلفة التالية تعني أيضًا كهف، صدع، أو

تجويف. (أ) ترد חֹר ٨مرات ممكن أن تشير إلى ثقب صغير، كما في ٢مل١٢:٩، حيث صنع يهوياداع الكاهن ثقبًا في صندوق كي توضع فيه الإعانات لترميم الهيكل (בֶּדֶק، أسفل)؛ حز٨:٧، حيث يرى النبي في رؤيا ثقبًا في حائط الهيكل؛ نش٥:٤ حيث (ربما لها استعارة مجازية عن النشاط الجنسي) يضع الحبيب يده خلال فتحة صغيرة في باب حبيبته؛ زك١٤:١٢ حيث تستخدم חֹר تجويف العين. مهما يكن في ١صم١٤:١١ عندما سخر الفلسطينيون من يوناثان وحامل سلاحه وقالوا "خارجون من الثقوب التي اختبأوا بها" هذا يظهر أن חֹר מְעָרָה يمكن استخدامها للأماكن التي يمكن الاختباء بها. أيضًا يمكن أن تشير חֹר מְעָרָה إلى كهف كمكان لسكن الناس (أي٣٠:٦، حيث يسكن المنبوذون والأدنياء في "شقوق الأرض" [حرفيًا؛ "غبار" بالمقارنة مع إش٢:١٩]), تمامًا مثل الحيوانات (نا٢:١٢ حيث "عرين" الأسد). أخيرًا، ترد الكلمة كاسم مكان "حور الجدحاد" (حفرة الجدجاد، #٢٩٨٨؛ عد٣٣:٣٢-٣٣).

ترد חֹר وחוֹר بارتباط مع أكد. *hurru*، حفرة، مجرى، وربما اسم مكان *Haurani* حوراني (أرض الكهوف؟)، وعرب. *khawr*، حفرة بين تلتين. أيضًا ربما تعكس أوغا. *hr(?)btnm* (حفرة الأفعى، *KTU* 1.82 6؛ إش١١:٨).

(ب) ترد חוֹר مرتين في إش١١:٨ "حفرة الكوبرا" وفي ٤٢:٢٢ كاستعارة مجازية عن عجز مسبيي أورُشَلِيم: الشعب "وقع في الحفر" ولم يعد قادر على إنقاذ نفسه.

(ج) ترد נָקִיק ٣مرات كل مرة مع סֶלַע: إش٧:١٩ ("شقوق الصخور" التي تصل إليها ذباب مصر ونحل أشور)، إر١٣:٤ (حيث طمرت المنطقة كعلامة في شقوق الصخور عند الفرات)، وفي ١٦:١٦، رسالة إشعياء هي أن الآشوريين سوف ينتشروا في كل مكان فلا مهرب! علامة إرميا حول المنطقة تعطي فكرة تهديد إِسْرَائِيل بأن حالهم سيصبح مثل المنطقة سوف يؤخذون بعيدًا ويُترَكوا للفساد في مكان غير مرغوب قرب الفرات. لكن يومًا ما، يعد الله بأن يبحث عن مسبيي إِسْرَائِيل في كل مكان، حتى في "شقوق الصخور"، كي يعيدهم إلى وطنهم (١٦:١٦).

(د) ترد חֲגוּ فقط في صيغة الجمع بتناقض مع סֶלַע. ترد ٣مرات في شكل الجذر الافتراضي חגה، حيث قد يكون على صلة بـ عرب. *haja*، نصيحة(؟). في نش٢:١٤ تعبّر חֲגוּ عن حذر المحبوبة التي هي كالحمامة المختبئة "في شقوق الصخر، في المخابئ جانب الجبل" يتكلم كل من إر٤٩:١٦ وعوبديا ٣ عن مسكن الأدوميين "في شقوق الصخور" ربما تدل على اسم مكان الأدوميين Sela (#٦١٥٣).

(هـ) ترد פְּחֶתֶת مرة في إشارة إلى شريعة البرص الناس والأشياء (لا١٣:٥٥)؛ تقرأها NIV فساد؛ NRSV بقعة برص). الفكرة هي أن البقعة تجعل الجلد أو البنية نجسة حتى تأكل الكل من أحد الطرفين إلى الآخر (פַּחַת، بؤرة، #٧٠٧٤).

(و) ترد נָבוּב (قَلْ. مبني للمجهول. اسمفع. נָבַב، #٥٥٤٨) ٤مرات ومن الجذر المفترض *nbb*، ربم يشير إلى أكد. *embbu*، وأرم. אַבּוּבָא، كلاهما يعني ثلم، وعرب. *unbb*، قناة، أيضًا الجذر الأوغاريتي *nbb*، الذي يرد في شكل *yb* في *KTU* 1.19 III 40 (حيث بقايا Aqhat "تُجرّد" من أحشاء سامال، أم الوحوش).

في خر٢٧:٨ يأمر الله بأن مذبح خيمة الاجتماع يجب أن يكون محفورًا كي يسهل نقله من مكان لآخر؛ تصف ٣٨:٧ إكمال المذبح. إر٥٢:٢١ يصف عمود النحاس المحفور، ياكين وبوعز (#٣٥٢١؛ ١٢٤٥)، اللذين أقيما أمام الهيكل إلى أن تحطما على يد البابليين. أي١١:١٢يستخدم נָבוּב مجازيًا عن "رجل أحمق" حرفيًا؛ "رجل مفرّغ" (قا؛ أم٩:٤، الشخص "البسيط"- مثال، ساذج، الحساس).

(ز) ترد בֶּדֶק ٩مرات كفاعل للفعل חָזַק، مرمم (#٢٦١٦)؛ أيضًا בָּדַק، يرمم (#٩٨٠)؛ ترتبط بـأرم. *bydq'*، التي تعني أيضًا ثغرة. يستخدم هذا التعبير للإشارة إلى الهيكل: تحت حكم يوآش (٢مل ١٢:٥ [٦], ٦ [٧], ٧ [٨], ٨ [٩], ١٢ [١٣]) ويوشيا (٢٢:٥). في حز٢٧:٩، בֶּדֶק هي جزء من تصوير صور كسفينة تجارية؛ بالتالي ممكن أن تكون חָזַק شق في السفينة، بينما تُفهم בֶּדֶק على أنها تعني "مانعة"، لاحقًا في حز٢٧:٢٧ التعبير מַחֲזִיקֵי בִדְקֵךְ (حرفيًا؛ "أولئك الذين يرممون شققك") استُبدلت بكلمة "الذين يبنون السفن" في NIV.

(ح) الكلمة נְצוּרִים (مبني للمجهول. اسمفع. قَلْ. من الفعل נָצַר، يراقب، يحرس، يحفظ؛ #٥٩١٥) هي بشكل واضح صفة تعني سرّي. ترد مرة فقط في إش٦٥:٤ في وصف الممارسات الدينية الرديئة. في NIV "حراسة سريّة". على أية حال، لو أن هذا المقطع يوازي إش٥٧:٥ (الذي يتعامل أيضًا مع الممارسات الدينية الرديئة، ربما تتضمن طقس الميت)، بالتالي تتوازى مع "القبور" (في NIV قبور، קֶבֶר [#٧٧٠٠]) يفترض أن נְצוּרִים هي كهوف، فإن NRSV تجعل عبارة "أماكن خاصة" أكثر تفضيلاً.

ع. ج ترد الكلمة ي. σπήλαιον (كهف) ٦مرات. في الأناجيل الإزائية، يقتبس يسوع من إر٧:١١ ليبرر تنظيفه للهيكل (مت٢١:١٣؛ مر١١:١٧؛ لو١٩:٤٦). يو١١:٣٨ تحدد قبر إليعازر كأنه كهف. عب١١:٣٨ يشير إلى إعادة استخدام ع.ق للكهوف كأماكن لاختباء الأنبياء (١مل١٨:٤، ١٣؛ ١٩:٩، ١٣) بينما رؤ٦:١٥ تقترب من إش٢:١٩-٢١

مرجعة المحاولة الفاشلة للهرب من دينونة الله.

كهف، مغارة، ثغرة، وكر، حفرة، شق: ← מְחִלָּה [*meḥillâ*] (حفرة، #٤٧٠٤)؛ ← מְעָרָה [*me ʿārâ* [1]] (كهف، #٥١١٧)؛ ← נְקָרָה [*neqārâ*] (شق، مغارة، #٥٩٤٢).

البيبلوجرافيا

HBD, 157-58; *IDB* 1:544-45; *UT*, 395, 396-97, 401, 404, 436, 440; *WUS*, 103, 111, 191, 200; T. J. Lewis, "Death Cult Imagery in Isaiah 57," *HAR* 11, 1987, 267-84.

ستيفن إس . تويل *Steven S. Tuell*

5118	מְעָרָה

מְעָרָה [2] [*me ʿārâ* [2]]، أرض قاحلة/ غير محروثة (ترد ١..، إش٣٢:١٤، #٥١١٨).

ش. أ. ق عرب. *ma ʿiru*، تربة مكشوفة؛ *mu ʿra*، *mu ʿrahtu*، أرض ذات عشب قليل.

ع. ق معظم الترجمات الإنكليزية تستبدل هذه الكلمة عبر. מְעָרָה (من ערר)، مغاير أو أوكار (KJV, NASB, NKJV, NRSV, RSV). حيث لا الحمار الوحشي ولا القطيع يهرب إلى المغاير (تعليقات Wildberger, 1264)، يقترح Driver (52) أن מְעָרָה يعاد لفظها إلى מַעֲרוֹת (هنا تشير إلى מְעָרָה، مشتقة من عبر. עָרָה، يُعرّي، يكشف [#٦٨٦٧]، أكثر من ערר) بناءً على هذا، يحذّر إشعياء بني إِسْرَائِيل بأن أماكن أمنهم، قلاعهم وأبراجهم، لن تصبح أفضل من المغاير (قا؛ KJV, REB)، التي هي موطن حمار الوحش والخراف.

حقل، أرض، قروي، مساحة: ← אֲדָמָה [4] [*ʾădām* [4]] (أرض ، #١٣٥)؛ ← בַּר [4] [*bar* [4]] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [*gāzēr*] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוּץ [*ḥûṣ*] (حقول واسعة، #٢٥٧٥أ)؛ ← יָגֵב [*yāgēb*] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [*melēḥâ*] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [*mimšāq*] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מְעָרָה [2] [*me ʿārâ* [2]] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר [3] [*nîr* [3]] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב [2] [*ʿāqōb* [2]] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [*perāzôn*] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [*rekes*] (أرض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדֶה / שָׂדַי [*śādeh* / *śāday*] (بلد مفتلوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [*šedēmâ*] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [*šāmān*] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:699-700; G. Driver, "Isaiah 1-39: Textual and Linguistic Problems," *JSS* 13, 1968, 36-57; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986; H. Wildberger, *Jesaja*, 1982.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٥١١٩ (מַעֲרָךְ [*ma ʿarak*]، خطة، اعتبار)، #٦٨٨٥

5120	מעל

מַעֲרָכָה [*ma ʿarakâ*]، اسم. صفّ؛ خطّ المعركة؛ الخط الأمامي؛ جيش (#٥١٢٠)؛ < עָרַךְ [*ʿarak*]، مجموعة، وضع في صفوف، يدخل إلى المعركة (#٦٨٨٥).

ع. ق ١. يشتق الاسم من الجذر עָרַךְ المعنى الأساسي وضع في صف أو يرتب (#٦٨٨٥). يمكن أن يعني الاسم ببساطة صف، كما في خر٣٩:٣٧، حيث توصف المنارة مع سُرجها مرتبة في صف، أو قض٦:٢٦ حيث هناك وصف للمذبح. الطبيعة الصحيحة للأخيرة غير واضحة في النص وبالتالي تترجم غالبًا إلى "ابنِ مذبحًا ... بترتيب".

٢. معظم الاستخدامات للاسم هي في النصوص العسكرية، حيث للكلمة معنى اصطلاحي. يمكن أن يوجد الفعل نفسه في النص الخاص بالأمور العسكرية (تك١٤:٨؛ ١صم٤:٢). في نفس النص يشير الاسم إلى ترتيبات صفوف الجيوش قبل المعركة (١صم١٧:٢٠-٢١). معظم الأحداث التي حصلت بين داود وجليات كانت في المنطقة التي بين الجيشين وجهًا لوجه في ميدان المعركة.

للكلمة معنى خاص بتجميع وترتيب الجيش، لكن أيضًا يمكن استخدامها بترادف مع صفوف الجيش (١صم٤:٢، ١٦؛ ٢٣:٣).

دون شك، ترد الكلمة غالبًا في سياق الحرب المقدسة. حيث كان شعب الله، إِسْرَائِيل، جيشه، كانت توصف صفوف معركة إِسْرَائِيل على أنها لله (١صم١٧:٢٦، ٤٥).

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [2] [*gdd* [2]] (يحتشد معًا، #١٥١٨)؛ ← חָמֻשׁ [*ḥamuš*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [1] [*lḥm* [1]] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [*maḥaneh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [*ma ʿarākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [1] [*ṣbʾ* [1]] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [1] [*ṣî* [1]] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [*qerāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [*rkb*] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [*rwʿ*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [3] [*šālîš* [3]] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون،

#٨٩٥٧).

تريمبير لونجمان الثّالث *Tremper Longman III*

٥١٢١ (מַעֲרֶכֶת [*ma ʿareket*]، كعك الترقيد، خبز الوجوه)، #٤٥٩٥ب

٥١٢٢ (מַעֲרֹם [*ma ʿarom*]، عري)، #٦٨٧٣

٥١٢٤ (מַעֲרָצָה [*ma ʿarasâ*]، قوة مرعبة)، #٦٩٠٧

٥١٢٦ (מַעֲשֶׂה [*ma ʿaseh*]، عمل، إنجاز، فعل)، #٦٩١٣

5130 מַעֲשֵׂר

מַעֲשֵׂר [*ma ʿaser*]، اسم. عُشر، العُشر (#٥١٣٠)؛ انظر עֶשֶׂר (*ʿeser*)، عشرة، #٦٩٢٤).

ش. أ. ق ١. أكد. لها نفس جذر الكلمة (*esir, CAD* E, 364 لكن يلاحظ الحرف שׂ أكثر من الحرف عبر. שׁ بشكل فعلي في المشابهات اللفظية في اللغات السامية التي سترد أسفل)، تعني بشكل أساسي عشرة، وتستخدم في شكل *esretu* (بصيغة الجمع، وفقط في أكد. القديمة وخلال الفترة البابلية القديمة؛ *CAD* E, 368) والكلمة (مفرد وفقط في الفترة البابلية الحديثة المتأخرة؛ *CAD* E, 369-70) تعني عُشر، معشار. تُستخدم الكلمتان في نفس القرينة والسياق. في العالم العامّي استخدمت عن تحصيل الضرائب من قِبل الملك المحلي (أو الحاكم)، أو كانت تشير ربما إلى المساهمة في العمل. على الرغم من أن الاسم عبر. מַעֲשֵׂר، عُشر، غير مستخدم بهذه الطريقة في ع. ق، إلا أن الفعل المشتق עָשַׂר (٩مرات في ع. ق [#٦٩٢٣]) يوضح هذا الاستخدام العامّي بشكل جيد. كمثال في ١صم٨:١٥، ١٧، الفعل في قَلْ. يعني أن يقتطع عُشرًا، يأخذ جزءًا معشارًا، تشير إلى كمية ١٠٪ ضريبة أو قمح، عنب، وقطيع يقتطعها "الملك كسائر الشعوب الأخرى". تشير النصوص أكد. إلى عُشر من الثياب والمنتجات الزراعية (خصوصًا الشعير والبلح).

في أكد. من أوغاريت هناك نفس الاستخدام العامّي *esretu* يرد في إشارة إلى عُشر (بين ضرائب وهدايا أخرى) حيث تكون بعض القرى مطالَبة به (*CAD* E, 368). أيضًا في أوغاريت هناك تعبير أكد. *ma'saru*، عُشر، وهو بالطبع يشابه عبر. מַעֲשֵׂר وربما يعكس البيئة اللغوية للسامية الشمالية الغربية لأوغاريت كمعاكس للمعيار أكد. في العالم السامي الشرقي (انظر Heltzer, 35, and Mendelsohn, 20-21). مثال، الملك قد أعطى قرية لشخص محدد، "(و) والشعير والبيرة التي صنعتها عُشر (القرية) وخراف المرعى ضريبة تُقدم حصريًا إلى" ذلك الشخص، حسب نص *CAD* M1, 359. هناك ثلاثة مواضيع ذات أهمية في المادة أوغا.: (أ) يبدو أن العُشر كان مأخوذ من كل القرية كوحدة واحدة — "ليس هناك أية إشارة إلى وجود قروي يدفع العُشر" (Anderson, 79-80 قارن النص المطابق أعلى). (ب) في الوثائق التي بين أيدينا "العُشر هو في الغالب فرض ضريبي عامّي يُقدم للملك أو لأحد خدّامه" (المرجع السابق). (ج) هناك بعض النصوص التي يظهر فيها أن الكهنة هم الذين يتلقوا العُشر، لكن حتى في هذه الإشارات فإن الكهنة يُعاملون مثل أي مختص آخر تُقدم له العُشور إلزامًا (المرجع السابق).

٢. هذا التطبيق في أوغاريت عن المعاملة الخاصة بالكهنة كأي شخص مختص فيما يتعلق بالعُشر هو انعكاس للتحكم الملكي والحكومي بالمعابد في تلك الأماكن وبذلك الوقت. بعض النصوص أكد. في أماكن أخرى وبأزمنة أخرى تعالج المسألة بطريقة مختلفة، تشير الكلمة أكد. العادية إلى الآلهة ومعابدهم. مثلاً، أحد النصوص البابلية القديمة يخبرنا بأن "شاماش طلب العُشر (*esretim*)". النص البابلي الحديث يشير إلى أربعة معاني للفضة مثل "العُشر (*esrû*) لبعل، نابو، ونيرجال" (أي ثلاثة آلهة)، ونصوص أخرى تشير إلى تعشير البلح، الشعير، الصوف، السمسم، الحمير، الثيران (*CAD* E, 369). كاتب أحد النصوص البابلية الحديثة ضمن أنه لو أعطاه الموظفون عُشر إراضي آلهة وإلهات محددة، فإنه بالتأكيد سوف يدفع عُشر الشعير من منتجات هذه الإراضي (*CAD* E, 370؛ أيضًا *bît esru*، أرض عُشر، المرجع السابق.، ومن نصوص القرن السادس ق.م، Milgrom, *Cult and Conscience*, 58-59).

مثل اسم. عبر. الشكل بيعِّل. من الفعل الاستدلالي (أيضًا من المحتمل هِفْعِيل.؛ بخلاف صغية قَلْ. في الأعلى) مستخدم ليس فقط في العامية، لكن أيضًا العشور المقدسة: تك٢٨:٢٢ (مرتين)، تث١٤:٢٢ (مرتين)، لدفع العشور، نح١٠:٣٧، تلقّي عشور؛ انظر أيضًا بيعِّل. (*HALAT*, 894) أو هِفْعِيل. (BDB, 797) في تث٢٦:١٢، لدفع عشور، نح١٠:٣٨، تلقّي عشور (قارن الملاحظات في *HALAT*, 894 والملاحظات النصية في المكان المستشهد به في BHS عن صيغة بيعِّل. مقابل قراءة هِفْعِيل. في المرجعين الأخيرين).

٣. العُشر للمعبد كان معروفًا أيضًا تحت تأثير الحضارة البونيّة (أي في قرطاجة) وكان في الواقع جزءًا من "النظام الضريبي الأساسي في المدينة" (Anderson, 80; cf. Weinfeld, 1157). يرد أيضًا نفس الجذر في عرب. الحديثة كفعل. *ʿsr* يجمع العُشر (J. M. Cowan, ed., *Arabic-English Dictionary*, 3d ed., 1976, 614) وفي ع. ج. ق *mʿsrt* تعني عُشر (لاحظ الحرف שׂ، وليس שׁ تعليقات *HALOT* 617; cf. W. W. Muller, "Altsudarabische Beitrage zum Hebraischen Lexikon," *ZAW* 75, 1963, 313).

٤. ترد هذه الكلمة عن العُشر مرات عديدة، بالطبع، في المصادر عبر. اليهودية المتأخرة وأرم. (Jastrow, 820 انظر ب. ت أسفل). أيضًا هناك نفي مصحح كتابي جزئي من Tell Arad فيه تصحيح جزئي لكلمة מעשר، عُشر ترد (حرف ש و ש مفصولة عن الكلمة). حسب محرر نسخة النص، أيًا كان، فالقراءة بالتحديد: "إلى إلياشيب: والآن: إرسل منك من راحة الطحين الأول الذي... طحين لصنع خبزًا من أجل كيتيام... بناياهو... الذي سوف يرسل(؟) لك الدرب قبل أن يمر الشهر. ومن الراحة ... عمل..." (Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1981, 20). أجمع العلماء على التالي، أنه مثل التطبيق في أوغاريت (انظر ش. أ. ق بند ١)، كان هذا العُشر وديعة تؤخذ كوحدة من المنطقة المحلية إلى المخازن المركزية في Arad ومنها كان يوزّع لأصحاب الخبرة لأولئك الذين يجب دفع العُشر لهم (انظر Anderson, 81 والمحاضرات الواردة هناك).

ع. ق ١. ترد الكلمة عبر. מַעֲשֵׂר ٣٢مرة في ع. ق، ٢٩ منها تشير إلى العُشر الذي كان على بني إِسْرَائِيل دفعه للاويين، والعُشر اللاوي للكهنة (انظر أسفل)، مرة تشير إلى دفع إبراهيم العُشر لملكي صادق (تك١٤: ٢٠)، مرتين في حز٤٥: ١١ و١٤ لضبط حجم البث كوحدة قياس "عُشر الحومر" (ع١١ يوازي עֲשִׂירִית، معشار)، "وفريضة الزيت... من زيت البث عُشر من الكر" (ع١٤) لتقديم ذبيحة كفّارة عن إِسْرَائِيل (ع١٥). حز٤٥ هو المقطع الوحيد حيث تستخدم מַעֲשֵׂר ببساطة كقياس وليس للإشارة إلى العُشر.

تك١٤: ٢٠ أول ورود لهذه الكلمة في أسفار ع.ق القانونية. في ع. ج سفر العبرانيين يقدم إشارة خاصة لعمل إبراهيم (انظر ع. ج أسفل). بعد أن قاد أبرام المعركة ضد ملوك الشمال واستعاد كل شيء وكل شخص إلى أرض كنعان (ع١٥-١٧)، "ملكي صادق ملك ساليم" و"كاهن الله العلي" أحضر له طعام وشراب وبارك أبرام (ع١٨-٢٠أ). بالرغم من أن البعض يقول أن ملكي صادق هذا هو الفاعل "أعطاه عشر كل شيء" (ع٢٠ب؛ أي ملكي صادق دفع عُشرًا لأبرام بعكس NIV، "أبرام أعطى")، تبعًا للترجمة النظامية بادل أبرام فضل ملكي صادق واعترف لاحقًا بالكاهن الحق لله الحق من خلال دفعه العُشر من كل غنيمته لملكي صادق (ع٢٠ب؛ انظر Hamilton, 412-13; Wenham, 317-18).

ليس هناك "تناقض ثانوي" (von Rad, 180) بين تقديم العشر هذا في ع٢٠ ورفض أبرام الحصول على أية غنيمة في ع٢١-٢٤. دُفع عُشر الغنيمة لملكي صادق والتالي لإله ملكي صادق، الذي طابق معه إبراهيم إلهه (انظر "الإله العلي" من فم ملكي صادق في ع١٩-٢٠ ومن فم أبرام ع٢٢). ولكن هذا كان قبل موضوع تقسيم الغنيمة. إضافة لذلك، حق أبرام بالغنيمة وحتى رفضه للمشاركة (باستثناء ما أكله جنوده، ع٢٤أ) هذا له سابقة في ش.أ.ق وانعكاس في مكان آخر في الكتاب المقدس (Muffs, 82-96؛ قا؛ ١صم٣٠: ١٨-٣١).

توعز الدراسة إلى وجود علاقة بين هذا الاعتبار ونظام دفع العشر للاويين وتفترض أن "الهدف من العدد الختامي (ع٢٠) هو تشريع دفع العُشر بشكل نظامي من خلال حدث منفرد حصل منذ زمن طويل: قدّم أبراهام العُشر من الغنيمة لكاهن من أُورُشَلِيم" (Westermann, 206). أيضًا، تك١٤ (أبرام في أورُشَلِيم) و٢٨: ٢٢ (يعقوب في بيت إيل؛ انظر للمزيد عن هذا المقطع أسفل) "تشريع المركزين الدينيين الرئيسيين في زمن المملكة المتحدة. هذا بالضبط ما يمكننا توقعه من المصدر J" (Anderson, 85).

في الواقع هذه الرواية تثبت فكرة دفع العشور في إِسْرَائِيل (انظر الملاحظات الهامة في Anderson, 84)، لكن هذا لا يعني أن موضوع العشور كان فقيرًا في العامل التاريخي وأنه موجود فقط ليزيد الدراسة. تقديم العُشر للإله والمدينة كان معروفًا في ش. أ. ق (انظر أعلى). كان ملكي صادق ملكًا وكاهنًا (ع١٨). أمام الله وجميع الملوك رحّب بأبرام وبكل حلفائه (حرفيًا؛ أصحاب العهد، ع١٣؛ قا؛ ع٢٤) العائدين من الانتصار في المعركة مع وليمة خبز وخمر (ع١٨). هذا كان في النص الذي ربما فهم كوليمة عهد بحيث أعطى أبرام العشر لملكي صادق كملك ساليم وكاهن الله العلي الذي أعطاه النصرة. هذه الظروف جعلت من الطبيعي على أبرام أن يقدم مثل هذا العُشر (انظر أسفل). هذا يلائم ما يشير إلى "الصورة الأسطورية السامية الكبرى عن الملك ككاهن أو متشفع لأجل الشعب" (Anderson, 90).

تك٢٨: ٢٢ هو الموضع الآخر الوحيد في التكوين حيث ممارسة دفع العُشر تشير إلى معنى الفعل (עָשַׂר [#٦٩٢٣]) أكثر من الاسم في هذا المقطع، نذر يعقوب لله أنه لو حفظه ورعاه في رحلته وإرجعه إلى بيت أبيه، فإنه "كل ما تعطيه لي سأعشّره لك" (فعل بيعِّل. مرتين، مصدر. مطلق. صيغة الماضي الناقص، حرفيًا؛ "بالتأكيد سوف أعطيك العُشر"؛ قا. ش. أ. ق بنود ١-٢، نفس البناء النحوي في تث١٤: ٢٢، وبيعِّل.. مبني للمجهول في نح١٠: ٣٧[٣٨]).

يرد فعل بقَلْ. في ١صم٨: ١٥، ١٧ للإشارة إلى فريضة دفع الضرائب "للملك مثل سائر الشعوب". هذه الطريقة المسجَّلة هنا تفترض أن أي ملك بشري في عالم إسرئيل القديم بشكل طبيعي يحصل على ضريبة ١٠٪ لكي يدعم حكمه. هناك ما يدعم هذه الممارسة في ش. أ. ق (انظر Anderson, 86-90؛ ش. أ. ق بند١). في المقابل هو الشخص المسؤول خلال معاركهم (١صم٨: ٢٠؛ قا؛ ١٢: ١٢-١٣). للتأكيد، في تك١٤: ٢٠ عُشر إبراهيم

لملكي صادق يظهر طواعية (عكس الطبيعة القسرية لدفع العُشر في ١صم٨:١٥-١٧)، لكن يفترض ١صم٨ أن دفع العُشور كان أمرًا طبيعيًا بالنسبة لأبرام لأن يُفعل تحت تلك الظروف.

خلاصة، بالرغم من أن أبرام قد كسب المعركة، فكما كان دور ملكي صادق ملك ساليم في تك١٤ هكذا كان رمزًا ملكيًا لقبول وتأييد عودة أبرام من قِبل حكّام المنطقة الآخرين. كما يبدو كان واحدًا من الحكّام الأساسيين في المنطقة، وربما كان على أبرام أن يُظهر له واجب الاحترام من خلال تقديم عشره. على أية حال، لم يكن ملكي صادق ملكًا فقط إلا أنه كان كاهنًا لله العلي أيضًا، الله الذي عاش وترعرع أبرام تحت رعايته في هذه الأرض، في الواقع، الذي منه توقع أن يرث هذه الأرض كوطن شرعي لكل ذريته. إعطاء العُشر لهذا الكاهن كان إدراكًا لله العلي الذي يعبده ملكي صادق وأبرام.

٢. ١صم٨ مقطع هام وخاص لعدّة أسباب. تبعًا لعدد٧ قال الرب لصموئيل "لم يرفضوك أنت بل إياي رفضوا لكي لا أملك عليهم". في ضوء الإجراء المتعارف عليه بأن يأخذ الملك العُشر، المشار إليه في الإصحاح المذكور (ع١٥، ١٧)، يمكن للمرء أن يدرك أنه على الأقل جزء من المنطق الأساسي في دفع العشر اللاوي كان إدراكًا لملك الرب على إسْرَائِيل. على الأقل، كان العُشر يعني بحسب مكانه (خيمة الاجتماع/ الهيكل/ المسكن؛ قا؛ ٢صم٧:٢ب حيث يقول داود "انظر إني ساكن في بيت من أرز، بينما تابوت الله ساكن في خيمة")، وبحسب أصحاب الشأن (لاويين وكهنة) كان يدفعه الناس لمن يحكمهم. بمعنى، كان العُشر ضريبة تُدفع للرب كملك على إسْرَائِيل.

وهكذا، يعني بشكل مشابه بأن الفكر اللاهوتي لدفع اللاويين عشورهم (عد١٨:٢١-٢٨؛ قا؛ Weinfeld, 1158) بدرجة ما يعتمد على منطق ضمني بالضرائب الإلزامية التي تدفع للملك. هذا ليس مجرد تطور كتابي داخلي. هناك وجود مماثل لكل من العُشر الملكي والعُشر الخاص بالهيكل مثبت عند البابليين، وهناك تشابه واضح لنظام دفع العشر للهيكل المذكور بالكتاب المقدس (انظر ش. أ. ق بنود١-٢ ودراسة Milgrom, *Cult and Conscience*, 58-63). هذا يمتد للخلف حتى إلى الفترة البابلية القديمة، ليس فقط نصوص القرن السادس ق. م التي أشار إليها Milgrom هناك تحذير بأنه من المقبول افتراض أن القرن السادس هو الأكثر تشابهًا على مرّ الأزمنة (المرجع السابق، ٦٣ ص٢٢٠). هذه الخلفية من ش.أ.ق حتى أنها تتضمن تطابق في موضوع العُشر مع العشر المقدَّم من قبل اللاويين للكهنة (عد١٨:٢٥-٢٨؛ المرجع السابق ٥٨-٥٩). بالطبع، في تك١٤ كان عُشر أبرام طوعيًا لأنه لم يكن ساكنًا مقيمًا تحت ملك أو سلطان ملكي صادق الكهنوتي، وفي تك٢٨ كان يعقوب يقوم بنذر طوعي لدفع العُشر للرب إذا اهتم به خلال ارتحاله. ظروف كل شأن محدد أيًا كانت، تسبب الطبيعة الطوعية لدفع العُشر في هذه الحالات (انظر أعلى).

هناك اتفاق عظيم في النقاش في أوساط العلماء الناقدين والرابيين متعلق بنظام دفع العشور خلال تاريخ إسْرَائِيل، ولسبب جيد. الاختلافات (البعض يدعوها تناقضات) بين شرائع العُشر في D (أي حسب المشرّع التثنوي؛ تث١٢:٦؛ خصوصًا ١٤:٢٢-٢٩؛ ٢٩:١٢-١٥) كمعاكس لتلك التي في P (أي الكاتب الكهنوتي؛ لا٢٧:٣٠-٣٣؛ خصوصًا عد١٨:٢١-٣٢) تظهر، على السطح لتبدو حقيقية. مثلاً، المصدر P يمنح العُشر مباشرة للاويين (وعُشر العُشر يذهب للكهنة)، لكن D يعتبر أن العشر يُقدمه العابدون في الاحتفال بالرب، ما عدا في السنة الثالثة والسادسة من الدائرة السبتية حيث يمنح للاويين وفقراء الأرض. يوجد عدّة حلول مقترحة.

يرى Wellhausen أن العشر كان "يعطى عادةً لله ويعامل فقط كأي نوع من التقدمات الأخرى؛ هذا يعني، لم يكن مخصص من قبل الكهنة، لكن يؤكل من قبل أولئك الذين يحضرونه إلى المائدة المقدسة" (Wellhausen, 156) بشكل مشابه دراسة Driver, 168-73 بخلاف تث١٤:٦، ١١، ١٧؛ ١٤:٢٢-٢٩ مع عد١٨:٢١-٣٢). يفترض وجود ثلاث مراحل تاريخية في تطوّر تأسيس العشر. في الأولى كان العُشر يقدَّم طواعية ومباشرة لله (ليس للاويين أو الكهنة) في حرم العشيرة (مثال، بيت إيل في تك٢٨:٢٢ وعا٤:٤)، وكان العابدون يقدّمونه في الولائم الجماعية (Wellhausen's J). في المرجلة الثانية، كان العُشر يقدَّم بشكل طوعي مباشر سنويًا لله (مرة أخرى، ليس للاويين ولا الكهنة) في المسكن المركزي في أورُشَلِيم (تث١٢:٦، ١١، ١٧؛ ١٤:٢٢-٢٧)، وكان العابدون يقدّمونه في الولائم الجماعية التي كان يحضرها اللاويون كضيوف مميزين (تث١٤:٢٧؛ Wellhausen's D). هناك أيضًا تجديد آخر أضيف في ذلك الوقت. عُشر السنة الثالثة من الحلقة كان موضوع في المدينة المحلية (لا يأكله العابدون في المسكن المركزي) لدعم اللاويين الذين لا يمتلكون أرض وأولئك الذين ليس لديهم مصدر مادي (١٤:٢٨-٢٩). إعلان إتمام هذا الالتزام كان يتم في المسكن المركزي (٢٦:١٢-١٥). يبدو أن عُشر السنة الثالثة يتم في السنوات الثالثة والسادسة من الحلقة السبتية (سبع سنوات)، والسنة السابعة سنة لا يدفع فيها العُشر لأنها كانت سنة إراحة الأرض (Driver, ١٦٨).

تبعًا لـ Wellhause أحدثت المرحلة التاريخية الثالثة التغيير الأساسي في دفع العُشر حيث فيها "أصبح العشر بالكامل واجبًا لابد من جمعه من قِبل اللاويين لفائدة رجال الدين الذين ازدادت منحتهم كثيرًا بناءًا

عليه" (Wellhausen, 156-57؛ انظر لا٢٧:٣٠-٣٣؛ عد١٨:٢١-٣٢؛ نح١٠:٣٧-٣٩؛ ١٢:٤٤-٤٧؛ ١٣:٤-١٤؛ انظر ibid., 157-59—Wellhausen's "P"). كانت العُشور يُدفع كالتزام سنوي للمدينة المحلية حيث كانت تُجمع من قِبل اللاويين (ولا يستفيد منها العابدون؛ عد١٨:٢١-٢٤؛ نح١٠:٣٧ب) الذين بدورهم يعشّرون العُشر ويقدمونه عُشرًا للكهنة (عد١٨:٢٥-٢٨؛ نح١٠:٣٨)، الذي كان يودع في مخازن المسكن المركزي في أورُشَلِيم (نح١٠:٣٨-٣٩). لقد كانت السنة الوحيدة التي تمّ فيها تطوير وامتد العُشر ليشمل الحيوانات.

بالتأكيد، اعتقد Wellhausen ليس فقط P لكن أيضًا فكرة الثيوقراطية العالمية كأساس للتطور المتأخر في ديانة إسْرَائِيل القديمة (المرجع نفسه، ٤١١-٢٥). وهكذا، بالنسبةً له كان العُشر التزام تطوّر بوقت متأخر، كما أن أي اعتقاد بأنه يعكس نموذجًا مبكرًا عن الضريبة التي يدفعها الإنسان للملوك، قد يكون فقط استخدم لإظهار الحركة التاريخية التقدمية من المُلك البشري إلى المُلك الإلهي في إسْرَائِيل. بالطبع هذا يناقض فكرة ١صم٨:٧ (انظر أعلى)، حيث المُلك الإلهي يبدو أنه حاصل قبل المُلك البشري. على أية حال، هذا لا يعطي إنصافًا لوجود عشور مقابلة عادةً خاصة بالمعبد وبيت الملك في أدب ش. أ. ق (انظر أعلى).

٣. رأى Y. Kaufmann وأتباعه (مثل، Weinfeld, 1158) وجهة نظر مختلفة عن Wellhausen (انظر كافة التفاصيل والنقد في Milgrom, cult and conscience, ٥٥-٦٣). بشكل عام الاختلاف ينتج عن الواقع أنه تبعًا لـ Kaufmann P مبكر وليس متأخر. (أ) تك١٤ و٢٨ وأيضًا عا٤:٤ استخدمها ليدعم فكرة أن العشر المبكر "كان هدية للهيكل أو الكهنوت" (لا يؤكل من قِبل العابدين) لكن بتوافق مع Wellhausen العُشر المبكر "كان اختياريًا أو تقدمة النذير، وليس التزام سنوي" (Kaufmann, 190).

(ب) يعتبر Kaufmann أن لا٢٧ يتضمن شريعة العُشر (ع٣٠-٣٣) في سياق تقدمة النذير (ع١-٢٥)، ليس في سياق الالتزام الواجب سنويًا (ع٢٦-٢٧ بالنسبة لباكورة الحيوانات فقط هي حادث عرضي في هذا السياق، حسب Kaufmann). وهكذا، "لاويين٢٧ واحد من أقدم المقاطع في التوراة" (المرجع السابق، ١٩٠).

(ج) الترتيبات بخصوص العُشر في عد١٨:٢١-٣٢ لا بد أن تؤرّخ بوقت مبكر بسبب وجود أثر لها في أيام نحميا (انظر نح١٠:٣٧-٣٩؛ ١٢:٤٤، ٤٧) عندما كانت بمثابة أفضلية لصالح الكهنة، الذين كانوا أكثر عددًا من اللاويين في تلك الأيام (قارن عز٢:٣٦-٤٢؛ ٨:١٥؛ نح٧:٣٩-٤٢ مع عز٢:٤٠-٤٢؛ نح٧:٤٣-٤٥)؛ لكي يُعزى كل العُشر لهم، ودون ترتيب أن يكون فقط عشر العشر (قا؛ عد١٨:٢٥-٢٨). حسب Kaufmann (المرجع السابق، ١٩١-٩٢)،

يعود الالتزام بشريعة العُشر اللاوي إلى زمن كان فيه اللاويون كُثر ويخدمون بمهام محددة ... عندما تضاءل اللاويون في العدد والأهمية اندثرت شريعة العشر المذكورة في سفر العدد ١٨

من الواضح أن جامعي التوراة احتفظوا بالقوانين المندثرة المسجَّلة، التي أنتج تنسيقها عدم ضرورة وعدم احتمال العشر اللاوي السنوي. لا يوجد شيء يثبت بوضوح أكثر كيف الخطأ في رؤية ذلك في فترة ما بعد السبي، كان كتاب التوراة ما يزال يجمع ويعدَّل...

عندما كان كتاب التوراة يُكتب (في بداية زمن الهيكل الثاني)، كانت شريعة الآباء قد تبلورت بشكل كامل. ما قد وُجد في اليهودية في فترة ما بعد السبي لم يكن المؤلف، لكن مجرد محصلة أدب التوراة. لم يقوموا بتعديل أي شيء من الكتابات التي وجدوها، على الأكثر أضافوا لها. (المرجع السابق، ١٩٣).

(د) D حسب Kaufmann كانت متأخرة عن P وكانت شريعة العُشر فيها "واحدة من مستحدثات مؤلف الشريعة حول مركزية ارتباط الشعب بالمدينة المختارة" (المرجع السابق، ١٩٢)، متضمنًا التغيير من مشهد النذور الطوعية للعشور في P (لا٢٧:٣٠-٣٣) ألى الالتزام السنوي (انظر تث١٤:٢٢-٢٩). في نفس الوقت، المشهد P المبكر عن العُشور كتقدمات نذور طوعية، ليس واجب سنوي، قد فقد.

(هـ) عندما استمر مجتمع ما بعد السبي وأعاد نظام دفع العشور بعد الرجوع من السبي البابلي، ببساطة أضافوا لا٢٧:٣٠-٣٣ وعد١٨:٢١-٣٢ إلى تث١٤:٢٢-٢٩ ووضعوا النهاية بالعشور المضاعفة. هذا يقود إلى ما يسمى "جزاء عزرا"، فيه "عاقب عزرا اللاويين لأنهم رفضوا ترك بابل من خلال دفعهم عشورهم للكهنة" (ibid., 191 n. 10; cf. Weinfeld, 1162)، وبالنتيجة إلى التضاعف المرهق للعشور إلى ثلاثة في نشأة اليهودية:

"(سأعطي) عُشر القمح، زيت الزيتون، الرمّان، التين، وبقية الثمار لبني لاوي الذين يخدمون في أورُشَلِيم [عد١٨:٢١-٣٢]. أيضًا لست سنوات سأحفظ العُشر الثاني من المال وأذهب وأوزعه في أورُشَلِيم [تث١٤:٢٢-٢٧]. العُشر الثالث سأعطيه لليتامى والإرامل والمهتدين الذين ربطوا أنفسهم مع إسْرَائِيل [تث١٤:٢٨-٢٩؛ ٢٦:١٢-١٥]. سأجلبه وأعطيه لهم في السنة الثالثة وسنأكله بحسب فريضة العهد في شريعة موسى" (Tobit 1:7-8, NRSV).

يفترض شاهد ع. ق نفسه أن العُشر كان في الأصل ونفس العشر وأنه قد فُسرت بشكل مختلف عن العشور المضاعفة من قِبل مجتمع الإيمان المتأخر (بعد نهاية فترة ع.ق؛ انظر بند٨ وأيضًا ب.ت أسفل). إلى جانب ذلك، بعكس الآراء

المختصرة أعلى، ليس هناك أية حاجة لافتراض التقسيم الزمني للمصادر مع نظرة منعكسة حول العُشر المنفرد في إِسْرَائِيل القديم. معاملة كهذه للمعلومات تتجه لأن تكون منحرفة بعض الشيء بالمظهر الخادي الذي يفترض بشكل أساسي بأنه لو وجد اختلاف بين النصوص، فلابد من وجود اختلاف في الزمن والتطور بينها (انظر لتفاصيل أكثر في دراسة هذا المظهر في تقدمات وذبائح: علم اللاهوت). بالرغم من وجود بعض التشابه في التطور في هذا التأسيس خلال الفترة الطويلة لتاريخ ع.ق (خصوصًا في الانتقال من فترات ما قبل وما بعد السبي، انظر بند ٥ أسفل)، المقاطع التي تتحدث عن العُشر في أسفار موسى غير متناقضة إنما متكاملة. بشكل عام، عد١٨ يُظهر المسألة من نقطة اللاويين والكهنة (واجبهم نحو الشعب)، لكن تث١٤ يُظهر المسألة من منظور الأمّة ككل، الشعب ككل (أي مسؤوليتهم تجاه اللاويين).

بالرغم من قبوله لتاريخ Kaufmann المبكر P (تعليقات Wellhausen)، يرفض Milgrom بشكل كامل نظرية التطور لنظام العُشر في فترة ع.ق وبالمقابل ينقض بشكل مشابه العديد من النقاط التي وضعها Wellhausen (Milgrom, *Cult and Conscience*, 55-63). قبِل "إمكانية أنه في مرحلة مبكرة من تاريخ إِسْرَائِيل كانت العُشور طوعية تمامًا" لكن رأى فيما بعد أن (في حال وجود وقت آخر) "كلَ المصادر الكتابية قد صمتت في هذه المسألة، وما لدينا مجرد تخمين" (المرجع السابق، ٦٢). حسب Milgrom, "H, P and D تثبت العُشر المقرر السنوي" (المرجع السابق، ٦٠). توصّل إلى نتيجة أنه "بناءًا على استخراج أن المصطلحات الكتابية تذكر العُشر المقرر السنوي فإن التجديد الديني لـ D ليس أساسيًا، على الأقل بخصوص العشور" (المرجع السابق، ٦٢).

٤. بحسب عد١٨:٢١-٣٢ الهدف من نظام دفع العشر للاويين كان لدعم المسكن والعاملين فيه اللاويين والكهنة. لم يكن العُشر تقدمة نذر (أي، تنذر طوعًا وفيما بعد تقدَّم للرب؛ تك١٤ و٢٨، انظر أعلى). بالرغم من أن عُشر المحصول، الإشجار، السرب، والقطيع في لا٢٧:٣٠-٣٣ هي أكبر نص عن تقدمة النذور الطوعية (لا٢٧:١-٢٥)، إلا أن الأعداد السابقة مباشرة ترجع إلى الالتزام بباكورة الحيوانات (ع٢٦-٢٧) والأشياء المكرّسة دون استرداد (ع٢٨-٢٩؛ חֵרֶם #٣٠٤٩). هذا المقطع يحتاج لمعاملة خاصة.

من الواضح أن الباكورات قد نُظمت في لا٢٧:٢٦-٢٧ لأنه بالرغم من أنه كان لابد من تقديم باكورة الحيوانات للرب بشكل دائم (أي، أنها بشكل اعتيادي تخص الرب بالتالي لم تكن مقدسة بشكل منفصل عن تقدمة النذير؛ بعكس تقديس النذير للممتلكات في ع١٦-٢٥)، فإن باكورة الحيوانات النجسة لا تُقدم على المذبح وبالتالي إما أن "تُفتدى" من قِبل صاحبها (بقيمته مضافًا إليها الخُمس) أو تُباع بنفس قيمتها. في كلتا الحالتين المال سوف يصرف لدعم المسكن والعاملين فيه. من المهم الأخذ بعين الاعتبار أن المفردات هنا المستخدمة للتقديس (أي، قداسة)، إصلاح، تقييم، إلخ.. شائعة الاستخدام في لا٢٧:١-٢٥ ومستمرة في الأعداد ٢٦-٣٣. بالتالي، موضوع الباكورة معالج في هذا النص بشكل حقيقي وليس بشكل عرضي، أو كموضوع ثانوي. بشكل مشابه، الاستمرار المتتابع مع "كل ما هو مكرَّس" (ع٢٨-٢٩) فلا يمكن أن يُفك (ع٢٨؛ بعكس ع٢٧) أو يُفتدى (ع٢٩؛ قا؛ ع٢٧ NIV يُشترى ثانية، حرفيًا؛ يُفتدى) إنما يكون "قدس أقداس للرب" (ع٢٨).

أخيرًا، العُشر كان "قُدسًا للرب" (ع٣٠، ٣٢)، ليس قدس أقداس (بتباين مع "كل ما هو مكرَّس" في ع٢٨ أعلى). عُشر الأرض والمزروعات يمكن أن يُفك بدفع خُمس قيمته (ع٣١)، لكن عُشر الحيوانات لا يمكن أن يُفك (ع٣٢-٣٣؛ هذا العُشر كان يؤخذ من قطيع الحيوانات التي وُلدت في تلك السنة ولكنها ليست باكورة، بتباين مع ع٢٦-٢٧ أعلى). إذًا نفس المفردات الرئيسية تُستخدم في موضوع العُشر المستخدم خلال الإصحاح، الاختلاف الظاهر في ع٢٦-٣٣ يُعتبر حالات خاصة لا تتناسب مع موضوع تقدمات النذور.

في البداية، قد يبدو ع٣٣ متضاربًا: "لا يختار (مالك القطيع) الجيد من الرديء ولا يستبدله، وإن أبدله يكون هو وبديله قدسًا للرب لا يُفك". لماذا كان مالك القطيع يرغب في أن يستبدل الحيوان طالما أنه في النهاية سوف الحيوان المستبدَل سيُقدَّم للرب على كل حال؟ من الممكن أن ندرك أن هذا القانون يفسّر ما سيحدث لو أن المالك أمسك وهو يحاول استبدال الحيوان الجيد بالرديء (أي، الجزء الأول من العدد، "يجب ألا يختار الجيد من الرديء"؛ قا؛ نفس النموذج في ع٩-١٠ والتعليقات في Hartley, 482). تبعًا لهذا العرض، بهذه الحالة سوف يفقد المالك الحيوانات سواء أكانت جيدة أم رديئة.

ربما هناك شرح أفضل. يتحدث في تث١٤:٢٢-٢٧ العُشر الإلزامي المقدَّم سنويًا للمسكن المركزي. تبعًا لعدد ٢٣ كان على الشعب "يأكل العُشر... والأبكار... أمام الرب... في المكان الذي يختاره ليحلّ اسمه فيه". أولئك الذين يمتلكون قطيعًا أو سربًا سيعلمون أن حيوانًا محددًا سيكون بجودة عالية "عجل مسمَّن" أكثر من غيره. طالما أنه كان على الشعب أن يحتفل ويأكل من العُشر عندما يقدموه، كما في تث١٤، عندها مالك القطيع أو السرب سيختار أن يقدّم للوليمة أجود الحيوانات على الإطلاق التي سيؤخذ منها مقدار العُشر (انظر، Harrison, 238, and Hartley, 485). كانت لحوم الوليمة أمام الرب تُقدّم من الحيوانات

التي سال الدسم والدم منها على المذبح (انظر، שְׁלָם، ذبيحة السلامة، ذبيحة الشركة [#٨٩٦٨])، بالتالي كان الحيوان نفسه يُعتبر قدسًا للرب، تمامًا كعُشر الحيوانات الأصلي.

٥. في تث١٢، ١٤، ٢٦ يوجد موضوع على صلة بلاويين٢٧ وعدد١٨ (انظر بنود ٨-٩ أسفل)، لكن ليس هناك أدنى شك بأن العشور إلزامية في التثنية كما في اللاويين والعدد. في الحقيقة تشير تث١٢:١٧ إلى العشر والباكورة (في ذلك الشكل) قبل التقدمات النذرية والطوعية: "لا يحل لك أن تأكل في أبوابك عُشر حنطتك وخمرك وزيتك ولا أبكار بقرك وغنمك ولا شيئًا من نذورك التي تنذر ونوافلك ورفائع يدك." (بالنسبة للأخيرة انظر תְּרוּמָה، جزية، ضريبة [#٩٥٥٦]؛ تث١٢:٦ و١١ ليست كما هو بيّن في هذا المجال).

طبعًا يعامل حزقيا كل من العُشر والباكورة (٢أخ٣١:٥) كموضوع إلزامي (ع٤-١٠)، والهدف هو تزويد الكهنة واللاويين بحيث أنهم "يعطوا أنفسهم لشريعة الرب" (ع٤؛ قا؛ ع١٠-١٩) أكثر من المعاني اللاحقة بإعطاء أسرهم (ع١٨؛ قا؛ نح١٣:١٠). بشكل مشابه، نح١٠:٣٥-٣٩ يعتبر باكورة الثمار وأبكار البنين والعشور كلها إلزامية. في الواقع، يذهب نحميا بعيدًا في شرح معاني تجميع وإدارة باكورات الثمار والعشور في مجتمع ما بعد السبي (نح١٠:٣٧-٣٨ [٣٨-٣٩]؛ ١٢:٤٤؛ ١٣:٤-١٤؛ انظر Fensham, 241 and Myers, 180).

نظام جمع الأموال في أيام نحميا يبدو مختلفًا عن ذلك المصوَّر في تث١٤:٢٢-٢٩. في الأخير كان الترتيب كالتالي أنه لمدة سنتين كان على الشعب أنفسهم أن يحضروا العشر إلى القدس المركزي (عُملت احتياط من أجل مشكلة المسافة والتنقلات، ع٢٤-٢٦)، لكن كان عليهم في السنة الثالثة أن يأتوا به إلى المدن المحلية من أحل الفقراء والمحرومين في إِسْرَائِيل (ع٢٨-٢٩). من المفترض أنه هناك سنتان من هذه السنوات الثلاثة تتابع في الدورة السبتية، السنة السابعة هي السنة التالية حيث ليس هناك حصاد ولا زرع بالتالي لا يؤخذ عُشر (على الأقل من حصاد الحقول) (Driver, 168).

النموذج في نح١٠-١٣ مختلف. بالرغم من حقيقة وجود مشاكل مستمرة مع التشويه في النظام (١٣:٤-١٤)، كانت الخطة الأساسية أنه على الشعب إحضار العشورة إلى اللاويين (قا؛ عد١٨:٢١-٢٨؛ ع٢٦ ممكن أن يفترض التفويض لهم بأخذه بالقوة إذا دعت الضرورة)، الذين تحت إشراف الكهنة يمكنهم تلقيها في مدنهم المحلية (قا؛ تث١٤:٢٨-٢٩؛ ٢٦:١٢-١٥) وبدورهم يقدمون العشر إلى بيت الرب في أورُشَلِيم (نح١٠:٣٧-٣٨ [٣٨-٣٩]؛ قا؛ عد١٨:٢٥-٢٨ وبالمقابل النموذج البابلي في جمع العشور في Milgrom, *Cult and Conscience*, 58-60). كان عشر العُشر يحفظ في الهيكل مجموعًا ومخصصًا بالتحديد للكهنة أنفسهم ولإمداد خدمة الهيكل (نح١٠:٣٨-٣٩ [٣٩-٤٠]).

تلخَّص الترتيبات في نح١٢:٤٧ "وكان كل إِسْرَائِيل في أيام زربابل وأيام نحميا يؤدون أنصبة المغنين والبوابين أمر كل يوم في يومه وكانوا يقدسون للاويين وكان اللاويون يقدسون لبني هارون" (على تضاد مع التشويه في النظام في ١٣:١٠-١١). كل الموضوع كان، "لن نهمل بيت إلهنا" (١٠:٣٩). التباين الشديد في ١٣:١١ ("لماذا يُهمل بيت إلهنا؟") تذكيرًا بالمقطع المعروف في مل٣:٨-١٠ "أيسلب الإنسان الله؟ فإنكم سلبتموني فقلتم بم سلبناك؟ في العشور والتقدمة...إياي أنتم سالبون. هاتوا جميع العشور إلى الخزنة ليكون في بيتي طعام..." (قا؛ ٢أخ٣١:٤-١٩ أعلى).

في تباين مع العُشر، حسب نح١٠:٣٥-٣٧أ، كان على الشعب إحضار التالي إلى الهيكل: (أ) باكورات الحصاد، (ب) باكورة الأبناء وباكورة البهائم من القطعان والأسراب (يمكن أن يُفتدى باكورة الأبناء بخمسة شواقل من الفضة، خر١٣:١٣؛ ٣٤:٢٠؛ قا؛ لا٢٧:٦؛ وخصوصًا عد١٨:١٥-١٦)، (ج) "أوائل (أو أفضل أو بداية، רֵאשִׁית [#٨٠٤٠]) عجيننا ورفائعنا وأثمار كل شجرة من الخمر والزيت". ربما تشير نقطة (ج) إلى أفضل أو أول حصة من الطعام المعامل بعكس النقطة (أ) التي تشير إلى منتجات الحقل (Davies, 155; cf. Num 15:20 and the remarks on Exod 22:29 [28] in Milgrom, *Cult and Conscience*, 61 n. 216). كما رأينا، كان العشر يختلف بأنه كان يحضر إلى المدينة المحلية، حيث يتجمّع اللاويّون ويأخذوا عشر العشر إلى الهيكل على أنه عُشرهم للكهنة (نح١٠:٣٧ب-٣٨؛ قا؛ عد١٨:٢٥-٢٨).

من المفترض أن التسعة أعشار المتبقية من العشر للاويين كانت تستهلك من قبلهم في مدنهم المحلية حيث يتم جمعها. حسب نح١٣:٥ب، أيًا كان "عشر القمح والخمر والزيت فريضة اللاويين والمغنين والبوابين ورفيعة الكهنة" من المفترض أنها كانت تخزّن في مخازن الهيكل (قا؛ التوفير لهذا المخزون في نح١٢:٤٤، ٤٧). يشير كل من العشور هنا إلى عشر الكهنة واحد بالمئة، في هذه الحالة، يصوَّر على أنه يستخدم لتزويد كل من يخدم في الهيكل وإن كانوا لاويين أكثر من الكهنة، أو الكمية المناسبة لنسبة عشرة بالمئة عُشر للاويين في المدن المحلية التي كانت تقدَّم إلى الهيكل وتُحفظ هناك لكي تسدد احتياجات اللاويين الذين لا ينحدرون من سلالة هارون (أي، غير الكهنة) الذين يخدمون هناك. اللاويّون يخدمون في كل إرجاء الأرض (١٢:٢٧-٣٠)، لكن حسب ١١:١٥-١٨ هناك عدد محدد

منهم أحضروا من مسافات بعيدة إلى أورُشَلِيم تحديدًا للخدمة في الهيكل.

٦. بنظرة مركزة على ترتيبات دفع العشور يمكن رؤية اختلاف بين عُشر منتجات الأرض وعُشر مواليد القطيع، من الأرض يعشّرون محاصيل القمح (لا٢٧:٣٠؛ عد١٨:٢٧، ٣٠؛ تث١٢:١٧؛ ١٤:٢٢-٢٣ [الفعل مرتين]؛ ٢أخ٣١:٥؛ نح١٣:٥، ١٢)، ثمار الإشجار (لا٢٧:٣٠)، منتجات النبيذ (عد١٨:٢٧، ٣٠؛ تث١٢:١٧؛ ١٤:٢٢-٢٣؛ ٢أخ٣١:٥؛ نح١٣:٥، ١٢)، الزيت من أشجار الزيتون (تث١٢:١٧؛ ١٤:٢٢-٢٣؛ ٢أخ١٣:٥؛ نح١٣:٥، ١٢)، والعسل (٢أخ٣١:٥). تفترض طبيعة هذه القائمة والدلائل الأخرى أن منتجات الحقل كانت، في الأصل، تضمَّن تحت ترتيبات العُشر (قا؛ مشن.، ب.ت بند٣). بناء عليه، هذه القائمة المركبة من الإثباتات المحددة هي فقط نماذج (Weinfeld, 1157-58؛ قا؛ ع. ج بند١ أسفل، وخصوصًا مت٢٣:٢٣، لو١١:٤٢). من القطيع والسرب (لا٢٧:٣٢-٣٣) يشار إلى الخراف والثيران بالتحديد (٢أخ٣١:٦).

بالرغم من أنه يبدو أن الإسْرَائيليين غالبًا ما أهملوا شرائع العُشر (مثال، ٢أخ٣١؛ نح١٣:١٠؛ مل٣:٨-١٠)، لكن هذا لا يعني أن الشرائع نفسها كانت مجرد نظريات أو تعليمات فاضلة (تعليقات Weinfeld, 1161). بكل تأكيد ترتيبات دفع العشور هذه كانت تعني بشكل عملي واقتصادي لدعم الكهنة واللاويين ونظام العبادة في الهيكل/ المسكن سواء قبل أو بعد السبي خلال تاريخ ع. ق.

سواء أكان نظام ١٠٪ كان متبعًا بالضبط أم لا، فإنه على أية حال يثير التساؤل (Jagersma, 117) غير أكيد ولكن يميل إلى تثبيت قانون ١٠٪؛ Baumgartner, *JBL* 103, 1984, 245-51). في المادة البابلية ما بعد الكتابية يبدو أنه "حيث أن عشر الجموع عامة كان يناهز عشرة بالمئة، كان هناك انحراف معتبر أكثر وأقل من هذا المعيار" (المرجع السابق، ٢٤٥). هناك حدث مشابه موثّق في ك. م. ع وأيضًا في ي. والمصادر الربّية (ibid., 246-49). التأييد الكتابي الداخلي في ع. ق موجود في مقاطع مثل مل٣:٨، ١٠ حيث מַעֲשֵׂר، عُشر، ترد في ترادف مع תְּרוּמָה، جزية، ضريبة (#٩٥٥٦) في ع٨، لكن فقط ترد מַעֲשֵׂר في ع١٠. بالتالي الاعتقاد هو بأن كلمة عُشر يمكن أيضًا أن تتضمن תְּרוּמָה الحصص التي لم تكن تنظِّم من مبدأ العشر الواحد في إسْرَائِيل القديم. مثال، تشير إلى الفخذ اليمين من حيوان ذبيحة السلامة التي كانت تقدَّم للكهنة الذين يقدسون (תְּרוּמָה، #٩٥٥٦).

المشكلة كانت بأن الكلمة תְּרוּמָה ترد في مكان آخر كمحدد للكلمة מַעֲשֵׂר، حيث المشكل ببساطة مستوى أكبر يلائمه العُشر: "إن عشور (מַעֲשֵׂר) بني إسْرَائِيل التي يرفعونها (هِفْعِيل. من الفعل רוּם [#٨١٢٣] للرب رفيعة (תְּרוּמָה) قد أعطيتها للاويين نصيبًا" (عد١٨:٢٤أ). هذا الاستخدام الشائع للكلمة תְּרוּמָה يعامل تحت كلمة תְּרוּמָה (#٩٥٥٦؛ قا؛ خر٣٠:١٣-١٥؛ عد٥:٩)، لكن تعتبر بشكل خاص نفس الكلمة مستخدمة للتعبير عن عشر العُشر الذي يقدمه اللاويّون للكهنة في عد١٨:٢٦-٢٨. لذلك، لا يقدم مل٣:٨-١٠ سببًا جيدًا لافتراض أن العُشر يعني أي شيء آخر غير فريضة عشرة بالمئة في زمن ع.ق

بشكل مشابه، حسب ٢أخ٣١:١٢أ هناك ثلاث فئات من التقدمات التي تقدم لدعم الكهنة واللاويين: "الجزية (תְּרוּמָה)، العشور (מַעֲשֵׂר)، الأقداس (קֳדָשִׁים)". سابقًا في نفس النص ٣١:٦ب يشير إلى "عشر الأقداس المقدسة (קֳדָשִׁים) (بُعَّل. مبني للمجهول. من الفعل קָדַשׁ) للرب إلههم". العُشر النظامي من منتجات الحقل والأسراب والقطيع محدد في ع٥-٦أ. ما هو "عشر الأقداس المقدسة للرب" في ع٦ب؟ العديد نقّح النص، بالتالي حذف الكلمة "عشر" لكي يعامله كعبارة عامة عن "الأقداس المقدسة" المتنوعة التي كُرِّست للرب سابقًا، بما فيها كل العشور (قا؛ لا٢٧:٣٠، "عشر كل شيء من الأرض... قدسًا للرب"؛ انظر Curtis, 479-80; Williamson, 375). يقرّ Baumgarten بأنه من الغريب إيجاد معنيين مختلفين للكلمة "عُشر" في نفس العدد (ع٦)، لكنه ركّز على أنه يوجد مرادفات لهذا الأسلوب من الإزدواجية موجود في الكلمة النظيرة في ي. لكلمة عُشر (δεκάτη) في فترة بين العهدين (*JBL* 103, 1984, 246). ككل، ربما الأفضل استنتاج التالي، أنه علي الأقل في فترة الكتابات عبر. نفسها، מַעֲשֵׂר تعني عامة لفظ عُشري، عُشر.

٧. راتب الكهنة (أجرة مخصصة عند إتمام العمل) في سفر العدد نهاية الأصحاح ١٨ كالتالي: "لا تنال نصيبًا في أرضهم ولا يكون لك قسم في وسطهم أنا قسمك ونصيبك في وسط بني إسْرَائِيل". (ع٢٠). هذه الإراضي بشكل طبيعي وتلقائي هي عُشر للاويين (أي، أجرة اللاويين) وفي الواقع، تربط الكاهن واللاوي معًا: " وأما بنو لاوي فإني قد أعطيتهم كل عشر في إسْرَائِيل ميراثًا عوض خدمتهم التي يخدمونها خدمة خيمةَ الاجتماع" (ع٢١). ترتيبات العشر للاويين تتضمن مع نفس التركيز على الإرث: "قد أعطيتها للاويين نصيبًا لذلك قلت لهم في وسط بني إسْرَائِيل لا ينالون نصيبًا" (ع٢٤). أخيرًا يعود الأصحاح إلى الكهنة في ترتيبات عُشر العُشر الذي يقدّمه اللاويّون للكهنة (ع٢٥-٣٢).

هناك عدة ارتباطات هامة أخرى تتعلق بالنصيب المذكور في عد١٨. حسب ع١ " أنت (هارون) وبنوك وبيت أبيك معك تحملون ذنب المقدس وأنت وبنوك معك تحملون ذنب كهنوتكم" التعبير "تحملون ذنب المقدس" يرد مرتين في هذا العدد، مرة حول مسؤولية كهنة هارون

وعائلاتهم (أي، القهاتيون) لحماية المقدس من الانتهاك، ومرة أخرى مسؤولية كهنة هارون الدائمة لمنع انتهاك واجبات الكهنوت من قِبل الكهنة المُبعدين أو آخرون (Ashley, 339-40; Milgrom, 146؛ قا؛ نفس التعبير في لا١٠:١٧ والملاحظات على כָּפַר، يعوِّض [#٤١٠٥]، ع.ق نبد٢٨-٣١، حيث تؤكد أن لا١٠:١٧ أيضًا تتعامل مع موضوع راتب الكاهن، لا تغني المعنى كجزء من صنع الكفارة).

يرد تعبير مشابه في عد١٨:٢٢أ: "اللاويون يخدمون خدمة خيمة الاجتماع وهم يحملون ذنبهم فريضة دهرية". خرق الكهنة أنفسهم مسؤولية الانتهاكات ضد الكهنوت، الكهنة والقهاتيون (قبيلة من عشيرة لاوي) الانتهاكات ضد المقدس، واللاويون ككل على الانتهاكات تجاه كل الخدمة في خيمة الاجتماع. كي يقوم اللاويون بمسؤوليتهم كان يعطى لهم العُشر. لذلك، العُشر كان متضمنًا في مستوى التقدمات (ع٢٤؛ عبر. תְּרוּמָה، جزية، ضريبة [#٩٥٥٦])، دائمًا مع التقدمات من المذبح التي كانت تقدم لكهنة هارون (ع٨) وعشر العشر الذي يقدمه اللاويون للكهنة (ع٢٦، ٢٨-٢٩). كل هذه التقدمات المعتبرة للرب التي يفوض بها الرب إلى الكهنة واللاويين تبعًا لحالتهم الراهنة (ع٨؛ حرفيًا؛ رفائعي، ع١١، ١٣، ١٩، ٢٤، ٣٢).

أخيرًا، مثل الحصص التي من تقدمات الرب التي كانت تُعطى لكهنة هارون وعائلاتهم (ع٨، ١٩)، كان عُشر العشر الذي يقدمه اللاويون للكهنة مبجّلا لأن يكون بين "التقدمات المقدسة" (قا؛ ع٨، ١٩ مع ع٢٩، ٣٢؛ في السنة الثالثة العشر مثل "نصيب مقدس/ مكرّس" في تث٢٦:١٣ انظر بند٩) بالتأكيد هذا العشر اللاوي للكهنة كان يُقدّم من "الأفضل" (חֵלֶב، حرفيًا؛ ترفعون كل رفيعة الرب من الكل دسمه [#٢٦٩٣]) يحسب للاويين (ع٢٩، ٣٠، ٣٢) تمامًا مثلما كان الشعب يقدّم "النخبة" (חֵלֶב) من جميع منتجاتهم للكهنة (ع١٢-١٣). الأخير محدد بكلمة "باكورات" في ع١٢-١٣أ. "كل دسم الزيت وكل دسم المسطار والحنطة أبكارهن التي يعطونها للرب لك أعطيتها" هذا يفترض التالي، أنه تمامًا كما أن الشعب لم يكن يأكل من منتجات الأرض الطازجة حتى يقدّم باكوراتها للرب (لا٢٣:٩-١٤)، بنفس الطريقة لم يكن اللاويون يأكلون العُشر حتى يقدّموا النصيب الأول منه (أي عُشر العُشر) للكهنة (عد١٨:٣٠-٣٢).

المبدأ العام في عد١٨ هو أنه طالما لم يكن للكهنة واللاويين (هذا يعني، الكل من سبط لاوي) نفس الإرث النظامي مثل بقية الأسباط، بالتالي كانوا يحتاجون لدعم من خلال نظام العشور من بقية الأسباط (ركّز على التقسيم للكهنة، ١٨:٨-٢٠). من ناحية عملية، نسبة ١٠٪ من كل عشرة أو أحد عشر سبطًا لابد أن تسدد الاحتياجات المناسبة لسبط واحد (أي، لاوي). بالطبع كان هناك أيضًا مسؤولية عطايا أخرى تقدم للاويين. على أية حال، كانت الحقول المحيطة بمدن اللاويين تنتمي للاويين الذين سكنوا تلك المدينة بالذات (٣٥:١-٨؛ قا؛ احتمال تث١٨:٨، "مال من بيع ممتلكات الآباء" والملاحظات في McConville, 73). إذا كان العشر يعني بشكل رئيسي الاستمرار في خدمة الرب دون إرباك.

٨. تث١٨:٦-٨ امتداد طبيعي لمبدأ عد١٨. بعد أن احتل إسْرَائِيل الأرض، كان لأي لاوي الحق بأن يأتي ويخدم في المقدس الرئيسي وأن يقتات هناك، بحسب افتراض معنى العُشر، إلخ.. أولئك الذين يمعنون النظر على طول الأرض في مدن اللاويين سوف يستمروا بمهمتهم في خدمة الرب هناك. أصبح اللاويون حراس الشريعة في المدن والمقدس المركزي (انظر مزيج الكلمات في تث١٧:٩، ١٨؛ ١٨:١ ومهامهم باعتبار الشريعة في ١٧:٩، ١٨؛ ٢٧:٩، ١٤؛ ٣١:٩-١٣ مع الكهنة والشيوخ في إسْرَائِيل). أيضًا أعطاهم داود مهام إضافية (١أخ١٦:٤-٦، ٣٧-٣٨، ٤١-٤٢؛ ٢٣:٣-٦، ٢٤-٣٢؛ ٢٥:١-٨؛ قا؛ نح١٠:٣٩؛ ١٢:٤٧؛ ١٣:٥، ١٠). لكي يكونوا قادرين على إتمام واجباتهم، لابد أن تسدد احتياجاتهم من الشعب من خلال نظام دفع العشور (انظر ٢أخ٣١:٤ في تباين مع نح٩:٣٩ وخصوصًا ١٣:١٠).

كما رأينا، بعض العلماء أوجد اختلافات كبيرة بين شرائع العُشر في لا٢٧ وعد١٨ (انظر أعلى) كمخالفة لتلك التي في تث١٤:٢٢-٢٩ و٢٦:١٢-١٥. مثلاً Weinfeld يؤكد أن شرائع العُشر في التثنية تعكس دنيوية نظام العُشر الأصلي في عد١٨ لأن الإسْرَائِيليين أكلوا العُشر في D (انظر تث١٤:٢٢-٢٧)، وفي السنة الثالثة كان العُشر يعطى للفقراء والمعوزين في الأرض، ليس فقط المقدّم إلى الرب في مسكنه (١٤:٢٨-٢٩؛ ٢٦:١٢-١٥؛ انظر Weinfeld, 1160، والنقد المفيد لـ Weinfeld معتبر في McConville, 71-72).

على النقيض، رأى Anderson أن اعتمادًا على الشاهد الكتابي، "نوعية العُشر المكرسّة أو العامية لابد أن تُفهم في مصطلحات المعاني التي جُمعت ووُزعت... (شرائع العُشور) لا يمكن فهمها ببساطة بكلمات التطوّر الزمني" (Anderson, 81). وهكذا، استهلاك (جزء من) العُشر في عادة الاحتفال وحتى توزيع العُشر في السنة الثالثة للاويين، والفقراء، والمحرومين في مدنهم المحلية، كل هذا لا يجعله عامّي. تث٢٦:١٣أ، في الواقع، يشير حتى إلى عُشر السنة الثالثة "كنصيب مقدس" من انتاج الشعب، الهدف من الإعلان في المسكن المركزي في السنة الثالثة هو تحديد أن يعطى العُشر "للاويين، واليتامى والأرامل" في مدنهم كواجب مقدس مكلّف لهم من الرب نفسه (ع١٣ب). المبدأ

هو نفسه كما في عد١٨، تبعًا لما يُقدّم من العشور للاويين كان يُعتبر إحضار تقدمة للرب: "إن عشور بني إِسْرَائِيل التي يرفعونها للرب رفيعة قد أعطيتها للاويين نصيبًا" (٢٤:١٨أ). للرب الحق بأن يحدد توزيع المهام الثيوقراطية تمامًا مثل أي ملك عاميّ (انظر ع. ق بند٢).

علاوة على ذلك، من الصعب أن العشر السنوي النظامي الذي كان يُدفع في المسكن المركزي يستهلك بالكامل من قِبل الشبع عند الاحتفال المرافق (تث٢٢:١٤-٢٧). من المعقول اقتراح أن ذلك النصيب العظيم من العُشر يُوزَّع على اللاويين كما هو موضّح في عد١٨ (انظر McConville, 70-78، والمحاضرة المذكورة هنا). لو أن الحال هكذا، فبالرغم من التقليد الربّاني المتأخر في هذا الاعتبار (انظر ب.ت أسفل)، لا حاجة هنا لمضاعفة العشور في مصطلحات العُشر الأول (عد٢١:١٨-٢٤)، العُشر الثاني (تث٢٧٠١٤:٢٢)، وحتى العُشر الثالث في السنوات الثالثة والسادسة من الدورة السبتيّة (٢٨:١٤-٢٩). بالعودة، فالتقليد المتأخر حيث كان الشعب يأكل كل العُشر الثاني خلال السنة في احتفالاتهم، هو أمر مستبعَد، في الحقيقة، ليس عُشر ثاني (انظر ب.ت أسفل). كل العشور ستذهب في النهاية إلى اللاويين (وعُشر العشور إلى الكهنة من اللاويين)، ماعدا تلك الحصص المحدودة منه التي كانت تُستهلك في وقت تقديمها من قِبل أولئك الذين أحضروها.

إلى جانب ذلك، الموازي في عد١٨، هناك ملامح متعددة للعشر نُظمت في التثنية تدعم هذا الاقتراح. (أ) من نقطة عرض التثنية، يبدو من الطبيعي أن العُشر كان يُحضر لمسكن الرب في وقت واحد أو أكثر من الاحتفالات السنوية التي كان على رجال إِسْرَائِيل الالتزام بها (تث١٦:١٦-١٧؛ بخلاف نظام التجميع في فترة ما بعد الكتابات المقدسة، حسب نح١٠-١٣، ع.ق بند٥). في الواقع، ربما كان العُشر متضمَّنًا في ترتيبات الاحتفال الموجودة في تث١٦:١٧، "كل واحد حسبما تعطي يده كبركة الرب إلهك التي أعطاك." في هذه الحالة، فمن المشابه أو على الأقل ممكن أن العُشر من نتاج الحقل كان يُحضر في أسابيع الأعياد في مايو-يونيو ومنتجات الإشجار والكرمة في عيد خيمة الاجتماع في سبتمبر-أكتوبر (قا؛ التقليد الربّاني المتأخر حول أكل العُشر من عيد لآخر في الدورة السنوية، انظر ب. ت أسفل).

(ج) بشكل متعلق جدًا بما سبق، بعض المقاطع التي تتكلم عن عدم أكل العُشر كتجهيز وحيد في الاحتفال. مثال، حسب تث٢٣:١٤ كانت تُجهز ليس فقط من العشور ولكن أيضًا من باكورة السرب والقطيع. كذلك، كانت تُقدّم تقدمات أخرى بشكل نظامي في المسكن المركزي، أجزاء مما سوف يُستهلك هناك من التقدمات (١٢:٦-٧، ١١-١٢، ١٧-١٨، ٢٦-٢٨). هنا مرة أخرى العُشر متضّمن مع أنواع مختلفة من التقدمات، فقط حصص محددة مما استُخدم لتجهيز الاحتفال: "وتأكلون هناك أمام الرب إلهكم وتفرحون بكل ما تمتد إليه أيديكم أنتم وبيوتكم كما باركَكم الرب إلهكم." (١٢:٧؛ قا؛ ع١٢، ١٨، ٢٧). حقيقةً أن تقدمات السلامة (الشركة) كانت تتطلّب أن تُستهلك بعد ذبحها مباشرة (لا٧:١٥-٢١؛ ٢٢:٢٩-٣٠)، لكن على الأقل لم يكمن العُشر محدودًا.

(د) تبعًا لسفر التثنية من الواضح أنه كإجراء قياسي للاحتفال كلما وحيثما أحضرت عشورك وتقدماتك للرب. تماشيًا مع هذا المبدأ، وبالرغم من عدم الإشارة له في عد١٨، فإنه من المعقول افتراض أنه حسب تث٢٣:١٤، ٢٦ كان مسموحًا للإِسْرَائِيليين أن يأكلوا على الأقل جزء من العُشر النظامي في وقت تقديمه. من المهم الانتباه أنه في كل الأحوال كان لا بد تضمين اللاويين في الاحتفال: "واللاوي الذي في أبوابك لا تتركه لأنه ليس له قسم ولا نصيب معك" (٢٧:١٤). علاوة على ذلك، حتى عُشر السنة الثالثة المودع في مدنهم كان، على الأقل كجزء، يُوزّع للاويين (٢٨:١٤-٢٩). توزيع عُشر السنة الثالثة إضافة للاويين "الغريب واليتيم والأرامل" (٢٩:١٤) كان امتدادًا طبيعيًا لمبدأ الإحسان الذي يشكل أساسًا كبيرًا للاهوت في التثنية (مثل، ١:١٥-١١) أيضًا سفر العدد. مثل اللاويين (قا؛ عد١٨:٢٠-٢٤)، مثل الناس المحرومين الذين لم يكن لم نظام ميراث في إِسْرَائِيل القديم.

يؤكد McConville بشكل مقنع أن المقدمة في تث١:١٤-٢ تفرز ليس فقط شرائع الحيوان الطاهر والنجس في ع٣-٢٠ والترتيبات الخاصة في ع٢١، لكن أيضًا شرائع العُشر في ع٢٢-٢٩ (McConville, 78-87): "أنتم أولاد للرب إلهكم لا تخمشوا أجسامكم ولا تجعلوا قرعة بين أعينكم لأجل ميت. لأنك شعب مقدس للرب إلهك وقد اختارك الرب لكي تكون له شعبًا خاصًا فوق جميع الشعوب الذين على وجه الأرض" (١:١٤-٢؛ قا؛ صيغة القداسة في لا٤٤:١١-٤٥ كخلاصة لشرائع الحيوان النجس والطاهر في لا١١؛ المرجع السابق، ٨٠-٨١). نقطته الرئيسية هي التالي "شريعة العُشر هي التجسيد الأهم للاهوت التثنوي عن عطية الأرض لإِسْرَائِيل، مع دعوتهم للخضوع الداخلي والوعد باستمرار البرَكة" (المرجع السابق، ٨٣). إنه يدنو من التعبير في تث٦:٧ " لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبًا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض". توقّع المقابلة الظاهرة في الأعداد التالية (٧:٧-١٦).

وهكذا، يوجد McConville ارتباطًا بين إِسْرَائِيل كشعب الله المقدس (تث٦:٧؛ ٢:١٤، ٢١؛ قا؛ أيضًا ١٩:٢٦؛ ٩:٢٨) وشرائع العُشر في ٢٢:١٤-٢٩. هناك اعتبار أنه

في مقاربة شديدة "شعب مقدس للرب" يمكننا أيضًا أن نجد مصطلح "تكونون لي خاصّة" (סְגֻלָּה [#٦٠٣٥]؛ فقط ٣مرات في تث٧:٦؛ ١٤:٢؛ ٢٦:١٨). مهم جدًا، هاتين العبارتين تتلازمان معًا في خاتمة إصحاح شريعة التثنية في أصحاح٢٦ (ع١٦-١٩)، تمامًا بعد إضافة شريعة عُشر السنة الثالثة (ع١٢-١٥، انظر خصوصًا ع١٨-١٩). من الصعب أن ننسى الارتباط مع خر١٩:٥أ-٦أ، "تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب فإن لي كل الأرض، وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة". كلا إصحاحيّ شرائع العُشر في التثنية مرتبط مباشرة بالمبادئ الأساسية للعهد بين الله وإسْرَائِيل الذي حصل أولاً في سيناء. كان إسْرَائِيل "مملكة كَهنة" هذا يعني أنهم كانوا "مُلك خاص" و"أمّة مقدسة". تعكس شرائع العُشر حقيقة أنه مع استمرار وعد العلاقة الخاصة مع الله، تظهر المسؤولية لدعم مملكته.

٩. لا توجد إشارة صريحة لاحتفال العُشر في إصحاح عُشر السنة الثالثة في تث١٤ (ع٢٨-٢٩)، بالتالي من الممكن في هذه الحالة هنا عدم وجود لاحتفال لأن العُشر لم يكن يُقدّم مباشرة للرب في مكانه. لم يكن الشعب "يفرحون أمام الرب" بهذه الطريقة لأنهم لم يكونوا "في محضر الرب" في المسكن المركزي حيث كانوا يحضرون العُشر. النص الموازي في ٢٦:١٢-١٥ يفترض إمكانية أن يأكل العابد من العُشور حتى في السنة الثالثة عندما كان يضعها في مدينته المحليّة.

النص السابق يتعامل مع طقوس تقديم الباكورات بعد دخولهم الأرض. البعض رأى أن هذه الطقوس الخاصة بالباكورات (تث٢٦:١-١١) والطقوس المُعلنة عن عُشر السنة الثالثة (٢٦:١٢-١٥) كان مؤكد على أن تتم فقط في أول ثلاثة سنوات بعد دخولهم الأرض (مثال، Craigie, 322-23 ,319-20). بالرغم من أن النص لا يظهر أنه يركّز على الدخول الأولي إلى الأرض ("أعترف اليوم للرب إلهك أني قد دخلت الأرض التي حلف الرب لآبائنا أن يعطينا إياها"، ع٣)، رأى معظم العلماء هذا كنموذج ثابت لطقوس تقديم الباكورات وإعلان عن دفع كامل عُشر السنة الثالثة (Mayes, 331-32, 336; Thompson, 253, 257; Merrill, 331, 335) أيضًا (قا؛ لا٢٣:١٠ب "متى جئتم إلى الأرض التي أنا أعطيكم وحصدتم حصيدها تأتون بحزمة أول حصيدكم إلى الكاهن." مع ٢٣:١٤ب "هذه تكون فريضة دهرية في أجيالكم في جميع مساكنكم").

بعد أن "انتهوا فرز العُشر" للاويين، والفقراء والإراميل في مدنهم المحليّة "في السنة الثالثة" (تث٢٦:١٢)، كان على الشعب التأكد من التصريح للرب في المسكن المركزي بأنهم قد دفعوا فعلاً عشورهم في مدنهم المحلية ولم يفعلوا الأشياء الواردة في ع١٤ (Mayes, 336; Thompson, 257; contra Craigie, 322-23) الذي يشير إلى أن هذا الإعلان كان يتم في بيت الإسْرَائِيلي). استبدل هذا الإعلان تقديم العُشر النظامي (أي السَنة الأولى والثانية) في المسكن المركزي وأثبت أن العُشر قد قُدِّم بالفعل كما هو مفروض حتى وإن كان تقديمه لم تتم مشاهدته في المسكن المركزي.

على الرغم من حقيقة أن هذا العشر النظامي كان يُقدّم للرب مباشرة، إلا أنه كان مايزال "نصيب مقدس" (ع١٣) لأنه كان يُعطى للرب بمعنى أنه كان يُعطى للناس الذين خصصه الله لهم: اللاويين، الفقراء، الأرامل (قا؛ عد١٨:٨، ٢٤؛ ع. ق بند٧ لنفس الفكرة مع اعتبار التقدمات التي كانت تُقدّم للرب كانت تذهب للكهنة والعُشر للاويين؛ تعليقات الذي يفترض أن الطبيعة المقدسة للعُشر تبرهن أنه كان يُعطى أصلاً مباشرة للرب وأن تث٢٦:١-١٥، نص مركب من التقاليد المبكرة والمتأخرة حُررت معًا في قالب صعب). حيث أنه كان مقدسًا، هذا تطلّب معاملة خاصة به. بالتالي هناك تحريم ضد: (أ) أكل نصيب العُشر في النهار. (ب) إعداده بعيدًا حيث النجاسة وبذلك يتنجس (قا؛ حج٢:١٣)، (ج) إعطاء أي جزء منه لميت (تث٢٦:١٤). بعض مقومات هذا التحريم قد تعكس الاهتمام بممارسات احتفال الكنعانيين (انظر Driver, 291-92; Craigie, 323). على أية حال، لا يوجد تحريم ضد أكل العُشر لكن فقط ضد أكله في النهار. إذا لم يأكله العابدون في المكان الأول، فلماذا إذا يحرّم على العابدين أكله ظروف غير شرعية؟ يبدو أن الوليمة افتراضية، وربما العديد منها خلال السنة، اعتمادًا على كيف ومتى كانت تقدّم الأنواع المختلفة من العشور في المدن (انظر ع. ق بند٨).

١٠. يعلّق عا٤:٤ "هلم إلى بيت إيل واذنبوا إلى الجلجال وأكثروا الذنوب واحضروا كل صباح ذبائحكم وكل ثلاثة سنين عشوركم" (حرفيًا؛ عبر. "ثلاثة أيام"، ليس "سنين"). هناك ثلاثة تفسيرات محتملة لهذا العدد (انظر الخلاصة الملائمة في Finley, 206-7). (أ) ربما يشير إلى ممارسة تقليدية للتسابيح عند احتفالات تقديم ذبائحهم كل صباح وعشورهم في اليوم الثالث. (ب) ربما يشير العدد إلى التقدمات اليومية النظامية (عد٢٨:٣-٤) والمقياس "تعشّر كل نتاجك في السنة الثالثة، سنة العُشر" (انظر NIV "كل ثلاث سنين"؛ قا؛ تث٢٦:١٢ والدراسة في Finley [207]، التي تؤكد أن "أيام" ممكن أن تعني "سنين" في هذا النص). (ج) قد تكون عبارة سخرية "أكثروا الذنوب" بإحضار طوفان من الذبائح كل يوم وتعشير كل الانتاج مثل عشر كل ثلاثة أيام أكثر من ثلاثة سنين (انظر Niehaus, 396; Wellhausen, 156؛ انظر ع. ق بند٢). العرض الأخير يبدو مقبول أكثر (قا؛ المبالغة المشابهة في مي٦:٧، "هل يُسر الرب بألوف الكباش بربوات أنهار زيت هل أعطي بكري عن معصيتي ثمرة جسدي عن خطية نفسي؟").

ب.ت ١. ترد الكلمة מַעֲשֵׂר فقط ٥مرات في مخطوطات

هيكل قمران. تشير إلى إرسال فقط عُشر مقاتليهم إلى المعركة ضد الأعداء إذا كان هذا هو الاحتياج فقط (11QT 58:5; Yadin 2:261). لاحقًا يقول في نفس النص أنه عندما "نقلوا غنيمتهمن كان عليهم إعطاء الملك عُشرها" (11QT 58:12-13; Yadin 2:262-63). من الجدير بالملاحظة أنه حتى هذا الأخير في التقليد اليهودي، فإننا نجد شيئًا يذكر ب"العُشر المكرّس" للملك (قا؛ ١صم٨:١٥، ١٧؛ ش. أ. ق بند١ وع. ق بند١-٢). يشار إلى "العُشر المقدس" أولاً في ارتباط مع مشكلة احتفاظ حصص الكهنة بشكل منفصل عن ذلك العُشر المعروف عند الشعب إمكانية أكله: "وبجانب المحكمة يجي أن تُعد مكانًا للكهنة على الطاولة... لأجل ذبائحهم ولأجل أول الثمار ولأجل العشور" (11QT 37:8-10; Yadin 2:158-59).

وفق Yadin، هذا النص يتعامل مع أول عُشر (عد١٨:٢١-٢٤) حيث ترتيبه يُحدد للكهنة واللاويين (لمزيد من الدراسة انظر في Baumgarten, "The First and Second Tithes," 5-10؛ نقيض العُشر الثاني، أسفل). ارتبك Milgrom بهذا النص بسبب أن العشور عادة كانت كأجر للاويين، وليس للكهنة. أكّد على أن الجمع "عشور" التي تنتمي للكهنة بحسب هذا النص تتضمن "العُشر من الحيوانات (لا٢٧:٣٢) وعُشر عشور اللاويين (عد١٨:٢٥-٣٢)" (Milgrom, "Studies in the Temple Scroll," 519; cf. Jubilees 32:15). قد يكون هذا تفشير لشرائع العُشر في مخطوطات الهيكل، لكن غير واضح فيما إذا كان العُشر من الحيوانات في لا٢٧:٣٢ يذهب للكهنة بدلاً من اللاويين. علاوة على ذلك، يبدو من المحتمل أن الأنواع المختلفة من المنتجات متضمَّنة في عُشر العُشر من اللاويين للكهنة قد يكون هذا كافيًا لجمع "العشور" في 11QT 37:10

شاهدان آخران يدعمان بعض من ترتيبات العشر اللاوي في عرض المخطوطة للشرائع في تث١٨:١-١٨ كان اللاويون يتلقّون "عُشرًا من القمح والنبيذ والزيت التي كانت مخصصة لي" (11QT 60:6-7; Yadin 2:272)، و"عُشرًا من العسل" (11QT 60:9; Yadin 2:273؛ قا؛ عد١٨:٢١-٢٢؛ نح١٣:٥، ١٠، ١٢؛ والعسل مذكور في ٢أخ٣١:٥). وفق Yadin، التعبير "التي كانت مخصصة لي" يشير بالتحديد إلى العُشر الأول (عد١٨:٢١-٢٤؛ لا٢٧:٣٠)، ليس العُشر الثاني (تث١٤:٢٢-٢٦؛ أيضًا Yadin يذكر ٢٦:١٢-١٣ هنا بالرغم من ارتباطها الواضح بـ ١٤:٢٨-٢٩، انظر أسفل) أو "عُشر الفقير" من الربّيين (١٤:٢٨-٢٩؛ انظر Yadin 1:161). يؤكد Milgrom أن، بتعاكس، الإشارة لقداسة هذا العشر تأتي من إعلان عُشر السنة الثالثة والسادسة في ٢٦:١٣ ("قد نزعت المقدس من البيت"؛ Milgrom, "Studies in the Temple Scroll," 519). أيضًا، وضع ملاحظة خاصة على حقيقة أن Karaites فهمَ "كل عشور منتجات السنة (يعني، العُشر الثالث)" (١٤:٢٨؛ قا؛ ٢٦:١٢) كإشارة إلى العشر اللاوي في عد١٨، وليس "عشر الفقير " إضافي. التفسير الأخير لنصوص التثنية تتفق أكثر مع الاقتراح المقدَّم في ع. ق بنود٨-٩.

بالرغم من أن كلمة "عُشر" قد فُقدت بسبب التلف في مخطوط، إلا أنه غالبًا 11QT 43 تصف أكل ما يسمى "العُشر الثاني" أثناء الاحتفالات من سنة إلى التي تليها، بين "عيد الباكورة" إلى آخر (استنادًا للتفسير الربّاني لتثنية١٤:٢٢-٢٧؛ بعكس الشرح في ع.ق بند٨). ما كان يُرفع للسنة كان لابد أن يُحرق بالنار بسبب أنه كان مقدسًا (انظر Yadin 2:181-84 ودراسته عن العُشر الثاني في 1:114-16; Baumgarten, "The First and Second Tithes," 10-15).

٢. تستخدم سب. كلمتين لترجمة מַעֲשֵׂר، عُشر: δέκατος (=δεκάτη) في تك١٤:٢٠؛ لا٢٧:٣٠-٣٢؛ نح١٠:٣٧-٣٨؛ ١٢:٤٤؛ ١٣:٥، ١٢؛ وخصوصًا في عد١٨:٢١-٢٨؛ تث١٢:١١، ١٧؛ ١٤:٢٣، ٢٨؛ ٢٦:١٢؛ ٢أخ٣١:٥-٦، ١٢؛ عا٤:٤؛ مل٣:٨ كلها تعني عُشر. ἀποδεκατόω يُعشّر، يدفع العُشر من، مستخدمة الأفعال عبر. الدلالية الموافقة قَلْ. بيِعِّلْ. هِفْعِيل. עָשַׂר، يدفع عُشر، عُشر (تك٢٨:٢٢؛ تث١٤:٢٢؛ ٢٦:١٢؛ ١صم٨:١٥-١٦).

العُشر مسألة جديّة في الأبوكريفا. حسب طوبيا١:٧-٨ (انظر ع. ق بند٣) كان نظام العُشر الثالث مفعَّلاً، وفي يهوديت١١:١٣ تأكيد الطبيعة الجدية لأكل العشر والأمور الأخرى المكرَّسة للرب: "قد قرروا (شعب المدينة) أن يستهلكوا الثمار الأولى من القمح وعشور الخمر والزيت، التي كانت مكرَّسة ومرفوعة للكهنة الذين يخدمون في محضر إله أورُشَلِيم ـأشياء لم يكن من المباح لأي شخص حتى مجرد لمسها بأيديهم" (NRSV). اهتم سيراخ بدوافع دفع العشور: "كن متهلل الوجه في كل عطية وقدّس العشور بفرح" (سير٣٥:١١ NRSV). كما في ع.ق (ع.ق بند١-٢) وفي قمران (ب.ت بند١)، العُشر العامّي للملك مذكور في ١مك١٠:٣١؛ ١١:٣٥

تشير آداب أخرى من بين العهدين إلى نظام دفع العشور خلال هذه الفترة خصوصًا كتاب اليوبيل Jubilees. Jubilees 13:25-27 يضع تك١٤:٢٠ كسابقة تاريخية أساسية للعشر اللاوي (أي، لا٢٧:٣٠-٣٣؛ عد١٨:٢١-٢٤؛ قا؛ عب٧ في ع.ج بند٢ أسفل). حسب Jubilees 32:1-9، يعقوب يعشّر مباشرة للرب في بيت إيل (قا؛ تك٢٨:٢٢). بالتالي، يعقوب مثل إبراهيم يعطي خلفية تاريخية للعُشر الأول. أيضًا ثبّت يعقوب العشر الثاني

الإضافي كتقدمة نذرية لاستخدامها في احتفال العيد أمام الرب في بيت إيل، إلى جانب ذلك، أعطى عُشر الحيوانات الطاهرة لابنه لاوي، الذي تمّ تثبيته كاهنًا في بيت إيل.

في الأعداد التالية أُخذ هذا "العشر النذري" التاريخي في بيت إيل ليكون الأساس التاريخي لدفع العشر الثاني السنوي بشكل دائم (Jubilees٣٢:١٥-١٩؛ قا؛ تث١٤:٢٢-٢٧)، الذي كان لابد من استهلاكه خلال الاحتفالات السنوية. كل ما يتبقى كان يجب حرقه كطعام مدنَّس (قا؛ ب.ت بند١). أيضًا النص ينتهي بالتالي: "وكل العشور من الثيران والغنم مقدسة للرب وستكون للكهنة الذين سيأكلونه أمامه سنة بعد سنة لأنه مرتب ومحفور في الألواح السماوية مهتمة بالعشر" (Charlesworth, 117؛ قا؛ لا٢٧:٣٢؛ ٢أخ٣١:٦؛ والملاحظات على نفس الشريعة في قمران في ب. ت بند١). حيث أن النص يظهر لاوي نفسه ككاهن (Jub 32:9)، يبدو أن هذا النص يفسر لا٢٧:٣٢ ليعني أن العشور من الحيوانات كانت تُعطى كي يأكلها الكهنة فقط. يفترض: "كانت العُشور مكرّسة أصلاً للرب وبالتالي كانت موكلة للكهنة. عندما تمّ اختيار اللاويين ليخدموا في محضر الله، أستلموا مسؤولية العُشر اللاوي" (Baumgarten, "The First and Second Tithes," 7). بجميع الأحوال، لم يساهم الناس عمومًا بها كما فعلوا بالنسبة للعُشر الثاني.

أعاد يوسيفوس تثبيت نظام العشر اللاوي في زمن موسى (*Ant* 4:4:3-4، كل من العشور للاويين وعُشر العشور للكهنة؛ عد١٨:٢١-٣٢) وإعادة بناءها في زمن حزقيا (*Ant* 9:13:3؛ قا؛ ٢أخ٣١). في الموضعين أكد على أهمية العشر كنوع من تزويد الكهنة واللاويين بالتالي يمكنهم تكريس أنفسهم لخدمة الرب.

٣. التقسيم الأول للمشنا تناول موضوع العشور إلى حد كبير. مقالة من ذلك معنونة Ma‘aserot، "عشور" (Danby, 66-73)، أخرى Ma‘aser Seni، "العشر الثاني" (نفس المرجع، ٧٣-٨٣)، والثالثة Demai، "عُشر محصول غير محدد" (المرجع السابق، ٢٠-٢٨). الأخير يعكس الاهتمام بحقيقة أن "شعب الأرض غير المتعلم، "ربما لم يدفعوا العشور عن محاصيلهم. لذلك كان نتاجهم مشكوك به ("إنه في شك فيما إذا كانوا يدفعون العُشر" Danby, 20 n. 9). هذا يعني "مراقب دقيق للشريعة" يجب أن يتأكد من دفع العُشر مهما اشترى من *Amme-haaretz* لأنه ربما لم يكن يُدفع عُشر بالأساس.

بحسب مشن.، المبدأ الأساسي هو "مهما يكن ما يستخدم للطعام ويبقى محافظا عليه وينمو من التربة فإنه لابد أن يُعشَّر" (Ma‘aserot 1:1a؛ قا؛ ع. ق بند٦). يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنه هناك ثلاثة عشور في مشن.: (أ) عُشر اللاويين، من العُشر يدفعون العُشر للكهنة (لا٢٧:٣٠-٣١؛ عد١٨:٢١-٣٢)، (ب) العشر الثاني، كان العابدون في أورُشَليم يستهلكوه (١٤:٢٢-٢٧)، (ج) عُشر الفقراء الذي "أصبح عُشرًا ثانيًا في السنوات الثالثة والسادسة من دورة السبع سنين" (تث١٤:٢٨-٢٩؛ ٢٦:١٢-١٥؛ Danby, 66 n. 9 and 73 n. 6). العُشر من الحيوانات عولج بالكامل في تقسيمات مشن. Qodasin, tractate Berakot 9:1-8 (Danby, 542-43; cf. Lev 27:32-33). إنها إشارة إلى أن الحيوانات عوملت في فصول مختلفة تمامًا من مشن.، تحديدًا في الفصول التي تتحدث عن الباكورات. في لا٢٧، كانت الباكورات تزود النص الذي يتعامل فيه ع. ق مع العشور من الحيوانات (لاحظ ع٢٦-٢٧؛ انظر المناقشة في ع. ق بند٤).

من منطلق عرض مشن.، عُشر العُشر كان جزءًا من نظام دعم الكهنة لأنه بالإضافة إلى حصصهم الأخرى من التقدمات، كانوا أيضًا يتلقون "تقدمات الرفائع" من منتجات الحصاد (جزء من ستون إلى جزء من أربعون) قبل أن يُدفع العُشر اللاوي أو الأول للاويين (Danby, 73 n. 6). يبدو أن كثرة العُشور في التقليد الربّاني كانت مستندة أساسًا على سوء فهم النصوص الرئيسية في ع.ق التي تتحدث عن العُشور.

ع. ج الكلمات اليونانية المتنوعة عن العُشر ترد بذلك المعنى كليًا فقط ١٠مرات في ع. ج. البشائر الإزائية (لا يذكر يوحنا التعشير) تستخدم فقط الفعل ἀποδεκατόω (مرتين) (مت٢٣:٢٣ = لو١١:٤٢) ونظيرتها ἀποδεκατεύω (مرة) (لو١٨:١٢). الكلمة الأخيرة ترد في نص إعلان الفريسي عن برّه الشخصي: "أصوم مرتين في الأسبوع وأعشّر كل ما أقتنيه". نفس الدافع الأساسي لدفع العشور والمشكوك فيه عند الكتبة والفريسيين يظهر في ويلات يسوع المعروفة التي قالها لهم، "ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون لأنكم تعشّرون النعنع والشبث والكمون وتركتم أثقل الناموس الحق والرحمة والايمان كان ينبغي أن تعملوا هذه ولا تتركوا تلك" (مت٢٣:٢٣).

في النص مباشرة قبل مت٢٣:٢٣ وبّخ يسوع الفريسيين لأنهم يتعاملون بميزان عهود معتمدة على فكرة أن شخصًا حلف بالهيكل أو ذهب الهيكل (١٦-٢٢). الأعداد القليلة التالية تطبيق لتفاصيل شرائع دفع العشور. تبعًا لكلام يسوع "مسائل أهم بكثير من الناموس" الحق، الرحمة، الإيمان (٢٣:٢٣). تركيزه كان أنه على المرء أن يؤكد على مسائل أكثر أهمية دون أن يهمل الأخرى. هذه كانت بشكل أساسي نفس النقد النبوي في ع.ق للدين. لاحظ التوافق الشديد بين "الحق، الرحمة، الإيمان" هنا والتنبيه الثلاثي في مي٦:٨ب: "ماذا يطلبه منك الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعًا مع إلهك". هذا التوافق بالطبع، لاختصار يسوع للناموس في الإصحاح السابق: "تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل

فكرك، هذه الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلها: تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلق كل الناموس والأنبياء" (مت٢٢:٣٧-٤٠). في نفس الوقت، مهم أن يسوع لم يهمل حقيقة أن ع. ق يدعو لدفع العشور حتى وإن كانت الكمية ضئيلة.

٢. المكان الوحيد الآخر حيث يذكر العشر فيه في ع.ج هو عب٧:١-١٠، تحديدًا في الإشارة إلى العُشر الذي قدّمه إبراهيم لملكي صادق في تك١٤:٢٠ كجزء من الخلفية لكون يسوع رئيس كهنة (انظر ع.ق بند١ أعلى لبحث متأني في تك١٤ في النص الكتابي وش. أ. ق). الاسم δεκάτη، عشر (عب٧:٢، ٤، ٨، ٩) والأفعال δεκατόω (٧:٦، ٩) وἀποδεκατόω (٧:٥) ترد معًا في نفس النص. "إبراهيم أعطاه (ملكي صادق) عُشرًا من كل شيء" (ع٢؛ قا؛ ع٤، ٦). وهكذا بحسب كاتب العبرانيين، اعترف إبراهيم بكهنوت ملكي صادق بأنه كاهن لله (ع٣-٤)، ويسوع "أصبح كاهنًا للأبد على رتبة ملكي صادق" (٦:٢٠). أيضًا حتى الكهنة من أسرة اللاويين الذين كانوا يتلقون العشور بحسب شريعة ع. ق (٧:٥) دفعوا العشور ليسوع، رئيس الكهنة الذي على رتبة ملكي صادق، لأنهم مايزالوا في صُلب إبراهيم عندما دفع العُشر لملكي صادق (٧:٦-١٠).

٣. دفع العشور واضح في انعدامه في كل توجيهات ع.ج فيما يتعلق بدفعه في كنيسة ع.ج (رو١٥:٢٥-٢٨؛ ١كو٩:٦-١٨؛ ١٦:١-٣؛ ٢كو٨-٩؛ أف٤:٢٨؛ إلخ.. قا؛ Hawthorne, 854). باختصار، المبادئ والنماذج للعطاء في كنيسة ع.ج كان لابد أن تعود إلى البركات المادية التي جلبت البركات الروحية (رو١٥:٢٥-٢٨؛ ١كو٩:٦-١٨؛ ٢كو٨:١-٤؛ قا. مبدأ تسديد الاحتياجات للكهنة واللاويين كذلك كان عليهم أن يسلموا أنفسهم بالكامل لخدمة الرب في إِسْرَائِيل)، والعطاء المليء بالرحمة والعطاء بسخاء، وبكرم، وحتى مشاركة لتسديد احتياجات القديسين، والكمية تعتمد على مستوى الإمكانية (١كو١٦:١-٣؛ ٢كو٨:١-١٥؛ أف٤:٢٨؛ قا. المبدأ في ع. ق عُشر السنة الثالثة في تث١٤:٢٨-٢٩؛ ٢٦:١٢-١٥). إضافة لذلك، "هذا وإن من يزرع بالشح فبالشح أيضًا يحصد ومن يزرع بالبركات فبالبركات أيضًا يحصد" (٢كو٩:٦؛ قا؛ مبدأ ع. ق في العطاء كجزء من مسؤولية التبادل التي علينا تجاه الرب، ع. ق بند٨). فوق كل ذلك، كل من الهدف و *modus operandi* في ع. ج العطاء يجب أن يكون بفرح أمام الرب (٢كو٩:٧؛ قا؛ تث١٢:٧، ١٢، ١٨؛ ١٤:٢٦؛ إلخ...).

بين آباء الكنيسة الأوائل لم يكن دفع العشور أمرًا مأخوذ بالاعتبار كمقياس للعطاء المسيحي. مثلاً، إيرينايوس، "اعتبر دفع العشور شريعة يهودية وغير مطلوب من المسيحي لأن المسيحيين نالوا "الحرية" وباستمرار عليهم أن يعطوا دون تكليف خارجي" (Hawthorne, 855). الاتجاه الأسمى هو أن العُشر كان ضئيل جدًا بالنسبة للمسيحي الحقيقي (Wilson, 580). ليس من وقت بعيد أعيد اعتبار العُشر كنوع من دعم الكنيسة (انظر، Augustine).

ما تزال اليوم الاعتراضات مستمرة. البعض يستمر في إثبات استمرار شرعية العُشر في ع. ج (مثل، Davis)، بينما يرفضه الآخرون تمامًا (مثل، 854; MacArthur; MacArthur). في الواقع واحد مما يؤيد الاعتراض هو الصمت: لا يوجد ذكر للعشور كمبدأ في كنيسة ع. ج في ع.ج نفسه". أولئك الذين يعترضون سوف يؤكدون أن "التأكيد من الصمت هو أمر مشكوك فيه" (Davis, 89). بهذه الحالة، غياب أي إشارة إلى العشور كمبدأ في وسط كل العبارات القوية بمبادئ العطاء المسيحي ع. ج الأخرى تظهر تأكيد دفع العشور كمقياس للعطاء المسيحي قابل للمناقشة. هناك العديد جدًا من الفرص الذهبية لكتّاب ع.ج كي يستخدموا عُشر ع. ق لتحفيز المسيحيين، لكن لم يتم ذلك. الشاهد يثمّن عشور ع. ق بجانب التخلي عن الخلافات الخاصة بالعشور وبإتباع المبادئ التي يوضحها بولس في رسائله. ربما فُهمت وعُلمت، تلك المبادئ الإلزامية أكثر من العُشور في أيام ع. ق والتي ستبقى أبدًا في كنيسة ع. ج.

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*ʾazkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*ʾiššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*ʾāšām*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭāʾt*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*maʿăśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* I] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* I] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*ʿōlâ* I] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ʿărîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* I] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 6:432-38; G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; J. M. Baumgarten, "The First and Second Tithes in the *Temple Scroll*," *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, 1985, 5-15; idem, "On the Non-Literal Use of מַעֲשֵׂר / δεκάτη," *JBL* 103,

1984, 245-51; J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2, 1985; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976; E. L. Curtis, *The Books of Chronicles*, ICC, 1910; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; E. W. Davies, *Numbers*, NCBC, 1995; G. B. Davis, "Are Christians Supposed to Tithe?" *Criswell Theological Review* 2, 1987, 85-97; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1902; F. C. Fensham, *Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1982; T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, WEC, 1990; V. P. Hamilton, *Genesis 1-17*, NICOT, 1990; R. K. Harrison, *Leviticus*, TOTC, 1980; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; G. F. Hawthorne, "Tithe," *NIDNTT*, 1978, 3:851-55; M. Heltzer, *The Rural Community in Ancient Ugarit*, 1976; H. Jagersma, "The Tithes in the Old Testament," *Remembering All the Way . . .*, *OTS* 21, 1981, 116-28; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, ET, 1960; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, TOTC, 1979; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. F. MacArthur, Jr., *Giving God's Way*, 1978; J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOTSup 33, 1984; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; I. Mendelsohn, "Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit," *BASOR* 143, 1956, 17-22; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; B. M. Metzger (ed.), *The Oxford Annotated Apocrypha, Revised Standard Version*, 1965; J. Milgrom, *Cult and Conscience*, SJLA 18, 1976; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; idem, "Studies in the Temple Scroll," *JBL* 97, 1978, 501-23; J. Muffs, "Abraham the Noble Warrior: Patriarchal Politics and the Laws of War in Ancient Israel," *JJS* 33, 1982, 81-107; J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah*, AB, 1965; J. Niehaus, "Amos," *The Minor Prophets*, 1992, 1:315-494; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 1974; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; G. von Rad, *Genesis*, OTL, rev. ed., 1972; M. Weinfeld, "Tithe," *EncJud* 15, 1972, 1156-62; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1878, ET 1885; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987; C. Westermann, *Genesis 12-36*, 1985; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; J. C. Wilson, "Tithe," *The ABD*, 1992, 6:578-80; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي. أفيربيك

٥١٣١ (מַעֲשַׂקּוֹת [ma'ᵃsaqqôt]، اغتصاب، استغلال)، #٦٩٤٣

٥١٣٤ (מַפָּח [mappaḥ]، تكبير)، #٥٨٧٠

٥١٣٥ (מַפֻּחַ [mappuaḥ]، تكبير)، #٥٨٧٠

٥١٣٩ (מַפָּל [mappal]، ثنايا [الجسد])، #٥٨٧٧

٥١٤٠ (מִפְלָאוֹת [*mipla'ôt*]، أعمال عجيبة)، #٧٠٩٨

5141 מִפְלַגָּה

מִפְלַגָּה [*miplaggâ*]، قسم، وحدة فرعية (ترد ١. ٢أخ٣٥:١٢؛ #٥١٤١؛ *HALAT* 584b).

ع. ق ربما لا تشير الكلمة نفسها إلى أية فكرة مرتبطة بالأسرة (تعليقات *HALAT* "Familiengruppe," 584b) من خلال موضعها الاستهلالي في الانشغال التسلسلي، أولاً، العائلات الواسعة (בֵּיתאָבוֹת)، ثم (سلالة) الشعب (בְּנֵיהָעָם) يفترض أنه في ٢أخ٣٥:١٢ تشير إلى تفرّع أقل من تلك الأسر الواسعة (قا؛ ٣٥:٤، ٥، ١٠ الاستخدام الموازي מַחֲלֹקֶת، تقسيم، للإشارة إلى فروع العائلات الواسعة [בֵּיתאָבוֹת ٣٥:٤، ٥] بين اللاويين). يُستخدم شكل بديل פְּלֻגָּה * (اسم. مؤنث. جمع. بنائي< פְּלֻגּוֹת ربما غير محددة بتكافؤ مع أرم. كت.. פְּלֻגָּה [عز٦:١٨]) بشكل عملي نفس التسلسل في ٢أخ٣٥:٥ (הָאָבוֹת לַאֲחֵיכֶם בְּנֵיהָעָם לִפְלֻגּוֹת בֵּית، "حسب أقسام بيوت آباء أخوتكم بني الشعب"). تقدم الترجمة الإنكليزية تنوّع في ترجمة الشكل النموذجي الاسم. المؤنث. جمع. تركيبي *> פְּלַגּוֹת (פְּלַגָּה في قض٥:١٥-١٦ ("أقسام" [AV] / جماعات [RSV, NAB]/ أحزاب [NEB, REB]/ مناطق [NIV] رأوبين")، التي تظهر أن لها نفس المعنى في التنوّع פְּלֻגּוֹת. ربما هي إشارة بأنه في الأخبار يمكننا أن نجد מִפְלַגָּה والتنوّع من פְּלֻגָּה * يُستخدم للتعبير عن التقسيم ضمن العائلات الواسعة (בֵּיתאָב)، كما في نصوص ما قبل السبي نشيد دبورة (قض٥). פְּלֻגָּה * تستخدم للإشارة إلى التقسيم ضمن السبط.

أسرة، قريب، مواطن: ← אָב [*'āb*] (أب، #٣)؛ ← אָח [*'aḥ* 2] (أخ، نسيب، قريب، مواطن #٢٧٨)، ← אֵם [*'ēm*] (أم #٥٦٢)، ← בֵּן [*bēn* 1] (ابن، حفيد، عضو في جماعة، #١٢٠١) ← בַּת [*bat* 1] (ابنة، حفيدة #١٤٢٦) ← דּוֹד [*dôd*] (عم #١٨٥٦) ← חָם [*ḥām* 1] (حمى، #٢٧٦٧) ← חתן [*ḥtn*] (يصبح متزاوج (يتزاوجبين أسرتين أو سبطين)، يصبح صهر، #٣١٦١) ← מֹדָע [*mōdā'*] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠) ← מִשְׁפָּחָה [*mišpāḥâ*] (عشيرة، صنف، #٥٤٧٦) ← עַם [*'am* 1] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨) ← רִבֵּעַ [*ribbēa'*] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [*šillēš*] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

سبط: ← דֶּגֶל [*degel*] (فرقة من سبط، علم/ أعلام، راية، #١٨٤٠): ← מַטֶּה [*maṭṭeh*] (سارية، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١) ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (سبط، عصا، قضيب،

سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

N. K. Gottwald, *Tribes of Yahweh*, 1979, 284; K.-D. Schunk *TWAT* 6:583-85.

روبرت إتش . أو كونيل *Robert H. O Connell*

5144	מִפְלָט

מִפְלָט [*miplat*]، اسم. مأوى، مكان للإختباء (#٥١٤٤)، فقط مز١٨:٢؛ ٥٥:٨؛ < פָּלַט [*palat*]، قَلْ. هرب (فقط حز٧:١٦)؛ بيعِّل. يأتي إلى مأمن؛ هفعيل. يجلب إلى مأمن (فقط إش٥:٢٩؛ مي٦:١٤) (#٧١١٧).

ش. أ. ق انظر في أوغا. *palat*، يخلّص، ينقذ (قا؛ Dahood, *Psalms 1-50*, AB, 1965, 232).

ع. ق ١. الجذر الاسمي المشتق פָּלַט يرد ٢٧مرة في ع. ق، ٢٤مرة صيغة بَعل. ١٩ شاهد موجودين في Psalter، حيث يتوسل ناظم المزمور يهوه كي يمنحه الحرية (مز١٧:١٣؛ ٣١:١[٢]؛ ٧١:٤؛ ٨٢:٤) أو يقدم شهادة تسبيح بسبب أن الله كان أمينًا بإحضارهم إلى مكان آمن (٢٢:٤[٥]، ٨[٩]). الفعل פָּלַט يرتبط بالدراسات بمعنى ملجأ، بالتالي يقود يهوه الأبرار إلى الأمان وسيجدون السماء والملجأ. على أية حال في أربعة شواهد يستخدم ناظم المزمور صيغة بعل. اسم فاعل لتحديد الله أنه المحرر. في كل حالة تُستخدم الكلمة في توازي مع كلمة أخرى في ع. ق تشير إلى السماء أو الملجأ (מְצוּדָה، حصن، ١٨:٢[٣]؛ עֵזֶר، يساعد، ٤٠:١٧؛ ٧٠:٥[٦]؛ מִשְׂגָּב، معقل، مز١٤٤:٢)، تدل هذه المقاطع على أن الله لا يعمل فقط على إحضار المؤمن إلى الأمان، لكن أيضًا هو نفسه الأمان والملجأ القوي لكل شخص وبوصف الله أنه الذي يحفظ العهد مع شعبه (٩١:١٤-١٥).

٢. يسبّح داود يهوه على أنه מִפְלָט، مكان حمايته، من أولئك الذين يهاجموه. يسبّح داود الله على حمايته الأكيدة وقدرته على إنقاذ البار من مضايقة أعدائه له، ثم يتوسل إلى الله كي يكون هو صخرة وملجأ وحماية له في مواجهة الموت الأكيد. لاحظ Craigie (*Psalms 1-50*, WBC 19, 1983, 173) أن استخدام داود لكلمات تتحدث عن طبيعة الله كملجأ وحماية مستمدة من تعبيرات حملاته العسكرية في البرية الصخرية في يَهُوذَا.

ملجأ، مهرب: ← חסה [*hsh*] (بحث عن ملجأ، #٢٨٧٩)؛ ← מְלוּנָה [*m^e lûnâ*] (مكان مأوى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [*mānôs*] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (ملجأ، مأوى، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [*'wz*] (يتخذ ملجأ، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [*plt*] (يحفظ، يحمي، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، ينجو، #٨٥٧٢).

إخفاء: ← חבא [*ḥb'*] (يخفي، يستر، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*hbh*] (يخفي، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*hāgû*] (ملجأ، شق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*hpp*] (ستر، حماية، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*tmn*] (يخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*khd*] (مخفي، يختفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخفي نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (ملجأ، حماية، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يخفي، سر مكتوم، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*'lm*] (أشياء مخفيّة، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*spn*] (يخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يستر، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:65-66; *THAT* 2:420-27; *TWOT* 2:724-25; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for 'Hide,' *VT* 30, 1980, 137-53; L. Delekat, "Zum hebrüischen Wörterbuch," *VT* 14, 1964, 28-31.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

5145	מִפְלֶצֶת

מִפְלֶצֶת [*mipleset*]، شيء فظيع؛ أمر بغيض (#٥١٤٥)؛ < פָּלַץ [*palas*]، هِتبَعيل. يرتجف (أي٩:٦؛ #٧١٤٥). قا؛ פַּלָּצוּת [*pallasût*]، ارتعاد (أي٢١:٦؛ مز٥٥:٥؛ إش٢١:٤؛ #٧١٤٦).

ش. أ. ق لا يرد الجذر في لغات أخرى، ولا في ثقافات أخرى، تلك التي لا تعامل أمور المهارة على أنها كريهة بسبب أنها تستخدم في عبادة شعوب أخرى.

ع. ق تستخدم מִפְלֶצֶת مرتين في ١مل١٥:١٣، ومكررة في ٢أخ١٥:١٦ (مع تغيير في أمر الكلمتين). يقال أن מִפְלֶצֶת "لـ/ عن آسا" بالتالي الكثير يرى أن الإشارة هنا إلهة (ليس كما في NIV، حيث تترجم إلي "كريهٍ" في إحداها وفي الأخرى "سارية"). الشيء قد كسر وأحرق في قدرون؛ أي في مكان آخر عوملت مثل *asherim*. عزل آسا والدته (جدته؟) عن الحكم كملكة لأنها عملت هذا الشيء. مرض منسى لأنه عمل سارية (٢مل٢١:٣). في العدد السابق واحد من الاستخدامات النادرة للكلمة גִּלּוּלִים في التاريخ التثنوي ترد في (٢مل٢١:٢). المقطع وثيق الصلة في التاريخ التثنوي يرد في الخاتمة أو مقطع ثانوي (مثال، NIV تضع ١مل٢١:٢٦ في مرتبة ثانوية). تُظهر الصور على أنها أمر كريه ونجس جوهريًا، بالتالي مقطع الملوك، على الأقل بالأصل، ربما لا تزال تميّز آلهة وراء الصورة. وهكذا يكون المجال السامي هو كلمة גִּלּוּלִים وשִׁקּוּץ.

الوثنية: علم اللاهوت

الوثنية: ← אֱלִיל [*ʾĕlîl*] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*ʾăšērâ*] (أداة زراعية خشبية، قطب، صلاح، #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*kᵉmôš*] (كاموش [إله الموأبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* [1]] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*ʿāṣāb*] [*] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*ʿaštōret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [*pesel*] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer* [2]] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*tᵉrāpîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← الوثنية: لاهوت

البيبلوجرافيا

J. Gray, *I and II Kings*, 1970; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, *NCBC*, 1982.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

5146 מִפְלָשׂ

מִפְלָשׂ [*miplāś*]، اسم. انتشار (السحاب)؟ (#٥١٤٦).

ع. ق يرد الاسم מִפְלָשׂ فقط مرة (أي٣٧:١٦) بتعبير מִפְלְשֵׂי־עָב، تُرجمت إلى "موازنة السحاب" (NIV). انظر R. Gordis, *Job*, 1978, 430

سحاب: ← חֲזִיז [*ḥāzîz*] (سحاب، رياح قوية، عاصفة، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [*miplāś*] (امتداد [الغيوم]، #٥١٤٦)؛ ← עָב [*ʿwb*] (غطاء من الغيوم، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [*ʿānān* [1]] (غيوم، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [*ʿărāpel*] (ظلمة حالكة، ظلام كثيف، غيوم كثيفة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غبار، غيوم من الغبار #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

A. Fitzgerald, "The Lord of the East Wind," diss. Pontifical Biblical Institute, 1983; M. Futato, "Meteorological Analysis," diss. The Catholic University of America, 1984; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. Luzarraga, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaismo Primitivo*, AnBib 54, 1973, 15-41; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958, 11-18, 29-31, 35-41; P. Sabourin, "The Biblical Cloud: Terminology and Tradition," *BTB* 4, 1974, 290-312; R. Scott, "Meteorological Phenomena," *ZAW* 64, 1952, 11-25; E. F. Sutcliffe, "The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought," *VT* 3, 1953, 99-103.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

5147 מַפֶּלֶת

מַפֶּלֶת [*mappelet*]، اسم. رمّة (جيفة) (#٥١٤٧)؛ > נָפַל [*napal*]، سقوط (#٥٨٧٧).

ع. ق "ولما رجع بعد أيام ليأخذها مال لكي يرى رمّة الأسد" (قض١٤:٨). في هذا العدد والذي يليه، تستخدم الكلمات מַפֶּלֶת وגְּוִיָּה لكي تدل على جيفة الأسد.

جثّة: ← גְּוִיָּה [*gᵉwîyyâ*] (جسم، جثة، #١٥٨١)؛ ← גּוּפָה [*gûpâ*] (جثة، #١٥٩٠)؛ ← מַפֶּלֶת [*mappelet*] (رمّة، #٥١٤٧)؛ ← נְבֵלָה [*nᵉbēlâ*] (رمّة، جثة، #٥٥٧٧)؛ ← פֶּגֶר [*peger*] (رمّة، جثة، #٧٠٠٧).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٥١٤٨ (מִפְעָל) [*mipʿal*]، أعمال، إنجاز)، #٧١٨٨

٥١٥٠ (מַפָּץ) [*mappas*]، أدوات تكسير)، # ٥٨٧٩

٥١٥١ (מַפֵּץ) [*mappes*]، نبّوتية الحرب)، #٥٨٧٩

5152 מִפְקָד

מִפְקָד [*mipqad*]، اسم. إحصاء سكاني، تعداد، تجميع، تحديد (#٥١٥٢)؛ > פָּקַד [*paqad*]، يعدّ، يزور (#٧٢١٢).

ع. ق الفعل פָּקַד (#٧٢١٢) له مجال واسع في اللغات السامية، يعطي إمكانية متعددة لترجمة كلمة מִפְקָד، مثل تجميع أو تعداد (الشعب، ٢صم٢٤:٩ = ١أخ٢١:٥)، أو تحديد (مكان، حز٤٣:٢١؛ الملك، ٢أخ٣١:١٣؛ الوقت، سير٣٢:١١). إنها اسم. بوابة في نح٣:٣١ ("باب العدّ"؟ "باب الموكب"؟ "باب المراقبة"؟).

تعداد، إحصاء، تسجيل: ← כסס [*kss*] (يحدد، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يحصي، يعدّ، يحسب، يحدد، يعيّن، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [*spr* [1]] (يحصي، يعدّ، يحسب، يعدد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [*pqd*] (يعدّ، يحدد، #٧٢١٢).

بي. جينسون *P. Jenson*

٥١٥٣ (מִפְרָץ) [*mipras*]، مدخل [مكان رسو المراكب])، #٦٣٩

٥١٥٤ (מַפְרֶקֶת) [*mapreqet*]، رقبة)، #٧٢٩٣؛ #٧٤١٨

٥١٥٥ (מִפְרָשׂ) [*mipras*]، امتداد [الغيوم، الإشرعة])، ٧٢٩٨

5156	מִפְשָׂעָה

מִפְשָׂעָה [mipśāʿâ]، أرداف، أسفل الظهر (#٥١٥٦).

ع. ق ترد فقط في ١أخ١٩:٤، لكن الحدث مذكور أيضًا في ٢صم١٠:١-١٩. هناك اعتبار مقابل له مرادف مساو (שֵׁת، أسفل، أرداف). ربما تبعًا لأسباب دبلوماسية وأسباب خاصة بعلاقة العهد (R. P. Gordon, *1 & 2 Samuel*, LBI, 1986, 250, 358; P. K. McCarter, *II Samuel*, AB, 1984, 270, 273-74) إرسل داود مندوب حكومي لكي يُظهر "لطفه" (חֶסֶד) عند موت ناحاش ملك العمونيين. لكن المبعوثين قد أهينوا تمامًا حيث حُلقت لحاهم وقُطعت ثيابهم من الوسط "عند الإرداف" (١أخ١٩:٤). هذه الإهانة ربما كانت بمساواة الإخصاء (McCarter, *AB*, 270) وكانت الشرارة التي أشعلت الحرب مع العمونيين. الدلالة اللاهوتية لهذه الحادثة في المستوى الأصغر لكن تُظهر بدقة أنه في علاقة العهد يُعتبر أعداء أحد الأطراف هم أعداء للطرف الآخر. أعداء داود هم أعداء الله، وسوء المعاملة تجاه داود يُعتبر سوء معاملة تجاه يهوه أيضًا.

ظهر: ← גַּב [gab [1]] (ظهر، #١٤٦١)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← גַּו [gaw [1]] (خلف، #١٥٦٧)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipśāʿâ] (أرداف، #٥١٥٦).

كليون إل . روجرز , الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

٥١٥٧ (מִפְתָּח [miptah]، فتح الشفاه)، #٧٣٣٧

5158	מַפְתֵּחַ

מַפְתֵּחַ [mapteah]، مفتاح، بطاقة مكتب (#٥١٥٨)؛ < פָּתַח [patah [1]]، مفتوح (#٧٣٣٧).

ش. أ. ق عبر. מַפְתֵּחַ قريبة من أكد. *map:teha* وعرب. مفتاح.

ع. ق ترد الكلمة فقط ٣مرات في المعاني اللفظية والمجازية (قض٣:٢٥؛ ١أخ٩:٢٧). في إش٢٢:٢٢ "مفتاح بيت داود" نموذج لقوة ألياقيم وسلطته كحاجب ملكي للملك حزقيا (٢مل١٨:١٨)، بمرتبة قريبة من وزير ذي مرتبة عليا. اختاره الله مكان شبنة المعزول. ضد غطرسة أسلافه، كان ألياقيم كموظف ملكي: "خادم" الله، "أب" الشعب، "وتد" يُعلق عليه شرف الأسرة (إش٢٢:٢٠-٢٣). وحيث أن اللغة تُظهر على أنها مخصصة بحاكم من سلالة داود، لكن هناك إشارة إلى الرمز المسياني (Kaiser, 156). لكن وإن كان الأمل هو على ألياقيم، إلا أن الخلاصة الظاهرة من المقطع هي أن فشل في أن يحقق الهدف (ع٢٥). لغة إش٢٢:٢٢ تجد لها صدى في رؤ٣:٧ حيث "مفتاح داود" تظهر في المسيح الممجَّد كرمز لسلطانه أنه المسيّا من نسل داود (انظر *NIDNTT* 2:729-34).

قادة: ← אָדוֹן [ʾādôn] (أب، سيد، #١٢٣) ← אַלּוּף [ʾallûp [2]] (رئس عشيرة، #٤٧٧) ← אָצִיל [ʾāṣîl [2]] (رفيع، نبيل، #٧٢٢) ← זָקֵן [zāqēn] (شيخ، #٢٤١٨) ← חֹר [1] [ḥōr [1]] (رجل حر، ميلاد حر، #٢٩٨٥) ← מַפְתֵּחַ [maptēaḥ] (شارة ظابط، #٥١٥٨) ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، قائد، #٥٠٩٢) ← נָשִׂיא [nāśîʾ [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤) ← סָרִיס [sārîs] (خصى، موظف بالبلاط الملكى، #٦٢٤٧) ← סֶרֶן [seren [2]] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩) ← עַתּוּד [ʿattûd] (المعزة الذكر، قائد، #٦٩٦٦) ← פֶּחָה [âpeh] (حاكم، #٧٠٦٨) ← פָּקִיד [pāqîd] (ظابط، #٧٢٢٤) ← קָצִין [înqās] (الظابط، قائد، #٧٩٠٣) ← רַב [rab [2]] (ظابط، رئيس، #٨٠٤٢) ← רזן [rzn] (يحكم، #٨١٤٢) ← שׁוֹעַ [1] [šôaʿ [1]] (نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, 1974.

كينيث تي . يتكين *Kenneth T. Aitken*

5159	מִפְתָּן

מִפְתָּן [miptan]، اسم. عتبة (#٥١٥٩).

ش. أ. ق ليس هناك اشتقاقات أو مشابهات لفظية واضحة. انظر Donner, 49-53.

ع. ق كلمة מִפְתָּן تدل على عتبة خيمة الاجتماع، سواء عند يهوه (حز٩:٣؛ ١٠:٤، ١٨؛ ٤٢:٢؛ ٤٧:١) أو عند داجون (١صم٥:٤). يظهر لها موازي مع סַף. كانت מִפְתָּן المكان حيث وُجد رأس وأيدي تمثال داجون بعد أن تحطمت. غير واضح فيما إذا كان تفسير سبب رفض الكهنة بأن يدوسوا العتبة (١صم٥:٥) له علاقة بالعادة المرتبطة بالوثنية في صف١:٩ (قا؛ Rudolph, 262, 267-68).

ع. ج *NIDNTT* 2:29-31

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [ʾayil [3]] (عضادة الباب، #٣٨٢) ← אֹמְנָה [ʾōmnâ] (عمود؟، عضادة الباب؟، #٥٩٠) ← בְּרִיחַ [beriaḥ] (مزلاج، #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [delet] (باب، #١٩٤٦) ← לוּל [lûl] (باب مسحوا، #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [mezûzâ] (عضادة الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [miptān] (عتبة، #٥١٥٩) ← מַשְׁקוֹף [mašqôp] (الأسفكة، #٥٤٨٥) ← ספף [spp] (يضطجع على عتبة الباب، #٦٢١٤) ← צִיר [ṣîr [2]] (محور الباب، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [šaʿar [1]] (بوابة،

#٩١٣٣).

البيبلوجرافيا

H. Donner, “Die Schwellenhüpfer: Beobachtungen zu Zephanja 1, 8f.,” *JSS* 15, 1970, 42-55; W. Rudolph, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja*, KAT, 1975; L. Sabottka, *Zephanja*, 1972.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

5161 מֹץ

מֹץ [mos]، تبن (#٥١٦١).

ع. ق ترد هذه الكلمة ٨مرات في ع. ق، ومعروف فقط مشابه لفظي واحد لها في عرب. *maus*، قشة؛ عبر. المتأخرة מוֹץ؛ وأرم. מוֹצָא، ضمن كل هذه المعاني. استخدمت سب. الكلمة χνοῦς، تبن، المعنى واضح بدقة من مقاطع كتابية (مز١:٤؛ هو١٣:٣). تبن، هو قشور القمح عديمة الفائدة، كانت تُزال بتقليب القمح للأعلى في الهواء بالتالي كانت الريح تفصل القشور الخفيفة عن البذور الأثقل. تشبّه النصوص الكتابية عادةً الأشرار بالتبن عديم الفائدة الذي تذرّيه الريح بعيدًا (أي٢١:١٨؛ مز١:٤؛ ٣٥:٥؛ هو١٣:٣).

تستخدم هذه الكلمة في وحي الدينونة (هو١٣:٣؛ صف٢:٢) وفي كلام الحكمة (مز١:٤) لكي تُظهر ضعف وعدم فائدة الإشرار: "ليس كذلك الإشرار لكنّهم كالعصافة التي تذرّيها الريح" (مز١:٤).

حبة، شعير، جاورس/ الدُخن، أرز إلخ: ← אָבִיב [’ābîb] (سنابل الحبوب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [bisqālôn] (ساق جديد/ طازج [cj.]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [bar [3]] (حبوب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [gādîš [1]] (ساق الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حبوب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [anḍōh] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel [4]] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [m^elîlâ] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)، ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannāg] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [ś^e‘ōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [1]] (سنابل الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber [2]] (حب، #٨٦٩٢).

بول دي. ويجنر *Paul D. Wegner*

5162 מָצָא

מָצָא [masa’]، قَلَّ. وصلَ، كفى؛ تقابل صدفة، بحث؛ نِفْعَل. وُجد؛ هِفْعِيل. أحضر شيء ما (في التعريف المعجمي)؛ أحدث شيء ما (حسب التعريف المعجمي #٥١٦٢).

ش. أ. ق من خلال نظرة عامة على أدب ش.أ.ق المشابهات اللفظية מָצָא حسب المنطقة (/ *ms’/msy*) (*mt’/ mty*) (انظر لمزيد من التفاصيل *HALAT* 585). أكد. *masû* يكفي، كافٍ لـ؛ يقدر على؛ يجد، يلاقي، مع ذلك المشابهة لفظا بالشكل هي نوعًا ما شكل دلالي ظاهر من عبر. מָצָא. أكد. *kasadum*، مدّ، وصل، هي أكثر اقترابًا للمعنى في عبر. מָצָא. هناك جذر اسمي مشتق ومثبت في أوغا. ‘*ms’/mz* و *mgy* (قا؛ *UT*, 436, §1520, 1524; *WUS*, 190, §1627; 192, §1634, 1649). على الرغم من أن العلماء يتباحثوا في شأن علاقة هذه الجذور أوغا. (Held, 289, n. 1; Rin, 28; *THAT* 1:923, von Soden, 291-94)، العديد قبل الارتباط بين عبر. מָצָא وأوغا. ‘*ms’/mz* (مثال.، *UT*, 436, §1524; *WUS*, 192, §1634; *HALAT* 585; *THAT* 1:923; *TWAT* 4:1044) المعنى الأساسي للاسم المشتق الأوغاريتي هو "يمدّ، يصل، يكتسب" أكثر من "يجد". ربما يكمن وراء اتساع السامية في عبر. دمج الجذور مع الكلمات المختلفة التي مع فروقات قليلة اندمجت إلى عبر. (Blau, 72 .قا ،Iwry, 36).

ع. ق الجذر מצא الشائع في ش. أ. ق، يرد فقط كفعل في ع.ق حوالي ٤٥٠مرة (أغلبها صيغة قال) بجانب استخدام خاص لكلمة מָצָא (انظر أسفل). الجذر الفعلي عبر. يعطي معنيين أساسيين "يجد" وأيضًا معاني مختلفة (يصل، يدرك، يلتقط، يحصل، إلخ).

١. معاني أساسية (يطلب... يجد). في حوالي ٣٥ مقطع تشكل מָצָא كلمة بتزاوج مع בָּקַשׁ (بيعِّل.، يطلب) وتتضمن بوضوح معنى أن يجد (نتيجة البحث). بالإضافة إلى البحث عن الحيوانات (١صم١٠:٢؛ إر٢:٢٤)، الناس (تك٣٧:١٥؛ يش٢:٢٢؛ نش٣:١) والسجلات (عز٢:٦٢؛ نح٧:٦٤؛ إس٢:٢٣)، هذه الكلمة تشير إلى "الطلب... الإيجاد" مع وجود معنى لاهوتي. هذان الفعلان يشيران إلى أن يهوه متاح للذين يطلبونه (تث٤:٢٩؛ ٢أخ١٥:٤، ١٥؛ إر٢٩:١٣؛ قا؛ إش٥٥:٦؛ ٦٥:١؛ مز٣٢:٥، حيث يعطي توكيد على المبادرة الإلهية في هذا الاعتبار) وتصف البحث الفاشل عن إثم إِسْرَائِيل لأن الله سيغفر

لمن يبقى على قيد الحياة بعد الدينونة الإلهية (إر٥٠:٢٠). بشكلٍ حزين عن بحث يهوه دون جدوى عن شخص بار في أورُشَلِيم (إر٥:١) أو عن خادم مطيع (حز٢٢:٣٠). الأنبياء تنبأوا عن أيام عندما يطلب إِسْرَائِيل يهوه لكن لن يجدوه (هو٥:٦؛ عا٨:١٢)، وعن يوم يفشل فيه أي شخص في أن يجد إِسْرَائِيل بسبب هلاكهم بسبب الدينونة الإلهية (حز٢٦:٢١). هناك كلمة موازية لكلمة מָצָא هي בָּקַשׁ (דָּרַשׁ، إش٥٥:٦؛ ١أخ٢٨:٩؛ ٢أخ١٥:٢؛ שָׁחַר، أم١:٢٨؛ ٧:١٥؛ ٨:١٧).

٢. "أجد نعمة في عيون..." يرد التعبير מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶי ٤١مرة في ع. ق ويشير إلى شخص يكسب استثناء أو يربح استحسان (قا؛ נָשָׂאת חֵן בְּעֵינֵי، إس٢:١٥، ١٧؛ ٥:٢؛ قا؛ THAT 1:588-91). ترد هذه العبارة كصلاة (تك١٨:٣؛ ٤٧:٢٩؛ ٥٠:٤؛ خر٣٣:١٣) وكجزء من التعبير عن الامتنان بإنجاز المتطلبات (٢صم١٤:٢٢؛ ١٦:٤؛ ر٢١:١٣). الشخص الذي ينال أحدهم نعمة في عينيه يكون بمكانة مرتفعة (تشير إلى شخص مثل ملك، ١صم١٦:٢٢؛ ٢٧:٥؛ أمير ملكي، ٢٠:٣، ٢٩؛ وزير ملكي، تك٤٧:٢٥، وكلمات أخرى عن كهنوت عالي ["رب"، تك١٨:٣؛ ٣٢:٥؛ ٣٣:٨، ١٥؛ "خادم"، تك١٩:١٩؛ تد٣٢:٥؛ "جارية"، ١صم١:١٨؛ ر٢١:١٣]). هناك أربعة عشر شاهدًا يصوّر يهوه على أنه هو مصدر النعمة (تك٦:٨؛ ١٨:٣؛ ١٩:١٩؛ خر٣٣:١٢، ١٣ [مرتين]، ١٦، ١٧؛ ٣٤:٩؛ عد١١:١١، ١٥؛ قض٦:١٧؛ ٢صم١٥:٢٥؛ أم٣:٤). يبرهن Snaith (127-30) أن الكلمة المختلفة חֵן ,חֶסֶד عن ليس من الضروري أنها ذات ارتباط بعلاقة العهد. الذي يثبت חֵן هو تحت التزام بأن يفعل ذلك.

٣. معاني خاصة. بالرغم من أن الكلمات المكافئة المختلفة القديمة لكلمة מָצָא بمعنى "وجد" (مثال. في سب. εὑρίσκω)، تعطي كلمة מָצָא معنى دلالي واسع: "يصل، يدرك، يمسك، يحصل". يمكن لشخص ما أن يحصل أو يُنجز لنفسه حصاد (تك٢٦:١٢)، غنيمة (عد٣١:٥٠)، ثروة (أي٣١:٢٥)، حكمة (أم٣:١٣)، حياة (٨:٣٤-٣٥). في النصوص الشرعية تفيد מָצָא ككلمة ختامية: "يعثر على، يجد الظروف الشرعية الشرطية" (Fishbane, 447-48). مثال، في تث٢٢:١٤-٢٨ تتضمن معنى "اكتشاف دليل شرعي" (٢٢:١٤، ١٧، ٢٠، ٢٧)، "يلتقط" (٢٢:٢٢)، و"يلتقي" (٢٢:٢٣، ٢٥، ٢٨). ترد מָצָא ٨مرات في جا٧:٢٣-٣٩ مع وجود أربعة فوارق دقيقة على الأقل ("يدرك" [٢٤]، "يجد" [٢٦، ٢٨]، "يتعلم" [٢٧، ٢٩]، "يصل لنتيجة" [٢٧]). نصوص التثنية والجامعة تُظهر غموض מָצָא بالمعاني ("إعادة نفس الكلمة بمعاني مختلفة" قا؛ Ceresko, 551-69).

يمكن أن تشير מָצָא إلى مطاردة عدو ("يعثر على"، "يدرك"، "يلتقط")، حالة شخص مطارد تحت ضغوط أمور (مشاكل/ كوارث) [تك٤٤:٣٤؛ تث٣١:١٧، ٢١؛ إس٨:٦؛ أي٣١:٢٩]، ذنب [عد٢٣:٣٢؛ ٢مل٧:٩]، ضيقات [خر١٨:٨؛ عد٢٠:١٤؛ نح٩:٣٢]، ألم جسدي [مز١١٩:١٤٣]، أو الهاوية [١١٦:٣]) أو شخص أو أشخاص (كسب عسكري [مز٢١:٨؛ إر٥٠:٢٤] أو إمساك لص [خر٢٢:٢؛ أم٦:٣٠-٣١]) بياغتهم. ربما يكون اسمفع مبني للمجهول (נִמְצָא) مصطلح فني للتعبير عن الإمساك بشخص ما (قض٢٠:٤٨؛ إش١٣:١٥؛ ٢٢:٣؛ قا؛ Iwry, 36-39).

٤. معاني أخرى. يمكن أن تكون מָצָא كمرادف للفعل عبر. הָיָה، أكون (#٢١١٠؛ تك٤٧:١٤؛ تث٢١:١٧؛ ١صم٩:٨؛ ٢١:٣[٤]). مثال، بدلاً من "أيمكننا أن نجد شخصًا مثل هذا..." يمكن أن تترجم מָצָא، "هل هناك..." (تك٤١:٣٨). في عرض مشابه، يمكن أن تتضمن מָצָא معنى "يحضر" (مثال، عز٨:٢٥، "كل إِسْرَائِيل الموجودين" تعني "كل إِسْرَائِيل الحاضرين هنا"). أخيرًا، صيغة النِفْعَل.. متبوعة بحرف לְ يمكن أن تشير إلى "غير كافٍ لـ" (مثال، يش١٧:١٦، "لا يوجد لنا مدن في الجبل" بمعنى "لا تكيفنا مدن الجبل"). كل هذه الأمثلة الثلاثة موجودة بصيغة نِفْعَل.

يعتبر الله كفاعل للفعل מָצָא في اثني عشر شاهدًا (تك١٨:٢٦، ٢٨، ٣٠؛ ٤٤:١٦؛ تث٣٢:١٠؛ نح٩:٨؛ أي٣٣:١٠؛ مز١٧:٣؛ ٨٩:٢٠[٢١]؛ إر٢٣:١١؛ حز٢٢:٣٠؛ هو٩:١٠). بالإضافة إلى الإشارة إلى ما قد وجده الرب أو لم يجده بين شعبه (مثال، ذنب، تبرير، رضى)، هناك ثلاثة دلائل مختارة. تصف מָצָא إيجاد يهوه أو اختيار إِسْرَائِيل كشعب خاص له تمامًا مثل اختيار الرب لداود الذي من سلالته يأتي المسيّا (مز٨٩:٢٠).

ب. ت ترد מָצָא حوالي ٣٥ مرة في كتابات قمران ولا تقدم معنى جديد من الجذر الاسمي المشتق. التغيير الوحيد في هذا الأدب هو صيغة المجهول المرجحة (نِفْعَل.). كما هو مذكور، تستخدم سب. بشكل أساسي מָצָא في ترجمة εὑρίσκω. بالإضافة إلى بعض التعديلات على المعنى الوارد في ع.ق بالنسبة لقَل. مجهول. اسمفع. في عبر. الوسطى يمكن أن تشير إلى شيء مرغوب وترد مرارًا. الصيغة نِفْعَل. يمكن أن تشير إلى نتيجة أو أثر (Jastrow, 2:825).

إيجاد: ← בָּקַשׁ [bāqaš] (طلب، وجد، بحث، تطلّب، تاق، #١٣٣٥)؛ ← מָצָא [māṣā'] (وصلَ، كفى، وجد، #٥١٦٢).

البيبلوجرافيا

THAT 1:587-97, 922-25; *TWAT* 4:1043-63; *TWOT* 1:521; J. Blau, "Marginalia Semitica II," *Israel Oriental Studies* 2, 1972, 57-82; A. Ceresko, "The Function of *Antanaclasis* (*ms'* 'to find' || *ms'* 'to reach, overtake, grasp') in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth," *CBQ* 44, 1982, 551-68; S. Dempster, "The Deuteronomic Formula *Kî Yimmase'* in Light of Biblical and Ancient Near Eastern Law," *RB* 91, 1984, 188-211; J. Eaton, "Some Misunderstood Hebrew Words for God's Self-Revelation," *BT* 25, 1974, 331-38; M. Fishbane, "Biblical Colophons, Textual Criticism and Legal Analogies" *CBQ* 42, 1980, 438-49; M. Held, "The *YQTL-YQTL* (*QTL-YQTL*) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and in Ugaritic," in *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, 1962, 281-90; S. Iwry, "והנמצע—A Striking Variant Reading in 1QIsa[a]," *Textus* 5, 1966, 34-43; M. Kaddari, "Syntactic Presentation of a Biblical Hebrew Verb (*Ms'*)," *Studies in Hebrew and Semitic Languages*, 1980, 18-25, LVI; S. Rin, "Ugaritic—Old Testament Affinities," *BZ* 7, 1963, 22-33; N. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1964; W. von Soden, "Kleine Beitrٮ ge zum Ugaritischen und Hebrٮischen," in *Hebrٮ ische Wortforschung*, SVT, 1967, 290-300.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٥١٦٣ (מַצָּב [*massab*]، مكان، محرس، موقع عسكري، محطة، مكتب)، #٥٨٩٣

٥١٦٤ מֻצָּב [*muṣṣāb*]، عمود، برج، #٥٨٩٣

٥١٦٥ (מַצָּבָה [*massabâ*]، محرس، حراسة)، #٥٨٩٣

٥١٦٧ (מַצֵּבָה [*massebâ*]، حجر مقدس، عمود حجري واقف)، #٥٨٩٣

٥١٦٩ (מַצֶּבֶת [*massebet* [1]]، حجر واقف، منبر)، #٥٨٩٣

5171	מְצַד

מְצַד [*mesad*]، اسم. حصن (#٥١٧١)؛ מְצַד [*esad* [2]]، حصن جبلي (#٥١٧٩)؛ מְצוּדָה [*mesûdâ* [2]]، حصن جبلي (#٥١٨١).

ش. أ. ق عرب. *masad* تعني قمة جبل أو مكان للإختباء.

ع. ق يرد الاسم. מְצַד ١٢ مرة في ع. ق. يشير عادة إلى حصن أو كهف يستخدم كملجأ، مثلما استخدمه الإسْرَائِيليون للاختباء من المديانيين (قض٦:٢)، أو تلك التي استخدمها داود عندما هرب من شاول (١صم٢٣:١٤، ١٩، ٢٩[٢٤: ١]). كان الجزء الحصين من القصر في أُورُشَلِيم يُدعى מְצַד، وكان معروفًا في مدينة داود (١أخ١١:٧). يشير إرميا إلى حصون موآب (إر٤٨:٤١) وبابل (إر٥١:٣٠)؛ يحذر حزقيال بأن القضاء على إِسْرَائِيل سيتم وأنه حتى الذين في المخابئ والحصون سوف يموتون من الوبأ (حز٣٣:٢٧).

يرد الاسم. מְצוּדָה حوالي ١٩مرة بحسب النص والتفسير لبعض المراجع. غالبًا تتوافق مع מְצַד، لكن بشكل مختلف عن מְצַד تُستخدم في الإشارة إلى أمر مختلف عن الحصن العسكري. تشير إلى حصن داود في البرية (١صم٢٢:٤، ٥؛ ٢٤:٢٢) أيضًا إلى حصن في أورُشَلِيم (٢صم٥:٧، ٩، ١٧). ترد في إش٢٩:٣ في نسخ. أش [1]. إشعياء للكلمة في المس. מְצֻרֹת، لكن هذا يُعتبر صحيحًا بصعوبة (Wildberger, 1098-99)، يتكلم أي٣٩:٢٨ عن حصن النسر في أعالي الصخر. ترنيمة داود تشير إلى الله أنه حصنه وملجأه (مز١٨:٢[٣]؛ قا؛٢صم٢٢:٢). الله كملجأ أو حصن تشبيه جميل عن الأمان في وسط مخاطر الحياة، يمكن ملاحظتها مرارًا في سفر المزامير (مز٣١:٢، ٣[٣، ٤]؛ ٧١:٣؛ ٩١:٢؛ ١٤٤:٢).

يرد الاسم מָצוֹד في أم١٢:١٢ لكن النص غير واضح في المعنى؛ يقول النص غير المنقّح بأن الشرير اشتهى حصن الإشرار، لكنه يعطي أصلاً للصدّيقين. في نص المس. ترد מְצוֹדִים في جا٩:١٤ حيث تشير إلى الأبراج العظيمة التي بُنيت في المدينة؛ من ناحية أخرى ربما من الأفضل قراءتها مع المخطوطة الثانية والترجمات القديمة מְצוּרִים، الكلمة الأكثر استخدامًا لأعمال الحصار.

ب. ت كل من الكلمتان מְצָדָא، מְצוּדָא موجود في تر. بمعنى حصن. غالبًا تحدد في الإشارة إلى تخزين كنز من الصفائح النحاسية في الحصن (3Q15 9.17) تعني موضع قلعة مشهورة في زيلوتس في جنوب غرب البحر الميت (*DJD* 3:269). الشكل الآرامي מצדא استخدمه يوسيفوس في اثنتين من الوثائق في كهوف مربّات. تشير رسالة أخرى إلى حصون الأسينيين (*DJD* 2:45)، ربما للإشارة إلى مكان مجتمع قمران.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*'armôn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* [3]] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô'*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [*mis-geret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*meṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* [2]] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*]

(محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [sōkēk] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [ṣerîaḥ] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [śgb] (يكون عالي، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT 10, 1982, 1098, 99.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

5172 מעל

מָצָה [*masâ*]، قَلْ. عصر، صفَّى؛ نِفْعَلْ. يُصَفِّي، يُعْصَرُ (#٥١٧٢).

ع. ق ١. في أربعة مواضع من أصل سبعة للفعل، "الاستنفاذ" ما يجب عمله مع شرب كل شيء. في ثلاثة من هذه المقاطع (كلها صيغة قال)، حيث في المشهد كأس غضب الله. في مز٧٥:٨ إله إِسْرَائِيل مرتفع كقاضي على كل الأرض، الذي يجعل الإشرار يشربون راسب (שֶׁמֶר) الكأس – أي الدينونة بالكامل. ضمن إصحاح طويل عن تشجيع صهيون (إش٥١-٥٢)، يعلن النبي أن الرب قد عبّر كأس غضبه على شعبه بسبب خطاياهم؛ وقد شربوه حتى نفذ ما فيه (٥١:١٧) ويترقبون الإحياء ولن يخافوا أن يشربوه ثانية. في القصة المجازية الطويلة في حز٢٣ عن الأختين السامرة وأورُشَلِيم، مقطع بأسلوب صعب جدًا، عاصمة يَهُوذَا تُخبر بأنها ستشرب حتى قعر الكأس الذي شربت منه إِسْرَائِيل (ع٣٤). وصف الكأس (ع٣٢-٣٤) يعطي قائمة طويلة من سمات الدمار ويصور رد فعل يَهُوذَا اليائس على شرب كأس الغضب المرعبة هذه (تمتص الكأس وتقتلع ثدييها). هذه المقاطع الثلاثة تستخدم الفعل باتحاد مع שָׁתָה، يشرب (#٩٢٧٢)، لكي تؤكد أن الكأس ليس مجرّد تذوق ببساطة، إنما حتى إفراغ محتوياته. في أول مقطعين تنقل NIV هذين الاثنين مع عبارات "شربتها حتى ثفل الكأس" و"استهلكتها حتى الراسب" على التوالي، حيث قراءة حز٢٣:٣٤ "تشربينها وتمتصينها حتى تجف". بكلمات أخرى، سوف تختبر غضب يهوه بالكامل والخطية سيتم التعامل معها تمامًا.

يوجد عدد من التصحيحات المقترحة على مز٧٣:١٠ (عدد صعب). يصف ناظم المزمور غني الإشرار (ع٣-١٢)، وإخفاقه في البداية ثم فهمه لاحقًا لتعامل الله مع الإشرار (ع١٣-٢٨). يُصوَّر إدّعاء المتكبرين الضخم في صورة مبالغ فيها في ع٩، حيث يقول أن الإشرار ينادون السماء ويعتبرون الأرض ملكهم؛ في ع١٠ يصف ناظم المزمور كيف أن كل شيء يقوله الإشرار (NIV مياه فيّاضة) قد امتصّه (מָצָה، نِفْعَلْ.) كل من تبعهم.

٢. ترتبط هذه الكلمة (صيغة قال) في قض٦:٣٨ مع كلمة זוּר (#٢٣١٨) لوصف كيف عصر جدعون الندى من جزّة الصوف. الموضعين الآخرين حيث ترد الكلمة بصيغة نِفْعَلْ. عندما يتكلم عن عصر دم الطيور المقدّمة للذبيحة على المذبح (لا١:١٥؛ ٥:٩).

الضغط، العصر ← אכף [*'kp*] (يضغط بشدة، #٤٣٦) ← אלץ [*'ls*] (يضغط بشدة على، #٥٥٢) ← זוּר [*zwr* [1]] (يضغط، يعصر، #٢٣١٨) ← זרר [1] [*zrr* [1]] (يعصر [الجروح]، #٢٤٥٢) ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط #٤٣١٥) ← מִיץ [*mîṣ*] (الضغط #٤٧٩٠) מעך [*m'k*] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← מצה [*mṣh*] (يعصر ويخرج، يجفف، #٥١٧٢) ← פצר [*pṣr*] (يحث، يجبر، يدفع، #٧٢١٠) ← שחט [*śḥṭ*] (يعصر، يعصر عنباً، #٨٤٦٩).

إم. دانيال كارول آر *M. Daniel Carroll R*

5174 מַצָּה

מַצָּה [*maṣṣâ* [1]]، اسم. خبز خالي من الخميرة؛ جمع. اسم. فطير غير متخمر؛ خصوصًا في "عيد الفطير (מַצּוֹת)" (#٥١٧٤).

ش. أ. ق ربما تكون كلمة دخيلة غير سامية.

ع. ق ١. كانت عادة تقدمة الدقيق (מִנְחָה) تُصنع من العجين غير المختمر (لا٢). كانت العجينة من سميد الدقيق (סֹלֶת؛ لا٢:١؛ B. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 10). كان لابد من تحضير الخبز أو الكعك مع الزيت في واحدة من أربعة طرق. طريقتان للخبز في الفرن—إما لإنتاج الكعك الأكثف (חַלָּה) أو الرقيق، ربما رقائق حلقية (٢:٤). الطرق الأخرى كانت الطبخ على الصاج، تقطع إلى قطع مع زيت يرش عليها (٢:٥-٦). الطرق الأربعة كانت تقلى بالزيت في مقلاة (٢:٧). كان يوضع بعض الخبز المخصص للتقدمة على المذبح ويشعل مع دخان صاعد كرائحة منعشة للرب (٢:٩). كانت التقدمة تدعى "تذكار" (אַזְכָּרָה #٢٦٠). ما تبقى من تقدمة الدقيق يصبح للكهنة (٢:١٠).

٢. كان الخبز الفطير طعامًا أساسيًا يمكن تحضيره بسرعة. عندما يستقبل الشخص ضيوفًا مهمين، في الحال يقوم بتحضير وليمة بذبح حيوان وخبيز خبز الفطير. حضّر لوط مثل هذه الوليمة للمرسَلين السماويين اللذين قاما بزيارته في سدوم (تك١٩:٣؛ قا؛ ١صم٢٨:٢٤-٢٥). بشكل مشابه حضّر جدعون وليمة مع بعض الحساء لملاك الرب (قض٦:١٩). ذلك الملاك أخبر جدعون أن يضع المواد على صخرة، ولمسهم الملاك، ثم اشتعلت النار وأحرقتهم (ع٢٠). بشكل واضح كانت مخصصة عن

الخبز الفطير في كل المهام.

٣. في كل يوم سبت كان يوضع اثني عشر رغيف خبز (חַלָּה، #٢٧٠٥) على مائدة الوجود داخل القدس (لا٢٨:٨-٩). خلال مراسم تبديل الخبز كان الكهنة المسؤولون عن تقديم التقدمة يأكلون الخبز القديم. في حال لم يُذكر أنه يجب أن تكون الإرغفة بدون خميرة. يشير P. A. H. de Boer إلى المشكلة الواضحة بأن "كان يجب أن يشكل الخبز ويُرفع" أسبوع لاحقًا حيث يأكله الكهنة ("An Aspect of Sacrifice: I. Divine Bread," SVT 23:27). بالتالي، حقيقة أنه كان على الكهنة أكل الإرغفة سبعة أيام لاحقًا بالطبع امتياز كونها غير مختمرة، حسب ما هو مبيّن في المصادر (m. Menah. 5:1; Josephus, Ant 3:6:6 and 10:7). عندما يأكل الكهنة الخبز هذه شهادة تثبت أن الاثني عشر سبط في شركة مع يهوه.

٤. وليمة احتفال خبز الفطير. كان احتفال الربيع في إسْرَائِيل القديم مؤلفا من عيد الفصح متبوعًا وليمةً خبز الفطير، في نهاية اكتمال السبعة أو ثمانية أيام. يُنظّم هذا الاحتفال في تقاويم موجودة في أسفار الشريعة (خر٢٣:١٤-١٧؛ ٣٤:٢٢-٢٥؛ لا٢٣؛ عد٢٨-٢٩؛ تث١٦:١-٨)، بالإضافة إلى ترتيب مفصّل في وصف الضربة العاشرة المؤدية لحدث الخروج (خر١٢:١-٢٠). كل منها يمكن أن يستخدم اسم لإتمام الوليمة. في خر٢٣:١٥ يحمل اسم وليمة خبز فطير، بينما تث١٦ (ع١، ٢، ٥، ٦) يدعوها فصح. إلا أنّ، رواية التثنية تتضمن بالتأكيد وليمة خبز الفطير، بسبب الارشادات الدقيقة التي تحدد كيفية أكل خبز الفطير. التقاويم في لا٢٣ وعد٢٨-٢٩ تؤكد أن الاحتفال بالفصح تمّ في مساء اليوم الرابع عشر من الشهر الأول وأن وليمة خبز الفطير كانت في اليوم الامس عشر في نهاية الأيام السبعة. في عد٢٨:١٧ كانت الوليمة التي تحصل في اليوم الخامس عشر تدعى "عيد"؛ وتحريم استخدام الخميرة بالتحديد يشير إلى أن الوليمة هي خبز الفطير. حز٤٥:٢١-٢٥ يقدم تقويم الفصح في الهيكل الجديد؛ احتفال الربيع هذا يتضمن بالتأكيد وليمة خبز الفطير، لأنه كان يجب أكل خبز الفطير في أخر سبعة أيام (فصح: علم اللاهوت).

تُظهر الطرق المختلفة التي تشير إلى هذا الاحتفال، أنه في العهد المعطى بعد واحد من هذا الاحتفال يتم ابرازه، بينما العهد الآخر يظهر بعد آخر في الصورة. عندما استقر إسْرَائِيل في الأرض، يبدو أن الفصح يؤكل حسب الخلفية (٢مل٢٣:٢٢؛ Halbe, 341)؛ كان يُحتفل باحتفال الربيع بشكل رئيسي كوليمة خبز الفطير. في فترات أخرى تجدد الاهتمام بالفصح كما في أيام الإصلاح العظيم في زمن يوشيا (٢مل٢٣:٢١-٢٣؛ ٢أخ٣٥:١، ١٦-١٩).

بعض الدارسين النقّاد يبرروا الجانب المزدوج لعيد الربيع هذا كنتيجة لاتحاد عيدين قديمين، ما سبق وصول إسْرَائِيل إلى كنعان. كان يُحتفل بالفصح أساسًا بشكل نصف بدوي لحمايتهم من المخاطر المباغتة في الهجرة الربيعية السنوية إلى مرعى جديد في أرض قابلة للحراثة. كان خبز الفطير بمثابة وليمة الربيع في المجتمعات الزراعية، التي تحتفل بشكر بحصاد الشعير الجديد من خلال تحضير خبز من اللب الطازج بدون أي شيء مثل خميرة قديمة، ومن خلال تكريس أول الحزم لله (Kraus, *Worship*, 47-48). Kraus (48-49) أنه عندما استعار إسْرَائِيل وليمة خبز الفطير من جيرانهم الكنعانيين، قاموا بتعديل الوليمة إلى ثلاثة طرق: (أ) من خلال ترميز الاحتفال ليهوه قطعوا كل شعيرة دينية متوارثة (خر٢٣:١٥؛ لا٢٣:٦). (ب) كل الشعب يرتحل إلى المعبد الرئيسي لكي يحافظ على هذا الاحتفال (خر٢٣:١٧؛ ٣٤:٢٤). (ج) أصبح جزءًا من تاريخ فداء إسْرَائِيل. في يش٥:١١ كان يتم أكل أول سنبلة قمح في كنعان في هذا اليوم العظيم (Kraus, *Worship*, 47-48). هناك عروض مبتكرة كثيرة حول إعادة بناء هذين الاحتفالين. في محاكمة (*AncIsr* 2:491-92)، مثال، كان الفصح يُنقل من البيت إلى المعبد الرئيسي لكي يُشاهد مع وليمة خبز الفطير، التي كانت عيد متنقل بشكل دائم.

قام Wambacq and Halbe مؤخرًا بإعادة التحقق من أصل احتفال خبز الفطير وتوصّلا إلى، باستقلال عن بعضهما البعض، أن هذا الاحتفال لم ينبثق من الوضع الزراعي. وضعا عدّة أسباب. (أ) استخدام خبز فطير لا يستدعي وضعًا زراعيًا كما يدّعي بعض الدارسين، لأن الخبز كان طعامًا للبدو والمزارعين في أي مكان حيث كان لابد من تحضير الخبز على عجلة (Halbe, 339; cf. Wambacq, 38). (ب) يتابع Halbe في موضوع أن احتفال خبز الفطير بذلك الشكل لم يرسو في طريقة الحياة الزراعية، لأن الأيام السبع للاحتفال بعد بداية الحصاد ستسبب نضج القمح ويصبح معرض لخطورة التلف في أي طقس عاصف، مثل عواصف الشرقية (٣٣٦-٣٧). بكلمات أخرى الاحتفال بوقت الحصاد سيفرح المزارعين في تناقض كبير مع حالة الاستعجال بسبب نضوج القمح. (ج) فقط هذا الاحتفال من بين ثلاثة احتفالات سنوية مؤرخ بالشهر والاسم أبيب في أقدم المراجع (Halbe, 334; cf. Wambacq, 35-36)، على العكس، غير مرتبط بشهر محدد منذ وقت الحصاد بتنوع واسع من سنة لسنة. (د) يأخذ Wambacq (37-42) بعين الاعتبار أن النصوص المختلفة المتعلقة باحتفال خبز الفطير لا تربط بين خبز الفطير وحصاد القمح. تلك الصلة المفترضة من قبل النقّاد الدارسين، بالتالي تفتقر للتأييد الكتابي. (هـ) في خر٢٣:١٥ أو ٣٤:١٨ حيث أقدم تقويم إسْرَائِيلي معروف، خبز الفطير يحيي ذكرى خروج إسْرَائِيل من مصر؛ لا يوجد إشارة إلى أنهم عملوه بالحصاد. في تث١٦:٣ يدعى "خبز المشقّة"، لربطه بالألم والاضطراب في العبودية بمصر. حيث أن

خبز الفطير يحضَّر بسرعة، فهذا يرمز إلى سرعة مغادرة مصر. (و) ليس فقط أقدم تقليد ع. ق يربط أكل خبز الفطير بالخروج (خر٢٣:١٥؛ ٣٤:١٨؛ قا؛ Halbe, 339)، لكن أيضًا اتحاد الفصح مع أكل خبز الفطير موثّق في أول احتفال بالفصح في كنعان، مسجّل في يش٥:١٠-١٢ (قا؛ خر١٢:٣٤، ٣٩). بالنتيجة، في التقليد الغرض من خبز الفطير ليس فقط رمز لسرعة الخروج من مصر، لكن كونه أو طعام يؤكل في أرض الموعد، أصبح رمز لإتمام وعد الخروج (Halbe, 341). هذه الحجج قوية جدًا بأن العمل النقدي السائد لأصل هذا الاحتفال لابد من إبطاله. في ضوء هذان التميّز الديني لكل من احتفال خبز الفطر والفصح له جذوره في سمة هروب إِسْرَائِيل من عبودية مصر.

خلال تاريخ إِسْرَائِيل تنوَّع كل من طول احتفال الربيع هذا ومكانه. كل واحد احتفل بأول فصح في بيته فقط خلال المساء، إذ كان على الإِسْرَائِيليين أن يغادروا مصر بسرعة في الليل (خر١٢:٣-٤، ٧، ٢٢، ٤٦؛ قا؛ يش٥:١٠-١٢). لم يكن حتى مؤخرًا في تاريخ إِسْرَائِيل أنه كان لديهم وقت لإجراء احتفال خبز الفطير لمدة سبعة أيام. في محاكمة Wambacq's judgment (51) مع أن احتفال خبز الفطير هو بالأصل آخر يوم. التقرير الثاني في ع. ق عن هذا الاحتفال يعتمد على هذا الوضع، لأن اعتبار يش٥:١٠-١٢ يؤكد أكل خبز الفطير فقط في اليوم بعد الفصح. حيث أن التأكيد في هذا النص يصادف أكل نتاج أرض الموعد، فمن غير الواضح المدة التي دام فيها هذا الاحتفال بخبز الفطير. أخيرًا، هذا الاحتفال استمر لمدة أسبوع، كما في تث١٦:٨ (Wambacq, 51؛ خر١٣:٦؛ ٢أخ٣٠:٢١؛ ٣٥:١٧). في الواقع، يفسر Halbe تث١٦:١-٨ كترتيب أخير لرفع الفصح للاحتفال المتنقل ليتم الاحتفال به في المعبد المركزي، بالتالي إتمام احتفال خبز الفطر في أقدم التقاويم. يرى تقليدين في تث١٦:١-٨، في أحدهما الفصح فقط احتفال متنقل (ع٦-٧)؛ فيما بعد يعود الناس إلى بيوتهم ويأكلون خبز الفطير لمدة سبعة أيام. التقليد الأخير في تث١٦:٨ يتطلب أن يتم احتفال خبز الفطير في المسكن. بما أنه من الصعب معرفة تاريخ هذا الاحتفال، كان من المؤكد أن أبهج وقت في تلك السنوات هو وقت قيام إِسْرَائِيل القديم بهذا الاحتفال.

خميرة، غير مختمر، عجينة: ← בצק [bṣq [1]] (ينتفخ، #١٣٠١)؛ ← חמץ [hmṣ [1]] (يحمض، مختمر، #٢٨٠٦)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ [1]] (خبز غير مختمر، #٥١٧٤)؛ ← עֲרִיסָה [ʿ*ᵃrîsâ*] (عجينة، نظام وجبات #٦٨٨١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:487-93; C. W. Atkinson, "The Ordinances of Passover-Unleavened Bread," *ATR* 44, 1962, 70-85; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974, 184-95; I. Engnell, "Paesah-Massot, A Hebrew Annual Festival of the Ancient Near East Pattern," *Proceedings of the Seventh Congress for the History of Religion*, 1951; H. Haag, "Das Mazzenfest des Hiskia," *Wort und Geschichte:* FS Elliger, eds. H. Gese und H. P. Rüdger, AOAT 18, 1973, 87-94; J. Halbe, "Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender: Komposition, Entstehung und Programm von Dtn 16 1-8," *ZAW* 87, 1975, 147-68; idem, "Erwǒgungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes," *ZAW* 87, 1975, 324-46; S. Hoenig, "The Duration of the Festival of Matzot," *JQR* 49, 1958/59, 274-77; H.-J. Kraus, "Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament," *EvT* 18, 1958, 47-67; idem, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, tr. G. Buswell, 1966; R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israel*, 1974; H. May, "The Relation of the Passover to the Feast of Unleavened Cakes," *JBL* 55, 1936, 65-82; J. Morgenstern, "The Origin of Massoth and the Massoth Festival," *AJT* 21, 1917, 275-93; E. Otto, *Das Mazzotfest in Gilgal*, BWANT 107, 1975; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, tr. John McHugh, 1961; B. N. Wambacq, "Les Massot," *Bib* 61, 1980, 31-54; P. O. P. Zerafa, "Passover and Unleavened Bread," *Ang* 41, 1964, 235-50.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

٥١٧٥ (מַצָּה [*massâ* [2]]، كفاح)، #٥٨٩٧

٥١٧٦ (מֻצְהָב [*mushab*]، لون البرونز)، #٧٤١٠

٥١٧٧ (מִצְהָלוֹת [*mishalôt*]، صهيل)، #٧٤١٢

٥١٧٨ (מָצוֹד [*masôd* [1]]، صيد)، #٧٤٢١

5179 מָצוֹד

מָצוֹד [*masôd* [2]]، حصن جبلي (#٥١٧٩)؛ **מְצָד** (*mᵉsad*)، اسم. حصن (#٥١٧١)؛ **מְצוּדָה** [*mᵉsûdâ* [2]]، حصن جبلي (#٥١٨١).

ش. أ. ق عرب. *masad* تعني قمة جبل أو مكان للإختباء.

ع. ق يرد الاسم. מְצָד ١٢ مرة في ع. ق. يشير عادة إلى حصن أو كهف يستخدم كملجأ، مثلما استخدمه الإِسْرَائِيليون للاختباء من المديانيين (قض٦:٢)، أو تلك التي استخدمها داود عندما هرب من شاول (١صم٢٣:١٤، ١٩، ٢٩). كان الجزء الحصين من القصر في أُورُشَلِيم يُدعى מְצָד، وكان معروفًا في مدينة داود (١أخ١١:٧). يشير إرميا إلى حصون موآب (إر٤٨:٤١) وبابل (إر٥١:٣٠)؛ يحذر حزقيال بأن القضاء على إِسْرَائِيل سيتم وأنه حتى الذين في المخابئ والحصون سوف يموتون من الوبأ (حز٣٣:٢٧).

يرد الاسم מְצוּדָה حوالي ١٩مرة بحسب النص والتفسير لبعض المراجع. غالبًا تتوافق مع מָצָד، لكن بشكل مختلف عن מָצָד تستخدم في الإشارة إلى أمر مختلف عن الحصن العسكري. تشير إلى حصن داود في البرية (١صم٢٢:٤، ٥؛ ٢٤:٢٢) أيضًا إلى حصن في أورُشَلِيم (٢صم٥:٧، ٩، ١٧). ترد في إش٢٩:٣ في نسخ. أش [1]. إشعياء للكلمة في المس. מְצֻרֹת، لكن هذا يُعتبر صحيحًا بصعوبة (Wildberger, 1098-99)، يتكلم أي٣٩:٢٨ عن حصن النسر في أعالي الصخر. ترنيمة داود تشير إلى الله أنه حصنه وملجأه (مز١٨:٢؛ قا٢صم٢٢:٢). الله كملجأ أو حصن تشبيه جميل عن الأمان في وسط مخاطر الحياة، يمكن ملاحظتها مرارًا في سفر المزامير (مز ٣١:٢، ٣[٣، ٤]؛ ٧١:٣؛ ٩١:٢؛ ١٤٤:٢).

يرد الاسم מָצוֹד في أم١٢:١٢ لكن النص غير واضح في المعنى؛ يقول النص غير المنقّح بأن الشرير اشتهى حصن الإشرار، لكنه يعطي أصلاً للصدّيقين. في نص المس. ترد מְצוֹדִים في جا٩:١٤ حيث تشير إلى الأبراج العظيمة التي بُنيت في المدينة؛ من ناحية أخرى ربما من الأفضل قراءتها مع المخطوطة الثانية والترجمات القديمة מְצוּרִים، الكلمة الأكثر استخدامًا لأعمال الحصار.

ب. ت كل من الكلمتان מְצָדָא، מְצוֹדָא موجود في تر. بمعنى حصن. غالبًا تحدد في الإشارة إلى تخزين كنز من الصفائح النحاسية في الحصن (3Q15 9.17) تعني موضع قلعة مشهورة في زيلوتس في جنوب غرب البحر الميت (DJD 3:269). الشكل الآرامي מצדא استخدمه يوسيفوس في اثنتين من الوثائق في كهوف مربّات. تشير رسالة أخرى إلى حصون الأسينيين (DJD 2:45)، ربما للإشارة إلى مكان مجتمع قمران.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*'armôn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* [3]] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô'*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [*mis-geret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*meṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* [2]] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣ^erîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT 10, 1982, 1098, 99.

أي. إتش . كونكيل A. H. Konkel

٥١٨٠ (מְצוּדָה [*m^esûdâ* [1]]، شبكة، فريسة)، #٧٤٢١

٥١٨١ (מְצוּדָה [*m^esûdâ* [2]]، حصن جبلي)، #٥١٧١؛ #٥١٧٩

٥١٨٢ (מְצוֹדָה [*m^esôdâ* [1]]، شبكة)، #٧٤٢١

5184 מִצְוָה

מִצְוָה [*miswâ*]، اسم. أمر، وصية (#٥١٨٤)؛ < צָוָה [*sawâ*]، أمر. توجيه، وصية (#٧٤٢٢).

ش. أ. ق سامر.. *mesaba*؛ أرم. يه. المتطورة في إثيوبية.. (Ge'ez), *meswat* والاشتقاق اللفظي *maswata*.

ع. ق يرد الاسم ١٨٠مرة، ٤٣مرة في التثنية. معظمها بشكل מִצְוָה في ع. ق بتوازي مع المعاني المتنوعة لكلمة תּוֹרָה. في الواقع، هناك مقاطع كثيرة حيث توضع هاتان الكلمتان على الأقل جنبًا إلى جنب؛ مالم تستخدمان بشكل متبادل (مثال، تك٢٦:٥؛ خر١٦:٢٨؛ ٢٤:١٢؛ لا٢٧:٣٤؛ عد٣٦:١٣؛ تث٣٠:١٠؛ إلخ...). يوجد عدّة شواهد من تشير إلى شرائع الله الأساسية (تك٥:٢٦؛ خر٢٠:٦) أو إلى التشريع الموسوي عمومًا (نح١:٥، ٧، ٩). أيضًا استخدام מִצְוָה في المزامير، تحديدًا (مز١٩:٩؛ ١١٢:١؛ انظر أيضًا جا١٢:١٣؛ יִרְאָה [#٣٧١١]). تستخدم الكلمة بكثرة لوصف المحتوى الديني الخاص باللاويين، سواء في القوانين المحددة (مثال، ٤:٢، ١٣، ٢٧؛ ٥:١٧) أو الكتاب ككل (٢٧:٣٤). العدد الأقرب في عد٣٦:١٣ ربما يستخدم بشكل مشابه لوصف محتوى ذلك الكتاب. من ناحية أخرى، ممكن أن تستخدم الكلمة أحيانًا في التثنية لوصف الكتاب ككل (مثلاً، تث٤:٢؛ ٦:١؛ ٨:١١؛ ١٥:٥؛ ١٩:٩). في الأمثال تصف מִצְוָה محتويات الأسلوب البشري أو الأبوي (مثلاً، أم٢:١؛ ٣:١؛ ٦:٢٠؛ ٧:١-٢). أيضًا تشير إلى محتويات أوامر الملك (إس٣:٣؛ جا٨:٥؛ إش٣٦:٢١).

ب. ت تقريبًا تترجم دائمًا سب. كلمة מִצְוָה بالكلمة ἐντολη، وصية. على أية حال تستخدم προστάγμα ٦مرات وتشير إلى القانون الإلهي (خر٢٠:٦؛ لا٤:٢؛ تث١٠:٥؛ ٢أخ٢٩:٢٥؛ ٣١:٢١؛ دا٩:٤؛ S. H. Blank "استعاضات سب. لكلمات ع. ق الخاصة بالشريعة" (*HUCA* 7, 1930, 262). في مخطوطات البحر الميت، الكلمة شائعة أكثر في وثص. حيث ترد ٦مرات في عمود ٢-٣ للإشارة إلى التباين بين الإشرار الذين لا يحفظون أوامر الله (باتّباع مثل أجيال الطوفان والخروج) والبقية الذين يحفظوها (باتّباع مثل الآباء الأوائل).

ناموس الله: ← חֹק [ḥōq] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [miṣwâ] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [ʿēdût] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [piqqûdîm] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [tôrâ] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 2:544-56; *THAT* 2:530-36; *TWOT* 2:757-58.

بيتر إنس *Peter Enns*

5185 מְצוּלָה / מְצֹלָה

מְצוּלָה / מְצֹלָה [meṣôlâ / meṣûla]، عميق، أعماق (#٥١٨٥)؛ צוּלָה [sûlâ]، هوّة (مشابه لفظا، إش٤٤:٢٧، #٧٤٢٥).

ش. أ. ق ترد مرادفات في أوغا. (*mslt*; *KTU* 1.12 II, 62; *CML*, 135, 151; *WUS*, 192 انظر #١٦٤١ גּוּשׁ)، عرب. *masala* وأكد. *maṣalu*، ماء راشح، ينبوع، وموثّقة في أرم. يه. (מְצוּלָא؛ قا؛ عرب. *miswal*، حوض لغسيل القمح).

ع. ق كل الأشكال الاسمية في الغالب مشتقة من צָלַל، غسل. تشير إلى مكانٍ ما عميق غالبًا أعمق من مستوى الماء. عندما طارد الجيْش المصري بني إِسْرَائِيل إلى داخل البحر الأحمر، قذف يهوه بهم إلى الأعماقَ بصدمهم بأكوام متفرقة من المياه تنهمر عليهم (מְצוֹלָה؛ خر١٥:٥؛ نح٩:١١). في إظهاره لتفوّقه، يثبت يهوه بأن كل كائنات المياه تطيع صوته، مشيرًا إلى عبور إِسْرَائِيل للبحر الأحمر ونهر الأردن (צוּלָה؛ إش٤٤:٢٧). عندما صوّر يهوه الطريقة التي ستسمح لليهود للإنتشار على امتداد العالم لكي يعودوا إلى أرض الموعد، وعدهم بأنه سيجفف أعماق النيل (מְצוּלָה، زك١٠:١١). باستخدام مصطلحات الخروج الثاني، يتعهد يهوه بإزالة كل العوائق التي من الممكن أن تمنع هذا الوعد بالعودة من كافة إرجاء السبي.

ممكن للأعماق أن تتضمن معنى صعوبة خبرة شخص ما في الألم (مز٦٨:٢٢[٢٣]؛ ٦٩:٢[٣]، ١٥[١٦]؛ ٨٨:٦[٧])، المكان حيث ألقى الجنود بيونان (يون٢:٣[٤])، وذلك الجزء من البحر حيث تترك فعالية لوياثان لتغلي (أي٤١:٣١[٢٣])، عندما تأتي مع יָם، מְצֻלָה، تعني كلمة كجزء من التشبيه لوصف غفران يهوه لخطية إِسْرَائِيل (مي٧:١٩).

يشتق C. Meyers and E. Meyers (110) מְצֻלָה في زك١:٨ من צלל / צָלַל يظلم أو يزداد ظلمة، بينما يشتق Rudolph (72) من أرم. צְלָה، يصلّي (بالنتيجة، "أماكن الصلاة"). من يبدو أن أفضل إدراك هذه المشابهات اللفظية كمرادف لكلمة מְצוּלָה، التي تصف الجزء العميق من وادي قدرون.

ب. ت مشن. عبر. فيها كلمة מְצוֹלָה، التي تشير إلى "وادي صغير، ممر رأسي، بركة سمك، دوامة". شكل الجمع يعني "مياه سريعة" (Jastrow 1:824). استبدلت سب. مجموعة هذه الكلمة بالكلمات βάθος، βυθός، ἄβυσσος. ترد في قصائد الشكر في مخطوطات البحر الميت.

بحر وكتل كبيرة من الماء: ← גַּל [gal [2]] (موجة، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [ḥôl [1]] (وحل، تراب، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [ḥarîpôt] (ذرات من تراب، #٣٠٤١)؛ ← יָם [yām] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← / מְצוֹלָה מְצוּלָה [meṣôlâ / meṣûla] (عميق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [qarqaʿ [1]] (قاع، أسفل البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [tehôm] (محيط أصلي، أعماق بالبحر، ماء تحت الأرض، عميق، #٩٣٣٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:1095-99; *TWOT* 1:758; C. Meyers and E. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, 1987; W. Rudolph, *Haggai; Sacharja 1-8; Sacharja 9-14; Maleachai*, 1976.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٥١٨٦ (מָצוֹק [masôq]، حزن، بؤس، بليّة، تجربة)، #٧٤٣٩

5187 מָצוּק

מָצוּק [māṣûq]، ترد. ٢. بمعنى عمود؛ أصل اشتقاقها غير معلوم (#٥١٨٧).

ع. ق تستخدم מָצוּק مجازيًا للتعبير عن أعمدة الأرض (أساسات، ١صم٢:٨، NIV). تفترض *HALAT* 589 بأنها محذوفة بحسب علم دراسة الأصول في ١صم١٤:٥؛ بقيت غير مترجمة في NIV

أساس: ← אֶדֶן [ʾeden] (قاعدة، #١٤٩)؛ ← יסד [ysd [1]] (يقيم، يؤسس، يضع أساس، #٣٥٦٩)؛ ← כון [kwn [1]] (يقف بثبات، يقف برسوخ، يكون متين، يجهز، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← מָצוּק [māṣûq] (عمود، أسس، #٥١٨٧).

ألمير أي. مارتينز *Elmer A.Martens*

٥١٨٨ (מְצוּקָה [mᵉṣûqâ]، استقامة، ضغط، بؤس، وجع)، #٧٤٣٩

5189	מָצוֹר

מָצוֹר [māṣôr ¹]، اسم. تعذيب، حصار (#٥١٨٩)؛ < צוּר [ṣûr ¹]، يربط، يجمع (#٧٤٤٣).

ع. ق الكلمة מָצוֹר مشتقة من الفعل צוּר، يربط (انظر *HALAT* 952؛ #٧٤٤٣). فكرة "القمع" و"التعذيب" تظهر بوضوح في المقدمة في بعض المقاطع حيث يظهر الاسم. حيث تشير מָצוֹר إلى عذاب حصار أورُشَلِيم ومدن أخرى من أرض إِسْرَائِيل من قِبل شعوب معادية (تث٢٨:٥٣، ٥٥، ٥٧؛ ٢مل٢٥:٢؛ ٢أخ٣٢:١٠؛ إر١٩:٩؛ ٥٢:٥). استخدمت حصار من قِبل الله كأسلوب لتأديب شعبه الملتوي. مجاعات كثيرة تسببت بموت المدينة أو الأرض، كانت مظاهر شائعة على الظروف التي تنتج عن الحصار (تث٢٨:٥١-٥٧؛ ٢مل٢٥:٣؛ ٢أخ٣٢:١١؛ إر١٩:٩؛ ٥٢:٦). في إر١٩:٧-٨ يمكن ملاحظة أيضًا قتل الوحوش لسكان أورُشَلِيم ويَهُوذَا. في نا٣:١٤ تشير إلى حصار نينوى الذي سينتهي بإبادة المدينة وسكانها بالنار والسيف (ع٥ ١).

أسى، قمع: ← דחק [dḥq] (يقمع، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms ¹] (يمارس عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥms ²] (قمع، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (قمع، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (ضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr ¹] (أسى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr ¹] (يصير مرا، ذاهل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وباء، أسى #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (يجبر، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh ²] (يبتلى، يتواضع، ابتلاء النفس، صوم، يقمع، يخضع #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq ¹] (ينسحق؟ #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (يتعامل بوحشية مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [ʿšq ¹] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [ṣwq ¹] (يقيد، يقمع، يعامل بخشونة، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr ²] (يتعامل بوحشية مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يضغط، يضايق، يحذر، يربك #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (ينسحق، #٨٣٦٨)؛ תּוֹלָל [tôlāl] (قاهر، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (قهر، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament" (Ph.D. diss. Drew University), 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth-Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

5190	מעל

מָצוֹר [masôr²]، تحصين، حصَّنَ مدينة (#٥١٩٠)؛ מְצוּרָה [mᵉsûrâ]، تحصين (#٥١٩٣).

ع. ق ١. هذه الأسماء تشتق من الجذر الكتابي الأصلي צר، تظهر بأشكال مشتقة: وמָצוֹר. צרר, צור מְצוּרָה، كتحصينات مرتبطة بكلمة צוֹר، صخرة ضخمة (#٧٤٤٦). لاحظ بأن صور (צוֹר)، المدينة فينيقية، قد سُميت بعد الجزيرة الصخرية التي أقيمت عليها المدينة. كانت الجزيرة تؤمن إمكانية التراجع والدفاع للمستوطنين إلى المدينة الأساسية عندما يهددها الغزاة (زك٩:٣). حصن الجزيرة كان متصلاً بالأرض الأساسية بواسطة الاسكندر الأكبر. خلال حصاره أنشأ طريقًا منحدرًا للاتصال بحيث يحافظ على الحياة والوجود.

٢. تمتد الكلمتان מָצוֹר، מְצוּרָה حصريًا في سفر الأخبار، ماعدا إش٢٩:٣؛ زك٩:٣؛ شكل مشكوك به في مز٦٠:٩؛ نا٢:١ [٢]. هذه الكلمات تشير في الغالب إلى الإنشاءات البشرية ولم تستخدم أبدًا مجازيًا.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן ['armôn] (قلعة، #٨١٠)؛ ← בִּירָה [bîrâ] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢)؛ ← בצר [bṣr ³] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧)؛ ← דָּיֵק [dāyēq] (إستحكام الحصار، #١٩١١)؛ ← חֵיל [hêl] (متراس، #٢٦٥٨)؛ ← מִלּוֹא [millô'] (مصطبة، #٤٨٦٤)؛ ← מִסְגֶּרֶת [mis-geret] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥)؛ ← מְצָד [mᵉṣād] (معقل، #٥١٧١)؛ ← מָצוֹר [māṣôr ²] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠)؛ ← סֹחֵרָה [sōḥērâ] (محراس، #٦٠٨٩)؛ ← סֹכֵךְ [sōkēk] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦)؛ ← צְרִיחַ [ṣᵉrîaḥ] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣)؛ ← שׂגב [śgb] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥)؛ ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

M. Dahood, *Psalms II*, AB 1968; *KAI* no. 202; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 543-44, 555-58; K. N. Schoville, "Fortification," *ISBE* 2:346-54; D. J. Wiseman, "Tyre," *IBD* 3:1603-5; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

كيث إن. شوفيل *Keith N. Schoville*

٥١٩٣ (מְצוּרָה [*mᵉsûrâ*]، تحصين)، #٥١٩٠، #٧٤٤٣

٥١٩٤ (מַצּוּת [*massût*]، أولئك الذين يناضلون)، #٥٨٩٧

5195 מֵצַח

מֵצַח [*mesah*]، جبين (#٥١٩٥).

ع. ق يستخدم الاسم بكثرة للإشارة إلى جبين شخص. في خر٢٨:٣٨ العمامة التي كانت جزء من ملابس الكاهن التي توضع على جبين هارون. في الحرب كان الجبين يُرى كهدف جيد، مثلما قتل داود جليات (١صم١٧:٤٩). عزيّا كان قد أصيب بالبرص في جبينه (٢أخ٢٦:١٩-٢٠). في حز٩:٤ المؤمنون الحقيقيون يحملون علامة على جبينهم.

في إر٣:٣ جبين أو طلعة الزانية مستخدمة لتصوير دوافع الشعب. تقارن وثنيتهم مع الزنا، وجبينهم يشبه جبين الزانية التي لا تخجل وتمارس تجارتها علانية. في إش٤٨:٤ جبين الشعب مثل النحاس، التي تُظهر تصلبهم. أيضًا حز٣:٧، ٨، ٩ الصلابة مرتبطة بالجبين القاسي.

رأس: ← אַף [*'ap* [2]] (الوجهُ، غضبٌ، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [*gulgōlet*] (المجذافُ، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [*lᵉhî* [1]] (عينٌ، أنفٌ، عظمُ فكٍ، ذقنٌ، خدٌّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [*mēṣah*] (الجبهةُ، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [*mᵉtallᵉ'ôt*] (عظمُ الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [*pānîm*] (الوجهُ، منظورٌ، اقتحامٌ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [*pōt*] (المقدمةُ، جبهةٌ، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [*qodqōd*] (تاجُ الرأسِ، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [*rō'š* [1]] (الرأسُ، رئيسٌ، بدايةٌ، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [*raqqâ*] (صدغٌ [مِنَ الرأسِ]، #٨٣٧٧).

هاري إف. فان روي *Harry F. Van Rooy*

٥١٩٦ (מִצְחָה [*mishâ*]، دروع الساق)، #٥٩٧٦

٥١٩٧ (מְצִלָּה [*mᵉsillâ*]، جرس)، #٧٥٠٩

٥١٩٩ (מְצִלְתַּיִם [*mᵉsiltayim*]، صنوج مزدوجة)، #٧٥٠٩

٥٢٠٠ (מִצְנֶפֶת [*misnepet*]، عمامة، إكليل)، #٧٥٦٥، #٧٥٧١

٥٢٠١ (מַצָּע [*massa'*]، سرير)، ٣٦٦٧

٥٢٠٢ (מִצְעָד [*mis'ad*]، وقع أقدام، رتل)، #٧٥٧٥

٥٢٠٣ (מִצְעָר [*mis'ar* [1]]، كمية صغيرة، بسيط)، #٧٥٩٢

٥٢٠٥ מִצְפֶּה [*mispeh* [1]]، مراقب، مركز مراقبة، #٧٥٩٥

5208 מַצְפּוֹן

מַצְפּוֹן [*maspôn*]، كنز مخبأ (#٥٢٠٨)؛ < צפן [*ṣpn*] #٧٦٢١).

ع. ق يرد الاسم فقط في عوبديا ٦ "كيف فتش عيسو وفحصت مخابئه" مشتق من الفعل צָפַן (#٧٦٢١)، يعني يخبئ، يخزن.

يستخدم الاسم مع فكرة "مخزن" في ع. مثل حز٧:٢٢، حيث يشير يهوه إلى أورُشَلِيم كأنها سرّه "مكان مخفي" (צְפוּנִי، قَل. مبني للمجهول.) مز١٧:١٤ ("أولئك تعزّهم/ تخفيهم")، أو ٨٣:٣[٤]) ("تشاوروا على أحميائك").

مستودع، خزانة: ← אָסָם [*'āsām*] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [*'āsōp*] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [*'ṣr*] (يُكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [*gizbār*] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [*genez* [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [*ganzak*] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [*ḥsn*] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [*kms*] (خزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [*maṭmôn*] (كنز مخفي، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [*miskᵉnôt*] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [*nᵉkōt*] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [*niškâ*] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

5209 מצץ

מצץ [*mṣṣ*]، محاكاة صوتية/ مزدوج تكراري؛ قَل. مَصَّ، أجهد، امتص؛ ضغط/عصر (ترد. ١، مز٧٣:١٠[؟]؛ #٥٢٠٩؛ *HALAT* 590b).

ش. أ. ق للفعل مشابهات لفظية في عرب. مَصَّ، تَشرَّبَ، رشفَ، لحسَ، لعق (Wehr, 911b). تشهد عرب. العديد من الاشتقاقات الاسمية: مَص، ماص؛ امتصاص؛ مَصَّة *maccfs* (a *nomen* رشف، مصّ، (a *nomen vicis*) *opificii*)، شخص يمصّ، مصاص؛ مبتز؛ *mimacc*، أنبوب ماص؛ سيفون؛ *'imticfc*، مصّ، ماصّ، امتصاص؛ (اسمفع.) أشكال الصفة *mamcc*، ممتص، مستنزف، ضعيف؛ *mumtfcc*، ممتص؛ (Wehr, 911b). قا؛ أيضًا الأشكال عرب. *msw*، يجعله مضغوطا/ راشحًا (R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2d ed., 1927)؛ عرب. *mazza* مصَّ (Wehr, 905b)؛ تيجرية. *masaya*، يمص، يمتصّ (Leslau, 31)؛ Amharic *matammata*، يرشح.

ع. ق أفعال أخرى متعددة (تضاعف متكرر) تشير إلى الاستهلاك: לעע, לָעַט, לָחַךְ ولָקַק. بحسب المشابهات السامية، المعنى الأساسي عبر. מָצַץ "استنزف، تشرّب (بالضغط أو الامتصاص) ودلالة "امتصاص" وربما "ضغط" (قا؛ H. R. Cohen, 87-89). السياق يُظهر دلالة מָצַץ في إش٦٦:١١[١٠]: "(افرحوا مع أورُشليم...)، لكي تحضنوا (תִּינְקוּ) وتشبعوا (עֲתֶם וּשְׂבַ) من ثدي تعزياتها لكي تمصّوا (תָּמֹצּוּ) وتتلذذوا من حضن مجدها." (ترجمة المؤلف). النص المخالف في المس. مز٧٣:١٠ب، /וּמֵי מָלֵא יִמָּצוּ לָמוֹ "(لذلك يرجع شعبي إلى هنا [/إليهم (> לָהֶם)] ومياه مليئة ([> מָלֵא]) موجودة فيهم" هنا يمكن تستبدل القراءة "ومياه مليئة رشفوا(؟)/ شربوا كثيرًا(؟) لأنفسهم" (قا؛ Wurthwein, 172)؛ أو "وشربوا بكثرة (؟) من كلماتهم" (SAB)؛ لكن الأغلب "ولا عيب يمكن أن يوجد فيهم" (قا؛ L. H. Brockington, *Hebrew Text of the OT*, 1973, 139; so NEB, NIV, NRSV, REB).

أشكال عبر. فرعية تحمل معنى مرتبط: מָצָה، يشرب، يعصر mes(?) (*HALAT* 587b)، ضاغط، مبتز (إش٦:٤؛ لكن ممكن hm(w)s >؛ قا؛ نسخ. أش.[1]؛ F. Ntscher, "Entbehrliche Hapaxlegomena in Jesaia," *VT* 1, 1951, [299-302] 301; *HALAT* 585b؛ ومִיץ، ضغط، كما في أم٣٠:٣٣: "لأن ضغط الحليب [حرفيًا؛ عصر الحليب] מִיץ חָלָב [في الجلد] يُنتج خثارة وضغط [حرفيًا؛ عصر] الأنف (וּמִיץ־אַף) يُخرج دمًا وعصر الغضب (וּמִיץ־אַפַּיִם) يخرج خصامًا" (ترجمة المؤلف). ربما الاسم عبر. מַצָּה الرغيف (الفطير/ المضغوط) يأخذ اسمه من الشكل المضغوط، الذي لا ينتفخ عادة بسبب الخميرة (قا؛ *HALAT* 588a).

ب. ت يرد الفعل في الكتابات ما بعد التوراة מָצַץ، يستنفذ، يضغط، يمتص (Jastrow, 827b)؛ أرم. يه. (تر.) מְצַץ، يستهلك؛ يمتص؛ يعصر، يضغط (Jastrow, 827b)؛ سريانية. mass، يمتص؛ يضغط (Payne Smith, 293b). هناك عدّة صيغة للإسم: في عبرية ما بعد التوراة عبر. מִיץ عصير؛ نسَّغ، و מִיצוּי، عصر، صفًى (دمّ الذبيحة) (Jastrow, 778a)؛ و سريانية. mawsa'، رضع، أرضع، masûsa'، حقن (قطرات الزيت)، نزع (الشعر)؛ masayta (نبيذ) مصفاة، ثمالة؛ و m^eesasa'، مصّ، لعق (Payne Smith, 259a, 294a, 294b, 295b). قا؛ الأشكال الاسمية المشتقة في عبر. بعد الكتاب المقدس מְצָה / מְצִי، بالوعة، عصّارة، مصفاة (Jastrow, 825b)؛ أرم. يه. يعصر، يمتص (Jastrow, 826a)؛ أرم. يه.. מִיץ، يرضع (للأطفال) (Jastrow, 746b)؛ سريانية. m^esa'، أمص، إشرب؛ بِعِّل. يُمتص/ يُستهلك؛ هِفعِيل. يسبب استهلاك/ عصر (Payne Smith, 293b)؛ والمند. (*MdD* 277a).

شرب، سحب مياه، اجتراع: ← גמא [gm'] (جرعة، شرب، #١٦٨٦)؛ ← גרע [gr' [2]] (يرفع [قطرات ماء]، #١٧٥٨)؛ ← דלה [dlh [1]] (سحب مياه، #١٩٢٦)؛ ← ירה [yrh [2]] (يقدّم للشرب، #٣٧٢٢)؛ ← לעע [l' [2]] (يشرب بضوضاء، #٤٣٦٣)؛ ← לקק [lqq] (لعق، لحس، #٤٣٧٩)؛ ← מצץ [mṣṣ] (شرب، عبّ، #٥٢٠٩)؛ ← רוה [rwh] (يشرب حتى الملء، جرعة، #٨١١٥)؛ ← שׁאב [š'b] (سحب [مياه]، #٨٦١٢)؛ ← שׁקה [šqh] (شرب، إنعاش، #٩١٩٧)؛ ← שׁתה [šth [2]] (شرب، #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

C. Cohen, "The 'Held Method' for Comparative Semitic Philology," *JANESCU* 19, 1989, (9-23) 13; H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, SBLDS 37, 1978, 87-89; M. Held, "Marginal Notes to the Biblical Lexicon," in *FS S. Iwry*, 1985, (93-103) 99-100; W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; D. E. Smith, "Drink," *ISBE* 1:992b-93a; E. Wurthwein, *Wort und Existenz*, 1970.

Robert H. O'Connell روبرت إتش . أوكونيل

5210 מעל

מֵצַר [mesar]، اسم. شدائد، ضيق (#٥٢١٠)؛ > צָרַר [sarar [1]]، يربط، يوثق (#٧٦٧٤) أو צוּר [sûr [2]]، يتعامل بظلم مع، يقمع (#٧٤٤٤).

ش. أ. ق هذا الشكل الاسمي غير موثّق في أي من اللغات السامية الأخرى. يُفترض أن الشكل الاسمي المشتق من الفعل צוּר، يقمع (#٧٤٤٤)، البعض يرى ارتباط بكلمة تدمرية. بمعنى يصبغ. الفعل في تدمرية. تقريبًا منفصل عن الكلمة عبر.

ع. ق بينما يعتقد أن מֵצַר هي شكل اسمي من الفعل צוּר، يقمع (#٧٤٤٤)، فإنها عادة توافق أنها شكل اسمي من צָרַר، يضيّق [قَل.]؛ يسبب ألمًا، يطوّق [هِفعِيل.] (#٧٦٧٤؛ انظر *HALAT* 590; J. Hartley, *TWOT* 2:778-79). هذا التشكيل موثّق (مثل، מֵסַב) صيغة هِفعِيل. اسمفع. من الفعل المضاعف סָבַב. هذا الاشتقاق ستكون دلالته واضحة أكثر حسب النص الذي يرد فيه الاسم. يرد ٣مرات في عبر. كت.، كلها في النصوص الشعرية. مجالها الدلالي محدد بالنص وبحسب أصل اشتقاقها الواضح.

يرد الاسم في توازي مع אָפַף، إحاطة (#٧٠٥)، في مز١١٦:٣: "حبال الموت اكتنفتني (אָפַף)/ حزن (מֵצַר) الهاوية أتى عليّ". أيضًا مفهوم الإعاقة في شاهد ١١٨:٥، "من ضيقي (מֵצַר) دعوت الرب وأجابني من الرحب (מֶרְחָב)". هنا מֵצַר تعاكس بشدة מֶרְחָב، الرحب، الحرية (#٥٣٠٣)، التي تُشتق من الفعل רָחַב، يوسع (#٨١٤٣).

بحسب السياق من الواضح أن فكرة الإحاطة تساعد في تحديد حدود هذا الاسم، على الأقل في هذين المقطعين. القمع مرتبط بعكس الحرية، يسمى، تقييد. البعض يعطي استخدام مجازي للاسم في مز١١٦ مع معنى السجن، بالتالي الهروب من الحصن المنيع للموت مستحيل دون مساعدة يهوه (قا؛ مرا٣١:٧؛ رؤ١:١٨؛ ٢٠:١-٢، ٧). على أي حال، لو أن جذر هذا الاسم هو צָרַר، بالتالي الاسم نفسه ينقل فكرة الرباط، بحيث يمكن ترجمتها قيود، وأفضل موازي لـ אָפַף الورود الأخير سيحتوي أيضًا على فكرة القيود، بشكل محدد تحمل موضوع معاكس لكلمة מֶרְחָב، رحب. ترجمة NIV "حزن" مقبولة في حال أن الجذر المُتفق عليه هو צוּר.

يظهر الورود الأخير للاسم في مرا١:٣ نص مراثي يصوّر يَهُوذا في السبي، بعد أن أصبحت مجازيًا عبدة (ع١) وعليها القيام بجهد شديد (ع٣). يسمح التصوير لتطبيق فكرة القيود، حيث أن العبارة الأخيرة يمكن استبدالها "كل مطارديها قد أدركوها بالقيود". مرة أخرى الكلمة "ألم" في NIV مقبولة لو أن الجذر هو צוּר.

ب. ت يرد الاسم في مشن. عبر. بشكل رئيسي بمعنى تضييق أو تقييد. هذا توسّع لفكرة الإحاطة، مرة أخرى دعم لفكرة أن צָרַר هو الجذر الاسمي المشتق.

تاريخ اشتقاق الاسمين في سب. مستخدم في هذه النصوص بتوازي مع الاسم عبر. θλίψις (مز١١٨:٥) وθλίβω (مرا١:٣) يشير أساسًا إلى يسخط، يضغط وبشكل أوسع بمعنى يعذب، يقمع في زمن Aristotle (أتباع إرسطو) κίνδυνος (مز١١٦:٣) يعني خطر، مهلكة. الفكرة المقصودة بشكل أساسي كانت المخاطر، شخص يضع نفسه في خطر.

أسى، قمع: ← דחק [dḥq] (يقمع، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms [1]] (يمارس عنفًا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ [2]] (قمع، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (قمع، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (ضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr [1]] (أسى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr [1]] (يصير مرا، ذاهل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وباء، أسى #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (يجبر، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh [2]] (يبتلى، يتواضع، ابتلاء النفس، صوم، يقمع، يخضع #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq [1]] (ينسحق؟ #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿmr [1]] (يتعامل بوحشية مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשׁק [ʿšq [1]] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [ṣwq [1]] (يقيد، يقمع، يعامل بخشونة، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr [2]] (يتعامل بوحشية مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يضغط، يضايق، يحذر، يربك #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (ينسحق، #٨٣٦٨)؛ תּוֹלָל [tôlāl] (قاهر، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (قهر، #٩٤١٢).

سلسلة، قيد: ← אסר [ʾsr] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זֵק [zēq [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [ḥarṣōb] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [kebel] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (سلاسل، #٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [môsēr] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [sad] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [pḥḥ] (يؤسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [rtq] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [šaršᵉrâ] (سلسلة، #٩٢٤٩).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:139-48; *TWOT* 2:778-79; M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 3:144-51, 154-60; H.-J. Kraus, *Psalms*, 1978, tr. 1989, 2:384-89, 392-401; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the OT*, 1969, esp. 154-56.

مارك أنتوني فيلبس *Mark Anthony Phelps*

٥٢١٣ (מִצְרַיִם [misrayim]، مصر)، مصر

5214 מַצְרֵף

מַצְרֵף [masrep]، بوتقة (بودقة NIV) (#٥٢١٤)؛ < צָרַף [sarap]، يصهر، اختبار تنقية (#٧٦٧١).

ع. ق استخدمت هذه الكلمة للمقارنة: كما أن الفضة والذهب يمتحنان في البوتقة، هكذا يمتحن يهوه قلب الإنسان (לִבּוֹת) (أم١٧:٣). بنفس الطريقة، المجتمع يمتحن مصداقية الشخص (٢٧:٢١).

ب. ت هذا النوع من البواتق يُستخدم للاختبار في أدب قم.: كم. ٥: ١٦؛ نج. ١: ١٧؛ ٨: ٤؛ نطج. ١٧: ١؛ ٩؛ فور. ٢: ١؛ وثص. ٢٠: ٢٧.

ع. ج *NIDNTT* 1:654-56

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אָח [ʾaḥ] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr [2]] (فرن، موقد، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [mᵉbaššᵉlôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [ʿᵃlîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tan-nûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

البيبلوجرافيا

BRL [2], 221; *TWAT* 6:1133-36; *TWOT* 2:975.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٥٢١٥ (מַק [*maq*]، رائحة فساد)، #٥٢٤٥

5217/5216 מַקֶּבֶת

מַקֶּבֶת [*maqqebet* [1]]، اسم. نُقْرَة، الْمَحْجَر، مطرقة (#٥٢١٦/ ٥٢١٧)؛ > נָקַב [*naqab* [1]]، يثقب؛ يضع شرطًا؛ يعيّن، يُفسد (#٥٩١٨).

ش. أ. ق المشابهات اللفظية في السامية الغربية أوغا.، بيبلوس وربما ماري هي موضع جدال. بينما هذه لها علاقة بالجذر נקף، يشذب (Greenfield, 92; Garr, 46). بالتالي سيكون المعنى "آلة تشذيب" أفضل من "مطرقة". على أية حال، ما ورد في القوائم المقدمة لا تتطلب دلائل زراعية لكن تسمح بمعنى مثل "مطرقة" (Huehnergard, 153-54; cf. also *CAD* M1 10, 252; Sivan, 244) وأيضًا إمكانية أن تكون مشابهة للعبرية מַקֶּבֶת. الشيء يستخرج من النحاس (السومرية URUDU *PRU*. 6.157.4) ويظهر بالمفرد (*PRU* 6.168.9) وبالجمع (*PRU* 6.142.5; 6.157.12; 6.168.3) في القوائم.

ع. ق ١. ترد حوالي خمس مرات، أربعة منها في الروايات التي تُستخدم فيها المطرقة على إسفين الخيمة (قض٤:٢١)، لقلع ورصف الحجر (١مل٦:٧)، ولتشكيل وتمكين الأوثان (إش٤٤:١٢؛ إر١٠:٤). إذا استخدمت المطرقة للقتل، للأوثان، ولقلع الحجر لأجل الهيكل.

٢. الورود الأخير في إش٥١:١ يحدد فتحة في الصخر يمر من خلالها الماء. البعض رأى هنا تلميحات أسطورية للخليقة والولادة (O'Connor, 60-61; Westermann, 236). يوجد أيضًا وصف لنفق للماء في نقوش سلوام، حيث لها علاقة بالجذر، נָקַב (#٥٩١٨)، يصف عملية البناء (Janzen, "Rivers," 139-55; idem, "Shema," 70). في إش٥١ الأشكال الاسمية جزء من صورة اتحاد إسْرَائِيل في الأنساب المعروفة، سارة.

ب. ت شكل مختصر מקבי كان مطبّقًا كلقب ليَهُوذَا، الذي قاد ثورة ضد القوات السياسية الهلينية بقيادة أنتيخوس الرابع بين ١٦٦-١٦٠ ق.م والذي أوجد سلالة الحسمونيين.

مطرقة، عمل مطروق: ← הַלְמוּת [*halmût*] (مطرقة، #٢١٥٣)؛ ← מַקֶּבֶת [*maqqebet* [1]] (مجوف، مطرقة، #٥٢١٦/ ١٧)؛ ← מִקְשָׁה [*miqsâ* [1]] (عمل مطروق، #٥٢٥١)؛ ← פַּטִּישׁ [*paṭṭîš*] (مطرقة، #٧٠٧٩)؛ ← רקע [*rq'*] (يطرق، #٨٣٩٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:205-11; W. R. Garr, "On Voicing and Devoicing in Ugaritic," *JNES* 45, 1986, 45-52; J. C. Greenfield, "Ugaritic Lexicographical Notes," *JCS* 21, 1967, 89-93; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, 1987; J. G. Janzen, "Rivers in the Desert of Abraham and Sarah and Zion," *HAR* 10, 1987, 139-55; idem, "An Echo of the Shema in Isaiah 51.1-3," *JSOT* 43, 1989, 69-82; M. O'Connor, "The Ammonite Onomasticon: Semantic Problems," *AUSS* 25, 1987, 51-64; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

5219 מִקְדָּשׁ

מִקְדָּשׁ [*miqdāš*]، اسم. مَقْدس (#٥٢١٩)؛ > קָדַשׁ (*qadas*، مقدّس، مكرّس، # ٧٧٢٧).

ش. أ. ق *mqdst* ترد مرة في أوغا. في نص غامض، بمعنى "مقادس" (*UT* 477 no. 2210)، لكن الكلمة الأكثر شيوعًا عن المقدس في النصوص أوغا. هي *qadas*، مقدًّس، تعني مكان مقدّس، مقدس. مثال، في معركة كريت لملاحقة زوجة "أتى إلى مقدس (*lqds*) الأثيرات لمدينتي صور" (*CML* 87, line 197)، حيث نذر لثيرات لكي يستخدم دعمها في مهمته. في فينيقية.. *mqds*، مقدس، ترد ١. لكن تظهر عدة مرات في البونية (انظر *DNWSI*, 678-79, and Tomback, 194-95). بالطبع، ترد في عبر. المتأخرة وأرم. يه. (انظر Jastrow, 829؛ ب. ت أسفل) أيضًا في سريانية، المندائية وعرب. (*HALAT* 625؛ عرب. *maqdis*).

ع. ق ١. المقدس מִקְדָּשׁ، كان المكان حيث عبد الإسْرَائِيليون الرب وقدموا أنواع مختلفة من التقدمات والذبائح للرب (تقدمات وذبائح: علم اللاهوت) تحت إشراف الكهنة (כֹּהֵן، كهنة، #٣٩١٣). حيث أن מִקְדָּשׁ، كلمة رئيسية للمقدس في ع. ق، فإنها تعتبر المكان الأساسي لمناقشة أكبر المواضيع المتعلقة بالمصطلحات (باعتبار الأخيرة، خصوصًا קָדַשׁ، مقدًّس، مقدس، #٧٧٣١؛ قا؛ أيضًا מִשְׁכָּן، مسكن خيمة الاجتماع #٥٤٣٨؛ אֹהֶל מוֹעֵד، خيمة الاجتماع، مكان الاجتماع، معاملة تحت מוֹעֵד، #٥٤٩٥ب؛ דְּבִיר، الغرفة الخلفية، المسكن الداخلي، قدس الأقداس، #١٨٠٨، معاملة تحت מִשְׁכָּן). سوف نناقش بعض الخلفيات ش. أ. ق اللاهوتية والكتابية التي قد تحيط فهمنا لما هو المسكن الإسْرَائِيلي. وكيف يعمل، ومكانه في المجتمع الإسْرَائِيلي القديم.

تأتي كلمة مقدس من اللاتينية *sanctuarium* (قا؛

sanctus و*sacer*، طاهر، مقدس) استخدامها الرئيسي لأماكن مخصصة (أي مكرّسة)، بشكل رئيسي لعبادة الإله، وتتضمن فارق بين المكان المكرّس (المقدس) في مقابل التدنيس (common; Alles, 59). المصادر المكتوبة واكتشافات علم الآثار أثبتت وجود هياكل متعددة في منطقة Mesopotamia ومصر وفلسطين وسوريا (انظر الخلاصات المفيدة في مقالات *ABD* من قِبل Dever, Robertson, and Ward) أيضًا أيّدت اكتشافات علم الآثار فهمنا لبعض معالم هيكل سليمان (انظر، Hurowitz, 1994, Fritz, Busink, and Aharoni). بالطبع، كان بناء الهيكل مهمًا جدًا بالنسبة للملوك القدماء. كان طريقة لإظهار تقواهم أمام الآلهة، وأهميتهم في المجتمع و نجاح حكمهم (انظر Averbeck, 218-47).

هناك نموذج خماسي شائع وثابت يمكن من خلاله إدراك عمليًا كل بناء الهيكل التي تظهر في عالم ش.أ.ق أيضًا في الكتاب المقدس (Hurowitz, 1992 خصوصًا ما يتعلق بالهيكل، كذلك، ١٩٨٥ خصوصًا ما يتعلق بالمسكن). إنها مدرجة هنا ومصورة وفق بناء هيكل سليمان الوارد في ١مل٥-٨، (أ) كان هناك قرار للبناء، متضمن تعليمات وموافقة الإله الذي سيُبنى الهيكل له (مثال، ١مل٥:٢-٥). (ب) الاستعدادات الضرورية التي كان لابد من تحضيرها للمشروع، متضمنة تجنيد العاملين، تجميع المواد الخام، وضع التصميم والأساسات للهيكل (مثال، ٥:٦-١٨). (ج) وصف عمليات البناء ومعالم الهيكل المعطاة (مثال، إصحاحات ٦-٧). (د) مراسم تقديس تنصيب الإله في الهيكل والمراسم الإضافية الأخرى (مثال، ٨:١-١١، ٦٢-٦٦). (هـ) أخيرًا، صلاة لبركة الملك والشعب (مثال، ٨:١٢-٦١).

٢. من وجهة نظر علم الظواهر الدينية، الهياكل بشكل عام (بما فيها هياكل ش. أ. ق) يمكن تحليلها في أربعة مستويات (انظر، Turner, 9-11, 18-43; Averbeck, 126-218). مبيّن في كلمات ع. ق عرض المسكن الإِسْرَائِيلِي والهيكل، والأربعة مستويات هي: (أ) الهيكل كمركز وكل الأماكن حوله مسيّرة نحوه كنقطة محورية بالنسبة لعالم إِسْرَائِيل القديم (قارن ترتيبات الأسباط حول خيمة الاجتماع في عد١:٥١-٢:٣١؛ ٩:١٥-٢٣؛ أيضًا حز٤٨:٨ب، "تكون التقدمة التي تقدمونها ... ويكون المقدس في وسطها" في سياق الإصحاح كله). هناك بالتحديد بعض المشاكل مع طريقة هذه النقطة الأولى التي انطبقت على الهيكل الكتابي، خصوصًا الفكرة بأن الهيكل كان "وسط الأرض" (Talmon, 347-51؛ قا؛ قض٩:٣٧؛ حز٣٨:١٢). إذا التأييد المعتبر يمكن أن يُجمع لرؤية عامة للتأثيرات المركزية والمركزية للمسكن المركزي في إِسْرَائِيل (انظر Levenson, 1984, 282-91).

(ب) كما في نقطة الاجتماع حيث يتداخل العالم السماوي والأرضي، هكذا كان الهيكل هو المكان الذي يتواصل فيه الرب مع شعبه (انظر، لا١٦:٢أ "لأني في السحاب أتراءى على الغطاء"؛ ١مل٨:٣٠، "... الذين يصلّون في هذا الموضع واسمع أنت في موضع سكناك في السماء وإذا سمعت فاغفر." وحتى في السبي، ١مل٨:٤٦-٥٠؛ دا٦:١٠؛ لدراسة متأنية في المعطيات الكتابية وش. أ. ق في هذا المجال، انظر Clifford [1972]; Levenson, 1976, 5-53).

(ج) الهيكل كتصغير للمملكة السماوية تعكس المملكة السماوية على الأرض (انظر خر٢٥:٤٠، "وانظر فاصنعها على مثالها الذي أظهر لك في الجبل" [قا؛ ٢٥:٩] بالمقارنة مع عب٩:٢٤ "المسيح لم يدخل إلى أقداس مصنوعة بيد إشباه الحقيقية بل إلى السماء عينها ليظهر الآن أمام وجه الله لأجلنا" [قا؛ ٨:٥؛ ٩:١١]؛ انظر Meyers, 1983; Levenson, 1984, 284-98 لمزيد من التحليل).

(د) كان الهيكل هو مكان الحضور الغامض الجوهري الذي يظهر فيه الرب، حتى بالرغم من كونه فائقًا ولا يمكن حدّه هناك (قا؛ خر٢٥:٨؛ "فيصنعون لي مقدسًا لأسكن في وسطهم"؛ ١مل٨:١٢-١٣، "قال الرب أنه يسكن في الضباب؛ إني قد بنيت لك بيت سكنى مكانًا لسكناك إلى الأبد"؛ مع ١مل٨:٢٧ "هل يسكن الله حقًا على الأرض؟ هوذا السماوات وسماء السماوات لا تسعك فكم بالأقل هذا البيت الذي بنيت"). بالنظر إلى هذه النقطة الأخيرة، من الضروري إدراك وجود اختلافات جوهرية بين الهيكل كمخالف للكنيسة أو المعبد. الهيكل الإِسْرَائِيلِي مشابه للهياكل في ش. أ. ق، كان "مقدس" في معنى أنه مسكن الله الفعلي، ليس فقط مكان اجتماع الناس مع الله؛ من أجل موضوع حضور الله في خيمة الاجتماع والهيكل انظر لاويين: علم اللاهوت، في Clean and Unclean; Clements, 1-16, 63-78, 123-140؛ أيضًا ع. ق بنود٦-٨). في الواقع لكي يعلن الله حضوره، كان لابد من عدم وجود أصنام في المقدس الإِسْرَائِيلِي (خر٢٠:٤-٦)، لكن الرب لم يظهر نفسه واضحًا في أي مكان آخر، في الواقع التاريخي، ولكي يثبت أن مقرّ سكناه هناك، كان أحيانًا يُظهر نفسه بطريقة إعلان ملموسة (خر٢٥:٨؛ ٤٠:٣٤-٣٨؛ لا٩:٢٢-٢٤؛ ١٦:٢؛ عد٩:١٥-٢٣؛ ١مل٨:١٠-١٣؛ ٢أخ٧:١-٣). كان حضوره هناك أساسيًا لأمان ونجاح إِسْرَائِيل (Anderson, 91-126).

٣. الجذر عبر. للتمييز بين التقديس والتدنيس هو קדשׁ (انظر لا١٠:١٠)، حيث تُشتق منه عدّة كلمات، واحدة منها מִקְדָּשׁ، الكلمة الأكثر شيوعًا عن المقدس أو المكان المقدَّس (مثال، خر٢٥:٨؛ ٧٣مرة في ع. ق). في موضعين فقط لا تشير إلى منطقة المقدس ولكن إلى

الأثاث المقدس لخيمة الاجتماع (عد١٠:٢١) أو الأجزاء المقدسة من العطايا المقدمة للاويين (٢٩:١٨). كما في الإنكليزية، حيث الكلمة "مقدس" يمكن أحيانًا أن تشير إلى ملجأ (Alles, 59)، هناك شاهدان حيث يشير الرب إلى نفسه مجازيًا كمقدس (بمعنى، ملجأ) لإيمان الإِسْرَائِيليين في الألم (إش٨:١٤؛ حز١١:١٦؛ انظر Oswalt, 229 n. 2 and 234 with n. 23).

الكلمة الأكثر تماسكًا קֹדֶשׁ (مقدّس، مكرّس) أيضًا تشير أحيانًا إلى مكان محدد معزول (مثل، خر٣٠:١٣) وفي يمكن ترجمتها "مكان مقدس" أو شيء من النوع. هناك أحيانًا بعض الشواهد التي لا يتحدد فيها فيما إذا كانت هذه الكلمة تشير إلى مكان مقدس أو تفيد الصفة مثل "مقدّس" (قا؛ مز١٠٢:١٩ "علوّ قدسه" NIV، لكن NRSV "علوّه المقدّس"؛ قا؛ ١أخ٢٤:٥؛ إش٢٦:٩؛ ٦٣:١٨)، أو اسم مستقل بمعنى قداسة (قا؛ مز٦٠:٦ "الله قد تكلم في قدسِه" NIV، لكن NASB "الله قد تكلم في قداسته"؛ قا؛ مز١٠٨:٧؛ مل٢:١١)، أو حتى لبعض الأشياء المقدسة أو الفرائض داخل المقدس (قا؛ عد٤:١٥ "جميع الأدوات المقدسة" NIV، لكن في NRSV "جميع أمتعة القدس"؛ قا؛ لا٤:٦؛ عد٣:٢٨؛ ١٨:٣؛ ٣١:٦). في شاهد واحد تستخدم קֹדֶשׁ مجازيًا عن إِسْرَائِيل كمكان مقدس أو مسكن للرب على الأرض (مز١١٤:٢).

٤. على الرغم من أن الكلمة عبر. מִקְדָּשׁ تستخدم للأشياء المقدسة في المسكن (مثال، عد١٠:٢١؛ قا؛ ٣:٣١-٣٢)، فإنها غالبًا تشير إلى العراء أو مساكن البيوت كوحدات كاملة (Jenson, 90-91)، سواء كانت مساكن غرباء (إش١٦:١٢، موآب؛ حز٢٨:١٨، صور)، مساكن إِسْرَائِيلية متنوعة، سواء كانت غير شرعية (لا٢٦:٣١؛ حز٢١:٢؛ عا٧:١٣؛ قا؛ ع٩ حيث تترافق مع أماكن عالية، בָּמָה ;בָּמוֹת، #١١٩٥) أو شرعية (يش٢٤:٢٦؛ قا؛ تك١٢:٦)، مجموعة مباني خيمة الاجتماع (خر٢٥:٨)، هيكل سليمان (١أخ٢٢:١٩؛ ٢٨:١٠)، الهيكل الثاني (نح١٠:٣٩)، أو الهيكل المستقبلي في جبل صهيون (حز٣٧:٢٦، ٢٨؛ ٤٤:٩-١٦؛ ٤٥:٤ب، "مكان مقدّس للمسكن" نص مشكوك فيه نقديًا). عند الإشارة إلى أن مركز العبادة بُني في سيناء. تشير هذه الكلمة عمومًا إلى جملة مباني العبادة (خر٢٥:٨أ؛ قا؛ ١أخ٢٢:١٩؛ مز٧٤:٧؛ إش٦٣:١٨؛ بالنسبة لهيكل سليمان؛ حز٤٨:٢١ بالنسبة لهيكل حزقيال المستقبلي) كما أن مكان السكن المكرّس والخاص للرب بين شعبه (שָׁכַן، سكَنَ، #٨٩٠٥)، في وسط المبنى المعروف باسم المسكن (מִשְׁכָּן #٥٤٣٨، حرفيًا؛ مكان السكنى، خر٢٥:٩)، فوقه أقاموا الخيمة (خر٢٦:٧).

الشاهد في خر١٥:١٧، "المقدس (مكتوبة هنا מִקְּדָשׁ) الذي هيأته يداك يا رب" (NIV)، صعب (لأن كتابة קּ أفضل من ק، انظر GKC 73, sec. 20h). اعتقد البعض أنها تشير إلى مكان سكنى الرب على جبل سيناء، حيث ارتحل الشعب بعد أن خرجوا من مصر (Freedman؛ قا؛ وعود الرب في خر٣:١٢). آخرون اعتقدوا أن هذا قد كُتب إما في استباق وتوقع أو تابع للغزو الفعلي للأرض أو بناء هيكل سليمان. في هذه الحالة ممكن أن تشير إلى كل أرض كِنعان كمسكن (Noth, 125-26)، الهيكل المستقبلي في أورُشَلِيم (Cassuto, 177; Hyatt, 167-68; Durham, 209)، أو احتمال واحد من المساكن المبكرة في إِسْرَائِيل (مثال، جلجال في شيلوه؛ Clifford, 1972, 139; Cole, 126؛ وبما يتعلق بشيلوه، انظر Schley).

٥. حيث أن مقدَّس في ع. ق هي موضوع مرتبط (مثال، شخص مقدَّس، مكان أو أمر ممكن أن يكون أكثر أو أقل قداسة من غيره؛ انظر أسفل)، أيضًا يمكن كلمة מִקְדָּשׁ أن تشير إلى الفناء المقدس في المسكن أو الهيكل (لاحظ صيغة الجمع، مساكن في لا٢١:٢٣؛ مز٧٣:١٧؛ إر٥١:٥١؛ لاحظ أن حز٢١:٢ نص مشكوك به نقديًا). في شاهد واحد تشير بالتحديد إلى منطقة معروفة بمكان آخر على أنها مكان مقدس حيث ترفع تقدمات البخور (٢أخ٢٦:١٨). وورودها في لا١٦:٣٣أ، تظهر أنها تشير إلى قدس الأقداس (NIV، أدب، مقدس [מִקְדָּשׁ، تركيبي] القدس) الذي يوضع التابوت بداخله، هنا الشاهد يوجد جدال حوله (Milgrom, 1058; Hartley, 223).

مثل מִקְדָּשׁ، عندما קֹדֶשׁ، مقدَّس، تستخدم عن مكان مقدس (مخالف للشعب المقدس أو الأشياء)، تشير أحيانًا بنظرة عامة إلى مجموعة مباني العبادة (مثال، خر٣٠:١٣، "شاقل القدس" [ترد ٢٤مرة] لكن "معيار مقدَّس" في NEB؛ قا؛ مثلاً خر٣٦:١؛ لا١٠:٤؛ ٢أخ٢٩:٥، ٧؛ مز٧٤:٣؛ حز٤٤:٢٧). على أية حال، أيضًا تستخدم وحدها أو في اتحاد مع كلمات أخرى للتمييز بين مساكن مقدسة محددة ضمن مكان مقدس، خصوصًا منطقة المحكمة بجوار المذبح أحيانًا تشير إلى مكان مقدس (لا١٠:١٧-١٨؛ قا "مكان مقدس" في لا٦:٢٦؛ ١٠:١٣)، المكان المقدس الخارجي في خيمة الاجتماع أو بناء الهيكل نفسه (مثال، خر٢٦:٣٣؛ ١مل٨:١٠؛ ٢أخ٥:١١؛ حز٤٢:١٤)، والمكان المقدس الداخلي (لا١٦:٢)، الذي يدعى أيضًا قدس الأقداس (أدب، المكان المقدس للأماكن المقدسة؛ مثال؛ خر٢٦:٣٣-٣٤؛ ١مل٦:١٦؛ حز٤١:٤)، حيث يوضع تابوت العهد. عندما تستخدمًا معًا في نفس النص مع מִקְדָּשׁ، مقدس، فإنها تشير إلى كل التجمّع كوحدة (عد٣:٣٨؛ قا؛ مز٧٤:٧)، داخله يوجد الخيمة أو البيت المبني المعروف باسم קֹדֶשׁ، مكان مقدس، وكل أثاثاته المتنوعة (عد٣:٢٨، ٣١-٣٢؛ قا؛ مز٧٤:٣-٤؛

أيضًا عد٤:١٦ب، أدب، "مسؤولية كل المسكن وكل مافيه، في المكان المقدس وبين أمتعته".

٦. بسبب التزامه بالعهد مع الآباء (خر٢:٢٤؛ ٣:٦-١٢؛ ٦:٢-٨، إلخ...) اختار الله إِسْرَائِيل ليكونوا "له خاصَّة" بين جميع الأمم ويصبحوا بالنسبة له "مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خر١٩:٥-٦). نفس الرب القدير على كل الخليقة وضع مقدسًا في وسط مملكة الكهنة خاصته (مز٦٨:٣٢-٣٥)، مقدسًا حيث كانوا يقفون بخوف ورعدة (لا١٩:٣٠)، بالتحديد أكثر اليوم الذي ظهر فيه الرب الإله لهم في سيناء (خر١٩:٩، ١٦؛ ٢٠:١٨-٢١؛ تث٥:٢٨-٢٩). في هذا النص كان عهدهم مع الله أولاً موجًّها لهم لبناء مقدسًا لكي يحضر بينهم (خر٢٥-٣١).

كان كل من المسكن والكهنة مكرسًا للرب (خر٢٩:٤٤؛ لا٨:١٠؛ عد٧:١). لذلك أعطي الكهنة مسؤولية تعليم وتوجيه الشعب لكي يحافظوا على قداسة المسكن في وسط مملكة الكهنة لكي لا يموتوا (لا١٥:٣١). على أيّة حال بسبب أنه اتفق مع شعب خاطئ ونجس الذي سينتهك المقدس لا محالة، في الواقع، فعلوا ذلك مباشرة (لا١٠:١-٢؛ ١٦:١-٢)، فإن الرب يهتم بتنقية وإعادة تكريس المقدس المنتَهك (لا١٦:١٩؛ قا؛ ٢أخ٢٩:٥، ١٦-١٧؛ כִּפֶּר، يعوّض [#٤١٠٥]). لكن كان الربّ مستعدًا أن يتخلّى عن مقدسه لو أن «مملكة كهنته» تخلّوا عنه (١مل٩:٦-٧؛ ٢أخ٧:٢٠)، وهذا التهديد قد حصل مع الوقت (حز٩:٦-٧؛ ١٠:١٨-١٩؛ ١١:٢٣).

٧. تشير كلمة מִקְדָּשׁ، مقدس، عادةً إلى كل تجمّع مباني العبادة، محددة على أنها مقدَّسة لعبادة الرب. קֹדֶשׁ، مكان مقدّس، تستخدم أحيانًا بنفس الطريقة، لكن في الغالب تصنّف بين بعض المناطق المقدسة ضمن تجمع مباني العبادة التي كانت أقل أو أكثر قداسة، بالاعتماد أساسًا على قربها من مكان قدس الأقداس، حيث يوضع التابوت. حسب لا١٠:١٠ (قا؛ حز٢٢:٢٦؛ ٤٤:٢٣)، على الكهنة "التمييز بين المقدس (קֹדֶשׁ) والمحلل (חֹל) وبين النجس (טָמֵא) والطاهر (NIV) "(טָהוֹר). واحد من الاتجاهات المتعددة التي تتضمن هذه الفروقات الرباعية في إِسْرَائِيل القديم، كان الاتجاه المكاني. (طاهر ونجس).

من ناحية، ضمن تجمّع المسكن حيث هناك مناطق متعددة مرتبطة بالقداسة كما هو موضح أعلى (مثل، الارتباط الشديد بالأماكن المقدسة كمخالف لقدس الأقداس، كلها ضمن تجمّع المسكن). مثال، في لا١٠ يشكو موسى لهرون، حيث أن دم تيس ذبيحة الخطية (الذي اعتبر مقدسًا أكثر، ١٠:١٧؛ أدب، شيئًا مقدسًا من أشياء مقدسة) لم يؤتَ به إلى المكان المقدس (קֹדֶשׁ؛ تشير إلى أكبر غرفة أمام قدس الأقداس)، يجب أن يؤكل التيس في منطقة القدس (קֹדֶשׁ)" (١٠:١٨؛ يعني مكان ما ضمن قاعة خيمة الاجتماع، قا؛ لا٦:٢٦، ٣٠). عندما مات اثنان من أبناء هارون في صباح اليوم (١٠:١)، قَبِلَ موسى تفسير هارون لاستثناء القاعدة في هذه الحادثة (١٠:١٩-٢٠؛ כִּפֶּר [#٤١٠٥]). مع ذلك، النقطة العامة الفعالة أن التقدمة "المقدسة" يجب أن يأكلها كهنة طاهرين ومقدسين في مكان مقدس، في مكان آخر ضمن المقدس מִקְדָּשׁ، تجمّع المسكن (قا؛ ٢١:١٦-٢٣).

من ناحية أخرى، حصص الكهنة من تقدمات السلامة من الشعب (كمخالف للأكثر قداسة لا١٩:٨) كان لابد أن يأكلها كهنة طاهرون (٧:١٤، ٢٨-٣٤؛ ١٠:١٤-١٥؛ ٢٢:١-١٦) والأعضاء الطاهرون من عائلات الكهنة (٢٢:١٠-١٦) في مكان طاهر (١٠:١٤). يبدو أن مثل هذه الوليمة كانت تتم في قاعة تجمّع المسكن نفسه (يعني، بين البوابة ومذبح تقدمة المحرقة)، حيث كان طاهرًا ومقدسًا (٦:٢٦؛ ١٠:١٣)، أو في مكان طاهر خارج تجمّع المسكن (أي، في خيم عائلات الكهنة). أي شخص طاهر (٧:١٩-٢١) يمكنه الأكل من الحصص غير الكهنوتية من تقدمات السلامة المقدسة (١٩:٨؛ ٢٢:١٧-٣٣). مرة أخرى، يبدو أن هذه الوليمة تتم ضمن تجمّع المسكن، التي كانت مقدسة وطاهرة، أو في مكان طاهر خارج تجمّع المسكن. على كلٍ، في مستوى واحد، كان شعب إِسْرَائِيل ككل "مملكة كهنة وأمّة مقدسة" (خر١٩:٦).

٨. التقاطع بين الطاهر وغير الطاهر كان ممكنًا فقط خارج تجمّع المسكن حيث لا يسمح بالنجاسة في الداخل. لذلك، التقييد ضد أكل الكهنة النجسين (لا٢٢:١-٩) أو أحد أشخاص العامّة (٧:١٩-٢١) للتقدمات المقدسة يحدث فقط في حال حدث مثل هذا الاستهلاك خارج المسكن. أيضًا، بين أشياء أخرى، الحقيقة أن مثل هذه التقدمات كانت على الأقل تطبخ داخل تجمّع المسكن يفترض أنها يمكن أيضًا أن تؤكل هناك إذا سمحت الظروف (انظر ١صم٢:١٢-١٧). في حزقيال يظهر أن عليهم أكل مثل هذه التقدمات في القاعة الخارجية، المحيطة بالتجمّع المسكن الداخلي (حز٤٦:٢١-٢٤؛ قا؛ مخطوطة هيكل قمران 11QTS 22:11-16; Yadin 2:100-101) كان من المهم دعوة ما كان مقدسًا كمقدس وغير ذلك إذا كان محلل (أي، على الشعب ألا يدنس ما هو مقدس؛ قا؛ لا١٠:١٠ أسفل)، فيما إذا كان المسكن المقدس نفسه (مثال، ٢١:٢٣) أو التقدمات التي استهلكوها بعد تقديمها للرب في المقدس (مثال، ١٩:٨؛ ٢٢:١٥).

كون الشيء مقدسًا في إِسْرَائِيل القديم هو معاكس للمدنَّس (قا؛ حز٤٢:٢٠)، كان لابد من حفظ المسكن كله طاهرًا. أولئك الذين يقدمون التقدمات كان لابد أن يكونوا كهنة مقدسين، وهم فقط مسموح لهم العبور إلى الأماكن المقدسة ضمن المقدس؛ خصوصًا القدس وقدس الأقداس ضمن بناء

المسكن نفسه، وربما أيضًا بعض أجزاء قاعة المسكن بين بناء المسكن ومذبح تقدمة السلامة خارج القاعة. على جميع العابدين أن يكونوا مقدسين في مجال آخر (انظر "مملكة كهنة وأمة مقدسة" خر١٩:٦؛ لا١٨-٢٠)، وبسبب تلك الحالة كان مسموح لهم بالدخول إلى المسكن لعبادة إلههم. لم يكن الغرباء جزءًا من مملكة الكهنة والأمّة المقدسة، سيدنسوا المسكن إن دخلوا (مز٧٩:١؛ حز٢٥:٣؛ ٤٤:٧؛ دا١١:٣١). ممكن أن يدنسه أيضًا شعب إِسْرَائِيل وكهنته (أي ينجسوه) أو ينهكوه (أي، يعاملوه كمحلل، وليس مقدس؛ صف٣:٤) بسبب سوء معاملتهم ونجاستهم (لا١٥:٣١؛ ٢١:١١-١٢؛ عد١٩:١٣، ٢١؛ خصوصًا بدخول المسكن وهم نجسون)، عبادة آلهة أخرى (لا٢٠:٣؛ حز٥:١١؛ ٢٣:٣٨-٣٩؛ مل٢:١١)، أو حتى إدخال الأصنام إلى داخله (إر٧:٣٠؛ ٣٢:٣٤؛ قا؛ ٢أخ٣٦:١٤).

ب. ت ١. ترد מִקְדָּשׁ حوالي ٣٥مرة في مخطوطة هيكل قمران، تبعًا لكيفية تجديد بعض المقاطع. يتم التأكيد على ذبائح الحيوانات وتقديم كل العشور إلى هيكل أورُشَلِيم في حال غادر الشخص في خلال ثلاثة أيام ارتحال (مثال، 11QTS 43:12-13; 52:13-20؛ قا؛ تث١٢، ١٤)، وتجنّب تدنيس الهيكل مهما كلف الأمر (مثال، 11QTS 35:5; 45:8-17; 46:7-12; 47:4, 9-13, 17-18؛ قا؛ טָמֵא [#٣٢٣٧]). يظهر سؤالان رئيسيان:

(أ) أي هيكل كانت تشير إليه هذه الطائفة عند إعلان كل هذه الترتيبات المتنوعة المتعلقة بالهيكل وقاعته، الاحتفالات، التقدمات والعطايا المقدسة ومسائل طقوس التنقية؟ يجيب Yadin أنهم كانوا يتطلعون إلى اليوم الذي يبني فيه "أبناء النور" هيكلاً مقدسًا للرب، غير مدنّس بضلال الكهنة الإشرار في يومهم (Yadin 1:182-84): "وسأكرّس هيكلي بمجدي، وعليه (الهيكل) يستقر مجدي" (11QTS 29:8b-9a; Yadin 2:128-29؛ قا؛ مجد الرب يكرّس خيمة الاجتماع والهيكل في ع.ق في خر٤٠:٣٤-٣٨؛ لا٩:٢٣-٢٤؛ ١مل٨:١٠-١١؛ ٢أخ٧:١-٣).

(ب) يتابع النص "... إلى يوم البركة الذي سأخلق فيه هيكلي وأبنيه لنفسي لكل وقت، حسب عهدي الذي أقمته مع يعقوب في بيت إيل" (11QTS 29:9b-10; Yadin 2:129). هنا يظهر السؤال الثاني: هل يتكلم عن هيكلين مختلفين أم واحد، في حال اثنين، فما هي العلاقة بين هذين الهيكلين؟ تبدو الإجابة بأنهم كانوا يتطلعون ليس فقط إلى الهيكل الذي سيبنيه "أبناء النور" لكن أيضًا وراء ذلك إلى الهيكل الأبدي الذي سيبنيه الرب نفسه في اليوم الاسخاتولوجي الأخير (Yadin 1:184-87). بشكل مشابه، في استعراضه للتاريخ من ثورة المكابيين إلى تأسيس المملكة المسيانية المستقبلية، يصف أخنوخ الأول الانتقال من الهيكل القديم في ذلك الوقت إلى هيكل جديد "أعظم وأفخم من الهيكل الأول" (1 En 90:28-29; Charlesworth 1:71؛ قا؛ أيضًا الإشارة الشاملة لليوبيل في Yadin 1:183-84).

بحسب Yadin، آمنت الفرقة بأن هذا الهيكل الأخير والأبدي سوف يؤسس نهائيًا كمكان الذبائح، لكن هذا موضوع حوار كبير (انظر Yadin 1:186-87 والمحاضرات المدرجة هناك). رأى آخرون "أنه لم تتكهن الفرقة فقط أنه لا تقدَّم ذبائح في الهيكل الاسخاتولوجي، لكن أنهم حتى لم يتصوروا الهيكل كبناء مادي—"المجتمع" نفسه سيعيّنه... الذبائح التي ستقدم هي روحية، بالتالي تشير بالتأكيد إلى طريقة الحياة والالتزام بوصايا الشريعة" (ibid., 1:186). بالطبع هذا يقود إلى تأمل العلاقة بين أعضاء الطائفة والكنيسة المسيحية الأولى مع تعليمها عن ذبيحة المسيح كالذبيحة النهائية المنطوقة، والبديل حفظ الناموس روحيًا، أخلاقيًا وعلاقاتيًا للتطبيق اللفظي لأسلوب ذبائح ع. ق (انظر رو١٢:١؛ عب١٣:١٥-١٦). رؤية Yadin هي التالي "كتبت المخطوطات في وقت عندما الطائفة تجاوزت عن عبادة الهيكل، قد طورت طريقة بديلة للحياة والعبادة في مكان الهيكل الديني حتى نهاية الأيام. في هذه الفترة كانت تعاليم الطائفة مستعملة تأثيرهم العظيم على المسيحية الأولى" (Yadin 1:186; cf. also 401-2).

لا يمكننا التعامل مع كل تفاصيل هذه الدارسة هنا، لكن يمكن استخراج بعض الملاحظات. حتى الوعد الذي جعلته طوائف قمران دلالة ارتباط وتأثير عميق، يسوع، يوحنا المعمدان، و/ أو مصادر مهمة للكنيسة الأولى كلها فتحت مناقشات جادّة. بدون شك، بعض الأفكار المميزة نسبيًا الموجودة في قمران ظهرت أيضًا في ع.ج والكنيسة الأولى. مع ذلك، بدلاً من الارتباط المباشر المفترض، يمكن التأكيد بسهولة أن المسار الخاص من نظام هيكل ع. ق إلى مجتمعات الإيمان في قمران والكنيسة الأولى، يقود بشكل طبيعي إلى تبادلها لكن تطور مستقل لطرق مجازية مشابهة للتعامل مع متطلبات الذبائح في الهيكل وربما حتى الطبيعة الأصلية للهيكل المستقبلي نفسه (يعني، سواء أكان مادي أو جماعي؛ انظر ١كو٣:١٦-١٧ والدراسة أعلى).

٢. وردت מִקְדָּשׁ، مقدس، حوالي ١٦مرة، في ما بقي من أدب قمران. نطح. تقدم لائحة بأولئك الذين يخدمون في المقدس يوميًا للأعياد خلال السنة (نطح. 2:1-3; Vermes, 106)، وادّعت أن الكهنة قد فصلوا ثياب المعركة التي لم يرتدوها أبدًا في المقدس (نطح. 7:11; Vermes, 112).

دليل التأديب افتتح مع إعلان أنه بسبب شر إِسْرَائِيل "حجب الله وجهه عن إِسْرَائِيل ومقدسه" (وثص. 1:3; Vermes, 83). يمكن أن يدنّس المقدس بسبب عدم اعتبار الفرق بين ما هو طاهر ونجس (وثص. 5:6; Vermes, 86؛

قا؛ لا ١٠:١٠)، إيضًا، كان من المهم عدم وجود علاقات جنسية في مدينة أورُشَلِيم بالتالي ممكن أن لا تتدنس المدينة والمقدس (وثص. 2-12:1; Vermes, 96). أخيرًا، دليل التأديب يضع سوء معاملة الهيكل على نفس المستوى من الشرور الأدبية الكبرى عندما يصنفها "شباك الشيطان" كالزنى، الغنى، و"تدنيس الهيكل" (وثص. 4:18; Vermes, 86)

ع. ج ١. تستخدم سب. بشكل رئيسي كلمات ي. تترجم عبر. מִקְדָּשׁ، مقدس: ἅγιος (مكان مقدس، ٤٤مرة) وἁγίασμα (مقدس، ٢٢مرة)، كل منهما من الجذر الأساسي بمعنى مقدس، مكرس (انظر TDNT 1:89، ولاحظ العلاقة باللاتينية *sanctus*؛ قا؛ عبر. קֹדֶשׁ). لا ترد ἁγίασμα في ع. ج (BAGD, 9) لكن المعنى الأصلي من ἅγιος (حوالي ٢٣٠مرة في ع.ج) هي مقدس (TDNT 1:88)، وتستخدم رسالة العبرانيين ٩مرات بذلك المعنى (انظر أسفل). إضافة إلى أنها ترد ٣مرات كصفة للهيكل بأنه "المكان المقدس" في إسْرَائِيل (مت٢٤:١٥؛ أع٦:١٣؛ ٢١:٢٨). الكلمات ي. ναός هيكل، وοἶκος بيت، تشير إلى المقدس المبني ضمن تجمّع المسكن في مت٢٣:٣٣ ولو١١:٥١، على التوالي، لكن هذه الكلمات الأخيرة نفسها لا تعني بالتحديد مقدس.

٢. بالتأكيد، معظم كتّاب ع.ج كانوا على علم ودراية بمجمّع المسكن في أورُشَلِيم، لكن كاتب العبرانيّين طوّر الفكر اللاهوتي عن المقدس في ع. ج (استخدام الكلمات ي. ἅγιος مقدس، وكلمة σκηνή، خيمة الاجتماع، جنبًا إلى جنب؛ لأجل الكلمة عبر. المكافئة للكلمة الأخيرة حسب سب. انظر מִשְׁכָּן [#٥٤٣٨]). بدأ بـ "المسكن السماوي" (عب٨:٢) كنموذج أو مثال (٨:٥؛ انظر خر٢٥:٤٠؛ قا؛ ٢٥:٨)، منه "الأرضي" و"المسكن صنع يد إنسان" (عب٩:١، ٢٤) كان فقط "نسخة" (٩:٢٣-٢٤). كما ناقشنا أعلى، في ع.ق المسكن الأرضي كان خيمة الاجتماع أو البناء الذي تدعى فيه الغرفة الخارجية "المكان المقدس" (٩:٢؛ قا؛ ١٣:١١)، مفصولة بحجاب عن الغرفة الداخلية المدعوة "قدس الأقداس" (٩:٣)، التي يمكن لرئيس الكهنة فقط أن يدخلها، ومرة في السنة فقط (٩:٧؛ قا؛ لا١٦). يسوع دخل قدس الأقداس في المسكن السماوي لأجلنا (عب٩:٢٥؛ قا؛ ٨:١-٥) عندما أسلَم جسده كفّارة (هذا يعني، حجاب جسده، ١٠:٢٠) كأنه رئيس كهنتنا مرة واحدة ولأجل الجميع (٩:٢٤-٢٥). إنها بهذا المعنى، في الواقع، تقودنا إلى المسكن السماوي وبالتالي حضور الله الدائم (١٠:١٩؛ قا؛ ٤:١٤-١٦).

خيمة الإجتماع، مسكن، هيكل: ← אֹהֶל [*'ōhel*] (مسكن، سكاني الخيام، #١٨٥)؛ ← דְּבִיר ¹ [*d^ebîr* ¹] (مكان الأقدس، #١٨٠٨)؛ ← מוֹעֵד ⁻ [*mô'ēd* ⁻] (مكان الإجتماع، جماعة، خيمة الإجتماع، #٤٥٩٥ب)؛ ← קֹדֶשׁ [*miqdāš*] מִ (قدس، #٥٢١٩)؛ ← מִשְׁכָּן [*miškān*] (قدس، #٥٤٣٨)؛ ← פָּרֹכֶת [*pārōket*] (الحجاب أمام قدس الأقداس، #٧٢٦٧)؛ ← סֻכָּה [*sukkâ*] (خيمة الإجتماع، خيمة، كوخ، ملجأ، #٦١٠٩)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:781-98; *TDNT* 1:88-115; 3:230-47; 4:880-90; *TWAT* 6:1180-1204; Y. Aharoni, "The Solomonic Temple, the Tabernacle and the Arad Sanctuary," *Orient and Occident*, 1973; G. D. Alles, "Sanctuary," *ER* 13, 1987, 59-60; G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 1987; R. E. Averbeck, "A Preliminary Study of Ritual and Structure in the Cylinders of Gudea," Ph.D. Dissertation, Dropsie College, Annenberg Research Institute, 1987; J. Blenkinsopp, "Temple and Society in Achaemenid Judah," *Second Temple Studies*, JSOTSup 117, 1991, 22-53; Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, 2 vols., 1980; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., 1983 and 1985; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the OT*, 1972, 131-41; idem, "The Temple in the Ugaritic Myth of Baal," *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the Founding of the ASOR (1900-1975)*, 1979, 137-45; K. W. Clark, "Worship in the Jerusalem Temple After A.D. 70," *NTS* 6, 1959-1960, 269-80; R. E. Clements, *God and Temple*, 1965; D. J. A. Clines, "Haggai's Temple, Constructed, Deconstructed and Reconstructed," *SJOT* 7, 1993, 51-77; R. A. Cole, *Exodus*, 1973; S. G. Cole, "Temples and Sanctuaries: Greco-Roman Temples," *ABD*, 1992, 6:380-82; W. G. Dever, "Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archeological Systematics," *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 1983, 571-87; idem, "Temples and Sanctuaries: Syria-Palestine," *ABD*, 1992, 6:376-80; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; D. N. Freedman, "Temple Without Hands," *Temples and High Places in Biblical Times*, 1981, 21-30; V. Fritz, "Temple Architecture: What Can Archaeology Tell Us About Solomon's Temple?" *BARev* 13:4, July-August, 1987, 38-49; M. Greenberg, "The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration," *Int* 38, 1984, 181-208; M. Haran, "The Law-Code of Ezekiel XL-XL VIII and Its Relation to the Priestly School," *HUCA* 50, 1979, 45-71; idem, "Temple and Community in Ancient Israel," *Temple in Society*, 1988, 17-25; idem, *Temples and Temple-*

Service in Ancient Israel, 1985, 13-57, 149-204; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; V. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House*, JSOTSup 115, 1992; idem, "Inside Solomon's Temple," *BibRev* 10:2, April, 1994, 24-37, 50; idem, "The Priestly Account of Building the Tabernacle," *JAOS* 105, 1985, 21-30; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCBC, 1971; S. Japhet, "The Temple in the Restoration Period: Reality and Ideology," *USQR* 44, 1990, 195-251; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992, 89-114; J. D. Levenson, "From Temple to Synagogue: 1 Kings 8," *Traditions in Transformation*, 1981, 143-66; idem, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10, 1976; idem, "The Temple and the World," *JR* 64, 1984, 275-98; B. Levine, "Biblical Temple," *ER*, 1987, 2:202-17; J. McCaffrey, *The House With Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14,2-3*, 1988; C. Meyers, "David As Temple Builder," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 357-76; idem, "Jachin and Boaz in Religious and Political Perspective," *CBQ* 45, 1983, 167-78; idem, "Temple, Jerusalem," *ABD*, 1992, 6:350-69; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991; M. J. Mulder, "Solomon's Temple and YHWH's Exclusivity," *New Avenues in the Study of the Old Testament*, *OTS* 25, 1989, 49-62; S. Niditch, "Ezekiel 40-48 in a Visionary Context," *CBQ* 48, 1986, 208-24; M. Noth, *Exodus*, OTL, 1962; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT, 1986; D. L. Petersen, "The Temple in Persian Period Prophetic Texts," *Second Temple Studies*, JSOTSup 117, 1991, 125-44; J. F. Robertson, "Temples and Sanctuaries: Mesopotamia," *ABD*, 1992, 6:372-76; D. G. Schley, *Shiloh*, JSOTSup 63, 1989; Y. Shiloh, "Iron Age Sanctuaries and Cult Elements in Palestine," *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the Founding of the ASOR (1900-1975)*, 1979, 147-57; S. Talmon, "The 'Comparative Method' in Biblical Interpretation—Principles and Problems," *SVT* 29, 1978, 320-56; R. S. Tomback, *A Comparative Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978; H. H. Turner, *From Temple to Meeting House*, Religion and Society 16, 1979; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; W. A. Ward, "Temples and Sanctuaries: Egypt," *ABD*, 1992, 6:369-72; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٥٢٢٠ (מַקְהֵל [*maqhel*]، تجمّع)، #٧٧٣٥

٥٢٢٣ (מִקְוֶה [*miqweh* [1]]، أمل)، #٧٧٤٧

5224 מִקְוֶה

מִקְוֶה [*miqweh* [2]]، اسم. مُجْتَمَعُ المِيَاهِ (#٥٢٢٤)؛ מִקְוָה [*miqwâ*]، اسم. خزان، بركة (إش٢٢:١١) (#٥٢٢٥)؛ > קָוָה [*qawâ* [2]]، جمع (#٧٧٤٨).

ع. ق ١. ترد الكلمة מִקְוָה فقط في إش٢٢:١١، إشارة إلى بركة صنع الإنسان لجمع المياه في أوقات الحصار. أصبحت البركة أساسًا لأمان الإنسان وثقته بدلاً من أو ترياق ضد الثقة بالرب.

٢. تشير الكلمة מִקְוֶה بكثرة إلى تجميع المياه، ترد دائمًا مع كلمات أخرى تحددها بوضوح أكثر (تك١:١٠؛ خر٧:١٩؛ لا١١:٣٦).

ب. ت في مشن.. تشير الكلمة מִקְוֶה إلى بركة اغتسال طقسي للتنقية (Mikvaoth I 7; Yoma VIII 9).

صهريج، بئر، بركة، خزّان: ← בְּאֵר [1] [*b*[e]*'ēr* [1]] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [*bôr*] (صهريج، بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [*b*[e]*rēkâ*] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [*gēb* [1]] (صهريج، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [*mîkāl*] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [*miqweh* [2]] (تراكم المياه، #٥٢٢٤).

سبيل مياه، ينبوع: ← מַבָּךְ [*mabbāk*] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [*ma'yān*] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [*māqôr*] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [*nb'*] (خرير، #٥٥٨٠).

براين إي . بير *Bryan E. Beyer*

٥٢٢٥ (מִקְוָה [*miqwâ*]، خزان، بركة)، #٥٢٢٤

٥٢٢٦ (מָקוֹם [*maqôm*]، مكان، مدينة، موقع، مكان مقدس)، #٧٧٥٦

5227 מָקוֹר

מָקוֹר [*māqôr*]، اسم. ينبوع، نبع (#٥٢٢٧)؛ > קוּר [*qûr* [1]]، يثقب، ينقب (#٧٧٦٩).

ش. أ. ق ترد الكلمة بشكل معروف في أوغا. بكلمة *qr* (75:II:61; 1 Aqht 151, 152)، لكن مرات قليلة بكلمة *mqr* (Krt 216-217). في الأدب الربّاني غالبًا تشير الكلمة إلى الرحم، "ينبوع" أو مصدر الطمث (Nidd. 65b,66a).

ع. ق ١. يرد المعنى اللفظي في مكانين (إر٥١:٣٦؛ هو١٣:١٥).

٢. التعبير "ينبوع الحياة" يرد بشكل معروف في الأدب الحكمي. يصف محبة وأمانة الله (مز٣٦:٩)، فم الصدّيق

(أم١٠:١١)، شريعة الحكيم (١٤:١٣)، خوف الرب (٢٧:١٤)، والفهم (٢٢:١٦).

٣. في عددين تشير מָקוֹר إلى نزف المرأة أو مصدر الدم، إما من الولادة (لا٧:١٢) أو من الطمث (١٨:٢٠).

٤. استخدامات رمزية أخرى "ينبوع دموع" (إر٩:١)، الرب ينبوع شعبه (مز٢٦:٦٨؛ إر١٣:٢؛ ١٣:١٧)، وينبوعًا كأداة تنقية لبيت داود (زك١:١٣).

سبيل مياه، ينبوع: ← מַבָּךְ [mabbāk] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [ma'yān] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [māqôr] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [nb'] (خرير، #٥٥٨٠).

صهريج، بئر، بركة، خزّان: ← ¹ בְּאֵר [b^e'ēr ¹] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [bôr] (صهريج، بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [b^erēkâ] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [gēb ¹] (صهريج، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [mîkāl] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [miqweh²] (تراكم المياه، #٥٢٢٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:356; 4:1055-56; *TWOT* 2:663, 794-95.

براين إي. بير *Bryan E. Beyer*

٥٢٢٨ (מִקָּח [miqqah]، استلام)، #٤٣٧٤

٥٢٢٩ (מַקָּחוֹת [maqqahôt]، بضائع تجارية)، #٤٣٧٤

٥٢٣٠ (מִקְטָר [miqtar]، بخور مشتعل)، #٧٧٨٧

٥٢٣١ (מֻקְטָר [muqtar]، بخور)، #٧٧٨٧

٥٢٣٣ (מִקְטֶרֶת [miqteret]، بخور محرق)، #٧٧٨٧

5234 מַקֵּל

מַקֵּל [maqqel]، عود، غصن، عكاز (#٥٢٣٤).

ع. ق الاسم מַקֵּל (١٨مرة) يختلف عن שֵׁבֶט و מַטֶּה بأنه مع מַקֵּל يشار عادة إلى عدم وجود قوة (انظر، إر١٧:٤٨)، لكن ربما سلاح (١صم٤٠:١٧، ٤٣؛ حز٩:٣٩). الاسم يشير إلى عصا السير المعروفة (تك٢٠:٣٢؛ خر١١:١٢)، مقود ركوب الخيل (عد٢٧:٢٢)، شجيرات (تك٣٧:٣٠-٣٩، ٤١؛ إر١١:١)، عصا المشعوذ (هو١٢:٤)، عكاز الراعي (زك:١١، ١٠، ١٤).

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [ḥōṭer] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [môṭâ] (نير، القطب المحمول، #٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה [maṭṭeh] (عصا، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [maqqēl] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [šēbeṭ] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

ديفيد إم. فوتس *David M. Fouts*

5236 מִקְלָט

מִקְלָט [miqlāṭ]، ملجأ، مأوى (#٥٢٣٦).

ع. ق ربما يشتق الاسم من الجذر קלט، يسحب داخلاً. الجذر קלט ليس له مشابهات لفظية. ترد الكلمة ٢٠مرة في ع. ق، دائمًا تترافق مع مدن الملجأ. تترجمها NIV "ملجأ" سبعة عشرة مرة من أصل عشرين شاهدًا. *TWOT* (2:799) تميّز بدقة מִקְלָט عن מַחְסֶה، ملجأ (#٤٧٢٦؛ ملجأ للناس أو الحيوانات)، מָנוֹס، مكان للهروب (#٤٩٦٠؛ أفق يهرب إليه المرء أو يفرّ)، מִשְׂגָּב، موضع مرتفع (#٥٣٦٩)، מָעוֹז، مكان للأمان (#٥٠٥٧أ).

كانت مدن الملجأ جزء من التشريع الموسوي (عد٦:٣٥-٣٢؛ يش١٣:٢١-٣٨؛ قا؛ تث١:١٩-١٣)، تشكل بناءً فريدًا في العالم القديم. توضّعت هذه المدن الست بشكل ثلاث مدن على كل جانب من جانبي نهر الإِردن: قادش في الجليل، شكيم في أفرايم، حبرون في يَهُوذَا، باصر (أو بصرى) في رأوبين، راموت جلعاد في جاد، جولان في باشان منسى (يش٧:٢٠-٨). هذه المدن كانت مأوى للذين أدينوا بجريمة القتل غير المتعمّد، بالتالي تؤمن مهرب كي لا يصل إليه "ولي الدم" (גֹּאֵל הַדָּם)، أقرب رجل من أنسباء الضحية الذي عليه مسؤولية الثأر لموت قريبه. يقف اللاجئ للمحاكمة أمام شيوخ المدينة عند بوابتها ويُقبل أو يُرفض في المأوى استنادًا لمؤهلات الشهادة والدليل الخاص بالموضوع. في حال قبوله في الملجأ كان على اللاجئ أن يسكن داخل مدينة الملجأ إلى أن يموت الكاهن العظيم. في هذا الوقت، يُسمح للاجئ أن يعود إلى دياره وعائلته دون خوف من انتقام الثأر. الرحيل المبكر من مدينة الملجأ يعني فقدان الحماية الشرعية من تهديد العقوبة على يد القريب الذي يريد الثأر. يضاف لذلك، أنه لا يوجد رشوة أو فدية تقدَّم لتحرير اللاجئ (جزاء: علم اللاهوت)

تُظهر مدن الملجأ تطورًا هامًا في الفكر التشريعي عبر. والتطبيق بحيث يمكن التمييز بين القاتل عن عمد والذي يقتل خطأ عن غير قصد، من حيث الدافع والعقاب. من ناحية لاهوتية، تُظهر مدن الملجأ رحمة الله العملية في إيقاف حلقة الثأر الدموي الشائعة في المجتمعات القديمة. علاوة على ذلك، الفرض الإلزامي بموت الكاهن العظيم يُعتبر بمثابة حماية للقاتل ولكن من ناحية أخرى طريقة يقدم بها الله أساس بحسب علم دراسة رموز ع. ق لفهم

مبدأ الموت النيابي الذي سيتم أخيرًا في موت يسوع المسيح (عب١٠:١٠). (أخلاقيات: علم اللاهوت)

ملجأ، مهرب: ← חסה [ḥsh] (بحث عن ملجأ، #٢٨٧٩)؛ ← מְלוּנָה [melûnâ] (مكان مأوى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [mānôs] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (ملجأ، مأوى، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [ʿwz] (يتخذ ملجأ، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [plṭ] (يحفظ، يحمي، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، ينجو، #٨٥٧٢).

إخفاء: ← חבא [ḥbʾ] (يخفي، يستر، #٢٤٦١)؛ ← חבה [ḥbh] (يخفي، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [ḥāgû] (ملجأ، شق، #٢٥١١)؛ ← חפף [ḥpp] (ستر، حماية، #٢٩١٠)؛ ← טמן [ṭmn] (يخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [khd] (مخفي، يختفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [knp] (يخفي نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [sōk] (ملجأ، حماية، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [str] (يخفي، سر مكتوم، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [ʿlm] (أشياء مخفية، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [ṣpn] (يخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [śpn] (يستر، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ABD 5:657-58; *ISBE* 4:66-67; *TWOT* 2:799-800; R. DeVaux, *AncIsr*, 1965, 1:160-63.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٥٢٣٧ (מִקְלַעַת [miqlaʿat]، تقطيع)، #٧٨٤٤

5238 מִקְנֶה

מִקְנֶה [miqneh]، مواشي، ممتلكات (#٥٢٣٨)؛ מִקְנָה [miqnâ]، اسم. شراء (#٥٢٣٩)؛ קִנְיָן [qinyan]، اسم. شيء يُشترى أو يُكتسب، شيء مكتسب (#٧٨٧١)؛ < קָנָה [qanâ¹]، يشتري، يكسب (#٧٨٦٤).

ش. أ. ق الجذر عبر.. קָנָה، يأخذ، يكسب، يتسوّق، لها تلازم واضح بشدة في اللغات السامية الأخرى، مثال فينيقية. (qny)، أشور. (qanû)، أرم. (קנא). بارتباط مع أشكال الفعل هناك أسماء متنوعة تعني الأشياء التي تم شراؤها أو اكتسابها، وبالتالي، أصبحت مُلكًا لشخص ما.

ع. ق ١. حوالي ٧٦مرة يرد الاسم מִקְנֶה، عمومًا كل الشواهد تدل على مواشي الخدمة ـسرب من الماشية وقطيع من الغنم والماعز. الاستثناء الوحيد يرد في تك٤٩:٣٢ (מִקְנֵההַשָּׂדֶה)، لكن هذه القراءة غامضة وربما مشوهة (قا؛ لا٢٧:٢٢، מִקְנָה أفضل من קָנָה מִ). امتلاك الماشية الكثيرة كانت دليلاً أساسيًا على الغنى، خصوصًا في فترة الآباء الأوائل (تك١٣:٢، ٧؛ ٢٦:١٤) لكن أيضًا خلال فترة الملوك (٢أخ٢٦:١٠). عندما عاقب الله المصريين، ضرب مواشيهم، بينما استبقى على مواشي الإسْرَائِيليين (خر٩:٣-٧).

٢. أعضاء عائلة إبراهيم المبتاعين كخدم وعبيج مشار إليهم في تك١٧:١٢، ١٣، ٢٣، ٢٧ מִקְנָה. كذلك، في ٢٥:١٦؛ ٢٧:٢٢ تشير الكلمة إلى الحقول التي تمّ شراؤها. بشكل مشابه، إر٣٢:١١-١٦ يتحدث بتكرار في معنى شرعي وتقني عن أعمال الشراء التي تمت بخصوص الأرض التي اشتراها إرميا من ابن عمه حنمئيل في عناثوث. في تك٢٣:١٨ تشير إلى حقل وكهف مكفيلة الذي اشتراه إبراهيم من الحثيين ليجعله مدفنًا. بالنتيجة، كل الورود لهذا الاسم في ع. ق يشير إلى شراء إما عبيد أو حقول.

٣. تستخدم الكلمة קִנְיָן مرارًا في توازي مع ماشية، يبدو أنها تدل على الممتلكات بالإضافة إلى أسراب الماشية (قا؛ تك٣١:١٨؛ ٣٤:٢٣؛ ٣٦:٦؛ يش١٤:٤؛ حز٣٨:١٢، ١٣). حسب دراسة المصطلحات الفنية الشرعية في لا٢٢:١١ تشير الكلمة إلى امتلاك العبيد.

في بعض المواضع التي ترد فيها الكلمة، يظهر المعنى عام أكثر؛ مز١٠٤:٢٤ يتحدث عن الأرض بأنها كلها مُلك لله؛ مز١٠٥:٢١ يصف تحكّم يوسف بكل ممتلكات الملك. أم٤:٧، يقدم نصيحة للقارئ أن يقتني الحكمة حتى ولو كانت الكلفة كل ممتلكاته.

٤. كلمات أخرى عن الملكية والممتلكات. بالإضافة لما سبق من كلمات تشير إلى ملكية أو ممتلكات في ع. ق، هناك كلمات أخرى ذات دلالة أقل. الاسم المؤنث. מוֹרָשָׁה (ممتلكات، #٤٦٢٧؛ قا؛ الفعل יָרַשׁ) تشير إلى أرض الموعد كملكية لبني إسْرَائِيل (خر٦:٨) ونفس الكلمة تستخدم في إشارة إلى شريعة الله (تث٣٣:٤). حز١١:١٥؛ ٣٣:٢٤ تتحدث عن الأرض التي أخذوها من الأمم الأخرى والمعطاة لإسْرَائِيل مُلكًا لهم. لكن حز٢٥:٤، ١٠ يتحدث بالعكس بأنَ إسْرَائِيل وموآب سيُعطوا لشعب من الشرق ملكًا لهم (قا؛ ٣٦:٢، ٣، ٥؛ انظر أيضًا النظير المذكر في إش١٤:٢٣؛ عو١٧؛ أي١٧:١١).

الاسم. מִנְלָ (ملكية، ممتلكات، #٤٩٥٨)، يرد فقط في أي١٥:٢٩، يمكن مقارنته مع أرم. מְנָל، بمعنى "ممتلكات".

كلمة أخرى مشابهة لفظًا תְּשׂוּמָה (#٩٥٨٢)، ربما تُعتبر لفظ مشتق من الجذر שׂוּם، يضع، مكان. في لا٦:٢ تشير إلى شيء ما يوضع أو موضوع في عناية شخص آخر، بالتالي سيكون مؤقتًا من ممتلكات شخص آخر. لمزيد من الدراسة انظر J. Milgrom, (*Leviticus*, AB, 1991, 335).

٥. خلاصة. الكلمات بمعنى ممتلكات (אֲחֻזָּה، ملكية؛ בַּעַל، مبارك، مسيطر؛ נָחַל، يرث، מִקְנֶה، مواشي، ملكية؛ רְכוּשׁ، ملكية، بضائع، وآخرين.) فيها مدى متنوع من الأهمية اللاهوتية في فهمنا لأخلاقيات ع.ق حول الامتلاك وحقوق الملكية. حسب علم دراسة المصطلحات في ع. ق هناك كلمات أخرى قد تكون أكثر توافقًا أو تشير بقوة إلى الارتباط اللاهوتي بين وعد الله لشبعه بتوفير الاحتياج وإمتلاك الأرض أو الملكية. مثلاً، נַחֲלָה، تعبّر عن الشيء الذي يُشترى أو يُمتلك أو يورثه الشعب، غالبًا فيها مفهوم لاهوتي قوي عن تزويد يهوه لشبعه طالما يطيعونه ويهتمون بتحقيق إرادته.

بشكل مشابه، يُدعى الشعب، عندما يكون أمينًا نحو عهد يهوه، بأنه ملكه الخاص (סְגֻלָּה # ٦٠٣٥). بالتالي، من ناحية ممكن إدراك أن الكلمات المناقشة في أعلى المقالة هي لاهوتيًا طبيعية أكثر من كونها مصطلحات فنية مثل נָחַל أو סְגֻלָּה. ومن ناحية أخرى، المحتوى اللاهوتي لهذه الكلمات غالبًا ضمنية إن لم تكن ظاهرة، وفي النص الأوسع في ع.ق يعلن أن يهوه هو السيد الرب (يعني، السيد، المالك)، يوجد إشارة بسيطة إلى أن كل الممتلكات، سواء كانت أرض أو مادة ما، هي أبدًا ملك لله.

واحدة من الأفكار السائدة خلال فترى تاريخ ع. ق هي الأرض. تحديدًا أرض الإمم، التي اعتُبرت أولاً مستعمرة، مغسولة بالطوفان، موعود بها ومحققة لكلام الآباء، وقصصهم عن امتلاك وغزو كنعان، بعد السبي والرجوع النهائي—كل هذه الكلمات أكدت على إدراك أن علاقة إسْرَائِيل بيهوه في ع.ق متجذرة بشدة بالأرض. أهمية الأرض تنعكس في إشارات من كلمات تصف ممتلكاتها. يؤرخ ع.ق سلاسل من العهود التي كان من الصعب فيها صياغة أي مفهوم حول علاقة إسْرَائِيل بالله بعيدًا عن سياق الأرض كأعظم مقوّم أساسي ورئيسي لتقديم يهوه المساعدة والبركة.

لا٢٥:٢٣ "والأرض لا تباع بتة لأن لي الأرض وأنتم غرباء ونزلاء عندي." غير معروف لأية درجة كان هذا الشرط عاملاً في إسْرَائِيل. أيًا كان، من الواضح تحديد المنظور الأعلى التي كان على الإسْرَائِيليين أن يظهروا ملكيتهم للأرض. كذلك، أيًا كانت الممتلكات الأخرى لكنها معهودة إلى عناية ذلك الوحيد الذي هو رب الكل.

ب. ت في تلك النصوص حيث تشير إلى امتلاك أرض إسْرَائِيل، تترجم سب. κατάσχεσις ("ممتلكات، تؤخذ ملكًا")، التي تُستخدم أيضًا لترجمة عدة كلمات أخرى، مشتقة من יָרַשׁ وנָחַל. علامة الزواج في قمران هي مسألة مناقشة مستمرة (VanderKam, 90-91). في قمران كان هناك تأكيد قوي على مشاركة الممتلكات، لكن بعض الشروط كانت معمولة للملكية الخاصة (VanderKam, 82-84, 172-73).

ع. ج نظرة ع. ج للغنى والممتلكات المادية عادة نقدية أكثر مما هي في ع. ق، ع. ق وخصوصًا الأدب الحكمي يتضمن نصوص تحذر من الاهتمام الشديد بالممتلكات الأرضية (قا؛ أم١١:٢٨؛ ١٨:١٠-١٢؛ ٢٨:١١؛ ٣٠:٨-٩؛ جا٥:١٢). وأن الملكية والممتلكات تُصوَّر عادة بأنها نتيجة لبركة الله. على العكس في ع. ج أصبح الأعظم هو التركيز على الممتلكات والميراث الذي ليس من هذه الأرض. يخبر يسوع الشاب الغني أن يبيع ممتلكاته عندما طلب ملكوت الله (مت١٩:٢١؛ مر١٠:٢١؛ لو١٨:٢١). ويتعلم المسيحيون عامةً أن يكنزوا كنوزهم في السماء أفضل من الأرض (لو١٢:١٣-٣٤).

ممتلكات، ملكية: ← אֲחֻזָּה [*ʾăḥuzzâ*] (ممتلكات، #٢٩٩)؛ ← בעל [*bʿl*] (يتزوج، يستولي على، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← מִקְנֶה [*miqneh*] (مواشي، ممتلكات، #٥٢٣٨)؛ ← רָכַשׁ [*rākaš*] (يكتسب ممتلكات، #٨٢٢٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:829-47; *TWOT* 2:803-4; J. A. Dearman, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*, 1988; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, 1983, 209-12; J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, 1994.

وليام تي. كوبمانس *William T. Koopmans*

٥٢٣٩ (מִקְנָה [*miqnâ*]، شراء)، #٥٢٣٨
٥٢٤١ (מִקְסָם [*miqsam*]، منحة حكيم)، #٧٨٧٦
٥٢٤٣ (מִקְצוֹעַ [*miqsôaʿ*]، زاوية)، #٧٩١٠

5244 מַקְצֻעָה

מַקְצֻעָה [*maqṣuʿâ*]، اسم. سكين تقطيع (#٥٢٤٤)؛ < קצע [*qṣʿ*]، قَل. كشط (# ٧٩٠٩).

ش. أ. ق الاسم غير موثّق. الجذر (קָצַע) غير موثّق خارج عبر؛ لكن اللفظة المتجانسة קָצַע، يقطع، التي تفترضها المراجع بعد الكتابات المقدسة ربما لها علاقة بكلمة קְצַע، الموثّقة في أرم. قَلْ قطعَ؛ عرب. فعل. فصلَ.

ع. ق يشير الاسم إلى سكين تقطيع. ترد ١. מַקְצֻעָה، سكين يستخدم لصناعة الوثن من خشب الأرز (إش٤٤:١٣).

ب. ت في الأدب الربّاني تشير מַקְצֻעָה إلى أداة تستخدم لتقطيع كعكة التين (انظر Sabb. 123b) وبالتالي بالرغم من اشتقاقها، تشير إلى أداة تقطيع أكثر من أداة كشط.

سكين، موس، إزميل: ← גַּרְזֶן [garzen] (يقطع، إزميل، #١٧٤٩)؛ ← מַאֲכֶלֶת [ma'ᵃkelet] (سكين الجزّار، #٤٤٠٨)؛ ← מַעֲצָד [maᵃṣād] (منجل، إزميل، #٥١٠٨)؛ ← מַקְצֻעָה [maqṣu'â] (سكين تقطيع، #٥٢٤٤)؛ ← שַׂכִּין [śakkîn] (سكين، #٨٥٠١)؛ ← תַּעַר [ta'ar] (موس، سكين جيب، #٩٥٠٩).

البيبلوجرافيا

IDB 3:42, 711; *NIDBA*, 281; C. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, 1956, 164.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

5245	מָקַק

מָקַק [maqaq]، نِفْعَل. فسد، تعفّن، اضمحلّ؛ هِفْعِيل. يسبب تعفن (#٥٢٤٥)؛ מַק [maq] اسم. رائحة فساد (#٥٢١٥).

ش. أ. ق هذا الجذر غير موثّق خارج ك.م.ع في السامية القديمة.

ع. ق ١. يرد الفعل מָקַק ١٠مرات في مس. ثلاثة منها في زك١٤:١٢، حيث تصف الدمار الإلهي النهائي لأعداء أورُشَلِيم؛ أجسامهم ستتعفن في المكان، عيونهم في تجاويفها، ألسنتهم في أفواههم. زك١٤:١٢ يرد فيها الفعل مرة מָקַק هِفْعِيل. هذا المصدر المطلق. مكيف بدقة لفساد سريع للضربة والسرعة التي سيتم فيها هذا الفساد (GKC 113 ee, ff). ثلاثة أخرى ترد في حزقيال (٤:١٧؛ ٢٤:٢٣؛ ٣٣:١٠)؛ تظهر كصورة مفضلة يستخدمها النبي لوصف تأديب الشعب "تعفنوا في خطاياهم" يوجد هذا التعبير في لا٢٦:٣٩ (مرتين) لوصف عقاب كسر العهد. في مز٣٨:٥ المرض بسبب الخطية موصوف على أنه كإنتان الجروح. في إش٣٤:٤ מָקַק تصف دمار السموات، موازي مع تشبيههم بالفساد مثل الورق.

٢. يرد الاسم מַק في إش٣:٢٤ لوصف كيف سيصبح لنساء أورُشَلِيم رائحة فساد بدلاً من رائحة الطيب، وفي ٥:٢٤ الجذر المتعفّن واحدة من صور النباتات الميتة المستخدمة لتصوير قضاء الله لإِسْرَائِيل.

٣. من الملاحظ أن كل ورود هذا الجذر في ع.ق هي استخدامات مجازية لوصف آثار الخطية. هذه الآثار أمراض جسدية، سواء كانت اختبارات حرفية أو صور عن فقدان الحياة والوجود. يقدم زكريا صورة دقيقة عن الكارثة أو الوباء في حماوة الصراع (قا؛ حز٣٨:٢٢-٢٣). مثل الوصف التصويري للدينونة المجسّد في الكتابات الرؤوية (قا؛ رؤ١٩:١٧-١٨)؛ يظهر زك٩-١٤ كانتقال من الكتابات النبوية التي تفسر الأحداث الأرضية إلى الكتابات الرؤوية التي تصوّر عمل الله أنه سيتم في الحياة الجديدة خارج نطاق معرفة الإنسان. يعتقد Hanson أنه في الأدب من زك١٤:١٢-١٤ تتبؤ على لعنة العهد التي فيها سوف يضمحل أعداء يهوه (Hanson, 372-73). فكرة اللعنة ضد الشرير (تث٢٨:٢٠-٢٢) لها صفة العمومية؛ القضاء الإلهي ليس فقط من خلال قوة بشرية ضد عدو محدد، لكن أعمال الحرب الإلهية تبث الرعب ضد كل أعدائه (Hanson, 383-84)، التي من خلالها يتم إطلاق وتغيير الخليقة.

ب. ت يرد الفعل מָקַק في عبر. المتأخرة وأرم.، حيث ربما تعني يصبح ضعيفاً أو متعفناً. أيضًا تأخذ معنى إضافي من العطس. تستخدم في تر. ٢مل٤:٣٥ الكلمة عبر. זָרַר (عطس). أيضًا الفعل مستخدم في مند.

فساد، نتانة: ← מָקַק [māqaq] (فسد، تعفّن، اضمحلّ، #٥٢٤٥)؛ ← מָשׂוֹשׂ² [māśôś²] (شيء فاسد، #٥٣٧٦)؛ ← רָמַם¹ [rāmam¹] (فسد، مليء بالدود، #٨٢٤٩)؛ ← רָקַב [rāqab] (فسد، أكله الدود، #٨٣٧٢).

البيبلوجرافيا

P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1979; Jastrow 2:832.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

٥٢٤٦ (מִקְרָא [miqra']، دعوة، مجلس)، #٧٩٢٤

٥٢٤٧ (מִקְרֶה [miqreh]، حادثة، حدوث، مصير)، #٧٩٣٦

5248	מְקָרֶה

מְקָרֶה [meqāreh]، اسم. عارضة (عوارض) خشبية؛ دعامة؛ سقف (#٥٢٤٨).

ع. ق ترد الكلمة في الأدب الحكمي مرة (جا١٠:١٨). تتدلى الدعامة/ السقف (מָכַךְ #٤٨١٢) وبالتوازي يهبط/ يضعف البيت (דָּלַף #١٩٤٠) لو كان مالكه كسولاً ومتراخيًا. الكلمات المرادفة بيت/ دعامة تدل على أنه ربما تشير الكلمة إلى أن البناء الأساس يدعم الإطار الكلي للبيت، كجزء من كل.

ب. ت تستبدل سب. δόκωσις، عارضة خشبية، قضيب، قصبة الرمح؛ فولج. *contignatio*، جائز.

شعاع، مرقد، إطار، لوحة: ← כְּרֻתוֹת [kerutôt] (شعاع، #٤١٦٤)؛ ← מְקָרֶה [meqāreh] (عمل خشبي، سطح، #٥٢٤٨)؛ ← קרה [qrh ¹] (يوقد الشعاع، #٧٩٣٦)؛ ← קֶרֶשׁ [qereš] (لوحة، إطار، #٧٩٨٣)؛ ← רָהִיט

[rāhîṭ] (شعاع، عارض خشبي، #٨١١٢).

يوجين كاربينتر Eugene Carpenter

٥٢٤٩ (מְקֵרָה [mᵉqerâ]، برودة)، #٧٩٨١

5250	מִצְפּוֹן

מִקְשֶׁה [miqseh]، اسم. شعر مضفور جيدًا (#٥٢٥٠).

ع. ق في إش٣:٢٤ يعلن النبي عن لعنة الله على كل نساء أورُشَلِيم الجميلات ذوات الضفائر. لقد وثقن في أنفسهن وأنهن ربطن شعرهن للنجاح كمقوم سحري للسعادة. لعنة الله سوف تزيل "الشعر المضفور" وتترك بدلاً عنه "صلع".

شعر: ← זָקָן [zāqān] (لحية، #٢٤١٧) ← מַחֲלָפָה [maḥᵃlāpâ] (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [miqšeh] (شعر مسوى جيدًا، #٥٢٥٠) ← פרע [pr' ²] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [qᵉwuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧) ← שׂער [ś'r ¹] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٥٥٩).

روبرت إل. ألدن Robert L. Alden

5251	מִקְשָׁה

מִקְשָׁה [miqsâ ¹]، عمل مطرَّق (#٥٢٥١).

ع. ق ١. تستخدم لوصف تصنيع الأجسام الذهبية والفضية للمسكن، التركيز على عملية تشكيل المواد يقود إلى الترجمة المتعلقة بأمور التجارة بالأشياء المطرَّقة. الأجسام الذهبية المصنّعة تتضمن الشيروبيم (خر٢٥:١٨؛ ٣٧:٧) والمنارة (מְנוֹרָה)، قاعدتها وساقها (NIV) مع "كاساتها وعجرها وأزهارها" (NIV خر٢٥:٣١، ٣٦؛ ٣٧:١٧، ٢٢؛ عد٨:٤). اثنان من الأبواب مصنوعان من الفضة المطرّقة (عد١٠:٢؛ أيضًا سير٥٠:١٦)، "على أبواق من المعدن المطرّق" ولكن من دون الإشارة إلى الفضة. المعاجم تؤكد أن كلفظ مشتق من الجذر المنفصل קשׁה (BDB, 904; *HALAT*, 595; Zipor, 210)، يميّز Durham (*Exodus*, 357) كلمة מִקְשָׁה مع الأكثر تكرار קָשָׁה، يقسى، يتشدد (#٧٩٩٦)، وبالتالي كعمل مطرّق أفضل من عمل مقوّى". يفترض Milgrom (*Numbers*, 73) أن الأبواق الفضية "ربما طليت بطبقة معدنية نحاسية فوق التصميم" بينما يخالف Wenham (*Numbers*, 94) الطلاء الذهبي على تابوت العهد وجد من صفائح ذهبية صلبة.

٢. تمتد מִקְשָׁה إلى أعمال تطريق منجزة لخلق أشكال من معادن ثمينة لتزيين الهيكل. רקע وרָקִעַ تتضمن هذا الاستخدام لكن أيضًا تصف صناعة الأوثان، اتساع السموات والأرض (قا؛ רָקִיעַ)، وضرب الأيدي والإرجل لإظهار الانفعال.

مطرقة، عمل مطروق: ← הַלְמוּת [halmût] (مطرقة، #٢١٥٣)؛ ← מַקֶּבֶת [maqqebet ¹] (مجوف، مطرقة، #٥٢١٦/ ١٧)؛ ← מִקְשָׁה [miqsâ ¹] (عمل مطروق، #٥٢٥١)؛ ← פַּטִּישׁ [paṭṭîš] (مطرقة، #٧٠٧٩)؛ ← רקע [rq'] (يطرق، #٨٣٩٢).

البيبلوجرافيا

J. Durham, *Exodus*, WBC, 1982; J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers*, 1990; G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, NICOT, 1981; Zipor, *TWAT* 7:205-11.

ريتشارد إس. هيس Richard S. Hess

٥٢٥٣ (מַר [mar¹]، مرارة، كرب؛ غاضب)، #٥٣٥٢

5254	מַר

מַר [mar ²]، اسم. قطرة (#٥٢٥٤).

ش. أ. ق ن. ع. ج الجذر mr، قناة "جزء من نظام الري" (Biella, 282-83).

ع. ق ترد ١. في إش٤٠:١٥ في سياق المقارنة بين عظمة الله وتفاهة "الأمم" (גּוֹיִם). الأمم "مثل قطرة من دلو" (דְּלִי #١٩٣٢). محاولة ترجمة هذا التعبير كمرادف في تتمة الشاهد إلى غبار الميزان (Thomas) تبقى غير أكيدة حسب علم دراسة الأصول (Elliger, 54 n. 4). المعنى الطبيعي هو دلو مليء بالماء تسقط منه نقطة (Westermann, 51).

ارتشاح، تدفق، تقطير: ← אֵגֶל [ʾēgel] (نقطة، #١٠٣)؛ ← דלף [dlp ¹] (تنقيط، #١٩٤٠)؛ ← זוב [zwb] (يتدفق، #٢٣٠٧)؛ ← טרד [trd] (ارتشاح مستمر، #٣٢٦٥)؛ ← מַר [mar ²] (نقطة، #٥٢٥٤)؛ ← נגר [ngr] (يتدفق، يتدفق بطفاوة، يسيل، #٥٥٩٩)؛ ← נזל [nzl] (يتدفق، يقطر، #٥٦٨٨)؛ ← נטף [ntp] (ينقط، يسيل، #٥٧٥٢)؛ ← עָרַף [ʿārap¹] (نقطة، #٦٩٠٣)؛ ← פכה [pkh] (يقطر، #٧٠٩٦)؛ ← רְוָיָה [rᵉwāyâ] (يفيض، #٨١٢٢)؛ ← ריר [ryr ¹] (يتدفق، #٨٢٠١)؛ ← רסס [rss ¹] (يرطب، #٨٢٧٢)؛ ← רעף [r'p] (نقطة، تدفق، مطر، #٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

K. Elliger, *Jesaja II*, BKAT 11/1, 1970; D. W. Thomas, "A Drop of a Bucket? Some Observations

on the Hebrew Text of Isaiah 40:15" 214-21 in M. Black and G. Fohrer, eds., *In Memoriam Paul Kahle*, BZAW 103, 1968; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

5255	מֹר

מֹר [*mor*]، اسم. نبات المرّ، مذاق مرّ لكن صمغ زيتي ذي رائحة من نوع *Commiphora abyssinica* (#٥٢٥٥)؛ > מָרַר [*marar*]، مرارة (#٥٣٥٢).

ش. أ. ق أكد. *murru*، أوغا. *smn mr*، عرب. *murr*. كان يستخدم المرّ في الأدوية والعطور. كان يستخدم في مصر كبخور وفي دفن الميت. كانت في مستحضرات تجميل زوجة ملك فارس المرتقبة (إس٢:١٢).

ع. ق ١. تستخدم كلمات متعددة في عبر. لتشير إلى الصموغ والراتنجات المستخدمة في العطور والبخور. ترد מֹר في أحد عشر نصًا، تسعة منها في نشيد الأنشاد. اعتُبر مقومًا هامًا في مسحة زيت موسى المقدسة بغرض مسح المسكن وأثاثه وهارون وأبناءه (خر٣٠:٢٣-٣٣، دعيت מָר־דְּרוֹר، التي ترجمت "سائل" مرّ أو "كتلة" مرّ، דְּרוֹר #٢٠٠١). كان الزيت المعدّ خصيصًا مرتبط بقداسة المسكن والكهنة. قداستهم وتكريسهم لله كان يُعرف من خلال المسحة، التي تجعلهم أكثر قداسة. افترض M. Noth أن المسحة أيضًا تعطي طاقة حيوية إضافية. كانت رمز لحضور يهوه القدوس في وسط إسْرَائِيل. بما أن القداسة كانت تتلوث من خلال التلامس الجسدي، كان لابد أن يستخدم هذا الزيت للغرض المقصود منه ويمنع أي استخدام آخر له.

٢. يظهر في نشيد الأنشاد استخدام מֹר للفرح الخالص. تستخدم لإفتان العريس وتعتبر جزء من مناظر الحب المتنوعة، ربما بعضها حب جنسي (أم٧:١٧؛ نش١:١٣؛ ٣:٦؛ ٤:٦، ١٤؛ ٥:٥، ١٣).

ب. ت اعتبر المر في تلم. من تركيب البخور. فُسرت رمزيًا كإشارة إلى موسى، هارون، أو إبراهيم. اسم مردخاي من خلال تقسيمه إلى كلمتين، فسر بمعنى "مر نقي" (Keth 75a).

ع. ج تظهر قيمة المرّ بكونه جزء من هدايا المجوس (مت٢:١١؛ σμύρνα، #٥٠٤٣) وجزء من التجارة العالمية (رؤ١٨:١٣؛ μύρον). أيضًا استُخدم عند دفن يسوع (يو١٩:٣٩).

صمغ، بلسم، مرّ: ← מֹר [*mor*] (مرّ، #٥٢٥٥)؛ ← נָטָף [*nāṭāp*] (صمغ راتنجي، #٥٧٥٣)؛ ← צְרִי [*ṣ^erî*] (بلسم، صمغ، #٧٦٦١)؛ ← קְצִיעָה [*q^eṣî'â* ¹] (نبات القرفة، #٧٩٠٤).

بخور: ← לְבוֹנָה / לְבֹנָה [*l^ebōnâ* / *l^ebôna* ¹] (لبان، صمغ أبيض، #٤٢٤٧)؛ ← קטר [*qṭr* ¹] (يتركه يرتفع في الدخان، #٧٧٨٧).

البيبلوجرافيا

G. W. Van Beek, "Frankincense and Myrrh" *BA* 23, 1960, 69-95.

غاري إتش. هول *Gary H. Hall*

5257	מָרָא

מָרָא [*mara'* ²]، هِفْعِيل. يُحَلِّقُ في العَلاءِ، يَبْسُطُ جَنَاحَيْه (#٥٢٥٧).

ع. ق المعنى غير مؤكد، ترد في وصف النعامة في أي٣٩:١٨: "عندما تحوذ (מָרָא) نفسها إلى العلاء تضحك على الفرس وعلى راكبه" (كاقتراح بديل، "تذهب عاليًا" "تستفز أو تسخر من الحصان" انظر Hartley, *Job*, 509-10).

طيران، جناح: ← אבר [*'br*] (يطير، #٨٧) ← גוז [*gwz*] (طار بعيدًا، مر، #١٥٧٧) ← דאה [*d'h*] (طار برشاقة، #١٧٩٧) ← טוש [*ṭwś*] (اسرع، اندفع، #٢٢١٦) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حاشية، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← מרא ² [*mr'* ²] (ارتفع، طار؟، #٥٢٥٧) ← נוֹצָה [*nôṣâ*] (ريش، #٥٦٨١) ← עוף ¹ [*'wp* ¹] (طار، حام حول، طار بعيدًا، #٦٤١٤).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [*'br*] (يطير ، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [*bêṣâ*] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [*barbur*] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [*h^asîdâ*] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה ¹ [*yônâ* ¹] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [*ya^anâ*] (نعامة، النسر- البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר /נְשַׁר [*nešer*] [*n^ešar*] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [*'ôp*] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [*'ayiṭ*] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב ¹ [*'ōrēb* ¹] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר ¹ [*ṣippôr* ¹] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא ¹ [*qōrē'* ¹] (حجل [نوع من الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [*ś^elāw*] (السمان، #٨٥١٣).

جورج إل. كلين *George L. Klein*

٥٢٦٠ (מַרְאֶה) [*mar'eh*]، مشهد، مظهر، رؤيا فوق طبيعية)، #٨٠١١

٥٢٦١ (מַרְאָה) [*mar'â* ¹]، مظهر، رؤيا، مرآة)، #٨٠١١

٥٢٦٣ (מֻרְאָה) [*mur'â*]، أحشاء)، #٧٦٠٦

5265 מְרַאֲשׁוֹת

מְרַאֲשׁוֹת [m^e ra'^a sôt]، مسند للرأس (#٥٢٦٥).

ع. ق في تك٢٨:١١، ١٨ يشير الاسم إلى صخرة استخدمها يعقوب كوسادة. في ١صم١٩:١٣ تشير إلى رأس نهاية السرير. في ٢٦:٧، ١١، ١٢، ١٦ تشير إلى مكان حيث وضع شاول رأسه على الأرض في الليل واضعًا رمحه على العشب بجانبه كوز الماء (قا؛ ١مل١٩:٦).

رأس: ← אַף ['ap [2]] (الوجهُ، غضبٌ، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [gulgōlet] (المجذاف، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [l^e ḥî [1]] (عينٌ، أنفٌ، عظمُ فكٍ، ذقنٌ، خدٌّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [mēṣaḥ] (الجبهةُ، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [m^e tall^e 'ôt] (عظمُ الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [pānîm] (الوجهُ، منظورٌ، اقتحامٌ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [pōt] (المقدمةُ، جبهةٌ، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [qodqōd] (تاجُ الرأسِ، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [rō's [1]] (الرأسُ، رئيسٌ، بدايةٌ، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [raqqâ] (صدغٌ [مِنَ الرأسِ]، #٨٣٧٧).

هاري إف . فان روي Harry F. van Rooy

٥٢٦٧ (מַרְבַד) [marbad]، تغطية)، #٤٠٥٩، #٨٠٤٨
٥٢٦٩ (מַרְבֶּה) [marbeh]، فيض، تكاثر)، # ٨٠٤٩
٥٢٧٠ (מַרְבִּית) [marbît]، وفرة، أكثرية)، #٨٠٤٩

5271 מַרְבֵּץ

מַרְבֵּץ [marbes]، حظيرة خراف، جحر (#٥٢٧١)؛ < רָבַץ [rabas]، قَلْ. يربض، يضجع؛ هِفْعِيل. يُربض (#٨٠٦٩).

ع. ق ترد الكلمة فقط في حز٢٥:٥ في النبوة ضد عمّون "سأعود... بني عمّون مربضًا للغنم" وفي صف٢:١٥ "... كيف صارت [نينوى] خرابًا مربضًا للحيوان!" بالتالي في المرتين ترد الكلمة في سياق الدينونة.

إسطبل، جحر، حظيرة، مربط: ← אֻרְוָה ['urwâ] (إسطبل، #٧٧٤)؛ ← מִכְלָא [miklā'] (حظيرة، #٤٨١٣)؛ ← מַרְבֵּץ [marbēṣ] (حظيرة خراف، زريبة، #٥٢٧١)؛ ← רֶפֶת [repet] (تطويق الماشية، #٨٣٤٨).

فيكتور بي . هاملتن Victor P. Hamilton

5272 מַרְבֵּק

מַרְבֵּק [marbeq]، اسم. مربط ماشية (١صم٢٨:٢٤؛ إر٤٦:٢١؛ عا٦:٤؛ مل٤:٢[٣:٢٠] (#٥٢٧٢).

ع. ق يرد الاسم بمعنى עֵגֶל، عجل في المواضع الأربعة في ع. ق. تترجمها NI *fattened* عجل/ عجول (عا٦:٤؛ ١صم٢٨:٢٤؛ إر٤٦:١)، و(عجول) بدلاً من ماشية (مل٤:٢[٣:٢٠]).

في عبر. كت. تعني מַרְבֵּק مربط ماشية أو مجموعة ماشية. في حال الاستخدام القديم الثاني، فإنه يعطي معنى جيدًا في نص ملاخي وليس غيره. تشبيه ملاخي إشارة إلى فرح الحيوان عندما يتخلص من الجهد. مثل الفهم الذي تقدمه سب. استخدام هذه الكلمة عن مربط ماشية في ع.ق، يجعلها أكثر تشابهًا مع אֵבוּס (#١٧) التي تنحصر بمعنى "معلف".

يستخدم عاموس هذه الكلمة ليخبر أن التفاخر بالنفس يستدعي دينونة الله، وإرميا يصف قطعان مصر كالتي تنتظر ذبحها فقط. بشكل مضاد، يستخدم ملاخي الكلمة في وصفه البركة التي تنتظر المؤمن في يوم الدينونة.

إسطبل، جحر، حظيرة، مربط: ← אֻרְוָה ['urwâ] (إسطبل، #٧٧٤)؛ ← מִכְלָא [miklā'] (حظيرة، #٤٨١٣)؛ ← מַרְבֵּץ [marbēṣ] (حظيرة خراف، زريبة، #٥٢٧١)؛ ← רֶפֶת [repet] (تطويق الماشية، #٨٣٤٨).

روبرت جي . واي Robert J. Way

٥٢٧٣ (מַרְגּוֹעַ) [margôa']، مكان راحة)، #٨٠٨٨
٥٢٧٤ (מַרְגְּלוֹת) [marg^e lôt]، مكان أقدام)، #٨٠٧٩
٥٢٧٥ (מַרְגֵּמָה) [margemâ]، المعنى غير واضح)، #٨٠٨٣
٥٢٧٦ (מַרְגֵּעָה) [marge'â]، مكان راحة)، #٨٠٨٨

5277 מָרַד

מָרַד [marad]، قَلْ. ثار، انتفض؛ هاجم، قاوم (#٥٢٧٧)؛ מֶרֶד [mered [1]]، اسم. تمرّد، ثورة، (يش٢٢:٢٢، #٥٢٧٨)؛ מַרְדוּת [mardût]، اسم. ثورة، تمرّد (#٥٢٨٠).

ش. أ. ق أرم. מרד؛ عرب. *mara/uda*؛ أرم. كت. מְרַד؛ أرام. يه. מרד؛ مند. كلها تعني يثور، يهيج؛ الاسم. ن. ع. ج. *mrd*، اسم شخصي = تمرّد؛ إثيوبية. *merad*، ثورة، اضطراب.

ع. ق يرد الفعل ٢٥مرة في ع. ق بقَلْ. الجذر يصور تمرّد، أي ثورة في الميدان السياسي والمجال اللاهوتي الديني.

١. خيانة العهد. سواء تمرد ديني أم سياسي، كلمة

غالبًا تفيد مرارًا في مجال العلاقات الخاصة بالعهد:

(أ) تمرد ضد يهوه. الشعب الخاضع ليهوه، إسْرَائِيل، كان يطلب أن يتخلص من متطلبات العهد مع يهوه، هذا يظهر في عدّة مواضع. قبل أن يرفض بني إسْرَائِيل الدخول إلى كنعان (لأنهم فشلوا في الثقة بوعد يهوه أن يمنحهم النصرة). توسل موسى الإسْرَائِيليين كي يختاروا الطاعة بدلاً من التمرد (عد١٤:٩).

ممارسة عبادة الأوثان تشكّل أيضًا تمرد (מָרַד). بعد أن نفّذ سبط رأوبين، وجاد ونصف سبط منسى، وعودهم في مساعدة أخوتهم الإسْرَائِيليين بالدخول إلى كنعان، هؤلاء المقاتلين سافروا قدمًا نحو حصصهم التي في الناحية الشرقية من نهر الإردن. بناءهم لمذبح في الجهة الشرقية من الإردن (كتذكار دائم لمشاركتهم في شعب إسْرَائِيل) قد أسيء فهمه من بقية الإسْرَائِيليين الذين اعتبروا هذا بمثابة خيانة للعهد. الأسباط في الجهة الغربية اتهموا رأوبين وجاد ونصف منسى بعبادة الأوثان (يش٢٢:١٦، ١٨-١٩). قادة الأسباط المتهمة ردوا على هذا الإدّعاء بقولهم إذا كان بناء ذلك المذبح تضمن معنى التمرد (מָרַד، مشابهة لفظا) أو عصيان، فلتعبر الأسباط العشرة لإتمام العقاب (٢٢:٢٢). وبسرعة أضافوا أن إقامة المذبح لم يكن منها الهدف عبادة الأوثان (٢٢:٢٩).

أيضًا سعي إسْرَائِيل لإقامة تحالف مع الأمم الوثنية، كان بمثابة تمرد على يهوه (إش٣٦:٥). من خلال هذه التحالفات يرفض إسْرَائِيل وعد يهوه بحمايته لهم وأنه إله العهد معهم.

من خلال دعوته لحزقيال (حز٢:٣؛ ٢٠:٣٨؛ قا؛ نح٩:٢٦)، يثبت يهوه أن إسْرَائِيل قد تمردوا على سيادته على طوال حياتهم. في اعترافه المؤلم بخطية إسْرَائِيل (دا٩:٥) يربط دانيال انحراف إسْرَائِيل عن شريعة الله ووصاياه نحو الشر والتمرد. أيضًا يُظهر عرض الله للرحمة والغفران بدلاً من تمرد إسْرَائِيل (٩:٩). يدل الفعل מָרַד على العبارة العامة الحزينة في تاريخ إسْرَائِيل.

(ب) التمرد على الحاكم/ الملك. تغيير الملوك سمح بإقامة سلسلة من المعاهدات التي كانت إما تقدم الحماية لحليف متعاون و/أو تطالب بالجزية من عدو مهزوم. كان من المألوف بالنسبة لعدد من الشعوب طلب الاستقلال (بذلك انتهاك للعهد) عندما يرتفع ملك على سلطة امبراطور. شرعية أو عدم شرعية التمرد السياسي ينتج عنها جميعًا تأثير أو إثبات لعلاقة إسْرَائِيل مع يهوه. بكلمات أخرى، العمل السياسي للتمرد يمكن أن يتضمن معنى لاهوتي إيجابي أو سلبي.

في عالم السياسة (١١مرة)، غالبًا ما تشير מָרַד (٩مرات) إلى تمرد إسْرَائِيل على الآشوريين، البابليين، الفرس. نقض حزقيا سياسات أبيه قبل السبي الآشوري في عصيانه على نفوذ الآشوريين (٢مل١٨:٧، ٢٠ = إش٣٦:٥). كسر يهوياقيم لاتفاقه مع نبوخذنصر ملك بابل (٢٤:١) يقارن بعكس ما فعله صدقيا. تمرد صدقيا على بابل كان أمرًا مشمئزًا لأنه كان كسرًا لاتفاق بعد أن حلف باسم الله (٢أخ٣٦:١٣؛ قا؛ ٢مل٢٤:٢٠؛ إر٥٢:٣؛ حز١٧:١٥). بعد الرجوع من السبي البابلي، واجه العائدون اتهام زائف بالعصيان على فارس من قِبل الشعب المحيط بهم (نح٢:١٩؛ ٦:٦). المدينتان غير الإسْرَائِيليتان سدوم وعمورة حاولتا بفشل التحرر من عبودية كدرلعومر وحلفائها الملوك (تك١٤:٤).

٢. التمرد عمومًا. في تعنيف شاول ليوناثان بسبب مساعدته داود (الذي كان بمثابة تهديد لملك شاول، ١صم٢٠:٣٠)، وصف الملك ابنه كمتمرد. العبارة "يا ابن... المتمردة" (מַרְדּוּת، مشابهة لفظا)، تشير إلى وصف شخصية يوناثان (وليس أمه).

يرد الفعل فقط مرة في الأدب الحكمي، حيث يربط أيوب القاتل والسارق والزاني بأولئك يتمردون على النور. بالرغم من أن النص (أي٢٤:١٤-١٧) يثبت أن هؤلاء المجرمين يؤدون شرهم تحت الظلام، فإن تمردهم على النور ربما إشارة إلى سخريتهم ومعاندتهم لتوقعات الله.

ب. ت في مخطوطات البحر الميت تستخدم كلمة מרד على الأقل ٥مرات. الكاهن الشرير يُتهم على أنه برفع مملكة الرجل العنيف الذي تمرد على الله (فحب. 8:11). الجذر مستخدم لوصف الكاهن الشرير نفسه، وأمراء يَهُوذا، والسقوط من الجماعة كعمل من الانفصال (وثص. 8:4; 4Q 181:1, 2). ترد على الأقل بتوازي مع פשׁע.

في عبر. المتأخرة تستخدم מרד بمعنى يتمرد، يرفض الطاعة؛ يعترض، في قَل. هِفعِيل. تعني يحرّض أو يصنع عصيان، كما في ع. ق. الاسم. מֶרֶד، انشقاق أو تمرد، وُجد مستخدمًا في معانٍ لاهوتية، بمعنى التخلي عن الرب (تك٢٣؛ انظر Jastrow 1:836 for refs).

ع. ج في ع. ج كلمة "تمرّد" (ἀποστασία، ٢تس٢:٣) ترد عندما يتكلم عن شخص بلا ناموس. عب٣:١٨، ١٥ تعيد ذكر تمرد إسْرَائِيل (παραπικρασμός) (انظر أيضًا رو١٣:٢؛ تي١:٩-١٠). ليست هي نفس الكلمة بالضبط التي استُخدمت في سب.

تمرد، تآمر، عناد، استعصاء: ← יָסַד² [yāsad²] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשׁה [kšh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לצץ [lṣṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr¹] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ²] (عدم طاعة؟،

يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [pšʿ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qešî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשׁר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šerirût] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

THAT 1:925-28; 2:488-95; *TWOT* 1:524-25.

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٥٢٧٨ (מֶרֶד [mered [1]]، انتفاضة، ثورة)، #٥٢٧٧

٥٢٨٠ (מַרְדוּת [mardût [1]]، انتفاضة، ثورة)، #٥٢٧٧

٥٢٨٤ (מֻרְדָּף [murdap]، اضطهاد)، #٨١٠٣

5286	מָרָה

מָרָה [marâ [1]]، قَلْ. تمرَّد؛ وقف ضدّ؛ تحدَّ؛ هِفْعِيل. يتصرف بطريقة متمردة (#٥٢٨٦)؛ מְרִי [merî]، اسم. متمرّد، مرّ؛ تمرّد، ثائر، مرارة (#٥٣٠٨).

ش. أ. ق أرم. يه.. מרי، صنع غضبًا، متمرد؛ سريانية. *mry*، يستفز؛ عرب. *mry*، يحمّس، يحثّ، *mry*، يعارض، يقاوم.

ع. ق صيغة قال ترد ٢٢مرة، هِفْعِيل. ٢٢مرة كلها تعني يتمرد. هناك مواضع مختلفة، يظهر فيها هذا النوع من السلوك. يقترح Schwienhorst (*TWAT* 5:8) أن المقاييس الأساسية لمعناها تتضمن العوامل التالية. دائمًا كان من يقوم بالتمرد تابعًا مرؤوسًا كان في السابق يخضع لرئيسه. فعل التمرد هو عمل قرار إرادي مقصود ينجز بهدف العصيان والتمرد. القرار والفعل أمران غير متوقعان تمامًا. يكون رد الفعل عنيف ومتصلب ومستهجن دائمًا. مثل هذا السلوك يجلب العقاب على صاحبه ويحكم عليه بالإدانة ويحتاج إلى غفران. رأى Schwienhorst أن الكلمة سلبية تمامًا وتصف عصيانٍ عنيد ومقصود. هذا مفيد كخلاصة عمل لكن ربما إجمالاً لا يكون حقيقي في كل الحالات المحددة.

١. التمرد على يهوه. في ثلاثة مقاطع (انظر أسفل)، تشير מָרָה إلى تمرد إِسْرَائِيل المأساوي على عهد الرب الرؤوف (أو وصاياه [פֶּה]) سواء في الإشهر التي تلت اختبارهم لتحرير الله المذهل لهم من مصر (عد٢٠:٢٤؛ ١٤:٢٧؛ تث١:٢٦، ٤٣؛ ٩:٢٣؛ مز١٠٧:١١) أو في وقت سقوطهم الأخلاقي الذي قادهم للسبي (١صم١٢:١٤-١٥؛ ١مل١٣:٢٦؛ إش١:٢٠؛ مرا١:١٨).

وبّخ موسى بني إِسْرَائِيل بسبب منازعتهم حول قيادته وتوجيه الله (عد٢٠:١٠) وهو نفسه حُرم من الدخول إلى كنعان بسبب عصيانه استجابة لخصومتهم (٢٠:٢٤؛ ٢٧:١٤). ذكّرهم بتمردهم المتعجرف في قادش برنيع (رفضوا دخول كنعان ثم حاولوا بتعجرف دخولها بدون سماح من الله، تث١:٢٦، ٤٣؛ ٩:٢٣). يُعتبر التمرد على الملاك (מַלְאָךְ) تمردًا على الرب (خر٢٣:٢١-٢٢، متوقع أن *temer* كقراءة صحيحة؛ قا؛ سب. سريانية. [كليهما تفترضان قراءة *temer* في ك.م.ع؛ والمس. מֶרֶר). عندما تناول موسى وقت موته، أوضح رأيًا حزينًا بخصوص إِسْرَائِيل. وصف شعب العهد مع الله أنهم متمردون منذ أول لقاء له معهم (تث٩:٧، ٢٤) وتنبأ أن روح التمرد التي عندهم سوف تتصاعد (٣١:٢٧).

مع استمرار دعوة الأنبياء وإحيائهم للعهد، كانوا أيضًا يذكّروا إِسْرَائِيل بتمرّدهم على يهوه بعد خروجهم من مصر (إش٦٣:١٠). فشلهم في إتّباع رغبات الله (حز٢٠:١٣، ٢٠) ورفضهم التخلي عن عبادة الأصنام (٢٠:٨) كلها كانت أمثلة واضحة على خيانتهم. أيضًا تطرّق الأنبياء لتمرد إِسْرَائِيل كسبب للسبي (أو حديثًا قبل) (إر٤:١٧؛ ٥:٢٣؛ مرا١:١٨، ٢٠؛ ٣:٤٢؛ حز٥:٦؛ هو١٣:١٦[١٤:١]).

إضافة لرسم تمرّد أعداء إِسْرَائِيل (مز٥:١٠؛ ١٠٥:٢٨)، يشير ناظم المزمور (٧٨:٨، ١٧، ٤٠، ٥٦؛ ١٠٦:٧، ٣٣، ٤٣؛ ١٠٧:١١) إلى الشعب الذي اختاره الله، ليعكس تمردهم الرديء على يهوه، حتى في وجه اهتمامه الرؤوف.

كان تمرّد إِسْرَائِيل مستهجن لأنه يضرب قلب علاقتهم العهدية مع يهوه. في استجابته لطلبهم ملك، يذّكرهم يهوه بوعوده وتعامله معهم. إذا لم يتمردوا (بل خافوه وخدموه وخضعوا له)، فسوف يجلب عليهم بركات العهد (١صم١٢:١٤). على أية حال، لو أنهم اختاروا التمرد على سيادته، فإنهم سيختبروا لعنات العهد (١٢:١٥، "ستكون يده عليكم"). يذكر النبي إشعياء (إش١:١٩-٢٠) بني إِسْرَائِيل باختيارهم المطلق بين الطاعة والبركة أو التمرد والهلاك.

٢. مظاهر أخرى للتمرد. المقاطع الثلاثة التي لم تشر إلى تمرد على يهوه، هي: فشل في طاعة شخص لأهله —ابن معاند (סָרַר) ومتمرد (מָרָה)؛ يُرجم بالحجارة (تث٢١:١٨، ٢٠)؛ شكوى عداء/ دفاع المستهزئين حول أيوب كأنه عدم احترام علني له (أي١٧:٢).

في اعترافهم المشترك بخطيتهم (نح٩:٥-٣٧)، تطابق العائدون إلى أورُشَلِيم مع تمرد أسلافهم (نح٩:١٧)، حيث تقرأ المس. كلمة בְּמִרְיָם، في تمردهم [قا؛ *TWAT* 5:7 لرؤية مختلفة]).

اقتراح מָרָה في ٢مل١٤:٢٦ فيه مشاكل بسبب أن قراءة الأدب، "لأن ضيق إِسْرَائِيل كان ثوريًا جدًا" يقترح Keil (KD, 3:385) أن هذا الشاهد كلمة מָרָה تأخذ معنى מַר، مرارة. يعتقد Gray (557; cf. *HALAT* 598; Hobbs, 176) أن نقل ה (מרה، يتمرد > המר، الشخص المُر) تنتج ترجمة "ضيق إِسْرَائِيل المر جدًا". أيًا

كان شكل الفعل מָרַר فهو يعطي معنى مشاكل متوافقة مع "الضيق" (עָנִי، مذكر).

٣. يرد الاسم מְרִי، ٢٣مرة، في حزقيال ١٦مرة מְרִי لوصف شعب الله المتمرد (בֵּית־מְרִי، البيت المتمرد، ٢:٥-٦؛ ٣:٩، ٢٦-٢٧؛ ١٢:٢-٣؛ ٤٤:٦). في ١صم١٥:٢٣ يوازي بين التمرد وخطية العرافة. التمرد هو فعل الانجذاب نحو آلهة أخرى أو إرواح أوقوات غير يهوه لطلب الإرشاد. الارتداد عن كلمة الله الثابتة يُعتبر تمردًا (قا؛ ١٥:١٧-١٩). يؤكد الحكيم (أم١٧:١١) أن الشرير المتمرد يحرك آخر لفعل الأذى (كليهما يؤذي المجتمع وضد الله). أخيرًا، يقدم إشعياء (إش٣٠:٩) وصفًا قويًا لتمرد الشعب—إنهم مخادعون ولا يريدون طاعة وصايا (תּוֹרָה) الرب.

يرد بناء مضاعف لهذا الجذر في إر ٥٠:٢١ (מְרָתַיִם)، يستخدم إشارة إلى بابل كأرض تمردت على الرب مرتين. الكلمات פָּקַד، افتقاد، عقاب، وחָרַם، دمار تام (#٣٠٤٩)، تشير إلى عبارة أن الرب أصرّ بانتقامه على بابل (قا؛ ٢٠:٢٤، ٢٩) كمعاملة خاصة تجاه التمرد.

تفيد מְרִי / מָרָה فكرة مركزية بخصوص الخطية التي توصف بأنها مخالفة أساسية شريرة لكل ما يوحي به يهوه (*THAT* 1:930).

ب. ت الجذر الاسمي المشتق *mrh* يظهر في سيراخ. في ١٦:٧ يشير إلى تمرد "الجبابرة" المذكورين في تك٦:٤، قوات الطبيعة موصوفة أنها غير متمردة على كلمة الله وكأدوات انتقام (٣٩:٣١؛ قا أيضًا ٣:٢٣؛ ٣٠:١٢).

في مخطوطات البحر الميت وردت الكلمة على الأقل ١١مرة، تصوّر أول تمرد ورفض للتوراة (4Q 185:1-2;؛ 2:3)، وأيضًا عدم رغبة شخص في الدخول إلى الجماعة (4QpPs مز٣٧:٢، ٣).

في عبر. المتأخرة يستمر استخدام מרה / מרי كما في ع. ق، يتمرد ضد. خصوصًا التمرد على الشريعة (Sanhedrin 8.1). ترد סוֹרֵר في توازي كما في ع. ق. بـ هِفْعِيل. أيضًا تعني من بين الأمور، يتمرد (قا؛ Jastrow 1:842).

ع. ج يستخدم ع. ج παραπικρασμός، تمرد، ليصوّر تنقلات إسرائيل في البرية (عب٣:٨، ١٥، ١٦؛ يه١:١١). ἀπειθέω، يعاند، يصبح غير مؤمن، والاسم منها يرد أكثر. انظر عب٣:١٨؛ ١١:٣١؛ قا؛ رو١٠:٢١؛ ٢تي٢:٣؛ ١بط٣:٢٠

تمرد، تآمر، عناد، استعصاء: ← יָסַד² [yāsad²] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כָּשָׁה [kšh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לִצִּץ [lṣṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh ¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr] ¹] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשע [pš ʿ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qešî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šerirût] (عناد، #٩٢٤٤).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʾ] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh ¹] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [pš ʿ] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

THAT 1:928-30; *TWAT* 5:6-12; J. Gray, *I & II Kings*, 1963; T. Hobbs, *2 Kings*, 1985.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٥٢٨٩ (מֹרָה [morâ]، مرارة، بؤس)، #٥٣٥٢

٥٢٩١ (מָרוּד [marûd]، مشرّد)، #٨١١٣

٥٢٩٣ (מְרוֹחַ [marôaḥ]، مسحوقة [خصية])، #٥٣٠٢

٥٢٩٤ (מָרוֹם [marôm]، ارتفاع، كبرياء)، #٨١٢٣

٥٢٩٦ (מֵרוֹץ [merôṣ]، ركض، قواعد الركض، مسار)، #٨١٣٢

٥٢٩٧ (מְרוּצָה [merûṣâ ¹]، ركض، مسار)، #٨١٣٢

٥٢٩٨ (מְרוּצָה [merûṣâ ²]، تحطيم)، #٨٣٦٨

٥٢٩٩ (מְרוּקִים [merûqîm]، علاج تجميلي)، #٨٣٧٩

5301 מַרְזֵחַ

מַרְזֵחַ [marzēaḥ]، وليمة دينية، وليمة جنائزية (#٥٣٠١).

ش. أ. ق في أوغا. *mrzh* تشير إلى ثمانية نصوص عن وليمة بين الأغنياء، وفقط نص واحد (*KTU* 1. 21) يقدم بعض الأدلة أنه يوجد ارتباط بطقس ديني خاص بالميت (McLaughlin, 265-81). يستخدم Beach (94-104) اللون العاجي من سامر. كمصادر لدراسة الأيقونات، مصورًا كلمة מַרְזֵחַ كاحتفالات دينية خاصة بوقت معيّن تظهر في نصوص محددة مختلفة وتواريخ خاصة. كانت الكلمة מַרְזֵחַ معروفة في ثقافات السامية الغربية كديانات وأساليب اجتماعية من أواخر العصر البرونزي إلى زمن الرومان (Ackerman, 267-81).

ع. ق ١. الاستخدام. هناك فقط إشارتان واضحتان لكلمة מַרְזֵחַ في ع. ق (إر١٦:٥؛ عا٦:٧). يوجد وصف مفصّل للوليمة الجنائزية في عا٦:١-٧، "تجسّد سلوك القادة محبّي الرخاء في إسرَائيل القديم" (King, 98-99). في إر١٦:٥ يأمر النبي ألا يدخلوا "بيت النوح" (בֵּית מַרְזֵחַ)، ولها مرادف "بيت الوليمة" (בֵּית מִשְׁתֶּה) في إر١٦:٨. هنا لا يوجد إدانة واضحة للنوح מַרְזֵחַ، التي تُظهر الوليمة مرتبطة مع النوح على الميت، بالرغم من أن التحريم يتضمن إدانة معيّنة (Margalit, 101).

٢. مضمون لاهوتي. قد الممكن أن يكون هناك انعكاس لبعض التحولات الموت-الحياة من خلال السمات الفكرية لكلمة מַרְזֵחַ. ممكن أن تخدم هدفًا خلال الجنازة وآخر في تنصيب الملكية. اللغة المجازية حول מַרְזֵחַ ربما تعطي دلالة على تفسير ٢مل٩:٣٠-٣٧؛ إر٣١:١٥-٢٢؛ حز٨:٧-١٣ (Beach, 94-104).

ب. ت ١. سب. عا٦:٧ب تترجم بدون الإشارة إلى "وصهيل الفرس يزول من أفرايم". في إر١٦:٥ تترجم إلى מַרְזֵחַ، إجراءات جنازة (TWAT 5:11).

٢. الأدب الربّاني. تستخدم מַרְזֵחַ بشكل رئيسي بتوازي مع كلمة שִׂמְחָה، فرح، وמִשְׁתֶּה، وليمة احتفال (TWAT 5:16). يستخدمها Sifre Num 131 كإشارة إلى مأدبة الموآبيين (الوثنيين؟).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (باكراً أو باكورة الثمر، #١١٣٧)؛ ← חַג [ḥag] (تَقدِم)، الرقصة الدورانية، إحتفال، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [ḥ[a]nukkâ] (تكريس، عيد التدشين، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [mô'ēd] (وقت معين، # ٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēaḥ] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ˁ[a]ṣārâ] (تجمع إحتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּר < [pûr [2]] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesaḥ] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rō' š ḥōdeš] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה rō' š] [haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [ḥag šābu'ôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت:لاهوت]).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:11-16; S. Ackerman, "A *marzeah* in Ezekiel 8:7-13?" *HTR* 82, 1989, 267-81; E. F. Beach, "The Samaria Ivories, *Marzeah* and Biblical Text," *BA* 56, 1993, 94-104; D. R. Jones, *Jeremiah*, 1992; O. Loretz, "Ugaritisch-biblisch *mrzh* Kultmahl, Kultverein in Jer 16, 5 und Am 6, 7," *Künder des Wortes: Beiträge zur Theologie der Propheten*, 1982; B. Margalit, "The Ugaritic Tale of the Drunken Gods: Another Look at RS 24. 258 (*KTU* 1. 114), *Maarav* 2/1, 1979-1980, 65-120; J. L. McLaughlin, "The *marzeah* at Ugarit: A Textual and Contextual Study," *UF* 23, 1991, 265-81; P. J. King, "The *marzeah* Textual and Archaeological Evidence," Yigael Yadin Memorial Volume, ErIsr 20, 1989, 98-106; G. V. Smith, *Amos: A Commentary*, 1989.

هيندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

5302	מרח

מרח [mrḥ]، قَلْ. نشر (التين) على البثرة (ترد ١. #٥٣٠٢)؛ מָרוֹחַ [marôaḥ]، مسحوق، تراب (#٥٢٩٣).

ع. ق ١. قَلْ. ناقص. للجذر מָרַח، صقل، تصف عملية وضع التين على دمل حزقيّا (إش٣٨:٢١). يبدو أن المرض كان إصابة البشرة بالمكورات العنقودية، إما خرّاج بسيط (دمل) أو تقرح شديد، ويتجاوب بشدة مع المعالجة الموصوفة.

٢. تستخدم מָרוֹחַ مرة فقط في لا٢١:٢٠، عن الخصية المصابة التي تسبب استبعاد الكاهن (قا؛ لا٢٢:٢٤-٢٥).

داء- تقرّح، بثرة، داء جلدي، ندبة، جرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʼ[a]ba'bu'ōt] (تقرّحات، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (حالة جلدية، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (لطخة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (طفح دمامل جلدية، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [zrr [1]] (يعصر [جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [ḥeres [1]] (مرض الجرَب، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثرة، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (داء جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [y[e]raqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [k[e]wîyâ] (ندبة، #٣٩١٨)؛ ← מאר [m'r] (متقرّح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [māzôr [1]] (بثرة، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (عاصفة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (طفح جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (حك، صقل، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (مرض فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʻōpel [1]] (خرّاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʻāš [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ [3]] (قيح؟، # ٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (ندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣr'] (معاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [ś[e]'ēt [2]] (ورَم، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [śtr] (يتفشى [ورم خبيث]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [š[e]ḥîn] (بثرة، #٨٨٢٥). من أجل مفردات ذات صلة חלה [1] [ḥlh [1]] (يضعف، يتعب،

يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

آر. كي. هاريسن / كورنيليس فاندام *R. K. Harrison / Cornelis VanDam*

٥٣٠٣ (מֶרְחָב [*merhab*]، اتساع، ساحة مفتوحة)، #٨١٤٣

٥٣٠٥ (מֶרְחָק [*merhaq*]، مكان متسع، مسافة)، #٨١٧٨

5306 מַרְחֶשֶׁת

מַרְחֶשֶׁת [*marheset*]، اسم. وعاء قلي أو تحميص بغطاء (#٥٣٠٦).

ع. ق كان يجب أن تُقلى تقدمات البذور النباتية في (בְּ) الفرن (תַּנּוּר) أو في (בְּ) مقلاة واحتمال (מַרְחֶשֶׁת؛ أو في الزيت في المقلاة) أو على (*'al*) الصاج (מַחֲבַת)، لا٧:٩؛ قا؛ ٢:٧ بالتالي كانت מַרְחֶשֶׁת، تظهر كوعاء يستخدم لقلي الدسم.

مقلاة، قدر: ← אֲגַרְטָל [*'ᵃgarṭāl*] (طاس، طست، #١١٣) ← דּוּד [*dûd*] (قدر للطبيخ #١٨٥٧) ← מַחְתָּה [*maḥtâ*] (المبخرة، مقلاة صينية نارية، #٤٧٤٦) ← מַרְחֶשֶׁת [*marḥešet*] (وعاء تحميص #٥٣٠٦) ← מַשְׂרֵת [*maśrēt*] (مقلاة للخبيز، #٥٣٨٩) ← סִיר [*sîr*] (قدر طبيخ، #٦١٠٥) ← פָּרוּר [*pārûr*] (قدر للطبيخ، #٧٢٤٨) ← קַלַּחַת [*qallaḥat*] (قدر، #٧٨٣١).

البيبلوجرافيا

R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1970; A. M. Honeyman, "The Pottery Vessels of the Old Testament," *PEQ* 71, 1939, 84; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, *BASOR*, Suppl. Studies, nos. 5-6, 1948, esp. § 56; J. L. Kelso, "Pottery," *IDB* 3, 846-53, esp. 850; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 185.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

5307 מרט

מרט [*mrt*]، قَلْ. صقل، يجتث الشعر، نِفْعَلْ. يصبح بلا شعر، بُعِّلْ. جعل الشيء أملس، صقل (#٥٣٠٧).

ش. أ. ق للجذر نفس المعنى في أرم. (انظر دا٧:٤، plucked) وعرب.

ع. ق ١. يرد الجذر أكثر من خمسة عشرة مرة، خمسة تشير إلى سيف الصقل: حز٢١:٩، ١٠، ١١ (مرتين)؛ ٢١:٢٨. يتحدث ١مل٧:٤٥ عن أواني الهيكل من النحاس المصقول. وفي حز٢٩:١٨ عن كتف منعّم (مخدوش NEB، مسحوج NAB، معرّى NIV) بترافق مع رأس أصلع. المواضع الأخرى تشير إلى الصلع أو زوال الشعر. توجد مرتين في لا٣١:٤٠-٤١ فقرة حول أمراض جلدية معدية. إش١٨:٢، ٧ تصف الكوشيين شعب طويل وأجرد. يخبر عزرا كيف اقتلع (מָרַט) الشعر عن الرأس واللحية (٩:٣). نحميا اقتلع شعر بعض الأولاد الذين كانوا نتاج زواج مختلط ولم يستطيعوا أن يتحدثوا عبر. (١٣:٢٥).

٢. شاهد إشعياء حول تقديم "خدّي للناتفين وجهي" يعتبر إشارة إلى آلام المسيح. بالرغم من أن ع.ج لم يشير إلى تفاصيل (إش٥٠:٦). يُعتقد أن القصيدة الثالثة من قصائد العبد (٥٠:٤-١١) ذات إشارة رئيسية إلى النبي نفسه وبتشبيه يسوع مع الأنبياء إشارة إلى المسيح وتلاميذه W. A VanGemeren, *Interpreting the Prophetic*) .(*Word*, 1990, 66-67

صلع، حلاقة: ← גַּבַּחַת [*gibbēaḥ*] (صلع الجبين، #١٤٧٧)؛ ← מלט [*mlṭ* [2]] (يصلع، #٤٨٨١)؛ ← מרט [*mrt*] (يجتث الشعر، صلع، #٥٣٠٧)؛ ← קרח [*qrḥ*] (حلق، #٧٩٤٢).

مرض- طاعون: ← דֶּבֶר [*deber* [1]] (طاعون دبلى، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [*ṭᵉḥōrîm*] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [*maggēpâ*] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [*negaʿ*] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [*rešep* [1]] (طاعون دبلى، #٨٤٠٤) ← צרע [*ṣrʿ*] (يعانى من مرض جلدى، #٧٦٦٥). من اجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يضعف، يصبح متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣).

داء- تقرّح، بثرة، داء جلدي، ندبة، جرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*'ᵃbaʿbuʿōt*] (تقرّحات، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (حالة جلدية، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (لطخة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (طفح دمامل جلدية، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [*zrr* [1]] (يعصر [جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [*ḥeres* [1]] (مرض الجرَب، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثرة، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (داء جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yᵉraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (ندبة، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*m'r*] (متقرّح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [*māzôr* [1]] (بثرة، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (عاصفة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (طفح جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (حك، صقل، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (مرض فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*ʿōpel* [1]] (خرّاج،

#٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (ندبة، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (معاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [śᵉʾēt ²] (ورم، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [śtr] (يتفشى [ورم خبيث]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (بثرة، #٨٨٢٥). من أجل مفردات ذات صلة חלה ¹ [ḥlh ¹] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

مرض-حمى، علة، عجز: ← אנשׁ ¹ [ʾnš ¹] (يكون في صحة هزيلة، #٦٥٣)؛ ← דוב [dwb] (يتبدد، #١٨٥٣)؛ ← דַּלֶּקֶת [dalleqet] (wear away، حمى، #١٩٤٥)؛ ← זוֹב [zôb] (يطلق، #٢٣٠٨)؛ ← חלא [ḥlʾ] (يمرض، #٢٦٨٨)؛ ← חלה ¹ [ḥlh ¹]. (يصبح ضعيفا، متعب، مريض، #٢٧٠٣)؛ ← חַרְחֻר [ḥarḥur] (حرارة الحمى، #٣٠٣١)؛ ← מַדְוֶה ² [madeweh ²] (مرض، #٤٥٠٤)؛ ← פשׂה [pśh] (ينشر [المرض]، #٧٣١٣)؛ ← קַדַּחַת [qaddaḥat] (حمى، #٧٧٠٧)؛ ← שַׁחֶפֶת [šaḥepet] (مرض، #٨٨٣١). لمدخلات متعلقة ← צרע [ṣrʿ] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٥٣٠٨ (מְרִי [mᵉrî]، تمرّد، ثائر، مرّ)، #٥٢٨٦

5309	מְרִיא

מְרִיא [mᵉrîʾ]، اسم. المُعلَّف، المُسَمَّن (#٥٣٠٩).

ش. أ. ق أوغا. *rîʾ*؛ أكد. *marû*؛ عرب. *mara/ia*.

ع. ق فيما عدا إش١١:٦ التي هي عبارة عن رؤية للخليقة الجديدة، تستخدم מְרִיא في نصوص تتحدث عن ذبائح الحيوانات. أيضًا كذلك في أوغا. مثال، *ṯbḥ šmn mriʾh* ''تطرح أدسم مسمناتها'' (Huray) Keret, (*CTA* 15 iv) 4, 15; Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 1978, 92, 93، שְׁמֶן #٩٠٤٢).

٢صم٦:١٣ و١مل١:٩، ١٩، ٢٥ تظهر أن מְרִיא متضمنة كواحدة من بين الحيوانات المفروزة لكي تحضّر لتقديمها كذبيحة. إش١:١١ وعا٥:٢٢ يدعو رجال المدينة كي ينظروا ما وراء الذبائح إذ أنهم يهتمون بأنفسهم بدلاً من إكرام الله الذي يقدمون له الذبائح. كانوا يقدمون المسمنات بين البهائم التي تقدّم كذبائح ولكن مرفوضة بسبب قساوة قلوبهم. إش١:١١ تشير بدقة إلى شحم (שֶׁמֶן) المسمنات المقدَّمة. إنها بالتحديد حصة الله من الذبيحة.

حز١٨:٣٩ وإش١١:٦ يقدمان الإشارة للمستقبل باستخدام מְרִיא، يتنبأ حزقيال عن يوم يأتي فيه عدو إسْرَائِيل القادم من الشمال ويسبب دمار شامل. يشبّه سقوطهم بذبائح الحملان، الخراف، الماعز والثيران. يتميّز باستخدام كلمة מְרִיא كجماعة لوصف هذه البهائم: ''كلها حيوانات مسمنة من باشان'' (NIV). الكتّاب الآخرون يؤكدون أن מְרִיא كتعيين لصنف حيوانات يتميز عن الأنواع الأخرى. الإشارة الوحيدة في ع. ق لكلمة מְרִיא (NIV حولي) خارج نطاق نصوص الذبائح هي تلك الموجودة في إش٦:١١، هنا يتخيل إشعياء زمن السلام العالمي، الذي سيجلبه قضيب من جذع يسّى (إش١:١١). هذا السلام سيشمل ليس فقط الجنس البشري إنما أيضًا الحيوانات التي ستعيش بانسجام مع بعضها البعض.

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [ʾbs] (يسمن، #٨٠)؛ ← בָּרָא ² [brʾ ²] (يسمن S .o.، #١٣٤٤)؛ ← דשׁן ¹ [dšn ¹] (يصبح سمينا، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב ¹ [ḥēleb ¹] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה ³ [mḥh ³] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [mᵉrîʾ] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [peder] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [pîmâ] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שׁמן ¹ [šmn ¹] (يصبح سمينا، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

J. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 1978.

روبرت جي . واي *Robert J. Way*

٥٣١٢ (מְרִיבָה ¹ [mᵉrîbâ ¹]، نضال)، #٨١٨٩
٥٣١٣ (מְרִיבָה ² [mᵉrîbâ ²]، مريبة)، # مسّة
٥٣١٩ (מִרְיָם [miryam]، مريم)، # مريم
٥٣٢٠ (מְרִירוּת [mᵉrîrût]، كرب، مرارة)، #٥٣٥٢
٥٣٢١ (מְרִירִי [mᵉrîrî]، تعذيب)، #٥٣٥٢
٥٣٢٢ (מֹרֶךְ [morek]، كآبة)، #٨٢١٦
٥٣٢٣ (מֶרְכָּב [merkab]، موقف مركبات حرب، مقعد سرج)، #٨٢٠٦
٥٣٢٤ (מֶרְכָּבָה [merkabâ]، مركبة حرب، عربة خفيفة)، #٨٢٠٦
٥٣٢٦ (מַרְכֹּלֶת [markolet]، تجارة)، #٨٢١٧
٥٣٢٧ (מִרְמָה ¹ [mirmâ ¹]، خيانة، خداع، غش)، #٨٢٢٨
٥٣٣٠ (מִרְמָס [mirmas]، وطء)، #٨٢٥٢
٥٣٣٤ (מֵרַע [meraʿ]، وحشية)، #٨٣١٧
٥٣٣٥ (מֵרֵעַ ¹ [mereaʿ ¹]، مرافق أمين)، #٨٢٨٧
٥٣٣٧ (מִרְעֶה [mirʿeh]، كلاء، مرعى)، #٨٢٨٦
٥٣٣٨ (מַרְעִית [marʿît]، مرعى)، #٨٢٨٦
٥٣٤٠ (מַרְפֵּא ¹ [marpeʾ ¹]، شفاء، علاج)، #٨٣٢٤
٥٣٤٣ (מִרְפָּשׂ [mirpas]، بركة)، #٨٣٤٦

5344	מרץ

מרץ [mrṣ]، نِفْعَل. مؤذٍ، مؤلم؛ هِفْعِيل. يؤذي (#٥٣٤٤).

ش. أ. ق الجذر موثّق جيدًا (مثال، أوغا.)، شائع في الإشارة إلى الإصابة بمرض (انظر *HALAT*).

ع. ق هذا الجذر النادر يرد ثلاث مرات في صيغة نِفْعَل. (١مل٢:٨؛ أي٦:٢٥؛ مي٢:١٠) ومرة في هِفْعِيل. (أي١٦:٣). يصف نمط الكلمة في ١مل٢:٨ (لعنة شمعي على داود)، وفي أي٦:٢٥ الكلمات (مستحقة أو غير مستحقة) التي يؤذي أو تسبب ألم في الشخص الذي توجّه إليه (أي١٦:٣ يصف أولئك الذين يتكلمون بهذه الكلمات). معنى العبارة التي ترد فيها מָרַץ في ميخ٢:١٠ غير مؤكد (NRSV دمار ثقيل؛ NAB التزام ناقص)، لكن مناسب أكثر تأثير مؤلم.

ألم، وخزات: ← חבל [*ḥbl*[3]] (حبلى، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*ḥîl*[1]] (تتمخض، ترتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [*k'b*] (يتألم، يسبب ألم، يخرب، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [*mrṣ*] (مؤذي، مؤلم، يؤذي، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [*ʿṣb*[2]] (يؤذي، يغتمّ، ينتهك، #٦٧٧٢).

ترنس إي . فريثيم *Ternce E. Fretheim*

٥٣٤٥ (מַרְצֵעַ [*marsea'*]، مخرز، أداة ثقب)، #٨٣٦١

٥٣٤٦ (מַרְצֶפֶת [*marsepet*]، رصيف حجري، أساس)، #٨٣٦٧

5347 מרק

מרק [*mrq*[1]]، قَلْ. لمّع؛ بُعِّلْ. أو قَلْ. مبني للمجهول. يُمحى؛ هِفْعِيل. ينظف (#٥٣٤٧).

شِ. أ. ق ١. يرد الجذر מרק في لغات سامية متعددة، بداية بـأكد. جذر الفعل *murruqu*، يوضح (ممتلكات مباعة) من المصطلحات (*CAD* M/II, 222-23؛ قا. *AHw*, 608b حيث ترتبط بكلمة *maraqu* كفعل أساسي يعني يسحق) والاشتقاق منها *mumarriqanu*، الكفيل الذي يضمن أن تتحول الممتلكات المباعة (*CAD* M/II, 195-96). موثّقة فقط في فترة البابلية الحديثة.

٢. في عالم السامية الشمالية الغربية البرديات سامر. فيها نفس استخدام عبر. وأرِم.، بيع، بخلاف ما وجدنا في أكد. (*DNWSI*, 695). أيضًا ترد في سريانية. والمند. وإثيوبية. (*HALoT* 638a). عرب. انظر بشكل احتمال *maraga*، يغطي بالفخار (المرجع السابق).

ع. ق ١. يرد هذا الفعل فقط ٣ أو ٤مرات في ع.ق أم٢٠:٣٠ نص صعب ومثير للجدل: "ضربات وجروح منقية للشرير وضربات بالغة مخادع البطن". المصدر Q فيه الاسم תַּמְרוּק في حالة تصبح فيها القراءة "ضربات وجروحات هي رسالة للشرير" (McKane, 540). تقرأها *HALOT* 638a بحسب K فعل بـ هِفْعِيل. من الجذر بمعنى ينظف، ينقي (انظر ترجمة NIV في الأعلى).

٢. الفعل بقَلْ. يرد في إر٤٦:٤ ("اصقلوا رماحكم") وفي ٢أخ٤:١٦ للأواني المتعددة من "النحاس المصقول" المستخدمة في هيكل سليمان. في لا٦:٢٨ يستخدم فعل بُعِّلْ. أو قَلْ. مبني للمجهول: "إن طبخت (لحم ذبيحة الخطية) في إناء نحاس يُجلى ويُشطف بماء."

تنقية، غسيل: ← מָרַק [*māraq*] (لمّع، صقل، نقّى، #٥٣٤٧)؛ ← רָחַץ [*rāḥaṣ*] (غسل، #٨١٧٥).

البيبلوجرافيا

W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

5348 מָרָק

מָרָק [*maraq*]، مرق، مادة خام؛ حساء؟، صلصة مرق اللحم(؟) (٣مرات + حز٢٤:١٠[؟]؛ #٥٣٤٨؛ *HALAT* 603a).

هناك علاقة متبادلة بين الفعل والاسم *mrg/q/g* وهي قريبة قاموسيًا ودلاليًا من الفعل عبر. מָרַק، يحك، يلمّع، يبشر، ومن الاسم. מָרָק، قد نهتم في معرفة فيما إذا كان ضروريًا إثبات أن الاسم عبر. مأخوذ بشكل ظاهر، * מרק (مقارنة مع الفعل الدلالي العربي *maraqa*، يغرف المرق [في الوعاء]؛ *HALAT* 603a; BDB 600a).

ش. أ. ق ربما الكلمة *mrg* * أوائل السامية تكمن وراء الاشتقاقات السامية *mrg/g/q*—البعض تنتهي بالشكل /g/، بعضها بتصغير /g/ إلى /g/ (كما في عرب.؛ قا؛ Moscati, §8.42) أو إلى /q/ (كما في أكد. *maraq*؛ Moscati, §§8.39-40). بسبب الإسهاب بالحوار، فإن عدة لغات سامية قد حافظت على تراكيب مختلفة (كما في عبر. מרג وמרק؛ عرب. *mrg* و*maraq*؛ أو إثيوبية. والتيجر *mrg* و*mrq*).

أحد مجالات الكلمات المأخوذة يتجه نحو الشكل /g/ أو تصغيره في السامية الجنوبية إلى /g/. الاسم عبر. מוֹרָג، مكشطة، كسارة، كلمة فنية للتعبير عن نوارج الضرب (٢صم٢٤:٢٢؛ ١أخ٢١:٢٣؛ إش٤١:١٥)، مشتقة من نفس مصدر الكلمة في الأرامية الفلسطينية *norag* والأرامية المصرية *naurag*، كل منهما على حد سواء يحدد نورج الضرب (انظر Forbes, 3:157, 160 n. 19). بشكل مشابه الفعل العربي الفلسطيني *maraga*، يحك، يلمّع؛ يشحذ، يبشر (Landberg, #٢٥٧; قا. Blau, 342) يقدم تصغير شائع ل /g/ إلى /g/ في عرب. في كل من إثيوبية. والتيجر *maraqa* تعني يوسع/ يقذف (بالطين) (Leslau, 31-32; Littmann and Hfner, 116b).

اتجاه آخر للكلمات المأخوذة يعكس التصغير /g/ إلى /q/،

هذا موجود في الفعل أكد. *môrag*، يقشط، يبشر (*AHw* 2:608b; *CAD*, M/1, 266b-67b) والصفة المشتقة منه. *marqu*، مقشوط، مسحوق (*AHw* 2:612a; *CAD*, M/1, 285a)؛ في الفعل العربي *maraqa*، يخرق، ينفذ؛ يشرد، يشذ (Wehr, 904b) الذي يشتق منه الاسم يدل على مرق؛ حساء (Wehr, 904b)؛ والأثيوبي والتيجر *maraqa*، يبشر (الشعر)، منه الاسم *maraq* يدل على المرق (Leslau, 32; Littmann and Höfner, 114a). الاسم أكد. *ummaru'm'*، حساء، مرق (Sum. TU_7; *AHw* 3:1414b; cf. Bottérro, 38a-b) ربما تقدم نظير دلالي للكلمة عبر. מָרָק، لكن يبدو هناك شك بالعلاقة القاموسية. اللهجة أكد. *mê siri* (A. [MES] UZU)، ماء من الجسم، كان تعبيرًا شائعًا للدلالة على المرق، الحساء (*mû* I, *AHw* 2:664b, 5.c; *mû* A, *CAD*, M/2, 155a, 2.a.2'.b'; *siru(m)*, *AHw* 3:1249a, A.6)، بينما *mû sammi* (A ع)، ماء من النبات، أو ما شابه، تدل على نقيع من عصير النباتات (*mû* A, *CAD*, M/2, 155a, 2.b; cf. Yale Babylonian Collection, H4644; Bottérro, 42b).

ع. ق الاسم عبر. מָרָק غير معروف فيما إذا كان يدل فقط على المرق بأخذه من اللحم (يقشط من العظام؟) أو يدل على الحساء أو صلصة مرق اللحم التي تصنع بمزج مكونات مطحونة أو مبشورة في مرق. في كل النصوص حيث تُستخدم، تشير على الأقل إلى سائل ينتج من خلال سكبه من اللحم (والعظام) (حز٢٤:١٠؟) من الماعز (قض٦:١٩) أو الخنزير، (إش٦٥:٤) عادة يُطبخ في قِدر (حز٢٤:١٠؟؛ قض٦:١٩)، وعلى الأقل يرد مرة سكيب على اللحم المغلي والخبز المحمص (قض٦:٢٠). وهكذا، ممكن أن يعني الاسم عبر. מָרָק، مرق، مادة خام، كشيء منتج بغلي اللحم أو العظام المقشوطة أو بتحديد أقل، حساء أو صلصة مرق اللحم، كشيء منتج بإضافة خليط مسحوق أو مجروش إلى مرق اللحم.

الاقتباسان السابقان يستخدمان מָרָק في ع. ق حيث أنها في المس. معدّلة. استخدامها في إش٦٥:٤ كما هو فقط في Q من المس. لكن مشاهدة في مكان آخر مثل نسخ. أش[1]. وسب. وتر. والفولجاتا (معاكس المكتوب: *ûperaq*). استخدام מָרָק في حز٢٤:١٠ يبدو معقولاً لكن في الغالب لا بد من تصحيحه من المس. וְהָרְקַחהַמֶּרְקָחָה "وامزج المزيج [القطع]" (كما في NIV, NRSV)، إلى * וְהָרְחֵק הַמָּרָק [W:HF(:ACFMOWT Y"XFRW.]، "وبخّر المرق بالغليان واترك العضام تحترق" (كما في سب.؛ قا؛ *BHS*; NEB, REB; Brockington, 228). التصحيح يعطي قراءة أكثر مترابطة أكثر مع الصورة في حز٢٤:٣-١٣ الخاصة بتعمّد حرق محتويات القِدر (لحم، مرق، عظام)، ثم القِدر نفسه، كإشارة إلى مدينة أورُشَلِيم وسكانها المحاصرين.

ب. ت الفعل عبر. מָרַק فترة ما بعد الكتابات التورتية يعني يصقل، يحرق؛ يلمع، ينظّف (اللحم) (Jastrow, 846b)، وأرم. عبر. מְרַק، يلمّع؛ يصقل، ينظف (اللحم) (Jastrow, 846b-47a). من الممكن إيجاد مشابهات لفظية في سريانية. *meraq*، يحك، يصقل (Payne Smith, 303a)، يُشكّل اسم.. 'forms *mrfqf*, تطهير، تنظيف، تنقية؛ '*merfqf*، '*meriquta*، تلميع (للأحجار/ واللآلئ) الظرف *mrfqf*، بوضوح (Payne Smith, 259b, 301b, 303a). ربما أيضًا ترتبط بـأرم. يه. מְרַג، يتأجح، يتمايل (Jastrow, 835b)، وسريانية. *merag*، يتارجح، يترنح (Payne Smith, 299a)، كما تشتق من المعنى الأصيل في الظرف السامي *mrg/g/q* الذي يشير إلى أعمال التارجح مثل الحك، القشط أو الجرش.

طعام: نصيب، توفير: ← אָכַל [*'ākal*] (أكل، استهلك، التهم، #٤٣٠)؛ ← אֲרֻחָה [*'ᵃruḥâ*] (إعانة، #٧٨٦)؛ ← לֶחֶם [*leḥem*] (طعام، خبز، #٤٣١٢)؛ ← פַּת־בַּג [*pat-bag*] (حصة- طعام، حصة مائدة، #٧٣٢٩)؛ ← צַיִד [*ṣîd*] (توفير نفسه، تجهيز نفسه في التعريف المعجمي، #٧٤٧٢).

البيبلوجرافيا

J. Blau, "Etymologische Untersuchungen auf Grund des palaestinischen Arabisch," *VT* 5, 1955, (337-44) 342; J. Bottérro, "The Cuisine of Ancient Mesopotamia," *BA* 48, 1985, 36-47; L. H. Brockington, *The Hebrew Text of the Old Testament*, 1973, 228; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 2d ed., 1965, 51-61 (on food preparation), 62 Table X (on infusions), 157, 160 n. 19; C. Landberg, *Glossaire Datinois*, 1920-1942, H257; W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958, 31-32; E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre Sprache*, 1962, 114a, 116b; S. Moscati, ed., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, 1969; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; A. van Selms, "Food," *ISBE*, 1982, 2:(327a-331a) 330a; Z. Yeivin, "Food: The Biblical Period," *EncJud* 6, col(s). (1414-18) 1415.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٥٣٤٩ (מֶרְקָח [*merqaḥ*]، بقول نباتية)، #٨٣٨٠

٥٣٥٠ (מֶרְקָחָה [*merqaḥâ*]، جرّة أو وعاء)، #٣٩٩٨

٥٣٥١ (מִרְקַחַת [*mirqaḥat*]، مزيج من المراهم)، #٨٣٧٩

5352 מרר

מרר [mrr ¹]، قَلَ. تَمرَّر، إنزهل عاطفيًا؛ بِيعِّل. يمرمر؛ هِفْعِيل. يعذب؛ هِتْبَعِيل. يصبح عنيف (#٥٣٥٢)؛ מֶמֶר [memer]، مرارة (ترد. ١. في أم١٧:٢٥؛ #٤٩٣٣)؛ מַמְרֹרִים [mammᵉrorîm]، كرب، مرارة (مشابهة لفظا في قض١٨:٩؛ #٤٩٣٦)؛ מַר [mar ¹]، صفة. مرّ، متمرمر، متألم، غاضب، قوي (#٥٢٥٣)؛ מֹר [mor]، اسم. مرّ (#٥٢٥٥)؛ מֹרָה [morâ]، اسم. مرارة، بؤس (تك٢٦:٣٥؛ أم١٤:١٠؛ #٥٢٨٩)؛ מְרִירוּת [mᵉrîrût]، كرب، مرارة (مشابهة لفظا في حز٢١:٦[١١]؛ #٥٣٢٠)؛ מְרִירִי [mᵉrîrî]، تعذيب (مشابهة لفظا في تث٣٢:٢٤؛ #٥٣٢١)؛ מָרֹר [maror]، مرّ (عنب، بقلة، شراب، #٥٣٥٣)؛ מְרֵרָה [mᵉrerâ]، الصفراء، كيس المرارة (مشابهة لفظا في أي١٦:١٣؛ #٥٣٥٤)؛ מְרֹרָה [mᵉrorâ]، سمّ، الصفراء (#٥٣٥٥)؛ תַּמְרוּרִים [tamrûrîm ¹]، مرّ، غاضب (#٩٤٧٦).

ش. أ. ق يستخدم الفعل أكد. (mararu A) حرفيًا في الإشارة إلى المرارة أو الطعم الكريه للماء ومجازيًا العلاقات العدوانية والمرّة بين الناس. تعني الكلمة في النصوص العسكرية "يتسلط على" (CAD 10:267-68). في أوغا. يوجد الجذر على الأقل ١٣مرة. في Aqhat' 2 195:2 تعني "تقوية بالبركة" (UT, 292) لكن ممكن أن تعني "سمّ" (S. Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, 1984, 193). في أرم. (מְרַר) وعرب. (mar) هذا الجذر يعني "يصبح مرًّا أو قويًا" (C. H. Gordon, *Or* 20, 1951, 306-8: النص الآرامي: "يكون قيدًا [מרירא] قاسيًا، قويًا وعظيمًا الذي به حدود...").

ع. ق ١. ترد الصفة מַר ٣٧مرة، والفعل מָרַר، ١٥مرة. ربما الشكل في خر٢٣:٢١ مشتق من جذر آخر (מָרַר، ثائر). العديد من الألفاظ المشتقة تكون مشابهة لفظا.

٢. يتطبّق لفظ "مرارة" على الطعم الحامض للإفسنتين (أم٥:٤؛ مرا٣١:١٥) أو الأعشاب المرّة (מָרֹר، خر١٢:٨؛ عد٩:١١) التي تؤكل في الفصح. الأعشاب المرّة تذكر الإسْرَائيليين بتجربة العبودية المرّة في مصر، التي حررهم الله منها (خر١:١٤). امتحن الله إيمان بني إسْرَائيل عند مياه مارة، الذي كان طعمه مرًا، طعم كريه، معاكس للحلاوة (خر١٥:٢٣، ٢٥؛ قا؛ أم٢٧:٧؛ إش٥:٢٠، حيث المرّ بعكس الحلو). في يوم دينونة الله حتى الشراب المسكر سيكون طعمه مرًا (إش٢٤:٩).

٣. لفظ آخر مستخدم يصف المادة الصفراء السامة من حوصلة المرارة، وحوصلة المرارة نفسها (أي١٦:١٣؛ ٢٠:٢٥) أو سمّ الأفاعي (٢٠:١٤). صرامة لعنة الله الظاهرية على أيوب جعلت طعامه مثل السم. يد الله عليه كانت تهديد لحياته، مثل ثقب حوصلة مرارة أيوب.

٤. المعنى الرمزي للمرارة مقرون بـ: (أ) التعاسة الناتجة عن العمل الشاق القاسي الذي حمّله المصريون لإسْرَائِيل (خر١:١٤)؛ (ب) كلمات التذمر اللاذعة والغاضبة بسبب المعاناة ومعاملة الله غير العادلة ظاهريًا لشخص كان بارًا (أي٧:١١؛ ٢٣: ٢)؛ (ج) مشاعر العذاب والبكاء الشديد بسبب عدم القدرة على الإنجاب (١صم١:١٠)؛ (د) التعاسة والاكتئاب بسبب عدم القدرة على تغيير الحياة (تك٢٦:٣٥؛ أي٩:١٨)؛ أو (هـ) موت الابن المفضّل أو الوحيد (تك٣٧:٣٤؛ ١صم٣٠:٦؛ ٢مل٤:٢٧؛ زك١٢:١٠) أو الموت المبكر الأكيد للشعب غير الأمين في المستقبل القريب (أس٤:١؛ إش٣٨:١٧). قد يكون سبب المرارة والألم ملك بشري شرير (خر١:١٤؛ أس٤:١)، أو أحيانًا قد يعتقد الشخص المرّ أن الله هو المسؤول عن عذاب المتألم (١صم١:١٠-١١؛ را١:٢٠؛ أي٢٣:١-٧).

هذا صحيح، مرارًا الله في حكمته وسيادته قد يُغلق الرحم ويمنع الأسرة من الأولاد، أو في حكمه العادل يجلب تأديبًا مرًّا على الإشرار (إر٤:١٨). المرارة هي شعور عاطفي داخلي للحزن العميق أو غضب ظاهري يحتجّ على القوة التي يبدو أنها سبّبت المشكلة. مظاهر الحداد، التذمر، النحيب كلها طرق تعبير الشخص عن تعاسته عاطفيًا.

عمومًا، المرارة أو الحزن العاطفي لا يُعتبر خطية. إلا أنه في حالة رفض الشخص لخطة الله السيادية له أو لها والاستجابة بالمرارة والغضب تجاه الله، هذا سلوك خاطئ. ربما كانت استجابة نعمي (را١:١٣-٢٠) ضحكة صفراوية، لكن مرة أخرى قد تكون تخمين واقعي لمأساتها: "باعتبار يهوه مسؤول عن ما فقدته، شاركت كنتيها بالأحداث. بالتالي مظاهر إهانة، أمور خارجة عن السيطرة... شكوى مرارة توقظ الإيمان المشترك" (D. Hubbard, *Ruth*, NICOT, 113). لم يوصف الله بأنه مرّ على الإطلاق (راعوث: علم اللاهوت).

٥. يستخدم عدد من النصوص هذا الجذر بمعنى "قوي" (مشابه أوغا.، أرم.، عرب.). كانت مشاعر قوية عن العنف والغضب في المعركة (تك٤٩:٢٣؛ قض١٨:٢٥؛ دا٨:٧؛ حب١:٦). كانت استجابة حزقيال بقوة مساوية لتكون عاطفيًا مسنودة ومستحوذ عليها بيد الرب وقوة الروح (حز٣:١٤) لا يوجد إشارة إلى أن حزقيال كره سؤال الله له لكي يعمل أو كان بمرارة (Zimmerli, *Ezekiel* 1:94) بخصوص تمرد مستمعيه. أيضًا تصف الكلمة الرابط العاطفي القوي (ليس المرارة) بين الرجل والمرأة في جا٧:٢٦ (Dahood,

.(308-10

٦. "مياه المرارة" أي التي تسبب المرارة (ليس "مياه النضال" NEB، ولا "مياه الامتحان" حسب Budd, *Numbers*, 60-64، ولا "مياه البركة" حسب Sasson, (*BZ* 16, 1972, 249-51)، يتضمن الماء، غبار من الهيكل، والحبر المستخدم في كتابة اللعنة. كان الكاهن يحكم بشرب هذه المياه على المرأة المتهمة بالزنى لكي تُثبت إدانتها أو براءتها (عد٥:١٨-٢٧). لو أن الشخص كان مذنبًا، فسف تأتي عليه اللعنة والله سيجلب عليه معاناة مرّة (عد٥:٢٤).

ب. ت يترجم الجذر مرارًا في سب. بالصفة πικρός (مرّ)، الاسم πικρία (مرارة)، أو الفعل πικραίνω يمرمر. خلال فترة ما بين العهدين (*TDNT* 6:122-24) استُخدمت هذه الكلمات لفظيًا ورمزيًا في سب. ومن قبل Philo (*Vit. Moses* 1:182 عندما تشير إلى "ينابيع مرّة" في خر١٥:٢٥) وفي الأبوكريفا (٢مك٩:٥، "ألم مرّ"). يستخدم ع.ج هذه الكلمة في معناها اللفظي (رؤ٨:١١، مياه مرّة). أيضًا تتعلق بالاضطراب العاطفي من يأس وحزن بطرس العميق بعد إنكاره المسيح (مت٢٦:٧٥). يوجد ارتباط قوي للجذر مع الغضب في رو٣:١٤؛ أف٤:٣١؛ كو٣:١٩: "انزعوا كل مرارة، وغيظ وغضب". في هذه النصوص يجب تجنّب أي تأثير ورمز غير روحي.

ع. ج. *NIDNTT* 1:201-3.

قنوط، يأس، أسى، اضطراب: ← אָגֵם [*'āgēm*] (حزين، مغتمّ، بائس، #١٠٨)؛ ← יאשׁ [*y' š*] (يقنط، ييأس، #٣٢٨٦)؛ ← מוג [*mwg*] (ذاب، تهاوى، ارتعش، فقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يضمر، يذوب، يتحلل، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← עגם [*'gm*] (معذب، بائس، مغتمّ، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [*ṣwq* [1]] (يُرغم، يُحرج، يغيظ، #٧٤٣٩)؛ ← צרר [1] [*ṣrr* [1]] (مأزق، يُسكت، يضيق، يرتبك، يغتمّ، #٧٦٧٤)؛ ← מוּג [*mûg*] (يذوب، يترنح، يتذبذب، يفقد الشجاعة؛ #٤٥٧٠) ← קצר [*qṣr* [2]] (يصغر، يُثبّط، يرهق، #٧٩١٨)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يسترخي، يجبن، ييأس، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [*šyḥ*] (يتلاشى، ييأس، #٨٨٦٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:16-20; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; M. Dahood, "Qoheleth and Recent Discoveries," *Bib* 39, 1958, 308-10; W. Michaelis, "πικρός," *TDNT* 6:122-27; J. M. Sasson, "Numbers 5 and the Waters of Judgment," *BZ* 16, 1972, 249-51.

غاري في. سميث *Gary V. Smith*

5362	מַשָּׂא

מַשָּׂא [*maśśā'* [2]]، اسم. عبء، حِمل، الحمولة التي تُرفع أو تُحمل (#٥٣٦٢)؛ > נָשָׂא [*nasa'*]، يرفع، يحمل נְשׂוּאָה [*n^e sû'â*] #٥٩٥١)؛ حِمل، عبء (#٥٩٥٣).

ع. ق ١. الحمولة التي كانت توضع على ظهر الحيوانات (خر٢٣:٥؛ ٢مل٥:١٧؛ ٨:٩). "يأتون بحزم قمح ويحمّلونها (עֹמְסִים) على الحمير" أيضًا "كل أنواع الأحمال (כָּל־ מַשָּׂא)" الممنوعة يوم السبت (نح١٣:١٥؛ قا؛ ع١٩). أهمية هذا الحظر، أنه سواء كان الحمل يُحمل على ظهر الحيوانات أو البشر، فإنه يعطي فكرة عن أسلوب إرميا في ١٧:٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٧: "لا تحملوا حملاً (אַל־ תִּשְׂאוּ מַשָּׂא) يوم السبت" (ع٢١)؛ "لا تخرجوا حملاً (מַשָּׂא)" (ع٢٢)؛ "لم تدخلوا حملاً (מַשָּׂא)" (ع٢٤)؛ "لا تحملوا حملاً (שְׂאֵת מַשָּׂא לְבִלְתִּי ו)" (ع٢٧). كانت الآلهة المزيفة وأوثانها بلا فائدة وما يبرهن على بطلانها حقيقة أنها كانت دائمًا تُحمل كأحمال على ظهر البهائم: "قد انحنت محمولاتهم (נְשֻׂאֹתֵיכֶם؛ #٥٩٥٣) جثت معًا (עֲמוּסוֹת)، هي نفسها الحمولة (מַשָּׂא) صارت للسبي" (إش٤٦:١؛ قا؛ ع٢).

أشياء أخرى كانت تُحمل مثل الفضة والجزية (٢أخ١٧:١١) وأشياء ذات قيمة مثل الأمتعة (٢٠:٢٥).

حمل الحمولة מַשָּׂא يتضمن في الغالب إشارة إلى الواجب أو المسؤولية. كان مسموحًا للاويين فقط أن يحملوا تابوت العهد والأثاثات المقدسة من مكان لآخر (عد٤:١٥، ١٩، ٢٤، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٤٧، ٤٩؛ ٢أخ٣٥:٣)

٢. هناك تطبيقات مجازية لكلمة מַשָּׂא. كان شعب إسرائيل حمل على موسى (عد١١:١١، ١٧؛ قا؛ خصوصًا تث١:١٢: "كيف أحمل [אֶשָּׂא] وحدي مشاكلكم [טָרְחֲכֶם] وحملكم [מַשַּׂאֲכֶם] ومنازعاتكم؟"، حوشاي وبرزلاي كانا حملاً على داود (٢صم١٥:٣٣؛ ١٩:٣٥). مثال عن العذاب في أي٧:٢٠، حيث معظم مخطوطات المس. تقرأ "أكون لنفسي (מַשָּׂא) حملاً (עָלַי)". هذه القراءة واحدة من ثمانين *tiqqune sopherim* الهدف الذي من أجله كانت محاولة تقية لإزالة ما يُعتبر عبارات مرفوضة عن الله. أيضًا سب. فيها بعض المخطوطات تقرأ "أكون حملاً عليك (עָלֶיךָ)" في أي٧:٢٠ ترجمة NIV اختارت عبارة رائعة *via media* بالحفاظ على قراءة أصعب ولكن أقل تساؤل، والتي أيضًا تتفق مع النص: "هل أصبحت حملاً عليك؟"

استخدامات مجازية أخرى تتضمن نصوص تصف الإثم سلبيًا مثل "حمل ثقيل" (مز٣٨:٤[٥]) وإيجابيًا "شوق قلب" الشعب (حز٢٤:٢٥؛ حرفيًا؛ "رفعة [מַשָּׂא] نفسهم")- حمل الفرح. مثال سلبي آخر يتكلم عن "ظلم" (מַשָּׂא) ملك قدير (هو٨:١٠).

النص الأخير يصف وتدًا "سيسقط والحمل (מַשָּׂא) المعلق عليه سيُقطع ويزول" (إش٢٢:٢٥). الوتد رمز لألياقيم، الموظف عند ملك يَهُوذَا (٢٢:٢٠-٢٣)، والحمل هو مجد أسرته (٢٢:٢٤). مثل شبنا قبله (٢٢:١٥-١٩)، سوف يسقط ألياقيم من السلطة تحت عبء المسؤوليات التي كانت كثيرة جدًا عليه.

عبء، حِمل، وزن: ← אַמְתַּחַת ['amtaḥat] (جراب، حقيبة، عبء، حزمة، #٦٢٣)؛ ← טְעַן [ṭ'n ²] (حمل، #٣٢٥٠)؛ ← טֹרַח [ṭrḥ] (عبء، حمل، #٣٢٦٧)؛ ← יְהָב [yehāb] (عبء، اهتمام بقلق، #٣٣٦٥)؛ ← כִּנְעָה [kin'â] (رزمة، عبء، #٤٠٤٥)؛ ← מַשָּׂא [maśśā' ²] (نقل، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← נטל [nṭl] (ثقل، وزن، #٥٧٤٧)؛ ← נשׂא [nś'] (رفعة، رفع، ارتفاع، عفو، يحتوي، ثقل، يعلي نفسه في التعريف المعجمي، #٥٩٥١)؛ ← סבל [sbl] (يحمل، يثقل بعبء، #٦٠٢٢)؛ ← סבל [sbl] (يحمل عبء، حمل، #٦٦٧٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:260-63; THAT 2:110-17.

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

٥٣٦٣ (מַשָּׂא [massa' ²]، نطق)، نبوّة

5365	מַשֹּׂא

מַשֹּׂא [masso']، اسم. محاباة (ترد. ١. #٥٣٦٥)؛ > נָשָׂא (يرفع، #٥٩٥١).

ع. ق عندما عيّن يهوشافاط قضاةً، حثّهم على القضاء بعناية، لأنهم يقضون للرب الحاضر معهم ولأنه لا يوجد عنده "محاباة الوجوه" (מַשֹּׂא־פָנִים، ٢أخ١٩:٧). كان على القضاة أن يحكموا بعدل، دون أي استثناء، وألا يقبلوا الرشوة (قا؛ تث١:١٧).

تحريم التمييز، عندما يتعامل مع المعاملة الخاصة، موجود في نصوص الأخلاق ويُظهر بشكل خاص موضوع الكمال (أخلاقيات: علم اللاهوت).

عدالة، دينونة: ← דִּין [dyn ¹] (يدين، يجادل، يحكم، يدير، #١٩٠٦)؛ ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלל [pll ¹ A] (يجلس للدينونة، يفصل في نزاع، يتوقع، #٧١٣٦)؛ ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، بار، يتبرر، #٧٤٠٥)؛ ← שׁפט [špṭ] (يدين، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

5368	מַשְׂאֵת

מַשְׂאֵת [maś'ēt]، رفع، عبء ثقيل، تقدمة (#٥٣٦٨).

ش. أ. ق الاسم معروف في أكد. *massitu*، نقل، مقومات (*CAD*, M/1, 389-90; *AHw*, 629-30)، حيث ممكن أن تشير إلى نقل عشب، تبن أو أية خدمة ملكلية. معروف أيضًا في النقوش البونية مثل *ms'h* (أو في التركيب *ms't*)، وديعة إيجار، أتعاب رخصة مثل، في *CIS* I, 167:1 and 170:1 يوجد أيضًا استخدام في عبر. بعد الكتابات المقدسة لكلمة מַשְׂאֵת، علامة نار، في رفض من لخيش (*KAI*, 194:10).

ع. ق يرد الاسم ١٥مرة في ع. ق، في معظم الأسفار (مرة في أسفار الشريعة، ٥مرات في الأدب النبوي). ينتمي الاسم إلى المجال الدلالي على العطايا أو الهدايا التي كانت تُقدم لشخص ذي مكانة اجتماعية عالية.

١. في تك٤٣:٣٤ ترد الكلمة ٣مرات في سياق العطايا (وربما بدقة أكثر نصيب اللحم) التي أعطيت لأخوة يوسف في رحلتهم الثانية إلى مصر. في تلك الحادثة أعطي بنيامين خمسة أضعاف أخوته. ٢صم١١:٨ يصف محاولة داود لملاطفة أوريا لينام مع زوجته من خلال إعطائه هدايا (ربما اختيار حصة من الطعام المقدَّم على مائدة الملك) وإرسله إلى بيته وزوجته. ولكن في هذه الحادثة لم تقم الهدية بالهدف المرجو منها. أحشويرش أعطى هدايا خلال زواجه من أستير (أس٢:١٨). بشكل واضح هذه الشواهد تبيّن أن المعنى ليس دفع الجزية. مرة أخرى البناء الاجتماعي لابد أن يبقى في الذهن عندما محاولة التفسير. מַשְׂאֵת تُعطى لشخص من شخص ذي مرتبة أعلى، في إشارة إلى الرضا والاحترام. إرميا٤٠:٥ يصف تقديم العطايا للنبي من قِبل البابليين المنتصرين. هنا بكل تأكيد ليس جزء من الدفع، لكن إظهار الاستحسان.

٢. هناك شواهد متعددة عن العطايا أو التقدمات بارتباط مع الهيكل، خصوصًا ٢أخ٢٤:٦، ٩ في ارتباط مع التقدمات التي قُدمت في إصلاح يوآش للهيكل. حيث أن هذا متعلق بموسى، فإنها تشير إلى ضريبة الهيكل النظامية أو الجزية. بمتابعة النص يظهر أنها جزية الهيكل (عندما تمّ جمعها) استُخدمت لأجل صيانة وإصلاح بناء الهيكل نفسه. حز٢٠:٤٠ يشير إلى الإصلاح المستقبلي في إِسْرَائِيل (يَهُوذَا)، عندما سيعطي الشعب فعليًا عطاياهم وتَقدماتهم اختياريًا للرب. من المحتمل أن هذا النص يشير إلى مشاكل مع دفع جزية الهيكل، موجودة فعليًا في ٢أخ٢٤:٦، يصف

مز١٤١:٢ رفع الأيدي (מַשְׂאֵת) في سياق الصلاة وتقديم الذبائح. هذه هي فقط الشواهد المرتبطة بهذا النوع من العطية في ارتباط مع מַשְׂאֵת.

٣. عا٥:١١ يصف تحصيل جزية القمح بغير عدل التي كان يجب على الفقراء أن يدفعوها للأغنياء (Wolff, 290-91). هذا ربما يشير إلى الممارسة الشائعة لجمع فضالة القمح من قِبل الفقراء من حقول الأغنياء (قا؛ بوعز)، التي كانت بشكل واضح غير مسموح بها في زمن عاموس (قا؛ Andersen and Freedman, 500-501). فهم آخرون الكلمة في عا٥:١١ بأنها كلمة فنية بخصوص الضريبة (قا؛ Paul, 173). صف٣:١٨ تصف زمن حيث سيُرفع "الحِمل" (بتوازي مع "المحزونين على الموسم" في ٣:١٨أ). يبدو تشير إلى عار السبي، حيث تشير ٣:١٩ إلى أن الله سوف يتعامل مع "كل مذليك". اجتماع الشعب بعد السبي يظهر هو مركز تفكير الكاتب.

٤. بشكل مشابه استخدام الكلمة في رفض لخيش، هناك ثلاثة إشارات حيث מַשְׂאֵת تترجم في كلمات علامة نار. الارتباط المباشر للعطية والهدية غير واضح تمامًا ولا يُعامل كاشتقاق. في قض٢٠:٣٨، ٤٠ يستخدم كلمة لهب كجزء من العلامة، علامة لاحتلال جبعة. بشكل مشابه معنى في إر٦:١، يصف تهديد وباء يضرب أورُشَلِيم من الشمال. علامة النار الموصوفة في رسالة لخيش توضح هذا النص بشكل كافٍ.

ضريبة، عطية، تقديم، جزية: ← אֶשְׁכָּר [*'eškār*] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← יְבל [*ybl*] (يحضر [هدية، جزية]، #٣٢٩٧)؛ ← מִדָּה [*middâ* ²] (ضريبة، #٤٥٠١)؛ ← מַס [*mas*] (جزية، ضريبة، جهد قسري، #٤٩٨٩)؛ ← מַשָּׂא [*maśśā'* ²] (حمل، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← מַשְׂאֵת [*maś'ēt*] (ضريبة، تقديم، #٥٣٦٨)؛ ← סֵבֶל [*sēbel*] (جهد قسري، عبء، #٦٠٢٣)؛ ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (جزية، ضريبة، #٩٥٥٦).

هبة: ← אָהַב [*'āhab*] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [*zbd*] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [*mgn* ¹] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [*nādān* ²] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [*ntn*] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [*skr* ²] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [*ṣbṭ*] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [*šḥd*] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [*šay*] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [*šalmōnîm*] (الهبة، #٨٩٨٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:20-25; *TWOT* 2:600-602; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos*, AB 24A, 1989; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; H. W. Wolff, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos*, BKAT 14/2, 1969.

جيرالد أي. كلنجبيل *Gerald A. Klingbeil*

٥٣٦٩ (מִשְׂגָּב [*misgab* ¹]، بقعة مرتفعة، ملجأ)، #٨٤٣٥

٥٣٧١ (מַשֶּׂגֶת [*masseget*]، مباغتة)، #٥٩٥٢

٥٣٧٢ (מְשׂוּכָּה [*mᵉsûkkâ*]، حاجز شوكي)، #٥٠٠٤

٥٣٧٣ (מַשּׂוֹר [*massôr*]، منشار)، #٧٩٣٥

٥٣٧٤ (מְשׂוּרָה [*mᵉsûrâ*]، قياس غير معروف)، #٤٠٦

٥٣٧٥ (מָשׂוֹשׂ [*masôs* ¹]، فرح)، #٨٤٦٤

5376 מָשׂוֹשׂ

מָשׂוֹשׂ [*masôs* ²]، شيء فاسد (#٥٣٧٦).

ش. أ. ق هذا الشكل النظري قد يرتبط بـ أكد. *sasu* (عثّة، *AHw*, 1032-33). الفعل بـ عرب. *sahs* يعني أن يؤكل شيء بسبب العث؛ قد يكون لها نفس المعنى في أكد. وعبر. (Dhorme, 124).

ع. ق يُقترح الجذر מָשׂוֹשׂ في أي٨:١٩ كتنوع لكلمة מָסַס، التي تعني في صيغة نيفعَل، يتحلل (#٥٠٢٢). يحرك Fohrer أي٨:١٩ ليشكل اقترابًا للأعداد ١٤-١٥ ويأخذ الكلمة מָשׂוֹשׂ ليصف أن أمان الناسين الله يتحلل مثل بيت العنكبوت (١٨٥). في موضعها الراهن في المس. أي٨:١٩ تشير إلى جذر النبات، لكن معنى الانحلال مايزال قائمًا. يربط Gordis מָשׂוֹשׂ بالجذر מוּשׁ (#٤٦٣١)، يموت، لوصف حركة الجذر في تربة صخرية (٩٣). يقترح أيضًا شرح إش٨:٦ الذي يصف العلاقة مع رصين ملك آرام؛ يقترح Gordis "تحرك مع رصين" هي رمز للاتحاد (في نفس الطريقة הָלַךְ يمكن أن تعني شركة، قا؛ مي٦:٨؛ مل٢:٦). هذا على أية حال يُعتبر حدس حسي تحديدًا في إشعياء، لأن يَهُوذا لم يقم اتحادًا مع آرام. ربما من الأفضل أخذ الجذر في إش٨:٦ كاختلاف من מָסַס وينقيحه قليلاً ليقول أن الشعب "تبدد أمام رصين" (Wildberger, 321).

ب. ت الجذر غير موثّق في الآداب اللاحقة.

فساد، نتانة: ← מָקַק [*māqaq*] (فسد، تعفّن، اضمحلّ، #٥٢٤٥)؛ ← מָשׂוֹשׂ² [*māśôś*²] (شيء فاسد، #٥٣٧٦)؛ ← רָמַם¹ [*rāmam*¹] (فسد، مليء بالدود، #٨٢٤٩)؛ ← רָקַב [*rāqab*] (فسد، أكله الدود، #٨٣٧٢).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984, 123-24; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, BKAT XVI, 1989, 185; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 93; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1988; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT X/I,

1972, 321.

أي. إتش . كونكيل A. H. Konkel

٥٣٧٧ (מִשְׂחָק [mishaq]، باعث للسخرية)، #٨٤٧١

٥٣٧٩ (מְשֻׂכָּה [m^esukâ]، حاجز شوكي)، #٥٠٠٤، #٨٤٥٥

5381 מַשְׂכִּית

מַשְׂכִּית [maskît]، اسم. صورة، نحت، نقش نافر؟ (#٥٣٨١)؛ غامضة المنشأ.

ش. أ. ق أرم. משׂכי (Zenjirli)، نقش حجري؛ KAI (215:18)؛ البونية mskt (في الصفحة التالية. اسم؛ ESE 1, 272 "زخرفة").

ع. ق ١. حجر عليه نقش نافر يعطي معنى لا٢٦:١؛ أيضًا عد٣٣:٥٢

٢. ظل الكلمة في حز٨:١٢ قد يكون تمثال؟ رسم؟ صورة إله؟ (كل واحد في معابد أوثانه، NIV). كان الشيوخ يقومون بأعمال كريهة (הַתּוֹעֵבוֹת)؛ هناك نقوش لحيوانات ضخمة، حيوانات كريهة (שֶׁקֶץ)، وكل أصنام גִּלּוּלִים (#١٦٥٨) بيت إسْرَائيل (ع٩-١١). القائد هو يازنيا بن (=ابن عائلة) شافان (عبر. الوبر، حيوان غير طاهر: لا١١:٥). هل هذه العشيرة التي قال عنها حزقيال أنهم يبخرون (حز٨:١١)، كل واحد في غرفته (المفرد חֶדֶר) أمام تصاويره מַשְׂכִּית؟ (ع١٢). هذا المشهد ليس في الهيكل إنما رؤية لما يفعله الشعب في بيوتهم في كل يَهُوذا (قا؛ C. F. Keil in KD).

الوثنية: ← אֱלִיל [*'elîl*] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*'ašērâ*] (أداة زراعية خشبية، قطب، صلاح، #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*k^emôš*] (كاموش [إله الموآبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* ¹] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*'āṣāb*] [*] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*'aštōret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [*pesel*] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer* ²] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*t^erāpîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← الوثنية: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 4:1009-15; 5:488-93; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1979.

جوديث إم . هادلي Judith M. Hadley

٥٣٨٢ (מַשְׂכֹּרֶת [maskoret]، عواقب)، #٨٥٠٩

5384 מִשְׂפָּח

מִשְׂפָּח [mispah]، يخرق الشريعة؛ تقليديًا؛ سفك دماء؛ إش٥:٧ (قا؛ HALAT 606a) (#٥٣٨٤).

ع. ق في إيضاح ترنيمة الكرم (إش٥:١-٧) يحاكم الله شعبه المتمرد، الذي يدّعي بأن كل شيء جيد، وبكلمات قوية "وهو (الله) يبحث عن العدل (מִשְׁפָּט)، لكن يرى سفك الدماء (מִשְׂפָּח)؛ يبحث عن الحق (צְדָקָה) لكن يسمع صراخ العذاب (צְעָקָה)" (إش٥:٧). العدل هو الذي يحافظ على الشريعة، لكن بدلاً من ذلك كان هناك خرق للشريعة. "المظهر الكاذب هو المراعي؛ الكل كان يُظهر ما كان يعني أن يكون السبب، الكلمات كانت مختلفة بشدة" (J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993, 69).

عدالة، دينونة: ← דין [*dyn* ¹] (يدين، يجادل، يحكم، يدير، #١٩٠٦)؛ ← מִשְׁפָּח [*miśpāḥ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלל [*pll* ¹ A] (يجلس للدينونة، يفصل في نزاع، يتوقع، #٧١٣٦)؛ ← צדק [*ṣdq*] (يكون عادل، بار، يتبرر، #٧٤٠٥)؛ ← שׁפט [*špṭ*] (يدين، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

كورنيليس فان دام Cornelis Van Dam

٥٣٨٥ (מִשְׂרָה [misrâ]، سلطان)، #٨٦٠٦

5386 מִשְׂרָפוֹת

מִשְׂרָפוֹת [misrapôt]، اسم. إشتعال، إحتراق (#٥٣٨٦)؛ > שָׂרַף [sarap ¹]، قَل. يشعل، يلذع، يكوي؛ نِفْعَل. يكون، يصبح مشتعلاً؛ بُعِّل. يكون، يصبح مشتعلاً (#٨٥٩٦).

ش. أ. ق انظر שָׂרַף (#٨٥٩٦).

ع. ق يرد الاسم מִשְׂרָפוֹת في إش٣٣:١٢؛ إر٣٤:٥. في إش٣٣:١٢ تشير إلى إحراق الشوك أو الزرع، كذلك يفنى شعب العدو. سيصبحون "وقود كلس" (يعني، "سيصبحون كلسًا من احتراقهم" [RSV; NRSV]؛ قا. NIV; Skinner, 250; Thomson and Skinner, 126]). ما الذي أشعل الحريق الهائل الموصوف في إش٣٣:١٢؟ يعتبر البعض (انظر، مثال، Skinner, 250; Peake, 458; Watts, 422-24; Oswalt, 598; cf. Kidner, 608) أن الشعب دُمّر بلهيب غيظهم الهائل. آخرون- من يقرأوا إما "نفَسي مثل نار" (انظر مثال، Gunkel; Kissane, 358, 360, 364; Mauchline, 221; Ackroyd, 351; JB؛ قا. BHS؛ Kissane, ٣٣٧) أو "رياح مثل نار" (TEV

(NEB; REB) بالنسبة لنسخة المس. "نفسكم" في ع١١- يلزمون بفكرة أن الدمار كان بسبب أنفاس يهوه الحارقة (انظر، مثال، Bright, 513; Ackroyd, 351; Kaiser, 346). أقلية رأوا أن اللهب قد اشتعل نتيجة اتحاد خطية الشعب مع عمل الله الجزائي (Motyer, 265). في إر ٣٤:٥ ترد الكلمة لمحرقة الجنازة (يفكر الكثيرون بإحراق التوابل أكثر من إحراق جثة الميت)، التي كانت قد أقيمت إكرامًا "لآباء" صدقيّا ملك الإصلاح في يَهُوذَا.

إشتعال، إلتهاب، توقد سفع: ← בער [b'r [1]] (يشتعل، يتصاعد لهيبه، يتلف، #١٢٧٧) ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (فحم مشتعل، #١٦٢٥) ← דלק [dlq] (يشعل نارا، يشتعل، يلاحق بحمية، #١٩٤٤) ← חמר [ḥmr [3]] (يكون في اهتياج، يكون ساخن، يحمر، يتوقد، يلتهب، #٢٨١٣) חרר [ḥrr [1]] (يتوقد، يلتهب، #٣٠٨١) ← יצת [yṣt] (يشئ، يضرم نارا، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [yqd] (يشتعل، يضرم نارا، #٣٦٧٨) ← כוה [kwh] (يشتعل، يلتهب، يسفع، #٣٩١٧) ← להט [lhṭ [1]] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשׂק [nśq] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [ṣwt] (يشئ، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النار، #٧٤٥٥) ← קדח [adḥ] (يضرم النار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النار، #٧٧٠٦) ← שׂרף [śrp] (يشتعل، يحرق، يكوى، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← אוּד ['ûd] (جذع خشب، قصبة مشتعلة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ ['ēš [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [b'r [1]] (يشعل، يلهب، مستنفذ، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (فحم مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يوقد، اشتعال، يضع في النار، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يشعل، يشتعل، متّقد، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (ومضة، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (يخبز كعك، #٤٢٢١)، ← לַהַב [lahab] (لهب، نصل السكين، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ [1]] (يبرق، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، برق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (ومضة، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף reṣep] [1] (جمرة، ٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (لهب، وهج، سهم، وباء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (يشعل، مشتعل، #٥٨٩٦)؛ ← שְׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:509-10; *TDNT* 5:566-82; *TWOT* 2:884; P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; J. Bright, "Isaiah-I," in *Peake*, 1964, 489-515; H. Gunkel, "Jesaja 33, eine prophetische Liturgie," *ZAW* 42, 1924, 177-208; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, 1977; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, 1970; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*, 1993; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, 1909; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

5389 מַשְׂרֵת

מַשְׂרֵת [masret]، اسم. خبازة أو المقلاة (ترد. ١. ؛ #٥٣٨٩).

ع. ق كانت هذه مقلاة ثامار التي استخدمتها لصنع كعكة لأجل أمنون قبل أن يعتدي عليها (٢صم١٣:٩). في كل المشابهات، كانت هذه الكعكة تصنع من خلال غلي العجين في سائل؛ لذلك، كان لابد أن تكون المقلاة بشكل وعاء عميق بشكل كافٍ.

ب. ت المرة الوحيدة التي وردت بالكتاب موثّقة بكلمات מַשְׂרֵת وמַשְׂרֵיתָא في عبر. ما بعد الكتابات المقدسة. وأرم. يه.. عل التوالي: "قالب لقلي الزبدة" وعادةً "وعاء". يستخدم تر. أون. الكلمة في ٢صم١٣:٩ وأيضًا يستخدمها في ترجمة מַחֲבַת، صاج، في لا٧:٥ (Jastrow, 812).

مقلاة، قدر: ← אֲגַרְטָל ['ᵃgarṭāl] (طاس، طست، #١١٣) ← דוּד [dûd] (قدر للطبيخ #١٨٥٧) ← מַחְתָּה [maḥtâ] (المبخرة، مقلاة صينية نارية، #٤٧٤٦) ← מַרְחֶשֶׁת [marḥešet] (وعاء تحميص #٥٣٠٦) ← מַשְׂרֵת [maśrēt] (مقلاة للخبيز، #٥٣٨٩) ← סִיר [sîr] (قدر طبيخ، #٦١٠٥) ← פָּרוּר [pārûr] (قدر للطبيخ، #٧٢٤٨) ← קַלַּחַת [qallaḥat] (قدر، #٧٨٣١).

البيبلوجرافيا

R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1970; A. M. Honeyman, "The Pottery Vessels of the Old Testament," *PEQ* 71, 1939, 84; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, *BASOR*, Suppl. Studies, nos. 5-6, 1948, esp. § 58; J. L. Kelso, "Pottery," *IDB* 3:846-53, esp. 850; P. K. McCarter, Jr., *II Samuel*, 1984, 322.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٥٣٩١ (מַשָּׂא) [massa']، إقراض مقابل التأمين)، #٥٩٥٧

٥٣٩٣ (מַשְׁאָב) [mas'ab]، مكان سحب [الماء])؛ #٨٦١٢

٥٣٩٤ (מַשָּׁאָה [massa'â]، قرض أكيد/ مضمون)، #٥٩٥٧

٥٣٩٦ (מַשָּׁאוֹן [massa'ôn]، مكر، خداع، رياء)، #٥٩٥٨

٥٣٩٧ (מַשֻּׁאוֹת [massu'ôt]، خدعة، خداع)، #٥٩٥٨

5399 מִשְׁאָלָה

מִשְׁאָלָה [mis'alâ]، اسم. شوق، طلبة (#٥٣٩٩)؛ < שָׁעַל (sa'al)، يسأل، #٨٦٢٦).

ش. أ. ق الكلمة موثّقة في مصرية. أرم. (DISO, 169).

ع. ق يرد هذا الاسم مرتين في ع.ق كلاهما في المزامير، ويعطيان معنى الشوق. في مز ٢٠:٥ العبارة "يمنحك كل سؤلك" تترافق مع عبارة "يجعل كل خططك ناجحة" و"يعطيك شوق قلبك" في ٢٠:٤، النص غني بالتعابير عن الشوق والرغبات الشديدة من القلب. المقطع الثاني في مز ٣٧:٤، حيث أن يتحقق شوق قلب الإنسان بقدر ما يتلذذ بالرب.

شوق، رغبة، توق، استحسان، سعادة، تعطّش، ابتهاج: ← אֲרֶשֶׁת [ᵃrešet] (يشتاق، يطلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [ḥmd] (يشتاق، يتوق، يشتهي، يرغب، يكنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، يهتم، #٢٩١١)؛ ← חשק [ḥšq ¹] (شوق، شهوة، رغبة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [y'b] (يشتهي، يحنّ إلى، يشتاق، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kāleh] (شوق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [kmh] (يتوق وراء، يتحرق لـ، #٤٠١٤)؛ ← כסף [ksp ²] (يرغب، يتوق وراء، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš ²] (يتمنى، يشتاق، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [ʿrg] (يتوق وراء، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שאל [š'l] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [t'b ¹] (يشتاق، يتوق وراء، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tᵉšûqâ] (اشتياق، شوق، شهوة، #٩٥٩٢).

ديفيد تالي *David Talley*

5400 מִשְׁאֶרֶת

מִשְׁאֶרֶת [mis'eret]، معجن (#٥٤٠٠)؛ اسم. يُعتقد أنها مطوّرة من מִשְׁעֶרֶת [mis'eret]، ومشتقة من שְׂאֹר [sᵉ'or]، خميرة (#٨٤١٩)؛ اسم. שְׂרֶת מַ [masret] مستخدمة في ٢صم١٣:٩ حوض عجن (#٥٣٨٩).

ع. ق استخدمت الكلمة في خر ٨:٣ عندما دخلت الضفادع إلى المعاجن في ضربة الضفادع على مصر. بعد أن خرجوا من مصر بسرعة، أخذوا معهم العجين في المعاجن قبل إضافة الخميرة له، حقيقة تذكار عيد الخبز الفطير مرتبط بالمخلّص، تخليدًا لذكرى التحرير من عبودية مصر (خر١٢:٣٤). استخدمت الكلمة أيضًا في البركات واللعنات في تث٢٣:٥، ١٧، مكتوب "مباركة تكون سلتك ومعجنك" أو "ملعونة"، بالتالي يتضمن الوعد أن الخبز سيكون متوفرًا أو ممنوعًا بحسب طاعة الشعب أو تمرّده.

حوض: ← אֵבוּס [ʾēbûs] (حوض طعام، #١٧)؛ ← יֶקֶב [yeqeb] (خابية/ حوض نبيذ، معصرة عنب، #٣٦٧٦)؛ ← מִשְׁאֶרֶת [mis'eret] (حوض عجن، #٥٤٠٠)؛ ← פּוּרָה [pûrâ] (حوض [معصرة عنب]، #٧٠٥٣)؛ ← רַהַט¹ [rahaṭ¹] (حوض سقاية، #٨١١٠)؛ ← שֹׁקֶת [šōqet] (حوض سقاية، #٩٢١٦).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

5401 מִשְׁבְּצוֹת

מִשְׁבְּצוֹת [mišbᵉṣôt]، اسم. ترصيع الصياغة (#٥٤٠١)؛ < שָׁבַץ [sabas ¹]، بيعِّل. يصيغ في نقش؛ بُعِّل. يرصع (الجواهر) (#٨٦٨٧).

ش. أ. ق أكد. *sapasu*، يمسك(؟)، يحني(؟) (CAD 17, 449).

ع. ق الكلمة تشير إلى إعداد الجواهر (خر٢٨:١١، ١٣-١٤، ٢٥؛ ٣٩:١٣، ١٦، ١٨) و/ أو الدِمَقس، مادة منسوجة بخيط ذهبي (مز٤٥:١٣).

لمزيد من الدراسة حول الجواهر، انظر עֲדִה² [ʿdh ²] (توضع على الزخارف، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

5402 מַשְׁבֵּר

מַשְׁבֵּר [masber]، ثغرة، عنق الرحم (#٥٤٠٢)، ترد في ٢مل١٩:٣ (= إش٣٧:٣)، (هو١٣:١٣)؛ < שָׁבַר [sabar ¹]، فجوة (#٨٦٨٩).

ع. ق يصف ٢مل١٩:٣ (= إش٣٧:٣) الوضع في أورُشَلِيم في زمن حزقيّا، تحت الحصار الآشوري، حيث أم، لسبب أو لآخر، غير قادرة على ولادة الطفل، بالرغم من وصول تعبها لدرجة الإجهاد والموت.

يتضمن هو١٣:١٣ تشبيه مجازي آخر يشير إلى أولئك الذين تكلم عنهم النبي في الأعداد السابقة من الإصحاح فيما يتعلق بخطية إسرَائيل. هنا، أفرايم يشبّه ليس بامرأة اقتربت من ولادة طفل، إنما بطفل اقترب من أن يولد، وهو على

"مدخل الرحم" (حرفيًا؛ "المكان الذي يندفع منه الأبناء")، لكنه غير حكيم إذ لم يقف في الوقت المحدد. الهدف من آلام الولادة الإشارة إلى مجيء حياة جديدة (إش٦٦:٧-٩). دينونة الرب، مثل آلام الولادة تلك، تجلب حياة جديدة لأفرايم. لكن أفرايم بغباءه لم يدرك ذلك ورفض عطية يهوه في حياة جديدة.

رحم: ← מַשְׁבֵּר [*masber*] (ثغرة، #٥٤٠٢)؛ ← רֶחֶם [*reḥem*] (عنق الرحم، #٨١٦٧).

ولادة، حمل، حبَل: ← גחה [*gḥh*] (يخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [*hrg*] (تحبل، تحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חִיל [*ḥîl*] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חבל [*ḥbl* [3]] (تتمخض، ترتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [*ḥśp* [2]] (تلد ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טִפֻּחִים [*ṭippuḥîm*] (تحمل أطفال أصحّاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [*yḥm*] (يتخيل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [*yld*] (يلد، يحضر باستمرار، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [*t'm*] (تلد توأم، #٩٢٩٨)؛ ← تبنّي: علم اللاهوت؛ علم الأنساب: علم اللاهوت

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٥٤٠٣ (מִשְׁבָּר [*misbar*]، كسارة)، #٨٦٨٩

٥٤٠٤ (מִשְׁבָּת [*misbat*]، انقطاع)، سبت

٥٤٠٥ (מִשְׁגֶּה [*misgeh*]، خطأ، سهو)، #٨٧٠٦

5406 מָשָׁה

מָשָׁה [*masâ*]، قَلْ. وهِفْعِيل. يستخرج (#٥٤٠٦).

ش. أ. ق أرم. מְשָׁה يغسل (مثلاً، الأيدي، الوجه)؛ سريانية. *ms'* ينتقي، يدرك.

ع. ق ترد الكلمة في خر٢:١٠؛ ٢صم٢٢:١٧|| مز١٨:١٦. في نص الخروج يشرح اسم موسى أساس هذا الفعل: بسبب قول الأميرة المصرية "أني انتشلته من الماء". بينما الاعتقاد في عبر. المحكية في ديانة دلتا النيل في عصر البرونزي المتأخر ملائم تمامًا، التشابه هو أن الاسم المؤسَس على الكلمة المصرية *ms*، طفل، ولد، التي تميزت في بعض الأسماء المصرية الأخرى، يشرح بعلم الاشتقاقات من الفعل عبر. المأخوذ من النص، هذا الاسم الوحيد المشار إليه في قصة ولادة موسى في خر٢:١-١٠ الذي يركز على مجيء محرر إِسْرَائِيل، الذي تقع عليه مهمة كبيرة فيما بعد هي التحرير—باستخدام مهمة יֵשַׁע صعبة وجميلة—في تحرير ابنة يثرون عند البئر في مديان (٢:١٧).

في ٢صم٢٢:١٧ (= مز١٨:١٦) داود وهو يكتب المزمور يحتفل بعمل يهوه المحرر الذي إرسل من العلى ونشله من مياه عميقة. يقول ناظم المزمور سابقًا نفس الكلمات "أمواج الموت" و"سيول الهلاك" (ع٥)؛ استجابة الله كانت بأن الأرض ارتجت وارتعبت (ع٨-٢٠|| مز١٨:٧-٩). كما في ع٣-٥ ومز١٨:٣-٤، هكذا أيضًا في ع١٧-١٩ ومز١٨:١٦-١٨ هناك اتحاد بين المياه القوية وأعداء ناظم المزمور من البشر، الذين يتوعّدون بإغراقه. إنهم يُصدّون بالتدخل الإلهي والإحاطة بناظم المزمور تتيح له الطريق إلى مكان رحب من الحرية والمجد حيث يحضر الله عبده (ع٢٠، مز١٨:١٩).

سحب، استخراج: ← גָּלַל [*gālal*[1]] [1] (يتدحرج، يتدحرج بعيدًا، يسيل، ينجرف، يندفق، #١٦٧٠)؛ ← גָּרַר [*gārar*] (يستخرج، يتأمل، ينشر، #١٧٦٠)؛ ← מָשָׁה [*māšâ*] (سحب [مياه]، #٥٤٠٦)؛ ← מָשַׁךְ [*māšak*] (يستولي على، يُخرج، يؤخر، #٥٤٣٢)؛ ← סָחַב [*sāḥab*] (يُخرج، يسحب بعيدًا، #٦٠٧٩)؛ ← שָׁלַל [*šālal*[1]] [1] (يسحب، #٨٩٦٣).

Robert P. Gordon

٥٤٠٧ (מֹשֶׁה [*moseh*]، موسى)، موسى

٥٤٠٨ (מַשֶּׁה [*masseh*]، مرهون)، #٥٩٥٧

٥٤٠٩ (מְשׁוֹאָה [*mᵉsô'â*]، صحراء، أرض قفر)، #٨٦١٥

5412 מְשׁוּבָה

מְשׁוּבָה [*mᵉsûbâ*]، اسم. خيانة، غدر، كفر، ارتداد، هجر، تخلّي، ثورة (#٥٤١٢)؛ שׁוב [*šwb* [1]]، يرجع (#٨٧٤٠).

ع. ق في جميع الحالات ماعدا (أم١:٣٢) يرد الاسم في أدب الأنبياء، على الأكثر في إرميا (٩مرات). تحديدًا في النصوص النبوية المعنى الأصلي للكلمة هو فعل الخيانة (Holladay, 157)، دائمًا الموجّه ضد الله (مثال، عبادة آلهة أخرى [انظر إر٢:١٣] أو الاتكال الزائف على شعوب أخرى طلبًا للأمان [انظر هو٨:٩-١٠]).

١. دمار إِسْرَائِيل لا يمكن ترميمه لأن قداسة يهوه تتطلب طهارة شديدة لفساد الشعب العنيد الواضح والمرتبط بالتمرد (هو١١:٧). فيما يتعلق بالنص، هو١١:٧ غير دقيق وهناك تفسيرات مختلفة وعدّة تنقيحات مقترحة (انظر، مثلاً Harper, 367-68; Mauchline, 687-88; Ackroyd, 611; Andersen and Freedman, 586-87). يبدو التشديد على خطية إِسْرَائِيل العاق وعجزهم الواضح عن التحرر من سيطرة روح الخيانة عليهم (انظر Pusey, 72-73).

تظهر في سفر إرميا صورة مشابهة عن الغدر ورفض الله. إلحاد إِسْرَائِيل بدأ من أول وجودهم كأمّة. عندما دخلوا في البداية إلى الأرض، تخلّى أجداد إِسْرَائِيل عن يهوه وبدأوا بعبادة الظهورات الكثيرة للإله بعل (إر٢:٤-

١٣). بعد تحريرهم من مصر (٢:٦) بفترة قصيرة، أصبح إِسْرَائِيل عبيدًا بسبب خيانتهم وتخليهم عن يهوه وعدم مهابة اسمه (٢:١٩). يوجد صور كثيرة مستخدمة في إرميا٢ لتصوير خيانة إِسْرَائِيل الطويلة والعميقة: ثور حرون (٢:٢٠)؛ كرمة مزروعة جيدًا أصبحت بريّة غريبة وبلا فائدة (٢:٢١)؛ الآثم الذي لا يُمحى إثمه وإن اغتسل مرارًا (٢:٢٢)؛ زانية منتشية لا تستطيع إشباع رغباتها أبدًا (٢:٢٣-٢٥)؛ سارق يُظهر ندامته فقط عندما يُقبض عليه (٢:٢٦). في إرميا٣ يُشار إلى إِسْرَائِيل الشمالية بالعبارة מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל، حرفيًا؛ إِسْرَائِيل العاصية/ الخائنة (٣:٦، ٨، ١١، ١٢)، دائمًا طالما كان إِسْرَائِيل بمظهر الخيانة (Paterson, 543; Green, 43; Cawley and Millard, 630; Thompson, 195). خيانة إِسْرَائِيل دفعت يهوه أن يطلقها (ع٨ [إشارة إلى السبي إلى أشور في ٧٢٢-٧٢١ ق.م])، لأنها سمعت لأختها الزانية ولم تتعلم الدرس مما حصل معها (ع٧-٨). ارتداد أورُشَلِيم كان عظيمًا جدًا (إر٥:٦) لدرجة أن النبي لم يجد أي رجل أمين من بين جميع سكانها.

الغدر والندامة مظهران لنفس الفعل من التحوّل/ تغيير شخص لولائه، في إر٨:٥ تغيير الكلمة في معاني مختلفة من الفعل שׁוּב (يشتق منه الاسم מְשׁוּבָה) يُظهر التمرد العنيد لشعب يَهُوذَا، الذين بسبب انغماسهم الدائم بالخطية أصبحوا غير قادرين على الرجوع ليهوه (Holladay, 152; cf. Hyatt, 823, 880; Cunliffe-Jones, 90-91; Green, 66). بنفس المعنى، هناك ٤٨مرة ذات علاقة بالعهد שׁוּב (هذا يعني، شواهد تشير فيها الكلمة إلى تغيّر الولاء من ناحية إِسْرَائِيل أو الله، أحدهما نحو الآخر) في سفر إرميا؛ يعتقد Holladay (153) أنه من الممكن أن طبيعة مشابهة صورة الإله يانوس مسخّرة عمدًا كصورة محكمة عن الوجهين المزدوجين لشعب الله. خلال القحط، شارك الشعب في يوم التوبة وإظهار الولاء والاعتراف بخطاياهم والتوسل إلى يهوه كيلا ينساهم (١٤:٧)، لكن لم يكن هناك دليل على حوار حقيقي. التوبة الحقيقية تتضمن رفض صادق داخلي لعدم الولاء السابق، الخطاة يرجعون إلى الله بانسحاق وتواضع، وإصرار جماعي على البقاء في ثبات وولاء في المستقبل. كل ما كان واضحًا في هذا السياق كان التزامًا زائفًا ونعمة رخيصة (Achtemeier, 27)، وكنتيجة لذلك، لن يستمر يهوه في قبولهم طويلاً (١٤:١٠، ١٢). التوبة المؤقتة والمتذبذبة في وقت الأزمات كانت مزيفة وغير مقبولة من الله لأنها لم تهتم بإعادة تقييم القيم ودلالة على تبديل أسلوب الحياة (Achtemeier, 29; Clements, 35). لقد أتي الوقت لكي يعاقب الله شعبه المتمرد والمتصلب على خطاياهم (ع١٠، ١٢ب)... كان لا مفرّ من الدينونة الإلهية على عنادهم، وإلحادهم غير المبرر والطويل، ومُنع النبي من أن يتشفع لكي يتجنبوها (ع١١).

٢. حسب أم١:٣٢ מְשׁוּבַת פְּתָיִם تقودهم إلى الموت. يشير الاسم إلى نقص في التلمذة والتطبيقات المرتبطة بالجزء الخاص بالتلميذ الذي لا يستمع لأستاذه ولا يطبق ما يتعلمه على نفسه (انظر McKane, 212, 276). على أيّة حال يقدم النص (مثلاً، ع٢٩) الكلمة ممكن أن تساوي الإشارة إلى تمرد أو خيانة أخلاقية (الارتداد بعيدًا)، نقص في الولاء الثابت، والإخلاص والالتزام باحترام للعهد المرتبط مع يهوه (قا؛ McKane, 276).

٣. من وجهة نظر بشرية، خطية إِسْرَائِيل متأصلة بعمق بحيث لا علاج يمكن أن له أن يستأصلها. إلا أن عدم أمانة إِسْرَائِيل المزمنة والتي لا يمكن تفسيرها، لا يمكنها أن تقف أمام محبة يهوه الثابتة والعجيبة (חֶסֶד، رحيم [انظر خر٣٤:٦-٧]؛ قا؛ إر٣:١٢، حيث الصفة חָסִיד، رؤوف، تطبَّق على يهوه).

توصف خيانة إِسْرَائِيل المهينة والمستهجنة بكلمات قوية، عدّة نصوص نبوية تمتد إلى دعوة الشعب للاعتراف بذنب التمرد والعصيان ومن ثم الرجوع إلى يهوه الذي سيشفي عدم أمانتهم (هو١٤:٤؛ إر٣:٢٢؛ حز٣٧:٢٣). رحمة الله دائمًا وفي كل وقت تهزم عناد وخيانة الشعب. يبدأ هو١٤ بدعوة النبي للتوبة والاعتراف بالخطية ثم التوسل للغفران والتعهد بفرض عبادة الأوثان (ع١-٣). إتّباعهم فقرة هامة توضح شفقة يهوه التي لا تُدرك وقدرته على الغفران: الوعد الإلهي بشفاء عدم أمانة شعبه المستعصية (ع٤؛ قا؛ ٦:١ حيث تُعتبر الخيانة داء) بأن يحبهم تلقائيًا وبسخاء (هو١٤:٤)، وأن يحفظهم لحياة مثمرة (ع٥-٧، ٨ب). محبة الله التي لا تُقارن تبطل غضبه، تزيل الدينونة الإلهية عن إِسْرَائِيل، تحرر الشعب من ذنبهم وتشفي الداء المميت لعدم ولائهم (Wolff, 237). في بعض المواضيع في المستقبل، خطة يهوه الرحيمة سوف تسود وعمل التحرير القوي سيمكّن شعبه المتجدد من الاتحاد معه في إتّباع حقيقي وشركة قربان مقدس (قا؛ Stuart, 218; Wolff, 203).

في إر٣:٢٢ يستخدم الجذر שׁוּב ٣مرات لتأكيد أن الله هو من أخذ المبادرة ليحث شعبه على الرجوع إليه. من جهتهم، كان على الشعب أن يتوب من خلال تنقية قلوبهم، واعترافهم بأنهم عبدوا الأصنام وتمردوا، وأن يزيلوا المرتفعات، تأكيدهم بسيادة الله وحده عليهم بأن يحلفوا باسمه فقط، وإدراكهم أن فقط في يهوه قداسة الحياة الحقيقية والنجاة والحرية، ويجددوا عهد ولائهم مع يهوه (٣:٢١-٤:٤). بشكل مشابه، يشير حزقيال إلى أن يهوه سوف ينقّي شعبه من نجاساتهم (حز٣٦:٢٥، ٢٩، ٣٣؛ ٣٧:٢٣)، يحررهم من كل معاصيهم (٣٧:٢٣، تصحح מוֹשְׁבֹתֵיהֶם، مساكنهم، إلى מְשׁוּבֹתֵיהֶם) ويحضرهم إلى علاقة عهد جديدة (٣٦:٢٨؛ ٣٧:٢٣، ٢٦-٢٧). أعضاء كل من الأسباط الشمالية والجنوبية سيعودون

من الانفصال ويجتمعوا معًا كأمّة واحدة متحدة (٣٧:٢٠-٢٤أ). والله سيعطيهم قلبًا جديدًا وروحًا جديدة (٣٦:٢٦-٢٧)، الشعب العائد والمتّحد، سوف يُظهر ثباتًا، وأمانة وإخلاص وحياة الطاعة والإيمان (٣٦:٢٧)، ويفرح ببركات يهوه الساكن في وسطهم (٣٧:٢٦-٢٨).

خائن، مخادع، غدّار، متمرّد، غرّار: ← בָּגַד [*bāgad*] (عمل بخيانة، بغدر، بتمرد، #٩٥٣)؛ ← מָעַל [*mā'al*] (يسلك أو يعمل ضد واجب شخص ما، ناكث، #٥٠٨٥)؛ ← מָרָה [1] [*mārâ* [1]] (منعكس، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← מְשׁוּבָה [*m^e šûbâ*] (خيانة، كفر، ارتداد، #٥٤١٢)؛ ← סוּג [1] [*sûg* [1]] (شاذ، يوسّع، ذبول، ينكث، يتمرّد، #٦٠٤٧)؛ ← סֵעֵף [*sē'ēp*] (مفصول، منقسم في القلب والعقل، متخاصم، منشق، #٦١٨٩)؛ ← סָרַר [1] [*sārar* [1]] (يعاند، يتمرد، #٦٢٥٣)؛ ← רָמָה [2] [*rāmâ* [2]] (يخون، يتفق بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שָׁקַר [*šāqar*] (يتفق/ يعمل بتزييف، يخون، #٩٢١٣).

البيبلوجرافيا

E. A. Achtemeier, *Jeremiah*, KPG, 1987; P. R. Ackroyd, "Hosea," in *Peake*, 1964, 603-13; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1980; F. Cawley and A. R. Millard, "Jeremiah," in *NBC*, 1972, 626-58; R. E. Clements, *Jeremiah*, Interp, 1988; H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, Torch, 2d ed., 1972; J. L. Green, "Jeremiah," in BBC, 1972, 6:1-202; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, 1966; W. L. Holladay, *The Root Sûbh in the Old Testament*, 1958; J. P. Hyatt, "The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 5:775-1142; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; J. Mauchline, "The Book of Hosea: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:551-725; J. Paterson, "Jeremiah," in *Peake*, 1964, 537-62; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1987; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٥٤١٤ (מַשּׂוֹט [*masôt*]، مجذاف)، #٨٧٦٣

5417	מׁרר

מָשַׁח [1] [*masah* [1]]، قل. مسَحَ، نشر سائلاً؛ نِفْعَلْ. مُسح (#٥٤١٧)؛ מִשְׁחָה [1] [*mishâ* [1]]، اسم/ صفة. مسحة (#٥٤١٨)؛ מָשְׁחָה [1] [*moshâ* [1]]، اسم/ صفة. ممسوح (#٥٤٢٠)؛ מָשִׁיחַ [*masîah*]، اسم. الشخص الممسوح، مسيّا (#٥٤٣١).

ش. أ. ق يرد الفعل מָשַׁח نادرًا في أوغا. وأكد. وتفترض النصوص إمكانية معنى الجذر، بسط اليد؛ قا؛ عرب. *masaha*، مسحَ باليد.

ع.ق ١. الجذران للمسح هما מָשַׁח وסוּךְ (#٦٠٥٧)، يعطيان مظهرين مختلفين لفعل مسح أو سكب شخص زيتًا على نفسه أو على آخر. الكلمات من מָשַׁח مألوفة أكثر بكثير (١٣٠مرة مقابل فقط ١٢مرة סוּךְ). دلالة كلا الكلمتين ظاهرة. مع أربعة استثناءات فقط، تشير كلمة מָשַׁח، دائمًا إلى طقوس أو أعمال رسمية تتعلق بتنصيب وتكريس. من ناحية أخرى، تشير كلمة סוּךְ، دائمًا إلى ما يتعلق بمستحضرات التجميل وأحيانًا أشياء دوائية، تستخدم الزيت في دورة الحياة المعتادة. الحادثة الأولى حيث يرد الجذران في نفس الشاهد تُظهر هذا التميّز، مذكورة في خر٣٠:٣١-٣٢، حيث مذكور أن زيت المسحة (שֶׁמֶן מ) المحضّر بشكل خاص لا يُسكب (יִיסָךְ) على الجسم البشري. إنه زيت خاص لم يكن يُستخدم لأغراض التجميل.

٢. كما إشرنا سابقًا، معظم ورود هذا الجذر والكلمات المرتبطة به تعمل مع سكب الزيت المحضّر بشكل خاص على شخص أو مادة كجزء من مراسم التكريس. الاستثناءات الأربعة هي: ٢صم١:٢١ وإش٢١:٥، كل منهما يشير إلى دهن الزيت على ترس من جلد (ربما لجعله أكثر مرونة)؛ إر٢٢:١٤ يتحدث عن "قصور بغير عدل" حيث كانت الجدران "تُزيَّن بالأحمر"؛ عا٦:٦ حيث الناس المتساهلون مع أنفسهم يقال عنهم أنهم "يدهنون بأفضل الأدهان". الشاهدان الأخيران هما عبارتان واضحتان عن الدينونة على الإسراف، وبالتالي ربما تستخدم מָשַׁח عمدًا لتشير إلى أعمال غير ملائمة. ربما أيضًا أن دهن الترس بالزيت كان ذو دلالة طقسية. هناك أربعة شواهد أخرى لا تستخدم مع التنصيب أو المبادرة، لكن تتعلق الطقوس والعبادة؛ تشير كلها إلى "أقراص فطير ملتوتة بالزيت" التي تكون بين كلمات تصف تقدمات متنوعة (خر٢٩:٢؛ لا٢:٤؛ ٧:١٢؛ عد٦:١٥).

باقي المرات التي وردت فيها מָשַׁח والمشتقات اللفظية منها، توجد بشكل أساسي في مزيجين اثنين: تلك التي تشير إلى تكريس خيمة الاجتماع والكهنة، وتلك التي تشير إلى تكريس مُلك شاول وداود وسليمان. المجموعة الأولى تظهر بين خر٢٥:٦ وعد٧:٨٨ (٥٤مرة)، والثانية بين ١صم٢:١٠ و١مل٥:١ (٣٤مرة). بعيدًا عن الملوك والكهنة، التصنيف الوحيد الآخر لمسح شخص هم الأنبياء، في ثلاثة شواهد (١مل١٩:١٦؛ ١أخ١٦:٢٢؛ مز١٠٥:١٥). كان مسح الكهنة وخيمة الاجتماع يتم بزيت

محضّر خصيصًا، ويمكن افتراض أنه كان الزيت المستخدم لمسح الملوك أيضًا. كان محددًا في حالات متعددة بحيث الكهنة (أو في حالة صموئيل، شخص يأخذ مكان الكهنة) يقوموا بمسح الملك. كل المرات التي وردت الصفة מִשְׁחָה (٢١مرة محصورة في خروج، لاويين، عدد) استُخدمت لتصف دهن خاص (مثال، خر٢٥:٦؛ ٣٧:٢٩؛ لا٨:١٢).

٣. عمل مسح الزيت ليس فقط لبدء شخص ما أو مادة ما خدمة جديدة، بل أيضًا لوضع المادة أو الشخص بعيدًا عن الأشكال الأخرى من الخدمة أو الاستخدامات الأخرى. بالتالي في أول ورود للكلمة (تك٣١:١٣)، يشير الله إلى مسح يعقوب لعمود وعمل عهدًا في بيت إيل. العمود الممسوح كان شاهدًا على نذر يعقوب الملتزم مع الله. بنفس الطريقة، المسح والتكريس (رسامة الكهنة) تتعلق باستمرار بدلالة تكريس خيمة الاجتماع والكهنة (خر٢٩:٣٦؛ ٤٠:٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٥؛ لا٨:١٠، ١١، ١٢، ٣٠؛ عد٧:١؛ قا؛ استخدام الصفة "مقدس" مع "دهن المسحة"؛ خر٣٠:٢٥ [مرتين]، ٣١؛ ٣٧:٢٩). بسبب مسحتهم، أولئك الأشخاص والأشياء ليسوا معتادين طويلاً، لكن الآن يشتركون بصفات قداسة الله (انظر خصوصًا لا٨:١٢، ٣٠؛ ٢١:١٢). لم يعد بإمكانهم أن يكونوا أشياء عادية أو أشخاص خاصّين. الآن عليهم أن يعملوا دومًا للإشارة لله ولأهدافه. بالتالي، كان رئيس الكهنة محرومًا من النوح على موت أقرباء أو من ترك خيمة الاجتماع: على رأسه توجد مسحة الزيت المقدسة (لا٢١:١٠، ١٢).

لا تستلزم المسحة التزامًا خاصًا فقط، بل أيضًا كانت مقدَّرة لتنقل وضع شرعي خاص؛ هذه كانت مسحة الرب (٢صم٢٣:١). لمس هذا الشخص كان بطريقة ما يعني لمس الرب نفسه. في تسعة شواهد اختبر داود رعبًا لتفكيره قتل شاول، مسيح الرب (١صم٢٤:٦ [مرتين]، ١٠؛ ٢٦:٩، ١١، ١٦ [مرتين]، ٢٣؛ ٢صم١:١٤، ١٦). هذا يقيس شخصية داود الذي مع أنه مُسح أيضًا كخليفة لشاول، إلا أنه لم يرى أن هذا يضعف مسحة شاول. ولم يرد داود أن يستثمر وضعه بأنه عندما كان لابد من قتل شمعي بسبب أنه لعن داود، مسيح الرب، لم يرغب داود بذلك (٢صم١٩:٢١-٢٣).

كون الشخص مسيح الرب، هذا يفترض أنه تحت حماية ونعمة الله (١صم٢:١٠؛ ٢صم٢٢:٥١؛ ١أخ١٦:٢٢؛ ٢أخ٦:٤٢؛ مز٢:٢؛ ٢٨:٨؛ ٨٤:٩؛ ١٠٥:١٥؛ ١٣٢:١٠، ١٧؛ حب٣:١٣). عندما لا يكون ذلك في المتناول، في الواقع، كان مصدرًا لبؤس خاص (مز٨٩:٣٨، ٥١؛ مرا٤:٢٠).

٤. ترد معظم الإشارة إلى المسحة الملكية مع تأكيد تأسيس المملكة في إِسْرَائِيل. مسحة شاول مذكورة ١٥مرة، داود ١٦مرة، سليمان ٥مرات. المرة الوحيدة الأخرى حول مسح الملك تشير إلى ياهو الذي مسحه إيليا (١مل١٩:١٦؛ ٢مل٩:٣، ٦، ١٢؛ ٢أخ٢٢:٧). إشارات أخرى إلى أَبْشَالُوم (٢صم١٩:١٠)، يوآش (٢مل١١:١٢؛ ٢أخ٢٣:١١)، يهوآحاز (٢مل٢٣:٣٠)، آحاز على آرام (١مل١٩:١٥). كل هذه الشواهد لها ظروف خاصة شائعة، خصوصًا تلك التي تتغير فيها السلالة الحاكمة. مُسح شاول كأول ملك على إِسْرَائِيل، مُسح داود بسبب رفض سلالة شاولمن الحكم، مُسح سليمان لإيقاف مزاعم أدونيا، مُسح أَبْشَالُوم في محاولة للإستيلاء على العرش، مُسح يوآش بدلاً من عثليا المستولية على العرش، مُسح يهوآحاز بدلاً من أبيه الميت يوشيا، وآحاز سيُمسح ملكًا على سوريا كذلك ليصبح أداة الله لمعاقبة إِسْرَائِيل. حتى أول ورود للفكرة في النص الملكي، الشواهد الرمزية لمحاولة جعل ابن جدعون أبيمالك ملكًا على إِسْرَائِيل (قض٩:٨، ١٥)، تدعم هذا البحث. هذا لا يفترض أن ملوك إِسْرَائِيل ويَهُوذَا الآخرين لم يُمسحوا. يبدو أنهم كانوا كذلك كشيء متوقع. إنها فقط الشواهد التي اختار كتّاب الكتاب المقدس أن يدوّنوها بشكل خاص. هذا الاختيار يبدو أنه يشير إلى مقوّم الاختيار الدقيق والتفويض الذي يصوّره عمل المسحة. استخدام الزيت كرمز للروح القدس والارتباط الصريح للروح القدس بالمسحة في إش٦١:١ يثبت أن عمل المسح يرمز إلى هذا التفويض الإلهي. (انظر أيضًا زك٤:١٤، حيث رؤيا شجرتيّ زيتون بجانب المنارة تُفسّران على أنهما إشارة إلى يشوع وزربابل، "الاثنان الممسوحان" [حرفيًا؛ ابنا الزيت، בְּנֵי־הַיִּצְהָר]).

في العديد من الشواهد تمت مناقشة التميّز الحاصل نتيجة المسحة. في ١٦مرة تذكر أن المسحة نتيجة أمر مباشر من الله (كما كل حالات المسحة الدينية). هذه تتضمن شاول، داود، ياهو، حزائيل. في ١٤مرة المسحة يُذكر أنها كانت إرادة بشرية. تتضمن أبيمالك من قِبل من يدعمه، داود من قِبل يَهُوذَا، داود من قِبل إِسْرَائِيل، سليمان من قِبل داود (من خلال صادوق وناثان)، سليمان من قِبل الشعب، أَبْشَالُوم من قِبل أسباط إِسْرَائِيل، ياهو من قِبل يهوياداع ، يهوآحاز من قِبل شعب الأرض. حينما يظهر أنه من الخطأ اعتبار هذا التميّز كبيرًا، فإنه من المناسب ملاحظة أنه ليست كل المسحات كانت بالضرورة تعبّر عن إرادة الله.

٥. يبدو بشكل مشابه أن معنى الاختيار الخاص والتفويض المُتبع في موضوع المسحة يُظهر מָשִׁיחַ، الشخص الممسوح. ما يميّز هذا الشخ، سواء كان كاهن (لا٤:٣)، ملك (١صم٢:٣٥)، أو نبي (مز١٠٥:١٥)، محدد بحقيقة أنه قد مُسح. الاسم الذي يحدده النص في معظم الحالات كملك، يتكرر بشكل خاص في المزامير (٢:٢؛ ١٨:٥٠؛ ٢٠:٦؛ ٢٨:٨؛ ٨٩:٣٨، ٥١؛ ١٠٥:١٥؛ ١٣٢:١٠، ١٧). هنا الموضوع المهم ليس قوة الملك أو امتيازه الملوكي، لكن حقيقة أنه شخص قد اختير بشكل خاص ونال تفويضًا

من الله. هذا يوضح أكثر عندما وُصف الملك الفارسي كورش بأنه "ممسوح" (إش٤٥:١). إنه ليس من السلالة الملكية ليَهُوذَا، لكن الله مسحه لمهمة خاصة. بطريقة ما، عبد الرب في إشعياء يرفع موضوع المسحة خلف الدور التاريخي الأساسي للنبي عندما يوضح أن الرب قد مسحه ليخبر الأخبار السارة للمساكين.

وجود هذا الموضوع "الشخص الممسوح" (מָשִׁיחַ) في سياقه، يصف بأكثر بدقة أعلى من الدور التاريخي للنبي، الكاهن، والملك، بلا شك يشير إلى فكرة الشخص الممسوح الاسخاتولوجي، المسيا. ضمن الكتب القانونية في ع.ق هناك فقط إشارتان واضحتان إلى هذا الموضوع، كلتيهما في دانيال٩ (٢٥، ٢٦). هنا يتنبأ دانيال عن وقت في المستقبل حيث الشخص الممسوح، قدوس القدوسين الذي يُمسح في دا٩:٢٤ سوف يظهر ويُقطع من دون شيء. حتى خلال فترة بين العهدين كان الرابيّون يفهمون دائمًا الإشارات القاطعة في المزامير ليجدوا دلالتها المطلقة في هذا المغزى الاسخاتولوجي. علاوة على ذلك، يبدو أن الإشارات إلى الملك الداوودي في إشعياء وإرميا وحزقيال والأنبياء الصغار تفترض أن مثل هذا الشخص لابد أن يكون مسح الله. من الممكن إيجاد إثبات مجموعة المفاهيم هذه في يوحنا١، حيث يصف أندراوس يسوع على أنه المسيّا (١:٤١)، بينما يدعوه نثنائيل "ملك إِسْرَائِيل" (١:٤٩). حيث أن ع.ج يميّز يسوع على أنه شخص ممسوح، المسيّا، فإن كل الإشارات المطلقة إلى "شخص ممسوح" في ع. ق لابد أن تظهر على أنها ذات صلة، حيث عبارة مثل مز٢:٢ "قام ملوك الأرض .... ضد الرب ومسيحه" يمكن أن تكون ذات دلالة واسعة المدى وليس مجرد عبارة بخصوص تجارب إِسْرَائِيل مع جيرانهم. بالحقيقة اختار الرب شخصًا نبيًا وكاهنًا وملكًا. لقد اختاره وفوّضه لإتمام ما لم يستطع فعله من سبقه من كهنة وأنبياء ممسوحين—الدخول إلى ملكوت الله.

يمسح بالزيت: ← מָשַׁח [māšaḥ] (يمسح بالزيت، ينشر سائلًا، #٥٤١٧)؛ ← סוּך² [sûk²] (يمسح، يصبّ، #٦٠٥٧).

البيبلوجرافيا

ABD 4:777-88; *NIDNTT* 1:114-23; *TDNT* 9:497-509; *TWOT* 1:530-32; J. H. Charlesworth, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, 1992; R. E. Clements, "The Messianic Hope in the Old Testament," *JSOT* 43, 1989, 3-19; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiah of the Dead Sea Scrolls, and Other Ancient Literature*, 1995; M. de Jonge, "The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus," *NT* 8, 1966, 132-48; idem, "Jewish Expectations About the 'Messiah' According to the Fourth Gospel," *NTS* 19, 1972-73, 246-70; J. Durham, "The King as 'Messiah' in the Psalms," *RevExp* 81, 1984, 425-35; H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament*, 1953; W. Kaiser, Jr., *The Messiah in the Old Testament*, 1995; R. W. Klein, "Christology and Incarnation: Fulfillment and Radical Reinterpretation of the Old Testament Prophets," *Ex Audito* 7, 1991, 9-17; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, 1955; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 1956; G. van Groningen, *Messianic Revelation in the Old Testament*, 1990; J. W. Wenham, *Christ and the Bible*, 1973.

جون إن. أوسوالت *John N. Oswalt*

٥٤١٨ (מִשְׁחָה [*mishâ* ¹]، مسحة)، #٥٤١٧

5419	מִשְׁחָה

מִשְׁחָה [*mišḥâ* ²]، اسم. نصيب (#٥٤١٩)؛ מָשְׁחָה [*moshahh* ²]، اسم. نصيب (#٥٤٢١).

ش. أ. ق يظهر مشابهات لـ מָשְׁחָה / מִשְׁחָה في أرم. (الجذر משׁח، يقيس)، عرب. *masaha*، قاس أو تفحّص [الأرض])، وأكد. (*masahu*، يقيس).

ع. ق الكلمة מָשְׁחָה (لا٧:٣٥)/ מִשְׁחָה (عد١٨:٨). كل من الكلمتين يشير إلى "النصيب المعيّن" للكاهن من الذبائح والتقدمات. لا تبدو מִשְׁחָה موازية (أو على الأقل مشابهة) للكلمة מָנָה، النصيب المعيّن، في ع٣٣ (انظر Milgrom, 433-34 حول الاعتراض على ارتباط هاتان الكلمتان بالكلمة מָשַׁח، مسحة [#٥٤١٧]؛ يظهر بوضوح وجود تغيير في الكلمة في لا٧:٣٥-٣٦).

قسم، نصيب: ← אֲרֻחָה [*ʾaruḥâ*] (قسم، نصيب، #٧٨٦)؛ ← ברה [*brh* ¹] (يأكل نصيب، يأخذ مؤنة/ حمية؟، #١٣٠٦)؛ ← חלק [*ḥlq* ²] (تقسيم، يحصل على حصة، #٢٧٤٥)؛ ← כסס [*kss*] (يحدد، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* ¹] (يحصي، يعدّ، يحسب، يحدد، يعيّن، #٤٩٤٨)؛ ← מִשְׁחָה [*mišḥâ* ²] (نصيب، #٥٤١٩).

البيبلوجرافيا

J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

٥٤٢٠ (מָשְׁחָה [*moshâ* ¹]، مسحة)، #٥٤١٧

٥٤٢١ (מָשְׁחָה [*moshâ* ²]، نصيب)، #٥٤١٩

٥٤٢٢ (מַשְׁחִית [*mashît*]، مُهلك، هلاك، مصيدة عصفور)، #٨٨٤٥

٥٤٢٣ (מִשְׁחָר [*mishar*]، أسفل)، #٨٨٤٠

٥٤٢٤ (מַשְׁחֵת [*mashet*]، تلاشي، هلاك)، #٨٨٤٥

5425 מִשְׁחַת

מִשְׁחַת [mishat]، اسم. مشوّه (#٥٤٢٥)؛ מָשְׁחָת [moshat]، اسم. تشوّه (#٥٤٢٦)؛ > שָׁחַת [sahat]، يبلى، يتعفن (#٨٨٤٥).

ع. ق ١. ترد ١. מִשְׁחַת في إش٥٢:١٤ في وصف عبد الرب. كان وجهه مشوَّهًا أكثر من أي رجل آخر. في نسخ. أش ١. استُبدلت الكلمة מִשְׁחַת بشكل مختلف قليلاً משחתי، المعنى "أنا مسحتُ" (من מָשַׁח، #٥٤١٧). تصبح قراءة العدد: "كما اندهش منكم كثيرون: هكذا مسحتُ مظهره فوق أي رجل، وشكله خلف ما يتخيل أي إنسان آخر". هذا التصويب، الذي يُبرز طبيعة مسحة عبد الرب يجعلها تبدو بأن مجتمعات قمران أدركت التطابق بين المسيا والعبد المتألم.

٢. يستخدم الاسم מָשְׁחָת، تشوّه، فقط في لا٢٢:٢٥ عن حيوان فيه عيب الذي لا يمكن تقديمه ذبيحة للرب، وفي أم٢٥:٢٦ (حيث صيغة هُفعَل. اسمفع. من שָׁחַת) ينبوع يصبح ملوثًا. صيغة هُفعال ترد أيضًا في مل١:١٤ في إشارة إلى حيوان لا يمكن تقديمه ذبيحة بسبب عيب فيه.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [ʾillēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [4]] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשח [kšḥ] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עִוֵּר [ʿwr [1]] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʿillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٠٨٩)؛ ← פסח [psḥ [2]] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [ṣlʿ [1]] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śrʿ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

الببليوجرافيا

THAT 2:891-94; *TWOT* 2:917-18; Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994, 403.

آر. كي. هاريسن / إي. إتش. ميريل *R. K. Harrison / E. H. Merrill*

٥٤٢٦ (מָשְׁחָת [moshat]، تشوّه)، #٥٤٢٥

٥٤٢٧ (מִשְׁטוֹחַ [mistôah]، تجفيف الساحة للمصيدة)، #٨٨٤٨

٥٤٢٨ (מִשְׁטָר [mistar]، سماء مليئة بالنجوم)، #٣٩١٩

5429 מֶשִׁי

מֶשִׁי [mesî]، اسم. رداء ثمين، ثياب ثمينة (#٥٤٢٩).

ع. ق ترد الكلمة فقط في حز١٦:١٠، ١٣ تترجمها ترجمات قديمة KJV; RSV ومعظم الترجمات الحديثة بكلمة "ثوب حريري" لكن NIV تترجمها "رداء ثمين" في ع١٠ و"المطرّز الثمين" في ع١٣، يعتقد W. Zimmerli أن هذه الكلمة قد تكون كلمة مصرية دخيلة تعبّر عن "ثوب ناعم" (*Ezekiel*, Hermeneia, 1979, 1:341). لدراسات أخرى، انظر *HALAT* 609.

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד [2] [beged [2]] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [gᵉlôm] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [ḥōb] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [ḥōṣen] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [kuttōnet] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [lbš] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [mad] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [2] [madeweh [2]] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [mahᵃlāṣôt] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [meltāḥâ] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [mešî] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [sādîn] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [2] [sût [2]] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [pᵉtîgîl] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [ṣebaʿ] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [śimla, śalma] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [šōbel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [2] [šît [2]] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٥٤٣١ (מָשִׁיחַ [masîah]، شخص ممسوح، مسيًا)، #٥٤١٧

5432 מָשַׁךְ

מָשַׁךְ [masak]، قَل. استولي على، خرج، امتد، حمي، أخَّرَ؛ نِفعَل. يُؤخر (#٥٤٣٢)؛ מֶשֶׁךְ [mesek [1]]، حقيبة، جراب (#٥٤٣٣)؛ מֹשְׁכוֹת [moskôt]، قيود (الجوزاء) (#٥٤٣٦).

ع. ق يرد الجذر משׁך الموثّق في اللغات السامية الغربية، ٣٠مرة في عبر. بقل. معظمها بمعنى عمل بتحكم بغرض الشد (مثل رجل يشد قوسًا، ١مل٢٢:٣٤) أو يسحب خارجًا (المديانيين "سحبوا يوسف خارج الجب" تك٣٧:٢٨). في بعض الشواهد صيغة الفعل قَل. تعني

يطيل. الله يطيل رحمته على الذين يعرفونه (مز٣٦:١٠)، ويطيل القوة والقدرة لبرهة (أي٢٤:٢٢؛ انظر N. Habel, *Job* OTL, 1985, 363). صيغة نِفْعَل. ترد ٣مرات، كلها تعني العمل مع تأجيل. يعلن يهوه أن لا طول شيء من كلماته (حز١٢:٢٨، انظر ع٢٥). صيغة بُعال في أم١٣:١٢ ممكن تعني العمل مع تأجيل "الرجاء المماطل يمرض القلب."

يتأخر: ← אחר [*'ḥr*] (مكث، يبطئ، (شخص ما، في التعريف المعجمي)، #٣٣٦)؛ ← בוש [*bwš* [2]] (يتأخر، #١٠١٨)؛ ← מהה [*mhh*] (يتأخر، #٤٥٣٨)؛ ← משך [*mšk*] (يستولي على، يجذب، يتأخر، #٥٤٣٢).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

5433 מֶשֶׁךְ

מֶשֶׁךְ [*mešek* [1]]، اسم. جِراب جلدي، حقيبة؛ ثمن، بذور للخنزير (؟) (#٥٤٣٣).

ش. أ. ق أرم. يه.. מִשְׁכָּא / מְ؛ أكد. *masku*؛ عرب. *mask*؛ مصرية. *msk* [3].

ع. ق ١. تعني الكلمات ثمن/ قيمة الحكمة (חָכְמָה) في أي ٢٨:١٨، التي تفوق قيمة المرجان والكريستال أو الياقوت/ الؤلؤة.

٢. في مز١٢٦:٦ تترجم بذور (מֶשֶׁךְ). توازي منتجات الحصاد، بمعنى، الحزم.

ب. ت تستخدم سب. ἑλκύω، وزن (أكثر)، و *spermata*، بذرة (بذور) على التوالي.

حقيبة، كيس: ← אַרְגָּז [*'argaz*] (عدل الخُرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [*ḥārîṭ*] (حقيبة، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט [*yalqûṭ*] (كيس الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [*kîs*] (حقيبة، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [*kar* [3]] (عدل الخُرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [*mešek* [1]] (كيس، حقيبة، #٥٤٣٣)؛ ← מִשְׁפְּתַיִם [*mišpᵉtayim*] (عدلين للخُرج، حظيرة الغنم، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [*ṣᵉrôr* [1]] (كيس، حقيبة، #٧٦٥٥).

بذرة: ← זרע [*zr'*] (يبذر، بذور مبعثرة، بذور مقطعة، #٢٤٤٥)

يوجين كاربيتر *Eugene Carpeter*

5435 מִשְׁכָּב

מִשְׁכָּב [*miškāb*]، اسم. سرير، أريكة، مكان الاستلقاء (#٥٤٣٥)؛ > שָׁכַב [*sakab*]، يستلقي (#٨٨٨٦).

ش. أ. ق هناك مشابهات موثّقة في أكد.، أرم.، فينيقية. (*DISO*, 170) وفي أوغا. *mskb(t)*.

ع. ق ١. مشتقة من الجذر שָׁכַב، يلقي، تعني الكلمة מִשְׁכָּב عادة مكان للاستلقاء والنوم، ترد ٤٦مرة في الكتاب المقدس. محددة بـ עֶרֶשׂ في أي٧:١٣؛ مز٤١:٣؛ أم٧:١٦-١٧ تشير كلمة מִשְׁכָּב إلى مجال تجهيزات النوم (أي٣٣:١٥)—من سرير الأمير (٢صم١٣:٥) أو الموظف الملكي (٢صم١١:١٣) إلى سرير الرجل النجس أو المرأة النجسة (لا١٥:٤، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٦ [مرتين]). تشير في مرات إلى مضجع الملك (٢صم٤:١١؛ ١١:٢؛ ١مل١:٤٧)؛ وفي مرات أخرى بساط صغير للنوم (٢صم١٧:٢٨)، مكان للشخص المريض (خر٢١:١٨؛ أي٣٣:١٩)، أو تابوت للميت (٢أخ١٦:١٤؛ إش٥٧:٢؛ حز٣٢:٢٥). الشرير يمكن أن يضطجع عليه (مز٣٦:٤؛ مي٢:١)، لكن يمكن أيضًا أن يكون مكان حيث تُغنّى الأغاني للملك (مز١٤٩:٥).

٢. كلمة מִשְׁכָּב كمكان للمودة الجنسية (نش٣:١)، ممكن أن تكون مجازًا للمضاجعة (تك٤٩:٤؛ لا١٨:٢٢؛ ٢٠:١٣؛ عد٣١:١٧-١٨، ٣٥؛ قض٢١:١١، ٢٢ حز٢٣:١٧)، حتى عندما يكون الفعل الجنسي نفسه مجازًا لعبادة الأوثان (إش ٥٧: ٧-٨) أو لعلاقات خارجية محظورة (إش ٥٧: ٨). تشير חֲדַר מִשְׁכָּב إلى غرفة النوم (خر ٨: ٢٣ [٧: ٢٨]؛ ٢ صم ٤: ٧؛ ٢ مل ٦: ١٢؛ جا ١٠: ٢٠) لأولئك الأغنياء الذين لديهم ما يكفيهم. وساء كان سريرًا أو أريكة هو المقصود في مز ٤: ٤ [٥]؛ أم ٢٢: ٢٧؛ هو ٧: ١٤ فهذا غير واضح. في ٢صم ٤: ٥، العبارة מִשְׁכַּב הַצָּהֳרָיִם تعني "نومة الظهيرة، وقت القيلولة."

سرير: ← יצע [*yṣ'*] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← מִטָּה [*miṭṭâ*] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← מִשְׁכָּב [*miškāb*] (سرير، #٥٤٣٥)؛ ← עֶרֶשׂ [*'ereś*] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← פְּאָה [*pā'â* [1]] (رفاهية [الإريكة]، #٦٩٩١)؛ ← רבד [*rbd*] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨).

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

٥٤٣٦ (מֹשְׁכוֹת [*moskôt*]، قيود، رباط [الجوزاء])، #٣٩١٩

5438 מִשְׁכָּן

מִשְׁכָּן [*miškān*]، اسم. مسكن، خيمة الاجتماع (#٥٤٣٨)؛ מִשְׁכַּן (مرة في عز٧:١٥)؛ > שָׁכַן (*sakan*، سكن، #٨٩٠٥).

ش. أ. ق ١. في أكد. *maskanu*، بيدر، بقعة فارغة،

سرداب خيمة (CAD MII, 369-73, esp. 372-73). عند ماري ممكن أن تشير إلى خيمة مقدسة (HALOT 646)، والنص البابلي الحديث تشير إلى تقديم الجبنة "في الصباح (وجبة) في المسكن "(mas-kan-na) (CAD MII, 373b).

٢. في أوغا. mšknt، محضر، ترد فقط مرتين، وتشير إلى مسكن الآلهة (قا؛ دارسة Clifford): (أ) "باركته الآلهة ورجعوا، رجعت الآلهة إلى خيمتها ('ahl = عبر. אֹהֶל)، سباق إل إلى مساكنهم "(mšknt) (CML 92; Keret 15 iii 17-19)؛ (ب) "كوثر ارتحل إلى خيمته ('ahl)، حيان (اسم آخر لكوثر) ارتحل إلى مسكنه "(mšknt) (CML 107, ll. 32-33; Aqhat 17 v 32-33). التوازي مع 'ahl، خيمة، مهم جدًا بسبب ورود كلمة مسكن מִשְׁכָּן في ع. ق مع كلمة אֹהֶל מוֹעֵד (خيمة الاجتماع، #٤٥٩٥ب).

٣. في القرنين الأول والثاني بعد المسيح النقش الآرامي Hatra كلمة משכן لا تشير فقط إلى الخيمة ولكن مرتين أيضًا تشير إلى بيت أو محضر (DNWSI 702: משכן 3). بعضها في النصوص المتأخرة تشير إلى (النصيب المقدس الخاص من) هيكل الآلهة: "لعنة سيدنا وسيدتنا وابن سيدنا وشاهارو وبعلشام وأتارجاتيس لتكن على أي شخص يُدخل هذا الشيء إلى المعبد ("(במשך [נא] (Hillers).

٤. عرب. maskan وmaskin، مسكن، بيت، سكنى، منزل (Cowan, 418b). يستمر استخدام الكلمة في مشن. عبر.، وأرم. يه. المسيحية والمندائية.

ع. ق ١. من خلال الشرح العادي لخلفية ش. أ. ق وعلم الظواهر للهياكل وقائمة الكلمات المذكورة عن "مسكن" في ك. م. ع، מִקְדָּשׁ، #٥٢١٩. العلاقة بين מִשְׁכָּן عندما تشير إلى مسكن الله في خيمة الاجتماع الإسْرَائِيلية، والتعبير אֹהֶל מוֹעֵד، خيمة الاجتماع، تُعالج تحت كلمة מוֹעֵד، #٤٥٩٥ب.

عبر. מִשְׁכָּן (١٣٩مرة في ع. ق؛ قا؛ أرم. مرة في عز٧:١٥)، بالطبع مشتقة من الفعل سكن، שָׁכַן (#٨٩٠٥). بالتالي تشير عادة إلى مكان السكن- سكن كل من الناس والله. فيما يتعلق بسكن الإنسان، ترد في عد١٦:٢٤ حيث أخبر الرب موسى "كلّم الجماعة قائلا اطلعوا من مساكن (מִשְׁכַּן) قورح، وداثان وأبيرام" (انظر أيضًا ع٢٧ لكن אֹהֶל، خيمة في ع٢٦؛ قا؛ أي٢١:٢٨، "الخيام التي يسكن فيها الرجال الإشرار"، و١٨:٢١). يستخدمها عد٢٤:٥ بتوازي مع كلمة אֹהֶל للدلالة على مكان سكنى إسْرَائِيل (قا؛ مز٧٨:٢٨؛ إش٥٤:٢؛ إر٩:١٩؛ خصوصًا صهيون في مز٨٧:٢)؛ في إش٣٢:١٨أ يتطلع الرب إلى اليوم الذي "يسكن شعبي مسكن السلام" (قا؛ إر٣٠:١٨)، ومقاطع أخرى تشير إلى مكان سكنى الغرباء (مثال، إر٥١:٣٠؛ حز٢٥:٤؛ حب١:٦). في نش١:٨ تشير إلى "خيام العريس" وفي أي٣٩:٦ إلى الحمار الوحشي الذي "أصبحت السباخ مسكنه".

من المثير للاهتمام أن القبر ممكن أن يُشار إليه كأنه "مكان راحة شخص ما في الصخر" (إش٢٢:١٦) و"مساكنهم إلى دور فدور" (مز٤٩:١١)؛ انظر الملاحظات النصّية كتنقيح في BHS أفضل من قراءة NASB "تفكير داخلي" المعتمدة على المس.)

٢. عند الإشارة إلى خيمة الاجتماع، מִקְדָּשׁ، مقدس (#٥٢١٩)، تحدد بشكل واسع تجمّع العبادة الجماعية (خر٢٥:٨أ) كمكان سكنى مكرَّس وخاص للرب وسط الشعب (انظر שָׁכַן، سكَن، #٨٩٠٥، ٢٥:٨ب). في وسط المقدس מִקְדָּשׁ هناك مبنى معروف باسم المسكن (שָׁכַן מִ، أدب، مكان السكنى، ٢٥:٩)، الذي فوقه بسطوا الخيمة (خر٢٦:٧؛ ٣٦:١٤؛ عد٣:٢٥). بقدر ما البناء الأدبي لبناء المسكن الوارد في خر٢٥-٤٠ كان معتبرًا، أظهر Hurowitz أنها تتلائم مع النموذج العادي لبناء هيكل ش. أ. ق (מִקְדָּשׁ، مقدس، #٥٢١٩، لتفاصيل حول البناء المادي وتجمّع المساكن، انظر Friedman, 1992, 295-98.

خلال خر٢٥-٤٠ وفي معظم أجزاء ع.ق الباقية، عندما يحدد מִשְׁכָּן مسكن الرب المبني في سيناء (أحيانًا يشار إليه מִשְׁכַּן הָעֵדֻת، مسكن لوحي الشهادة، خر٣٨:٢١؛ عد١:٥٠، ٥٣؛ ١٠:١١؛ قا؛ تابوت لوحي الشهادة في خر٢٥:٢٢ والشرح في النص هناك)، تشير حصريًا إلى بناء الخيمة بجانب الساحة ليس تجمع المساكن ككل (انظر خر٢٦ و٣٦، وخصوصًا التضاد بين מִשְׁכָּן كمعاكس للساحة حول المسكن מִשְׁכָּן، مثال في خر٣٥:١١-١٥ الأعداد ١٦-١٧؛ ٣٨:٣١؛ عد٣:٢٦). بشكل معاكس في ١أخ١٧:٥ التي تشير إلى انتقال تابوت الرب "من خيمة إلى أخرى، من مسكن (מִשְׁכָּן) لآخر".

خر٤٠:١-٣٣ تعيد التجمّع والمسحة للمسكن (قا؛ لا٨:١٠) وخر٤٠:٣٤-٣٨ تصف كيف أن الرب يرفع السحابة في المسكن (قا؛ لا٩:٢٣-٢٤؛ ١٦:٢؛ عد٩:١٥-٢٣؛ مز٢٦:٨). في ضوء هذا، كانت بشكل أساسي " فتعزلان بني إسْرَائِيل عن نجاستهم لئلا يموتوا في نجاستهم بتنجيسهم مسكني الذي في وسطهم" (لا١٥:٣١). خلال فترة وجود الإسْرَائِيليين في البرية لم يكونوا يستطيعون أكل اللحم إلا إذا كان الحيوان مقدَّمًا كذبيحة "أمام مسكن الرب" (لا١٧:٤؛ قا؛ يش٢٢:١٩، ٢٩ خلال فترة دخول كنعان)، وكان اللاويّون مسؤولين على نقل المسكن وكل شيء مرتبط به تحت إشراف كهنة هارون (عد٣-٤؛

١٠-١١:٢١).

تحرر اللاويون من مهمة حمل المسكن في أيام داود، لأن داود قال "قد إراح الرب إله إِسْرَائِيل شعبه فسكن في أورُشَلِيم إلى الأبد. وليس للاويين بعد أن يحملوا المسكن وكل آنيته لخدمته" (١أخ٢٣:٢٥-٢٦). بالتالي أعطيت لهم مهام مساعدة كهنة هارون في بيت الله: "وليحرسوا حراسة خيمة الاجتماع وحراسة القدس وحراسة بني هارون أخوتهم في خدمة بيت الرب" (٢٣:٣٢؛ قا؛ ع٢٧-٣١). علاوة على ذلك الوقت كان واضح تحرك خيمة الاجتماع حول أماكن مختلفة متعددة، من المفترض أنهم نصبوا الجلجال عندما دخلوا أول مرة إلى الأرض (يش٤:١٥-٥:١٢)، لكن لاحقًا وجدناه عند شيلوه (يش١٨:١؛ ١٩:٥١؛ ١صم٢:٢٢؛ انظر للدراسة Schley) وأخيرًا عند جبعون (انظر ١أخ١٦:٣٩-٤٠؛ ٢أخ١:٣-٦).

تمّ اقتراح أن خيمة الاجتماع لم تكن فقط تُحمل إلى الهيكل (١مل٨:٤) لكن في الواقع أنها كانت تنصب بجانب تجمّع الهيكل (Friedman, 1992, 293-95)، ربما تحت أجنحة الشيروبيم الكبيرة بجانب قدس الأقداس (Friedman, 1980). هذا ممكن لكن صعب إثباته. يؤكد Friedman أنه كمثال، ٢أخ٢٩:٦ تشير الكلمة מִשְׁכָּן إلى خيمة الاجتماع داخل الهيكل، بالرغم من اعتراضه، هناك سبب جيد لترجمة "مكان السكنى" هنا مثل مز٧٤:٧ حيث يبدو أن النص يقترح بأن מִשְׁכָּן هي كلمة خاصة بالهيكل كمكان سكن وليس بخيمة الاجتماع.

٣. الإشارة إل "الغبار من أرض المسكن" في عدء٥:١٧ صعبة. في المحاكمة الدينية للمرأة المتهمة بالزنى، ماء مقدس (يُفترض من المغسة) يمزج بالغبار بهدف لتقديم جرعة للمرأة لكي تشربه. من المثير أن نعرف فيما إذا كان الغبار من داخل بناء المسكن نفسه أم من أي مكان في ساحة خيمة الاجتماع. (Milgrom, 39).

هناك العديد من الأماكن في المزامير حيث تستخدم מִשְׁכָּן في الجمع. تشير إلى تجمّع الهيكل (مز٤٣:٣؛ ٤٦:٤؛ ٨٤:١). هناك احتمالان رئيسيان. ممكن أن تشير صيغة الجمع إلى أجزاء متعددة من تجمّع الهيكل (Perowne, 354)، أو قد تشير إلى التجمّع ككل جمع بكثافة أو بقوة (Craigie, 328; Allen, 201). يستخدم مز١٣٢:٥ نفس صيغة الجمع للإشارة إلى الخيمة التي كانت لأجل التابوت الذي أقامه داود في أورُشَلِيم (قا؛ ٢صم٦:١٧؛ المرجع السابق).

أخيرًا، يتطلع الرب نحو اليوم الذي "وأقطع معهم عهد سلام فيكون معهم عهدًا مؤبدًا وأقرّهم وأكثرهم وأجعل مقدسي (מִשְׁכָּן) في وسطهم إلى الأبد، ويكون مسكني معهم (أدب، فوقهم) وأكون لهم إلهًا ويكونون لي شعبًا" (حز٣٧:٢٦-٢٧). الموضوع هو أن الرب سوف يوسع أخيرًا خيمة مسكنه فوق كل المدينة ويجعلها مسكنه. ستصبح مكانًا للسلام الحقيقي إلى الأبد (انظر أورُشَلِيم الجديدة في ٢١:٢٢؛ قا؛ الدراسة المفيدة في Woudstra, 98-101.

بالنسبة للنقد العالي حول كل الموضوع الخاص بالمسكن، انظر מוֹעֵד، #٤٥٩٥ب، حيث تمّت مناقشة خيمة الاجتماع.

ب. ت الكلمة عبر. מִשְׁכָּן لا ترد فيما تبقى من وثائق جماعة قمران (انظر بديل מִקְדָּשׁ، مقدس #٥٢١٩). في الغالب تستخدم سب. الكلمة ي. σκηνή، خيمة، سقيفة، مسكن، بدل من מִשְׁכָּן. هناك ثلاثة إشارات دلالية في كتب الأبوكريفا. بحسب الحكمة٩:٨، أمر الله سليمان "أبني هيكلاً في جبل قدسك ومذبحًا في مدينة سكناك على مثال المسكن (σκηνή) المقدس الذي هيأته منذ البدء" (NRSV؛ قا؛ خر٢٥:٨-٩، ٤٠). سير٢٤:١٠، ١٥ قد جسّد دور الحكمة ككاهن في الخيمة المقدسة (أي خيمة الاجتماع) يخدم أمام الرب ينشر رائحة البخور العطرة في كل الأرجاء.

ربما هناك مقطع ممتع هو هذا التقليد حول تابوت العهد وخيمة الاجتماع في ٢مك٢:٤-٨:

> وجاء في هذه الكتابة أن النبي بمقتضى وحي سار إليه أمر أن يذهب معه بالمسكن والتابوت حتى يصل إلى الجبل الذي صعد إليه موسى ورأى ميراث الله. ولما وصل إرميا وجد كهفًا فأدخل إليه المسكن والتابوت ومذبح البخور ثم سدّ الباب. فأقبل بعض من كانوا معه ليسموا الطريق فلم يستطيعوا أن يجدوه. فلما أعلم بذلك إرميا لامهم وقال إن هذ الموضع سيبقى مجهولاً إلى أن يجمع الله شمل الشعب ويرحمهم. وحينئذ يبرز الرب هذه الأشياء ويبدو مجد الرب والغمام كما ظهر في أيام موسى وحين سأل سليمان أن يقدس الموضع تقديسًا بهيًا.

ع. ج ي. σκηνή، خيمة، سقيفة، مسكن، ترد ٢٠مرة في ع. ج، نصفهم في عب٨-١٣، حيث تشير إلى الجزء الظاهري من المسكن الموسوي المعروف بالقدس (٨:٥؛ ٩:٢، ٦، ٨، ٢١؛ ١٣:١٠)، الجزء الداخلي من المسكن الموسوي هو قدس الأقدس (٩:٣) و"المسكن الحقيقي الذي نصبه الرب لا إنسان" في السماء (٨:٢؛ ٩:١١؛ انظر الشرح الكامل اللاهوتي لكلمة מִקְדָּשׁ، مقدس، #٥٢١٩). ترد. ١. تشير إلى سكنى أبرام في خيام عندما أقام مؤقتًا في كنعان (١١:٩).

تشير σκηνή في الإنجيل إلى ثلاثة مظلات اقترح الرسل تشييدها ليسوع وموسى وإيليا على جبل التجلي (مت١٧:٤؛ قا؛ مر٩:٥؛ لو٩:٣٣). بالمقابل حثّ يسوع أبناء ملكوته "اصنعوا لكم أصدقاء بمال الظلم حتى إذا فنيتم

يقبلونكم في المظال الأبدية" (لو١٦:٩). من المثير للاهتمام أن سفر الرؤيا يستخدم بالمصطلحات خيمة لسكنى الله في السماء. مثال، "ففتح فمه بالتجديف على الله ليجدف على اسمه وعلى مسكنه وعلى الساكنين في السماء" (رؤ١٣:٦)، ولاحقًا في السفر يكتب يوحنا "ثم بعد هذا نظرت وإذا قد انفتح هيكل خيمة الشهادة في السماء" (رؤ١٥:٥).

أخيرًا، يقول يوحنا في رؤ٢١:٣ "سمعت صوتًا عظيمًا من السماء قائلاً هوذا مسكن الله مع الناس وهو سيسكن معهم وهم يكونون له شعبًا والله نفسه يكون معهم إلهًا لهم". وكأن هذا العدد تذكير بالإصحاح الأول من إنجيل يوحنا "والكلمة صار جسدًا وحل (σκηνόω، سكنَ، أقام مسكنه) بيننا ورأينا مجده مجدًا كما لوحيد من الآب مملوءًا نعمةً وحقًا" (يو١:١٤). تجسّد يسوع نزل من السماء إلى الأرض لكي يسكن في وسطنا. أورُشَلِيم الجديدة بالمعنى الروحي هي سماء جديدة وأرض جديدة تصبح سماءً على الأرض في المستقبل الإسخاتولوجي. هذا بدوره يذكرنا بوعد الله في حز٣٧:٢٦-٢٧ (انظر ع.ق بند٣).

خيمة الإجتماع، مسكن، هيكل: ← אֹהֶל [ʾōhel] (مسكن، سكاني الخيام، #١٨٥)؛ ← דְּבִיר 1 [dᵉbîr 1] (مكان الأقدس، #١٨٠٨)؛ ← מוֹעֵד [môʿēd] (مكان لإجتماع، جماعة، خيمة الإجتماع، #٥٠٩٥ب)؛ ← מִקְדָּשׁ [miqdāš] (قدس، #٥٢١٩)؛ ← מִשְׁכָּן [miškān] (قدس، #٥٤٣٨)؛ ← פָּרֹכֶת [pārōket] (الحجاب أمام قدس الأقداس، #٧٢٦٧)؛ ← סֻכָּה [sukkâ] (خيمة الإجتماع، خيمة، كوخ، ملجأ، #٦١٠٩)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TDNT 7:368-94; *TWAT* 5:62-69; Y. Aharoni, "The Solomonic Temple, the Tabernacle and the Arad Sanctuary," *Orient and Occident*, 1973; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; R. E. Clements, *God and Temple*, 1965; J. M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*, 3d ed., 1976; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; W. G. Dever, "Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archeological Systematics," *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 1983, 571-87; D. N. Freedman, "Temple Without Hands," *Temples and High Places in Biblical Times*, 1981, 21-30; R. E. Friedman, "Tabernacle," *ABD*, 1992, 6:292-300; idem, "The Tabernacle in the Temple," *BA* 43, 1980, 241-48; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1985, 13-57, 149-204; D. R. Hillers, "*mškn*, 'Temple' in Inscriptions from Hatra," *BASOR* 206, April 1972, 54-56; V. Hurowitz, "The Priestly Account of Building the Tabernacle," *JAOS* 105, 1985, 21-30; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992, 89-114; J. Milgrom, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; J. J. S. Perowne, *The Book of Psalms*, 4th edition, 2 vols., 1878; M. H. Woudstra, "The Tabernacle in Biblical Perspective," *New Perspectives on the Old Testament*, 1970, 88-103.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي. أفيربيك

5439	מָשַׁל

מָשַׁל [*masal* 1]، قل. تجمّل أو كرّر مثلاً (مع מָשָׁל)؛ نفعل. يكون أو يصبح مثل؛ بيعّل. أخبر لغزا، يتكلم في الأمثال (مع מָשָׁל)؛ هفعيل. مقارنة مع؛ هتبعّيل. أصبح مثل (#٥٤٣٩)؛ اسم. מָשָׁל [*masal* 1]، قول، مثل، كلام حكمة، أغنية ساخرة (#٥٤٤٢)؛ מֹשֶׁל [*mosel* 1]، اسم. شبه، نظير، مثال (#٥٤٤٤).

ش. أ. ق تُعرف مشابهات لفظية في أشور.. *masalu*، يشابه؛ أرم. מְתַל، يشبه؛ سريانية. *mᵉtal*، يقارن.

ع. ق ١. يعني الجذر كما يبدو من الفعل، يشابه، يماثل؛ الفكرة الرئيسية للمقارنة تظهر بوضوح في معظم استخدامات الفعل والاسم. في أي٤١:٣٣، الاسم מֹשֶׁל (اسم فاعل، صيغة قال) يحمل معنى تشابه، تماثل، شبَه. صيغة نِفْعَل. مستخدمة مع عدّة أحرف جر (-כְּ في مز٤٩:١٢[١٣]؛ עִם في ٢٨:١؛ في אֶל إش١٤:١٠) لتعطي معنى تشابه. صيغة هيتبيعل تستبدل بشكل مشابه (أي٣٠:١٩). في هِفعِيل. تستخدم في إجراء المقارنة (إش٤٦:٥). في حزقيال، الفعل بقل. يُستخدم مع الاسم المشابه لفظا מָשָׁל ليعطي معنى خاص، يعيد مثل (مثال، حز١٧:٢؛ ١٢:٢٢، ٢٣؛ ١٨:٢، ٣؛ ٢٤:٣). في مكان آخر ترد في ٢٠:٤٩[٢١: ٥]، صيغة بيعِّل. اسم فاعل، مربط بالاسم מָשָׁל. العبارة الختامية تترجم "يقولون أمثالاً" (NIV)؛ "يتكلمون بألغاز" (NJB)؛ "يصنعون قصصًا رمزية" (NRSV).

٢. الاسم מָשָׁל جمعه מְשָׁלִים، مستخدم على طول ع.ق لوصف شكل من الكلام أو القول يترجم عادة "أمثال". فروقات بسيطة أخرى لهذه الكلمات يمكن أن تظهر في الترجمة. في الغالب تستخدم מָשָׁל لوصف قول شائع أو حكمة فُقدت أصولها منذ عصور قديمة كما في ١صم٢٤:٤ "كما يقول القول القديم: من الإشرار تأتي أعمال شر" (NIV). بشكل شائع أكثر، מָשָׁל لها علاقة بتعليم الحكمة (١مل٤:٣٢؛ أم٢٦:٧، ٩؛ جا١٢:٩). إنه واضح في أم١:٦ حيث מְשָׁלִים مرتبطة بموازيات شعرية مع معظم كلمات تصف كلام الحكمة، דִּבְרֵי חֲכָמִים، كلمات الحكمة. يبدو أن מָשָׁל تنوب عن فئات عامة أكثر

من قول الحكمة أكثر من كلمتين أخريين في أم١:٦ هما חִידָה، لغز؛ وמְלִיצָה، مثل، رمز، تحذير. في هذا المعنى الغالب، מָשָׁל يخدم كعنوان خاص لسفر الأمثال (١:١ "أمثال سليمان")، بالرغم من أن البعض اعتقد أن العنوان نُقل إلى وضعه الحالي من بداية مجموعة الأمثال الموجودة في الإصحاحات ١٠-٣١ تظهر الكلمة في أماكن أخرى من السفر (١:١٠؛ ٢٥:١). (من أجل بناء الاسم مع الفعل المشابه لفظًا מָשָׁל، انظر ١ أعلى).

٣. في بعض التراكيب تفقد كلمة מָשָׁל المعنى المحايد لكلمة مثل، القول القديم وتأخذ أكثر دور محدد كمصدر مقارنة سلبية. الفعل يترافق مع سابقة (-לְ) + מָשָׁל. لو الفعل عبر. هو הָיָה، فتترجم العبارة إلى "يصبح مثلاً". مع الأفعال נָתַן أو שִׂים تصبح الترجمة "يجعل شخصًا ما أو شيئًا ما في مثل". حيث أن الاتجاه في الترجمة لاستبدال מָשָׁל "مثَل"، فإن بديل سلبي يظهر بشكل واضح أكثر. في بعض الشواهد يحدد المترجمون "قول مأثور" كلمة إيجابية دون شك (١مل٩:٧؛ ٢أخ٧:٢٠؛ مز٤٤:١٤؛ إر٢٤:٩؛ حز١٤:٨؛ يؤ٢:١٧). بينما يظهر الرابط السلبي لكلمة מָשָׁל، في النص، "قول مأثور" يظلم الفكرة الأساسية للمقارنة بأن الجذر عبر. ربما بديل أفضل لإدراك أنه في هذه النصوص شخص ما أو شيء ما يحمل ليس كثيرًا على السخرية أو التهكم، لكن كمثال سلبي عن تشجيع الآخرين كي يتبعوا نفس المسار. استخدام مثل هذه الأمثلة هو جزء من الدعامات الأساسية للدراسة الحكيمة وظاهر أكثر من الأمثلة المتناقضة التي تظهر بالغالب في أم١٠-٣١ "ذكر الصديق للبركة واسم الإشرار ينخر. حكيم القلب يقبل الوصايا وغبي الشفتين يصرع" (أم١٠:٧-٨) أيضًا مثال آخر جيد، صورة الشاب الذي تغويه إغراءات المرأة الزانية (٧:٦-٢٣).

٤. استخدام מָשָׁל في أدب الأنبياء يقدّم معنى متطور. مرة أخرى يظهر بناء نحوي مميز: الفعل (عبري. (נָשָׂא מָשָׁל + فعل (عبر. אָמַר) "رفع מָשָׁל وقال". يشير البناء بشكل خاص إلى رواية بلعام، حيث ترد ليس أقل من ٧مرات (عد٢٣:٧، ١٨؛ ٢٤:٣، ١٥، ٢٠، ٢١، ٢٣). ترد في مكان آخر في النبوات المتأخرة (إش١٤:٤؛ ميخ٢:٤؛ حب٢:٦) ومرتين في أيوب (٢٧:١؛ ٢٩:١). انخفاض بعض المعاني لكلمة מָשָׁל في هذه النصوص يُصوَّر بترجمات مختلفة تعيّن: وحي، نبوة، محادثة، مثَل، قول مأثور. مع الاستثناء في أيوب، تقدّم هذه التراكيب تحذير نبوي. يبدو الاستخدام اتساع منطقي من استخدام كمثال سلبي. النصوص في أيوب ضعيفة ومعاني מָשָׁל أقل من البعض، لكن ربما أن مظاهر أخرى للتحذير أو التنبيه تصف تلك المقاطع جيدًا.

ب. ت ١. المثَل מָשָׁל يستمر استخدامه في كتابات الفترة بعد الكتابات المقدسة. في سيراخ استخدام واسع يقدم أمثلة متتالية من النوع المعروف من كتّاب ع.ق "الصديق الأمين لا يعادله شيء وصلاحه لا موازين له" (سير٦:١٥). "من لمس القير توسخ ومن قارن المتكبر إشبهه" (١٣:١).

٢. حكمة سليمان أقل اعتمادًا على نمط أمثال الكتاب المقدس، تشير بدلاً المرونة الأكثر المتاحة من المحادثة الموضوعية الموسعة. حتى هنا، أيًا كان، يمكن للمرء أن يتبيّن تأثير التقليد في الأمثال التي تطرقت إلى دراسة متطورة أكثر. "روح الحكمة محب للإنسان فلا يبرئ المجدف مما نطق لأن الله ناظر لكليتيه ورقيب لقلبه لا يغفل وسامع لفمه" (حكمة١:٦). "البتولية مع الفضيلة أجمل فإن معها ذكرًا خالدًا لأنها تبقى معلومة عند الله والناس" (٤:١). "فأولها الخلوص في ابتغاء التأديب. وتطلب التأديب هو المحبة والمحبة حفظ الشرائع" (٦:١٨).

ع. ج ١. طريقة تعليم يسوع تظهر مستندة بشدة على تقليد الحكمة في ع. ق. استخدامه صيغة "طوبى"، تحذير، قصص الأمثال، وحتى الحديث الطويل كلها لها موازياتها في الأدب الحكمي. العديد من أقوال يسوع المسجَّلة تقع ضمن موضوع أمثال الحكمة: مذكرة، عبارات لا تنسى تسبب مقارنات غير عادية وحق ثابت بطريقة مفاجئة. "لا تدينوا لكي لا تدانوا" (مت٧:١)، "لا تعطوا القدس للكلاب ولا تطرحوا درركم قدام الخنازير لئلا تدوسها بأرجلها وتلتفت فتمزقكم" (٧:٦). " فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضًا بهم لأن هذا هو الناموس والأنبياء" (٧:١٢)، "احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بثياب الحملان ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة" (٧:١٥). "لا تقدر شجرة جيدة أن تصنع أثمارًا ردية ولا شجرة ردية أن تصنع أثمارًا جيدة" (٧:١٨).

٢. يمكن لكتّاب رسائل ع.ج أن يقتبسوا من أمثال شائعة للتأثير. "قد أصابهم ما في المثل الصادق كلب قد عاد إلى قيئه وخنزيرة مغتسلة إلى مراغة الحمأة" (٢بط٢:٢٢). وجدوا أيضًا التنبيه الحكيم في حضّ قرائهم على الأعمال الحسنة واستخدموا هذا الشكل إلى حد بعيد. في نصوص أخرى، تسببوا في مقارنات غير متوقعة لكي يصلوا لمرادهم. "فإنه كما في جسد واحد لنا أعضاء كثيرة ولكن ليس جميع الأعضاء لها عمل واحد، هكذا نحن الكثيرين جسد واحد في المسيح وأعضاء بعضًا لبعض كل واحد للآخر" (رو١٢:٤-٥). "لا يغلبنّك الشر بل اغلب الشر بالخير" (١٢:٢١). "قد تناهى الليل وتقارب النهار فلنخلع أعمال الظلمة ونلبس أسلحة النور" (رو١٣:١٢). "كأطفال مولودين الآن اشتهوا اللبن العقلي العديم الغش لكي تنموا به" (١بط٢:٢). "كونوا أنتم أيضًا مبنيين كحجارة حية بيتًا روحيًا كهنوتًا مقدسًا لتقديم ذبائح روحية مقبولة عند الله بيسوع المسيح" (٢:٥). "إن قال أحد إني أحب الله وأبغض

أخاه فهو كاذب لأن من لا يحب أخاه الذي أبصره كيف يقدر أن يحب الله الذي لم يبصره" (١يو٤:٢٠).

٣. يلاحظ في رسالة يعقوب وجود تقليد حكمة (قا؛ يع٣:١٣-١٨). يستعمل الكاتب أقوال يسوع وأقوال الأمثال الأخرى كي يطور نقاشه. "لأن كل طبع للوحوش والطيور والزحافات والبحريات يذلل وقد تذلل للطبع البشري. وأما اللسان فلا يستطيع أحد من الناس أن يذلله، هو شر لا يضبط مملوء سمًا مميتًا (٣:٧-٨). "ألعل ينبوعًا ينبع من نفس عين واحدة العذب والمر؟ هل تقدر يا أخوتي تينة أن تصنع زيتونًا أو كرمة تينًا؟" (٣:١١-١٢).

مثل، أحجية: ← חִידָה [*ḥîdâ*] (أحجية، لغة صعبة، أسئلة صعبة، #٢٦٤٨)؛ ← מְלִיצָה [*melîṣâ*] (هجاء، أحجية، #٤٨٨٦)؛ ← משׁל [*mšl* 1] (يؤلف مثلاً، يكون مثل، يقول أحجية، #٥٤٣٩).

البيبلوجرافيا

THAT 1:930-32; *TWOT* 1:533-34; P. H. Davids, *Epistle of James*, 1982; A. S. Herbert, "The 'Parable' (*Masal*) in the Old Testament," *SJT* 7, 1954, 180-96; W. McKane, *Proverbs*, 1970, 22-33; P. S. Skehan, and A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 1987, 21-27.

جيرالد ويلسون *Gerald Wilson*

משׁל 5440

מָשַׁל [*mšl* 2]، قَلْ. حكم، دار، تسلَّط؛ هِفْعِيل. ينصّب شخصًا كحاكم (#٥٤٤٠)؛ מִמְשָׁל [*mimsal*]، سلطان، ملك، سلطة، حاكم (#٤٩٣٨)؛ מֶמְשָׁלָה [*memsalâ*]، سلطان، سلطة، قوات عسكرية (#٤٩٣٩)؛ מֹשֶׁל [*mosel* 2]، اسم. سلطان، حاكم (#٥٤٤٥).

ش.أ.ق الفعل מָשַׁל واشتقاقاته اللفظية بمعنى "يسيطر" أو "يحكم" غير موجودة اللغات المجاورة لـ ش.أ.ق. ترد مشابهات لفظية دلالية في اللغات السامية الشمالية الغربية بتقارب شديد مع عبر.. مثال، أرم. القديمة (قا؛ Jean and Hoftijzer, *DISO*). في آرامية الكتاب المقدس يُستخدم الفعل שְׁלַט (#٨٩٤٨) من أجل מָשַׁל واشتقاقاتها اللفظية מֹשֵׁל وמֶמְשָׁלָה ويستمر في الأدب الربّاني.

ع.ق ١. الفعل מָשַׁל (يرتفع، يسود على) مرتبط دلاليًا بالفعل מָלַךְ (#٤٨٨٧) ويرد في ع. متقاربة مع מָלַךְ (تك٣٧:٨). إنه يشير بالتحديد إلى عمل التحكم أو السيطرة على، وبالتالي غير محصور بالملك كفاعل فقط. ممكن أن يكون الفاعل هو الإنسان (تك٣:١٦؛ مز٨:٦) أو الله (إش٤٠:١٠؛ مز٢٢:٢٨؛ ٢أخ٢٠:٦). حتى الشمس والقمر يحكمان (מָשַׁל) النهار والليل (تك١:١٨). تطبيق التحكم أو السيطرة قد يكون إيجابيًا (٢أخ٧:١٩)، وفي هذا المعنى تُستخدم للإشارة إلى مُلك الله (قض٨:٢٣؛ مز٨٩:٩). سلبيًا، تشير إلى إساءة القوة والتحكّم (أم٢٨:١٥) من قِبل الإنسان. أيضًا يحدد الفعل سيطرة سياسية للحاكم على الممالك الأخرى (١مل٥:١).

٢. الاسم الفعلي المشتق من מִמְשָׁל, מָשַׁל، يشير إلى ملك أو صاحب سيادة مطلقة، حتى ضمن دوائر الأسرة. في زك٩:١٠ يشير إلى سيطرة ملك صهيون المتحكّم. في دا١١:٣-٤ يرد في ارتباط مع מַלְכוּת ويشير إلى تحكم ملك ضمن المملكة. الاسم المذكور في دانيال ١١ أيضًا تذكير بالاستخدام المترابط للفعل מָשַׁל مع מֹשֵׁל وמִמְשָׁל. في ١أخ٢٦:٦ الاسم الجمع מִמְשָׁלִים، يستخدم للإشارة إلى قادة الأسرة.

٣. تشير מֶמְשָׁלָה مرارًا إلى نفوذ السيطرة (إش٢٢:٢١). أيضًا تشير إلى سيادة الله على خليقته (مز١٠٣:٢٢). في مز١٤٥:١٣ ترد مع מַלְכוּת وتشير على مُلك وسيادة الله الأبدية. ترد في مي٤:٨ في علاقة وثيقة مع *mamleket* مملكة ونفوذ صهيون الصغيرة. ممكن أن تشير מֶמְשָׁלָה إلى إراض تابعة لنفوذ السلطة (مثال، ١مل٩:١٩) وحتى إلى القوة العسكرية للملك (٢أخ٢٦:٩).

٤. يشير الاسم מֹשֵׁל إلى الحاكم بشكل عام (مي٥:١) لكن أيضًا سلبيًا إلى المستبدّ.

ملكية، حُكم، إشراف، سلطان: ← בעל [*b'l* 1] (زوّج، تحكّم، امتلك، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [*gebîrâ*] / גְּבֶרֶת [*geberet*] (سيدة، ملكة، خليلة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [*ykḥ*] (جادل، تجادلوا معًا، برهن، قضى، حكم، وبّخ، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [*kabas*] (أذلّ، قهرَ، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [*mlk* 1] (حكَمَ، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [*mšl* 2] (حكَمَ، سيطرَ، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [*nṣḥ*] (إشرفَ، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [*rdd*] (طردَ، قهرَ، #٨٠٩٦)؛ ← רדה [*rdh* 1] (حكَم، سيطرَ، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [*r'h* 1] (أطعم، رعى، راعي، حُكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [*śrr* 1] (يحكم، يوجّه، يراقب، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [*šlṭ*] (قدرة ربح، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [*špṭ*] (يفوز بالعدل، يقوم بعمل قاضي، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

N. Lohfink, "*Melek, Sallît*, und *Môsel* bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buchs," *Bib* 62, 1981, 535-43.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

٥٤٤٢ (מָשָׁל [*masal* 1]، قول، مَثل، أغنية ساحرة)، #٥٤٣٩

٥٤٤٤ (מֹשֶׁל [*mosel* 1]، تشابه، تماثل، شبه)، #٥٤٣٩

٥٤٤٥ (מֹשֵׁל [*mosel* 2]، سلطان، حاكم)، #٥٤٤٠

٥٤٤٧ (מִשְׁלוֹחַ [*mislôah*]، إرسال، اتساع)، #٨٩٣٨

٥٤٤٨ (מִשְׁלַח [*mislah*]، إرسال، اتساع)، #٨٩٣٨

٥٤٤٩ (מִשְׁלַחַת [*mislahat*]، انبعاث، شركة)، #٨٩٣٨

٥٤٥٧ (מְשַׁמָּה [*m^e^sammâ*]، خوف، رعب، قفر، خراب)، #٩٠١٤

٥٤٥٨ (מִשְׁמָן [*misman*]، بدانة)، #٩٠٤٢

٥٤٦٠ (מַשְׁמַנִּים [*masmannîm*]، طعام مختار)، #٩٠٤٢

٥٤٦١ (מִשְׁמָע [*misma'* [1]]، إشاعة، شائعة)، #٩٠٤٨

٥٤٦٣ (מִשְׁמַעַת [*misma'at*]، حراس، مرؤوسون)، #٩٠٤٨

٥٤٦٤ (מִשְׁמָר [*mismar* [1]]، سجن، حارس)، #٩٠٦٨

٥٤٦٦ (מִשְׁמֶרֶת [*mismeret*]، حراسة، مسؤولية)، #٩٠٦٨

5467 מִשְׁנֶה

מִשְׁנֶה [*misneh*]، ضِعف (#٥٤٦٧)؛ > שָׁנָה [*sanâ* [1]]، يكرر (#٩١٠١).

ش. أ. ق عرب. *mutanna* مثنّى، ضِعف.

ع. ق ١. استخدام كمّي. تستخدم كلمة מִשְׁנֶה لتحديد فضة "مرة أخرى" (تك٤٣:١٢)، مَنا (خر١٦:٥، ٢٢)، وأجرة الأجير (تث١٥:١٨). بركة الله ستتضاعف للعائدين من السبي (إش٦١:٧؛ قا؛ زك٩:١٢). يمكن لدينونة الله أن تصبح ضعفين (إر١٦:١٨)، تشير إلى "دمار مضاعف" (מִשְׁנֶה שִׁבָּרוֹן ١٧:١٨).

٢. استخدام مطابقة. هذا الجانب لكلمة מִשְׁנֶה يؤكد مشابهة الجزء الثاني للأول. مثال، يوشيا نسخ نسخة مطابقة لشريعة موسى (يش٨:٣٢). حسب تث١٧:١٤-١٨ أعطى الملك أوامر لكتابة نسخة مطابقة للشريعة (تث١٧:١٨).

لو أن كلمة מִשְׁנִים في عز١:١٠ مرتبطة بكلمة מִשְׁנֶה، عندها يوجد عبارة ٤١٠ כְּפוֹרֵי כֶסֶף، أقداح فضة، تماثل بعضها البعض. ربما كانت المركبات التي اصطحبها يوشيا إلى مجدّو متماثلة (٢أخ٣٥:٢٤).

٣. ثاني في الأهمية. غالبًا تكون إما بإضافة حرف لكلمة מִשְׁנֶה، أو بإتباعها بحرف جر (عادة לְ لكن أحيانًا מִן) التي ترتبط بشخص ذي مرتبة أولى. أحيانًا يُستخدم كلا المعنيين. في المواضع السياسية، كان يوسف في المرتبة الثانية بعد فرعون (تك٤١:٤٣)، يوناثان كان ثانيًا لداود (١صم٢٣:١٧)، مردخاي ثانيًا لأحشويروش (أس١٠:٣)، وألقانة ثاني الملك (٢أخ٢٨:٧). قوائم التقدمات الكهنوتية والدينية تلك التي بالمرتبة الثانية (٢أخ٢٣:٤؛ ٢٥:١٨؛ ١أخ٥:١٢؛ ١٥:١٨؛ ٢أخ٣١:١٢؛ نح١١:١٧؛ إر٥٢:٢٤).

٤. ثاني في العمر. عند ترتيب الأبناء، بالتسلسل يُذكر البكر في الأول، ثم الثاني وهكذا (١صم٨:٢؛ ١٧:١٣؛ ٢صم٣:٣؛ ١أخ٥:١٢).

٥. الموضع. في أورُشَلِيم ربع معروف باسم הַמִּשְׁנֶה ("القسم الثاني"، ٢مل٢٢:١٤؛ ٢أخ٣٤:٢٢؛ صف١:١٠). هذا الاسم مذكور فقط في أواخر القرن السابع وما بعد. يميز Mazer هذه المنطقة من تعبير المدينة على التلة غرب مدينة داود ("Jerusalem," 2).

ب. ت استخدام كلمة מִשְׁנֶה بمعنى "مطابقة" "نسخة طبق الأصل" من ملف، يرد في إشارة إلى الشرائح النحاسية (3Q15 12:11). أيضًا يرد معنى أن شخصًا ما في المرتبة الثانية بالنسبة للكاهن الرئيس (نظح. 2.1؛ 4Q494 1.4؛ دره. 31:4).

ضعف، تكرار: ← כִּלְאַיִם [*kil'ayim*] (نوعين، #٣٩٧٧)؛ ← כפל [*kpl*] (يكرر، طية، يضاعف، #٤١٠٠)؛ ← שׁנה [*šnh* [1]] (يغيّر، يكرر، #٩١٠١)؛ ← שׁנן [*šnn* [2][?]] (يكرر، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

B. Mazar, "Jerusalem from Isaiah to Jeremiah," *SVT* 40, 1988, 1-6; M. G. Kline, "Double Trouble," *JETS* 32, 1989, 171-79; J. M. Lindenberger, "How Much for a Slave? The Meaning of *mis^e^neh* in Deut 15:8," *JBL* 110, 1991, 479-82.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٥٤٦٨ (מְשִׂסָּה [*m^e^sissâ*]، نهب)، #٩١١٥

5469 מִשְׁעוֹל

מִשְׁעוֹל [*miš'ôl*]، اسم. ممر بوادي (ترد. ١. في عد٢٢:٢٤؛ #٥٤٦٩).

ع. ق يرد الاسم مشتق من الفعل שָׁעַל يحفر، منها שֹׁעַל، قاع أو قعر الأرض (١مل٢٠:١٠؛ إش٤٠:١٢؛ حز١٣:١٩) أيضًا يشتق، طريق بلعام كان ضيقًا لدرجة أنه يظهر كطريق وادي يتوضع بين جانبي منحدرين.

سبيل، طريق: ← ארח [*'rh* [1]] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← דֶּרֶךְ [*derek*] (سبيل، مسافة، رحلة، طريقة، #٢٠٠٦)؛← מַדְרֵגָה [*madrēgâ*] (طريق منحدر، #٤٥٣٣)؛ ← מְסִלָּה [*m^e^sillâ* [2]] (طريق عام، #٥٠١٩)؛ ← מַעְגָּל [*ma'gāl* [2]] (درب، #٥٠٤٧)؛ ← מִשְׁעוֹל [*miš'ôl*] (طريق أجوف، #٥٤٦٩)؛ ← נָתִיב [*nātîb*] (طريق، #٥٩٨٥)؛ ← פלס [*pls* [1]] (طريق واضح، يصنع طريقًا، #٧١٤٢)؛ ← שְׁבִיל [*š^e^bîl*] (سبيل، #٨٦٦٦)؛ ← שְׁפִי [*š^e^pî* [1]] (درب، #٩١٥٥).

يوجين إتش. ميريل *Eugene H. Merrill*

٥٤٧٢ (מִשְׁעָן [mis'an]، مساندة، إعالة)، #٩١٢٨

٥٤٧٣ (מַשְׁעֵן [mas'en]، مساندة)، #٩١٢٨

٥٤٧٤ (מַשְׁעֵנָה [mas'enâ]، مساندة)، #٩١٢٨

٥٤٧٥ (מִשְׁעֶנֶת [mis'enet]، دعامة، قضيب، عصا)، #٩١٢٨

5476 מִשְׁפָּחָה

מִשְׁפָּחָה [mispahâ]، عشيرة؛ سبط (عائلة)؛ نوع، طبقة اجتماعية (٣٠٣مرة في ع. ق؛ #٥٤٧٦؛ HALAT 615a).

ش. أ ق ن. ع. ج. sfh، يجتمعوا معًا، يتجمّع (Beeston, et al., *Sabaic Dictionary*, 1982, 124) والاسم في أوغا. sph، سليل، ذرية، عائلة (WUS 2664; UT, 2462) والبونية sph، عشيرة، عائلة (DISO، ٣١٦؛ *DISO*, 316; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978, 329).

ع. ق ١. عندما تستخدم ككلمة عن الأسرة، שִׁפְחָה מִ، عشيرة، يتفرع منها שֵׁבֶט، سبط (قض٢١:٢٤؛ ١صم٩:٢١) أو מַטֶּה، عشيرة (عد٣٦:٦؛ يش٢١:٥)، ضمن المجموعة الأكبر، الجماهير، עַם، الشعب (عد١١:١٠). فيما يختص بقرابة الدم سواء كانت حقيقية أم مفترضة، الاسم מִשְׁפָּחָה يشمل علاقات وراء الأسرة الواسعة (בֵּית־אָב، منزل أبوي، أو ببساطة בַּיִת، أهل البيت). مكان هذا التجمع ضمن الترتيبات الاجتماعية لإسْرَائِيل موجود في النص الذي يصف المواضع المتقاربة للعشائر العائلية (مثال، تحديد [الـ גֶּבֶר "رجل"] عاخان وأهل بيته في يش٧:١٤، ١٦-١٨، ٢٤-٢٦، أولاً حسب سبطه שֵׁבֶט، ثم عشيرته מִשְׁפָּחָה، ثم أهل بيته، בַּיִת؛ أو اختيار شاول في ١صم١٠:١٩، ٢٠-٢١، حسب سبطه שֵׁבֶט، ثم מִשְׁפָּחָה [أو אֶלֶף، ١٠:١٩]؛ قا؛ احتمال أمر معاكس لـ מִפְלַגָּה، قطعة أو قسم، ثم בֵּית־אָב، بيت أبوي، ثم בְּנֵי־הָעָם [سلالة] الشعب، في ٢أخ٣٥:١٢). عندما يُقارن هذا المقطع مع المقاطع التي تصف اختيار موظفي القضاء (خر١٨:٢١-٢٣، ٢٥-٢٦؛ تث١:١٥؛ قا؛ تك٣٦:٤٠ الأدوميين) أو الفرق العسكرية (عد١:٢-٤٦ [خصوصًا ١:١٦؛ قا؛ ١٠:٤]؛ ١٤:٣١ [قا؛ ١صم٢٩:٢])، يبرز هنا جدول بالتسلسل الاجتماعي في إسْرَائِيل:

المنطقة العائلية	اللقب المدني	الفرق القضائية	الفرق العسكرية
الناس/ الشعب	am (II)		am (II)
السبط	sebet/ matteh		degel
العشيرة	mispahâ	'elep	'elep
الأسرة الكبيرة	bêt 'ab/ bayit	me'â h^e^misîm? 'asar?	me'â
الفرد (رئيس الأسرة المقربين)	geber/'îs		geber/'îs

أحيانًا خلط بين الفرق المدنية والعسكرية، كما في قض٦:١٥، حيث يحتج جدعون بأن אֶלֶף، فرقة عشيرته هي الأضعف في (שֵׁבֶט، سبط) منسى، وأنه أضعف (גֶּבֶר، رجل؛ قا؛ גִּבּוֹר הֶחָיִל، رجل حرب ٦:١٢) في بيت أهله (قا؛ ١صم٢٣:٢٣).

إلى جانب التجمعات العسكرية والقضائية المرتبطة بترتيبات المجتمع في إسْرَائِيل، هناك الإشارة إلى שְׁפָּחָה זֶבַח מִ، ذبيحة عشيرة، في ١صم٢٠:٢٩ ممكن أن تثبت تجمّع كامل العشيرة للاحتفالات الدينية (قا؛ שְׁפָּחָה הַיָּמִים לְכָל־הַמִּ، "ذبيحة سنوية لكل العشيرة" في ١صم٢٠:٦). التزام داود المزعوم بأن يشارك في مثل هذه الاحتفالات الدينية في بيت لحم يفترض أن هذه العادة كانت إحياء للحكومة الدينية منذ فترة القضاة (قا؛ قض٦:٢٥-٣٢؛ ٨:٢٧؛ ١١:١١؛ ١٧:٤-٥، ١٢-١٣؛ ١٨:١٤، ٣٠-٣١).

٢. إلا أنه ليست كل استخدامات מִשְׁפָּחָה في ع. ق تعكس بتماثل المخطط التسلسلي. هناك أمثلة أخرى متعددة لاستخدام صيغة الجمع מִשְׁפָּחוֹת (عائلة) (التقسيمات، في ضمّ الكلمة إلى مجموعة أكبر من العشيرة، مثل גּוֹיִם، شعوب (مثال، مز٢٢:٢٧؛ حز٢٠:٣٢ [מִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת، عائلات الأرض]؛ قا؛ الدلالة المشابهة على גּוֹי، وמִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת قبائل الأرض، في تك١٢:٢-٣ [قا؛ ٢٨:١٤؛ أع٣:٢٥] والترادف بين גּוֹיִם وמִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ، قبائل الأرض، في زك١٤:١٦-١٧ [قا؛ تك١٠:٣٢]) أو עַמִּים، شعوب (مز٩٦:٧ = ١أخ١٦:٢٨). ممكن أن نجد مثال في قض١٨:١٩ عن التبادل بين שֵׁבֶט، سبط وמִשְׁפָּחָה בְּיִשְׂרָאֵל، عائلة في إسْرَائِيل. في قض١٨:١١ تشير מִשְׁפָּחָה إلى "سبط دان" منه تجنّدت فرقة من ٦٠٠ אִישׁ، "رجال"، تركوا عائلاتهم (بشكل أوضح، "أولادهم الرضّع" قض١٨:٢١). بالتالي في قض١٨:١١ يستخدم الكاتب מִשְׁפָּחָה ليشير ليس إلى ٦٠٠ رجل (contra Mitchell, *New Bible Dictionary*, 415a; idem, *IBD* 1:500a; Hunt, *ISBE* 2:280a) إنما إلى سبط دان الذي أتوا منه. إنهم ال٦٠٠ رجل الذين نسبوا لأنفسهم مركز أن يكونوا "سبطا وعشيرة" حيث اعتبروا أنهم أفضل من "أهل بيت" (قض١٨:١٩). استبدال اللغة الواضح بين מִשְׁפָּחָה و לָשׁוֹן في تك١٠:٥، ٢٠، ٣١ يفترض أنه في هذه الأعداد، من الممكن أن تُظهر מִשְׁפָּחָה مجموعة لغة شائعة.

إر١٥:٣ (باعتبار أربعة أنواع من الدمار) شاهد استخدم

مجازيًا عن الجمع מִשְׁפָּחוֹת خالية من فكرة قرابة الدم (أي، تقسيم العشيرة < [عائلة] > نوع، صنف). بالرغم من أن الحيوانات ممكن أن ترتبط برابط الدم، تك٨:١٩ ربما تقدم استخدام آخر للجمع לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם كمصطلح عن التصنيف: "حسب جنسه" نجد استخدام اصطلاحي لكلمة מִשְׁפָּחוֹת في ١أخ٢:٥٥، מִשְׁפְּחוֹת סֹפְרִים، عشائر الكتبة، وفي ١أخ٤:٢١، מִשְׁפְּחוֹת בֵּית־עֲבֹדַת הַבֻּץ عشائر بيت عاملي البزّ؛ أيًا كان فإنها تتكرر سواء كانت "عشائر" معنى صريح لكلمة بعيدًا عن هذه اللغة المتأخرة.

٣. من سفر التكوين نرى الهجرة القديمة للعائلات الكبيرة (تك١١:٣١؛ ١٢:٥؛ ١٣:١؛ ٣١:٢١؛ ٤٦:٨-٢٧)، حيث يتضمن أهل البيت عبيدًا (تك١٤:١٤؛ ٣٢:٢٢). حيث أنه من الممكن أن كلمة מִשְׁפָּחָה في تك٢٤:٣٨، ٤٠، ٤١ تدل على "عشيرة" إبراهيم كتجمّع عائلي أكبر من "أهل بيته" בֵּית־אָב، الحقيقة أن كلا المصطلحين يتكرر في توازي كل منهما الآخر وبين هذا التوازي الإشارة بشكل معاكس إلى تزايد إمكانية أنهما هنا ليس للإشارة إلى مستويات مختلفة من التسلسل العائلي إنما ببساطة للتبادل كل منهما مع الآخر. بالتالي لا يوجد في سفر التكوين استخدام واضح لكلمة מִשְׁפָּחָה كدلالة على تجمّع عشيرة أو عائلة ضمن تسلسل اجتماعي. إنها فقط في تصوير إسْرَائيل وتابعة لفترة موسى حيث وجدنا أن מִשְׁפָּחָה استُخدمت لتحدد تجمّع بمستوى عشيرة ضمن مجتمع إسْرَائيل القبلي.

أسرة، قريب، مواطن: ← אָב [*'āb*] (أب، #٣)؛ ← אָח [*'aḥ* ²] (أخ، نسيب، قريب، مواطن #٢٧٨)، ← אֵם [*'ēm*] (أم #٥٦٢)، ← בֵּן [*bēn* ¹] (ابن، حفيد، عضو في جماعة، #١٢٠١) ← בַּת [*bat* ¹] (ابنة، حفيدة #١٤٢٦) ← דּוֹד [*dôd*] (عم #١٨٥٦) ← חָם [*ḥām*] [¹ (حمى، #٢٧٦٧) ← חתן [*ḥtn*] (يصبح متزاوج (يتزاوجين أسرتين أو سبطين)، يصبح صهر، #٣١٦١) ← מֹדָע [*mōdā'*] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠) ← מִשְׁפָּחָה [*mišpāḥâ*] (عشيرة، صنف، #٥٤٧٦) ← עַם [*'am* ¹] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨) ← רִבֵּעַ [*ribbēa'*] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [*šillēš*] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

سبط: ← דֶּגֶל [*degel*] (فرقة من سبط، علم/ أعلام، راية، #١٨٤٠): ← מַטֶּה [*maṭṭeh*] (سارية، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١) ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

H. J. Austel, *TWOT* 2:946-47; J. R. Bartlett, "The Use of the Word ראשׁ as a Title in the OT," *VT* 19, 1969, (1-10) 7-8; A. Causse, "La crise de la solidarité de la famille et du clan dans l'ancien Israël," *RHPR* 10, 1930, 24-60; idem, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, 1937, (16-325) 17-49; G. Cowling, "The Biblical Household," in *Wünschet Jerusalem Frieden*, ed. M. Augustin, 1988;C. H. J. de Geus, *The Tribes of Israel*, 1976, 133-50; N. K. Gottwald, *Tribes of Yahweh*, 1979, (235-341) esp. 249-51, 257-76, 282-84; M. Haran, "*Zebah hayyamîm*," *VT* 19, 1969, (11-22) 15, 17, 22; L. Hunt, "Family," *ISBE* 2:279b-81a; D. Jacobson, *The Social Background of the OT*, 1942, 129-30; S. T. Kimbrough, Jr., *Israelite Religion in Sociological Perspective: The Work of Antonin Causse*, Studies in Oriental Religion 4, 1978, 43-97; N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on Israelite Society Before the Monarchy*, SUT 37, 1985, (245-90) 260-72; I. Mendelsohn, "Guilds in Ancient Palestine," *BASOR* 80, 1940, (17-21) 18-19; J. M. Milgrom, "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel," *JQR* 69, 1978-79, 65-81; T. C. Mitchell, "Family, Household," *New Bible Dictionary*, 1962, 415a-17a; idem, "Family, Household. I. In the OT," *IBD* 1:500a-501c; R. Patai, *Sitte und Sippe in Bibel und Orient*, 1962; J. Pedersen, *ILC* 1-2, 46-60, 64, 274; J. van der Ploeg, "Sociale groepeeringen in het oude Israel," *JEOL* 8, 1942, 646-50; J. W. Rogerson, "Was Early Israel a Segmentary Society?" *JSOT* 36, 1986, 17-26; L. Rost, "Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT," in *Festschrift Otto Procksch*, 1934, 125-48; G. Sauer, "Sippe," *BHH*, 1966, 3:1808-9; J. Scharbert, "*Bêt 'ab* als soziologische Groesse in AT (Num 3; 7:2; 26; I Chron 6:1-4; 7:6-12)," in *Van Kanaan bis Kerala*, ed. W. Delsman, J. Nelis et al., 1982; E. A. Speiser, "'People' and 'Nation' of Israel," *JBL* 79, 1960, (157-63) 159; L. E. Stager, "The Archaeology of the Family in Ancient Israel," *BASOR* 260, 1985, 1-35; R. deVaux, *AncIsr*, 1:4-6, 7-8, 12-13, 19-23, 68, 77, 216-17, 226-27; C. U. Wolf, "Terminology of Israel's Tribal Organization," *JBL* 65, 1946, 45-49; idem, "Some Remarks on the Tribes and Clans of Israel," *JQR* 36, 1946, 287-95; H. W. Wolff, *Anthropologie des AT*, 1973, ET: *Anthropology of the OT*, 1974, 166, 214-16; H.-Z. Zobel, *TWAT* 5:86-93.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

5477 מִשְׁפָּט

מִשְׁפָּט [*mispat*]، اسم. قضاء، قرار بالتحكيم، مواصفات قانونية، حالة قانونية، إدعاء قانوني (#٥٤٧٧)؛ < שָׁפַט [*sapat*]، قاضٍ (#٩١٤٩).

ش. أ. ق توجد الكلمة في سامر.. (*misfat*)، أوغا. (*mtpt*) وفينيقية.. (*mspt*).

ع. ق ١. ترد الكلمة ٤٢٥مرة في ع. ق، بالرغم שְׁפָּט מִ من أنها لا تشمل معاني متنوعة، إلا أنها ذات مضامين تتعلق بالقضاء. أغلب موضوع مُعتبر هو إجراءات الحكم التي تثبت بعض الخلافات، فيما لو كانت بين الأطراف البشرية أو بين الله والإِسْرَائِيليين، أو قرار الحكم الحقيقي نفسه. غالبًا ترد كلمة מִשְׁפָּט بتلازم مع كلمات أخرى مثل חֹק (#٢٩٧٦)، תּוֹרָה (#٩٣٦٨)، צֶדֶק (#٧٤٠٦)، צְדָקָה (#٧٤٠٧).

ترد מִשְׁפָּט ٨٤مرة في أسفار الشريعة بشكل متكرر أكثر في تث (٣٧مرة). يوجد ٢٤مرة في الأسفار التاريخية، معظمها في الملوك (٢٨مرة) والأخبار (٢٢مرة). في الأدب الحكمي (٤٧مرة)، الكلمة تسود في أيوب (٢٣مرة) والأمثال (١٩مرة). تتكرر الكلمة كثيرًا في كتابات الأنبياء (١٤٤مرة)، معظمها في إشعياء (٤١مرة)، إرميا (٣٢مرة) وحزقيال (٤٣مرة). أيضًا حوالي ٢٧مرة في الأنبياء الصغار.

٢. الشريعة المعطاة للإِسْرَائِيليين على يد موسى في خر٢١-٢٣ ("كتاب العهد"، قا؛ ٢٤:٧) ترد باسم הַמִּשְׁפָּטִים (١:٢١). إنها وصايا من الله لتنظيم الحالات المدنية للإِسْرائِيليين، كما في الإصحاحات ٢١-٢٣ الحكم على هذه الحالات أصبح تنظيميًا ومعياريًا بالنسبة لسلوك إِسْرَائِيل. الحكم في هذه المسألة هو بحسب خر٢٨:١٥-٣٠، مسؤولية الكهنة الذين يُعطى لهم "حق اتخاذ القرار" (חֹשֶׁן מִשְׁפָּט) لأجل نفس السبب. التفسير المشابه في خر٢١:٦ حالات مدنية تُحضر أمام "القضاة" (אֱלֹהִים). في عد٢٧:٥، قيل لموسى أن يضع "حالة" (מִשְׁפָּט) بنات صلفحاد أمام يهوه، وفي محضر "أليعازر الكاهن وكل الرؤساءِ وكل الجماعة" (ع٢). دور موسى القضائي قام به لاحقًا يشوع (عد٢٧:٢١). طلب سليمان حكمة لكي يتمّ دوره في الحكم كملك (١مل٣:١١، ٢٨). بنى رواق القضاء (אוּלָם הַמִּשְׁפָּט) حيث كان يقوم بدوره (١مل٧:٧). أمثلة أخرى لاستخدام كلمة מִשְׁפָּט تتضمن يش٢٠:٦ (مدن الملجأ) وقض٤:٥ (دبورة تمسك بالقضاء).

تث١٧:١ تحذّر قضاة إِسْرَائِيل كي لا يُظهروا محاباة في القضاء، لأنهم بقيامهم بعملهم، هم يعملون لأجل الله: "القضاء للرب" (قا؛ زك٧:٩؛ ٨:١٦). أولاد صموئيل، يوئيل وأبيا لم يهتما لهذا التحذير (١صم٨:٣). ابن داود أَبْشَالوم نجح في إضعاف سلطة أبيه بقيامه بدور القاضي للقضايا المدنية (٢صم١٥:٢، ٤، ٦). أيضًا إرميا ضحية التطبيق الفاسد للقضاء (إر٢٦:١١، ١٦). الفشل في الحفاظ على المعايير العالية للعدالة جلب على إِسْرَائِيل الدينونة الرهيبة (عا٥:٧، ١٥؛ ٦:١٢؛ مي٣:١، ٩؛ حب١:٤). (عدالة: علم اللاهوت).

يبدو مز١:٥ فيه استخدام مدني كمجاز للمصير النهائي للشرير (قا؛ مز٩:١٦). في مكان آخر في المزامير، يُطلب من الرب أن يقاضي شعبه، أي يحكم ضد الظالم ويقيم القضاء (٧:٦؛ ٩:٤[٥]). الاستخدام التالي لكلمة מִשְׁפָּט في مز١١٩ (٢٢مرة) يختلف عن الاستخدامات الأخرى في المزامير. إنه مرادف جوهري مع استخدام תּוֹרָה في مكان آخر في مز١١٩. المحتوى الدقيق لهذه الكلمات מִשְׁפָּטִים، أيًا كان، غير واضح، لكن يبدو أنها تشير إلى مجال واسع من الأمر الإلهي. في هذا المعنى، استخدام מִשְׁפָּט في مز١١٩ مشابه لاستخدامها في الأمثال. وكما في مز١١٩، מִשְׁפָּט في الأمثال أيضًا توازي תּוֹרָה كإشارة إلى دروس للحياة (أم١:٣؛ ٢:٨؛ ٨:٢٠).

٣. أيضًا تشير الكلمة إلى وصايا إلهية مشابهة للاستخدام الديني الطقسي للتوراة תּוֹרָה. مثلاً، في كل إرجاء سفر اللاويين، طلب من الإِسْرَائِيليين أن يطيعوا وصايا الله "بطرق محددة" (כַּמִּשְׁפָּט). الاستخدام يتضمن الفصح (عد٩:٣، ١٤) والأعياد المختلفة (عد٢٩:٦، ١٨، ٢١، ٢٤، ٢٧، ٣٠، ٣٧). الوصايا نفسها لم تكن مجرد عادات يجب عليهم المحافظة عليها، لكن أيضًا تشير مثلما إشارت إليه מִשְׁפָּט (لا١٩:٣٧). أمثلة أخرى تتضمن ١صم٢:١٣ (نظام تقديم الذبائح).

كما هو الحال مع استخدام תּוֹרָה في سفر التثنية، أيضًا מִשְׁפָּט تشير إلى محتويات السفر ككل (تث٤:١، ٥، ٨، ١٤؛ ٥:١؛ ٦:١؛ ٧:١١-١٢؛ ٨:١١). طلب من يشوع أن يسجّل محتويات العهد في شكيم، أي חֹק וּמִשְׁפָּט، في "سفر شريعة (תּוֹרָה) الله" (يش٢٤:٢٦)، ربما تشير إلى إضافة لسفر التثنية.

تتضح أهمة عدالة الله الأكيدة في أيوب. أسس كلامه ضد أصدقائه على الإيمان بأن الله لا يعوّج القضاء (أي٨:٣؛ ٩:١٩). بشكل ساخر دعم أصدقاءه إدعاءهم بأن معاناة أيوب كانت بسبب أمر فعله (١٣:١٨؛ ١٤:٣). في النهاية، يؤكد الله أن قضاءه خاص به وغير ملزَم بقواعد أي شخص (٤٠:٨).

٤. الاستخدام الأكثر لكلمة מִשְׁפָּט في الكتابات النبوية. غالبًا الموضوع هو كسر العدل ومعاناة الإِسْرَائِيليين على يد حكامهم الفاسدين (إش١:١٧، ٢١؛ ٥:٧؛ ١٠:٢؛ ٥٩:٨-٩؛ حب١:٤). كنتيجة، كان يدخل الله نفسه في محاكمة مع شعبه (قا؛ רִיב [#٨١٨٩، #٨١٩٠]). قضاء الله ليس موجهًا ضد الحكام الفاسدين فقط إنما أيضًا تجاه الشعب بسبب خطاياهم (إش٤:٤؛ إر١:٥؛ ٥:٧؛ حز٥:٦-٧؛ ٢٠:١١، ١٣، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٤؛ هو٥:١، ١١؛ مل٣:٥).

يومًا ما سيجلب الرب حكمه على كل العالم (صف٣:٨). أيضًا ناظم المزمور وأيوب، النبي أيضًا يطلب حكم الله على طريقه (إر ١٠:٢٤؛ مي٧:٩).

ب. ت وردت מִשְׁפָּט أكثر من ١٧٠مرة في مخطوطات البحر الميت، بشكل رئيسي في كم.، نج.، و وثص. وخلال الأدب الربّاني. كان الاهتمام كبيرًا بالارتباط بين التنظيم والترتيب الإلهي لمتغيرات العالم اليهودي بين العهدين. الاستبدال الأكثر شيوعًا لكلمة מִשְׁפָּט في سب. هو الكلمات κρίμα، κρίσις قرار، δικαίωμα، قضاء، تنظيم.

ناموس الله: ← חֹק [ḥōq] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [miṣwâ] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [ʿēdût] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [piqqûdîm] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [tôrâ] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 3:921-54; *THAT* 2:999-1009; *TWOT* 2:948-49; E. Berkovitz, "The Biblical Meaning of Justice," 18, 1969, 188-209; O. Booth, "The Semantic Development of the Term *Mishpat* in the Old Testament," *JBL* 61, 1942, 105-10.

بيتر إنس *Peter Enns*

5478	מִשְׁפְּתַיִם

מִשְׁפְּתַיִם [mišpᵉtayim]، اسم. خرجيّ الدابّة؛ حظيرة الغنم؛ نيران المخيم (؟) (#٥٤٧٨).

ش. أ. ق أوغا. *mtpdm*؛ عرب. *matafid*.

ع. ق معنى الكلمة غير واضح. سبط يساكر مصوّر أنه يتوضع في مكان بين حضيرتين أو مخيمين (تك٤٩:١٤؛ قا؛ خرجيّ دابّة في NIV). النص (٤٩:١٤-١٥) غير كافٍ لتوضيح المعنى بالتفصيل. قض٥:١٦ يستخدم الكلمة ويوضحها بالعبارة "إقامة بين الحظائر" تشير إلى الرغبة بالبقاء في راحة ورفض العمل. مشار إلى يساكر كمشبع لذاته.

ب. ت تترجم سب. بعبارة ἀνὰ μέσος τὸν κλῆρος، بقاع، مناطق، تك٤٩:١٤؛ وأيضًا الترجمة في قض٥:١٦ بالعبارة ἀνὰ μέσος τὸν μοσφάτηαιμ.

حقيبة، كيس: ← אַרְגַּז [ʾargaz] (عدل الخُرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [ḥārîṭ] (حقيبة، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט [yalqûṭ] (كيس الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [kîs] (حقيبة، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [kar [3]] (عدل الخُرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [mešek [1]] (كيس، حقيبة، #٥٤٣٣)؛ ← מִשְׁפְּתַיִם [mišpᵉtayim] (عدلين للخُرج، حظيرة الغنم، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [ṣᵉrôr [1]] (كيس، حقيبة، #٧٦٥٥).

يوجين كاربيتر *Eugene Carpeter*

٥٤٨٠ (מַשָּׂק [massaq]، قفزة)، #٩٢١٢

٥٤٨١ (מְשֻׁקָּד [mᵉsuqqad]، مشابهة لزهرة اللوز)، #٦٧٧٠، #٧٧٥٥

٥٤٨٢ (מַשְׁקֶה [masqeh[1]]، حامل الكأس)، #٩١٩٧

٥٤٨٤ (מִשְׁקוֹל [misqôl]، وزن)، #٩٢٠٢

5485	מַשְׁקוֹף

מַשְׁקוֹף [masqôp]، اسم. عتبة الباب (#٥٤٨٥)؛ שְׁקֻפִים / שָׁקֻף (שְׁקֻפִים / שָׁקֻף)، اسم. إطار، إطار عمل (#٩٢٠٨، #٩٢٠٩)؛ ؟ > שָׁקַף [saqap]، انظر (#٩٢٠٧).

ش. أ. ق الكلمة السامية المعروفة للعتبة؛ مند. *squpta*، آرامية يهودية. אסקופתא، سريانية. *'isqûpta'* وأكد. *askuppu/atu*.

ع. ق ١. التوقع الدقيق لكلمة عتبة هو أن الاستخدام الكتابي يصف ما هي العتبة الباب. إنها المكان الذي وضع عليه دم ذبيحة الفصح (خر١٢:٧، ٢٢، ٢٣).

٢. يشير المصطلح [שְׁקֻפִים / שָׁקֻף] إلى نوع من الإحاطة للأبواب والنوافذ كانت مصممة في هيكل سليمان (١مل٦:٤؛ ٧:٤-٥) وفي مخطط هيكل حزقيال (حز ٤١:١٦، שְׂחִיף).

ب. ت تستمر مخطوطات الهيكل في استخدام هذا التعبير لوصف عتبة الباب (11QT 36:9, 10; 41:15; 42:2; 49:13).

ع. ج *TTNDIN* 2:92-13.

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [ʾayil [3]] (عضادة الباب، #٣٨٢)؛ ← אֹמְנָה [ʾōmnâ] (عمود؟، عضادة الباب؟، #٥٩٥)؛ ← בְּרִיחַ [bᵉrîaḥ] (مزلاج، #١٣٧٨)؛ ← דֶּלֶת [delet] (باب، #١٩٤٦)؛ ← לוּל [lûl] (باب مسحواء، #٤٢٩٤)؛ ← מְזוּזָה [mᵉzûzâ] (عضادة الباب، #٤٦٤٧)؛ ← מִפְתָּן [miptān] (عتبة، #٥١٥٩)؛ ← מַשְׁקוֹף [mašqôp] (الأسفكة، #٥٤٨٥)؛ ← ספף [spp] (يضطجع على عتبة الباب، #٦٢١٤)؛ ← צִיר [ṣîr [2]] (محور الباب، #٧٤٩٤)؛ ← שַׁעַר [šaʿar [1]] (بوابة، #٩١٣٣).

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٥٤٨٦ (מִשְׁקָל [*misqal*]، وزن)، #٩٢٠٢
٥٤٨٧ (מִשְׁקֶלֶת [*misqelet*]، مستوى)، #٩٢٠٢
٥٤٨٨ (מִשְׁקָע [*misqa'*]، واضح، ماء ساكن)، #٩٢٠٥

5489 מִשְׁרָה

מִשְׁרָה [*mišrâ*]، اسم. عصير، سيولة (#٥٤٨٩).

ع. ق ترد الكلمة مرة في عد٦:٣، محددة سائل/ عصير العنب (עֵנָב #٦٦٩٤). ربما لم يشارك النذير حتى بعصير أو خلاصة العنب أو من حيث المضمون، لا يستخدم أي شيء مصنوع أو محضّر منها.

عنب - عصير، خمر: ← גַּת [*gat* [1]] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [*dema'*] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [*ḥōmeṣ*] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [*ḥemer*] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [*yayin*] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← ירשׁ [*yrš* [2]] (يدوس معصرة الخمر/العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מהל [*mhl*] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣)؛ ← מֶזֶג [*mezeg*] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [*mišrâ*] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס [*'āsîs*] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שׂחט [*śḥṭ*] (عصير، يعصر العنب، #٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [*šemer* [1]] (التفل، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [*tîrôš*] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

5491 מׁשׁשׁ

מׁשׁשׁ [*mšš*]، لمسة، حاسة اللمس (بالأيدي)؛ يفحص (باللمس)؛ بيعِّل. يشعر من خلال، يبحث من خلال (الأيدي)؛ يتلمّس (بالأيدي)، يتلمس طريق شخص ما؛ هِفعِيل. يجعله يحس، يجعله يلمس (#٥٤٩١)؛ מוּשׁ [*mûs* [1]]، شكل ثانوي، لمسة، حاسة اللمس (#٤٦٣٠).

ش. أ. ق الأشكال المتبعة من الجذر موثّقة في: أكد. *masasu*، يضرب، يغطي؛ ن. ع. ج. *mss*، يشعر، يلمس؛ السبائية. *ms*، يلمس؛ عرب. *masasa*، يشعر، يلمس (باليد)؛ يضرب، يؤذي، يوجع (بالتأديب، المرض، محنة، جنون)؛ *massa*، لمسَ؛ إثيوبية.. *marsasa*، يشعر، يلمس؛ سريانية. *m^ewas* وמָשׁ، يلمس، يشعر؛ سريانية. *mûsa'* شعور؛ أرم. מְשַׁשׁ وמוּשׁ، يشعر، يلمس، يتلمس طريقه، يفحص، يمتحن، يدقق، يبحث، يتحقق.

ع. ق ١. מְשַׁשׁ هي الشكل الأساسي؛ מוּשׁ هي الشكل الثانوي (كما في أرم.، سريانية.، السبائية). ترد ١٠مرات (تك٢٧:١٢، ٢٢؛ ٣١:٣٤، ٣٧؛ خر١٠:٢١؛ تث٢٨:٢٩؛ قض١٦:٢٦؛ أي٥:١٤؛ ١٢:٢٥). الأخيرة ٣مرات (تك٢٧:٢١؛ قض١٦:٢٦ [Q]؛ مز١١٥:٧).

٢. في كل مرة ورد فيها الفعل מָשַׁשׁ استخدم كإشارة إلى شخص يعمل وهو أعمى، أو في الظلام أو بدون مساعدة في مجال الرؤية. إنها تصف فعل تحسس الأشياء في الظلام (خر١٠:٢١)، التحسس بحثًا عن شيء ما دون إمكانية رؤيته (تك٣١:٣٤، ٣٧؛ قض١٦:٢٦)، لمس شيء ما لمعرفة ماهيته دون إمكانية الرؤية (تك٢٧:١٢، ٢٢).

٣. يمكن أن يصف الفعل عمل جسدي لتحسس شخص ما لإجراء فحص ذهني أو تحديد هويته دون إمكانية رؤيته. كان يعقوب خائفًا من اتخاذ شخصية عيسو لأن أباه الأعمى ربما "يتحسس، يتفحص" (מָשַׁשׁ) جلده لكي يحدد فيما إذا كان هو ابنه الإشعر أم لا (تك٢٧:١٢). عندما فكر إسحق سمع صوت يعقوب، تحسس (מוּשׁ) جلده كفحص لتحديد فيما إذا كان هو عيسو أم يعقوب (٢٧:٢١). عندما تحسس (מָשַׁשׁ) إسحق تنكر الشعر، استنتج أنه عيسو (٢٧:٢٢).

٤. مز١١٥:٧ يصف عدم فعالية الأصنام. مثل الأعمى الذي لا يرى، الأصم الذي لا يسمع، الأخرس الذي لا يتكلم، الأصنام مثل المشلول لا يلمس أو يشعر (מוּשׁ) بأي شيء بيديه.

٥. يمكن للفعل بصيغة بيعِّل. أن يصف عمل جسدي بتحسس سطح مواد مشيدة للبَحث عن شيء يمكن أن يكون مخفي عن النظر. كان لابان يتحسس (וַיְמַשֵּׁשׁ) ويبحث (וַיְחַפֵּשׂ) في خيمة يعقوب (تك٣١:٣٤) ويتحسس/ يبحث (מִשַּׁשְׁתָּ) في كل بضائعه عن أصنامه (تك٣١:٣٧).

٦. يرد الفعل بصيغة بيعِّل. ٤مرات يصف فعل جسدي عميان يتلمّسون طريقهم في الظلام وأيديهم أمامهم، محاولين أن يجدوا طريقهم (تث٢٨:٢٩؛ أي٥:١٤؛ ١٢:٢٥). مستخدمة في اتحاد مع العمى (עִוָּרוֹן)، الرجل الأعمى (הָעִוֵּר)، ظلام (אֲפֵלָה)، ظلمة (חֹשֶׁךְ)، ليل (לַיְלָה)، لا يوجد نور (לֹא־אוֹר). بجميع الحالات، فكرة التلمّس مستخدمة مجازًا لوصف آثار دينونة الله: سوف يفشل إسْرَائِيل في كل ما يفعله (تث٢٨:٢٩)؛ الإشرار سوف يُبادوا في مؤامرتهم الماكرة (أي٥:١٤)؛ ورؤساء الشعب يُنزع رشدهم (أي١٢:٢٥).

٧. استخدم الفعل بـ هِفعِيل. مرتين حول شخص أصيب بظلمة كاملة أو عمى لا يشعر بشيء. تلمّس شمشون بيديه حوله ونجح وهو أعمى بأن يقف بين عمودي الهيكل (قض١٦:٢٦). تستخدم خر١٠:٢١ لوصف الظلمة الكاملة التي تمنع أي شخص من أن يرى أو يعيش في بيته؛ إنها ظلمة لا تسمح للمرء أن يشعر.

ب. ت ١. تأثيرات ك.م.ع انعكست لما بعد ك.م.ع: الفعل מִשֵּׁשׁ (عبر.) || מַשֵּׁשׁ (آرامية)، يلمس، يمسك، يمس بأصابعه؛ يشعر، يتلمّس؛ يفحص، يمتحن، يدقق، يبحث، يتحقق؛ يدلك؛ מוּשׁ، يلمس، يشعر، يمس بأصابعه، يمسك؛ يتلمس، يبحث؛ מוּשׁ، شعور؛ מְשַׁמֵּשׁ، يلمس، يشعر، يمسك، يتلمس، يفحص، يعالج باليد، يمسك؛ מִשְׁמוּשׁ، لمس، شعور؛ מְשַׁמְשָׁן، شخص يلمس كل شيء؛ נִישׁ נָמ، يكتشف.

٢. يتابع الأدب الربّاني مصطلحات عبر. كت. عن الأعمى والشيخ الذي يتلمس طريقه (Y Peah VIII 20d; B Mets 21b; Taan 6b). لابد من مراجعة التفسير الربّي للمقاطع المفتاحية (تر.. Neofتك٢٧:٢١، ٢٢؛ تر.. Onk تك٣١:٣٤، ٣٧؛ تر.. Neof تث٢٨:٢٩).

٣. في قمران ترد מֹשׁ في نصوص متكسرة (1Q36 4:1:2; 4Q381 1:1:10; 4Q381 53:2:3; 4Q401 24:1:1; 4Q487 14:1:1; 4Q499 38:1:1; 4Q503 194:1:1; 4Q511 141:1:3; 4Q511 212:1:1; 4Q513 14:1:3; 11Ap 1:6).

٤. تظهر أسماء جديدة متنوعة في مشن. عبر.: שְׁשׁוּשׁ מְ، لمس، شعور؛ מְשִׁישָׁה، لمس. وأيضًا تظهر أشكال جديدة متنوعة في عبر. الحديثة: מַשְׁמְשָׁנוּת، عادة لمس أي شيء؛ מַשְׁשָׁן قرن استشعار (للحشرة)، حساس؛ מִשׁוּשָׁה، قرن استشعار، هوائي؛ מָשִׁישׁ صفة. ملموس، محسوس؛ מִשּׁוּשׁ، لمس، ملمس؛ מַמָּשׁ، واقعية، وضوح؛ מְשִׁישָׁה تدليك؛ נְמוּשׁ ضعف.

ع. ج تترجم سب. מָשַׁשׁ إلى ἐρεύναν, ψηλαφάν، وψηλαφήτος، ولا واحدة منها مستخدمة في ع. ج، أفضل كلمة مرادفة هي ἅπτω، يلمس، التي تصوّر فعل جسدي لتحسس شيء ما باليد؛ تستخدم عادة للإشارة إلى يسوع، الذي بمجرد أن تلمس يداه المريض يُشفى (مثال، مت٨:٣، ١٥؛ ٩:٢٩؛ ١٧:٧؛ ٢٠:٣٤). غالبًا ما تستخدم عن المريض أو المحتاج يبحث عن لمسة جسدية منه كي يُشفى (مثال، مت٩:٢٠، ٢١؛ ١٤:٣٦). الكلمة περιάγω، يتلمّس، تصف بولس عندما تلمّس طريقه بعد أن أصيب بالعمى الكامل والتمس من يقوده بيديه (أع١٣:١١).

إحساس، لمس: ← גשׁשׁ [*gšš*] (لمسة، حاسة اللمس، يتحسس، #١٧٧٩)؛ ← משׁשׁ [*mšš*] (لمس، حس، يتحسس، #٥٤٩١).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:761-62; *TWOT* 1:496, 535; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 395; H. P. Ruger, "Zum Text von Sir 40,10 und Ex 10:21," *ZAW* 82, 1970, 102-9.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

٥٤٩٢ (מִשְׁתֶּה [*misteh*]، وليمة، مأدبة)، #٩٢٧٢

5493	מֹת

מֹת [*mot* [1]]، صيغة الجمع. رجال، ناس (#٥٤٩٣).

ش. أ. ق الكلمة عبر. مشابهة أكد. *mutu* (*AHw* 690b, 691a): "رجل ناضج، زوج، محارب" وأوغا. *mt* (#١٥٦٩): "رجل" (١٢٤،٦٠٧)؛ "إنسان" (*CTA* 17, VI:35-36)؛ سابقًا في الوثنية اسم مكان كما في *dnil mt rpi* "دانيال رجل *rpi*" و*gzr mt hrnmy* "غزير رجل *hrnmy*" (*CTA* 19, I:20, 36, 48; *CTA* 17, I:18; II:28; V:4, 14, 33, etc.)؛ "زوج" كما في *hm atm tshny mt mt* "يلمح امرأتان تصرخان، أيها الزوج، أيها الزوج" (*CTA* 23, 39-40, 46). بشكل مغاير أكد. *mutu* أوغا. *mt* لا تحملان معنى "جندي، محارب". هذا المعنى الأخير ورد في عبر. מְתִים في إش٣:٢٥، "رجالك (מְתַיִךְ) سيسقطون بالسيف محاربوك (וּגְבוּרָתֵךְ) في المعركة" (NIV).

ع. ق ١. بشكل مغاير אָדָם، التي قد تشير إلى الذكور والإناث عندما تعود على "أحد أبناء الأرض" أو "كائن بشري"، تشير كلمة מְתִים تحديدًا إلى الذكور، بالتالي ليست موازية لكلمة אָדָם. بالتالي، تث٢:٣٤، ٣:٦ تستخدم מְתִים لتشير إلى سكان مدينةٍ ما تحت الحظر חֵרֶם، من الذكور البالغين وتتميز هذه المجموعة عن، النساء، والטַּף، الأطفال. من ناحية أخرى، تستخدم قض٢٠:٤٨ מְתִים (مس.מְתֹם) مع בְּהֵמָה، بهائم، حيوانات، لتشير إلى قتل حشود من مدن بنيامين، أي البشر بالإضافة إلى الحيوانات.

٢. ترتبط מְתִים باستمرار مع מִסְפָּר في تعبير מְתֵי מִסְפָּר، عدد قليل/ نفر قليل (تك٣٤:٣٠؛ تث٤:٢٧؛ ٣٣:٦؛ مز١٠٥:١٢ [=١أخ١٦:١٩]؛ إر٤٤:٢٨). يشير ع. ق "نفر قليل" إلى القليل الذي سيدخل الأرض (تك٣٤:٣٠؛ مز١٠٥:١٢؛ || ١أخ١٦:١٩)، مع العدد القليل الذي سيغادر الأرض (تث٤:٢٧)، ومع القليل الذي سيعود أبدًا إلى الأرض (إر٤٤:٢٨). يرتبط بـ מִסְפָּר [מְתֵי מְעָט is מְתֵי، أناس قليلون (تث٢٦:٥)، العدد القليل الذي سينزل إلى مصر.

٣. الكلمة מְתִים عندما يستخدمها رجل من آخر، ربما تشير إلى رجل الشر (أي٢٢:١٥؛ مز١٧:١٤ [مرتين] أو إلى رجل صالح (أي٣١:٣١).

ذكر ← [1] אָדָם [*'ādām* [1]] (آدم، شعب، #١٣٢) ← [1]

אִישׁ [ʾîš [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨) ← אֱנוֹשׁ [1] [ʾ^enôš [1]] (رجال، رجل، #٦٣٢) ← אֲשִׁישׁ [ʾăšîš] (رجل، #٨٦١) ← גֶּבֶר [1] [geber [1]] (رجل، فتى #١٥٠٥) ← זָכָר [zākār] (تعني ذكر #٢٣٥١) ← מְתִים [1] [m^etim [1]] (شاب، شعب، #٥٤٩٣) ← נַעַר [2] [naʿar [2]] (صبي، #٥٨٥٣).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٥٤٩٥ (מַתְבֵּן) [matben]، كومة من القش)، #٩٣٢٠

5496 מֶתֶג

מֶתֶג [meteg]، اسم. لجام، سلة لتوضع كمامة على فم الحيوان (#٥٤٩٦).

ع. ق ١. اللجام أو الرسن قطعة من عدة الحرب للفرس للتحكم أو قمع الحيوان (أم٢٦:٣). قمع سنحاريب بربطه بلجام (٢مل١٩:٢٨= إش٣٧:٢٩). تمامًا مثلما يتحكم الرجال بحيواناتهم بمساعدة اللجام، هكذا بشكل غير قابل للمقارنة يتحكم الله بأبناء الأرض الجبابرة ليعيد تصحيح مسارهم أو يوقفهم.

٢. حيث أن מֶתֶג، لجام، دائمًا مع רֶסֶן جزء من عدة الحرب للفرس توضع على الفم (#٨٢٧٠)، هي آلية للتحكم، تستخدم هذه الكلمات كتعبير مجازي كتحذير لإمكانية التحكم بسهولة. معاندة اللجام (מֶתֶג بتوازي مع רֶסֶן) فيها تحذير يشابه من يعاند الاعتراف بالخطايا (مز٣٢:٩؛ قا؛ ع٣-٤؛ (L. Allen, *Psalms 1-50*, 268 ترد מֶתֶג و רֶסֶן ٤مرات.

كبح، كمامة، لجام، قطعة للفم: ← בלם [blm] (يكبح، #١١٧٨)؛ ← חסם [ḥsm] (كمامة، #٢٨٨٨)؛ ← מֶתֶג [meteg] (لجام، #٥٤٩٦)؛ ← רֶסֶן [resen [1]] (قطعة للفم، #٨٢٧٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:519-20.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٥٤٩٨ (מָתוֹק) [matôq]، حلوى)، #٥٥١٧

5501 מָתַח

מָתַח [matah]، يفترش (#٥٥٠١)؛ אַמְתַּחַת [ʾamtahat]، ملء كيس (#٦٢٣).

ع. ق مشابهة لفظًا تتحدث عن قدرة الله على الخلق، تحديدًا حقيقة أنه "الذي ينشر (נָטָה) السموات كستارة، ويبسطها (מָתַח) مثل خيمة للسكن" (إش٤٠:٢٢). هنا تأكيد على عظمة الله، بالنسبة له السموات خيمة منبسطة كبيرة يقيم فيها.

يعتقد الجذر في تث٣٣:٢٧ (so R. Gordis, "The Text and Meaning of Deut 33:27," *JBL* 67, 1948, 69-73).

ب. ت هناك توثيق وافر في مشن. عبر، انظر Jastrow 2:861

انتشار، اتساع، امتداد: ← הדה [hdh] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זָרָה [zarâ [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [ṭph [1]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← יָשַׁט [yasat] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מָתַח [matah] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٥٠١)؛ ← נָטָה [natâ] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נָפַץ [2] [napas [2]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتّت، #٥٨٨٠)؛ ← פּוּץ [pûs [1]] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتّت، #٧٠٤٦)؛ ← פָּזַר [pazar] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١)؛ ← פָּרַשׂ [paras] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פָּשָׂה [pasâ] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רָפַד [rapad] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שׁטח [šṭḥ] (تنتشر (جماعة من البشر)؛ في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٥٥٠٣ (מָתַי) [matay]، متى)، حروف

٥٥٠٤ (מַתְכֹּנֶת) [matkonet]، معيار، نسبة)، #٩٤١٩

5506 מרר

מְתַלְּעוֹת [m^etall^eʿôt]، عظم الفك (#٥٥٠٦).

ع. ق يرد الاسم ٤مرات في ع. ق، كل المرات بصيغة الجمع مع أسنان. يشير إلى عظم الفك كموضع تتوضع فيه الأسنان. في حالتين يشير إلى عظم فك الأسد (לָבִיא [يو١:٦]؛ כְּפִיר [مز٥٨:٦]؛ ترجمتها NIV مع أنياب). أي٢٩:١٧ إشارة إلى عظم الفك أو أنياب (NIV) الإشرار (قا؛ أم٣٠:١٤).

فم: ← חֵךְ [ḥēk] (حنك، #٢٦٧٤)؛ ← דְּבַר מִ [midbār [2]] (فم، #٤٤٩٨)؛ ← מַלְקוֹחַיִם [malqôḥayim] (لثة الفم، #٤٩١٨)؛ ← פֶּה [peh] (فم، #٧٠٢٣)؛ ← שָׂפָה [śāpâ] (شفاه، #٨٥٥٧).

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

٥٥٠٧ (מְתֹם) [m^etom]، صوت وجسم صحي)، #٩٤٦٢

٥٥٠٨ (מַתָּן) [1] [mattan [1]]، هبة، تقدمة)، #٥٩٨٩

٥٥١٠ (מַתָּנָה) [1] [mattanâ [1]]، هبة، تقدمة)، #٥٩٨٩

5516 מָתְנַיִם

מָתְנַיִם [motnayim]، حقوين، ردفين، وأسفل الظهر (#٥٥١٦).

ش. أ. ق الكلمة عبر. تشابه أكد. matnu، أوغا. mtn (قا؛ 12 CTA #٣٩ bmtnm yshn "في الحقوين ينفعل بحرية")، عرب. matn اهتم Held (405) بالتعبير العربي matn al-zahr "عضلة ... مرتبطة بالوتر" و matna as-zahr "قسمين من اللحم والعصب إلى العمود الفقري من كل ناحية" والخلاصة من هذا أن الكلمة عبر. ربما تعني ببساطة مجموعة عضلات وأوتار، أي الجزء العلوي من الإرداف أو مفاصل الورك.

ع. ق ١. من الصعب التمييز بين חֲלָצַיִם وמָתְנַיִם، حيث تظهران بتوازي في إش١١:٥ (حرفيًا؛ "يكون البر منطقة حقويه [מָתְנָיו] والأمانة منطقة خاصرتيه [חֲלָצָיו]"). لاحظ كيف استبدل هذين الاسمين في إش١١:٥ في الترجمات الحديثة: حقوين... ردفين (Oswalt)؛ خاصرتين... ردفين (JB, NJB, NAB)؛ حقوين... خاصرتين (KJV, NKJV)؛ خاصرتين... حقوين (RSV, NRSV, Berkeley)؛ خاصرتين... جسم (NEB).

٢. يشير الاسم إلى بعض الأجزاء في وسط الجسم، جزء من الهيكل العظمي يقسم الجسم إلى شطرين (حز١:٢٧؛ ٨:٢؛ ٤٧:٤).

٣. بشكل مشابه מָתְנַיִם חֲלָצַיִם تستخدم في التعبير "شدّ حقويه" (١مل١٨:٤٦، مع שָׁנַס؛ خر١٢:١١؛ ٢مل٤:٢٩؛ ٩:١؛ أم٣١:١٧؛ دا١٠:٥—كلها مع חָגַר؛ إر١:١٧ مع אָזַר). معظم هذه الشواهد، وليس كلها، تشير لبعض أنواع التحرك الجسدي النشط، مثل الركض السريع (١مل١٨:٤٦؛ ٢مل٤:٢٩)، الهرب من مصر (خر١٢:١١)، أو جهد جسدي (أم٣١:١٧). قال الله لإرميا (١:١٧) أن يمنطق حقويه تحضيرًا للنبوة، هنا بالتأكيد المصطلح مجازي، من الممكن أن تعطي انطباعًا عن الطريق الصعب الذي سيجتازه النبي، هو ورسالته التي ستقابل بالرفض. على كل حال "شدّ الحقوين" تشير إلى ثني الجزء السفلي من ثوب الشخص ووضعه في الحزام قبل أن يباشر في انجاز تلك المهمة.

٤. تظهر מָתְנַיִם موضع القوة والحماسة (تث٣٣:١١؛ ١مل١٢:١٠ = ٢أخ١٠:١٠؛ أي٤٠:١٦؛ أم٣١:١٧).

رجل، خاصرة، قدم، فخذ: ← בֹּהֶן [b^ehôn] (إبهام اليد، إبهام القدم، #٩٨٤)؛ ← חֲלָצַיִם [h^alāṣayim] (عورة، #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [yārēk] (فخذ، رجل، #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [kesel [1]] (عورة، خاصرة/ جانب، #٤٠٧٢)؛ ← מִדְרָךְ [midrāk] (أثر قدم، #٤٥٣٤)؛ ← רגל [rgl] (موقع قدم، #٥٢٧٤)؛ ← מָתְנַיִם [motnayim] (عورة، ردفان، #٥٥١٦)؛ ← נַעַל [na'al] (نعل، #٥٨٣٧)؛ ← פַּחַד [paḥad [2]] (فخذ، #٧٠٦٦)؛ ← פַּעַם [pa'am] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← קַרְסֹל [qarsōl] (كاحل، #٧٩٧٢)؛ ← רֶגֶל [regel] (أقدام، #٨٠٧٩)؛ ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجِل، #٨٧٩٧).

منطقة، حزام: ← אָזַר ['azar] (يمنطق، يتمنطق، #٢٧٣)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يمنطق، #٢٥٢٠).

البيبلوجرافيا

M. Held, "Studies in Comparative-Semitic Lexicography," in *Studies in Honor of Benno Landsberger*, 1965, 395-406.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

5517 מָתַק

מָתַק [mataq]، قَلْ. حلو/ يصبح حلو؛ هِفْعِيل. يعطي طعم حلو (#٥٥١٧)؛ מַמְתַקִּים [mamtaqqîm]؛ أشياء حلوة (#٤٩٤١)؛ מָתוֹק [matôq]، صفة. حلو מֶתֶק [meteq] (#٥٤٩٨)، حلاوة (#٥٥١٨)؛ מֹתֶק [moteq]، رائحة حلوة (#٥٥١٩).

ش. أ. ق أوغا. mtq حلو؛ أكد. matqu حلاوة؛ عرب. tamataq طعم الشفاه مع سرور.

ع. ق ١. يستخدم الفعل بمعنى لفظي (مثال، خر١٥:٢٥). يشير هنا إلى ماء المرارة الذي يصبح حلو. في نص آخر يستخدم لوصف الفاكهة الحلوة مثل شجرة التين (أدب، حلو)، (قض٩:١١).

٢. تستخدم مرتين بمعنى مجازي (مثال، اللطف والكياسة نحو شخص ما). في أي٢٤:٢٠ تشير الكلمة إلى الدودة التي تحتفل (= تفرح) بالجسد الميت لشخص شرير في القبر. أيضًا تصف مكان آمن (أي٢١:٣٢-٣٣). هنا المدفن مثل مكان متاح دون مقاومة أو كدح (أدب، حلو له مدر الوادي). في كلا الشاهدين يرد الفعل מָתַק في قَلْ. ويصف شيء آخر غير الحلاوة كلفظ.

٣. ممكن أن تستخدم مجازيًا وفي كل الشواهد تشير غالبًا إلى العلاقات الجنسية المخفية والمحرّمة (مثال، أم٩:١٧). ظاهريًا يبدو أنها تشير لفظيًا إلى الطعام والشراب، لكن ضمنيًا تلمّح إلى اجتماع جنسي مخفي. هنا تستخدم الكلمة بمعنى سلبي وليس إيجابي كما في النصوص المتعلقة بالزواج.

٤. الفعل מָתַק في هِفْعِيل. تحمل معنى سببي لإعطاء

مذاق حلو (أي٢٠:١٢، سير٣٨:٥؛ ٤٠:٣٠؛ ٤٩:١). أيضًا يرد الفعل بـ هِفْعِيل. مع סוֹד، مجلس، لوصف الصداقة الحميمة (مز٥٥:١٤-١٥). هنا التأكيد على الصداقة كأمر حلو ومتناغم. هذا النوع من العلاقات يمكن أيضًا أن يُقارن مع الرائحة الحلوة للدهن والبخور (أم٢٧:٩).

٥. يمكن أن يستخدم الاسم מָתוֹק بمعنى المقارنة. في قض١٤:١٨ كان جواب رجال تمنة على سؤال شمشون: "ما هو أحلى من العسل؟"، هنا مرة أخرى تلميح إلى الفهم اللفظي للكلمة وكما فُهمت في هذا السياق.

٦. يمكن أن ترد في نص فيه تضاد. "ويل لأولئك ... الجاعلين المر حلو والحلو مر" (إش٥:٢٠).

٧. في حز٣:٣ تظهر מָתוֹק بتلازم مع "عسل". هنا تستخدم بمعنى مجازي، بالرغم من إمكانية ترجمتها لفظيًا ("حلو"). يقارن النبي كلمة الله التي يكتبها في المخطوطة مع مذاق حلو للعسل. في نص آخر، وصايا الرب توصف على أنها "أحلى من العسل وقطر الشهاد" (مز١٩:١٠). هنا يوجد محتوى دلالي مشابه كما في المثال المصوّر. إمكانية أخرى لترجمة هذه الجملة بمعنى إيجابي: "أحكام الرب أحلى من العسل".

٨. يرد الاسم مرة أخرى بمعنى "مذاق حلو" بتلازم مع "العسل". تقوم بدور مشابه كوصف مجازي للكلام المحبب. استخدام المتكلم للكلمات اللطيفة يشار إليه كفرح كبير للسامع (أدب، للنفس) (أم١٦:٢٤). هنا الاستخدام المحتمل للإشارة إلى كلمات الصديق. في نص آخر موضوع الكلمات الفارغة للمتملّق الذي يحاول أن يخدع خصمه بالكلمات "المعسولة" (٢٥:١٦، ٢٧). يعاكس هذا الوصف كلمات الصديق الحقيقية التي هي حلوة للشخص الذي يحتاج إلى المساعدة. بالتالي، على الرغم من أن لها علاقة بشهد العسل ويعطي انطباعًا عن المعنى اللفظي (أي، حلو)، إلا أنها يجب أن تفهم أكثر في معنى مجازي.

٩. يمكن أن تُستخدم كإشارة إلى المعرفة والحكمة (أم٢٤:١٣). يوجد دور مجازي للاسم بالارتباط مع العسل عند الحديث عن المعرفة والحكمة في هذا العدد. هنا إقناع بأن الحصول على الحكمة مثل حلاوة العسل للحنك.

١٠. في جا٥:١١ النوم بسلام للمشتغل يقارن مع النوم القلق للشخص الغني. هنا تصف الحالة النفسية لشخص يرتاح، بعكس حالة آخر يرهق نفسه بتعقيدات المركز والرغبات.

١١. أيضًا يستخدم الاسم في الاحتفال بالحب بين حبيبين. هذا الفرح والتمتع بالحب الحنسي يصور مجازيًا بمذاق حلو للعسل (قا؛ نش٤:١١). في ٢:٣ تنقل فكرة الرغبة بالجلوس والإقامة في حضن الحبيب، بالتالي، تشير إلى الفرح الكامل بالحب الحميم.

حلو: ← מָתַק [mataq](حلو/ يصبح حلو، يعطي طعم حلو، #٥٥١٧)

عسل: ← דְּבַשׁ [d^{e}baš] (عسل، #١٨٣١)؛ ← יַעַר [ya'ar [2]] (أقراص العسل، #٣٦٢٤)؛ ← נֹפֶת [nopet] (عسل، العسل من الأقراص، #٥٨٨٥)؛ ← צוּף [ṣûp [2]] (عسل العذراء، #٧٤٣٠).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:128-31; F. I. Andersen & A. D. Forbes, "מָתוֹק" in *The Vocabulary of the Old Testament*, 1992, 161; L. G. Perdue, "The Riddles of Psalm 49," *JBL* 93, 1474, 533-42.

P. J. J. S. Els بي. جي . جي . إس . إيلس

٥٥١٨ (מֶתֶק [mateq]، حلاوة)، #٥٥١٧

٥٥١٩ (מֹתֶק [moteq]، رائحة حلوة)، #٥٥١٧

٥٥٢٢ (מַתָּת [mattat]، عطية)، #٥٩٨٩

נ

٥٥٢٨ (נָא [ʼna]، أداة إضافة)،← حروف

5532	נֹאד

נֹאד [*noʼd*]، اسم. زِقٌّ، قنينة جلد، قِربة، درج (لفيفة) (٦مرات) (#٥٥٣٢).

ش. أ. ق أكد. *nadu(m)*: قربة. كيس من الجلد لحفظ المعادن الثمينة، تر.، أرم.، נוֹדָא لفيفة جلدية.

ع. ق استُخدمت هذه الكلمة ثلاث مرات لتشير إلى زِقِّ خمر (يش٩: ٤، ١٣؛ ١صم ١٦: ٢٠) ومرة واحدة لزِقِّ اللَّبَن (قض ٤: ١٩). واستخدمت بأسلوب التورية بكلَمة **נֹאד** كجلد مدبوغ استعمل كزِقٍّ، وكلفيفة في مز٥٦: ٨[٩]. في الكتابة שִׂימָה דִמְעָתִי בְנֹאדֶךָ (''اجْعَلْ أَنْتَ دُمُوعِي فِي زِقِّكَ'' أو ''أَمَا هِيَ فِي سِفْرِكَ؟'') وفي نص مشترك تستخدم وصف فعلي لإعادة حصر/ تسجيل، يطلب ناظم المزامير بأن توضع دموعه (שִׂימָה) في زق، للتأكيد على شدة محنته، وأن سبب دموعه يجب أن يسجل (שִׂימָה) على جلد، بمعنى لفيفة أو سفر. في مز ١١٩: ٨٣، ترد **נֹאד** في تشبيه مجازي في عبارة ''كَزِقٍّ فِي الدُّخَانِ''. يعتقد معظم الدارسين بأن التشبيه المجازي يشير إلى محنة، وربما كان الزق غير مستعمل أو متعطن. أما برجلر Bergler فيعتقد بأن التشبيه المجازي يشير إلى تأرجح للأمام وللخلف ليصف حالة التنافر الذي يتسم به الإنسان (#٢٤٧).

ب. ت استخدام هذه الكلمة يردد معانيها التي في ع. ق. والكلمة مشهود بصحتها في ل. ب. م. والتلمود.

جلد، جلد مدبوغ: ← [2] אָדָם [ʼādām [2]] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← [2] אַהֲבָה [ʼahabâ[2]] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב [ʼôb [1]] (زق خمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [gēled] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [ḥēmet] (قربة ماء، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [nōʼd] (زق، درج، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [ʻôr] (جلد، جلد حيوان، #٦٤٢٥)؛ ← צהל [ṣhl [2]] (يلمع [جلد سليم]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [taḥrāʼ] (طوق مِن جلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [taḥaš [1]] (جلد مدبوغ؟ #٩٣٩١).

الببيلوجرافيا

S. Bergler, "Der längste Psalm—Anthologie oder Liturgie?" *VT* 29, 1979, 257-88; L. DeVries, "Skin," *ISBE* 4:535-36.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

5533	נאה

נאה [*nʼh*]، قَلْ. يكون رائعًا، خُصِّصَ، مناسب، ملائم (#٥٥٣٣)؛ **נָאוֶה** [*naʼweh*] جميل، فاتن، مناسب، رائع (#٥٥٣٤).

ع. ق ١. هناك بعض الخلط حول معنى الفعل נָאָה من ناحية وجوده كـ نِفْعَلْ.، من אָוָה، يرغب (#٢٠٣؛ GKC، ٧٥مرة)، بيعلِيل (BDB, 610)، أو بعيل (Wester-mann, 250). أما في *HALAT* فالأمر غير مستقر، فأولاً تذكره كـ نِفْعَلْ.، تحت אָוָה (20) غير أنه يقترح بعد ذلك بأنّه قد يكون قل. إشتقّت من مزج بين جذري נָוָה، مديح (#٥٦٥٨)، وאָוָה (#٦٢١). والشواهد الثلاثة التي لا جدال فيها والتي وردت في ع. ق هي مز٩٣: ٥؛ نش١: ١٠؛ إش٥٢: ٧، وعلى الرغم من أن *HALAT* نقحت مز ١٤١: ٥ من مس. יָנִיא إلى יְנָא وجعلته في بيعِّل. (صيغة الأمر.)، وفي سي ٩: ١٥ يُقرأ לֹא נָאֲתָה תְּהִלָּה בְּפִי רָשָׁע ''لا يَجمُلُ الحَمدُ (נָאָה) في فمِ الخاطئ'' (Segal, 93).

٢. تتفق الأغلبية على أن الكلمة تعني جميل ويُقصد بها مناسبًا أو لائقًا على الرغم من أن أي اتصال بالجذر אָוָה سواء من خلط الجذرين נָוָה وאָוָה أو كلمة خطأ نِفْعَلْ. من الجذر الأخير، سيجعل المعنى لا يختلف سوى اختلاف ضئيل عن كلمة ''مرغوب فيه'' وعلى ذلك فإن NIV. ذكرت في مز٩٣: ٥ على النحو التالي: ''القداسة تزين بيتك يارب''. وعلى الرغم من ذلك يجادل شينكل Shenkel بالقول إن الفعل الذي ورد في مز٩٣: ٥ يجب تفسيره على أساس شكله المغاير (נָוָה) والوارد في خر١٥: ٢ وقد ترجم هنا أيضًا إلى''يمجد، يحمد''، وهكذا تُترجم ع. إلى ''في بيتك الأتقياء يمجدونك'' (٤٠١-١٦). ويوافق داهود Dahood على ذلك ويقدم معنى ''يمجد، يسبح'' وبذلك يترجم الفعل على أنه يُقرأ هكذا (*Psalms II*, 342-43). وإذا قبلت الفكرة التقليدية لكلمة ''يليق''، فإن الصفة נָאוֶה ستعني جميلاً، مع اختلاف ضئيل لمعنى ملائم، أو مناسب وهكذا يعطي معنى ''مرغوبًا فيه''. وجميل بمعنى ''مرغوب فيه'' سيبدو أنه معنى الكلمة الواردة في سفر النشيد ١: ٥؛ ٢: ١٤؛ ٤: ٣؛ ٦: ٤ (حيث تأتي نظير كلمة יָפָה) في حين أنها في مز٣٣: ١؛ ١٤٧: ١؛ أم١٧: ٧؛ ١٩: ١٠؛ ٢٦: ١، يبدو أنه يميل إلى كلمة ''مناسب أو لائق''. وعلى الرغم من ذلك، فإنه إذا كان شينكل على صواب، فإن النوعية الأخيرة ستحتاج إلى مزيد من الفحص، لأنه يجادل بشكل مقنع أن ما جاء في مز٣٣: ١، ١٤٧: ١، هما أفعال תְּהִלָּה ويجب

ترجمتها إلى "يمجد [يحمد]".

جمال، جميل، رغبة، مرغوب، حسن: ← אוה ['wh] (يرغب، يعتبره جميلاً، مرغوب فيه، #٢٠٣)؛ ← חֶמֶד [ḥemed] (نعمة، وسامة، جمال، #٢٧٧٤)؛ ← יפה [yph] (يصبح جميلاً، جميل، يزين، #٣٦٣٦)؛ ← נאה [n'h] (يكون جميلاً، #٥٥٣٣)؛ ← פאר [p'r ²] (يجمل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← שפר [špr] (يكون جميلاً، #٩١٨٢).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, *Psalms II*, AB, 1968, 342-43; H. Ringgren, *TDOT* 6:218-20; M. T. Segal, *Seper ben sira'has-salem*, Jerusalem, 1958, 93-94; J. D. Shenkel, "An Interpretation of Psalm 93,5," *Bib* 46, 1965, 401-16; P. W. Skehan and A. A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1966, 250.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

٥٥٣٤ (נָאוֶה [na'weh] جميل، لائق، مناسب) #٥٥٣٤

٥٥٣٦ (נְאֻם [ne'um] إعلان، قرار)، ← نبوّة

5537 נאף

נאף [n'p]، قَلْ. زنى، (مجازيًا) عبادة أصنام؛ بيعِّل. يزني، (مجازيًا) عبادة أصنام (#٥٥٣٧)؛ اسم. נַאֲפוּפִים [na'ᵃpûpîm]، علامات الزنا ("أولاد زنى": في هو٢: ٤ فقط) (#٥٥٣٨)؛ נִאֻפִים [ni'upîm] بمعنى زنا في (إر١٣: ٢٧؛ حز٢٣: ٤٣) (#٥٥٣٩).

ش. أ. ق الفعل *nâku* يأتي بمعنى "يمارس الجنس بطريقة محظورة" في أكد. تدين القوانين القديمة تدين الزنا وتعاقب عليه بالإعدام. وبالرغم من ذلك، فإنه بمقدور الزوج أن يتنازل عن الحكم، أو يخففه إن رغب في ذلك (انظر قوانين Eshnunna 28; Code of Hammurabi 129-32, 155, 156; Middle Assyr. Laws 12, 14, 17, 18, 22-24; Hitt. Laws 195, 197-98; *ANET* 162, 171-72, 180-97).

ع. ق ١. נָאַף ترد ٣٤مرة بصيغ اسم. والفعل؛ اسم. ٣مرات، و١٦مرة قَلْ. الجذر، و١٥مرة بيعِّل. الجذر. وما يزيد عن نصف صيغة الأفعال اسمًا. استُعملت كأسماء. والجذر لا يرد سوى ٦مرات فقط في التوراة، ولكنه يرد في أسفار الأنبياء ٢٤مرة (وبصفة خاصة في أسفار إرميا، حزقيال، وهوشع). ولكن נָאַף يرد في سياق الحديث عن البغاء والعهر ٩مرات.

٢. والزنى محرم في الوصايا العشر (خر٢٠: ١٤؛ تث٥: ١٨). وما يعنيه الزنا وما لا يعنيه يمكن فهمه على أفضل وجه من القوانين المتعلقة بقضايا السلوك والضمير. وهي تتضمن العلاقة الجنسية المحرمة بين رجل وامرأة متزوجة (لا١٨: ٢٠؛ ٢٠: ١٠)، أو بين امرأة متزوجة ورجل غير زوجها (حز١٦: ٣٢؛ هو ٤: ١٣)، أو بين رجل وفتاة عذراء مخطوبة (تث٢٢: ٢٣-٢٧). ولم تشر النصوص إلى الحالة الزوجية للرجل. واغتصاب رجل لعذراء غير مخطوبة كان أمرًا محرمًا، ولكن لم يُوصف بأنه زنى (خر٢٢: ١٦؛ تث٢٢ : ٢٨ - ٢٩). وما لم يُفترض أن الرجل كان متزوجًا في كل مرة، يمكن القول إن حالة المرأة فقط هي التي لا تُحدد على أنها زنى. بل وحتى في حز١٦: ٣٢؛ هو٤: ١٣، لا يمكن للمرء سوى أن يعتبر أنه "من المحتمل" أن رجالاً متزوجين انخرطوا في هذا الأمر (Durham, *Exodus*, WBC, 293).

٣. وللزنى عواقب ضارة وذلك على أسس اجتماعية ولاهوتية. أولاً، بالنظر إلى أن العائلة الموسعة كانت تشكل حجر الزاوية بالنسبة للمجتمع الإسرائيلي، لذلك لم يكن في الإمكان التساهل إزاء أي أمر يهدد استقراره. ثانيا، بما أن الزواج قائم على أساس تدبير إلهي (تك ٢: ٢٤)، فقد كان ترتيبا يقوم على أساس عهد (انظر ملا ٢: ١٤) ويتطلب الأمانة والمحبة. وكان يعكس صورة عهد الله مع شعبه. وعلى ذلك، كان الزنى يُعد خطية ضد الله (تك٣٩: ٩)، وتحطيم للسلالة الجنسية للعائلة التي رسمها الله (Wright, 123-24). ثالثاً، وكان الزنى يُعد أيضًا موضوعاً يتعلق بالاستقامة الشخصية، كما جاء في رسالة يوحنا الأولى. ويقول دورهام Durham: "الزنى... مثل عبادة الأوثان، نقض للالتزام الذي قُطع للرب" (*Exodus*, WBC, 294).

ثم إن الأنبياء أيضا يضعون الزنى في قائمة تعبيرات عن خيانة العهد. وقال هوشع: "لعن وكذب وسرقة وقتل وفسق يعتنقون ودماء تلحق دماء" (هو٤: ٢). ويتهم إرميا الشعب بالنفاق: "أتسرقون وتقتلون وتزنون وتحلفون كذبا وتبخرون للبعل، وتسيرون وراء آلهة أخرى لم تعرفوها، ثم تأتون وتقفون أمامي في هذا البيت الذي دعي اسمي عليه وتقولون قد أنقذنا حتى تعملوا كل هذه الرجاسات" (إر٧: ٩ - ١٠). وهناك فقرات أخرى تؤدي أيضًا إلى نتيجة مفادها أن الزاني على استعداد لكسر أي وصية من الوصايا العشر (*TWAT* 5:126-27).

٤. وعقوبة الزنى بحسب الناموس هي الموت (لا٢٠: ١٠؛ وتث٢٢ :٢٢)، والرجم بالحجارة (تث٢٢: ٢٤)، أو بالحرق بالنار (لا٢٠: ١٤، ٢١: ٩). والممارسات الحالية تختلف (انظر أم٦: ٣٢ - ٣٥؛ انظر أيضًا يو٨: ٤ - ٥). ولا تطبق العقوبة على أي طرف إذا كانت الفتاة آمة مخطوبة (لا١٩: ٢٠ - ٢١). وتُطبق العقوبة على الرجل فقط إذا ارتُكبت الخطية في الحقل (تث٢٢: ٢٥-٢٧). وهذا يحمى الفتاة البريئة. كما أنه تتم حماية الزوجة أيضًا من الزوج الغيور عديم الحساسية، وذلك بقانونين (انظر، عد ٥ :١١ - ٣١؛ تث ٢٢ :١٣ - ١٩).

والقوانين المتعلقة بالزنى تتيح للزوج أن يؤكد أو يهدئ من شكوكه ويحمي اسم عائلته ونسله (عد ٥ :١١-٣١) والأمثلة المتعلقة بالزنا ليست نادرة في ع. ق (٢صم١١؛ أم٢: ١٦؛ إر٧: ٩، ٢٣: ١٠؛ هو ٤ :٢، و١٣- ١٤؛ ملا٣ :٥ إلخ)، غير أنه لا توجد إشارة واضحة تفيد بأن عقوبة الموت قد تم تطبيقها. وهذا لا يدعو للدهشة، إذا أخذنا في الاعتبار أن الأمر يتطلب شاهدين في القضايا الكبرى (تث ١٧ :٦).

٥. وكتابات الحكمة، فيما تتجاهل العقوبة الجنائية، إلا أنها تذكر العواقب الوخيمة للزنا من النواحي الشخصية، والاجتماعية والاقتصادية (أم٢ :١٢- ٢٢؛ ٥ :١- ١٤؛ ٦: ٢٦، ٣٣-٣٥). والزنى يُعد حماقة لأن الزاني شخصًا يفتقر إلى الاستقامة، وهو يحطم شبكة العلاقات العائلية، وقد يعرضه هذا الأمر لخراب مالي ومهني. وفي مناسبات نادرة نجد أنه حتى الرغبة في امرأة أخرى قد أدين: "عهدًا قطعت لعينيّ فكيف أتطلع في عذراء... إن حادت خطواتي عن الطريق وذهب قلبي وراء عيني أو لصق عيب بكفيّ. أزرع وغيري يأكل وفروعي تُستأصل " (أي٣١ :١، ٧ - ٨ ؛ انظر خر٢٠ :١٧؛ أم٦ :٢٥-٢٦؛ مت٥: ٢٨).

٦. ثُلث مرات استخدمة كلمة נָאַף لها معنى غير حرفي. فالعديد من النصوص غامضة، تشير إلى الزنى الحرفي أو كتشبيه مجازي. أو إلى المعنيين معًا (إر٩: ٢ [١]؛ ٢٣: ١٠؛ هو ٤: ١٣-١٤؛ ٧: ٤). أما هوشع، وإرميا، وحزقيال فيدينون بقوة عبادة الأوثان ويصفونها بانها زنى روحي، ومثال للخيانة (#٢٣٨٨، זָנָה).

عندما صوّر هوشع العلاقة بين الله وإسرائيل كعلاقة زواج، وأدان عبادة الخصوبة الكنعانية، أصبح هذا المفهوم المفعم بالعاطفة مناسبًا للإرتداد. ولا توجد تعبيرات أشد قوة، ولاسيما حين يتم الجمع بينها وبين لغة البغاء (זָנָה #٣٢٨٨) لوصف خيانة إسرائيل.

لقد اتهم إرميا إسرائيل بأسلوب حياة وثنية وبعبادة الأوثان: "فسقك (נִאֻפִים) وصهيلك ورزالة (זִמָּה، #٢٣٦٥) زناك على الآكام في الحقل رأيت مكرهاتك. ويل لك ياأورشليم لا تطهرين حتى متى بعد" (שִׁקּוּץ) (إر١٣: ٢٧؛ J. A. Thompson, *Jeremiah*, NICOT, 374-75) لقد كانت إسرائيل خائنة منذ البداية. (انظر ص. ٢ ـ ٣؛ ٥: ٧).

لقد وضع حزقيال خطبتين طويلتين تتسمان بنقد قاسي ومرير ضد العاهرتين إسرائيل ويهوذا. فقد كانت خائنتين منذ البداية (حز ١٦و ٢٣، وعلى وجه الخصوص حز١٦: ٣٢، ٣٨؛ ٢٣: ٣٧، ٤٣، ٤٥).

٧. وهناك عبارات في ع. ق تصف الزنا مثل: שָׁכַב (يضطجع #٨٨٨٦؛ عد ٥: ١٣، ١٩، ٢٠) وذكرت أيضًا في (تث ٢٢: ٢٢- ٢٧)؛ שָׁגַל يدنس، ينتهك (← #٨٧١١، انظر تث ٢٨ : ٣٠؛ وإش ١٣: ١٦)؛ يدخل على בּוֹא אֶל (انظر تك ١٦: ٤؛ ٣٠: ٤؛ ٢صم ١٦: ٢١، ٢٢)؛ קָרַב אֶל: اقترب إلى (انظر تك ٢٠: ٤)، כָּרַע עַל "ينحني على" (#٤١٥٦ انظر أي٣١: ١٠).

٨. المرأة الزانية أشير إليها بعبارة אִשָּׁה זָרָה "المرأة الأجنبية"، وذلك في (أم ٢: ١٦؛ ٥: ٣، ٢٠؛ ٧: ٥)، נָכְרִיָּה امرأة غريبة وأجنبية، وذلك في (أم ٢: ١٦؛ ٥: ٢٠؛ ٦:٢٤؛ ٧ :٥؛ ٢٣: ٢٧).

ب. ت ظل الزنا في اليهودية يمثل جريمة أخلاقية واجتماعية وإجريمة خطيرة. وكاتب سفر يشوع بن سيراخ يدين الرجال والنساء الذين يرتكبون خطية الزنا (سي ٢٣: ١٦-١٧؛ ٢٥: ٢). فالأطفال يعانون منها (حك ٣: ١٦- ١٩؛ انظر أيضًا ١٤: ٢٤ - ٢٦). والخطايا الجنسية هي أسوأ أنواع الخطايا في وصايا الآباء الاثنى عشر (وص را ١: ٦، ٩؛ ٣: ١٠-٤: ٢؛ ٥: ٣-٤؛ ٦: ١؛ وص لا ٩: ٩/ وص شم ٥: ٣؛ وص يه ١٢: ١-٩؛ ١٨: ٢-٦، الخ). والتعرض لتجربة الزنا يجب أن يُواجه بالصوم والصلاة (وص يوسف ٤: ٦، ٨؛ ٥: ١). الأقوال السيبلية ٣: ٣٦- ٤٥، تربط بين الزنا وعبادة الأوثان. وقد أبدت المشنا عقوبة الإعدام. (Mish. Sanh. 7.3, 9; B. Sanh. 52b, 55b, 66b). والباب Sota يقدم تفسيرًا للفقرة الخاصة بسفر العدد ٥، حيث تذكر أن تجربة ماء اللعنة المر توقفت عندما شاع الزنى. (Mish. Sota 9.9) وروح الزنا (Sota 4b) والشهوة لقيا نقدًا شديدًا (Yoma 29a, Nid. 13b) وقد شجب فيلو الزنى (Decal. 121-31). كما أن سب. تترجم נָאַף إلى فعل واسم وصفة، والصيغ μοιχάω (ي٣٦٥٦) و μοιχεύω (ي٣٦٥٨)، ولا تفرق بين صيغ الفعل في قَلْ. و بيعِّل. ولا ترد Μοιχάω إلا في سفري إرميا وحزقيال.

ع. ج يواصل ع. ج نقد ع. ق الشديد ضد الزنا والانحلال الجنسي (مت٥: ٢٧؛ ١٥: ١٩؛ ١٩: ١٨؛ رو١٣: ٩؛ ١كو٦: ٩- ١٠؛ غل٥: ١٩؛ أف٥: ٥؛ يع٢: ١١؛ رؤ٢٢: ١٥). كما يستخدم العهد الجديد المعنى المجازي للإشارة الشر (مت١٢: ٣٩؛ ١٦: ٤؛ مر٨: ٣٨) وعبادة الأوثان (يع٤:٤؛ رؤ٢: ٢٢)؛ على الرغم من أن هذه الاستعمالات الأخيرة غامضة ويمكن أن تكون حرفية أو مجازية. ويقيد يسوع مفهوم ع. ق ولكنه يوسعه. وقد علم بأن الطلاق لا يمكن أن يقع إلا إذا حدث الزنا بالفعل (مت٥: ٣١- ٣٢؛ ١٩: ١٩). وأن الزنا يمكن أن يحدث في القلب بعيدًا عن الفعل نفسه (مت ٥: ٢٨). غير أنه لم يؤكد عقوبة رجم الزاني (*NIDNTT* 2:582-84).

زنا: ← זנה [znh [1]] (يقترف فجور، تعمل كزانية، #٢٣٨٨)؛ ← קָדֵשׁ [qādēš [1]] (شخص مقدَّس، هيكل زنا، #٧٧٢٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 4:729-35; *TWAT* 5:123-29; M. Fishbane, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Num 5:11-31," *HUCA* 45, 1974, 25-45; R. Gordis, "On Adultery in Biblical and Babylonian Law—A Note," *Judaism* 33, 1984, 210-11; S. Greengus, "Textbook Case of Adultery in Ancient Mesopotamia," *HUCA* 40-41, 1969, 33-44; G. Hall, "The Marriage Imagery of Jeremiah 2 and 3," diss. Union Theol. Sem., Virginia, 1980; W. Kornfeld, "L'adultère dans l'orient antique," *RB* 57, 1950, 92-109; Henry McKeating, "Sanctions Against Adultery in Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics," *JSOT* 11, 1979, 57-72; J. Milgrom, "On the Suspected Adulteress (Num 5:11-31)," *VT* 35, 1985, 368-69; W. L. Moran, "The Scandal of the 'Great Sin' at Ugarit," *JNES* 18, 1959, 280-81; Anthony Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*, 1970; idem, "Another Look at Adultery," *JSOT* 20, 1981, 3-25; J. J. Rabinowitz, "The 'Great Sin' in Ancient Egyptian Marriage Contracts," *JNES* 18, 1959, 73; J. H. Tigay and H. H. Cohn, "Adultery," *EncJud* 2:313-16; Christopher J. H. Wright, "The Israelite Household and the Decalogue: The Social Background and Significance of Some Commandments," *TynBul* 30, 1979, 101-24.

جاري إتش . هول *Gary H. Hall*

٥٥٣٨ **נַאֲפוּפִים** [*na'ᵃpûpîm*] أولاد زنا ← #٥٥٣٧

٥٥٣٩ **נִאֻפִים** [*ni'upîm*]؛ زنا ← #٥٥٣٧

5540	נאץ

נאץ [*na'as*]، قَلْ. رفض، إزدري؛ بيعِّل. عامل بشكل غير محترم؛ هِيتْبُوعِيل يُرفض، يُحتقر (#٥٥٤٠)؛ **נְאָצָה** [*nᵉ'asâ*]، اسم. عار، خزي (#٥٥٤١)؛ **נֶאָצָה** [*ne'asâ*] اسم. عار، خزي (#٥٥٤٢).

ش. أ. ق الجذر *n's* مثبت في أكد. كـ *na'asu* و *nâsu* يحتقر، يزدري، يعامل باحتقار (*AHw*, 758a; *CAD*, 11:53) وفي أوغا. *n's* بنفس المعنى (*WUS*, 1731).

ع. ق الفعل **נָאַץ** يرد بأشكاله الثلاثة المثبتة في ع. ق حوالي ٢٤مرة، وكلها باستثناء ثلاث مرات تأتي متعلقة بإنسان. ومما يجدر ذكره أن الفعل استُعمل بالنسبة لله مرة واحدة فقط في قَلْ. وفي هذه الاستعمالات الثلاث جاء الفعل بمعنى ألا يظهر الاحتقار بل بمعنى يرفض أو يزدري. ومن الجلي أن البشر وحدهم برغم محدوديتهم فإنهم—وهذا أمر يدعو إلى السخرية—هم الذين ينظرون إلى الله والآخرين بازدراء.

١. في قَلْ. قيل بأن يهوه رَذَلَ شعبه المتمرد في البرية (تث٣٢: ١٩). أما إرميا بأن رأى خراب أورشليم فقد حزن لأن الرب قد رذل بسخط غضبه الملك والكاهن (مرا٢: ٦)، وهذا أمر كان النبي يصلي من أجل عدم حدوثه (إر١٤: ٢١). لأن احتقار الله لشعبه أمر من شأنه أن يشين (**נָבֵל** يزدري ← #٥٠٧١)، إلى هيبته، بل وفي الواقع ينتهك عهده معهم. ومن ناحية أخرى، فإن شعب الله "أهانوا مشورته" (مز١٠٧: ١١). رذلوا مشورته (أم١: ٣٠)، ورفضوا تأديبه (٥: ١٢)، وهذا يكشف عن حماقتهم، لأن الأحمق يستهين بتأديب أبيه (١٥: ٥).

٢. استعمال الفعل **נָאַץ** في بيعِّل.، فإنه ينصب مفعولين، ومعنى ذلك أن شخصًا ما، أو شيئًا ما يكون محتقرًا والأمر الأكثر بغضًا من كل شئ هو عدم احترام إسرائيل—وهذا أمر مروع—للرب. والأمر المحزن أن الله يسأل: "حتى متى يهينني هذا الشعب" (عد ١٤: ١١، قا ١٦: ٣٠). والأشرار (مز١٠: ٣، ١٣)، الحمقى (مز٧٤: ١٨). هم فقط الذين يفعلون مثل هذه الامور، ولكن إشعياء يتهم معاصريه بأنهم يفعلون هذا (إش ١: ٤)، وهذا الأمر انتهاك للعهد (تث٣١: ٢٠) ويجلب دينونة مثل عدم دخول أرض الموعد (١٤: ٢٣). وعلاوة على ذلك، عندما يهين شعب الله الرب، فإن هذا من شأنه أن يشجع أعداءه على أن يعملوا هذا أيضًا (٢صم١٢: ١٤)—وأحيانًا، على ما يبدو، إلى ما لا نهاية (مز٧٤: ١٠). وعلى الرغم من ذلك، فإن كل الذين يفعلون هذا سيخضعون له في النهاية (إش٦٠: ١٤). بما في ذلك أولئك الذين يحتقرون كلمته (إش٥: ٢٤) وتقدمته (١صم٢: ١٧). وباستعمال مكثف للفعل (هِيتْبُوعِيل) يشكو الرب من أنه يُجدف على اسمه باستمرار (إش٥٢: ٥).

٣. وكلمة **נָאַץ** كاسم وردت بتهجئتين هما **נְאָצָה** و **נֶאָצָה** والأولى تشير إلى "يوم شدة وتأديب" (٢مل١٩: ٣ = إش ٣٧: ٣) والثانية تشير إلى التجديف على الرب (نح٩: ١٨، ٢٦؛ حز٣٥: ١٢).

ب. ت جاء في التلمود عبر. "يهين، يجدف" (بيعِّل.) ويُهان (هِتْبَعِيل.).

رفض، إباء، عار، خزى ← **גדף** [*gdp*] (يلعن، يسب، #١٥٥٢) ← **זנח** [*znh* [2]] (يرفض، #٢٣٩٦) ← **מאן** [*m'n*] (يأبى، #٤٤١٢) ← **מאס** [*m's* [1]] (يرفض، يأبى، #٤٤١٥) ← **נאץ** [*n'ṣ*] (يرفض، يأنف من، يعامل بغير احترام، #٥٥٤٠) ← **נאר** [*n'r*] (يتخلى عن، يتبرأ من، #٥٥٤٥) ← **סלה** [*slh* [1]] (يحتقر، يرفض، #٦١٣٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:3-6; *TWAT* 5:129-37; *TWOT* 2:543-44; Jastrow 2:866; M. Mulder, "Un euphémisme dans 2 Sam. XII 14?" *VT* 18, 1968, 108-14.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٥٥٤١ נְאָצָה [ne'asâ]، خزي، عار ← #٥٥٤٠

٥٥٤٢ נֶאָצָה [ne'asâ]، خزي، عار ← #٥٥٤٠

5543	נאק

נאק [n'q]، قَلْ. يئن (#٥٥٤٣)، נְאָקָה [ne'aqâ] اسم.، أنين (#٥٥٤٤).

ش. أ. ق في أكد. nâqu تعني بكاءًا مريرًا، أنينًا، نواحًا. وهناك معنى ثانوي nhq بمعنى يصيح، يئن، ينهق، ونجدها في أرم. في عصر ما بعد كتابة الكتاب المقدس. أما في عبر. في عصر ما بعد الكتاب المقدس فترد נְאָקָה أيضًا بمعنى يئن.

ع. ق ١. الفعل يذكر أنين شخص أصيب بجرح خطير أو مميت. وفي إحدى نبوات الدينونة، ذكر أن فرعون سيأتي، وقد كسر الرب ذراعيه على يد ملك بابل (حز ٣٠: ٢٤). وفي شكوي أيوب (٢٤: ١٢أ) صيحة المحتضر من الألم (حيث تُرجمت מְתִים باللغة سريانية. ‖ إلى صيحة [שׁוּעַ] الشخص الذي أصيب بجرح مميت).

٢. اسم. נְאָקָה يعكس بشدة دلالة اللفظية وتطورها سواء في صيغة اسم. أوالفعل وفي صيغة اسم. فتشير عادة إلى الأصوات (Waltke and O'Connor, *IBHS* 5.3)، وفي كل مرة ذكرت فيها كانت تعبر عن شخص يئن متضرعًا وقد تمكن منه اليأس. سواء كان ذلك أمام الملك البابلي (حز ٣٠: ٢٤) أو في الصلاة تضرعًا إلى الله (خر ٢: ٢٤؛ ٦: ٥؛ وقض ٢: ١٨) وفي خر ٢: ٢٤ يرتبط اسم. بالأفعال: אָנַח، يئن (#٦٣٤)؛ זָעַק يصرخ (← #٢٤١٠)؛ والاسم שַׁוְעָה يصيح أو ينكسر (← #٨٧٨٤).

ب. ت قا، ع. ج στεναγμός (رو ٨ : ٢٦).

تأوه، تنهد، زمجرة: ← אָנַח ['anah] (يتنهد، يتأوه #٦٣٤)؛ ← אָנַק ['anaq] (يتأوه #٦٥٠)؛ ← הָגָה [hagâ [1]] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [hagîg] (آهة في الصلاة، #٢٠٥٢)؛ ← זָעַק [za'aq] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ ← נָאַק [na'aq] (يتأوه #٥٥٤٣)؛ ← נוּחַ [nûah] (يزأر، يتأوه #٥٦٣٧)؛ ← נָהַם [naham [2]] (يتأوه في ترقب #٥٦٦٤)؛ ← פָּעָה [pa'â] (تتأوه المرأة أثناءالولادة، #٧١٨٤)؛ ← שָׁאַג [š'g] زئير، دوى الصوت، هدير #٨٦١٣).

David Thompson ديفيد تومسن

٥٥٤٤ נְאָקָה، (ne'aqâ) يئن، ← #٥٥٤٣

5545	נאר

נאר [n'r]، بيعِّلْ. يرفض، يرذل #٥٥٤٥).

ع. ق في كلتا المرتين اللتين ورد فيهما هذا الفعل في ع. ق كان يهوه هو الفاعل وكان الموضوع هو تخليه عن عهده مع شعبه المختار. واستخدم الفعل נֵאַר في مز ٨٩: ٣٩[٤٠] له أهمية خاصة من ناحية أن الفعل في ع. ٣٨[٣٩] جاء جزءًا من مجموعة من المترادفات (זָנַח מָאַס) التي استخدمها الشاعر للتعبير عن خوفه من أن الرب قد رفض مملكة داود. وفي مرا ٢: ٧، كان المقدس هو الذي رُذل، والفعل נֵאַר، هنا جاء مرادفًا وموازيًا لـ زָנַח (←).

رفض، إباء، عار، خزى ← גדף [gdp] (يلعن، يسب، #١٥٥٢) ← זנח [znh [2]] (يرفض، #٢٣٩٦) ← מאן [m'n] (يأبى، #٤٤١٢) ← מאס [m's [1]] (يرفض، يأبى، #٤٤١٥) ← נאץ [n'ṣ] (يرفض، يأنف من، يعامل بغير احترام، #٥٥٤٠) ← נאר [n'r] (يتخلى عن، يتبرأ من، #٥٥٤٥) ← סלה [slh [1]] (يحتقر، يرفض، #٦١٣٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:544.

Eugene H. Merrill يوجين إتش . ميريل

٥٥٤٧ (נָבָא [naba'] يتكلم أو يتصرف كنبي) ← نبوّة

٥٥٥٣ (נְבוּאָה [nebû'â] كلمة نبوية، بنوّة)، ← بنوّة

٥٥٥٤ (נָבוּב [nabûb] أجوف)؛ ← (#٥١١٧).

5560	נבח

נבח [nbḥ]، قَلْ. ينبح، عوي، ولولَ (#٥٥٦٠).

ش. أ. ق عرب. "نَبَحَ"؛ وأكد. nabahu.

ع. ق ترد الكلمة بتعبير مجازي في إش٥٦: ١٠ لوصف مراقبي إسرائيل بأنهم مثل كلاب بكم لا تقدر أن تنبح. (נָבַח). وهم لا يحذرون الشعب (قا؛ إش٢٩: ٩ ـ ١٠؛ أي ٣٠: ١).

ب. ت تستخدم سب. ὑλακτέω نباح؛ مجازيًا لـ يصيح.

أصوات الحيوان: ← גָּעָה [ga'â] (جار، مواء [الماشية]، #١٧١٦)؛ ← הגה [hg [1]] (أنَّ، عويل، تنهد، تأمل، يلهم، زقزقة، #٢٠٤٧)؛ ← נבח [nbḥ] (نَبَحَ [الكلاب]، #٥٥٦٠)؛ ← נהק [nhq] (نهيق [الحمار]، صرخة، #٥٦٤٠)؛ ← נחר [nḥr] (يصهل، #٥٧٢٣)؛ ← עִיט ['ît [1]] (زعق، صرخة، ينقض [كذلك، صرخات]، #٦٥١٢)؛ ← צהל [ṣhl [1]] (صهل، صرخة، #٧٤١٢).

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

5564 נבט

נבט [*nabat*]، بيعِّل. ينظر إلى، هِفعِيل. ينظر، ينظر حوله، يشاهد، يلاحظ، يتقبل كعملٍ من أعمال النعمة (#٥٥٦٤)؛ מַבָּט [*mabbat*]، اسم. رجاء، أمل (#٤٤٣٨).

ش. أ ق أكد. *nabatu* ينير، يضيئ، أوغا. *nbt* يظهر، يُرى (على الرغم من أن هذه المعاني لم تحظ بقبول عام).

ع. ق ١. كثيرًا ما يأتي الفعل مماثلاً للفعل רָאָה (يرى)، وللفعل חָזָה ليرى، وعادة ما يُقصد به رؤية نبوية، وللفعل שׁוּר ومعناه يرى، ينظر، والفعل שָׁקַף ينظر إلى أسفل ويرد الفعل ٦٩مرة.

٢. الـ بيعِّل. وهِفعِيل. من الفعل يمثل ما يعمله المرء بالعين، أيَ عمليةَ النظر (مز٩٤: ٩؛ إش٥: ٣٠). ولكي يعرف إبراهيم العدد الهائل لنسله الذي سيرزقه به الله كان عليه أن يتطلع وينظر إلى السماء ويعد النجوم (تك١٥: ٥). وفيما كان على لوط وأسرته أن يهربوا، كان عليهم ألا ينظروا خلفهم (تك١٩: ١٧، ٢٦). ومن بين سمات عبادة الله، كان نظر الشعب إلى موسى، حيث كانوا يخرجون ويقفون كل واحد عند باب خيمته. وكان هذا يحدث عندما كانت خيمة الاجتماع تُستعمل في الفترة الواقعة بين المدة التي قضوها في سيناء، والوقت الذي تم فيه عمل خيمة الاجتماع وتكريسها (خر٣٣: ٨). وصنع موسى حية نحاسية ووضعها على راية. وعندما كان يتعرض أحد للدغة الحية كان ينظر إلى الحية النحاسية فيشفى (عد٢١: ٩) وهكذا تعلمت إسرائيل أن الله وحده هو الذي يستطيع أن يخلصهم. والدعوة البسيطة إلى النظر من أجل الحياة كانت اختبارًا للإيمان. فالشخص الذي نظر إلى الأرض كان يرى ظلامًا ومحنة سببها جيش آشور الذي كان ينشر الرعب والفزع لفظاعته (إش٥: ٣٠).

٣. واستخدم الفعل أيضًا في صيغة هِفعِيل. للتعبير عن الرؤية، وأقصد إلقاء نظرة شاملة في لمحة عاجلة (١صم١٧: ٤٢). قال بلعام إنه لم يبصر إثمًا في يعقوب، بمعنى أنه لم يستطع أن يرى بلية في إسرائيل (عد٢٣: ٢١). والوعد السابق بأن بيت عالي سيحتفظ دائمًا بالوظيفة الكهنوتية سوف يُنقض نتيجة المحنة التي سيراها عالي في بيته، وهي: أن كل الأشخاص الذكور في العائلة كانوا سيموتون وهم في ريعان الشباب (١صم٢: ٣٢). وفي مز٩٤: ٩ استخدم الفعل في السؤال: "الصانع العين ألا يبصر" وذلك للتنبير على أن الخالق لابد وأن يكون أعظم من خلائقه، أي أن ذلك الذي خلق أبوابًا للوصول إلى العقل البشري لابد وأن يكون له القدرة والحق في دخوله. وفي وصف قوى النسر وعاداته، قيل إن عينيه ترى/ وترصد طعامه من على مسافات بعيدة. (أي٣٩: ٢٩).

٤. والكلمة في صيغة هِفعِيل. تتعلق بالتأصل/ المعرفة، أي بتأمل حريص، ومستديم، وموات (مز٧٤: ٢٠؛ ١١٩: ٦، ١٥؛ إش٥: ١٢). وفي مز١١٩: ٦، ١٥ يشير الفعل إلى اهتمام مركز على وصايا الرب، وطرقه. ولم يكن على صموئيل أن يهتم بالمظهر الخارجي لأليآب بن يسى، أو طوله، ويتخذه سببًا لمسحه ملكًا (١صم١٦: ٧). والفعل يتعلق بالموقف الأخلاقي الواضح الذي يهتم به/ يعرفه الرب، على سبيل المثال المسكين والمنسحق الروح (إش٦٦: ٢). والرفض الإلهي لممارسة إسرائيل الدينية السائدة تم التعبير عنها بأن الله لا يلتفت إلى ذبائح السلامة التي يقدمونها (عا ٥: ٢٢). وقد طرح حبقوق السؤال شاكيًا لماذا لا يعاقب الله خطايا إسرائيل، ولماذا استخدم الله الكلدانيين الأشرار كأداة يستخدمها والذي بطبيعته أطهر من أن ينظر الشر (عب١: ٣، ١٣). ومحنة إسرائيل لم يلاحظ الله واكتفى بذلك، بل نظر إليها على اعتبار أنه سيتعامل معها بنفسه، بمعنى أنها ستصبح مناسبات يتصرف حيالها ما يشاء (مز١٠: ١٤).

٥. استخدم الفعل بالنسبة لشخص ينظر إلى الله/ ويتطلع إليه، وكذلك بالنسبة لنظر الله للإنسان. وفي خر٣: ٦ نظر موسى إلى ما اعتقد أنه جوهر الله. وفي وقت لاحق قال الله إن موسى، على النقيض من كافة الأنبياء الحقيقيين الآخرين سيواصل النظر إلى شكله، بمعنى أنه سيتمكن من الكلام مع الله بطريقة فريدة (عد١٢: ٨). وعلى الرغم من ذلك فلم يسبق لأي إنسان على الإطلاق أن رأى جوهر الله.

٦. وعلى الناس أن يتطلعوا إلى، أي يثبتوا عيونهم على الرب وبناء على ذلك يوجهون حياتهم على أساس مشيئته باعتبار أنها عونهم الوحيد، وكذلك على طرقه أي على إطار العهد الذي قطعه لهم (مز٣٤: ٥[٦]؛ إش٥١: ١، ٦). وأيضا في قصده مثال: إطار العهد (مز٧٤: ٢٠؛ إش٥١: ٢). وجاء في زك١٢: ١٠ أن أسباط يهوذا وسكان أورشليم سينظرون إلى ذاك الذي طعنوه. وقد طُرِحت اقتراحات عديدة لمحاولة التعرف على ذاك الذي طُعن: شخصيات تاريخية (مثل؛ Onias III, Simon the Maccabee or Zerubbabel)، المسيح المتألم، أو الرب نفسه. ومعظم الدارسين يفضلون التعريف الأخير، وهو أن عبارة ذاك الذي طعنوه تشير إلى الرب نفسه (انظر، مثل؛ Merrill). الرب هنا يتكلم بطريقة بشرية، ويقصد أنه جُرح بواسطة خطايا شعبه. والعهد الجديد ينسب ما جاء في زك١٢: ١٠ إلى يسوع. ويبين لنا ما جاء في يو١٩: ٣٧ إن طعن الجندي الروماني جنب يسوع بالحربة جاء إتمامًا للنبوة الواردة في زك١٢: ١٠. ويجب أن تقنع هذه الفقرة القراء أنه بواسطة أحداث مماثلة مرتبطة بصلب المسيح تمت مشيئة الله (Schnackenburg, 342-45) وتمتد الإشارة الواردة في رؤ١: ٧ لتشمل—في كل جيل—جميع أولئك الذين لم يبالوا

بيسوع وتجاهلوه فتنطبق عليهم عبارة "الذين طعنوه". وعند مجيئه الثاني، فإن العالم غير المسيحي، ممثلاً في الانقسامات العرقية، سينوحون عليه. والنوح الذي ذُكر في زك١٢: ١٠ كان نوح التائبين، غير النوح المذكور في سفر الرؤيا هو نوح الندم الذي يصاحب إعلان الدينونة الإلهية عند المجئ الثاني للمسيح. والطعنة المذكورة في هذه ع. تتعلق بالمجئ الثاني للمسيح الذي أصبح وشيكًا، فإن غير المؤمنين سوف ينوحون بسبب الدينونة التي لحقتهم نتيجة رفضهم للمسيح (Mounce, 72-73). فالأشرار لم يعيروا لعمل الله أي انتباه (إش٥: ١٢)، ولا إلى القائد المعين (مز٢٢: ١٧[١٨]).

٧. وإدراك الله غير المحدود تم تأكيده بواسطة هذا الفعل: "من السموات نظر الرب رأى جميع بني البشر" (مز٣٣: ١٣). وهو تحت كل السموات يرى (أي٢٤:٢٨؛ مز٣٣: ١٣؛ مز١٠٢: ١٩[٢٠]؛ مز١٠٤: ٣٢). "إني أهدأ وانظر في مسكني كالحر الصافي على البقل كغيم الندى في حر الحصاد" مز١٣: ٣ [٤]؛ ٨٤: ٩ [١٠]؛ مرا ١: ١١؛ ٢: ٢٠؛ ٥: ١. والأنبياء والكهنة الذين فشلوا في إعلان الرسالة الحقيقية يُعاملون كالبرص ولا يعود الرب ينظر إليهم/ أو يعترف بهم (مرا ٤: ١٦).

٨. اسم. يشير إلى الرجاء الذي يُتطلع إليه. والاسم يتعلق بالدعم الذي وعدت مصر وأثيوبيا تقديمه إلى أشدود في حربها ضد أشور. وتم الاقتراب من يهوذا، ومقاومة إشعياء الشديدة لهذه الخطوة تبين أن لها مبرراتها القوية. فقد فشلت مصر في الحرب. وتم إخضاع أشدود، وسلمت أثيوبيا قائد المتمردين الذي كان قد فرّ إليها إلى الأشوريين (إش٢٠: ٥-٦) وقد واجهت عقورن موقفًا مماثلاً، حيث تزعزعت آمالها (زك٩: ٥). 1QIsa جاءت بها تقتهم מבטחם وذلك في إش٢٠: ٥. وعلى الرغم من أن هذه القراءة كانت مفضلة عند البعض قبل اكتشاف نصوص قمران بمدة طويلة وذلك بالنسبة للحالات الثلاث، إلا أنه يمكن الأخذ بالنص الأصلي (Wild-berger, 749).

ب. ت في تر. II Esth 1:2 استُخدم الفعل للإشارة إلى إضاءة من النفط وهو مادة سريعة الاشتعال تسربت من طبقات البيتومين.

نظرة، ملاحظة، إدراك، نظرة، رؤية، يشاهد: ← חדה [*ḥdh* [2]] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חזה [*ḥzh*] (يرى، يلاحظ يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חמה [*ḥmh* [1]] (يرى، يحذر من، يصبح مرئيا، #٢٧٧٨)؛ ← נבט [*nbṭ*] (ينظر حوله، يقبل كفعل تحديق، #٥٥٦٤)؛ ← פלס [*pls* [2]] (يلاحظ، #٧١٤٣)؛ ← צוץ [*ṣwṣ* [2]] (ينظر إلى، #٧٤٣٨)؛ ← ראה [*r'h* [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يلاحظ #٨٠١١)؛ ← רצד [*rṣd*] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שקד [*šqd*] (يأخذ ملاحظ عن، #٨٥٦٧)؛ ← שאה [*š'h* [3]] (يقف محدقًا، #٨٦١٧)؛ ← שגה [*šgh*] (يحدق، يحملق، #٨٧٠٨)؛ ← שור [*šwr* [1]] (يحملق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שזף [*šzp*] (يخطف نظرة عن، سفعة، شياط، #٨٨١٢)؛ ← שעה [*š'h*] (ينظر، يهتم بـ، يحملق في، #٩١٢٠)؛ ← שקף [*šqp*] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שתע [*št'*] (يحملق، ينظر، يشاهد، ينظر بقلق على، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

TDNT 5:324-40; *TWOT* 2:546; E. H. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi,* 1994; R. H. Mounce, *The Book of Revelation,* 1977; R. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium* 3, 1975; H. Wildberger, Jesaja 2, 1978.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

٥٥٦٦ נביא [*nabî'*]، نبي (#٥٥٦٦) ← نبوّة

٥٥٦٧ נביאה [*nebî'â*]، نبية، (#٥٥٦٧) ← نبوّة

5570 נבל

נבל [*nbl* [1]] قَلْ. ذوي، بهت، تآكل، ضعف، سقط؛ بيعِّل. يعامل باحتقار، يهين (#٥٥٧٠)؛ נבלה [*ne-bēlâ*]، جثة (← #٥٥٧٧)؛ נבלת [*nobelet*]، تينة متغضنة (act. ptc.) hapleg. جاءت بمعنى يفنى في إش ٣٤: ٤.

ع. ق ١. استُخدم الفعل ٢٥مرة. والأكثر تكرارًا هو معنى ذبول الأزهار والأوراق كتشبيه مجازي يشير إلى زوال حياة الإنسان (مز٣٧: ٢؛ إش١: ٣٠؛ ٢٨: ١؛ ٤٠: ٧-٨) أو فشل القوة (خر١٨: ١؛ ٢صم٢٢: ٤٦؛ مز١٨: ٤٥ [٤٦]). ويبين حزقيال الفرق بين أوراق الشجر التي ستذوى وأشجار الفاكهة الخارقة للطبيعة في العهد الجديد والتي أوراقها لا تذبل (حز٤٧: ١٢). هكذا أيضًا يكون وضع الشخص الذي يجد مسرته في ناموس الرب (مز١: ٤) لأن أوراق مثل هذا الشخص لن تذبل.

٢. وحالة الأشخاص، والذين فقدوا حيويتهم بسبب دينونة الله، شُبهت بأوراق الشجر والعشب الذي يذوى (إش١: ٣٠؛ ٣٤: ٤) ووصف مدينة أفرايم وهي تجسد القيادة هو أنها مثل "الأزهار الذابلة" (٢٨: ١ و٤).

٣. وسيادة الله المطلقة وقوته غير المحدودة، تم التعبير عنها بأنه جعل الأرض تعاني من الجفاف (إش٢٤: ٤)، وتآكل الجبال وزحزحتها من مكانها وسقوطها (أي١٤: ١٨)، وفناء كل جند السموات (إش٣٤: ٤).

٤. صيغة بيعِّل. من נבל ورد في أربع فقرات بمعنى خزي، وعار، والتعرض للاحتقار والاستهزاء (تث٣٢: ١٥؛ إر١٤: ٢١؛ مي٧: ٦؛ نا٣: ٦).

معيى، محبط، خائر، ضعيف، غض: ← אמל ['ml [1]] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [ḥlh [1]] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣)؛ ← ילה [ylh] (تفتر همته، #٣٥٣٢)؛ ← כאה [k'h] (يكون مثبط، خائف، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [1] [nbl [1]] (يذبل، يبهت، تفتر همته، يخزى، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [2] ['ṭp [2]] (يضعف، يخور، يكون واهنًا، #٦٤٩٤)؛ ← עלף ['lp] (يغطي، يخور، #٦٦٣٤)؛ ← עשש ['šš] (يصبح ضعيفًا، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون واهنًا، مخدر، منهك، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يفنى، #٨١٣٥)؛ ← רכך [rkk] (يكون ضعيفًا، جبان، رقيق، #٨٢١٦)؛ ← רפה [1] [rph [1]] (يصبح متواني، يفقد شجاعته، يثبط الهمة، #٨٣٣٢).

جاف، مدمر، عطشان ← אבל [2] ['bl [2]] (يجفف، #٦٢) ← בַּצָּרָה [baṣṣārâ] (ندرة، عوز، #١٣١٤) ← זרב [zrb] (ينقطع، يجفف، #٢٤٢٧) ← חרב [ḥrb [1]] (يكون جاف أو خرب/ مدمر، #٢٩٩٠) ← חרר [ḥrr [1]] (يكون عطشان، #٣٠٨١ أ) ← יבש [ybš [1]] (يكون جافا، مجفف، مدمر، يجفف، #٣٣١٢) ← מלל [mll [1]] (يدمر، يكون جاف، #٤٩٠٨) ← נשת [nšt] (جاف، ظمآن، #٥٩٨٠) ← קמל [qml] (دمر، اصبح عفن، بال، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

٥٥٧٠أ נְבֵלֶת [nobelet] فاكهة ذابلة، ← #٧٢٣٨.

5571 נבל

נבל [nbl [2]] قل. تصرَّف بتعالي، بيعِّل. يعامل بتكبر/ بتعالي (#٥٥٧١)؛ נָבָל [nābal [1]]. اسم. أحمق (#٥٥٧٢)؛ נְבָלָה [nᵉbalâ] اسم. حماقة، غباء (#٥٥٧٦).

ش. أ. ق مازال الدارسون غير متأكدين من ناحية ما إذا كان נָבָל يذوي وנָבָל مشتقين من نفس الأصل (*TWAT* 5:171-73; *THAT* 2:26-31) أم لا. وهناك اقتراحات مفادها נָבָל مشتقة من عرب. "نَبَل"، شئ حقير (*HALAT* 626) والكلمة أكد. *nbl/npl*، ومعناها يمزق (Roth, 394-409). وعلى أساس ما جاء في *HALAT* 626-27 فإن الفعل נָבֵל، معناه يتصرف بحماقة، ويتعامل بازدراء، والاسم. נָבָל معناه الأحمق (ذهنيًا وأخلاقيًا)، נָבָל هو اسم نابال زوج أبيجايل، נְבָלָה، معناه، غباء، تدنيس (للمقدسات) وهي مشتقات من نفس الكلمة.

ع. ق ١. الفعل נָבֵל يرد في ع. ق ٥مرات (مرة في كل من التثنية، الأمثال، إرميا، ميخا وناحوم، والاسم/ الصفة נָבָל ترد ١٨مرة (٥مرات في المزامير، في الأمثال ٣مرات، وفي التثنية وصموئيل الثاني وأيوب وإشعياء ترد مرتين، أما بالنسبة لسفر إرميا وحزقيال ترد. ١. في كل منهما) ويرد اسم. נְבָלָה ١٣مرة (٤مرات القضاة، مرتين إشعياء، ومرة في كل من التكوين، تثنية، يشوع، صموئيل الأول، صموئيلي الثاني، أيوب، إرميا).

٢. في سفر الأمثال ترد كلمة נָבָל مرادفة لكلمة כְּסִיל جاهل أو أحمق (أم١٧:٢١، انظر ع. ٢٥). فالابن الجاهل נָבָל لا يفرح أباه (١٧: ٢١)، ولا يمكن أن يكون مهذبًا في كلامه. (17: 7; McKane, *Proverbs*, 1970, 507f; cf. RSV, NEB, NJPSV). ولقد قيل—بسخرية— لا يمكن أن ينجح الأحمق لأن ذلك يجعل الأرض تضطرب (٣٠: ٢٢). وكانت النصيحة هي: وإذا حمق شخص بالترفع، أو إذا تآمر لعمل الشر فليضع يده على فمه (٣٠: ٣٢).

٣. وفي فقرات أخرى، غير تلك التي ذُكرت حيث كانت נָבָל تشير إلى اختلال عقلي، حيث، فإنه في كثير من الأحيان تشير كلمة נבל ومشتقاتها في ع. ق إلى الشخص الذي يتصرف بحماقة في الأمور الأخلاقية والدينية، حيث ينتهك النظم الاجتماعية أو يتصرف بخيانة نحو الله. ويؤكد فيلبس (*VT* 25, 1975, 241) أن كلمة נְבָלָה هي تعبير عام عن أي عمل جامح يتسم بالخطورة ومناف للأخلاق من شأنه أن يؤدي إلى قطع علاقات قائمة بالفعل سواء كانت بين الجماعات أو داخل الأسرة، أو في مجال العمل، أو الزواج، أو حتى مع الله (انظر Roth, 402-7; Gerleman, 153; G. von Rad, *Genesis*, 1961, 332) يتم التعبير عن هذا العمل بمصطلح شائع هو נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל "صنع قباحة في إسرائيل"، وهذا مصطلح يصف شخصًا "يرتكب عملاً جامحًا ومنافيًا للأخلاق والنظام".

وعرّف فيلبس استخدام كلمة נְבָלָה على أساس ثلاث نوعيات. (أ) נְבָלָה وتُطبق على التصرفات الجنسية. لقد ارتكب شكيم بعمله "قباحة في إسرائيل" (انتهاكًا لحرمة الاحتشام NRSV) وذلك لاغتصابه دينة (تك٣٤:٧). فالاغتصاب الجنسي وفقدان البتولية تُعد "قباحة في إسرائيل"، (عملاً مشينًا NRSV؛ انظر قض١٩: ٢٣؛ ٢٠: ٦؛ ١٠؛ تث٢٢: ٢١). كذلك اعتداء أمون الجنسي على أخته غير الشقيقة ثامار كان "قباحة في إسرائيل" وعمله جعله נָבָל في إسرائيل (٢ صم١٣: ١٢؛ ١٣). وارتكاب خطية الزنا مع زوجة القريب تُعد بوجه عام "قباحة في إسرائيل" (إر٢٩:٢٣). (ب) وعندما تُطبق נְבָלָה على إساءات غير جنسية، فإنها تشير إلى عمل جامح مناف للتقاليد والأعراف. لقد انتهك عخان عهد الرب وعمل "قباحة في إسرائيل" بأن أخذ من غنائم الحرب المحرمة، والتي تُعد بحسب أعراف الحرب المقدسة من نصيب الرب (يش٧: ١٥) وبحسب العرف السائد، كان لداود الحق في أن يُدفع له أتاوة لحمايته ممتلكات نابال. ورفض نابال دفع أي شئ ممكن נְבָלָה (١صم٢٥: ٢٥).(جـ) وتُطبق

נְבָלָה على الكلمة المنطوقة ولاسيما إذا كانت عن الله. وقد ارتكب أصحاب أيوب الـ נְבָלָה لأنهم لم يتكلموا عن الله بالصواب كما فعل أيوب (أي٤٢: ٨). فوجهات نظرهم الجامحة الـ נְבָלָה حالت دون إجراء مناقشة لاهوتية بنّاءة عن الآلام التي يتعرض لها الأبرار (Phillips, 240) وفي ملكوت الأبرار الآتي فإن قائد إسرائيل الفاسد (وكل من ينطبق عليه هذا الوصف) وهو كل قائد أحمق נָבָל وكذلك كل لئيم سوف يلقى الخزي والعقوبة. "لأن اللئيم يتكلم باللوم وقلبه يعمل إثمًا ليصنع نفاقًا ويتكلم على الرب بافتراء ويفرغ نفس الجائع ويقطع شرب العطشان. والماكر آلاته رديئة هو يتآمر بالخبائث ليهلك البائسين بأقوال الكذب حتى في تكلم المسكين بالحق". إش ٣٢: ٥-٧ وقارن ٩: ١٧[١٦]). وفي إر٢٩:٢٣، كلمة נְבָלָה لا تشير فقط إلى زنا النبيين الكاذبين آخاب وصدقيا، بل وتشير أيضًا إلى أقوالهم الكاذبة.

٤. נָבָל تطبق على أمة، وتشير إلى شعب لا يعرف الله، أو يوقره. والإسرائيليون أنبياء، נָבָל، وغير حكماء، לְאחֵכֶם لأنهم يكافئون بر الله ومعاملاته العادلة معهم باعوجاجهم (تث٣٢:٦). والناس الحمقى، נָבָל، الذين احتقروا الله وجدفوا عليه، هم أعداء الله (مز ٧٤: ١٨، ٢٢؛ قارن تث٣٢: ٢١). أما إذا طُبقت נָבָל، على الأفراد، فإنها تشير إلى شخص ملحد أو آثم، الشخص الذي ينكر وجود الله (مز ١٤: ١= ٥٣: ٢[١]). נָבָל والجاهل يسخر من أولئك الذين يثقون في الرب (مز ٣٩:٩[٨]). وقد شُبهت زوجة أيوب بواحدة من الـ נְבָלוֹת، (الجاهلات، أي٢: ١٠). والأنبياء الذين يتنبأون من تلقاء ذواتهم هم أنبياء حمقى (حز١٣: ٣). נָבָל والحمقى الذين هم بلا اسم (בְּלִי־שֵׁם) هم منبوذون من الأرض (أي٣٠: ٨). والأحمق فقط (נָבָל) هو الذي يحصل على الغنى بغير حق (إر١٧: ١١).

٥. وحين تستخدم الحماقة נְבָל، (بيعِّل.) فهذا مفاده انتهاك العلاقة مع الله، أو داخل نظام اجتماعي. لقد اتّهمت إسرائيل بالردة لأنهم—تركوا الله وأساءوا إليه נָבָל بممتلكاتهم. لقد نقضوا عهد الرب (تث٣٢:١٥، انظر إر١٤:٢١). وفي الوضع الذي كان يُرثى له على أيام ميخا النبي، كان الابن يستهين (מְנַבֵּל) بالأب، والبنت قائمة على أمها، وأعداء الإنسان أهل بيته (مي٧: ٦).

ب. ت ونفس معنى נָבָל يسمر استخدامه في كتب الأبوكريفا. وكانت كلمة נָבָל تشير في بعض الأحيان إلى عيب عقلي (سي٤:٢٧؛ ٢٠: 14f؛ ٣٣: ٥: [٣٦: ٥])؛ وفي أحيان أخرى تشير إلى أعمال شريرة (سي١٨: ١٨؛ ٥٠: ٢٦). وفي كتابات قمران (1QS 7:9; CD נָבָל 10:18) وנְבָלָה (1QS 10:21f) تشير إلى الكلام التافه والمخادع (TWAT 5:185; THAT 2:31).

حماقة، أحمق، جنون، خزي: ← [1] אֱוִיל [*'ewîl* [1]] (أحمق، #٢١١)؛ ← בער [*b'r* [4]] (يكون غبيا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [*hll* [3]] (يكون مرتبكا، أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [*ksl* [1]] (يمون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [*lhh*] (يتصرف كرجل مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [*nbl* [2]] (يتصرف بازدراء، #٥٥٧١)؛ ← סכל [*skl*] (يسلك بحماقة، يجعله أحمق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [*pth* [1]] (عديم الخبرة، ساذج، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [*šg'*] (مجنون، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [*tpl*] (كلام هراء، #٩٥٢٠).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [*byn*] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [*ḥkm*] (يكون حكيما، يصبح حكيماً، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [*yd'* [1]] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [*ysr* [1]] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [*m^ezimmâ*] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָה [*'oqbâ*] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [*'rm* [2]] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصًا بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל [*śkl* [1]] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

IDB 2:303-4; *ISBE* 2:331; *THAT* 2:26-31; *TWAT* 5:171-88; *TWOT* 2:547-48; T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; G. Gerleman, "Der Nicht-Mensch. Erwوgungen zur hebrوischen Wurzel NBL," *VT* 24, 1974, 147-58; D. Kidner, Proverbs, 1964, 39-41; S. A. Mandry, *There Is No God!: A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth*, 1972; W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs*, 1929, lxxxiv-vii; A. Phillips, "NEBALAH—A Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct," *VT* 25, 1975, 237-42; W. M. W. Roth, "NBL," *VT* 10, 1960, 394-409.

تشو وي بان *Chou-Wee Pan*

٥٥٧٢ (נָבָל [*nabal* [1]] أحمق)، ← #٥٥٧١

٥٥٧٤ (נֵבֶל [*nebel* [1]] جرة، قنينة، إبريق) ← #٣٩٩٨

5575 נֵבֶל

נֵבֶל [*nebel* [2]] آلة وترية مجهولة (كبيرة/منتصبة) قيثارة (؟) قيثارة/هارب (؟) (٢٧مرة، ٨مرات منها في مز، #٥٥٧٥، *HALAT* 627b).

ع. ق الكلمة عبر. נֵבֶל تشير إلى وعاء تخزين من الجلد أو الخزف، كالزق مثلاً (١صم١:٢٤، انظر أوغا. *nbl* (إبريق أو قنينة كبيرة، أو قارورة ضيقة العنق. *DISO*, 173). وربما اشتُق اسم الآلة الموسيقية من التشابه في الشكل

أو التركيب مع شكل الآنية (Foxvoger-Kilmer). وفي ع. ق تظهر נֵבֶל عادة مع כִּנּוֹר، قيثار (صغير، نقال) قد يكون آلة العود. وعلى الرغم من أنه ذكر ذات مرة أن هاتين الآلتين الموسيقيتين (القيثارة والعود) قد صُنعتا من خشب الصندل الثمين الذي استُخدم في هيكل سليمان (١مل١٠:١٢)، إلا أن الصندوق الرنان الأكثر شيوعًا ربما كان يُصنع من خشب وقد يُغشى بالجلد. والتعبير נֵבֶל עָשׂוֹר عود وربابة ذات عشرة أوتار (مز٣٣: ٢؛ ١٤٤: ٩)، ربما يشير إلى نسخة معدلة من נֵבֶל (Foxvog-Kilmer)، ما لم يكن تعبير עָשׂוֹר، عشرة أوتار، والذي يصف נֵבֶל شائعًا، قد أضيف لضرورات الشعر أو الوزن (انظر مز٩٢: ٣ [٤]؛ نظح. 4:4-5). وبالنظر إلى أن נֵבֶל كان من بين الآلات التي تستخدم معًا في مجتمعات الإسرائيليين وكان أنبياء عبادة الأنصاب على المرتفعات يستخدمونها في ١صم١٠:٥ (بما في ذلك כִּנּוֹר، תֹּף، וְחָלִיל)، فكان لابد من ألا تكون كبيرة حتى يمكن أن يحملها ويعزف عليها شخص واحد. وفي (إش٥:١٢) شُجب استخدام هذه الآلات الأربع (العود والرباب والدف والناي) لأنها كانت تستخدم أثناء ولائم الانغماس في الشهوات. وهكذا كانت آلة تستخدم في عبادات الأمم على المرتفعات (عا ٥: ٢٣) وكذلك في الاحتفالات والمناسبات غير الدينية (عا ٦: ٥). ما لم يُعدل النص. ومس. لـ إش ١٤:١١ הֶמְיַת נְבָלֶיךָ وعبارة رنة أعوادك (انظر إش ٥:١٢) قد يقصد بها أن تكون أسلوب جناس لعبارة הַמּוֹת נִבְלָתֶךָ، [Th., Vg.] to death [Symm., Pesh., Vg., 1QIsa[a]; cf. MT Isa 5:25] وكان ذلك مناسبًا للسخرية وذلك في الترنيمة الجنائزية الواردة في ١٤: ٤ب - ٢٣.

ب. ت كلمة נֵבֶל عبر. في فترة ما بعد الكتاب المقدس تعني آلة موسيقية مجوفة، قيثارة (مصنوعة من الجلد) (Jastrow, 869b)، وباليهودية أرم. נִבְלָא معناها قيثارة (Jastrow, 869b)، بسريانية. nabla' وتعني قيثارة، ويزعم يوسيفوس أن כִּנּוֹר كانت ذات عشرة أوتار وكانت تُعزف بريشة يستخدمها العازف، في حين أن נֵבֶל كانت ذات اثنى عشر وترًا وتُعزف بالأصابع (Ant 7:12:3, § 306) ويتفق التلمود الفلسطيني Sukka V, 55c على أن kinnor و nebel (قيثارة) من نفس الشئ، والاختلاف البسيط هو في أوتار أزيد (بالنسبة للأول). وعلى الرغم من ذلك فإن نظح. 4:4-5 تعرّف נֵבֶל עָשׂוֹר بأنها مجموعة من عشرة رجال. وجاء في مشنا. Qinnim 3:6 أن أوتار נֵבֶל كانت تُعمل من أمعاء كبيرة، في حين أن أوتار الـ כִּנּוֹר كانت تُصنع من أمعاء صغيرة. Mish. 'Arakin 2:3, 5 تصف فريقًا موسيقيًا لاويًا، بأنه يتكون من قيثارتين (كبيرتين) على الأقل (נְבָלִין)، ومن آلة الفلوت (אַבּוּב שֶׁלְּקָנֶה)، وبوقين، وتسع قيثارات (صغيرة) (כִּנּוֹרוֹת)، وصنجًا (צֶלְצַל)، والكلمة اليهودية أرم. נִבְלָא قيثارة، تظهر في تر.. (تر. انكلوس (تك٤:٢١) للكلمة عبر. כִּנּוֹר.

قطيع: ← צֹאן [ṣō'n] (قطيع، ماشية صغيرة، #٧٣٦٦).

آلات موسيقية/ مدة محددة: ← גִּתִּית [gittît] (آلات موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [hll [3][?]] (يلعب على المزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يحث صوت البوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (كبش، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (عود، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn [1]] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mena'an'îm] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel [2]] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على العود، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב ['ûgāb] (فلوت، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prt] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll [1]] (خاتم، يتحرك برعشة خفيفة، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš [2]] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šema' [1]] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، إيقاع، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tq'] (يندفع، قوة دافعة، يصفق بيده، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

R. D. Barnett, "New Facts About Musical Instruments from Ur," *Iraq* 31, 1969, Plates XIId, XVIc, XVIIa/b; B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," BARev 8/1, 1982, 24, 27-29; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EncJud* 12, col. 564, Fig. 2e; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 36-44; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:441a-42a, 437b Fig., 441 Fig.; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," DBSup 5, 1957, cols. 1422-24; L. Goldberg, *TWOT* 2:546a-47b; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 21-24; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World,* tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 346a-49a, Figs. 472, 474 and 475; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 58-64; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3232-38 Figs. 13, 17 and 25; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 115-18; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 38-40, Figs. 6, 7b and 8a; K. Seybold, *TWAT* 5:185-88; H. Shanks, et al., "Ancient Musical Instruments," *BARev* 8/1, 1982, 18; idem, "World's Oldest Musical Notation Deciphered on Cuneiform Tablet," *BARev* 6/5, 1980, 25; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032, 1035-37; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 38, 42-43; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:475b, Figs. 90, 91, and 92.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٥٥٧٦ (נְבָלָה [nᵉbalâ] حماقة) ← #٥٥٧١

5577	נְבֵלָה

נְבֵלָה [nᵉbelâ] اسم. جثة، جيفة (#٥٥٧٧)؛ נָבֵל [nabel [1]]، يذبل (← #٥٥٧٠).

ش. أ. ق ونجد النظائر في أكد. (nabultu) وأرم. (נְבִלְתָּ). وكذلك في اللغتين السامرية وعرب.

ع. ق נְבֵלָה هو اسم. الذي كثيرًا ما يُستعمل للإشارة إلى جثة إنسان أو جيفة حيوان، وقد ذكرت الكلمة ٤٨مرة، وعادة ما تأتي بمعانٍ سلبية بسبب ارتباطها الوثيق بالموت. ولا يأتي الموتَ على النقيض تمامًا من الحياة فقط (انظر"الإله الحي") (إر١٠: ١٠)، بل يُنظر إليه في ع. ق كعدو. وما يقرب من ثلث استعمالات هذه الكلمة نجده في سفر اللاويين في القواعد المتعلقة بلمس جيف الحيوان، والتي اعتُبِرت نجسة سواء بسبب نوعيتها (لا١١: ٢ ـ ٤٧) أو طريقة موتها (١١: ٣٩، ١٧: ١٥؛ ٢٢: ٨). وكل من يلمس جيفة حيوان يعد نجسًا من الناحية الطقسية حتى المساء، ويتوجب عليه غسل ثيابه (لا١١: ٢٤ ـ ٢٨، ٤٠؛ ١٧: ١٥). والكثير من الأشياء المنزلية تُعد نجسة أيضًا إذا لمست جيفة نجسة (لا١١: ٣٢ ـ ٣٨). وهذه القواعد تمت الإشارة إليها بإيجاز في تث١٤: ٨، ٢١، حز٤: ١٤؛ ٤٤: ٣١. وإذ أكل شمشون عسلاً من جيفة أسد فإنه يكون بذلك قد تجاهل وبشكل صارخ هذه القواعد (قض١٤: ٦ ـ ٩؛ انظر ١٣: ٤؛ ٧: ١٤). وجثة الشخص الذي نُفذ فيه حكم الإعدام شنقًا لجريمة ارتكبها يجب أن تُدفن في اليوم نفسه عقب تنفيذ الحكم، وإلا فإن استمرار وجود الجثة ينجس الأرض (تث٢١: ٢٢ـ ٢٣؛ انظر يش٨: ٢٩). ومن بين اللعنات التي ذُكرت في تث٢٨: ١٥ ـ ٦٨ حُذر الإسرائيليون من أن جثثهم تكون "طعامًا لجميع طيور السماء ووحوش الأرض" (آية ٢٦)، ونفس هذا الحكم نجده في مز٧٩: ٢، كما يرد عدة مرات في إرميا (٧: ٣٣؛ ١٦: ٤؛ ١٩: ٧؛ ٣٤: ٢٠)، وبطريقة غير عادية ولكنها استفزازية يستخدم إرميا كلمة נְבֵלָה ليصف كيف أن الشعب دنسوا الأرض "بجثث مكرهاتهم" (١٦: ١٨). وهذه الأوثان ليست عديمة الحياة على العكس من الرب يهوه الذي هو "الإله الحي" فقط، ولكنها كانت وبشكل واضح مثل جثث الإنسان من ناحية أنها تنجس كل من يلمسها من الناحية الطقسية.

جثة: ← גְּוִיָּה [gᵉwîyyâ] (جسد، جثة، #١٠٨١)؛ ← גּוּפָה [gûpâ] (جثة، #١٠٩٠)؛ ← מַפֶּלֶת [map-pelet] (هيكل [بشري] ، #٥١٤٧) ←؛ נְבֵלָה [nᵉbēlâ] (هيكل [بشري]، جثة، #٥٥٧٧)؛ ← פֶּגֶר [peger] (هيكل [بشري]، جثة، #٧٠٠٧).

موت: ← אבד [’bd [1]] (أفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [’ᵃdāmâ] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [’āsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gw‘] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm [1]] (يضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [ḥnṭ [2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [mwt] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qṭl] (جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [rᵉpā’îm [1]] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉ’ôl] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

5578	נַבְלוּת

נַבְלוּת [nablût] اسم. أعضاء تناسلية (خاصة للمرأة)، فرج (#٥٥٧٨).

ش. أ. ق أكد. baltu الأعضاء التناسلية.

ع. ق ١. اسم. يشير إلى الأعضاء الخاصة بالمرأة (عورتها). وفي التشبيه المجازي الخاص بكشف عورة الزوجة، ذكر الرب أنها تقف عارية بشكل علني (هو٢: ١٠[١٢]). ويكشف عورتها تكون قد عُرضت لاحتقار ومهانة وخزي تام. وقد وقف محبوها كمشاهدين عاجزين عن عمل أي شئ. وبهذه الطريقة عرّف الرب إسرائيل أنه أول وآخر من تلجأ إليه.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [’ešek] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [zirmâ] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [mᵉbûšîm] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [nablût] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet [2]] (يفي، يشتهي، #٥٧٣٤) ← ענן [‘gn] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [‘ōnâ] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [škb] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [škh] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [šopkâ] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولي/ العضوى، #٩١٦٣). علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

5580	נבע

נבע [naba‘]، قَلْ. فقاعة؛ هِفْعِيل. يتدفق، يفور، يسبّب التفقع (#٥٥٨٠). اسم. מַבּוּעַ [mabbûa‘]، ينبوع (#٤٤٣٠).

ع. ق ١. استخدم الفعل بالنسبة للماء مرة واحد في (أم١٨:

٤). والاستخدامات في التشبيهات المجازية تشير إلى من يرغى ويزبد بحماقة (مز٥٩: ٧ [٨]؛ ٩٤: ٤؛ أم١٥: ٢، ٢٨؛ جا١٠: ١)، تسبيح الله (مز١٩: ٢[٣]؛ ٧٨: ٢؛ ١١٩: ١٧١؛ ١٤٥: ٧)، أو حكمة الله (أم١: ٢٣).

٢. ولا يرد اسم. إلا ثلاث مرات فقط في ع. ق، على الرغم من أنه ورد بالفعل في عبر. والآرامية اللاحقة. وجاء مرتان يشير إلى الينابيع التي كانت تظهر كجزء من بركة الله الخاصة عندما أعاد شعبه إلى أرضهم (إش٣٥: ٧؛ ٤٩: ١٠). وما جاء في جا١٢: ٦ يتحدث عن انكسار "الجرة على العين" وهو تشبيه مجازي يشير إلى الموت.

نافورة، ينبوع: ← מַבָּךְ [*mabbāk*] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [*ma'yān*] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [*māqôr*] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [*nb'*] (نَبَعَ، انبجس (الماء مِنَ العين)، #٥٠٨٠).

جُب، بئر، بركة، خزان: ← בְּאֵר [*be'ēr*] (بئر، #٩٣١)؛ ← בּוֹר [*bôr*] (بئر، قبر، #١٠١٤)؛ ← בְּרֵכָה [*berēkâ*] (بركة، #١٣٩١)؛ ← גֵּב [*gēb*] (جُب، #١٤٦٣)؛ ← מִיכָל [*mîkāl*] (خزان، #٤٧٨٢)؛ ← מִקְוֶה [*miqweh*] (مَغْطس، بركة ماء، #٥٢٢٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:356; *TWOT* 2:794; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959.

براين إي. بير *Bryan E. Beyer*

٥٥٨٢ (נֶגֶב [*negeb*] الجنوب، النقب) ← الجنوب

5583 נגד

נגד [*ngd*]، اسمي. [؟]هِفْعِيل. يجعله معروفًا، يكشف عن، يعلن (٣٣٤مرة + تث١٣: ١٠[؟]؛ ١صم١٢: ٧؛ [؟] إش٤١: ٢٧ [؟] مي١: ١٠[؟]هُفعَل. ، جعله معروفًا، أفصح عن، معلن (٣٥مرة + ٢صم١٥: ٣١ [؟] مي ٦: ٨ [؟]) (#٥٥٨٣؛ *HALAT* 629a-b).

ش. أ. ق ونجد أفعالاً نظيرة لهذا الفعل في أرم. القديمة נְגַד يخبر (*DISO*, 174; *KAI*, 2:268 no. 224)، وكلمة נְגַד في أرم. تأتي بمعنى يجر، يسحب، يقود (انظر اسم.، נָגְדָא قائد) وكلمة נְגַד في اللغة المصرية وأرم. تأتي بمعنى يصف، يخبر (*DISO*, 174; *KAI*, 2:314 no. 266) وعرب. "نَجْدُ" تأتي بمعنى يرتفع فوق، يتجاوز، يكون واضحًا بارزًا، II يخبر، يعلن، يعرّف، مرة، يجعل نفسه واضحًا (Wehr, 943b-44a)؛ كما أن كلمة "نَجَدَ" في اللغة الأثيوبية ترد بمعنى يسافر (يواصل) تجارته التيجرية (*TigrWb*, 342b)، وفي اللغة الأمهرية (يواصل) تجارته. والفعل عبر. نجده مُثبتا في إحدى رسائل لخيش (ورد بمعنى يخبر ٣: ٢، Lachish ostraca (2 iii [هِفْعِيل. أعلم]، iii 13 [هُفعَل. يكون متصلاً]؛ قا؛ Torczyner, *Lachish*, 1:45-73; *DISO*, 174; *KAI*, no. 193).

ع. ق ١. נָגַד في عبر. (هِفْعِيل.، يجعله معروفًا، يفصح، يعلن) وهو الأسلوب المسياري للفعل الذي يتناغم مع الأسلوب الشعري للفعل נִגֵּד، (صيغة بِيعِّل. يُرى، يعلن، يشرح) (انظر Driver, 30) وكقاعدة عامة، يشير إلى إبلاغ رسالة شفوية مسموعة (على سبيل المثال مز٥١: ١٥[١٧]؛ إش٤٨: ٢٠)، سواء نقل كلمات رسالة (تك٤٤: ٢٤؛ خر١٩: ٩، ١صم١٨: ٢٦؛ ٢٥: ١٢) أو لوصف وضع معين لشخص ما (١صم١٩: ٧، ٢؛ مل٦: ١٢). ومن بين ٣٣٤ مرة استُخدم فيها في ع. ق بصيغة هِفْعِيل.، نجد ٤٨مرة منها في الأسفار الخمسة (تكوين ٣١مرة [في قصص يوسف ١٤مرة])، ١٣٨مرة في الأنبياء السابقين (قضاة ٢٦مرة، [قصص شمشون٢٣مرة]، وفي سفري صموئيل الأول والثاني ٨٠مرة، وفي سفري الملوك الأول والثاني ٢٠مرة)، و٧٠مرة في الأنبياء اللاحقين (إشعياء ٥٠مرة، إرميا ٢٨مرة)، ٧٨مرة في الكتابات (المزامير (٢٠مرة، وأيوب ١٧مرة) أما صيغة هُفعَل. فنجدها ٣٥مرة في ع. ق (تكوين ٥مرات، صموئيل الأول والثاني ٩مرات، والملوك الأول والثاني ٧مرات).

٢. والفعل يُستخدم عادة في مجال تدنيس المقدسات وبالارتباط بسلسلة عريضة من شئون الإنسان التي تتضمن إبلاغ أمر لم يكن معروفًا في السابق، سواء الإخبار عن حالة معينة (تك٣: ١١)، أو أمور تتعلق بحقائق، أو إبلاغ تقرير (١صم٤: ١٣-١٤؛ أي١: ١٥-١٧، ١٩) أو الرد على سؤال (تك٣٢: ٢٩[٣٠]؛ ٤٣: ٧)، أو إفشاء سر (يش٢: ١٤، ٢٠؛ قض١٦: ٦، ١٠، ١٣، ١٥، ١٧-١٨) أو حل لغز (قض١٤: ١٢)، وعلى صعيد آخر، يظهر بانتظام في ع. ق فيما يتعلق بتفسير شئ يُفهم أنه كان إعلانًا إلهيًا من الرب/ الله، سواء كان حلمًا (تك٤١: ٢٥؛ دا ٢: ٢)، أو رمز أو علاقة طقسية (حز٢٤: ١٩؛ ٣٧: ١٨) في قصة يوسف—على سبيل المثال—اشتكى فرعون من سحرته قائلا "قلت للسحرة ولم يكن من يخبرني" (מַגִּיד לִי אָיִן) (تك٤١: ٢٤) وهذه عبارة تماثل عبارات وردت في تك٤٠: ٨؛ تك٤١: ١٥. "حلمت حلمًا وليس من يعبره" (וּפֹתֵר אֵין אֹתוֹ) الفعل المرادف (פָּתַר) يفسر (في أرم. وسريانية. *patar*، يفكك، يحل، يفسر). لم يستخدم في ع. ق إلا في تك٤٠، ٤١، تبين تفسير الأحلام (هكذا أيضًا في ٤٠: ١٦، ٢٢، ٤١ : ٨، ١٢، ١٣، انظر الفعل נָגַד الذي يماثله والوارد في دا٢: ٢ حيث جاء أرم. וּפִשְׁרָא נְהַחֲוֵא "فنبين تعبيره" (في دا٢: ٤). وحين شرع يوسف أخيرًا يفسر حلم فرعون، شرح لفرعون الأمر قائلاً: "قد أخبر (הִגִּיד) الله فرعون بما هو صانع" (تك٤١: ٢٥).

وهكذا، فإنه وبصفة عامة، عندما يكون الرب/ الله هو الفاعل للفعل נָגַד، ينبغي أن يُفهم على أنه يشير إلى صيغة من الإعلان الإلهي للبشر عن شئ لم يكن معلومًا من قبل (تك٤١: ٢٥؛ تث٤: ١٣؛ ٢صم٧: ١١؛ عا٤: ١٣)، واستخدام الفعل נָגַד بالارتباط مع الإعلان الإلهي أمر يتعلق بصفة خاصة بالأنبياء (إش٢١: ٢)، والذي كان دوره هو أن يعلن للآخرين رسالة إلهية (إش٤٢: ٩ [انظر ع. ٥أ]؛ ٤٥: ١٩[انظر ع. ١٨أ]). وهكذا، نجد الفعل في إش١٩: ١٢ للسخرية من أنبياء مصر لعجزهم عن كشف إرادة الله بالنسبة لمصر، وفي إر٩: ١٢ [١١] حيث دب اليأس في قلب النبي لقلة الأنبياء الحقيقيين في إسرائيل ممن يستطيعون أن يعلنوا ما قاله فم الرب. وكجزء من ادّعاء الرب بالتنافر بين الآلهة الزائفة (إش٤١: ٢١- ٢٤، ٢٦ - ٢٩) فقد سخر من الآلهة الأخرى وتحداهم أن يعملوا ما لا يستطيع عمله سوى الإله الحقيقي، ألا وهو، الكشف عن أحداث مستقبلية (٤١: ٢٢). وهناك مثال للأسلوب الخاص الذي يستخدام به الأنبياء للفعل נָגַד نجده في مي٣: ٨، حيث يوصف النبي دوره بقوله "لكنني أنا ملآن قوة روح الرب وحقًا وبأسًا (לְהַגִּיד) لأخبر يعقوب بذنبه وإسرائيل بخطيئته".

٣. ومن بين الاستخدامات المجازية نجد أن مز١٩: ١ [٢] يستخدم الفعل נָגַד لوصف العالم السماوي: "السموات تحدث (מְסַפְּרִים) بمجد الله، والفلك يخبر (מַגִּיד) بعمل يديه (انظر مز٥٠: ٦؛ ٩٧: ٦)، وعلى غرار ذلك، نجد أن أيوب في (أي١٢: ٧) يجادل بأنه حتى الحيوانات بمقدورها أن تشهد بسيادة الرب على كافة أشكال الحياة التي على الأرض: "فاسأل البهائم فتعلمك (וְתֹרֶךָּ) وطيور السماء فتخبرك (וְיַגֶּד־לָךְ)".

وعلى الرغم من أن נָגַד يشير عادة إلى عمل يتضمن الكلام شفاهة، إلا أنه يمكن أن يوصل عن طريق التشبيه المجازي الفعل غير اللفظي الخاص بإعلان شئ أو إثباته. ولذلك يقول المزمور١١١: ٦ إن الرب: "أخبر شعبه (הִגִּיד) بقوة أعماله ليعطيهم ميراث الأمم". وبنفس الطريق يستخدم عز٢: ٥٩ الفعل נָגַד ليبين أو يثبت نسل إسرائيل وذلك بواسطة وثائق مكتوبة.

ب. ت والمتشابهات الأخيرة تتضمن الفعل عبر. נָגַד، في فترة ما بعد الكتاب المقدس وبصيغة .pi، وذلك بالتباين مع صيغة هِفْعِيل، وذلك للأفعال يخبر، يشهد (Jastrow, 871b; قا؛ الاستخدامات القمرانية هِفْعِيل. أيضًا في نطح. ١٠: ١؛ ١١: ٥، ٨) وأرام. به. נְגַד يعني: يمتد، يسحب، يجذب (انظر صيغة الأسماء נִגְדָּא، مسافة، طريق וְגָא נְגָ، قائد، Jastrow, 871b-72b; cf. Prijs, 279). وفي الأدب الرباني، نجد اسم. أرم. الهام אַגָּדָה أو اسم. عبر. הַגָּדָה ومعناهما حكاية، درس، عظة، (Jas-trow, 11a, 330b) تشير إلى مدراش (غير قانوني) لشرح بعض النصوص أو المبادئ الكتابية (انظر Diet-rich, *RGG* [3] 3:23-24). وثمة تشابهات أخرى نجدها في الفعل السيرياني *ngd* بمعنى يسحب، يقود، يجذب، يقنع (انظر الأسماء، *n*[e]*gada*، انجذاب، *naguda*، مرشد، قائد: ج. باين سميث j. payne smith , *A Compendi-ous Syriac Dictionary*, 1903, 326b-27b); and Mand. (*MdD*, 288b).

خطية: ← אלם [*'lm* [1]]، قُيِّد، يُبْكَم، صَمَتَ، #٥١٩) ← אמר [*'mr* [1]] (يقول، يتكلم، يذكر، #٦٠٦) ← בלע [*bl'* [2]] (يجعل شيئًا ما منقولاً، مسود، #١١٨١) ← דבר [*dbr* [2]] (يتكلم، يهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩) ← חוה [*ḥwh* [1]] (يجعل شيئًا ما معلنًا، موضحًا، #٢٠٥٥) ← לשן [*lšn*] (يفتري، #٤٣٨٧) ← מלל [*mll* [3]] (يتكلم، يقول، يعلن، #٤٩١٠) ← נגד [*ngd*] (يجعل شيئًا ما معروف، يفضح، يعلن، #٥٥٨٣) ← רָכִיל [*rākîl*] (متجول، بائع، متجول، مخادع، مفتري #٨٢١٥) ← שנן [*šnn* [2]] (يجعل شيئًا ما مكرر، يعيد مِن جديد، #٩١١٢).

الببيلوجرافيا

THAT 2:31-37; *TWAT* 5:188-201; *TWOT* 2:549b-50b; G. R. Driver, "Hebrew Poetic Diction," in *Congress Volume, Copenhagen 1953*, SVT 1, 1953, (26-39) 30; B. M. Levinson, "'But You Shall Surely Kill Him!': The Text-Critical and Neo-Assyrian Evidence for MT Deuteronomy 13:10," in *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium*, ed. G. Braulik, 1995, 37-63; L. Prijs, "Ergonzungen zum talmudisch-aramoischen Wrterbuch," *ZDMG* 117, 1967, (266-86) 279; H. Torczyner, *The Lachish Letters*, 1938, 1:45-73.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

5585 נגה

נגה [*ngh*]، قَلْ. أضاء، تألق؛ هِفْعِيل. يسبب للإشراق (#٥٥٨٥). נֹגַהּ [*nogah*]، اسم. سطوع، إشراق، تألق (#٥٥٨٦)؛ נְגֹהָה [*n*[e]*gohâ*] اسم. ميناء (إش٥٩: ٩) (#٥٥٨٨)، נְגַהּ [*n*[e]*gah*]، اسم. أرم.: الفجر (دا٦: ١٩[٢٠]) (#١٠٤٥٩).

ش. أ. ق أوغا.، *ngh*، يكون ساطعًا، أكد. *na /egû* يغني فرحًا، الآرامية נְגַהּ ، يكون ساطعًا، يشرق. נוֹגְהָה نور صباح، مساء، سريانية. *n*[e]*gah* يكون ساطعًا، *ngh*، فجر (؟).

ع. ق ١. اسم. נֹגַהּ يفيد السطوع أو الإشراق، ومعناه المادي يتضمن نور السماء المشرق (أم٤: ١٨، إش٦٠: ٣) أو بعد المطر (٢ صم٢٣: ٤) أو وهج النار (٢صم٢٢: ١٣ || مز١٨: ١٢ [١٣]، إش٤: ٥ وقد نجد هذا المعنى أيضًا

في إش ٦٢: ١ بالتباين مع ترجمة NIV's "فجر" والتي لا تدعمها المشابهة).

٢. ومع ذلك، فإن أصل كلمة נגה مرتبط أساسًا بنواح عديدة مختلفة من الظهورات الإلهية مثل مجد الله (حز ١٠: ٤)، لمعان (حز ١: ٤؛ حب٣: ٤، ١١)، قوس قزح (حز ١: ٢٨). كما في حالة אוֹר (#٢٣٩)، وشكل اللمعان على وجه دقيق للحضور الإلهي أقل وضوحًا من حقيقة أنه أينما كان الله، فإنه ينير بتألق غير عادي. وهذا أمر له أهمية خاصة بالنسبة لإشعياء الذي رأى ظهورًا إلهيًا في بابل حيث تمجد الله في شكل بشري (حز ١: ٤، ١٣، ٢٧ - ٢٨).

٣. وعلى الرغم من أن الفعل נָגַהּ يشير إلى أشكال مختلفة من النور، مثل القمر، ومصباح، ونار (٢صم٢٢: ٢٩ ‖ مز١٨: ٢٨ [٢٩]؛ أي١٨: ٥؛ إش١٣: ١٠)، واستعمالاته هي بشكل رئيسي استعمالات مجازية. فقد يُشار به إلى الله وهو يشرق في حياة أفراد معينين (٢صم٢٢: ٢٩؛ ‖ مز١٨: ٢٨ [٢٩]، أو إلى العصر المسياني (إش٩: ٢ [١]). وهو يؤكد على النور الذي يضئ بشكل ساطع في الظلمة وعلى ذلك يمكن رؤيته بسهولة.

ب. ت بالرغم من أن الفعل נָגַהּ يشير مرة إلى لمعان جوهرة، إلا أنه يُستخدم بصفة رئيسية في فحص أو مراجعة المخطوطات. والاسم والفعل يستخدمان في أرم. عن السطوع ولاسيما بالنسبة لنور الصباح (انظر؛ دا٢: ١٩ [٢٠])، غير أن اسم. له صيغة خاصة *nagᵉhe*، ونجدها في نصوص تعبرية بمعنى "مساء"—أي؛ بداية منتصف الليل إلى منتصفه التالي.

نور، لمعان، إشراق: ← אוֹר [*'wr*] (يكون نورًا، لامعًا ومضيئًا #٢٣٩) ← בָּהִיר [*bāhîr*] (لامع، مضئ #٩٨٦)، ← זרח [*zrh* [1]] (يلمع #٢٤٣٦)، ← יפע [*yp'* [1]] (يضئ لامعًا #٣٦٤٩) ← נגה [*ngh*] (يضئ - يسبب الضياء #٥٥٨٥) ← 2 נהר [*nhr* [2]] (يكون لامعًا #٥٦٤٢)، ← קרן [*qrn*] (يرسل الأشعة، يكون مضيئًا #٧٩٦٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:550-51; S. Aalen, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, 1951; W. D. Reece, *The Concept of Light in the Old Testament: A Semantic Analysis*, 1989.

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

٥٥٨٦ (נֹגַהּ [*nogah* [1]]، سطوع، تألق)، ← #٥٥٨٥

٥٥٨٥ (נְגֹהָה [*nᵉgohâ*]، سطوع، تألق) ← #٥٥٨٥

5590	נגח

נגח [*nagah*]، قَلْ. نَطَحَ، بيعِّل.، يدفع، يَنْطَحُ؛ هِتبَعيل. ينخرط في النطح أو الدفع (עָם)، (#٥٥٩٠)؛ נַגָּח، (*naggāḥ*)، من المحتمل أن ينطح، شرير (#٥٥٩١).

ش. أ. ق عرب. "نَجَهَ"، يكون محظوظًا؛ (IV)، يتغلب على، وهناك متوازيات مثيرة قدمتها لنا أيقونات ش. أ. ق التي تتناغم مع الغرض من נָגַח قبعات، خوذات، أو تيجان التي لها قرون، والتي كان يرتديها آلهة ش. أ. ق، وترمز إلى قوة النور النطاح، بما تتضمنه من إشارة قوية إلى النصر، في حين أن آلهة عديدة (على سبيل المثال: *Ba'al*) تظهر أيضًا في شكل حيواني، ولاسيما في شكل ثور (انظر Keel, 127-29, figs. 59-61).

ع. ق الفعل ومشتقاته وجد ثلاث عشرة مرة في ع. ق ويشير دائمًا إلى نشاط الحيوان ذي القرون من ناحية محاولته النطح بقرونه، الأمر الذي يمكن تطبيقه في تشبيه مجازي على الملك أو على شعب إسرائيل.

١. معظم استعمالات الفعل ومشتقاته في الأسفار الخمسة (خر٢١: ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٦) لها طبيعة قانونية وتصف قوانين تتعلق بالثور النطاح. وعُمل فرق بين مرتكب هذه الإساءة لأول مرة وذاك الذي يكرر عملية النطح، (وذلك باستخدام الصفة נַגָּח). وفي هذه الحالة الأخيرة فقط يكون المالك مسئولاً عن الأذى الذي سببه الحيوان. ويوضح مالول Malul العلاقة بين القوانين المتعلقة بالثور النطاح في ع. ق، وفي مجموعات قوانين أخرى في ش. أ. ق (Malul, 113-52; see J. J. Finkelstein, *The Ox That Gored*, 1991).

٢. وبقية استخدامات الفعل تشير إلى النصر على عدو وذلك باستخدام التشبيه المجازي بهجوم حيوان له قرون. وفي تث٣٣: ١٧ ذكر أن ذرية يوسف قد انتصرت على أعدائها مثل ثور نطاح. وقد عمل صدقيا قرنين حديدين (ولعل ذلك كانت قبعة لها قرنان—انظر ما سبق تحت عنوان ش. أ. ق). وذلك—ليرمز إلى انتصار آخاب المستقبلي على الآراميين (٢مل٢٢: ١١ =٢أخ١٨: ١٠). وفي دا ٨ : ٤ نقرأ عن كبش له قرنان، كان "ينطح" تجاه الغرب والشمال والجنوب، وفي ١١: ٤٠ نقرأ عن ملوك يتحاربون مع بعض مثل الحيوانات ذات القرون. وفي مز٤٤: ٥ [٦] المضمون اللاهوتي للتشبيه المجازي يصبح واضحًا، على الرغم من أن إسرائيل هي التي تصدّ أعداءها. وبقوة الله فقط بوسعهم القيام بذلك.

ب. ت في تر. الأورشليمي تك٢١: ١٠ الفعل استُخدم الفعل كمصطلح عسكري "يشن الحرب" (Jastrow, 873).

دفع، نطح، إندفاع: ← דחה [*dḥh*] (يدفع، يقلب، يُخفض، #١٨٩٠)؛ ← דפק [*dpq*] (يدفع، يسوق بقوة، يضرب، #١٩٨٥)؛ ← הדף [*hdp*] (يدفع، يندفع، #٢٠٧٤)؛ ← ירט [*yrṭ*] (يدسر، يدفع، يكون متهور، #٣٧٤٠)؛ ←

נגח [ngḥ] (ينطح، يدفع، يندفع، #٥٥٩٠)؛ ← עלל [ʿll ²] (يدفع إلى، #٦٦١٩)؛ ← תקע [tqʿ] (يسوق، يندفع، يصفق بالأيدي، يبوق في البوق، يتعهد، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

HALAT 630; *TWOT* 2:551; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 1903; O. Keel, *Wirkmچchtige Siegeszeichen im Alten Testament*, *OBO* 5, 1974, 125-34; M. Malul, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*, AOAT 227, 1990, 113-52; M. L. Suring, *Horn Motifs in the Hebrew Bible and Related Ancient Near Eastern Literature and Iconography*, AUSSDS 4, 1982.

مارتن جي . كلنجبيل *Martin G. Klingbeil*

٥٥٩١ (נַגָּח [naggah] معرض للنطح، شرير) #٥٥٩١

5592	נָגִיד

נָגִיד [nagîd] أمير، حاكم، قائد، زعيم (#٥٥٩٢).

ش. أ. ق ترد كلمة נָגִיד في اللغة الفينيقية، كلقب لقائد عسكري. ونجد كلمة شبيهة لها في اللغة أرم. القديمة وذلك في Sefire 3:10، حيث من الجلي أنها تشير إلى موظفي القصر. وكلمة נְגוֹדָא في أرم. الفصحى تشير إلى قائد متعدد القدرات.

ع. ق ١. تم دراسة أصل الكلمة عبر.ة נָגִיד من ناحية أصل الكلمة وتاريخها ومعناها الأساسي، ومناقشة ذلك على نطاق واسع دون الوصول إلى نتيجة حاسمة (انظر *HALAT* 630; *TWAT* 5:206-8). وقد وُجدت الكلمة كتعبير عام بمعنى قائد، وكذلك كلقب ملكي. أما كتعبير عام فنجدها بصفة رئيسية في سفر أخبار الأيام، حيث لها استخدامات متنوعة منها رئيس قبيلة (١أخ١٢: ٢٧ [٢٨]؛ ٢أخ١٩: ١١)، وقائد عسكري (١أخ١٣: ١؛ ٢٧: ٤)، وموظف في القصر (٢أخ٢٨: ٧) أو موظف الهيكل ممن يخدمون في نواح إدارية متنوعة (١أخ٩: ٢٠؛ ٢٦: ٢٤؛ ٢أخ١٣: ١٢، انظر إر٢٠ :١). وتعبير "رئيس (נָגִיד) بيت الله" (٢أخ٣١: ١٣)، كان لقب عزريا رئيس الكهنة أيام حزقيا (انظر ع. ١٠؛ وانظر أيضًا ١أخ٩: ١١). ولقب "رئيس العهد" الوارد في دا١١: ٢٢، ربما كان إشارة إلى رئيس الكهنة أونيا الثالث (انظر ٢مك ٤: ٣٣ - ٣٤). وسواء كان מָשִׁיחַ נָגִיד "المسيح الرئيس" المذكور في دا٩: ٢٥ هو شخصية كهنوتية أو ملكية فهذا أمر غير محسوم. وكلمة الشرفاء נְגִידִים المذكورة في أي٢٩: ١٠ هم القادة وكبار رجال المدينة المدينة (النبلاء في ترجمة NIV).

٢. (أ) وكلمة נָגִיד كلقب ملكي، كانت تستعمل بين آونة وأخرى فقط بالنسبة للملوك الأجانب (مز٧٦: ١٢ [١٣]؛ حز٢٨: ٢) وهذا اللقب يُقصد به سليمان كولي للعرش، حيث عينه داود كخليفة له (١مل١: ٣٥؛ قارن ٢أخ١١: ٢٢). وربما كان هذا المعنى الأساس لهذا اللقب Mettinger, 158-62; differently Halpern, 8-11). وعلى الرغم من ذلك استُخدِم هذا المصطلح لدى الملوك السامريين بشكل مختلف إذ أعطي مغزى لاهوتيًا لتقديم الملك المعين على أنه الشخص الذي اختاره الله وعينه لتحكيم شعبه إسرائيل. وكان هناك رأي يقول إن استخدام المصطلح على هذا النحو يعبر عن وجهة نظر قديمة عن الملكية، تم تبنيه بعد ذلك في الفكر اللاهوتي الداودي في المزامير الملكية (Fritz, 352) وفي تعبيرات ذات صلة استُخدم هذا اللقب بالنسبة لشاول (١صم٩: ١٦؛ ١٠: ١). وداود (على سبيل المثال ١صم١٣: ١٤؛ ٢صم ٧: ٨)، يربعام (١مل١٤: ٧)، بعشا (١٦: ٢)، وحزقيا (٢مل٢٠: ٥). وكان من نتيجة عصيان شاول أن رفضه الله وعين داود ليكون נָגִיד بدلاً منه (١صم١٣: ١٤). وهكذا أيضًا فقد نُظر إلى خطايا يربعام وبعشا على أنها فشل في تحقيق المسئوليات التي عُين كل منهما من أجلها נָגִיד لشعب الله—وهكذا على النقيض من عبد الله داود (١مل١٤: ٨). وقد تم التعبير عن اختيار الله داود كـ נָגִיד بكلمة בָּחַר اختار، ينتخب (← #١٠٤٧؛ ٢صم٦: ٢١؛ انظر مز٧٨: ٧٠)، وهو مصطلح مرتبط أيضا مع عهد الله مع داود (على سبيل المثال مز٨٩: ٣[٤]). وكلمة "رئيسًا" (נָגִיד) للشعوب الوارد في إش٥٥: ٤ تعكس الحكم العام لداود باعتباره الذي أعطي عهد الله (انظر ع. ٣، مز٨٩: ٢٥[٢٦])، والذي—من ناحية أخرى—ارتبط بحكمه كملك מֶלֶךְ (على سبيل المثال مز٢: ٥ - ٩).

(ب) في سفري أخبار الأيام اقتصر الاستخدام اللاهوتي للتعبير عن داود فقط. وبعيدًا عن مصادره يؤكد كاتب سفري أخبار الأيام على أهمية الهيكل كأمر مركزي، وعلى قيام داود بتدبير كل ما يلزمه. وهكذا، جاءت الكلمة، على أنها كلمة أساسية جوهرية تربط بين كلمات داود حين أعطى سليمان الخطط الخاصة بالهيكل، وكلمات سليمان بعد أن تم بناؤه. ولم يسمح الله لداود أن يبني الهيكل، بل اختار (בָּחַר) يهوذا رئيسًا נָגִיד، وداود ملكًا، وسليمان ليخلفه ويبني الهيكل (١أخ٢٨: ٤ - ٦). والواقع أن الله لم يختر أحدًا كرئيس لشعبه قبل أن يختار נָגִיד داود، ولم يعين أي مدينة لتكون موقعًا لهيكله قبل أن يختار (בָּחַר) أورشليم (٢أخ٦: ٥ - ٦).

ب. ت وهذا المصطلح يُترجم في سب. إلى ἡγούμενοςς، وأحيانا إلى ἀρχης (١صم١٠: ١؛ ١٣: ١٤). وكلتاهما تُستخدمان لترجمة تعبيرات مختلفة (على سبيل المثال انظر נָשִׂיא #٥٩٠٤).

قادة: ← אָדוֹן [ʾādôn] (رب، سيد، #١٢٣)؛ ←

אַלּוּף [’allûp ²] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)؛ ← אָצִיל [’āṣîl ²] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)؛← זָקֵן [zāqēn] (الشيخ، المُحنك، #٢٤١٨)؛ ← חֹר ¹ [ḥōr ¹] (رجل حر، حر المولد، #٢٩٨٥)؛ ← מַפְתֵּחַ [mapteaḥ] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)؛ ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)؛ ← נָשִׂיא [nāśî’ ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)؛ ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)؛ ← סֶרֶן [seren²] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)؛ ← עַתּוּד [‘at-tûd] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)؛ ← פֶּחָה [peḥâ] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)؛ ← פָּקִיד [pāqîd] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)؛ ← קָצִין [înqāṣ] (حاكم، قائد، آمر، #٧٩٠٣)؛ ← רַב [rab ²] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)؛ ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)؛ ← שׁוֹעַ ¹ [šôa‘ ¹] (شريف، نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

THAT 2:34-35; A. Alt, "The Formation of the Israelite State in Palestine," *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, 171-237; J. W. Flanagan, "Chiefs in Israel," *JSOT* 20, 1981, 47-73; V. Fritz, "Die Deutungen des Knigtums Sauls in den -berlieferungen von seiner Entstehung 1 Sam 9-11," *ZAW* 88, 1976, 346-62; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 25, 1981; G. F. Hasel, "נגיד" *TWAT* 5:203-19; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of Israelite Kings*, ConBOT 8, 1976; M. Noth, *Das System der zwlf St*ͺ*mme Israels*, BWANT, 4/1, 1930; J. van der Ploeg, "Les chefs du peuple d'Israel et leurs titres," *RB* 57, 1950, 40-61; W. Richter, "Die *nagîd*-Formel," *BZ* 9, 1965, 71-84; H. N. Rsel, "Jephtah und das Problem der Richter," *Bib* 61, 1980, 251-55; S. Shaviv, "*Nabî*‘ and *Nagîd* in 1 Samuel 9:1-10:16," *VT* 34, 1984, 108-13.

Kenneth T. Aitken كينيث تي . يتكين

٥٥٩٣ (נְגִינָה [nᵉgînâ] موسيقى، أغنية) ← #٥٥٩٤

5594	נגן

נגן [*ngn*]، قَلْ. عزف (آلة وترية)، بيعِّل. يعزف (آلة وترية) (و١٥مرة، #٥٥٩٤؛ *HALAT* 631a). اسم. מַנְגִּינָה، (*mangînâ*)، أغنية (تهكمية) ساق مغطاة (ترد. ١. #٤٩٤٧؛ *HALAT* 567a)، נְגִינָה [*nᵉgînâ*]، موسيقى (وتر)(؟) أغنية (ساخرة)(؟) (١٤مرة، #٥٥٩٣، *HALAT* 631a)

ش. أ. ق أكد. *nigûtu* (< *nagû* II) يغني [بفرح]) تغني أغنية/ موسيقى (فرحة) (*AHw* 2:788a) لكنها ليست لها أي علاقة بالكلمة عبر. נְגִינָה.

ع. ق في قَلْ. فقط استخدم الجزء الذي يعزفه נֹגְנִים (عازفو الآلات [الوترية]) في ع. ق (مز٦٨: ٢٥[٢٦] || שָׁרִים مغنون). أما الفعل .pi نجده في ١صم١٦: ١٦ - ١٨، ٢٣، حيث يصف العزف على العود (נֹגֵן מְנַגֵּן בַּכִּ، ع.١٦) وذلك باليد (הַכִּנּוֹר וְנִגֵּן בְּיָדוֹ וְלָקַח דָּוִד אֶת־، ع.٢٣ انظر مز٣٣: ٢-٣). وكثيرًا ما يشير السياق أن غناء أغنية ساخرة أو ما إلى ذلك ضد العدو كانت أمرًا مناسبًا (٢مل٣: ١٥؛ إش٢٣: ١٦)، مع أن الفعل قد يشير إلى عزف مديح وحمد للرب من أجل خلاصه (مز٣٣: ٣؛ إش٣٨: ٢٠).

وقد استخدمت كلمة נְגִינָה بمعنى أغاني ساخرة (أي٣٠: ٩) || موضع سخرية מִלָּה (مرا٣: ١٤ || שְׂחֹק، موضع سخرية)، وأغاني شرابي المسكر (مز٦٩: ١٢[١٣])، على الرغم من أنه من غير الواضح ما إذا كانت נְגִינָה تعني على وجه الخصوص أغنية ساخرة، أما أن الكلمة بكل بساطة واسعة بما يكفي لتتضمن هذا المعنى. واستخدام בִּנְגִינוֹת في حواشي مز٣، ٥، ٥٣، ٥٤، ٦٠ (مس. يتضمن، עַל־נְגִינַת)، ٦٦، ٦٥ (والعناوين المفترضة في مز ٤، ٦، ٥٤، ٥٥، ٦١، ٦٧، ٧٦)، وحبقوق٣ (בִּנְגִינוֹתָי) قد يشير وإلى حد كبير نوعية هذه المزامير على اعتبار أنها طريقة أدائها ("بطريقة الأغاني الساخرة"، أو، بسحب التقليد "على الآلات الوترية" (انظر Waltke). ويشبه Foxvog-Kilmer استعمال בִּנְגִינוֹת بالرمز السومري للترانيم أو المدح وهو *za-mi*. والاسم מַנְגִּינָה المتصل بذلك، والذي لم يُستخدم إلا في مرا ٣: ٦٣ يشير إلى السخرية في الأغنية. وقد يعني على وجه الخصوص أغنية ساخرة.

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [*hemyâ*] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [*ḥll* ³[?]] (يجعل المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [*ḥṣṣr*] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [*yôbēl*] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [*kinnôr*] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [*mēn* ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [*mᵉna‘an‘îm*] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [*nēbel* ²] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [*ngn*] (يعزف على الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [*‘ûgāb*] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [*prṭ*] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [*ṣll* ¹] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [*šôpār*] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [*šema‘* ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [*tpp*] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [*tq‘*] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهَد/ #٩٥٤٦).

تعبير: ← חרף [*ḥrp* ²] (يعيير، يسخر، يهين، حاذق، #٣٠٧٠)؛ ← מַנְגִּינָה [*mangînâ*] (أغنية للتعبير،

#٤٩٤٧)؛ שְׁנִינָה [šᵉnînâ] (يعير، #٩١١٠).

البيبلوجرافيا

D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:448a; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 56; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 124-27; B. K. Waltke, "Superscripts, Postscripts, or Both," *JBL* 110, 1991, 583-96; E. Werner, "Music," "Musical Instruments," *IDB* 3:459b, 476b; H. Wolf, *TWOT* 2:551.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

5595	נגע

נגע [ng]، قَلْ. لمس، مسَّ، أذي، مَدَّ، بَلَغَ؛ نِفْعَلْ. يحزن، بُعِّل. ينكسر، يبتلي، هِفْعِيل. يلمس، يبلغ، يحدث (#٥٥٩٥)، **נֶגַע** [negaʻ]، ضربة، وباء، بلوى (← #٥٥٩٦).

ش. أ. ق الفعل **נָגַע** ليس جذر لغة سامية عادية (مصرية، آرامية، آرامية يهودية، ماندائية، أثيوبية).

ع. قِ الفعل **נָגַע** يرد ١٥٠مرة، ١٠٧مرات منها من وزن قَل.، وتغطي سلسلة عريضة من دلالات الألفاظ مثل: يلمس، يضرب، يصل إلى، يبلغ. وعادة ما يسبق الشيئ/ الشخص الذي لُمس حرف جر (وغالبا בְּ־، ولكن أيضًا **אֶל، עַד، עַל**).

١. والمعنى الأساسي للفعل **נָגַע** هو يلمس (يلمس شيئًا عاديًا)، ولو أن الفارق الضئيل الخاص به يختلف باختلاف السياق والفعل يمكن أن يصف أشياء تلمس (أجنحة الملائكة، ١مل٦: ٢٧) أو اللمس الممنوع بشئ نجس (لا٥: ٢) أو مقدس (خر١٩: ١٢). وقد لمس ملاك دانيال وأوقفه على قدميه (دا٨: ١٨) وملاك آخر جعل جمرة تلمس شفتي النبي (إش٦: ٧)، أثناء رؤياه الخاصة بعظمة الرب. ولمسة قوية من الملاك جعلت يعقوب يعرج طوال حياته (تك٣٢: ٢٥، ٣٢[٢٦، ٣٣]). وثمة فرق ضئيل يصف البيوت التي تتصل ببعضها (إش٥: ٨). أو ترش الدم على شيئ (خر٤: ٢٥؛ ١٢: ٢٢؛ انظر Propp, 496, n. 6). وأن تلمس امرأة فهذا تعبير مخفف عن علاقة جنسية معها (تك٢٠: ٦؛ أم٦: ٢٩، انظر **יָדַע** تك ٤: ١).

لقد لمس الرب فم نبيه رمزًا لإعطائه كلمته لإرميا وليصور إعطاء النبي القدرة على القيام بخدمته اللفظية (إر١: ٩). وفي ١صم١٠: ٢٦ لمس الله قلوب رجال بواسل معينين ليقدسوا دعمًا للملك الذي اختير حديثًا. ولغة الظهور الإلهي تؤكد قوة الله وسلطانه على الخليقة كلها، وهو يذيب الأرض بلمسة منه (عا ٩: ٥)، ويجعل الجبال تدخن من لمسته (مز١٠٤: ٣٢؛ ١٤٤: ٥).

وعلى أساس مفهومه الأساسي عن القداسة، منع الرب شعبه من لمس أشياء معينة كُرست له (خر١٩: ١٣—جبل سيناء، عد٤: ١٥—أمتعة الهيكل، انظر لا١٤: ٢، حج٢: ١٢- ١٣)، وكذلك أشياء كانت نجسة (وعلى سبيل المثال، عد١٩: ١٦—جثة؛ عد١٩: ٢٢؛ إش٥٢: ١١—وأي شيء نجس). لأن الرب قدوس، وهو يكرس أشياء معينة لنفسه. وهذه الأشياء تُكرس له وحده، ويمكن أن يلمسها أولئك الذين تم تطهيرهم فقط (على سبيل المثال، الكهنة). وبالنظر إلى أن النجاسة معدية (ولكن القداسة ليست كذلك، بعكس Durham, 264-65، انظر حج٢: ١٢- ١٣). وكان على شعب الله أن يتوخوا الحرص ألا ينتهكوا أو ينجسوا وضعهم المقدس باعتبارهم شعب الله المختار.

٢. وفي العديد من الأمثلة كان لـ **נָגַע** معنى سلبي واضح، أن تضرب، وأن تُحزن، أو تلحق الأذى. وبوسعها أن تصف قوة الريح الشديدة التي تسبب جفاف المحاصيل (حز١٧: ١٠) أو تسبب انهيار مبنى ما (أي١: ١٩). وقد حذر أبيمالك شعبه من أن يمسوا إسحق وزوجته بسوء (تك٢٦: ١١، ٢٩). ومنع بوعز عبيده من إساءة معاملة راعوث (را٢: ٩). وعلى الرغم من أن لمس المرأة قد يعني التعايش معًا. ويعطي مؤشرات تدينية (على سبيل المثال **כָּלַם** و**נָעַר** في را٢: ١٥- ١٦) توحي بأن بوعز كان يحذر من إساءة معاملة راعوث بدنيًا أو عاطفيًا، وليس التحرش الجنسي. وبسبب عهدهم مع الجبعونيين، حذر شيوخ إسرائيل الشعب الإسرائيلي من مضايقة شركاء العهد أو إلحاق الأذى بهم (يش٩: ١٩).

وعلاوة على صدمة الصدام العسكري (يش٨: ١٥)، فإن **נָגַע** يمكن أن تعني بلية من قبل الله. واختبار أيوب "لمسة" الله دفعته إلى أن يصرخ في يأس طالبًا التعاطف (أي١٩: ٢١؛ انظر ١: ١١؛ ٢: ٥). كما أن الرب يضرب أيضًا الحكام الوثنيين (تك١٢: ١٧؛ انظر ١صم٦: ٩)، ووسطاء العهد المتمردين (٢مل١٥: ٥= ٢أخ٢٦: ٢٠) بالمرض والمحن. وقد شكا آساف من أن الأشرار الذين هم من حوله لم يختبروا أي محنة من قبل الرب (مز٧٣: ٥). والعبد المذكور في إش٥٣ ضُرب من الرب (إش٥٣: ٤).

والاسم المشتق **נֶגַע** يرد ٧٨مرة، يأتي ٦١ منها كتعبير فني خاص ببرص الجلد، والمادة، والبيوت (لا١٣: ١٤؛ تث٢٤: ٨) وكجزء من العهد الموسوي يتضمن أيضًا الاعتداءات المتبادلة بين الأشخاص (تث١٧: ٨؛ ٢١: ٥) وطلبت حكمًا قضائيًا. أما الأمثلة الأربعة عشر الأخرى فتشير إلى نوع من الوباء، والألم، والضربات البدنية، أو لعنات العهد (تك١٢: ١٧؛ خر١١: ١؛ ١مل٨: ٣٧؛ ومز٣٨: ١١ [١٢]؛ ٣٩: ١٠[١١]؛ ٩١: ١٠؛ أم٦: ٣٣).

٣. ومع فرق مكاني بسيط (يصل، ويمتد إلى)، **נָגַע** تصف الامتداد الطبوغرافي للوادى (زك١٤: ٥) أو الحياة النباتية

(إش١٦: ٨؛ إر٤٨: ٣٢). وبسبب طبيعة إسرائيل الشريرة ("قد بلغ قلبك" إر٤: ١٨؛ انظر مي١: ٩). فإن شعورها بالأمن لم يكن له ما يبرره. وفي الوقت الذي كانوا يتوقعون فيه السلام، وُضع السيف على נָגַע رقبتهم "بلغ السيف النفس" (إر٤: ١١). وبشكل يتسم بالإفراط الشديد تصف كلمة נָגַע قوة العاطفة ("غضب بلغ السماء" ٢أخ٢٨: ٩)، القوة البالغة لدينونة الله لإسرائيل ("لأن قضاءها وصل إلى السماء" إر٥١: ٩؛ انظر تث١: ٢٨)، أو ما بدا أنه سلم يصل إلى ما لا نهاية في حلم يعقوب (تك٢٨: ١٢).

٤. كلمة נָגַע يمكن استخدامها بمعنى وصول أو اقتراب أشخاص (١صم١٤: ٩؛ أس٤: ١٤؛ إش٣٠: ٤)، حيوان (دا٨: ٧)، رسالة (يون٣: ٦)، مرسوم ملكي (أس٤: ٣، ٨: ١٧، ٩: ١)، كارثة (قض٢٠: ٣٤، ٤١؛ أي٥: ١٩؛ مز٣٢: ٦) أو وصول وقت معين (عز٣ :١؛ نح٧: ٧٢؛ جا١٢: ١؛ نش٢: ١٢؛ حز٧ : ١٢) أو فترة زمنية (أس٢: ١٢، ١٥).

ب. ت تستخدم نصوص قمران נָגַע فيما يتعلق بالشركة في التناول من الأسرار المقدسة (1QS 5:13; 6:16; 7:19; 8:17; CD 10:13; 12:17) وذلك بالنسبة لأولئك الذين لحقت بهم (نجاسة أو ما إلى ذلك، 1QSa 2:3-6:10) أو يقترب إلى أو يصل (نطح. CD 17:11; 15:5). وفضلاً عن المعاني المعتادة في عبر. المكتوبة فإن الجزء الخاص بالوزن البسيط قَلْ. قد يُقصد به شاهد "مهم" (Qiddusin, 43b) وكل من أسلوب هِفْعِيل.، أسلوب قَل.، يشيران في بعض الأحيان إلى أمر سيحدث (قَل.—Gen Rabbah 84 [Yalk, ib. 141 ;هِفْعِيل. Gen Rab-bah 84; Tosef. Toharot 6, 14)، ثم إن أفعال كل من بيعِّل. و هتبَعيل.. تأتي كأفعال وصفية من נָגַע لتعطي معنىً (وباء أو مَحنة) وتعني على التوالي، يصيب بالبرص وأن يصاب بالبرص (Nega'im 13, 9; 'Erubin 8, 2)، (Keritot 2, 3) (Jastrow 2:874-75).

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [*'nh* [2]] (يحدث، #٦٢٨)؛ הוה [*hwh* [2]] (يصير، #٢٠٩٣)؛ ← היה [*hyh*] (يكون، يصير، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [*y'd*] (يحدد زمانًا أو مكانًا، يظهر، يأتي، يلتقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [*ng'*] (يلمس، يؤذي، #٥٥٩٥)؛ ← פגע [*pg'*] (يواجه، يهاجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגש [*pgš*] (يلتقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [*qdm*] (يحدث قبلاً، يلتقي، يجابه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [*qr'* [2]] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [*qrh* [1]] (يحدث، يبني، يقرر سلفًا، يوجه، ينتقي، #٧٩٣٦).

ضرب عنيف، سحق، طحن: ← בעט [*b't*] (يركل، #١٢٤٦)؛ ← דוך [*dwk*] (يطحن، #١٨٧٠)؛ ← דכא [*dk'*] (يسحق، يُسحَق، #١٩١٧)؛ ← דכה [*dkh*] (يُسحَق، #١٩٢٠)؛ ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← הלם [*hlm*] (يضرب بعنف، #٢١٥٠)؛ ← חבט [*ḥbṭ*] (يضرب ضربًا عنيفًا من، #٢٤٦٨)؛ ← טחן [*ṭḥn*] (يجرش، يطحن، #٣٢٢١)؛ ← כתש [*ktš*] (يدق، #٤١٩٧)؛ ← כתת [*ktt*] (يدق ناعمًا، يطحن، يبعثر، #٤١٩٨)؛ ← מָחַץ [*maḥaṣ*] (يضرب الشيء حتى يحوله إلى قطع، #٤٧٣١)؛ ← מעך [*m'k*] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← נגף [*ngp*] (يضرب، #٥٥٩٧)؛ ← נכא [*nk'* [1]] (يُضرَب بالسياط، يُجلَد، #٥٧٧٧)؛ ← נכה [*nkh*] (يُضرب، يُضرب ضربًا مبرحًا، يُحطَّم، يُدمَّر، #٥٧٨٢)؛ ← צרר [1] [*ṣrr* [1]] (ربط، قيد، #٧٦٧٤)؛ ← רעץ [*r'ṣ*] (يضرب ضربًا عنيفًا، #٨٣٢٠)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שוף [*šwp* [1]] (يسحق، #٨٧٨٩)؛ ← שחק [*šḥq*] (يدق، #٨٨٣٥).

البيبلوجرافيا

THAT 2:37-39; *TWAT* 5:219-26; *TWOT* 2:551; Durham, *Exodus*, 1987; W. Propp, "That Bloody Bridegroom," *VT* 43, 1993, 495-518.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

5596 נֶגַע

נֶגַע [*nega'*]، اسم. وباء/ ضربة (#٥٥٩٦)، < נגע (*ng'*) لمس، مسَّ، أذي، مَدَّ، بَلَغَ (← #٥٥٩٥).

ع. ق ١. في بعض الفقرات يشير الفعل بوضوح إلى فكرة ضرب شخص ما يقصد أذيته أو قتله، أو أن يلحق به لطمة تسبب له كارثة. ونָגַע بهذا المعنى تكون وثيقة الصلة بـ נָגַף. والبشر يؤذي كل منهم الآخر (تك٢٦: ١١و٢٩). أو يضرب كل منهم الآخر بهدف قتله (يش٩: ١٩). ولكن الله، في دينونته، يوجه للبشر ضربات تسبب لهم نكبات (تك١٢: ١٧) وأمراض، وموت (٢مل١٥ : ٥، ٢أخ٢٦: ٢٠، ٧٣: ٥). وفي مز٧٣ : ١٤ נָגַע أيضًا عن نكبات مادية، مثل المحن العقلية والتوتر الداخلي مثل الذي كان يعاني منه كاتب المزمور بسبب نجاح الأشرار وسلوكهم، في مقابل آلامه هو (A. Weiser, *The Psalms*, OTL, 1975, 510).

٢. اسم. נֶגַע يُطلق على ضربة أو وباء (خر١١: ١، مز٣٩: ١٠ [١١]). واعتداء (تث١٧: ٨، أم٦: ٣٣) أو على مرض جلدي يسبب تشوه الإنسان (تث٢٤: ٨). والحالة التي وُصفت في لا١٣: ٣٠، ١٤: ٥٤ ربما كانت مرض قوباء الحلقية، والذي ينجم عن نوعيات مختلفة وعديدة من طفيليات القوباء الحلقية. ومن الأشكال ذات العلاقة *tinea kerion* (القوباء الحلقية الملتهبة في فروة الرأس والذقن)، *tinea sycosis* (قوباء الذقن) و*tinea tonsurans* (وكذلك تلك التي تصيب فروة الرأس).

٣. اسم. له أيضًا علاقة وثيقة بكلمة נֶגֶף (#٥٥٩٨) ومַגֵּפָה (← #٤٤٨٧) والواقع أنها دائمًا تعني وباء وكارثة من قبل الله، من خلالها ينفذ عقوبته (خر١١: ١، مز٣٩: ١١). وفي تث ١٧: ٨ و٢١ : ٥ ومن ناحية أخرى تفيد נֶגַע نوعًا من الاعتداء البشري على شخص آخر. والله يضرب عادة دون تدخل بشري، ولكنه يعاقب أيضًا باستخدام عنصر بشري، وعلى سبيل المثال، يستخدم أممًا معادية (٢صم٧: ١٤، إر٤: ١٠) وفي (١مل٨: ٣٧، ٢أخ ٦: ٢٨ تظهر נֶגַע على شكل اسم جمعي، لأشكال مختلفة من الضربات الإلهية: مجاعات، آفات، سفح (الحبوب) عفن فطري، جراد، وحشرات أخرى(؟)، وأعداء من البشر، وأمراض مختلفة. وفي أم ٦: ٣٣ تشير كلمة נֶגַע إلى ضربة، وقيل أيضًا إنها من نصيب الزاني (ع. ٣٢).

٤. وعلى الرغم من ذلك، والله لا يضرب الناس الخطاة فحسب، بل إن عبده الأمين تلقى ضربة مميتة (נֶגַע) من أجل خطايا شعب الله (إش٥٣: ٤، ٨)، وعلاوة على ذلك، فإن الله ليس هو فقط الذي يعاقب ويضرب لكنه أيضًا هو الذي يحمي المؤمنين من الوباء والكوارث. (נֶגַע مز٩١: ١٠).

مرض- طاعون: ← [¹ *deber*] דֶּבֶר (طاعون دبلى، #١٨٢٢) ← [*ṭᵉḥōrîm*] טְחֹרִים (طاعون، #٣٢٢٤) ← [*maggēpâ*] מַגֵּפָה (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [*negaʿ*] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← *rešep* [¹] רֶשֶׁף (طاعون دبلى، #٨٤٠٤) ← [*ṣrʿ*] צרע (يعانى من مرض جلدى، #٧٦٦٥). من اجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← [¹ *ḥlh*] חלה ¹ (يضعف، يصبح متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣).

مرض – بثرة، دمل، مرض جلدي، أثر جرح، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*ʾᵃbaʿbuʿōt*] (بثور، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (حالة/ مرض جلدي، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقع بيضاء علي الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (قرحة متهيجة، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [¹ *zrr*] (يعصر[جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [¹ *ḥeres*] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (نتوء صغير؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yᵉraqraq*] (متغير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kᵉwîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*mʾr*] (يُؤلم، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [¹ *māzôr*] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (نفخة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (تهيج جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (يحك، يلمع، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (إصابة في فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [¹ *ʿōpel*] (خرَاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [² *ʿāš*] (صديد، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [³ *ṣāpâ*] (صديد؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (أثر جرح، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣrʿ*] (المعاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [² *śᵉʾēt*] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [*śtr*] (إنفلت [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šᵉḥîn*] (دمل، #٨٨٢٥). لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה ¹ [¹ *ḥlh*] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60, 3:103-6; *THAT* 2:37-39; *TWAT* 5:219-26; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آر. كي. هاريسن / آي . سوارت *R. K. Harrison / I. Swart*

5597 נגף

נגף [*ngp*]، قَلْ. ضرب، أذى، جرح، تعثَّرَ في، نِفْعَلْ. يُضرب، يؤذي، (هِتبَعيل.): يتعثر מַגֵּפָה [*maggepâ*]، اسم. وباء، ضربة مميَتة، هزيمة، عثرة (#٥٥٩٨)، נֶגֶף [*negep*]، اسم. ضربة، طاعون، وباء، عثرة (#٥٥٩٨).

ع. ق ١. في جميع أمثلة נָגַף تقريبًا وكذلك بالنسبة لمشتقاتها تشير إلى ضربة إلهية، أو وباء نفذه الله، وكانت له عواقب مدمرة بالنسبة للضحايا (← נֶגַע، يلمس #٥٥٩٥). وفي الحالات التي نُفذت بها الضربة بواسطة قوة بشرية، فإن الله مع ذلك يظل هو الذي حفّز على العمل (قض٢٠: ٣٥، ١صم٤: ٢-٤، ٢أخ ٢١: ١٤- ١٧). والضربة في غالبية الأحوال يتم تنفيذها في سياق ميدان المعركة. فالله هو المحارب الإلهي الذي ينفذ دينونته على الناس المتمردين الخاطئين (إسرائيل، الأمم، الأفراد) خر١٢: ١٣، ٢٣، ٢٧؛ يش٢٢: ١٧؛ ١مل٨ : ٣٣؛ ٢أخ١٣ : ٢٠؛ مز١٠٦ - ٢٩)، لكنه يتدخل أيضًا لصالح شعبه المهدد أو المهزوم (تث٢٨: ٧، ١صم ٧: ١٠)، وعلى وجه الخصوص في العصر المسياني (مز٨٩: ٢٤؛ زك ١٤: ١٢). وعلى ذلك فنتيجة الضربة تكون دائمًا ذات أبعاد مدمرة، أي، الموت والأمراض الفتاكة (٢صم٢١: ١٥؛ ٢أخ٢١: ١٤، ١٥، ١٨). وهول هذه الضربة تُرى في ذروتها في إبادة جيش بأكمله، أو شعب عن بكرة أبيه (عد١٦: ٤٦ - ٤٩ [١٧: ١١ - ١٤]، ٢٥: ٩؛ قض٢٠: ٣٥). وفي سفر الخروج ٢١: ٢٢ تشير الصيغة اللفظية إلى ضربة قاسية، ولكنها لا تفضي إلى موت.

٢. נָגַף والاسم المشتق منه، يكون נֶגֶף، وتستخدم أيضًا استخدامًا مجازيًا في المثل القائل "يضرب رجله في الصخر". ومثل هذه الحوادث تقع بسهولة على الطرق الصخرية في فلسطين. والصورة تعبر عن محنة ودينونة إلهية (إش٨ : ١٤؛ إر١٣: ١٦) ولكنها تستخدم أيضًا في الحماية الإلهية (مز٩١: ١٢). واتباع طرق الحكمة يضمن أيضًا طريقًا آمنًا ولا تعثر رجلك في صخور الحياة (انظر أم٣: ٢٣).

سحن، سحق، جرش: ← בעט [*bʿṭ*] (برغس، #١٢٤٦) ← דוך [*dwk*] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [*dkʾ*] (يسحق، يكون مسحوق، #١٩١٧) ← דכה [*dkh*] (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠) ← דקק [*dqq*] (يسحق #١٩٩٠) ← הלם [*hlm*] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [*ḥbṭ*] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [*ṭḥn*] (يجرش، يصحن، #٣٢٢١) ← כתש [*ktš*] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [*ktt*] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨) ← מָחַץ [*maḥaṣ*] (يسحن شيئًا ما ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) מעך [*mʿk*] (يضغى يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [*ngp*] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [*nkʾ* [1]] (يكون مجلودًا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [*nkh*] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) צרר [1] [*ṣrr* [1]] (وثق، ربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [*rʿṣ*] (يهدم، #٨٣٢٠) ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף [*šwp* [1]] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [*šḥq*] (يستمر في معاملة شخصًا ما بإحتقار، #٨٨٣٥).

مرض- طاعون: ← דֶּבֶר [*deber* [1]] (طاعون دبلى، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [*ṭᵉḥōrîm*] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [*maggēpâ*] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [*negaʿ*] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [*rešep* [1]] (طاعون دبلى، #٨٤٠٤) ← צרע [*ṣrʿ*] (يعاني من مرض جلدى، #٧٦٦٥). من اجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يضعف، يصبح متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

٥٥٩٨ (נֶגֶף [*negep*] يضرب، ينسف) ← #٥٥٩٧

5599	נגר

נגר [*ngr*]، نِفْعَل. أريق، يتدفق؛ هِفْعِيل. ينهمر، يهطل؛ هُفعَل. يُصبّ (#٩٩٥٥).

ش. أ. ق في سريانية. *ngr* معناها: أن يكون له زمن طويل. أما في أرم. فمعناها يتدفق.

ع. ق ١. استُخدم الفعل عدة مراتٍ بالارتباط مع الدينونة. في ٢صم١٤: ١٤ شبّه الموت بماء أريق على الأرض. وفي أي٢٠: ٢٨ شبّه غضب الله بمياه الطوفان الهادرة والمدمرة. وفي مز٧٥: ٨ [٩]، يُجبر الله الأشرار على الشرب من كَأسُ مَلآنَةٌ مِنْ خَمْرٍ مُزْبِدَةٍ مَمْزُوجَةٍ بِتَوَابِلِ، وعندما يظهر للدينونة تذوب الجبال: "مثل نوء عظيم في البحر، كالمياه المنصبة في المنحدرات" (مي١: ٤ [هُفعَل.]). وبعد ذلك بعددين يصف خراب السامرة كحجارة ألقي بها إلى الوادي (مي١: ٦).

٢. أما هِفْعِيل.، فقد استخدم ثلاث مرات لتسليم الناس لقوة السيف. ومرتين في وصف سقوط أورشليم (إر١٨: ٢١؛ حز٣٥: ٥؛ انظر مز٦٣ : ١٠ [١١]).

٣. في المزمور الصعب مز٧٧ : ٢[٣]، انبسطت يدا صاح صاحب المزمور (حرفيًا انسكبت) وذلك في سياق الصلاة. وبالنظر إلى أن انسكاب القلب تصاحبه رفع الأيادي في الصلاة وذلك في مرا٢: ١٩، فلعل التشبيهين قد جُمعا معًا في عدد واحد في مز٧٧: ٢ (انظر Coppes, *TWOT* 2:553) أما الفعل النادر פוג (← #٧٠٢٨) فنجده في مز٧٧: ٢ ومرا ٢: ١٨. في سياق البكاء والصلاة وهناك اسم مشتق من (הֲפֻגוֹת) פוג نجده مع נָגַר في مرا ٣: ٤٩ وأيضًا في سياق البكاء والصلاة.

سكب، سبك، إراقة: ← יצק [*yṣq*] (يسكب، يسبك #٣٦٦٨)؛ ← נגר [*ngr*] (يجري، يفيض، يُسكب، #٥٥٩٩)؛ ← נתך [*ntk*] (ينسكب، يذوب، #٥٩٨٨)؛ ← שפך [*špk*] (ينسكب، يريق، يسيل، يفيض، #٩١٦١).

هيربيرت إم. ولف / روبرت هولمستيدت / روبن واكيلي *Herbert M. Wolf / Robert Holmstedt / Robin Wakely*

5600	נִגֶּרֶת

נִגֶּרֶת (cj. *niggeret*) اسم، سِيل (ترد. ١.، أي٢٠: ٢٨، #٥٦٠٠)، > נגר (*ngr* سَلِّم، تدفق، صبّ، ← #٥٥٩٩).

ع. ق في المرة الوحيدة التي ذكر فيها (أي٢٠: ٢٨) يماثل هذا المصطلح مصطلحًا آخر بمعنى فيضان (יְבוּל) وهو إما أنه اسم جمع (مشتق من נִגֶּרֶת) أو جزء يعمل عمل

اسم. مأخوذ من נָזַר (تلك التي تتدفق = سيول) على نمط جزء آخر (נֹזְלִים، الأشياء التي تفيض = ينابيع (خر١٥: ٨، إش٤٤: ٣وغيرها). وعلى ذلك فإن الشطر الثاني من أي٢٠: ٢٨ يأتي على هذا النحو: "سيول (أو مياه متدفقة) تتدفق يوم غضب الله".

فيضان، طوفان، سيل: ← בזא [bzʾ] (يجرف، #١٠٢١)؛ ← גרף [grp] (يجرف، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [mabbûl] (محيط سماوي، طوفان، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת [cj. niggeret] (سيل، #٥٦٠٠)؛ ← צוף [ṣwp [1]] (فيضان، مدّ، غمر، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [2]] (سيل، موجة، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [šôṭ [2]] ([فجائي] فيضان، #٨٧٦٦)؛ ← שׁטף [šṭp] (يجرف، يفيض، يغمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [šeṣep] (فيض، #٩١٩٢).

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

5601 נגשׂ

נגשׂ [ngs]، قَلْ. قمع، اضطهد، أكره، أجبر، سخَّر، نِفْعَلْ. يُكرَه، يُضطهد، يُجبر، يزعج أحدهما الآخر (#٥٦٠١)، נֹגֵשׂ [noges]، اسمفا. مبني للمعلوم. مضطهد، مسيطر.

ش. أ. ق في اللغات السامية الشرقية يرد الفعل *nagasu* بمعنى يذهب بعيدًا، يغادر، يهيم على وجهه. وفي أوغا. الفعل *ngt* معناه يطلب (انظر C. H. Gordon, *UT*, 441). وفي كتابات الربانيين يرد الفعل נָגַשׂ بمعنى يطرد أو يلح من أجل شئ أو من أجل "سداد" دفعة من النقود. ولكنه لم يرد في الكتاب المقدس أرم. يرد بكل من المعنيين وهما يقود أو يضغط على شيء ما "للدفع" المضبوط، ولا ترد في الإنجيل أرم.

ع. ق ١. נָגַשׂ يفيد ممارسة ضغط بشكل قاس ومذل على شخص آخر، وذلك بإجباره على العمل، ودفع إتاوة، أو سداد دين. وهذا العمل يجعل الناس في مستوى العبيد، والفعل נָגַשׂ يرتبط بالمعنى السلبي للفعل כָּבַשׁ ويشير إلى ممارسة القوة بقصد إلحاق الأذى بالأشخاص وقمعهم. والاسم المشتق يمكن ترجمته إلى "مسخر" ظالم (إش٩: ٤[٣]، ١٤: ٤، زك٩: ٨)، مسخري الشعب (خر٥: ٦، ١٠). والفعل في قَلْ. يستخدم فيما يتعلق بطلبات سداد مبلغ مالي (تث ١٥: ٢، ٣؛ ودا ١١: ٢٠). أما الفعل في صيغة نِفْعَلْ. فيشير إلى الشعور بالضنك، أو "في محنة" (١صم١٣: ٦، ١٤: ٢٤).

٢. في أي٣٩: ٧ כָּבַשׁ يشير إلى زجر السائق بقسوة لحمار وحشي. ونفس هذه المعاملة عُومل بها شعب إسرائيل الذين أجبروا على العمل مسخرين بواسطة مسخري العبيد في مصر (خر٣: ٧، ٥: ٦، ١٠: ١٣، ١٤). وبعد ذلك بقرون، أجبرت يهوذا على دفع الجزية لنخو فرعون مصر، ولكي يدفع الجزية قام الملك يهوياقيم بالضغط (נָגַשׂ) على شعبه لكي يقدموا النقود اللازمة لدفع الجزية (٢مل٢٣: ٣٥، انظر دا ١١: ٢٠، ترجمة NIV). ثم إن كلمة נָגַשׂ تصف أيضا الإجهاد والعبودية التي كان يعاني منها شعب الله على يد أشور وبابل (إش٩: ٤ [٣]، ١٤: ٢، ٤).

٣. נָגַשׂ يعبر أيضًا عن الضغط الذي يمارسه الدائنون على المدينين (تث١٥: ٢ - ٣). والقانون الخاص بالسنة السبتية كان يرمي إلى حماية أفراد المجتمع الإسرائيلي الذي قد لا يصبحون في وضع يستطيعون معه سداد ديونهم إذا تجاوزت دخلهم الحقيقي. وطبقًا للناموس لا يجب ممارسة الضغط (נָגַשׂ) على مثل هؤلاء الأشخاص، لأن هذا الضغط يؤدي إلى عبودية المدنيين الذين تخلفوا عن السداد هم ومن يعولونهم، في حين أن عبودية إسرائيل بمعرفة إسرائيلي مثله أمر يحرمه الناموس الإسرائيلي بشكل قاطع (لا٢٥: ٤٦، ٢أخ٢٨: ٨ - ١١). ولقد قصد لشعب إسرائيل أن يكون مجتمعًا أخويًا، لا أن يقمع كل منهم الآخر بل يهتم كل واحد باحتياجات الآخر. وعلى الرغم من ذلك، فإنه في حقبة الأنبياء، كانت الطبقة الحاكمة في المجتمع الإسرائيلي تضغط (נָגַשׂ) على الضعفاء اجتماعيًا وتستعبدهم وتسخرهم في العمل بدون أجر وتستغلهم اقتصاديًا (إش٣: ١٢، ٢٨: ٣).

٤. استخدم נָגַשׂ في خر٣: ٧ يصور لنا بجلاء مذلة الشعب المطحون وما كانوا يعانونه من أوجاع على يد مسخريهم: حتى صرخوا إلى الله ليخصلهم من مسخريهم (← לָחַץ). وفي ١صم١٣: ٦ (وكذلك ع. ٧ب) يعكس الفعل נָגַשׂ المعاناة التي كان يعاني منها جيش شاول والقلق والذعر خوفًا من الفلسطينيين.

٥. وعكس الحياة في حالة القمع في ظل العبودية في مصر نجده فيما جاء في خر٣: ٨ ، حيث الحياة "في أرض جيدة وواسعة.. تفيض لبنًا وعسلاً". ومع ذلك، فإن المجتمع المزدهر الذي يُحكم (נָגַשׂ) بالسلام والبر(إش٦٠: ١٧) حيث تكون أدوار الحاكم (נֹגֵשׂ). ومعاونيه هي العكس من الحكام الظالمين، (إش١٤: ٢) وسوف يحمي الله هذا المجتمع بصفة دائمة ضد أي طاغية (נֹגֵשׂ، زك٩: ٨)، هذا المجتمع سوف يتحقق في العصر الأخروي.

محنة، ظلم: ← דחק [dḥq] (يضايق، #١٨٩٥) ← חמס [ḥms [1]] (يرتكب أعمال عنف، #٢٨٠٣) ← חמץ [ḥmṣ [2]] (يضايق، #٢٨٠٧) ← ינה [ynh] (يضايق، #٣٦٠١) ← לחץ [lḥṣ] (يهاجم، #٤٣١٥) ← מֵר [mrr] (ألم، حصار، #٥١٨٩) ← מָצוֹר [māṣôr [1]] (يكون قاسي، مذهول، #٥٣٥٢) ← נֶגַע [negaʿ] (عذاب، ألم، #٥٥٩٦) נגשׂ [ngś] (ينتزع، #٥٦٠١) ← ענה [ʿnh [2]] (يؤلم، يتواضع، يؤلم نفسه، يصوم، يضايق، يخضع، #٦٧٠٠) ← עוק [ʿwq [1]] (يسحق، #٦٤٢١)

← עמר ['mr 1] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣) ← עשׁק ['šq 1] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣) ← צוק [ṣwq 1] (يكره، يضغط في داخل/ على، يتحرش، يغيظ، #٧٤٣٩) ← צור [ṣwr 2] (يتعامل بطغيان مع، #٧٤٤٤) ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يهاجم، يزعج، ينبه، يربك، #٨١٠٤) ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨) ← תּוֹלָל [tôlāl] (مضايق، #٩٣٥٤) ← תֹּךְ [tōk] (مضايقة، #٩٤١٢).

سحن، سحق، جرش: ← בעט [b'ṭ] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [dwk] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [dk'] (يسحق، يكون منسحق، #١٩١٧) ← דכה [dkh] (يكون منسحق؟، #١٩٢٠) ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠) ← הלם [hlm] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [ḥbṭ] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [ṭḥn] (يجرش، طحن، #٣٢٢١) ← כתשׁ [ktš] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [ktt] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨) ← מָחַץ [maḥaṣ] (يسحن شيئًا ما ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) ← מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [ngp] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [nk' 1] (يكون مجلودًا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [nkh] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) ← צרר 1 [ṣrr 1] (وثق، ربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [r'ṣ] (يهدم، #٨٣٢٠) ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שׁוף [šwp 1] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שׁחק [šḥq] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٨٨٣٥).

مُلك، حكم، إشراف، سيادة: ← בעל [b'l 1] (تزوج، حكم، ملكية، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [gᵉbîrâ] / גְּבֶרֶת [gᵉberet] (سيدة، ملكة، مديرة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [ykḥ] (يجادل، يسببون، يثبت، يحكم، يثبت، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [kabas] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [mlk 1] (يحكم، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [mšl 2] (يحكم، يرعى، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [nṣḥ] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [rdd] (يصد، يتبع، #٨٠٩٦)؛ ← רדה [rdh 1] (يحكم، يرعى، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [r'h 1] (يطعم، يرعى، يرعى، يحكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [śrr 1] (يحكم، يدير، يرعى، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [šlṭ] (يكسب قوة، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [špṭ] (يقضي، يعمل كقاضي، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

I. Swart / Philip J. Nel آي. سوارت / فيليب جي. نيل

5602 נגשׁ

נגשׁ [*ngš*] قَلْ. اقترب، دنى، يخطو للأمام، تقدّم، نِفْعَلْ. يُقرِّب من، يناهز، يقربه من، يقدم؛ هِفْعِيل. يتم تقريبه من؛ هِتبَعِيل. يتقدم من (فقط في إش٤٥: ٢٠). (#٥٦٠٢).

ش. أ. ق بين اللغات السامية، لا نجد أصل هذه الكلمة إلا في أوغا.، وجاء بمعنى يقابل (*KTU* 1.6:II:21, 1.23:68).

ع. ق ١. وهذا الجذر مثل مرادفه קָרַב، يتضمن معنى أن يكون قريبًا من، أو على مقربة تامة من شيئ ما. وفي التجديد الذي تنبأ به إرميا، فإن الحاكم الذي سيأتي سيتقدم نحو الرب ببركة الرب (إر٣٠: ٢١). وفي سياقات أخرى، يتضمن נָגַשׁ الاقتراب من شخص ذي مكانة سامية (تك٤٥: ٤، ٢مل٥: ١٣).

وأهم سياق لاهوتي وردت فيه هذه الكلمة هو عند اقتراب الكهنة من المذبح للخدمة أمام الله (خر٢٨: ٤٣؛ خر٤٤: ١٣). وهذا يشبّه في كثير من الأحيان بالدخول (בּוֹא) إلى خيمة الاجتماع أو الهيكل (خر٣٠: ٢٠). واستخداماته في العبادة يماثل تقريبًا استخدام קָרַב وقد شجب إشعياء ممارسات إسرائيل التعبدية بسبب الطريقة التي كانوا يقتربون بها من الله بأفواههم ويكرمونه بشفاهم، أما قلوبهم فقد أبعدوها عنه بعيدًا (انظر إش ٢٩: ١٣، انظر ع. المماثلة في إر ١٢: ٢ حيث استُخدم المرادف קָרַב).

وهناك استخدامات مادية أخرى لهذا الفعل تتضمن التقدم استعدادًا للمعركة، كما تقدم داود نحو جليات (١صم١٧: ٤٠)، لاحظ استخدام קָרַב في هذه الفقرة). وفي يؤ٣: ٩ [٤: ٩] طلب من المحاربين أن "يتقدموا" ويطرقوا سكك محاربتهم إلى سيوف ومناجلهم إلى رماح استعدادًا للحرب. والتقدم أو الاقتراب قد يكون لـــه ـــمثل קָרַב ـــمضامين جنسية (خر١٩: ١٥).

٢. נָגַשׁ جذر مختلط يستخدم قَلْ. وكذلك صيغة نِفْعَلْ. غير أن السبع عشرة مرة التي استُخدم فيها بصيغة نِفْعَلْ، (GKC 220; Waltke-O'Connor, *IBHS* 392-93) لها نفس المعاني الأساسية لقَلْ. أما صيغة هِفْعِيل. فقد استُخدمت كثيرًا مثل בּוֹא وקָרַב . وهي تُستعمل حين الإتيان بتقدمة إلى الله (لا٢: ٨)، وتتضمن صيغة هِفْعِيل. للجذور الثلاث كلها).

دخول، الإقتراب، قدوم ← אתה ['th] (يأتى، يحضر، #٩١٠) ← בּוֹא [bw'] (يذهب، يصل، يدخل، #٩٩٥) ← זרק [zrq 2] (يزحف، #٢٤٥١) ← נגשׁ [ngš] (يقترب، يقترب، يقدم، #٥٦٠٢) ← קרב [qrb] كرب (يقترب، يقترب، يقدم، #٧٩٢٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:860-66; *THAT* 1:264-69, 674-81; *TWAT* 5:232-37; *TWOT* 2:553-54, 811-13; J. A. Fitzmyer, "More About Elijah Coming First," *JBL* 104, 1985, 295-96; H. Fleddermann, "John and the Coming One (Matt 3:11-12—Luke 3:16-17)," *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*, 1984, 377-84; E. Jenni, "'Kommen' im theologischen Sprachgebrauch des AT," *Wort-Gebot-Glaube. W. Eichrodt zum 80.Geburtstag. ATANT* 59, 1970, 251-61; C. F. D. Moule, "A Reconsideration of the Context of Maranatha," *NTS* 6, 1959-60, 307-10; F. Schnutenhaus, "Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT," *ZAW* 76, 1964, 1-21; G. von Rad, "The Origin of the Day of the Yahweh," *JSS* 4, 1959, 97-108.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

5603 נֵד

נֵד [*nēd*] اسم. كومة، جدار، حائط (#٥٦٠٣).

ش. أ. ق من المرجح أن هذا اسم. جاء من الأصل נדד، والذي نجده في عرب. أيضًا، ليسٍ من נדד يهرب. والكلمة عرب. "نَدُّ". قد تكون اسمًا مشتقًا، لأنها تعني "تلاً مرتفعًا".

ع. ق بالمقارنة من גַּל تراكم (← #١٦٤٣) وعֲרֵמָה (← #٦٨٩٤)، نجد أن كلمة נֵד تستخدم على سبيل الحصر عن تراكم المياه (خر١٥: ٨، مز٧٨: ١٣ [من البحر الأحمر] يش٣: ١٣، ١٦ [من الأردن]، مز٣٣: ٧ [من تجمع المياه عند الخليقة]).

وقد استخدم اسم. في خر١٥: ٨ ليعني جدار المياه الذي تراكم بسبب ريح أنف الرب. وإذ يتذكر صاحب المزمور أعمال الله في الخلاص عند عبور البحر، فمن الطبيعي أن يستخدم كلمة נֵד فيما يحكى الحدث في مز٧٨: ١٣ ومثل *maskil* يستند المزمور على أعمال الله القوية ليعلم الأجيال التالية كيف يثقون في الرب.

كومة، تل، رجمة: ← גַּל [*gal* [1]] (كومة، رجمة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [*ḥ*[a]*môr* [2]] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← מְדוּרָה [*m*[e]*dûrâ*] (رجمة، #٤٥٠٩)؛ ← נֵד [*nēd*] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [*sll* [2]] (كومة، يكوم، إحترام كبير، يقاوم، #٦١٤٨)؛ ← ערם [*ʿrm* [1]] (يكون محاطا بسد، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [*ṣbr*] (يكوم، #٧٣٩٢).

حائط، كومة من الأحجار: ← גדר [*gdr*] (يشيد جدار، #١٥٥٣) ← חוֹמָה [*ḥômâ*] (جدار، #٢٥٧٠) ← חַיִץ [*ḥayiṣ*] (حائط رقيق، #٢٦٦٦) ← טִירָה [*ṭîrâ*] (صف من الأحجار، #٣٢٢٧) ← כֹּתֶל [*kōtel*] (جدار، #٤١٨٥) ← נֵד [*nēd*] (كومة، حائط، #٥٦٠٣) ← קִיר [*qîr* [1]] (جدار، #٧٨١٥) ← שׁוּר [*šûr* [3]] (سور، #٨٨٠٣).

ألان إم . هارمان / كيث إن . شوفيل *Allan M. Harman* / *Keith N. Schoville*

5604 נדא

נדא [*ndʾ*]، هِفْعِيل.، يغوي، ينفر من شخص ما، مشاعر ودّ (ترد. ١.، #٥٦٠٤).

ش. أ. ق باللغة الأثيوبية *nad'a* يقود أو استقر (حيوان) يقترح أنه يشبه (*HALAT* 634). وبـ عبر. נָדָא ينشأ من נָדָהא (#٥٦١٢)، يطرد.

ع. ق في المرة الوحيدة التي ذُكر فيها، يصف الفعل أعمال يربعام الثاني من ناحية تنفير الشعب وإبعادهم عن الرب (٢مل١٧: ٢١).

اغراء، استقراز، اغواء: ← חָלַק [*hlq*[1]] (ناعم، مخادع، فتقلب، منافق، #٢٧٤٤)، ← נָדַח [*nādah*[1]] (طرد، بعثر، طرد، أغوى، #٥٦١٥)، ← סוּת [*sût*[1]] (يغوى، يطرد، يستفز، #٦٠٧٧)، ← שָׁגָה [*šāgâ*] (ضال، ذل أو اخطأ) يذهب/ يفعل خطأ، يخطئ الطريق أو يضله، #٨٧٠٦)، ← תָּעָה [*tāʿâ*] (يتوه، يضل #٩٤٩٤).

رونالد يونجبلود *Ronald Youngblood*

5605 נדב

נדב [*ndb*] قَلْ. حثَّ، قَدَّمَ تقدمة من النوافل، يتحرك لعمل شئ بمحض إرادته، يقدم من تلقاء نفسه، وبمحض حريته، هِتبَعِيل.، (#٥٦٠٥)؛ נְדָבָה [*n*[e]*dabâ*]، اسم./ صفة، رجلَ نبيل، رجل يتصف بتلقائية، رجل كريم، نبيل (#٥٦٠٧)؛ נָדִיב [*nadîb*]، اسم. (#٥٦١٨)؛ נְדִיבָה [*n*[e]*dîbâ*]، اسم. شيء نبيل، شريف، كرامة (#٥٦١٩).

ش. أ. ق هذه الكلمة ومشتقاتها ترد في لغات سامية أخرى (على سبيل المثال أكد.، *nindabû* وتعني قربان تقدمة، وبالآرامية נְדַב تطوعي، נדבותא رغبة في الاستجابة). واللغة السامية للشعوب الشمالية الغربية، تقدم بعض الأمثلة التي تشابه إلى حد كبير الاستعمال الكتابي: في اللغة الفينيقية *ndb*، يقدم، يحرض (Harris, 123) وفي أرم. *ndbh*.

ع. ق ١. يصف الفعل الحافز الداخلي للأشخاص، ذلك الموقف، أو الحافز أو القرار الذي يدفعهم إلى العمل أو الكلام. والاسم/ الصفة تُستخدمان معه كمشتقات للتأكيد.

ويصف الفعل الحالة التي في ظلها يستجيب الناس بكل رضاء لطلب الرب من ناحية تقدمة النوافل لخيمة الاجتماع (خر٣٥: ٢٩). وقد استخدم في قَلْ. حيث القلب هو الفاعل

في هذا السياق. وفي وقت لاحق في إسرائيل، وفي نفس السياقات اللاهوتية، والثقافية والدينية، المطالبة بتقديم التبرعات لهيكل سليمان (١أخ٢٩: ١٧)، وكذلك لهيكل زربابل الثاني (عز١: ٦، ٢: ٦٨) لاقت نفس الاستجابة. وفي هذه الحالة الأخيرة استخدم جذر الكلمة (صيغة هتبَعيل.)، وكان الشعب نفسه هو الفاعل. وقد استُخدمت نفسَ الكلمة في سياقات أخرى لتعني أي شخص يتطوع بكامل إرادته للخدمات أو المشروعات المختلفة (قض٥: ٢، ٩، ٢أخ١٧: ١٦).

٢. والمفهوم العام لتقدمة النوافل يتخلل كل استخدامات كلمة נְדָבָה. ومحبة الله هي محبة مجانية لشعبه (هو١٤: ٤[٥]) وذلك عندما يعودون إليه حتى وإن كان ذلك بعد عبادة الأوثان أو العصيان. والمحبة المتبادلة لشعبه يجب أن تكون حرة، ويتم التعبير عنها له بحرية تامة وبطرق وأوضاع مختلفة. ومسيح الرب (مز١١٠: ٣) ستتبعه جماهير أرادت بمحض إرادتها أن تكون له. وكان عمل خيمة الاجتماع ممكنًا وذلك بسبب التقدمات التي قدمها الشعب بإرادته الحرّة، وذلك بناء على دعوة من الرب (خر٣٥: ٢٩)ـــ وأولئك الذين حفزتهم قلوبهم (נָדַב) هم فقط الذين أقدموا على العطاء. وثمة عطايا وتقدمات مماثلة قُدمت عند بناء الهيكل الأول (٢أخ٣١: ١٤).

والتقدمة النافلة كانت تشكل جزءًا أساسيًا من نظام الذبائح في إسرائيل (لا٧: ١٦). وفي أعياد الأسابيع في إسرائيل (تث١٦: ١٠) كانت تُقدم عطايا النوافل (זֶבַח، ← #٢٢٨٥). وكانت ضمن ذبائح السلامة (لا٧: ١٦، שֶׁלֶם، ← #٨٩٦٨) والتي تصور حزقيال أنها ستستمر بالنسبة للهيكل الجديد (حز٤٦: ١٢). أما النذور التي كانت تُقدم تطوعًا، كان يتوجب تنفيذها، ولا يمكن إلغاؤها (لا٢٢: ٢٣). والتقدمات النوافل لا يمكن الإقدام عليها لأي سبب آخر سوى التعبير عن محبتنا للرب، وتعبيرًا عن الشكر من أجل خلاصنا (مز٥٤: ٦ [٨]) ولا يمكن تقديم التقدمة إلا في الأماكن المقدسة التي اختارها الرب للتقدمات التي تُقدم له (تث١٢: ٦ ـ ٧).

٣. وكلمة נָדִיב تصف الشخص النبيل الذي يشير بالأشياء الكريمة/ النبيلة والذي تتسم شخصيته بالشهامة والكرم (إش٣٢: ٨). كما أنها تصف القلب الكريم، المستعد للبذل والعطاء، والنبل، مثل أولئك الذين كانوا يعطون بكرم زائد لخيمة الاجتماع والهيكل عندما كانا تحت التشييد (خر٣٥: ٥، ٢٢، ١أخ٢٩: ٣١)، وهكذا أيضًا الروح المستعدة للعطاء (רוּחַ) المنفتحة على الله (مز٥١: ١٢[١٤]). والاسم يتداخل بالضرورة مع צַדִּיק، البار (← #٧٤٠٤) (أم١٧: ٢٦)، لكن נָבָל، الأحمق (← #٥٥٧٢) يفتقر إلى نبل في شخصيته، وفضلاً عن ذلك تراه جلفًا في شخصيته (إش٣٢: ٥). والشخص الذي من طبقة النبلاء يمكن وصفه بأنه بعيد عن الله، لأن الله، في بعض الأحيان يقاومه ويعامله باحتقار (انظر أي١٢: ٢١).

٤. اسم. נְדִיבָה يصف أعمالاً وتصرفات وأفكارًا يشير بها رجل يتسم بالشهامة، وهي تعكس بعدًا من الاستقامة من المرغوب توافره في شعب الله. والشخص الكريم/ النبيل (נָדִיב) يوصي/ يقدم (יָעַץ، ← #٣٦١٩) أشياء نبيلة (إش٣٢: ٨)، بل كما يقيم مكانته على أساسها (קוּם، ← #٧٧٥٦) وحتى الشخص النبيل (נָדִיב) بوسعه أن يتعرض لخسارة بُعد الاستقامة هذا أثناء أوقات الرعب والمحن (أي٣٠: ١٥).

والمترادفات الأساسية لكلمة נָדַב في ع. ق هي אָבָה ويُقصد به شخص متجاوب للغاية (← #١٤)، חָפֵץ يرغب (← #٢٩١٣)، ورָצָה، يريد (← #٨٣٥٤). أما الفعل נָדַב فلا يرد مع هذه لأنه قاصر في الواقع على السياقات الخاصة بالعبادة. وكما سبق القول، الفرق البسيط الرئيسي هو عنصر التطوع، والتصرف على أساس روح متجاوبة. أما الفعل אבה والذي يأتي تقريبًا وعلى سبيل الحصر بأداة نفي، له علاقة بالنية والقصد، ولا يُستعمل إطلاقًا كمصطلح ديني فني. والترجمة العامة قد تكون غير راغب، يرفض، أو ما إلى ذلك. وعلى صعيد آخر، الفعل חָפֵץ يتضمن فكرة الرغبة أو السرور بشخص أو بشئ ما. وهو بصفة عامة يُستخدم في السياقات الدينية، في التحدث عن الله، والشعور بحسرة (أو عدم الشعور بها) في نشاط ما يتعلق بالعبادة. والفعل في مثل هذه الحالة يُعد مرادفًا لـ רָצָה، والواقع أن الفعلين من أصل واحد ويأتيان جنبًا إلى جنب في العديد من الفقرات التي يبين فيها الرب ردة فعله إزاء ممارسات دينية معينة (انظر؛ مز٥١: ٦، ١٦ [٨، ١٨]، ملا ١: ١٠ ـ ١٣).

ب. ت وفي كتابات قمران نجد أن الفعل، والاسم/ الصفة يُستخدمان طبقًا لاستخداماتهما في ع. ق، ولكن مع صور طائفية معينة وإلماحات وفروق طفيفة (على سبيل المثال، CD 16:13; 1QS 9:5; 1QH 14:26; CD 6:2-10). وتواصل استخدام الكلمة في عبر. المتأخرة، وذلك بغزارة في إطار دلالات الألفاظ السابق الإشارة إليها والتي تُعمل وتُعطي عن إرادة حرة، وعن سرور وقبول. (Jastrow 2:877).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*haṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbh*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minhâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ašēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام،

يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [ʿōlâ [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ʿarîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

متطوع، حر الإرادة، شهم: ← נָדָב [nādab] (يقدم مجانًا، يقدم بحرية الإرادة #٥٦٠٥).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:694-700; *TWOT* 2:554-55; Z. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, 1936; J. Licht, "The Concept of *nedabah* in the DSS," in *Essays on the Dead Sea Scrolls*, 1961, 77-84; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 24, 1967.

يوجين كاربنتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

נְדָבָה [nᵉdabâ] (تقدمة من النوافل، تقدمة تطوعية)، ← #٥٦٠٥

נִדְגָּלוֹת [nidgalôt]، (مضيف له علم؟)، ← #٣٩١٩

5610 נדד

נדד [ndd [1]]، قَلْ.تقهقر، هرب، رحل، شرد، تجوَّل، يلجأ إلى الهرب، يرتعش، يطرد؛ بُعيل. يهرب؛ هِفْعِيل. يطرد، يلجأ إلى الهرب، يُنفي (#٥٦١٠)، נְדֻדִים [nᵉdudîm]، اسم. "قلق" (أي٧: ٤) (#٥٦١١).

ش. أ. ق أوغا. *ndd*، يهيم، يسرع، عرب. "نَدَّ"، يهرب. والكتابية المتأخرة *nadadu* يختفي.

ع.ق ١. قَلْ من נָדַד يهرب، يضل ترد في حالة الأزمات مع وجود تهديدات بالخطر، وفي أوضاع أقل قسوة. נָדַד يهيم، تصف الأشرار الذي في ضياعهم يكونون طعامًا للنسور (أي١٥: ٢٣)، "ومن المسكونة يُطرد" (أي١٨: ١٨، ٢٠: ٨، ٢صم٢٣: ٦) قلق من مكان لآخر (נָדַד) يشبهون العصافير التائهة (נָדַד) عن أعشاشها. (أم٢٧: ٨). والفعل يُستعمل كثيرًا عند الحديث عن العصافير الأمر الذي يُوحي بهروب سريع (إش١٦: ٢، إر٤: ٢٥؛ ٩: ١٠ب [٩ب]) "يرفرف جناح" (إش١٠: ١٤). وقد أعلن "ويل" لأولئك الذين هربوا (נָדַד) من الله (هو٧: ١٣).

٢. ومعظم الحالات التي استخدم فيها الفعل נָדַד جاءت في إطار مشاهد دمار هرب منها الناس أو تجنبوها (נָדַד، على سبيل المثال إش٢١: ١٥). وهذا الفعل يرد على سبيل الحصر ـــ تقريبًا ـــ من الكتابات الشعرية (الاستثناء في تك٣١: ٤٠، أس٦: ١، طار النوم من عيني). حيث أن الصيغة التي استُخدم بها الفعل נוֹדֵד تعطي تأثيرًا باستخدام الكلمات التي يوحي لفظها بمعناها مثل الطريقة التي أعلنت بها سنوات الدينونة على مؤاب (إش١٦: ٢ ـ٣، انظر ٢١: ٤١، الهاربين = المطرودين). وعلى عمون (إر٤٩: ٥). إشعياء، الذي توجد في سفره صيغة ثمانية من الأفعال السبعة والعشرين، يصف لنا كيف أن الأشوريين بأساليبهم المدمرة، دفعوا الناس إلى الهرب (إش١٠: ٣١).

٣. وفي دينونة العالم بتهرب الطيور (נָדַד، إر٤: ٢٥؛ انظر ٩: ١٠ [٩])، وكذلك الشعوب (נָדַד) (إش٣٣: ٣). والفعل يُعد مناسبًا لوصف نتيجة دينونة الله بصفة عامة.

طواف، تجوال، تشرد: ← הלא [hlʾ] (يتيه، يُنقل بعيدًا عن، #٢١٣٣) ← טעה [ṭʿh] (يطوف حول، يضل، #٣٢٤٦) ← נדד [ndd [1]] (يتجنب، يتيه، يتجول، #٥٦١٠) ← נוד [nwd] (يتارجح، يكون شريدًا، #٥٦٥٣) ← נוץ [nwṣ] (يتجنب، #٥٦٨٠) ← רוד [rwd] (يطوف، #٨١١٣) ← שׁגה [šgh] (يتيه، يضل، يذهب في إتجاه خطأ/ يرتكب خطأ، يضلل، #٨٧٠٦) ← שׁוט [šwṭ [1]] (يطوف، #٨٧٦٣) ← תעה [tʿh] (يتجول بعيدًا عن، #٩٤٩٤).

اختفاء، هروب، يهرب: ← ברח [brḥ [1]] (يهرب، يبعد، يختفي #١٣٦٨) ← חלף [ḥlp [1]] (يمر ب، يختفي، ينتهك، يحدد #٢٧٣٦) ← חרה [ḥrh [2]] (يختفي، قليل العدد #٣٠١٤) ← נוס [nws] (يهرب، يبعد، يهرب #٥٦٧٤)، ← פטר [pṭr] (يهرب يُخرج #٧٠٨٠) ← פלט [plṭ] (يحمى، يؤمن #٧١١٧) ← פַּרְשְׁדוֹן [paršᵉdōn] (مخلص [للهرب]؟ #٧٣٠٧) ← שׂרד [śrd] (يهرب، يبعد #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:48; *TWAT* 5:245-50; *TWOT* 2:555.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

(נְדֻדִים [nᵉdudîm]، (قلق)، ← #٥٦١٠

5612 נדה

נדה [ndh[1]]، بيعِّل. يستبعد، ينبذ، يقصي (#٥٦١٢).

ش. أ. ق جذر الكلمة נדה يرد أيضًا في كتابات سامية أخرى: أكد. *nadu*، يرمي.

ع. ق الفعل لا يرد إلا في صيغة فعلية واحدة، أي نعت فعلي، وهذا في مثالين فحسب. في إش٦٦: ٥ يعبر عن "الإبعاد" بمعنى إبعاد المؤمن المخلص من المجتمع بسبب إخلاصه للرب وذلك على يد مواطنيه من الأشرار أو الملحدين. وفي عا٦: ٣، جاء بمعنى التخلي عن أو الطرح

بعيدًا/ استبعاد (من عقولهم): "إنهم (شعب إسرائيل الأثيم) هم الذين أبعدوا يوم البلية [يوم دينونة إلهية]"، أي رفضوا التفكير فيه.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

(נִדָּה [*niddâ*]، الدورة الشهرية للنساء، تلوث) ← #١٨٦٤

5615	נדח

נדח [*ndh* [1]]، قَلْ. زاغَ، أبعد، نفي؛ نِفْعَل. يوغوى، يَشرد، يُضلل؛ بُعَّل. يُبعد؛ هِفْعِيل. يتشتت، ينحرف، يُبعد، يغوى (#٥٦١٥)، מַדּוּחִים [*maddûhîm*] اسم. نبذ (#٤٥٠٥).

ع. ق ١. الفعل נָדַח استُعمل ٥٥مرة، منها ١٩مرة في في سفر إرميا. وأكثر الجذور البارزة هي نِفْعَل. وhi (المرة الوحيدة التي استخدم فيها الجذر قَلْ. كانت في ٢صم١٤: ١٤ وتم تجاهلها في *HALAT*). ومعناه الأساسي هو يطرد. وقد استُخدم في طرد أبشالوم من بيت أبيه داود (٢صم١٤: ١٤) وطرد الكهنة الشرعيين من إسرائيل (٢أخ١٣: ٩).

٢. وتمشيًا مع المصطلحات الأخرى للمجموعة التي تنتمي إليها هذه الكلمة، يركز هذا الفعل على "يشتت". وبصفة خاصة بالنسبة لتشتيت إسرائيل المعروف باسم السبي. وصيغة نِفْعَل. يمكن أن تشير إلى أولئك الذين تم سبيهم من الأرض بعد دمار يهوذا تحقيقًا للعنة العهد الخاصة بالطرد بسبب الخطية (تث٣٠: ٤). وبعض صيغ نِفْعَل. تشير إلى "المنفيين" أو "الذين تشتتوا" (على سبيل المثال، نح١: ٩؛ إر٣٠: ١٧؛ صف٣: ١٩)، غير أنه في العديد من الحالات فإن التركيب الأكثر وضوحًا لاسم الفاعل أو المفعول هو נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל ("منفيي إسرائيل") استخدم في (إش١١: ١٢، مز١٤٧: ٢) وفي هذه الفقرات كلها فإن المنفيين (المشتتين) لديهم وعد الله بأنه سيعيدهم إلى أرضهم. أما صيغة هِفْعِيل. تعبر بقوة على أن النفي من فلسطين هو من عمل الله. ولاحظ استخدام ضمير المفرد المتكلم في إعلانات الدينونة (إر٨: ٣، ٢٤: ٩، ٢٧: ١٠، ١٥؛ حز٤: ١٣، انظر إر١٦: ١٥). وعلى الرغم من ذلك، فإن عددًا من النصوص التي تعلن تأديبه، تعلن أيضًا أن هذا الرب نفسه، في رحمته وأمانته، سيجمع شعبه بعد فترة سبيهم، حيث إنهم في ذلك الحين سيتوبون ويرجعون إليه (تث٣٠: ١، ٤؛ إر٢٣: ٣، ٨، ٢٩: ١٤، ٣٢: ٣٧؛ ٤٦: ٢٨). واستعادة هذه الشركة بين الرب وشعبه، وتطهيرهم إلى القداسة هي غرض دينونة الرب التي تنقيهم وتطهرهم. وعلى الرغم من ذلك، فإن نعمته غير المحدودة، تمتد حتى لتشمل أممًا أخرى، سوف يعود ويتجمع منفيوها في المستقبل (إر٤٩: ٥، ٣٦؛ إش١٦: ٣-٤ *BHS*).

٣. وعلى الرغم من ذلك، هناك حالات لا تظهر فيها فكرة إجبارهم في استعمال هذا الفعل. تث٢٢: ١، على سبيل المثال، تشير إلى حيوانات شردت. وفكرة أنها ضلت أو دُفعت إلى التشرد يمكن أن تُطبق على شعب الله، الذي وُصف بأنه القطيع الذي حاد عن طريق الله، أو الذي اُقتيد إلى نهاية مدمرة. وفي هذا الاستعمال المجازي نجد أن موضوعي الدينونة والسبي مازال موجودين في الخلفية. وما جاء في حز٣٤ يدين الرعاة الكذبة، الذين لا يهتمون بالقطيع ولا يطلبون الضال (ع.٤، ترجمةNIV)، لكن الرب (يهوه)، الراعي الصالح سيستعيدهم من الأمم الأخرى إلى مراعي فلسطين (ع.١٦). وما جاء في سفر التثنية يحذر من الوقوع في إغراء عبادة آلهة أخرى (تث٤: ١٩، ٣٠: ١٧، كلاهما من صيغة نِفْعَل. ويذكر عقوبات صارمة لأولئك الذين يقودون الشعب إلى عبادة الأوثان (تث١٣: ٦، ١١، ١٤ [٥، ١٠، ١٣] انظر أم٧: ٢١، وكلها من الأوزان السبعة هِفْعِيل.). والتفسير اللاهوتي الذي يقدمه سفر الملوك الثاني على أنه السبب الرئيسي لتدمير إسرائيل على أيدي الأشوريين وما تبع ذلك من سبي هو ابتعاد الشعب عن الرب وانسياقهم وراء عبادة آلهة أخرى، الأمر الذي بدأ على أيام يربعام واستمر طوال تاريخ المملكة الشمالية (٢مل١٧: ٢١ تُقرأ. انظر *BHS*).

٤. من مترادفات هذا الفعل العديدة، يوجد اثنان على وجه الخصوص جديران بالذكر. وبعض الدارسين يعتبرون أن الفعل דָּחָה يدفع إلى، أو يجبر على، דָּחַח يدفع إنما هما صورتان مختلفتان من الفعل נָדַח ، بل وأنهما مشتقان منه. ثم إن Pace Driver and *HALAT* (363) والمقالات في *TWAT* و*TWOT*، تعتبر أنه لا يوجد سوى جذر واحد وهو נדח، ويتضمن الفقرات الثلاث المذكورة تحد الجذر נָדַח (تث١٩: ٥، ٢٠: ١٩؛ ٢صم١٥: ١٤). وذلك عند مناقشتها ذلك الفعل (2:556) *TWOT* بل اقترحت أن النصين الخاصين بسفر التثنية هما أساس فهم المعنى "الأساسي لجذر هذا الفعل".

٥. والمشتق الوحيد من נָדַח هو מַדּוּחִים (ترد. ١. مرا٢: ١٤). وعلى الرغم من ذلك، تقدم الترجمات الإنجليزية ترجمات مختلفة: "لا قيمة له"، "خادع" (NIV انظر تر.) أو "نفي" (أي نبوات تؤدي NRSV .NEB إلى النفى والطرد: مذكرة NEB انظر *TWAT* 5:259 في سب.).

ب. ت ١. عدد من الكلمات اليونانية تترجم المصطلحات عِبر. المختلفة لمجموعة هذه الكلمة، والعديد من أبرزها ذكر في دراسة פּוּץ (← #٧٠٦٤) ومع ذلك فإن التعبير اليوناني الذي استخدم في غالبية الأحيان ترجمة لكلمة פּוּץ، غير أنه لم تتم الإشارة إليه في تلك المناقشة هو ἐξωθέω بمعنى يطرد؛ ١٨مرة). ونصف هذه الفقرات

ترد في إرميا (مثل؛ إر٨ : ٣، ١٦:٥، ٢:٢٣، ٣، ٨).

٢. الفعل נָדַח لا يظهر سوى مرات قليلة في لفائف قمران. على سبيل المثال في ترانيم الشكر نجد أن المؤلف (معلم البر؟) يتهم القيادة الروحية الزائفة في أورشليم لأنهم طردوه هو وأتباعه من الأرض (مد. ٤: ٨-٩)، لكنه يثق في التبرير النهائي لشخصه وقضيته. فالبقية الأمينة تسبح الله بعد المعركة الأخروية في ترينمة شكر في لفيفة الحرب. وإله العهد كان سيمنع الأشرار من أتباع "بليعال" من إبعاد مجتمع المؤمنين عن الولاء للعهد وطاعته (نطح. ١٤: ٩-١٠).

بعثرة، تشتيت ← בזר [*bzr*] (يبعثر، #١٠٢٩) ← זרה [*zrh* [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרע [*zr'*] [يبذر، يبعثر البذور، #٢٤٤٥) ← זרק [*zrq* [1]] (يذر، يبعثر، #٢٤٥٠) ← נדח [*ndḥ* [1]] (يطرح، يكون مبعثر، يكون مبذور، يغوى، #٥٦١٥) ← נדף [*ndp*] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢) ← נפץ [*npṣ* [2]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتَّت، #٥٨٨٠) ← פוץ [*pwṣ* [1]] (يتبعثر، يتشتت، يُنشر، مشتَّت، #٧٠٤٦) ← פזר [*pzr*] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:254-60; *TWOT* 2:556-57; G. R. Driver, "Hebrew Roots and Words," *WO* 1, 1950, 406-15 (esp. 408-9).

إم. دانيال كارول آر. *M. Daniel Carroll R.*

5616	נדח

נדח [*ndh* [2]]، قَل. استخدم (فأسًا)؛ نِفعَل. يضع (يدًا) على الفأس؛ هِفعِيل. يجلب(دمارًا) على (#٥٦١٦).

ش. أ. ق الفعل (נָדַח) موجود في أرم.، נְדַח (نادر)، واللغة السامية؛ *nada* واللغة الأثيوبية *nadha*، وعرب. "نَدَّ"، بمعاني تتناغم مع المعنى في عبر. נָדַח يدفع أو يبعثر.

ع. ق معظم المعاجم مثل (*HAHAT*, BDB, *TWAT*, *TWOT*)، لا تذكر جذرين منفصلين لجذر الكلمة נָדַח، والواقع أن الترجمة السبعينية لا يبدو أنها تعترف بوجود جذرين. ثم إن (636) *HALAT* تتبع ما ذكره درايفر Driver الذي يميز بينهما على أساس اتجاه العمل، مثل استخدامنا لكلمتي "يطرد" و"يجبر". נָדַח وعلى ذلك يُعد أكثر تحديدًا، حيث استخدمت الفئوس، ما عدا ما جاء في ٢صم١٥: ١٤، حيث يعبر داود عن خوفه من أن يقوم أبشالوم بتدمير (רָעָה) أورشليم (انظر التفاسير الخاصة بمناقشة النص).

ب. ت في مد. ٤: ٨-٩ تستخدم الفعل (נָדַח) للحزن على أنهم طُردوا من الأرض. وهناك تقليد يقول إن إشعياء النبي لقي حتفه على يد منسى الذي شقه إلى نصفين يبدو أنه يظهر في التعليق على إش٥: ١ - ١٦. نقرأ عنه أيضًا في التلمود البابلي وكذلك في التلمود الأورشليمي (*Yebamot* 49b; PTalm *Sanhedrin* 10.2).

فأس، أزميل: ← אֵת [*'ēt* [3]] (نصل المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גַּרְזֶן [*garzen*] (فأس، أزميل، #١٧٤٩)؛ ← כַּשִּׁיל [*kaššîl*] (فأس، يد الفأس، #٤١٧٢)؛ ← מַגְזֵרָה [*magzērâ*] (فأس، #٤٤٧٧)؛ ← מְגֵרָה [*m*[e]*gērâ*] (منشار حجري، #٤٤٩٠)؛ ← מַשּׂוֹר [*maśśôr*] (منشار، #٥٣٧٣)؛ ← נדח [*ndh* [2]] (يستخدم [الفأس]، #٥٦١٦)؛ ← סְגֹר [*s*[e]*gōr*] (فأس ثنائي أو مزراق، #٦٠٣٨)؛ ← קַרְדֹּם [*qardōm*] (فأس، يقطع، #٧٩٣٥).

روبرت سي . ستالمان *Robert C. Stallman*

٥٦١٨ (נָדִיב [*nadîb*] رجل متعاون، كريم، نبيل)، ← #٥٦٠٥.

٥٦١٩ (נְדִיבָה [*nedîbâ*]، شيئ نبيل، محترم، كرامة)، ← #٥٦١٩

(٥٦٢٠) (נָדָן [*nadan*[1]]، غمد، جراب)، ← #٢٩٩٥

5621	נָדָן

נָדָן [*nadan* [2]]، اسم. هدية، أجرة الحب (ترد. ١، حز١٦: ٣٣، #٥٦٢١).

ش. أ. ق أكد. *nudunnû* تعبير أكادي شبهٍ فنية لكلمة هدية. وطبقًا لشريعة حمورابي (§ 72-171)، أعطي *nu-dunnû* بعد اتمام الزواج (Neufeld, 114; cf. *HALAT* 597) انظر أيضًا. נְדוּנְיָא جهاز العروسة، أداة العرس.

ع. ق هذه الكلمة المستعارة من أكد. ترد في حز١٦:٣٣ بالتوازي مع נֵדֶה (#٥٦١٣، ترد. ١) وكلتاهما تشيران إلى النقود التي دُفعت مقابل خدمات العاهرة. وترمي هذه المصطلحات نفس الغرض من ناحية الاستخدام مزدوج لكلمة אֶתְנַן وذلك في ١٦: ٣٤ (← #٩٢٤) وكلمة שֹׁחַד في ١٦: ٣٣ (← (שֹׁחַד، #٨٨١٥). ولم تقم إسرائيل بدور العاهرة فقط (وارتكبت خطية خيانة العهد). بل إنها تدفع لعشاقها مقابل هذه الرجاسات.

هبة: ← אָהַב [*'āhab*] (هبات المحبَّةِ، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [*zbd*] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [*mgn* [1]] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [*nādān* [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [*ntn*] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [*skr* [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [*ṣbṭ*] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [*šḥd*] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [*šay*] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שְׁלָמִים

[*šalmōnîm*] (الهبة، #٨٩٨٨).

رشوة، هدية: ← בֶּצַע [*beṣa ʿ*] (مكان شيء ما، يكسب، رشوة، #١٢٩٩)؛ ← כֹּפֶר [*koper* 4] (رشوة، #٤١١١)؛ סכר [*skr* 3] (مساومة، #٦١٢٨)؛ ← שׁחד [*šḥd*] (يعطي هدية، #٨٨١٥)؛ ← שַׁלְמֹנִים [*šalmōnîm*] (هدية، # ٨٩٨٨).

ضريبة، عطية، تقديم، جزية: ← אֶשְׁכָּר [*'eškār*] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← יבל [*ybl*] (يحضر [هدية، جزية]، #٣٢٩٧)؛ ← מִדָּה [*middâ* 2] (ضريبة، #٤٥٠١)؛ ← מַס [*mas*] (جزية، ضريبة، جهد قسري، #٤٩٨٩)؛ ← מַשָּׂא [*maśśā'* 2] (حمل، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← מַשְׂאֵת [*maś'ēt*] (ضريبة، تقديم، #٥٣٦٨)؛ ← סֵבֶל [*sēbel*] (جهد قسري، عبء، #٦٠٢٣)؛ ← תְּרוּמָה [*t^erûmâ*] (جزية، ضريبة، #٩٥٥٦).

الببليوجرافيا

E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

5622	נדף

נדף [*ndp*] يبعثر، يذري (#٥٦٢٢).

ع. ق استخدم هذه الكلمة يماثل استخدام נָפַח. والمعنى الأساسي هو "يبعثر" وبالنظر إلى أن الريح عادة تكون هي الفاعل، فكلمة "يذري" هي المعنى الأصلي. فالريح تذري العصافة (مز١:٤؛ إش٤١:٢)، أوراق (لا٢٦:٣٦؛ أي١٣:٢٥)، محصولات (إش١٩:٧)، ودخان (مز٦٨:٢[٣]). وجميع هذه الأمثلة الرمزية نجدها في النصوص التي تصور العقاب الإلهي. وفي نص واحد آخر شبهت الأرباح التي تُجنى من الخيانة (أم٢١:٦).

هبوب (ريح، نفَس): ← הזה [*hzh*] (يلهثُ أثناء النوم، #٢١١١)؛ ← נדף [*ndp*] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛ ← נפח [*npḥ*] (يهبّ، #٥٨٧٠)؛← נשב [*nšb*] (يهبّ، #٥٩٥٩)؛ ← נשף [*nšp*] (يهبّ، #٥٩٧٣)؛ ← פוח [*pwḥ* 2] (يهبّ، يقصف، يثلب، #٧٠٣٢).

دي. سي . فريدريكس *D. C. Fredericks*

5623	נדר

נדר [*nadar*]، قَلْ. نذر نذرًا (#٥٦٢٣)؛ נֶדֶר [*neder*]، נֵדֶר [*neder*] اسم. نذر (#٥٦٢٤).

ش. أ. ق الفعل נָדַר يوجد في أوغا. والفينيقية، والبونية وأرم. مصر.، و أرم. يه.، والسامرية، والسريانية المانديّة. وهناك صيغ لفظية أخرى منها عرب. "نَذَرَ"، *naddara* وأكد. *nazaru*، يلعن، لعنة. كما أن الصيغة الاسمية الآتية موجودة أيضًا وهي *zar* (أوغا.، الفينيقية، والمصرية أرم.)، נִדְרָא (يهودية آرامية)، *nedra, n^edara* (السريانية) *na/idra'* (ماندية).

ع. ق ١. الغالبية العظمى من الحالات التي يرد فيها الفعل נָדַר، نجده يستخدم ترادفيًا مع اسم. كما أن اسم. يُستخدم أيضًا مع الأفعال التالية שִׁלֵּם، يسدد، يوفي، يكمل (انظر ٢صم١٥:٧؛ مز٢٢:٢٥[٢٦]؛ ٥٠:١٤؛ ٦١:٨[٩]؛ ١١٦: ١٤ و١٨) وكذلك في (مز٦٥:١[٢]؛ עָשָׂה بقَل. يوفي، يؤدي (قض١١:٣٩؛ إر٤٤:٢٥)؛ נָשָׂא يأخذ (تث١٢:٢٦) קוּם بقَل. يثبت (عد٣٠:٤[٥]، ٧ [٨]، ٩[١٠]، ١١[١٢]،١٢[١٣])؛ אָסַר وبصيغة هِفْعِيل. يثبت، يؤكد، يصدق علي، (عد٣٠:١٣[١٤]، ١٤[١٥]؛ إر٤٤:٢٥)؛ אָסַר في قل. يلزم (نفسه)، عد٣٠:٤[٥]، ٥ [٦]، ٩ [١٠])؛ פָּלָא بصيغة بيعِّل. يوفي. لا٢٢:٢١؛ عد ١٥:٣، ٨) وبصيغة هِفْعِيل. يقطَع (نذرًا خاصًا) لا٢٧:٢؛ عدد ٦:٢)؛ פָּרַר بصيغة هِفْعِيل. يفسخ، يلغي (عد٣٠:٨[٩]، ١٢[١٣]، ١٣[١٤]، ١٥[١٦]).

والفعل נָדַר والاسم المشتق منه لم يستخدما عند الحديث عن الله، غير أنه كما ذكر دايفز Davies (793) المواعيد والأقسام والعهود الإلهية التي تُقطع للأفراد وكذلك لإسرائيل، يمكن اعتبارها نذورًا من الله. (انظر على سبيل المثال تك ١٢:٢-٣، ٧؛ ١٥ :٥-٦ ؛ ٢٢:١٦- ١٨؛ ٢٦:٣-٥؛ ٢٨:١٣- ١٥؛ ٣٥:١١-١٢؛ ٢صم٧، مز٨٩:٣- ٤ [٤-٥]). والنذور تُقطع عادة من الأفراد، غير أنها تُعمل في بعض الأحيان نيابة عن الأمة كلها. وفي (مز ٦٥:١ [٢])، نجد دعوة لعمل النذور كتعبير شكر لله على محصول جيد، ومن المحتمل أيضًا أن يكون ذلك بمناسبة انتهاء فترة جفاف، وتجنب التهديد بحدوث مجاعة (انظر G. W. Anderson, 1964, 426) ويبدو أن مز ٧٦:١١[١٢] ونح١:١٥ [٢:١] (Smith, 304-5; Achtemeier, 17; Roberts, 54-55; Robertson, 84-85) تشير إلى أنه عندما كانت إسرائيل تواجه تهديدًا من قوة أخرى، كانت النذور تُقطع نيابة عن الدولة ككل، وكان الوفاء بهذه النذور متوقفًا على خلاص الأمة من هذه الغمة بواسطة الرب.

وما جاء في عد٣٠:٢- ١٥ [٣-١٦]، والذي يتناول موضوع عدم قطع النذور يبدو أنه يوضح أنه فيما أن الرجال والنساء لهم الحق في قطع النذور، إلا أن نذور الرجال والنساء اللواتي يتمتعن بالاستقلال (الأرملة والمطلقة [آية ٩]) هم الذين تعتبر النذور ملزمة لهم دون قيد أو شرط. وغالبية النساء ليس لهن الحق في تقديم النذور لأنه لا يتوفر لغالبيتهن شرط الاستقلال (انظر אָסַר، #٦٧٤). وأفضل تفسير مقبول لهذا التمييز، هو أنه إذا أخذنا في الاعتبار الاستقلال الاقتصادي لمعظم النساء عن الرجال في إسرائيل قديمًا، كان ينظر إليه كأمر ضروري لحماية

الآباء والأزواج من الالتزامات المبالغ فيها من قبل النساء. واللواتي لم يكن أساسًا مسئولات عن إيجاد الموارد اللازمة للإيفاء بهذه الالتزامات (Rylaarsdam, 527; Olson, 205; Budd, 324). والمرأة غير المتزوجة تكون تحت الولاية الشرعية لوالدها، ولديه السلطة أن يوافق على أي نذر تقطعه، كما أن له الحق في أن يلغيه. وعندما تتزوج تصبح المرأة تحت سلطة زوجها، وله الحق في أن يصادق على نذور زوجية أو يلغيها. ولتوفير قدر من الحماية للنساء واحترام لنذورهن، يطلب الناموس من الآباء أو الأزواج أن يوضحوا بكل جلاء وفي الحال موافقتهم أو رفضهم للنذور التي تقطعها نساؤهم. وفي حالة قيام أب أو زوج بإلغاء نذر بعد أن يكون قد سبق وأيده، فإنه في هذه الحالة يُعتبر مسئولاً عن عدم الوفاء بالنذر وعليه أن يتحمل إثم ذلك (ع. ١٥[١٦]). ذلك أنه فور أن يصادق الأب أو الزوج على النذر الذي نذرته الزوجة، يصبح من مسئوليته الوفاء بآية التزامات تنجم عن النذر الذي نذرته (انظر ١صم١:٢١ [ومع ذلك، انظر الترجمة السبعينية التي جاء بها: "ونذوره وكل العشور المستحقة عن أرضه"]).

٢. وباستثناء واحد (إر٤٤:٢٥)، حيث شُجبت النساء اليهوديات اللواتي كن لاجئات في مصر، لعبادتهن "ملكة السماء"—وهذه إشارة إلى عشتار إلاهة البابليين والأشوريين. (انظر عشتاروث إلاهة الكنعانيين، وأفروديت إلاهة اليونانيين، وفينوس إلاهة الرومانيين)—والنذور التي كان ينذرها الإسرائيليون في ع. ق كانت موجهة إلى الرب. وكان الغرض الأساسي منها هو الحصول على معونة الرب (يهوه) وحمايته، أو أن يوفي لهم احتياجاتهم، وعلى سبيل المثال للنجاح في تحقيق طموح ما (انظر تك٢٨:٢٠-٢٢؛ ٢صم١٥:٧-١٢؛ مز١٣٢:٢-٥)، أو من أجل ولادة طفل طال انتظاره (انظر ١صم١:١١، أم٣١:٢)، أو من أجل محصول وفير (مز٦٥:١[٢])، أو من أجل الانتصار في معركة (٧٦:١١[١٢])، أو من أجل الخلاص من خطر ما (انظر ٦١:٥ [٦]، ٨[٩] يون١:١٦)، من أجل الشفاء من مرض، أو من أي محنة أخرى (انظر أي٢٢:٢٧، مز٢٢:٢٥[٢٦] ٦٦:١٣-١٥؛ ١١٦:١٤، ١٨). ويُستشف من الأدلة أن إتما كافة النذور كان يتم بعد تحقيق الغرض منها ، أي بعد أن تتحقق الانتصارات أو تنتهي الأزمات (انظر Durham, 300). وكافة النذورات التي كانت في ع. ق من الجلي أنها كانت تأخذ طابع العقد: صاحب النذر يعهد بتقديم شيئ لله شريطة أن يحقق له الله طلبة ما (de Vaux, 465). وعلى الرغم من ذلك لا يجب افتراض أن كافة النذور كانت وعودًا مشروطة بتقديم عطايا. ولم تكن بعض النذور بمثابة تعبير يؤكد أن الله قبل صلاة الشخص صاحب هذا النذر فحسب (انظر A. A. Anderson, 449) بل كانت تعبر أيضًا عن التزام بعد قطع الارتباط مع الله بعد أن ينقذ الله هؤلاء المتضرعين من محنهم (Westermann, cited by Kraus, 299).

وإذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أن النذور يتقدم بها أولئك الذين هم في ضيق شديد (انظر يو٢:٩[١٠]!)، فمن ثم لن يكون هناك مدعاة للدهشة أن العديد من النصوص تتضمن تذكرات شديدة أن النذور ملزمة وعلى ذلك لا يجب التهور في عملها، ويجب مراعاة التروي عند عملها، كما أنه لا يجب أن تكون بطريقة غير عملية، وينبغي الوفاء بها دون تأجيلها دون داع (انظر تث٢٣:٢١-٢٣ [٢٢:٢٤]؛ أم٢٠:٢٥؛ جا٥:٤-٥ (٣-٤). والنذور أمر اختياري، غير أنه، على الرغم من أنها ليست خطية أن تحجم عن عمل نذر ما، غير أن الذي قطع وعدًا لله، مطلوب منه أن يلتزم به (انظر عد٣٠:٢[٣]؛ قض١١:٣٥). ثم إن ع. ق لا يطلب أمانة القصد فقط بل وبالقدر نفسه يطلب الأمانة في التنفيذ (Cunliffe-Jones, 134). أما أولئك الذين قطعوا على أنفسهم عهدًا، ولكنهم تراجعوا عنه في وقت لاحق، بعد أن انتهى الظرف الصعب الذي كانوا يعانون منه، يجب أن يُعاقبوا بزيادة قدرها ٢٠٪ على قيمة ما كان سيتكلفه النذر (انظر Wenham, 1979, 342). وعلى العكس من ممارسة الفينيقيين من ناحية تخصيص مال ربحته عاهرات المعبد لصيانة المعبد، نجد أن ما جاء في (تث٢٣:١٨[١٩]). يمنع الإسرائيليين من الوفاء بنذر من أجر العاهرات (انظر Myers, 1041). فالمال الذي يتم الحصول عليه بوسائل خاطئة لا يمكن أن يشكل جزءًا من تقدمة أو عطية لله (Craigie, 302).

٣. والنذورات من الممكن أن تكون إيجابية، أي أن المصلي يعد بتخصيص شيئ لله (على سبيل المثال، تك٢٨:٢٠-٢٢؛ عد٢١:١-٣؛ قض١١:٣٠-٣١). وقد تكون سلبية أيضًا، مثل أن يتعهد المصلي أن يمتنع عن شيئ يحبه، أو عن ضرورة من ضروريات الحياة (على سبيل المثال، عد٦:١-٢١؛ ٢١:١-٣؛ ٣٠:١٣[١٤]؛ مز١٣٢:٢-٥؛ قارن ١صم١٤:٢٤ (حيث استخدمت صيغة هِفْعِيل، من אָלָה، "وضع تحت حلف"). ومن بين النصوص التي تتناول الحلف بالامتناع عن شيئ ما، نجد أن ما جاء في عد٦:١-٢١—والذي يركز على قسم النذير—له أهمية خاصة. وحقيقة أن الفعل פָּלָא بصيغة هِفْعِيل. قد استخدم في ع. ٢، تشير إلى أن هذه النوعية من النذور كانت تمثل شيئًا بارزًا وغير عادي (Wenham, 1981, 86). وكلمة "نذير" المشتقة من الفعل נָזַר، ومعناها يكرس أو يخصص، استُخدمت بالنسبة للأعضاء الأتقياء من عامة الناس (من رجال ونساء، ومن الأحرار أو العبيد)، والذين عن طريق نذر سواء نذروه هم أنفسهم، أم نذره شخص آخر بخصوصهم، فقد كُرسوا للرب (عد٦:٢، ٢١، ٥؛ قارن قض١٣:٥، ٧،١٦، ١٧؛١صم١:١١-١٢)، أما النذور الخاصة التي أقدم عليها أولئك الذين كرسوا أنفسهم

لله، قد تكون لمدى الحياة (قارن قض١٣:٧؛ ١صم١:١١)، أو كما يبين مما جاء في عد٦:١-٢١، لفترة مؤقتة.

وأثناء فترة نذرهم، وعلى أساس ما جاء في عد٦، فإن على النذيرين أن يمتنعوا عن (أ) شرب الخمر وكل منتجات الكرم (ع. ٣: ٤)، (ب) قص شعرهم (ع. ٥)؛ (ج) عدم لمس جسد الميت، حتى إذا كان من أقرب أقربائهم (ع. ٧). أما النجاسة الطقسية العارضة التي تنجم عن موت شخص ما بشكل مفاجئ إلى جانب النذير، كانت تتطلب أداء طقوس للتطهير تتبعها عملية إعادة التكريس. وفي مثل هذه الحالة، ومهما كانت المدة التي انقضت من النذر الأصلي، فإنها تعد لاغية (ع. ٩- ١٢). وعندما تنتهي الفترة المعينة من النذر المؤقت، يقدم النذير ذبائح معينة (ع. ١٣:١٧)، ويحلق شعر رأسه، ويقدم الشعر على المذبح، وبعد ذلك يعود إلى الحياة العادية (ع. ١٨:٢١). وفي بعض الأحيان تكون الرغبة في عمل نذر التكريس والامتناع عن بعض الأشياء باعثها أسباب خاصة وشخصية، غير أنه يبدو في حالات كثيرة أنها تكون تعبيرًا عن حماسة دينية ووطنية القصد منها التعبير عن الولاء للرب، وحماية إسرائيل من الفساد والأذى الذي قد يأتي نتيجة تأثيرات الثقافات والديانات الأخرى (Dummelow, 104-5; cf. Rylaarsdam, 526; Guthrie, 87; Budd, 74; Myers, 752). According to Noth (1968, 54)، كان يُنظر إلى النذيرين على أنهم يظهرون—بطريقة معيّنة —الحضور الإلهي، وأنهم يكونون رموزًا ووسطاء للنعمة الإلهية.

٤. ومعظم النذور تقع تحت نوعية التقدمات التي تتم بناء على نذر، أو تقدمات وُعد بها الرب. وبعد أن يتم الحصول على المساعدة الإلهية، فإن ما سبق أن وُعد بتقديمه إلى الله يتم تقديمه في إطار من الشكر (انظر مز٥٦:١٢-١٣ [١٣-١٤]؛ ٦:١٣-١٥). والتقدمات التي تتم بناء على نذر يمكن أن تتضمن إنسانًا (لا٢٧:٢- ٨؛ عد٦:١-٢١)؛ أو حيوانًا (لا٢٧:٩- ١٣)؛ أو بيتًا (٢٧:١٤-١٥)؛ أو قطعة أرض (٢٧:١٦- ٢٥)؛ عبادة، مذبحًا والعشور (تك٢٢:٢٠-٢٢)؛ أو الالتزام بالقيام بحرب مقدسة (عد٢١:١- ٣). ومنذ زمن بعيد، كان يمكن أن يُنذر شخص للرب. وهذا معناه قضاء وقت إما بواسطة الشخص الذي نذر النذر [انظر ٢صم ١٥:٨]، أو بواسطة فرد، أو أفراد العائلة وذلك في أداء خدمات تعبدية إضافية في المقدس (انظر لا٢٧:٢- ٨ ١صم ١:٩- ١١). وعلى أساس ما جاء في قض١١:٢٩ - ٤٠؛ فقد استُنتج أن نذر إنسان كان في الأساس نذر أشخاص يتطلب ذبيحة بشرية، لم يكن يُطبق إلا في الظروف البالغة الشدة وفي محاولة يائسة للحصول على نعمة وعون من الله (انظر ٢مل ٣:٢٦-٢٧). وعلى الرغم من ذلك، كان يُنظر إلى الذبيحة البشرية بوجه عام في إسرائيل قديمًا على أنها أمر بغيض (انظر ٢مل١٦:٣؛ ١٧:١٧؛٢١:٦؛ مز١٠٦:٣٧؛ إر٧:٣١؛ مي٦:٦- ٧). وعلى إما أن يكون حيوانًا (انظر تك٢٢:١٣) وكان ذلك يُستبدل بمبلغ من المال (انظر ٢مل١٢:٤ [٥]. ويعتقد Schofield (312) أن ما جاء في قض١١:٣٩-٤٠ والذي يشير إلى عادة البكاء السنوي على الجبال تفيد أن ابنة يفتاح أصبحت السبب في صدور وصية دينية تحرم تقديم الأطفال كذبائح. وأيًا كانت مدى شرعية هذا الرأي إلا أنه من الواضح أن تقديم البشر كذبيحة كان أمرًا يجريه ناموس ع. ق (لا١٨:٢١؛ ٢٠:٢- ٥؛ تث١٢:٣١؛ ١٨: ١٠).

أما فيما يتعلق بالنذور التي تقدم الحيوانات كذبائح، فإنه في العصور القديمة كان يمكن عمل ذلك في أي مقدس في إسرائيل قديمًا، غير أن ما جاء في تث١٢:١١، ١٧، ٢٦، سعى إلى قصر تقديم الذبائح الخاصة بالنذور أو أي ذبائح أخرى على مقدس واحد. وهذا القانون الخاص بقصر تقديم الذبائح في العبادة على مقدس واحد (*pace*, e.g., Thompson, 162-64) كان نظامًا قديمًا تم التعبير عنه بطريقة جديدة (انظر G. W. Anderson, 1966, 126) بأكثر مما هو ابتكار كاسح في تاريخ العبادات الإسرائيلية (Weinfeld, 190). والتقدمات المتعلقة بالنذور، والتي تنجم عن نذر أو وعد، يجب التفرقة بينها وبين التقدمات (النوافل)، والتي تأتي بطريقة تلقائية وليست ناجمة عن التزام مسبق. وكل من ذبائح المحرقة (لا٢٢:١٨؛ عد١٥:٣، ٨) وذبائح السلامة (٢٢:٢١) يمكن تقديمها كتقدمات متعلقة بنذر.

وبعض من المعايير التي يقيم الكهنة على أساسها مدى ملاءمة الذبائح التي تقدم وفاء لنذر ما أو كتقدمة من النوافل نجدها في (لا٢٢:١٧-٣٠). وجرت العادة على أن الحيوانات التي تُقدم كذبائح سواء المتعلق منها بنذر، أو كتقدمة من النوافل، يجب أن تكون كاملة وبلا عيب (٢٢:١٨- ٢٢). وعلى الرغم من ذلك، فإن ما جاء في ٢٢:٢٣ أخذه البعض على أنه إضافة ثانوية (انظر على سبيل المثال، Faley, 75)، تؤكد على أنه إذا كان من المسموح التغاضي عن عيوب معينة من الحيوان الذي سيُقدم ذبيحة من النوافل (ولعل مرد ذلك أنه يُقدم بشكل تلقائي ولدوافع تتعلق بالعبادة) غير أنه لا يمكن لحيوان به عيب أو بتر أو تشويه أن يقدم كتقدمة من النوافل (ولعل ذلك مرده أن الحيوان الكامل فقط هو الذي يتم الوعد بتقديمه في حالة النذر). وما جاء في ملا١:١٤ (حيث أن الفعل قَلْ. جزء من נָדַר يرد بدون اسم). يُعد بمثابة شكوى بأن الناموس لم يراع على نحو سليم وأن الله يشعر بالإهانة نتيجة الذبائح التي تُقدم من حيوانات وضيعة وغير كاملة. وعدم الاحترام في الموضوعات المتعلقة بالعبادة كان يرمز إلى عدم المبالاة نحو الله، "لأن ذلك كان يمثل علامة خارجية وظاهرة لإهانة داخلية روحية..." (Dentan, 1119).

٥. وكما سبق القول، فإن أي نذر يتضمن بين ثناياه التزامًا

بالوفاء بأمر ما (انظر على سبيل المثال عد٣٠:٢- ٣[٣-٤]؛ تث٢٣:٢١- ٢٣[٢٢- ٢٤]). وعلى الرغم من ذلك، برز اتجاه لتحويل الالتزامات، سواء بالنسبة للأشخاص أو الممتلكات (بيوت ومبان) إلى ما تساويه نقدًا. والقواعد التي تحكم هذه العملية وردت في لا٢٧. وهناك بدائلِ مالية معينة يجب دفعها من أجل فداء أولئك الذين سبق أن كرسوا للرب (ع. ٢ - ٧). ولعل هذه المبالغ التي تختلف من حالة لأخرى طبقًا للخطية، وجنس المطلوب افتداؤه (من حيث الذكورة والأنوثة، وكذلك عمره، كانت تُحسب على أساس تقييم القدرة على العمل (هكذا يقول Noth, 1965, 205; *pace* Hayes, 180). وفي حالة الرجل الفقير الذي لا تسمح له ظروفه سداد المبلغ الذي حُدد على هذا النحو، هناك تخفيف لهذه القيود، وقد تُرك الأمر لتقدير الكاهن للوصول إلى رقم مرض (ع. ٨). ويرى Knight (169) أن هذه النوعية من النذور تشكل ضريبة اختيارية لصيانة الهيكل.

وأي حيوان قُدم نذرًا وكان صالحًا لأن يُقدم كذبيحة، لا يمكن افتداؤه، أو تغييره أو تبديله (ع. ٩- ١٠). وإذا أمسك الناذر وهو يحاول الالتفاف أو التحايل على هذه القواعد التي تمنع التبديل أو التغيير، سيكون عليه أن يقدم الحيوان وبديله معًا (ع. ٩-١٠). ومع أن الحيوانات النجسة يمكن نذرها، إلا أنه من غير المشروع تقديمها كذبائح. وعلى ذلك يمكن استخدامها بواسطة الكهنة تُباع من أجل الربح، أو يفتديها الذي قدمها حيث يدفع للهيكل القيمة المالية التي قُدر بها هذا الحيوان مضافًا إليها ٢٠٪ (ع. ١١- ١٣). وأبكار البهائم لا يمكن أن تنذر لأنها تُعد بالفعل مخصصة للرب. (ع. ٢٦-٢٧، انظر خر١٣: ٢). والنذر الذي نذرته حنّة (١صم ١:١١) يبدو أنه كان استثناء من القاعدة العامة الخاصة بالأبكار.

أما البيوت والأرض التي تُنذر للرب. يمكن فكاكها بواسطة الناذرين وذلك بدفع المبالغ المناسبة التي قدّرها الكهنة طبقًا لصيغة معينة للتقدير (ع. ١٤ - ٢٥). وبالنسبة للأرض التي كُرست، توجد قواعد لحماية كل من الكهنة (ع. ٢٠-٢١) والملاك الأصليين (ع. ٢٢- ٢٤). وما من إنسان، أو حيوان، أو شيئ تم تكريسه (أصل الكلمة חֵרֶם معناه حُرم، أي كرس باعتباره يخص الرب) يمكن فكاكه (ع. ٢٨ - ٢٩).

٦. يصف إشعياء كيف أن الرب سيجعل نفسه معروفًا للمصريين، الذين سيعبدونه بعد ذلك بأمانة، ويقدمون له الذبائح، ويقدمون النذور وينفذونها (إش١٩: ٢١). وبعد قضاء فترة من التقديس والشفاء (ع. ٢٢)، ستجد مصر قبولاً لدى الرب وسوف تلجأ إليه وتقدم له تضرعاتها. وإذ اشتُهر الكاتب بما ينفرد بتضمينه كتاباته، فإنه يتخيل وقتًا سيتم الاتحاد فيه بين مصر وأشور (أكثر الدول عداء وكراهية لشعبه) وإسرائيل حيث ستوحد بينهم رابطة الولاء للرب. وكل من هذه الشعوب الثلاثة ستنال فائدة متساوية نتيجة هذا التحالف الثلاثي مع شعب الله، وستكون هذه الشعوب الوكلاء الذين من خلالهم تصل البركة الإلهية للعالم كله، وتتحد جميع الشعوب في عبادة الإله الحي (انظر تك١٢:١-٣؛ ٢٢ ١٨:؛ ٢٦ ٤:؛ مز٨٦:٩، ٨٧).

ب. ت الفعل العبرى נְדַר (والفعل الآرامي. *n^e^dar* 1 معناه (ابتعد)، نذر (امتناع عن)، واسم الفاعل נָדוּר أي أنه ملتزم بنذر قطعه على نفسه: أي أنه الموضوع الشرعي للنذر. (نِفْعَلِ.) أي أنه جُعل موضوعًا للنذر، أي أن قيمته الشخصية كرست للهيكل، وأنه نذر كذبيحة، (هِفْعِيل.) وضع شخصًا تحت النذر، تحت المنع والحظر (هُفعَل.) أي أنه مُنع طبقًا لنذر، أخضع لتأثير النذر. واسم. عبر. נֶדֶר والاسم الآرامي يشكلان נִידְרָא ,נִדְרָא ,נְדַר وكلها معناها "نذر". وهناك صيغ اسم أخرى، منها נְדָרָא ومعناها ذاك الذي نذر، נַדְרָנִית ,נוֹדְרָן ,נַדְרָן ,נַדְרִית، ومعناها شخص اعتاد أن يقطع على نفسه نذور. (Jastrow 2:879-80).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma^a^śēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*^a^rîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*t^e^rûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٠٦). **هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

رهن، كفالة: ← אִסָּר [*'issār*] (تعهد مُلزِم، رهن، نذر للإمتناع عنِ، #٦٧٤)؛ ← חבל [*ḥbl* [1]] (يأخذ كرهن، يسلب رهنا، #٢٤٧١)؛ חֹב [*ḥôb*] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٠٠)؛ ← נשא [*nš'* [1]] (يقرض في مقابلِ رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [*'bṭ* [1]] (يستعير، يأخذ رهناً من، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [*'rb* [1]] (يضع كفالة لـ، يعطي ضمانا لـ، #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [*tq'*] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

نذر، التزام: ← אִסָּר [*'issār*] (إرتباط ملزم، نذر بالامتناع، #٦٧٤)؛ ← בטא / בטה [*bṭh / bṭ'*] (يثرثر، يهذر، يتسرع في النذر، #١٠٥١) ← נדר [*ndr*] (يقيم نذرًا، #٥٦٢٣).

البيبلوجرافيا

E. A. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interpretation, 1986; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; idem, *The History and Religion of Israel*, 1966; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; G. H. Davies, "Vows," in *IDB*, 1962, 4:792-93; R. C. Dentan, "The Book of Malachi: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:1115-44; J. R. Dummelow ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC* 1972, 4:153-464; R. J. Faley, "Leviticus," in *NJBC*, 1990, 61-79; H. H. Guthrie, "The Book of Numbers," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 85-99; J. H. Hayes, "Leviticus," in *HBC*, 1988, 157-81; G. A. F. Knight, *Leviticus*, 1984; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; A. C. Myers, ed., *The Eerdmans Bible Dictionary*, 1987; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, OTL, 1965; idem, *Numbers: A Commentary*, OTL, 1968; D. T. Olson, "Numbers," in *HBC*, 1988, 182-208; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, OTL, 1991; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1991; J. C. Rylaarsdam, "Nazirite," in *IDB*, 1962, 3:526-27; J. N. Schofield, "Judges," in *Peake*, 1964, 304-15; J. M. P. Smith, "A Commentary on the Book of Nahum," in *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1974, 284-360; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; R. de Vaux, *AncIsr*, 1968; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; idem, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1981.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٥٦٢٤ נֶדֶר [*neder*]، نذر #٥٦٢٣

5627	נהג

נהג [*nhg* [1]]، قَلْ. ساقَ، دفع إلى الأمام، تقدَّم، أرشد؛ بيعِّل.، يطرد، يسوق (#٥٦٢٧)؛ מִנְהָג [*minhag*]، اسم. أسلوب قيادة (#٤٩٥٢).

ش. أ. ق الفعل المشابه في الشكل والمعني في عرب. بالمعنى الممتد لإتخاذ إجراء. وفي الأثيوبية تُستعمل هذه الكلمة لرعاية قطعان الماشية (*HALAT* 637).

ع٠ق ١. استعمال أدبي شائع للفعل، يصف دفع أو قيادة شيئ من مكان لآخر. والجذر قَلْ.، وفي بعض الأحيان الجذر بيعِّل.، أيضًا يأتي بمعنى هذا العمل، ويصف حيوانات (تك٣١:١٨؛ خر٣:١) والناس (١صم٣٠:٢٢). والأشخاص الذي يُوصفون بهذا الوصف يكونون أحيانًا أسرى حرب (١صم٣٠:٢؛ إش٢٠:٤؛ بيعِّل. ــــ تك٣١:٢٦؛ تث٤:٢٧؛ ٢٨:٣٧، وذلك بالنسبة للحيَوانات التي تم الاستيلاء عليها بطريق الخطأ، انظر ١صم٢٣:٥؛ ٣٠:٢٠؛ أي٢٤:٣). والطفل في المملكة المسيانية سيكون قادرًا على قيادة الحيوانات المفترسة (إش١١:٦؛ Oswalt, 283). وهذه النوعية من الانخراط الشخصي في الأمور المتعلقة بتابوت الله من أي شخص غير مصرح له بذلك يمكن أن يفضي إلى الموت. (٢صم ٦:٣ ، ٦-٧).

وعلى أساس هذا الاستعمال الحرفي للكلمة، فإننا نجد امتدادًا لتشبيه مجازي نجد أن الرب—مثل الراعي— يقود شعبه (مز٧٨:٥٢؛ ٨٠:١ [٢]) إش٦٣:١٤؛ انظر ٤٩:١٠). والخيارات الصحيحة تأتي نتيجة اتباع المرء لإرشادات قلبه الحكيم، والهرب من مذهب المتعة، والتمسك بطرق الله (جا ٢:٣؛ Gordis, 216) تماما مثل اعتماد الجيش على قيادة القائد (١أخ ٢٠:١؛٢أخ ٢٥:١١)، وعلى ذلك فالذين هم لله يختبرون دائمًا هداية الله النافعة (مز ٤٨:١٤ [١٥]). وعلى الرغم من ذلك، فأولئك الذين يعارضون الله فإنه سيقودهم في الظلام (مرا ٣:٢).

٢. والاسم المشتق מִנְהָג يصف التعرف على ممارسات ياهو المتهورة (٢مل٩: ٢٠؛ G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, 1984, 459) ولم تسهم بشكل كبير في الفهم اللاهوتي لهذا المفهوم.

ب. ت الاستعمال اللاحق لمجموعة هذه الكلمة بواسطة الربانيين تضمن المعاني الساق ذكرها، غير أنهم توسعوا فيها أيضًا لتصف السلوك الشخصي (Sifre Deut 323)، والأنشطة المألوفة لشعوب مختلفة (Tosefta Besa 11.15; Talm. Pesahim IV.80-82).

إرشاد، قيادة: ← נָהַג [*nāhag*[1]] (يسوق، يقود، #٥٦٢٧)؛ ← נָהַל [*nāhal*] (يقود، يرشد، #٥٦٣٣)؛ ← נָחָה [*nāḥâ*[1]]، (lead #٥٦٩٧)، ← שָׂשָׂא [*śāśā'*] (يقود طفل، #٩٢٥٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:558-59; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 3rd ed., 1968; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, 1986.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

٥٦٢٨ (נָהָג [*gahan*[2]]، يتنهد)، ← #١٩٦٣

5629	נהה

נהה [*nhh* [1]]، قَلْ. ندبَ، ناح (#٥٦٢٩)؛ נְהִי [*n*[e]*hî*] اسم. عويل، نواح (#٥٦٣١).

ش. أ. ق عُرف هذا المعنى وعلى نطاق واسع خارج الكتاب المقدس في الكتابات اللاحقة، وقد وُجد الفعل *nhy* بعد ذلك في الكتابات السريانية بمعنى يئن، وكلمة *nehya* في اللغة الأثيوبية تعني يتحرر من عبء ما.

ع. ق يوجد هذا الفعل في حز٢٣: ١٨ في مقدمة مرثاة على مصر، كما أننا نجده أيضًا في مي٢: ٤ في توبيخ موجه ليهوذا وأورشليم لقمعهما الضعفاء. وقد اقتُرح بالنسبة للمرثاة الواردة في مز ١٠٢: ٧ [٨]؛ بتغيير كلمات صاحب المزمور من كونه وحيدًا مثل عصفور إلى كونه يئن مثل عصفور، ولكن إذا كان التشبيه يركز على كونه وحيدًا، كما يُفهم من النصف الثاني من ع.، فإن أي تغيير قد يكون أمرًا لا ضرورة له. (Kraus, 1989, 282). (مرثاة: فكر لاهوتي).

٢. الاسم נְהִי مرثاة (#٥٦٣١) يرد ٤مرات في رثاية أورشليم، وقد ورد في ع. ١٠ [٩] مع بكاء (בְּכִי) وترنيمة رثاء (קִינָה) لان الريف قد دُمر، كما استخدم في ع. ١٨- ٢٠ [١٧ -١٩] كوصف للنادبات المحترفات اللواتي سيولولن ويذرفن الدموع، وتعلمن أخريات ترانيم الرثاء على الأرض التي دُمرت. والاسم يصف مرثاة راحيل على فقدانها لأولادها وذلك فى٣١: ١٥. أما عاموس ففي ترنيمته الجنائزية على إسرائيل، ينادي على النادبات المحترفات لينحني على الأرض (عا ٥: ١٦). وفي كل مثال يُوجد كوصف لصيحة الحزن التي يطلقها شخص في حزنه. وكل من السياقات الكتابية له علاقة بالحرب، وبدمار الأرض.

ب. ت في الكتابات التالية لكتابة الأسفار المقدسة، يأتي الفعل بالارتباط مع دموع الرثاء على الموتى وذلك في سى٣٨: ١٦؛ كما نجد اسم. נְהִי. أيضا في التلمود.

رثاء، حداد، אבל [ʼbl [1]] (يقيم الحداد، يتقيد بطقوس الحداد، #٦١) ← אנה [ʼnh [1]] (رثاء، #٦٢٧) ← בָּכָה [bākâ] (ينتحب، يندب، #١١٣٤) ← דמע [dmʻ] (يذرف الدموع، #١٩٦٣) ← זעק [zʻq] (يطلب العون، يدعو إحتشادا للحرب، يطلق صرخة مرة، #٢٤١٠) ← נהה [nhh [1]] (يرثى، #٥٦٢٩) ← סָפַד [sāpad] (صوت الرثاء، يقيم الحداد، #٦١٩٩) ← קדר [qdr] (يظلم، يقيم الحداد، #٧٧٢٢) ← קִינָה[1] [qînâ[1]] (ترنيمة جنائزنة، #٧٨٠٦) ← الرثاء: لاهوت

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٥٦٣١ (נְהִי [nehî]، مرثاة)، ← #٥٦٣١

5633	נהל

נהל [*nhl*] بيعِّل. يقود، يرشد، يَمدّ (يساعد على طول)؛ هِتبَعيِل. يتَحرك على طول (#٥٦٣٣)؛ اسم. נַהֲלֹל [*nahalol* [1]] منهل (#٥٦٣٥).

ش. أ. ق أكد. *na'alu*، ماء، يرطب (*CAD*, N, 1:6)) والاسم المشابه في عرب. له علاقة بالشرب (Wehr 1966, 1004).

ع. ق ١. هذا الفعل له مفعول واحد (غير إنسان) في ع. ق، وحين يقوم الله، مثل الراعي، برعاية قطيعه، يجمع الحملان وفي حضنه يحملها ويقود المرضعات (إش٤٠: ١١). فالذراع التي خلقت الكون، وتواصل دعمه ورعايته، تأوى أيضًا البائسين الضعفاء. وهذا شبه مجازيًا برعاية الرب ومحبته لشعبه إسرائيل، وهذا مفهوم تم توضيحه بعبارات غير مجازية في موضع آخر باستخدام نفس الفعل (٢أخ ٣٢: ٢٢). فالله من خلال محبته وحنانه سيقدم للأمم وكذلك للأفراد كل احتياجاتهم، ويوفر لهم الهدوء الذي يمكنهم في التمتع بها (مز٢٣ :٢؛ ٣١: ٣ [٤]). والهدف المادي من هذا الاتجاه والإرشاد هو مسكن الله القدوس (خر١٣:١٥).

وبوسع البشر أيضًا أن يقدموا الإرشاد للآخرين في إطار من المحبة، سواء أولئك الذين يسيطرون عليهم من الناحية السياسية (تك٤٧: ١٧)، أو السجناء المفرج عنهم حديثًا (٢ أخ ٢٨: ١٥)، أو أمتهم وقادتها (إش٥١: ١٨)، لأن هذا هو ما يعمله الله أيضًا (٤٩: ١٠).

والفكرة التي تجمع بين الشرب والانتقال من مكان إلى مكان ذكرت بشكل رائع في مز٢٣: ٢، حيث يقود الله كاتب المزمور إلى مياه الراحة والهدوء.

٢. والصيغة ذات الصلة وهي נַהֲלֹל تصف موقعًا جغرافيًا في الصحراء، ويبدو أنه "ترعة" (إش ٧: ١٩)، ولكن هذا لم يضف شيئًا هامًا للفهم اللاهوتي لأصل هذه الكلمة.

ب. ت والمفسرون الربانيون هم فقط الذين يستخدمون الفعل في مناقشة فقرات ع. ق الذي ذُكر فيها هذا الفعل، ولا يضيفون شيئًا له أهميته إلى هذه المناقشة (Num Rab-bah 12).

إرشاد، قيادة: ← נָהַג[1] [nāhag[1]] (يسوق، يقود، #٥٦٢٧)؛ ← נָהַל [nāhal] (يقود، يرشد، #٥٦٣٣)؛ ← נָחָה[1] [nāḥâ[1]]، (lead #٥٦٩٧)، ← שָׁשָׁא [šāšāʼ] (يقود طفل، #٩٢٥٥).

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

٥٦٣٥ (נַהֲלֹל [nahalol [1]]، ترعة) ← #٥٦٣٣

5637 נהם

נהם [nhm] قَلْ. زأر، زمجر، ينّ (#٥٦٣٧)؛ נַהַם [naham] اسم. زمجرة، أنين، هدير (#٥٦٣٨)؛ נְהָמָה [nehamâ] اسم. زئير، أنين، كرب (#٥٦٣٩).

ش. أ. ق صيغ נָהַם تظهر في عبر. في عصر ما بعد كتابة الأسفار المقدسة. فتظهر في أرم. يه.، وسريانية.، والمندانية، وتأتي بمعنى يزأر، يزمجر، يهدل، يتأوه. ويتصل بهذه المعاني الكلمات عرب. *nahama* يزأر، والكلمة المصرية *naham*، يصيح فرحًا. وأرام. يه.. أسماء נְהָמוּתָא، נְהָמָה، زئير، صراخ، إثارة، يظهر إلى جانب اللغة السامرية *nyamtwn*، وسريانية. *nehama'* ‏*'nehama* و*'nûhama* بمعنى يزأر، وبالمندائية *(a nhimta)* ينّ.

ع. ق ١. الفعل يشير إلى الصوت الذي يصدر عن الأسد، عندما يمسك بفريسته، أو يهجم بزمجرة أو زئير (أم٢٨: ١٥؛ إش٥: ٢٩، ٣٠). وشبه إشعياء هذا بصوت هدير البحر (إش٥: ٣٠). ويقدم لنا زئير الأسد صورة للفزع والفوضى الذي يحدثهما حاكم شرير (أم ٢٨: ١٥) والضوضاء التي يحدثها الجيش الذي يستدعيه الرب للدينونة (إش٥: ٢٩ - ٣٠). ومن ناحية التشبيه المجازي، يصف أنين الشخص الخليع عندما يعود إلى رشده (أم٥: ١١) ورد المسبيين في حزنهم على سقوط أورشليم (حز ٢٤: ٢٣).

٢. اسم. נַהַם استُخدم على سبيل الحصر للإشارة إلى زئير الأسد، مشبهًا به غضب الملك وما يثيره من فزع (أم١٩: ١٢؛ ٢٠: ٢). وكلمة נְהָמָה تشير إلى هدير البحر (إش٥: ٣٠). وفي (مز٣٨: ٨ [٩]) تطلق على تأوه وتنهد شخص حطمه الإثم والمرض، أو لعلها تشير إلى سبب هذا التنهد، أي ألم القلب المبرح (so NAB; cf. NASB).

ب. ت في CD 10:33، تصف كلمة *nhmh* الأنين بسبب الدينونة المنتظرة انظر كلمة μεταμέλομαι في العهد الجديد (مت٢٧: ٣؛ ٢كو٧: ٨). بمعنى الندم، وكلمة στεναγμός (رو٨: ٢٦) بمعنى أنات.

بتأوه، يتنهد، يهرّ: ← אנח [*'nḥ*] (يتنهد، يتأوه، #٦٣٤)؛ אנק [*'nq*] (يتأوه، #٦٥٠)؛ ← הגה [*hg* [1]] (يتأوه، ينّ، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [*hāgîg*] (يتأوه في الصلاة، #٢٠٥٢)؛ זעק [*z'q*] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ נאק [*n'q*] (يتأوه، #٥٥٤٣)؛ ← נהם [*nhm*] (يهر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח [*nwḥ* [2]] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [*p'h*] (تتأوه المرأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← שָׁאַג [*g's*] (يزمجر، #٨٦١٣).

أسد/ لبوة: ← אֲרִי [*'ᵃrî*] (أسد، #٧٨٧).

ديفيد تومسن *David Thompson*

٥٦٣٨ (נַהַם [*naham*]، يهدر، يزمجر، ينّ)؛ ← #٥٦٣٨.

٥٦٣٩ (נְהָמָה [*n*ᵉ*hamâ*]، يزأر، ينّ)؛ ← #٥٦٣٩

5640 נהק

נהק [*nhq*]، قَلْ. بكي، صرخ، نهق (الحمار) (#٥٦٤٠)

ش. أ. ق أوغا. *nhqt* (UT, 1622)، وعرب. "نَهَقَ"، وباللغة الأثيوبية *nehqa*؛ تيجرية. *nahaqa* وأكد. *nahqu* يصرخ، ينّ.

ع. ق ترد هذه الكلمة مرتين في أي٦: ٥ وتشير إلى نهيق الحمار الوحشي (פֶּרֶא) حين يحتاج إلى عشب (דֶּשֶׁא) وفي ٣٠: ٧ تصف الكلمة في تشبيه مجازي الشبان المنبوذين اجتماعيًا بالقول بين العليق "ينهقون".

أصوات الحيوانات: ← גָּעָה [*ga'â*] (جار، مواء [الماشية]، #١٧١٦)؛ ← הגה [*hg* [1]] (أنّ، عويل، تنهد، تأمل، يلهم، زقزقة، #٢٠٤٧)؛ ← נבח [*nbḥ*] (نَبَحَ [الكلاب]، #٥٥٦٠)؛ ← נהק [*nhq*] (نهيق [الحمار]، صرخة، #٥٦٤٠)؛ ← נחר [*nḥr*] (يصهل، #٥٧٢٣)؛ ← עִיט [*'îṭ* [1]] (زعق، صرخة، ينقض [كذلك، صرخات]، #٦٥١٢)؛ ← צהל [*ṣhl* [1]] (صهل، صرخة، #٧٤١٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٥٦٤١ (נָהָר [*nahar* [1]] مجرى)، ← #٥٦٤٣

5642 נהר

נהר² [*nhr*²]، قَلْ. أشرق، أنار (#٥٦٤٢)؛ נְהָרָה [*n*ᵉ*harâ*]، اسم. نهار، نُور (أي٣: ٤) (#٥٦٤٤)؛ נְהוֹר [تُقرأ.]؛ נְהִיר [تُكتب.] (נְהוֹר [تُقرأ.]؛ נְהִיר [تُكتب.])، أرم. اسم. نور، ضوء (دا ٢: ٢٢) (#١٠٤٦٦) נַהִירוּ [*nahîrû*] أرم. اسم. فطنة، بصيرة (دا ٥: ١١، ١٤) (#١٠٤٦٧).

ش. أ. ق تتشابه مع أرم.، נהר، يشرق، شعاع، وأكد. *nuru* اسم ضوء، نار مصباح، *namau* فعل يشرق بلمعان، يتألق سعادة، مشرق، وعرب. "نهار".

ع. ق والفعل قيل عن أناس تشع وجوههم بالنور. وهذا قد يكون نتيجة أن نور يهوه أشرق عليهم (إش٦٠: ٥؛ انظر ع. ١ - ٣) بسبب تحديقهم عليه (مز٣٤: ٥ [٦]) أو ببساطة بسبب صلاح الله (إر ٣١: ١٢؛ افرحوا NIV) ولعل هذا له

صلة بفكرة أن وجه الله أشرق بالبركة عليهم (← אוֹר).

نور، لمعان، إشراق: ← אוֹר [*'wr*] (يكون نورًا، لامعًا ومضيئا #٢٣٩)، ← בָּהִיר [*bāhîr*] (لامع، مضئ #٩٨٦)، ← זרח [*zrh* ¹] (يلمع #٢٤٣٦)، ← יפע [*yp*' ¹] (يضئ لامعًا #٣٦٤٩) ← נגה [*ngh*] (يضئ – يسبب الضياء #٥٥٨٥) ← ² נהר [*nhr* ²] (يكون لامعًا #٥٦٤٢)، ← קרן [*qrn*] (يرسل الأشعة، يكون مضيئاً #٧٩٦٦).

البيبلوجرافيا

S. Aalen, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im AT, im Sp*ʊtjudentum und im Rabbinismus, 1951; W. D. Reece, *The Concept of Light in the Old Testament: A Semantic Analysis*, 1989.

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

5643 נָהָר

נָהָר [*nahar*]، نهر (#٥٦٤٣)؛ נָהַר [*nahar* ¹] جدول، مجرى مائي (#٥٦٤١).

ش. أ. ق كلمة נָהָר، والتي يصوِّر تدفق دائم للماء، مثبتة في أوغا.، و أكد. وكذلك عرب. والفعل נָהַר له مثيل في عرب. "نَهَر" يتدفق، يجري. وقد استُخدم الفعل في الكتاب المقدس عن أناس يتدفقون إلى أورشليم في التجديد. (إش٢:٢؛ إر٣١: ١٢؛ مي٤: ١).

وهناك كلمة أخرى بمعنى نهر وهو יְאֹר (#٣٢٨٤)؛ وهي أيضًا معناها "النيل". والواقع أن الكلمة مستعارة من اللغة المصرية *trw* (*'trw*, later)، ومعناها مجرى مائي، نهر. والكلمة أكد. *ia'uru* معناها جدول ماء، *Iaru'û* ومعناها النيل.

ع.ق الكتاب المقدس عبر. يستعمل عددًا من المصطلحات بمعنى "نهر"، وهي تشير بالطبع إلى أنهار حقيقية، ولكن يمكن استعمالها أيضًا في تشبيهات مجازية بعدة طرق.

١. اسم. נָהָר معناها نهر وقد استعمل في البداية عن النهر الذي يتدفق من عدن ليسقي الجنة، وبعد ذلك انقسم إلى أربعة أنهار كبرى (تك٢: ١٠ ـ ١٤). كما استعملت נָהָר أيضا لتعريف الأنهار التي تحدد حدود أرض الميعاد، أعني من نهر مصر إلى النهر العظيم الفرات (١٥: ١٨) وأحيانًا تستخدم كلمة "النهر" دون اسم علم، وتفهم على أنها تشير إلى نهر الفرات (٣١: ٢١؛ يش٢٤: ٢، ١٤؛ إش٧: ٢٠). غير أن الكلمة يمكن أن تشير إلى أنهار أخرى (تك٢: ١٤، الفرات)، أو إلى قنوات (حز١: ١، ٣، the Kebar).

(أ) جاءت في أي٢٨: ١١ נָהָר لتشير إلى مجار مائية تحت الأرض منعت من أن تفيض. وفي يون٢: ٣ يصف هذا المصطلح تيارات الماء في البحر العميق والتي ابتعلت يونان.

(ب) وبطريقة مماثلة يخبرنا مز٢٤: ٤ كيف أسس الرب الأرض فوق البحار، وعلى الأنهار (נְהָרוֹת) ثبتها. وللوهلة الأولى يبدو هذا المزمور يمتدح الخلق فوق مياه الغمر الأساسية، غير أنه اتضح أنه احتفاء بانتصار عسكري. كما أن مز٩٣: ٣ يستخدم كلمة נְהָרוֹת بمعنى أن الأنهار رفعت أصواتها، ولكن تمت السيطرة عليها بواسطة الرب المسيطر على كل شيئ. وتتضمن هذه المزامير إشارة، إن لم يكن هجومًا عنيفًا ضد الأساطير الكنعانية. ومن بين آلهة الكنعانيين "البحر الأمير" (*Yam*) والذي يُدعى أيضًا النهر القاضي (*Nahar*). وهذا الإله القوي استعبد البعل، ويجب قهره قبل أن يتمكن البعل من العودة إلى جبله. ويصور لنا الكتاب المقدس الرب وهو يسيطر على البحار والأنهار (التي لم تؤله) سواء عند الخلق، أو عند إعطائه النصر لشعبه على أعدائهم الكنعانيين. وفي معجزات إيليا وأليشع، فإن النهر أظهر أيضًا انتصار الرب على آلهة الكنعانيين. فقد ضرب كلا النبيين نهر الأردن برداء إيليا فانفلق البحر أمامهما (٢مل ٢: ٨، ١٤). وما جاء في أي ٩: ٨ يعرفنا أن الرب يمشي على أعالي البحار، أو من وجهة نظر الكنعانيين على ظهر (اليم).

(ج) ومن الطبيعي أن توحي صورة النهر بتدبير ما يلزم للحياة. فالماء المتدفق هو ماء حي. ويستخدم كاتب المزمور هذه الصورة ليصف تدابير الله الكريمة للحياة لأورشليم "نهر (נָהָר) سواقيه (פֶּלֶג، #١٧٠٤) تفرح مدينة الله" (مز٤٦: ٤ [٥]).

٢. وكلمة נַחַל (#٥٧٠٧) تنطبق تمامًا على نهر مؤقت يتدفق بقوة عظيمة في الشتاء، أو في فصل المطر، ولكنه لا يترك سوى قنوات جافة، أو أودية ضيقة عميقة جافة في الصيف. وهكذا يمكن أن تشير الكلمة إلى نهر يتدفق بسرعة أو إلى تيار ماء أو إلى حوض نهر جاف.

وهذه الظاهرة صُورت بشكل رائع في قصة إيليا. وكان الله قد رتب له أن يشرب من النهر (١مل١٧: ٤)، غير أنه بسبب إعلانه أنه لن يكون هناك مصر، فإن النهر قد جف بعد فترة وجيزة (ع. ٧). وبدون المطر لن يكون هناك ماء في قاع النهر.

(أ) المعنى الحرفي لكلمة נַחַל تنطبق على تيار الماء المندفع، أو على النهر المتدفق، وليس على نهر ثابت وأكثر عمقًا. وسيكون مصدر ماء عذب رائع—ولكنه مؤقت— بمعنى جمعه في خزانات مياه. كما كان يُنظر إليه أيضًا على أنه بركة من الله وذلك من قبل أولئك الذين يعتمدون على الأمطار لسد كافة احتياجاتهم. ومن بين الاستعمالات الرئيسية للماء العذب استخدامه للشرب. ويسجل ما جاء في (مز١١٠: ٧) أن المسيا المحارب سوف يشرب من النهر في الطريق. وفي (تث٩: ٢١) نجد أن النهر المنحدر

من الجبل استخدمه موسى للتخلص من البقايا المطحونة من العجل الذهبي وذلك بطرحها في هذا النهر. وهذه التيارات التي تتدفق بسرعة كانت حياتها قصيرة. وكان الإحباط يصيب الشعب في فصل الجفاف لعدم وجود ماء فيها. وقد استخدم أيوب هذه الصورة لوصف أصحابه المخادعين (أي٦: ١٥).

(ب) ووجود مثل هذه المياه المتدفقة والمتوقعة، أمد كتبة الكتاب المقدس بعدد من التشبيهات المجازية. وقد حذر إشعياء الأمة من أنه في الدينونة الآتية "تتحول أنهارها زفتًا" (إش٣٤: ٩). وقد رأى إرميا الجيوش الغازية التي ستغطي الأرض كسيل جارف (إر٤٧: ٢) وبسلسلة من الأوصاف الجريئة للرب وقت الدينونة، يقول إشعياء إن نفخته ستكون مثل نهر غامر (إش٣٠: ٢٨). الأمر الذي يشير إلى أن الغضب سيصب عليهم بسرعة.

أما على الجانب المفعم بالأمل، يقول عاموس "ليجري البر كنهر دائم" (عا٥: ٢٤). أما إشعياء (إش٦٦: ١٢) فتوقع بأنه سيأتي وقت على أورشليم يقول الرب "هأنذا أدير عليها سلامًا كنهر (נָהָר)، ومجد الأمم كسيل (נַחַל) جارف" أما في مز٣٦: ٨، فإذ يلمح إلى جنة عدن، نجده يصف إحدى المزايا الروحية التي يتمتع بها المؤمنون هي أنه "من نهر (נַחַל) نعمك (עֵדֶן) تسقيهم".

(ج) كما وضحنا عاليه، يمكن لكلمة נַחַל أن تشير أيضًا إلى حوض النهر الجاف (تك٢٦: ١٧)، أو إلى أدوية مرعبة (أي٣٠: ٦)، وفي تك٢٦:١٧ أقام إسحق خيمته في وادي נַחַל جرار. وبسبب التدفقات المتكررة للمياه عبر هذه الأودية، فإن النطاق المائي تحت السطح كثيرًا ما يكون أعلى من أي مكان آخر. وهكذا تنمو هناك الأشجار، وحفر الآبار هناك يكون ناجحًا. وعلى ذلك، فإنه في فصل الجفاف ستكون هذه المنطقة من أفضل الأماكن التي تُقام فيها المخيمات في هذه المنطقة الصحراوية. ومن مجرى النهر هذا اختار داود خمسة حجارة ملس ليستخدمها في قتاله مع جليات (١صم١٧: ٤٠). وفي مثل هذا الوادي قدم الشعب في وقت لاحق ذبائحه الفاسدة (إش٥٧: ٥).

الوادي، كما يطلق على مجاري الأنهار هذه، كثيرًا ما يُسمى مثل النهر."نهر مصر" (נַחְלָה מִצְרָיִם) هي وادي يقع بين مصر وأرض الموعد (عد٣٤: ٥ ويش١٥:٤).

٣. الكلمة عبر. יְאֹר كثيرًا ما استُخدمت بالنسبة لنهر النيل (تك٤١:١، خر١:٢٢؛٢:٣). والنهر في مصر كان يُعتبر مقدسًا، لأنه مصدر حياة مصر. لكن إله إسرائيل بمقدوره أن يحوله إلى دم، الذي هو دليل الموت (خر٨:١)، أو يمنع فيضانه (إش١٩: ٥- ٩). وعندما تأتي كلمة יְאֹר بصيغة الجمع، فإنها تشير إلى فروع النيل أو قنواته (خر٨ :١) وقد استخدم إشعياء الكلمة بهذا المعنى عندما قال "إن الرب يصفر للذباب الذي في أقصى ترع مصر" وكان يقصد بذلك الجيوش المصرية (إش٧: ١٨).

لكن هذه الكلمة عبر. יְאֹר لها استخدامات أخرى أيضًا. ذلك أنها يمكن أن تعني الأنهار بصفة عامة، مثل تلك التي جففها الرب في الأماكن المحاصرة (انظر كلمة إشعياء التي استخدمها في ٢مل١٩:٢٤؛ انظر أيضًا زك١٠:١١). أما ما جاء في أي ٢٨:١٠ يستخدمها ليقصد بها السرداب المؤدي إلى المنجم الذي تستخرج منه المعادن. وفي دا١٢:٥ تشير إلى نهر دجلة. واستخدمها إشعياء أيضًا عندما قارن قيمة الأنهار العظيمة بصفة عامة إلى خيرات الله الوفيرة: "بل هناك الرب العزيز لنا مكان أنهار وترع واسعة الشواطئ" (إش ٣٣:٢١).

٤. الاسم שִׁיחוֹר (#٨٨٦٥) لا يرد إلا مرات قليلة في الكتاب المقدس. وهذه الكلمة تعني "بركة حورس" وتشير إلى الفرع الشرقي من النيل. أما (يش١٣:٣) فيشير إلى (עַל־פְּנֵי) على أنها شرقي مصر. وفي ١أخ١٣:٥، حين كان داود يستعد لنقل تابوت العهد، جمع شعب إسرائيل معًا من شيحور جنوبًا حتى حماة شمالاً. كما استخدم إرميا هذه الكلمة أيضًا للإشارة إلى مدخل مصر: "والآن مالك وطريق مصر لشرب مياه شيحور ومالك وطريق أشور لشرب مياه النهر" (إر٢: ١٨). وبسبب خطيتهم فإن الشعب سينتهي بهم الأمر، إما إلى مصر، أو بلاد ما بين النهرين، على الرغم من مناشدة النبي.

٥. الفعل נָזַל، ومعناه ينبض، يقطر، يتساقط (#٥٦٨٨)، استخدم أيضًا بمعنى الأنهار التي تفيض. وما جاء في (مز١٤٧:١٨) يشير إلى أن الله يجعل المياه تسيل. وفي ترنيمة موسى نقرأ... "انتصبت المجاري (נָזַל، #٥٦٨٩) كرابية" (خر١٥:٨). وهنا جاءت الكلمة بديلاً عن "المياه" (מַיִם، #٤٧٨٤) قلب البحر (תְּהוֹם، #٩٣٣٣). وما جاء في (مز٧٨:٤٤) يشير إلى نهر النيل حين ذكر أن الله حوّل خلجانهم إلى دم حتى لا يستطيعون أن يشربوا ماء. وهناك أشكال أخرى من كلمة נָזַל، استُخدمت لتشير أيضًا إلى تدفق الماء من الصخر (إش ٤٨:٢١)، والندى الذي يقطر على الأرض (تث٣٢:٢)، أو هطول مياه المطر على الأرض الجافة (٤٤: ٣؛ انظر أيضًا أي٣٦: ٢٨).

وهناك استعمالات أخرى لهذا الفعل تتشابه مع التشبيه المجازي بالأنهار وتتضمن (إش٤٥:٨) التي جاء بها "اقطرى أيتها السموات من فوق ولينزل الجو برًا"، وما جاء في (قض٥:٥) والذي يصف انتصار الرب العظيم، إلى جانب أن الجبال "تزلزلت (נָזַל) من وجه الرب".

٦. وتأتي عدة كلمات أخرى في بعض الأحيان من أجل وصف هذه الأنهار. יוּבַל (#٣٤١٤) هو مجرى

ماء (إر١٧: ٨). وهذا منسوب إلى الفعل الذي يعني يوصل، يحمل. والكلمة عرب. *wabala* معناها ينصهر المطر. وكذلك יָבָל (#٣٢٩٨) وتعني "مجاري المياه" (إش٣٠:٢٥؛ ٤٤:٤)، وאֻבָל (#٦٧) وتعني مجرى مائي أو نهر (دا ٨: ٣، ٦).

وهكذا فإن الكلمات العديدة التي وردت في ع. ق بمعنى نهر نجدها تصف بوضوح تدبير الله احتياجات شعبه من أجل الحياة أو بالنظر إلى أن هذا كان واضحًا جدًا، فإن فكرة استخدام نهر، أو كل الأفكار المتعلقة بذلك، كان من الطبيعي أن تسخر نفسها لوصف جميع تدبيرات الله الكريمة لكل احتياجات شعبه.

٧. ولا يقتصر الأمر على أن تحفر سيول المطر الجارفة أودية صغيرة أو تجد لنفسها أخاديد في التلال والصخور فقط؛ بل إن الناس أنفسهم يحفرون قنوات الري التي تعتمد على هذه المياه. وهناك عدة كلمات تصف هذه النوعية من القنوات.

(أ) اسم.. פֶּלֶג فرع (#٧١٠٤)، وهو مشتق من الفعل פָּלַג الذي يعني يقسم، يشق (#٧١٠٣)—انظر. نفس الفعل في اللغتين عرب. والآرامية. وفي أكد. اسم. *palgu* يعني قناة. والاسم المقابل في اللغة الأثيوبية معناه وادي صغير، أو مجرى مائي. وفي (تك١٠:٢٥) تشكل الكلمة تورية على اسم خالج Peleg وذلك في عبارة "لأن في أيامه قُسمت الأرض". ويقول البعض أن هذه إشارة عامة لعمل قنوات الري. ولكنها قد تشير أيضًا إلى الحدث الذي وقع عند برج بابل (١١: ١- ٩). وعلى ذلك تُستخدم نفس هذه الكلمة في (مز٥٥:١٠) للإشارة إلى تفريق الألسنة.

غير أن كلمة פֶּלֶג تستخدم كثيرا لوصف قنوات الماء، وجاء في (مز١:٣) "فيكون (الشخص المبارك) كشجرة مغروسة عند مجاري المياه (פַּלְגֵי מָיִם)". وفي هذا السياق يشبه التشبيه المجازي قنوات الماء بالتوراة التي تعطي الحياة. وهكذا أيضًا نجد أن (مز٤٦:٥) يشير إلى قنوات ري من نهر مجاور. والاسم פְּלַגָּה (#٧١٠٦) يشير في (أي٢٠:١٧) إلى جداول مياه (ولكنه يشير إلى تقسيمات قبلية في (قض ٥:١٥- ١٦).

وبأسلوب شعري، يعبر ما جاء في (أي ٣٨:٢٥) عن فكرة أن الله أعدّ مجاري المياه التي تتبعها مياه الأمطار وذلك في عبارة "لما جعل للمطر فريضة ومذهبًا للصواعق" ونفس هذه الفكرة قد نجدها في (مز٦٥: ٩ [١٠]): " تعهدت الأرض، وجعلتها تفيض.. سواقي الله (פֶּלֶג אֱלֹהִים) ملآنة ماء". وهناك استعمال شعري آخر يعبر عن الخير الوفير الذي وهبه الله لأيوب "غسلت خطواتي باللّبَن والصخر سكب لي جداول زيت" (أي٢٩:٦).

(ب) وهناك كلمة أخرى بمعنى قناة وهي אָפִיק (#٦٦٢)، والتي تصف جدرانًا صخرية عميقة، أو مجاري أنهار جافة، أو أودية صغيرة. وعلى غرار كلمة נַחַל يمكن أن تشير إلى قناة ماء خالية أو إلى محتوياتها. ومعنى مجرى النهر أو القناة نجده في (إش ٨:٧) حيث يشبه النبي جيش أشور بمياه النهر (נָהָר) القوية "فيصعد فوق جميع مجاريه (אֲפִיקָיו) ويجري فوق جميع شطوطه" انظر أيضًا ما جاء في يؤ ١:٢٠: "لأن جداول المياه قد جفت" بل إن هذه القنوات يمكن أن تقطعها تيارات في البحر، وهذا ما قد يُستشف مما جاء في ٢صم٢٢: ١٦ وذلك في أنشودة النصر العسكري، حيث نقرأ: ("فظهرت أعماق البحر").

وقد استُعملت الكلمة أودية، أو سيول جارفة (انظر حز٣١: ٢١). وجاء في صلاة صاحب المزمور: "أردد يارب سبينا مثل السواقي في الجنوب" (مز١٢٦: ٤) فهو يشبه الطريق من الشرق بالنهر الجاف ويرغب في أن الله سيعطي بركة وفيرة للشعب حتى يملأ الشعب طريق العودة إلى الأرض حتى تفيض شواطنه.

(ج) צִנּוֹר (#٧٥٦٢) معناها قناة أو أنبوب، أو ماسورة من نوعية ما. وفي (٢صم ٥: ٨) تشير إلى غزو أورشليم. وكان لابد وأن يصعد أحدهم إلى القناة (ليس من الواضح ما إذا كانت طبيعية أم من صنع إنسان) للاستيلاء على حصن اليبوسيين.

وقد استخدمت نفس الكلمة في مز٤٢: ٧ [٨]: "غمر ينادي غمرًا عند صوت ميازيبك (צִנּוֹרֶיךָ). كل تياراتك ولججك طمت علي" وقال البعض إن هذا تشبيه مجازي لطاقات السماء التي فُتحت. غير أن الأرجح هو أنها تشير إلى مساقط مياه موجودة في المنطقة. لقد انفصل كاتب المزمور عن أورشليم، مكان العبادة الرسمي، ووجد نفسه مختبئًا في منطقة أورشليم، على مقربة من جبل حرمون. ولعل تأثر كثيرًا بأحد مساقط المياه القوية التي خلقها الله وهو في عزلته بعيدًا عن المدينة المقدسة.

(د) תְּעָלָה (#٩٤٩٨) خندق، قناة، قناة مائية، وهو نوعية من الخنادق التي تُستخدم لتوصيل مياه المطر أو المياه من أي نوع. ويمكن ملاحظة استخدام هذه الكلمة في قصة إيليا على جبل الكرمل فقبل أن يصلي من أجل سقوط نار من السماء، طلب النبي من بعض الرجال أن يصبوا ماء على مذبحه وأن يحفروا خندقًا حوله لحفظ الماء (١مل١٨: ٣٢، ٣٥، ٣٨). وحين سقطت النار، ولحست الماء الذي في القناة.

وهذا اسم. استخدم أيضًا كقناة لتوصيل الماء لمدينة أورشليم. وعندما ذهب آحاز ليتفحصها قابله إشعياء وابنه (إش٧: ٣). وبنفس المعنى (وهو قناة) استُخدمت الكلمة بأسلوب شعري لتصف قنوات المطر الذي ينزله الرب (أي٣٨: ٢٥).

(هـ) استخدام الكلمة النادرة אֵד (#١١٦) في تك٢: ٦ يثير مشكلة خاصة. فالترجمة التقليدية كانت: "إلا أن ضبابًا كان يتصاعد من الأرض فيسقي سطحها كله" (RSV). وهذا يتناغم بشكل جيد مع المرات الأخرى التي وردت فيها الكلمة في (أي٣٦: ٢٧)، حيث استخدمت ترجمة (AV) كلمتي "بخار" أو قطرات ماء. أما ترجمة NIV فقد اختارت لفقرة سفر التكوين عبارة "ضبابًا كان يتصاعد من الأرض"، واختارت لفقرة أيوب عبارة: "لأنه يجتذب قطرات الماء ويجعل سحبه تهطل أمطارًا"، وتفضيل عبارة "قطرات ماء" على كلمة "بخار" جاء تأثرًا بالكلمة أكد. *'idu* وتعني مجاري مياه تحت الأرض، أو ينابيع تحت الأرض تتراكم أو تفيض. غير أنه توجد أدلة تشير إلى العكس، أي "سحب ممطرة" وهذه تناسب فقرة سفر أيوب على نحو حسن أيضًا.

٨. تأملات لاهوتية، الأنهار والمجاري المائية كانت لها أغراض كثيرة في حياة الناس في ش. أ. ق. فقد كانت بالضرورة مصدرًا لحياة جميع الناس، سواء كان النيل في مصر، أو الفرات في بلاد ما بين النهرين، أو الأردن في كنعان. وهذه الأنهار وغيرها من أنهار وقنوات كثيرة أخرى، كانت توفر الماء الذي يشرب منه الناس (خر٧:١٨)، أو للغسيل (٢:٥)، أو ري الأرض. وهي توفر للناس السمك (لا١١:٩) كما سهلت الانتقال من مكان لآخر (إش ١٨:٢)، وشكلت حدودًا طبيعية بين البلاد (يش١:٤). كما كانت تخدم كخط للدفاع ضد الأعداء (نح ٣:٨). كما كانت تشكل وصفًا طبيعيًا للاختبارات الدينية، بغض النظر عن نوعية الديانة. ودخول أرض الميعاد عن طريق عبور نهر كبير كان أمرًا مرتبطا بتدخل إلهي (على سبيل المثال يش٣)، أو ظهور إلهي (تك٣٢:٢٢-٢٣). أو عمليات الشفاء (٢مل٥:١٠)، القيام بالمعمودية (مت٣:٦)، واجتماعات الصلاة (أع١٦:١٣) فقد كان من المناسب إجراؤها بجانب الأنهار التي ترمز إلى الحياة.

وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة أن الأنهار ومجاري المياه كانت تظهر بشكل بارز في الأفكار الدينية في إسرائيل. فالماء العذب معناه الحياة. والناس الذين كانوا في الأراضي التي ذكرها الكتاب المقدس ما كان لهم أن يعيشوا دون مورد من المياه العذبة. ولم يتحد الإسرائيليون الأنهار كما فعلت بعض الأمم، بل كانوا يقدرونها على أنها عطية من الله للحياة. وكانت بعض المياه تأتي من نهر الأردن، والذي يستمد مياهه من عدة ينابيع عند سفح جبل حرمون، والتي تأتيها المياه من ذوبان الثلوج، أو من مياه الأمطار في الفصل الممطر. كما تأتي بعض المياه من السيول الجارفة التي تندفع بسرعة إلى الوهدان والأخاديد وذلك في الفصول الممطرة، حيث تُوجه وتُجمع في الصهاريج لاستعمالها عند الحاجة. وبسبب كل هذه المياه العذبة كانوا يتّكلون على الرب، الذي يرسل الأمطار كعلامة مباركته للأرض. والواقع أن الرب هو خالق الحياة وحافظها، فأي علامة على كرم عطاياه أكثر من تدفق الماء العذب الثمين، الماء الحي.

وإعطاء الله الماء العذب أصبح كذلك رمزًا للازدهار، ولعطائه بسخاء لمتطلبات الحياة (انظر مز٦٥: ٩). وإذا كان هذا ينطبق على الحياة المادية، فكم تنطبق بالأحرى على الحياة الروحية، سواء في الحاضر، أو عند نهاية الدهر (إش٦٦:١٢؛ حز٤٧:١- ١٢). ولذلك شرع الأنبياء يولون اهتمامهم بحياة الدهر الآتي، حيث يتدفق السلام والبر مثل نهر، وحيث يتدفق الماء الحي من أورشليم (انظر زك١٤: ٨).

ع. ج استُخدم نفس التشبيه المجازي في العهد الجديد بالنسبة لنعمة ربنا يسوع المسيح. وقد قال للمرأة عند البئر إنها لو شربت من الماء الذي يعطيه لها، فإنها لن تعطش أبدًا، بل الماء الذي يعطيه يصير فيها ينبوع ماء ينبع إلى حياة أبدية (يو٤:١٣ - ١٤). ثم إنه، أثناء تواجده في الهيكل، اقتبس يسوع من الأنبياء وقال: "إن كل من يؤمن به تجري من بطنه أنهار ماء حي". وكان يعني بهذا الحياة التي تأتي عن طريق الروح القدس (يو٧:٣٧- ٣٩). وأخيرًا رأى يوحنا نهر ماء حياة يتدفق من عرش الله (رؤ٢٢:١ - ٢). وكما أن النهر الذي كان ينبع من جنة عدن، كان يعول الخليقة، هكذا فإنه في رؤيا يوحنا نخبة جديدة، رأى نهرًا صافيًا كالبلور، في إشارة إلى تدبير الله لمتطلبات الحياة بسخاء—وذلك لحياة كاملة، روحية، وأبدية.

نهر: ← נָהָר [*nāhār*] (نهر، #٥٦٤٣)؛ ← שֶׁלַח² [*šelaḥ²*] (قناة، ترعة مياة، #٨٩٤٠)؛ ← **نهر: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDOT 5:359-63; Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, 1967; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha*, 1968; M. Dahood, "Eblaite *i-du* and Hebrew *'ed*, Rain Cloud," *CBQ* 43, 1982, 534-38; M. Hareuveni, *Desert and Shepherd in Our Biblical Heritage:* Neot Kedumim, *The Biblical Landscape Reserve in Israel*, 1991; T. O. Lambdin, "Egyptian Loan Words in the Old Testament," *JAOS* 73, 1953, 145-55; Y. T. Radday, "The Four Rivers of Paradise [Gen. 1:10-14]," *Hebrew Studies* 23, 1982, 23-31; E. A. Speiser, "*'ED* in the Story of Creation," *Oriental and Biblical Studies, Collected Writings of E. A. Speiser*, 1955, 19-22; idem, "The Rivers of Paradise," *Oriental and Biblical Studies, Collected Writings of E. A. Speiser*, 1959, 23-34.

ألين بي . روس *Allen P. Ross*

٥٦٤٤ (נְהָרָה [*nᵉhārâ*]، ضوء النهار)؛ ← #٥٦٤٢

5648 נוא

נוא [nûʼ] هِفْعِيل. يعوّق، يمنع، يحظر، يحبط (#٥٦٤٨)، **תְּנוּאָה** [tᵉnûʼâ]، اسم. مقاومة، (سبّب) الإستياء (فقط في عد١٤:٣٤؛ أي٣:١٠؛← #٩٤٨١).

ش. أ. ق كلمة **נוא** تشابه الكلمة أكد. nêʼu، يغلب.

ع. ق ١. ترد هذه الكلمة ٨مرات في ع. ق، ودائمًا في صيغة (هِفْعِيل.)، وتعني بصفة عامة ردًا سلبيًا على عمل مخطط له. ونصف هذه الشواهد موجودة في القوانين الخاصة بالنذور في عدد٣٠ (ع. ٥[٦]، ٨[٩]،١١[١٢]). وطبقًا لما يقوله P. J. Budd, (*Numbers*, WBC, 1984, 322)، فإن جذر الكلمة **נוא**، (يمنع أو يحبط) يأخذ معنى قانونيًا فنيًا هنا مثل "لا يسمح" بمعنى أن الولد قد يلغي نذور ابنته غير المتزوجة. وهكذا أيضًا، للزوج الحق شرعًا في أن يؤجل نذور زوجته. وعلى الرغم من ذلك، فإن نذور الأرامل أو المطلقات هي نذور ملزمة وتظل قائمة بحسب ما قيلت (وبالنسبة لتأجيل النذور، انظر G. J. Wenham, (*Numbers*, TOTC, 1981, 205-9.

٢. في موضع آخر وردت كلمة **נוא** بمعنى "يحبط" كما في كلام موسى لسبطي رأوبين وجاد حين رجاهم أن يساعدوا إخوتهم من الأسباط الأخرى على الاستقرار في الأرض التي تقع غربي الأردن (عدد٣٢:٧، ٩). ثم إن فشلهم في المساهمة في الغزو كان سيشكل سببًا للإحباط بالنسبة لبقية إسرائيل. وقد شبّه موسى الوضع بالتقرير الشرير الذي قدمه الجاسوسان غير المؤمنين الذين تجسسوا أرض كنعان بعد الخروج (عدد ١٣:٢٥- ١٤:١٢).

٣. وأخيرًا، يمتدح كاتب المزمور الرب الإله لأنه الذي "أبطل" (**נוא**) خطط الأمم الأنانية على أساس مقاصده الصالحة (مز٣٣:١٠). أما الأمناء في إسرائيل فإنهم يثِقون في السيد الرب، الذي "يعزل ملوكًا وينصب ملوكًا"، وبذلك يشكل تاريخ شعبه المختار، وتاريخ البشرية قاطبة (دا ٢:٢١؛ انظر تك٥٠:٢٠).

تثبيط: ← **מסס** [mss] (يضمر، يذوب، يتحلل، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← **סַר** [sar] (كئيب، يائس، #٦٢٣٤)؛ ← **עגם** [ʻgm] (معذب، بائس، مغتمّ، #٦٣٢٧)؛ ← **צוק** [ṣwq [1]] (يُرغم، يُحرج، يغيظ، #٧٤٣٩)؛ ← **קצר** [qṣr [2]] (يصغر، يُثبَط، يرهق، #٧٩١٨)؛ ← **רפה** [rph [1]] (يسترخي، يجبن، ييأس، #٨٣٣٢)؛ ← **שׁיח** [šyḥ] (يتلاشى، يختفي، #٨٨٦٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:79; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936, 33-58.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

5649 נוב

נוב [nwb]، قَلْ. نمى، نجح، إزدهر؛ بُولِيل (#٥٦٤٩)؛ **נוֹב** [nôb]، (**נִיבתُقرأ.** [nip]). اسم. فاكهة (**נִיב** #٥٦٥٠ ترد. ١.)، **נִיב** [nîb]، اسم. ثمر (#٥٧٦٢)، **תְּנוּבָה** [tᵉnûbâ]، يثمر، ينتج (#٩٤٨٢).

ش. أ. ق الفعل ينتمي إلى أرم. **נוב**، يثمر.

ع. ق الفعل **נוב** يرد ٣مرات بـ قَلْ. ودائمًا في تشبيه مجازي (مز٦٢:١٠[١١])، وبمعنى ازدهار الأغنياء، ويؤكد ما جاء في أم ١٠:٣١ أن فم الصديق ينتج الحكمة، في حين أن مز٩٢:١٤[١٥] يشهد بأنه حتى في ع. ق استمر الصديق يعطي ثمرًا. وما جاء في زك٩: ١٧، وهو الاستعمال الوحيد في صيغة بُولِيل، يشير إلى بركات المملكة (انظر **דָּגָן** و **תִּירוֹשׁ**) التي سيتكون سببًا في ازدهار شعب الله.

ب. ت يبدو أن نصوص قمران (في صيغة بُولِيل) تستند على التشبيه البلاغي الوارد في زك ٩:١٧ (4Q285 frag. 6 1,line)، مع احتمال إضافة أن الأرض في العصر المسياني ستعطي صورة الخليقة (4Q381 1 8). مد. ٨: ١٣ يؤكد أن الأشرار لن يُسمح لهم بالاشتراك في الرخاء.

فاكهة: ← **נִיב** [nîb] (فاكهة، # ٥٧٦٢)؛ ← **פָּרָה** [pārâ[1]] (يحمل ثمرًا، يصبح مثمرًا، # ٧٢٣٨)؛ ← **קַיִץ** [qayiṣ] (صيف، ثمار الصيف، #٧٨١١).

مثمر: ← **פָּרָה** [pārâ[1]] (يحمل ثمرًا، يعمل ثمرًا، #٧٢٣٨).

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← **בקק** [bqq [2]] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← **גדל** [gdl [1]] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← **נוב** [nwb] (نما، نجح، ازدهر، # ٥٦٤٩)؛ ← **סָחִישׁ** [sāḥîš] (ما ينمو مِن تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← **סָפִיחַ** [sāpîaḥ [1]] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← **צמח** [ṣmḥ] (فرّخ، تكاثر، نما، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← **רען** [rʻn] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← **שׂגא, שׂגה** [śgʼ] [śgh] (يصبح عظيما، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

إم. جي. أبيج، الإبن *M. G. Abegg, Jr.*

٥٦٥٠ (**נוֹב** [nôb]، ثمر)، ← #٥٦٤٩

5653 נוד

נוד [nwd] قَلْ. تأرجح (مثل؛ كَاهْتِزَازِ الْقَصَبِ فِي الْمَاءِ)، زعزع، زحزح، شرد، تاه، تعاطف وعزَّى بهزّ الرأس؛ هِفْعِيل. يشرد، يتأرجح؛ هِتْبُولِيل. يتأرجح،

يهز نفسه، يتحسر على مصيره (#٥٦٥٣)؛ מָנוֹד [manôd]، اسم. هز الرأس (كعلامة على السخرية، #٤٩٥٤)؛ נִיד [nîd]. اسم. هز الرأس، علامة التعزية (#٥٧٦٤)؛ נִידָה [nîdâ]، اسم. هز الرأس (#٥٧٦٥).

ع. ق ١. الفعل נוד يعني تذبذب، وهي حركة للخلف وللأمام، ويمكن أن تُطبق على رفرفة أجنحة الطيور (أم٢٦:٢)، وعلى الرأس التي تتحرك للخلف والأمام (إر١٨: ١٦)، وعلى الشخص الذي ينتقل من مكان لآخر كلاجئ أو تائه أو هارب (تك٤:١٢). ومن بين ٢٥مرة وردت فيها هذه الكلمة، نجد أن ١٣مرة منها وردت في سفري إشعياء، وإرميا، على الرغم من أن الكلمة ذُكرت أيضًا في التوراة وفي الكتابات.

٢. اقتصر استعمال الكلمة في التوراة على معنى أن يكون المرء تائهًا أو لاجئًا (נָדַד [#٥٦١٠]). وحكم الله على قايين الذي قُضي على قايين فيه أن يكون هاربًا تائهًا؛ كان يشير إلى مصر الأنبياء، الذين، في وصفهم لمصير حكم الله على المدن ركزوا على بعد "التشرد" الذي تضمنه هذا الاختبار.

٣. وكلمة נוד بالنسبة للأنبياء مرتبطة بالمأساة الناجمة عن دينونة الله. وكانت النصيحة التي قُدمت لأولئك الذين كانوا في بابل، والذين جاء حكم الله على مدينتهم، هي: أن يهربوا من المدينة (إر٥٠:٨؛ انظر ع. ٣). وهز الرأس قد يشير إلى إبداء الاهتمام، وهذه طريقة ثقافية لإظهار المواساة. وكلمة נוד، ومعناها يواسي ترد عدة مرات بالتوازي مع صيغة بيعِّل، נִחַם، يواسي (← #٥٧١٤، انظر أي٢:١١؛ ٤٢:١١؛ مز٦٩:٢٠[٢١]). ولقد تساءل كل من إرميا وإشعياء إذا كان أحد سيتملكه الحزن حين تُدمر أورشليم (حرفيًا يهتز من أجلك) (إش٥١: ١٩ KJV، "من يرثي لك" انظر إر١٥:٥ قارن NIV) وهز الرأس قد يعني أيضا مفاجأة (إر١٨:١٦) أو احتقار (٤٨:٢٧). واهتزاز "الكوخ في الريح". يصف لأرض وهي تحت الدينونة في الأسفار الرؤيوية الصغرى (إش٢٤:٢٠؛ انظر ١مل١٤:١٥). وكرمز لخطورة الدينونة الآتية، طُلب من إرميا ألا يشارك في الجنازات في طقس النواح ولا يمضي للندب، ولا تقدم التعزية (נוד) (إر١٦:٥). وقد أصدر النبي توجيهات مماثلة للامتناع عن النواح وكان ذلك عند موت الملك يهوآحاز (إر٢٢:١٠).

٤. وكلمة נוד وُجدت في سفر أيوب. فقد جاء أصحابه لمواساته (נוד) وتعزيته (נִחַם، بيعِّل.) (أي٢:١١؛ انظر ٤٢:١١؛ انظر D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 57). وهذه اللمسة الشخصية المتمثلة في تقديم العزاء نجدها أيضًا في (مز٦٩:٢٠ [٢١])، أم٢٦:٢، حيث تشبه اللعنة التي لا أساس لها "كالعصفور للفرار (נוד) أو كالسنونة للطيران" (עוּף، #٦٤١٤). واللعنة عندما تكون بلا سبب، لن تجد مستقرًا.

٥. والمرة الوحيدة التي ذُكرت فيها كلمة נִיד، أي هز الرأس، كتعبير عن التعزية تُرجمت إلى "تشديد بالفم"، وليست لها أي أهمية لاهوتية (أي١٦:٥).

٦. נִידָה، يهز رأسه، لم ترد إلا في وصف أورشليم التي أخطأت (مرا ١: ٨) وقد تُرجمت إلى "ولذلك أزيحت" انظر عبارة (KJV; mg. الناس يهزون لها رؤوسهم وذلك في (D. Hillers, *Lamentations* [AB], 9-10). وإذا فُهمت على هذا النحو فإن العلاقة بين الخطية والتشرد، وهي علاقة وُجدت لأول مرة في (تك٤:١٠، ١٢)، وبعد ذلك في الأنبياء (إر٥٠:٨)، تكون قد تأيدت. ومعظم الترجمات الحديثة تسير في اتجاه مختلف "من أجل ذلك صارت رجسة" (NIV; cf. NEB, JB, and N. Gottwald, *Lamentations*, 78).

٧. מָנוֹד هز الرأس كحركة تفيد السخرية، ترد. ١. في (مز٤٤:١٤[١٥]) بالتوازن مع كونها "موضع سخرية الأمم". وهذا أمر غير لاهوتي في طبيعته.

متجول، جائل، بلا مأوى: ← הלא [*hl'*] (يَضل، يُنتزَع بعيدًا، #٢١٣٣)؛ ← טעה [*t'h*] (يهيم على وجهه، يُضلّ، #٣٢٤٦)؛ ← נדד [*ndd* [1]] (يفر، يَضل، يجول، #٥٦١٠)؛ ← נוד [*nwd*] (يترنح، يُشرَّد، #٥٦٥٣)؛ ← נוץ [*nwṣ*] (يفر، #٥٦٨٠)؛ ← רוד [*rwd*] (يتجول، #٨١١٣)؛ ← שׁגה [*šgh*] (يَضل، يخطئ، يخطئ الاتجاه/ التصرف، يضلل، #٨٧٠٦)؛ ← שׁוט [*šwṭ* [1]] (يتجول، #٨٧٦٣)؛ ← תעה [*t'h*] (ينحرف عن الطريق، #٩٤٩٤).

البيبلوجرافيا

THAT 2:61; *TWAT* 5:291-93; *TWOT* 2:560-61.

ألمير أي . مارتينز. *Elmer A. Martens.*

נוה	5657

נוה [*nwh* [1]] قَلْ. استكان، هدأ (ترد. ١.، #٥٦٥٧)؛ اسم. נָוֶה [*naweh*[1]]، مرعى. صيغة الجمع נְאוֹת (باستثناء مرة واحدة. נְוֹת נ في صف٢:٦) (#٥٦٥٩)؛ נָוָה [*nawâ* [3]]، مرعى (#٥٦٦١)، נָווֹת [*nawôt*] مرعى، مقر، مسكن، (#٥٦٦٢).

ش. أ. ق الكلمة المشابهة في أكد. *naw / mûm* تأتي بمعنى مرعى.

ع. ق ١. נָוָה كفعل لا ترد إلا في حب ٢:٥ وإذا قُبل النص على ما هو عليه، يكون المعنى شيئًا مثل "يصل إلى الهدف من سفره" أو "يستريح (من سفرياته)"، وهذه الترجمة في أفضل حالاتها تأخذ المعنى الوقتي المؤقت

بالأحرى للمسكن المرقت المرتبط بأصل هذا الجذر.

٢. الأسماء נָוֺת ونָוֶה، נָוָה تشير وبشكل ثابت إلى وضع ريفي، بمعزل عن قرى، مدن، ومجتمع. وفيما يتعلق بالرعاة (إر٣٣:١٢؛ عا١:٢؛ صف٢:٦)، قطعان (צֹאן؛ إش٦٥:١٠؛ إر٤٩: ٢٠؛ ٥٠: ٤٥)، وجمال، (حز ٢٥:٥)، والمصطلح يُقصد به تلك الأراضي النائية الواقعة على أطراف المناطق الصحراوية والتي كانت تستخدم كمراع موسمية للحيوانات الداجنة (على وجه الخصوص الخراف، والماعز، والجمال) ولا يجب الخلط بينها وبين المراعي الخاصة المسورة، كما هو الحال حديثًا. ولعل المثال الأقرب من الجزء الشمالي الغربي من الكرة الأرضية المراعي المفتوحة التي كانت تُستغل لإنتاج المواشي التي تُربى من أجل الحصول على اللحوم منها في الأمريكتين في القرن الماضي وجمال هذا المكان وما يتمتع به من سلام وهدوء أمر يمكن تأكيده (إش٣٣:٢٠؛ إر٢٥:٣٧؛ هو٩:١٣) ولعله يوحي بالمحبة الفائقة لبساطة الريف مقارنة بتعقيدات الحياة في المدينة. وفي بعض الأحيان يتم تأكيد بعد هذا المكان وذلك لارتباط هذا المصطلح بالصحراء المجاورة كما في נְאוֹת מִדְבָּר "مراعي البرية" (إر٩:٩؛ ٢٣:١٠؛ يؤ١:١٩، ٢٠؛ ٢:٢٢).

٣. وبالارتباط مع مصطلحات أخرى، فإن اسم. يصبح صورة قوية عن الأراضي البعيدة التي تتسم بظروف قاسية لا تساعد على الحياة والتي تسكنها بشكل أساسي الحيوانات المفترسة "التي لم يتم ترويضها" وفي مقدمة هذه الحيوانات المفترسة التي ذكرت في هذا الصدد "بنات آوى" (תַּנִּים، إش٣٤:١٣؛ ٣٥:٧). والاشارة إلى "مساكن الظلم" (נְאוֹת חָמָס—مز٧٤:٢٠) توحي بصورة أرض تخص باللصوص وقطاع الطرق والحيوانات المفترسة، يتعرض فيها المجتمع كله للخطر. وكثيرًا ما تُقال هذه العبارات عند الحديث عن الدينونة الإلهية (إش٢٧:١٠؛ ٣٤:١٣؛ ٣٥:٧). وهو الأمر الذي يهدد بتدمير المدن، والعودة إلى حالة عدم الاستقرار، وزوال البركات التي يتمتع بها المجتمع البشري والتي من أجلها خُلقت الأرض (הָאָרֶץ)، (انظر إش٤٥:١٨).

٤. وتوسعًا، يأخذ اسم. معاني أكثر وضوحًا وأكثر صلة. وباستخدام ضمير الملكية كلاحقة، يمكن للمصطلح أن يعني "موطن الإنسان" أو "مسكنه" (مز٧٩:٧؛ إر١٠:٢٥؛ ٢٥:٣٠) أو "بيته" (أي٥:٣؛ ١٨:١٥)، أو حتى "ملكية" شخصية قابلة للنقل (أي٥:٢٤).

وفى العديد من الأمثلة لم يأت اسم. بحيث يسهل الربط بينه وبين المعنى الأساسي (بقعة بعيدة، مسكن مؤقت). وهناك صعوبة إضافية تنجم عن السياقات الشعرية التي توجد فيها معظم هذه الحالات. وفي الغالب الأعم تتبع ترجمة NIV تفسير الكلمة على أنه "مسكن، مستوطن، أرض الوطن"، وعلى الرغم من ذلك، فمن المفضل أن تكون بدائل أخرى.

(أ) اسم. يرد ٣مرات في سياقات عسكرية وقد يشير نقاط عسكرية بعيدة دمرها العدو (مز٧٩:٧؛ إر١٠:٢٥؛ ٢٥:٣٠).

(ب) مرتان في سفر (أي٥:٢٤؛ ١٨:١٥) استخدم اسم. بمعنى אֹהֶל، (خيمة)، وفي سياق أوسع يتضمن تهديدًا. وفي مز٥:١٧- ٢٣، يذكر الشاعرأليفاز كيف أن الشخص الذي يؤدبه الله يحفظ في وسط المتاعب. وقد وصفت الشدة/ التهديد، بأنه الضريبة المرتبطة بالعيش في أماكن نائية، ظروفها قاسية لا تساعد على السكن فيها، فضلاً عن أنها عامرة بالحيوانات المفترسة. وعلى الرغم من ذلك، "...تعلم أن خيمتك آمنة وتتعهد مربضك ولا تفقد شيئًا" (NRSV—נָוְךָ "حظيرة الخراف")، (٥:٢٤). ويصف أيوب الاختبار العكسي الخاص بالأشرار (انظر ١٨:٥ – ٢١)، حيث يقول: "ينقطع عن خيمته عن اعتماده ويُساق إلى ملك الأهوال. يسكن في خيمته من ليس له. يُذرّ على مربضه (נָוֵהוּ) كبريت" (١٨:١٤- ١٥). وهذه اللغة تذكرنا بمصير أغنام أيوب وغلمانه الذين سقطوا فريسة نار نزلت من السماء (١:١٦). وإلى جانب ما جاء في ٥:٢٤، فقد يوحي اسم. بمأوى مؤقت لحماية القطيع من الحيوانات المفترسة في المناطق النائية. وهناك مرة ثالثة ورد فيها اسم. في سفر أيوب (٥:٣) تشاطر سياق التهديد، غير أن السياق يفتقر إلى الوضوح بالنسبة لمعنى اسم. "...الغيظ يقتل الغبي والغيرة تميت الأحمق. إني رأيت الغبي يتأصل وبغتة لعنت مربضه (נָוֵהוּ). بنوه بعيدون عن الأمر وقد تحطموا في الباب ولا منقذ" (أي٥:٢ - ٤).

٥. إنها خطوة صغيرة لاستخدام اسم. للإشارة إلى مكان سكنى الله. وفي (٢صم١٥:٢٥)، نجد أن التركيب اللغوي للعبارة يجعل من الصعب معرفة ما إذا كانت الإشارة إلى مسكن الرب أم إلى تابوت العهد. وفي موضع آخر نجد أن الإشارة هي بكل وضوح إلى مكان سكنى الرب، غير أنه ليس من المؤكد ما إذا كان المقصود هو الهيكل، مدينة أورشليم، أم الأرض (خر١٥:١٣). وفي مرتين أخريين كان اسم. يتعلق بمحضر/ سكنى الرب أو تابوت العهد. ومن (خر١٥:١٣) نعرف أن الرب في محبته الراسخة يُكتب عنه "ترشد برأفتك الشعب الذي فديته. تهديه بقوتك إلى مسكن (נְוֵה קָדְשֶׁךָ) قدسك". وفي (٢صم١٥:٥)، وفيما فرّ داود من أورشليم من وجه ابنه المتمرد أبشالوم، أمر بنقل تابوت العهد من المدينة حين قال: "أرجع تابوت الله إلى المدينة. فإن وجدت نعمة في عيني الرب فإنه يرجعني ويريني إياه ومسكنه (נָוֵהוּ، ترجمة NRSV المكان الذي يبقى فيه). وكإشارة إلى مكان تواجد التابوت المتحرك فإن كلمة נָוֶה، تبدو الاختيار الأمثل. ونفس الشيئ ينطبق على استخدام هذه الكلمة لتصف حضور الله المؤقت بين البشر.

٦. وثمة مجموعة أخيرة من الترجمات ذات الأهمية اللاهوتية نجدها في إر٣١: ٢٣؛ ٥٠: ٧ وكلاهما مرتبط بالاسم צֶדֶק (← #٧٤٠٦). ففي الفقرة الأولى نجد أن الفقرة تتحدث عن استعادة يهوذا حتى أن المشاهدين يصيحون متعجبين: "يباركك الرب يامسكن (נְוֵה־צֶדֶק) البر يا أيها الجبل المقدس". وعندئذ يؤكد النبي كيف أن المزارعين ورعاة الأغنام في اليهودية سيختبرون الرخاء. أما في الفقرة الثانية، وُصف شعب يهوذا بأنه خراف ضالة، وقد تاهوا على الجبال بواسطة قادتهم والتهمهم أعداؤهم الذين برروا أنفسهم قائلين: "لا نذنب من أجل أنهم أخطأوا إلى الرب مسكن (נְוֵה־צֶדֶק) البر ورجاء آبائهم" وبطريقة رائعة أعلن الرب هنا على أن المحقق الرئيس لآمال شعب إسرائيل المتعلقة بالأرض. والرب هو "مسكنهم الحقيقي".

٧. والمعاني الأساسية للمصطلحات المشتقة من هذا الأصل يبدو أنها تعكس ظروفًا بدوية مؤقتة، كما يحدث بالنسبة لرعاة الأغنام الذين يسافرون مع قطعانهم، حيث يعيشون بمعزل عن المجتمع المستقر. وبشكل ثانوي فقط، رُبط بين هذه المصطلحات وبين أمكنة إقامة أكثر استقرارًا. والسياقات التي استُخدمت فيها هذه المصطلحات قد تعكس قدرًا من الحنين إلى الوطن، وإلى الحياة القروية، على الرغم مما يكتشف ذلك من مجازفات وأخطار هم يعرفونها.

بيت، سكنى، مسكن مؤقت/ خيمة: ← בַּיִת [bayit 1] (بيت، سكنى، مبنى، عائلة، أسرة مالكة، #١٠٧٤)؛ ← ישׁב [yšb] (يسكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [mā'ôn 2] (وكر، سكنى، #٥٠٦١)؛ ← נוה [nwh 1] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← שׁכן [škn] (يستقر، #٨٩٠٥).

مرعى: ← נָוֶה [nāwâ 1] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← רָעָה [rā'â 1] (يطعم، يرعى، راعي، يحكم، #٨٢٨٦).

البيبلوجرافيا

D. O. Edzard, "*Altbabylonisch* nawûm," *ZAA* 19, 1959, 168-73; F. I. Anderson, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; F. D. Coggan, "The Meaning of חטע in Job v.24" JMEOS 17, 1932, 53-56; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 19432, 156-59.

جيرالد إتش . ويلسون *Gerald H. Wilson*

5658	נוה

נוה [nwh 2]، هِفعِيل.يسبِّح (#٥٦٥٨).

ش. أ. ق عرب. "نَوَّه"، يدعو بصوت عال، في المشنا عبر.، بيعِّل. هِفعِيل. تعني يزين، يمتدح.

ع. ق هذا الفعل ينتمي إلى المفردات اللغوية الخاصة بالمديح/ التسبيح. ولم يرد إلا في خر١٥:٢، في ترنيمة موسى الخاصة بالانتصار بعد عبور البحر الأحمر. وقد احتفي بالرب بالقول: "إلهي"، وبعمله الخلاصي أثبت قدرته الإلهية للجيل المعاصر.

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [hll 2] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [zmr 1] (يعزف، يغني مسبحًا، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [ydh 2] (يعترف بفضل، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [nwh 2] (يسبح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה ['nh 4] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [pṣḥ 1] (ينفجر أو ينطلق في التسبيح، #٧٢٠٠)؛ רוֹמֵם [rômēm] (يُرفَع، #٨١٢٣أ)؛ ← שׁבח [šbh 1] (يمدح، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥)؛ ← שׁיר [šîr 1] (يرنم، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [tnh 2] (يردد، يحتفل بذكرى، #٩٤٨٠).

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

٥٦٥٩ (נָוֶה [naweh 1]، مرعى)؛ ← #٥٦٥٧

٥٦٦١ (נָוָה [nawâ 3]، مرعى)؛ ← #٥٦٥٧

٥٦٦٢ (נָווֹת [nawôt]، مرعى)؛ ← #٥٦٥٧

5663	נוח

נוּחַ [nûaḥ 1] قَلْ. وطَّنَ، اسْتَقَرَّ، أبقى، اسْتَراحَ، أخذ قسطًا من الراحة، انتظر، يحصل على إغاثة من؛ هِفعِيل.I، يحصل على إغاثة لـ يسمح بالنزول، يسبّب للتوقف؛ هِفعِيل.II، موقف، يودِعَ، يغادر، يحفظ آمنًا؛ هُفعَل.، يترك خلف (#٥٦٦٣)؛ הֲנָחָה [hanahâ] اسم. عُطلة/ يَوْم رَاحةِ (إلغاء الضرائب؟) (#٢١٨٢)؛ מָנוֹחַ [manôaḥ 1] اسم، مكان راحة (#٤٩٥٥)، מְנוּחָה [menûhâ] اسم/ صفة، مكان راحة، مهدئ، مُسكّن (#٤٩٥٧) נֹחַ [nôaḥ] اسم مكان راحة (#٥٦٦٥) נַחַת [nahat 2] اسم. راحة، هدوء (#٥٧٣٩) נִיחֹחַ [nîhoaḥ] صفة، مهدئ، مسر (#٥٧٦٧).

ش. أ. ق أصل الكلمة هنا نجده في العديد من اللغات السامية، بما في ذلك أوغا.، وأكد.، والآرمية، وبمعنى راحة، كما يظهر أيضًا في عرب. بمعنى مشابه، يجعل الجمل ينخ على الأرض.

ع. ق ١. الفكرة الأساسية من جذر هذه الكلمة نجدها في فكرة أن يجثم، أو يحطّ على. وهذا المعنى توضح في أول فرصة في سفر التكوين (تك٨:٤، ٩)، حيث إننا من ناحية نجد أن فلك نوح قد "استقر" على جبل أراراط، ومن ناحية أخرى، لم تستطع الحمامة أن تجد "مقرًا (מָנוֹחַ) لرجلها". وهذه الفكرة كانت واضحة على وجه الخصوص في الاسمين. מְנוּחָה، מָנוֹחַ ولذلك، فإن علاوة على الشاهد السابق ذكره، نجد أن إش٣٤:١٤ يتحدث عن معز

الوحش "يجد لنفسه محلاً" في قصور مهجورة، وما جاء في تث٢٨:٦٥ تجعل التشبيه المجازي واضحًا حين يقول إن الإسرائيليين الذين أخطأوا ضد الله لن يجدوا قرارًا لأقدامهم. وهذا نفس ما قيل عن الحمامة في تك٨: ٩. ومما يجدر ذكره أن كلاً من تث٢٨:٥٦؛ إش٣٤:١٤ تماثل صيغة هِفْعِيل. من רָגַע (يجد مكان راحة) مع מָנוֹחַ.

والطيور لا تجد مكانًا لتهبط عليه فقط، هكذا يفعل الناس، بما في ذلك الأرامل (را١: ٩؛ ٣: ١) وشعب الله (تك٤٩: ١٥؛ عد١٠: ٣٣؛ تث١٢: ٩؛ ١مل٨: ٥٦؛ مز٩٥: ١١؛ إش٣٢: ١٨؛ مرا١:٣). وفي نصف هذه الشواهد الأخيرة تقريبًا وُضحت نقطة أن الخطاة لن يجدوا مكانًا ليستقروا عليه. ولكن الناس لا يحتاجون إلى شئ يستقرون عليه فقط. بل وهذا ما احتاج إليه تابوت الله أيضًا. وفي سبعة أماكن مختلفة كانت هناك إشارة إلى أن تابوت الله (وتوسعًا إلى الله نفسه) وجد مكانًا استقر فيه (١أخ٦:٣١ [١٦]؛ ٢٨:٢؛ ٢أخ٦:٤١؛ مز١٣٢:٨، ١٤؛ إش ١١:١٠؛ ٦٦:١). وعلى الرغم من ذلك، فإن آخر هذه الشواهد، يوضح أنه بالنظر إلى أن بيت الله قد يقع في أورشليم فإن هذا ليس معناه أن مكان راحة الله محصور في ذلك الموقع.

ويرتبط بفكرة مكان للاستقرار فكرة السلامة والأمن. وهكذا، فإن المياه التي يقود الراعي خرافه إلى جوارها تجدها "هادئة ومريحة" (مز٢٣:٢). وبنفس الطريقة فإن قرار الملك سيعطي راحة للمرأة التقوعية حيث يخلصها من القلق المزعج الذي كان يشغل بالها. (٢صم١٤:١٧)، والشخص الذي أحسن إليه الرب، سيجد "راحة" (مز١١٦:٧). وأخيرًا فإن المكان الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يجد فيه راحة هو الثقة المطلقة في مواعيد الله، ولكن هذا يتطلب التخلي عن الاتكال على الذات، وهو أمر بغيض للغاية بالنسبة للبشر الساقطين (إش٢٨:١٢).

٢. في صيغة الفعل من جذر هذه الكلمة، تظهر نفس السلسلة العامة من المعاني التي ناقشناها للتو في صيغة أسم. ومن بين ١٤٤مرة ظهر فيها الفعل، فإن المعنى الأكثر شيوعًا هو الراحة على مكان ما، أو جُعل يستريح، أو وُضع في بقعة معينة. وورد هذا المعنى ٣٥مرة على الأقل. ومن بين أمثلة ذلك: جراد "يغطي وجه الأرض" (خر١٠:٤)، "حلول" الروح القدس على السبعين شيخًا (عد١١:٣٦)؛ "استقرت" بطون أقدام الكهنة في مياه الأردن (يش٣:١٣)، يد الرب "تستقر على هذا الجبل" (إش٢٥:١٠)؛ في قلب الفهيم "تستقر" الحكمة (أم١٤:٣٣)؛ "وضع" حزقيال بواسطة الرب في وادي العظام الجافة (حز٣٧:١). أمر موسى أن "يضع" المن في التابوت للذكرى ولحفظه للأجيال القادمة (خر١٦:٣٣-٣٤)؛ و"وضع" التابوت على حجر كبير (١صم٦:١٨)، وجثة النبي العاصي الذي من يهوذا "وضعت" في قبر بني إسرائيل (١مل١٣:٣٠)، ووعد الله أن "يضع" شعبه في أرضهم بعد السبي (حز٣٧:١٤).

وفي صيغة هِفْعِيل (يتميز بمضاعفة الحروف الاستهلالية *nun*)، وبصيغة هُفْعَل. تم التوسع في معنى يضع إلى فكرة "يخلفه وراءه" أو "يسمح له بالبقاء" بل وحتى "يترك لوحده". وهكذا، أمر يوسف الإخوة أن يتركوا واحدًا منهم عنده ويرحلوا بدونه (تك٤٢:٣٣)، وطلب من هارون أن "يضع" ثيابه المقدسة "في خيمة الاجتماع" (لا١٦:٢٣؛ انظر أيضًا حز٤٢:١٤، ١٩). وهكذا داود أيضًا فقد "ترك" سراريه عند هربه من أورشليم بسبب ثورة أبشالوم (٢صم١٦:٢١؛٢٠:٣). وقد سمح الله "ببقاء" بعض الأمم (قض٢:٢٣؛ ٣:١؛ إر٢٧:١١)، وكانت هناك "أماكن مفتوحة" في مباني الهيكل (ترجمة KJV، تلك التي تُركت، حز٤١:٩ -١١). وأخيرًا لم يسمح الله لأحد أن يقمع شعبه حين كانوا أمناء معه (مز١٠٥:١٤)، "وفر الغنى لا يريحه حتى ينام" (جا٥:١٢).

٣. وهناك معنى آخر لهذه الكلمة وهو إيقاف النشاط. ومن المحتمل أن هذه الفكرة أخذت من حقيقة أن الطير عندما يخلد للنوم ليلاً، يتوقف نشاطه كله، سواء من ناحية الطيران، أو تناول الطعام، أو القتال. وهكذا فإن الله "استراح من" أو توقف عن نشاطه في الخلق في اليوم السابع (خر٢٠:١١)؛ وتوقع من شعبه أن يتوقفوا عن كل أعمالهم في ذلك اليوم (خر٢٣: ١٢؛ تث ٥:١٤). وهذا التوقف عن النشاط يجب أن يعزز من الشعور بالهدوء داخليًا وخارجيًا. وعندما استراح اليهود من الدفاع عن أنفسهم، أقاموا يومًا جعلوه يوم فرح واحتفال (أس٩:١٧، ١٨)، وهكذا أيضًا، عندما دمرت بابل "استراحت واطمأنت كل الأرض" (إش١٤:٧). والله هو الذي يقدم هذه الراحة وهذا الاطمئنان، ولكن الشعب رفضوها، ولم يجدوا سوى القلق في جهودهم التي بذلوها من أجل الاهتمام بأنفسهم والدفاع عنها (إش٢٨:١٢؛ ٦٣:١٤؛ مرا٥:٥). وهذا التوقف تم التعبير عنه في سفر حزقيال بطريقة عرضية عندما وعدهم الله—من خلال النبي—أنه سيوقف غضبه (يهبط NIV، حز٥:١٣؛ ١٦:٤٢؛ ٢١: ١٧[٢٢]؛ ٢٤:١٣). والتعبير الأساسي للتوقف هو راحة الموت (أي٣:١٣، ١٧؛ إش٥٧:٢؛ دا١٢:١٣).

٤. ودلالة جعل الغضب يستريح أو يهدأ نجدها واضحة في اسم./ الصفة נִיחֹחַ، مهدئ، مسر، والتي ترد ٤٣مرة في أسفار التكوين، العدد، وحزقيال، وتأتي كلها كصفات لكلمة רֵיחַ، رائحة طيبة، وذلك فيما يتعلق بذبائح المحرقة. فرائحة ذبيحة المحرقة العطرة ليست مرضية من الناحية الحسية، لكنها مريحة. لأن الذبيحة التي تُقدم بالإيمان تهدئ من غضب الله. والأمر الذي يدعو إلى السخرية أنه في سفر حزقيال (حيث ترجمة NIV، العبارة إلى بخور عطر)، بدلاً من أن يتسبب ذلك في تهدئة غضب الله عن طريق تقديم رائحة سرور، فإن هؤلاء الذين كانوا يقدمون هذه

الذبيحة أثاروا في الواقع غضب الله بدرجة أكبر لأنهم كانوا يقدمونها للأصنام (حز ٦: ١٣؛ ١٦: ١٩؛ ٢٠: ٢٨). ولعل أكثر استخدامات الكلمة أهمية من الناحية اللاهوتية هو الاستخدام الأخير لها (٢٠: ٤١)، حيث يقول الله إن الشعب نفسه سيكون "رائحة سرور" للرب حين يجمعهم من الأمم ويعيدهم إلى بلادهم. وكما قال كافة الأنبياء مرارًا وتكرارًا، إن الله لا يريد من الشعب ذبائحه، بل يريدهم هم أنفسهم، ممثلين في ذبائحهم.

٥. وتكرار ذكر مواعيد الله بأن سيعطي شعبه "راحة" تتضمن كافة الأفكار السابق ذكرها: مكانًا يقيمون فيه، ومكانًا يشعرون فيه بالسكينة، والتوقف عن بذل الجهد. ولكنها تتضمن أيضًا فكرة رابعة، وهي الشعور بالسلام والأمن. وهذا ما توضح بالإشارات العديدة إلى إراحتهم على المستوى الفردي والجماعي مع جميع أعدائهم (تث١٢: ١٠؛ ٢٥: ١٩؛ يش٢٣: ١؛ ٢صم٧: ١، ١١؛ ٢أخ١٤: ٧[٦]؛ نح٩: ٢٨؛ إس٩: ١٦، ٢٢؛ إش١٤: ٣). والمعنى هو أن يعطيهم راحة من أي تهديد أو هجوم. وعلى ذلك، فإن الله لم يعد أن يعطي شعبه مكانًا يقيمون فيه فقط، بل وعدهم أن يعطيكم مكانًا يتوفر لهم فيه الأمن أيضًا. وهذا المعنى الأخير هو الذي كانت له فعاليته في الوعود التي قُطعت للأسباط التي كانت موجودة في بلاد ما بين النهرين بأنهم سيعودون إلى أرضهم ما أن يعطي الله راحة لإخوتهم (تث٣: ٢٠؛ يش١: ١٥؛ ٢٢: ٤). وهذه الفكرة نفسها هي التي نجدها بالنسبة لقرار داود وسليمان فيما يتعلق ببناء الهيكل: لقد أعطاهما الله عندئذ الأمن والراحة اللازمين لتنفيذ هذا المشروع (على سبيل المثال، ١مل٥: ٤ [١٨]). وثمة توسيع آخر لهذه الفكرة وهي أن تحفظ شيئًا سالمًا. ولذلك احتفظت زوجة فوطيفار برداء يوسف حتى عاد زوجها إلى البيت (تك٣٩: ١٦). وقد أوصى الشعب عبر. بالاحتفاظ بالمن الذي جمع في اليوم السابق ليوم السبت (خر١٦: ٢٣ - ٢٤)، كما أمروا أيضًا أن "يخزنوا" العشور في مدنهم (تث١٤: ٢٨).

وسلسلة المعاني التي يتضمن أصل هذه الكلمة ممثلة على نحو جيد في الاستعمالات السبعة للاسم. נַחַת. وهي تتحدث عن ذاك الذي وُضع على المائدة (أي٣٦: ١٦)، توقف العمل عند الوفاة (أي١٧: ١٦؛ جا٦: ٥)، وتوقف الاعتماد على الذات (إش٣٠: ١٥)، والتباين بين هدوء الحكمة واضطراب الحماقة (أم٢٩: ٩؛ جا٤: ٦ ؛ ٩: ١٧)، انظر أيضًا كلمة שָׁקַט، يكون بلا إزعاج، في سلام (#٩٢٠٠؛ #٩٢٠١).

يستريح، يهدأ، يستكين: ← דָּמָה [dāmâ²] (ينتهي، يستريح، يسكت، يصمت، #١٩٤٩)؛ ← נָוָה [nāwâ¹] (يرتاح، #٥٦٥٧)؛ ← נוּחַ [nûaḥ¹] (يستقر، يأخذ راحة، ينتظر، انتظار، يترك وراء، #٥٦٦٣)؛ ← רָגַע¹ [rāgâʻ¹]؛ רָגַע² [rāgâʻ²] (يضع قشرة على، يأتي ليستريح، يهدأ، #٨٠٨٨ / ٨٩)؛ ← שַׁאֲנָן [šăʼan] (يشعر بالراحة، غير مرهق، #٨٦٣١)؛ ← שָׁבַח² [šābaḥ²] (هدوء تام، يهدىء، هدوء، #٨٦٥٦)؛ ← שָׁבַת¹ [šebet¹]، שָׁבַת² [šebet²] (يستقر بهدوء، راحة، #٨٦٩٩ ، #٨٧٠٠)؛ ← שָׁתַק [šātaq] (يصبح هادىء، #٩٢٨٤).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:562-63; J. Hausman, *Israel's Rest: Studien zum Selbverstandnis der nachexilischen Gemeinde*, 1987; W. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 1978, 127-30; G. von Rad, "There Still Remains a Rest for the People of God," *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 94-102; G. Robinson, "The Idea of Rest in the OT and the Search for the Basic Character of the Sabbath," *ZAW* 92, 1980, 32-42; W. Roth, "Deuteronomic Rest Theology: A Redaction Critical Study," *BiblRes* 21, 1976, 5-14.

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

5664 נוח

נוח [nwḥ ²] تأوّه، يئن (#٥٦٦٤).

ش. أ. ق *KTU* 1.15:I:7 تستخدم فعلاً يعني بوضوح: يئن أو ينوح، ومن المحتمل أنه נוּחַ، (Driver, *CML*, 156, n. 10, comparing Arab. *nahu*, sigh, coo; Aistleitner, *WUS*, 887).

ع. ق ما جاء في حب٣: ١٦ يمثل المرة الوحيدة التي وردت فيها الكلمة في ع. ق والتي تتعلق بهذه النقطة. وحتى E. Goodrick and J. Kohlenberger III، تحذف נוּחַ *NIV Exhaustive Concordance*, list قائمة #٥٦٦٤ على أنها تهجئة مختلفة لا تُستعمل. وإذا تطلب الأمر معنى يئن، وأخذنا مس. على أنه من هذا الجذر فقد يكون مفضلاً لتصحيحه إلى شكل من أشكال אָנַח. ومن المرجح أن ما جاء في ٣: ١٦- ١٩ يعبّر عن استجابة حبقوق بإعلان لما جاء في ٣: ٢ -١٥، مع أخذ كلمة נוּחַ، على أنه يعني ينتظر في هدوء (في ترقب)، على نحو ما جاء في ١صم٢٥: ٩ (انظر دا ١٢: ١٣).

يتأوه، يتنهد، يهرّ: ← אנח [ʼnḥ] (يتنهد، يتأوه، #٦٣٤)؛ אנק [ʼnq] (يتأوه، #٦٥٠)؛ ← הגה [hg¹] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [hāgîg] (يتأوه في الصلاة، #٢٠٥٢)؛ זעק [zʻq] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ נאק [nʼq] (يتأوه، #٥٥٤٣)؛ ← נהם [nhm] (يهر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח [nwḥ ²] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [pʻh] (تتأوه المرأة أثناء الولادة،

#٧١٨٤)؛ ← שָׁאַג [*g'š*] (يزمجر، #٨٦١٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:299; G. R. Driver, *Studies in the Vocabulary of the Old Testament*, 1, *JTS* 34, 1933, 377; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1991, 129, 146, 149.

ديفيد تومسن *David Thompson*

٥٦٦٥ (נֹחַ [*nôaḥ*]، موضع راحة)، ← #٥٦٦٣

5670 נוּט

נוּט [*nwṭ*] قَلْ، هَزَّ، زلزل (#٥٦٦٧).

ش. أ. ق لقد اقتُرحت صيغة ثانوية مشابهة في أوغا. *ntt* (يترنح، يتمايل).

ع. ق נוּט لا ترد إلا في مز٩٩: ١ فقط، حيث تصف تزلزل الأرض نتيجة الحضور الثيوفاني للرب وسط الشاروبيم. وهي مرادف مماثل لكلمة רָגַז (#٨٠٧٤)، والتي تعني يرتعش أو يتملكه القلق، وترد كثيرًا.

قشعيرة، رعب، ارتعاش ← גָּעַשׁ [*g'š*] (يرتفع ويهبط محدثًا ضوضاء، يعلو، يموج، #١٧٢٣) ← זוּעַ [*zw'*] (يرتعش، يرتعد، يكون خائف، #٢٣١٦) ← זָלַל [*zll* [2]] (يقشعر، يرتعد، يرتعش، #٢٣٦٢) ← חַלְחָלָה [*ḥalḥālâ*] (قشعيرة، ارتعاش، ألم بسبب كريه، #٢٧١٤) ← חרג [*hrg*] (يخرج مرتعشًا، #٣٠٠٤) ← חרד [*hrd*] (ارتعش، ارتجف، روع، #٣٠٠٦) ← ירע [*yr'*] (يرتعش، يجبن، #٣٧٦٠) ← מוּט [*mwṭ* [1]] (يضطرب، يترنح، يذهل، يقشعر، #٤٥٧٢) ← מעד [*m'd*] (يندب، يترنح، يقشعر، يتداعى، #٥٠٤٨) ← נוד [*nwd*] (يقشعر، يتداعى، يتخلى عن، يحذف، يندب، يتلاشى، #٥٦٥٣) ← נוט [*nwṭ*] (يقشعر، يرتعد، #٥٦٦٧) ← נוע [*nw'*] (يقشعر، يرتعش، يذهل، يتداعى، يتذبذب، #٥٦٧٥) ← נער [*n'r* [2]] (يقشعر، يرتعد من، #٥٨٥٠) ← סמר [*smr*] (يرتعد، ينتصب، #٦١٦٩) ← עִוְעִים [*'iw'îm*] (تشويه، ذهول، مشوش الذهن، #٦٤١٣) ← פוק [*pwq* [1]] (يذهل، يتردد، يضطرب، يتداعى، #٧٠٤٨) ← פחד [*pḥd*] (اقشعر، حالة من الفزع، #٧٠٦٤) ← פלץ [*plṣ*] (يرتعد، يقشعر، يرتعش، #٧١٤٥) ← קוץ [*qwṣ* [1]] [1] (شعر بالاحتقار، خاف، سبب ذعر، #٧٧٦٢) ← רגז [*rgz*] (يقلق، يرتعش، يقشعر، يثير، تنهض #٨٠٧٤) ← רנה [*rnh* [1]] (يزعج #٨٢٦١) ← רעד [*r'd*] (يرتعش، يقشعر #٨٢٨٣) ← רעל [*r'l* [1]] (يلوح مهددًا، يرعبه #٨٣٠٢) ← רעשׁ [*r'š* [1]] (يقلق، يرتعش، يثب، #٨٣٢١) ← רפף [*rpp*] (يقشعر، يرتعد، يقلق، #٨٣٤٤) ← רְתֵת [*r^etēt*] (رعب، ذعر، ارتعاش، #٨٤١٧) ← שׂער [*ś'r* [1]] (يكون خائف، يروع، ينتصب ذعرًا، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

RSP 1:26-27; *TWOT* 2:563; M. Dahood, *Psalms 1-100*, AB, 1968.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن. *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

5670 נוּם

נוּם [*nûm*]، قَلْ. نام (#٥٦٧٠) נוּמָה [*nûmâ*]، نوم (#٥٦٧١) תְּנוּמָה [*t^enûmâ*]، النوم (#٩٤٨٤).

ش. أ. ق اللغة السامية. ترد المتشابهات في أكد. *nahmu*، وعرب. "نام" والآرامية/ سريانية. *nûm*، ينعس، والأثيوبية *noma*، ينام، انظر أوغا. *nhmmt*، نعاس، والسيريانية *nawma'* نعاس.

ع. ق بالنظر إلى أن كلمة נוּם لا تستعمل عادة إلا في الكتابات النبوية والشعرية فقط (أي٣٣: ١٥؛ مز٧٦: ٥[٦]؛ ١٢١: ٣-٤؛ ١٣٢: ٤؛ أم٦: ٤، ١٠؛ ٢٣: ٢١؛ ٢٤: ٣٣؛ إش٥: ٢٧؛ ٥٦: ١٠؛ نح٣: ١٨). ولكن سكوفاوس Schupphaus لم يوافق على أي جهد للتمييز بين נוּם و יָשֵׁן إذا لا يرى في الكلمة الأولى سوى مرادف شعري للأخيرة (*TDOT* 6:438-41). وعلى الرغم من ذلك، فإنه على ضوء الكلمات المشابهة لها، يبدو من الأفضل اعتبار جذر الكلمة נוּם على أنه يشير إلى شكل من النوم أخف من יָשֵׁן أو רָדַם الأمر الذي يدل على فقدان الفكر الواعي حيث ينزلق المرء نحو שֵׁנָה (أوغا. *nhm*، انظر سريانية. *nawma*؛ وعرب. *nam*، Thomson, 421-22; cf. *HALAT*, ينعس، نعاسًا). أما الكلمات *snt, skb* (يرتد) فنجدهما في Krt 33-34: *snt tl'u'a?n wyskb/ nhmmt wyqms*, which H. L. Ginsberg غلبه النوم، فاضطجع/ نعس، (*ANET*, 143) وتظهر متشابهات لها في الكتاب المقدس، ويبدو أن مز١٢١: ٤ يفرق بين نוּם، יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל יָשֵׁן הִנֵּה לֹא؛ وترجمة NIV. جاء بها: "إنه لا ينعس ولا ينام حافظ إسرائيل" (انظر، إش ٥: ٢٧). ويبدو أن ما جاء في أي ٣٣: ١٥ يفرق بين נוּם ورָדַם : "في حلم في رؤيا الليل عند سقوط سبات (תַּרְדֵּמָה) على الناس في النعاس (תְּנוּמוֹת) على المضجع". ومع أن الأحلام تأتي عادة في النوم العميق، إلا أنها من الممكن أن تحدث في תְּנוּמָה كما يشير الشاهد الأخير. وبناء على ذلك، فإن اسم. תְּנוּמָה نوم (#٩٤٨٤)، يشير إلى إغلاق والاستغراق في نوم خفيف، وهي فكرة يبدو أنه يدعمها ما جاء في مز١٣٢: ٤ وأم٦: ٤.

ب. ت وجذر الكلمة نجده في ل. ب. م.، وعبرية ما بعد عصر كتابة الكتاب المقدس عبر. (انظر Jastrow 2:887, 1680).

نوم: ← דלף [dlp ²] (يكون أرق، #١٩٤١) ← ישׁן [yšn ¹] (ينام، #٣٨٢٢) ← נום [nwm] (ينام، #٥٦٧٠) ← רדם [rdm] (يخلد إلى النوم، #٨١٠١).

الببليو جرافيا

RSP 1:215; 2:14; *TDOT* 6:438-41; B. F. Batto, "The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty," *Bib* 68, 1987, 153-77; A. R. Ceresko, "Psalm 121: A Prayer of a Warrior?" *Bib* 70, 1989, 496-510; J. Cheryl Exum, "Of Broken Pots, Fluttering Birds and Visions in the Night: Extended Simile and Poetic Technique in Isaiah," *CBQ* 43, 1982, 331-52; J. G. S. S. Thomson, "Sleep: an Aspect of Jewish Anthropology," *VT* 5, 1955, 421-33.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

٥٦٧١ (נוּמָה [*nûmâ*]، ينام)، ← #٥٦٧٠

נוס 5674

נוס [*nws*] قَلْ، فَرَّ، هرب، إنسلّ، بُوليل يمضي قدمًا، هِفعِيل. يطرد (#٥٦٧٤)، מָנוֹס [*manôs*] مكان الهروب (#٤٩٦٠)، מְנוּסָה [*mᵉnûsâ*]، هروب (#٤٩٦١).

ش. أ. ق بالآرامية القديمة هَفعِيل *hns* ينزع (Zakur, 2, 20)، وعرب. "نَاسَ"، تحرك للأمام والخلف، يكون في حالة الاضطراب أو الهياج. وعلى أساس ما ذكره جيني (Jenni (1993, 56 عبر. נוס تساوي الكلمة أكد. بحس علم دلالات الألفاظ وتطورها *naparsudu*.

ع. ق ١. الفعل في كثير من الأحيان يشير إلى هروب صريح للإنسان من خطر مهلك، سواء كان خطرًا ماديًا أو روحيًا: الجنود من مطاردة حارة لأعدائهم (تك١٤:١٠؛ يش٨:٢٠؛ ٢صم١٨:٣؛ ١٩:٣[٤])؛ الملك بواسطة مركبته العسكرية من قبضة أولئك الذين كانوا في السابق خاضعين له (١مل١٢:١٨=٢أخ١٠:١٨)، وهروب أعداء إسرائيل من أمامهم، بسبب حضور الرب (تث٢٨:٧)، وهروب مربية الأطفال بالطفل الذي ترعاه خوفًا عليه من أن يقتله أعداء أبيه المتوفي (٢صم٤:٤)، ولجوء القاتل (רֹצֵחַ) إلى مدينة ملجأ هربًا من لي الدم (גֹּאֵל הַדָּם) (عد٣٥:٦؛ تث٤:٤٢؛ يش٢٠:٣-٤)؛ وهروب خائف الله من إغراء جنسي (تك ٣٩:١٢)؛ وهروب الناس من الكوارث الطبيعية المرتبطة بدينونة إلهية (تك١٩:٢٠؛ عد١٦:٣٤؛ زك١٤:٥) وهروب إنسان من حيّة (خر٤:٣) أو من أسد (عا٥:١٩).

٢. وفي نبوات الدينونة ضد الأمم، هرب أعداء شعب الله مذعورين، يبحثون عن مأوى بدلاً من إبادتهم (مصر: إر٤٦:٥، ٢١؛ مؤاب٤٨:٦، ٤٤؛ أدوم٤٩:٨؛ دمشق٤٩:٢٤؛ حاصور٤٩:٣٠؛ بابل٥٠:١٦؛ انظر إش١٣:١٤)، وبعد ذلك، عُنفت أيضًا مملكة إسرائيل الشمالية، كما لو أنه كان يوجد مكان ما يمكن الفرار إليه للهرب من دينونة الله (إش١٠:٣). وحتى أكثر المحاربين الإسرائيليين شجاعة سيهرب عاريًا يوم مجيئ دينونة الله (عا٢:١٦).

٣. وفي نبوات الدينونة والرجاء، نُصح المسبيون اليهود على أن يهربوا من بابل إلى أورشليم من أجل سلامتهم، لأن دينونة الله كانت على وشك أن تحل على بابل (إر ٦:٥؛ زك٢:٦ [١٠]).

٤. في وصف فرح أولئك العائدين إلى صهيون من السبي بترنم وفرح، ذكر أن الحزن والتنهد يهرب منهم، إش٣٥:١٠ = ٥١:١١).

٥. كان للبحر ردة فعله لظهور الله القوي عند خروج بني إسرائيل من مصر هاربين في خوف (مز١١٤:٣ ؛ قارن مز١٠٤:٧).

٦. عند نهاية حياته، كان موسى لايزال قوي البنية ولم تكل عينيه ولا ذهبت "نضارته" (تث٣٤:٧).

٧. في قصائد الحب يظل العاشقان معًا "إلى أن يفيح النهار وتنهزم الظلال" (نش٢:١٧).

٨. تظهر صيغة بُوليل ترد. ١.، وتأتي بمعنى يرفع إلى الأمام، وذلك في سياق دينونة ضد أعداء الرب. (إش٥٩:١٩).

٩. صيغة هِفعِيل. تعني إجبار العدو على الهرب (تث٣٢:٣٠) كما تعني أيضًا وضع شخص أو شيء ما في مكان آمن (خر٩:٢٠؛ قض٦:١١).

ب. ت استعمالها في أدب قم. (نطح. ٣: ٥-٦)، واستعمالها في عبر. الكتابية. وحتى الآن، أكثر كلمة معادلة تأكدت رسميًا في الترجمة سب. هي كلمة φεύγω ومعناها يهرب (#٥٧٧١).

اختفاء، هروب، يهرب: ← ברח [brḥ ¹] (يهرب، يبعد، يختفي #١٣٦٨) ← חלף [ḥlp ¹] (يمر ب- يختفي، ينتهك، يحدد #٢٧٣٦) ← חרה [ḥrh ²] (يختفي، قليل العدد #٣٠١٤) ← נוס [nws] (يهرب، يبعد، يهرب #٥٦٧٤)، ← פטר [pṭr] (يهرب يُخرج #٧٠٨٠) ← פלט [plṭ] (يحمى، يؤمن #٧١١٧) ← פַּרְשְׁדוֹן [paršᵉdōn] (مخلص [للهرب]؟ #٧٣٠٧) ← שׂרד [śrd] (يهرب، يبعد #٨٥٧٢).

ملجأ، هروب: ← חסה [ḥsh] (يحتمي، #٢٨٧٩)؛ ← מָלוֹן [mālôn] (مكان للسكنى، #٤٨٦٩)؛ ← נוס מָנֹס [mānôs] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [ʿwz] (يحتمي، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [plṭ] (يخلص، يؤمن،

#٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، يفر، #٨٥٧٢).

البيبلو جرافيا

NIDNTT 1:55-59; *THAT* 2:47-50; *TWOT* 2:563-64; B. Grossfeld, "The Relationship Between Biblical Hebrew ברח and נוס and Their Corresponding Aramaic Equivalents in the Targum—ערק, אפך, אזל A Preliminary Study in Aramaic-Hebrew Lexicography," *ZAW* 91, 1979, 107-23; E. Jenni, "Response to P. Swiggers," *ZAH* 6, 1993, 55-59; idem, "'Fliehen' im akkadischen und im hebrüischen Sprachgebrauch," *Or* 47, 1978, 351-59; J. Kennedy, *Studies in Hebrew Synonyms*, 1898.

جيروم أي . لاند *Jerome A. Lund*

5675	נוע

נוע [nûaʻ] قَلْ. هَزَّ، ارتجف، ترنّح، تداعى، ماجَ، تذبذبَ؛ نِفعَل. يُهزّ؛ هِفعِيل. يرتحل، غير مستقر، يرتعش، يهتزّ (#٥٦٥٧).

ش. أ. ق بالآرامية נוע يتخل عن، يترنح.

ع. ق كلمة נוע ترد ٤٢مرة في ٣٦ آية مختلفة في مواضع كثيرة في ع. ق، وهي—بصفة عامة—تصف الحركة المتكررة جيئة وذهابًا لعدد من الموضوعات المختلفة. وقد وُصفت هذه الحركة بأوصاف مختلفة مثل الاهتزاز، الارتعاش، الترنح، التداعي، التذبذب، الطواف، الترحال.

١. استُخدمت كلمة נוע عدة مرات لوصف حركة أعضاء الجسم المختلفة. وفي ١صم ١٣:١ تفاقم حزن حنّة لدرجة أنها أثناء الصلاة كانت شفتاها تتحرك جيئة وذهابًا مثل شخص أفرط في شرب الخمر. ثم أن حركة تمويج باليدين تُعد عملاً يظهر الاحتقار لشخص آخر (صف٢:١٥). وعلى الرغم من ذلك فإن عضو الجسم الأكثر ارتباطًا بـ נוע. هي الرأس. ويبدو أن هز الرأس كان يُستخدم كتشبيه أو مصطلح عبري يعبر عن السخرية والاحتقار لشخص آخر (٢مل١٩:٢١؛ أي١٦:٤؛ مز٢٢:٧[٨]؛ ١٠٩:٢٥؛ إش٣٧:٢٢؛ مرا٢١:١٥).

٢. كلمة נוע تصف أيضًا اهتزاز الأشجار بسبب الريح (قض٩:٩، ١٣،١١). وتستخدم نفس هذه الحقيقة كتشبيه مجازي يصور الخوف أو اهتزاز القلب: "فرجف قلبه وقلوب شعبه كرجفان شجر الوعر قدام الريح" (إش٢:٧، NASB).

٣. حين يسكر شخص ما ولا يسير بثبات، فإنه في كثير من الأحيان يُوصف بالنسبة لحركته بأنه يترنح. وجرت العادة على أن يكون هذا وصفًا لحالة الخطية والدينونة، أو—وهذا أفضل—وصفًا للدينونة الناجمة عن الخطية. وكل من الأرض (إش٢٤:٢٠) والناس (مز١٠٧:٢٧؛ إش٢٩:٩) وُصفت بأنها تترنح. وكل من נוד، يتأرجح، ويترنح، وחָגַג ، يترنح، نتيجة الإفراط في السرور (BDB, 290)، تأتي على أنها أفعال متشابهة للفعل נוע في هذا السياق. وفيما يتعلق بسياق الدينونة، فالفعل נוע بمعنى يهتز، استخدم لوصف قوة الدينونة، سواء في الواقع (مز٥٩:١١[١٢]؛ عا٩:٩) أو كتشبيه مجازي (نا٣:١٢).

٤. وعلى غرار كلمات أخرى، فإن كلمة נוע بمعنى يرتعد، تصف ردًا ماديًا لحضور الرب ولا سيما في حالة الظهور الإلهي (←) ظهور (خر٢٠:١٨؛ إش٦:٤؛ ١٩:١). كما أن كلمة נוע تصف رد دانيال على رؤيا وظهور شخصية خارقة للطبيعة (دا١٠:١٠).

٥. נוע تصف تيهان السكير أو المطرود الذي لا هدف له (٢صم٢٠:٥، مز١٠٩:١٠؛ مرا٤١:١٥). وعلى ذلك فإن، فكرة التيهان هي في الأساس فكرة سلبية. لقد كانت لعنة الله لقايين أن يكون تائهًا وهاربًا في الأرض (تك٤:١٢، ١٤). وبسبب عصيان بني إسرائيل، كان الحكم عليهم أن يتيهوا في البرية لمدة أربعين سنة قبل العبور إلى أرض الموعد (عد٣٢:١٣). وقد وُصف العصاة بأنهم أولئك الذين "أحبوا أن يجولوا" (إر١٤:١٠؛ عا٤:٨؛ ٨:١٢). كما وُصفوا أيضًا بأنهم مزعزعون وعميان (أم٥:٦؛ مرا٤١:١٤).

اهتزاز، ارتعاد، ارتجاف: ← געשׁ [gʻš] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zwʻ] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll [2]] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← לְחָלָה [ḥalḥālâ] (اهتزاز، ارتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [ḥrg] (يُظهر الارتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [yrʻ] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يجبُن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwṭ [1]] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [mʻd] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحْزن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nwʻ] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [nʻr [2]] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [ʻiwʻîm] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq [1]] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd [1]] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتجف، #٧١٤٥)، ← קוץ [1] [qwṣ [1]] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh [1]] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [rʻd] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [rʻl [1]] (يلوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [rʻš [1]]

(يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [rpp] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [rᵉtēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [śʿr 1] (يكون خائفا، مرتعبا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [ʾāyôm] (رهيب، مهيب، جليل، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [ʾêmâ] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (يصاب بالفزع، ارتعب، فزع، يرتعب، يستعجل، يُسرع، #٩٨٧)؛ ← בעת [bʿt] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، يرتعب، يهاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [gwr 3] (خاف من، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [dʾg] (قلق، هتم، خشى، ارتعب، #١٧٩٣)؛ ← זחל 2 [zḥl 2] (خوف، خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [ḥtt] (كان مرقق، مرعوب، مروع، ارتاع، خاف، #٣١٦٩)، ← יגר [ygr] (خشي، فزع، رعب، #٣٣٣٦)، ← ירא 1 [yrʾ 1] (خوف، خاف، اكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrḥ] (خاف، إرتعب، شُل من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [ʿrṣ] (يُحذر، إرتعب، ذُعر، كان في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [pḥd] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ 1 [qwṣ 1] (شعر باشمئزاز، خاف، سبب الذعر، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

E. Jenni, "Verba gesticulatimis im Hebrᴗischen," in *Text, Methode und Grammatik*, Wolfgang Richtes zum 65 Geburtstag, Walter Gross et al., eds. 1991, 191-203.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن. *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

5677	נוּף

נוּף [nûp 1]، الفعل هِفعِيل.، يُحرِّك ذهابًا وإيابًا هُفعَل. يُحرِّك للأمام والخلف، بُعيل.، يلوح بيده مهددًا (#٥٦٧٧) **הֲנָפָה** [hᵃnapâ] فعل أو اسم. يحرِّك باهتزاز (ترديد الذبيحة، #٢١٨٥) **תְּנוּפָה** [tᵉnûpâ] اسم. ترديد الذبيحة (#٩٤٨٥).

ش. أ. ق ١. الفعل נוף، يلوح له العديد من الأفعال المتشابهة في اللغات السامية: أكد. *nahpu*، B يترنح (*AHw*, 742؛ غير أن هذا أمر مشكوك فيه طبقًا لـ *TWAT* 5:318; *CAD* N1, 327 حيث يقول إن هذا المعنى ليس مؤكدًا بـأرام. يه. يتحرك للأمام والخلف، وباللغة السريانية ينتني، والمشنة عبر. يتأرجح وفي Soqotri. (انظر القايمة في *HALOT* 682, and *TWAT* 5:318) وفي أوغا. *np*، ارتفاع، وفي عرب. *nwa* يكون عاليًا، رُفع، ويمكن أيضًا أن يُعامل كجزء من خلفية دراسة أصل الكلمة وتطورها (انظر *HALOT* 682, נוף)، ولكن انظر أيضًا ما يلي:

٢. دراسة أصل اسم. תְּנוּפָה، وتطوره، ذبيحة ترديد، سبق مناقشته، ومن الناحية التقليدية فقد اشتُق من مشتق من صيغة هِفعِيل. من الفعل נוּף ومعناه يلوح، وقد ترجم "ذبيحة ترديد" (Milgrom, 1991, 461; Anderson, 1992, 133). وجادل البعض بالقول بوجود مصطلح ديني مماثل في أوغا. وهو *snpt* ومعناه ذبيحة ترديد، أو على الأرجح تقدمة قربان كما في ع. ق (انظر Tarragon, 64-65) حيث تجد قائمة بالأربع مرات التي ذكرت فيها هذه الكلمة، على أساس ما ذكره Milgrom) "ذبيحة الترديد المزعومة" وما يماثلها حديثًا (1991, 461-73)، انظر في عرب. *nwa* (يكون مرتفعًا، رُفع).

ولقد اقترح آخرون اشتقاقًا آخر من الكلمة أكد. *nah-pu*، ومعناها يدفع دفعة إضافية (يستأجر) (*CAD* N1, 327) متحدة مع كلمة *nûptu*، أي دفعة إضافية (*CAD* N2, 343). وهذا يكون مشابهًا إلى درجة كبيرة بالكلمات العبرانية הֵנִיף תְּנוּפָה، أي تقديم ذبيحة תְּנוּפָה، (Anderson, 1992, 134-35). والواقع أنه يبدو من غير المحتمل أن حركة تلويح أو حتى رفع مادي كان هو المقصود، وعلى سبيل المثال، في عد٨: ١١ حيث أمر هرون أن يقدم (הֵנִיף) سبط لاوي كله كـ תְּנוּפָה أمام الرب.

ولم يتم التوصل إلى نتيجة حاسمة في ذلك الحين بالنسبة للاشتقاق من الكلمة عبر. תְּנוּפָה، غير أنه من الصعب إنكار العلاقة الوثيقة بين اسم. والفعل، ولاسيما أنهما قد استُخدما معًا في التعبير "يردد (؟) وذبيحة ترديد (؟) أمام الرب" ومن الممكن أنه في وقت ما كانت هناك إعادة معينة، أو طريقة للتقديم، كانت هي المقصودة، غير أنه— في وقت لاحق—ربما استُعمل هذا التعبير بشكل عام للتقديم الخاص بذبيحة، سواء استُخدمت الإيمائة الأصلية أم لا. وعلى الرغم من ذلك، فإنه مما يلفت الانتباه أنه حتى عند تكريس اللاويين كان على الإسرائيليين "أن يضعوا أيديهم عليهم" وكان على هارون أن "يقدم اللاويين أمام الرب" كذبيحة ترديد من الإسرائيليين (عدد ٨:١٠ - ١١ انظر ع. ق، الجزء ٣).

ع. ق ١. اسم. תְּנוּפָה ورد ٣٠مرة وهو مصطلح كهنوتي وكلمة הֲנָפָה ترد. ١. في هذا التعبير "غربلة (הֲנָפָה) الأمم بغربال السوء" (إش٣٠:٢٨) (لاحظ أسلوب التورية باستخدام كلمة "غربال")، ومن الجلي أنها ترجع إلى أصل آرامي. وعلى أساس ما جاء في هَفعِيل (= عبر. هِفعِيل.) المصدر. (BDB, 631 *HALOT* 252-53; يدرجه كـ هِفعِيل. مصدر) طبقًا لـ *HALOT* 682، فإن الفعل נוף يرد ٣٥مرة مع استبعاد الفعل في قَلْ. في أم٧:١٧ (عطرت فراشي بمر وعود وقرفة)، وكذلك صيغة

هِفْعِيل. في مز ٦٨:٩ [١٠أ]. ("مطرًا غزيرًا أنضحت يا الله")، حيث وضعتها تحت נוּף (مقابل ٣٧ مرة بالنسبة لـ נוּף كما هو الحال في BDB, 629-30, and Even-Shoshan, 749). وقد استُخدمت لهز اليد أو المصافحة بها (٢مل٥:١١؛ أي٣١:٢١؛ إش١٠:٣٢؛١١:١٥؛ ١٣:٢؛ ١٩:١٦؛ زك٢:٩[١٣])، استخدام الآلات أو الأسلحة بنوعياتها المختلفة (خر٢٠: ٢٥؛ تث٢٣:٢٥[٢٦]؛ ٢٧:٥؛ يش٨:٣١؛ إش١٠:١٥ [مرتين] ← מִזְבֵּחַ، (مذبح، #٤٦٤٠)، ع. ق الجزء ٤، لاستعمالها في فقرات خاصة بشريعة المذبح: "وإن صنعت لي مذبحًا من حجارة فلا تبنه منها منحوتة. إذا رفعت عليها إزميلك تدنسها" (خر٢٠:٢٥، الخ)، وترديد تقدمة الغيرة أمام الرب (عد٢:٢٥).

أكبر عدد من الشواهد المرتبطة بالفعل فيما يتعلق بالتلويح، الترديد أو الرفع، أو تقديم نوعيات مختلفة من ذبائح תְּנוּפָה. (أ) الفخذ الأيمن السمين (انظر الكلمة عبر. תְּרוּמָה، جزية، مساهمة [#٩٥٥٦] في خر٢٩:٢٧) وقربان التقدمة الخاص بذبيحة الملء أو ذبيحة السلامة، من أجل رسامة هرون وأولاده كهنة، وقد أحرقت كلها على المذبح (انظر خر٢٩:٢٢ ـ ٢٥، ٢٧؛ لا٨:٢٧)؛ (ب) وصدر ذبيحة الملء (ذبيحة السلامة) التي أكلها موسى (خر٢٩: ٢٦، لا٨: ٢٩). (ج) תְּרוּמָה هبة (خر٣٥:٥، ٢١) لتشييد خيمة الاجتماع (٣٥:٢٢)؛ (د) الصدر والفخذ الأيمن من ذبيحة السلامة السلامة (لا٩:٢١)؛ (هـ) ذبيحة الإثم والرض الذي أحضر لتطهير البرص (١٤:١٢، ٢٤)؛ (و) الحزمة الأولى (٢٣:١١ـ ١٢)؛ (ز) ذبائح الخطية وذبيحة السلامة إلى جانب أبكار المزروعات التي تقدم من أجل الاحتفال بعيد الأسابيع (٢٣:٢٠؛ انظر ع. ١٦ ـ١٩)؛ (ح) كتف كبش ذبيحة السلامة وأجزاء من تقدمة القربان وذلك لإكمال نذر النذير (عد٦:٢٠)، (ط) اللاويون كتقدمة للرب (٨:١١، ٢١،١٥،١٣). (ك) صدر ذبيحة الترديد، وفخذ تقدمة الرفيعة (عبر. תְּרוּמָה) إلى جانب وقائد الشحم الخاصة بهما (لا ١٠:١٤ ـ١٥)؛ (ل) وعلى وجه الخصوص صدر ذبيحة السلامة العادية (٧:٣٠).

٢. وهناك جزءان رئيسيان من ذبيحة السلامة كانا يقدمان للكهنة وهما: الصدر (חָזֶה، #٢٦٠١، ١٣مرة في ع. ق، وكلها تشير إلى صدر ذبيحة الترديد للحيوانات التي ذبحت كذبائح؛ انظر بصفة خاصة لا٧:٣٠، ٣١، ٣٤) أعطيت كذبيحة ترديد لجميع الكهنة (תְּנוּפָה انظر ٧:٢٩ ـ ٣١، ٣٤) اما الفخذ الأيمن فكان يُعطى كرفيعة للكاهن الخاص الذي قام بطقس تقديم ذبيحة السلامة بصفة خاصة (תְּרוּמָה، رفيعة #٩٥٥٦، لاحظ بصفة خاصة ٧:٣٢ـ٣٣). وكانت هذه وقفًا مخصصًا للكهنة (٧: ٣٤). وهذه يمكن أكلها في أي مكان طاهر (١٠:١٤، لأنها قدس وليست قدس أقداس، قارن وقف (تخصيص) قربان التقدمة في ع. ١٢ ـ١٣). ولذلك، ليس الكهنة أنفسهم فقط، بل والذين يعيشون في بيوتهم وكانوا طاهرين من الممكن أن يأكلوا من أجزاء ذبائح السلامة هذه (١٠:١٢ ـ١٦). ومن الطبيعي أنه إذا أكل شخص عادي من هذه الأجزاء فإن ذلك يكون انتهاكًا لأشياء مقدسة تخص الرب.

٣. وكما يُستشف من استعراض استعمالات الفعل السابق آنفًا فإن مصطلح תְּנוּפָה، ذبيحة الترديد، تشير إلى اللاويين كذبيحة للرب (عد ٨:١١ ـ٢٠) وإلى الرفيعة التي قُدمت كذبيحة ترديد من أجل بناء خيمة الاجتماع (خر٣٥:٢؛ ٣٨:٢٤ ـ٢٩؛ انظر كلمة "رفيعة" حيث تشير إلى نفس البنود الواردة في ٢٥:٢ ـ٣؛ ٣٥:٥، ٢١، ٢٤؛ ٣٦:٣، ٦؛ وبالنسبة للهيكل الثاني انظر عز٨:٢٥)، وبالنسبة لكل من ذبيحة الترديد والرفيعة بصفة عامة: "ساق الرفيعة وصدر الترديد يأتون بهما مع وقائد الشحم ليرددا ترديدًا أمام الرب" (لا١٠:١٥أ). وهكذا، فإن نفس المواد وفي نفس المناسبة يمكن أن يُشار إليها على أنها رفيعة وكذلك ذبيحة ترديد لأن الرفيعة تشير ببساطة إلى حقيقة أن شيئًا ما قد قدم للرب كرفيعة، وإن ذبيحة الترديد تشير إلى الطريقة التي قدمت بها الرفيعة إلى الرب. وطريقة تقديم ذبيحة الترديد من الجلي أنها كانت تشكل عملاً بارزًا قصد به لفت الانتباه إلى الأجزاء التي تُقدم في الواقع للرب في سياقات يتطلب الأمر توصيل ذلك من خلال الطقس. وعلى ذلك، فإن תְּנוּפָה، ذبيحة الترديد، كانت المصطلح الأوسع لأنه يستطيع أيضًا أن يشمل תְּרוּמָה، أي "الرفيعة".

ولكن ميلجروم Milgrom فهم المعاني والعلاقة التي تربط بين هذين المصطلحين بشكل مختلف. وهو يقول إن תְּנוּפָה تُعمل "أمام الرب" في حين أن תְּנוּפָה تُعمل "للرب" ولا تُعمل إطلاقًا "أمام الرب" (Milgrom, 1991, 461). ويستخلص من هذا أن תְּנוּפָה يجب أن تكون طقسًا من طقوس العبادة لأن مصطلح "أمام الرب" يشير دائمًا إلى عمل داخل المقدس. وعلى العكس من ذلك فإن תְּנוּפָה والتي هي دائمًا "للرب" ليس له علاقة لا بالطقس، ولا بالمقدس. (المرجع السابق: ٤٦٢). والواقع أن هذه الأخيرة "تُعمل خارج المقدس، وبدون طقس" (المرجع السابق، ٤٧٥). وبمزيد من التوضيح نقول إن תְּנוּפָה تُعد طقس تكريس يؤدى في المقدس، ونتيجة له، تنتقل الذبيحة من يد أصحابها وتصبح في ملكية الله (المرجع السابق، ٤٦٤)، بل وبشكل أكثر دقة תְּנוּפָה طقس رفع يُقصد به تكريس الذبيحة لله (المرجع السابق، ٤٧٠). ولذلك، يجب ترجمتها إلى "ذبيحة رفع" وليس ذبيحة ترديد. وأخيرًا، وبناء على ما تقدم، فإن תְּנוּפָה تُعد خطوة ضرورية لابد وأن تسبق תְּנוּפָה. فالذبيحة التي تتطلب תְּנוּפָה يجب أن تمر بمرحلة سابقة خاصة بـ תְּנוּפָה أي مرحلة فصلها من ما هو دنس إلى ما هو

مقدس (المرجع السابق ٤٧٦).

وهناك الكثير مما هو صحيح وهام في هذه الملاحظات، غير أن استنتاجه الأخير متزمت أكثر من اللازم. ذلك أن دائمًا يقدم תְּנוּפָה على תְּנוּפָה في الترتيب الطقسي بدلاً من السماح لهما في حالات معينة أن يكونا جنبًا إلى جنب كمصطلحين للتمييز المعياري المزدوج بين بعض الأجزاء الكهنوتية المعينة (أي، الصدر كذبيحة ترديد، والفخذ كرفيعة، انظر بصفة خاصة لا٧:٢٩-٣٤) حيث הֵנִיף תְּנוּפָה "عمل ذبيحة תְּנוּפָה" في مناسبة تشير إلى الطريقة التي فيها ليس فقط תְּנוּפָה بل وתְּנוּפָה قدمت أيضًا إلى الرب. أما استنتاجه المتزمت أجبره على الجدال من أجل تنقيح قديم جدًا في فقرتين. أولاً، وعلى أساس ما جاء في لا٩:٢١، عند تدشين خيمة الاجتماع: "وأما الصدران والساق اليمنى [من ذبائح السلامة التي يقدمها الشعب] فرددها هارون ترديدًا أمام الرب كما أمر موسى" وهو يجادل هنا بالقول إن عبارة "والفخذ الأيمن" أضيفت في وقت لاحق. ثانيًا، وكما سبق وذكرنا، وعلى أساس ما جاء في ١٠:١٤ - ١٥ فإن كلا من صدر תְּנוּפָה، وفخذ תְּנוּפָה كانا لهما أن يقدما كذبيحة תְּנוּפָה. ويجادل ميلجروم Milgrom بالقول أن ع. ١٥ كلها لابد وأنها أضيفت في وقت لاحق ومن ثم طورت تفسيرًا للتطور التاريخي لقواعد الوقف للكهنة وغيرهم من هذه المعلومة المفترضة (المرجع السابق ٤٧٧-٨١).

٤. إنه لمن المهم على وجه الخصوص أن يُذكر أيضًا هذان المصطلحان معًا في طقس ذبيحة الملء الخاص بتقديس الكهنة ورسامتهم (خر ٢٩:٢٢-٢٨). وهنا—كما هو الحال في جميع ذبائح السلامة—نجد أن الصدر ذبيحة ترديد (ع. ٢٦ انظر لا ٧:٣٠-٣١)، والفخذ الأيمن هو رفيعة يتم ترديدها (خر٢٩:٢٢، ٢٤، ٢٧)، لكن الأخيرة تستهلك على المذبح ولا تُؤكل بواسطة الكهنة (ع. ٢٢، ٢٥) لقد تسلم موسى ذبيحة الترديد العادية باعتبارها وقفًا له لأنه قام بعمل الكاهن هنا، خر٢٩:٢٦؛ لا٨:٢٩). ولم يكن هذا هو الإجراء المعتاد (انظر لا٧:٣٢ - ٣٣)، والموجز الموجود في ٧:٣٧ يشير إلى الذبائح الخمس الكبرى كلها ويضيف إليها واحدة وهي ذبيحة الملء (أي، ذبيحة التركيب، انظر استخدام هذا المصطلح بالنسبة للحجارة التي سيتم وضعها أي تركيبها في الهيكل، خر٢٥:٧، ٣٥، ٩، ٢٧؛ ١أخ٢٩:٢). ولا توجد توجيهات خاصة لهذه التقدمة في لا١-٧، لأنها أساسًا وبحسب كل المقاييس ذبيحة سلامة. حتى قربان التقدمة المرتبط بها تم ذكره (خر٢٩:٢٣، ٣٢؛ لا٨:٢٦، ٣١).

ومع ذلك، كانت هذه نوعية خاصة من ذبيحة السلامة، وهي نوعية لا تُقدم إلا في خيمة الاجتماع من أجل تنصيب الكهنة في وظيفتهم (انظر فقط خر ٢٩:١٩ - ٣٤؛ لا ٧:٣٧ مع ٨:٢٢ -٣٣). ثم إن الحيوان المطلوب كان كبشًا، على الرغم من أنه في ذبيحة السلامة كان يمكن تقديم ذكرًا أو أنثى من البقر أو الغنم أو الضأن (لا٣:١، ٦). والناحية الهامة هنا هي أن هذه ذبيحة سلامة معدلة، وقد تم تعديلها بطريقة مماثلة لذبيحة الخطية التي تُقدم عن الكاهن أو الشعب (أي أن اللحم الذي كان يأكله الكهنة في العادة، كان في هذه الحالة لا يؤكل بل يُحرق بالنار، ٦: ٣٠[٢٣]).

ب. ت ١. لفائف قمران التي تدعو إلى أن تكون ذبيحة الملء التزامًا سنويًا (11QT 15:12; cf. the remarks in Yadin, 2:61). تذكر القواعد المعيارية لذبيحة الترديد (11QT 20:14-21:05; 22:8-14; see Yadin 2:90-93 and 100-101)، وقد طوّرت תְּנוּפָה وתְּנוּפָה وبعض التعليمات الأخرى التي نجدها أساسًا في تث ١٨:١-٨ وذلك بالنسبة لبعض التفاصيل بخلاف تلك المذكورة في الكتاب المقدس عبر. (11QT 50:1-10; Yadin 1:163-68 and 2:271-73).

٢. تعبير תְּנוּפָה لا يرد في أي موضع في وثائق قمران الطائفية، غير أن الفعل נוּף في صيغة هِفْعِيل. ومعناه يلوح، ينقل، يهز، نجده—على سبيل المثال—في مخطوطة الحرب: "وأنتم أبناء عهده، كونوا أقوياء في تجارب الله. وسوف تساندكم أسراره إلى أن يحرك يده من أجل إنهاء تجاربه" (نطح. 17:9; translation from Vermes, 123)، وهناك بعض الأمثلة القليلة الأخرى التي تشير إلى "رفع" أو عدم رفع اليد كإشارة إلى القوة أو الافتقار إليها (على سبيل المثال، the Thanksgiving Hymns, 1QH 8:22, 33; 17:26).

٣. الترجمة السبعينية تستخدم العديد من المصطلحات المختلفة ترجمة لـ תְּנוּפָה، البعض منها يعني تقدمة وكذلك (ذبيحة) إضافية بشكل ما. ومفهوم ذبيحة الترديد لا يبدو أنه عرف طريقه إلى العهد الجديد. وكان معلمو اليهود يعتقدون أن ذبيحة الترديد تشير إلى تقديم ذبيحة للرب في حركة أفقية من "الامتداد ثم الرجوع" (Milgrom, 1991, 461).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*'ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן

קָ [qorbān] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ] [1] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 5:318-22; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; T. H. Gaster, "The Service of the Sanctuary: A Study in Hebrew Survivals," *Melanges syriens offerts a Monsieur Rene Dussaud*, 2, 1939, 577-82; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; D. R. Hillers, "Ugaritic *spt* 'Wave-Offerings'," *BASOR* 198, April 1970, 42; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, "The Alleged Wave-Offering in Israel and the Ancient Near East," *IEJ* 22, 1972, 33-38 and reprinted in his *Studies in Cultic Terminology*, SJLA 36, 1983, 133-38; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; idem, "The Shoulder for the Levites," in Yadin, *The Temple Scroll*, 1, 1983, 169-76; R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT III3, 1992; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

5678	נוף

נוף [nwp²]، رشّ (سرير بنبات المرّ) (#٥٦٧٨).

ش. أ. ق الفعل يتشابه في عرب. مع "نَفَّ"، ينضح أو يعطر. والأثيوبية، *näfnäfä* يبلل برذاذ، أو يعطر (يرش).

ع. ق يرد الفعل مرة بقَلْ. في (أم ٧:١٧) "أنا [المغوية] عطرت فراشي بمر"، وترد. ١. في هِفعِيل. (مز ٦٨:٩ [١٠] "مطرًا غزيرًا انضحت يا الله" أو داود [Psalms [II, AB, 131: "انزل علينا مطرك الغزير يا الله". حيث أخذ الفعل غير التام واعتبره في صيغة الأمر. انظر أيضًا سيراخ ١٧:٤٣، "طارت الغيوم كذوات الأجنحة" حيث استخدم الفعل مع الغيوم [The Wisdom of Ben Sira, AB, 486].

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Problems in 'Proverbs'," *ZAW* 50, 1932, 142.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

5679	נוֹף

נוֹף [nôp] اسم، ارتفاع (#٥٦٧٩).

ع. ق اسم. يصف جزءًا من صهيون (مز ٤٨:٢ [٣])، غير أنه على الرغم من ارتباطه بالمصطلح الديني الكنعاني **צָפוֹן** ويتشابه مع التعبير أوغا. *sapôn* إلا أنه ربما لا يكون سوى مجرد صيغة تفضيل عليا، بمعنى "أكثر القمم جمالاً" (Dahood).

جبل، تل، مكان مرتفع: ← **בָּמָה** [bāmâ [1]] (مكان مرتفع للعبادة، #١١٩٥)؛ ← **גִּבְעָה** [gibʿâ [1]] (تل، #١٤٩٦)؛ **הַר** [har] (جبل، تل، #٢٢١٥)؛ ← **יְרֵכָה** [yᵉrēkâ] (فخذ، مؤخرة الجبل، #٣٧٥٢)؛ ← **נוֹף** [nôp] (مُرتَفَع، #٥٦٧٩)؛ ← **נַחֲלָה³** [naḥᵃlâ³] (معقل، #٥٧١١)؛ ← **עוז** [ʿwz] (يلجأ، #٦٣٩٥)؛ ← **עלה** [ʿlh] (يطلع، يصعد، يرفع، #٦٥٩٠)؛ ← **צוּר** [ṣûr [4]] (صخرة، جلمود، #٧٤٤٦)؛ ← **צָפוֹן** [ṣāpôn [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← **רום** [rûm] (يرتفع، مُرَفَّع، فخور، #٨١٢٣)؛ ← **שׂגב** [śgb] (يرتفع، مُحَصَّن، يحمي، #٨٤٣٥).

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

5680	נוץ

נוץ [nwṣ] قَلْ. أبعد نفسه (#٥٦٨٠).

ع. ق المرة الوحيدة التي ذكرت فيها في مرا ٤:١٥ "إذ هربوا" (**נוץ**) ليست لاهوتية.

ألمير أي . مارتنز *Elmer A. Martens*

5681	נוֹצָה

נוֹצָה [nôṣâ] اسم، ريش، ريش الطائر (#٥٦٨١).

ع. ق ورود هذه الكلمة أثار مشاكل بالنسبة لنصين هما (لا ١٦:١ ؛ أي ١٣:٣٩ ب)، ولكنها جاءت غامضة في نصين آخرين (خر ٣:١٧، ٧)، أولاً: معنى "ريش طيور" لا يتناغم مع ما جاء في (لا ١٦:١) وقد قدمت عدة اقتراحات إحداها نجد له انعكاسًا في ترجمة NIV "حوصلته مع نثرياتها" (انظر mg) لاحظ المحصول والريش انظر أيضا، (*HALAT* 645) وبالنسبة لمشاكل التفسير الخاصة بما جاء في أي ١٣:٣٩ب انظر Hartley, *Job*, 509، ثانيًا: كلمة "ريش" (**נֹצָה**) تنطبق على ريش **נֶשֶׁר**

("نسر"). نسر عظيم بجناحين قويين (כָּנָף)، وريش طويل (אֵבֶר)، وريش كامل (נוֹצָה) بألوان مختلفة جاء إلى لبنان. غير أنه كان هناك نسر عظيم آخر بأجنحة قوية (כָּנָף)، وريش كامل (נוֹצָה)، (خر١٧:٣، ٧) وهكذا يشبّه حزقيال مجد بابل بمجد مصر الأقل (انظر W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1979, 1:362-63).

طيران، جناح: ← אבר [*'br*] (طار، #٨٧)؛ ← גוז [*gwz*] (طار بعيدًا، عبر، #١٥٧٧)؛ ← דאה [*d'h*] (طار بسرعة، #١٧٩٧)؛ ← טוש [*twš*] (هجم، اندفع، #٣٢١٦)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الأبعد، #٤٠٥٣)؛ ← מרא ² [*mr'* ²] (حلق، طار؟، #٥٢٥٧)؛ ← נוֹצָה [*nôṣâ*] (ريش، #٥٦٨١)؛ ← עוף ¹ [*'wp* ¹] (طار، استعد للطيران، حلّق بعيدًا، #٦٤١٤).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [*'br*] (يطير، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [*bêṣâ*] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [*barbur*] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [*ḥ^a sîdâ*] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה ¹ [*yônâ* ¹] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [*ya^a nâ*] (نعامة، النسر- البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [*nešer*] /נְשַׁר [*n^e šar*] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [*'ôp*] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [*'ayiṭ*] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב ¹ [*'ōrēb* ¹] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר ¹ [*ṣippôr* ¹] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא ¹ [*qōrē'* ¹] (حجل [نوع من الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [*ś^e lāw*] (السمان، #٨٥١٣).

جورج إل . كلين *George L .Klein*

5684	נזה

נזה [*nzh* ¹] قَلْ. رشَّ، نضحَ؛ هِفْعِيل. يرشّ، ينضح (#٥٦٨٤).

ش. أ. ق ربما يكون الفعل مرتبطًا بالكلمة سريانية *ndy*، ومعناها يرش، وعرب. "يتبوّل"، وأكد. *nezû*، يرشش (*AHw*, 784a)، بول مفرغ (*CAD* 11:200). انظر 1QS 3:9; 4:21.

ع. ق يرد الفعل بشكل نادر في قَلْ، ويأتي هنا كفعل لازم غير متعد، ويحمل معنى يرشش (لا٦:٢٠؛ ٢مل٩:٣٣؛ إش٦٣:٣). أما الأكثر شيوعًا فهو في صيغة هِفْعِيل، ويأتي بمعنى "يرشش، ينضح" وكافة هذه الأمثلة نجدها في سفري الخروج والعدد.

وفي مرات عديدة نجد إشارة إلى نضح لسبع مرات، نستشفه من الفعل נָזָה بصيغة هِفْعِيل. وهذا النضح يتم: (١) بدم ذبيحة الخطية (لا٤:٦، ١٧؛ ١٦:١٤، ١٥، ١٩؛ عدد ١٩:٤)؛ (٢) بالدهن الممزوج بالماء والدم الذي استخدم لتطهير الشخص المصاب بمرض معد. (لا١٤:٥١)؛ (٣) دهن المسحة من أجل المذبح (٨:١١). وهكذا، يوجد رش (نضح) للأشياء (المذابح، البيوت) وكذلك على الأشخاص. وقد يبدو في بعض هذه الأمثلة أن الغرض من النضح بالدم أمر تطهيري ولاسيما بالنسبة لما ذكر بالبند (١) وهكذا فإن النضح السباعي يطهر قدس الأقداس في يوم الكفارة (لا١٦:١٤، ١٥، ١٩)، وبنفس الطريقة يقدس "القدس" حينما ينضح رئيس الكهنة بالدم أمام الحجاب من أجل ذبيحة إثمه أو من أجل ذبيحة خطية الشعب. وعلى صعيد آخر، فإن النضح المضاعف على المذبح في لا٨:١١ يضفي على المذبح مزيدًا من التقديس. أما بالنسبة لما جاء في لا١٤:١٦؛ وعد ١٩:٤، فإن نضح الدم كان طقسًا تكريسيًا. وهكذا فإن النضح سبع مرات إما أن يكون تطهيريًا أو تكريسيًا. كما أن النضح سبع مرات كان له دور هام أيضًا في عبادة بلاد ما بين النهرين، كما يُفهم من هذه العبارة: "ثم تنضحه سبع مرات على الباب ومقبض الباب" (*CAD* S:86a) والمرجح أنه كان يُستعمل فرع من الزوفا عند النضح على هذا النحو (لا ١٤:٦؛ عد ١٩:١٨).

ب. ت في غالبية الأحيان تُرجمت كلمة נָזָה في الترجمة السبعينية بكلمة ῥαίνω أو إلى فعل مأخوذ من هذه الكلمة. والاستثناء الوحيد نجده في إش ٦٣:٣ بقَلْ، حيث تُرجمت عبارة الترجمة الماسورية "لطخ دمهم ملابسي" جاءت في الترجمة السبعينية "أجريت على الأرض (#٢٨٦٤)، κατάγω عصيرهم". وأحيانًا، حتى في إطار أصحاح واحد قد تستخدم كلمة ῥαίνω (#٤٨١٧). وكذلك فعل متصل بها. وعلى سبيل المثال تترجم الترجمة السبعينية كلمة נָזָה - [هِفْعِيل.] في لا ٤:١٧؛ بكلمة ῥαίνω (#٤٨١٧)، غير أنها قبل ذلك في ع. ٦ ترجمت نفس الكلمة נָזָה بكلمة προσραίνω وكذلك أيضًا تترجم الترجمة السبعينية كلمة נָזָה في عدد ١٩:٤ (#٤٨١٧)، بكلمة ῥαίνω، ولكنها بعد ذلك تستخدم كلمة (#٤٣٤٩)، περιραίνω لنفس الفعل في ع. ٨، ١٩، ٢١.

ع. ق كلمة ῥαίνω (#٤٨١٧)، والصيغ المتصلة بها ترد كثيرًا في رسالة العبرانيين: (١) عب٩:١٣ "...لأنه إن كان دم ثيران وتيوس ورماد عجلة مرشوش [ῥαντίζουσα] على المنجسين يقدس إلى إلى طهارة الجسد" (٢) عب ٩:١٩ "لأن موسى... رش [ἐράντισεν] بالدم... الكتاب نفسه وجميع الشعب. (٣) عب ٩:٢١ "والمسكن أيضًا وجميع آنية الخدمة رشها [ἐράντισεν] كذلك بالدم". (٤) عب ٢٢ : ١٠ "لنتقدم بقلب صادق في يقين الإيمان مرشوشة [ῥεραντισμένοι] قلوبنا من ضمير شرير".

(٥) عب١٢:٢٤ "... وإلى وسيط العهد الجديد يسوع وإلى دم رش [ῥαντισμοῦ] يتكلم أفضل من دم هابيل". والاستخدامات التي ليست عبر. ربما تصل إلى ثلاث: (أ) ربما مر٧:٤ "... إن لم يغتسلوا لا يأكلون". حيث كلمة βαπτίσωνται تظهر في بعض المخطوطات. (ب) تستخدم كلمة ῥαντίσωνται "ما لم يرشوا أنفسهم"؛ (٢) ١بط ١:٢ "المختارين... للطاعة ورش [ῥαντισμόν] دم يسوع المسيح". (٣) وربما في رؤ ١٩:١٣ حيث إن عبارة "وهو متسربل بثوب مغموس بدم". جاءت في بعض الترجمات باستخدام كلمة βεβαμμένον لكن هناك ترجمة مختلفة وهي: "وهو متسربل بثوب مرشوش بالدم"، وذلك باستخدام أشكال مختلفة من كلمة ῥαίνω (#٤٨١٧ انظر J. M. Ford, *Revelation*, AB, 1975, 313-14, 320-21) وفي خمسة على الأقل من الشواهد "عبر."، ولاسيما حين ننتقل إلى عب ١٢:٢٤ هنا يبدو أن الكاتب يشير إلى دم المسيح (الذي به ابتدأ عهد جديد) الذي تم رشه في سيناء، والذي بُدئ به ع. ق.

الرش ← אֲגֻדָּה [*ᵓguddâ*] (فرشة الرش، #٩٩) ← זרה [*zrh* [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרף [*zrp*] (يرش، #٢٤٤٩) ← זרק [*zrq* [1]] (يرش، ينشر، #٢٤٥٠) ← מלח [*mlḥ* [2]] (يرش، الملح، #٤٨٧٣) ← נוף [*nwp* [2]] (يرش، #٥٦٧٨) ← נזה [*nzh* [1]] (رش، يطرطش، #٥٦٨٤).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:976-84; *TWAT* 5:322-26; *TWOT* 2:566; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 233-34; N. Snaith, "The Sprinkling of Blood," *ExpTim* 82, 1970, 23-24; T. C. Vriezen, "The Term *hizza* Lustration and Consecration," *OTS*, 1950, 201-35.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

5686	נָזִיד

נָזִיד [*nazîd*] قِدر غليَّة، طبيخ [طعام مطهو بالغلي البطيء]، حساء، حساء (من البقول) (٦ مرات #٥٦٨٦؛ *HALAT* 645b).

ش. أ. ق أسماء شبيهة بهذا اسم. يبدو أنها قاصرة على عبر.، والأسماء المشابهة والمثيرة للجدل (على سبيل المثال الكلمة السامرية *nazzᵉd*).

ع. ق اسم. عبر. נָזִיד له صلة بالفعل זיד / זוד (قل.، يسلق، يغلي، مجترىء، وصيغة هِفْعِيل.، يسلق، يتصرف بوقاحة، ← #٢٣٢٦) ويمكن أن يشتق إما من صيغة نِفْعَل.، اسم الفاعل أو المفعول، (هكذا GKC §85n) أو من صيغة هِفْعِيل. التصريف الثالث بشكل מַקְתִּיל מְקִים / - / (GKC §851) تكون سابق *m* < *n* [*] وذلك بالتباين، R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, 1966-1972, §40, 5 [2:35] انظر الشبيه في صيغة هِفْعِيل. وهو הֵזִיד بمعنى يطبخ، وذلك في تك ٢٥:٢٩).

اسم، يبدو أنه يشير إلى تركيب من البقول أو الخضروات وقد طُهي في الماء. وهناك تركيب مشابه نجده في (تك٢٥:٢٩) נָזִיד ... וַיָּזֶד، وطبخ يعقوب لأخيه طبيخًا... حُدد في ع. ٣٤ بأنه נְזִיד עֲדָשִׁים، أي طبيخ عدس. والاستعمالات الثلاثة للاسم. في ٢مل ٣٨:٤ ـ ٤١ توحي بأن נָזִיד يتكون من عصير/ سليقة من الأعشاب، أو كما في هذه الحالة يقطين سام، ثم تقطيعه وسلقه في وعاء، والذي طهر رمزيًا بدقيق (انظر ٢١:٢، حيث من شأن ملح أليشع أن طهر الماء رمزيًا)، ثم وُزع بشكل فردي. وما جاء في حج ١٢:٢؛ والذي يفترض نسبة القداسة الطقسية من اللحم المكرس إلى طرف الثوب الذي اعتاد أن يحمله (انظر لا ٢٧:٦ [٢٠]) يقدم ما يعارض أية نسبة ثانية للقداسة من طرف ثوب إلى أي طعام آخر قد يلمسه الثوب (بما في ذلك الخبز، الطبيخ [נָזִיד]، الخمر، الزيت، الخ).

ب. ت الكلمة عبر. التي تنتمي إلى عصر ما بعد الكتاب المقدس وهي נָזִיד وتعني حساء الخضروات واللحم من أبكار [بمعنى ما يستحق للكاهن]، وفي التوراة ٢: ٣ حيث تشير إلى נְזִידהֲדֶמַע وتعني طبقًا من حساء الخضر واللحم يحتوي على ما كرس [واجب الكهنة] وفي التوراة ٢:٤، حيث تشير إلى נְזִידהַקֹּדֶשׁ وعاء/ طبق يحتوي على ما هو مقدس ومخصص (Jastrow, 891a).

طعام، شربة، مؤن: ← מָרָק [*maraq*]، مرق، مادة خام؛ حساء (#٥٣٤٨) ← נָזִיד [*nazîd*] (طبق، سليق، وعاء، #٥٦٨٦).

البيبلوجرافيا

J. Bottérro, "The Cuisine of Ancient Mesopotamia," *BA* 48, 1985, 36-47; J. F. Ross, "Food," *IDB* 2:(304b-8a) 305a; L. J. Wood, *TWOT* 1:239a-40a; Z. Yeivin, "Food: The Biblical Period," *EncJud* 6, col(s). (1414-18) 1415.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٥٦٨٧ (נָזִיר [*nazîr*]، مكرس، نذير)؛ ← #٥٦٩٢

5688	נזל

נזל [*nzl*] قَلْ، هِفْعِيل.، يتدفق، يسيل (#٥٦٨٨) נֹזֵל [*nozel*] جدول (#٥٦٨٩).

ع. ق الكلمات التي استعملت بمعنى ينقط، ينقط لها مجالات واسعة من ناحية دلالات الألفاظ ومعانيها.

والأسماء: אֶגֶל نقطة، דֶּלֶף، ينقط מַר يقطر נָטָף قطرات و רְסִיס ينقط، وهي تشير إلى قطرات الماء أو الندى. זוּב ومعناها يفرز، فهي تشير إلى شيء غير الماء. فهي تصف الإفرازات التي يفرزها جسم الإنسان والمذكورة في (لا١٥).

وتوجد للأفعال استعمالات متنوعة يمكن التمييز بينها على أساس الشئ الذي ينقط أو يتدفق. ويبدو أن هناك أمثلة كثيرة تهتم بالتأثيرات الجوية لنوع أو لآخر، وعلى سبيل المثال נָזַל، يتدفق، يسيل، נָטַף، ينقط في قَل.، نجد أن עָרַף يقطر، ورָעַף، يتدفق، يسيل، وفي قَل.، يمكن أن تشير أيضا إلى تدفق المياه على الأرض، سواء كان ذلك في الأنهار أو المجاري المائية، أو الآبار פָּכָה، يسيل، وفي صيغة بيعِّل. تستخدم في صورة الماء الذي ينساب في ركن من الهيكل. والمواد العضوية يمكن أن تقطر، بما في ذلك الدموع من العين (דָּלַף، נָזַל) والإفرازات الجسدية (ריר، זוּב). وهناك مواد مادية تستطيع أيضًا أن تقطر أو تتدفق ومنها الخمر الجديدة. (נָטַף في قَل.)، والعسل، والمر ومواد عطرية أخرى (وهنا أيضانָטַף في صيغة נָזַל ،قَل.)، والزيت (רסס)، وعصير الخبازة Mallows (ריר)، واللبَن والعسل (זוּב).

والكثير من هذه الأفعال نفسها استُخدمت لوصف أشياء غير مادية مثل البر (נָזַל רָעַף)، كلمات/ تعليم (נָטַף في قَل. (ערף) والعظات النبوية (נָטַף في صيغة هِفْعِيل.).

٢. في خر ١٥: ٨ تجيء عبارة נֹזְלִים "انتصبت.. كرابية" متمشية مع المياه (מַיִם) واللجج (תְּהֹמֹת). والفقرة المماثلة في مز٧٨: ١٣ (Halpern) تستخدم كلمة (מַיִם). "المياه". والعلاقة بين נָזַל والمياه (מַיִם) الجارية على الأرض يمكننا أن نجدها أيضًا في عد٢٤: ٧؛ مز٧٨: ١٦؛ ١٤٧: ١٨؛ نش٤: ١٥؛ إش٤٤: ٣؛ ٤٨: ٢١ (وهو المثال الوحيد لصيغة هِفْعِيل.) إر١٨: ١٤.

٣. والفعل يستخدم بسهولة في التشبيهات المجازية في الشعر. وما جاء في إر٩: ١٨ [١٧] تصف كيف تفيض أجفاننا "ماء"، أما مز٧٨: ٤٤ فيستخدم التشابه بين "خلجان" و"مجاري" الماء ليصف مجاري الدم. وما جاء في أم٥: ١٥، وفي تلميح إلى الإخلاص في الحياة الزوجية، كانت الوصية، "اشرب.. مياهًا جارية من بئرك" فأطياب حديقة المحبوبة قد "تقطر" נָזַל (نش٤: ١٦).

وفي أي٣٦: ٢٧ - ٢٨ يصف أليهو قوة الله العظيمة وعنايته بخليقته في التشبيه المجازي الخاص بالسحب، التي تفيد أمطارها الخليقة بما في ذلك الإنسان: لأنه يجذب قطار (נְטָף) الماء تسح مطرًا الذي تهطله (זָקַק) السحب وتقطره (נָזַל) على أناس كثيرين.

وعلى غرار ذلك جاء استخدام נָזַל في تث٣٢: ١-٢ "انصتي أيتها السماوات فأتكلم ولتسمع الأرض أقوال فمي. يهطل (עָרַף) كالمطر تعليمي ويقطر كالندى كلامي. كالطل على الكلا وكالوابل على العشب". وهنا نجد أن كلمة (נָזַל) تحمل معنى الحاجة والبركة الناجمة عن إعلان الله وإعلانه الإلهي في خليقته. فهي، مثل المطر تقطر على الأرض.

ويؤكد إشعياء سيادة الله في الخليقة وفي الفداء حيث يعلن مقاصد الله بالنسبة لشعبه. ويؤكد للناس أنه كان للرب قصد في السبي، وفي استعادتهم من السبي (إش ٤٥: ٧). وهو وحده الذي ينفذ خطته (ع.٦) وهو الذي سيقيم النظام الجديد الذي يسكن فيه البر "اقطري (רָעַף) أيتها السموات من فوق ولينزل (נָזַל) الجو برًا" لتنفتح الأرض فيثمر الخلاص ولتنبت برًا معًا. أنا الرب قد خلقته" (آية٨).

ويصف إشعياء الحالة الجديدة على أساس خلفية الخروج والتيه في البرية: "لم يعطشوا في القفار التي سيرّهم فيها أجرى (נָזַל) لهم من الصخر ماء. وشقّ الصخر ففاضت (זוּב) المياه". (إش٤٨: ٢١). لقد أعلن إشعياء عمل الله الجديد بلغة صاحب المزمور، "شق صخورًا في البرية وسقاهم كأنه من لجج عظيمة. هو أخرج مجاري (נָזַל) من صخرة وأجرى مياهًا كالأنهار" (مز٧٨: ١٥-١٦).

وهل تظهر كلمة נָזַל في قض ٥: ٥ في عبارة "تزلزلت الجبال من وجه الرب" أم يجب إعادة تشكيل الفعل ليصبح في صيغة مبني للمجهول من الجذر זָלַל (#٢٣٦٢). فيأتي على نحو ما نجده في سياقات مماثلة في (إش٦٣: ١٩، ٦٤: ٣ [٢]؟ وإعادة التشكيل أمر قبله بولنج Boling (108)، ووافقه في ذلك جراي Gray (425)، حيث ينسبه إلى عبارة "الأرض ارتعدت" في ع. ٤. ويرى هاوسر Hauser (31) أن مضمون الكلمات والأفكار في السطر السابق مستمر أيضًا في السطر الذي هو مضمون النقاش. واقترح أن المياه التي تساقطت من السحب تتدفق الآن من الجبال.

ب. ت في مد. ٨: ٤ وُجدت كلمة נָזַל في عبارة: "لقد وضعتني إلى جانب مصدر المياه المتدفقة في أرض جافة". وهذا الاستعمال هو الأكثر في الكتاب المقدس.

وكف، تدفق، وشل: ← אֶגֶל [*ʾēgel*] (يقطر، #١٠٣) ← דלף [*dlp* [1]] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [*zwb*] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [*ṭrd*] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [*mar* [2]] (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [*ngr*] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [*nzl*] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [*nṭp*] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [*ʿrp* [1]] (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [*pkh*] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [*rᵉwāyâ*] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [*ryr* [1]] (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [*rss* [1]] (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [*rʿp*] (يقطر، يمطر،

#٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

R. G. Boling, *Judges: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, 1975; A. Globe, "The Test and Literary Structure of Judges 5, 4-5," *Bib* 55, 1974, 174-75; J. Gray, "Israel in the Song of Deborah," 421-55 in L. Eslinger and G. Taylor, eds., *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie*, JSOTS 67, 1988; B. Halpern, "Doctrine by Misadventure," 41-74 in R. E. Friedman, ed., *The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Biblical Criticism*, HSS 26, 1983; A. Hauser, "Judges 5," *JBL* 99, 1980, 23-41.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

٥٦٨٩ (נָזַל [*nozel*]، نهير، جدول مياه) ← #٥٦٤٣، #٥٦٨٨.

5690	נֶזֶם

נֶזֶם [*nezem*] اسم. خاتم، حلقة أنف (للنساء)، قرط (للرجل أو المرأة) (#٥٦٩٠).

ش. أ. ق بالآرامية זְמָמָא، كمامة، خاتم للأنف، عنان، عرب. "زِمَام" خاتم للأنف (انظر *HALAT* 646).

ع. ق دائمًا من الذهب حين يأتي ذكره (خر٣٥:٢٢؛ هو٢:١٥ إلخ). لمناقشة عن موضوع الحلي والمجوهرات، انظر עָדָה (تلبس حليًا، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

5691	נֶזֶק

נֶזֶק [*nezeq*] اسم. إصابة، خسارة، ضرر أو تلف (#٥٦٩١)؛ נְזִק (*n^e^zaq*، أرم.). في صيغة بِعَل. هَفعِيل يعاني من إصابة/ خسارة/ تلف (#١٠٤٧٢).

ش. أ. ق في كثير من الأحيان يستخدم الفعل *nazaqum* في أكد.، بنفس طريقة: *[ana anni[tim] libbi beli[ya]* *amminim izzi[q]* "لماذا يقلق قلب الرب بخصوص هذا؟" ARM 5, 53:17); *sir beliya usazziq* "لقد أقلق (جسد) سيدي" (ARM 5, 71:26).

ع. ق ١. لم يستخدم الفعل إلا في تهديد مصالح الملك الفارس (عز٤:١٣، ١٥، ٢٢؛ دا٦:٢[٣]).

٢. مثل الفعل الآرامي נְזַק (#١٠٤٧٢). اسم. عبر. נֵזֶק يشير إلى إصابة أو ضرر لحق بالملك (أس٧:٤) "خسارة الملك"، (NIV) "الخسارة التي تلحق بالملك" (NIV marg).

يؤذي: ← כָּלַם [*kālam*] (يكون في خزي، اتضاع، يؤذي، #٤٠٠٧)؛ ← מָרַץ [*māraṣ*] (في أذى، مؤلم، يزعج، #٥٣٤٤)؛ ← נֶזֶק [*nēzeq*] (إصابة، خسارة، #٥٦٩١)؛ ← עָצַב² [*ʿāṣab²*] (يؤذي، يحزن، يتألم، #٦٧٧٢).

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Young blood*

5692	נזר

נזר [nzr^1] نِفْعَل. يكرس نفسه لإله، يتخلى عن، يهجر شخصًا ما، يُعامل برهبة، يصوم؛ هِفْعِيل. يكبح نفسه عن، يقبل التزامات النذير (#٥٦٩٢)؛ מִנְּזָר [*min^e^zar*]، رسأحد رجال الحاشية الملكية (#٤٦٩٤)؛ נָזִיר [*nazîr*] مكرس، تُرك لينمو متحررًا، شخص مكرس، نذير (#٥٦٨٧)؛ נֵזֶר [*nezer*]، تكريس، رسامة، إكليل (#٥٦٩٤).

ش. أ. ق *nazaru* كلمة أكادية معناها يقسم، يَعِد، ونזר كلمة آرامية معناها ينذر، أو يقطع على نفسه وعدًا. (*KAI* 201 4) وعرب. "نَذَرَ" معناها "يظهر تحفظًا شديدًا".

ع. ق ١. استُخدمت صيغة نِفْعَل. لتبين معاملة باحترام للذبائح التي يقدمها الإسرائيليون للرب (لا٢٢:٢)، والصوم (زك٧:٣)، والبعد عن الرب (خر١٤:٧)، وتكريس الذات لأحد الأوثان (هو٩:١٠).

٢. استُخدم أسلوب هِفْعِيل. للإشارة إلى عملية كبح الذات والبعد عن الأشياء التي تسبب النجاسة (لا١٥:٣١؛ عد٦:٣)، أو قبول التزامات النذير (عد٦:٢، ٥، ٦، ١٢).

٣. (أ) اسم. נָזִיר يشير إلى الشخص الذي كرس نفسه أو نفسها بقداسة خاصة، أو نذر بتكريس نفسه، وذلك بأن يترك شعره لينمو ويمتنع عن شرب الخمر والمسكرات. والنذير كان شخصًا مقدسًا بسبب هبة إلهية سرية و/ أو نذر قطعته أمه. وفي أزمنة لاحقة يحصل مثل هذا الشخص على وضع خاص عن طريق نذر يقطعه على نفسه. وفي حالة شمشون كان النذر هو "ألا يعلو موس رأسه" لأن "يكون نذيرًا لله من البطن" (قض١٣:٥، ٧؛ ١٦:١٧).

(ب) في حالة النذير يكون هدف التكريس هو الأهم من كل شيء. ذلك أنهم كانوا نذيرين كرسوا أنفسهم أو وجدوا أنفسهم مكرسين لله (عد٦:٢، ٦ـ٨ ، ١٢؛ قض١٣:٥؛ ٧، ١٦:١٧). والتكريس ليس انفصالاً صوفيًا، بل هو تعبير عن الولاء لله، أما صيغة التقشف التي تتبع فكانت أمرًا توضيحيًا وليست شيئًا أساسيًا.

(ج) وهذا العرف تم تنظيمه ووضع معايره على أساس

الناموس، وعلى ذلك فإن أي شخص ينذر نذرًا بأن يتبع نمطًا سلوكيًا معينًا يمكن أن يصبح نذيرًا لفترة مؤقتة (عد٦:١٨، ٢٠). وعندما ينتهي أجل النذر، يؤتى بالنذير إلى باب خيمة الاجتماع، حيث يقدم قربانه، ويُحلق شعر رأسه ويُحرق. والشعر كان يرمز إلى القوة الإلهية التي كانت تُعطى لبعض الأشخاص. ويتم الاحتفال بانتهاء نذر النذير بذبيحة عائلية وشرب الخمر. وهكذا لا يصبح النذير بعد شخصًا مقدسًا بسبب هبة خاصة، بل يصبح شخصًا نذر القيام بواجب مقدس.

(د) ذكر عاموس النبي والنذير معًا كأشخاص لهم مهمة خاصة، ودورهم قد أحبط (عا٢: ١١ - ١٢).

(هـ) اسم، استعمل أيضًا للإشارة إلى شخص أُفرز من الحياة العائلية لغرض معين (مرا٤:٧). وبهذه الطريقة أفرز يوسف ليكون مميزًا بين إخوته عند مباركة يعقوب لأولاده وهو على فراش الموت (تك ٤٩:٢٦؛ تث٣٣:١٦). ويقول البعض أن اسم. يبرز يوسف على أنه رئيس محارب (IDB 3:526). وفي لا٢٥:٥، ١١ استُعمل اسم. استعمالاً مجازيًا ليشير إلى كروم لا يُعتنى بها ولا تشذب.

٤. الاسم נָזִיר نذير، يشير إلى نذر الشخص الذي نذره للانفصال (عد٦:٥، ٩) وحالة الانفصال (٦:٤، ٥، ٨). والاسم له أيضًا إكليل كمرجع. وكان الملوك يلبسون تاجًا كعلامة على الملوكية، أو السمو (٢صم١:١٠، ٢مل١١:١٢؛ ٢أخ٢٣:١١؛ مز٨٩:٣٩[٤٠]؛ ١٣٢:١٨). كما أن رئيس الكهنة يضع على رأسه عمامة مقدسة كعلامة على تكريسه (خر٢٩:٦؛ ٣٩:٣٠؛ لا٨:٩) انظر أيضًا #٥٦٩٤.

ب. ت جاء في المشنة أن مدة تكريس النذير تكون ثلاثين يومًا إذا لم تتوفر هذه المواصفات (*Nazir* 1:3)، ولا يمكن للوثني أن يصبح نذيرًا (Nazir 9:1)، غير أن النساء والعبيد يمكنهم ذلك، على الرغم من أنه بوسع الأب—في ظل ظروف معينة أن يلغي نذر المرأة.

مقدس، محرم، مخصص: ← חרם [*ḥrm* [1]] (يفني، يُحرم، #٣٠٤٩)؛ ← נזר [*nzr* [1]] (يخصص نفسه للإله، #٥٦٩٢)؛ ← קדשׁ [*qdš*] (يكون مقدسا، يخصص، #٧٧٢٧).

البيبلوجرافيا

IDB 3:526-27; *THAT* 2:50-53.

Jackie A. Naudé جاكي أي . نود

5694	נֵזֶר

נֵזֶר [*nezer*]، إكليل، علامة التكريس (#٥٦٩٤)، < נזר [*nzr* [1]]، يكرّس (#٥٦٩٢).

ع. ق ١. נֵזֶר مرتبطة بالجذر נזר، بمعنى يكرس، وأن تكون رمزًا للتكريس، وكل من الكهنة والملوك كانوا يكرسون لخدمة الله. في حالة الملك يوآش، على الأقل، وضعت في يده نسخة من الشريعة (٢مل١١:١٢؛ انظر مز١٣٢:١١، ١٢؛ ٨٩:٣٩ [٤٠]). والتي تربط الـנֵזֶר (مز٨٩)، أو على الأقل السلالة الملكية (مز١٣٢)، بالعهد وشرائعه. أما فون راد Von Rad (cols. 211-18) يعتبر مسحة يوآش (٢مل١١:١-٢١)، ومسحة مز٨٩ و١٣٢ على أنها صلوات للخلاص من المتاعب، جعل من المحتمل أن ما يترتب على العهد من عقوبات وواجبات كانت مماثلة في الذهن شأنها في ذلك شأن بركاته (انظر أيضًا جراي Gray, 518-19).

٢. ليس من المؤكد الشكل الذي يتخذه الـ נֵזֶר، فيما عدا أن الملوك كانوا يلبسونه على الرأس (٢صم١:١٠؛ ٢مل١١:١٢، ترجمة NIV تاج) وبواسطة رئيس الكهنة (خر٢٩:٦؛ ترجمة NIV إكليل). وعلى الرغم من أن شاول كان يرتدي נֵזֶר في معركته الأخيرة (٢صم١:١٠)، فقد قيل إنه عُيّن عن طريق المسحة (١صم١٠:١) والإعلان (١صم١٠:٢٤)، ولا توجد إشارة إلى أنه تُوّج (انظر de Vaux, 103-6, 465). وكلمة נֵזֶר فإن الإكليل كان رمزًا مقبولاً على الملوكية (مز٨٩:٣٩؛ ١٣٢:١٨). وكان رئيس الكهنة يلبس נֵזֶר على عمامته (خر٢٩:٦). وعلى أساس ما جاء في خر٢٨:٣٦ فإن צִיץ كان يُلبس فوق العمامة (← מִצְנֶפֶת) وكان يُكتب عليه "قدس للرب". وكلمة צִיץ كانت في ع. ق تعني في العادة زهرة (على سبيل المثال إش٤٠:٦- ٨)، غير أنه كان يُوجد تقليد قديم إنه في سياق الثياب الكهنوتية كانت تعني "صفيحة من ذهب" (سب. πέταλον، فولج. *lamina*). وعلى أساس ما يقوله يوسيفوس (*Ant* 3:178) كانت هذه الصفيحة تحمل اسم الله بحروف مقدسة، أي قديمة. والتلمود البابلي، Sabbat (63b) يقول إن الـ צִיץ التي على عمامة رئيس الكهنة كانت عبارة عن صفيحة من ذهب تصل عبر جبهته من الأنف إلى الأذن الأخرى، وعرضها إصبعان. ويقول آخرون أن رمزًا عبارة عن زهرة كان يزين الـ*misnepet*، انظر نظائر مصرية (هكذا يقول A. de Buck *OTS* 9, 1951, 18ff.).

وما جاء في خر٢٨:٣٦؛ ٢٩، ٦؛ ٣٩:٣٠؛ لا٨:٩ ان تحل ما قد يبدو أنه تناقض نتيجة جعل צִיץ مصطلحًا آخر لكلمة נֵזֶר، أما نوث Noth (*Exodus*, 226) فيعكس الدليل، ويأخذ كلمة נֵזֶר على أنها تعبير آخر لكلمة צִיץ، ويفترض أن رئيس الكهنة كان يضع زهرة من ذهب على جبهته كعلامة تكريس. ويرى نظيرًا لذلك في الحية التي كان الفراعنة يستخدمونها لنفس الغرض. وهذه المساواة، وأيًا كانت الطريق الذي يُتخذ، قد نجد لها صدى في

مز ١٣٢: ١٨. "الإكليل (נֵזֶר) على رأس داود كان يتألق" لكلمة צִיץ استخدم NIV "متوهج" (أشعل، الزهرة، تزدهر، سب. ἐξανθήσει). وعلى صعيد آخر، نجد أن يوسيفوس (*Ant* 3:178) يعتبر أن צִיץ إنما هي صفيحة لا تشكل سوى جزء من الـ מִצְנֶפֶת (انظر H. St. J. Thackeray's notes to *Jewish Antiquities* 4:390-91). وما جاء في لا٨: ٩ يشير إلى צִיץ מִצְנֶפֶת، و נֶפֶת وهي ثلاث من الكلمات الرئيسية التي تُترجم تاجًا، إكليلاً في ع. ق.

أما المكانة البارزة التي عُزيت إلى الصفيحة الذهبية وما عليها من نقش تعلن عن الطبيعة الجوهرية لرئيس الكهنة باعتباره ممثلاً لله بين الشعب. ووجودها على جبهته (خر٢٨: ٣٦ ـ ٣٨) كانت تمكنه من أن يحمل إثم أي عيوب أو نقائص قد توجد في الذبائح التي يقدمها الشعب. وعلى أساس مصادر ربانية متأخرة، امتد سلطانها ليشمل عمل كفارة عن العيوب التي قد توجد في أولئك الذين أحضروا الذبائح أيضًا. وعلى الرغم من ذلك، كانت تُلغى إذا لم يكن الكاهن نفسه رجلاً تقيًا (Milgrom, 3:512). فإذا كان هذا يعكس وجهة النظر القديمة، حين يعلن النبي (على سبيل المثال هو ٤: ٧ ـ ٩) أن للكاهن ليس تقيًا ولا يجب أن يكون كاهنًا، وهذا اتهام خطير.

وممارسة وضع علامة على جباه الرجال سواء لأمر حسن (خر٩: ٤؛ رؤ٧: ٣؛ ١٤: ١)، أو لغرض سيء (رؤ١٣: ١٦؛ ١٧: ٥) يولد سياقًا يمكن أن تظهر في إطاره أهمية נֵזֶר الخاصة برئيس الكهنة.

إكليل: ← כֶּתֶר [$kātar^3$] (يلبس للزينة، #٤١٩٤)؛ ← עֲטָרָה [$ʿāṭar^1$]، ← עָטַר [$ʿāṭar^2$] (يحيط، إكليل، #٦٤٩٦/٧).

ملبس، عمة: ← טְבוּלִים [$t^ebulîm$] (عمة، #٣١٧٨)؛ ← מִצְנֶפֶת [$miṣnepet$] (عمة، إكليل، #٥٢٠٠)؛ ← נֵזֶר [$nēzer$] (إكليل، #٥٦٩٤)؛ ← צָנִיף [$ṣānîp$] (عمة، إكليل، #٧٥٦٥).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:405-6; *TDNT* 7:615-36; A. deBuck, "La fleur au front du grandprêtre," *OTS* 9, 1951, 18-30; J. Gray, *1 & 2 Kings*, 1964, 518-19; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991, 511-13; M. Noth, *Exodus*, 1962, 226; G. von Rad, *Das judische Königsritual*, 72, 1947, cols. 211-18; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 103-6, 465.

روبرت. جي . واي *Robert. J. Way*

٥٦٩٥ (נֹחַ [$noah$]، نوح)، ← نوح

5697	נחה

נחה [$nḥh^1$] قَلْ، قاد، هَدَى؛ هِفْعِيل، يقود، يهدي (#٥٦٩٧).

ش. أ. ق الكلمة عرب. "نَحَا" يذهب في اتجاه.

ع. ق هذا الفعل يرد ٣٩مرة في ع. ق، منها ١١مرة بقَلْ، ٢٨مرة بصيغة هِفْعِيل. ولكن بدون أي اختلاف في المعنى يمكن إدراكه بين الجذور. ولم يكن بالأمر الغريب وعلى ضوء استعماله بشكل بارز في الشعر والحكمة (٢٤مرة، ١٨مرة في المزامير)، أن يؤخذ بشكل مجازي (عادة) على أنه توجيه إلهي للحياة والمصير. وعلى الرغم من ذلك، توجد أمثلة كثيرة عن قيادة البشر في ظروف دنيوية، وكذلك قيادة إلهية في سياقات مادية أو على الأقل غير مجازية.

١. **الفاعل بشري.** عندما فشل بالاق في جهوده لحمل بلعام على لعن إسرائيل، قاد (هِفْعِيل.) النبي الزائف إلى مكان آخر (عدد٢٣: ٢٧). وكان أيوب يتباهى بأنه أرشد (هِفْعِيل.) الأرامل (أي٣١: ١٨)، وقد امتدح داود لقيادته (هِفْعِيل.) إسرائيل (مز٧٨: ٧٢). وصايا الأب ترشد (أم٦: ٢٢)، والواقع أن استقامة المستقيمين تهديهم (١١: ٣).

٢. **الفاعل إلهي.** (أ) استعمالات مجازية للفعل ويصف ع. ق الرب أنه يقود بصفة عامة (هِفْعِيل. مز ٣١: ٤؛ إش٥٧: ١٨ [سياق أخروي]، قَلْ، ٥٨: ١١). وبوجه خاص فإنه يهدي الشعوب (هِفْعِيل. مز٦٧: ٤[٥])، والأفراد، وهذه الفئة الأخيرة يهديها إلى البر (قَلْ.، ٥: ٨[٩]؛ هِفْعِيل.، ٢٣: ٣)، وسبيل مستقيم (قَلْ. ٢٧: ١١)، وإلى طريق أبدي (قَلْ.، ١٣٩: ٢٤)، وفيما يختص بمشيئته من أجلهم (هِفْعِيل. ١٤٣: ١٠). وهذا ما يستطيع عمله حتى إذا كان المرء في السماء من فوق، أو البحر من تحت، أو في أقاصي الخليقة (هِفْعِيل.، ١٣٩: ١٠). وبمزيد من المعنى الحرفي، فهو يقود شعبه إلى الصخرة (أي، إلى نفسه، هِفْعِيل. ٦١: ٢[٣])، أو كما في موضع آخر إلى أدوم (قَلْ. ٦٠: ٩ [١١]، قَلْ. ١٠٨: ١١). والوسائل التي يقود بها هي، النور، الحق، ووسائل أخرى (هِفْعِيل.، ٤٣: ٣، هِفْعِيل. ٧٣: ٢٤).

(ب) استخدامات حرفية للفعل. وبطبيعة الحال، فإن الله باعتبار أنه روح لذلك يقود بشكل غير مباشر من خلال تجلياته، ومظاهر أخرى. والفعل נָחָה يرد كثيرًا ليتحدث عن هذه القيادة أثناء حادث الخروج وبعده (قَلْ. خر١٣: ١٧؛ هِفْعِيل. ١٣: ٢١؛ ١٥: ١٣، [إلى مسكن قدسه]، قَلْ. ٣٢: ٣٤ [إلى كنعان]؛ تث ٣٢: ١٢؛ نح١٩: ١٢، ١٩ ؛ مز ٧٧: ٢٠ [٢١]؛ ٧٨: ١٤، ٥٣). وعبد إبراهيم أعلن أن الله قاده إلى رفقة، (قَلْ. تك٢٤: ٢٧، هِفْعِيل. ٢٤: ٢٨). ويتكلم أيوب عن قيادة الرب لكوكب الرب (أي٣٨: ٣٢)، ويقول كاتب

المزمور إن الله يقود العاملين في البحر إلى مرفأ آمن. (هِفعِيل، مز١٠٧:٣٠).

ب. ت وأبت سب. נָחָה بكلمة ὁδηγέω، انظر المشنة، الكلمة عبر. נחה/ נחי، يريح (Ex. R. s. 20).

قيادة، إرشاد: ← נָהַג [*nāhag*[1]] (يقود، يرشد، #٥٦٢٧)؛ ← נָהַל [*nāhal*] (يقود، يرشد، #٥٦٣٣)؛ ← נָחָה[1] [*nāhâ*[1]] (يقود، #٥٦٩٧)؛ ← שָׁשָׁא [*šāšā'*] (يقود الطفل، #٩٢٥٥).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:334-42; J. A. Emerton, "Notes on Jer 12:9," *ZAW* 81, 1969, 182-91.

إي . إتش . ميريل *E. H. Merrill*

٥٧٠٢ (נְחוּשׁ [*nahûs*]، نحاس)؛ ← #٥٧٣٣.

٥٧٠٣ (נְחוּשָׁה [*n*[e]*hûsâ*]، نحاس)؛ ← #٥٧٣٣.

٥٧٠٤ (נְחִילוֹת [*n*[e]*hîlôt*]، مصطلح موسيقي)؛ ← #٢٧٢٧.

٥٧٠٥ (נָחִיר [*nahîr*]، منخر [الحيوان])؛ ← #٥٧٢٣

5706 נחל

נחל [*nḥl*] فعل وصفي، قَلْ. امتلك، ورثَ؛ بيعِّل. يقسِّم للامتلاك، هتبعِّيل. يمتلك نفسه؛ هِفعِيل. سبَّب للوَراثة، أو يعطي كملكية؛ هُفعَل. يكون موزَّعًا (#٥٧٠٦)؛ נַחֲלָה [*nah*[a]*lâ*[1]]. اسم. ميراث، ملكية، ملكية دائمة (#٥٧٠٩).

ش. أ. ق عرب. "نَحَلَ"، أوغا. *nhl, nhlt*، الفينيقية *nhl* وكلها مأخوذة عن عبر.

ع. ق اسم. يرد ٢٢١مرة والفعل المشتق من اسم. بصيغه المختلفة ورد ٥٩مرة، وأكثر المعاني الحرفية شيوعًا بالنسبة لكليهما يشير إلى تقسيم الأرض في إطار صلة القربى لإسرائيل، وعلى هذا فهو يعني ملك الأسرة الدائم الذي أعطي للعشائر والعائلات في إسرائيل. ومعنى القرابة، ولاسيما الملكية الهامة على وجه الخصوص والكامنة في الكلمات تؤدي إلى استعمال مجازي واسع النطاق، وأكثره أهمية من الناحية اللاهوتية هو استعمال كل من اسم. والفعل للتعبير عن العلاقة بين إسرائيل والرب. وهناك استعمال "ثلاثي" مرن لكل من נַחֲלָה ونָחַל لتشير إلى الأرض كميراث لإسرائيل، والأرض كميراث للرب، وإسرائيل كميراث للرب، بل والرب كميراث لإسرائيل (أو على الأقل اللاويين).

١. **الأرض كميراث لإسرائيل** (أ) وللبدء من أكثر المستويات صحة، فإن الأرض التي تنتمي إلى الفرد الإسرائيلي وأهل بيته تُعد נַחֲלָה، لقد كانت الأرض التي خُصصت للعائل عند تقسيم الأرض على الأسباط. (عد٣٢:١٨؛ تث١٩:١٤). والاستعمالان الوحيدان لصيغة الجمع נְחָלֹת يشير إلى قطع الأرض التي خُصصت للعائلة (يش١٩:٥١، إش٤٩:٨). والـ נַחֲלָה كانت المكان الذي تشعر فيه العائلة بالأمن (والذي انتهكه الظالمون الجشعون، مي٢:٢)، وهو المكان الذي يعود إلى المرء بعد حضور اجتماع أو بعد اشتراكه في معركة (يش٢٤:٢٨، قض٢١:٢٤). كما أنه مكان الدفن (يش ٢٤ :٣٠). وإرث العائلة لا يمكن تغيير ملكيته إلى أي عائلة أخرى (لا٢٥:٢٣). وهو لم يكن ملكًا للجيل الحالي، ولكن تم وراثته عن "الآباء" من أجل ذريتهم، وهذا هو سبب رفض نابوت بشدة لاقتراح أخاب (١مل٢١:٣-٤).

وفي بعض الأحيان كانت أهمية الالتزام المترتب على القرابة (مثل عادة زواج الشخص من أرملة أخيه المتوفي دون أن ينجب)، تتعارض مع أهمية احتفاظ المرء بـ חֲלָה נַ، وهذا ما أدركه أقرب ولي لنعمي حين رفض أن يأخذ راعوث إلى جانب أرض أليمالك، لأن التكلفة الاقتصادية لإقامة وريث لمحلون في الوقت الذي يقوم فيه بالعناية بأرضه قد تشكل ضغطًا لا تتحمله נַחֲלָה (را ٤:٥-٦، ١٠). وهناك صراع مماثل بين الحفاظ على חֲלָה נַ ومطلب الانتقام الخاص بالقريب (الولي) وهذا ما نجده في ٢صم١٤:٤-١٦ (وبصفة خاصة ع. ١٦). وأهمية أن يكون للمرء نصيب في الأرض عن طريق ميراث חֲלָה נַ العائلة، نلمسها من قوة الهجوم النبوي على أولئك الذين تهدد تصرفاتهم الاقتصادية والقانونية نسيج ممتلكات العائلة من الأرض (مي٢:٢، قارن Wright, 104-9). وفي رؤيا حزقيال عن تملك الأرض، والتي تسعى إلى ضمان أن يكون للغرباء نصيب في البركة من خلال إعطائهم نصيب في الأرض נַחֲלָה الذي يمتلكونه. (حز٤٧:٢٢-٢٣)، وكذلك لحماية ميراث נַחֲלָה الفرد من تعديات الملك والتي كانت سائدة في فترة ما قبل السبي (٤٦:١٨).

(ب) وفي تركيبة القرابة في إسرائيل، كانت العائلة الممتدة ("بيت الآب") هي الوحدة الأساسية للعشيرة (מִשְׁפָּחָה، #٥٤٧٦)، والسبط (שֵׁבֶט، [#٨٦٥٧] מַטֶּה [#٤٧٥١]). وتقسيم الأرض اتبع هذا النمط الاجتماعي، وعلى ذلك فإن كلمة נַחֲלָה يمكن أن تُستعمل عن أرض العشائر (عد٣٣:٥٤؛ يش٢٥:٢٠، ١٨:٢٨) وعن الأسباط (تك٤٨:٦؛ عد٣٢:٣٢). واللاويون فقط دون الأسباط الأخرى لم يكن لهم نصيب في ميراث נַחֲלָה الأسباط (تث١٨:١، ٩:١٠). والمبدأين يعملان على هذا المستوى (i) كان هناك هدف نموذجي بالمساواة بين جماعات الأسباط عند تقسيم الأرض، ويجب أن يُعطى للجماعات إرث נַחֲלָה كبير أو صغير طبقًا لعدد الأسماء— ولعل ذلك على أساس رؤساء العائلات (عد٢٦:٥٣-٥٦؛ ٣٣:٥٤). (ii) يجب أن تظل الأرض في إطار ميراث العائلة. أما الترتيبات الاستثنائية التي اتّخذت في حالة

صلفحاد zelophad، الذي لم يكن له ورثة من الذكور، والذي طلبت بناته ميراثًا (والتي لابد وأنها كانت تمثل سابقة قضائية) لا تثبت إلا قوة المبدأ الأساسي الخاص بعدم قابلية تحويل ملكية الأرض داخل المحيط العائلي الأوسع (عد ٢٧: ١- ١١، ٣٦).

(ج) وأخيرًا، على المستوى القومي، وُصفت الأرض بأنها ميراث إسرائيل ككل. وورود كلمة נַחֲלָה أو נָחַל تجده أقل كثيرًا من هذا الاستعمال القومي (والتعبير الفعلي נַחֲלַת בֵּית־יִשְׂרָאֵל لم يرد سوى مرتين: قض٢٠:٦؛ حز٣٥: ١٥). وعلى الرغم من أنه بمقدورها أن تشير بشكل واضح وبكل بساطة إلى الأرض القومية ككيان جغرافي (تث ١٩: ٣، ١٠)، غير أن استخدام لغة الميراث بالنسبة للأرض ككل إنما هو قريب من الاستخدام المجازي، بالمقارنة مع المعاني الحقيقية في البندين: (أ) و (ب) السابق ذكرهما، لأنه يلفت الانتباه إلى تلك العلاقة الفريدة بين الرب (يهوه) وإسرائيل، والتي تثبتها ملكية هذه الأرض بالذات. وهذا أمر مرتبط بالوعد الإلهي الذي قطع لأسلاف إسرائيل (خر٣٢:١٣؛ يش١:٦؛ مز١٠٥:١١)، وعلى ذلك فإن تدخل هذه الأرض الموعود بها، وتعيش عليها معناه التمتع بالميراث (تث٤:٢١؛ ٢٦:١، وغيرها).

غير أنه بسبب الناحية العلاقاتية الكامنة في هذا المصطلح، فالعيش على هذه الأرض باعتبارها נַחֲלָה يُعد أمرًا تستتبعه مسئوليات أدبية. وأن تعمل الشر فهذا معناه أيضًا أنك "تجلب خطية على الأرض التي يعطيك الرب إلهك نصيبًا" (تث٢٤:٤). وعلى العكس من ذلك، الولاء والطاعة لمتطلبات العهد سوف يمكنان إسرائيل من تحقيق وعد الرب القائل: "... وأطعمك ميراث يعقوب أبيك" (إش ٥٨:١٤).

واستخدام كلمة נַחֲלָה أو נָחַל عند الحديث عن الأرض القومية يُعد أيضًا حديثًا عن سيادة الرب على التاريخ العالمي، وهذا ما ينطبق أيضًا على الكلمتين وثيقتي الصلة وهما יָרַשׁ (#٣٧٦٩). ويְרֻשָּׁה (#٣٧٧٢). وسفر التثنية، الذي على قناعة تامة بأن امتلاك إسرائيل للأرض كان عطية من الرب كميراث لهم، رأى نفس يد هذا الإله نفسه في الهجرات القوية وقصص الغزوات التي كانت تدور بين الأمم المحيطة، الأمر الذي يؤكد على سبيل المثال أن الرب قد أعطى لبني لوط "عار ميراثًا" (יְרֻשָּׁה) وبطريقة من الجلي أنها تشبه ما كان قد اعتزم أن يعمله لإسرائيل (تث٢:٩، ١١، ١٩، ٢٢). وعلاوة على ذلك، فإن سيادة الرب على الأمم الأخرى كانت سيادة تامة لدرجة استطاع معها أن يعطيهم وعدًا بإعادتهم إلى أرض ميراثهم بعد الخراب الذي أحدثه البابليون إذا ما عادوا إليه، وبعبارات تعكس الوعد الذي قُطع لإسرائيل في السياق نفسه (إر١٢:١٤-١٧). وعلى ذلك كان غزو كنعان والذي بواسطته امتلكت إسرائيل ما كان ميراث أمم أخرى (مز١١١:٦، נַחֲלַת גּוֹיִם) لم يكن في حد ذاته أمرًا غريبًا (وليس بأكثر من أن الخروج كهجرة قومية كان فريدًا من ناحية ما، عا٩:٧). وما جعله فريدًا هو ناحية الاختيار، والفداء، العهد، والناموس وهي الأمور التي كانت تحيط بهذه الأحداث (مز١١١:٧-٩، انظر ١٤٧:١٩-٢٠، وانظر أيضًا (تث٤:٣٢-٣٨).

والهدف الرئيسي العام لهذه الحقائق من ناحية مباركة الأمم نفسها يفسر لنا التناقض الظاهري للدعوات التي وجهت للأمم في مزمور٤٧ أن يبتهجوا للغزوة التي من خلالها أعطى الله أرضهم ميراثًا لإسرائيل (٤٧:٣-٤ [٤-٥]). لقد كانت جزءًا من تاريخ سينتمي الأمم أخيرًا من خلاله لنفس شعب إبراهيم (٤٧:٩[١٠])، انظر ٨٢:٨، إش١٩:٢٤-٢٥ والفقرة رقم ٣ المذكورة أدناه). وعلى ذلك، لاحظ الحزن الذي يتسم بالحيرة عندما بدا أن هذا التاريخ انقلب إلى عكسه وذلك بدخول الأمم إلى ميراث إسرائيل، ليس في بركة أخروية، بل بدمار وعنف ودينونة إلهية. (مرا ٥:٢). وعلى الرغم من ذلك، فبعد هذه الدينونة، رأى بولس أن ذروة غرض الله هو إدخال الأمم في شعب الله بواسطة الإنجيل وفي المسيح يسوع—وهي حقيقة وصفها باستخدام لغة الميراث القوية المستخدمة في ع. ق (أف٣:٦، انظر ٢:١١-٢٢).

٢. الأرض كميراث للرب. الأرض التي امتلكتها إسرائيل، كانت—من ناحية ما—ميراث أمم أخرى (مز١١١:٦)، غير أنه بمعنى أكثر عمقًا، كان بمقدور الرب أن يعطيها لها لأنها في الأساس تنتمي له باعتبارها ميراثًا נַחֲלָה له. واستخدام هذا التعبير على هذا النحو لا يعني أنه ميراث عائلي (منه "ورث" الرب أرض كنعان)، بقدر ما هي ملك خاص ودائم وثمين. في ترنيمة موسى—وهي من بين أقدم النصوص الشعرية—وُصفت الأرض بأنها "جبل ميراثك" لأن الرب صنع سكناه هناك (خر١٥:١٧). وعلى ذلك، فإنه على أحد مستويات الفكر الشعبي، أن تُطرد من الأرض لأنها ميراث الرب، فإن هذا مفاده أن تُجبر على عبادة آلهة أخرى (١صم٢٦:١٩). وهذا التعبير يوحي بالمحبة الخاصة والعناية التي كان الرب يوليها للأرض (مز٦٨:٩[١٠])، وهكذا، فقد كانت ميزة خاصة أن تُعطى لإسرائيل (إر٣:١٩). وكانت حماقة بالغة منهم أن يسيئوا استخدامها (٢صم٢٠:١٩؛ إر٢:٧). والعلاقة الثمينة للأرض بالنسبة إلى يهوه أضافت حِدَّة وألم لدمار الأرض، والمدينة، والهيكل—والتي كانت تمثل الميراث كله—على يد البابليين (مز٧٩:١؛ إر٥٠:١١).

٣. إسرائيل كميراث للرب، وعلى الرغم من ذلك، كانت الأرض تمثل عاملاً جوهريًا في العلاقة الأساسية بين الرب وشعبه. وهذا التعبير الدقيق נַחֲלַת יְהוָה لم يرد سوى

أربع مرات، اثنتان منها تشير إلى الأرض (١صم٢٦:١٩، ٢صم٢٠:١٩). وواحدة تصف "البنين" بأنهم ميراث من عند الرب (مز١٢٧:٣). أما المرة الرابعة فلعلها تشير إلى إسرائيل كشعب (٢صم٢١:٣). وعلى الرغم من ذلك، فإن استخدام ضمائر الملكية للمفرد الغائب، للمفرد المتكلم، للمخاطب مع كلمة נַחֲלָה والتي تشير كلها إلى إسرائيل في علاقتها مع الرب، نجدها من خلال سلسلة عريضة من القصص والنصوص الشعرية، وتعبر بوضوح عن قناعة لاهوتية قوية.

ولعل أقدم ذكر لها في (تث٣٢:٨-٩ (חֵלֶק יְהוָה ‖ נַחֲלָתוֹ)، والتي نجد فيها أصل العلاقة الخاصة بين الرب وإسرائيل حتى قبل اختيار الأسلاف، وذلك في الإطار الكوني لسيادة الله على جميع ما يتعلق بجغرافية العالم. وهذا الاختيار للميراث ـــ في سياق خليقة الله الشاملة وعنايته الإلهية، يُعد سببًا للفرح والبركة (مز٣٣:١٢). والفرق بين الرب والأوثان لا يقع فقط في حقيقة أنه "مصور الجميع" خالق كل شيء فقط، بل ولأن إسرائيل هي أيضًا "ميراثه" (إر١٠:١٦ = ٥١:١٩). وثمة أجزاء هامة من تاريخ الخلاص مرتبطة بهذا، بما في ذلك الخروج والبرية (تث٤:٢٠ = ١مل٨:٥١)، وعطية الملوك (١صم١٠:١؛ مز٧٨:٧١) وهكذا كانت صلاة طبيعية أن الله باعتباره راعي إسرائيل الأبدي سوف يواصل خلاص ميراثه ومباركته (مز٢٨: ٩).

وعلى الرغم من ذلك فقد اهتزت هذه التوقعات في نار الدينونة. ومع ذلك، فإنه من وجهة نظر الرب، كانت ضرورة الدينونة أمرًا أليمًا وهذا على وجه الدقة مرده العلاقة الثمينة بينه وبين إسرائيل على اعتبار أنهم ميراثه (٢مل٢١: ١٤؛ إر٤٧ :٦). وقد عبر إرميا عن هذا الشعور بأقصى قدر من الألم (إر١٢:٧-٩). وعلى الرغم من ذلك، يمكن أن يكون هذا المفهوم وسيلة للرجاء أيضًا. والبعض من الصلاة الأكثر عمقًا من الناحية اللاهوتية في ع. ق عبر عن الرجاء في أن يعيد الرب إسرائيل وعلى أساس أنهم ميراثه נַחֲלָה ـــ وهذا أساس يوحي أن للتعبير دلالات تشير إلى ملك دائم (خر٣٤:٩؛ تث٩:٢٦، ٢٩؛ ١مل٨:٥٢-٥٣؛ إش٦٣:١٧؛ يؤ٢:١٧). وخلف هذه الصلوات كلها القناعة الأساسية بأن "الرب يرفض شعبه، ولا يترك ميراثه" (مز٩٤:١٤). وهذه الثقة ناجمة عن علاقة البنوية الدائمة لإسرائيل مع الرب كأب لهم، والتي يمكن أن تكون أساس المناشدة حتى عندما يبدو العهد وكأنه قد تحطم (إش٦٣:١٦؛ ٦٤:٨، ← אָב (#٣) انظر Wright, 15-23).

وإنه لأمر طبيعي أن الموقف تجاه تلك الأمم التي هاجمت إسرائيل كان في العادة توقعًا عدائيًا لدينونة الرب عليهم لقمعهم ميراثه נַחֲלָה (٩٤:٥؛ يؤ٣:٢[٤:٢]). وعلى الرغم من ذلك، فإنه كما أن الأرض كميراث يمكنها أن تعمل من الناحية الأخروية في علاقتها بالرجاء الشامل في مباركة الأمم (انظر خاتمة القسم رقم١ عاليه). هكذا فإن لغة الميراث المطبعة على الشعب، يمكن أن تمتد بشكل مذهل لتضمن أممًا أخرى. ولعل ذلك جاء على أساس مفهوم أن الله حاكم العالم كله وقاض للأرض كلها، وعلى هذا الأساس، يمكن أن تُدعى كل الأمم بأنها ميراثه נַחֲלָה (مز٨٢:٨)، أو يقدمها الله للملك الداودي المسياني كميراث مرتبط بوضعه كابن الله (مز٢:٧- ٨)، ولكنه أعطى قوة أخروية رائعة، بالبنوة المعنية التي تقول بأنه حتى مصر وأشور، وهما من ألد أعداء إسرائيل، سيأتي يوم يتضمنهم الوصف المركب "... شعبي... وعمل يدي... ميراثي" (إش١٩:٢٥). ورجاء استعادة يهوذا كميراثه مرتبط بالرؤية القائلة: "فيتصل أمم كثيرة بالرب في ذلك اليوم ويكونون لي شعبًا" (زك٢:١١). وبداية تحقيق ذلك الرجاء في إرسالية العهد الجديد للأمم ـــ وهذا أمر لا يدعو للدهشة ـــ وصفها الرسول بولس بلغة النبوة والميراث (انظر غل ٣: ٧، ١٤، ١٨؛ ٣: ٢٦-٤: ٧).

٤. **الرب كميراث لإسرائيل.** نصوص قليلة وهي التي تعكس اتجاه القسم السابق وتعطي נַחֲלָה أو ما يساويه، بل ومزيد من المعنى المجازي. وكما أن إسرائيل هي الشعب المرتبط بشكل خاص بالرب باعتبارهم ميراثه חֶלְקָה הַסְּ، وهكذا يهوه هو الله المرتبط بإسرائيل باعتباره "ميراثهم" الثمين. ومن الجلي أن مثل هذا المفهوم لا يهدد شمولية الرب في علاقته بالأرض وبجميع الأمم، ولكنه كان طريقة أخرى للتعبير عن العلاقة الإيجابية والكامنة في عبارات مثل: "الرب إلهنا/ إلهكم" أو "الرب إله إسرائيل" وبعكس ما جاء في تث٣٢:٩، الرب "نصيب (חֵלֶק) يعقوب" (إر١٠:١٦= ٥١:١٩). ويمكن أن يُضفي على المعنى سمة شخصية (مز١١٩:٥٧، مرا ٣:٢٤).

وعلى الرغم من ذلك، فإن أكثر استعمالات كلمة חֲלָה נַ إثارة للرب نفسه، تعيدنا إلى المعنى الأساسي لتقسيم الأرض، وميراث الأسباط. ولاوي وحده دون باقي الأسباط لا يكون له نصيب נַחֲלָה في الأرض. بل إن إعاشتهم من الناحية الاقتصادية يجب ضمانها من خلال الهبات والتقدمات وأنصبتهم في الذبائح والتي يقدمها بقية الشعب. وهذه كلها تشكل نصيبهم נַחֲלָה (عد١٨:٢٠-٣٢؛ يش١٣:١٤). غير أنه بالنظر إلى أن هذه الذبائح كانت تُقدم أساسًا للرب، على الرغم من أن اللاويين هم الذين يتمتعون بها من الناحية المادية، إلا أن الرب نفسه يمكن وصفه بأنه נַחֲלָה (نصيب) اللاويين. بديلاً لنصيب من الأرض: נַחֲלָה "لا يكون له نصيب נַחֲלָה في وسط إخوته. الرب هو نصيبه נַחֲלָה (تث١٨:٢).

٥. معاني عامة. كل من נָחַל، נַחֲלָה يمكن استخدامهما بمعنى ضعيف أو مجازي وذلك للتعبير ببساطة عما قد

"يحصل" عليه المرء "نصيبًا له" نتيجة عمل ما، أو في سياق علاقة ما (أم ٣:٣٥، ٢٩:١١، ١٨:١٤). ويمكنها على وجه الخصوص أن تصف ما "يحصل عليه" الإنسان من الله في الدينونة بسبب الشر (أي ٢٠:٢٩؛ ٢٧:١٣؛ ٣١: ٢ ـ ٣). وذلك البركة للبر (مز٣٧:١٨؛ ١١٩:١١١، انظر: ٥[٦]—יְרֻשָּׁה)، حماية وتبرئة (إش٥٤:١٧)، أو من خلال مواهبه الطبيعية في الخليقة (مز١٢٧:٣). ومن الناحية السلبية، يمكن استخدامها للتعبير عن قطع أو رفض علاقة ما بين المجتمعات، مثلما حدث عندما رفضت الأسباط الشمالية ملكية بيت داود، أولاً في التمرد الذي قاده "شبع" (٢صم٢٠:١)، وبعد ذلك في الانفصال الذي تم على يد يربعام (١مل١٢:١٦؛ ٢أخ١٠:٦).

ميراث: ← יָרַשׁ [*yāraš*[1]] (يأخذ سلطان على، مطرود، يطرد، يدمر، يطرد، #٣٧٦٩)، ← נָחַל [*nāḥal*] (يمتلك كممتلكات/ ميراث، يقسم للامتلاك #٥٧٠٦).

البيبلوجرافيا

ABD 2:761-69; 4:143-54; *NIDNTT* 2:295-302; *TDNT* 3:769-76; *THAT* 2:55-59; *TWAT* 5:342-66; *TWOT* 2:569-70; E. W. Davies, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage," *VT* 31, 1981, 138-44 and 257-68; idem, "Land: Its Rights and Privileges," *The World of Ancient Israel*, 1989, 349-69; H. O. Forshey, "The Construct Chain *nah^{a}lat YHWH/^{e}lohîm*," *BASOR* 220, 1975, 51-53; C. H. J. de Geus, *The Tribes of Israel*, 1976; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979, 237-92; M. Weinfeld, *The Promise of Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, 1993; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 1990.

Christopher J. H. Wright

٥٧٠٧ (נַחַל [*nahal* [1]]، قاع النهر، وادي، نهر، نفق) ← #٥٦٤٣

٥٧٠٩ (נַחֲלָה [*nah^{a}lâ* [1]]، ميراث، مِلك)؛ ← #٥٧٠٦

٥٧١٠ (נַחֲלָה [*nah^{a}lâ* [2]]، عجز، صحة سيئة)؛ ← #٢٧٠٣

5714	**נחם**

נחם [*nḥm*]، نِفْعَل. يكون آسفًا، يواسي نفسه؛ بيعّل. يعزي، يواسي، بُعِّل. تتم تعزيته، ومواساته، شعر بارتياح (ترد. ١.)؛ هِتبَعيل. يكون آسفًا، يشفق، يندم، يواسي نفسه، يشعر بارتياح، يَهدئ نفسه (بالانتقام) (#٥٧١٤)؛ נֹחַם [*noham*]، اسم. شفقة، رثاء (ترد. ١.) (#٥٧١٦)؛ נֶחָמָה [*nehamâ*]، يواسي (#٥٧١٧)؛ נִחֻמִים [*nihumîm*] مواساة، تعزية (#٥٧١٩) תַּנְחוּמוֹת /תַּנְחוּמִים [*tanḥûmîm /tanḥumôt*]، تعزية (#٩٤٨٧، #٩٤٨٨).

ش. أ. ق جذر الكلمة نجده في عبر. الأخيرة، وفي الفلسطينية المسيحية، pal، وأرام. يه. (*HALAT* 650; *TWAT* 5:367).

ع. ق التصنيف المفصل لمعاني هذه الكلمة يتسم بالصعوبة غير أنه توجد نقاط انطلاق راسخة.

١. معنى يواسي أو يعزي (أ) يستخدم الفعل عن شخص يتعزى في حالة وفاة أحد أحبابه، كما في تك٢٤:٦٧، "فتعزى إسحق بعد موت أمه" وسبب تعزيته كان زوجته الجديدة رفقة. وفي ٢صم١٣:٣٩ نقرأ أن داود تعزى عن "موت أمنون" الأمر الذي يُستشف منه أنه تغلب على حزنه على أمنون واستطاع أن يرى أبشالوم ثانية، وهو الذي كان قد قتل أمنون. وقد يعن لنا أن نقارن ما جاء في ٢صم١٢:١٩ـ ٢٣، حيث لم يعد داود في حزن بعد أن مات طفله، الذى مات، ونقرأ في ع. ٢٤ أنه عزى (بيعِّل.) زوجته بثشبع.

وهناك استعمال مماثل نجده في تك ١٢:٣٨ عن يهوذا، (608) *HALAT* تبرز هذا الحدث على أن معناه هو "وأصلي مدة الحداد"؛ غير أنه يبدو من المحتمل أنها تتضمن فكرة "التغلب على الحزن". وفي تك ٣٧:٣٥، حاول أبناء يعقوب أن يعزوه (بيعِّل.)، لكنه رفض أن يتعزى (نِفْعَل.) وفي إر٣١:١٥، أَبتْ راحيل أن تتعزى لفقدانها أولادها. ولكن صيغةَ (بيعِّل.)، استُخدمت في محاولة داود بنية صافية أن يعزيَ حانان في موت أبيه ناحاش (٢صم١٠:٢ـ٣ = ١أخ١٩:٢ـ٣).

(ب) ومعنى "يعزي" نجده في صيغة (نِفْعَل.) حيث لم يكن الأمر يتعلق بحزن لموت أحد الأعزاء (أب، أم، ابن الخ) بل يتعلق بنوعية أخرى من الحزن (مز٧٧:٢[٣]؛ مز١٤:٢٢؛ ٣١:١٦ (استُخدمت بشكل مجازي عن الأشجار).

(ج) صيغة (بيعِّل.) تعني دائمًا "يعزي، يواسي"، على الرغم من تباين السياقات واختلاف نوعية المواساة: أولئك الذين قُتلوا في المعركة (إش ٢٢:٤)، وأولئك الذين كانوا يعانون في السبي (إش٤٠:١؛ ٤٩:١٣؛ وإر٣١:١٣؛ مرا١:٢، ١٦ـ١٧؛ وزك١:١٧، إلخ.

وفي المزامير الحزن الفردي، حيث يتطلب الأمر مواساة، نادرًا ما يكون من المستطاع تعيين طبيعة المحنة التي تسبب المعاناة. انظر مز٦٩:٢٠ [٢١]؛ ٧١:٢١؛ ٨٦:١٧؛ انظر٢٣:٤، ١١٩:٧٦، ٨٢ وقد استخدمت الكلمة في أيوب، وفي غالبية الأحيان على لسان أصحابه، في محاولاتهم تعزيته (٢:١١، ٧:١٣، ١٦:٢، ٢١:٣٤، ٢٩:٢٥، ٤٢:١١).

٢. معنى أن يحزن المرء، ويتوب، ويغير رأيه. (أ) استُخدمت الكلمة للتعبير عن نوعيتين متضادتين من

المشاعر في ١صم ١٥، حيث يقول الله: "ندمت (נָחַם) على أني قد جعلت شاول ملكاً" (ع. ١١، انظر ع. ٣٥) ولكنني حيث أعلن صموئيل أيضًا أن "نصيح اسرائيل لا يكذب ولا يندم (נָחַם)، لأنه ليس هو إنسانًا ليندم (נָחַם) (ع. ٢٩). ويبدو أن هذا التوضيح مفاده أن الله لا يغير نواياه أو طرق عمله لأنه متقلب المزاج. إن التغير في سلوك شاول هذا الذي نجم عنه تعبير الندم هذا. وهذه الإشارة اكتسبت شهرة باعتبار أنها من بين المناسبات النادرة التي قيل فيها إن الله قد ندم أو غير من رأيه فيما يختص بشيئ قصد له أن يكون حسنًا (قارن تك٦:٦).

(ب) وفي كثير من الحالات يكون ندم الله، أو "تغيير رأيه، استجابة رحيمة لعوامل بشرية وهكذا فإن كثيرًا ما نقرأ في سفر إرميا أن الندم كان من جهة الشعب باستخدام كلمة (שׁוּב عادة، غير أنه في إرميا استخدمت كلمة נָחַם في إر٨:٦ و ٣١:١٩) الأمر الذي يجعل من الممكن أن يقدم الله، ويغير فكره (נָחַם) ١٨:٨، ١٠، ٢٠:١٦؛ ٢٦:٣، ١٣، ١٩، انظر ٤٢:١٠. لاحظ أيضًا رد الله على مناشدة عاموس من أجل إسرائيل (عا٧:٣، ٦).

(ج) ذُكر لنا في مواضع أخرى أو تُركنا لنستنتج أن التغيير مرده الشعور بالشفقة على شخصٍ ما أو جماعة من الناس. وأسلوب نِفْعَلْ، يأتي أحياناً بمعنى "أشفق على. وهكذا أشفق الرب على الشعب" بسبب أنينهم، على الرغم من أنهم كانوا يستحقون العقوبة (قض٢:١٨) وبعد أن أقسموا ألا يزوجوهم بناتهم، وبعد أن اتخذوا قرارًا بمعاقبتهم حاولوا أن يجدوا طريقة للتقليل من نتائج العقوبة (انظر مز ٩٠:١٣، إر١٥:٦).

(د) في جميع المرات التي ذُكرت فيها كلمة נָחַם باستثناء خمس مرات كان الله هو الفاعل. والفعل يرد في الصيغة الثابتة التي تصف الله بأنه رؤوف (חַנּוּן) ورحيم (רַחוּם) بطيء الغضب وكثير الرأفة (חֶסֶד)، ويندم (נִחָם) على الشر (يؤ٢:٣، يو٤:٢، انظر ٣:٩-١٠).

٣. اسم. נֹחַם لا يرد إلا في هو ١٣:١٤.

٤. נִחֻמִים ترد في إش٥٧:١٨؛ زك١:١٣، بمعنى، يعزي/ معزيًا. وما جاء في هو ١١:٨ يبين المضمون العاطفي الذي من الممكن أن تحمله هذه الكلمة: كيف أتخلى عنك يا أفرايم... "قد انقلب علي قلبي. اضطرمت مراحمي جميعاً".

٥. كلمتي תַּנְחוּמוֹת، תַּנְחוּמִים بصيغة الجمع وتحملان معنى تعزية (تعزيات)، ومواساة أي١٥:١١؛ ٢١:٢؛ مز٩٤:١٩، إش٦٦:١١، (عن تعزيات ثدي أورشليم) إر١٦:٧.

٦. وكلمة נֶחָמָה تعني أيضًا تعزية أو مواساة (أي٦:١٠؛ مز١١٩:٥٠).

رأفة، راحة، تعزية: ← חוס [*ḥws*] (شفقة، يشفق أو يندم، #٢٥٧١)؛ ← חמל [*ḥml*] (يشفق، يترأف، #٢٧٩٨)؛ ← מַעֲדַנִּים [*ma ͑adannîm*] (طيب، مريح، لذيذ، #٥٠٥٢)؛ ← נחם [*nḥm*] (يتأسف، يريح، يترأف، يتوب، #٥٧١٤)؛ ← עגם [*'gm*] (يشفق، #٦٣٢٧)؛ ← רחם [*rḥm*] (يحب، يترأف، #٨١٦٣)؛ ← תַּעֲנוּג [*ta ͑anûg*] (راحة، لذيذ، مبهج، #٩٥٠٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:59-66; *TWAT* 5:366-83; G. M. Butterworth, "You Pity the Plant: A Misunderstanding," *Indian Journal of Theology* 27, 1978, 32-34; A. H. Friedlander, "Judaism and the Concept of Forgiving," *Christian Jewish Relations* 19, 1986, 6-13.

Mike Butterworth مايك بوترورث

٥٧١٦ (נֹחַם [*noham*]، شفقة، رأفة)؛ ← #٥٧١٤

٥٧١٧ (נֶחָמָה [*nehamâ*]، يواسي)؛ ← #٥٧١٤٠

٥٧١٨ (נְחֶמְיָה [*nᵉhemyâ*]؛ ← نحميا

٥٧١٩ (נִחֻמִים [*nihumîm*]، تعزية، راحة)؛ ← #٥٧١٤٠

5722	נחץ

נחץ [*nḥṣ*]، يستحث، يلح على؛ قَلْ. اسمفع.، مستعمل فقط (#٥٧٢٢). وربما اشتُق الفعل من الجذر לָחַץ [*lahas*]، ضغط، أصرَّ على، اضطهد (#٤٣١٥)، وهذا معروف في لغات سامية أخرى.

ع. ق لم تُستخدم هذه الكلمة في ع. ق إلا في ١صم٢١:٨ [٩]، حيث داود ذهب إلى أخيمالك الكاهن في مقدس نوب، وطلب منه سيفًا، حيث قال له "لأن أمر الملك كان معجلاً"، وهذه طريقة ذكية لتفسير السبب في أن داود لم يكن مسلحًا، ويوحي في الوقت ذاته أنه كان في مهمة ملكية. (J. Bald win, *1 and 2 Samuel*, TOTC) وعلى الرغم من ذلك، يجب القول إن البعض يقولون إن كلمة *nahûs, nehras* يجب أن تُقرأ *nehras* (انظر الفعل في دا ٩:٢٦)، حيث جاءت بمعنى ("يقرر، يقضي"). ونحن نعتمد وإلى حد كبير على سياق ما جاء في ١صم٢١ في إعطاء معنى للكلمة عبر..

اضطرار، الحاح: ← אוץ [*'wṣ*] (ألحَّ، #٢٣٧)؛ ← אנס [*'ns*] (أجبر، أرغم، كَبَحَ، #٦٤٦)؛ ← נחץ [*nḥṣ*] (يُجبر، #٥٧٢٢)؛ ← פצר [*pṣr*] (أجبر، أرغمْ، دُفِعَ، #٧٢١٠).

Francis Foulkes فرانسيز فولكيس

5723 נחר

נחר [nḥr]، قَلْ. شخَّر، نفخ، لهث؛ بيعِّل. (؟)، يغضب من (#٥٧٢٣)؛ נָחִיר [nahîr]، منخرَ الأنف (ترد. ١. في أي٤١:١٢، #٥٧٠٥)؛ נַחַר [nahar] اسم. شخير (#٥٧٢٤)؛ נַחֲרָה [nah^a^râ]، صهيل (#٥٧٢٥).

ش. أ. ق عرب. "نَخَرَ"، الأثيوبية *nehra*، تيجرية. *manhar*، أكد. *naharu, nahiru* أوغا.، *nhr'* (*UT*, 246).

ع. ق ١. يرد الفعل مرتين في إر٦:٢٩ (מַפֻּחַ)، (قَلْ.) وذكر أن المنافخ كانت تهب بقوة شديدة (RSV, NIV) ولكن دون جدوى، لأنه لا يمكن تطهير الأشرار وهم بين شعب الله لأن (الشعب) فاسد جدًا (ع. ٢٧-٣٠). وفي سفر نش ١:٦ (بيعِّل.) من المرجح أنها تعني أن يصبح غاضبًا من وموضوعها أشير إليه بالحرف בְּ.

٢. الاسمين. נַחֲרָה / נַחַר تشير إلى صهيل الخيل (أي ٣٩:٢٠؛ إر٨:١٦) انظر حز٣٢:٢ لاستعمال تخميني لهذا المصطلح.

ب. ت سب. تترجمها على النحو التالي: (نش١:٦)، μάχομαι، يصارع، يكافح، (إر٦:٢٩) ἀργυροκοπέω ينقي الفضة.

أصوات الحيوان: ← גָּעָה [ga'â] (جار، مواء [الماشية]، #١٧١٦)؛ ← הגה [hg 1] (أنَّ، عويل، تنهد، تأمل، يلهم، زقزقة، #٢٠٤٧)؛ ← נבח [nbh] (نَبَحَ [الكلاب]، #٥٥٦٠)؛ ← נהק [nhq] (نهيق [الحمار]، صرخة، #٥٦٤٠)؛ ← נחר [nḥr] (يصهل، #٥٧٢٣)؛ ← עִיט [ʻît 1] (زعق، صرخة، ينقض [كذلك، صرخات]، #٦٥١٢)؛ ← צהל [ṣhl 1] (صهل، صرخة، #٧٤١٢).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Ugaritic and the Old Testament," *ETL* 44, 1968, 36 [35-45].

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

٥٧٢٤ (נַחַר [nahar]، يصهل)؛ ← #٥٧٢٣

٥٧٥٥ (נַחֲרָה [nah^a^râ]، صهيل)؛ ← #٥٧٢٣

5727 נחשׁ

נחשׁ [nḥš]، بيعِّل. يسعى إلى أو يمارس العرافة، يمارس العرافة (#٥٧٢٧)، נַחַשׁ [nahas] اسم. لعنة سحرية، سحر، نذير سوء (#٥٧٢٨).

ش. أ. ق عرب. "نَحَسَ" يكون مدمرًا، مشئوم، "نِحْسَة" نذير (شر)، "نَحْسٌ" بلية؛ سريانية.، *nehsa* نذير سوء.

ع. ق قائمة كاملة من النصوص: تك ٣٠:٢٧؛ ٤٤:٥، ٥ (انظر ١٢، ١٦، ١٧، ٢٠)، لا١٩:٢٦؛ عد٢٣:٢٣، ٢٤:١؛ تث١٨:١٠؛ ١مل٢٠:٣٣؛ ٢مل١٧:١٧؛ ٢١:٦ ؛ ٢أخ٣٣:٦.||

لمناقشة عن الممارسات التكهنية، انظر، קָסַם، ممارسة العرافة (#٧٨٧٦).

Malcolm J. A Horsnell مالكولم جي . أي . هورسنيل

٥٧٢٨ (נַחַשׁ [nahas]، لعنة سحرية، سحر، نذير سوء)؛ ← #٥٧٢٧

5729 נָחָשׁ

נָחָשׁ [nahas 1] اسم. حية، أفعى (#٥٧٢٩)؛ أسماء أخرى للحية: ثعبان، أفعى؛ אֶפְעֶה ['ep'eh]، صَل (#٧٠٤)؛ בָּשָׁן [basan², cj.]، ثعبان، (#١٤٢٢)؛ עַכְשׁוּב ['aksûb]، أفعى سامة (ترد. ١. #٧٦٢٥)، פֶּתֶן [peten]، حية سامة (#٧٦٢٦) צֶפַע [sepa']، أفعى؟ (ترد. ١.، #٧٦٢٥)، צִפְעֹנִי [sip'onî] الأفعى السامة #٧٨٨٩) קִפּוֹז [qippôz]، حية سامة (ترد. ١. #٨٥٩٧) שָׂרָף [sarap 1]، أفعى سامة (ترد. ١. #٩١٥٩). والفعل الذي للدغة الحية: נָשַׁךְ [nasak 1]، قل. لدغ؛ قل. مبني للمجهولَ لُدِغَ؛ بيعِّل، يُلدغ (#٥٩٦٦).

ش. أ. ق נָחָשׁ تنتمي إلى أوغا.، *nhs* وتتناغم مع سب. ὄφις أما الفعل عبر. שָׂרָף وأوغا. *srp* فكلاهما معناه أن يحترق ويكون أساسًا لفهم كلمة שָׂרָף على أنها حارة كالنار (انظر، في أكد.، *sarapa*) اسم. פֶּתֶן، أما الذي جاء عن طريق التخمين وهو בָּשָׁן، فلدى الكثير من الأسماء المشابهة له، وكلها تعني حيات بالفعل، أو حيات أسطورية. (أوغا.، *btn* وأكد. *basmu*، وسريانية. *patna* وعرب. (*baṭan*). أما اسم. אֶפְעֶה فتناغم مع النقوش عرب. الجنوبية، *p'w'* وعرب. "أفعوان" والأثيوبية *af'ot*. وبالنسبة لكلمة עַכְשׁוּב، فقد يوجد لها جذر في عرب. ومعناه يثني للخلف، ولا توجد أسماء مشابهة في اللغة السامية سواء لكلمة צֶפַע أو لكلمة צִפְעֹנִי وإذا كانت كلمة קִפּוֹז تعني حقًا حية، فإنها ستتناغم مع الكلمة عرب. *qafazat* ومعناها الحية السهم. أما كلمة "حية" שְׁפִיפֹן الواردة في تك٤٩:١٧، فقد تجاهلتها سب.، وترجمت على أنها *safafôn*، في الأسفار الخمسة السامرية. أما *sibbu* فهو اسم أسطوري للحية. بالنسبة لـ נָשַׁךְ انظر في أوغا. *ntk* في أكد. *nasaku*.

وكان الناس في جميع أنحاء ش. أ. ق يخشون الحية، كما أنها كانت ترمز للسيادة، والحياة والخصوبة والحكمة، والتشوش الكامل والموت. وإذا رجعنا إلى العصر النحاسي

الحجري، نجد أن الحيات ظهرت في بلاد ما بين النهرين كرموز للعبادة على التماثيل الفخارية والنحاسية. وفي ملحمة جلجاميش سرقت الحية الحكيمة من الداخل نبتة كان من الممكن أن تعطيه الخلود. كما كان فراعنة مصر يلبسون خوذات في مقدمها "كوبرا" منتصبة، كانت ترمز إلى القوة الإلهية والحماية. وعلى الرغم من ذلك، كانت الحية ترمز إلى الموت والتشوش الكامل، ونرى ذلك في انتصار مردوك على حية البحر تيامات، وإخضاع "رع" لأبيب الشرير. وقد استعار الكنعانيون رمز الحية من الهكسوس واستخدموها رمزًا للقوة الإلهية للحياة.

ع. ق ١. **التعريف**. تعج فلسطين في أيامنا هذه بما يزيد عن ثلاثين نوع من الحيات، ومن بينها ستة أنواع سامة فقط. وهذه النوعيات نجدها تقريباً في كافة الإشارات الكتابية إلى الحيات. ثم إن صوت "F" الذي نجده في الكثير من المصطلحات العبرية من المحتمل أنه مأخوذ عن صوت النفخ الذي تحدثه الحية. والاسم النوعي هو נָחָשׁ والذي يظهر بالتوازي مع שְׁפִיפֹן (أفعوان، تك ٤٩: ١٧، NIV)، פֶּתֶן، (الصل، مز ٥٨: ٤[٥]، NIV)، עַכְשׁוּב - (أفعوان، مز ١٤٠: ٣[٤]، NIV)، وكذلك צִפְעֹנִי، ([حية] أم ٢٣: ٣٢؛ إر ٨: ١٧، NIV)، צֶפַע (ثعبان إش١٤: ٢٩، NIV)، كما تشير أيضًا إلى لوياثان، "التنين" الذي في البحر (תַּנִּין) (إش ٢٧: ١). والصفة، שָׂרָף تصف נָחָשׁ لتشير إما إلى لونه الأحمر، وإما إلى لدغته المحرقة (عد٢١: ٦، تث ٨: ١٥). ولقد صب موسى حية نحاسية (נְחֻשְׁתָּן)، سُميت بعد ذلك "نحشتان" (عد٢١: ٩؛ ٢مل١٨: ٤). وحين تظهر كلمة שָׂרָף كاسم، فهي إما أنها تشير إلى "السرافيم" (إش٦: ٢، ٦) الحيات التي في البرية (عد٢١: ٨)، وإما إلى نوعية أخرى من الحيات وُصفت بأنها מְעוֹפֵף (حرفيًا: "الثعبان السام الطيار"، إش١٤: ٢٩، ٣٠: ٦). ومعرفة هذا النوع الأخير على أنه "ثعابين سامة طيارة" قامت على أساس تقرير لهيرودتس (٣: ١٠٧، ١٠٩). غير أن الوصف الكتابي قد يشير أيضًا إلى وخز أو نخس. وهكذا فإن ترجمة NIV "الصم الأصل" تربط بين الحواة الراقين وפֶּתֶן، مز٥٨: ٤-٥[٥-٦]، ومن المحتمل أنهم يقصدون الكوبرا المصرية (والتي سميت أيضًا *urae-us, Naja haje*). وهي تظهر بالتوازي مع תַּנִּין [الحية/الحيات]، تث٣٢: ٣٣، مز٩١: ١٣، ترجمة פֶּתֶן NIV، (الصل، أي٢٠: ١٦، NIV)، נָחָשׁ (الحية، الصل)، צִפְעֹנִי (الأفعوان، إش١١: ٨)، أما אֶפְעֶה، (NIV الصل) فربما تكون حية الرمل المميتة، (*Echis colora-ta*). أما كلمة עַכְשׁוּב والتي لم تظهر سوى مرة واحدة في مز ١٤٠: ٣[٤]، وهي "حية حمة الأفعوان"، فقد تكون الحية ذات القرون (*Cerastes cornutus*)، على الرغم من أن تر. والمزامير المنحولة، يأخذان الكلمة على أنها تحوير في كلمة עַכָּבִישׁ: "عنكبوت" (انظر أي٨: ١٤؛ إش٥٩: ٥). والـ سب. ترجمتها إلى ἀσπίς، الصل المصري (انظر رو٣: ١٣). أما ترجمة NIV فتترجم كلاً من צִפְעֹנִי (والكلمة الجامعة، צֶפַע، والتي لم ترد إلا في إش ١٤: ٢٩ فقط) إلى "أفعوان" أما في مس. لما جاء في إر٨: ١٧ فيأخذ عبارة צִפְעֹנִים على أنها صفة لـ נְחָשִׁים، وجعلت الترجمة "حيات مميتة" (ترجمة NIV تأخذ الكلمتين على أنهما اسمان). ولعل هذه النوعية هي من أكثر نوعيات الحيات خطورة في فلسطين، وهي *Vi-pera xanthina* الصفراء. وتترجم NIV كلمة קִפּוֹז والتي لم ترد سوى مرة واحدة في (إش٣٤: ١٥) على أنها "النكازة" التي دار الجدل حولها على أنها קִפּוֹד (البوم، كما في ٣٤: ١١، صف٢: ١٤). والواقع أن الفقرة تتحدث بالفعل عن الطيور، على الرغم من أن البعض فهموا هذا المخلوق على أنه حية السهم غير المؤذية (*Eryx jaculus*) أو حية الشجر العادية שְׁפִיפֹן .(*Coluber jugularis*) يظهر في تك٤٩: ١٧ فقط وربما الثعبان ذو القرون. والفعل נָשַׁךְ يشير إلى الحيات لدغ الحيات، ولكنها استُخدمت مرة في تشبيه مجازي لتشير إلى النتيجة المميتة لشهيتهم. (انظر مي٣: ٥). وفي حب٢: ٧ تشكل أسلوب تورية مع كلمة נֶשֶׁךְ، أي الاهتمام بالنواحي المالية.

٢. **جنة عدن**. يذكر تك٣ الحية (נָחָשׁ، سب. ὄφις) على أنها إحدى مخلوقات الله وليس نظيراً له، وعلى الرغم من ذلك، فهي خبيثة إلى أقصى حد، (עָרוּם، تكون أسلوب تورية مع الصفة עֵירֹם وذلك في ٢: ٢٥، ٣: ٧ بمعنى عريان). وهذا المخلوق تم التمييز أيضًا بينه وبين سائر الحيوانات الأخرى في جنة عدن من ناحية علمها بالأمور الإلهية، ولها القدرة على الكلام، ومن الجلي أنها ليست "حسنة" (١: ٣١). وحديثها الماكر مع حواء عامر بأنصاف الحقائق، وما كان من شأن قولها تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر إلا أن أدى إلى الخزي والانفصال عن الله. واللعنة التي لُعنت بها الحية (٣: ١٤-١٥) ليست لها علاقة بعلم أسباب الأمراض فيما يختص بالكراهية الأزلية بين الإنسان والحيات، بل تشكل عبارة لاهوتية مليئة بالحقائق المقلوبة. وتلك التي كانت ذات مرة "أحيل" جميع الحيوانات، نراها الآن ملعونة (עָרוּם) بالأكثر، فيما كانت أسمى الحيوانات أصبحت الآن أدناها، وعليها أن تزحف إلى الأبد على بطنها. على الرغم من أن تر. Tg. Ps.-J., Josephus (*Ant* 1:1:50), and (Gen. Rab. 20:5 אָרוּר) يدعيان أن الحية في ذلك الحين فقدت ساقيها، ولكن النص لم يتطرق إلى هذه الناحية، وربما اكتفى بالإشارة إلى طريقتها الطبيعية في الحركة. أما الأكل من التراب فهذه طريقة معروفة لإذلال العدو (مز٧٢: ٩، إش٤٩: ٢٣، مي ٧: ١٧). بل وحتى حين أعاد الله التناغم للخليقة تناغمها وجعل الحية عديمة الأذى، إلا أن إذلالها سيظل كما هو (إش١١: ٨، ٦٥: ٢٥ [פְּעֹנִי

פֶּתֶן ;צִב])، والزحف على الأرض هو بالضرورة سمة من سمات الحيوانات النجسة (لا١١:٤٢؛ تث٣٢:٢٤، عن الحيات). أما فيما يتعلق بالعلاقة بين الحية والمرأة، فإن حلاوة العشرة تحولت إلى عداوة. ولم يذكر سفر التكوين اسم نسل المرأة، غير أنه من وجهة النظر الكنسية، هذا الشخص لا يمكن أن يكون سوى المسيح، الذي يحول الصراع إلى حرب (رؤ٢٠:١ـ١٠). والعدو، هو الشيطان نفسه، حيث يظهر من شكل تنين عظيم أحمر له سبعة رؤوس وعشرة قرون—"الحية القديمة المدعو" (ὄφις، #٤٠٥٨) إبليس والشيطان" (رؤ١٢:١ـ٩). والعداوة (تك١٥:٣) التي وضعها الله بينه وبين المرأة جاءت أخيرًا لتفصح عن حقيقة مراميها. لم يعد الأمر قاصرًا على الخداع فحسب، بل قصده الحقيقي هو أن يشن حربًا ضد السماء (رؤ١٢:١٧؛ ١٣:٤؛ ١٦:١٣ـ١٤).

٣. **الخروج**. تحول عصى موسى إلى حية (נָחָשׁ) كان نافعًا لغرضين: أولاً، لإضعاف مقاومته بالنسبة لطاعة الله (خر٤:١ـ٥)، وثانيًا، لتقوية إصرار فرعون على قمع شعب الله (٧:٨ـ١٣)، والتغيير في اللغة المستعملة من נָחָשׁ إلى תַּנִּין في القصة الثانية أمر ليس له أهمية تذكر). لقد أصبحت العصا الوسيلة البارزة لعرض عجائب الله في مصر وعند البحر الأحمر.

عندما تذمر بنو إسرائيل في البرية ضد موسى وضد الله، ضربهم الله بالحيات المحرقة (נְחָשִׁים הַשְּׂרָפִים، عد٢١:٤ـ٩، تث٨:١٥) والشفاء من هذه اللدغات المميتة لم يتأت إلا من خلال النظر إلى الحية النحاسية التي صنعها موسى ورفعها على راية طبقًا لتعليمات الرب. والأمر المثير هنا هو أن الحفريات في هذه المنطقة عند "تمنا" أسفرت عن حية نحاسية صغيرة في أحد المقادس الميدانية (حوالي سنة ١١٥٠ ق. م). وكان المصريون يستخدمون نماذج مجسمة صغيرة كتعويذة لمنع لدغات الحيات، غير أنه في هذا المثال، كانت الحية أداة للشفاء. وفي حين أن البعض قالوا إن هذه الحية النحاسية ترجع إلى خلفية كنعانية كرمز للحياة (Joines)، إلا أن معناها يتناغم بشكل طبيعي مع المنطق العكسي لنظام الذبائح في ع. ق (Wenham). وكما أن الحيوانات البرية ماتت لتعطي الحياة للعابدين الذين يستحقون الموت، هكذا أيضًا أصبحت صورة حية ميتة وسيلة للحصول على الحياة. وقد عادت الحية النحاسية للظهور على أيام حزقيا كوسيلة لعبادة وثنية، قد أسموها نحشتان، وقد تم سحقها (٢مل١٨:٤). وعلى الرغم من أن الكتاب المقدس ظل صامتًا بالنسبة لمكان الحية النحاسية في غضون ذلك، إلا أن وصف نحشتان بأنه حية موسى أمر يمكن تصديقه تماماً. وعلى الرغم من ذلك، يقول (Roaley) إن هذه الحية هي رمز للخصوبة عند اليبوسيين مرتبطة بالكهنوت الصادوقي (Zadokite) وأن القصة التي وردت في الأسفار الخمسة، جاءت لتفسر وجودها بعد ذلك في عبادة أورشليم. أما Joines فيتسنى وضعًا وسطًا: كان لدى إسرائيل في الواقع حيتان نحاسيتان. وقد عمل موسى حية تحت النفوذ المصري، غير أن مصدرًا إلوهيًا Elhist مزعوماً فسرها على أساس أفكار بلاد ما بين النهرين فيما يختص بالخصوبة التي كانت مرتبطة بنحشتان في فلسطين في القرن الثامن.

وثمة نبوة دينونة نبوية ضد يهوذا، تتحدث عن خروج عكسي وذلك بذكرها عودة اختيارية عبر أرض تخص الثعابين السامة الطيارة (إش٣٠:٦، قارن إر٨:١٧).

٤. **استعمال مجازي وتعليمي**. الحيات التي استُخدمت في الاستعارات والتشبيهات المجازية تشير إلى سلوك شرير يؤذي المجتمع (تث٣٢:٣٣؛ مز٥٨:٤[٥]؛ ١٤٠:٣[٤]؛ أش٥٩:٥)، وإلى المعاناة الرهيبة للسلوك الخاطئ في الماضي (أم٢٣:٣٢)، والألم المبرح للشرير الذي لم تدم ملذاته إلا لوقت قصير (أي٢٠:١٤، ١٦). وحسب التوبيخات النبوية، سوف تلحس الأمم الوثنية المهزومة التراب مثل الحية (مي٧:١٧)، وستهرب مصر في فزع مثل حية مذعورة (إر٤٦:٢٢، انظر مصر وقد شبهت بوحش البحر رهب في إش٣٠:٧). وقد حذر إشعياء الفلسطينيين ألا يبالغوا في نشوتهم قبل الأوان لهزيمة الملك الأشوري وفقدانه لقوته (إش١٤:٢٩). وبأسلوب التشبيه المجازي المرسل فقد دُعي هذا الملك العدو (ولعله سنحاريب) بالقضيب (שֵׁבֶט)، وعلى الرغم من أنه فقد قوته، غير أن فلسطين سوف تعاني من قوة مملكته على يد خلفائه. وإذ جمع بين التشبيه بالحيات والتشبيه بالأشجار فقد شبه هذا الملك بالحية "فإنه من أصل الحية يخرج أفعوان (צֶפַע) وثمرته ثعبانًا مسًّمما طيارًا" (שָׂרָף מְעוֹפֵף).

وقد شبّه الحكيم الحب الرومانسي بين رجل وامرأة كطريق نسر وسفينة وحية، وكلها تتحرك بطريقة خادعة وملتوية دون أن تترك أثرًا (أم٣٠:١٩). ويشبه عاموس أولئك الذين—وبشكل خاطئ—يتطلعون إلى يوم الرب برجل منهك القوة يستند إلى جدار فإذا به يُلدغ بواسطة حية كانت كامنة بين الشقوق (عا٥:١٩). وقد استخدم Qohelet (الجامعة) الحيات ليوضيح عدم يقينية الحياة وحاجة المرء إلى مهارة ليحياها (جا١٠:٨، ١١ لاحظ القافية بين كلمتي، נָחָשׁ، (حية)، وكلمة לָחַשׁ (عملية رقي الحية).

٥. مخلوقات أخرى. كلمة שָׂרָף (#٨٥٩٧) تشير إلى الحيات الحقيقية والمجازية (عد٢١:٦، ٨؛ إش١٤:٢٩) وكذلك إلى السرافيم في رؤيا إشعياء (إش٦:٢، ٦)، والذين لا يجب فهمهم على أنهم حيات مجنحة وبذلك يكونون رموزًا للسيادة التي استُوردت من مصر. وكلمة תַּנִּין يمكن أن تُطلق على سلسلة من المخلوقات سواء من تلك التي تعيش في البحر (تك١:٢١، مز١٤٨:٧)،

والحيات التي تعيش في الأرض (خر٧:٩، ١٠ ، ١٢، تث٣٢:٢٣؛ مز ١٣:٩١)، إلى التنين الأسطوري الذي في البحر (أي١٢:٧) الذي يرمز إلى ملوك الشعوب المعادية (إر ٣٤:٥١؛ خر٣:٢٩؛ ٢:٣٢) والذي يظهر كنظير لوياثان (مز١٣:٧٤؛ إش١:٢٧)، رهب (إش ٩:٥١)، أما בָּשָׁן فهو اسم جغرافي، ولعله ذكر في مز ٢٢:٦٨[٢٣] على أنها العكس تمامًا من "أعماق البحر". (انظر لغة مماثلة في عا٣:٩)، ولكن على أساس الدليل الأوغاريتي القوي، فقد يكون أيضًا اسمًا آخر لـ תַּנִּין وحش البحر (التنين).

ب. ت يبدو أن سب. لم تكن مرتاحة بالنسبة لما قيل إنه "رهب"، و"لوياثان" حيث حذف مرتين الإشارة إلى وحش البحر المذكورين (أي١٣:٩وإش٩:٥١؛ مز ٧٤ :١٤[٧٣: ١٤]، B, Codex Vaticanus). وفي إش١:٢٧. ذكر "لوياثان الحية الهاربة". (לִוְיָתָן נָחָשׁ בָּרִחַ) على أنه التنين الحية المتحوية (انظر أي١٣:٢٦؛ مز٨٩ [٨٨ :١٠] لنواح تفسيرية مماثلة).

وكتابات ما بعد العصر الكتابي تأتي كثيرًا على ذكر الحية. وهي تشبيه مجازي للغواية والخداع (4 Macc 18:8; Pss Sol 4:9)، والقوة (Gesth 1:1e; 10:3d). وقد قتل دانيال حية مبجلة (*drakon*) في الكتاب الأبوكريفي بل والتنيين. والكتب المنحولة تصور لوياثان على أنه وحش بحري، وفي المستقبل المسياني سيأكله الأبرار عند الانتصار (1 En 60:7; Ladder of Jacob 6:13; 2 Bar 29:4). وعلى النقيض من كتب الأبوكريفا (حك٢٤:٢)، الأجزاء الأولى من الكتابات المنحولة والتي لا تربط حية جنة عدن بالشيطان Jub 3:17-25; 2 Bar 48:42 ولكن في النهاية تم التساوي بينهما، -3Bar 9:7; Life AE 16:1 19:3; Liv. Pro 12:13) as in RL (Lev. Rab. 26 on 21:4; ‘Abot R. Nat. 1 M) وينسب المفسرون فضل الشفاء في البرية إلى الله، وليس إلى Wisd 16:5-7; Ros (Has. 3:8). أما جماعة قمران فقد فهموا الحيات المذكورة في تث ٣٢:٣٣ على أنها تشبيهات مجازية للملوك الوثنيين (CD 8:10, 11; 19:22, 23).

ع. ج يستمر الاستخدام المجازي للحيات بواسطة المعمدان، ويسوع حيث وصفوا أعداء الإنجيل بأنهم "أولاد الأفاعي" (مت٧:٣، ١١، لو٧:٣، مت ٣٣:٢٣). وطلب يسوع من تلاميذه أن يكونوا حكماء كالحيات (مت١٦:١٠ انظر تك١:٣). وفي قولين مماثلين استخدم المشهد غير المتوقع لأب يعطي ابنه البري حية كوسيلة تعليمية لتشجيع الثقة في الصلاة (مت١٠:٧ ‖ لو١١:١١).

وتظهر التشبيهات المجازية حية عدن في تحذير ضد الردة (٢كو٣:١١)، وفي سفر الرؤيا (رؤ٩:١٩؛١٢:٩؛٢:٢٠). وتظهر التشبيهات المجازية بحية عدن في نبوة تتحدث عن تحقيق نصر ساحق وشيك على الشيطان (رو١٦: ٢٠)، وتحذير من الردة من خلال الخداع (٢كو٣:١١). وفي سفر الرؤيا (رؤ٩:١٩؛ ٩:١٢؛ ٢:٢٠). ومما يدعو إلى السخرية أنه عندما أراد الشيطان تجربة يسوع رفع نصًا من أحد المزامير، يعد، حقًا، بالنصر على الحية الشريرة (مز١١:٩١-١٣؛ قارن تك ١٥:٣). وسلطان التلاميذ أن يدوسوا العقارب، أمر يشير إلى هزيمة الشيطان ويذكرنا بالوعد القديم (تك١٥:٣، لو١٩:١٠، انظر الخاتمة المطولة لإنجيل مرقس، وسفر أعمال الرسل ١:٢٨-٦). ولكي يعلم نيقوديموس عن الحياة الأبدية، شبه يسوع صلبه الذي سيتم قريبًا برفع الحية النحاسية في البرية (يو١٤:٣-١٥).

حيوانات ← בְּהֵמָה [*behēmâ*] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [*zānāb*] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [*ḥazîr*] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [*hayyâ* [1]] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [*keleb*] (كلب، #٣٩٧٨) ← כְּבָר עַ [*'akbār*] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [*separdē'a*] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [*rmś*] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [*šrṣ*] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [*tan*] (إبن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: فى القسم اللاهوتى: انظر الفهرس من أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

لوياثان: ← לִוְיָתָן [*liwyātān*] (لوياثان، #٤٢٩٣)؛ ← תַּנִּין [*tannîn*] مخلوقات بحرية، #٩٤٩٠).

البيبلوجرافيا

IDB 4:289-91; *ISBE* 4:417-18, 988-89; *NIDNTT* 1:507-11; *TDNT* 5:566-82; *TWAT* 5:384-97; *TWOT* 571-72; I. Aharoni, “On Some Animals Mentioned in the Bible,” *Osiris* 5, 1938, 461-78; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960, 65-68; G. Cansdale, *All the Animals of the Bible Lands*, 1970, 202-10; F. C. Fensham, “Ps 68:23 in the Light of Recently Discovered Ugaritic Tablets,” *JNES* 19, 1960, 292-93; K. R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament*, 1974; idem, “Winged Serpents in Isaiah’s Inaugural Vision,” *JBL* 86, 1967, 410-15; idem, “The Bronze Serpent in the Israelite Cult,” *JBL* 87, 1968, 245-56; H. H. Rowley, “Zadok and Nehushtan,” *JBL* 58, 1939, 113-41; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, 1987; D. J. Wiseman, “Flying Serpents?,” *TynBul* 23, 1972, 108-10.

روبرت سي . ستالمان *Robert C. Stallman*

5733 נְחֹשֶׁת

נְחֹשֶׁת [*nehoset* [1]]، نحاس، برونز (#٥٧٣٣) נָחוּשׁ [*nahûs*]، نحاس (#٥٧٠٢)، נְחוּשָׁה [*nehûsâ*]، نحاس، برونز (#٥٧٠٣).

ش. أ. ق معنى الأصل اللفظي للاسم غير معروف، على

الرغم من ورود أسماء مشابهة، وبكثرة في اللغات السامية، كما يرد في اللغة الفينيقية، والسيريانية، وعرب. والأثيوبية.

١. اسم. נְחֹשֶׁת يرد ١٤٠ مرة تقريبًا في ع. ق. والاسم يُترجم عادة "نحاس، برونز". والاسم قد يشير إلى النحاس كمعدن نفيس (تك٤:٢٢، تث٨:٩؛ !خ٢٤:١٢)، كما يشير إلى النحاس كمادة يتم اكتسابها صلابة بمعدن آخر فيتكون البرونز (خر٣٨:٣، ١صم١٧:٥، ٦، ١مل٧:١٤، ١٤:٢٧)، أو إلى أداة من البرونز (تك٤:٢٢؛ لا٦:٢٨[٢١]، عد١٦:٣٩[١٧:٤]؛ ٢مل٢٥:١٤؛ إر٥٢:١٨). ويتطابق مع المعنى الأخير استخدام هذا المصطلح للإشارة إلى سلاسل النحاس في (قض٢،١٦:٢١صم٣:٣٤؛ ٢أخ٣٣:١١، ٣٦:٦، إر٥٢:١١). ومعظم استخدامات هذا المصطلح نجدها في نصوص تصف مكونات خيمة الاجتماع والهيكل. والمواد النحاسية في كل منهما تتضمن قواعد من نحاس (NIV bases) sockets (خر٢٦:٣٧)، آنية من نحاس (٢٧:٣)، وحلقات للمذبح من نحاس (٢٧:٤)، وكذلك عمل البحر مسبوكا من "نحاس" (١مل٧:٢٣-٢٧، ٢مل٢٥:١٣).

٢. **والاسم المشابه** נְחוּשָׁה (#٥٧٠٣) يرد ٩مرات ويشير أيضًا إلى نحاس، برونز لأنها من نفس جذر الكلمة נְחֹשֶׁת. وكان هذا المعدن يُستخدم في عمل أشياء من نحاس مثل أنابيب نحاس (أي٤٠:١٨)، تروس وأقواس من نحاس (٢صم٢٢:٣٥= مز١٨:٣٤[٣٥]؛ أي٢٠:٢٤)، مصاريع نحاس (إش٤٥:٢)، وباعتبار أنه معدن قوي، أخذ اسم. معنى مجازيًا حيث ارتبط بالقوة (أي ٤٠:١٨؛ مي٤:١٣). وهناك صيغة أخرى مشابهة، وهي الصفة נָחוּשׁ (#٥٧٠٢)، لا ترد إلا في أي ٦:١٢، وبنفس المعنى (برونز NIV). حيث تصف اسم. בָּשָׂר "لحم".

٣. والمغزى اللاهوتي من "اللنحاس ، البرونز"، نجده واضحًا تمامًا من حقيقة أنه كان معدنًا ضروريًا استُخدم في بناء خيمة الاجتماع والهيكل في أورشليم. وفضلاً عن ذلك، يجب ملاحظة أنه عند ذكر لعنات العهد في لا٢٦ وتث٢٨ استخدمت كلمتا "נְחֹשֶׁת וּנְחוּשָׁה"، على التوالي لوصف العقاب الذي سيعاقب به الله الأرض والسماء بسبب عصيان إسرائيل. ويبدو أن الفكرة هي أنه إذا عصت إسرائيل الرب، فمن بين الدينونات التي ستختبرها هي ندرة الانتاج. وعلى ذلك، يجب اعتبار هاتين الكلمتين وبحق أنهما من مكونات لغة "اللعنة" واستخدام الكلمتين في هذه الطريقة المماثلة تبين أنه لا يوجد سوى فرق صغير، بل وقد لا يُوجد أي فرق في المعنى بين هذين الاسمين المشابهين.

ع. ج نجد في العهد الجديد أسماء مشابهة: -χαλκολί βα νον χαλκός و χαλκίον، بمعنى نحاس/ برونز. وثمة أمر له أهمية لاهوتية خاصة وهو استعمال كلمة χαλκολίβανον (#٥٩٠٩) في رؤ١:١٥ ٢:١٨ وذلك عند وصف رجلي المسيح. ويبدو أن هذا تعبير مجازي يشير إلى القوة، وهذا استعمال شائع في ع. ق. والتشبيه المجازي في سفر الرؤيا يماثل وصف رؤيا الإنسان في دا١٠:٦ والحيوانات في حز ١:٧، وهاتان الفقرتان تتضمنان تعبير נְחֹשֶׁת קָלָל، أي نحاس مصقول. والترجمة سب. للنص عبر. في هذه الفقرات تماثل التعبير الذي ورد في رؤ١:١٥؛ ٢:١٨. وباستثناء الذهب، كان النحاس أول معدن يستخدمه الإنسان. ونادرًا ما يُستخدم كنحاس خالص، لأنه يدخل في سبيكة مع القصدير لينتج البرونز. والقدوم المصنوع من النحاس في فلسطين، اكتشف وتاريخه يرجع إلى ٣٤٠٠ سنة. كما اكتشف الأثريون أيضًا حرابًا، آنية للزهور، تماثيل، أدوات الطهي، وموازين وكلها مصنوعة من النحاس.

نحاس، برونز: ← נְחֹשֶׁת[1] [n^eḥōšet[1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סֵפֶר[2] [sēper[2]] (برونز، طبق معدنى، #٦٢٢٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:771; TWOT 2:572-73; ZPEB, 4:207-12; G. R. Beasley-Murray, The Book of Revelation, NCB, 1974, 67; R. H. Mounce, The Book of Revelation, NICNT, 1977, 79; H. B. Swete, Commentary on Revelation, 17; R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology, 1972, 9:66-74; B. Rothenberg, The Ancient Metallurgy of Copper, 1990; K. H. Singer, Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im alten Testament und ihre Symbolik, 1980, 45-48, 104-20.

مارك روكر *Mark Rooker*

5734	נְחֹשֶׁת

נְחֹשֶׁת [n^ehoset [2]] اسم. الطمث، حيض، الشهوة (#٥٧٣٤).

ش. أ. ق أكد. *nahsatu*: طمث أو حيض.

ع. ق اسم. يشير إلى شهوة (زانية، ترجمة NIV ثروة). في حز١٦: ٣٦ وقد استخدم التشبيه المجازي بالزانية لوصف سلوك أورشليم. وتم توجيه الخطاب إلى الطرف الآثم وتم توبيخها لسلوكها المشين لتهاونها في حماية زوجها وإلقاء نفسها في أحضان الغرباء. وهي بذلك جلبت على نفسها عقوبتها بواسطة العدالة التي لا ترحم على أيدي هؤلاء الغرباء.

علاقة جنسية ← אֵשֶׁק ['ešek] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [zirmâ] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [m^ebûšîm] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [nablût] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [n^eḥōšet [2]] (يفي، يشتهي، #٥٧٣٤) ← ענן ['gn] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ←

עֹנָה [ʿōnâ] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [škb] (يضطجع، يُغتصب، اضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [škh] (يبدي خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [šopkâ] (أنبوب السائل للعضو الذكري، الأنبوب البولي/ العضوي، #٩١٦٣) علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

נחת 5737

נחת [nḥt] ينزل، يهبط، يخترق، يستقرّ (#٥٧٣٧)؛ נַחַת [nahat¹]، نازلاً (#٥٧٣٨)؛ נְחִתִּים [nehit-tîm]، يهبط (#٥٧٤١).

ع. ق ١. في قَلْ. المعنى الأساسي هو ينزل على (في معركة، إر ٢١:١٣ من ينزل علينا [NIV. ترجمة حرفية "من يهاجمنا؟" سؤال بلاغي ينم عن المناعة والقوة] أو ينزل إلى الهاوية، أي١٧:١٦؛ ٢١: ١٣). أما صيغة نِفْعَل. فتحمل معنى يخترق، أو يغوص في (انتشب في) على نحو ما جاء في مز٣٨:٢[٣]: "لأن سهامك [أي الرب] قد انتشبت فيّ"؛ وهذه قد تكون إشارة إلى نوعية من المرض. وفكرة "ينفذ إلى العمق" نجدها أيضا في قَل. "الانتهار يؤثر في (يخترق إلى قلب) الحكيم" (أم١٧: ١٠). أما في صيغة بيعِّل. فالمعنى هو "يمتد، يضغط، يثني، يحني، بل وحتىَ يصنع قوسًا" (٢صم ٢٢: ٣٥ [= مز ١٨: ٣٤[٣٥]) أو الأقلام أو الأخاديد بالمطر المنهمر (الغيوث) (مز٦٥: ١٠[١١]). والاستعمال الوحيد للفعل بصيغة هِفْعِيل. نجده في يوء٣: ١١[٤: ١١]، "انزل يارب أبطالك".

والكلمات المنسوبة إلى الفعل هي נַחַת، نزول، ولا ترد إلا في إش ٣٠: ٣٠: "ويُرى الرب ... نزول ذراعه" (في دينونة ضد أشور)، נָחֵת نازلون، يعبرون. وهذا الفعل الأخير لا يرد إلا في صيغة الجمع נְחִתִּים، ولا نجده إلا في ٢مل ٦: ٩ "احذر الآراميين حالون هناك [في معركة]".

٢. ٢صم ٢٢: ٣٥ب (|| مز١٨: ٣٤ب [٣٥ب])، وتؤيدها الآن (654) *HALAT*، تُرجمت في NIV "فتحنى (بيعِّل. נִחֲתָה (of بذراعي قوس من نحاس" (*Psalms*, AB,) 1:103). ولدعم ترجمة "أنزل"، وفكرة إنزال أسلحة سماوية في أذرع محاربين أرضيين، يستشهد Dahood (115) بما جاء في *UT* 68:11، حيث أنزل الإله Kothar هراوات للعبل لكي يستخدمها ضد اليم Yamm: *ktr ynht smdn* أنزل كوثار Kothar الهراوات. وهناك احتمال آخر بأن العبارة التي نحن بصددها يجب أن تُترجم هكذا: "شكل أقواس ذراعي" (*II Samuel*, AB, 454.)، أما ماك كارتر McCarter (470, 471). فيلجأ إلى الكلمة عرب. "نحت"، يشكل (حجرًا أو خشبًا)، ويقول أن العبارة أوغا. *ktr ynht smdn* - معناها: "عمل كوثار Kothar هراوتين" وما يؤيد ترجمة ماك كارتر McCarter's حقيقة أن صيغة بيعِّل. للعبارة أوغا.، والكلمة عبر.. נִחַת معناها: "يضغط [أي يحفر، يشكل]" وليس "يُنزل، يَنزل والتي تضمنتها قَل.

٣. السؤال الجرئ الذي طرحه الأورشليميون الذين يؤلهون أنفسهم في إر٢١: ١٣ وهو: "من ينزل علينا"؟ سؤال غريب. وإذا أخذنا في الاعتبار أن أورشليم مدينة محصنة ومرتفعة فوق تل، فإننا نتوقع أن يكون السؤال: "من يصعد إلينا"؟ فهل كانوا يعتقدون أن أولئك المعتدين المزعومين هم من الطيور، أم يعتقدون أنهم في مناعة حتى من افتقادات إلههم العلي القدوس؟

مسيرة، خطى: חשׁל [ḥšl] (غير ملائم للسير، ضال، شارد، #٢١٢٩)؛ נחת [nḥt] (يتجه لأسفل، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧)؛ סאן [s'n] (يدوس، يطيء، #٦٠٠٨)؛ פשׂע [pśʿ¹] (يخطو للأمام، يسير، #٧٣١٤)؛ צעד [ṣʿd] (يخطو، يسير، #٧٥٧٥).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

٥٧٣٨ (נַחַת [nahat¹]، ينزل)؛ ← #٥٧٣٧

٥٧٣٩ (נַחַת [nahat²]، راحة، هدوء)؛ ← #٥٦٦٣

٥٧٤١ (נָחֵת [nahet]، هبوط، نزول)؛ ← #٥٧٣٧

נטה 5742

נטה [nṭh] يبسط، يمتد، ينتشر، ينحني، يدور، يميل، ينحرف عن، يضلّل، يرفض، يتنصل من (#٥٧٤٢)؛ מַטֶּה [matteh]، سبط، قبيلة (#٤٧٥١)؛ מִטָּה [mittâ]، فراش، سرير (#٤٧٥٣)؛ מֻטֶּה [mutteh] ظلم (#٤٧٥٤)؛ מֻטָּה [muttâ]، أسم، إمتداد الأجنحة (#٤٧٥٥).

ش. أ. ق المتشابهات في اللغات السامية الأخرى قليلة. و*HALAT* يربطها بـ عرب. "نَطَّ، نَطَا"، ينتشر، وأكد.. *natû* يرتطم بـ، يندفع بسرعة، يضرب (انظر، *AHw*, 768b, *CAD* N, part II, 113-14).

ع. ق١. يرد هذا الفعل ١٣٠مرة تقريبًا بقَل. بالمعنى الأساسي: "يمتد، ينتشر، يتغير". أما بصيغة هِفْعِيل. فيرد ٧٥مرة، أكثرها بمعنى "يتحول، يميل، أما صيغة نِفْعَل. فيرد ٣مرات (عد٢٤: ٦) مساكن إسرائيل فوق الهضاب العالية تبدو لبلعام مثل أودية ممتدة... كشجرات عود إر٦: ٤، "ويمد المطمار على أورشليم" زك١: ١٦. وهناك كلمات كثيرة في اللغة الانجليزية مساوية في المعنى لكلمة נָטָה وفي سفر المزامير وحده تترجم NIV الفعل: جاءت

خطواتنا عن (٤٤:١٨[١٩])؛ لم يمل عن (١١٩: ٥١) ظل مائل (١٠٢: ١١[١٢])، مال إلى (٤٠:١[٢])؛ كجذر واقع (٦٢:٣[٤])، نزل (٧٣:٢)، عطفت قلبي (١١٩:١١٢)، نزل (١٨:٩[١٠]) تفكروا بمكيدة (٢١:١١[١٢]) العادلون إلى طرق ملتوية (١٢٥:٥)؛ يميل قلبه إلى (١٤١: ٤)، يميل أذنه (٤٥ :١٠ [١١])، يترك (٢٧ :٩).

٢. وهناك استعمالات عديدة لكلمة نָטָה، وكلها بقَلْ. والمفعول "يد" أو عصا في قصة الضربات (خر٦:٦، ٧:٥، ١٩؛ ٨:٥، ٦[١، ٢]؛ ٨:١٦، ١٧[١٢، ١٣]؛ ٩:٢٢، ٢٣؛ ١٠:١٢، ١٣، ٢١، ٢٢) أو الانتصار الذي تحقق عند البحر الأحمر (١٤:١٦، ٢١، ٢٦، ٢٧؛ ١٥:١٢). والفاعل لهذا الفعل قد يكون الرب (٦:٦؛ ٧:٥؛ ١٥:١٢). هارون (٧:١٩؛ ٨:٥، ٦[١، ٢] أو موسى (٩:٢٢، ٢٣). ونفس الهدف كان بالنسبة ليشوع فيما عدا أن المفعول هو "المزراق" (يش ٨:١٨[مرتين]، ٢٦). ولاحظ أن مد اليد واستخدام العصا بواسطة موسى وهرون، على الرغم من ذلك بدا مثل الممارسات الخاصة بالسحر، إلا أن الموضوع لم يكن لخدمة أي غرض سحري في موضوع الخروج. فهما لم يكونا أساسًا من الأقوياء. والقوة الوحيدة التي استندا إليها هي قوة الله.

٣. وهناك إشارة إلى الله وهو يمد يده في عديد من المواضع. والعبارة التي وردت في خر٦:٦ בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים ("بذراع ممدودة وبأحكام عظيمة") يجب عدم الخلط بينها وبين عبارة וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים ("... يد شديدة وذراع رفيعة" الواردة في تث٤:٣٤). وهذه العبارة الأخيرة نجدها أيضًا في ٥:١٥؛ ٧:١٩؛ ١١:٢؛ ٢٦:٨ وفي الكتابات التي تأثرت بسفر التثنية (١مل٨:٤٢؛ مز١٣٦:١٢؛ إر٣٢:٢١، مز٢٠:٣٣، ٣٤؛ انظر أيضا ٢أخ٦:٣٢). "يد شديدة" قد ترد وحدها في (تث٣:٢٤؛ ٦:٢١؛ ٧:٨؛ ٩:٢٦؛ يش٤:٢٤)، وكذلك الحال بالنسبة لعبارة "ذراع ممدودة" (خر٦:٦، تث٩:٢٩). وكلا التعبيرين لهما نظائر في الأوصاف الملكية المصرية. وهكذا نجد في نصوص تل العمارنة إشارة إلى ذراع الملك المصري القوية "وذراع القوية" (*ZURUH DANNU*; IN EA) (286:12; 287:27; 288:14, 34) BY ABDI-HEPA. وذلك بواسطة Abdi-hepa ملك أورشليم. وبالنسبة لعبارة "ذراع ممدودة" (انظر Egyptian *pd drt*, or *pd'*, or *pd 'imnt*) وتقديم الذراع الممدودة لملوك مصر وآلهتها في الأيقونات، (انظر Keel, 158-60).

٤. وفي العديد من الحالات استخدم الفعل لوصف علاقة المرء بالله وطرقه وكلمته. وعلى سبيل المثال، فمع أن عبارة "لا نميل يمينًا ولا يسارًا" ربما استُعملت بالنسبة لوعد أعطي للمقيمين فيما كانوا يجتازون أراضيهم (عد ٢٠:١٧؛ تث٢:٢٧ [مع كلمة סוּר وليس נָטָה]). ثم إن لهذه العبارة دافع أخلاقي أيضًا، كما في أم ٤:٢٧، "لا تمل يمنة ولا يسرة. باعد رجلك عن الشر". وهذه العبارة نجدها في تث (٥:٣٢[٢٩]، ١٧:١١، ٢٠، ٢٨:١٤) وفي الكتابات التثنوية (يش١:٧، ٢٣: ٦؛ ٢مل٢٢:٢، انظر أيضا ٢أخ٣٤:٢، قيل عن يوشيا، وفي كافة هذه الأمثلة، ماعدا أمثال ٤:٢٧، كان الفعل المستخدم هو סוּר بدلا من נָטָה ولكن المعنى لم يتغير.

والأمر الجدير بالذكر هو الاستعمال المتكرر للفعل נָטָה مع "قلب" (לֵב). وآخرون بوسعهم أن يحولوا قلب الإنسان نحو آلهة أخرى، كما فعلت زوجات سليمان وسراريه (١مل١١:٢، ٣ [الكل في صيغة هِفْعِيل، ماعدا ١مل١١:٩ لأنها بقَل). ثم إن خطيته المتعلقة بالوثنية كانت في الواقع أكثر شناعة من خطيته الخاصة بتعدد الزوجات، وإذا كان تعدد الزوجات هو الوسيلة، فإن الوثنية كانت النهاية الحزينة. وعلى صعيد آخر، يمكن للمرء أن يحول القلب نحو الله (يش٢٤: ٢٣)، كما يمكن لله أن يحول قلب الإنسان إليه (١مل٨: ٥٨). لاحظ أيضًا شهادة المرنم (مز١١٩:١١٢) وصلاته (١١٩:٣٦، ١٤١:٤). وهناك أمثلة أيضًا لم يُستعمل فيها القلب، استعمل الفعل נָטָה فقط لكن الإشارة مازالت إلى الأمانة لله وطرقه (٤٤:١٨[١٩]، ١١٩:٥١، ١٥٧). وفي ٤٤:١٨[١٩] ترد كلمة "قلب" في الشطر الأول (مع סוּג): "لم يرتد قلبنا إلى وراء" وفي الشطر الثاني "ولا مالت (אֲשֻׁרֵינוּ) خطواتنا (נָטָה) عن طريقك".

٥. נָטָה استُعملت ليس مع اليد والقلب فقط، بل استُخدمت أيضًا مع الأذن، وفي الغالب الأعم في سياق الصلاة. وكافة هذه الأمثلة تستخدم صيغة هِفْعِيل. (على سبيل المثال: "أمل أذنك"). أما الحالات التي كانت في صيغة الأمر، موجهة إلى اليد فتشمل: مز ١٧:٦؛ ٣١:٢[٣]؛ ٧١:٢؛ ٦٨:١؛ ٨٨:٢[٣]؛ ١٠٢:٢[٣] (انظر ٢مل١٩:١٦؛ دا٩: ١٨). والناحية المميزة في مز١١٦:٢ نجدها في الصيغة الدلالية وليس في صيغة الأمر. وفي مناسبات قليلة في سفر المزامير يطلب الكاتب من جمهوره أن يميلوا أذنهم إليه (٤٥:١٠[١١]؛ ٧٨:١)، وهذه هي نفس العبارة التي وجهها الأب إلى ابنه (أم٤:٢٠). وفي بعض الأحيان نجد أن الله هو الذي يطلب من الناس أن يميلوا آذانهم إليه (إش٥٥:٣).

٦. وهناك عدة مواضع في ع. ق حيث يستخدم الفعل נָטָה بالنسبة لتحريف القضاء وتعويجه (خر٢٣:٦؛ تث١٦:١٩؛ ٢٤:١٧؛ ٢٧:١٩؛ ١صم٨:٣؛ أم١٧:٢٣؛ مرا ٣:٣٥، عا٢:٧؛ وكلها استخدمت מִשְׁפָּט كمفعول للفعل)، والأمر المثير على وجه خاص هو ما جاء في عا ٢ :٧ـ ٨، حيث استخدم النبي נָטָה، بصيغة هِفْعِيل، ولكن بمعاني مختلفة. في ع. ٧ يدين شعب إسرائيل لأنهم

يظلمون المساكين والبائسين ("يصدون سبل البائسين"). (יַטּוּ.הִפְעִיל, imperfect, 3rd pl)، وفي ع. ٨ يواصل النبي شجبه قائلاً: "ويتمددون على ثياب مرهونة بجانب كل مذبح"، كما لو أنه يضيف إهانة إلى جانب الأذى، فالشعب ليس آثمًا لانتهاكه ناموسًا جوهريًا هو ناموس العدالة والحق (ع.٧) فقط بل وحتى عندما يكون بجانب مذبح الله لا يبالون بأعمالهم الفاسقة الشريرة (ع.٨). وبالإشارة إلى ابني صموئيل نجد في ١صم٨:٣ نموذجين لاستخدام נָטָה יִטּוּ)قَلْ.(مالا (יַטּוּהִפְעִיל.) وراء المكسب وأخذا رشوة وعوجا ----- القضاء. والنموذج الأول كان الوسيلة التي عُمل بها الثاني.

٧. اسم. מֻטָּה، بسط الجناحين، لم يرد سوى مرة واحدة في إش ٨:٨ شبه فيه غزو أشور ليهوذا أولاً بفيضان نهر الفرات، ثم بعد ذلك بطائر "بسط جناحيه" ليغطي عرض البلاد. فالجيش الغازي سيكون بمثابة فيضان طاغ، ومثل طائر جارح يفرد جناحيه.

ب. ت ل. ب. م. عبر. المتأخرة (Jastrow 2:898-99).

انتشار، اتساع، امتداد: ← הדה [hdh] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זרה [zrh [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [ṭph [1]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← ישט [yšṭ] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מתח [mtḥ] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٥٠١)؛ ← נטה [nṭh] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נפץ [npṣ [2]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتَّت، #٥٨٨٠)؛ ← פוץ [pwṣ [1]] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتَّت، #٧٠٤٦)؛ ← פזר [pzr] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١)؛ ← פרש [prś] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פשה [pśh] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רפד [rpd] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שטח [šṭḥ] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:573-75; O. Keel, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*, 1974; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972/1992; idem, *Deuteronomy 1-11*, AB, 1991.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

5744 נָטִיל

נָטִיל [natîl] اسم. وازني الفضة، (#٥٧٤٤). وهذه الكلمة لا ترد إلا في صف ١:١١. ولمناقشة عن الأوزان، ← שָׁקַל، يزن، يُوزن، يدفع، (#٩٢٠٢).

جيري إي. شيبارد *Jerry E. Shepherd*

٥٧٤٥ (נָטִיעַ [natîa‘] يغرس)؛ ← #٥٧٤٩

5746 נְטִישׁוֹת

נְטִישׁוֹת [neṭîšôt]، محلاق، فروع، أفنان، قضبان، (#٥٧٤٦).

ع. ق لا ترد هذه الكلمة سوى ثلاث مرات فقط (إش ٥:١٨، إر٥:١٠، ٣٢:٤٨)، وهي تفتقر إلى توضيح من كلمات مشابهة. إش ٥:١٨ "فإنه قبل الحصاد... يقطع القضبان (זַלְזַל، #٢٣٦٠)، بالمناجل وينزع الأفنان" (נְטִישׁוֹת، #٥٧٤٦). ويطرحها وفي إر٥:١٠ استُخدمت الكلمة في مشهد دينونة "اصعدوا على أسوارها واخربوا حقولها (حقول الكروم)، ولكن لا تفنوها. انزعوا أفنانها" (נְטִישׁוֹת #٥٧٤٦)، لأنها ليست للرب، وكذلك السياق الأكبر في ٣٢:٤٨، هو مشهد دينونة، "قد عبرت قضبانك (נְטִישׁוֹת) البحر، وصلت إلى بحر يعزير" والمصطلح نفسه يشير إلى نمو جيد لأوراق النباتات، لكنه في استعمالاته الثلاثة في ع. ق وُجد في مشهد دينونة كبير.

قضيب، برعم، عسولج، شط، حالق ← אֵב [’ēb] (قضيب، #٤)؛ ← גֶּזַע [gēza‘] (قضيب، جذع، #١٦١٤) ← זַלְזַל [zalzal] (قضيب من الكرمة، #٢٣٦٠) ← חֹטֶר [ḥōṭer] (عود، قضيب، #٢٦٤٣) ← יוֹנֶקֶת [yôneqet] (قضيب، غلام مراهق، #٣٤٣٨) ← זַת נְטִישׁ [neṭîšôt] (حوالق، قضبان، #٥٧٤٦) ← נֵצֶר [nēṣer] (شط، قضيب، #٥٩١٦) ← צמח [ṣmḥ] (يشطأ، يطلع، ينمو، يزدهر، ينبت، #٧٥٤١).

لاري واكر *Larry Walker*

5747 נטל

נטל [ntl]، قَلْ/ بيعِّلْ. يرفع، يعطي، يحمل، يزن (#٥٧٤٧)، נֵטֶל [netel]، اسم. حمل، وزن، (#٥٧٤٨).

ع. ق ١. استُخدم الفعل بمعنى حرفي عن الرب، الذي يزن الجزائر كما لو كانت ترابًا ناعمًا (إش ٤٠:١٥). وكتشبيه مجازي وضع النير على الإنسان في موضع (مرا٣١:٢٨)، ورفع شعبه في موضع آخر (إش٦٣:٩)، وفي ٢صم٢٤:١٢ قال الرب لداود "ثلاثة أنا عارض عليك" وعارض هنا معناها الحرفي "أضع عليك" (נֹטֵל עָל)، وع. المناظرة في ١أخ٢١:١٠ تقرأ נֹטֶה עָל حرفيًا، "أمد عليك" وستتفرد بمعنى يعطي لـ. وبعض المخطوطات المصرية تترجم נָטַל على نحو ما جاء في ١أخ ٢١:١٠، وهذه هي الترجمة المفضلة في كلتا الفقرتين.

وصيغة נָטִיל (#٥٧٧٤)، كثيرًا ما تُذكر وحدها في المعاجم. وعلى الرغم من ذلك، فهي ببساطة صيغة مبني

للمجهول قَلْ. في صيغة التصريف الثالث لـ נָטַל، وهي لا توجد سوى مرة واحدة في صف١:١١ في عبارة انقطع كل الحاملين الفضة (أي استُئصلوا).

٢. كلمة נֵטֶל التي لم تُذكر سوى مرة واحدة، تأتي بمعنى حِمْل، وزن، وقد استُخدمت لتبين ثقل الرمل كحمل (انظر أم٢٧:٣).

عبء، حمل، وزن: ← אַמְתַּחַת [*ʼamtaḥat*] (صرة، كيس، عبء، خدمة، #٦٢٣) ← טען [*ṭʽn* ²] (يُحمل، #٣٢٥٠) ← טֹרַח [*ṭrḥ*] (عبء، حمل، #٣٢٦٧) ← יְהָב [*yᵉhāb*] (عبء، اهتمام مقلق، #٣٣٦٥) ← כִּנְעָה [*kinʽâ*] (حزمة، عبء، #٤٠٤٥) ← מַשָּׂא [*maśśāʼ*]² (حمل، عبء، #٥٣٦٢) ← נטל [*nṭl*] (يحمل، يزن، #٥٧٤٧) ← נשׂא [*nśʼ*] (يرقى، يصفح، يحتوي، يتحمل، يعظم شخصًا ما، #٥٩٥١) ← סבל [*sbl*] (يحمل، يُحمل عبء، #٦٠٢٢) ← סֵבֶל [*sbl*] (يحمل عبء، يُحمل، #٦٦٧٣).

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

٥٧٤٨ (נֵטֶל [*netel*] ثقل، وزن)،← #٥٧٤٨

5749	נטע

נטע [*nṭʽ*] قَلْ. غرس، أسّس، قاد (#٥٧٤٩)؛ מַטָּע [*maṭṭaʽ*]، اسم. قطعة أرض من أجل الزراعة، عملية الغرس، غرس، زرع (#٤٧٦٠)؛ נָטִיעַ [*naṭîaʽ*]، يغرس (ترد. ١. #٥٧٤٥)؛ נֶטַע [*netaʽ*]، اسم. زرع، غرس، زلة (#٥٧٥٠)؛ נְטָעִים [*nᵉtaʽîm*] اسم علم نَتَاعِيمَ (#٥٧٥١).

ش. أ. ق أوغا.، وعرب. بنفس المعنى.

ع. ق ١. يرد الفعل נָטַע يرد ٥٩مرة وكلها باستثناء مرة واحدة (لا١٩:٢٣) جاءت نِفْعَلْ. من قَلْ.) وذلك حسب جذر قَلْ. وعلى الرغم من أن الاستعمال المجازي يرد كثيرًا، إلا أننا نجد أيضًا المعنى الحرفي وهو البارز في سفر التكوين. فقد غرس الرب جنة في عدن (تك٢:٢٨). وغرس نوح كرمًا (٩:٢٠)، وغرس إبراهيم أثلا (تك٢١:٣٣)؛ وواصل (أم٣١:١٦)؛ وسفر الجامعة (جا٢:٤، ٥؛ ٣:٢) استخدام الكلمة بنفس هذا المعنى.

٢. تث٦:١١ يكشف لنا عن هدف لاهوتي من استخدام المعنى الحرفي حيث إن بركة الله كانت ظاهرة في تمتع إسرائيل بكروم وأشجار زيتون لم يزرعوها. وعلى النقيض من هذا نجد لعنة العصيان حيث صور مالك الأرض يغرس كرومًا ولكنه لم يتمتع بنتاجها (تث٢٨:٣٠، ٣٩)، وعوضًا عن ذلك أعطى نتاجها لأعداء إسرائيل (٢٨:٣١، ٣٣)، أو يأكله الجراد (٢٨:٣٩). وكان الأنبياء يرددون هذه ع. لتحذير إسرائيل أولاً (عا٥:١١)، ثم بعد ذلك يهوذا (صف١:١٣) عن العواقب الوخيمة لعصيانهم. وقد يذكر الإسرائيليون وهم في السبي أن توبتهم تجلب عليهم بركة الله، والعودة إلى الأرض لغرس الكروم والبساتين ليتمتعوا بثمارها (إر٣١:٥، ٢٨، ٢٦:٢٦، ٣٦:٣٦، عا٩:١٤). وأخيرًا نصل إلى تركيبة من البركات واللعنات في مناقشة إشعياء لموضوع السماوات الجديدة والأرض الجديدة (إش٦٥:٢١، ٢٢). ومن الجدير بالذكر أن الأفعال זָרַע (← #٢٤٤٥) צָמַח (← #٧٥٤١) שָׁתַל (← #٩٢٧٨) لا تشكل أساس أي غرض مماثل.

٣. وثمة قاعدة شرعية وُضعت في لا١٩:٢٣، تقضي بأنه في السنوات الثلاث الأولى بعد غرس أشجار الفاكهة، يُحرّم المحصول ولا يُؤكل. ومحصول السنة الرابعة يُعد باكورة الثمار ويُكرس لله (ع. ٢٤). ويبين ما جاء في تث٢٠:٦، أن الجندي الذي لم يكمل مدة الأربع سنوات وبدأ يستخدم ثمار كرمه يجب أن يُعفى من المعركة (انظر ١كو٩:٧)، لئلا يموت وينتفع به شخص آخر، وهذه علامة من لعنة الله (تث٢٨:٣٠، ٣٩).

٤. طول مدة سبي إسرائيل في بابل صُورت على أنها كانت طويلة بما يكفي لأن يزرعوا حدائق ويأكلون من ثمارها (إر٢٩:٥، ٢٨).

٥. ومن الناحية المجازية، إسرائيل نفسها هي الزرعة التي نُقلت من مصر (مز٨٠: ١٥[١٦]) وزُرعت في أرض الموعد (خر١٥:١٧)، وعلى الرغم من عناية الله بهذه الزرعة المختارة، إلا أنها لم تنتج سوى ثمار عديمة القيمة (إش٥:٢؛ إر٢:٢١؛ ١١ :١٧؛ ١٢ :٢). ولقد استأصل الله ما كان قد زرعه (مز٤٤:٢[٣]، إر٤٥:٤)، حيث أرسل إسرائيل في السبي. وعلى الرغم من ذلك، فإن غالبية الاستعمال المجازي، خُصص لرسالة الله الخاصة باستعادة إسرائيل من السبي. وعلى أساس النقطة الأساسية في عهد الله مع داود (٢صم٧:١٠)، يجب أن تُزرع إسرائيل دون أن يزعجها أحد بعد ذلك (١أخ١٧:٩، إر٢٤:٦، ٣٢:٤١، ٤٢:١٠، عا٩:١٥).

٦. وبدرجة أقل، يسجل إرميا أن الله أقام أو غرس الأمم (إر١:١٠، ١٨:٩).

٧. وهناك أمثلة مجازية أخرى تتضمن غرس السموات (إش٥١:١٦)، وهو غارس الأذن مز ٩٤:٩، ونصب فسطاطه دا١١:٤٥، وغرز الأوتاد (جا١٢:١١).

٨. وعلى أساس نموذج קְטִיל وهو شائع في أنشطة زراعية أخرى (على سبيل المثال זָמִיר تشذيب الكرمة، فإن נָטִיעַ قد يكون لها معنى مبني للمجهول، وهو ما غُرس. والمثال الوحيد في اللغة العبرية الكتابية للكلمة نجده في مز١٤٤:١٢وهو تشبيه مجازي، يربط بين البنين

والغروس النامية (מְגָדְלִים).

٩. والكلمة المستخدمة في تر. (nisba) والبشلة-nes) . ba') تترجم الكلمة العبرية מַטָּע بكلمة معناها غرس (مكان أو عمل) أو غرس (ينقضي، يبدأ). وإذا لم تكن اللغتان اليونانية والانجليزية تتضمنان مصطلحًا له سلسلة مماثلة من دلالات الكلمة وتطورها، فقد حاولنا أن تحددًا من السياق ما إذا النص يشير إلى عمل زراعي، أو لمعان للزراعة، أو النبتة الفعلية. غير أنهما لم يصلا إلى اتفاق بالإجماع. وثمة توزيع ممكن مفاده أن ما جاء في إش ٦٠: ٢١؛ ٦١: ٣ يشير إلى عملية الغرس، في حين أن ما جاء في حز١٧: ٧؛ ٣١: ٤، ٢٩؛ ٣٤: ٢٩ ومي ١: ٦ يعين المكان. وعلى الرغم من أن الكلمة استخدمت بمعنى حرفي وذلك في مي١: ٦، غير أنها استخدمت بشكل مجازي في موضع آخر، حيث تشير إلى المكان الذي تُغرس فيه إسرائيل إلى الأبد (حز٣١: ٤؛ ٣٤: ٢٩)، أو إلى عمل الله المباشر فيما يقوم بغرسهم (إش٦٠: ٢١؛ ٦١: ٣).

١٠. والمرات الأربع التي وردت فيها كلمة נֶטַע يمكن فهمها على أنها تعني غرسًا، أو طعمًا. وعلى الرغم من ذلك، فإنه من ناحية دلالات الكلمة وتطورها قد تتضمن معاني عملية الزرع نفسها (إش ١٧: ١١) أو مكان الزرع (٥: ٧). وقد استُخدمت حرفيًا في أي ١٤: ٩، فقد شبّه تبرعم جذور النبات بنمو نبتة صغيرة. وما جاء في إش١٧: ١٠-١١ يُقصد به أيضًا نباتات بالفعل، سواء في صورة تتعلق بديمونة (يهرب الحصيد، ع. ١١) على أولئك الذين ابتعدوا عن الله (ترجمة NIV)، أو في إشارة إلى عبادة إله وثني (ترجمة RSV). وفي إش٥: ٧ نجد أن خاتمة ترنيمة الكرمة נֶטַע هي إشارة إلى يهوذا.

ب. ت ١. يواصل سيراخ الاستخدام المجازى لكلمة נֶטַע، "غرس المتواضعين" في الأرض (سي١٠: ١٦)، ويغرس الجزائر في الحر (٤٣: ٢٣)، قدس إرميا ليبني ويغرس (٤٩: ٧). وعلاوة على هذه الفقرات المألوفة، صُور المتكبرون كزرع شرير تأصلت جرثومة الشر فيه (٣: ٣، انظر عب١٢: ١٥). وعلى الرغم من أن جماعة قمران أقامت الكثير من عبادتها على أساس نموذج المباركة واللعن، واستُخدمت مشتقًا من كلمة נָטַע كتعريف لمجتمعهم (מַטַּעַת עוֹלָם غرس أبدي، قانون الجماعة ٨: ٥؛ ١١: ٨)، فإن النموذج الكتابى القائم على أساس ما جاء في تث ٦: ١١ و٢٨: ٣٠ لم يوجد. وهكذا أيضًا لم يواصل العهد الجديد موضوع البركة واللعنة، وقام بولس بتكييف التشبيه المجازي بالغرس ليتكلم عن شهادة الإنجيل (١كو٣: ٦-٨، انظر 4Q504 1-2 ii:13).

٢. وتستعمل نصوص قمران מַטָּע بنفس سلسلة دلالات معاني الكلمات وتطورها مثل الكتاب المقدس (مد. ٧: ١٩؛ ١٦: ٥، ٢٠، ٢١). وصيغة المؤنث מַטַּעַת (وليست لغة كتابية عبرية)، في كثير من الأحيان كتعريف للمجتمع (מַטַּעַת עוֹלָם زرع أبدي، 1QS 8:5; 11:8; 1QH 6:15; 8:6; 4Q418 81:13; cf. 1QH 8:10).

٣. كلمة נְטִעַ استُخدمت حرفيًا في سي ٣: ٩ب بمعنى (يزرع)، وفي ٤٠: ١٩ (زراعة؟). وبالنسبة لسيراخ ٣: ٢٨ [٢٦ب]، تأصل زرع شيطاني في قلب المتكبر، انظر عب١٢: ١٥. والمرة الوحيدة التي وردت في نصوص قمران (4Q266 13 2)، جاءت مع عبارة נִטְעֵי הַכֶּרֶם، بستان فاكهة، واتبعتها عبارة עֲצֵי הַפְּרִי، أشجار فاكهة (انظر مي١: ٦ מַטָּעֵי כָרֶם، أماكن زراعة من أجل كرمة).

زراعة: ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل صغير، طفل، رضيع، #٣٤٣٧)؛ ← נטע [nṭ'] (نبات، يقيم، يدفع، #٥٧٤٩)؛ ← שׁתל [štl] (نبات، إزدراع، #٩٢٧٨).

الببليوجرافيا

TWAT 5:415-24; R. de Vaux, "The Cults of Adonis and Osiris: A Comparative Study," *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, 210-37.

مارتن جي. أبيج، الإبن. *Martin G. Abegg, Jr.*

٥٧٥٠ (נֶטַע [neta']، زرع، يزرع، انزلاق) ← #٥٧٤٩

5752	נטף

נטף [ntp] قَلْ. هِفعيل. قطّر، صبَّ (#٥٧٥٢)؛ נָטָף [neta']، اسم، قطرات من ميعة البخور (← #٥٧٥٣)؛ נֶטֶף [netep]، اسم، قطرة (#٥٧٥٤)؛ נְטִפָה [netipâ]، اسم، قرط (← #٥٧٥٥)؛ טוֹטָפֹת [-tôta pot]، اسم، المعنى غير واضح، نوعية من الرمز (← #٣٢١٣).

ش. أ. ق أرم. תטפן deir 'Alla 2, 35-36، يقطر (انظر Hackett, 132).

ع. ق١. في قَلْ. يستخدم الفعل بأربعة طرق: (أ) يصف أعمال "السماء"، و"السحب" (עָבִים) في إنزال "مياه الأمطار" (قض٥: ٤؛ مز٦٨: ٨[٩]. ويربط كاتب المزمور بين ظاهرة الطبيعة، وبركات الله على شعبه، ومن جهة، والظهور الإلهي من جهة أخرى. "الأرض ارتعدت السماء أيضًا قطرت (נָטְפוּ) أمام وجه الله سينا نفسه من وجه الله إله إسرائيل. مطرًا غزيرًا نضحت يالله، ميراثك وهو معي أنت أصلحته" (٦٨: ٨-٩[٩-١٠]).

(ب) ويظهر استعمال ثان في السياقات النبوية، حيث تصف تحويل الخليقة والبركة العظيمة للمفديين وذلك بالتشبيه المجازي بالجبال التي تقطر "خمرًا جديدًا"

(עָסִיס). وعلى سبيل المثال يؤ٣:١٨: [٤:١٨]) "ويكون في ذلك اليوم أن الجبال تقطر (נָטַף) عصيرًا والتلال تفيض (הָלַךְ) لبناً وجميع ينابيع يهوذا تفيض (הָלַךְ) ماء، ومن بيت الرب خرج (יָצָא) ينبوع ويسقي (שָׁקָה) وادي السنط ويماثل هذا استخدام נָטַף في صيغة هِفْعِيل في عا ٩:١٣ مشابهه لذلك.

(ج) هناك استعمال ثالث من الواضح أنه يدخل في نطاق الكتابات الشعرية حيث التشبيه المجازي بالشفتين أو اليدين اللتين تقطران "عسلاً" (נֹפֶת) أو "مرا" (מוֹר) تعبيراً عن أفراح الحب وخداعه. وما جاء في نش٥:٥، ١٣ يعطينا هذا التعبير الإيجابي: "قمت لأفتح لحبيبي ويداي تقطران (נָטַף) مرا، وأصابعي مر قاطر على مقبض القفل.... خداه كخميلة الطيب وأتلام رياحين ذكية. شفتاه سوسن تقطران مرًا مائعًا" (انظر ٤:١١). وخداع الحب نجد التعبير عنه في أم٥:٣ "لأن شفتي المرأة الأجنبية تقطران (נָטַף) عسلاً وحنكها أنعم من الزيت".

(د) والأمر المثير هو استعمال الكلمة في أي٢٩:٢٢، حيث أيوب يصف كلامه بأنه قطر على آخرين "بعد كلامي لم يثنّوا وقولي قطر (נָטַף) عليهم".

٢. بخلاف ما جاء في عا٩:١٣، نجد أن الاستعمالات التي وردت بصيغة هِفْعِيل، تصف الكرازة النبوية سواء من ناحية أمر حزقيال بأن يكرز بالدينونة (حز٢٠:٤٦[٢١:٢])، أو عن أمر الأنبياء الحقيقيين بأن يتوقفوا عن الكرازة (عا٧:١٦؛ مي٢:٦) أو في الإشارة إلى الأنبياء الكذبة (مي٢:٦، ١١). ويمكن توضيح هذا الاستعمال من سفر ميخا. فإذا كان النبي في حوار مع الأنبياء الكذبة ذكر أنهم يقولون "لا تتنبأوا (נָטַף)... لا تتنبأوا (נָטַף) عن هذه الأمور" (٢:٦). وقد رد بأن بين لهم حماقة طرقهم من ناحية أنهم متفتحون للخداع وأنهم منغلقون من ناحية التعليم بصدق كلمة الله: "لو كان أحد وهو سالك بالريح والكذب يكذب قائلاً، أتنبأ (נָטַף) لك عن الخمر والمسكر، لكان هو نبي هذا الشعب" عد١١.

٣. الاسم נֶטֶף لا يرد إلا في أي ٣٦:٢٧، في عبارة تسح مطرًا (נִטְפֵי־מָיִם) حيث جاء في وصف أليهو لخلق الله للمطر.

ب. ث تفسير عن حبقوق 1QpHab 10:9, 1QpMic 10:3 (على الرغم من أن هذا الأخير موضع جدل، انظر Horgan, 46, 60), and CD 19.25 فتستخدم الجزء الذي part بصيغة هِفْعِيل. لتصف "الشخص الذي يدعي (נָטַף) الكذب" CD 1.14 تجمع كلا المعنيين: الواعظ وتقطر الماء في إشارة إلى ذلك المدّعي الكاذب الذي يقطر (נָטַף) على إسرائيل ماء الأكاذيب." وفي إشارة إلى ميخا٢: ٦، نجد أن مخطوطة دمشق ٤: ١٩ تقول إن "المفهوم كان الكارز (נָטַף)". وكذلك فإن ما جاء في مخطوطة دمشق ٨: ١٣ يوحي بالجمع بين التشبيه الجاري بالمطر وكذلك الكرازة: "الشخص الذي يصب عليهم الأكاذيب الذي يكرز (נָטַף) لهم بها".

وكف، تدفق، وشل: ← אֵגֶל [ʾēgel] (يقطر، #١٠٣) ← דלף [dlp [1]] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [zwb] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [trd] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [mar [2]] (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [ngr] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [nzl] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [nṭp] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [ʿrp [1]] (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [pkh] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [rᵉwāyâ] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [ryr [1]] (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [rss [1]] (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [rʿp] (يقطر، يمطر، #٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

J. Hackett, *The Balaam Text from Deir ʿAlla*, 1980; M. P. Morgan, *Pesharim: Zumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, 1979.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

5753	נָטָף

נָטָף [natap]، اسم. ميعة، صمغ الراتنج (#٥٧٥٣) > נָטַף (natap، يقطر #٥٧٥٢).

ع. ق لا تظهر إلا في خر٣٠:٣٤ كأحد عناصر الصيغة الخاصة لتركيبة البخور الذي لا يجب أن يُوقد إلا في خيمة الاجتماع.

ميعة، أظفار، قنة عطرة: ← מֹר [mōr] (قنة عطرة، #٥٢٠٠)؛ ← נָטָף [nāṭāp] (ميعة، #٥٧٥٣)؛ ← צֳרִי [ṣᵒrî] (قنة عطرة، #٧٦٦١)؛ ← קְצִיעָה [1] [qᵉṣîʿâ [1]] (قرفة......، #٧٩٠٤).

بخور: ← לְבֹנָה [lᵉbōnâ] (بخور، ميعة بيضاء، #٤٢٤٧)؛ ← קָטַר [1] [qāṭar[1]] (يصعد على شكل دخان، #٧٧٨٧).

غاري إتش. هول *Gary H. Hall*

٥٧٤٥ (נֶטֶף [netep]، يقطر)؛ ← #٥٧٥٢.

5755	נֶט (?) פָּה

נֶט (?) פָּה [nt(y)pâ] اسم، قرط (يشبه قطرات الماء BDB, 643 #٥٧٥٥)، انظر، נָטָף [natap]، يقطر (#٥٧٥٣) > נָטַף [natap] قَلْ. يقطر، يسيل هِفْعِيل. يتساقط، يسيل (← #٥٧٥٢).

ش. أ. ق باللغة الآرامية טְפָא טַפְתֵּךְ عرب. natafa يقطر (انظر HALAT, 656) قرط natafat (المرجع السابق).

ع. ق استعمال يمثل هذا المصطلح نجده في قض٨:٢٦؛ إش٣:١٩. لمناقشة خاصة بالمجوهرات، انظر עָדָה (يتزين بالحلي #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل Malcolm J.A. Horsnell

5757	נטר

נטר [ntr ¹]، قَلْ. أبقى (#٥٧٥٧)، / מַטָּרָה (maṭṭārâ/maṭṭārā') מַטְּרָא اسم، حماية، حراسة، سجن، هدف، علامة (#٤٧٦٦).

ش. أ. ق נָטַר نجدها في أرم. وسريانية.، وأشكال فعلية أو اسمية نجدها في ترانيم الشكر أو قانون الجماعة، ومخطوطة دمشق، ونجد صيغًا لـ נָטַר في التراجيم وفي عرب.

ع. ق ١. من بين المرات التسع التي وردت فيها נָטַר، ست مرات منها كانت في صيغ فعلية. ونجد في دا٧: ٢٨ الصيغة أرم. (נִטְרֵת). والمتغير البسيط من ناحية الأصوات الكلامية צ / ט والتشابه من ناحية دلالات الألفاظ وتطورها يُستشف منه أن נָצַר وנָטַר (#٥٩١٥) مترادفان. وكلاهما مرادف لكلمة שָׁמַר (#٩٠٦٨). وعلى الرغم من ذلك، يوحي الاستعمال بفرق ضئيل بين الكلمتين. والمرات الأربع التي وردت فيها נָטַר في نش (١:٦ [مرتين]؛ ٨: ١١، ١٢) تتعلقان بحماية كرم (استخدمت في تشبيه مجازي) وثماره. أما الاستعمالات الخمس الأخرى، فكلها تتناول الحنق والغضب، أو الحقد، الأمر الذي يوحي أن נָטַר ربما استخدمت كتعبير فني بواسطة بعض كتبة الأسفار المقدسة. وهذا الاستعمال تؤكده الوثائق الطائفية التي تضمنتها ل. ب. م.. وفي لا١٩: ١٨ أمر الإنسان ألا يحقد بل يحب قريبه كنفسه (انظر مت١٩:١٩، مر١٢: ٣١). والفاعل في المرات الأخرى لورود الكلمة هو الرب. فهو إما يغضب على شعبه (إر٣: ٥) وعلى أعدائه (نح١: ٢)، وإما أنه لا يغضب من يهوذا العاصي إلى الأبد (إر٣: ١٢) أو من كاتب المزمور (مز١٠٣: ٩). ومن الواضح أن الله قد يغضب وعن حق، ضد شعبه العاصي، وضد أعدائه، ولكنه كريم في مسامحته لأنه بطبيعته رؤوف لا يحقد إلى الأبد.

٢. מַטָּרָה (#٤٧٦٦) تظهر ١٣مرة بمعنى يحرس، وهي مرادفة لكلمة מִשְׁמָר (#٥٤٦٤). وهي تعبير يستخدم بشكل بارز في اللغة العبرية التي كانت سائدة أيام السبي وما بعد السبي، ولقد استُخدمت على وجه الخصوص كجزء من المصطلح الفني الذي يصف المكان الذي احتُجز فيه إرميا، ودار الحرس. وما جاء في نح ٣: ٢٥ يستخدم نفس التعبير، على الرغم من أنه ما إذا كانت الإشارة هي إلى المكان المثالي أم لا، فهذا أمر قابل للنقاش. وفي نفس السفر ذكر "بواب السجن" (نح١٢: ٣٩). وجاءت كلمة מַטָּרָה مرتين معادلة لهدف تُصوب نحوه السهام (١صم٢٠: ٢٠؛ مرا ٣: ١٢)؛ وهذا توسع لفكرة وجود مكان تحت المراقبة. وفي سفر "مراثي" يرى الشاعر نفسه كهدف لسهام غضب الله. وعلى حد اكتئابه، إلا أنه يجد رجاء في معرفة أن الرب لا يرفض إلى الأبد، وأن مراحمه كثيرة وإلى الأبد (مرا ٣: ٢٢).

يحمي، يحرس:← נָטַר [nāṭar¹] (يحرس، #٥٧٥٧)؛ ← נָצַר [nāṣar] (يحمي، يحرس، يحفظ، #٥٩١٥)؛ ← נָגַע [nāga'] (يحرس، يراقب بشدة post، #٧٥٩٥)؛ ← שָׁמַר [šāmar] (يراقب، يحرس، يقلب، #٩٠٦٨)؛ ← שָׁקַד [šāqad¹] (يراقب، يوقظ، #٩١٩٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:576-77; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah,* 1991; W. J. Odendaal, *A Compartive Study of the Proto-Semitic Root ntr,* Stellenbosch (Master's Thesis), 1966; M. Held, "Studies in Biblical Homonyms in the Light of Akkadian," *ANES* 3, 1971, 46-55.

كيث إن . شوفيل Keith N. Schoville

5759	נטשׁ

נטשׁ [nts]، قَلْ. ترك، هجر؛ نِفْعَلْ. مهجور، متروك؛ بُعَّلْ. متروك (#٥٧٥٩)؛ נְטִישׁוֹת [n^e tîšôt]، محلاق (← #٥٧٤٦).

ش. أ. ق الكلمة أكد. natasu، يتخلى عن، لها نفس المعنى.

ع. ق ١. على الرغم من أنها أقل شيوعًا من كلمة עָזַב، إلا أن جذر الكلمة נטשׁ—مع ورودها ٣٤مرة بقَلْ.، و٥مرات بصيغة نِفْعَلْ. وترد. ١. بصيغة بُعَّلْ.—ولها بالضرورة نفس المعنى، وتوزيعها مماثل. وفي خمسة أفعال جاءت נָטַשׁ مماثلة لـ עָזַב ١مل ٨: ٥٧؛ مز٢٧: ٩؛ ٩٤: ١٤؛ إش٣٢: ١٤؛ إر١٢: ٧.

٢. وفي مناسبات عديدة جاءت بمعنى "ينتشر" (فروع، إش١٦: ٨) أو "نشر القوات" (جيش، قض١٥: ٩؛ ١صم٤: ٢؛ ٣٠: ١٦؛ ٢صم٥: ١٨). وفي تك٣١: ٢٨ جاءت נָטַשׁ بمعنى "يسمح". وفي خر٢٣: ١١، أفضل ترجمة لكلمة נָטַשׁ هي اتركها (دون أن تحركها)، أو "اتركها لتستريح"، والإشارة إلى هنا إلى الأرض أثناء السنة السبتية. وما جاء في عد١١: ٣١ يستخدم נָטַשׁ عن السلوى

التي تنزلها الريح. ويتكلم ما جاء في إش٢١:١٥ عن سيف مسلول وفي إش٣٣:٢٣ يتحدث عن حبال "مرتخية".

وفي إر١٨:١٤ نجد الفعل נָתַשׁ، في مواجهة נָטַשׁ وجذر الكلمة נתשׁ يعني في العادة "يقتلع". وفي هذا النص من المحتمل وجود خطأ في هجاء كلمة נָטַשׁ، والمعنى الأخير أكثر مناسبة للنص. وهناك احتمال آخر وهو أن נתשׁ، تغير مكان أحد حروفها وكُتبت נשׁת وهو جذر ورد ثلاث مرات بمعنى "يجف" (#٥٩٨٠) إش١٩:٥ وعلى غرار ما جاء في إر١٨:١٤، يستخدمها والفاعل هو "ماء" الأمر الذي يؤيد التفسير الأخير لهذا الخروج عن القياس.

ترك، هجر: ← בדד [bdd] (يكون وحيداً، #٩٦٩)؛ ← יָחִיד [yāḥîd] (واحد فقط، مهجور، #٣٤٩٥)؛ ← נטשׁ [nṭš] (يهجر، يترك، #٥٧٥٩)؛ ← עזב [ʿzb¹] (يهجر، #٦٤٤٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:436-42; TWOT 2:577

روبرت ألدن *Robert Alden*

٥٧٦٢ (נִיב [nîb]، ثمر)؛ ← #٥٦٤٩
٥٧٦٤ (נִיד [nîd]، يهز رأسه)؛ ← #٥٦٥٣
٥٧٦٥ (נִידָה [nîdâ]، هز الرأس)؛ ← #٥٦٥٣
٥٧٦٧ (נִיחֹחַ [nîḥoaḥ]، يهدئ، يسرّ)؛ ← #٥٦٦٣

5769 נִין

נִין [nîn²] نسل، الأجيال القادمة (#٥٧٩٦).

ع.ق يرد هذا المصطلح في ع. الثلاث التي ذُكرت تحت موضوع נֶכֶד (تك ٢١:٢٣؛ أي ١٨:١٩؛ إش ١٤:٢٢؛ #٥٧٨١). وإذا أردنا مزيدًا من الدقة، نقول إن كلمة נִין تعني النسل المباشر، أما נֶכֶד فيُقصد بها الذرية البعيدة.

سليل، ذرية، نسل: ← דּוֹר [dôr²] (جيل، #١٨٨٧)؛ ← זרע [zrʿ] (يبذر، ينثر، يشكل نسل، #٢٤٤٥) ← ילד [yld] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨) ← נִין [nîn²] (ذرية، #٥٧٦٩) נֶכֶד [neked] (ذرية، #٥٧٨١) ← עֵקֶר [ʿēqer¹] (سليل، #٦٨٣٠) צֶאֱצָאִים [seʾeṣāʾîm] (ذرية، #٧٣٦٨) ← רִבֵּעַ [ribbēaʿ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠) ← תַּרְבּוּת [tarbût] (جنس، #٩٥٥١).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

5774 נִיר

נִיר [nîr¹] فَلْ. حرث (أرض غير محروثة) (#٥٧٧٤).
נִיר [nîr³] اسم، أرض غير محروثة (#٥٧٧٦).

ش. أ. ق נִיר تنتسب إلى كلمة *nr* أوغا.، أرض غير محروثة (*HALAT* 658).

ع. ق ١. ما إذا كان كل من الفعل والاسم المأخوذين من الجذر נִיר يشيران إلى حرث أرض عذراء أو حراثة أرض تركت بدون زرع لبعض الوقت، فهذا غير واضح من عدد المرات المحدود التي وردت فيها الكلمة (انظر Carroll, *Jeremiah*, 157, and Holladay, *Jeremiah*, 129).

٢. يُعلّم ما جاء في أم١٣:٢٣ أن الحقول المحروثة (נִיר) الخاصة بالنبلاء قد تنتج طعامًا كثيرًا، غير أن كل شيء سيضيع في النهاية إذا ما قام المشروع على الظلم (McKane, *Proverbs*, 462-63). وترجمة NIV جاء بها "فقراء" بدلا من "النبلاء" على افتراض أن רָאשִׁים (MT) يجب تعديلها إلى רָאשִׁים لأن ما جاء في مس. (Plger, *Sprüche*, 157). يعطي معنى جيدًا. (انظر أيضًا #٥٧٧٦).

٣. عبارة נִירוּ לָכֶם נִיר ترد في إر٤:٣؛ هو ١٠:١٢؛ وربما كانت الأولى اكتباسًا من الثانية (Andersen, 568 and Holladay, 129). وفي كلا النصين ترد عبارة "حرث أرض غير محروثة" هي تشبيه مجازي للتوبة العميقة. وكما أنه ينبغي حرث الأرض لتنتج ثمرًا، فإن القلب القاسي يجب أن يُكسر ليعطي ثمرًا. وفي هو ١٠:١٢ فإن تحطيم الأرض غير المحروثة إنما هو عمل يأتي في إطار مجيء الرب بحسب التشبيه المجازي بالمطر المبكر: "وسوف تؤدي التوبة إلى بركة. وفي إر٤:٣ تحطيم الأرض غير المحروسة يتناغم مع عدم الزرع وسط الأشواك، بالنظر إلى أن من بين مهام حرث الأرض إزالة الأعشاب الضارة والتي تعوق إنتاج محصول مثمر والتشبيه المجازي يشير إلى عمق التوبة وتطهير القلب، وهذه شروط تجديد العلاقة المثمرة مع الرب" (McKane, *Jeremiah*, 87-88).

حرث: ← אֵת [ʾēt³] (شفرة المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גְּדוּד [gᵉdûd¹] (قمة تل، #١٥٢١)؛ ← חרשׁ [ḥrš¹] (محراث، ينقش، يُحضر، يخطط، #٣٠٨٦)؛ ← מַעֲנָה [maʿᵃnâ] (يحدد مسافة، #٥١٠٣)؛ ← ניר [nîr²] (يشطر [أرض غير محروثة]، #٥٧٧٤)؛ ← תֶּלֶם [telem] (يحدد، #٩٤٣٩).

البيبلوجرافيا

F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, 1980; R. Carroll, *Jeremiah*, 1986; W. Holladay, *A*

Commentary on the Book of Jeremiah, 1986; W. McKane, *Jeremiah*, 1986; idem, *Proverbs: A New Approach*, 1970; O. Plger, *Sprüche Salomos*, 1984.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٥٧٧٥ (נִיר [*nîr* ²]، مصباح)؛ ← #٥٩٤٤

5776	נִיר

נִיר [*nîr* ³] اسم. أرض حُرثت وطُهرت حديثًا (#٥٧٧٦).

ش. أ. ق أوغا. *nr* III (في ربط.. من *nr[t]*) أرض حُرثت حديثًا. (*KTU* 1.16.III:10; *WUS*, 214, §1851; *CML*, 98).

ع. ق يرد هذا اسم. ثلاث مرات (أم٣١:٢٣؛ إر٤:٣؛ هو١٠:١٢). بالمعنى العام وهو أرض تمت حراثتها. أما النبيان إرميا (إر٤:٣)، هوشع (هو١٠:١٢) فقد نصحا إسرائيل أن يحرثوا נִיר. وفي كلتا الحالتين نجد أن اسم. נִיר والفعل נִיר متشابهان. ويربط إرميا نصيحته بحرث هذه الأرض. لتحذير ألا يزرعوا في الأشواك. فحرث الأرض يزيل الأشواك، ويساعد على تحويل الأرض القفر التي تغص بالأشواك إلى أرض جيدة للزراعة تعطي محصولاً وفيرًا. ولم يركز إرميا إلا على التربة. وهو لم يذكر أي تناقض بين البذار الجيدة والبذار الرديئة، بل ركز فحسب على التربة التي أعدت بشكل صحيح. وتلك التي لم يتم إعدادها. وإذا سقطت البذار بين الأشواك لن تنتج شيئًا (انظر، مت ١٣:٧)، ولكن الخطأ لم يكن في البذار التي زرعت بل في التربة، فالأرض الصلبة لا يمكن اختراقها بواسطة البذار المنثورة، لأن صلابة الأرض يجب تحطيمها أولاً. أما بالنسبة لهوشع فإن نوعية البذار التي سيتم زرعها هامة للغاية. ولذلك، فقد طالب إسرائيل أيضًا أن يحطموا صلابة الأرض، ونصحهم أن يحرثوا الـ נִיר، ولكنه حثهم أيضًا على أن يزرعوا النوعية الصحيحة من البذار، وهي: البر (צְדָקָה)، والتي تثمر محبة صادقة. وبالنظر إلى أنهم زرعوا الشر (רֶשַׁע)، فقد حصدوا الإثم.

وما جاء في أم١٣:٢٣ يؤكد على أن حقل الفقير قد ينتج بغزارة، غير أن الإنتاج يُسرق في كثير من الأحيان (McKane, 462). أما Hubbard (346) فيترجم الفعل إلى: "طعام كثير في أرض الفقير المراحة، وبسبب الافتقار إلى العدالة نجد الأرض القفر".

وكلمة נִיר، تعني على أقل تقدير أرضًا يجب أن تُحرث من أجل الزرع والحصاد. ويجادل Holladay (129) and Wolff (186) أن נִיר إما أنها تشير إلى أرض لم يسبق حراثتها أو تُركت لإراحتها لفترة من الوقت. ولكن عددًا من الدارسين (Andersen and Freedman, 568; Craigie, Kelley, Drinkard, 67; McComiskey, 177; Thompson, 214). يجادلون بالقول إن נִיר لابد وأن تشير إلى تربة عذراء أو تربة لم تُحرث، وليس إلى أرض صلبة لعدم حرثها، بل إلى تربة بكر. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أنه لا يوجد دليل كاف في القرينة، ليتطلب هذا المعنى المحدود بأكثر من اللازم لكلمة נִיר.

ب. ت المشنة العبرية ترد بها נִיר، بمعنى أرض تحت حراثتها حديثًا، أما في اليهودية والآرامية، נִיר أرض محروثة حديثًا.

حقل، أرض، منطقة ريفية: ← אָדָם ⁴ [*'ādām* ⁴] (أرض، #١٣٥)؛ ← בַּר ⁴ [*bar* ⁴] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [*gāzēr*] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוּץ [*ḥôp*] (حقول واسعة، #٢٥٧٢أ)؛ ← יָגֵב [*yāgēb*] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [*m^e lēḥâ*] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [*mimšāq*] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מַעֲרָה ² [*m^e 'ārâ* ²] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר ³ [*nîr* ³] (أرض تكسرت حديثًا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב ² [*'āqōb* ²] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [*p^e rāzôn*] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [*rekes*] (أرض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [*śādeh* / *śāday*] (بلد مفتوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [*š^e dēmâ*] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [*šāmān*] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, 1980; P. Craigie, P. Kelley, J. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1-25*, 1991; W. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986; D. Hubbard, *Proverbs*, 1989; T. McComiskey, "Hosea," in *The Minor Prophets*, 1992, 1:1-237; W. McKane, *Proverbs*, 1970; J. Thompson, *The Book of Jeremiah*, 1980; H. Wolff, *Hosea*, 1974.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

5777	נכא

נכא [*nk'*¹] صيغة ثانوية من נָכָה (#٥٧٨٢)؛ في نِفْعَلْ. ضُرب بالسياط، يجلد بسوط (فقط في أي ٣٠:٨؛ مز١٠٩:١٦)؛ נָכָא [*naka'* ²] صفة مضروب، مكسور (ترد. ١. في إش ١٦:٧، #٥٧٧٨)؛ נָכֵא [*nake'*] سُحق، كسر (ترد. ١. في أم ١٥:١٣، ١٧:٢٢؛ ١٨:١٤؛ إش ٦٦:٢، #٥٧٧٩).

ع. ق الصفة נָכֵא مضروب، منسحق، هي تعبير

مجازي عن الاكتئاب في الاستعمال اللغوي مع רוּחַ، روح: "القلب الفرحان يطيب الجسم والروح المنسحقة تجفف العظام" (أم١٧:٢٢؛ انظر ١٥:١٣؛ ١٨:١٤). غير أنه في إش ٦٦:٢ نجد أن عبارة "المنسحق (حرفيًا المنكسر) الروح" تعني المتواضع الذي يُسر الرب أن يسكن فيه. والانسحاق الحقيقي يكون التعبير عنه في الخضوع لكلمة الله وإطاعتها.

ضرب، سحق، طحن: ← בעט [b'ṭ] (يركل، #١٢٤٦)؛ ← דוך [dwk] (لكمة قوية، #١٨٧٠)؛ ← דכא [dk'] (يسحق، يكون مسحوقًا، #١٩١٧)؛ ← דכה [dkh] (يكون مسحوقًا، #١٩٢٠)؛ ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← הלם [hlm] (يضرب، #٢١٥٠)؛ ← חבט [ḥbṭ] (يضرب من، #٢٤٦٨)؛ ← טחן [ṭḥn] (يطحن، مطحن، #٣٢٢١)؛ ← כתש [ktš] (يسحق، #٤١٩٧)؛ ← כתת [ktt] (يضرب بهدوء، يُلكم، يُبدد، #٤١٩٨)؛ ← מָחַץ [maḥaṣ] (يمزقه إربا، #٤٧٣١)؛ ← מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← נגף [ngp] (يُصيب، #٥٥٩٧)؛ ← נכא [nk' 1] (يُجلد، يُضرب بالسوط، #٥٧٧٧)؛ ← נכה [nkh] (يكون مضروبا، يُدك، يتهدم، يُدمر، #٥٧٨٢)؛ ← צרר [srr 1] (ربط قيد، #٧٦٧٤)؛ ← רעץ [r'ṣ] (يهزم، #٨٣٢٠)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يُهرس، يُحطم، #٨٣٦٨)؛ ← שוף [šwp 1] (يسحق، #٨٧٨٩)؛ ← שחק [šḥq] (يُطحن، #٨٨٣٥).

كورنيليس فان دام Cornelis Van Dam

٥٧٧٨ (נָכָא [naka' 2]، مضروب، مكسور)؛ ← #٥٧٧٧

٥٧٧٩ (נָכֵא [nake']، مضروب ، مكسور)؛ ← #٥٧٧٧

٥٧٧٨ (נְכֹאת [nᵉko't]، resin)، ← #٧٦٦١

5781 נֶכֶד

נֶכֶד [neked]، سلالة، ذرية، نسل، أحفاد (فقط في تك٢١:٢٣؛ أي ١٨:١٩؛ إش١٤:٢٢؛ #٥٧٨١).

ع. ق إحدى استعمالات נֶכֶד توحي بأن المصطلح يعني الأحفاد، الجيل الثالث (تك ٢١:٢٣). لقد طلب أبيمالك ملك جرار—وقائد جيشه واقف إلى جواره—من إبراهيم معروفًا وهو أن يكون راعيًا لا يغدر به الآن ولا بنسله وذريته.

سليل، ذرية، نسل: ← דור [dôr 2] (جيل، #١٨٨٧) ← זרע [zr'] (يبذر، ينثر، يشكل نسل، #٢٤٤٥) ← ילד [yld] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨) ← נִין [nîn 2] (ذرية)، #٥٧٦٩) נֶכֶד [neked] (ذرية، #٥٧٨١) ← עֵקֶר [ʿēqer 1] (سليل، #٦٨٣٠) צֶאֱצָאִים [ṣeʾᵉṣāʾîm] (ذرية، #٧٣٦٨) ← רִבֵּעַ [ribbēa'] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠) ← תַּרְבּוּת [tarbût] (جنس، #٩٥٥١).

فيكتور بي. هاملتن Victor P. Hamilton

5782 נכה

נכה [nkh] نِفْعَل، ضُرب، طُرح أرضًا، بُعِّل. ضُرب، حُطم، دُمر، هِفْعِيل. يضرب، يضرب بقوة، يضربه ضربة مميتة، يجرح، يدمر، هُفعَل. يؤخذ (#٥٧٨٢) اسم. מַכָּה [makkâ]، ضربة، جرح، وباء، هزيمة (#٤٨٠٤) נָכֶה [nakeh]، مقعد، معوق، طرح أرضًا (#٥٧٨٣) اسم. נָכוֹן [nakôn 1]، يضرب، يركل (فقط في أي١٢:٥؛ #٥٧٨٧).

ش. أ. ق هذا الفعل نجده في أرم. القديمة nky (DISCO, 178). ولعله دخل أكد. ككلمة مستعارة وهي WestSem. loanword, *nakû*, (*AHw*, 724a, *HALAT*, 658b; but, cf. *CAD*, N.1, 197a). ونرى كلمات مشابهة في عرب. والأثيوبية.

ع. ق ١. من بين ٥٠٤ مرات ورد فيها الفعل נָכָה فإنه لم يرد سوى مرة واحدة فقط بصيغة نِفْعَل. (٢صم١١:١٥)، أما في صيغة بُعِّل.. فقد ورد مرتين (خر٩:٣١، ٣٢). أما الأغلبية الساحقة فإنها في صيغة هِفْعِيل. مع وجود بعض مرات في صيغة هُفعَل.

٢. ومعنى الفعل يتروح ما بين الضرب حتى القتل. وقد استُخدم الفعل عن شخص يضرب شخص آخر (خر٢:١١، ١٣)، أو لطم شخص على خده (مز ٣:٧[٨]؛ مرا٣:٣٠)، التصفيق بالأيدي (٢مل١١:١٢)، والقتل (يش١٠:٢٦؛ ٢صم٢:٢٣). وكل حالات الضرب أو القتل أو الأذى يمكن وصفها بكلمة נָכָה، مثل ضرب حمار (عد٢٢:٢٣، ٢٥، ٢٧)، وضرب الماء "النهر" (٢مل٢:٨، ١٤)، ضرب بيت لهدمه (عا٣:١٥؛٦:١١)، ضرب أسلحة (حز ٣٩:٣)، رغيف خبز يضرب خيمة (قض٧:١٣)، ضرب أسد أسد أو دب وقتله (١صم ١٧:٣٥)، أو قيام أسد بقتل إنسان (١مل٢٠:٣٦)، ويمكن للقلب أن يضرب المرء، بمعنى أن يحتج ضميره (١صم ٢٤:٥[٦]). ويمكن للشمس والقمر أن يضربا (مز١٢١:٦). ويمكن لدودة أن تضرب نباتًا فتقتله (يون٤:٧). ويمكن للمدينة أن تُضرب ويُقتل سكانها (يش ١٩:٤٧؛ ٢مل١٥:١٦). والواقع أن شعوبًا بكاملها يمكن أن تُضرب (إش ١٤:٦).

٣. كان من المتوقع أن يضرب (נָכָה) إسرائيل، بل وأن تبيد تمامًا (חָרַם). سكان كنعان ".. دفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم (נָכָה) فتحرمهم (הַחֲרֵם תַּחֲרִים).

لا تقطع لهم عهدًا ولا تشفق عليهم" (تث٧:٢). وهذا أيضًا في سفر يشوع نجد أن الفعلين נָכָה، חָרַם (يدمر) يأتيان معًا" وأخذ يشوع مقيدة في ذلك اليوم. وضربها (נָכָה) بحد السيف وحرّم (חָרַם) ملكها هو وكل نفس بها. لم يبق (נָכָה) شاردًا... وأخذوها في ذلك اليوم وضربوها (חָרַם) بحد السيف وحرّم كل نفس بها في ذلك اليوم حسب كل ما فعل بلخيش (يش١٠: ٢٨ و٣٥).

٤. وللضرب دوره في التأديب وتعليم الحكمة "اضرب المستهزىء فيتزكى الأحمق (أم١٩:٢٥ أ). والتأديب بالعصا ينقذ الحياة" لا تمنع التأديب عن الولد لأنك إن ضربته (נָכָה) بعصا لا يموت". تضربه נָכָה أنت بعصا فتنقذ نفسه من الهاوية (أم٢٣: ١٣-١٤).

٥. واستخدام الفعل נָכָה ويكون الله أو الرب هو الفاعل، فإنه أمر له مغزى خاص. لقد أهلك الله كل كائن حي بالطوفان لأنه حزن لأن شر الإنسان قد كثر (تك٨:٢١ انظر ٦:٥-٧). ومصر برمتها (ولاسيما في مرحلة الذروة، وبصفة خاصة الأبكار) كانت هدف ضربة الله لأن الرب أراد أن ينقذ شعبه من قبضتهم ويأخذهم إلى أرض الموعد (أرض كنعان) (خر٣:٢٠؛ ١٢:١٢، ٢٩؛ انظر ٣:٧-٨، ١٦-١٧).

٦. الله في عهده مع شعبه، وعدهم بالبركات في حالة الطاعة، وباللعنات في حالة العصيان (لا٢٦، تث٢٨)، وحذرهم من أنه سيضرب (נָכָה) شعبه سبعة أضعاف حسب خطاياهم (لا٢٦:٢٤؛ انظر ع.٢١، حيث استُخدمت كلمة מַכָּה في سياق مماثل). وعقاب الله قد يتضمن ضربًا بالمرض (تث٢٨:٢٢، ٢٧، ٢٨؛ انظر إش١:٥؛ إر١٤:١٩). وبفشل المحاصيل الزراعية (عا٤:٩؛ حج٢:١٧)، وبالموت (٢صم٦:٧)، وبدينونات لم تُعين (١مل١٤:١٥؛ إش٥:٢٥). ومثل هذا العمل الإلهي ونتائجه كثيرًا ما يُعرف بكلمة מַכָּה (انظر على سبيل المثال تث٢٨:٥٩، إش١:٦، إر١٤:١٧). وعلى الرغم من ذلك، فإن الله الذي يجرح هو أيضًا الذي يشفي (רָפָא)، بمعنى أنه يغفر، ويتصالح ويفدي: "لأني أرفدك وأشفيك من جروحك (מַכָּה)، يقول الرب. لأنهم قد دعوك منفية صهيون التي لا سائل عنها" (إر٣٠:١٧).

٧. وإنه ليس ما يدعو إلى الدهشة أن الله، في ناموسه، طلب من إسرائيل أن تضرب الأثيم: "فإن كان المذنب مستوجب الضرب (נָכָה) يطرحه القاضي ويجلدونه (נָכָה) أمامه على قدر ذنبه بالعدد أربعين جلدة لا يزد" (تث٢٥:٢- ٣أ). وقد ضرب نحميا بعضًا من أولئك الذين اتخذوا زوجات أجنبيات (نح١٣:٢٥). وفي بعض الأحيان كان السيف يُستعمل للضرب تنفيذًا للدينونة. والواقع أنه كان يمكن ضرب مدينة برمتها بالسيف إذا عبدت إلهًا آخر (تث١٣:١٥[١٦]). وهكذا كان لابد من مواجهة الخطية، وكان من الضروري تأديب إسرائيل من أجل القداسة.

وكانت عقوبة الإعدام تطبق على الشخص الذي يضرب شخصًا آخر ضربًا يفضي إلى موت: "من ضرب (נָכָה) إنسانًا فمات يُقتل قتلاً. ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكانًا يهرب إليه" (خر٢١:١٢-١٣؛ انظر ع. ١٨- ٢٧؛ لا٢٤:١٧، ٢١). واحترام الوالدين كان هامًا للغاية حتى إن ضربهما يؤدي إلى عقوبة الموت (خر٢١:١٥).

٨. وأخيرًا، سيأخذ العبد المتألم مكان شعب الله ويتحمل عنهم الضربات التي يستحقونها. "لكن أحزاننا حملها وأوجاعنا تحملها، ونحن حسبناه مصابًا مضروبًا (נָכָה) من الله ومذلولاً" (إش٥٣:٤). ولقد بذل ظهره للضاربين (إش٥٠:٦). وشخص العبد المتألم تمت الإشارة إليه، وتحقيقه في المسيح (مت٨:١٧؛ قارن ٢٦:٦٧؛ ٢٧:٢٦-٣٠).

وشخصية المسياني المضروب نجد إشارة إليها أيضًا في زك١٣:٧ "استيقظ ياسيف على راعي، وعلى رجل رفقتي، يقول رب الجنود، اضرب (נָכָה) الراعي فتتشتت الغنم..." (انظر زك١٢:١٠، مر١٤:٢٧).

٩. מַכָּה ضربة، جرح، ترجمة كلمة מַכָּה تتراوح ما بين الترجمة الحرفية "ضربة" أو "جرح" إلى التشبيه المجازي "وباء" (نفس سلسلة المعاني نجدها واضحة في اليونانية πληγή أو التي كثيرًا ما تستخدمها (#٤٤٣٥)، سب.، كترجمة لكلمة מַכָּה، #٤٨٠٤). والضربات العشر التي وجهها الرب إلى مصر تُسمى دائمًا ضربات. والواقع، أن كلمة מַכָּה في ١صم٤:٨ تشير إلى هذه الضربات. (C. Isbell in D. J. A. Clines, D. M. Gunn, and A. J. Hauser, eds., *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, JSOTSup 19, 1982, 48) وهذه الضربات المدمرة أشير إليها في رؤ١٦و٨، ٩ حيث التنبؤ بكوارث مستقبلية انظر على سبيل المثال H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 1968 [1st pub. (1908], 106-16, 200-212 passim.

١٠. נָכוֹן والتي لم ترد إلا في أي١٢: ٥، من المرجح أنها تعني ضربة، أوركلة أو جلدة (كما جاءت في ترجمة NEB على سبيل المثال) وتكوينها من الفعل נָכָה من المحتمل أنه يكون مشابهًا أيضًا، على سبيل المثال مماثلاً لتكوين חָזוֹן، بمعنى رؤية، وهي مأخوذة من الفعل חָזָה يرى، يدرك (← #٢٦٠٠). وعلى أساس هذا المفهوم يشكو أيوب من أن المطمئن يضمر شرًا للبائس الذي تزل به القدم (انظر أي١٢:٥أ) وهو لا يساعد المحتاج بل يوجه للمتعثر ضربة نهائية (ع. ٥ ب). وعلى صعيد آخر، هناك آخرون (ترجمة RSV على سبيل المثال) يفهم كلمة נָכוֹן

נָכ على أنها "مستعد" (نِفْعَل. جزء من כּוּן) وعلى ذلك فإن معنى هذه الفقرة أن كارثة جاهزة لأولئك الذين تزل أقدامهم. انظر E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984 (1967), 169-70.

ب. ت الفعل כּוּן استُخدم في نصوص قمران بصيغة هِفْعِيل، لوصف ضرب الرب (يهوه) شعبه بالجوع والعري. (4QpHos^a 2:12). وهناك استعمالات أخرى في سياق الدينونة تتضمن (تفسيرًا على نحميا 4QpNah 1:5 و3-4 11QTemple 55:6, 8 زك١٣: ٧، وقد اقتبست كتحذير من غضب الله على خطية الشعب (CD 19:8) .

سحن، سحق، جرش: ← בעט [b't] (يرفس، #١٢٤٦) ← דוך [dwk] (يدق، #١٨٧٠) ← דכא [dk'] (يسحق، يكون منسحق، #١٩١٧) ← דכה [dkh] (يكون منسحق؟، #١٩٢٠) ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠) ← הלם [hlm] (يسحن، #٢١٥٠) ← חבט [ḥbṭ] (سحن من، #٢٤٦٨) ← טחן [ṭḥn] (يجرش، طحن، #٣٢٢١) ← כתש [ktš] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٤١٩٧) ← כתת [ktt] (يسحن شيئًا ما ليصبح ناعمًا، يدق، ينثر، #٤١٩٨) ← מָחַץ [maḥaṣ] (يسحن شيئًا ما ليصبح قطعًا، #٤٧٣١) ← מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠) ← נגף [ngp] (يُضرب، #٥٥٩٧) ← נכא [nk' [1]] (يكون مجلودًا، يسوط، #٥٧٧٧) ← נכה [nkh] (يكون مصدومًا، يكون مسحوقًا، مهلك، مدمر، #٥٧٨٢) ← צרר [1] [srr [1]] (وثق، ربط، #٧٦٧٤) ← רעץ [r'ṣ] (يهدم، #٨٣٢٠) ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يهرس، يحطم، #٨٣٦٨) ← שוף [šwp [1]] (يسحق، #٨٧٨٩) ← שחק [šḥq] (يستمر في معاملة شخصًا ما باحتقار، #٨٨٣٥).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:445-54; *TWOT* 2:577-79

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

5783	נָכֶה

נָכֶה [nakeh]، مضروب، مبتلى بـ (#٥٧٨٣)؛ > נָכָא [nakâ]، مبتلى بـ، منهار، سواء كان بشكل حاسم أم لا (#٥٧٨٢).

ع. ق استُخدمت الصفة بالنسبة للإعاقة البدنية لمفيبوشث (٢صم٤:٤، إش٦٦:٢)، ويقول الرب في إش٦٦: ٢ إنه يقدر الشخص المتواضع (עָנִי) والمنسحق الروح (נְכֵה־רוּחַ). وعلى ذلك يجب أن يكون الإنسان "معوقًا" من الداخل بمعنى أن يتسم بالخضوع الكامل لله، إذا كان يتوقع فضله.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם ['illēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [4]] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשח [kšḥ] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עוּר ['wr [1]] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג ['illēg] (تلعثُم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [psḥ [2]] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [ṣl' [1]] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śr'] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

آر. كي. هاريسن / إي. إتش. ميريل *R. K. Harrison / E. H. Merrill*

٥٧٨٧ (נָכוֹן) [nakôn [1]]، يرفس)، ← #٥٧٨٢

5791	נָכֹחַ

נָכֹחַ [nakoah] اسم، طريق مستقيم، سلوك قويم، عدل، حق؛ صفة، مستقيم، شرعي، مناسب (#٥٧٩١).

ش. أ. ق من غير المؤكد ما إذا كانت كلمة נָכֹחַ مشتقة من الجذر יכח أو من נכח. وجذر الكلمة יכח لا يظهر إلا في العبرية واليهودية والآرامية، وعلى الرغم من أن الامر ليس مؤكدًا، إلا أن التشابهات التالية للجذر נכח يمكن ذكرها: *nakkih* في سريانية. (معتدل، لين)، في عرب. نَجَحَ.

ع. ق المشتقات المأخوذة من هذه الكلمة ترد ٨مرات في ع. ق. وهي تستخدم كاسم في إش٥٧:٢، (السالك بالاستقامة)، و١٠:٢٦، ١٠:٣٠، ١٤:٥٩، عا٣:١٠ (الصالح، الحق). وفي ٢صم١٥:٣، أم ٨: ٩، ٢٤: ٢٦، فإنها تستخدم كصفة (بمعنى صالح/ مناسب). ويشير Liedke (*THAT* 1:731) إلى أن "Kennzeichen weisheitlicher Sprache" (cf. also Wolff, 38-40). وفي مقالة عن יָשָׁר، يكون مستقيمًا، مستويًا (#٣٨٣٧). *THAT* 1:791) كما يذكر ليديك Liedke أيضًا أن الفعل الذي كان أصلاً موضع مناقشة له القيمة الحرفية لمعنى مستقيم (على النقيض من ملتو، غير مستقيم)، لكنه استخدم أساسًا بشكل مجازي في ع. ق بمعنى صالح، صادق، صحيح، مناسب (على العكس من ردئ، زائف، غير مناسب). ويقترح ليديك Liedke نفس نموذج الاستعمال هذا بالنسبة لكلمتي נָכֹחַ، תָּקֵן يسوي (بيعِّل. ← #٩٥٤٥). في كتابات الحكمة ع. ق هدف الصحيح، المناسب يُقدم أولاً بصفة مستمرة. وعلى الرغم من ذلك، يجب أن نذكر أن المهمة التعليمية للحكمة الكتابية أوسع بكثير من تلك التي يُشار إليها عادة بكلمة

أخلاقيات. والتحدي لمتابعة الحكمة لا يتضمن فقط قرارات أخلاقية فيما يتعلق بالسلوك الصحيح، بل كان نشاطًا ذهنيًا وعمليًا يسعى لكي يشمل الاختيار بجملته (انظر B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 211).

ب. ت مشتقات נָכֹחַ تأتي كصفة، وكذلك في سي٦:٢٢، (بمعنى "يمكن الوصول إليه")، ١١:٢١ بمعنى ("يمكن فهمه")، وكاسم في تراتيل عيد الشكر ٢: ١٥ (بمعنى "الحق").

مستوي، مستقيم: ← אשׁר [*'šr* [1]] (يمشي باستقامة، #٨٨٦)؛ ← ישׁר [*yšr*] (يكون مستقيما، مستوى، صحيح، #٣٨٣٧)؛ ← נָכֹחַ [*nākōaḥ*] (طريق مستقيمة، سلوك صحيح، عدالة، صدق، #٥٧٩١)؛ ← פלס [*pls* [1]] (طريق واضح، يصنع طريقا، #٧١٤٢)؛ ← שׁוה [*šwh* [1]] (يكون/ يصبح مثل، يكون متشابها، يسطح، #٨٧٥٠)؛ ← תקן [*tqn*] (يعدل، ينظم، #٩٠٤٥).

البيبلوجرافيا

THAT 1:730-32; *TWOT* 2:579; H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat*, 1964.

لويس جونكير *Louis Jonker*

5792	נכל

נכל [*nkl*] قَلْ. احتال، خادع، غشَّ (فقط اسمفا.)؛ بيعِّل. يخدع، يتعامل بشكل ذكي مع، يخادع؛ هِتبَعيل. يَخطط بمهارة، بمكر (#٥٧٩٢)؛ נֶכֶל [*nekel*]، اسم، براعة، مكر (#٥٧٩٣).

ش. أ. ق بعرب. "نَكَلَ"، خوَّف، يسئ معاملة، ع. ج. ق *nkl*، إنتاج متقن، اللغة الأثيوبية وأكد. *nakal* يخطط بمكر.

ع. ق ١. استخدم الفعل ٤مرات (تك١٨:٣٧، عد١٨:٢٥، مز١٠٥:٢٥، ملا١٤:١). في تك١٨:٣٧ تآمر إخوة يوسف بمكر (هِتبَعيل.) لكي يقتلوه. وتأكدت نيتهم الشريرة في العملية وذلك في تك٥٠: ٢٠. أما المديانيون، وبسبب معاملتهم إسرائيل بغش وخداع (عد١٨:٢٥، بيعِّل.) كان يُنظر إليهم كأعداء من قبل كل من موسى وإسرائيل وما جاء في ملا١٤:١ يصف الشخص الذي لا يقدم لله أفضل ذبيحة متاحة لديه لأنه وغد ومخادع (قَل. جزئيًا). وما جاء في مز١٠٥:٢٥ يسجل كيف أن الله جعل المصريين أن يتآمروا/ يتعاملوا بمكر (هِتبَعيل.) مع شعبه ليقتلوهم. والكلمة أساسا تعني يضل، يدفعهم إلى أن يضلوا، سواء بالكلمات أو بواسطة سلوك المرء نفسه.

٢. وفي كل مثال يكون جوهر المعنى هو الانخراط في الخداع والمكر، والغش خلال خطة/ عمل متعمد، بوعي أو بخلاف ذلك، حتى وإن كان الرب هو مدبره، لأن بمقدور باستقامة أخلاقية: "الآخذ الحكماء بحيلتهم فتتهور مشورة الماكرين" (أي٥:١٣).

ب. ت العبرية المتأخرة واصلت استخدام هذه الكلمة بمعانيها في ع. ق. وكلمة مرائي، استُخدمت كترجمة للاسم أيضًا (Gen R 5.49; for refs. see Jastrow 2:910-11).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [*bd'*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [*kzb* [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [*khš*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [*nkl*] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)؛ ← נשׁא [*nš'* [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [*sārâ* [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [*'qb*] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [*rmh* [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [*śwṭ*] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [*šqr*] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٥٧٩٣ (נֶכֶל [*nekel*]، مكر، خداع) ← #٥٧٩٢

5794	נְכָסִים

נְכָסִים [*n^ekasîm*] اسم (صيغة الجمع فقط)، ممتلكات، ثروة، ثروات (#٥٧٩٤).

ش. أ. ق الكلمة أكد. المماثلة هي *nikkassu* ومعناها ملك، ثروة، أو ربح. وتقترح BDB, 647 أن كلمة נְכָסִים قد تكون أشورية أو آرامية أي أنها كلمة مستعارة، ولكن الكلمة السومارية *nig¯ka* تُعد احتمالاً أفضل (HALAT 660) انظر الكلمة أرم. נִכְסִין في عز٨:٦، ٢٦:٧ بمعنى ممتلكات، أو سلع.

ع. ق ١. من ناحية دلالات الألفاظ وتطورها يتكون مجال الثروة والغنى أساسًا من ثلاثة مصطلحات هي: עֹשֶׁר (ثروة، غنى، بالتباين مع كلمة فقر)، הוֹן (ممتلكات مادة من ضمنها الثروات)، נְכָסִים (ممتلكات بصفة عامة تتضمن المواشي)، والكلمة الأولى هي الأكثر أهمية. على العكس من ذلك، توجد في ع. ق كلمات متنوعة كثيرة تعني الفقر والظلم، الأمر الذي يشير معرفة بهذه الظروف أكثر من المعرفة بالثروة (← אֶבְיוֹן، فقير #٣٦).

٢. لا ترد كلمة נְכָסִים سوى خمس مرات فقط في

ع. ق. وفي الكتابات التثنوية يبارك يشوع أسباط رأوبين، وجاد، ومنسى الذين كانوا معروفين بثرواتهم العظيمة التي كانت تتضمن أعدادًا كبيرة من المواشي، والأغنام، والفضة، والذهب، والبرونز، والحديد والنحاس والملابس (يش٢٢:٨). وفيما يختص بحلم سليمان، فضّل الملك الحكمة على الغنى، والمال (נְכָסִים) والكرامة (٢أخ١:١١)، وعلى ذلك كافأه الله بأن أعطاه هذه أيضًا (ع.١٢). وفكرة أن الله هو معطي الغنى نجدها أيضًا في (جا٦:٢، ١٩:٦[١٨]). ونجد فرقا مثيرًا بين هاتين ع.. بالنسبة للآية الأولى، الشخص الغني كان عاجزًا عن التمتع بثروته، أما بالنسبة للآية الثانية نجد أن الله يعطي أيضًا القدرة على تمتع الشخص بثروته. ويدرك الكاتب أن هذا في حد ذاته هبة من الله. وفي كل من الفقرة التي من سفر أخبار الأيام، وتلك المأخوذة من سفر الجامعة، يأتي مصطلحنا بالتوازي مع עֹשֶׁר (#٦٩٤٨). وجرت العادة ألا يُقصد بهذا أي فرق، ولكن في العبارة الواردة في ترجمة NIV لما جاء في جا٦:٢ حيث ترجمت الثروة (עֹשֶׁר)، والممتلكات إلى (נְכָסִים)، والكرامة (כָּבוֹד)، قد يخامر المرء شعور بالتدرج من الحصول على الثروة من خلال القوة الكامنة في امتلاك ممتلكات عظيمة، إلى الكرامة التي يتمتع بها مثل هذا الشخص. وكما أن القوة، والممتلكات والمكانة تصاحب الثروة، هكذا الفقير أيضًا، فإنه، على العكس من ذلك، يعاني الحرمان من الناحية الاقتصادية، والمادية والنفسية. وينبّر الكتاب المقدس على مفهوم للغنى أو الفقر، حيث يتجاوز المعنى الاقتصادي الضيق (الأمر الذي نميل إلى استخدامه في أيامنا هذه) إلى معنى أشمل لهذه المصطلحات. وعلى ذلك فإنه بالنسبة للمفهوم اللاهوتي للثروة يحتاج المرء إلى معرفة أن الثروة في حد ذاتها ليست عاملاً مفسدًا، لكن القوة والمكانة التي تصاحب الثروة هما اللتان لديهما إمكانية تدمير الكيان الروحي للإنسان. والموضوع ليس ما إذا كان المرء غنيًا أم فقيرًا، بل بالأحرى هو الكيفية التي أصبح الإنسان من خلالها غنيًا، والكيفية التي يتعامل بها مع القوة والمكانة (الكرامة) اللتان تصاحبان الثروة.

ب. ت Jastrow 2:911 يشير إلى أن حكماء التلمود استخدموا كلمة נְכָסִים لكي تتضمن سلسلة من المعاني من الأمتعة بوجه عام (Yebamot 4:3) إلى الممتلكات التي تنم عن الثراء كعقار ما أو شركة (Berakot 46a).

ع. ج في تعامل يسوع مع الأغنياء رأي يسوع اليأس الذي انتاب شابًا غنيًا لديه ممتلكات كثيرة (مت١٩:٢١)، وفرح زكا لإعطاء ثروته للفقراء (لو١٩:٨).

الثروة، الغنى: ← הוֹן [hwn] (يعتبره سهلاً، يخاطر، #٢١٠٣)؛ ← נְכָסִים [n^ekāsîm] (ممتلكات، غنى، ثروة، #٥٧٩٤)؛ ← עשׁר [ʿšr ¹] (يكون ثريًا، يصير ثريًا، يثري، #٦٩٤٧).

البيبلوجرافيا

H. L. Bosman, *Plutocrats and Paupers*, 1991; *CAD* 11:2, 223-30; M. A. Eaton, *Ecclesiastes*, 1983; H. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974, 128-33.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

5795	נכר

נכר [nkr ¹] نِفْعَل. يتظاهر، يُعترف به؛ بيعِّل.، يسيئ تمثيل، يطمس، يشوِّه، يسلِّم، يفكر بحرص؛ هِفْعِيل. يحرَّ، يتعرف على، يعرف (كيف يتصرف)؛ هِتبَعِيل.، يتنكر، يعلن (#٥٧٩٥)؛ הַכָּרָה [hakkarâ]، محاباة، تحيز (#٢١٢٩)؛ נֵכָר [nekar]، غريب، أجنبي (#٥٧٩٧)؛ נֶכֶר [neker] محنة (ترد مرتين في أي٣١: ٣؛ عو١٢ #٥٧٩٨)؛ נָכְרִי [nokrî]، أجنبي، غريب، مغاير (#٥٧٩٩).

ش. أ. ق هذا الجذر نجده على نطاق واسع في اللغات السامية. وفيما يتعلق بالمناقشة حول ما إذا كان يوجد جذران لكلمة נכר، انظر *TWAT* 5:456.

ع. ق ١. يرد هذا الفعل ٤٨مرة (١٢مرة في سفري أيوب وأمثال، ٩مرات في سفر التكوين) ويأتي بمعاني متنوعة، أكثرها شيوعًا هو: أن تعرف شخصًا أو شيئًا (تك٢٧:٢٣، ٣٧:٣٣)، والاعتراف بشخص ما (تث٢١:١٧)، وأقدام الآخرين (أي٣٤:١٩)، والقدرة على التمييز (عز٣:١٣)، ويلاحظ... را٢١:١٠، ١٩). وفي تك٤٢:٧ تأتي الكلمة بمعنيين، تعرف (נָכַר هِفْعِيل.) يوسف على إخوته، ولكنه أخفى (נָכַר هِتبَعِيل.)، شخصيته عنهم، وعاملهم كغرباء (انظر ١مل١٤:٥-٦).

٢. الاستخدام اللاهوتي لهذه الكلمة غير شائع، في إش٦١:٩، عندما افتدى الله إسرائيل، سوف تعترف بهم الأمم على أنهم شعب باركه الله، وفي ٦٣:١٦، نجد أن إسرائيل لم يعترف بها أسلافها، الله فقط هو أبوهم. وثمة حالة كان الله فيها هو الفاعل (إر٢٤:٥) يحمل معنى اهتمام الله الخاص بالمسبيين. ويشكو كاتب المزمور من أنه لا أحد يهتم به (١٤٢:٤ [٥])، ويلمح إلى أن الله هو الذي ينبغي عليه القيام بهذا الأمر. وفي مز١٠٣:١٦ (انظر أي٧:١٠)، وعلى العكس من الريح التي لا تعرف الزهرة بعد أن تمر من فوقها، نجد أن الله ذاك الذي محبته راسخة لشعبه، وأنها تدوم إلى الأبد. والله يعرف أعمال الأشرار (أي٣٤:٢٥)، الذين يحبون الظلمة أكثر من النور (أي٢٤:١٣، ١٧)، وسوف يدينهم.

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בִּין [byn] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [ṭʿm] (يتذوق،

يختبر، يحس، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [yd' 1] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [nkr 1] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם ['rm 2] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl 1] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:454-63.

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

5797	נֵכָר

נֵכָר [nekar] اسم، أجنبي، غريب (#٥٧٩٧)؛ נָכְרִי [nokrî]، اسم، صفة. أجنبي، غريب (#٥٧٩٩) < נָכַר [nakar 1]، نِفْعَل. يتظاهر أنه غريب، هِتْبَعِيل، يجعل نفسه غير معروف (← #٥٧٩٥).

ش. أ. ق هذه الكلمات تُستعمل كثيرًا في كافة اللغات السامية. أكد. *nakru, nakiru* لها فارق ضئيل مع عدو أو عداوة، والاسم *nukru* يعني شيئًا غريبًا أو أجنبيًا. والاسم الأوغاريتي *nkr* نجده في قصة كِيرت keret، حيث يتوجب على الجندي الذي تزوج حديثًا أن يتخلى عن زوجته لشخص غريب (*KTU* 1.14 ii 50; iv 29) وفي imperial وفي لغة آرام الامبراطورية نجد كلمة *nkry* في قصة أحيقار Ahiqar (*DISO*, 179).

ع. ق كلمة נֵכָר وردت (٣٦مرة) وكلمة נָכְרִי وردت (٤٥مرة) وهما يطلقان على الغريب الذي يجب استبعاده، والغريب الذي يُوصف بهاتين الكلمتين يُنظر إليه عادة على أنه خطير أو معاد. والاسم נֵכָר يظهر في كثير من الأحيان في علاقة بنّاءة ليشير إلى ذاك الذي هو غير مقبول أخلاقيًا. وقد يشير إلى أولئك الذين هم خارج العهد الذين قد ينضمون (تك١٢:١٧، خر١٢:٤٣) أو إلى أولئك الذين هم ليسوا مؤهلين للاشتراك في العبادة (حز٤٤:٩). وكثيرًا ما تستخدم عن عبادة الأوثان والآلهة الغريبة (يش٢٤:٢٠، إر٥:١٩، ملا٢:١١)، أو الأوثان (إر٨:١٩). كما أنها تشير إلى الشعب الأجنبي المعادي (نح١٣:٣٠،٩:٢)، أو إلى أعداء (٢صم٢٢:٤٥، ٤٦). أما الصفة נָכְרִי فهي تستعمل بشكل كثير جدًا عند الإشارة إلى الشعوب الأجنبية (خر١٨:٣،٢:٢٢، تث٢١:١٤، ١٧:١٥، إش٢:٦) أو عن الزوجات الأجنبيات (١مل١١:١، عز١٠:٢ وغيرها). والمرأة الأجنبية في سفر الأمثال هي الزانية التي خانت زوجها وعائلتها (أم ٢:١٦، ٥:٢٠، ٧:٢٠، ٥:٧، ٢٣:٢٧ وغيرها). ويتحدث إرميا عن "جفنة غريبة" كتشبيه مجازي لردة إسرائيل (إر٢:٢١)، وإشعياء عن "فعل الله الغريب" إش٢٨:٢١. وفي رؤيا إشعياء المتعلقة بالأخرويات فقط تحدث عن علاقة إيجابية بالغرباء (٣:٦٥،٦)، ودور إيجابي (٦٠:١٠، ٦١:٥) عندما قلب الله النظم القديمة إلى عكسها.

ب. ت اسم. נֵכָר وُجد في كتابات قمران استمرارًا للمعنى الذي يستخدمه ع. ق على الشعب الغريب أو المعادي (٦مرات). وفي الكتابات المدراشية عن الأخرويات ١: ٤ صُنف الغريب أو الذي هو من خارج بالعموني أو المؤابي، أو ابن زنى (انظر تث٢٣:٣- ٤). وإنه أمر شائع في العبرية الأخيرة، والآرامية، وفي التلمود أن تأتي بمعنى غريب أو أممي.

مغاير، أجنبي، غريب ← גור [gwr 1] (يقيم كغريب، #١٥٩١) ← זָר [zār] (أجنبي، مذهل، #٢٤٢٤) ← נֵכָר [nēkār] (أجنبي، الأجنبي، #٥٧٩٧) ← תּוֹשָׁב [tôšāb] (مغاير، مستوطن، #٩٣٦٩).

البيبلوجرافيا

THAT 2:66-68; *TDNT* 1:264-67; 5:1-36; M. Guttmann, "The Term 'Foreigner' (*nkry*) Historically Considered," *HUCA* 3, 1926, 1-20; J. Hoftijzer, "EX xxi 8," *VT* 7, 1957, 388-91.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٥٧٩٨ (נֶכֶר [neker]، محنة) ← #٥٧٩٧

٥٧٩٩ (נָכְרִי [nokrî]، غريب، أجنبي، مغاير) #٥٧٩٧

5800	נְכֹת

נְכֹת [nekot]، بيت الذخائر (#٥٨٠٠).

ش. أ. ق בֵּית נְכֹתֹה العبرية ربما تكون مرتبطة بالعبارة أكد. *bit nakamti* (*CAD* N, Part 1, 156) أو بعبارة *nakkamati* (*CAD* N, Part I, 182-4; *AHw*, 721-22).

ع. ق لا يرد هذا اسم. إلا في إش٣٩:٢، والفقرة المناظرة (٢مل٢٠:١٣). لقد كان لدى حزقيا مبعوثون من بابل القوية. وما اختار أن يعمله في هذه المناسبة البارزة هو— مع الأسف الشديد، أن يريهم "كل بيت ذخائره والفضة والذهب والأطياب، والزيت الطيب، وكل بيت أسلحته وكل ما وُجد في خزائنه" (בְּאֹצְרֹתָיו) وبدلاً من أن يكلم هؤلاء النخبة من علية القوم ولكنهم وثنيون عن إلهه. "استسلم حزقيا لإغراء تمجيد نفسه وليثبت للكلدانيين أنه شريك جدير بالانضمام لأي تحالف يفكرون في إقامته" Oswalt, 695.

ويماثل ما جاء في إش ٢:٣٩ ‖ ٢مل١٣:٢٠ تلك العبارات المسمارية من أشور بانيبال التي يفتخر فيها بغزو شوشن: *aptema bit nakkamatisu(nu) sa kaspu hurasu busû makkûru nukkumu qerebsun* "لقد

فتحت خزائنه حيث الفضة، والذهب وكل ما هو غال وثمين" (Cohen, 40). وكلتا الفقرتين تصفان فتح بيت الذخائر لملك غريب.

ب. ت وتعبير byt nktyw نجده في النسخة الأولى من إشعياء.

مستودع، خزانة: ← אָסָם [*'āsām*] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [*'āsōp*] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [*'ṣr*] (يُكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [*gizbār*] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [*genez* [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [*ganzak*] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [*ḥsn*] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [*kms*] (يُخزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [*maṭmôn*] (كنز مخفي]، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [*miskᵉnôt*] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [*nᵉkōt*] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [*niškâ*] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

البيبلوجرافيا

H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, SBL DissSer 37, 1978, 40-41, 67 (nn 108, 109, 110, 111, 112), 113; J. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

٥٨٠٥ (נְמָלָה [*nᵉmalâ*]، نملة) ← #٦٨٥٦

٥٨٠٧ (נָמֵר [*namer*]، نمر) ← #٩٤٧٨

5812	נֵס

נֵס [*nes*] م‌سا. علم، راية (#٥٨١٢): > נָסַס [*nasas* [2]]، (فقط في مز ٦٠:٤ [٦]، زك٩:١٦) معنى يخضع للجدال: يجتمع حول العلم، أو، أو يمكن أن يُعرض (#٥٨٢٤).

ش. أ. ق مرادفات، ومصطلحات مصرية لغوية ناقشها كوريد Couroyer لـ נסס ووظيفتها "أن تشير".

ع. ق ١. נֵס وصفت بأنها "إشارة بقطعة من قماش". وفي الوقت الذي يمكن فيه وصف شراع السفينة بأنه "راية" لـ נֵס (إش٣٣:٢٣، حز٢٧:٧)، إلا أن الاستعمال الكتابي الرئيسي لكلمة נֵס كان في السياق العسكري. والراية—في الحرب—נֵס ترفع على ربوة عالية، وكثيرًا ما تكون قمة تل، وتكون مرئية على نطاق واسع، وهي تعطي إشارة نقطة التجمع للقوات استعدادًا للمعركة. ورفع راية على قمة تل جرداء على—سبيل المثال—استعملها إشعياء كنداء لتجميع المقاتلين (إش١٣:٢). وقد قيل إن الذعر كان ينتاب أشور لدى رؤيتها راية المعركة، ويبدو أن هذا كان يشكل إشارة لهم بأن العدو يستعد للحرب أو إنه إعلان للحرب (إش٣١:٩، إر٥١:١٢). ورفع الراية، إلى جانب النفخ في البوق (שׁוֹפָר) تشكلان إنذارًا بالحرب (إر٥١:١٢، ٢٧). ورفع الراية قد يعني "هجومًا". وبعد معركة إسرائيل مع العمالقة، احتفى موسى بمعونة اله في اسم "يهوه نسي" (خر١٧:١٥). وتفسير اسم. يتبع معنى "هجوم". "للرب حرب مع عماليق من دور إلى دور" (١٧:١٦ب).

٢. العلم أيضا كان يعلن الانتصار في المعركة، جزء من معنى يهوه نسي (الرب علمي، خر١٧:١٥) بدون شك أن النصرة من عند يهوه، في تصرف موسى بتسمية يهوه استمر الشرح "يديه كانت مرتفعة إلى عرش (נֵס) الرب" (NIV١٧:١٦). B. S. Childs والذي يستعرض خيارات المعنى في هذا النص، الذي هو موضع جدل، يجادل بالقول إن נֵס (عرش) يجب أن تكون נֵס (راية). وهو يقول: "الغرض من التسمية هو الشهادة لدور الرب في المعركة" (*Exodus*, 315). ومن البداية للنهاية—وهذا ما يقترحه اسم—كانت المعركة هي معركة الله. والاسم يتضمن فكرًا لاهوتيًا يفيد أن الله ليس خارج المعركة، ولكنه بكل تأكيد داخلها. (← المحارب الإلهي، فكر لاهوتي).

٣. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحرب، إذا سارت المعركة على نحو سيئ، قد يرفع القائد راية مفادها "لا قتال" بل "هرب" (مز ٦٠:٤[٦])، وهذا نص قابل للجدل. وإذا كان الفعل يردد صدى "راية" السابقة يكون المعنى هو الثقة كما في القول NIV: "بالنسبة لأولئك الذين يخشونك، فإنك قد رفعت راية لكي لا تُنشر ضد القوس". وعلى الرغم من ذلك، إذا كان الفعل مشتق من الجذر נוס، يهرب، فإن النية فإن القصد يكون ذكر قطعة أخرى من الأخبار المفرغة من حقيقتها وهي الهرب من "الضربة الكبرى التي لم تقع بعد" (Kidner, *Psalms*, 1:217). وبرغم ذلك، إذا كان من الممكن البقاء مع الراية المتعلقة بالفعل، ومع ذلك لاتزال ترى المعنى أنه "هروب"، فهذا معنى يتناغم مع السياق.

٤. الراية تمثل نقطة جوهرية، فعند وباء الحيات السامة، أمر الله برفع حية نحاسية على راية (נֵס). والضحايا الذين كانوا يلقون نظرة على النقطة المحورية، الحية النحاسية، كان ينال الشفاء (عد٢١:٨)، وهكذا أيضًا عندما يعلن الله أنه سيعيد المسبيين إلى أرضهم، فإنه يعلن أنه سيرفع راية يجتمعون حولها، وتحت سيزحفون (إش٦٢:١٠،٤٢:٢٢).

علم أو راية: ← דָּגַל [*dāgal*[2]] (يرفع الراية، يصبح تحت ع. #١٨٣٩) ← נֵס [*nēs*] (علم، راية #٥٨١٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:468-73; B. Couroyer, "Les נֵס biblique: signal ou enseigne?" *RB* 91, 1984, 5-29; M. Gorg, "*Nes*—Ein Herrschaftsembleur?" *BN* 14, 1981, 11-17; R. Gradwohl, "Zum Verstϋndnis von Ex. XVII

15f," *VT* 12, 1962, 491-94; M. Weippert, "'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien," *ZAW* 84, 1972, 489n.136.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٥٨١٣ (נְסִבָּה [*n^e^sibbâ*]، تحول الأمور)، ← #٦٠١٥

5814	נסה

נסה [*nasâ*] نِفعَلْ. دُرب، تعود على؛ بيعِّلْ. اختبُر، يمارس، يُتدرب (#٥٨١٤)؛ اسم، מַסָּה [*massâ* [1]]، إغراء، تجربة (#٤٩٩٩).

ع.ق يرد الفعل נָסָה ٣٦مرة في ع.ق. وهو على العكس من נָסָה ,בָּחַן يرد في المواد القصصية بأكثر مما يرد في المواد الشعرية، وقد وُجد ١٥مرة في التوراة، ٧مرات في الأنبياء الأوائل، ومرة واحدة في الأنبياء الآخرين، ١٣مرة في الأسفار الأخرى. وهذا أيضًا يتناسب مع جذر الكلمة، لأن كلمة נָסָה تشير إلى أشكال دينية ودينوية من الاختبار، وقد تعينت بوضوح المعاني والأهداف. وبهذه الطريقة، يتضمن נָסָה طريقة للاختبار تجدها تفوق كلمة בָּחַן من ناحية أنها واقعية أكثر منها تخمينية.

١. في الاستعمال العام، تشير كلمة נָסָה إلى نشاطين مختلفين تمامًا. (أ) נָסָה يدل الفعل على محاولة لعمل شيء ما، مثل التكلم مع شخص مشتت الذهن تمامًا، بل ويبدو أنه غير طبيعي (انظر أي ٤:٢)، أو تحرير شعب من العبودية (تث٤: ٣٤). وفي هذه الحالات، ما تم عمل يقع خارج نطاق السلوك العادي أو السلوك المقبول، فالأمر هنا—من ناحية ما—يختبر ممارسة عامة.

(ب) נָסָה تشير إلى عملية اختبار الناس أو الأشياء بغية تحديد شيء بشأن هؤلاء الناس أو هذه الأشياء. وإذ سمعت ملكة سبأ عن سمعة سليمان، فقد اختبرت سليمان من أجل غرض معين وهو التأكد من صحة ما سمعته عنه، حتى يمكنها تصديقه أو رفضه (١مل١٠: ١، ٢أخ ٩: ١). وقد رفض داود أن يلبس درع شاول لأنه لم يكن أمرًا مألوفًا بالنسبة له، فلم يسبق له على الإطلاق أن اختبره ليحدد فائدته وإمكانياته (١صم ١٧: ٣٩). وعلق الجامعة على اختبار معنى الحياة من خلال حالتي الفرح والحكمة (جا٢: ١، ٧: ٢٣)، والطعام الخاص الذي اقترحه دانيال كان لابد وأن يُختبر لفترة من الوقت قبل تنفيذه بشكل نهائي (دا ١: ١٢، ١٤). وفي كل حالة، كان يتم اختيار وسائل معينة لاختبار مدى صحة وقيمة الشخص أو الشيء الذي هو موضوع الفحص، أو عدم قيمته.

٢. وكان كان الحال بالنسبة لكلمة בָּחַן، تظهر كلمة נָסָה بشكل منتظم إلى حد ما لتفيد معنى الاختبار في الناحية الدينية. وعلى الرغم من ذلك، فإن كلمة בָּחַן—على النقيض من كلمة נָסָה—تشير إلى أناس يختبرون الرب، بقدر ما تشير أيضًا إلى أعمال الرب التي يختبر بها الناس. وليس من المفترض أن يختبر الناس الله، بل من واجبهم بدلاً من ذلك أن يطيعوه (تث ٦: ١٦). وعلى الرغم من ذلك، يختبر الناس الله بالفعل، بل ويفعلون ذلك بشكل متكرر إلى حد ما. وفي هذا الصدد نجد الحدث الذي يُعد نموذجًا عمليًا لهذا وهو الذي وقع في رفيديم، حيث دعا اسم الموضع مسّة (تجربة/ اختبار)، ومريبة (مخاصمة) حيث تذمر الشعب بسبب عدم وجود ماء (خر١٧: ٧). ومثل هذا التذمر—وإذا وضعنا بصفة خاصة التدابير الإلهية السابقة—يُنظر إليه على أنه اختبار واضح، لتحديد ما إذا كان الله حاضرًا بالفعل مع شعبه أم لا. والواقع أن التأملات اللاحقة في هذا الأمر، لم تشجب هذا الحدث فحسب، بل استخدمته كنموذج لا يجب تكراره (تث ٦ :١٦؛ مز٩٥: ٨).

وفي هذا المثال وغيره من الأمثلة يختبر الناس الرب، إما بنسيان ما عمله لأجلهم، وبالتالي يشككون في أمانته للعهد (عد١٤: ٢٢، مز١٠٦: ١٤)، أو بالتعدي على وصاياه (مز٧٨: ١٤، ٥٦). وهذان البعدان صُورا بذكاء وفطنة في الأفكار المتدرجة التي تضمنها مز٧٨. لقد اختبر مجتمع البرية الله بطلب الطعام (ع. ١٨)، وتمردوا بشكل متكرر (آية٤١)، وأولئك الذين دخلوا الأرض، لم يكونوا أفضل من سابقيهم، فقد رفضوا حفظ وصايا الله (ع. ٥٦). والتشكك في أمانة الرب للعهد معناه مطالبته بإثبات أمانته للعهد المرة تلو الأخرى. أما وأن تنتهك وصاياه، فذلك معناه اختبار حدوده والتشكيك في سلطانه.

أما فيما يتعلق باختبار الرب لشعبه، تظهر كلمة נָסָה مرتبطة بوسائل اختبار عديدة معينة: ذبيحة اسحق المقترحة (تك٢٢:١)، تعليمات خاصة بأعمال معينة (خر١٥:٢٥، ١٦: ٤)، الظهور الإلهي في سيناء (٢٠:٢٠)، التيه في البرية (تث٨: ٢ و١٦)، والأنبياء الكذبة (تث١٣:٣[٤])، الكنعانيون الساكنون في الأرض (قض٢: ٢٢، ٣: ١ و٤)، وأوقات التجربة الشخصية (٢أخ٣٢:٣١). وهذه الاختبارات تصاحبها أغراض أو أهداف معينة: لقياس الطاعة (خر١٥: ٢٥، ١٦: ٤؛ تث٨: ٢؛ قض٢: ٢٢)، غرس الخوف (خر٢٠: ٢٠)، منع الوقوع في الخطية (٢٠: ٢٠)، تبين ما في القلب (تث١٣: ٣[٤]؛ ٢أخ٣٢: ٣١) وضمان النجاح مستقبلاً (تث٨: ١٦). ونحن هنا بصدد رغبة الرب لتقييم نواح معينة من شخصية شعبه وليؤثر فيهم، ويشكلهم كما يريد. فإذا أخذنا هذا في الاعتبار فلن تأخذنا الدهشة أن الناس في بعض الأحيان يرحبون بهذه التجارب ويأخذونا كوسيلة لتأكيد التزامهم الشخصي وتقواهم (مز٢٦:٢). لكن التجربة—بالنسبة لآخرين—

يأخذونها على أنها دليل على عدم الإخلاص والافتقار إلى الأمانة.

ب. ت تستخدم الترجمة سب. في العادة كلمة πειράζω (يجرب، يختبر، يُجرب)، وكلمة πειράω ("يجرب، يحاول") وذلك عند ترجمة كلمة נָסָה.

إمتحان، تجربة، تأديب: ← בחן [bḥn] (إمتحان #١٠٤٣) ← נסה [nsh] (يمتحن، يدرب، يمارس #٥٨١٤) צרף [ṣrp] (يصهر، ينقى، يمتحن، #٧٦٧١) ← תוה [twh [2]] (يتعب، يغيظ #٩٣٤٥).

شكوى، تَذَمُّر: ← אנן [ʼnn] (يشتكي، #٦٤٥)؛ ← לון [lwn [1]] (يصرخ، يدمدم، #٤٢٩٦)؛ ← רגן [rgn] (يتذمر، يشكو، #٨٠٨٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 2:69-72; *TWOT* 2:581; B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son (Matt. 4:1-11 & Par.)*, ConBOT 2:1, 1966.

تيري إل . برينسينجير *Terry L. Brensinger*

5815	נסה

נסה [nasah]، قَلْ. مزَّقَ (بيتًا؛ أم ١٥: ٢٥ (#٥٨١٥)؛ يستأصل الناس (في الدينونة، مز٥٢: ٥[٧]؛ أم٢: ٢٢). نِفْعَلْ. يُستأصل (الناس في الدينونة، تث٦٣: ٢٨)، מַסָּה [massah]، اسم. بالتبادل؟ (#٥٠٠٥) (انظر، مثل؛ *HALAT* 572a; BDB, 587a).

ش. أ. ق توجد جذور متشابهة في اللغتين أكد. وعرب.. (*HALAT* 663b).

ع. ق ١. استخدم هذا الفعل لوصف غضب الله في معاقبة الخطية باستئصال الشرير من مسكنه (قَلْ. مز٥٢: ٥[٧])، وتدمير بيت المتكبر (قَلْ. أم١٥: ٢٥)، واستئصال شعبه من أرض الموعد (نِفْعَلْ. تث٢٨: ٦٣ وعلى غرار ذلك يُستأصل الأشرار من الأرض (قَلْ. أم ٢: ٢٢ כָּרַת .(par.

٢. معنى اسم. מַסָּה (لم يرد إلا في ٢مل ١١: ٦) يظل غير مؤكد وقد حُذف من النصوص المقبولة (على سبيل المثال الترجمة سب. RSV, NRSV; انظر D. J. Wiseman, 1 & 2 Kings, 1993, 231; T. R. Hobbs, *2 Kings*, 1985, 134؛ NIV renders "take turns" (*HALAT* 572b).

تمزيق، إفتراس: ← גזר [gzr [2]] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦)؛ ← חתה [ḥth] (يأخذ، يستحضر، #٣١٤٩)؛ ← טרף [ṭrp] (يمزق إلى إربا، #٣٢٧١)؛ ← מלח [mlḥ [1]] (تمزقت إلى إربا، يبدد، #٤٨٧٢)؛ ← נסח [nsḥ] (يهدم، يُقلع #٥٨١٥)؛ ← נסע [ns [1]] (يدمر، #٥٨٢٥)؛ נתץ [ntṣ] (يُزيل، #٥٩٩٧)؛ נתק [ntq] (يُقلع، #٥٩٩٨)؛ פשח [pšḥ] (يقطف، يسحب، يريح الأرض، #٧٣١٨)؛ ← קוץ [qwṣ [2]] (يُخزِن، #٧٧٦٣)؛ ← קרע [qrʻ] (يشق، #٧٩٧٣)؛ ← שסע [šsʻ] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٥٨١٦ (נָסִיךְ [nasîk [1]]، مساهمة بالخمر)، ← #٥٨١٨

5818	נסך

נסך [nasak [1]] قَلْ. سكب، صبَّ؛ نِفْعَلْ. يُكرَّسَ، يمجد؛ بِيعِّلْ. يسكب كعطية تكريس؛ هِفْعِيل. يقدم سكيبًا من الخمر، سكيب (#٥٨١٨)؛ נֶסֶךְ [nesek [1]]، اسم، سكيبًا من الخمر (#٥٨٢١)، נָסִיךְ [nasîk [1]]، اسم. تقدمة سكيب من خمر (#٥٨١٦).

ش. أ. ق ١. الفعل أكد. A nasaku يرمي، ينبذ، يقتلع (CAD, N2, 15-20)، يبدو أن له علاقة بجذر الكلمة العبرية נסך ولكن لا يُستخدم ليُصب كسكيب أو صب المعدن في قالب كما هو الحال في العبرية. وعلى الرغم من ذلك، توجد كلمة مستعارة من اللغة السومرية -ne sag (*AHw*, 794). والمصطلح السومري نجده—على سبيل المثال—في ترنيمة جوديا Gudea الخاصة ببناء الهيكل: أول تقدماتها (ne-sag) للمذبح هو جبل يقطر خمرًا" Gudea Cylinder A col. 28 line 10, quoted) from Averbeck, 675; cf. Gudea Cylinder B col. 17 line 5, ibid., 704 to offerings وهو يشير إلى تقدمات كانت تُقدم في أواني نحاسية). أما العلاقة "بحبل يقطر خمرًا" فيبدو أن لها معنى هنا. وقد تنتمي إلى مفهوم "السكيب" على وجه الخصوص، بالنظر إلى أن السطر التالي يشير إلى "بيت الخمر". الخاص بهيكل الإله نينجرسو Ningirsu الذي شُيد حديثًا، والذي كان يشيده الحاكم جوديا. ومن الطبيعي أن السكيب كان تقدمة عامة للآلهة في جميع أنحاء ش. أ. ق Weinfeld, 99, for the) Hittites; *CAD*, SII, 423-24, for the Babylonians; .(cf. next two secs.

٢. في أوغا. بها فعل nasak ومعناه "يسكب". وهو يستخدم لسكب الندى والمطر الغزير على Anat حتى تطهر نفسها من دماء المعركة *CML*, 48, lines 40-41 and) 52, lines 87-88; cf. Fisher 1:276). وفي موقع آخر أمرت Anat أن "تسكب ذبيحة سلامة في قلب الأرض، وعسلاً من إناء موجود في قلب الحقول" (*CML*, 109, lines 36-37). وفي سياق مختلف يقول أكهات Aqhat بحزن "ما الذي يحصل عليه الإنسان كنصيبه النهائي؟ سوف يُصب طلاء على رأسي، والجير الحي على تاجي"

عند دفني (*CML*, 109, lines 36-37). وهناك مجموعة أخرى كاملة من كلمات تنتمي إلى هذا الجذر، وقد وردت لتشير إلى الصائغ (على سبيل المثال.. ذاك الذي يصب الفضة في قالب، انظر *WUS*, 207; Fisher 2:61-62).

٣. في معاهدات سيفيرالآرامية Sefire، يرد الفعل נְסַךְ يرد ٤مرات بمعنى يقدم (נְסַךְ) أو لا يقدم (مع أداة نفي) طعامًا (לְחֶם)، (Fitzmyer, 14-15, line 26; 18-19, line 38; 96-97, lines 5 and 7, and the remarks on 108-9). وهكذا أيضًا في اللغة الكتابية أرم.، نقرأ "حينئذ خرَّ نبوخذ نصر على وجهه وسجد لدانيال وأمر أن يقدموا (לְנַסָּכָה) له تقدمة وروائح سرور" (دا٢:٤٦، مصدر pael const. vb.)، ولاحظ أيضًا هذه العبارة: "لكي تشتري عاجلاً بهذه الفضة ثيرانًا وكباشًا وخرافًا وتقدماتها (נִסְכֵּיהוֹן) وسكائبها وتقربها على المذبح الذي في بيت إلهكم الذي في أورشليم (عز٧:١٧). وفي كتابات أخرى نجد أيضًا معنى يسبك (معادن مختلفة). (*DISO*, 180، انظر أيضًا في سريانية. يصهر أو يسبك المعادن). وهذا هو المعنى على سبيل الحصر في اللغة الفينيقية، والقرطاجية (انظر *DISO*, 180; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978, 214-15, *nsk*). وفي عرب. نجد نفس الفعل بمعنى يعبد (يسجد) (J. M. Cowan (ed.), H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 3d ed., 1976, 962) والتي مشتقة أصلاً من المعنى يسكب (BDB, 650).

ع. ق ١. الفعل נָסַךְ ورد في ع. ق ٢٤مرة يقول مرجع Even-Shoshan, [764] (ورد ٢٦مرة، غير أن ما جاء في أم ٨:٢٣، إش٢٥:٧ ينتميان إلى الفعل נָסַךְ، بمعنى يضفر، ينسج، وذلك طبقًا لما جاء في *HALAT* 703 انظر أيضًا دا ٢:٤٦ بالنسبة للغة الكتابية أرم.). أما المرات السبع المذكور للجذر قَلْ. فهي متنوعة: مرتان بمعنى يصب في عملية سبك المعادن التي تُصنع منها الأوثان (إش٤٠:١٩، ٤٤:١٠)، ٣مرات لسكب السكائب الخاصة بالذبائح (خر٣٠:٩، هو٩:٤ انظر أيضًا إش ٣٠:١ حيث معنى عبارة يجرون رأيًا الحرفي هو "يسكبون سكيبًا"، انظر بصفة خاصة صيغة هِفْعِيل. فيما يلي): ورد مرة في ع. "لأن الرب قد سكب عليكم روح سبات" (إش٢٩: ١٠)، ومرة واحدة في مز ٢:٦ " أما أنا فقد مسحت ملكي على صهيون جبل قدسي" في حين أن العبارة الأساسية قد تعني: "لقد سكبت (سكيبي عند تكريس)، ملكي" (*HALAT* 703 تضعه تحت صيغة نِفْعَل. وليس قَل. (انظر الترجمة سب.)، لكن المعنى الأساسي هو نفس المعنى، انظر أيضًا الخيار الآخر المذكور هناك والمأخوذ من סָכַךְ شَكل)، وفي المثال الأخير، هناك اشتقاق ممكن آخر، من فعل أكادي آخر وهو *nasaku* A، والذي يمكن أن يعني تكليف شخص ما بمهمة في العمل (*CAD* N 2, 18, meaning 4).

أما الذي ترد. ١. في بيعِّل.، وكل ما ورد بصيغتي هِفْعِيل. و هُفعَل. فتنطبق على سَكب السكائب. والمرة الأولى التي ورد فيها الفعل والاسم المناظر له في صيغة كتابية هي تلك الواردة في تك ٣٥:١٤، فنصب يعقوب عمودًا في المكان الذى تكلم الله معه في، عمودًا من حجر، وسكب عليه (וַיַּסֵּךְ) سكيبًا (נֶסֶךְ)، وصب عليه (الفعل יָצַק #٣٦٦٨) زيتًا. وقد استخدم هنا وفي مواضع أخرى فعلاً مختلفًا للتكريس بواسطة سكب الزيت. وفي مثال آخر، رفض داود أن يشرب، ولكنه بدلاً من ذلك، سكب (נָסַךְ) الماء الذي أحضره له أبطاله الثلاثة وخاطروا بأرواحهم للحصول على الماء من أجله (٢صم٢٣:١٦ هِفْعِيل. = ١أخ ١١:٨ بيعِّل.). وفي هذه المناسبات كان سكب الماء وسيلة لتقديمه للرب علامة على الوفاء. ونفس هذا الفعل كان يعمل في بعض الأحيان لإظهار الولاء لآلهة أخرى في اسرائيل، وكان هذا عملاً يثير غضب الرب على شعبه (على سبيل المثال، حز ٢٠:٢٨، إر٧:١٨، ١٩:١٣، ٣٢:٢٩، وبصفة خاصة إر٤٤:١٧-١٩ [٤مرات] و٢٥ لملكة السماء، ولعل المقصود منها هو عشتار الإلهة البابلية الشهيرة، انظر ٢مل١٦:١٣، حيث يسكب آحاز السكائب على مذبحه الجديد في الهيكل)، وقد عُملت آنية خصيصًا للسكيب لخيمة الاجتماع بالاشتراك مع مائدة للخبز (خر٢٥:٢٩، ٣٧:١٦، وكلاهما صيغة هُفعَل.).

ما جاء في مز١٦:٤ أمر غريب وصعب: (انظر، Kraus, 237; Craigie, 157) "تكثر أوجاعهم الذين أسرعوا وراء آخر (آلهة أخرى) لا أسكب (נָסַךְ) سكائبهم (اسم. נֶסֶךְ) من دم ولا أذكر أسماءهم بشفتي" ويبدو أنها تشير إلى ذبائح غير الشرعية كما لو كانت شيئًا يسر به المرء في العادة، وكان هذا أمرًا بغيضًا في إسرائيل (انظر لا٧:٢٢ـ٢٧).

٢. مثل الفعل، المشتقات من اسم. يمكن أن تشير إما إلى السكائب (مرات كثيرة)، أو إلى التماثيل التي صُنعت من معادن مسكوبة، נֶסֶךְ (٦٤مرة في ع. ق، انظر أيضًا أرم. الكتابية في عز ٧:١٧)، وترد بالمعنى الأخير فقط في إش٤١:٢٩، ٤٨:٥، إر١٠:١٤، ٥١:١٧ (وذكرت على أنها נֵסֶךְ في *HALAT* 703)، ونָסִיךְ، والتي لا ترد سوى مرتين فقط في ع. ق، ترد بهذا المعنى في (دا١١:٨أ "ويسبي.. آلهتهم أيضًا مع مسبوكاتهم". وفي تث٣٢:٣٨، تشير إلى الآلهة (الغريبة) "التي كانت تأكل شحم ذبائحهم وتشرب خمر سكائبهم". وكلمة מַסֵּכָה (#٥٠١١، وردت ٢٦مرة في ع. ق، وعادة تُترجم "مسبوكات معدنية") وهي مشتقة من نفس جذر الفعل، ولم تأت بمعنى سكيب سوى مرة واحدة: "ويل... [للذين] يجرون رأيًا وليس مني ويسكبون سكيباً (מַסֵּכָה) وليس بروحي" (إش٣٠:١).

مثل ذبيحة المحرقة وذبيحة السلامة، فإن ممارسة تقديم تقدمة السكائب، كان يسبق نظام خيمة الاجتماع (على سبيل المثال، تك٣٥:١٤)، واستمر في مذابح أخرى حتى بعد وجود خيمة الاجتماع والهيكل، ولكن كل هذه الإشارات في هذه الحالة تشير إلى عبادة آلهة غريبة وهي عبادة غير شرعية (على سبيل المثال إر١٩، ١٣، ٣٢:٢٩، حز٢٨:٢٨)، أو على مذبح أجنبي في الهيكل (٢مل١٦:١٣، ١٥).

٣. وفي إطار نظام المقدس كانت السكائب تشكل جزءًا هامًا من إجراءات الطقس حتى على أساس يومي منتظم (خر٢٩:٤٠-٤١، عد٢٨:٥-٨)، وقد تم التشريع بوضوح على أن السكائب مع قربان التقدمة يجب في العادة أن يصاحب أي ذبيحة محرقة، أو ذبيحة سلامة (عد١٥:١-١٥، انظر لا٢٣:١٣، ١٨، ٣٧). والفكرة من هذا الجمع بين تقدمات الطعام يبدو وأنها ناجمة عن فكرة أن وجبة الطعام الجيدة لن تكون كاملة دون لحم وخبز وكذلك شراب (انظر تقدمات وذبائح: فكر لاهوتي، انظر القسم رقم٣). وعلاوة على ذلك، فقد كانت السكائب تُسكب على مذبح ذبائح المحرقة الذي يقع خارج خيمة الاجتماع وليس بداخلها (انظر خر٣٠:٩)، وعلى ذلك فحقيقة أن آنية السكيب التي عملت لخيمة الاجتماع والتي عُملت بالارتباط مع مائدة خبز الوجوه التي كانت داخل الخيمة أيضًا، وكانت هذه الآنية توضع عادة على هذه المائدة الأمر الذي يوحي بهذا المفهوم الذي ينظر إلى هذه العملية على أنها تشبه الوجبة (خر٢٥:٢٩، ٣٧:١٦، ٤:٧).

وعلى أساس ما جاء في ٢٨:٧ "وسكيبها ربع الهين للخروف الواحد (שֵׁכָר، #٨٩١١)، في القدس اسكب سكيب مسكر للرب". وعبارة "سكيب مسكر" يبدو في الواقع أنه يشير إلى شراب مسكر في موضع آخر في ع. ق. ومن المحتمل أنه ينتمي إلى أكد. *sikaru*، بيرة، التي كانت تستخدم في السكائب البابلية (Ashley, 564-65; cf. *CAD*, SII, 423-24). ويبدو أن المشروب الذي يُصنع من الحبوب على النقيض من ذاك الذي يُصنع من نقيع العنب كما جاء في عد ٦:٣، فالنذير "لا يشرب خل الخمر ولا خل المسكر" (שֵׁכָר). وطبقًا لما جاء في لا١٠:٩، فإن الكهنة الذين يكونون في الخدمة كانوا ممنوعين من هذا المشروب، غير أن تث١٤:٢٦ تذكر هذا على أي جزء عادي من وجبات الذبائح. وبالنظر إلى أنه يمكن للشعب أن يتناوله من احتفالهم بالله، فمن المحتمل أنه يمكن أن يُسكب للرب كسكيب (انظر كتابات ما بعد ع. ق، انظر الجزء الأول).

ويبدو أن مس. لما جاء في عد٢٨:١٥ يُستشف منه أن سكيب الخمر يجب أن يقدم أيضًا مع ذبيحة خطية للرب. وفضلاً عن المحرقة الدائمة يُقرب مع سكيبه". والنص العبري به ضمير متصل للمذكر عن נֶסֶךְ (سكيب) والذي يبدو أنه يربط بينه وبين تيس ذبيحة الخطية (مذكر) وليس ذبيحة المحرقة (مؤنث). والتوراة السامرية تتبع الضمير المتصل للمؤنث، مثل ع.١٠ في مس.. وعلى الرغم من ذلك، يقول ميلجروم Milgrom أن ضمير المذكر المتصل هنا، يشير إلى الكلمة العبرية תָּמִיד، التقدمة المنتظمة (مذكر)، وليس إلى التعبير الخاص بذبيحة المحرقة.

وقد تتسبب المجاعة أو الوباء في إعاقة تقديم السكيب وقربان التقدمة في إسرائيل بسبب نقص القمح والخمر (يؤ١:٩، ١٣، انظر ٢:١٤). وكان هذا علامة على قرب مجيء يوم الرب يوئيل (انظر يؤ١:١٥، ٢:١، ١١).

ب. ت ١. لفائف هيكل قمران بها أشارات عديدة إلى السكيب. وهناك نقطتان لهما أهمية خاصة. (أ) لم يستعمل الفعل إلا مرة واحدة، ولكنه يتعلق بمناقشة שֵׁכָר في عد٢٨:٧. وعلى أساس لفيفة الهيكل٢١: ١٠ "اسكبوا شرابًا مسكرًا (שֵׁכָר)، خمرًا جديدًا على مذبح الرب السنة تلو الأخرى" (Yadin 2:95; see OT sec. 3). على العكس من التعاليم الربانية اللاحقة، وعلى أساس ما جاء في 11QT 18:4-6 and 25:5-6, 12-15 ليس الأمر قاصرًا على ذبيحتي المحرقة والسلامة فقط، بل وذبيحة الخطية أيضًا كان يصاحبها تقدمة القربان والسكيب. انظر المناقشة في Yadin 1:143-46، وانظر أيضًا الملاحظات على عد٢٨:١٥). وكلمة נָסַךְ لم ترد في أي مكان آخر في كتابات قمران الطائفية.

٢. جاء في سفر يشوع بن سيراخ٥٠:١٤-١٥ الآتي: "وكان هو عند إتمام خدمته على المذبح لتزيين تقدمة العلي القدير. يمد يده على المسكب ويسكب من دم العنب. يصبه على أسس المذبح رائحة مرضية أمام العلي ملك الجميع" (RSV, Metzger, 195).

٣. وهناك تعليمات معينة خاصة بسكيب الخمر نجدها في المشنة Abodah Zarah 4:8; 5:1-2, 7-10. والاهتمام ينصب على العناية التي يجب توخيها لتجنب تلوث سكيب الخمر (أو العنب الخاص به) وذلك نتيجة التعامل مع الخمر اكتسبت من شخص أممي نظير أجر.

ع. ج الترجمة سب. تستخدم أساسًا الكلمة اليونانية σπένδω، وكلمة σπονδή ترجمة للاسم العبري נֶסֶךְ، للفعل العبري المناظر. أما اسم. فلم يرد في العهد الجديد، لكن الفعل يرد مرتين: "ولكنني وإن كنت أنسكب أيضًا على ذبيحة إيمانكم وخدمته أسر وافرح معكم أجمعين" (في٢: ١٧)، "فإني أنا الآن أسكب سكيبًا ووقت انحلالي قد حضر" (٢تيمو٤:٦). وهكذا، وعلى غرار الكثير من المصطلحات الأخرى الخاصة بالذبائح في ع. ق، فإن هذا استخدم أيضًا كتشبيه مجازي وتطبيقي للالتزام التام في الحياة المسيحية وبصفة خاصة الخدمة.

تقدمة، نبيحة: ← אַזְכָּרָה [*’azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*’iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*’āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā’t*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma‘ᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*‘ōlâ* [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*‘ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 5:488-93; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; R. E. Averbeck, "A Preliminary Study of Ritual and Structure in the Cylinders of Gudea," Ph.D. diss., Dropsie College, 1987; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering," *NIDNTT*, 3:415-38; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; L. R. Fisher, *Ras Shamra Parallels*, AnOr 49 and 50, vols. 1 and 2, 1972, 1975; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)," *ABD*, 1992, 5:886-91; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, BKAT, 5th ed., ET, 1988; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; B. M. Metzger (ed.), *The Oxford Annotated Apocrypha, Revised Standard Version*, 1965; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٥٨١٩ (נָסַךְ) [*nasak* [2]]، ينسج، يضفر) ← #٦١١٥٠

٥٨٢١ (נֶסֶךְ) [*nesek* [1]]، سكيب) ← #٥٨١٨

٥٨٢٢ (נֶסֶךְ) [*nesek* [2]]، يسبك تمثالاً صغيرًا، أو طلاء بالذهب/ الفضة) ← #٥٠١١

5823	נסס

נסס [*nasas* [1]]، يتعثر، يترنح (#٥٨٢٣).

ع. ق يرد هذا الفعل في إش ١٠:١٨ ترد. ١. في عبارة כִּמְסֹס נֹסֵס وهذا مرده، وإلى حد كبير، العلاقة التي تبدو بين נֹסֵס والكلمة سريانية *nassîs*، أو *nᵉsîs* ومعناها مريض، والترجمة الشائعة لهذه العبارة كانت "كذوبان المريض"، انظر أيضًا الكلمة اليونانية νόσος وكانت هناك اقتراحات أخرى تقول إن الفعل له علاقة بالفعل أكد. *nasasu*، ومعناه يترنح، أو بالفعل العبري נס ومعناه يومئ.

ع. ج ← *NIDNTT* 1:606-11; 2:705-10.

سقوط، ترنح، تعثر: ← בטח [*bṭḥ* [2]] (يسقط أرضًا، #١٠٥٤)؛ ← הוה [*hwh* [1]] (يسقط، #٢٠٩٢)؛ ← כשׁל [*kšl*] (يتعثر، يترنح، يتدمَّر، #٤١٧٣)؛ ← נסס [*nss* [1]] (يمشي مضطربًا، #٥٨٢٣)؛ ← נפל [*npl*] (يسقط، يسقط على وجهه، #٥٨٧٧)؛ ← נתר [*ntr* [1]] (يسقط، #٦٠٠٠)؛ ← שׁמט [*šmṭ*] (يطلق سراح، يصفح عن، يُسقط، يطرح أرضًا، يَسقط، يتعثر، #٩٠٢٣).

ألان إم. هارمان *Allan M. Harman*

٥٨٢٤ (נָסַס) [*nasas* [2]] يتجمعون حول الراية) ← #٥٨١٢

5825	נסע

נסע [*nss‘*] قَلْ.ارتحل، انتقل، واصل السير نِفْعَل. يرتحل؛ هِفْعِيل. ينتقل (نباتًا) من (مكانه)، مقلع حجارة (أحجار)، يجعل (الناس) يبدأون (#٥٨٢٥)؛ מַסָּע [*massa‘*] اسم، رحلة (← #٥٠٢٣) מַסָּע [*massa‘* [1]] اسم. مقلع حجارة (← #٥٠٢٤).

ش. أ. ق توجد متشابهات في اللغتين أوغا. والفينيقية وربما في عرب. والأثيوبية، في حين أن الكلمة العبرية נָסַח يبدو أنها صيغة مماثلة (*TWAT* 5:493-94).

ع. ق ١. وسواء كان المعنى الأساسي للفعل هو "يقتلع أوتاد الخيمة" أو "يحطم" (انظر، *TWAT* 5:494; Guillaume, 28-29; Delcor, 313) فإن الفعل يستخدم في غالبية الأحيان في سياقات، الخروج والسفر، وبعد ذلك يكون دائمًا في الواقع في قَلْ.

נָסַע (قَلْ.) تصف حياة الترحال التي كان يحياها إبراهيم (تك ١٢:٩، ٢٠:١)، ويعقوب (تك ٣٣:١٧، ٣٥:٥، ١٦، ٢١، ٤٦:١) عبر أرض الميعاد. وحقيقة أنهم كانوا يعيشون في خيام، وكانوا بصفة منتظمة ينقلون مخيمهم ويرتحلون،

تبرز حقيقة وضعهم كغرباء وأجانب في أرض كنعان، وكانوا يتطلعون إلى تحقق المواعيد الخاصة بإعطائهم وطنًا خاصًا بهم له مدينة باقية بانيها هو الله (عب١١: ٨ - ١٦).

٢. الفعل (قَلْ.) استُخدم أيضًا في ترحال الإسرائيليين (بكل ممتلكاتهم) من رعمسيس إلى جبل سيناء، وما تبع ذلك في تيههم في البرية لمدة ٤٠ سنة (على سبيل المثال، خر١٢:٣٧، ١٣:٢٠، ١٤:١٥، ١٦:١، عد ٣٣:٣ –٤٨ وتث ١:١٩). وكان الرب يصاحبهم ويرشدهم (خر١٣:٢١-٢٢). وطلب منهم أن يرحلوا (נָסַע) ويعبروا البحر الأحمر (١٤:١٥)، وكان ملاك الرب وعمود السحاب يتحرك (נָסַע) أمامهم ويتجه إلى خلفهم ليحميهم من المصريين (١٤:١٩). وفي وقت لاحق كانت خيمة الاجتماع تصاحب إسرائيل وسحابة المجد (التي كانت ترمز لحضور الله) التي كانت تغطيها كانت تحدد متى يرتحلون (נָסַע ٤٠:٣٦ –٣٧، انظر. عدد ٢:٣٤ مع خيمة الاجتماع وتابوت العهد (انظر عد١٠:٣٥،١:٥١ وانظر أيضًا، ٢:١٧). وعند سماع صوت البوق، كان الإسرائيليون يبدأون الرحلة (נָסַע) في تكوينات حريصة باعتبارهم جيش الرب (١٠:٥، ٦، ١٧-٢٥، ومواضع أخرى). وعند ارتحال (נָסַע) التابوت كان موسى يقول: "قم يارب، فلتتبدد أعداؤك ويهرب مبغضوك من أمامك" (١٠:٣٥، انظر مز٦٨:١[٢]). والكنيسة في أيامنا هذه تسير في طريقها عبر برية هذا العالم إلى أرض الموعد (انظر، عب٣:٧، ٤:١١، رو١٢:٦)، وهم على يقين أن يسوع المسيح يذهب مع شعبه (مت٨:٢٠)، وأن العدو قد هُزم (كو٢:١٥).

٣. في صيغة هِفْعِيل. يمكن للفعل أن يصف الله أو موسى بأنه الذي يدفع إسرائيل إلى السير قدمًا (خر١٥:٢٢، مز٧٨:٥٢، ٨٠:٨[٩]) أو أن الله يدفع ريحًا شرقية لأن تهب لتأتي بالسلوى للإسرائيليين في البرية (مز٧٨:٢٦، انظر عد١١:٣١ قَل.). أما التمرد فإنه يدفع الله إلى أن يرسل "مهلك الأمم" الذي يزحف (נָסַע قل.) نحو صهيون (إر٤:٧)، لكنه في رحمته يمكنه أيضًا أن يدفع غضبه—مثلما فعل مع سنحاريب—حيث يجعله ينهي معسكره (נָסַע قل.) ويرحل عن شعبه (٢مل١٩:٣٦ ‖ إش٣٧:٣٧).

٤. لماذا رحلت (قَلْ.) إسرائيل بقيادة الملك يهورام وفكوا حصارهم عن قير حارسة Kir Hareseth (٢مل٣:٢٧) عندما بدا أن الانتصار بات في قبضتهم، فهذا أمر غير واضح. وجاء في الكتاب المقدس "فكان غيظ عظيم على إسرائيل"، وذلك نتيجة محاولة ملك موآب اليائسة الأخيرة إنقاذ مدينته بتقديم ابنه البكر ذبيحة (٣:٢٧). وربما حرم الله إسرائيل من الانتصار بسبب سخطه على عائلة آخاب الملكية (انظر ٣:٢ –٣). وهناك توضيح آخر يقول إنه عندما رأى الإسرائيليون هذه الذبيحة، أخذتهم الشفقة على الملك وانسحبوا (Josephus, *Ant* 9:3:2) غيظ عظيم على إسرائيل (J. Gray, *I & II Kings*, OTL, 2nd ed., 1970, 490-91).

٥. في إش ٣٣:٢٠ صُورت صهيون المفدية على أنها "خيمة لا تنتقل" (צָעַן [قَلْ.]) لا تُقلع (נָסַע [قَلْ.])، أوتادها إلى الأبد وشيء من أطنابها لا ينقطع ([نِفْعَل.] נָתַק)، ومما يجدير ذكره أن صورة الخيمة قد استخدمت ربما لتشير إلى ممثل الهيكل القابل للحمل والنقل، أي خيمة الاجتماع، باعتبارها مكان سكنى الله (انظر لغة مماثلة استخدمت عن الهيكل، على سبيل المثال في (١كو٩:١٩، ٢١، ٢٣، ٢كو٣١:٢، قارن رو٢١:١٦، ٢٢).

٦. شبه حزقيا الملك حياته—فيما كان مريضًا يحتضر—بخيمة الراعي التي رحلت أو اقتُلعت (נָסַע نِفْعَل. إش ٣٨:١٢، انظر أي ٤:٢١ نِفْعَل.). لتشبيه مماثل انظر ٢كو٥:١، ٤، ٢بط١:١٣ وقد شبه أيوب الكرب الذي اكتنف حياته بأنه كشجرة اقتُلعت من جذورها (נָסַע هِفْعِيل. أي١٩:١٠).

ب. ت ١. في مخطوطة دمشق ١:١٦، نجد أن נָסַע هِفْعِيل. تعني إزالة علامة الحدود (انظر تث١٩:١٤، סוג هِفْعِيل.).

٢. استعمال معلمي اليهود يشابه الاستعمال الكتابي. وقد استخدم الفعل נָסַע أيضًا لإزاحة الأوثان (هِفْعِيل.) والعزل (hof) من رئاسة الكهنة (انظر Jastrow, 918).

رحلة، ذهاب، وطء، سير، تجوال: ← ארח [ʾrḥ [1]] (يكون على الضرب، يتجول، #٧٨٢) ← אשׁר [ʾšr [1]] (يسير باستقامة، #٨٨٦) ← דרך [drk] (يدوس، يطأ، #٢٠٠٥) ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣) ← זחל [zhl [1]] (يحيد عن، #٢٣٢٣) ← יצא [yṣʾ] (يخرج، يتقدم للأمام، #٣٦٥٥) ← יָרַד [yarad] (ينزل، يصعد، يهبط، #٣٧١٨) ← מַסַּע [massaʿ] (إنطلاق، #٥٠٢٣) ← נחת [nḥt] (ينزل، يهبط، يستقر، #٥٧٣٧) ← סאן [sʾn] (يطأ على، يدوس، #٦٠٠٨) ← עדה [1] [ʿdh [1]] (يخطو، #٦٣٣٤) ← עלה [ʿlh] (يصعد، يرتقي، يرجى، #٦٥٩٠) ← פשׂע [psʿ [1]] (يخطو للأمام، يطأ، #٧٣١٤) ← צעד [ṣʿd] (يتقدم، يطئ، #٧٥٧٥) ← שׁור [šwr [2]] (يهبط، قافلة، #٨٨٠١).

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [ʾṣl [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [bdl] (مُتميِّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [brʾ [1]] (خَلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [hgh [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוּשׁ [mûs [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [nsʿ] (ينتزع، يدفع إلى الخارج،

#٥٨٢٥)؛ ← נתק [ntq] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [prq] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [ṣ'n] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [rḥq] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:493-97; M. Delcor, "Quelques cas de survivances du vocabulaire nomade en hébreu biblique," *VT* 25, 1975, 307-22, esp. 312-13; A. Guillaume, *Hebrew and Arabic Lexicography*, 1965, 28-29 (= AbrN 1, 1959, 28-29).

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

5830	נְעוּרִים

נְעוּרִים [nᵉ'ûrîm]، الصبا (#٥٨٣٠) נְעוּרוֹת [nᵉ'ûrôt]، الشباب، حداثة (#٥٨٣١).

ع. ق صيغة المؤنث لا ترد سوى مرة واحدة فقط (إر٣٢:٣٠)، ولا نلمس فرقًا واضحًا عن صيغة المذكر في المعنى. وكلتا الصيغتين مأخوذتين من مجموعة الأسماء التي تنتمي إلى الجذر נער. وهذا تصنيف عام. فمرحلة الصبا من الممكن أن تشير إلى الماضي، إلى مرحلة الطفولة (على سبيل المثال تك٨:٢١)، على الرغم من أنه ما من سياق يشير إلى طفل دون جدال. ومن ينتمون إلى هذه المرحلة يشتركون في المعركة (١صم١٧:٣٣)، وبوسعهم أن يتزوجوا (أم٢:١٧، ٥:١٨، ملا٢:١٤-١٥). ومرحلة الصبا قد تكون وقتًا للتمرد (مز٢٥:٧)، والخطية (أي١٣:٢٦)، أو لتعليم الأمور الدينية (مز٧١:١٧) والعبادة (١مل١٨:١٢).

وقد صُورت إسرائيل في الأنبياء كصبية (إر٢:٢، ٣:٤، ٢٤-٢٥، حز٢٣:٣، ٨، ١٩، ٢١، هو٢:١٥[١٧]). ويشير التشبيه المجازي إلى فترة التيه في البرية، عندما أخذها الرب، يتيمة ضعيفة، وجعلها تحت حمايته. كما أنه يأتي أيضًا كتشبيه مجازي لتصرف إسرائيل المعاندة المتمردة، وبهذا لخص إحباطات أب محب تجاه ذريته الناكرين للمعروف والذين لا يحسنون تقدير الأمور.

شباب: ← בָּחוּר [bāḥûr ¹] (شاب، #١٠٣٣)؛ ← בְּתוּלָה [bᵉtûlâ] (شابة، #١٤٣٥)؛ ← נְעוּרִים [nᵉ'ûrîm] (شباب، #٥٨٣٠)؛ ← עֲלוּמִים [ᵃlûmîm] (شباب، #٦٠٩٦)؛ ← צָעִיר [ṣā'îr ¹] (قليل، صغير، صغر، ضياع الوقت، #٧٥٨٢)؛ ← קָטֹן [qāṭōn ²] (صغير، ضياع الوقت، صغر، #٧٧٨٥)؛ ← שַׁחֲרוּת [šaḥᵃrût] (شعر أسود، ريعان الشباب، #٨٨٤١).

جون والتن *John Walton*

٥٨٣١ (נְעוּרוֹת [nᵉ'ûrôt]، الشباب) ← #٥٨٣٠

٥٨٣٣ (נָעִים [na'îm ¹]، مقبول، لطيف، رائع) ← #٥٨٣٨

5835	נעל

נעל [na'al ¹]، قَلْ.، ربط، أقفل؛ هِفْعِيل. يزود الصنادل (#٥٨٣٥)؛ נַעַל [na'al]، اسم. صندل (#٥٨٣٧)؛ מִנְעָל [min'al]، مزلاج (#٤٩٨٠)؛ מִנְעָל [min'al]، مزلاج (#٤٩٨١).

ع. ق ١. الفعل נָעַל معناه يربط، يغلق، في عبارة "أغلق أبواب العلية وراءه وأقفلها" (قض٣:٢٣)، انظر ع. ٢٤، ٢صم١٣:١٧، ١٨، نش٤:١٢).

٢. ويرد هذا الفعل مرتين بمعنى "يقدم صنادل" في قائمة خاصة بملابس مقدمة للمسجونين (٢أخ٢٨:١٥) وفي وصف أورشليم اللقيطة (حز١٦:١٠).

٣. اسم. מַנְעוּל جاء بمعنى يقفل في نح٣:٣، ٦، ١٣، ١٤، ١٥، نش٥:٥.

٤. في تث٣٣:٢٥ تشير كلمة מִנְעָל إلى مزلاج البوابة.

إغلاق، إقفال: ← אטם [' ṭm] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [' ṭr] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [gwp ¹] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [ṭḥḥ] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [ṭmh] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [n'l ¹] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [sgr ¹] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [stm] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה ['ṣh ¹] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם ['ṣm ²] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [ṣrr ¹] ¹ צרר (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [qpṣ ¹] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שעע [š'' ¹] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

5837	נַעַל

נַעַל [na'al] صندل (#٥٨٣٧) > נָעַל [na'al ¹]، يربط، يغلق (← #٥٨٣٥).

ش. أ. ق الكلمة العبرية هي نفس الكلمة سريانية. na'ala، والمندائية nala، وعرب. na'l وأوغا. n'l، (*UT*, 1664). ومن بين المنتجات التي عملها الإله كوثار الصانع الماهر artisan-god Kothar (*CTA* 4:I:26-44) نجد n'l il، أي صنادل إيل (انظر Schaeffer, *AfO* 20, 1963, 206-7, Fig 21 ، حيث صورة تمثال برونزي "لإيل" مع صنادل مفتوحة موشاة بالذهب).

١. لدى عودته بعد أن أنقذ لوطًا وانتصر على الملوك،

رفض إبراهيم ما عرضه عليه ملك سدوم من هدية عظيمة قائلاً "لا آخذن لا خيطًا ولا شراك نعل (וְאִם־מִחוּט וְעַד שְׂרוֹךְ־נַעַל)" (تك١٤:٢٣). ويربط Speiser (Genesis, AB, 105) بين هذه العبارة والصيغة أرم. מִן חָם וְעַד חוּט سواء كانت قشة صغيرة، أو قطعة من خيط، والعبارة أكد. lu hamu lu husabu سواء كانت قشة صغيرة أو كسرة من خشب. وتستخدم الصيغة أرم. في تقسيم ممتلكات الزواج بعد الطلاق، في حين أن الصيغة أكد. توجد في مناقشة لفض شراكة وتقسيم الممتلكات. وما جاء في تك١٤ ينطبق على لا شيء من هذه الظروف. بالقرب أكثر من تك ١٤ لا ينطبق على أي من هاتين الحالتين. أما الأكثر قربًا مما في جاء (RS 17.340 = PRU 4:48-52) والتي فيها تعرض نيكمادو Niaqmaddu للنهب بواسطة أعدائه، غير أن الملك الحثي سوبيلوليوما Suppiluliuma أنقذه، وقد حاول أن يقدم لهذا الملك هدية تعبيرًا عن شكره له. والنص الذي استُعيد جاء به: "إن سوبيلوليوما suppilululima، الملك العظيم رأى إخلاص نيكمادو Niqmaddu، وفيما يتعلق بأوغاريت فإن سوبيلوليوما suppiluluiuma الملك العظيم لن يلمس منه شيئًا، سواء كان ذلك قشة أو قصاصة خشب "([hama u]husaba) (Muffs, 86; CAD 6:259a).

٢. لقد طُلب من كل من موسى (خر٣:٥)، يشوع (يش٥:١٥) أن يخلع نعله لدى وجودهما في محضر الله. وناهيك عن أن ذلك دلالة على الاحترام والاتضاع، إلا أن هذا الأمر ربما أملته العوامل التالية: (أ) في محضر الله لا تكون هناك قذارة، أو أي احتمال للإصابة بأذى، وعلى ذلك لا تكون النعال (الصنادل) ضرورية، (ب) لما كانت النعال مصنوعة من جلود الحيوانات، فهي غير طاهرة بالنسبة لما هو مقدس، وعلى ذلك لا تُلبس في مكان مقدس. وحقيقة أن ع. ق، عند تناوله موضوع الملابس الكهنوتية لم يقل إطلاقًا أي شيء عن تغطية القدمين يمكن أن يُستدل منه أن الكهنة كانوا يؤدون الخدمات العبادية وهم حفاة.

٣. وخلع كان له دوره أيضًا في العرف اليهودي القديم الذي كان يقضي بأن يتزوج الأخ بأرملة شقيقه إذا كان قد توفي دون أن ينجب (تث٢٥:٥ – ١٠) وفي قصة راعوث وبوعز (را٤:٧ –٨) فيما يتعلق بنقل حق الفكاك بشكل قانوني. وهناك طقوس مختلفة خاصة بخلع الحذاء كانت لها أدوار رمزية في التعاملات الخاصة بالملكية، الأمر الذي توضحه نصوص بردية Nuzi (Lacheman, 53-54). وكان خلع النعل في ع. ق رمزًا لخزي أخ سلوكه شائن (تث٢٥).

قدم، خصر، ساق، فخذ: ← בֹּהֶן [bᵉhôn] (الإبهام أو إصبع القدم الكبير، #٩٨٤) ← חֲלָצַיִם [ḥᵃlāṣayim] (الإحقاء #٢٧٤٣) ← יָרֵךְ [yārēk] (الفخذ أو الرجل #٣٧٥١) ← כֶּסֶל [kesel [1]] (الإحقاء أو الجانب #٤٠٧٢) ← מִדְרָךְ [midrāk] (بصمات القدم #٤٥٣٤) ← מַרְגְּלוֹת [margᵉlôt] (مكان القدم #٥٢٧٤) ← מָתְנַיִם [motnayim] (الإحقاء أو الهنش #٥٥١٦) ← נַעַל [na'al] (حنذل #٥٨٣٧) ← פַּחַד [paḥad [2]] (الفخذ #٧٠٦٦) ← פַּעַם [pa'am] (قدم، خطوة، وقت #٧١٩٣) ← קַרְסֹל [qarsōl] (كعب، #٧٩٧٢) ← רֶגֶל [regel] (قدم #٨٠٧٩) ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل #٨٧٩٧).

الببليوجرافيا

E. R. Lacheman, "Note on Ruth 4:7-8," *JBL* 56, 1937, 53-54; Y. Muffs, "Abraham the Noble Warrior: Patriarchal Politics and Laws of War in Ancient Israel," *JJS* 33, 1982, 81-107.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

5838 נעם

נעם [n'm]، قَلَ. استحسن، استَلذَّ (#٥٨٣٨)؛ **מַנְעַמִּים** [man'ammîm]، اسم. طيب (#٤٩٨٢)؛ **נָעִים** [na'îm [1]]، صفة، رائع، حلو، جميل، (#٥٨٣٣)؛ **נֹעַם** [no'am]، اسم. شفقة (#٥٨٤٠).

ش. أ. ق جذر الكلمة **נעם** نجده كثيرًا في لغات سامية أخرى (الفينيقية، عرب.، النقوش عرب. الجنوبية، أرم. أوغا.). وفيما يلي سنعرض أيضًا لجذرين مشتركين في المعنى.

ع. ق يوجد بعدان متبادلان، وفي كثير من الأحيان متداخلان للمفهوم: الجاذبية الأساسية لشيء أو عمل ما، وعلى النقيض من ذلك، قبول المرء بحريته لشيء ما أو موافقته على عمل ما، سواء كان هذا العمل أو الشيء حلوًا أم لا. والفعل الذي يشير أساسًا إلى البعد الأول هو **נָעֵם** كن لطيفًا، (ولا يظهر إلا في الشعر فقط: تك ٤٩:١٥، ٢صم١:٢٦، مز١٤١:٦، أم٢:١٠، ٩:١٧، ٢٤:٢٥، نش٦:٧[٧]، حز٣٢:١٩)، في حين أن الفعل الذي يعبر عن البعد الثاني هو أساسًا **אָבָה** يكون راغبًا، يسلم بـ، يوافق على (#١٤)، ويذكر **אָבָה** وبشكل أقل، ولا يوجد هذا الفعل إلا في اللغة العبرية). والسياقان الوحيدان في الكتاب المقدس حيث ورد فيها الفعل **אות** (#٢٥٢) ليصف الموافقة المتبادلة بين أبناء يعقوب وأهل وشكيم (تك ٣٤:١٥، ٢٢، ٢٣)، وقبول الكهنة توجيهات يهوآش الملك (٢مل ١٢:٨[٩])، يعكس قبول المرء لما اعتُبرت أنها شروط أقل من أن تكون مثالية. وهذا ينطبق أيضًا على **אָבָה** غير أن معظم استخداماته كانت في سياقات رفض الفرد فيها القبول أو التعاون في ظل القيود المفروضة. والجذر **אבה** ينتمي إلى الجذور العبرية (← #٣٢٧٧) و

תאב (← #٩٢٨٩) والاسم אֶבְיוֹן، فقير (← #٣٦)، كما أنه موجود في لغات أخرى، بمعنى لا يرغب، يرفض، ينكر (عرب.، الأثيوبية، النقوش عرب. الجنوبية)، أو بمعنى يرغب، يريد (أرم.، المصرية).

١. سمة جوهرية: (أ) المصطلح الذي يركز على جاذبية شيء ما بالنسبة للمشاهدين نجده يأتي على رأس الأسماء الشخصية سواء بالنسبة للذكور أو الإناث، وسواء بالنسبة للإسرائيليين، أو لغيرهم (نعمي في سفر راعوث ١:٢، ونعمان في ٢مل٥:١، وناعم في ١أخ٤:١٥، ونعمة في ١مل١٤:٢١). وفي حالة غياب العنصر الإلهي في هذه الأسماء يكون من الصعب تحديد ما إذا كانت السمة الحلوة تشير إلى إله أو إلى الشخص الذي يحمل اسم. وحين يظهر هذا العنصر في أسماء المدن فمن المحتمل أنه يعكس تقديرًا جماليًا لهذه المنطقة. (نعمة في يش١٥:٤١، انظر تك٤٩:١٥).

(ب) وتمتع أي شيء أساسًا بقبول الناس له يتم تحديدها عن طريق غالبية الحواس المادية الخمس. فاللسان يجد أطعمة معينة مسرة للذوق (مز١٤١:٤). والعيون تتعرف على أشكال تسر المرء رؤيتهما (نش١:١٦، ٧:٦، [٧]). والأذن تميز ليس الكلمات الحلوة فقط (مز١٤١:٦، أم١٥:٢٦، ١٦:٢٤، ٢٣:٨) بل وكذلك الأصوات التي تسر من يسمعها: فالقيثارة (כִּנּוֹר) بالمقارنة مع آلات أخرى مثل آلات النقر وآلات النفخ الموسيقية، وُصفت بأنها נָעִים، ولذلك كانت مناسبة على وجه الخصوص لتسبيح الرب (مز٨١:٢[٣]). وبالنظر إلى أن الإحساس المادي بارز للغاية في هذا الجذر، وعلى ذلك يجب وفي كثير من الأحيان فهمها على أنها تشير إلى ظهورات إلهية مادية لله (ليفنسون Levenson). وعلى غرار الفعل נָעֵם، لا تظهر الصفة נָעִים إلا في الشعر (١٣مرة: ٢صم١:٢٣، ٢٣:١، أي٣٦:١١، مز٦، ١١، ٨١:٢ [٣]، ١٣٣:١، ١٣٥:٣، ١٤٧:١، أم٢٢:١٨، ٢٣:٨، ٢٤:٤، نش١:١٦). ومما يؤسف له، أن أحاسيس الكثيرين من الناس قد تبلدت وأصبحت لا تستطيع تقدير ما هو נָעִים (أم٢٣:٨).

(ج) والجاذبية هي شيء ليس متاحًا في كل مكان كما أنها لا تتوافر للجميع بقدر متساو، وفي بعض الحالات التي تظهر فيها ثبت أنها في نهاية المطاف قد تكون مدمرة. فليس كل ما هو جذاب ومرغوب فيه يجب السعي للحصول عليه (أم٩:١٧)، لأن ما هو جذاب بشكل سطحي قد يفضي في النهاية إلى الوفاة (تك٤٩:١٥). ويمكن للأفراد أن يستغلوا وعن عمد ما هو جذاب كوسيلة لإغراء غير المتشككين (مز١٤١:٤، أم٩:١٧). ولهذا السبب، نجد أن المرء يلتمس من الله أن يساعده على أن ينأى بنفسه عن ملذات الأشرار المغرية الخادعة.

٢. استجابة موضوعية. (أ) قبول (אוּת [#٢٥٢]، אָבָה [#١٤]) المرء لشيء أو عمل، يكون في كثير من الأحيان قد أجبرته عليه الظروف أو إرادة شخص آخر، يجب التفرقة بينه وبين المصطلحات العبرية مثل רָצָה يكون مسرورًا من (← #٨٣٤٥)، נָדַב متطوع (← #٥٦٠٥) أو חָפֵץ يرغب (← #٢٩١١) والتي تتعارض تمامًا مع رغبة الشخص الملحة بمعزل عن إجبار خارجي. ومرتان فقط (أي٣٩:٩، إش١:١٩) من ٥٤ مرة وردت فيها كلمة אָבָה في الكتاب المقدس تصفان قبولاً إيجابيًا وموافقة على وضع شخص آخر أو اقتراحه (انظر الاستقبال الإيجابي الذي وُصف في ظهورات אוּת الأربعة كلها (تك٣٤:١٥، ٢٢، ٢٣، ٢مل١٢:٨[٩]). وكافة المرات الأخرى التي ذُكرت فيها אָבָה كانت تسبقها أداة نفي. "لا يريد" والتركيز الرائع والثابت على عدم الرغبة في الموافقة أو القبول بالنسبة لوضع شخص آخر أو اقتراحه قد يشكل دلالة على تركيز هذا المصطلح الواضح، أو الاختلاف الضئيل، حيث كما هو الحاصل أنه يظهر بشكل أساسي في سياقات سلبية. (انظر معنى جذر الفعل في اللغتين الأثيوبية، وعرب.). وهذا الفعل لا يمكن أن يأخذ وضعه الصحيح إذا ذكر وحده لكنه يستولي على فعل آخر، يُذكر عادة في صيغة المصدر: شخص (لا) يرغب العمل بطريقة معينة.

(ب) وهناك أناس مثل فرعون (خر١٠:٢٧) وُصفوا بأنهم غير راغبيين في التعاون مع الله. وأكثر الناس الذين ذكرهم الكتاب المقدس ووصفهم بهذه الصفة هم بنو إسرائيل الذين لم يرغبوا أن يستمعوا إلى الله أو يطيعوه (لا٢٦:٢١، إش٢٨:٢٢، حز٣:٧، ٢٠:٨)، أو يسلكوا في طرق الله (إش٤٢:٢٤)، والله ـــ بدوره ـــ قد لا يكون راغبًا في التعاون مع أناس مثل بلعام (تث٢٣:٥[٦]، يش٢٤:١٠). وعلى الرغم من ذلك، فأكثر الرفض شيوعًا، هو عدم رغبة البشر في التعاون مع بشر آخرين (تث٢:٣٠، قض١٩،٢٥:١٠، ٢٠:١٣، ١صم٢٢:١٧، ٢٦:٢٣، ٢صم٢:٢١، ١٣:١٤، ١٦، ٢٥، ١٤:٢٩، ٢٣:١٦، ١٧، حز٣:٧). والمرات الأربع التي ورد فيها الفعل אוּת تتعلق بتعاون الناس مع أناس آخرين (تك٣٤:١٥، ٢٢، ٢٣، ٢مل١٢:٨[٩]).

موافق، محبب، سار: ← טוֹב¹ [ṭôb¹] (سار، راضى، مفرح، قيم، #٣٢٠١)، ← כָּשֵׁר [kāšēr] (ينجح، يزدهر، سار أو مبهج، #٤١٧٨)، ← נָאָה [nā'â] (محبوب، #٥٥٣٣) ← נָעֵם [nā'ēm] (سار، يصبح على إتفاق، عزيز، #٥٨٣٨)، ← עָרֵב¹ ['ārab¹] (سار، # ٦٨٤٢)، ← רָצָה¹ [rāṣâ¹] (مسرور بـ ، يتعامل بالمعروف، #٨٣٥٤).

البيبلوجرافيا

TDOT 1:24-26; *TWAT* 5:500-506; A. M. Honeyman, "Some Developments of the Semitic Root *'by*," *JAOS* 64, 1944, 81-82; E. Jenni, "Wollen und 'Nichtwollen'

im Hebräischen," *Mélanges A. Dupont-Sommer*, 1971, 201-7; E. Kutsch, *Verheisung und Gesetz*, BZAW 131, 1973, 34-38; J. D. Levenson, "A Technical Meaning for N'M in the Hebrew Bible," *VT* 35, 1985, 61-67.

صمونيل أي. مير *Samuel A. Meier*

٥٨٤٠ (נֹעַם [*no'am*]، عطف) ← #٥٨٣٨

5848 נַעֲצוּץ

נַעֲצוּץ [*na'ᵃṣûṣ*]، أجمة شوكة "عليقة" (#٥٨٤٨).

ش. أ. ق هذا المصطلح لم يظهر في اللغات المشابهة (*HALAT* 622).

ع. ق في إش٥٥:١٣، جُمع بينه وبين كلمة סִרְפָּד وقد ذكر بالتباين مع الأشجار (والتي تمثل بركات الملكوت الآتي). وعلى صعيد آخر، يمكن استخدمه في وصف الأرض نتيجة لدينونة الله المستقبلية (إش٧:١٩).

ب. ت في اللغتين العبرية والآرامية في عصر ما بعد كتابة الكتاب المقدس، وردت كلمة נעץ، كفعل معناه "ينجس، يطعن" (على سبيل المثال، PTalm Berakot 4.7b). وصيغة اسم. ترد أيضًا بمعنى "شوكة" (Megilla 10b).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād* ¹] (شجيرة من الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* ²] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dardar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* ¹] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*mᵉsûkâ*] (وشيح من الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na'ᵃṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*sᵉneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [*ṣe'ᵉlîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣᵉnînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* ¹] (شجيرة من الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة من القرُاص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר ¹ [*šāmîr* ¹] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:585.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٥٨٤٩ (נַעַר [*na'ar* ¹]، يزأر [الأسد]) ← #٧٨٧

5850 נער

נער [*n'r*²]، قَلْ.، هزَّ، ارتجف؛ نِفْعَل.، يرتجف، يجرف؛ بيعِّل.، ينتفض، يرجف، هِتبَعِل. يهز نفسه (#٥٨٥٠)؛ נְעֹרֶת [*nᵉ'oret*] اسم. سحَب (#٥٨٦١).

ع. ق ١. נָעַר كفعل، لم تُستخدم إلا ١١مرة في ع. ق. وهذا الفعل يمكن أن يُستخدم في هز شجرة فتفقد أوراقها (إش٣٣:٩)، وهز اليد التي ترفض قبول رشوة (٣٣:١٥)، أو هز ثوب للتخلص من أشياء غير مرغوب فيها (نح٥:١٣). وقد وصف مرتين ما عمله الرب للمصريين في البحر الأحمر "فدفع الرب المصريين في وسط البحر" (خر ١٤:٢٧، NASB مز١٣٦:١٥). ويصف هذا الفعل أيضًا التحرر من نير العبودية، سواء من الناحية الحرفية (قض١٦:٢٠)، ومجازياً (إش٥٢:٢). وأخيرًا، وعبارة "يتم التخلص من" يمكن استخدامها للتعبير عن الرفض (أي٣٨:١٣، مز١٠٩:٢٣).

٢. وهذه الكلمة لا ترد كاسم سوى مرتين فقط (قض١٦:٩، إش١:٣١). وفي كلتا من الحالتين قد تُترجم إلى "نسالة من كتان" وهي مادة سريعة الاشتعال استُخلصت من الكتان.

قشعيرة، رعب، ارتعاش ← געשׁ [*g'š*] (يرتفع ويهبط محدثاً ضوضاء، يعلو، يموج، #١٧٢٣) ← זוע [*zw'*] (يرتعش، يرتعد، يكون خائف، #٢٣١٦) ← זלל [*zll* ²] (يقشعر، يرتعد، يرتعش، #٢٣٦٢) ← חַלְחָלָה [*ḥalḥālâ*] (قشعيرة، ارتعاش، ألم بسبب كريه، #٢٧١٤) ← חרג [*ḥrg*] (يخرج مرتعشاً، #٣٠٠٤) ← חרד [*ḥrd*] (ارتعش، ارتجف، روع، #٣٠٠٦) ← ירע [*yr'*] (يرتعش، يجبن، #٣٧٦٠) ← מוט [*mwṭ* ¹] (يضطرب، يترنح، يذهل، يقشعر، #٤٥٧٢) ← מעד [*m'd*] (يندب، يترنح، يقشعر، يتداعى، #٥٠٤٨) ← נוד [*nwd*] (يقشعر، يتداعى، يتخلى عن، يحذف، يندب، يتلاشى، #٥٦٥٣) ← נוט [*nwṭ*] (يقشعر، يرتعد، #٥٦٦٧) ← נוע [*nw'*] (يقشعر، يرتعش، يذهل، يتداعى، يتذبذب، #٥٦٧٥) ← נער [*n'r* ²] (يقشعر، يرتعد من، #٥٨٥٠) ← סמר [*smr*] (يرتعد، ينتصب، #٦١٦٩) ← עִוְעִים [*'iw'îm*] (تشويه، ذهول، مشوش الذهن، #٦٤١٣) ← פוק [*pwq* ¹] (يذهل، يتردد، يضطرب، يتداعى، #٧٠٤٨) ← פחד [*pḥd*] (اقشعر، حالة من الفزع، #٧٠٦٤) ← פלץ [*plṣ*] (يرتعد، يقشعر، يرتعش، #٧١٤٥) ← קוץ ¹ [*qwṣ* ¹] (شعر بالاحتقار، خاف، سبب ذعر، #٧٧٦٢) ← רגז [*rgz*] (يقلق، يرتعش، يقشعر، يثير، تنهض #٨٠٧٤) ← רנה [*rnh* ¹] (يزعج #٨٢٦١) ← רעד [*r'd*] (يرتعش، يقشعر #٨٢٨٣) ← רעל [*r'l* ¹] (يلوح مهدداً، يرعبه #٨٣٠٢) ← רעשׁ [*r'š* ¹] (يقلق، يرتعش، يثب، #٨٣٢١) ← רפף [*rpp*] (يقشعر، يرتعد، يقلق، #٨٣٤٤) ← רְתֵת [*rᵉtēt*] (رعب، ذعر، ارتعاش، #٨٤١٧) ← שׂער [*ś'r* ¹] (يكون خائف،

يروع، ينتصب ذعرًا، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:585.

إم. في. فان بيلت / دبليو. سي. قيصر، الإبن. *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

5853	נַעַר

נַעַר [na'ar 2] صبي، شاب، خادم (#٥٨٥٣) נַעֲרָה [na'ᵃrâ 1]، امرأة متزوجة حديثًا، خادمة، (#٥٨٥٥).

ش. أ. ق ١. كلمة *n'rn* ترد في النصوص المصرية في فترة الرعامسية Ramseiside ومن المحتمل جدًا أن تكون كلمة مأخوذة من اللغة الكنعانية. و*n'rn* من أولئك الذين كان لهم دور ما في الناحية العسكرية. وهكذا، نقرأ في قصة المعركة بين رمسيس الثاني ومواتاليس Muwatauis ملك الحيثيين في قادش نقرأ الآتي: "لدى وصول قوان نيارين *Nearin* الفرعونية—ازدهار في الحياة والصحة—من أرض الأموريين "Amurru" (*ANET*, p. 256 and n. 12) وكذلك فيما يُعرف ببردية أنستاسي Papyrus Anastasi (أواخر الأسرة الـ١٩، قرب نهاية القرن الـ١٣ق. م). نقرأ عن أن حوري Hori، وهو من موظفي القصر، يقول لـ Amen-em-Opet "إنك مرسل في مهمة إلى دجاهان *Djahan* على رأس جيش منتصر لتسحق أولئك المتمردين الذين يُطلق عليهم النيارين *Nearin* من هو، أنت تختار الكاتب ماهير *mahir* الذى يعرف (كيف يستخدم) يده، وفي المقام الأول مع النيارين *nearin* الذين هم في طليعة الجيش (*ANET*, p. 476 and n. 21; p. 478).

٢. *n'r* تظهر كثيرًا فى نصوص أوغاريت (*WUS*, 1808) حيث تصف هذه الكلمة (أ) مراقبًا أو مشرفًا، (ب) نوعية ما من شخصيات القصر (ج) شخصية عسكرية، وربما من كبار العسكريين (Cutler, MacDonald 1976). ونصوص أوغاريت تستخدم كلمة *n'rt* كصيغة المؤنث للاسم المذكر *n'r*.

٣. جذر الكلمة يرد بضع مرات في النصوص الفينيقية. (*KAI* 37:A 8, 10. B 11; 24:12). وعلى الرغم من أن أكد. ليس بها نفس اسم، إلا أن النظير اللغوي له هو *suharu*، (*CAD* S 231b-235a; MacDonald 1976).

ع. ق ١. كلمة נַעַר ترد ٢٣٩مرة في ع. ق، وثلث هذا العدد تقريبًا. (٨٦) نجده في سفري صموئيل (١صم ٦٠مرة، ٢صم ٢٦مرة) يلي ذلك سفرا الملوك حيث يتضمنان ٣٥مرة، (١مل ١١مرة، ٢مل ٢٤مرة). وترد في سفر تك (٢٧مرة)، والقضاة (٢٣ مرة)، وإشعياء (١١مرة)، ونحميا (٨ مرات)، وقد بُذلت محاولات لفهم هذه الكلمة وذلك باللجوء إلى علم دراسة أصل الكلمات وتاريخها. ومن بين أكثر المقترحات التي قُدمت هي أن נַעַר لها صلة إما بكلمة נָעַר، ومعناها يهدر أو يدمدم (إشارة إلى (الصوت الذي ينطلق مع مرحلة البلوغ)، أو إلى נָעַר، ومعناها يتساقط، (إشارة إلى الطفل وهو يترك رحم أمه). والواقع أن كلاً من هذين الاقتراحين غير مقنع، فليس من المحتمل أنه يمكن للمرء أن يتأكد من معنى كلمة נַעַר بالاعتماد ببساطة على علم دراسة أصل الكلمات وتاريخها. بل بالأحرى، سيضطر المرء إلى استخدام النهج القريني أكثر من علم دراسة أصل الكلمة وتطورها في حد ذاته *per se*.

٢. تأتي נַעַר مع זָקֵן في شكل تصاعدي "من الحدث (و) إلى الشيخ" (تك١٩:٤، يش٦:٢١، أس٣:١٣)، كما ترد في شكل تنازلي ("الشيخ والفتى") في إر٥١:٢٢، وبترتيب عكسي في خر١٠:٩ وإش٢٠:٤ ومرا٢١:٢. ويتبين من هذا أن נַעַר لا يمكن أن تكون זָקֵן والعكس صحيح.

٣. وتستخدم الكلمة لتغطي سلسلة واسعة من المجموعات العمرية، من طفل في مرحلة الجنين (قض١٣:٥، ٧، ٨، ١٢)، إلى طفل وُلد للتو (١صم٤:٢١) إلى طفل سنه ثلاثة شهور (خر٢:٦) إلى طفل لم يُفطم بعد (١صم١: ٢٢)، إلى طفل فُطم حديثًا (١صم١:٢٤)، إلى غلام ابن سبع عشرة سنة (تك٣٧:٢)، [NIV "رجل"] رجل في الثلاثين من عمره (تك ٤١:١٢ انظر ع. ٤٦ [NIV "غلام عبراني"] وعلى ذلك ليس هناك خلاف عندما تزوج נַעַר وهكذا فإننا نستخلص من ذلك أن من بين معاني נַעַר أنها تشير إلى أي شخص صغير من الطفولة حتى إلى ما قبل زواجه.

٤. حاول إرميا أن يتفادى طاعة الله عندما دعاه وذلك باحتجاجه: "إني لا أعرف أن أتكلم، لأني ولد" (נַעַר إر١:٦). لقد شعر أن صغر سنه لا يؤهله للقيام بخدمة عامة، وبصفة خاصة في مجتمع يعطي الأفضلية لحكمة الشيوخ.

٥. توجد أدلة كثيرة (MacDonald 1976) على أن נַעַר لا تشير إلى الأطفال "وصغار السن فقط" بل وتشير إلى خادم أو موظف في خدمة شخصية لها نفوذ وسلطان. وأسفار صموئيل والملوك زاخرة بالإشارة נְעָרִים حيث يصلح لها هذا التفسير. وهكذا، فإن ما جاء في تك ١٨:٧ يشير إلى נַעַר إبراهيم، وبالكاد تشير إلى "ابن إبراهيم" بل إلى "غلام، أو خادم إبراهيم" بمعنى أقرب مساعدي أبينا إبراهيم. انظر أيضًا تك٢٢:٣، ٥، ١٩.

بعد ذلك نقرأ في سفر التكوين أنه قيل لفرعون عن وجود נַעַר عبراني (تك٤١:١٢). فهل من المحتمل أن يقول

فرعون في وقت لاحق عن صبي صغير: "هل نجد مثل هذا رجلاً (אִישׁ) فيه روح الله" (ع.٣٨) أو "أنت تكون على بيتي وعلى فمك يقبل جميع شعبي" (ع.٤٠)، وفي يش٢:١ أرسل يشوع جاسوسين وُصفا بأنهما "رجلان" (אֲנָשִׁים). وقد أشار ملك أريحا أيضًا إليهما على أنهما "رجلان" (٢:٣) وهذا ما فعله يشوع نفسه في وقت لاحق (٦:٢٢). غير أنها في ع. التالية مباشرة (٦:٢٣) قيل إنهما "غلامان" נְעָרִים وهكذا فإن كلمة נַעַר قد تطلق ليس فقط على شخص قاصر (تحت سلطة أبيه)، ولكن أيضًا على خادم (موظف عام)، أو جندي/ جاسوس (تحت سلطان رئيسه).

٦. وكلمة נַעַר قد تعكس سلسلة من المعاني مثلما هو الحال بالنسبة للكلمة الإنجليزية "boy" ("إنه ولد"—شاب—ولد صغير—في "السن والحجم"، "إنه ابننا، "علاقات عائلية"، أولادنا هناك يقاتلون—جنود، "إني ألعب الجولف مع الأولاد الذين في المكتب—زملاء).

٧. في تك٢٢ يستخدم إبراهيم الصيغة المحددة (*hanna'ar*) لدى إشارته إلى إسحق (٥:٢٢) وهذا ما فعله الملاك أيضًا (ع. ١٢)، وهنا المعنى واضح وهو "غلام". لكن إبراهيم يستخدم الصيغة التركيبية (لاحقات من الضمائر) عند الإشار إلى رفقائه (ع. ٣، ٥، ١٩) وهنا المعنى واضح وهنا أنهم "خدم" ليسوا شخصيين.

٨. نجد هنا نقلة مثيرة بين יֶלֶד، נַעַר في وصف إسماعيل، فالراوي يدعوه יֶלֶד (تك٢١:٨، ١٤)، وهذا ما فعلته هاجر أيضًا (ع.١٦). لكن الله/ الملاك دعاه נַעַר (ع. ١٨،١٧،١٢). ثم إن الراوي يدعو إسماعيل أيضًا נַעַר (ع. ٢٠) وعند الحديث عن علاقته بالله، يبدو أن יֶלֶד لا تتحدث هنا إلا عن علاقة بيولوجية، في حين أن נַעַר تتحدث عن عناية واهتمام.

٩. كان بصحبة إبراهيم خادمان (נַעַר) في رحلة تستغرق ثلاثة أيام (تك٢٢:٣)، كما كان الحال بالاق (عد٢٢:٢٢ انظر أيضًا شاول في رحلته إلى عين دور En-dor ١صم٢٨:١). وموضوع الخادمين ربما كان قالبًا أدبيًا. أي أنه، عندما يزعم رجل بارز القيام برحلة، يأخذ معه شخصين ليعنيا به.

١٠. استخدم إشعياء كلمة נַעַר مرتين في إشارته إلى صبي بعينه يكون آية من الله (إش٧:١٦، ١١:٦). "لقد اختار الله صبيًا—وليس ملكًا يفتخر بنفسه—ليحكم عظماء هذا العالم. ذلك أنه في البراءة، والبساطة، والإيمان، يكمن خلاص عالم كان قد استغرق في السوفسطائية، والمذهب الكلبي، والعنف" (Oswalt, *Isaiah*, NICOT, 1:283-84).

١١. ترجمة NIV كلمة נַעֲרָה إلى "فتيات" (تك٢٤:٦١)، جواري (خر٢:٥)، "فتاة" (تث٢٢:١٩)، "فتاة" (را٤١:١٢)، "فتيات خادمات" (٢: ٨).

١٢. وعند استخدام كلمة נַעֲרָה بصيغة الجمع مع لاحقات من الضمائر فإنها بدون تغيير تُترجم إلى فتيات، مرافقات، (انظر تك٢٤:٦١ "جواري" ابنة فرعون، خر٢:٥)، "فتيات بوعز" را٢١ :٨، و٢٢ و٣: ٢. "فتيات أبيجايل" ١صم٢٥:٤٢، "جواري أستير" أس٢:٩، ٤:١٦، "جواري الحكمة" أم٩:٣ ، وفتياتها ٢٧:٢٧ (إحداهن تمتلك غنى وتاجًا (ع.٢٤)، تنتمي إلى "امرأة فاضلة" (ترجمة [NIV] لعبارة אֵשֶׁת־חַיִל]، ولكن زوجها "معروف في الأبواب" (ع.٢٣).

١٣. في كثير من الأحيان تُوصف נַעֲרָה بأنها בְּתוּלָה ("عذراء") كما في تك٢٤:١٦، تث٢٢:٢٣، ٢٨، تك٢٤:١٦ قض ١٢:٢١، ١مل٢:١، أس٢:٢، تك٢٤: ١٦، قض٢١: ١٢، أضافت صفة أخرى بقولها "عذارى لم يعرفن رجلاً". وربما تكون هذه العبارة لتدعيم عذراوية الفتاة، وإما أنها لوحدها قد توحي بالعذراوية وبهذا تشير إلى أن בְּתוּלָה ليس بالضرورة أن تكون "عذراء" بل بالأحرى فتاة في سن الزواج. (والتي من الجلي أنها في معظم الحالات تكون בְּתוּלָה).

١٤. على العكس من נַעֲרָה ,נַעַר عن امرأة المتزوجة (تث٢٢:١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١) وذلك في تشريع يقول: "إذا اتخذ رجل زوجة، بعد أن اضطجع معها". هكذا يكون الزواج قد اكتمل. في را٢١:٦ يشير المصطلح إلى أرملة شابة (الأمر الذي جاء غامضًا في ترجمة NIV) و٤:١٢.

١٥. من بين الخطايا التي وبخ عاموس عليها إسرائيل أن "يذهب رجل وأبوه إلى صبية واحدة حتى يدنسوا اسم قدسي" (عا٢:٧). وهذا لا يمكن أن تشير إلى عاهرات المعبد لأن الصبية التي أشير إليها ليست קְדֵשָׁה بل נַעֲרָה (وهذا المصطلح ليست له أي معاني تتعلق بالعبادة-cultic—ولكن قارن Andersen, Freedman,) بل انظر (*Amos*, AB 24A, 318-19 بل ولا يمكن الربط بين هذه ع. والقانون الحثي (Hittite law (*ANET*, p. 196)). "إذا ضاجع أب وابنه (نفس) الجارية، أو العاهرة، لن تكون هناك أي عقوبة" لأنه נַעֲרָה ليست عبدة ولا عاهرة، بل إن נַעֲרָה بالنسبة لعاموس هي بالأحرى شخص تنتمي إلى الأشخاص الذين لا حول لهم ولا قوة والذين يتعرضون للاستغلال والذين ذكروا في هذه ع. إلى جانب المساكين والبائسين.

١٦. ما جاء في عد ٣٠: ٣ [٤] يتحدث عن امرأة غير متزوجة (حرفيًا "امرأة... في صباها") والذي لدى أبيها سلطة إلغاء أي نذر أو قسم في اليوم الذي قامت فيه بذلك. وعبارة (امرأة في صباها) تغطي فترة الطفولة حتى تتزوج.

وتقليد معلمي اليهود يحد هذه المدة بقصرها على الفترة القصيرة التي تظهر فيها أول علامات تدل على البلوغ، أي فتاة يتراوح عمرها بين ١١ سنة ويوم واحد و١٢ سنة ويوم واحد (Sipre Num 123). وعندما تبلغ فتاة سن البلوغ لا يكون لأبيها بعد سلطان عليها (Nedarim 47b).

ذكر ← אָדָם[1] [*'ādām*[1]] (آدم، شعب، #١٣٢) ← אִישׁ[1] [*'îš*[1]] (رجل، زوج، #٤٠٨) ← אֱנוֹשׁ[1] [*'enôš*[1]] (رجال، رجل، #٦٣٢) ← אֲשִׁישׁ [*'ăšîš*] (رجل، #٨٦١) ← גֶּבֶר[1] [*geber*[1]] (شاب #١٥٠٥) ← זָכָר [*zākār*] (تعني ذكر #٢٣٥١) ← מְתִים[1] [*m^etim*[1]] (شاب، شعب، #٥٤٩٣) ← נַעַר[2] [*na'ar*[2]] (صبي، #٥٨٥٣).

انثى ← אִשָּׁה [*'iššâ*] (إمرأة، #٨٥١) ← גְּבִירָה [*g^ebîrâ*] / גְּבֶרֶת [*g^eberet*] (سيدة، ملكة، خليلة، #١٥٠٩/ #١٤٨٥) ← נַעֲרָה[1] [*na'ărâ*[1]] (فتاة، #٥٨٥٥) ← נְקֵבָה [*n^eqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢) ← פִּלֶגֶשׁ [*pîlegeš*] (سرية، #٧١٠٨) ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١).

شباب: ← בָּחוּר[1] [*bāḥûr*[1]] (شاب، #١٠٣٣)؛ ← בְּתוּלָה [*b^etûlâ*] (شابة، #١٤٣٥)؛ ← נְעוּרִים [*n^e'ûrîm*] (شباب، #٥٨٣٠)؛ ← עֲלוּמִים [*'ălûmîm*] (شباب، #٦٥٩٦)؛ ← צָעִיר[1] [*ṣā'îr*[1]] (قليل، صغير، صغر، ضياع الوقت، #٧٥٨٢)؛ ← קָטֹן[2] [*qāṭōn*[2]] (صغير، ضياع الوقت، صغر، #٧٧٨٥)؛ ← שַׁחֲרוּת [*šaḥ^arût*] (شعر أسود، ريعان الشباب، #٨٨٤١).

طفل: ← גֹּלֶם [*gōlem*] (جنين، #١٦٧٧) ← טַף[1] [*ṭap*[1]] (أطفال، #٣٢٥١) ← יוֹנֵק [*yônēq*] (طفل يانع، #٣٤٣٧) ← ילד [*yld*] (يحمل، يلد، يُولد، #٣٥٢٨) ← יָתוֹם [*yātôm*] (يتيم، #٣٨٤٦) ← מַמְזֵר [*mamzēr*] (إبن زننا، #٤٩٢٧) ← נַעַר[2] [*na'ar*[2]] (ولد، #٥٨٥٣) ← עוּל[2] [*'wl*[2]] (طفل، #٦٤٠٢) ← תאם [*t'm*] (تحمل في توامين، #٩٢٩٨) ← تبنى: في القسم اللاهوتي.

البيبلوجرافيا

TWAT 5:507-18; *TWOT* 2:585-86; N. Avigad, "New Light on the *Na'ar* Seals," *Fs. G. E. Wright*, 1976, 294-300; B. J. Bamberger, "Qetanah, Na'arah, Bogereth," *HUCA* 32, 1961, 281-94; H. Barilqu, "The Case of the *na'arah*," *Beth Mikra* 27, 1981/82, 101-8; S. Ben-Reuven, "*Ben* in Contrast to *yeled* and *na'arim* in the Bible," *Beth Mikra* 28, 1982/83, 147-49; B. Cutler and J. Macdonald, "Identification of the *na'ar* in the Ugaritic Texts," *UF* 8, 1976, 27-35; J. Macdonald, "The Status and Role of the *na'ar* in Israelite Society," *JNES* 35, 1976, 147-70; idem, "The Role and Status of *suharû* in the Mari Correspondence," *JAOS* 96, 1976, 57-68; C. M. Miller, "Maidenhood and Virginity in Ancient Israel," *ResQ* 22, 1979, 242-46; A. R. Schulman "The *N^ern* at the Battle of Kadesh," *Journal of the American Research Center in Egypt* 1, 1962, 47-53; H. P. Stohli, *Knabe—Jüngling—Knecht. Untersuchungen zum Begriff n'r im Alten Testament*, 1978.

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

٥٨٥٥ (נַעֲרָה [*na'ărâ*[1]]، امرأة متزوجة حديثًا) ← #٥٨٥٣

٥٨٦١ (נְעֹרֶת [*n^e'oret*]، يسحب) ← #٥٨٥٠

5864	נָפָה

נָפָה [*napâ*[1]]، منخل (#٥٨٦٤).

ش. أ. ق נָפָה لها علاقة بالكلمة الأثيوبية ينخل أو يمحص، *näpäyä*، انظر *HALAT* 669.

ع. ق נָפָה لا ترد إلا في إش ٣٠:٢٨ حيث يحكم الله على الشعوب بغربلتهم بالغربال الذي يُستخدم من التنظيف النهائي للحبوب التي تمت غربلتها.

ذرو: ← זרה[1] [*zrh*[1]] (يتبعثر، يذرى، #٢٤٣٠) ← נָפָה[1] [*nāpâ*[1]] (ينخل، #٥٨٦٤) ← רַחַת [*raḥat*] (جاروف الذرو، #٨١٨١).

منخل: ← חַשְׁרָה [*ḥašrâ*] (منخل، #٣١٤٢)؛ ← כְּבָרָה[1] [*k^ebārâ*[1]] (منخل، #٣٨٩٥)؛ ← נָפָה [*nāpâ*[1]] (منخل، #٥٨٦٤).

البيبلوجرافيا

ABD 1:95-98; J. Feliks, "Agricultural Implements in Ancient Eres Israel," *EncJud*, 1971; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

٥٨٦٥ (נָפָה [*napâ*[2]]، منطقة خلفية صخرية) ← #٢٢١٥.

5870	נָפַח

נָפַח [*napah*]، نَفَخ (#٥٨٧٠)؛ מַפָּח [*mappah*] ينفخ (#٥١٣٥)؛ מַפֻּחַ [*mappuah*] تفاحة (← #٩٥١٥).

ع. ق ١. الجذر معناه يشخر أو يتأفف في ملا ١٣:١، حيث ينجس الأشرار الذبائح المقدسة، ومعظم السياقات التي ورد فيها هذا الجذر ومشتقاته يصف الجزاء العادل لإله عظيم الذي بشكل أو بآخر يستخدم نفخة من فيه للدفاع عن بره لإسرائيل وجيرانها، (على سبيل المثال إش٥٤:١٦، إر١:١٣، حز٢٢:٢٠، ٢١، حج١:٩).

٢. מַפָּח نفخ، تشير إلى النفس الأخير لـ נֶפֶשׁ المرء

كما جاء في أي١١:٢٠ (قارن أي ٣١:٣٩، إر٩:١٥)، الأمر الذي يُعد تعبيرًا مناسبًا لأن الله في الأساس هو الذي ألهم נֶפֶשׁ (تك٧:٢، حز٩:٣٧، انظر נְשָׁמָה).

٣. اسم المشتق. מַפָּח تشير إلى كير الحداد الذي ينفخ دون جدوى، مثل أقوال الأنبياء التي لم تصلح إسرائيل (إر٢٩:٦).

هبوب (ريح، نفس): ← הזה [hzh] (يلهث أثناء النوم، #٢١١١)؛ ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛ ← נפח [nph] (يهبّ، #٥٨٧٠)؛ ← נשב [nšb] (يهبّ، #٥٩٥٩)؛ ← נשף [nšp] (يهبّ، #٥٩٧٣)؛ ← פוח [pwh [2]] (يهبّ، يقصف، يثلب، #٧٠٣٢).

نفس، حياة: ← הֶבֶל [hebel [1]] (نفس، #٢٠٣٩)؛ ← נֶפֶשׁ [nepeš] (نفس، حياة، رغبة، #٥٨٨٣)؛ ← נְשָׁמָה [nᵉšāmâ] (نفس، #٥٩٧٢)؛ ← שאף [š'p [1]] (ينهج، يلهث، #٨٦٣٤).

دي. سي. فريدريكس D. C. Fredericks

٥٨٧٢ (נְפִילִים [nᵉpîlîm]، عمالقة)، ← عمالقة.

5876	נֹפֶךְ

נֹפֶךְ [nopek] حجر شبه كريم لم تُحدد هويته (#٥٨٧٦).

ش. أ. ق لاحظ حجر الفيروز *mfk't* المصري الملكية.

ع. ق ١. ذُكرت هذه الكلمة النادرة بين مجموعة متنوعة من الأحجار الكريمة التي تُوضع على صدرة القضاء الذي يرتديها رئيس الكهنة (الحجر الكريم الأول في الصف الثاني، خر١٨:٢٨، ٣٩:١١)، إلى جانب כַּדְכֹּד كوسيلة للتجارة بالتبادل (حز١٦:٢٧)، وبتشبيه مجازي كجزء من تزيين صور لإبراز حالة خاصة (حز١٣:٢٨). جاء بترجمة NIV فيروز، أما ترجمة JB فتقول إنه عقيق أحمر، في حين أن ترجمة، بينما في NEB وAllen (حز٤٨:٢٠، WBC, 1990, 90) وتتفق مع ما ذكره Zimmerli (83-84) والأكثر صحة هو عقيق أحمر ولاسيما لون الياقوت الأحمر.

٢. لمقدمة لاهوتية لموضوع الأحجار الكريمة في ع. ق انظر אֹדֶם (#١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן ['eben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֹדֶם ['ōdem] (أحجار كريمة، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה ['ahlāmâ] (يشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח ['eqdāh] (عقيق، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahaṭ] (أحجار كريمة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [bāreqet] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [yahᵃlōm] (أحجار كريمة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [yāšᵉpēh] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [kadkōd] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [1] [lešem [1]] (أحجار كريمة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [nōpek] (أحجار نصف كريمة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [sappîr] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [piṭdâ] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [šᵉbô] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [1] [šōham [1]] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [2] [šāmîr [2]] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [2] [šēš [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [2] [taršîš [2]] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

مجوهرات، زينة: ← עדה [2] ['dh [2]] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrüische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل Andrew E. Hill

5877	נפל

נפל [npl]، قَلْ. سقط؛ هِفْعِيل، يُسقِط؛ هِتبَعِيل، أسقط على، ينبطح أرضًا (#٥٨٧٧)؛ מַפָּל [mappal]، طيات (من لحم التمساح: أي٤١:٢٣ [١٥])، كناسة (من الحبوب، عا٦:٨) (#٥١٣٩)؛ נְפִילִים [nᵉpîlîm]، عمالقة (← #٥٨٧٢)؛ נֵפֶל [nepel]، إجهاض، فشل (← #٥٨٧٨).

ش. أ. ق في حين أن جذر الكلمة נפל شائع في اللغات السامية، غير أن بعض المعاني مثل معنى الكلمة أكد. *napalum*، يدمر أو يهدم ليس لها نظير حقيقي في اللغة العبرية. والاستعمالات في اللغتين أوغا. والآرامية بشكل عام هي الأقرب إلى سلسلة معاني كلمة נפל في ع. ق.

ع. ق ١. يرد الفعل נָפַל ما يقرب من ٤٣٣مرة في ع. ق وغالبيتها ٣٦٧مرة وردت بقَل. كما أن٦١مرة أخرى بصيغة هِفْعِيل. و٥مرات في صيغة هِتبَعِيل. وفي حين أن المرة الوحيدة التي جاءت بصيغة بِيلاَل (حز٢٣:٢٨) كثيرًا ما يتم تنقيحها—على أساس بعض المخطوطات العبرية، والترجمة سب. ، وسريانية. والفلجاتا—إلى قَل، وعند ترجمة נָפַל، في الترجمة سب. فإن أكثر من ٢٥٠ حالة تستخدم πίπτω، في حين ترد ἐμπίπτω ٢٥مرة و

ἐπιπίπτω ٣٥مرة.

٢. وأكثر الاستعمالات شيوعًا نجده في المعنى الحرفي للفعل، يصادف، أو يسقط) ويكون ذلك عادة في إطار فكرة سقوط دون قصد. وفي كثير من الأحيان تُعطى بعض المؤشرات عن اتجاه السقوط (على سبيل المثال: للخلف، في، عبرية). وهذا يُستعمل دون تمييز سواء بالنسبة للإنسان أو الأشياء على سبيل المثال: خيمة، جدار). ويمكن استخدامه للنزول من على ظهر حيوان (تك٢٤:٦٤). أو النزول عن المركبة (٢مل٥:٢١).

٣. ويوجد في ع. ق استخدامان فنيان ومختلفان נָפַל. الأول مرتبط بإلقاء القرعة. وتُستخدم قَل.، لوصف حقيقة سقوط القرعة (١أخ٢٦:١٤، حز٢٤:٦، يون١:٧). أما صيغة هِفْعِيل. لإلقاء القرعة (نح١٠:٣٤[٣٥]، ١أخ٢٤:٣١، ٢٦:١٣). وكتوسعة لهذا الاستعمال فقد استخدم بمعنى توزيع أرض الموعد على أسباط إسرائيل المختلفة (يش ١٣:٦، ٢٣:٤، حز٤٥: ١). أما الصيغة الكاملة فترد في عد٣٤:٢، תִּפֹּל לָכֶם בְּנַחֲלָה "التي تقع لكم نصيبًا" غير أن الأكثر شيوعًا هو الفعل في صيغة هِفْعِيل. مع الحرف לְ (يش١٣:٦، ٢٣:٤، إش٣٤:١٧). بل إن مز٧٨:٥٥ يعزو عملية إلقاء القرعة للرب حيث طرد آخرين ليسكن أسباط إسرائيل في أرض كنعان.

أما الاستعمال الفني الثاني فيتمثل في مجموعة من الفقرات استخدم فيها "يسقط" بمعنى "يخفق" وكان الرب معه ولم يدع شيئًا من جميع كلامه يسقط إلى الأرض. (١صم٣:١٩)، ولا كلام إيليا (٢مل١٠:١٠)، ثم إنه على وجه الخصوص لم يدع كلمته تسقط (يش٢١:٤٥، ٢٣:١٤ [مرتين]، ١مل٨:٥٦). ويماثل ذلك استخدامه في الحلف الذي يعد بأنه شعرة واحدة من الرأس لن تسقط (١صم١٤:٤٥، ٢صم١٤:١١، ١مل١:٥٢).

٤. كثيرًا ما يُستخدم الفعل كعمل يدل على إذلال الذات، حين يخر شخص على وجهه ويسجد أمام شخص عظيم (را٢:١٠، ٢صم٩:٦، ١مل١٨:٧، ٣٩). وفي بعض الأحيان تُذكر دلالة أخرى مثل "وقع أمامه على الأرض" (تك ٤٤:١٤) أو "سقط على رجليه" (١صم٢٤:٢٤، ٢مل٤:٣٧)، وهذا التعبير له أهمية من الناحية اللاهوتية لأنه استخدم بالمعنى الديني في عبارة "فسقط.. على وجهه" أمام الرب (تك١٧:٣، ١٧، أخ٢١:١٦، ٢أخ٢٠:١٨)، أو أمام ممثله (يش٥:١٤، ٧، ٦). وفي بعض هذه الحالات يظهر مع فعل חָוָה (← #٢٥٥٦، وعلى سبيل المثال يش٥:١٤، ٢أخ٢٠:١٨)، حيث يكون التأكيد على السجود في اتضاع أمام الرب وعبادته. وعلاقة נָפַל بالسجود سوف تزداد دعمًا إذا ما أمكن التوضيح بشكل قاطع أن נפל وجذر الكلمة اللذين يشيران إلى الصلاة (פלל) هما في واقع الأمر تطورات لنفس الجذر الثنائي الذي يعني "يسقط". وإذا كان ما جاء في حز٢٨:٢٣ صحيحا، فإن كلمة נִפְלַל في هذه الفقرة سيكون معناها "يطرح أرضًا" وانتقال سهل من هذا سيكون في إطار معنى منشق وهو "يصلي" (انظر Ap-Thomas, "Notes on Some Terms," 231-32). وقد استخدمت كلمة נָפַל عدة مرات في سفري إرميا ودانيال بمعنى صلاة، إلى جانب الأسماء תְּחִנָּה (إر٣٦:٧، ٣٧:٢٠، ٣٨:٢٦، ٤٢:٩، دا٩:٢٠، ← #٩٣٨٢) وתַּחֲנוּן (دا٩:١٨، ← #٩٣٨٤).

٥. كلمة נָפַל ترد أيضًا بمعان عسكرية مختلفة بما في ذلك مهاجمة المرء أعدائه (بدون حرف جر، أي١:١٥، مع בְּ يش١١:٧، ومع עַל إر٤٨:٣٢). وعلامة على ذلك، فإنها يمكن أن تعني التسليم أو ترك المرء أعدائه، وعلى وجه الخصوص في الفترة الختامية من تاريخ مملكة يهوذا، حيث استُخدمت لوصف أولئك الذين لجأوا إلى البابليين (٢مل٢٥:١١، إر١٢:٩، ٣٧:١٤، ٣٩:٩، ٥٢:١٥). وهنا نجد أن الجزء الذي في قَل..part ، נֹפְלִים يأخذ معنى "الهاربين" وفي وقت سابق استُخدم التعبير بمعنى حسن ليصف رجال سبط منسى الذين فروا إلى داود (١أخ١٢:١٩-٢٠[٢٠-٢١]، والشماليين الذين جاءوا إلى آسا عندما رأوا أنه تلقى معونة إلهية (٢أخ١٥:٩). وارتباط داود بأخيش تم التعبير عنه أيضًا بهذا المصطلح (١صم٢٩:٣). وكلمة נְפִלִים في تك٦:٤ وعد١٣:٣٣ (مرتين) يمكن عزوها إلى هذا المعنى العسكري لكلمة נָפַל، وإذا كان الأمر كذلك فإن ذلك سيأخذ معنى المهاجمين، أو رجال أشداء. ومن المؤكد أن هذا التفسير سيتناغم تمامًا مع سياق تكوين٦، سواء في وضعه الأوسع، حيث أن العنف في سفر التكوين أدى إلى العنف المذكور في الأصحاح ٦، وإلى الإشارة الأخرى الواردة في ٦:٤ والتي تشير إلى נְפִלִים على أنهم "كأبطال"، و"ذوو اسم"، وسياق ما جاء في عدد١٣ له أيضًا سمات عسكرية، لأنه يشكل جزءًا من القصة الخاصة بتجسس أرض كنعان.

٦. وقد استخدم هذا الفعل أيضًا في الاختبارات الخاصة بالسقوط نتيجة الإصابة، أو حيث يكون "السقوط" مساويًا "الموت". وهي نقلة سهلة من معنى إلى معنى آخر، لأنه فيما تظهر بعض الفقرات وبشكل واضح الإصابة أو الموت، إلا أن فقرات كثيرة أخرى ليست حاسمة في هذه النقطة وتترك ببساطة الأمر متاحًا للتخمين بأن السقوط كان أمرًا مميتًا. وبعد المعركة قد يسقط الإنسان في فراشه ولكنه لا يموت (خر٢١:١٨). فقد سقط أخزيا ملك إسرائيل من الكوة التي في عليته، وبعث يرسل ليسألوا بعل زبوب، ما إذا كان سيشفى من مرضه (٢مل١:٢). وعلى الرغم من ذلك، فإن فقرات أخرى تبين أن هذا السقوط فيها مساو للموت. وعندما يتدخل الرب، "يمد يده فيعثر المعين،

ويسقط المعان، ويفنيان كلاهما معاً" (إش٣١:٣). وأكثر من ربع المرات التي ورد فيها هذا الفعل، جاءت في سياقات تتناول الموت بشكل واضح. والأمر الواضح على وجه الخصوص يتمثل في الإشارة إلى موت سيسرا في قض ٥:٢٧، حيث الاستعمال الثلاثي لكلمة נָפַל يحتل ذروة القصة. وفي كثير من الأحيان نجد إشارة إلى سبب الموت، وأكثر الأسباب شيوعًا هو בַּחֶרֶב، "بالسيف" (عد١٤:٣، إش٣:٢٥، عا٧:١٧)، الأمر الذي يرد ٢٥مرة.

أما صيغة هِفْعِيل، فكثيرًا ما تستخدم بمعنى سببي. وهي تستخدم للإشارة إلى موت سببه شخص ما، بما في ذلك إشارات إلى عمل إلهي (إسرائيل في البرية، مز١٠٦:٢٦، سكان أورشليم، إر١٩:٧). وفي أحيان كثيرة يرد נָפַל بمعنى موت عن طريق العنف، وعلى وجه الخصوص الموت في المعركة. وهذا ينطبق في حالة الموت الجماعي (كل جيش سيسرا، قض٤:١٦)، والفلسطينيين، ١صم١٤:١٣، والآراميين، ١مل٢٠:٢٥، وآدوم إر٤٩:٢١)، وهذا ينطبق على الأفراد (عسائيل، ٢صم٢:٢٣، آخاب، ١مل٢٢:٢٠). وفي بعض الأحيان يُوصف الميت بأنه "ساقط على الأرض" (تث٢١:١، قض٣:٢٥، ١صم٣١:٨). وعبارة "سقط في أيدي.." تتضمن في كثير من الأحيان معنى أنه قتل (قض١٥:١٨، ١أخ٥:١٠، ١٣:٢١، مرا١١:٧).

سقوط، ترنح، تعثر: ← בטח [$bṭh$ [2]] (يسقط أرضًا، #١٠٥٤)؛ ← הוה [hwh [1]] (يسقط، #٢٠٩٢)؛ ← כשל [$kšl$] (يتعثر، يترنح، يُدَمَّر، #٤١٧٣)؛ ← נסס [nss [1]] (يمشي مضطربًا، #٥٨٢٣)؛ ← נפל [npl] (يسقط، يسقط على وجهه، #٥٨٧٧)؛ ← נתר [ntr [1]] (يسقط، #٦٠٠٠)؛ ← שמט [$šmṭ$] (يطلق سراح، يصفح عن، يُسقط، يطرح أرضًا، يَسقط، يتعثر، #٩٠٢٣).

موت ← אבד [$'bd$ [1]] (يهلك، #٦) ← אֲדָמָה [$^{a}dāmâ$] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، حيز من الموتى، #١٤١) ← אָסוֹן [$'āsôn$] (حادثة مميتة، #٦٥٦) ← גוע [gw'] (ينتهي، يموت، #١٥٨٨) הרג [hrg] (يقتل، يغتال، #٢٢٢٢) ← זרם [zrm [1]] (يضع نهاية للحياة، #٢٤٤١) ← חֶדֶל [$ḥedel$] (منطقة موتى، #٢٥٣٥) ← חנט [$ḥnṭ$ [2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦) ← מות [mwt] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧) ← קטל [$qṭl$] (يغتال، يذبح، #٧٧٧٩) ← רְפָאִים [$r^{e}pā'îm$] [1] (ظلال، مغادرة الروح، #٨٣٢٧) ← שְׁאוֹל [$š^{e}'ôl$] (الهاوية، الجحيم، #٨٦١٩) ← שַׁחַת [$šaḥat$] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:606-11; 2:705-10; *TDNT* 6:161-73; *TWAT* 5:521-31; D. R. Ap-Thomas, "Notes on Some Terms Relating to Prayer," *VT* 6, 1956, 225-41; M. Delcor, "Quelques cas de survivances du vocabulaire nomade en hébreu biblique," *VT* 25, 1975, 313-15; J. C. Greenfield, "Lexicographical Notes I," *HUCA* 29, 1958, 215-17.

ألان إم. هارمان *Allan M. Harman*

5878 נֵפֶל

נֵפֶל [$nepel$] مسا طفل وُلد ميتًا، إجهاض (#٥٨٧٨) < נָפַל < (נָפַל، ينهار #٥٨٧٧).

ع. ق يرد اسم. ٣مرات في إطار الاحتجاج والصلاة. وقد استخدم بسؤال يطرحه المتكلم (أي٣:١٦)، يتعجب أيوب فيه عن سبب ولادته، وبواسطة كاتب أحد مزامير الرثاء، كان يُضطهد (مز٥٨:٨[٩])، وفي قول مأثور (جا٦: ٣). أن يولد طفل ميتًا فهذا مصير رهيب (مز٥٨: ٨[٩])، وعلى الرغم من ذلك، فبعد حياة بائسة يُعد أمرًا مرغوبًا فيه (أي٣:١٦)، والواقع أن مثل هذا الموقف قد يتضمن مميزات (جا٦:٣).

ع. ج *NIDNTT* 1:176-88.

عقيم، لا أطفال له، سقط: ← גַּלְמוּד [$galmûd$] (عقيم، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [$nēpel$] (جنين مولود ميتًا، سقط، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [$'āqār$] (عقيم، لا أطفال له، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [$^{a}îrî$] (لا أطفال له، #٦٨٨٤)؛ ← שכל [$škl$] (يفقد عزيزًا لديه بالموت، فقدان شخص عزيز، يسقط حملاً، #٨٨٩٧).

البيبلوجرافيا

R. K. Harrison, "Untimely Birth," *IDB* 4:735; G. Lee, "Miscarriage," *ISBE* 3:383.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

5879 נפץ

נפץ [nps^1]، ١٨مرة، الفعل قَلْ. سحق، كَسَّرَ؛ بيعِّل. يحطم، يكسر؛ بُعَّل. يُحطم، يُدمر (#٥٨٧٩)؛ מַפָּץ [$mappas$]، ترد. ١. اسم، جلد (#٥١٥٠)؛ נֶפֶץ [$nepes$] ترد. ١. اسم، عاصفة هوجاء (#٥٨٨١)؛ מַפֵּץ* (מִפֵּץ*)، ترد. ١. اسم، آلة حَرْب (#٥١٥١).

ش. أ. ق الكلمة أكد. $napasu$، يركل، يضرب، يسحق. عرب. $nafada$، يهز، الكلمة أرم. الرسمية נפצון، يضغط، يسحق (ولكن ربما يجب أن تقرأ נפצון، [جذر < עפץ يعصر، يضغط])، وفي تر. الآرامي נְפַץ، يبعثر، يهز، يحطم، يكسر، سريانية. $n^{e}pas$ يهز، pa. يكسر إلى قطع.

ع. ق ١. الفعل استخدم ٣مرات في للإشارة إلى التكسير (قض٧:١٩، إر٢٢:٢٨)، أو تحطيم (بيعِّل. إر٤٨:١٢) الفخارية ومرة تشير إلى كسر الخَشَب

لنقله (١مل٥:٩[٢٣])، ومرة إلى تكسير حجر الكلس (إش٩:٢٧)، ومرة، وبتعبير مجازي بالأكثر، إلى تحطيم القوة. ويشير ميزان استخدامها إلى العمل من أجل تحطيم الناس، وتتضمن في بعض الأحيان بندًا يتعلق بأناس، أو أهل حرفة يراد تدميرهم. وفي إر٥١:٢٠ ـ ٢٣ استخدم الفعل ٩مرات في قصيدة شعرية يشير فيها الرب إلى بابل أو كورش كهراوة حرب (מַפֵּץ، انظر البند رقم٤) فيما يلي، يسحق الرب بها أممًا، ويهلك ممالك، ويكسر الفرس وراكبه، والرجل والمرأة، وما إلى ذلك.

٢. נֶפֶץ لا ترد إلا مرة واحدة في إش٣٠:٣٠ في عمود شعري يتضمن كلمة זֶרֶם، (مطر منهمر) وאֶבֶן בָּרָד، برد هائل. ويوحي سياق ما جاء في إش٣٠:٣٠ يوحي أن الكلمة تشير إلى عاصفة هوجاء، أي عاصفة تحطم وتدمر وقد استخدم إشعياء هذا التشبيه المجازي للإشارة إلى تدمير الرب للأشوريين.

٣. מַפָּץ يسحق، ترد. ١. في حز٩:٢ حيث تأتي كمرادف لكلمة מַשְׁחֵת، يحطم، يدمر. وقد استخدمت الكلمة في سلسلة مركبة حيث عبارة כְּלִי מַפָּצוֹ "عدته الساحقة" وهذا إشارة إلى الآلة التي استخدمها ستة من الجلادين ممن كان عليهم أن يطوفوا بأورشليم حيث يقتلون نيابة عن الرب: وكان الجلادون يحملون بالفعل "سلاحًا مهلكًا" (انظر ترجمة NIV).

٤. מַפֵּץ، هراوة الحرب، لم يستخدمها سوى إرميا كتشبيه مجازي يشير إلى بابل أو كورش (إر٥١:٢٠).

ب. ت المشاعر التي حملها هذا الجذر الفعلي نجدها في هذه الفترة الزمنية.

تحطيم، تكسير، تدمير: ← מחק [mḥq] (ضرب، #٤٧٣٥)؛ ← נפץ [nps [1]] (يكسر، يحطم، #٥٨٧٩)؛ ← פצץ [psṣ] (سحق، حطم، #٧٢٠٧)؛ ← רטשׁ [rṭš] (حطم، ضرب للأسفل، #٨١٨٧)؛ ← רעץ [rʿṣ] (محطم، #٨٣٢٠)؛ ← רשׁשׁ [ršš] (دمّر، حطم، #٨٤٠٦)؛ ← שׁבר [šbr [1]] (كسر، حطم، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:587.

غاري ألن لونج Gary Alan Long

5880	נפץ

נפץ [nps[2]]، قَلَ. انتشر، نثر، تفرّق، (#٥٨٨٠).

ش. أ. ق جذر هذه الكلمة موجود في أكد. (napasu) وفهم على أنه كلمة أجنبية مستعارة من أرم. (AHw, 736; HALAT 671).

ع. ق المرات الثلاث التي ورد فيها هذا الفعل كلها كانت بقَل. وتتحدث عن تشتيت الناس؛ وعن ذرية نوح، الذين سيملأون الأرض بعد الطوفان (تك٩:١٩)؛ وجيش شاول خوفاً من الفلسطينيين (١صم١٣:١١)، والشعوب نتيجة دينونة الرب، الذي يسمو على كل قوة طبيعية أو بشرية (إش٣٣:٣). *TWOT* تفضل أن تأخذ נָפַץ بمعنى غير متعدد لجذر واحد وهو נפץ.

بعثرة، تشتيت ← בזר [bzr] (يبعثر، #١٠٢٩) ← זרה [zrh [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרע [zr [1]] [يبذر، يبعثر البذور، #٢٤٤٥) ← זרק [zrq [1]] (يذر، يبعثر، #٢٤٥٠) ← נדה [ndḥ [1]] (يطرح، يكون مبعثر، يكون مبذور، يغوى، #٥٦١٠) ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢) ← נפץ [nps [2]] (تنتشر) (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتَت، #٥٨٨٠) ← פוץ [pws [1]] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتّت، #٧٠٤٦) ← פזר [pzr] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:587.

إم. دانيال كارول آر .M. Daniel Carroll R

٥٨٨١ (נֶפֶץ [nepes]، عاصفة هوجاء)، #٥٨٧٩
٥٨٨٢ (נָפַשׁ [napas]، أنعش، تجددت قواه)، ← #٥٨٨٣

5883	נֶפֶשׁ

נֶפֶשׁ [nepes]، نفس، حياة، رغبة (#٥٨٨٣)، > **נָפַשׁ** [napas]، ينتعش (#٥٨٨٢).

ش. أ. ق נֶפֶשׁ لها متشابهات كثيرة في الغات السامية وأكثرها أهمية في اللغات أكد. وعرب.، وأوغا. حيث توجد مجموعة متنوعة من المعاني المتشابهة، وعلى الرغم من ذلك فإن المعنى الأساسي للاسم هو "نفس". وهناك معاني أخرى في ش. أ. ق تتضمن "حياة، شخص، نفس، رغبة" وهذه المعاني تنتفع بها اللغة العبرية أيضًا. وفي أمثلة قليلة على سبيل المثال مز٦٩:١ [٢]، يون ٢:٥ [٦]، قد نجد في ع. ق ترجمة أكادية بمعنى حلقوم أو حنجرة، غير أن معظم أمثلة *HALAT* تُرجمت بشكل كاف بنفس هذه المعاني بالتبادل.

ع. ق ١. جذور الكلمات المتشابهة في اللغتين أوغا. وأكد. تؤكد أن المعنى الكتابي الأساسي لكلمة נֶפֶשׁ، هو "نفس" (على نحو ما نجده في الأمثلة الثلاث، خر٢٣:١٢، ٣١:١٧، ٢صم١٦:١٤). ويجب توخي الحرص بعدم إدخال نموذج سيكولوجي يوناني على كلمة נֶפֶשׁ وعلى الرغم من أنها في بعض الأحيان كانت تشير إلى الإنسان الداخلي وذلك من خلال المرات التي ذُكرت فيها والتي تعدت ٧٠٠مرة، وهي نادرًا ما تأتي بمعنى "نفس" وذلك بالمعنى الكامل

لهذه الكلمة. وهي بشكل أولي تعني نفسًا بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة سواء بالنسبة للحيوانات (تك١:٢٠-٣٠، ٢٢:٧، נְשָׁמָה)، أو بالنسبة للإنسان (٧:٢، مز١٠٧:٥، ١مل١٧:١٧، נְשָׁמָה). وبالنظر إلى أن النفس مساو للحياة نفسها، فإن נֶפֶשׁ بالضرورة تعني "حياة" فهكذا جاءت في مرات عديدة، على سبيل المثال (تك٩:٥، "من يد الإنسان נֶפֶשׁ اطلب نفس الإنسان" (انظر أيضًا ٢صم٢٣:١٧). وقد أخذت العلاقة بين النفس والحياة خطوة أخرى إلى الأمام من ناحية دراسة معاني الكلمة وتطورها وذلك حين استُخدمت נֶפֶשׁ لتعني الكيان الحي نفسه، انظر على سبيل المثال لا٤:٢ "إذا أخطات نفس (נֶפֶשׁ)..." (يش١١:١٤، נְשָׁמָה). وفي هذا المعنى تصبح נֶפֶשׁ في أسلوب المجاز المرسل، حيث تمثل الشخص بكامله سواء تكوين المرء المادي، أو غير المادي. والواقع أن נֶפֶשׁ عُرفت بأنها الشخص كله إلى درجة أنه يمكن أن يُقال بسخرية أنها تعني جسدًا لا يتنفس (على سبيل المثال، لا٢١:١١ "ولا ياتي إلى נֶפֶשׁ ميتة"). وهذا التعريف لـ נֶפֶשׁ بأنها تعني الشخص بجملته يعطي الكلمة وظيفتها المتكررة بأنها تشير إلى النفس، على سبيل المثال مز٧:٢ [٣]، "لئلا يفترس كأسد (נֶפֶשׁ) "، لا٢٦:١١، "ولا ترذلكم (נֶפֶשׁ)".

٢. وفي بعض الحالات تأتي נֶפֶשׁ لتعني الإنسان الداخلي وليس الإنسان بجملته، وتمثل נֶפֶשׁ رغبات وميول الحيوان والإنسان. ولعل نَفَس اللهاث المرتبط بالرغبة العارمة هو سبب هذا الفرق الضئيل في נֶפֶשׁ (انظر كلمات أخرى في هذه المجموعة التي تُترجم "لهاث" [פּוּחַ, שָׁאַף]). وهذه الرغبات تتراوح ما بين الشهوة الجنسية لأتان الفرا في البرية (انظر إر٢:٢٤)، إلى الشهية البدنية (أم٢٣:٢، جا ٦:٧)، وإلى الرغبات المقدسة المفضلة لدى أولئك الذين يحبون الله من كل القلب.. ومن كل נֶפֶשׁ ومن كل قوة..." (تث٦:٥)، وحتى "الهاوية" نفسها لديها شهية للأشرار (إش٥:١٤، حب٢:٥)، وهذا هو موقف الأشرار بالنسبة للأبرار، على سبيل المثال مز٢٧:١٢، "لا تسلمني إلى נֶפֶשׁ مرام مضايقي". "والـ נֶפֶשׁ الخاصة بالإنسان يمكن أن تغضب وأن تشعر بالمرارة" (قض١٨:٢٥، أم١٤:١٠، إش١٩:١٠، حز٢٥:٦)، وعلى الرغم من ذلك، فالناحية المفرحة هي أنه يمكن تشجيعها أيضًا (مز٨٦:٤).

٣. الفعل נָפַשׁ، سيرد أنفاسه، يرد ٣مرات، وترد. ١. فقط في صيغة نِفْعَل. بمعنى الانتعاش الذي يتحقق بعد أن يسترد المرء أنفاسه أثناء الرحلة، على النحو الذي جاء في وصية حفظ السبت (مز٢٣:١٢، ٣١:١٧، ٢صم١٦:١٤).

نفَس، حياة: ← הֶבֶל [hebel [1]] (نفَس، #٢٠٣٩)؛ ← נֶפֶשׁ [nepeš] (نفَس، حياة، رغبة، #٥٨٨٣)؛ ← נְשָׁמָה [nešāmâ] (نفَس، #٥٩٧٢)؛ ← שׁאף [š'p [1]] (ينهَج، يلهث، #٨٦٣٤).

هبوب (ريح، نفَس): ← הזה [hzh] (يلهث أثناء النوم، #٢١١١)؛ ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛ ← נפח [nph] (يهبّ، #٥٨٧٠)؛ ← נשׁב [nšb] (يهبّ، #٥٩٠٩)؛ ← נשׁף [nšp] (يهبّ، #٥٩٧٣)؛ ← פוח [pwh [2]] (يهبّ، يقصف، يثلب، #٧٠٣٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:71-95; *TWOT* 2:587-91; C. A. Briggs, "The Use of *npsh* in the Old Testament," *JBL* 16, 1897, 17-30.

دي. سي . فريدريكس *D. C. Fredericks*

٥٨٨٤ (נֹפֶת [nepet]، تل؟) ← #٢٢١٥

5885	נַעֲצוּץ

נֹפֶת [nopet] اسم. عسل، عسل يأتي من قرص العسل (#٥٨٨٥)؛ استُخدمت كموازي لـ דְּבַשׁ (← #١٨٣١).

ش. أ. ق يبدو أن كلمة *nbt* في أوغا. هي الكلمة الشائعة التي تُطلق على العسل (*UT*, 1602; *WUS*, 1733). وهو سائل ثمين كان الملك كيرتو Kirtu (KRT 4, 164-65). يصبه مثل الخمر في إناء ذهبي، وكان له دور في بعض الذبائح (لاحظ تحريم ع. ق، لا٢:١١). وقد ذكر كسلعة للتجارة. (*CTA* 142:2, 8, 15; cf. Heltzer, 19) طبقًا لما ذكره فينشام Fensham (20) "الدينا في أوغا. تطور في المعنى من نحل إلى عسل، كما هو الحال أيضًا في اللغة الكتابية العبرية" والمثيل أكد. *nbtu* (*AHw*, 800) معناه "نحلة" وليس "عسلاً". كما نجدها أيضًا في لغة أهل قرطاج، غير أن معناها يظل غير مؤكد (*DISO*, 184).

ع.ق التشبيه المجازي "عسل" له تداعيات إيجابية وسلبية. فكاتب المزمور يشبه كلمة الله بالعسل المأخوذ مباشرة من قرصه "أحلى من العسل وقطر الشهاد" (مز١٩:١٠ [١١])، والحكيم يشجع الباحث عن الحكمة بملء الحياة، وشبعها بحلاوة العسل. "يابني كُل عسلاً وقطر العسل حلو في حنكك" (أم٢٤:١٣، انظر ع. ١٤). والشاعر يتغنى بحلاوة المحبوبة: "شفتاك يا عروس، تقطران شهداً، تحت لسانك عسل ولبن" (نش٤:١١) ومن ناحية أخرى، يحذر الحكيم من الحلاوة التي آخرتها مُرة كالأفسنتين، مثل الزانية التي تقطر شفتاها عسلاً (أم٥:٣)، كما يحذر من التمتع بملذات الحياة بإفراط، والتي هي مثل العسل تجعل الإنسان مريضًا (٢٧:٧، انظر ٢٥:١٦، ٢٧).

عسل: ← דְּבַשׁ [d[e]baš] (عسل، #١٨٣١)؛ ← יַעַר [ya'ar [2]] (أقراص العسل، #٣٦٢٤)؛ ← נֹפֶת [nopet] (عسل، العسل من الأقراص، #٥٨٨٥)؛ ← צוּף [ṣûp [2]] (عسل العذراء، #٧٤٣٠).

البيبلوجرافيا

F. C. Fensham, "Remarks on Keret 59-72," *JNSL*, 4, 11-21; M. Heltzer, *Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit*, 1978.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٥٨٨٧ (נַפְתּוּלִים [*naptûlîm*]، معركة) ← #٧٣٤٩

٥٨٩٠ (נֵץ [*nes* [1]]، يزهر) ← #٧٢٥٥

٥٨٩١ (נֵץ [*nes* [2]]، صقر) ← #٦٤١٦

5893 נצב

נצב [*nsb* [1]]، نِفْعَلْ.، وقف، يَضْبِطَ نَفْسَهُ، يَتَمَالَكَ نَفْسَهُ، يمثل أمام على، يشيِّد؛ نِفْعَلْ. اسمفا.، واقف، مراقب؛ هِفْعِيل. وقوف، يقوم، يؤسس؛ هُفعَل.، يقاوم (#٥٨٩٣)؛ מַצָּב [*massab*]. اسم، مكان (حيث يضع المرء قدمه)، حصن، معسكر أمامي، مركز، وظيفة (#٥١٦٣)؛ מֻצָּב [*mussab*]، اسم. عامود، برج (#٥١٦٤)؛ מַצָּבָה [*massabâ*]، اسم. مخفر أمامي، حارس (#٥١٦٥)؛ מַצֵּבָה [*massebâ*]. اسم. حجر مقدس، عمود حجري ثابت (#٥١٦٧)؛ מַצֶּבֶת [*massebet*]، اسم. حجر منتصب (#٥١٦٩، #٥١٧٠)؛ נְצִיב [*nᵉsîb* [1]]، اسم. موقع (عسكري)، حامية (#٥٩٠٧)؛ נִצָּב [*nissab* [2]]، مقبض (سيف) (#٥٨٩٦).

ش. أ. ق الفعل *nsb* (يضع) في أوغا.، وكذلك الفعل "نَصَبَ"، يضع في عرب. يتناغم مع الفعل נָצַב في اللغة العبرية (انظر العمارنة، *nasabu*، ومعناه يحسم موضوعًا ما) (*CAD* 11:33).

ع. ق ١. النصوص في الأسفار الخمسة يستخدم الفعل נָצַב ومعناه يقف، بالارتباط مع قوة الله المعجزية التي تصنع المعجزات والذي أكثرها إثارة هو عبور إسرائيل البحر الأحمر حيث (تراكمت المياه. انتصبت נָצַב، المجاري كرابية). (خر١٥:٨)، ولكن هِفْعِيل.، في مز٧٨:١٣، فقد وقف (נָצַב) موسى على رأس التلة وعصا الله في يده، فيما صمدت إسرائيل بنجاح ضد عماليق (خر١٧:٩). وفي الظهورات الإلهية، والتي كانت أحداثًا مثل المعجزات، حيث كان الله أو ملاكه يظهر واقفًا (تك ٢٨:١٣، عد٢٢:٢٣، ٣١).

٢. في المادة النبوية والشعرية يرتبط الفعل נָצַב، (يقف)، بعمل الله صاحب السلطان الذي كان يقف كمراقب أو رئيس (١صم١٩:٢٠، جزء خاص بـ نِفْعَلْ.). والله يترأس نِفْعَلْ.، (נִצָּב) المجلس السماوي، حيث يُعتبر العدل موضوعًا في غاية الأهمية (مز ٨٢:١، انظر إش٣:١٣). والله، بسلطانه يضع (נָצַב، هِفْعِيل.) حدود العالم. (مز ٧٤: ١٧)، وهي حدود تعيش الشعوب في إطارها حتى يمكن لإسرائيل أن تنشر إعلانه الإلهي (تث٣٢: ٨)، ويضمن ألا تمس حقوق الأرملة (أم١٥: ٢٥).

٣. מַצָּב "مكان للوقوف" ترد بضع مرات فحسب، وذلك إلى حد كبير في المواقف العسكرية: مخفر أمامي، معسكر (على سبيل المثال ١صم ١٤: ٤-٦). ولا يتعلق بهذا الأمر أي وصية عسكرية.

٤. מֻצָּב، جزء تابع لصيغة هُفعَل.، تعبير عسكري غير مؤكد، وليست له أي أهمية لاهوتية. وجرت العادة على ترجمته "حصن" (إش ٢٩: ٣، برج ترجمة NIV).

٥. מַצָּבָה ترد. ١.، وبمعنى نقطة حدودية أو مخفر أمامي (١صم ١٤: ١٢).

٦. מַצֵּבָה، عمود أو أنصاب، يشير إلى إقامة أنصاب مقدسة، وهذه ممارسة درج عليها سكان كنعان، مثل الأموريين (خر٢٣: ٢٤) وقد توضح هذا بسبب الحفريات التي تمت في جازر Gazer حيث كانت هناك عشرة أعمدة، بعضها يصل ارتفاعه إلى ثلاثة أمتار، وقد نصبوا في اتجاه شمالي/ جنوبي (انظر M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 429-43, esp. 437). وهذه الممارسة كانت معروفة في مصر أيضًا (إر٤٣:١٣).

(أ) والتوجيهات الموجودة في الأسفار الخمسة فيما يتعلق بالـ מַצֵּבָה الأنصاب، جاءت على ناحيتين، إسرائيل لدى دخولها الأرض واكتشافها هذه الأعمدة (عادة في مجمع مبان للعبادة تتضمن مذابح، وسواري أشيرة) كان عليها أن تحطمها (خر٢٣:٢٤، ٣٤:١٣، تث٧:٥، ١٢:٣). وثمة توجيه آخر يمنع إقامة هذه الأنصاب المقدسة، ذلك أن الرب يكرهها (تث١٦:٢٢، انظر G. Braulik, "Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16, 18-21, 23," *Bib* 69, 1988, 73). وإقامة الأنصبة كتذكار للرب (تك٢٨:١٨، ٣٥:١٤)، أو كنصب للشهادة (تك٣١:٤٥، انظر خر٢٤:٤). إنما تُعد نظامًا آخر وهو أمر مناسب.

(ب) ذكر الأنبياء السابقون الرد على هذه التوجيهات التوراتية. وبعض الحكام المعينين وعلى رأسهم، حزقيا ويوشيا، أزال المرتفعات كجزء من إصلاحهم الديني (٢مل١٨:١٤، ٢٣:١٤، انظر Joram, 3:2; Jehu, 10:26-27). وعلى العكس من تعليمات التوراة، أقامت إسرائيل الأنصاب الخاصة بها (هو١٠:١)، وهي ممارسة كان عقابها السبي (٢مل١٧:١٠).

٧. מַצֶּבֶת نصب، وعادة ما يُصنع من الحجر (٢صم١٨:١٨). وعلى الرغم من ذلك، فإن المصطلح في إش ٦:١٣، يفيد جزع شجرة، الذي يُترك قائمًا بعد قطع الشجرة أو حرقها. وبهذا الجزء يشبه النبي "النسل المقدس" وأعني بذلك، البقية الصالحة من إسرائيل. أما التفسير

السابق الذي يقول إنه "جذر تطعيم" (ومن ثم نمو جديد) أصبح الآن موضع شك. (على سبيل المثال، Wildberger, *Isaiah 1-12*, 274-75; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 69-70, 76). ولعل البقية كانت تمثالاً لفشل يهوذا السابق (إشعياء: فكر لاهوتي).

٨. נְצִיב هذه الكلمة كانت في الأساس مصطلحًا عسكريًا يعني موقعًا عسكريًا أماميًا، أو معسكرًا (على سبيل المثال ١صم ١٠:٥، انظر، ملك، ١مل٤:١٩).

يقف، موقف: ← יצב [yṣb] (يقف، يتخذ وقفة، #٣٦٥٦)؛ ← כון [kwn ¹] (يقف بثبات، يصمد، يتحمل، يجهز، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [nṣb ¹] (يقف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← עמד [ʻmd] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٤١)؛ ← קום [qwm] (يقف، ينتصب، ينهض، يؤدي، #٧٧٥٦).

عمود، هضبة: ← כַּפְתּוֹר [kaptôr ²] (هضبة، عاصمة أو أكبر مكان [بالنسبة للعمود أو السوارى] #٤١١٧) ← מָצוּק [māṣûq] (عمود أو نصب #٥١٨٧) ← נצב [nṣb ¹] (يقف #٥٨٩٣) ← עמד [ʻmd] (يقف #٦٦٤١).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:869-71; *TDOT* 5:555-65; *TWOT* 2:591-92; N. A. Silberman, "Glossary. Standing Stones: *Masseboth* and Stelae," *BARev* 15, March/April 1989, 58-59; Y. Yadin, *Hazor*, 1975, 43-48.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

5894	נצב

נצב [nsb ²] نِفْعَلْ..بائس، استنزف (#٥٨٩٤)؛ يجب ألا يخلط بينه وبين נִצַּב، نِفْعَلْ. يقف (← #٥٨٩٣).

ش. أ. ق الكلمة العبرية נָצַב موجودة أيضًا في عرب، *nasiba* بائس، ضعيف، مريض (Barth, 117-19).

ع. ق هذا الفعل لم يستخدم إلا كجزء من قصة الراعي (زك١١:٤-١٦). ولم يصل المفسرون إلى اتفاق حول تفسير جزءنِفْعَلْ من נִצַּב (ع. ١٦). وقد أخذه البعض على أن له معنى إيجابيًا مثل ما يبدو أن عملته معظم الترجمات، وأن يربطوا بينه وبين נִצַּב، يقف، يثبت، يكون راسخًا (Otzen, 259; Meyers & Meyers, 288). وآخرون يعتبرونه مفهومًا سلبيًا، ويفترضون فعلاً נָצַב بائسًا، على أساس فعل مناسب في عرب. (HALAT 675; Petersen, 86, 88). وفي ع.١٥ يطلب الله من النبي للمرة الثانية أن يصبح راعيًا غبيًا لا يعتني بالخراف— بل حتى بالسليم (الإيجابي) أو المنهك (السلبية) في ع.١٦ (Redditt, 684).

ب. ت ١. سب. ὁλόκληρο تُترجم إلى ما هو كامل وبصحة جيدة. وهذا يتناغم مع الترجمتين سريانية واللاتينية.

٢. الكتابات الربانية. في المدراش رباح Rabbah على سفر العدد، ١٨ وصيغة نِفْعَلْ. من الفعل נצב، وقد استخدم بمعنى يقف متحديًا (Jastrow 2:927).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [ʼml ¹] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה ¹ [ḥlh ¹] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣)؛ ← חלשׁ [ḥlš ¹] (يكون واخنًا، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [ḥallāš] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [ygʻ] (يكون متعبًا، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [mwg] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفًا، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [nṣb ²] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [pgr] (يكون واهنًا جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [ʻyp ¹] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [rph ¹] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

J. Barth, "הַנִּצָּבָה Sach 11, 16," *ZAW* 36, 1916, 117-19; E. H. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; C. L. & E. M. Meyers, *Zechariah 9-14*, AB, 1993; B. Otzen, *Studien über Deutero-Sacharja*, 1964; D. L. Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi*, 1995; P. L. Redditt, "The Two Shepherds in Zechariah 11:4-17," *CBQ* 55, 1993, 676-86.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

٥٨٩٦ (נִצָּב [nissab ²]، مقبض [سيف]) ← #٢٩٩٥

5897	נצה

נצה [nṣh ¹]، نِفْعَلْ، يتشاحنون مع بعضهم البعض؛ هِفْعِيل. ينخرط فى صراع (#٥٨٩٧)؛ اسم. מַצָּה [massâ ²]، نزاع، نضال (#٥١٧٥)، מַצּוּת [massût]، أولئك الذين يناضلون (#٥١٩٤).

ش. أ. ق الكلمة العبرية נָצָה متصلة بالكلمة أرم. נְצָא (يتنازع). كما يوجد لها مماثل في اللغتين الأثيوبية وعرب..

ع. ق ١. الاستعمالات الخمسة لصيغة نِفْعَلْ، تشير كلها إلى مشاحنات بدنية بين شخصين. ومن بين المرات التي وردت فيها هذه الكلمة نجد أن مرتين (خر ٢١: ٢٢؛ تث٢٥: ١١) ذُكرت فيهما في صيغة قانونية، ومرتين أخريين في صيغة قصصية تضمنت حكمًا قانونيًا أصدره طرف ثالث (لا٢٤:١٠، ٢صم١٤:٦). وفي خر٢:١٣ والتي تتناول سلطان موسى، نجد أن موسى يتدخل في نزاع بين شخصين عبرانيين في مصر.

٢. أما ورودها في صيغة هِفعيل. فتشير إلى صراعات بين مجموعات: تمرد بين سبط رأوبين ضد موسى وهرون، والرب (عد٢٦:٩)، وفي عنوان مز ٦٠ نجد إشارة إلى حرب داود مع آرام.

٣. صيغة اسم. מַצָּה يرد ثلاث مرات في ع. ق، وفي كل مرة يشير إلى صراع داخل إسرائيل، ينتقدها النص (أم١٣:١٠، ١٩:١٧، إش٥٨:٤).

٤. اسم. מַצּוּת لا يرد إلا في إش ٤١:١٢ كجزء من تأكيد خلاص الله لإسرائيل: "يكون محاربوك (אַנְשֵׁי מַצֻּתֶךָ) كلا شيء وكالعدم".

جدال، نزاع، نضال: ← גלע [gl'] (اندلع في نزاع، #١٦٧٩)؛ ← גרה [grh] (اثير النزاع، #١٧٤١)؛ ← נצה [nṣh 1] (ناضل، #٥٨٩٧)؛ ← ריב [ryb 1] (نازع، #٨١٨٩)؛ ← רִיב [rîb 2] (نزاع، #٨١٩٠)؛ ← רְעוּת [r^e'ût 2] (تشوق، نازع، #٨٢٩٦)؛ ← רַעְיוֹן [ra'yôn] (تشوق، نازع، #٨٣٠١)؛ ← שׂרה [śrh 1] (تنافس، ناضل، #٨٥٧٥).

John M. Bracke جون إم . براك

5898	נצה

נצה [nṣh 2] قَل. خُرب (للمدن؛ إر٤:٧)؛ نِفعَل. يتدمّر، تُخرب (للمدن، إر٢:١٥؛ وللأرض، ٩:١٢[١١] || אָבַד #٦).

ع. ق الفعل נָצָה يصف دينونة الله على الناس غير التائبين، وباستخدام "الأسود" (أشور وبابل على التوالي). فإنه—في غضبه—يهلك الأمم حتى تصبح بلا سكان (نِفعَل. إر٢:١٥ [تُكتب])، قَل. انظر صيغة نِفعَل، ٢مل١٩:٢٥). وهكذا فإن مدن يهوذا التي كانت ذات مرة تُعد أمكنة مأوى، أصبحت مهجورة وبلا دفاع، انظر أيضًا Holladay, 93-94, 153-54; Thompson, 172-73, 221 وإذا سأل أحدهم: "لماذا بادت الأرض (قَل., *bd'*)، واحترقت (نِفعَل., *nsh*) كبرية"؟ سيكون رد الرب هو "لقد تركوا شريعتي... وسلكوا وراء عناد قلوبهم ووراء البعليم" (انظر إر٩:١٢-١٤ [١١-١٣]). وكانت مصر أيضًا موضع غضب الله وسوف تبيد أرضها على هذا النحو أيضًا (نِفعَل. إر٤٦:١٩).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד ['bd 1] (أباد، #٦) ← אֵיד ['êd] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [dmh 3] (يهدم #١٩٥٠) ← דמם [dmm 3] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [hbl 2] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [hlq 3] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [ht'] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [klh 1] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [krt] يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [mhh 1] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [nṣh 2] (يسقط أنقاضًا، #٥٨٩٨) ← נתס [nts] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [ntṣ] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתשׁ [ntš] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [p'h] (يتحطم قطعًا، #٦٩٩٠) ← פִּיד [pîd] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [prr 1] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [ṣdh 2] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [rzh] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שׁדד [šdd] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שׁחת [šht] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שׁמד [šmd] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [tablît] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980.

Cornelis Van Dam كورنيليس فان دام

٥٩٠٠ (נִצָּה [nissâ]، زهرة)، ← #٧٢٥٥

٥٩٠١ (נֹצָה [nosâ 1]، ريش)، ← #٧٦٠٦

٥٩٠٢ (נֹצָה [nosâ 2]، صقر؟)، ← #٦٤١٦

٥٩٠٣ (נְצוּרִים [n^esûrîm]، أماكن سرية، كهوف؟) ← #٥١١٧

5904	נצח

נצח [nṣh] بيعِّل، يراقب، يشرف (#٥٩٠٤)؛ נֵצַח [nesah 1] مجد، دوام (#٥٩٠٥).

ش. أ. ق أرم. الإمبراطورية، تستخدم هذا الفعل بمعنى التمييز، أو أن يعمل المرء على أفضل وجه (*DISO*, 184). في حين أنه يستخدم في عرب. بمعنى المشورة والنصيحة (Wehr, 969-70).

ع. ق استخدامات الفعل נָצַח توجد في سياقين منفصلين احداهما يتضمن بناء الهيكل والخدمة في صيانته من الناحية المادية (١أخ٢٣:٤، عز٣:٨، ٩)، واستخدام حرف الجر "over" مع الفعل يوحي بفكرة الإشراف على القوة العاملة أو توجيهها، وهذا ما نجده في معظم الترجمات. وقد استُخدمت صيغة اسم الفاعل بالنسبة "الكبير العمال" من ناحية إشرافه على القوة العاملة. (٢أخ٢:٢[١]، ١٨[١٧]).

وهناك سياق آخر وهو المختلص بالموسيقى الخاصة بالعبادة في الهيكل (١أخ١٥:١٢، وفي عناوين ٥٥ مزمور، مع الجزء الخاص بصيغة بيِعِّل. وعلى سبيل المثال مز ٤،

١٩، ٤٢، ١٠٩ وعلى ضوء معن السياق الذي دُرس أولاً، فقد اقترح وجود مشرف أو موجه بالنسبة لموسيقى الهيكل أو خدمته التعبدية (Sawyer, 35-36).

ب. ت في فترة ما بين العهدين، استخدم الفعل عن الله وهو يوجه أو يحث الظواهر الطبيعية مثل الشمس (سي ٤٣:٥). والضوء (٤٣:١٣)، وهذا يبين لنا قوته وسلطانه على الطبيعة ليس كخالق فقط، بل وكمشرف دائم عليها أيضًا. وفي مجتمع قمران، استُخدم الفعل لوصف الكهنة "يديرون" معركة (نطح. ٩: ٢؛ ١٦: ٩).

المُلك، يحكم، إشراف، سيادة: ← בעל [b'l [1]] (تزوج، يحكم على، يملك، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה / גְּבֶרֶת (سيدة، ملكة، ربة بَيْت، # ١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [ykh] (جادل، تثبت مِنْ، اثبت، قضي، حكم، اعاد إثبات، # ٣٥١٩)؛ ← כבשׁ [kbš] (سيطر على، اخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [mlk [1]] (مَلك، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [mšl [2]] (مَلك، حكم، #٥٤٤٠)؛ ← נשׂה [nsh] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [rdd] (رفض، اخضع، #٨٠٩٦)؛ ← רדה [rdh] (مَلَكَ، حكم، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [r'h [1]] (اكل، رعي، تزعم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [śrr[1]] (ملك، ادار، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [šlt] (سيطر، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [špt] (حَكَمَ، قضى، يملك، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

J. F. A. Sawyer, "An Analysis of the Context and Meaning of the Psalm Headings," *Glasgow University Oriental Society. Transactions* 22, 1967-1968, 26-38; H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 1966.

David W. Baker ديفيد دبليو . بيكر

5905 נֵצַח / נֶצַח

נֵצַח / נֶצַח [*nesah* [1] / *nesah*]، اسم، شهرة، بريق، مجد، ديمومة، ناجح(؟) (#٥٩٠٥).

ش. أ. ق هذا اسم، متصل بالفعل נצח، ومعناه "يكون دائمًا" (نِفْعَل، #٥٩٠٤) وله أمثاله القائمة على أساس الجذر נצח في اللغات أرم، والفينيقية وأوغا، حتى يأتي بمعنى ناجح أو منتصر، أما في عرب. والأثيوبية فأتي بمعنى "يكون نقيًا".

ع. ق بوسعنا أن نتبع ترتيب *HALAT* (أكثر فطنة من BDB من ناحية رؤية أن هناك معنيين أساسيين (أو ربما ثلاث، انظر أدناه) يمكننا أن ننسب كل منها للآخر. ويلاحظ أنه على الرغم من أن اسم. يوجد وله تهجيئتان مختلفتان נֵצַח (٤مرات)، נֶצַח (٣٧مرة) وهذا ليس له تأثير من ناحية دلالات الكلمات وتطورها، (انظر، Joüon-Muraoka §96Af).

١. البريق، المجد. في ١صم١٥:٢٩ دُعي الرب יִשְׂרָאֵל נֵצַח، نصيح إسرائيل (NIV، انظر S. R. Driver)، والسياق الذي قال فيه صموئيل إن الرب لا يكذب ولا يندم يُستشف منه أن عنصرًا ما يتعلق بعدم قابلية الله للتغيير من الواضح أنه كان في الذهن (انظر، Kiel, Keil, *HALAT*)، في ١أخ٢٩:١١ يقول داود أن للرب הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וְהַתִּפְאֶרֶת וְהַנֵּצַח וְהַהוֹד، العظمة والجبروت والجلال والبهاء والمجد، נֵצַח والجلالة. والترجمة سب. تترجم كلمة νίκη، إلى انتصار، في حين أن هذا ممكن من ناحية القرينة وسياق الكلام (انظر مشنان، كلمة נִצָּחוֹן، انتصار، قوة)، فإن من السهل أيضًا أن نرى علاقة بما جاء في ١صم ٢٩:١٥ والمعنى ٢ أدناه، ونفترض أن ديمومة الله إلى الأبد كانت في الذهن كناحية من نوحي عظمته ومراثي ٣:١٨ تتضمن عبارة נִצְחִי אָבַד، وأن נֵצַח my قد بادت، وNIV تترجمها على أنها بهاء، وآخرون (انظر Keil) يربطون بينها وبين كلمة נֵצַח، قوة، بمعنى قوة أساسية، القوة، في حين أن هناك آخرين أيضًا (على سبيل المثال.. Moskovitz, who cites Rashi; Reyburn)، يترجمها على أنها ديمومة إلى الأبد، مع فكرة أن توقعاته لحياة طويلة قد انتهت، وإما أن رجاءه الأبدي قد باد. وهذا النهج الأخير للتفكير يتناسب بشكل أفضل مع السياق، غير أنه "التنقيح" على أي حال غير ضروري (انظر *HALAT*).

٢. الديمومة، والأبدية، اسم. يمكن أن تأتي بمعنى ظروفي هو إلى الأبد، دائمًا، مثل؛ إش٣٤:١٠، נֵצַח נְצָחִים إلى أبد الآبدين (|| דוֹר לְדוֹר ... לְעוֹלָם מָה، إلى الأبد... من جيل إلى جيل). انظر، مز١٣:١[٢]، ١٦:١١، إر١٥:١٨، عا١:١١. ومرة في مز٧٤:٣ جاءت في صيغة الإضافة מַשֻּׁאוֹת נֶצַח، الحرب الأبدية.

وأكثر الاستعمالات شيوعًا في هذا المعنى نجده في العبارة التي في حالة الإضافة وهي לָנֶצַח، إلى الأبد (وردت مرتين עַד־ נֶצַח، بنفس المعنى). وفي هذا المعنى تكون مرادفًا لكلمتي עוֹלָם وעַד، وهي—مثلهما—تشير إلى الدوامية، حيث يقدم السياق كيف ستكون بصفة دائمة، وعلى سبيل المثال، انظر مز١٦: ١١، ٤٩: ٩ و١٩[١٠ و٢٠]، إش٢٥: ٨ حيث أن الفرق الضئيل الذي أوجده السياق هو "إلى الأبد" (الزمن والأبدية: فكر لاهوت).

ويجادل توماس Thomas (انظر، Emerton للدعم) على أساس تاريخ علم دلالات الألفاظ وتطورها فيما يتعلق بالتشبيه السيرياني، بأنه في بعض الأحيان يُستخدم اسم. נֶצַח (أو לָנֶצַח) في صيغة ظرفية، تعني بشكل متفوق، بشكل تام، أو كلية، وطبق هذا—على سبيل المثال—على (مز١٣:١ [٢]، ٧٤:١٠، ٧٩:١٠، ٧٩:٥، ٨٩: ٤٦[٤٧]. والصعوبة بالنسبة لهذا النهج هي أن المعنى العادي للتعبيرات

يعطي معنى واضحًا في إطار السلسلة المشروعة للأساليب الأدبية (على نحو ما يسلم به Thomas في حواشيه)، ولذلك بوسعنا افتراض أن مستعملي لابد وأنهم فهموها في إطار المعنى العادي. وعلى الرغم من ذلك، فلربما يكون من الممكن أن نأخذ هذا التشدد على أنه إحدى الاحتمالات البرجمانية لهذه العبارات في معناها العادي. وعلى ذلك فإن عبارة לָנֶצַח יִתֹּם في في سي٤٠:١٤، قد تُترجم إلى "وتنتهي تمامًا" (انظر النص اليوناني) ولكننا هنا أمام صعوبات بالغة تتعلق بالنص (انظر Oesterley, Segal, Skehan-DiLella)، وأن ترجمة Skehan-DiLella مرة وإلى الأبد، تعطي معنى كافيًا.

٣. النجاح. وجد *HALAT* هذا المعنى الثالث في أم ٢١:٢٨ (انظر G. R. Driver): "شاهد الزور يهلك، וְאִישׁ שׁוֹמֵעַ לָנֶצַח יְדַבֵּר والرجل السامع الحق يتكلم إلى الأبد" (انظر ترجمة NASB). ويجادل Driver بالقول إن النصف الثاني من ع. يجب أن يُترجم على النحو التالي "والشاهد الناجح يتكلم"، مفترضاً أن كلمة נֶצַח تتضمن معنى "نجاح". ويقترح Emerton عبارة "والرجل السامع سيخضعه تمامًا"، أما ترجمة NIV، فكانت: "والذي يستمع إليه يهلك إلى الأبد"، ولم يسمح Space بتحليل كامل للسؤال (انظر Collins, 651-53, 656-57)، ولكنه ذكر أن آراء Driver, Emerton, and وترجمة NIV، تفترض وجود דָּבַר بمعنى يطرد، يدمر (لا توجد في موضع آخر إلا في هِفعِيل.) سواء هنا في صيغة بيعِّل.، (יְדַבֵּר) أو بإعادة الإشارة هِفعِيل. أو هُفعَل. وهذا تأسيسًا على الحقيقة البسيطة أن مس. MT (يتضمن علامات ترقيم تربط كلمة לָנֶצַח بكلمة יְדַבֵּר) كان واضحًا تمامًا في استعماله كلمات عادية للغاية، سواء بمعنى (على الرغم من أن) شاهد الزور سيهلك، إلا أن الرجل الذي يستمع [له] يتكلم إلى الأبد، أو (انظر Kidner، أم١٢:١٩) "شاهد الزور يهلك، أما الرجل الذي يستمع (الله) سيتكلم إلى الأبد".

٤. *Semantic conclusions* استنتاجات قائمة على دلالات الألفاظ وتطورها. يبدو من المناقشة السابقة أن المعنيين ١، ٢ موجودان بالفعل في اللغة العبرية الكتابية. فهل يمكن للمعنى "١" الذي استخدم لوصف الله (الذي يُترجم بحسب التقليد مجد، بهاء) أن يُنسب إلى المعنى "٢" وهو الاستعمال السائد؟ ومن ناحية السياق، فإن عنصرًا ما يتعلق بالديمومة الأبدية يتناغم مع الفقرات وقد يُقبل بشكل مؤقت على أنه التفسير الصحيح.

ب. ت في التشبيهات المجازية العبرية المستعملة في سفر يشوع بن سيراخ، نجد أن كلمة נֶצַח قد استُعملت مرتين: مرة في عبارة לָנֶצַח، بمعنى إلى الأبد (سي٤٠:١٤، انظر المعنى الثاني فيما ذكر سابقًا)، ومرة كما في إش٣٤:١٠، לְנֵצַח נְצָחִים לֹא אֶטֶּה מִמֶּנָּה "لن أبتعد عنها [الحكمة] إلى الأبد". وإن (MS B) هو فقط الذي يناقض سكيهان دي ليلا على أساس ما جاء في المزامير المنحولة. وفي ل. ب. م. نجد أمثلة غير قليلة لـ נֶצַח في تركيب الجملة ومعناها، الأمر الذي ناقشناه في البند (٢) عاليه. ويقدم الأدب الرباني بعض الأمثلة لكلمة נֶצַח في المعنى الثاني، وعلى الرغم من ذلك، فإن الاستعمال الغالب لجذر الكلمة هذا نجده في (هل تأثر بالآرامية؟) بمعنى منتصرًا على سبيل المثال، الفعل נָצַח يسود؛ נִצָּחוֹן اسم. انتصار، قوة.

وأبت الترجمة سب. على ترجمة التعبيرات التي أُدرجت تحت المعنى الثاني بـ εἰς τὸν αἰῶνα، إلى الأبد، εἰς τέλος، حتى النهاية، εἰς νῖκος (أحياناً تُكتب νεῖκος)، إلى النصر (ترجمة حرفية).

ع. ج ومما يجدر ذكره أن تعبير εἰς νῖκος في العهد الجديد يظهر مرتين، وفي كلا الموضعين سيكون معناها أفضل إذا تُرجمت "إلى الأبد"؛ مت١٢:٢٠ (اقتباسًا من إش٤٢:٣، وهذا يفتقر إلى مصطلح مماثل؛ واقتباس متى لا يتطابق مع الترجمة سب.)؛ ١كو١٥:٥٤ (اقتباسًا من إش٢٥:٨، ولكن ليس تماماً من الترجمة سب. ويترجم ثيودوسيون Theodotion كلمة לָנֶצַח الواردة في إشعياء "إلى الأبد"، بعبارة εἰς νῖκος، وإذا أخذنا في الاعتبار هذه الطريقة فإن اقتباس بولس يقترب في المعنى من مس..

مجد، كرامة، جلال: ← אדר [ʼdr] (يكون فخمًا، جليلاً، باهرًا، #١٥٨)؛ ← הדר [hdr] (يُعَظَّم، يكرم، يزين، #٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [hôd ¹] (بهاء، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [yeqār] (كرامة، ثروة، احترام، قيمة، بهاء، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [kbd ¹] (يثقل، لا يتجاوب، يُكَرَّم، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [nēsah ¹ / neṣaḥ] (بريق، مجد، استمرارية، ناجح، #٥٩٠٥)؛ ← פאר [pʼr ²] (يُجَمّل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [sebî ¹] (زينة، مجد، #٧٣٨٢)

الوقت ← אֹבֵד [ʼōbēd] (أبداً بعد ذلك، #٧) ← אֹפֶן [ʼōpen] (الوقت الصحيح، #٦٩٨) ← גִּיל [gîl ¹] (مرحلة من الحياة، #١٦٣٦) ← זמן [zmn] (يُحدِد، #٢٣٧٤) ← עוֹלָם [ʻôlām] (زمن أوأمد طويل، #٦٤٠٩) ← עֵת [ʻēt] (وقت، #٦٦٩١) ← פַּעַם [paʻam] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣) ← פֶּתַע [petaʻ] (جار، #٧٣٥٣) ← תָּמִיד [tāmîd] (إستمرار، عدم إنقطاع، تقدمة إعتيادية، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

C. J. Collins, "Homonymous Verbs in Biblical Hebrew: An Investigation of the Role of Comparative Philology," Ph.D. diss., 1989; G. R. Driver, "Problems in 'Proverbs'," *ZAW* 50, 1932, 141-48; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books*

of Samuel, 1912; J. A. Emerton, "The Interpretation of Proverbs 21, 28," *ZAW* 100, Sup, 1988, 161-70; C. F. Keil, *The Books of Samuel* (KD); idem, *Lamentations* (KD); D. Kidner, *Proverbs*, TOTC, 1964; Y. Kiel, *Seper Šᵉmû'el* (Da'at Miqra), 1981; Y. Moskovitz, "*'êkâ* [Lamentations]," in *Hames Mᵉgillôt* (Da'at Miqra), 1973; W. Oesterley, *Ecclesiasticus*, CBSC, 1912; W. Reyburn, *A Handbook on Lamentations*, UBS Handbook series, 1992; M. Segal, *Seper Ben-Sîra' Hassalem*, 1958; P. Skehan and A. DiLella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB, 1987; D. W. Thomas, "The Use of *nesah* as a Superlative in Hebrew," *JSS* 1, 1956, 106-9.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

5906 נֵצַח

נֵצַח [*nesah* ²]، عصير (لم ترد إلا في إش٦٣:٣، ٦) (#٥٩٠٦).

ع. ق يستخدم إشعياء هذه الكلمة النادرة "عصير" (= "دم") وذلك مرتين في وصف يستخدم الأسلوب الشعري لمعركة ضد الشعوب التي عاد الرب منها منتصرًا. وهو يدمج صورتين ويجعل منهما صورة واحدة: الفلاح الذي لطخ ملابسه بعصير العنب الذي داسه، والمحارب الذي غادر المعركة وقد لطخت "الدماء" ملابسه. وهذه الصور تشجع الأتقياء على الرجاء في خلاص كامل: "قد دست المعصرة وحدي ومن الشعوب لم يكن معي أحد. فدستهم بغضبي ووطئتهم بغيظي فرُش عصيرهم (נִצְחָם) على ثيابي فلطخت كل ملابسي. لأن يوم النقمة في قلبي وسنة مفديي قد أتت.. فدُست شعوبًا بغضبي وأسكرتهم بغيظي وأجريت على الأرض عصيرهم (נִצְחָם) (إش٦٣:٣-٤،٦).

دم: ← דָּם [*dām*] (دم، سفك دم، دم- إثم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← נֵצַח [*nesah* ²] (عصير، دم، #٥٩٠٦).

بول تريبيلكو *Paul Trebilco*

٥٩٠٧ (נְצִיב [*nᵉsîb* ¹]، مخفر، موقع عسكري)؛ ← #٥٨٩٣

٥٩١٠ (נָצִיר [*nasîr*]، محفوظ)؛ ← #٥٩١٥

5911 נצל

נצל [*nṣl*]، يُنقذ، يَنقذ نفسه؛ بيعِّلْ. يزيل، ينهب، يسلب؛ هِفعِيل.، ينقذ، يخلص، يسلب، يختطف، ينسحب، يخلص (من محنة)؛ هُفعَل. يتم إنقاذه، يقتَلع؛ هِتبَعيل.، يزيل، يستسلم (#٥٩١١)؛ הַצָּלָה [*hassalâ*]؛ أسم. خلاص، نجاة (#٢٢٠٨).

ش. أ. ق جذر الكلمة נצל لا يرد إلا في اللغة السامية الشمالية الغربية (أرم. والعبرية)، والجنوبية الغربية (عرب.) والصيغ التي تم إثبات صحتها تشترك بمعان وثيقة الصلة. وقد أثبتت أكد. في مثالاً من *nasalu*، غير أنه يبدو أنه اشتُق من *natalu*، (CAD N/2, 33, 125). خطاب لخيش رقم (١) به اسم شخصي *hslyhw*.

ع. ق ١. الفعل نِفْعَلْ. يحمل أساسًا معنى مبني للمجهول، يخلص، وقد أطلق يعقوب على المكان الذي شهد مصارعته الشهيرة اسم "فنيئيل"، لأن حياته أنقذت، مع أنه رأى الله وجهًا لوجه (تك٣٢:٣٠[٣١]). أما المبعوث الأشوري ربشاقي فقد حذر حزقيا أنه لن ينجو من غضب سنحاريب (٢مل١٩:١١، إش٣٧:١١)، غير أن ميخا تنبأ أنه سيتم إنقاذ يهوذا من بابل (مي٤:١٠)، وبسخرية مريرة وعد عاموس بأن السامرة "ستُنقذ"—على أجزاء (عا٣:١٢). وطبقًا لما يقوله إشعياء، سوف تندم يهوذا أنها في يوم من الأيام افترضت أن مصر وأثيوبيا سينقذانها من أشور (إش٢٠:٦)، "قد أنقذنا" كانت هذه صرخة يهوذا المخدوعة أثناء العبادة في الهيكل، حيث كانت بكل غطرسة تعتمد على هذا المبنى في إنقاذها (إر٧:١٠). ويقول حزقيا، في وقت الدينونة، فإن الرجال الأتقياء مثل نوح، دانيال، وأيوب سوف يخلصون، غير أن وجودهن في وسط الناس لن يخلص أي شخص آخر (حز١٤:١٦، ١٨).

وفي مواقع عديدة نجد أن للفعل نِفْعَلْ. معنى انعكاسيًا أن ينقذ المرء نفسه أو يهرب. وما جاء في (تث٢٣:١٥[١٦] يمنع الإسرائيلي من أن يعيد لسيده عبدًا هرب منه (أي، يخلص نفسه). ومز٣٣:١٦ يحذر الجنود من محاولة تخليص أنفسهم اعتمادًا على قوتهم وليس بقوة الرب. وأعلن حبقوق الويل على الأشرار الذين يسعون إلى إنقاذ أنفسهم من الأذى وهم ساورون في شرهم (حب٢:٩)، ولكن أم٦:٣، ٥ يحث الطفل على أن ينقذ نفسه من وعد شفهي غير حكيم قطعه أحد الجيران.

٢. والمرات الثلاث التي ورد فيها الفعل بيعِّلْ.، كانت تحمل معنى السرقة أو النهب. وفي تقدير مطولَ عن المهمة قال الرب لموسى أن الإسرائيليين سينهبون المصريين—وبتعاونهم، وهي نبوة تحققت في التقرير الخاص بالضربة (خر٣:٢٢؛ ١٢:٣٦). وقد انتفع يهوشافاط وجيشه (الفعل بيعِّلْ.) من الغنيمة التي تركها أعداؤهم بعد أن قتلوا كل منهم الآخر (٢أخ٢٠:٢٥). وفي حز١٤:١٤، مس. [بيعِّلْ.] يجب أن يقرأ هِفعِيل. ينقذ (انظر ع. ٢٠، so *BHS; THAT* 2:98؛ بعكس *TWAT* 5:571 LXX; [نِفْعَلْ.])

٣. الفعل يرد بشكل أساسي في صيغ سلبية (هِفعِيل.، أرم. هَفعِل.، ١٩١مرة)، وفي معظمها يكون الله هو الفاعل (١٢٠مرة). وعلى وجه العموم المعنى هو تخليص المرء نفسه، أو التحرر من القبضة القوية لمحنة ما. ويرد جذر

هذا الفعل في مواضع كثيرة جدًا من ع. ق ودون الارتباط بأي نوعية معينة من أساليب كتابة ع. ق أو التقاليد.

(أ) في الأسفار الخمسة. يرد الفعل هِفْعِيل. ١٩مرة في أسفار موسى بمعانٍ مختلفة. ويعكس ما جاء في تك١٩:٣١ المعنى الأساسي لجِذر هذا الفعل (يسلب). فقد أخبر يعقوب زوجتيه أن الله سلب مواشي أبيهما وأعطاها له (تك٩:٣١)، وهذه وجهة نظر كانتا مقتنعتين بها. (ع. ١٦). وفي العديد من الأمثلة نجد أن מִיַּד (من أيدي...) تأتي مع الفعل لتصف الخلاص من قبضة أيد معادية (أي: الظالمين). وهذا ما فعله رأوبين ليوسف حيث خلصه من أيدي إخوته الحاقدين (٢١:٣٧،٢٢). وهكذا فعل موسى لبنات كاهن مديان ضد الرعاة الذين منعوهن من الماء (خر١٩:٢)، ومواطنو مدينة ملجأ فعلوا بالنسبة لشخص متّهم بالقتل ضد ولي الدم (عد٢٥:٣٥). وقد تتدخل زوجة لتخلص زوجها وذلك بتخليصه من قبضته الشخص الذي يتشاجر معه (تث١١:٢٥).

ومن الطبيعي أن الرب هو المخلص دون منازع. *par excellence* وإذا خاف يعقوب من غضب عيسو، لذلك تضرع إلى الله في الصلاة أن يخلصه من يد أخيه (تك١١:٣٢[١٢]). وخلاص اسرائيل من قبضة المصريين حفزت ظهور الرب لموسى (خر ٨:٣، انظر ٦:٦)؛ على الرغم من شكوى موسى من أن الرب تأخر كثيرًا بالنسبة لهذا الأمر (٢٣:٥). وهذا الخلاص العظيم أوصى بأسماء الأطفال (٤:١٨)، وكان جديرًا بإعادة سرد قصته (٨:١٨-١٠). والواقع، أنه في ترنيمة موسى، أعلن الرب أنه باعتباره الإله الوحيد، فلا يوجد مخلص (מַצִּיל) قوي بما يكفي ليخلص أي شرخ من قبضته القوية (تث٣٩:٣٢).

وعلى أساس ما جاء في تث١٤:٢٣، سار الرب مع إسرائيل ليخلصهم بأن يوقع أعداءهم في قبضتهم. ومعنى يخلص هنا هو أن تنقذ من كارثة، أي يمنع وقوع إسرائيل في السبي، أو الدمار وليس تخليصهم من كارثة وشيكة أو قائمة بالفعل (انظر الاحتفال بذكرى الفصح، خر٢٧:١٢).

(ب) في قصص تاريخية. الفعل هِفْعِيل. قد يصف تصرف عمل إنسان تجاه أشياء أو أناس آخرين. ونظير تعاون راحاب مع الجاسوسين الإسرائيليين طلبت منهما أن يخلصا، بمعنى أن ينتزعا حياة عائلتها من قبضة الموت الناجمة عن الإبادة الإسرائيلية (يش١٣:٢). والعهد الذي قطعه يشوع للجبعونيين الماكرين أنقذهم من نفس الإبادة (٢٦:٩، انظر ٣١:٢٢). وفي وقت لاحق، كان من شأن الانتصارات العسكرية أن أنقذت إسرائيل من قمع الأعداء (قض١٧:٩ [مديان]؛ ١صم٤٨:١٤ [عماليق])، وكان الشعب يذكر أحد هذه الأعمال الخلاصية لتبرير عودة داود كملك من نفيهِ المؤقت (٢صم٩:١٩ [١٠]). وفي صباه، أنقذ داود حملاً من حيوانات مفترسة (١صم ٣٥:١٧).

والخلاص من طغيان الأعداء كان من الأمور التي ينبغي على الملك أن يعملها بالنسبة لشعبه. وبالنظر لعدم وجود مخلص (מַצִּיל) ليفصل بينهما، فقد قام أخ يقتل أخيه، (٢صم٦:١٤). ولذلك طلبت أمه الأرملة من الملك داود أن يخلصها من يد شخص يريد الانتقام لموت ابنها (ع. ١٦). وعلى صعيد آخر، طلب داود بموت شبع بصفةٍ عاجلة لأنه تعاطف مع أبشالوم لئلا يهرب شبع ويجد ملاذًا يختبئ فيه (حرفيًا، ينفلت من أمام أعيننا،٦:٢٠).

وفي بعض الأحيان يأتي الفعل هِفْعِيل. بمعنى يستعبد أو يسترد ملكية أشياء كان قد فقدها (قض٢٦:١١ [مدنًا]؛ ١صم١٤:٧ [أراضي]٨:٣٠، ١٨، ٢٢ [زوجات، أطفال]). وفي حالات أخرى يأتي بمعنى الدفاع عن أملاك (يخلصها من) من استيلاء الغزاة عليها (٢صم١٢:٢٣، ١أخ١٤:١١). وإذ كانت مدينة لخيش معزولة من الناحية الجغرافية، فعلى ذلك لم يكن لها مخلص (מַצִּיל)—أي ليس لها مدينة متحالفة معها—قد تمنع سقوطها في يد إسرائيل (قض٢٨:١٨).

وحين دخل تابوت الرب مخيم الإسرائيليين، تعجب الفلسطينيون قائلين "من ينقذنا من يد هؤلاء الآلهة... الذين ضربوا مصر" (١صم٨:٤). وهناك قول نبوي يسخر من عبادة أمصيا الملك لآلهة الأدوميين الذين فشلوا في أن يخلصوا من يعبدونهم (٢أخ ١٥:٢٥، انظر تحذير صموئيل من عبادة الأوثان [١صم١٢:١٢]).

وعلى العكس من ذلك، فمن حيث أنه الرب المخلص النموذجي في ع. ق خلص إسرائيل من قبضة أمور خطيرة كثيرة، نجد أن خطاب يشوع الوداعي يذكر إنقاذهم من بلعام (يش١٠:٢٤)، وخطاب صموئيل لإسرائيل ذكرهم بخلاصهم من العبودية في مصر (١صم١٨:١٠، انظر أيضًا قض٩:٦). وكانت إسرائيل في بعض الأحيان تنسى هذه الأعمال الخلاصية (قض٣٤:٨)، غير أنه في كثير من الأحيان يكون من شأن تذكرها أن تصرخ إسرائيل إلى الرب لكي يخلصهم ثانية من أعدائهم (١٠: ١٥، ١صم١٠:١٢-١١، نح٢٨:٩، انظر ١أخ ٣٥:١٦). أما داود—على وجه الخصوص—اختبر خلاص الرب من الوحوش الضارية، ومن جليات (١صم٣٧:١٧، انظر ٢٤:٢٦)، ومن شاول (٢صم٧:١٢). وترنيمته التي يشكر فيها الله على ما عمله معه في الماضي، تحتفي بكل أعمال الرب الخلاصية معه (٢صم ١:٢٢، ١، ١٨، ٤٩؛ انظر أيضًا ذكريات عزرا، عز ٣١:٨؛ عنوان مزمور ١٨).

حذر صموئيل إسرائيل في وقت مبكر أن التوبة هي شرط مسبق لكي يخلصهم الرب من الفلسطينيين (١صم٣:٧). وفي وقت لاحق لاحظ ذكر سفر التثنية أن المملكة الشمالية تجاهلت وعد الرب بالخلاص من الأعداء إلى جانب بقية ما تضمنه العهد (٢مل٣٩:١٧).

وأخيرًا، كان للفعل هِفْعِيل. دور بارز (١١مرة) في النقد الأشوري العنيف ضد حزقيا وأورشليم (٢مل ١٨-١٩؛ مع إشعياء ٣٦-٣٧؛ ٢أخ٣٢). وعلى أساس ما قاله الربشاقيون، فإنه لا الملك (٢مل ١٨: ٢٩ ، إش٣٦: ١٤)، ولا الرب نفسه (٢مل١٨: ٣٠، ٣٢، ٣٥؛ إش٣٦: ١٥، ١٨)، يمكنه أن يخلص أورشليم من يد الأشوريين. وآلهة الشعوب التي هزمت سابقًا لم تستطع (٢مل١٨: ٣٣، ٣٤ ، ٣٥؛ ١٩: ١٢؛ إش٣٦: ١٩، ٢٠، ٣٧: ١٢). وعلى الرغم من لغة الأشوريين الطنانة، فقد طمأن الرب حزقيا أن خلاص الله أمر مؤكد (٢مل٢٠: ٦، إش٣٨: ٦).

(ج) في المزامير—باستثناءات ثلاثة—نجد أن الرب هو الفاعل الوحيد للفعل هِفْعِيل. في المزامير، والاستثناءات تتضمن عبارة אֵין מַצִּיל، "بدون مخلص" الأمر الذي يبرز عجز شخص ما عن الدفاع عن نفسه ضد المطاردين (مز٧: ٢[٣]؛ ٧١: ١١)، بل وحتى ضد الله نفسه (٥٠: ٢٢؛ انظر قض١٨: ٢٨؛ ٢صم١٤: ٦؛ أي٥: ٤، ١٠: ٧).

والالتماسات التي تُرفع إلى الرب طلبًا للإنقاذ من أيدي الخطيرين والقساة، ومن أفواه الكذبة، أو غيرهم من الأعداء، تسيطر على الصلوات التي تتضمن شكاوي من الظلمة والقساة وغيرهم (مز٧: ١[٢]،٣١: ١٥:٢٥: ٢٠، ٥٩: ١،٢[٢،٣] ٧١: ٢، ١٠٩: ٢١، ١٢٠: ٢ ، ١٤٠: ١[٦]، ١٤٣: ٩، ١٤٤: ٧، ١١ [مزمور ملكي]، انظر١١٩: ٤٣ [مزمور حكمة]). وفي مجمع الله، طلب الله نفسه من الآلهة أن ينقذوا المحتاجين من الأشرار، وذلك بضمان العدالة لهم (٨٢: ٤). وبعض الشكاوى تلتمس الخلاص من الخطية وتأثيراتها البدنية (٣٩: ٨[٩]، انظر صلاة الاعتراف ٥١: ١٤ [١٦]). وهناك شكوى من أحد الكتاب استخدم الفعل هِفْعِيل. لكي يقول "سريعًا أنقذني" (٣١: ٢ [٣]، انظر ٤٠: ١٣[١٤]، ٧٠: ١ [٢])—وهذا انعكاس للمعنى الأساسي للجذر وهي "يخلص". والتوسل غير العادي بألا ينزع الرب كلام الحق من فم كاتب المزمور الهدف منه دعم رجائه الشخصي وشهاداته العلنية للرب (١١٩: ٤٣).

مع تأكيد الثقة (مز٣٥: ١٠)، ونذور الشكر (٥٤: ٧[٩])، وذبائح الشكر (٨٦: ١٣) تعتمد على الرب باعتباره مخلص أولئك الذين يُتّهمون بالباطل، أو الذين ينظرون إلى الخلاص الذي أتمه الرب من أجلهم في الماضي (على سبيل المثال، من الموت ٥٦: ١٣[١٤]، ٨٦: ١٣)، ومن بين الالتماسات الجماعية أن يخلص الرب إسرائيل لأن أورشليم أصبحت أطلالاً والكثيرين من المواطنين في السبي (٧٩: ٩). أما وأن الرب يخلص شعبه فهذا يدعم الوعد بخلاص إلهي الوارد في مزمور الثقة (٩١: ٣ [من الأخطار المادية]) ومن يحمدون ذكر قدسه لأنه خلصهم [من الأشرار]. والشكر الذي قدمه الملك شخصيًا يذكر أن الرب خلصه من أخطار مميتة (١٨: ١٧[١٨]، ٤٨[٤٩]).

وترانيم الحمد والشكر تؤكد خلاص الرب لشعبه في الماضي من الخوف والمتاعب (مز٣٤: ٤[٥]؛ ١٠٧: ٦؛ انظر ١٠٦: ٤٣) وامتدح يقظته لانقاذ شعبه من الخطر (٣٤: ١٧[١٨]، ١٩[٢٠] والموت (٣٣: ١٩). والصلاة من أجل الملك (عند تتويجه؟) تذكر كيف أن الله خلص المعوزين (٧٢: ١٢). وأعداء المرنم يحثونه بسخرية أن يطلب من الرب أن يخلصه (٢٢: ٨ [٩]) وقد عمل ذلك بالفعل (ع. ٢٠[٢١]).

(د) في الأنبياء، ترد عبارة אֵין מַצִּיל ٧مرات في الأنبياء. وفي الأقوال الخاصة بالكارثة تبرز عدم إمكانية الهروب من دينونة الحاضر (إش٤٢: ٢٢)، أو دينونة المستقبل (٥: ٢٩؛ هو٥: ١٤). وفي نبوات الخلاص تبرز حتمية انتصار يهوذا في المستقبل (مي٥: ٨[٧])، وعدم إمكانية إحباط خطط الرب (إش٤٣: ١٣). وفي رؤيا دانيال، تبرز قوى الشعوب المختلفة التي لا تُقهر (دا٨: ٤، ٧).

والأقوال النبوية الخاصة بالرجاء تعد إسرائيل بالخلاص من الأشوريين بواسطة "داود" جديد (مي٥: ٦[٥])، وخلاص مصر—وهي أحد شعوب الله الأخرى—من القمع، على يد مخلص مرسل من الله (إش١٩: ٢٠).

وفي مواضع عديدة يأتي الفعل هِفْعِيل. مع נֶפֶשׁ كمفعول مباشر، يكون معناه إنقاذ الإنسان لنفسه. وطبقًا لما قاله إشعياء، فإن عبدة الأوثان قد ضُللوا إذ يصرخون إلى إلههم الذي صنعه الإنسان ويتوسلون إليه في حماقتهم أن يخلصهم (إش٤٤: ١٧)، غير أن الأمر ينتهي بهم دون أن ينالوا الخلاص (ع. ٢٠ ؛ انظر ٥٧: ١٣). وحماقة بابل تمثلت في أنهم يضعون ثقتهم في المنجمين الذين ليس باستطاعتهم أن يخلصوا أنفسهم، ناهيك عن تخليص بابل (٤٧: ١٤). لقد أكد الله لحزقيال مرتين بأنه سيخلص حياته إذا قام بتحذير الإسرائيليين المسبيين بضرورة التوبة (حز٣: ١٩، ٢١؛ ٣٣: ٩). ومن ناحية أخرى، وأعلن أنه حتى لو كان نوح البار، ودانيال وأيوب في أرض مدانة، فأن هؤلاء الثلاثة لن يخلصوا سوى أنفسهم (١٤: ١٤ [تُقرأ على أنها هِفْعِيل.]؛ ٢٠ انظر ع. ١٨).

لقد حذر إرميا الملك مرتين بأن ينقذ المغصوبين من يد الظالمين وذلك بتطبيق العدالة (إر٢١: ١٢؛ ٢٢: ٣). وهناك أقوال نبوية أخرى خاصة بالدينونة تنصح إسرائيل بأنه لا ثروتها (حز٧: ١٩؛ صف١: ١٨)، ولا برها (حز٣٣: ١٢) يمكن أن يخلصها من الدينونة المستحقة على خطيتها. والنبتة التي وفرها الله ظللت (أي حمت) يونان من الشمس الحارقة (يون٤: ٦).

وتمشيًا مع استعمالات أخرى كان الرب فيها هو الفاعل، صوّر الفعل هِفْعِيل. الرب على أنه المخلص الوحيد دون منازع. وقد كان يحوم فوق أورشليم ليخلصها (أي يحميها)

من الغزاة—وهذا أمر لا يستطيع المصريون بأن يعملوه (إش٣٢:٥). ومن المؤكد أن لديه القوة ليخلص شعبه—لاحظ كيف جفف البحار والأنهار وظلمة السماء (٥٠:٢). وحتى نبوخذ نصر (دا ٣:٢٩) وداريوس (٦:٢٧ [٢٨]) أصدر قرار لجميع ربوع الإمبراطورية بضرورة احترام الله، وذلك بعد أن رأى بنفسه كيف أنقذ الله دانيال من موت مؤكد (أرم؛ انظر٦:١٦[١٧]). وعلى الرغم من ذلك، بعد إعلان وظيفة إرميا النبوية، شدد الرب على إبراز وعده بالحضور لإنقاذ إرميا بأكثر مما ركز على قوته (إر١:٨، ١٩)، وتكرر هذا الوعد استجابة لإحدى شكاوي إرميا (١٥:٢٠، ٢١)، وقد أعطى أيضًا لعبد ملك الكوش (٣٩:١٧)، وللناجين من يهوذا (٢٤:١١). وفي هذه الحالات معنى أن يخلص هو منعهم من السقوط تحت سلطة آخرين، وليس تخليصهم (انظر التشبيهات المجازية الخاصة بالمدينة المحصنة والجدار النحاسي، انظر ٢٠:١٣).

لكن الرب يخلص أيضًا (أي ينتشل) شعبه من قبضة الأنبياء الكذبة المفترسة (حز١٣:٢١، ٢٣)، ومن سوء معاملة القادة الذين لا إيمان لهم (٣٤:١٠)، ومن العبودية لشعوب أخرى (ع. ١٢، ٢٧). غير أنه، حينما يرفض الرب أن يخلص، هنا لا تستطيع إسرائيل الهروب من قبضة الظالمين وقسوتهم (زك ١١:٦)، ولكنه عندما يمسك إسرائيل في الدينونة، لا يستطيع أحد أن يوقفه أو يخلصهم من قبضته (هو٢:٩، ١٠[١١، ١٢]).

(هـ) في أسفار الحكمة. الفعل هِفْعِيل. يرد ٣مرات في سفر أيوب، ومرتين في رد أليفاز على ادّعاء أيوب البراءة. وحذر من أن إنكار أيوب لإثمه قد يعرض أطفال أيوب لمستقبل لن يجدوا فيه مدافع قانوني عنهم سواء كان إلهيًا أو من البشر (אֵין מַצִּיל، أي٥:٤). ومن ناحية أخرى يؤكد أليفاز أن الله القادر على كل شئ، والذي يقوّم الخاطئ سوف يخلص أيوب التائب من آية محنة (ع.١٩). وفي وقت لاحق، إذ يستوجب أيوب إلهه الغائب، فإنه يسلم بضعفه أمام دينونة الله (١٠:٧، וּמַצִּיל)، ثم التمس من الله أن يتركه يموت في سلام (ع. ٢٠-٢٢).

وفي سفر أمثال، الفعل هِفْعِيل. معناه ينقذ من كارثة محتملة، وليست فعلية، وذلك بإبعاد المرء عن الطرق المؤدية إلى الكوارث. وتعليم الوالدين يعلّم أن الحكمة تخلص الطفل من طرق الشر (أم٢:١٢) والزنا (ع. ١٦)، وهكذا تنقذه من الكارثة والموت المترتب على ذلك (ع. ١٩، ٢٢). وهناك مثلان مماثلان على النقيض من ذلك تمجدان البر على أنه ينجي الإنسان من الموت—وهو خلاص لا يتم الحصول عليه نتيجة أموال يتم الحصول عليها بطرق ملتوية (١٠:٢) أو حتى بالثروة العادية (١١:٤). وهناك أمثال أخرى تذكر كيف أن البر (١١:٦) والكلام بصدق وأمانة (١٢:٦) ينجي (أي يجنبه أو يمنع عنه) المستقيمين من المعاناة من المآسي

التي من صنعهم، وكيف أن الشاهد الصادق في المحكمة ينقذ حياة المتهم المدان ولكنه برئ. قول حكيم يحث الوالدين على معاقبة أطفالهم لإنقاذهم من الموت، أي من العواقب الوخيمة للسلوك الشرير (٢٣:١٤). وفي حين أن قولاً آخر يحذر من عقوبة إلهية شديدة للشخص الذي يتقاعس عن إنقاذ حياة مجرم محكوم عليه وذلك بحجب شهادة يمكنها أن تبرئه (٢٤:١١). وعلى جانب آخر، هناك قول حكيم ينصح بعدم إنقاذ الأشخاص سريعي الغضب والاهتياج من المحن التي يجلبونها على أنفسهم، لأن من خلال تحمل العواقب الناجمة عن ذلك فقط يتعلمون ضبط النفس (١٩:١٩).

٤. في المرتين اللتين ورد فيهما الفعل هُفعَل. كانتا تتضمنان عبارة "شعلة منتشلة من الحريق" وهي تشبيه مجازي يشير إلى الإنقاذ السريع من كارثة محققة (عا٤:١١ [إسرائيل]؛ زك٣:٢ [يهوشع الكاهن العظيم]).

٥. الفعل في صيغة هِتبَعِيل. لا يرد إلا في خر٣٣:٦ كفعل انعكاس لـ بيعِّل. يفيد أن الإسرائيليين أزالوا زخارفهم السيئة ليتجنبوا غضب الرب. وعلى الرغم من أن السياق يحول دون ترجمته ترجمة دقيقة إلا أنه يبدو أن الفعل معناه يمزق أو يتخلص من (ترجمة NRSV تخلصوا من).

٦.اسم. הַצָּלָה، إنقاذ، ارتياح، لا يرد إلا في أس٤:١٤، حيث أكد مردخاي أنه وإذا فشلت أستير في الحصول على خلاص لليهود من أحشويروش سيأتي الخلاص من مكان آخر. أما من ناحية ما إذا كان يشير بهذا إلى خلاص إلهي متوقع، فإن هذا موضع جدل، ولكن وضع السفر الحالي بأنه من الأسفار القانونية، من المؤكد أن يساند هذا الرأي.

ب. ت جذر الفعل موجود وبشكل جيد في اللغتين العبرية والآرامية في فترة ما بعد كتابة الأسفار المقدسة. والواقع أن اسم. הַצָּלָה، بمعنى إنقاذ، ارتياح، يرد بالفعل في هذه الكتابات بأكثر مما يرد من مس. (٦مرات مقابل مرة واحدة). أما الترجمة سب. فتترجم נָצַל بشكل رئيسي إلى ῥύομαι، ومعناه "ينتزعه من"، ἐξαιρέω معناها يخلص (ولترجمات أخرى، انظر *TWAT* 5:571-72). وقد افترضت مرتين نصًا مختلفًا (أم٢:١٦، ١٩:١٩)، واستخدمت مرتين الفعل σκιάζω بمعنى يختبئ في الظلام (٢صم٢٠:٦، يون٤:٦)، الأمر الذي يشير إلى صيغة من צָלַל وليس נָצַל.

وصيغ الفعل נָצַל نجدها كثيرة في لفائف قمران (نِفعَل.) ٥مرات، (هِفعِيل.) ١٦مرة، (هُفعَل.) ترد. ١. وبشكل رئيسي في الترانيم والصلوات، على الرغم أن وروده أقل كثيرًا من مرادفه الأقرب יָשַׁע وفي إطار سلسلة من المعاني أضيق مما هو الحال بالنسبة إلى مس.. باستثناء واحد (CD 14:2) عهد الله يضمن أنه سيخلص (فعل هِفعِيل.) من الموت، والله هو الفاعل (وحده) بالنسبة لهذا الفعل، والمفعول به هم

البشر. والفعل—بصفة عامة—يتعلق بخلاص الله للأمناء، أو خطورة توقع العون من مصدر آخر. والأشرار ليس لهم أي مخلص (, אֵין מַצִּיל نطح.14:11)، ولكن الرب مخلص (מַצִּיל) المستقيمين (.11QPsa 18:17 [Syr (II] فى CD 4:18 جاء الفعل بمعنى يخلص نفسه من طريق الفرار، أي الهرب من تجارب الشيطان عن طريق الثروة.

وفي ترانيم قمران، يشكر الناس الله لأنه خلصهم (هِفعِيل.) من أخطار كثيرة (مثل؛ 19 ;5:13 ;3:5 ;1QH 2:31 ([Plea], 10; cf. 11QPsa 18 [Syr. II], 17]) أو ينكرون أنهم عملوا من أعمال البر ما يكفي لكي يُخلصوا (نِفعَل.)، مد. ٧: ١٧). وتؤكد إحدى الصلوات بأن الله سيحفظ المؤمن من ارتكاب الخطية (4Q 504:1-2, II, 16). وتوضح تفاسير قمران أن الله سيخلص (أي يصفح عن) المؤمنين به من الدينونة الأخروية الآتية. (1QHab 8:2 [هِفعِيل.]; 1Q 14:8-10, 8 [نِفعَل.])، وهذا أمر لا يستطيع آلهة أخرى عمله (1QHab 12:14 [هِفعِيل.]) وفي خضون ذلك قال أحد الوعاظ إن المجتمع سيخلص (نِفعَل.) من فخاخ بليعال (4QpPs 37:1-2, II, 10). ولأمثلة أخرى انظر TWAT 5:577).

ع. ج نادرًا ما يستخدم ع. ج نظائر هذا الفعل الموجودة في الترجمة سب. والسابق ذكرها، غير أننا نسمع صدى נָצַל الذي استعمل في ع. ق في الالتماس المألوف في الصلاة الربانية وهو "نجنا من الشرير" (ῥύομαι مت٦:١٣).

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [g'l] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישׁע [yš' [1]] (يكون منتصرا، يتلقي عونا، يخلص، ينقذ #٣٨٢٨)؛ ← מלט [mlṭ [1]] (يصل إلي الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [nṣl] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [pdh] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [plṭ] (يخلص، يحضرإلي الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שָׁלוֹם [šālôm] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

الببليوجرافيا

TDNT 6:998-1003; 7:965-1024; *THAT* 2:96-99; *TWAT* 5:570-77; U. Bergmann, *Rettung und Befreiung*, 1968; E. Gerstenberger, *Psalms 1*, FOTL 14, 1988; P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 1971, 94-99; E. Jenni, *Das hebr äische Pi'el*, 1968, 240, 258; E. Lohse, ed., *Die Texte aus Qumran*, 1964; J. Sawyer, *Semantics in Biblical Research*, SBT 2/24; I. Seeligmann, "Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des bibl. Hebr äische," SVT 16, 1967, 254; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* [3], 1987.

روبرت إل . هوبارد، الإبن. *Robert L. Hubbard, Jr.*

5913 נצץ

נצץ [nṣṣ [1]]؛ قَلْ. ومِض، تألق؛ هِفعِيل. زهرة (#٥٩١٣)؛ **נִיצוֹץ** [nîṣôṣ]، اسم. تَألُق، شرارة (إش١:٣١) (#٥٧٧٣).

ع. ق ١. الفعل ترد. ١. بـ قَلْ. يشير إلى الضوء الشديد أو بريق أقدام الشاروبيم (حز١:٧). بالنسبة لصيغة هِفعِيل. انظر جا١٢:٥ ، نش٦:١١، ٧:١٣.

٢. اسم. يشير إلى جسم متقد قذفته مادة متوهجة بالنار ولا يمكن تحديد أي فرق مع كلمة כִּידוֹד، أي شرارة. وقد استخدم اسم. في تشبيهات مجازية فى إش ٣١:١ ليوضح أن الأقوياء، الذين يعتقدون أنهم لا يخضعون لوصايا الله، سوف يعرفون كيف أنهم وقعوا فريسة هذا الخطأ، وكما أن الشرارة تشعل النار في الخشب، فإن أعمالهم في النهاية سترتد عليهم وتدمرهم دون شفقة أو رحمة.

نار، لهب: ← אוּד [ʼûd] (يقطع خشبًا، عصًا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʼēš [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʻr [1]] (يحرق، يتأجج، يكون محترقة، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [go-prît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← -- (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [la-hab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

نور، إشعاع، لمعان: ← אור [ʼwr] (يكون منير، يلمع، يشرق، #٢٣٩)؛ ← בָּהִיר [bāhîr] (لامع، متألق، #٩٨٦)؛ ← זרח [zrh [1]] (شروق [الشمس]، يشرق، #٢٤٣٦)؛ ← יפע [ypʻ [1]] (يُشرق، #٣٦٤٩)؛ ← נגה [ngh] (يشرق، يسبب الإشراق، #٥٥٨٥)؛ ← נהר [2] [nhr [2]] (يكون مشعاً، #٥٦٤٢)؛ ← קרן [qrn] (يرسل إشعة، يكون مشعاً، #٧٩٦٦).

مارتن جي . سيلمان / جاكي أي . نود / *Martin J. Selman*
Jackie A. Naudé

5915 נצר

נצר [nṣr]، قَلْ. سهر، حرس، حفظ، (#٥٩١٥)؛ **נָצִיר** [nasîr]، صفة، محفوظ (فقط في صيغة الجمع

مضاف إليه، إش٤٩: ٦ تُكتب.) مصان (#٥٩١٠)، נְצֻרָה [nissᵉrâ]، اسم. سهر، حراسة (#٥٩١٧).

ش. أ. ق هناك ما يماثل هذا الفعل נָצַר في اللغات أكد.، والآرامية، وأوغا.، وعرب.، والفينيقية، وسريانية. والقرطاجية.

ع. ق ١. נָצַר مساو في القيمة اللغوية لـ שָׁמַר (← #٩٠٦٨). وصيغ נָצַר ترد ٦١مرة، ترد أساسًا بصيغ اسمية. والتشابه بين נָצַר وשָׁמַר، توضح بشكل بارز في المزمور ١١٩، وقد استخدمت كلمة נָצַר ١٠ مرات، وكلمة שָׁמַר ٢١مرة. وترد נָצַר فى سفر أمثال ١٩مرة مقابل ٣٠مرة لكلمة שָׁמַר والتشابهت الشعرية في مجال متوازن في ست آيات هي: ٢: ٨، ٣: ١٣، ٤: ٦، ١١، ١٦: ١٧، و٢٧: ١٨.

٢. والأشياء التي تخضع للفعل נָצַר في جوهرها تعليمية. والأشياء المادية تم حفظها: شجرة تين (أم٢٧: ١٨)، كرمة (أي٢٧: ١٨)، قلعة (نح٢: ١[٢]). المحاصرون (إر٤: ١٦)، والمحاصرين (إش١: ٨) قد توضع تحت المراقبة.

٣. الرب أيضًا يحرس كرمه = شعبه (إش ٣: ٢٧) ولكن حراسته للبشر يمكن أن تكون حاسمة (أي٧: ٢٠). ومع ذلك، فإن الرب أيضًا هو "حافظ نفسك" (أم٢٤: ١٢). والحكمة، أيضًا—كظهور إلهي—تحفظ أولئك الذين لا يتركونها (٤: ٦). والرب يحفظ شعبه، "حدقة عينه" (تث٣٢: ١٠). والرب يحفظ الأتقياء (مز٣١: ٢٣[٢٤])؛ ومحبته وحقه يمكنهما أن يحفظ الشخص العادي (٤٠: ١١[١٢])، والملك (٦١: ٧[٨]). وفي نفس الوقت، نراه يحفظ أولئك الذين يحفظون عهده (٢٥: ١٠)، والمحصلة هي أن الاستقامة والأمانة توفران حماية ذاتية (٢٥: ٢١). وجزء من هذه الحماية له علاقة بالكلام السليم. والرب يمكنه أن يضع حارسا على الفم وأن يحفظ الشفتين (١٤١: ٣)، غير أنه في الوقت ذاته فإن "من يحفظ (נָצַר) فمه، يحفظ (שָׁמַר) حياته" (أم١٣: ٣).

والإخلاص في التمسك بمشيئة الرب يُعد تأكيد كبير. ويستخدم مز١١٩ كلمة נָצַר عشر مرات لتؤكد قصد الكاتب المحافظ على وصايا الرب (أم١١٩: ٢، ١٢٩، ٢٢)، وشرائعه (١١٩: ٣٣، ٣٤، ١٤٥)، وفرائضه (١١٩: ٥٦، ٦٩، ١٠٠)، وأوامره (١١٩: ١١٥)، وتوراته (١١٩: ٣٤). وكما هو الحال بالنسبة لهذا المزمور، فإن كثرة ورود נָצַר في المزامير والأمثال، من أجل التركيز على هذه الكتابات، فإنها تركز أساسًا على العلاقة الوثيقة بين حفظ الإنسان للعهد، وحماية الرب له.

حراسة، مراقبة: ← נָטַר [nāṭar¹] (يحرس، #٥٧٥٧)؛ ← נָצַר [nāṣar] (يراقب، يحرس، يحفظ، #٥٩١٥)؛ ← נָגַע [nāga`] (يحرس، يراقب بشدة، post، #٧٠٩٥)؛ ← שָׁמַר [šāmar] (يراقب، يحرس، يقلب، #٩٠٦٨)؛ ← שָׁקַד [šāqad¹] (يراقب، يوقظ، #٩١٩٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:99-101; *TWOT* 2:594-95; M. Held, "Studies in Biblical Homonyms in the Light of Accadian," *ANES* 3, 1970, 46-55; C. Rabin, *"Noserim," Textus* 5, 1966, 44-52.

كيث إن. شوفيل *Keith N. Schoville*

5916	נֵצֶר

נֵצֶר [neser]، غصن، برعم (#٥٩١٦).

ع. ق وردت هذه الكلمة ٤مرات (إش١١: ١؛ ١٤: ١٩؛ ٦٠: ٢١؛ دا١١: ٧) وربما ينتمي إلى نفس الجذر الذي أعطانا اسم المكان "الناصرة"، على الرغم من أن هذه الكلمة لم تذكر في ع. ق. وقد تكون في خلفية ما جاء في متى ٢: ٢٣، والتي جاء بها: "لكي يتم ما قيل بالأنبياء إنه سيدعى ناصريا". ولا يوجد مثل هذا الاقتباس بالضبط في أي مكان في الأنبياء. وكلمة צֶמַח (#٧٥٤٢) يبدو أنها تشير إلى أكثر مما هو فكر عن بداية صغيرة للنمو (غصن أو برعم)؛ وكلمة נֵצֶר تشير إلى مزيد من النمو الناضج. وحقيقة أن ترجمة NIV أخذت كلمة צֶמַח على أنها كلمة مسيانية التي انعكست في الكلمة التي يتم التركيز عليها وهي "غصن" في إش٤: ٢، إر٢٣: ٥، ٣٥: ١٥، زك٣: ٨، ٦: ١٢، وكان من الأفضل لو أن ترجمة NIV استخدمت هنا كلمة مختلفة لكلمة נֵצֶר فى إش١١: ١. وهذا الاختلاف في العناوين المسيانية نجده في ترجمة NEB: "ويفرخ برعم"، و"برعم" ترجمة REB هو "البرعم الجديد" في ترجمة NJPSV وقد استخدم هذا المصطلح ليشير إلى برعم ينبثق من جذع، ومن جذر كلمة سامية شائعة، ليكون أخضر اللون، ناضج، على الرغم من أن هذا الفعل لم يستعمل في ع. ق.

فى إش١١: ١ استخدمت كلمة נֵצֶר في الوعد الشهير: "ويخرج قضيب (XO60+ER، #٢٦٤٣) من جذع (גֶּזַע) يسى؛ من أصوله من أصوله (שֹׁרֶשׁ #٩٢٤٧)، وغصن (נֵצֶר) سيعطي ثمرًا". وهذا المصطلح فهم على أنه المسيح وذلك بحسب تر. القديم، وتم التركيز على إبرازه في ترجمة NIV ليحمل هذا المعنى (B. D. Chilton, *The Isaiah Targum*, 1987, 2:28)، كما استُخدمت أيضًا كلمة נֵצֶר في تشبيه مجازي في النبوة ضد بابل، حيث يصف إشعياء ملك بابل بقوله "وأما أنت فقد طرحت من قبرك كغصن أشنع" (إش١٤: ١٩). وأثناء أيام صهيون المجيدة، وصف الرب شعبه بقوله: "غصن (נֵצֶר) غرسي عمل يدى لأتمجد" (إش٦٠: ١٢). وكل الترجمات الإنجليزية تترجم الكلمة على نحو صحيح وهو غصن أو برعم.

وأخيرًا، استُخدمت كلمة נֵצֶר من شجرة عائلة في دا١١:٧، "ويقوم من فرع (נֵצֶר) أصولها قائم مكانه". (ترجمة KJV).

قضيب، برعم، عسولج، شط، حالق ← אֵב [ʾēb] (قضيب، #٤) ← גֶּזַע [gēzaʿ] (قضيب، جذع، #١٦١٤) ← זַלְזַל [zalzal] (قضيب من الكرمة، #٢٣٦٠) ← חֹטֶר [ḥōṭer] (عود، قضيب، #٢٦٤٣) ← יוֹנֶקֶת [yôneqet] (قضيب، غلام مراهق، #٣٤٣٨) ← נְטִישׁוֹת [neṭîšôt] (حوالق، قضبان، #٥٧٤٦) ← נֵצֶר [nēṣer] (شط، قضيب، #٥٩١٦) ← צמח [ṣmḥ] (يشطأ، يطلع، ينمو، يزدهر، ينبت، #٧٥٤١).

Larry Walker لاري واكر

٥٩١٧ (נִצְּרָה [nisserâ]، يراقب، يحرس)؛ #٥٩١٥

5918 נקב

נקב [nqb [1]]، قَلْ. ثقب، طعن، عين، ميز، لاحظ، صُنف على أنه سيء؛ لعن، نِفْعَل. تم تصنيفه، سُجل (بالاسم) (#٥٩١٨)؛ מַקֶּבֶת [maqqebet[1]]، اسم. مطرقة (← #٥٢١٦)؛ מַקֶּבֶת [maqqebet[2]] اسم، مقلع حجارة (#٥٢١٧)؛ נֶקֶב [neqeb[1]]، اسم (ثقب) يزداد؟ (#٥٩٢٠)؛ נְקֵבָה [neqebâ]، اسم. أنثى (← #٥٩٢٢).

ش. أ. ق أكد. *naqabu*، ينزع الزهور، يغتصب؛ وبعرب. "نَقَّبَ"، يثقب، يخرم، "نَقَب"، يحفر، حفريات أثرية، ثقب، نفق؛ النقوش عرب. الجنوبية، *nqb*، يقطع، يستكشف؛ وفي تر. أرم. נְקַב، يثقب، נִקְבָא ثقب، عمل ثقوب، النقوش العبرية؛ *hnqb*. تثقيب (نِفْعَل. مصدر const.)، و*nqbh*، نفق (اسم) *nqybn* تم تعيينه، تصنيفه (قَلْ. اسمفا. مبني للمجهول.)؛ سريانية. *neqab* يثقب، يخرم، يستكشف، *neqbaʾ*، ثقب، فتحة؛ أوغا. *nqbn* شرائط مثقوبة (مرتبطة بحمار) (B. Margalit, *UF* 15, 1983, 105).

ع. ق ١. الفعل في قَلْ، ورد سبع مرات يشير إلى ثقب شيء أو اختراقه: ٢مل١٢:٩[١٠]، أو ثقب غطاء صندوق؛ ٢١:١٨ = إش٣٥:٦، أو يد؛ حب١٤:٣، رأس؛ حج٦:١ كيس نقود، أي٢٤:٤٠، أنف بهيموث؛ ٢:٤١ [٢٦:٤٠]، فك لوياثان. وجاء مرتين للتعيين أو التسمية: تك٢٨:٣٠، أجرة، "عيّن أجرتك" (NIV)، إش٢:٦٢، تعيين أو إعطاء اسم جديد لأورشليم. وجاء الفعل مرة في قَلْ.، كاسم مفعول ليشير إلى شخصيات بارزة (عا٦:١).

وخمس مرات في قَلْ. بدا أنه يصف شيئًا أنه ردئ، أي يعلن أو يجدف، على الرغم من أن هذا المعنى الخاص بجذر الكلمة كان موضع جدل. وفي ثلاث من هذه المرات الخمس كان الغموض الناجم عن علم الصرف سببًا في التعتيم على التحليل. وقد استُخدم علم تصريف الأفعال والبادئات: יִקְּבֵהוּ (مرتين، أي٨:٣؛ أم٢٦:١١)، וַיִּקֹּב (لا٢٤:١١). ومن ناحية علم الصرف، يمكن لهذه التهجئات أن تكون صيغًا متعدية لأفعال غير تامة في قَلْ. غير تام، للجذر נקב أو الجذر קבב، يلعن. وهذه التهجئة شبه أرم. للجذر קבב في قَل. للفعل غير التام، حيث ضُعق الحرف الساكن في الجذر الأول لم تكن أمرًا غير مألوف بين الجذور المضاعفة في اللغة العبرية الكتابية. أما وأن جذر الكلمة נקב، يحمل معنى لغة أو تجديف فهذا يبدو أكثر وضوحًا في لا٢٤:١٦، حيث أن كلاً من قَلْ. ،مبني للمعلوم اسمفا.، (נֹקֵב) يأتيان بعد صيغة الفعل غير التام للجذر נָקַב، لعنة، وحيث أن الظروف المتعلقة بالنص تتطلب معنى التجديف لهذه الكلمة. وورود الجذور على هذا النحو يساند احتمال أن يكون الجذر נָקַב وراء الصيغ الغامضة الثلاث، على الرغم من أن جذر الكلمة קבב. يجب أن يظل كأحد الاحتمالات. أما ورود الكلمة ثلاث مرات في سفر اللاويين (لا٢٤:١١، ١٦[مرتين]) فيشير إلى طريقة غير محترمة أو غير مناسبة للتعامل مع اسم الرب.

وجذر الكلمة يرد ست مرات في نِفْعَلْ. وفي هذه الحالات كلها يشير إلى أسماء معينة أو مسجلة.

٢. معنى كلمة נֶקֶב غير مؤكد. والبند المعجمي ترد. ١. في لا١٩:٣٣ كجزء من اسم جغرافي، ربما طريق أو ممر، أما وروده في حز١٣:٢٨ فأبعد ما يكون عن الوضوح، على الرغم من أن ظروف النص تبدو أنها تدعم معنى جمع أو ترتيب الأحجار الكريمة.

ب. ت معاني الفعل وهي: يثقب، يخرم، يلعن، يعين، تثبت صحتها. والاسم נֶקֶב يشير إلى ثقب، أو خرم، أو فتحة، أو نقوش.

اختراق: ← נחת [nḥt] (ينحدر، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:595-96; H. C. Brichto, "The Problem of 'Curse' in the Hebrew Bible," *SBL Monograph* 13, 1963, 200-202.

Gary Alan Long غاري ألن لونج

٥٩٢٠ (נֶקֶב [neqeb [1]]، [مثقوبة] شريحة؟)، ← #٥٩١٨

٥٩٢٢ (נְקֵבָה [neqebâ]، أنثى)، ← #٢٣٥١

5923 נָקֹד

נָקֹד [naqod] رقطاء، منقَّط، أرقط (#٥٨٢٣).

ع. ق المرات التسع التي وردت فيها كلمة נָקֹד جاءت كلها في الفترة التي كان يعقوب يعمل فيها على ولادة خرفان وعنز بلقاء ورقطاء كي يزيد قطيعه وينقص قطيع لابان (تك٣٠:٣٢-٣٣، ٣٥، ٣٩، ٨:٣١، ١٠، ١٢). وكلمة נָקֹד كانت تأتي دائمًا مع إحدى هذه الكلمات: טָלוּא، بلقاء، وعָקֹד، مخططة: "... وولدت الغنم مخططات (עֲקֻדִּים) ورقطا (נְקֻדִּים) وبلقًا (טְלֻאִים)" (٣٩:٣٠).

وفي القصة، اتفق يعقوب ولابان على تحديد أجر يعقوب على أساس لون الحيوانات الغنم: كل شاة رقطاء (נָקֹד) وبلقاء (טָלוּא) وكل شاة سوداء بين الخرفان وبلقاء (עָקֹד) ورقطاء (טָלוּא) بين المعزى، الرقطاء (נָקֹד) والمنقطة (טָלוּא) من إناث الماعز، بالإضافة إلى "الحملان" (חוּם) سوداء اللون (٣٠:٣٢، ٣٥، ٨:٣١ -١٠). في حين أن تفاصيل المفاوضات الدقيقة تكتنفها الصعوبة (انظر Westermann, 2:481-82)، والتفاصيل ساعدت الراوي على تطوير موضوع مباركة الله وحمايته. لقد بارك الله يعقوب وأعطاه الخيرات بسخاء، على الرغم من تآمره، وإجراءات لابان المضادة.

لقد عرف لابان أن الله يبارك يعقوب وذلك من خلال عمله مع قطيع لابان (٣٠:٢٧، ٣٠). وفسر لابان هذه البركة على أنها تأكيد على بره وأمانته في تعامله مع لابان المتجرد من الضمير (٣٠:٣٣، ٣١:١٢، ٣٨-٤٠). وتخصيص الخراف البلقاء والرقطاء ليعقوب أصبحت في وقت لاحق أحد أسباب عودة يعقوب إلى أرض الميعاد (٣١). وقد سبق أن وعد الله بمباركة يعقوب قبل أن يذهب إلى لابان (٢٨:٣-٤، ١٣-١٥) وأن يعيده ثانية إلى كنعان. ومن خلال التكاثر الغامض لغنم يعقوب، والصدع الذي نجم عن ذلك في العلاقة بينه وبين لابان، أوفى الله وحقق هذين الوعدين.

يعقوب (←) أدرك أخيرًا فضل الله عليه في نجاحه: "وقال لي ملاك الله... ارفع عينيك وانظر جميع الفحول الصاعدة على الغنم مخططة (עָקֹד) ورقطاء (נָקֹד) ومنمرة (בָּרֹד) لأني رأيت كل ما يصنع بك لابان" (٣١:١١-١٢).

ألوان - أرقط، منقط: ← אָמֹץ [*'āmōṣ*] (مرقط؟، #٦٠٠) ← בָּרֹד [*bārōd*] (منقط مرقط، #١٣٥٣) ← טלא [*ṭl'*] (مرقط، مبهرج، #٣٢٢٩) ← נָקֹד [*nāqōd*] (مرقط، #٥٩٢٣) ← עָקֹד [*'āqōd*] (مقلم، مخطط، #٦٨١٩).

Robert Alden روبرت ألدن

5924	נֹקֵד

נֹקֵד [*noqed*]، راعي، راعي القطيع، تاجر المواشي (عا٧:١٤، ١:١، #٥٩٢٤).

ش. أ. ق كلمة *nqd* في أوغا. هي لقب الكاهن- الكاتب، il-malk (*KTU* 1.6:VI:55; cf. *RSP* 2:63-64). أما في أكد.، فإن كلمة *naqidu*، (*AHw*, 744; *CAD*, 11 (1), 333-35) فتطلق على راعي القطيع.

ع. ق ١. قيلت الكلمة عن ميشع ملك موآب في ٢مل٣:٤، ويمكن أن تترجم إلى "راع" لأنه لا يوجد شيىء ديني في السياق، غير أن البعض يفضلون كلمة "عراف"، (انظر J. Gray, *I & II Kings* [OTL], 1977[3], 484-85).

٢. وصف عاموس أيضًا بنفس هذه الكلمة. وكان من بين الرعاة في "تقوع" (١:١)؛ وفي٧:١٤ يدحض كلام أمصيا بذكره أنه ليس نبيًا محترفًا؛ بل נֹקֵד. وعلى ضوء ما جاء في نصوص أوغاريت. حيث يمكن أن تشير الكلمة إلى كاهن، لذلك وصف البعض عاموس بأنه موظف ديني أو أنه من بين العاملين في الهيكل (الناحية الأدبية، والآراء المختلفة تمت مناقشتها في S. M. Paul). وأفضل حجة ضد التفسير الديني يبدو أنه ما جاء في عا ٧، حيث وُصف بوضوح أنه راع (مربي ماشية בּוֹקֵר، ع. ١٤)، وراع يقوم بتربية الغنم (צֹאן ع. ١٥أ) (← عاموس: لاهوت).

فنون، حرف، مهن: ← נפץ [*nps* [2]] (حرفي، ؟ #٥٨٨) ← אֹפֶה [*'ōpeh*] (خبازة، #٦٨٥) ← גדר [*gdr*] (البناء، #١٥٥٣) ← גַּלָּב [*gallāb*] (حلاق، #١٦٤٧) ← דַּיָּג [*dayyāg*] (صائد اسماك، #١٩٠٠) ← חֹצֵב [*ḥōṣēb*] (قاطع أحجار، #٢٩٣٥) ← חָרָשׁ [*ḥārāš*] (حرفي، #٣٠٩٣) ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (حائك، #٣١١٠) ← טַבָּח [*ṭabbāḥ*] (حذار، #٣١٨٤) ← יוֹצֵר [*yôṣēr*] (فخاري، #٣٤٥٠) ← יקד [*yqd*] (صائد طيور، #٣٦٧٨) ← כבס [*kbs*] (يغسل، #٣٨٩١) ← כֹּרֵם [*kōrēm*] (كرام، #٤١٤٤) ← מַשְׁקֶה [*mašqeh* [1]] (ساقي، #٥٤٨٢) נֹקֵד [*nōqēd*] (راعي، #٥٩٢٤) ← צַיָּד [*ṣayyād*] (قناص، #٧٤٧٥) ← צרף [*srp*] (صائغ، #٧٦٧١) ← רעה [*r'h* [1]] (راعي، #٨٢٨٦) ← רַקָּח [*raqqaḥ*] (مازج أمرهم، #٨٣٨٢).

البيبلوجرافيا

S. M. Paul, *Amos*, 1991, 34-35.

I. Cornelius آي. كورنيليوس

5925	נְקֻדָּה

נְקֻדָּה [*n^equddâ*]، كريّات صغيرة من الفضة (#٥٩٢٦).

ع. ق لا يرد هذا اسم. إلا في نش١١:١ وهناك اسم قد يكون مشابهًا وهو נָקֹד، منقط (← #٥٩٢٣)، ونجده في تك٣٠:٣٢، ١٢:٣١) عن الخراف والماعز البلقاء، נִקֻּדִים كسر الخبز، وكعكة صغيرة (← #٥٩٢٦)، وفي يش٩: ٥، ١مل١٤:٣) خبز يابس، لكن كتبة المعاجم اعتادوا أن يفرقوا بين هاتين الكلمتين. وهناك عدة مشاكل تعترض فهم هذه ع.: أولاً، ليس من الواضح ما إذا كانت الفضة تُضاف إلى الذهب، أم أن الذهب هو الذي يُضاف إلى الفضة، وربما كان التقدير هو أن المعدن الأكثر قيمة هو الذي يُضاف. وجاءت ترجمة JPSV على النحو التالي: "نصنع لك أقراطا من فضة مع جمان من ذهب"، وذلك إذا استُخدمت كلمة يتلألأ في المعنى العادي وهو حبات "ترتر" صغيرة متلألئة، ولكن هذا بالكاد يعطي أي معنى، غير أن الكلمة يمكن أن تعني كريات صغيرة جدًا تستخدم كحلي. وهناك مشكلة أخرى وهي نوعية الشيء المصنوع من الذهب، ومن الواضح أنه نوعية من الحلي التي توضع على جانبي رأس الفرس، والتي يمكن أن تُشبّه بحلي المرأة (مجوهراتها) (ع. ٩-١٠). وهذه الكلمة موجودة في أوغا.، في نصوص تتناول مركبات، غير أنه لم توضح أي منهما ماهيتها،، ثم إنه من غير المؤكد أيضًا ما إذا كنا نتعامل مع الشيء نفسه. وأخيرًا، فإنه بالنسبة لطبيعة الفضة على نحو دقيق، فهذا لا يمكن معرفته إلا عن طريق التخمين، غير أنه يبدو أنه نوع من الخرز الصغير.

ب. ت في اللغة العبرية التي تنتمي إلى فترة ما بعد كتابة الأسفار المقدسة استُخدمت كلمة נְקֻדּוֹת ليقصد بها العلامات التي تستخدم في أسلوب التعبير الذي يتبعه الطبريون.

معادن: ← אֲנָךְ [*ʾanāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*bedîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*helʾâ* 1] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*hašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* 2] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*maʿabeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*nehōšet* 1] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* 2] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*ʿōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* 2] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*pelādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [*ṣwr* 3] (يسبك المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣaʿaṣūʿîm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*ṣp* 2] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* 2] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

T. N. D. Mettinger, "Nominal Pattern *'qetulla'* in Biblical Hebrew," *JSS* 16, 1971, 6; M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 343-46.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٥٩٢٦ (נִקֻּדִים [*niqqudîm*] كعك مرشوش بحبوب ذكية الرائحة)، ← خبز.

5927	נקה

נקה [*nqh*]، نِفْعَل. يكون حرًا، يعفى من ذنب، مسئولية؛ بيِعِّل.، يبقى بدون عقاب، يتبرر (#٥٩٢٧)؛ נָקִי [*nāqî*]، صفة، تحرر من، استُثنى من، نقي، برىء (#٥٩٢٩)؛ נִקָּיוֹן [*niqqayôn*]، اسم، نظافة، بياض، براءة (#٥٩٣١).

ش. أ. ق الكلمة العبرية נָקָה تنطبق مع أكد.. *naqû* ومعناها: يصب (سكيبا)، ذبيحة (*AHw*, 744f)، والذي يرد في غالبية الأحوال في سياقات دينية (Dhorme, 224-25). وطبقًا لما يقوله كورس (Cross (302, 306n 16 ثم إنها تعطي أيضًا معنى أن يكون طاهراً، نقياً، بلا عيب. وهو يرد في أرم.؛ ويشير إلى عمل ما يتعلق بالتطهير بواسطة سكيب (*DISO*, 186)، وفي عرب. مثل "يُطهر". ودراسة أصل معنى الكلمة العبرية المشتقة מְנַקִּיָּה، وتاريخها ومعناها كنوس الذبائح (انظر خر٢٩:٢٥، ١٦:٣٧، عد٧:٤، إر٥٢:١٩)، تقترح جذر كلمة سامية أساسية عامة معناها "يفرغ"، "يصب"، وعلى ذلك "يكون نظيفًا، بريئاً، حرًا". والمعنى القانوني المشتق هو: تتم براءته، أو يتحرر من العقوبة، وهذا أمر قاصر على ع. ق.

ع. ق ١. جذر الكلمة נקה يعطي فكرة الحرية بمعنى شرعي: فمن ناحية الإعفاء من المسئوليات والواجبات التي سبق أن فُرضت بشكل قانوني؛ ومن ناحية أخرى، البراءة من الذنب الذي ارتكب والعقوبة المستحقة، وذلك على أساس مغفرة الله. وبإعلان أن الشخص נָקִי يتم إطلاق سراحه.

٢. معظم الحالات التي وردت فيها كلمة נָקִי (٢١مرة من ٤٣مرة) كانت تأتي كصفة، وذلك في التعبير الثابت "دم بريء" דָּם נָקִי، (تث١٩:١٠، ٢مل٢٤:٤، إر٢٢:١٧، الخ)، وكإشارة إلى أشخاص أبرياء مهددون بالقتل (تث٢٧:٢٥، ١صم١٩:٥) أو الذين قتلوا بالفعل (تث١٩:١٣، ٢مل٢١:١٦، يو١:١٤). وهي تشكل جزءًا لا يتجزأ من الاتهامات النبوية (إر٢:٣٤، ٧:٦، ١٩:٤،

٢٢:٣، ٢٦:١٥، انظر مز١٠٦:٣٨، إش٥٩:٧). وهناك مفاهيم مشابهة مثل צַדִּיק (خر٢٣:٧، مز٩٤:٢١)، יָשָׁר (أي٤:٧)، תָּם (٩:٢٢)، עָנִי (مز١٠:٨)، الخ، وهي تشير من وجهة نظر قانونية من هم هؤلاء الأشخاص الأبرياء: ومن الجلي أنهم الذين لا حول لهم ولا قوة، والذين لم يرتكبوا إثمًا (٢صم١٤:٩).

٣. الصفة נָקִי، (وأحيانًا נָקִא) استُخدمت أيضًا بمعنى إيجابي لوصف استثناء شخص ما من مهامه والتزاماته، ومن هنا جاءت "حريته". وهذا يتطلب على سبيل المثال؛ الحرية (الاستثناء) من الخدمة العسكرية بالنسبة للمتزوج حديثًا (تث٢٤:٥). ثم إنها تشير أيضًا إلى الحرية من العبودية (تك٤٤:١٠)، أو العمل الشاق (١مل١٥:٢٢)، وعلاوة على ذلك، فإنها تصف التحرر من التزامات قسم أو اتفاق ما (تك٢٤:٨، ٤١؛ عد٣٢:٢٢؛ يش٢:١٧، ٢٠) أو العواقب المترتبة على لعنة ما (عد٥:١٩، ٢٨، ٣١). وهكذا فإن كلمة נָקִי تتضمن فكرة التحرر بمعنى قانوني، أي البراءة، الاستثناء، أو التحرر من، أو إعلان البراءة من التزام قانوني أو أخلاقي، أو من عقوبة أو ذنب ما. وهي لا ترتبط إطلاقًا بالصلاة، الأمر الذي يفسر لنا عدم وجود هذه الكلمة في سفر اللاويين. وعبارة נְקִי כַפַּיִם (الطاهر اليدين) في مز٢٤:٤ تشير إلى سلوك أخلاقي نال براءة قانونية (وهكذا أيضًا كلمة נִקָּיוֹן في تك٢٠:٥؛ مز٢٦:٦؛ مز٧٣:١٣). والاسم נִקָּיוֹן يشير أيضًا إلى البراءة (هو٨:٥) والنظافة (عا٤:٦).

٤. يرد الفعل נָקָה ٤٤مرة في العهد ع.ق (نِفْعَل. ٢٥مرة، بيعِّل. ١٨مرة، قَلْ. مصدر مطلق ترد. ١. يخفف من صيغة نِفْعَل.) وفي كثير من الأحيان يأتي بمعنى أخلاقي، أدبي، أو قضائي، ويشير إلى التحرر من التزام أو ذنب أو عقوبة. وهكذا يُعلن الزوج أنه غير مُذنب (וְנִקָּה הָאִישׁ מֵעָוֹן) وبريء، إذا التزم عند إعلان زوجته أنها خائنة، بالإجراء التالي السليم (عد٥:٣١). وتفيد الكلمة أيضًا التحرر من عقوبة أو مسئولية (خر٢١:١٩). وعبارة נָקִי מֵעִם יהוה تشير إلى إعفاء من العقوبة بواسطة الرب. وفي بعض الأحيان يُخلع عليها الطابع السلبي، فتعبر عن تأنيب قاسي. تأكدوا من هذا: "لن يتبرر الشرير أما نسل الصديقين فينجوا" (أم١١:٢١؛ قارن١٦:٥، مز١٩:١٣[١٤]؛ إر٢:٣٥؛ ٢٥:٢٩؛ ٤٩:١٢). أما صيغة بيعِّل. "يبرىء" فتستخدم بصفة مستمرة حيث يكون الفاعل هو الله، باستثناء ما جاء في ١مل٢:٩ (حيث الخطاب موجه لسليمان). فهو الذي يلجأ إليه الأبرار للحصول على البراءة (مز١٩:١٢[١٣] والمغفرة، عالمين أن الله يغفر لكنه لا يترك المذنب بلا عقاب (خر٣٤:٧، عد١٤:١٨؛ قارن خر٢٠:٧؛ أي٩:٢٨؛ إر٣٠:١١؛ ٤٦:٢٨؛ نح١:٣).

حرية، براءة، طهارة، تحرير: ← דְּרוֹר [*d^e^rôr* [3]] (يطلق سراح، حرية، #٢٠٠٢)؛ ← חפשׁ [*hps*] (يتحرر، #٢٩٢٦)؛ ← חֹר [1] [*ḥōr* [1]] (رجل حر، مولود حر، #٢٩٨٥)؛ ← נקה [*nqh*] (يكون حرًا، معفي من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← נתר [*ntr* [3]] (يطلق سراح، #٦٠٠٢)؛ ← קוֹמְמִיּוּת [*qôm^e^miyyût*] (يمشي منتصب، #٧٧٥٨)؛ ← רוח [*rwḥ*] (يصبح واسع أو فسيح، يكون فسيح، #٨١١٨).

ذنب، شر، عدم بر/ إثم: ← אשׁם [*'šm*] (يصبح مذنباً، يجلب الذنب، يحمل الذنب، يتقرر أنه مذنب، #٨٧٠)؛ ← דָּם [*dām*] (دم، سفك دم، ذنب - دم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← וָזָר [*wāzār*] (ظلم، مُحَمل بالذنب، #٢٢٦١)؛ ← חוב [*ḥwb*] (يكون سبب الذنب، #٢٥٤٩)؛ ← חֵטְא [*ḥē'*] (خطية، ذنب، عقاب الخطية، #٢٦٢٨)؛ ← נקה [*nqh*] (يكون حرًا، يُعفى من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← רשׁע [*rš'*] (يتصرف بشر، غير بار، يكون مذنباً، يعلن أنه مذنب، #٨٣٩٩).

عقوبة وخطيئة: ← חטא [*ḥṭ'*] (خطيئة، يرتكب حطيئة، يطهر، #٢٦٢٧)؛ ← יכח [*ykḥ*] (يجادل مع، يثبت، يدين، حكم، يثبت، #٣٥١٩)؛ ← יסר [*ysr* [1]] (ينصح، يصحح، يعاقب، #٣٥٧٩)؛ ← עוה [*'wh* [1]] (يخطىء، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [*'wl* [1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פְּעֻלָּה [*p^e^'ullâ*] (عاقبة الخطيئة، مكافأة، دفع، أعمال، #٧١٩٠)؛ ← פקד [*pqd*] (يعاقب، يجتمع، يسجل، يحدد، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:118-22; F. M. Cross, "The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei," *FS Glueck*, 1970, 299-306; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, 1949.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٥٩٢٩ (נָקִי [*naqî*]، تحرر من، يُستثنى، نقي، بريء)؛ ← #٥٩٢٧

٥٩٣١ (נִקָּיוֹן [*niqqayôn*]، نظافة، نقاء، بريء)، ← #٥٩٢٧

٥٩٣٢ (נָקִיק [*naqîq*]، صدع، شقّ)، ← #٥١١٧

5933 נקם

נקם [*nqm*]؛ قَلْ. انتقم لـ، ثأر لـ، انتقم، تملّكه شعور بالانتقام؛ نِفْعَل. ينتقم لـ، يثأر لـ؛ هِتبَعيل. ينتقم لنفسه من، (#٥٩٣٣)؛ נָקָם [*naqam*]، اسم انتقام، ثأر، جزاء، مكافأة (#٥٩٣٤)؛ נְקָמָה [*n^e^qamâ*]، ثأر، انتقام، جزاء، مكافأة (#٥٩٣٥).

ش. أ. ق جذر الكلمة נקם من أصل اللغة السامية الغربية كما نجده كثيرًا في أرم. المتأخرة؛ وكذلك اللغتين عرب.؛

والأثيوبية. وإذا أخذنا في الاعتبار الكتابات التي تتزامن من الناحية التاريخية مع فترة ع. ق، نجد أن נקם تظهر فيما يُطلق عليه الألفية الثانية ق. م (هل هو تعبير عن الرجاء في الحماية الإلهية؟)، وذلك في رسالتين تنتميان إلى مدينة ماري Mari (وذلك في سياق القانون الجنائي)، وكذلك في وثيقتين آراميتين: Sefire III (في سياق شريعة العهد). وفي نص قانوني من جزيرة ألفنتاين Elephantine (في سياق شريعة مقدسة) وجذر الكلمة هذا يرد في كتابات (انظر، W. T. Pitard, 5-25; versus G. E. Mendenhall, 69-104, and J. N. Musvosvi). ومجموعة جذر الكلمة נקם يبدو أنها فُضلت لمعانيها القانونية، وعلى ذلك، يجب الربط بينها وبين إقامة العدل.

ع.ق ١. على أساس تاريخ التفسير (Marcion مرقيون)، فإنه أمر بالغ الأهمية أن نفهم كلام الله عن "الانتقام" على نحو سليم. وكلمة "انتقام" بالنسبة للإنسان الحديث لها معان سلبية قوية (فسوق، استبداد، اللاشرعية، القسوة)؛ و"الانتقام" و"المحبة" أمران متناقضان. وعلى الرغم من ذلك، فإن مفهوم "الانتقام" في ع. ق له معنى إيجابي؛ من الناحية اللغوية ومن وجهة نظر لاهوتية أيضًا، و"الانتقام" له علاقة بالشرعية، أو العدالة، والخلاص. وعلى ذلك، يحتل موضوع "الانتقام" موقعًا هامًا في الفكر اللاهوتي في ع. ق، وبصفة خاصة في كتابات الأنبياء: إشعياء، وإرميا وحزقيال.

٢. وجذر الكلمة נקם استخدم ٧٩مرة، وفي ٨٥مرة منها تقريبًا كان الله هو الفاعل، سواء كان ذلك بشكل مباشر، أو بمعنى مشتق. وנקם، في ع. ق كان في العادة امتيازًا قاصرًا على الله، أو على الأشخاص الذين يستخدمهم الله كأداة للانتقام (قاضي، ملك، محكمة، أشخاص). وفكرة الشرعية والسلطة الجديرة كامنة في جذر الكلمة נקם. وفي حالة شخص (إنسان)، أو انتقام غير مشروع، يتم تجنب استخدام كلمة נקם أو أن يعطي لهذه اللفظة قيمة لغوية سالبة (انظر الفقرة رقم ٨ فيما يلي) لأنها تفتقر إلى شرعية الله. ولا تشير كلمة נקם في أي موضع في ع. ق إلى الثأر الدموي (بالتباين مع E. Lipinski).

٣. و"الانتقام" الإلهي يأتي عادة في سياق الشرعية أو الحرب. والتشبيهات المجازية مثل تشبيه الله بالملك، أو القاضي، أو المحارب، لها دور هائل في النصوص الخاصة بـ נקם، والله كملك تشكل الفكر الإجمالي. و"انتقام" الله في ع. ق يمكن وصفه بأنه عقوبة من الله، الذي باعتباره الملك صاحب السيادة—الأمين بالنسبة لعهده—يهب للدفاع عن اسمه المجيد، بطريقة تتضمن الحكم والقتال، وفي نفس الوقت يراقب تنفيذ عدالته ويتصرف لإنقاذ شعبه. وفكرة "الانتقام" ليست بالعنصر الغريب من الإعلان الإلهي في ع. ق، ولكنه ناجم عن قداسته (إر٥٠:٢٨ [٢٩])؛ وغيرته (إش٥٩:١٨)، التي تصاحب غضبه (مي٥:١٤)، وخاضعة لعدله (إش٦٣:١، ٤)، والرب هو אֵל נְקָמוֹת. "إله النقمات" (مز٩٤:١)، وقد ذكرت كلمة منتقم נֹקֵם لتصف الله ثلاث مرات في (ناحوم١:٢). وفي التاريخ، يعلن الله عن تصرفه الثاني الذي يتناغم مع عهده: فهو إله غفور، كما أنه إله منتقم أيضًا (مز٩٩:٨). ثم إن المغفرة والانتقام، والشرعية والنعمة، والمحبة والغضب لا تشكل تناقضات في قلب يهوه (الرب).

٤. وانتقام إله العهد يمكن أن يُوجه ضد إسرائيل. والله يرسل سيفاً ينتقم من أولئك الذين ينتهكون عهده (لا٢٦:١٥). وكردة فعل لانتهاك الشرعية وكسر لعهد الله، ليس أمامه سوى أن ينحو إلى الانتقام (إر٥:٩، ٢٩، ٩:٩[٨]). وانتقام الله عادة ما يكون في إطار تأديبي، ويرمي إلى استعادة الشرعية والعهد، بغية أن تتحول صهيون (من الناحية اللاهوتية) إلى "مدينة العدل"، "المدينة الأمينة" (إش١:٢٤-٢٦)، كما أن انتقام الله يدعو إلى إيقاف الشر والظلم الصارخ في صهيون (٩٥:١٧-١٨). والرب، القاضي الأسمى، يعمل على أن الدم الذي يُسفك لا يمكن أن يغطي في مدينة الدم أورشليم، ولكن—إن جاز القول—بل يُوضع على "صخرة جرداء"؛ والله يتذكر دائمًا الظلم بالدم الذي يظهر بوضوح وعلى وجه الخصوص، لكي يتدخل بدافع "الانتقام" (حز٢٤:٨). وهكذا أيضًا، يأتي انتقام الله نتيجة الدعوى القائمة بين شاول وداود (١صم٢٤:١٣، انظر ٢صم٤:٨)، وبين إرميا وخصومه (إر١١:٢٠، ١٥:١٥، ٢٠:٢١).

٥. وعادة ما يتجه "انتقام الله" ضد الشعوب لأنها تحاول الاستعانة بالقوى العالمية في شهوتهم غير المحدودة إلى القوة: أشور (ناحوم١:٢)، بابل (إش٤٧:٣، إر٥٠:١٥)، مصر (إر٦٤:١٠)، لأنها بتهور قامت ضده وأساءت إلى كرامته (تث٣٢ من ع. ٢٦، مي٥:١٤)؛ ولأنهم حاولوا تدمير شعبه إسرائيل (عد٣١:٢، تث٣٢:٣٥، إر٥٠-٥١، وفي مواضع أخرى مز٧٩:١٠). وكثيرًا ما توجد علاقة وثيقة بين الانتقام من العدو وخلاص شعب الله: وكل منهما على النقيض من الأخرى، وهذا على سبيل المثال ما نجده في إش٣٤:٨ ، ٣٥ :٤ ، ٥٩ :١٨ ، ٦١ :٢، ٦٣ :٤، إر٥١:٣٦، نا١:٢، انظر١٥:١[١:٢]. وانتقام الله يمثل التحول من الدمار إلى التجديد، ومن الظلم إلى السلام، وهو على هذا النحو يمكن أن يكون موضوع فرح (مز٥٨:١١)، أو سبب تهليل ويوبيل على مستوى العالم (تث٣٢:٤٣). وانتقام الله يكتسب المزيد من المغزى الأخروي من التعاليم النبوية: وذات يوم سيهيء الله الطريق إلى صهيون الجديدة (إش٣٤:٨، ٦١ :٢)؛ وسوف تُستأصل كافة العوائق التي تعترض الفرح الكامل والسلام، وذلك بواسطة انتقام الله (مز١٤٩:٧، مي٥:١٤).

٦. وطلب انتقام الله في المزامير (التي تُسمى مزامير اللعن) واعترافات إرميا يجب أن يُنظر إليها على ضوء هذه المزامير. وهذه الفقرات تشير (في وضع تهديد بالغ) إلى التخلي عن الانتقام الشخصي، والتسليم الكامل لذاك الذي يقضي بعدل. وإشباع مشاعر الكراهية التي يشعر بها الناس التي تملأ المرارة قلوبهم لا تكون عرضة للخطر، وذلك لأن الصلاة من أجل الانتقام هي صلاة من أجل نصرة الشرعية وإعلان إله العهد الذي، فيما يقضي بالعدل، إلا أنه يحفظ مواعيده (مز٥٨:١١، ٧٩:١٠، ١٤٩:٧). ومن وجهة نظر تفسيرية يجب السماح بالوضع المعين لمؤمن ع. ق، وزمانه (نظرة بسيطة من الدينونة الأخيرة بعد الموت؛ واللعنة كعلاج قانوني مشروع، وعلاقة معينة بالعهد، الخ). واللعنة في أعمق نواياه، هو صرخة تطلب سرعة مجيء ملكوت الله للتحرير والانتقام. وبدون انتقام الله لن تكون هناك عدالة (مز٥٨:١٢) ولن يكون هناك مستقبل (تث ٣٢:٤٣؛ مز١٤٩:٧-٩).

٧. والفقرات التي تأخذ فيها נָקָם موضوعًا بشريًا وُضعت في سياق الشرعية أو الحرب. وفي تك٤:١٥ الشخص الذي يقدم على القتل هُدد بالانتقام منه سبعة أضعاف: وكلمة נָקָם تعني حماية قانونية لقايين. وقد استخدم لامك هذه الميزة في *conservatio sui* بعيدًا عن الله (ع ٢٤). والمجتمع القانوني يراقب تنفيذ العدالة، ولا سيما عندما لا يمارس الانتقام من القاتل، على نحو سليم (خر٢١:٢٠-٢١—والعبد هو موضوع ع). والزاني يُحاكم رسميًا في "يوم الانتقام" (יוֹם נָקָם)، ولا يمكن للرشوة أن تمنع هذا (أم٦:٣٤). وشن الحرب يمكن أن يُوصف أيضًا على أنه נָקָם وفي ش. أ. ق، كثيرًا ما كانت الحرب تُوصف بأنها وسيلة للتشبيهات المجازية القانونية واعتبرت "كقضية" يصدر فيها الله الحكم (انظر قض١١:٣٦ على غرار ١١:٢٧، ٢صم١٨:١٩، ٣١، ٢٢:٤٨). وعلاوة على ذلك، ففكرة حرب الرب في ع. ق (فون راد: "حرب مقدسة") لها أهميتها. وبهذه الطريقة كان يشوع (يش١٠:١٣)، شاول (١صم ١٤:٢٤؛ ١٨:٢٥)، والإسرائيليون (أس٨:١٣) يأخذون ثأرهم من أعدائهم. بل وحتى "ثأر" "شمشون" (الأفضل: "انتقام" قض١٥:٧، ١٦:٢٨)، وهذا يتناغم مع معركة الخلاص ضد العدو (قض١٤:٤).

٨. في نصوص قليلة تأتي נָקָם بمعنى انتقام بشري (سلبي). ومجموعة الكلمة נקם استُخدمت كتعبير عن ميل إلى الشر والامتعاض في لا١٩:١٨: والانتقام يتعارض مع حياة التقوى في مجتمع العهد، وهو بهذه الصفة محرم. والشخص "النزاع إلى الانتقام"، و"العدو" يمكن أن يكونا مترادفين (مز٨: ٣، ٤٤: ١٧، انظر مراثي٣: ٦٠، حز٢٥: ١٢ و١٥). وخصوم إرميا وضعوا نزعتهم (المحرمة) إلى الانتقام في إطار الشرعية الذهبي (إر٢٠:١٠).

ب. ت الكتابات الأبوكريفية والمنحولة ومجموعة كتابات الأسينيين ترتبط مع ع. ق في كثير من الأمور (منع النزعة إلى الثأر بين الناس، وترك الانتقام إلى الله وحده، ويوم النقمة الأخروي)؛ وذلك نتيجة للتكرار الهائل للموضوع وكثافته في هذه الكتابات وعلى الرغم من ذلك، فإنهم قد أوجدوا مناخًا مختلفًا عن ذلك الذي نجده في ع. ق (← الدينونة: لاهوت).

عدالة، دينونة: ← דין [*dyn* [1]] (يدين، يجادل، يحكم، يدير، #١٩٠٦)؛ ← מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלל [*pll* [1] A] (يجلس للدينونة، يفصل في نزاع، يتوقع، #٧١٣٦)؛ ← צדק [*ṣdq*] (يكون عادل، بار، يتبرر، #٧٤٠٥)؛ ← שׁפט [*špṭ*] (يدين، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

انتقام: ← גמר [*gmr*] (يتوقف، يفشل، requite، #١٦٩٨)؛ ← נקם [*nqm*] (ينتقم، يثأر، ينتقم، o.s، #٥٩٣٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:106-9; *TWAT* 5:602-12; W. Dietrich, "Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema," *EvT* 36, 1976, 450-72; K. Koch (ed.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, WF 125, 1972; H. McKeating, "Vengeance Is Mine. A Study of the Pursuit of Vengeance in the Old Testament," *Exp Tim* 74, 1963, 239-45; J. L. McKenzie, "Vengeance Is Mine," *Scripture* 12, 1960, 33-39; G. E. Mendenhall, "The 'Vengeance' of Yahweh," *The Tenth Generation. The Origins of Biblical Tradition*, 1973, 69-104; E. Merz, *Die Blutrache bei den Israeliten*, BZAW 20, 1916; J. N. Musvosvi, *The Concept of Vengeance in the Book of Revelation in Its Old Testament and Near Eastern Context*, 1987; H. G. L. Peels, *The Vengeance of God: The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*, OTS 31, 1995; idem, "Passion or Justice? The Interpretation of b^e*yôm naqam* in Prov vi 34," *VT*, 44, 1994, 270-74; W. T. Pitard, "Amarna *ekema* and Hebrew *naqam*," *Maarav* 3, 1981, 5-25; R. H. Swartzback, "A Biblical Study of the Word 'Vengeance'," *Int* 6, 1952, 451-57.

إتش. جي . إل . بيلز *H. G. L. Peels*

٥٩٣٤ (נָקָם [*naqam*]، انتقام، ثأر، جزاء)، ← #٥٩٣٣

٥٩٣٥ (נְקָמָה [*neqamâ*]، انتقام، ثأر، جزاء)، ← #٥٩٣٣

5936 נקע

נקע [nq‘]، قَلْ. يفصل نفسه، يبتعد عن شخص ما (#٥٩٣٦).

ش. أ. ق الكلمة المماثلة في عرب. "نَقَعَ" ومعناها يدفعه إلى الخضوع.

ع. ق والفعل، الذي لا يوجد إلا في سفر حزقيال، يصف قطع أحد العشاق علاقته، استياء الله بسبب علاقة يهوذا غير المشروعة مع أحبابها (جيرانها) (حز٢٣:٢٢، ٢٨)، وهناك صيغة تتعلق بالموضوع ولها معنى مماثل وهو **יָקַע** ومعناه يجافي (← #٣٦٩٧)، ويرد في حز٢٣:١٧، ١٨ (*HALAT* 2:412; 3:681).

جي. أي. تومسن *J. A. Thompson*

5937 נקף

נקף [nqp ¹]، بِيعِّلْ. يقطع، يدمر (#٥٩٣٧)؛ اسم **נֹקֶף** [noqep]، ضرب، جلد (#٥٩٣٩).

ش. أ. ق عرب.، قاء؛ "نَقَفَ".

ع. ق ١. الكلمة في إش١٠:٣٤ تصف بتشبيه مجازي عمل الرب بأداة حديدية (فأس) حيث يقطع أعداء شعبه (أشور). (كغابة الوعر لبنان) لها مرجعية مجازية، ومرجعية واقعية، غابة لبنان وأشجار أرزها القوية. وفي أي١٩:٢٦ تشير كلمة **נָקַף** إلى تمزق يدمر NIV,) (RSV جلد يعقوب، (**עוֹרִי**) الأمر الذي يؤدي إلى موته. وترجمة NJPSV تترجم هذه العبارة إلى "وبعد أن يفنى جلدي، فإني بذاتي أعاين الله" (٢٦أ). أما الترجمة السبعينية فتترجم ع. ٢٦أ "فبعد أن يفنى جلدي هذا وبدون جسدي أرى الله". (ἀνατλεῖν)، أما ترجمة الفلجاتا *in rursum circumdabor pelle mea* "وبعد ذلك سوف أعطي جلدًا أو يلفني جلد،" حيث تأخذ كلمة **עוֹרִי** على أنها "جلدي"، وكلمة **נָקַף** = circumdare، على أنها تعني وضع شيء حول شيء آخر/ ينقي، وتكاد تكون على النقيض من بعض الترجمات الأخرى. وهذا على أساس استخدام الكلمة في موضع آخر في ع. ق فإن هذه الترجمة تبدو خطأ.

ويستطرد أيوب ليؤكد أنه في جسده سوف يرى/ يتحقق بالفعل لمحة من الله. (٢٦ب). وهذه ع. مليئة بصعوبات في الترجمة (على سبيل المثال، فإن كلمة **עוֹרִי** قد تعني "عندما استيقظ"، قَلْ.، والجذر عكس + **עור** حالة التركيب للمخاطب المفرد ضمير متصل). والجذر **נקף** مرتبط بأعمال عنف ودمار، وقد استخدمت في إشعياء١٠: ٣٣-٣٤ كمرادف قريب لكلمة **שָׂסַף**، يقضب (← #٩١١٩)، **גָּדַע**، سقط، قطع (← #١٠٤٨)، **שָׁפֵל**، يُسقط (← #٩١٦٤)، **נָפַל**، يسقط (#٥٨٧٧).

٢. اسم، استخدم في تشبيه مجازي/ أو مصطلح **כְּנֹקֶף זַיִת**، يقضب شجرة الزيتون لوصف حالة دمشق (إش١٧: ٦) بل والأرض نفسها (إش٢٤: ١٣) بعد أن يحكم الله عليها/ ويدمرها. وقد شُبهت بالقول: "وتبقى فيه خصاصة كنفض زيتونة" (بعد جمع محصول العنب).

ب. ت في سب. تترجم **נָקַף** باستخدامها كلمة πίπτω، يسقط، يفقد (إش١٠:٣٤)، وبجزء من ἀνέτλην ومعناها يتحمل، يعاني، يدعم.

قَطع، خراب، فناء، جز، قلامة: ← **בצע** [bṣ‘] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← **ברא** ³ [br’ ³] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← **בתר** [btr] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← **גדע** [gd‘] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← **גזה** [gzh] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← **גזז** [gzz] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← **גזר** [gzr ¹] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← **גרז** [grz] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← **גרע** [gr‘ ¹] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← **חלף** [hlp ²] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← **כסח** [ksḥ] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← **כרסם** [krsm] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ **כרת** [krt] (يقطع، يفصل، يفني، يقطع عهدا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← **מֶלְקָחַיִם** [melqāḥāyim] (أداة لقطع الفتيلة/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← **נקף** [nqp ¹] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← **נתח** [ntḥ] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← **קצב** [qṣb] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← **שסף** [šsp] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ **תזז** [tzz] (يبتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

5938 נקף

נקף [nqp ²]، قَلْ. دار، (بمرور الوقت)؛ هِفْعِيل. يحيط بـ، يدور (بمرور الوقت) (#٥٩٣٨)؛ **נִקְפָּה** [niqpâ]، اسم. حبل (ترد. ١. في إش ٣:٢٤، #٥٩٤٠)؛ (؟) **תְּקוּפָה** [tᵉqûpâ] اسم. منعطف (← #٩٥٤٣).

ش. أ. ق في أوغا. يبدو أن *nqpt* معناها دورة (زمنية) والكلمة سريانية. *nqp* معناها يلتصق بـ، في حين أن الكلمة عرب. "وَقَفَ" تعني يقف بلا حراك.

ع. ق ١. استُخدم الفعل في العدوان العسكري في ٢مل٦:١٤ ومن ثم في المراثي: (أ) في الأوصاف المحزنة للعداوة الشخصية وذلك في مز ١٧:٩، ٢٢:١٦[١٧] لالتماس معونة الله، و(ب) احتجاجًا على عدوانية الله. (أي١٩:٦؛ مز٨٨:١٧[١٨]، مرا ٣:٥). وفي أي٩:١٦

وجهة نظر بلدد فيما يتعلق بقانون أخلاقي طبيعي للقضاء على الأشرار الأشرار (١٨:٧-١٠) تم تفنيدها بإصرار بأنه في حالة أيوب، الله هو المسئول شخصياً (١٩:٦-١٢).

٢. ما جاء في مز٤٨:١٢[١٣]. يشير إلى موكب ديني. وفي يش٦:٣، ١١، نجد أن الكلام يشير إلى موكب ديني، وموكب عسكري أيضًا.

ب. ت في تفسير على حبقوق٤: ٧، استُخدم الفعل عن نشاط عسكري للكيتميين أو الرومانيين.

دائرة، تحول: ← אפף [’pp] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [hdr 1] (يحيط، يغلف، #٢٥٣٩) ← חוג [hwg] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [ktr 2] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [nqp 2] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [sbb] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [‘āgōl] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [‘tr 1] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:612-16.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

٥٩٣٩ (נֹקֶף [noqep]، جَلد، قطع)، ← #٥٩٣٧

٥٩٤٠ (נִקְפָּה [niqpâ]، حبل، يقيد)، ← #٥٩٣٨

5941	נקר

נקר [nqr]، قَلْ. قلع، خلع؛ بيعِّل. يقور، يستخرج، يقطع؛ بعّل. يَنْخَرُ (#٥٩٤١)؛ נְקָרָה [n^eqarâ]، اسم. شق في الصخر، كهف (#٥٩٤٢).

ش. أ. ق ع. ج. ق naqara، يقور، يستخرج بالحفر، أكد. naqaru، يكشط، يستخرج بالحفر.

ع.ق ١. استُخدم الفعل ست مرات بمعنى يقتلع، يستأصل، يحفر، ينحت، يقور، وقد استخدم مع أشياء مختلفة سواء في تشبيهات مجازية أو حرفية. وفي قل. استخدمت مرتين لوصف تقوير عين شخص ما (١صم١١:٢، أم٣٠:١٧، انظر قض١٦:٢٠)، فقد هدد ناحاش العموني سكان يابيش جلعاد بهذه العقوبة الشنيعة (١صم ١١:٢). والعين المستهزئة شر يجب قلعها (أم ٣٠:١٧).

٢. استعمالان في صيغة بيعِّل. كانا في تشبيهات مجازية تشير إلى قلع أعين الناس بالخداع (عدد ١٦:١٤) وتشير إلى تأثيرات الليل المؤذية (أي٣٠:١٧).

٣. صيغة بُعِّل. للمفرد تشير إلى إبراهيم على أنه المصدر أو مقلع الحجارة (מַקֶּבֶת حيث شطبت בּוֹר)، الذي ينحت الله منه شعبه (נֻקַּר ‖ לְחֻצַּב في بُعِّل. أيضًا) (إش٥١:١).

٤. اسم. نجده في سفر الخروج وإشعياء بمعنى نقر في صخرة (צוּר) أو شقوق، وفي هاتين المرتين تضمن أشخاصًا يبحثون عن ملاذ يهربوا إليه من حضور الله يوم الدينونة [إش٢:٢١] اليوم الذي كشف أعلن الله فيه عن نفسه لموسى [حز٣٣:٢٢]).

حفر: ← חפר [hpr 1] (يحفر، ينقب، #٢٩١٦)؛ ← חצב [ḥṣb 1] (محجر، ينحت، يحفر، #٢٩٣٣)؛ ← חתר [htr] (يحفر، يخترق، #٣١٦٨)؛ ← כרה [krh 1] (يحفر، يكون محفوراً، #٤١٢٥)؛ ← נקר [nqr] (يلتقط، ينحت، ينقب، #٥٩٤١)؛ ← קור [qwr 1] (يحفر، فقاعة، #٧٧٦٩)

طوب، حجارة: ← גָּזִית [gāzît] (حجارة مربعة، #١٦٠٧)؛ ← חצב [ḥṣb 1] (يكسر، يحفر، يقتلع، ينحت، #٢٩٣٣)؛ ← לבן [lbn 2] (يصنع، ينتج، يشكل الطوب، #٤٢٣٦)؛ ← מַסָּע [massā‘ 1] (يقتلع [الأحجار]، #٥٠٢٤)؛ ← נקר [nqr] (يميز، ينحت، يستخرج، #٥٩٤١).

صخر، أحجار: ← אֶבֶן [’eben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [gābîš] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [hallāmîš] (صوان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצָץ [hāṣāṣ] (حصباء [حجارة صغيرة]، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [kēp] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [sōheret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [sela‘ 1] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [sql] (يرشق الحجارة، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [ṣûr 4] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [ṣûr 5] (حصى، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [ṣōr 1] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [rgm] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [talpîyyôt] (طرق من الأحجار، #٩٤٤٤).

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٥٩٤٢ נְקָרָה [n^eqarâ]، شقّ، ثغرة (في صخرة)، ← #٥١١٧، #٥٩٤١

5944	נֵר

נֵר [ner 1] اسم. مصباح، ضوء (#٥٩٤٢)؛ נִיר [nîr 2] اسم. سراج (#٥٧٧٥).

ش. أ. ق يشابه اسم. أكد. nru، ضوء، نار، سراج، وكثيرًا ما يُستعمل كلقب إلهي، وعلى وجه الخصوص الإله الشمس "شماس" قارن أيضًا أرم. القديمة، والاسم الإلهي nr (Sefire)، واللقب الإلهي الأوغاريتي nyr (وأيضا اسم. الأوغاريتي nr سراج) واسم شخص قرطاجي b‘lnr بعل، وهو سراج).

ع. ق ١. كرمز مألوف للحياة المنزلية وحياة العمل (إر٢٥:١٠)، والسراج (נֵר) يعد تشبيهًا مجازيًا طبيعيًا للحياة. وقد استعمل أساسًا كرمز لنوعية الحياة وطولها. والعبارة المتكررة "نور (الأشرار) ينطفىء" والتي ترد مرات عديدة في كتابات الحكمة (على سبيل المثال: أي١٨:٥، أم٩:١٣، ٢٠:٢٠). يبدو أنها تعني أن الحياة بالنسبة للأشرار قصيرة ولا تحقق شيئًا. وهذا ما يُستشف مما جاء في أم٢٤:٢٠والتي تؤكد أنه لا مستقبل للأشرار (بالعبرانية אַחֲרִית ← #٣٤٤).

٢. على الرغم من أن العبارة المماثلة "نور الصديقين" ترد بالفعل (أم١٣:٩، العبرية אוֹר ← #٢٤٠)، إلا أنه يبدو أن ع. ق يفترض أن حياة الإنسان بدون الله تكون في ظلام، وأنه حتى الأبرار ليس لديهم سراج في حد ذاتهم. والرب وحده هو الذي يعطي نورًا لسراج الإنسان أي، لحياته (مز١٨:٢٨[٢٩])، وع. المناظرة تقول ببساطة "لأنك أنت سراجي يارب" (٢صم٢٢:٢٩). والواقع أن الرب يعطي نوراً للبشر من خلال سراجه هو. وهذه الفكرة تنطبق على الهداية التي تعطيها كلمة الله (مز١١٩:١٠٥) وللنمو الروحي والجسدي الناجم عن عطية حياة الرب أو نفسه (أم٢٠:٢٧، "نفس الإنسان سراج الرب"؛ انظر تك٢٠:٧).

٣. والتشبيه المجازي المنفصل الخاص بالسراج الذي يضيئ في الظلمة نجم عنه مفهومان آخران مختلفان. أولاً، أسرجة خيمة الاجتماع أو منارة الهيكل كان يجب أن تظل مضيئة طوال الليل (خر٣٠:٧-٨؛ لا٢٤:٣-٤؛ قارن ٢أخ٢٩:٧). وكما هو الحال بالنسبة للمنارة، فربما كانت السرج تمثل نور حضور الله الدائم. ثانيًا، وُصف ممثلون معينون لعائلة داود بأنهم مثل السرج (٢صم٢١:١٧؛١مل١١:٣٦، مز١٣٢:١٧، وبهذا المعنى تأتي دائمًا كلمة נִיר في أسفار الملوك والأخبار). ويشير السياق عادة إلى تهديد رهيب محتمل (٢صم٢١:١٧)، وعلى وجه الخصوص داخل عائلة داود ذاتها (٢مل٨:١٨-١٩ || ٢أخ٢١:٤-٧). والمعنى هنا ليس حياة أو "نيرًا، أو سيطرة" (Hanson)، بل ضمانًا بأن بيت داود سيخرج سالمًا حتى من أحلك الأيام بسبب الوعد الذي تضمنه عهد الله.

ب. ت נֵר كانت تستخدم بصفة عامة للأنوار الخاصة بالمنارة الخاصة بالهيكل. وعبارة "سراج الله" قد تشير إما إلى المنارة، وإما إلى الناموس، وعبارة "سراج إسرائيل" كثيرًا ما تُستخدم لوصف عالم أو معلم عظيم.

ع. ج على الرغم من أن يسوع دعي ذات مرة "سراجًا" (رؤ٢١:٢٣)، وكذلك يوحنا المعمدان (يو٥:٣٥)، غير أن ع. ج يشير أساساً إلى سراج لتشجيع المؤمنين على ألا يخفوا نور الله، بل يجعلوه ظاهرًا بأقصى درجة ممكنة (مت٥:١٥، مر٤:٢١، لو٨:١٦). والعين باعتبارها سراج الجسد، تمكن الآخرين من رؤية نور الشخص الداخلي (مت٦:٢٢-٢٣، لو١١:٣٤-٣٦). وقد استُخدمت المنارة بشكل أساسي فى سفر الرؤيا كرمز للكنائس بعينها (رؤ١:١٢-٢٠). وعلى الرغم من ذلك، فالكنائس ما هي إلا حاملة للنور، لأن نور المسيح الحقيقي، ومناراتهم، قد يزولا إذا لم يتوبوا (رؤ٢:٥).

سراج: ← מְנוֹרָה [*m^enôrâ*] (سراج، منارة، #٤٩٦٣)؛ ← נֵר [*nēr*[1]] (سراج، ضوء، #٥٩٤٤).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:484-96; *TDNT* 4:16-28, 324-27; *TWOT* 2:565-66; P. D. Hanson, "The Song of Heshbon and David's *Nir,*" *HTR* 61, 1968, 297-320.

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

٥٩٤٨ (נֵרְדְּ [*nerd*]، دهن له رائحة عطرة)، ← #٨٣٧٩

5951	נשׂא

נשׂא [*ns'*]، قَلْ، رفع، علّى، عفى، يحتوي، حمل، دعم؛ نِفْعَل. يعلي نفسه؛ بيِعِّل. يحمل؛ هِفْعِيل. عبء شخص ما؛ هِتبَعيل.، يمجد نفسهَ، (#٥٩٥١)؛ מַשָּׂא [*massa'*[1]]، حمل (← #٥٣٦٢)؛ מַשָּׂא [*massa'*[2]]، إعلان (← #٥٣٦٣)؛ מַשֹּׂא [*masso'*]، حيادية (← #٥٣٦٥)، מַשְׂאֵת [*mas'et*]، رفع، موهبة (← #٥٣٦٨)؛ נְשׂוּאָה [*n^esû'â*]، عبء، وثن (← #٥٩٥٣)؛ נָשִׂיא [*nasî'* [1]]، رئيس (← #٥٩٤٥).

ش. أ. ق انظر المناقشة التي تحت ع. ق، #٢.

ع. ق ١. يرد هذا الفعل ٦٥٤مرة في ع. ق، وغالبيتها في قل. (٥٩٧مرة). والمشتقات المأخوذة من الفعل هي (أ) שִׂיא، ارتفاع (NIV: غرور) وترد. ١. في أي ٢٠:٦ (ب) שְׂאֵת رفع (شخص)، كرامة، شهامة، تمجيد. ومن بين الأربع عشرة مرة التي ورد فيها هذا اسم. نجد أن سبع مرات منها وردت في لا١٣-١٤، وحيث تشير كلمة שְׂאֵת تشير إلى تورم جلد الشخص، وهذا أحد معايير تشخيص الأمراض الجلدية. وكلمة שְׂאֵת قد تشير إلى تغيير لون الجلد وليس إلى تورمه، لأن ما جاء في لا١٣:٣ يقول إن هذا الـ שְׂאֵת يظهر بشكل أدنى من بقية الجلد (انظر حاشية ترجمة NIV)، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون تورمًا.

٢. يرد جذر هذه الكلمة كثيرًا في اللغات السامية ذات العلاقة، بل تُوجد أيضًا أمثلة ترد فيها كلمة נָשָׂא في كلمة مزدوجة من اللغة العبرية الكتابية، وفي نصوص ش. أ. ق ومن بين هذه الكلمات المزدوجة סָבַל / נָשָׂא، (Held, 90-96). وهكذا فإن ما جاء في، (إش٤٦:٧) يتحدث عن أولئك الذين يأخذون إلهم المصنوع في وقت الرعب

والحصار، ويرفعونه (נָשָׂא) على الكتف ويحملونه (סָבַל). ويقول إشعياء عن العبد المتألم إن "أحزاننا حملها (נָשָׂא) وأوجاعنا تحملها" (סָבַל) (إش٥٣:٤) ونفس الكلمة المزدوجة ترد في أرم. (Ahiqar: 89-90): "خوفًا من الأسد، ترك الحمار حمله، ولن يحمله (סָבַל X). وسوف يحمل (X נְשָׂא) عارًا أمام زميله ولن يحمل (X נְשָׂא) حملاً لا يخصه" انظر أيضًا أن تشابه الجذور في اللغة الأوكادية (Borger: Esarhaddon 20:17) "وضعت (*assima*) سلة على رأسي، وحملتها (*usazbil*) بنفسي".

وهناك كلمة مزدوجة تتضمن נָשָׂא ونجدها شائعة في ع. ق، ونصوص ش. أ. ق هي עָמַס / נָשָׂא، (Greenfield, 253-68). وقد أشار الله إلى بيت يعقوب بقوله: "المحملين (עָמַס) عليّ من البطن، المحمولين (נָשָׂא) من الرحم". (إش٤٦:٣). وهذه الكلمة المزدوجة نجدها في لغة اوغاريت. (*sTA* 6 [62] I: 10-15)—"وبصوت عالي هي تنادي على سراج الآلهة "شابش" ارفع (*'ms*) البعل القوي عليّ من فضلك" وإذا كان شابش يصغي إلى نور الآلهة، فقد رفع (*tsu*) البعل القوي ووضعه على كتف عناث Anath. والكلمة المزدوجة توجد أيضًا في نقوش إشمناسر الفينيقي (*KAI* 14:5-6)—"ليته لا يأخذ (*'ms*) التابوت الذي استريح فيه، وليته لا يبعدني من مكان الراحة هذا".

وقد يعني لنا أن نلاحظ الكلمة المزدوجة שִׁית / נָשָׂא في خر٢٣:١، "لا تقبل (נָשָׂא) أخبارًا كاذبة، ولا تتعاون (שִׁית) مع المنافق في شهادة زور "وقارن بينها وبين ما جاء في أوغا. (*sTA* 19 [1 Aqht]: 58-60) "وفيما كانت تبكي رفعت (*tsu*) والدها ووضعته (*tsnn*) على ظهر الحمار، على ظهر الحمار الجميل". في كلا هذين النصين، نجد أن العمل الثاني هو استمرار للأول. فنشر الأخبار الكاذبة يؤدي إلى التعاون مع الشرير.

وأخيرًا، نجد التعبير المتكرر (٤١ مرة) في أوغا. *nsu g / syh* "يرفع صوته ويهتف" وهذا يشابه ما جاء في إش ١١:٤٢.

٣. ويتصل بهذه العبارة الأخيرة، ولكن مع الفعل נָשָׂא، التعبير נָשָׂא־קוֹל "يرفع، ويعلي صوته" والعبارة تتبعها أفعال مثل בָּכָה "يبكي" (تك٢١:١٦؛ [هاجر]؛ ٣٨:٢٧ [عيسو]؛ ١١:٢٩ [يعقوب]، قض٢:٤ [الإسرائيليون]؛ ٢:٢١ [رجال إسرائيل على بنيامين]، ١صم١١:٤ [الشعب المؤيد لشاول لدى سماعهم الهزيمة المنكرة في يابيش جلعاد]؛ ١٦:٢٤[١٧] [شاول] [إلخ]). وفي هذه كلها نجد أن السياق يتعلق بألم شخص عميق، ورفع المرء صوته في البكاء طريقة للتعبير عن الألم العاطفي.

ثم إن נָשָׂא קוֹל استُخدمت أيضًا مع קָרָא "ينادي" (قض ٩:٧)، مع צָעַק "يصبح" "العبد المتألم، (إش٤٢:٢)؛ وذلك مع كلمة רָנַן، "يترنمون" (٢٤:١٤، ٥٢:٨). وفي كثير من الأحيان يكون مفعول هذا الفعل هو "مرثاة" (קִינָה)، كما في إر٧:٢٩، حز١٩:١، ٢٧:٢، ٣٢ ٢٨:١٢ ، ٣٢:٢، عا٥:١، "صلاة" (תְּפִלָּה)، كما في ٢مل١٩:٤ (= إش٣٧:٤، ٧:١٦، ١١:١٤)؛ "وحي"، (מָשָׁל)، كما في عدد٢٣:٧، ١٨، ٢٤:٣، ١٥، إش١٤:٢، ٢:٤، حب٢:٢٦).

٤. تعبير לְ־ / נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל (يحمل نفسه) يرد تسع مرات في ع. ق، سبع مرات منها بقَل. ومرتان في صيغة بيعِّل. وفي ست من هذه المرات التسع يكون المفعول به شيئًا والمعنى الأساسي للعبارة هو "توجيه رغبة المرء نحو، يتطلع إلى" (تث٢٤:١٥، ٢٤:٤٤؛ ام١٩:١٨، إر٤٤:١٤، ٢٢:٢٧، هو٤:٨).

وعلى الرغم من ذلك، فإنه في المرات الثلاث الباقية، كان المفعول به، هو الرب (مز٢٥:١، ٨٦:٤، ١٤٣:٩[٨]). فهل رفع المرء نفسه إلى الرب يُعد نشاط صلاة وعبادة أم شيئًا آخر؟ وهذا التعبير الذي يأتي فيه الرب مفعول لا يرد إلا في القسم الخاص بتوسلات المرء في مزامير الرثاء، والتي استُخدم فيها الفعل בָּטַח (يثق)، بنفس عدد استخدامات عبارة נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל تقريبًا (مز٢٥:٢، ٨٦:٢، ١٤٣:٨). واستشهادًا بمصطلح مماثل في كتابات بلاد ما بين النهرين، يقول باري، Barré (46-54)، إن נָשָׂא هنا معناها "يرفع ويزيل" وعلى ذلك لا يكون معنى هذا التعبير هو يتطلع إلى الله، بل بالأحرى "يهرب إلى الله من أجل الحماية"، "ويطلب ملاذًا في الرب".

٥. تعبير נָשָׂא־רֹאשׁ، "يرفع الرأس" يرد في صيغة فعل متعد (أحدهم يرفع رأس الآخر)، وهذا ما يمكن ملاحظته في تك٤٠:٢٠. وتوجد هنا كناية غير عادية من ناحية أن فرعون رفع رأس رئيس السقاة بأن سامحه، كما رفع رأس رئيس الخبازين بأنه شنقه، وهذا الاستعمال الثنائي لعبارة נָשָׂא רֹאשׁ توضح بجلاء في تك٤٠:١٣، ١٩، انظر أيضًا إر٥٢:٣١ حيث إن عبارة נָשָׂא רֹאשׁ تصف مسامحة أويل مردوخ يهوياكين وإطلاق سراح يهوياكين من السجن.

ويرد هذا التعبير أيضًا في صيغة انعكاسية (شخص يرفع رأس نفسه). وفي هذه الأمثلة تعني العبارة عرضًا للافتخار بالاستقلال، (قض٨:٢٨، أي١٠:١٥؛ مز٨٣:٢[٣]؛ زك١:٢١[٢:٤]). وهذه الصيغة الانعكاسية نجدها أيضًا في مز ٢٤:٧، ٩، حيث يستخدم كاتب المزمور أسلوب الكناية، ويتكلم مع البوابين من خلال مناجاة الأبواب نفسها. وتعبير "ارفعن أيتها الأرتاج رؤوسكن" هو في واقع الحال أمر للبوابين أن يقفوا بكل فخر، فيما يدخل ملك المجد

.(Cooper, 37-60)

٦. عبارة נָשָׂא פָנִים، والعبارة الانعكاسية "يرفع وجهه" لا ترد إلا في عد٦:٢٦ وفي تث ٢٨:٥٠ (ترجمة NIV's "أمة يثير منظرها الرعب، لا تهاب الشيخ"، ترجمتها الحديثة هي، "أمة جافية الوجه لا تهاب الشيخ"). وفي كلتا الحالتين، فإن معنى "يرفع وجهه" هو "يبتسم"، أي أنه تعبير بالوجه ينم عن العطف والتأييد.

أما الأكثر ورودًا هو استعمال العبارة بفعل متعد، "يرفع وجه (اسم علم). ومعنى هذه العبارة هو "يظهر عطفه على" ٥مرات "يقبلني" (تك٣٢:٢٠[٢١]، ترجمة NIV)؛ "أقبله" بمعنى "أرفع وجهه" (أي٤٢:٨، ترجمة NIV)، لأن الشعب "لم يرفعوا وجوه الكهنة" أي٤٢:٩، مرا٤١:١٦، ترجمة NIV)، وهذا معناه أنهم لا يحترمون الكهنة، وهناك توسعات في هذا المعنى "يظهر عطفًا على"، "قد قبلت طلبتك" (انظر على سبيل المثال ١٩: ٢١ ترجمة NIV، "وتأتي بمعنى التكفير عن الخطية" "أفيرضى عليك" أو "يرفع وجهك"؟ (ملا١:٨، ترجمة NIV)، تجنب المحاباة والانحياز (لا١٩:١٥، أي١٣:٨، ٣٢:٢١، ٣٤:١٩، مز٨٢:٢، أم١٨:٥).

٧. الوصية الثالثة من الوصايا العشر التي تقول "لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً" (خر٢٠:٧، NIV) ترجمتها الحرفية هي "لا ترفع اسم الرب إلهك من أجل شيء لا قيمة له". ومن بين طرق إساءة استخدام اسم الله هو أن تستخدمه لتضفي المصداقية على حلف كاذب". والوصية تقول: "لا تحلفوا باسمي للكذب" (لا١٩:١٢). وإذا كان هذا هو الوضع الأصل للوصية الثالثة، فإن التأملات اللاحقة في هذا التحريم وسّع معناها وتطبيقها بالنسبة لمجتمع الإيمان.

٨. وينبغي على المرء أن يميز بين رفع اليد (مفرد) من أجل الحلف (خر٦:٨، عد١٤:٣٠، حز٢٠:٥) أو رفعها في حالة التمرد (٢صم٢٠:٢١)، من جهة، ورفع الأيادي (صيغة الجمع) للبركة (لا٩:٢٢، مز١٣٤:٢، ١تي٢:٨).

٩. والعبارة חֵטְא / נָשָׂא עָוֹן لها أهمية خاصة. ومن بين ٢٩مرة وردت فيها عبارة נָשָׂא עָוֹן في ع. ق، كان الله فاعل للفعل ٧مرات (خر٣٤:٧، عد١٤:١٨، مز٣٢:٥، ٨٥:٢[٣]؛ إش٣٣:٢٤؛ هو١٤:٢[٣]؛ مي٧:١٨). والعبارة في هذه الحالات جاءت بمعنى "يزيل الإثم". وعلى الرغم من ذلك، فإنه إذا كان الفاعل بالنسبة للفعل شخصي، هنا يكون معنى المصطلح هو "تحمل المسئولية، العقوبة" (خر٢٨:٤٣، لا٥:١، ١٧، ٧:١٨، ١٧:١٦، ١٩:٨، عد٥:٣١، ١٨:١، ٢٣)، وهنا توحي العبارة بأن العقوبة هي الإعدام، والتي على الأقل في حالة لا٥:١-١٣، يمكن إيقاف العقوبة بالندم على الخطية والاعتراف بها، وتقديم ذبيحة الخطية.

ولا توجد سوى أمثلة قليلة تأتي بعبارة נָשָׂא חַטָּאת وهي تحمل معنى "إزالة الإثم، وغفران الخطية" وكان شخص ما هو الفاعل (١) طلب من يوسف أن يغفر خطايا إخوته (تك٥٠:١٧)، (٢) طلب فرعون من موسى أن يسامحه (خر١٠:١٧) (٣) طلب شاول من صموئيل أن يغفر له خطيته (١صم١٥:٢٥). وفي كل من هذه الحالات، كان شخص ذو مكانة عالية ومنعم عليه من الله، هو الذي يطلب منه شخص أقل مكانة أن يغفر له. وفي حالتين أخريين، أعطي للكاهن ـــ باعتبار أنه ممثل الله على الأرض وفي المقدس ـــ فقد أعطي سلطانًا أن يغفر خطايا (נָשָׂא עָוֹן، خر٢٨:٣٨، لا١٠:١٧). الشعب (انظر .(Milgrom, 422-23, 622-25, 1041

وثمة جزء رئيسي من طقس "يوم الكفارة" هو ما ذُكر في (لا١٦:٢٢) من أن التيس يحمل عليه كل ذنوب (אֶעָוֹן נָשָׂא) الشعب إلى أرض مقفرة في البرية، وهذه هي المرة الوحيدة يكون حيوان هو الفاعل في هذه العبارة. وربما تكون قد حملنا هذه ع. بأكثر مما نحتمل إذا قلنا إننا نرى هناك مثالاً للكفارة عن طريق تحمل الألم بشكل نيابي. والتعبير يشير إلى أن المعنى هو "ينقل بعيدًا" وليس "يتحمل ألمًا"، إذا أخذنا في الاعتبار العبارة الوصفية ("إلى أرض مقفرة") والتي تصف فعل يتطلب الحركة (Whybray, 48-49).

وفي حين أن عبارة נָשָׂא חֵטְא ترد ٩مرات في ع. ق (لا١٩:١٧، ٢٠:٢٠، ٢٢:٩، ٢٤:١٥، عد٩:١٣، ١٨:٢٢، ٣٢، إش٥٣:١٢، خر٢٣:٤٩)، وما جاء في إش٥٣:١٢ هي المرة الوحيدة التي فيها يحمل شخص خطية آخر ("حمل خطية كثيرين"). وعلى ذلك فإن العبارة من الناحية الوظيفية تساوي العبارة التي وردت في ع. السابقة (١١)، "وآثامهم هو يحملها" (סָבַלעָוֹן). ويقول النبي، إن عبد الرب هذا هو الذي تحمل وبقوة (دون ذنب منه) خطايا الآخرين وآلامهم.

التعظيم، العزة ← גאה [*g'h*] (ينهض، يُعظم، #١٤٤٨) ← גבה [*gbh*] (يخلو، يعظم، يتكبر، #١٤٦٧) ← גֵּוָה [*gēwâ*][1] (العزة، #١٥٧٥) ← נשׂא [*nś'*] (يحمل، يرفع عالياً، يعفو، يتحمل، يمجد نفسه، #٥٩٥١)؛ ← סלל [*sll*[2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← רום [*rûm*] (عالي، معظم، تخور، #٨١٢٣).

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [*g'h*] (إرتفع، يكون عظيما، #١٤٤٨)؛ ← זיד [*zyd*] (يتصرف بجسارة ، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [*yāhîr*] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [*sll*[2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל [*'pl*[1]] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [*'ātāq*] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [*phz*] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [*rûm*] (يرتفع، يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [*šaḥaṣ*] (كبرياء، #٨٨٣٢).

مغفرة، عفو: ← נשׂא [*nś'*] (يرفع، يرفع عالياً، يغفر، يتحمل، يعظم، نفس المعنى القاموسي، #٥٩٥١)؛ ← סָלַח [*sālaḥ*] (ممارسة، تحمل، عفو، مغفرة، يغفر، #٦١٤٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:109-17; *TWAT* 1:506-9; 5:658-63; 9:57-89; *TWOT* 2:600-602; M. L. Barré, "Mesopotamian Light on the Idiom *nasa' nepe7abs;*," *CBQ* 52, 1990, 46-54; G. Bertram, "'Hochmut' und verwandte Begriffe im griechischen und hebrυischen Alten Testament," *WO* 3, 1964, 32-43; A. Cooper, "Ps 24:7-10: Mythology and Exegesis," *JBL* 102, 1983, 37-60; E. P. Dhorme, "L'Emploi metaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien," *RB* 29, 1920, 465-506; 30, 1921, 347-99, 517-40; 31, 1922, 215-33, 489-547; 32, 1923, 185-212; D. E. Gowan, *When Man Becomes God: Humanism and Hybris in the Old Testament*, 1975; J. C. Greenfield, "Scripture and Inscription," *Near Eastern Studies in Honour of W. F. Albright*, 1971, 253-68; M. I. Gruber, "The Many Faces of Hebrew *ns'panim*, 'Lift Up the Face'," *ZAW* 95, 1983, 252-60; M. Held, "The Root ZBL/SBL in Akkadian, Ugaritic, and Biblical Hebrew," *JAOS* 88, 1968, 90-96; P. Humbert, "Demesure et chute dans l'Ancien Testament," *Hommage* J Wilhelm Vischer, 1960, 63-82; R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, 1967; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; G. Olafson, "The Use of Ns' in the Pentateuch and Its Contribution to the Concept of Forgiveness," Ph. D. Dissertation, Andrews University, 1992; R. N. Whybray, *Thanksgiving for a Liberated Prophet*, JSOTSup 4, 1978.

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

5952	נשׂג

נשׂג [*nsg*]، هِفْعِيل. يلحق بـ، يدرك، يصل إلى، يحقق، يقدر على، يصبح غنيًا/ ناجحًا (#٥٩٥٢)؛ **מַשֶּׂגֶת** [*masseget*]، اسم، لحاق بـ (#٥٣٧١).

ش. أ. ق الفعل *nasaga* يطارد، يبحث عن، يسعى وراء، يكافح من أجل، يرد في عرب.

ع. ق الفعل، والذي لم يستخدم إلا في صيغة هِفْعِيل.، يرد ٥٠مرة (*NIVEC*, 1549) والاسم يرد مرتين.

١. (أ) والفعل، والذي عُرف بأنه مصطلح يختص بالصيد (Baldwin, 91; C. L. Meyers and E. M. Meyers, 96)، يستخدم في غالبية الأحيان بمعنى يلحق أو يدرك، فحين هرب يعقوب وعائلته من حميه وعبر نهر الفرات، طاردهم لابان لمدة سبعة أيام، ولحق بهم في المنطقة الجبلية "جلعاد" (تك٣١:٢٥). وقد أمر يوسف وكيله أن يلاحق إخوته ويتهمهم بسرقة كأس فضي (ربما آنية مقدسة كانت تُستخدم في الرجم بالغيب) (تك٤٤:٤، ٦). لقد لحقت خيول فرعون ومركباته وفرسانه وجيشه بالإسرائيليين الذين كانوا يعسكرون عند البحر الأحمر عند "فم الحيروث Hahiroth" أمام بعل صفون (خر١٤:٩). وقد احتفل موسى والشعب بالترانيم بالخلاص الذي حققه لهم الرب على عدوهم القوي، الذي كان يتفاخر كيف أنه سيطاردهم ويلحق بهم، ويفنيهم (خر١٥:٩). وللحد من الناموس القبلي الخاص بانتقام ولي الدم لقتل أحد من عائلته (انظر عد٣٥) أقيمت ثلاث مدن ملجأ، حيث يمكن للقاتل أن يلجأ إليها، وبذلك يقلل من إمكانية موته على يد ولي الدم الذي ينتقم منه، والذي—في حمو غضبه—قد يتابعه ويلحق به (تث١٩:٦). وحين أرسل ملك أريحا يطلب من راحاب أن تسلم له الجاسوسين الاسرائيليين اللذين لجآ إليها، ادّعت أنهما غادرا المدينة بالفعل تحت ستر الظلام، ونصحت بضرورة ملاحقتهما بقوة حتى يمكن الإمساك بهم (يش٢:٥).

حين استفسر داود من الرب عما إذا كان يتوجب عليه أن يتتبع العمالقة ويلحق بهم، قيل له إن عليه أن يفعل ذلك، لأنه من المؤكد أنه سيتغلب عليهم وينقذ النساء والأطفال في صقلغ، والذين كانوا قد أخذوا كأسرى (١صم٣٠:٨). وعندما وصلت أخبار ثورة أبشالوم، طلب داود من كل غلمانه في أورشليم أن يهربوا معه بسرعة لئلا يلحق بهم أبشالوم بسرعة (٢صم١٥:١٤). وعندما قامت قوات نبوخذنصر أثناء حصار وعملت ثغرة في سور أورشليم، قام صدقيا وكل رجال الحرب معه وهربوا ليلاً في طريق العربة، ولكن البابليين تتبعوهم ولحقوا بهم في سهول أريحا (٢مل٢٥:٥، = إر٣٩:٥، ٥٢:٨). وعقب دمار أورشليم على يد البابليين سنة ٥٨٧/ ٥٨٦ ق. م، فإن المدينة، التي وُصفت بأنها كأرملة، رأت حقيقة أن كل محبي يهوذا قد غدروا بها جميعًا وهي في وسط محنتها (مرا ١: ٣). وفي احتجاج قوي لبراءته، فإن كاتب المزمور الذي كان يلاحقه أعداء أقوياء طلب من الله أن يدعهم يتابعونه، ويلحقون به ويقتلونه (مز٧:٥[٦])، إذا كان قد ارتكب أي جريمة (ع.٣-٥[٤-٦]). وقد قدم الشكر للرب لتدخله في معركة تحولت فيها الهزيمة إلى نصرة، وذلك لأنه أعطى الملك الإسرائيلي القدرة على أن يتتبع أعداءه ويلحق بهم ويقضي عليهم (مز١٨:٣٧[٣٨]).

وفاعل هذا الفعل يمكن أن يكون أيضًا بركات، لعنات، آثامًا، زوجة لعوب، حربًا، سيفًا، غضب الله المتقد، كلمات الرب وفرائضه، أشياء رهيبة، خزيًا، برًا، فرحًا، سعادة. وقد تم التأكيد لإسرائيل إن طاعة الرب من شأنها أن تجعل البركات الموعود بها أن تتبعهم وتدركهم (تث٢٨:٢). وعلى النقيض من ذلك، فإن عصيانهم سيؤدي إلى أن اللعنات تتبعهم وتدركهم (٢٨: ٤٥).

ومعونة الرب، تُطلب بإلحاح من قبل الشخص الذي لا حول له ولا قوة، والذي يدرك تمامًا أن آثامه الكثيرة قد حاقت به (مز٤٠:١٢[١٣]).

وفي استعمال جرئ لتشبيه مجازي بالزواج، والذي يبدو أنه استُعير من عبادة البعل، صُورت إسرائيل كزوجة لعوب تم حجزها وراء سياج من الأشواك أقامه الله، وفي البداية بُذلت محاولات مضنية لتواصل (תַשִּׂיגאֹתָם וְלֹא־، ولكنها لم تلحق بهم) علاقاتها مع عشاقها (إشارة إلى طقوس الأصوبة الفاسقة في العبادة الكنعانية)، ولكنها رجعت إلى رشدها وقررت العودة إلى زوجها الأول، الذي هو الرب (هو٢:٧[٩]).

وإذا أخذنا في الاعتبار أن شعب الرب المتمرد أخطأ منذ أيام جبعة (انظر قض١٩ [حدث المغتصبين من الجنسين المثليين]، هو٥:٨، ٩:٩). فقد طرح السؤال البلاغي: "ألن تدركهم الحرب في جبعة"؟ (هو١٠:٩، NRSV). وسوف تتضمن الحرب المدمرة المملكة الشمالية بأسرها. وجبعة هنا تمثل إسرائيل الخاطئة (Stuart, 168)، وإذا كان للمرء أن يتبع (Andersen and Freedman (560, 565 ونأخذ תַשִּׂיגֵם على أنها في الماضي (انظر NIV)، فإنه مما يُستشف من ذلك هو أنه كما أن الله عاقب إسرائيل بالحرب بسبب الجريمة التي وُصفت في قض١٩، لذا فإنه سيوقع نفس هذه النوعية من الدينونة عليهم في هذه المناسبة أيضًا.

ولقد نصح إرميا معاصريه بعدم الهروب إلى مصر، وحذر من أن أولئك الذين أصروا على الذهاب إلى هناك سوف يُؤخذون بالسيف (إر٤٢:١٦)، وسيقعون ضحايا للمجاعة (ع. ١٦-١٧) والوباء (ع. ١٧)، ثم إن القوة الرهيبة للوحش المرعب لوياثان تبلغ درجة رهيبة حتى أنه إذا استطاع أحد أن يقترب منه بما فيه الكفاية ليضربه بسيف (מַשִּׂיגֵהוּ، حرفيًا، سيف يأخذه). أو بحربة، أو برمح (أو بخنجر [NEB]، أو رمح خفيف [RSV; NRSV; NIV; Hartley, 529]، أو سهم [Dhorme, 640]) أو رمح عادي، فلن يكون لذلك أي تأثير (أي٤١:٢٦[١٨]).

والمرء الذي يعاني من بلية عظيمة، وإذلال، يستمطر لعنة تنزل على مضطهديه المؤذيين، ويطلب من الرب أن يصب عليهم سخطه ويدركهم حمو غضبه (مز٦٩:٢٤[٢٥]).

والتباين بين قابلية الجنس البشري للفناء، وقوة كلمة الرب الدائمة تم إبرازه في زك١:٦ (انظر، إش٤٠:٨، ٥٥:١١)، حيث دعا زكريا الشعب إلى التوبة، ذكرهم بأن آباءهم، الذين رفضوا الاستماع إلى الدعوات النبوية إلى التوبة، وكان من نتيجة ذلك أن عانوا من الغزو البابلي وما أعقبه من السبي، فقد طبقت عليهم ما تضمنته أقوال الله وفرائضه. ثم إن البعض (مثل Thomas, 1956, 1059-60; Ackroyd, 1964, 646-47; Mason, 33) اعتبروا "أنتم" هي مفعول به للفعل "طبقت"، بدلاً من "آبائكم"، لكن (92) Baldwin يعتبر هذا تغييرًا عشوائيًا.

من أي ناحية ستكون هناك فائدة من استمرارية الحديث الثالث لكل من صوفر (A. B. Davidson, 217; Peake, 241-45; Dummelow, 310; Franks, 359; Strahan, 227-30; Irwin, 401; Pope, 187-88, 191-95; Gordis, 291, 296; May and Metzger, 638; cf. Watts, 105; Bergant, 137) أو لبلداد (Hartley, 355, 358-61)(أي ٢٧: ١٣-٢٣)، حيث صور الأشرار على أنهم ضحايا الرعب الذي تملك منهم سواء نتيجة سرعة طوفان وقوته (هكذا ترجمات RSV; NRSV; NEB; REB; NIV; TEV; A. B. Davidson, 222; Driver and Gray, 1:232; 2:188; Gordis, 292, 295; Hartley, 359-60) أو في وسع النهار (حيث تم تغيير مس. כַּמַּיִם، مثل المياه، בְּיוֹם أو יוֹמָם (هكذا ترجمة JB; Dhorme, 396; Pope, 188, 194]) (ع. ٢٠).

واستجابة لتحذيره بأن الشعب سيختبر دمارًا شنيعًا بسبب سوء تصرفاتهم الاجتماعية والأخلاقية، فإن أعضاء المجتمع (الشعب ككل)[Laberge, 251]؛ الأنبياء الكذبة May and Metzger, 1124; cf. NIV; March, 732-33; Allen, 294-96]; nobles [Dummelow, 580]; the authorities [Wolff, 80-81]; the rich [J. M. P. Smith, 60; Thomas, 1964, 631]، الأثرياء الجشعين [Hillers, 36]، الأرستقراطيين الأثرياء [Dahlberg, 485] العلمانيين الطماعين/ الطغاة الطماعين/ أصحاب الأراضي الطماعين/ الغشاشين. [J. M. P. Smith, 26-27].يونجون نبي الله لكرازته بهذه الأمور، ويؤكدون كل غطرسة أن العار (الناجم عن كارثة مذلة) لن يلحق بهم (يتفقون مع Hillers, 34 [cf. RSV; NRSV; JB; NIV; *BHS*; Allen, 292; J. M. P. Smith, 25-26; *pace* Archer, 754]، תִּסֹּגְנוּ תַשִּׂיגֵנוּ =، سوف تلحق بنا، لأن كلمة יִסֹּג في مس.، سوف تتراجع، أو ترحل) (مي٢:٦، قارن ٣:١١).

والتمرد على الله لا ينجم عنه فقط التغرب عن الله، ولكنه يؤدي وبالضرورة أيضًا إلى إفلاس أخلاقي، وبؤس، وعجز، وفقدان الرجاء، والمرارة، وهذه كلها تسهم في انهيار المجتمع. أما الاعتراف بالإثم، يُعد الخطوة الأولى في عملية التجديد. وفي دعوة إلى التوبة على المستوى القومي (إش٥٩:١-٢١)، أشير إلى أن الفساد قد لوّث المجتمع لدرجة أن سكان يهوذا يتخبطون في ظلمة الحرمن الاجتماعي والروحي (May and Metzger, 896، انظر، إش٨: ٢٢، ٥٠: ١٠، ٥٨: ٨، ١٠؛ إر١٣: ١٦؛ عا٥: ١٨-٢٠) والاعتراف بأنه "ابتعد الحق عنا ولم يدركنا العدل" (ع. ٩ RSV [NEB, NRSV, and NIV ترجمتها "لم يصلنا" NIV). وعلى أساس (531) Jones، كلمة צְדָקָה معناها "بر" في العلاقات البشرية، وعلى الرغم من ذلك،

يفهم معظم المفسرين الكلمة على أن لها معنى لاهوتيًا خلاصيًا: حرية (Muilenburg, 690; cf. Motyer, 486)، خلاص (Skinner, 190; Kelley, 358; Scullion, 167; cf. G. A. Smith, 1927b, 234-40, 455; Smart, 254; Whybray, 1975, 223)، فداء، (Smart, 254)، أو تبرير (Clifford, 589). وإذا أخذنا في الاعتبار أن المعاني الأخلاقية والخلاصية للكلمة تشكل وجهين لعملة واحدة، وكلمة צְדָקָה هنا، قد يكون لها معنى مزدوجًا (انظر، Whybray, 1975, 196-97, 223)، وكما يقول Herbert (151)، العدل والبر ضروريان ليس للعيش بأمانة أمام الله فقط، بل لإخضاع الله لكل شيء يحدّ من الوجود البشري أو يدمره.

ومفديو الرب يرجعون ويأتون إلى صهيون بترنم وفرح أبدي على رؤوسهم. (قا؛ Oswalt, 626) ابتهاج وفرح يدركانهم. ويهرب الحزن والتنهد (إش٣٥:١٠، = ٥١:١١، انظر مز ٢٣:٦، وعلى الرغم من ذلك، وكما قال G. A. Smith (1927a, 462) and Motyer (275)، من بين آخرين، وعبارة שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יַשִּׂיגוּ يمكن أن تترجم على وجه حسن وبنفس القدر إلى "لقد أدركوا الابتهاج والفرح" وفي هذه الحالة سيكون المعنى هو أن الفرح الذي كان في السابق يتملص مِن قبضتهم أصبح الآن وفي نهاية المطاف في قبضتهم وملكًا لهم.

(ب) وواضح من بعض النصوص التي ذُكرت في البند (أ) السابق (انظرعلى سبيل المثال، الطريقة التي ترجمت بها NEB, NRSV, and NIV، كلمة תַּשִּׂיגֵנוּ في إش٥٩:٩)، وأن الفعل يمكن أن يحمل معنى "يصل إلى". وقد استُخدم الفعل بهذا المعنى في سياق فترات زمنية. وحين سأل فرعون يعقوب عن سنه، أجاب يعقوب قائلاً بأنها قليلة وردية (حرفيًا: شريرة) ولم تبلغ إلى (הִשִּׂיגוּ וְלֹא، [JB "كانت تفتقر إلى"، وترجمة NIV: "وهي لم تساوي"]؛ أما Hamilton, 609 ترجمها إلى "لا يمكن بأي حال أن تُقارن بـ..") سني حياة آبائه في أيام غربتهم (تك٤٧:٩). والبعض (على سبيل المثال، von Rad, 408; Davies, 288; May and Metzger, 61) يعتقدون أن ما قاله يعقوب قد يشير إلى انتشار الشر، الأمر الذي أدى بدوره إلى زيادة في عدد البلايا والمحن التي تكتنف وجود الإنسان، ونقص مماثل في حيوية البشر التي أظهرت في النقص الذي يزداد تدريجيًا في عمر الإنسان. وعلى الرغم من ذلك، فإن آخرين (على سبيل المثال: R. Davidson, 284; Maher, 256) فهموها على أنها قول واقعي محض، والسنوات الصعبة كان باعثها في جزء كبير منها نقائص يعقوب نفسه.

ومن بين البركات التي وُعد بها الإسرائيليون كمكافأة على طاعتهم، خصوبة التربة ومحصولها الوفير (انظر عا٩:١٣)، وأن الحصاد سيدوم دائمًا (RSV; NEB; REB; NRSV] "سيستمر حتى.." (Wenham, 324; cf. NIV ترجمتها إلى "يدرك" حتى وقت قطف العنب (וְהִשִּׂיג לָכֶם דַּיִשׁ אֶת־בָּצִיר)، ووقت قطف العنب سيدوم حتى وقت بذر الحب (וּבָצִיר יַשִּׂיג אֶת־זָרַע) (لا٢٦:٥).

واستخدم الفعل مرّة لوصول اليد إلى الفم. ففي أثناء معركة صعبة مع الفلسطينيين على مقربة من مخماس، حلّف شاول جنوده بأن يمتنعوا عن تناول أي طعام حتى المساء (اعتبر الصوم كأمر يُسرّ الله) في ذلك الوقت تمنًى أن ينتقم له من أعدائه (١صم ١٤: ٢٤). ولذلك، عندما صادف الجيش وفرة جاهزة من العسل، كان مثاليًا لتجديد الحماسة، فلم يضع رجل يده إلى فمّه (וְאֵין־מַשִּׂיג יָדוֹ אֶל־פִּיו؛ ع. ٢٦).

وقد استُخدم هذا الفعل بمعنى يبلغ/ يؤوب في أم٢:١٩، فأولئك الذين يزورون المتملقة بكلامها אִשָּׁה זָרָה (المرأة الأجنبية، ع. ١٦) لا يبلغون (וְלֹא־יַשִּׂיגוּ) سبل الحياة (على أساس مفهوم أن الموت ما هو إلا رحلة إلى العالم السفلي، والذي لا يمكن العودة منه، انظر Scott, 43; McKane, 288; Whybray, 1994, 57). والإشارة هنا قد لا تكون أساسًا إلى فسوق جنسي كما يعتقد كثيرون (على سبيل المثال Fritsch, 796; Dentan, 307; Walls, 552; Whybray, 1994, 54) بل إلى المشاركة في عبادة غريبة. ولقد قيل إن المرأة التي نحن بصددها (إما أنها أجنبية [كما يقول Bostrm, 103-4]، وإما أنها إسرائيلية أصبحت غريبة، أي أنها أصبحت خارج الحظيرة [كما يعتقد McKane, 285] وإما أنها تنتمي إلى عبادة أجنبية (قد تكون "عشتار"، إلهة الحب)، وفي هذه الحالة تكون ممارستها الجنس عملاً متعلقًا بهذه العبادة القصد منه الوفاء بالتزاماتها الدينية (Bostrm, 103-4; McKane, 287; cf. Scott, 43; Tate, 19 [ومع ذلك، رُفض هذا النهج من قبل Whybray, 1994, 54-55]).

(ج) وعندما يأتي الفعل مع اسم. יָד، يكون معناه هو يستطيع شراء شيء، أو يصبح غنيًا/ مزدهرًا، وهذا يتوقف على السياق. وقد قدمت تسهيلات خاصة للفقراء فيما يتعلق بالذبائح (لاو٥:٧-١٣). والشخص الفقير الذي لا يستطيع تقديم نعجة أو عنز، يُسمح له أن يقدم تقدمات أقل تكلفة وبدرجة كبيرة. (לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ آية ١١) فبوسعه أن يقدم يمامتين أو فرخي حمام، أحدهما يُقدم كذبيحة خطية والآخر كذبيحة محرقة (لا٥:٧-١٠)، وعلى الرغمِ من ذلك، فإن الرجل الذي يعاني من فقر شديد، يمكن بدلاً من ذلك أن يُقدم عُشر الإيفة من دقيق قربان، يقبل منه على أنه ذبيحة خطية مقبولة. (ع. ١١-١٣).

ونفس هذه الرحمة التي أبديت نحو الفقير أظهرت في القواعد الخاصة بالتقدمات التي يجب أن يقدمها البُرص للتطهير (لا ١٤:١-٣٢). وفي حالة الأبرص الذي لا يستطيع تقديم الذبائح اللازمة لتطهيره (אֲשֶׁר לֹא־תַשִּׂיג יָדוֹ בְּטָהֳרָתוֹ ع. ٣٢)، يمكنه تقديم يمامتين أو فرخي حمام (אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ ع. ٢٢، ٣٠)، أحد الطيور كذبيحة خطية والآخر ذبيحة محرقة.

والحساسية من ناحية مراعاة الوضع الاجتماعي والاقتصادي نجدها في شرائع أخرى أيضًا. وبسبب الفقر، قد يضطر المرء إلى بيع جزء من أرضه (لا٢٥:٢٥-٢٨). وإذا لم يكن له ولي أقرب ليعمل فكاكًا للأرض التي بيعت، وبعد ذلك يصبح ناجحًا (וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ ع. ٢٦)، في هذه الحالة يجب أن يعمل لها فكاكًا بنفسه، حيث يحسب السنوات التي انقضت منذ البيع، ثم يدفع الفرق للشخص الذي اشتراها (أي، يدفع للمشتري المبلغ المستحق للفترة المتبقية على حلول سنة اليوبيل).

وفي حالة الفقر المدقع، قد لا يجد المرء أمامه أي بديل سوى أن يبيع نفسه لأجنبي مقيم قد أصبح غنيًا (תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב، حرفيًا يد غريب أو نزيل [قد] طالت، لا٢٥:٤٧). وكان من الممكن فكاك هذا الشخص سواء بمعرفة أحد أقاربه، أو إذا أصبح غنيًا (הִשִּׂיגָה יָדוֹ)، يفك هو نفسه (ع.٤٩)، وذلك بأن يدفع للرجل الذي اشتراه مبلغًا يتم حسابه على أساس صيغة تأخذ في الحسبان مدة خدمته لدى مالكه (وتحسب على أساس أجرة الشخص الأجير)، والفترة المتبقية على حلول سنة اليوبيل.

وأولئك الذين ينذرون أنفسهم أو شخصًا آخر للرب (أي يكرسون أنفسهم أو الشخص الآخر لخدمة الرب) قد يُعفى من الوفاء بنذره نظير سداد بديل نقدي (لا٢٧:١-٨). وقد عمل تدبير خاص للشخص الذي لا يمكنه فقره الشديد من سداد التقدير الذي يُتبع في العادة: مثل هذا الشخص يُطلب منه أن يحضر الشخص الذي نذره أمام الكاهن، الذي يحدد المبلغ الذي يجب سداده، وذلك على أساس مقدرة الشخص الذي نذره (עַל־פִּי אֲשֶׁר תַּשִּׂיג יַד הַנֹּדֵר ع.٨).

وتقدمة النذير الذي نذر نفسه يكون على أساس نذره كنذير، إلى جانب أي شيء آخر يمكنه تقديمه (מִלְּבַד אֲשֶׁר־תַּשִּׂיג יָדוֹ، عد٦:٢١): ويتم تشجيعه ليقدم تقدمات إضافية، على قدر ما يستطيع، وذلك بأعلى من الحد الأدنى المطلوب، وهذه الالتزامات الإضافية يجب الإيفاء بها قبل الوقت الذي يمكن فيه أن يتحل من نذره، ويعود إلى صفوف المواطنين العاديين.

وعلى أساس القواعد الخاصة بالذبائح التي تُقدم في الهيكل الذي تمت استعادته (حز٤٦:١-٨)، في رأس الشهر (أي اليوم الأول من الشهر)، على الرئيس أن يقدم ثورًا ابن بقر صحيح إلى جانب ستة حملان وكبش تكون صحيحة بلا عيب (ع.٦)، وكقربان تقدمة، عليه أن يقدم إيفة مع الثور، وإيفة مع الكبش، أما مع الحملان فبحسب استطاعته (NEB انظر RSV، REB) وبحسب ما يريد (ويترجمها NRSV انظر JB و"بحسب ما يسره") أو بحسب ما يريد أن يقدم)، (NIV انظر JB)، (כַּאֲשֶׁר תַּשִּׂיג יָדוֹ ع٧.) إلى جانب هين زيت لكل إيفة (الشرائع الخاصة بالذبائح الخاصة "بالسبت"، ورؤوس الشهور في حز٤٦:١-٨) تختلف عن تلك الواردة في عد ٢٨:٩-١٠) [السبت] وفي ٢٨:١١-١٥ [رأس الشهر]).

(د) في أحد النصوص، يبدو الفعل للوهلة الأولى أنه يحمل معنى "ينقل". وهي اتهام لغياب الله غير المسئول و/ أو لا مبالاته بالأعمال القاسية للظالمين الجشعين، وعدم مبالاته أيضًا بصلوات الأبرياء المتألمين، ويشير أيوب إلى أولئك الذين ينقلون حجارة الحدود (גְּבֻלוֹת יַשִּׂיגוּ، أي٢٤:٢). ونقل علامات الحدود الأمر الذي يماثل الاستيلاء بالقوة على ممتلكات شخص آخر، كان أمرًا محرمًا في إسرائيل قديمًا (وفي جميع أنحاء ش. أ. ق)، والذين كانوا ينتهكون هذا الخطر كانوا يُدانون بشدة (تث١٩:١٤، ٢٧:١٧، أم٢٢:٢٨، ٢٣:١٠، هو٥:١٠). وهناك شكوك من ناحية أن الفعل هنا هو נָשַׂג ومن المرجح أن יַשִּׂיגוּ هي هجاء مختلف لكلمة יַסִּיגוּ، (وهي صيغة هِفْعِيل.، من סוּג يدفع للخلف)، وهذا هو الفعل الذي استُخدم في كافة الأحداث التي ذُكرت في العبارة السابقة (انظر Driver and Gray, 2:164; Dhorme, 354; Gordis, 264; Hillers, 34; Hartley, 343).

٢. وكلمة מַשֶּׂגֶת، والتي يفهمها كثيرون (على سبيل المثال، BDB, 673) على أنها المفرد المؤنث هِفْعِيل. لصيغة من الفعل، ولكن يعتبرها البعض (على سبيل المثال *HALAT*) اسمًا؛ ترد مرتين في لا١٤:٢١، أخ٢١:١٢). وكما سبق القول، وهناك إجراءات خاصة ينبغي اتباعها لتطهير الأبرص (لا ١٤:١-٣٢). وأولئك الذين يعانون من المرض طلب منهم تقديم الذبائح المناسبة (ع. ١٠-٢٠) غير أن هناك تنازلاً خاصًا، يتضمن تعديلاً كبيرًا في حجم ذبيحة الخطية وذبيحة المحرقة إلى جانب تخفيض في قربان التقدمة (ذبيحة الإثم، وهي العنصر الأساسي في نظام الذبائح، لم يتغير)، يتم في حالة الشخص الفقير "والذي لا يستطيع أن يقدم الكثير" (וְאֵין יָדוֹ מַשֶּׂגֶת، ع.٢١).

وكما يقول Curtis and Madsen (250) الحكم الإلهي الثلاثي ليست بالأمر غير العادي في ع. ق (لا٢٦:٢٥-٢٦، ١أخ٢١:١١-١٢؛ ٢أخ٢٠:٩، إر١٤:١٢، ٢١:٧-٩؛ ٢٤:١٠، ٢٧:٨، ١٣؛ ٢٩:١٧-١٨؛ ٣٢:٢٤، ٣٦؛ ٣٤:١٧، ٢٨:٢، ٤٢:١٧، ٢٢؛ ٤٤:١٣، حز٥:١٢؛ ٦:١١-١٢، ٧:١٥؛ ١٢:١٦، انظر ١مل٨:٣٧). وبعد أن

جلب داود على نفسه غضب الله لأنه عمل إحصاء للسكان، وقد أمر الله جاد النبي أن يخبر الملك بأن يختار عقوبة من بين ثلاث نوعيات من العقوبة وهي: ثلاث سنوات من المجاعة، ثلاث أيام من الوباء (سيف الله)، أو ثلاثة أشهر هلاك "وسيف أعدائك يدركك" (וְיִבֶךָ לְמַשֶּׂגֶת NEB; REB , וְחֶרֶבא) (١أخ٢١:١٢). وعلى الرغم من ذلك يفضل معظم المترجمين صيغة فعلية (على سبيل المثال، "فيما يلاحقك سيف أعدائك" [RSV; NRSV]، "وسيف أعدائك يواصل ملاحقتك" [Braun, 1986, 212] "حيث يلاحقونك بسيوفهم" [NIV]، "حيث يواصل سيف أعدائك هجومه عليك"[JB]).

ولعل أهم التغييرات الواردة في أخ٢١، عن مصدرها في سفر صموئيل هي تحريض الشيطان (اسم علم [pace [Japhet, 373-75) داود على عمل إحصاء لشعب إسرائيل في ١أخ٢١:١، [انظر أي٢:١،٢:٦١؛ زك٣:١-٢، حيث الكلمة تشكل اسمًا عاديًا])، وليس بواسطة "غضب الرب" (٢صم٢٤:١). ويبدو أن هذا التغيير يعكس تقوى متطورة حيث امتنعت عن نسبة الشر إلى الله وفضلت استخدام الشيطان (في موضع آخر: عدونا). وهو عضو في الحاشية الملكية، ليكون مسئولاً عن الشر والمحن الأخرى (May and Metzger, 518; Myers, 147; Coggins, 107; Braun, 1986, 216-17; 1988, 353)، والبعض (Coggins, 107) يعتقد أنه في وقت كتابة سفري أخبار الأيام، أصبح الشيطان عدوًا شخصيًا، وكان هدفه هو إحباط أعمال الله. وأخرون (على سبيل المثال Ackroyd, 1973, 74; Williamson, 143-44) يقولون إن الشيطان ليس هنا شخصًا غريبًا تمامًا، وقوة منفصلة تعارض الله، بل هو بالأحرى، تحت السيطرة الإلهية، ويعمل في إطار قصد الرب.

صيد: ← יקשׁ [yqš] (ينصب أسلاك شائكة، ينصب شركا، #٣٧٠٤)؛ ← פַּח [paḥ [1]] (شرك، فخ، #٧٠٦٢)؛ ← צוד [ṣwd] (يصطاد، #٧٤٢١)؛ ← רֶשֶׁת [rešet] (شبكة، #٨٤٠٧)؛ ← שׁוּחָה [šûḥâ [1]] (حفرة، #٨٧٥٧).

مطاردة أو تعقب: ← דבק [dbq] (عصا، يتعلق بشيء، حفرة، يتعقب، #١٨١٥)؛ ← דָּלַק [dālaq] (يشعل النار، يحرق، يتعقب، hotly، #١٩٤٤)؛ ← רָדַף [rādap] (يرجع، يتعقب، يضهد، #٨١٠٣).

غنى، ثروة: ← הוֹן [hûn] (يعتبره سهلاً، خطر، #٢١٠٣)؛ ← נְכָסִים [n[e]kāsîm] (ممتلكات، ثروة، غنى، #٥٧٩٤)؛ ← עָשַׁר [ʿāšar] (غني، يصبح غنيًا، يعمل ثروة، #٦٩٤٧).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "Zechariah," in *Peake*, 1964, 646-55; idem, *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Torch, 1973; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1980; G. L. Archer, "Micah," in *NBC*, 1972, 752-61; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, OTM, 1982; G. Bostrm, *Proverbia Studien: Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9*, 1935; R. L. Braun, *1 Chronicles*, WBC, 1986; idem, "1 Chronicles," in *HBC*, 1988, 342-56; R. J. Clifford, "Isaiah 40-66," in *HBC*, 1988, 571-96; R. J. Coggins, *The First and Second Books of the Chronicles*, CBC, 1976; E. L. Curtis and A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, ICC, 1965; B. T. Dahlberg, "The Book of Micah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 483-90; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; R. Davidson, *Genesis 12-50*, CBC, 1979; G. H. Davies, "Genesis," in *BBC*, 1970, 1:101-304; R. C. Dentan, "The Proverbs," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 304-19; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1955, 4:765-957; R. Gordis, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, 1978; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, CBC, 1975; D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; W. A. Irwin, "Job," in *Peake*, 1964, 391-98; S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, 1993; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; L. Laberge, "Micah," in *NJBC*, 1990, 249-54; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; M. Maher, *Genesis*, OTM, 1982; W. E. March, "Micah," in *HBC*, 1988, 731-35; R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, CBC, 1977; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:381-773; J. M. Myers, *1 Chronicles: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J.

Scullion, *Isaiah 40-66*, OTM, 1982; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, 1967; G. A. Smith, *The Book of Isaiah. Volume I: Chapters I-XXXIX*, new and revised ed., 1927 (1927a); idem, *The Book of Isaiah. Volume II: Chapters XL-LXVI*, new and revised ed., 1927 (1927b); J. M. P. Smith (with W. H. Ward and J. A. Bewer), *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1974; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; D. W. Thomas, "The Book of Zechariah Chapters 1-8: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 6:1051-88; idem, "Micah," in *Peake*, 1964, 630-34; A. F. Walls, "Proverbs," in *NBC*, 1972, 548-69; J. D. W. Watts (with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; idem, *Proverbs*, NCBC, 1994; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; H. W. Wolff, *Micah: A Commentary*, 1990.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

5953	נְשׂוּאָה

נְשׂוּאָה [*n^esû'â*]، شيء يُحمل، حمل، عبء، (#٥٩٥٣)؛ < **נָשָׂא** [*nasa'*]، يرفع، يحمل (← #٥٩٥١).

ع. ق هذا المصطلح لا يرد إلا في إش ٤٦:١، حيث جاءت بالتوازي مع كلمة **עֲצַבִּים** "تماثيلهما" (**עֲצַבֵּיהֶם**)... التماثيل التي تُحمل (**נְשֻׂאֹת**)"، (NIV). وهناك قراءة بديلة (انظر *BHS*) وهي "حملوا تماثيلهما على الحمير المرهقة التي ناءت بأثقالها". والسياق يُطلق على الأصنام اسمي (Bel, Nebo)، وهكذا فإن هذه تماثيل لهذه الآلهة وليست هي نفسها آلهة وثنية.

الوثنية: ← **אֱלִיל** [*'^elîl*] (العدم، #٤٩٦) ← **אֲשֵׁרָה** [*'^ašērâ*] (شيء خشبي خاص بالعبادة، عمود، إلاهة #٨٩٥) ← **גִּלּוּלִים** [*gillûlîm*] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← **דָּגוֹן** [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← **כְּמוֹשׁ** [*k^emôš*] (كاموش [إله الموأبيين]، #٤٠١٩) ← **מֹלֶךְ** [*mōlek*] (مولوخ، #٤٨٩١) ← **מַסֵּכָה** [*massēkâ* [1]] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): **מִפְלֶצֶת** [*mipleṣet*] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← **סֶמֶל** [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← **עָצָב** [*'āṣāb*] [*] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← **עַשְׁתֹּרֶת** [*'aštōret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← **פֶּסֶל** [*pesel*] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← **תֹּמֶר** [*tōmer* [2]] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← **תְּרָפִים** [*t^erāpîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← وثنية: لاهوت.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

5954	נָשִׂיא

נָשִׂיא [*nasî'* [1]]، رئيس، ملك (#٥٩٥٤) < **נָשָׂא** [*nasa'*] يرفع (← #٥٩٥١).

ش. أ. ق النظائر لهذه الكلمات في أرم.، واللغة المحلية، **נשׂ** وفي اللغة الفينيقية.

ع. ق ١. هذه الكلمة ترد ١٣١مرة، وهي مشتقة من **נָשָׂא** يرفع، ويبدو أن معناها في الأساس هو "شخص تم رفعه" رئيس، وهي في الغالب الأعم ترد في سفر العدد، وعلى وجه الخصوص في عدّ رؤساء أسباط إسرائيل (انظر الأصحاحات ١، ٢، ٧، ٣٤). وقد كانوا يوصفون عادة بأنهم "رؤساء أسباط آبائهم... رؤوس (**רָאשֵׁים**) عشائر إسرائيل (١٦:١، انظر ٢:٧، يش ١٤:٢٢). وهم يشكلون معاً رؤساء إسرائيل الاثنى عشر (٤٤:١، انظر ٢:١٧[١٧])، و"رؤساء الجماعة" (**עֵדָה**، ٣٤:٤، ١٣:٣١، انظر خر١٦:٢٢، ٣١:٣٤) أو "الجماعة" (**עֵדָה**، يش١٥:٩، ١٨). ويمكن أن يُطلق هذا المصطلح أيضًا على رئس العشيرة (عد ١٤:٢٥، انظر ١أخ٣٨:٤). وكان أليعازار رئيس رؤساء (**נְשִׂיא נְשִׂיאִים**) اللاويين (عد٣٢:٣). وهناك إشارة أيضًا إلى جماعة على نطاق أوسع تتكون من ٢٥٠ "رؤساء الجماعة" ممن كانوا يقاومون موسى (٢:١٦). وكان بنو حث يخاطبون إبراهيم بلقب "رئيس من الله" **נְשִׂיא** من بني حث (تك٦:٢٣).

٢. الرؤساء **נְשִׂיאִים**، ظهروا بشكل أساسي كرؤساء وممثلي الأسباط إلى جانب موسى (عد١:٣٦)، والكاهن هارون (٤٦:٤) أو ابنه أليعازار (٢٢:٢٧) وفي وقت لاحق يشوع (يش١٥:٩) والكاهن فينحاس (٣٢:٢٢)، وجاءت الإشارة إليهم أساسًا في السياقات المتعلقة بالموضوع الخاصة بالأسباط، مثل التعداد الخاص بالأسباط (عد٥:١، ٤٤، ٤٦) الترتيبات الخاصة بالمخيمات (٣:٢، ٥، إلخ)، وتخصيص الأرض (٢:٣٢؛ ١٨:٣٤)، وتسوية الخلافات المتعلقة بالميراث (٢:٢٧، ١:٣٦، انظر يش٤:١٧). وقد صادق الرؤساء على المعاهدة التي عقدها يشوع مع الجبعونيين، وذلك بأنهم أقسموا على احترامها وأصروا على الالتزام بكلمتهم على الرغم من شكاوي الإسرائيليين (يش١٥:٩-٢١). ثم إنهم كانوا يمثلون الأسباط في النواحي الدينية. وقدموا قرابينهم لخيمة الاجتماع (عد١١:٧، انظر خر٢٧:٣٥)، وقد أرسلهم الإسرائيليون هم وفينحاس لتوبيخ الأسباط عبر الأردن بسبب ردتهم (يش١٤:٢٢). وما جاء في لا٢٢:٤ يتضمن ما يجب اتباعه لمغفرة خطايا السهو بواسطة **נָשִׂיא**. ولعن الـ **נָשִׂיא** إلى جانب التجديف على الله، كان أمرًا محرمًا (خر٢٨:٢٢[٢٧]).

٣. وفي سفر حزقيال تُستعمل كلمة **נָשִׂיא**، كلقب ملكي

وكانت تُفضل على كلمة מֶלֶךְ (ملك). وهذا اللقب الأخير كان يُخصص في معظم الأحيان لملوك بابل الإمبرياليين. (حز١٩:٩،١٧:٢) ومصر (٣٠:٢١،١٩:٣)، وهكذا، طبقت هذه الكلمة على آخر ملوك يهوذا (١٩:١)، وبصفة خاصة على صدقيا (٧:٢٧، ١٢:١٠، ١٢، ٢١:٢٥[٣٠]). وعلى أسرته الملكية (٢١:١٢[١٧]، ٢٢:٦). وتركيز هذه الفقرات على فشل هذا الملك الإسرائيلي وإدانته. وفي هذا السياق، قد يعكس اللقب تقييمًا للحكام على أساس نموذج مثالي لقيادة شعب الله مستمدًا من حقبة الأسباط. وفي كافة الأحداث المرتبطة بتجدد إسرائيل، استُخدم هذا المصطلح بشكل بنّاء لتحديد الوضع الصحيح للحاكم ودوره في المجتمع الديني والخضوع للكهنة في مواجهة ادعاءات الحكم المطلق المرتبطة بكلمة מֶלֶךְ (انظر ١صم٨:١١-١٨). وقد طور هذا المفهوم في حز ٤٠-٤٨، حيث وُضعت بكل حرص ووضوح واجبات (٤٥:١٦، ١٧، ٢٢، ٤٦:٤)، ومميزات (٤٤:٣، ٤٥:٧-٩) الـ נָשִׂיא. وفي إطار كهنوتي أقل، ونبوي بالأكثر، استخدمت الكلمة أيضًا في سفر حزقيال للتمييز بين الرئيس "الداودي" الذي يعينه الله "الرعاية القطيع"، بالتباين مع الرؤساء والقادة الذين يهتمون بأنفسهم بدلا من الاهتمام بالرعية (٢٣:-٢٤، انظر ع ٢١،٢). "الملك الذي يكون عليهم" (٣٧:٢٤-٢٥) سيكون נָשִׂיא في وسطهم" (٣٤:٢٤).

ب. ت هذه الكلمة تترجم دائمًا في الترجمة سَبْ. إلى ἄρχων، باستثناء حز٤٠-٤٨، حيث تُرجمت إلى ἡγούμενος (على سبيل المثال٤٤: ٣)، أو ἀφηγούμενος (على سبيل المثال ٤٦: ٢). وفي تك٢٣:٨ إبراهيم "ملك (βασιλεύς، #٩٩٥) من الله" وفي جماعة قمران تُستخدم الكلمة بمعنى قادة القبائل (نظح. 3:3، 14-15، إلخ)، وعلاوة على ذلك، فإن تعبير נְשִׂיא כָל־הָעֵדָה، رئيس الجماعة كلها، يرد كتعريف للملك—المسيح، الذي يصاحب الكاهن—المسيح. وفي أجزاء من 6QD 7:20، فإنهما على التوالي "الكواكب"، و"القضيب" المذكورين في عد ٢٤:١٧ (انظر أيضًا (نظح. 5:1) وفي التلمود، استُخدم هذا التعبير بالنسبة لرئيس السهندريم (انظر Zeitlin).

مُلك، حكم، إشراف، سيادة: ← בעל [b'l ¹] (تزوج، حكم، ملكية، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [gᵉbîrâ] / גְּבֶרֶת [gᵉberet] (سيدة، ملكة، مديرة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [ykḥ] (يجادل، يسببون، يثبت، يحكم، يثبت، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [kabas] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [mlk ¹] (يحكم، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [mšl ²] (يحكم، يرعى، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [nṣḥ] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [rdd] (يصد، يتبع، #٨٠٩٦)؛ ← רדה [rdh ¹] (يحكم، يرعى، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [r'h ¹] (يطعم، يرعى، يرعى، يحكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [śrr ¹] (يحكم، يدير، يرعى، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [šlṭ] (يكسب قوة، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [špṭ] (يقضي، يعمل كقاضي، يحكم، #٩١٤٩).

قادة: ← אָדוֹן ['ādôn] (أب، سيد، #١٢٣) ← אַלּוּף ['allûp ²] (رئس عشيرة، #٤٧٧) ← אָצִיל ['āṣîl ²] (رفيع، نبيل، #٧٢٢) ← זָקֵן [zāqēn] (شيخ، #٢٤١٨) ← חֹר [ḥōr ¹] (رجل حر، ميلاد حر، #٢٩٨٥) ← מַפְתֵּחַ [mapteaḥ] (شارة ظابط، #٥١٥٨) ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، قائد، #٥٥٩٢) ← נָשִׂיא [nāśî' ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤) ← סָרִיס [sārîs] (خصى، موظف بالبلاط الملكى، #٦٢٤٧) ← סֶרֶן [seren ²] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩) ← עַתּוּד ['attûd] (المعزة الذكر، قائد، #٦٩٦٦) ← פֶּחָה [âpeh] (حاكم، #٧٠٦٨) ← פָּקִיד [pāqîd] (ظابط، #٧٢٢٤) ← קָצִין [înqās] (الظابط، قائد، #٧٩٠٣) ← רַב [rab ²] (ظابط، رئيس، #٨٠٤٢) ← רזן [rzn] (يحكم، #٨١٤٢) ← שׁוֹעַ [šôa' ¹] (نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

THAT 2:109-17; *TWAT* 5:647-57; A. Alt, "The Formation of the Israelite State in Palestine," *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, 171-237; J. W. Flanagan, "Chiefs in Israel," *JSOT* 20, 1981, 47-73; J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10, 1976; M. Noth, *Das System der zwlf* Stümme Israels, BWANT, 4/1, 1930; J. van der Ploeg, "Les chefs du peuple d'Israel et leurs titres," *RB* 57, 1950, 40-61; E. A. Speiser, "Background and Function of the Biblical *Nasî'*," *CBQ* 25, 1963, 111-17; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961; idem, *The Early History of Israel*, 2, 1978; S. Zeitlin, "The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin," *JQR* 48, 1957-58, 1-5; W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1979, 1983.

Kenneth T. Aitken كينيث تي . يتكين

5956 נשק

נשק [*nsq*]، نِفْعَل، تشتعل فيه النار، اشتعلت فيه النيران، يشتعل، يضرم، تندلع، هفعيل. تحترق، يوقد، يضيء، يشعل النار في، يلهب (#٥٩٥٦).

ش. أ. ق في مصر، وفي أرم. يرد الفعل بمعنى يحترق، يشيط، يسفع.

ع. ق ١. صيغة نِفْعَل. في الفعل التام، نجدها في مز٢١:٧٨، على الرغم من أن بعض الباحثين (على سبيل المثال، BDB, 969) يأخذون נִשְּׂקָה على أنها مأخوذة من שׂלק في حين أن آخرين (على سبيل المثال، Anderson,567)، يظل مترددًا من ناحية ما إذا كان جذر الكلمة هو שׂלק أو נשק. وفي هذه ع.، استُخدمت نِفْعَل.

الفعل التام بشكل ترادفي مع اسم. אֵשׁ وبالتوازي مع בָּעַר كوصف تصويري لغضب الله المدمر، أو العقابي— "واشتعلت نار في يعقوب" (ع. ٢١ انظر عد١١:١-٣، مز٩٧:٣، إش٣٠:٢٧، ٦٦:١٥-١٦، إر٤:٤، مر٢١:٣، حز٢١:٣١[٣٦]، ٢٢:٣١، ٣٨:١٩)—والتي التهبنا (انظر NEB; REB). رد على انحراف إسرائيل وتمردها وافتقارها غير المفهوم للإيمان، وذاكرتها الضعيفة، وعجرفتها، ومطالبها المتبجحة، وإخفاقها في أن تثق في استعداد الله، وقوته وقدرته على إنقاذ الشعب من أي خطر قد يهدده (ع.٢٢) (-Buttenwieser's argument [121 47] ع. ٢١ تنتمى أساسًا لبداية ع. ٥٩ حجة بارعة، ولكنها غير مقنعة.

٢. وصيغة هِفْعِيل. ترد أيضًا بالتوازي مع בָּעַר في إش ٤٤:١٥، على الرغم من أن بعض الدارسين (على سبيل المثال، BDB, 969) يعتبرون أن יַשִּׂיק مأخوذة من שׂלק. وهذه ع. هي جزء من ترنيمة انتقادية ساخرة (إش٤٤:٩-٢٠) موجهة للمسبيين اليهود، تسخر من الوثنية بتقديمها في صيغة كاريكاتورية (انظر بصفة خاصة Westermann, 144-52) وهذا الهجاء اللاذع يفضح التنافر المنافي للطبيعة والعقل الخاص بأن الشجرة التي يستخدم خشبها وقودًا للتدفئة ولخبز الخبز ("يشعل أيضًا ويخبز خبزًا"). فهذه الشجرة التي يستهلكها هي نفسها التي يتخذها إلهًا ليعبده بعد أن يبذل جهدًا وتعبًا في نحتها. وبينما نقرأ في تك١:٢٦=٢٧ أن الله خلق الانسان على صورته كشبهه، فإن هذه الفقرة المأخوذة من إش٤٤ تكشف لنا عن سخافة الإنسان وسلوكه المخزي، إذ يحاول أن يصنع إلهًا على صورته (McKenzie, 68; cf. Knight, 80). وثمة موقف هجاء مماثل نحو سخافة صُناع الأوثان وحماقة التوقير شبه السحري للأوثان والذي نجده في الأصحاحين ١٣ - ١٤(وبصفة خاصة ١١:١٣-١٣) من سفر الحكمة (الذي هو من الأسفار القانونية الثانية)، والذي كتب في الأسكندرية في منتصف القرن الأول ق. م، وفي كتاب هوارس الشاعر الروماني المعروف باسم، Horace's *Satires*, I, viii, 1-3 (Skinner, 57; Scullion, 64).

٣. استُخدمت صيغة هِفْعِيل. ثانية بالتوازي مع בָּעַר وذلك في حز٣٩:٩، كجزء من الوصف الأسطوري والذي يكاد يكون رؤيويًا لانتصار الرب على القوى الهائلة لأجوج وهو الشخصية الغامضة من بلاد ماجوج، رئيس رواش ماشك وتوبال Meshech and Tubal (حز٣٨:٢، ٣، ٣٩:١) والقائد العنيد للشعوب الشمالية المعادية (بالنسبة للعدو الذي من الشمال؛ انظر إش١٤:٣١، إر١:١٣-١٥، ٤:٥-٦، يؤ٢:٢٠، صف١:١٠-١٣)، الذي بتهور انتهك مهمته الإلهية وأساء استخدام قوته (انظر على وجه الخصوص Eichrodt, 524). وفكرة هجوم أخير تقوم به قوى معادية على شعب الله، والذي ينتهي بإبادة المعتدين، يتردد صداها في 1 En 56:5-8 (انظر Charles, 222)، 4 Ezra 13:1- 13, 25-53 (انظر Box, 616, 618) رؤ٢٠:٧-٩ (انظر على سبيل المثال Cooke, 406).

وقصة الهزيمة التي ألحقها الرب بأجوج في حز٣٨-٣٩ تؤكد طبيعة الوعد الإلهي الذي لا يتغير والخاص بمستقبل إسرائيل (Klein, 166) والتي بلغت ذروتها في تبرير قداسة الرب في أعين شعوب كثيرة (٣٩:٢٧). وبعد إبادة أجوج وجحافل جيوشه، وحين يجمع سكان مدن إسرائيل الكميات الهائلة من المعدات العسكرية التي خلفتها وراءها الجيوش الغازية، فإن أسلحة المعتدين ستكون من الكثرة بحيث توفر خشبًا يُستخدم كوقود منزلي لمدة سبع سنوات. وأحراق أسلحة العدو نجد إشارة إليه في الأقوال السبليانية في Sib Or 3:725-31 (انظر على سبيل المثال، Cooke, 418). والغرض من تدمير الأسلحة لتأكيد سمو الرب على الأمم، أو لإبراز حماقة الاتكال على الأسلحة أو الخوف منها نجده في العديد من نصوص ع. ق (مز٤٦:٩[١٠]، ٧٦:٣[٤]، إش٩:٥[٤]، هو٢:١٨[٢٠] انظر Klein, 163). وعلى الرغم من ذلك فإنه في حز٣٩، نجد أن الشعب هو الذي يدمر الأسلحة، وأن هذا العمل، إلى جانب دفن أشلاء العدو يشكل مساهمة إسرائيل الوحيدة في إبادة أجوج وحلفائه الوثنيين. وبعض المفسرين (على سبيل المثال: Vawter and Hoppe, 179) يأخذون حقيقة أن الإسرائيليين يستخدمون الأسلحة القابلة للاحتراق كمصدر للوقود على أنها دلالة على أن هزيمة جوج ستكون المعركة الأخيرة، حيث لن تكون هناك حاجة للتسليح بعد ذلك (انظر إش ٦٦:١٥-٢٣، يؤ٣:١٩-٢١ [٤:١٩-٢١]، زك١٤:١-٢١). وطبقًا لما يقوله Fisch (260) and Stalker (266)، يستشف من إحراق أسلحة العدو أنه لم تعد تُوجد حاجة الآن إلى معدات عسكرية بالنظر إلى حاجة الأمن التي وفرها الله وضمنها.

وعلى الرغم من ذلك، فإن آخرين (على سبيل المثال: Zimmerli, 316) لا يعتقد أن التخلص نهائيًا من الحرب له صدى هنا. وفيما يتعلق بالجمع بين וּבִעֲרוּ וְהִשִּׂיקוּ (واستخدام... كوقود وأحراقها كما ورد في حز٣٩:٩). فإن هذا أمر كان موضع شك من قبل جهات معينة. ويبدو أن الترجمة سب. قد حذفت וְהִשִּׂיקוּ في حين أن ترجمة الكتب المقدسة سريانية. تستبدل וְהִשִּׂיקוּ بكلمة אֵשׁ بحيث أصبحت الترجمة "وسيضرمون نارًا..." وعلى الرغم من أن بعض المفسرين ساروا على نهج الترجمة سب. وسريانية. (البشيطة)، إلى أن آخرين (على سبيل المثال Cooke, 423) لا يرون مبررًا لعمل ذلك، ثم إن بعض الدارسين (على سبيل المثال، GKC § 66e; Cooke, 423) يعتقدون أن كلمة וְהִשִּׂיקוּ مأخوذة من

שלך مع مضاعفة שין، وذلك لتعويض التشابه مع كلمة *lamedh*. وقد أخذ Wevers (292) عبارة "ويحرقون.." على أنها حاشية متأخرة كان هدفها شرح العبارة النادرة "ويوقدون بها النار".

إحتراق، ملتهب ، متوهج، يشيط، يسفع [حرق سطحي]: ← בער [*b'r* 1] (يحترق، يتوهج، يفنى، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (فحم محترق [جمر]، #١٦٢٥)؛ ← דלק [*dlq*] (يشعل نارا، متابعة حامية، #١٩٤٤)؛ ← חמר [*ḥmr* 3] (يتخمر، يسخن، يحمر، يتوهج، #٢٨١٣)؛ ← חרר [*ḥrr* 1] (يتوهج، لهيب، #٣٠٨١)؛ ← יצת [*yṣt*] (يضيء، يضرم نارا، يشعل، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (يحترق، يضرم نارا، #٣٦٧٨)؛ ← כוה [*kwh*] (يحترق، يتوهج، سفعة، #٣٩١٧)؛ ← להט *lhṭ* [1] (يحترق، يتوهج، يلتهب، #٤٢٦٥)؛ ← נשק [*nśq*] (يمسك نارا، يشيط، يحترق، #٥٩٥٦)؛ ← צות [*ṣwt*] (يضيء، يضرم نارا، يشعل، يدخل في اللهيب، #٧٤٥٥)؛ ← קדח [*adḥ*] (يضرم نارا، يضيء، يشعل، يجعله متوهجا جدا، يشتعل أو يأخذ نارا، #٧٧٠٦)؛ ← שרף [*śrp*] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← אוּד [*'ûd*] (يقطع خشبا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [*'ēš* 1] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [*b'r* 1] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [*goprît*] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [*yṣt*] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [*yqd*] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [*kîdôd*] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [*lbb* 2] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [*lahab*] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [*lhṭ* 1] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [*lappîd*] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [*nîṣôṣ*] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [*peḥām*] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [*reṣep* 1] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [*rešep* 1] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שרף [*śrp*] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [*šābîb*] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *The Book of Psalms: Volume 2, Psalms 73-150*, 1972; G. H. Box, "IV Ezra," in R. H. Charles ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Volume II: Pseudepigrapha*, 1913, 542-624; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; A. F. Campbell, "Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel," *CBQ* 41, 1979, 51-79; R. P. Carroll, "Psalm LXXVIII: Vestiges of a Tribal Polemic," *VT* 21, 1971, 133-50; R. H. Charles, "I Enoch," in R. H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Volume II: Pseudepigrapha*, 1913, 163-281; R. J. Clifford, "In Zion and David a New Beginning: An Interpretation of Psalm 78," in B. Halpern and J. D. Levenson, eds., *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, 1981, 121-41; G. W. Coats, *The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament: Rebellion in the Wilderness*, 1968; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, 1936; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; S. Fisch, *Ezekiel: Hebrew Text and English Translation with an Introduction and Commentary*, 1950; R. W. Klein, *Ezekiel: The Prophet and His Message*, 1988; G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, 1984; A. Maclaren, *The Psalms: Volume II, Psalms xxxix-lxxxix*, 1903; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 1968; J. Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 1976; J. Scullion, *Isaiah 40-66*, 1982; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, 1922; D. M. G. Stalker, *Ezekiel: Introduction and Commentary*, 1968; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 1990; B. Vawter and L. J. Hoppe, *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel*, 1991; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1969; J. W. Wevers, *Ezekiel*, 1969; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48*, 1983.

Robin Wakely روبن واكيلي

5957 נשא

נשא [*nś'* 1]، (נָשָׁה [*nasâ* 2] نفس المعنى) قَلْ. يقرض/ يكون دائنًا مقابل ضمان؛ هِفْعِيل.، يقدم قرضًا (#٥٩٥٧)، מַשָּׁא [*massa'*]، قرض بضمان (#٥٣٩١)، מַשָּׁאָה [*massa'â*]، يضمن القرض (#٥٣٩٤)، מַשֶּׁאה [*masseh*]، اسم، رهن، ما يُقدم ضمانًا للقرض (ترد. ١ ، #٥٤٠٨)، נְשִׁי [*nᵉšî*] اسم، قرض مقابل رهن (ترد. ١ ، #٥٩٦٣).

ش. أ. ق صيغ اسم. التالية ترد: في عرب. "نَشَأ"، تأخير في السداد، ع. ج. ق *rasû*، دائن، وع. ج. ق *rasûtu*، الميزان في صالحه.

ع. ق كثيرًا ما يُفهم الفعل خطأ على أنه يشير إلى ممارسة إقراض النقود مقابل فائدة. ولا ريب أن هذا مرجعه وإلى حد ليس بقليل إلى صياغة ما جاء في خر ٢٢: ٢٥[٢٤]. فهنا نجد أن الشخص الذي يقرض مالا إلى مواطن له محرم على السلوك تجاه المقترض مثل נֹשֶׁה (مفرد مذكر، قَلْ. اسمفا. مبني للمعلوم [ويبدو أن الكلمتين נֹשֶׁה ونוֹשֶׁה هجاء مختلف لكلمة נֹשֵׁא]). والشطر الثاني من ع. وهو לֹא־תְשִׂימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ "لا تضعوا عليه ربا" (انظر لا ٢٥: ٣٥-٣٧، تث ٢٣: ١٩-٢٠[٢٠-٢١]). وكثير يأخذون

الإشارة التي في الشطر الثاني الخاصة بأخذ الربا على أنها إشارة ضمنية إلى ممارسة נֹשֶׁה، وهكذا فإن JB—على سبيل المثال—تترجم נֹשֶׁה على أنها تعني "مرابي": "لا تكن له [المقترض الفقير] كالمرابي) لا تضعوا عليه ربا (ترجمة NIV: "إن أقرضت فقيرًا من شعبي المقيم عندك فلا تعامله كالمرابي، ولا تتقاض منه فائدة").

ومع ذلك، يوجد دعم قوي من البشيطة، وتر.، والفلجاتا لوضع حرف العطف *waw* قبل لا النافية التي تبدأ الشطر الثاني. وهذا قد يبين أن الشطر الثاني، بإشارته إلى أخذ الربا، لا يُعد بالضرورة إشارة إلى الطريقة التي يعمل بها נֹשֶׁה، وعلاوة على ذلك، فإن فحص استخدام الفعل في فقرات أخر يوحي بأن معناه هو الإقراض مقابل رهن، وفي هذه الحالة فإن الترجمة الأفضل لكلمة נֹשֶׁה / נֹשֵׁא هي دائن. (RSV; NRSV)، وفيما يتعلق بالقيمة اللاهوتية لما جاء في خر٢٢:٢٥[٢٤]، فإن الاهتمام البالغ بالفقراء في هذه ع. أمر يتسم به ع. ق. فأولئك الذين يدعون أنهم في علاقة عهد مع الله، لديهم التزام أخلاقي بأن يتجنبوا الممارسات الاستغلالية، وأن يعكسوا العطف الإلهي على إخوانهم الفقراء، وحماية حقهم في الحصول على ضروريات الحياة (انظر، Childs, 479).

وفيما أن الحصول على ربا كان ممنوعًا في إسرائيل قديمًا، باستثناء القرض الذي للأجنبي (تث٢٣:٢٠[٢١])، فإن أخذ الرهن (أي شيء [أو شخص] يقدم كرهن ضمانًا للقرض) كان أمرًا مسموحًا به. وعلى الرغم ممن ذلك، فإن ع. ق كان يرمي إلى حماية حياة المدين العائلية وكرامته ومنع حرمانه دون داع بفرض شروط صعبة عليه عن طريق الممارسة التعسفية المتمثلة في الحصول منه على ضمان (Nelson, 229-30) ولتقليل احتمال الظلم الاقتصادي إلى أدنى حد ممكن استهدف تشريعات ع. ق إلى منع المقرض من سوء استغلال حقوقه المشروعة، أو من فرضها بطريقة من شأنها أن ترهق المدين (Driver, 1965, 276). وفي تث٢٤: ١٠ (حيث استُخدم أسلوب هِفعِيل. [وبعده فاء السببية بحرف الجر בְּ—] ترادفيًا مع اسم، מַשָּׁאָה [في .const]، فالشخص الذي يطلب ضمانًا يتعلق بقرض ما، ممنوع من انتهاك حرمة بيت المدين. وفي ٢٤:١١ طُلب من مقدم القرض (حيث المذكر. المفرد، قَلْ. Part act. يستخدم) أن يظل واقفًا خارج البيت، وينتظر أن يؤتى إليه بالرهن (הַעֲבוֹט) خارج البيت. وهذا الشرط الأساسي، الذي يحمي خصوصية بيت المقترض وترك له حرية اختيار الشيء الذي سيقدمه كرهن (انظر، على سبيل المثال Craigie, 308) شرط انفرد به سفر التثنية. وفي تث٢٤:١٢-١٣، كما فى خر٢٢:٢٦-٢٦[٢٥-٢٦] (انظر أي٢٢:٦؛ حز١٨:٧، عا٢:٨)، طلب من المقرض في حالة عدم وجود شيء لدى المقترض سوى ثوبه (الذي يستخدمه ليلاً كبطانية) فإذا قدمه كرهن، فلا يجب على الدائن أن يحتفظ بهذا الثوب أثناء الليل. وإن إعادة الثوب عند غروب الشمس يُعد برًا عن الرب. ويعتقد البعض (على سبيل المثال، Gottwald, 115) أنه من الناحية العملية، إما أنه لم يُؤخذ أي رهن، أو أنه أخذ كإجراء رسمي لمدة يوم واحد، أو بين آونة وأخرى كتذكرة بأن الدين مازال مستحقًا. وربما كانت هذه هي الحالة المتبعة بالنسبة لغالبية الديون الصغيرة التي تُعطى للفقير المعدم (ومع ذلك انظر عا٢:٨)، غير أنه توجد أمثلة أصرّ فيها الدائنون، وفي بعض الأحيان استولوا على الرهون الممثلة في ممتلكات، بل ومن أولئك الذين سبق أن حصلوا على قروض كبيرة.

عندما يقدم المدين رهنًا لدائنه، كثيرًا ما يكون هذا الرهن عقارًا. وعلى الرغم من ذلك، فإنه في بعض الأحيان يعرض المقترض أن يضع من يعولهم ليكونوا تحت تصرف المقرض. وكان للمقرض الحق شرعًا في استرداد الدين من المدين المعسر بأن يأخذ زوجة المدين وأولاده ليخدموه (انظر خر٢١:٧). وقد بذل المشرعون محاولات للتخفيف من استخدام العبودية نظير الدين (لا٢٥:٣٩-٤٣، تث١٥:١٢-١٨)، ثم إن التشريعات الخاصة بالسنة السبتية (السابعة) وسنة اليوبيل تتطلب إلغاء الديون والعبودية في كل من السنة السابعة والسنة الخمسين على التوالي. ومبدأ السنة السبتية قام على أساس الاعتراف بحاجة شعب الله أن يظهروا العطف والرعاية والاهتمام في معاملتهم مع بعضهم البعض، وبصفة خاصة، في معاملتهم مع إخوانهم الفقراء. وفي تث١٥:٢، استخدم جزء من شريعة الإبراء في السنة السابقة (ع. ١-٦) وصيغة هِفعِيل. من נָשָׁא [ה] استخدمت مع اسم. المضاف إليه מַשֵּׁה، في العبارة المثيرة שָׁמוֹט כָּל־בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ؛ ولعل معناها هو: "كل دائن لديه رهن لقرض ما، عليه إبراء (إعادة) الرهن الذي قدمه إليه الشخص الذي استدان منه". (انظر، C. J. H. Wright, 1992, 858; NEB; REB; JB; Phillips, 103). ويكاد يكون من المؤكد، أن هذه ع. تشير إلى الرهونات التي قدمت نظير دين، ولا تشير ببساطة إلى الدين نفسه (انظر على وجه الخصوص Horst; North; C. J. H. Wright, 1984; 1992, 858). واليد التي أشير إليها (יָדוֹ، يده) من المؤكد تقريبًا أنها يد الدائن، الذي له الحق قانونًا في ما أخذه كرهن لتسوية الدين الذي لم يسدد، (انظر Driver, 1965, 175, and Smith, 200، ومع ذلك فكلاهما—تمشيًا مع كثيرين آخرين—يأخذون كلمة מַשֵּׁה على أنها تعني القرض نفسه). ومع أنه يمكن التسليم بأن الكلمة العبرية صعبة، غير أنه لا يوجد ما يدعو إلى افتراض الحذف العرضي لكلمات من مس. (*pace BHS*; Mayes, 248).

ومن المؤكد أن كاتب سفر التثنية (تث١٥:٢) كان يجول في ذهنه حالة مدين رهن أرضه أو من يعولهم مقابل قرض

حصل عليه. فإذا كان هذا الأمر صحيحًا، هنا يكون قد طلب من الإسرائيليين هنا أن يعيدوا كل الرهونات، سواء كانت ممتلكات أو أشخاصًا، لأصحابها الشرعيين. ومن المتيقن أن هذا قد أشعر المدينين بارتياح، ولكن ماذا عن الدين نفسه، يعتقد بعض الدارسين (على سبيل المثال: C. J. H. Wright, 1992, 858) لم يقدم ضمانًا حتى تتم تسوية الدين فقط، بل ويمكن أن يُستخدم في سداد القرض أيضًا. وفي مثل هذا الترتيب الـ "antichretic"، فإن وضع الأرض التي ارتُهنت، أو خدمة الأشخاص—الذي كان يعولهم المدين—للشخص الدائن، فإنهم في نهاية المطاف سيصبحون من حق الدائن كسداد للدين (C. J. H. Wright, 1992, 858; cf. idem, 1990, 171-72). وهذه وجهة نظر ملزمة بالنسبة للحالة المشار إليها في تث١٥:١-٣. وليس من المؤكد معرفة ما إذا كان هذا الشرع يتحدث عن إلغاء كامل ودائن للدين، أم إيقاف مؤقت للسداد لمدة سنة واحدة. ومع ذلك، فإنه يُستشف تأجيلاً مؤقتًا وذلك من صياغة ع.٢ (ترجمتها الحرفية هي: "كل صاحب دين.. لا يطالب [נָגַשׂ] صاحبه") ومن حقيقة أن سنة اليوبيل الخاصة، ما كانت ستصبح لها أي ضرورة وإذا كان الغرض من شريعة السنة السبتية الإلغاء الكامل والدائم لكافة الديون، والإعادة الدائمة لكافة الممتلكات المرهونة (J. H. Wright,. 1992, 859; cf., e.g., Craigie, 236; pace, e.g., Smith, 198-99; G. E. Wright, 428; Mayes, 247; Payne, 93; Nelson, 223). وعلى ذلك يبدو أن ما جاء في ١٥:١-٣ يطلب من الدائنين أن يعيدوا الرهونات للمدينيين ولا يضغطوا من أجل سداد أي دين طوال سنة الإبراء.

وما جاء في أم ٢٢:٢٦، يحذر من الدخول بطياشة في عقد لضمان قرض شخص آخر. ويشير الشطر الأول إلى أولئك الذين يضمنون عن طريق التصفيق بالكف (الفعل المستخدم هو תָּקַע، يتصافح، يتبعه اسم. כַּף، كف)، الأمر الذي يرمز إلى عقد اتفاق. وفي الشطر الثاني، الفعل هو עָרַב ، يقدم ضمانًا، وقد استُخدم بالارتباط مع اسم. מַשָּׁאוֹת والمعنى هو أن يصبح ضمانًا (RSV; NRSV)، go surety (JB; McKane, 1970,/ 246) يرهن نفسه كضمان (NEB; REB; Scott, 137) لديون. ومع تسليمنا بالالتزام الأدبي بعمل الخير، وأهمية أن يكون المرء محسنًا كريمًا (انظر ٢١:٢٦) ثم إن سفر أمثال مدرك أيضًا للمخاطر الكبيرة التي تتضمنها عملية دخول المرء في اتفاق لتقديم ضمان دون أن يكون قد توفرت لديه الموارد المالية الكافية للتعامل مع أي ظروف طارئة قد تواجهه (انظر McKane, 1970, 379). والفشل في تسوية دين مضمون برهن يمكن أن يؤدي إلى حالة من الفقر المدقع، أو حتى إلى العبودية (انظر تك٤٤:٣٢-٣٣، ٢مل٤:١). وإذا اهتم هذا السفر بمنع المرء من التهور والمقامرة بأمنه في معاملات مالية تتضمن مخاطر جسيمة، فإنه يحذر من طياشة الاندفاع إلى ضمان ديون أشخاص آخرين (انظر ٦:١-٥، ١٧:١٨، ٢٠:١٦، ٢٧:١٣).

٢. القلق والمحنة التي تنجم عن ممارسات إقراض النقود بشروط قاسية ودون مراعاة الضمير قد أشير إليها في نصوص عديدة. ذلك أنه في مغارة عدلام ١صم٢٢:٢، التي لجأ إليها داود، جذب إليه زمرة متنافرة من الأشخاص المهمشين، من بينهم من يعانون من ظروف عصيبة، وأولئك الذين يعانون من الإحباط، أو ممن يرزحون تحت الديون (וְכָל־אִישׁ אֲשֶׁר־לוֹ נֹשֶׁא)، وكل واحد لديه دائن اقترض منه. وكان هناك ميل في السابق، لتفسير المنافسة بين شاول وداود إنها مجرد اشتعال للتوترات بين الجماعات الشمالية والجنوبية. ومع ذلك، فإن بعض المفسرين القدامى (مثل Kirkpatrick, 1899, 186) أن الأمر يتضمن أمور أكثر من ذلك بكثير، لأن النص يشير بوضوح إلى أن البعض من أولئك الذين لجأوا إلى داود كانوا يعانون من الطغيان، وأن البعض الآخر كانوا ضحايا إهمال التشريعات التي تُحرم الربا، وأن البعض قد أحبطوا نتيجة الطريقة التي كانت تُدار بها البلاد، وكانوا يأملون في أن تتحسن الأمور في ظل قائد جديد. ولقد أكدت دراسات حديثة من وجهة نظر اجتماعية الانطباع القائل إن من بين أهم عناصر النزاع بين شاول وداود هو التوتر القائم بين الأغنياء، والذين كانوا مصرين على الاحتفاظ بالوضع الراهن من جهة والفقراء من ناحية أخرى، والذين كانوا يذوقون مرارة الحرمان ويتلهفون إلى التغيير (انظر، Brueggemann, 156-57; McCarter, 357, 359; Klein, 1983, 222-23).

طبقًا لما جاء في ٢مل٤:١، لجأت أرملة معوزة من نساء واحد من بني الأنبياء إلى أليشع طلبًا لمساعدته عندما جاء أحد المرابين (הַנֹּשֶׁה) ليأخذ ولديها ليكونا عبدين له وفاء لدين كان يدين له به زوجها. وكاتب ما جاء في ٤:١-٧ كان مهتمًا ليبين أنه فيما كان النبي عاجزًا عن حبس الرهن بطريقة قانونية، غير أن تدابير الله استطاعت وبطريقة معجزية أن تقدم زيتًا لا يكفي للأرملة وولديها فقط، بل وكان كافيًا أيضًا لسداد القرض الذي كان قد تم الحصول على مقابل رهن أو سداد ما هو مستحق للدائنين (ع.٧). وعلى أساس Q، فإن كلمة נְשִׁיכִי في ع. ٧ فهمها البعض على أنها صيغة مشوهة لكلمة נִשְׁיֵךְ، إن قرضك قد أخذ مقابل رهن، وذلك على أساس كلمة נְשִׁי، وهي كلمة لم تثبت صحتها (انظر على سبيل المثال، *HALAT*; Jones, 404; Cogan and Tadmor, 56) آخرون (مثل Montgomery and Gehman, 371; *BHS*; Hobbs, 41)، تأثرًا بالترجمة السبعينية وتر.، يفضلون تصحيح الكلمة لتصبح נֹשֵׁיךְ أو נֹשֶׁיכִי، أي دائنوك.

في نح٥: ٧ و١٠، حيث استخدم الجمع المذكر وقَلْ، بشكل ترادفي مع اسم. מַשָּׁא، فقد ذكر أنه في مجتمع مملكة يهوذا بعد السبي، كان بعض يهود معينين يستغلون حالة إخوتهم البائسة وفقرهم المدقع كانوا يتصرفون مثل נֹשִׁים فيما يتعلق بالقروض. وقد فهم البعض (انظر على سبيل المثال RSV; NRSV; NIV) أن اتهام نحميا موجه ضد تحصيل الفائدة بطريقة غير قانونية. وعلى الرغم من ذلك، فإن الواضح من شكاوى المدينين (٥:٢-٥). أنهم لم يذكروا شيئًا عن أخذ الربا. وهؤلاء المفسرون (على سبيل المثال، Bowman, 709; Williamson, 233, 238; Clines, 168; Klein, 1988, 381; Blenkinsopp, 259) كانوا يقينًا على صواب من ناحية اعتقادهم أن النقطة الأساسية ليست في تحصيل الربا، بل في مصادرتهم من المدينين المعدمين أشخاص وممتلكات كانت قد وُضعت كرهن في حالة عدم سداد الدين، وعلى أي حال فإن نحميا في ع.١٠ يشير إلى أنه دون وجود أدنى أثر للإثم، فإنه هو نفسه مع أعضاء عائلته وجماعته وأخواته كانوا يتصرفون مثل נֹשִׁים، وعلى ذلك، يبدو من الأرجح أن نحميا وأعضاء آخرين من المجتمع كانوا يقدمون قروضًا بضمان رهن، وأنه حينما تبنى الإلغاء אֶת־הַמַּשָּׁא הַזֶּה كان يشير إلى إلغاء "هذه الممارسة الخاصة بطلب رهون/ ضمانات فيما يتعلق بالقروض". والاتهام الذي وجهه نحميا ضد النبلاء وكبار الموظفين من المؤكد أنه كان ينصب على دورهم كدائنين، فقد كانوا يصادرون الرهونات الخاص بأملاك و/ أو أشخاص، وذلك إما لعدم سداد القروض، أو مقابل قسط من أقساط سداد القرض.

وفي نح ٥:١١، أُعيد استخدام صيغة الجمع المذكر ومبني للمجهول، ولعل ذلك بالارتباط مع اسم. מַשָּׁאָה وكثيرون (على سبيل المثال Davies, 202; Batten, 243; Oesterley, 1920, 332; Bowman, 710-11; JB; NRSV; NIV; R. North, 394) يرون أن هناك حاجة إلى تصحيح كلمة וּמְאַת و مئات من..، إذا كان من *BHS, HALAT*، وآخرون على صواب، وعلى ذلك فإن كلمة וּמְאַת في مس. يجب تصحيحها إلى וּמַשַּׁאת، (مضاف إليه للكلمة מַשָּׁאָה)، والقرض الآمن المضمون. وفي حين أن المشكلة الحقيقية من المؤكد أنها كانت تتمثل في تقديم القروض مقابل رهن، إلا أن المرء لا يستطيع بالطبع إبعاد أن الربا كان يُجبى أيضًا (Williamson, 240). أما الإجراءات التي كان ينفذها نحميا ليخفف من وطأة الأزمة الاجتماعية الاقتصادية على وجه الدقة، فكانت موضع جدل، غير أن الدليل المستمد مما جاء في نح٥:٧، ١٠-١١ فيشير إلى أن من بينها إعادة كل الرهونات إلى أصحابها الشرعيين (حقول، كروم، أشجار زيتون، بيوت) والتوقف عن طلب رهونات.

٣. ما جاء في نحميا ١٠ يصف التزامًا عامًا بالميثاق، תּוֹרָה والذي سُجل كتابة ووقع عليه قادة المجتمع الدينيين والمدنيين ومن بين شروط الميثاق الواضحة السابق ذكرها شرط تم وصفه في ١٠:٣١[٣٢]، حيث يرد اسم. מַשָּׁא مترادفًا مع כָּל־יָד، حرفيًا ما رهنته كل يد (انظر تث١٥:٢)، واليد التي أشير إليها ربما تكون تلك التي لديها الوثيقة التي تثبت الدين (انظر Driver, 1965, 175; Bowman, 763). وهنا، وكما سبق الإشارة إليه كثيرًا (انظر على سبيل المثال Ryle, 272-73; Clines, 206; Williamson, 334-35; Blenkinsopp, 316; Fensham, 240)، فإن شريعة السنة السابعة الخاصة بإراحة الأرض (خر٢٣:١٠-١١، لا٢٥:١-٧)—والتي كانت لا تعود بفائدة على المزارعين—قد جُمع بينها وبين الشريعة السبعية الخاصة بإلغاء العبودية الناجمة عن الدين واستعادة الأشخاص والممتلكات التي كانت قد أخذت كرهن (تث١٥:١-١٨، انظر خر٢١:٢-٦)—والتي كانت أيضًا تسبب خسارة للتجار والعاملين. وبالجمع بين هاتين الشريعتين، لن يفيد أي قطاع في المجتمع من حفظ الآخر لناموس تقديم الذبائح (Clines, 206; Klein, 1988, 385). ومن غير المؤكد ما إذا كان الموقعون على الوثيقة سيطيعون الشروط المثالية التي تضمنتها. وأقدم شهادة على أنهم أطاعوها ترجع إلى القرن الثاني ق. م (١مكا٦:٤٩، ٥٣؛ قارن Josephus, *Ant* 13:8:1).

٤. والمعنى السلبي العميق للكلمات المرتبطة بممارسة تقديم القروض مقابل رهونات تم التنبير عليه في عدد من الفقرات. وقد استُخدمت قَلْ. في إر١٥:١٠، وهي جزء من المرثاة الثانية الشخصية للنبي (ع. ١٠-٢١)، حيث يشبه إرميا الكفاح والرفض اللذين يختبرهما في دوره كنبي يتنبأ عن كارثة بالعداوة والنبذ اللذين يمكن أن يختبرهما كل من المدينين والدائنين. وإذا اعترض النبي على حقيقة أنه أصبح منبوذًا من الناحية الاجتماعية، فإنه يؤكد بأنه لم يكن مقرضًا (לֹא־נָשִׁיתִי، "لم أقرض") أو مقترضًا (וְלֹא־נָשׁוּ־בִי، "ولا أقرضوني"). والإشارة إلى الإقراض والاقتراض، والتي ربما كانت تشكل قولاً شائعًا أو مأثورًا (Hyatt, 939)، تتم تفسيرها على وجوه مختلفة. ومن غير الضروري الاعتقاد أنها إشارة إلى أولئك الذين انخرطوا في عمليات مالية تدعو إلى الريبة والشك. وربما يشير النص إلى أولئك الذين يقترضون مقابل رهن. بل إن المعاملات المالية الصريحة يبدو أنها—في كل عصر—تُعد مصدرًا جاهزًا ومحتملاً للخلاف والنزاع، (انظر على وجه الخصوص، McKane, 1986, 344-47).

وقد استُخدمت صيغة المفرد المذكر ومبني للمجهول في مز١٠٩:١١، كجزء من قسم (ع. ٦-٢٠، ٢٨-٢٩)، حيث يعبر المتكلم أولاً عن أمله في موت العدو قبل أوانه (ع.٨) وأن تُحرم زوجته وبنوه من الميراث (ع.٨) وأن يصبحوا

متسولين معدمين (ع.١٠)، وبعد ذلك يعبر عن أمنيته في أن يستولي الدائن (נוֹשֶׁה) على كل شيء يمتلكه المعتدي (ع.١١). وهناك جدل حول هوية المتكلم في ع. ٦-١٩. وفي حين أن الأعداء أشير إليهم في بقية المزمور بصيغة الجمع، إلا أن صيغة المفرد استعملت في ع.٦-١٩. على سبيل الحصر تقريبًا. ويعتقد البعض أن الأعداء أشير إليهم هنا بشكل جماعي بضمائر للمفرد، أو أن شخصًا بارزًا بينهم—لعله قائدهم—قد أشير إليه بنوع خاص. وإذا كان هذا صحيحًا، يكون المتكلم هو صاحب المزمور، الذي—وهو في حالة من الغضب المبرر، الذي جاء نتيجة أن محبته وصلاته من أجل أعدائه، قوبلت بكلمات الكراهية والاتهامات الزائفة (ع. ٢ - ٥)، والاحتقار (ع.٢٥)—استخدم لغة عنيفة وبغيضة من أجل استمطار لعنة مضادة تضمن عدم نجاح لعنات أعدائه القوية (انظر Delitzsch, 176-80; C. A. and E. G. Briggs, 364, 369-71; Kirkpatrick, 1957, 651-58; Oesterley, 1959, 457-61; McCullough, 582; Kissane, 1964, 501-7; May and Metzger, 742-43; M'Caw and Motyer, 521; A. A. Anderson, 758-59; Durham, 394-95; Eaton, 259-60; Kidner, 389-90; Rogerson and McKay, 59-60, 63; Bratcher and Reyburn, 936, 938-43; Mays, 348-50). However, others (e.g., G. W. Anderson, 437; Toombs, 292-93; Weiser, 690-91; Kraus, 338-42; Allen, 76-77; Stuhlmueller, 483; Kselman and Barré, 545) يجادلون بأن كاتب المزمور يقتبس هنا كلمات الكراهية (ع.٣) التي وجهها له خصومه الحقودين. وهناك رأي للأقلية، يقول به Dahood (99, 102) والذي يعتقد أن المرنم المظلوم يلعن القاضي الذي رأى أن الاتهامات التي وجهها الأعداء تستحق جلسة استماع وتحقيق. وهذا أمر لا يبدو محتملاً، غير أنه أيًا كان التفسير الصحيح، فإنه واضح من هذا المزمور أنه عندما يتدخل الله في شئون البشر هنا فقط تتحطم شبكة خداع البشر وحقدهم، حيث يُستبدل الظلم بالحق والبر، ويتحول اللعن إلى بركة، والخوف إلى فرح (Weiser, 692).

والجزء الخاص بـ قَلْ، استُخدم أيضًا في إش٥٠:١، حيث يسأل الرب أبناء صهيون الذين في المنفى، ما إذا كانوا يستطيعون أن يقدموا ورقة طلاق أمهم، وما إذا كان بوسعهم تحديد هوية الدائن الذي باعهم له. وهنا، يبدو أن الرب يرد على الشكوى القائلة إنه تخلى عن أورشليم (انظر ٤٩:١٤-١٦). ويعتقد معظم المفسرين أن السؤال البلاغي الذي جاء في ٥٠:١، يتطلب ردود سالبة وأن النقطة المراد إيضاحها هي أن الرب لم يتخل عن شعبه بشكل نهائي سواء عن طريق طلاق لا رجعة فيه، أو ببيعهم في العبودية بشكل نهائي، بل إنه أوجد بالأحرى انفصالاً مؤقتًا لمعاقبتهم على خيانتهم وتمردهم الأثيم. وكما أنه أمر مناف للعقل تخيل أن الله يمكن أن يكون مدينًا لأحد، بأنه أمر لا يمكن تصوره أيضًا أن يتخلى الله عن حقه بالنسبة لأولاده (Skinner, 1960, 111; cf. Whitehouse, 168-69; C. R. North, 1967, 198; 1971, 115; Muilenburg, 580-81; McKenzie, 112-14; Herbert, 94; Scullion, 103-4; Watts, 1987, 193; Knight, 143; Sawyer, 130) طبقًا لهذه الترجمة، الطريق مفتوح للتصالح (Skinner, 1960, 110). (وجهة نظر مختلفة يقدمها Westermann (224). وهو يجادل بالقول إن التشبيهين المجازيين في ع.١ (أ، ب) يحتويان على اتهام إسرائيل بأن الله قد تخلى عنها، على الرغم من أنه ارتبط بها في العهد. وفي ع.١ (ج) نجد أن الرد على هذا الاتهام لا ينكر حقيقة التخلي، الأمر الذي يعني دمار إسرائيل كأمة، بل يبرر بالأحرى عملية التخلي على أساس انتهاك إسرائيل شرائع الله.

٥. والكوارث لا تقتصر على الأشخاص فقط. ذلك أن ما جاء في إش ٢٤:١ - ٦ يفيد أن نتيجة أن البشر نكثوا "العهد الأبدي" (ع.٥)، وعلى ذلك فالدينونة الشاملة وشيكة، سوف تخرب الأرض وتصبح مهجورة (ع.١، ٣)، ويتشتت سكانها (ع.١). ولن ينجو سوى عدد قليل (ع.٦). ونجد شكلين من المذكر المفرد وقَل. في إش ٢٤:٢ وذلك في عبارة כַּנֹּשֶׁה כַּאֲשֶׁר נֹשֵׁא בוֹ كما مع دائن، وهكذا مع دائن (RSV; NRSV; Kaiser, 180; cf. JB; REB; TEV; Watts, 1985, 313)، G. B. Gray (405) يقرأ: "ذاك الذي أخذ منه الربا، هكذا الذي أخذ الربا". وعلى الرغم من ذلك، فليس الأمر غير محتمل أن الفعل נָשָׁא [ה] معناه يأخذ ربًا فقط، بل لا يوجد ما يضمن عكس ترتيب الكلمات في مس. (ومن بين الذين عكسوا ترتيب الكلمات، Oswalt, 438، "وكما المقترض هكذا المقرض"، NIV [نفس الشيء] بالنسبة للمدين هكذا الدائن Kissane, 1960, 265 "المدين مثل الدائن" انظر RV; Skinner, 1909, 181). والثنائيات المتناقضة في ع.٢، والتي تتضمن قطاعات المجتمع الدينية والأهلية والتجارية، تقدم صورة للشمولية (Motyer, 197). ولن تكون هناك حصانة من الكارثة: فالبشر جميعًا، بغض النظر عن مراكزهم، ثروتهم، قوتهم، لابد وأن يواجهوا الدينونة التي غرضها الله.

٦. وهناك حالتان (١مل ٨:٣١ [توازيها ٢أخ٦:٢٢]، وإر٢٣:٣٩) حيث يدور حولها جدل شديد من ناحية ما إذا كان الفعل المستخدم هو في الحقيقة، **נָשָׁא**. وما جاء في ١مل ٨:٣١ (يوازي ٢أخ٦:٢٢) يتناول قسمًا تم في المقدس لتحديد الإثم أو البراءة في نزاع قانوني، لم يكن من المستطاع فيه الحصول على دليل (انظر على سبيل المثال، Skinner, 1893, 148). وهناك البعض (على سبيل المثال RSV; NRSV; NEB; REB; NIV; Slotki, 62; Dillard, 45-46) يأخذون الفعل الموجود هنا على أنه يعني يضع/ يتطلب/ يفرض [حلفًا]. فالمدعي سيفرض على

المدعي عليه أن يحلف، بأنه برئ أمام المذبح في الهيكل. وقد استعملت إجراءات مماثلة في حالات تتضمن "الوصاية". (خر٢٢:٧ ـ١٥ [٦-١٤])، وفي حالة امرأة حامت حولها الشكوك بأنها تزني (عد٥:١١ ـ٣١). وفي هذه الحالة الأخيرة، صاحب الحلف لعنة يستمطرها المرء على نفسه إذا كان كاذبًا. وعلى الرغم من ذلك، هناك شكوك واسعة النطاق من ناحية ما إذا كان الفعل الذي استُخدم في ١مل٨:٣١ هو נָשָׁא. وفي ترجمتهما لما جاء في ١مل٨:٣١ و٢أخ ٦:٢٢، يجيء الفعل في بعض المخطوطات נָשָׂא (يتخذ موقفًا) بدلاً من נָשָׁא، كما أنٍ عددًا ليس بقليل من المفسرين يعتقدون أن هذا أكثر قبولاً (انظر على سبيل المثال Montgomery and Gehman, 202; J. Gray, 222).

ومعظم المترجمين والمفسرين (انظر مثل؛ NEB; REB; Driver, 1906, 141; Peake, 271; Bright, 151; Davidson, 36). يرون في إر٢٣:٣٩ استمرارية لأسلوب التورية باستخدام كلمة מַשָּׂא، وهي، الموجودة في ع. ٣٣-٣٨ ويعدلون الكلمات [וְ] נָשִׁיתִי [من נָשָׁה ينس]، שָׁא אֶתְכֶם נָ، [و] هأنذا أنساكم" [NIV])، إلى נָשִׂיתִי [וְ] (أعني، [וְ] נָשָׂתִי)، אֶתְכֶם נָשֹׂא [و] "وإني من المؤكد أن أرفعكم/ أحملكم مثل حمل". ولقد جادل H. Torczyner (followed by H. M. Weil) بالقول إن كلمة מַשָּׂא ومعناها حمل، أو وحي، والواردة في ع. ٣٣ ـ ٤٠ يجب قراءتها على أنها מַשָּׁא، ومعناها قرض أو عهد. ويقول، إن إسرائيل على وشك أن تُترك ولقد صُورت هنا على أنها مِلك أو عقار، سوف يعطيه كقرض أو رهن. ولن يُعمل هذا القرض أو الرهن كمقياس مؤقت أو بغرض افتداء الشعب من مرحلة لاحقة. وعلى الرغم من ذلك، ليس هذا التفسير ملزمًا، ولم يلق إلا دعمًا محدودًا (عن هذا التفسير، انظر بصفة خاصة McKane, 1986, 598-99).

استعارة وأقراض: ← לוה [*lwh* ²] (استعارة، إقراض #٤٢٧٨) ← נשׁא [*nš'* ¹] (إقراض مقابل تعهد #٥٩٥٧) ← נשׁך [*nšk* ²] (دفع، الفائدة المضبوطة #٥٩٦٧) ← עבט [*'bṭ* ¹] (استعارة، أخذ العهد من #٦٢٩٢) ← שׁמט [*šmṭ*] (إبراء، تأجيل، إسقاط، إلغاء #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, 1961; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; R. A. Bowman, "The Book of Ezra and the Book of Nehemiah: Introduction and Exegesis," *IB*, 1954, 3:549-819; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. Vol. II, ICC, 1960; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 1990; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1974; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; M. Dahood, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; R. Davidson, *Jeremiah (Volume 2) and Lamentations*, 1985; T. W. Davies, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 1909; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*. Vol. III, KD, 2d ed., 1885; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah*, 1906; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3rd ed., 1965; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1983; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d revised, ed., 1970; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, 1975; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; F. Horst, *Das Privilegerecht Jahves*, 1930; J. P. Hyatt, "The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:775-1142; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume II: 1 Kings 17:1-2 Kings 25:30*, NCBC, 1984; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; D. Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, TOTC, 1977; A. F. Kirkpatrick, *The First Book of Samuel, With Map, Notes and Introduction*, 1899; idem, *The Book of Psalms*, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; idem, "Nehemiah," in *HBC*, 1988, 379-86; G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, 1984; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. S. Kselman and M. L. Barré, "Psalms," in *NJBC*, 1990, 523-52; P. K. McCarter, *I Samuel: A New Translation With Introduction, Notes and Commentary*, AB, 1980; L. S. M'Caw and J. A. Motyer, "The Psalms," in *NBC*, 1972, 446-547; W. S. McCullough, "The Book of Psalms: Exegesis Psalms 72-92, 94, 97-99, 101-119, 139," in W. S. McCullough et al., "The Book of Psalms," *IB*, 1955, 4:1-763; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Psalms*, 1994;

J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 1967; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 5:381-773; R. D. Nelson, "Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; C. R. North, *Isaiah 40-55*, 1971; idem, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; R. North, "The Chronicler: 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah," in *NJBC*, 1990, 362-98; W. O. E. Oesterley, "Ezra-Nehemiah," in *Peake*, 1920, 323-35; idem, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; D. F. Payne, *Deuteronomy*, 1985; A. S. Peake, *Jeremiah Vol. I: Jeremiah I-XXIV*, 1910; A. Phillips, *Deuteronomy*, 1973; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 101-150*, 1977; H. E. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah With Introduction, Notes and Maps*, 1893; J. F. A. Sawyer, *Isaiah*. Volume 2, 1986; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, 1965; J. Scullion, *Isaiah 40-66*, 1982; J. Skinner, *Kings*, 1893; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, 1909; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, 1960; I. W. Slotki, *Kings: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, 1961; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; C. Stuhlmueller, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah XL-LXVI*. Vol. II, 1908; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, NCBC, 1985; C. J. H. Wright, "What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves," *EvQ* 56, 1984, 129-38, 193-201; idem, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*, 1990; idem, "Sabbatical Year," in *ABD*, 1992, 5:857-61; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis," *IB*, 1953, 2:309-537.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

5958	נשׁא

נשׁא [nš' ²]، نِفعَلْ. يُخدع؛ هِفْعِيل.، يَخدع، يسبب خداعًا (+ حالة النصب לְ- עַתּ) (#٥٩٥٨)؛ **מַשָּׁא** [*massa'ôn*]، اسم. خداع، نفاق، مكر (ترد. ١، أم٢٦:٢٦، #٥٣٩٦)؛ **מַשּׁאוֹת** [*massu'ôt*]، مكر، خداع (#٥٣٩٧).

ع. ق يرد الفعل ١٦مرة (هِفْعِيل.، كلها باستثناء مرة واحدة). وقد نُظر إلى الكلمة على أنها تنتسب إلى **שָׁוְא** (← #٨٧٣٦)، خداع. وصيغة هِفْعِيل. تأتي مباشرة من كلمة **שָׁוְא** وصيغة نِفعَل.، لأنها تطور ثانوي. ويبدو أن هذا مقبول على أساس المعرفة الحالية. وفي مركزها نجد فكرة الخداع، وإذا تمرر كحقيقة الذي هو في واقع الحال، ليس هو الموضوع. والكلمة تتداخل بشكل كبير مع **כָּזָב** (← #٣٩٤١) و**כָּחַשׁ** (← #٣٩٥٠)، لكن **כָּזָב** تؤكد عادة الكذب عن طريق الكلام. وهي قريبة من كلمة **כָּחַשׁ**، بالنظر إلى أن كلتيهما تؤكد قبول الخداع على أنه حقيقة. والفعل **נָשָׁא** يمكنه أن يقترح عملية خداع ذاتي، في حين أن **כָּחַשׁ** تعني عادة خداع وعن قصد للآخرين.

١. أول تسجيل للخداع نجده في تك ٣:١٣، حيث تؤكد حواء إن الحية خدعتها. وتمثل الخداع في الصورة الزائفة للحقيقة والتي صورتها الحية بكلامها لحواء، والتي كانت كلماتها تحد مباشر لكلام الرب الإله. والحقيقة الحقة نجدها في تفسير الحقيقة بواسطة الرب الإله (٢:١٥-١٧). وأي فهم للحقيقة يختلف عن الحقيقة التي قدمتها وحددتها أقوال الله (هنا فيما يتعلق بشجرة معرفة الخير والشر) لا يمكن أن تكون إلا خداعًا وزيفًا. وعلى الرغم من ذلك فإن القصة المذكورة في تكوين٣ توضح أيضًا أن ادّعاء حواء لم يكن صحيحًا بجملته، لأنها تصرفت على أساس تقديرها هي للشجرة (٣:٦). فهي نفسها قد اشتركت في الخداع، وقد خدعت نفسها (انظر، ١يو١٥-١٦). وخداع النفس من هذه النوعية نجدها بعد ذلك في ع. ق، كما تثبت ذلك هذه الكلمة ومرادفاتها.

٢. في أسفار الأنبياء، أثار ملك أشور موضوع الخداع، ونصح حزقيا (في صيغة هِفْعِيل.، وصيغة الأمر + **עַל**) ألا ينخدع بتوقعه أن إلهه سيخلصه (٢مل١٨:٢٩، ‖ إش٣٦:١٤)، كما نصح الشعب ألا يدعو حزقيا يخدعهم بالاعتقاد أن الأشوريين لن يدمروا أورشليم (٢مل١٩:١٠ ‖ إش٣٧:١٠). وهنا أيضًا نجد أن عدو إسرائيل ينصح شعب الرب ألا يثقوا في كلامه، تمامًا مثلما فعلت الحية (الشيطان) مع حواء. وفي الفقرة المماثلة في ٢أخ٣٢:١٥(‖ إش٣٦:١٤، ٢مل١٨:٢٩) يستخدم الكاتب فعل **שׁוּת** (يضل ← #٨٤٥٤)، بالتوازي مع **נָשָׁא**، وهنا أيضًا نجد صدى لجهود الحية في أن تبعد حواء عن حقيقة شخص الرب وكلماته.

٣. **נָשָׁא** استُخدمت للإشارة إلى إمكانية أن تُخدع إسرائيل نفسها (حرفيًا، لا تخدع أنفسكم). وكان الإسرائيليون يؤكدون لأنفسهم بشكل متكرر أن ملك بابل لن يدخل المدينة يدمروها (إر٣٧:٩).

والأنبياء الكذبة كانوا يشكلون مصدرًا دائمًا للخداع. وكانت كلماتهم الزائفة تخدع إسرائيل باستمرار وتحملها على الإيمان بما لا يقبله الرب أو يقوله لشعبه (إر٤:١٠[مرتين]؛ ٩:٨) وبذلك يوجدون آمالاً زائفة. ولا

يوجد خداع في كلمات الرب. ومع ذلك ما جاء في إرميا (٤:١٠) يتهم الرب بخداع تام لأنه سمح لأنبياء كذبة أن تشوش على شعبه. وعلى الرغم من ذلك فإن الرب يحث شعبه ألا ينساقوا للخداع وراء الأنبياء الكذبة والعرافين (٢٩:٨). وإنه بسبب رفض الشعب الأدبي والأخلاقي لكلمات الله في التوراة/ الأنبياء أن الرب، بأمانته الأدبية، يتعامل مع شعبه بهذه الطريقة "الخادعة".

٤. إن كبرياء أدوم هي السبب في أنهم خُدعوا، وقد حذروا من ألا يدعوا تكبر قلبهم يخدعهم (عو ٣، ٧). وتكبر قلب الإنسان بوسعه، على هذا النحو، أن يجبره إلى أن يخدع نفسه، رافضًا أن يعترف بحدوده.

وأما ممفيس القوية، عاصمة مصر الدينية القديمة قد خُدعت (نِفعَلْ. إش ١٩:١٣، يوازي مع יָאַל يكون أحمق) لاعتمادها على آلهتها وأصنامها الزائفة، على الرغم من أنهم كانوا يُعرفون في وقت ما بحكمتهم (١مل٤:٢٩-٣٠).

٥. مز٥٥:١٥[١٦] له الكثير من المخطوطات التي يمكن أن تُقرأ بصيغة هِفعِيل. من הִשָּׁא الأمر الذي يمكن أن يعطي ترجمة على هذا النحو: "دع الموتى يخدعهم (יַשִּׁימָוֶת)، لينحدروا إلى الهاوية أحياء". ومع ذلك فإن هذه أبعد من أن تكون أمرًا مؤكدًا. فترجمة NIV تترجم هذا الشطر إلى "ليفاجئهم الموت..."، أما ترجمة NJPSV فقد جاء بها "ليحرض الموت ضدهم". وترجمة حرف الجر עַל قد يكون في صالح ترجمة NJPSV (انظر أيضًا ٨٩:٢٢[٢٣]).

٦. اسم. מַשָּׁאוֹן لا يرد إلا في أم٢٦:٢٦. فالرجل الذي ملأ قلبه البغض يغطي حقده بمكر/ خداع. والاسم מַשֻּׁאוֹת قد يرد في مز٧٣:١٨، ٧٤:٣. والعديد من الدارسين يشتقون هذه الكلمة (يعدلونها إلى מְשׁוֹאוֹת) من שָׁוְא (ومعناها فراغ أو تفاهة، انظر #٨٧٣٦) مع ترجمة "حطام". أما تاتيه Tate (227) فيجمع بين الفكرتين في ترجمته "أماكن دمار خادعة" وعلى ضوء العبارات الموازية، يفضل أندرسون Anderson (534, 539) كلمة מְשׁוֹאוֹת الواردة في مز ٧٤:٣.

ب. ت استخدمت هذه الكلمة في العبرية المتأخرة حيث استُعمل الجذر في صيغة هِفعِيل. ليعني يعد أو يغري (على سبيل المثال تك ٣:١٩ [الكتابات الربانية]، ولكن مع استعمالات أخرى أيضًا (انظر Jastrow 2:938-39).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [ʼāwen] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [bdʼ] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [kzb [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [khš] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [nkl] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [nšʼ [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [sārâ [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [ʻqb] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [rmh [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [śwṭ] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:882-83; *TWAT* 5:657-58; *TWOT* 2:603-4; A. Anderson, *Psalms*, NCBC, 1972; M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

נשׁב 5959

נשׁב [nšb]، يَهُبُّ (#٥٩٥٩)؛ اسم אֶשְׁנָב [ʼešnab]، نافذة (أو باب) مزوّد بشبكية (← #٨٧٦).

ع. ق سيادة الله تم توضيحها بواسطة استخدام هذه الكلمة مرتين فقط. والله، باعتباره الخالق والمعطي فهو الذي يجعل الريح تهب (مز١٤٧: ١٨)، ثم إن نفخة منه يمكنها أن تبد العشب والزهر، وبنفس السهولة، الناس أيضًا (انظر إش٤٠:٧).

هبوب (ريح، نفَس): ← הזה [hzh] (يلهث أثناء النوم، #٢١١١)؛ ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛ ← נפח [nph] (يهُبّ، #٥٨٧٠)؛ ← נשׁב [nšb] (يهُبّ، #٥٩٥٩)؛ ← נשׁף [nšp] (يهُبّ، #٥٩٧٣)؛ ← פוח [pwh [2]] (يهُبّ، يقصف، يثلب، #٧٠٣٢).

دي. سي . فريدريكس *D. C. Fredericks*

נשׁה 5960

נשׁה [nšh [1]]، قَلْ.، نسي؛ نِفعَلْ.، يُنسى؛ بيعِّلْ. سبّب للنسيان (#٥٩٦٠)؛ נְשִׁיָּה [nᵉšîyâ]، اسم. نسيان (#٥٩٦٤). وفي تث ٣٢:١٨، الصيغة الغريبة תֶּשִׁי تُعدل عادة إلى תִּשָּׁה، نسيت (NIV). وفي أي١١:٦ ينسب بعض الدارسين إلى נָשָׁה، "يغرمك" (انظر، NRSV). وفي إر٢٣:٣٩ يجب تعديل الفعل إلى صيغة נָשָׂא، "أطردكم" وهذا كان يلقي دعمًا قديمًا وكثيرًا. وفي حز٣٩:٢٦ مس. וְנָשׁוּ (= וְנָשְׂאוּ)، وسوف ويحملون [خزيهم] يجب تعديلها إلى וְנָשׁוּ، وينسون (انظر، NIV)، وانظر أيضًا Zimmerli, 295, 320. وفي مي٦:١٠ النص الماسوري הַאִשׁ، (= הֲיֵשׁ، أفي....؟)، وهذه تُعدل عادة إلى הַאֶשָּׁה ، وهل أنسى؟ (NIV).

ش. أ. ق وجذر الكلمة يتفق مع الكلمة أوغا. *nsy*، وعرب. نَسِيَ، وع. ج. ق *nsy*، وتيجرية. *nasa*، والأثيوبية *tänāsäyä* (انظر كلمة *masû* في أكد.).

ع. ق ١. هذا فعل استعماله أقل وهو مرادف للفعل שָׁכַח، ومعناه ينسى، ويرد متوازيًا معه في تث ٣٢:١٨، ويردد صدى جزء من سلسلة استعمالاته. ونراه يستخدم بالنسبة للبشر في تث٣٢: ١٨، حيث يعني أهمال إله العهد "الذي أبداك"، وفي مرا ٣:١٧، حيث تسببت الأزمة في نسيان السعادة السابقة. والاسم נְשִׁיָּה "نسيان" في مز٨٨:١٢[١٣] فقد قيلت عن شاول، حيث الموتى يُنسون. وما جاء في تك٤١:٥١ يتشابه مع هذا حيث يتعلق الأمر بتغير في وضع الإنسان: وقد شُرح اسم. منسى من ناحية الله تسبب في أن تُنسى المتاعب.

٢. وفي فقرات أخرى نرى الله هو الفاعل، أو الفعل المستتر. وقد استُخدم الفعل في سياق إيجابي في إش٤٤:٢١ من ناحية يقين الخلاص: الله لن ينسى اسرائيل. ويظهر الفعل أيضًا في سياقات سالبة تتعلق بالعقاب الإلهي في أي١١:١٦، ومي٦:١٠.

النسيان ← נשה [*nšh* 1] (ينسى، #٥٩٦٠) ← שכח [*škh* 1] (ينسى، #٨٨٩٤).

موت: ← אבד [*'bd* 1] (أفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [*ᵃdāmâ*] (أرض، قطعة أرض، تربة، أرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [*'āsôn*] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [*gw'* 1] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הרג [*hrg*] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [*zrm* 1] (يضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [*hedel*] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [*hnṭ* 2] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [*mwt*] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [*qṭl*] (جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [*rᵉpā'îm*] [1] (ظلال، فارق الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [*šᵉ'ôl*] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*šaḥat*] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:898-904; S. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, 1982, 136-43; W. Zimmerli, *Ezekiel* 2, 1983.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

٥٩٦٣ (נְשִׁי [*nᵉsî*]، إلتزام ضد العهد)؛ ← #٥٩٥٧

٥٩٦٤ (נְשִׁיָּה [*nᵉsîyâ*]، غفلة أو نسيان)؛ ← #٥٩٦٠

٥٩٦٥ (נְשִׁיקָה [*nᵉsîqâ*]، قبلة)؛ ← #٥٩٧٥

٥٩٦٦ (נָשַׁךְ [*nasak* 1]، يلدغ، يلدغ من، يلدغ)، ← #٥٧٢٩

5967	נשך

נשך [*nšk* 2]، قَلْ. دفع/ أعطى، خصل على ربا؛ هِفْعِيل. يتقاضى/ يقرض بالربا (#٥٩٦٧)؛ נֶשֶׁךְ [*nesek*]، ربا، فائدة (#٥٩٦٨).

ش. أ. ق. ترد الأشكال والصيغ في اللغة السامرية *nesêk*، وفي أوغا. *ntk*.

ع. ق ١. صيغتا قَلْ. وهِفْعِيل. للفعل ترد بشكل مترادف مع اسم. في تث٢٣:١٩[٢٠]، حيث يُمنع الإسرائيليين من تقاضي ربا على القروض لمواطنيهم. وقد استُخدمت صيغة هِفْعِيل. ثانية (مرتين) في ع. ٢٠[٢١]، والتي تسمح بتقاضي ربا على القروض التي تُقدم للأجانب فقط. وما جاء في تث٢٣:١٩ [٢٠] تساويها ٢٢:٢٥[٢٤] ولا٢٥:٣٥-٣٧، ولكن تث ٢٣:٢٠ [٢١] ليس له نظائر. ومعدل الفائدة في إسرائيل قديمًا ليست معروفة، ولكن معدلاتها في البلاد الأخرى في ش. أ. ق تختلف كثيرًا، وقد تصل في بعض الأحيان إلى ٥٠٪ (Barrois, 809; Hyatt, 243) وعلى الرغم من أن الإسرائيليين مُنعوا من أخذ الربا عن القروض التي تُقدم لمواطنيهم، إلا أن المقرضين الإسرائيليين سُمح لهم أن يأخذوا رهونات، غير أنه في حين أن هذه الرهونات قد نُظمت بشكل دقيق بحيث تحمي كرامة المدين ورزقه ولمنع أي مشاكل لا مبرر لها (تث١٠:٢٤،٦-١٣)، غير أنه ليس كل المقرضين يلتزمون بهذه القواعد (انظر على سبيل المثال عا٢:٨).

ويعتقد معظم الدارسين أن القروض التي تُقدم للإسرائيليين كانت في غالبيتها—وعلى سبيل الحصر—يُقصد بها أن تكون عملاً خيريًا لمساعدة الفقراء المعوزين وذلك على العكس من القروض ذات الطبيعة التجارية التي تُقدم بهدف التوسع في الأعمال (انظر Driver, 1953, 232; 1965, 265-66; G. A. Smith, 274; Dummelow, 71; Cooke, 199; G. E. Wright, 472; Cunliffe-Jones, 132-33; Dahood, 84; Gottwald, 115; Harford, 187; Stalker, 159; Gray, 58; Eaton, 57; Thompson, 242; Taylor, 150; Craigie, 302; Clifford, 1982, 91, 126; 1990, 54; Cox, 225; Payne, 132; Miller, 173; cf. Robinson, 175; Manley and Harrison, 223). However, Hyatt (243; cf. Rylaarsdam, 1008) من ناحية القول إن الإقراض في إسرائيل كان بشكل رئيسي قاصرًا على القروض التي تُقدم للمعدمين في أوقات الشدة. ويقول إن الأمر كان سيبدو غريبًا لو لم يكن هناك مزارعون إسرائيليون، كانوا في بعض الأحيان يحتاجون إلى قروض عند بداية موسم الزرع، على أن يسددها عند الحصاد، أو وجود مقاولين إسرائيليين في حاجة إلى اقتراض رأس مال

حاضر لاستثمارات من نوعية أو أخرى.

وطبقًا لما جاء في تث١٥:١-١١، وكافة الديون يتم الإبراء منها كل سنة سابعة. وكان هناك جدل حول ما إذا كان المقصود بهذه الفقرة إلغاء كافة الديون أم إيقافها فقط أثناء هذه السنة التي تُراح فيها الأرض (← נָשָׁא #٥٩٥٧). وعلى الرغم من أن التقليد اليهودي يقول بأن هذه الفقرة تشير إلى الإلغاء، غير أن الكثيرين يعتقدون أن النص يطلب تأجيل السداد فحسب (انظر Clifford, 1982, 91). ومع ذلك، فإنه على الرغم من هذا التشريع، إلا أن الدليل المتاح يشير إلى أن الدين كان يمثل مشكلة اجتماعية دائمة في إسرائيل قديمًا (Chilton, 114).

جمع المذكر قَلْ . مع الضمير المنفصل، يرد في حب ٢:٧، ويشكل جزءًا من قسم (ع. ٦-٢٠). يتكون من ويلات ضد أمة شريرة. وقد اختلفت الآراء حول ما إذا كانت الكلمة تعني "مدينيك [الذين يدفعون الربا]" أو "مدينوك [أولئك الذين يأخذون منك الربا]"، غير أنه، إذا ما أخذنا السياق في الاعتبار تكون "مقارضوك" هي الأرجح (انظر، especially, Patterson, 186-87; 189-90; Roberts, 119; Robertson, 189). وقد أعطي ضمان في ع. ٦-٧ بأن الظالم الذي يثقل كاهله بالرهونات (الغنيمة والضرائب الثقيلة التي جمعها من دول أخرى) سوف تنقلب ضده الظروف تمامًا. وهناك جدل حول العلاقة بين اسم. اسم. נֶשֶׁךְ، والفعل נָשַׁךְ، ومعناه "يقرض". ومع ذلك، فحتى Rashi, GB, BDB, Dahood (84), Childs (479), and Brownlee (285) على خطأ في تصنيف اسم.، تحت هذا الفعل، إلا أنه تُوجد بكل تأكيد تورية لفظية باستخدام كلمتي "يقرض" و"غنيمة" في حب٢:٧ (انظر على سبيل المثال، Dummelow, 590; Roberts, 119; cf. Pusey, 418; Driver, 1906, 79; Garland, 259; Robertson, 186-90). والمدينون الذين تحولوا إلى دائنون (أي أن الأمم التي استُغلت وأجبرها الطاغية أن تدفع له لاستغلالها ما كان يعتبرها أرضه) سيصبحون هم المقارضون وأن الطاغية نفسه هو الذي سيُقرض (أي أن الأمم التي نُهبت ستطلب من الطاغية أن يسدد لها مقابل ما اعتبرته قروضًا قدمتها له). وعلى الرغم من أنها وُجهت أساسًا إلى الأمة السلابة، الظالمة التي تستخدم العنف والتي تعبد الأصنام والتي سلبت شعوبًا كثيرة (ع.٨)، وحصلت على مكاسب عن طريق الشر (ع.٩)، وأقامت مدنًا بالدماء (ع.١٢)، وأذلت جيرانها (ع.١٥)، واتكلت على أشياء لا حياة فيها ولا روح (ع. ١٨-١٩)، إلا أن الإدانة هنا لها دلالة عالمية، ويُقصد بها كل طغيان وفي أي مكان (May and Metzger, 1137-38; Stephens-Hodge, 770; R. L. Smith, 1984, 111).

٢. اسم. נֶשֶׁךְ يرد في خر٢٢:٢٥[٢٤]، ولا٢٥:٣٦-٣٧، وكلاهما يحرمان أخذ الربا من الأخ الإسرائيلي. ومن الجلي أن علاقة العهد مع الله كانت تفهم على أنها تمتع الإسرائيليين من استغلال إخوتهم الذين يعانون من الفقر. ومما يثير الانتباه أنه في خر ٢٢:٢٥ [٢٤] أشير إلى المقترض على أنه הֶעָנִי "الفقير"، وأنه في لا ٢٥:٣٥ وُصف المدين بأنه أصبح فقيرًا (מוּךְ هو الفعل المستخدم) يجب أن يُعضد (الفعل المستخدم هنا هو חָזַק) أي، وقف على قدميه ثانية، ويُعامل بنفس الاعتبارات التي أوليت إلى الغريب (גֵּר) والمستوطن (תּוֹשָׁב). وهذا يُفهم منه بقوة أنه في الوضع الذي استعرضته هذه الفقرات، فإن الشخص المحتاج هو شخص في فقر مدقع وأن النقود التي اقترضها كانت للضروريات القصوى، وليست لأي غرض تجاري (انظر Noth, 1966, 187).

وفي لا٢٥:٣٦-٣٧ استُخدمت كلمة נֶשֶׁךְ بمعنى ربا على النقود، في حين أن كلمة תַּרְבִּית تشير إلى الضريبة التي تُفرض على المواد الغذائية والتي تُدفع في نفس النوع (Kennedy, 168; Chapman and Streane, 143; Snaith 166; Noth, 1965, 191). وطبقًا لما ذكره (cf. Eichrodt, 239) ، والفائدة أو الربا الذي من نوعية נֶשֶׁךְ، كانت تُدفع بشكل منتظم، وفي النهاية كان القرض الأصلي يدفع دفعة واحدة، في حين أنه النسبة لـ תַּרְבִּית لا توجد فائدة يجب سدادها بل يدفع مبلغ متزايد في النهاية. أما McKane (626) and Tate (88)، فإذا سارا على نهج جيمسر، فيعتقدان أن كلمة נֶשֶׁךְ قد تشير إلى عملية خصم، حيث المستعير أو المقترض يعطى أقل من المبلغ الكامل المطلوب كقرض ولكن شرط أن يرد المبلغ كاملاً، أي يخصم حيث يُعطى للمقرض مبلغًا أقل من المبلغ الكلي للقرض الذي طلب، لكنه مطالب بأن يدفع المبلغ الكلي. وما في لا٢٥، والذي قام على أساس تأكيدات رئيسية عديدة عن إيمان إسرائيل وبصفة خاصة على مفهومي العدل والبر، له دلالة لاهوتية عظيمة، وإن ركزت على السنة السبتية وسنة اليوبيل فقد أظهرت اهتمامًا عميقًا لحقوق الشخصية وكرامة الإنسان (Faley, 78). وعلى الرغم من ذلك، فإن هناك عدم وضوح الرؤية من ناحية ما إذا كان البعض من هذه الشرائع، أو كلها، والتي ترمي إلى منع الاستغلال الاقتصادي، وقد نُفذت بالفعل، أم أنها كانت خطة نظرية فحسب من أجل التخفيف من وطأة الفقر. وكيف يتسنى للمرء أن يفسر حقيقة أنه لم تسجل أي ملاحظات تاريخية تفيد تنفيذ هذه التوجيهات الخاصة بإعادة الأرض، وتسوية الديون، وتحرير العبيد وسواء نُظر إلى هذه القواعد على أنها حقيقية وعملية أم أنها أكاديمية ومثالية يتعذر تطبيقها، (انظر، على سبيل المثال C. J. H. Wright) ومن ناحية ما إذا كانت تشكل جزءًا لا يتجزأ من تشريع قديم أصبح غير معمول به أخيرًا، أم أنها صيغة قديمة مثالية، أو أنها

برنامج اجتماعي لم يُطبق على الإطلاق. ومع ذلك، وعلى الرغم من عدم وضوح الرؤيا، فإن الموضوعين الكبيرين التي تضمنهما لا٢٥:١-٥٥، أي إطلاق/ حرية، إعادة/ تجديد، يجب الاعتراف بها كدليل قوي له أهميته في تشكيل الأخلاقيات المسيحية الكتابية في العالم الحديث (C. J. H. Wright, 1028-29).

ومما يؤسف له، يبدو أن الشرائع التي تحرم الإقراض بالربا لم يتم إطاعتها بحذافيرها. وقد استُخدم اسم. في أم٢٨:٨، والذي يدين الأثرياء القساة لما يمارسونه من نهب وظلم، والذين لا يشبع جشعهم إلى المال، فإنهم يركزون على استغلال مآسي إخوانهم الإسرائيليين. وامتلاك الثروات—في حد ذاته—لم يكن يُنظر إليه كعلامة على عدم التقوى، غير أن الثروة بمعزل عن العطف والكرم كان يُنظر إليها على أنها تتنافر مع البر، وتُعد إهانة للأخوة (McKane, 626). وقد استخدم اسم. في حز١٢:٢٢، كجزء من الاتهام ضد أورشليم التي لا إيمان لها (٢٢:١-٣١) لانتهاكها الـ תּוֹרָה (وعلى وجه الخصوص الشرائع الأساسية "الشرائع القداسة" [لا١٧-٢٦])، وهناك خطايا مختلفة، كلها تشير إلى ابتعاد داخلي عن الله (Eichrodt, 310)، تم فهرستها، ومن ضمنها أخذ الربا، والزيادة (ع.١٢). ويعلن النبي أنه في مواجهة الجرائم التي ارتكبوها ضد الله وضد إخوانهم الإسرائيليين، فإن الشعب سيُشتت في السبي بين الأمم، وأن كافة الآثام في أورشليم سيتم القضاء عليها (ع. ١٣-٢٢). وقول الرب بحزن "ونسيتني" (ع.١٢) تشير إلى أن الناحية الأخلاقية الاجتماعية تعتمد على تذكر الله (Cooke, 242; cf. Wevers, 174; Taylor, 167).

ويرد اسم. أيضًا في حز١٨:٨، ١٣، ١٧) ومز١٥:٥، والذي يتطلب من المؤمنين أن يتحلوا بأعلى المعايير الأخلاقية. وفي حز١٨:٨، ١٧، عُرف الإنسان البار بأنه الذي لا يقرض بالربا (נֶשֶׁךְ) أو يأخذ أي زيادة (תַּרְבִּית). وعلى النقيض من ذلك، الرجل الشرير تراه قاسي الفؤاد ويهتم بالحصول على الربح على حساب محنة شخص آخر بأكثر من اهتمامه بمساعدة الآخرين وقت الشدة (ع.١٣). وإذا كان حزقيال يتكلم في وقت اتّسم بمذهب الكلبيين، والإحباط والتمرد والتشكيك في بر الله، لذلك نراه يؤكد لشعبه أمانة الله ويحثهم على قبول دعوة الله إلى حياة تتسم بالتمسك بقوة بمطاليب عهده. أما مز١٥ والذي والذي ربما كان يشكل طقس دخول، وكان يُستخدم حين تصل مجموعة من السياح الدينيين إلى أبواب الهيكل، فهو يحدد السمات الأخلاقية الأساسية التي يجب توافرها في الشخص الذي يُسمح له بالانضمام إلى جماعة العابدين. وفي ع.٥، نجد أن الرجل الذي يقرض مالاً دون أن يحصل على ربا أنه شخص جدير بالقبول في الهيكل، وفي أن تكون له شركة شخصية مع الله.

ب. ت اسم. נֶשֶׁךְ ([يعض] ربا، فائدة)، وַנְּשַׁכְנִית (حيوان اعتاد أن يعض، عضاض) ويرد—على غرار الفعل נָשַׁךְ، قَلْ.، يعض، يأخذ ربا، نِفْعَل.، يعض، هِفْعِيل.، يتسبب في أن يعض، يدفع الربا (Jastrow 2:940).

استعارة وأقراض: ← לוה [lwh 2] (استعارة، إقراض #٤٢٧٨) ← נשׁא [nš' 1] (إقراض مقابل تعهد #٥٩٥٧) ← נשׁך [nšk 2] (دفع، الفائدة المضبوطة #٥٩٦٧) ← עבט ['bṭ 1] (استعارة، أخذ العهد من #٦٢٩٢) ← שׁמט [šmṭ] (إبراء، تأجيل، إسقاط، إلغاء #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

G. A. Barrois, "Debt, Debtor," in *IDB*, 1962, 1:809-10; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, 1914; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1974; B. Chilton, "Debts," in *ABD*, 1992, 2:114-16; R. Clifford, *Deuteronomy*, 1982; idem, "Exodus," in *NJBC*, 1990, 44-60; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, 1967; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, 1982; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, 1964; M. Dahood, *Psalms I:1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; S. R. Driver, *The Minor Prophets: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, 1906; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; idem, *The Book of Exodus*, 1953; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; R. J. Faley, "Leviticus," in *NJBC*, 1990, 61-79; D. D. Garland, "Habakkuk," in *BBC*, 1972, 7:245-69; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; J. Gray, "The Book of Exodus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 33-67; G. Harford, "Exodus," in *Peake*, 1964, 168-95; J. P. Hyatt, *Exodus*, 1971; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, 1910; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; G. T. Manley and R. K. Harrison, "Deuteronomy," in *NBC*, 1972, 201-29; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 1990; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, 1965; idem, *Exodus: A Commentary*, 1966; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; D. F. Payne, *Deuteronomy*, 1985; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary*, 1891; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, OTL, 1991; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1991; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua*, 1907; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," *IB*, 1952, 1:831-1099; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; R.

L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, 1967; D. M. G. Stalker, *Ezekiel: Introduction and Commentary*, 1968; L. E. H. Stephens-Hodge, "Habakkuk," in *NBC*, 1972, 767-72; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; J. B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1971; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, 1974; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; J. W. Wevers, *Ezekiel*, NCBC, 1969; C. J. H. Wright, "Jubilee, Year of," in *ABD*, 1992, 3:1025-30; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis," *IB*, 1953, 2:309-537.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٥٩٦٨ (נֶשֶׁךְ [*nesek*]، فائدة، ربا)، ← #٥٩٦٧

5969 נִשְׁכָּה

נִשְׁכָּה [*niskâ*]، اسم، حجرة/ حجرات المخزن، صومعة، حجرة، أماكن المعيشة، غرفة (#٥٩٦٩).

ع. ق كان جزء من العمل في سور أورشليم يقع إما مكان سكنى مشلام بن برخيا (نح٣:٣٠ انظر نح١٣:٧). ثم إن اسم. يشير إلى حجرة من نوعية ما تُستخدم لتخزين المساهمات، الجمع، أبكار الثمار، العشور (١٢:٤٤). وقد استخدمت الكلمة في نصوص بها اختلافات لاهوتية ضئيلة، لأنه في ذلك الحين كان سور أورشليم قد بُني تحت إشراف نحميا (نح٣-٤)، وكانت العطايا العينية، وأبكار الثمار والعشور يتم جمعها وتخزينها للكهنة واللاويين، طبقًا لتعليمات من التوراة (١٢:٤٤).

قبو: ← חָנוּת [*ḥānût*] (خلية مقببة، قبة، سجن تحت الأرض، #٢٨٤٤)؛ ← נִשְׁכָּה [*niškâ*] (مستودع، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← צְרִיחַ [*ṣ^e^rîaḥ*] (قبو، عقد، حفرة، حصن، #٧٦٦٣).

مستودع، خزانة: ← אָסָם [*'āsām*] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [*'āsōp*] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [*'ṣr*] (يُكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [*gizbār*] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [*genez* ^1^] (خزانة)، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [*ganzak*] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [*ḥsn*] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [*kms*] (يُخزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [*maṭmôn*] (كنز مخفي)، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [*misk^e^nôt*] (مخازن)، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [*n^e^kōt*] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [*niškâ*] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [*piqqādôn*] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

5970 נשל

נשל [*nšl*]، قَلْ. انزلق أو إفلت، إنسحب، أزال؛ بِيعِّلْ.، يفرغ، يخلي (#٥٩٧٠).

ش. أ. ق أرم. נְשַׁל، عرب.، نَسَلَ، والبونية *nsl*، يفرغ، يزيل.

ع. ق ترد الكلمة ٧مرات في ع. ق، ومعظمها في جذر قَلْ. ويمكن أن تشير إلى رأس الفأس حين ينزلق (يفلت) من مقبضه ويسقط فيسبب الموت لشخص سقط عليه بالصدفة (تث١٩:٥)، أو إلى الزيتون الذي يذوي ويسقط من أشجاره دون أن يُستعمل (تث٢٨:٤٠). ويمكن أن تشير الكلمة إلى خلع الإنسان لحذائه، مثلما حدث مع موسى وهو أمام العليقة المتقدة بالنار (خر٣:٥)، وما حدث مع يشوع في محضر رئيس جند الرب (يش ٥:١٥). وفي مرتين وردت الكلمة بقل. ، والمرة الوحيدة التي وردت فيها بصيغة بيعِّلْ. كانت الكلمة تشير إلى طرد شعوب مختلفة سواء منَ الشعوب الكنعانية من إسرائيل (تث ٧:١، ٢٢) أو من اليهود من أمام أدوم (٢مل١٦:٦).

ب. ت الكلمة العبرية ترد في كتابات معلمي اليهود (في صيغ قَلْ. بِيعِّلْ. نِفْعَلْ. هِفْعِيلْ.) بمعنى يقطع، أو يكسر، ينزلق (يفلت) أو يتساقط. ويمكن أن تشير إلى كسر الخشب بفأس (على سبيل المثال *Tosef. Macc.* 2.6).وفي عدة مرات تشير إلى أطراف سقطت من الجسد بسبب تلفها (على سبيل المثال *Lev. Rab.* 22:4; 37:4; *Gen. Rab.* 10:7). وترد الكلمة أرم. في تر. (على سبيل المثال تر. Y. تث١:٢٤) بمعنى يودع. وفي ل. ب. م. قد ترد الكلمة في 1QLiturgy الخاص بألسنة النار الثلاثة ٢ و٤، على الرغم من أن النص ليس مؤكدًا بالنسبة لهذه النقطة (انظر *DJD*, 1, 1955, 131, and plate XXX.). وإذا كان النص الخاص بـ ל صحيحًا، فإن كلمة נָשַׁל يبدو أنها تشير إلى الكاهن الذي يخلع حذاءه.

ينزلق، انزلاق: ← מעד [*m'd*] (ينزلق، ينزلق، يهز، يرتجف، #٥٠٤٨)؛ ← נוס [*nws*] (يهرب، يهرب، يهرب، #٥٦٧٤)؛ ← נשל [*nšl*] (ينزلق، يسقط، يهرب، #٥٩٧٠).

البيبلوجرافيا

E. Jenni, *Das hebräische* Pi'el, 1968, 144.

ريتشارد أي . تايلور *Richard A. Taylor*

٥٩٧١ (נָשַׁם [*nasam*]، يلهث)، ← #٥٩٧٢

5972 נְשָׁמָה

נְשָׁמָה [nᵉsamâ]، نَفَسْ (#٥٩٧٢)، > נָשַׁם [nasam]، لهيث (#٥٩٧١).

ع. ق ١. נְשָׁמָה تُستخدم بمعنى نسمة أو نفس في الفقرات الشعرية الثرية والفقرات اللاهوتية. ونسمة الله الخلاقة (تك٢:٧) تلهم النفس في الإنسان (أي٣٣:٤، أم٢٠:٢٧، إش٤٢:٥، ٥٧:١٦)، وتلهم الفهم الحكيم (أي٣٢:٨). لكن "نسمة" الله يمكنها أيضًا أن تدمر الأشرار (إش٣٧:١٠) ولكن נְשָׁמָה نسمة الله تدمر الشرير (٤:٩) وبسهولة مثل الخشب (٣٠:٣٣) وتتكشف خلائقه (٢صم٢٢:١٦، مز١٨:١٥ [١٦]).

٢. والفعل נָשַׁם ترد. ١. ليصف متابعة الله لإسرائيل في الدينونة، وأعني بهذا "نفخه" ليسحقهم لعدم أمانتهم (انظر إش٤٢:١٢).

نفس، حياة: ← הֶבֶל [hebel [1]] (نفس، #٢٠٣٩)؛ ← נֶפֶשׁ [nepeš] (نفس، حياة، رغبة، #٥٨٨٣)؛ ← נְשָׁמָה [nᵉšāmâ] (نفس، #٥٩٧٢)؛ ← שׁאף [š'p [1]] (ينهج، يلهث، #٨٦٣٤).

دي. سي . فريدريكس *D. C. Fredericks*

5973 נשׁף

נשׁף [nšp]، ينفخ (#٥٩٧٣)؛ נֶשֶׁף [nesep]، اسم. غسق، ظلام (#٥٩٧٤)؛ יַנְשׁוּף [yansûp]. اسم. بومة كبيرة (← #٣٥٦٨).

ش. أ. ق الفعل موجود في أرم. נְשַׁף وعرب. نَشِقَ، وكذلك في أكد. *nasapu* ينفخ. والفعل موجود في أرم. נְשַׁף و נִשְׁפָּא.

ع. ق ١. يرد الفعل في قَلْ مرتين في ع. ق، ولكن في الشعر فقط. وقد استخدم في نفخ الله للبحر الأحمر لكي يغرق المصريين (خر١٥:١٠)، وعندما نفخ ليدمر محصولات الوثنيين الزراعية (إش ٤٠:٢٤).

٢. נֶשֶׁף اسم. غَسق، ظلام (#٥٩٧٤). من الممكن أن يرتبط هذا اسم. بنسيم المساء والظلمة التي تصاحبه. وهذه الكلمة ترد ١٢مرة في ع. ق، وفي بعض الأحيان تكون || مع עֶרֶב، المساء (#٦٨٤٧)، אֲפֵלָה ظلمة (#٦٩٦)، أو לַיְלָה ليلة (#٤٣٢٦)، وتأتي في بعض الأحيان بالتباين مع צָהֳרַיִם، صباح (#١٣٣٢)، יוֹם، نهار (#٣٤٢٧)، צָהֳרַיִם (#٧٤١٦)، وفي بعض الأحيان تشير إلى الشفق عند الغروب، أو الغسق (ظلمة أول الليل): "في العشاء في مساء (נֶשֶׁף)، اليوم في حدقة الليل والظلام" أم٧:٩، انظر أيضًا ١صم ٣٠:١٧، ٢مل٧:٥، ٧، أي٢٤:١٥، أش٢١:٤، ٥٩:١٠)، ومع ذلك، اعتبر "توي" Toy، أن الفقرة التي في سفر الأمثال تشير إلى "حدقة الليل والظلام" وقد أعلن إشعياء "ويل للمبكرين صباحًا يتبعون المسكر، للمتأخرين في العتمة [حرفيًا] حتى ساعة متأخرة من الليل إلى أن تلهبهم الخمر" (إش ٥:١١). وفي بعض الأحيان تشير إلى الفجر، وقد اشتكى أيوب قائلاً: "إذا اضطجعت أقول متى أقوم. الليل يطول وأشبع قلقاً حتى الصباح" (أي٧:٤، انظر أيضًا مز١١٩:١٤٧). وفي بعض الأحيان تُستعمل بالتباين مع كلمة أخرى، وكثيرًا ما تأتي في اللغة الإنجليزية "جبال العتمة" أي الجبال المعتمة (إر١٣:١٦)، و"نجوم الصبح" ("نجوم الفجر") (أي٣:٩).

ظلمة: ← אֹפֶל [ʾōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אֱשׁוּן [ʾᵉšûn] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← חשׁך [ḥšk] (يكون، يُظلم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [ṭuḥôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כַּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [ʿwp [2]] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʿᵃlāṭâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [ʿmm [2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʿᵃrāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [ṣll [3]] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [ṣalmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحْزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:605; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 147.

جيمس دي . برس *James D. Price*

5974 נֶשֶׁף

נֶשֶׁף [nesep]، اسم، الغسق، الفجر، الفجر، ظلام (#٥٩٧٤)؛ > נָשַׁף [nasap]، ينفخ (← #٥٩٧٣).

ش. أ. ق الفعل *nasapu*، ينفخ، نجده في أكد.، وصيغة *nassibt* ترد في اللغة السومارية.

ع. ق تستخدم الكلمة بالنسبة للعشاء (٢مل٧:٥، ٧، أي٢٤:١٥، أم٧:٩، إش٥:١١، ٢١:٤، ٥٩:١٠، إر١٣:١٦)، هدب الصبح (قبل الفجر أي٧:٤، ٣:٩، مز١١٩:١٤٧). وفي نص بعينه (١صم٣٠:١٧)، وقد انقسمت الآراء من ناحية ما إذا كانت الكلمة تشير إلى حمرة الأفق عند غروب الشمس، أم الفجر الكاذب.

١. ليس من المؤكد ما إذا كانت كلمة נֶשֶׁף الواردة في ١صم ٣٠:١٧ تشير إلى أول ضوء للفجر، أم إلى حمرة

الأفق عند غروب الشمس (انظر Smith, 248; Klein, 283) داود بدأ هجومه على عماليق في الفجر الباكر. يوجد آخرون يؤكدون أنه بدأ في غسق الدجى (Kirkpatrick (227), JB, NEB, REB, TEV, Wevers (1971a, 169), Ackroyd (1971a, 222-23), Philbeck (85-86), Baldwin (168), Klein (279), McCarter (430, 435), Hobbs (90), and Nelson (190) على صواب، يكون داود قد شنّ هجومه على العمالقة في وقت مبكر عند الفجر. ومع ذلك، هناك آخرون يجادلون بالقول إن الهجوم بدأ عند الغسق (Smith, 247-48; Bennett, 286; Dummelow, 195; RSV; NRSV; NIV). Kennedy (185), Smith (247-48), and Bennett (285-86)، تأمل مس. לְמָחֳרָתָם (من اليوم التالي) وهي غلطة أحد النساخ، ويقول إن عملية قتل داود العدو لم تستمر إلا الفترة السابقة للغروب والفترة التي بعدها في نفس اليوم. ويتبنى Caird (1035) أيضًا الفكرة القائلة إن عبارة לְמָחֳרָתָם لا يمكن أن تكون عبارة أصلية في النص لأن الهجوم كان مباغتًا، ولا يمكن أن يكون قد استمر لفترة أطول من أربعة وعشرين ساعة. وهو يقترح حذف عبارة לְמָחֳרָתָם أو ، على غرار ما قاله الآخرون (على سبيل المثال (Kennedy, 185; Driver, 1966, 223 وتصحيحها حتى تُقرأ هكذا "لوضعهم تحت الحرم" (לְהַחֲרִמָם). وعلى الرغم من معارضة البعض لهذا التعديل (على سبيل المثال، Philbeck, 86; cf. McKane, 1963, 168; Mauchline, 1971, 190) إلا أن آخرين قبلوه (على سبيل المثال، Ackroyd, 1971a, 223).

وعلى الرغم من ذلك، فإن الكثيرين من الدارسين، يجادلون بالقول إنه ليس صحيحًا تفسير النص كما لو أنه يقول إن داود حقق نصرًا مفاجئًا وذلك أن Ackroyd (1971a, 222-23), Herztberg (228), and Baldwin (168) يأخذن عبارة מֵהַנֶּשֶׁף على أنها تعني من الفجر، ويشيرون إلى أن الهجوم كان له أن يكون أكثر فعالية لو كان في وقت مبكر من الصباح حين يكون أفراد القوات المعادية مستغرقين في النوم نتيجة إسرافهم في شرب الخمر، ويكونون في أدنى درجة من القدرة على الدفاع عن أنفسهم. ويعتقد Baldwin (168) أن القتال استمر حتى ما بعد ظهر اليوم التالي حين كانت الشمس تميل إلى الغروب (انظر، Klein, 279). وعلى الرغم من ذلك فإن آخرين—في الوقت الذي يسلمون فيه أن נֶשֶׁף هنا معناها في وقت مبكر من الفجر—إلا أنهم يجادلون بأنه ليس من المحتمل أن يكون القتال قد استغرق يومين كاملين. وهكذا فإن Kirkpatrick (227) and Wevers (1971a, 169)، الذي يقرأ أيضًا الترجمة "من الفجر" لعبارة מֵהַנֶּשֶׁף يجادل بالقول إن قوات داود انتظرت حتى فجر اليوم التالي قبل شن هجومهم وأن القتال استمر حتى غروب الشمس (أو إلى ما بعد ذلك) من نفس اليوم الذي اندلعت فيه المعركة (انظر، Goldman, 179). وقد تبنى Philbeck (85-86) موقفًا مماثلاً حيث أنه يأخذ أيضًا عبارة הַנֶּשֶׁף على أنها تعني الفجر، ويعتقد أن معركة ليوم واحد هي الأكثر احتمالاً من قتال استمر ليومين. ويشير Hertzberg (228) إلى أن كلمة עֶרֶב التي ذكرت على أنها *terminus ad quem* للمعركة، تشير إلى الوقت الذي تكون فيه الشمس قد مالت للغروب، أي من منتصف النهار إلى أن يسود الظلام (ومن الطبيعي أن تكون לַיְלָה قد أخذت على أنها ساعات الظلام). ويختتم بقوله إن المعركة ربما تكون قد استمرت من الصباح الباكر أي منذ الفجر إلى بداية فترة الظهيرة، أو منتصفها أو إلى آخر هذه الفترة من اليوم نفسه.

٢. ومن المؤكد أن الكلمة جاءت في ثلاثة نصوص ويكاد يكون معناها أول بصيص من ضوء الفجر (أي٣:٩، ٧:٤، مز١١٩:١٤٧)، وجاء بشكل خطير إلى وضع قريب جدًا من لعن الله دون أن يقول بالفعل الكلمات التي تدل على ذلك (Good, 411)، نجد أيوب يطلب أن يُلعن يوم مولده، وأن تظلم نجوم فجره، وأن تفشل في رؤية نور الصباح (أي٣:٩، انظر، Davidson, 24-25; Peake, 1905, 72; Driver, 1906, 7; Strahan, 53; Driver and Gray, 34-35; Irwin, 393; Pope, 30; Dhorme, 28; Andersen, 104; Janzen, 63; Clines, 68, 87; Hartley, 94; pace Franks, 349)، والذي يعتقد أن الإشارة إنما هي إلى نجوم الفجر التي تنتهي الليل). أما Strahan (53) وسار على نهجه آخرون (على سبيل المثال، Driver and Gray, 34; Pope, 30; Clines, 87-88; Hartley, 94)—فيعتقدون أن عبارة "نجوم الصبح" إنما هي إشارة إلى فينوس وعطارد، كنذر عن وصول يوم، والذي إذا أظلم ستكون النتيجة ليل لا نهاية له ينتظر فجرًا لن يأتي إطلاقًا. وكثيرون (على سبيل المثال: Dummelow, 295; Terrien, 925-26) يقولون إن أيام السنة يُعتقد أن لها وجودًا في حد ذاتها، ولذلك لم يكن أيوب يلعن يومًا توقف منذ وقت طويل عن أن يكون له وجود، بل هو يوم سيعود كل سنة لكي يفسد عليه سعادته وسعادة الآخرين. وعلى الرغم من ذلك، يجادل Clines (78-80, 83-84) إنه من الأرجح أن التركيز هنا وفي السابق (ع.٣) كان على اليوم الأصلي الذي وُلد فيه. وفي هذه الحالة، كان اللعن محاكاة ساخرة، وعلى الرغم من لغته الشديدة، فإن قوته حرفية تمامًا (Clines, 79).

والغرض من اللعن الذي نطق به أيوب هو تقديم تعبير صريح عن ألمه وحزنه (انظر، Clines, 79-80)، أو لإثارة الشفقة البشرية والإلهية (Andersen, 101). واختيار الخليقة على أنها على النقيض تمامًا من "حسن" و"حسن جدًا"، المذكورة في تك١. وقد بدأ أيوب لعنه بعكس ساخر لأول مرة قالها الله عن الخليقة والمسجلة في تك ١:٣ "ليكن

نور" (Clines, 84) عن التشابهات والاختلافات بين ما جاء في أي٣:١-١٠ وإر٢٠:١٤-١٨، انظر Clines, 80-81))، ولكن (154) Fishbane ذهب إلى أبعد من ذلك إلى درجة أنه قال إن ما جاء في أي٣:١-١٣ هو تعويذة عالمية مضادة تهدف إلى عكس ترتيب الأحداث المنظمة للعالم والوارد ذكرها في تك١. وعلى الرغم من ذلك، وكما يقول Clines (81)، لم يكن أيوب مهتمًا بالخليقة كلها بقدر اهتمامه بعناصرها، التي كانت مسئولة عن وجوده الشخصي.

وفي أي٧:٤، يشكو أيوب من أنه بسبب عذابه النفسي والبدني (Clines, 196)، فإنه يقضي الليل كله ليس في نوم عميق منعش، بل في قلق أليم حتى الفجر (انظر، Strahan, 79, 82; Driver and Gray, 68; Pope, 57; Hartley, 143; pace Dhorme, 98-99 الذي يجادل بالقول إن كلمة נֶשֶׁף هنا، معناها حمرة الأفق عند الغروب).

أما ضوء الفجر الكاذب قبل الشروق، فكان الوقت المعروف للشركة مع الله (انظر، Wisd 16:28; Anderson, 842) وعند بزوغ النهار، كان المرنم—والأعداء، الذين هم بعيدون تمامًا عن الله يحيطون به من كل جانب—يصرخ إلى الله طالبًا العون תּוֹרָה، يصرخ إلى الله للمعونة (مز١١٩:١٤٧، ١٥٠).

٣. والكلمة—في معظم الحالات—كانت تشير إلى حمرة الأفق عند الغروب.

(أ) أثناء حصار بنهدد للسامرة، والذي أُفسد نتيجة تدخل الرب—فإن أربعة رجال برص كانوا محصورين في عزلة عند مدخل باب المدينة، وقرروا المجازفة والتوجه إلى معسكر العدو في "العشاء" (أي عند الغروب) وأن يسلموا أنفسهم للآراميين بدلاً من مواجهة موت أكيد بسبب المجاعة إذا ظلوا في مكانهم (٢مل٧:٥، انظر *pace* Wevers, 1971b, 200, and Nelson, 190-91 والذي يعتقد أن נֶשֶׁף هنا تشير إلى (أول بزوغ الليل). وقد وجدوا محلة الآراميين مهجورة. وذلك إما لأن الله خلق صوت مركبات وخيل، وجنود كثيرين (هكذا يعتقد—على سبيل المثال—Keil, 330-31; Nelson, 190)، وأما نتيجة سريان إشاعة عن تقدم قوات الدعم العبرية (هكذا يعتقد—على سبيل المثال—Wevers, 1971b, 199 Honeycutt, 245; J. Gray, 524-25; Hobbs, 86, 91) وقد تملك الرعب الآراميين وهربوا في فوضى، عند غروب الشمس، بعد أن تركوا كل خيامهم وأسلحتهم، وحيواناتهم ومئونهم (٢مل٧:٧). وقد كان لذلك نتيجة مضحكة تولدت بالمصادفة نتيجة أن أربعة رجال برص لا حول لهم ولا قوة إذ وصلوا مصادفة إلى معسكر الآراميين بعد أن هربوا وتركوا معسكرهم، ولحقيقة أن المنبوذين من المجتمع هم الذين مهدوا الطريق للمدينة لكي تنال الخلاص من محنتها تحقيقًا للنبوة التي ذكرت في ع. ١-٢ (على سبيل المثال: Hobbs, 91-92; Nelson, 190).

(ب) وهناك رؤيا مزعجة غاية الإزعاج سقوط بابل (إش٢١:٢) سببت لإشعياء صدمة نفسية بالغة حتى أنه أصبح يعاني من قلق شديد. وحمرة الأفق عند غروب الشمس والتي كان يتطلع إليها، كانت في العادة فترة من السكون والهدوء (ومن المحتمل أن تحدث فيها الرؤى)، ولكنها أصبحت عامرة بالهواجس التي تنذر بشر، والتي ملأته خوفًا وحرمته من النوم (٢١:٤). واقتراح Mauchline (1970, 164-65) بأن الإشارة قد تكون إلى غروب حياة النبي، في الوقت الذي كان يأمل فيه أن ينعم بشيء من السلام والأمن جعله اقتراحًا غير مقبول في حد ذاته.

أما القلق الذي انتاب النبي وشتت أفكاره، فقد فُسر بتفسيرات متباينة. فقد اعتقد البعض أن سببه يرجع إلى توقعه عواقب هزيمة بابل بالنسبة ليهوذا (انظر Dummelow, 430) أو بالنسبة لأولئك اليهود الذين كانوا يعيشون في بابل (انظر، Peake, 1920, 451)، ويعتقد Kidner (602) أن إشعياء كان يعبر عن المستقبل الذي كان ينتظر المسبيين مستقبلاً، والذي ستكون بابل بالنسبة لهم سجنًا وموطنًا (انظر، Thomson and Skinner, 76; Oswalt, 393) وآخرون كانوا يرون أن النبي كان متأثرًا بالفظائع التي ستلحق بالإسرائيليين على يد أعدائهم. أما G. B. Gray (353; cf. Scott) فينسب محنة النبي إلى حالة الوجدان الصوفي التي تلقى أثناءها الرؤية. ويشير Kaiser (125) إلى أنه ليس بالأمر غير العادي في الكتابات النبوية أن ما تتضمنه الرؤيا من فزع أو إشارة إلى نكبة يكون له وقع مادي أليم على من رأى هذه الرؤية (انظر، إر٤:١٩-٢١، ٢٤:٢٢، ٨:١٨، ١٩:١[٨:١٨-٢٣]؛ ٢٣:٩، ٣٠:٥-٧، حز٣٠:٤، ٩، نا٢:١١). ويواصل Kaiser كلامه، بأن الأوصاف اللاحقة للفزع الذي ينتاب النبي لدى تلقيه الرؤيا أصبح وسيلة تتبع في أسلوب الكتابة بهدف تدعيم صحة إعلاناتهم النبوية. ويقول Ackroyd (1971b, 344) إن الألم الذي ينتاب النبي يتأتى لطبيعة قوة الكلمة الإلهية (انظر Kelley, 253) إلى جانب عدم وضوح الرؤيا عندما تطيح قوة عظمى بقوة عظمى أخرى. أما Bright (503-4) فيعتقد أن هذه الفقرة قد كُتبت على أساس خلفية الأحداث التي وقعت خلال ٦٩١-٦٨٩ (انظر، Wright, 61-62) أو تلك الأحداث التي وقعت خلال ٦٥٢ - ٦٤٨، وفي هاتين الفقرتين كانت أشور هي القوة المسيطرة في المنطقة، وكانت بابل مشغولة في ثورة اندلعت فيها. وفيما يربط Motyer (172) السياق الأساسي للنبوة لما حدث سنة ٦٨٩، إلا أنه يجادل بالقول إن الرعب الذي تضمنته الرؤيا يعود في أحد جوانبه إلى سقوط بابل التاريخية، غير أنه من جانب آخر، فإنها تصف الفزع الرئيسي الناجم عن معاملة الرب الأخيرة مع الخطية، ووسائلها، والنظام العالمي الذي

احتضنها (cf. Seitz, 163-64 ;174-75).

(ج) وحمرة الأفق عند غروب الشمس يتم في بعض الأحيان الربط بينها وبين السلوك الشنيع لأولئك (القاتل، اللص، والزاني [أي٢٤:١٤-١٦] "المتمردين على النور" (أي٢٤:١٣، انظر، يو٣:١٩-٢٠) أي أولئك الذين يفضلون ارتكاب جرائمهم سرًا محتمين بالظلام. والزاني ينتظر الغسق لكي يخفي هويته (أي٢٤:١٥)، ثم أنه في فترة الغسق ترى الشاب الساذج وقد انخرط في السير في الشوارع القريبة من بيت المرأة الفاجرة المغامرة (أم٧: ٩). وفيما يتعلق بهذا النص الأخير، يشير (144) Cox إلى أن حمرة الأفق عند غروب الشمس، تلك اللحظة القصيرة التي تسبق ظلام الليل مباشرة والتي تغلب على نور النهار، تُستخدم في التقليد المتعلق لكي يمثل نصف عالم التجربة الذي كان موضع التأمل والتفكير، ولكن لم يتم دخوله بعد. ومن بين الأشرار الذين شجبهم إشعياء في سلسلة من ستة توبيخات (٥:٨-٢٣) نجد الفاسدين المخمورين الذين يعاقرون الخمر من الصباح حتى وقت متأخر من المساء (מְאַחֲרֵי בַנֶּשֶׁף) و"للمتأخرين في العتمة تلهبهم الخمر" [٥:١١، RSV]، ومن نتيجة ذلك أن ملكاتهم الرئيسية، وقدرتهم على الحكم على الأمور، وحساسيتهم تجاه المسئوليات والقيم تتبلد، وقدرتهم على فهم معنى الوجود ومشيئة الله وعمله، تفسد وبدرجة بالغة.

(د) وكما أن النور كثيرًا ما يُستخدم كتشبيه مجازي لخلاص الله وللازدهار والأمن اللذين يتمتع بهما أولئك الذين يعيشون حياة الطاعة الحقيقية له، ولذلك فإن العمى والظلام كثيرًا ما يرمزان إلى التمرد على الله، وإنكاره، والانفصال عنه إلى جانب المحنة والكارثة اللتين تنجمان عن الفشل في الالتزام بمشيئة الرب (انظر McKenzie, 170). وثمة فرصة أخيرة للتوبة قدمت إلى يهوذا المتمردة وذلك في إر١٣:١٦. وقد حُث هذا الشعب العاصي المتمرد على أن يعطي مجدًا للرب (أي يطيعوه). قبل أن يحول نورهم إلى ظلمة لا يمكن اختراقها ويصبحوا مثل هؤلاء الذين تعثر أرجلهم "على جبال العتمة" (עַל־ הָרֵי נָשֶׁף). وقد تكون هذه الإشارة إلى المسافرين على الممرات الجبلية الذين يقعون ضحية الظلمة الكئيبة قبل أن يصلوا إلى الجهة التي كانوا يقصدونها (انظر، Cunliffe-Jones, 112; Frost, 383; Cawley and Millard, 637; Green, 87)، وإما أنها إشارة إلى الرعاة الذين يقومون بحراسة قطعانهم على الجبال ليلاً، في انتظار نور الفجر الذي قد لا يأتي أبدًا (انظر، Carroll, 300; Thompson, 369)، أو إلى قطيع من الخراف وجد نفسه محبوسًا وسط الظلام الحالك شديد الانحدار وقد هجره راعيه، وينتظر نور الفجر حتى يمكنه أن يتحرك في أمن وسلامة (انظر، McKane, 1986, 301). وفي جيل لاحق، يتم تأخير قدوم العصر الجديد بسبب أولئك الذين ابتعدوا عن الله، الذين أنكروا محبته، والذين يتلمسون طريقهم ويتعثرون في ظلمة الفساد الاجتماعي والروحي، وأصبح الظهر بالنسبة لهم يشبه حمرة الأفق عند غروب الشمس، أي أن نور رجائهم يتناقص بسرعة إلى حد التلاشي تمامًا (إش ٥٩:١٠، تث ٢٨:٢٩، مرا ٤:١٤، عا:٨:١٨-٢٠، يو ٣:١٩ :٣٥-٤٠).

ب. ت الفعل נָשַׁף (أرم. נְשַׁף) يهب، يتنفس، يرد، مثل اسم. נֶשֶׁף (في أرم. נִשְׁפָּא)، [zephyr] الصباح الباكر، غروب الشمس (Jastrow 2:941).

شروق الشمس، فجر، غروب الشمس ← אוֹר [*'ôr*] (النور، نور الصباح، الفجر، الإضاءة، #٢٤٠) ← זָרַח [*zeraḥ* [1]] (السحر، الشروق، #٢٤٣٧) ← מָבוֹא [*mābô'*] (مدخل، غروب، غرب، #٤٤٢٧) ← מַעֲרָב [*ma'ᵃrāb* [2]] (غروب الشمس، غرب، #٥١١٥) ← נֶשֶׁף [*nešep*] (ظلام، نور السّحر، الفجر، الظلام، #٥٩٧٤) ← שַׁחַר [*šaḥar*] (الشفق قبل الفجر، #٨٨٤٠).

الببليوجرافيا

P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, 1971 (1971a); idem, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71 (1971b); F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972; J. G. Baldwin, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1988; W. H. Bennett, "I. and II. Samuel," in *Peake*, 1920, 273-93; J. Bright, "Isaiah-I," in *Peake*, 1964, 489-515; G. B. Caird, "The First and Second Books of Samuel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1953, 2:853-1176; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; F. Cawley and A. R. Millard, "Jeremiah," in *NBC*, 1972, 626-58; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, OTM, 1982; H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, Torch, 2nd ed., 1972; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*, 2d ed., 1966; idem, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; M. Fishbane, "Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: A Recovered Use of the Creation Pattern," *VT* 21, 1971, 151-67; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; S. B. Frost, "The Book of Jeremiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 372-404; S. Goldman, *Samuel: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*, Soncino, 1962; E. M. Good, "Job,"

in *HBC*, 1988, 407-32; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d ed., 1970; J. L. Green, "Jeremiah," in *BBC*, 1972, 6:1-202; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, 1974; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; R. L. Honeycutt (with M. P. Matheney), "1-2 Kings," in *BBC*, 1971, 3:146-296; W. A. Irwin, "Job," in *Peake*, 1964, 391-408; J. G. Janzen, *Job*, Interp, 1985; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; C. F. Keil, *The Books of the Kings*, KD, 2d ed., ca. 1872; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; A. R. S. Kennedy, *Samuel*, CB, 1905; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; A. F. Kirkpatrick, *The First Book of Samuel, With Map, Notes and Introduction*, CBSC, 1899; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; P. K. McCarter, *1 Samuel: A New Translation With Introduction, Notes and Commentary*, AB, 1980; W. McKane, *I & II Samuel: Introduction and Commentary*, Torch, 1963; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; idem, *1 and 2 Samuel*, NCB, 1971; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; R. D. Nelson, *First and Second Kings*, Interp, 1987; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; idem, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; B. F. Philbeck, "1-2 Samuel," in *BBC*, 1971, 3:1-145; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; R. B. Y. Scott, "Isaiah XXI:1-10: The Inside of a Prophet's Mind," *VT* 2, 1952, 278-82; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interp, 1993; H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, 1961; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; S. Terrien, "The Book of Job: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1954, 3:875-1198; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1987; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; J. W. Wevers, "The First Book of Samuel," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 155-69 (1971a); idem, "The Second Book of the Kings," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 197-207 (1971b); G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

5975 נשק

נשק [nsq^1]، قَل.، قَبَّلَ؛ بيعِّل. يُقَبِّل (#٥٩٧٥)؛ **נְשִׁיקָה** [n^e*śîqâ*]، اسم. قبلة (#٥٩٦٥). يُدخل *HALAT* هِفعِيل. اسمًا، **מַשִּׁיקוֹת** [*maššîqôt*]، متلاصق، متلامس (لا ترد إلا في حز٣:١٣)، تحت **נָשַׁק** (#٥٩٧٦)، في حين أن BDB وإيفين شوشان Even-Shoshan يستخدمها كـ هِفعِيل. من **נָשַׁק** وبنفس المعنى.

ش. أ. ق الأفعال المماثلة نجدها في أوغا. (*nsq*)، وأرم. (**נְשַׁק**)، وأكد. (*nasaqu*)، وكلها بمعنى يقبل، وهذا يؤيد جذر الكلمة **נשק**. أما الفعل المشابه في عرب. فإنه قابل للنقاش والجدل: BDB يربطه بالفعل *nasaqa*، يربط، يرتب في نظام (ويؤيد هذا أفعال مشابهة أخرى)، في حين أن *HALAT* تربطها بالفعل **נָשַׁק**، ومعناه يشم (لأن Kopf, 265-67 يربط بين *nasaqa* و **נשק**). أما من ناحية الصوت غير المألوف للترتيب الخاص بـ *HALAT*، فلم يتم تفسيره في هذه الحالة.

ع. ق ١. بناء الجملة. نجد ثلاثة نماذج لتركيب الجملة: (أ) متبادل: قَل. فقط، مز٨٥:١٠[١١]: <*A*> <*B*> **נָשָׁקוּ**: و"أ وب يتبادلان القبل". (ب) مع حالة النصب، أو وجود لاحقة، قَل. بدلاً من صيغة بيعِّل. ، انظر فيما يلي التعليق على مز٢:١٢ <*A*>، **נָשַׁק**، (**אֶת־**)، <*B*>، و(ج) مع مفعول في حالة النصب، حالة قَل. وحالة بِيعِّل.: **לְ** "*A* **נָשַׁק** B." "أ يتبادل القبلات مع ب".

٢. الاستعمال. مفتاح أهمية القبلة تتوقف على من يقبل من أو ما يقبله، وفي أي وضع اجتماعي. (أ) ومعظم الأمثلة هي عن أناس يقبلون أقاربهم أو أصدقائهم تعبيرًا عن المحبة: على سبيل المثال، يعقوب (كما عيسو أيضًا) يقبلان اسحق (تك٢٧:٢٦-٢٧)، لابان يقبل يعقوب، ثم زوجات يعقوب وأولاده (تك٢٩:١٣، ٣١:٢٨، ٥٥[٣٢:١])، داود ويوناثان (١صم ٢٠:٤١، **וַיִּשְּׁקוּ | אִישׁ אֶת־ רֵעֵהוּ** "وقبل كل منهما صاحبه"، وتأكيدًا للتبادلية)، انظر أيضًا تك٣:٤، ١٥:٤٥، ١٠:٤٨، ١:٥٠، خر٤:٢٧، ٧:١٨، را ١:٩، ١٤، ٢صم١٤:٣٣؛ ١٥:٥؛ ١٩:٣٩[١٠]، ١مل١٩:٢٠، أم٢٤:٢٦. والتظاهر بالمحبة نراه في تقبيل يوآب لعماسا (٢صم٢٠:٩ انظر أم ٢٧:٦). والكثير من هذه الحالات كانت علانية ودون الشعور بأي حرج. وقبلة يعقوب لراحيل عند البئر (تك ٢٩:١١)، فعلى الرغم من أن البعض يرون في هذا سمات رومانسية، فإنه تم تفسير هذا في ع.١٢، على أنها محبة للقريب. ولعل قبلة صموئيل لشاول عند مسحه (١صم١٠:١) يجب أن تكون من هذه النوعية، بدلاً من النظر إليها على أنها عمل من أعمال الإجلال والاحترام: والملوك في عهد صموئيل كان من المفترض فيهم أن يخضعوا للأنبياء (انظر ١صم١٥، وكذلك Long, 135-36). وما جاء في مز٨٥:١٠[١١] صور البر والسلام وقد تلاثما.

(ب) أما القبلة الرومانسية فنجدها في نش١:٢، حيث تتمنى المرأة أن يقبلها حبيبها. وعروض المحبة هذه احتفظ بها للسياقات الخاصة: وفي ٨:١ تتمنى لو كان أخاها حتى يمكنها أن تقبله أمام الناس دون أي خجل. وهكذا فإن الزوجة

الوقحة الجامحة كانت وقحة إلى درجة تأثير الاشمئزاز، وذلك عندما قبلت حبيبها في الشارع (أم ٧:١٣، وكان أمرًا سيئًا للغاية لدرجة أنها أصبحت زانية، ولكن في العلن أيضًا).

(ج) والتقبيل يمكن أن يعبر عن الخضوع الديني، وعلى سبيل المثال، وكل فم [إسرائيلي] لم يقبله أي لم يقبل البعل (١مل١٩:١٨، انظر أي٣١:٢٧، هو١٣:١٢).

٣. فقرات تمثل مشكلة. في مز ٢:١٢ قيل للملوك الوثنيين נַשְּׁקוּ־בַר "قبلوا الابن" (NIV). أما *HALAT* فتفضل تعديل العبارة المثيرة للجدل בַר إلى בְּרַגְלָיו، "قبلوا قدمه" (انظر RSV)، في حين أن آخرين (وعلى سبيل المثال Hakham [8-9] الذي يأخذ في اعتباره أيضًا المعنى الآخر الذي لم يتأكد بعد وهو: الطهارة) يعربونها كظرف معناه "بعفة" ولكن (أ) נָשַׁק لم يحدد مفعوله بـ בְּ، (ب) التركيب الظرفي يترك مفعولاً غير معين، ولا يُعتبر نموذجًا تم تأكيده للفعل נָשַׁק، (ج) يمكن أن تعبر القبلة عن ولاء ديني (الاستعمال ج عاليه)، و"الابن" في هذا المزمور يستحقه (ع. ٢، ٧، ٨)، (د) المسند لكلمة בַר في السياق هو "ابني" (ع.٧، انظر Craigie [64] لمناقشة السمة أرم. التي تبدو هنا). والعبارة الصعبة וְעַל־פִּיךָ יִשַּׁק כָּל־עַמִּי (تك ٤١:٤٠) لا تتناغم مع التركيب العادي لـ נָשַׁק (انظر Delitzsch, 300)، ولذلك فإن اقتراح كيتشن Kitchen (ذكر مع الموافقة عليه في Vergote, 97 n.1; cf. Redford, 166 n.4) كان مفيدًا للغاية، فهو يشبه العبارة المصرية *sn-t3* "يقبل الأرض" للتعبير عن الولاء أو الخضوع، وتصبح ترنيمة تك٤١:٤٠ على النحو التالي: "وعلى أساس أمرك سيقبل شعبي كله [الأرض في خضوع]".

ب. ت في ل. ب. م. لا يظهر الفعل إلا في CD 13:3 في صيغة تعتمد على ما جاء في تك٤١:٤٠، ولا يظهر في الجزاوات العبرية لسفر يشوع بن سيراخ، غير أنه من المحتمل أنه يشكل أساس ما جاء في ٢٩:٥ (انظر Segal ad loc)، حيث تُقبل يد المقرض تعبيرًا عن الخضوع له.

ع. ج في ع. ج نماذج للاستعمال، وعلى سبيل المثال؛ قبلة يهوذا مت٢٦:٤٦-٤٩. والفقرات المماثلة (انظر ٢صم٢٠:٩؛ "القبلة المقدسة" داخل عائلة "المؤمنين"، وربما لو٧:٣٨، ٤٥ (المرأة التي قبلت قدمي يسوع). وتقدم كتابات معلمي اليهود نماذج للاستعمال المستمر للكلمات العبرية، على غرار اللغة العبرية الكتابية (Jastrow, 940-42).

البيبلوجرافيا

ABD 4:89-92; *HDB* 3:5-6; *ISBE* 3:43-44; *TWAT* 5:676-80; *TWOT* 2:606; J. M. Cohen, "An Unrecognized Connotation of *nsq peh* with Special Reference to Three Biblical Occurrences," *VT* 32, 1982, 416-24; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; F. Delitzsch, *Genesis*, (Engl) 1894; A. Hakham, *Sefer Tehillîm*, Da'at Miqra, 1979; E. Jenni, *Das hebräische Pi'el*, 1968, 148-49; K. A. Kitchen, "The Term *nsq* in Genesis xli.40," *ExpTim* 69:1, Oct. 1957, 30; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch," *VT* 9, 1959, 247-87; V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul*, SBLDS 118, 1989; A. A. Macintosh, "A Consideration of the Problems Presented by Psalm ii.11 and 12," *JTS* n.s. 27, 1976, 1-14; D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, SVT 20, 1970; M. Z. Segal, *Sefer Ben Sîra' Hassalem*, 1958; J. Vergote, *Joseph en [aaE]gypte*, 1959; C. Westermann, *Genesis 37-50*, BKAT, 1982 (Engl 1986).

سي. جون كولينس *C. John Collins*

5976 נשק

נשק [*nšq*²]، الفعل قَلْ. اسمفا. مضاف إليه في صيغة الجمع مُسلَّح، (وردت ثلاث مرات في مس.؛ #٥٩٧٦)؛ נֶשֶׁק [*neseq* ¹]، اسم. سلاح (أسلحة)، أسلحة، معركة، نزاع (١٠مرات في مس.، #٥٩٧٧).

ش. أ. ق ١. فقه اللغة. اسم. من ناحية دراسة الألفاظ مرتبط بجذر الكلمة נשק، ومعناه يسلح، أو يكون مزودًا بما يحتاجه [للحرب]. ومما يدعو إلى السخرية، أن نفس جذر الكلمة هذا يحمل معنى "يقبل" (انظر נָשַׁק، #٥٩٧٥). وقد رأى كثيرون ارتباطًا بين المعنيين اللذين يبدوان متناقضين، وذلك عن طريق الكلمة عرب. المماثلة، التي تحمل معنى يربط معًا، أو يرتب في نظام (BDB, 676; *TWOT* 2:606).

٢. الناحية التاريخية: من الجلي أن الألفية الثانية كانت أهم فترة في تاريخ تطور الأسلحة. والتجديدات التي حدثت في هذه الفترة لم تتغير بشكل جذري إلا بعد ظهور البارود. وعلى سبيل المثال، شهدت بداية الفترة الكتابية القوس المركب، والسيف المبجل، وآلة الكبش (التي تستخدم لدك أسوار المدن)، والمركبة الحربية التي تجرها الخيول. وهناك أسلحة أخرى مثل الرمح، والمقلاع، شهدت تطورًا أثناء هذه الفترة (التاريخ العالمي للشعب اليهودي، ١٢٨). وإبان بداية الحقبة الإسرائيلية كان الكنعانيون والفلسطينيون يتمتعون بتفوق تكنولوجي على العبرانيين، الأمر الذي نجم عنه احتلالهم المتواصل للأراضي المنخفضة. ويرجع هذا الوضع بصفة خاصة لاستخدامهم المركبات الحديدية (قض١:١٩، ٣:٤، Hobbs, 111). ومع ظهور الملكية المتحدة ودخول إسرائيل (العصر الحديدي). أصبحت الأسلحة من كافة نوعياتها متوفرة بأعداد كبيرة لدى العبرانيين. وإخضاع الفلسطينيين على يد داود كان من شأنه

أن حطم احتكارهم صناعة الأشياء المعدنية، وأصبحت صناعة الأسلحة تحت سيطرة الملك (Hobbs, 112، انظر ١صم٨:١٢). ومنذ ذلك التاريخ وحتى الآن ثبت استخدام الإسرائيليين للأسلحة التقليدية.

٣. وصف: أسلحة ش. أ. ق يمكن تصنيفها بشكل يماثل ما هو متبع في أيامنا هذه: أسلحة هجومية، وأسلحة دفاعية. والأسلحة الهجومية يمكن أن تُقسم بدورها إلى ثلاث نوعيات فرعية. أسلحة طويلة المدى تتكون من المقلاع (קֶלַע ← #٧٨٤٥)، القوس (קֶשֶׁת ← #٨٠٠٨)، وفي وقت لاحق المنجنيق. أما الأسلحة متوسطة المدى فتتضمن الرمح والحربة الخفيفة (חֲנִית ← #٢٨٥١) وهذه الأسلحة طويلة المدى ومتوسط المدى كانت تستخدم كمدفعية، وهكذا، كانت تُستخدم لبدء المعركة. أما الأسلحة القصيرة المدى، فكانت تُستخدم عندئذ في المعركة رجل لرجل، وكانت تتكون من الحربة الطويلة (חֲנִית ← #٢٨٥١)، والسيف والخنجر (انظر חֶרֶב #٢٩٩٥)، والفأس والقضيب الشائك (لم يُذكر في ع. ق، انظر Yadin, 1:6; Gonen, 14; Hobbs, 109-27). أما المركبة الحربية (מֶרְכָּבָה ← #٥٣٢٤)، والكبش، (כַּר ← #٤١١٩، קֹבֶל ← #٧٦٩٢) فكانا يُستخدمان في سلاح الفرسان وعمليات الحصار، على التوالي. أما الأسلحة الدفاعية فتشمل الخوذة، درع المزرودة، الحزام (חֲגֹר ← #٢٥٢٠)، ودرع الساق (מִצְחָה #٥١٩٦)، والترس (מָגֵן ← #٤٤٨٢).

ع. ق ١. في مس.، نجد أن حالة التسلح للمعركة يُشار إليها أحيانًا بعبارات عديدة: נֶשֶׁק (١أخ١٢:٢، ٢أخ ١٧:١٧، مز ٧٨:٩ [وسب. ٧٧:٩])؛ חֲמֻשִׁים، يكون مسلحًا بشكل تام للمعركة (← #٢٨٢١)، חָלַץ، (سلاح ناري (← #٢٧٤١)، חָגַר، يتسلح، (← #٢٥٢٠)، שֶׁלַח، يطيح بـ (#٨٩٩٠)، إلخ. وفي الأغلبية الساحقة من هذه الأمثلة تصف المصطلحات العبرية حالة من التأهب للمعركة (انظر أف٦:١١-١٧). أما وأن الصيغة الفعلية لا ترد إلا نادرًا، فقد يُستشف من ذلك أنها اشتُقت من اسم. נֶשֶׁק. وهذا المصطلح ترجم بشكل مختلف كسلاح (أسلحة) (١مل١٠:٢٥، ٢مل١٠:٢، ٢أخ٩:٢٤، أي٢٠:٢٤، إش٢٢:٨، حز٣٩:٩، ١٠)، وسلاح (نح٣:١٩) وأسلحة قتال (أي٣٩:٢١، مز١٤٠:٧[٨]). معظم هذه الفقرات تستخدم المصطلح استخدامًا حرفيًا. وعلى الرغم من ذلك، فإن مز١٤٠:٧[٨])، يُعد من المزامير التي يطغي عليها الأسلوب الشعري، وتشير إلى سمو قوة الله على أسلحة الدمار البشرية. ويرد إش٢٢:٨ في سياق يوضح التناقض المعروف بين الأشكال على الذات والاتكال على الله (انظر أيضًا تث٢٠:١، قض٧:٢، ١صم١٧:٤٥، ٤٧، مز٢:١٢، ٢٠:٧[٨]، ٣٣:١٦-٧؛ ٤٤:١-٣[٢-٤]، ٥-٧ [٦-٨]؛ ١٢:٦[١٤]، إش٦٣: ١-٩، زك٤:٦، إلخ). وما جاء في حز٣٩:٩-١٠ يتحدث عن وقت مستقبلي حين يمثل ترك الأسلحة وتدميرها انتصارًا وسلامًا صنعه الله (انظر مز٤٦:٩[١٠]، ٧٦:٣[٤]؛ إش٢:٤، حز٣٩:٣، هو٢:١٨، مي٤:٣-٤، ٥-١٠، زك٩:١٠، إلخ).

أما الوسائل فكثيرًا ما يُشار إليها بشكل جماعي في ع. ق بواسطة المصطلحات כֵּלִים (تك ٤٩:٥،٢٧:٣، ١صم٢١:١٦، ١٧:٥٤، ٢صم٢٣:٣٧، إلخ)، לְחָמָה כְּלֵי מִ (تث١:٤١، قض١٨:١١، ١٦، ١٧؛ ١صم٨: ١٢؛ ٢صم١: ٢٧؛ إر٢١: ٤، ٥١: ٢٠ الخ)، أو נֶשֶׁק. ومن بين الكلمات الأخرى التي تُطلق على الأسلحة: בֵּית כְּלִי [*bêt kelî*] اسم، أسلحة (مرتين في مس.، #٢٠٤٥+٣٩٩٨)، כּוֹבַע [*kôba'*] اسم. خوذة/ خوذات (٦ مرات في مس.، #٣٩١٦)، מִצְחָה [*mishâ*] اسم. مضاف إليه [؟] (ترد. ١. #٥١٩٦)؛ סִרְיוֹן [*siryôn*] سلاح (مرتين في مس.، #٦٢٤٦)، קוֹבַע [*qôba'*] اسم. خوذة/ خوذات (مرتين في مس.، #٧٧٤٦)؛ שִׁרְיוֹן [*siryôn*]، اسم (درع/ دروع) السلاح (٥ مرات في مس.، #٩٢٣٤)، שִׁרְיָן [*siryan*] اسم. درع، درع الصدر (٣مرات في مس.، انظر #٩٢٣٤).

ومع تطور الجيش الثابت في فترة الملكية، أصبحت الأسلحة أكثر معيارية. وكانت من مسئولية الملك أن يضمن صناعة وتوفير الأسلحة التقليدية (١صم٨:٩، ١٢، ٢أخ١٤:٨[٧]، ٢٥:٥، ٢٦:١٤، ٣٢:٥). وهذه الأسلحة كان يتم تخزينها في كثير من الأحيان في مكان خاص عندما لا تكون هناك حاجة لاستعمالها، وكان هذا المكان يُدعى "بيت الذخائر" (בֵּית כֵּלָי، ٢مل٢٠: ١٣؛ إش٣٩: ٢؛ נֶשֶׁק، نح٣: ١٩). وفي بعض الأحيان، حدث أنه حتى الهيكل والقصر استُخدما كمستودع للأسلحة (انظر ١مل١٠:١٦-٧، ٢مل١١:١٠؛ ٢أخ٢٣:٩، إش٢٢:٨، الخ)..

وعلى أساس ما جاء في الكتاب المقدس والدليل المستمد من الحفريات الأثرية، يبدو أن تركيز الجيوش الإسرائيلية كان منصبًا على الأسلحة الهجومية وليس على الأسلحة الدفاعية. وعلى سبيل المثال، لدى الكتاب المقدس الكثير مما يقوله عن المعدات العسكرية مثل السيف والحربة. وبالمقارنة لم يقل سوى القليل مما يستشف منه أن ليس الدرع كان أمرًا مؤكدًا حتى أيام عزيا (Hobbs, 110, 127 انظر ٢أخ٢٦:١٤، نح٤:١٦[١٠]، إر٤٦:٤ [سب. ٢٦:٤]، ٥١:٣ [سب. ٢٨:٣]). وعندما ذكر الدرع، كان يستعمله الأجانب (١صم ١٧:٥) أو بواسطة النخبة (١صم١٧:٣٨، ١مل٢٢:٣٤، ٢أخ١٨:٣٣، Hobbs, 132). والدرع كان مكلفاً ومعقدًا (Hobbs, 127, 131; Yadin 1:15) والدرع المصفح الذي وُصف في الكتاب المقدس كان ثقيل

الوزن، وكثيرًا ما كان يشمل من ٤٠٠-٦٠٠ من الصفائح المعدنية الكبيرة، والتي كانت تُلصق بصعوبة بالغة بسترة تحتية من الجلد (*EncJud* 16:266, 269; Gonen, 77, 79). ويبدو أن الدرع حُمل أساسًا لتحرير أيدي سائقي المركبات من ضرورة الإمساك بدرع، وذلك حتى تتمكن من القيادة وتستخدم القوس (Hobbs, 131-32، التاريخ العالمي للشعب اليهودي ١٣٣، انظر ١مل٢٢: ٣٤. وقد كان يُستخدم أساسًا بمعرفة سلاح المشاة (١صم١٧:٥، ٣٨)، لكنه لم يصبح شائع الاستعمال في إسرائيل إلا في الفترة الأخيرة من حقبة الملكية (٢أخ٢٦: ١٤). أما وأن الكلمة العبرية للدرع لها ثلاث هجاءات مختلفة (סִרְיוֹן [#٦٢٤٦]، שִׁרְיוֹן [#٩٢٣٤]، שִׁרְיָן) فهذا يوحي بأنها من أصل أجنبي. أما الاستعمال المجازي لهذه الكلمة فلا نجده إلا في إش٥٩:١٧(انظر أف٦:١٤).

٢. يبدو أن للخوذة تاريخًا موازيًا لتاريخ الدرع. فقد نشأت خارج إسرائيل (Hobbs, 128-30)، وكانت في الأصل تُعمل من الجلد، وفي وقت لاحق أصبحت تُعمل من المعدن (Warry, 12, 14; Yadin 1:134-35)، وكانت في البداية قاصرة على الطبقة العليا ١صم١٧:٣٨، ولم تصبح شيئًا تقليديًا للدفاع عن النفس في إسرائيل إلا في أواخر الحقبة الملكية (٢أخ٣٦:١٤). ونادرًا ما ترد هذه الكلمة في الكتاب المقدس، وكان يمتلكها أساسًا الجيوش الأجنبية (١صم١٧:٥، إر٤٦:٤ [سب. ٢٦:٤] حز٢٣:١٤، ٢٧:١٠، ٣٨:٥). ويُستشف من الهجائين الخاصين بها وهما (כּוֹבַע [#٣٩١٦]؛ קוֹבַע [#٧٧٤٦]) يوحي بأنها أيضًا كلمة مقترضة وليست أصلية (Hobbs, 128; *TWOT* 1:432). وقد صُور الله في إش ٥٩:١٧ على أنه يرتدي "خوذة البر" عند تسليح نفسه للدفاع عن البشرية. وحين تُصاغ في هذه المصطلحات يبدو أن النبي يصف الخلاص على أنه أبرز أعمال الله. والإعداد الأساسي لحياة جديدة في الروح، والصراع الذي لابد منه، والذي يتبع ذلك في حياة المسيحي، وُصف بمصطلحات مماثلة (أف٦:١٧).

وكلمة "جرموق" تُعد هامة جدًا من ناحية أنها لم ترد إلا في وصف درع جليات (١صم١٧:٦). أما وأنها تظهر بصيغة المفرد في النص الماسوي، فهذا يضفي على الكلمة تحديًا أكبر، حيث تدفع البعض إلى التشكيك في الترجمة التقليدية (Hobbs, 132). إن الأمر لم يخرج إطلاقًا عن الأسلوب العبري (واليوناني، انظر Polybius 6:23, جرموق)، أن تتكلم عن أشياء جمع، بصيغة مفرد جامع. وهذه هي الطريقة التي فهمت بها الترجمات القديمة هذا المصطلح الذي يبدو أنه يتطلب صيغة الجمع، بسبب السياق، و"جرموقًا نحاس على رجليه"، ومن الممكن أيضًا أن يكون الماسوريين قد نطقوا الكلمة מִצְחֹת. وعلى الرغم من أن معظم الجنود في ش. أ. ق قد يصورون بصفة عامة وسيقانهم عارية (Yadin, 2:388, 422-3 الخ)، غير أنه يُوجد دليل على أن بعض الجنود الأشوريين كانوا يرتدون أغطية للساق (Hobbs, 132). وبسبب الرابطة العرقية بين الفلسطينيين والشعوب الإيجية (بحر إيجة)، فإنه من المهم بالأكثر ملاحظة أن جراميق تعود إلى سنة ١٤٠٠ ق. م، وُجدت في دندرا Dandra، على الأراضي اليونانية. كما ذُكرت أيضًا، وبشكل بارز في كتابات "هومير" ومازال رجال سلاح المشاة اليوناني يرتدون الجراميق، وذلك منذ زمن قديم يعود إلى زمن حروبهم ضد الفرس (Warry, 12, 14, 35). وبالنظر إلى أن الكتاب المقدس يستخدم مصطلحًا غير معروف لوصف شيء غير مألوف وفي فترة شهيرة كهذه، ولأن وجودها سُجل شكل جلي على أنه ملك يتفرد به شعب جليات، لذلك، فإن ورودها هنا يثبت صدق هذه القصة من الناحية التاريخية.

ب. ت/ ع. ج من لفائف قمران، فإن أكثر فقرة تضم معلومات مفيدة عن التسليح في ذلك الوقت، نجدها في نظح.5:3-14 . يقول كثيرون من المفسرين إن الأسلحة التي وُصفت هنا، تشابه وإلى حد كبير تلك الموجود في العالم الإغريقي الروماني بأكثر من تلك الموجودة في العالم الكتابي، على الرغم من أن ديفز Davies يحث على توخي الحذر (*1QM, The War Scroll from Qumran*, 12, 58). وهناك أوصاف هامة نجدها في كتابات Polybius 6:23; 1 Macc 6:35; and esp. Josephus, *War* 3:93-95, والذي يستخدم مصطلحات يونانية تماثل تلك التي وُجدت في لو١١:٢٢، رو١٣:١٢، أف٦:١١-١٧، رؤ٩:٩، انظر ٢كو١٠:٤.

معركة: ← לחם [$lḥm$ [1]] (يحارب، يحارب، #٤٣٠٩)؛ ← נשק [$nšq$ [2]] (مسلح، #٥٩٧٦)؛ ← ערך [^{c}rk] يطلق، يلبس rows، يدخل المعركة، #٦٨٨٥)؛ ← קְרָב [$q^{e}rāb$] (معركة، #٧٩٣٠).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:1435; P. Davies, *1QM, The War Scroll from Qumran*, 1977; *EncJud* 16:266-82; R. Gonen, *Weapons of the Ancient World*, 1975; T. R. Hobbs, *A Time for War*, 1989; B. Mazar, ed., *World History of the Jewish People: Patriarchs*, vol. 2, part 1:127-59, 1970; J. G. Warry, *Warfare in the Classical World*, 1980; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

دبليو. إي. ناننالي *W. E. Nunnally*

٥٩٧٧ (נֶשֶׁק [$neseq$ [1]]، سلاح، خزينة السلاح، معركة، نزاع) ← #٥٩٧٦

٥٩٧٨ (נֶשֶׁק [$neseq$ [2]]، مادة لها عبير [المر؟]) ← #٨٣٧٩

5979	נֶשֶׁר

נֶשֶׁר [neser]، נְשַׁר [nesar]، عقاب (نسر) (#٥٩٧٩).

ش. أ. ق هذا اسم. موجود بكثرة في اللغات السامية: أوغا.، nsr، وأكد.، nas / sru وسريانية. nesra' وفي عرب. na/isr.

ع. ق ترد هذه الكلمة ٢٨مرة في ع. ق، وتشير إلى نوعيات مختلفة من النسور أو الصقور נֶשֶׁר. ويُنصح بترجمة الكلمة طبقًا للسياق الذي وردت فيه، إما نسور أو صقور، وعلى سبيل المثال، عندما يُقال إن נֶשֶׁר أصلع الرأس والرقبة، يكون نسرًا (انظر *Fauna and Flora in the Bible*, 1980, 83-84). وفي مي١:١٦، נֶשֶׁר يمكن تعريفه بمزيد من السهولة على أنه نسر صغير.

وبغض النظر عن كونه نجسًا (لا١١:١٣)، ولعل ذلك سببه أنه يتلامس مع الجثث والدماء، ثم إن النسور تظهر في التشبيهات المجازية وذلك في الأوصاف الخاصة بقوة الله وقدرته ولطفه في التعامل مع شعبه (خر١٩:٤، تث٣٢:١١). وتقدم النسور بدور هام في وصف رؤيا حزقيال لمجد الله (حز١:١٠، ١٠: ١١). وفي فقرات أخرى استُخدمت النسور في تشبيهات مجازية خاصة تشير إلى سرعة (٢صم١:٢٣؛ أي٩:٢٦، إر٤:١٣، مرا٤:١٩)، يطير نحو السماء (أم٢٣:٥، عو٤)، يحلق ويعلى (أي٣٩:٢٧، إش٤٠:٣١) يجدد قوة (مز١٠٣:٥)، كبرياء (إر٤٩:١٦، عو٤)، وحشية بالغة في الهجوم على الفريسة (إر٤٨:٤٠، ٢٢:١٩، هو٨:١، حب١:٨).

ب. ت في ل. ب. م. נֶשֶׁר تظهر على حبقوق 1QpHab 3:6-12 and 4Q504, 6:7. وفي سب. تترجم دائمًا נֶשֶׁר إلى ἀετός، والتي تظهر في ع. ج في وصف مشاهد الدينونة (مت ٢٤:٢٨، لو١٧:٣٧)، وكواحد من الحيوانات الأربعة (رؤ٤:٧)، الأمر الذي يذكرنا برؤيا حزقيال (حز١).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר ['br] (يطير ، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [barbur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [gôzāl] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [ḥ^asîdâ] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [1] [yônâ [1]] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [ya^anâ] (نعامة، النسر-البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [nešer]/ נְשַׁר [n^ešar] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף ['ôp] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט ['ayiṭ] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] ['ōrēb [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [ṣippôr [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [qōrē' [1]] حجل [نوع من الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [s^elāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

EMiqr 5:976-78; *TWAT* 5:680-89; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 1983.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

5980	נשׁת

נשׁת [nšt]، قَلْ. جفَّ، يبس، ضعف؛ نِفْعَلْ.، يجف تمامًا (#٥٩٨٠).

ع. ق يرد الفعل ثلاث مرات، وربما أربع مرات. الحلق جاف أو يبس (إش٤١:١٧)، وهنت قوة المحارب (إر٥١:٣٠)، وجفت مياه النهر (إش١٩:٥). وإذا تم تعديل الكلمة التي نحن بصددها والواردة في إر١٨:١٤ (الـ שׁ، والـ ת، يوضع كل منها مكان الآخر فإن كلمة יִנָּתְשׁוּ تصبح יִנָּשְׁתוּ) وعلى ذلك تصبح العبارة (NIV) "هل تتوقف مياهه الباردة المنحدرة من ينابيع بعيدة عن التدفق؟"

جف، ذبل، يبس: ← אבל ['bl [2]] (يجف، #٦٢)؛ ← בַּצָּרָה [baṣṣārâ] (ندرة، فقر #١٣١٤)؛ ← זרב [zrb] (ينقطع، يجف، #٢٤٢٧)؛ ← חרב [ḥrb [1]] (يصبح جافا، أو خَرِب، متهدم، #٢٩٩٠)؛ ← חרר [ḥrr [1]] (يصبح يابسا، #٣٠٨١أ)؛ ← יבשׁ [ybš [1]] (يصبح جافا، جف، ذبل، جفاف، #٣٣١٢)؛ ← מלל [mll [1]] (يذبل، يصبح جافا، #٤٩٠٨)؛ ← נשׁת [nšt] (جاف، يبس، #٥٩٨٠)؛ ← קמל [qml] (ذبل، تعفن، بالي، مصاب بسبب الحشرات، #٧٨٥٧).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

٥٩٨١ (נִשְׁתְּוָן [nist^ewan]، رسالة)، ← كتابة

5983	נתח

נתח [nth]، بيعِّل.، يقطع إلى قطع (#٥٩٨٣)، اسم. נֵתַח [netah]، قطعة لحم من حيوان أو أشخاص (#٥٩٨٤).

ش. أ. ق بعرب. "نَتَحَ"، يزيل الشعر، تيجرية. natha، يمزق.

ع. ق ١. استُخدم الفعل נָתַח في سياق تعبدي، يشير إلى قطع الحيوانات إلى أجزاء (خر ٢٩:١٧، لا ١:٦، ١٢، ٨:٢٠)، وفي كل مرة يشير إلى إعداد ذبيحة محرقة

(كاملة). وقصة سرية اللاوي (قض ١٩:٩، ٢٠:٦)، وقيام شاول بتقطيع ثورين لهما معان طقسية. وكان الشعب مهددًا بالموت، ما لم يتحدوا حول هذه القضية.

٢. اسم. נֵתַח كثيرًا ما نجده كاسم مشابه للفعل. والمثل المذكور في حز ٤:٢٤-٦ يشير إلى شعب أورشليم كقطع، (נֵתַח)، سيتم سلقها ثم يتم رميها بطريقة عشوائية.

ب. ت المشنا، العبرية: يمزق، يجزئ، يقطع إلى شرائح، اليهودية، أرم.، يمزق، يهدم، ينتزع.

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [*bṣ*ʿ] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [*br*ʾ [3]] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gd*ʿ] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*gr*ʿ [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*ḥlp* [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٥٩٨٤ (נֵתַח [*netah*]، قطعة)؛ #٥٩٨٣

5985	נָתִיב

נָתִיב [*natîb*]، طريق (#٥٩٨٥)؛ **נְתִיבָה** [*nᵉtîbâ*]، سبيل، طريق ← (#٥٩٨٦).

ع. ق تتشابه إلى حد كبير مع דֶּרֶךְ وأֹרַח، ولكن بمعنى طريق بالتباين مع كلمة رحلة، נָתִיב وصيغتها المؤنث נְתִיבָה ويبدو أنهما مشتقان من الفعل *ntb* والتي، إذا كانت تشبه الكلمة عرب. *ntb*، والتي قد تعطي معنى "يُرفع إلى أعلى"، أو أن يكون بارزًا، أي، رفع ممر ليكون أعلى من الأرض المحيطة به. وعلى الرغم من ذلك لم يرد الفعل إطلاقًا في ع. ق. وهناك فعل أوغاريتي مشابه *ntb(t)* يرد مرتين بنفس المعنى العام الذي تحمله الأسماء في العبرية (*WUS*, 1870).

١. القيمة اللاهوتية لهذه الكلمة تكمن في استعمالها كتشبيه مجازي لأسلوب حياة، أو نموذج للسلوك، أو مجرى الحياة. ويمكن وصف طرق الله على أنها נָתִיב وكذلك דֶּרֶךְ أو אֹרַח. وطريق حياة الإنسان عُرف على هذا النحو، وبشكل أكثر شيوعًا. وعلى ذلك، نجد أن كاتب المزمور، في الحالة السابقة، فهم علاقة عهده مع الرب مثل السير في السبيل נָתִיב، أي، في إطار شروط العهد (מִצְוֹת) (مز ٣٥:١١٩). ويرى أيوب هذا السبيل على أنه طريق النور أي ١٣:٢٤، الذي أنير بإعلان كلمة الله ذاتها مز ١٠٥:١١٩. والحكمة كتجسيد لله نفسه، قال عنها الرجل الحكيم إنها تقدم طرق (נְתִיבוֹת) السلام، أي، حياة تتسم بالكمال وتؤدي إلى السلام والخير أم١٧:٣.

٢. أما بالنسبة لطرق الإنسان، وكما يتكلم عنها ع. ق دائمًا من ناحية أنها إما أن تكون طريق بر، أو طريق شر. غير أن الحياة بوجه عام يُنظر إليها أيضًا على أنها طريق، كما توضحه كلمتا דֶּרֶךְ، אֹרַח. وتمشيًا مع هذا المفهوم فإن נְתִיבָה / נָתִיב ترد في كتابات الحكمة وعلى وجه الخصوص كصورة لاختبار الإنسان. والواقع أن كل مركبات נְתִיבָה / נָתִיב بالتباين مع مرادفاتها نادرًا ما تستخدم خارج معني طريق مجازي. ويقول بلدد إن الرجل الشرير يقابل شراكا في سبيل حياته أي١٠:١٨. ويجب على أيوب أن الله جعل طريقه مظلمًا أي٨:١٩ . وعلاوة على ذلك، فإن أعداءه قد أفسدوا عليه سبل حياته الأمر الذي جعل رحلة حياته في غاية الصعوبة ١٣:٣٠. (← أيوب: فكر لاهوتي).

ومع ذلك، كان داود يدرك أنه على الرغم من أن العدو قد يحاول أن يوقعه في شراكه وهو سائر في طريقه، إلا أن الرب يعرف طريقه وعلى ذلك سوف يقوده دون أي خطأ (مز ٣:١٤٢[٤]. وهذا أيضًا كان الوعد الذي ألهم الأنبياء فيما كانوا يتطلعون إلى يوم في المستقبل يحصلون فيه على الخلاص. ويقول الرب "أسير العمي في طريق (דֶּרֶךְ) لم يعرفوها. في مسالك (נְתִיבָה) لم يدروها أمشيهم" (إش١٦:٤٢). وعلى الرغم من ذلك، فإن الحياة بالنسبة للمتمرد لن تكون سلسة وسهلة على هذا النحو، لأن الرب سوف يسيج طريقه (אֹרַח) بالشوك ويبني حائطها حتى لا يجد مسالكها (נְתִיבָה) (هو٢: ٦[٨]).

٣. وطريق البار هو طريق الحكمة، والتي تجسدت ثانية تقول إنها ستهدي البار إلى طريق العدل (צְדָקָה)، وسبل الحق (מִשְׁפָּט)، (أم٨: ٢٠). وبهذه الطريقة (אֹרַח) فقط يمكن أن توجد الحياة (أم١٢: ٢٨)، أو—حسبما تقول الشطرة المماثلة، وفي هذا الطريق דֶּרֶךְ נְתִיבָה) (فقط "لا يوجد موت" (Dahood, 340). وهذه، كما يقول إرميا السبل القديمة (נְתִבוֹת עוֹלָם)، والطريق الصالح (דֶּרֶךְ הַטּוֹב) (إر٦: ١٦).

أما بالنسبة للأشرار، فيجب تجنب مسالكهم (أم١٥:١). وثمة مثال رائع وهو الخاص بالمرأة العاهرة (ربما الحماقة وهي التي على النقيض من الحكمة)، والتي حُذر

منها الشاب وبشكل متكرر في سفر الأمثال. فلا يجب أن يمل قلبه إلى طرقها (דֶּרֶךְ)، ولا يشرد في مسالكها (נְתִיבָה، أم٧:٢٥). أما إشعياء، فإذ يتكلم عن الخطاة بشكل عام فيقول: "طريق (דֶּרֶךְ) السلام لم يعرفوه، وليس في مسالكهم (נְתִיבָה) عدل" (إش ٥٩:٨). والواقع، —يضيف إرميا— إن إسرائيل بطبيعتها الخاطئة، تاهت في السبل القديمة وسلكوا في شعب في طريق غير مسهّل (إر١٨:١٥).

طريق، ممر: ← ארח [*'rḥ* [1]] (يكون على الدرب، يتجول، #٧٨٢) ← דֶּרֶךְ [*derek*] (طريق، مسافة، رحلة، نمط، #٢٠٠٦) ← מַדְרֵגָה [*madrēgâ*] (طريق، منحدر، #٤٥٣٣) ← מְסִלָּה [*m*[e]*sillâ* [2]] (طريق عام، #٥٠١٩) ← מַעְגָּל [*ma'gāl* [2]] (مسار، #٥٠٤٧) ← שְׁעוֹל [*miš'ôl*] (طريق غائر، #٥٤٦٩) ← נָתִיב [*nātîb*] (طريق، #٥٩٨٥) ← פלס [*pls* [1]] (طريق خال، يمهد طريقا، #٧١٤٢) ← שְׁבִיל [*š*[e]*bîl*] (سبيل، #٨٦٦٦) ← שְׁפִי [*š*[e]*pî* [1]] (مسار، #٩١٥٥).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [*byn*] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [*ḥkm*] (يكون حكيما، يصبح حكيماً، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [*yd'* [1]] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [*ysr* [1]] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [*m*[e]*zimmâ*] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָה [*'oqbâ*] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [*'rm* [2]] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصًا بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל [*śkl* [1]] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيماً، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography VII," *Bib* 50, 1969, 340.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٥٩٨٦ (נְתִיבָה [*n*[e]*tîbâ*]، طريق)، ← #٥٩٨٥

5987	נָתִין

נָתִין [*natîn*]، خادم الهيكل، (#٥٩٨٧). أرم، נְתִין [*n*[e]*tîn*]، خادم الهيكل (#١٠٤٩٧)، > נָתַן [*natan*]، يعطي، يقدم، يسمح، يستسلم، يسلم، يضع مكان (← #٥٩٨٩).

ش. أ. ق أوغا. *ytmn* (*UT*, 301:I:1 = UM Glossary, 1169) يشير إلى أعضاء جماعة ما. وفي نقوش هاتر أرم. (*KAI*, 243)، كلمة *ntyn'* تصف ملك، TLW، حيث قدم/ كرس (للهيكل).

ع. ق נְתִינִים لقب لأدنى مجموعة من العاملين في الهيكل، وهو مصطلح لم يرد إلا في نصوص ما بعد السبي (ترد. ١، ١أخ، ٨ مرات في عزرا [عز٧:٢٤ في أرم.]، ٩ مرات في نحميا)، ودائماً مع أداة التعريف، ولم تأت إطلاقًا بصيغة المفرد. وترجمة KJV ترجمة الكلمة العبرية ببساطة بكلمة Nethinims، غير أن الترجمات الحديثة تترجمها "خدم الهيكل". وإذا اشتُقت من الفعل נָתַן —يعطي— بمعناه المتعلق بالعبادة (انظر *TWAT* 5:706-12). فإنه يصف أولئك الذين أعطوا، أو كُرسوا للخدمة في المقدس، وإذا دُعمت هذه الترجمة بالترجمة اليونانية لما جاء في ١أخ ٩:٢. فربما يُشبه هذا التعريف (أو ربما اشتُق من) بالمصطلح נְתוּנִם (أي الأشخاص الذين قدموا، انظر ما جاء في عز ٨: ١٧) الذي استخدم في عدد٣:٩، ٨:١٦، ١٩، ١٨:٦، لوصف اللاويين باعتبار أنهم ينتمون إلى الله، ولكنهم أعطوا كمنحة (١٨:٦) للكهنة الهارونيين. وطبقًا لما جاء في عز٨:٢٠، فإن خدام الهيكل—كل بدوره— كانوا يعينون (حرفيًا، يعطون) بواسطة داود ومساعديه لكي يخدموا اللاويين. وعلى ذلك فإن أصلهم، من ناحية الترتيب التاريخي أقرب إلى تاريخ خدام أبناء سليمان، الذين ذُكروا معهم (عز٢:٥٨، نح٧:٦٠، ١١:٣).

وطبقًا للتقليد اليهودي، فإن خدام الهيكل هؤلاء يجب أن يعرفوا بالجبعونيين (يش ٩:٢٣، ٢٧)؛ وقد استُشف من الدراسات الخاصة بأصول الكلمات أن البعض منهم كانوا من أصل أجنبي، وربما كانوا من أسرى الحرب. ومع ذلك، لا يُوجد أساس قوي للنظر إليهم—على أساس تشبيهات ش. أ. ق، أو مسار معلمي اليهود—باعتبارهم أجانب أو من خدام الهيكل، أي كملك للهيكل (وهكذا ما جاء في KB and Mendelsohn, 105; cf. Levine)، بل بالأحرى كأعضاء في جماعة دينية ذكر أنهم عائدون من السبي لكي يمارسوا واجباتهم في الهيكل الثاني. وربما كانت خدمتهم تتضمن أدنى الأعمال كتلك التي يقوم بها العبيد، ولكنها خلعت عليهم وضعًا كأحد التقسيمات الخمسة للعاملين في الهيكل (إلى جانب الكهنة واللاويين، والمغنين والبوابين) وبذلك كانوا يشغلون مكانة بارزة في الحياة العامة (نح١٠:٢٨-٢٩[٢٩-٣٠])، وكان كاتب المزامير يعتبر خدمة الرب هذه على أنها في الواقع دعوة عليا (مز١٣٤:١، ١٣٥:١-٢).

ب. ت جرت عادة الترجمة سب. على كتابة هذا المصطلح العبري بلغتها هي باستثناء ما جاء في ١أخ٩:٢، حيث ترجمت נְתִינִים إلى δεδομένοι.

ع. ج ربما تأثر بولس بهذا الاستعمال الديني لكلمة נָתַן حين وصف قادة الكنيسة على أنهم هبة للكنيسة من المسيح الصاعد إلى السماء (أف ٤:٧-١٣).

خادم، عبد: ← אָמָה [ʼāmâ] (أمة، #٥٦٣)؛ ← נָתִין [nātîn] (خدام الهيكل، #٥٩٨٧)؛ ← עֶבֶד [ʻebed [1] (خادم، #٦٢٦٩)؛ ← שִׁפְחָה [šipḥâ] (أمة، جارية، #٩١٤٨).

البيبلوجرافيا

ABD 4:1085-86; *TWAT* 5:706-12; *TWOT* 2:609; M. Haran, "The Gibeonites, the Nethinim, and the Sons of Solomon's Servants," *VT* 11, 1961, 159-69; A. Levine, "The n^{e}*tînîm*," *JBL* 82, 1963, 207-12; idem, "Later Sources on the n^{e}*tînîm*," Orient and Occident, *AOAT* 22, 1973, 101-7; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949; E. A. Speiser, "Unrecognized Dedication," *IEJ*, 13, 1963, 69-73; J. P. Weinberg, "*Nethînîm* und 'Sȫhne der Sklaven Salomos' in 6.-4. Jh.v.u.Z.," *ZAW* 87, 1975, 355-71; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, 1985.

ريتشارد شولز *Richard Schultz*

5988 נתך

נתך [ntk]، قل.، سكب، نِفْعَل.، يُسكب، يذوب؛ هِفْعِيل.، يسكب، يُذاب؛ هُفعَل. يُذاب (# ٥٩٨٨)؛ اسم. הִתּוּךְ [hittûk]، ذوبان (#٢٢٤٧).

ش. أ. ق الفعل الأوكادي *nataku* معناه يقطر. وكلمة *ntk* في أوغا. معناها يصب (Krt 28).

ع. ق ١. مثل שָׁפַךְ يمكن لكلمة נָתַךְ أن تشير إلى سكب الإنسان قلبه في الصلاة، ولاسيما في وسط الحزن العميق (أي ٣:٢٤). وقد استخدم الفعل נָתַךְ مرتين عن المطر: الذي انهمر اثناء ضربة البرد (خر٩:٣٣)، أو المطر الذي أنهى فترة الجفاف التي حدثت أثناء حكم داود (٢صم٢١:١٠).

٢. معظم الحالات (٩ مرات) تشير إلى انسكاب غضب الله وسخطه، وهو سخط كان يشتعل كالنار والذي شمل يهوذا وأورشليم بسبب وثنيتهم (٢أخ ٣٤:٢١ ـ٢٥، إر٧:٢٠، ٤٤:٦). وحتى بعد دمار أورشليم، الرب هدد الله بأن يسكب غضبه على البقية التي هربت إلى مصر (إر٤٢:١٨). ولقد أدرك دانيال أن غضب الله ينفذ ويعدل لعنات الناموس (دا ٩:١١)؛ وقد قال جبرائيل لدانيال أن غضب الله سيطلق له العنان (נָתַךְ) في نهاية الزمان ضد ذاك الذي "يقيم.. رجاسة الخراب.. فينصب العتاب على المخرب" (دا٩:٢٧، ترجمة NIV).

٣. صيغة هِفْعِيل.، استُخدمت في دفع أجور العمال الذين كانوا يعملون في إصلاح الهيكل (٢مل٢٢:٩ =٢أخ ٣٤:١٧). وقد استُخدم هذا المصطلح لوصف تكوين جنين الإنسان على أنه "صُب كاللَّبَن وخُثِر كالجبن" (أي١٠:١٠).

٤. في سفر حزقيال أشار الفعل عدة مرات إلى ذوبان المعادن في أتون النار لوصف دينونة الله على أورشليم. وبدلاً من أن يؤدي انسكاب غضب الله هذا إلى تطهيرها فإنه سيؤدي إلى دمار أورشليم (حز٢٢:٢٠-٢٢، ٢٤:١١)، انظر יְקוּתִיאֵל يسبك المعادن (#٣٦٨٨).

٥. اسم. הִתּוּךְ لم يرد سوى في حز٢٢:٢٢ فيما يتعلق بانصهار وسبك شعب أورشليم.

سكب، سبك، إراقة: ← יצק [yṣq] (يسكب، يسبك #٣٦٦٨)؛ ← נגר [ngr] (يجري، يفيض، يُسكب، #٥٥٩٩)؛ ← נתך [ntk] (ينسكب، يذوب، #٥٩٨٨)؛ ← שׁפך [špk] (ينسكب، يريق، يسيل، يفيض، #٩١٦١).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:853-55; *TDNT* 2:467-69; *TWAT* 5:689-93; *TWOT* 1:395-96; 2:553; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 119-20; J. P. Louw & E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 1, 1988-89, 522-23, 535.

هيربيرت إم. ولف / روبرت هولمستيدت / روبن واكيلي *Herbert*

M. Wolf / Robert Holmstedt / Robin Wakely

5989 נתן

נתן [ntn]، يعطي، يهدي، يقدم، يسمح، يأذن، يستسلم، يسلم، يضع، يصنف (#٥٩٨٩)؛ אֶתְנָה [ʼetnan]، اسم. هدية لعاهرة، يدفع (ترد. ١. ؛ هو ٢:١٢[١٤]، #٩٢١)؛ אֶתְנַן [ʼetnan]، اسم. هدية لعاهرة، يدفع (#٩٢٤)، מַתָּן [mattan [1]، اسم. منحة، هدية (#٥٥٠٨)، מַתָּנָה [mattanâ [1]، اسم. هدية، يقدم (#٥٥١٠)؛ מַתַּת [mattat] اسم، منحة (#٥٥٢٢)؛ נָתִין [natîn] خادم الهيكل (← #٥٩٨٧).

ش. أ. ق נתן جذر كلمة شائع في اللغات السامية، وعلى سبيل المثال: العبرية وأرم. (נתן)، الأمورية، أوغا.، والفينيقية، والقرطاجية *ytn*، والأوكادية (*nadanu*)، يعطي (انظر المتشابهات في *HALAT* في اللغات الأقلّ شيوعًا)، وفي أرم.، نجد أن الجذر الخاص بالفعل יהב حل بدلاً من נתן منذ وقت مبكر نسبيًا.

ع. ق الجذر العبري الخاص بالفعل נתן، هو خامس جذر في تلك الأكثر شيوعًا، وهو يرد ٢٠١٠مرات تقريبًا في ع. ق. وقد تأكد في صيغتي قَلْ. وni، فقط (لأن التعريف الأكثر دقة لصيغة יֻתַּן هي قَل. مبني للمجهول وليس صيغة هُفعَل.، Joüon, 167, §58, *IBHS*, 373-76, §22.6b). ولتحليل إحصائي لكل سفر على حدة انظر *THAT* 2:118-19.

وهناك العديد من القواميس اللاهوتية تقول إن נָתַן لها ثلاث معان رئيسية: يعطي، يضع، يقيم، يصنع/ يعمل، (*HALAT* 692-94, *TWOT* 2:608-9, *HAHAT*, 529-31, *LHA*, 539-41)، وعلى الرغم من ذلك يجادل لابوستشين Labuschagne بالقول، إن كلمة נָתַן تشير أساسًا إلى العمل الذي بواسطته يتحرك شيء أو مادة *THAT* 2:119. وهذا المعنى الأساسي يظهر نفسه في ناحيتين في علم دراسة الألفاظ وتطورها: المجال الأول للمعنى هو مجال وصفي، ومعناه يحرك، أي، أن يزيح شيئًا من مكانه (يحرك، يضع، يطرح على الأرض بقوة، يزود شخصًا بشيء ما، يعطي). أما المجال الثاني للمعنى فهو سببي، وناصب لمفعولين: يحرك شيئًا ما (يسبب، يؤثر في، ينتج، يحدث). وكما يقول Labschange—وعن حق—المعنى الأساسي الشائع يستبعد وضع حدود بشكل مطلق بين هذين المجالين المتعلقين بعلم دراسة الألفاظ وتطورها. وفي كلا المجالين المتعلقين بالمعنى، تقوم حروف الجر بدور هام في تحديد معنى נָתַן.

١. فى المجال الوصفي لعلم دراسة الكلمات وتطورها، نجد أن נָתַן (يحرك، [يزحزح من مكانه/ يعطي، يضع])، يرد مع العديد من حروف الجر (,בְּקֶרֶב ,בְּ ,לְ ,אֶל עִם ,אֵת ,תַּחַת ,בְּעַד ,עַל ,בְּתוֹךְ)، ثم إن الضمير واللاحقة بالنسبة لـ נָתַן تعني مستلم ما أُعطي، أي، لاحقة في حالة نصب (حز١٦: ٣٨، ١٧: ١٩، ٢١: ٢٧[٣٢]). والضمير واللاحقة بالنسبة للاسم، يعد נָתַן ممكن أن تعمل أيضًا كلاحقة في حالة نصب.

(أ) مع الأسماء السلسة/ المجردة، في حالات معينة، حيث الفعل נָתַן له أسماء سلسلة أو مجردة، كمفعول به (مطر، برد، دم، روح، خوف، خزي، غيرة، علامات، معجزات، إلخ)، هنا يمكن أن يكون معنى الفعل "يسكب" أو "يرسل" (تث٢١:٨، ١مل٢:٥، أي٥:١٠، مز١٠٥:٣٢، ومواضع أخرى؛ انظر، van Dijk, 16-30; Reif, 114-16.

(ب) مع الأشخاص (في صيغة المفعول به). في العديد من الفقرات تصبح נָתַן مصطلحًا فنيًا لـ "وضع في السجن" (٢أخ١٦:١٠، إر٣٧:٤، ١٥، ١٨، ٥٢: ١١). وترد נָתַן أيضًا كجزء من النداءات الخاصة بتسليم المتهم (٢صم١٤٥:٧، ٢٠: ٢١)، أو بمعنى "يسلم" في الدينونة (ولاسيما عندما يكون الرب هو الفاعل—عد ٢١:٣، ١مل ١٣:٢٦، ١٤: ١٦، إش٣٤:٢، ومواضع أخرى). ويكون معناها: "تخصص/ توجد/ تأتمن، تضع تحت تصرف شخص ما"، فيما يتعلق بالبكر (خر٢٢:٢٩-٣٠[٢٨-٢٩])، طفل كُرس للرب بناء على نذر، أطفال كُرسوا لمولك (لا٢٠:٢)؛ خيول كُرست للشمس (٢مل ٢٣:١١) مصطلح للاويين (נְתוּנִם عد٣:٩، ٨:١٦، ١٦:١٩). وطبقة من الخدم كرست للاويين (נְתִינִים، ١أخ٩:٢، عزرا ٢:٤٣، ٥٨، ٧٠).

(ج) عمل عقابي. والمصطلح "أجلب على رأس" (נָתַן + עַל + לאחقة أو רֹאשׁ + עַל + נָתַן [رأس]) تصور الجزاء الذي أعطي بسبب رجاسة ما (حز٧:٣، ٤، ٩)، أو طرق شريرة (١مل٨:٣٢، حز٩:١٠، ١١:٢١) أو خيانة العهد (حز١٧:١٩).

(د) يعزو إلى/ يخصص "الفكرة العامة هي أن "تمد" شخصًا ما بشيء يؤدي إلى المعنى الأكثر تخصصًا لـ"يعزو/ يخصص"—سواء كان ذلك أن تخلع شرف الملوكية على شخص ما (دا١١:٢١)، وتنسب جهالة لله" (أي١:٢٢) أو تنسب برًا (٣٦: ٣)، أو قوة ملكية (مز٦٨:٣٥[٣٦])، أو شرفًا وكرامة (١صم٦:٥، إر١٣:١٦، ملا٢:٢). وإلى مجال المعنى هذا التعبير الفني للاعتراف بالذنب في سياق قانوني (נָתַן תוֹדָה، يش٧:١٩، عز١٠:١١).

(هـ) مصطلح فني قانوني. في المجال القانوني المتعلق بالتجارة، والأجور، والأسعار، والزواج، ومنح الميراث، نجد أن נָתַן له معنى فني أيضًا.

(i) تجارة، أجور، أسعار. تعبير נָתַן לְ معناه بصفة عامة أن نعطي شيئًا لشخص ما، سواء عن طريق المقايضة (١مل٢١: ٢)، أو كسلفة (تث١٥: ١٠، مز٣٧: ٢١)، أو عن طريق الشراء (تك ٢٣:٩، ٤٧:١٦، تث١٤:٢٥-٢٦، ١مل٢١:١٥)، أو كتعويض (خر٢٢: ٧ و١٠[٦ و٩])، سدادًا لقرض (خر١٩ و٣٠، عد٥: ٧، أم ٦: ٣١)، أو سدادًا لغرامة (خر٢١: ٢٢، تث٢٢: ١٩)، أو كأجور مقابل خدمات (تك٣٠: ٢٨، خر٢: ٩، ١مل٥: ٦[٢٠]، حز١٦: ٣٣، يون١: ٣) مشتق من נָתַן [אֶתְנַן] ومصطلحين لهما علاقة بهذا الجذر [נֵדֶן ,נֵדֶה] ونجدهما في حز١٦:٣٣ (انظر أدناه). وأخيرًا، في مجال التجارة هذا، בְּנֶשֶׁךְ נָתַן تعني إقراض مال بفائدة، وهذا إجراء ممنوع لدى الاسرائيليين (خر٢٢:٢٥[٢٤]؛ لا٢٥:٣٥-٣٨؛ مز١٥:٥، حز١٨:٨، ١٣).

(ii) الزواج. ووضع לְאִשָּׁה (للزوجة) إلى جوار נָתַן تفيد اشتراك والدي العروس أو آخرين فى الترتيبات الخاصة بالزواج (تك١٦:٣؛ ٢٩:٢٨، ٣٠:٤، ٩، ٣٤:٨، ١٢، ومواضع أخرى)؛ كما أن الفعل לָקַח يعني نشاط العريس أو والديه (تك ١٢:١٩، ٢٥:٢٠، ٢٨:٩، ٣٤:٤، ٢١؛ مواضع أخرى). وصيغة الطلب لكلمة נָתַן أصبحت صيغة مقولية من الكلام لطلب العروس (تك٣٤:٨، ١٢، ٢مل١٤:٩ =٢أخ٢٥:١٨). ثم إن كلمة נָתַן تعني أيضًا عمل تقديم المهر (١مل٩:١٦) أو هدية الزواج للإبنة (يش١٥:١٩).

(iii) المواريث. يرد الفعل נָתַן عادة مع المفعول به، אֲחֻזָּה (عد٢٧:٤، ٧) ונַחֲלָה (٢٧:٩-١١ ٣٦:٢)

لتعني إعطاء ميراث لأعضاء عائلة. وبطريقة، تتسم بمزيد من العامية، كثيرًا ما يعني الفعل נָתַן الأرض التي ورثها السبط بالنسبة للإسرائيليين (مرة أخرى مع אֲחֻזָּה [تك١٧:٨، لا١٤:٣٤، عدد٣٢:٥، ٢٩، وأماكن أخرى] و נַחֲלָה [عدد١٦:١٤، ٢٦:٥٤، وأماكن أخرى] باعتبارها مفعول به). وعلاوة على الميراث العائلي والعشائري ترد נָתַן فيما يتعلق بالموضوعات التالية الخاصة بالميراث: العبيد (لا٢٥:٤٥-٤٦، عشور اللاويين (عدد١٨:٢١، ٢٤)، شعوب العالم (مز٢:٨)، ميراث الغرباء (حز٤٧:٢٣)، وبيع الميراث (١مل٢١:٣). والسياق يحدد ما إذا كانت נָתַן تعني الفعل الخاص بالعطاء، أم القصد الأساسي لأن تعطي.

(iv) نقاط متنوعة. נָתַן تصف التسليم الرسمي لآلة قانونية سواء كان خطاب طلاق (تث٢٤:١٣) أو مستند البيع (إر٣٢:١٢).

(س) נָתַן والأسماء المشتقة. وردت كلمتان مشتقتان من נָתַן، وهما (אֶתְנַן [١١ مرة]، אֶתְנָה، (ترد. ١)—(هو٢:١٢ [١٤]) وتشير إلى أجر الزانية. والجذر الخاص بالفعل (נתן) وأحد هذه الكلمات يرد معاً ٣مرات (حز١٦:٣٤، ٤١، هو٢١:١٢[١٤]) ويبرز تبادل النقود مقابل الخدمات. (حز١٦:٣٤، ٤١، (انظر١٦:٣١) يسلم حكمًا محددًا ضد إسرائيل. لقد اختار شعب إسرائيل أن يقوم بدور الزانية بدلاً من أن يظل مخلصًا للرب. ومع ذلك، كانت إسرائيل فريدة في زناها. لقد احتقرت إسرائيل النقود، أي أنها عوض أن تتلقى نقودًا مقابل زناها، كانت هي التي تدفع لعملائها. وما جاء في مي١:٧ يتنبأ بديونونة الرب على زنا إسرائيل. وأجرة زناها (والتي يشير إليها الازدهار الذي اكتسب من البعل [Smith, 18]، أو التماثيل المصنوعة من الذهب والفضة والتي صُنعت لاستخدامها في زناها [Waltke, 2:620-21] سوف تستخدم لتمويل هياكل مهاجميها الوثنية (انظر Loretz, 134-35، وبالنسبة للنظير في أوغا. *natan*، ومعناه وعلى وجه الخصوص لأنه يتعلق بما جاء في مي١: ٧، انظر Watson, 464-67، لشرح بديل). ويجادل Von Soden (309-11) بالقول إن الفعل العبري אֶתְנַן ليس مشتقًا من נתן، بل يرجع أصله إلى مصطلحين حوريين (*uatnannu/uatnannuhli*)، ومعناهما على التوالي "يضع حصصًا"، والموظف المختص بالقيام بهذه العملية.

وهناك ثلاثة مشتقات أخرى من נָתַן، (מַתָּן ,מַתָּנָה وמַתַּת) وتشير إلى الفكرة العامة الخاصة "بالعطية" مع الفارق الضئيل المعين الذي يقدمه السياق المختص. وفي النصوص الطقسية تشير מַתָּנָה (١٧ مرة) إلى التقدمات التى تقدم في مقدس الرب (خر٢٨:٣٨)، لا٢٣:٣٨، عدد١٨:٢٩، تث ١٦:١٧، حز٢٠:٢٦)، أو مقدس وثني (حز ٢٠:٣١، ٣٩)، كما تشير أيضًا إلى تدبير الرب احتياجات اللاويين كتقدمة من إسرائيل (عدد١٨:٦، ٧). وهذا اسم، يمكن أن يعني أيضًا المنح التي تشكل جزءًا من الميراث (حز٤٦:١٦-١٧)، والتي تكون أحيانًا خارج الميراث (تك ٢٥:٦، ١أخ٢١:٣)، جزية (مز٦٨:١٨[١٩])، وعطايا من أجل الفقراء (أس٩:٢٢)، ورشوة (أم١٥:٢٧، جا٧:٧). أما المشتقان الآخران (מַתָּן [٥ مرات]، מַתַּת [٦ مرات] تجدهما في العادة أقل وضوحًا من ناحية الفارق الضئيل بينهما. ومع أن كليهما يشيران إلى عطايا أو فيض وفير (מַתָּן، أم١٨:١٦، ١٩:٦، ٢١:١٤، מַתַּת، ١مل١٣:٧، أم٢٥:١٤، جا٣:١٣، ٥:١٩[١٨]، מַתָּן يمكن أن يُقصد بها ذبيحة ترديد (عدد١٨:١١) أو مهرًا في حالة الزواج (تك٣٤:١٢) ويقول Wyatt (437-38, n. 14) إن מַתָּן الموجودة هنا تمثل الكلمة أوغا. *trht* (مهر) (انظر الكلمة الأوكادية *tirhatu*، مهر العروس) مثل الكلمة العبرية מֹהַר التي تتناغم مع الكلمة أوغا. *har* (مهر) (على سبيل المثال *KTU* 1.24:17-22). وفي هذه الحالة (تك٣٤: ١٢) فإن מַתָּן تعني "المهر" الذي يقدمه العريس للعروس (انظر خر٢٢:١٧[١٦]، أو عائلة العروس (انظر، الكلمة الأوكادية *nudunnû*، (Neufeld, 113-14)، وكلمة מַתַּת ترد مرتين فى تعبير مصطلحي (حرفيًا "عطية يده") ومعناها "حسب قدرته" (حز٤٦:٥، ١١، انظر تث١٦:١٧، حيث تعمل מַתָּנָה بنفس الطريقة).

(م) נָתַן مع أفعال أخرى. ترد נָתַן. مع אָמַר وשָׁאַל وذلك في سياقات حيث شخص ما (بشر أو إلهي) إما أنه يتفاوض حول ثمن/ أجر، يقدم طلبًا، و/ أو يعرض أن يمنح فرصة تقديم التماس (علاقات بشرية، تك٣٠:٣١، ٣٤:١١-١٢، ٣٨:١٦-١٨، أس٥:٦، ٧:٢، أو علاقات إلهية—بشرية، تك١٥: ٢، ١مل٣: ٥، مز٢: ٨، ٢١: ٥). وبالنسبة لمزمور ٢١:٥، لاحظ التعبير الأوغاريتي المماثل: "اطلب فضة وسوف أعطيك إياها، اطلب حياة وسوف أعطيك إياها" (*KTU* 1.17.VI:17, 25; *CML*, 108-9).

נָתַן، לָקַח (← #٤٧٣٤) كثيرًا ما يأتيان معًا ليكونا تعبيرًا مقولبًا "خذ وأعطي" وهذا نوع من التصرف له فرق قانوني ضئيل وقد ورد في سياقات عديدة (بالتوازي مع العبارة أكد. *nas¯nadanu* [يأخذ ويجعل متاحاً ويعطى، *AHw*, 754, §III/5] وهذا تعبير وُجد في الوثائق القانونية أكد. في أوغاريت، الأمر الذي مفاده نقل الملكية، وهو الأمر الذي بدأه الملك). وعلى الرغم من أن النظير العبري للعبارة أكد. لم يرد حتى اللغة العبرية حتى ما بعد فترة كتابة الكتاب المقدس (انظر Speiser, 161; Jastrow, מַשָּׂא 848)، كلمتى، לָקַח נָתַן، يقدم النظير في اللغة العبرية الكتابية. وعلاوة على الاستعمالات غير القانونية

(تك ١٨:٨، ٢١:١٤، خر ٧:١٢، عد٦:١٨-١٩، ٧:١٩، ومواضع أخرى)، والعبارة المكونة من נָתַן־ לָקַח تعني قوة الحاكم على نقل الملكية (تك٢٠:١٤، ٢٧:٢١، ١صم١٨:١٤-١٦، انظر ١مل ١٦:٩)، والقوة التي أعطيت لموسى (خر ١٦:٣٠،عد ٦:٧، ٤٧:٣١)، والأكثر أهمية هي قدرة الرب على التصرف مع خليقته (لا٣٤:٧، عد٨:١٨-١٩، ٢صم١١:١٢، ١مل١١:٣٥، أي١:٢١ (انظر אָצַל־ נָתַן/ נָצַל، تك٣١:٩، عد١١:٢٥).

٢. في عالم السببية/ والفعل الذي ينصب مفعولين في العديد من الفقرات كانت נָתַן تعني السببية ("هو الذي كان سببًا في تعليمي")، أو يصف حالة قد تأثرت (الفعل الذي ينصب مفعولين، على سبيل المثال ("جعلني متعلمًا").

(أ) مع مفعول سببي (وبدون مفعول في حالة النصب). وفي إطار هذه النوعية، تقدم נָתַן في العادة فرقًا ضئيلاً سببيًا، وعلى سبيل المثال، أم١٣:١٠، "الخصام إنما يصير بالكبرياء" (انظر ١٠:١٠، ١٣:١٥، ٢٣:٣١، ٢٩:١٥، ٢٥)، "أفاح ناردين رائحته" (نش١:١٢، ٢:١٣، ٧: ١٣[١٤])، "الأرض أعطت غلتها" (مز٦٧: ٦[٧]، ٨٥: ١٢[١٣]، أم٢٨: ١٩، حز٣٤: ٢٧، زك٨: ١٢)، والصخرة تسكب ماءها (عد٢٠:٨).

ووضع كلمة קוֹל (← #٧٧٥٤) ونָתַן تعني صوتًا عاليًا. ومن بين ٣٠مرة وردت فيها هذه العبارة المركبة، نجد أن الجمع קֹלוֹת يرد ٣مرات (خر٩:٢٣، ١صم١٢:١٧-١٨) بالإشارة إلى العاصفة الرعدية التي أرسلها الرب. وحين يخدم البشر (أو التشخيصات، على سبيل المثال، الحكمة) على أنهم الفاعل للفعل נָתַן، هنا يشير التعبير إلى الرثاء (تك٤٥:٢، عد١٤:١، إر٢٢:٢٠، ٤٨:٣٤)، أصوات عدائية (إر٤:١٦) إعلان عام (أم١:٢٠، ٢:٣، ٨:١، ٢أخ٢٤:٩)، أو ببساطة صوت عالي (إر٥١:٥٥)، مر٢١:٧) وهذا الترتيب (נָתַן + קוֹל) يتضمن أيضًا أصوات الأسود (إر٢:١٥، ٨١٢، عا٣:٤) والطيور (مز١٠٤:١٢) وتصف صوت اللجة (תְּהוֹם، حب٣:١٠) والسموات (مز٧٧:١٧[١٨]) لدى رؤية الرب. والأمثلة التي ذكرت، وكان الرب هو الفاعل، تبرز قوته الرهيبة (٢صم ٢٢:١٤= مز١٨:١٣[١٤])؛ مز٤٦:٦[٧] ٦٨:٣٣[٣٤]، إر١٠:١٣=٥١:١٦، ٢٥:٣٠، يؤ٢:١١، ٣:١٦[٤:١٦]. أما الجماعة المركبة לְקוֹל תִּתּוֹ في إر١٠:١٣ (=٥١:١٦) فقد حيرت الكثيرون من الدارسين. ويجادل Althann (7-11) بالقول إن هذا التعبير لا يحتاج إلى تعديل أو إضافة، ولكنه كان عُكس عن عمد من ترتيب الجملة العادي (לְתִתּוֹ קוֹל) وذلك للفت الانتباه إلى العاصفة باعتبارها كلام الرب.

وحين يأتي اسم مجرد ويُستخدم كمفعول للفعل נָתַן، فمن المحتمل أن يكون المعنى هو "يحصل على، يمنح" فالله يحصل على أو يمنح من أجل صالح المستلم المذكور (تك ٢١:٣٩؛ ٤٣:١٤، خر٣:٢١، ٢٣:١)، ورحمته (تث١٣:١٧[١٨])، وخزيه (مز٧٨:٦٦)، وراحته (يش١:١٣، ١مل٨:٥٦)، والانتقام (٢صم ٤:٨). وفكرة حالة النصب (له/ لهم) يتم التعبير عنها، إما بحرف الجر לְ، أو بشكل غير مباشر بعلاقة التركيب (بين الأسماء، أو بين اسم. واللاحقة، على سبيل المثال، تك٣٩:٢١، خر٣:٢١، انظر Joüon, 467, §29h).

(ب) "يجعل"، "يعمل". وردت ثلاثة تركيبات بمعنى "يجعل". נָתַן , נָתַן כְּ + مفعولين، أو נָתַן + לְ الاحتمال الأول (נָתַן כְּ) يعني في العادة "يجعلنا" (را٤١:١١، إش٤١:٢، إر١٩:١٢، حز٣:٩، ١٦:٧، ٢٦:١٩، مواضع أخرى، انظر تك٤٢:٣٠، مز٤٤:١١ [١٢]).

وفي أمثلة عديدة التركيبة المكونة من נָתַן مع مفعولين تعني "يعين"، أو "يقيم"، بمعنى "يجعل شخصًا شيئًا ما" والرب هو الفاعل الأكثر شيوعًا، وهو يعين شخصًا (أشخاصًا) لمركز أو وظيفة ما (أبًا، تك١٧:٥، نبيًا إر١:٥، رقيبًا حز٣:١٧، آية ١٢:٦، بكرًا (مز ٨٩:٢٧ [٢٨]). كما أن الرب يعني أناسًا، أو أراضي للدمار (حز٢٢:٤، ٣٢:١٥)، أو يجعلها خربة (٣٣:٢٩)، وخالية (٢٦:١٩، ٣٢:١٥). وفي بعض الأحيان يأتي الإعلان النبوي بالدينونة إلي جانب التعبير العدائي נְתַתִּיךָ "أمد يدي عليك" (إر٥١:٢٥، حز٢٥:٧، ١٣:٣٥، انظر، נָתַן יָד فيما يلي). وصفة (تث ٢٦:١٩، مز١٨:٣٢[٣٣]، حز٣:٨) أو اسم فاعل (عد٥:٢١) ويأتي عادة بدلاً من المفعول الثاني).

وفي حين أن التركيب السابق (נָתַן + مفعولين) يعني فرقًا ضئيلاً كناصب مفعولين (المفعول في حالة واقع حقيقي، (*IBHS*, 349, §20.2m)، فإن التعبير المكون من נָתַן + לְ + acc يقدم في الأساس معنى سببيًا. وهذه التركيبة في العديد من الأمثلة تبين الفرق الضئيل غير السلبي للفعل נָתַן (نح٤:٤ [٣:٣٦]، إش٤٣:٢٨، حز١٥:٦، ٢٣:٤٦، ٢٥:٤، ٢٩:٥ ، ٣٣:٢٧ ، ٣٩:٤). وعلى الرغم من ذلك، الرب في غالبية الأحيان يكون هو الفاعل، الذي يؤكده قصده في أن يجعل/ يعين شخصًا (أو أشخاصًا) لمهمة معينة، أو مركزًا معينًا. فالله سيجعل إبراهيم أممًا (تك ١٧:٦، ٢٠)، ويعين موسى ليخدم "كإله" لفرعون (خر٧:١) وسيعين العبد نورًا للأمم (إش ٤٩:٩). وهنا أيضًا، نجد أن التركيب شائع بين الأقوال النبوية الخاصة بالدينونة، والرب يعين كلامه ليكون نورًا (إر٥:١٤) ويجعل إسرائيل عبرة للشعوب (حز٢٨:١٧) (انظر שִׂים وשִׁית في تركيب مماثل).

(ج) מִי־יִתֵּן هذا التركيب يرد ٢٥مرة في ع. ق ويُستخدم للتعبير عن رغبة. وهذا التركيب نجد كثيرًا في سفر أيوب (١١ مرة—٦:٨، ١١:٥، ١٣:٥، ١٤: ٤، ١٣،

٢٣:١٩[مرتين] ٢٣:٣، ٢:٢٩، ٣١:٣١، ٣٥) ويتبعه صيغة اسم (اسم، فاعل، أو مصدر، ضمير، لاحقة، أو فعل محدود، وفي بعض الحالات يحتفظ بالمعنى الأساسي للفعل נָתַן، (يعطي: على سبيل المثال قض٢٩:٩ "من يجعل هذا الشعب بيدي" (تحت إمرتي)، مز٦:٥٥[٧]: "... ليت لي جناحًا" = ليتني أعطيت أجنحة". وفي حالات أخرى نجد أن المعنى الأساسي للفعل נָתַן قد أضعف أو فقد، وفي هذه الحالة فإن عبارة מִי־ יִתֵּן تعني ببساطة رغبة (على سبيل لامثال ٢صم٣٣:١٨[١:١٩]، "يا ليتني موت عوضًا عنك"، تث٢٩:٥ "ياليت قلبهم كان هكذا فيهم حتى يتقوني" (Joüon, 616, § 164d; cf. Jongeling, 32-40).

٣. נָתַן مع أعضاء معينة من الجسم، وضع נָתַן مع أجزاء معينة من الجسم يؤدي إلى تعبيرات لغوية متنوعة (انظر التعبير الأوكادي *nadanu sepe*، "ومعناه، يرحل"، *AHw*, 702, § II/3).

(أ) الكتف/ الظهر. في أمثلة قليلة نسبيًا، נָתַן مع الأسماء. כָּתֵף (كتف) وعֹרֶף (رقبة/ ظهر)، والتعبير "أعطوا كتفًا... وصلبوا رقابهم" (נָתַן כָּתֵף סוֹרֶרֶת) يصور الحيوان الذي يصلب عضلاته في محاولة لرفض النير (نح٢٩:٩، زك١١:٧). ومن المرات الثلاث التي وردت فيها عبارة "مديرين/ أقفية" (נָתַן עֹרֶף) كانت ثلاث منها تشير إلى هرب الأعداء، معرضين ظهورهم للخطر (انظر خر٢٧:٢٣، ٢صم٤١:٢٢= مز٤٠:١٨[٤١]، ومثال واحد يوصف رفض إسرائيل للرب (٢أخ٦:٢٩).

(ب) يد. الفعل יָד يرد كثيرًا مع كلمة נָתַן (← #٣٣٣٨) كمفعول به. والتعبير נָתַן יָד، يمكن أن يصور ببساطة امتداد اليد (تك٢٨:٣٨)، أو مصافحة صديق (٢مل١٥:١٠). والأمر الأكثر أهمية هو أنها تمثل حركة تصادق على تحالف رسمي (عز١٩:١٠، مراه٦:٥، حز١٨:١٧)، أو توضح التزام المرء أو ولاء لشخص آخر، أو لكائن إلهي (١أخ ٢٤:٢٩، ٢أخ ٨:٣٠).

عبارة נָתַן בְּיַד لها عدة معاني محتملة: أن تضع شيئًا في يد شخص آخر [تك١٧:٢٧، تث١:٢٤، ٣، قض١٦:٧)، يجيز/ يسمح (خر٢٥:١٠)، يسلم أو يضع شيئًا في يد شخص (٢صم٨:١٦، ٢أخ ١٦:٣٤، إش ٢١:٢٢)، يضع في عناية شخص أو تحت سلطانه (تك٢:٩، ٣٠:٣٨، ١٦:٣٢[١٧]؛ ٤:٣٩، ٨ ، ٢٢). (انظر נָתַן עַל־יַד تك٣٧:٤٢، أس٩:٦).

أما الأمر البارز بالأكثر، فهو أن נָתַן בְּיַד ترد في موضوعات عسكرية أو قانونية (انظر، נָתַן בְּיַדְךָ، قض١٣:٦، إر٧:١٢) وتفيد تسليم (أو التخلي عن) شخص (أشخاص) أو شيء في سلطان شخص آخر. وفي العلاقات الإنسانية، يمكن للقائد العسكري أن يسلم قيادة رجاله إلى قائد آخر (٢صم١٠:١٠، ١أخ١١:٩)، ويمكن للشيوخ أن يسلموا القاتل إلى ولي الدم (تث١٢:٩)، والحاكم السياسي بوسعه رفض تسليم شخص إلى عصابة إجرامية تعتزم قتله (إر٢٤:٢٦، ١٦:٣٨). وقد أرجع الفلسطينيون الفضل في قبضهم على شمشون إلى إلههم داجون (قض ٢٣:١٦-٢٤). ولقد وعد الرب بأن يسلم أعداء إسرائيل (تث ٢٤:٧٨، ١٠:٢١، يش٤٤:٢١[٤٢]، قض٢٨:٣، ٢١:١١) بل والأرض نفسها (يش٢٤:٢، قض٢:١، ١٠:١٨) لسلطة الإسرائيليين. وعلى الرغم من ذلك، وبسبب خيانة إسرائيل للعهد، أكد الرب قصده أن يخضعهم لشعوب أخرى قض١٤:٢، ١٦). ويقول Albrektson (38-39) إنه في كتابات ش. أ. ق استخدم أحد الملوك التعبير التالي: "لقد دفعته الآلهة إلى يدي"، وذلك ليعبر عن اعتقاد أن الآلهة هي التي كانت تدير مجرى الأحداث، وأن الانتصار الذي حققه كان منحة من الآلهة.

(ج) القلب. وفيما يتعلق بعبارة לֵבָב / לֵב (← #٤٢١٣)، נָתַן לֵב تصف إخلاص الشخص التام (أو افتقاره إليه) إلى مهمة/ شخص/ حق، معين (١أخ١٩:٢٢، ٢أخ١٦:١١، جا١٧:١، ٢١:٧، ٩:٨، ١٦، دا ١٢:١٠). وعبارة נָתַן בְּלֵב الفاعل الذي يأتي معها دائمًا هو الرب، وهي تصف ما يقدمه الرب للكيان الداخلي لشخص ما، سواء كانت خططًا لتنفيذها (نح ١٢:٢، ٥:٧)، حكمة، قدرة (خر٣٤:٣٥، ٢:٣٦، ٢أخ ٢٣:٩)، خوف (إر٤٠:٣٢) أو فرح (مز٧:٤[٨]).

(د) الوجه. عبارة נָתַן פָּנִים تقدم أربعة فروق بسيطة محتملة في المعنى. وعبارة נָתַן פָּנִים אֶל تشير إلى الاتجاه الذي يواجهه المرء (تك٤٠:٣٠ ، دا٣:٩، انظر ١٥:١٠، נָתַן פָּנִים + اسم مع الضمير "هو" وظرف ה). وعندما يتبعها مصدر، فإن פָּנִים לְ- נָתַן تعطي معنى "ينتوي" أو "يصمم على" (٢أخ٣:٢٠، انظر، שִׂים פָּנִים לְ، ٢مل١٧:١٢[١٨]، إش١٦:٤٢، دا١٧:١١). وقد استخدم حزقيال شكلاً مختلفًا من هذا التعبير נָתַתִּי אֶת־פָּנֶיךָ חֲזָקִים לְעֻמַּת פְּנֵיהֶם، ليقارن بين وجه النبي بوجه شعب إسرائيل العنيد (حز٨:٣). وكما يقول As Layton (179): "سيجعل الرب جبين النبي متصلبًا مثل جباه أولئك الذين يعارضونه". وأخيرًا، فإن נָתַן פָּנִים בְּ تعني "عداوة". وفي كافة هذه المرات التي استخدمت فيها هذه العبارة (لا١٠:١٧، ٣:٢٠، ٦، ١٧:٢٦) حز٨:١٤، ٧:١٥أ)، الرب فقط هو الفاعل، وفي أربع حالات كان هذا المصطلح يتبعه شكل من כָּרַת (يقطع/ يستأصل). وترجمة البشيطة السريانية وتر. Onkelos، لما جاء في لا١٧: ١٠ "أوجه غضبي ضد..." توضح هذا الفرق الضئيل Layton [169-81] تشير أيضًا إلى نظائر عديدة واضحة من ش. أ. ق.

٤. للرب الأرض وملؤها والمسكونة والساكنون فيها، لأنه ربهم وخالقهم (مز ٢٤: ١، ٥٠: ٩ – ٢١). وطبقًا لما جاء في إر٢٧: ٥، يعلن الرب "إني أنا صنعت الأرض والإنسان والحيوان الذي على وجه الأرض بقوتي العظيمة وبذراعي الممدودة وأعطيتها لمن حسن في عيني". وفي عالم البشرية كلها الرب هو الذي يعطي نسمة وروح الحياة (إش ٤٢: ٥)، وكل ما يلزم للوجود. وعلى الرغم من ذلك، فإن تدابير الرب إنما هي على وجه الخصوص لإسرائيل. وباعتباره المالك الوحيد للأرض فإنه منح شعبه المختار أرضهم ووجودهم الخاص بهم. وعطايا الله ليس حافزها الإحسان فحسب، بل تقوم على أساس علاقة. وإعدادًا لدخولهم أرض الميعاد (تث ١-٤)، قدم موسى صورة كاملة لإعلان الرب عن ذاته من خلال العديد من الأحداث التاريخية. وباعتبار أنه رب العهد والفادي، فإن هذه الأحداث تقدم الأساس الذي استند إليه الرب في ادعائه السيادة عليهم. وبالنظر إلى أنه أعطاهم هذه الأرض منحة على أساس العهد، فمن ثم يتوجب على إسرائيل أن تخدم سيدها من كل القلب. وباعتباره الرب المحسن إليهم، فإنه يستحق (ويطلب) ولاءهم وتقدماتهم. ثم إن سفر المزامير أيضًا يقدم الرب باعتباره ذاك الذي تخضع له كل الكائنات. والرد المقبول الوحيد على الله هو الثقة والحمد، اللذان يظهران من مواقف داخلية، وكذلك من خلال الوكالة الصحيحة على هذه التدابير الإلهية.

ب. ت جذر الكلمة נָתַן كفعل يرد ٥٨ مرة في وثائق قمران، حيث تتناغم مع استعماله في ع. ق. والترجمة السبعينية تستخدم أساسًا كلمة δίδωμι ترجمة للفعل נָתַן.

ع. ج انظر NIDNTT 2:39-44; TDNT 2:166-73

هبة: ← אָהַב [’āhab] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn ¹] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān ²] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr ²] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [ṣbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

رشوة، هدية: ← בֶּצַע [beṣa ¹] (مكان شيء ما، يكسب، رشوة، #١٢٩٩)؛ ← כֹּפֶר [koper ⁴] (رشوة، #٤١١١)؛ סכר [skr ³] (مساومة، #٦١٢٨)؛ ← שחד [šḥd] (يعطي هدية، #٨٨١٥)؛ ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (هدية، # ٨٩٨٨).

ضريبة، عطية، تقديم، جزية: ← אֶשְׁכָּר [’eškār] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← יבל [ybl] (يحضر [هدية، جزية]، #٣٢٩٧)؛ ← מִדָּה [middâ ²] (ضريبة، #٤٥٠١)؛ ← מַס [mas] (جزية، ضريبة، جهد قسري، #٤٩٨٩)؛ ← מַשָּׂא [maśśā’ ²] (حمل، عبء، #٥٣٦٢)؛ ← מַשְׂאֵת [maś’ēt] (ضريبة، تقديم، #٥٣٦٨)؛ ← סֵבֶל [sēbel] (جهد قسري، عبء، #٦٠٢٣)؛ ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (جزية، ضريبة، #٩٥٥٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:117-41; *TWAT* 5:693-712; *TWOT* 2:608-9; Jastrow 2:863, 944; B. Albrektson, *History and the Gods*, 1967; R. Althann, "The Inverse Construct Chain and Jer 10:13, 51:16," *JNSL* 15, 1989, 7-11; H. J. van Dijk, "A Neglected Connotation of Three Hebrew Verbs," *VT* 18, 1968, 16-30; R. Ellis, "Divine Gift and Human Response: An Old Testament Model for Stewardship," SWJT 37, 1995, 4-14; B. Jongeling, "L'Expression *my ytn* dans l'Ancien Testament," *VT* 24, 1974, 32-40; P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 1991; S. Layton, "Biblical Hebrew 'To Set the Face,' in Light of Akkadian and Ugaritic," *UF* 17, 1986, 169-81; O. Loretz, "Ugaritische und hebrüische Lexikographie (II)," *UF* 13, 1981, 127-35; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944; S. C. Reif, "A Note on a Neglected Connotation of NTN," *VT* 20, 1970, 114-16; D. J. Reimer, "A Problem in the Hebrew Text of Jeremiah 10:13, 51:16, *VT* 38, 1988, 348-53; W. von Soden, "Hurritisch *uatnannu* > Mittelassyrisch *utnannu* und > Ugaritisch *itnn* > Hebrüisch *’ütnan* 'ein Geschenk, Dirnenlohn," *UF* 20, 1988, 309-11; E. Speiser, "Akkadian Documents from Ras Shamra," *JAOS* 75, 1955, 154-65; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, 1984; B. K. Waltke, "Micah," *The Minor Prophets*, 1993, 2:591-764; W. Watson, *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse*, 1994; N. Wyatt, "The Story of Dinah and Shechem," *UF* 22, 1990, 431-58.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

נתס 5995

נתס [nts]، قَلْ. أفسد (فقط في أي٣٠: ١٣ #٥٩٩٥)، ويُعامل عادة على أنه يشابه נָתַץ، يمزّق (← #٥٩٩٧).

ش. أ. ق هذا الجذر ربما نجد تأكيدًا له في أوغا. (UT 68:4)، (Ceresko, 66).

ع. ق استخدم الفعل נָתַס في أي٣٠: ١٣ لتحطيم ممر (كتشبيه مجازي). وأيوب يشبه نفسه بمدينة محاصرة يريد أعداؤه انهياره، ولذلك قطعوا عليه كل سبل الهرب. ومن ناحية النص، انظر Dhorme, 438-39.

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד [’bd ¹] (أباد، #٦) ← אֵיד [’êd] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [dmh ³] (يهدم #١٩٥٠) ← דמם [dmm ³] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [hbl ²] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [hlq ³] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [ht’] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [klh]

1] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [*krt* 1] (يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [*mḥh* 1] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [*nṣh* 2] (يسقط أنقاضًا، #٥٨٩٨) ← נתס [*nts*] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [*ntṣ*] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [*ntš*] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [*p'h*] (يتحطم قطعًا، #٦٩٩٠) ← פיד [*pîd*] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [*prr* 1] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [*ṣdh* 2] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [*rzh*] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שדד [*šdd*] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שחת [*šḥt*] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שמד [*šmd*] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [*tablît*] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; A. R. Ceresko, *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic*, BibOr 36, 1980; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967/1984.

Cornelis Van Dam كورنيليس فان دام

5997	נתץ

נתץ [*nts*]، قَلْ.، مزَّق، كسَّر، هدم، حطَّم أسنان (مز٥٨: ٦[٧] ‖ הָרַס)، قَلْ. مبني للمجهول (عيّن على أنه هُفعَل، انظر GKC, § 53u)، يُمزق، مُزق، دُمر، بِعِّل.، يدمر: بُعِّل. هُدم (#٥٩٩٧).

ع. ق ١. من بين ٤٢مرة استُخدم فيها جذر الكلمة هذا، جاء ٣١مرة منها بصيغة قَلْ. ومعناه مماثل لمعنى הָרַס (انظر عاليه) ويمكن أن يشير إلى دمار مبانٍ متنوعة، مثل مذبح محرم (بُعِّل.، قض٦: ٢٨، قَلْ.، ٦: ٣٠-٣٢، انظر ع.٢٥ [הָרַס]، خر٣٤: ١٣)، المرتفعات (بِعِّل.، ٢أخ٣١: ١)، وأسوار مدينة (قَلْ. ٢مل٢٥: ١٠).

٢. باستخدامه في تشبيه مجازي، يمكن الله أن يهدم شعبه (بشكل جماعي، قَلْ.، إر٣١: ٢٨، أو كأفراد، قَلْ. مز٥٢: ٥[٧]، انظر أيضًا נָסַח [← #٥٨١٥]، قَلْ. أي١٩: ١٠) وشعوب أخرى (قَلْ. إر١٨: ٧، انظر أيضًا ١: ١٠). ومما يجدر ذكره بالنسبة لما جاء في إ: ١٠، ٣١: ٢٨ أن נָתַץ استُخدم مع הָרַס، נָתַשׁ وאָבַד (انظر ١٨: ٧)، حيث لا تجد הָרַס). ولكن ما يهدمه الله، سوف يبنيه أيضًا (١: ١٠، ٣١: ٢٨، وبالنسبة لـ ١: ١٠، انظر Thiel, 69-71، وبالنسبة لما جاء في (٣١: ٢٨ انظر Brueggemann, 67-69). وهذا البناء وهذا الزرع بعد وقت الدينونة يهيئ الجو للعهد الجديد الذي أعلن عنه في ٣١: ٣١، والتي سيُكشف فيه عن نعمة الله وأمانته بشكل لم يسبق له مثيل على الإطلاق (٣١: ٣٢ - ٣٧).

٣. ولقد كان المرء مجبرًا على هدم التنور والموقدة وكذلك البيت عندما تصبح هذه الأشياء نجسة (قَلْ. مبني للمجهول، لا١١: ٣٥؛ قَلْ. ١٤: ٤٥).

ب. ت المصطلح נָתַץ استُخدم أيضًا في الكتابات التلمودية لهدم بيت أو تنور إذا كانا نجسين (انظر الفقرة رقم ٣ عاليه، Jastrow 2:945).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד [*’bd* 1] (أباد، #٦) ← איד [*’êd*] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [*blq*] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [*dmh* 3] (يهدم، #١٩٠٠) ← דמם [*dmm* 3] (يبيد، #١٩٠٩) ← הרס [*hrs*] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [*ḥbl* 2] (يبطل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [*ḥlq* 3] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [*ḥt’*] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [*klh* 1] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [*krt* 1] (يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [*mḥh* 1] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [*nṣh* 2] (يسقط أنقاضًا، #٥٨٩٨) ← נתס [*nts*] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [*ntṣ*] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [*ntš*] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [*p'h*] (يتحطم قطعًا، #٦٩٩٠) ← פיד [*pîd*] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [*prr* 1] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [*ṣdh* 2] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [*rzh*] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שדד [*šdd*] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שחת [*šḥt*] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שמד [*šmd*] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [*tablît*] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; *TWAT* 5:713-19; W. Brueggemann, *To Build, To Plant*, 1991, 67-69; E. Jenni, *Das hebräische Pi‘el*, 1968, 184; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, WMANT 41, 1973, 69-71.

Cornelis Van Dam كورنيليس فان دام

5998	נתק

נתק [*ntq*]، قَلْ. انتزع، أزاح (جيشًا)؛ نِفعَلْ.، ينكسر إلى جزئين، يتقلقل، لينسحب (عسكريًا)، تم انسحابه، يمزق؛ هِفعِيل.، يفصل، يسحب (عسكريًا)، (#٥٩٩٨)، נֶתֶק [*neteq*]، يستحك جلده، مرض معد (← #٥٩٩٩).

ش. أ. ق نرى كلمات مشابهة في دير الله، في أرم. وكذلك في عرب. Nabatean، والأثيوبية (*HALAT* 695)، كما أن נָתַק تنتمي أيضًا إلى الكلمتين العبريتين נָתַח وנָתַךְ، (*TWAT* 5:720).

ع. ق ١. المعنى الأساسي للفعل נָתַק هو ينزع أو يخلع (*TWAT* 5:720)، ويمكن أن يُقصد بها خلع خاتم من إصبع

إنسان. لقد تنبأ الله في دينونة ضد كنياهو بن يهوياقيم بأنه حتى لو كان خاتمًا على يده اليمنى فإنه سينزعه ويسلمه لأعدائه (إر٢٢: ٢٤، قَلْ.) هذه دينونة عكسها الله في وقت لاحق في أسلافه (حج٢: ٢٣). ويمكن أن يشير هذا الفعل إلى عملية تمحيص، وهي عملية يُفصل فيها الأشرار ويُبعدون عن شعب الله، الأمر الذي لا جدوى منه لأنهم غارقون في الفساد (إر٦: ٢٩، نِفْعَلْ.).

٢. ويمكن للحبال (أوتار) أن تُمزق وتُقطع، كتلك التي كان شمشون مقيدًا بها (قض١٦: ٦، بيعِّلْ.، نِفْعَلْ.، ١٢، بيعِّلْ.) وأطناب (حبال) الخيمة (إر١٠: ٢٠، نِفْعَلْ.، إش٣٣: ٢٠، نِفْعَلْ.، (נָסַע #٥٨٢٥).

وهناك أيضًا مثل سائر خارج إسرائيل يقول: "الخيط المثلوث لا ينقطع سريعًا" (جا٤: ١٢، نِفْعَلْ.)، الأمر الذي يشير إلى أنه يُوجد شعور بالأمن في الجماعة (M. A. Eaton, *Ecclesiastes*, TOTC, 1983, 94-95).

٣. يُستخدم مع מוֹסֵרָה "قيود" (← #٤٥٩٣)، נָתַק، يصف تحطيم قيود السيطرة. عندما كسرت إسرائيل قيود الرب (إر٢: ٢٠، بيعِّلْ.) أصبحوا في قيود البعل واستُعبدت للزنا (إر٢: ٢٠ - ٢٥، انظر رو١: ١٨ - ٣٢). وكسر قيود عهد الرب على هذا النحو (إر٥: ٥، بيعِّلْ.) أمر يؤدي إلى الدينونة، على الرغم من أن الله لن يدمرهم تمامًا (٥: ٦ - ١٣). والواقع أنه في النهاية سيحطم قيود الأعداء التي كان قد قيدهم بها (٣٠: ٨، بيعِّلْ.، نا١: ١٣، بيعِّلْ.، مز١٠٧: ١٤، بيعِّلْ.). وعلى الرغم من أن ملوك العالم قد يحتشدون ضد الرب ومسيحه، ويسعون إلى تحطيم قيوده (مز٢: ٣، بيعِّلْ.) والرب "في السموات يضحك... يستهزئ بهم" (مز٢: ٤، انظر أع٤: ٢٥ - ٢٨).

٤. وإذا استُخدم في علاقته بأعضاء الجسم، فإن נָתַק يمكن أن يشير إلى خصية مرضوضة والتي تجعل الحيوان غير صالح لتقديمه ذبيحة للرب (لا٢٢: ٢٤، قَلْ.، مبني، انظر ملا١: ١٣ - ١٤). وهكذا الكهنة يجب أن يكونوا كاملين أيضًا (انظر لا٢١: ٢٠). وفي حز٢٣: ٣٤ (بيعِّلْ.) حيث إن يهوذا (Oholibah's) اجتثت ثدييها (التي كان يداعبها عشاقها أثناء زناها (حز٢٣: ٢١) فإن هذا يكون جزءًا من دينونة الله على زناها الذي يُعد انتهاكًا لعهدها معه (انظر ٢٣: ٣٥ - ٣٩).

٥. في إش٥٨: ٦ يذكّر الله شعبه بأن الصوم الحقيقي هو: "حَلّ [פָּתַחבيعِّلْ.] (← #٧٣٣٦) قيود الشر، وفك (נָתַר هِفْعِيلْ.، ← #٦٠٠٢) عُقد النير وإطلاق المسحوقين أحرارًا (שָׁלַחبيعِّلْ.) وقطع (נָתַק [بيعِّلْ.، للاحتفاظ بصيغة الجمع لـ נָתַק، انظر Dahood, 340-41]) كل نير.

٦. وإذ شعر إرميا بالإحباط لنجاح الأشرار، وكان مهتمًا بكرامة الله، لذلك طلب من الله أن يفرزهم (נָתַקهِفْعِيلْ.) كغنم للذبح (إر١٢: ٣، انظر ع. ١ - ٢ وانظر أيضًا حب١ - ٢). (انظر A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context*, JSOTSup 45, 1987, 46-47, 214-15).

٧. السياقات العسكرية، استُخدم الفعل لإغراء الجنود من خلال هجوم مضلل ليتشتتوا من أجل تحقيق الانتصار عليهم (يش٨: ٦، هِفْعِيلْ.، ١٦، نِفْعَلْ.، قض٢٠: ٣١، هُفعَلْ.، ٣٢ قَلْ.).

ب. ت ١. على الرغم من أن الفعل غير موجود في ل. ب. م. الموجودة حاليًا، إلا أن معنى الفعل موجود في اسم נתק (لم يؤيد في ع. ق)، بعد לאין، 1QH 5:37; cf. S. Holm-Nielsen, *Hodayot. Psalms From Qumran*, ATDan 2, 1960, 100, 111).

٢. إلى جانب الاستعمالات الرئيسية للعهد القديم للفعل נָתַק، فإن كتابات معلمي اليهود تتضمن أيضًا هذه المعاني: قَلْ. يفرز (عصير فواكه)، بيعِّلْ.، يوقف استمراره، يتم تحويله (Jastrow, 945).

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [*ṣl* [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [*bdl*] (مُتميِّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [*br'* [1]] (خَلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [*hgh* [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוש [*mûš* [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [*ns'*] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [*ntq*] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [*prq*] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [*ṣ'n*] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [*rḥq*] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:719-23; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography VII," *Bib* 50, 1969, 337-56, esp. 340-41; E. Jenni, *Das hebräische Pi'el*, 1968, 176, 183.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

5999	נֶתֶק

נֶתֶק [*neteq*] حكَّة، عدوى (#٥٩٩٩).

ع. ق يشير إلى مرض جلدي، ربما يعرف بداء الثعلبة، *Alopecia area*، تنتج فيه رقع محدودة من الصلع (لا١٣: ٣٠-٣٧، ١٤: ٥٤). تترجم هذا المصطلح الترجمات الإنجليزية إلى حكَّة (#٥٩٩٩).

مرض - بثرة، دمل، مرض جلدي، أثر جرح، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*'ᵃba'bu'ōt*] (بثور، #٨١)؛ ← בהק

[bōhaq] (حالة/ مرض جلدي، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقع بيضاء علي الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (قرحة متهيجة، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [zrr ¹] (يعصر[جروح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [heres ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (نتوء صغير؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (متغير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [m'r] (يُؤلم، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [māzôr ¹] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (نفخة، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (تهيج جلدي، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، يلمع، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (إصابة في فروة الرأس، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في الشعر، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל ¹ [ʿōpel ¹] (خرَاج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ ² [ʿāš ²] (صديد، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה ³ [ṣāpâ ³] (صديد؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (أثر جرح، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (المعاناة من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [śᵉʾēt ²] (إنتفاخ، ورم)، #٨٦٠٩)؛ ← שׂתר [śtr] (إنفلت، #٨٤٢١)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה ¹ [hlh ¹] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; J. Milgrom, *Leviticus*, AB, 793.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

6000	נתר

נתר [*ntr* ¹]، قَلْ. سحق (تشبيه مجازي بالإحباط)؛ هِفعِيل.، ينسحق (؟) (#٦٠٠٠).

ع. ق ١. الفعل נָתַר يرد مرتين في اللغة العبرية الكتابية وذلك في سفر أيوب فقط، وقد ثار الجدل حول الحالتين كلتيهما. وفي أي٦:٩ (هِفعِيل.) نجد الإشارة إلى أن الله أطلق يده، وأعطاها حرية القضاء (قارن مز١٠٥:٢٠، ١٤٦:٧، إش٥٨:٦) على أيوب بالموت. وقد ذكر ارتباط محتمل باللغة أوغا.، وذلك للجمع بين נָתַר ויָד إلى جانب غرض إلهي (*THAT* 2:725-26).

٢. في أي٣٧:١ (قَلْ.) كلمة "اضطراب" تُعد تشبيهًا مجازيًا لعاطفة تتعلق بالقلب. وفي نفس السياق يرد أليهو إلى الفكر المتعلق بقوة الله وقدرته، ويعلن أن قلبه يرتعش في داخله. وعلى ذلك، تستخدم العبارة المناظرة لذلك נָתַר علاوة على نقل عبارة מִמְּקוֹמוֹ، من مكانها.

ب. ت اختر تر. الكلمة على أنها تعني "يقفز" (= נָתַר ← #٦٠٠١)، في حين أن الاشتقاق من جذر الكلمة חרד، والذي يعني في أكد. يرتعش، يهتز، أمر ممكن.

ع. ج *NIDNTT* 1:606-11; 2:705-10.

سقوط، ترنح، تعثر: ← בטח ² [*bṭḥ* ²] (يسقط أرضًا، #١٠٥٤)؛ ← הוה ¹ [*hwh* ¹] (يسقط، #٢٠٩٢)؛ ← כשׁל [*kšl*] (يتعثر، يترنح، يُدَمَّر، #٤١٧٣)؛ ← נסס ¹ [*nss* ¹] (يمشي مضطربًا، #٥٨٢٣)؛ ← נפל [*npl*] (يسقط، يسقط على وجهه، #٥٨٧٧)؛ ← נתר ¹ [*ntr* ¹] (يسقط، #٦٠٠٠)؛ ← שׁמט [*šmṭ*] (يطلق سراح، يصفح عن، يُسقط يطرح أرضًا، يَسقط، يتعثر، #٩٠٢٣).

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*

6001	נָתַר

נָתַר [*natar* ²]، قَلْ.، وثب، قفز؛ بيعِّل. يقفز، يَثِب؛ هِفعِيل. يشرع، يقفز إلى الوراء (#٦٠٠١).

ش. أ. ق الكلمة أرم. وسريانية. *nᵉtar*، يسقط، لا يرقى إلى ما هو مطلوب، يسقط، وعرب. *natala*، يقفز من مكان مريح.

ع. ق ١. في أي٣٧:١، نجد أن كلمة נָתַר تصف قلب الإنسان في إثارة مخيفة أمام عاصفة رعدية قوية، والتي تشير إلى ظهور الرب. وبالنسبة لما جاء في ٢صم٢٢:٣٣ فهناك آراء كثير بالنسبة لترجمة וַיַּתֵּר، منها: "وهذا ينبع من" (KB)، "وقد حُرر". (נָתַר من BDB)، "كما أنه يعطي" (وذلك على أساس اتباع نص مشابه في مز١٨:٣٢[٣٣] וַיִּתֵּן)، "وقد نظم" (تهجئة خاطئة في مس. لعبارة וַיְתָאֵר) (انظر إش٤٤: ١٣، وهذا ما تبناه (P. McCarter, Jr., *II Samuel*, AB, 1984, 470. وهذا الافتقار إلى إجماع في الآراء يشير إلى مدى صعوبة مس..

٢. والفعل في صيغة بيعِّل. يمثل قدرة الحشرات على القفز ولا سيما بالشكل الذي خُلقت عليه أرجله الخلفية (لا١١:٢١).

٣. في حب ٣:٦ الفعل في صيغة هِفعِيل. ليصور الأمم وهي ترتجف أمام محضر الظهور الإلهي للرب.

قفز، وثب، تخطى: ← גלשׁ [*glš*] (يتخطى، يقفز، #١٦٨٣) ← דוץ [*dwṣ*] (يثب، #١٨٨١) ← דלג [*dlg*] (يثب، #١٩٢٥) ← זנק ¹ [*znq* ¹] (يقفز أمام، #٢٣٩٧) ← נתר ² [*ntr* ²] (ينجس، يدفع، #٦٠٠١) ← סלד [*sld*] (يقفز، يندفع، #٦١٣٤) ← פושׁ ¹ [*pwš* ¹] (يتخطى، يثب، #٧٠٥٥) ← פזז ² [*pzz* ²] (يسرع، رشيق الحركة، وثبة، #٧٠٦٠) ← רקד [*rqd*] (يتخطى، يثب، #٨٣٧٦) ← שׁקק ¹ [*šqq* ¹] (يجرى حول، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

6002 נָתַר

נָתַר [natar [3]]، هِفْعِيل، يحرر، يطلق سراح المسجونين، يفك سيور النير (#٦٠٠٢).

ع. ق جذر الكلمة נתר لا يرد إلا في صيغة هِفْعِيل، وهو يعطي معنى إطلاق أسير أو تحريره، على سبيل المثال مز١٠٥:٢٠ (انظر مز١٤٦:٧) "أرسل الملك فحله (נָתַר)، أرسل سلطان الشعوب فأطلقه (פָּתַח)" (انظر (مز١٠٢:٢٠[٢١]. واستخدامه في المزامير مرتبط تماما بعناية الله بالمقهورين والمساكين. وقد ورد في سياق مماثل في إش ٥٨:٦ حيث قيل إن "حل (פָּתַח [بيعِّل.] ← #٧٣٣٦) قيود الشر. وفك (נָתַר) عُقد النير" تعني تشبيهًا مجازياً حرية الأسرى (חָפְשִׁים) الذين أعتقوا.

وهذه الكلمة من الناحية اللاهوتية لها أهمية بالغة لأنها تصف اهتمام الله وأعماله التحريرية في إعتاق أولئك الذين لا حول لهم ولا قوة والمربوطين بنير الأسر والفاقة.

حرية، براءة، طهارة، تحرير: ← דְּרוֹר [d[e]rôr [3]] (يطلق سراح، حرية، #٢٠٠٢)؛ ← חפשׁ [hps] (يتحرر، #٢٩٢٦)؛ ← חֹר [1] [ḥōr [1]] (رجل حر، مولود حر، #٢٩٨٥)؛ ← נקה [nqh] (يكون حرًا، معفي من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← נתר [ntr [3]] (يطلق سراح، #٦٠٠٢)؛ ← קוֹמְמִיּוּת [qôm[e]miyyût] (يمشي منتصب، #٧٧٥٨)؛ ← רוח [rwḥ] (يصبح واسع أو فسيح، يكون فسيح، #٨١١٨).

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

6003 נֶתֶר

נֶתֶר [neter]، اسم. نطرون، محلول قلوي يُصنع من رماد الخشب، ويستخدم كمادة للتنظيف (#٦٠٠٣).

ع. ق الاستعمالان الخاصان بهذا المصطلح حلول القلي (lye, KJV) يُستعمل في النظافة وفي صنع الصابون جاءآ في سياق (أم٢٥:٢٠، إر٢:٢٢). وبالنسبة لكلمة صودا (كربونات الصوديوم) الواردة في ترجمة NIV's انظر، *ISBE* 3:191.

يغسل، غسيل: ← בֹּר [2] [bōr [2]] (إشنان، #١٣٤٢) ← דוח [dwḥ] (يغسل، #١٨٦٦) ← טבל [1] [ṭbl [1]] (يغمر، #٣١٨٨) ← כבס [kbs] (يغسل، حوض، #٣٨٩١) ← נֶתֶר [neter] (نتر، #٦٠٠٣) ← רחץ [rḥṣ] (يغسل، #٨١٧٥) ← שֶׁלֶג [2] [šeleg [2]] (ورت الصابون، #٨٩٢١).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:439-40; 3:191-92; 4:1022; *NIDNTT* 1:143-45, 150-52.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

6004 נָתַשׁ

נָתַשׁ [natas]، قَلْ. اقتلع، قلع، استأصل؛ نِفْعَلْ. يستأصل، هدم، دُمر؛ قَلْ، مبني للمجهول، استئصل (#٦٠٠٤).

ش. أ. ق يوجد جذر كلمة مماثل في سريانية. وأرم..

ع. ق ١. مز ٨٠:٨-٩[٩-١٠] يتحدثان عن أن إسرائيل كانت مثل كرم أحضر من مصر، وُزع في أرضهم، وقد استأصل في تربتها وملأ الأرض. وثمة فقرات كثيرة تشير إلى أن استمرار الحياة وإعطاء الأرض ثمرها كانا يتوقفان على الطاعة، وهناك فقرات أخرى تحذر من أن الخيانة لابد وأن تؤدي إلى استئصالهم (على سبيل المثال، تث٢٩:٢٨[٢٧]، ١مل١٤:١٥، ٢أخ٧:١٩-٢٠).

٢. وكان إرميا في كثير من الأحيان يخاطب يهوذا بهذه العبارات، وعند دعوته أخبره الله أنه سيكون الوسيط لتحقيق هذا الغرض الذي يرمي إليه الرب "انظر قد وكلتك هذا اليوم على الشعوب وعلى الممالك لتقلع وتهدم وتهلك وتنقض وتبني وتغرس" (إر١:١٠). وموضوع الاقتلاع ثم الغرس، يوضح دينونة الله الحاسمة من ناحية وأمله العظيم من ناحية أخرى" (W. Brueggemann, in *Interpreting the Prophets*, eds. J. L. Mays and P. J. Achtemeier, 119) كلاهما كانا رسالة إرميا ليهوذا، غير أن صيغة الجمع "الشعوب" لها أهمية خاصة. ويُلاحظ أنه في ١٨:٧ ـ٨ كانت كلمة الرب: "إذا أعلنت في أي وقت أن أمة أو مملكة يجب أن تُقلع وتهدم وتهلك، وإذا تابت الأمة التي حذرتها، عن شرها، هنا سأندم..." انظر ١٢:٤ ـ١٧، كانت هناك دينونة القلع، ولكن رسالة الرجاء التي جاء بها إرميا: "....أغرسهم ولا أقلعهم " (٢٤:٦). "ويكون كما سهرت عليهم (إسرائيل ويهوذا) للاقتلاع والهدم... كذلك أسهر عليهم للبناء والغرس"، ومدينة أورشليم على وجه الخصوص "لا تُقلع ولا تُهدم إلى الأبد" (إر٣١:٢٨، ٤٠) (← إرميا: فكر لاهوتي).

يقلع: ← נָתַשׁ [natas] (يقلع، يسلخ، حب، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← עָקַר [1] [ʿāqar [1]] (يقلع، #٦٨٢٧) ← שָׁרַשׁ [šāraš] (يقلع، #٩٢٤٥).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד [1] [ʾbd [1]] (أباد، #٦) ← אֵיד [ʾêd] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [blq] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [3] [dmh [3]] (يهدم #١٩٥٠) ← דמם [3] [dmm [3]] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [hrs] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [2] [ḥbl [2]] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [3] [ḥlq [3]] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [ḥtʾ [1]] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [klh] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [krt] يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [mḥh [1]] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [nṣh [2]] (يسقط أنقاضا، #٥٨٩٨) ← נתס [nts] (يحطم،

#٥٩٩٥) ← נתשׁ (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתץ [ntṣ] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← [ntš] (يتحطم، قطعًا، #٦٩٩٠) ← פאה [p'h] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פיד [pîd] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← פרר [prr [1]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← צדה [ṣdh [2]] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← רזה [rzh] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שׁדד [šdd] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שׁחת [šḥt] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← שׁמד [šmd] (محق، #٩٣١٨). ← תַּבְלִית [tablît]

البيبلوجرافيا

TWAT 5:727-28.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

المجلد ٥

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

المقالاتُ المَعجميةُ ס إلَى צ

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير

لجنة تحرير النسخة الإنجليزية

المحرر العام

ويليم أي . فانجيميرين؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
كُلّية لاّهوت ترينيتي الإنجيلية

المحررون المساعدون

ريتشارد د. باترسون
أستاذ فخري، بجامَعَة ليبرتي

بروس ك. والتك؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كُلّية ريجنت

جون والتون؛ دكتوراه
أستاذ الكتاب المُقدَّس
مَعَهد مودي الكتابي

تريمبر لونجمان الثالث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد وستمِنْستر اللاّهوتي

إلمر مارتنز؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد مينونايت الكتابي للإخوة

يوجين هـ. ميريل؛ دكتوراه
أستاذ دراسات ع. ق
مَعَهد دالاس اللاّهوتي

المحررون المستشارون

جودون كونويل اللاّهوتي

جي. جوردون ماك كونفِيل؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كيلتنهام وجلوسستر

جون ن. أوزوالت؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
مَعَهد أسبوري اللاّهوتي

جاري سميث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد بَيْتَ إِيْل اللاّهوتي

روبرت ب. جوردون؛ دكتوراه
كُلّية الدراسات الشرقية
جامَعَة كامبردج

جون أ. هارتلي؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
جامَعَة أسوزا باسيفِيك

القس والتر سي. كايسر؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق، ورئيس مَعَهد جوردون كونويل اللاّهوتي

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

ويليم أي . فانجيميرين

المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية

محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مِنَ يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

مكتبة دار الكلمة Logos
٠٢٠١٨٢٤٥٦٦٤٤
٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأولى ٢٠١٣

الجمع الإخراج الفني: زهور برنابا
تصميم الغلاف: جيرمين شفيق و أمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري: محمد حسن أحمد غنيم
رقم الايداع: ١٠٣١٨ / ٢٠١١
I.S.B.N. 978-977-384-299-5
الفهرسة بدار الكتب المصرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم: عبري عربي
محرر النسخة الإنجليزية: ويليم أي . فانجيميرين
مُحرر النسخة العربية: محمد حسن أحمد غنيم
القاهرة: مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٩ .
٨ج٧ ؛ ٢٠سم
تدمك: ٩٨٧ ٩٧٧ ٣٨٤٢٩٩٥

١ - الكتاب المُقدّس - معاجم
أ . فانجيميرين، ويليم أي . (مُحرر)
ب . غنيم، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة العربية)
٢٧٢٠ / ١٣

المحتويات

ساهم فِي إخراج النسخة العربية

لجنة التعريب والترجمة:

الأب دميانوس المقاري | ق. بُولُس عزيز | ق. مكسيموس | د. ق. صبري

حنا يوسف | محمد حسن غنيم | ق. عاطف دَاوُدَ | لينا فاروق عزمي

ميرا خيري | نُكّلس نسيم سلامة | الأب موسى مايز | وائل حداد

هاني حنا | رانيا نَبِيل جرجاوي | ماريانا كتكوت | د. فِينيس بولس

مراجعة:

الأنبا بطرس فهيم — المَعاون البطريكي للأقباط الكاثوليك

الأب كميل وليم — مدير مَعَهد اللاّهوت بالسكاكيني

أ. د. موريس تاوضروس — أستاذ علم اللاّهوت ع. ج بالكلّية الإكّليريكية بالقاهرة

أ. د. محمد الهواري — أستاذ الفكر الديني اليْهُودي ومقارنة الأديان - كُلّية الآداب - جامَعَة عين شمس

د. هاني عبد العزيز جوهر — مدرس التاريخ اليْهُودي، وحضارات ش. أ. ق. - كُلّية الآداب - جامَعَة عين شمس

د. عصام عيد — مدرس علم اللغة المقارن - كُلّية الآداب - جامَعَة عين شمس

المراجعة اللغوية:

خالد سمير | محمد أَبو عامود

التحرير وإعداد الفهارس:

محمد حسن أحمد غنيم

الجمَع عَلى الكمبيوتر:

زهور برنابا | إيفا تاوضروس

طبع فِي جمهورية مِصْر العربية

التنفِيذ الطباعي والتجليد: مطبعة سان مارك — ت: ٢٤٩٥٠٦٩٠

المُختَصرات

المُختَصَرات

الاختصار	المَعَنى
إتبعِيل / إتبَعَل	يقابل فِي العربية "أفتعل"= وهو أحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن هِتْبَعِّيل.
أثيوبية	الأثيوبية، اللغة الإثيوبية.
أداة	أداة التعريف أو التنكير= أداة تُستخدم مَعَ الاسْمَ، وتدل عَلَى كون الاسْمَ يُشير إِلَى شيء مُحدَّد أو إِلَى شيء غير مُحدَّد.
أداة ربط	أداة ربط
أدب. رب.	الأدب الرَّبّاني
أدب. قم.	هو مجموع الكتابات التي دونتها جماعة الأسينيين مثل؛ قانون الحرب، قانون الجماعة، مزامير الشكر.. ألخ
أرم. يه.	اللغة الآرامية الْيَهُودية
أَرَام. يهف.	اللغة الآرامية الْيَهُودية الفِلِسْطِينِية
أَرَامب.	اللغة الآرامية الإمبراطورية
أرم.	اللغة الآرامية
أم. كت.	اللغة الآرامية الكتابية (ع. ق).
أرم. مص.	اللغة الآرامية المِصْرية
اسْمَ. جغ.	الاسْمَ الجغرافي
اسْمَ إشارة	عَنصر إشاري= كُلّمة (ضمير أو مُحدَّد) يُشير إِلَى شيء للدلالة عَلَى قربه أو بعده عَن المتحدث.
اسْمَ الفاعل	ويستخدم فِي العبْرِيَّةَ بمَعَنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
اسْمَ المفعول	ويستخدم فِي العبْرِيَّةَ بمَعَنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
إشور.	إشورية، اللغة الإشورية
إشور. ح.	اللغة الإشورية الحديثة (المَعَاصَلاة)
إفتَعَلْ.	أحد إشكال الفعل مِنْ الوزن هِتْبَعِّيل.
أكد.	أكدية، اللغة الأكدية
أمري.	صيغة الأمر؛ جملة أمرية؛ دال عَلَى صيغة الأمر
أوغا.	الأوغاريتية، اللغة الأوغاريتية
ايلوهيمي	أحد طبقات التقليد التوراتي
إفْعَل.	أحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن قل. وهو أحد الأوزان المُجرَّدة المبْنِية للمَعْلوم
ب. ت	كتابات مَا بعد ع. ق
بشيطة.	أو البسيطة، ترجمة الكتاب المُقدَّس بالسريانية
بَعِلْ.	وزن مبْنِي للمجهول ويصاغ بتضعيف عين الفعل، ويفِيد التعدّدية.

الاختصار	المَعَنى
بُعّلْ.	وزن المبْنِي للمجهول مِنْ وزن المضعف فِي العبْرِيَّةَ، ويُقابل فُعَّلَ فِي العربية.
بُولِيل / بُولل.	وهو مبْنِي للمَعْلوم خاص بالفعل الأجوف فِي وزن بعِّيل وكذلِكَ المضاعف.
بعِّيلْ.	وزن المضعف العين فِي العبْرِيَّةَ، ويفِيد التعدّدية، مِنْ الثلاثي، ويقابل فَعَّلَ فِي العربية.
بلْبَل.	أحد تصريفات وزن قل.
ت. إ. ش.	ترجمة الإنجيل الشريف العربية
ت. ثيو. ي	ترجمة ثيودوسيوس اليونانية للعهد القديم
ت. س	التوراة السامرية
ت. س& ف	ترجمة سميث& فندايك العربية للكتاب المُقدَّس. وهي الترجمة الرسمية للكنيسة العربية، تقريبًا.
ت. ك. ح	ترجمة كتاب الحَيَاة العربية.
ت. لت. ق	الترجمة اللاتينية القديمة للكتاب المُقدَّس (سابقة للفولجاتا)
ت. لت	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)
ت. م	الترجمة العربية المشتركة للكتاب المُقدَّس.
ت. ي. ح	الترجمة اليَسُوعية (الكاثوليكية) الحديثة
ت. ي. ق	الترجمة اليونانية القديمة
تثنوي.	المَصدر التثنوي= أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس
تر. ق	ترجمات قديمة
ترأون.	ترجوم أونكُلُوس
ترج.	ترجوم (ترجومي)
ترد ١.	ترد مرّة واحدة
ترد ٢.	ترد مرتين
تر سيما.	ترجمة سيماخوس اليونانية للعهد القديم
تركيبي	بنائي
تزامِنِي إجمالِي.	تعبير يُطبّق عَلَى درس حقيقة كتابية أو نص كتابي فِي زمِنْ محدّد.
تطور عبر الزمِنْ.	يستعمل هذا التعبير للدلالة عَلَى دراسة تطوّر مَعَنى نص كتابي مَعَ مضي الزمِنْ.
تل فل.	التلمود الفِلِسْطِينِي (الأورُشَلِيمي)
تل بَابل.	التلمود البَابِلي
تل عمَّا.	مخطوطات تل العمارنة
تلم.	تلمود، تلمودي

الاختصار	المَعَنى
توراة.	الأسفار الخمسة الأوَّلى
توس.	توسفتا = التتمات المُضافة للمشنا
تُقرأ.	تُقرأ بحسب الحاشية [مقروء وغير مكتوب]
تُكتب.	مَا هو مكتوب [مكتوب وغير مقروء]
تِفعيل.	أحد أشكال الوزن نِفْعَلْ.
جعزية.	Geez [لغة سامية جَنُوبيَّة قديمة التي طوّرتْ فِي المِنْطقةِ الحاليةِ لأرتيريا وشمال إثيوبيا فِي القرن الأفريقي، كُلُغة طبقةِ الفلاحين. أصبحَتْ اللغة الرسمية لممَلكةِ أكسوم Aksum وما بعدها، وفِي قضاء الإمبراطوريةِ الأثيوبيةِ.]
حالة النصّب	حالة النصّب= صيغة الاِسْمَ أو العبارة الاسْمَية التي تُبيِّن أن وظيفتها - مثلاً- تدل عَلَى المفعول به لفعل فِي الجملة.
حرف الجر	لعدم وجود الاعراب فِي العبَرِّيَّة، يُستخدم مصطلح "حرف النسب".
حيثية.	الحيثية
دلالي	دلالي= مشتق مِنْ اسْمَ أو صفة (وصفِي)
ربَّا.	الكتابات الرَّبانية
رؤيوي.	رؤيوي
سام.	السامية، اللغات السامية
سام. غ.	اللغة السامية الغربية
سامر.	السامرية
سب.	الترجمة السبعينية
سبا.	اللغة السبأئية
سريانية	اللغة السُريانية
سوم.	اللغة السومرية
سينا. أ	اللغة السينائية الأوَّلية
ش. أ	الشرق الأدنى
ش. أ. ق	ش. أ. ق.
شظية.	جزء صغير مِنْ مخطوطة
ص.	إصحاح (ـات)، فصل مِنْ سِفْر
ع.	عدد/ أعداد (آية/ آيات) مِنْ إصحاح
ع. ج	ع. ج
ع. ج. ق	اللغة العربية الْجَنُوبيَّة القديمة
ع. ق	ع. ق
عبر.	اللغة العبَرِّيَّة
عبر. رب.	اللغة العبَرِّيَّة الرَّبانية
عبر. كت.	عبر. كت. المستخدمة فِي ع. ق
عبر. مت.	الغة العبَرِّيَّة المتأخرة (المَعَاصَلاة)
عرب.	اللغة العربية
فولج.	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)

الاختصار	المَعَنى
فينيقية.	اللغة الفِينيقية
ق. م	قبل ميلاد الْمَسِيحُ
قا؛	قابل ، قا؛
قبطية.	اللغة القبطية
قَل.	يطلق عَلَى الوزن المُجرَّد اسْمَ الوزن الخفِيف أو البسيط "قل".وقد أطلق الْعَالَم اللغوي "حيوج" ليميزه عَن بَقِيَّة الأوزان المشددة أو المزيدة بحرف أو أكثر.
ك. م. ع	الكتاب المُقدَّس فِي اللغة العبَرِّيَّة
كتاب تذكاري	كتاب يحوي مقالات تذكارية عَن شخص مازال حيًا
كتابي	مِنْسوب للكتاب المُقدَّس
كتب. مِنْح	كتابات مِنْحولة
كَنْعَانية	الكَنْعَانية
كهنوتي	المَصدر الكهنوتي، أحد الطبقات النصّية فِي الكتاب المُقدَّس
ل. ب. م	لفائف البحر الميت
لاتينية	اللغة اللاتينية
لاحقة	لاحقة: حرف أو صوت أو مجموعة حروف تُلحق بنهاية كُلَمة بغية تغيير مَعَناها أو تغييروظيفة هذِهِ الكُلمة
لهجة	لهجة - لهجي= مستوى لغوي مِنْطوق فِي قسم مِنْ البلاد، أو يستخدمه أناس ينتمون إلَى طبقة اجتماعية مُحدَّدة (لهجة اجتماعية social dialect أو SOCIOLECT)، وتختلف فِي بَعْضِ الكُلمات وبَعْض النحو و / أو بَعْض النطق عَلَى الصيغ الأخرى مِنْ اللغة نفسها.
مثل؛	مثل؛
مدر.	مدراش (مدراشي)
مس.	النصّ الماسوري
مشن.	مشناه (مشناوي)
مِصْريَةٌ	اللغة المِصْرية
مقالة	مقالة مطولة، أطروحة وبخاصة لرسالة الدكتوراة
مِنْد.	اللغة المِنْدعية/ المِنْدائية = أحد أشكال اللغة الآرامية يستخدمه المِنْدعيون/ المِنْدائيون
ن. ع. ج	النقوش العربية الْجَنُوبيَّة
نبطية	اللغة النبطية
نِفْعَل.	الوزن المبَنِي للمجهول مِنْ الثلاثي المجرّد، ويقابل فِي العربية فُعل، انفعل.
هيتبَلْبَل.	فعل مضعف وهو أحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هَفعِل.	أحد أشكال الوزن هُفَعَل.
هُفعَل.	أحد الأوزان السبعة المزيدة المبَنِية للمجهول . ويصاغ بزيادة "الهاء".

الاختصار	المَعنى
هِتْبَعِّيل.	أحد الأوزان السبعة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى فِي العبَرِّيَةَ "حوزر" أي (مطاوع) ويدل عَلَى الفاعلية والمفعولية فِي آن واحد وعلامته زيادة حرفِي "הת" فِي أوَّله مَعَ تشديد عينه
هِتْبُولِيل.	أحد إشكال الفعل مِنْ وزن هِتْبَعِّيل.
هِشتَفعِّيل.	وهوأحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.
هِفْعِيل.	أحد الأوزان السبعة . وهو وزن مزيد مبَنِي للمَعَلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمّى بوزن التعدية أو السببية.
ي.	اليونانية
يهودية	الْيَهُودية
يَهُوذَا	سبط / مَمْلَكَةٌ يَهُوذَا
يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصّية فِي الكتاب المُقدَّس

الرموزُ

‖	parallel with	موازي مَعَ؛ موازي لـ
>	derived from	مشتق مِنْ؛ إشتق مِنْ
<	transformed to	تَحوَّلت إلَى
*	hypothetical form	الشكْلُ الافتراضي
←	cross-reference (within NIDOTTE)	الإسناد الترادفِي
#		الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينَبيّرجر)
x:		إنظرْ مقالة (x) فِي المجلدِ الرابع

ع. ق والجديد

تك	تكوين	أي	أَيُّوب
خر	خروج	مز	مزامير
لا	لاويين	أم	أمثال
عد	عدد	جا	الجامَعَة
تث	تثنية	نش	نَشِيدُ الأَنْشَاد
يش	يَشوعُ	إش	إشَعْيَاءَ
قض	قضاة	إر	إرْمِيَا
را	رَاعُوث	مرا	مراثي إرمي
١صم	صَمُوئِيل الأوَّل	حز	حَزَقِيَّال
٢صم	صَمُوئِيل الثاني	دا	دَانِيَال
١ مل	ملوك الأوَّل	هو	هُوشَعُ
٢ مل	ملوك الثاني	يؤ	يُوئِيل
١أخ	أخبار أيام الأوَّل	عا	عَامُوسَ
٢أخ	أخبار أيام الثاني	عو	عوبيديا
عز	عَزْرَا	يون	يونان
نح	نحميا	مي	مِيخَا
أس	أَسْتِير	نا	نَاحُوم

حب	حَبَقُّوق	١تس	١ تسالونيكي
صف	صَفَنْيَا	٢تس	٢تسالونيكي
حج	حَجَّي	١تي	١تيموثاوس
زك	زَكَرِيَّا	٢تي	٢تيموثاوس
ملا	مَلاَخِي	تي	تيطس
مت	متى	فل	فليمون
مر	مرقس	عب	عبرانيين
لو	لوقا	يع	يَعْقوب
يو	يوحنا	١بط	١بطرس
أع	أعمال الرسل	٢بط	٢ بطرس
رو	رومية	١ يو	١يوحنا
١ كو	١كورنثوس	٢يو	٢يوحنا
٢ كو	٢ كورنثوس	٣ يو	٣ يوحنا
غل	غلاطية	يه	يَهُوذَا
أف	أفسس	رؤ	سِفْر الرؤيا
فِي	فِيلبي		
كو	كولوسي		

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)
طو	طوبيا	يهو	يهوديت
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سُلَيْمَان (سفر الحكمة)
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ
أخ إر	رسالة (رسالة) إرميا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتنين
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين
		٢ مك	٢ مكابيين

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص موسى	موسى [وصية موسى]
صع إش	صعودُ إِشَعْيَاء	٢باس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس إر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه إش	إستشهاد إِشَعْيَاء
مزسل	مزامير سُلَيْمَان	سيب	الأقوال السِيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية رَأُوبَيْن
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يَهُوذَا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف
وص بن	وصية بَنْيَامِين		

مخطوطات البحر الميت والنصوص ذات العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوَّل إلى رقم الكهف؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)

وثص	وثيقة صادق/ دِمِشْق (جنيزة القاهرة)
Hev	نَصُّ ناهال هِيفير
8HevXII gr	اللفيفة اليونانيةُ للأنبياء الصغار منْ ناهال هيفير
Mas	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	تسابيح ذبيحةِ السِّبت أَو القدّاس الملائكي منْ ماسادا
Mird	نصوصُ خيربت ميَرد
Mur	نصوصُ وَادِي المربعات
lQ34bis	الصلاةُ لعيدِ الأسابيعِ (جزءِ لفيفة الصلاةِ الطقَوْسيةِ = Q ١ صلاواتِ)
1QapGen	اَلتَّكوين الصغير (اَلتَّكْوِين الأبوكريفي)
1QDM(or 1Q22)	أقوالُ موسى
1QH	تراتيل عيد الشكر = كم.
1QIsaa	النسخة الأوَّلى من إشعيا
lQIsab	النسخة الثانية من إِشَعْيَاء
1QM	مخطوطة الحرب
1QpHab	تفسير عَلَى حبقوق
1QpMic	تفسير عَلَى ميخا
1QpPs	تفسير عَلَى المزامير
1QS	قانون الجماعة ، نظام الجماعة
3QInv (or 3Q15)	لفيفة (كنز) النحاس Copper (Treasure) Scroll

4QFlor	فوريلكجيوم (أخرويات مدراشية)
4QPBless	البركاتُ الأبائيةُ
4QpIsaa.[b.c.d]	نسخ من تفسير عَلَى اشعياء
4QpNah	تفسير عَلَى نحوم
4QpPs37	٣٧تفسير عَلَى مزمور ٣٧
4QSama.[b.c]	نسخ من صَمُوئيل
4QTestim	Testimonia text
6QD (or 6Q15)	أجزاء من وثيقةِ دِمشْق
11QPsaDavComp	المزاميرُ المزوَّرة (ملحقٌ نثري)
11QtgJob	ترجوم عَلَى أيُّوب
11QTemple1[a.b]	لفيفة الْهَيْكَل

لمزيد من المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافِيوس يوسيفوس
تا. أك.	التاريخ الإكْلِيروسي تأليف يوساببوس
تا. ط.	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب الْيَهُود تأليف فلافِيوس يوسفوس

المِنْشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Oricnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen
AfO	*Archiv für Orientforschung*
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums
AGM	*Archiv fiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928
AGMN	*Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schaftcn),* vols. 21-, 1929-
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.
AJBA	*Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute

AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib	Analecta biblica
AncIsr	R. dc Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969[2]
ANESTP	*Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955[2], 1969[3]
Ang	*Angelicum*
AnOr	Analecta orientalia
ANQ	*Andover Newton Quarterly*
AnSt	*Anatolian Studies*
AO	Dcr altc Orient
AOAT	Alter Orient und Altcs Testament
AOB	*Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927[2]
AOS	American Oriental Series
AOSTS	American Oriental Society Translation Series
AOT	*Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926[2]
AOTS	*Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967
APFC	A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923
APNM	H. B. Hufftnon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978
ARAB	*Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; rcpr. 1968
ArbT	Arbeiten zur Theologie
ARE	*Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962
ARM	Archives royales de Mari
ArOr	*Archiv orientální*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
AS	D. D. Luckcnbill, *The Annals of* سنحاريب, O1P 2, Chicago, 1924
ASG	*Archiv für Schweizerische Geschichte*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ASV	American Standard Version
ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDA	*Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van dcr Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976
ATDan	Acta thcologica danica
AIR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AuSP	G. H. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vols., Gutersloh, 1928-1942; repr. 1964
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AUSSDS	Andrews University Seminary Studies: Dissertation Series

AV	Authorized (King James) Version
BA	*Biblical Archaeologist*
BAfO	Beihefte zur Archiv für Orientforschung
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago, 1957, 1979[2]
BARev	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BASS	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBC	Broadman Bible Commentary
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BBLAK	Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDB	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford, 1907; repr. with corrections, 1953
BDT	*Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Grand Rapids, 1960
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums
BeO	*Bibbia e oriente*
BethM	*Beth Miqra*
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BETS	*Bulletin of the Evangelical Theological Society*
BEUP	*Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, ed. H. V. Hilprecht; Series A, Cuneiform Texts, Philadelphia 1893-1914
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFT	Biblical Foundations in Theology
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHEAT	Bulletin d'histoire et d'exégèse de l'Ancien Testament
BHH	*Biblisch-historisches Handwörterbuch*, ed. B. Reicke and L. Rost, 3 vols., Göttingen, 1962-1966
BHK	*Biblia hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 1973[16]
BHS	*Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger and W. Rudolf, Stuttgart, 1969-1975, 1984[3]
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibLeb	*Bibel und Leben*
BibOr	Biblica et orientalia
BibRev	*Bible Review*
BibS	*Biblische Studien* (Freiburg, 1895-1930; Neukirchen, 1951-)
Biella	J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*: Sabaean Dialect, HSS 25. Chico, Calif., 1982
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*
BIFAO	*Bulletin de l'institut français d'archeologie orientale*
Bijdr	*Bijdragen*
BIN	*Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University*, New Haven, 1917-1954
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BL	H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1918-1922; repr. 1962
BL	*Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Zurich, 1951; Einsiedeln, 1968^{2}
BN	*Biblische Nolize*
BO	*Bibliotheca orientalis*
BR	*Biblical Research*
BRL	K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, HAT 1/1, Tübingen, 1937, 1977^{2}
BRM	*Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, ed. A. T. Clay, New York, 1912-1923
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BSC	Bible Study Commentary
BT	*Bible Translator*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTGP	H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, 1979
BuA	B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920, 1925
BurH	*Buried History*
BVC	*Bible et vie chrétienne*
BVSAW	Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akadcmie der Wissenschaften zu Leipzig
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL	W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-
CAH	*Cambridge Ancient History*, 12 vols., Cambridge, 1923-1939, 1961-1971^{2}, 1970-^{3}
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CahThéol	Cahiers théologiques
CAT	Commentairc de l'Ancien Testament
CB	Century Bible
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CC	Communicator's Commentary
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CHALOT	*A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. L. Holladay, Grand Rapids, 1971
ChiSt	*Chicago Studies*

CII	*Corpus inscriptionum iudaicarum*, Vatican City. 1936-
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881-
CIWA	*The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. ed. H. C. Rawlinson, 5 vols., London, 1861-1884, 1891²; repr. 1909
CJ	*Concordia Journal*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
CML	*Canaanite Myths and Legends*, ed. G. K. Driver, Edinburgh, 1956; ed. J.C. L. Gibson, 1978²
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica. Old Testament Series
ConCom	Continental Commentaries
COT	Commentaar op het Oude Testament, ed. G. C. Aalders, Kampen, 1955-1957
CPTOT	J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968; Winona Lake, Ind., 1987²
CRA1	Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres
CR1NT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CTA	*A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit*, 2 vols., Paris, 1963
CTBT	*Cuneiform Texts from Babylonian Tablets... in the British Museum*, London, 1896-
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	Calwer theologische Monographicn
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DB	*Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, Paris, 5 vols., 1895-1912
DBHE	*Diccionaria Biblico-Hebreo-Español*, ed. L. Alonso-Schökel, V. Morla, and V. Collado, 12 vols., Valencia, 1990-1993
DBI	*A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J.L. Houlden, Philadelphia, 1990
DBSup	*Dictionnaire de la Bible: Supplément*, ed. L. Pirot et al., Paris, 1928-
DBT	X. Léon-Dufour. *Dictionary of Biblical Theology*, tr. P. J. Cahill and E. M. Stewart, New York. 1973² (ET of *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1968²)
DCH	*Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, Sheffield. 1993-
DDD	*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, H. Becking, and P. W. van der Horst, Leiden, 1995
DHRP	Dissertationes ad historiam religionum pertinentes
D1SO	C.-F. Jean and J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden, 1965
DJD	Discoveries in the Judaean Desert, Oxford, 1955-
DLE	*A Dictionary of Late Egyptian*, ed. L. H. Lesko and B. S. Lesko, 4 vols., Berkeley, Calif., 1982-1989
DME	*A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, ed. R. O. Faulkner, Oxford, 1962
DMOA	Documenta et monumenta orientis antiqui
DNWSI	J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West SemiticInscriptions*, 2 vols., Leiden, 1995
DÖAW	Denkschriften: Österreichischer Akadcmie der Wissenschaftcn
DOTT	*Documents from Old Testament Times*, ed. D. W. Thomas, London, 1958

DSB	Daily Study Bible
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols., Paris, 1903-1950
DTT	*Dansk teologisk tidsskrift*
EAEHL	*Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yona, 4 vols., Englewood Cliffs, N.J., 1975-1978
EBC	*The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein, 12 vols., Grand Rapids, 1976-1995
EBib	Etudes bibliques
ECT	*The Egyptian Coffin Texts*, ed. A. de Buck and A. H. Gardiner, Chicago, 1935-1947
EDB	*Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. and tr. L. F. Hartman, New York, 1963
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz and G. Schneider, 3 vols., Grand Rapids, 1990- (ET of *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, 3 vols. Stuttgart, 1980-1982)
EDT	*Evangelical Dictionary of Theology*, cd. W. A. Elwell, Grand Rapids, 1984
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EMiqr	*Entsiqlopedia miqra'it-Encyclopaedia biblica*, 8 vols., Jerusalem, 1950-1982
EncBib	*Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, 4 vols., London, 1899-1903. 1914[2];repr., 1958
EnchBib	*Enchiridion biblicum*
EncJud	*Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971-1972
EOTT	C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, tr. D. W. Stott, Atlanta, 1982
ER	*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols.. New York, 1987
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 13 vols.. New York, 1908-1927; repr., 13 vols. in 7, 1951)
ErfTS	Erfurter theologische Studien
Erlsr	Eietz Israel
ErJb	*Eranos Jahrbuch*
ESE	M. Lidzbarski, *Ephcmeris für semitische Epigraphik*, Giessen, 1900-1915
EstBib	*Esludios bíblicos*
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETR	*Etudes théologiques el religieuses*
Even-Shoshan	*A New Concordance of the Bible*, ed. A. Even-Shoshan, Jerusalem. 1977, 1983[4]
EvK	Evangelische Kommentare
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository times*
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FOTT	*The Flowering of Old Testament Theology*, ed. B. C. Ollenburger, E. A. Martens and G. F. Hasel, Sources for Biblical and Theological Study 1, Winona Lake, Ind., 1992
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	*Forschungen und Fortschritte*
FzB	Forschung zur Bibel
GAG	W: von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 3}, Rome, 1952
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, tr. and ed. A. E. Cowley, Oxford, 1910[2] (ET of W. Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. E. Kautzsch, Halle, 1909[28])

GLECS	Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
GPL	Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990
GSAT	Gesammelte Studien zum Alten Testament
GTJ	*Grace Theological Journal*
Guide	Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)
GVGSS	C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961
HAD	*Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)
HAHAT	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915[17]; ed. R. Meyer and H. Don-ner, 1987-[18]
HAIJ	*A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, 1967-1995[3]
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	*E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988
HBD	*Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermanthena
HeyJ	*Heythrop Journal*
HG	J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959
HKAT	Handkommcntar zum Alten Testament
HL	E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931
HNE	M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898
HO	Handbuch der Orientalistik
HR	E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983
HS	*Hebrew Studies*
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, 1922-1923[4]
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HSyn	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*

HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, cd. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980
IBHS	B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962
IDBSup	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IH	J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879
IJH	*Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977
ILC	J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Helliged of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)
IndES	*Indian Ecclesiastical Studies*
Int	*Interpretation*
Intcrp	Interpretation
IOS	*Israel Oriental Studies*
IOSOT	The International Organization for the Study of the Old Testament
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969
IOTS	B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979
IPN	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980
1RT	Issues in Religion and Theology
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]
ITC	International Theological Commentary
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Socicty of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAOSSup	Supplement to the Journal of the American Qricntal Society
JARG	Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte
JASA	*Journal of the American Scientific Affiliation*
Jastrow	M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903
JB	Jerusalem Bible
JBC	*The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968
JBL	*Journal of Biblical Literature*

JBQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Studv of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTVI	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols., Wiesbaden, 1967-1969[2]
KAJl	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARl	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958[2]
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL[2]	sec KB

KBL[3]	sec *HALAT*
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-
KD	K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875[2])
KD	*Kerygma und Dogma*
KEHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James (Authorized) Version
KISchr	*Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)
KP	E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987
KPG	Knox Preaching Guides
KQT	K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960
KSGVI	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964[3]
KTU	*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
KuAT	*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903[3]
Lange	Lange Commentaries
LB	*Linguistica biblica*
LBC	Layman's Bible Commentaries
LB1	Library of Biblical Interpretation
Leš	*Lešonénu*
LexÄg	W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-
LexSyr	C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968[2]
LHA	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
LLA	A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971
LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSS	Leipziger semitistische Studien
LTK	*Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965
LTP	*Laval théologique et philosophique*
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MAL	C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft
McCQ	*McCormick Quarterly* ,
MDB	*Le mande de la Bible*
MdD	E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963

MDP	Mémoircs de la délégation en Perse
MedHab	*Medinet Habu*. Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ	*Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati	S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL	*Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC	*The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970[3]
NBD	*The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982[2]
NCB(C)	New Century Bible (Commentary)
NEB	New English Bible
NedTT	*Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT	*Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT	New Frontiers in Theology
NGTT	*Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDBA	*The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT	*The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT,* ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)
NIDOTTE	*The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
N1V	New International Version
NIVEC	*The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and .J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J., 1990
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT	*Norsk teologisk tidsskrift*
NovT	*Novum Testamentun*
NRSV	New Revised Standard Version

NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBL	Orientalia et biblica lovaniensia
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED	*The Oxford English Dictionary*
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	Orientalia lovaniensia periodica
OLZ	*Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM	*Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or	*Orientalia*
Or Ant	*Oriens antiquus*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS	*Oudtestamcntische Studiën*
OTT	G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT	B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO	W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR	*Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache	J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York, 1962[2]
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI	*J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971
POT	De Prediking van het Oude Testament
POTT	*Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW	*Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG	J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU	*Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Scliaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins (School of Theology) Journal*

PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-I9I3
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first scries, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista bíblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931[2]; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965[3]
RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de I'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*

RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925^{2}
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Stúdia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Scries
ST	*Studia theologica*
STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica

StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2, Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale.Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrifl*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity-Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien

TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*

WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Lcipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. M. C. Tenney, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبرِّيَّة و الآرامية

الحروف

א = ʾ = ء	ו = *w* = و	ך, כ = *k* = ك، خ	ע = ʿ = ع	שׂ = *ś* = س
ב = *b* = ب	ז = *z* = ز	ל = *l* = ل	ף, פ = *p* = پ	שׁ = *š* = ص
ג = *g* = ج	ח = *ḥ* = ح	ם, מ = *m* = م	צ = *ṣ* = ص	ת = *t* = ت
ד = *d* = د	ט = *ṭ* = ط	ן, נ = *n* = ن	ק = *q* = ق	
ה = *h* = هـ	י = *y* = ي	ס = *s* = س	ר = *r* = ر	

ليس هناك أي فرقَ يُجْعَل بَيْنَ بجدكبت *bgdkpt* مَع أَو بدون الداغش اللّيِّن *dagesh lene*.

قارنْ: תּוֹרָה = *tôrâ* הַתּוֹרָה = *hattôrâ* תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

ָה = *â*	ֵ = *ē*	ִ = *i*
ָ = *ā*	ֵי = *ê*	ִי = *î*
ַ = *a*	ֶ = *e*	וֹ = *ô*
ֲ = *ª*	ְ = *ᵉ* (إذا كَان حلقي)	ֹ = *ō*
וּ = *û*	ֱ = *ᵉ*	ָ = *o*
ֻ = *u*		ֳ = *ᵒ*

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجمات الصوتيةُ إستعمالاً معياريًا.

الأبجدية اليونانية

α = *a*	μ = *m*	ψ = *ps*	ηυ = *ēu*
β = *b*	ν = *n*	ω = *ō*	οι = *oi*
γ = *g*	ξ = *x*		ου = *ou*
δ = *d*	ο = *o*	γγ = *ng*	υι = *ui*
ε = *e*	π = *p*	γκ = *nk*	
ζ = *z*	ρ = *r*	γξ = *nx*	ῥ = *rh*
η = *ē*	σ,ς = *s*	γχ = *nch*	ʽ = *h*
θ = *th*	τ = *t*	αι = *ai*	
ι = *i*	υ = *u*	αυ = *au*	ᾳ = *ā*
κ = *k*	φ = *ph*	ει = *ei*	ῃ = *ē*
λ = *l*	χ = *ch*	ευ = *eu*	ῳ = *ō*

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم

المقالاتُ المَعجميةُ ס إِلَى צ

ס

٦٠٠٦ (סְאָה [s^e'â]، كِيلة) ← ٤٠٦

٦٠٠٧ (סְאוֹן [s^e'ôn]، نَعْل، صندل) ← ٦٠٠٨

6008	סָאַן

סָאַן [sa'an]، إنتعل، صَخِبَ، هَاجَ، ضَجَّ، عَجَّ، (#٦٠٠٨)؛ ترد ١.، في إش ٩: ٥ [٤]، اسمي. סְאוֹן [s^e'ôn] نَعْل، صندل (#٦٠٠٧).

ش. أ ق أكد. sênu، اسمي. من senu، ينتعل نعل (HALAT 697). النعل، ليس بحذاء بالضبط، لكنه غطاء للقدم شبيه بالصندل كان يلبسه الجنود.

ع. ق الفعل والإسم يظهران في نفس ع. وفقط في هذه الآية. ومن خلال "الولد"، سوف يضع الله حدًا للحرب والأشكال الأخرى من الظلم. تعيد ت. إ. ش في الجزء الأول "كُلَّ نِعَالِ الْمُحَارِبِينَ فِي الْمَعْرَكَةِ.... تَحْرِقُهَا وَتَجْعَلُهَا وَقُودًا لِلنَّارِ" وهي محاولة لفهم العبرية، والتي تقرأ حرفيًا "كل نعل مُحتذٍ يحدث جلبة" (כָּל־סְאוֹן סֹאֵן בְּרַעַשׁ).

مسيرة، خطى: חשׁל [ḥšl] (غير ملائم للسير، ضال، شارد، #٣١٢٩)؛ נחת [nḥt] (يتجه لأسفل، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧)؛ סאן [s'n] (يدوس، يطيء، #٦٠٠٨)؛ פשׂע [pś'[1]] (يخطو للأمام، يسير، #٧٣١٤)؛ צעד [ṣ'd] (يخطو، يسير، #٧٥٧٥).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6010	סָבָא

סָבָא [saba'[1]] قَلْ. أسرف في الشراب، سِكِّيرٌ (#٦٠١٠)، סֹבֶא [sobe'] اسم. جَعَة، بيرة، شراب (#٦٠١١).

ع. ق ١. סֹבֶא هو على الأرجح نوع من البيرة/الجعة المستخرجة من الحبوب، مقارنة بـ أكد. sību، (*CAD* 15, 231). الصورة في إش ١: ٢٢ لقادة مسرفيين بإنسجام مع الجعة المغشوشة بالماء (J.-J. Hess, *MGWJ* 78, 1934, 6-9, "Was bedeutet סֹבֶא Jesaias 1 22?" حيث كان النبيذ يتم تخفيفه عمومًا. هذا النص يمكن أن يكون صدى لـ تث ٢٠: ٢١ والذي يشير أيضًا إلى التمرد والسُكر. في هو ٤: ١٨ يربط السُكر بالدعارة، ولربما يعكس ذلك السلوك في طقوس عبادة الخصوبة (G. I. Emmerson, "A Fertility Goddess in Hosea IV 17-19?" *VT* 24, 1974, 492-97).

٢. في حز ٢٣: ٤٢ يرد بها اسمفا. סוֹבָאִים، (تُكتب.) أو اسم. סָבָאִים، (تُقرأ.)، والذي سيكون الورود الوحيد، סָבָא، مدمن خمر، سكير. الأخرون يقرأون "الصابئة" (סְבָאִים; REB) أو تُحذف من قِبل (*HALAT* 697; Zimmerli, *Ezekiel*, 1:478-79).

٣. هذه المقاطع الأربعة مع الفعل الوصفي סָבָא، تصف أولئك الذين يشربون الجعة بكثرة (إش٥٦: ١٢) أو النبيذ (أم ٢٣: ٢٠). النص في نح ١: ١٠ غير محدد، ولكن قد يشير إلى عجز الجيش الأشوري. ويمثل سُكر الابن العاصي الرفض القاتل للإلتزام بمعايير حياة الجماعة (تث٢١: ٢٠).

شرب، سكر، ثمل: ← סָבָא' [sābā'[1]]، ← שָׁכַר [^{a}bîṭûb] (أسرف في الشراب (#٦٠١٠) ← שָׁכַר [^{a}bîṭûb] (يكون أو يصبح ثمل #٨٩١٠)، ← שָׁתָה [^{a}bîṭûb] (يشرب، #٩٢٧٢).

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٦٠١١ סֹבֶא [sobe'] جَعَة، بيرة، شراب (#٦٠١٠)

6015	סָבַב

סָבַב [sabab] قَلْ. دار، حَاصَرَ، أحاط بـ؛ نفعل. إستدار؛ بيعّل. تحوّل؛ بُوليل.، يذهب في جولة، يُحيط، هفعِيل.، يؤدي للدوران، أَدَارَ، يتغيّر، يفيق، يحيط بـ، هُفْعَل.، مطويّ، مُحاط، طوِّق (قند. #٦٠١٥)؛ מֵסַב [mesab] اسم.، دائرة، منضدة، أريكة، إحاطة، ظر. حول (قند. #٤٩٩٠)؛ מְסִבָּה [m^esibbâ]، ظر. حول (قند. #٤٩٩١)؛ נְסִבָּה [n^esibbâ] اسم. (صارم، حازم، نفعل. اسمفا. التحول في الشئون (ترد ١. #٥٨١٣)، סִבָּה [sibbâ] اسم. التحول في الشئون (ترد ١. #٦٠١٦)؛ ظر. و جر. حول (قند. #٦٠١٧).

ش. أ. ق الفعل مثبت بشكل جيد جدًا: أوغا.، sbb، يلف، يحيط؛ في الآرامية القديمة، يحيط بـ، أكد.، زنّار؛ عرب. sabab، حبل، تيجرية. sabib، وتر. في عبر. من لاخيش أوستراكا Lachish ostraca *tsbt* يعني نقطة التحول أو فصل (في الزمن). في اللغة المؤابية تعد ظرف بمعنى الدوران حول.

ع. ق ١. يستخدم الفعل دائمًا في صيغة عدوانية (تك١٩:

٤؛ قض١٩: ٢٢) أو عسكرية (٢صم ١٨: ١٥؛ ٢مل ٦: ١٥). هذا الاستخدام له صدى في نصوص الرثاء، حيث تحيط الكوارث والأعداء المتكلّم، والذي يصلي من أجل النجاة (مز١٧: ١١؛ ٨٨: ١٧ [١٨] قا؛ ٤٩: ٥ [٦]؛ أي ١٦: ١٣؛ ١٩: ١٠، ١٢) أو يشكر عليه (مز ١٨: ٥ [٦])؛ ٢٢: ١٢، ١٦ [١٣، ١٧]؛ ١١٨: ١٠-١٢؛ ١٤٠: ٩[١٠]؛ يون ٢: ٣، ٥ [٤، ٦]. في هو ٧: ٢ تحيط أفعال إسرائيل الشريرة بهم وتحصرهم؛ وفي ١١: ١٢ [١٢: ١] أحاط إسرائيل الله بالكذب وكأنه سلاحهم.

٢. موكب شعائري يُرى في مز٢٦: ٦؛ ٤٨: ١٢[١٣]. وفي يش ٦: ٣ - ١٥ زحف إسرائيل حول المدينة له مغزى عسكري وديني. في مز٣٢: ٧ إحاطة الله لناظم المزامير "بِأَنَاشِيدِ النَّجَاةِ" تشير إلى الله كوكيل النجاة، والتي تحتفل بها مجموعة غنائية حول ناظم المزامير (قا؛١٤٢: ٧ [٨]).

٣. الفعل له علاقة بالحماية في ٢ أخ ١٤: ٧ [٦] ومن ثم رعاية الله تطوّق شعبه. وفي تث ٣٢: ١٠ (أَحَاطَ بِـ)، و"أَمَّا الْمُتَوَكِّلُ عَلَى الرَّبِّ فَالرَّحْمَةُ تُحِيطُ بِهِ" في مز ٣٢: ١٠. الظرف סָבִיב "حول" مُستخدم في سياقات الحماية الإلهية في مز٣٤: ٧ [٨]؛ ١٢٥: ٢؛ زك٢: ٥ [٩]؛ قا؛ استخدام حرف الجز סָבִיב في ٢مل٦: ١٧.

٤. يستخدم الفعل أيضًا في سياقات القضاء المختلفة. في مز ٧: ٧ [٨] يحثّ الله على تبرئة ناظم المزامير عند اجتماع المحكمة فيدين أعدائه. في حز ٧: ٢٢ تحويل الرب وجهه عن يهوذا يشير إلى الانحياز لصالحه. وفي حب٢: ١٦ كأس غضب يهوه تدور على البابليين.

٥. الفعل يستخدم لتغيير الملك في ١مل٢: ١٥؛ ١أخ١٢: ٢٣ [٢٤]، وللتلاعب الإنساني في فصل الشئون في ٢صم١٤: ٢٠. وفي ١أخ ١٠: ١٤ يُنسب حكم جديد إلى هيمنة الله. وبنفس الطريقة في عز ٦: ٢٢ (قا؛ ١:١) "حول الله" قلب داريوس لكي يساعد اليهود. صلاة إيليا في ١مل ١٨: ٣٧ تعد مبهمة: فهي إما تشير إلى الله كالسبب في تغيير إسرائيل (NIV; cf. Hauser and Gregory, *From Carmel*, 49-50) أو كالسبب النهائي لارتداد إسرائيل (cf. Montgomery and Gehman, *Kings*, 305).

٦. يُعلن إر ٣١: ٢٢ بشكل مبهم بأن الله خلق شيئًا جديدًا، "أُنْثَى تُحِيطُ (תְּסוֹבֵב) بِرَجُلٍ". تفسير جيروم بالعذراء مريم حاملة يسوع داخل رحمها، يجل هذا السياق. ومن الممكن أنه يشير إلى هبة الله لأبناء "عَذْرَاءَ إِسْرَائِيلَ" (ع. ٢١) بعد الإعادة إلى الأرض (قا؛ ع. ٢٧) (cf. Anderson, 476-77).

٧. الأسماء סִבָּה وנְסִבָּה، التحول في الشئون، تدل على الترتيب الإلهي لنزع المُلك في ١مل١٢: ١٥ و٢أخ١٠: ١٥. هذه التغيرات متعلقة بهيمنة الله على التاريخ لتحقيق كلمته النبوية. طبقًا لـ ١مل١٢: ١٥ رد الفعل السلبي لرَحُبعام لشعبه كان المناسبة (סִבָּה تغيير الأحداث) لتقسيم المملكة. والرواية الموازية لها في (٢أخ١٠: ١٥) يجعل منها تصريح أقوى. الكلمة נְסִבָּה تعبر عن المنظور اللاهوتي للمؤرخ، التي بحسبها المملكة هي ملك للرب، وتقسيم المملكة يُرى بنفس الضوء كإزالة المملكة من شاول (١أخ١٠: ١٤، انظر *Williamson, I and II Chronicles*, 95-96).

٨. الإسم מֵסַב يدل على متكأ أو أريكة الملك (نش١: ١٢ قا؛ ع. ١٦؛ انظر Murphy, *Song*, 131, n. 12; NIV at his table) أو في صيغة الجمع. البيئة المحيطة بالمدينة الملكية أورُشَلِيمَ (٢ مل ٢٣: ٥).

٩. حرف الجر סָבִיב، حول، مُستخدم في أوصاف التجلي الإلهي، روعة ورهبة ظهور الله (مز١٨: ١١ [١٢] = ٢صم٢٢: ١٢؛ مز٥٠: ٣؛ ٩٧: ٢). والظرف סָבִיב حول، مُستخدم في حز١: ٤؛ ٢٨ -٢٧. (التجلي الإلهي) بنفس الطريقة، الظرف מְסִבָּה هو وصف واضح لمجد الله في العاصفة الرعدية (أي٣٧: ١٢).

١٠. العبارة מָגוֹר מִסָּבִיב الخوف يحيط من كل جانب، وهي صرخة أو عبارة تحذير الذي يستخدم في نصوص الرثاء في مز٣١: ١٣ [١٤]؛ وفي مرا ٢: ٢٢ مثل هذه الأزمة تنسب إلى فعل الله. في إر٦: ٢٥؛ ٤٦: ٥؛ ٤٩: ٢٩ يصف العقاب الإلهي الذي يأخذ شكل هجوم عسكري. في إر٢٠: ٣ اسم جديد أعطي لفشحور الكاهن مضطهده وهو كفأل للمصير الشخصي الذي سيكتسحه هو وأتباعه المضطهدين عند سقوط يهوذا. (قا. McKane, 462-65). في إر٢٠: ١٠ يشتكي إرميا بأن الشعب يهزأ به بإلقاء عملته النبوية عليه (إرميا: لاهوت).

ب. ت تراتيل قمران تحاكي استخدام الفعل (ع. ق ١.) في الوصف الرثائي العدائي (مد. ٢: ٢٥) والأسى (مد. ٥: ٣٥).

دائرة، تحول: ← אפף [*'pp*] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [*ḥdr* [1]] (يحيط، يغلف، #٢٠٣٩) ← חוג [*ḥwg*] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [*ktr* [2]] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [*nqp* [2]] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [*sbb*] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [*'āgōl*] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [*'tr* [1]] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 730-43; B. W. Anderson، "'The Lord Has Created Something New': A Stylistic Study of Jer 31:15-22،" CBQ 40، 1978، 463-78; A. J. Hauser، R. Gregory، *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*، 1990.

Leslie C. Allen ليزلي سي. ألين

٦٠١٦ (סִבָּה [sibbâ]، التحوّل في الشئون)← #٦٠١٥

٦٠١٧ (סָבִיב [sabîb]، حول)← #٦٠١٥

6019 סְבָךְ

סְבָךְ [s^ebak] أجمة، أغصان مُتشابكة أو ملتفَّة، دَغَل، أَيْكَة (#٦٠١٩)، סְבֹךְ [s^ebok] أجمة، حُرْش، غُوَيْبَة [غابة صغيرة] (#٦٠٢٠)، < סָבַךְ [sabak] عَقَدَ، شبَك، لَبَك، عَرْقَل (أي٨: ١٧؛ #٦٠١٨).

ع. ق ١. في تك٢٢: ١٣ وَإِذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ مُمْسَكًا فِي الْغَابَةِ [حرفيًا: أجمة] بِقَرْنَيْهِ الأضحية التي أمدَّ بها الله إبراهيم، عوضًا عن ابنه إسحق.

٢. إن تدمير المكان المقدّس يُشبّه بتقليم أجمة بالفؤوس (مز٧٤: ٥). في إر٤: ٧ تُستخدم الكلمة مجازيًا عند الإشارة إلى المدمر القادم من الشمال (بلاد بابل)، والذي يشبه الأسد الذي ترك عرينه ليخرِّب الأرض. الفجور يُشعِل أجمة الغابة في إش٩: ١٨[١٧] وسيقطع بالبلطة (١٠: ٤٣).

غابة، حديقة/ متنزه، أجمة: ← גָּאוֹן [gā'ôn] (إرتفاع، سمو، #١٤٥٤)؛ ← חֹרֶשׁ [ḥōres^1] (غابة، غابة #٣٠٩١)؛ ← יַעַר [ya'ar^1] (غابة، خشب، #٣٦٢٣)؛ ← סְבָךְ [s^ebak] (أدغال، #٦٠١٩)؛ ← פַּרְדֵּס [pardēs] (حديقة/ متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

I. Cornelius آي. كورنيليوس

٦٠٢٠ (סְבֹךְ [s^ebok]، أجمة)← #٦٠١٩

6022 סָבַל

סָבַל [sābal] قل. تَحمَّلَ وطأة/ حَمَلَ، رَفَعَ؛ بُعِّلَ.، إحْتَمَلَ، تَحَمَّلَ، جَالَدَ، كَابَدَ (مز١٤٤: ١٤) هِتْبَعِّل.، تَحمَّلَ، تَجَلَّدَ، إحْتَمَلَ (جا١٢: ٥) (#٦٠٢٢)، סֵבֶל [sēbel] اسم. جهد أو عمل [إجباري]، عِبء، مُعَانَاة، مُقاسَاة، مَشَقّة (#٦٠٢٣)، סֹבֶל [sōbel] اسم. حِمْل، ثِقْل، عَنَاء، مَشَقَّة (#٦٠٢٤)، סַבָּל [sabbāl] حَمَّال للعبء، شَيَّال (#٦٠٢٥)، סִבְלוֹת [siblôt] اسم. عمل اضطراري، عَنَاء، مُكَابَدَة، مَشَاقّ، مَشَقَّات (#٦٠٢٦).

ش. أ. ق في كل فترات أكد.، الفروق المتنوعة لـ*zabalu* تتضمن حمل حمولة، يتحمل عقابًا، يعاني من الشقاء، و*zabalu* تستخدم بمعنى حَمَّال، عامل سخرة. في اللغة البابلية القديمة، تعني *nazbaltum* حمل، عبء، و *nazbalum* تعني حمل في عمليات صنع الطابوق. ووفقا لـ M. Weinfeld، قا؛ סָבַל في أكد. بـ *tupsikku* عند استخدامها للسخرة. The Counsel of the 'Elders' to) Rehoboam and Its Implications," *Maarav* 31, (1982, 27-53

ع. ق ١. الفعل סָבַל وأسمائه الشبيهة في الشكل تهتم جميعها بتحمل الأعباء والأحمال، سواء كان حرفيًا أم مجازيًا. ويستخدم يعقوب الفعل ليشير إلى ابنه يَسَّاكَرُ في سياق عمل إجباري (تك٤٩: ١٥). ولن يجد الوثن نفسه في موضع لا يُحسد عليه يكون فيه محمولاً على أكتاف مُحبيه في إش٤٦: ٧ ("يَرْفَعُونَهُ [יִשָּׂאֻהוּ] عَلَى الْكَتِفِ. يَحْمِلُونَهُ [יִסְבְּלֻהוּ])— في مقابلة تامة مع رب الكون، الذي يحمل شعبه بحنان (ع.٤: "أَنَا أَحْمِلُ [אֶסְבֹּל] قَدْ فَعَلْتُ، وَأَنَا أَرْفَعُ، [אֶשָּׂא] وَأَنَا أَحْمِلُ [אֶסְבֹּל] وَأُنَجِّي). ويعدّ مز١٤٤: ١٤ مثالاً جيدًا لتبيان صعوبة الاختيار بين الترجمة التي تتضمن الاستخدام الحرفي للفعل وتلك التي تميل للاستخدام الأكثر رمزية: بَقَرُنَا مُحَمَّلَةً (מְסֻבָּלִים) [ت.س&ف]" "جماعتنا سوف تؤسس بثبات" (NTV mg). الاستعارة للشخص المعمّر توازي بطلان الشهوة الجنسية مع الجندب الذي "يستثقل نفسه" (יִסְתַּבֵּל) (جا ١٢: ٥).

مرا ٥: ٧، والتي تتحدث عن الاطفال الذين يتحملون العقاب من أجل السلوك الأثيم لآبائهم، وتمهد الطريق لاستخدام סָבַל مرتين لنشيد الخادم الذي يعاني في إش٥٢: ١٣-٥٣: ١٢. "وهو أخذ (נָשָׂא) أسقامنا وحمل (סָבַל) أمراضنا" (٥٣: ٤) وهي مقتبسة من مت ٨: ١٧ وهو مرتبط بمقدرة الشفاء لدى المسيح. "وآثامهم هو (יִסְבֹּל) يحملها" (٥٣: ١١) وهي موازية لـ "وهو حمل (נָשָׂא) خطية كثيرين في عدد١٢. وخاصة، العبء الساحق المفهوم ضمنا في الجذع סָבַל يذكرها أيضًا بالثمن الرائع الذي دفعة يسوع لفدائنا ويبرىء متعدد الكربلات وصف نشيد الخادم الرابع كـ "اللحن الموسيقي الذهبي للعهد القديم".

٢. عين سليمان يربعام ليشرف على كل أعمال (סֵבֶל) بيت يوسف (١مل١١: ٢٨) من ضمن البناء لسور أورشليم في أيام نحميا كانوا "حاملوا الأحمال" (הַסַּבָּל עֹמְשִׂים הַנֹּשְׂאִים) (نح٤: ١٧[١١]). العمل الاضطراري واضح في مز٨١: ٦ [٧] وهي إشارة لزمن العبيد الإسرائيليين في مصر سابقًا للخروج.

٣. مقتصر لإشعياء סֹבֶל تستخدم دائمًا للموازاة مع (مجازيا) لزوال حمل القوات المضطهدة عن أكتافها وعصا كتفيها (إش٩: ٤ [٣]؛ ١٠: ٢٧؛ ١٤: ٢٥).

٤. اسم. סַבָּל يترجم كـ "عمال" في NTV في ٢أخ٣٤: ١٣؛ نح٤: ١٠[٤] وكـ "حمالين" في ١مل٥: ١٥ [٢٩]؛ وفي ٢أخ٢: ٢ [١]، ١٨[١٧] وفي ملوك الأول الاشارة נֹשֵׂא סַבָּל هي التعبير المستخدم.

٥. الدليل يوجد فقط في خروج סִבְלָה (دائمًا جمع סִבְלוֹת) وتشير إلى الكدح المرهق/ الثقيل للإسرائيليين على يد المصريين الظالمين: جهد اضطراري. (خر١: ١١) عمل شاق (٢: ١١)، عمل (٥: ٤، ٥)، ينر (٦: ٦، ٧).

عبء، حمل، وزن: ← אַמְתַּחַת [*'amtaḥat*] (صرة)، كيس، عبء، خدمة، #٦٢٣) ← טען [*t'n* ²] (يُحمل، #٣٢٥٠) ← טֹרַח [*trḥ*] (عبء، حمل، #٣٢٦٧) ← יְהָב [*yᵉhāb*] (عبء، اهتمام مقلق، #٣٣٦٥) ← כִּנְעָה [*kin'â*] (حزمة، عبء، #٤٠٤٥) ← מַשָּׂא [*maśśā'*] (حمل، عبء، #٥٣٦٢) ← נטל [*ntl*] (يحمل، يزن، #٥٧٤٧) ← נשׂא [*nś'*] (يرقى، يصفح، يحتوي، يتحمل، يعظم شخصاً ما، #٥٩٥١) ← סבל [*sbl*] (يحمل، يُحمل عبٌ، #٦٠٢٢) ← סבל [*sbl*] (يحمل عبء، يُحمل #٦٦٧٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:616.

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

٦٠٢٣ סֵבֶל (*sebel*) جهد #٦٠٢٢

٦٠٢٤ סֹבֶל (*sobel*) عبء #٦٠٢٢

٦٠٢٥ סַבָּל (*sabbal*) متحمل العبء #٦٠٢٢

٦٠٢٦ סִבְלוֹת (*siblôt*) جهد اضطراري #٦٠٢٢

6032	סָגַד

סָגַד [*sagad*] فل.، يطأطئ الرأس (#٦٠٣٢).

ش. أ. ق الجذر סגד يظهر مع هذا المعنى في اللغة الآرامية وعرب. واللغة الأثيوبية.

ع. ق يظهر الفعل ٤مرات فقط في صيغة الماضي الناقص، دائمًا مقترن بـ חָוָה، ودائمًا في العبادة المزيفة؛ فهي تدعم فكرة الانحناء للاحترام (إش ٤٤: ١٥، ١٧، ١٩؛ ٤٦: ٦) وتظهر في اللغة الآرامية في دا ٢: ٤٦؛ ٣: ٥ ـ٢٨، وبالرغم من ذلك فهي تظهر بدلا من أو كمساوي لـ חָוָה.

يسجد، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גהר [*ghr*] (ينزل)، ينحني، #١٥٦٦)؛ ← חוה [*ḥwh* ²] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل، #٢٥٠٦)؛ ← כפף [*kpp*] (يركعْ، يحني نفسه لأسفل، # ٤١٠٤)؛ ← כרע [*kr'*] (إنحناء، #٤١٥٦)؛ ← סגד [*sgd*] (يطأطئ الرأس، #٦٠٣٢)؛ ← עבד [*'bd*] (يعمل، يخدم، يسجد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [*qdd*] (يطأطئ الرأس، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שׁרת [*šrt*] (يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠).

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

البيبلوجرافيا

TWOT 2:616.

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

٦٠٣٣ (סְגוֹר [*sᵉgôr*]، سياج)، #٦٠٣٣

6034	סָגוּר

סָגוּר [*sagûr*] اسم. طبق ذهبي خالص - صافي (#٦٠٣٤)

ش. أ. ق من المحتمل أن توجد الكلمة في أوغا. *sgrt* وفي أكد. *hurasu sag(i)ru* ذهب صلب/ نقي (خفي).

ع. ق ١. الشكل واشتقاق الكلمة عن محددين (انظر أسفل) فهي تحدث ٩ مرات في اتحاد זָהָב סָגוּר، ذهب نقي. كل من الحرم الداخلي وفي داخل الهيكل نفسه يقال أنها تغشي (צִפָּה) بالذهب النقي في (١مل٦: ٢٠-٢١) المنائر العشر في (١مل٧: ٤٩) موازي (٢أخ٤: ٢٠) وكذلك الكئوس، المقاص، الطوس، الصحون والمناضح (١مل ٧: ٥٠ ‖ [٢أخ ٤: ٢٢]) كلها مصنوعة من ذهب خالص، وجميع آنية وعر لبنان مصنوعة من ذهب نقي (١مل ١٠: ١٢ ‖ [٢أخ ٩: ٢٠]).

٢. Gray (1970, 170) يعتقد أن الكلمة סָגוּר المؤهلة لـ זָהָב هو اسمفا. مبني للمجهول ويمكن أن ينسب للغة العربية *sajara* يحمى القرن وهو يؤكد أن זָהָב סָגוּר تدل على الذهب المحمى في بوتقة Montgomery and Gehman (152) يعتقدان أن الكلمة هي ترجمة لتعبير فني/ تقتني لأصل أكادي والذي يدل على قيمة مالية محددة آخرون مثل (Mauchline, 341; NEB; REB) يستخدمون الكلمة لتعني "اللون الأحمر" وفقا لـ BDB סָגוּר، هو اسم فاعل أو اسم مفعول، مبني للمجهول، مفرد، مذكر، للفعل סָגַר، يوصد، يغلق (ومن ثم، فائز بجائزة، نادر) ولكن Driver (٨٠)، يعلق على סְגוֹר في أي ٢٨: ١٥) لا يعتقد أن هذا هو الاشتقاق المحتمل.

أي ٢٨: ١٥ يشير إلى أن هذه الكلمة هي اسم. كيف يمكن للفرد أن يفسر الاشارة إلى نص مأسوري (לֹא יֻתַּן) في هذا الفعل؟ والحقيقة هي أن هذه الكلمة تستخدم للموازاه مع כֶּסֶף وهي تقترح ثلاثة احتمالات فهي يمكن أن تكون اختصار لـ סָגוּר والاحتمال الثاني هو أن זָהָבסָגוּר يمكن أن تكون اسم منفصل يعني ذهب صلب، والذي استخدم شعرياً هنا بدلاً من، זָהָב סָגוּר (so Driver and Gray, 195-96; Dhorme, 407-8; Pope, 204; cf. *BHS*) sagur والاحتمال الثالث هو أن الاشارة للنص الماسوري خاطئة، في أي وضع يمكن أن تقرأ الكلمة סָגוּר في أي حال، يتطلب السياق Neading

gold (so RSV; NRSV) ذهب صلب (so JB)، ذهب خالص (Davidson, 229)، ذهب خالص (so NIV) أو ذهب نقي، REB، NEB (Peake, 251) لديهم "ذهب أحمر". والنقطة المشارة عن طريق أي ٢٨: ١٥-١٩ هي أن الحكمة هي قيمة لا تضاهى: لا يعادل لها ياقوت كوش الأصفر ولا توزن بالذهب الخالص.

ذهب ← אוֹפִיר [ʼôpîr [1]] (ذهب اوفير، #٢٣٤) ← בֶּצֶר [beṣer [1]] (خليط الذهب، #١٣٠٩) ← זָהָב [zāhāb] (الذهب، #٢٢٩٨) ← חָרוּץ [ḥārûṣ [1]] (الذهب، #٣٠٢١) ← כֶּתֶם [ketem] (الذهب، #٤١٨٨) ← סָגוּר [sāgûr] (الذهب النقي #٦٠٣٤) ← פָּז [paz] (الابريز، #٧٠٥٨) ← צרף [ṣrp] (يذوب، يصهر، ينقى #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

A. B. Davidson‹ *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, 1962; E. Dhorme‹ *A Commentary on the Book of Job*‹ 1967; S. R. Driver‹ *The Book of Job in the Revised Version*‹ 1906; S. R. Driver and G. B. Gray‹ *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a New Translation*, ICC‹ 1964; J. Gray‹ *I & II Kings: A Commentary*‹ OTL‹ 2d‹ rev‹ ed.‹ 1970; J. Mauchline‹ "I and II Kings‹" in *Peake*‹ 1964‹ 338-56; J. A. Montgomery and H. S. Gehman‹ *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC‹ 1967; A. S. Peake‹ *Job*‹ 1905; M. H. Pope‹ *Job: Introduction, Translation, and Notes*‹ AB‹ 3d ed.‹ 1979.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

6035	סְגֻלָּה

סְגֻלָּה [sᵉgullâ] اسم. امتلاك شخصى، كنز، التاج/ الإكليل المرصع (#٦٠٣٥).

ش. أ. ق أوغا. *sglt* كنز (؟) (*UT*, 1735) أكد. *sug/ kullu*، يجتمع، *sikiltu*، امتلاك.

ع. ق ١. الغير مقدس، ليس له حرمه، بالمعنى الدنيوي تشير الكلمة إلى الممتلكات الشخصية في الفرد (١أخ ٢٩: ٣) في هذه الحالة، تقدمة داود بذهبه وفضته لهيكل ربه (قارن٢٧: ٢٥-٣١؛ قا؛ أيضًا جا ٢: ٨).

٢. في الاستخدام اللاهوتي لهذا الجزء فمرجعه هو إسرائيل، الذي يفعله اسرائيل סְגֻלָּה (خر١٩: ٥)، تكونون خاصته ، وبالرغم من أن كل الشعوب ملكه وسوف تكون إسرائيل هي "التاج المرصع" ضمن جميع الأمم. تكمن خاصتها الفريدة في موضعها/ وظيفتها/ شخصيتها كمملكة الكهنة وشعبه المقدس (انظر أيضًا تث ٧: ٦؛ ١٤: ٢؛ ٢٦: ١٨؛ ومز ١٣٥: ٤).

في ملاخي يشير اسم. إلى الجماعة التي لها قلب يخاف الرب (مل٣: ١٧) هم ملك للرب ولهم مستقبل رائع، بخلاف الراغبين في الارضاء والمتمردين/ الثوريين (٣: ١٨ – ٤: ١).

ب. ت سب. تترجمها لـ λαὸς περιούσιος في خر١٩: ٥.

ع. ج في تيطس ٢: ١٤ في ع. ج نفس الكلمة تستخدم لتشير إلى شعب الله من خلال المسيح . رسالة بطرس الأولى٢: ٩ تقتبس من خروج ١٩: ٥ ، باستخدام peripoisis، والتي تعني نفس الشيء، وهي ممتلكات خاصة "الشعب الذي يخص الرب" .

مستودع، خزانة: ← אָסָם [ʼāsām] (يُخزن، #٦٦٢)؛ ← אָסֹף [ʼāsōp] (مخزن، #٦٦٧)؛ ← אצר [ʼṣr] (يُكدس، يجمع، يُخزن، #٧٣٢)؛ ← גִּזְבָּר [gizbār] (أمين الخزانة، #١٦٠١)؛ ← גֶּנֶז [genez [1]] (خزانة، #١٧٠٩)؛ ← גַּנְזַךְ [ganzak] (خزانة، #١٧١١)؛ ← חסן [ḥsn] (يكون مخزنا، #٢٨٨٩)؛ ← כמס [kms] (يُخزن، #٤٠٢٢)؛ ← מַטְמוֹן [maṭmôn] (كنز مخفي]، #٤٧٥٩)؛ ← מִסְכְּנוֹת [miskᵉnôt] (مخازن، #٥٠١٦)؛ ← נְכֹת [nᵉkōt] (بيت الخزانة، #٥٨٠٠)؛ ← נִשְׁכָּה [niškâ] (مستودعات، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع، #٧٢١٤)؛ ← צפן [ṣpn] (يخفي، مخفي، #٧٦٢١).

البيبلوجرافيا

THAT 2:142-44; M. Greenberg‹ "Hebrew *sᵉgulla*: Akkadian *sikiltu*‹" *JAOS* 71‹ 1951‹ 172-74; J. Durham‹ *Exodus*‹ 3‹ 1987‹ 256; U. Cassuto‹ Exodus‹ 1967‹ 227; B. Childs‹ *Exodus*‹ OTL‹ 1975‹ 341‹ 367; E. A. Speiser‹ "סְגֻלָּה." *Or* 25‹ 1956‹ 1-3; M. Weinfeld‹ *Deuteronomy* 1-11‹ AB‹ 1991‹ 368.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٠٣٦ סֶגֶן [segen] رئيس الجماعة، #٢٩٨٥

6037	סָגַר

סָגַר [sagar] قل.، أوصد، أغلق، نِفْعَل.، يسكت، مغلق؛ بيعّل.، يوزع/ ينقل، يُسلم؛ بُعّل.، يسكت، يغلق؛ هِفعِيل.، يوزع/ ينقل، يسكت، يناول (#٦٠٣٧)؛ מַסְגֵּר [mas-ger [1]] اسم. برج محصن (#٤٩٩٣)، מִסְגֶּרֶת [mis-geret] جانب، حافة، ثابت/ منعزل/ حصن #٤٩٩٥)، סְגֹר [sᵉgōr] وسياج (ترد ١. #٦٠٣٣)، סְגוֹר [sᵉgôr] اسم. رمح (ترد ١. في مز ٣٨: ٣؛ #٦٠٣٨)، סוּגַר

[sûgar] طوق خشبي (ترد ١.؛ #٦٠٥٠).

ش. أ. ق الكلام المنقوش الفينيقي لها مثالين لهذا الأصل في الساق السبي، تعني يسلم شخص ما للخضوع أو الموت. القرن (lines 9 and 21, cf. Gibson, TSSI 3:106-9) الثامن في اللغة الارامية له إسم. من هذا الاصل وهو للسجن Panammuwa Inscription lines 4 and 8; Gibson) 2:78-79) والاصل أيضًا كان يستخدم في أوغا. *UT*,) 449 #١٧٣٨) وفي العربية *sagara*؛ وفي أكد. /*sekeru* .*sakaru, sigaru*

ع. ق ١. هذا الفعل هو المعنى المعتاد لغلق الأبواب والبوابات/ الممرات (٢٦ من ٩١ من حالة حدوثه تكون "باب" أو "بوابة" كشئ مباشر). يصف إشعياء الإشراق المجدد لكنيسة الله عندما أصبح يهوه هو نورها المشرق: وتنفتح أبوابها دائمًا ولا تغلق أبدًا (ناقص نِفْعَل.) ليؤتى إليها بغنى الأمم (إش٦٠: ١١) كثيراً ما يستخدم الفعل لكونه مغلقاً خلف الأبواب والممرات للحماية (تك٧: ١؛ قض٩: ٥١) أريحا كانت "مغلقة بإحكام" (يش٦: ١؛ NEB استخدام مزدوج لهذا الأصل، قل.، اسم فاعل أو اسم مفعول فعال وبُعِّل.) أو "مغلق بإحكام" لحما في NIV لذلك المعجزة المتوقع حدوثها في يش٦ كانت الأكثر دهشة.

٢. بيعِّل. وhi. يمكن ان يستخدم المصطلح "يمسك في يد شخصٍ ما" والذى يعنى أن يتعرض لعقاب قاس أو حتى الموت (انظر الشرق الأدنى القديم أعلى). يعتقد داود أن يهوه (الرب) سوف يوقع جليات في يده ليريه أن هناك إله حى في إسرائيل (١صم ١٧: ٤٦). أن منظم الأناشيد الدينية يمكن أن يفرح أن الله لم يحبسه في يد أعدائه "بل أقمت في الرحب رجلي" (مز ٣١: ٨ [٩]).

٣. الأسماء المشتقة من هذا الجذر عادة ما تدل على مكان أو طريقة الحجز.

(أ) الكلمة סְגוֹר، مضمومة في العبارة "شغاف قلبهم" (هو١٣: ٨) وهو مصطلح للقفص الصدري الذي يحمي القلب، رمز الحياة (Wolff, *Hosea*, 226).

(ب) סוּגַר طوق خشبي وهي ترد ١.، في مجازاة حزقيال لا للبؤة والأسد الصغير (حز٩: ١٩؛ jehoiachin) الأسد موضوع في مثل هذا الطوق وأحضر إلى ملك بابليون (Zimmerli, *Ezekiel*, 1:395-96; *HALAT* 703).

(جـ) الكلمة מַסְגֵּר برج محصن نوهى مجاز للاحتجاز أو الأسى/ الألم في إش٢٤: ٢٢ جميع ملوك الأرض المحبسين للسماء له عن أفعالهم مغلق عليهم في "حبس" (בּוֹר) منتظرين المحاكمة الأخيرة. صور إشعياء أيضًا خادم الرب كالشخص الذي سوف يحرر المأسورين من بيت السجن (إش٢٤: ٧). سأل منظم الأناشيد الدينية الرب الحي يعتقه من الحبس (مز١٤٢: ٧، ٨)؛ #٤٩٩٣، מַסְגֵּר #٤٩٩٥).

(د) מִסְגֶּרֶת (جانب، حافة، معقل، وكر) تحددت في المجلد ١٧مرة، وتحدث بالأكثر في وصف مائدة الوجوه في قدس الأقداس (خر٢٥: ٢٥، ٢٧) والحامل المتحرك للهيكل (١مل٧: ٢٨-٢٩، ٣١- ٣٢، ٣٥-٣٦) ٣ مرات لها معنى حصن أو وكر (مز١٨: ٤٦ ‖ ٢صم ٢٢: ٤٥ [٤٦] ومي ٧: ١٧) من حيث يستلم أعداء الرب. (#٤٩٩٥، מִסְגֶּרֶת).

(هـ) في مز٣٨: ٣ هي الفرقة التي تضع الرمح من المحتمل أنها تشير إلى إغلاق أو وصد السلاح الغير مخصى، ربما نوع من الرمح (cf. 1QM 5:7, 9).

إغلاق، إقفال: ← אטם [*ʾṭm*] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [*ʾṭr*] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [*gwp* [1]] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [*ṭḥḥ*] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [*ṭmh*] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [*nʿl* [1]] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [*sgr* [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [*stm*] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [*ʿṣh* [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [*ʿṣm* [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [1] [*ṣrr* [1]] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [*qpṣ* [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שׁעע [*šʿʿ* [1]] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [*ʾăsēpâ*] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [*ʾsr*] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [*klʾ* [1]] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛ ← סגר [*sgr* [1]] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [*sōhar*] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [*ʿṣr*] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:729-34; *TWAT* 5:753-56; M. Held، "Pits and Pitfalls in Akkadian and Biblical Hebrew،" *JANESCU* 5، 1973، 184-85; J. Ovellette، "The Basic Structure of the Solomonic Temple and Archaeological Research،" in *The Temple of Solomon*، ed. J. Gutmann، 1976، 1-20.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

סָגָר [*sagar*]، فأس أو بلطة ذات حدين، أو رمح (#٧٩٣٥)

6039	סַגְרִיר

סַגְרִיר [*sagrîr*] انهمار (# ٦٠٣٩).

ش. أ. ق סַגְרִיר لها علاقة بعرب. *sagara*، يملأ بالماء (see *HALAT* 702).

ع. ق סַגְרִיר تحدث فقط في أم٢٧:١٥. قوة انهمار المطر تسبب تقطرة داخل المنزل (see Dalman) وتزود مادة للتشبيه بقوة زوجة صعبة للنزاع/ مشاكسة لتخلق التعاسة في المنزل.

مطر، ندى، رذاذ، بَرَد، سيل: ← אֵגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من ندى]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* [1]] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גֶּשֶׁם [*gšm*] (تمطر، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([غيوم] يدفق [ماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*hanāmal*] (مطر متجمد، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندى، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (يقدّم مشروب، يسبب مطر، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (تمطر، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (مطر متأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (مطر غزير، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ*[2]] (عاصفة قوية، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*r^ebîbîm*] (سيول، #٨٠٥٣)؛ ← רְסִיס [*rāsîs* [1]] (قطرة ندى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تنقيط، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שְׂעִיר [*śā'îr* [4]] (مطر غزير، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندى، انبثاق/ إطلاق ذرية، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *AuS*, 1:189.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

6040 סַד

סַד [*sad*] اسم. أداة تعذيب خشبية يقيد فيها المذنبين، قيود (ترد ١. في أي١٣: ٢٧؛ #٦٠٤٠).

ع. ق توضع أرجل المسجون في أداة التعذيب هذه. في أيوب الكلمة لها استخدام رمزي "فجعلت رجلي في المقطرة ولاحظت جميع مسالكي وعلى أصول رجلي نبشت" (أي١٣: ٢٧؛ قا؛ ٣٣: ١١).

سلسلة، قيد: ← אסר [*'sr*] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זֵק [*zēq* [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← חַרְצֹב [*harṣōb*] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [*kebel*] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [*migbālôt*] (سلاسل، #٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [*mahpeket*] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [*môsēr*] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [*sad*] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [*phh*] (يؤسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [*rtq*] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [*šarš^erâ*] (سلسلة، #٩٢٤٩).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

6041 סָדִין

סָדִין [*sadîn*] اسم. ثوب كتاني (#٦٠٤١).

ش. أ. ق في أكد. *saddinnu*؛ متشابهة مع اللغة السريانية، عرب. واللغة اليونانية، لاحظ استخدام *sindon*، كتاني، في مت٢٧: ٥٩؛ مر١٤: ٥١-٥٢؛ ١٥: ٤٦.

ع. ق تقع الكلمة مرتين مرتبطة بتحدي شمشون للفلسطينين لحل أحجيته (قض١٤: ١٢-١٣) ولو فشلوا ستكون مكافأته هي "ثلاثين حلة ثياب" (RV, NIV et al.; KJV sheets) أم٣١: ٢٤ تسجلها كالمنتجات التي تبيعها الزوجات الشهيرات مع الأوشحة للتجار. الظهور الرابع والأخير في قائمة ملابس النساء لإشعياء (إش٣: ٢٣).

ثياب، رداء: ← ² בֶּגֶד [*beged* [2]] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*g^elôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*ḥōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [*madweh* [2]] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [*mah^alāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût* [2]] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*p^etîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣeba'*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît* [2]] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

كتان: ← סָדִין [*sādîn*] (ثوب كتانى، #٦٠٤١)؛ ← פֵּשֶׁת [*pager*] (خيوط الكتان، # ٧٣٢٤).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

סְדֹם [*sedom*]، ← سدوم

6043 סֵדֶר

סֵדֶר [*seder*] ترتيب/ تنظيم/ استعدادات، مرتب/ منظم، تنظيم/ انتظام (#٦٠٤٣) ترد ١. في أي١٠: ٢٢ في انشغاله بالموت، يستخدم أيوب خمس تعبيرات مختلفة لظلمة الجحيم. التعبير الأخير في هذه الخمس تعبيرات هو أن هذه الأرض هي "بلا ترتيب" (וְלֹא סְדָרִים) ظلمة الجحيم بسبب فوضى وارتباك لساكنها.

نظام، معركة: ← סֶדֶר [sēder] (نظام، #٦٠٤٣)؛ ← עָרַךְ [ʿārak] (يعقد، يتشاجر، يشترك في الحرب، #٦٨٨٥)؛ ← תָּקַן [ᵃbîṭûb] (يسوي، مرتب، #٩٥٤٥).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme، *A Commentary on the Book of Job*، 1984، 155-56; J. Hartley، *The Book of Job*، NICOT، 1988، 191، 191n.5; W. Michel، *Job in the Light of Northwest Semitic*، Biblica et Orientalia 42، 1987، 1:250; N. H. Tur-Sinai، *The Book of Job*. 1957، 185-86.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6044	סַהַר

סַהַר [sahar] اسم، طوق/ سياج كروي/ مستدير (#٦٠٤٤)؛ סֹהַר [sohar] سجن (منزل) (#٦٠٤٥).

ش. أ. ق الإيتمولوجيا غير محددة، بالرغم من احتمالية تشابه عرب. وأكد.. السياق في أوغا. (*CML*,) *shr* 146 السياق غير كاف لاستنتجات قاطعة. يمكن أن تكون "حول" هي الفكرة الأساسية حتى أن בֵּית הַסֹּהַר هي السور الدائري الخارجي للسجن حيث كان يوسف (تك٣٩: ٢٠-٢٣) وإخوته (٤٠: ٣، ٥) محتجزين.

ع. ق סַהַר توجد فقط في نش ٧: ٢[٣]، فمن الممكن مقارنة السرة والفرج بـ"كأس مدورة" (O. Keel, *The Song of Songs*, 1994, 232).

تطويق/ تسييج: ← גָּנַן [gānan] (يطوق، يصون/ يحمي، #١٧١٣)؛ ← חָדַר [ḥādar] (يطوق، يحيط، #٢٠٣٩)؛ סַהַר [sahar] (جولة ضميمة، #٦٠٤٤)؛ ← צוּר [sûr] [1] (يحاصر، يحيط، يطوق، #٧٤٤٣)؛ ← שׂוּךְ [śwk] (حاجز/ حد، يحبس، #٨٤٥٥).

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

6045	סֹהַר

סֹהַר [sohar] اسم، سجن (منزل) (#٦٠٤٥)

ش. أ. ق الكلمة סֹהַר معروفة فقط في قصة يوسف ودائما تأخذ شكل בֵּית הַסֹּהַר (تك ٣٩: ٢٠-٢٣؛ ٤٠: ٣، ٥).

ع. ق ١. التعبير בֵּית־הַסֹּהַר، بيت السجن، هي تعبير تقنى يدل على السجن الذي يقيم به يوسف ويشرح الرواي كأنه "مكان حيث كان أسرى الملك محبوسين فيه" (تك٣٩: ٢٠) الطبيعة الإيضاحية لهذه العبارة ترى عن طريق الاستخدام الغير تقليدي لكلمة ملك بدلا من فرعون، وحقيقة حدوث هذه العبارة فقط في قصة حدثت في مصر أدت إلى البحث عن خلفية مصرية للمصطلح، ولكن لا أحد من المقارنات المقترحة مقبولة لغويا. (Redford, 47-48).

الكلمة סֹהַר من المحتمل ان تكون مشتقة من الجذع סהר بمعنى مستدير، وتوجد فقط في نش ٧: ٢[٣] (#٦٠٤٤). وهي تصف في هذا النص ككاس مطابق أثريا بسلطانية واسعة، عميقة، قاعدتها دائرية (Pope, 618).

السجن الذي حبس فيه يوسف كان ملك فوطيفار خصي فرعون (تك٣٩: ١)، والعقبة واضحة عندما ألقى رئيس السقاة ورئيس الخبازين في السجن عينه، وتصف وجوده في بيت "رئيس الشرط" (٤٠: ٣-٤) من الممكن أن يكون مثال الوزير Rekhmire الموصوف هنا والذي خدم تحت رئاسة Thutmose III (١٥٠١-١٤٤٧ قبل الفترة المسيحية) في السلالة الحاكمة الثامنة عشر. مهمات الوزير قائمة من خلال الكلام المنقوش على حائط قبره تبين أنه كان القهرمان المهيب لمصر كلها وأن جميع نشاطات الولاية كانت تحت سيطرته - هذا تضمن النظام القضائي، الذي له صله بالتحقيق في الواقعة في قصره. يشير النص إلى "السجن العظيم" حيث هؤلاء الغير قادرين على إثبات بطلان التهم المنسوبة اليهم محتجزون للتحقيق في القضية (Breasted 2:276) رئيس السقاة ورئيس الخبازين في نمط مشابه "كانوا في الحبس" (בְּמִשְׁמָר) تحت رعاية يوسف (٤٠: ٣-٤).

وضع حبس يوسف ليس واضحا تمامًا. المصير المتوقع للخادم الذي يعتدي جنسيا على زوجة سيده هو الإعدام. احتمالية عدم تصديق فوطيفار قصة زوجته كلية، مشارة إليها في التهمة التي أشاعت بها لزوجها (تك٣٩: ١٧) كانت أقل صراحة من تلك التي أشاعتها للخدم (٣٩: ٤) على أي حال، كانت واجبات منصب يوسف كرئيس بيت السجن (٣٩: ٢٢-٢٣؛ ٤١: ١٢) مداركة العقلية معطاة فقط لشعور عام في كل قضية، ولا يوجد هناك داعي لافتراض ترجمتين لهذه القصة، كما عن طريق Redford (١٤٦-٤٨) وآخرون.

٢. قصة يوسف المتضمنة حبسة مفسرة في مز١٠٥: ١٦- ٢٢، حيث أصبح الحبس طريقة أخرى لإيضاح أن الرب يأخذ ما هو شرير وجعله خيرا (تك٥٠: ٢٠) كلمة الرب امتحنت (צָרַף) يوسف (مز١٠٥: ١٩) الفعل צָרַף يعنى حرفيا يطهر/ ينقي، يشكل حركة القيود الحديدية للحبس المذكورة في العدد السابق (١٠٥: ١٨) الحبس الجسدي أيضًا قيد طموح يوسف، امتحان وتحويل شخصيته حتى يحين الوقت الذي يصبح الوعد الإلهي حقيقيًا (١٠٥: ١٩). يوضح الرب الخير من الشر، مظهرا قوته الافتدائية على شرور العالم التي تحدث لأن الجنس البشري قرر أن يختار ما هو خير وما هو شر (تك٣: ٥).

ب. ت في مشنى اللغة العبرية الكلمة סֹהַר تعني مكان مسيج، راسخ، ثابت، القمر/ يحلم. وهي تستخدم أيضًا على المكان الذي كان يتقابل فيه السهندريم (المجلس الاعلى عند اليهود القدامى).

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֻפָּה [ʾ^a^sēpâ] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [ʾsr] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [kl' [1]] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [misgeret] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛← סגר [sgr [1]] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [sōhar] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [ʿṣr] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

البيبلوجرافيا

J. H. Breasted، *Ancient Record of Egypt*، 1962، 2:266-95; W. Lee Humphreys، *Joseph and his Family: A Literary Study*، 1988; J. Gerald Janzen، *Genesis 12-50*، 1993، 157-63; M. H. Pope، *Song of Songs*، 1977، 617-19; D. B. Redford، *A Study of the Biblical Story of Joseph*. 1970، 47-48، 146-48; L. Ryken، *Words of Delight*، 1987، 100-105.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

6047	סוג

סוּג [sûg [1]]، قَلَ. ، إنحرف، إنفرج، إستطرد (مال عن الموضوع الرئيسي)، حاد / مال عن، إنحدر/ هبط، خائن/ غادر، خائن، نائر/ متمرد؛ نِفْعَل.، يتراجع/ يفضح، يرتد/ يلجأ إلى، يرتد، استسلم ، يتراجع، يتحول، انقلب، يسلم، make off، يهرب، ينقلب على عقبية، يصبح خائن، ثائر/ متمرد، ثورة، صحراء، يتحول، مرتد، هِفْعِيل.، يشرد/ يعزل، يغير/ يبدل، ينقل/ ينزع، يعيد/ يرجع إلى (؟)؛ hopal، مرغمًا/ مجبرًا، منفر، يخضع (#٦٠٤٧).

ش. أ. ق الفعل *swg* يرد في العربية ٣ مرات بمعنى يذهب بحذر، باحتراس، يتعقل/ تدبر، بحذر/ احتراس، بوعى/ حذر.

ع. ق ١. تقرأ بحسب الحاشية، تحدث ٣ مرات الرجل المنحرف العنيد الذي يكسب/ يجني مكافأة سلوكه (أم١٤: ١٤) يوصف סוּג (مذكر، مفرد، قل.، فعال، اسمفا.، في التركيب/ البنية) לֵב . lit يقلب بعيدًا/ خيانة القلب Mc McKane, 232, 474, followed by REB,) . (translates renegade الكتابة الساخرة، ينحل، وعصر ظالم/ آثم، ناظم الترانيم (مز٥٣: ٣ [٤] يتحسر/ ينوح على الانهيار الشامل للاخلاقيات ويدين كل الجنس البشرى لسقطاتهم أو ابتعادهم عن الرب Dahood, 1973,) متوازي مع مز "18, 20 has "Each is miscreant ١٤: ٣، סָר تحولت بعيدًا (أو أقل جاذبية، عنيد، ثائر، تأخذ الفعل ليكون סָרַר) [Dahood, 1966, 80-81; cf. Anderson, 1972a, 133]) C. A. and E. G. Briggs (110) يعتقد أن مز ١٤ ومز ٥٣ مشتقين من مصدر مشترك الذي يمكن أن يتضمن الفعلين. النقطة المشارة في ٥٣: ٣[٤] وفي ١٤: ٣هي أن نتيجة تجاهل الطلبات التي تحدثها حقيقة الرب على الحياة البشرية هي تحطيم اجتماعي وديني. (cf. Weiser, 165).

في رثاء طائفي، إسرائيل الكرمة، الذي كان يرعى بعناية ولكنه الآن منبوذ، يصلي من أجل الأحياء/ التجديد ويتعهد بسلوك/ تصرف أكثر إخلاصًا في المستقبل (مز٨٠: ١٨[١٩]) من الأفضل اعتبار الكلمات נָסוֹג מִמְּךָ וְלֹא־ كتصريح/ نذر للاخلاص ("فلا نرتد عنك") بالأحرى من جملة ("فلم نبتعد عنك"). see Delitzsch,) 389; Tate, 308, 316; Bratcher and Reyburn, (718; *pace* Dahood, 1973, 255, 261; NEB من المحتمل أن يكون هذا توكيد ديني/ مقدس كي لا يرتد إلى الوثنية أو الثورة/ العصيان (Anderson, 1972b, 586). هذه العلاقة المدهشة بين هذا التصريح للمعهود والنذر/ القسم الذي صنعه الشعب في اجتماع Shechem (يش ٢٤: ١٦-١٨) دائمًا ما كان ملحوظ (see Wester-mann, 60; Kraus, 143) الممتع أن الحرف الأوسط في الكلمة "غاية" في مز٨٠: ١٣[١٤] مرفوع فوق السطر في مخطوطات اللغة العبرية: اسم. الحرف يعني عين، ودلالته الروحية هي أن عين الرب الرحيمة ترفع دائمًا على شعبه (Stuhlmueller, 472) في شفقته، سوف يحيى يهوه شعبه، سوف يقد سواحياتهم من جديد لخدمته (Weiser, 551).

٢. في أحد الاشكال تصريف الفعل، الفعل مستخدم في انحناءه يوناثان الذي لم يرجع خاليا من المعركة (٢صم١: ٢٢) حيث تكتب נָשׂוֹג على غير العادة كـ [see,]، נָסוֹג [e.g., Driver, 1966, 237]) تمدح هذه الآية الشجاعة البطولية والمهارات العسكرية الأسمى ومقدرة اثنين من محاربين إسرائيل العظام انحناءة يوناثان وسيف saul مصورة كشرب الدم وأكل لحم ضحياهم (قا؛ تثنية٣٢: ٤٢؛ إش٣٤: ٦؛ إر٤٦: ١٠) نِفْعَل. مستخدم أيضًا أن المحاربين المصابين المذعورين المصريين في معركة Carchemish عام ٦٠٥ قبل المسيح، تحطمت أبطالهم وفروا مشوشبين، ارتباك، ذعر من البابليونين، الذين ينفذون انتقام يهوه (إر ٤٦: ٥) المجاز في صد قوة مهاجمة تستخدم في الصلوات حيث المتضرعين المضطهدين يقومون بعمل التماس ملح بأن أعدائهم/ خصومهم (في الأكثر، ولكن ربما وليس على وجه القصر، أعداء شخصين في مز ٣٥: ٤؛ ٤٠: ١٤[١٥]؛ ٧٠: ٢[٣] وبيت المقدس في مز ١٢٩: ٥)

سوف يلقون في انسحاب حقير/ مذل ومتعذر التحكم فيه.

٣. نِفْعَلْ. كثيرًا ما تستخدم للسلوك الخائن/ الغادر، للهجر الغادر للشخص الذي صنع له عهد ثابت (cf. Roberts, 173) استخدم الفعل مرة واحدة فقط للشخص الذي كان غدرة نموذجى بالرغم من العناء من إذلالهم العميق وحتى المعاملة القاسية في بيئة معادية، لم يرتد خادم يهوه المكرس عن مهمته المختارة: فهو لم يتراجع للخلف (לֹא נְסוּגֹתִי אָחוֹר lit ،backward Isa did not turn back ،Isa 50:5).

حذر إرميا صدقيا الغير واثق والمتذبذب أنه لو رفض أن يستسلم البابليون، سوف تحرق أورشليم وسوف يأسر جميع أعضاء البيت الملكي (إر٣٨: ١٧-٢٣). يطلي إرميا صورة مدهشة لامرأة من الحريم مقادة لموظفين ملك بابليون أثناء أنشاد الذي كان ربما أغنية / لحن عالة ساخر (see Carroll, 687; Boadt, 97; Streane, 255; Driver, 1906, 235) بالأحرى من كثرة ترديد لحن جنائزي أو رثاء.

(see Peake, 173-74; Cunliffe-Jones, 226; Davidson, 127-28. هذا اللحن كان عن العهد/ الميثاق الذي لملكهم السابق وكان يشتمل على السطر "هاكل أصدقائك الاضاء..... قد خدعوك" (آية ٢٢؛ قا؛ ٢٠:١٠، حيث وقع حافز الخيانة ضمن الأصدقاء الرفاق). الأصدقاء الإمضاء (حرفي، رجال سعادتك/ رفاهيتك) كانوا مستشارين الملك الذي خدعوا صدقيا بالالحاح عليه كي يقاوم البابليون، أنه الفعل الذي سوف يقوده إلى الغوص في الوحل، كما فعل إرميا حينما كان مسجون/ محجوز في جب ملكيا (٣٨: ٦).

في صف ١:٦ الاشارة إلى هؤلاء الذين ارتدوا عن متابعة يهوه، ربما لم تكن للتوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة (مذكورة سابقا في عدد ٥)، بل للغير متحيزين والوافين ذاتيًا الذين أهملوا الأوامر الإلهية والذين حددوا خططهم من دون الازعاج لالتماس الإرشاد من يهوه (cf. Achtemeier, 65; Patterson, 304, 306-7; Roberts, 173-74; Robertson, 265-66). لقد أنذروا/ حذروا أن يوم الحساب الفني قريب الحدود، في مكان آخر، هؤلاء المذنبين بتكريس أثيم لآلهة أخرى هم محذرون بأنهم أنفسهم سوف يرتدوا للوراء، يخزون خزي قاسي نتيجة لحساب الله (إش٤٢:١٧). الطريقة المتعذرة التفسير، المنحرفة والخائية التي ابتعدت فيها إسرائيل عن الرب تكرارا، بالرغم من رحمتة ونعمت، مشبهة بالانحراف لإنحناءة فيها خلل وغير جديرة بالثقة (مز٧٨:٥٧، قا؛ هو٧:١٦). هنا וַיִּסֹּגוּ و/ لكنهم ابتعدوا، مترجمة NEB and REB "قد صاروا كقوس مخطئة". هذا المزمور يشهد بالحقيقة أن محبة الرب تتحدى كل توقعات وحسابات البشر (Weiser, 542): رحمة الله المنصفة والمتسامحة تفوق حماقة، عناد/ استعصاء الجنس البشري (Rogerson and McKay, 1977b, 140, 151). ولكنها تستخدم أيضًا كتحذير مفيدة فقط الذين يخضعون للرب في ثقة وطاعة يمكن أن يشتركوا في تاريخ الخلاص (Weiser, 543).

معانون من هزيمة مخزية على يد أمة دخيلة غير مسماه/ غير معروفة، تعتبر إسرائيل الحائرة والتي تعاني لحرية نفسها مغدر بها وتصر أن هذه النكبة غير مستحقة بما أن قلب (يعتبر مركز الإرادة والذكاء، الذي يجدد السلوك) الشعب لم يرتد، وهذا يعني أنهم عير مخلصين (مز٤٤:١٨[١٩]). الإصرار المؤكد للإخلاص الأساسي لعهد الأمة للرب (عدد ١٧-٢٢) تجعل مز٤٤ استثنائي/ فريد (Rogerson and McKay, 1977a, 206).

في نداء مؤثر لثورة قومية (إش٥٩:١-٢)، تعترف الجماعة في أورشليم بعظمة الإساءة/ الإهانة. عصيان الشعب (انتهاك/ أثم، آية ١٢)، الإخلاص (إنكار يهوه، عدد ١٣)، والهجر (الابتعاد عن اتباع الرب، [הָגוֹ וְנָסוֹג מֵאַחַר אֱלֹהֵינוּ] عدد ١٣) أزالت العدل (في عدد ١٤،هُفْعَل. تام. يستخدم مع אָחוֹר [إعادة العدل])، الاستقامة، الحق، الكمال (عدد ٩ أ، ١٤-١٥). لمعاقبة/ نتيجة، خلق العائق/ الحاجز بين الجماعة والله؛ فقد توانى/ تأخر الخلاص.

٤. باستثناء (ميخا٦:١٤)، هِفْعِيل. تستخدم لإزالة علامة الحدود لجيرانهم (تث١٩:١٤؛ ٢٧:١٧؛ أي٢٤:٢؛ أم٢٢:٢٨؛ ٢٣:١٠؛ هو٥:١٠). في مي٦:١٤، يقترح السياق أن معنى الفعل حجز/ امتنع (تزويد التدبير الاحتياطي). شعر البعض أنه من الضروري تصحيح النص الماسوري (see, e.g., BHS; Allen, 376; Wolff, 196; Hillers, 80-81). وبالرغم من ذلك، يظن أنه لو كان ظهور الفعل هنا أصلي، إذا يمكن أن تقترح ممارسة مخادعة، ربما مخزون طعام سري الذي يمكن أن يعرض الجيران للخطر كإزالة ما لمرة للحجر التخم. كان يوجد قوانين تحتفظ بحق ملكيات عائلات إسرائيل السلفية، والتي كانوا يعتقدون أنها ملكهم تحت ملكية أرض إلهية قديمة (Habel, 51). إزالة الحاجز (وهذا يعنى ملكية حجر التخم)، الذي عين حدود للهيه/ الارث المخصص إلهيا. see Mays, 89; Thompson, 266) (was) forbidden (Deut 19:14; cf. ANET, 422 [The Instruction of Amen-em-opet, ch. 6]). لعزل علامة الحد كان محكوم علية كاعتداء/ انتهاك قاس لسلامة أرض يهوه المقدسة (Clifford,105).

كهدية من يهوه، يجب ان تكون الارض مشرفة بسلوك نموذجى . سوء استعمال الأرض شكل تدنيس للترتيب

المقدس (Mayes,289). الشخص الذي يخالف التحريم يندرج/ يقع تحت لعن الرب (تث ١٧:٢٧). في غياب الحواجز أو الجوانب الطبيعية الأخرى، ملاك قطع الأراضي مشتركة الحدود أما كانوا موضوع الجدال (انظر أي٢:٢٤، أم٢٢:٢٨، ٢٣:١٠؛ هو٥:١٠؛ مي٢:٢) (Davies,239)، الدليل (على سبيل المثال، أم ٢٣:١٠) يقترح أن بعض ملاك الأراضي الأثرياء، الجشعين يرتكبوا أفعال عدوانية علي الجيران الفقراء لكي ينالوا أراضيهم بطريقة احتيالية (see Brueggemann, 90-98; Thompson, 217; Craigie, 268; Payne, 116; Wright, 128-31). يعتقد البعض (على سبيل المثال، Craigie, 332-33) إن في تثنية ١٧:٢٧ الإشارة من الممكن أن يكون حجر وليس مجرد علامة، ولكن أثر الحجر المنقوش مشابهة لحجر (Oppenheim, 123, 159; Craigie, 332; Hartley, 345-46) الذي يروي حقوق الملكية. لو أن هذا صحيح، اذا الجريمة المصورة/ المتخيلة هنا من الممكن أن تكون الاستيلاء الكامل لأرض الجيران. أي شكل من أشكال التجاوز على تخم الجيران كان مهلك، ليس فقط للفرد وأهل بيته مباشرة، بل أيضًا كل الصف السلفي (Wright,129).

ب. ت في اللغة العبرية واللغة الآرامية، الفعل סוּג يحدث بمعنى [انقطع، يفرق]، يحمى/ يث، حدد/ فصل، يدافع عن تجاوز قانون، يجعل التحريم مقيد أكثر، يبالغ، بيعِّل. ينقطع، هِفْعِيل. يزيل علام الحدود. أشكال اسم. סוּג ([تقسيم]، صندوق أو سلة كبيرة، صنف، نوع/ صنف) وסוּגָה (سياج، طوق) موجودين أيضًا (Jastrow 2:960-61).

خائن، مخادع، غدّار، متمرّد، غرّار: ← בָּגַד [*bāgad*] (عمل بخيانة، بغدر، بتمرد، #٩٥٣)؛ ← מָעַל [*mā'al*] (يسلك أو يعمل ضد واجب شخص ما، ناكث، #٥٠٨٥)؛ ← מָרָה[1] [*mārâ*[1]] (منعكس، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← מְשׁוּבָה [*m^e^šûbâ*] (خيانة، كفر، ارتداد، #٥٤١٢)؛ ← סוּג[1] [*sûg*[1]] (شاذ، يوسّع، ذبول، ينكث، يتمرّد، #٦٠٤٧)؛ ← סֵעֵף [*sē'ēp*] (مفصول، منقسم في القلب والعقل، متخاصم، منشق، #٦١٨٩)؛ ← סָרַר[1] [*sārar*[1]] (يعاند، يتمرد، #٦٢٥٣)؛ ← רָמָה[2] [*rāmâ*[2]] (يخون، يتفق بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שָׁקַר [*šāqar*] (يتفق/ يعمل بتزييف، يخون، #٩٢١٣).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interp, 1986; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972 (1972a); idem, *The Book of Psalms. Volume 2: Psalms 73-150*, 1972 (1972b); L. Boadt, *Jeremiah 26-52, Habakkuk, Zephaniah, Nahum*, OTM, 1982; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 1, ICC, 1960; W. Brueggemann, *The Land*, 1978; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. Clifford, *Deuteronomy With an Excursus on Covenant and Law*, OTM, 1982; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, Torch, 2d ed., 1972; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; R. Davidson, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, DSB, 1985; T. W. Davies, "Deuteronomy," in *Peake*, 1920, 231-43; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*. Vol. II, KD, 2d ed., 1889; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906; idem, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*, 2d ed., 1966; N. C. Habel, *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, 1995; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary*, OTL, 1969; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 1965; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; D. F. Payne, *Deuteronomy*, DSB, 1985; A. S. Peake, *Jeremiah and Lamentations Vol. II: Jeremiah XXV to LII, Lamentations*, CB, 1912; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, OTL, 1991; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1991; J. W. Rogerson and J. W. McKay, Psalms 1-50, CBC, 1977 (1977a); idem, *Psalms 51-100*, CBC, 1977 (1977b); A. W. Streane, *The Book of the Prophet Jeremiah, Together With the Lamentations, With Map Notes and Introduction*, CBSC, 1891; C. Stuhlmueller, "Psalms," in *HBC*, 1988, 433-94; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, 1966; H. W. Wolff, *Micah: A Commentary*, OTL, 1990; C. J. H. Wright,

God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament, 1990.

روبن واكيلي Robin Wakely

6048 סוּג

סוּג [sûg ²]، قَلْ. سيج بـ ، حدد بـ (ترد ١.، نش ٢:٧ [٣]؛ # ٦٠٤٨).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [gbl ¹] (حد، تحفر، ١٤٨٧#) ← זָוִית [zāwîṯ] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mḥh ²] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [swg ²] (حدا بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pā'â ¹] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [ṣad ¹] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [ṣēla' ¹] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qṣ' ²] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش . ماتيس Gordon H. Matties

٦٠٥٠ סוּגַר [sugar]، حجيرة ذات قضبان للسجناء، حبس/ سجن)، # ٦٠٣٧

6054 סוּחָה

סוּחָה [sûḥâ] اسم، فضلات الذبيحة/ نفايات (#٦٠٥٤).

ع. ق الاستخدام الوحيد الواضح لهذه الكلمة في إش٥:٢٥. يعبر إشعياء عن غضب الرب تجاه شعبه ويقول أن أجسادهم الميتة سوف تكون مثل نفاية/ حثالة (فضلات/ نفايات) في الشوارع. لقد حذر أن نطق الكلمة שׁ بدلا من ס في أي٩:٣١ NIV (حفرة طينية) من الممكن أن يكون من نفس الأصل/ الجذع (D. J. A. Clines, Job 1-20, WBC, 1989, 220, n. 31a). للمسائل المتعلقة النص في مز ٨٠:١٦[١٧]، see W. VanGemeren, "Psalms," EBC, 1991, 5:526.

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת ['ašpōṯ] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גלל [gll ²] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [ḥ'rā'îm] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [madmēnâ ¹] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [pereš ¹] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֹאָה [ṣē'â] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [ṣāpîa'] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [sîg] (براز، #٨٤٨٥) ← שַׁיִן [šyn] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي . هايدن Roy E. Hayden

6056 סוּךְ

סוּךְ [sûk ¹] أثار لشر أو لفتنة، يثير/ يحدث (#٦٠٥٦)؛ מְסוּכָה [mᵉsûkâ]، يطوق/ يعوق/ حاجز (#٥٠٠٤).

ش. أ. ق ربما يكون الفعل مرتبط بـعرب. swk / sauk، (الفعل واسم)، وخصوصًا مع إثيوبية، ₒkₒksₒ.

ع. ق يرد مرتين في pilpel في إش٩:١١ [١٠]، "فيرفع الرب أخصام رمين عليه ويهيج أعداءه" وفي إش١٩:٢ "وأهيج مصريين على مصريين".

ثائر، متقاذف: ← גרשׁ [grš ²] (يطرح، يرمي #١٧٦٤)، ← חמר [ḥmr ¹] (يتدفق، يطمو، #٢٨١٢)؛ ← סוך [swk ¹] (يهيج، #٦٠٥٦)؛ ← עור ['wr ³] (يهيج نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← רחשׁ [rḥš] (يكون هائجاً، #٨١٨٠).

البيبلوجرافيا

W. Leslau, Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon, 1958, 36; J. A. Motyer, The Prophecy of Isaiah, 1993, 107; H. Wildberger, Isaiah 1-12, 1991, 220-21.

فيكتور بي . هاملتن Victor P. Hamilton

6057 סוּךְ

סוּךְ [sûk ²]، قَلْ. يدهن/ يمسح، يصب/ يسكب هِفْعِيل.، يدهن نفسه بالزيت هُفَعَل..، مدهون (#٦٠٥٧).

ش. أ. ق סוּךְ غير معلن عنها خارج اللغة العبرية الكتابية.

ع. ق ١. أكثر استخدام مألوف (٨ مرات) يشير إلى وضع زيت على الجسم لأغراض تجميلية، دائمًا بعد الغسيل (خر٣٠:٣٢؛ قض٣:٢٤؛ را٣:٣؛ ٢صم١٢:٢٠؛ ١٤:٢؛ ٢أخ٢٨:١٥؛ دا١٠:٣ [المجلد الثاني]). العجز عن استخدام الزيت بهذه الطريقة يتحدد مع نوع من الأسى/ الألم، سواء الحزن/ الأسى (٢صم١٢:٢٠؛ ١٤:٢)، لحرب/ ألم ذهني (دا ١٠:٣)، أو حرمان (٢أخ٢٨:١٥). من ناحية أخرى، التمكن من وضع الزيت كان يعتبر جزء متمم/ مكمل للنظر ووكون الفرد في حالته الفضلي (را٣:٣؛ ٢صم١٢:٢٠؛ ٢أخ٢٨:١٥؛ حز١٦:٩). الظهورين الأخيرين يقترحان حاجة شافية محتملة أيضًا. يشير التاريخ إلى سجناء

ممنوحين طعام، ماء، ملابس وأحذية، والذين لديهم زيت موضوع عليهم، في حين يسرد حزقيال القصة المجازية أن الرب يجد إسرائيل كطفل مخذول، الذي يغتسله ويدهنه بالزيت (قا؛ لو١٠:٣٤ كمثال واضح لاستخدام الزيت طبيا).

٢. هناك إشارتان يظهران في سياق قصور إله الزيتون (مصطلح للحكم الإلهي). بسبب تضاءل المحصول، لا يوجد زيت زيتون لسكبه (تث ٢٨:٤٠؛ مي ٦:١٥).

٣. الاستخدام الثالث هو إلى حد ما غريب، حدوثها كما هي في مصطلح لطيف التعبير لإزالة فضلات الجسد: "مغط رجليه في مخدع البرود" (قض ٣:٢٤؛ ١صم ٢٤:٣ [٤]).

يدهن: ← מָשַׁח [*māšaḥ*]، (يدهن، يبسط سائل، #٥٤١٧)؛ ← סוּךְ² [*sûk*²] (يدهن، يصب، #٦٠٥٧).

جون إن. أوسوالت *John N. Oswalt*

6061 סוּס

סוּס [*sûs* ¹] حصان (# ٦٠٦١)، סוּסָה [*sûsâ*]، أنثى الخيل (#٦٠٦٣).

ش. أ. ق في أوغا. *ssw*، في أكد. *sisû*، فينيقي (?) ss، Deir Alla *ss*، اللغة الآرامية القديمة *ssyh*، مصري أرامي סוּס، الآرامية اليهودية סוּסְיָא، اللغة السريانية *susya*'، ماندائي *susya*'، بنطية، Palm.، *swsy*'، *swsy* عرب. *sisi*.

ع.ق ١. يظهر المصطلح كثيرا في سياق الكلام العسكري، تكرار في الاتحاد مع الاشارات إلى المعجلة. خلال القرن الثاني قبل المسيح، أصبحت مركبات الحصان المسحوب جزء أساسي في جيوش الشرق الأدنى وكانت معظمة جدا من الملوك. على سبيل المثال، عرض عليه فضة، ذهب، عبيد، فرس، مركبات لوسينتهي من حصاره على مدينة بابل (*CTA* 14 iii 128; see Gibson, *CML*, 85). يصف ع. ق كثيرا الجيوس القوية، يتضمن جيوش مصر، أشور ومدينة بابل، أنهم يشتملون علي خيول. ومركبات خيول (خر ١٤:٩، ٢٣؛ يش ١١:٤؛ ١مل ٢٠:١؛ ٢مل٦:١٤-١٥؛ إش ٥:٢٨؛ إر ٤:١٣؛ ٤٦:٩؛ حز ٢٦:١٠-١١؛ نا ٣:٢؛ زك ٩:١٠ (see CAD 15:331-32 for examples from Akk. literature). بعض القبائل الشمالية مثل Scythians امتطوا خيول في المعركة (قا؛ إر٦:٢٣؛ ٥٠:٤٢؛ حز٣٨:٤-١٥). كان الحصان رمز للقدرة العسكرية، وأن ظهورة وتأنقه الفعلي يدفع الخوف في قلوب هؤلاء الذين هجموا (إر ٨:١٦؛ حب ١:٨).

٢. بسبب أهمية الحصان العسكرية، لقد شوهد بإدراك كضمان للأمان (قا؛ إش٣٠:١٦)، حيث كان يري كصمام الامان الذي يدع حتي الجيش المهزوم للفرار بسرعة ويفلت من الأسر) وكشيء من الثقة (مز٢٠:٧ صفة). في النقش الفنيقي Karatepe (*KAI* 26 A i 6-7; Gibson, SSI, 3:46-47; *ANET*, 499-500). يتباهى Azita-wadda أنه "أضاف حصان الي حصان" بمساعدة البعل والآلهة. بالرغم من ذلك، يهوه، إله إسرائيل المتفق عليه، أراد أن يثق شعبه في مقدرته للحماية والتحذير، وليس في الخيول والمركبات. حث موسى إسرائيل على عدم الخوف من الخيول والمركبات و اكد لهم ان يهوه سوف يمنحهم النصر في المعركة (تث ٢٠:١). قوانين موسى أنهت ملك إسرائيل من تكديس الخيول وتوسيع قوة المركبة (تث١٧:١٦)، لكن سليمان وملوك أخرين كثيرين تجاهلوا هذا الأمر بصورة متناهية (١مل٤:٢٦ [٥:٦] ؛ ١٠:٢٥-٢٩؛ ٢٢:٤ ؛ ٢مل ٣:٧؛ إش ٢:٧؛ ٣١:١؛ وحز١٧:١٥). بالنسبة إلى ميخا، سوف يطهر يهوه يهوذا يوما ما بالتخلص من الخيول والمركبات (مي٥:١٠ [٩]).

٣. أدرك اليهوائيين المخلصين أن حصان الحرب، برغم من كونه أقوى وأسرع من الرجال (قا؛ إر ١٢: ٥) مكون من لحم، قابل لضعف بدني (قا؛ ١مل ١٨: ٥) وعاجز عن مقاومة قوة يهوه الخارقة للطبيعة (إش٣١: ٣) يثق الرجال المخلصين في يهوه، وليس في الخيول، لحمايتهم (مز٢٠: ٧؛ هو ١٤: ٣[٤]) وذلك لأنهم أدركوا أنه يمنح عطفة للمطيع والمخلص، وليس للقوى (مز٣٣: ١٧-١٩؛ ١٤٧: ١٠-١١) في إسرائيل كلمة أنبياء يهوه القوية تأخذ مكان الخيول والمركبات (cf. 2 Kgs 2:11-12 and Beek, 1-10).

٤. هذه الثقة في يهوه كانت موضوعة بحكمة، لوقت ما وحدداً برهن يهوه تفوقه على الخيول والمركبات في ساحة المعركة. عندما زحقت خيول ومركبات فرعون تجاه إسرائيل، حطمهم يهوه بأعجوبة في البحر الأحمر (خر١٥: ١، ١٩، ٢١ قا؛ تث ١١: ٤؛ إش ٤٣: ٢٢). عندما وجه إسرائيل جيش Jabin's، يشوع ، في إطاعة تعليمات يهوه، أحرق المركبات وسلب قوة الخيول كدليل عام لتفوق يهوه على جيوش الرجال (يش١١: ٤-١١؛ قا؛ ٢صم ٨: ٤) يصف الأنبياء كثيراً تحطيهم يهوه للخيول والمركبات بالاقتران بحكمة على المتمردين والشعوب المغرورة (إر٥٠: ٣٧؛ ٥١: ٢١؛ عا ٢: ١٥؛ ٤: ١٠). بالرغم من أنه يستخدم أحيانا الجيوش البشرية كواسطته (إر٥٠: ٣٧؛ ٥١: ٢١) هو لا يحتاج أن يستخدم مثل هذه الطرق (هو١: ٧) مع مجرد معركة صياح، فهو يتخلص من الخيول والمركبات (مز٧٦: ٦[٧]) ثم بعد ذلك يدعو القمام ليلتهم لحم الخيول الميته (حز٣٩: ٢٠). حجي وزكريا أنبياء البعد ينفى صوروا معركة الإيمان بالأخرويات المتأوجة الملقى الضوء عليها بهزيمة يهوه للخيل والمركبات (حج ٢: ٢٢؛

زك ١٠: ٥؛ ١٢: ٤؛ ١٤: ١٥) سوف يخلص أورشليم من المركبات وخيول الحرب حيث يرسخ سلام شامل (زك ٩: ١٠).

٥. في دوره كمحارب يضور يهوه أحيانًا مخيول رباطة الجأش ومركبات (حب٣: ٨، ١٥) لدية "خيل ومركبات نار" في تدبيره (٢مل٦: ١٧؛ قا؛ ٢مل٢: ١١) يمكنه حتى أن يشعل الرعب في قلوب أعداءه يجعلهم يسمعون أصوات خيول ومركبات خيالية (٢مل ٧: ٦).

٦. مميزات متنوعة للخيل مستخدمة في اللغة المجازية لكتاب ع. ق يشبه داود الخطاة لخيل عنيد (مز ٣٢: ٩)، في حين يقارن سليمان المغفل لحصان يحتاج أن يسوط قبل أن يتعاون (أم ٢٦: ٣)، يتهم إرميا شعب الرب بممارسة طرقهم الشريرة في عدوان الخيول الثائرة في الحرب (إر ٨: ٦) ويقارن زناة يهوذا الوثنين/ الروحانين بحصا شهواني جائع جنسيا (٥: ٨) في ضلع مشابهة يقارن حزقيال انهماك يهوذا في الأحلاف السياسية يغرس شهواني يتطلع لجرعة كبيرة من منى الحصان (حز ٢٣: ٢٠) في مذكرة أكثر إيجابية، يشبه إشعياء جيل موسي، المتسلمين لحماية واهتمام الرب اليقظة بحصان يجري في ريف مكشوف من دون عائق (إش٦٣: ١٣)، ويتطلع زكريا ليوم ما عندما حماية الرب هي السبب أن شعبه يصبح واثقا كـ "فرس جلاله في القتال" (زك١٠: ٣).

٧. مرادف רַמָּכָה فحل، هي רַמָּכָה، فحل رشيق (#٨٢٤٧)، ترد ١. في أس ٨: ١٠.

فرس: ← דהר [dhr] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [sûs [1]] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ [pārāš [1]] (خيال)، راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [rekeš] (زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [ra'mâ [2]] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [š^e'āṭâ] (وقع [الحوافر]، #٩١٢١).

مركبة، الكارة، عربة، ركوب: ← רֶכֶב [ma'^a māṣ] (يمتطي/ ركوب، #٨٢٠٦)؛ ← שָׁלִישׁ [^ebîṭûb] (الرجل الثالث في مركبة الحرب، ضابط مساعد للقائد، #٨٩٥٧)؛ نضال: نظام لاهوتي.

البيبلوجرافيا

ADB 1:888-92; 6:1136-37; *ANET* 499-500; *CAD* 15:328-34; *IDB* 2:646-48; *TDNT* 3:336-39; *TWAT* 5:782-91; M. A. Beek, "The Meaning of the Expression 'The Chariots and the Horsemen of Israel' (II Kings ii 12)," *OTS* 17, 1972, 1-10; S. Dalley, "Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-pileser III and Sargon II," *Iraq* 47, 1985, 31-48; Y. Ikeda, "Solomon's Trade in Horses and Chariots in Its International Setting," in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. by T. Ishida, 1982, 215-38; M. A. Littauer and J. H. Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, 1979; W. D. McHardy, "The Horses in Zechariah," BZAW 103, 1968, 174-79; S. Mowinckel, "Drive and/or Ride in O.T.," *VT* 12, 1962, 278-99; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٦٠٦٣ סוּסָה [sûsâ]، فحل، #٦٠٦١.

6066	סוּף

סוּף [sûp [1]] قَلْ. وهِفْعِيل. يصل لنهاية (#٦٠٦٦)؛ סוֹף [sôp] اسم. نهاية؛ (#٦٠٦٧)؛ סוּפָה [sûpâ [1]]، عاصفة رياح (#٦٠٧٠).

ش. أ. ق اللغة الآرامية المتشابهة تعني لينتهي، يهلك، عرب. *swa*، يموت بوباء.

ع. ق ١. الجذع اللفظي في اللغة العبرية סוּף يحدث فقط ٧ مرات في ع. ق. يأتي المعنى للنهاية بمعنى يدمر وهو مناسب في سياق الكلام حيث يكون الحياب الإلهي هو الفكرة الرئيسية (مز٧٣: ١٩؛ إش٦٦: ١٧؛ عا٣: ١٥) الحدوث الوحيد الآخر لهذا الجذع في جذر تقرأ بحسب الحاشية الكلمة هو في أس٩: ٢٨ في الوصية أن عيد البوريم لن "يفنى" من سليل إسرائيل (NRSV) شكل هِفْعِيل. يظهر مرتان في صقتنا ١: ٢-٣ (أبطل بسرعة،NRSV) ويظهر مرة في إر ٨: ١٣ (يناقش النص الذي يعاد فيه نطق الأصوات الساكنة).

٢. اسم. סוֹף، نهاية يظهر ٥ مرات في ع. ق (٢أخ٢٠: ١٦؛ جا٣: ١١؛ ٧: ٢؛ ١٢: ١٣؛ يؤ٢: ٢٠) في الجامعة ينوح الحكيم على تقييد البشرية، الذي يمنح الفهم الكامل لطرق الرب (جا٣: ١١) وهو أيضًا يذكر القارئ برزانة نا "النهاية" للجميع هي القبر (٧: ٢) في يؤ ٢: ٢٠ الكلمة لها معنى "أبعده عنكم" كما في موكب عسكري أن يهوه سوف يدمر إسرائيل لمصلحتها.

٣. الجذر الفعلي في اللغة الآرامية סוּף يحدث مرتان في دانيال (يتم، دا ٤: ٣٠؛ يجلب النهاية = يستحق، ٢: ٤٤).

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית ['aḥ^arît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס ['ps] (توقف، ينتهي، #٦٩٩)؛ ← בטל [bṭl] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [gmr] (يوشك على النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [ḥdl [1]] (نهاية، وقفة، #٢٥٣٢)؛ ← סוּף [swp [1]] (يأتي لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סרה [srh [1]] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حدود، حد

فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [qsh [1]] (يوشك على النهاية، يختصر، #٧٨٩٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:79; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936, 33-58; W. A. Ward, "The Semitic Biconsontal Root SP," *VT* 24, 1974, 339-49.

Andrew E. Hill أندرو إي . هيل

٦٠٦٧ סוֹף [sôp]، end، #٦٠٦٧

٦٠٦٨ סוּף [sûp [2]] (بحر من) قصب، #٧٨٦٦

6070	סוּף

סוּפָה [sûpâ [1]] اسم، العاصفة الريحية المهلكة، زوبعة (< סוּף + ה loc (*HALAT* 706) or < סוּף #٦٠٧٠)، #٦٠٦٦؛ *HAHAT*, 539; BDB, 693 المرادفات: ס / שַׂעַר عاصفة، العاصفة الريحية (#٦١٩٣)، ס / שְׂעָרָה، ريح هو جاء العاصفة الريحية (#٨٥٥٤) ، רוּחַ، هؤاء طلق، رياح (# ٨١٢٠).

ع.ق ١. يقع إسم. ١٤ مرة في ع. ق، فقط في النصوص الشعرية. تشتمل الكلمة على موكونات اللفظية "السرعة" و(في المقابل لـ רוּחַ) "تدمير".

٢. في إش ٥: ٢٨ب؛ ٦٦: ١٥؛ إر ٤: ١٣ تقارن حالة الطريق للمركبات بـ סוּפָה، "كزوبعة" يصف أي ٣٧: ٩ حكمة الرب المرئية في مملكة ظاهرة الطقس، على سبيل المثال، العاصفة التي تأتي "من الفجوة".

٣. بالنسبة إلى الأثر المهلك للزوبعة ـ تستخدم סוּפָה بالملائمة لوصف أفعال الرب العقابية أما ضد أعداء إسرائيل أو ضد إسرائيل نفسها ولخلاص شعبه.

(أ) يصف إش ٢٩: ٥ـ٨ الرب يدمر أعداء إسرائيل الذين يحاربون ضد أريئيل (أورشليم) يرافق مجئ الرب للحساب علامات التجلي: رعد: زلزال، عاصفة، نار، عواملة الاكثر إتاحة. تصبح الخبرة اليومية للعاصفة التي تدفع القش والشوك بعيدًا، مجازاً لملك الرب "بنسف" أعداءه بعيدًا. أنهم مقارنون لـ קַשׁ القش (#٧٩٩٠؛ مز٨٣: ١٥[١٤])، מֹץ قش (#٥١٦١؛ إش١٧: ١٣)، أو תֶּבֶן تبن (#٩٣٢٠؛ أي٢١: ١٨).

(ب) סוּפָה من الممكن أن تدل أيضًا مجازيا على الكرب الذي يغمر شخص ما، خاصة רָשָׁע، ملحد (#٨٤٠١؛ أم١: ٢٧)، ولكن يجد المؤمن ملتجأ مع الرب "يوم الزوبعة" (יוֹם סוּפָה، عا ١: ١٤) يأتي في الموازاة مع "يوم المعركة"؛ أنه يوم هلاك بني عمون في الحرب الواقعة عن طريق الرب تترك اللغة المجازية السؤال مفتوح سواء كان عاصفة "حقيقية" مصاحبة للمعركة، أو عنصر شعري تفسيري "الفئات الطبيعية والخارقة للطبية غير مميزة في هذا النوع من التفكير" (Anderson/Freed-man, *Amos*, 284; AB, 24A)؛ نا ١: ٣ب : "الرب في الزوبعة وفي العاصف طريقة" סוּפָה وשְׂעָרָה هم عوامل الرب، توحي وتكتم اقترابه للحساب، يتضمن.

أي٢٧: ٢٠ وأم١٠: ٢٥ حرف الرب للكافر بعيدًا بواسطة عاصفة. يتحدث هو ٨: ٧أ عن مسؤلية الشخص نفسه على أفعاله: بعيد سكان السامرية آلهة أخرى، وعبر هذا فهم ينثروا רוּחַ وسوف يحصدوا סוּפָה أصبحت هذه العبارة بواسطة الترجمة مثل في لغات أوروبية كثيرة سوف لن يحصد البشر ما بذروه فقط، لكن سوف يكون الحصاد العاقبة الكاملة لأعمالهم الشريرة.

ب.ت أ تقع סוּפָה في يشوع بن سيراخ ٤٣: ١٧ في سياق حكمة الذي يصف خلق الرب لجميع أنواع الظواهر الجوية يستخدم نص Qumran CD 19: 25 רוּחַ و סוּפָה في نفس الطريقة الذروية كما في هو ٨: ٧ تترجم سب. في الأكثر סוּפָה عن طريق καταιγίς المجلد الثامن الكلمة الملائمة لـ "عاصفة الرياح، الأعصار القمعي".

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [zal'āpâ] (حارقة [ريح]، #٢٣٦٣)؛ ← חָזִיז [ḥāzîz] (غيوم، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [yôm [2]] (ريح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [mᵉzārîm] (رياح الشمال، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [sûpâ [1]] (عاصفة رياح مدمّرة، إعصار، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [s'h] (قذف، تهافت [عاصفة]، #٦١٨٥)، ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [r'm [1]] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [ś'r [2]] (يميت في ريح عاصفة، #٨٥٤٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:800-3; A. D. Crown, "Toward a Reconstruction of the Climate of Palestine 8000 B.C. to 0 B.C.," *JNES* 31, 1972, 312-30; H. Lugt, "Wirbelstürme im Alten Testament," *BZ* 19, 1975, 195-204; R. B. Y. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament," *ZAW* 64, 1952, 11-25.

Manfred Dreytza مانفريد دريزا

6073	סוּר

סוּר [sûr [1]]، قَلْ. عدل عن مسلك شخص، تجنب، تولى، إتجه نحو، ذهب، هجر، أصبح منفراً، كف عن، هِفْعِيل. يدفع للخلف، يعامل شخص ما بفتور، يتخلص من

هُفَعَل.، يكون منفراً (#٦٠٧٣)؛ סוֹר [סוּר] اسم.، خائن، غادر، يرتد عن دين (#٦٠٧٤)؛ סָרָה [sarâ [1]]، يكف عن (ترد ١. في إش١٤: ٦) (#٦٢٣٩).

ش. أ. ق متشابه يقع في التالي: الفينيقية *sur* ينفر؛ ع. ج. ق *swr*، يفرق؛ وفي أكد. *sahru* يرقص.

ع. ق ١. هناك معنى مشترك للفعل، تقع تقريبًا في المجلد ٢٣٠٠ وهو "يعدل" من مما كان يفعله المرء (على سبيل المثال، خر٣: ٤) أو عن طريق الذي يسافر عليه الإنسان (قض١٨: ١٥، ٣) تستخدم الكلمة لشخص ما أو شئ ما يرحل، على سبيل المثال، سحابة مفخرة (عد١٢: ١٠) غيرة (حز١٦: ٤٢) أو قلب معوج (مز١٠١: ٤) توجد هِفْعِيل. مرات عديدة بالاتخاد مع طقوس التضحية (لا ٣: ٤، ١٠، ١٥؛ ٤: ٩؛ ٧: ٤) لمقارنة סוּר مع סוּב و פָּנָה انظر סוּב، # ٨٧٤٠.

٢. في الأغلبية סוּר لها علاقة بالتوجية الأخلاقي/ الروحي الذي يأخذه شخص ما، يبتعد الأشخاص عن الطريق الصحيح. ليس مختلفاً عن قصة آدم وحواء في الجنة، كانت اسرائيل بعد بداية جديدة بعد الخروج "زاغوا سريعاً (סוּר) عن الطريق الذي أوصيتهم (الرب) به" (خر ٣٢: ٨) عن طريق جعل العجل إله. ابتعدت إسرائيل عن الطريق الذي سار فيه الأسلاف (قض٢: ١٧) وعن أوامر الرب (ملا ٣: ٧) أو يضع طريقاً آخر، يعطى توجيه آثم، كما في مثال بريعام، الملوك الخلاف استمروا في (لم يحيد عن) الطريقة الشريرة كما في Jehoram (٢مل ٣: ٣)؛ Jehu (١٠: ٢٩؛ ١٣ : ١١).

تحذير متكرر بواسطة قادة أتقياء، أنبياء ومعلمين حكماء وهو عدم العدل (סוּר) عن الطريق الصحيح والجيد (تث١٧: ٢٠؛ يش٢٣: ٦؛ ١صم٢١: ٢٠، ٢١. أرايت عن الطريق الذي أمر به الرب هو دعوة للعنة (تث ١١: ٢٨) وأسوا (إر ١٧: ١٣) تبرز סוּר في تثنية وتاريخ في مصطلحات مثل العدول عن الوصايا (تث ١٧: ٢٠) أو القوانين (٢صم ٢٢: ٢٣).

لهؤلاء الذين يطوفون طرق الشر، تكون التحذيرات لترك هذا الطريق وأخذ الطريق المستقيم (أم ٣: ٧) تصدر التحذيرات لتحمي مسافة الشخص من الإثم والشر (عد ١٦: ٢٦؛ أم ٣: ٧، إش ٥٢: ١١) ولازالة (هِفْعِيل. סוּר) الالهة غير المعروفة (تك ٣٥: ٢؛ يش ٢٤: ١٤؛ ١صم ٧: ٣)، العبادة المزيفة (عا ٥: ٢١، ٢٣)، الكذب (مز١١٩: ٢٩) الانحراف (أم ٤: ٢٤)، أو الشر عمومًا (إش ١: ١٦) للابتعاد عن طرق الاثم هو فهم (أي ٢٨: ٢٨؛ قا؛ ١: ٨؛ أم ١٤: ١٦) لكن الجهال يكرهون فعل هذا (أم ١٣: ١٩) في مخافة الرب يحيد الانسان عن الشر (סוּר) (١٦: ٦).

٣. يوجد اقتراحات للاشخاص الذين يسلكون طريقاً مستقيمًا باتباعهم للرب: حزقيا (٢مل ١٨: ٦) يوشيا (٢مل٢٢: ٢)، وناظم المزامير (مز١١٩: ١٠٢) للبقاء في طريق، ما هو ألا يميل لا عن اليمين ولا عن الشمال (تث٢: ٢٧؛ ٥: ٣٢ [٢٩]؛ يش ١: ٧؛ ٢مل ٢٢: ٢) بعض الملوك (على سبيل المثال، Asa) أزال (هِفْعِيل. סוּר) الأوثان السلفية (٢ أخ ١٤: ٣[٢]) انتهزت اسرائيل الفرصة (هِفْعِيل. סוּר) وأزالت البعول العدوانية وخدموا الله (قض ١٠: ١٦؛ ١صم ٧: ٤)

٤. من الممكن أن يلاحظ عامل التغير بصورة مضاعفة. يقول الاشرار للرب أبعد عنا (أي٢١: ١٤؛ ٢٢: ١٧). وفي المقابل يطالب الرب ان ينصرف عنه الاشرار (مز١١٩: ١١٥، ١٣٩: ١٩).

٥. إن الرب هو موضوع סוּר لقد محا خطية إشعياء (إش٦: ٧؛ قا؛ خطيئة يوشيا في زك٣: ٤) للشعب المطبع سوف يمحو الرب أمراضهم (تث ٧: ١٥) إنه الرب الذي ينزع القلب الحجز ومن لحمهم يعطيهم قلب لحم (حز٣٦: ٢٦).

حضور الرب هو رمز عمود السحاب والنار يوا (لا يرحل عن، סוּר) مع خيمة اليهود (عدد ١٢: ١٠). ذهب روح الرب من عند شاول (١صم ١٦: ١٤؛ ١٨: ١٢؛ ٢٨: ١٥؛ قا؛ قض ١٦: ٢٠) بسبب إثم إسرائيل هدد الرب أن ينزع السند منها (إش ٣: ١)؛ لقد هدد ان ينزع يهوذا (٢مل٢٣: ٢٧).

التحول، الارتداد، الرجوع، الجحود، التوبة ← זוּר [zwr [2]] (يستدير مبتعداً، #٢٣١٩) ← חמק [ḥmq] (يتنحى جانباً، #٢٨١١) ← יקע [yqʿ] (يتنحى جانباً، #٣٦٩٧) ← נקע [nqʿ] (يخلص نفسه، #٥٩٣٦) ← סבב [sbb] (يستدير، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥) ← סור [swr [1]] (يتنحى جانباً، #٦٠٧٣) ← פנה [pnh] (يستدير إلى الجانب، #٧١٥٥) ← שׂטה [śṭh] (يتنحى جانباً، #٨٤٧٤) ← שׁוב [šwb [1]] (يتوب، يستدير، يرجع، يعود، ينسحب، #٨٧٤٠) ← תְּקוּפָה [tᵉqûpâ] (نقطة تحول، #٩٠٥٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:148-50; *TWOT* 2:620-21.

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز *J. A. Thompson* / *Elmer A. Martens*

٦٠٧٤ סוּר [sûr [2]]، كافر، #٦٠٧٣

סוּת	6077

סוּת [sût [1]]، هِفْعِيل. يغري، يتردد، يلح (على)، يضلل، يتودد إلى، يتعرض (#٦٠٧٧).

ش. أ. ق لا يوجد للفعل أشقاء متعرف عليهم بسهولة.

ع. ق ١. يقع الفعل סוּת بمعنى مطالبة شخص ما للتصرف في سياق أخلاقي محايد. عثنيئيل، القاضي، ألح على عكسة أن تطلب من والدها كالب حقل (يش ١٥: ١٨ = قض ١٥: ١٤). طالب آخاب (סוּת) يهوشافاط بمهاجمة الاراميين في راموت جلعاد (٢أخ ١٨: ٢).

٢. تشير סוּת في تفاعل بشري لشكوك أو الأحمال التي يغري أو يعرض بها الفرد للآخر. اتهم باروخ ظلما بتحريض إرميا تجاه بعض الرجال المتعجرفين (إر٤٣: ٣). اتهم قائد أشوري حزقيا كذبا بأنه يضلل شعب أورشليم (٢مل ١٨: ٣٢؛ ٢أخ ٣٢: ١١؛ إش٣٦: ١٨).

هناك استخدام متصل بـ סוּת له علاقة بالتحذير عن الأعزاء بواسطة الأغنياء (أي٣٦: ١٨) النص الذي يتحدث عن الأقارب الأمناء والأصدقاء الذين يغنون لعبادة الأوثان (تث١٣: ٦-١١[٧-١٢]) يعطي نهضة البيان الرسمي اليربعاني الشامل المتعلق بـ מֵסִית، الشخص الذي يهدي الأفراد والبلدان بعيد عن الرب وعن المرؤوس، لذلك، يعرض لأقصى عقاب قاس. بعض من نصوص ع. ج التي تلمح إلى استجابة الشعب السلبية لمنصب يسوع توحي بأن الكرهية المتحفظة لأجل מֵסִית من الممكن، عند الاقتضاء، أن توجه ناحيته.

٣. من الممكن أن يكون الرب هو هدف إبليس סוּת (أي ٢: ٣)، لكن يكون الرب هو موضوع סוּת، فحينما رد الله أيوب (סוּת) من وجه الضيق (٣٦: ١٦؛ قا؛ ٢أخ ١٨: ٣١) لم يكن داود واثقا إذا ما كان الرب أو كائن بشري هو الذي حرض شاول ضده (١صم ٢٦: ١٩) هناك شك مشابه، برغم أنه مشتق من أسباب مختلفة كلية، يلتف حول السؤال إذا ما كان هو الرب داود على إحصاء رجال إسرائيل المحاربين (ويهوذا) بالرغم من اقتراح حلول بديلة لهذه المشكلة (قا؛ على سبيل المثال، Sailhamer, 37-44) يبقى الدنو التقليدي المتآلف هو أفضل الاختيارات المتاحة: الأداء المتساهل للرب ملقى الضوء عليه في ٢صم ٢٤: ١، في حيث تؤكد وسيلة ابليس في النص اللاحق (قا؛ سفر الرؤيا ١٢: ٩) وبالتالي، الله حرض داود من خلال ابليس (cf. further Youngblood, 1095-96).

اغراء، استقراز، اغواء: ← חָלַק [hlq¹] (ناعم، مخادع، فتقلب، منافق، #٢٧٤٤)؛ ← נָדַח [nādaḥ¹] (طرد، بعثر، طرد، أغوى، #٥٦١٥)؛ ← סוּת [sûṯ¹] (يغوى، يطرد، يستفز، #٦٠٧٧)؛ ← שָׁגָה [šāgâ] (ضال، ذل أو اخطأ) يذهب/ يفعل خطأ، يخطئ الطريق أو يضله، #٨٧٠٦)؛ ← תָּעָה [tā'â] (يتوه، يضل #٩٤٩٤).

البيبلوجرافيا

D. Neale, "Was Jesus a *Mesith*? Public Response to Jesus and His Ministry," *TynBul* 44/1, 1993, 89-101; J. H. Sailhamer, "1 Chronicles 21:1—A Study in Inter-Biblical Interpretation," *TrinJ* 10, 1989, 33-48; R. F. Youngblood, "1, 2 Samuel," *EBC* 3:1095-96.

رونالد يونجبلود *Ronald Youngblood*

סוּת	6078

סוּת [sûṯ ²] اسم. ثوب (ترد ١. في تك٤٩: ١١) (#٦٠٧٨).

ع. ق في مباركة يعقوب ليهوذا، يتكلم عن حاكم سوف يخرج من يهوذا. هذا الحاكم سوف يجلب عصر من الازدهار، يشبه الكرمة، الذي سوف يقدم مثل هذه الفوائد كغزارة الخمر، هذا العصر "الخمري" تصور كالوقت عندما يغسل الحاكم "لباسه" في "دم (#١٩٤٧ דָּם) العنب" (تك ٤٩: ١١).

ثياب، رداء: ← ² בֶּגֶד [beged ²] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [gᵉlôm] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [ḥōb] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [ḥōṣen] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [kuttōnet] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [lbš] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [mad] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [madeweh ²] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← חֲלָצוֹת מַ [maḥᵃlāṣôt] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← לְתָּחָה מֶ [meltāḥâ] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [mešî] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [sādîn] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [sûṯ ²] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [pᵉtîgîl] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [ṣeba'] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [śimla, śalma] (رداء، قماش، #٨٠٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [šōbel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [šît ²] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

סָחַב	6079

סָחַב [sahab]، قَلَ. يجر، يجر بعيدًا (#٦٠٧٩)

ش. أ. ق هناك تشابه يوجد في نقش Mesha حيث تشير w'shb إلى "موقد المذبح [الإسرائيل]، DWD" ولاوعية يهوه، كل قطعة تجر قبل Kemosh، (ll. 12-13, 18) يوجد أيضًا تشابه فينيقي، عربي وأثيوبي.

ع. ق يقع هذا الفعل مرة واحدة في صموئيل الثاني و٤ مرات في إرميا. في ٢صم ١٧: ١٣، يقترح حوشاي لأبشالوم المغتصب أنه لو قصد داود—منفي مع رجاله

من أورشليم—ملجأ في المدينة، سوف تجر قوات ابشالوم ببساطة (סָחַב) المدينة نحو الوادى بجبال. في إرميا ١٥: ٣ يهدد الله يهوذا بأربع أنواع من المدمرين، واحدة من التي تتكون من "الكلاب لسحب" جثث هؤلاء الذين قتلوا بالسيف. في إر٢٢: ١٩، يهدد النبي يهوياقيم بموت غير مرثى عليه "يدفن دفن حمار مسحوبًا ومطروحًا بعيدًا عن أبواب أورشليم " في النهاية، تعاني أدوم وبابل من حكم مماثل في إر٤٩: ٢٠ و٥٠: ٤٥، على التوالي: "إن صغار الغنم تسحبهم" في كل الخمس بروز، هناك شئ ميت أو مدمر مسحوب من موقعه الأصلي. وفي كل ظهور، يمارس الممثل سيادة واضحة أو تحكم على الشئ المسحوب، تشويه سمعة الضحية الذي يبدو حاسم لمعنى العل في كل الخمس.

شواهد: تحدث الفكرة أيضًا في ظهورين للفعل في كلام Mesha المنقوش.

سحب، استخراج: ← גָּלַל [gālal¹] (يتدحرج، يتدحرج بعيدًا، يسيل، ينجرف، يندفق، #١٦٧٠)؛ ← גָּרַר [gārar] (يستخرج، يتأمل، ينشر، #١٧٦٠)؛ ← מָשָׁה [māšâ] (سحب [مياه]، #٥٤٠٦)؛ ← מָשַׁךְ [māšak] (يستولي على، يُخرج، يؤخر، #٥٤٣٢)؛ ← סָחַב [sāḥab] (يُخرج، يسحب بعيدًا، #٦٠٧٩)؛ ← שָׁלַל [šālal¹] (يسحب، #٨٩٦٣).

دي. آي. باير *D. A. Baer*

6080	סְחָבָה

סְחָבָה [sᵉhabâ] اسم. آمال بالية (صيغة الجمع). (#٦٠٨٠)

ع. ق تقع الكلمة في إر ٣٨: ١١-١٢. أخذ عبد ملك بعض "ثياب رثة" (סְחָבוֹת) و"الملابس البالية" (מְלָחִים) لإرميا لبعضها تحت أبطية حتى يتمكن من الارتفاع من الحفرة.

خرق: ← בְּלוֹי [bᵉlôy] (خرق #١١٧٠) ← מֶלַח [melaḥ ¹] (ملابس بالية، #٤٨٧٤) ← סְחָבוֹה [sᵉḥābâ] (خرق، #٦٠٨٠).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

6081	סָחָה

סָחָה [sahâ]، بيعِّل. نبذ (ترد ١.؛ #٦٠٨١)؛ סְחִי [sehî]، اسم. خراثة، نفاية، حثالة المجتمع (ترد ١.؛ #٦٠٨٢)؛ סוּחָה [sûhâ]، اسم. نبذ، روث (ترد ١.؛ ← #٦٠٥٤)؛ من الجذر المزعوم סוח [swh]، الجذر لـ סחה [shh]: "وصارت جثثهم كالزبل (סוּחָה) في الأزقة" (إش٥: ٢٥).

ش. أ. ق في اللغة الأثيوبية sh' (saha) (اسم.، رفض في عرب. shy يبطل (HALAT 707).

ع. ق يوظف الفعل סָחָה في سياق حيث يهدد الرب الشعب بالحكم الإلهي والعقاب. تستخدم الثلاث أفعال الأخرى بالاقتران مع، סָחָה، يعني؛ שָׁחַת، يدمر، נָסַע، يزيل، ونָתַן، (يتخلى عنها لتصبح صخرة مجردة) ويوضح هذا بجلاء هدف يهوه الجوهري (وهذا يعني، ليزيل حتى الخراب وبالتالي سوف تصبح المدينة مهجورة ومكان فارغ).

بهذه الطريقة لن يترك حتى ذاكرة غامضة أو إشارة Tyre أسفل الحكم الإلهي. يقول الرب عنها و"اسحى ترابها (וְסִחֵיתִי) عنها واصيرها صح الصخر" (حز٢٦: ٤). عن أورشليم وشعبها بعد الدمار البابلي عام ٥٨٦ قبل المسيح يقول إرميا للرب، "جعلتنا وسخا (סְחִי) وكرها في وسط الشعوب" (مرا٣: ٤٥). هناك فكرة مشابهة موضحة بواسطة بولس: "يفترى علينا فنعظ صرنا كأقذار العالم ووسخ كل شئ إلى الآن" (١ كو٤: ١٣).

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת ['ašpōt] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גלל [gll ²] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [ḥᵃrā'îm] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [madmēnâ ¹] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [pereš ¹] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [ṣē'â] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [ṣāpîaʻ] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [śîg] (براز، #٨٤٨٥) ← שַׁיִן [šyn] (يتبول، #٨٨٧٤).

يحك: ← גרד [grd] (حكّ نفسه، #١٧٤٠)؛ ← מלל [mll ⁴] (حكة، #٤٩١١)؛ ← סחה [sḥh] (نفض، #٦٠٨١)؛ ← קצה [qsḥ ¹] (أزال ، شوه، قصر، بلي، #٧٨٩٤)؛ ← קצע [qṣʻ ¹] (بلي، #٧٩٠٩)؛ ← רדה [rdh ²] (كشط، # ٨٠٩٨).

رونالد يونجَبلود *Ronald Youngblood*

٦٠٨٢ [sᵉhî סְחִי]، حت، ← # ٦٠٨١

6084	סָחִישׁ

סָחִישׁ [sahîs]، الشئ الذي ينمو في انسجام خاص (السنة الثانية بعد الحصاد) (ترد ١.، #٦٠٨٤).

ش. أ. ق أكد. sippîhu نمو بري.

ع. ق يقع الشاهد الوحيد في ٢مل ١٩: ٢٩، حيث تكون סָחִישׁ مرجحه أن تكون الساق لـ שָׁחִיס (إش٣٧: ٣٠).

قريني، تشير الكلمة إلى الشئ الذي ينمو من סָפִיחַ، الذي يكون نمو عشوائي يتالي سنة البذر.

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [bqq [2]] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [gdl [1]] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [nwb] (نما، نجح، ازدهر، # ٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [sāḥîš] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [sāpîaḥ [1]] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [ṣmḥ] (فرّخ، تكاثر، نماء، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [r'n] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגה, שׂגא [śg'/] [śgh] (يصبح عظيما، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

البيبلوجرافيا

T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, 1984; R. D. Patterson and H. J. Austel, "1, 2 Kings," *EBC*, 1988, 4:267-68, 270.

M. G. Abegg, Jr. إم. جي . أبيج، الإبن

6086	סָחַר

סָחַר [sahar] يسافر، يتاجر (#٦٠٨٦)؛ סֹחֵר [soher]، اسم فاعل أو مفعول تاجر؛ סַחַר [sahar] اسم. ربح (#٦٠٨٧)؛ סְחֹרָה [s^ehorâ]، يروج السلعة (#٦٠٨٨).

ش. أ. ق أكد. saharu، يدير، يطوق (HALAT 708a)؛ اللغة العربية sahira، يستيقظ مبكراً.

ع. ق ١. بالرغم من أن الآباء الإسرائيليين لم يكونوا تجار (تك٣٤: ١٠ و٤٢: ٣٤ يشير إلى السفر وليس التجارة [Elat, 527-8 with literature; but cf.] ([M. Silver, *Prophets and Markets*, 1983, 8 ابتاع إبراهيم أرض حث ليدفن سارة وفق السعر المعياري (שֶׁקֶל כֶּסֶף) للتجار (٢٣: ١٦) اشترى سليمان الخيول والملابس الكتانية من خلال التجار الملكيين (סֹחֲרֵי הַמֶּלֶךְ، امل ١٠: ٢٨-٢٩ = ٢أخ ١: ١٦)، (امل ١٠: ١٥ = ٢أخ ٩ : ١٤).

٢. يستخدم الجذر للمديانيين (تك٣٧: ٢٨) والمدن التجارية الشهيرة مثل صور (إش٢٣: ٢، ٨؛ حز٢٧ [cf. *TWAT* 4:815-16]) وشركائها التجار (على سبيل المثال. آرام، طرسوس، دمشق، العب، الخ، في حز٢٧)، وبابل (إش٤٧: ١٥؛ حز١٧: ٤). أرباح صور الفاسقة سوف تعطي للرب (إش٢٣: ٣، ١٨) تصنع الامرأة الحكيمة تجارة مربحة (טוֹבָה סַחְרָהּ) (أم٣١: ١٨).

ب. ت ألا يكون التاجر هو الشخص المناسب للحصول على معلومات عن الأسعار (يشوع بن سيراخ ٣٧: ١١).

تجارة، بضاعة، بيع: ← כְּנַעַן [k^ena'an [2]] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כרה [krh [2]] (يأتي بالتجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [m^eḥîr [1]] (ثمن، دفع، #٤٦٩٧)؛ ← מכר [mkr [1]] (تجارة، يبيع، #٤٨٣٥)؛ ← סחר [sḥr] (يسافر، تجارة، #٦٠٨٦)؛ ← קנה [qnh] (يحصل على، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רכל [rkl [1]] (تجارة، #٨٢١٧)؛ ← שׁבר [šbr [2]] (يشتري، #٨٦٩٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:815-17; M. Elat, "The Monarchy and the Development of Trade in Ancient Israel," *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, 2, 1979, 527-31; B. Landsberger, *Hebräische Wortforschung*, 1967, 187-90; E. A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies*, 1967, 96-105.

I. Cornelius آي. كورنيليوس

٦٠٨٧ סַחַר [sahar]، ربح، #٦٠٨٦

٦٠٨٨ סְחֹרָה [s^ehorâ]، يتاجر، #٦٠٨٦

6089	סֹחֵרָה

סֹחֵרָה [sohera] سور واقي (# ٦٠٨٩).

ع. ق تقع סֹחֵרָה فقط في مز٩١: ٤ ومحتمل أنها مشتقة من סָחַר، يطوف حول (← #٦٠٨٦) من الممكن أن تكون متصلة باللغة السريانية sakkera'، ترس دو بالتالي الترجمة المتكررة ترس، أو أكد. sihirtu، سور مطوق المدنية، سور المدينة، وبالتالي سور واق. يقترح سياق الحدوث المتوحد في اللغة العبرية الكتابية اختراع واق، اخلاص الرب هو الترس الواقي أو تطويق لهؤلاء الذين يقيمون في الملتجأ في Most High، في ظل الله.

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987; A. A. Macintosh, "Psalm XCI 4 and the Root shr," *VT* 23, 1973, 52-62; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990, 448; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 5:599-600.

Keith N. Schoville كيث إن . شوفيل

6090	סֹחֶרֶת

סֹחֶרֶת [soheret] حجر معدني في رصف الفسيفساء (#٦٠٩٠).

ش. أ. ق انظر أكد. sihru، تنوع subû حجر (CAD

.(15:239-40

ع. ق يقع إسم. فقط في أس ١: ٦ يفهم NIV أن رصف الفسيفساء يجب أن يطوق بـ "الأحجار المكلفة" (cf. JB ""precious stones"; NEB "turquoise يختار NRSV "الاحجار الملونة" تلى *Esther*, AB 7B,) .(1971, 1

صخر، حجر: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela'* [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* [5]] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* [1]] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

6092	סִיג

סִיג [*sîg*] أوكسيد الرصاص (#٦٠٩٢).

ع. ق هذا إسم. فريد في ع. ق ودائمًا ما يظهر في سياق تكرير الفضة. مقدار من الفن القديم لتنقية وتكرير الفضة كان معروف عموما لكي بقدر أن يستخدمه الأنبياء والكتاب الحكماء كرمز للتظهير والحساب. النص النبوي الأول في إش١: ٢٢، ٢٥، حيث يقاني النبي الشعب برغوة المعادن التي سوف تمر خلال أتون التكرير وتصبح فضة نقية.

وجدت الفضة ممزوجة بخامات من الرصاص ويجب ان يفصل في عملية من مرحلتين. تتكون المرحلة الأولى من تقليل خامة الرصاص إلى رصاص يحتوى على فضة. هذه العملية تتضمن خطوتين تسخم خامة الرصاص (عادة كبريتات الرصاص) تاركة كبريتات الرصاص وأوكسيد الرصاص (أول أوكسيد الرصاص)، يسخن بعد ذلك الخليط، في فحم نباتي بدرجة حرارة مرتفعة في غياب متناسب للهواء لتقليله لرصاص خام، نتيجة عملية التنقية هذه كان كمية قليلة من الفضة (بالممارسة يكون دائمًا أقل من واحد ونصف بالمائة) مع رصاص والمعادن الأخرى في ممارسة القديمة كان يوجد تفريق طفيف في التغيرات الكيميائية المستخدمة، علم المعادن البدائي كان حقا فوض معقدة للتفاعلات لذلك كان وصف المدينة المفسدة عن طريق قادتها كرغوة المعادن (إش١: ٢٢) صورة ملائمة. المرحلة الثانية لعلماء المعادن لاستخراج الفضة من الرصاص الخام كان تكرير من خلال عملية معروفة بالبوتقة كان الحديد مبوتق، إناء سطحي مصنوع من مادة سائلة مثل الرماد الغطمي، وكان الاتون محمى حتى يصبح الرصاص المصهور أحمر ساطع، تحوله هبه من الريح إلى أوكسيد الرصاص، الذي تمتصه البوتقة، تاركة خلفة الفضة. هذه هي العملية الموصوفة في إش١: ٢٥ حيث يستنتج النبي المجاز ليؤكد تنقية قادة أورشليم.

في إر٦: ٢٧-٢٩ يفهم هذا التشبيه في أنماط متنوعة ووظيفة النبي هي المهذب، ولكي تكون النتيجة قصور بلا غلة في الفضة. لدى النص الماسوري ظاهريا تقسيم للكلمة غير ملائم في إر٦: ٢٩ أ، الذي يجب أن يقرأ "احترق المنفاخ من النار، فني الرصاص (עֹפָרֶת)". لقد أضيف الرصاص أيضًا عن طريق المنقى كصهور ليجرف الخليط من المعدن الغير معوزي، ولكن في هذه الحالة يستنفذ الرصاص وتبقى فقط الفوضى (من المستطاع أن يشار إلى هذه الفوضى عن طريق المعادن المذكورة في عدد ٢٨).

في حز٢٢: ١٧-٢٢ يعطي التشبيه دور جديد بالأسناد فقط إلى المرحلة التمهيدية للمصاهرة، وإسقاط احتمالية تنقية الفضة كما في إش١: ٢٥ توصف المواد الخام في ٢٢: ١٨ مجردة من الفضة (إن النص المأسوري محرف في هذه الآية، الكلمة هي شرح، كما هو واضح بالمقارنة سب). إن الوصف متقن العملية في ٢٢: ١٩ - ٢٢ والتشبيه لعديمي القيمة يحدث أيضًا ليكون واحد من يوم الحساب. سوف يجمع الشعب في أورشليم، مثل المعدن الخام الذي سوف يوضع في الفرن، محمى بالمنفاخ وينقى.

اشارات ع. ق الأخرى لأوكسيد الرصاص هي أيضًا مجازية: أم ٢٥: ٤-٥ تقارن إزالة الخليط من المعادن لينتج الفضة بإزالة الشرارة لتكوين مملكة عادلة، مز١١٩: ١١٩ تشير إلى أشرار الأرض كالزغل. ويظهر هنا خطأ في تقسيم الكلمة في النص المأسوري في أم٢٦: ٢٣ أ، يجب أن يقول النص "كفضة زغل (*kspsg*) تغش شفقة" مؤسسة من أوغا. (*UT*, 451) *spsg* فضة زغل تغش شفقة هو رمز مدهش للشفتان المتقدتان (أو ربما إطراء) تخفي عقل شرير.

ب. ت يوجد الإسم في العبري المشناوي بمعنى رغوة المعادن، أساس معدني، فضة غير نقية، أو نفاية.

ع. ج صورة المعدن المكرر مستخدمة بمعنى إيجابي في ع. ج، حيث تكون محاكمة الإيمان نفيسة أكثر من الذهب الذي مر خلال نيران التنقية (١بط ١: ٦-٧).

معادن: ← אֲנָךְ [*'anāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל

[*bᵉdîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*ḥel'â* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنَ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*ma'ᵃbeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*'ōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*pᵉlādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [*ṣwr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣa'ᵃṣū'îm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צִפָּה [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 8, 1964, 228-39; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 230-32; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

6105	**סִיר**

סִיר [*sîr*]، اسم. (للطبخ) قدر، حوض، وعاء (#٦١٠٥).

ش. أ. ق التشابه يوجد في الكنعاني، الأكادي وربما الآرامية العربية. (*HALAT* 710).

ع. ق ١. من الممكن أن يدل اسم. סִיר على قدر طبخ عائلي بأحجام متنوعة، حيث كان موضوع على النار للطبخ (خر١٦: ٣؛ ٢مل ٤: ٣٨ - ٤١؛ جا٧: ٦ [لاحظ تلاعب الكلام في סִירִים، تعني الشوك؛ ← #٦١٠٦]). من الممكن أن يشير أيضًا إلى القدور البرونزية المستخدمة لإزالة الرماد من المذبح لكل التقدمات المترقة في الخيمة وخدمة الهيكل (خر٢٧: ٣؛ ٣٨: ٣؛ ١مل٧: ٤٥). من الممتع أن، في إر٥٢: ١٨-١٩، تسجل סִיר ليس فقط بالبنود البرونزية التي أخذت من هيكل البابليين، وإنما أرضًا ضمن بنود الذهب والفضة. تدون סִיר أيضًا في الأوعية (← כְּלִי، #٣٩٩٨) المستخدمة في عيد الفصح (٢أخ ٣٥: ١٣؛ الأول في الفهرس مع דּוּד وקַלַּחַת) أخيرًا، يمكن أن يدل المصطلح على حوض الغسيل (مز ٦٠: ٨ [١٠]؛ ١٠٨: ٩[١٠]. فيما سبق، يظهر أن סִיר هو مصطلح عام للقدور.

٢. صورة القدر الموظف بفعالية في الأدب النبوى. في مي ٣: ٣، يصف قادة إسرائيل القساة والأشرار كالذين يمصون شعب الرب مثل اللحم في وسط المقلى (SIYR קַלַּחַת||). ظلمهم سوف يرد بواسطة حساب الرب (٣: ٤).

الرؤيا المشؤمة التي تلقاها إرميا بإناء مهتاج (סִיר נָפוּחַ) من الشمال ومتأهب لسكب الكارثة على يهوذا كان وصف واضح لمجئ الحساب الإلهي (إر ١: ١٣ - ١٤؛ قا؛ Sauer, 59-61، الذي يربط الصورة بالعداء الطقسى ليهوه). في حز ٢٤: ١- ١٤، تشبه أورشليم بإناء الطبخ وسكانها بأجزاء من اللحم الذي سوف يغلي بعقاب الرب (قا؛ ١١: ١- ١٢).

في ملاحظة أكثر إيجابية، أختيرت قدور الطبخ في الهيكل (المستخدمة بواسطة المتعبدين) كمثال ليوضح كيف سوف تكون حتى هذه الأشياء المتواضعة (مثل السلطانية المكرسة أمام المذبح) مقدسة للرب في يوم الرب العظيم (زك ١٤: ٢٠). سوف لن يكون بعد ذلك أى فرق بين العام والمقدس. كل قدر (تستخدم sir عموما لجميع أوانى الطبخ) في أورشليم ويهوذا سوف تكون قدرا (زك١٤: ٢١). من الممتع أن تلاحظ أن القدور المدرجة (סִיר ولذلك سوف تكرس بوضوح لاستخدام مقدس) وجدت في أورشليم واليهودية للتقديس (١٤: ٢١). ومن الممتع أنه وجدت تلك القدور للتقديس קדשׁ (وهكذا كرّست على ما يبدو للاستخدام المقدّس) وقد وجدت في مواقع الحديد Iron II (للمزيد انظر Gordon, 120-22).

مقلاة، قدر: ← אֲגַרְטָל [*ᵃgarṭāl*] (طاس، طست، #١١٣) ← דּוּד [*dûd*] (قدر للطبيخ #١٨٥٧) ← מַחְתָּה [*maḥtâ*] (المبخرة، مقلاة صينية نارية، #٤٧٤٦) ← מַרְחֶשֶׁת [*marḥešet*] (وعاء تحميص #٥٣٠٦) ← מַשְׂרֵת [*maśrēt*] (مقلاة للخبيز، #٥٣٨٩) ← סִיר [*sîr*] (قدر طبيخ، #٦١٠٥) ← פָּרוּר [*pārûr*] (قدر للطبيخ، #٧٢٤٨) ← קַלַּחַת [*qallaḥat*] (قدر، #٧٨٣١).

البيبلوجرافيا

R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1970; R. P. Gordon, "Inscribed Pots and Zechariah XIV 20-1," *VT* 42, 1992, 120-23; A. M. Honeyman, "The Pottery Vessels of the Old Testament," *PEQ* 71, 1939, 85; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, BASOR, Suppl. Studies, nos. 5-6, 1948, esp. §§ 26 and 63; J. L. Kelso, "Pottery," *IDB* 3, 846-53, esp. 850; C. L. and E. M. Meyers, *Zechariah 9-14*, 1993, 481-82; G. Sauer, "Mandelzweig und Kessel in Jer 1:11ff.," *ZAW*, 78, 1966, 56-61.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

6106	סִירָה

סִירָה [*sîrâ*]، شجيرة شائكة؛ شوكة؛ خطاف (#٦١٠٦).

ع. ق ١. تستخدم العبارة بوضوح لتصف المرقة الشائكة (a shrub; *Poterium spinosum*, Lw) في سياق حساب الأمم: أدوم (إش٣٤: ١٣)، إسرائيل (هو٢: ٦)، ونينوى (نح ١: ١٠) . في جا ٧: ٦، ضحك الجهال يشابه صوت فرقعة الشوك (סִירָה) تحت القدر.

٢. تستخدم الكلمة أيضًا للصنارة الشائكة (مأخوذة من *Poterium spinosum*) المستخدمة كصنارة سمك لانتقال السجناء بواسطة الأشوريين (عا ٤: ٢).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād* [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* [2]] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*mesûkâ*] (وشيج مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na'ᵃṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*seneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפַּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צְאֱלִים [*ṣe'ᵉlîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣenînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׁ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [*šāmîr* [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:623; Lw, *Die Flora der Juden*, 1928; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 156.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

6107	סָךְ

סָךְ [*sak*]، اسم. عدد، عدد وافي، حشد، حشد (ترد ١.؛ #٦١٠٧)؛ ربما يكون مشتق من > סָכַךְ [*sakak* [2]]، يغطي، يحمي (← #٦١١٥).

ش. أ. ق هذا الأسم مصدق عليه على نحو فقير وأصله غير محدد: الفينيقية *sakak*، حشد، عدد، (*DISO*, 160;) (*CIS*, 1:3; Cooke, 33؛ المصرية *saki* > *sk*، محارب، جندى، جنود (حشد من الجنود؟) (Lesko 3:106; Budge 2:639).

ع. ق ١. اسم. العبري סָךְ في مز٤٢: ٤ [٥] يرد مرة واحدة. هذا الشأن معقد بوجود مختلف من الألفاظ المجانسة العبرية، مؤدية إلى تنوع في الروئ. من المحتمل أن يدل اسم. على حشد، حشد بهيج في اللغة العبرية الكتابية، تمامًا مثل استخدامها في العبرية الحديثة.

٢. يبدوا أن السياق يتطلب أن סָךְ تكون فارقة في المعنى "حشد ضخم، ازدحام، حشد". يصف منظم الترانيم أداءه المألوف في الماضى نتزعمه حشد بهيج في مسيرة طقسية إلى الهيكل، لأنها جمع المقاطع الأخيرة السابقة لـ אֶדַּדֵּם، أنا أهديتهم، من المحتمل أن يشير اسم. סָךְ إلى مجموعة من المتعبدين. أنه يظهر ليكون المرادف لـ הָמוֹן חוֹגֵג، حشد بهيج. لقد عالجها NIV على نحو رائع:

> لقد تعود أن أذهب مع الحشد (סָךְ)
>
> أتزعم المسيرة إلى بيت الرب،
>
> بصيحات فرح وبالشكر
>
> ضمن الحشد البهيج (הָמוֹן)

٣. بالرغم من أن، الأخرون يجادلون أن סָךְ هي مرادف בֵּית־אֱלֹהִים، بيت الرب، ولذلك يصورها كـ "خيمة الأجتماع" (Gesenius, 542; Kraus, 435, 437). يكون اسم. آن ذاك مرتبط لاجذر السامري العمومي סָךְ سومرية *sukku*، حرم مقدس، هيكل؛ وأكد. *sukku* عرب. *sakaka*، يغطى سقف؛ *sukuku*، سقف، مبنى مسطح. يشتق علماء اللغة إذا sak من الجذر المنهجي العبري المتقلب שׂכך/ סכך، الذي له مشتقات كثيرة: סָכַךְ، يغطى؛ מָסָךְ، غطاء؛ מְסֻכָּה، حجاب؛ מוּסָךְ، بناء مغطى؛ סֹכֶךְ، حجاب واق مغطى؛ שָׂכַךְ، يغطي؛ שֹׂךְ، سقيفة، سرادق. يفشل في توضيح أسلاف الجمع اللاحق في אֶדַּדֵּם، أنا تزعمتهم.

٤. النصوص المتنوعة في مز ٤٢: ٤[٥] تربك المرد مرة واحدة סָךְ، حشد، مع الألفاظ المجانسة المشتركة סֹךְ (أجمة، ملجأ): سب. σκηνῆς، خيمة واللغة السريانية *setara*، حماية، غطاء؛ واللغة العبرية mss. סֹךְ، مخبأ، ملجأ. لذلك يربط البعض סָךְ بالجذر العبرى المتنوع في الهجاء שׂכך/ סכך، والذى لديه مشتقات كثيرة: סָכַךְ ينسج معا؛ סֹךְ، أجمة؛ סֻכָּה، سقيفة منسوجة، خيمة؛ Succoth؛ שָׂכַךְ، ينسج هذا الاشتقاق يؤدي إلى اقتراحات "الكتلة المتناسخة، حشد" (BDB, 697) أو "سقيفة" (Gesenius, 542). يرى المكون סָךְ كمرادف لـ הָמוֹן، حشد، في حين يكون الأخير مرادف لـ בֵּית־אֱלֹהִים، بيت الرب.

٥. مازال يربط الأخرون סָךְ بـ שׂוּךְ جعل حوله الوشيع، يحوط מְסוּכָה؛ اسم. سيخ. يقترح Dahood الفرق الدقيق "حاجز" مشيرا إلى تطويق الهيكل الذي فصل بلاط الوثنيين (Dahood, 257). هذا لا يلائم السياق فهو يخلق عنوان مشكوك فيه للسور المقسم؛ وهو لا يفسر تصنيف الخلاف المتحرك أ.

ب. ت ١. اسم. סָךְ، حشد، لا يظهر في لفائف البحر الميت أو الأدب الرباني. التفسير الرباني مز ٤٢: ٤ [٥] تشتق بالخطأ من اللغة اللفظية المجانسة סָךְ ظل: "عندما اعترضت الأرض في الظل، (Braude, 2:442).

٢. يظهر اسم. סָךְ مجددا في اللغة العبرية الحديثة كـ "حشد، حشد بهيج". تشتمل اللغة العبرية الحديثة على أربع ألفاظ مجانسة متميزة؛ סָךְ بزيت، زيت סָךְ، حشد סָךְ، يغطى، حاجز، ظل סָךְ، مبلغ (من المال)، إجمالى، مقدار Klein, 445; Segal and Dagut, 377; Sivan) .(and Levenston, 502

٣. اسم. סָךְ في مز٤٢ لا يجب أن يغلط مع اللفظية المجانسة סָךְ (مقدار)، التي لم تنهض حتى العبرية المشناوية: סָךְ، مقدار، مبلغ، عدد סָכָא، يجمع إجمالى، يجمع، يحشد (Jastrow, 988; Levy, 521) على سبيل المثال، "عدد (סַךְ) الطلاب للمدرس في الصف الابتدائي هو خمسة وعشرون" (Baba Bathra 21a). هذا مرتبط باللغة السريانية *saka*ʻ، اسم. نهاية.

ع. ج مصطلح ع. ج ὄχλο" حشد (#٤٠٦٣)، توازى סָךְ العبرية، حشد بهيج، عندما تصف الحشد البهيج المصاحب ليسوع في أورشليم خلال الدخول الانتصاري في نوع مشابه التقدم الطقسي الذاهب إلى الهيكل (مت ٢١: ٨، ٤٦).

حشد من البشر، جماعة، غوغاء: ← אֲסַפְסֻף [*ᵃsap-sup*] (غوغاء، #٦٧١)؛ ← הָמוֹן [*hāmôn*] (ضوضاء، حشد، اهتياج، جلبة، اضطراب، #٢١٦٢)؛ ← הֲמֻלָּה [*hᵃmullâ*] (ضوضاء، حشد صاخب، حشد، #٢١٦٧)؛ ← סָךְ [*sāk*] (عدد، جمهور، حشد ضخم، #٦١٠٧)؛ ← עֲצָרָה [*ᶜᵃṣārâ*] (اجتماع احتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← קהל [*qhl*] (يجتمع، يدعو للاجتماع، #٧٧٣٥)؛ ← רִגְמָה [*rigmâ*] (ضوضاء، حشد صاخب، #٨٠٨٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:838-56; *TWOT* 2:623-24; W. G. Braude, *Midrash on the Psalms*, 1959, 2:442; E. A. W. Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, 1978, 2:639; G. A. Cooke, *A Textbook of North-Semitic Inscriptions*, 33; P. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983, 323; M. Dahood, *Psalms I*, 1966, 257; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 988; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 445; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1978, 435-37; L. H. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*, 3:106; J. Leveen, "Textual Problems in the Psalms," *VT* 21, 1971, 48-58; J. Levy, *Wrterbuch über die Talumudim und Midraschim*, 1:521; J. Schreiner, "Verlangen nach Gottes Nuhe und Hilfe: Auslegung von Psalm 42/43," *BibLeb* 10, 1969, 254-64; M. Segal and M. B. Dagut, *Hebrew-English Dictionary of Contemporary Israeli Hebrew*, 1985, 377; R. Sivan and E. A. Levenston, *The Megiddo Modern Dictionary*, 1987, 502.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

6108	סֹךְ

סֹךְ [*sok*] أجمة، ملتجأ، سقيفة (#٦١٠٨).

ش. أ. ق من المحتمل أن تكون الكلمة סֹךְ مشتقة من الجذر العبري סכך، يحجب نور، حاجز، غطاء (انظر أيضًا סֻכָּה، سقيفة، سقيفة، أجمة). يشابه الجذر العبري סכך العربي *sakka*، يغلق، يوقف.

ع. ق ١. يقع المصطلح סֹךְ ٥ مرات في العهد القديم بصف من المعانى. حتى كما رسخ الرب סֹךְ في أورشليم (خيمة، NIV؛ سقيفة، NRSV)، لذلك سمع أيضًا أن تدمر مثل حديقة في غزو بابل على يهوذا (مرا ٢: ٦). هنا סֹךְ يهوه تتماثل مع هيكل أورشليم، رمز حضور الرب الدائم مع شعبه.

٢. في مز١٠: ٩ يقال أن الأشرار يفترسون الفقراء مثل أسد منطلق من مخبأه. ومع ذلك، ينشد ناظم الترانيم أغنية ثقة لأن الرب يحمي المنتقمين في סֹךְ (مز٢٧: ٥؛ قا؛ ٧٦: ٢ [٣].

٣. غضب يهوه سوف يأتى ضد يهوذا كشبل ترك عيصة (إر٢٥: ٣٨). المجاز في أسد يمشي بفريسة في تسلل وبعد ذلك ينقض ليفترس هو موضوع الغضب الإلهي في إر٤: ٧؛ ٥: ٦؛ هو ٥: ١٤؛ ١٣: ٧ - ٨. لاهوتيًا، يكون هذا المقطع مذكر حي أن سلطة يهوه تمتد إلى الأمم.

اختفاء: ← חבא [*ḥbʼ*] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*ḥāgû*] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*ḥpp*] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*ṭmn*] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*kḥd*] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبئ؛

يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*ʿlm*] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*spn*] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يخفي، #٨٠٦١).

ملتجأ: ← חפף [*ḥāpap*] (حاجز، ملتجأ، #٢٩١٠)؛ ← מַחְסֶה [*maḥseh*] (ملجأ، ماتجأ، #٤٧٢٦)؛ ← מָלוֹן [*mālôn*] (ملتجأ، #٥٠٣٩)؛ ← מִסְתּוֹר [*mistôr*] (مسكن، #٤٨٦٩)؛ ← סָכַךְ [*sākak*¹] (غطاء، ملتجأ، #٦١١٤).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *TWOT* 2:623-24; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٦١٠٩ סֻכָּה [*sukkâ*]، خيمة، كوخ ← ٦١١٤، #أ٦١٠٩

6111	סֻכּוֹת

סֻכּוֹת [*sukkôt*]، عيد خيمة الاجتماع، الترجمة التقليدية، سقيفات أو خيم (مستخدم بواسطة الفولجاتا؛ #أ٦١٠٩)؛ المفرد סֻכָּה [*sukkâ*]، أجمة، موخ، (#٦١٠٩).

ش. أ. ق دائمًا ما يكون اسم. סֻכּוֹת مرتبط بـ סכך، غطاء (← #٦١١٤؛ *HALAT* 712). هناك اختلاف جدير بالاعتبار في الآراء فيما بين الدارسين عن استخدام סכך، ويجب استعمال الحذر عند استخدام قواميس العهد القديم (*TWAT* 5:839-40). متشابه مع معنى مشابه لـ סכך، مقام ٣، أكادي *sukku*، كنيسة صغيرة؛ والعربية *sakka* [8]، كثيف (نمو النبات).

ع. ق ١. استخداماته في العهد القديم يمكن أن تشير סֻכָּה إلى أجمة تستخدم كعرين الأسد (أي ٣٨: ٤٠) أو إلى دار مؤقت مثل التقيفة (لا٢٣: ٣٤؛ ٤٢-٤٣؛ تث١٦: ١٣، ١٦؛ ٣١: ١٠؛ ٢أخ٨: ١٣؛ عز٣: ٤؛ نح ٨: ١٥ - ١٧؛ زك١٤: ١٦؛ ١٨- ١٩).

٢. سكوت في التفسيرات المتأخرة: إن تفسير عيد سكوت Succoth هو واحد من أهم المناطق الجدلية في ثقافة العهد القديم، وتوجد الآراء المنفرجة. رأى (١٩٥٣، ١٩٦٣) Mowinckel العيد كمركبة تدينية التي بواسطتها تنتقل بركة الرب إلى الفرد والجماعة. هذا كان بصورة خاصة صحيحا للمهرجان الساقط كما الدراما التدينية وصلها Mowinckel بحكم الرب كملك على العرش، ترمز إلى موكب التابوت خلال احتفالية العهد (٢صم ٦). رفض Weiser الصعود إلى العرش كمركز عيد Succoth واستبدلها بتجديد العهد كتصريح لأفعال الرب. اقتنع Kraus (879) أن عيد بيت المقدس الملكى الذي يحي ذكرى اصطفاء سلالة داود الحاكمة، وليس تجديد للعهد، كان في قلب عيد Succoth. التنظيم الذي وضعه Von Rad يطابق Shechem مثل مسرح لاحتفاليات العهد عن طريق المناداة بالتوراة خلال عيد Succoth.

٣. التطوير المحتمل لعيد سكوت Succoth. **(أ)** يرتبط عيد Succoth بأحكام بعيد الحصاد (חַג הָאָסִף؛ خر٢٣: ١٦). يدل هذا على العزم لملاحظة نهاية العام الزراعى خلال التساقط، ومن المرجح أنها تبدأ بالقمر الكامل في منتصف الشهر السابع ويدوم يوم واحد (مز ٨١: ٣). كثيرا ما يشار إلى عيد Succoth مثل "عيد/ مهرجان" (חַג، ١مل ٨: ٢، ٦٥؛ ١٢: ٣٢؛ ٢أخ ٥: ٣؛ ٧: ٨؛ نح ٨: ١٤، ١٨؛ حز ٤٥: ٢٥).

(ب) وجدت تفاصيل أكثر في تث ١٦: ١٣ - ١٥، حيث كان المهرجان يسمى عيد Succoth وكان يدوم سبعة أيام. حدث التكريس لهيكل سليمان خلال وقت هذا الاحتفال ولذلك فهو يشير إلى أهمية هذا العيد (١مل٨: ٢، ٦٥ - ٦٦). موقع العيد يكون الآن "في المكان الذي يختاره الرب"، وربما يشير هذا إلى مركز عبادة الإسرائيليين في هيكل أورشليم (تث ١٥:١٦).

(جـ) يصف لا٢٣: ٣٣ - ٤٢ العيد كمناسبة سعيدة؛ المقيمين في البرية مزودين بالتحفيز للإقامة في الخيم/ أسقف (de Vaux, 496). كان هذا العيد أخر عيد مهم في السنة وكان يحتفل به في ١٥ - ٢٢ تشرين (الشهر السابع) بعد حصاد الخريف (Grabbe, 93-94). الأشخاص الذين يشتركون في هذا الأحتفال صنعوا أسقف أو ملتجأ مؤقت من أوراق النبات والأغصان (نح ٨: ١٥). مدة هذا الاحتفال الآن هو ثمانية أيام، وسلسلة متطورة من التضحيات مذكورة في عدد ٢٩: ١٢ - ٣٩. كل يوم لديه أحداثه التدينية. وهذا يعنى ترتيب معين للتضحيات (عد٢٩: ١٢ - ٣٨)، وربما أيضًا مراسم سكب الماء (إش١٢: ١-٣) وغناء الشكر (مز١١٣ - ١١٨) ومزامير المصاعد (مز ١٢٠ - ١٤٣).

٤. التفسير اللاهوتي لعيد سكوت Succoth. يمكن أن يفهم هذا العيد أيضًا ضمن البنية اللاهوتية للمباركة، الابتهاج والحنان للفقراء (McConville, 1984, 110-11). **(أ)** أنها أكثر من مجرد رسالة تذكير أن الرب يزود احتياجات إسرائيل في كل موسم زراعى. الابتهاج والعرفان بالجميل ملأمين لأن العيد هو أحياء للذكرى وقانون لأفعال الرب خلال الخروج والسنوات في البرية (*TWOT* 2:624).

(ب) يبدو أنه هناك توكيد متزايد على الخطية والتوفيق بين الرب والجنس البشرى بواسطة المعلومات المفصلة حول القرابين في لاويين ٢٣ وعدد ٢٩ (*TWAT* 5:852-53). يكون عيد Succoth مهم لغفران الخطايا ضمن سياق

التكفير التدينى بواسطة الاستبدال. لذلك تقع أثر الخطية المرتكبة عن طريق الجنس البشرى على الحيوان القربانى، ويؤسس التوفيق (Otto & Schramm, 82-84).

ب. ت ١. الترجمة السبعينية، يترجم اسم. סֻכָּה ٢٦ مرة مع Skene، σκηνή خيمة. يشار إلى عيد بنصب الخيام (تث ١٦: ١٦، الخ).

٢. الأدب الربانى رسالة *Sukkah* في المشنا تنافس عيد Succoth وتستنتج إنه أيضًا كان يؤخذ بعين الاعتبار أيام "الاجتماع المقدس".

٣. Qumran مازال لا٢٣ وعد ٢٩ يلتصقون بـ(*TWAT* 5:855-56).يبدو أنه كان هناك تفضيل في هيكل Scroll لذبيحة الخطية المقارنة لذبيحة المحرقة الإبتدائية خلال عيد Succoth (Maier, 89).

ع. ج يستخدم أيضًا يو ٧: ٢ σκηνοπηγία لتشير إلى "عيد يهودي". أراد بطرس أن يبني أسقف/ خيام في مر٩: ٥ (مت ١٧: ٤؛ لو ٩: ٣٣)، مشابه لعيد Succoth، ليؤسس موضع لظهور مجد الرب (*EDNT* 3:251).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥ^anukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* 1] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*'^aṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← **الفصح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō'š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*ḥag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت: لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

EDNT 3:251-52; *TWAT* 5:838-56; *TWOT* 2:623-24; L. Grabbe, Leviticus, 1993; H.-J. Kraus, *Psalmen*, 1966; J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, 1978; J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, 1984; S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953; idem, *The Psalms in Israel's Worship*, 1963; E. Otto & T. Schramm, *Festival and Joy*, 1981; G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966; A. Weiser, *The Psalms*, 1962.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

6114	סָכַךְ

סָכַךְ [*sakak* 1]، قَلْ. غطّى، وقى، حجب نور هِفْعِيل.؛ غطاء، يحمى، يغلق (#٦١١٤)؛ סָךְ [*sak*]، اسم.، حشد (ترد ١. في ← #٦١٠٧)؛ סֹכֵךְ [*sokek*]، اسم.، غطاء (يرد مرة واحدة ← #٦١١٦)[*sakak* 2] סָכַךְ، قَلْ. ينسج (← #٦١١٥). סָכַךְ [*sakak* 3]، هِفْعِيل.، غطاء، وقاء (#٦١١٤)؛ (/ מְסֻכָּה) (מְסֻכָּה / מְסֻכָּה (מְסֻכָּה غطاء (#٥٠١٠)؛ סֹךְ [*sok*]، يغطي، يخفي (← #٦١٠٨)؛ סֻכָּה [*sukkâ*]، اسم. خيمة، خيمة، سقيفة، ملتجأ (← #٦١٠٩). مشتق محتمل: מָסָךְ [*ma-sak*]، اسم.، غطاء، ستر، وقاء (#٥٠٠٩).

ش. أ. ق التشابه يتضمن أكد. *sakaku*، يثبت في مكانه (*AHw*, 1010b)؛ عرب. *sakka*، يعوق.

ع. ق ١. סָכַךְ (ترد ١٨ مرة) هي واحدة من قائمة الكلمات العبرية الذي يصف فكرة الغطاء (← כָּסָה، غطاء، # ٤٠٥٩). סָכַךְ تعنى يشابك معا أو ينسج (مز ١٣٩: ١٣)، في حين وفق لـ סֹכֵךְ، *HALAT* تعنى غطاء، ملتجأ (على سبيل المثال، قض ٣: ٢٤ وقارن عيد Sukkoth). هذا التقسيم الثلاثى لا يكون بلا مشاملة، مثل *TWAT* 5:840، يوضح סָכַךְ، مثل כָּסָה (← #٤٠٥٩). يستخدم بمعنى حرفي لفعل الكتمان. لذلك (פָּרֹכֶת، ← #٧٢٦٧) ليحجب (NIV — סָכַךְ وقاء) تابوت العهد من الرؤية (خر ٤٠: ٣، ٢١). أو يستخدم المصطلح بمعنى يلقي ظلا على، مثل أجنحة الشاروبيم التي تظلل كفارة غطاء تابوت العهد (خر٣٧: ٩؛ قا؛ ١مل ٨: ٧ و٢أخ ٢٨: ١٨).

٢. في الأنبياء، تستخدم סָכַךְ في حز ٢٨: ١٤، ١٦، حيث يسمى ملك صور "الكروب المنبسط المظلل" (NIV)، الملاك الحارس، على وفاق مع فكرة الشرق الأدنى القديم للشاروبيم كحراس عرش الملك، قا؛ (Zimmerli, 85, 92-93)، تقع أيضًا فكرة الحماية في نحميا ٢: ٥ [٦] كحجاب واق (حرفيا، الغطاء) موازي مع سور المدينة.

٣. في الكتابات סָכַךְ، قَلْ. تقع بمعنى حرفى (تغطى، قل. تقع بمعنى حرفى (تغطي Behemoth بظل نبات اللوتس، أي٤٠: ٢٢). هِفْعِيل. (أو ربما*HALAT* ، סָכַךְ 712, and see *TWAT* 5:840) تستخدم في أي ٣: ٢٣ (سيج حوله). نفس معنى تقاصر أو التقييد، كما في حجز الرب للمياه، تقع في ٣٨: ٨.

٤. لاهوتيًا، الفكرة الرئيسة لحماية الرب تحدث في مز ٩١: ٤، حيث يستخدم منظم الترانيم المجاز القوي الطائر الأم الذي يتحدث عن الرب الذي يغطى (סָכַךְ) بريشه ويبسط حماية أجنحته فوق المستقيم (قا؛ ٥: ١١ [١٢]). في ١٤٠:

٧ [٨]، يظلل الرب (NIV، مجن) رأس الشخص في يوم القتال.

٥. סָכַךְ لديها على الأقل اشتقاقين (so *HALAT*)، كلاهما يحدث مرة واحدة فقط . توجد סֹכֵךְ في نا ٢: ٥ [٦] بمعنى ترس واق، ولكن ليس في نح ٢: ٦ مثل *HA-LAT* 712. סָךְ (← #٦١٠٧) تحدث في مز ٤٢: ٤ [٥]، بمعنى ازدحام أو حشد، مشيرًا إلى المتعبدين المنبثقين إلى بيت الرب. اسم. (following *HALAT* and BDB) מָסָךְ، ينتمي إلى الجذر (סכך)، ولكن سواء סָכַךְ، II, or III، المقصود يكون غير واضح. أحتمالية أن يكون סָכַךְ (← #٦١١٤) مقصودة، ولكن في غياب استنتاج محدد، سوف يعامل اسم. بانفصال. מָסָךְ (مستخدمة ٥ مرات والعشرين) توجد في الأغلب في خروج (المجلد السادس عشر) وعدد (المجلد السادس)، حيث تكون الاشارة إلى الخيمة، على وجه الخصوص إلى الأحجبة التي لائمت الأبواب أو التخوم الرمزية بين منطقة وأخرى. لذلك كان هناك حاجز على بوابة القصر (خر٢٧: ١٦؛ ٣٨: ١٨؛ عدد ٣: ٢٦)، حاجز عند فتحة الخيمة نفسها (خر ٢٦: ٣٦ - ٧؛ ٣٥: ١٥؛ عد ٣: ٢٦). والأهم في كل ذلك، عند مدخل قدس الأقداس (خر٣٥: ١٢؛ ٣٩: ٣٤؛ ٤٠: ٢١؛ عدد ٣: ٣١). وحرفيا الأخير هو حجاب (פָּרֹכֶת، ← #٧٢٦٧) الغطاء (מָסָךְ). هنا كان الحد بين العالم البشري والإلهي، الذي كان يمكن فقط للكاهن الأعلى العبور وذلك في يوم الكفارة. داخل فكرة الحجاب وجد الإسهام اللاهوتي الأكثر أهمية للمصطلح מָסָךְ يرفض الحجاب الاقتراب، ولكن يشير أيضًا للغموض المرعب الذي يقيم فيه الرب ولذلك يدل على الثغرة بين قداسة الرب ودنيوية الجنس البشري.

٦. في ٢صم١٧: ١٩ تشير מָסָךְ إلى شكل ما من الغطاء الذي يغطى البئر لتخبئة يوناثان وشخص آخر. وبعد ذلك نثرت الحبوب فوق البئر لتخفية تمامًا من الرؤية. السحابة التي بسطها الرب كغطاء (مز١٠٥: ٣٩) هي إشارة لحضوره وحماية ضد الشمس، في حين على العكس يكون عمود النار هو الإشارة ومعطى الضوء. لذلك تتخذ حماية الرب بعد مستقل للمتجولين في الصحراء (قا؛ إش٤: ٥؛ חֻפָּה، #٢٩٠٣). يتحدث الرب عن إزالة غطاء أورشليم لكي يستطلعوا على أسرار حماية مدينة داود (إش٢٢: ٨).

٧. סָכַךְ، (so *HALAT*) تقع في قَلْ. في مز١٣٩: ١٩ صفة بُعيل.. في أي ١٠: ١١، كلاهما يصفوا فعل الرب المبدع في رحم الأم ، في ربط (so NIV) العظام والأوتار معًا، موجه منظم الترانيم للهتاف، "أحمدك من أجل أني قد امتزت عجبًا" (مز١٣٩: ١٤ صفة)، وأيوب للاعتراف "منحتني حياة" لأي١٠: ١٢). نِفْعَل. يجب أن يقرأ في أم ٨: ٢٣، حيث تعلن الحكمة وجودها السبقى الوجود، مشكلة (هامش NIV) من الأبدية، قبل بدء العالم، البديل هو قراءة (so *NIVEC* נָסַךְ، #٥٨٢٠) أو (so) נָסַךְ (#٥٨١٩ *HALAT* 664b) بمعنى محدود. تقترح *HA-LAT* حدسيًا أيضًا نِفْعَل. من סָכַךְ في مز٢: ٦. يتحدث ناظم المزامير عن كل من تنصيب الرب ملكًا لبيت المقدس (NIV المنصوب تعطي معنى جيد، مفترض أن آية ٧ صفة تتحدثعن قرار) أو عن خلقة (قراءة نِفْعَلْ. في סָכַךְ) للملك كأبنه (قا؛ آية ٧ ب، أنا اليوم ولدتك، هامش NIV). الإفادة من قراءة الخليقة هي أنها تقطع الأدنى من رؤية الملك كأبن الرب المتبنى (as in Dahood, 1:11-12) وتتضمن الحس الأقرب (وصلى) للخالق والمخلوق. عمومًا، بالنسبة إلى סָכַךְ، لاهوت الغطاء يذهب وراء فكرة الرب كحامى ليتضمن أن الرب هو الخالق، لذلك متوافقا مع دلالة ملكية الخليقة (← בָּרָא، يخلق، يفرق [#١٣٤٣]، وهكذا إعطاء هذا الجذر إسهامه اللاهوتي المميز.

٨. סָכַךְ (تالي *HALAT*) تحدث مرتين في هِفْعِيل. تستخدم العبارة "مغط رجليه" في كل من قض٣: ٢٤ (عجلون، ملك موآب) و١صم ٢٤: ٣ [٤] (شاول) كتعبير لطيف عن "يريح نفسه". يقترح *HALAT* أيضًا القراءة الحدسية (סָכַךְ، قَلْ. في مرا ٣: ٤٣ - ٤٤. هنا الموضح تصويريا هو حس عميق للاستسلام والأحباط كما اختبرها الكاتب . يرى النواح الرب ملتحف بالغضب (آية ٤٣) وكما في التخف بالسحاب حتى لا تنفذ الملاة (آية ٤٤). أصبح الشعب وسخا وكرها في وسط الشعوب (آية ٤٥). حتى في مراثى إرميا، بعض من الوصف يمكن أن يلائم الاحساس باليأس عند مواجهه الرب الذي حتى الصلاة لايمكن أن تؤثر فيه. الأسهام اللغوى סָכַךְ يقع بمعنى غطاء للإخفاء. ثلاث اشتقاقات موردة بواسطة *HALAT*.

(أ) סֹךְ (#٦١٠٨) يستأنف حس الإخفاء، مشيرًا إلى عرين الأسد (مز١٠: ٩؛ إر٢٥: ٣٨) ولمكان اختباء، مزود بواسطة الرب في يوم الضيق (مز ٢٧: ٥ب NIV؛ وبها مسكن مؤقت في مشهد الموازاه مع منزل الرب، عدد ٥ أ). توازي مز٧٦: ٢ [٣] مرة أخرى סֹךְ مع منزل الرب ولكن يعوزها عنصر الإخفاء.

(ب) تقع מְסֻכָּה مرة واحدة فقط في حز ٢٨: ١٣، حيث يوصف حاكم صور في تألقه الأساسي مزينًا بالجواهر، مثلا كل من زي ملكي أو كهنوتي (so Zimmerli, 92). يقترح الارتباط بعدن (آية ١٣ صفة)، الشاروبيم (أعداد ١٤، ١٦)، زجبل الرب المقدس (عدد ١٤) أن الكاتب من الممكن أنه يرسم تطور مقدس أو أساطير ملكية.

(ج) الاشتقاق الثالث هو סֻכָּה، دائمًا ما تصف كسقيفة أو ملتجأ (סֻכָּה، #٦١٠٩).

ب. ت تستخدم سب. تنوع من الكلمات اليونانية (see *TWAT* 5:855)، متضمنة σκιάζω، بمعنى يظلل،

و σκεπάζω، بمعنى سترا وغطاء. سب. تستخدم (τὸ καταπέτασμα، بمعنى حجاب مغطى أو ستر، ولترجمة كل من מָסָךְ و see further) ،פָּרֹכֶת *NIDNTT* 3:794-95).

ع. ج تحمل قيمة الستر الممزق (τὸ καταπέτασμα) في مر١٥: ٣٨ (وتوازى) كل من الأحساس بالإظهار (النقيض لغطاء) والاقتراب (الذي يرفضه الحجاب). تستخدم ἐπισκιάζω اليونانية بمعنى يلقى الظل (مت١٧: ٥؛ لو١: ٣٥) في حين يقع المصطلح σκέπασμα مرة واحدة في ١تيمو ٦: ٨، بمعنى إما ملابس (so NIV) أو وقاء. تذكرى مز ٩١: ٤ هو مقارنة يسوع لنفسه بدجاجة أم التي سوف تجمع شعب أورشليم مثل صغارها (مت٢٣: ٣٧؛ لو١٣: ٣٤).

تغطية، حراسة، ترس: ← חפה [*ḥph*] (يغطي، يغشى، يكسو، يغطي بألواح، #٢٩٠٢)؛ ← כסה [*ksh*] (يغطي، يحجب، يغطي، يلبس، يكسو، #٤٠٥٩)؛ ← לוט [*lwṭ*] (يغطي، يغلف، يلف، #٤٢٨٦)؛ ← סכך [*skk* ¹] (يغطي، يحرس، يحجب النور، يحمي، #٦١١٤)؛ ← ספן [*spn*] (يغطي، سقف، لوح، #٦٢١١)؛ ← עלף [*ʿlp*] (غطاء، باهت، #٦٦٣٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:838-56; *TWOT* 2:623-24; *AncIsr*, 312-30; B. Childs, *Exodus*, 1974; M. Dahood, *Psalms*, 2, 1968; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, 1978; M. Pope, *Job*, 1965; W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, 1983.

دبليو. آر. دوميريس *W. R. Domeris*

6115	סָכַךְ

סָכַךְ [*sakak* ²]، قَلْ، ينسج، ترد ١. في مز١٣٩: ١٣ بُولِيل، يناسج، يمزج (فقط في أي١٠: ١١؛ #٦١١٥)؛ נָסַךְ [*nasak* ²]، قَلْ، تلاف (ترد ١. في إش٢٥: ٧) نِفْعَل، مسحت (ترد ١. في أم ٨: ٢٣؛ #٥٨١٩).

ع. ق סכך و נסך، ينسج (#٥٨١٩) من المحتمل أن يكونوا الساقان لجذر (סך) أصلي. يأخذ شكل فعل واحد مضاعف والآخر نِفْعَل. اسم. و nı. اسم فاعل/ مفعول مبني للمجهول يظهر في إش٢٥: ٧: "الغطاء المغطى (נָסַךְ)".

١. مز ١٣٩: ١٣ (قَلْ) وأي ١٠: ١١ (بُولِيل.) لديهم أشكال مماثلة تقريبا للفعل סָכַךְ في صيغتان أمر مفرد مذكر يقراء بحسب الحاشية مع مقطع لاحق مفرد pronom مشترك "نسجتنى". هذا واضح من أن هذان الجذران لديها نفس المعنى الأساسى، سواء مستخدمة حرفيا للنسج أو مجازيا للتكوين قبل الولادة، أو لخلق أتحاد، تشابك الرغبات، يربط M. Dahood الفعل بمعنى "غطاء" في مز١٣٩: ١٣ (*Psalms* III, AB, 292).

٢. يحدث نِفْعَل. في נָסַךְ مرة واحدة في أم ٨: ٢٣، متحدثًا عن الحكمة التي تستحق أن تكون "مسحت (NIV محدد؛ ملاحظة هامشية، منمطة) منذ الأزل، من البدء، منذ أوائل الأرض".

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*ʾrg*] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* ¹] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חשֵׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*ṭwh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* ²] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*ʿēreb* ¹] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* ¹] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*śerād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbṣ*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*šetî* ¹] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

6116	סֹכֵךְ

סֹכֵךְ [*sokek*]، وقاء (#٦١١٦).

ع. ق يقع اسم. סֹכֵךְ فقط في نا ٢: ٥ [٦] لتدل على غطاء واقى قبالة سور المدينة ليسمح للعساكر لشق السور أثناء كونهم محميين من المدافعين من فوق.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*ʾarmôn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* ³] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← אֹו מִלּ [*millôʾ*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [-*mis geret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*meṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* ²] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣerîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:623-24; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 1991.

كيث إن . شوفيل Keith N. Schoville

6118	סָכַל

סָכַל [sakal]، نِفْعَلْ. يتصرف بحماقة بيِعِّلْ.، يصنع حماقة، يحبط هِفْعِيل.، يفعل حماقة (#٦١١٨)؛ סָכָל [sakal]، اسم.، أحمق، مغفل (#٦١١٩)؛ סֶכֶל [sekel]، اسم. مغفل (#٦١٢٠)؛ כְלוּת / סִכְלוּת [siklût / siklût] שׂ، اسم. الحماقة (#٨٥٠٨/ ٦١٢١).

ش. أ. ق يتصل الجذر סכל بعرب. sakela، "مريب، غامض"؛ ومصدق عليه بـأكد. saklu، "ساذج، ممل، أحمق"، وبالسريانية sekla'، "أحمق"، sakluta "حماقة" (HALAT 712-13). وبالنسبة إلى Roth (70)، الصفة أكد. تشير إلى رجل ذو قدرة عقلية قليلة أو بدون.

ع. ق ١. في العهد القديم، يقع الفعل סָכַל ٨ مرات؛ و٤ مرات في نِفْعَل. (١صم١٣: ١٣؛ و٢صم٢٤: ١٠؛ ١أخ٢١: ٨؛ و٢أخ ١٦: ٩) ، المجلد الثانى في بيِعِّلْ. (٢صم١٥: ٣١؛ إش٤٤: ٢٥)؛ and 2x in هِفْعِيلَ. (تك٣١: ٢٨؛ ١صم٢٦: ٢١). تقع الصفة סָכָל مرتين (إر ٤: ٢٢؛ ٥: ٢١)؛ المستقبل، סָכָל يظهر ٥ مرات، كلهم في جامعة (جا ٢: ٤ ٧: ١٧؛ ١٠: ٢ (المجلد الثانى)، ١٤) وتظهر סֶכֶל مرة واحدة (١٠: ٦)؛ ويحدث اسم. סִכְלוּת الاشتقاقي التجريدي ٧ مرات، كلهم في جامعة (١:١٧، ٢: ٣، ١٢، ١٣؛ ٧: ٢٥؛ ١٠: ١، ١٣). الكلمات שָׂכַל في إش ٤٤: ٢٥ وשִׂכְלוּת في جا١: ١٧ معتقد أنهم أشكال مهجاة بالخطأ أو أشكال أخرى للجذر סכל.

٢. هناك فوارق معينة قابلة للتميز في بيِعِّلْ.، هِفْعِيل. واستعمال الفعل نِفْعَلْ. في ٢صم ١٥: ٣١، يسأل داود الرب أن "يحمق مشورة أخيتوفل" (סכל بيِعِّلْ.). هنا يستخدم סָכַל بالموازاة مع الفعل פָּרַר "يبَطِّل" (آية ٣٤؛ ١٧: ١٤)، والذى يعنى أن يجعل مشورة أخيتوفل باطلة وغير ملائمة (Roth, 72). ومن جديد، في إش ٤٤: ٢٥، تستخدم بيِعِّلْ. שָׂכַל بالموازاة مع פָּרַר لوصف السيد، الرب الخَالق، "المبطل" آيات المخادعين ومحمق العرافين (הָלַל)، مرجع الحكماء إلى الوراء ومجهل معرفتهم (שָׂכַל)". حينما تستخدم סכל هِفْعِيل.، يتضمن معنى هذا الخطأ الأحمق في الحكم (-Roth, 73 74). يتصرف يعقوب بحماقة (סָכַל) عندما أخطأ في الحكم على كل من عواطف لابان تجاهه وكسر عادة دعوة الوداع (تك ٣١: ٢٨؛ قا؛ شاول، ١ صم ٢٦: ٢١). عندما تستخدم סכל نِفْعَلْ.، فهى تشير إلى السلوك بحماقة عندما لا يضع الشخص ثقتة في الرب (١صم ١٣: ١٣، Roth, 74-77). داود، في اعترافه، أعترف أنه أرتكب شئ أحمق (סָכַל) بوضع ثقته في جنوده عن طريق عدهم) ٢صم ٢٤: ١٠ = ١أخ ٢١: ٨، قا؛ Asa، ٢أخ ١٦: ٩). يقترح Roth (77) أن סכל نِفْعَلْ." كانت (نادرًا) مصطلح تقنى ناشط في الدوائر الشمالية النبوية القبنيفية ليطابق ضعف الممسوح بالزيت من الرب ليعتمد على يهوه وحده في الشئون العسكرية والسياسة".

٣. الظهورين الوحيدين للصفة סָכָל موجودة في إرميا. تستخدم סָכָל وאֱוִיל بالتوازي: "شعبى أحمق (אֱוִיל).... هم بنون جاهلون (סְכָלִים) وهم غير فاهمين. هم حكماء في عمل الشر؛ ولعمل الصالح ما يفهمون" (إر ٤: ٢٢). مماثلا، في ٥: ٢١، تستخدم סָכָל بالموازان مع אֵין־לֵב، أحمق (حرفيًا، بلا قلب)، ليصف الجهل الروحى والصمم مرتبطا بالوثنية والعصيان (٥: ١٩، ٢٣).

٤. في الجامعة، סָכָל، المرادف لـ כְּסִיל (جا١٠: ٢ - ٣، ١٢ - ١٤؛ قا؛ ٢: ١٢ - ١٦)، الأحمق (١٠: ٣)، فهو كثير الكلام (١٠: ١٤). لا يمكن أن يخفى الجاهل قصورة، حيث أنها تكشف نفسها بتعذر في الأماكن العامة (١٠: ٣؛ قا؛ (Murphy, *Ecclesiastes*, 1992, 101). عندما ينصب الجاهل skel، في مركز عالى ويجلس الأغنياء في أماكن رخبصة، فأنها علامة أنهيار المجتمع (١٠: ٦؛ قا؛ Whybray, *Ecclesiastes*, 1989, 152). في حين يكون الإسم סָכָל هو المضاد لـ חָכָם، حكيم (٢: ١٩؛ ١٠: ٢ - ٣؛ قا؛ ٧: ١٦ - ١٧)، סִכְלוּת هي المقابل لـ חָכְמָה، الحكمة (١: ١٧؛ ٢: ٣، ١٢، ١٣؛ ٧: ٢٥؛ ١٠: ١؛ قا؛ ١٠: ١٣). تتفوق الحكمة סִכְלוּת كما يتفوق النور على الظلام (٢: ١٣). סִכְלוּת مقربة لـ הוֹלֵלוֹת، الحماقة القصوى؛ ويظهر كثيرا ككلمة مزدوجة (١: ١٧؛ ٢: ١٢؛ ٧: ٢٥؛ ١٠: ١٣). في ٧: ١٧، ٢٥ معنى סָכָל وסִכְלוּת تقترب من רֶשַׁע، الشر.

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← ١ אֱוִיל ['ewil[1]] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [b'r [4]] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [hll [3]] (يُشَوِّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [ksl [1]] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [lhh] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [nbl [2]] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [skl] (يتصرف بحماقة، يُحَمِّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [pth [1]] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שגע [šg'] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [tpl] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠).

إحباط: ← מִגְעֶרֶת [mig'eret] (غضب رهيب، إحباط، #٤٤٨٦)، ← סָכַל [sākal] (يتصرف بحماقة، يصنع بحماقة، يحبط، #٦١١٨)، ← סָלַף [sālap] (يحبط، يقلب، يجدل، يضلل، #٦١٥٦)، ← פָּרַר [prr] (يكسر،

يضعف، يحبط، يحبط، #٧٢٩٦).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בִּין [byn] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [ḥkm] (يكون حكيماً، يصبح حكيماً، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [yd' ¹] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [ysr ¹] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָּה [ʿoqbâ] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [ʿrm ²] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصاً بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל [śkl ¹] (ينجح، يفهم، يجعل شخصاً حكيماً، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

IDB 2:303-4; *ISBE* 2:331; *THAT* 2:824; *TWOT* 2:624-25; T. Donald, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; S. A. Mandry, *There Is No God! (A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth)*, 1972; W. M. W. Roth, "A Study of the Classical Hebrew Verb SKL," *VT* 18, 1968, 69-78.

تشو وي بان *Chou-Wee Pan*

٦١١٩ סָכָל [sakal]، أحمق، مغفل، ← #٦١١٨

٦١٢٠ סֶכֶל [sekel]، مغفل، ← #٦١١٨

٦١٢١ סִכְלוּת [siklût]، سخافة، ← #٦١١٨

٦١٢٢ סָכַן [sakan ¹]، يكون مستخدم، ← #٦١٢٥

6125	סֹכֵן

סֹכֵן [soken]، المشرف، يهتم (#٦١٢٥)؛ > סָכַן [sakan¹] مشتق من، قَل. يكون مستخدم، خدمة نِفْعَل.؛ يتعرض للخطر هِفْعِيل. يصبح معتاد (#٦١٢٢).

ع. ق ١. المصطلح סֹכֵן (#٦١٢٥) يأتي من لـ الجذر סכן (#٦١٢٢)، بمعنى يكون مستخدم، خدمة (قا؛ סָכַן، #٦١٢٤) وفي نِفْعَل. في جا ١٠: ٩ (يتعرض لخطر). تظهر סָכַן ٩ مرات وبالأكثر في أيوب، حيث يعنى فائدة أو نفع (أي١٥: ٣؛ ٢٢: ٢؛ ٤٣: ٩؛ ٣٥: ٣) يستخدم هِفْعِيل. في أي ٢٢: ٢١، حيث قدم NIV الاستسلام. لاستخدام مزدوج للفعل بالأشارة إلى أتان بلعام (تكون NIV في البنية) ومز١٣٩: ٣ (رفيق NIV).

٢. يحمل الجزء סֹכֵן (المستخدم ٣ مرات) في المقام الأول معنى المدير أو المشرف (لذلك أيضًا في أوغا. *skn bt melek*، مشرف بلاط الملك)، كما في إش ٢٢: ١٥. أيضًا، في محال علم الدلالات والألفاظ للمربية סֹכֵן يصف عناية أبيشيج لداود الكهل (١مل١: ٢، ٤). أداء KJV كـ "حاضنة" هي أغنى بكثير من خدمة NIV (آية ٢) والاهتمام (آية ٤).

قادة: ← אָדוֹן [ʾādôn] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [ʾallûp ²] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [ʾāṣîl ²] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [zāqēn] (الشيخ، المُحنك، #٢٤١٨)، ← חֹר ¹ [ḥōr¹] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [mapteaḥ] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [nāśîʾ ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [seren²] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [ʿat-tûd] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [peḥâ] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [pāqîd] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [qāṣîn] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [rab ²] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ ¹ [šôaʿ ¹] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

دبليو. آر. دوميريس *W. R. Domeris*

6126	סָכַר

סָכַר [sakar ¹]، نِفْعَل. يُسدّ بيعِّل.؛ يسكت (#٦١٢٦).

ع. ق ١. من الممكن أن يرتبط الجذر بـ סָגַר، يسد (#٦٠٣٧)، من خلال التبادل الصحيح (-Waltke O'Connor, *IBHS*, 94). أنه مرتبط عن كثب بـأكد. *sekeru*، مستخدمة كثيرًا لسد مصادر المياه (*AHw*, 1035). هناك تشابه في الإبيغرالفيا العربية الجنوبية، الآرامية وأوغا. (*UT*, 449 #١٧٣٨).

٢. إنه مستخدم بتنوع لسد الأفواه (مز٦٣: ١١ [١٢]) أو ينابيع العمق (تك ٨: ٢ || مع כָּלָא).

إغلاق، إقفال: ← אטם [ʾṭm] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [ʾṭr] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [gwp ¹] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [ṭḥḥ] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [ṭmh] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [nʿl ¹] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [sgr ¹] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [stm] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [ʿṣh ¹] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [ʿṣm ²] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר ¹ [ṣrr ¹] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [qpṣ ¹] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שׁעע [šʿʿ ¹] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي. آرنولد *Bill T. Arnold*

6127 סָכַר

סָכַר [sakar ²]، بيعِّل. يسلم (يعطى) (ترد ١. في إش١٩:٤، #٦١٢٧).

ش. أ. ق الارامية القديمة skr، يسلم، يسلم.

ع. ق منذ وصفت سب.، الترجومة وPeshitta هذه العبارة "سوف أسلم"، الحد الدارسين هذا الجذر الفعلى يقف متميزا عن סָכַר اقترح Rowlands (196) أن סָכַר مختلفة لهجيا عن סָגַר، يسد، يغلق (cf. Wild-berger, *Jesaja*, 700).

كما مع هذه العبارة الاصطلاحية المشتركة، נָתַן בְּיַד، المرد مرة واحدة ينتسب إلى بنية متشابهة، סָכַר בְּיַד تصف اعتزام يهوه الحاكم لسبب المصريين.

هبة: ← אָהַב [*'āhab*] (هبات المحبَّةِ، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [*zbd*] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [*mgn* ¹] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [*nādān* ²] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [*ntn*] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [*skr* ²] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [*ṣbṭ*] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [*šḥd*] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [*šay*] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [*šalmōnîm*] (الهبة، #٨٩٨٨).

البيبلوجرافيا

E. Rowlands, "The Targum and the Peshitta Version of the Book of Isaiah," *VT* 9, 1959, 178-91; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

6128 סָכַר

סָכַר [sakar ³]، مقايضة، رشوة (ترد ١. في عز٥:٤، # ٦١٢٨) الفعل هو شكل بديل لـ שָׂכַר، يقايض، يرشو. (← #٨٥٠٩).

ع. ق كانت المكافأة المدفوعة بواسطة الأعداء العائدين من المنفى لاعاقتهم من إعادة بناء الهيكل مقصودة لاحباطهم، ومن هنا، يمكن أن ترى كشكل من الرشوة: "واستأجروا (סֹכְרִים) ضددهم مشيرين ليبطلوا مشورتهم كل أيام كورش ملك فارس وحتى ملك داريوس ملك فارس" (٥: ٤).

مشابها، الكلمة מַתָּנָה (مشتقة من < נָתַן) لها معنى معادل لهجة. وبالرغم من ذلك، كثيراً ما تستخدم هدية لتشمل بالرشوة التأثير. يكون رفقة علامة على الصلاح، "المولع بالكسب (בּוֹצֵעַ בָּצַע) يكدر بيته والكارة الهدايا (מַתָּנֹת) يعيش" (أم ١٥:٢٧).

رشوة، هدية: ← בֶּצַע [*beṣa'*] (قطعة مِنْ شيء ما، ربح، رشوة، #١٢٩٩) ← כֹּפֶר [*kōper* ⁴] (رشوة #٤١١١) ← סכר [*skr* ³] (يساوم #٦١٢٨) ← שׁחד [*šḥd*] (يعطى هدية، #٨٨١٥) שַׁלְמֹנִים [*šalmōnîm*] (هدية #٨٩٨٨).

هبة: ← אָהַב [*'āhab*] (هبات المحبَّةِ، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [*zbd*] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [*mgn* ¹] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [*nādān* ²] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [*ntn*] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [*skr* ²] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [*ṣbṭ*] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [*šḥd*] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [*šay*] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [*šalmōnîm*] (الهبة، #٨٩٨٨).

جي. كلنتن مكان *J. Clinton McCann*

6131 סָלָא

סָלָא [sala']، مدفوع (بالذهب) وموزون (مقابل الذهب) (#٦١٣١)، סָלָה = סָלָא مدفوع (بالذهب) ومرجع (نحو الذهب) (#٦١٣٧).

ش. أ. ق لم يوجد التشابهات في العربية وع. ج. ق (see *HALAT* 714; Müller, 312) ربما يكون סַל سلة، التي تستخدم كمقياس في تجارة المقايضة (Geller, 181, n. 23)

ع. ق ١. تستخدم סָלָא كاسم فاعل/ مفعول بُعِّلْ. في مرا ٤: ٢ في وصف القيمة، بناء بيت المقدس الكرام ("المزونون بالذهب" وهذا يعنى "يساوى أوزانهم ذهب" NIV) بتدمير أورشليم ، كانوا يعتبروا كأباريق خزفية (مرا ٤:٢) كل هذا ربما يشير إلى الحقيقة ان بيت المقدس بالنسبة إلى يهوه هو المليل جمال (إش٦٢:٣) وشعبها كحجارة التاج (زك ٩:١٦).

٢. الحكمة الغير مقدرة بثمن مشار إليها بحقيقة أنها لا يمكن أن (סָלָה) توزن أو تشترى بذهب خالص (أي١٦:١٩).

دفعةُ، إيجار، مردودُ، أجورُ: ← אֲגוֹרָה [*'ᵃgôrâ*] (دفعة، مكافأة، #١٠٢)؛ ← אֶשְׁכָּר [*'eškār*] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← מְחִיר [*mᵉḥîr*¹] (كلفة، دفعة، #٤٦٩٧)؛ ← סלא [*sl'*] (يَكُونُ مدفوعاً، #٦١٣١)؛ ← סלה [*slh* ²] (يَكُونُ مدفوعاً، #٦١٣٧)؛ ← פְּעֻלָּה [*pᵉ'ullâ*] (أجور، عقاب، مردود، دفعة، #٧١٩٠)؛ ← רצה [*rṣh* ²] (يَدْفعُ لأجل، يصنع حسنة، يَضِعُ الأمور في نصابها، #٨٣٥٥)؛ ← שׂכר [*śkr*] (تأجير، #٨٥٠٩)؛ ← שׁלם [*šlm*] (يُعيدُ دفعٍ، مردودَ، إعادة جزيةِ، يصنع سلاماً، #٨٩٦٦)؛ ← **عقوبة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

S. A. Geller, "'Where Is Wisdom?': A Literary Study of Job 28 in Its Settings," in J. Neusner, B. A. Levine, E. S. Frerichs, eds., *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, 1987, 181, n. 23; W. W. Müller, "Altsüdarabische Beiträge zum Hebräischen Lexikon," *ZAW* 75, 1963, 304-16, esp. 312.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

6134	סָלַד

סָלַד [*salad*]، بِيعِّلْ. ينطلق، من السعادة (ترد ١. #٦١٣٤).

ع. ق أن أي ٦:١٠ هو سطر صعب من الممكن ان يؤكد ايوب ان الرب سوف يبجيب توسله ، فسوف يقفز بالفرحة بالرغم من الالم المفرط .هذه هي القراءة الاكثر تكراراً لهذا السطر من ناحية اخرى ، من الممكن ان يعنى هذا الفعل "يثب" ((*Job 1-20*, WBC, 1989, 156, 159 clines، هكذا يترجم هذا السطر، "حتى بينما ارتد في ألم قاس القراءة الاخيرة تتوافق على أحسن وجه مع هذا السياق.

يقفز، يثب، يطفر: ← גָּלַשׁ [*glš*] (طفر، قفز، #١٦٨٣)؛ ← דוּץ [*dwṣ*] (رقص، #١٨٨١)؛ ← דלג [*dlg*] (وثب، #١٩٢٥)؛ ← זנק [*znq* [1]] (قفز مِنْ أجل، #٢٣٩٧)؛ ← נתר [*ntr* [2]] (يبدأ، وثب، #٦٠٠١)؛ ← סלד [*sld*] (قفز، وثب، #٦١٣٤)؛ ← פּוּשׁ [*pwš* [1]] (يطفر، وثب، #٧٠٥٥)؛ ← פּזז [*pzz* [2]] (مضى بسرعة، سريع البديهة، حجل، #٧٠٦٠)؛ ← רקד [*rqd*] (يطفر، وثب، #٨٣٧٦)؛ ← שׁקק [*šqq* [1]] (جرى ناحية، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

6136	סָלָה

סָלָה [*salâ* [1]]، قَلْ. إحتقر، بِيعِّلْ.، ينبذ، يعامل كالحقير (#٦١٣٦).

ش. أ. ق تشهد أكد. على معنى المشابه *salû (salû'*، *sala'u)*، يطرح، يلقى بعيدًا (*CAD*, 17:272-73;) (*AHw* 1015a, 1152؛ قا؛ الارامية / السريانية *s^ela*، يحتقر، ينبذ.

ع. ق أن يهوه هو موضوع الظهوريين للفعل في qere يقال أنه كل الضالين عن فرائضه (مز ١١٩:١١٨)، وكذلك، الذي يفسخ العهد معه برثي إرميا، متحدثاً عن أورشليم، أن يهوه تجاهل (סִלָּה ,بِيعِّلْ.) كل محاربين يهوذا واحضر الغرباء ليحدثوا الدمار (مرا ١٥:١) يقترح (*Lamenta-tions*, 12-13) الجذر סלל (← #٦١٤٨).

رفض، إباء، عار، خزى ← גדף [*gdp*] (يلعن، يسب، #١٥٥٢) ← זנח [*znh* [2]] (يرفض، #٢٣٩٦) ← מאן [*m'n*] (يأبى، #٤٤١٢) ← מאס [*m's* [1]] (يرفض، يأبى، #٤٤١٥) ← נאץ [*n'ṣ*] (يرفض، يأنف من، يعامل بغير إحترام، #٥٠٤٠) ← נאר [*n'r*] (يتخلى عن، يتبرأ من، #٥٠٤٥) ← סלה [*slh* [1]] (يحتقر، يرفض، #٦١٣٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:625; D. Hillers, *Lamentations*, AB, 1972, 12-13.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٦١٣٧ סָלָה [*salâ* [2]]، مدفوع، ← #٦١٣١.

6141	סִלּוֹן

סִלּוֹן [*sillôn*]، شوكة، صيغة الجمع סִלּוֹנִים ، . (#٦١٤١).

ش. أ. ق Judaeo- اللغة الآرامية סִלָּא، عرب. *'sulla*

ع. ق إنها نبته شائكة صحراوية تنمو بارتفاع متر واحد. فهي تبرز زهرة قرنفلية ضخمة ينهار الزرع الناضج بواسطة الصحراء (حز٦:٢، ٢٤:٤) يقترح zohary أن اسم. المناسب صلة، زوجة لامك (تك ٢٣:٤)، يمكن أن يكون مشتق من هذه النبتة.

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād* [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* [2]] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*m^esûkâ*] (وشيج مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na'^aṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*s^eneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סַרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צְאֱלִים [*ṣe'^elîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣ^enînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׁ [*qimmôš*] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [*šāmîr* [1]] [1] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

Irene and Walter Jacob, "Flora," *ABD*, 1992, 2:816; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 166.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

6142	סָלַח

סָלַח [*salah*]، قَلْ. يَصْبُرْ، غفر، صفع (المجلد الثالث والثلاثون)؛ نِفْعَل.، معفى عنه، مغفور (المجلد الثالث عشر) (#٦١٤٢)؛ اسم. סַלָּח [*sallah*] مستعد للغفران (ترد ١. في مز٨٦:٥، #٦١٤٣)؛ סְלִיחָה [*selîhâ*]، مغفرة، صفح (#٦١٤٥).

ش. أ. ق في أكد. الفعل (*AHw*, 1013)، *salahu*، يظهر في النصوص الغير دينية (*TWAT* 5:860)، ينقل المعنى رذاذ (ماء، زيت، دموع، بول) في نص أكادي طقسي يصل بهجة العام الجديد برزاز مياه Epuhrates gTigris يتوافق مع طقوس تطهير (*kuppuru*) الهيكل (*ANET*, 333) الذي كان مقدراً لتفادى وتدمير الشر المهدد (Janowski, 55) في *Ludlul bel Nemeqi* "المصطلح لقد رششت بماء الطهارة" موازية "لقد حررت من قيدى (دين أو المديونية)"، وأيضا موازية لـ"لقد اعطيت الرخاء" (اسطر ٧٩:٨٨) فيما يتصل بذلك التلميح لبعض اشكال الكفارة المنجزة عند Esagila (Lambert, 61) استخدام هذا الايتمولوجيا ليحدد المعنى الاصلى للجذر، סלח.

تظهر الكلمة أيضًا في نص طقسى أوغاريتي (*KTU* 1.46) بسبب حالته الشطوية ، المعنى الدقيق للمصطلح *slh nps* لا يمكن أن يكون متحقق منه بالرغم من محاولات Gordon لترجمتها لـ"مغفرة (للروح)" (-*Ugaritic Lit* *erature*, 133) أو، بالبديل، بالفعل ينثر (*UT*, 1757).

ع. ق إذا اخذنا بعين الاعتبار الأهمية اللاهوتية الأساسية والظهور المتكرر، الذي يخاطبه، تستخدم סָלַח في أدب العهد القديم، وبعد ذلك في المقام الاول للسياق التديني، في كل المراحل، بالرغم من ان الرب فاعل الفعل واشكاله المشتقة (*TWAT* 5:861) إذن، معنى סָלַח هو فعل غفران بواسطة الرب وحده.

مغفرة الرب للخطايا اسابية للاخلاص الكتابى كملخص في "Apostles' Creed" بالرغم من ان العهد القديم لا يحتوى على عرض منظم للغفران الإلهي لا شئ قيل عن الرب هو مهم مثل انه يغفر الخطايا (Koch, 224) ويكون البشر في حاجة متواصلة لغفرانه (von Rad, 348) تتضمن الغفران في العهد القديم على إزالة الخطية واستعادة المشاركة بين الرب والبشرية (*TOT* 2:455) أنه يعتمد وحده على محبة الرب، ورحمته وحنوه نحو الخاطئ (C. Westermann, 125) وعلى استعداده لبدء عملية التصالح والتكفير وهذا يتطلب وعادة ما يذهب يد بيد مع الاعتراف بالخطية، التوبة، العودة والتجديد مع ظل فإنه يظل مرتبط عن كثب مع التدين والممارسات القربانية، في الواقع أنها تشمل كل مناطق الحياة للفرد وللجماعة أنها تستلزم بطلان الانم، تحرير الالتزامات، والتخفيض أو التخلي عن العقاب (*TOT* 2:453) بالنسبة إلى (*CBQ*, 327 Sakenfeld) يفهم الغفران أساسياً كالوقاية من ميثاق الجماعة ويكون هكذا متضمناً في فكرة خلاص الرب الشاملة (McKeating, 69) أن الغفران غير مقيد على وجه الحصر للمباركات الروحية ، بل مستخدم أيضًا بالاتصال مع أحيا المباركات الارضية مثل الصحة، الاحترام، الاطفال، الخ. يحتوى العهد القديم على كلمات ومصطلحات كثيرة تدل على الغفران، ومن ضمنهم ס:לח الأول والرئيسى، عادة ἵλεο" في ترجمة التوراة السبعونية (*TDNT* 3:300).

١. סָלַח في السياق التديني يؤكد Koch (226) بصحة أن الاوضاع الهامة في الحياة لسياق تدينى متنوع، حيث تظل وظائف الكلمة تقريبًا مستحيلة أن تحدد. تظهر الكلمة סָלַח أكثر انتظاماً بالارتباط بالقواعد المعروفة في لاويين وعدد (*THAT* 2:153)، التي كانت متأصلة بثبات، وتنبثق منها، في الثقة بغفران الرب.

تدل الصيغة المسماة כִּפֶּר ... וְנִסְלַח على غفران الرب اللاحق، وكعنصر أساسى، للطقس التفكيرى المنجز بواسطة الكهنة الوسطاء بالنيابة عن الفرد أو الجماعة لاخطارهم القترفة بغير تعمد (لا ٤:٢٠، ٢٦، ٣١، ٣٥، ٥:١٠، ١٣، ١٦، ١٨، ٦:٧، [٢٦:٥]، ١٩:٢٢، وعد ١٥:٢٥-٢٨) أو حتى بدون وسطاء الكهنة (عد ١٤:٢٠، قا؛ ٣٠:٥ [٦]، ٨ [٩]، ١٢ [١٣] ٢أخ ٧:١٤). بينما لم يذكر الرب *expressis verbis* في الصيغة مثل الموضوع المتضمن (نِفْعَلْ.סָלַח) إنه واضح إنه لا أحد آخر غير الرب يمنح الغفران .علاوة على ذللك لا يحرر المجر د لقربان ذبيحة الخطايا والآثام ويضمن المغفرة والطقس الكهنوتي يؤدي إلى الاعتراف بالرب أو لا كالغافر الرؤوف (الغير مقصود) للخطايا، وأن ذاك فقط إلى إعلان الحقيقى عن طريق الكاهن أن الخاطئ وقد صفح عنه وبالتالى حرر من ائمة (Janowski, 254) يعتمد الطقس كليا عن رغبة الرب للغفران ولا تدار مكانيكيا (*TOT* 2:443) لدى التفكيرالقربانى تحديدات واضحة (١صم ٣:١٤)، وبخاصة إذا كانت الاساءة واحدة من عصيان (נָאַץ) الرب (Sakenfeld, 321) كما هو الحال في عدد ١٤ (قا؛ الأعداد ١١، ٢٣) إنها واضحة بلتساوى أن الطقس الملازم يتطلب يتطلب الاعتراف بالإثم (مز ٣٢: ٣-٥) والذى يؤكد

أسلوبه الشخصى (Vriezen, *RGG* 6:508).

الطقوس الدينية ملاحظة الاتزمات المفيدة لنزور النساء (عد٣٠: ٣-١٦ [٤-١٧]) تشتمل على وعد يهوه لتحرير السيدة من اليزمها في الواقعة أنه يحررها أبواها أو زوجها من فعل هذا بدون طلب الزامية أو توسط عن طريق الكاهن. لذلك تجسد סָלַח معنى يحرر من الالتزام. يجادل Khler (208) أن סָלַח في هذا الشاهد الخصوصى تغنى "يَصْبُرْ".

تتصل الترانيم والصلوات عن كتب بالتدين، والتى تشمل صلاة الشكر والالتماسات لغفران الرب على التوالي في مز ١٠٣، والأسباب لهذا النشيد الفردي (صلاة الشكر هم: أن الرب) يغفر(סָלַח) كل ذنوبي ويشفي (רָפָא [#٨٣٢٤]) كل أمراض وهو يفدى (גָּאַל) حياتى من الحفرة ويكللني (עָטַר) بالرحمة والرئفة (أعداد ٣-٤) تكشف العلاقة القوية بين المغفرة والشفاء (التمام، افتدي من الموت المهدد) عن حافز الرب للمغفرة، أي ليعدد للكائنات البشرية المبعدين الصحبة والمشاركة معه (Ha-sel, 202) تحرس فقط مغفرة الرب من الموت والدمار (Gunneweg, 12) تتضمن مغفرة الرب الامل لخائفي الرب الذين ينتظرون الرب باستمرار (Kraus, 872) إن كنت تراقب الآثام يارب، ياسيد فمن يقف؟ الآن عندك المغفرة (סְלִיחָה) لكي يخاف منك (مز ١٣٠: ٣-٤) الدافع الحقيقي لمغفرة الرب توجد في ملامح كينونته: "لأنك أنت يارب صالح (סַלָּח) وغفور (טוֹב) وكثير الرحمة (חֶסֶד) لكل الداعين اليك" (مز٨٦: ٥) يحاكي هذا صيغة التمجيد التدينى القديمة: "الرب، إله رحيم (רַחוּם) ورؤوف (חַנּוּן) بطئ الغضب، كثير الإحسان والوفاء (חֶסֶד וֶאֱמֶת) حافظ الإحسان (חֶסֶד) إلى ألوف، غافر (נֹשֵׂא) للاثم والمعصية والخطية" ومن أجل هذا طلب موسى المغفرة والامتياز الملائم للحياة مثل الشعب المسترفى (خر٣٤: ٦-٩) في كل هذه التراتيل والصلوات تختبر مغفرة الرب في فعل الرحمة والشفقة (قا؛ دا ٩:٩) "الرب رحوم وغفور" الذي يمنح الأمل والثقة.

فلسفة استمتع بيومك الحاضر للحياة التي لا توجد في قاعدة العفو الالهى هي حياة ادنى التعذيب (إش ٢٢: ١٤) والموت (٢٧-٩:١١)

(Janowski, 117, 250) أنه مهم لاهوتياً لادراك أن مفهوم مغفرة الرب يمنح أي اتجاهات حتمية في دين الاسرائليين، وعلى وجه الخصوص، الرؤية أن الحزن يشتق أوتوماتيكياً من فعل الخطأ.

تحتوى صلاة الهيكل التكريسية (١مل ٨: ١٤-٦٦ = ٢أخ ٦: ٣-٤٢) على خمس مطالب لمغفرة الرب لشعبه لانهم يجدون أنفسهم في مأزق متنوعة المنتجة عن آثامهم. حالة أساسية لمغفرة الرب هي التوبة (يعقوب، ٢٨٩) يتضمن الاعتراف بالاثم، التكفير، العودة إلى الرب الذي يسكن في الهيكل. تستلزم المغفرة وفقا لذلك إزالة الآثام (قا؛ مز ٢٥- ١١: ١٨) كرة العقاب واستعادة الشعب بواسطة فعل ابتدائي (دا ٩: ١٩) الصلوات في أو تجاه الهيكل حيث يوجد فيه اسم الرب. تكون مذكرة بأهمية التدين كوضع أعظم لمغفرة الرب (Vriezen, RGG 6:510) أنه بسبب اسم الرب الذي يمكن للخطاة التوسل إليه باتضاع والرجاء لمغفرته (عد ١٤: ١٩؛ مز ٢٥: ١١) واستعادته (حرفيًا "الشفاء") للأرض عن طريق إبقائه متحرراً من كل انواع النكبات والكوارث الطبيعية (٢أخ ٧: ١٤). هذا الأرتباط القريب بين حنو الرب و ارادته ليغفر هي ظاهرة أيضًا في الأدب القمراني (*THAT* 2:155).

٢. *slh* في سياق أخر. تحدث الكلمة ס:לח مرتين في الأدب النبوي، في الأغلب في كتاب إرميا. في عا ٧: ٢ صلاة النبي للتوسط بالنيابة عن يعقوب ترشد الرب ليلين ويؤجل حكمة الوشيك ويتعلق هنا ס:לח فعلا بمنع العقاب، وليس بالعفو عن الخطايا. إر ٥: ١ أيضًا يلمح إلى وضع مشابه. أن الرب متلهف للعفو عن خطايا أورشليم ويتفادى الحكمة، بشرط أن النبي "يمكن أن يجد شخص واحد يتعامل بصدق ويبحث عن الصدق" وهذا يعني الشخص الذي سوف يبتعد حقا على طرقه الشريرة (٣٦: ٣،٧). يوضح إرميا أن المغفرة ميست ممنوحة من غير شروط ورخيصة وفقا لاعتقاد أورشليم أن الرب سوف لن يترك أن الشعب اليهودي لا مبال بما فعله شعبه، لا يمكن أن تتجاهل عواقب الخطة؛ لا تمنع المغفرة العقاب بالضرورة (قا؛ عد ١٤: ١٩) أو تعفي أحد من الألتزام باطاعة الرب. يجادل Von Rad (*OTT* 2:211) أنه كان وشيك نهاية مهنته أن إرميا تخيل عهد جديد تمامًا حيث تمنع المغفرة من البدء: "لأني أصفح عن أنهم ولا أذكر حطيتهم بعد" (إر ٣١: ٣٤). هذا الفائدة مغفرتة الغير مشروطة لكل آثامهم أن الرب سوف يعيد بناء يهوذا وإسرائيل (٣٣: ٨)، بذلك تشكيل جماعة الايمان بالأخرويات للمخلصين (٢٠: ٥٠;see Levin, 135; Gunneweg, 12).

بالنسبة إلى Stamm (*THAT* 2:158) يستخدم المصطلح بخلفية قضائية تدينية، מְחָה פֶּשַׁע، يدمر الخطيئة، بالأحرى من סָלַח ليدل على المغفرة في إش ٤٣: ٢٥، ٤٤: ٢٢. يشمل إش ٥٥: ٧، مع ذلك، على كل المظاهر المرافقة للمغفرة: يذهب إلى (דָּרַשׁ) الرب، يتخلى عن (עָזַב) الطريق الشريرة، (שׁוּב) إلى الرب بالاعتقاد المتوقع والثالث أنه سوف يظهر رحمته (רָחַם) وسوف يكون مستعد للغفران (סָלַח). في مثل هذه الحالات تكون مغفرة الرب معترف بهاء "الفعل الرئيسى للعون من دون كل الصالحين الذين فقدوا قيمتهم" (Ei-

.(chrodt, *TOT* 2:458

تستخدم סָלַח بضئالة في الأدب القصص للعهد القديم. إلى جانب الصلوات المذكورة قبل والشئون التدينية المعينة، تظهر סָלַח فقط في ٢مل ٥:١٨، عندما طلب نعمان غفران الرب فيما يتعلق بطقس تديني دخيل الذي يجب أن ينجز. بالرغم في أن اليشع لم يلفظ على نحو واضح عن مغفرة الرب، غادر نعمان على أمل أن الرب سوف يظهر الرب صبره.

في بعض الشواهد (تث ٢٩:٢٠ [١٩]؛ ٢مل ٢٤: ٤) يقال أن الرب يرفض أن يمنع المغفرة، على سبيل المثال، بسبب غضبه تجاه خطايا منسى الذي ملأ أورشليم بدماء بريئة. هناك موقف مشابه مصور في إر ٥:٧ ومرا ٣:٤٢ "نحن أذنبنا وعصينا وأنت لم تغفر" الاستمرار في الذهاب طريق شخص ما الخاص (تث ٢٩:٢٠ [١٩]؛ قا؛ عد ١٥: ٣٠) يجلب حنق الرب. بدون التوبة، تكون المغفرة في خطر أن يصبح غير فعال (Jacob, 289). مغفرة الرب لا يمكن أن تؤخذ كمنح؛ لايمكن أن تحدث أبدا عن طريق القرابين فحسب، ولكنها تتطلب إدراك واعتراف للخطية، التوبة، والاستغاثة بالرب (Vriezen, RGG 6:508). إذا غفر الرب أثم أي شخص، يجب أن يظهر إدراك هذه المغفرة بنفسه عن طريق الرغبة في إسعاد الرب وليحيا بإخلاص ضمن جماعة متفقة (McKeating, 74).

٣. المغفرة (סָלַח) في منظور خاص بتمادى الزمن. بسبب عدم وجود فكرة متسقة للمغفرة في العهد القديم، Koch (266) يحذر من سهولة أكثر مما ينبغي للمطابقة بين مفهوم العهد الجديد للمغفرة ولنظيره المسيحى. من الممكن أن يكون المفهوم منبثق في الأصل من بعض الطقوس الدينية (قا؛ סָלַח ككلمة سامية عامة تعني "ينثر") وكانت مرفقة لبعض الممارسات الدينية التي تضمنت الصلوات الشفاعية، طقوس قربانية وتكفيرية، ومراسم تطهير، في أماكن وأوقات خاصة. ولكن لم يكن هناك أي تطور للعقيدة المنظومة للمغفرة في أوقات القبنفيى. خلال exilic وأوقات البعدينفيى، نالت قدرة الرب للاستعداد ليغفر أبعاد جديدة في ما يتعلق بالممارسات الدينية والأخلاص المحبوب. ربما يعلل هذا حقيقة أن كلمة סָלַח تحدث تقريبا على وجه الحصر في أدب exilic والبعدينفي (Levin, 134). علاوة على ذلك. كانت الفكرة الرئيسية للمغفرة الغير مشروطة واضحة أولا بواسطة الوعد بالعهد الجديد (إر ٣١: ٣٤)، الذي بواسطته سوف يبطل الرب ويزيل كل آثام إسرائيل ويهوذا، لايمكن أن يتذكرها مرة أخرى (*TWAT* 5:863). يرى وعد الرب بمغفرة الخطية وتحويل الإثم كالأساس لكل بركات الرب، (Calvin) *fundamentum huius* *beneficii* لتعيين الرب كالمخلص الرحيم، والغافر للآثام يكون ربما أعظم إنجاز في أوقات العهد القديم (Koch, 237). تشكل مغفرة الرب الكريمة والغير مشروطة الوتر الأساسى بين العهد القديم والعهد الجديد، حيث أنه خادم الرب الذي يعاني بتحمل (إش ٥٣: ٥) عبء الإثم، بذلك يفتدينا من الشئ المسمى نشيد الخادم الرابع.

٤. الكلمات المتصلة بـ "المغفرة". بينما تكون סָלַח هي الكلمة الوحيدة التي تستخدم شاملة وعلى وجه الحصر لمغفرة الرب، تعبر أيضًا بعض المصطلحات الأخرى عن نفس المفهوم أو المظاهر المستقلة بها، على سبيل المثال עָוֹן / פֶּשַׁע / נָשָׂא חַטָּאת، ينزع الأثم (قا؛ خر ٣٢: ٣٢؛ ٤٣: ٧؛ عد ١٤: ١٨ يش ٢٤: ١٩)، כִּפֶּר؛ (بيعِّل.)، يغطى أو يعوض (إش٢٢:١٤؛ إر١٨: ٢٣؛ حز١٦: ٦٣) מָחָהפֶּשַׁע، يدمر الثورة أو الإثم (إش ٤٣: ٢٥؛ ٤٤: ٢٢؛ إر١٨: ٢٣) רָפָא، يشفي، وهذا يعني، يحيي (مز١٠٣: ٣؛ إش٥٧: ١٨؛ وإر٣: ٢٢؛ هو١٤: ٤ [٥])، בר ،(هِفْعِيل.) يأخذ بعيدا أو يسمح (للإثم) جاز (مي٧: ١٨) כָּבַס ؛ (بيعِّل.)، يطهر (إر ٢: ٢٢) טָהֵר؛ (بيعِّل.)، يطهر (مز٥١: ٢ [٤])؛ שָׁלַךְ؛ (هِفْعِيل.) ،אַחֲרֵי يطرح (وراء الشخص) (إش٣٨: ١٧؛ مي ٧: ١٩)،) פָּנִיםמִןهِفْعِيل.סָתַר، (، يخفى عن (مز ٥١: ٩ [١١]) לֹאחָשַׁב، أبدا ما يبخل الأثن (٢صم ١٩: ١٩ [٢٠]؛ مز٣٢: ٢) לֹאזָכַר، أبدا ما تتذكر (إش٤٣: ٢٥).

ب. ت في النصوص Qumran تستخدم الكلمة סָלַח بالاقتران مع כִּפֶּר، وكلاهما يجسدان المعنى "يغفر". في كل من الأدب الأرامي السابق وأسفار موسى الخمسة السامية، כִּפֶּר العبرية التي توازن دائمًا بين الآرامية סְלַח. متناقض مع استعمال العهد القديم حيث يكون الرب على وجه الحصر موضوع סָלַח، يمكن أن الكاهن التقي (סָלַח) ويؤدي التكفير (Janowski, 76,)، כִּפֶּר 261) تظهر סָלַח أيضًا في اسم. الشخص יסלח، ربما يغفر (الرب)، في papyri الضخم. الجذر סלח احتفظ بمعناه "مغفرة" في العبرية الحديثة (Stamm, 57).

تكفير: ← כָּפַר [*kāpar*[1]] (يغطى، يلطخ ، يكفر عن، يسترضى، #٤١٠٥)، ← רָצָה [*rṣh*[2]]؛ (يدفع إلى، يصنع الخير، يصنع تعديلات، #٨٣٥٥).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ăśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp*[1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk*[1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ*[1]] (أولياء) (مُحْرَقَة، #٦٥٩٢)

← עֲרִיסָה [ʿarîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָן [qorbān] (قُرْبان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [šḥṭ] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هَارُون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت

المغفرة، العفو: ← נָשָׂא [nāśāʾ] (يرفع، يرفع لأعلى، يعفو، يتحمل، يمجد شخص ما، # ٥٩٥١)، ← סָלַח [sālaḥ]؛ (يَصْبُرْ، يعفو، يغفر، # ٦١٤٢).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʾ] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh ¹] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [pšʿ] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 3:300-339; *THAT* 2:150-60; *TWAT* 5:859-68; R. P. Gordon, “Micah vii 19 and Akkadian kabasu,” *VT* 28, 1978, 355; A. H. J. Gunneweg, “Schuld ohne Vergebung?” *EvT* 36, 1976, 2-14; G. Hasel, “Health and Healing in the Old Testament,” *AUSS* 21, 1983, 191-202; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, ET, 1958; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, 1982; K. Koch, “Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit,” *EvT* 26, 1966, 217-39; L. Khler, *Theologie des Alten Testaments*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalmen 60-150*, BKAT XV/2, 1978; W. G. Lambert, *BWL*, 1960; C. Levin, *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, 1985; H. McKeating, “Divine Forgiveness in the Psalms,” *SJT* 18, 1965, 69-83; K. D. Sakenfeld, “The Problem of Divine Forgiveness in Num 14,” *CBQ* 37, 1975, 317-30; J. J. Stamm, *Erlsen und Vergeben im Alten Testament*, 1940; G. von Rad, *OTT* 2, 1965; Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, 1966; idem, “Sündenvergebung,” *RGG* 6:507-11; C. Westermann, *Die Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1978.

جي. بي. جي. أوليفر *J. P. J. Olivier*

٦١٤٣ סַלָּח [sallah]، متأهب للعفو، ← #٦١٤٢.

٦١٤٥ סְלִיחָה [sᵉlîhâ]، مغفرة، عفو، ← #٦١٤٢.

6148 סָלַל

סָלַל [salal ²]، فَلْ. كوم، كدس، بلِّل.، يمجد، يقدر ببلاغة هِتْبَعِّيل.؛ يقام كالحاجز (#٦١٤٨)؛ מְסִלָּה [mᵉsillâ]، اسم. يشيد طريق عام (#٥٠١٩) מַסְלוּל [maslûl]؛ اسم. طريق عام (#٥٠٢٠) סֹלְלָה [sol-lâ]؛ اسم. حصار منحدر (#٦١٤٩) סֻלָּם [sullam]؛ اسم. درج (ترد ١. في تك ٢٨: ١٢؛ #٦١٥٠).

ش. أ. ق لا أحد من اللغات السامية الأخرى لديها فعل بمعنى مشابه. أنه من المحتمل أن تكون مشتقة من أكد. *sulû*، طريق عام، ويصبح في العبرية فعل مشتق من اسم.

ع. ق ١. يحدث الفعل סָלַל فقط ١٢ مرة في العهد القديم، وأربع منهم يكونوا في الفقرات الأشعيائية حيث تتكرر صيغة الأمر تقرأ بحسب الحاشية סֹלּוּ (إش٥٧: ١٤؛ ٦٢: ١٠)، تحدث مع מְסִלָּה كالهدف في الفقرة الثانية ومع דֶּרֶךְ، ممر، طريق (← #٢٠٠٦). تخدم דֶּרֶךְ كالهدف في أشكال فعل تقرأ بحسب الحاشية الأخرى (أي١٩: ١٢؛ إر١٨: ١٥)، في حين אֹרַח، طريق (← #٧٨٤)، تستخدم في أي٣٠: ١٢ وأم ١٥: ١٦. يشير الفعل على نحو مشترك تقريبا إلى عمل بناء بدن الطريق فوق أو أعلى من المنطقة المحيطة (قا؛ كلمتا الإنجليزية "طريق عام" لتطوير مشابه)، وفي بعض المحيطات يكون المفهوم ضمنا هو تشديد الأعمال المتواصلة تجاه الجيش الغازي. يشار إلى تدمير بابل في إر٥٠: ٢٦، مع نداء الخروج لفتح مخازن القمح وتكديسها كأكوام من الحبوب التي كانت مخزنة هناك.

في فقرات متعددة تيتخدم مجازيا للاقفع. الأول من أولئك هي أم ٤: ٨ (pilpel)، حيث يأمر الحكيم التابع لـ "يرفع" الحكمة، وهذا يعنى تقديرها عاليا. حدوث آخر يكون في خر ٩: ١٧ (هِتبَعيل.)، حيث يتهم فرعون بتمجيد نفسه تجاه شعب الرب. في مز ٦٨: ٤[٥] تستخدم صيغة الأمر סֹלּוּ بالموازاه مع שִׁירוּ، غني (← #٢٣٧٦)، זַמְּרוּ، ينشد تسابيح (← #٢٣٧٦).

٢. من الأسماء المتصلة، من كل مكان أكثرهم أهمية وعمومية هي מְסִלָּה ترد ٢٧ مرة. في حين في بعض الأوقات يكون خط מְסִלָּה دلالات الألفاظ مشابه لذلك في דֶּרֶךְ، ويعد في الأغلبية من استعمالاته مكون لديه خط أكبر تقييدا للمعنى. דֶּרֶךְ (من الجذر דרךְ، يطأ) كثيرا ما تشير إلى طريق مبتدع بواسطة الأستخدام المتواصل، ولديه استعمال مجازي واسع الذي يشير عموما إلى شخصية الشعب المرسخة قا؛ "طريق الأبرار" و"طريق الخطاة" في مز ١: ٦).

تستخدم מְסִלָּה مرة واحدة بمعنى مجازى مشابه لطريق

الحياة في أم ١٦: ١٧ (NIV الطريق العام المستقيم)، ولكن أكثر استخدام عموميا لها ليدل على طريق مجهز. في بعض الشواهد تستخدم דֶּרֶךְ وמְסִלָּה بالتوازي. على سبيل المثال، في عد ٢٠: ١٧ -١٩ طلب الأسرائيليين بالإذن للسفر من خلال أدوم مستخدمين طريق الملك العام (דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ). عندما رفض الطلب، ادعوا أنهم سوف يذهبون فقط في موازاة الطريق الرئيسي (מְסִלָּה). في قض٢٠: ٣١ - ٣٢، ٤٥ تشير إلى الطريق المؤدية إلى بيت أيل والجبعة، وأولئل يظهروا ليكونوا الطرق أو الطرق العامة على وجه الخصوص المشيدة عن طريق تكديس الأحجار أو الحجر. لا يستخدم أبدًا في أي مكان في الشوارع داخل المدينة. أنه مستخدم بواسطة المؤرخ الأخبارى ليدل على الخطوات التي تبينت خشب الصندل للهيكل والقصر الملكى (٢أخ٩: ١١). لقد كان مقترحًا كثيرا أنه يكون خطأ في الكلمة מִצְעָד المستخدمة في الفقرة الموازية في ١مل ١٠: ١٢. ومع ذلك ترد מִצְעָד مرة واحدة، وتكون מְסִלּוֹת محتفظة على أحسن وجه.

الاستعمال اللاهوتى الأكثر أهمية لـ מְסִלָּה يكون فيما يتعلق بالطريق العام المعد لعودة المنفيين . تمامًا كما كان هناك طريق عام لإسرائيل عندما غادروا مصر، لذلك سوف يكون هناك طريق عام للبقية عند عودتهم من أشور (إش١١: ١٦). أنها كلمة مستخدمة بوضوح في فقرات الإيمان بالأخرويات، حيث أنها رصدت بظهورها في إش١٩: ٢٣ الذي يصف طريق عام يربط أشور بمصر، حتى أن المكونين الأعداء الأثنين سوف يتحدوا في عبادة الرب. في إش ٤٠: ٣ تظهر מְסִלָּה بالموازنة مع דֶּרֶךְ، في فقرة ما حيث يكون النداء لشعب الرب ("شعبي"، عدد ١) ليعدوا طريق للرب حيث أنه جاء لينقذ شعبه. هنا لا يكون الطريق العام للشعب بل للرب. لقد كان مقترح أنه ربما تعكس اللغة ممارسة السكان المخاطبين لمنطقة ما لإعداد الطريق لجيش متقدم (cf. the language of Esarhaddon in D. J. Wiseman, *The Vassal Treaties of Esarhaddon*, line 54) تعرف الكلمة أيضًا في الموابى (cf. J. C. L. Gibson, *Syrian Semitic Inscriptions*, 1, 75). لقد حدثت المقارنة أيضًا مع مواكب المهرجان البابلى، حيث نقل تمثال Marduk إلى بابل. ومع ذلك، تعبر الصورة في إش٤٠ عن مجئ الرب نفسه، عندما سيكون مجده ظاهرا عموما، يبدو أنه اتحاد "للصورة الجليلة للرب القادم لمعاونه شعبه (تث ٣٣: ٢؛ قض ٥: ٤؛ مز٨٦: ٤ [٥]، ٧ [٨]) مع ممارسة الطرق الموكيبية المشيدة لزيارة أصحاب المقام الرفيع" (.J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993, 300). يعرض الحدوث الواحد لـ מַסְלוּל (إش٣٥: ٨) لأن معناه هو عينة مثل מְסִלָּה أساسيًا (← #٥٠١٩).

٣. هناك مشتق آخر من סָלַל هو סֹלְלָה، يشب حصار، الذي يظهر ١١ مرة. إن وضع موآب وجنوده محاصرين شبع في آبل بيت معكة عن طريق بناء حصار هو توضيح لاستخدام סֹלְלָה (٢صم٢٠: ١٥). كانت الأحجار والتراب مستخدمة لبناء طريق منحدر تجاه سور المدينة ليدع المهاجمين يصلوا قريبين لكي يجتازوا الأسوار، حيث أنه في هذه الفقرة، يظهر عادة مع الفعل שָׁפַךְ (٢صم٢٠: ١٥؛ ٢مل ١٩: ٣٢ = إش٣٧: ٣٣؛ إر٦: ٦؛ حز٤: ٢؛ ١٧: ٧؛ ٢١: ٢٢[٢٧]؛ ٢٦: ٨). بالإضافة إلى حدوثها في فقرات تاريخية، تستخدم סֹלְלָה في الفقرات النبوئية حيث يهدد الرب أورشليم، خصوصًا عن طريق هجوم نبوخذ نصر (إر٦: ٦؛ حز٤: ٢؛ ٢٦: ٨)، أو التي تكون الأشارة فيها للمنحدر المحاصر الموجود بالفعل (إر٣٢: ٢٤؛ ٣٣: ٤). إن الفقرات في حزقيال التي وجدت فيها סֹלְלָה مهمة حيث أنها تحوي إلى مجموعة من المصطلحات الفنية العسكرية المرتبطة بالهجوم على مدينة (מָצוֹר، حصار، דָּיֵק، أعمال متواصلة וְנָתַן מַחֲנֶה، مخيمات כָּרִים، الكبش). يمكن أن نشاهد أمثلة جيدة للمنحدرات المحاصرة في Lachish (مبنية بواسطة سنحاريب) وحتى الأوسع في Masada (مبنية بواسطة الرومان).

٤. ترد סֻלָּם مرة واحدة في تك ٢٨: ١٢ وتظهر مشتقة من סָלַל تظهر *slmt* الجمع في الكلام المنقوش الفينيقي مرتين. في حين أكد. هناك مصطلح مبني *simm-iltu*. تكون الأستعمالات أوغا. لـ *sll, slmn* و*mslmt* من المحتمل شخصية أو أسماء أماكن (للتفاصيل C. Houtmann, *VT* 27, 339) أكثر تفسيرين شائعين لـ סֻלָּם هما إما سلم أو الدرج (ربما في شكل الزكورة). لا تساعد سب والفولجاتا كثيرا، لأن أدائهم (κλιμάξ و*scala* إلى التوالي) يكون غامض حيث أن كلا الكلمتين يمكن أن يستخدما للدرج والسلم. في حين G κλιμάξ تكون عادة سلم، ومع ا لك تستخدم أحيانا لتدل على درج (*Odyssey* i.330; x.558).

ومع ذلك، أنه أكثر احتمالا أن هذه الترجمات قصدت سلم ليكون مفهوم، ومن هنا لقد بدأوا السطر الطويل للكلمة סֻלָּם. أن أصل الكلمة والفكرة متنازع عليهما. لقد جادل J G Griffiths التأثير المصرى، مستشهدا بالنصوص التي فيها يرتفع الملك إلى السماء (*ET* 76, 1964/65, 229-30; *ET* 78, 1966/67, 54-55). ربما تكون المتطابقات البابلية بحق بالقرب من الهدف، حيث أنهم يصوروا الـ *simmiltu* كما هي مقصودة في فقرة الرسل الآلهين (انظر A. R. Millard, *ET* 78, 1966/67, 86). لكن ليس من الضرورى طلب المصادر الدقيقة حيث تحدث الكلمة في حلم، وفي النهاية يجب أن يكون السياق

في تك ٢٨ حاسم. ترقد סֻלָּם على الأرض، مع رسل ملائمية صاعدة ونازلة عليها (عدد ١٢). بالأضافة إلى أنها ترفع الرب (أخذا ליי ليشير إلى الرب بالأحرى من סֻלָּם)، الذي يعرف نفسه كرب إبراهيم وإسحاق (عدد ١٣). عندما استيقظ من النوم، وأعلنه ليكون "بيت الله" و"باب السماء" لأعداد ١٦ - ١٧). يسمى المكان نفسه "بيت أيل" (عدد ١٩). في الحلم، لذلك، يوجد لقاء للسماء والأرض، وفي حين كان هذا المكان بالذات "باب السماء"، ومع ذلك كان هناك طريق (سواء "سلم"، أو "درج"، أو "طريق") يتصل بالسماء، مع رسل ملائكية يستخدمونه. يبدو أن يو ١: ٥١ هي إشارة ضمنية لهذا الحادث، والتفسير الكريستولوجي المعطى هناك لسماء مفتوحة مع ملائكة صاعدين ونازلين على ابن الأنسان يمكن أن ترى كتكييف متأهب للحادثة في بيت أيل (للتفسيرات المسيحية لسلم يعقوب، انظر C. A. Patrides).

ب. ت يظهر الفعل مرة واحدة فقط في لفائف البحر الميت (4Q 177)، ومع ذلك يظهر الجذر في أربع مناسبات أخرى (1QS 8, 14; 4Q 185, 1-2 II 2, 4Q 511, 2 I 6; 2Q 23, 6, 2) الثلاث ظهورات الأولى مقتبسين أساسًا من إش ٤٠: ٣. مترجمين سب لديهم صعوبة واضحة مع هذا الفعل، مستخدمين أفعال مثل ὁδοποιέω (إش ٦٢: ١٠؛ مز ٦٨: ٤[٥]؛ أي ٣٠: ١٢)، τρίβειν (أم ١٥: ١٩)، أيضًا περιχαρακόω (أم٤: ٨)، ἐμποιέω (خر٩: ١٧).

كومة، تل، رجمة: ← גַּל [gal [1]] (كومة، رجمة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [hamôr [2]] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← מְדוּרָה [medûrâ] (رجمة، #٤٥٠٩)؛ ← נֵד [nēd] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [sll [2]] (كوم، احترم كبير، قاوم، #٦١٤٨)؛ ← ערם [ʿrm [1]] (أحاط بسد، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [ṣbr] (كوم، #٧٣٩٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:867-72; *TWOT* 2:626-27; H. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978, 34; J. G. Griffiths, "The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis xxviii. 12 and 17)," *ExpTim* 76, 1964/65, 229-30; idem, "The Celestial Ladder and the Gate of Heaven in Egyptian Ritual," *ExpTim* 78, 1966/67, 54-55; C. Houtmann, "What Did Jacob See at Bethel?" *VT* 27, 1977, 337-51; A. R. Millard, "The Celestial Ladder and the Gate of Heaven (Genesis xxviii. 12, 17)," *ExpTim* 78, 1996/67, 86-87; C. A. Patrides, "Renaissance Interpretations of Jacob's Ladder" *TZ* 18, 1962, 411-18; C. Westermann, Genesis III, 454; E. J. Young, *Isaiah III*, 27-28.

ألن إم هارمان *Allan M. Harman*

٦١٤٩ סֹלְלָה [sollâ] منحدر محاصر ← #٦١٤٨.

٦١٥٠ סֻלָּם [sullam]، درج ← #٦١٤٨.

סֶלַע	6152

סֶלַע [sela' [1]]، صخرة، حجر (#٦١٥٢).

ش. أ. ق اللغة السريانية لديها معنى مشابه، الجرف، عرب. sala'a، يغلق.

ع. ق ١. إن الكلمة סֶלַע هي أسم عمومي في العهد القديم، تظهر ٦ مرات والخمسين. يستخدم المصطلح قابلا للتبادل مع צוּר، بالرغم من أن סֶלַע كثيرا ما تقترح الخور الأصغر حجما أكثر من צוּר. هذه الصخور هي الأمكان حيث تعيش الحيوانات البرية (أي٣٩: ١؛ مز١٠٤: ١٨)، الأمكان التي تختبئ فيها الهاربين (١صم١٣: ١٦)، وخاصة هؤلاء الذين يواجهون حكم الرب الغاضب في شكل غزو بواسطة جيوش دخلاء (إش٧: ١٩؛ إر١٦: ١٦؛ ٤٨: ٢٨)، والأماكن التي تسلم نفسها الحصن والقلعة (إر١٦: ٤٩؛ عو ٣). هذه الكلمة סֶלַע هي التعبير المستخدم لوصف صخرة المص التي كان يقود موسى منها ليجلب الماء الصاعد ليغذى الإسرائيليين في الصحراء (عدد٢٠: ٨ ، ١٠ - ١١) خطية موسى لعدم الإطاعة بضرب الصخرة وإثمه بالتمرد في اغتصاب موضع يهوه (عدد٢٠: ١١ - ١٢) منعه من دخول أرض الموعد.

٢. مثل الكلمة צוּר، تكون סֶלַע أيضًا هي اسم للرب (٢صم٢٢: ٢؛ مز٤٢: ١٠[٩])، الرامز إلى إخلاصه الغير مهتز، دوام، حماية، اهتمام، وإحاطة لشعبه (مز٧١: ٣؛ ٧٨: ١٦؛ إش٣٢: ٢).

٣. تكون סֶלַע أيضًا مجاز لإثم إسرائيل والتمرد ضد الرب (إر ٥: ٣)، ووقاحة السعب حيث أنهم تباهوا بأفعالهم الشريرة علانية (حز٢٤: ٧ - ٨).

٤. تستخدم أيضًا الكلمة סֶלַע كأسم مميز في العهد القديم، مماثلا لـ Nabatean Petra في ٢مل ١٤: ٧، الغير مماثل لحصن تخم عمورى في قض١: ٣٦، ومكان غير معروف في موآب (إش١٦: ١). في مكان أخر، الموقع حيثما وجب للملك شاول أن يقلع عن مطاردة داود نتيجة غارة فلسطينية أسمها صخرة الزلقات (١صم٢٣: ٢٨)، وموضع معروف סֶלַע הָרִמּוֹן أو "صخرة رمون" (صخرة بارزة أو كهف بالقرب Gibean) مذكورة ٣ مرات في العهد القديم (قض٢٠: ٤٥، ٤٧؛ ٢١: ١٣).

صخر، حجر: ← אֶבֶן [ʾeben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [gābîš] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [ḥallāmîš] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [ḥāṣāṣ] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [kēp]

(صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [sōheret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [sela' ¹] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [sql] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [ṣûr ⁴] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [ṣûr ⁵] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [ṣōr ¹] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [rgm] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [talpîyôt] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤)

الببليوجرافيا

NIDNTT 2:731-34; 3:381-99; *ISBE* 3:205-6; 4:622-30.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٦١٥٥ סַלְעָם [sol'am]، ← #٧٤٦

6156 סֶלֶף

סֶלֶף [salap]، بيعِّل، يحبط، يقلب، يشوه، يحرف، يضلل (#٦١٥٦)؛ סֶלֶף [selep]، اسم. خداع، ضلال، تدمير، نفاق (فقط في أم ١١: ٣؛ ١٥: ٤ (#٦١٥٧).

ع. ق ١. تحذر النصوص الشرعية من إفساد أو تحريف العدل (סֶלֶף) من خلال إما تقديم أو استلام الرشاوي (خر ٢٣: ٨؛ تث ١٦: ١٩). تفسد الرشوة تأسيس المجتمع (#٨٨١٦، رشوة، هدية، שֹׁחַד #٨٨١٥، يعطى هدية שׁחד، Mayes, *Deuteronomy*, 265 هناك بعض الكلمات التي تتوافق مع المعنى والاستخدام. المعنى الحرفي والغير حرفي للكلمات العبرية تمتزج حيث أنهم يدلوا على تدمير النظام وعواقبه: ظلم البشر والعدل الإلهي ومؤامرة (סֶלֶף)؛ طريق ملتوي، إفساد العدل (עָבַת)؛ يعرف، يناضل، عنيف، منحني (עָקַל). القانون، الأنبياء، والكتابات تشهد على عدل الرب بالتغاير مع ميل البشر ليدمرهم، ويطلب الحكيم ليبعدوه عن المتمردين. بعد كل هذا، هؤولاء الذين يحرفوا ويفسدوا يمثلوا المغفلين.

٢. توسع تقليد الحكمة القانون عن طريق تشجيع الحكماء ليهدوا إلى حياة أستقامة بالتضاد مع المغفلين. يجب أن يكون الصلاح والاستقامة هما النموذج. يكون الانحراف عنهم التحريف والتشوية الهادف من الصالح المتوقع والمرغوب فيه.

يدمر المغفلين حياتهم الشخصية مثل هؤلاء الآخرون لأنهم غير مكتفين، ينتبهون قليلا للناس. وحتى يثوروا تجاه الرب (أم١٣: ٦؛ ١٩: ٣). ولكن الرب يهزم بإنصاف هؤلاء الذين أفسدوا نظامه. فهو يحبط خططهم وكلماتهم (أي١٢: ١٩؛ أم٢٢: ١٢). وهكذا، فهو يدافع عن ويحى العدل في عالمه.

٣. يدل الإسم סֶלֶף على طريقة مدمرة في الحياة، هناك تضاد حادمرسوم في أدب الحكمة بين المستقيم الذي يتعامل بأستقامة والخائن الذي يتعامل بأسلوب مضاد تمامًا، بنفاق (סֶלֶף). أولا، لديهم تأثير مختلف على الشعب، يجلب الشفاء، في حين يأخذ المغفلين بطريقتهم المنحرفة، المحرفة والمشوهة الحياة بعيدا عن الأخرين "هدوء اللسان شجرة حياة وأعوجاجه سحق من الروح (أم ١٥: ٤). ثانيا، كل من المستقيم والشرير يحصدان غلة البذور المزروعة "إستقامة المستقيمين تهديهم وأعوجاج الغادرين يخربهم (סֶלֶף)" (أم ١١: ٣).

ب. ت في المدة البيعهدية، يشجع Ben Sirach التقى ليفحص كل شئ بدقة قبل إيجاد العيب أو نقده (يشوع بن سيراخ ١١: ٧). يحذر مدرج الهيكل من "تحريف" كلمات المستقيم، أداء مقارن بستر الحكيم وإفساد العدل من خلال الرشاوي (٥١: ١٣). يظهر استخدام مشابه في الأدب الرباني (Jastrow, 996).

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הֵפֶךְ [hēpek] (عكس، إفساد، #٢٢٠١)؛ ← כפן [kpn] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [lwz ¹] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה [ʿwh ¹] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות [ʿwt] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל [ʿql] (فاسد، #٦٨٢٣)؛ ← עקש [ʿqš] (يكون فاسدا، يعوج، #٦٨٣٥)؛ ← פתל [ptl] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [rʿʿ ¹] (يكون سيئا، يجرح، #٨٣١٧).

الببليوجرافيا

TWOT 2:627.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

٦١٥٧ סֶלֶף [selep]، خداع، انحراف، ← #٦١٥٦.

6159 סֹלֶת

סֹלֶת [solet]، دقيق قمح (#٦١٥٩).

ع. ق هذه الكلمة الشائعة دقيق، تستخدم ٥٢ مرة في العهد القديم، من المحتمل أنها تشير إلى قمح مطحون بخشونة أكثر (J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB,) 179 ,1991). من الممكن أن تكون مرتبطة بالكلمة أكد. *sult*، بمعنى يسحق، وهناك تشابهات ذو معنى طوال الشرق الأدنى القديم (على سبيل المثال، أكد. *siltu*، نوع من الحبوب؛ عرب. *sult*، نوع من الشعير بدون قشور خارجية). تستخدم سب الكلمة σεμίδαλις والفولجاتا *simila*، كلاهما يشير إلى دقيق خالص، الذي يقترح أن هذه الحبوب مصنوعة من قلب النباتات المنتجة للحبوب.

المشتقات العبرية والأرامية (סוּלְתָא، סוֹלְתָא) استمرت لتتضمن معنى الدقيق المطحون بنعومة، ولكنه يظهر ليكون حبوب. مثل أجزاء متروكة بعد الطحن. يعتقد R. D. Patterson أن هذه الكلمة مميزة عن קֶמַח، جريش (قا؛ ١مل ٥: ٢؛ و← #٧٨٥٤)، الذي يدل على حبة القمح الكاملة أو النخالة المطحونة معا مع قلب النباتات المنتجة للحبوب (TWOT 2:628). تستخدم هذه الكلمة غالبًا لدقيق ذبائح الحبوب المتنوعة (لا ٢: ١، ٤، ٥، ٧؛ ٦: ٨؛ ٧: ١٢؛ الخ)، وفي معظم الحالات يمكن أن تكون סֹלֶת بديلا لذبائح أكثر غلوا عندما يكون الشخص فقيرا (٥: ١١؛ ١٤: ٢١). ومع ذلك، كان هذا النوع من الدقيق أغلى من الشعير (٢مل ٧: ١، ١٦، ١٨) وكان مستخدم في مطبخ جميل (حز١٦: ١٣)، ملائم لأمتاع الضيوف (تك ١٨: ٦).

ب. ت تشرح فقرتين من الأدب الرباني ماذا تعني الكلمة סֹלֶת "منخل يترك بين الدقيق ولكن يحتفظ بـ סֹלֶת" (مشنا Abot 5:15)، و"عندما تنخل الدقيق تحت المنخل"، تكون סֹלֶת فوق (PTalm Sabbat 7, 10b, 17c).

حبة، شعير، جاورس/ الدُخن، أرز إلخ ← אָבִיב [ʾābîb] (سنابل الحَب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [biṣqālôn] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)، ← בַּר [bar [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)، ← גָּדִישׁ [gādîš [1]] (ساق الحَب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حَب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [dōḥan] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ כַּרְמֶל [karmel [4]] ← (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [melîlâ] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannāg] (بضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [śeʿōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

بول دي. واجنر *Paul D. Wegner*

٦١٦٠ סַם [sam]، عطور أريجية، ← #٨٣٧٩.

٦١٦٣ סְמָדַר [semadar]، مجموعة من الزهور (الكرمة)، ← #٧٢٥٥.

6164	סָמַךְ

סָמַךְ [samak]، قَلْ. دعم، إستند إلى، نِفْعَلْ.، يستند على، بيعِّل. ينعش (#٦١٦٤)؛ שְׂמִיכָה [semîkâ] ستارة (← #٨٥٢٦).

ش. أ. ق كثيرًا ما يستخدم هذا الجذر في اللغات السامرية مع مجال مشابه للمعنى للاستعمال في العهد القديم.

ع. ق ١. يظهر هذا الفعل ٤٨ مرة في العهد القديم، منهم أربعة عشر في لاويين وإحدى عشر في المزامير. يظهر الجذر أيضًا في الأسماء الشخصية أخيساماك (خر٣١: ٦)، سمكيا (١أخ٢٦: ٧)، ويسمخيا (٢أخ٣١: ١٣)، مع العنصر الفعلي يصف المساعدة أو المساندة.

٢. في العموم تشير هذه الكلمة إلى المساندة أو التقوية المزودة، كثيرا ما بالموازاة مع الأفعال الأخرى المتضمنة المساعدة، مثل יָשַׁע، עָזַר (← #٣٨٢٨)، זָקַף وפָּגַע (← #٧٠٠٣)، أو بالتغاير مع الأفعال مثل נָפַל، يسقط (← #٥٨٧٧؛ قا؛ مز ٣٧: ٢٤؛ ١٤٥: ١٤). في تك٢٧: ٣٧ يتحدث إسحاق عن تدعيم يعقوب بالحنطة والخمر، استعمال ممدد لـ بيعِّل. للإنعاش مع الطعام (نش٢: ٥). عا٥: ١٩ هو مثال ممتاز لاستخدامه مع كل من الشئ المباشر والغير مباشر: يوم الرب "سوف يكون كأن رجل فر من أسد فقط ليقابل دب، كأنه دخل بيته وأراح يديه على الحائط فقط ليجعل حية تلدعه" كثيرا ما يكون الرب هو موضوع الفعل، حيث يدعم المستقيم والمنحنى (مز٣٧: ١٧، ٢٤؛ ١١٩: ١١٦؛ ١٤٥: ١٤). اسمفا. المبني للمجهول هذا لديه معنى "ثابت، باقي" (١١١: ٨؛ ١١٢: ٨؛ إش ٢٦: ٣).

٣. في نِفْعَلْ.، تستخدم סָמַךְ للأتكاء على العكاز (٢مل١٨: ٢١ ‖ إش٣٦: ٦) أو الاستناد على العواميد (قض١٦: ٢٩). تستخدم أيضًا لثقة إسرائيل في الرب (إش٤٨: ٢) أو في إيمان الشخص بربه كملجأ (مز٧١: ٦).

٤. في مناسبتين يكون لدى סָמַךְ עַל معنى "يمارس الضغط، يهاجم، يأتي ضد" (مز ٨٨: ٧ [٨]؛ حز٢٤: ٢).

٥. هناك استخدام أكبر لـ סָמַךְ يظهر في الفقرات التي تصف نوعين من الطقوس في العهد القديم، في كل من استخدام الفعل "الأيدي" أو "يديه" كالهدف.

(أ) هناك اختلاف واضح بين סָמַךְ والفعلين المرادفين שִׂים (#٨٤٩٢) وשִׁית (#٨٨٨٣). يشمل المكون ممارسة بعض القوة، في حين يشمل الزوج الأخير التأثير من دون استعمال الضغط المادي. تختلف الأفعال الموصوفة باستخدام هذه الأفعال بوضوح، لأن סָמַךְ يكون مصطلح

تقني مستخدم في بعض المواقف المخصصة (انظر أسفل)، في حين يكون שִׂים وشِית أقل تقنيا ولديهم مجال واسع بعيد للتطبيق.(cf. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, 224-29).

(ب) تستخدم סָמַךְ ٢٠ مرة لتصف استناد الأيدي على حيوان ما سوف يكون ذبيحة. يستعمل هذا للمحرقة، الرفقة، وذبائح الآثام (لا: ٤؛ ٣: ٢؛ ٤: ٤) وخصوص لطقس يوم الكفارة (لا١٦). في مواصفات هذا الطقس الأخير، أنه غير منصوص أن كل من الأيدي كانتا ممددة على كبش الفداء (لا١٦: ٢١)، في حين في التضحيات الأخرى كانت يد واحدة هي المذكورة. هناك نظريات متنوعة لشرح لتمديد هذه الأيدي كانت مقدمة (للخلاصة قا؛ *THAT* 2:884). يمدد يوم التكفير أكثر الحالات وضوحا مستخدما عبء الأيادى كانتقال الخطية. يرسم بوضوح (لا١٦: ٢٢). كان من المقترح أنه في الحالات الأخرى كان يوجد تماثل للمقدم القربان والحيوان، ليس انتقالا لخطيئة فيه (Milgrom, 765; Sansom, 323-26)، ولكن من الممكن أن تفسر كل الحالات بشكل مرضي على أساس الانتقال.

(جـ) ثلاث مرات تصف סָמַךְ فعل موسى بوضع يده على خليفته يشوع (عد ٢٧: ١٨، ٢٣؛ تث ٣٤: ٩)، ومرة عندما وصف التكريس الرسمى للاويين (عد ٨: ١٠). في كل مرة من هذه الحالات، كان انتقال السلطة مرأي.

٦. أيضًا أخذ عبئ الأيادي مكانا عندما كان يعدم المجدف على الله (لا ٢٤: ١٤). من الممكن أن تكون الإيماءه في هذه الحالة هي السبيل الذي بواسطته تعرف الجماعة كل من المذنب وأيضا يعرفوا أنفسهم شهداء.

ب. ت ١. في الأدب القمرانى يظهر اسمًا. المبنى للمجهول، واصفا التحمل العازم للروح. يظهر الفعل المحدود في العموم مع الرب كالموضوع . الظهورات في التكوين الصغير ٢٠: ٢٢، ١٩ هامه حيث أنهم يشكلون أو إشارة في المصادر اليهودية لبسط الأيدى للشفاء (J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*, 140).

٢. في الأدب الربانى تكون סָמַךְ محددة للقرابين ورسامة الكاهن الربانى.

ع. ج لدى العهد الجديد إشارات متنوعة لبسط الأيدى، بعضهم يظهر أن يكون غير تقنى (على سبيل المثال مباركة يسوع للأطفال، ببسط يديه عليهم ليشفيهم)، بينما الأخرون، على سبيل المثال، موعد السبعة في الفصول ٦، وظيفة بولي وبرنابا كمبشرين في الفصول ١٣، والتعبيرات في ١تيمو ٤: ١٤؛ ٥: ٢٢؛ ٢تيمو ١: ٦ مراعيا عبء الأيدى، يبدو أن يتضمن العهد القديم استخدام סָמַךְ خليفتهم (*NIDNTT* 2:150-53).

مساعدة، دعم، مساندة ← זקף [zqp] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [smk] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [s'd] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר ['zr] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [rpq] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שען [š'n] (يستند إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 9:424-34; *THAT* 2:160-62; *TWAT* 5:880-93; D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, 224-46; J. E. Hartley, "Excursus: Laying on of Hand(s)," *Leviticus*, WBC, 1992, 19-21; J. Milgrom, *IDBSup*, 763-71; J. K. Parratt, "The Laying on of Hands in the New Testament: A Re-Examination in the Light of the Hebrew Terminology," *ExpTim* 80, 1968-69, 210-14; M. C. Sansom, "Laying on of Hands in the Old Testament," *ExpTim* 94, 1982-83, 323-26.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6166	סֶמֶל

סֶמֶל [semel]، تمثال لأله، صنم (#٦١٦٦)، (مرادف لـ pesel، #٧١٨١)؛ ربما على وجه التخصيص פֶּסֶל (← #٨٩٥).

ش. أ ق السامرية، مشناه، العبرية، الفنيقية (*KAI*, 26, 41). أيثمولوجيا غير معروفة.

ع. ق يحدث اسم. ٥ مرات. في تث٤: ١٦ هو جزء من دعائم الأسماء التي تحاول أن توصل النقطة أن لا تشابه من أي نوع ربما أن يحدث. الفقرات الموازية (٤: ٣، ٢٥؛ قا؛ ٤: ١٥؛ ٥: ٨؛ خر ٢٠: ٤) ليس لديها סֶמֶל، التي إذن يمكن أن تكون شرح סֶמֶל في العدد ١٦. ٢أخ ٣٣: ٧ تنسخ تمامًا ٢مل ٢١: ٧ (مع NRSV: "تمثال منحوت لـ Asherah") يستثنى أن סֶמֶל تحل محل "Asherah". تستخدم ٢أخ ٣٣: ١٥ أيضًا סֶמֶל حيث يكون "Asherah" متوقعا. ربما تقترح هذا أن تكون סֶמֶל على وجه الخصوص الآلهة Ashersh (في الفنيقية *sml b'l* هي رفيقة البعل)، ولكنه أكثر ترجيحا أن المؤرخ الإخباري تمى أن يمحي أي اقتراح أن كائن إلهي قد تضمن، ومؤكد أنه كان تمثال فحيب (صورة لتمثال آخر أو وثن).

يصف حز٨: ٣، ٥ סֶמֶל التي تحرك العواطف القوية (غيرة غير محدودة، غضب غير محدود، ضراوة غير محدودة، شغف جنسى بعيد الاحتمال). هذا الموضوع يقف عند مدخل البوابة الشمالية للبلاط الداخلي. يعتقد (Stadelmann، (also Schroer أن هذا هو على وجه ... ليس تمثال Asherah، ولكن ربما أيضًا نوع من

حراس المدخل (على سبيل المثال، أسد) حتى أن المعتقد القويم الجديد (مشكل بالتغاير مع استعمال بابلي) وجد هجوم إلى أبعد حد (قا؛ גִּלּוּלִים في حزقيال). في حين من الممكن أن يصف الشاروبيم شفهيا، لا يجب أن ينحتوا بوضوح (حز ١٠).

وثنية: ← אֱלִיל [*ʾelîl*] (باطل، عدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*ʾašērâ*] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربّة، #٨٩٥)، ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (أصنام، أوْثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*kemôš*] (كموش [إله المؤابيين] #٤٠١٩)، ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولك، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* 1] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)، ← מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (شيء فظيع، موضوع مُخيف، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*ʿāṣāb*] (تمثال إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*ʿaštōret*] (عَشْتُورَث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [*pesel*] (صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer*2] (فزّاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*terāpîm*] (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢) ← **وثنية: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

C. Dohmen, "Heisst סֶמֶל 'Bild, Statue'?" *ZAW* 96, 1984, 263-66; C. Frevel, *Aschera und der Ausschlieslichkeitsanspruch YHWHs,* 1995; J. M. Hadley, "Yahweh and 'His Asherah,'" *Ein Gott allein?* 1994, 235-68; J. W. McKay, *Religion in Judah Under the Assyrians: 732-609 B.C.*, 1973; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987; R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinenische Gottheiten in Ägypten*, 1967; W. Zimmerli, Ezekiel, 1979.

Judith M. Hadley جوديث إم. هادلي

6169 סָמַר

סמר [*smr*] قَلْ. إرتعد، لديه ضربات ساذجة بيعِّل.؛ الهلب (#٦١٦٩)، מַסְמֵר [*masmer*]، اسم. مسمار، مسمار (#٥٠٢١)، סָמָר [*samar*]، صفة. سريدة (#٦١٧٠).

ش. أ. ق عرب. *sammara*، يسمر، أكد. *samrtum*، مسمار.

ع. ق يحدث الجذر العبرى סמר ٧ مرات؛ ومرتين كفعل (مز١١٩: ١٢٠؛ أي٤: ١٥، قَلْ. و بيعِّل. على التوالى)، ٤ مرات كاسم מַסְמֵר (أخ٢٢: ٣؛ ٢أخ ٣: ٩؛ إش٤١: ٧؛ إر١٠: ٤)، ومرة واحدة كصفة סָמָר (إر٥١: ٢٧).

الظهور بين الفعلين لـ סָמַר يظهران بالارتباط مع الجسد (בָּשָׂר، ← #١٤١٤) وربما تصف رد الفعل الجسدي (التّني اللاطوعى لعضلات الجلد) المسببة بواسطة الخوف أو الرعب. نعتيا، يصف هذا الجذر إما نوع مستقل من الجراد أو هيئته الشوكية، الشعرية. كاسم يأتي هذا الجذر ليمثل المصطلح العبري التقني لمسمار.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [*gʿš*] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [*zwʿ*] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [*zll* 2] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← חַלְחָלָה [*ḥalḥālâ*] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [*ḥrg*] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتجف، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛← ירע [*yrʿ*] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [*mwṭ* 1] (اهتز، لف، ترنح، اهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [*mʿd*] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [*nwd*] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [*nwṭ*] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [*nwʿ*] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [*nʿr* 2] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [*smr*] (ارتعد، اقشعر، محفوف ب، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [*ʿiwʿîm*] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [*pwq* 1] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [*pḥd* 1] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [*plṣ*] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ 1 [*qwṣ* 1] (ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [*rgz*] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [*rnh* 1] (صليل، #٨٢٦١)؛← רעד [*rʿd*] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [*rʿl* 1] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [*rʿš* 1] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛← רפף [*rpp*] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [*retēt*] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [*śʿr* 1] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*ʾāyōm*] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*ʾêmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [*bʿt*] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [*gwr* 3] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*dʾg*] (قلق، تَعلّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל 2 [*zḥl* 2] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتجف، اقشعَر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*ḥtt*] (يَكونُ فَزِع، أرعبَ، خافَ، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [*ygr*] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא 1 [*yrʾ* 1] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrh*] (يخاف، إرتعب، شل مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*ʿrṣ*] (حَذر،

إرتعب، ذُعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [phd] (ارتعش، ذُعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ ¹ [qwṣ ¹] (شعر بإشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:629.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* / *W. C. Kaiser, Jr.*

٦١٧٠ סָמַר [*samar*]، إنتصب، ← #٦١٦٩.

٦١٧٢ סַנְבַלַּט [*sanballat*]، سنبلط ← جشيم.

6174	סְנֶה

סְנֶה [*s^eneh*]، شجيرة شائكة (#٦١٧٤) .

ش. أ. ق من الممكن أن تكون סְנֶה مشابهه للأكادية *sinû* أو *zinû*، (*AHw* 3:1529; CAD 21:123-24). يظهر المصطلح أيضًا في اللغة السريانية والعربية.

ع. ق تستخدم الكلمة ٤ مرات في خر٣ بالارتباط مع تجلي الشجيرة المحترقة. في تث٣٣: ١٦. تكون الإشارة إلى نفس الحدث في حياة موسى. يعتقد بعض الدارسين أنها كانت "شجيرة العليق كثيرة الألوان" (*HALAT* 661)، ولكن التطابق النباتي غير محدد.

ب. ت الكلمة סַנְיָא، شوكة، توجد في عدد من المحيطات العبرية التي جاءت بعد الكتاب المقدس. (على سبيل المثال، المدراش، نشيد الأنشاد ١٠١).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād* ¹] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* ²] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [*hôaḥ* ¹] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*m^esûkâ*] (وشيح مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na^a ṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*s^eneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [*se'^elîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣ^enînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* ¹] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר ¹ [*šāmîr* ¹] (شوكة المسيح، #٩٠٣١)

البيبلوجرافيا

TWOT 2:629; Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 140-41.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٦١٧٨ סַנְחֵרִיב [*sanherîb*]، سنحاريب ← سنحاريب.

٦١٨٠ סַנְסִנָּה [*sansinnâ*]، زهرة عنقود البلح، ← #٧٢٥٥.

6184	סָעַד

סָעַד [*sa'ad*]، قَلْ. ساند، أيَّدَ (#٦١٨٤)؛ اسم. מִסְעָד [*mis'ad*]، مصطلح معمارى (#٥٠٢٦).

ش. أ. ق يظهر الجذر بتوزيع واسع في اللغات السامية، ودائما بمعنى مشابه. في الآرامية الكتابية توجد مرة واحدة في عز٥: ٢، بمعنى "يساعد".

ع. ق ١. بالمقارنة مع أفعال أخرى للمساعدة، تميل סָעַד لتؤكد الفكرة العامة باستثناء دلالات محددة مثل، مع فكرة التغذية أو المساعدة المادية لكونها بارزة. تقع الشواهد على استخدامها في العهد القديم إلى فئتين:

(أ) تظهر סָעַד سبع مرات مع المعنى العام لـ "يساعد"، "يقوى". تكون الأغلبية لهذه الإشارات موجودة في سفر المزامير. اختبر داود ترس خلاص الرب وعرف أنه كان مسنود بيد الرب اليمنى (مز١٨: ٣٥ [٣٦]). هناك شاهد شخص المساعدة من الرب أثناء وقت المرض (٤١: ٣ [٤]). الفقرات الأخرى في المزامير تشير إما إلى المساعدة المعطاة (٩٤: ١٨، مع חֶסֶד كالسبب، أو يناشد للمساعدة لكى يعطى (٢٠: ٢ [٣]؛ ١١٩: ١١٧). تتعلق الفقرات الأخرى بمساعدة عرش الملك. في إش ٩: ٧ [٦] يكون عرش داود مؤسس ومدعم، في حين تعلن أم٢٠: ٢٨ أن الرحمة (חֶסֶד) تساند عرش الملك.

(ب) تستخدم סָעַד في خمس مناسبات في المحيطات المتعلقة بالطعام (تك ١٨: ٥ ; قض ١٩: ٥ ، ٨ ؛ ١مل ١٣: ٧؛ مز ١٠٤: ١٥)، ومن هؤلاء، فقط في ١مل ١٣: ٧ يكون الفعل غير مصاحب للهدف לֵבָב، القلب (← #٤٢١٣). لتقوية القلب بوضوح يعنى "ليأكل" أو "لينتعش"، مع "القلب" بكونه مساوى لحياة الأنسان. في ثلاث من هذه المناسبات يقال بوضوح أن الطعام المشار إليه هو לֶחֶם، خبز (← #٤٣١٢).

٢. يظهر اسم. מִסְעָד فقط في ١مل١٠: ١٢، في وصف يتعلق بالصندل. (في مكان آخر) خشب إن سفن حيرام حملت ذهبا من أوفير. يقال أن سليمان أستخدمه ليجعل מִסְעָד للهيكل وللقصر الملكى وأيضا استخدمه للقيثارات وكوكبات القيثارات. الفقرة الموازية في ٢أخ ٩: ١١ لديها מְסִלּוֹת، طرق، ولكن لايوجد أى دليل يدعم

معادلة מְסֻעָד مع מְסִלּוֹת. بوضوح كان يستخدم الخشب للآلات الموسيقية وأيضا لبعض الأثاث أو لوازم الهيكل والقصر، ولذلك تبدو "درابزين" أو "لنقش التبكي" الأكثر ترجيحا.

مساعدة، دعم، مساندة ← זקף [zqp] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [smk] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [s'd] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר ['zr] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [rpq] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שען [š'n] (يستند إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:160-62, 256-59, *TWAT* 5:880-93; D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, 224-46; J. Milgrom, *IDBSup*, 763-71.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6185	סָעָה

סָעָה [sa'â]، قَلَّ. يفترى على، يهاجم (ترد ١.٤؛ #٦١٨٥).

ع. ق تظهر الكلمة فقط في مز ٥٥: ٨ [٩]. أن معناها غير محدد. BDB، تربطها بالجذور السريانية والعربية، يترجم "اندفاع، عاصفة رياح" (BDB, 703; cf. *TWOT* 2:629). تقرأ سب. ἀπὸ ὀλιγοψυχίας καὶ καταιγίδος، "من القلب الضعيف والعاصف"، والتي ربما تعكس شكل عبري مختلف. شطب (.-J. Kraus, Kraus סָעָה Psalmen, 1978, 1:401) كما تفعل NEB's ظاهريا "من الرياح العاصفة". Dahood في أساس ((*Psalms 51-100*, AB 17, 1968, 33 اللغة الأوغريتية، تترجم *s't* " كاسح". (— *Psalms 51* *100*, WBC, 1991, 20:52) Tate يستنتج أن ربما يكون المعنى شئ يوافق "ثائر" أو "كاسح"—مجازى في الطبيعة، من غير ريب. في الحالة الفضلى، "يفترى على" (KB 662) يمكن فقط أن يكون تقدير استقرائيا للمعنى المجازي للمصطلح ضمن السياق في المزمور ٥٥. يرثي ناظم المزامير المعاملة المشوهة للسمعة التي يتلقاها من أعدائه. كربة كان شديد جدا فقد أقر برغبته في الفرار بعيدا: "كنت أسرع في نجاتي، من الريح العاصفة ومن النوء" (مز ٥٥: ٨، NIV).

ب. ت لا تتضح ظهورات هامة لهذا الجذر.

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [zal'āpâ] (حارقة [ريح]، #٢٣٦٣)؛ ← חֲזִיז [ḥāzîz] (غيوم، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [yôm [2]] (ريح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [m^ezārîm] (رياح الشمال، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [sûpâ [1]] (عاصفة رياح مدمّرة، إعصار، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [s'h] (قذف، تهافت [عاصفة]، #٦١٨٥)، ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [r'm [1]] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [ś'r [2]] (يميت في ريح عاصفة، #٨٥٤٨).

تيم باول *Tim Powell*

٦١٨٦ סְעִיף [sa'îp [1]]، شق، ينهار، ← #٥١١٧.

٦١٨٧ סְעִיף [sa'îp [2]]، غصن، ← #٥٨٠.

6188	סָעַף

סָעַף [sa'ap]، قطع (فرع) (#٦١٨٨)؛ סָעִיף / סְעַפָּה [sa'îp [2], s^e'appah]، اسم. فرع (← #٦١٩٠/ #٦١٨٧)؛ סֵעֵף [se'ep]، صفة، مبعثر، يقسم في القلب والعقل، متضارب، المنشق، متقلب، ممكن تغييره، متقلب، متضارب (ترد ١.٤؛ ← #٦١٨٩)، סְעִפִּים [s^e'ippîm]، دعامات (#٦١٩١)، סַרְעַפָּה [sar'appâ]؛ فرع (← #٦٢٥٠).

ع. ق اسم. סְעִפִּים في ١مل ١٨: ٢١ لديه على الأقل معنيين محتملين. يمكن أن يدل على "دعامات" مصنوعة من أغصان الشجر/ أو يمكن أن تشير إلى "خيارات" أورد كاختيارات، التي هي، "جوانب، أطراف". (زوج من المصطلحات المرتبطة هي סָעִיף، فرع، في إش١٧: ٦؛ ٢٧: ١٠، وסָעַף، يقطع أو يبتر، في إش١٠: ٣٣؛ قا؛ סְעַפָּה وסַרְעַפָּה في حز ٣١: ٥ - ٦، ٨).

فرع (شجرة): ← אָמִיר ['āmîr] (فرع، غصن، #٥٨٠)؛ ← סעף [s'p [2]] (يزيل، #٦١٨٨)؛ ← עָנָף ['ānāp] (فروع، #٦٧٣٣).

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

6189	סֵעֵף

סֵעֵף [se'ep]، صفة، يفرق، يقسم في القلب والعقل، متضارب، المنشق، متقلب، يمكن تغييره، متقلب، متضارب (ترد ١.٤؛ #٦١٨٩)؛ > סָעַף [sa'ap] مشتق من بيعِّل. يفصل؛ يقطع؛ أختزل؛ يبتر (ترد ١.٤؛ ← #٦١٨٨).

ش. أ. ق في عرب. تظهر الصفة *sa'f* بالمعنى العام، الشامل، المألوف؛ وضيع، مبتذل، حقير، دنئ؛ مزدرى، محتقر، ازدرائي؛ حقير، خسيس.

ع. ق ١. تظهر الصفة المذكرة الجمع في مز١١٩: ١١٣، حيث يتهم منظم المزامير أعدائه، يغبر عن كراهيته

لـ סֵעֲפִים. فسرت الكلمة في خمس طرق مختلفة. تقرأ الترجمة السبعينية παράνομος، انتهاك (القانون). الفولجاتا لديها "شرير". يترجم ترجوم "الشعب الذي يفكر أفكارا تافهة" يقرأ C. A. and E. G. Briggs (413, 432) "هؤلاء الذين بأفواههم" (من الحقيقة والقانون). Delitzsch (239, 257), Kirkpatrick (722-23), Oesterley (495-96), RSV, NRSV, NIV, Dahood (168), Eaton (277), and Kidner (427) take the reference to be to the doubleminded (cf. NEB; REB). JB يترجم JB "هؤلاء الذين انشق اخلاصهم"؛ تقرأ TEV "هؤلاء الذين غير مخلصين لك تمامًا"؛ و-Allen (131) لديه "شعب منقسم ولاءه". Kraus (407; cf. Rogerson and McKay, 107) يترجم "شعب متقلب" ربما تصف الكلمة هؤلاء المنافقين أو الأزدواجيين. ومع ذلك، الأشارة الأولى تظهر لتكون لهؤلاء الذين يعوزهم تكريس المخلص والتعهد ليهوه والذين غير مجهزين لقبول عبودية תּוֹרָה من غير مراوغة أو تردد (cf. Bratcher and Reyburn, 1030). يشير Kirk Patrick (723; cf. Kissane, 1964, 553, 561) إلى هؤلاء الناس كـ "متقلبين، نصف إسرائيليين، نصف وثنيين". أي شئ أقل من عهد صادق وإخلاص ليهوه هو الكفر.

٢. اسمفا. بيعِّل. في إش١٠: ٣٣ ليهوه، حراج البلطة المستخدمة، الذي بقوة مرهبة، سوف يبتز الأغصان. لائمت هوية "الأغصان" مناقشة هامة. أخذ الكثير (e.g., Smith, 149-52, 173-74; Whitehouse, 173; Skinner, 94; Thomson and Skinner, 43; Peake, 444; Bright, 498; Mauchline, 125-26; Kelley, 230; Sheppard, 558; Oswalt, 273-76; Motyer, 120; Seitz, 95) الأشارة لتكون لآشور. Kissane (1960, 125) and Kaiser (157) أكدوا أنها مملكة داود، كل من البيت الملكى والأعضاء في مجلس العموم ، الذي حكم عليه بالخراب. يعتقد Jensen (237) أن الهدف حكم يهوه لا هو أشورى متجرئ ولا مملكة داود إجمالا، سوى القادة المسؤلون عن سياسة يهوذا الخطرة. أكد Wright (49) أن الأعداد ٣٣ - ٣٤ تنشئ نبوءة مستقلة للحكم تجاه إسرائيل أو يهوذا أو كلاهما. كان Gray (211) ملتبس لموضوع هوية الأغصان، فحسب الدلالة أن الأعداد ٣٣ - ٣٤ تصف الدمار المقترب لبعض الأشخاص لبذين أثار غرورهم غضب يهوه الشديد.

خائن، مخادع، غدّار، متمرّد، غرّار: ← בָּגַד [bāgad] (عمل بخيانة، بغدر، بتمرد، #٩٥٣)؛ ← מָעַל [mā'al] (يسلك أو يعمل ضد واجب شخص ما، ناكث، #٥٠٨٥)؛ ← מָרָה¹ [mārâ¹] (منعكس، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← מְשׁוּבָה [m^e šûbâ] (خيانة، كفر، ارتداد، #٥٤١٢)؛ ← סוּג¹ [sûg¹] (شاذّ، يوسّع، ذبول، ينكث، يتمرّد، #٦٠٤٧)؛ ← סֵעֵף [sē'ēp] (مفصول، منقسم في القلب والعقل، متخاصم، منشق، #٦١٨٩)؛ ← סָרַר¹ [sārar¹] (يعاند، يتمرد، #٦٢٥٣)؛ ← רָמָה² [rāmâ²] (يخون، يتفق بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שָׁקַר [šāqar] (يتفق/ يعمل بتزييف، يخون، #٩٢١٣).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. vol. 2*, ICC, 1960; J. Bright, "Isaiah-1," in *Peake*, 1964, 489-515; M. Dahood, *Psalms III: 101-150,* AB, 1970; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, Vol. III, KD, 2d ed., 1885; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah. Vol. I: Introduction, and Commentary on I-XXVII*, ICC, 1975; J. Jensen (with W. H. Irwin), "Isaiah 1-39," in *NJBC*, 1990, 229-48; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; P. H. Kelley, "Isaiah," in BBC, 1972, 5:149-374; D. Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, TOTC, 1977; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms, CBSC, 1957; E. J. Kissane, The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX),* 1960; idem, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. Mauchline, *Isaiah 1-39,* Torch, 1970; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary,* 1993; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 101-150*, CBC, 1977; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interp, 1993; G. T. Sheppard, "Isaiah 1-39," in *HBC*, 1988, 542-70; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; G. A. Smith, *The Book of Isaiah. Volume I: Chapters I-XXXIX,* rev. ed., 1927; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٦١٩٢ סָעַר [sa'ar¹]، يكون عاصف، يكون ثائر، ← #٨٥٨٤.

٦١٩٣ סַעַר [sa'ar]، عاصفة، عاصفة . ← #٨٥٤٨.

٦١٩٤ סְעָרָה [s^e 'ārâ]، سلطانية، حوض، كوب، كأس،

← #٣٩٩٨.

٦١٩٧ סַף [² sap]، عتبة ← #٦٢١٤.

٦١٩٩ סָפַד [sapad]، صوت عويل، يندب، ← يعول.

6200 סָפָה

סָפָה [sapâ]، قَلْ. أبطل بسرعة نِفْعَلْ. يكون مبطل بسرعة هِفْعِيل. يقذف (s.t.) (#٦٢٠٠).

ع. ق ١. تستخدم في تك ١٨: ٢٣ - ١٤ بالمصادقة مع دلالات المستقيم والشرير. "أفتهلك (סָפָה) البار مع الأثيم؟" في تث ٢٩: ١٨ تستخدم סָפָה في عبارة نصف نتيجة موقف العند الذي سوف يجرف بعيدًا عن الأرض المروية. تستبدل الأرض الخصبة بأرض مجففة أو مجدبة بسبب العصيان. تعرض نفس فكرة التغير الدرامى أو الإزالة في إش٧: ٢٠. هنا يصور الحكم الإلهي والنكبة مرة أخرى. نزع لحية عصر قديم هو شكل بالغ للذل والأهانة. بهذه الطريقة تبطل أحترام الضحية. إذن فالكلمة تتضمن معنى سلبى في هذه الفقرة.

٢. في مز ٤٠: ١٤ [١٥] تعمل סָפָה في سياق تهديد وكارثة. هنا تستخدم الكلمة في بنية موازية مرادفة. "ليخز ويخجل معا الذين يطلبون نفسى لإهلاكها. ليرتد إلى الوراء وليخز المسرورون بأذيتي". يناشد منظم المزامير الرب ليخزى ويذل أعداءه. هؤلاء الأشخاص خطرين لأنهم كانوا خارجا ليقتلوا ويهلكوه. لذلك يجب أن يهلكهم الرب لأن الأنسان يرفض. هذا الأداء يكون أكثر دراميا من "أخذ" شئ ما بعيدا أو تدميره. تستخدم الكلمة סָפָה إذن في نمط عدائى جدا في هذه القصيدة.

٣. في عد٣٢: ١٤ يترجم الفعل "يبطل سريعا". يمكن أن يعتبر هذا آية غير ثابتة في اللغة العربية الكتابية. هناك ترجمات للكتاب المقدس كثيرة، معاجم، ومعاجم لاهوتية تحيد عن النص الماسوري (وهذا يعني، לִסְפּוֹת، التنظيف) ويلاحق القراءة (وهذا يعني، לְסֶפֶת يضيف). مثل هذا الاختيار للنص النقدي مبني على أساس علامات لترجمات متنوعة. مثل هذا الموضع، مع ذلك، يكون غير ضروري بما أن סָפָה يمكن أن ترسم كـ"التنظيف" (وهذا يعني غضب الرب). هذه الترجمة تعطي معنى إضافي، وخصوصًا لو يظن الفرد في فكرة تحريكة أو تكديسة مثل النار. لذلك تكلف إسرائيل بالتنظيف (وهذا يعني خطيئة فوق خطيئة)، وبالتالي يجعل الرب أكثر غضبا في العملية) قا؛ أيضًا إش٣٠: ١.

٤. يظهر الفعل أيضًا في شكل نِفْعَلْ. في عدد من الفقرات. هنا من الممكن أنتكون مصورة بمعنى غير فعال: "يهلك" أو "ينتزع بعيدا". يكون السياق واحد حيث يكون الحكم الإلهي والكارثة على وشك أصابة مدينة. في الحقيقة، تحذر الملائكة لوط ليعجل من مغادرة سدوم، خشية أن "يهلكوا" (סָפָה) حين تعاقب المدينة (تك١٩: ١٥). في عد١٦: ٢٥ - ٣٥ نجد موقف مشابه. يحذر موسى اجتماع إسرائيل ليبعدوا أنفسهم عن خيام وممتلكات قورح، داثان وأبيرام (← ثورة قورح: لاهوتي)، خشية أنهم سوف يهلكوا بسبب آثامهم وخطاياهم. مرة أخرى توظف סָפָה بمعنى الهلاك في الحكم الإلهي (قا؛ أيضًا ١صم١٢: ٢٥، حيث هددت إسرائيل والملك بأن يهلكوا إذا استمروا في طرقهم الشريرة).

٥. في ١صم ٢٦: ١٠، تنقل الفكرة أن يهوه بنفسه سوف يهلك شاول (هِفْعِيل.סָפָה ، وهذا يعنى يسبب أو ينسق موته). السياق هو واحد حيث يفر داود من شاول. لم يشرع داود ليقتل شاول نفسه. "حلا هو الرب"، يقول داود. إن الرب سوف يضربه (סָפָה)". وبالتالي، يجب أن تصور الترجمة "هو سوف يهلك" (وهذا يعني، بواسطة الرب). في الحقيقة ، يأخذ الراوي جهد عظيم ليوصل فكرة أن يهوه هو نفسه الذي سوف يسقط شاول.

يهلك: ← יָעָה [yā'â] (يمحو، #٣٥٨٩)، ← סָחָה [sāḥâ] (يجر بعيدا، يقاتل، #٦٠٨١)، ← סָפָה [sāpâ] (يهلك، #٦٢٠٠).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, & A. D. Forbes, "סחה," "איעה," and "ספה," in *The Vocabulary of the Old Testament*, 1992.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

6202 סָפַח

סָפַח [¹ sapah]، قَلْ. لتحق بـ، يافق نِفْعَلْ.، يعلق نفسه بيعِّلْ. يلحق هِيتَفعَل.، يلحق نفسه ، يلتصق بـ (#٦٢٠٢).

ش. أ. ق لا يوجد تشابهات معروفة (*HALAT* 721).

ع. ق يحدث هذا الفعل ٥ مرات في العهد القديم ولديه فارق بكونه مرافق لشخص ما أو لشئ ما لكى يشارك في ميراثهم أو يتقاسم. اثنين من هذه الظهورات في صموئيل أول. في إدانة بيت عالى، الذي يكون في نفس الوقت خطة لصالح Zadok المخلص، لقد أخبر عالى أن هؤلاء المتبقين في عائلته سوف يحضروا ليناشدوا Zadok للاتحاد مع واحد من الكهنة للمساندة (١صم ٢: ٣٦). في الفقرة الأخرى، يخبر داود شاول كيف حرم من الميراث فعليا: "أنهم قد طردونى اليوم من الانضمام (סְתַּפֵּחַ) إلى نصيب الرب" (١صم٢٦: ١٩ *NRSV*). يصف أيوب كيف أشترك المنبوذين من المجتمع معا تحت الهوسج

(أي٣٠: ٧). يستخدم المصطلح أيضًا بالموازاة مع לָוָה اشتراك الغرباء لبيت يعقوب للأستفادة من ميراث إسرائيل (إش١٤: ١). في حين صحح الدارسون كثيرا حب٢: ١٥ لتقرأ "من كأس" (מִסַּף; BDB, 705; HALAT 721)، نفس القراءه حيث يحفظ النص الماسوري في التفسير على حب١١: ٢، والنعنى الملاومة هو سلبي كلية، في كل من النص الكتابي و(see W. H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk*, 1979, 180-82 بمعنى الارتباط للمشاركة، يمكن أن يحاكي فارق هذا الفعل في سياق العهد القديم بجواب يسوع على بطرس في يو١٣: ٨.

ب. ت يستخدم الفعل مع שׁ لـ ס في وثيقة دمشق ٤: ١١ see most recently D. R. Schwartz, "'To Join Oneself to the House of Judah' (Damascus Document IV, 11)," *RevQ* 10, 1981, 435-46 ليدل ضمنا على إنه لفائدة الشخص العظيمة هي الألتحاق ببيت يهوذا قبل العصر الذي يكون فيه الشيطان صراحة ضد إسرائيل. يستمر المعنى العام في العبرية المنشاوية وتكون ممثلة على أحسن وجه خلال استخدامها القوى في Rabbah لـ را ١: ١ "هم يصبحون مواطنون في حقول موآب" (Jastrow, 1012).

رفقة، التصاق، صحبة: ← דבק [*dbq*] (تعلق ب، تشبث، تعقب، (#١٨١٥)؛ ← חֲבָלִים [*ḥōblîm*] (اتحاد #٢٤٨٢)؛ ← חבר [*ḥbr* [2]] (وحدة، يتصل، انجذاب، يصنع حلفا، #٢٤٨٩)، ← יחד [*yḥd*] (يتحد #٣٤٧٩)؛ ← לוה [*lwh* [1]] (صحبة، اتصال، اقتران، #٤٢٧٧)؛ ← רעה [*r'h* [2]] (يرافق، يربط نفسه، يرتبط ب، يمتزج مع، يتماذج مع، يترافق مع، يصير رجلا أفضل، يعقد صداقة مع #٨٢٨٧)، ← שׁלב [*šlb*] (يتصل، يعشق #٨٩١٧).

جورج جي. بروك *George J. Brooke*

6204	סַפַּחַת

סַפַּחַת [*sappahat*] مصطلح نادر من الممكن أن يدل على *Alopecia pityrodes*، حيث يتساقط الشعر الجسدى ويرافقه سقوط البشرة الميتة في شكل نخالة مثل القشور أو المزق (لا ١٣: ٢؛ ١٤: ٥٦؛ #٦٢٠٤).

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*'aba'bu'ōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [*zrr* [1]] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [*heres* [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*yeraqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*kewîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מָזוֹר [1] [*māzôr* [1]] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מאר [*m'r*] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispahat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappahat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*'ōpel* [1]] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [*'āš* [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [*ṣāpâ* [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣr'*] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [*śe'ēt* [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [*śtr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*šeḥîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

لمداخل متعلقة ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (ضَعُف، تعب، مرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

6206	סָפִיחַ

סָפִיחַ [*sapîah*[1]]، ما ينمو في انسجامه الخاص (#٦٢٠٦).

ع. ق قرينيا، تدل סָפִיחַ على محصول ينمو بغير قصد خلال سنوات يوم السبت (لا٢٥: ٥) أو يوبيل (لا٢٥: ١١) من ذلك الذي يسقط أثناء موسم الحصاد السابق. يقترح استخدام الكلمة في ٢مل ١٩:٢٩ (إش٣٧: ٣٠) إمكانية أن حصار سنحاريب'sلإسرائيل أخذ مكانا في السنة السبتية، متعاقبة باليوبيل.

ب. ت تستمر סָפִיחַ لتستخدم في الأدب الرباني لنمو تلقائي للسنة السبتية (BTalm Pesahim 51b).

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [*bqq* [2]] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [*gdl* [1]] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [*nwb*] (نما، نجح، ازدهر، # ٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [*sāḥîš*] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ* [1]] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [*ṣmḥ*] (فرَّخ، تكاثر، نما، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [*r'n*] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגה, שׂגא [*śg'*/*śgh*] (يصبح عظيما، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

البيبلوجرافيا

R. D. Patterson and H. J. Austel, *1, 2 Kings*, EBC,

1988, 4:267-68, 270; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, 1984.

M. G. Abegg, Jr. إم. جي . أبيج، الإبن.

6207	סָפִיחַ

סָפִיחַ [*sapîah* [2]]، عاصفة عنيفة (#٦٢٠٧).

ش. أ. ق ترتبط סָפִיחַ بالعربية *sapaha*، يسكب (see BDB, 705, and Zorell, *Lexicon*, 559).

ع. ق تحدث סָפִיחַ فقط في أي١٤: ١٩. توفر قوة عاصفة قاسية لتأكل التربة بمادة لتشبيه قوة الرب لتحطيم آمال الشعب. تترجم סָפִיחַ NIV مثل "سيول"، ربما مؤسسة على التصحيح المقبول إلى حد بعيد لـ סְחִיפָה، عاصفة مطرية (see *HALAT* 721 and Hart-ley, *Job*, 239). سوف يحدث الشكل المحزر فقط هنا ومؤسس على מְטַר סֹחֵף، مطر جارف (أم٢٨: ٣)، ولغة عربية مفترضة *sahifeh*، عاصفة مطرية، مطر غزير (see Clines, *Job*, 284)، الذي، مع ذلك، يسأل عن وجود الكلمة العربية). ربما تكون סָפִיחַ نفسها اسم. بمعنى "انهمار" (see Holladay, *Lexicon*, 259) أو "عاصفة عنيفة" (see Zorell, *Lexicon*, 559)، مؤسسة في السياق، الذي يتضمن التعرية (عدد ١٨) والقوة (عدد ٢٠)، وفي التشابه العربي *sapaha*، يفرغ.

مطر، ندى، رذاذ، بَرَد، سيل: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من ندى]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* [1]] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גֶּשֶׁם [*gšm*] (تمطر، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([غيوم] يدفق [ماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥ*[a]*nāmal*] (مطر متجمد، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*tal*] (ندى، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (يقدّم مشروب، يسبب مطر، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (تمطر، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (مطر متأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (مطر غزير، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ*[2]] (عاصفة قوية، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*r*[e]*bîbîm*] (سيول، #٨٠٥٣)؛ ← רָסִיס [*rāsîs* [1]] (قطرة ندى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تنقيط، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* [4]] (مطر غزير، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندى، انبثاق/ إطلاق ذرية، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

D. Clines, *Job 1-20*, 1989; J. Hartley, *The Book of Job*, 1988.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

٦٢٠٨ סְפִינָה [*s*[e]*pînâ*]، ظهر مركبة، سفينة، ← #٦٢١١.

6209	סַפִּיר

סַפִּיר [*sappîr*]، الصفير، اللازورد أو اللازورد (#٦٢٠٩).

ش. أ. ق تشابهات في الآرامية، السريانية والأثيوبية وربما في الأساس مشتقة من السنسكريتية. بإدراك العهد القديم للحجر الأملس، اللازوردي، هذا مزعوم من أوغا.. *thr / iqnim* (اللازورد) والاتحاد مع اللغة العبرية טֹהַר، نقي، مع סַפִּיר في خر٢٤: ١٠.

ع. ق معظم الترجمات الأنجليزية الجديدة، متضمنة NIV، تترجم "الصفير" وتقرأ "اللازوردي" في هامش الكتاب أو الهامش. اللازوردي الأزرق كان حجر جميل وقيم، مطلب في العالم القديم لهذا السبب هو جزء من الرداء الملكي (حز٢٨: ١٣) ومشتملة ضمن الإثنى عشر الأحجار الكريمة مزينا القطعة الصدرية لكاهن إسرائيل السامى (خر٢٨: ١٨؛ ٣٩: ١١). ويعد، بالنسبة لترنيمة أيوب، أن الحكمة لها قيمة أعظم من الذهب والأحجار الكريمة مثل اللازوردي (أي ٢٨: ١٦). إن جمال وغلو هذا الحجر كان مبرهن عليه بواسطة تضمنه في زخرفة غرفة عرش الرب السماوية (خر٢٤: ١٠؛ حز١: ٢٦؛ ١٠: ١) وفقا لإشعياء، أن بيت المقدس المجدد سوف ترقد على أساسات من اللازوردي (إش٥٤: ١١ قا؛ سفر الرؤيا ٢١: ٩). تستخدم الكلمة أيضًا مجازًا عن الجمال الشخصى، كما في حالة وصف العذراء لمحبوبها (نشيد الأنشاد ٥: ١٤) وأمراء يهوذا السابقين للغزو البابلى (مرا ٤: ٧).

المقدمة لاهوتية لموضوع الجوهرة في العهد القديم، انظر אֹדֶם (# ١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخرة، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [*'ōdem*] (حجر كريم، #١٣٨)؛ ← חַלָּמָה [*'aḥlāmâ*] (اليشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [*'eqdāḥ*] (حجر كريم أخضر، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahaṭ*] (حجر كريم، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bāreqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [*yah*[a]*lōm*] (حجر كريم، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yāš*[e]*pēh*] (اليشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkōd*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [1] [*lešem* [1]] (حجر كريم، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nōpek*] (صخر نصف كريم، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*piṭdâ*] (الزبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*š*[e]*bô*] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [1] [*šōham* [1]] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [2] [*šāmîr* [2]] (صنفرة، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [2] [*šēš* [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [2] [*taršîš* [2]] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

مجوهرات، زينة: ← עדה [2] [*'dh* [2]] (يزين شخص ما،

#٦٣٣٥).

الببيلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; *TWOT* 2:631; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrنische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٦٢١٠ סֶפֶל [*sepel*]، سلطانية، حوض، ← #٣٩٩٨

6211	סָפַן

סָפַן [*sapan*]، قَلْ. يغطي بـ، لوح (#٦٢١١)؛ تخمين סְפִינָה [*s^e^pînâ*]، اسم. سفينة كبيرة، ظهر المركب (#٦٢٠٨)؛ סִפֻּן [*sippun*]، اسم، سقف، سقف (#٦٢١٢).

ش. أ. ق *san* العربية، يقشر، وأكد. (*sapanu AHw*, 1025). مستوى، سطح، هم تشابهات مقترحة.

ع. ق ١. تحدث القراءة بحسب قَلْ. في وصف أجذاع السقف الخشبي والمسوة المزخرفة، المصنوعة من خشب الأرز، وربما تكون مصطلح معمارى متخصص (see Wolff, 30). كان يستخدم خشب الأرز في المباني التذكارية لأنها قدمت اتساع أوسع من أخشاب المباني الأخرى مثل شجر الجميز. يصدق على مثل هذا الاستعمال أيضًا في النقش الأشوري والبابلي (see AR, n653). يقال أن هيكل سليمان (١مل٦: ٩) وقصر العدل (١مل٧: ٣) مسقفان (مغطى) بأجذاع شجر الأرز. في ١مل ٧: ٧، يقترح Gray (169) and Wiseman (783) قراءة סָפַן (مس.) كـ סָפַן وترجمتها، تلي الترجمات، (لذلك NIV أيضًا، التي تقرأ סָפַן). علاوة على ذلك، تصرح العبرية إلى حد ما - عن غطاء خشب الأرز من طابق إلى طابق. تتضمن السريانية والفولجاتا من الأرضية حتى السقف بوضوح (لذلك أيضًا NIV وقارن ١مل ٦: ١٥).

٢. استنزل إر ٢٢: ١٤ الحكم على هؤلاء الملوك الذين زودا (NIV) قصورهم بخشب الأرز. سقف بخشب الأرز يكون مقبولا أيضًا. يكون حج ١: ٤ قابل ليكون مترجم إما كـ"سقف" أو جزء من سطح ما. تؤثر NIV (see also Petersen, 48 and Ackroyd, 155) على الثاني، لذلك يكون التضاد بين البيوت التي زينت (متضمنا الرفاهية) ويخرب الفقر الذي في الهيكل. بفضل Wolff (30) and Verhoef (57-59) السالفين، مقترحين أن الشعب قد سقفوا (أصقلوا) بيوتهم في حين ظل الهيكل في خراب. تكون الأرجحية للبيوت المزينة الذين حسبوها بعيدة، معطيا الوضع المالى المحتمل للوقت، إلا إذا كان السؤال سخري. سوف يعاقب النبي والشعب إذا لتجاوزاتهم في مبانيهم الخاصة، مهما كانت طبيعة أولئك.

٣. يستخدم الأسم סִפֻּן في وصف بناء هيكل سليمان، في ما يتعلق بلأمتداد التزين الخشبى الداخلى، الذي تمدد بوضوح في كل المسافة من الأرضية حتى السقف (١مل٦: ١٥). هذا هو الحدوث الوحيد للمصطلح إلا إذا قراءة الشخص (مع NIV) في ١مل ٧: ٧. مماثلًا، تستخدم סְפִינָה مرة واحدة فقط (يون١: ٥) ، مشيرا أن يونان قد نزل إلى "جوف السفينة" (NIV; حرفيا في تجويف סְפִין). ربما تدل סְפִינָה هنا على ظهر مركب ("مكان منعزل في جوف السفينة"، D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987, 454) أو سفينة ("الجزء الأدنى في السفينة"، H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah*, 1986, 105).

الببيلوجرافيا

P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1972; J. Gray, *I and II Kings*, 1964; C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah* 1-8, 1987; D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah*, 1984; P. A. Verhoef, The Books of Haggai and *Malachi*, 1987; H. W. Wolff, *Haggai*, 1988.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

٦٢١٢ סִפֻּן [*sippun*]، سقف، سقف، ← #٦٢١١

6214	סָפַף

סָפַף [*sapap*]، اسمي. هِتْبُولِيل. ، يتمدد عند العتبة (#٦٢١٤)؛ סַף [*sap* ³]، اسم، عتبة، عتبة الباب (#٦١٩٧).

ش. أ. ق أكد. *sippu*، كفاف الباب، عضلدة الباب (Zimmern, 31)، الأرامية סִפָּא، عتبة الباب (Kaufman, 92)، الفنيقية *sp*، عتبة الباب.

ع. ق ١. يحدث الأستخدام للفعل סָפַף في مز ٨٤: ١٠ [١١] (NIV يكون البواب) هنا فقط. أنه يصف تفضيل منظم المزامير لهذه المهمة في بيت الرب فوق وأسمى من أى اتحاد مع الأشرار. ومع ذلك يبدو أن هذا الوضع متواضع بالمقارنة مع الوصفات الأخرى للبوابين في هيكل أورشليم (قا؛ ٢ بالأسفل). لذلك فهو ربما لا يصف دور رسمى. فهو يصور أكثر ترجيحا الشخص الذي يقف عند

مدخل الهيكل، منتظرا الأذن للدخول (Anderson, 606; Kidner, 306).

٢. تحدث סַף كثيرا في مصطلح "الحجاب" (שֹׁמְרֵי הַסַּף)، والتي يكون مرادف فعليا لـ שֹׁעֵר، البواب، كثيرا ما تشير إلى حراس المذبح (٢مل١٢: ٩ [١٠]؛ ٢٢: ٤؛ ٢٣: ٤؛ ٢٥: ١٨؛ ٢أخ ٢٤: ٩؛ إر٣٥: ٤؛ ٥٢: ٢٤؛ مصطلحات متشابهه في ١أخ ٩: ٢٢؛ ٢أخ ٢٣: ٤). ومع ذلك يوصف حراس القصر عن طريق أستخدام نفس المصطلح في أس ٢: ٢١ و ٦: ٢.

٣. تظهر סַף مع صور معمارية أخرى في هيكل (حز٤٠: ٦، ٧؛ ٤١: ١٦)، في هيكل سليمان (٢مل٣: ٧)، في رؤية إشعياء لبيت الرب (إش٦: ٤).

٤. في قض١٩: ٢٧ تصور جثة المحظية المنتهكة بتناولها في يديها على العتبة، وكأنها تبحث عن الأمان.

ب. ت يدفن كنز درج النحاس مرتين في Qumran תחת הסף (تحت العتبة، 3Q15 II.12; XII.2). يشير الظهور على درج الهيكل إلى المسافة من العتبة إلى hsp كارتفاع البوابة (11QT 36:9).

ع. ج *NIDNTT* 2:29-31.

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [ʾayil [3]] (قائمة الباب، #٣٨٢) ← אָמְנָה [ʾōmnâ] (عامود؟ ← قائمة الباب؟ #٥٩٥) ← בְּרִיחַ [bᵉrîaḥ] (ترباس #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [delet] (باب #١٩٤٦) ← לוּל [lûl] (باب مسحور #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [mᵉzûzâ] (قائمة الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [miptān] (عتبة، #٥١٥٩) ← מַשְׁקוֹף [mašqôp] (عتبة العَليا، #٥٤٨٥)، ← ספף [spp] (يجلس على العتبة، #٦٢١٤) ← צִיר [ṣîr [2]] (باب دائرى، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [šaʿar [1]] (بوابة #٩١٣٣).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, NCB 2, 1972; S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, 1974; D. Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, TOTC, 1975; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwrter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*, 1915.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٦٢١٦ (סָפַק [sapaq [2]]، يكون في وفرة)، #٨٥٦٣

٦٢١٧ (סֶפֶק [sepeq]، وفرة) #٨٥٦٣

6218	סָפַר

סָפַר [sapar]، قَلْ. عد، عدد، يحسب، نِفْعَل. يكون مُعلن، يعد؛ بيعِّل. يعد مرة أخرى، يتدرب مرة أخرى، يعلن، يعد، بُعِّل. يعد، يرتبط، يتدرب (#٦٢١٨)؛ اسم.، מִסְפָּר [mispar [1]]، عدد، حكاية (#٥٠٣١)؛ اسم.، סֵפֶר [seper [1]]، خطاب، وثيقة، كتابة، كتاب، (#٦٢١٩)؛ اسم.، סֹפֵר [soper]، محاسب، رئيس مكتب، سكرتيرة، كاتب (#٦٢٢١)؛ اسم.، סְפָר [separ [1]]، محاسب، تعداد (ترد ١.؛ #٦٢٢٢)؛ اسم.، סִפְרָה [siprâ]، كتاب (ترد ١.؛ #٦٢٢٥).

ش. أ. ق للمناقشة الدقيقة لعلم أصل الكلمة المتنازَع عليه (قا HALAT 723; BDB, 707) مع مراجعة الأدب ذا العلاقة والمترادفات المرتبطة به، انظر *THAT* 2:162-65; *TWAT* 5:911-12.

ع. ق ١. المعنى البسيط للمحاسبة موضح بشكل خرساني في قراءة الحاشية (٢٦مرة)؛ تُحسَب مولسم احتفالية (لا١٥: ١٣)؛ شعوب تُعَد (٢صم٢٤: ١٠)؛ النجوم وحبوب الرمال تُعَد (تك ١٥: ٥؛ مز ١٣٩: ١٨)؛ الخ. هذا المعنى يُكمل في نِفْعَل. (٨ مرات) وأيضًا من حين لآخر في بيعِّل. (مز٢٢: ١٧[١٨]؛ ٥٠: ١٦ و٤٠: ٥[٦] هي متلبسةَ بين يعد / يعد مرة أخرى). بعض الاستخدامات لـ قَلْ. وبيعِّل. تأتي في السياقات المهتمة باللاهوت. السلالة الغير معدودة شكلت إحدى بركات الوعد للآباء (تك١٥: ٥؛ ١٦: ١٠؛ ٣٢: ١٣؛ قا ١مل٣: ٨). الرب يعد خطوات الشخص في شكل الانتباه الإلهي كعناية إلهية كعناية خلاصية (مز٥٦: ٨[٩]) ومن سخرية القدر كمضايقة حزينة (أي ١٤: ١٦؛ ICC, 130; Dhorme, 203; AB, 109; contrast و Gordis, 150-51; Habel, 235) أو استقصاء أدبي (أي٣١: ٤). عندما حرَّض الرب داود أن يعمل إحصاء، هذا الفعل الخاطي ينتزع الغضب الإلهي (٢صم ٢٤؛ قا ١أخ ٢١: ١؛ ٢٧: ٢٣، ٢٤؛ انظر أكثر، *THAT* 1:635-39; *TWAT* 4:978-79; *AncIsr*, 228, 258-65; Gerhard von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, 1991).

٢. إلا أن الفعل يجد دلالة لاهوتية واضحة و بارزة في سفر المزامير (قا ١أخ ١٦: ٢٤؛ اش ٤٣: ٢١؛ ار ٥١: ١٠) في جذور بيعِّل. و بُعِّل. هناك تشكل فعلاً لفظياً للعبادة أو التسبيح. إنها زاوية إطرائية أو إعلان رغبات و هيئة الرب الخلاصية، المعينة بتنوع: عجائبه (مز ٩: ١[٢]؛ ٢٦: ٧؛ ٤٠: ٥[٦]؛ ٧٥: ١[٢])، عمل أو أفعال (٤٤: ١[٢]؛ ٧٣: ٢٨؛ ١٠٧: ٢٢؛ ١١٨: ١٧)، مجد (٩٣: ٣)، بر (٧١: ١٥)، المحبة الملوكية (٨٨: ١١[١٢])، العظمة (١٤٥: ٦). تقدمات العدد هذه كمركز لعبادة إسرائيل، يهوه، المخلص المستحق التسبيح الذي فدى حياة الجماعة التي اجتمعت لتسبيح اسمه (٢٢: ٢٢[٢٣]؛ ١٠٢: ٢١[٢٢]). مأخوذة في أعلى مستوى لها ومستوى متقن للأداء، هذا الفعل يرث الأمة المقدسة لتاريخ الأمة كقصة خلاصية التي تعانق تاريخ ضيقة إسرائيل، تمرد، ونسيان العقاب

الإلهي، الغفران، الإمساك، والإنقاذ (٧٨: ١-٧٢). على هذا المستوى من الإسهاب، الأعمل الخلاصية تتضمن أكثر من الخلاص من الأدب الوقتي والكوارث الطبيعية؛ يوجد أيضًا هدية للمؤسسات الاجتماعية، المسماه، العهد والتوراة، ملك داود، كحضور دائم (٧٨: ٥-٦، ٦٥-٧٢). إنها ليست مفاجأة إذاً، أن التوراة النامية تركز على التقوى يمكن أن ترى التدريب المتوسط لتماثيل العهد كل كعلامة إيمان وتحول ذاتي، وإبقاء الهوية، التقديس، فعل العبادة (١١٩:١٣؛ قا ٥٠:١٦).

إن حياة إسرائيل كما هي مصورة في صور وتعابير المزامير هي متمركزة حول الطائفية. إسرائيل ككيان اجتماعي، وطني، ديني، وفكري هي مشرّعة بعبادة يهوه. إسرائيل كان ليسبح (قا خر ٩:١٦؛ ١٠:٢؛ ١٨:٨). إن مجموع تاريخ المجتمع والخبرة هي منسكبة من خلال شبكة التشريع. إن الرواية الإطرائية تجد دلالتها ضمن هذا الهيكل. إن التمثيل الروائي في المجتمع الطائفي لخبراتها الخلاصية السابقة هو ليس فقط رد فعل مناسب (مز١٠٧:٢٢)، لكن أيضًا النموذج لمستقبل الخبرة التاريخية، مولدة أمل (١١٨:١٧). ومن ثم، لأولئك الذين هم في ضيقة حاضرة، التمثيل الروائي يرشد توقعهم الحاضر، الشكوى، الالتماس من ناحية، محفزاً الفعل الإلهي، ومن ناحية أخرى، تقديم التأكيد للمتضايقين (٤٤: ١[٢]؛ ١٠٢: ٢١[٢٢]). المشاركة السابقة في ذلك الفعل الطائفي يشير إلى وحدة و إخلاص الشخص، (٢٦:٧)؛ لذلك أيضًا القسم للمشاركة في الأفعال الطائفية، على الجانب الآخر(٢٢:٢٢[٢٣]؛ ٧١:١٥). كل يضع إدعاء على المخلص، راسياً كرامته في سعادته في التوسل والبقاء النستمر لعبادة إسرائيل. هذه الرواية الإطرائية لأعمال الرب الخلاصية هي مولدة؛ إسرائيل يخلق ويعيد خلق نفسه من جيل إلى جيل (١٤٥: ٤-٧؛ قا ٧٨: ٥-٦). البديل عليه أن ينسى، محطماً ذكرى وكيان عبادة المجتمع (٧٨:٧، ١١، ٤٢). إلا أنه يوجد تهديد الخداع؛ الرواية في الطائفة ربما تخدم كقناع للشرير (٥٠:١٦)، (لاهوت – المزامير)

٣. العديد من الأسماء تمت مناقشتها تحت عنوان: لاهوت.

ب. ت هذا المعنى للرواية الإطرائية يستمر في ترانيم قمران (مد 1:30, 33; 6:11; 11:6, 28; 17:17; see further *TWAT* 5:920-21). الفعل يترجَم في الترجمة السبعينية أولياً بـ arithmeo (للقراءة الحاشية) و diegeomai (لـ بيعِّل). الأخيرة تأتي مرة واحدة في العهد الجديد للإعلان الغير طائفي الإطرائي لفعل خلاص الرب لنقض الشيطان (لو٨:٣٩؛ انظر أكثر *NIDNTT* 1:575-76).

تعداد، إحصاء، تسجيل: ← חשׁב [*ḥšb*] (يعتبر، يحسب، #٣١٠٨)؛ ← כסס [*kss*] (يحدد، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* ¹] (يحصي، يعدّ، يحسب، يحدد، يعيّن، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [*spr* ¹] (يحصي، يعدّ، يحسب، يعدد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [*pqd*] (يعدّ، يحدد، #٧٢١٢).

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [*hll* ²] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [*zmr* ¹] (يعزف، يغني مسبحًا، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [*ydh* ²] (يعترف بفضل، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [*nwh* ²] (يسبح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה [*'nh* ⁴] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [*pṣḥ* ¹] (ينفجر أو ينطلق في التسبيح، #٧٢٠٠)؛ רוֹמֵם [*rômēm*] (يُرفّع، #٨١٢٣أ)؛ ← שׁבח [*šbḥ* ¹] (يمدح، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥)؛ ← שׁיר [*šîr* ¹] (يرنم، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [*tnh* ²] (يردد، يحتفل بذكرى، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:910-21; W. Brueggemann, *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity, and the Making of History*, 1991; idem, *Israel's Praise: Doxology, Idolatry and Ideology*, 1988; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; R. Gordis, *The Book of Job*; N. C. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985; G. H. Jones, "The Concept of Holy War," in *The World of Ancient Israel*, ed. R. E. Clements, 1989, 299-321; H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 1986, 84-100, 137-43; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 1981, 52-81.

أي. أر. بيتي. دايموند *A. R. Pete Diamond*

٦٢١٩ (סֵפֶר [*seper* ¹]، وثيقة مكتوبة)، كتابة

٦٢١٩ أ (סֵפֶר חַיִּים [*seper hayyîm*]، كتاب الحياة)، كتاب الحياة

٦٢١٩ب (סֵפֶר זִכָּרוֹן [*seper zikkarôn*]، كتاب الذكرى)، كتاب الحياة

סֵפֶר 6220

סֵפֶר [*seper* ²]، برونز (؟) (#٦٢٢٠).

ع. ق البعض يفهم الإسم סֵפֶר في خر ١٧:١٤؛ أي ١٩:٢٣؛ اش ٣٠:٨؛ أن تكون الآكادية كلمة مقترضة *siparru*، برونز، مستعارة في العبرية (*HALAT* 724). مؤكد أن هذا الجعل يصنع معنى في كل السياقات، حتى أن NIV كأكثر الترجمات قاومت هذا الخيار، فاهمة اسم للفظ الشائع סֵפֶר بمعنى كتاب، لفيفة.

من أجل نقاش حول النحاس، انظر נְחֹשֶׁת [*neḥōšet* ¹] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣).

مارك روكر *Mark Rooker*

٦٢٢١ (סֹפֵר [*soper*]، كاتب)، كتابة

٦٢٢٢ (סְפָר [s^epar [1]]، تعداد)، #٥٠٣١

٦٢٢٥ (סִפְרָה [siprâ]، كتاب)، كتابة

٦٢٢٨ (סְפֹרוֹת [s^eporôt]، أعداد، قياس)، #٥٠٣١، كتابة

٦٢٣٠ (סֹפֶרֶת [soperet]، كاتب؟)، كتابة

סָקַל 6232

סָקַל [saqal]، قَلْ. يتحجَّر، يلقي الحجارة؛ نِفْعَلْ. يتحجَّر؛ بيعِّل. يلقي الحجارة، يقذف الحجارة بعيدًا، بُعَّل. يتحجَّر (#٦٢٣٢).

ش. أ. ق الآرامية סְקַל، حجر.

ع. ق ١. الفعل סָקַל يوظَّف بشكل مألوف للدلالة على الإعدام بالحجارة في نصوص العهد القديم القانونية. على سبيل المثال، انتهاك القانون المدني مثلما في لعنة الملك كان مخالفاً ومستحقاً للعقاب بالحجارة (قا ربح مهمة آخاب ضد نابوت، ١مل٢١: ١٠-١٥؛ لاحظ أن القانون المدني أيضًا يدعو إلى "طعن الثور" بالحجارة. خر٢١: ٢٨-٣٢). قانون الاحتفالات الإسرائيلية يدعو لإعدام الزناة بالحجارة (تث١٣: ١٠؛ ١٧: ٥) ولانتهاك الغنيمة المحرمة أثناء الحرب المقدسة (يش٧: ٢٥)، بينما يأمر القانون الأدبي بالموت بالحجارة لبعض أنواع سوء التصرف الجنسي (تث٢٢: ٢١، ٢٤).

٢. يوضح شمعي احتقاره وعداوته للملك داود بإلقاء الحجارة عليه (ولعنته) عندما هرب داود لأورشليم في مواجهة انقلاب أبشالوم (٢صم١٦: ٦، ١٣). كسليل لشاول، كان شكعي بدون شك يطلب الثأر لجزء داود في موت ابنار، اشبوهث، والسبع أعضاء لعائلة شاول المستسلمين للجبعونيين (٢صم٣: ٢٦ - ٢٨؛ ٢١: ١-١٣). يبدو أن الرمي بالحجارة كان رد فعل غوغاء شائع ضد القيادة في وجه الضيق الغير محتمل، مثل قلق موسى أثناء صعوبة رحلة البرية (خر١٧: ٤).

٣. مرتين بيعِّل. ل סָקַל استُخدمت كتشخيص شعري لعمل يهوه لصالح إسرائيل، مبدئياً في تأسيسهم كمزرعة للعنب ب"تنظيف الحجارة" من خصوبة سفح التل (إش٥: ٢)؛ وأخيراً في "إزالة الحجارة" وإعادة إسرائيل في وعد أرض العهد (٦٢: ١٠). في كلتا الحالتين، الفعل סָקַל هو جزء من سلسلة الأنشطة الدالة على رحمة الرب وعنايته الشاملة في تربية إسرائيل كمختاريه.

صخر، حجر: ← אֶבֶן ['eben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [gābîš] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [ḥallāmîš] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [ḥāṣāṣ] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [kēp] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [sōḥeret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [sela' [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [sql] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [ṣûr [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [ṣûr [5]] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [ṣōr [1]] (سكين مِنَ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [rgm] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [talpîyôt] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤).

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠)؛ ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd [1]] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh [1]] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb [2]] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh [1]] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [šlk [1]] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שׁמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضاً، #٩٠٢٣).

ABD 5:546-56, 1073-74; *ISBE* 3:205-6; 4:630; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99; *THAT* 2:538-42; *TWOT* 2:634.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٦٢٣٤ (סַר [sar]، متجهم، فاقد الثقة)، #٦٢٥٣

סָרָה 6239

סָרָה [sarâ [1]]، إيقاف (وردت مرة واحدة؛ #٦٢٣٩)

ع. ق الجذر סרה يأتي فقط في اش ١٤: ٦، في نشيد التهكم النبوي ضد ملك بابل (١٤: ٤-٢١)، تشخيص مثالي بحسب Wolf (*Isaiah*, 1985, 112). الكلمة، عادةً تترجم "متواصل" (لذلك NIV, NRSV)، تتأسس بالتوازي مع בִּלְתִּי חָשָׂךְ، "عنيد". J. H. Oswalt (*Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 316) ملاحظات، " الصورة هنا لتزايد الاتفاقيات جور العناد مثل ادعاءات الملوك الآشوريين... لقد اتقنوا تقنية القيادة من خلال الإرهاب". وقد أكد اشعياء للإسرائيليين أن قدرة الرب أكبر من قدرة مل بابل. إله إسرائيل سوف يكسر صولجانات الملوك البشريين مثل عصا السحرة وسف يحط الأشرار حتى شاول(١٤: ٥، ١٥).

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית ['aḥ^arît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס ['ps] (توقف، ينتهي، #٦٩٩)؛ ← בטל [bṭl] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [gmr] (يوشك على النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [ḥdl [1]] (نهاية، وقفة، #٢٥٣٢)؛ ← סוף [swp [1]] (يأتي لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סרה [srh [1]] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حدود، حد فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [qsḥ [1]] (يوشك على النهاية، يختصر، #٧٨٩٤).

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٦٢٤٠ (סָרָה [sarâ [2]]، تمرد، جريمة، ثورة، زيف)، #٦٢٥٣

٦٢٤٢ (סָרוּחַ [sarûah]، معلق)، #٦٢٤٣

6243	סָרַח

סָרַח [sarah [1]]، يعلق، ينمو بفخامة، انتشار، تدفق، امتداد (#٦٢٤٣)؛ סָרוּחַ [sarûah]، تدفق، متحدِّر، مُعلّق، يُزهر، تمدّد (#٦٢٤٢) סֶרַח [serah]، اسم، عُليق (#٦٢٤٥).

ش. أ. ق العربية سَرَحَ، يمشي بعيدًا، يتجول بحرية.

ع. ق ١. هذا الفعل يبدو في أصل قراءة الحاشية في موضعين (أ) في خر١٢:٢٦ يصف كيف أن ظهر (النهاية الغربية) الهيكل يجب أن يُمنح ستائر من شعر الماعز (ع ٧)، الين "طولهم الإضافي... المتروك" (أيضًا يوصف ط"نصف ستارة") سوف "تعلق" (סָרַח) كخلف الهيكل (Haran, *Temples*, 152). (ب) في مثل حز٦:١٧ סָרַח تصف مرحلة من نمو الكرمة (גֶּפֶן). بعدما "أورق" الكرم (צָמַח)، يكون "منخفضاً، ناشراً (סָרַח) الكرم".

٢. شكل إسم. للبحث يأتي فقط في الإنجيل. توجد مع الكلمة المشتركة لها الفعل في وصف تأسيس الهيكل في خر١٢:٢٦.

٣. סָרוּחַ، الجزء السلبي، يظهر في نفس سياق خر ١٣:٢٦ (انظر أعلى)، حيث تصف كيف أن الستائر الخارجية ستُعمل مكعب إضافي في الطول: "ستعلق على الجانبين (أي، الشمال والجنوب) للهيكل كي تغطيه".

(أ) في حز١٥:٢٣ ضباط بابل وسيمة، مع أحزمتهم حول وسطهم مع "تدفق العمائم على رؤوسهم". هذا يبدو أكثر قرباً للزي العسكري أكثر من "شعر طويل مع فرقة" (Zimmerli, *Ezekiel 1*, 487، بالإشارة إلى هيرودتس). من ثم يتم تصوير حاكم بابل مردوخ بلدان (*ANEP*, 156 no. 454) مع خوذة/ عمامة موقرة بصعوبة مع تدفق "الشريط الملون" الخارج من أعلى غطاء الرأس حتى الوسط.

(ب) סָרוּחַ يظهر في عا٦:٤ و٧. في كلتا الآيتين تُستخدم لوصف وليمة الغني بغض النظر عن المضطهدين. ما إذا كانت סָרוּחַ هنا تدل أو لا على الشرب لدرجة فقدان السيطرة على أطراف الشخص (Wolff, *Joel and Amos*, 276) لا يتضح، ولكن الجذر يقترح موقف حيث تتعلق الأطراف على الأرائك. الحكام السامين لم يكونوا معتادين على التصوير في وقت عاموس. الصورة لملك أشور متكئين في وليمة لم تظهر حتى بعد قرن من وقتها، مع أشوربانيبال (ملك، *Amos*, 149). الوليمة المصورة في ع ٧ توصف كـ מִרְזַח، إشارة مثل الوليمة الجنائزية المعروفة كـ מַרְזֵחַ (#٥٣٠١)، التي تضمنت العديد من العناصر الموجودة في هذا النص (King, *Amos*, 137-61; Andersen and Freedman, *Amos*, 568). استخدام عاموس لـ סָרוּחַ والكلمتين السابقتين في ع ٧ يقترح تورية بديلة، וְסָר מִרְזַח סְרוּחִים، ووليمة التمدد سوف تتوقف".

تعلق، تدلى إمتداد، إختناق: ← דלה [dlh [2]] (يتدلى، #١٩٢٧) ← דלל [dll [2]] (يتدلى، #١٩٣٨) ← חנק [ḥnq] (يختنق، #٢٨٧١) ← חפץ [ḥpṣ [2] [?]] (يعلق.، #٢٩١٢) ← סרח [srḥ [1]] (يعلق فوق، #٦٢٤٣) ← תלה [tlh] (يعلق، #٩٤٣٤).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24A, 1989; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1985; P. J. King, *Amos, Hosea, Micah—An Archaeological Commentary*, 1988; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, Hermeneia, 1979; idem, *Ezekiel 2*, Hermeneia, 1983.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

6244	סָרַח

סָרַח [sarah [2]]، نِفْعَل. ينتن، يفسد (#٦٢٤٤).

ش. أ. ق يوجد احتمال للحدوث في جذر *KAI* 10, 15 (يدمر؟).

ع. ق في إر٤٩:٧ סָרַח تصف كيف فسدت حكمة الأدوميين. إنها في العبارة الثالثة للآية مع المتوازيات في אַיִן، عدم بقاء، وאָבַד، فناء. (710) BDB يربط هذا بـ סָרַח، يذهب حرًا، يكون معاقًا (قا REB "يتفرق بعيدًا"). إلا أن هذا يمكن أن يكون الحدوث الوحيد في نِفْعَل.، و *HALAT* (726) يميزها لهذه الآية الواحدة סָרַח، نتانة، فساد.

ب. ت الفعل يوجد أيضًا في سيراخ ٤٢:١١ (مع *APOT* I, 470، قراءة من שֶׁמֶסְרַח، اسم. سيء) وفي العبرية الأخيرة (Jastrow, 1024).

رائحة، رائحة كريهة ← באשׁ [b'š] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [zwr [3]] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [znh [1]] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [ḥnn [2]] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [srḥ [2]] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [ṣaḥ"nâ] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רִיחַ [rîaḥ] (الرائحة، #٨١٩٣): ← الرائحة: لاهوت.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٦٢٤٥ (סֶרַח [serah]، ما يتعلق)، #٦٢٤٣

٦٢٤٦ (סִרְיוֹן [siryôn]، درع)، #٥٩٧٦

6247	סָרִיס

סָרִיס [sarîs]، اسم. محكمة رسمية (مبكراً)، خصي (متأخراً) (#٦٢٤٧).

ش. أ. ق ١. كل جذور السامية المرتبطة بها هي مشتقة من عنوان الآكادية الأصلية: *sa resi / rîsi* (*sarri*)، الواحدة على الرأس (الملوك)، من هو الرأس اسم. *sa-ris* <، محكمة رسمية عالية المقام، حاضر ملكي، قصر مضيف، رئيس أعلى، أمين خزانة (مبكراً: الآشورية الوسطى الجديدة/ البابلية)؛ خصي، حارس الحريم، محكمة رسمية، حاضر ملكي، أمين خزانة (مؤخرًا: الآشورية الجديدة والبابلية الجديدة) (*AHw*, 974; *GAG*, §46d; *MSL*, 8:1:74; 12:230:5-6; Jensen, 91-93; Zimmern, 116).

٢. عنوان الآكادية ينعكس من خلال عالم السامية: Nuzi *sa resi*، من هو الرأس، رئيس مسؤول (*HSS* 14:99. 17; *AHw*, 974)؛ أوغا. *sa resu* (*sarri*)، من هو في الرأس (للملك) (*PRU* 4:237. 22; 203. 13)؛ الفينيقية *srs* خصي (*RES* 1206. 1-3)؛ الآرامية القديمة *srs/ srs'*، اسم. مسؤول ملكي، خصي (Degen, 46, 52; Lidzbarski, 331; Cook, 86)؛ الآرامية *srs* اسم.، خصي (*DISO*, 197)؛ Emp الآرامية *srs*، اسم. خصي (*DISO*, 197, 271)؛ المصرية الآرامية *'srs/srs*، اسم.، خصي (*DISO*, 197; *HALAT* 2:769)؛ JAram/CPA اسم. סְרִיסָא، خصي، اخص، مخنث، الفعل סָרִיסָא، (*DISO*, 197; *HALAT* 2:769)؛ اسم. السرياني *sᵉrîsa'*، خصي، اخص؛ الفعل *'sarîsa*، أن يخص، مخنث (Brockelmann, 239b)؛ الأثيوبية *saris*، رئيس، ساحة رسمية (Dalmann, 694)؛ العربية *saris*، اسم. اخص؛ *sarsisa*، الفعل أن يكون عاجزاً؛ الميندائية *srs*، الفعل يخنّث (Drower, 338a)؛ المصرية الوسطى، الفعل *srs* أن يأخذ أمر (هيئة عسكرية)؛ المصرية الأخيرة *srs* اسم.، مسؤول رسمي (*DME*, 237).

٣. عنوان الآكادية هو تعبير مماثل للعنوان *sa sarri*، ممثل الملك، مفوض ملكي (*CAD* 17:2:114). العنوان saresi يعرض نطاق مضاعف للمعنى المتطور تاريسخياً. من خلال الفترات المبكرة والمتأخرة تم تعيين محكمة رسمية، بينما في الفترة الأخيرة المعنى الفني لخصي ظهر بتطور ممارسة استخدام الرجال المخنثين ضمن الساحة الملوكية. هذا التطور المضاعف يتصور في شمال غرب السامية (الفينيقية، الآرامية، العبرية). فقط المعنى المبكر (مسؤول ملكي) تظهر في أوغا.، Nuzi، والمصرية؛ إلا أن المعنى الأخير فقط (خصي) يظهر في العربية (مشتقة من الآرامية Emp).

٤. بداية الفترات الآشورية التقليدية والبابلية التقليدية، ملوك الامبراطوريات بدأت توظف الخصيان لمهام معينة، مثل الإشراف على الحريم الملكية أو الأطفال الملكيين. لأن هذه المهام كانت تعين سابقاً كخدم قصر "طبيعي"، العنوان *sa resi* حصلت على المعنى الفني خصي، كما توضح العديد من المخطوطات cuneiform. لذلك، المعنى خصي ظهر مع ممارسة استخدام الرجال المخنثين في مواضع مفتاحية في أشور، بابل، وفارس (*TWOT* 2:635). الخصيان يشكلون أهم جزء في البيروقراطية الأشورية وكانوا عديدين (Grayson, 605). في الفترات الأشورية التقليدية والوسطى، كان الخصي متمرن بدرجة عالية وكان شخصاً هاماً في القصر الملكي (Weidner, 264-65).

٥. كان الحريم مؤسسة كبيرة في الساحة الأشورية، والتي تكونت من عدد من الزوجات، محظية، جواري خادمة، وحراس خصي الحريم. كان هناك أمراً صارماً للأسبقية مع الحريم، مع الأم الملكة في الأعلى. تحتها مباشرةً في السلطة كانت الزوجة الرئيسة للملك الحاكم، ومكانتها تتحدد من حقيقة أنها كانت الزوجة الأولى لتعطي للملك نسلاً ذكورياً. وطبيعي كان الأمراء يصرفون سنواتهم الأولى في الحريم. كان هناك ثورة وغيرة ضمن الحريم الأشوريين، وبما أن وريثهم للعرش قد قضى سنواته الأولى هناك، مؤامرات الحريم لإسقاط الملك لم يكن غير منتشر (Grayson, 749-50).

٦. أسماء السامية الغربية في العهد الحديدي غالبًا تشير إلى الخصيان الذين يوظفهم الملوك كممثلين رسميين، مضيفي القصر، والخدم الشخصيين: الآرامية Emp srs، اسم.، خصي (Ahiqar 61, 63, 69; *CIS* 2:75. 3)، مثلاً *rb srs*، رئيس الخصيان (*CIS* 2. 38. 6)؛ الآرامية القديمة *mr srsy srgn*، رأس خصيان Sargon (Sefiré 3. 5)؛ الفينيقية *rb srsrm*، رئيس الخصيان (*RES*, 1206. 1-3)، والآرامية Emp *rb srs*، رئيس الخصيان (*CIS* 2:38. 6)، (*AHw*, 974; *DISO*, 271).

٧. الكلمة أكد. المقترضة في المصرية الوسطى *srs*، الفعل أن يأخذ أمراً (الهيئة العسكرية)(*DME*, 237) والمصرية الأخيرة (*DLE* 3:145). تفاصيل الخصي لا تأتي في المصرية، ولا يوجد دليل حاسم أن المصرية وظفت الخصيان بهذه الكثافة.

ع. ق ١. كما في اللغات الغربية السامية، *sarîs* عن الكلمة المقترضة في أكد.. أكد. *sa resi / rîsi* لها نطاق

مضاعف أساسي ذو معنى في تطورها التاريخي: ساحة رسمية، خادم (مبكراً)، وخصي = حارس حريم (أخيراً). وبالمثل، *sarîs* تعرض نفس النطاق المضاعف للمعاني المماثلة للتطور التاريخي الشائع: ساحة رسمية، خادم ملكي (قبل الخروج)؛ وخصي = خادم ملكي، حارس حريم (الخروج وما بعد الخروج) (انظر ;*HALAT* 2:769 *TWOT* 2:634-35). تشخيصياً، סָרִיס (رسمي) تعرض نمط اسم. קָטִיל يستخدم عادةً للوظائف المهنية، مثل פָּקִיד، موظف مختار، נָגִיד، قائد، נָבִיא، نبي (انظر ,Waltke-O'Connor, §5. 3c; Bauer-Leander §470n).

٢. قبل ما يربط الدارسين الحديثين סָרִיס بالآكادية *sa resi*، موظف رسمي (*AHw*, 974)، التفاصيل الأخيرة كانت معينة بسذاجة لكل استخدامات عبر. كت.. BDB تمثل المنحة القديمة في تعيين الخصي لجميع استخدامات عبر. كت. ورابطاً إياها باعتراف الجميع أفعال السيادة ليخص في السريانية، الآرامية، والعربية (BDB, 710). في الحقيقة סָרִיס ليست لتترجم خصي مالم يتطلبها سياق أو دليل آخر (*TWOT* 2:634-35). لأن يخصي كانت ممنوعة من المجمع (لا٢١:٢٠؛ تث٢٣:٢)، المراجع الوحيدة للخصيان هي أجنبية (الآشوريين، البابليين، الفارسيين) أو خصي يهوذا في البرية (٢مل ٩:٣٢؛ ١٨:١٧(؟)؛ الأثيوبية ١:١٠، ١٢، ١٥؛ ٢:٣، ١٤-١٥، ٢١؛ ٢:٦، ١٤؛ ٧:٩؛ إش٥٦:٣؛ دا ١:٣، ٧-١١، ١٨).

٣. في فترة ما قبل الخروج סָרִיס كانت عنواناً معينة موظفاً ذا رتبة عالية في المجالات السياسية أو العسكرية (HALAT 2:769; de Vaux 1:121; Koehler, 26-27; Selmsdorf, 557). تشير إلى العسكرية الرسمية في مملكة مصر الوسطى (تك٣٧:٣٦؛ ٣٩:١؛ ٤٠:٢، ٧) وفي الجيش الآشوري الحديث (٢مل ١٨:١٧؛ إر٣٩:٣، ١٣). تستخدم في الإشارة إلى مسئولي الساحة في الساحة الملكية للحكم الملكي المتحد المبكر (١صم٨:١٥؛ ١أخ٢٨:١؛ ٢أخ ١٨:٨)، وفي ساحات إسرائيل الملكية (١مل ٢٢:٩؛ ٢مل٨:٦؛ ٩:٣٢) وأورشليم (٢مل ٢٣:١١؛ ٢٤:١٢، ١٥؛ ٢٥:١٩؛ إر٢٩:٢؛ ٣٤:١٩؛ ٣٨:٧؛ ٤١:١٦؛ ٥٢:٢٥) أثناء فترة انقسام المملكة. أثناء فترات الخروج وما بعد الخروج، تشير إلى الممثلين الملكيين أو الخدم الشخصيين للعائلة الملكية في بابليون (دا ١:٣، ٧ - ١١، ١٨) وسوسا (أس١:١٠، ١٢، ١٥؛ ٢:٢١؛ ٦:٢، ١٤؛ ٧:٩).

٤. في رواية يوسف סָרִיס تعين ثلاثة مسؤولين مصريين: فوطيفار، رئيس الحرس (تك ٣٧:٣٦؛ ٣٩:١)، ورئيس السقاة ورئيس الخبازين (تك٤٠:٢، ٧). BDB يقترح خصي (BDB, 710)؛ إلا أن التفاصيل الصغيرة النامية لاحقاً في عبر. كت.، والبحث فشلوا في تحويل أي دليل لهذا الاستخدام للخصيان كمسؤولين في مصر (*TWOT* 2:635). اللغة العبرية الكتابية ربما تعكس סָרִיס للمصرية الوسطى *srs*، مسؤول ملكي، قائد (هيئة عسكرية)، وهي كلمة آكادية مقترضة من (*sarri*) *sa resi*، مسؤول ملكي (أدبيًا، من هو من رأس الملك) (*DME*, 237). استخدام סָרִיס لتعيين قائد عسكري (فوطيفار) وخدم ملكيين (رئيس السقاة، رئيس الخبازين) تعكس الكلمة المقترضة أكد. الأصلية، التي كانت تستخدم عادةً لتعيين مسؤولاً عسكرياً أو خدم عائلة ملكية (مثل، رئيس السقاة) (*AHw*, 974). بالرغم من أن الاستخدامات الأخيرة لـ סָרִיס تعين خصيان، إلا أن علم أصل الكلمة الآكادي الأصلي والاستخدام المصري للفظ ليس لهما أي تضمين للعجز الجنسي. إلى جانب أنه من الصعب على الخصي أن تكون له زوجة (تك٣٩: ٧-١٩). الترجمة السبعينية ترجع סָרִיס بشكل متضارب مع σπάδοντος، حارس (تك٣٧:٣٦)، وεὐνοῦχος، خصي (تك٣٩:١؛ ٤٠:٢، ٧). التضمين العسكري للمصرية الوسطى *srs* تتجانس مع وصف اللغة العبرية أكد. لفوتيفار: كـ סָרִיס لفرعون، كان שַׂר הַטַּבָּחִים، رئيس الحرس الشخصيين (تك٣٧:٣٦؛ ٣٩:١). بينما تشير المصرية الوسطى لـ *srs* كقائد، المصرية الأخيرة srs تشير إلى مسؤول فارسي؛ بالتالي تاريخ المملكة الوسطى ليوسف (E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 49-55) تتجانس مع التفاصيل الصغيرة المصرية الوسطى.

٥. بالإشارة إلى النماذج المعاصرة لملوكية ش. أ. ق، صموئيل (ca. 1120-1020 BC) يعين أعضاء لتلك الساحة الملكية الذين ربما تشكل مساندتهم عبئاً لإسرائيل مثل סָרִיסָיו، ممثليه، وعֲבָדָיו، خدمه (NIV ١صم٨:١٥). هذه التفاصيل الصغيرة لـ סָרִיס تتوازى مع الآشورية الوسطى المعاصرة (BC 1380-911) استخدام *sa resu(m)* معينة أعضاء للساحة الملكية الآشورية: ممثل ملكي، مدير، خدم القصر (*AHw*, 974). على نحو مرهق ربما تُطلب الضرائب لمساندة الساحة الملكية في إسرائيل، كما في الامبراطوريات الأخرى مثل أشور وبابل (Saggs, 238-60).

٦. الاستخدام المبكر لـ סָרִיס لتعين الأعضاء التاريخيين لساحة إسرائيل الملكية هي ممثلي القصر (הַסָּרִיסִים) لداود (١أخ ٢٨:١). لا يوجد شيء محدد عن مهامهم؛ إلا أنهم قد لعبوا بالدليل مهمة إدارية هامة لأن داود قد استدعاهم مع ممثلي إسرائيل (שָׂרִים) وحرس القصر (הַגִּבֹּרִים) في وقت نجاح سليمان لتوجيههم عن بناء الهيكل (١أخ ٢٨: ١-١٩). ولا يتضح ما إذا كانوا ممثلين ملكيين مع بعض النوع من السلطة أو ببساطة خدم القصر الذين حملوا نزوات الملك.

٧. أثناء انقسام الحكم الملكي، סָרִיס تعين عضواً للساحة الملكية المكلف بمهام ومهمات الملك: آخاب أرسل סָרִיס، (NIV ممثل) لاستدعاء ميخا (١مل٢٢:٩ = ٢أخ ١٨:٨)، ويهورام كلف סָרִיס، (NIV ممثل) لإعادة أرض السيدة التي كانت قد فقدت عندما تركت المدينة (٢مل ٨:٦). مرة أخرى لا يتضح ما إذا كانت סָרִיס تشير إلى إلى ممثل ذا سلطة أو فقط خادم ملكي مع مهام موفدة. في أي حالة، المهام المعينة لإسرائيل סָרִיס كانت مثل المهمات والواجبات المعينة للأشورية *sa resi*، ممثل الساحة (North, 87). البعض يقترح أن أولئك كانوا الخصيان الخدام الذين قدمتهم إيزابل إلى إسرائيل (انظر القسم ٨ أسفل)؛ إلا أنه لم يكن هناك سبباً لافتراض أن סָרִיס تشير إلى شيء أكثر من التفاصيل الأساسية ممثل ملكي، خادم.

٨. كان الخصيان يوظفون كخدم ملكيين للملكة في العديد من ممالك ش. أ. ق أثناء العصر الحديدي (Saggs, 749-50). إلا أن الذكر الأول للخصيان في البيت الملكي إسرائيل هو الخصيان الخدام (סָרִיסִים) لإيزابل؛ أقنعهم ياهو لإلقاء يزرعيل من شباك القصر الملكي (٢مل٩:٣٢). من المحتمل أن تكون إيزابل قد استوردت هؤلاء الخدم الخصيان من الأرض الفينيقية الأم حين حين تزوجت آخاب. إن حقيقة أن الرجال الذين خصوا عمداً كانوا يستثنوا من الاجتماع بحسب شريعة موسى (لا٢٢:٢٤؛ تث ٢٣:٢) فقط تؤكد نقص اهتمام إيزابل بشرائع يهوه.

٩. ٢مل ١٨:١٧ قائمة بثلاثة ممثلين أشوريين تقليديين الذين لعبوا دور في سبي سنحاريب لأورشليم في ٧٠١ ق. م: תַּרְתָּן، القائد الأعلى، רַב־סָרִיס، رئيس الممثلين، ورַב־שָׁקֵה، قائد حقل (NIV). وتلك ليست أسماء شخصية (مثل KJV)، ولكنها مشتقة من العناوين الآشورية التقليدية للمثلين العسكريين ذوي الرتب العليا (Grayson, 605; Tadmor, 279-85; Patterson-Austel, 259). العنوان רַב־ סָרִיס مشتقة من أكد. *rabû sa resi*، أدبيًا الرئيس الذي هو الرأس (*AHw*, 974)، والتي تنعكس أيضًا في الفينيقية *rb srsrm*، رئيس الخصيان (*RES* 1206. 1-3) والآرامية רבסרס، رئيس الخصيان (*CIS* 2:38. 6; *AHw*, 974; *DISO*, 271). العنوان الآكادي عين قائد الجيش أو، الأخير، رئيس الخصيان (*AHw*, 974; *GAG* §46d; *MSL* 8:1:74; Zimmern, 116). بينما كلا التفاصيل حاضرة في الآشورية المعاصرة، العناوين الآخرين في ٢مل ١٨:١٧ يقترحا التنويه العسكري. إلا أن هذا ربما يعين خصي يخدم كممثل ملكي، لأن الخصيان قد لعبوا أدواراً هامة في بيروقراطية الآشورية التقليدية (Grayson, 605). العنوان الثاني، תַּרְתָּן، قائد الحقل الأعلى، مشتقة من الآكادية *turtannu/tartanu* التي تشير إلى ممثل عالي عسكري وإداري، ثانياً في الرتبة فقط للملك (*KAJI* 245:17; Unger, 204-10). العنوان الثالث، רַב־שָׁקֵה، قائد حقل (#٨٠٤٢)، مشتقة من أكد. *rab saqû*، قائد، قائد المسيرة، رئيس الممثلين، رئيس السقاة (*AHw*, 933-38, 1182; Klauber, 73-75; Ellenbogen, 152)، التي تنعكس في الآرامية רבשקק Emp مفتش المسيرة (*CIS* 2:3932. 5; *DISO*, 271). السجلات الآشورية التي شغلت بها *rab saqû* موضعاً هاماً في الشئون الملكية (Grayson, 605; Weidner, 264-65).

١٠. تنبأ اشعياء أن أعضاء عائلة داود الملكية ربما يؤخذون كرهينة وربما يصبحون (KJV/ סָרִיסִים NIV: خصيان) في قصر بابل (٢مل ٢٠:١٨ = إش ٣٩:٧). هذا ربما يخدع إخصاء نسل حزقيا الذكور ويعكس التطبيق البابلي التقليدي لتوظيف الخصيان كخدام ومضيفين للقصر (Grayson, 605). إلا أن اشعياء ربما يكون فقط يدعي المعرفة الجيدة بممارسة البابلية التقليدية لأخذ أمراء ونبلاء أجنبيين كرهناء لساحة بابل الملكية، حيث تم وضعهم تابعة كممثلي الولاية (Grayson, 750). في تحقيق هذه النبوة، منسى ابن حزقيا كان مسبياً من الآشوريين وقد حُمل مسجوناً في بابل (٢أخ٣٣:١١)، والعديد من نسل حزقيا أخذوا من نبوخذنصر إلى بابل، حيث حققوا مركزاً نبيلاً (٢مل ٢٤:١٥؛ ٢٥:٧؛ دا ١:٣).

١١. أحيانًا סָרִיס تعين ممثلاً مختاراً مع السلطة على مساحة محددة. على سبيل المثال، العنوان סָרִיס تعين ممثلاً يُدعى ناثان مالك، الذي كان لديه حجرة في الهيكل وكان مكلفاً بعربات وخيول الملك عمون المربعة في ساحة الهيكل الذي تحول إلى اسطبلات (٢مل ٢٣:١١). ويمكن رؤية ذلك بوضوح شديد في ممثل أورشلين الغير مسمّى (סָרִיס) الذي كان الممثل المختار (פָּקִיד) فوق الرجال المحاربين (٢مل ٢٥:١٩؛ إر٥٢:٢٥). يلاحظ De Vaux: "ربما كان قائد في رئاسة، أو مدني في تكليف بإدارة الجيش، أي، وزير الدفاع الوطني، إذ أن القائد الأعلى كان يتدرب من الملك نفسه" (de Vaux, 225).

١٢. العنوان הַסָּרִסִים، ممثلي الساحة (NIV)، كان يتم تصفيفهم من قادة (שָׂרִים) أورشليم ويهوذا أثناء عهد صدقيا (إر٣٤:١٩). وبالمثل סָרִיסִים يعين أعضاء الساحة الملكية للملك يهوياقيم (٢مل٢٤:١٢، ١٥؛ إر٢٩:٢؛ ٤١:١٦)، الذي أخذه نبوخذنصر كأسير، مع يهوياقيم وعائلته الملكية، עֲבָדָיו، خدامه، שָׂרָיו، نبلائه، وסָרִיסָיו، ممثليه (٢مل ٢٤:١٢).

١٣. في حالة عبد ملاخي، الأثيوبي الذي خدم في القصر الملكي كخادم شخصي للملك صدقيا، التفاصيل الصغيرة الفنية تمت الإشارة إلى الخصي من التأسيس النحوي אִישׁ סָרִיס، خصي (هامش NIV) (إر ٣٨:٧).

١٤. نبو شذيبان (NIV: Nebo-Sareskim) يحمل عنوان רַב־סָרִיס، رئيس الممثلين (إر٣٩:٣، ١٣)، كواحد من الثلاثة ممثلين لبلبل التقليدية (שַׂר־מֶלֶךְ־בָּבֶל) الذي أسس سيطرة لأورشليم بعد قهرها من نبوخذنصر في ٥٨٨ – ٥٨٦ ق. م. נְבוּשַׁזְבָּן (تخمين، قا إر٣٩:١٣) تعكس الإسم الشخصي -Nabu *sezibanni*. "نبو، انقذني!" (Tallqvist, 160; Stamm, 170; Zimmern, 399-401)، ورַב־ סָרִיס تعكس عنوان *rab sa resi* (أدبيًا الرئيس الذي هو على الرأس)، التي تعين ممثل سياسي/ عسكري بابلي، عادةً حارس قروي لمحافظات محتلة حديثاً (*AHw*, 974; *GAG*, 46d; *MLS* 8/1:74; *HALAT* 2:769-70; Zimmern, 116; Selmsdorf, 557).

١٥. المسؤول البابلي التقليدي أشفناز، الذي كلفه نبوخذ نصر برعاية عائلة يهوذا الملكية والنبل، معنون רַבסָרִיסָיו، رئيس مسؤولي ساحته (دا ١:٣) و שַׂר הַסָּרִיסִים، رئيس المسؤولين (١: ٧- ١١، ١٨). تلك العناوين المتوازية تعكس الآكادية *rabû sa resi* (أدبيًا، الرئيس الذي هو الرأس)، والتي عينت مسؤولاً ملكياً خلال جميع الفترات، ولكن طورت معنى فني معينة رئيس الخصيان لتلك الفترة (*AHw*, 974; *MSL* 8:1:74; Zimmern, 116). الأخيرة تنعكس في الفينيقية *rb srsrm* رئيس الخصيان (*RES* 1206. 1-3)، والآرامية Emp רבסרס، رئيس الخصيان (*CIS* 2:38. 6; *DISO*, 271). (على ذلك، انظر ش. أ. ق، القسم ٤-٥). أثناء تلك الفترة، רַב סָרִיסִים ربما تشير إلى رئيس الخصيان (Kitchen, 165-66). بينما التفاصيل العامة (غير خصي) الخادم الملكي يكون مقبولاً، يمكن أن تكون ذات معنى أن الخصيان كانوا يُستخدمون لخدمة الاحتياجات الشخصيى للعائلة الملكية في اتصالهم اليومي في بيوتهم الشخصية.

١٦. في أستير لفظ סָרִיס لها نطاق عديد من المعاني اللغوية للمعنى والإشارة، معينة أربعة أنواع من المسؤولين الملكيين الفارسيين الذين كانوا خصياناً: الخصيان المكلفين بخدمة الحريم (أس٢:٣، ١٤-١٥)، الخدام الخصيان للملكة (٤: ٤-٥)، الخصيان الحراس لشقة الملك الخاصة (٢:٢١؛ ٦:٢)، والخصيان الخدام للملك (١:١٠، ١٢، ١٥؛ ٦:١٤؛ ٧:٩) (Bardtke, 284). الطبيعة المتعددة لغوياً ل סָרִיס تحط حالتهم الطبيعية (الخصيان) ووضعهم الرسمي (خدام ملكيين). حجي الخصي كان مسؤولاً عن الحريم العذارى الصغيرة (٢:٣)، والخصي شعشجا كان مسؤولاً عن حريم المحظية (٢:١٤-١٥). (لاحظ هيرودتس ٩:٣٣ يذكر خصي Xerxes باسم مماثل لحجي). بينما كان الخصيان عادةً يصاحبون حريم الملك وخدام الملكة، إلا أنهم أيضًا لعبوا أدواراً هامة في الشؤون الإدارية. ساركيس وظف سبعة خصيان كخدام ليحملوا المهام الحقيرة والمهمات (١:١٠، ١٢، ١٥؛ ٦:١٤؛ ٧:٩).

١٧. تفاصيل الخصي تتضح في اش ٥٦: ٣-٤ ("أنا شجرة جافة")، عبارة تصف بركات العهد الجديد الذي ربما يمتد للجماعة المستثناه في لا ٢١:٢٠ وتث ٢٣:١، مشروطة بعهد التوبة الصدقة. تقدمة الرب للبركات الخلاصية تعانق وتشمل أولئك الذين كانوا يعتبروا مستثنيين (الأجانب والخصيان). أولئك الذين كانوا قبلاً مستثنين يمكن أن يتضمنوا إذا تابوا وأبقوا على العهد. لا يوجد أحد يستثنى من عضوية شعب الرب، إما بالجنسية أو الأصل (الأجانب) أو بالميلاد أو الانتماء السابق لإله آخر (الخصيان). الحوائط الوسطى للتقسيم بها بعض الهبوط بين اليهود والنبلاء، متضمنة الخصيان التائبين، الذين يُرحّب بهم في بيت الرب—ليس فقط ضمن الدوائر الانتخابية، ولكن في قمة الحضور الإلهي. البركات الخلاصية والإنسانية ستكون بعيدة عما يمكن أن تأتي به تلك العائلة الأرضية. لاحظ: الترجوم الآرامي يرجع إش٥٦: ٣-٤ مع סְרִיסָא اسم. خصي.

١٨. بالتناسق مع حقيقة أن تفاصيل الخصي قد تطورت مؤخراً، סָרִיס لا تستخدم في قوانين الأكواد التي استبعدت أولئك الذين خصوا خارج الجماعة (لا٢١:٢٠؛ تث٢٣:٢). بالرغم من أن النصين لا يشيران إلى سبب الإخصاء، الرؤية الأكثر انتشاراً هي أن عيوبهم الطبيعية لم تكن نتيجة حوادث بسيطة ولكن بالحري إلى طقوس وثنية. هذا التشويه الطبيعي كان ضد خطة خلق الرب وقد دمّر قدرة الإسرائيليين الإنجابية. بعيدًا عن سياسات إيزابل المرتدة، من غير المحتمل أن الخصيان كانوا يوظفون في ساحة إسرائيل أو يهوذا الملكية.

ب. ت ١. التفاصيل المبكرة يبقى استخدام المضيف، ولكن الاستخدام السابق للسيادة يشير إلى الخصي من خلال الإخصاء أو الذكر الذي عنده عجز جنسي نتيجة التشوه: סָרִיס، اسم.، خصي، شخص عاجز أو مخصى؛ المضيف، المدير؛ סַרְסָא، اسم. مضيف، مدير، وكيل؛ סְרִיסָא، إسم.، خصي؛ סָרַס الفعل يشوه، مخنث، يعمل عجزاً، סֵירוּס، الفعل للإخصاء؛ סַרְסְיָא، الصفة عملة مشوهة أو مخفضة (Jastrow, 1027-29; *HALAT* 2:769; BDB, 710).

٢. RL يناقش الثلاثة طرق التي بها يمكن للذكر أن يصبح خصياً: التشوه بالميلاد، الإخصاء التلقائي (للعبد من مالكه)، والإخصاء التلقائي (محرم) (*Y'bamoth* 8:4, 80).

٣. عجز المعبود يقارن بالخصي: "ماذا ينفع عند تقديم الوثن؟ إنها لا تؤكل وليست لها رائحة؛ كذلك الشخص

المضهد من الرب، إنه يرى بعينيه وآهاته، مثل الخصي الذي يعانق عذراء ويتنهد" (سيراخ ٣٠:٢٠).

ع. ج ١. الترجمة السبعينية סָרִיס مرة كـ σπάδοντος، حارس (Potiphar: تك ٣٦:٣٧)، وفي كل موضع آخر εὐνοῦχος، خصي. هذا ينعكس في اسم. العهد الجديد εὐνοῦχος، خصي (مت١٩:١٢؛ أع٨:٢٧، ٣٤، ٣٨ – ٣٩) والفعل εὐνουχίζω، أن يجعل شخصاً خصياً (مت ١٩:١٢).

٢. تطبيق الـ ش. أ. ق في الإخصاء وتوظيف الخصيان كمسؤولي قصر، خاصة كخدام شخصيين للملكة، كان لا يزال رائجاً في هذه الحالة للخصي الأثيوبي (εὐνοῦχος)، الذي خدم تحت العديد من كانداس (أع ٨: ٢٧ - ٣٩). لسخرية القدر، كان إشعياء الذي وعد ببركات العهد الجديد للمؤمنين الخصيان والأجانب (إش٥٦: ٣ - ٤)، وهذه المؤمن الخصي الغريب قد خلص من خلال بركات العهد الجديد (إش٥٣: ٧ – ٨).

٣. المسيح يقر أن البعض قد ولدوا خصياناً، آخرين خصهم الناس، وآخرون خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات (مت ١٩:١٢) (انظر ب. ت القسم ٢، أعلى). تمتماً مثلما تقدم الذكور لإخصاء ليصبحوا خصياناً حتى يخدموا بدون صرف الانتباه كخدام شخصيين لملوك ش. أ. ق، بعض المؤمنين يعملون أنفسهم خصياناً (بترك الزواج؟) ليخدموا ملكوت السماوات بصورة أفضل بدون صرف الانتباه الجنسي (مت١٩:١٢). هذا ربما يكون وراء نصيحة بولس لغير المتزوجين أن يبقوا كذلك، إن كان مستطاعاً، لتأمين ولاء عدم صرف الانتباه لخدمة المسيح (١كو٧:٢٥-٣٥).

قادة: ← אָדוֹן [ʼādôn] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [ʼallûp [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [ʼāṣîl [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [zāqēn] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר [ḥōr[1]] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [mapteāḥ] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [nāśîʼ [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [seren[2]] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [ʻat-tûd] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [peḥâ] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [pāqîd] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [qāṣîn] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [rab [2]] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ [šôaʻ [1]] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

AHw 2:974; *CIS* 2:38. 6; 2:75. 3; *DISO*, 197; *HALAT* 2:769; *TDNT* 2:766-67; *TWOT* 2:634-35; A. Y. Aikhenwald, "Some Names of Officials in the Later Books of the Old Testament," *Vestnik drevnej Istorii* 3, 1985, 58-65 [Russian]; C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 1966, 239; G. Dalmann, *Aram* ᴜisches-neuhebrᴜisches Wṟterbuch, 1938, 694; R. Degen, *Altaram*ᴜische Grammatik, 46-52; E. S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, 338; R. O. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, 1964, 237; A. K. Grayson, "Mesopotamia, History of," in *ABD*, 1992, 4:749-50; G. Haddad, "An Ethiopian Officer Forces the Hand of King Zedekiah: Jeremiah 38:1-13," *TRu* 5, 1982, 58-62; C. F. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 1965, 197; G. E. Kadish, "Eunuchs in Ancient Egypt?" *Studies in Ancient Oriental Civilizations*, 35, 1969, 55-67; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, 165-66; R. W. Klein, "Ezra and Nehemiah in Recent Studies," in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, 1976, 361-76; L. Koehler, *Der hebr*ᴜische Mensch, 1953, 26-27; B. Landsberger, *Materialien zum sumerischen Lexikon*, 8:1-74; 12:230:5-6; L. F. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian*, 1987, 3:145; M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigrahik*, 1966, 331; B. Reicke and L. Rost, *Biblisch-historisches Handw*ṟterbuch, 1962-66, 1:448; H. Tadmor, "Rab-Saris and Rab-Shakeh in 2 Kings 18," in *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 1983, 279-85; R. de Vaux, *AncIsr*, 1965, 1:115-22, 225; E. Weidner, "Hof- und Harems-Erlasse assyricher Kṉige," *AfO* 17, 1956, 264-65; E. M. Yamauchi, "Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?" *ZAW* 92, 1980, 132-42; H. Zimmern, *Akkadische Fremdw*ṟter, 1917, 116.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

٦٢٤٨ (סֶרֶן [seren [1]]، محور)، #٨٢٠٦

6249	סֶרֶן

סֶרֶן [seren [2]]، اسم، أمير فلسطيني (#٦٢٤٩).

ش. أ. ق ١. סֶרֶן هي كلمة مقترضة من علم أصول الكلمة الفلسطيني عليها نقاش، مع الدارسين الذين يفترضون ثلاثة اختيارات لأصلها في علم الكلمات: حيثية. اسم. *tarwanas/sarawanas*، قاضي، ملك، (Rabin, 113-39; Andrews, 22; Kitchen, 67; Sanders, 166; Brug, 197; Howard, 243)؛ اسم. اليوناني τύραννος، المستبد، حاكم، سيد (Klostermann, 2:739-40; *HALAT* 2:770)؛ واسم. الهندي الأوروبي الشمالي ser، حاكم، قائد (*TWOT* 2:635). الجدال حول

ما إذا كان أصل الفلسطينيين كان إيجي أو أناتولي عوامل إلى النقاش حول أصل علوم الكلمة لهذا اللفظ (Dothan, 21-23). الجدال في علم أصل الكلمة ربما لن يصمم إلا عندما تتعافى اللغة الفلسطينية والفظ يوثق.

٢. العديد من الدارسين المبكرين اقترحوا أن סֶ֫רֶן مشتقة من اليونانية τύραννος، مستبد، ملك، حاكم مطلق (Klostermann 2:739-40, MacLaurin, 472, Dothan, 18)، والتي تنعكس في ترجمات RSV و ASV: سيد، مستبد. هذا اللفظ اليوناني يشير إلى الحاكم الاستبدادي لولاية المدينة اليونانية. بحسب Hippias، τύραννος كانت تستخدم أولاً للملوك في وقت أرخيلاوس (Alc. 37a)، حيث كان قابلاً للتبادل βασιλεύς، ملك. فقط مؤخراً أشارت للرئيس أو الأمير (القرن الأول ق. م). اليونانية τύραννος نفسها كانت مقترضة من لغة أخرى: Neo-Hittite, Lydian, or Phrygian (Liddell-Scott, 1836; Rabin, 113-39).

٣. دارسين حديثين يقترحون أن סֶ֫רֶן مشتقة من Neo-Hittite *tarwanas/sarawanas*، قاضي، ملك (Albright, 516; Andrews, 22; Barnett, 373; Brug, 197; Dothan, 22; Howard, 243; Kitchen, 67; Rabin, 113-39; Sanders, 166). هذا كان عنوانا منتشرًا مولوداً من ملوك الحثية التقليدية في الويين المتأخرة (الحثية الهيروغليفية) المخطوطات في القرن الحادي عشر ق.م (Laroche, 197-98, §371; Meriggi, 125). وبالمثل، الكلمة جليات هملت، כּוֹבַע (١صم١٧:٥)، ربما تكون دخلت للعبرية من الفلسطينيين ويكون لها أصل Hittite *kupahhi* (Kitchen, 67; Barnett, 373). Neo-Hittite/Lydian *tarwanas/sarawanas* تمر عبر النظام اليوناني Illyrian والأخيرة دخلت للغة اليونانية، مشكلة أساس τύραννος (Albright, 516; Andrews, 22; Barnett, 373; Brug, 197; Dothan, 22; Howard, 243; Kitchen, 67; Liddell-Scott, 1836; Sanders, 166).

٤. في اللغات السامية، סֶ֫רֶן تأتي فقط في القليل من اللهجات الغربية الجنوبية بجانب اللغة العبرية الكتابية: أوغا. اسم. *srn / srn*، أمير؛ الفعل *srn* أن يتصرف كأمير (*UT* §1797; *WGU* §1952)؛ الآرامية المصرية *srn*، اسم. أمير (*KAI* 2:325 §271a; Ellenbogen, 126-27).

٥. اسم. في أوغا. *srn / srn*، أمير، هو مترادف لـ *mlk*، ملك (*CTA* 85:3; 1059:3; 1146:7; 60:10; 323:III:2; *CTA* 2085:12). العنوان الملكي *bn srn / srn*، ابن أمير (2078:22; 3321:I:42)، تظهر كمرادف مع *bn mlk*، ابن ملك = أمير. العبارة *yn srnm* (*CTA* 124:18) ربما تعني الخمر التي تناسب الملوك. الأسماء الشخصية *bdmlk*، *'l bn srn* (*CTA* 306:7) و *bn srn* (*CTA* 323:III:2) تستخدم لأفراد في موضع ملكي للأمير، أي، ابن الملك.

ع. ق ١. סֶ֫רֶן، أمير، حاكم (*HALAT* 2:770)، يجب ألا تتشوش مع סֶ֫רֶן محور (*HALAT* 2:770; *TWOT* 2:635). تظهر فقط في الجمع סְרָנִים (مطلق) و סַרְנֵי (يؤسس). نمط segholate يعكس علم الصرف الذي يمكن إعادة إنشاء من الأصل الحثي: *sarawanas* > *saranas* > *saranu* > *sarnu* > *sarn* > *saren* > *seren* (انظر ش. أ. ق ٣ أعلى).

٢. סֶ֫רֶן تستخدم فقط في الإشارة إلى حكام ولايات الخمس مدن لـ pentapolis الفلسطينية: أشدود، أشكالون، عكرون، جات، وغزة (يش١٣:٣؛ قض٣:٣؛ ١٦:٥، ٨، ١٨، ٢٣، ٢٧، ٣٠؛ ١صم ٥:٨، ١١؛ ٦:٤، ١٢، ١٦؛ ٧:٧؛ ٢٩:٢، ٦-٧؛ ١أخ ١٢:٢٠).

٣. نسبياً القليل قد تقرر في مخطوطة عن الوضع حيث الفلسطينية סֶ֫רֶן يحمل ولاية مدينته. إلا أن العديد من المؤرخين يؤمنون أن petapolis ووضع סֶ֫רֶן كان مشكلاً لاتحاد ولايات المدن اليونانية، كل تحت حاكم نصف مستقل (τύραννος). الطبيعة المستقلة للعهد الحديدي الفلسطيني وولايات المدن مماثلة لهيكل مجتمع Mycenean لتلك الفترة. يوجد العديد من الارتباطات القريبة بين الفلسطينيين والمديانيين، مثل، الفخاري الفلسطيني يبدو أنه يُشتق من Mycenean IIIc أنواع الفخاري من نهاية القرن الثالث الميلادي.

٤. المؤرخون وعلماء الآثار يصفون بوجه عام النظام الاجتماعي للفلسطينيين كأرستقراطية عسكرية (Dothan, 18-19). حتى الفلسطينيين تم احتلالها من داود إلى السكان، كانوا هم الطبقة الحاكمة في الإرهاب الذي احتلوه، سائدين على الكنعانيين والإسرائيليين على حدٍ سواء. هذا يأتي من العنوان الفلسطيني الملكي סֶ֫רֶן، التي لها تنويهات ملكية وعسكرية. من جهة تفاصيلها الملكية، סֶ֫רֶן و מֶ֫לֶךְ يستخدمان بالتبادل، تمامًا مثل أوغا.، *srn* (أمير) و *mlk* (ملك) تستخدم بالتبادل (انظر ش. أ. ق ٢ أعلى). على سبيل المثال، أشيش، أحد الفلسطينيين סְרָנִים (١صم٢٩:٢)، يدعى ملك (מֶ֫לֶךְ) لجات (١صم٢١:١٠، ١٢؛ ٢٧:٢). لذلك، סֶ֫רֶן يمكن أن تكون حملت العنوان ملك (מֶ֫לֶךְ) أيضًا. السجلات الآشورية التقليدية المؤخرة تشير إلى الملوك الفلسطينيين، ولكن غير معروف ما إذا كانوا قد حملوا عنوان מֶ֫לֶךְ، (Kitchen, 77; Katzenstein, 327-28). العناوين סְרָנִים و שָׂרִים (قادة عسكريين) يستخدمون بالتبادل في أوقات (١صم٢٩: ٢-٦). كل סֶ֫רֶן حكم ولاية مدينته وقاد جيشه الخاص (١صم١٣:٥؛ ٣١:٣). الدور الثنائي للحاكم / القائد كان ضرورياً للسيطرة

على السكان المدنيين الكنعانيين والإسرائيليين، الذين ساد عليهم الفلسطينيين أثناء العهد الحديدي المبكر.

٥. الهيكل الفلسطيني للقيادة/ الحكومة يوصف فقط بشكل مبهم في اللغة العبرية الكتابية؛ إلا أنه بعض النواحي تبدو واضحة بشكل منصف. على رأس كل مدينة-ولاية فلسطينية وقف סֶרֶן—واحد على كل مدينة (١صم ٥:٨؛ ٤:٦، ١٦). كان סֶרֶן حاكم / حاكم لمدينته— ولايته الفلسطينية. كانت סַרְנֵים بعيدة عن المواطنين العادين (قض١٦:٢٧، ٣٠؛ ١صم ٥:٨، ١١)، المواطنين المحليين (قض ٣:٣)، والقرويين القريبين (١صم ٦:١٨). لقد كانوا مستثمرين مع سلطة و فيض القوة التنفيذية المدنية (قض ١٦:٥، ٨؛ ١صم ٥:١١؛ ٦:١٦). لقد كانوا أكفاء لتقديم الذبيحة لآلهتهم لصالح مواطنيهم (قض١٦:٢٣). وفي وقت الحرب امتلكوا سلطة عسكرية (١صم٧:٧؛ ٢٩: ١-٧؛ ١أخ ١٢:١٩). لقد عملوا كحراس عسكريين ومدنيين لمدينتهم-ولايتهم.

٦. بينما فاضت סֶרֶן الفلسطينية سلطة تنفيذية عليا، إلا أنه كانت هناك محدودية لتلك القوة. هذا يمكن تقييمه من مقابلة الحكام الفلسطينيين في أشدود أثناء الطاعون الذي جلبه أسر الفلك (١صم ٤-٦) ومن عدم الموافقة بين الأمراء الفلسطينيين (שָׂרִים) وأخيش عما إذا كان على داود أن يشترك في الحرب ضد شاول في جلعوث (١صم ٢٩: ٤-١٠). كل منهما أوضحا أنه ليس للحكام الفلسطينيين قوة مطلقة على القرارات السياسية أو العسكرية العظمى (Dothan, 18-19).

٧. بالرغم من أن كل فلسطيني סֶרֶן تصرف عمومًا بشكل مستقل، فقد كانوا يتعاونون عندما يتطلب الأمر مسبباً مشتركاً. ولقد تآمروا معًا للتوسل لدليلة كي تخضع شمشون (قض ١٦:٥)؛ ولقد عملوا في تجانس في الكارثة المختصة بالفلك في أشدود وعكرون (١صم ٥-٦)؛ وقد حاربوا معًا مراراً وتكراراً ضد الاسرائيليين (١صم ٧:٧؛ ٢٩:٢؛ ١أخ١٢:١٩).

٨. لا يوجد دليل مباشر عما إذا كان وضع סֶרֶן كانت وظيفة بالانتخاب أم بالوراثة. السجلات الآشورية التقليدية ترجح أن الوظيفة الملكية كانت موروثة في فلسطينيين؛ إلا أن ذلك لا يدل بالضرورة على ممارسات مماثلة مبكراً في العهد الحديدي عندما ذكر الفلسطينيين סְרָנִים في الكتاب المقدس العبري. إلا أن عامة الشعب الفلسطيني كانوا قادرين من حين لآخر على خلع حاكم، كما هو الحال مع بادي، ملك عكرون، قا ٧٠١ ق. م (*ANET*, 286).

ب. ت ١. סֶרֶן لا تظهر في مخطوطات البحر الميت أو مخطوطات العبرية القديمة، ولا تظهر كذلك في الأدب الرباني. فهي تأتي مرة واحدة فقط في الميشنا العبرية، وحتى هناك تتبع منهج استخدام اللغة العبرية الكتابية: لها شكل الجمع وتستخدم للإشارة إلى حكام فلسطينيين (سيراخ ٤٦:١٨). العبارة تعيد عد الأحداث في ١صم ٧ في ملخص متوهج للرغبات البطولية لشاول: "لقد دعا يهوه المضيفون عندما ضغط عليه أعداؤه من كل جانب، عندما قدم الذبيحة. يهوه أرعد من السماء، وجعل صوته مسموعاً بصوت عظيم. لقد كسر قوانين تيرا وكل أمراء (סַרְנֵי) الفلسطينيين" (سيراخ ٤٦: ١٦ – ١٨).

٢. סֶרֶן بالضرورة سقطت من الاستخدام في الميشنا والعبرية الأخيرة . إلا أنها نهضت في العبرية الحديثة، آخذة دلالة عامة "كابتن" (Zilkha, 217).

قادة: ← אָדוֹן [*'ādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [*'allûp* ²] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [*'āṣîl* ²] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר ¹ [*ḥōr*¹] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [*maptēaḥ*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [*nāśî'* ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [*seren*²] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [*'at-tûd*] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [*peḥâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [*qāṣîn*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [*rab* ²] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [*rzn*] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ ¹ [*šôa'* ¹] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:635; W. F. Albright, "* *ts-ran*," *Studies Presented to D. M. Robinson*, 1951, 228; idem, "Syria: The Philistines and Phoenicia," *CAH*, 3/33, 1975, 516; A. Andrews, *The Greek Tyrants*, 22; R. D. Barnett, "The Sea Peoples," *CAH*, 2/28: 17; idem, *The Sea Peoples*, 1969, 70-78; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, 1985, 197; H. Donner and W. Rllig, *Canaanite and Aramaic Inscriptions*, 1966-69, 2:325; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, 1982, 18-23; idem, "What We Know About the Philistines," *BARev* 8:4, 1982, 30; M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament*, 1962, 126-27; D. N. Freedman, "Early Israelite History in the Light of Early Israelite Poetry," *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, 1975, 9-10; G. Garbini, "On the Origin of the Hebrew-Philistine Word *seren*," *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, 1991, 516-19; W. Helck, "Ein sprachliches Indiz fur due

Herkunft der Philister," *BN* 21, 1983, 31; D. M. Howard, "Philistines," *POTW*, 1994, 243; H. J. Katzenstein, "Philistines," *ABD*, 1992, 5:326-30; K. A. Kitchen, "Philistines," *POTT*, 1973, 67; E. Klostermann, "τύραννος," *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, 1966, 2:739-40; E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites*, 1960-, 1:197-98, §371; E. C. B. Maclaurin, "ANAK/ ANAQ," *VT* 15, 1965, 472-74; P. Meriggi, *Hieroglyphisch-hethitishes Glossar*, 1962, 125; C. Rabin, "Hittite Words in Hebrew," *Or* 32, 1963, 113-39; N. K. Sandars, *The Sea Peoples*, 1985, 166; F. Stoehlin, *Die Philister*, 1918, 20-25, 40; H. Tikten, *Kritische Untersuch zu Texte des Samuel-büchern*, 1920, 10; A. Zilkha, *Modern Hebrew-English Dictionary*, 1989, 217; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwrter*, 1917, 7.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

٦٢٥١ (סָרַף [sarap]، يحترق)، #٨٥٩٦

6252 סִרְפָּד

סִרְפָּד [sirpad] نبات القراص اللاسع (#٦٢٥٢).

ع. ق تأتي مرة واحدة في العهد القديم، סִרְפָּד ربما تكون أحد المترادفات الثلاثة المستخدمة لنبات القراص *Urtica urens* or *Urtica pilulifera*; see Zohary,) 162). في إش٥٥:١٣ تقارن بشجرة ذات قيمة (*HALAT* 668).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād* [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* [2]] شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [-*dar*] *dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٠٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*m*e*sûkâ*] (وشيح مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*na*a*ṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*s*e*neh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [*ṣe*'e*lîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*ṣ*e*nînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׁ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [1] [*šāmîr* [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

Irene and Walter Jacob, "Flora," *ABD*, 1992, 2:805; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 162.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

6253 סרר

סרר [srr [1]] قَلْ. عَنَدَ، تَصلَّبَ، تمرَّدَ، (#٦٢٥٣)؛ الصفة סַר [sar]، متجهم، مكتئب (#٦٢٣٤)؛ اسم. סָרָה [sarâ [2]]، تمرد، جريمة، ثورة؛ زيف (#٦٢٤٠).

ش. أ. ق أكد. *sararu*، يكون غير مستقرًا، خادع؛ العربية *sarra*، يكون شريرًا؛ أوغا. *srr*، يكون متمردًا (*KTU* 1.4.VII:48). للأسماء: أكد. *sarru*، مزيف، غير حقيقي؛ أكد. *sartu*، زيف، كذب، جريمة.

ع. ق الفعل يتكرر ١٨مرة ليصف التمرد، من المحتمل أنه يؤكد على الاتجاه أكثر من عمل التمرد (*TWOT* 2:635).

١. ابن متمرد. الفعل סָרַר يتكرر ٤مرات كلفظ جمع لـ מָרָה (انظر #٥٢٨٦) في تعبير "عنيد ومتمرد" (تث٢١:١٨؛ مز٧٨:٨؛ إر٥:٢٣). في تثنية تصف الابن المتمرد الذي يأتي به الأبوين الحزينين أمام شيوخ الأسباط (بالرجم، تث ٢١:٢١).

٢. اتجاه إسرائيل المتمرد. استجابةً لقراءة شريعة الرب، تبع الإسرائيليين في أورشليم نحميا للاعتراف بخطايا الأمم (نح ٩: ١-٣٧). المزمور مثل الصلاة / الاعتراف لـ ٩: ٢٩ يقدم العديد من التعابير التي تأتي بهيئة إسرائيل التي أرسلتها للخروج: لن يرجعوا (לְאשׁוּב) إلى التوراة، تتصرف بشكل صلف (זיד)، لم تستمع (לְ־ + שָׁמַע) إلى الأوامر، وأخطأت (חָטָא) ضد الأقضية (שְׁפָט + בְּ־מ). هم (أدبيًا) " قدموا كتف (כָּתֵף) التمرد (סוֹרֶרֶת) وصلّبوا رقابهم".

آبائهم كانوا جيل عنيد ومتمرد (مز ٧٨:٨) ولهم قلوب عنيدة ومتمردة (إر٥:٢٣)، الذين فارقوا يهوه في عدم طاعة. لقد أعطوا يهوه "ظهراً معانداً" (وسدوا آذانهم، زك٧:١١) وتصرفوا مثل العجلة العنيدة التي ترفض سيدها، رافضين الخضوع لسلطة يهوه (هو٤:١٦). قادة إسرائيل قادوا الطريق في تمرد (إش١:٢٣؛ هو ٩: ١٥)، مكرسين أنفسهم للظلم و والجور بدلاً من رعاية المحتاجين والمظلومين. ميل إسرائيل لتأسيس ولاءً أجنبياً يخدم كمفتاح لإعلان خيانتهم ليهوه (إش٣٠:١). بالرغم من اشتياق يهوه لرجوع شعبه (٦٥:٢)، الفرصة إعادتهم كانت بالحقيقة جافية. نطق يهوه الويل (הוֹי) على أمة عهده (٣٠:١) ووعد أن يدفع هذه الأمة المتمردة عن أرض الموعد (هو ٩:١٥).

تلك المئات من التمرد (إر٦:٢٨) تختبر بالحقيقة صدمة لعنات العهد. تكرار סָרַר في إنشاء וְרִרִים סָרֵי ס (٦:٢٥) سببت نقاشاً هاماً. ,228) Holladay

230; cf. McKane, 154-55; TWAT 5:959) يفضِّل تنقيح סָרֵי عن שָׂרֵי (متبعاً إنشاءً مماثلاً في إش١:٢٣، שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים [قادتك متمردين])، والتي يمكن أن ترجع "أمراء متمردين" أو "متمردي القوس" (NEB). اقترح Driver (85) أن الكلمتين كانتا ألفاظاً متجانسة من الجذور البعيدة التي كانت مصففة للتعبير عن أعلى درجات الفكرة، "الأشخاص الذين يتحولون (סוּר) في عدم طاعة (סָרַר)" أو "يتمردون في ثورة". يبدو أنها تقبل أفضل النص الماسوري وترجع تلك الكلمتين كأعلى درجات الإنشاء وتترجمها "تمرد المتمردين" أو "أقصى عناد للمتمرد" (Bright, 47).

٣. سيادة يهوه على المتمردين. في ندائه للعالم كله لتسبيح الرب لملكه، يصوِّر كاتب المزامير (مز٦٦:٧) يهوه كمن يحطم سيادة اتجاهات المتمردين الضعيفة لإحباط قانونه. في مزمور آخر للحمد والشكر، كاتب المزامير (٦٨: ٦[٧]) يهيم في التزام الرب بتربير البار المظلوم وينفي جميع المتمردين إلى المشقة. حتى الأعداء المتمردين يجب أن يخضعوا لسيادته ويقدمون له هدايا (٦٨: ١٨[١٩]).

٤. العاهرة المتمردة. في أم ٧، *locus classicus* لوصف الزناة، يصور الحكيم العاهرة كامرأة عالية (הֹמִיָּה) ومتحدية (סֹרֶרֶת)، التي تترصد بدون خجل في أماكن عديدة، مثل الحيوان المستعد أن يكمن للفريسة. هذه المرأة تهتم قليلاً بطلب الرب للنقاوة الشخصية أو الالتزام بالعهد.

٥. الصفة متجهم. الصفة סַר توجد ٤مرات بمعنى مكتئب، متجهم، مخذول (١مل٢٠:٤٣؛ ٢١: ٤-٥؛ إر٦:٢٨). بالإضافة إلى وجودها في إر٦:٢٨ (انظر القسم ٢)، هذه الصفة تصف إطار آخاب في صحوة التوبيخ العنيف للنبي (١مل٢٠:٤٣) أو لأنه لم يكن قادرًا على حمل نواياه (٢١: ٤-٥).

٦. اسم. متمرد. اسم. סָרָה يأتي ٧مرات (تث١٣: ٥[٦]؛ ١٦:١٩؛ اش ١:٥؛ ٣١:٦؛ ٥٩:١٣؛ إر٢٨:١٦؛ ٢٩:٣٢). Jenni (205-7) يقترح أن المتهم في تث ١٩:١٦ كان متهماً بالكذب (סָרָה) أكثر من التمرد. من هذا يناقش (٢١١) أن الأربع تكرارات الأخرى لـ סָרָה تدل أيضًا على الكذب أو الزيف (تث١٣: ٥[٦]؛ إش٥٩:١٣؛ إر٢٨:١٦؛ ٢٩:٣٢). بالرغم من أن تفاصيل الزيف واضحة في تث١٩:١٦، التكرارات الستة الأخرى لـ סָרָה يمكن أيضًا أن تعني التمرد. الصعوبة تأتي من حقيقة أن الثلاثة مرات الاتهام موجه لأولئك الذين يكرزوا סָרָה (تث ١٣: ٥[٦]؛ إر٢٨:١٦؛ ٢٩:٣٢). إن تعليمهم المزيف يشكل التمرد لأنهم قادوا أولاد الرب للتمرد ضد طلباته من خلال رسائلهم. إن التركيز على التمرد يكون مناسب أيضًا في ضوء تأكيد إشعياء وإرميا المتكرر على تعاسة الحقيقة.

ب. ت في مخطوطة البحر الميت لفيفة CD تحتوي على العديد من الاستخدام للجذر. فمعناها يتخذ على معنى سياقي / ثقافي جديد بالإشارة إلى مجتمع قمران ورؤيتها لنفسها. أولئك الذين انفصلوا عن مجتمع قمران هم متمردين هم معدلين ببراعة (قا CD 1:12, 13; 2:6; esp. 1QS 10:20-21). الزيف والتزييف نجدهم موصوفين بهذا الجذر أكثر مما في العهد القديم (CD 5:21; 12:3). الجذر يبدو أنه يتخذ معنى סוּר، يتحول بعيدًا (قا HALAT 727; Ruppert, TWAT 5:962).

الجذر استمر ليعني التمرد، ليقوده في العبرية الأخيرة. تشير إلى الابن المتمرد (انظر Jastrow 2:1030). اسم. סָר، واحد روحه منخفضة، توجد (قا اللغة العبرية الكتابية סַר، انظر Jastrow 2:1021; Exod R.s. 2).

ع. ج في العهد الجديد طبيعة اليهود/ الإسرائيليين العنيدة، المتمردة استمرت لتكون مشكلة كبيرة (قا مر٣:٥؛ ١٦:١٤؛ تي١:٩، ١٠؛ العبرية ٣:٨، ١٥؛ يه ١١).

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד² [yāsad²] (يتأمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשה [kšh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לצץ [lṣṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh ¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr¹] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [pšʿ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qᵉšî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשׁר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šᵉrirût] (عناد، #٩٢٤٤).

الببلوجرافيا

TWAT 5:957-63; *TWOT* 2:635; J. Bright, *Jeremiah*, 1965; G. Driver, "Two Misunderstood Passages of the Old Testament," *JTS* 6, 1955, 82-87; W. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986; E. Jenni; "Dtn 19,16: *sara*, Falschheit," in *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, 1981, 201-11; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, 1986.

Eugene Carpenter / يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي
Michael A. Grisanti

6258 סָתַם

סָתַם [satam]، قَلْ. وقف، يكون مستحيل التمييز، يبقى مغلقاً، سر؛ نِفْعَل. يكون مغلقاً؛ بِيِّل. يقف (#٦٢٥٨).

ش. أ. ق الجذر يأتي من خلال نطاق اللغات السامية بمعنى "مخبّأ".

ع. ق ١. إن هذا اللفظ هو التعبير الثابت للوقوف أو سد مصادر تدفق المياه (٧مرات من ١٣).

٢. بالامتداد، أتت لتصور إغلاق الكلمات، الرؤى، أو الحكمة، ومن ثم جاعلة إياهم مختبئين وسريين. في استنتاج كتاب دانيال، أمر لإغلاق الكلمات ويختم اللفيفة حتى نهاية الوقت (دا ١٢: ٤، ٩)؛ قا ٨:٢٦؛ حز ٢٨:٣). في نقطة داود المحورية في مناضلته للاعتراف بحالته الخاطية، فهو يؤكد أن الرب يريد أن يمنحه الحق والحكمة في الخفاء، مكان خاص (NIV أ'مق مكان، مز ٥١: ٦[٨]). عارفاً أن الرب يريده أن يقبل الحكمة الإلهية، يواصل داود صلاته بالطلبات العريضة "طهرني.. اغسلني.."، الخ.

إغلاق، إقفال: ← אטם [' *tm*] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [' *ṭr*] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [*gwp* [1]] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [*ṭḥḥ*] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [*ṭmh*] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [*n'l* [1]] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [*sgr* [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [*stm*] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [*'ṣh* [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [*'ṣm* [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [1] [*ṣrr* [1]] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [*qpṣ* [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שעע [*š'* [1]] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

6259	סָתַר

סָתַר [*satar*]، نِفْعَلْ.؛ بيعِّل.؛ هِفْعِيل.؛ بُعِّلْ. بقي طي الكتمان؛ هِتبَعيل. يبقى نفسه مَختبئاً (#٦٢٥٩)؛ اسم. ١١ מִסְתּוֹר [*mistôr*]، ملجأ (ترد ١. في إش٤:٦؛ #٥٠٣٩)؛ מַסְתֵּר [*master*]، تقرأ هِفْعِيل. جزء מַסְתִּיר، (mastir، كذلك NIV، ترد ١. في إش٥٣:٣؛ #٥٠٤٠)؛ מִסְתָּר [*mistar*]، مكان مختبئ (#٥٠٤١)؛ סֵתֶר [*seter*]، مكان مختبئ، ملجأ (#٦٢٦٠)؛ סִתְרָה [*sitrâ*]، ملجأ (ترد ١. في تث٣٢:٣٨، #٦٢٦١).

ش. أ. ق الجذر סתר تأتي في العربية، الآرامية، المصرية (*mstr.t*).

ع. ق ١. الفعل סָתַר يعني أن يخبئ نفسه أو الآخرين للحماية من حالات تعرض الحياة للخطر. على سبيل المثال، موسى خبّأ وجهه في حضور الرب (خر٣:٦)؛ داود خبّأ نفسه من غضب الملك شاول (١صم٢٠:٥، ١٩، ٢٤)؛ النبي إيليا خبّأ نفسه من الملك آخاب (١مل١٧:٣)؛ يوآش اختبأ من عثليا بيوشيبا (٢مل١١:٢ ‖ ٢أخ٢٢: ١١[١٢])؛ وباراق وارميا أمرهم الرب أن يختبؤا من الملك يهوياقيم (إر٣٥:١٩، ٢٦).

اللفظ يمكن أن يصف أيضًا الاتجاه إخفاء خطايا الزناة عن شريكهم (عدد ٥:١٣)، أو السقطات الغير متعمدة (مز١٩: ١٢[١٣])، أو حتى إخفاء المعلومات (١صم٢٠:٢)، أيوب يرثي أنه لم يكن مختبئاً من التجربة (أي٣:١٠؛ ١٤:١٣)، بينما بالعكس خادم الرب رفض أن يخفي وجهه من معيريه (إش٥٠:٦).

٢. סָתַר ربما تشير أيضًا إلى ترسبات لغز تسامي الرب، الذي له الحرية أن يبقى مختفياً (أي٣٤:٢٩؛ أم ٢٥:٢؛ اش ٤٥:١٥) أو حرًا كي يُشرك نفسه في خليقته (مز٢٢: ٢٤[٢٥]). بالرغم من افتراضات الأشرار، الرب لم يتجاهل العدالة (NIV يغطي وجهه؛ مز١٠:١١). بالمثل، سر أشياء كالحكمة ينتمي للرب (تث ٢٩:٢٨؛ أي٢٨:٢١). هذا يؤدي إلى اختباء قدر البشر وهدف الحياة (أي ٣:٢٣)، جاعلاً الإعلان الإلهي الأكثر أهمية (مز١١٩:١٩).

٣. لاهوتياً، סָתַר الشفوية تعلن يهوه كرب الذي لا تخفى عنه خطية البشر (أي٣٤:٢٢؛ إر١٦:١٧؛ ٢٣: ٢٤)، ولا الخطط السرية لتخطيط الأشرار (إش٢٩: ١٤-١٥؛ قا عا ٩:٣). التعبير "سوف أخبئ وجهي" يرمز لانتهاك العهد ومخالفة الزمالة بين الرب وإسرائيل (البعض ٢٠مرة، مثل، تث ٣١:١٧، ١٨؛ إش ٥٩:٢؛ ٦٤: ٧[٦]؛ مي ٣:٤). التعبير يدل على غضب الرب، رفض شعبه (مؤقتاً)، وبدء لعنات العهد ضد إسرائيل وخطاياهم وتمردهم (حتى الخروج، حز٣٩:٢٣، ٢٤، ٢٩). إلا أنه في رحمته يخبئ الرب وجهه لكن بحزن، ونعمته قد اخفت محن إسرائيل الماضية (أي، نسيها، إش٦٥:١٦). هو يحمي أو يخفي الاستقامة عن خطط الأشرار (مز١٧:٨؛ ٣١: ٢٠[٢١]؛ ٦٤: ٢[٣])، ووجهه لا يختفي عن صلوات الأبرار في الضيق (٢٧:٩؛ ٦٩: ١٧[١٨]؛ ١٠٢: ٢[٣]؛ ١٤٣:٧).

٤. فرع البر للرب سيكون מִסְתּוֹר، (NIV ملجأ) من عناصر بقاء يوم غضب الرب (متوازية مع מַחְסֶה، مكان الملجأ؛ إش٤:٦).

٥. بالنسبة لـ מַסְתֵּר في إش٥٣:٣ تقرأ מַסְתִּיר، (هِفْعِيل. جزء)، "مثل ذاك الذي تختبئ منه وجوه البشر" (NIV)، أو "مثل الذين يخفون وجوههم عنا" (أيضًا Watts, *Isaiah 34-66*, WBC 25, 1987, 224; cf. NRSV).

٦. اسم. מִסְתָּר يحمل معنى "الاختباء في الكمين" في خمس من عشرة حيث يظهر الشكل (عادةً الأشرار يكمنون انتظاراً للأبرار، كما في مز١٠:٨، ٩؛ ١٧:١٢؛ ٦٤: ٤[٥]؛ لكن لاحظ أن الرب يكمن ليهوذا كالأسد، مرا٣١:١٠).

في مكان آخر، بكى إسرائيل في مخبئين خطاياهم في البرية (إر١٣:١٧)، عالمين أن حضور الرب الواسع يجعل من المستحيل إخفاء الخطايا والتمرد عليه (٢٣:٢٤؛ ٤٩:١٠). في מִסְתָּר في إش٤٥:٣، انظر מַטְמוֹן(#٤٧٥٩)؛ في مز ١٠: ٨-٩، انظر סָכָךְ (#٦١١٤).

٧. اسم. סֵתֶר تأتي ٣ مرات في العهد القديم مع العديد من التضمين. اللفظ ربما يشير للحيوان (أي٤٠:٢١؛ تشخيصياً في نشيد الأنشاد ٢:١٤)، البشر (١صم١٩:٢)، أو حتى الأماكن الإلهية المختبأة—حيث الظلام والسحب الكثيفة لعاصفة البرق هي غطاء أو حجاب الرب (أي٢٢:١٤؛ مز١٨: ١١[١٢]). يهوه نفسه هو مكان مختبئ أو ملجأ للبار، مبقية أولئك الذين يثقون به في خيمته أو هيكله (مز٢٧:٥؛ ٣١: ٢٠[٢١]؛ ٣٢:٧؛ ٦١: ٤[٥]؛ ٩١:١). على العكس، الأشرار قد فعلوا "الأكاذيب" ملجأهم—ولكن بلا نفع (إش٢٨:١٧).

في مكان آخر סֵתֶר تحمل معنى نشاط سري، مثل أبيجايل عندما ساعدت داود في الخفاء (١صم٢٥:٢٠). الأكثر شيوعاً، النشاط هو شر أو خبث، كما في حالة زنا داود مع بتشبع (٢صم ١٢:١٢)، فقد تم فعل الزنا والقتل في الخفاء (تث ٢٧:١٥، ٢٤)، أو الاتهامات الافترائية تُعمل في الخفاء (مز ١٠:٥). إلا أن أيوب قد أدرك أن خطايا البشر لا تختفي أبدًا عن الرب الذي يعلم كل شيء (أي٢٤:١٥)، في مناسبة، استخدم كاتب المزامير סֵתֶר لتصف لغز النشاط الإلهي في الولادة البشرية (مز١٣٩:١٥).

أخيراً استخدم إرميا סֵתֶר بطريقة فنية ليدل على الحوار الخاص (إر٣٧:١٧؛ ٣٨:١٦؛ ٤٠:١٥؛ قا قض٣:١٩). على العكس، يعلن إشعياء النبي أن إعلان يهوه عن نفسه إسرائيل لم يتكلم عنه في الخفاء—فحقيقة الرب الفدائية قد انتشرت بانفتاح من البداءة (إش٤٥:١٩؛ ٤٨:١٦).

٨. الكلمة الفريدة סִתְרָה تأتي فقط في نشيد موسى (تث٣٢:٣٨)، في هجو عدم قدرة الآلهة المزيفة (الذين يمكن حتماً أن يتحول إليها العبرانيين) لمنح الحماية والرعاية لإسرائيل.

ع. ج *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56.

اختفاء: ← חבא [*ḥb'*] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*ḥāgû*] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*ḥpp*] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*ṭmn*] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*kḥd*] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبئ؛ يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*'lm*] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٢٢٣)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يخفي، #٨٥٦١).

ملجأ، مهرب: ← חסה [*ḥsh*] (بحث عن ملجأ، #٢٨٧٩)؛ ← מְלוּנָה [*m^elûnâ*] (مكان مأوى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [*mānôs*] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (ملجأ، مأوى، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [*'wz*] (يتخذ ملجأ، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [*plṭ*] (يحفظ، يحمي، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، ينجو، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *THAT* 2:174-82; *TWOT* 2:636; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٦٢٦٠ (סֵתֶר [*seter*]، مكان اختباء، ملجأ)، #٦٢٥٩

٦٢٦١ (סִתְרָה [*sitrâ*]، ملجأ)، #٦٢٥٩

ע

٦٢٦٤ עָב [*ʽab* [1]]، [NIV يتدلى]، ستارة ← #١٢١٥

٦٢٦٥ (עָב [*ʽab* [2]]، سحابة)، ← #٦٣٨٠

6268	עָבַד

עָבַד [*ʽabad*]، قَلْ. عمل، يؤدي، خَدَمَ، يعبد، نفَّذ، ينجز عملا، يبجل؛ نِفْعَل. أن يزرع، عُمل، وصيغة بُعَّل. أن يُعمل، وصيغة هِفْعِيل. يُستعبد، يعمل بنشاط ولكن الفائدة قليلة، يؤدي خدمة وصيغة هُفَعَل. أن يكون سببًا لـ، حُفز للخدمة، أقتيد للعبادة (#٦٢٦٨)، מַעֲבָד [*maʽabad*]، اسم. عمل أعمال، تصرف تصرفات (#٥٠٤٢)، עֶבֶד [*ʽebed* [1]]، اسم. عبد، خادم، تابع (#٦٢٦٩) עֲבָד [*ᵃbad*]، اسم. عمل، مهمة (#٦٢٧١) עֲבֹדָה [*ᵃbodâ*]، اسم. عمل، خدمة، مهمة، عبادة، (#٦٢٧٥)، עֲבֻדָּה [*ᵃbuddâ*]، اسم. خدم، عمال (#٦٢٧٦) עַבְדֻת [*ʽabdut*]، اسم. عبودية، استرقاق (#٦٢٨٥).

ش. أ. ق وجد أصل هذه الكلمة في كثير من اللغات السامية ولكن بمعان محتلفة أحيانًا رغم، استعمالهم جميعًا لنفس جذور الكلمة. قا؛ أوغا. *ʽbd* وبالعربية *ʽabada*، اللغة العربية الجنوبية القديمة *ʽbd* وتعني يخدم، يعمل (قا؛ اللغة الأثيوبية أيضًا *ʽabata* العمل تحت ظروف قمعية)، وبالآرامية والسريانية *ᵃbad* وبالفينيقية *ʽbd* وهي تعني يعمل، يفعل (قا؛ العبرية، עָבַד يصنع، يفعل).

ملاحظة موضوعية، עָבַד أوغا. *ʽbd* والفينيقية *ʽabad* والآرامية עֲבָדָא، والعربية *ʽabd*، اللغة العربية الجنوبية القديمة *ʽbd*. وتظهر في أكد. ككلمة مستعارة، [*abdu*، قا؛ *(w)ardu*] فمن الواضح أن محتوى الحقل الذي أشير إليه بواسطة جذر الكلمة سوف يتم تحديده ثقافيًا ودينيًا وفقًا لكل مجموعة قومية.

ع. ق ١. حسب تقدير Westermann's (*THAT* 2:183) الفعل עָבַד استخدم ٣١٧مرة (العبرية ٢٨٩مرة، الآرامية ٢٨مرة) وأما في اللغة العبرية الكتابية فقد استعملت ٢٧١مرة في صيغة قَلْ. فجذر الكلمة واستخداماتها تشمل الأهمية الدنيوية، والدينية اللاهوتية. وماقد يظهر أنه استخدام غير لاهوتي للكلمة يُنظر إليه أحيانًا على أنه استخدام ديني بناء على الفحص الدقيق لها.

٢. يشير تك٢:٥ بوضوح إلى أن أحد الأهداف التي من أجلها خلق الله الإنسان אָדָם هي أن يفلح (עָבַד) الأرض وذلك قبل السقوط. لذا فخطة الله للإنسان تبقى دائمًا أن يعمل الأرض التي خلقها الله في عدن. فهو عمل ديني متأصل في الإنسان به يحقق إرادة الله الخالق. وفي تك٢: ١٥ نجده يُنشأ مصدرين يشيران إلى هذا الهدف، يعمل/ يحفظ. بالتوازي مع يحافظ على/ يرعى أو يصون (שָׁמַר) ولاتوجد إشارة أن هذه مهمة قسرية مثلما حدث مع الإسرائيليين ليصنعوا ماأمرهم به فرعون. وأصبح عمل الأرض مهمة ثقيلة بعد سقوط الإنسان (٣ : ١٧ – ١٩). وإبعاد قايين عن الأرض (אֲדָמָה) عزز شعور الإنسان بالغربة والعمل الثقيل (٤ :١٢). فالأرض لم تعد تعطيه قوتها بعد زراعتها (עָבַד). لذلك فالاستخدام السئ للكلمة، اتخذ أهمية لاهوتية عميقة حين وضع ضمن سياق قانوني أوسع في تك١ -٤. فرد فعل الأرض نفسها اعتمد أساسًا على علاقة البشر الروحية بالله. وبالتالي بالأرض نفسها.

ولقدتضمنت هذه الكلمة معنى أن الإنسان سيأكل خبزه بعرق جبينه. وعبودية عيسو لأخيه يعقوب كانت نتيجة لكلمة الرب "يهوه" المقدسة ونبوءة منه عن ولادتهما (تك٢٥: ٢٣) وبالتالي، فالعلاقات بين الأشخاص/ الأمم مختلفة تتوقف في نواح عديدة على سلطان الرب.

حدد الرب "يهوه" أسبوع العمل للبشر كعمل من أعمال النعمة (قا؛ ذلك بالعمل لعشرة أيام عند المصريين)، إذ أمر الله بالعمل لستة أيام، أما اليوم السابع فللراحة وتجديد النشاط ليس فقط للإنسان بل للحيوانات أيضًا. (خر٢٠: ٩، تث٥ :١٣) ويؤكد سفر الجامعة على أن نوم المشتغل (עָבַד) حلو (جا٥:١٢[١١]).

وعلى الجانب الآخر فالعمل القسري في بناء مدن فرعون فرضه فرعون على شعب إسرائيل، ودعي "عمل مستبد أو قاس" تم إنجازه تحت ظروف تفوق طاقة البشر (خر٥ :١٨). هذا الاضطهاد الوحشي، كان نبوءة وعقابًا/ قضاء أيضًا حسب ماقاله الرب في (تك١٥: ١٤). وبالمثل فالعبودية بالنسبة للفلسطينيين تشبه معاناة ثقيلة في كنعان.

وعلى الجانب الآخر نجد أن حزقيا رفض طاعة الملك الآشوري فباركه الرب (٢مل ١٨: ٧) فالرب قد منحه الحرية ليتخذ قراره. أما صدقيا قد أمره إرميا بأن يخضع لملك بابل في وقته. وبالطبع كان هذا أساسًا أمر الرب يهوه نفسه. ولكنه ارتبط بالحالة الأخلاقية والدينية للشخص المعني (قا؛ خر١٤:٥). وقد رفض شعب إسرائيل بحق أن يخدم رحبعام بن سليمان (עָבַד) (١مل١٢:٧).

وإضافة إلى ذلك، فقد يختار عبد اسرائيلي أن يكون عبدًا مدى الحياة لسيد يحبه وليس لآخر يكرهه (خر ٢١ :٦، عد ١٥: ١٢ و١٨) فالخادم الأمين للرب يجازيه الرب برحمته. فهو يُسرع إلى خلاص الذين يخدمونه بالحق. فالخدمة الحقيقية تُظهر الفرق "بَيْنَ الصِّدِّيقِ وَالشِّرِّيرِ، بَيْنَ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ وَمَنْ لاَ يَعْبُدُهُ" (ملا٣:١٧).

هذه الأمثلة تصور السبل العديدة، حيث استخدمت مفاهيم مثل: الخدمة، العبودية، المهام والعمل في أوضاع مختلفة تجاه الله، والأشخاص الآخرين والحيوانات وكافة الأنشطة بوجه عام.

٣. ويُستخدم الفعل لاهوتيًا في صيغة قَلْ. للتعبير عن احترام عبادة شعب اسرائيل للرب في خدماتها وعنايتها بخيمة الاجتماع والهيكل وملحقاتهما والقائمين على هذه الخدمة.

ويُمكن للاوي أن يعتزل الخدمة حين يصل إلى سن الخمسين (عدد ٨ :٢٥). والكلمة تُشير أيضًا إلى "الاحتفال بعيد الفطير" (خر١٣: ٥-٦) والاحتفالات التعبدية المماثلة. ويشير (عدد ٣ : ٧ - ١٠) و١٦ :٩ "إلى العمل في خيمة الاجتماع" مع الأخذ في الاعتبار المهام الدنيوية من طيها ونشرها وتركيب أجزائها معًا، والإشراف على الخدمات التعبدية فيها. (قا؛ عدد ٨ :١١، يش ٢٢ :٢٧) ويُستخدم الفعل تحديدًا فيما يتعلق بالذبائح التي تُقدم لعبادة الرب "يهوه" (עָבַד) (إش١٩:٢١).

لذا، فالفعل يُشير إلى تأدية العبادة بروح التكريم والتقديس، والوقار، وبروح الديانة الطاهرة. وإلى جانب الرعاية (עָבַד) للمحافظة عليها وصيانتها. وهدف سفر الخروج هو عبادة (עָבַד) الرب في سيناء (خر٣:١٢، قا؛ ١أخ٢٨:٩، ملا٣:١٨) و"عبادة يهوه" (*yhwh* [עָבַד]) وجدت ٥٦مرة وعلى سبيل المثال لا الحصر (خر٤ :٢٣، تث ٦ : ١٣، ١صم٧: ٣، مز١٠٠ :٢، إر٢: ٢٠) فكل هذه الشواهد تشير إلى العبادة وخدمة الطقوس أو الحفاظ على عهد الرب باعتبارهم شعبه.

وفي تطبيق سلبي لهذه الكلمة، فقد جاءت ٤١مرة بمعنى الملاحظة/ عبادة آلهة أخرى وخاصة آلهة كنعان (خر٢٣: ٣٣، تث٤: ٢٨، يش٢٣: ٧، قض٢: ١٩، إر٥: ١٩). وتلك الآلهة لا يجب عبادتها. وأشياء أخرى بجانب ما يُدعى آلهة تم تكريمها (עָבַד) مثل النجوم (تث٤:١٩)، البعليم (قض٢:١١، ٦:١٠، ١٠، ١صم٢٢:١٠)، والآلهة לִים גִּלֻּ في (٢مل١٧:١٢). وساءت سمعة آخاب الملك نظرًا لسقوطه في عبادة البعل (١مل١٦:٣١).

٤. وصيغتا نِفْعَلْ. و بُعِّلْ. أضافتا القليل إلى هذه المناقشة. رغم أن الأخيرة تصف يعقوب كموضوع للعبودية على يد البابليين إلا أن الفعل يُستخدم في صيغة هِفْعِيل. ليصف العبودية القهرية لشعب إسرائيل على يد فرعون (خر١: ١٣، ٦: ٥ قا؛ ٢أخ٢: ١٨ [١٧]، حز٢٩: ١٨. ويشير إش٤٣: ٢٣ - ٢٤) إلى استخدام ساخر للفعل עָבַד قال الرب (٢٣٦مرة) "لم أرهقكم/ أثقل عليكم بتقدمات الحبوب (עָבַד) ولكنكم أثقلتم علي بخطاياكم (בְּמִנְחָה)... ولكنك أتعبتني (עָבַד) بخطاياك... ([בְּחַטֹּאותֶ [י] ךָ)" وفي اتجاه عكسي لخلاص الرب في سفر الخروج، نجد في (إر١٧: ٤) أنه سيجعل إسرائيل تُستعبد لأعدائها، أما صيغة هُفَعَل.. فقد استُخدمت لتعطي الشعور بأن شعب إسرائيل تسبب في/ انجذب إلى عبادة/ ذهب إلى العبودية. وهي غالبًا ما تعني آلهة الكنعانيين (خر٢٠: ٥، ٢٣: ٢٤، تث٥: ٩، ١٣: ١٢[٣]).

٥. وصيغة اسم. עֶבֶד استُخدمت ٨٠٠مرة في العهد القديم (بالإضافة إلى ٧ مرات في اللغة الآرامية) ومنذ أن صار يهوه هو الرب لكل الأرض، كان من الطبيعي أن تُستخدم الكلمة للتعبير عن علاقة المخلوقات بخالقها وصاحب السلطان عليها. واستُعملت الكلمة بطرق متوقعه من استخدام الفعل עָבַד. والاستخدام اللاهوتي الرئيسي لهذه الكلمة هنا سيتم تلخيصه (أنظر على وجه الخصوص *HALAT* 732; *THAT* 2:191-95; *TWAT* 5:994-1010) (← خادم، عبد، لاهوت).

والفئات الخمس الأولى مأخوذة من تحليل *HALAT* وأخبرت بواسطة *THAT*.

(أ) وغالبًا ما تُعبر الكلمة عن وضع أحد الأشخاص أمام الله، فرئيس الخدم في بيت إبراهيم أصبح في الحقيقة خادمًا للرب الإله من أجل أن يجد زوجة لإسحق (تك٢٤: ٢، ٩، ١٤ قا؛ ٢٤ : ٣٤). وقد أقسم أن يفعل ذلك. وإسرائيل كدولة كانت خادمة ليهوه (لا ٢٥: ٥٥، إش٤١: ٩، ٦٥: ٩) كما أن الأنبياء لم يكونوا خدامًا للناس فقط بل ليهوه أيضًا. إذ يعملون مشيئتة (٢مل ١٧: ١٣، ٧ : ٢٥، ٢٦: ٥، حز ٣٨ : ١٧). ورفض إسرائيل للاستماع إلى مايقوله الأنبياء وطاعتهم كخدام ليهوه كان من نتيجته خراب البلاد. وهذا ما أدركه دانيال في المنفى (دا ٩: ٦ قا؛ عز٩: ١١) فالأنبياء كانوا خدامًا من نوع خاص يعرفون خطة الله القدير (عا٣: ٧ قا؛ تث٣٢: ٤٣). والرب ينتقم لدماء خدامه الأنبياء (٢مل٩: ٧).

(ب) خادمي (עַבְדִּי)، خادمه (עַבְדּוֹ) استُخدم هذا التعبير ليصف أشخاصًا كثيرين في العهد القديم على أنهم خُدام الرب الإله. كما استُعمل لأشخاص لهم شخصيات أو أدوار متميزة. مثل: ابراهيم، اسحق، يعقوب (خر٣٢: ١٣، تث٩: ٢٧) وكالب (عد ١٤: ٢٤) وموسى (خر١٤: ٣١، عد١٢: ٧ تث ٣٤: ٥، ١مل٨ : ٥٣، ملا٤: ٤ [٣: ٢٢] ويشوع (يش٢٤: ٢٩). وإشعياء (إش٢٠: ٣). وداود (١صم٢٣: ١٠، ٢٥: ٣٩). ألياقيم وأيوب.. إلخ وإسرائيل

كدولة (إش٤١: ٨) ويعقوب كشعب (إش ٤٤: ١ - ٢، ٤٥: ٤). عبدي الغصن (צֶמַח) يشير إلى المسيا ابن داود و/ أو انتعش/ تجدد (زك٣: ٨). كما أن نبوخذ نصر وكورش كل منهما خادم ليهوه الرب. ليصنعا مشيئته لأن له السلطان على كل الأمم (إش٤٤: ٢٨، ٤٥: ١ قا؛ ٢٥: ٩، ٢٧: ٦، ٤٣ : ١٠).

(ج) وهناك استخدام هام وخاص لكلمة עֶבֶד (يصف عبد الرب "يهوه") (עֶבֶד־יְהוָה). وقيل هذا عن موسى (تث٣٤:٥)، يشوع (يش٢٤:٢٩)، وداود (مز١٨، عنوان ١١:١٨). ولكنه يكتسب أهمية خاصة في (إش ٤٠-٥٥) حيث يصف شخصًا/ عبدًا) والذي من السهل تحديد هويته. هذا العبد وضعت على عاتقه مهمة ضخمة , لم تكن إرجاع قبائل يعقوب فقط بل أن يصنع خلاصًا لكل الأمم (قا؛ تك١٢: ٣، إش٤٢: ١ - ٧، ٤٩ : ٥ - ٦). وهذا العبد قد برره الرب (إش٥٠: ٨ - ٩). ويشمل عمله المعاناة والموت فداء عن الآخرين (٥٢: ١٣ - ٣٥، قا؛ أيضًا ٤١ : ٨، ٤٢: ١، ١٩، ٤٤ :٢) وهو بعيد كل البعد عن العبد الذي يتحدث عنه سفر المزامير، ذلك الذي يصرخ باكيًا طالبًا المساعدة . أما العبد في إشعياء فلا يبكي بل هو متماسك ومتضامن مع "يهوه" و"معنا" نحن الذين ننتظره (بصفة خاصة في ٥٣: ١ - ٦) وواضح أنه تألم عن هؤلاء الذين كانوا ينتظرونه "٤ _ ٦" ٧ ظُلِمَ أَمَّا هُوَ فَتَذَلَّلَ وَلَمْ يَفْتَحْ فَاهُ. كَشَاةٍ تُسَاقُ إِلَى الذَّبْحِ، وَكَنَعْجَةٍ صَامِتَةٍ أَمَامَ جَازِيهَا فَلَمْ يَفْتَحْ فَاهُ. ٨ مِنَ الضُّغْطَةِ وَمِنَ الدَّيْنُونَةِ أُخِذَ. وَفِي جِيلِهِ مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنَّهُ قُطِعَ مِنْ أَرْضِ الأَحْيَاءِ، أَنَّهُ ضُرِبَ مِنْ أَجْلِ ذَنْبِ شَعْبِي؟" ٧-٩" كل هذه المأساة خُصصت للعبد من قبل الرب لهدف خاص (الآية١٠). وهذا العبد لم يتشفع للآخرين فقط بل بررهم أيضًا (الآية١١) وحمل خطايا الكثيرين (الآية١٢) فهو في حالة اتحاد تام مع إرادة يهوه تجاه شعبه حتى بات من الصعب الفصل بينهما. وبينما يري البعض إسرائيل مثل بقية بارة أو شخص بار من إسرائيل مثل (موسى، إرميا، إشعياء، يُوشيا، منسى مثله مثل هذا العبد. فإن العهد الجديد يُعلن بوضوح التحقيق الكامل لنبوة العبد في شخص المسيح. (أع ٨: ٢٦ - ٤٠). فهذا هو خادم العهد الجديد بلا منازع. الذي سلم حياته (١٠-١٢) من أجل أن تتحقق إرادة سيده (الآيات ٧ - ١٠). "إشعياء"

(د) وعبد الرب هذا مختارٌ للقيام بمهمة خاصة. فموسى خادم الرب كتب ناموس الرب (دا ٩ : ١١). وهذا الشخص المختار كخادم للرب دائمًا مايكون معلمًا صالحًا. وله مهمته وعليه أن يُنجزها وهي تتضمن تحقيق مشيئة إله العهد. فهو لا يتكلم ولا يتصرف من عندياته بل بناء على ما يأمره به الرب القدير. وياله من شرف وكرامة أن تكون خادمًا ليهوه. فذلك يرفع من شأن هذا الشخص المختار ولا يقلل من قدره بل على العكس اذ يزداد شرفًا ورفعة بخدمته ليهوه. وأن تكون خادمًا للرب يهوه ليس له أي دلالة سلبية على الإطلاق. وفوق كل شئ فهذا ينظر له بعين الإجلال والاحترام على الرغم من أنه قد يأتي بكلمة من عند الرب أو بمثل لمحاكمة شعبه.

(هـ) واستُعملت الكلمة في سفر المزامير بحس ديني، ففي مز١١٩ استُخدمت الكلمة עֶבֶד (١٤مرة) في سياقات عديدة بمعنى الذي يُطيع كلمة الرب أو ناموسه ويتأمل في شريعته (آية١٧ דָּבָר)، ويتقي الرب (آية ٢٣ חוּקִים) ويخاف الله (آية٣٨ יִרְאָה) ويدعو الرب أن يتذكر وعوده له (آية ٤٩)، ...إلخ. أما المعاني الثلاثة عشر الأخرى المستخدمة في سفر لمزامير فهي تصور خادم الرب الذي يطلب مساعدة الرب له. مثل (مز٢٧ : ٣٥، ٦٩، ١٠٩) أما عبد الرب في مز١٤٣: ١٢ فهو يلتمس من الرب أن يتدخل نيابة عنه "لأني (כִּי) أنا عبدك (אֲנִי עַבְדֶּךָ)".

٦. اسم. עֲבֹדָה ورد ١٤٥مرة ويمكن أن نستعرض مجالها اللاهوتي كالتالي:

(أ) خدمة الرب في العبادة. وذلك يتضمن مجالات كثيرة .بعضها تم تحديده بأنه العناية بآنية الخدمة والأدوات الأخرى (١أخ ٩: ٢٨) والآخر حُدد بمهام واضحة في (٢٨ : ١٤، ٢أخ ٣٤ : ١٣). ووصف نقل خيمة الاجتماع على أنه يدخل ضمن هذه الخدمة (עֲבֹדַת עֲבֹדָה) (عدد٤:٤٧) وتصف الكلمة كل ما تم إنجازه عند تشيد خيمة الاجتماع (خر٣٩: ٤٢) كما أمر الرب من قبل. والصيغة الإسمية تشير أيضًا إلى الاحتفال (הָעֲבֹדָה) بعيد الفصح (خر١٢: ٢٥، ١٣: ٥). وواقع الأمر، فإن كلمة עֲבֹדָה تُشير في أماكن متعددة إلى الخدمة في الهيكل/ الموضع المقدس. وهذا المعني يخص الكهنة واللاويين (عد٤:٤، ١٩، ٢أخ ٨: ١٤ قا؛ حز٤٤ :١٤).

(ب) وبمزيد من الحس العام تصف الكلمة عمل الرب (إش٢٨: ٢١) بأنه عمل غريب/ غير مألوف سيقوم به ضد شعبه. كما تصف عمل/ ثمر البر في عصر التجديد المسياني (إش٣٢: ١٧).

(ج) وبمعنى عام עֲבֹדָה كما تصف الكلمة أنواع من الخدمات ـــ وعلى وجه الخصوص تلك التي تُقدم إلى يهوه (يش٢٢ : ٢٧). وتشمل هذه الخدمات حرق الذبائح، القرابين والتقدمات التي يقدمها الناس في الهيكل "الشركة".

٧. والصيغ الإسمية الأخرى استُخدمت٨ مرات فقط. وسفر الجامعة (٩: ١) يُبدي دهشة لاهوتية حين يربط ما بين أعمال الحكمة والبر من جهة والرب القدير من جهة أخرى .فأعمالهم (עֲבָד) في يد الرب (הַיָּם בְּיַד הָאֵל). עֲבֻדָּה تُشير إلى الخدام في سفر أيوب١: ٣ وفي ازدياد بركة الرب لإسحق بكثرة عبيده (تك٢٦: ١٤) وفي الحالتين فهذه الثروة اعتُبرت بركة الرب من

خلال عهوده المقدسه لهما עֲבֹדָה، العبودية تُشير إلى تلك العبودية التي مازال شعب الرب يعاني منها نتيجة لقهر الأمم لهم وقضاء الرب عليهم. (عز ٩: ٨ ٩؛ نح ٩ :١٧). מַעֲבָד تعني أقوال/ أفعال الأشرار في أي٣٤ : ٢٥ والتي سيعاقبهم الرب عليها. والمصطلح الأرامي (#١٠٤٣٤) ينسب العدل لله في كل أعماله (دا٤:٣٧[٣٤]).

ب. ت أغلب الظن أن جذر الكلمة עָבַד وجد في لفائف البحر الميت، واستخدمت كما كانت تستخدم في الأساس في العهد القديم. والاستعمال اللفظى لها واحد في المصدرين فيما عدا كلمتي "البر" و"الأشرار" إذ رأينا معان طائفية خاصة لهاتين الكلمتين. فصيغة اسم. עֶבֶד ما هي إلى تحديد شخصي في مزامير الحمد (1QH 5:15, 18; 9:11; 11:30; cf. 1QS 11:16) فهي تُشير، كما في العهد القديم، إلى أنبياء الرب. (1QpHab 2:9; 7:5; 1QS 1:3) وإلى داود (1QM 11:2). إذ حرم ظلم العبد أو بيعه (CD 11:12) ودعيت مصر בֵּית עֲבָדִים بيت العبيد.

עֲבֹדָה استُعملت كما هي في العهد القديم أيضًا، ولكنها استعملت على نطاق واسع في هذه النصوص: خدمة الحق أو الخدمة من أجل الحق، الكذب والزور، العدالة، القذارة، شدة الظلم (resp. 1QpHab 7:11; 10:11; 1QS 4:9; 1QH 6:19; 1QS 4:10; 1QSa 1:22) مقارنة بسفر الجامعة٩: ١. فهذه المقاطع تنسب عمل الرجال إلى الروحيين (1QS 3:26) واستُخدمت الكلمة أيضًا للإشارة إلى الخدمة العسكرية (1QM 2:9; 15) فنواميس الطبيعة تخضع للرب وتصنع مشيئته أيضًا (1QH 1:12).

أما في اليهودية، فالخادم أو العبد עֶבֶד، فُهمت على أنها تُشير إلى اسرائيل في أغلب الأحيان (انظر bibliog) وفي المشنا العبرية استمر استعمال الكلمة بإسراف، وبصفة خاصة للإشارة إلى الخدمة الكهنوتية (Hullin, 246) أو العبادة (Temura 6:1)، سواء أكانت صالحة أم سيئة. وقد وجدت أيضًا بصيغة نِفْعَلْ. وhi، (enslave, oppress; Yalkut Exod 162)بيعِّل. (يستعبد، يضطهد Jastrow 2:1034-35) كما استخدمت اسم. (בְּדֵת עֶבֶד עֶבֶד עֲבָדָה עֲ) استخدمت أيضًا עֲבֹדָה تستخدم خاصة بطريقة lively في استخدامها. الاستخدام اللاهوتي يشير إلى الخدمة الإلهية، خدمة الكهنة؛ العبادة؛ עֲבֹדָה זָרָה استخدمت للإشارة إلى عبادة الأصنام.

الترجمة السبعينية تستخدم δουλόω، خدمة (١١٤مرة)، λατρεύω، عبادة (٧٥مرة)، ἐργάζομαι تأثير، فعل، عمل (٣٧مرة)، λειτουργέω (١٣مرة). استعمالات أخرى للصيغة الإسمية لمرة أو مرتين. بالنسبة لكلمة עֶבֶד الأسماء توجد δοῦλος (٣١٤مرة)، παῖς (٣٣٦مرة)، θεράπων (٤٢مرة). עֲבֹדָה ترجمت مع λειτουργία، عبادة، وأيضًا مع ἔργον، عمل، قول، تصرف. واستخدمت كلمات أخرى مثل δουλεία، عبودية، ἐργασία عمل، تشغيل، λατρεία عبادة، قربان.

ع. ج نستطيع أن نجد/ مفهوم عبد الرب/ حسب أشعياء في العهد الجديد. لقد وصف يسوع إرساليته/ حياته/ موته والذي له أهمية بالغة مستخدمًا مصطلحات مقتبسة من العبد المتألم في إشعياء. فقد حقق يسوع وعوده (لو٤: ١٦-٢١، قا؛ إش٦١ :١-٣) والعبد المتألم في (إش٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢) هو الذي صاغ يسوع نفسه علي طرازه (لو٢٤ :٤٤-٤٧). وعلى أساس الكاتب الملهم في سفر أعمال الرسل ٨: ٢٦ - ٤٠، فإن العبد حسب سفر إشعياء ٥٣ لا يمكن أن يكون إلا السيد المسيح (عدد٣٥) ومن بين تلاميذ المسيح فالأعظم فيهم هو من يكون خادمًا لهم قبل كل شيء (مت٢٠: ٦، ٢٣ :١١) فالعبد الأمين هو الذي ينفّذ ما أمره به سيده (٢٤: ٤٦) وتُخبرنا رسالة رومية أن أصحاب السلطات في هذا العالم ليسوا أكثر من عبيد للرب (رو١٣: ٦). كما اعتُبر الرسل خدامًا للمسيح (١كو٤: ١) ونحن أنفسنا علينا أن نخدم الرب (رو١٠: ٧، ١١: ١٨) وأخيرًا فالهدف النهائي من التاريخ سوف يتحقق بينما عبيد الرب يخدمونه (رؤ ٢٢: ٣).

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גמל [*gml*] (انجز، ارتكب، حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [*mᵉlā'kâ*] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל [*'ll* ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עשׂה [*'śh* ¹] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [*p'l*] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

يسجد، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גהר [*ghr*] (ينزل، ينحني، #١٥٦٦)؛ ← חוה [*hwh* ²] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل، #٢٥٥٦)؛ ← כפף [*kpp*] (يركعْ، يحنِي نفسه لأسفل، #٤١٠٤)؛ ← כרע [*kr'*] (إنحناء، #٤١٥٦)؛ ← סגד [*sgd*] (يطأطئ الرأس، #٦٠٣٢)؛ ← עבד [*'bd*] (يعمل، يخدم، يسجد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [*qdd*] (يطأطئ الرأس، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שׁרת [*šrt*] (يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:419-23; *NBD* 2:763-72; *TDNT* 2:264-83; 5:655-72; *THAT* 2:182-200; *TWAT* 5:981-1012; F. F. Bruce, *Sure Mercies of David*, 1954; J. Coppens, "La mission du serviteur de Yahwe et son statut eschatologique," *ETL* 48, 1972, 343-71; I. Engnell, "The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah," *BJRL* 31, 1948, 54-93; J. P. Floss, "Jahwe dienen—Gttern dienen," *BBB*

45, 1975; P. Grelot, “Les poemes du serviteur: de la lecture critique à l’herméneutique,” *Lectio Divina* 103, 1981; D. R. Hillers, “*Berît ʿam*: Emancipation of the People,” *JBL* 97, 1978, 175-82; A. S. Kapelrud, “The Identity of the Suffering Servant,” *Fest. W. F. Albright*, 1971, 307-14; G. Knight, *Servant Theology*, International Theological Commentary, 1984; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 1962; W. S. LaSor, *Israel: A Biblical View*, 1976; N. Lohfink, “‘Israel’ in Jes 49, 3,” *FzB* 2, 1972, 217-29; K. Nakazawa, “The Servant Songs—A Review After Three Decades,” *Orient*, 1982, 65-82; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1956; H. M. Orlinsky, “The So-called ‘Servant of the Lord’ and ‘Suffering Servant’ in Second Isaiah,” *VTSup* 14, 1967, 1-133; I. Riesener, “Der Stamm עבד im Alten Testament,” *BZAW* 149, 1979; H. Ringgren, *Messiah in the OT*, SBT 1/18, 1956; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays*, 1965; J. Sailhammer, “Genesis,” *EBC*, 1990, 44-45; N. W. Tidwell, “My Servant Jacob, Isa xliii 1,” *VTSup* 26, 1974, 84-91; J. P. M. van der Ploeg, “Slavery in the Old Testament,” *VTSup* 22, 1972, 72-87; G. von Rad, “Das Werk Yahwes,” *TBü* 48, 1973, 236-44; L. E. Wilshire, “The Servant City: A New Interpretation of the ‘Servant of the Lord’ in the Servant Songs of Dt-Is,” *JBL* 94, 1975, 356-67; E. J. Young, *Studies in Isaiah*, 1955; Z. Zevit, “The Use of עֶבֶד as a Diplomatic Term in Jeremiah,” *JBL* 88, 1969, 74-77; W. Zimmerli, “Zur Vorgeschichte von Jes. 53,” *VTSup* 17, 1969, 236-44.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٢٦٩ (עֶבֶד [ʿebed ¹]، عبد)، ← خادم

٦٢٧١ (עֲבַד [ʿᵃbad]، عمل)، ← #٦٢٦٨

٦٢٧٥ (עֲבֹדָה [ʿᵃbodâ]، عمل)، ← #٦٢٦٨

٦٢٧٦ (עֲבֻדָּה [ʿᵃbuddâ]، خدام)، ← #٦٢٦٨

٦٢٨٥ (עַבְדֻת [ʿabdut]، عبودية)، ← #٦٢٦٨

6286 עָבָה

עָבָה [ʿābâ]، قَلْ. سميك، سمين، ضخم (#٦٢٨٦)؛ מַעֲבֶה [maʿᵃbeh]، مسبك، قالب (#٥٠٤٣)؛ עֲבִי [ʿᵃbî]، سماكة (#٦٢٩٥).

ع. ق ١. الصيغة الإسمية تُستخدم للدلالة على الكثافة المادية للبحر المسبوك في الهيكل (١مل٧: ٢٦، ٢أخ٤ :٥) وأعمدة الهيكل (إر ٥٢: ٢١). والدرع في (أي١٥: ٢٦) انظر أيضًا (انظر #٥٠٤٣).

٢. استُخدم الفعل في إجابة رحبعام على من سألوه أن يخفف النير الذي وضعه سليمان أبيه على الناس هكَذَا تَقُولُ لَهُمْ: "إِنَّ خِنْصَرِي أَغْلَظُ مِنْ مَتْنَيْ أَبِي. ١١ وَالآنَ أَبِي حَمَّلَكُمْ نِيرًا ثَقِيلاً وَأَنَا أَزِيدُ عَلَى نِيرِكُمْ. أَبِي أَدَّبَكُمْ بِالسِّيَاطِ وَأَنَا أُؤَدِّبُكُمْ بِالْعَقَارِبِ". (١مل١٢ : ١٠ - ١١، ٢أخ١٠: ١٠ - ١١).

٣. استُخدمت الصفة في (تث٣٢: ١٥) لتصف إسرائيل بالكبرياء والغطرسة والرضا عن حالته تلك: "فَسَمِنَ يَشُورُونَ وَرَفَسَ. سَمِنْتَ وَغَلُظْتَ وَاكْتَسَيْتَ شَحْمًا! فَرَفَضَ الإِلهَ الَّذِي عَمِلَهُ، وَغَبِيَ عَنْ صَخْرَةِ خَلاَصِهِ" (قا؛ استخدام קָפָא في صف١: ١٢).

٤. وعلى النقيض من الجذر עָבָה، فإن معنى الجذر כָּבֵד، يبقى ثقيلاً، واتسع ليدل على الكرامة والشرف. وخاصة الصيغة الإسمية כָּבוֹד، مجد (← #٣٨٨٣).

كثيف: ← עָבָה [ʿābâ] (كثيف، #٦٢٨٦)؛ ← קָפָא [qapaʾ] (يكثف، يصبح جامداً، #٧٨٨٤).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

٦٢٨٧ (עֲבוֹט [ʿᵃbôt]، رهن، كفالة، وديعة) ← #٦٢٩٢

91 /6290 עֲבוֹת

עָבוֹת [ʿābôt ¹]، "بشكل كثيف"، يتفرع من (#٦٢٩٠)، עָבוֹת [ʿābôt ²]، فرع (#٦٢٩١).

ع. ق نقرأ في حز١٩: ١١، ٣١: ٣، ١٠، ١٤ كلمة "غيوم" من עָב، بدلاً من فروع من עֲבֹת، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الصيغة الإسمية עֲבֹת في مز١١٨: ٢٧ من المحتمل أنها تعني "رباط" وليس "فرع". ومع ذلك، فهناك صفة עָבוֹת، وتعني "مورق"، وهذه المظاهر الخارجية التي نراها في (עָבוֹת) في تشجيع عزرا، جمع شعب إسرائيل فروعًا من أشجار الظل (עָבוֹת) وسط أشياء أخرى بناء على أوامر موسى النبي في (لا ٢٣ : ٣٣ - ٤٣) استعداداً لعيد المظال (نح ٨ : ١٣ - ١٨).

فرع (شجرة): ← אָמִיר [ʾāmîr] (فرع، غصن، #٥٨٠)؛ ← סעף [sʿp ²] (يزيل، #٦١٨٨)؛ ← עָנָף [ʿānāp] (فروع، #٦٧٣٣).

إدوين سي. هوستر *Edwin C.Hostter*

6292 עָבַט

עָבַט [ʿabat ¹]، قَلْ. إستعار، أخذ رهنًا، كفالة، وديعة أو ضمانًا، صيغة هِفْعِيل. يُقرض مقابل رهن (#٦٢٩٢)، والفعل المشتق من، < עֲבוֹט [ʿᵃbôt]، الصيغة الإسمية عربون، كفالة، وديعة، ضمان (#٦٢٨٧)؛ עַבְטִיט

[ʻabtît]، الصيغة الإسمية قيمة الرهن، ديون ثقيلة. أو ابتزاز (ترد ١.٤؛ #٦٢٩٤).

ش. أ. ق يظهر الفعل في أكد. *habatu* أي يستعير وأيضًا في اللغات السامية، *ʻabot* وفي أكد. *ebuttum,* *ebuttum* قرض بدون فوائد.

ع. ق ١. صيغة قَلْ. يستعير، يقترض وصيغة (هِفْعِيل.) يُقرض، يظهر في (تث ١٥: ٦) كجزء من الناموس الخاص بسبع سنين الإبراء (١٥: ١ -١١) فمكافأة طاعة الناموس هي بركة يهوه لمن أطاع. ونتيجة لذلك فستُصبح إسرائيل كبيرة، ومكتفية بذاتها، وذات قوة تجارية، وتُصدر (تُقرض) وتكون لها السيطرة المالية على كثير من الأمم دون الحاجة إلى استيراد (تقترض) البضائع أو اقترض الأموال من أي دولة أخرى. وصيغة (هِفْعِيل.) استخدمت مرة ثانية في عدد ٨ والتي تدعو كل فرد من شعب إسرائيل أن يُعطى الفقير بسخاء وبفرح وأن يمنحه ما يكفي لسد احتياجاته (١٥: ٧ -٨). ويقع على عاتق كل إسرائيلي التزام أخلاقي، فعليه أن يضمن أن أخوته الأقل فرصًا في الحياة لن تقهرهم ظروفهم ويفتقرون إلى ضروريات الحياة. وقراءة عدد ٨ بشكل صحيح يمكن أن يكون هكذا "اقرضه مقابل رهن" ولا تُعد من أعمال المحبة تلك الصدقة التي تُقدم على النحو الذي ذُكر هنا وعلى العكس من ذلك فهي نزعة خيرية وتواصل مع الشخص الفقير والمحتاج والذي يتعهد أن يرد الدين في موعد استحقاقه (قا؛ مثلاً Craigie, 237; Mayes, 249) فالمتوقع من شعب إسرائيل أن يُظهرطبيعة الرب الرحوم الذي يعبدونه (قا؛ مثلاً Phillips, 163).

وفي تث٢٤:١٠-١٣ نجد تحذيرًا من استخدام القوة المستبدة لأخذ الرهن (قا؛ مثلاً Nelson, 230) في ٢٤ :١٠، فصيغة قَلْ. والمصدر تم استخدامها مع الصيغة الإسمية، עֲבוֹט، إذ حرّم على الدائن أن يدخل إلى بيت المدين لكي يرتهن رهنًا منه. بل عليه أن ينتظر خارجًا حتى يخرج إليه المدين بالرهن (عدد ١١). وهذه الوصية الفريدة في سفر التثنية لها فائدة مزدوجة، فهي تحفظ خصوصية بيت المدين (قا؛ مثلاً Cunliffe-Jones, 137; Wright, 475; Phillips, 163; Thompson, 247; Craigie, 308). كما أوصاه بترك حرية اختيار الرهن للمدين. وحرّم على الدائن أن يُكره المقترض على منحه شيئًا معينًا كرهن له (قا؛ مثلاً Dummelow, 133; G. A. Smith, 281; Wright, 475; Gottwald, 115; Craigie, 308) والوصايا التالية في الأعداد ١٢-١٣ (الصيغة الإسمية עֲבוֹט تظهر في كل عدد). وَإِنْ كَانَ رَجُلاً فَقِيرًا فَلاَ تَنَمْ فِي رَهْنِهِ. رُدَّإِلَيْهِ الرَّهْنَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ. وهذه الصيغة وجدت بشكل ملحوظ أيضًا في خر٢٢: ٢٦ -٢٧ [٢٥ - ٢٦] وفي (تث٢٤: ١٣) يؤكد على الدائن أن طاعة الوصية تُعد سلوكا مستقيمًا أمام يهوه. أي أنها تضع الدائن في علاقة طيبة مع الرب.

ومثل هذه الوصايا وضعت لتمنع ترّبح الغني على حساب احتياجات الفقير كالعضو الأضعف في المجتمع عن طريق إقراضه (قا؛ مثلاً، Nelson, 229-30) ومما يؤسف له، أن نصوصًا عديدة أوضحت أن بعض الدائنين سلكوا مسلكًا مخالفًا للوصية واحتجزوا بعض ملابس الفقراء كرهن (قا؛ أي٢٢:٦، أم٢٠:١٦[بالتوازي مع ٢٧:١٣]، عا٢:٨).

ولقد أدان الرب في إشعياء٥٨ خزي العبادة الشكلية والقسوة الاجتماعية (Kidner, 620) وقد استشهد بها الناس أولاً ثم يهوه الرب فيما بعد من خلال النبي. يجيب (إش٥٨: ٣). عن سؤال الناس: لماذا لم يلتفت الرب لصومهم؟ وقد أشار الرب إلى أن ما فعلوه كان من قبيل الاهتمام الشخصي والبر الذاتي مما جعل إيمانهم خاليًا من الشفقة والاستقامة. وابتعادهم عن الرب أنتج خزيًا. ولا يهم ما لوحظ من تأدية العبادة العامة بدقة شديدة (قا؛ Knight, 22-23). والناس لا تهتم بشئ أكثر من الممارسات الطقسية. ومع ذلك، لا يمكنهم أن يبادلوا الصوم والتفاخر بالشفقة. وبصفة خاصة للمضطهدين والمعدومين. (Scullion, 163). وقد فهم مترجمون كثيرون الكلمات וְכָל־ עַצְּבֵיכֶם תִּנְגֹּשׂוּ على أنها تُشير إلى اضطهاد العمال [وأنت يامن تضطهد عمالك] [RSV; NRSV] وقارن مع [JB; TEV] أو استغلالهم (NIV)، أو إجبارهم على العمل الشاق (NEB; REB). وتشير مخطوطة Muilenburg (679) إلى الترجمة التي تقول أن الأمر يتعلق "بالمسائل التجارية" وهي ترجمة ضعيفة. נָגַשׂ يُستعمل للتعبير عن إذلال المصريين وتسخيرهم خر٣:٧، ٥:١٠، ١٣)، ويحمل معان إضافية لقيادة العبيد (Herbert, 146). ومع ذلك فعلماء كثيرين يقترحون تنقيح الكلمة. עַצְּבֵיכֶם عمالك لأنها غامضة إلى حد ما، إلى، עֲבֹטֵיכֶם، (صيغة الجمع .قَلْ. مبني للمعلوم اسمًا.masc. with suff. 2nd p. masc. of עָבַט. صيغة الجمع.) وأولئك الذين يقترضون منك مقابل رهن (مثل *BHS*; *HALAT*; cf. Peake, 469; Westermann, 336) ولكن هذا التنقيح تدعمه ترجمة الفولجاتا إذ تقول "المديونين لك" ولكنها لم تلق قبولاً على نطاق واسع.

ويشدد يهوه في إش٥٨ على أنه لايطلب إذلال النفس أو الإيماء بالأصبع بقصد الإهانة، أو الطقوس الخارجية السطحية التي تعوزها الاستقامة. والذين يعبدون الرب ويظلمون الفقير أو يتجاهلونه فعبادتهم هذه فاسدة (Stuhlmueller, 345) والصوم المقبول عند الرب هو فك قيود الشر (آية٦)، وإطلاق المنسحقين أحرارًا (آية٦) وإشباع الجائعين (الآيات٧، ١٠) وإيواء التائهين (آية٧) وأن تكسو العريانين (آية٧)، وتشفق على الحزانى (آية١٠)، والعودة إلى الحافز المناسب لممارسة الشعائر الدينية (آية١٣)، بالإضافة إلى إزالة الظلم (آية٣) والخصومة والمنازعات (آية٤)، وقسوة القلب (آية٧) وأعمال الاحتقار

وأقوال الشر (آية٩)، النفاق والتساهل مع النفس واللامبالاة الصارخة تجاه إرادة الرب (آية١٣). ويرى كاتب هذه الفقرة أن نوعيةعلاقة الإنسان بالرب تدلل عليها علاقته برفقائه (May and Metzger, 895).

٢. جاءت الصيغة الإسمية עַבְטִיט في حب٢:٦، وجزء من المقطع ٦-٢٠) يتألف من ويلات ضد الجشع، الظلم، القسوة، وعبادة الأوثان. تلك الشرور التي انتشرت بين الناس غالبية الناس. وأعطي تأكيدًا أن الطاغية الشرير الذي يحمل نفسه مع עַבְטִיט سوف يختبر ظروفا معاكسة (٢:٦-٧). وهناك جدال يدور حول معنى كلمة עַבְטִיט، ولانجده إلا هنا فقط . وتُقسّم ترجمة AV هذه الكلمة إلى كلمتين (,טִיט mass, and עָב mud) وتقرأها الطين السميك. ويُدعم هذا الرأي بعض المخطوطات العبرية، السريانية والڤولجاتا (مثل Pusey, 417-18; Dummelow, 590; Robertson, 187) فهي تعتقد أنه من الممكن أن حبقوق قد استحدث معنيين للكلمة، فهي تُعطى معنى الثروة المحدثة نتيجة للرهون الظالمة، والمعنى الثاني هو كومة الطين التي أثقلت بها الأمة الطامعة الجشعة نفسها. ومع ذلك فغالبية المعلقين أخذوا עַבְטִיט على أنها صيغة توكيد من עָבַט أي تقديم رهن أو أخذه كضمان لدين (انظر، مثلاً GKC, § 84ᵇ, m)، RSV, JB, and Robertson (186) ترجمة "رهن" أما NEB, REB ترجمات NRSV فتقرأها بضائع مرهونة. وتقرأها ترجمة NIV (يجمع ثروته عن طريق ابتزاز الآخرين!) وهذا غير مؤكد سواء أكان معنى كلمة עַבְטִיט هو "دين ثقيل نتيجة الاقتراض من الآخرين" أو "الحصول على رهانات لضمان قروض أخذها آخرون" (قا؛ Roberts, 118). ويبدو أن الكلمة تُشير إلى الكسب أو الضريبة الثقيلة التي انتزعها شخص بدون وجه حق من الآخرين. (قا؛ مثلاً Achtemeier, 49-50; Ceresko, 263).

وهناك تفسير معقول لآية٧ وهو أن الأمم المنهوبة والتي أُرغمت على أن تدفع للناهب مقابل استخدام ما يعتبره الأخير أرضه سوف يتحولون من كونهم مديونيين إلى أن يُصبحوا دائنين. وسوف يطالبون من ظلمهم بما يعتبرونه قروضًا قدموها له. ورغم عدم وضوح العلاقة بين الفعل נָשַׁךְ، بمعنى يدفع أو يمنح فائدة وبين الفعل נָשַׁךְ، يستحوذ. إلا أن هناك بلا شك معنى "غرامة أو فوائد" يلعب دوره في آية٧، كأن تقول "هؤلاء الذين أجبروا على سداد فوائد" هم الآن يطالبون الدائن الأول بسداد ما اغتصبه منهم ويعتبرونه قرضًا (انظر، مثلاً Dummelow, 590; Roberts, 119; cf. Pusey, 418; Driver 79; Garland, 259; Patterson, 189-90; Robertson, 186-90) وأيًا كان ما يُشير إليه أصل الكلمة في حبقوق٢:٦-٧، فاللعنة هنا تعود على العالم أجمع وتدين الاستبداد الاقتصادي لكل البشرية (May and Metzger, 1137-38; Stephens-Hodge, 770; R. L. Smith, 111).

ب. ت جاءت الصيغة الإسمية التالية في العبرية هكذا עֲבוֹט (تثبيت) رهن، ضمان، سرج، جراب، وسائد السرج، سجاد، أمتعة עֲבִיט (تشديد، إلحاح) سرج الحصان، وسائد السرج، سلة كبيرة لنقل الكروم، وعاء كبير لجمع النبيذ. والصيغة الإسمية في الآرامية עֲבִיטָא (سراج الحصان، عبء، التزام). والفعل עֲבַט يستولي على رهن . وفي صيغة itp. تأتي بمعنى تم الاستيلاء على سلعة (Jastrow 2:1036-37).

استعارة وإقراض: ← לוה [lwh [2]] (استعارة، إقراض #٤٢٧٨) ← נשׁא [nšʾ [1]] (إقراض مقابل تعهد #٥٩٥٧) ← נשׁך [nšk [2]] (دفع، الفائدة المضبوطة #٥٩٦٧) ← עבט [ʿbṭ [1]] (استعارة، أخذ العهد من #٦٢٩٢) ← שׁמט [šmṭ] (إبراء، تأجيل، إسقاط، إلغاء #٩٠٢٣).

رهن، كفالة: ← אֱסָר [ʾissār] (تعهد مُلزم، رهن، نذر للإمتناع عن، #٦٧٤)؛ ← חבל [ḥbl [1]] (يأخذ كرهن، يسلب رهنًا، #٢٤٧١)؛ חוֹב [ḥôb] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٥٠)؛ ← נשׁא [nšʾ [1]] (يقرض في مقابل رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [ʿbṭ [1]] (يستعير، يأخذ رهناً من، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [ʿrb [1]] (يضع كفالة لـ، يعطي ضماناً لـ، #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [tqʿ] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interpretation, 1986; A. R. Ceresko, "Habakkuk," in *NJBC*, 1990, 261-64; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, 1964; S. R. Driver, *The Minor Prophets: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, 1906; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; D. D. Garland, "Habakkuk," in *BBC*, 1972, 7:245-69; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, CBC, 1975; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; G. A. F. Knight, *The New Israel: A Commentary on the Book of Isaiah 56-66*, ITC, 1985; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 5:381-773; R. D. Nelson,

"Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-73; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary*, 1891; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, OTL, 1991; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1991; J. Scullion, *Isaiah 40-66*, 1982; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; L. E. H. Stephens-Hodge, "Habakkuk," in *NBC*, 1972, 767-72; C. Stuhlmueller, "Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah," in *NJBC*, 1990, 329-48; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis," *IB*, 1953, 2:309-537.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٦٢٩٤ (עַבְטִיט [ʿabṭîṭ]، رهانات، ديون)؛ ← #٦٢٩٢

٦٢٩٥ (עֲבִי [ʿ*ᵃ*bî]، كثافة)؛ ← #٦٢٨٦

6296 עָבַר

עָבַר [ʿabar¹]، قَلْ. اجتاز، وفي صيغة نِفْعَل، عُبر، في صيغة بيعِّل. تسبب في العبور، وفي صيغة هِفْعِيل. يجتاز (#٦٢٩٦)؛ מַעֲבָר [maʿ*ᵃ*bar]، مخاضة في النهر، مر خلال (#٥٠٤٤)؛ מַעְבָּרָה [maʿbārâ ¹]، يخوض، يمر (#٥٠٥٤)، اسم עֵבֶר [ʿeber ¹]، جانب (#٦٢٩٨)، עֲבָרָה [ʿ*ᵃ*bārâ]، يخوض (#٦٣٠٢).

ش. أ. ق جذر هذه الكلمة شائع في كل اللغات السامية عدا الأثيوبية، ويرظه بنفس المعنى المألوف في العبرية، الآرامية، العربية وأوغا..

ع. ق ١. يُستخدم الفعل ليصف حركة الناس كما في (تك١٨:٥) أو الأشياء غير المتحركة مثل موس الحلاقة (عد٦:٥) أو الوقت في (١أخ٢٩:٣٠). وفي هذه الحالات حيث لا يوجد هناك إشارات محددة أو حدود معينة فالمعنى يقترب من المعاني الأخرى لأفعال الحركة وهي تُستخدم بالتوازي مع בּוֹא (#٩٩٥، عا٥: ٥) הָלַךְ (← #٢١٤٣، عا٢:٦) ونָגַע (← #٥٥٩٥، إر٤٨:٣٢). وعلى الرغم من أن البشرية هي دائمًا موضوع هذه الآيات، إلا أننا نجد الفعل مصحوبًا بموضوع مقدس حين يأتي إلى وصف مجد الرب في عبوره أمام موسى في سيناء (خر٣٣:٢٢، ٣٤:٦) ومروره أمام إيليا النبي في (١مل١٩:١١).

٢. ويتكرر استخدام עָבַר للدلالة على التحرك من مكان لآخر ويصور تك٣١:٢١ هذا الاستعمال بصورة جيدة. وتصف الكلمة עָבַר عبور يعقوب نهر الفرات هاربًا من لابان، وعلى نفس المنوال استُخدمت الكلمة لتصف عبور شعب اسرائيل لنهر الأردن في طريقهم إلى أرض الموعد. وخاصة (سفر التثنية ٣ : ١٨، ٢٥، ٢٧، ٢٨... إلخ) ويش١: ٢، ١١، ١٤ و٢: ٢٣ و٣ : ١ و٢ .. إلخ) واستُخدمت أيضًا للتعبير عن المرور عبر أرض معينة. مثلما طلب شعب إسرائيل المرور خلال أرض أدوم والأموريين. (سفر العدد ٢٠ : ١٧، ٢١ و٢١: ٢٢ - ٢٣). وهناك استعمال شائع لكلمة עָבַר إذ تُستخدم للتعبير عن عبور مناطق محظورة أخرى مثل وسط المحلة (يش٣: ٢) أو منطقة محددة (١صم ٩: ٤).

وقد نمت من المعنى الحرفي لكلمة עָבַר نمت فروق مجازية متنوعة دقيقة تصف التفوق على الآخرين من حيث الثروة أو الشر (إر٥:٢٨) وهي امتداد ملائم للفكرة الأساسية . مثل فكرة موت البشر وعبورهم من هذه الحياة إلى حياة أخرى (أي٣٠:١٥، أم٢٢:٢٣). واستُخدم الفعل أيضًا في سلسلة من التعبيرات الفنية مثل עֹבְרִים السفر بحرًا (إش ٢٣:٢)، وכֶּסֶף־עֹבֵר الفضة بالوزن الجاري (تك٢٣:١٦)، ومוֹר־עֹבֵר المر السائل (نش٥:٥)، و כֹּל הָעֹבֵר עַל־הַפְּקֻדִים كل من اجتاز إلى المعدودين كما جاء في (خر٣٠:١٣-١٤، ٣٨:٢٦).

٣. وصيغة هِفْعِيل. للكلمة עָבַר لها استخدامات واسعة تُحدد أسباب تنقل الناس أو الأشياء، فقد استُخدمت لتصف الله وهو يُرسل الرياح لتهب على الأرض بعد الطوفان (تك٨:١) أو تصف شخصًا يُصدر أصواتًا ليسمعه الآخرون (خر٣٦:٦، لا٢٥:٩، ٢أخ٣٠:٥، ٣٦:٢٢) وتشير إلى مرور موسي "شفرة حلاقة razor" على الجسد (عد٨:٧) أو مرور سهم من وراء شخص ما (١صم٢٠:٣٦) وفي أحوال أخرى استُخدمت الكلمة لتصف رحمة الله في غفران الخطايا. وفي أوقات أخرى وبالتوازي مع مصطلحات أخرى معروفة كانت تشير إلى إزالة الخطية (مثلاً، انظر أي٧:٢١ [נָשָׂא פֶּשַׁע]، مي٧:١٨] قَلْ. اسمفا... مع נָשָׂא עָוֹן، ← #٥٩٥١]). أما الاستخدام المتخصص لصيغة "هِفْعِيل." فهي مرتبطة بتقدمة الأطفال كذبيحة. وهناك حالتان فقط حين مرر آحاز ابنه في النار (٢مل١٦:٣). أثناء الحرب السريانية الأفرايمية. والحالة الأخرى حيث فعل منسى مثل آحاز حين هدده الأشوريون (٢مل٢١:٦)، ومع ذلك، هناك إشارات أخرى لهذه الممارسات في كل من الناموس (لا١٨:٢١، تث١٢:٣١) والأنبياء (إر٣:٢٤، ٧:٣١، ١٩:٥، ٣٢:٣٥، حز٢٠:٣١)، واثنتين منهما تشيران إلى أن هذه كانت قرابين لـ מֹלֶךְ أي الإله "مولك" (لا١٨:٢١، إر٣٢:٣٥) وبعضها يُشير

إلى أن هذه القرابين كانت تقدم مع النار (تث١٨:١٠، ٢مل١٦: ٣، ١٧:١٧، ٢١:٦، ٢أخ٣٣:٦، حز٢٠:٣١). وهذه الطقوس لم يكن مسموحًا لليهود بممارساتها. ولكنها وجدت هنا كتأثير أجنبي في التاريخ المتأخر لمملكة يهوذا (قا؛ R. de Vaux, *AncIsr*, 444-46).

٤. עָבַר يمكن أن تكون لها معان موروثة، فقد استُخدمت لوصف المرور بين قطع الحيوانات المذبوحة والذي يحدث في طقس إقامة معاهدة بين طرفين. ومن المحتمل أن يكون التعبير (עָבַר בֵּין، تك ١٥:١٧، إر٣٤:١٨، ١٩)؛ ومن الممكن أن تشير الكلمة עָבַר בְּ ربما اشتُق هذا التعبير للإشارة إلى الدخول في عهد مع الرب "يهوه" (تث٢٩:١٢[١١]). وعندما تستخدم مع حرف الجر אֶל עָבַר تشير إلى رفض النظام الحالي والانحياز إلى جهة معارضة كما فعل داود ورجالة الستمائة "فَقَامَ دَاوُدُ وَعَبَرَ هُوَ وَالسِّتُّ مِئَةِ الرَّجُلِ الَّذِينَ مَعَهُ، إِلَى أَخِيشَ بْنِ مَعُوكَ مَلِكِ جَتَّ (١صم٢٧: ٢)، أو "حينما سَبَى إِسْمَاعِيلُ كُلَّ بَقِيَّةِ الشَّعْبِ الَّذِينَ فِي الْمِصْفَاةِ وذهب بهم إلى بني عمون" (إر٤٢:١٠)، انظر أيضًا نفس المصطلح في "المعاهدة التي كانت بين يعقوب ولابان" (تك٣١:٥٢). واعتقد كثيرون أن עָבַר استُعملت مع مواضيع مثل "المعاهدات" (تث١٧:٢، يش٧:١١، ١٥، قض٢:٢٠، ٢مل١٨:١٢، إر٣٤:١٨، هو٦:٧، ٨:١) أو "أوامر تخص المعاهدات" للإشارة إلى نقض معاهدة ما. (تث٢٦:١٣، ١صم١٥:٢٤، ٢أخ٢٤:٢٠، مز١٤٨:٦، إش٢٤:٥، دا٩:١١)، ومع بعض النصوص الأخرى كما جاء في يش٢٣:١٦ والتي تُشير إلى أن مثل هذا التجاوز يُعد شرودًا عن الإله الحقيقي والذهاب وراء آلهة أخرى.

٥. هناك صيغ أسمية عديدة مشتقة من עָבַר والتي تعني ممر عبر المياه עֲבָרָה وهي تظهر مرة بمعنى معبر (٢صم١٩:١٨[١٩])، ومرة أخرى في التعبير "سهول البرية" (٢صم١٥:٢٨، ١٧:١٦). وصيغة اسم. עֲבָר מַ تأتي فقط في صيغة const. بمعنى ممر أو مخاضة (تك٣٢:٢٢[٢٣]، "مخاضة يبوق"). أو تأتي بمعنى معبر (١صم١٣:٢٣، "معبر مخماس"). وقد أتت مرة واحده في إشارة إلى مرور عصا القضاء (إش٣٠:٣٢). وقد استخدمت كلمة מַעְבָּרָה مرارًا وتكرارًا بنفس المعنى أي معبر ومخاضة. ففي إر٥١:٣٢ إشارة إلى استيلاء الأعداء على المعابر المحيطة ببابل. والارتباط في الفكرة ما بين עָבַר تظهر في صيغة الجمع فقط، עֲבָרִים والفعل ليست واضحة. وهي تظهر كاسم لمكان في إر٢٢:٢٠ جبل "جبال" عباريم (انظر سفر العدد٢٧:١٢، ٣٣:٤٧-٤٨، تث٣٢:٤٩) لتصف الشطر الشمالي الغربي من جبال موآب بما في ذلك جبل نبو. وتظهر كاسم مكان أيضًا עֲבָרִים עִיֵּי הָ في (سفر العدد٢١:١١، ٣٣:٤٤)، وهو مكان غير محدد يقع جنوبي موآب.

٦. هناك استخدامات عديدة هامة في العهد القديم تتضمن עֵבֶר فهي تُستعمل كصيغة اسمية أو حرف جر لتشير إلى مكان أو اتجاه. فصيغة اسم. تعني "جهة ما" أو "ناحية، ساحل" والمعنى الأخير قد ينطبق بدرجة كبيرة على التعبير עֵבֶר הַיַּרְדֵּן عبر، على طول نهر الأردن حيث جاء ٣٨مرة في ع. ق (٢٩مرة في التثنية وهوشع) وفي سياقات أخرى تم تحديد هذا التعبير بصورة أفضل بقصد توضيح فيما إذا كان هذا المكان يقع في غرب الأردن أم شرقه. وهكذا يستخدم يش٩:١ الكلمة للتعبير عن الضفة الغربية لنهر الأردن. ولاحقًا في نفس الأصحاح تصف الأراضي الواقعة شرقي سيحون وعوج (٩:١٠). والكلمة بمفردها لا تُشير بدقة إلى العلاقة بنهرالأردن بل تتطلب إما سياقًا معينًا أو إضافة مواصفات أخرى. فالتعبير مساو لكلمة "جانب نهر الأردن" مع إضافة مزيد من التفاصيل ليخرج الوصف دقيقًا.

وعندما نستخدم עֵבֶר بدون مزيد من التحديد الدقيق، فإنها تُشير إلى منطقة عبر حدود ما، نهر، بحيرة. إلخ. لذا ينبه موسي شعبه الذي أقام عهدًا مع الرب أن كلمة الرب ليست عبر البحر אֵבֶר (تث٣٠:١٣). ومن الممكن أن تُستعمل الكلمة في علاقة أكثر عمومية، مثل موضع النقش الذي على العمودين في الهيكل (١مل٧:٢٠). والتعبير עֵבֶר הַנָּהָר נָהָר، يشير دائمًا إلى نهر الفرات. والمصطلح افترض معنى سياسيًا وإداريًا. والتعبير المشابه له في أكد.، *'eber nari* تم توثيقه أثناء حكم أسرحدون وهو يُشير إلى المنطقة غربي نهر الفرات. واستُخدم هكذا في العهد القديم. حيث وصفت امبراطورية سليمان بأنها متسلطة "عَلَى كُلِّ مَا عَبْرَ النَّهْرِ مِنْ تَفْسَحَ إِلَى غَزَّةَ" (١مل٤:٢٤[٥:٤]) ووجهة النظر هي عن شخص من فلسطين، وعلاوه على ذلك، فقد استُخدم هذا التعبير لمنطقة جغرافية بعينها. والإحالة الجغرافية هذه تظهر في استخدام التعبير في اللغة الآرامية עֲבַר־ נַהֲרָה في عز٤:١٠ (الأردن).

ب. ت وصيغة الفعل هي فقط التي تظهر في لفائف البحر الميت، بنفس معناها في العهد القديم. إذ استُخدمت في عبور الأردن (1Q22 1:9; 2:2) بالإضافة إلى الدخول في عهد مع الرب (1QS 1:18,20). أما الترجمة السبعينية فتستخدم الأفعال بشكل مركب مع παρά، διά للتعبير عن فكرة العبور أو الاجتياز. بينما παραβαίνω و παρέρχομαι استُخدمتا للدلالة على خرق المعاهدة.

عبور، عبور الماء الضحل: ← גוז [*gwz*] (يمرب #١٥٧٧)، ← חלף [*hlp* [1]] (يمر بـ، يختفي، #٢٧٣٦)، ← עָבַר ['*abar*[1]] (يمر من خلال، يمر بماء ضحل، #٦٢٩٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:200-204; *TWAT* 5:1015-33; B. Gemser, "*Be'eber hajjarden*: In Jordan's Borderland," *VT* 2, 1952, 349-55; E. W. Hengstenberg, "The Other Side Jordan," *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*, II, 1847, 256-64; J. P. U. Lilley, "By the River-Side," *VT* 28, 1978, 165-71; A. F. Rainey, "The Satrapy Beyond the River," *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1,2, 1969, 51-78; M. Weinfeld, "Burning Babies in Ancient Israel: A Rejoinder to Morton Smith's Article, *JAOS*, 1975, 477-79," *UF* 10, 1978, 411-13.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6297	עָבַר

עָבַר [ʿabar²]، هِتبَعيل.، في التعريف المعجمي: غضب، (#٦٢٩٧)؛ **עֶבְרָה** [ʿebrâ]، اسم. إفراط، غطرسة، غضب، عنف (#٦٣٠١).

ش. أ. ق أصل الكلمة من الفعل غير محدد.

ع. ق جاءت الصيغة الإسمية **עֶבְרָה** ٣٤مرة في ع. ق—مرة واحدة في التوراة ١٢مرة في الأسفار الشعرية، ٢١مرة في الأسفار النبوية. وفي معظم الحوادث يكون الرب هو المقصود. أما صيغة الفعل فقد جاءت ٨مرات في صيغة (هِتبَعيل.) ومرة واحدة—في التوراة و٧مرات في الأسفار الشعرية.

١. اسم. **עֶבְרָה** بالتوازي مع **אַף** غضب، **חֲרוֹן אַף** غضب شديد، كارثة، **אֵיד** نقمة، **זַעַם** محنة، **עַזָּרָה** قاس، **אַכְזָרִי** غرور، **גֵּא** سمو، **גַּאֲוָה** غضب متقد. تم تعديلها إلى **גָּאוֹן** يوم، **חֵרָה** غضب، **יוֹם** أعداء، **אַף** غطرسة، **צָרָה** عصا، **זָדוֹן** نار، **שֵׁבֶט** غيرة، **אֵשׁ** وصفت كما هي **קִנְאָה**، قاس (تك٤٩ :٧)، معاناة شديدة (أي٢١: ٣٠)، --- تجمع (مز٨٥: ٣ [٤]، --- نفخ)، (حز٢١: ٣١ [٣٦] أَجْمَعُكُمْ وَأَنْفُخُ عَلَيْكُمْ فِي نَارِ غَضَبِي، فَتُسْبَكُونَ فِي وَسْطِهَا (٢٢: ٢١)، وأحيانًا تأتي --- بمعنى يُتلف أو يُفني، --- يسكب، و --- يثبت (عا١: ١١). --- في مقارنة مع الخير (أم١١ : ٢٣)، و --- بهجة (١٤: ٣٥).

وقد وُصف يوم غضب الرب (**יוֹם עֶבְרַת־יְהוָה**، في صف١:١٨) يوصف في ١:١٥ باستخدام الكلمات الآتية: **צָרָה** سخط و**מְצוּקָה** ضيق، **שֹׁאָה** دمار، **מְשׁוֹאָה** خراب، **חֹשֶׁךְ** قتام، **אֲפֵלָה** ظلام، **עָנָן** سحاب **עֲרָפֶל** ضباب. وهو نتيجة لخطايا البشر (١:١٧)، وبناء على ذلك فالكلمة "غضب" (**עֶבְרָה**) في ١:١٨ توحي بالطبيعة الساحقة للغضب المقدس ضد الخطيئة (Patterson, 322). وغضب الرب (**עֶבְרָה**) هو شئ لايستطيع البشر أن يهربوا منه (**נָצַל**) (حز٧:١٩). وفي يوم غضب الرب (**עֶבְרָה**) سوف تنقض الحصون (**הָרַס**) (مر٢١:٢). والحوادث السابقة تُشير إلى أحداث تحققت جزئيًا في خراب أورشليم عام ٥٨٦ ق. م. أما التحقيق الكامل لها فسيكون في نهاية العالم أي في يوم الرب (قا؛ VanGemeren, 174-76).

٢. أسفار موسى الخمسة: تدل الصيغة الإسمية للكلمة *Pentateuch* اسم **עֶבְרָה** على الغضب والتي تنقل فكرة الغضب المدمر الشديد. وفي تك ٤٩:٥-٧ نجد بركة يعقوب لشمعون ولاوي في إشارة إلى غضبهما (**אַף**) وسخطهما (**עֶבְרָה**) فالدمار الذي أحدثاه في شكيم كان بسبب اغتصاب اختهما دينا (تك ٣٤:٢٥-٢٩). ومن الواضح أن هذا الحادث هو الذي قيّم يعقوب على أساسه مشاعرهما المتقلبة. وهذه الحالة. **עֶבְרָה** ترسم بوضوح غضب مدمر من جانب ابني يعقوب.

٣. الأسفار الشعرية: استُخدمت **עֶבְרָה** خمس مرات في سفر الأمثال. وفي حالتين منها نجد تباينًا مع الفضائل الإيجابية. ويُقارن. أم١١:٢٣ ما بين شهوة البر والتي هي خير (**טוֹב**). فقط، وبين رجاء الأشرار والذي ينتهي بالسخط. أما في تك١٤: ٣٥ فالمقارنة بين رضوان (**רָצוֹן**) الملك وسخطه (**עֶבְרָה**).

جاء الفعل **עָבַר** ٤مرات في سفر المزامير و٣مرات في الأمثال. وجاء أيضًا ٣مرات في مزمور٧٢ والذي يكشف خيانة شعب إسرائيل إلى أن صار داود ملكًا عليهم. وكان من نتائج غضب الله أن"اشْتَعَلَتْ نَارٌ فِي يَعْقُوبَ، وَصعد سَخَطٌ (**אַף**) على إسرائيل أيضًا (آية٢١). وكان عدم الإيمان وفقدان الثقة هما سببا غضب الرب على شعبه (آية٢٢) كما أن الرب في غضبه رَذَلَ شعبه (**מָאַס**) (آية٥٩، قا؛ ٦٢).

٤. الأسفار النبوية: استخدمت الكلمة **עֶבְרָה** ١٩مرة في إشارات مباشرة إلى غضب الرب ١٩ بِسَخَطِ رَبِّ الْجُنُودِ تُحْرَقُ الأَرْضُ، وَيَكُونُ الشَّعْبُ كَمَأْكَلٍ لِلنَّارِ. لاَ يُشْفِقُ الإِنْسَانُ عَلَى أَخِيهِ. ٢٠ يَلْتَهِمُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَجُوعُ، وَيَأْكُلُ عَلَى الشِّمَالِ فَلاَ يَشْبَعُ. يَأْكُلُونَ كُلُّ وَاحِدٍ لَحْمَ ذِرَاعِهِ إش٩:١٩[١٨]-٢٠[١٩]. ووفقًا لما جاء في إش١٣:٣١، فقد زُلزلت السموات وتزعزعت الأرض من مكانها " كُلُّ مَنْ وُجِدَ يُطْعَنُ، وَكُلُّ مَنِ انْحَاشَ يَسْقُطُ بِالسَّيْفِ. ١٦ وَتُحَطَّمُ أَطْفَالُهُمْ أَمَامَ عُيُونِهِمْ، وَتُنْهَبُ بُيُوتُهُمْ وَتُفْضَحُ نِسَاؤُهُمْ (١٣:١٥-١٦). ويالها من صورة فريدة للغضب الشديد المدمر.

وتصف **עֶבְרָה** في إش١٤: ٦ شعورًا بالغضب المدمر. وفي اليوم الذي يستريح فيه شعب إسرائيل سوف يوبخ ملك

بابل ويعلن أن الرب كسر عصا الأشرار. تلك العصا التي ضربت الشعب ضربات متواصلة: بغضب شديد. والرمز هنا يُشير إلى سيد قاس يضرب الشعب بلا رحمة.

ب. ت يعني الفعل עֲבַר في الآرامية في صيغة هتبَعِيل.، يستشيط غضبًا، أصبحت حاملاً، امتد، يضيف إلى (Jastrow, 1039). واسم. الأرامية עֶבְרָה تدل على الغضب والتذمر (Jastrow, 1040a). أما في الترجمة السبعينية، فقد ترجمت مع مجموعة مختلفة من الكلمات עָבַר مع עֶבְרָה تترجم إما θυμός أو ὀργή.

غضب، غيظ، غضب: ← אנף [*'np*] (غضب، #٦٤٧)؛ ← זעף [*z'p* [1]] (لعن، أصبح غاضبا، #٢٤٠٦)؛ ← זָעָף [*zā'ap*[1]] (غاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [*ḥēmâ*] (غاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [*ḥrh*] (سخن، غضب، #٣٠١٣)؛ ← כעס [*k's*] (ثار، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [*'br* [2]] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [*qṣp*] (أصبح غاضبا، #٧٩١١)؛ ← רגז [*rgz*] (اهتز، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← **غضب: لاهوت**

البيبلوجرافيا

THAT 2:200-207; *TWOT* 2:643-44; B. E. Baloian, *Anger in the Old Testament*, 1992; S. Erlandsson, "The Wrath of YHWH," *TynBul* 23, 1973, 111-16; A. J. Heschel, *The Prophets*, 2, 1962; R. L. Mayhue, "The Prophet's Watchword: Day of the Lord," *GTJ* 6, 1985, 231-46; L. Morris, "The Wrath of God," *ExpTim* 63, 1952, 142-45; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990.

جيل لي. ستروثرس *Gale B. Struthers*

٦٢٩٨ (עֵבֶר [*'eber*[1]]، جانب)، ← #٦٢٩٦

٦٣٠١ (עֶבְרָה [*'ebrâ*]، غطرسة، غضب)، ← #٦٢٩٧

٦٣٠٢ (עֲבָרָה [*ᵃbarâ*]، مكان ضحل مخاضة)، ← #٦٢٩٦

6309 עָבַת

עבת [*'abat*]، بيعِّل. يتآمرون معًا (ترد ١.، #٦٣٠٩)، الصيغة الإسميَة עֲבֹת [*'abot*]، حبل، وتر (← #٦٣١٠).

ش. أ. ق في أكد. *ebetu* (*ebetu*)، (be) tie(d). مربوط أو رُبط، يطوق، يُقيد. جاءت في النصوص الطبية بالدرجة الأولى، وفي سياقات أخرى أيضًا (CAD E, 13-14;) (*AHw*, 182-83; cf. *nibittu*, girdle [*CAD* N 2:201].

ع. ق جاء الفعل עָבַת في مي٧:٣ فقط، حيث يبين النبي الصورة الحزينة للبؤس الذي هاجم شعب إسرائيل، وهؤلاء الذين ائتمنوا على السلطة ليقودوا الشعب انقلبوا عليه. فالقاضي يطلب رشوة، والقوي يطلب هدايا باهظة الثمن "والكل متآمرون معًا".

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הֵפֶךְ [*hēpek*] (عكس، إفساد، #٢٢٠١)؛ ← כפן [*kpn*] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [*lwz* [1]] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [*slp*] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת [*'bt* [2]] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה [*'wh* [1]] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [*'wl* [1]] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות [*'wt*] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל [*'ql*] (فاسد، #٦٨٢٣)؛ ← עקש [*'qš*] (يكون فاسدا، يعوج، ٦٨٣٥)؛ ← פתל [*ptl*] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [*r''* [1]] (يكون سيئا، يجرح، #٨٣١٧).

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

6310 עֲבֹת

עֲבֹת [*ᵃbot*]، اسم.، حبل/ وتر ملتف، خيط مجدول، ضفيرة (#٦٣١٠).

ع. ق جاءت الكلمة עֲבֹת (٢٤مرة، للأصل اللغوي انظر *AHw*, 774a; *HALAT* 740) للمتشابهات وأصل الكلمة وهي أكثر محدودية من المرادف חֶבֶל تُشير بداية إلى القيود والرُبُط (على سبيل المثال قض١٥:١٣)، وأعمال الضفر والزخرفة (انظر خر٢٨:١٤). وهناك استعمال مجازي واحد مرتبط بالحياة الأخلاقية للبشر أي الانغماس في الخطية عن عمد. وهو يقدم فوائد لاهوتية (إش٥:١٨)، ففيها نجد ويلات يصبها الوحي الإلهي ومن خلالها يوبخ النبي أولئك الذين بغطرستهم يقامون إعلاناته ولا يؤمنون بها. وكل عملهم هو أن يسحبوا الخطية بأحبال الخداع (בְּחַבְלֵי הַשָּׁוְא)، ويرتبطون بالفجور كما بأحبال العربة (וְכַעֲבוֹת הָעֲגָלָה) وغموض التعبير الأول "أحبال الخداع" جعل البعض يميل إلي تصحيح النص إلى "حبال نعجة" (تقرأ שׂוא أو שֶׂה، بدلاً من instead of שׁוא انظر NCB,.65; OTL, 64; NICOT, 163 n. 1; G. R. Driver وتوجد في (إش١-٣٩) مشاكل نصية ولغوية (*JSS* 13,1968,38, contrast BKAT, 178,) WBC,59 ويُشير التعبير "حبل العربة" إلى "حبل العجل" (تُقرأ הָעֵגֶל بدلًا من הָעֲגָלָה) والبدائل تؤثر على تفاصيل هذه الاستعارات وليست على أهميتها ككل: فمعارضة النبي ارتبطت بشدة بخطاياهم والتي جعلت دمارهم أمرًا محتومًا. (قا؛ *TDOT* 4:176-77). وفي هو١١: ٤ ومز١٢٩: ٤، انظر חֶבֶל حبل (#٢٤٧٥).

وتر، حبل:← גָּדִל [gādil] (شُرابة، #١٥٤٤)؛ ← חֶבֶל [ḥebel ²] (وتر، حبل، أرْض، منطقة، #٢٤٧٥)؛ ← נְעֹרֶת [nᵉʿōret] (بجر، #٥٨٦١)؛ ← נִקְפָּה [niqpâ] (وتر/ حبل، #٥٩٤٠)؛ ← עֲבֹת [ᵃbōt] (حبل مجدول، #٦٣١٠)؛ ← קַו [qaw ¹] (حبل للقياس، #٧٧٤٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:591-92, 858; *TDNT* 2:43, 896-901; TDOT 4:172-79; *TWAT* 6:1223-25; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 4, 1956, 2-80.

أي. أر. بيتي. دايموند *A. R. Pete Diamond*

٦٣١٤ (עֻגָה [ʿugâ]، كعكة الخبز)، ← صنع الخبز

6316 עָגִיל

עָגִיל [ʿagîl]، الصيغة الإسمية تعني أساور (للرجال والنساء على السواء)، قرط (#٦٣١٦)، قا؛ עָגֹל [ʿagol]، دائري (#٦٣١٨).

ش. أ. ق بالآرامية עֲגִיל، لفة.

ع. ق ١. هناك مثالان للتعبير עָגִיל عد٣١:٥٠، حز١٦:١٢ انظر مناقشة في المجوهرات، עֲדָה (لبس أساور، #٦٣٣٥).

٢. والكلمة עָגֹל تُعطينا فكرة عن بعض أثاث الهيكل مثل البحر المسبوك في (١مل٧:٢٣ ‖ ٢أخ٤:٢)، والطست البرونزي على القاعدة المتحركة (١مل٧:٣١، ٣٥)، وعرش سليمان (١٠:١٩).

دائرة، تحول:← אפף [ʾpp] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [ḥdr ¹] دائرة، #٢٥٠٢)؛ ← חוג [ḥwg] (يحيط، يغلف، #٢٥٣٩) (يصف دائرة، #٢٥٠٢)؛ ← כתר [ktr ²] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [nqp ²] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [sbb] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עָגֹל [ʿāgōl] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [ʿtr ¹] (يحيط، يتوج، #٦٤٩٦/٧).

لزلي سي. ألن/ مالكوم جي. أي. هورسنل *Leslie C. Allen / Malcolm J. A. Horsnell*

6317 עֲגִילָה

עֲגִילָה [ᵃgîlâ] ترس (#٦٣١٧) معنى جذر الكلمة مأخوذ من المعنى الافتراضي لكلمة עגל، أي ينشط دون أن يفعل شيئًا، وتُرجمت في السبعينية (θύρος).

ع. ق جاءت هذه الكلمة مرة واحدة في العهد القديم في فقرة تصف أعمال جند الرب ١٠ كُفُّوا وَاعْلَمُوا أَنِّي أَنَا اللهُ. أَتَعَالَى بَيْنَ الأُمَمِ، أَتَعَالَى فِي الأَرْضِ. ١١ رَبُّ الْجُنُودِ مَعَنَا. مَلْجَأُنَا إِلهُ يَعْقُوبَ مز٤٦: ٩) والجدير بالذكر أن Craigie (342) ومترجمين آخرين [NKJV] عارضوا تلك الترجمة المأخوذة من السبعينية ليدعموا الترجمة التي تقول (مركبات الحرب). وإلى جانب السبعينية فإن استخدمات الكلمة في فترة ما بعد العهد القديم تُدعم الترجمة "أتراس".

ب. ت نجد في مخطوطات الحرب 1QM 6:15 التعبير *mgny ʿglh*، والتي ترجمها Yadin (1962, 121) "ترس دائري".

ترس: ← מָגֵן [māgēn ¹] (ترس، حماية، #٤٤٨٢)؛ ← עֲגִילָה [ʿagîlâ] (ترس دائري، #٦٣١٧)؛ ← צִנָּה [ṣinnâ ²] (ترس طويل، #٧٥٥٨)؛ ← שֶׁלֶט [šeleṭ] (ترس، #٨٩٤٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:646-59; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978, 222-25; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962; idem, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

تريمبر لونجمان *Tremper Longman*

٦٣١٨ (עָגֹל [ʿagol]، دائري)؛ ← #٦٣١٦

6319 עֵגֶל

עֵגֶל [ʿegel]، الصيغة الأسمية عجل، عجول (#٦٣١٩)، עֶגְלָה [ʿeglâ ¹]، الصيغة الإسمية بقرة صغيرة (#٦٣٢٠).

ش. أ. ق ١. يظهر هذا المصطلح الشائع في عديد من اللهجات السامية: ففي أكد. *agalum*، وفي أوغا. *ʿgl*، وبالآرامية עִגְלָא وبالعربية *ʿajla* (قا؛ BDB 722) وهذا المصطلح مشتق من *ʿgl*، يدور، من المحتمل أنها تصف قفز العجول قا؛ مز٢٩:٦، مل٤:٢).

ع. ق ١. كلمة פַּר (#٧٢٢٨)، עֵגֶל هو اصطلاح مميز خاص بنوع الجنس. يأخذ شكل التأنيث في עֶגְלָה (#٦٣٢٠).

٢. والعجل الذي يبلغ من العمر سنة واحدة أو أكثر، كان يُستخدم في تقديم الذبائح (لا٩:٣)، ومع ذلك فإن، עֵגֶל ست هي الحيوانات الرئيسية والتي كانت تُقدم على المذبح. وقديمًا كان هذا المصطلح يُشير إلى عجل صغير السن. والتعبير، פַּר، (#٧٢٢٨) وجد مرارًا وتكرارًا في شريعة الذبائح.

وتأتي פָּרָה، بمعنى عجلة صغيرة עֶגְלָה، بنفس المعنى أيضًا. وهي لم تُستخدم قط في ذبيحة المحرقة أو

ذبيحة الخطية. بينما قدم صموئيل النبي عجلة صغيرة (עֶגְלַת בָּקָר) عند مسح داود ملكًا على اسرائيل. ومن المؤكد أنها كانت ذبيحة سلامة (١صم١٦:٢). وهناك استخدام غير عادي لكلمة עֶגְלָה في حالة حدوث جريمة قتل ولا يُعرف من هو القاتل (تث٢١: ٣-٤، ٦). ويتم التكفير عن هذا القتل بكسر عنق عجلة لم يُحرث عليها في واد دائم السيلان وهو المكان المعتاد لتقديم مثل هذه الذبيحة.

٣. وأهم استخدام لهذا المصطلح هو صورة العجل التي جاءت أكثر من ١٧مرة (من إجمالي٣٦مرة) עֵגֶל مصورًا العجل الذي يُصنع كصنم. وهناك حالتين من الارتداد: العجل الذهبي الذي صنعه هارون (خر٣٢) والآخر الذي صنعه يربعام (١مل١٢: ٢٥-٣٣). وقد أدان الكتاب المقدس كلتا الحالتين بشدة. وقد ذكر كاتبو أسفار الملوك وأخبار الأيام إدانة الرب لهذه الخطية مرارًا وتكرارًا (٢مل ٢٩:١٠، ١٧: ١٦، ٢أخ١١ : ١٥، ١٣: ٨).

٤. والبقرة الصغيرة (עֶגְלָה) لها فائدتها في الأغراض الزراعية. مثل حرث الأرض (على سبيل المثال تث٢١: ٣) ودرس الحبوب (هو١٠: ١١) والعجول التي لم تُحفظ لتلد وتتكاثر تؤكل (ABD 6:1129) وغالبًا ما يتم خصيها لكي تزيد نسبة الدهون فيها. ودائمًا ما يُذبح العجل المسمن ويؤكل. وهذا لايقدر عليه إلا الأغنياء (عا٦: ٤).

ب. ت انظر בָּקָר: ب. ت.

ع. ج لا يستخدم العهد الجديد مصطلحًا خاصًا للعجل الصغير. بل مصطلحًا عامًا μόσχος وكان العجل المسمن (μόσχος) هو الطعام المناسب للاحتفال بعودة الابن الضال (لو١٥: ٢٣ و٢٧ و٣٠) . وتك وصف صُنع تمثال العجل مع فعل مشتق من μόσχος (أع٧: ١٤).

قطيع: ← בָּקָר [bāqār] (بقر قطيع #١٣٣٠) עֵגֶל [ʿēgel] (عجل - ثور #٦٣١٩) ← פַּר [par] (ثور كبير #٧٢٢٨) ← שׁוֹר [šôr] (ثور #٨٨٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:870-86; 6:1129-30; *IBD* 1:254-55; *IDB* 1:543-44, 724; 3:614; *ISBE* 1:623-25, 798; 3:624; *NIDNTT* 1:113-19; 2:410-14; *TDNT* 2:760-62; *TDOT* 2:6-20 (esp. 13-17), 209-16; *TWOT* 1:121, 124-25, 524; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960; J. Feliks, *Animal World of the Bible*, 1962; J. Milgrom, "The Paradox of the Red Cow (Num 19)," *VT* 31(1), 1981, 62-72; J. N. Oswalt, "The Golden Calves and the Egyptian Concept of Deity," *EQ* 45:13-20; R. Pinney, *Animals of the Bible*, 1964; S. Wefing, "Beobachtungen zum Ritual mit der roten Kuh (Num 19:1-10a)," *ZAW* 93, 1981, 341-64.

جيفري إس. ليو *Jeffrey S. Lu*

٦٣٢٠ (עֶגְלָה [ʿeglâ [1]]، بقرة صغيرة)؛ ← #٦٣١٩

٦٣٢٢ (עֲגָלָה [ʿagālâ]، عربة)؛ ← #٨٢٠٦

6327 עָגַם

עָגַם [ʿagam]، قَلْ. أشفق على، أبتلي، اكتأب. وترد ١. بمعنى "أحزن"، (#٦٣٢٧)

ع. ق ترد هذه الكلمة فقط في سفر أيوب (٣٠: ٢٥) عندما عبر أيوب عن قلقه على الفقراء واهتمامه بهم. "أَلَمْ أَبْكِ (בָּכָה) لِمَنْ عَسَرَ يَوْمُهُ؟ أَلَمْ تَكْتَئِبْ نَفْسِي عَلَى الْمِسْكِينِ؟" كما عبر عن اهتمامه بالضعفاء أيضًا. وتعاطف مع محنتهم وألمح إلى أنه عمل شيئًا في مقابل ذلك (قا؛ ٢٩: ١٢-١٧، ٣١: ١٦-٢٣). انظر J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 404-5.

ب. ت עָגַם تأتي في العبرية والآرامية مع المعنى (حزن) انظر "شفقة، مواساة، تعزية".

رأفة، راحة، تعزية: ← חוס [ḥws] (شفقة، يشفق أو يندم، #٢٥٧١)؛ ← חמל [ḥml] (يشفق، يترأف، #٢٧٩٨)؛ ← מַעֲדַנִּים [maʿadannîm] (طيب، مريح، لذيذ، #٥٠٠٢)؛ ← נחם [nḥm] (يتأسف، يريح، يترأف، يتوب، #٥٧١٤)؛ ← עגם [ʿgm] (يشفق، #٦٣٢٧)؛ ← רחם [rḥm] (يحب، يترأف، #٨١٦٣)؛ ← תַּעֲנוּג [taʿanûg] (راحة، لذيذ، مبهج، #٩٥٠٣).

معاناة، ظلم: ← דחק [dḥq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms [1]] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr [1]] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr [1]] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [ngś] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh [2]] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq [1]] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [ʿmr [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [ʿšq [1]] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [ṣwq [1]] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr [2]] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

جي. إم. بيتروورث *G. M. Butterworth*

6328	עָגַן

עָגַן [ʿagan]، في صيغة نِفْعَلْ، يحفظ. وفي صيغة o.s عزل، (في الجماع الزوجي) (#٦٣٢٨).

ع. ق يأتي الفعل مرة واحدة. ورغم أن المعنى غير مؤكد، فمن المحتمل أنه يُشير إلى ابتعاد الشخص عن الممارسات الزوجية. وردًا على اعتراض عُرفة وراعوث قالت نُعمي: إن في حالتهن هذه لا يُمكن تطبيق قانون زواج الأرملة من شقيق زوجها. فهي لم تُنجب، ومن غير المحتمل أن تنجب مستقبلاً أيضًا. لذلك فلا معنى لانتظارهن وعزل أنفسهن عن الممارسات الزوجية لهذا السبب (را١١:١٣).

ب. ت يُستعمل الفعل في المشناة العبرية في الأوضاع القانونية وبخاصة حالة النساء اللواتي هجرهن أزواجهن نظرًا للشك فيهن. والصيغة الإسمية في التلمود עֲגוּנָה تُشير إلى امرأة اعتزلت في بيتها دون زوج.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [ʾešek] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [zirmâ] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [mᵉbûšîm] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [nablût] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet ²] (يفي، يشتهي، #٥٧٣٤) ← עגן [ʿgn] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [ʿōnâ] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שכב [škb] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שכה [škh] (يبدي خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [šopkâ] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣)

علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

٦٣٣٠ (עַד [ʿad ²]، إلى، حتى)، ← #٦٣٣٠

٦٣٣٢ (עֵד [ʿed]، شهادة)، ← #٦٣٨٦

6334	עָדָה

עָדָה [ʿadâ ¹]، قَلْ. يخطو، وفي صيغة هِفْعِيل، يخلع ثيابه (#٦٣٣٤).

ع. ق جاء الفعل في صيغة قَلْ. فقط في أي٢٨:٨، بالتوازي مع صيغة هِفْعِيل، للكلمة דֶּרֶךְ، ونتيجة لذلك حملت معنى المشي على "الطريق". و هذا يُصادق صيغة هِفْعِيل. في أم٢٥: ٢٠أ، ويؤيد معنى نزع الثياب في هذا السياق. ومن الصعب أن ترى المعنيين مشتقين من עָדָה كـهِفْعِيل. اسمفا. في السياق، يقترح فكرة قلع الملابس. وإذا كان من الصعوبة أن نرى أن المعنيان مشتقان من עָדָה، إذا لم يكن أي٢٨:٨ فنؤخذ على أن المعنى هو "يدوس على , يمر جانبًا" أو ماشابه ذلك (Toy, *Proverbs*, 467).

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [ʾrḥ ¹] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשר [ʾšr ¹] (يمشي مستقيما، #٨٨٦)؛ ← דרך [drk] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [zḥl ¹] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [ysʾ] (يرحل، يتطوع، #٣٦٥٥)؛ ← יָרַד [yarad] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [massaʿ] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [nḥt] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [sʾn] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה [ʿdh ¹] (يمشي بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [ʿlh] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשע [psʿ ¹] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [sʿd] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שור [šwr ²] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

إيوجين إتش. ميرل *Eugene H. Merrill*

6335	עָדָה

עָדָה [ʿadâ²]، قَلْ. يرتدي الحلي، يزين o.s./s.o. (#٦٣٣٥)، עֲדִי [ʿᵃdî]، واسم. حلية أو حلي (#٦٣٤٤).

ش. أ. ق بالآرامية עידות حُلي أو زينة (BDB, 725)، وفي أوغا. ʿdy، (*UT* 1820).

ع. ق ١. مقدمة عامة. يرتدي كل الناس (الرجال والنساء) الحُلي كجزء من ملابسهم. وكان تابوت العهد مزينًا بالحُلي، بينما في عصر المملكة، حيث اتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، لذا أعلن النبي أن الرب لا يرضى عن ارتداء الطبقات الغنية للمجوهرات أو الحلي. فهذا دليل على الغطرسة والترف المبالغ فيه وظلم للفقراء والمستضعفين.

٢. مقدمة عامة. كانت المجوهرات ممتلكات نفيسة وتضمنت الآتي: القلادات، القلادة الصدفية، خاتم، زينة الرأس أو القبعة النسائية، القرط، قرط الأنف، الخلخال، السوار، الحلي هلالية الشكل، إكليل الرأس واللؤلؤ. واستُخدم עֲדִי كمصطلح عام للمجوهرات والحلي، واستُخدم المصطلح כְּלִי، أي وعاء لحفظ المجوهرات. والأغنياء قادرون على شراء المجوهرات النفيسة. وخاصة تلك المصنوعة من الذهب، الفضة، الأحجار الكريمة والتي تُظهر غناهم الفاحش. والحلي مثل الخاتم والمجوهرات النفيسة الأخرى تدل على سلطة من يرتديها ووجاهته. وقد تُستعمل الحلي في تزيين الحيوانات أيضًا، مثل الجمال أو الخيول وكان يعتبرها المنتصرون غنائم حرب وبرهان انتصارهم. وتتزين العاهرات بالحلي كجزء من عملية إغراء الرجال. وارتداء المجوهرات يُعبّر عن اتجاه إيجابي

بهيج وإقبال على الحياة. ومن غير الملائم ارتداء الحلي في الصباح. والمجوهرات تُزيد من جاذبية البشر ومظهر المحبين. وهي جزء أساسي من زينة العرس. وقد تُقدم كهدية لشخص ما في مناسبة خاصة. وهي توحي بالفخامة والأهمية.

واستخدم شعب اسرائيل المجوهرات في عبادته. كتقدمات تكفيرية أو ذبائح سلامة تُقدم ليهوه. ومن المفترض أن مثل هذه التقدمات تُعبر عن شكر من قدمها ليهوه الرب كما أنها تُشير إلى قداسته وقيمته في عين مانحها. كما استُخدمت الحلقات الذهبية في خيمة الاجتماع وفي التصميمات الذهبية الدقيقة للعصي التي تحمل تابوت العهد (#٧٧٧٨)، مذبح المحرقة، مذبح البخور، كما احتوى الأفود والترافيم لهارون الكاهن على قطع ذهبية رائعة التصميم أيضًا.

وأثناء عصر المملكة اتسعت هوة التمييز الطبقي بين الأغنياء والفقراء. مما أثار سخط الأنبياء فاعتبروا المجوهرات من الأشياء غير المفضلة، لا لأنها شئ شيطاني في جوهره بل لاستخدامها بصورة خاطئة في الحياة. إذ أصبحت مصدرًا لتفاخر الأغنياء واستعراض قوتهم بالإضافة إلى اضطهادهم للفقراء والمستضعفين. واعتُبرت أحيانًا أنها استخدام خاطئ في العبادة الوثنية أو تعويذة سحرية لرد الشر.

٣. عادة ما يتحدث العهد القديم عن التزين بطريقة إيجابية، فهي تدل على اتجاه إيجابي مبهج في الحياة عوضًا عن النواح (انظر خر٣٣: ٤-٦، ٢صم١: ٢٤، إش٤٩: ١٨، إر٢: ٣٢). وشُبه شعب الله بعذراء أو عروس لا تنسى زينتها (**עֲדִי**) أو مناطقها (إش ٤٩ :١٨).

(أ) واستُخدم التزين كمجاز عن الأخلاق الإيجابية والقيم الروحانية. فمثل "قُرْطٌ (**נֶזֶם**) مِنْ ذَهَبٍ وَحُلِيٌّ (**חֲלִי**) مِنْ إِبْرِيزٍ، الْمُوَبِّخُ الْحَكِيمُ لأُذُنٍ سَامِعَةٍ". فتأديب الأب وتعاليم الأم هي مثل قلائد تُزين العنق (**עֲנָקִים**) والحكمة والمعرفة أثمن من الياقوت والمرجان (**פְּנִינִים**) (أي٢٨:١٨، أم٣:١٥، ٨:١١، ٢٠:١٥)؛ في أم٣١:٣٠ والشئ الثمين في أم ٣١ : ١٠ هو المرأة الفاضلة.

ووصفت أورشليم قبل خيانتها مثل امرأة نهضت لتصير ملكة، وأجمل جوهرة/ حلية (**עֲדִים עֲדִי**)، وصارت مشهورة بين الأمم لأن الرب يهوه جمّلها بالثياب الرائعة والحلي والتي من بينها أساور (**צְמִידִים**)، قلادة عنق (**רָבִיד**) "خاتم"، خزامة الأنف (**נֶזֶם**)، وأقراط (**עֲגִילִים**) انظر حز١٦:٧، ١١-١٢ (قا؛ إر٢:٣٢).

(ب) والتزين يرمز إلى الرومانسية والجاذبية بين المحبين فالمحب انجذب إلى محبوبته لأنها تتزين بقلادة في عنقها (**עֲנָק**) والذي تقلد به "عنقها" (**צַוָּרוֹן**) (نش٤:٩). وساقي المحبوبة الجميلتين تُشبه الحلي (**חֲלָאִים**) (نش٧:١[٢]). ويرى المُحب جمال محبوبته وهي مزينة بالأقراط والقلائد (**תֹּרִים**)، قلائد العنق (**חֲרוּזִים**)، وجمان فضة "وقروض الذهب وسلاسل ذهبية (**תּוֹרֵי זָהָב**) (نش ١:١٠-١١). وقيل عنها "كُلُّهَا مَجْدٌ ابْنَةُ الْمَلِكِ فِي خِدْرِهَا. مَنْسُوجَةٌ بِذَهَبٍ مَلاَبِسُهَا (**מִשְׁבְּצוֹת**)، (NIV)، أو أكثر حرفية "خدرها مصنوع من الذهب" (مز٤٥:١٣[١٤]).

(ج) من الممكن أن تُقدم المجوهرات والحلي كهدية لشخص ما في مناسبة معينة. وفي بحثه عن زوجة لإسحق قدم خادم ابراهيم "خزامة من ذهب" (**נֶזֶם**) هدية لرفقة بالإضافة إلى سوارين (**צְמִידִים**) ومن المحتمل أنها كانت هدايا للزفاف (تك٢٤:٢٢، ٣٠، ٤٧).

(د) كما ارتدى الرجال الحلي والمجوهرات أيضًا، إذ كان ارتداء أقراط الذهب (**נֶזֶם**) عند المديانيين/ الإسماعيليين أمرًا مألوفًا (قض ٨ :٢٤-٢٦)، وارتدى الملوك المديانيين الحلي هلالية الشكل (**שַׂהֲרֹן**) والقلائد (**נְטִיפָה**) (٨:٢٦). والعماليقي الذي قتل شاول أخذ منه الإكليل الذي على رأسه والسوار الذي على ذراعه (**אֶצְעָדָה**) (٢صم١:١٠).

وكان الملوك يرتدون خواتم يستخدمونها كأختام. وعلى سبيل المثال، فرعون في (تك٤١: ٤٢) وملوك فارس (أس٣: ١٠، ١٢، ٨، ١٠). وهذه الأختام كانت دليل على السلطة الرسمية للملوك وكانوا يختمون بها المستندات الرسمية. وعندما صار يوسف مسئولاً عن مصر. أعطاه فرعون خاتمه (**טַבַּעַת**) ليلبسه في إصبعه كما أَلْبَسَهُ ثِيَابَ بُوصٍ، وَوَضَعَ طَوْقَ ذَهَبٍ (**רָבִיד**) في عنقه (تك٤١:٤٢).

(هـ) وقد استُخدمت الحلي في تزيين الحيوانات أيضًا . حيث قام جدعون بنزع الأهلة (**שַׂהֲרֹנִים**) وقلادات العنق (**עֲנָקוֹת**) من أعناق الجمال التي كان يمتطيها زَبَحُ وَصَلْمُنَاعُ ملكي مديان (قض٨:٢١). كما كانت تُزين خيول ملوك فارس بالتيجان (**כֶּתֶר**) فوق رؤوسها (أس٦:٨).

(و) وكانت الجيوش المنتصرة تأخذ المجوهرات والحلي كغنائم. فقد أخذ الجيش الإسرائيلي الغنائم من أعدائهم المديانيين وكانت تشمل: أقراط ذهبية (**נִזְמֵי זָהָב / נֶזֶם**)، حلي وأهلة (**שַׂהֲרֹנִים**) قلائد (**נְטִפוֹת**)، بالإضافة إلى الحلي والأهلة (**שַׂהֲרֹנִים**) وغيرها من الزينة التي كانت توضع عل عنق الجمال (قض٨:٢١، ٢٤-٢٦).

(ز) وقُدمت المجوهرات ليهوه الرب ذبيحة سلامة كعلامة على اعترافهم بقداسته وتعبُد الشعب له. إلى جانب الجواهر النفيسة. فحين أرسل موسى جيشه ليحارب المديانيين قدم شعب إسرائيل ليهوه الرب تقدمات من ذهب للتكفير عن خطاياهم. وتشمل الأساور (**אֶצְעָדָה**) والحجول

(צָמִיד) الأختام (טַבַּעַת)، الأقراط (עָגִיל) والقلائد (כּוּמָז) وقلائد (العنق أو الصدر) כּוּמָז (عد٣١:٥٠) ومن بين ما قدمه الإسرائيليون للرب كذبيحة سلامة في خيمة الاجتماع، الأقراط (נֶזֶם) الخواتم (טַבַּעַת)، قلائد "للعنق أو الصدر" (כּוּמָז) (خر٣٥:٢٢).

واستخدمت الحلقات الذهبية (טַבַּעַת) في حمل تابوت العهد (خر٢٥: ١٢، ٣٧: ٣، ٥) ومائدة خبز الوجوه (٢٥: ٢٦ - ٢٧، ٣٧: ١٣ -١٤) مذبح المحرقة (٢٧: ٤، ٧ و٣٨: ٥، ٧) ومذبح البخور (٣٠: ٤، ٣٧: ٢٧) وكانت تزين أيضًا الأفود والترافيم (٢٨: ٢٣ - ٢٨، ٣٩: ١٦ - ١٧، ١٩ - ٢٠).

وحجري الجزع المحاطين بطوقين من ذهب (מִשְׁבְּצוֹת) (الْمَنْقُوشَيْنِ نَقْشَ الْخَاتِمِ عَلَى حَسَبِ أَسْمَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ) كانت توضع على كتفي الرداء أو أفود هارون (خر٢٧: ١١، ٣٩: ٦). ١٢ حجرًا كريمًا ترمز إلى أسباط إسرائيل كان هارون يحملهم على الترافيم في أربعة صفوف كل صف يحتوى عل ثلاث جواهر (٣٩: ١٣). وأطواق ذهبية أخرى لربط الترافيم مع الأفود (٢٨: ١٣-١٤، ٢٥، ٣٩: ١٦ - ١٧).

٤. ومن حين إلى آخر كان الأنبياء يتحدثون عن الجواهر بطريقة سلبية، فالتزين بالخزائم (נֶזֶם) والحلي (חֶלְיָה) كان علامة على عبادة الأوثان (البعليم) وترك طريق يهوه الرب الحقيقي (هو٢ :١٣ [١٥]).

والزينة التي تُزين كاحل المرأة وتُحدث جلجلة أو خشخشة (الفعل עָכַס) مع الحلي التي تتسم بالبهرجة والتفاخر بها ومنها: الأساور والخلاخيل (עֲכָסִים) وعصابات الرأس (שְׁבִיסִים)، الأهلة القلائد (הַשַּׂהֲרֹנִים) الأقراط (נְטִיפוֹת)، وأساور اليد (שֵׁירוֹת)، وسلاسل اليد (צְעָדוֹת)، والخواتم (טַבָּעוֹת)، وخواتم الأنف (נִזְמֵי הָאָף)، وغالبًا ما كان يرتديها الرجال والنساء الذين يتمتعون بوجاهة اجتماعية وقوة سياسية ويسعون من خلال مراكزهم الاجتماعية إلى الحصول على تعظيم الناس لهم. (انظر L. G. Running, *ISBE* 2, 407a). وارتبطت هذه الكلمات باضطهاد الفقراء وقضاء يهوه الرب على الأمم (إش٣: ١٦-٢٢، ١١-٢٦).

وقد تم التعريف بأهوله "السامرة" وأهوليبة "أورشليم" بطريقة مجازية على أنهما أختان خانتا العلاقة العرسية التي بينها وبين يهوه الرب. إذ اشتعلت الشهوة فيهما وسارتا وراء الآلهة الأجنبية وقد صُورتا كعاهرتين تتزينان بالجواهر الثمينة (עֲדִי) وبالأسورة (צְמִידִים) التي قدمها لهن زبائنهن (حز٢٣:٤٠، ٤٢، إر٤:٣٠ [עֲדִי]). ويقول حزقيال: إن شعب إسرائيل تفاخر بالمجوهرات الذهبية والفضية (٧: ١٩) وبناء على ذلك، اعتُبرت "نجاسة" وجعلت شعب إسرائيل ينغمس في الخطية (عدد ١٩) إذ صنعوا منها العجل الذهبي كصنم يتعبدون له (٧ :٢٠).

٥. وقد تُستخدم المجوهرات في أغراض السحر. ويرى R. K. Harrison أن (الأهلة שַׂהֲרֹנִים، NIV والمذكورة في قض٨:٢١، ٢٦ وأقراط الذهب في (נֶזֶם) وفي خر٣٢:٢ استُخدمت في الممارسات السحرية والتمائم المرتبطة بها وذلك لمواجهة الأرواح الشريرة (*ISBE* 1, 119 under) وبالمثل يرى I. Ben-Dor أنه من المحتمل أن الحلي التي كانت تُزين الحيوانات (قض ٨ :٢١) والبشر أيضًا (إش ٣: ٢٠ [sic ٣: ١٨] كانت ترمز إلى الإله القمر. هذه الأهلة كان تعمل كتميمة وقد جاءت في ترجمة (*IDB* 1:122; NIV tr.) الأهلة في قض ٨ : ٢١، إش٣: ١٨. كما يرى Ben-Dor أن الأقراط في إش ٣: ١٨ - ٢٣ وفي أي مكان آخر في العهد القديم كانت تمائم أيضًا. ويرى E. E. Platt أن الكثير من أنواع المجوهرات التي أشير إليها في إش٣: ١٨ - ٢٣ كان يرتديها الرجال (*AUSS* 17, 1979, 71-84).

ع. ج يتفق العهد الجديد مع العهد القديم فيما يتعلق بالتزين ولبس المجوهرات. بمعنى، أنه يعتبر الحلي جزءًا من ملابس البشر يُستخدم بشكل إيجابي. ومع ذلك، فربما أساء البعض استخدامها. وصارت أسلوبًا خاطئًا للحياة.

والمجوهرات الثمينة، تُعبر بطريقة رمزية عن الطبيعة الرائعة لحكم الرب في نهاية العالم وظهور أورشليم الجديدة (رؤ٢١ : ١١، ١٨ - ٢١). كما أن ملكوت الله حاضرالآن ويُشبه جوهرة ثمينة (مت١٣: ٤٥).

ونُصحت المرأة أن تكون "محتشمة " في ملابسها. ليس بالإفراط في الملبس أو شراء الثياب والحلي الباهظة الثمن فقط. بل "بالورع والتعقل" أيضًا كما أن عليهن التحشم في زينتهن الخارجية. (١تيمو٢ :٩ - ١٠).

وتُصور المرأة الجالسة على الوحش القرمزى (رؤ١٧: ٣) من الوجهة النبوية على أنها الزانية العظيمة (آية١) وهي غير محتشمة في ملابسها، متسربلة بالذهب والأحجار الكريمة واللآلئ (آية ٤).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [h^alî ¹] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [h^arûzîm] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [tabbaʻat] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmāz] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [mišb^{e}ṣôt] (أوضاع، #٥٠٤١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נטה (?) פָּה [n^{e}ti /îpa] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [ʻāgîl] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← ² עדה [ʻdh ²] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עכס [ʻks] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← ענק [ʻnq] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [p^{e}nînîm] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוָּרֹן [sawwārōn] (عقد، #٧٤٥٤)؛

← צָמִיד 1 [sāmîd 1] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [seʿādâ 1] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rābîd] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [śaharônîm] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [šābîs] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← 1 שֵׁר [šēr 1] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר 1 [tôr 1] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

I. Ben-Dor, "Amulets," *IDB* 1:122; E. A. W. Budge, *Amulets and Superstitions*, 1930; R. G. Bullard, "Stones, Precious," *ISBE* 4:623-30; D. R. Edwards, "Dress and Ornamentation," *ABD* 2:232-38; P. L. Garber and R. W. Funk, "Jewels and Precious Stones," *IDB* 2:898-905; K. R. M. Hyslop, *Western Asiatic Jewelry c. 3000-612 B.C.*, 1971; J. M. Meyers, "Dress and Ornaments," *IDB* 1:869-71; M. S. and J. L. Miller, "Jewelry," *Harper's Encyclopedia of Bible Life*, 1978[3], 55-65; W. M. F. Petrie, *Amulets*, 1914; E. E. Platt, "Jewelry, Ancient Israelite," *ABD* 3:823-34; idem, *AUSS* 17, 71-74, 189-202; L. G. Running, "Garments, IX. Ornaments," *ISBE* 2:406-7; E. D. van Buren, "Amulets in Ancient Babylonia," *Or* 14, 1945, 18-23.

مالكولم جْي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

6337	עֵדָה

עֵדָה [1 ʿedâ]، الصيغة الأسمية، جماعة، تجمع، فرقة، قوة (قوات)، حشد، قطيع، مجموعة، طائفة، جمهور، أسرة (#٦٣٣٧) وهي مشتقة من > יָעַד [yaʿad]، يعين (#٣٥٨٥).

ش. أ. ق في أوغا. *ʿdt, mʿd* وهي تُشير إلى مجموعة من الآلهة (*WUS*, 1195; *UT* 1816; cf. *UT* 2037, *WUS* 2215) وجاءت في اللغات السامية *ida* وجاءت في اللغات السامية **עדתא**، وفي اللغة المصرية، الآرامية (**תא**) **עד** وفي السريانية *ʿedta'* وفي السريانية (*edita*). قا؛ مع أكد. *puhur-ili* أي مجمع الآلهة "حيث = *puhur* مجمع". قا؛ مع الآرامية כְּנִשְׁתָּ مجمع، المصرية *shwy*، حشد.

ع. ق ١. الصيغة الإسمية עֵדָה استُخدمت ١٤٩ مرة في العهد القديم في الأسفار التالية: سفر التكوين العدد ويشوع. ولم تأت في سفر التثنية. ومن الواضح أنها تأتي من الجذر اللفظي יָעַד يحدد، يقرر، يتحقق من، وفي صيغة نِفْعَل، جُمع معًا. ويرى Levy/Milgrom أنها تُستخدم في المقام الأول في مجالين (*TWAT* 5:1081). (أ) في الإشارة إلى اجتماع عام/ تجمع من الناس. مجمع قانوني/ فقهي، مجتمع العبادة. وهي تشير بالأساس إلى مجتمع متدين (ب)، حشد أو مجموعة من الحيوانات. وتحولت إلى مجموعات مختلفة من الأشخاص بأوصاف مختلفة. حشود، قوات، فرق، غوغاء، جموع (قا؛ *HALAT* 746). ومع ذلك فالتصنيف الأخير يمكن أن يتضمن أيضًا: مجموعات ذات صفات صالحة. وتشير الكلمة إلى جموع/ حشود من الكهنة، الروحيين، السمائيين. وهو استخدام جيد في أداب ش. أ. ق.

٢. واختصارًا، فالمواد التالية سوف تصور هذه التصنيفات العامة بشكل عكسي.

(أ) سرب من النحل (עֲדַת דְּבוֹרִים) (قض١٤: ٨) وجده شمشون في جوف أسد ميت (قا؛ هو٧: ١٢).

(ب) يُعرف مز٢٢: ١٦[١٧] الـ עֲדַת מְרֵעִים على أنها جماعة/ فرقة من الأشرار تطلب نفس الرجل الصديق بينما هو يعاني منهم. وقطيع الثيران في مز٦٨: ٣٠ [٣١] يشير إلى البشرية ومن الممكن أن يكونوا أمراء ممن كانوا يدعمون فراعنة/ حكام دول أجنبية. (قا؛ ٦٨: ١٤ "مجموعة/ فرقة من الرجال القساة" עֲדַת עָרִיצִים). وفي أي١٦: ٧ تُشير الصيغة الإسمية إلى أقارب أيوب وأصدقائه. ومن جهة أخرى يتحدث في أي١ : ٥ عن تجمع للأبرار (עֲדַת צַדִּיקִים).

(ج) والمصطلح עֵדָה يُشير إلى حشد من البشر بصفة عامة. ويسجل قض٢٠ : ١ اجتماع الجماعة كلها أي كل بني إسرائيل، כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. ليحاربوا بنو بنيامين (قا؛ قض٢١: ١٠ و١٣). ويشير ١مل ٨ : ٥ إلى اجتماع الجماعة (עֵדָה) والتي احتشدت (יָעַד). حول سليمان. واستدعاء الجماعة للترحال في الصحراء (קְרָא הָעֵדָה מִ) كان يتم بضرب البوق عد١٠: ٢).

(د) تستخدم بعض المصطلحات الجذر עֵדָה لوصف شعب إسرائيل في أوضاع مختلفة. والكلمة יִשְׂרָאֵל עֲדַת من الممكن أن تعني مجتمع العبادة. كما حدث في عيد الفصح (خر١٢: ٣) أو جماعة تحت اللعنة (يش٢٢: ٢٠). وتُشير עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל إلى جماعة مرتحلة (خر١٦: ١) أو اجتماع جماعة من شعب اسرائيل للحرب (يش٢٢: ١٢). تجمع/ اجتماع (הָעֵדָה، لا٤: ٤٧) أو اجتماع كل الجماعة (כָּל־הָעֵדָה، ٨: ٣) كما تُشير أيضًا إلى مجتمع العبادة أو الجماعة وهي تمثل محكمة لتنفيذ القانون (يش٢٠: ٩) أو الجماعة كمجتمع علماني (٩: ٢١). لذا، فليس هناك في الأصل معنى لاهوتي جوهري لها. إلا من جهة استخداماتها فقط.

ويميز خر١٢: ٦ وسفر العدد ١٤: ٥ ما قد يكون استعمالات زائدة عن الحاجة للتعبير: עֵדָה / קָהָל קְהַל עֲדַת (בְּנֵי) יִשְׂרָאֵל، ويُقصد به معشر جماعة

إسرائيل.

وتُستخدم أيضًا كلمات عديدة مع עֵדָה للإشارة إلى أن هناك أشخاصًا يقودون الجماعة קָהָל/ עֵדָה، الملك، الأمراء، النبلاء، القادة (נְשִׂיאִים، خر١٦:٢٢؛ ٣٤:٣١؛ الشيوخ (זִקְנֵי הָעֵדָה، لا١٥:٤، قض٢١:١٦) رؤساء الجماعة (קְרִיאִים، عد١:١٦، ٢٦:٩) ومن يلتحق بالجماعة يُصنف على أنه פְּקוּדֵי הָעֵדָה (خر٣٨:٢٥).

٣. ومن الصعب ملاحظة الفرق بين קָהָל وעֵדָה كما أن עֵדָה تعني هؤلاء الاسرائيليين المجتمعين معًا لهدف محدد (قا؛ الفعل יָעַד، يعين، يحدد)؛ أما קָהָל فتعني كل شعب إسرائيل الذي جمعه الرب كشعبه الخاص. ويبدو أن هذا التعميم الذي اقترحه Farrer (*NBD* 2, 226)، جانبه الصواب. وقوله أن الترجمة السبعينية تترجم עֵדָה على أنها ἐκκλησία يبدو غير صحيح أيضًا. كما استُخدم الفعل ليحدد الدعوة لكل من עֵדָה وקָהָל. والمصطلحات تقترب من أن تكون مترادفات. وتقف עֵדָה بالتوازي مع סוֹד في مز ١١١:١ (قا؛ تك ٤٩:٦، حيث קָהָל، تطابق סוֹד)، ويشير סוֹד إلى مجموعة تتُخذ القرارات فيما بينهم.

ومجمع الآلهة أُشير إليه في إسرائيل وخارجها في الشرق الأدنى القديم. و يتحدث مزمور ٨٢ : ١ عن الله في مجمع الآلهة (בַּעֲדַת־אֵל، قا؛ NIV) "المجمع الإلهي" حيث אֵל صفة تفضيل) كما أشير إلى البشر على أنهم "مجمع القبائل" (مز٧:٧[٨]، עֲדַת לְאֻמִּים) الذين سيُدينهم يهوه الرب (٧:٨[٩]).

ب. ت غالبًا ماتأتي الكلمة في الترجمة السبعينية مع συναγωγή وقد جاءت ١٣٢مرة بمعنى تجمع، اجتماع، وجاءت ἐπισύστασις (١١مرة)، بمعنى تجمع، جلبة، اجتماع بعض المشاغبين، وπλῆθος كما وردت ٤مرات بمعنى حشد، جمهرة، جماعة. ولا تأتي مع ἐκκλησία قا؛ مع العهد الجديد. وقد تُرجمت קָהָל ترجمت ٦٨مرة ومع συναγωγή (٣٦مرة) (انظر مدخل إلى קָהָל). وهناك حجة دامغة أن קָהָל/ עֵדָה هم رواد العهد الجديد ἐκκλησία/ συναγωγή على التوالي. على الرغم من أن هذه النتيجة تمثل تحديًا حاليًا (قا؛ *TDNT* 3:528-32, 802-6). ووجدت خلفيات لمصطلحات العهد الجديد في الهلينية واليهودية والمسيحية وفترة ما بين العهدين (قا؛ *TWAT* 6:1222).

وتعني الكلمة في العبرية المتأخرة: تجمع، جمع من الناس، مجلس أو اجتماع للصلاة. ولكي يكون الاجتماع قادرًا على إصدار الأحكام كان لابد وأن يتكون من ١٠أفراد (Sanhedrin 1:6; see Jastrow 2:1043)، وقد وجد التعبير "اجتماع" (עֵדָה) الخطاة (רְשָׁעִים) الجمهور (רְשָׁעִים)، الشعب (שַׁעַר)، وهي تعكس بإحكام استخدامات الكلمة في العهد القديم.

وقد جاءت في لفائف البحر الميت עֵדָה حوالي ١٠٠مرة بنفس معانيها في العهد القديم. ولكن في اللفائف الأقدم نرى جماعة قمران توصف بأنها (الجماعة المقدسة) (CD 20:2; 1QS 5:20). واستُبدلت فيما بعد بكلمة יַחַד بمعنى جماعة. وقد استُخدمت للدلالة على جماعة أرضية أو سماوية (1QM 1:10; 4:9) ومن خلال إضافة اللواحق فإن (11QM 15:9; 1QH 2:22 עֵדָה). يمكن أن تكون ذات صلة بأشخاص متنوعين (البركات٣: ٣ على سبيل المثال رئيس الكهنة). وتصف جماعة المختارين (4QpIsa[d]).

ع. ج استعمالات العهد الجديد للكلمة συναγωγή / ἐκκλησία أشرنا إليها أعلاه (انظر تعليقات على الترجمة السبعينية أعلاه) وΣυναγωγη وتعني مجمع "السيناجوج" وهو مكان العبادة لليهود، مجالس قانونية، (انظر مت١٠:١٧)، اجتماع أو اجتماع للعبادة، وقد يكون المعنى في العهد القديم עֵדָה (في السبعينية = συναγωγή وتشير Εκκλησία إلى الكنيسة أو جمع ما، اجتماع ديني، سياسي ومجموعات أخرى (حتى غير الرسمية) وقد تكون קָהָל (في السبعينية = ἐκκλησία، συναγωγή) كسابقتها. واستخدام العهد الجديد لـ ἐκκλησία من المحتمل أنها تُعبر عن رغبة الكنيسة في أن تبتعد عن المعبد اليهودي (*THAT* 1:746).

جمع، جماعة، مجتمع: ← גֵּו [*gēw* [2]] (جماعة، مجتمع، #١٥٦٩)؛ ← יחד [*yḥd*] (يضم، #٣٤٧٩)؛ ← יעד [*y'd*] (يحدد، يشير إلى، يعين، يجتمع، #٣٥٨٥)؛ ← סְגֻלָּה [*s*[e]*gullâ*] (خاصية، يدخر، إمتلاك، #٦٠٣٥)؛ ← עֵדָה [*'ēdâ* [1]] (جماعة، إجتماع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← קהל [*qhl*] (جماعة، يجمع، #٧٧٣٥).

البيبلوجرافيا

IDB 1:669-70; *NIDNTT* 1:270-73, 291-93, 295-304, 306; *TDNT* 3:487-536; *THAT* 1:742-48; *TWOT* 1:388; G. W. Anderson, "Israel: Amphictyony: *'am; kahal; 'edah*," *FS H. G. May*, 1970, 135-51; H. Cazelles, "[aaE]lans, état monarchique et tribus," *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honour of George Wishart*, JSOTSup 152, 1993, 77-92; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941, 61-76; G. Evans, "Ancient Mesopotamian Assemblies," *TAOS*, 78, 1958, 1-11, 114-15; H. J. Fabry, "Studien zur Ekklesiologie des AT und der Qumrangemeinde," Diss., Bonn. 1979, 200-212; L. E. Frizzell, "The People of God: A Study of the Relevant Concepts in the Qumran Scrolls," Diss., Oxford, 1974, esp. 223-26; R. Gordis, "Democratic Origins in Ancient Israel—The Biblical *'edâ*," *A. Marx Jubilee Vol.*,

1949, 369-88; H. W. Hertzberg, *Werdende Kirche im AT*, 1950; S. N. Kramer, "'Vox Populi' and the Sumerian Literary Documents," *RA* 58, 1964, 149-56; J. Milgrom, "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel," *JQR* 69, 1979, 65-81; L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche and Synagogue im Alten Testament*, BWANT 4/24, 1938, 2:1967; J. M. Shaw, "The Concept of the 'People of God' in Recent Biblical Research," Diss. Princeton Theol. Sem., 1958; M. Weinfeld, "Congregation," *EJ* 3:893-96; W. P. Wood, "The Congregation of Yahweh: A Study of the Theology and Purpose of the Priestly Document," Diss. of Union Theol. Sem., Virginia, 1974.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٣٣٨ (עֵדָה [‘edâ ²]، شاهد)؛ ← #٦٣٨٦

٦٣٤٠ (עִדָּה [‘iddâ]، فترة الطمث)؛ ← #١٨٦٤

6343	עדות

עֵדוּת [‘edût]، اسم. قوانين، تعاقدات، رسالة تذكير، (#٦٣٤٣)، עוּד [‘ûd ¹] > يحيط بالشئ، استدعاء الشهود (← #٦٣٨٦).

ش. أ. ق في اللغات السامية *idot*.

ع. ق ١. جاءت اسم. ٤٦مرة في العهد القديم، معظمها في سفر المزامير (١٥مرة، منها تسع مرات في مز ١١٩). وفي سفر الخروج ٢٠مرة، وفي سفر العدد ١١مرة. وغالبًا ماتُشير إلى قوانين أو وصايا من الرب لشعبه غير محددة، وخاصة في سفر المزامير، (وعلى سبيل المثال، ١٩: ٧ [٨]، ١١٩: ١٤، ٨٨، ١٢٩، ١٥٧ قا؛ امل ٢: ٣، ٢مل ٢٣: ٣، ١أخ ٢٩: ١٩، ٢أخ ٣٤: ٣١، نح ٩: ٣٤، إر ٤٤: ٢٣). وتشير أيضًا إلى الناموس الذي أعطي لجيل الخروج في مز ٧٨: ٥ والخاص بالفصح في ٨١: ٥ [٦] على الرغم من عدم وضوح المعنى كلية. واستخدام עֵדוּת مذكور في مز ٦٠ [٦٠:١]،٨٠ [٨٠:١] يبدو أنه يُشير إلى العهد. واستُعمل خلال أسفار الخروج، اللاويين والعدد بالاشتراك مع تابوت العهد (אֲרוֹן)، الخيمة (אֹהֶל) المسكن (מִשְׁכָּן)، ويسمى "تابوت الشهادة" (NIV)، و"تابوت العهد". (NRSV)، وقد ترجم D. Hillers اسم. بدقة: "العهد" بدلًا من "الشهادة" (*Covenant: A History of a Biblical*) وفي سياق الروايات السينائية (*Idea*, 1969, 160-68) يُبرهن Hillers على أن בְּרִית (← #١٣٨٢) تتعلق (بالأقسام التي يلتزم بها الرب) في حين أن עֵדוּת تضع (نير الالتزام على إسرائيل) والتزام شعب إسرائيل بالحفاظ على شروط العهد.

٢. وتُستخدم עֵדוּת بمفردها في أماكن متعددة للإشارة إلى تابوت العهد (على سبيل المثال خر ١٦: ٣٤، ٢٧: ٢١، ٣٠: ٣٦) وفي مكان آخر تُشير إلى اللوحين اللذين وضعا في التابوت (٢٥: ٢١، ٤٠: ٢٠).

ب. ت تأتي دائمًا في الترجمة السبعينية עֵדוּת مثل μαρτύριον شاهد (S. H. Blank)، و"الترجمة السبعينية للعهد القديم في مصطلحات الشريعة" *HUCA* 7, 1930, 280).

ناموس الله: ← חֹק [ḥōq] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [miṣwâ] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [‘ēdût] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [piqqûdîm] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [’ᵃbîtûb] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت. ← شريعة الله: لاهوت

البيبلوجرافيا

TDNT 4:474-508; *THAT* 2:209-21; *TWOT* 2:649-50.

بيتر إنس *Peter Enns*

٦٣٤٤ (עֲדִי [‘ᵃdî]، زينة)؛ ← #٦٣٣٥

٦٣٤٩ (עָדִין [‘adîn¹]، مولع بالمتعة)؛ ← #٦٣٥٧

6357	עָדַן

עָדַן [‘adan]، بيعِّل.، يبتهج؛ هِتبَعيل.، يتمتع (#٦٣٥٧)، מַעֲדַנִּים [maᵃdannîm]، واسم. أطعمة طيبة، راحة، بهجة (#٥٠٥٢)؛ עָדִין [‘adîn ¹]، صفة، معطى للمتعة (#٦٣٤٩)، עֵדֶן [‘eden ¹]، اسم، رخاء، رشاقة أو رقة، سرور (#٦٣٥٨)، עֵדֶן [‘eden ²]، جنة (#٦٣٥٩)؛ עֶדְנָה [‘ednâ]، واسم. بهجة (#٦٣٦٦).

ش. أ. ق الفعل يُستخدم الفعل في العهد القديم فقط في صيغة هِتبَعيل. stem وصُدق عليها في الكتابات العبرية لفترة ما بعدَ العهد القديم في صيغة بيعِّل. Stem لذلك اعتبرها البعض، اشتقاق وصفي من اسم. עֵדֶן، أسفل، (ونفس المعنى أيضًا جاء في اللغة السريانية *‘aden*، كما وتمت البرهنة على الكلمات المشتقة من هذا الفعل في اللغة العربية *gadan* وهن. وفي صيغة עִידּוּן حظ سعيد، وفي الكتابات العبرية لفترة ما بعد العهد القديم رفاهية. وفي أوغا. *‘dn*، أطعمة شهية.

ع. ق ١. استُعمل الفعل مرة في صيغة hipt، في العهد القديم، في أيام نحميا، حينما وقف الشعب ليسبح الرب

معترفين بخطاياهم . وتذكروا كيف أعطاهم الرب الأرض التي يقفون عليها، فَأَكَلُوا وَشَبِعُوا وَسَمِنُوا وَتَلَذَّذُوا (ht’dn) بِخَيْرِكَ الْعَظِيمِ (نح٩:٢٥).

٢. اسم. עֵדֶן، ترف، طيب المذاق، بهجة (#٦٣٥٨). استُخدمت هذه الصيغة ٣مرات في العهد القديم في الإشارة إلى الملابس الفاخرة، وحين ناح داود على موت شاول الملك ويوناثان قال: يا بَنَاتِ إِسْرَائِيلَ، ابْكِينَ شَاوُلَ الَّذِي أَلْبَسَكُنَّ قِرْمِزًا بِالتَّنَعُّمِ (עֵדֶן) وَجَعَلَ حُلِيَّ الذَّهَبِ عَلَى مَلاَبِسِكُنَّ (٢صم١: ٢٤). وربما أشارت الكلمة إلى الأطعمة الجيدة: ففي مراثي إرميا على سقوط أورشليم قال: "أَكَلَنِي أَفْنَانِي نَبُوخَذْرَاصَّرُ مَلِكُ بَابِلَ. جَعَلَنِي إِنَاءً فَارِغًا. ابْتَلَعَنِي كَتِنِّينٍ، وَمَلأَ جَوْفَهُ مِنْ نِعَمِي. طَوَّحَنِي. (إر٥١: ٣٤). وربما أشارت إلى المسرات المبهجة، فكاتب المزامير يُمجد الرب من أجل صلاحه لبني البشر. وَمِنْ نَهْرِ نِعَمِكَ تَسْقِيهِمْ. (עֲדָנֶיךָ) (مز٣٦ :٨[٩]).

٣. עֶדְנָה اسم.، بهجة، مسرة (#٦٣٦٦). وقد جاءت هذه الصيغة مرة واحدة في العهد القديم، حين سمعت سارة وعد الرب لأبراهيم أنها سوف تحمل وتلد ابنًا، فَضَحِكَتْ سَارَةُ فِي بَاطِنِهَا قَائِلَةً: "أَبَعْدَ فَنَائِي يَكُونُ لِي تَنَعُّمٌ، وَسَيِّدِي قَدْ شَاخَ؟" (تك ١٨:١٢).

٤. الصفة وتعني المتنعمة עָדִין جاءت مرة واحدة في العهد القديم للدلالة على اسم ما. وفي وحي إشعياء ضد البابليين، خاطب المدينة المتنعمة قائلا: فَالآنَ اسْمَعِي هذَا أَيَّتُهَا الْمُتَنَعِّمَةُ الْجَالِسَةُ بِالطُّمَأْنِينَةِ، الْقَائِلَةُ فِي قَلْبِهَا: أَنَا وَلَيْسَ غَيْرِي. لاَ أَقْعُدُ أَرْمَلَةً وَلاَ أَعْرِفُ الثَّكَلَ (עֲדִינָה)، (إش٤٧:٨).

٥. اسم. מַעֲדַנִּים وتعني أطعمة لذيذة، راحة، بهجة (#٥٠٥٢). تأتي ٣مرات في العهد القديم في الأسفار الشعرية فقط، فهي تُشير إلى الأطعمة الطيبة، اللذات. وفي بركته لأشير قال يعقوب: أَشِيرُ، خُبْزُهُ سَمِينٌ وَهُوَ يُعْطِي لَذَّاتِ (מַעֲדַנִּים) مُلُوكٍ (تك ٤٩: ٢٠). وفي رثائه لمعاناة كرماء أورشليم قال إرميا: الَّذِينَ كَانُوا يَأْكُلُونَ الْمَآكِلَ الْفَاخِرَةَ (מַעֲדַנִּים) قَدْ هَلَكُوا فِي الشَّوَارِعِ. الَّذِينَ كَانُوا يَتَرَبَّوْنَ عَلَى الْقِرْمِزِ احْتَضَنُوا الْمَزَابِلَ. (مراثي٤: ٥). ويمتدح سليمان الابن الصالح قائلا أَدِّبِ ابْنَكَ فَيُرِيحَكَ وَيُعْطِيَ نَفْسَكَ لَذَّاتٍ (מַעֲדַנִּים) إلى نفسك" (أم٢٩:١٧).

ب. ت في المشنا العبرية، يأتي الفعل في صيغة بيعِّل. stem. رقيق، لطيف، طيب. يُنعش، يُنشط. وفي صيغة هتبَعيل. Stem تعني يتمتع، ينغمس في الترف. وجاءت اسم. في كتابات جماعة الأثينين.

سرور، متعة، رفاهية: ← עֵדֶן [ʻādan] (سرور، رخاء، يكشف، #٦٣٥٧)؛ ← עָנַג [ʻānag] (يفرح، نفسه، #٦٢٩٥)؛ ← פָּנַק [pānaq] (يسعد، o.s، #٧١٦٧)؛ ← צָחַק [sahaq] (يضحك، يلعب، يهين، #٧٤٦٤)؛ ← שָׁעַע ²[šā‘a ²] (يلعب، يسر، بـ ، #٩١٣٠).

شوق، رغبة، توق، استحسان، سعادة، تعطّش، ابتهاج: ← אֲרֶשֶׁת [ʼ*ᵃ*rešet] (يشتاق، يطلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [ḥmd] (يشتاق، يتوق، يشتهي، يرغب، يكنز، #٢٧٧٣)؛ ← חָפֵץ [ḥps ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، يهتم، #٢٩١١)؛ ← חשק [ḥšq ¹] (شوق، شهوة، رغبة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [y’b] (يشتهي، يحنّ إلى، يشتاق، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kāleh] (شوق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [kmh] (يتوق وراء، يتحرق لـ، #٤٠١٤)؛ ← כסף [ksp ²] (يرغب، يتوق وراء، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš ²] (يتمنى، يشتاق، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [ʻrg] (يتوق وراء، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [š’l] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [t’b ¹] (يشتاق، يتوق وراء، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tᵉšûqâ] (اشتياق، شوق، شهوة، #٩٥٩٢).

الببليوجرافيا

TWOT 1:646-47; M. Dahood, *Psalms I*, AB, 222; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 1912, 238; P. K. McCarter, Jr., *II Samuel*, AB, 72-73.

James D. Price جيمس دي . برايس

٦٣٥٨ (עֵדֶן [‘eden¹]، ترف، لذة، بهجة)؛ ← #٦٣٥٧

٦٣٥٩	עֵדֶן

עֵדֶן [‘eden ²] גַּן עֵדֶן [gan ‘eden]، اسم. جنة، جنة عدن (#٦٣٥٩)، > עָדַן ‘adan¹) بهجة، ترف، ← #٦٣٥٧).

ش. أ. ق هناك اشتقاق من السامرية/ أكد.. /EDIN edinu بمعنى سهل واسع. وهو أقل احتمالا (HALAT) والدراسة الأقرب (والأقدم) لأصل الكلمة والتي حدثت في القرن العاشر قبل الميلاد والمتعلقة بنقش (m‘dn) ويعني وفرة (F. C. Fensham, *JNSL* 15, 1989, 89) وهذا له علاقة بالفعل العبري עָדַן، واسم. עֵדֶן أي رفاهية، بهجة. ويظهر اسم. الجغرافي في اللغة أوغا. ‘dn يرد (*RSP* 2:307).

ع. ق ١. גַּן־עֵדֶן، جنة عدن والتي جاء ذكرها في تك٢-٣. وفي ٢: ٨ غرست الجنة في عدن (בְּעֵדֶן) وفي حز٢٨: ١٣ أيضًا حيث وصفت بأنها جنة الله (גַּן #١٧٠٣)، ولكن في عدد١٠ يتدفق نهر الجنة من عدن (מֵעֵדֶן). والاختلاف هنا في حروف الجر (בְּ = "في" ומִן = "من") وربما يدل هذا على أن "عدن" إشارة إلى مكان عام أو منطقة حيث غُرست فيها الجنة. ومازال التضارب في الآراء قائمًا حول موقع جنة عدن (*ISBE* 2:16-17)، ويكتسب المعنى "جودة" أهمية

بالغة جدًا. وربما ترتبط الكلمة "عدن" بالفعل العبري עָדַן واسم. עֵדֶן (متعة، بهجة) كما في الترجمة السبعينية. ووضع الرب الإنسان في جنة عدن ليعملها ويحفظها (٢: ١٥). وبعد حادثة السقوط التي وصفت في تك٣. أخرجه الرب من الجنة ليعمل الأرض التي أخذ منها (٣ : ٢٣). وضاع الفردوس على حد قول "ميلتون" وصار يحرسه الكاروبيم شرقي جنة عدن عدد٢٤. واستُعمل هذا المصطلح بطريقة مجازية في حز٣٦: ٣٥ ويوئيل ٢: ٣. ونجد وعدًا في حزقيال أن الأرض المفقودة ستصير مثل جنة عدن. أما يوئيل فتبنى المعنى العكسي في معرض حديثه عن يوم الرب.

٢. ونقابل التعبير "جنة الله" [← גַּן، #١٧٠٣])، أشجار عدن في العددين ١٦، ١٨ (עֲצֵי־עֵדֶן)، وهناك مقارنة بين مصر والجنة.

٣. وغالبًا ما تُستعمل كلمة "عدن" مع كلمة "جنة" ولكن استُخدمت كلمة عدن بمفردها في تكوين ٢ :٨ و١٠. كما أن قايين سكن في شرقي عدن (تك٤:١٦).

٤. وعُرفت عدن بأنها جنة الله (حز٢٨: ١٣) وهو تعبير موازٍ لجنة يهوه الرب (إش٥١ :٣) والأخير يصف تعزية الربِّ لصهيون، حين تصير الصحراء مثل جنة عدن.

ب. ت وفي الترجمة السبعينية تنقل الكلمة العبرية עֵדֶן إلى Ἐδέμ؛ وتترجمها גַּן עֵדֶן مع παράδεισος τρυφῆς (جنة المسرة) في يشوع بن سيراخ٤٠:٢٧ نجد أن خوف الرب يشبه עֵדֶן مباركة (παράδεισος εὐλογίας = جنة مثمرة، قا؛ آية ١٧). وتصف مخطوطات قمران 1QH 6:16 البار بشجرة تسقيها أنهار عدن (مذكرات على مز١:٣).

حديقة، بستان: ← גַּנָּה / גַּן [gan / gannâ]، (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ כַּרְמֶל [karmel ¹] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [ʿēden ²] ([حديقة] عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [ʿᵃrûgâ] (فراش الحديقة، شرفة، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [pardēs] (منتزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:399-400; *TWAT* 6:1093-1103; *TWOT* 2:646-47; *ZPEB* 2:199-201; I. Cornelius, “Paradise motifs in the ‘Eschatology’ of the Minor Prophets and the Iconography of the ANE,” *JNSL* 14, 1988, 41-83; H. N. Wallace, *The Eden Narrative*, 1985, 70-89; C. Westermann, *BKAT* I/1, 284-87.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٦٣٦٦ (עֶדְנָה [ʿednâ]، بهجة)؛ ← #٦٣٥٧

6371	עָדַר

עָדַר [ʿadar ²]، في صيغة نِفْعَل، استأصل (#٦٣٧١)، اسم. מַעְדֵּר [maʿder]، مجرفة (#٥٠٥٣).

ع. ق حرث الأرض الزراعية يُخلصها من الأعشاب الضارة. والأرض غير المحروثة تصلح فقط للرعي. أما إن حُرثت (עָדַר) النباتات المزروعة بالمعزقة أو المجرفة (מַעְדֵּר)، فلن تعود تتأذى من الأعشاب الضارة والأشواك. وتصير مكانًا لرعي الماشية وركض الخراف. (إش٧ :٢٥، قا؛ ٥ :٦، انظر Dalman, *AuSP*, 2:328). ويستخدم إشعياء الفعل في هذه النصوص بطريقة سلبية لوصف أرض الموعد تحت اللعنة، لأن شعب إسرائيل لم يحفظ العهد الذي بينه وبين الرب.

زراعة – آلات: ← חָרִיץ [ḥārîṣ ²] (مجرفة؟، #٣٠٤٤)؛ ← מַגְרֵפָה [migrāp] (معول؟، #٤٤٩٣)؛ ← מַעְדֵּר [maʿdēr] (مجرفة، #٥٠٥٣).

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

6372	עָדַר

עָדַר [ʿadar ³]، نِفْعَل. فُقد، يفتقر إلى، وفي صيغة بيعِّل. يسبب نقصًا (#٦٣٧٢).

ش. أ. ق وقد ظهر جذر الكلمة في اللغة العربية فقط.

ع. ق ينحصر الفعل في الكتاب المقدس على قطعتي شعر لاثنين من الأنبياء (إش٣٤: ١٦، ٤٠: ٢٦، ٥٩: ١٥، صف ٣: ٥) بالإضافة إلى ما سرده سفرا صموئيل والملوك (١صم٣٠: ١٩، ٢صم١٧ :٢٢، ١مل ٤:٢٧[٥: ٧]. والافتقار إلى رأي هو بشكل نموذجي أشياء قليلة من أمورمماثلة تُشكل معًا وحدة متكاملة.(١صم ٣٠: ١٩، ٢صم ١٧: ٢٢، ١مل ٤: ٢٧ [٥: ٧] وفي هذا الصدد فهي تختلف عن חָסֵר، والجذر العبري الأكثر شيوعًا للكلمة "افتقار" والذي يتكرر كثيرًا يعني الافتقار الكامل للأشياء وهذا نكاد نجده في كل فقرة كتابية عدا إش٥٩: ١٥، والفعل يسبقه حرف לֹא أي لا إش٥٩:١٥.

نقص، إحتياج، رغبة: ← חסר [ḥsr ¹] (يقلل، ينقص، يعوز، يحرم، #٢٨٩٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، عناية، #٢٩١١)؛ ← עדר [ʿdr ³] (يكون مفقودًا، معوزًا، #٦٣٧٢)؛ ← צֹרֶךְ [ṣōrek] (إحتياج، #٧٦٦٤).

سام مئير *Sam Meier*

٦٣٧٣ (עֵדֶר [ʿeder ¹]، قطيع)، ← #٧٣٦٦

6380 עוּב

עוּב [*ʿûb*]، هِفْعِيل. مستور بسحابة (#٦٣٨٠)، اسم. עָב [*ʿab* [2]]، سحابة (#٦٢٦٥).

ش. أ. ق وقد صور الجذر *ʿwb/ʿyb* في عدة كلمات ذات أصل مشترك، مع المعنى (يُقتِم، يُعتِّم) أو يُغطى على (*HALAT* 730; *THAT* 5:978-79).

ع. ق ١. جاء الشكل اللفظي في مراثي إرميا٢: ١ فقط "كَيْفَ غَطَّى السَّيِّدُ بِغَضَبِهِ ابْنَةَ صِهْيَوْنَ بِالظَّلاَمِ! أَلْقَى مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ فَخْرَ إِسْرَائِيلَ، وَلَمْ يَذْكُرْ مَوْطِئَ قَدَمَيْهِ فِي يَوْمِ غَضَبِهِ." ومن الممكن أن تكون الترجمة البديلة للكلمة עוּב هي "التعامل مع الازدراء" (S. Bergler, "Threni V," *VT* 27, 1977, 316) ونجد هذا في الملاحظات الهامشية لترجمة NIV "كيف عامل الرب ابنة صهيون بازدراء في غضبه!".

٢. وجاءت الصيغة الإسمية עָב ٣٠مرة، منها ١٣مرة في اشارات واضحة إلى "سحاب ممطر" (على سبيل المثال قض٥: ٤، ١مل١٨: ٤٥، مز٧٧: ١٧[١٨]) وغالبًا ما تُشدد هذه النصوص على سلطان الرب على السحاب وإظهاره للعجائب وقوته الإبداعية وحكمته. أَتُدْرِكُ مُوازَنَةَ السَّحَابِ، مُعْجِزَاتِ الْكَامِلِ الْمَعَارِفِ؟ أي٣٧: ١٦. هذا السلطان على السُحب يوضح قوة الرب وخاصة في مايتعلق بالبركة واللعنة. فمن جهة، فالله هو الذي يعطى المطر الذي يجعل الحياة ممكنة على الأرض. "الْكَاسِي السَّمَاوَاتِ سَحَابًا (עָב)؛ الْمُهَيِّئِ لِلأَرْضِ مَطَرًا، الْمُنْبِتِ الْجِبَالَ عُشْبًا (مز١٤٧: ٨). ومن جهة أخرى، فحين يحجب الرب المطر تخرب الأرض. وَأَجْعَلُهُ خَرَابًا لاَ يُقْضَبُ وَلاَ يُنْقَبُ، فَيَطْلَعُ شَوْكٌ وَحَسَكٌ. وَأُوصِي الْغَيْمَ (עָב) أَنْ لاَ يُمْطِرَ عَلَيْهِ مَطَرًا".(إش ٥: ٦).

٣. جاءت עָב ٨ مرات في سفر أيوب، فأصحاب أيوب يشيرون إلى السحاب كدرس نموذجي في إدانتهم لأيوب. فصوفر النُعماني يقول أنه على الرغم من أن كبرياء الشرير قد يُطاول السحاب إلا أنه سيسقط حتمًا (أي٢٠: ٦). ويذكر إليفاز أن الأشرار يؤمنون بأن الرب لا يرى ما يحدث على الأرض "السَّحَابُ (עָב) سِتْرٌ لَهُ فَلاَ يُرَى، وَعَلَى دَائِرَةِ السَّمَاوَاتِ يَتَمَشَّى." أما إلياهو فيقول أن قوة الرب في الطبيعة (٣٧ :١١) تفوق إدراك البشر (٣٦: ٢٩)، ولايقدر أيوب بصفة خاصة أن يُدركها (٣٧: ١٦).

ويوافق أيوب أصدقاءه أن الرب عجيب في قوته. يَصُرُّ الْمِيَاهَ فِي سُحُبِهِ فَلاَ يَتَمَزَّقُ الْغَيْمُ تَحْتَهَا (أي ٢٦ :٨). وعلاوة على ذلك، فهو يرثي المتغربين عن الرب ويعترف بأنه لا يفهم طرقهم حيث "انْقَلَبَتْ عَلَيَّ أَهْوَالٌ. طَرَدَتْ كَالرِّيحِ نِعْمَتِي، فَعَبَرَتْ كَالسَّحَابِ سَعَادَتِي." (٣٠ :١٥) ومن خلال تساؤلات عدة، طالب الرب أيوب وأصدقاءه أن ينظروا إليه وجده لطلب الحكمة. هَلْ عَرَفْتَ سُنَنَ السَّمَاوَاتِ، أَوْ جَعَلْتَ تَسَلُّطَهَا عَلَى الأَرْضِ؟ ٣٤ أَتَرْفَعُ صَوْتَكَ إِلَى السُّحُبِ (עָב) فَيُغَطِّيَكَ فَيْضُ الْمِيَاهِ؟ (سفر أيوب ٣٨: ٣٣-٣٤).

٤. تأتي עָב بطرق مختلفة للدلالة على "الزوال" أو (أي٣٠: ١٥)، الغرور (٢٠: ٦)، الفضل (أم١٦: ١٥) والسرعة (إش٨:٦٠ انظر تعليق ٨:١٦ والذي قام به Oswalt, *Isaiah*, 362, also n. 16).

٥. وجاءت עָב بمعنى الخفاء ٨مرات في أي٢٢: ١٤ حيث עָבִים تستر الرب عن أعين البشر. وأحداث التجلي الإلهي עָב لها أهميتها، مثل التجلي فوق جبل سيناء (خر١٩: ٩). (التجلي الإلهي).

ونجد في مز ١٠٤ :٣ السحاب هو وسيلة الانتقال עָבִים وأيضًا في إش١٩: ١ (قا؛ Futato, 16-17) وهناك نصوص أخرى تتحدث عن الفكرة الرئيسية لركوب الرب فوق السحاب. إلخ قا؛ تث ٣٣: ٢٦ حيث يركب الرب "السماء"، "السحاب" (שְׁחָקִים) ٢صم٢٢: ١١ ‖ مع مز ١٨: ١٠[٩] الذي فيه نرى الرب راكبًا على كروب (כְּרוּב) وأجنحة الرياح (כַּנְפֵי־רוּחַ) وفي مز ٦٨: ٤ [٥]، ٣٣[٣٤] حيث يركب الرب على السحاب أيضًا (שְׁמֵי־שְׁמֵי־קֶדֶם)، وسماء السماوات القديمة انظر Fitzgerald, 267-69 والبعل الراكب على السحاب (*rkb ʿrpt*) في أوغا.، الأدب انظر *UT* 51 III 11; 51 V 122; 67 II 7.

والتجلي في/ على السحاب עָבִים قد يجلب دينونة كما في (إش ١٩: ١) أو خلاصًا كما في ٢صم٢٢: ١٢ ‖ مع مز١٨: ١٢ [١٣]. ويتصور كاتب سفر المزامير كيف أن كل المخلوقات ستكون تحت أمرة الرب حين يأتي ليحرر شعبه ويدين أعداءه. سَكَبَتِ الْغُيُومُ مِيَاهًا، أَعْطَتِ السُّحُبُ صَوْتًا. أَيْضًا سِهَامُكَ طَارَتْ. ١٨صَوْتُ رَعْدِكَ فِي الزَّوْبَعَةِ. الْبُرُوقُ أَضَاءَتِ الْمَسْكُونَةَ. ارْتَعَدَتْ وَرَجَفَتِ الأَرْضُ (مز٧٧:١٧ - ١٨ [١٨-١٩].

سحابة: ← חָזִיז [*ḥāzîz*] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [*miplāś*] (بسط [السحابة]، #٥١٤٦)؛ ← עוּב [*ʿwb*] (مُغطى بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [*ʿānān* [1]] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [*ʿ^a rāpel*] (ظلمة عميقة، ظلمة قاتمة، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غُبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

السماء: ← אֲגֻדָּה [*ʾ^a guddâ*] (القبة الزرقاء الرش #٩٩) ← רָקִיעַ [*rāqîaʿ*] (القبة الزرقاء الطبق #٨٣٨٥) ← שָׁמַיִם [*šāmayim*] (السماء، السماء، الهواء #٩٠٢٨).

الرعد: ← הֵד [*hēd*] (قصف الرعد؟، #٢٠٥٩)؛ ← חָזִיז [*ḥāzîz*] سحاب، ريح شديدة، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ←

קוֹל [qôl] (صوت، جلبة، رعد، صرخة، #٧٧٥٤)؛ ← רעם [rʿm ¹] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:978-82; G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 1928-42, repr. 1987, 1:103-14; A. Fitzgerald, "The Lord of the East Wind," diss. Pontifical Biblical Institute, 1983; M. Futato, "Meteorological Analysis," diss. The Catholic University of America, 1984; J. Luzarraga, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaismo Primitivo*, AnBibl 54, 1973, 15-41; G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, 1973, 32-66; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958, 11-18, 29-31, 35-41; P. Sabourin, "The Biblical Cloud: Terminology and Tradition," *BTB* 4, 1974, 290-312; R. Scott, "Meteorological Phenomena," *ZAW* 64, 1952, 11-25; E. F. Sutcliffe, "The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought," *VT* 3, 1953, 99-103.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٦٣٨٣ (עוּג [ʿûg]، يخبز)، ← انظر خباز

٦٣٨٤ (עוֹג [ʿôg]) ← عوج

6385	**עוּגָב**

עוּגָב [ʿûgab]، غير مؤكد: مزمار(؟)، قيثار(؟) (جاءت ٤ مرات انظر HALAT 751a، #٦٣٨٥).

ش. أ. ق وردت هذه الكلمة في التوراة السامرية *wagb*، اهتزاز، وفي العربية *gaʿbat*، ارتعاش، أنبوب، مزمار.

ع. ق دائمًا مايترجم الترجوم الكلمة العبرية עוּגָב بـ אַבּוּבָה مزمار، فلوت. أما القولجاتا فتترجمها "الأورغانون"، "المزمار". وفي السبعينية والبسيطة آلة وترية (κιθάρα / *kinfrʾ*) تك٤: ٢١ / ψαλμός *meneʾ* وفي أي٢١: ٢١ *zᵉmfrʾ* / ψαλμός في أي٣٠: ٣١. أو آلات النفخ (ὄργανον مزمار *xalyatʾ* فلوت مز١٥٠: ٤). وقد استنتج معظم العلماء أن עוּגָב يُقصد بها الفلوت العمودي. ويجد Bayer هنا عبارة مصطلح "القيثارة" (*EJ* 12, col. 565; *BARev* 8/1, 33). والاقتران في مز١٥٠: ٤ بين מִנִּים آلات وترية و עוּגָב (قا؛ נֵבֶל قيثارة كبيرة. وכִּנּוֹר قيثارة صغيرة في مز١٥٠: ٣) يُدّعم وجهة النظر أن עוּגָב تعبر عن آلات وترية ولكن هذا الاقتران ربما يُشير إلى أداء آني (قا؛ תֹּף طبلة ومָחוֹל رقص في ١٥٠: ٤). وقد أشير إلى כִּנּוֹר وעוּגָב في الملحمة البدائية التي نجدها في (تك٤: ٢١)، ومنها نستدل على أن المقصود هنا آلات أصلية. ومع ذلك فقد تكون إشاراتهم تعني بدلًا من ذلك مادة تُصنع منها كافة الآلات الموسيقية الوترية.

ب. ت هناك تطابق ما بين עוּגָב وכִּנּוֹר في مز١٥٠: [٤]٢ (DavComp, *DJD* 4:49ه11QPs) وهي لا تؤكد أن الكاتب يعتبر أن تلك الآلات هما نموذجان من القيثارات (NRSV) أو بمثابة أنواع مختلفة من الآلات (وفي الترجمة السبعينية ترجمتا إلى ὄργανον مزمار و ψαλτήριον، آلة السنطور الموسيقية. على التوالي).

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [*hemyâ*] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [*ḥll* ³[?]] (يجعل المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [*ḥṣṣr*] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [*yôbēl*] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [*kinnôr*] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [*mēn* ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [*mᵉnaʿanʿîm*] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [*nēbel* ²] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [*ngn*] (يعزف على الكنارة، #٥٩٩٤)؛ ← עוּגָב [*ʿûgāb*] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [*prṭ*] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [*ṣll* ¹] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [*šôpār*] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֵׁמַע [*šemaʿ* ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [*tpp*] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [*tqʿ*] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعَهَّد/ #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 33; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EJ* 12, col. 565; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 52-53; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:443b; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, cols. 1428-29; P. Grelot, "L'orchestre de Daniel iii 5, 7, 10, 15," *VT* 29, 1979, 26; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 28-29; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 340b, 344b-45a, Fig. 462; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 36-39; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3229-30; C. Sachs, *The History of Musical Instruments*, 1940, 106; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 40-41, Fig. 8b; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032, 1038; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:471b.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

6386	עוּד

עוּד [1 ‘ûd]، بيعِّل. يحيط بالشيء، يطوق؛ بُعيل./ هِتْبُولِيل.، يساعد، وصيغة هِفْعِيل./هُفْعَل. يحذر، ينصح، يستدعي الشهود (#٦٣٨٦)، وصيغة الفاعل، شاهد **עֵד** [‘ed]، اسم، شاهد (#٦٣٣٢)؛ **עֵדָה** [2 ‘edâ]، اسم، شاهد (#٦٣٣٨)؛ **תְּעוּדָה** [tᵉ‘ûdâ]، وصيغة الرفع بمعنى شهادة، شاهد (#٩٤٩٦).

ش. أ. ق في أوغا.، ‘d (على الأرجح في الأسماء انظر. (Gordon, *UT*, 1817، #١٨١٧)، و t‘dt، (انظر Gordon, *UT*, 1832)، وفي النقوش العبرية **עוּד עֵד**، (*DNWSI*, 825, 831).

ع. ق ١. أحيانًا يأتي الفعل بمعنى يُحذر، يُطمأن (تك٤٣: ٣، خر٢١: ٢٩، ١مل٢: ٤٢، نح ١٣: ١٥، ٢١). ومن حين لآخر تأتي مشيرة إلى تحذيرات نبوية. إذ قال الرب "يهوه" لموسى أن يُحذر شعبه ألا يقتربوا من الجبل المقدس (خر١٩: ١٢). ومن خلال مسئوليته كوسيط للعهد النبوي حذر موسي شعبه بالفعل من أن رفض الرب يعنى الهلاك (تث٨: ١٩). كما أمر الرب صموئيل أيضًا أن يوجه للشعب تحذيرًا جديًا من عواقب اختيار ملك عليهم مثل باقي الأمم (١صم ٨: ٩). ويقول إرميا أن الشعب لم يستمع لتحذيرات الرب وقضائه لأن كلمة "يهوه" كانت موجهة إلى يهوذا (إر٦: ١٠) والصلاة التي قدمها اللاويون في نحميا ٩ تُذكر شعب إسرائيل برفضهم التحذيرات النبوية وعدم توبتهم (الأعداد ٢٦، ٢٩ -٣٠)، زك٣ : ٦. كما نجد فيها استخدامًا للفعل في تأكيد الملاك ليشوع أن الرب كان سيفي بوعده ويسمح لهم بالخدمة في الهيكل عند إعادة بنائه إن كانوا قد أطاعوا كلمة الرب، (انظر عدد ٧).

٢. في مقاطع عديدة فإن الفعل يعني يأمر، يوصي يحظر. وعادة مايأتي هذا المعنى في سياق الحديث عن العهد بين الله وشعبه. ففي سيناء، حذر الرب موسى قائلاً أَقِمْ حُدُودًا لِلْجَبَلِ وَقَدِّسْهُ (خر ١٩: ٢٣). وفي حديثه الأخير لشعب إسرائيل حث موسى الشعب أن يطيعوا العهد الذي أقامه الرب معهم (تث٣: ٤٦). وفيما بعد أوصى الأنبياء الشعب أن يرجعوا عن طرقهم الردية ويحفظوا وصاياالرب وفرائضه حسب كل الشريعة التي اوصى بها الرب أباءهم (٢مل١٧: ١٣) ولكن الشعب كان يرفض وصايا الرب باستمرار. أما الآيات (١٧: ١٥، قا؛ نح ٩: ٣٤، ٨١: ٨-٩ [٩ -١٠] فتذكرنا بأن الرب حظر على الشعب أن يخدموا آلهة أخرى. بينما يغلف أرميا مطالب العهد الإلهي بالأمر الأساسي ألا وهو "اسْمَعُوا صَوْتِي" (إر١١: ٧) "الفعل **עוּד** يأتي ثلاث مرات في هذا العدد والذي من الممكن ترجمته كالتالي: لقد أمرت (المصدر المطلق + التام) أباءكم حين أخرجتهم من مصر وإلى هذا اليوم مازلت أوصيهم (مصدر مطلق) قائلاً "اسمعوا لي".

وفي أحيان أخرى يحمل الفعل معنى يشهد ضد، يتهم، (انظر ١مل ٢١: ١٠، ١٣) وذلك في المجال القانوني أو فيما يتعلق بالعهد بين الرب وشعبه. أما في السياق اللاهوتي، كان أنبياء يهوه هم شهوده الذين يشهدون أو يوجهون الاتهامات. وأثناء حُكم يوآش ملك يهوذا شهد الأنبياء ضد خطايا شعبه (٢أخ ٢٤: ١٩). وقد كلف يهوه عاموس النبي بأن يشهد ضد شعب إسرائيل (عا ٣: ١٣). وتأخذ "شهادة" النبي شكل الحكم والقضاء إذ توجه الاتهام لهذا الشعب (أعداد ١٤ - ١٥). وبالفعل شهد إرميا ضد يهوذا مشيرًا إلى أنهم أخطـأوا خطأً قاتلاً حين قالوا احَسَبَ كُلِّ مَا يَقُولُهُ الرَّبُّ إِلهُنَا هكَذَا أَخْبِرْنَا فَنَفْعَلَ" إر٤٢: ١٩ -٢٠". وقبل مقتل "جدليا" الحاكم بعدة أيام، طلب شعب "يهوذا" من إرميا أن يسأل الرب إن كان يريدهم أن يمكثوا في "يهوذا" أو أن يهربوا إلى مصر مؤكدين له أنهم سوف يفعلون مايقوله الرب (أعداد ٢-٣) وحين وافق إرميا (عدد ٤) دعا الشعب "يهوه" الرب أن يكون شاهدًا عليهم (استُخدمت هنا صيغة الفاعل **עֵד**) إن لم يسمعوا لقوله (عدد ٥ -٦) . ومع ذلك، فحين أخبرهم إرميا أن يهوه الرب يُريدهم أن يظلوا في يهوذا، رفضوا كلمته وأصّروا على الذهاب إلى مصر.

وكشاهد قانوني أو شاهد على العهد، كان يهوه نفسه يظهر أحيانًا كموضوع "للفعل" في الدعوى القضائية التي تتعلق بالعهد والتي وردت في مز ٥٠ فهو يتهم شعبه بالرياء في (ع ٧) وبمخالفة وصاياه في الأعداد من (٨ -٢١). وفي ملاخي ٢: ١٤ يشهد الرب ضد الأزواج الذين طلقوا زوجاتهم ويتهمهم بخرق العهد (ع ١٥- ١٦).

٤. كما يمكن أن يكون هناك فرقًا بسيطًا في استخدامات الفعل، إذ يُشير بصفة رسمية إلى شهادة قانونية فموسى استحلف السماء والأرض كشهود (تث ٤: ٢٦، ٣٠: ١٩، ٣١: ٢٨) أن الشعب وافق على حفظ عهد الرب والسقوط تحت اللعنة (أو القضاء) في حالة عدم الطاعة (تث٤: ٢٦، ٣٠: ١٩، ٣١: ٢٨) والدعوة للشهادة لذلك العهد لها مايقابلها في أطروحات الشرق الأدنى القديم، حيث تدعو عدد من الآلهة لإنجاز هذه المهمة. (;*TDOT* 1:397 Baltzer, *The Covenant Formulary*, 14; Weinfeld, (*Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 62 وفي حالات بعينها أدرجت السماء والأرض ضمن هذه الشهادة ويُكنى عنهم (بالآلهة القاطنة في تلك العوالم). وفي شروحات أصحاب الطبيعة الواحدة على سفر التثنية فإن التعبيرات الخاصة بهذا العهد، برغم الاحتفاظ بها، اختُزلت إلى المستوى المجازي. حيث يتم تجسيد السماء والأرض أو يُكنى عنهم "بالعالم المرئي" (Kline, *The Structure*

of Biblical Authority, 116, n. 6) وفي حالات أخرى فالتعبير يوحي بذلك تمامًا ودائمًا، بل ويستعير لهجة موسى الجدية. (انظر Craigie, Deuteronomy, 139) إشعياء رجلين ليشهدا على تسمية ابنه مهير شلال حاش باز (إش٨: ٢) وارتباط الشهادة بمراسم تسمية الطفل تُشير بالأساس إلى هذ الطفل بكونه الطفل - الرمز. والذي يُثبت من خلال طريقة تسميتة ونموه صحة الرسالة النبوية حين تتحقق تلك الأحداث التي تم التنبؤ بها. كما اختار إرميا بعض الرجال ليشهدوا على صفقة شراء قطعة أرض (إر٣٢: ١٠) والتي كانت بمثابة تذكرة بعودة المسبيين ثانية إلى أرض الموعد تحقيقًا لوعد يهوه الرب (ع ١٥، ٣٧ - ٤٤).

٥. وصيغة الإسم ذات الصلة بالكلمة עֵד غالبًا ما تُشير إلى شاهد قانوني لحقيقة أمر ما. بل وشاهد عيان على الأحداث أو الأقوال والصفقات القانونية. (انظر راعوث٤: ٩، إش ٨ : ٢، إر٣٢: ١٠، ١٢، ٢٥). وقد نظم الناموس الموسوي عملية الشهادة القانونية بعناية تامة (سفر العدد ٣٥: ٣٠، تث ١٧: ١٦، ١٩: ١٥). وفي الجرائم الكبرى، فالشهود الذين يقدمون أدلة الإتهام لابد وأن يكونوا هم أول من ينفذ الحكم على المتهم "أَيْدِي الشُّهُودِ تَكُونُ عَلَيْهِ أَوَّلاً لِقَتْلِهِ، ثُمَّ أَيْدِي جَمِيعِ الشَّعْبِ أَخِيرًا، فَتَنْزِعُ الشَّرَّ مِنْ وَسَطِكَ (تث١٧: ٧) .أما إن حجب هؤلاء الشهود شهادتهم فيحملون هم أنفسهم الذنب (لا ٥: ١) ومن يشهدون بالزور على شخص برئ يحملون هم أنفسهم الذنب أيضًا (خر٢٠: ١٦، تث٥: ٢٠، خر٢٣: ١) وشهود الزور يعاقبون بنفس عقاب المتهمين حين تثبت إدانتهم (تث١٩: ١٦-٢١). ويُشير سفر الأمثال إلى تلك الشهادة القانونية (أم ١٢: ١٧، ١٤: ٥، ١٩: ٥، ٩، ٢٨ و٢١: ٢٨، ٢٤ : ٢٨، ٢٥: ١٨) كما تُدرج "شاهد الزور" ضمن سبعة أشياء يبغضها يهوه الرب في (٦ : ١٩).

٦. عند الإشارة إلى شهادة شخصية تظهر עֵד في عدة سياقات لاهوتية هامة. فعند تجديد العهد في شكيم بعد غزو البلاد. فأولئك الذين أقسموا على الولاء ليهوه الرب وافقوا على أن يكونوا شهودًا على أنفسهم (يش٢٤: ٢٢) (الصيغة - تُرجح اعتبارات نقدية أن تأكيدهم كان قسمًا قانونيًا انظر Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, 406). أما إن ثبتت خيانتهم، في المستقبل، فقسم الولاء في تلك الأيام هو (" لاَ. بَلِ الرَّبَّ نَعْبُدُ" ع ٢١) وكان يُعد بمثابة اتهام شخصي ضد أنفسهم .

وفي (إش٤٣ :١٠، ٤٤: ٨) نجد يهوه الرب يُكلّف شعب إسرائيل أن يكونوا شهودًا له أمام الأمم. وآلهتهم، وشهودهم. وعليهم أن يظهروا لهم أن يهوه هو الرب الوحيد الذي لا إله غيره الذي يأمر فيكون. والذي يُظهر سلطانه غير المحدود على آلهة العالم الوثني التي هي من صُنع البشر. وفي سبيل تجديد العهد مع شعبه، وعد الرب أن يكون شعب إسرائيل شهوده أمام الأمم، وهذا هو الدور الذي سبق فعينه للملوك (إش٥٥: ٥ -٣). وكان على داود وخلفائه أن يشهدوا على عظمة الرب أمام الغزاة وحكام الأمم المجاورة. (انظر Eaton, "The King as God's Witness," 25-38, and *Kingship and the Psalms*, 182-85).

وقد ظهر الرب نفسه مثل "شاهد" في فقرات عديدة. وهو هنا ليس مجرد شاهد للحق فقط بل هو يُنصف المظلومين أيضًا ويدين فاعلي الشر. وذكّر لابان يعقوب أن كومة الحجارة التي نصباها هي بمثابة شاهد بينهم على أن الله هو الشاهد الحقيقي على ما اتفقا عليه وأنه سوف يدين يعقوب إن هو أساء معاملة بنات لابان (تك ٣١: ٥٠). وقد أشار لابان إلى يهوه بوضوح هنا (ع ٤٩). لذلك، يبدو أنه صنع لتوه مقارنة بين إله إبراهيم (= يهوه) وإله ناحور. وهذا يعني أنه كان يضع إله ناحور في الاعتبار. (انظر ع ٥٣، حيث يأتي الفعل "يدين" في النص الماسوري [قا؛ مع النص في الترجمة السبعينية]).

ودعى صموئيل في كلمته الوداعية لشعب إسرائيل يهوه أن يكون "شاهدًا" لحقيقة أنه كان عادلاً مع شعبه وأنه لم يُخطئ إليهم (١صم١٢: ٥). وأمّن الشعب على كلامه بالقول " شاهد ". وهذه كانت صيغة قانونية. (انظر Koopmans, 384). من خلالها وافق الشعب على كلام صموئيل، ومن ثم يتبرأ من أي ادعاء مستقبلي مخالف. وإن هم حنثوا بوعدهم سيكون الرب هو الذي يُبرئ صموئيل. وبذلك حمى صموئيل نفسه من أهواء أمة متقلبة.

وفي نبوات إرميا نجد أن يهوه هو "الشاهد—الديان" لشعب إسرائيل. وفي رسالته النبوية للمسبيين أعلن يهوه الرب أنه سيدين بشدة كل من آخاب وصدقيا إذ تنبأ كل منهما بالكذب باسم يهوه وصار الرب نفسه "شاهدًا عليهما" (إر٢٩: ٢٠ - ٢٣ انظر بصفة خاصة ع ٢٣). وفيما بعد ناشد الشعب يهوه الرب أن يكون "شاهدًا صادقًا وأمينًا" كما وعدوا الرب أنهم سوف يُطيعون وصاياه" (٤٢: ٥). وعندما عصى الشعب الرب حذرهم إرميا أن يهوه "الشاهد" على كسرهم للوعد سوف يأتي ليدينهم (ع ٢٢، انظر الأعداد من ١٣- ١٨).

ويُعلن ميخا في افتتاحية نبوته أن الرب يهوه شاهد على كل أمم الأرض (ميخا ١: ٢). وهذه المقدمة البلاغية كانت تهدف إلى جذب انتباه شعب إسرائيل. وخطاب الدينونة التالي جعل من الواضح أن يهوه كان قادمًا لدينونة الأرض. ولكن إسرائيل ويهوذا لن يصب الرب عليها جام غضبه.

ونجد في سفر ملاخي والإصحاح الثالث دور يهوه الرب المزدوج واضحًا إذ هو الشاهد - الديان وهو يأتي كشاهد على خطايا شعبه (ع ٥) والمنفذ للعهد (حرفيًا "ملاك العهد"). والذي سيُطهر الأمه بقضائه الناري (ع ٢-٤)

(انظر Verhoef, *Haggai and Malachi*, 288-89, 293).

٧. والامتداد עֵד يمكن أن يُشير إلى أدلة مؤيدة تعمل مثل "شاهد" (انظر خر٢٢: ١٣[١٢])، حيث تُقدم بقايا جسد الشاه كبرهان أن الحيوان قتله وحش بري ولم يُسرق). ويستخدم أيوب مصطلح بهذا المعنى حين يُقدم مرثاته بشأن هزاله الجسدي والذي اعتبره "شاهد" يعمل كتذكرة دائمة برفض الرب وغضبه (أي١٦: ٨). (على الرغم من وجود شاهد لاجدال عليه ضده، إلا أنه كان واثقًا أن لديه شاهدًا سماويًا (١٦: ١٩) والذي سوف يعرض قضيته أمام الرب. وفي ما يتعلق بهوية هذا الشاهد انظر שָׂהֵד، شاهد [← #٨٤٤٦]). وأمراض أيوب المزمنة وألمه نجدهما في ١٠: ١٧ أيضًا. حيث اتهم الرب بأنه أحضر شهود جدد ضده.

ونقرأ في سفر تث٣١: ٧ كتاب التوراة (كما نجد في الأعداد ١٩ - ٢١) نشيد موسى (انظر تث ٣٢ : ١ - ٤٣) وكل منهما يقف شاهدًا ضد إسرائيل. وإن خان إسرائيل عهد الرب يمكن الإتيان بكتاب التوراة كدليل يُدعّم اتهام يهوه لشعبه. واعتبارهم مذنبين مما يبرر الحكم الإلهي عليهم. وبالمثل توقع نشيد موسى ارتداد شعب الله ومن ثم قضاء الله. ويقف هذا النشيد بمثابة شاهد على جحود الشعب وشهادة شفهية تبرر تنفيذ يهوه للعنات العهد (انظر E. H. Merrill, *Deuteronomy*, 402-3).

٨. والصيغة الإسمية. עֵד قد تشير إلى رسالة تذكير ملموسة تُفيد بأن هناك معاهدة قد تمت بالفعل. وهناك عناصر تعمل مثل شهود/ رسائل تذكير باتفاقية تشمل قيام يعقوب ولابان ببناء كومة من الحجارة (تك٣١: ٤٨، ٥٢). وبالفعل بُني المذبح بواسطة قبائل شرقي الأردن لتُذكرهم بتعهداتهم أن يخلصوا ليهوه الرب (يش٢٢: ٢٧-٢٨، ٣٤). وفي أخر الأيام سوف يكون مَذْبَحٌ لِلرَّبِّ فِي وَسَطِ أَرْضِ مِصْرَ، وَعَمُودٌ لِلرَّبِّ عِنْدَ تُخْمِهَا.يُدعى "العلامة" (אוֹת)، أو تذكرة للمصريين بقدرة يهوه الرب (أو وعده؟) ليساعدهم (إش١٩: ٢٠). (ويُنظر إلى المذبح والعمود [ع ١٩] على أنهما شاهدان أو علامتان (انظر G. B. Gray, *Isaiah*, 337-40, 342).

٩. ويلف الغموض هوية "الشاهد المذكورة في مز٨٩: ٣٧[٣٨]. والسياق السابق يؤكد أن الرب لم يرجع عن عهده لداود. إذ وعده بنسل ملكي دائم كالشمس والقمر في السماء. وقد تمت مناقشة الترجمة الدقيقة للعدد ٣٧. ومع ذلك فبعض الترجمات مثل NIV اعتبرت נֶאֱמָן كصفة (شاهد أمين/ دائم في السماء) ولكن ترتيب الكلمة يوحي بأن هناك "إسنادًا" (شاهد/ الشاهد في السماء هو أمين (قا؛ NASB). ويُطابق Ahlstrm وآخرين "الشاهد" في مز٨٩، ١٣٠ مع قوس قزح في تك ٩. ويبدو أن هذه المطابقة بعيدة الاحتمال. حيث لم يرتبط قوس قزح بالعهد الداودي (نسبة إلى داود النبي)على الإطلاق (Mosca, 28, n. 3; Tate, 426) ويُحاول Mosca أن يبرهن على أن العرش نفسه (ع ٣٦) هو الشاهد (ع ٣٢) فهو يميل إلى الآيات المناظرة من الشرق الأدنى القديم حيث يتم تأليه العرش الملكي واعتبار أن مركزه في السماء (٣٤). ولكن هذه المناظره ضعيفة ولم يحدث في أي موضع أن لعب "العرش" دور "الشاهد" (انظر Tate, 425). بينما يقترح "مولين" أن الشاهد على العهد الداودي الملكي هو في مرمى البصر. واقترح أنه ربما كان أحد الآلهة القديمة. عضو في مجمع الآلهة (قد يكون الشمس أو القمر) يقف كضامن قانوني للعهد (٢١٨). وقد اتفق Tate مع الخطوط العامة لرؤية Mullen. ولكنه يميل إلى أن هذا "الشاهد مجهول الهوية" وليس شخصية محددة. (٤٢٧). أما Veijola فيؤكد أن "يهوه" نفسه. شريكًا في العهد. وهو بذاته "الشاهد السمائي" على ذلك (٤١٦ - ١٧).

ويري البعض أن "الشاهد" هنا هي قراءة خاطئة (انظر Mullen, 211-13). ولكن هناك خيارًا واحدًا يربط וְעֶד بما سبق وهو تعبير (إلى أبد الآبدين) (وللإطلاع على أمثلة أخرى لهذه العبارة انظر (BDB, 723) ومع ذلك، ففي هذه الحالة، فإن العلاقة بين الخطين غير واضحة. والبعض يعتبر עֵד مرادفًا لـ כִּסֵּא، "عرش" وأنها مشتقه من أوغا. *ʿd* عرش، "عرش" أو "منصة"، (*CTA* 16 vi 22 ‖ *ks'*; Gibson, *CTA* 101)، وتعديل בַּשַּׁחַק في السموات إلى כַּשַּׁחַק، (مثل السموات) (כ / ב سيُحدث ارتباكًا على نطاق واسع)، فمن الممكن أن يقرأها أحد هكذا "عرشه مثل السموات ثابت" ونجد ملمحًا للطبيعة الثابتة للسموات في المزمور (ع ٢٧) بينما يتحدث سفر أيوب ٣٧: ١٨ عن الرب الذي ينشر السموات (שְׁחָקִים) ويقارنها بالمرآة المسبوكة. ويستخدم مز٨٩: ٢٩ שָׁמַיִם، والذي سيتكرر كثيرًا موازيًا للكلمة שְׁחָקִים، انظر (BDB, 1007).

١٠. واستُخدمت صيغة المؤنث עֵדָה للتعبير عن أداة ملموسة للتذكرة بأن هناك اتفاقًا قد تم. وهي تُشير تحديدًا إلى السبع نعاج التي أعطاها إبراهيم لأبيمالك لعقد معاهدة وقسم معه (انظر E. A. Speiser, *Genesis*, 160) والعمود الذي أقامه لابان (تك٣١: ٥٢). وتُشير الكلمة في يش٢٤: ٢٧ إلى العمود الذي أقامه يشوع ليكون شاهدًا على الشعب. وهذا يُشبه إلى حد كبير (السموات والأرض)، فهذا الحجر يلعب دور الشاهد على العهد.

١١. واسم. תְּעוּדָה تُشير إلى "شهادة نبوية" أو تعاليم. إش٨: ١٦، ٢٠ (لاحظ التطابق مع תּוֹרָה وهي أعمال رمزية ملزمة كما في سفر راعوث ٤: ٧.

١٢. ويأتي الفعل עוּד في المزامير. (لذلك حاول البعض أن يربط هذا الجذر بالكلمة עוּד، (والتي تأتي في صيغتي هِفْعِيل. وho. "جذور"، وقد يكون من المفيد

أن نتعامل معه كاشتقاق متميز (انظر BDB, 728, 730; and HALAT 751-52 ويسجل [751] (HALAT كلمات متشابهات في اللغة العربية، النقوش العربية الجنوبية واللغة الإثيوبية، السريانية والآرامية. وهذا الفعل يحمل محيطًا دلاليًا واضحًا مرتبطا بالمزمور١١٩: ٦١ حيث استُخدم في صيغة المبني للمعلوم لوصف كيف يسعى الأشرار أن يصطادوا كاتب المزمور بحبالهم. كما أن الفعل يعني أيضًا: يُساعد، يُدعّم، يُسعف. كما استُخدم في مز ١٤٦: ٩، ١٤٧: ٦. ليصف كيف أن الرب بصفته الملك يُساعد الضعفاء والمجروحين وذلك بالوقوف في وجه مضطهديهم. ويفتخر المرنم في مز ٢٠ : ٨ [٩] أن الرب أعانه هو وشعبه.

شاهد: ← יָפֵחַ [yāpēaḥ] (شاهد؟، #٣٦٤١)؛ ← עוד [1] [ʿûd[1]] (يحيط ب، يلتف، admonish) يدعو للشهادة، #٦٣٨٦)؛ ← שָׂהֵד [maʿ*a*" māṣ] (شاهد، #٨٤٤٦).

البيبلوجرافيا

HALAT 744-46, 751-52, 1627; *NIDNTT* 3:1038-51; *TDNT* 4:483-85; *THAT* 2:209-21; *TWAT* 5:1107-30; G. W. Ahlstrm, *Psalm 89: Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Knigs*, 1959, 130; K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1971, 14; P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; M. Delcor, “Les attachés litteraires, l’origine et la signification de l’expression biblique ‘prendre à temoin le ciel et la terre,’” *VT* 16, 1966, 8-25; J. H. Eaton, “The King as God’s Witness,” *ASTI* 7, 1970, 25-40; F. C. Fensham, “*‘d* in Exodus xxii 12,” *VT* 12, 1962, 337-39; idem, *Kingship and the Psalms*, SBT, 1976; G. B. Gray, *Isaiah*, 1912, 337-40, 342; M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1972, 116, n. 6; W. T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOTSup, 1990; P. G. Mosca, “Once Again the Heavenly Witness of Ps 89:38,” *JBL* 105, 1986, 27-37; E. T. Mullen, Jr., “The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37-38,” *JBL*, 102, 1983, 207-18; M. Tate, *Psalms*, 1990, 424-27; J. A. Thompson, “Expansions of the עד Root,” *JSS* 10, 1965, 222-40; G. M. Tucker, “Witnesses and ‘Dates’ in Israelite Contracts,” *CBQ* 28, 1966, 42-45; T. Veijola, “The Witness in the Clouds,” *JBL* 107, 1988, 413-17; idem, “Zu Ableitung und Bedeutung von *He‘id* I im Hebrüischen,” *UF* 8, 1976, 343-51; P. A. Verhoef, *Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 288-89, 293; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1992.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

6390	**עָוָה**

עָוָה [ʿawâ [1]]، قَلْ. يصنع شرًا، نِفْعَلْ. انزعج، اكتئب، وفي بيعِّلْ.، ارتبك وفي هِفْعِيل.، يُفسد، يظلم (#٦٣٩٠)؛ עָוֹן [ʿawon]، والصيغة الإسمية له هي الإثم والجور، عقاب الخطية، انتهاك أو مخالفة (← #٦٤١١).

ع. ق يأتي الفعل ١٧مرة بتصريفات مختلفة في العهد القديم، إذ يظهر في سفر أستير ١: ١٦ في صيغة قَلْ. وفي سفر دانيال ٩: ٥ بمعنى "يصنع الشر". بنفس المعنى الذي جاء بصيغة هِفْعِيل. في ٢صم ٧ : ١٤، ١٩: ١٩ [٢٠]، ٢٤: ١٧، ١مل ٨ : ٤٧، ٢أخ ٦ : ٣٧، مز ١٠٦: ٦، إر٩: ٥ [٤] (قا؛ هـ BHS n). واستخدمت مرارًا وتكرارًا مع الفعل "يُخطئ" إشارة إلى عمل خاطئ ضد الرب، ينحرف. وتأتي في صيغة هِفْعِيل. في أي ٣٣: ٢٧ وإر٣ : ٢١.

ويظهر الفعل ٤مرات بصيغة نِفْعَلْ. في ١صم٢٠: ٣٠ كما اسُتخدمت الأداة لتصف بشكل ازدرائي والدة يوناثان كامرأة خاطئة. وجاء نفس الاستخدام في سفر الأمثال ١٢: ٨ ليصف إنسان ذي عقل ملتو. كما تُشير في إش٢١: ٣ إلى الكآبة التي يشعر بها الإنسان حين يتلقى أخبارًا سيئة. وجاءت في ترجمة NIV في مز ٣٨: ٦ [٧] كالأتي (انحنيت إلى أسفل) وربما أشارت إلى مشاعر كاتب المزامير المتألمة بسبب ذنبه.

وجاء الفعل مرتان بصيغة بيعِّلْ. ففي إش٢٤: ١ نجد أن الأرض هي الهدف (تحطيم وجهها) وفي مراثي إرميا ٣: ٩ نجد طرق كاتب المزمور قيل عنها "سَيَّجَ طُرُقِي بِحِجَارَةٍ مَنْحُوتَةٍ. قَلَبَ سُبُلِي".

ب. ت جاء الفعل ٧مرات في مخطوطات وادي قمران فنجد اعترافًا بالخطايا في 1QS 1:24 كما في مز ٣٨: ٧. وفي حالات أخرى هناك إشارات إلى شخص شرير يفتقر إلى البصيرة (1QH 1:22)، وروح شرير (٣: ٢١، ١١: ١٢، ١٣: ١٥) أو قلب شرير (٧: ٢٧)

يرد الفعل في المشنان، العبري واليهودي والآرامي بمعنى يخطىء.

وفى الترجمة السبعينية تترجم الكلمة *talaipgreg* يختبر الألم أو الكارثة.

إرتباك، هياج: ← בּוּךְ [bwk] (يكون هائجاً، يهيم بهياج، #١٠٠٣)؛ ← בלל [1] [bll [1]] (يرتبك، يختلط، #١١٧٦) ←؛ בלע [3] [blʿ [3]] (يكون مرتبطًا، مرتبكاً، #١١٨٢)؛ ← הום [hwm] (يقع في الإرتباك، يكون صاخباً، #٢١٠١)؛ ← כמר [1] [kmr [1]] (هائجاً، #٤٠٢٣)؛ ← עוה [1] [ʿwh [1]] (يضطرب، يُحبط، هائج، يمنع، يقترف الخطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [pʿm] (يكون مضطربًا، يشعر بالإضطراب، #٧١٩٢)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)، ← רעם [2] [rʿm [2]] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)، ← תמה [tmh] (متخدرا، مذهولاً، مصدوماً، محدقاً، #٩٤٤٩).

עָוָה [ʿawâ [1]]، قَلْ. يصنع شرًا، نِفْعَلْ. انزعج، اكتئب،

البيبلوجرافيا

THAT 6:43-244, 248; *NIDNTT* 3:859.

هارفي إف. روي *Harry F. van Rooy*

6395 עוז

עוז [ʿûz]، قَلْ. يلتجئ، وفي صيغة نِفْعَلْ. يأمن (#٦٣٩٥)؛ מָעוֹז [*maʿôz*]، اسم. مأوى، مكان آمن (#٥٠٥٧).

ش. أ. ق تجيء في اللغة العربية *ʿwd* يحتمي، وفي أوغا. *ʿwd* . بنفس المعنى.

ع. ق ١. يأتي جذر الكلمة עוז مرتين في صيغة قَلْ. (مز٥٢:٧[٩]، إش٣٠:٢). وتأتي في ترجمة NIV (نما قويًا) وفي مز٥٢:٧[٩] (وهذا يتفق مع JB وتقرأ עָזַז) وتأتي بمعنى "يساعد" في إش٣٠: ٢ (وفي المترادفات المتوازية تأتي مع חָסוּת) وتُقرأ في ترجمة NEB، و NRSV تقرأها "يلتجئ أو يحتمي" ويُترجم المعنى التوكيدي بصورة أكثر دقة مع מָעוֹז. السابق الحديث عنها. فهؤلاء الذين يحتمون بثرواتهم بثرواتهم (NRSV وهي تتبع المعنى في اللغة السريانية). وأولئك الذين يلجأون إلى الأكاذيب الطائشة (NEB) سيحصدون الريح لأنهم رفضوا أن يكون الرب حصنًا لهم (مز٥٢:٧[٩]).

٢. وجاءت الصيغة الإسمية. מָעוֹז ٣٥مرة في العهد القديم. ففي ترجمة NIV تُرجمت "حصن" في ٨ مواضع (مز٣١: ٢، ٤ وأم ١٠: ٢٩ و ٢٥ : ٤ ونح ١: ٧، ٣: ١١) وترجمات أخرى شهيرة للكلمة هي: "قلعة"، "معقل". وقد يُشير المصطلح إلى ملاجئ طبيعية (على سبيل المثال قض٦: ٢٦، إش٢٣: ٤) أو اصطناعية (مثل إش١٧: ٩، حز٢٤: ٢٥). واستُخدمت أيضًا بطريقة رمزية فيما يتعلق بالحكام الذين يوفرون الحماية للآخرين من خلال ذكائهم السياسي أو براعتهم العسكرية (إش٣٠: ٢-٣). والكلمة في المقام الأول ترمز إلى "يهوه" الذي هو ملجأ لشعبه (٢صم٢٢: ٣٣، مز٢٧: ١، ٢٨: ٨). فالرب هو حصن الأمان لكل متضايق ومتعب (مز٣٧: ٣٩، نح١: ٧) وللفقراء والمحتاجين (إش٢٥: ٤). ومع ذلك، فالأبرار يجعلون الرب حصنهم من خلال الإيمان والطاعة في طريق الرب فقط (أم١٠: ٢٩) لذلك فالفرح في العبادة والخدمة أمام الرب هو حصن لكل من يؤمن به (نح٨: ١٠) (#٥٠٥٧).

اختفاء: ← חבא [*hbʾ*] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*hbh*] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*hāgû*] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*hpp*] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*tmn*] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*khd*] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبئ، يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*ʿlm*] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*spn*] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يخفي، #٨٥٦١).

ملجأ، مهرب: ← חסה [*hsh*] (بحث عن ملجأ، #٢٨٧٩)؛ ← מְלוּנָה [*mᵉlûnâ*] (مكان مأوى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [*mānôs*] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (ملجأ، مأوى، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [*ʿwz*] (يتخذ ملجأ، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [*plt*] (يحفظ، يحمي، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، ينجو، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:65-66; *TDOT* 5:64-75; *TWOT* 1:307-8; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for 'Hide,' *VT* 30, 1980, 137-53; L. Delekat, "Zum hebrϋischen Wrterbuch," *VT* 14, 1964, 28-33.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٦٣٩٦ (עֲוִיל [ʿᵃwîl ¹]، صبي)، ← #٦٤٠٧

6401 עָוַל

עָוַל [ʿawal ¹]، بيعِّل. يتصرف بشكل خاطئ (#٦٤٠١)، اسم. עָוֶל [ʿawel]، عناد، خبث (#٦٤٠٤)؛ עַוָּל [ʿawwal]، ظالم، مجرم (#٦٤٠٥)؛ עַוְלָה [ʿawlâ]، ظلم، شر (#٦٤٠٦)، עֹלָה، ʿolâ)، ²، #٦٥٩٣ انظر עַוְלָה) وهي من تصريفات עַוְלָה، עַלְוָה [ʿalwâ ¹]، والنص البديل (#٦٥٩٤)، شرير في هو١٠:٩ مع بعض التغيير (انظر أدناه).

ش. أ. ق تأتي متشابهة في اللغة العربية *ʿal* ، ينحرف، وفي السريانية (يظلم، جعزية. rot).

ع. ق ١. معظم كلمات مجموعة هذا الجذر هي إما في صيغة الإسم עָוֶל أو النظير المؤنث עַוְלָה، والأخير له شكل ثان، עֹלָה وهذا نتيجة للتقلص الصوتي من עַו إلى עֹ، (Gesenius-Kautsch 24f). وجميعهم ٦٠ حالة تقريبًا.

لاشك أن عالم الممارسات القانونية والاجتماعية هو عالم الحوادث والمصادفات. وهي أفعال محددة قد حدثت بالفعل (تأتي أكثر من ١٢ بمعنى العمل עָשָׂה المباشر و פָּעַל) وهي أعمال تتناقض مع مفهوم البر والتصرفات المتعلقة تحديدًا. (تث٣٢:٤، يعارض צַדִּיק ويָשָׁר، قا، أيضًا أي٦: ٢٩، مز٥٨: ٢ [٣]، ٩٢: ١٥ [١٦]، ١٠٧: ٤٢، ١٢٥: ٣، صف ٣: ٥، انظر، 1QS 3:20-21)، ولذلك، فهي تدل على معنى "العناد والانحراف عن الحق"

و"الجور والظلم". وتأتي مع מִשְׁפָּט) بمعنى الانحراف عن الاستقامة القضائية (لا١٩: ١٥، إش٦١: ٨، صف ٣: ٥) وهذه الممارسات مثل الربا (حز١٨: ٨) تُدعى "ظُلمًا" עָוֶל، وقد حُرمّت مثل هذه الممارسات بقوة. ومثلها أيضًا الأعمال والممارسات التجارية الظالمة والجائرة والتي تُدعى עָוֶל أيضًا (لا١٩:٣٥، تث١٦:٢٥، حز٢٨:١٨).

ومعنى مجموعة هذه الكلمات يصف أعمال مادية مثل "الخبث" و "الظلم" وقد تكرر استعمالها مرتبطة بكلمات أخرى بمعنى רָעַע "الخبث" [الشر، ← #٨٣١٧]—مز٣٧: ١، רָשַׁע [عمال الإثم، ←#٨٣٩٩]—هو١٠: ١٣، גָּזַל [سرقة، ← #١٦٠٨]—إش٦١:٨، דָּם [إراقة دماء، ← #١٩٤٧]—إش٥٩:٣، مي٣: ١٠، حب٢: ١٢، חָמָס [قسوة، ← #٢٨٠٣]—مز٥٨:٢[٣]، אָלַח [فساد وبغضة ← #٤٨٠] وתָּעַב [يصير بغيضًا، ← #٩٤٩٣]—أي١٥: ١٦، אָוֶן [إثم، فساد ← #٢٢٤]—أي١١: ١٤، עָוֹן [الظلم، ← #٦٤١١]—إش٥٩: ٣، انظر هو١٠: ٩ في سياق "الإثم" [חָטָא، ← #٢٦٢٧]، حيث كان هناك تغيير واضح في الحروف أثناء نقل النص حيث كُتبت עַלְוָה من النص الماسوري، עָנָה [اضطهاد، ← #٦٧٠٠]—٢صم٧: ١٠، مز٨٩: ٢٢[٢٣]، وרְמִיָּה [خداع]—أي ١٣: ٧، ٢٧: ٤، قا؛ مز٤٣: ١، صف٣: ١٣ و שֶׁקֶר [أكاذيب]—إش٥٩: ٣. وفي حين أنها تشمل أعمال مادية شريرة، إلا أن الظلم يمكن أن يحدث من خلال الكلام كما أشير إليه في [أي٦ : ٣٠، ١٣: ٧، ٢٧: ٤، إش٥٩: ٣، ملا ٢: ٦] وهذه الشرور تؤدي إلى الموت والهلاك لمن يمارسها (أي ٢٤: ٢٠، أم٢٢: ٨، حز٣ : ٢٠، ١٨: ٢٤، ٢٦، ٣٣ : ١٣، ١٨ [أما إنْ رَدَّ الشِّرِّيرُ الرَّهْنَ وَعَوَّضَ عَنِ الْمُغْتَصَبِ، وَسَلَكَ فِي فَرَائِضِ الْحَيَاةِ غير آثم،" فَإِنَّهُ حَيَاةً يَحْيَا. لاَ يَمُوتُ (حز٣٣: ١٥). وحين نقوم بتجميع وتنسيق هذه المصطلحات التي تدل على أعمال الشر مع بعضها البعض سيبدو لنا أنها تشير إلى أن هناك معان أخرى لكلمة "الشر" أو "الإثم" أكثر تجريدًا وشمولية تتضمن عددًا من الأنشطة غير المرغوب فيها.

ويمكن فهم معاني مجموعة الكلمات التي تُشير إلى "الشر" و"الظلم" من خلال الكلمات الأخري التي تتناقض معها، وعلى سبيل المثال، الرحمة أو عهد الحب (חֶסֶד، [← #٢٨٧٦]—مز١٠: ١٣)، الكمال (תָּמִים [← #٩٤٥٩]—حز٢٨: ١٥)، ومن يحفظ ناموس الرب (مز١١٩: ٣) أو يرجع إليه (أي٢٢:٢٣).

ومن الوجهة اللاهوتية، فأعمال الشر هذه ليست من عند الرب على الإطلاق (تث٣٢: ٤، أي٣٤: ١٠). كما أن الرب يعبّر بقدر المستطاع عن صدمته من رفض شعب إسرائيل له (إر٢: ٥) وهذا أمر متناقض مع طبيعة الله. وهذه الأفعال ستُمحى من حياة أتباعه (أي٣٤: ٣٢، مز٧: ٣ [٤] ومن يفعلها هم مكروهون ويجب تجنبهم (أم٢٩: ٢٧) لأنهم حمقى (مز٥٣: ١[٢] ولا يستحقون مساندة أي أحد لهم أو حمايتهم (٨٢: ٢).

ويظهر لنا وجه آخر لمجموعة هذه الكلمة في تث ٣٢: ٤ في سياق الحديث عن مصداقية الله (אֱמוּנָה ← #٥٧٥، قا؛ 1QS 3:19; 4:17-20, 23; 1QH 11:26] وهنا نجد أن الظلم أوالجور اعتُبر أنه "زيف" أو "كذب" في مثل هذا الأسلوب للعدالة المنحرفة.

ويتضح التناقض التام بين أعمال الشر وأعمال الله من مفهوم كلمة "الشر" الذي صار عملًا من أعمال الشخص الملحد أي من ينكر وجود الله كما في مز٥٣: ١[٢]. واستُبدلت الكلمة في مز١٤: ١ עָוֶל بالكلمة עֲלִילָה [← #٦٦١٣] لتصف التصرفات الوحشية عديمة الرحمة.

٢. ويتضح هذا التناقض من حدثين من الأحداث الخمسة עָוֶל فمثل هذا الإنسان الشرير لا يعرف الله (أي١٨: ٢١) أي الرب الصالح العادل الذي لا يعمل ظلمًا (צַדִּיק מִשְׁפָּט) فهو على العكس منه تمامًا. وقد شُبه هذا الشرير بالوحوش آكلة اللحوم ذات الأنياب الحادة (أي٢٩: ١٧). أما هؤلاء الذين يعانون من شر هؤلاء الأشرار، فيتمنون دمارهم التام (أي٢٧: ٧، ٣١: ٣) ومثل هذا الشخص الشرير لا يفعل الشر مرة واحدة بل يحيا فيه. كما يتضح من النموذج الذي جاء في الصيغة الإسمية العبرية (*IBHS* 5.4).

٣. والشكل اللفظي עָוַל والذي يأتي مرتين فقط ,يصور التناقض مابين عظمة الله وإثم البشر (إش٢٦: ١٠). وأعمال الشر هذه والتي تصف القسوة، (חָמֵץ ← #٢٨٠٧)، تأتي من جانب الأشرار (רָשָׁע، مز٧١: ٤)، وصيغة بيعِّل. تأتي هنا بشكل وصفي (*IBHS* 24.4) وهي مشتقة من أقدم صيغ إسمية شائعة (Gevirtz, 57-66; *IBHS* 5.6) لاحظ قوة الكلمة بسبب الحرف الأول ע هذا إلى جانب اقترانها بالفاعل في (مز٧١: ٤). في إشارة إلى شخص يتميز بالشر الواضح , وهذا بالطبع ضد الله.

٤. أما صيغة المؤنث עַוְלָה فتُشير إلى مفهوم مجرد (*IBHS* 6.4.2b) كما ناقشناه سابقًا وهي تتشكل من نفس الجذر وتُشير إلى المفهوم الكلي للشر والفجور في تناقضه مع شخص الرب (٢أخ١٩: ٧، أي٣٦: ٢٣، مز٩٢: ١٥[٦]، صف ٣: ٥) ولهؤلاء المعتبرون شعب الله بحق (أي١١: ١٤، ملا ٢: ٦).

٥. وقد أُسيء فهم עֹלָה، "ظلم"، إذ قُرأت "يُقدم قرابين" עֹלָה، وسياقات أربعة أحداث للإسم تحول دون الأخذ بالمعنى الأخير. فالرب يمقت الظلم المرتبط بالاختلاس والنهب (גָּזַל [← #١٦٠٨]—إش٦١:٨)، وبالقسوة (חָמָס #٢٨٠٣]—مز٥٨:٢[٣]) والمؤمرات الماكرة

(עֹמֶק [← #٦٦٧٨]—مز ٦٤:٦[٧]). فكل هذه تتناقض مع مايقبله الرب مثل العدل (מִשְׁפָּט إش٦١:٨)، البر، والاستقامة (צֶדֶק، מֵישָׁרִים—مز٥٨:١[٢]).

ب. ت غالبًا ماتستخدم الكتابات الربانية صيغة qi. للفعل في سياق التعبير عن ممارسة أعمال الغش والضلال. مثل الغش في القياس والزيف (שֶׁקֶר) أو الغش في الأوزان (Tosefta Baba Qamma 7:7; Yalkut Num 765; Tanhuma Balak 12).

فساد: ← אלה [’lh] (يُفسد، #٤٨٠) ← מֻטֶּה [muṭṭeh] (جَوْر، فساد العدالة، #٤٧٥٤)؛ ← סוּר [sûr[1]] (فاسد #٦٠٧٤) ← שחת [šḥt] (تفسَّد، تخرَّب، تلف، #٨٨٤٥).

ردئ، مفرغ، شرير: ← זמם [zmm] (خطة، قصد، يخطط شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← כִּילַי [kîlay] (وغد، #٣٩٦٤)؛ ← עול [‘wl [1]] (يتصرف تصرفات خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← צדה [sdh [1]] (يتصرف عمدًا، #٧٣٩٩)؛ ← רעע [r‘‘ [1]] (يكون رديئًا، يؤذي، #٨٣١٧)؛ ← רשׁע [rš‘] (يأتي بأفعال شريرة، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أن شخصًا ما مذنب، #٨٣٩٩).

ذنب، شر، عدم بر/ إثم: ← אשׁם [’šm] (يصبح مذنبًا، يجلب الذنب، يحمل الذنب، يتقرأنه مذنب، #٨٧٠)؛ ← דָּם [dām] (دم، سفك دم، ذنب - دم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← וָזָר [wāzār] (ظلم، مُحَمل بالذنب، #٢٢٦١)؛ ← חוב [hwb] (يكون سبب الذنب،#٢٥٤٩)؛ ← חֵטְא [hē’] (خطية، ذنب، عقاب الخطية، #٢٦٢٨)؛ ← נקה [nqh] (يكون حرًا، يعْفي مِنْ الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← רשׁע [rš‘] (يتصرف بشر، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أنه مذنب،#٨٣٩٩).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [’āwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ht’] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [‘wh [1]] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [‘wl [1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשׁע [pš‘] (يتمرد، ينتهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

S. Gevirtz, “Formative ע in Biblical Hebrew,” *Eretz-Israel* 16, 1982, 57*-66*.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

6402	עול

עול [2‘ûl]، قَلْ. يُرضع، يرعى (#٦٤٠٢)، עֲוִיל [‘awîl [1]]، اسم. "صبي" تأتي في (أي١٩:١٨، ٢١:١١ فقط #٦٣٩٦)، עוּל [‘ûl [3]]، "طفل رضيع"، طفل (إش٤٩:١٥، ٦٥:٢٠، #٦٤٠٣)، עוֹלֵל [‘ôlel]، اسم. ولد، طفل (← #٦٤٠٧).

ش. أ. ق في أوغا. ‘l وتعني حيوان رضيع. وهكذا في السريانية. ‘îlah وفي العربية gwl وهي تعطى معنى الرضاعة. كما أن ‘wl تُشير إلى "الرعاية".

ع. ق ١. يتضمن الحقل الدلالي للفعل "يرعى": رعاية، تمريض، رضاعة (من الثدي). والأطفال وهم المعنيون بالأمر يندرجون יָנַק (← #٣٥٦٧).

٢. صُورت عناية الأم بصغيرها جيدًا بواسطة עול، وعلى سبيل المثال فالبقر يرعى عجوله (١صم ٦: ٧، ١٠) وقد أخذ داود بينما كان يرعى غنمه (أداة من עול) ونعاجه المرضعة، ليصير راعيًا لشعب إسرائيل (مز٧٨: ٧١). ويأتي معنى الرعاية والحماية في هذا المقطع في الصدارة.

٣. يُعد سفر أشعياء هو المدخل لفهم المعاني اللاهوتية لهذه المصطلحات .ففي واحدة من أقوي صور الحب الإلهي والتي نجدها في إش٤٠ : ١١ تلك التي تتحدث عن الله الذي يقود شعبه المسبي بلطفه ليعود بهم إلى أرضهم. وهو هنا صورة للراعي الذي يرعى خرافه ويقود القطيع الصغير (أداة من עול) وهي واحدة من صور الرعاية غير المحدودة والمتأنية . وصيغة الإسم עול تجئ في إش٤٩: ١٥ حيث يسأل النبي: هل تنسى الأم رضيعها، بالطبع لا. فحب الرب يفوق كل حب. ولكن بحسب إشعياء فقد تنسى الأم رضيعها ولكن الرب لا ينساه! وقوة الكلمتين (لكن الرب) تؤكد حنو الله وشفقته بشكل يثير الدهشة. ويتحدث إش٦٥ : ٢٠ عن أورشليم السمائية حيث لاَ يَكُونُ بَعْدُ هُنَاكَ طِفْلُ أَيَّامٍ (עול) أي يموت خلال أيام قليلة. وَلاَ شَيْخٌ لَمْ يُكْمِلْ أَيَّامَهُ.

ب. ت نقابل نفس المعنى في الأدب الرباني עוּלָא "طفل، طفل تحت الرعاية" (Baba Batra 9a)، وهكذا نقابل هنا معنى "الحماية" أيضًا.

ع. ج يظهر يسوع في يو١٠: ١٤ بكونه الراعي الصالح في مقابل الرب الراعي في العهد القديم (قا؛ إش٤٠: ١١).

يحتضن: ← יָנַק [yānaq] (يرضع، يرضع، طفل، حضانة، #٣٥٦٧)؛ ← עול [2‘ûl] (يرضع، يحتضن، #٦٤٠٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:1131-35; J. E. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, 1986, 241-44; A. Cameron and A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, 1993, 273-87.

دبليو . آر . دوميريس *W. R. Domeris*

٦٤٠٣ (עוּל [ʿûl ³] طفل تحت الرعاية)، ← #٦٤٠٢، #٦٤٠٧

٦٤٠٤ (עָוֶל [ʿawel]، فساد)؛ ← #٦٤٠١

٦٤٠٥ (עַוָּל [ʿawwal]، شخص آثم)، ← #٦٤٠١

٦٤٠٦ (עַוְלָה [ʿawlâ]، زيغان، شر)، ← #٦٤٠١

6407 עוֹלֵל

עוֹלֵל [ʿôlel]، ولد، طفل (#٦٤٠٧)، עֲוִיל [ʿᵃwîl]، صبي، وُجدت فقط في أي١٩:١٨ و٢١:١١ (#٦٣٩٦)، עוּל [ʿûl ³]، طفل رضيع، طفل تحت الرعاية (إش٤٩:١٥، ٦٥:٢٠، #٦٤٠٣)، <עוּל [ʿûl]، يرعى (← #٦٤٠٢).

ع.ق ١. شُبهت شفقة الرب على خاصته بحب الأم لطفلها עוּל (إش٤٩:١٥). وقد تنسى الأم رضيعها עוּל، أما يهوه فلن ينسى أولاده . وهي علامة على صلاح الرب ومجازاته على الفضيلة نجدها طوال العهد القديم . ولكن في أورشليم الجديدة نجد أن امتداد الحياة وطولها ينافس تلك العتيقة (إش٦٥:٢٠). انظر أبعد #٦٤٠٢).

٢. في أي١٩:١٨ فإن قوة עֲוִיל هي "الأولاد". ويحتج أيوب على سخرية الصغار من الكبار (انظر ٢مل٢: ٢٣).

٣. تقترن עוֹלֵל مع יוֹנֵק، (← יָנַק، يرضع #٣٥٦٧) واقتران آخر للكلمة עוֹלֵל يأتي مع בַּחוּרִים (شبان، إر٦:١١، ٩:٢١[٢٠] وבָּנִים (أولاد، مز١٧:١٤). وفي مراجع أخرى نجد إشارة إلى شبان محطمين רָטַשׁ (٢مل٨:١٢، ١٣، ١٦[١:١٤]، إش١٣:١٦، نح٣:١٠)، נָפַץ (مز١٣٧:٩). وتطويب اليهود المسبيين في بابل لكل من يُمسك بأطفال بابل ويضرب بهم الصخرة (مز١٣٧: ٩) لم يكن متوقعًا وربما اعتُبر أمرًا مقززًا. والفرد الذي يتحدث هكذا يُشبه ذلك الرجل التقي في كل عصر، هذا الذي يكرس نفسه للرب. ولاهوتيًا، فإن هذا كلام إنسان عاش قبل مجئ المسيح الذي بدوره أدان الكراهية التي يشعر بها مثل هذا الإنسان. ولم يتحرر من التورط العاطفي الذي أدى إلى ذلك (J. Bright, *The Authority of the Old Testament*, 1967/1975, 238, 240-41).

طفل: ← גֹּלֶם [gōlem] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [tap¹] (أطفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [yôneq] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← ילד [yld] (حمل، ولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yatôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (إبن غير شرعي، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר ² [naʿar ²] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עוּל [ʿûl ²] (ولد، #٦٤٠٢)؛ ← תאם [tʾm] (وضعت توأما، #٩٢٩٨)؛ ← **تبني:** لاهوت

يحتضن: ← יָנַק [yānaq] (يرضع، يرضع، طفل، حضانة، #٣٥٦٧)؛ ← עוּל ² [ʿûl²] (يرضع، يحتضن، #٦٤٠٢).

فيكتور بي . هاملتن فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6409 עוֹלָם

עוֹלָם [ʿôlam]، والصيغة الإسمية لها تعني فترة طويلة، استقرار، لكل زمان (#٦٤٠٩) والاشتقاق غير مؤكد. وهذه الصيغة مشتقة من الجذر < עָלַם، " كامن". لذا فالمعنى الأساسي لهذه الصيغة سيكون "زمان غامض". أما إن كان الجذر هو עָלַם الشكل الأساسي من الصيغة الإسمية, كما نجدها في المرادف المشابه في اللغة الأرامية עָלַם وسيكون المعنى קָטַל ولم يثبت أن هذاالشكل بُني على أساس من اللغات السامية. وبالتالي، اقتُرح أن וָעַל نهاية الصيغة الإسمية هي نهاية ظرفية وليست جزءًا من الجذر. وبناء على هذه القاعدة، فالجذور المقترحة تتضمن וָעַל (قا؛ مع الأثيوبية *waʿalu*) أو עָלַל متشابهة مع أكد. *ullû*، "يصعد" (للمزيد انظر Jenni, 199-202).

ش. أ. ق وجاءت الصيغة الإسمية على نطاق واسع في كتابات الشرق الأدنى القديم، ففي أوغا. *ʿlm* فترة طويلة، الأبدية. وقد استُخدمت في كثير من التركيبات اللغوية كما في العبرية (على سبيل المثال לְעוֹלָם, עוֹלָם, עַד، للأبد، قا؛ على سبيل المثال, *KTU* 1.2, IV, 10; 1.4, IV, 42; 4.360, 2) وفي اللغة الفينيقية *ʾalam* "أبدية" واستخدمت هذه الصيغة في تركيبات كثيرة وظهرت في لهجات أرامية كثيرة، ففي الآرامية القديمة BA، وفي السريانية Nab وفي فلسطين עָלְמָא، بمعنى الخلود، عصر، عالم وفي الإثيوبية *ʿalam* عالم، عصر، خلود.

ع. ق ١. المعنى الأساسي للصيغة الإسمية وقت بعيد جدًا (Jenni, 25). ولايبدو أن معناها هنا "أبدية" بالمعنى الفلسفي للكلمة (كأن تقول: لا زمان مطلق ولا خلود أبدي) على الرغم من أن هناك أعداد قليلة حيث معنى الصيغة الإسمية يُشبه جدًا فكرة الأبدية. ومعنى עוֹלָם استُخدم لوصف أحداث ماضية أو مستقبلية. وهذا الزمن البعيد واضح نسبيًا : فهو قد يكون في حياة الشخص نفسه (مز٧٧:٥[٦])، زمن ممتد (خر٢١:٦)، أو أبعد زمن يمكن تصوره (خر١٥:١٨).

٢. وفي معرض الحديث عن الماضي، فإن الصيغة الإسمية استُخدمت كثيرًا في عبارات مركبة لتنقيح الصيغ الإسمية الأخرى، وفي مثل هذه الحالات تعني الكلمة أساسًا: "قديم أو عتيق". حيث وصفت أبواب أورشليم أنها (לָם פִּתְחֵיעוֹ) "أبواب دهرية" (مز٢٤:٧، ٩) ويحذرنا

سفر الأمثال من نقل التُخم القديمة (أم٢٢:٢٨، ٢٣:١٠)، واعتُبرت الآكام الدهرية مصدرًا للبركة (בְּעִתְעוֹלָם נִ) (تك٤٩:٢٦، تث٣٣:١٥، قا؛ عب٣:٦)، بينما اعتُبر "طريق القِدَم" أنه طريق الأشرار والوثنيين (أي٢٢:١٥، إر١٨:١٥) وَلكن قا؛ مع، Thompson, 43, and Hartley, 328 حيث الصيغة الإسمية في هذه الأعداد تعني: الظلام، الخفاء). ويتنبأ سفر إشعياء بالإصلاح الأخروي "للخرب القديمة" أو المدن المدمرة في إسرائيل (إش٥٨:١٢، ٦١:٤)، وفي مكان آخر يُحذر إرميا يهوذا أن الرب أهاج "الأمم القديمة" عليهم. وينوح المرنم في سفر المزامير لأن أعداءه جعلوه مثل "الموتى منذ الدهر" في ترجمة NIV "موت طويل الأمد" مز١٤٣:٣. ويمكن أن تأتي الصيغة الإسمية مع كلمات مختلفة للزمن. فسفر التثنية ٣٢: ٧ يحث الإسرائيليين المتمردين على تذكر "الأيام القديمة" (יְמוֹת עוֹלָם) مثل تاريخ الخلاص للأمم، قا؛ أيضًا ميخا ٧: ١٤ حيث أحداث "الأيام القديمة" تُشير تحديدًا إلى الخروج من مصر. ويُصرح الكاتب المتألم مز٧٧:٥[٦]، أنه تذكر "أيام القدم" (עוֹלָמִים، مستخدما وقد استخدم صيغة المتغير الجمع، ربما مع قوة شاملة جاءت ١٢مرة في العهد القديم) وأغانيه في الليل—وليس في الماضي البعيد، بل في أسعد أوقات حياة المرنم.

واللقب المقدس אֵל עוֹלָם الإله السرمدي (تك٢١:٣٣، قا؛ أيضًا، إش٤٠:٢٨، #٤٤٦) يمكن فهمه على أنه إشارة إلى أزلية الله. و"الأزلي" هو لقب الرب "إيل" في النصوص أوغا. (Cross, 16-19)، وطبقت نفس الصورة على إله إسرائيل (دا ٧: ٩) حيث وصف البر "بالقديم الأيام". (עַתִּיק יוֹמִין) وسفر التكوين يحتفظ لنا بلقب قديم للرب كان شائعًا في الأوساط الكنعانية السريانية. وتبناه الاسرائيليون كوصف مناسب للرب.

٣. والصيغة الأسمية استُخدمت مع حرف الجر *min*، "من الأزمنة القديمة، منذ العصور القديمة". وقد وصفت فئة من البشر أنهم "طغاة الأرض" (אֲשֶׁר מֵעוֹלָם גִּבֹּרִים) وذلك في تك٦:٤ وبنفس الطريقة، وصف الجشوريين والجرزيين والعمالقة أنهم أناس عاشوا في الأرض من أشور حتى مصر "منذ القدم" (١صم٢٧ : ٨). وغالبًا ما تُستخدم الصيغة الإسمية في الإشارة إلى الأزمنة في تاريخ إسرائيل: ويوضح يش٢٤:٢ للإسرائيليين أن أباءهم سكنوا في عبر النهر "منذ الدهر" وفي إر٢: ٢٠ يتحدث عن الخلاص من أرض مصر كما لو أنه "منذ القديم" بينما في ٢٨: ٨ يُشير إلى الأنبياء الذين تنبأوا "منذ القديم". ويتنبأ ميخا ٥: ٢[١] بمجئ الملك المسياني من بيت لحم، والذي مَخَارِجُهُ مُنْذُ الْقَدِيمِ، مُنْذُ أَيَّامِ الأَزَلِ هنا اسم. ربما تُشير بصورة جيدة إلى الأيام القديمة لمملكة داود (حيث الإشارة إلى بيت لحم، مدينة داود قا؛ Smith, 43-44) ومن المحتمل أنها تُعبر عن الرجاء في "داود جديد" الذي سوف يحكم المملكة المتداعية ويُعيد المجد لإسرائيل (قا؛ حز٣٤ : ٢٣-٢٤، ٣٧ : ٢٤-٢٥) ومن المغري أن نرى هنا إشارة إلى سبق الوجود الأزلي للمسيح، ليس كفكرة وجدت في الأدب الكتابي اليهودي أو كتابات ما بعد العهد القديم (1 cent. BC-1 cent. AD; see 1 En 48:2-6).

وتوصف "صفات الله" بأنها "أزلية" وفقًا لمزمور٢٥: ٦. فرحمة الله ومحبته هي منذ الأزل أيضًا (מֵעוֹלָם)، ومن المحتمل أنها تلميح لأعمال الرحمة والشفقة لأجل شعبه. و"منذ الأزل" هي المقصودة في أم ٨ : ٢٣ حيث توصف حكمة الله أنها أول أعماله والتي مُسِحْتُ، مُنْذُ الْبَدْءِ... قبل تأسيس العالم. واستخدم الكاتب سلسلة من المصطلحات ليعبر عن الزمن أو الأزلية. وبيت القصيد هنا، أن الحكمة هي أقدم من كل المخلوقات (Whybray, 131-32)، ويتحدث يوئيل٢: ٢ عن يوم الرب "لَمْ يَكُنْ نَظِيرُهُ مُنْذُ الأَزَلِ وَلاَ يَكُونُ أَيْضًا بَعْدَهُ إِلَى سِنِي دَوْرٍ فَدَوْرٍ". وهذا التعبير يعني أساسًا: "للأبد". والصيغة الإسمية עוֹלָם في مز ٩٣: ٢ تكاد تقترب من فكرة الأبدية بمعان أكثر تجريدًا، حيث يوصف الرب هنا بأنه "منذ الأزل" والتي تعني أكثر من مجرد "ماض بعيد".

٤. تشير עוֹלָם مرارًا وتكرارًا إلى المستقبل، وقد تُشير إلى مدة محدودة مستقبلية وعلى سبيل المثال، ظروف سوف تستمر لفترة محدودة من الزمن. والصيغة الإسمية استُعملت أحيانًا لبناء جملة لتنقيح صيغة إسمية أخرى (أبدي، مستمر). ووفقًا لسفر الأمثال١٠: ٢٥، كَعُبُورِ الزَّوْبَعَةِ فَلاَ يَكُونُ الشِّرِّيرُ أَمَّا الصِّدِّيقُ فَأَسَاسٌ مُؤَبَّدٌ (יְסוֹד עוֹלָם)، أي طيلة حياته. وفي خر٢١: ٦ فإن اختار عبد أن يبقى مع سيده طيلة حياته , يُدعى هذا العبد "خادم مدى الحياة" (انظر أيضًا تث ١٥: ١٧ وقارن مع ١صم٢٧: ١٢) وتراكيب مشابهة وجدت في سفر إر٢٠: ١١ حيث يتنبأ النبي أن مضطهديه سيخزون (حرفيًا خزيًا أبديًا). وفي إر٢٠: ١٧ يتمنى النبي أن تكون رحم أمه حُبْلَى إِلَى الأَبَدِ (بمعنى أنه تمنى لو لم يولد). وفي كل هذه الحالات تعني اسم. بالأساس (كل حياته/ حياتها).

وينطبق الشئ نفسه على حالات عديدة. حيث استُخدمت الصيغة الإسمية لتعديل فعل ما، أحيانًا يكون بمفرده ولكن عادة ما يكون مع حرف الجر לְ- أو עַד. وفي خر١٩:٩ يُخبر الرب موسى أنه سوف يأتي إليه "في ظلام السحاب" ومن ثم يثق الشعب بموسى לְעוֹלָם، ومن ذلك الحين فصاعدًا أي طيلة حياته. وفي ١صم١: ٢٢ نذرت حنة أن يبقى طفلها في بيت الرب في شيلوه עַד עוֹלָם، طوال حياته. وبالمثل، حين سأل يوناثان داود أن يحلف له ألا يقطع معروفه عن بيت أهله إلى الأبد (עַד עוֹלָם، ٢٠: ٢٣). وفي مز٤٥:٢[٣]، بارك الرب الملك "إلى الأبد" بينما في

٦١: ٧ [٨] يَجْلِسُ قُدَّامَ اللهِ إِلَى الدَّهْرِ. ووفقًا لمزمور ٢١: ٤ [٥] أعطي الرب للملك " أيام طويلة" إِلَى الدَّهْرِ وَالأَبَدِ. وهي عبارة تذكرنا بهتاف تبجيل الملك "لِيَحْيَ سَيِّدِي الْمَلِكُ دَاوُدُ إِلَى الأَبَدِ" (١مل١: ٣١، نح٢ : ٣). وفي كل من هذه الحالات فالبركة المتوقعة لم تكن "الحياة الأبدية" بل "الحياة الطويلة".

وأخبر الرب أحد الملوك في سفر المزامير، أنه " كاهن إلى الأبد على رتبة ملكي صادق" (مز ١١٠: ٤)—من المحتمل أن ذلك يُشير إلى اختيار مقدارًا معينًا من القوة الكهنوتية, مثلما كان ملكي صادق كاهنًا وملكًا على ساليم (قا؛ Kraus, 351) وفي مكان آخر أوضح بعض كاتبي سفر المزامير أنهم سوف يقومون بأعمال متنوعة עוֹלָם עַד أو לְעוֹלָם (إلى الأبد): أَحْمَدُكَ إِلَى الدَّهْرِ (مز ٥٢: ٩[١١])، إِلَى الأَبَدِ أَحْمَدُكَ (٣٠: ١٢[١٣]، ٧٩: ١٣)، أَحْمَدُكَ يَا رَبُّ إِلهِي مِنْ كُلِّ قَلْبِي، وَأُمَجِّدُ اسْمَكَ إِلَى الدَّهْرِ (٨٦: ١٢، ١٤٥: ٢) وَأُبَارِكُ اسْمَكَ إِلَى الدَّهْرِ وَالأَبَدِ (١٤٥: ١) أُرَنِّمُ لاسْمِكَ إِلَى الأَبَدِ (٦١: ٧ [٨]، ٨٩: ١[٢]) أُخْبِرُ إِلَى الدَّهْرِ بعدلك (٧٥: ٩[١٠]) أَقَمْتَنِي قُدَّامَكَ إِلَى الأَبَدِ (٤١: ١٢[١٣]، ٦١: ٤ [٦]، ٧ [٨]). واستُخدمت الصيغة الإسمية أيضًا بأسلوب سلبي: فالإنسان البار لاَ يَتَزَعْزَعُ إِلَى الدَّهْرِ. (١٥: ٥، أم١٠: ٣٠ قا؛ مع مز٣٠: ٦ [٧]، ٥٥: ٢٢ [٢٣] ويصلي المرنم ألا يدعه الرب يخزى (مز٣١: ١[٢]) والمعنى الواضح هنا أن المقصود هو "بقية أيام حياة المتكلم".

٥. وفي حالات أخرى كثيرة، استُخدمت الصيغة الإسمية لتُعبر عن فترات زمنية طويلة لاتنتهي أو "أبدية" واستخدمت الصيغة الإسمية بهذا الأسلوب لتصف أطوار الخلق: في مز٧٨: ٦٩، ١٠٤: ٥، جا١: ٤ حيث قيل أن الأرض تأسست "إلى الأبد" وسوف توجد على المدى المستقبلي البعيد. وبنفس الطريقة، فالسماء والمقيمون فيها ثابتة إلى الأبد (١٤٨: ٦). وتبقى صهيون، جبل الرب ثابتة إلى الأبد أيضًا. كما وصفت مخلوقات أقل ديمومة بهذه الطريقة أيضًا. فقد أقام يشوع بعض الحجارة عند مكان عبور الأردن ليظل تَذْكَارًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى الدَّهْرِ. وهكذا أيضًا أمر إشعياء أن يكتب على لَوح وحيًا قضائيًا ويرسمه على سفر ليكون بمثابة شاهد على الخطاة إلى الدهور (עֹלָם לְעַד־עַד إش٣٠:٨) وقد تطمح أمة مثل بابل في أن تبقى إلى الأبد (إش ٤٧: ٧، عو١٠، مز٨١: ١٥[١٦]. وهذه الطموحات ماهي إلا مظاهر للكبرياء وتجلب غضب الرب على مثل هذه الأمم. كما يطمح الناس أيضًا أن يحيوا إلى الأبد مثلما فعل أدم وحواء في تك٣: ٢٢. وعلاوة على ذلك قال الرب: "لاَ يَدِينُ رُوحِي فِي الإِنْسَانِ إِلَى الأَبَدِ" (٦: ٣) بل بالأحرى هناك تحد صارم لأزمنة العنف الإنساني على الأرض. إذ يتنبأ دا ١٢: ٢ أنه بعد الصراع النهائي بين القديسين وقوات الشر فإن "كَثِيرُونَ مِنَ الرَّاقِدِينَ فِي تُرَابِ الأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ، هؤُلاَءِ إِلَى الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ، وَهؤُلاَءِ إِلَى الْعَارِ لِلازْدِرَاءِ الأَبَدِيِّ".

وأشياء أخرى يمكن أن تكون أبدية، ففي ١مل ٨: ١٣ نجد أن الهيكل قد بُني ليسكن الرب فيه إلى الأبد، (وحقيقة أن الهيكل قد دُمر في النهاية لا تُبطل حقيقة الهدف الأساسي من بنائه). وفي ٢صم٣: ٢٨ يُعلن داود براءته هو ومملكته إلى الأبد من موت أبنير، فلا ذنب عليه أو على أحفاده. أما جيحزى تلميذ إيليا فقد وقع تحت اللعنة الأبدية هو وأحفاده ونعمان الأبرص كنتيجة حتمية لطمع جيحزي (٢مل٥: ٢٧). والعداوة بين بني إسرائيل وبعض الأمم المجاورة لها كانت لتدوم إلى الأبد (تث ٢٣: ٣[٤]، ٦ [٧]، عزرا٩: ١٢، حز٢٥: ١٥، ٣٥: ٥ قا؛ مز٧٨: ٦٦ "خزي أبدي") وقد يوصف غضب الله بأنه أبدي، وأحيانًا يُطرح السؤال (هَلْ يَحْقِدُ إِلَى الدَّهْرِ، أَوْ يَحْفَظُ غَضَبَهُ إِلَى الأَبَدِ، (مع يهوذا؟) (إر٣: ٥، ١٧: ٤، قا؛ مز٨٥: ٥ [٦]) في ضوء حكم السبي. وفي إر١٤: ٤ أعلن الرب أن غضبه على يهوذا أبدي، وفي ملا ١: ٤ أعلن غضبه الأبدي على أدوم.

٦. كما استُخدمت الصيغة الإسمية مرارًا وتكرارًا لتعبر عن فكرة العهد بين الله وشعبه. فوعود الرب غير المشروطة لشعبه غالبًا ماتوصف أنها أبدية (← בְּרִית، عهد، #١٣٨٢). في تك٩:١٢، ١٦ عمل الرب "عهداً أبدياً" (בְּרִיתעוֹלָם) بأنه لن يُهلك الأرض بالماء مرة ثانية. ووصف العهد بين الرب وإبراهيم بأنه "عهد أبدي" (تك١٧: ٧، ١٣، ١٩، قا؛ قض٢: ١، ٢صم ٧: ٢٤، ١أخ١٦: ١٥، مز١٠٥: ١٠، وبصفة خاصة وعد الرب لإبراهيم بامتلاك الأرض هو ونسله من بعده. (تك١٣: ١٥، ١٧: ١٨، ٤٨: ٤، خر٣٢: ١٣، ١أخ١٦: ١٧. وتلقي فينحاس عهدًا بكهنوت أبدي له ولنسله من بعد لغيرته المقدسة من أجل الرب (سفر العدد ٢٥: ١٣). وكثيرًا ما وصف عهد الرب مع داود بأنه "عهد أبدي" (٢صم٧: ١٣، ١٦، ٢٥، ٢٩، ٢٢: ٥١، ٢٣: ٥، ١مل٢: ٣٣، ٤٥، ٩: ٥، ٢أخ١٣: ٥، مز١٨: ٥٠[٥١]، ٨٩: ٤[٥]، ٢٨ [٢٩]، ٣٦[٣٧]، ٣٧[٣٨]، قا؛ (Hillers, 106-19) وعرش داودالذي سيرثه نسله من بعده سوف يؤسس إلى الأبد لأن رغبة داود كانت أن يبني هيكلًا للرب ٢صم٧ وبغض النظر عن فشله الأخير بينما رأى بعض الأنبياء أن هناك صعوبة في تحقيق الوعد وذلك بسبب السبي البابلي وخراب أورشليم إلا أن هذا العهد أصبح هو أساس الإيمان بالمسيا الملك أو نسل داود الذي سيحكم البشر إلى الأبد إش٥٥: ٣، حز٣٧: ٢٤-٢٥ وهناك تناقض بين حالتي فينحاس وداود بالمقارنة بحالة عالي الكاهن (١صم٢: ٣٠) والملك شاول (١٣: ١٣) حيث كان الرب سيُثَبت مملكة الأخير ويرثها نسله إن هو سمع للرب ولكنهم فقدوا هذه

الامتيازات من جراء عدم طاعة الرب واستخدام עוֹלָם في هذه الحالات لا يعني أن العهود يمكن أن تُبطل بل على العكس من ذلك فالعهد أقيم دون توقع نهاية معينة ويرى أن العهد الذي تحقق في المسيح ظل ثابتًا في الوقت الذي بقيت فيه عهود أخرى مهجورة لذا فإن كان العهد الذي قطع مع فينحاس لم يتم تفعيله بعد خراب أورشليم إلا أن العهد مع داود ظل ساري المفعول حتى تحقق في المسيح. ولمزيد من W. A. VanGemeren, *The Progress of*) *Redemption* (1995).

وقد وصفت متطلبات العهود المشروطة بأنها "أبدية" أيضًا . كما أن الختان وعلامة العهد الذي قطعه الرب مع إبراهيم فقد أطلق علي كل منهما "عهد أبدي" وعلى شعب إسرائيل المحافظة عليه (تك ١٧: ١٣). وحفظ السبت دُعي "عهدًا أبديًا" (בְּרִיתעוֹלָם) بين الرب وشعب إسرائيل". وهكذا دُعي إعداد خبز الوجوه أيضًا (لا٢٤: ٨) والكثير مما قيل في الأسفار الخمسة لموسى النبي دُعيت "أوامر أبدية" (חֻקַּתעוֹלָם): لابد وأن تُنفذ بانتظام، مثل تذكار عيد الفصح والأعياد الأخرى . (خر١٢: ١٤، ١٧، ٢٤، ولا ٢٣: ١٤، ٢١، ٤١). وإضاءة السرج في الهيكل (خر٢٧: ٢١، ٢٨: ٤٣)، وضرب الأبواق للاجتماع (عدد١٠: ٨) والترتيبات الأخرى لإعداد الذبائح وتقديمها (خر ٢٩: ٩، ٢٨، ٣٠: ٢١ ولا٣: ١٧، ٦: ١٨ [١١] و٧: ٣٤، ٣٦، و١٠: ٩، ١٥ و١٦: ٢٩، ٣١ و٣٤ وسفر العدد ١٥: ١٥، ١٨: ٨، ١١، ١٩، ٢٣ وحز٤٦: ١٤). وعلى الجانب الآخر، فنتائج العهود الأبدية يمكن أن تكون هي أيضًا أبدية. ومن يحفظ ناموس العهود سيتمتع ببركة أبدية (تث٥: ٢٩[٢٦]) وإلا ستلحق به اللعنات والتي ستكون بمثابة أعجوبة في بني إسرائيل ونسلهم إلى الأبد (تث٢٨: ٤٦).

٧. وكما أن صفات الله أزلية، فهي أبدية أيضًا. ووفقًا لسفر إشعياء (٦٠: ١٩، ٢٠) فالرب نور أبدي لشعبه مقارنة بالظلام الذي يلف الأمم. وكلمة الرب أبدية أيضًا، ووقد يكون المقصود بكلمة الله في (إش٤٠: ٨) إعلانته النبوية. والتي لايُمكن أن تُنقض بمرور الزمن. وتُشير كلمة الرب في (مز ١١٩: ٨٩) إلى الناموس الذي لا يتغير (انظر ١١١: ٨، ١١٩، ١٥٢). ووفاء الله لعهده (חֶסֶד)، أبدي، ورحمته دائمة لشعبة (١أخ ١٦: ٣٤ و٢أخ٢٠: ٢١ وعز٣: ١١، مز٨٩: ٢[٣]، مز١٠٠: ٥، ١٠٦: ١، ١٠٧: ١، ١١٨: ١، ٢، ٣، ٤، ٢٩، ١٣٦: ١-٣، إلخ،٣٣: ١١، قا؛ ١١٧: ٢). ويتحدث تث ٣٣: ٢٧ عن زراع الله الأبدية التي تحمي شعبه. وآيات أخرى تعلن أن الله يملك إلى الأبد (خر١٥: ١٨، مز٩: ٧ [٨]، ١٠: ١٦، ٢٩: ١٠، ٦٦: ٧، ١٤٥: ١٣، ١٤٦: ١٠، إر١٠: ١٠، مراثي٥: ١٩) وآيات قليلة تتحدث عن أن الله باق إلى الأبد: يقول مز١٣٥: ١٣ إن اسم الرب يثبت إلى الأبد "كناية عن الله ذاته" وفي تث٣٢:٤٠ يُقسم الرب أنه سيرد النقمة على أعدائه لأنه حي إلى الأبد. بينما يقول مز١٠٢: ١٢[١٣] أن ذكر الرب إلى الأبد على عكس كاتب المزمور نفسه.

٨. توجد إشارات كثيرة تُستخدم فها الصيغة الإسمية עוֹלָם للدلالة على الزمن ككل ,الذي يمتد للخلف وللأمام أيضًا. فالتعبير מֵעוֹלָם עַדעוֹלָם، مِنَ الأَزَلِ وَإِلَى الأَبَدِ استُخدم في مز٤١: ١٣[١٤] (مُبَارَكٌ الرَّبُّ، مِنَ الأَزَلِ وَإِلَى الأَبَدِ) ووصف لحافظي عهد الرب (חֶסֶד) في مز١٠٣: ١٧. وفي هذه الحالات لا يقصد الأبدية التي بلا نهاية، بل منذ القديم إلى المستقبل المنظور. واستُعمل نفس التعبير في مز٩٠: ٢ لوصف الرب نفسه، وعلى الأرجح، فهو يأتي هنا بمعنى زمن بلا حدود، يمتد للأمام وللخلف أي منذ الأزل وإلى الأبد.

وأكثر إشارة مثيرة للجدل نجدها في جا١٣: ١١، إذ تقول أن الله وضع الأبدية (הָעֹלָם) فِي قُلُوبِ الْبَشَرِ الَّتِي بِلاَهَا لاَ يُدْرِكُ الإِنْسَانُ الْعَمَلَ الَّذِي يَعْمَلُهُ اللهُ مِنَ الْبِدَايَةِ إِلَى النِّهَايَةِ. وهذا العدد هو المكان الوحيد في العهد القديم الذي استُخدمت فيه الصيغة الإسمية. עוֹלָם إما في محل فاعل أو مفعول، وهذا الاستعمال شائع حتى في الكتابات العبرية لفترة مابين العهدين ولايجب النظر إليها على أنها تمثل عقبة كبيرة. أما المعضلة فتكمن بصورة أكبر في الصيغة الإسمية في هذه العبارة. وقد قدمت اقتراحات كثيرة، تتضمن تنقيحًا للنص (قا؛ Murphy, 34, for several possibilities). للإطلاع على احتمالات أخرى. ويمكن فهم "الأبدية" هنا بصورة جيدة على أنها تمثل "إسهابًا لفكرة الأبدية" (قا؛ إش٦٣: ٤) لأن يَوْمَ النَّقْمَةِ فِي قَلْبِي" أي فكرة زمن الانتقام" وبهذا يمكن فهم العبارة بمعنى أن الرب أعطى البشرية إحساسًا داخليًا بالأبدية، وعلى الأرجح أن النص في جا ٣ يُشير إلى المعرفة بأن كل الأحداث ستحدث في الوقت المناسب (أوقات، حياة، موت ..إلخ قا؛ ٣: ١-٩). والعلاقة مابين هذا التعبير وهذه العبارة "الْعَمَلَ الَّذِي يَعْمَلُهُ اللهُ مِنَ الْبِدَايَةِ إِلَى النِّهَايَةِ" (ع١١) مبهمة. وحرف الجر المتضمن في هذه العبارة מִבְּלִי אֲשֶׁר (تُرجم "حتى" في NIV) واستُخدمت هنا فقط أيضًا. وأحيانًا نجد تحولًا فريدًا في العبارة من وجهة نظر سفر الجامعة حيث يتم ترجمة النص كلمة بكلمة "بدونها لايقدرون أن يُدركوا مافعله الرب" وهو ما لا يجب أن نسقطه من حساباتنا.

ب. ت جاءت الصيغة الإسمية مرارًا وتكرارًا في الكتابات العبرية لفترة ما بعد العهد القديم. فقد استُخدمت بتوسع في لفائف البحر الميت مشابهة لكثير من المعاني التي جاءت في العهد القديم. وهي تُشير إما إلى الماضي البعيد، أو المستقبل الأبدي. كما استخدمت هنا على نطاق واسع في صيغة الجمع بوضوح وتأكيد قوي أكثر مما جاء في العهد

القديم. وعادة ما تُترجم في السبعينية إلى αἰών والتي تعني "دهر". وفي المشناة العبرية تأخذ هذه الصيغة المعاني الإضافية لـ "دهر" و"عالم" خاصة مع التعبير עוֹלָם הַזֶּה، أي الدهر (أو العالم الحاضر). وעוֹלָם הַבָּא، أي الدهر(أو العالم الآتي) والعصر المسياني.

وقت: ← אֹבֵד [ʾōbēd] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן [ʾōpen] ← (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [gîl ¹] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמַן [zmn] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [ʿôlām] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [ʿēt] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [paʿam] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [petti] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [tāmîd] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:228-43; *TWAT* 5:1144-59; J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; J. Hartley, *Job*, NICOT, 1988; D. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, 1969; E. Jenni, "Das Wort *ʿôlam* im Alten Testament," *ZAW* 64, 1952, 197-248, and 65, 1953, 1-35; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. Muilenburg, "The Biblical View of Time," *HTR* 54, 1961, 225-71; R. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC, 1992; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, ch. 8; R. B. Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, AB, 1965, 221; M. Sekine, "Erwᴗgungen zur hebrᴗischen Zeitauffassung," in *Congress Volume: Bonn, 1962*, *SVT* 9, 1963, 66-80; R. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; N. Snaith, "Time in the Old Testament," in F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment*, 1963, 175-86; J. A. Thompson, *Jeremiah*, NICOT, 1980; J. Walton, *Covenant: God's Purpose, God's Plan*, 1994; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994; idem, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989; J. Wilch, *Time and Event: An Exegetical Study of ʿeth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*, 1969, 1-19; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1973.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٦٤٠٩أ (אֵל עוֹלָם [ʾel ʿôlām]، الرب الأبدي)، ← #٤٤٦أ

6411 עָוֹן

עָוֹן [ʿawon] الصيغة الإسمية، إثم، عقاب الخطية، ذنب (#٦٤١١)، < עָוָה [ʿawâ ¹]، يرتكب خطأ، يُفسد (← #٦٣٩٠).

ع. ق بخلاف الاستعمال الواضح لـ חָטָא فإن المصطلح עָוֹן، إثم هو مصطلح يُستخدم في الأغراض الدينية والأخلاقية في المقام الأول. وهذا مايواجهنا في مستهل الأسفار الخمسة (تك٤: ٦، ١٥: ١٦، ١٩: ١٥ وخر٢٠: ٥، ٣٤: ٩ وسفر العدد١٤: ٣٤). إذ جاءت هذه الكلمة ٢٣١مرة في العهد القديم (R. Knierim, *THAT* 2:243-46) وجاءت أحيانًا في صيغة الجمع ككلمة موجزة تُعبر عن كل الخطايا الموجهة ضد الله. وتأتي الكلمة في لا ١٦: ٢١-٢٢ "كمصطلح رئيسي" كما قال Milgrom في الاعتراف بالخطايا. ويتكرر هذا المصطلح هنا فقط بالإجمال (ع ٢٢) ليشمل المصطلحين الآخرين (خطية [חָטָא] ذنب [פֶּשַׁע])، (J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991, 25, 1043). هذه الكلمات العبرية الثلاث هي المصطلحات الأكثر شيوعًا للخطية، وغالبًا ما تجئ معًا في نفس السياق كعبارة واحدة (تأتي ١٣مرة في العهد القديم) مع עָוֹן والتي تأتي غالبًا قبل الكلمتين الأخريين (٧مرات) ولن تصيبنا الدهشة حين نرى أن سفر الخروج ٣٤: ٧ استعمل الكلمات "الإثْمِ وَالْمَعْصِيَةِ وَالْخَطِيَّةِ" لإظهار الرب لرحمته ليغفر الخطايا. بينما هذه العبارة قصدت أن تُعبر عن الخطايا الموجهة ضد الله كوحدة واحدة. وهي توجه انتباهنا لكمال الغفران الإلهي لهؤلاء الذين يتوبون.

لمزيد من النقاش عن الخطية: ← חטא [ḥṭʾ] (خطية، يقدم ذبيحة، خطية، يطهر، #٢٦٢٧).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʾ] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh ¹] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [pšʿ] (يتمرد، ينتهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

أليكس لوك *Alex Luc*

6413 עִוְעִים

עִוְעִים [ʿiwʿîm]، اسم، تشويه، ترنح، دوار (#٦٤١٣).

ع. ق تأتي هذه اسم. العبرية في (إش١٩: ١٤) فقط "مَزَجَ الرَّبُّ فِي وَسَطِهَا رُوحَ غَيٍّ، فَأَضَلُّوا مِصْرَ فِي كُلِّ عَمَلِهَا، كَتَرَنُّحِ السَّكْرَانِ فِي قَيْئِهِ". ويُفترض بصفة عامة،

أن هذه الصيغة مشتقة من الجذر العبري עוה (← #٦٤٣٠)، انحناء، التواء، ترنح، تمايل (قا؛ إش٢١: ٣) وفي هذا السياق يستخدم إشعياء עִוְעִים ليصور الترنح غير المستقر المرتبط بالثمالة. وهي لغة رمزية تعبر عن قضاء الله.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [gʿš] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zwʿ] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll ²] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← לְחָלְחָה [ḥalḥālâ] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [ḥrg] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتجف، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛← ירע [yrʿ] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwṭ ¹] (اهتز، لف، ترنح، اهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [mʿd] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nwʿ] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [nʿr ²] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (ارتعد، اقشعر، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [ʿiwʿîm] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq ¹] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [plṣ] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ ¹ [qwṣ ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh ¹] (صليل، #٨٢٦١)؛← רעד [rʿd] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [rʿl ¹] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [rʿš ¹] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛← רפף [rpp] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [r^eṭēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [śʿr ¹] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

تناول، سكر: ← סָבָא¹ [sābāʾ¹]، ← שֶׁכָר [šᵉbîṯûb] (يشرب بصورة مفرطة (#٦٠١٠) ← שֶׁכָר [šᵉbîṯûb] (يكون أو يصبح ثمل #٨٩١٠)، ← שָׁתָה [šᵉbîṯûb] (يشرب، #٩٢٧٢).

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.

6414	עוּף

עוּף [ʿûp¹]؛ قَلْ. يطير، وفي صيغة بُولِيل. يحوم حول، وفي صيغة هِتْبُولِيل. يطير بعيدًا (#٦٤١٤)؛ עוֹף [ʿôp]؛ واسم. طير (← #٦٤١٦)؛ עַפְעַפַּיִם [ʿapʿappayim] جفون (← #٦٧٥٧).

ش. أ. ق المصطلح المشابه ʿpʿp يرد في أوغا. بنفس المعنى.

ع. ق ١. يُشير الفعل إلى حركة ما، تتكرر بسرعة شديدة، وتُشير بشكل مختلف إلى جيش "ينقض" على أعدائه (إش١١: ١٤)، سهام (مز٩١: ٥)، طيور (تك١: ٢٠، تث٤: ١٧، حب١: ٨) أيام حياة شخص ما (مز٩٠: ١٠)، أحلام (أي ٢٠: ٨)، سحاب (إش٦٠: ٨)، درج طائر يحمل اللعنة والملعون كما جاء في (زك ٥: ١، ٢ لعنة) ثروات (أم٢٣: ٥) السيرافيم (إش ٦: ٢) ثعابين (إش١٤: ٢٩، انظر Wiseman)؛ شرر النار (أي٥: ٧)، سيف (حز ٣٢: ١٠، NIV يلوح مهددًا). وسفن شحن ثروات صهيون (إش٦٠: ٨).

٢. كم كان مشهد الطيور في السماء يُدهش العبرانيين القدامى. وبعيدًا عن النظر إلى الطيور المحلقة لاستكشاف علامات أو نذر أو للتكهن بأمر ما. وهم نظروا إلى هذه المخلوقات باعتبارها إحدى مخلوقات الله. ومع ذلك، كان منظر الطيور كبيرة الحجم مثل נֶשֶׁר، يُصيبهم بالدهشة ثَلاَثَةٌ عَجِيبَةٌ فَوْقِي، وَأَرْبَعَةٌ لاَ أَعْرِفُهَا: ١٩ طَرِيقَ نَسْرٍ (נֶשֶׁר) فِي السَّمَاوَاتِ، وَطَرِيقَ حَيَّةٍ عَلَى صَخْرٍ، وَطَرِيقَ سَفِينَةٍ فِي قَلْبِ الْبَحْرِ، وَطَرِيقَ رَجُل بِفَتَاةٍ (أم٣٠: ١٨-١٩). ومن العجب أن "طريق الطير" اتُخذ رمز لعلاقة الله بالعالم. فمن جانب، نحن نتعجب من دخول الله إلى عالم المخلوقات. ومن ناحية أخرى فالرب في عنايته بالبشر هو إله المحبة.

٣. ويرمز "التحليق في السماء" إلى أمورر تتعلق بالملوك الأرضيين وقد استُخدم هنا أسلوب اشتقاقي لتوضيح ذلك. وبعكس الله، فهم في معظم الأحيان ينتفخون بالقوة والكبرياء. وينقضّون مثل الطيور على الأمم للنهب والتدمير وكأنهم طيورًا جارحة. ومع ذلك، فملوك الأرض في يد الرب، ومن خلالهم يُحقق مشيئته، وهم يقعون تحت قضائه.

وكثير من هذه الأحداث رمزية أو مجازية، فهي ترمز إلى الشجاعة أو التوبيخ والقضاء. وعلى سبيل المثال، عزى أشعياء الشعب بهذه الكلمات "كَطُيُورٍ مُرِفَّةٍ هكَذَا يُحَامِي رَبُّ الْجُنُودِ عَنْ أُورُشَلِيمَ. يُحَامِي فَيُنْقِذُ. يَعْفُو فَيُنَجِّي". (إش٣١: ٥). كما أن هوشع يشبّه قضاء الرب على إسرائيل مثل كارثة مفاجئة" أَفْرَايِمُ تَطِيرُ كَرَامَتُهُمْ كَطَائِرٍ مِنَ الْوِلاَدَةِ وَمِنَ الْبَطْنِ وَمِنَ الْحَبَلِ. (هو٩: ١١).

ويظهر الفعل أيضًا في التشبيهات اللاهوتية: رَكِبَ عَلَى كَرُوبٍ وَطَارَ، وَهَفَّ عَلَى أَجْنِحَةِ الرِّيَاحِ (مز ١٨: ١٠[١١] بالتوازي مع ٢٢: ١١، انظر דָּאָה).

طيران، جناح: ← אבר [ʾbr] (طار، #٨٧)؛ ← גוז [gwz] (طار بعيدا، عبر، #١٥٧٧)؛ ← דאה [dʾh]

(طار بسرعة، #١٧٩٧)؛ ← טוּשׂ [*twś*] (هجم، اندفع، #٣٢١٦)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الأبعد، #٤٠٥٣)؛ ← מרא ² [*mr’* ²] (حلق، طار؟، # ٥٢٥٧)؛ ← נוֹצָה [*nôṣâ*] (ريش، #٥٦٨١)؛ ← עוּף ¹ [‘*wp*] ¹] (طار، استعد للطيران، حلّق بعيدا، #٦٤١٤).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר [’*br*] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [*bêṣâ*] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [*bar-bur*] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [*hᵃsîdâ*] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה ¹ [*yônâ* ¹] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [*yaᵃnâ*] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר [*nešer*] /נְשַׁר [*nᵉšar*] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף [‘*ôp*] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט [‘*ayiṭ*] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב ¹ [‘*ōrēb* ¹] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר ¹ [*ṣippôr* ¹] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא ¹ [*qōrē’* ¹] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [*śᵉlāw*] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Birds in the OT," *PEQ* 86, 1955, 5-20; 87, 1955, 129-40; idem, "Once Again: Birds in the Bible," *PEQ* 90, 1958, 56-58; D. J. Wiseman, "Flying Serpents?" *TynBul* 23, 1972, 108-10.

جورج إل. كلين *George L. Klein*

6415 עוּף

עוּף [‘*ûp* ²]، قَلْ. إظلّم (#٦٤١٥)، מוּעָף [*mû‘ap*]، اسم. ظلمة (#٤٥٩٩)، وتأتي מָעוּף [*ma‘ûp*]، اسم. بمعنى كآبة (#٥٠٦٦)، עֵיפָה [‘*êpâ*] "قتام" (#٥٦٤٧)، תְּעֻפָה [*tᵉ‘upâ*]، "ظلام" (#٩٥٠٧).

ش. أ. ق لم يثبت أن الفعل جاء في اللغات السامية، باستثناء اشتقاق من اسم. أكد. *upû*، غيمة *apû* "معتم"/ غائم—واستخدمت فقط للأعين وقد تكون غير وثيقة الصله بها، بالرغم من أن اسم. استُخدمت على نحو مشابه.

ع.ق ١. يأتي الفعل مرة واحدة في العهد القديم، في صيغة stem قَلْ بمعنى "يكون ظلامًا" رمزًا للبؤس والكآبة. وقد نصح صوفر أيوب أنه إن تاب عن خطاياه "فَوْقَ الظَّهِيرَةِ يَقُومُ حَظُّكَ. الظَّلاَمُ يَتَحَوَّلُ صَبَاحًا" (أي١١: ١٧) (راجع المناقشة تحت عنوان (עוּף)، ظلام التي ستَرد في هذا المجلد) תְּעֻפָה، (#٩٥٠٧).

٢. تأتي اسم. מוּעָף بمعنى ظلمة مرة واحدة في العهد القديم "وَلكِنْ لاَ يَكُونُ ظَلاَمٌ لِلَّتِي عَلَيْهَا ضِيقٌ". (إش٩:١[٨:٢٣]، قا؛ מָעוּף، بمعنى ظلمة في ٨: ٢٢.

٣.اسم. מָעוּף مرة واحدة في العهد القديم مرتبطة بكلمة أخرى، على سبيل المثال "ظلمة مخيفة" أو "حرفيًا—قتام الضيق": وَيَنْظُرُونَ إِلَى الأَرْضِ وَإِذَا شِدَّةٌ وَظُلْمَةٌ، قَتَامُ الضِّيقِ، وَإِلَى الظَّلاَمِ هُمْ مَطْرُودُونَ (חֲשֵׁכָה) قا؛ ظلمة، قتام في إش ٩: ١ [٨: ٢٣].

٤. تجيء الكلمة עֵיפָה أو עֵיפָתָה مرتين في العهد القديم بمعنى الظلام ,وذلك في الأسفار الشعرية فقط حيث تتحدث عن قوة الرب الخلاقة. وأشار عاموس إليه بأنه "الَّذِي يَجْعَلُ الْفَجْرَ ظَلاَمًا (עֵיפָה)" (عا٤:١٣). كما تُستعمل بصورة رمزية بمعنى ظلمة القبر أو "العالم السفلي". ويشتكي أيوب للرب قائلا: أَلَيْسَتْ أَيَّامِي قَلِيلَةً؟ اتْرُكْ! كُفَّ عَنِّي فَأَتَبَلَّجَ قَلِيلاً، ٢١ قَبْلَ أَنْ أَذْهَبَ وَلاَ أَعُودَ. إِلَى أَرْضِ ظُلْمَةٍ (חֹשֶׁךְ، #٣١٢٥)، وَظِلِّ الْمَوْتِ (לְמָוֶת צַ، #٧٥١٦)، أَرْضِ ظَلاَمٍ مِثْلِ دُجَى (אֹפֶל، #٦٩٤) ظِلِّ الْمَوْتِ (עֵיפָתָה)، والظلمة الشديدة (לְמָוֶת צַ، #٧٥١٦)، وَبِلاَ تَرْتِيبٍ، وَإِشْرَاقُهَا كَالدُّجَى (אֹפֶל، #٦٩٤) (أي١٠:٢٠-٢٢).

٥. الكلمة תְּעֻפָה، اسم. ظلام (conj) وتأتي اسم. بمعنى "ظلام" مرة واحدة في العهد القديم , وَفَوْقَ الظَّهِيرَةِ يَقُومُ حَظُّكَ. الظَّلاَمُ يَتَحَوَّلُ صَبَاحًا (أي١١: ١٧) وجاءت في النص الماسوري תְּעֻפָה، وهي صيغة فعل تأتي بصورة رمزية بمعنى "يعتقد أنها ظلامًا". وتتبع ترجمة NIV التنقيح الحدسي الذي قام به *HALAT* للصيغة الاسمية، תְּעֻפָה ومثل هذا التنقيح في النص الماسوري هو بالحقيقة موضع شك. طالما أن النص يقبله المنطق والعقل كما هو عليه (قا؛ ASV and NKJV). ويُفضل Franz Deitzsch صيغة الفعل لأن الكلمة تم تأكيدها في المقطع قبل الأخير. وكما هو الحال مع شكل الفعل الفعل، كذلك تتطلب اسم. توكيدًا مطلقًا أيضًا.

ب. ت وفي العبرية الحديثة، تعني اسم. תְּעוּפָה "تحليق، طيران". كما تأتي מָעוּף بمعنى "تحليق". وفي الترجوم ‘*êpa’* بمعنى غطاء أو حجاب.

ظلمة: ← אֹפֶל [’*ōpel*] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אִישׁוֹן [’*ᵉsûn*] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← חשך [*hšk*] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [*ṭuhôt*] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כַּמְרִיר [*kamrîr*] (سواد، حُزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [*laylâ*] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [*nešep*] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוּף [‘*wp*] ²] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ᵃ*lāṭâ*] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [‘*mm* ²] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ᵃ*rāpel*] (ظلام دامس،

ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [sll ³] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [salmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحْزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:655; F. Delitzsch, *Job*, I, KD 187-88; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1:321-24.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

6416	עוֹף

עוֹף [ʿôp]، مخلوقات تطير (#٦٤١٦).

ش. أ. ق جاءت متشابهة في كافة اللغات السامية: ففي أوغا. *ʿp*، وفي الأرامية **עוֹפָא**، وفي السامرية والسريانية *ʿaupa'*، وفي العربية *ʿauf*.

ع. ق ١. OWP هو مصطلح شامل يُعبر عن المخلوقات الطائرة, وتشمل كل الحشرات (تك٧: ١٤، ٢١ ولا١١: ٢٠ - ٢٣، تث ١٤: ١٩) وحين خلق الله العالم جعل الإنسان يتسلط على المخلوقات الطائرة و الحيوانات معًا (تك١: ٢٦، ٢٨). كما سُمح للإنسان أن يأكل الطيور وذلك بعد الطوفان. (تك ٩: ٢-٣)

٢. لذلك، ففي مجال العبادة، فإن الطيور الطاهرة وهي طعام يومي لشعب إسرائيل، يمكن أن تقدم ذبائح للرب. وهذا التمييز بين الطيور الطاهرة وغير الطاهرة عرفه نوح (تك٨:٢٠، ← עֹרֵב)، ومنذ أن عهد الله بالطيور إلى الإنسان عند الخلق، فلابد وأنها تأثرت بخطايا البشر. وظهر هذا واضحًا في حكم الله .فقد تكرر ذكر الطيور عدة مرات حين نطق الله بالحكم في الكتابات النبوية، والذي جاء على وجهين: الأول هو مشاركة الإنسان في مصيره (تك٦: ٧، إر٤: ٢٥، هو٤: ٣، صف١: ٣) والثاني هو تحقيق العقاب الإلهي (تث٢٨: ٢٦، إر١٥: ٣، حز٢٩: ٥، إلخ) ومن الواضح في الحالة الأخيرة أن المقصود بالتعبير "طيور السماء" أنها الطيور الجارحة. لذلك فهي غير طاهرة. لذلك يمكن رعيها. وكما في حالة الحيوانات غير الطاهرة التي تلتهم الجثث (← חַיָּה #٢٦٥١)، فالرب يستخدم قوة الموت في عقابه للإنسان على خطاياه. (יַעֲנָה).

٣. وعند رجوع إسرائيل (هو٢: ١٨[٢٠]) فالطيور تُعد شريكا جنبًا إلى جنب مع المخلوقات الأخرى في العهد الذي قطعه الله للشيطان. (كما في تك ٩: ١٠).

٤. وفي كتب الحكمة نجد مهارات واضحة للطيور (أي١٢: ٧، جا١٠: ٢٠) وفي أي ٣٨-٣٩ يذكّر الرب أيوب بسلسلة من الطيور (من بينها النعامة [רְנָנִים، ١٣:٣٩، #٨٢٦٦]، والصقر [נֵץ ٢٦:٣٩، #٥٨٩١]، NIV، الصقر والديك [שֶׂכְוִי ٣٨: ٣٦، #٨٤٩٨، NIV العقل، انظر נֹצָה، HALAT #٥٩٠٢ [الصقر] في ١٣:٣٩ "الصقر" في ٣٩: ١٣، لم تُستخدم في ترجمة NIV)، حكمة أو حماقة تُعطى من قبل حكمة الله الذي لا يسبر غوره. ونجد في أم٣٠: ١٩، ٣١ أن النسر والديك، (זַרְזִיר، #٢٤٣٥) هي جزء من الخليقه تجعل الإنسان لا يفكر في غموضها ويتعجب من بكونها خلقة الرب فقط بل تمنحه المتعة أيضًا.

ب. ت تأتي **עוֹף** في لفائف البحر الميت (وكمثال، الترانيم ٨: ٩) وفي (تراتيل الهيكل ٤٨: ٨) كما وجدت أيضًا في العبرية المتأخرة **עוֹפוֹת**, **עוֹף** كما وجدت العبارة **עוֹף כָּנָף**، أيضًا ولكن بشكل أقل نسبيًا (وعلى سبيل المثال أما السبعينية ففي الغالب الأعم تُترجم **עוֹף** بـ πετεινόν وغالبًا ماتأتي في صيغة الجمع. والمصطلح الأخير ياتي ٦مرات في أسفار الأبوكريفا. كما يأتي في العهد الجديد ١٤مرة مقترنًا بالكلمة οὐρανός في تسعة مواضع منها السماء (#٤٠٤١ انظر مت٦: ٢٦، ٨: ٢٠، ١٣: ٣٢).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר ['br] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [bar-bur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [hᵃsîdâ] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה ¹ [yônâ ¹] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [yaᵃnâ] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר [nešer] /נְשַׁר [nᵉšar] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף [ʿôp] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט [ʿayiṭ] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב ¹ [ʿōrēb ¹] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר ¹ [ṣippôr ¹] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא ¹ [qōrēʾ ¹] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [śᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; V. P. Hamilton, *Genesis* 1-17, 1990; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1990.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٦٤١٨ (עוּץ [ʿûs ¹]، يخطط)، ← #٣٦١٩

6421	עוק

עוּק [ʿûq]، قَلْ. سحق؟، كسر؟، ترنح؟. هِفْعِيل. يسحق؟، يكسر؟، يترنح؟ (#٦٤٢١)؛ واسم. **מוּעָקָה** [mûʿaqâ]، ضيق، شدة، (#٤٦٠١)، **עָקָה** [ʿaqâ]،

بؤس، شدة (#٦٨٢١).

ش. أ. ق في العربية ‘aqqa يكسر، في أوغا. ‘qq، يشق، يبدد، وحش نهم (KTU 1.12:I:27; Gibson, CML[2] 154, "ravenous beast").

ع. ق يأتي اسم. مرة واحدة في صيغتي قَلْ. و hi. والصور المختلفة لصيغة الرفع. ويصعب تحديد المعنى الدقيق لهذه الكلمات الثلاث. ومع ذلك، ففي أي صورة من صور صيغة الرفع يتضح أنها تُشير إلى صورة من صور الألم (مز ٥٥: ٣ [٤]، ٦٦: ١١) وهاتان الكلمتان استُخدمتا بوضوح في سياقات فيها نرى كاتب المزمور يُعاني من الاضطهاد، الإهانة، الضيق والأسر في أيدي الأعداء. (٥٥: ٣[٤]) أو في يد الرب (٦٦: ١١). وفي هذا المزمور الأخير استعملت كلمة מוּעָקָה للتعبير عن "افتقاد الرب" الذي يُنقي شعبه ويختبر ثقتهم فيه وإخلاصهم له. (ع ١٠) وذلك بأن يجلب عليهم الضيق (لاحظ أن ترجمة NIV لكلمة מוּעָקָה عبء) تعني "عبء أو ثقل" يقع عليهم. والفعل في عا ٢: ١٣ يصف طبيعة قضاء الرب على إسرائيل.

معاناة، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*ḥms* [1]] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māṣôr*] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* [1]] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*nega‘*] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngś*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*‘nh* [2]] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [*‘wq* [1]] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [*‘mr* [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [*‘šq* [1]] (يهين معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [*ṣwq* [1]] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*ṣwr* [2]] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

6422 עָוַר

עָוַר [‘awar [1]]، قَلْ. أعمى، شخص أعمى (#٦٤٢٢)، עִוֵּר [‘iwwer]، أعمى، (#٦٤٢٦)؛ עִוָּרוֹן [‘iwwarôn]، فقدان البصر (#٦٤٢٧)؛ עַוֶּרֶת [‘awweret]، عمى (#٦٤٢٨).

ع. ق ١. استُعمل الفعل עָוַר، يتسبب في العمى للحديث عن الملك صدقيا الذي قُلعت عيناه (٢مل٧:٢٥، إر ٣٩: ٧، ٥٢: ١١) كما جاءت بشكل مجازي للتعبير عن الرشوة التي تُعوِّج القضاء. (خر٢٣: ٨ وتث١٦: ١٩).

٢. استُخدمت اسم. עִוֵּר بالمعنى الحرفي والمجازي أيضًا. فالرب يخلق المبصر والأعمى، (خر٤: ١١) ولكنه قادر على شفاء الأعمى (مز١٤٦: ٨) وسيفعل ذلك في آخر الزمان أيضًا. (إش٢٩: ١٨، ٣٥: ٥ و٤٢: ٧، ١٦ وإر٣١: ٨) وفي نفس الوقت، فإن تضع معثرة قدام الأعمى. يُعد انتهاكًا للعهد (لا١٩: ١٤) أو أن تضله (٢٧: ١٨). ومن جانب آخر، فالكهنة العميان لا يمكن أن يخدموا الرب (لا٢١: ١٨) كما أنه لايمكن تقديم حيوان أعمى ذبيحة للرب. فلأن الله قدوس فهو يطلب الكمال في خدمته وفي التقدمات التي تُقدم إليه. (تث ١٥: ٢١ وملا١: ٨).

والعمى يرمز إلى التشوش والارتباك والافتقار إلى الحس الروحي. وعدم طاعة العهد يتسبب في تعثر الإنسان كما يتعثر الأعمى (تث ٢٨: ٢٩ قا؛ مراثي ٤: ١٤، صف ١: ١٧) ولأن تاريخ اسرائيل يتسم بالارتداد، لذا وصف هذا الشعب بأنه أعمى (إش٥٩: ١٠) وخدامه فقدوا البصيرة الروحية (٤٢: ١٨، ١٩، ٤٣: ٨) ومراقبوه (أنبياؤه) عُمى كلهم ولا يعرفون الحق [٥٦: ١٠]).

٣. واستُخدمت اسم. עַוֶּרֶת، "عُمي" في لا٢٢: ٢٢ لتعبر عن عدم كفاءة الحيوانات المصابة بالعمى لتقديمها للرب.

٤. ويأتي الاشتقاق النادر עִוָּרוֹן، "فقدان البصر" في تث٢٨: ٢٨ كعقوبة من الله ضد من أنتهك شروط عهد الله. وفي زك١٢: ٤ كعقاب إلهي على خيول الذين يهاجمون أورشليم.

ع. ج *NIDNTT* 1:218-20.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [*’illēm*] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [*gibben*] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* [4]] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [*ḥērēš*] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשח [*kšḥ*] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [*mûm*] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [*mišḥāt*] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [*nākeh*] (كسيح، مصاب،

#٥٧٨٣)؛ ← עִוֵּר [ʿwr ¹] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʿillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٠٨٩)؛ ← פִּסֵּחַ [psḥ] ² (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צֶלַע [slʿ ¹] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קָלַט [qlt] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שָׂרַע [śrʿ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

أر. كي. هاريسون R. K. Harrison /أي. إتش. ميريل E. H. Merrill

6424 עוּר

עוּר [ʿûr ³]، قَلْ. إيقاظ النفس، كن مستيقظًا، وفي صيغة نِفْعَل. حرَّك، وفي صيغة المبني للمعلوم يأتي بمعنى"يحرض"، يلوح مهددًا، وفي صيغة هِفْعِيل. يحث، يأمر، يُزعج، يستدعي، وصيغة هِتْبُولِيل. يوقظ الشخص نفسه (#٦٤٢٤).

ش. أ. ق للجذور المتشابهة في اللغات السامية قا؛ أوغا. ʿr، (*WUS*, 2092; *UT*, 1849)، ʾowr، (*UT*, 1926)، يصحو، وفي اليونانية يكن مستيقظا. وأكد. gr، (be awake; Akk. *êru(m* *AHw*, 247a; *CAD*) يستيقظ، (4:326 والعربية *arraʾ* لا يهدأ. وفي الجرمانية، تحرك من أجل/ ضد شئ ما Leslau: *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*, 1958, 38) ويأتي هذا الجزر في السريانية، والمندائية والأرامية أيضًا (قا؛ Sefire II B 4, *ym zy yʿwrn*, "YM who are watchful" [J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 1967, 80-81, 86-87]). لقراءة بديلة للعل الأرامي , انظر A. Lemaire and J.-M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu*, 1984, 117, 127, 141, "who are under treaty obligations"، (*yʿdwn*).

ع. ق ١. استُخدم هذا الفعل في الصيغة البسيطة وصيغة المبني للمعلوم بمعنى "مستيقظا أو متحمسًا" وفي صيغة المتعدى لمفعولين وصيغة السببية جاء الفعل بمعنى يُثير حماس شخص أو يُحفزه ليقوم بعمل ما. والمقصود هنا تلك الأعمال التي تحتاج لمجهود مضاعف مثل: الحرب، العمل، الحب.

٢. جاءت עוּר عدة مرات مرتبطة بالكلمة وקִיץ (#٧٨١٠): (١) مز٧٣:٢٠، "كحلم عند التيقظ (מֵהָקִיץ)" يَارَبُّ، عِنْدَ التَّيَقُّظِ (בְּהָעִיר to בָּעִיר ([see *BHS* and Avishur, 681] تَحْتَقِرُ خَيَالَهُمْ. (٢) وفي المترادفات المترابطة (استيقظ (הָעִירָה)، وانتبه (וְהָקִיצָה) إلى حكمي! (٣٥: ٣٢). (٣) وفي النظام العكسي "وَيْلٌ لِلْقَائِلِ لِلْعُودِ: اسْتَيْقِظْ" (הָקִיצָה)! وَلِلْحَجَرِ الأَصَمِّ: انْتَبِهْ! أَهُوَ يُعَلِّمُ؟ هَا هُوَ مَطْلِيٌّ بِالذَّهَبِ وَالفِضَّةِ، وَلاَ رُوحَ الْبَتَّةَ فِي دَاخِلِهِ!" (עוּרִי). حب ٢: ١٩) (٤) وعلى التوازي "اِسْتَيْقِظْ (hr:W[)، لِمَاذَا تَتَغَافَى يَارَبُّ؟ انْتَبِهْ (הָקִיצָה) مز ٤٤: ٢٣[٢٤] وفي التطابق بين (עוּרָה) اسْتَيْقِظْ إِلَي لِقَائِي وَانْظُرْ (הָקִיצָה) مز ٥٩: ٤[٥] انْتَبِهْ لِتُطَالِبَ كُلَّ الأُمَمِ" (٥٩: ٥ [٦]).

بينما استُخدمت أفعال مختلفة في العهد القديم بمعنى تحرك، انتبه. وهناك تغيير في الفاعل والمفعول. وعلى سبيل المثال، فحركة المياه تُثيرها גָּרַשׁ (إش٥٧:٢٠، عا٨:٨) وחָמַר (حب٣:١٥). وحين يكون الفاعل هو الرب فالفعل قد يكون סוּךְ أو יָקַץ (مز٧٨:٦٥)، وحين يكون الله في محل مفعول (عادة في صيغة الأمر). فالفعل بدوره سيكون קִיץ (مز٤٤:٢٣) أو עוּר (مز٣٥:٢٣). وحين يكون الله هو الفاعل للفعل فالتشديد هنا على توكيد الإيمان بقوة الرب وسلطانه. وأي أمة مهما بلغت قوتها تقدر أن تعمل وتحيا بمعزل عنه. ولا تقدر أي أمة مهما كان لها من قوة عسكرية مسيطرة أن تتقي حكمه وقضاءه. فهو يُحرض المديانيين ضد البابليين والمصريين، بل كان يُثير الأعداء ضد شعب إسرائيل وعلى سبيل المثال ضد رصين (סוּךְ، إش٩:١١[١٠]) وضد يهورام (עוּר، ٢أخ٢١:١٦)، وضد أسباط إسرائيل (עוּר، أخ٥:٢٦) وفي الوقت نفسه كان الرب يُنهض أممًا أخرى لتصبح هي طوق النجاة لشعب إسرائيل (עוּר ,Cyrus، ٢أخ٣٦:٢٢).

لذلك، فشعوب الأرض تلك التي يُحركها الله ماهي إلا "خدام يهوه الرب" في السراء والضراء. وحين يكون الله في محل مفعول لهذه الأفعال هنا يتغير مجال التوكيد إلى التأكيد على الإيمان أما إن كان الله هو الفاعل فالتوكيد ينسحب على التحديات التي تواجه الإيمان. الأولى تتضمن تمجيد للرب والثانية شكوى إليه. الأولى تستخدم الصيغة الدلالية في حين أن الثانية تستخدم صيغة الأمر. الأولى شهادة للرب. والثانية اعتراض عليه. والأمر هنا لايتعلق كثيرًا بأن الله يقف موقف العداء. بل أنه غير مبال أوبالشعب أو أهمله. أو أنه يتخذ موقفًا يتسم بالسلبية التامة. وقد تم التعبير عن هذا الأمر إما في صورة شكوى جماعية (مز٤٤: ٢٣[٢٤]، ٨٠: ٢ [٣]) أو شكوى فردية (٣٥: ٢٣). وبالنسبة للمؤمنين، فحين يُطيل الله أناته، خاصة في أوقات الشدة والأزمات. دائمًا مايبدو هذا لغزًا محيرًا. لاحظ كيف أن المزمور يُدمج تمجيد الرب بخيبة الأمل التي يشعر بها المرنم. ويمزج الرجاء باليأس ويجمع بين الثقة في شخص الرب مع غضبه من تباطئه. ويقترح R. Foster، في كتابه(*Prayer: Finding the Heart's True Home*, 1992, 23) أن مثل هذا المزمور، "يسمح لنا بأن نرفع أيدينا معترضين أو شاكيين حينا أو نرفعها مقدمين السبح

والحمد له حينًا آخر.

٣. وبغض النظر عما جاء في أي ٤١: ١٠[٢]، نش٥: ٢، ملا ٢ : ١٢، فإن كل الاستخدامات الأخرى لكلمة עוּר في صيغة قَلْ. هي في صيغة الأمر. (في صيغة المؤنث: قض٥: ١٢ (٣مرات) نش٤: ١٦، إش٥١: ٩ (٣مرات)، ٥٢: ١ (مرتان)، حب٢: ١٩، زك ١٣: ٧، صيغة المذكر: مز٧: ٦[٧]، ٤٤: ٢٣[٢٤]، ٥٧: ٨ [٩] مرتان، ٥٩:٤[٥]، ١٠٨: ٢[٣]). كما يتم استدعاء الرياح لتجلب الراحة والانتعاش (نش٤: ١٦)، وصهيون للفرح (إش٥٢: ١) والمغنية للاحتفال (قض٥: ١٢) وللحجر الأصم (حب٢: ١٩) والسيف للقضاء (زك١٣: ٧) والآلات الموسيقية للعزف (مز٥٧: ٨ [٩] ١٠٨: ٢ [٣]. والرب نفسه ليتدخل في الأمر (مز٧: ٦[٧]، ٤٤: ٢٣ [٢٤]، ٥٩: ٤[٥]. وذراع الرب (إش٥١: ٩).

ونأتي إلى المجموعة الأخيرة والهامة، حيث يُطلب من الرب أن يستيقظ بنفسه. ويُمكن أن تأتي هذه الصلاة في صيغة الأمر (مز٨٠:٢[٣]، "أيقظ [עוֹרְרָה] جبروتك. وَهَلُمَّ لِخَلاَصِنَا" وفي صيغة الأمر هِفْعِيل. "اسْتَيْقِظْ (٣٥:٢٣) [הָעִירָה] وَانْتَبِهْ إِلَى حُكْمِي!". وفي أحد هذه المزامير ٤٤:٢٣[٢٤] نجد تلميحًا إلى "نوم الله" (قا؛ ٦٥:٧٨، حيث الإشارة إلى استيقاظ يهوه [יָקַץ] مثل نائم)؛ ويوضح مز١٢١: ٤ أن الرب "لاَ يَنْعَسُ وَلاَ يَنَامُ حَافِظُ إِسْرَائِيلَ" وكاتب المزمور رقم ٤٤ يستخدم النوم بمعنى مجازي للإشارة إلى "سكون الرب" الذي لا يمكن لأحد تفسيره.

وقد يقول أحدهم، إن الإشارات في المزامير التي تدعو الله أن يستيقظ (وتعابير مماثلة مثل "قُمْ يَارَبُّ"! [مز٣: ٧[٨]، ٩: ١٩[٢٠]، ١٠: ١٢، إلخ]) تعكس تقليدًا في العهد القديم، فالله يُنقذ مختارية عند شروق شمس النهار. لذلك، خلص الرب شعبه من المصريين الذين كانوا يلاحقونهم عند الفجر(خر١٤: ٢٧) وقيل إن شعب الرب بكروا في الصباح (٢مل١٩: ٣٥) فنظروا قضاء الرب على الجيش الأشوري . كما نجد موضوع الخلاص في الصباح في سفر إشعياء (انظر ٨: ٢٢- ٩: ٢، ١٧: ١٤، ٣٣: ٢، ٤٢: ١٦، ٤٩: ٩، ٥٨: ١٠، ٦٠: ١) لذلك لن تستغرقنا الدهشة حين نقرأ في مز٣٠: ٥[٦] "عِنْدَ الْمَسَاءِ يَبِيتُ الْبُكَاءُ، وَفِي الصَّبَاحِ تَرَنُّم". فالصباح هو الوقت الذي يعمل فيه الرب.

٤. وإن جاء الرب في محل مفعول في صيغة قَلْ. فهو يأتي في محل الفاعل أيضًا في صيغة هِفْعِيل.، كأن تقول الله لا ينهض للعمل فقط بل يُنهض الآخرين للعمل أيضًا. وتظهر هذه الفكرة بصورة خاصة حين يكون רוּחַ في محل مفعول.

وعلى سبيل المثال، نقرأ في حج١: ١٤ "نَبَّهَ الرَّبُّ رُوحَ زَرُبَّابِلَ.. وَرُوحَ كُلِّ بَقِيَّةِ الشَّعْبِ.. فَجَاءُوا وَعَمِلُوا الشُّغْلَ فِي بَيْتِ رَبِّ الْجُنُودِ إِلهِهِمْ. وحين يُستخدم مع רוּחַ، فصيغة هِفْعِيل.، עוּר تعني ينهض للعمل. ومن الطبيعي أن نجد سياقًا سياسيًا في سياق هذا التساؤل. فالرب يوقظ ملوك المديانيين ضد البابليين (إر٥١: ١) وروح ملك أشور ضد بعض أسباط إسرائيل (١أخ٥: ٢٦)، روح (NIV القتال) الفلسطينيين والعرب ضد يهورام ويهوذا (٢أخ٢١: ١٦) وروح كورش (حرك قلب NIV) ليطلق نداء يخص بناء هيكل أورشليم (٢أخ٣٦: ٢٢، عز١:١) ونفس الفكرة نجدها في (إش١٣: ١٧) "هأَنَذَا أُهَيِّجُ عَلَيْهِمِ الْمَادِيِّينَ" ولكن دون المفعول רוּחַ.

وفي حج١: ١٤كما ذكرنا فيما سبق إلى جانب عز١: ٥ فقط. فإن التعبير (نبه/ حرك) يُشير إلى عمل قام به شعب إسرائيل، وحيث أن كل الاستخدامات الأخرى تشير إلى أعمال سياسية واضحة. فظهور هذا التعبير في حج ١: ١٤ يوضح أن العمل في إعادة بناء الهيكل لا يخلو من العمل السياسي الهام (استقلال ذاتي محدود أو حكم ذاتي داخلي).

٥. وإن كان الرب قد حرك أدوات الدمار، فهو أيضًا يحرك الأنبياء والمنقذون من أجل شعبه على سبيل المثال كورش (إش٤١: ٢، ٢٥: ٤٥، ٤٥: ١٣ [يُنهض NIV]) فالرب نبه شعبه المسبي وأخذ يُعدهم للعودة وليكونوا أدوات الله في دينونة الأمم (يو٣: ٧ [٤: ٧]) والرب يُشبّه نفسه بنسر يُحرك عشه. وَعَلَى فِرَاخِهِ يَرِفُّ وَيَبْسُطُ جَنَاحَيْهِ وَيَأْخُذُهَا وَيَحْمِلُهَا عَلَى مَنَاكِبِهِ (تث٣٢:١١).

٦. واستُخدمت صيغة نِفْعَلْ. في حالات قليلة، للإشارة إلى البشر بدلًا من الرب. فهو يحرك أناس آخرين ضد شخص ثالث (دا١١:٢، يو٣: ٩[٤: ٩]).

٧. وبالإضافة إلى النهوض من أجل الحرب، يمكن أن ينهض الإنسان للحب أيضًا. ونشيد الأنشاد يحث بنات أورشليم في ثلاثة مواضع ألا تُيَقِّظْنَ (، עוּרهِفْعِيل.) وَلاَ تُنَبِّهْنَ (polel، עוּר) الْحَبِيبَ حَتَّى يَشَاءَ. ويمكن أن نترجم التعبيرين تُيَقِّظْنَ... تُنَبِّهْنَ إلى "يحث.... يُحفز" والحظر واضح هنا. والحب جاء تجسيدًا للقوة. والتي بدورها لا يجب أن تكون مصطنعة أو تُستحث قبل الأوان بل يجب أن ندعها تبزغ في الوقت المناسب.

ب. ت ويظهر الفعل أيضًا في مخطوطات وادي قمران انظر CD 12:18; 13:7; 19:7; 1QH 6:29; 9:3.

ثائر، متقاذف: ← גרשׁ [*grš* ²] (يطرح، يرمي #١٧٦٤)، ← חמר [*ḥmr* ¹] (يتدفق، يطمو، #٢٨١٢)؛ ← סוך [*swk* ¹] (يهيج، #٦٠٥٦)؛ ← עור [*ʿwr* ³] (يهيج نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← רחשׁ [*rḥš*] (يكون هائجا، #٨١٨٠).

ناشط، مستيقظ: ← יקץ [*yqṣ*] (يُوقظ، #٣٦٩٩)؛ ← עור [*ʿwr* ³] (ينشط نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← קיץ [*qyṣ* ²] (يُوقظ، #٧٨١٠).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:333-39 (= TWNT 2:332-37); *TWAT* 5:1184-90; *TWOT* 2:655-56; Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Semitic Literatures*, 1984; C. C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms*, JSOTSup 52, 1989, 76-80; J. J. Stamm, "Ein ugaritisch-hebräisches Verbum und seine Ableitungen," *TZ* 35, 1979, 5-9; J. Thompson, "Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology," *VT* 5, 1955, 420-33; R. J. Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms*, JSOTSup 118, 1991, 155-56.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6425	עוֹר

עוֹר [*‘ôr*]، اسم. جلد "بشري"، جلد حيوان، جلد مدبوغ جاءت ٩٩مرة، (#٦٤٢٥). والجذر الذي يندرج تحت هذه اسم. غير واضح: **עוֹר** عاريًا **עָרָה** يُعري نفسه، يستلقي عاريًا **עָרָה**، يستلقي عاريًا، صيغة بِعِّل. تعرى، صيغة هِفعِيل.

ش. أ. ق في اللغة البونية *‘rt* جلد مدبوغ، جلد بشري (*KAI* 69,74)، *‘arah*، (؟). وفي أوغا. *‘r* * وبرغم عدم ثبوت صحتها في النصوص الأبجدية، إلا أن هناك قائمة بكلمات من لغات متعددة: (في اللغة السومرية) =SU (Akk.) *maˉasˉku* = (Hurrian) *as-hé* = (Ugar.) []-*ru*, leather, skin (J. Nougayrol, et al., *Ugaritica* 5, 1968, text 130 ii 6') هي الأقرب حتى *uru* / *ru*. أن الكتابة أكد. يمكنها على الأرجح نطق مخارج الألفاظ أوغا. *‘oru* *. وبالإضافة إلى ذلك، ففي نص اقتصادي عن الملابس وجدنا أن أحد البيانات كُتب بعلامات أكادية ولكنه يعرض كلمة أوغاريتية "2 ᵗᵘg̊-ra-tu." وفي الغالب فهذا البيان يُشير إلى "ملابس جلدية". والكلمة أوغا. هنا تأتي في صيغة الجمع وتُنطق /*‘oratu*/، قا؛ اللغة العبرية الكتابية **עוֹרוֹת**، (Huehnergard,159). ومن غير المرجح أن الكلمة أوغا. *gr* (أو *gr*) تم الاستشهاد بها في *HALAT* كجذر متشابه يُشير إلى "جلد بشري، جلد حيوان". حيث أن تهجئة الكلمة *ᵗᵘg̊-ra-tu* تستبعد /*g*/ باعتباره الحرف الساكن الاستهلالي: في أكد. تُستخدم علامات -*h* للحرف /*g*/ في أوغا. /*‘*/ can represent initial /*’*/, /*h*/, or.

ع. ق ١. تُشير الكلمة إلى جلد الإنسان أو الحيوان. واستُخدمت بشكل غير مجازي للإشارة إلى الجهاز البشري الذي يغطي الجسد (أي٧: ٥) أو باعتبارها مجاز مرسل للإشارة إلى الشخص ككل (خر٢٢: ٢٧ [٢٦] في ترجمة NIV جسم).

٢. واستعمال هذه الكلمة في أي١٩: ٢٠ نَجَوْتُ بِجِلْدِ أَسْنَانِي (في ترجمة NIV لقد فررت بجلد أسناني فقط) من الصعب فهمها. ولكننا نفهم من سياق الآية أن أيوب أنقذ من الموت حين كان الموت بديلًا جيدًا بالنسبة له. ويقول ايوب أنه هرب من لا شيء، على عكس الاستعمال الشائع لهذا المصطلح للإشارة إلى هروب محدود ولكنه حقيقي (Clines,452). وهو يقدم لنا رؤية جيدة لآراء العلماء (٤٣٠-٣٢).

٣. ويعتقد البعض أن التعبير "جلد بجلد" (أي٢: ٤) ينحدر من عالم المقايضة ويُقصد به "تبادل عادل". جلد غير مدبوغ بجلد غير مدبوغ. أما كلمة "جلد" هنا فقد تعني "جلد إنسان". وقد تخلى أيوب عن عائلته وأهل بيته. وقال خصومه إن أي شخص قد يخسر الآخرين في سبيل إنقاذ حياته. وقد تم استعارة فكرة الجلد الداخلي والخارجي من الأدب العربي. ويقترح البعض أن هذا التعبير يُشير إلى "الأخذ بالثأر" مشابه لما قيل "عين بعين" أي أن أيوب سوف يثأر لما لحقه من أذى.

٤. وغالبًا ما تعني الكلمة "جلد الحيوان" وقد جاءت في (تك٣: ٢١) حيث الرب في لمسة حنان ذات مغزى ألبس آدم وحواء أقمصة من جلد. وكانت جلود الحيوانات تُغطى خيمة الاجتماع. (خر٢٦: ١٤) وجاءت بمعنى أمتعة جلدية في (لا١١: ٣٢، ١٣: ٤٨-٥٩).

ب. ت ظلت معاني "جلد الإنسان" و"جلد الحيوان" مرتبطة بهذه الكلمة.

جلد، جلد مدبوغ: ← ² אָדָם [*’ādām* ²] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← ²אַהֲבָה [*’ahᵃbâ*²] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב [*’ôb* ¹] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [*gēled*] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [*hēmet*] (زقاق للماء، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [*nō’d*] (زجاجة، مخطوط، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [*‘ôr*] (جلد، جلد حيوان، #٦٤٢٥)؛ ← צהל [*shl* ²] (لمعان [الجلد الصحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [*tahrā* ¹] (طوق مِنْ الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [*tahaš* ¹] (جلد مدبوغ، #٩٣٩١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:657; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; L. DeVries, "Skin," *ISBE* 4:535-36; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, 1987; R. Reed, *Ancient Skins, Parchment and Leathers*, 1972; J. C. Trever, "Leather," *ISBE* 3:97.

جاري ألن لونج *Gary Alan Long*

٦٤٢٦ (עִוֵּר [*‘iwwer*]، ضرير)؛ ← #٦٤٢٢

٦٤٢٦ (עִוָּרוֹן [*‘iwwarôn*]، فقدان البصر)، ← #٦٤٢٢

٦٤٢٨ (עַוֶּרֶת [ʿawweret]، عمى)، ← #٦٤٢٢

6430	עָוַת

עָוַת [ʿawat]، بيعِّل. "يلوي"، "يُفسد". بُعِّل. "منحن" وفي صيغة هِتبَعِيل. ينحني (#٦٤٣٠)؛ עַוָּתָה [ʿawwatâ]، ظلم أو اضطهاد (ترد ١.، #٦٤٣٢).

ش. أ. ق هناك كلمة مشابهة وهي *ʿtt* ، يخدع، يلوي. وفي السريانية. ربما لها صلة بجذر عبري آخر עָוָה، وفي أكد. (البابلية القديمة)، *ewû*. يُبالغ، أو في العربية *gwy* يضل (انظر *HALAT* 752-53, 760).

ع. ق ١. هناك وصف مجازي للانهيار المستمر للعصر القديم، وهو يستعمل معنى مادي للعالم في صيغة هِتبَعِيل. من بين أشياء أخرى مثل "الرجال الأقوياء"، ساقي الرَجل (قا؛ مز١٤٧: ١٠) "يتلوى" (ترجمة RSV; *stoop*, NIV، REB، جا١٢:٣). ويُشير الفعل هنا إلى حالة شاذه كما هو الحال مع صيغة بيعِّل. والتي تتوازى مع "النقص" كما (חָסֵר) كما جاء في جا١: ١٥. أي مخالفة شيء سوي أو حق (תָּקַן، ١:١٥، ١٣:٧)، ومع ذلك نجد في الشاهد الأخير أن أي مفهوم سلبي هو "نقص". وما هو "معَوَّج"، من قبل الرب (٧: ٣)؟ قد لا يُعدّل من قبل البشر رغم سعيهم الدؤوب وراء الحكمة (١:١٢-١٨).

٢. ويشيع استخدام التعبير עָוַת بصورة مجازية في مجال الممارسات الأخلاقية. وهو يُشير إلى انحراف أخلاقي عن الطريق القويم. ويمكن لأي شخص أن يرتكب خطأ ما، كأن "يغش" NIV في الموازين أو "يخدع" الآخرين. (عا ٨: ٥ JB). وهذا استخدام مألوف لمفهوم "الاعوجاج أو الالتواء" كما في اللغة الإنجليزية "فالنزاع القانوني (רִיב)" يمكن أن يُهدم (مراثي ٣: ٣٦ (NRSV، لأسباب معقولة بدلًا من الأخذ بآراء الآخرين.

ويُعبر المصطلح عن تحريف عام للعدالة بشكل غير محدد (مز١١٩: ٧٨). وحقيقة أن هذا العمل يستحيل أن يأتي من جانب الرب (أي ٨: ٣، ٣٤: ١٢) يقودنا إلى مأزق لاهوتي لأن أيوب يثق في عدالة الرب الذي "يُبطل" (NIV,JB) أو يُعَوِّج طريق الأشرار (مز١٤٦: ٩) كعقاب مناسب لفسادهم. وإن كان أصحاب أيوب لهم الحق في ادعائهم أن أيوب يُعد خاطئًا ومعاناته نتيجة لأثامه (أي١٩: ٥). وفي الواقع، الله هو المتسبب في هذا (ع٦) فاعْلَمُوا إِذًا أَنَّ اللهَ قَدْ عَوَّجَنِي. حيث يري أيوب نفسه بريئًا. وهو لم يُنكر أن الرب سمح له أن يتألم ويُعاني. وكان هذا واضح لكل من حوله (ع ٧ - ٢٠). ولم يكن لدى أيوب فهمًا كاملا عن أسباب ماحدث له رغم أنه بار، وحاشا للرب أن يعوّج القضاء. وهو يستطيع أن يثق إيمانه بأن الرب مخلصه هو حي وأنه سوف يرى الرب لأن هذا امتياز لكل انسان بار (ع ٢٥- ٢٧). وكل التبريرات اللاهوتية لن تستطيع أن تزحزح اعتقاده في بره وعدالة الله أيضًا.

فساد: ← אלה [ʾlh] (يُفسد، #٤٨٠) ← מֻטֶּה [muṭṭeh] (جَوْر، فساد العدالة، #٤٧٥٤)، ← סוּר [sûr] [1] (فاسد #٦٠٧٤) ← שׁחת [šḥt] (تفسَّد، تخرَّب، تلف، #٨٨٤٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:657.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

٦٤٣٢ (עַוָּתָה [ʿawwatâ]، ظلم، اضطهاد)، ← #٦٤٣٠

٦٤٣٤ (עַז [ʿaz]، قوي، متحدي، مخزي)، ← #٦٤٥١

٦٤٣٥ (עַז [ʿaz]، مقدرة)، ← #٦٤٥١

6436	עֵז

עֵז [ʿez]، كبش، نسيج مصنوع من شعر الكباش (#٦٤٣٦).

ع. ق قيل عن النساء أثناء سيرهن في البرية أنهن "غَزَلْنَ شَعْرَ الْمِعْزَى" (خر٣٥: ٢٦) كما صُنعن شُقَقًا مِنْ شَعْرِ مِعْزًى لخيمة الاجتماع (٣٦: ١٤).

لمزيد من النقاش حول الماعز انظر צֹאן (قطيع، #٧٣٦٦).

أقمشة، خامات: ← בְּרֹמִים [berōmîm] (قماش من لونين، #١٣٩٤)؛ ← חֲטֻבוֹת [ḥaṭubôt] (قماش ملون، #٢٦٣٥)؛ ← עֵז [ʿēz] (قماش مصنوع من شعر الماعز، #٦٤٣٦)؛ ← צֶבַע [ṣebaʿ] (ملون، قماش مصبوغ، #٧٣٨٩)؛ ← שַׁעַטְנֵז [šaʿaṭnēz] (خامة، كتان؟، #٩١٢٢)؛ ← תְּלֻנֹת פִּלְיָסֶר [ʿabîṭûb] (مغطى بمادة قرمزية، #٩٤٣٣).

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [ʾrg] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [dallâ [1]] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חשׁב [ḥōšēb] (نساج، #٣١١٠)؛ ← כִּישׁוֹר [kîšôr] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← טוה [twh] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [skk [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [ʿēreb [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [rqm] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [šerād] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [šbs] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [šetî [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [tpr] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٦٤٣٧ (עֹז [*'oz*]، مقدرة، قوة، شديد)، ← #٦٤٥١

6439 עֲזָאזֵל

עֲזָאזֵל [*'aza'zel*]، اسم. عزازيل، شيطان، كبش الفداء (#٦٤٣٩).

ع. ق تأتي هذه الكلمة ٤ مرات في وصف يوم الكفارة العظيم: لا١٦: ٨، ١٠، ٢٦. وهو استخدام محدود في العهد القديم أسفر عن الكثير من التكهنات والشكوك حول المعنى الأصلي والدقيق لها. وقد وردت ترجمة بسيطة لكلمة "عزازيل" في نسخة RSV وASV. ومع ذلك، فقد تُرجمت في NIV وNASB "كبش الفداء". وقد اقتُرحت أربعة تفسيرات لهذه الكلمة (انظر ;Hartley, 237-38 Kaiser, 1112).

١. يقترح التفسير الأول أن هذا مصطلح وصفي للماعز نفسه .لذلك فالكلمة هي مزيج من اسم. العبرية *'z* ، ماعز. والفعل *'zl* ، يذهب، يذهب بعيدًا. والترجمة السبعينية تُدعم هذا التفسير بالإضافة إلى الفولجاتا. وترجمة Theodotion وأكيلا وابن عزرا. ونتيجة هذا التكوين الاشتقاقي هو ترجمة NIV وNASB "كبش الفداء". وإن كان ذلك كذلك ,فهنا يصعب فهم لماذا أرسلت (שָׂעִיר) الماعز (שָׁלַח) إلى البرية ١٦:١٠، עֲזָאזֵל و١٦: ٢٦ والذي أرسل التيس إلى עֲזָאזֵל كل هذا يجعل من الصعب قبول هذا التفسير.

٢. أما التفسير الثاني فيرى، أن هذا المصطلح، يمكن فهمه بشكل تجريدي، بمعنى "النقل الكامل" (Feinberg, 331-33). ولاشك أن وجود المتشابهه العربية *'azala* ، أي يتخلص من، يجعلنا نقبل هذا التفسير. لأن المصطلحات التجريدية في سفر اللاويين قليلة (Hartley, 237) وليس هناك توضيح كاف للتعبير الموازي "للرب" ١٦:٨.

٣. وتفسير ثالث يأتي من التقليد الرباني الذي يرى أن هذا مصطلح يحدد المكان الذي يُبعَد إليه تيس الماعز. (Hartley, 237-38) ومثله مثل التفسير الثاني فليس به توضيح كاف للتعبير الموازي "للرب" في لا١٦:٨، بالإضافة إلى أن التعبيرين "أرض مقفرة". (אֶרֶץ גְּזֵרָה، ٢٢:١٦) و"البرية" (מִדְבָּר، ١٦:١٠) يحددان بدورهما المكان الذي ينبغي إرسال التيس إليه.

٤. أما التفسير الرابع فيرى أن "عزازيل" ماهو إلا إشارة إلى روح شيطانية صحراوية، أو هو الشيطان نفسه (Hartley, 238; Keil & Delitzsch, 398) وما يُدعم هذا التفسير هو أن كتاب أخنوخ يستخدم هذا اسم. لينعت به رئيس الشياطين (;1 Enoch 8:1; 9:6; 10:4-8 13:1-2; 54:5; 55:4; 69:2) والعهد القديم يربط ما بين ظهور التيس والشيطان (انظر שָׂעִיר)، ربما يتضح هذا من اسم "عزازيل". وعلاوة على ذلك، فقد وصف العهد القديم والجديد البرية أو الصحراء عدة مرات بأنها مقر إقامة الأرواح الشريرة. (إش١٣: ١، ٣٤: ١٣، مت١٢: ٤٣ ولو١١: ٢٤، رؤ ١٨: ٢). وهذا التفسيريعادل التعبير الموازي "للرب" في لا١٦: ٨ ويجعل بقية التعبيرات النحوية مقبولة للعقل. ومع ذلك فالصعوبات التي تواجه هذا التفسير هي معضلات لاهوتية تنبع من العلاقة بين الأرواح الشريرة وطقوس العبادة الخاصة بيوم الكفارة العظيم.

وفي الحقيقة، لايوجد تفسير واحد يستطيع أن يمنحنا اليقين المطلق. فالاستخدام المحدود للمصطلح جنبًا إلى جنب مع العلاقات "النحوية - المنطقية" أضفت غموضًا على هذه القضية. فكل تفسير يحمل معه مجموعة من الحلول التي يدعمها بعض الأدلة والبراهين. كما تُجيب على بعض الأسئلة ولا يجد حلًا لمعضلات أخرى. ومع ذلك فكل من التفسير الأول والرابع يعضده مجموعة من أكثر البراهين العقلية. علاوة على أن التفسير الأول يمنحنا المعنى اللاهوتي بينما يعطينا التفسير الرابع المعنى النحوي "عزازيل".

روح، شبح، شيطان: ← אוֹב [*'ôb* [2]] [2] (وسيط، أرواحي، مستحضرُ أرواح، شبحُ، #٢٠٠) ← אִטִּים [*'iṭṭîm* [1]] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [*lîlît*] (وحش ليلي، مخلوق ليلي، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [*ʿᵃzā'zēl*] (عزازيل، شيطان، كبش فداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [*ṣî* [2]] (ساكن الصحراء، العاوي، وحش برّي، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [*rûaḥ*] (ريح، نفس، زوال، إرادة، مزاج، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [*rᵉpā'îm* [1]] (ظلال، مغادرة الإرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* [3]] (ساطير [أحد آلهة الغابات الاغريق]، العنزة العفريت، العنزة المعبودة؛ (#٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [*šēd*] (شيطان، جنّي، عفريت، #٨٧١٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:657-58; G. L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 1982, 127-28; G. Deiana, "Azazel in Lv 16," *Lateranum* 54, 1988, 16-33; E. L. Feinberg, "The Scapegoat of Leviticus Sixteen," *BSac* 115, 1958, 320-31; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, 1992; W. C. Kaiser, Jr., "Leviticus," *The New Interpreter's Bible*, 1, 1994; idem, *More Hard Sayings of the Old Testament*, 1992, 94-97; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

6440 עָזַב

עָזַב [‏¹ ‘azab]، قَلْ. يتنازل عن، وفي صيغة نِفْعَلْ. وقَلْ. يرحل، مهجور (#٧٤٤).

ش. أ. ق تتطابق الكلمة العبرية **עָזַב** مع أكد. *ezebu*، بمعنى يترك. ومع العربية *‘azab*، يبتعد. ينفرد. وفي الأثيوبية والآرامية **שֵׁיזַב**، يحرر وهو يقدم معنى متناقض. وتظهر المشاكل عندما لاتأخذ الكلمة **עָזַב** معناها المعتاد. ويبدو أن المعنى في خر٢٣: ٥ هو "المساعدة" (لكن انظر Cooper, "The Plain Sense of Exod 23:5," *HUCA* 16, 1988). حيث يقترح المعنى القياسي أي "عليك أن تترك الحيوان لحاله". والتدخل في حالة سقوط حمار شخص آخر. أما في نح ٣: ٨، ٤: ٢ [٣: ٣٤] فنجد المعنى يُحصن، يُشجع (KJV)، يُجدد (NIV). والكلمة في نحميا **עָזַב** ربما تتشابه مع اللغة العربية الجنوبية القديمة *‘db*، يجدد، يُصلح. وفي أوغا. *‘db*، يُعد، يصنع (UT, 1818,) or Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, 1985; Dahood, "The Root," 303-9; Williamson, "Reconsideration," 74-85).

ع. ق ١. يأتي الجذر في ٣٠ سفرًا من أسفار الكتاب المقدس، أقلها في الأسفار الخمسة والأنبياء الصغار. وجاءت ٢١٤مرة في صيغة الفعل، ٢٠٣مرة في صيغة قَلْ. عشر مرات في صيغة نِفْعَلْ. ومرتين في صيغة بُعَّلْ. وفي كل هذه النماذج جاءت معظم الأفعال في الزمن التام، ١١مرة في صيغة المصدر، ٣٠مرة في صيغة الفاعل أو المفعول وخمس مرات في صيغة الأمر.

٢. الله وشعب اسرائيل ككل وكل فرد على حده هم أكثر من يأتون في محل فاعل، وحين يأتي الرب في محل فاعل فإن أكثر ما يأتي في محل مفعول هم شعب إسرائيل (إر١٢: ٧)، أو أحد الملوك (٢أخ٣٢: ٣١)، أو كاتب المزمور (مز٧١: ١١). وفي كثير منها يكون الفعل منفي. فالرب لن يترك شعبه، فالرب لن يترك شعبه (تك٢٨: ١٥، تث٣١: ٦، ٨) أو يصلي المرنم قائلًا لاَ تَتْرُكْنِي يَارَبُّ. يَاإِلهِي، لاَ تَبْعُدْ عَنِّي. (مز٣٨: ٢١[٢٢]، ٧١: ٩، ١٨، ١١٩: ٨). وحين يأتي البشر في محل فاعل، فهم يتركون الرب (قض٢: ١٢- ١٣، ١مل٢١: ٢٢)، وينقضون عهده (إر٢٢: ٩). وناموسه (٢أخ١٢: ١) أو يتركون عبادة الأصنام (١مل١٨: ١٨).

وقلما يهجر الناس أناس أخرين (را٢: ١١، ٢أخ٢٨: ١٤) بل يتركون أحيانًا أشياء مثل معطف كما في (تك٣٩: ١٣) وقطيع الغنم (تك٥٠: ٨) أو يتركوا مدنهم (١أخ١٠: ٧) وفي حالات نادرة. وأحيانًا ينسون مفاهيم، كأن ينسون الحكمة أو الحماقة (أم٤: ٦، ٩: ٦).

٣. والكلمة **עָצוּר וְעָזוּב** هي كلمة متناقضة مزدوجة (محجوز ومطلق) وغير واضحة المعنى (تث ٣٢: ٣٦، ١مل١٤: ١٠، ٢١: ٢١، ٢مل ٩: ٨، ١٤: ٢٦). واستنتج Noth أن المعنى الأصلي قد فُقد (*berlieferungsge-*‍ـ *schichtliche Studien*, 1957[2], 75) وقد شرح Kutsch هذا التعبير بشكل سياقي بالإشارة إلى العائلة المالكة، وإن كان ذلك كذلك، **עָצוּר** تُشير إلى الأطفال الذين ترعاهم عائلاتهم و**עָזוּב** تشير إلى الرجال غير المتزوجين ("Die Wurzel," 57-69) ولم يأخذ في حسبانه استعمال الكلمة في تث٣٢: ٣٦، كما ألمح إلى ذلك Saydon (371-74) واستنتج Saydon أن المصطلح المزدوج ماهو إلا مترادفات مثل (بائس ومعدم) وهو بهذا يُشير إلى الطبقة الدنيا في المجتمع. ويوافق Gray على ماوصل إليه Noth، انظر (*I & II Kings*, OTL, 1970, 337) حيث يرى أن المعنى الأصلي للكلمة قد ضاع . ويترجمها "إلى المنتهى" (335). ويشرحها DeVries على أنها (تعبير متجانس عن لفظ "البغضة") ويترجمها مثل Saydon "بائس ومهجور" (1 Kings, WBC, 1985, 179).

٤. يأتي التعبير **אֲזוּבָה** "مهجور" ٣مرات إشارة إلى شعب إسرائيل، فالرب قد هجر شعبه وتركه للسبي مشبهًا ذلك بالمرأة التي هجرها زوجها (إش٥٤: ٦، ٦٠: ١٥، ٦٢: ٤). ولكن الشاهد (إش٦٠: ١٥) يتوازى مع التعبير **שְׂנוּאָה**، بمعنى مكروه. وهنا **עָזַב** تُشير إلى هجر مؤقت حدث بسبب أعمال عدوانية مهينة. ومع ذلك، فهي عملية يُعيد الرب من خلالها شعب إسرائيل إلى رشده ويعترف باحتياجه للرب. قا؛ إش٦٠: ١٥ب: "جُعَلُكِ فَخْرًا أَبَدِيًّا فَرَحَ دَوْرٍ فَدَوْرٍ".

٥. والجذر **עָזַב** هو مصطلح يتعلق بالعهد، ويتكرر كثيرًا (أكثر من ١٠٠مرة) واستُخدم للإشارة إلى نقض العهد (تث٢٩: ٢٥[٢٤]، إر٢: ١٣، ١٧، ١٩، ٢٢: ٩، دا١١: ٣٠ **בְּרִית** #١٣٨٢). وفي هذا الصدد فهي مترادفة مع **פָּרַר**، "نهاية" (تث٣١:١٦، #٧٢٩٦)، **זָנָה** فعل الزنا (هو٤:١٠، #٢٣٨٨)؛ **נָאַץ** (إش١:٤، #٥٥٤٠). والرب قد اتهم إسرائيل بخيانة عهده. وحين يُطلق العنان للعنات العهد، هنا يُعامل الشعب على أنهم خائنون للعهد. وهجر "يهوه" الرب شعبه وعليهم أن ينتظروا شخصًا ما كان الرب قد وعد بأنه يأتي (إش٥٤: ٧ - ٨). وهذا الهجر الإلهي هو ترك مؤقت. ومع ذلك، فالنبي ذاته الذي أعلن الترك الإلهي، القضاء، والعزلة تحدث أيضًا عن تجديد العهد والتدخل العظيم للرب في شخص الملك المسيا الآتي بروح الله القدوس والذي سيعمل على التحول الروحي لشعب إسرائيل وبقية الأمم. والانفتاح على عهد جديد من التوقع الكامل للتحول النهائي لكل شيء.

٦. وفي حالات كثيرة، يأتي الفعل مرتين في نفس العدد

أو في أعداد مزدوجة. وعلى سبيل المثال في تث٣١: ١٦- ١٧ حيث نقرأ "وَيَتْرُكُنِي وَيَنْكُثُ عَهْدِي الَّذِي قَطَعْتُهُ مَعَهُ. ١٧ فَيَشْتَعِلُ غَضَبِي عَلَيْهِ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ، وَأَتْرُكُهُ وَأَحْجُبُ وَجْهِي عَنْهُ، فَيَكُونُ مَأْكَلَةً، وَتُصِيبُهُ شُرُورٌ كَثِيرَةٌ وَشَدَائِدُ حَتَّى يَقُولَ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ: أَمَا لأَنَّ إِلهِي لَيْسَ فِي وَسَطِي أَصَابَتْنِي هذِهِ الشُّرُورُ!" ونقرأ مايُشابه ذلك في ٢أخ ١٢: ٥٦ "هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: أَنْتُمْ تَرَكْتُمُونِي وَأَنَا أَيْضًا تَرَكْتُكُمْ لِيَدِ شِيشَقَ". واستعمالات مزدوجة ومتعارضة لكلمة עָזַב نجدها في ٢أخ١٣:١٠-١١، ١٥: ٢، ٢٤: ٢٠، عز٩: ٩-١٠.

تَرَكَ، نَبَذَ: ← בדד [bdd]، (انفرد، #٩٦٩)، ← יָחִיד [yāḥîd]، (وَحِيدٌ، وَحْدٌ، متروك، #٣٤٩٥)، ← נָטַשׁ [nṭš]، (ألقى، رَفضَ، تَرَكَ، تَخلَّى عن، نَهَبَ، #٥٧٥٩) ← עזב [zb ¹‘]، (تَرَكَ، نَبَذَ، #٦٤٤٠).

البيبلوجرافيا

THAT 2:249-52; *TWAT* 5:1200-1208; *TWOT* 2:658-59; M. Dahood, “The Root עזב II in Job,” *JBL* 78, 1959, 303-9; E. Kutsch, “Die Wurzel עצר im Hebrüischen,” *VT* 2, 1952, 57-69; P. P. Saydon, “The Meaning of the Expression עצוּרוְעָזוּב,” *VT* 2, 1952, 371-74; H. G. M. Williamson, “A Reconsideration of עזב II in Biblical Hebrew,” *ZAW* 97, 1985, 74-85.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٦٤٤٥ (עַזָּה [azzâ‘]، غزة)؛ ← غزة

٦٤٤٩ (עֱזוּז [ezûz‘ᵉ]، شدة، قوة)؛ ← #٦٤٥١

٦٤٥٠ (עִזּוּז [izzûz‘]، قوي)؛ ← #٦٤٥١

6451	עָזַז

עָזַז [azaz‘]، قَلْ. أثبات القوة الذاتية، الغلبة، يقهر، يمنح القوة. وصيغة بِيعِّل. يُثَّبت وصيغة نِفْعَل. متغطرس، صفيق، جريء. وصيغة هِفْعِيل. يتقوى. يواجه بوقاحة، قليل الحياء (#٦٤٥١)؛ עַז [az‘]، صفة بمعنى قوي، قاس، وحشي، متمرد، قليل الحياء، ظالم، صارم، حاد، متجهم، متحدي، عنيف (#٦٤٣٤)؛ עָז [az‘]، اسم. قوى (جاءت مرة واحدة، #٦٤٣٥)؛ עֹז [oz‘]، اسم. شدة، قوة (#٦٤٣٧)، ويُميز *HALAT* بين עֹז، شدة، قوة و עֹז، ملجأ، ملاذ، حماية، وقاية (مشتقة من עוז يبحث عن مأوى)؛ עֱזוּז [ezûz‘ᵉ] اسم. قوة، شدة (#٦٤٤٩)، עִזּוּז [izzûz‘]، صفة بمعنى قوي (#٦٤٥٠).

ش. أ. ق وجدت نماذج متشابهة في أوغا. z‘، وفي اللغة العربية الجنوبية القديمة والإثيوبية azaza وفي أكد. ezezu انزعج، غضب، استشاط غضبًا. وفي اللغات السامية az‘، (مع الضمير المتصل bazz)، وفي الآرامية עֲזַז، قويًا. وفي السريانية az‘، يكون قويًا وفي الفينيقية z‘ قوة، عنف.

ع. ق ١. يأتي الفعل على الأقل ١٠مرات، *NIVEC*, 1565) وعلى الأرجح ١٢مرة.

(أ) يأتي الفعل في ثلاثة نصوص منها بمعنى "يكون قويًا" أو "يُظهر قوته". وكم أظهر الله قوته (עוּזָּה، في الصيغ الآتية قَلْ. emph. impv أي (أن تُظهر نفسك قويًا) (مز٦٨:٢٨[٢٩]). واقترحت ترجمات أخرى للكلمة עוּזָּה بُنيت على أساس من التنقيح. لذا، فليس هناك مايستدعي تغيير النص الماسوري (قا؛ Knight, 315) أما الترجمة الأكثر احتمالًا فهي (يكون قويًا، يُظهر قوته) (قا؛ Toombs (282; cf. Kirkpatrick, .(Kirkpatrick, 393 393; Weiser, 489-90) حيث فهم الأعداد ٢٨- ٣١ [٢٩ - ٣٢] على أنها نداء للرب أن يُعيد انتصاراته القديمة على الكنعانيين وكل الأعداء الذين يهددون شعب اسرائيل. كما فُسر هذا العدد على أنه طلب من الرب أن يكون هو مصدر قوة الشعب وترابطه (M’Caw and Motyer, 493).

وقوة يهوه، الخالق الذي يسود على كل شئ خلقه. (Kraus, 1989, 211)، لا مثيل لها ولا تضاهيها قوة. فهو خالق السماء والأرض وكل ما فيها (مز٨٩: ١١[١٢]) المتسلط على كبرياء البحر (ع ٩ [١٠]) الذي يسحق رَهَبَ تنين البحر وهو يبدد أعدائه أيضًا بذراع قوته (תָּעֹז יָדְךָ، (ع١٠[١١]) إذ أن له ذراع القدرة ويده قوية ويمينه مرتفعة (ع١٣[١٤]) ويعتقد البعض أن יָדְךָ. تُشير إلى الذراع اليسري حين تقترن—مثلما حدث في هذا النص—باليد اليمنى، (مثل Dahood, 1966, 160, 163; 1973, 198, 203, 315) ويترجم Dahood (1973, 308) هذه العبارة كالآتي (ذراعك اليسري منتصرة) وماهو مؤكد هو أن ذراع الرب مثلها مثل "اليد" و"اليد اليمنى" ليهوه الرب هي رموز لقوته (قا؛ خر١٥: ٦-١٢ ومز١٧: ٧ ، ١٨: ٣٥ [٣٦]، ١٣٩: ١٠ وإش٤٨: ١٣) حتى وإن كان التعبير תָּעֹז יָדְךָ يبدوفي الظاهر أنه يُترجم إلى "يدك قوية". وهذا يؤكد فكرة أن الرب لا يمتلك قوة لا تُضاهى فقط، بل يُظهرها أيضًا (Kirkpatrick, 535; cf. Rogerson and McKay, 192) وTate, 1990, 421-22 أما الإشارات إلى انتصار يهوه على قوات الشر في مز٨٩: ٩- ١٣ [١٠ - ١٤] والتي تصور بوضوح قوة يهوه الرب - انظر (Kraus, 1989, 206-7) تتكرر في مواضع أخرى في العهد القديم (قا؛ أي٩:١٣ب، ٢٦:١٢، مز١٠٤:٥-٩، إش٥١:٩-١٠).

وبدراسة ومراقبة الفصول والظواهر العظيمة للطبيعة يمكننا إدراك أعمال الخالق التي تفوق كل وصف والتي تتسم بالخيرية. ويلفت Elihu نظرنا إلى أن الرب الذي أوصى الثلج أن ينهمر والمطر الغزير أن يُظهر قوته،

ويكون شديدًا (NEB) أو قاسيًا أو أن يهطل بقوة هائلة (REB)، أو في شكل سيول هادرة . وتُقرأ עֹזּוֹ في JB "يُظهر قدرته" أو يكون قويًا. [انظر Dhorme, 562]، وעֻזּוֹ وفي النص الماسوري "أظهر قوة" (أي٣٧: ٦). وتجلت قوة الرب في العجائب المذهلة للطبيعة والتي تفوق فهم الإنسان (٣٦: ٢٦، ٢٩، ٣٧: ٥، Watts, 1972, 134).

(ب) ويأتي الفعل في أربعة نصوص بمعنى "يتغلب على". والأعمال البطولية الفائقة التي قام بها القضاة لم يتم إنجازها بذراع البشر فقط أو حماستهم، شجاعتهم وعزيمتهم، بل بعمل روح الرب أيضًا (انظر خر٣١: ٣، ٣٥ : ٣١، قض٦: ٣٤، ١١: ٢٩، ١٣: ٢٥، ١٤: ٦، ١٩، ١٥: ١٤، ١صم١٠: ١٠، ١١: ٦، ١٦: ١٣، ٢صم٢٣: ٢، ١مل١٨: ١٢، ٤٦، ٢مل٢: ١٦، إش١١: ٢، ٢٨: ٦، حز٣: ٢٤). (قا؛ Strahan, 260). وبعد أن صرخ الشعب للرب لأنه دفعهم ليد كوشان رشعتايم ملك آرام لثمان سنوات لأجل خطاياهم، اختار الرب عُثْنِيئِيل بْنُ قَنَازَ وهو الأخ الأصغر لكالب وَاعْتَزَّتْ يَدُه וַתָּעָז יָדוֹ עַל [(قض٣: ١٠] لذلك (RV; RSV; NRSV; Slotki, 178)، كوشان- رشعتايم. وتترجم في NIV . تترجم וַתָּעָז יָדוֹ עַל "هزمه" وفي ترجمة JB (تغلب عليه)، وفي NEB وREB (قويت يده عليه) ويترجمها Moore, 88 "كانت له اليد الطولى" كما يقرأها Lindars, 127، "كانت يده قوية ضد".

ولذلك، ونتيجة لخطاياهم، دفع يهوه شعبه ليد المديانيين لمدة سبع سنين (قض٦: ١) فاعتزت يد مديان (RSV; NRSV; Slotki, 204) على إسرائيل (יִשְׂרָאֵל וַתָּעָז־ יַד־מִדְיָן עַל־، آية٢). أما في NEB and REB فتترجم هذه العبارة كالأتي: "كان المديانيون أقوياء على شعب إسرائيل" (NEB) / الإسرائيليون (REB). وفي ترجمة TEV "كان المديانيون أقوى من شعب إسرائيل". وتُقرأ في JB (وشن المديانيون هجومًا عنيفًا على شعب إسرائيل) وفي ترجمة NIV (كانت قوة المديانيين شديدة الوطأة).

وقال الملاك الذي أخذ يُفسر الرؤيا التاريخية لدانيال كاشفًا له غموضها (دا١١: ١١-١٣): أنه على الرغم من أن بطليموس فيلوباتير الرابع ملك الجنوب (٢٢١- ٢٠٣ ق. م) سوف ينتصر على أنطيوخس العظيم (٢٢٣ - ١٨٧ ق. م) ملك الشمال في المعركة (موقعة رافيا ٢١٧ ق. م). إلا أنه لن يتمكن من الانتصار النهائي (في ترجمة RSV وNRSV، וְלֹא יָעוֹז، "دا ١١: ١٢) والحفاظ على مصالحه (NEB,REB)، ويظل منتصرًا (NIV)، يواصل انتصاراته (TEV)، يظل على جرأته (Jeffery, 519). وقد تم سحق الجيش المصري بقيادة بطليموس أبيفانيوس الخامس (٢٠٣ - ١٨١ ق. م) على يد انطيوخس في موقعة Paneion بالقرب من بانياس الحديثة. (١٩٩/ ٩٨ ق. م). وقد فهم (179-80) Bevan هذا التعبير فهمًا سليمًا بمعنى أن بطليموس الرابع فشل في التأكيد على مصالحه وذلك بمتابعة انتصاراته وسعيه الحثيث وراء أنطيوخس، ولكنه سارع بإقامة سلام مع السلوقيين. واكتفى باحتلال سوريا انظر (Jeffery, 519; R. A. Anderson, 132). أما Charles (123) فيصف بطليموس الرابع بأنه ذو شخصية فاجرة، انتهازية تتسم بالحماقة. انظر (Polybius 14.12.3-4). ويرى دريفر (1922, 171; cf. Porteous, 162) أنه كان ذي طبيعة كسولة.

في صلاة من قلب إنسان خاطئ يطلب الخلاص. ويتضرع إلى يهوه "قُمْ يَا رَبُّ. لاَ يَعْتَزَّ الإِنْسَانُ עַל־ יָעֹז אֱנוֹשׁ (مز٩: ١٩[٢٠]) انظر (RSV; NRSV; C. A. and E. G. Briggs, 69; Oesterley, 143; Kissane, 39; Craigie, 114; Mays, 1994, 75). أو لتكن له يد العليا (JB). وقد تُرجمت العبارة أيضًا "لا تعطي فرصة للإنسان أن يتباهى بقوته" (NEB)؛ أو "أن يكبح جماح البشر (REB) وألا تزداد قوة الإنسان الفاني (Kirkpatrick, 50) وألا يدع الإنسان ينتصر (NIN)؛ ولا يقبل بتحدى البشر (Delitzsch, 1889, 159)، أو لا يدع الإنسان أن يتحدى الله! وألا يدع الإنسان أن يقع في الغرور (Kraus, 1988, 189) ولئلا يفتخر الإنسان (Buttenwieser, 422) و(Dahood, 1966, 54).

(ج) وقد جاءت صيغة قَلْ. في أحد النصوص بمعنى "يُعطي شخصًا قوة" وقد مُدحت الحكمة لأنها تعطيها الرجل الحكيم قوة (תָּעֹז לֶחָכָם، وحرفيًا "اَلْحِكْمَةُ تُقَوِّي الْحَكِيمَ أَكْثَرَ مِنْ عَشَرَةِ مُسَلِّطِينَ، الَّذِينَ هُمْ فِي الْمَدِينَةِ. (جا٧: ١٩) وغالبًا ما يؤخذ الرقم (١٠) على نحو رمزي بحت. وهو يُشير إلى الكمال انظر على سبيل المثال (انظر Martin, 256-57) ورغم ذلك، فكثير من المدن الهليستنية كان يحكمها مجموعة من الأشخاص المنتخبين من بين أبرز المواطنين (قا؛ Rankin, 67; Peterson, 120; Scott, 1965, 237; Gordis, 269; Crenshaw, 142; Davidson, 52; [though see Grieve, 415; Jones, 321; Whybray, 1989, 122]) وقد يكون المقصود هنا هو أن الحكمة أقوى من القوة الغاشمة (Plumptre, 169; Dummelow, 397) وقد يكون المعنى: من كانت الحكمة هي مصدر قوته لهو أكثر قوة من مدينة بأكملها (Martin, 257; Grieve, 415; cf. Ryder, 464).

(د) في حين استُخدم الفعل في صيغة المبنى للمعلوم بمعنى "يثبّت". وتشخيص الحكمة يوضح أنها كانت حاضرة حين ثبت الرب ينابيع الغمر العميقة بإحكام (NIV) ويُصلحها سريعًا (JB) ويثبتها في أماكنها (NEB) ويوسعها (Mckane,223) أويحجز الينابيع في الأعماق

(REB) (تُقرأ בְּעַזְּזוֹ في صيغة قَلْ. مصد. Const. مسبوقة بحرف جر، انظر (Mckane,355) وجاء في النص الماسوري בַּעֲזוֹז في صيغة قَلْ. مع حرف جر (أم ٨: ٢٨) وقد ثبَّت المحيطات العليا والسفلي. كما سدت السحب المحيط العلوي (٨ : ٢٨ أ) ولما تَشَدَّدَتْ يَنَابِيعُ الْغَمْرِ لكي لا تخترق الأرض (ع ٢٨ ب) انظر (Mckane 355.) وتلعب الحكمة دورًا لا نظير له في الشهادة ليهوه الرب، فهي أول أعمال الله في الخليقة (٨: ٢٢) وقد شهدت الأعمال الأولى واستمتعت بعلاقة فريدة مع الرب الخالق (٨: ٣٠)، ومن بين كل الأشياء التي خلقها الله، فسلطة الحكمة وقوتها لا تُضاهى. انظر (Tate,1972, 32-34)

(هـ) وجاء الفعل في ثلاثة مواضع بمعنى "متغطرس، صفيق، جرئ" وحين كانت إسرائيل ضعيفة كانت صهيون منيعة وراسخة ويسكنها أبرار. (Kelley, 286). ولن تعاني المدينة فيما بعد مزيدًا من المتغطرسين. (RSV,NRSV)، الغامضين (NIV,TEV) أو المتعجرفين (JB) وهي (עַם נוֹעָז تأتي في صيغة المذكر، المفرد، المبني للمجهول إش٣٣: ١٩). والبعض مثل (BDB,418) يُترجم الكلمة נוֹעָז هكذا *y‘z* "همج أو برابرة" (NEB,REB,Watts,1985,425) والبعض يُترجم נוֹעָז עַם "شعب بلسان بربري" انظر (Skinner,252) رغم أن נוֹעָז تكاد تكون مشتقة من עָזַז (Wildberger,cited by watts ,1985,425). والإشارة هنا إلى غزاة أجانب.

وهم بارعون، مضلون وبلا ضمير. ويتسمون بالجرأة في العمل والأغواء (Tate ,1972,29)، إذ يقتنصون الشاب الصغير، يُقبلونه ويحدثونه حديث السفهاء. (RSV; NRSV), brazen (NIV; Scott, 1965, 64) أو بطريقة غير لائقة הֵעֵזָה פָנֶיהָ، (Mckane ,221) وحرفيًا نجد هذا التعبير في (أم ٧: ١٣) (أوقحت وجهها) وتُترجم في (JB)، הֵעֵזָה פָּנֶיהָ "مخلوقات صلبة الوجه"، وفي NEB وREB "كلمته بطريقة وقحة ".

والتي هي وقحة في الفعل وفي دعوة الشاب التي دعته إليها (Tate, 1972, 29)، مستغلة إياه، مقبلة إياه، متحدثة إليه بوقاحة (RSV; NRSV)، brazen (NIV; Scott, 1965, 64) وبوجه قاس (McKane, 221)، (أوقحت وجهها (הֵעֵזָהפָנֶיהָ، [هِفْعِيل.]، [أم٧:١٣])، JB يترجمها הֵעֵזָה פָּנֶיהָ، NEB,"the bold face creature" "واقتربت منه وتعرضت له بالكلام".

وبينما نرى الرجل المستقيم، حريصًا على عمل الصلاح. ومراقبًا لسلوكه. نجد أن الشرير يسلك بوقاحة (RSV,NRSV) وبقساوة قلب (Fritsch,906) أو (Mckane,562) وبوجه صلب (בְּפָנָיו...הֵעֵז. وحرفيًا [هِفْعِيل.] "يُوقِحُ وَجْهَهُ" أم٢١: ٢٩). وتُرجمت בְּפָנָיו ...הֵעֵז في NEB وREB "قسّى وجهه". وفي (JB) يتظاهر بأنه (يفترض أجواء الثقة) وقد يكون المعنى المقصود هو أن الشرير والمجرد من المبادئ والذي لا يهتم بمشاعر الآخرين وهو يعمل مايُريده دون اعتبار للآخرين (Dummelow,387, Fritsch906)، أو أنها تعني أن الشرير يركن إلى الخداع والزيف. وهو يتعامل هكذا لكي يتظاهر بالثقة ويحافظ على مظهره هكذا. ذلك الذي يبدو فيه مثل شخص عملي وكل ذلك لكي ينجو بنفسه من أي مأذق يتورط فيه. ويُخفي حقيقة شخصية المخادعة (McKane562,Tate,1972,68,cf.Martin135).

٢. تأتي الصفة עַז ٢٣ أو ٢٤ مرة على الأقل (*NIVEC*, 1564).

(أ) استُخدمت في موضعين بصيغة المفرد. ويُعلن يهوه الرب الذي يتحكم في قوى السماء والأرض (Kaiser101) أنه سوف يُسلّم المصريين ليد حاكم قاس، قوي (RS V,NRSV,REB,NIV,Kissane,1960,204,Wright,59)، عنيف (JB,NEB,TEV). ويُحتمل أن يكون ملك (וּמֶלֶךְ עַז)، (Skinner146,Kissane1960,207,Kaiser101) ولكنه ليس بالضرورة أن يكون ملكًا (Scott,1956,279) وهو أجنبي وسوف يتسلط عليهم (إش١٩: ٤). يقراها (Oswalt 364) هكذا: "ملك قوي". أما (Watts ,1985,248) فيقرأها "جبار". وحقيقة أن עַז استُخدمت بالتوازي مع קָשֶׁה (قاس، مزعج، صارم، عنيف، وحشي) وעַז تعني هنا (عنيفًا ووحشيًا).

الرجل الحكيم أعظم من الرجل القوي , اقرأ (السبعينية، السريانية، الفولجاتا، الترجوم وترجمة RSV، BHS) وانظر (Scott,1965,144,McKane,248,397)، גָּבַר "قوي" وفي النص الماسوري גֶּבֶר "رجل"، מֵעַז (أفضل من رجل قوي) وفي النص الماسوري (في عز) (أم ٢٤: ٥) القدرة الفكرية أقوي من القوة الجسدية أو القوة الغاشمة انظر على سبيل المثال (Whybray,1994,345).

(ب) انطبقت الصفة في خمسة مواضع على البشر . فبعد أن استكشفوا أرض كنعان، قدّم هؤلاء الجواسيس تقريرًا: إنه على الرغم من أن الأرض خصبة والسكان الأصليين أقوياء (עַזהָעָם) وَالْمُدُنُ حَصِينَةٌ عَظِيمَةٌ جِدًّا (عد١٣: ٢٨) فإن ذلك قد يُمثل عقبة أمام دخول شعب إسرائيل إلى أرض كنعان.

النَّمْلُ طَائِفَةٌ غَيْرُ قَوِيَّةٍ (עַםלֹא־עָז وحرفيًا "أناس ضعفاء" ولكنهم يتمتعون ببصيرة قوية تُعوضهم عن حدودهم المادية الضيقة القاسية، وهي طائفة منظمة ومثابرة. ومايؤكد هذه الحقيقة هو أنها تُعِدُّ طَعَامَهَا فِي الصَّيْفِ (أم٣٠:٢٥)، انظر (McKane, 661) فإنجازاتها الاستثنائية لا تتناسب مع قوتها المحدودة (Cox, 246) ولكنها تُقدم نموذجًا مفيدًا للحكمة البشرية انظر (انظر، ٦:

٦-١١ Tate, 1972, 96) وحين يكتسب الإنسان الحكمة، حينئذ يقدر أن يتغلب على حدوده الطبيعية (Whybray, 1994, 419).

واستجابة لأعماله البطولية ضد الطغاة القساة الأقوياء (עַם־עָז) فإن شعب الله سيُمجد يهوه الرب (إش٢٥:٣) أما في ترجمتي REB، NEB. فإن الصفة تعني "القسوة" (تُقرأ في REB العديد من الأمم القاسية تأتي لك لتكرمك وتمجدك) وما يُعضد هذه الترجمة حقيقة أن الكلمة استُخدمت بالتوازي مع الصفة עָרִיצִים "قسوة". وفي هذه القراءة فالمعنى المقصود هو أن الطغاة سوف يُرغمون على الاعتراف بسيادة يهوه المطلقة (قا؛ Scott, 1956, 303) والاحتمال البديل هو أن سحق القوة الغاشمة سوف يجعل الأمم القوية تُمجد الرب (انظر Gray, 426).

ونظرًا للجرائم الدموية القاسية التي ارتُكبت في يهوذا وأورشليم. سوف يجلب يهوه الرب عليها أسوأ الأمم لتحاربها (من المحتمل أنها إشارة رمزية إلى البابليين) [انظر إر٦٠:٢٢-٢٣، حب١:١٣، May, 104; Boadt, 313) ولكي تنهب ممتلكاتهم من منازلهم، وهو سوف يضع نهاية لكبرياء الأقوياء (גְּאוֹן עַזִּים حز٧:٢٤). وفي ترجمة JB نجد أن עַזִּים، تعني كل (النبلاء) وليس بعضهم (مثل، BHS; Cooke, 83, 88; Zim-merli, 200)، حيث قام بتنقيح النص الماسوري עַזִּים إلى עֻזָּם (الحصون والقلاع) ومايُدعم هذا التنقيح هو أن التغييرات في الكلمة גְּאוֹן עֻזָּם جاءت في أماكن أخرى في نفس السفر (٢١:٢٤، ٦:٣٠، ١٨، ٢٨:٣٣). وعلى الجانب الآخر، فهناك من يرى أن القراءات الأكثر صعوبة يمكننا أن نحتفظ بها (انظر Brownlee, 113).

ويهوه الرب الذي خلق كل شئ وله السلطان على كل شيء (Vawter, 55). سوف يخرب حصون الطغاة سريعًا. (عا ٥: ٩) ويندفع سريعًا لأجل הַמַּבְלִיג (حرفيًا: يسخر من)، انظر Driver, 1901, 180; Hammershaimb, 81; R. L. Smith, 111-12] ورغم ذلك، فتلك الترجمة للفعل اعتبرها Snaith, 1958, 90, مشكوكًا فيها انظر أيضًا (Paul ,169) وبعض الترجمات. (مثل BHS; JB; NIV; Hubbard, 170) قامت بتنقيح النص الماسوري עַז (قوي) إلى עֹז (حصن)، ولكن هذا غير ضروري، أما الرأي القائل أن عدد ٩ يحتوي على بعض الأسماء المحّرفة للكواكب والنجوم NEB; Duhm, 68; Snaith, 1958, 90-92; 1960, 32; McKeating, 40) وهذا رأي غير مُقنع. (انظر Hayes, 161). هذا العدد يُشير إلى أن القوة البشرية غير متكافئة مع قوة يهوه التدميرية (Driver, 1901, 180; R. L. Smith, 112; Stuart, 348) ويُشدد عدد٩ على أنه ليست هناك حصون بشرية منيعة تستطيع صد قضاء الرب (انظر Mays, 1976, 96; Hubbard, 171).

(ج) استُخدمت الصفة في ثلاثة مواضع بمعنى "العداوة" أي ينغمس في خصومة مدمرة دون مساعدة إلهية. والإنسان يُمجد الرب على لطفه، ليُخلص خدامه المخلصين الذين يُطيعونه من عدو מֵאֹיְבִי עָז شديد (Kirkpatrick, 92) وهو يقترح معنى بديل، هو "قوي" (من عدوي القوي" ٢صم٢٢:١٨، مز١٨: ١٧ [١٨]). ويتضرع المضطهدون والمفترى عليهم إلى يهوه ليُخلصهم من الأعداء الأشرار والقتلة (مز٥٩: ٢[٣]) الأقوياء (RSV; NIV; Kissane, 1964, 255) القساة (Kissane, 1964, 254) المتوحشين (TEV)، (NEB)، الأشداء (REB) وتُقرأ עַזִּים في النص الماسوري עַזִּים، آية ٣[٤]).

(د) واستُخدمت الصفة للتعبير عن قادة المجتمع الفاسدين والذين وصفوا بالكلاب الشرهة التي لا تعرف الشبع עַזֵּי־נֶפֶשׁ، حرفيًا (ذوي شهية قوية) والذين يهتمون بمكاسبهم ولذاتهم أكثر من احتياجات من هم في دائرة رعايتهم. (إش٥٦:١١).

(هـ) وانطبقت الصفة في عددين على "الأسد". فلغز شمشون الذي عرضه على أصحابه الفلسطينيين الثلاثين أثناء حفل زواجه كان "مِنَ الآكِلِ خَرَجَ أُكْلٌ، وَمِنَ الْجَافِي خَرَجَتْ حَلاَوَةٌ" (قض ١٤: ١٤) وقد حصلوا على حل الأحجية من زوجته في اللحظة الأخيرة بعد أن هددوها بالقتل. وقال الفلسطينيون لشمشون: أَيُّ شَيْءٍ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَمَا أَجْفَى مِنَ الأَسَدِ (וּמֶה עַז מֵאֲרִי)؟ (قض١٤:١٨).

(و) واستُخدمت الصفة في فقرتين دلالة على "المياه المضطربة"، وهي صورة متعلقة بالنموذج الأصلي لقوة يهوه الرب المحررة التي ظهرت في الخروج (Miscall, 108) حيث الرب صنع طريقًا وسط المياه בְּמַיִם עַזִּים العظيمة (RSV; NRSV; NEB; REB; NIV;) القوية (Watts, 1987, 124 (McKenzie, 55) الهائجة (JEV) (إش ٤٣: ١٦). ووفقا لنص آخر (نح ٩: ١١). فالإسرائيليون الذين كانوا يطاردون المصريين فقد ألقى بهم الرب في الأعماق مثل حجر ألقي في مياه בְּמַיִם עַזִּים عظيمة (RSV; NRSV; NIV; Williamson, 301) مندفعة (JB)، هائجة (TEV) ومضطربة. (NEB,REB) ونجد في نح ٩:٩-١١ بعض الاقتباسات من سفر الخروج Ryle, 1893, 255-56; 1917, 100; Williamson, 313) ويبدو أن الصفة עַזִּים استُعيرت من سفر إشعياء ٤٣:١٦ (Ryle, 1893, 256; Clines, 194).

(س) واستُعملت الصفة في أحد النصوص للإشارة إلى الرياح القوية. وهناك شهادة فردية للسلطة السيادية والمطلقة ليهوه الرب ألا وهي انتصاره على البحر

الذي هو رمز للتشوش والفوضى (Honeycutt, 385) وحين مد موسى يده على البحر الأحمر الذي يبدو أنه من المتعذر عبوره، فَأَجْرَى الرَّبُّ الْبَحْرَ بِرِيحٍ شَرْقِيَّةٍ شَدِيدَةٍ (בְּרוּחַ קָדִים עַזָּה) وَجَعَلَ الْبَحْرَ يَابِسَةً (خر١٤:٢١). ويترجم Durham (194) الكلمة עַזָּה בְּרוּחַ קָדִים (بعاصفة) والعقبة التي أعاقت شعب إسرائيل تحولت بواسطة يهوه إلى وسائل للإيقاع بأعدائهم والقضاء عليهم (Durham, 198).

(م) وجاءت الصفة مرة واحدة تصف التخم والحدود أو الأقاليم . وإن أبقينا على النص الماسوري للآية ٢١:٢٤ (עַז גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן) مع (مع NRSV; NEB; NIV; TEV; Snaith, 1964, 264; Owens, 140; Wenham, 161; Ashley, 415, 420) فسنفهم إذن أن شعب إسرائيل لم يكن ليستطيع إبعاد الغزاة, لأن تُخم الآمونيين وحدودهم كانت حصينة (NRSV,Owens 140,Ashley 415,420) ودفاعاتها قوية (TEV)، ومحصنة (NIV)، أو لأن بلادهم (NEB) أو حدودهم (REB) صارت مستعصية على شعب إسرائيل. أما (Snaith1964,264) فيترجمها (لأن ذلك "حدود العمونيين" كانت أرض وعرة) وهو يقصد بذلك أن حدود هذه البلاد غير محددة. ومع ذلك، (فالترجمة السبعينية، وترجمة *BHS*; RSV; JB; Kennedy, 313; Wade, 224; Marsh, 245; Guthrie, 95; Thompson, 190; Noth, 160, 163; Budd, 241-42, 246; cf. Davies, 229)، עַז إلى יַעְזֵר ، حول العبارة إلى "لأن jazer كانت حدود العمونيين".

(ع) وجاءت الصفة مرتين لتُشير إلى قوة الغضب , فقد لعن كل من سمعان ولاوي من أجل عنفهما (RSV; NRSV; NEB; REB; NIV; TEV; Speiser, 361; Westermann, 218; Hamilton, 650)، أو قسوتهما، (JB) وغضبهما (تك٤٩: ٧) وفي موضع آخر "اَلْهَدِيَّةُ فِي الْخَفَاءِ تَفْثَأُ الْغَضَبَ، وَالرَّشْوَةُ فِي الْحِضْنِ تَفْثَأُ السَّخَطَ الشَّدِيدَ، وترجمة JB للكلمة חֵמָה עַזָּה [أم٢١:١٤]، حرفيًا، حنق شديد).

(ل) جاءت الصفة في موضع واحد لتصف "قوة المحبة". فالحب قوي مثل الموت إن كان حقيقيًا غير منقسمًا، صادقًا، كاملًا وثابتًا [Delitzsch, 1877, 145; cf. Murphy, 197])، فالموت قوة طاغية لاتلين وهو قوة بناءة ولا يقدر أحد أن يهرب منه. انظر (نش٨: ٦ في معنى كلمة حب في العهد القديم) وانظر (Gledhill, 228-31) والحب مثله مثل الموت قوة مرهبة وقاهرة، قادر على أن يغلب ضحاياه (Gledhill, 231).

(ق) وجاءت الصفة في موضعين آخرين بالاشتراك مع פָּנִים (وجه) مع معنى القوة، الجرأة، الصلابة، القسوة، العبوسة، التجهم وسيماء الطلعة (עַז פָּנִים)، فعصيان إسرائيل سيكون من نتيجته أن يُرسل يهوه الرب أُمَّةً جَافِيَةَ الْوَجْهِ لاَ تَهَابُ الشَّيْخَ وَلاَ تَحِنُّ إِلَى الْوَلَدِ (تث٢٨: ٥٠) ويُترجمها Driver (1965, 315) إلى "أمة حادة الوجه". وفي NIV "أمة شرسة الطلعة". ويقرأها Craigie (1983a, 347) "أمة شرسة". ومع ذلك، فقد أشار كل من G. A. Smith (315) and Driver (1965, 315) إلى أن معنى الصفة هنا أنها ليست شرسة شراسة مطلقة بل عنيدة، متحدية. وهي أمة لا تشفق.

وهذا المتحدي العنيد هو انطيوخس أبيفانيوس الرابع والذي صور على أنه تجسيد شخصي للظلم. ومثال للغرور الامبراطوري (R. A. Anderson, 101)، وقد وصف انطيوخس ابيفانيوس بأنه ملك سيء الطباع، صارم، عنيف أو جافي الوجه (עַז־פָּנִים، دا٨:٢٣). وفي JB "طلعته تتسم بالكبرياء" ويقترح R. A. Anderson (101) ترجمة تقول إنه" صفيق الوجه". أما Charles (92) and Driver (1922, 123) يعتقدان أن التعبير עַז־ פָּנִים تم استعارته من تث ٢٨:٥٠.

(ص) واستُعملت الصفة مرة واحدة في صيغة الجمع المؤنث وهي تحمل معاني القوة مثل "التحدي". حيث أن الرجل الفقير، الذي يعتمد على غيره ليساعده، يَتَكَلَّمُ بِتَضَرُّعَاتٍ "نبرة متضرعة" [McKane, 239] أما الرجل الغني الذي يملك القوة والثروة ليعطي ويكسب دون اعتبارللآخرين (Tate, 1972, 60) يُجَاوِبُ بِخُشُونَةٍ (RSV; NRSV; Scott, 1965, 113) أو بقسوة NIV; cf. NEB; REB أو بفظاظة (McKane, 239)، (עַזּוֹת יַעֲנֶה، [أم ١٨:٢٣]، وحرفيًا "يجاوب بقوة". ومن المحتمل أن يكون المعنى هو: كما أن الكياسة ضرورية للفقير إلى جانب الإذعان والتضرع وذلك لكي يحيا. هكذا الفظاظة هي جزء من مواجهة الغني للحاجات الملحة للفقير المعتمدة على كرمه (McKane, 518).

٣. جاءت الصيغة الإسمية. עַז مرة واحدة في بركة يعقوب لأولاده الإثني عشر (تك٤٩:١- ٢٨، وقد وصف يعقوب ابنه البِكر رأوبين أنه " قُوَّتِي وَأَوَّلُ قُدْرَتِي، فَضْلُ الرِّفْعَةِ وَفَضْلُ الْعِزِّ ([וְ] יֶתֶר עָז، آية٣] أما الترجمة التي تقول بأن رأوبين "متفوق، بارز، متقدم" فهي أقل احتمالًا. انظر [Westermann, 224]) وقد تمتع سبط رأوبين بشهرة وأهمية سياسية قبل أن ينحسر في مستهل القرن الحادي عشر قبل الميلاد (Maher, 265).

٤. يرد اسم. עֹז ٩٤مرة (*NIVEC*, 1565).

(أ) وقد استُعملت الكلمة على نطاق واسع وفي سياقات مختلفة، كما في (أي٤١:٢٢[١٤]). فِي عُنُقِهِ تَبِيتُ الْقُوَّةُ. وكلمة فلك هنا هي مرادف للسموات (A. A. Anderson, 1972b, 956; cf. JB; NEB; REB; NIV; TEV

ووصفت بالقوة (مز١٥٠:١) ويشجع الرب ملوك يهوذا "يُرْسِلُ الرَّبُّ قَضِيبَ عِزِّكَ مِنْ صِهْيَوْنَ. تَسَلَّطْ فِي وَسَطِ أَعْدَائِكَ (مز١١٠: ٢). وخين أرسل الرب المخرب ودمر حصون مؤاب الشهيرة، بث الرعب في القلوب ولسان حالهم يقول" كَيْفَ انْكَسَرَ قَضِيبُ الْعِزِّ (إر٤٨: ١٧) كما شبه يهوذا بالكرمة (حز١٩: ١٠ - ١٤) ويصف حزقيال "صدقيا" بفروعها القوية التي ارتفعت عاليًا (١٩: ١١). ولكِنَّهَا اقْتُلِعَتْ بِغَيْظٍ وَطُرِحَتْ عَلَى الأَرْضِ، وَقَدْ يَبَّسَتْ رِيحٌ شَرْقِيَّةٌ "أي نبوخذ نصر" ثَمَرَهَا (١٩: ١٣) و لقد خَرَجَتْ نَارٌ مِنْ فَرْعِ عِصِيِّهَا وأَكَلَتْ ثَمَرَهَا. وَلَيْسَ لَهَا الآنَ فَرْعٌ قَوِيٌّ لِقَضِيبِ تَسَلُّطٍ (١٩: ١٤). وستسقط أعمدة صور رغم قوتها حين يهاجم نبوخذ نصر المدينة (٢٦: ١١) حتى وإن حصنت بابل مرتفعاتها (RSV; NRSV) أو أبراجها العالية (NEB) أو أبراجها المرتفعة (REB) أو قلاعها الشاهقة (JB) وحصونها الشامخة (NIV)، وسوف يأتي الناهبون بأمر يهوه الرب لتنفيذ قضاءه عليها (إر٥١:٥٣).

وحين خيّم أبيمالك في "تاباص"، كَانَ هناك بُرْجٌ قَوِيٌّ فِي وَسَطِ الْمَدِينَةِ، فَهَرَبَ إِلَيْهِ جَمِيعُ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَكُلُّ أَهْلِ الْمَدِينَةِ (قض٩: ٥١). والزوجة الفاضلة تُنَطِّقُ حَقْوَيْهَا بِالْقُوَّةِ وَتُشَدِّدُ ذِرَاعَيْهَا (أم٣١: ١٧)، كما أن الْعِزُّ وَالْبَهَاءُ لِبَاسُهَا (أم٣١: ٢٥). وَكَانَ دَاوُدُ يَرْقُصُ بِكُلِّ قُوَّتِهِ أَمَامَ الرَّبِّ. حين عاد تابوت العهد إلى أورشليم (٢صم٦: ١٤). وَدَاوُدُ وَكُلُّ إِسْرَائِيلَ يحتفلون أَمَامَ اللهِ بِكُلِّ عِزٍّ وَبِأَغَانِيَّ وَعِيدَانٍ. (١أخ١٣: ٨). واحتفل بَنُو إِسْرَائِيلَ الْمَوْجُودُونَ فِي أُورُشَلِيمَ أيام حزقيا بعِيدَ الْفَطِيرِ سَبْعَةَ أَيَّامٍ بِفَرَحٍ عَظِيمٍ، وَكَانَ اللاَّوِيُّونَ وَالْكَهَنَةُ يُسَبِّحُونَ الرَّبَّ يَوْمًا فَيَوْمًا بِآلاَتِ حَمْدٍ لِلرَّبِّ (٢أخ٣٠: ٢١). وقد تم تنقيح النص الماسوري لـ בִּכְלֵי־עֹז "بآلات قوة" إلى בְּכָל־עֹז، "بكل قوة" [*BHS; pace* Dillard, 239]) وتأثرًا بانتصارها المجيدعلى سيسرا خاطب مؤلف نشيد دبورة نفسه قائلا: دُوسِي يَانَفْسِي بِعِزٍّ. (قض٥: ٢١). وبعد أن تجرعت صهيون كأس غضب الرب حثها الرب أن تستيقظ وتلبس عزها (إش٥: ١) وفي مز١٣٨: ٣ نجد المرنم يسبح الرب لأنه تقوى في نفسه" شَجَّعْتَنِي قُوَّةً فِي نَفْسِي. "اقرأ على سبيل المثال [*BHS;* A. A. Anderson, 1972b, 902])، תַּרְהִבֵנִי حرفيًا: "شجعتني" بدلاً من النص الماسوري "جعلتني متكبرًا". ومرنم آخر يشكر يهوه الرب إذ جعله ثابتًا مثل الجبال الراسخة (مز٣٠:٧[٨]، وترجمة Dahood, 1966, 181, 183; ومقارنة مع A. Anderson, 1972a, 243) يمكننا أن نحصل على ثقة كاملة (RSV; NRSV; cf. JB) في حصن آمن (NIV) أو معقل (McKane, 232) أو في خوف الرب (أم١٤:٢٦). فامتلاك الحكمة تُنِيرُ وَجْهَ الإنسانِ، وَصَلاَبَةُ وَجْهِهِ تَتَغَيَّرُ (جا ٨:١).

(ب) وتأتي الصيغة الإسمية في أربعة مقاطع بالاشتراك مع זְרוֹעַ، بمعنى "ذراع". كان أيوب شديد التهكم وهو يشكر بلدد الشوحي لأنه خَلَّصَ ذِرَاعًا لاَ عِزَّ لَهَا (זְרוֹעַ לֹא־עֹז مع לֹא־ עֹז تأخذ قوة الصفة [Dhorme, 377] (أي٢٦:٦). وبدد الرب الأعداء بذراع قوته (مز٨٩:١٠[١١]) وتم تذكير الرب بانتصاراته على قوات الشر (رهب، التنين) (إش٥١:٩ب) في الخلق، وعلى مياه البحر عند خروج شعب الرب من مصر (٥١:١٠)، واستُحثت ذراع الرب لتستيقظ وتلبس القوة (٥١:٩أ). ويؤكد أحد الأنبياء حقيقة إعلانه عن تبرئة صهيون الوشيكة الحدوث، فقد أقسم يهوه الرب بيمينه وَبِذِرَاعِ عِزَّتِهِ ألا يسمح للأعداء باجتياح أرض إسرائيل ثانية (إش٦٢:٨).

(ج) واستُخدمت الكلمة في أربعة مواضع بمعنى "مدينة قوية" سواء بطريقة حرفية أو رمزية. وسينشد سكان يهوذا نشيد الشكر للرب في الاحتفال بانتصاره على أعدائهم من أجل الحماية الإلهية التي أولاها الرب لهم فصاروا مدينة قوية (إش٢٦:١). وثَرْوَةُ الْغَنِيِّ مَدِينَتُهُ الْحَصِينَةُ (أم١٠:١٥، par ١١:١٨) وكثيرًا ما فسر أم ١٨:١٩ على أن "الأخ الذي أنقذه أخاه مثل مدينة حصينة مرتفعة (الترجمة السبعينية)، "من يساعد أخيه مثل مدينة حصينة" (RSV، JB) ساعد أخيك وسوف يحميك مثل أسوار مدينة حصينة (TEV) إنصاف أخ مظلوم أفضل من اقتحام مدينة حصينة (McKane, 239, 520)، إرضاء الأخ المتأذي أصعب من قهر مدينة حصينة (NIV).

(د) وتأتي الكلمة في نصوص أخرى بمعنى "ملجأ حصين"، "حصن أمان". مقاييس الرجل الحكيم (RSV)، التي تُمكنه من الحكم على الأمور (JB) أو اقتحام مدينة القوي وهدم حصونها أو متاريسها (JB) التي يعتمدون عليها (أم٢١:٢٢)، עֻזמִבְטֶחָה وحرفيًا: "قوة معتمدها" بدلًا من النص الماسوري עֹז מִבְטֶחָה وهي في ترجمة REB "قوتهم المتبجحة". ومن المحتمل أن هذا العدد يعني أن القلعة الحصينة معرضة للهجوم من خبير تكتيكي موهوب وجرئ (McKane, 551)، وقد حذر الرب شعب إسرائيل أنه بسبب أثامهم سوف تُنهب قصورهم (NEB; REB; cf. NIV) أو حصونهم (RSV; TEV; cf. NRSV) (عا ٣:١١) وقد شيد يهوه متراس (RSV; NRSV; REB) أو حصن (JB) من أجل أعدائه (مز٨:٢[٣]). وتأتي עֹז هنا كاسم شعري للسماء (A. A. Anderson, 1972a, 102; JB footnote) وتُترجم الآية أم١٤:٢٦ في NIV و(McKane (232 أن مخافة الرب حصن أمين. ويُعبر المرنم الذي اختبر الحزن عن ثقته في يهوه الرب إذ يصفه بانه ملجأ قوي (مز ٧١:٧).

(هـ) تأتي الكلمة في خمسة نصوص مشتركة مع גָּאוֹן، بمعنى "غرور". وسوف يحطم الرب فخار عز إسرائيل

كنتيجة لعصيانها، وكبريائها العنيد (NEB; REB; NIV; TEV) (لا٢٩:١٩، حز٢٤:٢١)، نجد تحزيرًا لهؤلاء الذين يطلبون ممتلكات الفلسطينيين الذين تم نفيهم إلى بابل، أن الرب سوف يُخرّب أرضهم ويجعلها مقفرة. وَيُبْطَل كِبْرِيَاءُ عِزَّتِهَا. (حز٣٣:٢٨). وفي يوم الرب ينحط كبرياء عز مصر (٣٠: ٦، ١٨).

(و) ويتكرر استخدام الصيغة الإسمية بكثرة في علاقتها بالرب. فيقول المزمور أن العزة لله (مز٦٢: ١١[١٢]) وعز الملك أن يُحب الحق (٩٩: ٤) (يمكنك الاطلاع على محاولات لتفسير هذه المسألة الصعبة في Tate, 1990, 526-27). فَالرَّبُّ قَدْ مَلَكَ. لَبِسَ الْجَلاَلَ. لَبِسَ الرَّبُّ الْقُدْرَةَ (٩٣: ١) وعِنْدَهُ الْعِزُّ وَالْفَهْمُ (أي١٢: ١٦) كما أن الْعِزَّةُ وَالْبَهْجَةُ فِي مَكَانِهِ (١أخ ١٦: ٢٧) والعِزُّ وَالْجَمَالُ فِي مَقْدِسِهِ (مز٩٦: ٦). وفيما بعد، فحتى أعداءه سيعترفون قائلين إِنَّمَا بِالرَّبِّ الْبِرُّ (RSV,NRSV,NIV) والخلاص (Westerman 176) أو النصرة (NEB,REb,JB,TEV) والقوة (إش٤٥: ٢٤) فيهوه الرب هو قوة لشعبه (خر١٥: ٢، مز٢٨: ٨، ٤٦: ١[٢]، ٥٩: ١٧[١٨]، ٨١: ١[٢]، ١١٨: ١٤ بالتوازي مع إش١٢: ٢٦) كما أن الرب هو فخر قوة شعبه (مز٨٩: ١٧[١٨]) وهو يُعطي شعبه قوة (مز ٦٨: ٣٥[٣٦]، ٢٩: ١١) وطوبَى لأُنَاسٍ عِزُّهُمْ بِكَ. طُرُقُ بَيْتِكَ فِي قُلُوبِهِمْ. (٨٤: ٥[٦]) والرب هو قوة خلاص تقي رأس المؤمن في يوم الحرب (١٤٠: ٧[٨]) والرب ملجأ لشعبه يوم الضيق (إر١٦: ١٩) وهو ترس لشعبه حين يهيج عليهم الأعداء (مز٢٨:٧).

يأتي الرب من سيناء (حب٣:٣)، بقوة (٣: ٤) ليُخلّص شعبه. وبقوته يقود شعبه إلى مسكنه المقدس أي سيناء أو على الأرجح صهيون (Durham, 208) (خر١٥:١٣). ويهوه الرب هو الذي يُشجع خادمه الذي وثق فيه على أداء المهمة الموكله له (إش٤٩: ٥). ويهوه هو مصدر قوة ملك إسرائيل (١صم٢: ١٠) والرب يتمجد بقوته (مز ٢١: ١٣[١٤]). وبقوة الرب يفرح الملك (٢١: ١[٢]) وبقدرة الرب يستطيع الملك أن يرعى شعبه (مي٥: ٤[٣]) ويستحث كاتب المزمور الشعب أن يطلب باستمرار الرب وقوته (مز١٠٥: ٤، ١كو١٦: ١١) والرب برج حصين يمنح الحماية لشعبه ضد العدو (مز ٦١: ٣[٤]، أم١٨: ١٠) وهو صخرة قوية يلجأ إليه أعداؤه ليحميهم (مز٦٢: ٧ [٨]) والمؤمن يمكنه بثقة أن يطلب قوة الرب (٦٨: ٢٨[٢٩]) وتُقرأ צִוָּה "وصية" وفي النص الماسوري צִוָּה "هو أمر". ويمكن للمؤمن أن يطلب قوة الرب حين يهاجمه أعداؤه القساة. (٨٦: ١٦) ويثق في خلاصه. ومن هم في محنة يمكنهم أن يُشجعوا أنفسهم بتذكر أعمال الرب القوية في الماضي حين أظهر قوته بين الناس (٧٧: ١٤[١٥]) فهو له القدرة على الطبيعة وبها يستطيع أن يتحكم في الرياح الجنوبية (٧٨: ٢٦ب) ويشق البحر (٧٤: ١٣) ويهزم معارضيه بذراع قوته (٨٩: ١٠[١١]) وعظيمة هي قوة يهوه التي جعلت أعدائه يتذللون له (٦٦: ٣) ويقف يهوه الرب بقوة غضبه ضد من تركوه (عز٨: ٢٢).

ورغم أنه من النادر أن يتعرف الناس على قوة غضب الرب (A. A. Anderson, 1972b, 653) (مز٩٠:١١)، ومن ذا الذي يستطيع أن يقف أمام غضب قوته (٧٦:٧[٨])، وتقرأ [مع e.g., BHS]، מֵעֹז، أمام قوته ". وفي النص الماسوري מֵאָז، (منذ ذلك الحين). وقوة الرب ترى في قدسه (٦٣:٢[٣])، سواء اختُبرت في ظهوره (Weiser, 454-55) على هيئة نار، دخان. ونفخ الأبواق (قا؛ Tate, 1990, 127)، كعلامة خوف داخلي (قا؛ Tate, 1990, 127) وقناعة تولدت بحضور تابوت العهد (A. A. Anderson, 1972a, 456) وبالحماية التي يقدمها الرب في قدسه (A. A. Anderson, 1972a, 457) وبالأعمال الإلهية التي خلصت كاتب المزامير من أعداءه (Kissane, 1964, 269). ومن الجيد أن يُسبّح المؤمنون الرب بصوت الهتاف لأنه قوتهم وملجأهم (NEB; REB) (٨١:١[٢])، وأن يتغنوا بقوة الرب وسط الآخرين (٥٩:١٦[١٧]). فكل من الشعوب (٩٦:٧، مع ٢٨:١٦، قا؛ مز٦٨:٣٤[٣٥]) والكائنات السماوية (مز٢٩:١) يقدمان المجد والقوة ليهوه الرب.

(س) واستُخدمت الكلمة في ثلاثة مواضع بمعنى "تابوت العهد" وهو الرمز القديم لحضور الله وقوته. وكان الشعب يردد نشيد التابوت عند ارتحاله (سفر العدد١٠: ٣٣- ٣٦) وهذا يعكس إيمانهم أن التابوت هو عرش يهوه الرب، وهو يجلس عليه بصورة خفية حين يحاربون عدوهم. كما أنه يذهب إلى موضع راحته "قُمْ يَا رَبُّ إِلَى رَاحَتِكَ، أَنْتَ وَتَابُوتُ عِزِّكَ" (مز١٣٢: ٨، ٢كو٦: ٤١أ). وحين يخونه شعبه ويُثيرون حنقه سيعاقبهم يهوه على عدم إيمانهم وسيهجر مسكنه في شيلوه (مز٧٨: ٦٠) وسوف يُسَلِّمَ لِلسَّبْيِ عِزَّهُ، وَجَلاَلَهُ لِيَدِ الْعَدُوِّ (مز٧٨: ٦١).

٥. وجاءت الصيغة الإسمية עֱזוּז ثلاث مرات بمعنى "مساعدة الجيل القادم" وسوف تتحدث الجموع عن مجده وقوته وسيقصون أعمال قوته التي صنعها في وسطهم (مز٧٨:٤) وفي ترنيمة حمد للرب يُعلن المرنم عن شخصية إله إسرائيل وعظمته، كما سيُخبر شعبه عن قوة أعماله التي لا تُضاهى ([וֶ] עֱזוּז נוֹרְאֹתֶיךָ ١٤٥:٦). ونتيجة لعصيان شعب الرب، فهو سيسكب عليهم حمو غضبه وشدة الحرب (NEB; REB; NRSV; cf. JB) أو عنفه (NIV; TEV) وذلك في الحرب ([نحن] מִלְחָמָה [וֶ] עֱזוּז إش٤٢:٢٥).

٦. وقد وجدت الكلمة עִזּוּז في موضعين. فيهوه هو ملك المجد، قوي وقدير (עִזּוּז וְגִבּוֹר، مز٢٤ :٨) فهو

الْمُخْرِجُ الْمَرْكَبَةَ وَالْفَرَسَ وجيش المصريين (חַיִל) وجنوده، (עִזּוּז; RSV; NRSV) والرجال الشجعان (NEB)، وتعزيزاتهم (NIV)، ويجعلهم مثل فَتِيلَةٍ انْطَفَأَت (إش٤٣: ١٧).

ب. ت يأتي الفعل עָזַז (وهو نفسه في الآرامية עֲזַז) بمعنى (يوخز، واضح، متصلب، صعب المرأس، قوي) وفي صيغة هِفْعِيل. (تشير إلى لون ما) لامع، كثيف، ثبت وجهه في اتجاه معين، يتحدى، متغطرس، يقوى، يُشجع. وفي صيغة هِتبَعيل. يُصبح قويًا، جريئًا ومتحديًا. كما قد وجدت الصيغة الإسمية עֲזָאזֵל ("عزازيل" حصن أو جبل صخري وعر) עֹז ,עוֹז (ثبات، قوة، سلطة ملكية)، עַזּוּת (غطرسة، إهانة، فظاظة)، עַזִּיזָא (لدغة، احتقار)، עַזִּיזוּתָא (شجاعة، إصرار). كما جاءت الصفات الآتية أيضًا עַז (قوي، ثابت، عنيف، خشن). وفي مجال الألوان (لامع، كثيف)، وفي مجال الشم والتذوق (لاذع، حريف، سيء الطعم)، עִזּוּז (فخم)، ,עַזִּיז עַזִּיזָא (قوي، شديد) انظر (Jastrow, 2:1048-49, 1060-61).

قوَّة، قدرة: ← אָבִיר [ʾābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אוֹן [ʾôn [1]] (قوَّة منتجة، قوَّة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [ʾayil [1]] (رجل القوَّة ، #٣٨٠)؛ ← אֵל [ʾēl [4]] (شدة، قوَّة، #٤٤٥)؛ ← אמץ [ʾmṣ] (تقوّى، تشدد، قوي على، ازداد قوَّة، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [ʾāpîq [2]] (قوي، جبّار، #٦٩٣)؛ ← אשש [ʾšš] (تشجّع، تقوّى #٨٩٩)؛ ← גבר [gbr] (قوي، أنجز، برع، ارتفع، ارتقى، تفوَّق، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dōbeʾ] (قوَّة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ [2]] (مقدرة، #٢٣٨٠)؛ ← חזק [ḥzq] (قوى، قهر، أخضع، دعم، صادر، اعتقل، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [ḥayil] (قدرة، قوَّة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [ḥāsōn] (قوَّة، #٢٨٩١)؛ ← יכל [ykl] (قَدَرَ، تحمَّل، انتصر، غلب، ساد، #٣٥٢٣)؛ ← יסר [ysr [2]] (يُقَوّي، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، قدير، جبَّار، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [kōaḥ [1]] (مقدرة، قوَّة، الطاقة، قدرةُ الملكيةُ، عادي (تعوزه القوَّة) #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelaḥ [1]] (نضوج، مُفعم بالقوَّة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [meʾōd] (قوَّة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [maʾamāṣ] (قوَى، جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nśg] (يَجتاز، يَكونُ قادر على، يَتحمَّل، يبرز، يغتني، يتقوّى، #٥٩٥٢)؛ ← עזז [ʿzz] (قوّى، تحدّى، أظهر وقاحة، #٦٤٥١)؛ ← עצם [ʿṣm [1]] (يقتدر، ضخم، وافر، يتقوّى، #٦٧٩٣)؛ ← תקף [tqp] (قهر، غلب، #٩٥٤٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:252-56; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972 (1972a); idem, *The Book of Psalms. Volume 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972 (1972b); R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, ITC, 1984; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; L. Boadt, "Ezekiel," in *NJBC*, 1990, 305-28; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, 1967; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, OTM, 1982; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, WBC, 1983 (1983b); J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, OTL, 1987; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; R. Davidson, *Ecclesiastes and the Song of Solomon*, DSB, 1986; E. W. Davies, *Numbers*, NCBC, 1995; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, K-D, 1877; idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Volume I*, K-D, 1889; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; S. R. Driver, *The Books of Joel and Amos With Introduction and Notes*, CBSC, 1901; idem, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, CBSC, 1922; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3d ed., 1965; B. Duhm, *The Twelve Prophets: A Version in the Various Poetical Measures of the Original Writings*, 1912; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1955, 4:765-957; T. Gledhill, *The Message of the Song of Songs: The Lyrics of Love*, 1994; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 1955; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; A. J. Grieve, "Ecclesiastes," in *Peake*, 1920, 411-17; H. H. Guthrie, "The Book of Numbers," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 85-99; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; E. Hammershaimb, *The Book of Amos: A Commentary*, 1970; J. H.

and J. W. McKay, *Psalms 51-100*, CBC, 1977; E. T. Ryder, "Ecclesiastes," in *Peake*, 1964, 458-67; H. E. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah With Introduction, Notes and Maps*, CBSC, 1893; idem, *The Books of Ezra and Nehemiah*, CBSC, 1917; R. B. Y. Scott et al., "The Book of Isaiah," in *IB*, 1956, 5:149-773; idem, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; J. J. Slotki (with H. Freedman), *Joshua and Judges: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1961; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, CBSC, 1918; R. L. Smith, "Amos," in *BBC*, 1972, 7:81-141; N. H. Snaith, *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*, 1958; idem, *Amos, Hosea and Micah*, 1960; idem, "Numbers," in *Peake*, 1964, 254-68; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; J. Strahan, "Judges," in *Peake*, 1920, 256-70; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; idem, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. A. Thompson, "Numbers," in *NBC*, 1972, 168-200; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; B. Vawter, *Amos, Hosea, Micah, With an Introduction to Classical Prophecy*, OTM, 1981; G. W. Wade, "Numbers," in *Peake*, 1920, 213-30; J. D. W. Watts (in collaboration with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; idem, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1981; C. Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 1986; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989; idem, *Proverbs*, NCBC, 1994; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, Hermeneia, 1979.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٦٤٥٩ (עֻזִּיָּה [ʻuzzîyâ]، أي عزيا)، ← عزيا

٦٤٦٠ (עֻזִּיָּהוּ [ʻuzzîyahû]، عزيا)، ← عزيا

٦٤٦٥ (עָזְנִיָּה [ʻoznîyâ]، النسر الأسود) ← #٧٦٠٦

6466	עָזַק

עָזַק [ʻazaq]، بيعّل.، فض، يفك (#٦٤٦٦).

Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; R. L. Honeycutt, "Exodus," in *BBC*, 1970, 1:305-472; D. A. Hubbard, *Joel and Amos: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1989; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:339-549; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910; D. Kidner, *Psalms 1-72: An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms*, TOTC, 1979; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; G. A. F. Knight, *The Psalms. Volume I*, DSB, 1982; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; B. Lindars, *Judges 1-5: A New Translation and Commentary*, 1995; L. S. M'Caw and J. A. Motyer, "The Psalms," in *NBC*, 1972, 446-547; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; H. McKeating, *The Books of Amos, Hosea and Micah*, CBC, 1971; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; M. Maher, *Genesis*, OTM, 1982; J. Marsh, "The Book of Numbers: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1953, 2:135-308; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; H. G. May, "The Book of Ezekiel: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 39-338; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976; idem, *Psalms*, Interp, 1994; P. D. Miscall, *Isaiah*, Readings, 1993; G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 2d ed., 1918; R. E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Hermeneia, 1990; M. Noth, *Numbers: A Commentary*, OTL, 1968; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; J. J. Owens, "Numbers," in *BBC*, 1971, 2:75-174; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; W. H. Peterson, "Ecclesiastes," in *BBC*, 1972, 5:100-127; E. H. Plumptre, *Ecclesiastes; Or, the Preacher, With Notes and Introduction*, CBC, 1898; N. W. Porteous, *Daniel: A Commentary*, OTL, 1965; O. S. Rankin, "The Book of Ecclesiastes: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:1-88; J. W. Rogerson

ع. ق ١. استُخدم الفعل עָזַק فقط في (إش٥: ٢) فالكرّام "الرب" يُنفذ خطته ليصنع عنبًا جيدًا فنقب (עָזַק) الأرض، ونقاها من الحجارة ومن ثم شرع في زراعتها. والإشارة هنا إلى تنقيب الأرض قبل غرس الكروم. (انظر H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991, 181) واستخدم עָזַק في "نشيد الكرمة" لهو استعارة من عالم الزراعة. تصف لنا بقوة كيف أن الرب في محبته قد منح إسرائيل البر اللازم لتجديد العهد والعلاقة مع الرب. وهنا تقف رأفة الرب في تباين حاد مع عصيان إسرائيل.

ب. ت يشير الفعل עָזַק في المشناة العبرية إلى عملية حرث الأرض، كما تُشير الصيغة الإسمية עֲזִיקָה إلى الأرض المحروثة.

زراعة – يطوق: ← אִכָּר [*'ikkār*] (فلاح، #٤٣٨)؛ ← יגב [*ygb*] (يكون فلاحًا، #٣٣٢٠)؛ ← עדר [*'dr* [2]] (يكون مغربل، #٦٣٧١)؛ ← עזק [*'zq*] (يُنهي، يحل، #٦٤٦٦)؛ ← שׂדד [*śdd*] (يمهد، #٨٤٤٠).

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

6468	עָזַר

עָזַר [azar']، قَلْ. ساعد، دعم؛ نِفْعَلْ. وجد عونًا (#٦٤٦٨)؛ עֵזֶר [*'ezer* [1]]، والصيغة الإسمية مساعدة، دعم (#٦٤٦٩)؛ עֶזְרָה [*'ezrâ* [1]]، والصيغة الإسمية مساعدة، دعم (#٦٤٧٦).

ش. أ. ق يأتي جذر الكلمة في كل اللغات السامية تقريبًا، (ماعدا أكد. والإثيوبية) كما يأتي جذر الكلمة في عدة أسماء شخصية سامية.

ع. ق يأتي الفعل ٨٠ مرة في العهد القديم. منها ٦٧مرة في صيغة قَلْ. وهي شائعة الاستعمال في سفر المزامير (١٦مرة)، إشعياء (١٦مرة)، أخبار الأيام الثاني (١٢مرة) وأخبار الأيام الأول (١٠مرات). وغالبًا ما تأتي مع إلوهيم أو يهوه وذلك في الأسماء الشخصية مثل أَلِيعَازَرُ (خر١٨: ٤) بمعنى الرب عوني. وَعَزَرْئِيل (عز١٠: ٤١) أي الرب أعانني. وَعَزْرِيئِيل في (١أخ٥: ٢٤) أي عوني هو الرب، وعزاريا في (٢مل١٤: ٢١) أي الرب أعانني.

٢. والمعنى العام هو "يساعد، يدعم، يُسعف) ولكن هناك بعض المعاني الخاصة لهذه الكلمة.

(أ) استُخدم الفعل للإشارة إلى التدخلات الإلهية كما استخدم المفعول للإشارة إلى الآلهة الوثنية (تث٣٢: ٢٨، ٢أخ٢٨: ٢٣)، أو ملاك (دا١٠: ١٣) أو إله إسرائيل (مز٧٩: ٩) ووقوف الرب بجانب إسرائيل غالبًا ما يأخذ شكل المساعدات العسكرية. (١أخ١٢: ١٨، ٢أخ١٤: ١١[١٠]، ٢٥: ٨، ٢٦: ٧) كما نجد نفس المعنى في (مز٤٦: ٥[٦]) على سبيل المثال لا الحصر. كما أن سفري أخبار الأيام الأول والثاني أعطيا معنى لها ربما بسبب قلة استخدام الفعل יָשַׁע أي يُنقذ والفعل נָצַל أي يُخلص في اللغة العبرية فيما بعد. ولا نجد أي إشارة إلى الأسلوب الدقيق الذي اتبعه الرب ليقدم عونه إلى شعبه والمقاطع الثلاثة التي تعطينا تفاصيل عن مساعدة الرب لملوك يهوذا تتحدث عن آسا (١٤: ١٢[١١]) أمصيا (٢٥: ٨) وعزيا (٢٦: ٧). إذ استُخدم الفعل עָזַר في كل من هذه المواضع للتعبير عن تدخلات الرب المسبقة. ولكن في كل حالة منها تُرك القارئ ليفهم أن عون الرب لشعبه جاء من خلال أداء الجيش لمهامه. فالرب ضرب الكوشيين وقد سُحقوا أمامه. وأعد أمصيا جيشه وقاده إلي النصرة في سعير. بينما قدم العمونيون الجزية إلى عُزيا.

وجاء الفعل עָזַר ٧ مرات في (إش٤١: ١٠، ٥٠: ٩) أربع منها موجهة إلى شعب إسرائيل في صورة إعلان للشعب "لا تخافوا". وفي ثلاثة مواضع أخرى في إصحاح ٤١ جاءت في شكل أعمال عسكرية (إش٤١: ١٠، ١٣، ١٤). ولا نجد في إش٤٤: ٢ صورة المعونة العسكرية بل البركه ليعقوب وذريته. ويرى E. W. Conrad أن الموضع الأول يُشير إلى أن الحرب للرب تث ٣: ٢ (|| عد٢١: ٣٤)، (يش٨: ١-٢، ١٠: ٨، ١١: ٦) وذلك يُعطي الشعب راحة واطمئنانًا قبل الحرب. بينما التالي يتعلق بالبطاركة الأربعة مثل ما جاء في (تك ١٥: ١، ٢١: ١٧، ٢٦: ٢٤، ٤٦: ٣). وما يهمنا في إش ٤٤: ٢ هو أن مجال الوعد صيغ في شكل شعري غنائي (لا تخف من شئ). أما في المواضع الثلاثة الأخرى فموضوعها هو "عبد الرب" (٤٩: ٨، ٥٠: ٧، ٩).

وهناك العديد من الإشارات في سفر المزامير إلى العون الإلهي المقدم للبشر. منهم البار، الفقير واليتيم. كما قدم العون الإلهي في ظروف مختلفة (المرض، الاكتئاب، الاضطهاد).

جاءت الصيغة الإسمية עֵזֶר حوالي ٢٠مرة وتُشير بالدرجة الأولى إلى إله إسرائيل، منها ١٣مرة تتعلق بإعلان قدرة الرب أن يُنقذ ويُخلص. وهي تأتي بالتوازي مع עֹז، في صيغة هِفْعِيل. (خر١٨:٤) ومع נָצַל، في صيغة بِيعِّل. (مز٧٠:٥[٦]) وقد أكد على فكرة الدفاع بإظهار حقيقة أن עֵזֶר جاءت في ست حالات مرتبطة بكلمة "ترس" (تث٣٣: ٢٩، مز٣٣: ٢٠، ٨٩: ١٨-١٩ (١٩ – ٢)، ١١٥: ٩) وغالبًا ماتم تنقيح النص الماسوري لمزمور ٨٩: ١٩[٢٠] إلي נֵזֶר في الآية ٣٩[٤٠]، ولكن لا توجد مخطوطة واحده تعضد هذا التغيير. وحين تستخدم مع "ترس" فالتعبير هنا سوف يُشير إلى الحماية الإلهية التي قدمها الرب إلى اسرائيل كما يحمى الجندي نفسه بترسه أثناء المعركة. وصيغة المؤنث الإسمية עֶזְרָה وقد

تكررت حوالي ٦٢مرة مع حرف الجر לְ وهي تُعادل לְ بالإضافة إلى مصدر الفعل. وما يُميز עֶזְרָה أنها تُستخدم في المزامير بشكل خاص لتعبر عن المعونة الإلهية. وتأتي أربع مرات هكذا " أَسْرِعْ إِلَى نُصْرَتِي" (مز ٢٢: ١٩[٢٠]، ٣٨: ٢٢[٢٣]، ٤٠: ١٣[١٤]، ٧٠: ١[٢] وتأتي أيضًا "عَوْنِي وَمُنْقِذِي أَنْتَ. يَا إِلهِي لاَ تُبْطِئْ".

(ب) واستُعمل الفعل עָזַר أيضًا بمعنى مساعدة البشر. إما بالمعنى العام كما في (إش٤١: ١٥، عز١٠: ١٥) أو بمعنى المساعدة العسكرية بصفة خاصة (يش١: ١٤، ١٠: ٤، ٢صم ٨: ٥، ١٨: ٣ (q)، امل٢٠: ١٦، أأخ١٢: ١). وبالمثل تُشير الصيغة الإسمية إلى العون البشري، الذي يتضمن المعونة العسكرية (إش٣٠: ٥)، دا١١: ٣٤) واسم. עֶזְרָה استُخدم أكثر من עֵזֶר في الإشارة إلى معونة الرب. كما في حالة "ميروز" في سفر القضاة ٥: ٢٣ وقد جاءت مرتين. وأكثر استخدام متميز لكلمة עֵזֶר مع هذا المعنى جاء في (تك٢: ١٨، ٢٠. فقد أعلن السيد الرب أنه ليس جيدًا أن يكون أدم وحده، فَأَصْنَعَ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ כְּנֶגְדּוֹ. حيث ليست هناك حاجة للإشارة إلى المعونة الإلهية. ويُشير السياق بالأحرى إلى أن الكلمة استُعملت بصورة عامة للدلالة على مساندة الزوجين بعضهما البعض.

ب. ت تُستخدم עָזַר في مخطوطات قمران كما في العهد القديم، وتستعمل الترجمة السبعينية الكلمة βοηϑέω لترجمتها. على الرغم من أن استخدام العهد الجديد لهذا الفعل أقل بكثير من استخدامه عند "يوسيفوس".

مساعدة، دعم، مساندة ← זקף [zqp] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [smk] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [sʿd] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר [ʿzr] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [rpq] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שׁען [šʿn] (يستند إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:256-59; *TWAT* 6:14-21; E. W. Conrad, “The ‘Fear Not’ Oracles in Second Isaiah,” *VT* 34, 1984, 129-52; M. Dahood, *Psalms III*, 95-96.

Allan M. Harman ألن إم. هارمان

٦٤٦٩ (עֵזֶר [ʿezer I]، يُساعد، يدعم)، ← #٦٤٦٨

٦٤٧٤ (עֶזְרָא [ʿezraʾ]، عزرا)؛ ← عزرا

٦٤٧٦ (עֶזְרָה [ʿezrâ I]، مساعدة، معونة)؛ ← #٦٤٦٨

6478	עֲזָרָה

עֲזָרָה [ʿᵃzārâ]، حدود "الهيكل" أو فناء الهيكل (#٦٤٧٨).

ش. أ. ق تتشابه اسم. مع الجذر العربي ʿdara، أي يحمي، يحجب. واسم. في اللغة السبانية (لهجة من اللغة العربية الجنوبية) mʿdr والتي تُشير إلى حدود معينة أو إطار محدد.

ع. ق تأتي الكلمة في العهد القديم بمعنيين واضحين، يعود كلاهما على الهيكل. واستعمل هذا المصطلح في رؤيا حزقيال عن الهيكل في إشارة إلى حدود الهيكل ولذلك تُرجمت في NIV (حافة) (حز ٤٣: ١٤ (٣مرات)، ١٧، ٢٠ و٤٥: ١٩). كما استُخدمت الكلمة بهذا المعنى مع لفائف الهيكل.

أما بقية المواضع التي استُخدم فيها هذا المصطلح فهي في أخبار الأيام وتُشير إلى "فناء الهيكل" (٢أخ٤: ٩، مرتان، ٦: ١٣) وهذا المعنى مطابق للكلمة חָצֵר والتي يُعتقد أنها تُشير إلى السبي البابلي חָצֵר كما يُعتقد أن اسم. نشأ من التأثير الآرامي. وبخاصة من ترجمة الترجوم الآرامي للآية (إش١: ١٢) حيث تُترجم الكلمة חָצֵר من النص الماسوري مع עֲזָרְתִי.

ب. ت تأتي اسم. مرارًا وتكرارًا في الكتابات العبرية وبالأخص في المشناه والتقليد العبري.

ساحة، سياج: ← גִּזְרָה [gizrâ] (قطع، حجرة منعزلة، ساحة أمامية، #١٦١٩)؛ ← חָצֵר [ḥāṣēr I] (سياج، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← עֲזָרָה [ʿᵃzārâ] (حدود، ساحة، #٦٤٧٨)؛ ← פַּרְבָּר [parbār] (ساحة، #٧٢٣٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:131-39; E. Ben Yehuda, *Thesaurus Totius Hebraitatis*, 1947-59, 5:4416 (in Heb.); A. Hurvitz, “The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology,” *RB*, 81, 1974; idem, A *Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, 1982; J. Levy, *Neuhebrׇische und Chaldׇisches Wrterbuch* über die Talmudim und Midraschim, 1876-89, 3:633; M. F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*, 170-71.

Mark F. Rooker مارك إف. روكر

٦٤٨٥ (עֵט [ʿet]، قلم حبر، إبرة)، ← كتابة

6486	עָטָה

עָטָה [ʿatâ I]، قَلْ. يُغلف بنفس التعريف المعجمي، وفي صيغة هِفْعِيل. يغطي، يكسو (#٦٤٨٦)، מַעֲטֶה

[maʿᵃteh]، اسم. ملابس (#٥٠٧٣).

ش. أ. ق توجد متشابهات في كل من أكد.، العربية والآرامية. بمعنى يحجب، يكون مظلمًا، يُطفئ.

ع. ق ١. يأتي الفعل עָטָה، أقل من ١٥مرة. وفي الغالب يأتي معظمها في سفر المزامير. وهناك صعوبة في إش٦١: ١٠ إذ يقرأها العلماء المعاصرون يُغلف (עָטָה)، بدلا مما جاء في النص الماسوري يُغطي (יְעָטֵ)، (انظر BHS; HALAT 401, 769; Watts, *Isaiah 34-66*, 301). بالتوازي مع לָבַשׁ. وانظر לָבַשׁ أيضًا.

٢. وفي الأغلب الأعم فإن الفعل له معنى رمزي—مثل الصلاة الواردة في مز٧١: ١٣ ليغطيهم العار، مز١٠٩: ٢٧ لِيَلْبِسْ (לָבַשׁ) خُصَمَائِي خَجَلاً. وَلْيَتَعَطَّفُوا (עָטָה) بِخِزْيِهِمْ كَالرِّدَاءِ (מְעִיל)" ويتحدث مز١٠٤: ٢ عن الرب بوصفه اللاَّبِسُ النُّورَ كَثَوْبٍ. أما إشعياء ٥٩: ١٧ فيصفه قائلًا "وَاكْتَسَى بِالْغَيْرَةِ كَرِدَاءٍ".

وتظهر الصيغة الأسمية מַעֲטֶה في إش٦١: ٣ فقط، حيث يعد الرب بأنه سوف يُعطي شعبه رِدَاءَ تَسْبِيحٍ عِوَضًا عَنِ الرُّوحِ الْيَائِسَةِ.

إرتداء- يلبس ثياب: לבשׁ [lbš] (يلبس، قماش، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ עטה [ʿth ¹] (يغطي، يلف، #٦٤٨٦)؛ עטף [ʿtp ¹] (يلف، #٦٤٩٣)؛ צנף [snp ¹] (يلف، يحول، #٧٥٧١).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

6487	עָטָה

עָטָה [ʿatâ ²]، قَلْ. يُزيل (#٦٤٨٧).

ش. أ. ق تـأتي في العربية ʿatah بمعنى يُمسك ب يستولي على , يستحوذ على شئ ما.

ع. ق كان von Gall (105-21) هو أول من وضع كلمة متجانسة مع עָטָה "يُغلف" ولكن بمعنى "يُزيل". واستند على متشابهة في اللغة العربية. فالتشبيه في إر٤٣: ١٢ يتضمن بصورة واضحة معنى مزدوج (holladay,302). وقد يبدو التشبيه للوهلة الأولى أنه يقصد أن نبوخذ نصر سوف يلْبَسُ أَرْضَ مِصْرَ كَمَا يَلْبَسُ الرَّاعِي رِدَاءَهُ. وكلمة راعي قد توحي لنا بأنه "حاكم" (انظر ٢: ٨) ولكن وجود كلمة "رداء" سوف يُرجح معنى آخر. فنبوخذ نصر سوف يُزيل مصر كما يخلع الراعي ثوبه، مما يعني أنه سوف ينهبها عن بكرة أبيها. وقد نعثر على نفس الفعل في التهديد الموجه ضد "شبنا" في إش٢٢: ١٧(HALAT 768).

حشرات: ← דְּבוֹרָה ¹ [dᵉbôrâ ¹] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן ⁵ [kēn ⁵] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עָשׁ² [ʿth ²] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [ʿaqrāb] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [ʿārōb] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ ¹ [ʿāš ¹] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [sirʿâ] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [qml] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

A. G. E. K. von Gall, "Jeremias 43, 12 und das Zeitwort עטה," *ZAW* 24, 1904, 105-21; W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, Hermeneia, 1989, 302.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٦٤٨٨ (עָטוּף [ʿatûp]، ضعيف، واهن، سقيم)؛ ← #٦٤٩٤

6490	עֲטִישָׁה

עֲטִישָׁה [ʿᵃtîšâ]، اسم. يعطس، #٦٤٩٠.

ش. أ. ق تأتي في العربية ʿutas وفي الإثيوبية ʿetas, ʿetas السريانية. ʿutseta ʿ ، ʿutasa ʿ ، ʿtasa ʿ، وفي كل الأحوال تـأتي بمعنى يعطس.

ع. ق تأتي اسم. في العبرية باسم الصوت "من العطس". كما يظهر في أي ٤١: ١٨ [١٠] بوصف مبالغ فيه لِلوِيَاثَانَ. وهو حيوان أسطوري عِطَاسُهُ يَبْعَثُ نُورًا (NIV) ويرى Dhorme أنه حين يعطس الحيوان فالرزاز الدقيق الذي يسببه يتدفق من الماء وهو يومض من جراء انعكاس أشعة الشمس عليه ولذلك قال الكتاب عنه: عِطَاسُهُ يَبْعَثُ نُورًا.

يعطس: ← זרר ² [zrr ²] (يعطس، #٢٤٥٣)؛ ← עֲטִישָׁה [ʿᵃtîšâ] (يعطس، #٦٤٩٠).

البيبلوجرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; M. Pope, *Job*, 1965, 340.

ويلما أن بايلي *Wilma Ann Bailey*

٦٤٩١ (עֲטַלֵּף [ʿatallep]، خفاش)، ← #٧٦٠٦

6493	עָטַף

עָטַף [ʿatap ¹]، قَلْ. ينحني، يُغلف (#٦٤٩٣)؛ מַעֲטֶפֶת [maʿᵃtepet]، واسم. الرداء الخارجي (تأتي مرة واحدة في إش٣: ٢٢) (#٥٠٧٤).

ش. أ. ق يأتي الجذر في عدة لغات سامية (HALAT 770).

ع. ق ١. يأتي الجذر في صورة شعرية، واستُخدم رمزيًا للإشارة إلى وادي تُغطيه الحبوب (مز٦٥: ١٣[١٤])، والأشرار لبسوا كثوب ظُلْمَهُمْ. (مز٧٣: ٦) والرب يُخفي (עָטַף) نفسه (أي٢٣: ٩).

٢. يتشابه الفعل עָטַף مع לָבַשׁ في مز ٦٥: ١٣[١٤] وهو يُعبر عن جمال الطبيعة الغني "اكْتَسَتِ الْمُرُوجُ غَنَمًا، وَالأَوْدِيَةُ تَتَعَطَّفُ (לָבַשׁ) بُرًّا "لِذلِكَ تَقَلَّدُوا الْكِبْرِيَاءَ. لَبِسُوا كَثَوْبِ ظُلْمَهُمْ. (مز٧٣: ٦). والفعل "يَتَعَطَّفُ (עָטַף) الْجَنُوبَ فَلاَ أَرَاهُ." في أي٢٣: ٩ يمكن أن يُترجم "يغطي، يكسو" بمعنى "الرب مكتس بالسحاب" (انظر n. 2 in J. Hartley, *Job*, NICOT, 339).

ارتداء- يلبس ثياب: לבשׁ [*lbš*] (يلبس، قماش، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ עטה [*ʿṭh* ¹] (يغطي، يلف، #٦٤٨٦)؛ עטף [*ʿṭp* ¹] (يلف، #٦٤٩٣)؛ צנף [*ṣnp* ¹] (يلف، يحول، #٧٥٧١).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

6494	עָטַף

עָטַף [ʿ*atap* ²]، قَلْ. "ينمو ضعيفًا" وفي صيغة نِفْعَلْ. أُصيب بالضعف. وصيغة هِفْعِيل. يضعُف، صيغة هِتْبَعِيل. يشعر بالضعف (#٦٤٩٤)؛ עָטוּף [ʿ*aṭûp*]، أضعف، ضعيف، سقيم (#٦٤٨٨) ولا يجب الخلط مع، עָטַף، "يُغطي" (← #٦٤٩٣).

ش. أ. ق ويرتبط الفعل بالعربية ʿ*atafa*، أي يضعف ʿ*atiba*، يكون محطمًا (*Wehr*, 557a).

ع. ق يأتي الفعل ١١مرة في اسم، مرتين في تك ٣٠: ٤٢ في صيغة هِفْعِيل. const، مبني للمجهول. اسمفا.. واستُخدمت עָטַף للإشارة إلى الحيوانات الضعيفة في معرض الحديث عن كيف أن يعقوب كان ضامنًا أنه سيحصل على الغنم القوية (Brenner, 77-80; Wenham, 252).

ويحتوي إش٥٧: ١٦ على وعد الرب بأنه لن يخاصم إلى الأبد ولن يغضب إلى الأبد. "لأَنَّ الرُّوحَ يُغْشَى عَلَيْهَا أَمَامِي، وَالنَّسَمَاتُ الَّتِي صَنَعْتُهَا" (Watts, 262-63).

وفي الإصحاح الثاني من مراثي إرميا يوجد ثلاث إشارات على الأقل إلى עָטַף والتي استُخدمت في وصف خراب أورشليم. اثنان منهن قالهما الراوية والثالثة قالتها صهيون. ويخبرنا مراثي ٢: ١١ عن أن الأَطْفَالِ وَالرُّضَّعِ غُشي عليهم فِي سَاحَاتِ الْقَرْيَةِ (من المحتمل أن يكون هذا نتيجة للجوع والعطش أثناء حصار أورشليم) وقد وصف هؤلاء الأطفال "كَجَرِيحٍ فِي سَاحَاتِ الْمَدِينَةِ" (ع١٢). ونجد في (ع١٩) نفس المثَالِ عن محنة هؤلاء الأطفال المغشي عليهم انظر (*TWOT* 2:662; Provain, 70-77).

وتمثل الآية يون٢: ٧[٨] جزءًا من صلاة النبي حيث صيغة هِتْبَعِيل. للكلمة עָטַף بالإضافة إلى נַפְשִׁי تم ترجمتها إلى "أَعْيَتْ فِيَّ نَفْسِي" أو يمكن ترجمتها كتعبير "أغشي عليه" (Stuart, 467).

يُظهر سفر المزامير تركيزًا شديدًا على עָטַף وتختلف مواضيع هذا الفعل من רוּחַ، أي الروح (مز٧٧: ٣[٤]، ١٤٢: ٣[٤]، ١٤٣: ٤) إلى القلب (٦١: ٢[٣]) إلى النفس נֶפֶשׁ (١٠٧: ٥، *TWOT* 2:662) والقلب المغشى عليه في (مز٦١: ٢[٣]) يُشير إلى فقدان الحيوية كأحد أسباب المرثاة (Tate, 110) ويستخدم مز٦: ٤ التعبير ضعف/ إغماء عن الروح للإشارة إلى/ إن الرب أصبح مصدرًا لضيق الروح. وحين يتذكر كاتب المزمور معونة الرب له في الماضي. فالظروف المحيطة به جعلته يقول "أعيت فيّ نفسي" (Tate, 274; Anderson, 557) ويحمل عنوان المزمور ١٠٢ الاستخدام الوحيد للفعل حيث يوصف الرجل المصاب أنه مِسْكِينٍ إِذَا أَعْيَا وَسَكَبَ شَكْوَاهُ قُدَّامَ اللهِ. ويُشير مزمور١٠٧: ٥ إلى جِيَاعٌ عِطَاشٌ أَيْضًا أَعْيَتْ أَنْفُسُهُمْ فِيهِمْ. كما يُشير كل من مز١٤٣: ٤ و١٤٣: ٤ إلى روح المرنم التي غُشي عليها والتي قادته إلى أن يرفع شكواه أمام الرب (Allen, 279, 282).

ب. ت ١. ونقرأ في مخطوطات قمران 1QH 8:29 دنت حياتي من الحفرة (العالم السفلي) وأعيت فيّ نفسي اليوم كله. (انظر مز٦١: ٢[٣]، ٧٧: ٣[٤]، ١٠٧: ٥، ١٤٢: ٣[٤]، ١٤٣: ٤، إش٥٧: ١٦، يون٢: ٧[٨]).

٢. وفي الكتابات الربانية، يتساءل المدراش في حديثه عن مز٦١: ٣ كم من الوقت يجب على الإنسان أن يقضيه في الصلاة؟ وكانت الإجابة هي حتي يُغشى على قلبه (Jastrow 2:1064).

ع. ج تأتي ἐκλείπω في لوقا١٦: ٩ يوقف، يُنهي وهي تُشير إلى وقت ما حين تنفذ الثروة. انظر (الترجمة السبعينية مراثي ٢: ١، يون ٢: ٨) وتُشير الكلمة في عب ١: ١٢ إلى أن سني الرب لن تفنى (*EDNT* 1:417)، Ἐκλύομαι يتعب، يصير منهكًا، يفقد شجاعته. (انظر الترجمة السبعينية على مراثي ٢: ١٢، ١٩). وقد استُخدمت الكلمة في مت١٥: ٣٢ لتعبر عن الإنهاك الجسدي. وفي عب١٢: ٣ تشير إلى الخوار في الطريق (*EDNT* 1:419).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [*ʾml* ¹] (وَهَنَ، ضَعُفَ، ذَبُلَ، ذَوِي، #٥٨١)، ← חלה [*hlh* ¹] (يصبح ضعيفاً، مُتعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)، ← ילה [*ylh*] (يضعف، #٣٥٣٢)، ← כאה [*kʾh*] (يكون مثبطاً، خائفاً، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [*nbl* ¹] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [*ʿṭp* ²] (يزداد ضعفاً، ذبولاً،

يكون ضعيفاً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [ʿlp] (يغطى، يذبل، #٦٦٣٤)، ← עשש [ʿšš] (يصبح ضعيفاً، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون ضعيفاً، غير مبال، يكون منهمكاً، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [rkk] (يكون ضعيفاً، خجولاً، لطيفاً، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph [1]] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:417, 419; *TWOT* 2:661-62; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, 2, 1992; A. Brenner, "*atupim* and *qissurin* (Gen 30:31-42)," *BethM* 24, 1978, 77-80; I. W. Provain, *Lamentations*, 1991; K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im AT*, 1973; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, Hermeneia, 1990.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

97 /6496	**עָטַר**

עָטַר [ʿatar [1]]، قَلْ. أحاط (#٦٤٩٦)، وفي صيغة بيعِّل. يتوج، وفي صيغة هِفْعِيل. يضع التيجان (#٦٤٩٧)، עֲטָרָה [ʿtarâ [1]]، اسم. تاج، إكليل (#٦٤٩٨).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في العربية *ʿtr* وتعني يُكلل.

ع. ق ١. يأتي الفعل بشكل لازم في ١صم٢٣: ٢٦ עָטַר يُكلل، يُطوق واستُخدم للتعبير عن جيش يقترب من آخر. كما يأتي في مز٥: ١٢[١٣] بشكل متعد للإشارة إلى كاتب المزمور وصلاح الرب تجاهه "كَأَنَّهُ بِتُرْسٍ تُحِيطُهُ بِالرِّضَا" (NIV). وهي تأتي في كل من ترجمة چيروم والسبعينية עָטַר أي تاج. ولكنه لم يُلاحظ أنه من النادر أن يوصف التاج بأنه ترس.

٢. والاستخدام الوحيد الذي لا لبس فيه لصيغة بيعِّل. للكلمة עָטַר بمعنى "تاج" تأتي في نشيد الأنشاد٣: ١١ حيث يُحتّم علينا السياق أن نترجم עָטַר إلى تَوَّجَتْهُ. وفي مكان آخر فإنه يتعين علينا الاختيار بين "تاج، طوق" بدقة شديدة. وعلى سبيل المثال في ماجاء في مز٨: ٥[٦] "وَبِمَجْدٍ وَبَهَاءٍ تُكَلِّلُهُ". وربما فهمت هذه العبارة في ضوء العبارة السابقة لها "تَنْقُصَهُ قَلِيلاً عَنِ الْمَلاَئِكَةِ". فيكون المعنى هنا: بالرغم أنه من الواضح أن البشر يفتقرون עָטַר إلى سمات الكائنات السماوية إلا أنهم مازالوا يحتلون مركزًا هامًا في خليقة الله. وفي هذه الحالة ستكون الأفضلية للترجمة التي تقول "كللت" وبذلك تُركز الآية على الإنسان من حيث كونه أقل من الملائكة ولكنه محمي في نفس الوقت. ومن جهة أخرى، فالعبارة أو التساؤل السابق قد يكون مقدمة لما بعده "تُسلطه على أعمال يديك" مما يجعلنا ننحاز إلى ترجمة الكلمة "كللته" فينصب المعنى على الإنسان في قوته البشرية وتسلطه على خليقة الله. وهذا العدد يحتمل المعنيين السابقين. وتربط صيغة بيعِّل. עָטַר فيما بينهما بأسلوب يصعب تناوله من خلال الترجمة الإنجليزية.

وتواجهنا صعوبات تخص النص الماسوري في مز٦٥: ١١[١٢]، "كَلَّلْتَ السَّنَةَ بِجُودِكَ". وتقدم لنا ترجمة NIV موضوعًا غير مباشر "كللت السنة بفضلك". ويُترجم جيروم صيغة بيعِّل. ʿ*tr* ' بمعنى" يُكلله" في ضوء سياق الدورة السنوية للطبيعة الوارده في الأعداد ٩- ١٣ [١٠ -١٤]. وهذا يجعل المعنى "لقد عم سخاء الرب السنة كلها" أما إذا أبقينا على المعنى "كللت" فسنحتفظ بتركيب العبارة كما هو في النص الماسوري". "كللت سنة جودك" أما المقطع الثاني "وآثارك تقطر دسمًا" فيؤخذ على أنه توضيح للمعنى.

أما ترجمة EVV والترجمات القديمة لمزمور١٠٣: ٤ فتعتمد الكلمة "يُكلل" وبذلك يظل المعنى يدور حول الإنقاذ والحماية بدلًا من الكرامة التي يتلقاها الإنسان من الرب. أما الترجمة التي تقول "الَّذِي يُكَلِّلُكِ بِالرَّحْمَةِ وَالرَّأْفَةِ" فلابد أن تؤخذ في الاعتبار.

٣. والصيغة الإسمية עֲטָרָה "تاج" يُشير إلى ماسوف يُكلل به. وتاج الملك "رِبَّة" (أو ربما الإله ملكوم "هامش ترجمة NIV") لهو خير مثال على السلطة. إذ يزن حوالي ٣٤ كج مما يجعله ثقيلًا لكي يُلبس (٢صم١٢: ٣٠، ١أخ٢٠: ٢). وَخَرَجَ مُرْدَخَايُ مِنْ أَمَامِ الْمَلِكِ بِلِبَاسٍ مَلِكِيٍّ עֲטָרָה (أستير٨: ١٥) وربما كان تاجه أكثر لمعانًا. وفي اسرائيل فإن منزلة الملك تُستمد من الله (مز٢١: ٣). وأي قانون يتجاهل سلطته يفقد شرعيته ويُعتبر مطعونًا فيه.

وتاج يهوشع (زك٦: ٩-١٤) حُفظ في الهيكل كتذكار. إما كمذكر بأن سلطته تُستمد من الرب أو كمذكر للرب بالبركة التي وعد بها (Ackroyd,200). وبالطبع ليس هو التاج المقصود في ١مك١: ٢٢. فمثل هذه التيجان أزالها أنطيوخس الرابع من الهيكل. وكان لهذه التيجان أطر معدنية مثل تلك التي كانت تحيط بأثاث الهيكل. انظر (خر٣٠: ٣، ٤ و٣٧: ٢ ، ١١، ١٢، ٢٦، ٢٧ NIV moulding). وكانت المدفوعات للسلوقيين من أجل ضريبة الإكليل تمثل رسالة تذكير مزعجة لليهود بأن الأمم متسلطة عليهم (١مك١٠: ٢٩، ١١: ٣٥، ١٣: ٣٩).

٤. استُخدمت اسم. עֲטָרָה اكليل، كناية عن "السلطة" سواء أكانت شرعية (إش٢٨: ٥) أم غير شرعية (إش٢٨: ١، حز٢١: ٢٦[٣١]) وكان التاج جزءًا من الملابس الملكية (نش٣: ١١، إش٦١: ١٠ انظر إش٦١: ١٠، *AncIsr*, 33)، كما أنه يرمز إلى "الكرامة والشرف" (أي١٩: ٩،

مرا ٥: ١٦) والمنزلة الرفيعة (حز ١: ١٢، ٢٣: ٤٢).

تاج: ← כתר [ktr [3]] (يرتدي كحلية، #٤١٩٤)؛ ← עטר [ʻtr [1]] (محيط تاج، #٧/٦٤٩٦).

دائرة، تحول: ← אפף [ʼpp] (يحيط، #٧٠٥)؛ ← חדר [hdr [1]] (يحيط، يغلف، #٢٥٣٩) ← חוג [ḥwg] (يصف دائرة، #٢٥٥٢)؛ ← כתר [ktr [2]] (يحيط، #٤١٩٣)؛ ← נקף [nqp [2]] (يدور، يحيط، #٥٩٣٨)؛ ← סבב [sbb] (يتحول، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥)؛ ← עגל [ʻāgōl] (يطوق، #٦٣١٨)؛ ← עטר [ʻtr [1]] (يحيط، يتوج، #٧/٦٤٩٦).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1972, 200; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 33.

وبرت جي. واي *Robert J. Way*

٦٤٩٨ (עֲטָרָה [ʻᵃtarâ [1]]، تاج)، ← # ٧/ ٦٤٩٦

٦٥٠٤ (עַי [ʻay]، عاي)؛ ← عاي

٦٥٠٧ (עֵיבָל [ʻêbal [2]]، عيبال)، ← عيبال

עִיט 6512

עִיט [ʻît [1]]، يصيح، يثور صارخًا (#٦٥١٢)، עַיִט [ʻayit]، الطيور الجارحة (#٦٥١٤).

ش. أ. ق قا؛ باللغة العربية ʻyt، والسريانية ʻayta.

ع. ق أتت هذه الكلمة مرتين (قَلْ. ١صم ١٥: ١٩، ٢٥: ١٤) وفي ١٥: ١٩ تصف عصيان شاول حين ثار على (עִיט)، أجاج ملك عماليق وشعبه وحرّم عماليق وبعض الغنائم .لقد تصرف مثل طائر جارح هاجم الفريسة واحتفظ بها لنفسه ليشمت بها ثم يلتهمها . أما ٢٥: ١٤ وهو بهذا يُشير إلى الأحمق الفظ الذي لايحترم الآخرين مثل نابال الذي ثار ووبخ رجال داود (في صيغة impf יָעַט) وكل من العددين يؤكدان على هجوم أو مناورة لفظيّة ضد شخص أو شئ أخر. والحادثتان المؤكدتان جاءتا مع אֶל, בְּ. على التوالي.

ب. ت يأتي الفعل في السبعينية مع ὁρμάω، بمعنى أمسك و١صم١٥:١٩)، وἐκκλίνω ابتعد عن (١صم٢٥:١٤).

أصوات الحيوان: ← גָּעָה [gaʻâ] (جار، مواء [الماشية]، #١٧١٦)؛ ← הגה [hg [1]] (أنّ، عويل، تنهد، تأمل، يلهم، زقزقة، #٢٠٤٧)؛ ← נבח [nbḥ] (نَبَحَ [الكلاب]، #٥٥٦٠)؛ ← נהק [nhq] (نهيق [الحمار]، صرخة، #٥٦٤٠)؛ ← נהר [nhr] (يصهل، #٥٧٢٣)؛ ← עיט [ʻît [1]] (زعق، صرخة، ينقض [كذلك، صرخات]، #٦٥١٢)؛ ← צהל [ṣhl [1]] (صهل، صرخة، #٧٤١٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

עַיִט 6514

עַיִט [ʻayit]، الطيور الجارحة انظر، (جمعي، #٦٥١٤).

ش. أ. ق تأتي اسم. في أوغا. ʻt، وفي اللغات السامية it (انظر CPTOT, 128).

ع. ق جاءت اسم. ٨ مرات لتعبر عن عدو أو خصم. ففي تك ١٥: ١١ كان إبراهيم يزجر الطيور الجارحة بينما هو يُقيم عهدًا مع الرب. والذبائح هنا تُصور شعب إسرائيل، أما الطيور الجارحة فتمثل الأمم غير الطاهرة. وعلى الأرجح أن المقصود هنا مصر (M. Douglas, G. Wenham, N. Sarna) وأحيانًا تأتي עַיִט، في فقرات أخري إشارة إلى غزاة أجانب (إش٤٦: ١١، إر١٢: ٩).

ب. ت وتأتي עַיִט في تك١٥:١١ في بعض الكتابات المدراشية لتُشير إلى "ابن داود" أو "أورشليم" في إشارة إلى إر١٢:٩ (انظر Pirqe R. El. 27a).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר [ʼbr] (يطير، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيضة، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [bar-bur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير، #١٥٧٨)؛ ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [ḥᵃsîdâ] (اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [1] [yônâ [1]] (يمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [yaʻᵃnâ] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר/ [nešer] [nᵉšar] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [ʻôp] (كائنات طائرة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [ʻayit] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] [ʻōrēb [1]] (غراب، #٦٨٠٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [ṣippôr [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [qōrēʼ [1]] (الحجل، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [sᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

ABD 6:1109-67; M. Douglas, *Purity in Danger*, 1966; V. P. Hamilton, *Genesis 1-17*, 1990; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, 1993; W. McKane, *Jeremiah*, 1986; N. Sarna, *Genesis*, 1989; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1990.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

עָיַן 6523

עָיַן [ʻayan]، ويأتي في صيغة فعل وصفي "نظرة شك" وقد جاءت مرة واحدة في ١صم ١٨:٩، #٦٥٢٣)، עַיִן [ʻayin [1]]، يُحدق، ينظر، ظهور، ينبوع (انظر#٦٥٢٤،

#٥٠٧٨).

ش. أ. ق يأتي الجذر *yn‘* ، في اللغات السامية في إسم. "عين" كما يأتي الفعل الوصفي *ayan‘* في اللغة الأرامية، العربية وأوغا..

ع. ق ١. يأتي الفعل في صيغة إسمفا. فقط في ١صم١٨: ٩ (تُقرأ). ومع ذلك، يأتي الفعل حوالي ٨٦٦ مرة في العهد القديم، وخمس مرات في النص الأرامي (دا٤: ٣٤[٣١]، ٧: ٨ "مرتين"، ٢٠، عز ٥: ٥) وللإطلاع على جدول يتضمن المعاني المختلفة لكلمة "عين" أو "نبع" انظر *THAT* 2:260 وتأتي صيغة المثنى עֵינַיִם أكثر من صيغة المفرد עַיִן واستُخدمت "العين" بمعناها الحرفي مع التعبيرات المرتبطة بالنظر إلى الأشياء. كما استخدمت في عبارات مرتبطة بحروف الجر للدلالة على الحضور أمام شخص ما أو التعبير عن المحبة والحظوة التي أشعر بها تجاه شخص أو عمل ما أو مشاعر الازدراء والكراهية. كما يمكن استخدامها للإشارة إلى مشاعر مختلفة وحالات روحية متنوعة أيضًا .بالإضافة إلى استخدامها للدلالة على معرفة الله غير المحدودة بطريقة تشبيهية.

٢. وتتكرر الكلمة עַיִן مشيرة إلى عين الإنسان أو الحيوان بالمعنى الحرفي. وهي تأتي حين تُذكر أجزاء الجسم الأخرى (٢مل٤: ٣٤) وبصفة خاصة مع "الأذن" (تث ٢٩: ٤ [٣]، نح١: ٦، مز١١٥: ٥-٦، إش٦: ١٠). وقد يُشار إلى العينين معًا، بينما يُقصد بالتعبير "بين العينين" أي الجبهة (خر١٣: ٩، ١٦، تث ٦: ٨، ١٤: ١، دا ٨: ٥، ٢١). أما التحذير الناموسي "لْتَكُنْ عَصَائِبَ بَيْنَ عَيْنَيْكَ" فيؤخذ بشكل حرفي. أما التعليمات التي تخص عيد الفطير أو قواعد تقديم الباكورة (خر١٣: ٩، ٦) فلابد وأن لها معان رمزية. أو بمعنى آخر أن هذه لابد وأن تكون مثل عصابة بين العينين، أي تكون كعلامة ظاهرة لكل أحد أن هؤلاء هم شعب الرب.

وتأتي إشارات أخرى للعينين مع الحيوانات المختلفة بما في ذلك الحيوانات الصغيرة (تك٣٠: ٤١) والطيور (أي ٢٨: ٧، أم ١: ١٧) وجمال العينين لهو شئ ملفت للنظر (ما قيل عن داود في ١صم١٦: ١٢) ولا يمكنك أن ترى جمالاً في عينين ضعيفتين (ما قيل عن ليئة في تك٢٩: ١٧).

٣. وحسب قانون العقوبات، فإن أصيب شخص بضرر يعوض عنه. كَسْرٌ بِكَسْرٍ، وَعَيْنٌ بِعَيْنٍ، وَسِنٌّ بِسِنٍّ. (لا ٢٤: ١٩-٢٠، خر٢١: ٢٤، ٢٦وتث١٩: ٢١). وهذا القانون يُطبق على الفرد المذنب. وقصد به إرساء قاعدة صلبة للعدالة والوصول بالعلاقات إلى أدنى مستوى ممكن من إلحاق الضرر (قا؛ Kaiser, 72-73, 299-301) وكان طعن أعين السجناء بما فيهم الملوك أمرًا مألوفًا في فترات الحروب (قض١٦: ٢١، ٢مل٢٥: ٧) وحقيقة أن العبد إذا فقد عينه يُطلق سراحه توضح لنا أهمية العين لحياة الإنسان (خر٢١: ٢٦).

٤. وتُستخدم أساليب الجر كثيرًا مع עַיִן وبعضها تعبيرات قياسية مع حرفي الجر בְּ و לְ ويُستخدم التعبير "يجد نعمة في عيني ..." (تك٦: ٨، ١٩: ١٩، ٣٢: ٥ [٦]، ٣٤: ١١) ليصف مايتقبله شخص بار من قبول وبركة من يدي الرب، إلى جانب المحاولات غير الآمنة للحصول على رضاء شخص آخر (٣٣: ٨، ١٠، ١٥). ويعني التعبير "لدى عيون .."أي في حضور ..." (تك٢٣: ١١، ١٨ وخر٧: ٢٠ و١٧: ٦ و٤٠: ٣٨) وهو يصف الأعمال الحسنة التي تظهر للعيان. ومن ثم فهم مسئولون مسئولية كاملة عن المعلومات التي يحصلون عليها. أما إذا عُمِلَ خُفْيَةً عَنْ أَعْيُنِ الْجَمَاعَةِ سَهْوًا، فهذه الحالة عُبر عنها باستخدام حرف الجر מִן (سفر العدد ١٥: ٢٤). ويأتي التعبير "أمام أعين ..." مرارًا وتكرارًا مع صفة، وبخاصة "صالح" (טוֹב) مستقيم (יָשָׁר) أو شرير (רַע)، وذلك ليصف الأحكام المواتية أو غير المواتية الصادرة على الأشخاص والأحداث. وهي تُشكل إحدى العبارات المتكررة التي تعطينا تقييمًا للقضاة: كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَعْمَلُ مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْهِ. (قض ١٧: ٦، ٢١: ٢٥). وفي السرد الملكي ,فغالبًا ما تُمثل جزءًا من المدخل الرسمي للقبول الإلهي أوعدم مصادقة الرب الذي يستهل وصف حكم أحد الملوك. (على سبيل المثال آسا في ١مل ١٥: ١١، ناداب ١٥: ٢٦، بعشا في ١٥: ٣٤، حزقيا في ٢مل ١٨: ٣، يوشيا في ٢٢: ٢).

٥. استخدمت עַיִן في تعبيرات مختلفة للدلالة على حالات عاطفية أو عقلية. إذ استُعملت بشكل مألوف مقترنة مع أدوات النفي مثل (לֹא وאַל) والفعل חוּס، "يُظهر رحمة" #٢٥٧١)، وهي تُشير إلى الحرمان من الرحمة (تك ٤٥: ٢٠، تث ٧: ١٦، ١٣: ٨ [٩] حز٥: ١١، ٧: ٤، ٢٠: ١٧ "والعينان لاتُشفق أيضًا" (إر١٣: ١٤ و ٢١: ٧ وحز٢٤: ١٤). كما تقترن بالفعل רָעַע "يفعل الشر" للإشارة إلى غياب الرحمة أو النظر بازدراء إلى شخص ما (تث١٥: ٩، ٢٨: ٥٤، ٥٦). واستُخدمت مع الفعل רוּם، "يرفع عينيه" للدلالة على "انتفاخ الروح" (مز١٨: ٢٧[٢٨]، ١٣١: ١، أم ٦: ١٧، ٢١: ٤، إش١٠: ١٢). وفي مواضع أخرى تصف حالات مثل "العين المستهزئة" (أم٣٠: ١٧) و"العين المنخفضة" (أي٢٢: ٢٩) والعين السيئة (تث ١٥: ٩) والعين المستكبرة (مز ١٠١: ٥، إش٢: ١١، ٥: ١٥). وتأتي عدة مرات في علاقات بنائية لتُشير إلى ما هو "بهجة للعيون" (تك٣: ٦) و"شهوة العين" (حز ٢٤: ١٦). وأرجاس العينين (حز ٢٠: ٧) وتأتي "العين" في مواضع أخرى لتصف الرغبات البشرية (سفر العدد ١٥: ٣٩، ١مل٢٠: ٦، أي٣١ : ١، ٧، جا ٢: ١٠، إر٥: ٣، ٢٢: ١٧، مراثي٢: ٤).

٦. والصيغة الإسمية עַיִן تُشير إلى النظرة الروحية وليس النظرة المادية. ويُشير انفتاح أعين آدم وحواء بعدما أكلا من الشجرة المحرّمة (تك٣: ٥، ٧) إلى فهم معين مبني على مستوى روحي مصحوب بإدراكهما أنهما قد أبعدا عن محضر الرب (سقوط الإنسان). وقد يطمس الرب العيون (إش٦: ١٠) ويتكرر هذا التعبير في إر ٥: ٢١ أيضًا. وقيل عن عابدي الأوثان أن أعينهم قد طمست ومن ثم هم غير قادرين على إدراك أن أوثانهم هي مجرد قطع خشبية لا قيمة لها أضلت عابديها (إش٤٤: ١٨) ويمكن للرب أن يفتح العيون في حالات حرجة كي ترى الحقيقة. وهذا ما حدث مع بلعام حين رأى ملاك الرب يقف أمامه بسيفه المسلول (سفر العدد ٢٢: ٣١). وحين رأى خادم إيليا مركبات جيش الرب (٢مل٦: ١٧) والأعين التي تنظر الرب تعبر عن الثقة والتوقع لأن الرب يسمع الصلاة (مز١٢٣: ٢) كما أن الرب يعطي استنارة للعينين بكلمته (مز١٩: ٨[٩]، ١١٩: ١٨).

٧. كما يشار إلى العينين في ارتباطها بالوظائف الجسدية المتعلقة بالعين. فالعين مصدر الدموع، وهي تأتي معها مرتبطة بالفعل דָּמַע "يدمع" (← #١٩٦٣)؛ واسم. דִּמְעָה دموع (← #١٩٦٥)؛ يأتيان معًا في إر١٣: ١٧ وهما مع דִּמְעָה، مز١١٦: ٨، إر ٩: ١[٨: ٢٣]، ٣١، ١٦ مع الفعل يفيض #٣٧١٨، مز ١١٩: ١٣، إر٩: ١٨[١٧]، ١٣: ١٧) ومن الممكن أن يكون هذا هو أصل الاستعمال الرمزي "للعين" بمعنى "نبع" (انظر رقم ٩ بالأسفل). والعين لا تمت بصلة بالفعل العبري الشائع "ينوح" בָּכָה (#١١٣٤) وتأتي "عين باكية" في (إر٩: ١[٨: ٢٣]، ١٣: ١٧، ٣١: ١٦ ومراثي١: ١٦) ويأتي الفعل בָּכָה على التوازي مع ما سبق وترجع الدموع التي في عين النبي إلى أسفه العميق على الخراب الذي سيجلبه الرب على شعبه (إر٩: ١ [٨: ٢٣]، ١٣: ١٧) وعلى هلاك الشعب الذي لم يجد من يعزيه (مراثي١: ١٦). والتوقف عن البكاء بالدموع (إر ٣١: ١٦) ارتبط بعمل الرب الجديد في منح شعبه الرجاء.

٨. واستُخدمت صيغتي المفرد والجمع في تعبيرات تشبيهية مثل: الإعلان الخاص بأرض كنعان الذي يقول: "عَيْنَا الرَّبِّ إِلهِكَ عَلَيْهَا دَائِمًا مِنْ أَوَّلِ السَّنَةِ إِلَى آخِرِهَا" (تث١١: ١٢) أو أن "عيني الرب على الصديقين" وَعَيْنَا السَّيِّدِ الرَّبِّ عَلَى الْمَمْلَكَةِ الْخَاطِئَةِ (عا٩: ٨)، ويمكن أن يستر عينيه عن البشر(إش١: ١٥). وأعلن الرب أن عينيه أطهر من أن تنظرا الشر (حب١: ١٣) وحين ظهر لاسرائيل فهو قد فعل هذا بطريقة شخصية ومرئية "عَيْنًا لِعَيْنٍ". (سفر العدد ١٤: ١٤) ونفس التعبيرمع פָּנִים (تكَ ٣٢: ٣٠[٣١]، خر٣٣: ١١، تث٥: ٤، ٣٤: ١٠، قض ٦: ٢٢، حز٢٠: ٣٥). وهناك تعبير شيق عن "عين الرب" المفتوحتين على تضرعات شعبه أتي في (١مل٨: ٢٩، ٥٢) بينما تُعبر كلمة "أذن" في اللغات الأوروبية عن الاستقبال. وهذه التعبيرات التشبيهية تُمثل ربع الحالات التي أتت فيها עַיִן في العهد القديم. ويجب ملاحظة بعض الحقائق المتعلقة بها.

(أ) النموذج الأكثر شيوعًا هو עֵינֵי־יְהוָה / עַיִן ويأتي أكثر من ١٠٠مرة ليصف سلطان الرب من جهة معرفته المطلقه، ورعايته لشعبه وهيمنته على الأحداث. فضلًا عن مصادقته لشعبه أو عدم مصادقته.

(ب) ومن النادر أن يأتي هذا الاستخدام التشبيهي "للعينين" مع אֱלֹהִים، "الله" إلا في المواضع الآتية (سفر العدد ٢٣: ٢٧، ١أخ ٢١: ٧، أم ٣: ٤) وتظهر هذه الحالة أيضًا مع كل التعبيرات التشبيهية الأخرى. وهذا ينطبق حصريًا على יְהוָה، وليس אֱלֹהִים (قا؛، بمعنى يد الرب، وبطريقة أخرى في المزمور الإيلوهيمي، יַד־יְהוָה مز٧٥:٨[٩]).

(ج) وبعض التعبيرات التشبيهية تُلقي على الرب سمات بشرية عند الحديث عن علمه غير المحدود. لذلك ليس من المستغرب أن تلك التعبيرات استُخدمت للبشر وللرب أيضًا. مثل "لأَنَّكَ وَجَدْتَ نِعْمَةً فِي عَيْنَيَّ، وَعَرَفْتُكَ بِاسْمِكَ" و" كَمَا كَانَتْ نَفْسُكَ عَظِيمَةً الْيَوْمَ فِي عَيْنَيَّ" (١صم٢٦: ٢٤). وهناك سلسلة من التعبيرات التي تُفيد الاستحسان أو الاستهجان طُبقت على الله كماهي على البشر مثل (الصلاح، الاستقامة، الشر في عيني الرب).

(د) تعجب أيوب من تفسيره لمعاناته: إن الرب يرى الأشياء بطريقة مختلفة عن البشر على الأرض (أي١٠: ٤). وعلى الرغم من أن أيوب يُدرك عظمة الرب، إلا أنه كان أقل إدراكا لطبيعة حكم الله للبشر بناء على وجهة نظره الفريدة من حيث رؤيته لما حدث على الأرض. واستخدام تعبير تشبيهي مثل "عيني الرب" يُقصد به تعليم يتعلق بطبيعة الله باستخدام مصطلحات واضحة لنا. وهذه التعبيرات تأتي بصورة واضحة وليست بصورة وصفية وهي تهدف إلى تقريب الرب من البشر في ملء إعلانه الشخصي.

(هـ) التشبيهات الوارده في العهد القديم يتعين النظر إليها ضد خلفية تحريم صناعة صورة لله. فالتجسيم الثابت يقود إلى عبادة الأصنام. ولا يمكن أن نحد الرب المعلن عنه في العهد القديم بحدود من صنع البشر. وعبادته لا تكون من خلال تمثيلات مادية. وحتى عندما تصنع صور للآلهة فهي: "لَهَا أَفْوَاهٌ وَلاَ تَتَكَلَّمُ. لَهَا أَعْيُنٌ وَلاَ تُبْصِرُ" (مز١١٥: ٥، ١٣٥: ١٦) ولمناقشة متسعة حول التجسيم أو التشبيه في العهد القديم انظر Jacob, 39-42, and A. Heschel, *The Prophets*, II, 39-58.

(و) واجه المترجم للنسخة السبعينية صعوبات فيما يتعلق بعملية التجسيم والتشبيه وحاول أن يزيل البعض منها. (قا؛ Fritsch, *Anti-Anthropomorphisms*).

٩. ومن التعبيرات التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع التجسيم تلك التي تُستعمل فيها العين للتعبير عن الحضور الإلهي. لذلك في حز١: ١٨ حيث رؤيا حزقيال المفتوح العينين نجد أن الْبَكَرَاتِ مَلآنَةٌ عُيُونًا مثل الشاروبيم التي لها أياد وأجنحة وجاءت في رؤيا لاحقة أيضًا (حز١٠: ١٢، رؤ٤: ٨) التي تصف المخلوقات الأربعة أنها من دَاخِلٍ مَمْلُوَّةٌ عُيُونًا) وهذا النص يستخدم التعبير بصورة رمزية لينقل لنا فكرة حضور الرب الكلي المعرفة، ويبدو أن "زك٣: ٩" يستخدم نفس الفكرة. والسبعة مصابيح في رؤيا زكريا ٤: ١٠ إِنَّمَا هِيَ أَعْيُنُ الرَّبِّ الْجَائِلَةُ فِي الأَرْضِ كُلِّهَا.وبجانب هذه، هناك أيضًا مجموعة من المقاطع تتحدث عن البشر بصورة رمزية على أنهم مثل "الأعين". مثل حالة "حوباب" والذي بصفته قائدًا كان لإسرائيل كعيون في البرية (سفر العدد ١٠: ٣١).

١٠. تظهر עַיִן في عدة مواضع مع ما يدعوه BDB "معان منقولة" (٧٤٤). ولذلك , فالتعبير "وجه الأرض" (خر١٠: ٥، ١٥، وسفر العدد ٢٢: ٥، ١١) يُشير إلى سطح الأرض الذى غطاه الجراد أو البشر. أو يدل على مظهر شئ ما انظر mildew (لا ١٣: ٥٥، resin، سفر العدد ١١: ٧). ووصفت الإنعكاسات الصادرة من المعادن أو اللآلئ باستخدام كلمة עַיִן (حز١: ٤، ٧، ١٦، ٢٧، ٨: ٢، ١٠: ٩، دا١٠: ٦) وحين نرى أن "الخمر ساغت مرقرقة " (أم٢٣: ٣١ ‖ הִתְאַדָּם، "أحمرّت" أو البلور، حز١: ٢٢).

١١. وبالإضافة إلى معنى "عين"، فإن עַיִן جاءت ٢٣مرة في العهد القديم بمعنى "ينبوع". وأغلبية هذه الحالات جاءت في الأسفار الخمسة. وقد فصلت المعاجم التقليدية مثل معجم BDB هذا الجذر عن الجذر الذي يعني "عين" ولكن يربط كل من KB *HALAT* "عين"، "ينبوع" بنفس الجذر. فالعين مصدر الدموع (انظر رقم ٧ بالأعلى) وقد دُعيت "ينبوع دموع" (מָקוֹר، إر٩: ١ [٨: ٢٣]) ويمكننا أن نجد المعنى "عين" עַיִן في العديد من الأسماء المركبة في العهد القديم، مثل: عين جدي، عين دور، عين شمس (*HALAT* 774-75، #٥٠٧٨).

١٢. أنشطة العين.

(أ) تتكرر עַיִן كثيرًا مرتبطة بالتعبير (رؤية) وخاصة مع الفعل רָאָה (← #٨٠١١) "فالعينين" تُشكلان موضوع الكلمة רָאָה (تك٤٥: ١٢ "مرتين"، تث٣: ٢١، ٤: ٣، ٩) ورָאָה أيضًا (مز١١: ٤؛ ← #٢٦٠٠). والتعبير الشائع "رفع عينيه ونظر" (נָשָׂא עֵינַיִם، تك١٣: ١٠، ١٨: ٢، يش٥: ١٣، ١صم٦: ١٣، ٢صم١٣: ٣٤) يمكنه استخدام أفعال أخرى بخلاف רָאָה وأدوات العطف والإشارة (مثل נָבַט، هفعيل. إش٥١: ٦، مع נָכַר، هفعيل. أي٢: ١٢). تأتي غالبًا لتلفت انتباهنا إلى صيغة الفاعل. ونفس الفكرة يمكن نقلها بواسطة تعبير مرادف שִׂים עֵינַי עַל (تك٤٤: ٢١). ويأتي تعبير مماثل في الكتاب المقدس باللغة الأرامية مع الفعل נְטַל (دا٤: ٣٤[٣١]).

(ب) وأفعال عديدة أخرى تشمل גָּלָה، أي يكشف (#١٦٥٥، وعلى سبيل المثال انظر (سفر العدد ٢٢: ٣١، ٢٤: ٤، ١٦ ومز ١١٩: ١٨)، פָּתַח "يفتح" (#٧٣٣٧)، وعلى سبيل المثال (١مل ٨: ٢٩، ٥٢ ونح١: ٦)، وפָּקַח فتح (#٧٢١٩)، انظر (تك٢١: ١٩، ٢مل ٤: ٣٥، إش٤٢: ٧). وتُستخدم هذه الأفعال لتعبر عن أن الرب يفتح عينيه وينظر إلى حال شعبه ويُعرفهم طريقه.

(ج) وأفعال أخرى تحمل المزيد من المعاني السلبية مثل: يرمش קָרַץ يغمز (#٧٩٧٥)، ورָזַם، يرمش (#٨١٤١).

ب. ت تستخدم الترجمة السبعينية ὀφθαλμός بشكل منتظم (#٤٠٥٧) لتترجم كلمة עַיִן كما تتضمن الكثير من التعبيرات العبرية لتجد χάρις (#٥٩٢١) "نعمة" أو ἔλεος، (#١٧٩٩) "رحمة" في عيني شخص ما. وكثير من الاستخدمات التي أتت في العهد القديم تأتي في العهد الجديد أيضًا. ومع ذلك، فالإشارات المجازية لعيني الرب نادرة (عب ٤: ١٣، ١ بط ٣: ١٢).

عين، غمز ← אִישׁוֹן [ʾîšôn] (حدقةُ العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [bābâ] (حدقة العين، #٩٤٩)؛ ← עין [ʿyn] (يُعَايِنُ شاكاً، #٦٥٢٣)؛ עַיִן [ʿayin ¹]، (لمعان العين، #٦٧٥٧)؛ ← קרץ [qrṣ] (غمز، قرص، #٧٩٧٥)؛ ← רזם [rzm] (لمع، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

نافورة، ينبوع: ← מַבָּךְ [mabbāk] (ينبوع، #٤٤٤١)؛ ← מַעְיָן [maʿyān] (ينبوع، #٥٠٧٨)؛ ← מָקוֹר [māqôr] (ينبوع، #٥٢٢٧)؛ ← נבע [nbʿ] (نَبَعَ، انبجس (الماء مِنَ العين)، #٥٥٨٠).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:511-21; *TDNT* 5:375-78; *THAT* 2:259-68; *TWAT* 6:31-55; T. J. Finley, "'The Apple of his Eye' (*babat ʿêô*) in Zechariah ii 12," *VT* 38, 1988, 337-38; C. T. Fritsch, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, 1943; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, 1983; C. McCarthy, "The Apple of the Eye," in *Melanges Dominique Barthelemy*, ed. P. Casetti, O. Keel, and A. Schenker, 1981, 289-95; L. A. Oppenheim, "The Eyes of the

Lord," in *Essays in Memory of E. A. Speiser*, ed. W. W. Hallo, 1968, 173-80; S. C. Reif, "A Root to Look Up? A Study of the Hebrew *ns' 'yn*," in *VTSup* 36, ed. J. Emerton, 1985, 230-44; E. Robertson, "The Apple of the Eye in the Masoretic Text," *JTS* 138, 1937, 56-59; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; C. Wright, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*, 1983; E. M. Yamauchi, "Magic in the Biblical World," *TynBul* 34, 1983, 169-200.

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

٦٥٢٤ (עַיִן [ʻ*ayin* [1]]، نافورة، نبع)، ← # ٥٠٧٨، #٦٥٢٣

6545	עיף

עִיף [ʻ*îp*]، قَلِْ. أُرهق (#٦٥٤٥) وتطور بتحويل أول حرفين ساكنين (تغيير مكانهما) من יָעֵף [*ya'ep* [1]]، قَلِْ. مرهق، ضعيف (← #٣٦١٥)، (GKC, 70; *HALAT*, 402, 775)، עָיֵף [*'ayep*]، صفة "منهك"، ضعيف (#٦٥٤٦)، יָעֵף [*ya'ep*[3]]، اسم./ الصفة "مرهق" أو متعب (#٣٦١٧)، יְעָף [*y^e'ap*]، طائرة (#٣٦١٨) كلاهما مشتق من יעף.

ش. أ. ق يتصل هذا الجذر עיף بالفعل في اللغة السريانية *'ap*، متعب. حيث الصفة עָיֵף تتشابه مع الصفة في السريانية *'ayiyp*، "مرهق". وفي اللغات السامية *if* "متعب". ومن المحتمل أن الجذر יָעֵף مرتبط بالكلمة في اللغة العربية *wagafa*، أي يمشي مسرعًا. وفي الآرامية יְעָף، (*HAHAT*, 476)، יְעָף هي تعبير آرامي جاء مرة واحدة فقط في دا ٩:٢١ (BDB, 419).

ع. ق ١. وجد اشتقاق עיף "توزيع" في عشرة كتب في العهد القديم. واستُخدم الفعل ٤ مرات في نصوص سردية ـــ ثلاث منها جاءت في سفري صموئيل (قض٤: ٢١، ١صم١٤: ٢٨، ٣١ و٢صم٢١: ١٥) ومرة واحدة في الكتابات النبوية (إر ٤: ٣١) واستُعملت الصفة ٧ مرات في النصوص السردية (تك٢٥: ٢٩- ٣٠، تث ٢٥: ١٨، قض٨: ٤ ـ ٥، ٢صم ١٦ : ١٤، ١٧: ٢٩) وهناك استثناء واحد يبدو أنه اقتران ثنائي. كما جاءت الصفة في الكتابات النبوية ٦مرات مع تركيز شديد عليها في سفر إشعياء (إش٥: ٢٧، ٢٨: ١٢، ٢٩: ٨، ٣٢: ٢، ٤٦: ١، إر٣١: ٢٥) بينما جاءت مرتان في أسفار الحكمة (أم ٢٥: ٢٥، أي٢٢: ٧) وفي الأسفار الشعرية (مز٦٣: ١[٢]، ١٤٣: ٦).

وتأتي יָעֵף في خمس كتب من العهد القديم. وهناك تركيز مماثل في استعمالها كما هو الحال مع עיף، إذ جاءت عدد من المرات الهامة في إشعياء أيضًا. وجاءت في المقام الأول ٨ مرات في الكتابات النبوية، (إش٤٠: ٢٨، ٣٠، ٣١، ٤٤: ١٢، إر٢: ٢٤، ٥١: ٥٨، ٦٤، حب٢: ١٣). بينما وجدت الصفة مرتان في (قض ٨: ١٥، ٢صم١٦: ٢) وفي الكتابات النبوية (إش٤٠: ٢٩، ٥٠: ٤) والمعنى الدلالي للتعب والإرهاق يشمل مجموعة كاملة من الإعياء البدني، العاطفي والروحي. ويتضح من تصنيف هذه الاستخدامات والتي تُشير إلى حالة إرهاق أو تعب سائدة في الكتابات السردية (صموئيل الأول والثاني) وفي الكتابات النبوية (إش).

اسم. יְעָף طائرة، سوف تُناقش باعتبارها جزء من الكتابات الرؤيوية لأنها جاءت في دا ٩: ٢١ فقط.

٢. الكتابات السردية. في السرد القصير لبيع البكورية (تك ٢٥: ٢٩-٣٤)، جاء عيسو للبيت منهكًا من الصيد (ع٢٩) انظر (آية٢٩ (Westermann, 1985, 416-17 وسأل عيسو عن الطعام. وأشار بصوت خافت إلى "الطعام الأحمر" (Alter, 44) لذلك، كان ابن عزرا محقًا حين فسر עָיֵף على أنها تُشير إلى حالة من الاحتياج الشديد للطعام والشراب (Sarna, 182, 363) وهنا استغل يعقوب احتياج أخيه للطعام. وقد صُور عيسو بكونه رجلًا يفتقر للحكمة إذ باع البكورية مقابل "العدس" (Clifford, 400-401).

ويخبرنا (تث٢٥: ١٧-١٩) عن إبادة عماليق من أجل ما أظهروه من عداء حين عزلوا الإسرائيليين في خيامهم في رفيديم دون ماء (خر١٧:١-١٦)، انظر Carmichael, 244). وتُشير עָיֵף إلى حالة إعياء بسبب العطش واستُعملت بالتوازي مع יָגֵעַ "متهالك" لذلك كان التركيز على حالة الإعياء التي أصابت شعب إسرائيل. وتسبب افتقار عماليق إلى الرحمة على الشعب الذي أصابه الإعياء والعطش إلى محو اسمهم من على وجه الأرض حسب قضاء الرب (Thompson, 253; Miller, 177; Merrill, 331) وصار عماليق رمزًا للسلوك الوحشي غير الآدمي وظلم الفقراء ـــ حتى هامان كان أحد أقاربه من العماليق ـــ انظر أس ٣:١ (Braulik, 121; Rose, 255).

وهروب سيسرا وموته الذي جاء في (قض٤: ١٧- ٢٢) يصف لنا سيسرا بأنه مُتَثَقِّل فِي النَّوْمِ وَمُتْعَبٌ (יָעֵף). (ع٢١) ويقترح (Lindars (203-4. أن نستخدم كلمة "منهار" بدلًا من "متعب". ووفقًا لقوانين الضيافة في الشرق الأدنى القديم (تك ١٩: ٥, ٨) يجب حماية الضيف، وهو ما افترضه سيسرا. وهناك التواء ساخر في النص حين صار المحارب القوي متعب وعرضة للهجوم وهو نائم ثم تقتله امرأة انحازت إلى الإخلاص أكثر من كونها مضيافة (Soggin, 78). ويروي لنا سفر القضاة عن جدعون وهو يعبر الأردن في حالة إعياء شديد وأشار (قض ٨: ٤- ٢١) إلى ذلك عدة مرات. و(ع٤) ما هو إلا تعبير من جزءين عن

حالة "الإعياء" (עִיף) ومع ذلك واصل سعيه. بالإضافة إلى مجموعة من الكلمات التي تتكرر كثيرًا أو قليلًا في (ع٥). وتشكل الإشارة الأخرى في (ع١٥) تضمينًا قويًا مع (الأعداد ٤-٥) (Boling, 154-57) والإشارات الثلاث لحالة الضعف والإنهاك في (قض ٨) كان لها تأثيرها على قانون الضيافة الذي لم يلتزم به سكان سكوت.

ويقص علينا ١صم١٤: ٢٤-٣٥ خبر المعركة التي دارت رحاها بين شعب إسرائيل والفلسطينيين حيث حَلَّفَ شاول الشَّعْبَ قَائِلاً: "مَلْعُونٌ الرَّجُلُ الَّذِي يَأْكُلُ خُبْزًا إِلَى الْمَسَاءِ" (ع ٢٤). وحفظ الشعب هذا القسم (ع ٢٤ - ٢٦). وانتهك يوناثان القسم عن جهل (ع ٢٧) وارتبطت حالة الإعياء الشديد الذي أصاب الجيش بالحفاظ على القسم. وتعارضت مع استثارة عين يوناثان فور أكله من العسل (Brueggemann, 1990, 104-5). ويصف ١صم١٤: ٣١ هجوم الإسرئيليين في مخماس وكيف أعيا [וַיָּעַף] الشعب جدا في ذلك اليوم. وهذا لايخلق تضمينًا مع (ع ٢٨) فقط بل يمدنا بسبب أكلهم للغنائم (انظر ع ٣٢ וַיַּעַשׂ مع וַיַּעַט، انقض على Van Zyl, 178).

حاول صيبا أن يعمل خيرًا لداود بأن يقدم له هدايا من الطعام والخمر (٢صم١٦: ١ - ٤) انظر (٢صم١٦:١-٤، Robinson, 235-36). وفي حديثه أشار إلى الجنود الذين أصابهم الإعياء فى البرية ومن ثم هناك مبرر لتقديم هديته (ع٢). ويروي لنا الكتاب كيف أن شمعي لعن داود وكيف أن داود وصل إلى المكان الذي كان يقصده منهكًا (١٦ : ٥-١٤). ورغم أن هذا المكان لم يحدده النص الماسوري، إلا أنه واضح من ١٧: ٢٢، وما ذكرته إحدى مخطوطات الترجمة السبعينية وأتى على ذكره يوسيفوس (*Ant* 7:210). إن المكان هو نهر الأردن (McCarter, 369)، فنهر الأردن يُعد مكانًا للانتعاش وتجديد قوى الإنسان المتعب حسب المعتقد اليهودي والمسيحي (Robinson, 238)، كما تأثر Conroy (142) بالاستعمال المتكرر للكلمات الرئيسية، يمتنع، والمفردات المتشابكة في ٢صم ١٣: ٢٠. والإشارات المستخدمة "للضجر" في ١٦: ٢، ١٤ كمثال للمواد التي كانت مع صيبا. ونقرأ في ٢صم١٧: ٢٧- ٢٩ جملة مركبة توضح كيف أن داود وجنوده قد تناولوا الطعام في البرية (Fokkelman, 235)، وكما أوضحت الآية ١٦: ٢ فإن سبب تقديم هذه المؤن من الطعام والشراب هو الإعياء من السير في البرية. وهذه إشارة ضمنية لقانون الضيافة الذي كان منتشرًا في حياة المجتمعات الصحراوية (Robinson, 245)، أما Brueggemann (1971, 329-31) فيقف إلى جانب الرأي القائل أن حالة الإعياء هذه تنشئ حافزًا عامًا تضمنته الآية في ٢صم١٦: ١٤، ١٧: ٢٩) وأن الإعياء والراحة (من المرادفات التقريبية للكلمة שָׁלוֹם، "سلام") تم وضعهما جنبًا إلى جنب بهذه الطريقة في هذا السرد لإظهار أن الإعياء هو مرادف لغياب التناغم والسلام. ويحتوى ٢صم ٢١: ١٥ - ٢٢ على أربع حوادث عرضية، كل منها تروي مقتل أحد الجبابرة الفلسطينيين بواسطة أحد جنود داود. وكان داود قد شاخ مقارنة بشخصيته البطولية أيام صباه التي ولت. (Brueggemann, 1990, 338-39) وقد تسبب داود في رفض جنوده أن يخرج معهم للحرب وحَلَفَ رِجَالُ دَاوُدَ لَهُ قَائِلِينَ: "لاَ تَخْرُجُ أَيْضًا مَعَنَا إِلَى الْحَرْبِ، وَلاَ تُطْفِئُ سِرَاجَ إِسْرَائِيلَ" (ع١٧).

٣. الكتابات النبوية. يجمع إش٥: ٨- ٣٠ بين سلسلة من اللعنات إلى جانب الأحكام التي أصدرها الرب حسب قضائه (Seitz, 49-50). واستُدعيت أمم بعيدة (ربما آشور) لتجتمع معًا لتنفيذ قضاء الرب على اسرائيل، والقضاء المحتوم يعكسه (ع ٢٧) باقتضاب وقسوة إذ تقول "لَيْسَ فِيهِمْ رَازِحٌ وَلاَ عَاثِرٌ. لاَ يَنْعَسُونَ وَلاَ يَنَامُونَ، وَلاَ تَنْحَلُ حُزُمُ أَحْقَائِهِمْ، وَلاَ تَنْقَطِعُ سُيُورُ أَحْذِيَتِهِمْ" (Clements, 69-70) وهناك تقاطع يربط ما بين صيغ سلبية في (ع٢٧) وصيغ إيجابية في (ع ٢٨) (Oswalt, 169). لذلك، ما قيل عن جنود داود من أنهم لا ينعسون ولا ينامون في (ع٢٧) له علاقة وثيقة بسرعة الخيل والبكرات في (ع٢٨). والجزء الثاني في إش٢٨ وجد في الأعداد ٧- ١٣. وهو يتضمن قضاء الرب على الكاهن والنبي اللذين من المفترض أن كلًا منهما يُعلم شعب اسرائيل ولكنهما بدلا من هذا كانا يتكلمان بالباطل (Seitz, 209; Tanghe, 235-60) وتصور البلاغة في (ع١٢) التحام بين عطية الرب لشعب اسرائيل أن يُريحهم في أرض كنعان والمسئولية الواقعة على عاتق اسرائيل أن يُعطوا راحة للمتعب (Watts, 1985, 364) كما اتهم إسرائيل الأمم الأخرى مثل عماليق وأهل سكوت بأنهم لم يعتنوا بالمتعبين، والآن هم أنفسهم متهمون بعدم العناية بالمتعب والمعيّ!

ويبدأ إش٢٩: ١-٨ في الأربع آيات الأولى بالتعبير "وَيْلٌ لأَرِيئِيلَ" والتي كانت محاصرة، أولًا بواسطة الرب وأخيرًا بواسطة الأمم. بينما حدث تغيير في نهاية الأربع آيات هذه. وحين حارب الرب الأعداء على جبل صهيون، فقد أشار بذلك إلى أن قضاءه على أورشليم يتضمن الأمم الأخرى أيضًا وأن الرب يتصرف بشكل مستقل عنهم (Routledge, 181-90; Seitz, 212-14) والإشارة في (ع ٨) إلى الشخص الجائع العطشان الذي يحلم بأنه يأكل ويشرب. والذي سيوقظ هذا الضعيف العطشان هم الأمم. وهذا يوضح الحلم المشار إليه في (ع٧) انظر (Werlitz, 316) ويوصف الرب بأنه الحقيقة المطلقة أما تهديدات الأمم فهي أمور وهمية أو غير حقيقية, لذا وصفت بأنها تهديدات ضعيفة، خائرة وسريع الزوال (Watts, 1985, 382-83) وبعض المفسرين يرون أن ذلك يمثل خلاصًا وشيكًا لصهيون معادلًا لما سيفعله الرب في الأيام الأخيرة

(*TDOT* 6:154).

ويكسر (إش ٣٢: ١ – ٨) النموذج السابق للويلات حين يقدم لنا شخصيات ملكية عادلة (Seitz, 228-29)، ويُشير (ع٢) עֲיֵפָה إلى أرض عطشانة تُشكل واحدة من أربعة تشبيهات حيوية تصور الشخصيات الملكية والقادة الصالحين كمصدر للحماية والدعم. والتشبيه الأخير هو "كَظِلِّ صَخْرَةٍ عَظِيمَةٍ فِي أَرْضٍ مُعْيِيَةٍ" (Oswalt, 580).

ويصل الجدال في إش٤٠: ١٢-٣١ إلى ذروته في الأعداد ٢٧-٣١، حيث واجه الرب الشكوك والشكاوى بإعلان سلطانه ونعمته (Hanson, 26-27) وأي تفسير لهذا المقطع يجب أن يأخذ في اعتباره أنه مقدمة لاهوتية لبقية سفر إشعياء (Van Oorschot, 28). كما يوجد أربعة إشارات أخري لكون الإنسان متعب أو منهك في (٢٨-٣١) مسبوقة بشكوى يعقوب "إسرائيل" من طرق الله الغامضة (Westermann, 1969, 58-59) وقد أجيب عن هذه الشكوى في (ع ٢٨) "أَمَا عَرَفْتَ أَمْ لَمْ تَسْمَعْ؟ إِلهُ الدَّهْرِ الرَّبُّ خَالِقُ أَطْرَافِ الأَرْضِ لاَ يَكِلُّ وَلاَ يَعْيَا. لَيْسَ عَنْ فَهْمِهِ فَحْصٌ." انظر (Whybray, 1990, 58-59) أما الترجوم فيقول "ليس بالكد أو بالجهد". والترجمة السعينية "ليس بالإنهاك أو بالتعب". وبالإجمال، فالتعبير هنا يُشير إلى أن الرب يخلق بدون تعب أو جهد (Beuken, 54) ويستمر وصف الرب في (ع ٢٩) بأنه (يُعْطِي الْمُعْيِيَ قُدْرَةً، وَلِعَدِيمِ الْقُوَّةِ يُكَثِّرُ شِدَّةً." والتي جاءت في الترجوم هكذا " يُعطي ثقيل اللسان حكمة" (Watts, 1987, 88) وضعف قوة الإنسان في ريعان شبابه وضع جنبًا إلى جنب مع القوة التي يمنحها الرب لمن وضعوا رجاءهم فيه (ع ٣٠ - ٣١) انظر (Whybray, 1990 59). وكانت الكنيسة الأولى تعتبر هذه المقدمة للنصف الثاني من سفر إشعياء بمثابة درس عن المجئ الثاني للسيد المسيح. وجزء من جوهر الإيمان الكتابي عُبر عنه في هذه الإجابة المقدمه لشعب ضعيف الإيمان هو شعب إسرائيل بأنه الخالق الأزلي الأبدي الذي لاَ يَكِلُّ وَلاَ يَعْيَا والذي يُعطي للخائر والمتعب قوة وشدة مثل النسور (Hanson, 31-32).

نجد في إشعياء ٤٤: ٩ -٢٠ مقطوعة نادرة من الهجاء العنيف لعبادة الأوثان، وصانعي الأصنام (Watts, 1987, 143). ويناقش هذا المقطع نوعين من الأصنام، المعدنية (٤٤: ١٢) والخشبية (١٣: ٢٠). وتؤكد صناعة الأصنام على أن أي شيء صُنع بيد إنسان يتميز بالضعف الإنساني—فسوء التغذية ينتج عنه فقدان الحيوية والنشاط، والعطش يجعل الحداد خائر القوة. (Whybray, 1990, 100) ويتعارض وصف الضعف في (ع١٢) مع قوة الرب الخالق في (٤٠: ٢٧-٣١) فالحدّاد قد تخور قواة ولكن الرب لا يتعب (Beuken, 212).

ويستخدم إش ٤٦: ١- ٤ عددًا من الكلمات الرئيسية تمثل تعارضًا مدمرًا بين الآلهة البابلية وإله إسرائيل (Whybray, 1990, 113) فالأصنام تحتاج إلى من يحملها ويدّعمها، بينما الرب يحمل شعبه ويُنجيها (Watts, 1987, 167) فالتعب هو جزء مما يسببه حمل هذه الأصنام عَلَى الْحَمِيرِ الْمُرْهَقَةِ الَّتِي نَاءَتْ بِأَثْقَالِهَا (٤٦: ١، Franke, 34). أما النشيد الثالث من أناشيد "الخادم" فيجيء في (إش٥٠: ٤-٩) مشيرًا إلى الدعوة النبوية والإرسالية. وبكونه نبي أعطاه الرب مَنْطِقَ الْعُلَمَاءِ. فكلمة الرب تُغيث المتعب (Whybray, 1990, 151). والرب ينبهه كل صباح وَيُرْهِفُ أُذُنِهِ حَتَّى يَسْمَعَ بِانْتِبَاهِ الْمُتَعَلِّمِينَ لتصل الكلمة إلى متعبي إسرائيل. الذين صاروا غير قادرين على سماع كلمة الرب (Westermann, 1969, 228-29).

ويستخدم إر٢: ٢٠-٢٨ سلسلة من الاستعارات ليُعبر عن استغراق يهوذا في عبادة الأصنام. ورفضها العنيد للرجوع إلى الرب (Huey, 66). وقد شُبهت يهوذا "بأتان الفرا" (٢: ٢٤، انظر Bailey & Holladay, 1968, 256-60). كما وصف تقبل إسرائيل لآلهة غريبة بالحيوانات سهلة المنال تلك التي لاَ يَعْيَا طَالِبُوهَا لأَنَّهُمْ يَجِدُونَهَا حَاضِرَةً فِي مَوْسِمِ التَّزَاوُجِ. (Carroll, 133). وتحذير قضاء الرب لهم في ٤: ٢٧- ٣١ يحوي خطاب بلاغي إلى أورشليم بوصفها امرأة في مخاض (ع ٣١) (Jones, 118) وبطريقة أخرى , فإن المرأة المتمخضة עָיֵף غير مصدقة وتُعبر عن تراجعها أمام أعدائها. والمفارقة الصارخة هي موتها، وبدلًا من أن تهب الحياة لوليد إذ بها تفارق الحياة (Holladay, 146, 171-72). ويُفصّل لنا إر ٣١: ٢٣-٢٦ موضوع العودة من السبي مستعينًا بأفكار عكسية مثل: إعادة بناء الهيكل أو التضامن غير المتوقع من المزارعين والرعاة (Carroll, 605-6) والإشارة الشعرية إلى المتعب والمعيي في عدد ٢٥ تُشكل جزءًا موازيًا بني على أساس عكس الجزء الثاني من عبارتين متوازيتين. لذلك فالمعيي والمتعب في السبي يمكنه أن يتطلع إلى التجديد والشبع بقوة الرب إله إسرائيل الذي سيُخلصهم من السبي (٣١: ٣٢).

وتحذير آخر من الخراب القادم للبابليين يأتي في إر ٥١: ٤٩-٥٨. ويصل الأمر إلى ذروته في (ع٥٨أ) عند الإعلان عن تدمير أسوار بابل العريضة، وَيَذْهَبُ تَعَبُ الشُّعُوبِ بَاطِلاً (Huey, 429-30; Reimer, 98-99). ويمكن ترجمة الجزء الأخير من الآية هكذا: "وَيَكُونُ مَصِيرُ جَهْدِ الأُمَمِ لِلنَّارِ" وهذا يُشير أيضًا إلى عدم جدوى قوة البابليين في إيقاف غضب الرب عليهم (Carroll, 853)، ويجب ملاحظة أنه توجد إشارات مشابهة "التعب الشعوب باطلًا" توجد في ٥١: ٦٤ وحب ٢: ١٣، وقد يُشير هذا إلى اقتباس شعبي معروف (Holladay, 431). وعمل "سرايا" الرمزي ضد بابليون بأن يطرح السفر المكتوب فيه دينونة بابل في نهر الفرات (انظر إر٥١: ٥٩-٦٤ Huey,

٤٣٠). قُصد به أنه كما سوف يغرق السفر فِي الفرات هكذا ستغرق بابليون ويسقط شعبها (حرفيًا: يَعْيَا كُلّ أَهْلِهَا).

ويحتوي حب ٢: ١١-١٣ على الجزء الثالث من سلسلة اللعنات التي جاءت في (٢: ٥-٢٠) وهي تُحدد مصير العدو (Haak, 16, 66-67). ونجد في (ع١٣) الاستخدام الموازي للكلمة יָגַע وיָעֵף وهو يُشير إلى التأثير المتعب والمنهك للعمل الشاق. وربما يعكس هذا بعض الفطنة كما أشير إليه في أم٢٣: ٤ (Patterson, 197). ويعتبر Roberts (122-23) أن هذا يُشير بإصبع الاتهام إلى بابل. حيث تسبب اضطهادهم للشعوب الأخرى منعهم من التمتع بثمار أعمالهم.

٤. الكتابات الشعرية: يُعد مز ٦٣ أحد الصلوات التعبدية، التي تبدأ بمرثاة تعبر عن الاشتياق إلى حضور الرب وعونه (الآيات ١- ٢ [٢-٣]؛ انظر Kraus, 18). ويُشكل التعبير "فِي أَرْضٍ قَاحِلَةٍ يَابِسَةٍ لاَ مَاءَ فِيهَا." (٦٣: ١ [٢]) جزءًا رمزيًا حيث العطش يُعبر عن توق المرنم إلى الرب بالضبط كما لو أنه متعب تائه فِي أَرْضٍ نَاشِفَةٍ وَيَابِسَةٍ بِلاَ مَاءٍ. (٦٣:١[٢]، Anderson, 1992, 455) وكان مز٦٣ يُنشد في خدمة يوم الأحد ترتيلاً في الكنيسة الأولى. حيث التركيز على عطش الروح للرب وكيف يرويه حضور الرب في مقدسه (Mays, 217) كما أن مزمور١٤٣ ما هو إلا ترنيمة أخرى أو شكوى من شخص اضطهده أعداؤه (Kraus, 535) ويده المبسوطة في (ع٦) تُعبر عن اعتماد كاتب المزمور على الرب (٢٨: ٢، ٤٤: ٢٠). أما (ع٦) بَسَطْتُ إِلَيْكَ يَدَيَّ، نَفْسِي نَحْوَكَ كَأَرْضٍ يَابِسَةٍ فيُقرأ في 11QPsa 25 "تبحث نفسي عنك في أرض يابسة" (Anderson, 1992b, 928) واستخدام עָיֵף في التعبير (أرض عطشانة) يجب أن يُفهم في سياق الندم المصحوب بالرجاء: عطش الروح يُشبه أرض عطشانة وهي تلتفت إلى الرب من أجل الخلاص (Mays, 434).

٥. أسفار الحكمة: يُسجل الحديث الثالث لأليفاز عددًا من خطايا أيوب (أي٢٢:٦-١١، Course, 130) هذه الخطايا تتعلق بثروته السابقة. كما أن هناك تلميحًا إلى البخل والطمع. وأشير إلى خطية عدم تقديم الماء للمتعب (أو العطشان) والطعام للجوعان في (ع٧) انظر (Alden, 231). وجدية الاتهام جاءت من خلال موقف לֹא، من بناء الجملة، وليس في بداية الجملة (Witte, 36) وجريمة عماليق في عدم الاهتمام بالعطاشي في تث ٢٥: ١٨ يمكن أن تعلق بالذهن وهذا يستلزم على الأرجح تحديدًا لحكمة الشرق الأدنى القديم أي معرفة ماذا يتوجب على الإنسان البار أن يعمله. لقد أنكر أيوب اقترافه للإثم في هذا الشأن (أي٢٩: ١٢-١٦، ٣١: ١٣، ١٦-١٧، ٢١).

يحتوى أم ٢٥: ٢٣-٢٨ على أمثال رمزية، ويتحدث العددان ٢٥، ٢٦عن المياه بصفة عامة (Whybray, 1994, 368). ومن الممكن إعادة النظر في ترجمة נֶפֶשׁ إلى "نفس" لأن كلمة "حلق" تُعبر أكثر عن المعنى حين ترتبط بكلمة "ماء بارد". وتنحاز الترجمة السبعينية إلى "حلق ظمآن أو مُتعب" كما جاءت في الترجمة المعروفة "بالبشيطة" والفولجاتا (العطش يُتعب الحلق ويُصبح مركز الاهتمام ويُمثل اختبار قاسياً للعطشان) (McKane, 590).

٦. الأسفار الرؤيوية: يمكن ترجمة التعبير מֻעָף בִּיעָף (دا٩: ٢١) إلى "منهك من التعب" وبذلك تصف الملاك جبرائيل المُتعب وهو الجزء الذي يصعب فهمه. وبعض النسخ القديمة تربطه بالفعل עוּף، "يطير" وتفترض أن المعنى هنا يُحاكي المعنى في الآرامية. (Hartman & Di Lella, 243). ويحذرنا Collins (351-52) من التسرع في تقرير ما هو ملائم للملاك. ولكن الانطباع الشخصي عن ملاك يطير توضح لنا المعنى بصورة أفضل.

ب. ت ١. مخطوطات وادي قمران. تستخدم 1QH 8:36، עִיף بشكل إملائي مختلف עאף، "متعب" (TDOT 6:152).

٢. الكتابات اليهودية: يستعمل كل من مدراش *Zakhor* 28a التعبير "متعب من العطش" وسفر الخروج و *Rabbah* 19 "فقدوا وعيهم من جراء الرائحة" (يقصد ذبيحة عيد الفصح) انظر (Jastrow 2:1073). ويستخدم التلمود السنهدريني 94b، עָיֵף للعمل الدؤوب، الشاق. وفي حالات عديدة يمكن ترجمة עִיף أو עוּף إلى يثني، يضاعف (الترجوم خر٢٦: ٩، ٢٨: ١٦، ٣٩:٩) وفي مدراش *Tanh. Vayera* 22 في صيغة قَلْ. "يأتي إبليس ليزعجنا/ يتعبنا" (יָעֵף)، (Jastrow 1:585).

ع. ج تعبر كل من ἀσθενέω (#٨٢٠) ἀσθένεια (#٨١٩) ἀσθενής (#٨٢٢) عن الضعف الجسدي والافتقار إلى القوة بارتباطها بالوجود المادي للبشرية (مر١٤: ٣٨) والضعف (عب٧: ٢٨) والمرض (مت ٨: ١٧). والعجز عن فهم (رو٦: ١٩)، الضعف الأخلاقي (٥: ٦) (*EDNT* 1:170-71). كما استُخدمت διψάω للعطش كاحتياج جسدي (١كو ٤: ١١- ١٣) وللعطش للحياة الأبدية (يو٦: ٣٥، ٧: ٣٧) (*EDNT* 1:337-38). واستخدمت πεινάω أيضًا للتعبير عن الجوع بمعنى حرفي (مت٤: ٢ .. إلخ). وهناك اقتباس من أم ٢٥: ٢١ في رسالة رومية ١٢: ٢٠ (*TDNT* 6:12-22). واستُخدمت Κόπος لتُشير إلى العمل أو الضغوط المصاحبة له (مت ٢٦: ١٠ ..إلخ). ويمكن استخدامها بمعنى "يُضايق" أو يتسبب في شدة (مر١٤: ١٠، غل ٦: ١٧) انظر (*TDNT* 3:827-30).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [ʼml [1] (وَهِنَ، ضَعُفَ، ذَبُل، ذَوي، #٥٨١)، ← חלה [1] [hlh] (يصبح ضعيفاً، مُتعباً، مريضاً، #٢٧٠٣)، ← ילה

[ylh] (يضعف، #٣٥٣٢)، ← כאה [kʾh] (يكون مثبطاً، خائفا، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [nbl ¹] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [ʿṭp ²] (يزداد ضعفاً، ذبولاً، يكون ضعيفاً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [ʿlp] (يغطى، يذبل، #٦٦٣٤)، ← עשש [ʿšš] (يصبح ضعيفاً، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون ضعيفاً، غير مبال، يكون منهمكاً، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [rkk] (يكون ضعيفاً، خجولاً، لطيفاً، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph ¹] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [ʾml ¹] (يكون ضعيفاً، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה ¹ [ḥlh ¹] (يصبح ضعيفاً، متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלש [ḥlš ¹] (يكون واخناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [ḥallāš] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [ygʿ] (يكون متعباً، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [mwg] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفاً، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [nṣb ²] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [pgr] (يكون واهنا جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [ʿyp ¹] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [rph ¹] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:170-71, 337-38; *TDNT* 3:827-30; 6:12-22; *TDOT* 6:148-56; R. L. Alden, *Job*, NBC, 1993; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; A. A. Anderson, *The Book of Psalms I*, 1992a; idem, *The Book of Psalms II*, 1992b; K. E. Bailey, "The 'Young Camel' and 'Wild Ass' in Jer 2:23-25," *VT* 18, 1968, 256-60; W. A. M. Beuken, *Jesaja IIA*, 1979; R. G. Boling, *Judges*, AB, 1975; G. Braulik, *Deuteronomium II*, 1992; W. Brueggemann, "Kingship and Chaos," *CBQ* 33, 1971, 317-32; idem, *First and Second Samuel*, 1990; C. M. Carmichael, *The Laws of Deuteronomy*, 1974; R. P. Carroll, *Jeremiah*, OTL, 1986; R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1987; R. J. Clifford, "Genesis 25:19-34," *Int* 45, 1991, 397-401; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; C. Conroy, *Absalom Absalom!* 1978; J. E. Course, *Speech and Response: A Rhetorical Analysis of the Introductions to the Speeches of the Book of Job (chaps 4-24)*, 1994; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 1, 1981; C. Franke, *Isaiah 46, 47, and 48: A New Literary-Critical Reading*, 1994; R. D. Haak, *Habakkuk*, 1992; P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, 1995; L. F. Hartman & A. A. Di Lella, *The Book of Daniel*, 1978; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; F. B. Huey, *Jeremiah. Lamentations*, NBC, 1993; D. R. Jones, *Jeremiah*, 1992; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1993; B. Lindars, *Judges 1-5*, 1995; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; P. K. McCarter, *II Samuel*, AB, 1984; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NBC, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 1990; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, NICOT, 1986; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; D. J. Reimer, *The Oracles Against Babylon in Jeremiah 50-51*, 1993; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, OTL, 1991; G. Robinson, *1 and 2 Samuel*, 1993; M. Rose, *5. Mose. Teilband 1*, 1994; R. L. Routledge, "The Siege and Deliverance of the City of David in Isaiah 29:1-8," *TynBul* 43, 1992, 181-90; N. M. Sarna, *Genesis*, 1989; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, 1993; J. A. Soggin, *Judges*, OTL, 1981; V. Tanghe, "Dichtung und Ekel in Jesaja xxviii 7-13," *VT* 43, 1993, 235-60; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, TOTC, 1974; J. Van Oorschot, *Von Babel zum Zion*, 1993; A. H. Van Zyl, *1 Samuel*, 1988; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; J. Werlitz, *Studien zur literarkritischen Methode: Gericht und Heil in Jesaja 7, 1-17 und 29, 1-8*, 1992; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, 1969; idem, *Genesis 12-36*, 1985; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, Hermeneia, 1990; idem, *Proverbs*, 1994; M. Witte, *Philologische Notizen zu Hiob 21-27*, 1995.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

٦٥٤٦ (עָיֵף [ʿayep]، منهك، خائر القوى)، ← #٦٥٤٥

٦٥٤٧ (עֵיפָה [ʿêpâ ¹]، بمعنى ظلمة)، ← #٦٤١٥

6551 עִיר

עִיר [ʿîr ¹]، اسم. مدينة، بلدة (#٦٥٥١).

ش. أ. ق لا تُشتق اسم. من أي جذر معروف لفعل، ولكنها تأتي في اللغة الفينيقية *ʿr* أوغا. *ʿr*، والسبائية *ʿr*، "مدينة" واللغة العربية الجنوبية *ʿrʾ*، "تل، قلعة". ويأتي المعنى الموازي في الأداب البابلية والسومرية *ʿr/byt* بمعنى مدينة | منزل بالإضافة إلى العهد القديم. ويقترح "فلمنج" أن مثل هذه المعاني المزدوجة يمكن فهمها وعلى سبيل المثال (مدينة/ هيكل).

وعادة ما تكون עִיר في الشرق الأدنى القديم محصنة ولها ملك يحكمها، فعلى سبيل المثال دُعي ملكيصاداق ملك ساليم "أورشليم" (تك١٤: ١٨) وكان لسدوم ملكًا (تك١٤: ٢١). وهذه المدن تحيط بها قري تعتمد عليها من أجل الحماية والتجارة بالإضافة إلى هياكلها وأماكنها المقدسة. وبالمقارنة بالمدن الحديثة، كانت معظم مدن الشرق الأدنى

القديم صغيرة نسبيًا. لذا يرى Euan Fry أن الكلمة "بلدة" تترجم עִיר بدلًا من "مدينة"، عدا المدن الشهيرة مثل بابل ونينوى (٤٣٤-٣٨).

ع.ق ١. استخدم اسم. حوالي ١٠٩٢ مرة في العهد القديم، وهي الكلمة الرئيسية التي تأتي بمعنى "بلدة، مدينة". وربما تشير إلى قرية أو بلدة صغيرة بالإضافة إلى "عاصمة". لذا، استعملت الكلمة على نطاق واسع بمعنى ضواحي أيًا كان مساحتها. كما يرى Fry أيضًا أن ما يهم بالنسبة إلى עִיר ليس حجمها بل بكونها محمية بأسوار عالية وبوابات قوية. لذلك، من المثير للاهتمام أن قايين بنى مدينة (עִיר) في فجر التاريخ (تك ٤:١٧).

٢. وقد تشير الكلمة إلى "مدينة محصنة" (עִיר מָצוֹר) (مز ٣١:٢١[٢٢]؛ إر ٥:١٧) في مقابل القرى الصحراوية غير المسورة "وَفِيرَانُ الذَّهَبِ بِعَدَدِ جَمِيعِ مُدُنِ (עִיר) الْفِلِسْطِينِيِّينَ لِلْخَمْسَةِ الأَقْطَابِ مِنَ الْمَدِينَةِ الْمُحَصَّنَةِ (בְּצָר עִירִם) إِلَى قَرْيَةِ الصَّحْرَاءِ. وَشَاهِدٌ هُوَ الْحَجَرُ الْكَبِيرُ الَّذِي وَضَعُوا عَلَيْهِ تَابُوتَ الرَّبِّ. هُوَ إِلَى هذَا الْيَوْمِ فِي حَقْلِ يَهُوشَعَ الْبَيْتَشَمْسِيِّ." (כֹּפֶר) (١صم٦:١٨). وربما تشير الكلمة إلى مدينة ذات سور "وَإِذَا بَاعَ إِنْسَانٌ بَيْتَ سَكَنٍ فِي مَدِينَةٍ ذَاتِ سُورٍ (עִיר חוֹמָה) فَيَكُونُ فِكَاكُهُ إِلَى تَمَامِ سَنَةِ بَيْعِهِ. سَنَةً يَكُونُ فِكَاكُهُ. (لا ٢٥: ٢٩). ومن الممكن أن تشير إلى بلدة معتمدة على مدينة أخرى" فَكَانَ تُخُمُهُمْ مِنْ عَرُوعِيرَ الَّتِي عَلَى حَافَةِ وَادِي أَرْنُونَ وَالْمَدِينَةِ עִיר الَّتِي فِي وَسَطِ الْوَادِي، وَكُلُّ السَّهْلِ عِنْدَ مَيْدَبَا. ١٧ حَشْبُونَ وَجَمِيعَ مُدُنِهَا עִיר الَّتِي فِي السَّهْلِ، وَدِيبُونَ وَبَامُوتَ بَعْل وَبَيْتَ بَعْلِ مَعُونَ" (يش١٣:١٦-١٧). ويشار أحيانًا إلى مثل هذه البلدة المعتمدة على غيرها أنها "بنات" (בַּת) المدينة الأم، مثل "عَقْرُونُ وَقُرَاهَا (בַּת)، وَضِيَاعُهَا חָצֵר". وقد تشير الكلمة إلى مدينة ملكية עִיר הַשָּׂדֶה في مقابل البلدان الريفية" עִיר הַמַּמְלָכָה فَقَالَ دَاوُدُ لأَخِيشَ: "إِنْ كُنْتُ قَدْ وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ، فَلْيُعْطُونِي مَكَانًا فِي إِحْدَى قُرَى الْحَقْلِ فَأَسْكُنَ هُنَاكَ. وَلِمَاذَا يَسْكُنُ عَبْدُكَ فِي مَدِينَةِ الْمَمْلَكَةِ مَعَكَ؟" (١صم٢٧: ٥ حيث استخدمت الكلمة بطرق مختلفة). وقد تشير الكلمة إلى مدن المخازن "وَبَنَى سُلَيْمَانُ جَازَرَ وَبَيْتَ حُورُونَ السُّفْلَى ١٨ وَبَعْلَةَ وَتَدْمُرَ فِي الْبَرِّيَّةِ فِي الأَرْضِ، ١٩ وَجَمِيعَ مُدُنِ الْمَخَازِنِ מִסְכְּנוֹת עִירֵי הַמִּסְכְּנוֹת الَّتِي كَانَتْ لِسُلَيْمَانَ، وَمُدُنَ עִיר الْمَرْكَبَاتِ وَمُدُنَ الْفُرْسَانِ، وَمَرْغُوبَ سُلَيْمَانَ الَّذِي رَغِبَ أَنْ يَبْنِيَهُ فِي أُورُشَلِيمَ وَفِي لُبْنَانَ وَفِي كُلِّ أَرْضِ سَلْطَنَتِهِ." (١مل٩: ١٧-١٩). وربما كانت الكلمة تشير إلى مدن الملجأ (קָלַט עִירִם، ← #٥٢٣٦) وهي مدن أقيمت رسميًا لِيَهْرُبَ إِلَيْهَا الْقَاتِلُ الَّذِي قَتَلَ نَفْسًا سَهْوًا. (ع ٣٥: ١١). أو تشير إلى من تاهوا فِي الْبَرِّيَّةِ فِي قَفْرٍ بِلاَ طَرِيقٍ. لَمْ يَجِدُوا مَدِينَةَ سَكَنٍ (مز ١٠٧:٤، ٧، ٣٦).

وحكام المدينة كانوا مسئولين عن تطبيق القانون المدني في مقاطعاتهم. وحين كانت تحدث جريمة، فالمدينة القريبة من موضع الجريمة كانت تختص بفحص هذا الأمر (تث٢١: ١-٩). أما سكان القرى النائية والضواحي فكان يمكنهم الدخول إلى المدينة لطلب الحماية وقت الحروب (إر٣٥: ١-١١).

٣. ولاهوتيًا، أصبحت أورشليم المدينة الرئيسية، عرفت بأنها "مدينة داود" "ومدينة الهيكل" وهو المكان المقدس الرئيسي. كما عُرفت بأنها مسكن الرب. وفي الأيام الأخيرة ستكون أورشليم مركزًا للعبادة ولحكم العالم. (إش٢: ١-٥) ومسكنًا للرب بكل ما يحويه هذا من فوائد (٤: ٢-٦) كما استُخدم اسم. עִיר بطرق مختلفة للإشارة إلى أورشليم. لذا، فأورشليم هي "مدينة الرب" "ونَهْرٌ سَوَاقِيهِ تُفَرِّحُ مَدِينَةَ اللهِ، مَقْدِسَ مَسَاكِنِ الْعَلِيِّ". (مز ٤٦: ٤[٥] انظر أيضا ٤٨: ٨[٩]، ٨٧: ٣). إنها مدينة الرب "بَاكِرًا أُبِيدُ جَمِيعَ أَشْرَارِ الأَرْضِ، لأَقْطَعَ مِنْ مَدِينَةِ الرَّبِّ كُلَّ فَاعِلِي الإِثْمِ." (١٠١: ٨) وَبَنُو الَّذِينَ قَهَرُوكِ يَسِيرُونَ إِلَيْكِ خَاضِعِينَ، وَكُلُّ الَّذِينَ أَهَانُوكِ يَسْجُدُونَ لَدَى بَاطِنِ قَدَمَيْكِ، وَيَدْعُونَكِ: مَدِينَةَ الرَّبِّ، صِهْيَوْنَ قُدُّوسِ إِسْرَائِيلَ" (إش٦٠: ١٤) وهي مدينة العدل" وَأُعِيدُ قُضَاتَكِ كَمَا فِي الأَوَّلِ، وَمُشِيرِيكِ كَمَا فِي الْبَدَاءَةِ. بَعْدَ ذلِكَ تُدْعَيْنَ مَدِينَةَ الْعَدْلِ (עִיר הַצֶּדֶק) الْقَرْيَةَ الأَمِينَةَ (קִרְיָה נֶאֱמָנָה)" (إش١:٢٦). كما دُعيت مدينة الحق "هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: قَدْ رَجَعْتُ إِلَى صِهْيَوْنَ وَأَسْكُنُ فِي وَسَطِ أُورُشَلِيمَ، فَتُدْعَى أُورُشَلِيمُ مَدِينَةَ الْحَقِّ (עִיר הָאֱמֶת) وَجَبَلُ رَبِّ الْجُنُودِ الْجَبَلَ الْمُقَدَّسَ. (زك ٨: ٣). ودُعيت أيضًا المدينة المقدسة (حرفيًا، مدينة القداسة) اِسْتَيْقِظِي، اسْتَيْقِظِي! الْبَسِي عِزَّكِ يَا صِهْيَوْنُ! الْبَسِي ثِيَابَ جَمَالِكِ يَا أُورُشَلِيمُ، الْمَدِينَةُ الْمُقَدَّسَةُ (עִיר הַקֹּדֶשׁ) لأَنَّهُ لاَ يَعُودُ يَدْخُلُكِ فِي مَا بَعْدُ أَغْلَفُ وَلاَ نَجِسٌ (إش٥٢: ١، انظر٤٨: ٢). واستخدم أسلوب ازدرائي أحيانًا عند الحديث عن دينونة المدينة. لذا تُدعى أورشليم، مدينة الظالمين "وَيْلٌ لِلْمُتَمَرِّدَةِ الْمُنَجَّسَةِ، الْمَدِينَةِ الْجَائِرَةِ!" (صف٣: ١). ودُعيت أيضًا مدينة الدماء "لِذلِكَ هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: وَيْلٌ لِمَدِينَةِ الدِّمَاءِ (עִיר הַדָּמִים) الْقِدْرِ الَّتِي فِيهَا زِنْجَارُهَا، وَمَا خَرَجَ مِنْهَا زِنْجَارُهَا. أَخْرِجُوهَا قِطْعَةً قِطْعَةً. لاَ تَقَعْ عَلَيْهَا قُرْعَةٌ." (حز٢٤: ٦، انظر أيضًا ٢٢: ٢، ٢٤: ٩).

٤. وكذلك استُخدمت עִיר بطرق مختلفة للإشارة إلى مدن هامة أخرى مثل: (أ) دمشق المدينة الشهيرة "كَيْفَ لَمْ تُتْرَكِ الْمَدِينَةُ الشَّهِيرَةُ (עִיר תְּהִלָּה) قَرْيَةُ (קִרְיָה) فَرَحِي؟" (إر٤٩: ٢٥) (ب) وصور المدينة الشهير (עִיר הַהֻלָּלָה) (حز٢٦: ١٧)، (ج) نينوى، مدينة الدماء، وبابل، مدينة التجار (حز١٧: ٤) و(د) مدن اسرائيل المقدسة "مُدُنُ قُدْسِكَ صَارَتْ بَرِّيَّةً. صِهْيَوْنُ صَارَتْ بَرِّيَّةً، وَأُورُشَلِيمُ مُوحَشَةً." (إش ٦٤: ١٠[٩]).

٥. كما استُخدمت עִיר بمعنى قلعة أو أي بناء آخر على حدود أسوار مدينة أخرى مثل: (أ) مدينة داود "وَأَقَامَ دَاوُدُ فِي الْحِصْنِ وَسَمَّاهُ "مَدِينَةَ دَاوُدَ" (٢صم٥: ٩ انظر أيضًا ٥: ٧، ٦: ١٠)، (ب) مجمع المعبد الوثني عِنْدَمَا فَرَغَ يَاهُو مِنْ تَقْرِيبِ الْمُحْرَقَةِ، قَالَ لِلْحُرَّاسِ وَالضُّبَّاطِ: "ادْخُلُوا وَأَهْلِكُوهُمْ! لاَ يُفْلِتْ مِنْهُمْ أَحَدٌ". فَأَبَادُوهُمْ بِحَدِّ السَّيْفِ، وَطَرَحُوا جُثَثَهُمْ. ثُمَّ تَوَجَّهُوا نَحْوَ الْمِحْرَابِ الدَّاخِلِيِّ (עִיר) لِمَعْبَدِ الْبَعْلِ (٢مل١٠:٢٥)، ويرى فيشر أن ترجمة التعبير هنا "موضع المعبد" بُنيت على أساس مواز وجده في نصوص Nuzi (وكذا في ١مل٢٠: ٣٠، ٢مل٢٠: ٤، مز٧٣: ٢٠). (ج) وتدعى أيضًا مدينة المياه "وَأَرْسَلَ يُوآبُ رُسُلاً إِلَى دَاوُدَ يَقُولُ: "قَدْ حَارَبْتُ رِبَّةَ وَأَخَذْتُ أَيْضًا مَدِينَةَ الْمِيَاهِ" (٢صم ١٢: ٢٧) و(د) وأخيرًا، دُعيت بالمرتفعات "وَعَمِلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ سِرًّا ضِدَّ الرَّبِّ إِلهِهِمْ أُمُورًا لَيْسَتْ بِمُسْتَقِيمَةٍ، وَبَنَوْا لأَنْفُسِهِمْ مُرْتَفَعَاتٍ فِي جَمِيعِ مُدُنِهِمْ، مِنْ بُرْجِ النَّوَاطِيرِ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُحَصَّنَةِ." (٢مل ١٧: ٩، ١٨: ٨).

٦. كما استُخدمت الكلمة أحيانًا بشكل رمزي لتعبر عن سكان المدينة "وَلَمَّا جَاءَ، فَإِذَا عَالِي جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بِجَانِبِ الطَّرِيقِ يُرَاقِبُ، لأَنَّ قَلْبَهُ كَانَ مُضْطَرِبًا لأَجْلِ تَابُوتِ اللهِ. وَلَمَّا جَاءَ الرَّجُلُ لِيُخْبِرَ فِي الْمَدِينَةِ صَرَخَتِ الْمَدِينَةُ كُلُّهَا". (١صم٤: ١٣ وانظر أيضًا ٥: ١٢، إش٢٢: ٢).

ب. ت استُعملت اسم. في مخطوطات وادي قمران وفي كتابات ما بعد العهد القديم بنفس المعنى. أما في العبرية الحديثة، فإن صيغة التأنيث עֲיָרָה تعني "بلدة صغيرة" كما أن المصطلح עִירָה בִּירָה يعني "العاصمة الكبرى".

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [*hûs*] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [*hāsēr* [1]] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [*kāpār*] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [*māqôm*] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [*miqlāt*] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [*rᵉhōb* [1]] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [*šûq* [2]] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:801-5; *TDNT* 6:522-29; *THAT* 2:268-71; *TWOT* 2:664-65; C. L. Feinberg, "The Cities of Refuge," *BSac* 103, 1946, 411-17, 104, 1947, 35-48; E. Fry, "Cities, Towns and Villages in the Old Testament," *BT*, 30, 1979, 434-38; Daniel E. Fleming, "House/'City': An Unrecognized Parallel Word Pair," *JBL* 105, 1986, 689-93; L. R. Fisher, "The Temple Quarter," *JSS* 8, 1963, 34-41;

جيمس دي . برايس *James D. Price*

6555	עַיִר

עַיִר [ʿ*ayir*]، جحش بن آتان (#٦٥٥٥).

ع. ق تأتي עַיִר في اللاتينية (*pulus*) ولها أصل مشترك في كل من أكد. وأوغا. والعربية. وتم تعريفها بواسطة BDB على أنها "ذكر الحمار" وهو صغير وقوي. وهو يأتي ٨مرات في العهد القديم. مع مصطلحات متعلقة بها مثل אָתוֹן (تك٤٩: ١١ في بركة يعقوب الأبوية) חֲמוֹר (زك٩: ٩ االدخول الملكي للملك المسياني حيث חֲמוֹר تأتي على التوازي مع עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת)، פֶּרֶא (أي١١: ١٢ حيث עַיִר هو أصل פֶּרֶא " أو פֶּרֶא אָדָם انظر #٧٢٣٠]). وأحد أكثر الاستعمالات الهامة يأتي في قض١٠: ٤ حيث هناك تلاعب بالألفاظ بين الحمير الظمآنة (עֲיָרִים) والمدن العطشانة (עָרִים وتقرأ πόλεις في اليونانية القديمة).

حمار: ← אָתוֹן [*ʾātôn*] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר [*hᵃmôr* [1]] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר [ʿ*ayir*] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד [ʿ*ārôd*] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [*pereʾ*] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [*pered*] (بغل، #٧٢٣٤).

مايكل إس . مور / مايكل إل . براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

٦٥٦٧ (עֵירֹם [ʿ*êrom*]، أي عريان)، ← #٦٨٧٣

٦٥٦٨ (עַיִשׁ [ʿ*ayis*]، أي اللبؤة، الدب؟)، ← #٧٨٧

٦٥٧١ (עַכָּבִישׁ [ʿ*akkabîs*]، العنكبوت)؛ ← #٦٨٥٦

6572	עַכְבָּר

עַכְבָּר [ʿ*akbar*]، فأر (#٦٥٧٢).

ش. أ. ق جاءت هذه الكلمة في عدة لغات سامية: أكد. *akbaru*، والفينيقية *ʿkbr* (صيغة اسمية شخصية). السامرية. *ʿgbrh* والعربية *ʿakabir* وهي صيغة جمع.

ع. ق ١. يظهر هذا المصطلح ٦مرات (أربع منها في ١صم ٦). فهو حيوان نجس (لا١١: ٢٩). ويرى البعض أن עַכְבָּר هي صيغة اسمية مجمعة، تتبع أنواع مختلفة من الفئران. وحين أعاد الفلسطينيون تابوت عهد الرب إلى الإسرائيليين. أرسلوا معه خَمْسَةَ بَوَاسِيرَ مِنْ ذَهَبٍ، وَخَمْسَةَ فِيرَانٍ مِنْ ذَهَبٍ (١صم ٦: ٤، ٥ في ترجمة NIV فئران). والعلاقة بين الطاعون والفئران ليس واضحة، ولكن النص يُحدد أنهم أرسلوا معها خمسة بواسير ذهبية، لأن الفأر مؤذٍ من جهة ومن جهة أخرى لتقديم المجد للرب إله إسرائيل. وبهذا المعنى، فقد يكون المقصود هو الإشارة

إلى نوع من السحر الزائف المعروف في فلسطين يهدف إلى التطهير. ومع ذلك، يجب النظر إلى كل هذه الحوادث في ضوء الرسالة اللاهوتية: إن الرب إله إسرائيل هو إله كوني له السلطان على الكهنة الغرباء والعرافين (ع ٢-٤).

٢. أدان إشعياء الممارسات الوثنية، وبخاصة تلك المصحوبة بأكل لَحمَ الْخِنْزِيرِ وَالرِّجْسَ وَالْجُرَذَ (إش٦٦: ١٧، עַכְבָּר).

ب. ت يأتي المصطلح μῦς في السبعينية، وصادقت عليه لفائف البحر الميت (11QTemple 50:20) وجاءت كلمة "فأر" مرارًا وتكرارًا في الأدب الرباني على أنه حيوان نجس وعلى سبيل المثال BTalm Horayot 13a;) Pesahim 9b) ويشدد المدراش على خطيئة الجيل الذي كان فيه نوح وذلك بمقارنته بالفأر لأنه يختلط بأنواع أخرى من الحيوانات (Tanhuma Buber, Noah 11).

حيوانات ← בְּהֵמָה [*bᵉhēmâ*] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [*zānāb*] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [*hᵃzîr*] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [*hayyâ* ¹] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [*keleb*] (كلب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר [*ʻakbār*] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [*sᵉpardēʻa*] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [*rmś*] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [*šrs*] (يحتشد، يعج بـ، #٩٢٣٧) ← תַּן [*tan*] (إبن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: في القسم اللاهوتي: انظر الفهرس من أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

البيبلوجرافيا

EMiqr 6:223-24; R. Gordon, *I & II Samuel*, 1986.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٦٥٧٥ (עָכָן [*ʻakan*]، عخان)، ← عخان

6576	עכס

עָכַס [*ʻakas*]، تأتي في صيغة بيعِّل، جلجلة (مع الخلخال) (#٦٥٧٦)، اسم. עֶכֶס [*ʻekes*]، بمعنى "خلخال المرأة" (#٦٥٧٧).

ش. أ. ق تأتي في العربية *ʻikas* "سلسلة قدم"/ قيد الإبل (قا؛ *HALAT* 779).

ع. ق جاء التعبير في أم٧: ٢٢ وإش٣: ١٨.

ب. ت تستخدم مخطوطات وادي قمران עָכַס، يقفز (11QPsهـ .cf. *HALAT* 779). ولمزيد من المناقشات حول "مجوهرات" انظر עָדָה (يرتدي الحلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي. أي. هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٦٥٧٧ (עֶכֶס [*ʻekes*]، خلخال)، ← #٦٥٧٦

6579	עכר

עָכַר [*ʻakar*]، قَلْ. يخرب، إثارة، نكبة، اضطراب، تدمير، وفي صيغة نِفْعَل. محزون (#٦٥٧٩).

ع. ق استُخدم هذا الجذر ليصف الحالة العاطفية، النفسية والروحية للأشخاص أو المجتمعات (إسرائيل) والأمم. إلى جانب الظروف الخارجية المرافقه (قض١١: ٣٥، أي٦: ٤).

تدمير، خراب: ← דָּמָה³ [*dāmâ³*] (يدمر، #١٩٥٠)؛ ← הַוָּה² [*hawwâ²*] (يدمر، #٢٠٩٥)؛ ← הֲרִיסָה [*hᵃrîsâ*] (أطلال، #٢٢٣٢)؛ ← חָרֵב¹ [*hārēb¹*] (جاف، خراب، #٢٩٩٠)؛ ← כָּשַׁל [*kāšal*] (رعب، رجفة، يدمر، #٤١٧٣)؛ ← מְחִתָּה [*mᵉhittâ*] (رعب، أطلال، تدمي، #٤٧٤٥)؛ ← נָכָה [*nākâ*] (يضرب، يكون للضرب، خرب، دمر، #٥٧٨٢)؛ ← נָצָה² [*nāsâ²*] (يسقط في الدمار، #٥٨٩٨)؛ ← סוּר² [*sûr²*] (يفسد، #٦٠٧٤)؛ ← פִּיד [*pîd*] (يدمر، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← שֶׁבֶר¹ [*šeber* ¹] (يعظ، يدمر، #٨٦٩١)؛ ← שָׁחַת [*šht*] (يفسد، يدمر، يفسد، #٨٨٤٥).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٥٨٢ (עַכְשׁוּב [*ʻaksûb*]، أفعى)، ← #٥٧٢٩

٦٥٨٤ (עַל² [*ʻal* ²]، على)، ← الجسيمات

6585	עֹל

עֹל [*ʻol*]، نير (#٦٥٨٥).

ش. أ. ق في كتابات *hullu*، نير، وفي العربية *gullu*، طوق، وغالبًا ما يُقال أن الكلمة تأتي في أوغا.، ولكن هذا غير صحيح.

ع. ق ١. تُشير עֹל في ثلاث حالات إلى أداة تُستخدم لربط حيوان "أليف أو مروض" بشئ ما أو بعربة (سفر العدد ١٩: ٢، تث ٢١: ٣، ١صم ٦: ٧). وقد جاءت ٣٧مرة بصورة رمزية.

٢. تُشير עֹל إلى استعباد شخص لأخر أو لأناس خاضعين لحكم ملكي: سوف يُستعبد عيسو ليعقوب وحين يجمح فسوف يكسر نير أخيه عن عنقه (تك ٢٧: ٤٠). وطالب الإسرائيليون رحبعام أن يخفف نير أبيه الذي وضعه على عنقهم (١مل ١٢: ٤ "مرتين"، ٩، ١٠، ١١، ١٤، ٢أخ١٠).

٣. وتُشير עֹל في خمس حالات إلى العبودية السياسية التي خلص الرب شعبه منها (لا ٢٦: ١٣) واستُخدم التعبير

"قطع قيود هذا النير" مع الإشارة إلى الخلاص الإلهي من عبودية المصريين. وفي إشعياء وإرميا، يُشير تحطيم أو إزالة هذا النير إلى الخلاص الوشيك من عبودية الأشوريين (إش ٩: ٤ [٣]، ١٠: ٢٧، ١٤: ٢٥) والبابليين (إر ٣٠: ٨). وبعض المعلقين على (هو ١١: ٤) أشاروا مرارًا إلى עֹל (طفل) (بينما يترجمون עוּל، "الخد" بدلًا من "فك"). والنير لم يكن يتصل بالفك بل بالكتف (إش ٩: ٤[٣]، ١٠: ٢٧) وأكثر من ذلك، فهذا التنقيح يتفق مع صورة الطفل في (إش ١١: ١-٣).

٤. وتكتسب עֹל أهمية خاصة في سفر إرميا، حيث خلاص الأمم (بما فيها يهوذا) تضمنت في الاستسلام التام والخضوع لِنَبُوخَذْنَاصَّر إذ عليهم أن يضعوا رقابهم تحت نيره. (إر٢٧: ١١-١٢). فالرب نفسه هو من وضع هذا النير عليهم (٢٨: ١٤). والأمة التي لم تحمل نير نبوخذناصر ستعاقب بسيف الرب، المجاعة أو الطاعون (٢٧: ٨) وسوف يُخلص الرب شعبه من البابليين بقطع هذا النير عن أعناقهم (٣٠: ٨، حز٣: ٢٧) (إرميا).

٥. استُعملت עֹל أيضًا في سفر إرميا مع الإشارة إلى الطبيعة الملزمة للتوراة. تلك التي فشلت يهوذا في الحفاظ عليها فسقطت في العبادة الوثنية. "كَسَرْتُ نِيرَكِ وَقَطَعْتُ قُيُودَكِ" (إر٢: ٢٠) (الفاعل في النص الماسوري هو المتكلم. ولكنه في هذا السياق وفي الترجمة السبعينية هو شخص آخر). وهكذا وصف الأغنياء الذين لا يعرفون توراة إلههم بأنهم "كَسَرُوا النِّيرَ جَمِيعًا وَقَطَعُوا الرُّبُطَ." (إر٥: ٥، نح ١: ١٣، حيث تُستخدم أداة بناء مع מֹוֹט).

٦. وفي مراثي إرميا تُشير עֹל إلى النير الذي يتوجب على الشاب أن يحمله وهو يتوقع خلاص الرب (مراثي٣: ٢٧). أو تُشير إلى سلطان الخطية (١: ١٤). والأرجح أن עֹל يجب تنقيحها إلى עַל، "على" وتُقرأ "عيناي على خطاياي طول الوقت". والترجمة السبعينية تدعم هذه القراءة. حيث שָׁקַל، بمعنى يراقب، يستيقظ (#٩١٦٦)، غالبًا ما تأتي مع עַל.

ب.ت ١. تتعلق עֹל في الكتابات الربانية بفكرة الخضوع لإرادة الرب. فقراءة تقول עֹל מַלְכוּתשָׁמַיִים أي نير ملكوت السماء עֹלמִצְווֹת نير الوصايا، ועֹל שֶׁלהַקֹּדֶשׁ، نير القدوس. وفي المقابل، هناك طلبات للحكومة والمجتمع. لذا تقول إحدى القراءات לְכוּת עֹלמָ، نير الحكومة، עֹל דֶּרֶךְאֶרֶץ نير السلوك الدنيوي وעֹל בָּשָׂרוָדָם نير البشر (TDNT 2:900).

٢. واستُخدمت ζυγός، في الديداخي (#٢٤٣٣) بمعنى نير مع الإشارة إلى التقشف الجنسي (الديداخي ٦: ٢) وفي رسالة برنابا ٢: ٦ إشارة إلى ناموس المسيح الجديد، حيث النعمة أكثر من الالتزامات (TDNT 2:901).

ع. ج والتعبير ζυγός (#٢٤٣٣) نير، هو الترجمة الأولية لـ עֹל في الترجمة السبعينية. وتُشير إلى "ميزان" في رؤ٦: ٥. وفي مكان آخر استُخدمت بصورة رمزية لتصف (نير المسيح الهين "مت١١: ٢٩")، قا؛ استخدام עֹל في الكتابات الربانية كما ذكرنا من قبل). كما تصف نير الناموس في (أع ١٥: ١٠) ونير العبودية تحت الناموس في (غل٥: ١) واحترام العبد لمن يعمل لديهم (١تيمو٦: ١).

نير: ← מוֹטָה [môṭâ] (نير، سارية حمل، #٤٥٧٤)؛ ← עֹל [ʿōl] (نير، #٦٥٨٥)؛ ← צמד [smd] (يُحتجز، يربط، نفس الشخص، #٧٥٣٧).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:896-901; TWAT 6:79-83; C. L. Tyer, "The Yoke in Ancient Near Eastern, Hebrew and New Testament Materials," Unpublished Dissertation: Vanderbilt, 1963.

جون إي. هارفي John E. Harvey

6589	עִלֵּג

עִלֵּג [ʿilleg]، صفة. متلعثم (ترد. ١؛ #٦٥٨٩).

ش. أ. ق يأتي الجذر في أوغا. ʿlg متلعثم أو متردد (قا؛ UT Glossary #١٨٠٤أ)، وهذا لا يرجح رأي HALAT من أن الكلمة نتجت من تغيير في مواضع الحروف والمقاطع أو الأصوات lʿg.

ع. ق جاء هذا الجذر في موضع واحد فقط هو إش٣٢: ٤ والتركيز في السياق الأدبي على حكم الملك البار والبركات المصاحبة له. وحين يأتي حكم البار "لاَ تَحْسِرِ عُيُونُ النَّاظِرِينَ، وَآذَانُ السَّامِعِينَ تَصْغَى، وَقُلُوبُ الْمُتَسَرِّعِينَ تَفْهَمُ عِلْمًا، وَأَلْسِنَةُ الْعَيِيِّينَ (עִלְּגִים) تُبَادِرُ إِلَى التَّكَلُّمِ فَصِيحًا." إش ٣٢: ٤. ونموذج الكلمة يتفق مع نماذج وصفية "تُشير إلى عيب أو خلل جسدي أو عقلي" (GKC, 233) وشفاء هذا العيب إحدى علامات مملكة البر الجديدة.

ب. ت لا نجد استعمالًا هامًا لهذا الجذر.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [ʾillēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [hārûṣ [4]] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [hērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [kšh] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišhāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עור [ʿwr [1]] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʿillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [psh [2]] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [slʿ [1]] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlt] (عيب [حيوان]،

#٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śrʻ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

تيم باول *Tim Powell*

6590	עָלָה

עָלָה [ʻalâ]، قَلْ. إرتفع، صعد؛ نِفْعَلْ. أخذ، مُجد، سُلب، سبق؛ هِفْعِيل. يجلب، يسبق، يجلب عليه وفي صيغة هُفعَل.. عُرض، صيغة هِتبَعيل. يرتفع (#٥٦٩٠)؛ מַעֲלֶה [*maʻaleh*]، درجات، اعتلاء، ارتفاع، موقف، رصيف، طابق، طريق (#٥٠٩٠)، מַעֲלָה [*maʻalâ* [2]]، يصعد، يعود إلى وطنه، خطوة، درجات، موكب (#٥٠٩٢)، עָלֶה [*ʻaleh*]، اسم. "أوراق الشجر" (#٦٥٩١)، עֹלָה [*ʻolâ* [1]]، اسم. ذبائح أحرقت بكاملها (#٦٥٩٢)، עֱלִי [*ʻᵉlî*]، اسم. "مدقة أعلى" (#٦٦٠٥)، עִלִּי [*ʻillî*]، اسم. الأعلى (#٦٦٠٦)، עֲלִיָּה [*ʻalîyâ*]، اسم. حجرة علوية (#٦٦٠٨)، עֶלְיוֹן [*ʻelyôn* [2]]، العلي (#٦٦١٠)، תְּעָלָה [*tᵉʻalâ* [1]]، اسم. خندق (#٩٤٩٨).

ش. أ. ق جاءت مجموعة هذه الكلمة في اللغات الشقيقة، مثل الآرامية עֲלָה، أكد. *elû* وأوغا. *ʻly* .

ع. ق ١. اسم. מַעֲלָה هي מַקְטֵל إحدى صور الفعل עָלָה، أي يرتفع، يصعد، ترتبط ارتباطا وثيقًا ذي دلالة بالأداة قَلْ. اسمفا.، עָלָה الصعود، الارتفاع , كما ترتبط بـاسم. מַעֲלָה، درجة، سلم (BDB, 752)، ويأتي الفعل עָלָה حوالي ٩٠٠مرة بعيدًا عن المعاني اللاهوتية والطقسية .

٢. يرد اسم. מַעֲלָה ١٩مرة فقط في العهد القديم، مرتين فقط في إشارة محتملة إلى نشاط ديني (١صم٩: ١١، ٢أخ٣٢: ٣٣) وحتى هنا يأتي المعنى الوحيد حرفيًا يُشير إلى (يميل إلى المدينة) وإلى (مقابر ملكية) على التوالي. وتُترجم صيغة التأنيث מַעֲלָה إلى درجة، سلم. وتأتي قليلًا في المزامير (١٢٠ - ١٣٤) لتصف طبيعتها بأنها "مزامير الصعود". وعلى سبيل المثال المزامير التي تشكل جزءًا من طقس موكب الحجاج الذين يصعدون إلى أورشليم كل ثلاث سنوات للاحتفال (انظر لا ٢٣). وهنا يقابلنا المعنى الحرفي أيضًا. فالمسافرون يصعدون بالفعل وهم متجهون إلى المدينة المقدسة. ومن المحتمل أنهم كانوا يُنشدون التراتيل المناسبة كل ١٥ درجة على طول الطريق.

٣. ويتخذ التعبير "صعود" معناه اللاهوتي بارتباطه بالفعل עָלָה يصعد والاستخدام هنا يتبع الأحداث، حيث يمكن עָלָה أن تأتي بصورة روحية أو رمزية بحتة، بمعنى، أنه يُستخدم للتعبير عن الصعود إلى الرب، وعند التعبير عن أمورمادية في المقام الأول ولكنها مصحوبة بإيحاءات دينية بشكل مكثف، وعند الإشارة إلى زيارة أماكن مقدسة. إذ يمكنك الصعود إلى هذه الأماكن سواء أكانت طبيعية أم لا.

وفكرة الصعود إلى الرب جاءت خمس مرات في الأسفار الخمسة الموسوية. وكان محور الحديث عن عهد يهوه مع إسرائيل. حيث التأكيد على التفاوت مابين الرب الممجد، والشعب المستعبد غير المستحق. لذا، صعد موسى إلى الرب في سيناء (خر ١٩:٣) وحُرّم على الشعب أن "يَصْعَدُوا إِلَى الرَّبِّ لِئَلاَّ يَبْطِشَ بِهِمِ" (١٩: ٢٤) وبناء على الالتزام بجوهر نصوص العهد—كتاب العهد (٢٠: ١-٢٣: ٣٣)—دُعي موسى لمقابلة يهوه مرة ثانية (٢٤: ١٢) ومعه حفنة من الرجال الآخرين. وفيما بعد، وحين أخطأ الشعب بعبادة العِجل الذهبي، قال لهم موسى: "أَصْعَدُ الآنَ إِلَى الرَّبِّ لَعَلِّي أُكَفِّرُ خَطِيَّتَكُمْ" (٣٢: ٣٠). وعند سرد هذه الأحداث لجيل لاحق استخدم موسى الفعل עָלָה ليعبر عن وقوفه أمام الرب ليتسلم منه نسخة من اللوحين الحجريين (تث ١٠:١).

٤. وهناك مقطع هام يصف رحلة الشعب السنوية ليتراءى أمام الرب هكذا "حِينَ تَصْعَدُ لِتَظْهَرَ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فِي السَّنَةِ" (خر ٣٤: ٢٤). ويجب أن ننظر إلى الفعل עָלָה في علاقته بـ اسم. מַעֲלָה التي—وكما أشرنا سابقًا—تُشير إلى (ترانيم المصاعد) التي كان يرددها المتعبدون وهم صاعدون إلى أورشليم للقاء يهوه بالعبادة والتسبيح. وهم يتحدثون عن الصعود ليس لأن طبيعة أورشليم تستلزم الصعود فقط بل لأن يهوه الرب متعالٍ في سمواته ومرتفع عن البشر.

٥. ويأتي الحدث الآخر الوحيد للفعل עָלָה مع الإشارة للاقتراب من الرب في سفر القضاة في مقطع يتعلق بنهاية إبادة سبط بنيامين، حيث يصف الراوي تجمع قادة إسرائيل في "المصفاة" بأنه صعود إلى يهوه نفسه. (قض٢١: ٥، ٨، ٢٠: ١). وهذا يوضح أن تجمع الشعب في الأماكن المقدسة في اسم يهوه كان يعني اللقاء مع الرب القدوس. فالعلاقة بين الموضع المقدس والرب القدوس واضحة جدًا.

وربما في محاولة كبيرة لتخفيف وقع حضور الرب وحقيقته على الشعب. قيل للشعب أن يصعدوا إلى الموضع المقدس (حوالي ١٥مرة) أكثر من أن يظهروا أمام الرب مباشرة. ومع ذلك، وضع الاثنان بجانب بعضهما البعض وإشير إلى ذلك في (خر ٢٤) إلى جانب الإشارة إلى مراسم العهد. إذ أمر يهوه الرب موسى أن يصعد إليه (ع١٢). لذا، قَامَ مُوسَى وَيَشُوعُ خَادِمُه. وَصَعِدَ مُوسَى إِلَى جَبَلِ الله (ع١٣).

٦. ويميل تطور أفكار العهد القديم إلى تقريب التسامي

المطلق ليهوه الرب. صعدت حنة إلى بيت الرب، وصعد صموئيل إلى المرتفعة (٩: ١٣، ١٤، ١٩) وحزقيا أيضًا (٢مل١٩ :١٤، ٢٠: ٥، ٨ و٢أخ ٢٩: ٢٠، إش٣٧: ١٤، ٣٨: ٢٢). ويوشيا (٢مل٢٣: ٢، ٢أخ٣٤: ٣٠) وملوك يهوذا (إر٢٦: ١٠)، كل هؤلاء صعدوا إلى الهيكل. ولم يكن هذا مقتصرًا على قادة بعينهم , ولذلك يؤكد كاتب المزمور على أن "اَلطَّاهِرِ الْيَدَيْنِ، وَالنَّقِيُّ الْقَلْبِ" يمكنه أن يَصْعَد إِلَى جَبَلِ الرَّبِّ وَيَقُومُ فِي مَوْضِعِ قُدْسِهِ (مز ٢٤: ٣-٤).

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [ʾrh] [[1] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשר [[1] [šr] (يمشي مستقيما، #٨٨٦)؛ ← דרך [drk] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [hlk] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [[1] [zhl] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [yṣʾ] (يرحل، يتطوع، #٣٦٦٥)؛ ← יָרַד [yarad] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [massaʿ] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [nht] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [sʾn] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה [1] [ʿdh [1]] (يمشي بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [ʿlh] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [[1] [psʿ] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [sʿd] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שׁור [[2] [šwr] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

البيبلوجرافيا

G. Brin, "The Formulae 'From ... and Onward/Upward,'" *JBL* 99, 1980, 161-71; S. Paul, "Two Cognate Semitic Terms for Mating and Copulation," *VT* 32, 1982, 492-94; B. Renaud, "Osée II 2: *ʿlh mn hʾrs*: Essai d'interprétation," *VT* 33, 1983, 495-500; S. Shibayama, "Notes on *Yarad* and *ʿ[amA] lah*: Hints on Translating," *JBR* 34, 1966, 358-62; J. Wijngaards, "הוֹצִיא and מעלה A Twofold Approach to the Exodus," *VT* 15, 1964, 91-102.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

6591 עָלֶה

עָלֶה [ʿaleh]، اسم. أوراق النبات (#٦٥٩١)، > עָלָה [ʿalâ]، ارتفع، صعد، تسلق (#٦٥٩٠).

ش. أ. ق تأتي في الآرامية עִלַּיָא, עלה، وفي أكد. *elû*، يطلع.

ع. ق تأتي الكلمة ١٩ مرة في العهد القديم. وهي كلمة عامة تعطينا معان متسعة لأنواع كثيرة من أوراق الأشجار، مثل، الزيتون، ونبات الآس العطري، النخيل....إلخ (تك٨: ١١، نح ٨: ١٥). وتُشير إما إلى أوراق الشجيرات الصغيرة (أي٣٠: ٤) أو الأشجار الضخمة (إش١: ٣٠) وقد خاط أدم وحواء لأنفسهما أوراق التين في محاولة لتغطية عريهما (تك٣: ٧) وتظهر الكلمة مرتين في رؤيا حزقيال لتصف أوراق النبات التي لا تذبل والتي تُستخدم للدواء (حز٤٧: ١٢). وغالبًا ما استُخدمت الكلمة للدلالة على سرعة زوال الحياة الإنسانية. وخاصة في إطار اسخاطولوجي "أخروي" (إش ٣٤: ٤، ٦٤: ٦ [٥]). وفي لاويين٢٦: ٣٦ نجد إعلانًا لإسرائيل بالسبي المخيف وأثناءه "صَوْتَ وَرَقَةٍ مُنْدَفِعَةٍ يجعلهم يَهْرُبُونَ" ونجد مثل هذا في (أي١٣: ٢٥) "أَتُرْعِبُ وَرَقَةً مُنْدَفِعَةً؟" وعدة مرات يصبح النمو القوي لورقة شجر يانعة تشبيهًا مفعمًا بالحيوية يُصور نجاح الأبرار (مز١: ٣، أم ١: ٢٨، إر١٧: ٨).

والعدد الكلي لأحداث العهد القديم يزداد بحدثين إذا قبلت التنقيحات التي أشير إليها في *BHS*. في إر١١: ١٦ (עָלֶיהָ كما سبق)، ويرى بعض العلماء أن تنقح إلى (בְּעָלֶהָ في أوراقها)، وفي مز٧٤: ٥ לְמָעְלָה "رافع" يقترح البعض أن تكون (مدخلها) إلى ورق الشجر. לְוּעָלֶה بمعنى أعلى.

ب. ت تأتي الكلمة في الأدب الرباني بالمعنى الطبيعي للنباتات إلى جانب المعنى المجازي أيضًا. وكمثال *Gen. Rab.* 19:6 أوراق النبات التي جلبت الحزن للعالم، قا؛ ١٥: ٧). وهي إشارة إلى تك ٣: ٧، Hullin 92a (أوراق النبات في "كرمة إسرائيل "هم الجهلاء"). وجاءت الكلمة עָלֶה، ١٤مرة في الترجمة السبعينية هكذا φύλλον ورقة نبات، خُضرة، شجيرة. وترجمات أخرى غير شائعة مثل ἀναβάσις، ينمو، أوراق الشجر حز٤٧: ١٢، و στελέχος، تاج الجذر، الجذع، وتأتي الكلمة في لفائف البحر الميت في DSS in 1QH 8:8, 26; 10:25.

إنبات: ← אֵזוֹב [ʾēzôb] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשׁא [dšʾ] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [zrʿ] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשַׁשׁ [hašaš] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [yereq] (أخضر، خضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [ntʿ] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [ʿāleh] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [ʿēśeb] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [qîqāyôn] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← ראשׁ [rōʾš [2]] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [śîah [2]] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [šittâ] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:96; H. A. Brongers, "Das Zeitwort *ʿala* und seine Derivate," in *Travels in the World of the Old Testament* [Fs M. A. Beek], 1974, 30-40.

ريتشارد أي. تايلور *Richard A. Taylor*

6592	עֹלָה

עֹלָה [ʿolâ [1]]، اسم. محرقات (#٦٥٩٢).

ش. أ. ق ١. هناك شهادات عديدة واضحة لهذا المصطلح الذبائحي خارج التقليد الكتابي. ويجئ التعبير *ma'hb* (b) *ʿlt* في الكتابات السينائية الأولية يُقسم أن يُقدم محرقات (*ʿlt* = Heb. עֹלָה; Albright, 41-43) على الرغم من أنها تُرجمت "محبوب الإلاهة Baalat"، (*TWAT* 6:107)، وتستخدم أوغا. كلمة أخرى للإشارة إلى المحرقات بشكل خاص ولكن الفعل المماثل في أوغا. هو *ly'* ارتفع. واستُخدم الجذر للتعبير عن تقديم البخور في ملحمة *wyq[ry] dbh.* *ʿlm. ys ʿly. dgth bsmym* ، (إذ قدم تقدمة إلى الآلهة، ورفع بخوره إلى العلي). (*CML* 120 lines 184b-86a and 191-92; قا؛ أيضًا النقوش النذرية المذكورة في W. F. Albright, *BASOR* 110, 1948, 16 n. 52; Tarragon, 63-64).

وبالمثل في أوغا. وتحديدًا في ملحمة Keret الذي صعد إلى البرج وارتقي الجدار (*w ʿly lzr . mgdl rkb tkmm .hmt* (CML, 87 lines 165b-67a)، وذلك لكي يُقدم محرقات. كما أن لدينا متوازية كتابية لهذا في ٢مل٣: ٢٧أ. "فَأَخَذَ (ملك موآب) ابْنَهُ الْبِكْرَ الَّذِي كَانَ سَيَخْلُفُهُ عَلَى الْعَرْشِ، وَأَحْرَقَهُ (וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה) عَلَى السُّورِ (עַל־הַחֹמָה) قُرْبَانًا لإِلهِ مُوآبَ". وبناء على هذا الدليل، *ly'ys* في ملحمة Aqhat أعلاه، يرى البعض أن الكلمة العبرية עֹלָה "التقدمات" يُقصد بها تقدمة سامية (انظر المرجع المذكور *TWAT* 6:106; Levine ومع ذلك، وكما لاحظ Levine "إن معنى "الصعود" من الممكن أن يكون له ثلاث معان: (أ) ارتفاع التقدمة للسماء في الدخان، النار والرائحة. (ب) إصعاد الذبيحة على المذبح. (ج) صعود الكاهن إلى مكان مرتفع، برج، حائط أو أي مكان آخر يمكن تقديم الذبيحه فيه *TWAT* 6:106) والمعنى المتوازي مع أوغا. هو *ol'* (انظر ش. أ. ق فصل٣). ولذلك يقترح المعنى الأول , أي ارتفاع التقدمة للسماء في الدخان.

وتُشير النقوش البونية في مارسيليا وقرطاج إلى المحرقات من خلال التعبير *kll*، وهي تُعادل في العبرية כָּלִיל، أي كامل، جميع، كل #٤٠٠٣): *b'lp kll 'm sw'ṭ*، تقديم ثوربالكامل كذبيحة أو *sw'ṭ*، (R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978, 143 وجاءت في حالة واحدة مع *slm: 'm slm kll* "المحرقات" (المرجع السابق). وإضافة ذبيحة السلامة هنا إلى المحرقة يوضح أن العلاقة بين التعبيرين في اللغة البونية مختلف عنه في الكتاب المقدس في اللغة العبرية. ومع ذلك ففي أوقات لاحقًا تأتي *ʿlt'* في النقوش التكريسية للغة البونية الحديثة، *'s h 'l' [k]' 'lt 'w m[n(?)ht bmqds* الرجل الذي قدم محرقة من الحيوانات أو تقدمة من الحبوب على المذبح (ibid., 244, 247; cf. *KAI* 1:29, text 159, line 8). وهنا يطابق جذر الفعل اسم. كما في الكتاب المقدس بالعبرية (وعلى سبيل المثال تك ٨ : ٢٠) قا؛ مع الفعل في أوغا..

٢. واستُخدم التعبير مرارًا وتكرارًا بمعنى "المحرقات" في كتابات ما بعد العهد القديم، باعتبارها امتداد للتيار التقليدي الكتابي. وجاءت ثلاث مرات في خطاب مرسل من يهود مدينة ألفنتين بمصر إلى بلاد فارس. وفيه يطلب كاتب الرسالة أن يأذن له Bagoas حاكم يهوذا بإعادة بناء هيكل "ياهو" أي يهوه في مدينة ألفنتين. فإن تمت الموافقة على طلبه فسوف يُقدم أطعمة، بخور وذبائح (مع استخدام الأداة *mnhh wlbwnh w 'lwh*) تلك التي توقفت منذ تدمير الهيكل (Rosenthal, 11, line 21; *ANET*, 492a) كما أنه سيقدم هذه التقدمات باسم Bagoas، (Rosenthal, 11, line 25; *ANET*, 492b) كما نجد في نفس النص عبارة "ذبائح ومحرقات" أتت كتعبير عام عن الطقس الذبائحي يقول "وأنت ياباجوس ستنال الحظوة أمام يهوه إله السماء أكثر من أي شخص قدم له ذبائح ومحرقات" (*'lwh wdbhn*) باهظة الثمن (Rosenthal, 11, line 28; *ANET*, 492b).

وبالطبع فقد استُخدم كل من التعبير العبري والآرامي في الكتابات اليهودية اللاحقة أيضًا. انظر "كتابات مابعد العهد القديم".

٣. التعبير الذبائحى المتطابق في أوغا.، هو *bahan* وهو يُقابل في العبرية שָׂרַף، يحترق. انظر Anderson, 1987, 34) وقد يأتي بمفرده كذبيحة منفردة انظر أمثلة أخرى في (انظر Tarragon [63] ويتكرر كثيرًا جدًا وهو يجمع *srp wslmm*، بين المحرقات وذبيحة السلامة (انظر هذا التجميع في R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, 1972, 610). وعلى سبيل المثال انظر *spn.dqt.srp.wslmm[tn sm.w'a] lp.lb'l.w'atrt,* أما Saphon فيرى أن التقدمة يمكن أن تكون حيوانًا صغيرًا يقدم كذبيحة محرقة أو ذبيحة سلامة (زوج من الخراف (؟)] أو رأس أحد المواشي تُقدم إلى البعل أو "أثيرات" انظر Dijkstra, 71, lines 7-8 and comments on line 2; cf. the discussion in Weinfeld, 107-8; Tarragon, 61-64).

وفي بعض النصوص الأشورية الحديثة وأكد.، *sarapu* يحرق (قا؛ أوغا. *srp* "أعلاه") استُخدمت للإشارة إلى تقديم ذبائح بشرية للآلهة . (من أقام دعوى ضد بيع الأرض) يحرق ابنه الأكبر أما الآلهة (سن Sin و -Belet

seri بيليت سيري) لمزيد من النقاش انظر Sin، وحرق ابنته الكبرى أمام "Belet-seri" (*CAD* vol. 17, pt. 2, 52; cf. M. Weinfeld, *UF* 4, 1972, 144-49 for a complete discussion) ويرى البعض أن ما سبق لايُشير إلى تقديم الأطفال كذبائح بشرية. (المرجع السابق) بل هو تكريس الأطفال للآلهة. وينطبق هذا على عبادة "مولك" في العهد القديم (انظر ١٨: ٢١، تث١٢: ٣١، ١٨: ١٠، ٢مل٢٣: ١٠). ومع ذلك، لم يحظ هذا الاستنتاج بالرضى من كثيرين، ويجب مناقشته في ضوء ٢مل٣: ٢٧أ. (فَأَخَذَ (ميشع ملك موآب) ابْنَهُ الْبِكْرَ الَّذِي كَانَ سَيَخْلُفُهُ عَلَى الْعَرْشِ، وَأَحْرَقَهُ عَلَى السُّورِ قُرْبَاناً لإِلَهِ مُوآبَ). ودليل آخر على تقديم الأطفال كذبائح بشرية في طقوس عبادة مولك، انظر (Heider).

واستُخدم التعبير الحثي المناظر بصفة عامة مقترنًا مع الكلمة *keldiya*، في اللغة الحثية للتعبير عن ذبيحة السلامة. وعلى سبيل المثال، ووفقًا لنص في معاهدة يقول "محرقات (*ʼmbassi*) تقدم للآلهة، وذبائح سلامة (*keldiya*) أيضًا" old tablets" (Weinfeld, 98-99 and n. 14; cf. انظر ibid., 106-7).

ع. ق ١. كانت المحرقات من الحيوانات تُحرق كاملًا على المذبح (بما في ذلك أحشاؤه "لا ١: ٩، ١٠، ١٣"ماعدا جلد الحيوان فقيل عنها" الْكَاهِنُ الَّذِي يُقَرِّبُ مُحْرَقَةَ إِنْسَانٍ فَجِلْدُ الْمُحْرَقَةِ الَّتِي يُقَرِّبُهَا يَكُونُ لَهُ" (٧: ٨ انظر نفس الأمر في التعريفات باللغة البونية، وانظر أيضًا Levine, *In the Presence of the Lord*, 120). ونفس الشيء ينطبق على المحرقات من الطيور (١: ١٤ - ١٧)، ولكن في هذه الحالة فليس للكاهن أن يأخذ منها شيئًا. بل كان الكاهن "يَنْزِعُ حَوْصَلَتَهُ بِفَرْثِهَا وَيَطْرَحُهَا إِلَى جَانِبِ الْمَذْبَحِ شَرْقًا إِلَى مَكَانِ الرَّمَادِ" (١: ١٦) ويترجمها Milgrom (يَنْزِع حَوْصَلَتَهُ مَعَ نَثْرِيَّاتِهَا) ويرى أنه تُشير إلى قطع ريش ذيل الطائر وإزالة الأمعاء (Milgrom, 1991, 134, 169-71). وعلى أي حال، يمكن أن نترجم עֹלָה "تقدمة كاملة" أو "محرقة كاملة".

وحقيقة الأمر، فقد اقترح البعض أن التعبير الأصلي للمحرقة كان في العبرية כָּלִיל (الكل - بالكامل - صحيح #٤٠٠٣) قا؛ الشرق الأدنى القديم المقطع الثاني "الدليل في اللغة البونية" وانظر أيضًا *HALOT* 479، للكتابات الأولية والثانوية. والتي تترجمها بصورة طبيعية "تقدمة كاملة" وربما أدخلت الكلمة עֹלָה للتعبير عن ممارسة نزع الجلد عن الذبيحة. لذلك أصبح עֹלָה هو التعبير المقبول ويجب ترجمته "المحرقات" لأنه يُشير إلى "إصعاد الذبائح" للرب في الدخان، بمعنى حرقها بالكامل على المذبح (Milgrom, *Leviticus 1-16*, 173-74، قا؛ مع الفعل يرتفع، يصعد. #٦٥٩٠، في أوغا. *srp*، الشرق الأدنى القديم المقطع الثالث. ويقترح *HALOT* أن כָּלִיל استُعيض عنها في وقت مبكر بالكلمة עֹלָה بدون أي تلميح إلى أن עֹלָה لم تكن إحدى التعبيرات الأصلية بمعنى "محرقة كاملة" (*HALOT* 479) كما اقترح البعض أن עֹלָה بمفردها هي اختصار للكلمة מִנְחָה (#٤٩٦٦) بالإضافة إلى עֹלָה إصعاد ذبيحة لمجد الرب (في النار) (*HALOT* 830).

وربما كان من الأفضل أن نعامل עֹלָה، כָּלִיל كتعبيرات متممة للإشارة السابقة إلى طريقة تقديم الذبيحة واللاحقة إلى أهميتها. وسواءً أكانت כָּלִיל سابقة على עֹלָה أم لا فذلك على أي حال موضع نقاش قا؛ (Milgram) فيما قاله سابقًا. وعلى ما يبدو تأتي כָּלִיל في حالتين بشكل منفرد لتعبر عن "محرقة تُحرق بالكامل" (تث١٣: ١٦[١٧] NIV، تث٣٣: ١٠)، وفي واحدة منهما جاءت بمعناها الظرفي الطبيعي "تمامًا أو كلية": ويمكن ترجمة تث ١٣: ١٦[١٧] بسهولة كالتالي: أَحْرِقُوا الْمَدِينَةَ مَعَ كُلِّ أَمْتِعَتِهَا كَامِلَةً لِلرَّبِّ. على الرغم من أنه في سياق آخر لم تكن تلك الترجمة مناسبة. ويبدو أنه استخدم في ٣٣: ١٠ب כָּלִיל على أنها تعبير عن بعض أنواع الذبائح تحديدًا تلك التي تُقدم على المذبح "يُحْرِقُونَ بَخُوراً (קְטוֹרָה) أَمَامَ أَنْفِكَ وَقَرَابِينَ (כָּלִיל) عَلَى مَذْبَحِكَ".

وتأتي כָּלִיל مع עֹלָה معًا في حالتين. ووفقًا لما جاء في ١صم ٧: ٩ "أَخَذَ صَمُوئِيلُ حَمَلاً رَضِيعًا وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً (עוֹלָה כָּלִיל) بِتَمَامِهِ لِلرَّبِّ" ويمثل (مز٥١: ١٩[٢١] أهمية خاصة "ذَبَائِحِ اللهِ هِيَ رُوحٌ مُنْكَسِرَةٌ" (ع١٧) ولذلك، يبنى الرب أسوار أورشليم (ع١٨) وحينئذ يسر الرب بذبائح البروالمحرقات. (حرفيًا المحرقات والتقدمات الكاملة עוֹלָה וְכָלִיל) وحِينَئِذٍ يُصْعِدُونَ عَلَى مَذْبَحِ الربَ عُجُولاً". وقد نفهم من المقطع الأخير أن كلًا من כָּלִיל وעֹלָה يشيران إلى نوعين مختلفين من التقدمات.عدا أننا لدينا هنا توازي شعري (انظر Tate, 8 and 29-30) أما حرف العطف וְ هنا فهو تفسيري، وهو يعنى أن المحرقات هي تلك الذبائح التي تُحرق بالكامل على المذبح. في مقابل الذبائح التي عرضنا لها سابقًا في هذا العدد (قا؛ זֶבַח، #٢٢٨٣).

٢. أخذ في الاعتبار استخدام "المحرقات" وتاريخيًا، فمن المهم أن نُدرك الفارق مابين المحرقات التي تُقدم على المذابح المنفردة (أي لم تُقدم في خيمة الاجتماع أو الهيكل) في مقابل الهياكل في الأماكن المقدسة. (أي في خيمة الاجتماع أو الهيكل). انظر المناقشة الكاملة لهذا الفارق وأثاره التاريخية المتضمنة في الذبائح والتقدمات، المقاطع ٨ - ١١). وأول ظهور لهذا التعبير كان في تك ٨: ٢٠ وهو يُشير إلى استخدامه طويلًا قبل تأسيس خيمة الاجتماع وترتيباتها "وَبَنَى نُوحٌ مَذْبَحًا لِلرَّبِّ. وَأَخَذَ مِنْ كُلِّ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وَمِنْ كُلِّ الطُّيُورِ الطَّاهِرَةِ وَأَصْعَدَ مُحْرَقَاتٍ

عَلَى الْمَذْبَحِ" (انظر עֹלָה في إصحاح ٢٢ فيما يتعلق بتقديم اسحق كذبيحة ع ٢، ٣، ٦، ٧، ٨، ١٣). وعلاوة على ذلك فقد استمر تقديم مثل هذه الذبائح على المذابح المنفردة والمرتفعات فترة طويلة بعد تأسيس خيمة الاجتماع (والهيكل أيضًا). سواء قُبلت (على سبيل المثال في قض ٦: ٢٦، ١صم ٧: ٩-١٠، ١٧، ٢صم٢٤: ٢٢-٢٥، ١مل١٨: ٣٨-٣٩، مع ذبائح السلامة، يش ٨ : ٣١) قا؛ [خر٢٠: ٢٤، تث ٢٧ : ٥ - ٧]، قض٢١: ٣- ٤ ,... إلخ) أو لم تُقبل (على سبيل المثال قض ١١: ٣١، ١صم ١٣: ٨-١٤، ١مل ١٨: ٢٥- ٢٩).

وبالطبع، اشتمل ترتيب الأماكن المقدسة والذبائح المحرقات القديمة (ومنها الحبوب، المشروبات وذبائح السلامة) تلك التي كانت جزءًا من العبادة في المذابح المنفردة منذ نوح إلى عصر المملكة قبل السبي ونفس ترتيب العبادة الخارجية، تلك التي اعتاد على ممارستها شعب اسرائيل قبل سيناء قد ضُممت لتناسب ترتيب العبادة في خيمة الاجتماع. حيث من يؤدي تلك الطقوس هم هارون والكهنة الآخرين وليس مقدموا الذبائح.

٣. ومن وجهة النظر الأدبية، فتعليمات تقديم المحرقات والحبوب وذبائح السلامة في لا ١-٣ تُشكل وحدة متكاملة. وتكرار الصيغة التمهيدية والخطاب الموجه إلى بني إسرائيل في (٤: ١-٢) قا؛ (١: ١-٢) تفصل مابين التعليمات الخاصة بذبيحتى الخطية والإثم في ٤: ١- ٦: ٧ عن تلك التي في الإصحاحات ١- ٣. وهذا يُعد انعكاسًا أدبيًا للحقيقة التاريخية أنه قبل بل وحتى بعد تشييد خيمة الاجتماع كانت المحرقات، ذبائح السلامة وما يُصاحبها من تقديم الحبوب والمشروبات، أنشأت نظامًا ذبائحيًا استخدمه المؤمنون في المذابح اليهوية "نسبة إلى يهوه" المنفردة خارج الخيمة أو المسكن.

ولاشك أن نظام تقديم الذبائح في الأماكن المقدسة كان يتطلب تقدمات وذبائح إضافية. وخاصة ذبيحتي الخطية والإثم (لا٤: ١- ٦: ٧). والسبب الرئيسي لذلك هو أن المسكن أو المكان المقدس هو أكثر من مجرد مذبح. فمن خلاله يمكن للإنسان أن يلتقي مع الرب ويتواصل مع إله السماء . فهو مسكن الرب الأبدي (بيت الرب، خيمة الرب) انظر بصفة خاصة (خر٢٥: ٨ "يَصْنَعُونَ لِي مَقْدِسًا لأَسْكُنَ فِي وَسَطِهِمْ")، ٢صم ٧: ٢، ٥- ٧، ١٣ المسكن في مقابل الخيمة). يمكن لشخص أن يكون لديه مذبح وعبادة مذبحية بدون مكان مقدس (מִזְבֵּחַ، مذبح، #٤٦٤٠)، وهذا بعيد جدًا عن المبادئ المناسبة للحفاظ على حضور الرب وسط شعبه . والتي كانت بؤرة التركيز الرئيسية في إجراء طقوس خيمة الاجتماع (Knohl, 152; Milgrom, 1991, 176).

وحقيقة أن الرب استقر في خيمة الاجتماع أو الهيكل تتطلب أن نعيراهتمامًا خاصًا للحفاظ على المسكن الذي سيحل فيه الرب وطهارته. وهذا كان يتم عن طريق الذبائح الكفارية. وعلى سبيل المثال، يحتوى لا١٥: ٣١ على ماهو نجس وطاهر بالنسبة للاويين (انظر لا١١- ١٥) مع التحذير الآتي "فَتَعْزِلاَنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْ نَجَاسَتِهِمْ لِئَلاَّ يَمُوتُوا فِي نَجَاسَتِهِمْ بِتَنْجِيسِهِمْ مَسْكَنِيَ الَّذِي فِي وَسَطِهِمْ." وهذا يقودنا مباشرة إلى تعليمات يوم الكفارة العظيم (لا١٦). ويوضح لنا هذا الإصحاح أن الهدف من هذا اليوم هو التكفير عن المسكن نيابة عن الشعب (١٦:٢٩-٣٤، כִּפֶּר #٤١٠٥).

٤. أما ذبيحة المحرقة فلم يكن لها دور واضح في تقديس خيمة الاجتماع وتطهيرها (أو الهيكل فيما بعد). ومع ذلك، قيل في حالات عديدة أن المحرقات استخدمت بكونها جزءًا من عملية طقسية شاملة تهدف إلى تقديس خيمة الاجتماع. وفي بداية إعطاء التعليمات الخاصة بذبيحة المحرقة في خيمة الاجتماع في لا ١: ٤ يَضَعُ "مقدم الذبيحة" يَدَهُ عَلَى رَأْسِ الْمُحْرَقَةِ، فَيُرْضَى عَلَيْهِ لِلتَّكْفِيرِ عَنْهُ". ووفقًا لسفر اللاويين ١٤: ١٨-٢٠ كانت ذبيحة الخطية والإثم تُقدم على المذبح مع المحرقات والحبوب المقدمة معها وذلك في طقس تطهير الأبرص. (انظر أيضًا الأعداد ٢٩ - ٣١ من أجل بيان مجمع عن فعالية الجمع بين الذبائح المختلفة).

العلاقة القوية بين يوم تدشين خيمة الاجتماع (لا٩) ويوم الكفارة (لا ١٦) تمت مناقشته في موضع آخر انظر (כִּפֶּר #٤١٠٥، ع. ق فصل ٣٢-٣٣)، يربط لا٩: ٧ ذبيحتي المحرقة والخطية معًا بكونهما وسيلة لتطهير الكهنة والشعب في يوم التدشين. ونفس الشيء يحدث في يوم الكفارة فالمحرقات تُقدم لتطهير الكهنة والشعب أيضًا (لا١٦: ٢٤) وقد ضما الاثنان معًا بهدف التكفير عن السنة كلها. وهذا يتم بعد إنجاز سلسلة ممتدة من طقوس ذبيحة الخطية من أجل الكهنة والشعب (ع ١١- ٢٢ وتشمل أيضًا "تيس عزازيل" الذي يقدم مثل ذبيحة خطية وفقًا لما جاء في (ع ٥، ٨-١١). وعلاوة على ذلك، هناك ما يُشير إلى أن الشخص لا يستطيع تقديم ذبيحة خطية للتكفير دون أن يتضمن هذا تقديم ذبيحة محرقة معها وذلك حسب التعليمات العامة للتكفير التي حددها الرب. (وعلى سبيل المثال: حين يقدم شخص زوج من الطيور للتكفير عن خطاياه، فالطير الأول يُقدم كذبيحة خطية والثاني محرقة (٥: ٧ قا؛ ١٢: ٦, ٨) ويُعزي حزقيال عملية التكفير عن الخطية إلى ذبيحة المحرقة في دمجها مع الذبائح الأخري (حز ٤٥: ١٥، ١٧، لاحظ أن الأمر هنا شمل ذبيحة السلامة أيضًا).

٥. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن بشأن هذا الأمر، كيف يتم تُكفر المحرقة عن الخطية ودرجة هذا التكفير. وهناك وجهات نظر مختلفة: تقول إحداها، أن وضع اليد على ذبيحة المحرقة يحول الخطايا إليها فيجعلها تقوم بعملية التكفير (Levine, 1974, 73, n. 51، انظر لا١: ٤أ). وأخر يرى أن المحرقة هي عنصر مطلوب ضمن

سلسلة من ذبائح الكفارة لأنها بذلك "تُكمل متطلبات العقوبة الشخصية للتكفير الكامل عنها" (Rainey, 498)، وكانت الذبيحة تُحرق بكاملها فوق المذبح لترمز إلى استيفاء العقوبة الشخصية. ووجهة نظر عامة أخرى ترى أن ذبيحة المحرقة لاتقدم عن خطية بعينها، الارتباط بين فعالية التكفير والمحرقة أظهر "أن التواصل مع القدوس يتطلب ترضية وتكفيرًا" (Knohl, 152).

والبعض يطرح تفسيرًا لغويًا عن الاختلاف ما بين التكفير الذي تقدمة ذبيحة المحرقة وذاك الذي تقدمه ذبيحتى الخطيئة والإثم. وفي أحد النماذج، يشرح النهج اللغوي تنامي ذبيحتى الخطية والإثم كظاهرة صاحبت بناء الهيكل الثاني فترة ما بعد السبي. والأمر في حقيقته كالآتي: "إن استدعاء الوعي بالخطية، عن طريق رفض الناس من الوجود في محضر الرب. كان إلى حد ما حالة مستديمة" لذلك كانت هناك أوامر إلهية يجب اتباعها، وبمراعاتها يحفظ الإنسان نفسه من المضي وراء رغباته وشهوات قلبه. لذا، فتلك الطقوس لا تأتي بالإله إلى عالم البشر في كلٍ المناسبات الهامة، ليشترك في بهجتها وضروراتها "وبدلًا من ذلك" فالتكفير عن الخطايا هو التأثير الرئيسي لها والذي دائما ما صاحبه يقين قوي" Wellhausen, 424، قا؛ الشكوك بشأن هذا النهج والأدب الذي استُشهد به في Knohl, 151).

وهناك وجهة نظر أخرى تتبنى التفسيراللغوي السابق ذكره. ترى أن المحرقة كانت ذبيحة التكفير الرئيسية في فجر تاريخ إسرائيل. أما ذبيحة الخطية والإثم فقد نشأت مع تأسيس خيمة الاجتماع أو الهيكل. حيث "صار من الضروري وجود ذبائح معينة لتطهير المسكن والمقدس من الفساد والدنس (Milgrom, 1991, 176). وهذا دفع عجلة التطور إلى الوراء قبل السبيِ، ضد النظرية العامة لويلهاوزن. ومع ذلك، ظل متمسكًا بالتفسير اللغوي من وجهة نظر لاهوتية ومنهجية.

٦. فمن جهة، لاحظنا أن النهج اللغوي مبرر. ولم يأت ذكر ذبيحة الخطية والإثم قبل تأسيس خيمة الاجتماع في سفر الخروج. كما أن هناك إشارات قليلة لها خارج الكتابات الكهنوتية في العهد القديم. (مثل الأقسام الرئيسية لسفر الخروج-العدد وحزقيال ٤٠- ٤٨) أو حتى بعد تدشين الخيمة (انظر فقط ١صم ٦: ٣، ٤، ٨، ١٧، ٢مل ١٢: ١٦ [١٧]، ٢ أخ ٢٩: ٢١- ٢٤، عز٨ : ٣٥، نح١٠: ٣٣ [٣٤]، إش ٥٣: ١٠). وبمعنى آخر، يمدنا طقس ذبائح المحرقة والخطية والإثم خارج الأماكن المقدسة بسياق طقوس العبادة في المذابح المنفردة وعلى المرتفعات "كما ذكرنا أعلاه". وهذا يقودنا إلى أمرين (أ) لم تكن هناك حاجة لمثل هذه الذبائح قبل تأسيس خيمة الاجتماع. (ب) وحتى بعد وضع النظام الكهنوتي للأماكن المقدسة في إسرائيل ظل التركيز على العناصر غير الكهنوتية من الشعب فيما يتعلق بالعبادة والاحتفال أمام الرب بدلًا من التركيز على نقاء المكان المقدس. ولاحقًا تزايد الاهتمام بالكهنوت ورجاله الذين لم يتحملوا مسئولياتهم تجاه المسكن المقدس وصيانته (لا ١٠، عدد ١٨).

وبناء على ذلك، وفي عبارة واحدة، فإن طقس ذبائح المحرقة والسلامة كان كافيًا للعبادة قبل أن يوجد موضعًا مقدسًا في إسرائيل. (خر٢٠: ٢٤- ٢٦، ٢٤: ٤). ومع ذلك، وهذا لا يعني أن ذبائح المحرقة لم يكن لها فعالية تكفيرية سواء قبل إنشاء نظام المسكن المقدس أو بعده. كما أن هذ لا يعني أيضًا أن ذبيحتى الخطية والإثم حلت بالكامل محل المحرقة من أجل التكفير عن الخطايا. بل أن فعالية المحرقات في التكفير عن الخطايا كانت راسخة سواء قُدمت خارج المسكن أو بداخله بعد تأسيسه. لكنها نشأت من منطق مختلف عن ذبيحة الخطية والإثم ولذلك تعمل بطريقة مختلفة وتحقق أهدافًا مختلفة. (الذبائح والتقدمات، لمزيد من التعليقات التفصيلية على المغالطات اللغوية فيما يتعلق بنظام الذبائح في العهد القديم).

والمعنى الأساسي للكلمة כִּפֵּר، في صيغة (بيعِّلْ.)، "يصنع كفارة" يُقصد به "يمسح وينظف" (انظر لمزيد من الأدلة #٤١٠٥) وهذه هي الأهمية الرئيسية للدم، وعلى سبيل المثال , في طقس ذبيحة الخطية (انظر لا ٤، ١٦). أما ذبيحة المحرقة مع مايصاحبها من تقدمات من الحبوب والمشروبات كانت بمثابة طعام يُقدم للرب انظر الذبائح والتقدمات (Milgrom, 1991, 176) وعلى هذا النحو، فالمحرقة قامت بالتكفير عن الخطية ليس عن طريق تأثير الدماء بل باعتبارها هدية لها نفس التأثير على الرب، مثلما جاء في تك ٣٢: ٢٠ [٢١] حيث قدّم يعقوب هدايا لأخيه عِيسو قائلًا "أَسْتَعْطِفُ وَجْهَهُ (כִּפֵּר)" بِالْهَدِيَّةِ السَّائِرَةِ أَمَامِي. وَبَعْدَ ذلِكَ أَنْظُرُ وَجْهَهُ، عَسَى أَنْ يَرْفَعَ وَجْهِي (قا؛ ٣٣: ٢٠). ويبدو أن الفكرة الرئيسية هي أن يعقوب اراد أن "يُزيل الغضب عن وجه أخيه عيسو" عن طريق هذه الهدايا. وذبيحة المحرقة تحمل في طياتها تأثيرًا تكفيريًا لأنها بمثابة هدية تستعطف الرب وتسترضيه أكثر من كونها إجراءات تطهير بالمعنى الحرفي. وعلى سبيل المثال، يمكننا أن نقارن تأثير ذبيحة المحرقة التي قدمها نوح للرب (تك ٨: ٢٠ – ٢٢) (ع ٢١أ) فَتَنَسَّمَ الرَّبُّ رَائِحَةَ الرِّضَا. وَقَالَ الرَّبُّ فِي قَلْبِهِ: "لاَ أَعُودُ أَلْعَنُ الأَرْضَ أَيْضًا مِنْ أَجْلِ الإِنْسَانِ". كما نجد في ١صم ١٣: ١٢. وفي صموئيل الأول فَقُلْتُ "أي شاول": "الآنَ يَنْزِلُ الْفِلِسْطِينِيُّونَ إِلَيَّ إِلَى الْجِلْجَالِ وَلَمْ أَتَضَرَّعْ إِلَى وَجْهِ الرَّبِّ، فَتَجَلَّدْتُ وَأَصْعَدْتُ الْمُحْرَقَةَ" قا؛ (٢صم٢٤: ٢٢ – ٢٥، أي ١: ٥، ٤٢: ٨ وهناك من يرى أن ذلك يشابه ما جاء في Wenham, 57-63).

٧. وعند دمج ذبيحة المحرقة بنظام الذبائح التي تُقدم في المكان المقدس، يحدث نفس التاثير التكفيري عن الخطية

(لا١: ٤). وهناك من يرى أن ذبيحة المحرقة كانت آخر ذبيحة تكفيرية في كل الأحوال، وحين ضُمت إلى ذبيحة السلامة في سلسلة من الطقوس، كانت دائمًا ماتُقدم المحرقة أولًا (انظر لا ٩: ٨-٢١). وتحمل ذبيحة المحرقة بوصفها هدية للرب نفس فعالية ذبيحة الخطية من جهة التكفير التطهيري عن الخطية، لأنها تتميز باسترضاء الرب واستعطافه نيابة عن الشخص الخاطئ في المقام الأول. فهي "وَقُودَ رَائِحَةِ سَرُورٍ لِلرَّبِّ" (لا ١: ٩ب، تك ٨: ٢٠ - ٢٢). لذا، يعقبها دائمًا ذبائح الخطية (و/ أو الإثم).

وهذا ينطبق على يوم الكفارة العظيم حتى في حالة أهم ذبيحة خطية سنوية تُقدم للتكفير إلى جانب تطهير الخيمة (لا١٦، כָּפַר #٤١٠٥). فبعد تقديم ذبيحة الخطية عن الكهنة والشعب كان رئيس الكهنة يُغيّر ملابسه الخاصة، يغتسل (ع ٢٣- ٢٤) ومن ثم "يَرْحَضُ جَسَدَهُ بِمَاءٍ فِي مَكَانٍ مُقَدَّسٍ، ثُمَّ يَلْبَسُ ثِيَابَهُ وَيَخْرُجُ وَيَعْمَلُ مُحْرَقَتَهُ وَمُحْرَقَةَ الشَّعْبِ، وَيُكَفِّرُ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنِ الشَّعْبِ". ويُلاحظ أنه على الرغم من سبق الإشارة مرارًا وتكرارًا إلى التأثير التكفيري لذبائح الخطية، إلا أننا هنا نجد تأكيدًا على التأثير التكفيري لذبائح المحرقة أيضًا. والعدد التالي يوضح أن حرق دهن الحيوانات التي تُقدم كذبائح خطية كان مرتبطا بذبائح المحرقة التي كانت تُحرق دائمًا إلى أن تصير حفنة من الرماد.

وبصفة عامة، يبدو أن دهن ذبائح الخطية كان يُقدم كهدية للرب والذي بدوره كان جوهر ذبائح المحرقة (لا٤: ١٠، ١٩، ٢٦، ٣١، ٣٥). مثلما ساهمت ذبائح المحرقة في التكفير عن الخطايا والذي كان بدوره جوهر ذبائح الخطية أيضًا. ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن (لا٤: ٣١) استخدم ذات التعبير الشائع ليصف تأثير حرق دهن ذبائح الخطية على المذبح كما كان مألوفًا ليصف تأثير المحرقات ككل "وَيُوقِدُ الْكَاهِنُ (الدهن)عَلَى الْمَذْبَحِ رَائِحَةَ سَرُورٍ لِلرَّبِّ وَيُكَفِّرُ عَنْهُ الْكَاهِنُ فَيُصْفَحُ عَنْهُ". (لا٤: ٣١ب، قارن١: ٩ب).

وينطبق نفس الشئ على حرق دهن ذبائح السلامة "الشركة" على المذبح (انظر لا ٣: ٥) وَيُوقِدُهَا بَنُو هَارُونَ عَلَى الْمَذْبَحِ عَلَى الْمُحْرَقَةِ الَّتِي فَوْقَ الْحَطَبِ الَّذِي عَلَى النَّارِ [אִשֶּׁה، #٨٥٢]، وَقُودَ رَائِحَةِ سَرُورٍ لِلرَّبِّ. ومع ذلك، ففي هذه الحالة تُقدم ذبيحة المحرقه قبل ذبيحة السلامة أيضًا. لأنه في ذبيحة السلامة يتم تمثيل الشركة بين الرب ويمثله (الدم والدهن على المذبح) والمتعبد/ المتعبدين ويمثله (مشاركة الشخص مقدم الذبيحة في الأكل منها)، كما يأخذ الكاهن حصته من لحم الذبيحة أيضًا وهي بمثابة وقف ديني שְׁלָם له. انظر (ذبائح السلامة، #٨٩٦٨). وبعبارة أخرى، حرق دهون كافة الذبائح الحيوانية كانت بمثابة هدية للرب، والتي كانت الأساس المنطقي والرئيسي لذبائح المحرقة. ولكن كل نوع آخر من الذبائح الحيوانية أكد على شيء آخر غير مبدأ الهدية للرب. فذبيحة السلامة تؤكد على الشركة. وذبيحة الخطية تؤكد على التطهير بالتكفير (חַטָּאת، #٢٦٣٣) وذبيحة الإثم تشدد على التجديد بالتكفير عن الخطية (אָשָׁם، #٨٧١).

والأسلوب الطبيعي للتعامل مع دم ذبائح المحرقة، السلامة والإثم واحد في كل الحالات فالكاهن كان "يَذْبَحُ الْعِجْلَ أَمَامَ الرَّبِّ، وَيُقَرِّبُ بَنُو هَارُونَ الْكَهَنَةُ الدَّمَ، وَيَرُشُّونَهُ مُسْتَدِيرًا عَلَى الْمَذْبَحِ الَّذِي لَدَى بَابِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ" (لا ١: ٥ القسم الرئيسي لذبائح المحرقة זָרַק، #٢٤٥٠ (قا؛ لا٣: ٢ لذبائح السلامة، ٧: ٢ لذبائح الإثم) وتأثير دم المحرقات يظهر فور ذبح الحيوان (١: ٥) وكانت هناك مقارنة بسيطة نسبيًا بدماء ذبائح السلامة (قا؛ ٤: ٥- ٧) ومع ذلك لم يكن الدم مجرد شئ نتخلص منه بصبه على الأرض أسفل المذبح، عن هذا الأمر انظر (٤: ٧، ١٧: ١٣، تث١٢: ١٦). ورش الدم أسفل المذبح كان طريقة لتقديمه بالكامل فوق المذبح متوافقًا مع ترتيب أجزاء الذبيحة فوق المذبح (لا١: ٨-٩) وقد يعني هذا أن الدم اشترك مع لحم الذبيحة في التكفير عن الخطية والاثنان يقدمان إلى الرب رائحة سرور.

٨. والمقاطع الرئيسية التي تتحدث عن ترتيب ذبيحة المحرقة في خيمة الاجتماع تأتي في (لا ١: ٣- ١٧، ٦: ٨، تث ١٥: ١-١٠. ويمكن أن تكون من الماشية (لا ١: ٣-٩) أو من الأغنام والماعز (ع ١٠ - ١٣) أو الطير ع ١٤-١٧ وهي خاصة بالفقراء وعلى سبيل المثال انظر ١٢: ٨، ١٤: ٢٢). ويمثل لا ١: ٤ أهمية خاصة "وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ الْمُحْرَقَةِ، فَيُرْضَى عَلَيْهِ لِلتَّكْفِيرِ عَنْهُ. "لأننا نتعامل مع قضية التكفير عن الخطية في علاقتها بالمحرقات" (الأقسام من ٤- ٧).

ووسط هذا التنوع من الذبائح المختلفة، والأساليب المتميزة في تقديمها للرب يبدو أن هناك شيئًا واحدًا ثابتًا في تقديم الذبائح كلها (عدا الطيور) ألا وهو: وضع اليد على الذبيحة "أو اليدين" في حال تقديم أكثر من شخص لذبيحة واحدة (فيما يخص ذبيحة المحرقة انظر خر٢٩: ١٩، لا ٣: ٢، ٨، ١٣و ٨: ٢٢- وبخصوص ذبيحة الخطية انظر خر٢٩: ١٠، لا٤: ٤، ١٥، ٢٤، ٢٩، ٣٣ و٨: ١٤- سفر العدد ٨: ١٢ و٢أخ ٢٩: ٢٣. والجزء الخاص بذبيحة الإثم غير مكتمل فيما يتعلق بطريقة التعامل مع الدم ووضع اليد ولكن يجب أخذ كل منهما في الحسبان، انظر (لا ٧: ٢). وكان هذا العمل يهدف إلى مطابقة مقدم الذبيحة مع ذبيحته انظر (Wright) أو إلى تكريس وتخصيص الذبيحة لتقديمها على المذبح فقط (لا ١: ٤)

وخلافًا للاعتقاد الشائع، فوضع يد الشخص على الذبيحة التي قدمها لاينقل خطيته أو أي شئ آخر منه إلى الذبيحة. فلايجوز لشخص أن يقدم شيئًا يحمل خطية على المذبح.

فهذا ينافي منطق ترتيب الذبائح. وفي طقس تقديم ذبيحة الخطية في يوم الكفاره العظيم يضع رئيس الكهنة يديه على الذبيحة ويعترف بخطايا كل الشعب معبرًا عن انتقال الخطايا عن الشعب إلى التيس. ولكن في هذه الحالة، لم تكن الذبيحة توضع على المذبح، لكنها كانت تُطلق بعيدًا عن المذبح بقدر الإمكان. (على سبيل المثال لا١٦: ٢١-٢٢ مقارنة مع سفر العدد ٢٧: ٢٠، ٢٣ وتث ٣٤: ٩ وهي حالة أخرى تعبر عن انتقال الخطية بوضع اليد).

٩. ومن المحتمل أن قبول المحرقة كان يعتمد على اكتمال إجراءات تقديمها (انظر Milgrom, 149-50; Hartley, 19). وذبيحة المحرقة يجب أن تكو ذكرًا وبلا عيب (لا: ٣، ٢٢: ٢١ أما في ذبيحة السلامة فيكفي أن تكون بلا عيب) ولاتوجد إشارة إلى دلالة واضحة على قبول الذبيحة. وفي الواقع، فالذبيحة أو مقدمها قد يكونا غير مقبولين أحيانًا وذلك بعد أيام من تقديم الذبيحة. (٧: ١٨).

ومن السهل أن يُصيبنا التشوش فيما يخص المقاطع التي تُشير إلى قبول الذبائح (لا: ١-٣، ٧: ١٨؟، ١٩: ٧، ٢٢: ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٧، مز ٥١: ١٦، إش٥٦: ٧، إر ٦: ٢٠، هو٨: ١٣؟). انظر أيضًا (عا٥: ٢٢، ميخا ٦: ٧، ملا ١: ١٠، ١٣، ٢: ١٣، مز١١٩: ١٠٨). مع المواضع الأخر التي تتحدث عن قبول مقدم الذبيحة. (خر ٢٨: ٣٨، لا ٧: ١٨؟، ١٩: ٥، ٧، ٢٢: ١٩، ٢٩، ٢٣: ١١، ٢صم٢٤: ٢٣، إر١٤: ١٠، ١٢، هو٨: ١٣؟، حز٢٠: ٤٠، ٤٣: ٢٧، قا؛ مع المجاز في حز ٢٠: ٤١). في كل الأحوال فإن قبول الذبيحة يرتبط أحيانًا بما إذا كان مقدم الذبيحة شخصًا مقبولًا لدى الرب أم لا. يقول داود النبي "لأَنَّكَ لاَ تُسَرُّ بِذَبِيحَةٍ وَإِلاَّ فَكُنْتُ أُقَدِّمُهَا. بِمُحْرَقَةٍ لاَ تَرْضَى. ١٧ ذَبَائِحُ اللهِ هِيَ رُوحٌ مُنْكَسِرَةٌ. اَلْقَلْبُ الْمُنْكَسِرُ وَالْمُنْسَحِقُ يَا اَللهُ لاَ تَحْتَقِرُهُ." (مز٥١: ١٦- ١٧[١٨-١٩]). وأحيانًا يمنع شر أمة بكاملها الرب من أن يقبل ذبائحها (إر ٦: ٢٠، عا ٥: ٢) وفي أحيان أخرى سبق الرب في قبول إسرائيل كرائحة سرور أمامه حين أعادهم إلى أرضهم (حز٢٠: ٤١).

١٠. وفي المعتاد كان مقدم الذبيحة يقوم بعملية الذبح (لا: ٥أ، ٦) وهذا يختلف عن حالة الطيور ١: ١٥- ١٧) بينما يقوم الكهنة برش الدم (ع ٥ب) ويضعون أجزاء الذبيحة فوق المذبح (ع ٧- ٩أ) لحرقها بالكامل بكونها ذبيحة محرقة تُقدم إلى الرب من خلال النار مثل رائحة سرور أمامه (ع ٩ب) والمبدأ الكامن خلف المحرقة هو أن الذبيحة بكاملها تُقدم على المذبح (انظر تث ٣٣: ١٠، ١صم٧: ٩، مز٥١: ١٩ مقارنة مع لا ٦: ٢٢-٢٣ [١٥-١٦]) (حرق الحبوب المقدمة مع المحرقة بالكامل) ويشمل هذا تقطيع الذبيحة إلى أجزاء (נֵתַח، #٥٩٨٤) بما في ذلك الرأس والشحم أيضًا (פֶּדֶר، #٧٠٢٢، جاءت ثلاث مرات فقط في العهد القديم مرتبطة بتقديم الذبائح المذبوحة (لا: ٨، ١٢، ٨: ٢٠).

تلك التي تُشير إلى الأنسجة الدهنية الداخلية حول حقوي الحيوان وكليتيه (*HALOT* 864; see nom. Levine, (*Leviticus*, 7, for Akk., *pitru* as a cognate). وكان الاستثناء الوحيد هو جلد الحيوانات الضخمة الذي يُسلخ أثناء عملية الذبح (لا: ٦، ٧: ٨) وحوصلة الطير بما تحويه (لا: ١٦). وجاءت في بعض الترجمات الإنجليزية "ريش" (وهي غير صحيحة على أفضل احتمال). أو كما يرى Milgrom، "الحوصلة والريش".

وحرق الذبيحة هو مايجعل منها رائحة سرور للرب. والتي بدورها لها تأثيرها على الرب في علاقته بمقدم الذبيحة. فالعبادة عند المذابح المنفردة كانت تهدف إلى جذب انتباه الرب لاحتياجات شعبه، طلباتهم وتضرعاتهم سواء بشكل مستقل (انظر سفر العدد ٢٣: ٣، ١صم ٧: ٩- ١٠، أي ٤٢: ٧ مقارنة مع أي١: ٥) أو بارتباطها بذبيحة السلامة (انظر قض ٢٠: ٢٦- ٢٧، ٢١: ٣ - ٥، ٢ صم ٢٤: ٢٥). ومع نظام اللاويين وبالإضافة إلى ارتباطها بإجراءات التكفير عن الخطية (انظر العهد القديم الأقسام ٤ - ٧) فإن المحرقات مثلها مثل ذبائح السلامة تُعد أنواع مختلفة من العبادة (لا ٢: ١٨- ٢٠، سفر العدد ١٥: ٣). وعلاوة من ذلك، فإن ذبيحة المحرقة وما يصاحبها من تقدمات من الحبوب والمشروبات تُعد مصدر العبادة الاحتفالية الدورية اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية تلك التي تقام في خيمة الاجتماع (خر٢٩: ٣٨ - ٤٥، عد ٢٨:٣- ٨، ١٠، ١ أخ ١٦: ٤٠، عز ٣: ٥، حز ٤٦ : ١٣ - ١٥، دا ٨: ١١- ١٣، ١١: ٣١، ١٢: ١١، مقارنة مع عز ٦: ٩ עֲלָוָן وصيغة الجمع للكلمة עֲלָה، محرقة. الحادثة الوحيدة في الكتاب المقدس. اللغة الارامية).

ب. ت ١. يأتي التعبير עֹלָה ٥٠مرة في مخطوطات وادي قمران انظر (انظر Yadin) وهنا تبرز قضيتان خاصتان، (أ) أشار Milgrom إلى أن مخطوطات الهيكل تخصص التكفير عن الخطايا إلى المحرقات الإحتفالية، ولكنه بعد ذلك أوضح أن ذلك بمثابة سوء فهم من قبل بعض الجماعات الدينية بـ (Milgrom, 1991, 175) (ب) وهذه المخطوطات لم تفترض تقديم الدم فقط ولكن حرق كل أجزاء ذبيحة الخطية المقدمة قبل ذبيحة الخطية. ومع ذلك، فتلك الجماعات الدينية ترى أنه كان يجب وضع دم ذبيحة الخطية قبل ذبح المحرقة. ولكن ذبيحة المحرقة كانت تُقدّم قبل ذبيحة الخطية (Yadin 1:146-48).

وقد أوضحت مخطوطات الحرب القمرانية أن إعادة تنظيم العبادة الهيكلية كان يتطلب تواجد قادة الشعب أمام مذبح المحرقة (עוֹלוֹת) أثناء حرق الذبيحة وذلك لرفع البخور طيب الرائحة أمام الرب. للتكفير (כִּפֵּר) عن الشعب كله للرضي عنهم أمامه عند مائدة خبز الوجوه (1QM 2:5; Vermes, 106). ويرى هذا المقطع أنه مثلها مثل العهد

القديم تُقدم ذبائح المحرقة تكفيرًا عن الخطايا إلى جانب كونها رائحة سرور للرب (قا؛ ع. ق فصول ٤-٧). ومع ذلك، فنحن نجد في Manual of Discipline إشارة مختلفة جدًا (فالرجال الأبرار عليهم التكفير عن الآثام والخطايا لكي يرحم الرب الأرض بغض النظر عن لحم المحرقة أو دهن الذبائح. والتقدمات التي يقدمها الأفراد للرب يجب أن تكون رائحة بر مقبولة. وطريق للقداسة يُعد بمثابة تقديم الإنسان لإرادته الحره أمام الرب (1QS 9:4-5; Vermes, 74). وهذا الاتجاه في التفسير الرمزي للذبائح له أهميته في ضوء نفس المنحى الذي يتخذه العهد الجديد (انظر الشرح لاحقًا).

أما الوثائق الدمشقية، فهي تتجه اتجاه آخر "فلا يمكن تقديم ذبائح في يوم السبت عدا ذبيحة المحرقة الخاصة بهذا اليوم. فإنه مكتوب "عدا تقدمات يوم السبت" (انظر لا٢٣: ٣٨). ولا يجوز أن يُرسل أحد ذبيحة محرقة أو تقدمات من الحبوب إلى المذبح مع شخص غير طاهرٍ "مصاب بمرضٍ ما" فيُنجس المذبح. لأنه مكتوب "ذَبِيحَةُ الأَشْرَارِ مَكْرَهَةُ الرَّبِّ، وَصَلاَةُ الْمُسْتَقِيمِينَ مَرْضَاتُهُ" (أم١٥: ٨) (CD 11:18-19; Vermes, 96).

وبالطبع هناك تعليقات وشروحات كاملة تخص متطلبات ذبيحة المحرقة ,هذا إلى جانب الترتيبات الخاصة بها والتي نجدها في المشناه والآداب الربانية اللاحقة. (انظر Danby, 843).

٢. تستخدم الترجمة السبعينية بصفة عامة ὁλοκαυτώμα أي "محرقات" في مقابل الكلمة العبرية עֹלָה إلى جانب فقرات العهد القديم المتطابقة معها والواردة في أسفار الأبوكريفا. وعلى سبيل المثال يصف (١مك١: ٤٥) تحريم أنطيوخس أبيفانيوس للمحرقات والذبائح والتقدمات في الهيكل الثاني. كما يُسجل (٤: ٤٢-٥٨) كيف أحيا يهوذا المكابي تقديم المحرقات والذبائح في الهيكل.

ع. ج استُخدم التعبير ὁλοκαυτώμα، "أي ذبيحة محرقة كاملة" ثلاث مرات في كل العهد الجديد في الصيغة المزدوجة "محرقات وذبائح". ووفقًا لإنجيل مرقس ١٢: ٣٣ "تحب الرب إلهك من كل قلبك" (قا؛ تث ٦: ٥) يُعد" أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْمُحْرَقَاتِ وَالذَّبَائِحِ" (قا؛ ميخا ٦: ٨). ونجد في عب ١٠: ٦، ٨ اقتباسًا من مز ٤٠: ٦ يأتي مرتين بِمُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ لِلْخَطِيَّةِ لَمْ تُسَرَّ. إِذْ يَقُولُ آنِفًا: "إِنَّكَ ذَبِيحَةً وَقُرْبَانًا وَمُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ لِلْخَطِيَّةِ لَمْ تُرِدْ وَلاَ سُرِرْتَ بِهَا". ويربط " عب ١٠: ١٠ مابين هذين الاقتباسين وبين منطق المحرقات. ومن جهة تطبيقه على السيد المسيح باعتباره هو ذبيحتنا "فَبِهذِهِ الْمَشِيئَةِ نَحْنُ مُقَدَّسُونَ بِتَقْدِيمِ جَسَدِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَرَّةً وَاحِدَةً".

وينطبق هذا المفهوم على المسيحيين في (رو١٢: ١) "فَأَطْلُبُ إِلَيْكُمْ أَيُّهَا الإِخْوَةُ بِرَأْفَةِ اللهِ أَنْ تُقَدِّمُوا أَجْسَادَكُمْ ذَبِيحَةً حَيَّةً مُقَدَّسَةً مَرْضِيَّةً عِنْدَ اللهِ، عِبَادَتَكُمُ الْعَقْلِيَّةَ". لقد صار لنا امتياز تقديم أجسادنا لذاك الذي قدّم جسده لنا.

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [ʾazkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [ʾiššeh] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [ʾāšām] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbḥ] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭāʾt] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [maʿăśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥١٢٣) ← נוף [nwp [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [ʿōlâ [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ʿărîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TWAT 6:105-24; W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherment*, 1969; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering," *NIDNTT*, 3:415-38; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; M. Dijkstra, "The Ritual KTU 1.46 (= RS 1.9) and Its Duplicates," *UF* 16, 1984, 69-76; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1971 (1925); J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; G. C. Heider, "Molech," *ABD* 4:895-98; H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)," *ABD* 5:886-91; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, SJLA 5, 1974; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; idem, "Prolegomenon" to G. B. Gray, see above; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; A. F. Rainey, "The Order of Sacrifices in OT Ritual Texts," *Bib* 51, 1970, 485-98; R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT 3, 1985; F. Rosenthal (ed.), *An Aramaic Handbook*, Part I/1, 1967; J.-M. de Tarragon, *Le culte* J *Ugarit*, 1980; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near

Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1878, ET 1885; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; D. P. Wright, "The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature," *JAOS* 106, 1986, 433-46; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

6596 עֲלוּמִים

עֲלוּמִים [*ʿalûmîm*]، شاب (#٦٥٦٩)؛ עֶלֶם [*ʿelem*]، أي فتى (#٦٦٢٤)، עַלְמָה [*ʿalmâ*]، فتاة (#٦٦٢٥).

ش. أ. ق تأتي في أوغا. *glm*، ولد، خادم وفي اللغة الفينيقية *ʿalam*، وفي الأرامية עֲלֵים خادم. لذلك وعلى سبيل المثال، يُشارفي النصوص أوغا. إلى Keret بكونها *glm il* وهي لها نفس معنى *ʿbd il* انظر (Krt: 153, 299). وهي بُنيت على الاستعمال المشابه الذي اقترحه A. Schoors من أن اسم. المجرد עֲלוּמִים يجب أن تُترجم "عبودية" (إش٥٤: ٤). ويستخدم E. Hammershaimb أوغا. ليستنتج أن *glmt/ʿalmâ* تُشير إلى الإلاهــــة الأم. وهي "الملكة التي تلد الوريث الملكي" (Immanuel Sign," 1951, 128) وللأسف فهو لايُشير إلى كيف ينطبق هذا المعنى على رفقة أو مريم. ومع ذلك، فالاستعمال في أوغا. وخاصة في النص *CTA* 24:7، (حيث تلد "*glmt* ها ابنًا" يقترح أن كلمة "العذراء" في هذا النص تُعد ترجمة لم يحالفها التوفيق.

ع. ق وصيغة المفرد עַלְמָה لايمكن أن ننظر إليها بمعزل عن صيغة المذكر والأشكال التجريدية. وصيغة التأنيث الإسمية تأتي ٧ مرات (تك٢٤: ٤٣، خر٢: ٨، مز٦٨: ٢٥ [٢٦]، أم ٣٠: ١٩، نش١: ٣، ٦: ٨، إش٧: ١٤). كما تأتي صيغة المذكر مرتين (١صم١٧: ٥٦، ٢٠: ٢٢) أما اسم. التجريدية עֲלוּמִים فتأتي خمس مرات (أي٢٠: ١١، ٣٣: ٢٥، مز ٨٩: ٤٥[٤٦]، ٩٠: ٨، إش ٥٤: ٤). والبعض بنى حجته لفهم معنى الكلمة من خلال اقتراح علاقة اشتقاقية. إذ يقترح جيروم علاقة بين לְמָה עַ والجذر עָלַם (← #٦٦٢٣)، بمعنى يخفي، يحجب. لذلك يُرجح كلمة "فتاة" عن كلمة "عذراء" (Kamesar, 1990, 62) وأوضح G. Gerleman العلاقة بين الجذر עָלַם والحال עוֹלָם (#٦٤٠٩) وهو قد بنى حجته على أن עוֹלָם تنتمي إلى مجموعة كلمات "Sperren" (مانع – حاجز). لذلك فمن الممكن أن تعني الكلمة עַד עוֹלָם ما وراء حدود "الزمان والمكان". والكلمة עָלַם أو לְמָה

עַ (حجب معرفة أو خبرة عن شخص ما)، شخص "غير مُطلع" لذا، ففي تك ٢٤ لم تكن رفقة على علم بالاختبار الذي وضعت فيه. وفي ١صم ٢٠، لم يكن خادم يوناثان على دراية بهوية الصبي (Gerleman, 344-49) وكل هذا يثير الفضول، ولكن هذا غير مقنع بالنسبة إلى (إش ٧: ١٤) وبالكاد يناسب أجزاء مثل مز ٦٨: ٢٥ [٢٦] أو نش ١: ٣. ويرى H. Wolf أن النص في أوغا. يستخدم *glmt* في حالات تكون فيها المرأة على وشك الزواج (٤٥٠) ولكن، ماذا يقترح هذا الاستخدام لـ أوغا. لصيغة المذكر المفرد؟ ومع ذلك، يُشير Wolf إلى حقيقة أن رفقة كانت على وشك الزواج في تك ٢٤، ولم يكن من المناسب أن نصف "مريم" باستخدام مثل هذا التعبير. ولاتُعير هذه الافتراضات أهمية كبيرة لصيغة المذكر أو الأشكال المجردة. وكلها بُنيت على أسس غير معجمي.

وهناك علاقة افتراضية بالجذر اللفظي، وكما هو الحال في المعطيات الاشتقاقية، فهو في أفضل الأحوال مرتبط بالزمن. ولا يُعد ذلك مرشدًا لنا في فهم المعنى. والكلمات السامية المشتركة لا تفيدنا أيضًا، حيث أن العلاقة بين هذه الكلمات المشتركة بُنيت على افتراض وجود أساس معجمي مشترك في اللغات السامية. لذا، فهي معلومات مرتبطة بالزمن. أما المعلومات الآنية المتاحة، فهي تُطابق الأسس المعجمية التي تتيحها تلك المتطابقات. وعلينا الآن تلخيص العناصر الرئيسية لهذه المعلومات المعجمية.

وفي تك ٢٤: ٤٣ نجد أن رفقة עַלְמָה (رفقة) كانت تستقي ماءً، لقد كانت فتاة صغيرة عذراء غير متزوجة ولكنها في سن الزواج (لاحظ נַעֲרָה في عدد وבְתוּלָה في عدد ١٦) ومع ذلك، لا نجد في السياق قاعدة محددة لتحديد أي من هذه يشكل فرقًا بسيطا عن עַלְמָה وليس في سياق النص (خروج ٢: ٨) ما يوضح هذا الفارق البسيط عن المصطلح إلى جانب مانعرفه عن الفتاة موضوع النص وهي "مريم" والتي كانت فتاة صغيرة. وفي هذه الحالة التى نحن بصددها، فما يُساهم في هذه المشكلة هو أن التعبير انطبق على مريم بفعل الراوي للأحداث وليس شخص آخر. أما بقية المقاطع فلا تحدد עַלְמָה باسم. لذا ليس لدينا إلا أن نسترشد بماوصف من أحداث في هذا الجزء الكتابي. وفي مز٦٨: ٢٥[٢٦] نجد أن النشاط الوحيد الذي كان يُمارسه الأفراد هو ضرب الدفوف. لذا، لم تكن هناك أية مساهمات تُذكر. ويتحدث أم ٣٠: ١٩ عن "طريقَ رَجُلٍ بفَتَاةٍ עַלְמָה ضمن أربعة أشياء غير مفهومة. وحتى لو أن النشاط الجنسي عُبرعنه بكلمة דֶּרֶךְ طريق"، إلا أن النص لا يُشير فيما إذا كان هذا أول لقاء جنسي بينهما أم لا. لذلك، فحالة עַלְמָה لا تعطينا مزيدًا من التوضيح في هذا السياق. ويتحدث نش ١: ٣ بشكل غامض عن עֲלָמוֹת محبة الملك.

والمقطعان اللذان يمدانا بمعلومات غاية في الأهمية هما نش ٦: ٨ وإش ٧: ١٤. الأول له يحدد ثلاث طبقات من النساء متميزة ومتعارضة مع بعضها البعض: الملكات، المحظيات وعֲלָמוֹת ويرى بعض المعلقين أن هذه تعرض ثلاثة أنواع من الحريم الملكي. ولو صح هذا، فليس هناك احتمال أن واحدة منها يمكن أن توصف بأنها عذراء. ومن وجهة نظر أخرى، فمن المنطقي أن نميز بين هؤلاء المولودين من ذرية ملكية وبين غيرهم. وفي هذه الحالة ستكون الملكات هن المفضلات إذ وكزوجات لهن أهمية من الوجهة السياسية. والمحظيات يُستخدمن للأغراض الجنسية فهن بنات مستعبدات. أما עֲלָמוֹת فيُقصد بها النساء اللواتي لم يلدن، أو هن اللائي يُخصصن في المقام الأول لإنجاب الأطفال. وهذه الفئة الأخيرة هي موضوع اهتمام إش ٧: ١٤ فهي بمثابة "علامة" أن الـ עַלְמָה هي حامل بابن يُدعى عمانوئيل.

واستُخدمت صيغة المفرد المذكر مرة للإشارة إلى داود الذي نجح في قتاله مع جوليات. ومرة أخرى للإشارة إلى الصبي الذي كان يُساعد يوناثان. ولاتُعطينا أية من هذه السياقات وصفًا للنشاط المميز لـ עֶלֶם وبالمثل، ليس هناك شيئًا فيما يتعلق بهذه الحالة على مستوى فردي ذلك الذي يُشير إلى فارق بسيط لهذا التعبير.

أخيرًا، أهم حدث من الخمسة أحداث التي جاءت فيها اسم. المجردة هو إش ٥٤: ٤. في سياق يعرض إسنادًا مجازيًا لهذا التعبير إلى إسرائيل. إذا وصفها مثل امرأة متزوجة (٥ع). ولكنها عاقر (١ع). وفي تعبير مواز، فعار עֲלוּמִים اقترن بعار ترملها. وكما سبق وذكرنا بشأن صيغة التأنيث الإسمية، فملابسات السياقات التي جاءت فيها تُشير إلى ارتباط قوي بالحمل. والعار المنطقي الوحيد لـ עֲלוּמִים هو كونها عاقر كما أشرنا فيما سبق. وفي الأربعة الأحداث الباقية، هناك حدثان في سفر أيوب يُشيران إلى الذكورة من جهة السن. وربما تضمن أي ٢٠: ١١ الإشارة إلى "الرجولة". وبالمثل مز ٨٩: ٤٥ [٤٦] يُشير إلى فترة الشباب أيضًا. وتقصير هذه الفترة عُد خزيًا. أما مز ٩٠: ٨ فيبدو أكثر مباشرة في علاقتة بالجذر اللفظي עֶלֶם ولذلك، فهو لايمت إلى مناقشاتنا الحالية بصلة.

وهكذا فالتحليل المعجمي الحالي بُني على أساس الاستنتاجات الآتية:

١. هناك سياقان على الأقل يبرزان "الحمل أوالإنجاب" على أنه قضية محورية وهما (إش٧: ١٤ و٥٤: ٤). وعلينا أن نقرر فيما إذا كان هذا يتضمن حالة المرأة بكونها "تحمل الأطفال" أو "أم" أو بقدرتها على الإنجاب (حسب العمر، حالتها البدنية والسن المناسب للزواج). أو فرصتها في أن تكون "حامل" (بالنظر إلى العذرة أو البكارة). وحقيقة أن עַלְמָה يمكن أن تكون عاقرًا (إش٥٤: ٤) تُشير إلى أن هذا الوصف لا يمكن تطبيقه حصريًا على أي امرأة ليست لديها فرصة للحمل والإنجاب أي "عذراء على سبيل المثال". وحقيقة أن امرأة متزوجة يُمكن أن توصف بكونها עַלְמָה انظر (إش٤٥: ٤، نش٦: ٨) تنفي أن ينطبق التعبير على أية امرأة في سن الزواج على وجه الحصر. وهذا يجعل حالة المرأة بصفتها من الممكن أن تحمل بكونها فرصة منطقية. وحقيقة أن فتاة لم تُنجب طفلًا قد تدل على أنها مازالت عذراء حتى وإن كانت في سن الزواج، لكن التحليل المعجمي للتعبير لايتطلب أن يكون أي من هذه الاحتمالات صحيحًا. وبعبارة أخرى، ينتفي أن تكون المرأة עַלְמָה وذلك حين تصير أمًا. وليس حين تُصبح امرأة أو تُمارس الجنس.

إذن , كيف ينطبق هذا التعبير على الذكور؟ بناء على ماورد في أي ٢٠: ١١، مز ٤٩ ٤٥[٤٦] نرى أن اسم. المجردة تنطبق على الذكور. فهي تُبرز أن التعبير يُشير إلى إمكانية أن يصير الرجل أبًا. فالمرأة الحامل بطفل تُقارن بالرجل الذي يُنجب طفلًا. ولكن عملية الولادة تبرهن على قدرة المرأة على أن تحمل بطفل بينما رجولة الرجل لهي دليل على قدرته على الإنجاب. والأرضية المشتركة بينهما هي امكانية النشاط التناسلي.

ونستنتج من ذلك، أنه بالنسبة إلى الأنثى، فالتعبير يُشير إلى امرأة لم تنجب طفلًا بعد، وفي صورته المجردة يُشير إلى من هن في سن المراهقة ويُتوقع أن يصيروا أمهات. وهذا الأمر واضح في اللغة الإنجليزية. وبدمج التعبيرين "فتاة في سن الزواج" مع "الخصوبة"—يمكننا بهذا أن نصف المرأة أن لديها الإمكانية الكاملة للإنجاب. وحين نأتي إلى الرجل فالتعبير يصف رجلًا يتمتع بالقدرة الجنسية التى تؤهله للإنجاب "أو شاب قوي البنية". ومن حيث المعنى المجرد يأتي التعبير بمعنى "شاب يتمتع بالقدرة الجنسية". وأي من هذه التراكيب التى تقترب من أن تكون مرادفات لا يُشير بصورة واضحة إلى نشاط الحمل والوضع ويتماشى (خر٢: ٨) مع هذا التحليل. إذ لا يُحقق هذا أو أى فارق بسيط آخر إى غرض للراوي.

وأهم القضايا اللاهوتية التي تُحيط بهذا التعبير تتركز في استخدام إش٧: ١٤ له. والاستشهاد بهذا النص في مت١: ٢٣ وطبيعة التأكيدات اللاهوتية المقترحة أعاقت كثيرًا التحليل المعجمي الموضوعي عبر القرون. وعلينا أن نعترف بأنه، على الرغم من أن القديس متى الإنجيلي استشهد بسفر إشعياء ٧: ١٤ ليُدعم الميلاد العذراوي للسيد المسيح، إلا أنه لم يعتمد على معنى עַלְמָה ليُرسخ هذه العقيدة. παρθένος (#٤٢٢١) كما هو الحال مع לָמָה עַ، فهي لا تُشير بالتحديد إلى "عذراء".

ومن الواضح أن المعنى الأولي للكلمة له علاقة بالنضج الجنسي، أي من جهة السن وليس من خلال

خبراتها الجنسية. فاستعمال التعبير مع "عذراء" لهو أمر واضح. ولكنه لم يُستخدم للتعبير عن عذراويتها، بل للتعبير عن قدرتها على الزواج. ولذلك... ربما أشار التعبير إلى فتاة متزوجة (حتى تلد ابنها البكر) انظر (Bratcher, 98).

كما أن παρθένος التي استخدمها متى والترجمة السبعينية أيضًا في إش ٧: ١٤ من الممكن أن تعني "عذراء". بالإضافة إلى أن עַלְמָה يمكن أن تكون عذراء بدرجة تكفي لإتمام عملية الإنجاب. ولا تحتاج نبوات العهد القديم أن نتوقع تحقيق كل جزء منها بالتحديد في العهد الجديد. وعلينا أن نحلل اقتباسات متى من العهد القديم (مت ٢: ١٥، ١٨، ٢٣) للتأكد من الترابط الكبير والذي غالبًا ما يكفي لإتمام تلك النبوات. انظر Walton لمزيد من المناقشات حول الطرق اللازمة لذلك. إن تحقيق نبوة إشعياء في وقت آحاز تأخذ في الاعتبار ولادة شخص ليس له دورًا مؤثرًا ليقوم به في أحداث عصره. ولكن اسمه يُقدم الرجاء في الخلاص.وقد تحقق هذا الرجاء كاملًا في مجيء يسوع المسيح المولود من العذراء وهو الرب المتجسد الذي حل بيننا. وهذا هو تحقيق نبوة إشعياء ولكن هذا ليس معناه أن إشعياء كان يتوقع طبيعة هذا التحقيق.

وبناء على ماتقدم , فدراساتنا المعجمية، لا تحتاج إلى أن تُعيقها بعض النظريات اللاهوتية غير الراسخة. ونحن غير ملزمين أن نجد معنى "عذراء" في التحليل المعجمي لكلمة עַלְמָה لكي نثبت صحة العهد القديم وعقائدنا اللاهوتية.

الشباب: ← בָּחוּר [bāḥûr [1]] (شاب #١٠٣٣) ← בְּתוּלָה [b^etûlâ] (بنت #١٤٣٥) ← נְעוּרִים [n^eʿûrîm] (شباب #٥٨٣٠) ← עֲלוּמִים [ʿ^alûmîm] (شاب #٦٥٩٦) ← צָעִיר [ṣāʿîr [1]] (قليل، صغير، صغير، زهيد، #٧٥٨٢) ← קָטֹן [qāṭōn [2]] (صغير، زهيد، صغير #٧٧٨٥) ← שַׁחֲרוּת [šah^arût] (شعر اسود، بادية الشباب #٨٨٤١).

البيبلوجرافيا

R. G. Bratcher, "A Study of Isaiah 7:14," *BT* 9, 1958, 97-126; G. Gerleman, "Die sperrende Grenze: Die Wurzel *ʿlm* im Hebräischen" *ZAW* 91, 1979, 338-49; C. H. Gordon, "*ʾAlmah* in Isaiah 7:14," *JBR* 21, 1953, 106, 240-41; E. Hammershaimb, "The Immanuel Sign," *ST* 3, 1951, 124-42; A. Kamesar, "The Virgin of Isaiah 7:14: The Philological Argument From the Second to the Fifth Century" *JTS* 41, 1990, 51-75; M. Rehm, "Das Wort *ʾalmah* in Is 7,14," *BZ* 8, 1964, 89-101; A. Schoors, "Is *liv* 4," *VT* 21, 1971, 503-5; J. Scullion, "An Approach to the Understanding of Isaiah 7:10-17," *JBL* 87, 1968, 289-93; J. E. Steinmueller, "Etymology and the Biblical Usage of *ʾAlmah*," *CBQ* 2, 1940, 28-43; B. Vawter, "The Ugaritic Use of *GLMT*," *CBQ* 14, 1952, 319-22; T. Wadsworth, "Is There a Hebrew Word for Virgin?" *RevQ* 23, 1980, 161-71; J. H. Walton, "Isaiah 7:14—What Is In a Name?" *JETS* 30, 1987, 289-306; P. Wegner, *An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35*, 1992, 106-22; G. J. Wenham, "*B^etulah*, 'A Girl of Marriageable Age,'" *VT* 22, 1972, 326-48; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991, 306-14; J. T. Willis, "The Meaning of Isaiah 7:14 and Its Application in Matthew 1:23," *RevQ* 21, 1978, 1-17; R. D. Wilson, "The Meaning of *ʾAlma* (A. V. 'Virgin') in Isaiah VII.14," *PTR* 24, 1926, 308-16; H. M. Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22," *JBL* 91, 1972, 449-56.

جون والتون *John Walton*

٦٥٩٨ (עֲלוּקָה [ʿalûqâ]، طبيب جراح)، ← #٦٨٥٦

6600	עָלַז

עָלַז [ʿalaz]، فَلْ. تهلل (#٦٦٠٠)، עָלֵז [ʿalez]، وهي صفة بمعنى "متهلل" (وتأتي مرة واحدة، في إش ٥: ١٤، #٦٦٠١)؛ עַלִּיז [ʿallîz]، مبتهج، شديد الحماسة، متغطرس، طائش (#٦٦١١).

ش. أ. ق تأتي עֲלִיזָה في المشناة العبرية بمعنى "ابتهاج" עַלִּיז، "بهيج"، "صاحب". والتشابه مع، עָלַז עָלַס, עָלַץ جعل العلماء يتجادلون حول ما إذا كان هناك تباين في النطق لهذه المصطلحات رغم أنها ضمنيًا لها نفس المعنى الأساسي (*IBHS*, 94, §5.8b; *GKC*, 68, § 19a) أو تجانس في الألفاظ (كلمات تضمن نفس الحروف الساكنة ولكن المعنى مختلف انظر Emerton, 214-20; Rabin, 396-97)، ويشير هؤلاء الذين يميزون هذه الأشكال من التجانس اللفظي إلى تعدد الترجمات لهذه الأعداد (تتضمن في حالات كثيرة فروق قوية)، ويوردون المتشابهات الممكنة في العربية *ghalîz*، يُفكر، فظ، غير مهذب، وأخيرًا، هم يحددون بعض المقاطع حيث وجدوا أن المعنى (يبتهج) غير مقبول. ومع ذلك، فإن Vanoni (*TWAT* 6:128; 32) يُشير بشكل صحيح إلى أن أيًا من الاحتمالات المتعلقة بأصل الكلمة أو فحص تلك الأعداد بصورة دقيقة يُبرهن على أن עָלַז وעָלַץ هي ألفاظ متجانسة. وتعدد الترجمات للأعداد يُقدم محاولات للتعبير عن معنى الفعل بدلًا من كونه دليلًا يبرهن على التجانس اللفظي(Millard, 89). وقابلية التبادل بين עָלַז وעָלַץ تؤكد أن بينهما ارتباطًا وثيقًا. (مز ٦٨: ٤ – ٥ [٥ – ٦]— עָלַץ ‖ עָלַז ٩٦ : ١٢ = ١أكو ١٦: ٣٢؛ עָלַז = עָלַץ). فيما يتعلق بالكلمة (← עָלַץ انظر #٦٦٣٦).

ع. ق ١. يأتي الفعل עָלַז ٧ مرات في سفر المزامير ٢ منها في سفر إرميا ومرة في كل من صموئيل الثاني، الأمثال، إشعياء، حبقوق وصفنيا. وهي تأتي مع متشابهات عدة تؤكد على الحماس، الطبيعة المعبرة عن هذا الابتهاج (على سبيل المثال، انظر גִּיל حب٣: ١٨، שָׂמַח، ٢صم١: ٢٠، أمثال ٢٣: ١٥-١٦، إر ٥٠: ١١، صف ٣: ١٤، רָנַן، ٩٦: ١١ [١٢] ، ١٤٩: ٥، صف ١٣: ١٤).

(أ) وفي رثاءه لشاول (٢صم١: ٢٠) يوضح لنا داود النبي الفرح الماكر "الشماته" حيث يُقر استحالة التعبير عن رغبته الشديدة (Anderson, 17) أي أنه لن يعطى فرصة للفلسطينين أن يشمتوا بشعب إسرائيل من جراء هزيمتهم. ويتساءل كاتِب المزمور (٩٤: ٣) وقلبه يعتصره الحزن: حَتَّى مَتَى الْخُطَاةُ يَارَبُّ، حَتَّى مَتَى الْخُطَاةُ يَشْمَتُونَ؟.

(ب) أما من جهة "الشماتة": فسوف يرد يهوه الرب على احتفالات البابليين على إعمالهم القتل في يهوذا بقضاء صارم (إر ٥٠: ١١، ٥١: ٣٩). ويتهم إرميا ١١: ١٥ أطفال إسرائيل، لأنهم يسعون إلى التستر على خيانتهم للعهد وذلك بتقديم الذبائح في الهيكل. وسيحول الرب شماتتهم إلى حزن وأسف. وكما هو الحال مع المتشابهات الأخريات (גִּיל, שָׂמַח)، فانقطاع تلك الاحتفالات لهو دليل على القضاء الإلهي. وفقدان صيدون لافتخارها (إش٢٣: ١٢) كان مصحوبًا بفقدانها للسلام , السيطرة والراحة (قا؛ ٢٣: ٧ مدينة الصخب [עַלִּיזָה]).

(ج) ونرى في المزامير الفرح بيهوه الرب (مز ٢٨: ٧، ٦٨: ٤ [٥]، ٩٦: ١٢ = ١أخ ١٦: ٣٢، ١٤٩: ٥)، وتمدنا شخصية يهوه بأساس الاحتفال ٤مرات. ويؤكد (حب٣: ١٨) إنه سيفرح بالرب بغض النظر عن ظروفه. بينما يدعو صفنيا شعب الرب أن يفرح بالرب العظيم القوي.

ونجد في النص الماسوري (كلمات مماثلة) في مز ٦٠: ٦، ١٠٨: ٧ [١٠٨: ٨] وهي تصور الله في حالة فرح وابتهاج. وقد أعاد "نوث" تنظيم. אֶעְלֹזָה، "سأتهلل" مع עַלְהָזָה "سأصعد الآن" في النص الماسوري، كما أن עָלַז لا تأتي مع " الرب" كفاعل لها خارجًا عن مز ٦٠: ٦ [٦٠: ٨] و١٠٨: ٧ [١٠٨: ٨]. ومع ذلك، كثيرًا ما يأتي "يهوه" فاعلًا لأفعال كثيرة من المتشابهات (שָׂמַח, גִּיל, שׂוּשׂ). والوظيفة الواضحة لـ עָלַז كمعنى ثان مناظر لـ רוּעַ (مز١٠٨: ٩[١٠]) يُدعّم النص الماسوري. وبناء على ذلك، فإن المقاطع المتوازية بالمزامير تُعطي رجاءً للبائسين من شعب الرب، لأن يهوه الرب يبتهج، فهو وحده يسود على شعبه وأرضه بصورة مطلقة.

(د) معان متنوعة: يرثي (إر١٥: ١٧) شعوره بالوحدة في الحياة. لأنه لَمْ يَجْلِسْ فِي مَحْفَلِ الْمَازِحِينَ مُبْتَهِجًا. وفي (أم ٢٣: ١٦) الابن المتكلم بالمستقيمات يجلب الفرح لحياة أبيه.

٢. يرد اسم. עַלִּיז ٧مرات (جاءت في إشعياء [٥ مرات] وفي صفنيا [مرتان]، وفي خمس منها (إش ٢٢: ٢، ٢٣: ٧، ٢٤: ٨، ٣٢: ١٣، صف ٢: ١٥) تصف مدينة أو شعبًا مفتخرًا بذاته إلى حد الغرور. وتمسكهم بكبريائهم يُقدم تناقضًا صارخًا مع المدينة المدمرة الغارقة في صمت رهيب. وتجاور עַלִּיז مع גַּאֲוָה في إش١٣: ٣ وصف ٣: ١١ يُشير إلى مجموعة من الناس تبتهج في كبرياء بشأن قضية معينة. ويصف إشعياء النبي احتفال المحاربين الذين جمعهم الرب ليقاتلوا ضد البابليين بنصرهم الأكيد انظر (GKC 440, §135n)، بينما يُشير صفنيا إلى القادة الروحيين والمدنيين وهم فرحون بطرقهم الشريرة polar opposite of meek and humble in صف٣: ١٢; انظر (Patterson, 379; Zvi, 232)، حيث دعا يهوه المحاربين إلى المعركة في إش ١٣. ويفضل بعض العلماء هذه الترجمة (مبتهجًا في عظمته وسلطانه) انظر (Ball, 178; Fohrer, 1:162; Oswalt, 302; Watts, 196, Wildberger, 499, 502). وعلى الرغم من أن גַּאֲוָה قد تعبر عن عظمة الرب (تث ٣٣: ٢٦، مز٦٨: ٣٤[٣٥] فلا الجنود الذين دعاهم يهوه الرب ولا قادة أورشليم يبدو أنهم فرحوا بالرب. بل على العكس من ذلك، فرحوا بإنجازاتهم.

٣. يرد اسم. עָלֵז وهي الحالة الوحيدة لهذا النموذج- في إش٥: ١٤ حيث تصف لنا المرح الصاخب لشعب الرب الذين نذروا أنفسهم للذاتهم عوضًا عن الخضوع للرب. وأولئك الذين يشبعون شهواتهم سيصيرون طعامًا للهاوية. أما Emerton's emendation (135-42 فقد استبدل וְעָלֵזָבָהּ "كل من يبتهج بها"، بـ וְעֹזְלִבָּהּ "جرأة قلبها" وهذا التنقيح لاتدعمه نصوص أو مخطوطات.

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [’šr [2]] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גַּד [gad [2]] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [gyl] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [hdh [1]] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [‘lz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [‘ls] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עליץ [‘ls] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śwś] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmh] (يبتهج، يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:126-31; *TWOT* 2:610; L. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. Anderson, 2 *Samuel*, 1989; I. Ball, Jr., *A Rhetorical Study of Zephaniah*, 1988; J. Bright, "Jeremiah's Complaints—Liturgy or Expressions of Personal Distress?" in *Proclamation and Presence*, 1970, 189-214; D. Clines, *Job 1-20*, 1989; J. Emerton, "The Textual Problems of Isaiah

V. 14," *VT* 17, 1967, 135-42; idem, "Notes on Some Passages in the Book of Proverbs," *JTS* 20, 1969, 202-20; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, 1960; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; A. Guillaume, "Hebrew and Arabic Lexicography: A Comparative Study," *Abr-Nahrain* 1, 1959-60, 3-35; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. Millard, "עלץ 'To Exult,'" *JTS* 26, 1975, 87-89; C. North, "עֶלְזָה אֲחַלְּקָה שְׁכֶם א (Psa. lx 8||Psa. cviii 8)," *VT* 17, 1967, 242-43; J. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; C. Rabin, "Etymological Miscellanea," in *SH* 8, 1961, 384-400; M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; G. Vanoni, "Das Problem der Homonymie beim althebrਹischen 'LZ/'LS," *BN* 33, 1986, 29-33; J. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991; E. Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٦٦٠١ (עָלֵז [ʿalez]، مبتهج)، ← #٦٦٠٠

6602	עֲלָטָה

עֲלָטָה [ʿalatâ]، اسم. ظلمة، قتام (#٦٦٠٢).

ش. أ. ق ولا تُصادق اللغات السامية على هذه اسم،، إلا في حالة نقل الحروف *l* و *t* في العربية *gatala*، غائم، *gaytalatu*، ظلمة.

ع. ق يرد اسم. ٤مرات في العهد القديم مشيرة إلى الظلمة التي تعقب غروب الشمس، وجاءت في (تك ١٥: ١٧) "ثُمَّ غَابَتِ الشَّمْسُ فَصَارَتِ الْعَتَمَةُ" وفي (حز ١٢: ٦-٧، ١٢) "في العتمة".

ب. ت يأتي جذر الفعل עָלַט في المشناة العبرية في صيغة هفعيل. بمعنى يُعتّم، وتأتي اسم. עֲלָט بمعنى الظلمة، الكآبة. وحرفيًا في التلمود "ظلمة أو غشاوة".

ظلمة: ← אֹפֶל [ʾōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אִשּׁוֹן [ʾeʾsûn] (حلول الظلام، #٨٠٤)؛ ← חֹשֶׁךְ [hšk] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [tuhôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כַּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוּף [ʿwp[2]] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʿalātâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [ʿmm[2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʿarāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [sll[3]] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [salmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحْزَن، #٧٧٢٢).

الببليوجرافيا

TWOT 2:670; G. A. Cooke, *Ezekiel*, ICC, 130.

جيمس دي. برايس *James D. Price*

٦٦٠٣ (עֵלִי [ʿelî[1]]، إيلي)، ← إيلي

٦٦٠٥ (עֱלִי [ʿelî]، "يد الهاون")، ← #٦٥٩٠

٦٦٠٦ (עִלִּי [ʿillî]، أعلى)، ← #٦٥٩٠

6608	עֲלִיָּה

עֲלִיָּה [ʿalîyâ]، اسم. "العُلية" وهي اشتقاق من (#٦٦٠٨)؛ < עָלָה [ʿalâ]، بمعنى يصعد (#٦٥٩٠).

ش. أ. ق يرد اسم. في اللغة الآرامية. עִלִּיתָא في السريانية *ʿellîta'* و*'lyt'* بـ palm وتطورت في اللغة العربية إلى *ʿi/ʿulliyyat*.

ع. ق تأتي هذه اسم. في سياقات مختلفة. واستُعملت للإشارة إلى "غرفة عليا" من بيت عادي (١مل١٧: ١٩، ٢٣)، أو من قصر (قض ٣: ٢٠، ٢٣ - ٢٥، ٢مل ١: ٢، إش ٣٨: ٨)، في الهيكل (١أخ ٢٨: ١١، ٢مل٣: ٩)، على بوابة المدينة (٢صم ١٩: ١) أو حيث يجلس الله فوق المياه السماوية (مز ١٠٤: ٣، ١٣) ..

غرفة: ← זָרָק[1] [zāraq[1]] (حجرة مظلمة، حجرة sheal #٢٤٥٠)، ← לִשְׁכָּה [liškâ] (صالة، #٤٣٨٤)؛ ← וֹת מְחֻקְצָע [mehuqsaʿôt] (حجرة في الركن، #٤٥٥٣)؛ ← עֲלִיָּה [ʿaliyyâ] (حجرة علوية، #٦٦٠٨).

لويس جونكر *Louis Jonker*

٦٦١٠ ([עַל] עֶלְיוֹן [ʿel] [ʿelyôn] الرب العلي)، ← #٤٤٦

٦٦١١ (עַלִּיז [ʿallîz]، مبتهج، طائش، متغطرس)؛ ← #٦٦٠٠

6612	עֲלִיל

עֲלִיל [ʿalîl]، فرن الطين (ترد ١.، #٦٦١٢)؛ עָלַל [ʿalal[2]]، مشتق من (← #٦٦١٩).

ع. ق كَلاَمُ الرَّبِّ كَلاَمٌ نَقِيٌّ (טָהֵר)، كَفِضَّةٍ مُصَفَّاةٍ (צָרַף) فِي بُوطَةٍ فِي الأَرْضِ. (مز١٢:٦[٧]).

ع. ج ← *NIDNTT* 1:654-56

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אַח [ʾah] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr[2]]

(فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [mᵉbaššᵉlôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [ʿalîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tannûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

البيبلوجرافيا

IBD 531; *ZPEB* 2:614; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1979, 184.

I. Cornelius آي. كورنيليوس

٦٦١٣ (עֲלִילָה [ʿalîlâ]، انتهاك، صنيع، شحن)؛ ← #٦٦١٨

6617 עֲלִיצֻת

עֲלִיצֻת [ʿalîṣut]، ابتهاج، شماته (#٦٦١٧)، עָלַס [‘alas]، قَلْ. يبتهج، يشمت (#٦٦٣٦).

ش. أ. ق يأتي الجذر في أكد. بمعنى يبتهج.

ع. ق **١.** وجد في ٨ مواضع وهو يُشير إلى الاحتفال التعبدي البهيج، والفرح المصاحب للانتصار على أحد الأعداء. وبالمثل، فإن داود يبتهج بالرب لأنه جعل أعداءه يرتدون للخلف (٩: ٣[٤]) ويفرح جميع المتكلين على الرب (٥: ١١[١٢]) والبار يثق في الرب أنه يحميه ولا يدع أعداءه يشمتون فيه (٢٥: ٢).

٢. وفي ١أخ ١٦: ٣٢ يفرح الحقل من أجل صلاح الرب تجاه خليقته وشعبه (مز ٩٦: ١٢ עָלַז).

٣. وفي أم ١١: ١٠، ٢٨: ١٢) يُشير الفعل أيضًا إلى الاحتفال التعبدي بنصرة البار على الخطية كما يتضح من المتوازيات أيضًا (انظر Leo G. Perdue, *Wisdom and the Cult*, 1978, 312).

٤. وتصف עֲלִיצוּת وهي تأتي مرة واحدة—شماتة أعداء الرب الذين اضطهدوا شعبه. (حب ٣: ١٤). هذه الشماتة الفاسدة سوف يدينها الرب ويخلص شعبه من أعدائه.

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [’šr ²] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גִּיל [gyl] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גַּד [gad ²] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [hdh ¹] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [‘lz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [‘ls] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [‘ls] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śwś] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmh] (يبتهج، # يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

Gary V. Smith جاري في. سميث

6618 עָלַל

עָלַל [‘alal¹]، قَلْ. (؟) يشرب مرارًا وتكرارًا. يعمل، يمحو، يتعامل مع، يضر، يكشف، يؤذي. هِتبَعيل. يلهو. يتعامل بمكر مع شخص ما (#٦٦١٨) עֲלַל، מַעֲלָל [maʿalal]، اسم. عمل، ممارسة، فعل (#٥٠٩٥)، עֲלִילָה [ʿalîlâ]، انتهاك، فجور، إهانة، عمل، تصرف، شحن (#٦٦١٣)، עֲלִילִיָּה [ʿalîlîyâ]، "قوي في" الأعمال، قليل من العنب (#٦٦١٤)؛ עֹלֵלוֹת [‘olelôt]، يجمع بعض عناقيد العنب (#٦٦٢٢)، תַּעֲלוּלִים [taʿalûlîm]، وحشية، نزوة، فجور، إثم (#٩٥٠٠).

ش. أ. ق تأتي في اللغة العربية *‘alla* فعل أي شيء للمرة الثانية. وفي اللغة الإثيوبية *‘al₀lₒ*، اعتاد أو تعود على.

ع. ق ودائمًا ما يكون للفعل مفهوم أو دلالة سلبية. وقد جاء الفعل هكذا ٢٠ مرة في العهد القديم. وليس من المرجح أن تكون עָלַל قد جاءت في عوبديا ١٦ بصيغة قَلْ. على عكس الكلمة לָעַע، التي جاءت مرة واحدة في العهد القديم (قا؛ النص الماسوري وتقترح إحدى القراءات עָלוּ; *HALAT* 506, 789, נָעוּ ;.לָעוּ)، واستُخدمت עָלַל للإشارة إلى أنشطة العمل، فعناقيد العنب لن تُجمع (١١مرة، بُعيل.) ونقلها بعد حصادها، أما المتبقي بعد ذلك فهو من نصيب الفقير (עָנִי) الغريب (גֵּר)، اليتيم (יָתוֹם) والأرملة (אַלְמָנָה). وحين تُستخدم الكلمة مع الأشخاص فهي تُعبر عن عمل أو موقف هدام، فاسد ومخادع تجاه الآخرين. مثل: يدمر، يقتل، يسخر من، يستهزئ، يعبث مع، يؤذي جسديًا، يستغل نفوذه. يُلحق ضررًا بالآخرين، يُحزنهم، يُقسي قلبه، يتوحش. وكمثال على ذلك، قسى الرب قلب فرعون وشعبه (في صيغة هِتبَعيل. خر ١٠: ٢، ١صم٦: ٦) فقد استُغلت سرية أحد اللاويين جنسيًا، وخاف كل من شاول وصدقيا من ازدراء أعدائهم منهما (في صيغة هِتبَعيل. قض ١٩: ٢٥، ١صم ٣١: ٤ وفي صيغة إر ٣٨: ١٩). وكان بلعام بارعًا في خداعه. وازدري به حماره (في صيغة هِتبَعيل. سفر العدد ٢٢: ٢٩) والمعنى واضح في هذه الصيغة: يُصيب، يُهلك، يصرعه في معركة أو كمين. كما جاء في قض٢٠: ٤٥ حيث قتل الإسرائيليون كثير من سبط بنيامين. وقد استخدمت هذه الصيغة في إشعياء لتصف القادة المضلون الذين ظلموا شعب الرب "واقتادوهم في مسالك منحرفة" إش ٣: ١٢. ووصف شعب الرب بالكرمة (٣: ١٤). كما أن المراثي تستخدم ذات صيغة معنى الكلمة (يُصيب، يصرع، يظلم انظر مراثي إرميا ١ : ١٢، ٢٢ و٢: ٢٠). ففي (١: ١٢) جلبت عينا النبي الباكيتين له حزنًا شديدًا (مرة واحدة هِيتْبوعِيل) ووجعًا في قلبه حين نظر إلى أورشليم الخربة. وفي مز ١٤١: ٤ "جاءت مرة واحدة في

صيغة هِتبَعيل." نجد اعترافًا من كاتب المزمور بأن يحفظ قلبه حتى لايميل إلى كلام الشر أو فعله (עֲלִילוֹת) بينما تُشير صيغ بُعيل..بُعَل.,و هِيتْبُوعِيل، إلى فعل مباشر واضح تجاه شخص أو شئ ما . أما الاستخدام الانعكاسي لصيغة هِتبَعيل. فيحمل في طياته الدلالة على التعامل مع شخص ما لإلحاق الأذى به واستغلاله لتحقيق مصلحة شخصية.

وموضع الفعل من الجمله يتطلب استخدام عدة بناءات محتملة. فقد وجد في حالة نصب مع صيغة بُعيل. לְ. وتستخدم هذه الصيغة לְ أما صيغة هِتبَعيل. لديها בְּ كحرف جر. وتستخدم صيغة هِيتْبُوعِيل، בְּ وבְּ .עֵת للاستخدام المعتاد مع الأفعال. وهي تُشير إلى اللمس أو الضرب. ومن المحتمل أنها تُشير في هذه الحالة إلى السعي للحصول على ميزة شخصية (*BHS*, 199). وقد يكون استخدام לְ هو استخدام انعكاسي يُشير إلى الموضوعات المتضمنة في العمل نفسه (*BHS*,208).

٢. وتُشير اسم. إلى نتائج الأعمال الفعلية. ومن الممكن أنها تُشير إلى نتائج في سياق معين بعيد عن الفعل עָלַל מִן وقد وجدت في معظم الأحيان وتُشير إلى الأعمال الجيدة أو السيئة للبشر (تث ٢٨: ٢٠، إش١: ١٦، إر ٧: ٣- ٥) ولا يشترك الرب في الأعمال الشريرة لشعبه. (ميخا ٢: ٧). فأعماله صالحة ولا يجب أن تُنسى (مز٧٨: ٧). وقد استُعملت עֲלִילָה مرات قليلة لوصف أعمال الإسرائيليين أو أقوالهم الشريرة (حز٢٠: ٤٣، صف٣: ٧) وتشير الكلمة أيضًا إلى أعمال الرب والتي يجب أن تُعرف بين الأمم (יָדַע) تلك الأعمال التي تقود إلى الخلاص (إش ١٢: ٤). ويُشير اسم. עוֹלֵלָה إلى جمع العنب أو الزيتون وقضاء الرب المطلق على آدوم أكثر إفراطًا من تلك التي يتركها قاطفو العنب في كرم ما (إر ٤٩: ٩) انظر (عو ٥) ويُشير هذا التشبيه إلى شعب إسرائيل الذي تُرك دون شئ يأكله، فهم أسوأ من كرمة بعد أن جُمع عنبها (ميخا ٧: ١). والثمار التى تقع من نفض شجرة زيتون صارت رمزًا ليعقوب في يوم قضاء الرب عليها (إش ١٧: ٦) وحتى الأرض، في شكلها المروع، ستكون كما لو أن شجرة زيتون قد ضُربت أو هُجرت (إش٢٤: ١٣).

٣. والصيغ الاسمية المتبقية، وجدت في ثلاثة مواضع. فأعمال الرب (עֲלִילִיָּה) في الخلق والتاريخ عظيمة ويجب الاعتراف بها واتباعها (إر٣٢: ١٩). واستُخدمت תַּעֲלוּלִים قسوة، نزوة، وحشية، إثم مرتان ومن الأفضل أن يُحدد معناها من السياق. ويرد اسم. في إش ٣: ٤ متوازية مع נְעָרִים شباب/ صبيان. وقيل أن. תַּעֲלוּלִים تحكم على الناس. والصفة المجرده "قسوة" يجب أن تُفهم في سياق تحديد الفعل بمن فعلوه من الأشرار. أو طرق الحكم المتقلبة (H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, Continental, 1991, 131-32). والقادة يتصرفون كالأطفال بتفاهة وجشع . ولا ينتج عن ذلك سوى الفوضى (Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 133).

والنص الثاني من إش ٦٦: ٤، يُعبر عن عقوبة إلهية، إذ أن فاعلي الشر رفضوا الخضوع للرب وقاوموه، فنالوا مايستحقونه. فكما أساءوا معاملة الناس سيجلب الرب عليهم المصائب والمخاوف.

ب. ت تستخدم الترجمة السبعينية عدة كلمات للتعبير عن هذا الجذر العبري، وكما كان متوقعًا، حيث السياق يقرر معناها بدرجة كبيرة. والكلمات التي استخدمت أكثر من غيرها هي: ἐμπαίζω (#١٨٥٠) يقطف عناقيد العنب καλαμάομαι، يجمع، يلتقط. وبالمثل تُرجمت اسم. بطرق شتى. ومن بين الكلمات الأخرى فإن أكثر الكلمات استخدامًا: ἐπιφυλλίζω عناقيد صغيرة للجمع ἐπανατρυγάω يجمع مثل الأسماء ترجمت بطرق مختلفة. ومن بين الكلمات الأخرى والتي ترد كثيرا: עֹלֵלָה، ἐπιφύλλις قليل، עֲלִילָה، ἐπιθδευμα عادة، ممارسة، ἁμαρτία (#٢٨١) خطية، خطأ، ἀνομία (#٤٩٠) فوضى، ἀσέβεια، ملحد، עֲלִילִיָּה، ἔργον (#٣١٨) عمل، فعل، מַעֲלָל، ἐπιθδεῦμα، ممارسة، عادات، ἔργον، (#٢٢٤٠) مشورة، διαβοῦλιον.

وجاء الجذر في لفائف البحر الميت في صيغته الاسمية فقط. ولا نجد لها استخدمات لاهوتية حديثة، إلا حيث جاء في العهد القديم. فالرب يدين أفعال الشر وفاعليها وبروحه القدوس يطهره شعبه (قا؛ 1QS 4:17; 1QS 4:21; 1QH 14:9; 15:24; CD 5:16).

واستمر استخدام الكلمة في العبرية المتأخرة (قا؛ Jastrow 2:1083) في صيغة polel (الجامعة Rabbah 6:10). وفي صيغتي hitpalel و nitpalel وجاءت بمعنى هزأ من، أساء استخدام (Gittin 58ه).

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גמל [*gml*] (انجز، ارتكب، حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [*mᵉlāʼkâ*] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל [*ʻll* ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עשׂה [*ʻśh* ¹] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [*pʻl*] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:151-60; *TWOT* 2:670-71.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

6619 עָלַל

עָלַל [‘alal [2]]، بُعيل، يدفع في اتجاه (جاءت مرة واحدة، #٦٦١٩)، עֲלִיל [‘[a]lîl]، موقد، فرن. (مرة واحدة في مز ١٢: ٦ [٧] #٦٦١٢).

ع. ق ١. يقول أيوب: دَسَسْتُ فِي التُّرَابِ قَرْنِي، معبرًا عن أقصى درجات الانحطاط الأخلاقي (أي١٦: ١٥) انظر Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984, 238). وفي طقوس الصباح انظر D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989, 385-86).

٢. جاءت עֲלִיל في مز ١٢: ٦[٧] وحددت الترجمة السبعينية معناها δοκίμιον (#١٥١٠ موقد، بوتقة) ومع ذلك يقترح Kraus أن تلك الكلمة هي جزء من جملة هامشية غير مفهومة ألحقت بالنص فيما بعد للتعبير عن جزء من عملية صهر المعادن Hans-Joachim Kraus,) *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988, 207).

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אָח [’ah] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr [2]] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [m[e]bašš[e]lôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [‘[a]lîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tan-nûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

يطعن: ← דָּחָה [dāhâ] (يدفع، يلقي، يطرد، #١٨٩٠)؛ ← נָגַח [nāgah] (يدفع، يطعن، #٥٠٩٠)؛ ← תָּקַע [’[a]bîtûb] يقود، يطعن، يصفق بالأيادي، يضرب بالمزمار، رهينة، #٩٥٤٦).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

٦٦٢٢ (עֹלֵלוֹת [‘olelôt]، جمع)، ← #٦٦١٨

6623 עָלַם

עָלַם [‘alam]، قَلْ. أشياء مخفية، أسرار؛ نِفْعَلْ. مخفي، هِفْعِيل. يخفي، هِتبَعيل. يُخفي (#٦٦٢٣) واسم. תַּעֲלֻמָה [ta‘[a]lumâ]، شيء مخفي، أسرار (#٩٥٠٢). يأتي الجذر ٢٨مرة في العهد القديم. ومعظمها في صيغة هِفْعِيل. وni. (أداة، مبني للمجهول فقط في صيغة قَلْ. مز ٩٠: ٨).

ش. أ. ق الكلمة עָלַם ليس لها مشابه في العبرية. وهي غير مؤكدة سواء أكان الحرف الساكن الأول للجذر بالأساس ayin أو ghayin، والمعنى الرئيسي للجذر עָלַם هو يخفي، يحجب، مخفي. والبعض يربط مابين العبرية עָלַם و*glm* أوغا. و*zlm* في العربية "يكون ظلامًا" انظر Pope, *Job*, AB 15, 53-54). ويُميز *HALAT* بين עָלַם، يخفي وעָלַם، يكون ظلامًا. ويجب أن يُقرر المفسرون ما إذا كان استخدام עָלַם في النص ينبغي أن يتساوى مع المعنى "يُغطي، يخفي" أو "يُظلم" (انظر رقم ٥ بالأسفل).

ع. ق ١. المعنى الأساسي "مخفي" يتم تطبيقه على الحكمة ,فهي إما مختفية من الحياة (أي ٢٨: ١١) أو معروفة لسليمان (١مل ٣:١٠، ٢ أخ ٩: ٢) وهناك حادثة عارضة في حياة إليشع حين حجب عنه الرب المعرفة ليقوي إيمان المرأة الشونمية (٢مل ٤: ٢٧). ومن الواضح، أنه لا شيء قد أخفي عن الرب (مز ٩٠: ٨) وله الحرية في أن يكشف أو يخفي الحكمة والمعرفة تبعًا لأغراضه.

٢. وقد يُشير الجذر עָלַם إلى خطية عرضية أو غير مقصودة، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة. مثل تلك الخطية غير المقصودة التي اقترفتها الجماعة كلها (لا ٤: ١٣). والنجاسة الطقسية في (لا٥: ٢- ٣). أو حتى كلُ مَنْ يَفْرُط بِشَفَتَيْهِ بِحَلْفٍ (٥: ٤ وفي ترجمتي NIV وNRSV نقرأ تعبير "غير مدرك") وعلى النقيض من ذلك، فإن עָלַם تصف أيضًا الخطية عن عمد، حيث يحاول المخطئ أن يُخفيها (عدد ٥: ١٣، مز٩٠: ٨) وفي كلتا الحالتين سوف يدين الرب كل عمل خفي (כָּל־נֶעְלָם) تبعًا لمعايير الخير والشر (جا ١٢: ١٤).

٣. وحين يُهاجم البار من جانب الأشرار، فهو يرى أن الرب أخفى نفسه عنه وعن محنته. (مز١٠: ١، ٥٥: ١[٢]، مراثي ٣: ٥٦) وبالطبع، فإن هذا الإخفاء الإلهي ظاهر ومؤقت. بينما البار يؤكد دائمًا الحضور المستجيب للرب حين يحتاج إليه (مز٥٥: ١٦-٢٣) ومع ذلك، فإشعياء يعترف أن الرب يخفي وجهه عن هؤلاء أصحاب العبادة الشكلية (إش١: ١٥) (סָתַר، يخفي، يكتم سرًا [#٦٢٥٩]).

٤. تُترجم עָלַם في (NIV, NRSV) "يتجاهل" وذلك في معرض الحديث عن الالتزام بالعهد. سواء أكان عهدًا دنيويًا (مثل مساعدة المحرومين في المجتمع، ١صم ١٢: ٣، إش ٥٨: ٧ أو تجنب الأشياء البغيضة مثل تقديم الذبائح البشرية، لا ٢٠: ٤).

٥. وهناك حالتان يقدم الجذر עָלַם فيهما صعوبات تتعلق بالترجمة. في صيغة هِتبَعيل. יִתְעַלָּם ، "يُخفي نفسه" وهي تمثل صعوبة في أي ٦: ١٦، D. J. A. Clines (*Job* 1-20, WBC 17, 1989, 160) وانظر أيضًا J. Hartley (*Job*, NICOT, 1988, 136) إذ تُقرأ עָרַם على أنها עָלַם، على أساس أن هنا جناسًا متعمدًا (مع الحروف الصامتة ל وמ) وتترجم "تورم من جراء الثلوج

so NIV; cf. P. W. Skehan, "Second Thoughts on Job 6:16 and 6:25," CBQ 31, 1969, 210-212) ويقرأها Pope، עָלַם، مع ربطها بالمعنى "تكون ظلاما" hence, "darkened with snow"; *Job*, AB 15, 1980, 53; so NRSV). أما المتوازيات المترادفة في القطعة الشعرية فتقترح أن " عكر، مضطرب" أو "مظلم" هو المعنى الأكثر احتمالاً.

٦. كل من ترجمة NIV وNRSV تقرأ صيغة نِفْعَل. اسمفا.נַעֲלָמִים ، "الماكرين" (مز ٢٦: ٤)، (قا؛ Dahood, *Psalms 1-50*, AB 16, 1965, 162 وهو يُترجمها أدركه الليل—قد تُعبر عن الجهل—أو الظلم الأخلاقي أو الفكري). وحرفيًا، قد يعنى هذا التعبير هؤلاء الذين يخفون أنفسهم، أفكارهم، دوافعهم وأنشطتهم، مثلما يفعل المخادعون (٢٦: ٤أ)، وفاعلو الإثم (٢٦: ٥أ) والأشرار (٢٦: ٥ب) الذين يميلون لهذا الشر.

٧. يرد اسم. תַּעֲלֻמָה ثلاث مرات فقط في العهد القديم، كما هو الحال مع כָּחַד (على سبيل المثال (مز ٦٩: ٥[٦]) يعترف المرنم بأن الرب كلي المعرفة ويعلم خفايا القلوب (٤٤: ٢١[٢٢]) وقد ترجمها Dahood "الأركان المظلمة بالقلب" على أساس من أي ٢٨: ١١. وفي كلتا الحالتين فإن التعبير يتضمن معنى ازدرائي. وهو يشمل خطايا السهو والخطايا الفعلية. ويساوي Zopher بين תַּעֲלֻמוֹת أي بين حكمة الرب ومعرفته الكلية كصفات خاصة به. ولاهوتيًا، هو يعرض إشكالية التوفيق بين رحمة الرب وعدالته ودورهما كما يظهران في الخبرة الإنسانية (أي ١١: ٦). وتُشير الكلمة في (٢٨: ١١) إلى الأسرار الجوفية المعروفة كنتيجة لتقنيات التنقيب (وتشمل الأحجار الكريمة، والفوائد الجيولوجية الأخرى).

ع. ج ← *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56

اختفاء: ← חבא [*hbʾ*] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*hāgû*] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*hpp*] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*tmn*] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*kḥd*] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبئ، يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*ʿlm*] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*spn*] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يخفي، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *THAT* 2:575-81; *TWOT* 2:671-72; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide," *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58; J. A. Thompson, "The Root ʿ-l-m in Semitic Languages and Some Proposed New Translations in Ugaritic and Hebrew," in *A Tribute to Arthur Voobus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, R. H. Fischer, ed., 1977; R. F. Youngblood, "Qoheleth's 'Dark House' (Eccl 12:5)," *JETS* 29, 1986, 397-410.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٦٦٢٤ (עֶלֶם [*ʿelem*]، فتى)؛ ← #٦٥٩٦

٦٦٢٥ (עַלְמָה [*ʿalmâ*]، فتاة)؛ ← #٥٦٩٦

6632 עָלַס

עָלַס [*ʿalas*]، قَلْ. يتمتع، يبدو سعيدًا (#٦٦٣٢).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في العربية *ʿls* "يشرب ويأكل"، "يعطى للأكل". وعلى الرغم من أن معاجم بعينها مثل (BDB, 763; Zorell, 603) تعالج الاستخدامات الثلاثة للكلمة الواردة في العهد القديم. تحت جذر فردي، إلا أن الآخرين يفترضون حياة עָלַס، (*HALAT*, 791; *TWAT* 6:128). ويقترح Guillaume أن (Lexicography," 29-30) أن עָלַס مشتقة من العربية *ʿalasa* وتعني " يتمتع ب، يفرح ب) (أي ٢٠: ١٨، أم ٧: ١٨) أما עָלַס فهي تأتي من الكلمة العربية ʿaliza وتعني "لا يهدأ" (أي٣٩: ١٣) قا؛ (قا؛ Guillaume, "Arabic Background," 125; Clines, 475) ومع أن עָלַס قد تكون موجودة، (أي٣٩: ١٣) إلا أنها لاتحتاج إلى معنى مختلف عن الفرح لنفهمها في السياق الحالي. وبدون سبب قهري لاقتراح لفظة متجانسة، علينا أن نكون حذرين فيما يتعلق بالمتجانسات التي تقترحها الدراسات اللغوية. انظر note Barr's [135-55, esp. 154-55] cautions about the growing number of suggested homonyms; cf. Payne, 50-51, 64-65).

ع. ق يأتي هذا الفعل ثلاث مرات (أي٢٠: ١٨، ٣٩: ١٣، أم ٧: ١٨) وهو يُفيد ضمنيًا احتفالاً رسميًا. وفي توبيخه لأيوب يؤكد صوفر أن الأشرار لن يثبتوا ومن ثم لن يستطيعوا أن يفرحوا بتعب أيديهم (أي٢٠: ١٨، جا ٢: ١٨-٢٣) ويستخدم الرب النعامة ليحاجج أيوب بحكمته الفائقة. وكما لم يفهم أيوب المنطق الإلهي لبلاياه، هكذا لم يفهم البعض أن النعامة أيضًا من إبداع الرب. إذ يُرَفْرِفُ جَنَاحَا النَّعَامَةِ بِغِبْطَةٍ (עָלַס، أي ٣٩: ١٨) وهي تترك بيضها في الأرض معرضة لمخاطر شتى. وتُعَامِلُ صِغَارَهَا بِقَسْوَةٍ كَأَنَّهَا لَيْسَتْ لَهَا. ومع ذلك فهي ما تزال أحد خلائق الرب. وأخيرًا، في أم ٧: ١٨ دعت امرأة شريرة

ضحيتها ليستمتعا معًا" (עָלַס).

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [ʾ*šr* ²] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [*blg*] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גָּד [*gad* ²] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [*gyl*] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [*hdh* ¹] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [ʿ*lz*] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [ʿ*ls*] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [ʿ*ls*] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [*śwś*] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [*śmh*] (يبتهج، # يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:126-31; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1987; D. Clines, *Job 1-20*, 1989; A. Guillaume, "The Arabic Background of the Book of Job," *Promise and Fulfillment*, 1963, 106-27; idem, "Hebrew and Arabic Lexicography: A Comparative Study," *Abr-Nahrain* 1, 1959-60, 3-35; D. Payne, "Old Testament Exegesis and the Problem of Ambiguity," *ASTI* 5, 1966-67, 46-68.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

6634 עָלַף

עָלַף [ʿ*alap*]، في صيغة بُعَّلْ.، هِتبَعِيل. يخفي، يخبو (#٦٦٣٤).

ش. أ. ق يأتي الفعل في العربية *glf* II، يغطي، يحجب.

ع. ق يأتي الفعل فقط في صيغة المبني للمجهول وصيغة هِتبَعِيل. بمعنى يُغطي، غشي عليه. ونظرًا لاتساع نطاق المعاني هنا فإن ذلك يُثير التساؤل حول الجذرين עָלַף، يغطي، و עָלַף يغشى عليه. وقد أورد، *HALAT* جذرًا واحدًا فقط.

١. هذان الفعلان يترجمان "يغطي" بما في ذلك نشيد الأنشاد ٥: ١٤ إذ يصف المحبوب هكذا: "يَدَاهُ حَلْقَتَانِ مِنْ ذَهَبٍ، مُرَصَّعَتَانِ بِالزَّبَرْجَدِ. بَطْنُهُ عَاجٌ أَبْيَضُ مُغَلَّفٌ بِالْيَاقُوتِ الأَزْرَقِ." (في صيغة المبني للمجهول). وصيغة هِتبَعِيل. للكلمة עָלַף في تك ٣٨: ١٤ تصف ثامار وقد تَغَطَّتْ بِبُرْقُعٍ. حتى وإن كانت في شكل امرأة زانية أو مقنعة.

٢. المقاطع الأنسب لترجمة الفعل "يذبل" هي صيغة المبنى للمجهول في إش٥١: ٢٠، والذي يصور فتيان مثل الظباء المحاصرة وقد انْطَرَحُوا عِنْدَ رَأْسِ كُلِّ شَارِعٍ (ونهايتهم الموت). وفي سياق مماثل يتحدث عا ٨: ١٣ عن يوم الرب. حين يذبل بالعطش الفتيان. وكلا النبيين استخدم فكرة الشاب المنهك ليؤكد الدمار والرعب من جراء عقاب الرب لهم. والمساهمة اللاهوتية للكلمة עָלַף وضعت في هذه المقاطع لتبرز في مأساة دمار هؤلاء الشباب بشكل مأسوي. وهو الجانب المظلم من يوم الرب.

وفي المثل التنبؤي عن شجرة الأرز الضخمة، والذي قُصد به فرعون مصر (حز ٣١) هو أفضل تعبير عن صيغة المبني للمجهول (وهذا رأي *HALAT* أيضًا) وهي تصف سقوط الملك وحالة الحداد المصاحبة له والتي شملت حتى شجر لبنان أيضًا. وجاءت في ترجمة NIV (شجر الحقل ذبل حزنًا عليه) والمعنى الشعري هو أن الشجر أصبح في حالة حداد. وربما انحنى وسقطت أوراقه ويُشير Zimmerli (152) إلى الترابط مابين الذبول والحداد في مكان آخر (٢٤: ٧). وفي النهاية ففي يون ٤: ٨ ضَرَبَتِ الشَّمْسُ عَلَى رَأْسِ يُونَانَ فَذَبُلَ. فَطَلَبَ لِنَفْسِهِ الْمَوْتَ.

تغطية، حراسة، ترس: ← חפה [*hph*] (يغطي، يغشى، يكسو، يغطي بألواح، #٢٩٠٢)؛ ← כסה [*ksh*] (يغطي، يحجب، يغطي، يلبس، يكسو، #٤٠٥٩)؛ ← לוט [*lwt*] (يغطي، يغلف، يلف، #٤٢٨٦)؛ ← סכך [*skk* ¹] (يغطي، يحرس، يحجب النور، يحمي، #٦١١٤)؛ ← ספן [*spn*] (يغطي، سقف، لوح، #٦٢١١)؛ ← עלף [ʿ*lp*] (غطاء، باهت، #٦٦٣٤).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [ʾ*ml* ¹] (وَهِنَ، ضَعُفَ، ذَبُلَ، ذوي، #٥٨١)، ← חלה [*hlh* ¹] (يصبح ضعيفاً، مُتعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)، ← יָלָה [*ylh*] (يضعف، #٣٥٣٢)، ← כאה [*kʾh*] (يكون مثبطاً، خائفاً، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [*nbl* ¹] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [ʿ*tp* ²] (يزداد ضعفاً، ذبولاً، يكون ضعيفاً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [ʿ*lp*] (يغطى، يذبل، #٦٦٣٤)، ← עשׁשׁ [ʿ*šš*] (يصبح ضعيفاً، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [*pwg*] (يكون ضعيفاً، غير مبال، يكون منهمكاً، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [*rzh*] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [*rkk*] (يكون ضعيفاً، خجولاً، لطيفاً، #٨٢١٦)؛ ← רפה [*rph* ¹] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

6636 עָלַץ

עָלַץ [ʿ*alas*]، قَل.، "يفرح"، "يشمت" (#٦٦٣٦)؛ עֲלִיצֻת [*ᵃlîsut*]؛ اسم. "غبطة"، "شماتة" (#٦٦١٧).

ش. أ. ق تأتي في العبرية עלץ (مرة واحدة، Erub 53b)، يبتهج، أوغا. ʿ*alas*، "يفرح" وفي اللغة العربية الجنوبية القديمة، *mʿls*، "ابتهاج" وفي أكد. *elesu* "يتفاخر"، "يبتهج" ولمعرفة العلاقة بين עלץ وעָלַז،

انظر עָלַז (#٦٦٠٠).

ع.ق ١. يأتي الفعل עָלַץ ٤ مرات في المزامير (مز٥: ١١ [١٢]، ٩: ٢ [٣]، ٢٥: ٢، ٦٨: ٣ [٤]، مرتين في أم١١: ١٠، ٢٨: ١٢)، ومرة واحدة في سفر صموئيل ١صم ٢: ١، ١أخ ١٦: ٣٢) وتجاور עָלַץ مع متشابهات عدة مثل (שׂמח—في ١صم٢: ١، مز ٥: ١١[١٢]، ٩: ٢[٣]، ٦٨: ٣[٤]، רנה / רנן—مز٥: ١١[١٢]، ١أخ ١٦: ٣٢ -٣٣، أم ١١: ١٠، זמר—مز ٩: ٢[٣]، שׂושׂ—مز ٦٨: ٣[٤]) يبرهن على طبيعة التعبير عن هذا الجذر.

وكما أشار Millard (88)، إلى أن هذا الفعل يأتي في سياق الحديث عن الانتصار. وبخاصة الانتصار الذي يعطيه الرب الذي يمنح شعبه سببًا للفرح بحريته. فقد فرحت حنه بالرب الذي أعطاها الغلبة على عدم الإنجاب (١صم٢: ١). وابتهجت الطبيعة بسلطان الرب (١أخ ١٦: ٣٢، مز ٩٦: ١٢ עָלַז) والذين دعي اسم الرب عليهم يفرحون بحمايته لهم (مز ٥: ١١[١٢]) بينما كاتب مز ٩: ٢[٣] والأبرار (٨٦: ٣[٤]) يفرحون بالرب.

وكما هو الحال مع الأفعال المتشابهة فإن עָלַץ تدل على "الشماتة" التي يتوسل المرنم أن يُخلصه الرب منها (مز ٢٥: ٢) وهناك حالتان في سفر الأمثال للفعل עָלַץ (أم ١١: ١٠، ٢٨: ١٢) فالمدينة كلها تحتفل بالنصرة كما يبتهج الصديقون بانتصارهم على قوى الشر بمعونة الرب (Hubbard, 441).

٢. وجاء עֲלִיצוּת مرة واحدة في حب ٣: ١٤، ويصف Hiebert (43) هذا النص هكذا: إنه أطول جزء محير في هذا الإصحاح. وبعض العلماء لا يعطون ترجمة للنصف الأخير لهذا العدد (مثل Hiebert, 8-9; Albright, 13, 17, n. ww)، وإذا قبلنا النص الماسوري (أو أبقينا على شكل من أشكال עָלַץ) انظر Haak, 28, 100-102, O'Connor, 238)، فإن עֲלִיצוּת تصور شماتة أعداء شعب الرب الذين يسعون لتدمير الفقراء والضعفاء (Patterson, 246)، وهنا تلميح إلى المصريين الذين لاحقوا أبناء إسرائيل كنموذج لمحاربة الأمم لهم.

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [ʾšr ²] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [blg] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גָּד [gad ²] (حظ نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [gyl] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [hdh ¹] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [ʿlz] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [ʿls] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [ʿls] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [śwś] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [śmh] (يبتهج، # يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:126-31; *TWOT* 2:673; W. Albright, "The Psalm of Habakkuk," *Studies in Old Testament Prophecy*, 1950, 1-18; R. Haak, *Habakkuk*, SVT, 44, 1992; T Heibert, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, 1986; D Hubbard, *Proverbs*, 1989; A Millard, "עלץ 'To Exult'," *JTS*, 1975, 87-89; M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*, 1980; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

6638 עַם

עַם [ʿam ¹]، وتأتي في صيغة المفرد: فرد من عامة الشعب، مواطن، أحد الأقارب. وتأتي في صيغة الجمع أيضًا: عامة الشعب، الناس، العشيرة. (وقد جاءت ٣٢مرة، #٦٦٣٨؛ *HALAT* 792aB).

ش. أ. ق تتضمن المتشابهات في أكد. *ummanu(m)*، (*AHw* 3:1413-14) وفي أوغا. *ʿm*، جماعة (؟) عشيرة (؟) (*WUS* 2042; *UT* 1864; *KTU* 1, 17 i 27[?])، وفي السريانية *ʿamma* في صيغة المفرد: أحد عامة الشعب، وثني، جماعة، عامة الشعب. وفي العربية *ʿamm* . "عم"، أحد الأقارب.

وفي الحقيقة، فإنه بالنسبة للغات السامية، هناك اشتقاقان معجميان قد تم اقتراحهما עַם (מ)، وهي متوافقة مع صيغة المفرد (مواطن، أحد الأقارب) ومع صيغة الجمع تأتي (شعب، عشيرة) في اللغة العبرية الكتابية ومع ذلك، هناك برهان قديم وواسع الانتشار، لاستعمال עַם (מ) بحيث تعبر عن المعنيين السابقين—على سبيل المثال، في كل من اللغة الأمورية والفينيقية والعربية الجنوبية والشمالية—تنتهي إلى: (إننا نتعامل مع اسم مفرد لا مع كلمتين منفصلتين" (Good, 141).

ع. ق ١. استخدام עַם في العبرية، في كل من صيغة المفرد وصيغة الجمع، ربما تضّمن علاقة القرابة والنسب وقد لا تتضمنها. وهناك مجال للشك في أن فكرة "القرابة" هذه تُشكل أساس التاريخ الدلالي للإسم (Good, 63). واستخدامات صيغة الجمع للكلمة עַם، مثل تلك التي جاءت في تك ١٤: ١٦، مز٩٥: ٧، ١٠٠: ٣، أم٣٠: ٢٤-٢٦، إش ٦٥: ١٠، ميخا٧: ١٤، نح ٣: ١٨، زك ٩: ١٦) تشير إلى المعنى الأساسي للجمع وهو قريب من كلمة (مستعمرة، سرب أو عامة الشعب) فهي تميز مجموعة عامة أكثر من كونها شعب أو عشيرة. وهي تضم كل من العلاقات بين البشر والأقارب أيضًا. استخدام صيغة المفرد للتعبير ربما يُشير إلى عضو في مجموعة عامة أو من عامة الشعب سواء أكانت هناك علاقة قرابة أم لا. وحقيقة، فإن بعض

استعمالات صيغة المفرد تفتقر إلى تضمين فكرة "القرابة". لقد صُور الرب باستخدام עַמִּי للإشارة إلى شخص مفرد. "واحد من شعبي" بالإضافة إلى אֶת־הֶעָנִי עִמָּךְ "الفقير الذي عندك" (خر٢٢: ٢٥[٢٤]). وفي هذه الحالة فإن التعبير يُشير إلى عضوية مجموعة ما بعيدًا عن روابط القرابة. وتوازي صيغة الجمع עַמִּים مع עֲמִית (مفرد) مواطن، رفيق، רֵעַ، أخ، رفيق، وאָח أبناء شعبك يُبين أن בְּנֵי־עַמֶּךָ هي من المرادفات للكلمة בְּנֵי עַמֶּךָ وتُشير إلى أعضاء في مجموعة أو مواطنين (لا ١٩: ١٦-١٨) (أمة/ جنسية).

٢. وفي حين أن المعنى الأساسي للكلمة العبرية עַם يخلو من فكرة "القرابة" إلا أن هناك بعض السياقات تُشير إلى مجموعات بعينها أو مجموعات يمت أعضاؤها لبعضهم البعض بصلة القرابة. وربما لذلك نجد هوية القرابة متضمنة هنا. ويقدم لنا تك ١٩: ٣٨ مثالًا ينطبق تمامًا على استخدام עַם في شكل جناس تهكمي على أسلاف الأمونيين. وعلى الرغم من أن الابنة الصغرى أعطت اسمًا مجازيًا لابنها والذي حبلت به من والدها، (אֲבִי בְנֵי־עַמּוֹן). ابن عشيرتي"، إلا أنه يمكن تفسير اسم. بشكل هجائي بكونه "ابن أقاربي" وهو يُشير بشكل غير مباشر إلى "أبيها" وهو الجد الأعلى. ومن خلال هذا الإسلوب التهجمي يتضح أن "ابن زنا الأقارب" هذا هو (أبو العمونيين) בֶּן־עַמִּי لاحظ أنه في تك١٩: ٣٧ يوجد جناس هجائي مواز في מוֹאָב، وهو مسمى على اسم جد الموآبيين. والحرف الساكن في מאב يُفيد ضمنيًا מֵאָב بواسطة/ من الأب (الترجمة السبعينية ἐκ τοῦ πατρός μοῦ (تك ١٩: ٣٧) قا؛ مع ١٩: ٣٦ מֵאֲבִיהֶם أي من أبيهما) وفي مكان آخر، نجد أرميا يُغامر بالرجوع من أورشليم إلى بنيامين (إلى عناثوث قا؛ ١: ١) ليطالب بنصيبه بينهم הָעָם. وفي الواقع، يبدو أنه كان يبحث عن إرثه بين أهله (إر٣٧: ١٢، ٣٢: ٦- ١٢، راعوث ٣: ١١).

٣. ومع ذلك، فحين استُخدمت עַם العبرية للإشارة إلى مجموعات القرابة، ربما حملت دلالة القرابة وليس هناك مكان آخر يعبر عن القرابة الأبوية بوضوح *per se* (contra "[vʊterliche] Verwandtschaft," *HALAT* 792a) وتصريح راعوث عن ولاء القرابة لنعمى (עַמֵּךְ עַמִּי، شَعْبُكِ شَعْبِي راعوث ١: ١٦) يوضح أنها حسبت نفسها في صلة قرابة مع نعمى على الرغم من انقطاع صلات القرابة الزوجية مع نعمى بالفعل . ولا أمل في استعادة هذه الربط ثانية . كما أن تعيين المجموعة עַם والتي قد تنطبق على مجموعات القرابة الأبوية تحديدًا ربما هو أمر عرضي.

٤. ونموذج صيغة الجمع الملحقة بـ עַם، يظهر في التعابير נִכְרְתָה (הַנֶּפֶשׁ הַהִוא) מֵעַמֶּיהָ (١٧: ١٤، خر٣١: ١٤ [מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ] ٧: ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٧، ١٩: ٨، ٢٣: ٢٩، عد ٩: ١٣) و(מֵעַמָּיו נִכְרְתָה הָאִשָּׁה הַהִוא) (خر ٣٠: ٣٣، ٣٨ ولا ١٧: ٩) "يُقْطعُ مِنْ شَعْبِهِ" وهي كناية عن "القتل" وفي هذه التعابير فإن עַמִּים تُشير حصريًا إلى أقارب الشخص الأحياء. ويُلمّح حز ١٨: ١٨ إلى هذه التعابير حين يُشدد قائلًا "أَمَّا أَبُوهُ فَلأَنَّهُ ظَلَمَ ظُلْمًا، وَاغْتَصَبَ أَخَاهُ اغْتِصَابًا، وَعَمِلَ غَيْرَ الصَّالِحِ بَيْنَ شَعْبِهِ، فَهُوَذَا يَمُوتُ بِإِثْمِهِ (בְּתוֹךְ עַמָּיו)". وفي جميع الاحتمالات فالتعبير الاستهلالي يُكمل التعبير יֵאָסֵף אֶל־עַמָּיו انْضَمَّ إِلَى قَوْمِهِ. (تك ٢٥: ٨، ١٧، ٣٥: ٢٩، عد ٢٠: ٢٤، ٢٧: ١٣، ٣١: ٢) حيث نموذج صيغة الجمع الملحقه بـ עַם تُشير حصريًا إلى أحد أقارب الشخص المتوفيين (ينظر إلهيم بكونهم كائنات معنوية). والكناية في الاصطلاح الأخير للفعل "يموت" لا ينبغي أن تُفسر بكونها إشارة إلى الدفن في مقبرة العائلة. ويمكن تمييزها عن استخدامها في تك ٤٩: ٢٩ (تُقرأ *ʿammay*)، ٣٣ وتث ٣٢: ٥٠. وتُشير صيغة الجمع الملحقه بكلمة עַם في مقطع واحد فقط إلى جثث الأقارب الموتى. والتلامس معها يجعل الكاهن نجسًا (لا ٢١: ١، ٤، ١٤- ١٥). وهذا الحظر الكهنوتي يخص الأقارب עַמִּים الأبعد، فلمس الموتى من الأقارب المقربين بما في ذلك، الأم، الأب، الابن، الابنه، الأخ والأخت غير المتزوجة لا يُنجس الكاهن.

أسرة، قريب، مواطن: ← אָב [ʾāb] (أب، #٣)؛ ← אָח [ʾah [2]] (أخ، نسيب، قريب، مواطن #٢٧٨)، ← אֵם [ʾēm] (أم #٥٦٢)، ← בֵּן [bēn [1]] (ابن، حفيد، عضو في جماعة، #١٢٠١) ← בַּת [bat [1]] (ابنة، حفيدة #١٤٢٦) ← דּוֹד [dôd] (عم #١٨٥٦) ← חָם [hām [1]] (حمى، #٢٧٦٧) ← חתן [htn] (يصبح متزاوج (يتزاوجبين أسرتين أو سبطين)، يصبح صهر، #٣١٦١) ← מֹדָע [mōdā ʿ] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠) ← מִשְׁפָּחָה [mišpāhâ] (عشيرة، صنف، #٥٤٧٦) ← עַם [ʿam [1]] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨) ← רִבֵּעַ [ribbēa ʿ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

البيبلوجرافيا

B. Alfrink, "L'expression *ne*ʾ*ᵉsap ʾel-ʿammayw*," *OTS* 5, 1948, 118-31; F. I. Anderson, "Israelite Kinship Terminology," *BT* 20, 1969, 29-39; D. I. Block, "The Foundations of National Identity: A Study in Ancient Northwest Semitic Perceptions," diss., Liverpool, 1982; H. Brichto, "Kin, Cult, Land and Afterlife—A Biblical Complex," *HUCA* 44, 1973, 1-54; M. D. Goldman, "Concerning the Meaning of *ʿam*," *AusBR* 3, 1953, 51; R. M. Good, *The Sheep of His Pasture: A Study of the Hebrew Noun ʿAm* (*m*) and Its Semitic Cognates, HSM 29, 1983; N. K. Gottwald, *Tribes of Yahweh*, 1979, 235-341; G. B. Gray, "*ʿammi*," in *Encyclopaedia*

Biblica, 1, 1899, 138-40; A. R. Hulst, *THAT* 2, cols. 290-325; Th. W. Juynboll, "-ber die Bedeutung des Wortes *'amm*," in *Orientalische Studien Theodor Nldeke*, ed., C. Bezold, 1906, 1:353-56; M. A. Klopfenstein, "Alttestamentliche Themen in der neueren Forschung," *TRu* 53, 1988, 331-53, on Heb. *'am* (m) (345-47); L. Khler, "Der Name Ammoniter," *TZ* 1, 1945, 154-56; M. Krenkel, "Das Verwandtschaftswort *'am*," *ZAW* 8, 1888, 280-84; E. Lipinski, *TWAT* 6, cols. 177-94; L. B. Paton, "*'Amm, 'Ammi*," in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1925, 1:386-89; J. Pedersen, *ILC*, 1-2, 54-57, 59; L. Rost, "Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT," in *Festschrift Otto Procksch*, 1934, 125-48 (repr. in *Das kleine Credo und andere Studien zum AT*, 1965, 76-101); E. A. Speiser, "'People' and 'Nation' of Israel," *JBL* 79, 1960, 157-63 (repr. in *Oriental and Biblical Studies*, eds., J. J. Finkelstein and M. Greenberg, 1967, 160-70); J. J. Stamm, "Zum Ursprung des Namens der Ammoniter," *Archiv orientJlni* 17, 1948, 379-82; H. Tadmor, "'The People' and the Kingship in Ancient Israel: The Role of Political Institutions in the Biblical Period," in *Jewish Society Through the Ages*, ed. H. H. Ben-Sasson and S. Ettinger, 1971, 46-68; C. C. Torrey, "*'amm*," in *JE*, 1901, 1:521; H. M. Weil, "*'Ammî* 'compatriote, consanguin,'" *Revue des études sémitiques et babyloniaca*, 1941-45, 87-88; C. U. Wolf, "Terminology of Israel's Tribal Organization," *JBL* 65, 1946, 45-49.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٦٦٣٩ (עַם [ʻam ²]، شعب، شعوب، مواطنين)، ← انظر أمم

6641	עָמַד

עָמַד [ʻ*amad*]، قَلْ. موقف، يتخذ موقفًا، لا يتحرك، يتوقف. هِفْعِيل. يجلس، يُقيم، يعين، يُعيد، مُقدم، أوقف (#٦٦٤١)؛ **מַעֲמָד** [*maʻamad*]، اسم. موقع، موقف، مركز (#٥٠٩٦)، **מָעֳמָד** [*moʻomad*]، اسم. ثابت، أرض، موطئ قدم (#٥٠٩٧)، **עֹמֶד** [ʻ*omed*]، اسم. مواقع، مكان الوقوف (#٦٦٤٢)، **עִמָּד** [ʻ*immad*]، مع (#٦٦٤٣)، **עֶמְדָּה** [ʻ*emdâ*]، اسم. حماية (#٦٦٤٤)، **עַמּוּד** [ʻ*ammûd*]، اسم. عمود خيمة، موقع، دعامة، عمود (#٦٦٤٧).

ش. أ. ق أكد.. *emedu* يميل إلى، يضع، وفي العربية ʻ*amada* ، يدعم، ينوي. وهناك مجموعة عامة من المعاني تشترك مع المعنى العبري עָמַד.

ع. ق ومن بين الفروق البسيطة غير اللاهوتية لـ עָמַד يمكننا أن نجد عزرا وكل فرد من الشعب يقف على قدميه (نح ٨: ٥، إس ٧:٧) ويقف في حالة تأهب لكي يخدم سيده (١صم١٦: ٢)، بقيت أو ظلت (راعوث ٢: ٧) ونلاحظ أن هذا الفعل موزع بالتساوي على طول العهد القديم (٥٢٥مرة). ولاهوتيًا، وحين ننظر إليه من حيث النوع , فغالبًا ما نجد توضيحًا لـ עָמַד في المادة النثرية. وفروقات أخرى بسيطة تظهر في المحتوى الشعري.

٢. وهناك فكرة لاهوتية مرتبطة بـ עָמַד في المادة النثرية , وهي الوجود في محضر الرب كما لو أننا في حضرة شخص رفيع المقام. (على سبيل المثال: وقوف موسى أمام فرعون (خر٩: ١٠ مقارنة مع عد ٢٧: ٢) لذا يقف الأشخاص بخوف أمام الرب (مثل: ابراهيم (تك ١٨: ٢٢، ١٩: ٢٧، موسى تث ١٠: ٨) ووقف هارون جنبًا إلى جنب مع الكهنة والشيوخ ووقفوا (עָמַד، قَلْ.) أمام الرب (لا٩: ٥) بل وقف الشعب كله—إسرائيل أو كل اليهودية—أمام يهوه الرب ليعبدوه و/ أو ليتلقوا وصاياه (تث٤: ١٠، ٢أخ ٢٠: ١٣).

٣. وهناك المزيد من التعابير الفنية والاستخدامات الاصطلاحية للفعل עָמַד المتعلقة بالحكم، وخاصة الحكم الملكي. حيث يقف الأفراد أمام الملك بصفتهم رسلًا أو وزراء وهم مستعدون لأخذ التوجيهات منه (دا ١: ٤). ولأن الرب هو ملك الملوك، فهو قادر أن يُرسل أنبياءه، كهنته وآخرين بكونهم رسلًا له، وعلى سبيل المثال فالنبي الحقيقي هو الذي يطلع على القرارات التي تُتخذ في مجلس الرب الواقف أمامه ويكون أمينًا عليها (עָמַד). (إر٢٣: ١٨: ٢٢، ٢٠: ١٨) فقد عرّف إيليا نفسه بصفته نبي الرب يهوه "الذي أنا واقف أمامه" (١مل١٧: ١، ١٨: ١٥) ويختار الرب "أنبياء لخدمته وللوقوف أمامه" (تث ١٨: ٥، ٧، إر١٥: ١) وخاصة الكهنة اللاويين الذين يُفرزون للوقوف أمام الرب (تث ١٠: ٨، ١٨: ٧، زك ٣: ١ مقارنة ٢ أخ ٢٩: ١١) وهم ينجزون مهامهم الموكلة لهم (עָמַד) ١مل ٨: ١١ NIV، مز١٣٤: ١، ١٣٥: ٢). والرب جالس عَلَى كُرْسِيِّهِ، وَكُلُّ جُنْدِ السَّمَاءِ وُقُوفٌ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ. (٢أخ ١٨: ١٨) وياله من شرف عظيم وكرامة أن تخدم الرب.

٤. ويَقِفُ עָמַד أي من "بَيْنَهُمَا الْخُصُومَةُ أَمَامَ الرَّبِّ، أَمَامَ الْكَهَنَةِ وَالْقُضَاةِ עָמַד الَّذِينَ يَكُونُونَ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. كما يَقِفُ الرب عَنْ يَمِينِ المَظْلوم لِيُخَلِّصَهُ مِنَ الْحَاكِمِينَ عَلَيْهِ بِالْمَوْتِ" (مز١٠٩: ٣١).

٥. وجدير بالذكر أن עָמַד تأتي في النصوص الدينية بمعنى "يثبت" أَمَّا مَقَاصِدُ الرَّبِّ فَتَثْبُتُ إِلَى الأَبَدِ (עָמַד) (مز٣٣: ١١). جَلاَلٌ وَبَهَاءٌ عَمَلُهُ، وَعَدْلُهُ قَائِمٌ إِلَى الأَبَدِ (مز١١١: ٣، ١٠ KJV). حقًا، إن الرب نفسه ثابت

(עָמַד) إلى الأبد (مز ١٠٢: ٢٦ [٢٧]) كما أن خَوْفُ الرَّبِّ نَقِيٌّ ثَابِتٌ إِلَى الأَبَدِ (مز١٩: ٩[١٠]) أما الشر فلا يثبت. وعلى سبيل المثال، فإن جيوش البابليين لن تثبت (עָמַד) لأن الرب سيطرحهم (إر ٤٦: ١٥، ملا ٣: ٢).

٦. ويحدثنا الوصف الشعري للظهور الإلهي عن مجئ الرب (قا؛ קוּם [← #٧٧٥٦])، كما يخبرنا عن وقوف مجد الرب في البقعة هناك (حز ٣: ٢٣، ١٠: ١٨، ١١: ٢٣). ويصور لنا سفر حبقوق الرب واقفاً (עָמַד) ويقيس الأرض (حب ٣: ٦). وفي المعركة الأخيرة سوف يظهر الرب وَتَقِفُ قَدَمَاهُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُونِ (زك ١٤: ٤).

٧. أما في النصوص السردية، تأتي עָמַד في صيغة هفْعِيل. بمعنى "يُعين، يُقيم". وقد استخدمت لتصف الأعمال العامة التي يقوم بها الموظفون. (على سبيل المثال: المغنيين في ٢أخ ٢٠: ٢١). وفي النصوص الشعرية، فإن الفاعل للفعل עָמַד. هو إله أبدي أزلي ليس فيه تغيير. ويقول كاتب المزمور عَلَى مُرْتَفِعَاتِي يُقِيمُنِي. (مز ١٨: ٣٣[٣٤]، ٣٠: ٧ [٨]، ٣١: ٨[٩]). وثبت عهده مع يعقوب (١٠٥: ١٠) كما ثبّت الشمس والقمر والنجوم (١٤٨: ٦) فالرب هو صانع كل الأشياء وخالق كل البشر وهو يضع كل شيء في مكانه ويفعل ذلك بثبات.

٨. تأتي מַעֲמָד بمعنى مركز أو موقع في خمس مواضع بمعان غير لاهوتية. (على سبيل المثال: "مواقعهم" في ٢أخ ٣٥: ١٥) فيما عدا استخدامها في إشعياء حيث نجد حكم الرب على شبنا رئيس ديوان القصر، الذي عزله الرب من منصبه (מַעֲמָד) إش٢٢:١٩).

٩. تأتي מָעֳמָד مرة واحدة وتترجم إلى "موطئ قدم" (مز ٦٩: ٢[٣]) في سياق الحزن والنواح.

١٠. وتأتي עֹמֶד بكونها مكان حيث يمكن للفرد أن يقف عليه كما تُشير إلى موقع الملك (٢أخ : ٣٤: ٣١)، الكهنة والشعب (٢أخ ٣٥: ١٠)، نح ٨: ٧) وفي سفر دانيال نجد الملاك يقيم دانيال على قدميه (دا ٨: ١٨، ١٠: ١١).

١١. تأتي עֶמְדָּה مرة واحدة فقط في (ميخا ١: ١١) بمعنى يأخذ مقامه (*HALAT* 797).

١٢. تُشير עַמּוּד إلى "عمود" وهي تأتي مقترنة بخيمة الاجتماع، أو الهيكل (على سبيل المثال: خر٢٧: ١٠، ١مل٧: ٢). (أ) فقد تمت زخرفة اثنين من أعمدة الهيكل بإتقان، ارتفاعها ٢٧ قدمًا واسمهما "بوعز وياكين" (١مل٧: ٢١) ومعناهما على التوالي "الرب قوتي، الرب صخرتي" وتكمن أهميتهما في كونهما شعارين خاصين يعلنان أن الهيكل للرب (S. DeVries, *1 Kings*, 1985, 112). (ب) كما نجد أن عمود السحاب (עַמּוּד، #٦٦٤٧) الدائم كان بمثابة مرشد لشعب إسرائيل في الصحراء كما كان يضئ لهم ويظللهم عند الحاجة لذلك (خر١٣: ٢١-٢٢).

ب. ت وتتحدث مخطوطات وادي قمران عن "الوقوف، أو الثبات" (ثابت في الرب (עָמַד) ومن بين الإعلانات الأخرى، فهي تؤكد على أن (أولئك الذين يعملون بوصاياك يثبتون (עָמַד) إلى الأبد" (1QH 4:21). (انظر دراسات تمهيدية في *TDNT* 7:645; cf. *NIDNTT* 3:224; W. Grundmann, "Stehen und Fallen im qumranischen und ntl. Schrifttum," in *Qumran Probleme*, 1963, 147-66.

عمود، قبضة: ← כַּפְתּוֹר [*kaptôr* 2] (عمود، #٤١١٧)، ← מָצוּק [*māṣûq*] (عمود، أسس، #٥١٨٧) ← נָצַב [*nāsab*1] (يقف، #٥٨٩٣)؛ ← עָמַד [*ʿāmad*] (يقف، #٦٦٤١).

يقف، موقف: ← יצב [*ysb*] (يقف، يتخذ وقفة، #٣٦٥٦)؛ ← כון [*kwn* 1] (يقف بثبات، يصمد، يتحمل، يجهز، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [*nsb* 1] (يقف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← עמד [*ʿmd*] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٦٤١)؛ ← קום [*qwm*] (يقف، ينتصب، ينهض، يؤدي، #٧٧٥٦).

الببليوجرافيا

TDNT 7:638-46; *THAT* 2:328-31; *TWOT* 2:673-75; G. Yishaq, "*ʿmd*, endure," *BethM* 32, 1986/87, 383-86 (Heb.).

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

٦٦٤٢ (עֹמֶד [*ʿomed*]، مراكز، مكان للوقوف)، ← #٦٦٤١

٦٦٤٣ (עִמָּד [*ʿimmad*]، مع)، ← #٦٦٤١

٦٦٤٤ (עֶמְדָּה [*ʿemdâ*]، حماية)؛ ← #٦٦٤١

٦٦٤٧ (עַמּוּד [*ʿammûd*]، عمود خيمة، سارية، عمود)، ← #٦٦٤١

٦٦٤٨ (עַמּוֹן [*ʿammôn*]، عمون)؛ ← عمون

6660	עָמִית

עָמִית [*ʿamît*]، اسم. مواطن، أحد أعضاء المجتمع (#٦٦٦٠).

ش. أ. ق في العربية، *ʿamît*، "أمة" وفي النقوش العربية الجنوبية *mt*ʿ "مجتمع" وفي الأرامية עַמִּיתָא، "شعب" وفي أكد. *emtu*، "عائلة الزوج، منزل عائلة العروس". وفي المشناة العبرية עָמִית ونجد التعبير אשעשתרת עמת في اللغة البونية ويعني "المجتمع/ المنتسب إلى عشتاروت" (*DISO*, 217; Tomback, 251).

ع. ق ١. يرد اسم. **עֲמִית** ١٢مرة في اللغة العبرية الكتابية، ١١مرة في سفر اللاويين، وهي تعني عضوًا في المجتمع الإسرائيلي (Levine, 172)، ويترادف هذا التعبير مع רֵעַ، (*THAT* 2:299) يُخادع (لا ٦: ٢[٥: ٢]، ١٩: ١١)، يزنى مع زوجة لرجل آخر (١٨: ٢٠) يجور على (١٩: ١٥) يفكر بالشر (١٩: ١٧)، يؤذي (٢٤: ١٩) يستفيد من (٢٥: ١٤، ١٥، ١٧) وقد حُرم هذا على كل فرد من المجتمع. وما جاء في (٦: ٢[٥: ٢١]) له أهمية خاصة تتعلق بتقديم الذبائح. تلك الذبائح التي تُقدم عن خطايا الكذب والغش التي يرتكبها أي عضو في المجتمع. وقد تتملكنا الدهشة إذا علمنا أن الذي يقع في خطية الحنث باليمين أو الحلف باسم الرب باطلًا يقدم إلى المحاكمة. وهذا مختلف عن الحالات الأخرى التي تُستخدم مثل هذه الذبائح فيها. والأخرى تشمل خطايا السهو (Wenham, 108-9).

٢. المرة الثانية عشرة التي جاءت فيها هذه الصيغة الإسمية كانت في زك ١٣: ٧ وقد جاءت متوازية مع גֶּבֶר، رجل، و רֹעִי، رَاعِيَّ. والتحديد التاريخي للراعي والذي سوف يُقتل أمر مختلف عليه. وجزئيًا، الأمر يتوقف على ما إذا كانت الأعداد ٧-٩ ترتبط مع ١١: ١٧ أو مع ١٣: ١-٦. وللمزيد من وجهات النظر الأخرى انظر Smith, 282-83 ونلاحظ أن السيد المسيح عرَّف نفسه على أنه الراعي في مت ٢٦: ٣١، ومر ١٤: ٢٧.

ب. ت وتأتي الكلمة **עֲמִית** في 1QS 6:26. لتصف الشخص الذي أهانه أحد أفراد المجتمع بكلمات جارحة. واستخدمت بالتوازي مع רֵעַ.

صديق، رفيق، زميل، عضو مجتمع: ← עַלּוּף [*ʾallûp*][1] (مألوف، صديق، #٤٧٦)؛ ← חבר [*hbr* [2]] (اتحد، يوصل ب، سحر، يعمل تحالفاً مع، #٢٤٨٩)؛ ← כְּנָת [*kᵉnāt*] (زميل، #٤٠٥٦)؛ ← עֲמִית [*ʿāmît*] (مواطن، عضو مجتمع، #٦٦٠)؛ ← רֵעֶה [*rʿh* [2]] (يصاحب، يكون أفضل رجل، #٨٢٨٧).

البيبلوجرافيا

B. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, Commentary*, 1989; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; R. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 1978; G. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

ريتشارد إس. هس *Richard S. Hess*

6661	עָמָל

עָמָל [*ʿamal*]، قَلْ. جهد، عمل إلزامي، تعب (#٦٦٦١)، **עָמָל** [*ʿamal* [1]]، عمل، عناء أو كدح. وفي اسم.، كآبة، قلق، جهد، سوء حظ (#٦٦٦٢)، **עָמֵל** [*ʿamel* [2]]، اسم. عامل، مريض (#٦٦٦٥).

ش. أ. ق يشيع استخدام الفعل في كتابات ما بعد العهد القديم العبرية، والأرامية اليهودية بمعنى "يعمل، يكدح" كما تظهر في الأرامية القديمة، الأرامية المصرية، والآرامية العامية الغربية، السيريانية المسيحية الفلسطينية، اللغة المندائية، مقارنة مع العربية *ʿamila* "يبذل جهدًا"، "يكدح"، والإثيوبية *maʿbal* "وسيلة"، وفي أكد. *nemelu* امتلاك.

ع. ق ١. يأتي الفعل **עָמַל**، في صيغة قَلْ. مشيرًا إلى العمل، مع التركيز على صعوباته، طبيعته المرهقة ومن ثم الكدح. وجاء ١٣ مرة من أصل ١٦ في سفر الجامعة. والمدخل الأول يضع المعنى الحرفي والتعبيري لاستخدامه. ويصف جا ١: ٣ عمل الإنسان كله بأنه مهمة شاقة ويتساءل عن قيمته. والتعبير المميز "مَا الْفَائِدَةُ لِلإِنْسَانِ مِنْ كُلِّ تَعَبِهِ الَّذِي يَتْعَبُهُ تَحْتَ الشَّمْسِ؟" مع اختلافات سياقية ثانوية في ١: ٣، ٢: ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢ (قا؛ ٢: ١١)، ٥: ١٨ [١٧]، ٩: ٩. ويربط التعبير **עָמַל** مع اسم. المشابهة له **עָמָל** والاثنان يُشيران إلى الكدح المضني (وهناك تغيرات طفيفة في المعنى فيما يخص اسم. في ٢: ١١، ١٨، ١٩، انظر أسفل) وتربط الترجمة السبعينية الطبيعة المرهقة لبذل الجهد مع μοχθέω وμόχθος هنا. وما وراء هذه المجموعة من التعبيرات، مع استثناء واحد، ويحمل الفعل في سفر الجامعة نفس المعنى " الكدح المضنى" : للعمل الفردي المرهق الذي لا ينقطع. والتعب بلا ثمر (٥: ١٦ "١٥"). ويبدو أن جا ٨: ١٧ لاتتعرض للحياة الشاقة بل جد الإنسان في سعيه لإدراك أعمال الرب. وتصف **עָמָל** في جا ٢: ١١ تعب الإنسان بيديه ليُنجز المهام الموكله إليه (قا؛ ٢: ١٨، ١٩، ٢١). وتؤكد الأداة على الطبيعة المستمرة للتعب في ٢: ١٨، ٢٢، ٣: ٩، ٤: ٨، ٩: ٩.

٢. وتُشير **עָמָל** خارج نطاق سفر الجامعه إلى العمل أيضًا ,وعلى الرغم من عدم إعارة اهتمام خاص للصعوبات المحيطه به، إلا أنها تُلّمح إلى العمل الذي لم يستثمره يونان في نمو النبتة التي حزن لأجلها (يون ٤: ١٠) كما أن هناك إشارة إلى تعب البنائين الذين يبنون البيت في (مز١٢٧: ١[٢]).

٣. ومن خلال عملها كصيغة إسمية فإن **עָמֵל** (#٦٦٦٤) تعكس نطاق المعاني التي تحدثنا عنها سابقًا. وتأتي **עָמֵל** في قض ٥: ٢٦ (بصيغة الجمع) بمعنى "عامل" كما في أم١٦: ٢٦ وجاء هذا المثل في NASB مع استخدام الألفاظ بطريقة بارعة في الصيغة الأسمية والفعل: "شَهيَّةُ [עָמֵל] الْعَامِلِ حَافِزُ عَمَلِهِ [עָמְלָה] واستخدامات الكلمة في سفر أيوب يبدو أنها تُدعّم معنى العبء والصعوبات التي تكشفها

עָמַל على نحو كاف وذلك لتبرير ترجمة أداة الصيغة الأسمية "شخص يُعاني" أو "شخص بائس". لذلك يتساءل أيوب عن قيمة الحياة مع هذا التعب والبؤس. كما يسأل: لِمَ يُوْهَبُ الشَّقِيُّ نُوراً، وَذَوُو النُّفُوسِ الْمُرَّةِ حَيَاةً؟. (في السبعينة τοῖς ἐν πικρίᾳ (أي ٣: ٢٠). ويُوضح أيوب المصير المحزن للأشرار، ويقول صوفر "مَعَ مِلْءِ رَغْدِهِ يَتَضَايَقُ (في النص الماسوري [כָּל־יַד־עָמֵל]) تَأْتِي عَلَيْهِ يَدُ كُلِّ شَقِيٍّ" [تُقرأ في NIV مع עָמָל في الفولجاتا] (٢٠: ٢٢).

٤. يأتي الاشتقاق الأكثر شيوعًا في العهد القديم للكلمة עָמָל ٥٣ مرة في اسم. עָמָל ويجئ بالدرجة الأولى في سفر الجامعة (٢٢مرة)، في سفر أيوب (٨مرات)، (سفرالمزامير١٣مرة). وفي جا١: ٣ يثور تساؤل حول تعب الإنسان في الحياة ويصفه بأنه شاق ومرهق. وفي مكان آخر في سفر الجامعة نجد أنه من الصعب أن نُدرك ماإذا كانت עָמָל تُشير إلى الحياة نفسها أو المعنى الأكثر حصرًا "العمل من أجل كسب قوت العيش والحفاظ على سبل الحياة" والمعنى العام للوجود الشاق يظهر على السطح ثانية في ٥: ١٥ (من مولده إلى مماته) עָמָל في ٦: ٧ (مدفوعًا بشهوته) أما في ٩: ٩، مز٩٠: ١٠ فهو يرى أن التعب والعناء سمة أساسية وجوهرية في الحياة. ويبدو أن עָמָל تُشير إلى عمل الإنسان من أجل أن يُساعد نفسه وتأتي في ٢: ١٠، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٣: ١٣، ٤: ٤، ٦، ٨، ٩، ٥: ١٨[١٧]، ١٠: ١٥).

٥. ولا تُشير עָמָל في هذه الحالة إلى العمل فقط بل إلى نتاج العمل أو ثماره. ولذا עָמָל تُعدد المكاسب والثروات التي يجنيها الإنسان من تعبه (جا٢: ١١، ١٨). وفي نهاية المطاف، سينتهي عمله ويتركه لغيره (٢: ١٩، ٢١). وتأتي الكلمة مرتين في ٢: ١٠، الأولى بمعنى التعب الباطل (جاءت في NIV إنجاز) ومن ثم ثمرة العمل ذاته. ويرى كاتب المزمور أن الرب أعْطى اسرائيل أَرَاضِيَ الأمَمِ، وورثهم تَعَبَ الشُّعُوبِ (١٠٥: ٤٤).

٦. ومثل الفعل هكذا اسم. עָמָל تشدد على الصعوبات والأعباء المرتبطة بالكدح والجهد. وهي بذلك تُشير إلى القلق، البؤس والتعب. وبهذه الطريقة، يصف هذا الاستخدام كيف أن ولادة منسي ساعدت يوسف على نسيان تعبه (تك ٤١: ٥١)، وعمل شعب اسرائيل كعبيد في مصر (٢٦: ٧). وتعب إسرائيل وهم تحت يد أعدائهم (قض ١٠: ١٦، عد ٢٣: ٢١). وتُسمي עָמָל حياة إرميا، تَعَبًا وَحُزْنًا (إر٢٠: ١٨)، واستخدمت في وصف محنة أيوب أيضًا (أي ٣: ١٠، ٧: ٣، ١١: ١٦). ويرى أم ٣١: ٧ أن مر النفس يَشْرَبُ وَيَنْسَى فَقْرَهُ. وتعبر עָמָל عن أن الجهد المضني المصحوب بالإذلال لهو قضاء من الرب (مز١٠٧: ١٢) وأن المتاعب ما هي إلا نتائج للخطية (تقابل עָמָל مذلة في مز٢٥: ١٨). وفي مفهوم إليفاز فإن עָמָל ينبع من الإثم والشر (أي ٤: ٨، ٥: ٦)، لذا، فمن الممكن أنها تصف حياة الإنسان المضطربة بصفة عامة (٥: ٧). وفي لحظة من لحظات الإدراك الخاطئ، اعتقد المرنم أن الأشرار لاَ يُقَاسُونَ مِنْ أَتْعَابِ الْبَشَرِ، وَلاَ يُعَانُونَ مِنَ الْمَصَائِبِ كَالنَّاسِ. ومن ثم استخدم نفس اسم. لوصف هذا الأمر أيضًا بكونه تعب ومشقة (٧٣: ١٦) واتهم أيوب أصدقاءه بأنهم "معزون متعبون كلهم" (أي ١٦: ٢).

٧. ويمكن أن ينحصر معنى עָמָל في الإشارة إلى المتاعب التي يسببها الشر أو تسمية الشر نفسه. وهي ترتبط في أماكن كثيرة مع אָוֶן، حيث تحدد كل من المتاعب والشر (أي ١٥: ٣٥، مز ٧: ١٤ [١٥]، ٥٥: ١٠[١١]، ٩٠: ١٠، وإش ١٠: ١، ٥٩: ٤، حب ١: ٣، مقارنة مع אָוֶן في سفر العدد ٢٣: ٢١، مز ٩٠: ١٠ كما وضحنا سابقًا) ولذا، ووفقًا لما جاء في أي ١٥: ٣٥، فإن الشرير "حَبِلَ شَقَاوَةً وَوَلَدَ إِثْمًا، وَبَطْنُهُ أَنْشَأَ غِشًّا" (وعلى نحو مماثل מָשָׁל، في مز ٧: ١٤ [١٥]، إش ٥٩: ٤) ويربط مز ٥٥: ١٠[١١] מָשָׁל مع الخبث وسوء المعاملة (مز٧: ١٦[١٧]). وهذه المتاعب تقع على عاتق الشرير الذي "فَمُهُ مَمْلُوءٌ لَعْنَةً وَغِشًّا وَظُلْماً. تَحْتَ لِسَانِهِ الأَذَى وَالإِثْمُ." (١٠: ٧ ، ١٤٠: ٩[١٠]) وهناك مثل تحذيري في (أم٢٤: ٢). وتصف עָמָל سلوك الأشرار (مز ١٠: ١٤). والمعاملة الظالمة للبرئ من جراء قضاء فاسد (٩٤: ٢٠ قا؛ مع ع ٢١). وهكذا في الأسفار النبوية فالرب يتعهد بالويل لِلَّذِينَ يَسُنُّونَ شَرَائِعَ ظُلْمٍ (עָמָל إش١٠:١). وتظهر עָמָל في نوعية المجتمع الذي يشكو حبقوق منه (حب١: ٣). وهو ما يرفضه الرب (حب١: ١٣ بالتوازي مع רַע شر). ويتسبب الشر في هذه المعاناة التي يتحملها خادم الرب البار في (إش٥٣: ١١).

ب. ت يربط سفر يشوع بن سيراخ ١١: ١١ بين עָמֵל وיָגֵעַ ليصف إنسانًا يتعب ويكد ولا يزداد إلا فاقة. وفي التعليقات على سفر حبقوق (٨: ٢) نجد أن 1QpHab 8:2 עָמָל تصف محنة البار [انظر أيضًا 1QH 11:19 11:1 ;10:32] سياقات ناقصة) وفي ١٠: ١٢ نرى العمل العقيم للكهنة الأشرار. ويربط. 1QS 9:22، بين עָמָל ثمر تعب يديه مع הוֹן، الثروة. والترجمة السبعينية الشائعة للكلمة עָמָל، (μόχθέω) لا تأتي في العهد الجديد بدلًا من κοπιάω (#٣١٥٩) منهك (على سبيل المثال يو٤: ٦)، عمل شاق، عناء، كفاح (انظر مت٦: ٢٨) وκακοπαθέω (#٢٨٠٢) احتمل المشقات (٢تيمو ٢: ٩). وتأتي اسم. لكل من עָמָל، עָמֵל واضحة في تعبيرات العهد الجديد ,انظر κόπος, μόχθος, πόνος وὀδύνη.

كدح – جهد – ضنى: ← חיל [*hîl* [1]] مجهد مرتعش

#٢٦٥٥)؛ ← יגע [yg‘] (متعب #٣٣٣٣)؛ לאה [l’h] (يصير متعبًا #٤٢٠٦)؛ ← מַשָּׂא [massâ [2]] (قوى عاملة، ضريبة، #٤٩٨٨)؛ ← סבל [sbl] (يحمل، يرفع ثقلاً، #٦٠٢٢)؛ ← עבד [‘bd] (يعمل، يخدم، يعبد #٦٢٦٨)؛ ← עמל [‘ml] (عمل ، جهد#٦٦٦١)؛ ← צָרָה [sārâ [1]] (بؤس، شقاء، مشقة، #٧٦٥٠).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:214-19; R. Gordis, *Koheleth*, 1951, 418-20.

ديفيد تومبسون *David Thompson*

٦٦٦٢ (עָמָל) [‘amal [1]]، كآبة، متاعب، جهد، محنة)، ← #٦٦٦١

٦٦٦٥ (עָמֵל) [‘amel [2]]، عامل، كادح)، #٦٦٦١

٦٦٦٧ (עֲמָלֵק) [‘amaleq]، عماليق)؛ ← عماليق

6670	עָמַם

עָמַם [‘amam [2]]، يُظلِم، معتم، نظير، مساو لـ ، وفي صيغة هُفَعَل.. يكون مظلمًا (#٦٦٧٠)، وفي KB نُميز بين جذرين (עָמַם، مثل، وעָמַם، يظلم)، ولكن *HALAT* يتعامل معهما معًا.

ش. أ. ق وجد الفعل في الآرامية עֲמַם ازداد قتامًا، والعربية *gamma*، ستار.

ع. ق يأتي الفعل ثلاث مرات في العهد القديم، في صيغة قَلْ. تُشيرإلى "مظلم في ذاته". لذلك، فَالأَرْزُ... فِي جَنَّةِ اللهِ لَمْ يَفُقْهُ (NIV) وحرفيًا "لا يمكن أن يُلقي بظلالها عليه" (حز ٣١: ٨)، "لاَ يَخْفَى عَلَيْكَ سِرٌّ" (حز٢٨: ٣). والجذر في صيغة بُعِّلْ. يُشير إلى "الظلمة والعتمة" لذلك قيل "كيف فقد الذهب بريقه" (NIV) (مراثي إرميا ٤: ١) انظر D. R. Hillers (*Lamentations*, AB 78) فقد اقترح تنقيح יוּעַם إلى יוּעַב احتقر أو ازدرى، كما في التوازي مع التنقيح الثاني للكلمة יִשְׁנֶא إلى יִשָּׂנֵא، "يكون مكروهًا". وقد برر هذا التنقيح بأنه استنتج أن الذهب لا يفقد بريقه. ويصير معتمًا. كما أن كل الإشارات الأخرى إلى الذهب ركزت على قيمته بدلاً من لونه أو بريقه. ومع ذلك، مثل هذا التنقيح بُني إلى حد بعيد على الحدس. وليس على نص أو دليل. لذا يتحتم رفضه. وحقيقة الأمر أن الذهب الخالص يحتفظ ببريقه. ولكن من الوجهة الرمزية فإن المجاز هنا يُشير إلى فقدان أورشليم (الذهب) لمجدها بالفعل وبطريقة غير متوقعة من جراء غرورها وثقتها في نفسها. فلقد كانت خربة.

ب. ت غالبًا مااستُخدم الفعل في الأدب الرباني في صيغة قَلْ. وهو يُشير إلى لهب يخفت. أو جمر يُطفأ. أما صيغة بُعِّلْ. stem فلديها فارق بسيط، كما أن صيغة pilpel stem تعني "يُغطي" يوقف قضية ما في المحكمة أو يتجاهل القانون.

ظلمة: ← אֹפֶל [’ōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אִישׁוֹן [’eśûn] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← חשׁך [hšk] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [tuhôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כַּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [‘wp [2]] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [‘ălāṭâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [‘mm [2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [‘ărāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [sll [3]] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [salmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحْزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

G. A. Cooke, *Ezekiel*, ICC, 315.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

6673	עֲמַשׂ / עָמַס

עֲמַשׂ / עָמַס [‘amas / ‘amas]، قَلْ. يحمل ثقلاً. يتلقى حملاً؛ هِفْعِيل. يضع حملاً (#٦٦٧٣)؛ מַעֲמָסָה [ma‘amasâ]، اسم. "حمل" (#٥٠٩٨).

ع. ق ١. لم تكن الحمير (تك ٤٤: ١٣ ونح ١٣: ١٥) هي الحيوانات الوحيدة التي كانت تستخدم في حمل الأشياء في الأزمنة القديمة. إذ كان البشر يُجبرون على حمل أحمالهم أيضًا (نح ٤: ١٧ [١١] حاملو الأحمال [בַסַּבָּל עֹמְשִׂים הַנֹּשְׂאִים]") على أقل تقدير (סַבָּל، #٦٠٢٢). وكم هو ملفت للنظر التباين بين تماثيل الآلهة الكاذبة التي صَارَتْ تَمَاثِيلُهَا تُحمل عَلَى الْحَيَوَانَاتِ وَالْبَهَائِمِ (נְשֻׂאֹתֵיכֶם עֲמוּסוֹת، إش٤٦:١) من ناحية، وبين الإله الحقيقيّ الذي يحمل شعبه—المَحْمُولِينَ (עֲמֻסִים، ٤٦: ٣) مِنَ الرَّحِم من الناحية الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، فالرب هو حامل أثقالنا (مز٦٨: ١٩ [٢٠]) أما رحبعام فعلى العكس من ذلك، فقد حَمَّلَ شعبه نيرًا اثقل مما فعل أبوه سليمان (١مل١٢: ١١ = ٢أخ ١٠: ١١)!

٢. اسم. מַעֲמָסָה، يرد. ١. لتصف أورشليم بصورة مجازية بكونها "حجرًا ثابتًا" (אֶבֶן מַעֲמָסָה) وَكُلّ الَّذِينَ يَشِيلُونَهُ يَنْشَقُّونَ شَقًّا (כָּל־עֹמְסֶיהָ) (زك١٢:٣).

عبء، حمل، وزن: ← אַמְתַּחַת [’amtahat] (صرة)،

كيس، عبء، خدمة، #٦٢٣) ← טען [t'n ²] (يُحمل، #٣٢٥٠) ← טֹרַח [trh] (عبء، حمل، #٣٢٦٧) ← יְהָב [yᵉhāb] (عبء، اهتمام مقلق، #٣٣٦٥) ← כִּנְעָה [kin'â] (حزمة، عبء، #٤٠٤٥) ← מַשָּׂא [maśśā'] [² (حمل، عبء، #٥٣٦٢) ← נטל [ntl] (يحمل، يزن، #٥٧٤٧) ← נשׂא [nś'] (يرقى، يصفح، يحتوي، يتحمل، يعظم شخصاً ما، #٥٩٥١) ← סבל [sbl] (يحمل، يُحمل عبء، #٦٠٢٢) ← סבל [sbl] (يحمل عبء، يُحمل، #٦٦٧٣).

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

6676 עָמַק

עָמַק [ʻamaq]، قَلْ. يكون عميقًا، غامض. هِفْعِيل.، يجعله عميقا (#٦٦٧٦)؛ מַעֲמַקִּים [maʻᵃmaqqîm]، اسم. أعماق (#٥٠٩٩)، עֵמֶק [ʻemeq]، وادي (#٦٦٧٧)، עָמֹק [ʻamoq]، صفة عميق، أعمق، مبهم، غامض (#٦٦٧٨)، עֹמֶק [ʻomeq]، اسم. عمق (#٦٦٧٩)، עָמֵק [ʻameq]، اسم. مبهم، غير واضح (#٦٦٨٠).

ش. أ. ق هناك متشابهات في أكد. والآرامية. فهي في الآرامية صفة، עַמִּיק بمعنى عميق، أشياء غامضة (#١٠٥٥٥).

ع. ق ١. تأتي עָמַק مرة واحدة في صيغة قَلْ. تصف عمق أفكار يهوه الرب. "مَا أَعْظَمَ أَعْمَالَكَ يَارَبُّ! وَأَعْمَقَ جِدًّا أَفْكَارَكَ! (مز٩٢: ٥ [٦]).

٢. تأتي صيغة هِفْعِيل. للفعل، في أسفار الأنبياء المتأخرين. ويشجب هوشع عدم احترام شعب إسرائيل للحياة الإنسانية، مستخدمًا التعبير "تَوَغَّلُوا فِي ذَبَائِحِ الزَّيَغَانِ" (هو٥: ٢، ٤: ٢). ويثير هذا العدد مشاكل نصية (*BHS*). نقح Wolff هذا النص إلى (حفرة عميقة حُفرت في شطيم) (*Hosea*, 94; cf. D. Stuart, 88) والاستخدام في هوشع ٩: ٩ أقل إثارة للمشاكل، حيث يُشبه "عمق" فساد إسرائيل بالأعمال الشريرة المرتبطة بجبعة أثناء فترة القضاة (قض ١٩- ٢١) انظر (Wolff, *Hosea*, 158).

ويوبخ إشعياء الشعب من أجل إصرارهم على العناد، لأنهم وضعوا خططا عديدة دون أخذ مشورة الرب "وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَتَعَمَّقُونَ (עָמַק) لِيَكْتُمُوا رَأْيَهُمْ عَنِ الرَّبِّ" (إش٢٩: ١٥). ويؤكد إشعياء أن الرب سيحاكم الأشرار بما في ذلك الأشوريين "لأَنَّ مُحْرَقَةَ الْمَوْتِ جَاهِزَةٌ مُنْذُ زَمَنٍ بَعِيدٍ وَحُفْرَتَهَا وَاسِعَةٌ". (٣٠: ٣٣). ولو أن شعب الرب أدركوا فقط أنهم "تمردوا أشد (עָמַק) التمرد" ضد الرب ومن ثم يتحتم عليهم أن يعودوا إليه (٣١: ٦).

٣. تعني الصفة עָמֹק عميق (لا ١٣: ٣، ٤، ٢٥، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤) إذ يعد الإنسان نجسًا إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ فِي جِلْدِ جَسَدِهِ نَاتِئٌ أَوْ قُوبَاءُ أَوْ لُمْعَةٌ وَمَنْظَرُ الضَّرْبَةِ أَعْمَقَ مِنْ جِلْدِ جَسَدِهِ وفي (NIV) "غَائِرٌ عَنْ سَطْحِ الْجِلْدِ الْمُحِيطِ بِهِ" وأحيانًا تُشير עָמֹק إلى شيء عميق أو معقد. ويوجه صوفر حديثه إلى أيوب (أي ١١: ٨) متسائلا" هُوَ أَسْمَى مِنَ السَّمَاوَاتِ، فَمَاذَا يُمْكِنُكَ أَنْ تَفْعَلَ؟ وَهُوَ أَبْعَدُ غَوْرًا (עָמֹק) مِنَ الْهَاوِيَةِ، فَمَاذَا تَعْلَمُ؟" (قا؛ جا ٧: ٢٤). وأجابه أيوب بأن الرب حكيم وحكمته هذه واضحة في التاريخ "يَكْشِفُ الْعَمَائِقَ (עָמֹק) مِنَ الظَّلاَمِ، وَيُخْرِجُ ظِلَّ الْمَوْتِ إِلَى النُّورِ" (أيوب ١٢: ٢٢).

وعلى العكس من الرب، فأعماق الإنسان خادعة وماكرة "دَاخِلَ الإِنْسَانِ وَقَلْبُهُ عَمِيقٌ (עָמֹק)" (مز٦٤: ٦[٧]، قا؛ أم١٨: ٤، ٢٠: ٥). واستخدمت الكلمة עָמֹק مجازيًا في التعبير "حفرة عميقة" لتصف خطر الارتباط بأجنبية (أم ٢٢: ١٤) أو زانية (أم ٢٣: ٢٧).

٤. تأتي עָמֹק مع التعبير עִמְקֵי שָׂפָה، في إشارة إلى حديث مبهم وغير واضح ."الشَّعْبَ الشَّرِسَ لاَ تَرَى. الشَّعْبَ الْغَامِضَ اللُّغَةِ عَنِ الإِدْرَاكِ، الْعَيِيَّ بِلِسَانٍ لاَ يُفْهَمُ." (إش٣٣: ١٩). ويُشير إشعياء إلى كيف أن الرب سيخلصهم من الأشوريين (الأعداد . ١٧ – ١٩).

وحين بدأ السبي البابلي ليهوذا. دعى الرب حزقيال لأن يكون رسوله في المنفى "لأَنَّكَ غَيْرُ مُرْسَلٍ إِلَى شَعْبٍ غَامِضِ اللُّغَةِ وَثَقِيلِ اللِّسَانِ، بَلْ إِلَى بَيْتِ إِسْرَائِيلَ. ٦ لاَ إِلَى شُعُوبٍ كَثِيرَةٍ غَامِضَةِ (עָמֹק) اللُّغَةِ وَثَقِيلَةِ اللِّسَانِ لَسْتَ تَفْهَمُ كَلاَمَهُمْ. فَلَوْ أَرْسَلْتُكَ إِلَى هؤُلاَءِ لَسَمِعُوا لَكَ". (حز٣: ٥- ٦).

٥. وقد تُشير الكلمة עֹמֶק إلى عمق الهاوية "لاَ يَعْلَمُ أَنَّ الأَخْيِلَةَ هُنَاكَ، وَأَنَّ فِي أَعْمَاقِ الْهَاوِيَةِ ضُيُوفَهَا". وعند الحديث عن السماء، بكونها نظير الهاوية، هنا تكون الإشارة إلى الخليقة كلها "كَمَا أَنَّ السَّمَاوَاتِ لِلْعُلُوِّ، وَالأَرْضَ لِلْعُمْقِ، فَإِنَّ قَلْبَ الْمُلُوكِ لاَ يُسْبَرُ غَوْرُهُ." (٢٥: ٣).

٦. وعادة ماتأتي صيغة الجمع الإسمية מַעֲמַקִּים في بناء مركب إما مع מַיִם (ماء "مز٦٩: ٢[٣]، ١٤[١٥]، حز ٢٧: ٣٤) أو مع יָם (بحر إش ٥١: ١٠). حيث أن معناها الحرفي قد يكون "أعماق" البحر(إش ٥١: ١٠، حز٢٧: ٣٤) وقد يكون المعنى غير الحرفي هو "اكتسحته الضيقات والمتاعب"غَرِقْتُ فِي حَمْأَةٍ عَمِيقَةٍ، وَلَيْسَ مَقَرٌّ. دَخَلْتُ إِلَى أَعْمَاقِ الْمِيَاهِ، وَالسَّيْلُ غَمَرَنِي" (مز٦٩: ٢[٣]، قا؛ مع ع ١٤[١٥]، ١٣٠: ١). والحالة الثانية تشابه التعبير الإنجليزي (يغرق) أيضًا.

٧. تأتي صيغة الجمع الاسمية עַמִּיקָתָא، أعماق في دا٢: ٢٢ بالتوازي مع מְסַתְּרָתָא، "الخفايا". والمقصود

هو أن الرب يكشف للبشر عن أشياء قد تستغلق على آخرين.

عمق: ← מְצוּלָה [mᵉṣôlâ] (عمق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← עָמֹק [ʿāmaq] (عميق، غامض، يعمق، #٦٦٧٦)؛ ← תְּהוֹם [ᵃbîṭûb] (محيط، بدائي، عمق البحر، مياه عميقة، عميق، #٩٣٣٣)؛ ← תַּחְתּוֹן [ʾᵃbîṭûb] (أسفل، الأسفل، #٩٣٩٦).

لغة، لسان، خطاب: ← לעז [lʿz] (يتكلم كلاما غير مفهوم؛ lason #٤٣٥٧)؛ ← לָשׁוֹן [lāšôn] (لسان، لغة، #٤٣٨٣)؛ ← לשׁן [lšn] (افتراء، #٤٣٨٧)؛ ← שָׂפָה [śāpâ] (لغة شفة، شاطيء #٨٥٥٧).

بحر وكتل كبيرة من الماء: ← גַּל [gal ²] (موجة، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [ḥôl ¹] (وحل، تراب، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [ḥᵃrîpôt] (ذرات من تراب، #٣٠٤١)؛ ← יָם [yām] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← / מְצוּלָה מְצוּלָה [mᵉṣôlâ / mᵉṣûla] (عميق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [qarqaʿ ¹] (قاع، أسفل البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [tᵉhôm] (محيط أصلي، أعماق بالبحر، ماء تحت الأرض، عميق، #٩٣٣٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:220-26; H. W. Wolff, *The Anthropology of the OT*, 1973.

T. Desmond Alexander تي. ديزموند ألكساندر

6677 עֵמֶק

עֵמֶק [ʿemeq]، اسم. وادي، سهل (#٦٦٧٧).

ع. ق من الواضح أن עֵמֶק ترتبط بالجذر العبري עָמַק يكون عميقًا , يجعله عميقًا (#٦٦٧٦). وفي حوالي ٤٣٪ من الحالات جاءت مع اسم. والبناء المزدوج من اسم وادٍ بعينه مثل وَادِي الرَّفَائِيِّين. (يش ١٥: ٨، ١٨: ١٦، ٢صم ٥: ١٨، ٢٢، ٢٣: ١٣، إش١٧: ٥، ١أخ ١١: ١٥، ١٤: ٩)، وَادِي عَخُورَ (يش ٧: ٢٤، ٢٦، ١٥: ٧، إش ٦٥: ١٠، هوشع ٢: ١٥[١٧])، عمق السديم (تك١٤: ٣، ٨، ١٠)، وَادِي يَزْرَعِيل (يش ١٧: ١٦، قض٦: ٣٣، هو١: ٥)، وَادِي الْبُطم (١صم١٧: ٢، ١٩، ٢١: ٩ [١٠])، وادي يهوشفاط (يؤ ٣: ٢ [٤: ٢])، ١٢[٤: ١٢]، وادي سكوت (مز٦٠: ٦ [٨]، ١٠٨: ٧[٨])، وَادِي بَرَكَة، عُمْق شَوَى (تك١٤: ١٧)، وادي حبرون (٣٧: ١٤)، وَادِي أَيَّلُونَ (يش١٠: ١٢) كما نقرأ عن وادي الملوك في (تك ١٤: ١٧) و(٢صم ١٨: ١٨).

ويبدو أن الكثير من الوديان يقع في الجزء الأسفل من المرتفعات أو التلال المنحدرة. وهذا يشمل وادي يزرعيل، السديم، البطم، سكوت وأيلون. كما يمكن أن تتحرك العربات الحربية في الوديان עֵמֶק (قض١: ١٩، إش٢٢: ٧). كما يمكنها أن تجتاز هذه الوديان עֵמֶק (١صم٦: ١٣). وتأتي الوديان עֵמֶק على النقيض من الجبال في مكان واحد (١مل ٢٠: ٢٨). وعلى الجانب الآخر، تستقر بعض الوديان المتسعة في البلدان المرتفعة، أعني، وادي الرفائيين (بالقرب من أورشليم)، وادي عخور، وادي بركة، وادي حبرون وتلك الأودية بالقرب من عاي. (يش٨: ١٣)، جبعون (إش ٢٨: ٢١)، بَيْتُ رَحُوبَ. وحين دخل شعب إسرائيل إلى أرض كنعان وعاشوا هناك، استقر بعض من أعدائهم في الوديان مثل عماليق و/ أو الكنعانيين (عدد ١٤: ٢٥، يش١٧: ١٦، قض ١: ١٩، ٦: ٣٣) والأموريين (قض ١: ٣٤)، والمديانيين (٦: ٣٣ والإصحاح السابع).

وإلى جانب تلك الأماكن التي استقر فيها أعداء إسرائيل، واشتعلت الحرب بينهم هناك، كانت تنمو الحنطة وتحصد في تلك الوديان أيضًا (١صم ٦: ١٣، أي ٣٩: ١٠، مز٦٥: ١٣[١٤]، ٨٤: ٦ [٧]، إش ٢٢: ٧) كما كانت الأغنام تُرعى هناك (١أخ ٢٧: ٢٩، إش ٦٥: ١٠). ومما سبق يتضح أن עֵמֶק أوسع من גַּיְא (#١٦٢٨)، ولكنها أضيق من בִּקְעָה (#١٣٢٦). فالوديان متشابهة من جهة الأنشطة التي تتم فيها، فهناك تُزرع الحنطة، وتُرعى الأغنام، وتُشن الحروب، وتمارس العبادات المحظورة. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تعمل بمثابة علامات للحدود. وكان يُعتقد أنها أماكن للبركة واللعنة انظر أيضًا נַחַל قاع النهر، وادي، نهر، نفق #٥٧٠٧.

وادي: בִּקְעָה [biqʿâ] (وادي، #١٣٢٦)؛ ← גַּיְא [gayʾ] (وادي، #١٦٢٨)؛ ← נַחַל [naḥal ¹] (قاع النهر، وادي، نهر، نفق، #٥٧٠٧)؛ ← עֵמֶק [ʿēmeq] (وادي، #٦٦٧٧).

البيبلوجرافيا

A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebrلischen des Alten Testaments*, 1954, 30-39; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, 249-50, 435-38.

Carl Rasmussen كارل راسموسن

٦٦٧٨ (עָמֹק [ʿamoq]، عميق، أعمق، غامض)، ← #٦٦٧٦

٦٦٧٩ (עֹמֶק [ʿomeq]، عمق)، ← #٦٦٧٦

83 /6682 עָמַר

עָמַר [ʿamar¹]، بيعِّل، جمع الحبوب، (#٦٦٨٢)، هِتبَعِيل، يعامل شخصًا بشكل استبدادي، يُعامل شخصًا بقسوة (#٦٦٨٣) עֹמֶר [ʾomer ¹]، سنابل الحنطة (#٦٦٨٤).

ش. أ. ق يُشير الفعل עָמַר في الأرامية إلى جمع

المحاصيل ونقلها, أي لموسم الحصاد. وهو يُستخدم أيضًا كاسم يُشير إلى قياس واقعي للقدرات (.J. Hoftijzer & K Jongeling, *DNWSI* 2:873).

ع. ق ١. تأتي עָמַר كفعل في صيغة بيعِّل. اسمفا.. مرة واحدة في مز ١٢٩: ٧ (ب)، في سياق الإشارة إلى اللعنة التي تُصيب مبغضي صهيون الذين يصيرون مثل العشب (חָצִיר، آية ٦أ) "الَّذِي لاَ يَمْلأُ الْحَاصِدُ (קוֹצֵר) كَفَّهُ مِنْهُ، وَلاَ الْمُحَزِّمُ حِضْنَهُ (מְעַמֵּר)، وتأتي חֹצֶן، في NIV حضن/ صدر مع "أذرع" ولكنها أغفلت ما ينطوي عليه المعنى من رمزية قانونية (قا؛ M. Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism*, 1988, 336)، كما جاءت الكلمة في JB بمعنى "حضن". أما فيما يتعلق بجمع الحبوب فانظر H. Gressmann, *AOB*, No. 166.

٢. يأتي الفعل עָמַר في صيغة هِتبَعيل. فقط في تث٢١: ١٤، ٢٤: ٧. أما في ٢١: ١٤ فيأتي الفعل بمعنى "الإذلال" جنبًا إلى جنب مع עָמַר، أي עָנָה. ويتضح من كلا السياقين أن עָמַר، مثل עָנָה تأتي لتعبر عن عمل "الإذلال" الذي يتسبب في تدمير الإنسان جسديًا ونفسيًا. ذلك الإنسان الذي تمت معاملته بقسوة وأجبر على الخضوع لإرداة آخر قوي أذله كل الذل.

٣. تُستخدم עֹמֶר، سنبلة الحنطة، حزمة، وتُستخدم في قياس القدرة (R. de Vaux, *AncIsr*, 1974, 200; *ABD* 6:903-4) وهو عُشر الإيفة (خر١٦: ٣٦) أي حصة طعام يومية (حوالي ١ لتر). وتأتي في الترجمة السبعينية "عُمرا" واستخدمت فقط في خر ١٦: ١٦، ١٨، ٢٢، ٣٢، ٣٣، ٣٦ وذلك لقياس كمية الخبز النازل من السماء أي المن (*TWAT* 4:968-75; "Manna," *ABD* 4:511). انظر أيضًا (تث١١: ٧). إذ كان على كل فرد من شعب الرب أن يلتقط عُمرًا واحدًا يوميًا، أَمَّا فِي الْيَوْمِ السَّادِسِ فَكَانُوا يَلْتَقِطُونَ مِنَ الْخُبْزِ الضِّعْفَ، أَيْ عُمِرَيْنِ. (ع٢٢) على أن يُحتفظ بمقدار عُمِر من المن في إناءٍ للأجيال التالية (ع ٣٣).

تأتي كلمة "عُمِر" في الأسفار الخمسة (لا ٢٣: ١٠، ١١، ١٢، ١٥). إذ كان على شعب إسرائيل أن يأتي "بحزمة أول الحصاد" (עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִיר) كتقدمة للكاهن، الذي بدوره يرددها (נוּף [#٥٦٧٧] أمام الرب، תְּנוּפָה، TWAT 5:321) قبل استخدامها (ع ١٤).

ويحكم (שִׁכְחַת עֹמֶר) تث ٢٤: ١٩ بأن "إِذَا حَصَدْتَ حَصِيدَكَ فِي حَقْلِكَ وَنَسِيتَ حُزْمَةً فِي الْحَقْلِ، فَلاَ تَرْجعْ لِتَأْخُذَهَا، لِلْغَرِيبِ وَالْيَتِيمِ وَالأَرْمَلَةِ تَكُونُ" قا؛ مع (لا ١٩: ٩ – ١٠) انظر قصة راعوث وبوعز فهي بمثابة تطبيق عملي لهذا القانون (راعوث ٢: ٧، ١٥).

كما استُخدمت الكلمة مجازيًا (أي٢٤: ١٠ب) حين اشتكى أيوب من الظلم البين في العالم. فالبار يحمل حزمًا ولكنه يظل جوعانًا (רָעֵב).

حصاد، جَمْع: ← אסף [*ʼsp*] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [*bṣr* ¹] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [*yᵉbûl*] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [*ʻll* ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עמר [*ʻmr* ¹] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [*qsr* ¹] (حصد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [*tᵉbûʼâ*] (ينتج ثمر، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [*tᵉnûbâ*] (مُنتج، #٩٤٨٢).

معاناة، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*ḥms* ¹] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← ענה [*ʻnh* ²] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עשק [*ʻšq* ¹] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [*ṣwq* ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

مقياس، معيار، قاعدة: ← זרה [*zrh* ²] (مقياس، #٢٤٣١)؛ ← מדד [*mdd*] (مقياس، measure off، #٤٤٩٩)؛ ← שׁער [*šʻr*] (يحسب، #٩١٣٢)؛ ← תכן [*tkn*] (يضبط عن طريق الوزن أو القياس، #٩٤١٩).

لقياسات الوزن/ الأحجام: אֵיפָה [*ʼêpâ*] (إيفة، #٤٠٦)، لقياس الأطوال: אַמָּה [*ʼammâ* ¹] (ذراع، ذراع، ساعد، #٥٦٤).

البيبلوجرافيا

ABD 6:903-4; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت/ آي. كورنيلوس *I. Swart / I. Cornelius*

٦٦٨٤ (עֹמֶר [*ʻomer* ¹]، سنبلة)؛ ← #٦٦٨٢

٦٦٨٥ (עֹמֶר [*ʻomer* ²]، عُمر)؛ ← #٤٠٦

٦٦٨٦ (עֲמֹרָה [*ʻᵃmorâ*]، عمورة)؛ ← سدوم

٦٦٨٧ (עָמְרִי [*ʻomrî*]، عُمري)؛ ← عُمري

6694	עֵנָב

עֵנָב [ʿenab]، اسم. كروم، عناقيد العنب (#٦٦٩٤).

ش. أ. ق وجدت الكلمة في أوغا. ;gnb (UT, 1976)؛ وفي أكد. القديمة inbu'm، والآرامية ʿnb، والسريانية ʿenba، بمعان مختلفة كثيرة. ويجب تحديد استخداماتها تحديدًا دقيقًا . وتجئ في أكد. inbu "شجرة فاكهة" وفي أكد. القديمة "فاكهة" (Gelb, *Glossary*, 51). وفي العربية ʿinab "عنب"، "عناقيد العنب".

ع. ق يرد اسم. ١٨مرة في العهد القديم باستخدامات قريبة الشبه باستخدامات الكلمات التي تأتي معها مثل: معصرة النبيذ، برميل، خمر، كرم. وقد استخدمت هذه الكلمات معًا للإشارة إلى البركة أو اللعنة التي يمنحها يهوة لإسرائيل/ يهوذا نتيجة لطاعتهم أو عصيانهم.

١. لا يأكل النذير عنبًا رطبًا أو يابسًا إلى أن يوفي أقسامه (عدد ٦: ٣- ٤).

٢. وفرة محصول العنب ترمز إلى بركات عهد الرب، أما نقصة فتُشير إلى اللعنات (تث ٣٢: ١٤) ويستطيع أي فرد إذا دخل كرم عنب جاره أن يأكل منه بقدر ما تشتهي نفسه حتى الشبع (٢٣: ٢٤). لكن عليهم في وقت الحصاد أن يتركوا بعض العناقيد حتى يأكل منها الغريب واليتيم والأرملة (٢٤: ٢١). وتراجع إسرائيل وكسرها للعهد يُظهر عدمِ إيمانهم، لأنه عندما أراد الرب أن يجمع العنب لم يجد شيئًا في الكروم (إر ٨: ١٣).

٣. انتجت أرض الموعد عناقيد عنب حتى أن الأمر تطلب رجلين ليحملانها على عصا، وهذا يُعد بمثابة مثال على وعود الرب وتحقيقها (١٣: ٢٣- ٢٤).

٤. استخدم كتبة الوحي هذا التشبيه "عناقيد العنب" في صور مجازية عديدة، فقد استخدمها إشعياء حين شبه شعب إسرائيل بالكرمة (إش ٥: ١- ٦). ومع أن الرب غرس كرمة مختارة (שֹׂרֵק) إلا أنها صنعت عنبًا رديئًا (בְּאֻשׁ، ← #٩٤٦) بالرغم من أنه بَنَى بُرْجًا فِي وَسَطِهِ، وَنَقَرَ فِيهِ أَيْضًا مِعْصَرَةً، إلا أنها عنبها كان فاسدًا. وكل ما أنفقه الرب عليها ضاع سدى. فإن كان الرب في نعمته الاختيارية اختار أناس للخلاص وللخدمة، إلا أنه لديه الحق في أن يتوقع إخلاصًا وطاعة.

٥. شبه الرب علاقته الرائعة بشعبه كمن وجد عنبًا في البرية (هو ٩: ١٠) وهو الوقت الذي فيه رأى الرب الرجاء والثمر في شعبه. وفي وجود نوعين من الثمار (العنب والتين)، ترك الشعب الرب الذي وجدهم وأحبهم. وكانت حالتهم في بعل فغور تدعو للإزدراء والدهشة (שִׁקּוּץ، #٩١٩٩). فهناك عبدوا الأصنام فصاروا عنبًا فاسدًا (ع٢٥).

٦. والعنب المسمم من كرمة سدوم في (تث ٣٢: ٣٢) يرمز إلى الأصول السامة للعبادات الوثنية. وثمار العبادة الصنمية تترك مرارة في الفم، وتقود إلى الموت.

٧. ويوم الدينونة والويل لإسرائيل سيكون يوم محاكمتهم على أن الرب لم يجد عنبًا في كرومهم (إر ٨: ١٣).

٨. وأثناء "سنة راحة الأرض" سيترك الرب العنب الساقط على الأرض (لا ٢٥: ٥).

٩. ووفرة العنب تُحدد الوقت الرائع للخصوبة والبركة، حيث يأتي الديان من سبط يهوذا الموعود به في (تك ٤٩: ١١). (تك٤٩: ١١).

١٠. استُخدمت بعض الكلمات مرة أو مرتان، ولكنها لم تضف أي شيء للمناقشات اللاهوتية السابقة. قا؛ בְּאֻשִׁים، فاسد، غير ناضج، جاف (الكروم ← #٤٦٤١)، מֶזֶג خمر ممزوج.

ب. ت ١. تأتي هذه الكلمة العبرية في الترجمة السبعينية مطابقة تمامًا للكلمة σταφυλή، (كروم، حفنة من العنب).

٢. وجاءت الكلمة مرتين في مخطوطات وادي قمران، وأحد مهام الكاهن في الأعياد هي قطع عناقيد العنب غير الناضج.

3. ويأتي التعبير في المشناة العبرية، بمعنى "التوت" (PTalm *Nedarim* XI, 42) كما وجدت على نطاق واسع مع تفسيرات قليلة للعهد القديم.

عنب ← אֶשְׁכּוֹל [ʾeškôl [1]] (عنقود/ عناقيد مِنْ العنب، #٨٦٤) ← בְּאֻשׁ [bᵉʾuš] (لاذع، غير ناضج، العنب/ التوت البرى، #٩٤٦) ← זָג [zā] القشرة/ جلد العنب، بذرة، نواه، #٢٢٩٣) ← חַרְצָן [ḥarṣān] (عنب غير ناضج، #٣٠٧٩) ← עֵנָב [ʿēnāb] (عنب، عنقود عنب، #٦٦٩٤) ← פֶּרֶט [pereṭ] (العنب/ التوت المتساقط، #٧٢٦١).

البيبلوجرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:785-86; *TWAT* 6:227-29; *TWOT* 2:679; J. Dller, "Der Wein in Bibel und Talmud," *Bib* 4, 1923, 143-67, 267-99.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

6695	עָנַג

עָנַג [ʿanag]، بُغَّل. "نما ضعيفًا"، صيغة هِتبَعيل. بهجة "في التعريف المعجمي". وجاءت في (#٦٦٩٥)، עֹנֶג [ʿoneg]، متعة، لذة، بهجة (#٦٦٩٦)، עָנֹג [ʿanog]، فاسد (#٦٦٩٧)، תַּעֲנוּג [taʿănûg]، أتلف، دلل، بذرّ

(#٩٥٠٣).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في العربية *ganuga* بمعنى "خجول"، "مدلل". في الإثيوبية *'a 'ng* ، أذن، خاتم للأنف. انظر (*LLA*, 993).

ع. ق ١. فيما يتعلق بالصرف وبناء الجملة: فقد وجد نموذجان للفعل في العهد القديم. فقد استُخدمت في صيغة بُعَّل. اسمفا. وبقية النماذج الأخرى جاءت تسع مرات في صيغة هِتبَعيل.، التي تجئ دائمًا مصحوبة بحرف جر باستثناء مكان واحد. فقد جاءت ست مرات مع البادئة *'al* في (أي٢٢: ٢٦)، ٢٧: ١٠، مز٣٧: ٤، ١١، إش٥٧: ٤، ٥٨: ١٤، إش ٥٥: ٢ وحرف الجر בְּ وفي إش ٦٦: ١١، מִן.

٢. تصنيف: تأتي إسم. والفعلية ١٥مرة في العهد القديم. جاءت الصيغة الفعلية المجردة ١٠مرات في (تث ٥٨: ٥٦، أي٢٢: ٢٦، ٢٧: ١٠، إش ٥٥: ٢، ٥٧: ٤، ٥٨: ١، ٦٦: ١١، إر ٦: ٢). وتأتي الصفة/اسم. خمس مرات עָנֹג ثلاث منها في (تث ٥٨ : ٥٤، ٥٦ وإش ٤٧: ١)، أما עֹנֶג فتجئ مرتين في (١٣: ٢٢، ٥٨: ١٣).

وجاءت الصيغة المجردة ٨ مرات في الأسفار النبوية. واحدة منها في (إر ٦: ٢) والباقي في سفر إشعياء (إش١٣: ٢٢، ٤٧: ١، ٥٥: ٢، ٥٧: ٤، ٥٨: ١٣، ١٤، ٦٦: ١١). كما تأتي في الأسفار الخمسة في (تث ٢٨: ٥٤، ٥٦) فقط. ووجدت أربع مرات في الأسفار الشعرية في سفر أيوب (أي ٢٢: ٢٦، ٢٧: ١٠). ومرتين في سفر المزامير (مز٣٧: ٤، ١١). كما جاءت في مجموعات (إش ٥٥-٥٦) وفي شكل زوجي (مز٣٧: ٤، ١١، تث ٢٨: ٥٤، ٥٦ وإش ٥٨: ١٣، ١٤) وفي إصحاحات متجاورة (إش٥٧: ٤، ٥٨: ١٣، ١٤) .

٣. استخدامات لاهوتية: يمكن تصنيف المعاني المتنوعة للكلمة إلى حقلين من الاستخدامات، الدينية والدنيوية.

(أ) الاستخدامات الدينية: هناك نموذجان واضحان لهذا الاستخدام، النصوص الشعرية في (أي٢٢: ٢٦، ٢٧: ١٠، مز ٣٧: ٤)، المشاركة العامة لأفكار التقليد المتسمة بالحكمة والتفاعل وخاصة في (مز ٣٧: ٤) فهناك تفاعل مابين (تلذذ... بالرب) و(رغبات قلبك)، فالطريق إلى تحقيق الذات لايكمن في الاستغراق فيها بل في انشغال النفس مع الرب. وحين يضع المرنم قلبه أمام الرب هنا ينشغل الرب بأن يعمل على إشباعه. و עָנַג تعني هنا (يتلذذ أو يسعد كل السعادة).

النموذج الثاني يأتي بمعنى "جذاب، ممتع" ونجده في إش٥٨: ١٣- ١٤. فالدعوة إلى تقديس السبت هنا تحتاج إلى توضيح. وقد اعتبرها Westermann إضافة إلى الأعداد ١-١٢ وذلك في معرض الحديث عن الإشارة إلى السبت القديم في ٥٦: ١-٨. وعند البحث عن الصلة بين هذين العددين والأعداد من ١ إلى ١٢، فهنا يُقارن Motyer بين (التلذذ وقت الصوم، فالرب مهتم جدًا بالتمتع ببركته من خلال طاعتهم أكثر من تمسكه بحرمان أنفسهم. وربما الأكثر احتمالاً هو أن التعارض أكثر ما يكون بين كون الاحتفال مناسبًا أم غير مناسب حسب متطلبات العهد بين الشعب والرب.

فالاحتفال الديني يجب أن يصاحبه تواصل اجتماعي. والمشكلة تتلخص في أن شعب إسرائيل جعل هذه الاحتفالات مقتصرة على بعض الطقوس الخارجية لا أكثر .إذ قد فقدوا معنى الصلة الأساسية بين المتطلبات الروحية للعبادة والمسئوليات الأخلاقية تجاه أخوتهم في الإنسانية في المجتمع الذي يعيشون فيه.

والاستخدام المتشابه للكلمة עָנַג مع חֵפֶץ في عدد ١٣ جاء بهدف تعليمي . فالشعب انحاز لشهواته חֲפָצֶךָ، لأنه لم يفهم فرحة עֹנֶג الاحتفال بالسبت. لذا، لم يُكرموا السبت بل اعتبروه مجرد طقس خاوٍ سعيًا وراء مصالحهم الأنانية. وقد نادى إشعياء بالتحولً عن تلك النزعة. فإن أرادوا اختبار بركات الرب فعليهم أن يُدركوا أن الاحتفال الحقيقي بالسبت ليس مجرد تدين مفيد أو مناسبة اجتماعية ضرورية بل هو فرح حقيقي بالرب.

ويبدو أن استخدام עָנַג، في إش ٥٤: ٤ لهو استخدام فريد، فهي تحمل المعاني الآتية: يخدع، يُغازل، يتصرف بطريقة مشابهة.

(ب) الاستخدام الدنيوي. **(i)** يأتي (تث ٢٨: ٥٦) في سياق الحديث عن بركات ولعنات العهد. حيث ركز النص على اللعنة التي تحل على العائلة. فانهيار الأسرة يتبعه تفسخ الروابط العائلية، الإخلاص والالتزام. وهناك ترافق المتشابهات: ولاء، إخلاص، وفاء كسمات للشخص المهذب الرقيق. وتأثير اللعنة يكون بأن يتحول هذا الشخص الرقيق القلب والروح إلى شخص قاس متحجر القلب. ومعنى استخدام اسمفا. هنا: رقيق، حساس، وفي.

(ii) وفكرة المكافأة عن الخير والقصاص من الشر واضحة في هذا السياق. وهذا نموذج واحد من بين كثرة من النماذج. فالرجل الحكيم يتلقى وفرة من البركات المادية الملموسة ويستمتع بها. لذا يكون معنى المتشابهات: متعة، لذة، راحة، رفاهية.

(iii) الأسفار النبوية: الاستخدام الدنيوي يأتي في إشعياء بشكل مجازي. ومن الممكن تصنيفه إلى زوجين من الاستخدامات. الزوج الأول (إش١٣: ٢٢، ٤٧: ١) يتحدث بنفس الإسلوب عن موضوع دينونة بابل. و قد يكون معنى الاستعمال الوصفي في ١٣: ٢٢ مترف، مدلل. وتُشير الدلالات إلى قلة الامتيازات والخراب التام. ويتضمن

الاستخدام في ٤٧: ١ حالة متدنية وامتيازات مفقودة. وسوف تفقد المدينة مركزها الرفيع ويصيبها العار. ومعنى المتشابهات في هذا السياق: رقيق، حنون. وفي كل حالة يستخدم الزوج الثاني من الاستعمالات (٥٥: ٢، ٦٦: ١١) لغة مجازية متجذرة في صورة حية ملموسة مثل: (ما ليس بخبز) وهو شئ ملموس يتوازى مع (ما هو لغير شبع) وهو أمر غير ملموس. وبنفس الأسلوب، فهاتان العبارتان متوازيتان وتعرضان (ما هو خير)، (وفرة الطعام). وكل هذه النماذج تعارض حالة الفرحة والبهجة עָנַג. لذلك، فالوصول إلى حالة إشباع غير ملموسة من خلال المتعة الملموسة لحياة بعيدة عن الرب هو بمثابة مراوغة ودلالة على نقص خطير في البصيرة/ الحكمة. أما עָנַג فيجب أن تؤخذ بالتوازي مع الفعلين يأكل ويتحدث. لذلك فالمعنى الحرفي للصياغة التي في (٥٥: ٢، ٦٦: ١١) هو أن يفرح فرحًا غامرًا، ينغمس في. ومع ذلك، فالمعنى الرمزي، يرتكب أمرًا ما، يتعهد نفسه، يؤمن بالرب.

والصورة المجازية في (٦٦: ١١) لها صلة بالأم. فعلاقة الرضاع من ثدي الأم لهي تصوير لحالة الغنى والشبع بخلاص يهوه الرب. وهي دلالة على الإثمار، وفرة المؤونه والشبع. وتحمل עָנַג في هذا السياق معنى الرضا والقناعة، الراحة، الشبع التام.

٤. المترادفات والمتضادات: تختلف עָנַג عن שָׁעַע، يفرح (← #٩١٣٠)، كما أن עָנַג لها معانٍ دينية ودنيوية متميزة. وأكثر من ذلك، فالاستخدامات الدنيوية تُشكل أغلب معانيها. أما עָנַג فلا تُستخدم قط كهدف مباشر لمعنى "التملك". ومع ذلك، هناك تداخل في مجموعة المعاني. كما أن هناك توكيدات مختلفة. وبعض استخدامات עָנַג ترتبط برموز عن المتعة والجسد. أما שָׁעַע لا تُستخدم بهذا الأسلوب.

٥. ملخص. تأتي المتشابهات ١٥مرة في العهد القديم: واستخدمت الصيغة الفعلية ١٠مرات واسم. ٥ مرات. كما استُخدم الجذر مع كل من المعاني الدينية والدنيوية "العلمانية". ولكن المعاني الدنيوية هي التي تتكرر كثيرًا. والنطاق الدلالي للإسم يتضمن: يستمتع كثيرًا بأمر ما، ممتع، جذاب، رغبة، متعة، راحة، فخامة، مدلل، وديع، رقيق، ودود، لطيف.

ب. ت جاءت ثلاثة معان متميزة في الترجمة السبعينية. واحتفظت الترجمة السبعينية بالمعنى متنعم، مرفه في تث٢٨: ٥٦، إش ٤٧: ١٠. وفي الأولى فإن τρυφερά و ἁπαλή تُترجم الصيغة الفعلية للكلمة עָנַג أما الصيغة الفعلية فقد استُخدمت في الأخيرة. ونجد نفس المعنى في إش٦٦: ١١. والمعنى الثاني يتضمن الثقة، الإيمان. وقد استخدم المعنى الأول في أي٢٢: ٢٦. παρρησιασθήσῃ، ٢٧: ١٠، παρρησίαν. أما المعنى الثاني فاستُخدم في إش ٥٨: ١٤ حيث πεποιθήσεως تُترجم עָנַג أما المعنى الثالث "يسخر" فقد اء في إش ٥٧: ٤.

وقد وجدت صيغة بيعِّل. في المشناة العبرية، بينما صيغة بَعِلْ.. فتجيء في الأرامية الفلسطينية (BCh 2m, 556a)، وقد وجد المعنى الإنعكاسي "يتمتع" في صيغة هِتبَعِيل. في لفائف البحر الميت (KQT 167) DSS.

سرور، متعة، رفاهية: ← עָדַן [ʿ*ādan*] (سرور، رخاء، يكشف، #٦٣٥٧)؛ ← עָנַג [ʿ*ānag*] (يفرح، نفسه، #٦٦٩٥)؛ ← פָּנַק [*pānaq*] (يسعد، o.s، #٧١٦٧)؛ ← צָחַק [*sahaq*] (يضحك، يلعب، يهين، #٧٤٦٤)؛ ← שָׁעַע[2] [*šāʿâ*[2]] (يلعب، يسر، بـ ، #٩١٣٠).

البيبلوجرافيا

O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, 1974; D. Kidner, *Proverbs*, 1964; idem, *Psalms 73-150*, 1975; H.-J. Kraus, *Psalms 2*, 1989; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, 1968; J. N. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 1991; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969; E. J. Young, *Isaiah 1, 2*, NICOT, 1965, 1969.

دوجلاس كارو *Douglas Carew*

٦٦٩٦ (עֹנֶג [ʿ*oneg*]، متعة، سرور، بهجة)، ← #٦٦٩٥

٦٦٩٧ (עָנֹג [ʿ*anog*]، أفسد، دلل)، ← #٦٦٩٥

6698	עָנַד

עָנַד [ʿ*anad*]، قَلْ. يدور حول شيء ما، يعصب (يربط) شيئًا بآخر (تأتي فقط في أي ٣١: ٣٦، أم٦: ٢١)، #٦٦٩٨)؛ מַעֲדַנּוֹת [*maʿadannôt*]، اسم. رُبُط، قيود (#٥٠٥١).

ع. ق ١. استخدم أيوب الفعل עָנַד بشكل رمزي، إذ يعصب دليل براءته حول رأسه مثل تاج أمام الرب. "كُنْتُ أَعْصِبُهَا تَاجًا لِي" (أي٣١: ٣٦) انظر Hartley, *Job*, 425). وعلى نحو مشابه، في أسفار الحكمة فالحكماء يحضون تابعيهم على أن يكونوا منتبهين للتعاليم وذلك بأن يعصبوها حول أعناقهم "ارْبُطْهَا (קָשַׁר) عَلَى قَلْبِكَ دَائِمًا. قَلِّدْ بِهَا عُنُقَكَ" (أم ٦: ٢١).

٢. يرى بعض العلماء أن מַעֲדַנּוֹת مشتقة من עָנַד مع تغيير آخر حرفين ساكنين (*HALAT* 576)، وبالتالي، نقرأ في ١صم ١٥: ٣٢ (قدموا إليه أجاج مقيدًا) ويلاحظ R. P. Gordon أن الطريقة التي جئ بها أجاج إلى صموئيل كانت تتسم بالمراوغة (*I & II Samuel*, 1986, 146)، كما أن Klein قد تبع ترجمة Bratcher (جاء إليه أجاج وهو يرتجف خوفًا) (*1 Samuel*, 145). وجاءت في

ترجمة NIV (جاء إليه واثقًا) وفي ملاحظة هامشية نجدها (مرتعدًا).

ولكن (أي ٣٨: ٣١) أقل غموضًا "هَلْ تَرْبِطُ أَنْتَ عُقْدَ الثُّرَيَّا، أَوْ تَفُكُّ رُبُطَ الْجَبَّارِ؟" (هامش ترجمة NIV). ويرى W. Brueggemann في هذا النص تلميحًا إلى أسطورة الجوزاء Orion الذي قيد إلى السماء قبيل موته IDB 3:609). وبرغم ذلك، يمكن اقتراح قراءات بديلة.

رباط، يربط: ← אפד [ʾpd] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר [ʾ*pēr*] (عصابة، #٧١٠)؛ ← צְעָדָה אֶ [ʾeṣʿādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבש [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [ḥtl] (يكون مقمطًا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [ʿnd] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʿqd] (ربط #٦٨١٨)، צרר [1] [ṣrr [1]] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

6699	עָנָה

עָנָה [ʿanâ [1]]، قَلْ. أجاب، رد، وافق على طلب ما، يشهد ضد، وتأتي مع בְּ، في صيغة نِفْعَل. خمس مرات يُجيب على "وهي هكذا في التعريف المعجمي" (حز ١٤: ٤)، وفي (أي ١١: ٢) يجاوب، في صيغة هِفْعِيل. يستجيب (أم ٢٩: ١٩) (#٦٦٩٩)، מַעֲנֶה [ma*ʿa*neh [1]]، اسم. رد، جواب (#٥١٠١).

ش. أ. ق تأتي هذه المتشابهات، في الفرع الثلاثة الرئيسية للغات السامية. ومتشابهات للفعل وجدت أيضًا في أكد. *enû*، ينقلب (*AHw*, 220b)، وفي أوغا. *ʿny*، يجيب، يرد، يقول (*UT*, 1419; Segert, 196)، وفي الآرامية עֲנָה، يستجيب، يتكلم، يُجيب (Jastrow, 1093a)، في اللغة المندائية *ʾanah*، يجيب، يرد (*MdD*, 24a)، وفي العربية *ʿnw*، يُجيب شفاهة وعلانية لطلب ما Biella,) *Dictionary*, 373)، وفي المصرية *ʿnn* يطوق، يُحيط بـ (*WbgS*, I, Part I, 192)، كما وجدت متشابهات للصيغة الاسمية في أوغا. *mʿn*، استجابة، رد (*UT*, 1883; *WUS*, 2060a).

ع. ق ١. يُجيب، يرد. استخدمت هذه المتشابهات ٣١٦مرة في العهد القديم وجاءت أكثر من ٣٠٠مرة في صيغة قَلْ. حيث المعنى الغالب هو يُجيب، يرد.

(أ) يأتي الرب كفاعل لهذا الفعل ٦٧مرة. واستجابة الرب غالبًا ماتكون نتيجة طلب ما. كما يأتي الرب فاعلًا لـ עָנָה ٣١مرة من إجمالي ٣٤مرة في سفر المزامير. كما أن رد الفعل الإلهي لهو نتيجة للبكاء المرير لكاتب المزمور. "مِنَ الضِّيقِ دَعَوْتُ الرَّبَّ فَأَجَابَنِي مِنَ الرُّحْبِ". وليس معنى هذا أن الرب مرغم على رد الفعل هذا، بل هي نتاج حنو الرب وشفقته. "اسْتَجِبْ لِي يَارَبُّ لأَنَّ رَحْمَتَكَ صَالِحَةٌ. كَكَثْرَةِ مَرَاحِمِكَ الْتَفِتْ إِلَيَّ." (مز٦٩: ١٦[١٧]). لذا، فإن موضوع الفعل يمكن أن يكون الحماية (٢٠: ١[٢]) الخلاص (٦٥: ٥[٦]) أو الحرية (١١٨:٥).

من الممكن أيضًا أن يأخذ الرب المبادرة ويستجيب (עָנָה) دون أن يسأله أحد وهذا نجده في خمس حالات (مز٦٥: ٥[٦]، هو ٢: ٢١[٢٣]، ١٤: ٨[٩]، يوئيل ٢: ١٩، زك ١٠: ٦. ومن الأهمية اللاهوتية أن البشر الساقطون لا يمكن أن يكون أي منهم فاعلًا لهذا الفعل استجابة للرب إلا إذا كان الرب هو البادئ بالعمل. وقد لانعرف رد فعل الرب، "وَيَكُونُ أَنِّي قَبْلَمَا يَدْعُونَ أَنَا أُجِيبُ" وقد نعرفه، فمن الممكن أن يكون على هيئة رعد (١صم ٧: ٩ – ١٠)، نار (١مل ١٨: ٣٧، ٣٨، ١أخ ٢١: ٢٦). حتى שָׁלוֹם تمام أو كمال في (تك ٤١: ١٦).

والحقيقة المؤكدة من أن الرب مستعدًا للاستجابة تدل على صلاح الرب (إش ٥٨: ٩، يؤ ٢: ١٩). والإصحاح الثاني من سفر هوشع جدير بالملاحظة بصفة خاصة. حيث يتضمن القضاء الإلهي الذي يتضمن التهديد بتدمير الزراعة . وعملية الإصلاح تتضمن نتائج مناخية وردت في الأعداد ٢١- ٢٢ [٢٣-٢٤]. هنا نرى أن الاستجابة الأولية للرب تُفجر سلسلة من ردود الأفعال التي استخدمت עָנָה، خمس مرات. هذه السلسلة من ردود الأفعال يظهر في إغداق الرب لبركاته وإحساناته، والتي تتضمن الإصلاح الزراعي (.L (J. Wood, "Hosea," *EBC* 7:180).

وعلى العكس من ذلك، فإن عدم استجابة الرب (עָנָה) لهي علامة واضحة على الاستياء الإلهي أو قضائه. وقد أثار صموئيل النبي هذه النقطة في ١صم ٨: ١٨ كما كانت واضحة كل الوضوح في حياة صموئيل (١صم ١٤: ٣٧، ٢٨: ٦). وفيما بعد استُخدم هذا المفهوم في كثير من المواضع. "يَصْرُخُونَ وَلاَ مُخَلِّصَ. إِلَى الرَّبِّ فَلاَ يَسْتَجِيبُ لَهُمْ" (مز١٨: ٤١[٤٢]). ويرثي الكاتب في موضع آخر حقيقة أن الرب قد تخلى عنه حتى أنه لايستجيب له (مز٢٢: ٢[٣]). وهذا يتضمن أن المتحدث اعتُبر جاحدًا حيث إن مثل هذا الشخص لا يستجيب له الرب. لاحظ كيف أن التوسل النهائي في هذه المرثاة (*IBHS* 30.5.4c,d). يكرر ماقيل في (٢٢: ٢١[٢٢]) ويصرخ المتكلم لعله يجد حلًا لحالة الضعف هذه قبل أن يبدأ فس تقديم الشكر للرب. واختبار قوة غضب الرب على خطايا العالم، فقد تحمّل السيد المسيح العقاب مثل جاحدٍ. وليس معنى ذلك أنه كان

مستحقًا للعقاب لعدم إيمانه. بل اختبر بالحري هذا التخلي بكونه بديلًا عن الخطاة الذيت تركوا الرب.

(ب) قد يكون إنسان ما هو الموضوع النحوي للكلمة עָנָה وكثيرًا ما يقدم الفعل في مثل هذه الحالة إجابة في موضوع أو حديث مباشر . وهذا الحديث لا يُعد جزءًا عاديًا من حوار مستمر. والفاعل هنا قد يكون شخصًا (تك ٢٣: ١٤) أو شئ ما (تث٢٠: ١١، امل١٨: ٢١). وعدم الاستجابة للرب له نتائجه الوخيمة. "لِذلِكَ هكَذَا قَالَ الرَّبُّ إِلهُ الْجُنُودِ، إِلهُ إِسْرَائِيلَ: هأَنَذَا أَجْلِبُ عَلَى يَهُوذَا وَعَلَى كُلِّ سُكَّانِ أُورُشَلِيمَ كُلَّ الشَّرِّ الَّذِي تَكَلَّمْتُ بِهِ عَلَيْهِمْ، لأَنِّي كَلَّمْتُهُمْ فَلَمْ يَسْمَعُوا، وَدَعَوْتُهُمْ فَلَمْ يُجِيبُوا" (إر٣٥: ١٧).

(ج) اسم. المشتقة מַעֲנֶה هي بالدرجة الأولى جواب أو رد فعل. ويرد اسم. ٨ مرات، خمس منها في سفر الأمثال (على سبيل المثال أم ١٥: ١). ويُستخدم اسم. דָּבָר، كلمة (← #١٨٢١)، بهذا المعنى أيضًا. مثلها مثل נָבָב إجابة (#١٤٦٢) تلك التي تأتي فقط في (أي ١٣: ١٢) وحيث تترجمها NIV وسائل دفاع مضللة.

(د) أما فيما يتعلق بالمعنى الدلالي للإجابة فيمكننا أن نجد אָמַר، بمعنى "رأي" (← #٦٠٦)، وשׁוּב، "استجابة" (← #٨٧٤٠). وجاءت אָמַר ٦٩مرة منها ٦١ في أسفار صموئيل والملوك. وهي تجئ فعليًا بمثابة جزء من صيغة حوارية. وتأتي שׁוּב بمعني "رد" ٢٠مرة، حيث تأتي ست مرات في سفر أيوب. وهذه لاتُستخدم كصيغة حوارية على وجه العموم. فهي غالبًا استجابات لمزيد من حالات الشحن العاطفية . (امل ١٢: ٦، ٩، ١٦).

٢. الموافقة على طلب، استخدمت. ʿnh ٦٥مرة بمعنى يؤكد، يستجيب. وجاء هذا المعنى الرئيسي ٣٥مرة في سفر المزامير. كما استُخدمت صيغة الأمر ١٤مرة. وصيغة الأمر هذه جزء من لغة الصلاة لسفر المزامير. وإبراز معنى الإلحاح الذي يُلازم كل طلب استُجيب له. "عِنْدَ دُعَائِيَ اسْتَجِبْ (עָנָה) لِي يَا إِلهَ بِرِّي. فِي الضِّيقِ رَحَّبْتَ لِي. تَرَاءَفْ عَلَيَّ وَاسْمَعْ صَلاَتِي" (مز٤: ١[٢]) هذا المعنى وجد أيضًا مرتبطا برد الفعل البشري (امل ١٢: ٧) ورد لفعل الإيجابي (١صم ٧: ٩).

٣. الشهادة ضد أمر ما: هذا المعني للكلمة עָנָה هي نتاج ارتباطها بحرف الجر בְּ. وقد استُخدم هذا الدمج بين الكلمات ١٥ مرة في العهد القديم. خمس منها في الأسفار الخمسة. وهي تأتي في صياغة قانونية (عدد٣٥: ٣٠). وفي الوصايا العشر (خر ٢٠: ١٦، تث٥: ٢٠)، وفي تطبيق عملي جاء في (٢صم١: ١٦) والفاعل قد يكون شخصًا (تث ١٩: ١٦) أو خطية ما (إش ٥٩: ١٢، إر ١٤: ٧) أو المظهر الخارجي لشخص ما (إش ٣: ٩). ويلاحظ أن معالجة ترجمة NIV لميخا ٦: ٣ جاءت ضعيفة في هذه الناحية. حيث تُترجم مع التعبير العام (استجب لي)، وقد نجد نوع من السخرية في (تك ٣٠: ٣٣) حيث يستخدم يعقوب هذه الكلمة (עָנָה בְּ) بحيث تُشير إلى أن أمانته تشهد له كما يمكن أن تشهد ضده. وهناك نمط عام آخر للشهادة، أو الشهادة بالنيابة عن شخص ما هي على خلاف الصيغة العبرية עֵד "تشهد" (#٦٣٣٢)، كما في تك٢١: ٣٠.

٤. وجاء الفعل ʿnh أكثر من ٦٠ مرة في سفر أيوب منها ٣٧ مرة جاءت بشكل مستقل عن صيغة الحوار المشار إليها سابقًا. وبينما كان أيوب يسعى جاهدًا لتحديد ماهو بشري في مقابل ماهو إلهي فإن هذه الحالات الأخيرة ساعدت على دفع النقاش للأمام باتجاه رسم ملامح شخصية أيوب. وقد استُخدمت עָנָה ٤ مرات في أيوب ٩. وبرغم إحباطه الشديد إلا أن أيوب أخذ يوضح صعوبة استجابة البشري لما هو إلهي حتى وإن أراد (٩: ٣) أو تبرر (٩: ١٥). وقد استُخدم الفعل بينما كان أيوب يؤكد أن لديه الحق لأن يحاجج الرب وأن يتلقى إجابة من الرب (١٣: ٢٢). ولكن الرب رفض ذلك (١٩: ٧، ٣٠: ٢٠). وفي النهاية، أخذ الرب نفسه دور المحقق في الأمر. "لِيُجِبِ الْمُشْتَكِي عَلَى اللهِ" (أي ٤٠: ٢). واضطر أيوب أن يعترف متذللا بأن البشر غير قادرين على الاستجابة إلى الله. "مَرَّةً تَكَلَّمْتُ فَلاَ أُجِيبُ، وَمَرَّتَيْنِ فَلاَ أَزِيدُ". لذا، فهذا الحوار التأملي يهدف إلى تحديد العلاقة بين الرب والبشر متضمنًا עָנָה. والنتيجة النهائية هي أن الرب يعمل على ألا يتلقى البشر إجابة من الرب أو أن يُحاججونه. وقد رفض الرب أن يجاوب أولئك الذين يرفضونه. أما مجادلات أيوب وافتراضاته فقد استهدفت أولئك الذين رفضوا الرب. لذلك، كان رد فعل الرب تجاهه مناسبًا، إذ لم يستجب له.

٥. علامة الحوار. جاءت. עָנָה مع الفعل (אָמַר) ١٢٣مرة، غالبيتها في صيغة نصب مفعول به. واستخدمت للدلالة على تغيير في لغة الحوار (100نص. to Joüon). وهي علامة اختيار، حيث تتغير لغة شخص يجيب على سؤال ما. كما استُخدمت עָנָה مع الفعل דָּבָר، ست مرات (خمس منها في سفر الملوك الأول والثاني). كلها جاءت في صيغة حوارية.

ب. ت تأتي الكلمة في السبعينية مع ἀποκρίνομαι وهي تأتي مع الفعل في حالة خاصة وصفت فيما سبق. وقد تُرجمت اسم. إلى ἀπόκρισις أو Ἐπακούω. ويمكننا أن نجد في الترجوم معاني الحديث والغناء والاستجابة. واستُخدم الفعل ١٢مرة في مخطوطات قمران. ثمان منها في صيغة حوارية. كما جاء الفعل في التلمود والمشناة بمعنى يتحدث، يُجيب أو يُغني في جوقة ما. وقد جاء في صيغة قَلْ. أما في صيغة نِفْعَل. فتعني استجابة صلاة شخص ما، دُعي للحديث، أقسم يمين الولاء. واستُخدم الجذر في العبرية الحديثة بمعنى استجابة أو رد فعل.

يسأل ويجيب: ← עָנָה [ʿānâ[1]] (يجيب، يرد، يشهد ضد، #٦٦٩٩)؛ ← שָׁאַל [ʾᵃbîṭûb] (يسأل، يستفسر، يطلب، يتمنى، يتوسل، يحيي، #٨٦٢٦).

الببيلوجرافيا

TDNT 3:944-45; *THAT* 2:842-43; *TWOT* 2:679-80; C. Cox, "Εἰσακούω and Ἐπακούω in the Greek Psalter," *Bib* 62, 1981, 251-58; L. Delekat, "Zum Hebrüisches Wrterbuch," *VT* 14, 1964, 37-42; A. Guillaume, "Notes and Studies, Hosea 2:23, 24," *JTS* 15, April 1964, 57-58; P. Joüon, "Respondit et Dixit," *Bib* 13, 1932, 309-14.

جون أي . بيك *John A. Beck*

6700	עָנָה

עָנָה [ʿanâ 2]، قَلْ. ركع، إنحني، بيعِّل. يؤثر بقوة في شخص ما. يصوم. يضطهد. أما في صيغة بُعِّل. فتأتي بمعنى يخشع. وفي صيغة هِتبَعِيل. يخضع (#٦٧٠٠)، **עֲנָוָה** [ʿanwâ]، تواضع (#٦٧٠٩)، **עֱנוּת** [ʿᵉnût]، أي حزن (#٦٧١٣)، **עֳנִי** [ʿoni]، بؤس، مأساة (#٦٧١٥)، **תַּעֲנִית** [taʿᵃnît]، أي صوم (#٩٥٠٤).

ش. أ. ق هناك معان متشابهة لهذا الفعل في العديد من اللغات السامية (في الأشورية، *enû*، يُقاوم، يُحبط، يبطش. وفي الآرامية، *'ana['nw]* يقهر. وفي السريانية *'n'*، يتواضع، [الإثيوبية pe'el]، يتواضع. وفي اللغة العربية الجنوبية القديمة متواضع، خاضع. وفي أوغا. مُهدد، مقاوم، معاقب). وقد جاءت في "نقوش ميشا" بمعنى يقاوم (سطر ٥، ٦)؟

ع. ق ١. يوجد العديد من الكلمات العبرية التي تُعطى معنى القهر والاستعباد. وربما كان هذا بسبب انتشار مثل هذه الممارسات في الشرق الأدنى القديم. وأحد هذه الكلمات **עָנָה**، وهي تجئ حوالي ٨٠ مرة في العهد القديم. أما عدم اليقين فيما يتعلق بالعدد الحقيقي للأحداث ينبع من بعض المقاطع غير الواضحة سواء كان الاشتقاق هو **עָנָה**، "يُصيب" أو اللفظة المجانسة له **עָנָה** أي يُجيب أو يسمع (انظر ٥٥: ١٩ [٢٠]) وهي تجئ في NASB يُجيب، NIV يُصيب #٦٦٩٩. والأشكال المختلفة للكلمة، **עָנָה** تشمل نطاق واسع من المعاني تغطي كل من السمات الإيجابية والسلبية لكلمات عديدة في اللغة الإنجليزية أي، يقاوم، يضطهد، يُصيب.

٢. (أ) يأتي الفعل **עָנָה** حوالي ست مرات في صيغة قَلْ. وهي بمثابة وصف لأوضاع كثيرة . وهي تُشير إلى مأساة الاقتراب من الموت (مز ١١٦: ١٠). أما الشدة التي سمح بها الرب فغرضها أن يرجع كاتب المزمور إلى كلمات الرب. (مز ١١٩: ٦٧) بالإضافة إلى ظلم القادة الأشرار (زك ١٠: ٢). وتأتي معان غير معتادة لهذه الكلمة في إش٣١: ٤. حيث الإشارة إلى أسد لا يخاف ولا ينزعج من شئ (ويحتمل أنها مشتقه من معنى القهر) بعد الإمساك بفريسته.

(ب) تأتي هذه الكلمة أربع مرات فقط في صيغة نِفْعَل. بمعنى المعاناة المستمرة، مضطهد، مقاوم (خر١٠: ٣، مز١١٩: ١٠٧، إش ٥٣: ٧، ٥٨: ١٠). ويرى L. J. Coppes أن استخدام هذه الكلمة في التوراة العبرية تعكس وتؤكد فكرة إذلال النفس (مز١١٩: ٧٥، إش ٥٨: ١٠) انظر (*TWOT* 2:682). وعلى سبيل المثال مز ١١٩: ٧٥ (وهي في صيغة بيعِّل.) وهي تقرر أن الرب قد أذل كاتب المزمور. وحتى فيَ إش٥٣: ٧ والذي يصف "العبد" بكونه مضطهد (**נִגַּשׂ**) ومقاوم، ومع ذلك لايتفوه ببنت شفة. وليس في هذا إشارة إلى إذلال الذات بالألم.

(ج) وغالبًا ما تأتي **עָנָה** مع صيغة بيعِّل. ،بُعِّل. وقد جاءت ست مرات بمعان كثيرة ذات نطاق متسع إلى حد ما. وقد تؤدى معنى الانتهاكات الجنسية (تث ٢٢: ٢٤، ٢صم ١٣: ١٤)، القمع العقلي والبدني (تك٣١: ٥٠، خر٢٢: ٢٢[٢١]، امل ١١: ٣٩)، الاستبعاد (خر١: ١١، قض١٦: ٥، ١٩) أو حتى قمع الذات بالصوم (مز٣٥: ١٣، إش ٥٨: ٥) أما في ٢صم ١٣: ٢٢ و٣٢ فالكلمة هنا تصف "ثامار" التي تم إذلالها وقهرها أمام جميع الشعب بعد أن أذلها "أمنون" كما أصابت دليلة شمشون حين جزت شعر رأسه ومن ثم تمكن الفلسطينيون من إخضاع عدوهم الرئيسي وخداعه (قض ١٦: ١٩) كما تنسحب هذه الكلمة على الألم الذي أصاب يوسف والذي جاء ذكره في مز ١٠٥: ١٨ "آذَوْا بِالْقَيْدِ رِجْلَيْهِ. فِي الْحَدِيدِ دَخَلَتْ نَفْسُهُ".

ونجد في لا ١٦: ٣١، ٢٣: ٢٧ أن الشعب كان يتذلل والألم يعتصره معبرًا عن ندمه. ومن المحتمل أن ندمهم هذا كان مصحوبًا بالصلاة والصوم في ضوء الاستعداد ليوم الكفارة. ويستخدم الرب أحيانًا هذا التذلل وهذا الحزن للإصلاح أو لتحقيق هدف ما (امل ١١: ٣٩، مز ١١٩: ٧١) مما كان يُسفر عن تقديم الشكر أحيانًا إلى الرب على هذه الحالة (مز ٨٨: ٧[٨]، ٩٠: ١٥، ١١٩: ٧٥، مراثي ٣: ٣٣)، فلقد أذل الرب شعب إسرائيل في البرية (تث ٨: ٢، ١٦) وبالسبي البابلي (مز ١٠٢: ٢٣[٢٤]، إش٦٤: ١٢[١١]) وذلك لكي يرجعهم إليه. ومع ذلك ففي كثير من الأحيان، استخدمت الكلمة للتعبير عن إذلال الآخرين أو قهرهم بصورة مستمرة ومخزية (خر١: ١٢، قض١٩: ٢٤) وعلى سبيل المثال، عاملت ساره هاجر بقسوة حتى فرت الأخيرة منها (تك ١٦: ٦). كما أن شكيم قام بإذلال دينا بكل قسوة أيضًا (تك ٣٤: ٢) ولكي يرحم القوي الغرباء والمستضعفين في المجتمع (خر٢٢: ٢١[٢٠])

والأرامل (خر٢٢: ٢٢[٢١]) والنساء الأسرى في الحروب (تث٢١: ١٤)، لذا سن الرب قوانين محددة لمنع الاستغلال والاضطهاد.

(د) وتظهر عدة مترادفات للكلمة עָנָה في العهد القديم، مثل: דָּחַק، يدفع، يتبجح، يضطهد (#١٨٩٥)؛ דָּכָא، يسحق، يقهر (#١٩١٧)؛ יָנָה يقمع، يضطهد، يقسو على (#٣٥٦١)؛ נָגַע منكوبًا (#٥٥٩٥)؛ נָגַשׂ، يُجبر، يُطارد، يقهر، يبتز (#٥٦٠١)؛ עוּק، يُحقر من شأن الآخرين (#٦٤٢١)؛ وעָשַׁק؛ يقهر، يؤذي (#٦٩٤٣). وكل هذه الكلمات تعبر عن القهر والاستعباد. كم نجد أن الكلمة יָגָה تعني حزن، كآبة، أسى (#٣٣٢٤)، وهي تعبر عن الجانب العاطفي من القهر؛ שָׁפֵל (#٩١٦٦)، والكلمة؛ כָּנַע تصف حالة من الإذلال والاحتقار כָּנַע (#٤٠٤٤) تتضمن الخضوع لإرادة شخص آخر.

٣. تأتي اسم. עַנְוָה مرة واحدة في (مز ٤٥: ٥) وربما في إشارة غير صحيحة للإذلال עֲנָוָה، أما إن كانت الأخيرة إشارة صحيحة إلى اسم،، فمن ثم يتوقع كاتب المزمور أن يُناصر الملك الحق وتواضع الأبرار.

٤. وتأتي اسم. עֱנוּת مرة واحدة في مز٢٢: ٢٤[٢٥] حيث يُسبح المرنم الرب لأَنَّهُ لَمْ يَحْتَقِرْ وَلَمْ يُرْذِلْ مَسْكَنَةَ الْمِسْكِينِ. وقد استجاب الرب لكاتب المزمور حيث دعاه وخلصه. ومن المحتمل أن البناء النحوي لهذه العبارة يأتي في صيغة التفضيل مضاف إليه (Waltke and O'Connor, *IBHS*, 154)، وتأتي بمعنى "وطأة المصاب" أو ذروة الألم.

٥. تأتي الصيغة. עֳנִי ٣٦مرة في العهد القديم وهي تعبر عن حالة الألم والمعاناة والكرب الناتجة من الإذلال. وهي تعبر عن إذلال عميق يشمل شعب بكامله مثلما حدث في أرض مصر (خر ٣: ٧، ١٧ وتث ١٦: ٣، ٢٦: ٧، نح ٩: ٩) وفي السبي البابلي (مرا ١: ٣، ٩ و٣: ١، إش ٤٨: ١٠). كما تظهر تلك الصيغة ١٦مرة في سفري أيوب والمزامير، والتي غالبًا ما تُسجل ردود أفعال للمعاناة. كما تُشير עֳנִי إلى كل من الإذلال البدني كما في سفر أيوب (أي ٣٠: ١٦، ٢٧ و٣٦: ٨) أو الذهني كما في حالة يأس حنه من عدم قدرتها على الإنجاب (١صم ١: ١١) والرب قادر على أن يُنْقِذُ الْمُحْتَاجِينَ مِنَ الْبُؤْسِ (مز ١٠٧: ٤١)، أو أن يستخدم تلك الظروف لتحقيق إرادته "إش ٤٨: ١٠ فالرب قد نقى شعبه إسرائيل، فِي كُورِ الأَلَمِ". وهناك مقاطع كثيرة توضح كيف أن الألم يدفع المتألمين للجوء إلى الرب (أي ٣٦: ١٥، مز ٩: ١٣[١٤]، ٢٥: ١٨، ٣١: ٧[٨]، ١١٩:٥٠، ٩٢، ١٥٣).

٦. وتأتي الكلمة תַּעֲנִית في سفر عزرا ٩: ٥ وهي تصف رد فعل عزرا تجاه ما أخطأ به شعب إسرائيل من الزواج بالأجنبيات. إذ مزق ملابسة وقام بنتف شعر رأسه ولحيته. كعلامة على الحزن والألم. ثم نادي بصوم حتى المساء. وعلى الأرجح، فإن هذه الصيغة تُشير إلى الصوم كمصاحب لحالة الألم والحزن (Clines, 1984, 121).

ب. ت وتترجم السبعينية مجموعة هذه الكلمة بعدة كلمات مختلفة. فالتلمود الآرامي يحوي كلمات وثيقة الصلة بالكلمة עַנְיָיא עֲנָיָא עֲנִי، وكل منها يؤدي معنى الإذلال، القهر والفقر. كما أن هناك عدة صيغ اسمية مشابهة لتلك الموجودة في اللغة العبرية الكتابية עֲנָיוּתָא עַנְיוּת עַנְיוּתָא، بمعنى البؤس والفقر. وبالمثل، فالعبرية الحديثة تتضمن كلمات لها نفس المعنى.

أسى، قمع: ← דחק [*dḥq*] (يقمع، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*ḥms* 1] (قمع، #٢٨٠٧)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* 2] (يمارس عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← ינה [*ynh*] (قمع، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (ضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māṣôr* 1] (أسى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* 1] (يصير مرا، ذاهل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*nega*ʿ] (وباء، أسى #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngś*] (يجبر، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿ*nh* 2] (يبتلى، يتواضع، ابتلاء النفس، صوم، يقمع، يخضع #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿ*wq* 1] (ينسحق؟ #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿ*mr* 1] (يتعامل بوحشية مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשׁק [ʿ*šq* 1] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [*ṣwq* 1] (يقيد، يقمع، يعامل بخشونة، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*ṣwr* 2] (يتعامل بوحشية مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يهاجم بعنف، يضغط، يضايق، يحذر، يربك #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (ينسحق، #٨٣٦٨)؛ תּוֹלָל [*tôlāl*] (قاهر، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (قهر، #٩٤١٢).

منخفض، متواضع: ← כָּנַע [*kānaʿ*] (يكبت، يتواضع، يضع نفسه [بالتعريف المعجمي]، #٤٠٤٤)؛ ← עָנָה2 [ʿ*ānâ*2] (يعذب، يتواضع، يعذب نفسه، يصوم، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠)، ← צָנַע [*ṣānaʿ*] (يكون متواضع، ذليل، #٧٥٧٠) ← שָׁחַח [*ᵃbîṭûb*] (ينحني، يربض، يتواضع، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל [*ᵃbîṭûb*] (ينخفض، يستوي، يتواضع، يخفض، #٩١٦٤).

الببليوجرافيا

IDB 2:659-60; *ISBE* 2:775-78; 3:609-11; *THAT* 2:341-50; *TWAT* 6:247-70; *TWOT* 2:682-84; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 247-70.

باول وجنر *Paul Wegner*

6701	עָנָה

עָנָה [ʿ*anâ* 3]، قَلِّ. يعتريه القلق، يُحتل. وفي صيغة هِفْعِيل. ينشغل بأمر ما (#٦٧٠١)، اسم. עִנְיָן [ʿ*inyan*]، قضية، شأن، عمل، احتلال (#٦٧٢١)؛ מַעֲנֶה [*maᵃneh*] 2]، غاية (تأتي مرة واحدة؛ #٥١٠٢).

ع. ق ١. هناك إشكالية الفصل المعتاد لأربعة من الجذور اللفظية المتجانسة من حيث اللفظ IV-עָנָה، هي إشكالية HALAT 807-8; BDB, 775-76; L. Delekat, "Zum) hebr aischen Wrterbuch," VT 17, 1964, 38; THAT 2:335-36; TWAT 6:243-45). أما المناقشات المتعلقة بأصل الكلمة فلم تحظى بأهمية كبيرة من الوجهة اللاهوتية. وبغض النظر عن الكلمة מַעֲנֶה والتي جاءت في (أم ١٦: ٤) فقد جاء هذا الجذر ١١مرة في إشارة خاصة بما هو كنائسي. ويستخدم Qohelet اسم. עִנְיָן كتعبير عام عن اهتمامات البشر وشئونهم وما يهتمون به. وهي تُغطي كل تلك النشاطات من خلال رؤيتهم المتجهمة للحقيقة ضمن إطار العبثية (جا ١: ٣، הֶבֶל، قا؛ Michael Fox, "The Meaning of HEBEL for Qohelet," JBL 105, 1986, 409-27). ولا استثناء من ذلك . كما أن. עִנְיָן تأخذ بعين الاعتبار المساعي المهنية بالإضافة إلى التكرار المستمر للأنماط التاريخية في دورة حياة الثقافة الإنسانية. فالتطلعات إلى وجود آمن ومكتمل وذي معنى بالإضافة إلى السلوكيات الدينية والأخلاقية إلى جانب البحث عن الحكمة والفهم (contrast NCB, 49; M. Fox, Qohelet and His Contradictions, 152 الحد الذي עִנְיָן في البحث عن تفاهم). وللتعرف على التعبيرات الموازية في مفردات Qohelet's قا؛ מַעֲשֶׂה، عمل (#٥١٢٦) وهي مشتقة من עָשָׂה فعل (١: ١٣، ١٤ و٢: ١٧) وעָמָל، كدح (#٦٦٦٢) < עָמַל مهمة (١: ٣).

٢. وتقدير Qohelet لاهتمامات البشر وشئونهم تُعد سلبية، فهي شريرة وتتسم بالمعاناة (רַע؛ جا ١٣ :١) وهي تُصيب البشر بالإحباط والألم (٢: ٢٣). فلا منفعة تحت الشمس (٢: ١١). هذه الحالة الموجودة على أرض الواقع لم يتسبب فيها الانهزام الأخلاقي للبشرية، أو طلب التدريب الماهر على الصناعات البشرية، بل لأن الخالق قد قرر ذلك ورتبه (١: ١٣، ٣: ١٠- ١١ قا؛ ١: ١٥). أما نظرة Qohelet اللاهوتية للخليقة فبها تناقض صارخ، ولاتتفق مع النظرة اللاهوتية الإيجابية العميقة والتى تعكسها الأسفار الخمسة أو تراتيل الخليقة في المزامير בָּרָא؛ يخلق، يفصل، #١٣٤٣). كما لاتتوافق رؤية Qohelet اللاهوتية عن الخليقة مع الرؤية اللاهوتية للقديس بولس الرسول. الذي وضع هدف الخليقة ضمن إطار الخلاص من الخطيئة الأصلية للبشر وماتبعها من لعنة لها تأثيرها على المصير الأبدي للبشرية (رو ٨: ٢٠- ٢١)، ويُعارض Qohelet، الافتراضات التي تقوم عليها الحكمة التقليدية لشعب إسرائيل، والمسلمات والألغاز بالإضافة إلى الإحباط الذي يُصيب الخليقة. وبالنسبة له فإن الأخيرة تعكس الغموض الذي يُحيط بالشخصية الإلهية. والتي تبدو متباينة مع انتصار المسعى البشري نحو وجود آمن وذي معنى. أما فيما يتعلق بمشكلة الربط مابين رؤية Qohelet التوكيد الإيجابي الذي قدمه في نهاية كتابه انظر، M. Fox, Qohelet and His Contradictions, 1990.

٣. هناك ثلاثة جذور عبرية غير مرتبطة تأتي بنفس معنى الفكرة الإنجليزية للكلمة "اهتمام" דָּאַג، وهي ليست بذات أهمية لاهوتية (#١٧٩٣) وهي تُعبر عن الشعور بالاهتمام، القلق، الخوف أو الفزع. يتراوح مابين الناحية العقلية والعاطفية إلى الناحية اللفظية، وهي تعبر عن القلق في التفكير، الحديث والقلق من أي شيء. وتأتي الأهمية اللاهوتية من استخدام الكلمة في مجال العبادة في المزامير (#٨٤٨٨). والكلمة שִׂיחַ ليست تعبيرًا لاهوتيًا في حد ذاتها. وهي تُشير في المقام الأول إلى أي نشاط خارجي ينشغل به الشخص أو يقلق بشأنه. وهي تأتي أيضًا لتعبر عن اهتمامات لاهوتية. مثل ماجاء في سفر الجامعة عن طبيعة الوجود الإنساني وشؤونه، قضاياه ومهامه.

ب. ت وتأتي هذه الثلاثة جذور في الترجمة السبعينية بأشكال متنوعة و متضاربة.

ع. ج ويصعب الكشف عن مدى التأثير المباشر لهذه التعبيرات في العهد الجديد. وللمقارنة مع المصطلحات الموازية انظر NIDNTT 1:276-78; 2:860-61; TDNT 2:40-41; 4:589-93; 6:23-26; 3:798-800.

اهتمام، مهمة، مهنة، مشكلة: דאג [d'g] (قلق، اهتم، خشى، فزع، #١٧٩٣) ← עָנָה [3] ['nh [3]] (يكون مقلق، منشغل بـ، #٦٧٠١) ← צרר [1] [srr [1]] (يربط، أسكت، يكون في ضيقة، في أوضاع صعبة، معاناة، #٧٦٧٤) ← שִׂיחַ [1] [śyḥ [1]]، شكى، استغرق في التفكير، درس، تحدث، تأمل، #٨٤٨٨).

البيبلوجرافيا

J. L. Crenshaw, "Qoheleth in Current Research," HAR 7, 1983, 41-56; idem, *Ecclesiastes*, 1987, 23-28, 72-73; D. C. Fredericks, *Qoheleth's Language: Reevaluating Its Nature and Date*, 1988, 235; R. Gordis, *Koheleth: The Man and His World*, 1968, 112-22; Diethelm Michel, *Qohelet*, 1988, 82-107; *TWAT* 6:243, 245-46; M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, 1966, 92; C. F. Whitley, *Koheleth: His Language and Thought*, 1978, 12, 56; J. G. Williams, "Proverbs and Ecclesiastes," in *The Literary Guide to the Bible*, eds., R. Alter and F. Kermode, 1987, 277-82.

أي. أر. بيتي. دايموند *A. R. Pete Diamond*

6702 עָנָה

עָנָה [‘anâ [4]]، قَلْ. بيِعِّلْ. بمعنى يُغني (#٦٧٠٢).

ش. أ. ق تاتي في العربية. gny II يُغني" وفي السيريانية. ʿny، يستجيب للغناء . ولاتوجد في أوغا.. ʿny، يغني (Andersen, 109).

ع. ق يصعب أحيانًا تمييز هذا الفعل عن الفعل עָנָה، يُجيب. وفي (هو ٢: ١٥[١٧]) يُنسب إلى الأخير (NIV mg). في سياقات أخرى قد تكون في الغناء التجاوبي رأي (Sasson, 157).

١. والاستخدام الشائع للكلمة يعود على غناء النساء لأناشيد النصر (خر ١٥: ٢١، ١صم ١٨: ٧، ٢١: ١٢، ٢٩: ٥، إر ٥١: ١٤).

٢. ويرتبط الفعل بالاحتفالات العامة المختلفة، مثل حفر بئر في سفر العدد ٢١: ١٧، حصاد الكروم في إر ٢٥: ٣٠. وفي إش ٢٧: ٢ أيضًا. حيث يُشير الفعل إلى نشيد كرمة الرب وهو نسخة إيجابية من النشيد المذكور في سفر القضاة ٥: ١ – ٧.

٣. ويأتي الفعل في خر ٣٢: ١٨ ثلاث مرات في وصف موسى لشعب اسرائيل حين عبدوا العجل الذهبي (ع ٦) وقد وصف هذا الاحتفال مرتان باستخدام تعبيرات سلبية في صيغة قَلْ. فلاهي بنشيد نصر ولا بمرثية لهزيمة. أما في الحالة الثالثة، فجاءت مركزة في صيغة قَلْ. في إشارة إلى صوت غناء عالي. وقد وصفت في السبعينية بأنها "صرخات مخمور".

٤. جاءت الكلمة في سفر عزرا ٣: ١١، ١٤٧: ٧ لتعبر عن تسبيح مرتل .كما جاء في مقدمة مز ٨٨ לְעַנּוֹת ولكن بمعنى عام غير مؤكد وقد ترك دون ترجمة . وربما أشار إلى الغناء (Kraus, *Psalms 60-150*, 190; NAB). وفي مز١١٩: ١٧٢ نجد الرغبة في ترتيل كلمات الرب وهو عبارة عن توسل غير مباشر من أجل أن يستجيب الرب لصلوات كاتب المزمور. ومن ثم يقدم للرب تسبيح شكر.

ع. ج *NIDNTT* 3:668-76.

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [*hll* [2]] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [*zmr* [1]] (يعزف، يغني مسبحًا، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [*ydh* [2]] (يعترف بفضل، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [*nwh* [2]] (يسبح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה [ʿ*nh* [4]] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [*psḥ* [1]] (ينفجر أو ينطلق في التسبيح، #٧٢٠٠)؛ רוֹמֵם [*rômēm*] (يُرفّع، #٨١٢٣)؛ ← שבח [*šbḥ* [1]] (يمدح، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥)؛ ← שיר [*šîr* [1]] (يرنم، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [*tnh* [2]] (يردد، يحتفل بذكرى، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, "A Lexicographical Note on Exodus xxxii 18," *VT* 16, 1966, 108-12; J. M. Sasson, "The Worship of the Golden Calf," *Orient and Occident*, 1973, 151-59.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

6703 עֹנָה

עֹנָה [ʿ*onâ*]، اسم. "تعايش"، علاقة جنسية"، "علاقة زوجية" (#٦٧٠٣).

ع. ق يُشير اسم. إلى "الحقوق الزوجية" مثل العلاقة الزوجية بين الزوجين, ووفقًا لسفر الخروج ٢١: ١٠، إن اتَّخَذَ سيد لِنَفْسِهِ امرأة أُخْرَى، لاَ يُنَقِّصُ طَعَامَهَا وَكِسْوَتَهَا وَمُعَاشَرَتَهَا.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [*'ešek*] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [*zirmâ*] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [*mᵉbûšîm*] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [*nablût*] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* [2]] (يفي، يشتهى، #٥٧٣٤) ← ענג [ʿ*gn*] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [ʿ*ōnâ*] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שכב [*škb*] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שכה [*škh*] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [*šopkâ*] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣)

علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

6705 עָנִי עָנָו

עָנִי, עָנָו [ʿ*anaw*]، [#٦٧٠٥])؛ العاني [#٦٧١٤])، تأتي صفة بمعنى متواضع، محتاج، مصاب، فقير עֲנָוָה [ʿᵃ*nawâ*]، اسم. التواضع (#٦٧٠٨)؛ الأب עַנְוָה [ʿ*anwâ*]، اسم. "تواضع" (وتأتي مرة واحدة في مز ١٨: ٣٦ #٦٧٠٩)؛ עֱנוּת [ʿᵉ*nût*]، حزن، أسى (#٦٧١٣)؛ עֳנִי [ʿᵒ*nî*]، بؤس، ألم، مأساة (#٦٧١٥)؛ תַּעֲנִית [*taʿᵃnît*]، صوم (#٩٥٠٤)؛ < עָנָה [ʿ*anâ* [2]]، صيغة قَلْ. مكتئب، يُحزن نفسه، يصوم وفي صيغة بُعِّلْ. يكون حزينًا، وفي صيغة هِفْعِيل. يضطهد، يحزن، وفي صيغة هِتبَعِيل. يتواضع , يتنازل (#٦٧٠٠).

ش. أ. ق يؤكد الجذر العبري עָנָה؛ أن استخدام القوة والقهر يؤدي إلى الإذلال، والمعنى الأساسي يتذلل (انظر إش٣١: ٤، زك ١٠: ٢) وفي العربية ʿ*ana*، متواضع، خاضع. وتأتي المتشابهات لهذه الكلمة في السريانية والأثيوبية بنفس المعنى. كما تجيء في النقوش الآرامية ʿ*nwh*، فقر، إذلال (*Ahiqar*, 1. 105; *APFC*, 223;)

(KAI 11, 206). وفي المؤابية ‘nw ، كما جاءت في نقوش "ميسا" لتصف اضطهاد المؤابيين على يد "عُمري" (KAI 181 5 [cf. 6]).

ع. ق ١. في العلاقات الدلالية للصفة עָנִי، وעָנָו؛ في العبرية، (متواضع، فقير، معوز) فالاختلاف بينها وبين עָנִי، وעָנָו؛ له أهميته עָנִי؛ تعني " تم إذلاله" أو "عاني من الفقر، ضغط الظروف، صعوبة الأحوال (وهناك تمييز بين אֶבְיוֹן معوز [#٣٦]، דַּל، فقير [#١٩٢٤])، مع الكلمات المرتبطة). وفي الدساتير القديمة فإن עָנִי؛ تعني أحد المحرومين الذين لا يمتلكون أرضًا (لا ١٩: ١٠، ٢٣: ٢٢ وتث ١٥: ١١، ١٤: ١٢) والفقير، والغريب. كما أن עָנִי. على نفس المستوى مع الأجنبي المقيم، والأرملة، واليتيم، فكل منهم قد أصابه ضرر ما نظرًا لوضعه الاجتماعي. فمنهم من يحصل على قوت يومه فقط ويعتمد على الآخرين في تلبية احتياجاته المعيشية. لقد أنشأوا طبقة اقتصادية ثالثة تقع ما بين الإنسان الحر والعبد، وهي مهددة اجتماعيًا و على الأرجح استُبعدت من الحياة العامة. ومع ذلك فقد وقف يهوه الرب موقف المدافع عنهم (تث١٠: ١٧ – ١٨) ولقد حض الأنبياء إسرائيل على معاملة עָנִי؛ بطريقة عادلة (إش ١٠: ٢، ٥٨: ٧، أم ١٤: ٢١) والرجل التقي هو من يفعل هذا (حز ١٨: ٧) أما الأشرار فيخطفون مصالحهم (أي ٢٤: ٩) وقد استخدمت עָנִי؛ في العهد القديم على نطاق واسع لتعبر عن الأتعاب الجسدية أو تحمل المعاناة (أي ٢٤: ١٤، ٢٩: ١٢، ٣٦: ١٥، إش ٥١: ٢١، ٥٤: ١١، إر ٢٢: ١٦، حز ١٦: ٤٩ .. إلخ).

٢. עָנָו؛ تعني في الأساس "انحنى" تحت وطأة الظروف. وكما أن التجارب تكمل عملها هكذا المتواضع أيضًا يتمم عمله. والترجمة اليونانية للعهد القديم تؤيد ترجمة עָנִי، وעָנָו؛ حيث من الطبيعي ترجمة עָנִי؛ في السبعينية πένης السبعينية، ταπεινός، ἀσθενής، πτωχός ولكن يندر ترجمة עָנָו؛ فقط إلى πένης انظر (مز١٠: ١٧، ٢٢: ٢٦) أو πτωχός، انظر (مز٦٩: ٣٣)، إش٢٩: ١٩، ٦١: ١) ولكنه غالبًا ماتُترجم إلى πραΰς أو ταπεινός ومهمة تقرير السؤال الخاص بالتمييز الدلالي بين النماذج لم يسهل الأمر علينا من جراء التشويش في تلقي النص العبري بين الأشكال المختلفة لصيغة صيغة الجمع. حيث أنه في المخطوطات العبرية المتأخرة (من القرن الأول ق. م إلى سنة ١٠٠ ب. م)، يصعب التمييز بين. עָנָו؛ في العبرية (كما يتضح من تكرار الاختلاف بين الحواشي) وتأتي صيغة المفرد (עֲנָוִים) في (عد ١٢: ٣) فقط. أما עֲנָוִים K فقد كُتبت نصًا في مز ٩: ١٩، إش٣٢: ٧، عا٨: ٤ ولكن اقتُرح עֲנָוִים تُقرأ. تفضل scribalكتُقرأ. في هذه المواضع. وعلى الجانب الآخر كُتبت (XXX) K في مز٩: ١٣، ١٠: ١٢، أم ٣: ٣٤، ١٤: ٢١، ١٦: ١٩. حيث تُقرأ.(XXX) تم تفضيلها من الجهة الانطباعية.

٣. وهناك سؤالان مطروحان: (أ) هل التمييز بين עָנָו / עָנִי / يُعد اقترانًا أصليًا، وإن كانت الإجابة لا، فمتى ظهر هذا التمييز في اللغة؟ (ب) ماهي العلاقة بين עֲנָוִים و עֲנִיִּים ومتى استُخدمت الأخيرة بخلاف المعنى الاقتصادي حصريًا؟ وإن كانت עָנִי / עָנָו؛ مرادفات أصلية فإن التطور الديني/ الأخلاقي للكلمة עֲנָוִים، "تواضع" جاء متأخرًا. ولكن بدا أن التمييز ما بين هذه النماذج كان مبكرًا عن (عد ١٢: ٣) والذي اعتُبر "غير موسوي" حتى من قبل العلماء المحافظين وخاصة في الحقبة التي عاش فيها صفنيا النبي. ورأى البعض أن التمييز في التعبيرين / עָנָו עָנִי؛ تم بواسطة الأنبياء أنفسهم وذلك لتمييز الفقير עָנִי דַּל אֶבְיוֹן، عن الزائف עֲנָוִים ومهما كان الأمر، فما يمكن أن يُقال هو، أن تطبيق هذان التعبيران على بقية الكيانات الناشئة في إسرائيل. جردهم من إمكانيات التوجه الاقتصادي الضروري (خاصة في حالة עָנִי).

٤. ودلالة עָנִי؛ مصاب، معوز. في مقابل עָנָו، متواضع أنه لم يتم الربط بينهما للتعبير عن استحقاق الفقر. ولكن استُخدمت أحيانًا لتُشير إلى هؤلاء الذين استغلوا الفقراء بغير وجه حق (أي ٢٤: ٤، مز ٣٧: ١٤، إش ٣٢: ٧). وעֲנִיִּים هم شعب الرب "خاصته" الذين لهم علاقة خاصة به. وهو يُشير إليهم (شعبي خر٢٢: ٢٤[٢٥]) وهو حافظهم (أم ٢٢: ٢٢- ٢٣). والمعارضين لـ עָנִי؛ ليسوا هم الأغنياء فقط كما نظن، بل الأشرار רְשָׁעִים (مز٩: ١٨[١٩])، القساة (حز ١٨: ١٠-١٢) والظالمين. פָּרִיץ؛ (انظر عا ٤: ١). وكل الكلمات تُشير إلى رعاية الأتقياء من شعب الرب الذين أظهروا ولاءهم للعهد مع الرب. وهي مسئولية وضعت على عاتق كل أفراد المجتمع. وكان لزامًا على أي ملك لشعب إسرائيل التأكيد على أن עָנִי؛ يحصلون على العدالة في المحاكم (مز ٧٢: ٢-٤، أم ٣١: ٩). وبعد النفي عملت كل الجماعات المختلفة من المضطهدين، الفقراء، المعوزين، المتواضعين على إطاعة الرب. وأصبحوا وحدة واحدة واقتربوا من بعضهم البعض (مز١١٩: ٤١). وهذا يتسق مع ماسيفعله المسيح في مجيئه إذ سيعلن ملكه وسلطانه (زك ٩:٩) وفي ضوء البركات التي تتبع الضيقات فعلينا أن نقدم الشكر للرب لأنه هو وراء كل هذا (مز ٨٨: ٧[٨]، ٩٠: ١٥، ١١٩: ٧٥، مراثي ٣: ٣٣).

٥. اسم. العبرية עֳנִי وעֲנָוָה. وتسود العلاقة الغامضة للصفات فيما يتعلق بهاتين الصيغتين الاسميتين. وترتبط עֳנִי مع עָנִי؛ لتُشير إلى معنى الإذلال (تك ١٦: ١١، ٢٩: ٣٢، ١ صم ١: ١١) وעֲנָוָה "التواضع" (أم١٥: ٣٣، ١٨: ١٢، ٢٢: ٤، صف ٢: ٣). وتُرجمت עֳנִי في السبعينية إلى ταπείνωσις , πένια, ανδ

θλίπσις، بينما تُرجمت עֲנָוָה إلى πραΰτης واعتُبر עֲנָוָה مصطلح ديني يصف علاقة المؤمن بالرب وهو يأتي مرة واحدة. وهناك ثلاث صيغ إسمية يأتي كل منها مرة واحدة أيضًا: تواضع (مز ١٨: ٣٦)، עֱנוּת، إصابة (مز ٢٢: ٢٥) وתַּעֲנִית، صوم وتذلل (عز ٩:٥).

٦. الأفكار اللاهوتية.

(أ) أسفار موسى الخمسة. يشير עָנָו في (عد ١٢: ٣) إلي موسى بكونه حَلِيمًا جِدًّا أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ. لذا يُعد مثالًا للطبيعة الحقيقية للمتواضع "الحليم". ونموذجًا جيدًا لشعب إسرائيل. ويجب أن تؤخذ هذه الإشارة بشكل وثيق مع التعليق السابق ."فسمع الرب" (على سبيل المثال الشكوى ضد موسى التي اقامها كل من مريم وهارون ١٢: ٢). لقد استعد موسى لكي يتحمل هذا الهجوم الضار غير المبرر. وذلك بأن ترك للرب مسألة تبرئته. لذا أصبح انكار الذات هذا والثقة والموقف الحازم تجاه الحياة من دلائل الفضيلة.

استُخدم الفعل في (تث ٨: ١-٣) في الإشارة إلى تذلل شعب اسرائيل أمام يهوه الرب في الصحراء. ومن ثم فإن هذا الأصحاح يُقدم أمرًا يتعارض مع كبرياء شعب إسرائيل (ع١٧) ذلك الموقف غير الملائم لشعب تأتي حياته وازدهاره من يد الرب الفادي . لذا صار هذا المقطع هو النموذج لكيفية ارتباط شعب اسرائيل بيهوه الرب طوال تاريخه. لذلك، وفي بداية دخولهم إلى أرض الموعد. كان الشعب مدركًا لأهمية التذلل أمام الرب إن أرادوا أن يستمتعوا بخيرات الأرض.

(ب) أسفار الأنبياء

(i) تنبأ عاموس عن عصر الازدهار في أيام حكم يربعام الثاني (٧٨٢- ٧٥٣ ق. م). ويعكس حياة البذخ والترف والتراخي التي تنتشر على نطاق واسع بين الأغنياء (عا٥: ١١، ٦: ٤). وخطية اسرائيل الأولى هي كيفية تعاملهم مع الفقراء والمعوزين. كما صاحب تعاظم معيشة الأغنياء تدني أحوال ملاك الأراضي الصغيرة الذين تم تحويلهم إلى فلاحين وفقراء. وفي هذه الظروف، استغل أغنياء التجار فقراء إسرائيل الجدد والمعوزين وذلك من خلال ممارساتهم التجارية الفاسدة (٨: ٤-٦، עֲנִיִּים). والسياق القضائي في (٢: ٢-٧) يُشير بأصبع الاتهام إلى الاعتداءات القضائية والاقتصادية التي قامت بها طبقات المجتمع العليا. وفي هذا السياق ,فإن עֲנָוִים (٢: ٧ ترجمة NIV) لا يحكمون للمظلومين، وفي ترجمة NASB حاد عن طريق التواضع، قا؛ ٨: ٤) ارتبطت بالتوازي مع التعبيرات الاجتماعية السابقة، אֶבְיוֹן معوزين، وדַּלִּים، فقراء كمجموعة محددة من الأبرياء في إسرائيل تتعامل مع الظلم الاقتصادي والضرر القضائي. وفي هذه المرحلة، صاروا جزءًا حيويًا من إسرائيل الذين عليهم أن يتحملوا مسئولية إصلاح العهد. وربما يُشير عاموس إلى كيف أن الشخص المهان اجتماعيًا يصبح مقهورًا من الوجهة الأخلاقية. والرب في سفر عاموس هو الذي يكشف التذمر، والشعب يصرخ طالبًا التدخل الإلهي. ويؤكد عاموس حقيقة أن "يهوه" هو الرب بالنسبة إلى شعب إسرائيل .والعهد الذي أعطاه الرب لإسرائيل بعد الخروج من أرض مصر (٢: ١٠، ٣: ١، ٩: ٧). والحكم على الأغنياء والأقوياء يهدف خلق مجتمع يتسم بالمساواة بين البشر. والذي طالب به شعب إسرائيل. في أرض خالية من الفساد. وأمام هذه المطالب كانت هناك مسئوليات جسام. والرب سيُنزل بهم العقاب من جراء انتهاكهم للعهد.

(ii) في سفر إشعياء , تجمع الفقير (עֲנִיִּים) مع شعب الرب. بينما أدين الأغنياء الذين قال عنهم الرب "قَدْ أَكَلْتُمُ الْكَرْمَ. سَلَبُ الْبَائِسِ فِي بُيُوتِكُمْ. ١٥ مَا لَكُمْ تَسْحَقُونَ شَعْبِي، وَتَطْحَنُونَ وُجُوهَ الْبَائِسِينَ؟ يَقُولُ السَّيِّدُ رَبُّ الْجُنُودِ". (إش٣: ١٤-١٥و١٠: ٢). أما في العصر المسياني، فسوف ينتهي الظلم، فهو عصر روح الرب الذي استقر في المسيا والذي بدوره سيُعيد إسرائيل إلى أيام داود ويُنشأ سلالة ملكية جديدة (إش١١: ١-٦). والملك سوف يهتم بأعضاء الدولة الضعفاء، وحسب غنى نعمته (٢-٣أ) يقضي بالعدل (ع ٣ب-٥) وسيجلب الأمان لشعب الرب (ع٢-٣أ) وهذا الحاكم جاء لرفعة الشعب ذي الأفكار السماوية. هذا مثال إنساني بعيد المنال ولكن يمكن تحقيقه من خلال الحكم الإلهي. وهو سيحكم وفقًا لمبادئ العهد الذي أقامه مع شعبه. لذا سيقضي للمسكين، والتي تم تعريفها بالتوازي مع עֲנָוִים، بالإنصاف ع٤. وكم كان هذا الانقلاب المسياني لتلك الظروف مطلوب، لأن المكر والاحتيال قد شوها الحقيقة. وفي المقابل، سيدان الأغنياء والأقوياء وفقًا للعدالة المسيانية (ع ٤) لأن أعمالهم كانت شريرة. وسيُنظر إلى الضعفاء بكونهم أخوة العهد، وسيُنتقم ممن رفضوهم. فهذا المجتمع الذي يُزيد البائسين فقرًا ويستعبدهم ويُذلهم ويُهمشهم ليس هو ملكوت الله. لذا حث الأنبياء أتقياء الرب أن ينظروا إلى إلههم طلبًا للتغيير. وليس من الصعب ملاحظة أن فضيلة التواضع تنبت من الألم.

وفي إش١٤: ٣٢ نجد صهيون ملجأ للبائسين. وفي إش٢٦: ٦ فهذا النظام الاجتماعي الظالم سوف يدوسه رِجْلاَ الْبَائِسِ، أَقْدَامُ الْمَسَاكِينِ. وفي إش٢٩: ١٧-٢١ تم وضع لائحة اتهام تدين قادة يهوذا الذين انكروا الرب. وقد تحمل عامة الشعب الكوارث الاجتماعية الناتجة عن ذلك. والأعداد ١٨-١٩ تتحدث عن البركات الآتية للبائسين. وفوق كل شيء، فالعصر القادم يحمل العدالة للمضطهدين. فقد أشير إلى المقهورين، جنبًا إلى جنب مع البائسين في المجتمع والصم، العمي والمعوزين אֶבְיוֹנִים أيضًا.

فسوف يستريحون من أتعابهم، وسوف يُغير الرب قلوبهم بالخلاص الذي يعرض له إشعياء ذلك الذي يُريحهم من الظلم.

وفي إش٤٠-٥٥ نري الذين ينتظرون بفارغ الصبر تدخلات الرب التي ستضع نهاية للسبي. والنظام القمعي هذا ليس هو الذي يفرضه إسرائيلي على اسرائيلي آخر. وللأمة ككل، تلك التي نُهبت وعانت من السبي والاستغلال على يد الأمم المضطهدة الأهرى (إش٤١: ١٧-٢٠) وفي هذه الأحوال يعلن النبي عودة المسبيين وظهور أورشليم الجديدة. أما المتألمون، فكلهم الآن شعب الله. كما أن المقهورين والمضطهدين (עֲנִיִּים) هم من سيتلقون تعزيات الرب (٤٩:١٣) وهم قد تلقوا الوعد بعهد السلام الجديد (٥٤: ١١) ولكن "العبد" هو الوحيد—الذي من خلال آلامه—سوف يأخذ على عاتقه ألام شعب إسرائيل (إش ٥٣: ٧).

والشخصية البارزة في إش ٦١: ١ "العبد" تعلن امتيازاتها بكونها "المسيا" الذي مُسح بالروح القدس، لِيَعْصِبَ مُنْكَسِرِي الْقَلْبِ، يِنَادِيَ لِلْمَسْبِيِّينَ بِالْعِتْقِ، وَلِلْمَأْسُورِينَ بِالإِطْلاَقِ (עֲנָוִים)، شعب الرب المخلصين (ومع ذلك، تَقرأ السبعينية الكلمة πτωχοις بافتراض أن معناها "مصاب"). وسوف يُبشر باليوبيل الأخروي، حيث يعوض الرب خاصته الأبرار ويكونون خليقة جديدة. وעֲנָוִים في إش ٦١ يُعدون أنفسهم لمجئ هذا اليوم بالنوح على صهيون وبانتظار خلاص الرب الذي لم يأت بعد. فالرب مع هؤلاء البائسين (עָנִי) المنسحقين بالروح (٦٦: ٢).

(iii) وينحو صفنيا نفس منحى كل من عاموس وإشعياء. ولكن هناك فرق دقيق في تعريف עֲנָוִים مع "البقية" لذا، وهذا ماتوقعه (إش ٤٠ -٥٥). وفي (صف ٢: ١-٣)، نرى "يوم الرب الذي سيدين فيه يهوذا". فلقد وقف النبي يحث الأمم على التوبة مقدمًا لهم الوعد بالفداء. وقد وجه أولى كلماته إلى "بائسي الأرض" (עַנְוֵי، ٢: ٣). هؤلاء الأبرار يختلفون في أهميتهم عن بقية الأمم (١: ٤- ١٣). فسيعهم نحو البر والانسحاق بالروح עֲנָוָה، فهم بهذا يُبعدون عنهم غطرسة الأمم. (٢: ٨، ١٠، ١٥ و٣: ١١). تلك الأمم التي طالما أتعبت الأبرار الذين سلكوا حسب إرادة الرب (Dawes, 41). ومع ذلك، فلا شيء يضمن حمايتهم، لأن الرب سيصب غضبه حتى على עֲנָוִים.

البائسون والمساكين في (صف٣:١١- ١٣) الذين جاء ذكرهم أيضًا في ع١٢ و١٣ هم "البقية" البارة. أما المتكبرين والمتغطرسين فهم أعداء يهوه الرب. وهو سيحطم كبريائهم وينقذ البائسين (עָנִי؛ ٣: ١١-١٢)، الذين التجأوا إليه. وبالنظر إلى التوازي مابين "البائسين" و"البقية" في ٣: ١٢-١٣ فالبائسين في ٢: ٣. هم أنفسهم البقية المذكورة في ٢: ٧ لذا، يوضح صفنيا العلاقة مابين السلوك الأخلاقي السامي والأوضاع الاجتماعية المتدنية. كما يوضح صف ٣: ١١-١٣ بكل جلاء أن المنسحقين الذين هم بمنأي عن الانخراط في هذا الظلم الاجتماعي هم على النقيض من هؤلاء الذين جعلوا المجتمع يتجرع كؤوس القسوة والذل بدلاً من الجوء للرب. أما شعب الرب الذين وصفوا بأنهم "المضطهدين" فهم غير هؤلاء الأشرار الذين قاوموا الرب.

والبقية المفدية (انظر ١:٢-٣) جعلت أناس جدد أقوياء وفي صف ٣. وهؤلاء البائسين والمتألمين لهم ثقة كبيرة في الرب (٣: ١٢) وهم يتحلون بالاستقامة وهم مثل الرب يكرهون الكذب (٣: ٥) والمكر والخداع (٣: ١٣) وهم يحمدون الرب على رحمته، وبذلك يُظهرون اعتمادهم عليه (٣: ١٤-١٧) فهم يطلبون الرب ويعيشون بالبر (٢: ١-٣) والتعبير وעָנִי البائسون كان يُشير في وقت صفنيا إلى غياب النفوذ والثروة والشخصيات البارزة في المجتمع. ولكنهم هم الأبرار (ع٣) وهم من لن يُصيبهم القلق من مجئ يوم غضب يهوه الرب. وفي صف ٣: ٦- ٨ نجد تدخلات الرب التي تُهيئ الطريق لظهور البقية الباقية ومستقبلهم المبارك. وستعود البقية البارة من أقصى الأرض (٣: ١٠) وسينعمون بالغفران (٣: ١١) والإيمان الثابت بالرب (٣: ١٢) والبر (٣: ١٣) والسلام (٣:١٣).

(ج) المزامير: والتحررمن الضغوط الخارجية "الفقر المادي" الذي يعاني منه المساكين الذين يثقون في يهوه الرب (مز١٤: ٦) واعتبار أنهم حملة الوعود الإلهية واضح جدًا في المزامير. أما المختارون עָנִי، وبخاصة עָנָו، أصبحت اختيار شخصي يُميز هؤلاء المعوذين والثقيلي الأحمال. والذين يتواضعون تحت يد الله القوية طلبًا لعونه وحده (مز٤٠: ١٧ [١٨]، ١٠٢: ١) واسم. עָנִי تتعامل دائمًا مع حالة العوذ هذه والتي توسل المعوذين إليه لكي يتدخل لحلها (مز٢٥: ١٨، ١١٩: ٥٣، أي٣٠: ١٦، مراثي ١: ٩، نح ٩: ٩).

وهناك تحول في معنى الصفتين עָנִי، البائسين وעָנָו، المتواضعين حدث قبل السبي صاحب ظهور البقية الباقية وسط الأمم التي كان فيها هؤلاء البائسين، المتواضعين والمعوذين (صف ٢: ٣، ٣: ١٢). وصار الرب هو الذي يغير تلك الظروف الصعبة، كما أنه يكسر فخر تلك الأمم وقوتهم . ويرد سلب البائسين (مز ٦٨: ١٠[١١]، ٧٢: ٢، ٧٤: ١٩، ٢١، والمتواضعين ٦٧:٩) إنها طبيعة يهوه الرب الذي يحب أن يسكن وسط المتواضعين والأنقياء القلب. ويستمع إلى صلواتهم و هو صالح لخائفيه، عينه عليهم ولايحتقر ألامهم (مز ٧٤: ١٩) بل يهتم بها. وقد وصف المسبيين بأنهم المساكين في الرب. الذين تعلموا أن ينتظروه بثبات. بينما انخرط النبلاء والأغنياء في العبادات الوثنية بعد السبي. أما الفقراء والمعوذين والمتواضعين فقد أطاعوا الرب في كل شيء بقلب غير منقسم.

(i) تعج المزامير من ٩-١٠ بالإشارات إلى البائسين والفقراء والمعوذين. وهذين المزمورين يمثلان مرثاة واحدة حيث يضع المرنم نفسه بين المساكين (עֲנִיִּים) (٩: ١٢[١٣])، الذين لم ينسهم الرب. والرب سيعاقب من اضطهدهم وأذلهم (٩: ١٣) وهويذكرهم دائمًا مع كل من דַּכִּים، المضطهدين والمبغضين في ع٩، وעֲנִיִּים، البائسين في ع١٢ الذين هاجمتهم الأمم الغريبة. بينما في مز١٠: ٢ يستمع الرب إلى تأوهات شعبه المتألم. وفي المقابل نجد توقعات شعبه بتدخله في ظروفهم الصعبة ولن ينسى سؤل قلب עֲנָוִים، المتواضعين (قا؛ مع ٩: ١٨[١٩]).

(ii) وفي مز ١٨: ٢٧ [٢٨] يحمد داود الرب لأنه يخلص شعبه البائس (עָנִי). أما الأَعْيُنُ الْمُرْتَفِعَةُ فقد وَضَعُهَا. وفي مز١٨: ٣٥[٣٦] نقرأ "لُطْفُكَ يُعَظِّمُنِي". وفي NIV "أنت تميل إليّ لتُعظمني" انظر أيضًا (٢صم٢٢: ٣٦) لُطْفُكَ يُعَظِّمُنِي. وقد تنازل الرب وأنقذ داود من مبغضيه. وقد أعلن الرب عن حضوره الشخصي ,ذلك بأن سعى لنصرة داود وتعضيده. وقد يبدو أن هناك تعارضًا مابين لطف هذه الشخصية واختبار قوتها المسيطرة (Dawes, 46).

(iii) والصلاة في مز ٢٢ ماهي إلا جزء من المرثاة والتي كتبت على مرحلتين (الأعداد من ١-١١[٢: ١٢] والأعداد ١٢- ٢١ [١٣: ٢٢]) وكلها تصب في معنى واحد للمزمور. "لا تحجب وجهك عني" (الأعداد ١١[١٢]، ١٩ [٢٠]).

وفي الأعداد من ٢٢-٢٦[٢٣-٢٧] تحول الأمر من الصلاة طلبًا للمساعدة إلى شكر للرب من أجل معونته (ع ٢٤[٢٥]) فالشعب يؤمن بخلاص الرب ويحمده عليه. والأعداد من ٢٢حتى نهاية المزمور تُشير إلى ذلك. فهم خائفو الرب (ع ٢٣ [٢٤]) وذرية يعقوب (ع ٢٣[٢٤]، ٢٥[٢٦])، طالبو الرب (ع ٢٦[٢٧]) والودعاء (עֲנָוִים، ع. ٢٦[٢٧]). وكل هؤلاء يرون أنفسهم شعب الله الحقيقي. الذين يحيون بحمد الرب. لاينفصلون عن مجتمعهم. وهم يُفكرون ويتحدثون عن أنفسهم وعلاقتهم بالرب من إعادة تحديد "ما معنى أن تكون إسرائيلي حقًا" وقد تعلموا أن يهوه الرب لن ينسى البائسين والمتواضعين بل يسمع صراخهم ويُساعدهم.

والأعداد ٢٣-٢٤[٢٤-٢٥] تدعو الجميع إلى تسبيح الرب لأنه يدافع عن المسكين (עָנִי) ويشبعهم من خيراته. وجماعة المخَلصين لاتفرح بالخلاص فحسب بل تفرح بالأخبار السارة بنجاة شعب الرب (ع ٢٦-٣١ [٢٧-٣٢]) ومصير هؤلاء البائسين/ المساكين مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمستقبل ملكوت الرب. وإمتدت هذه الرسالة إلى كل العالم وسجد قُدَّامه كُلُ قَبَائِلِ الأُمَمِ (ع ٢٧[٢٨]) كما أن الذُّرِّيَّةُ تَتَعَبَّدُ لَهُ. يُخَبَّرُ عَنِ الرَّبِّ الْجِيلُ الآتِي. (ع ٣٠-٣١ [٣١- ٣٢]) وهذا الاعتراف العالمي بدأ بالإعلان عن أن هؤلاء البائسين هم أبرار الرب. لذا، فلهذا المزمور رؤية نبوية أخروية من جهة الأمل الذي تمنحه لهم . ومع ذلك. فمزمور٢٢ هو أكثر من مجرد صلاة لشخص بائس. بل تمتد إلى عصر مملكة داود، وهو رمز لعبد الرب "يهوه" المذكور في إش ٤٠-٥٥. كما يُعطينا مثالاً عميقًا عن معاناته و آلامه النفسية (قا؛ إش ٧:٥٣). لذا ينقل كاتب المزمور صورة مسيانية، تحققت فيما بعد بالفعل في إرسالية السيد المسيح. وقد عرّف السيد المسيح نفسه بكونه الشخصية المحورية في هذا المزمور أثناء موته فقد اقتبس آية منه. لذلك، استُخدم هذا المزمور في العهد الجديد لإثبات وتفسير موت وقيامة السيد المسيح. إنه يُقدم العهد الإلهي لكل من تمسك بطريق الرب. فالسيد المسيح وهو البارعانى ومات من أجل المساكين والبائسين.

(iv) يبدأ المزمور ٢٥ بالتعبير عن ثقة المرنم في الرب والتوسل إليه ألا يشمت به أعداؤه. (ع ١-٣) وفي الأعداد (٤-٧) نجد القهر الخارجي والإحباط الداخلي جنبًا إلى جنب. وفي الأعداد (٨-٩) نرى الرب يقود الـ עֲנָוִים (ع٩) مع أولئك الذين عيّنهم كاتب المزمور. وעֲנָוִים في (ع٩) هم الخطاة الذين تعلموا طرق الرب (ع ٨ب، ٩) وهم الأبرار الذين حفظوا عهد الرب (ع١٠) والذين انتظروه (ع٢١) والأعداد من (١٢- ١٤) تُركز على هؤلاء الذين يخافون الرب وتُقدم المزيد من حياة עֲנָוִים.

(v) ويُشير المرنم في مز٣٤ إلى اشتياقه لتسبيح يهوه الرب (ع ١-٣[٢-٤]) وانضم له עֲנָוִים. في (ع ٢[٣]) وكل جماعة إسرائيل الذين كانت أعينهم نحو الرب ليخلصهم. (ع ٥[٦]) وهؤلاء هم المساكين (ع ٦[٧])، עָנִי الذين يخافون "يهوه الرب" (ع ٧[٨]) ومن يثقون فيه (ع ٨[٩]) ويطلبونه (ع ١٠[١١]) وخم الأبرار(ع ١٥[١٦]) وهم يسلمون له كل حياتهم خاضعين لمشيئته، لذا فصلواتهم دائمًا أمام الرب، وهم المنكسري القلوب والمنسحقي الروح (ع ١٨[١٩]).

(vi) ونلاحظ في مز٣٧ المرادف للكلمة עֲנָוִים وهو الأبرار (צַדִּיק). وهم עֲנָוִים. في الأعداد (١١، ٢٩) منتظرو الرب (ع٩) الودعاء (ع ١١) الصديقون (ع، ١٦أ، ١٧ب، ٢١ب، ٢٥ب،٢٩أ، ٣٠أ، ٣٢أ، ٣٩أ) الْمِسْكِينِ وَالْفَقِيرِ (ع١٤ب) الْمُسْتَقِيمِ طَرِيقُهُمْ (ع١٤) الْكَامِلَةِ (ع١٨أ، ٣٧أ) الْمُبَارَكِينَ مِنْ الرَبِ (ع ٢٢أ) أَتْقِيَائِهِ (ع ٢٨) الْكَامِلِين والْمُسْتَقِيمِين (ع ٣٧أ) إِنْسَانِ السَّلاَمَةِ (ع ٣٧ب) والذين يقبلون المرض بصبر دون تزمر أو شكوى، يعيدون الرجاء إلى شعب إسرائيل، هؤلاء هم شعب الله الحقيقي. والرب سيحول آلامهم إلى بركات (مز ٤٩: ٤، ٦٧: ٩) أما المتواضعين فسيرثون الأرض (مز ٣٧: ٩).

ويمكن أن نجادل بأنه قد حدث تغيير في معنى كل من

עָנָו، وעָנִי؛ من الأضرار المادية ومايتبعها من مخاطر إلى اختيار الشعب أن يلجأ إلى الرب في شدة احتياجه ومعاناته طلبًا لعونه. وبلاشك، فإن الفقر والخسارة المادية صارا هما التربة الخصبة للأتقياء والودعاء الذين لايتوافقون مع أوضاع الاضطهاد والاستغلال بل يطلبون كسر دائرة الأذى والخطر باعتمادهم على الرب الذي وعدهم بالتغيير والبركة على أن يساندوا بعضهم البعض. ويهدف هذا المزمور إلى منح الرجاء لكل من يمر بظروف صعبة. وهذا الرجاء ليس رجاءً معجزيًا، بل هو أن يتغيروا في داخلهم. ومن خلال تسبيحهم للرب سيختبرون في داخلهم تسلطا على الظروف الخارجية . فهم ورثة الوعود الإلهية التي أعطاها لشعبه. وسيرثون الأرض أيضًا. وهم شعب الرب الحقيقي، أما شر الأشرار فسيرتد على رؤوسهم. (مز ٣٧: ٢٢ ب).

(vii) وحين يعرض مز٤٥ للملكية المسيانية في العهد القديم، فإن المسيا هو الداعم للمحرومين والفقراء والمحتاجين. لذا نجد في مز ٤٥: ٤[٥] . فالمسيا سيُظهر مجده لا من أجل نفسه بل من أجل تواضع الأبرار (צֶדֶק עֲנָוָה־؛ [وهي المرة الوحيدة التي جاءت فيها الكلمة עַנְוָה]) ومن أجل الحق أيضًا. وهذه السمات تتفق مع التوقعات المنتظرة من المسيا (انظر إش١١: ٤).

(viii) أما المزمور٦٩ فهو مرثاة فردية من كاتب المزمور نفسه (ع ٢٦[٢٧]، ٢٩[٣٠]) فهو قد صرخ إلى الرب، لكي يتدخل ويُدافع عنه. ومن الواضح أن هذا الالتماس ليس حالة فردية بل جماعية (ع ٦[٧]) فهو يلتمس من أجل نفسه ومن أجل الآخرين. ورجاء كل من يثقون في يهوه الرب مرهون بإجابته للصلاة. وتسبيح الذين سوف يخلصهم الرب (ع ٣٢[٣٣]) هو الضمان لهم עֲנָוִים. (ع٣٢[٣٣]) وسوف يحول الرب هذه الظروف الصعبة من خلال تدخله المباشر وهو الضمان الأكيد لكلעֲנָוִים (ع٣٢[٣٣])، قا؛ مع ٦[٧]) وبخلاصهم تخلص صهيون أيضًا (ع . ٣٥[٣٦]).

(ix) وفي مز٧٦ نجد أن اللهَ مَعْرُوفٌ فِي يَهُوذَا. اسْمُهُ عَظِيمٌ فِي إِسْرَائِيلَ. وَمَسْكَنُهُ فِي صِهْيَوْنَ (ع ٢[٣]) وهناك سوف يسحق أسلحة القتال ويخلق שָׁלוֹם من أجل شعبه. وقد صد الرب جيش أشداء البأس الذي زحف على أورشليم، (ع ٥- ٦ [٦-٧]) إذ انتهرهم هناك في صهيون (ع ٤[٥]) لذا جاءت دينونته من السماء، وانتشر خوفه على الأرض وقام الرب لتخليص עַנְוֵי־אֶרֶץ، ودعاء الأرض (ع ٩[١٠]) وفي NIV "بائسي الأرض" الذين تحملوا بطش ملوك الأرض מַלְכֵי־אֶרֶץ (ع ١٢[١٣]).

(x) في مز ١٤٧ وهو من مزامير الفصح، يبدأ بتسبيح الرب ويعلن قوة إلة إسرائيل الذي يعتني بشعبه. ويَشْفِي الْمُنْكَسِرِي الْقُلُوبِ، وَيَجْبُرُ كَسْرَهُمْ(ع ٣) وبسلطانه يُحْصِي عَدَدَ الْكَوَاكِبِ. وَيَدْعُو كُلَّهَا بِأَسْمَاء (ع ٤) وهو يعرض قوته التي لا تنضب وحكمته التي لا تستقصى (ع ٥) وهو يرفع الودعاء (ع٦ עֲנָוִים) وذلك بأن يدين الأشرار.

(xi) وفي مزمور ١٤٩ نجد احتفالًا بملك الرب. وهو يبدأ بتسبيح الرب أيضًا (ع ١) ويدعو الكل للمشاركة في تسبيح الرب الخالق الذي يملك على صهيون (ع ٢). ويتحدث باقي المزمور عن نعمة يهوه الرب على إسرائيل وتخليصه للودعاء (עֲנָוִים). والتوازي ما بين "شعبه" و"المتواضعين" في (ع ٤) يبين أن עֲנָוִים هم كل الشعب. ومن ثم، فهم البقية الباقية. ومجتمع صهيون هذا ما هو إلا مجموعة من البائسين الذين وضعوا ثقتهم في الرب (قا؛ إش ١٤: ٣٢) لاحظ أن أعمال النعمة التي يقوم بها يهوه الرب تجاه إسرائيل تحدث عنها (مز١٤٩: ٥-٩). وقد تلقى البائسين النعمة والخلاص من يهوه الرب. من أجل هذا، فهم يحكمون مع يهوه الرب. ومجمع القديسين في חֲסִידִים، (ع ٥) وضع عليهم أن يُسبحوا الرب وأن يُشاركوا في حكمه العادل لِيَصْنَعُوا نَقْمَةً فِي الأُمَمِ، وَتَأْدِيبَاتٍ فِي الشُّعُوبِ. والتفسير التقليدي لعدد ٤ هو أن المتواضعين (עֲנָוִים) سينتصرون في الحرب. ولكن، ربما أشار النص إلى أنهم يبتهجون بالرب وخلاصه لهم وشعب الرب هنا يوصف بالأتقياء والودعاء.

(د) أسفار الحكمة: يُظهر هؤلاء الودعاء والأتقياء تبجيلهم ليهوه الرب واعترافهم أنهم جزء من خليقته ونظامه الكوني. لذا، فالتواضع معناه اكتساب تقدير ذاتي مناسب لا يعلو عليه الشخص. كما يتضمن هذا اعتراف الفرد بنقصه أمام الرب إعلانات الله وتدابيره. والتواضع في المقام الأخير لايمكن تحديده في ضوء حالة البؤس بل في ضوء الأنانية وهو أساس كل حكمة (أم ١١: ٢) فخوف الرب والتواضع أمامه أمران ضروريان ومرتبطان ببعضهما البعض. وقد أشير إلى هذا في (١٦: ١٨-١٩) فامتلاك التواضع الحقيقي يجلب الفرح والسعادة أكثر من ثمر الكبرياء.

وفي سفر الأمثال، استخدمت עָנִי؛ بشكل خاص. كعادة استخدام أمثال وحكم القدماء في معنى مادي (أم٢٢: ٢٢، ٣٠: ١٤، ٣١: ٩، ٢٠) وانظر (أيضًا ١٥: ١٥، مظلومين). وتظهر עֲנָוָה / עָנָו في قوانين الحياة العامة وتراقب من العالم عامة ولا تُقيد بمجتمع خاص. وباختصار، فالتواضع والبر في سفر الأمثال مسألة كونية وهي ضاربة في نسيج الخليقة منذ البدء. وهي أحد العناصر الهامة التي بها تستطيع خليقة الرب أن تستمر. والرب يَسْتَهْزِئُ بِالْمُسْتَهْزِئِينَ ويُعْطِي نِعْمَةً لِلْمُتَوَاضِعِينَ (٣: ٣٤). وحين تَأْتِي الْكِبْرِيَاءُ يَأْتِي الْهَوَان (١١: ٢) وَمَعَ الْمُتَوَاضِعِينَ עֲנָוִים حِكْمَةٌ. وتأتي اسم. العبرية في العهد القديم هنا فقط، وهي متشتق من الفعل צָנַע، "يتواضع" (وتسلك متواضعًا مع الرب ميخا ٦: ٨) وبالنظر إلى نقيض هذه الحكمة في سفر

الأمثال. يُمكننا أن نفهم المتواضع لايجب أن يرتئي فوق ماينبغي أن يرتئي. ومن يمتلك هذه السمات لن يجلب العار إلى نفسه.على عكس الكبرياء.

ومخافة الرب تُعلم الإنسان الحكمة والتواضع (עֲנָוָה) وَقَبْلَ الْكَرَامَةِ التَّوَاضُعُ (أم ١٥: ٣٣) وحكمة مخافة الرب تأتي بالتوازي مع "التواضع" ومنهما يتعلم الإنسان الحكمة وهو أمر مختلف عن ماجاء في السفر من أن "رأس الحكمة مخافة الله"، انظر أيضًا (أي ٢٨: ٢٨، مز ١١١: ١٠، أم١: ٧، ٩: ١٠، جا ١٢: ١٣). وعلى سبيل المثال، مخافة الرب هي المبدأ الأول والأساس الذي ترتكز عليه الحكمة . وباختصار، فالحكمة لها أساس ديني، فهي تكريس إيجابي للرب. وهذا يعني تخلي الإنسان عن كبريائه والتعبير المزيف عن التواضع. إلى جانب إنكار الذات والثقة في يهوه الرب في كل مناحي الحياة. ونجد في (أم ٣: ٥-٧) وصفًا دقيقًا لما ينطوى عليع التواضع. والآية (بدء الحكمة مخافة الرب [٩: ١٠]) تتوازى مع (معرفة القدوس هى فهم). وهي عبارة تتطلب معرفة البون الشاسع ما بين الإلهي والبشري وهنا يظهر معنى التواضع. كما أن استخدام עֲנָוָה في ١٥: ٣٣ و٢٢: ٤ يوضح هذه الحقيقة.

עֲנָוָה هي ما يتميز به الإنسان على المستوى الشخصي وهذا يؤدى إلى تكامل النظام العالمي مما يُمكن الإنسان من معرفة أين هو من النظام ككل. وتُقر עֲנָוָה بالحدود التي بعدها لا يمكن للحكمة الإنسانية أن تُقر وتعترف بالتواضع الإنساني أمام الرب. وما يرغبه الإنسان في عالمه يتحدد بمعرفته أن البشرية ليست مقياسًا لكل شئ. والكبرياء واحتقار البعد الديني هو النقيض للتواضع.فمَخَافَةُ الرَّبِّ رَأْسُ الْمَعْرِفَةِ (أم ١: ٧). لاحظ أن المواضع الثلاثة التي جاء فيها עֲנָוָה في سفر الأمثال تربط مابين التواضع والوضع الاجتماعي ومدى إدراك أعضاءه. والآية الثانية هي (١٥: ٣٣) تتكرر بعض كلماتها بالنص في ١٨: ١٢. "قَبْلَ الْكَسْرِ يَتَكَبَّرُ قَلْبُ الإِنْسَانِ، وَقَبْلَ الْكَرَامَةِ التَّوَاضُعُ (עֲנָוָה)." ولأن الكبرياء نقيض التواضع، فهو يجلب الدمار أما التواضع فيجلب الكرامة. ومرة ثانية يتم تعريف التواضع هنا بكونه "مخافة الرب" وهو ضد الغطرسة والتكبر. وهذا يتكشف للإنسان حين يتواضع أمام الله والآخرين . ووفقًا لما قاله O. Ploeger (*Sprüche Salomos*, 1981^3, 213)، فالتواضع في (١٨: ١٢) يُفهم على أنه علامة على النقد الذاتي وحكم الإنسان على نفسه. وتقديره لقيمته الحقيقية ولكنه في جميع الأحوال يجلب النجاح لهذا الإنسان.

وفي أم ٢٢: ٤ نجد أن التواضع (עֲנָוָה) ومخافة الرب قد اقترنا معًا ليجلبا "الثروة والكرامة والحياة". وعلى خلاف الكتابات النبوية والمزامير، لا يتوافق التواضع مع الفقر في أسفار الحكمة. ومع ذلك، لاحظ الحكماء أن فعدم الارتباط مابين المتواضعين وفاعلى الإثم لايضمن النجاح. تَوَاضُعُ الرُّوحِ (שְׁפַל־רוּחַ) مَعَ الْوُدَعَاءِ خَيْرٌ مِنْ قَسْمِ الْغَنِيمَةِ مَعَ الْمُتَكَبِّرِينَ (עֲנָוִים) (١٦: ١٩). ومفهوم التواضع هنا له معنى إيجابي منفصل عن الأساس المجتمعي. وتعميم التواضع هنا لم يعد يدور بشكل غير مباشر ضد الفوضى السائدة كما في سفر الأمثال.

(هـ) والنبوات في فترات نهاية السبي مثل (زك ٩: ١-١٧) هي نشيد المحارب الإلهي، حيث دخل الملك المتواضع إلى أورشليم راكبًا على جحش بن أتان. قهرًا الأعداء التقليديين لشعب إسرائيل في تقدمه من حماة على الحدود الشمالية من أرض الموعد إلى الهيكل (ع ٩) وتصوير المسيا المتواضع עָנִי (اللطيف NIV) مستمدة من Zakir stele باللغة الآرامية، حيث جاء فيها "أنا الرجل المتواضع" (*ANET*, 655). والأتان في مقابل الحصان هنا لم يكن يستخدم في الحروب، لذلك، فهو علامة على مجئ الملك للحرب بل للسلام فهو "ملك السلام" وهو لم يهدف إلى ركوب حصان أو عربة حربية ولكنه جاء في موكب سلمي بكونه المختار من يهوه الرب والضامن للنصرة. وفي ١١: ٧، ١١. فإن غنم الذبح هنا إشارة إلى "الفقير" (עֲנִיִּים).

منخفض، متواضع: ← כָּנַע [*kāna‘*] (يكبت، يتواضع، يضع نفسه [بالتعريف المعجمي]، #٤٠٤٤)؛ ← עָנָה² [*‘ānâ²*] (يعذب، يتواضع، يعذب نفسه، يصوم، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠). ← צָנַע [*ṣāna‘*] (يكون متواضع، ذليل، #٧٥٧٠) ← שָׁחַח [*’ªbîṭûb*] (ينحني، يربض، يتواضع، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל [*’ªbîṭûb*] (ينخفض، يستوي، يتواضع، يخفض، #٩١٦٤).

معاناة، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*ḥms* ¹] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māṣôr* ¹] (حزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* ¹] (يكون مرا، مصدوم، يحزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*nega‘*] (وبأ، حزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגש [*ngś*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*‘nh* ²] (يحزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [*‘wq* ¹] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [*‘mr* ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [*‘šq* ¹] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [*ṣwq* ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*ṣwr* ²] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

فقير، كنسحق، معوز: ← אֶבְיוֹן [*’ebyôn*] (فقير، معوز، #٣٦) ← דכא [*dk’*] (يسحق، يكون مسحوقا، #١٩١٧)؛ ← דַּל [*dal* ²] (هزيل، ضعيف الحيلة، حقير، مكتئب، #١٩٢٤) ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠) ← מוך [*mwk*] (محبط، يفتقر، #٤٥٧٥) ← מִסְכֵּן [*miskēn*]

(رجل مسكين، #٥٠١٤) ← עָנִי, עָנָו [ʿānāw] (فقير، ذليل، #٦٧٠٥) ← עָנִי [ʿanî] (يتواضع، #٦٧١٤) ← צנע [snʿ] (يكون متواضعٍ، يتواضع، #٧٥٧٠) ← רוש [rwš] (يصبح فقير، مسحوقاً، #٨١٣٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:256-64; TDNT 2:645-51; 8:6-15; THAT 2:341-50; TWAT 6:247-56; S. B. Dawes, "ANAWA In Translation and Tradition," VT 41, 1991, 38-48; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," (Ph.D. diss. Drew University), 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," (Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary), 1983; P. D. Miscall, "The Concept of the Poor in the Old Testament," HTR 65, 1972, 600-612.

دبليو. جي. دمبريل *W. J. Dumbrell*

٦٧٠٨ עֲנָוָה [ʿanawâ]، تواضع)، #٦٧٠٨
٦٧٠٩ (עַנְוָה [ʿanwâ]، تواضع)، #٦٧٠٩
٦٧١١ (עֲנוּשִׁים [ʿanûšîm]، عقوبات)، #٦٧١١
٦٧١٣ (עֱנוּת [ʿenût]، مصائب)، #٦٧١٣
٦٧١٤ (עָנִי [ʿanî]، متواضع)، #٦٧١٤
٦٧١٥ (עֳנִי [ʿonî]، بؤس، مصائب)، #٦٧١٥
٦٧٢١ (עִנְיָן [ʿinyan]، شأن، اهتمام، انشغال)، #٦٧٢١
٦٧٢٥ (עָנַן [ʿanan [1]]، ينشر سحابًا)، #٦٧٢٥

6726	עָנַן

עָנַן [ʿanan [2]]؛ والصيغة الوصفية עָנַן، "صيغة بيعِّل. يتسبب في ظهور أمر ما"، (#٦٧٢٦)، اسم. עָנָן [ʿanan [1]] سُحب، سحابة كثيفة (#٦٧٢٧)، עָנָן لم تأت في العهد القديم، ولكن بالمقارنة باللغة العربية قد تأتي مع كلمة ظهور/ مظهر أو مع الكلمة العربية، *ganna* وقد تعني "من يتحدث من خلال أنفه".

ش. أ. ق في أكد.. *gananu*، يحبس (CAD 5, 40)؛ وفي العربية. *ʿanna*، يظهر فجأة؛ *ganna*، أزيز، همهمة، غمغمة، والأغاريتية *ʿnn*، يُلقي درسًا في الموسيقى (UT, 1885)؛ עָנָן [ʿanan [2]]، الفينيقية *ʿn*.

ع. ق لترى أمثلة لهذا التعبير انظر تك ٩: ١٤، لا ١٩: ٢٦، تث ١٨: ١٠، ١٤، قض ٩: ٣٧، ٢مل ٢١: ٦، ٢ أخ ٣٣: ٦، إش ٢: ٦، ٥٧: ٣، إر ٢٧: ٩، ميخا ٥: ١١، ولحوار واسع حول السحر، انظر ممارسة السحر כָּשַׁף؛ (#٤١٧٥).

ب. ت تأتي في الترجوم עָנַן، في صيغة بَعِل.. يتنبأ، (Jastrow, 1095)؛ עֲנָנָא، يفسر (Jastrow, 1096).

سحابة: ← חָזִיז [ḥāzîz] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [miplāś] (بسط السحابة)، #٥١٤٦)؛ ← עוּב [ʿwb] (مُغطى بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [ʿānān [1]] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [ʿarāpel] (ظلمة عميقة، ظلمة قاتمة، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غُبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

مالكولم جْي. أي. هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

6727	עָנָן

עָנָן [ʿanan [1]]، اسم. كتلة من السحب (#٦٧٢٧)؛ עֲנָנָה [ʿanaâ]، سحابة واضحة (فقط في أي ٣: ٥؛ #٦٧٢٩)؛ עָנַן [ʾanan [1]]، وفي صيغة بيعِّل. ينشر سحابًا (فقط في تك ٩: ١٤) (#٦٧٢٥).

ع. ق ١. وتُشير الأرصاد الجوية إلى עָנָן؛ وأن هذه الظاهرة ليست سحب متميزة بل كتلة من السحب نادرًا ماتُمطر أو أنها لا تُمطر على الإطلاق (Scott, 24-25). وهي تُستخدم للإشارة إلى السحاب الناعم الناجم عن الرياح الشرقية الحارة (إر ٤: ١٣، نح ١: ٣ انظر Fitzgerald, 201). وעֲנָנָה وتأتي مرة واحدة في أي ٣: ٥ـــ" لِيَمْلِكْهُ الظَّلاَمُ وَظِلُّ الْمَوْتِ. لِيَحُلَّ عَلَيْهِ سَحَابٌ (עֲנָנָה) لِتَرْعَبْهُ كَاسِفَاتُ ظُلُمَاتُ النَّهَارِ."ـــوهو اسم. الشخصي في صيغة الجمع لـ עָנָן، ولايوجد دليل على الترجمة עֲנָנָה "سحابة ممطرة". كما في HALAT 812a (انظر J. E. Hartley, The Book of Job, NICOT, 1988, 90; D. J. A. Clines Job 1-20, WBC, 1989, 85).

٢. تتكرر اسم. كثيرًا، עָנָן؛ وهي ترمز إلى الزوال، ضخامة الحجم، المنيع الذي لا يمكن اختراقه. ومن جهة إشارتها إلى الزوال انظر (هو٦: ٤) "سحاب الصبح" وفي ترجمة NIV ضباب الصبح. كرمز إلى عدم الالتزام (انظر Scott, 21, 24; Wolff, Hosea, 119). وكرمز لضخامة الحجم، يتحدث حزقيال عن قوة "جوج" كسحابة تغطي الأرض (حز ٣٨: ٩) والصورة تحتفظ بنفس المعنى الأساسي. وترمز (كتلة السحاب) إلى المنيع الذي لايمكن اختراقه وهي تُعبر عن شعور المسبيين بالغربة والهوة التي تفصلهم عن الرب "الْتَحَفْتَ بِالسَّحَابِ حَتَّى لاَ تَنْفُذَ الصَّلاَةُ" (مرا ٣: ٤٤).

٣. استُخدمت الكلمة עָנָן في أغلب الأماكن التي جاءت فيها (٥٨مرة من أصل ٨٧) في علاقتها مع الظهورات الإلهية. ويتكرر ظهور المجد الإلهي في עָנָן في سيناء (خر ٢٤: ١٦)، في خيمة الاجتماع (٤٠: ٣٤-٣٥)، في الهيكل (١مل ٨: ١١، حز ١٠: ٤) وعلى جبل صهيون

الأخروي (إش ٤: ٥، لو ٢١: ٢٧) "الظهور الإلهي".

(أ) كان الظهور الإلهي في עָנָן؛ يهدف إلى قيادة الناس كما في التعبير עָנָן (عمود السحاب، خر١٣: ٢١، عد١٤: ١٤، تث ٣١: ١٥)، (עַמּוּד، عمود #٦٦٤٧).

(ب) والحضور الإلهي في עָנָן؛ يجلب الدينونة أيضًا، وبصفة خاصة، حين يأت مع العاصفة أو الزوبعة (مز٩٧: ٢، إر ٤: ١٣، حز ٣٠: ١٣، يوئيل٢:٢، نح١: ٣، صف١: ١٥) ومعظم هذه النصوص تربط بوضوح ما بين، الظهور الإلهي، ويوم الرب "يوْمُ ظَلاَمٍ وَقَتَامٍ (עֲרָפֶל، #٦٩٠٦). يَوْمُ غَيْمٍ وَضَبَابٍ עָנָן، مِثْلَ الْفَجْرِ مُمْتَدًّا عَلَى الْجِبَالِ. شَعْبٌ كَثِيرٌ وَقَوِيٌّ لَمْ يَكُنْ نَظِيرُهُ مُنْذُ الأَزَلِ، وَلاَ يَكُونُ أَيْضًا بَعْدَهُ إِلَى سِنِي دَوْرٍ فَدَوْرٍ" (يوئيل٢:٢؛ انظر Fitzgerald, 291-302).

سحابة: ← חָזִיז [ḥāzîz] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [miplāś] (بسط السحابة]، #٥١٤٦)؛ ← עוּב [ʿwb] (مُغطى بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [ʿānān [1]] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [ʿarāpel] (ظلمة عميقة، ظلمة قاتمة، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:351-53; *TWAT* 6:270-75; G. Dalman, *Arbeit Und Sitte*, 1928-42, repr. 1987, 1:103-14; A. Fitzgerald, "The Lord of the East Wind," diss. Pontifical Biblical Institute, 1983; M. Futato, "Meteorological Analysis," diss. The Catholic University of America, 1984; J. Luzarraga, *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaismo Primitivo*, AnBibl 54, 1973, 15-41; G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, 1973, 32-66; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958, 11-18, 29-31, 35-41; P. Sabourin, "The Biblical Cloud: Terminology and Tradition," *BTB* 4, 1974, 290-312; R. Scott, "Meteorological Phenomena," *ZAW* 64, 1952, 11-25; E. F. Sutcliffe, "The Clouds as Water-Carriers in Hebrew Thought," *VT* 3, 1953, 99-103.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٦٧٢٩ (עֲנָנָה [ʿanānâ]، سحابة مميزة)، ← #٦٧٢٩

٦٧٣٣ (עָנָף [ʿanap]، فروع)، ← #٦٧٣٣

٦٧٣٤ (עָנֵף [ʿanep]، أفرع كثيرة)، ← #٦٧٣٤

6735 עָנַק

עָנַק [ʿanaq]، قَلْ. يُلبس كعقد يزين العنق، وفي صيغة هِفْعِيل. ما يُزين العنق (#٦٧٣٥)؛ עֲנָק [ʿanaq [1]]، اسم. عقد (#٦٧٣٦).

ش. أ. ق في أكد.. *unqu*، خاتم (قا؛ *AHw*, 1422)؛ الآرامية. עִנְקָא / עִ، عنق، رقبة، عقد (Jastrow, 1096)؛ والسريانية. [ʿeqqa]، *ʿeqqa*، بمعني عقد، العربية. *ʿnq* II، ما يُعلق بالعنق؛ *ʿnq* III عناق، احتضان، الأثيوبية *ʿanaqa*، ما يوضع حول العنق؛ *ʿenqwe*، حجر كريم (راجع *HALAT* 812).

ع. ق جاءت الكلمة في قض ٨: ٢٢، أم ١: ٩، نش ٤: ٩ وللاطلاع على المناقشات حول المجوهرات انظر עָדָה (يلبس الحلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٦٧٣٦ (עֲנָק [ʿanaq [1]]، عقد)، ← #٦٧٣٦

6740 עָנַשׁ

עָנַשׁ [ʿanas]، قَلْ. فرض غرامة ما، عقوبة، ضريبة، نِفعَلْ. يُغرَّم، أجبر على عمل إصلاحات (#٦٧٤٠)؛ עֲנוּשִׁים [ʿanûsîm]، غرامات (وفي صيغة مبني للمجهول. اسمًا. #٦٧١١)؛ עֹנֶשׁ [ʿones]، اسم. غرامة، عقوبة، ضريبة (#٦٧٤١).

ش. أ. ق وجدت االصيغ الآتية في الشرق الأدنى القديم، أوغا.. *gnt*؛ أكد.. *hanasu / kanasu*؛ اللغات السامية في صيغة هِتبَعِيل. *ijjannas*؛ وفي اللغة البونية تأتي اسم. *ʿnsm*.

ع. ق ١. تأتي صيغة نِفعَلْ. في خر٢١: ٢٢ (جزء من العهد الإلهي [٢٠: ٢٢-٢٣: ٣٣]) والتي تقول بأنه إِذَا تَخَاصَمَ رِجَالٌ وَصَدَمُوا امْرَأَةً حُبْلَى فَسَقَطَ وَلَدُهَا وَلَمْ تَحْصُلْ أَذِيَّةٌ (RSV; NRSV; JB; NEB; REB; TEV) أو ولدت قبل الأوان (NIV; Durham, 323)، فعلى من تسبب في ذلك أن يدفع غرامة (יֵעָנֵשׁ) تلك التي يحددها زوج هذه المرأة المتضررة. وكما يوضح النص فإن القضاء هو من يُحدد عدالة هذا التعويض أو هذه الغرامة. ومع ذلك، فإن الكلمة الأخيرة في مس. בִּפְלִלִים، نادرة الاستخدام ويمكن ترجمتها لمعان مختلفة، ففي (RSV; NRSV)؛ "كما يقرر القضاء" أما في (TEV)؛ "ولابد أن يوافق عليها القضاء" وفي (JB; cf. Cazelles, cited by Childs, 448; Driver, 219)؛ "بعد التحكيم"، وجاءت في (NEB; REB)، "وفقًا لأحكام القضاء" (Speiser؛ Childs, 443) التالية)؛ "وفقًا لتقدير موضوعي" (Durham, 308, 312)؛ أو "كما تقضي به المحكمة" [NIV] واستشهد "بودي" (Rylaarsdam, 1000, and Childs, 448) emends بـ وقام بتنقيح الكلمة إلى בִּנְפָלִים إلى إجهاض. انظر

(Driver, 219) ويعتقد بعض المعلقين (Childs, 448) أن الترجمة (القضاة) لا تتماشي مع نص سفر الخروج، والبعض الآخر (Rylaarsdam, 1000; Davies, 178) يرون أن هذه الترجمة منطقية.

أما صيغة نِفْعَلْ. في أم ٢٢: ٣ (على التوازي ٢٧: ١٢) والتي تُعارض وجهة نظر الإنسان الذكي الذي يُبْصِرُ الشَّرَّ فَيَتَوَارَى، وهم على خلاف الْحَمْقَى الذين يَعْبُرُونَ فَيُعَاقَبُونَ. وهم يواصلون السير بجهالة طوال الطريق والنتيجة هي أن الشَّوْكُ وَالْفُخُوخُ تظل فِي طَرِيقِهم الْمُلْتَوِي (וְנֶעֱנָשׁוּ، لذا هم يُعانون من جراء ذلك.

٢. وتأتي صيغة قَلْ. في تث ٢٢: ١٩ كجزء من سلسلة قوانين (٢٢: ١٣- ٣٠) تعمل على ضبط العلاقات الجنسية، وذلك يُشير إلى أنه قديمًا في إسرائيل كان للكرامة والخزي أكثر مما لها في المجتمع الغربي الحديث. (Clifford, 121) لم تكن العلاقات الجنسية أمرًا خاصًا أو شخصيًا بل كانت تحظى باهتمام المجتمع ككل (Nelson, 228). ووفقًا لعدد ١٩ فإن أدين إنسان بأنه أشاع رديًا عن عروسه فهو يُغرّم بمئة من الفضة—وهو ضعف المهر المذكور في عدد ٢٩—ويُعطيها إلى والد هذه الفتاة الصغيرة التي غرر بها. ويرى Phillips (149) أن الترجمة التي تقول "وَيُغْرِمُونَهُ" في عدد ١٩ هي خاطئة من الناحية التقنية. لأن الغرامة ماهي إلا عقاب قانوني أقرته الدولة وهي من تُحصله . بينما هنا تُدفع الغرامة لوالد الفتاة كتعويض عن تشويه سمعة ابنته (ع١٨) أما هذا الرجل الذي شهّر بتلك الفتاة فيتزوجها ولا يمكنه أن يُطلقها مدى الحياة. والهدف وراء هذا الحكم أن يظل هذا الرجل يدعم زوجته هذه طيلة حياته. مع حفظ كل حقوقها "ولابنها البكر، إن وجد" في الميراث. انظر (Clifford, 119; Craigie, 293). وَلكِنْ إِنْ كَانَ هذَا الأَمْرُ صَحِيحًا، لَمْ تُوجَدْ عُذْرَةٌ لِلْفَتَاةِ. ٢١ يُخْرِجُونَ الْفَتَاةَ إِلَى بَابِ بَيْتِ أَبِيهَا، وَيَرْجُمُهَا رِجَالُ مَدِينَتِهَا بِالْحِجَارَةِ حَتَّى تَمُوتَ" (ع. ٢٠-٢١).

أما مصير تلك المرأة، فيتحدد بما إذا استطاع والدها أن يُقدم الأدلة على براءة ابنته ودعمها أم لم يستطع: أو يُقدم الملابس الملطخة بالدماء، أو ما يُثبت أن ابنته قد فضت بكارتها في ليلة زفافها. أو أي إشارات مألوفة تُثبت أن ابنته كانت تحيض إلى ما قبل الزواج (Blenkinsopp, 104-5). وغني عن القول، فإن طرق إثبات أن هذه المرأة مذنبة أو غير شريفة فهي إما غير بارعة أو أنها غامضة. (انظر Cunliffe-Jones, 129; Payne, 127-28). ولا يمكن إنكار أن للمرأة دورها الثانوي في اسرائيل القديمة. ويُلاحظ أن العهد القديم يُشدد على عذراوية العروس وأن هذا حق قانوني لزوجها أن يجدها عذراء ليلة زفافها.

ويرينا تث٢٢: ١٩ الانحياز لمجتمع الهيمنة الذكورية من حيث الكيل بمكيالين من جهة العقوبات الموقعة. فبينما كانت عقوبة الزوج الذي شوه سمعة امرأته هي الجلد، دفع غرامة، الحرمان من حقه في الطلاق. إذ بالمرأة المرأة المذنبة تفقد حياتها. وأكثر من ذلك، فإن التعويض المسدد لها عوضًا عن تشويه سمعتها ما كان يُدفع لها، بل إلى والدها (Gottwald, 114). ويبدو أن سمعة الأب كانت أهم من سمعة ابنته (Mayes, 311). وعلى الرغم من هذا التمييز، إلا أن هذه القوانين قد منحت المرأة درجة من الحماية ضد المغالاة في هيمنة الرجل عليها (Nelson, 228). وواضعوا القوانين القدماء هم الملومون على هذا التحيز، ووجهة نظرهم الضيقه نحو الانحرافات الجنسية وتعنُتهم تجاه تلك العقوبات. ومع ذلك، وبرغم عدم فهم العيوب الواضحة، فالتعليمات الموجودة في تث ٢٢: ١٣- ٣٠ تعمل كرسالة تذكير مفيدة لنا بشأن الأمور الجنسية حيث تنبهنا إلى عظم أهمية الطهارة والإخلاص والغيرة الحسنة في ما يخص علاقة الرجل بامرأته (Cunliffe-Jones, 129; Miller, 160-63).

وجاء المصدر في صيغة قَلْ. في أم١٧: ٢٦ حيث يعتبر أن تَغْرِيمُ الْبَرِيءِ لَيْسَ بِحَسَنٍ (McKane, 506-7)، وهذه الصيغة تتكرر ثانية في ٢١: ١١. حيث تُشير إلى أن عقاب الْمُسْتَهْزِئِ يُصيرهُ حَكِيمًا. (المتعظم بفكره). وفرض عقوبة على هذا الشخص لا يُعد أمرًا لايمكن تبريره فقط (أم١٩: ٢٥) ولكنه قيمة تربوية أيضًا. فهذا الشاب المستهتر سوف يتعلم الدرس وسيعي أن المستهزئ نفسه غير قابل للتعلم.

وصيغة المذكر التي استُخدمت في سفر عا٢: ٨ب هي جزء من النص الكتابي (٢: ٦-٨) حيث يشجب النبي التعسف في استخدام السلطة وانتهاك حقوق الإنسان. ويُشير عا ٢: ٨ ب إلى هؤلاء الإسرائيليين الذين يَشْرَبُونَ خَمْرَ الْمُغَرَّمِينَ فِي بَيْتِ آلِهَتِهِمْ. ويبدو أن الإشارة هنا إلى الدائنين، أولئك الذين لم يثنهم قربهم من بيت الرب عن شرب الخمر، وقد صرحوا أن العبادة تُقدم للرب حيث يستمتعون بالأكل من الذبائح ويشربون من الخمر التي تُحصّل بصفة ضرائب، غرامات، أو فوائد على ديون. (Dummelow, 565; Hayes, 114). وقد ضرب الفساد بعفونته في كل ربوع المجتمع حتى الحياة الدينية ذاتها (Kraft, 468). فلكي يُرضوا أطماعهم، رغباتهم ونزواتهم الحسية لجأوا إلى السعي نحو الغنى والجشع والتحايل على القوانين (Fosbroke, 787-88; Mays, 47). وفي كل عصر، كان لابد من تذكير الذين يقدمون عبادتهم للرب أن الخلط مابين العدالة الزائفة والطهارة الشكلية من جهة والعبادة من جهة أخرى يُعد أمرًا غير نزيهًا (Smith, 97; Snaith, 46-47).

وقد استُخدمت صيغة قَلْ. في ٢أخ ٣٦: ٣ للإشارة إلى فرض ضريبة (JB; NIV) أو أخذ تعويض (REB). كانت

الفترة التي حكم فيها يهوآحاز والتي استمرت لثلاثة أشهر في أورشليم فترة مشؤومة (ع٢) وانهى هذا الحكم "نخو" ملك مصر الذي غَرَّمَ الأرْضَ بِمِئَةِ وَزْنَةٍ مِنَ الْفِضَّةِ، وَبِوَزْنَةٍ مِنَ الذَّهَبِ. أما في ٢مل٢٣: ٣٣ فيأتي اسم. עֹנֶשׁ مقترنًا بالفعل. נָתַן وحرف الجر. עַל (يفرض ضريبة على).

٣. وقد وجدت الصيغة الإسمية עֹנֶשׁ في أم ١٩: ١٩. والذي يعتبره البعض أنه عدد غامض (على سبيل المثال، Martin, 120; cf. Fritsch, 894) ولا يمكن الكشف عن مكنونه. ويبدو العدد مدافعًا عن ضرورة أن تأخذ العدالة مجراها في حالة الغضب الشديد لرجل فاسد صعب الانقياد. والذي يتصرف باندفاع وغير عقلانية. مثل هذا الإنسان يجب أن يتحمل نتيجة أفعاله غير المسئولة (McKane, 529; Tate, 62). وبتجاوزاته هذه، فهو يتسبب في المتاعب لنفسه ولمن حوله. ويجب معاقبته، والاحتمال القوي أنه لن يتلقن درسًا مفيدًا. وعلى العكس من ذلك، فاللطف في غير محله لن يخفف من شدة طبعه السئ بل ستشجعه على المضي في غيه إلى أبعد الحدود. وقد ينتهي به الأمر إلى أن يتورط قانونيًا (McKane, 529-30).

وفي ١مل١٠: ١٥، نجد وصفًا لبعض مصادر ذهب سليمان، والكلمة מֵאַנְשֵׁי הַתָּרִים، تعني حرفيًا من عند التجار (Keil, 161)؛ RSV and NRSV. ومع ذلك، جاءت في ترجمة، JB (من مستحقات التجار) وفي NIV "عائدات التُّجَّارِ" (Jones, 226)؛ TEV (قا؛ Montgomery and Gehman, 219-20; Gray, 263; La Sor, 334) (ومن عَوَائِدِ ضَرَائِبِ التُّجَّارِ) انظر de Vries (135) والذي يقرأها "ضرائب وضعت على المسافرين" أما ترجمتي NEB وREB تقرأها "الرسوم الجمركية" وتلك الترجمة الأخيرة تعتمد على تنقيح النص الماسوري מֵאַנְשֵׁי إلى מֵעֹנְשֵׁי، مع اسم. עֹנֶשׁ. وهناك قبول جيد لهذه القراءة من كثير من النسخ، فالترجمة السبعينية تقرأها φόρον، غرامات، ضرائب. أما الترجوم فيقرأها אֲגַר، أجرة.

واسم. المفردة، والتي تأتي بمعنى المصادرة (حرفيًا.. المعاقبة) وجدت في عز ٧: ٢٦ جاءت في سياق خطاب أرتحشستا (٧: ١٢- ٢٦) والذي كتبة في آرام. وفي ع ٢٦. والملك الفارسي باعترافه بالناموس الموسوي جعله جزءًا من قانونه الشخصي. وهو يصف أشكال من عقوبات عدم الخضوع والطاعة مثل الإعدام، العقوبات الجسدية، مصادرة البضائع والسجن (انظر Fensham, 108; Clines, 106). ومثل هذه العقوبات تُطبق في بلاد فارس. وهي تلقي الضوء على العلاقة ما بين ناموس الرب والقوانين الملكية الفارسية وكذا العلاقة المميزة بين الكنيسة والدولة (Williamson, 105-6).

ب. ت ثبت وجود الأشكال اللفظية للكلمة עָנַשׁ؛ "ضغط" في العبرية (وفي الآرامية עֲנַשׁ)، عقاب، غرامة، وهي تأتي في صيغة المبني للمجهول بمعنى "عرضة للعقاب" وفي صيغة نِفْعَلْ. "عوقب"، وفي اسم. עֹנֶשׁ, עוֹנֶשׁ، عقوبة غرامة، مصادرة، مسئولية (Jastrow 2:1055, 1096-97).

عقوبة الغرامة: ← עָנַשׁ [ʿanas] (فرض، عقوبة الغرامة، ليفي #٦٧٤٠).

القيامة: ← דִּין [dyn [1]] (يقضى، يناضل، يحكم، يدبر، #١٩٠٦) ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (خرق للقانون) ← פלל [pll [1] A] (يجلس في ساحة القضاء، #٥٣٨٤) ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← שׁפט [špṭ] (يقضى، ينفذ حكم، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← يحكم، #٩١٤٩).

حكم العدالة: ← דִּין [dyn [1]] (يقضى، يناضل، يحكم، يدبر، #١٩٠٦) ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [pll [1] A] (يجلس في ساحة القضاء، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← צדק [ṣdq] (يكون عادل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [špṭ] (يقضى، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, "Deuteronomy," in *NJBC*, 1990, 94-109; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974; R. Clifford, *Deuteronomy*, 1982; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 1984; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, 1964; G. H. Davies, *Exodus: Introduction and Commentary*, 1967; S. R. Driver, *The Book of Exodus*, 1953; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1983; H. E. W. Fosbroke, "The Book of Amos: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:761-853; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," *IB*, 1955, 4:765-957; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d, rev., ed., 1970; J. H. Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-16:34*, NCBC, 1984; C. F. Keil, *The Books of the Kings*, KD, 2nd ed., ca. 1872; C. F. Kraft, "The Book of Amos," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 465-76; W. S. La Sor, "1 and 2 Kings," *NBC*, 1972, 320-68; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, 1908;

A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 1990; J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, 1967; R. D. Nelson, "Deuteronomy," in *HBC*, 1988, 209-34; S. M. Paul, *Amos*, 1991; D. F. Payne, *Deuteronomy*, 1985; A. Phillips, *Deuteronomy*, 1973; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," *IB*, 1952, 1:831-1099; R. L. Smith, "Amos," in *BBC*, 1972, 7:81-141; N. H. Snaith, *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*, 1958; E. A. Speiser, "The Stem *PLL* in Hebrew," *JBL* 82, 1963, 301-6; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

(#٦٧٤١) עֹנֶשׁ [‘ones]، غرامة، عقوبة، ضريبة (#٦٧٤١)

6747	עָסִיס

עָסִיס [‘asîs]، اسم. "عصير العنب " غير المختمر (#٦٧٤٧)؛ > עָסַס ‘asas، "يطأ، يدوس" #٦٧٤٨].

ش. أ. ق في السريانية ‘as يكتشف، وفي العبرية الكتابية עָסַס، يطأ.

ع. ق ١. قد تترجم الكلمة إلى "عصير العنب" أو "الخمر الجديد" حسب السياق، وفي يوئيل ١: ٥ يبكي الشعب ويولول من أجل نقص العصير، لأن لايوجد حمل في الكروم. وخلاصة السفر هي أن النبي يُشجع الشعب برؤية عن الإصلاح "وَيَكُونُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ أَنَّ الْجِبَالَ تَقْطُرُ عَصِيرًا" يوئيل٣: ١٨، عا ٩: ١٣. وقد استُخدم اسم. كتشبيه يصف أعمال أعداء إسرائيل حين يُخلص الرب شعبه (إش ٤٩: ٦٢) فهم "يَسْكَرُونَ بِدَمِهِمْ كَمَا مِنْ سُلاَفٍ" وفي NIV خمر. واستخدمت أيضًا بواسطة "العريس" لكي يُبهج عروسته بحبه (نشيد الأنشاد ٨: ٢).

٢. يأتي الفعل في ملا ٤: ٣ [٣: ٢١] واسم. تضع معناها فوق الشكوك. ولا يُستخدم هنا الفعل الطبيعي "يطأ" (דָּרַךְ #٢٠٠٥).

عنب – عصير، خمر: ← גַּת [gat [1]] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [dema‘] (عصير مِنْ راقود خمر، #١٩٦٤) ← חֹמֶץ [ḥōmeṣ] (خل، خمر، شراب الشعير، #٢٨١٠) ← חֶמֶר [ḥemer] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٥) ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [yeqeb] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [yrš [2]] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [me-zeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׁרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס [‘āsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [šemer [1]] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر منعشة، #٩٤٠٨).

الببليوجرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:784-86; *ISBE* 4:1068-72; *TDNT* 5:162-66; E. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994, 447-48.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

(#٦٧٤٨) עָסַס (‘asas)، تدوس (#٦٧٤٨)

6752	עָפַל

עָפַל [‘apal [1]]، بَعَّلَ.، يتفاخر، يرتفع وفي صيغة هِفْعِيل. متجاسر (#٦٧٥٢).

ش. أ. ق يأتي معنى الفعل في العربية "أن تكون مهملاً"، "أن تكون متجاسرًا".

ع. ق يصور الفعل بصورة مجازية الشخص المنتفخ المعتد برأيه، والإسرائيليين الذي في البداية رفضوا أن يذهبوا إلى كنعان حسب رأي الجواسيس، وحين أدركوا خطأهم، انتفخوا وتباهوا بقدراتهم لكِنَّهُمْ تَجَبَّرُوا وَصَعِدُوا إِلَى رَأْسِ الْجَبَلِ. (عدد ١٤: ٤٤ في صيغة هِفْعِيل.) || تث١: ٤٣ [עָפַל؛ متجاسر، #٢٣٢٦]). كما دعي البابليون القساة القلوب الذين أصابهم الطمع יָהִיר، مفرطين في غطرستهم. وעָפַל، منتفخين (٢: ٤ "في صيغة قَلْ.") من جهة قوتهم العسكرية.

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [g’h] (ارتفع، يكون عظيما، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (يتصرف بجسارة ، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [sll [2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל [‘pl [1]] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [‘ātāq] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [phz] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (يرتفع، يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šaḥaṣ] (كبرياء، #٨٨٣٢).

جاري في. سميث *Gary V. Smith*

6754 עֹפֶל

עֹפֶל [ʿopel ¹]، يخرج، يغلي (#٦٧٥٤).

ش. أ. ق أكد.. *uplu*، دمل.

ع. ق المعنى الرئيسي يُشير إلى "دمل"، "جمرة"، "خُراج". وفي تث ٢٨ : ٢٧ ترجمة NIV، NKJV جعلها أورام. ربما تأثرًا بما جاء في ١ صم ٥: ٦-١٢، ٦: ٤-٥ عن "البواسير". أما توسع البابليين في هذا المعنى *uplu* فهذا أمر غير مؤكد.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʾᵃbaʿbuʿōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [zrr ¹] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [ḥeres ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [mʾr] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [māzôr ¹] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ ² [ʿāš ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה ³ [ṣāpâ ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [śᵉʾēt ²] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה ¹ [ḥlh ¹] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

6757 עַפְעַפַּיִם

עַפְעַפַּיִם [ʿapʿappayim]، لامع، لمح البصر (#٦٧٥٧).

الترجمة التقليدية للكلمة **עַפְעַף**، تأتي في المثنى والمفرد المذكر "جفن" وقد يكون ذلك لاشتقاقها من **עוף**، يطير، يرفرف (#٦٤١٤)، ولكن من بين العشر مرات التي جاءت فيها الكلمة في العهد القديم، هناك خمس منها جاءت متوازية مع **עֵינַיִם** (مز ١١: ٤، ١٣٢: ٤، أم ٤: ٢٥، ٦: ٤ إر ٩: ١٨ [١٧]) ومن المستحسن أن نفترض أن المعنى هو "عيون لامعة". أما الكلمة **שְׁמֻרוֹת** في مز ٧٧: ٤[٥] قد تعني "جفن العين" بكونها حارسة للعين. بينما في لا ١٤: ٩ جاءت بمعنى "حاجب العين". والرب قادر أن تظل الأجفان مفتوحة لاتنام ذلك بأن يُرسل المتاعب على ذلك الإنسان (مز ٧٧: ٤[٥]) كما جاء في (مز ١١: ٤) أن الرب عَيْنَاهُ تَنْظُرَانِ. أَجْفَانُهُ تَمْتَحِنُ بَنِي آدَمَ. وحين يحتفظ البشر بأجفانهم مفتوحة، فهذا معناه أنهم فطنون لحياتهم الروحية والاجتماعية وما يقع على عاتقهم من مسئوليات.

عين، غمز ← אִישׁוֹן [ʾîšôn] (حدقةُ العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [bābâ] (حدقة العين، #٩٤٩)؛ ← עין [ʿyn] (يُعاين شاكًا، #٦٥٢٣)؛ עַיִן ¹ [ʿayin ¹] (لمعان العين، #٦٧٥٧)؛ ← קרץ [qrṣ] (غمز، قرص، #٧٩٧٥)؛ ← רזם [rzm] (لمع، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6759 עָפַר

עָפַר [ʿapar]، والصيغة الوصفية للفعل، صيغة بيعِّل، يهيل التراب عليه (#٦٧٥٩)؛ **עָפָר** [ʿapar]، اسم. تراب جاف، طين، أنقاض، جص (#٦٧٦٠).

ش. أ. ق للكلمة **אפר** في العبرية ارتباط اشتقاقي مع أوغا.. *ʾpr* تراب.

ع. ق **١.** جاء الفعل مرتين في ٢صم ١٦: ١٣ حيث كان "شمعي" (يَرْشُقُ بِالْحِجَارَةِ مُقَابِلَ داود وَيَذْرِي التُّرَابَ).

٢. يرد اسم. **עָפָר** ١١٠مرة في العهد القديم في تنوع كبير، ولها استخدامات حرفية كثيرة فقد استُخدمت لتعبر عن التراب الجاف والطين أكثر من ٢٠مرة. فلقد أمطر "شمعي" داود بوابل من الحجارة، (٢صم ١٦: ١٣). ويُغطى الدم المسفوك بالتراب (لا ١٧: ١٣، حز ٢٤: ٧) وأهال الفلسطينيون التراب على الأبار التي حفرها اسحق (تك ٢٦: ١٥). وتجرف السيول تراب الأرض (أي١٤: ١٩). فَسَقَطَتْ نَارُ الرَّبِّ وَأَكَلَتِ... التُّرَابَ. كما أن النَّعَامَةِ تَتْرُكُ بَيْضَهَا وَتُحْمِيهِ فِي التُّرَابِ (أي٣٩: ١٤). وسيدين الرب الشعب بأن يَجْعَلَ مَطَرَ الأَرْضِ غُبَارًا، وَتُرَابًا (تث ٢٨: ٢٤) وسوف يُنقع التراب في الدهن ويتحول إلى كبريت (إش ٣٤: ٧، ٩). و سوف يتَمَرَّغُون فِي التُّرَابِ فِي بَيْتِ عَفْرَةَ (ميخا ١: ١٠). هذا إلى جانب أننا رأينا في (تك ٣: ١٤، إش ٦٥: ٢٥، مي ٧: ١٧) أن التراب هو

طِعام الحية. ويتحدث (تث ٣٢: ٢٤) عن حُمَةِ زَوَاحِفِ الأَرْضِ. كما يتحول التراب إلى سبائك صلبة (أي ٣٨: ٣٨) أما شيوخ إسرائيل فقد وَضَعُوا تُرَابًا عَلَى رُؤُوسِهِمْ كعلامة حزن (يش ٧: ٦، أي ٢: ١٢، مراثي٢: ١٠، حز ٢٧: ٣٠) ويَأْخُذ الْكَاهِنُ مِنَ الْغُبَارِ الَّذِي فِي أَرْضِ الْمَسْكَنِ وَيَجْعَلُ فِي الْمَاءِ (عدد ٥: ١٧).

٣. استخدمت עָפָר ١٢مرة للتعبير عن المادة التي خُلق منها جسد الإنسان وإليها يعود (تك ٢: ٧، ٣: ١٩، أي ٤: ١٩، ٨: ١٩، ١٠: ٩، ٣٤ : ١٥، مز ١٠٣: ١٤، ١٠٤: ٢٩، جا ٣: ٢٠، ١٢: ٧).

٤. أشارت עָפָר ١١مرة إلى سطح الأرض. وذرى موسى التراب فتحول إلى بعوض (خر ٨: ١٢، ١٣، [٨: ١٦، ١٧]) وسيُخفض الرب مدنًا وأسوارًا إلى الأرض (إش ٢٥: ١٢، ٢٦: ٥) وجاء التعبير "ثَقَبِ التُّرَابِ وَالصُّخُورِ" في (أي ١٤: ٨) كما أن الْبَلِيَّةَ لاَ تَخْرُجُ مِنَ التُّرَابِ (٥: ٦) ولويثيان لَيْسَ لَهُ فِي الأَرْضِ نَظِيرٌ. (٤١: ٣٣[٢٥]. ويؤمن أيوب أن مخلصه يقوم على الأرض (١٩: ٢٥).

٥. جاءت עָפָר بمعنى التراب ٩مرات. ففي تث٩: ٢١ الْعِجْلَ الَّذِي صَنَعْوهُ، أَخَذْهُ موسى وَأَحْرَقْه بِالنَّارِ، وَرَضَضْهُ وَطَحَنْهُ جَيِّدًا حَتَّى نَعِمَ كَالْغُبَارِ. ثُمَّ طَرَحْ غُبَارَهُ فِي النَّهْرِ الْمُنْحَدِرِ مِنَ الْجَبَلِ. وقال داود عن أعدائه أنه سوف يَسْحَقُهُمْ كَغُبَارِ الأَرْضِ (٢صم ٢: ٤٣، مز١٨: ٤٢[٤٣]). أما يوشيا فقد أخرج السارية من بيت الرب خارج أورشليم إلى وادي قدرون وأحرقها هناك ودقها الى أن صارت غبارًا وذرى الغبار على قبور عامة الشعب. (٢مل ٢٣: ٦، ١٢، ١٥) . وقام أليفاز التيماني بإلقاء التبر على التراب وذهب أوفير بين حصا الأودية (أي٢٢: ٢٤). ويُشير عد ١٩: ١٧ إلى استخدام غبار حريق ذبيحة الخطية لأغراض التطهير.

٦. أما حطام المدن سواء كانت تراب أم أنقاض فقد أشير إليها ٦مرات (١مل ٢٠: ١٠، نح ٤: ٢[٣: ٢٤]، ٤: ١٠ [٤: ٤]، مز ١٠٢: ١٤ [١٥]، حز ٢٦: ٤، ١٢).

٧. وجاء تراب الأرض بمعنى القبر ٩مرات (أي٧: ٢١، ١٧: ١٦، ٢٠: ١١، ٢١: ٢٦، مز٢٢: ١٥[١٦]، ٢٩ [٣٠]، ٣٠: ٩ [١٠]، إش ٢٦: ١٩، دا ١٢: ٢).

٨. وجاء אֲפַר أيضًا بمعنى الملاط، الطين، الجص. (لا١٤: ٤١، ٤٢، ٤٥) وهي المواد التي كونت منها الأرض (أم ٨: ٢٦، إش٤٠: ١٢) كما أن خام الحديد يؤخذ من الأرض (أي٢٨: ٢).

٩. وهناك بعض الاستخدامات الرمزية للكلمة עָפָר؛ إذ استُخدمت للتعبير عن الوفرة والغزارة، فقد شُبه نسل ابراهيم بتراب الأرض (تك ١٣: ١٦، ٢٨: ١٤) وهكذا شُبه الشعب الذي ملك عليه سليمان (٢أخ ١: ٩) وشعب اسرائيل في نبوة بلعام (عد ٢٣: ١٠). وقيل في (أي٢٧: ١٦) إِنْ كَنَزَ فِضَّةً كَالتُّرَابِ. وقَدْ بَنَتْ صُورُ حِصْنًا لِنَفْسِهَا، وَكَوَّمَتِ الْفِضَّةَ كَالتُّرَابِ (زك٩: ٣). كما أَمْطَرَ الرب عَلَيْهِمْ لَحْمًا مِثْلَ التُّرَابِ (مز ٧٨: ٢٧). ويتحدث عا٢: ٧ عن الذين يهيلون تراب الأرض عَلَى رُؤُوسِ الْمَسَاكِينِ. فالتراب هنا يصف كيف أن ملك أرام حطم معظم جيش إسرائيل وجعلهم كالتراب (٢مل١٣: ٧). وجعل الرب الأمم كالتراب بسيفه (إش٤١: ٢). وكتعبير عن القضاء، فإن دماء الناس ستُسفح مثل التراب (صف ١: ١٧).

١٠. وقد قيل أن الأعداء سوف يلعقون التراب في ثلاثة مواضع (مز٧٢: ٩، إش ٤٩: ٢٣، مي ٧: ١٧). وثلاثة اخرى تتحدث عن إقامة المسكين من التراب (١صم ٢: ٨، مز١١٣: ٧، ١مل ١٦: ٢). ويُخاطب أورشليم بقوله: انْتَفِضِي مِنَ التُّرَابِ (إش ٥٢: ٢).

١١. وجاء الإذلال كموضوع رئيسي مرتبطًا بالتراب في ٨ مواضع، انْزِلِي وَاجْلِسِي عَلَى التُّرَابِ أَيَّتُهَا الْعَذْرَاءُ ابْنَةَ بَابِلَ (إش ٤٧: ١). كما دس أيوب قرنه في التراب (أي١٦: ١٥) ويقول أنه طُرح في الوحل وشابه التراب والرماد (٣٠: ١٩) وقال له الرب أن يطمر الأشرار في التراب (٤٠: ١٣) وطلب داود أن يُحط مجده في التراب إن كان مذنبًا (مز ٧: ٥[٦]). وقال المرنم: أَنْفُسَنَا مُنْحَنِيَةٌ إِلَى التُّرَابِ (٤٤: ٢٥[٢٦]، ١١٩: ٢٥)—والإهانة الشخصية هي موضوع هذه مواضع الثلاثة: يقول ابراهيم أنه تراب ورماد (تك ١٨: ٢٧)، وتاب أيوب في المسوح والرماد (أي ٤٢ : ٦) ومن يطلب الرب ينبغي عليه أن يضع وجهه في التراب (مراثي ٣: ٢٩).

غبارُ، طينُ، وسخُ، تربةُ رخوةُ: ← אָבָק [*'ābāq*] (عدا، ركض، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [*'ēper*] (رماد، تربة رخوة، #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [*ḥōmer* [2]] (طمي، طين، ملاط، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [*ṭîṭ*] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [*tnp*] (قذر، #٣٢٤٥)؛ ← עפר [*'pr*] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֹבַע [*rōḇa'* [2]] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [*regeb*] (تربة الأرض؛ #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [*šeḥôr*] (سخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غبار، سحب مِنْ الغبار، #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:998.

روي إف. هايدن *Roy E. Hayden*

٦٧٦٠ (עָפָר [*'apar*]، التراب الجاف، الرمل)، ← #٦٧٦٠.

6762 עֹפֶר

עֹפֶר [ʿoper]، تزلف الغزال، أيل (#٦٧٦٢).

ع. ق هذا المصطلح (في العربية *gufur*، صغير الماعز البري) جاء في ٥ مواضع وجميعها في سفر نشيد الإنشاد، ٣مرات منها متوازية مع צְבִי في وصف المحبوبة لحبيبها "حَبِيبِي هُوَ شَبِيهٌ بِالظَّبْيِ أَوْ بِغُفْرِ الأَيَائِلِ. (نش ٢: ٩) ومرتين في ٤: ٥ ثَدْيَاكَ كَخِشْفَتَيْ ظَبْيَةٍ، ٧: ٣[٤]. ومن أجل مناقشات عن "المجاز" צְבִיָּה / צְבִי، #٧٣٨٣، #٧٣٨٦.

أيل، غزال ← אַיָּלָה / אַיָּל [ʾayyāl / ʾayyālâ] (أيل) #٣٨٥/٠٣٨٧) ← זֶמֶר [zemer] (غزال، #٢٣٧٨) ← יַחְמוּר [yaḥmûr] (الرو، #٣٥٠٢) ← יַעֲלָה / יָעֵל [yāʿēl ¹ / yaʿᵃlâ ¹] (وعل، #٣٦٠٧، ٣٦٠٤) ← עֹפֶר [ʿōper] (الخشف {ولد الظبي}، أيل، #٦٧٦٢) ← צְבִי / צְבִיָּה [ṣᵉbî ² / ṣᵉbîyyâ] (غزال، #٧٣٨٦، ٧٣٨٣)

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

6769 עֹפֶרֶת

עֹפֶרֶת [ʿoperet]، يقود (#٦٧٦٩).

ش. أ. ق تأتي في أكد. *abaru* وهي استعارة من اللغة السومرية والتي وجدت طريقها إلى الآرامية فالعبرية أيضًا. مثل؛ אֲ (ב) בָּר، (*AHw*, 4a). ووجدت في البابلية القديمة "ما بين الذهب والقصدير" وفي ألواح Alalakh المجرم عقوبة له ويأتي التعبير עוֹפֶרֶת في النقوش البونية ككلمة موجهة إلى ألهة العالم السفلي طلبًا للحصول على المال الذي يُصنع من القصدير (*KAI*, 89).

ع. ق يرد اسم. في العهد القديم كجزء من قائمة للمعادن جاءت في (عد ٣١: ٢٢، حز٢٧: ١٢) أو من سبائك تُستخلص منها الفضة (إر٦: ٢٩، حز ٢٢: ١٨، ٢٠). وتصور رؤية زكريا في (زك ٥: ٧- ٨) إزالة الشر من أورشليم مثل امرأة تحمل قدر من الرصاص الثقيل. وكونها مغطاة بهذا القصدير، فهذه إشارة إلى كيفية غرق المصريين في البحر (خر١٥: ١٠). وكم تمنى أيوب أن تُحفر كلماته بقلم من حديد ورصاص (١٩: ٢٤) وقد علّق "راشي" وغيره على ذلك موضحين أن ذلك يتم بكتابة الحروف عن طريق النحت بالقصدير لكي تكون واضحة ومتألقة. وقد يُشير هذا ببساطة إلى سبيكة تُستخدم في عمل الأقلام المستدقة الأطراف وأدوات حفر النقوش. وقد تحدثت عنها الكتابات القديمة تحدثت عنها (*ANEP* ², 232-36).

ب. ت يرد اسم. في المشناة. وفي الآرامية אֲבָרָא والسيريانية واللهجة الآرامية السامرية. وهي تظهر كتشبيه بلاغي في ترانيم الشكر (1QH 8:19) لتصف غرق الأشجار الفاسدة كغرق الرصاص في المياه في مقابل الأشجار التي تنمو وتترعرع من ينابيع التعليم الصحيح.

معادن: ← אֲנָךְ [ʾᵃnāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bᵉdîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [ḥelʾâ ¹] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [ḥašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr ²] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maʿᵃbeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet ¹] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֶפֶר [sēper ²] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʿōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [paḥ ²] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pᵉlādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [swr ³] (يسبك المعدن، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [saʿᵃṣūʿîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [sp ²] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [srp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šḥṭ ²] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

KAI, 89; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT XVI, 1989, 317; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 8, 1964, 228-39; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 230-32.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

6770 עֵץ

עֵץ [ʿes]، "صيغة اسمية"، "خشبي، شجري"، (#٦٧٧٠)؛ עֵצָה [ʿesâ ³]، خشب (#٦٧٨٥).

ش. أ. ق تشيع الكلمة עֵץ في اللغات السامية بمعنى جذور الأشجار، الخشب، الخشب المقطوع، خشب البناء، العصي .. إلخ. وجاءت في أكد. *isu* وأوغا.. *ʿs*، والفينيقية والإثيوبية. *ʿed* (قا؛ ع. ج. ق *ʿd*). كما تأتي في الآرامية (אָעָ؛ قا؛ الآرامية المصرية עק)، خداع، نفاق. والجذر الأصلي للكلمة يشوبه الغموض. وتأتي في قوائم BDB فالأشجار المختلفة وجدت في مناطق مختلفة من الشرق الأدنى القديم كما ثبت وجود استخدامات مشابهة لمنتجاتها وأشكالها. أما الأراضي الأشورية والبابلية والمصرية فبها

تنوع محدود في الأشجار. وذلك على عكس أرض كنعان التي تتمتع بوفرة في ذلك.

ع. ق وقد ذكرت الكتابات العبرية المقدسة أنواعًا مختلفة من الأشجار ولكن هناك مايحوطه الغموض فيما يتعلق بالصنوبريات في الشرق الأدنى القديم. فمثل هذه التعبيرات تبدو "مطاطة"، فهي تجئ بشكل عام كما نصف نوعية من الأشجار بأنها "دائمة الخضرة" فهذا تعبير مرن جدًا أيضًا. وقد اكتُشفت كلمات كثيرة جاءت مرة واحدة أو مرتين ومن خلال مابها من تشابه أو من خلال السياق نستطيع أن نفهم هويتها. وعلينا أن ندرك أن الكتابات العبرية المقدسة تحتفظ ببعض الكلمات العبرية الكنعانية القديمة. تلك التي كانت مستخدمة في تلك الأزمنة. وليس في هذا مايثير دهشتنا. ومع ازدياد معلوماتنا عن لغات الكتاب المقدس، صرنا قادرين على تحديد هوية الكثير من الأشجار التي أشار إليها العهد القديم.

وبشكل عام، تأخذ الأشجار قيمتها من كونها مصدرًا للغذاء (حز ٤٧: ١٢) ومواد للبناء , كما يستظل بها البشر (إش١٠: ١٨، ٣٣: ٣٤، ٣٥: ١-٢، ٤١: ١٩). وفي لا١٩: ٢٣-٢٥ جد تحريمًا بأكل الفواكه خلال السنوات الأربع من بدء زراعتها . كما حُرم إزالة الغابات بطرية وحشية (تث ٢٠: ١٩-٢٠) ومع ذلك، فالغابات الطبيعية القديمة في فلسطين انحسرت انحسارًا شديدًا إن لم يكن قد انقرضت. أما في العصور الحديثة، فهذه البلدان الكتابية أصبحت أرضًا قاحلة ولا تعكس الثراء الزراعي التي كانت عليه في العصور البائدة. وبرامج "إعادة التحريج" في بلدان إسرائيل الحديثة تعكس أهمية إنشاء غابات واسعة والحفاظ عليها. أما لبنان فبها من الغابات الهامة مايعكس حالتها في العصور لقديمة.

وكان سليمان يمتلك بعض الحدائق النباتية. كما أشار كل من يوسيفوس وبليني إلى وجود البساتين المزروعة. وقد عين داود النبي مراقبين على الزَّيْتُونِ وَالْجُمَّيْزِ اللَّذَيْنِ فِي السَّهْلِ. (١أخ ٢٧: ٢٨) ويبدو أن العلم القديم لم يكن يعرف الزراعة المنظمة إلا بجوار المقابر ومزارات القديسين. وقد أعطيت أسماء خاصة لغابات بعينها في العهد القديم. وعلى سبيل المثال "وعر حارث" في (١صم ٢٢: ٥). وإفرايم في (٢ صم ١٨: ٦) . وبين الحين والآخر، يتجمع الملح على جذور النخيل القديمة التي بجوار البحر الميت.

وكان يتم جلب أنواع معينة من الخشب الفاخر من الخارج. وخاصة خشب الصندل #٥٢٣٣ والأرز اللبناني الشهير.

١. وواحدة من الإشارات القديمة عن استخدامات الأخشاب جاءت في معرض الحديث عن بناء نوح لفلكه. حيث استخدم גֹּפֶר (#١٧٢٩) وكان على نوح أن يبنيه بالخشب (כָּפַר؛ #٤١٠٥) ويغطيه بالقار (כֹּפֶר، #٤١٠٩ تك٦: ١٤). كما استخدمت الكلمة العبرية גֹּפֶר في الكتابات العبرية القديمة. وقد استخدمت HB. The NIV, RSV, NRSV and REB تعبير "شجر السرو" لترجمة هذه الكلمة . كما استخدمت NJPSV تعبير "خشب الراتنج".

٢. كما أُشير إلى الخشب عدة مرات بارتباطه بسفر الآباء البطاركة. فقد اصبحت أشجار أو بساتين معينة معروفة بكونها علامات بارزة أو أخذت شهرتها من خلال ارتباطها بأحداث بعينها. وليس من الضروري أن تلك الأشجار كانت تُستخدم في عبادة ما بدائية في هذه الروايات. ومع ذلك، فيمكن أن تكون شجرة ما هي علامة دينية. مثل بلوطة ممرا في تك ١٢: ٦، (אֵלוֹן؛ #٤٧١) حيث قيل "وَاجْتَازَ أَبْرَامُ فِي الأَرْضِ إِلَى مَكَانِ شَكِيمَ إِلَى بَلُوطَةِ مُورَةَ". وقد ذكرت بلوطة ممرا مرة أخرى في تث ١١: ٣٠ كعلامة إقليمية.

كما كانت توجد شجرة أخرى باسم ممرا في حبرون في العصر البطريركي "نَقَلَ أَبْرَامُ خِيَامَهُ وَأَتَى وَأَقَامَ عِنْدَ بَلُوطَاتِ مَمْرَا الَّتِي فِي حَبْرُونَ، وَبَنَى هُنَاكَ مَذْبَحًا لِلرَّبِّ. (تك ١٣: ١٨). وفي نص آخر يقول إن ابراهيم كان يعيش بالقرب من بلوطات ممرا (١٤: ١٣), ونجدها أيضًا في (تك١٨: ١) "وَظَهَرَ لَهُ الرَّبُّ عِنْدَ بَلُوطَاتِ مَمْرَا وَهُوَ جَالِسٌ فِي بَابِ الْخَيْمَةِ وَقْتَ حَرِّ النَّهَارِ". وقد يبني أحد الآباء شجرة في مكان ما لتصير زكرى لحادثة ما. فقد "غَرَسَ إِبْرَاهِيمُ أَثْلاً אֵשֶׁל #٨٦٩ فِي بِئْرِ سَبْعٍ، وَدَعَا هُنَاكَ بِاسْمِ الرَّبِّ الإِلهِ السَّرْمَدِيِّ (٢١: ٣٣).

ونقرأ في (#٤٦١، אֵלָה) (تك ٣٥: ٤) أن أهل يعقوب قد أَعْطَوْهُ كُلَّ الآلِهَةِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي فِي أَيْدِيهِمْ وَالأَقْرَاطَ الَّتِي فِي آذَانِهِمْ، فَطَمَرَهَا يَعْقُوبُ تَحْتَ الْبُطْمَةِ الَّتِي عِنْدَ شَكِيمَ. كما مَاتَتْ دَبُورَةُ مُرْضِعَةُ رِفْقَةَ (אַלּוֹן #٤٧٣) وَدُفِنَتْ تَحْتَ بَيْتَ إِيلَ تَحْتَ الْبَلُّوطَةِ، فَدَعَا اسْمَهَا "أَلُّونَ بَاكُوتَ". (تك٣٥: ٨) وكم من أناس دُفنوا تحت الأشجار نقرأ عنهم في العهد القديم.

٣. ونقرا أيضًا عن أشجار شهيرة في أيام يشوع والقضاة. ويشير يش ١٩: ٣٣ إلى البلوطة الضخمة (אֵלוֹן؛ #٤٧١) والتي كانت ضمن تخوم نفتالي. وفي يش ٢٤: ٢٦ نقرأ أن يشوع أَخَذَ حَجَرًا كَبِيرًا وَنَصَبَهُ هُنَاكَ تَحْتَ الْبَلُّوطَةِ (אֵלָה، #٤٦٤) بالقرب من مقدس الرب . ويصف قض ٤: ٥ كيف أن دبورة كانت تجلس تحت "نخلة دبورة" تقضي للشعب (תֹּמֶר، #٩٤٧٢) ويروى لنا قض ٤: ١١ أن حَابِرُ الْقَيْنِيُّ انْفَرَدَ مِنْ قَايِنَ، مِنْ بَنِي حُوبَابَ حَمِي مُوسَى، وَخَيَّمَ حَتَّى إِلَى بَلُّوطَةٍ فِي صَعَنَايِمَ الَّتِي عِنْدَ قَادَشَ. وفي قض ٦: ١١, ١٩ نقرأ عن ملاك الرب الجالس تحت البطمة (אֵלָה؛ #٤٦١). الَّتِي فِي عَفْرَةَ الَّتِي لِيُوآشَ الأَبِيعَزَرِيِّ. ويسرد لنا قض ٩: ٦ كيف أنه قد اجْتَمَعَ جَمِيعُ أَهْلِ شَكِيمَ وَكُلِّ سُكَّانِ

الْقَلْعَةِ وَذَهَبُوا وَجَعَلُوا أَبِيمَالِكَ مَلِكًا عِنْدَ بَلُّوطَةِ النَّصَبِ الَّذِي فِي شَكِيمَ. ويتحدث قض ٩: ٣٧ عن "بلوطة العائفين" (אֵלוֹן ؛ #٤٧١)، على الرغم من أن الكلمة العبرية هنا يُمكن ن تُترجم بطرق مختلفة، ففي (NRSV, NAB)، تترجم Elon-meonenim وفي (REB) "بطمة". وفي (NJB) "بلوطة الأنبياء".

٤. ويواصل التاريخ العبري المتقدم استخدام مواقع أشجار معينة كعلامات جغرافية. وحتى بعد أن تُعرف المدينة يضاف إليها موقع شجرة لمزيد من التحديد والدقة. وعلى سبيل المثال، نقرأ في (١ صم ١٤: ٢) أن شاول كَانَ مُقِيمًا فِي طَرَفِ جِبْعَةَ تَحْتَ الرُّمَّانَةِ (רִמּוֹן، #٨٢٣٢) الَّتِي فِي مِغْرُونَ. ونفس الشئ نجده في ٢٢: ٦ حيث كان شَاوُلَ مُقِيمًا فِي جِبْعَةَ تَحْتَ الأَثْلَةِ (אֵשֶׁל؛ #٨٦٩) فِي الرَّامَةِ. وفي ١مل ١٣: ١٤ نلاحظ أن " رجل الله " كان جالسًا تحت البلوطة (אֵלָה؛ #٤٦١)، وفي ١أخ ١٠: ١٢ نقرأ كيف "قَامَ كُلُّ ذِي بَأْسٍ وَأَخَذُوا جُثَّةَ شَاوُلَ وَجُثَثَ بَنِيهِ وَجَاءُوا بِهَا إِلَى يَابِيشَ، وَدَفَنُوا عِظَامَهُمْ تَحْتَ الْبُطْمَةِ (אֵלָה؛ #٤٦١) فِي يَابِيشَ، وَصَامُوا سَبْعَةَ أَيَّامٍ". ويروي لنا (٢صم ١٨: ٩- ١٠، ١٤) كيف صَادَفَ أَبْشَالُومُ عَبِيدَ دَاوُدَ، وَكَانَ أَبْشَالُومُ رَاكِبًا عَلَى بَغْلٍ، فَدَخَلَ الْبَغْلُ تَحْتَ أَغْصَانِ الْبُطْمَةِ الْعَظِيمَةِ الْمُلْتَفَّةِ، فَتَعَلَّقَ رَأْسُهُ بِالْبُطْمَةِ وَعُلِّقَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، وَالْبَغْلُ الَّذِي تَحْتَهُ مَرَّ. ١٠ فَرَآهُ رَجُلٌ وَأَخْبَرَ يُوآبَ وَقَالَ: "إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَبْشَالُومَ مُعَلَّقًا بِالْبُطْمَةِ".

وأحيانًا تكون الإشارة العبرية هي اسم مكان. وعلى سبيل المثال، نقرأ في ١صم ١٧: ٢ كيف اجْتَمَعَ شَاوُلُ وَرِجَالُ إِسْرَائِيلَ وَنَزَلُوا فِي وَادِي الْبُطْمِ (אֵלָה؛ #٤٦١) ولكن نفس هذه اللغة يمكن أن تترجم بدلًا من كتابتها بلغة أخرى كما في "Vale of the Terebinth" NAB أو في NJB "Valley of the Terebinth" وكل هذه تُفهم على أنها أسماء لأماكن فقط. وفي ١٠: ٣ نقرأ عن "بلوطة تابور" (אֵלוֹן؛ #٤٧١) كعلامة جغرافية.

٥. ووفرة الخشب في كنعان القديمة مكنها من تشييد أبنية عديدة متنوعة. ويعطينا إش ٩: ١٠[٩] مفتاحًا لحل لغز الخشب الجيد المستخدم في التشييد والبناء وذلك في سياق يوضح كيف أن الأشرار يتفاخرون بكبرياء قائلين "قَدْ هَبَطَ اللِّبْنُ فَنَبْنِي بِحِجَارَةٍ مَنْحُوتَةٍ. قُطِعَ الْجُمَّيْزُ (שִׁקְמָה؛ #٩٢٠٤) فَنَسْتَخْلِفُهُ بِأَرْزٍ" (אֶרֶז؛ #٧٨٠) وربما تكون الأفضلية هنا للمظهر عن المتانة. والحبوب الخشنة من الجميز تتمتع بالمتانة. وقد استُخدمت في تحنيط المومياوات تلك التي عاشت حتى وقتنا الحاضر. وكان شجر الجميز معروفًا في مصر وقد أشير إليه في مز ٧٨: ٤٧. أما خشب الأرز (אֶרֶז، #٧٨٠)، فقد استخدم في بناء بيت لداود (٢صم ٥: ١١).

وأحد مشاريع التشييد الكبيرة كان بناء السفن. وقد أمدنا حزقيال بمعلومات هامة عن نوعية الخشب المستخدمة في مرثيته عن صور إذ قال "عَمِلُوا كُلَّ أَلْوَاحِكِ مِنْ سَرْوِ سَنِيرَ. أَخَذُوا أَرْزًا (אֶרֶז؛ #٧٨٠) مِنْ لُبْنَانَ لِيَصْنَعُوهُ لَكِ سَوَارِيَ. ٦ صَنَعُوا مِنْ بَلُّوطِ (תְּאַשּׁוּר؛ #٩٣٠٩) بَاشَانَ مَجَاذِيفَكِ. صَنَعُوا مَقَاعِدَكِ مِنْ عَاجٍ مُطَعَّمٍ فِي الْبَقْسِ مِنْ جَزَائِرِ كِتِّيمَ. (حز ٢٧: ٥-٦).

وفي نشيد الأنشاد ١: ١٧ تصف العروس بيت حبيبها أنه مصنوع من عوارض من خشب الأرز (אֶרֶז؛ #٧٨٠) وروافده من السرو (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠). وقد أشارت إلى هذه النوعية من الأخشاب نظرًا لجمالها.

٦. وإلى جانب الخشب المستخدم في في مشاريع البناء الضخمة. هناك أنواع مختارة من الأخشاب المستخدمة في المصنوعات الخشبية. التي يقوم بها النجارون المحترفون في الشرق الأدنى القديم. وكان الحرفيون في إسرائيل القديمة والذين يعملون في نجارة الخشب يُدعون "عمال الأخشاب" (חָרָשׁ עֵץ خر ٣١: ٥، ٢صم ٥: ١١، ١أخ ٢٢: ١٥، #٣٠٩٣). وواضح أن مثل هؤلاء كانوا يستخدمون أنواع معينة من الأخشاب في تجارتهم. وبعض هؤلاء الحرفيين قد يدعوهم الناس اليوم "صناع الخزائن" فهم بارعون في النحت، فن الديكور. ومما لاشك فيه، أن هؤلاء كانوا النجارين الذين ساهموا في تشييد الهيكل ومحتوياته. ومثل هؤلاء الحرفيون هم من نحتوا الأصنام التي كان يتعبد لها البعض.

ومعظم هذه المنتجات الرائعة الصغيرة قد ضاعت بمرور الزمن. وقد عثر الأثريون على بعض من هذه الأعمال (وقد احتفظت المقابر في أريحا ببعض الموائد، الأوعية، الأباريق والمراحيض).

٧. كانت الأصنام تُصنع أحيانًا من الخشب أيضًا. والعهد القديم يُعطينا بعض المعلومات في هذا الشأن—حتى وإن كانت في صورة تهكمية. ويعطينا إشعياء وصفًا حيًا لهذه العملية: "نَجَّرَ خَشَبًا. مَدَّ الْخَيْطَ. بِالْمِخْرَزِ يُعَلِّمُهُ، يَصْنَعُهُ بِالأَزَامِيلِ، وَبِالدَّوَّارَةِ يَرْسُمُهُ. فَيَصْنَعُهُ كَشَبَهِ رَجُل، كَجَمَالِ إِنْسَانٍ، لِيَسْكُنَ فِي الْبَيْتِ!" (إش ٤٤: ١٣). وفي محاولة لكبح جماح التهكم يقول النبي للشعب أن الخشب الذي يُستخدم في صناعة الأصنام هو نفسه الخشب الذي يدخل في بعض الأمور الحياتية للبشر مثل طهي الطعام والتدفئة. "وَبَقِيَّتُهُ قَدْ صَنَعَهَا إِلهًا، صَنَمًا لِنَفْسِهِ! يَخُرُّ لَهُ وَيَسْجُدُ، وَيُصَلِّي إِلَيْهِ وَيَقُولُ: "نَجِّنِي لأَنَّكَ أَنْتَ إِلهِي. (إش ٤٤: ١٧) كما أعطانا معلومات عن عن أنواع الخشب التي تدخل في صناعة الأصنام مثل خشب الأرز (אֶרֶז؛ #٧٨٠)، السرو (תִּרְזָה؛ #٩٥٦٠)، البلوط (אַלּוֹן، #٤٧٣)، الصنوبر (אֹרֶן؛ #٨١٥) (إش ١٤:٤٤).

ويمدنا إرميا النبي بنفس المعلومات صناعة الأصنام

الخشبية من أشجار الغابات. إذ يقوم الصانع بقطع إحدى تلك الأشجار، ومن ثم يبدأ في تشكيلها بإزميله (إر ١٠: ٣) كما وصف من يعبدون تلك الأصنام بأنهم "بَلُدُوا وَحَمِقُوا مَعًا. أَدَبُ أَبَاطِيلَ هُوَ الْخَشَبُ". (ع ٨).

والأنواع العديدة من الخشب التي تُستخدم في صناعة الأصنام، لا تقوم على أساس توافرها فقط بل يؤخذ العامل الاقتصادي في الحسبان أيضًا. فبلا شك أن الوثنيين الأثرياء يفضلون الأنواع القوية والجذابة من الأخشاب. إذ لديهم القدرة على شراء الأصنام المصنوعة من الأنواع الفاخرة من الخشب. وعلى الفقراء أن يقبلوا الأخشاب دون المستوى. ويشير إشعياء بسخرية إلى هؤلاء الذين يسجدون لمجرد كتلة من الخشب (בּוּל؛ #١٠٠٥؛ إش ٤٤: ١٩). وهذه قد تكون مجرد سخرية، ولكنها قد تشير إلى الأنواع الرخيصة من الأصنام الخشبية. كانت عشتاروت صنمًا محفورًا في الخشب وكانت واسعة الانتشار (انظر أدناه و#١٠).

٨. والاهتمام الخاص باستعمال أنواع الأشجار المتنوعة في العبادة عند العبرانيين واضح تمام الوضوح. ففي عيد المظال أمر الرب الشعب أن يأخذوا ثَمَرَ أَشْجَارٍ بَهِجَةٍ وَسَعَفَ النَّخْلِ وَأَغْصَانَ أَشْجَارٍ غَبْيَاءَ وَصَفْصَافَ الْوَادِي עֲרָבָה (#٦٨٥٧) "جاءت أربع مرات في لا ٢٣: ٤٠، أي ٤٠: ٢٢، مز ١٣٧: ٢، إش ١٥: ٧، ٤٤: ٤)"، وَتَفْرَحُونَ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكُمْ (لا ٢٣: ٤٠) وهذه الأعداد تحتوي على بعض المصطلحات غير المألوفة. فالتعبير "صفصاف الوادي" هو ترجمة لكلمتين: עֲרָבָה #٦٨٥٧ و נַחַל #٥٧٠٧. وهذا مزيج فريد وتُرجم بشكل في نسخ جديدة : "صفصاف الغدير" NRSV و"صفصاف النهر" REB و"صفصاف الوادي " NAB و"شجيرات النهر" NJB.

وكانت تُستخدم أنواع أخرى من الخشب للتشييد والبناء في أيام نحميا ـــ مثل تلك التي تُصنع من شجر الزيتون (זַיִת؛ #٢٣٣٩) والزيتون البري، شجر الآس (הֲדַס؛ #٢٠٧٢) النخيل (תָּמָר؛ #٩٤٦٩) وشجر الظل (نح ٨: ١٥). تلك الأنواع التي ظلت مستخدمة حتى أواخر حكم المكابيين (٢مك ١٠: ٧) وحين دخل سمعان المكابي أورشليم دخلها بالحمد والسعف (١مك ١٣: ٥١).

كما استُخدمت أخشاب معينة في بناء خيمة الاجتماع مثل خشب السنط (שִׁטָּה؛ #٨٨٤٧) وكذا في بناء مذبح المحرقة استُخدم خشب السنط المغطى بالنحاس (خر ٣٨: ١). كما استُخدم هذا الخشب في عمل تابوت العهد (٣٧: ١). والأعمدة التي تحمل المسكن (٣٧: ٤) وخشب السنط متوفر بالصحراء . وفي وصفه لأجزاء المنارة يقول خر ٢٥: ٣٣ فِي الشُّعْبَةِ الْوَاحِدَةِ ثَلاَثُ كَأْسَاتٍ لَوْزِيَّةٍ بِعُجْرَةٍ وَزَهْرٍ، وَفِي الشُّعْبَةِ الثَّانِيَةِ ثَلاَثُ كَأْسَاتٍ لَوْزِيَّةٍ بِعُجْرَةٍ وَزَهْرٍ، وَهكَذَا إِلَى السِّتِّ الشُّعَبِ الْخَارِجَةِ مِنَ الْمَنَارَةِ. (انظر أيضًا ٣٧: ١٩) كما استُخدمت هذه الأشجار في تزيين الخيمة.

وكان يُستخدم خشب الأرز في طقوس التطهير. جنبًا إلى جنب مع القِرْمِز وَالزُوفا والعصفورين الحيين الطاهرين. (لا ١٤: ٤، عد ١٩: ٦). "ويصعب الحصول على خشب الأرز في هذه البيئة الصحراوية".

أما حين تم بناء هيكل سليمان في مدينة أورشليم استُخدم خشب الأرز (אֶרֶז؛ #٧٨٠) في تشييده. وكان يتم استيراد هذا الخشب من لبنان عن طريق ميناء "يافا". وكان بناء الهيكل يحتاج إلى كميات هائلة من هذا الخشب " لأن حِيطَانَ الْبَيْتِ مِنْ دَاخِلٍ كانت تُبنى بِأَضْلاَعِ أَرْزٍ مِنْ أَرْضِ الْبَيْتِ إِلَى حِيطَانِ السَّقْفِ (١مل ٦: ١٥). كما أن الأعداد الهائلة من العمال التي احتاجها هذا العمل لقطع الأخشاب وتحميلها ونقلها سُجلت في خر ٥: ١٣- ١٨ [٢٧- ٣٢].

أما أبواب الهيكل فقد صُنعت من خشب الصنوبر (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) وَكَذلِكَ عَمِلَ لِمَدْخَلِ الْهَيْكَلِ قَوَائِمَ مِنْ خَشَبِ الزَّيْتُونِ مُرَبَّعَةً (٦: ٣٣). كما عَمِلَ لِبَابِ الْمِحْرَابِ مِصْرَاعَيْنِ مِنْ خَشَبِ الزَّيْتُونِ. (٦: ٣١).

ويُلاحظ أيضًا أستخدام خشب الصندل الفاخر (אַלְמֻגִּים؛ #٥٢٣)، والذي استخدم في بناء دَرَابَزِين لِبَيْتِ الرَّبِّ وَبَيْتِ الْمَلِكِ، وَأَعْوَادٍ وَرَبَابٍ لِلْمُغَنِّينَ (١مل ١٠: ١١-١٢). كما يُلاحظ أنه قيل في هذا النص: "لَمْ يَأْتِ وَلَمْ يُرَ مِثْلُ خَشَبِ الصَّنْدَلِ ذلِكَ إِلَى هذَا الْيَوْمِ" (١٠: ١٢). ويشير النص في ٢أخ ٢: ٨[٧] إلى خشب الصندل هذا (אַלְגּוּמִּים؛ #٤٥٤)، وقد جاء ذكره في أوغا. *'almg* (Aistleitner, *WUS*, 226)، كما كانوا يجلبون خشب الأبنوس النادر أيضًا [הָבְנִים، #٢٠٤١] ، والذي أشير إليه في حز ٢٧: ١٥ فقط.

كما سَقَفَ سليمان الْبَيْتَ بِأَلْوَاحٍ وَجَوَائِزَ مِنَ الأَرْزِ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) (١مل ٦: ٩). وبَنَى بَيْتَ وَعْرِ لُبْنَانَ عَلَى أَرْبَعَةِ صُفُوفٍ مِنْ أَعْمِدَةِ أَرْزٍ وَجَوَائِزُ أَرْزٍ عَلَى الأَعْمِدَةِ. (٧: ٢) وزين الهيكل في زمن حزقيال بأشجار النخيل (תִּמֹרָה؛ #٩٤٧٤) (حز ٤٠: ١٦، ٢٢، ٢٦ و٤١: ١٨) واستخدم نفس لتعبير في (١مل٦: ٢٩) عند الحديث عن هيكل سليمان.

٩. كما كان للشجر دوره الرمزي على مدار العهد القديم كله، وخاصة في الأسفار الشعرية، ويمدنا سفر المزامير بصور حية كثيرة ترمز فيها الأشجار إلى البشر مثل: اَلصِّدِّيقُ كَالنَّخْلَةِ يَزْهُو، كَالأَرْزِ فِي لُبْنَانَ يَنْمُو. مَغْرُوسِينَ فِي بَيْتِ الرَّبِّ، فِي دِيَارِ إِلهِنَا يُزْهِرُونَ. أَيْضًا يُثْمِرُونَ فِي الشَّيْبَةِ. (مز ٩٢: ١٢-١٣ [١٣-١٤]) كما استخدم كاتب المزمور الشجر كرمز للأشرار كما في مز ٣٧: ٣٥ "قَدْ رَأَيْتُ الشِّرِّيرَ عَاتِيًا، وَارِفًا مِثْلَ شَجَرَةٍ شَارِقَةٍ نَاضِرَةٍ (רַעֲנָן؛ #٨٣١٦). لاحظ الاختلاف في نوعية الشجر

المستخدمة في العددين السابقين. كما استخدمت الأشجار للتعبير الملوك أو الأثرياء أو أصحاب السلطة والقوة (دا٤: ١٠[٧]).

أما سفر الجامعة فيستخدم "اللوز المزهر" (שָׁקֵד؛ #٩١٩٦)، ليصور لنا لون الشعر الرمادي الشائع لمن هم في سن الشيخوخة (جا ١٢: ٥). كما أشار كاتب المزمور إلى الأشجار في المقطع الشهير الذي يصف طبيعة المسبيين في بابل "عَلَى الصَّفْصَافِ (עֲרָבָה؛ #٦٨٥٧) فِي وَسَطِهَا عَلَّقْنَا أَعْوَادَنَا." (مز ١٣٧: ٢).

١٠. والواقع أن الأنبياء العبرانيون هم من توسعوا في الاستخدام الرمزي للشجر. فقد برعوا في تقديم اللوحات التصويرية الممكنة لهذا العنصر الطبيعي المألوف لكل الناس باستخدام كلمات الوحي الإلهي. وعلى رأس هؤلاء إشعياء النبي، ففي إش ٩: ١٤- ١٥ استخدم النبي شجر النخيل حيث قال: "فَيَقْطَعُ الرَّبُّ مِنْ إِسْرَائِيلَ الرَّأْسَ وَالذَّنَبَ، النَّخْلَ وَالأَسَلَ، فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ. ١٥ اَلشَّيْخُ وَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الرَّأْسُ، وَالنَّبِيُّ الَّذِي يُعَلِّمُ بِالْكَذِبِ هُوَ الذَّنَبُ. "فشجر النخل العالي على عكس شجر القصب الخفيض. فإشعياء ٥٥: ١٣ يرينا التناقض الواضح بين الشَّوْكِ والسَّرْو (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) من جهة، وبين الْقَرِيسِ وشجر الآسّ (הֲדַס؛ #٢٠٧٢) من جهة أخرى.

مثل هذه الصور استُخدمت لتعبر عن الوفرة والإصلاح، فقد وعد الرب أن يوفر شجر الأرز في الصحراء (אֶרֶז؛ #٧٨٠) وكذا خشب السنط (שִׁטִּים؛ #٨٨٥٠)، شجر الآس (הֲדַס؛ #٢٠٧٢) وشجر الزيتون. هذا إلى جانب شجر الصنوبر (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) في الأراضي المقفرة، والسنديان (תִּדְהָר؛ #٩٣٢٩) والسرو (תְּאַשּׁוּר؛ #٩٣٠٩) معًا (إش ٤١: ١٩). وعند الحديث عن مجد صهيون الآتي، تنبأ إشعياء قائلًا: "مَجْدُ لُبْنَانَ إِلَيْكِ يَأْتِي. السَّرْوُ (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠)، وَالسِّنْدِيَانُ (תִּדְהָר؛ #٩٣٢٩) وَالشَّرْبِينُ (תְּאַשּׁוּר؛ #٩٣٠٩) مَعًا لِزِينَةِ مَكَانِ مَقْدِسِي، وَأُمَجِّدُ مَوْضِعَ رِجْلَيَّ. (إش ٦٠: ١٣). كما يُسجل لنا في ١٤: ٨ أن حَتَّى السَّرْوُ (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) يَفْرَحُ عَلَيْكَ، وَأَرْزُ لُبْنَانَ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) قَائِلاً: مُنْذُ اضْطَجَعْتَ لَمْ يَصْعَدْ عَلَيْنَا قَاطِعٌ. واستخدام الأشجار الوارفة يناب كتابات سفر إشعياء.

كما استخدام أنبياء آخرون مثل هذه التصاوير للاستخدامات الجيدة للأشجار . ففي زك ١١: ١-٢ تصوير يصف لنا الأشجار وهي متألمة "وَلْوِلْ يَا سَرْوُ (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠)؛ لأَنَّ الأَرْزَ (אֶרֶז، #٧٨٠)، سَقَطَ، لأَنَّ الأَعِزَّاءَ قَدْ خَرِبُوا. وَلْوِلْ يَا بَلُّوطَ (אַלּוֹן؛ #٤٧٣) بَاشَانَ، لأَنَّ الْوَعْرَ الْمَنِيعَ قَدْ هَبَطَ.

استخدم زكريا "الوعر" في أسلوب رمزي للإشارة إلى منطقة ما أو مجال ما. فأرض الجنوب تُشير إلى مملكة يهوذا (حز ٢٠: ٤٦). وإشعياء يعرض لنا المملكة التي هدد الرب بأن يبيدها مثل الغابات الوعرة التي لم يصر لها فائدة تُذكر. (إش١٠: ١٧- ١٩، ٣٤). وهنا الورد البري والشوك يُشيران إلى عامة الناس و"مجد الغابات" يشير إلى الطبقة العليا من البشر والنبلاء. (إش ٣٢: ١٩، ٣٧: ٢٤، إر ٢١: ١٤، ٢٢: ٧) كما أن "الوعر" يُشير إلى عامة الشعب. (إش٣٢: ١٥).

أما الأشجار العالية فهي تُشير إلى العظمة، تلك التي تثير الإعجاب. كما يتميز شجر الأرز بأنه طويل وينتشر على نطاق واسع. أما شجر البلوط فيُشير إلى المهابة وشدة التأثير. ويصف لنا عاموس إبادة الرب للأموريين لذا وصفهم أن قَامَتُهُمْ مِثْلُ قَامَةِ الأَرْزِ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) وأقوياء كالبلوط (אַלּוֹן؛ #٤٧٣؛ (عا ٢: ٩). وقد استخدم إشعياء هذه الكلمة مرتين ليصف دينونة الربِّ للكبرياء والتعالي، "فَإِنَّ لِرَبِّ الْجُنُودِ يَوْمًا عَلَى كُلِّ مُتَعَظِّمٍ وَعَال، وَعَلَى كُلِّ مُرْتَفِعٍ فَيُوضَعُ، ١٣ وَعَلَى كُلِّ أَرْزِ لُبْنَانَ الْعَالِي الْمُرْتَفِعِ، وَعَلَى كُلِّ بَلُّوطِ بَاشَانَ. " وبالمثل، يصف حزقيال الأشوريين بكونهم "أَعْلَى الأَرْزِ فِي لُبْنَانَ" ويتحدث بصفة خاصة عن الأغصان الجميلة والظلال الغبياء. لذا فهي تعلو الخضرة. والواقع، ذهب النبي إلى القول: "اَلأَرْزُ (בְּרוֹשׁ؛ #١٣٦٠) فِي جَنَّةِ اللهِ لَمْ يَفُقْهُ، السَّرْوُ (עַרְמוֹן، #٦٨٩٥) لَمْ يُشْبِهْ أَغْصَانَهُ، وَالدُّلْبُ لَمْ يَكُنْ مِثْلَ فُرُوعِهِ. كُلُّ الأَشْجَارِ فِي جَنَّةِ اللهِ لَمْ تُشْبِهْهُ فِي حُسْنِهِ. (حز ٣١: ٨).

وجاء في قصة النسرين والكرمة: هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: نَسْرٌ عَظِيمٌ كَبِيرُ الْجَنَاحَيْنِ، طَوِيلُ الْقَوَادِمِ، وَاسِعُ الْمَنَاكِبِ، ذُو تَهَاوِيلَ، جَاءَ إِلَى لُبْنَانَ وَأَخَذَ فَرْعَ الأَرْزِ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) قَصَفَ رَأْسَ خَرَاعِيبِهِ، وَجَاءَ بِهِ إِلَى أَرْضِ كَنْعَانَ، وَجَعَلَهُ فِي مَدِينَةِ التُّجَّارِ. (حز ١٧: ٣ - ٤). وتسمى هذه الأشجار أيضًا "الصفصاف" קָח #٧٧٧٤. وצַפְצָפָה شجر الصفصاف קָח #٧٦٢٨. وقد جاء ذكرها في ١٧: ٥ فقط ولم يتم توضيحها بكلمات متشابهة. وهؤلاء الذين لم يفهموا هذا التعبير في هذا العدد بكونه إشارة إلى شجرة، فهموه على أنه فعل يُشير إلى شيء موضوع أو مزروع (من الفعل קָח). وقد جاء مرة واحدة فقط في العهد القديم مما فتح الباب أمام كم هائل من التفسيرات بشأنه. يعتقد "هارفيوني" أن هناك شجرة تنمو على شاطئ الفرات لها سمات كل من الصفصاف والسنديان وتُدعى *Populus euphratica* وهي من عائلة شجر الصفصاف.

وهناك أشجار تعطينا معنى السمو والتحدى. قال سنحاريب: "بِكَثْرَةِ مَرْكَبَاتِي قَدْ صَعِدْتُ إِلَى عُلُوِّ الْجِبَالِ، عِقَابِ لُبْنَانَ، فَأَقْطَعُ أَرْزَهُ (אֶרֶז؛ #٧٨٠) الطَّوِيلَ وَأَفْضَلَ سَرْوِهِ (בְּרוֹשׁ، #١٣٦٠)؛ (إش ٣٧: ٢٤).

كما استعان الأنبياء كثيرًا بالأشجار كوسيلة إيضاح.

ولكنهم كانوا على دراية بما تعنيه عند الوثنيين، إذ ارتبطت العبادة الكنعانية بالأشجار. وكان يُرمز لآلهة الخصب عندهم "عشتاروت" بشجرة أو بأشجار لها شكل الأعمدة. وقد أدان أنبياء إسرائيل تلك العبادات الكنعانية المرتبطة بالأشجار (تث ١٢: ٢، إش ١: ٢٩، ٥٧: ٥، إر ٢: ٢٠، حز ٦: ١٣، هو ٤: ١٢-١٣).

١١. وتسبب جمال بعض الأشجار في استخدام القدماء لها كوسيلة إيضاح لتصور الجاذبية والجمال. وقد استخدم سفر نشيد الأنشاد الأشجار لوصف الأماكن الجميلة مثل "نَزَلْتُ إِلَى جَنَّةِ الْجَوْزِ (אֱגוֹז؛ #١٠٠) هَلْ نَوَّرَ الرُّمَّانُ؟ (רִמּוֹן؛ #٨٢٣٢؛ نش ٦: ١١). وكتاب الجمال والحب هذا يقول "تَحْتَ شَجَرَةِ التُّفَّاحِ (תַּפּוּחַ؛ #٩٥١٥) شَوَّقَتْكَ (٨: ٥)، أَنْعِشُونِي بِالتُّفَّاحِ، فَإِنِّي مَرِيضَةٌ حُبًّا (٢: ٥) وقد شبه الأحباء هكذا "كَالتُّفَّاحِ (תַּפּוּחַ) بَيْنَ شَجَرِ الْوَعْرِ كَذلِكَ حَبِيبِي بَيْنَ الْبَنِينَ" (٢: ٣) وعلى الأرجح أن لغة الأشجار تلك استخدمت بطريقة مجازية في (٧:٨) إِنِّي أَصْعَدُ إِلَى النَّخْلَةِ وَأُمْسِكُ بِعُذُوقِهَا". والبعض يعتقد أن الشكل العام للشجرة ـــ كما يرى من على بعد ـــ يُشبه امرأة واقفة.

١٢. كما أُطلقت أسماء الأشجار على أماكن وأشخاص. ولا نستطيع أن نعرف فيما إذا كانت العبرية تعتبرها صيغة وصفية عامة أو خاصة. وعلى سبيل المثال: في حالة עֲרָבָה، "شجر السنديان" (#٦٨٥٧)، فالإشارة في إش ١٥: ٧ هي بلاشك إسم لمكان. وكما في ترجمة NIV "وادي الحور" وفي ترجمة NRSV "وادي الصفصاف". وفي ترجمة NAB "ممر السنديان" و في ترجمة NJPSV "وادي الصفصاف" وفي REB "وادي أرابايم"، وفي ترجمة NASB "ساقية أرابايم" وقد فضل أن يُكتتب الأسم كماهو عن أن يُترجم ترجمة حرفية.

ومن السهل أن ترى كيف تم تسمية أماكن بعينها بأسماء الأشجار التي تنمو فيها. فشجر النخيل تسبب في تسمية مكانين باسم "ثامار" (١مل٩: ١٨، حز٤٧: ١٩، ٤٨: ٢٨). ودُعيت أريحا "مدينة النخل" (تث ٣٤: ٣، قض١٦:١، ٣: ١٣، ٢أخ ٢٨: ١٥). كما أن المكان الذي أسماه يعقوب "بيت إيل" كان يُدعى "لوز" والمقصود هو شجر اللوز المعروف وقد احتفظت العبرية باسمه (לוּז، #٤٢٨٠)، ويشيع استخدامه في الأرامية والسوريانية (٢٨: ١٩). كما أن شجر التفاح (תַּפּוּחַ، #٩٥١٥) أعطى اسمه لمكان في السهل الغربي (يش ١٥: ٣٤) ومكان آخر في أفرايم (يش ١٦: ٨). وأيضًا "أرض تفوح" (يش ١٧:٨، ١٢:١٧).

وهناك العديد من أسماء الأماكن على نفس الجذر العبري. وعلى سبيل المثال "وادي البطم" في ١صم١٧: ٢ وهو المكان الذي ذُبح فيه "جليات". وأَيَّلُونَ (אֵלוֹן؛ #٤٧١) ومكان آخر ذكر في (يش ١٩: ٤٣) وهو مدينة في أرض دان. و"أَيْلَةَ" المدينة الواقعة على خليج "أيلة" (تث ٢: ٨) وهي تنويع آخر على التعبيرات السابقة للأشجار.

كما أن هناك أسماء شخصية هي في الواقع أسماء أشجار. وعلى سبيل المثال "تفوح" (תַּפּוּחַ، #٩٥١٥). أي "تفاح" وهو اسم شخصي جاء في ١أخ ٢: ٣٤، "ثامار (תָּמָר؛ #٩٤٦٩) هو اسم شخصي آخر لزوجة ابن يهوذا (تك ٣٨: ٦)، كما أنه اسم ابنة داود (٢صم ١٣: ١)، وابنة أبشالوم في (١٤: ٢٧)، وإيله (אֵלָה؛ #٤٦١) وهو اسم أحد رؤساء أدوم (تك ٣٦: ٤١) وهو اسم ابن "بعشا" أيضًا (١مل ١٦: ٦ -١٤)، اسم والد هوشع أول ملوك إسرائيل (٢مل ١٥: ٣٠)، وأحد أبناء كالب (١أخ ٤: ١٥). واسم أحد أبناء عزي (١أخ ٩: ٨). وإيلون (אֵלוֹן؛ #٤٧١) هو اسم أحد أبناء زبولون (تك ٤٦: ١٤، عدد ٢٦: ٢٦) وهو اسم حمو عيسو. كما أشار قض ١٢: ١١-١٢ ذكر إيلون القاضي من سبط زبولون.

١٣. كانت الأشجار مصدرًا جيدًا لفنون الشرق الأدنى القديم بما في ذلك إسرائيل. حيث كان شجر النخيل يُنقش على العملات اليهودية وخاصة العملة المعروفة باسم *Judaea Capta* في زمن فاسباسيان. كما نُقش النخل على بعض المجامع اليهودية مثل المجمع الذي في كفرناحوم. والتي مازالت تحتفظ بها إلى يومنا هذا.

١٤. وإشارات أخرى عديدة إلى الأشجار تحتاج أن ننتبه إليها . إذ يُشير إرميا إلى شجر اللوز: "ثُمَّ صَارَتْ كَلِمَةُ الرَّبِّ إِلَيَّ قَائِلاً: "مَاذَا أَنْتَ رَاءٍ يَا إِرْمِيَا؟" فَقُلْتُ: "أَنَا رَاءٍ قَضِيبَ لَوْزٍ" (שָׁקֵד؛ #٩١٩٦) ١٢ فَقَالَ الرَّبُّ لِي: "أَحْسَنْتَ الرُّؤْيَةَ، لأَنِّي أَنَا سَاهِرٌ (שָׁקַד؛ #٩١٩٣) عَلَى كَلِمَتِي لأُجْرِيَهَا" (إر ١:١- ١٢). وشجر اللوز يزهر مبكرًا "في شهر يناير أو فبراير". بينما الأشجار الأخرى تظل عارية. ومنها حصل إرمياء على صورة حية تُعبر عن سرعة تحقيق الرب لنبواته عن الخراب.

وقد أُشير إلى شجر اللوز (بكلمات مختلفة) في تك٣٠: ٣٧، حيث خدع يعقوب لابان فيما يخص زيادة عدد الحيوانات التي اختارها. يقول النص: "فَأَخَذَ يَعْقُوبُ لِنَفْسِهِ قُضْبَانًا خُضْرًا مِنْ لُبْنَى (לִבְנֶה، #٤٢٤٢)، وَلَوْزٍ (לוּז؛ #٤٢٨٠)، وَدُلْبٍ (עַרְמוֹן، #٦٨٩٥)، وَقَشَّرَ فِيهَا خُطُوطًا بِيضًا، كَاشِطًا عَنِ الْبَيَاضِ الَّذِي عَلَى الْقُضْبَانِ". والحادثة برمتها تثير التعجب كما نلاحظ أن الأشجار المختارة بصفة خاصة لم تُحدد بتعبيرات شائعة.

وهناك رواية أخرى يُذكر فيها شجر اللوز في تك ٤٣: ١١، حيث أشار اسحق على أولاده أن يحملوا اللوز كجزء من هداياهم التي سيقدمونها إلى يوسف في مصر. وهذه تُعد هدية خاصة لندرة هذا الشجر في مصر. كما يمكنها أن تُذكِّر يوسف بوطنه الأم.

وإشارة ثالثة تتضمن شجر اللوز جاءت في عد ١٧: ١- ١٣ حيث الحديث عن عصا موسى التي "أَفْرَخَتْ وأَخْرَجَتْ فُرُوخًا وَأَزْهَرَتْ زَهْرًا وَأَنْضَجَتْ لَوْزًا" (שָׁקֵד؛ #٩١٩٦؛ ع ٨ [٢٣]). وهذا النص يستخدم اسم المعتاد "اللوز" وربما أشار إلى ازدهار اللوز هنا نظرًا لأنه يأخذ سنوات طويلة حتى يزدهر ويصير فائق الجمال.

ع. ج واصل العهد الجديد اتخاذ الأشجار كوسيلة توضيحية، فقد أشار السيد المسيح ويوحنا المعمدان إلى إيمان البشر بتعبيرات مستمدة من الشجر والثمار (مت ٣: ١٠، ٧: ١٧-٢٠، ١٢: ٣٣) وقد شبه السيد المسيح ملكوت الله في مظهره الكامل بشجرة ضخمة (١٣: ٣٢) (شجرة الحياة , شجرة معرفة الخير والشر).

فرع (شجرة): ← אָמִיר [ʾāmîr] (فرع، غصن، #٥٨٠)؛ ← סעף [sʿp ²] (يزيل، #٦١٨٨)؛ ← עָנָף [ʿānāp] (فروع، #٦٧٣٣).

زيتون: ← גַּרְגֵּר [gargēr] (زيتون ناضج، #١٧٣٧)؛ ← זַיִת [zayit] (شجرة الزيتون، زيتون، #٢٣٣٩)؛ ← יִצְהָר [yiṣhār ¹] (زيت، #٣٦٥٨)؛ ← שֶׁמֶן [šemen] (زيت الزيتون، #٩٠٤٣).

أشجار: ← אֵלָה [ʾēlâ ¹] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [ʾerez] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [ʾōren ¹] (شَجَرَةُ صُنوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [ʾēšel] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أَثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [bᵉrôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz ¹] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [ʿēṣ] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [ʿarʿār] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [sammeret] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة [شجرة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [tᵉʾaššûr] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**)

إنبات: ← אֵזוֹב [ʾēzôb] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשא [dšʾ] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [zrʿ] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [ḥᵃšaš] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [yereq] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [nṭʿ] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [ʿāleh] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [ʿēśeb] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [qîqāyôn] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← רֹאשׁ [rōʾš ²] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [śîaḥ ²] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [šiṭṭâ] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ABD 2:803-17; 6:656-60; *Corpus Publication*, vol. O-N, 1979, 3562-63; *EJ* 16:630-31; *IDB* 4:695-97; *TWOT* 2:688-89; D. A. Anderson, *All the Trees and Woody Plants of the Bible*, 1979; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980; F. N. Hepper, *Baker Encyclopedia of Bible Plants*, 1992; N. Hereunveni, *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage*, 1984; D. L. Jeffrey, ed., *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, 1992; P. K. Meagher, *Encyclopedic Dictionary of Religion; Eerdmans Bible Dictionary* (rev. ed.), 1987, 1018; H. N. and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952; W. E. Shewell-Cooper, *Plants, Flowers and Herbs of the Bible*, 1977; Y. Waisal, *Trees of the Land of Israel*, 1980; W. Walker, *All the Plants of the Bible*, 1957; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

6772 עָצַב

עָצַב [ʿasab ²]، قَلْ. جرح، حزن وفي صيغة نِفْعَل. مكتئب، مستاء، بيعِّل. حزين، غضبان، هِفْعِيل. أحزن، هِتبَعيل. يشعر بالحزن أو الغضب (#٦٧٧٢)؛ اسم. الوصفيَة מַעֲצֵבָה [maʿᵃsebâ] موضع العذاب (#٥١٠٧)؛ עָצֵב / עַצָּב [ʿaseb /ʿassab]، عامل قوي (#٦٧٧٤)؛ עֶצֶב [ʿeseb ²]، مشقة، ألم، إهانة (#٦٧٧٦)؛ עֹצֶב [ʿoseb ²]، مشقة، ألم، ضغوط (#٦٧٧٨)؛ עִצָּבוֹן [ʿissabôn]، مشقة ألم، ضغوط (#٦٧٧٩)؛ עַצֶּבֶת [ʿassebet]، بقعة مؤلمة (#٦٧٨٠).

ش. أ. ق يأتي الجذر עָצַב؛ في العربية والآرامية (انظر دا ٦: ٢١)، كتابات ما بعد العهد القديم العبرية، الإثيوبية. (انظر *TWAT* 6:298-301).

ع. ق ١. يأتي الفعل עָצַב؛ ١٥ مرة. والاستعمالات النصية الشائعة مثل إش ٥٤: ٦ (محزونة الروح) تُظهر أن هذا يحدث في الأساس نتيجة للمشاعر الداخلية (בָּכָה وאָבַל؛ يبكي، يندب، مزيد من الحزن الخارجي الواضح وهذا يفترض עצב انظر ٢صم١٩:١- ٢، نح ٨: ٩-١١).

٢. يرد اسم. עֹצֶב، ٦مرات، وهي تُشير إلى النشاطات الشاقة، الكَلاَمُ المُوجِعُ (أم ١٥: ١) وكل أنواع التعدي. وكلها جاءت في الأسفار الشعرية، وقد جاءت في خمسة من ستة أماكن في صيغة أقوال حكمية (وأيضًا في تك ٣: ١٦؟). ويرد اسم. עִצָּבוֹן ٣مرات في تك ٣- ٥، في

إشارة إلى الألم المصاحب للعمل. ويرد اسم. עַצֶּבֶת أيضًا ٥ مرات، كلها في الأسفار الشعرية، في إشارة إلى الشعور بالأسى الداخلي والألم (مز١٤٧: ٣) أو الصراع الاجتماعي (أم ١٠: ١٠). كما يرد اسم. עֹצֶב، ٣مرات في مز ١٤٩: ٢٤، دون معنى محدد، ولكن المعنى العام ينسحب على "الشرير" (NRSV جاء بالهامش "مؤلم"). ويرد اسم. עָצֵב (إش58:3) مرة واحدة في (إش ٥٨: ٣) بمعنى " العمال". واسم. מַעֲצֵבָה مرة واحدة في (إش٥٠: ١١) بمعنى موضع الألم، تأثير القضاء الإلهي.

٣. وغالبية أشكال الصيغ الاسمية تأتي في أسفار الحكمة أو في شكل أقوال حكمية (ويتضمن هذا تك ٣: ١٦- ١٧). وهي تتجه صوب الإشارة إلى "الألم الداخلي" والعمل الشاق الذي يميز حالة الإنسان. كما تُشير أيضًا إلى وجع الحبل بالأطفال (تك ٣: ١٦، ١ أخ ٤: ٩)، العمل اليومي (مز١٢٧: ٢) ومكافأته (أم ٥: ١٠، ١٤: ٢٣) والصحة الشخصية (١٥: ١٣) وتعقيدات العلاقات بين البشر (١٠: ١٠، ١٥: ١). كما أن خطية الإنسان يمكن أن تقود إلى الألم والدينونة (مز ١٦: ١٤، إش ٥٠: ١١، جا ٩: ١٠). ولكن الرب يمكنه أن يتدخل ليخفف من الألم والمعاناة (تك ٥: ٢٩، مز ١٤٧: ٣، إش ١٤: ٣). وهذ مالايستطيع الإنسان أن يقوم به مثل الرب (أم ١٠: ٢٢، NAB).

ويتضمن الألم البعدين الجسدي والنفسي، وهكذا الراحة لها نفس البعدين. وقد أكدت بعض النصوص على هذا البعد النفسي (أم ١٥: ١، ١٣) والبعض الآخر أظهر البعد الجسدي، خاصة مع עֶצֶב وעִצָּבוֹן (ولمزيد من النقاش حول تك ٣: ١٦، انظر Meyers, 300-301). وهذه الكلمات لا تدعو كل الأعمال "شاقة" (قا؛ ما بين עָשָׂה [فعل ← #٦٩١٣]، עָמָל [عمَل #٦٦٦١])، פָּעַל [فعل #٧١٨٨])، مع الأخذ في الاعتبار أن ذلك ليس من السمات الشائعة لعطايا الرب الإيجابية بصفة عامة في عالم مملوء بالخطية وتأثيراتها السلبية التي تطال الحقائق البيئية أيضًا (تك ٣: ١٧، هو ٤: ١-٣).

٤. والاستعمال اللفظي يوضح حزنًا داخليًا محددًا من جراء خسارة ما (١صم ٢٠: ٣٤، ٢صم ١٩: ٢). أو فشل في العلاقة مع الرب نح ٨: ١٠-١١، إش ٥٤: ٦) أو مع البشر (تك ٣: ٧، ٤٥: ٥)، أو يوضح الضرر الناجم عنها (أخ ٤: ١٠، مز ٥٦: ٥[٦]). كما يظهر "حزن الرب وأسفه" في ثلاث حالات كانت نتيجة لخطية البشرية (تك٦: ٦) وشعب إسرائيل الذي عصاه وأحزن قلبه في البرية (مز٧٨: ٤٠) وخلال تاريخه كله (إش ٦٣: ١٠) وقد كشف الرب ذلك، ليس كمن لايتأثر بردود أفعال البشر، بل كمن تأثر أشد التأثر بما حدث للعلاقة بينهم وبينه. (انظر T. Fretheim, *The Suffering of God*, 109-13).

ألم، وخز: ← חבל [*hbl* [3]] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*hîl* [1]] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [*k’b*] (يكون في ألم، يسبب ألماً، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [*mrṣ*] (يكون مؤلماً، مؤلماً، ملتهباً، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [*‘ṣb* [2]] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:298-301; *TWOT* 2:687-88; C. Meyers, “Gender Roles and Genesis 3:16 Revisited,” *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday*, ASOR 1, 1983, 300-301, 337-54; J. Scharbert, *Der Schmerz im AT*, 1955.

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

6773 עָצָב

עָצָב [‘*asab*] (فقط في صيغة الجمع) اسم. صورة الله (#٦٧٧٣): والمثال الوحيد للمفرد في النص الماسوري جاء עָצְבִּי (#٦٧٧٧؛ إش ٤٨: ٥)، ويحتمل أنه مشتق من עֹצֶב (עֹצֶב *) עֹצֶב مع حرف العلة בֹּשֶׁת وتأتي بمعنى "خجل، خزي". ويمكن تخمين هذا المعنى في (مز١٣٩: ٢٤) وكلمات أخرى مشابهة مشتقة من עֹצֶב وتعني الألم، العمل الشاق، الحزن. وعلى الأرجح أن استخدام هذه الكلمة لهذه التشبيهات يحمل إيحاءات لهذا الشعور.

ش. أ. ق يوجد لهذا الفعل ما يوازيه في المشناة العبرية، يتوسع، يضع. وفي السريانية، يُضمد "جروح"، يُصلح "قارب" وفي العربية "يلف"، وفي الإثيوبية القديمة *‘asaba*، يكون صلبًا. وفي الإيريترية *‘asaba*، يحيا بائسًا، مكتئبًا.

ع. ق ١. كثيرًا ما استُخدمت هذه الكلمة للتعبير عن التماثيل التي يستخدمها المتعبدون الأجانب، وبصفة خاصة للإله بعل، نبو ومردوخ (إش ٤٦: ١، إر ٥٠: ٢) وفي إشعياء نجد التعبير "حملاً נְשֻׂאָה، (#٥٩٥٣)، أو ثقلا، وقد جاء على التوازي مع עֲצַבִּים تماثيلهم (עֲצַבֵּיהֶם)... التماثيل المحمولة (נְשֻׂאֹת). ولقراءة بديلة (قا؛ *BHS*) وَحَمَّلُوا تَمَاثِيلَهُمَا عَلَى الْحَمِيرِ الْمُرْهَقَةِ الَّتِي نَاءَتْ بِأَثْقَالِهَا. مثل الأحمال الثقيلة التي تحملها ماشية مرهقة" وجاءت أسماء الآلهة في هذا النص (بعل، نبو) لذا فهذه التماثيل لتلك الآلهة وليست أصنامًا في حد ذاتها. واستُخدمت עָצָב في سفر المزامير بدلًا من פֶּסֶל، في سياق التهكم على الأصنام (مز ١١٥: ٤ || ١٣٥: ١٥).

٢. وجاءت الكلمة في سفر هوشع ٤مرات، وبينما اعتبرها البعض إشارة إلى أديان غريبة أجنبية، ولكن على الأرجح أن الكاتب يهاجم استخدام هذه الأصنام في عبادة يهوه. وهي

مرتبطة أشد الارتباط بالعجل/ العجول (هو ٨: ٤-٥). وهي ليست في حاجة إلى رموز لآلهة أخرى. وللتعرف على موقف الأنبياء من هذه التماثيل انظر אֱלִיל (#٤٩٦). وكلما اتجه النص وجهة كهنوتية، اشتدت معارضة تلك التماثيل واستخدامها في العبادة. وفي مز١٠٦: ٣٦، ٣٨، فعلى الرغم من أن سفر التثنية أشار إليها بكونها "آلهة أخرى" أو "البعل والعشتاروت"، إلا أن ما كان يُعبد هو עֲצַבִּים في حد ذاته. وهذا ينطبق على ما ذكر في أماكن أخرى.

٣. وفي إر٥٠: ٢ حيث أسماء آلهة بابل. فإضافة עֲצַבִּים وגִּלּוּלִים مع نفس الأفعال يبدو أنها محاولة لتجاهل وجود هذه الآلهة واختصارها في بضعة تماثيل (أصنام، أوثان).

ب. ت شاع ترجمة هذه الكلمة في "السبعينية" بكونها εἴδωλον وواصلت الكتابات العبرية استخدامها فيما بعد.

وثنية: ← אֱלִיל [*'ĕlîl*] (باطل، عدم ، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*'ăšērâ*] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربّة، #٨٩٥)، ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (أصنام، أوْثَان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*kemôš*] (كموش [إله المؤابيين]، #٤٠١٩)، ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولك، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* [1]] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)، ← מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (شيء فظيع، موضوع مُخِيف، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*'āṣāb*] (تمثال إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*'aštōret*] (عَشْتورَث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [*pesel*] (صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer*[2]] (فَزّاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*terāpîm*] (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢) ← **وثنية: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

TDNT 2:375-80; *TWAT* 6:301-5; M. I. Gruber, "Azabbim," *DDD*, cols. 238-40; W. M. W. Roth, "For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18)," *CBQ* 37, 1975, 20-47; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

٦٧٧٤ (עַצָּב [*'assab*]، عمال مجدون)، ← #٦٧٧٤

٦٧٧٦ (עֶצֶב [*'eseb* [2]]، محنة، ألم، جُرح)، ← #٦٧٧٦

٦٧٧٨ (עֹצֶב [*'oseb* [2]]، مشقة، ألم، اكتئاب)، ← #٦٧٧٨

٦٧٧٩ (עִצָּבוֹן [*'issabôn*]، محنة، ألم، اكتئاب)، ← #٦٧٧٩

٦٧٨٠ (עַצֶּבֶת [*'assebet*]، ألم، حزن، ورطة)، ← #٦٧٨٠

6781 עָצָה

עָצָה [*'asâ*]، تأتي مرة واحدة في صيغة قَلْ. بمعنى سدّ (#٦٧٨١).

ع. ق نجد في أم١٦: ٣٠ ارتباط المعنى بمعنى آخر مشابه في اللغة العربية *gdw* "يُغمض عينيه" (*HALAT*): "مَنْ يُغَمِّضُ عَيْنَيْهِ لِيُفَكِّرَ فِي الأَكَاذِيبِ، وَمَنْ يَعَضُّ شَفَتَيْهِ، فَقَدْ أَكْمَلَ شَرًّا".

إغلاق، إقفال: ← אטם [*'tm*] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [*'tr*] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [*gwp* [1]] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [*ṭḥḥ*] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [*ṭmh*] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [*n'l* [1]] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [*sgr* [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [*stm*] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [*'sh* [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [*'sm* [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [*srr* [1]] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [*qps* [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שׁעע [*š'* [1]] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

6782 עָצָה

עָצָה [*'aseh*]، "العصعص". جاءت (مرة واحدة في لا ٣: ٩، #٦٧٨٢). ولمزيد من النقاش حول العظام في العهد القديم، انظر עֶצֶם، (عظم، جلد، جسم، نفس، #٦٧٩٥).

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٦٧٨٣ (עֵצָה [*'esâ* [1]]، خطة، مشورة، نصيحة)، ← #٦٧٨٣

6784 עֵצָה

עֵצָה [*'esâ* [2]]، اسم. متمرد، مقاوم، ثائر، مكافح (#٦٧٨٤).

ع. ق كان G. Driver (192-93) من أوائل من أكدوا أن أحد الجذور الفريدة עֵצָה، (مشتق من العربية *'asa*، تمرد، ثار). يوجد في مقاطع عديدة. كما يفترض *HALAT* (821) وجود اسم. עֵצָה مدللًا على ذلك بثمانية أمثلة (أي ١٠: ٣، ١٢: ٣، ١٨: ٧، مز١٣: ٢[٣]، ١٤: ٦، ١٠٦: ٤٣، إش ١٦: ٣، هو ١٠: ٦) ومع ذلك، يجب ملاحظة أن هناك جذرًا آخر متميزًا عن עֵצָה (#٦٧٨٣) يحيط

به الشك حتى الآن. وكل الأعمال المعجمية مثل (THAT 1:748-53; TDOT 6:156-85; Even-Shoshan, 908-9) تتجاهل رأي G. Driver وتتحدث Lisowsky (1106) عن مقطعين يحويان هذه الصيغة السمية الحدسية (مز ١٣: ٢[٣]، ١٠٦: ٤٣). ولا تفترض أي من هذه الثماني حالات الافتراضية للكلمة עֵצָה أحد المعاني غير المعنى الدلالي עֵצָה. أما الترجمة السبعينية، فلا تسعفنا برأي متفق عليه بالإجماع أيضًا. ولم نجن شيئًا من كثرة هذه الجذور في تلك الحالة.

ب. ت تُرجمت جميع الإشارات السابقة في الترجمة السبعينية إلى βουλή (#١٠٨٧)، مشورة، خطة. وقد وجدت الكلمة في يشوع Sir 11:9. وفي لفائف البحر الميت (1QS 8:1). وفي العبرية المتأخرة أيضًا Jastrow 2:1101)، עֵץ مشورة، خطة، نصيحة. لذلك، فهذا جذر متميز عن עֵץ والذي هو محل شك كما سبق وعرضنا له.

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד² [yāsad²] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשה [kšh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לצץ [lṣṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh ¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr ¹] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [pšʿ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qᵉšî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šᵉrirût] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:156-85; THAT 1:748-53; G. R. Driver, “Mistranslations,” *ExpTim* 57, 1945-46, 192-93; A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament*, 1990; G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebrٍischen Alten Testament*, 1958.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter* / *Michael A. Grisanti*

٦٧٨٥ (עֵצָה [ʿesâ ³]، خشب)، ← #٦٧٨٥

٦٧٨٦ (עָצוּם [ʿasûm]، ضخم، واسع)، ← #٦٧٨٦

6788	עָצַל

עָצַל [ʿasal]، نِفْعَل. بطئ، متردد (#٦٧٨٨).

اسم./ الوصفية עָצֵל [ʿasel]، بطئ، كسول #٦٧٨٩ עַצְלוּת، עַצְלָה [עַצְלוּת، עַצְלָה]، كسل (#٦٧٩٠/ #٦٧٩١)، עֲצַלְתַּיִם [ʿᵃsaltayim] كسل شديد، خمول (#٦٧٩٢).

ش. أ. ق توجد متشابهة لهذه الكلمة في العربية. ʿasala; ʿasila ؛ بطئ. وفي أكد.. eselu، يشل؛ eslu، ثقيل الحركة، ضعيف.

ع. ق ١. جاء الفعل في صيغة المفرد في قصة هجوم الدانيين على "لايش". ويبدو أنهم كانوا مترددين في اتباع مشورة الغلام اللاوي الذي كان يعمل كاهنًا عند ميخا (قض١٨: ٦). ولكنهم تشجعوا بمشورة الكاهن الذي قال لهم: "اذْهَبُوا بِسَلاَمٍ. أَمَامَ الرَّبِّ طَرِيقُكُمُ الَّذِي تَسِيرُونَ فِيهِ". وذهبوا إلى إخوتهم وشجعوهم ألا يترددوا (עָצַל)؛ وحين مضوا قدمًا في طريقهم تحقق لهم النصر (١٨: ٢٧- ٢٨).

٢. وتتكرر أشكال اسم. والوصفية ١٦مرة في أسفار الحكمة في معرض الحديث عن الكسل والخمول. ووصف الكسول كان مشوبًا بالسخرية، ربما بقصد أن يحُث الناس على ألا يتبعوا نمط حياة يتسم بالكسل والخمول. والشخص الكسول يتعذر بأعذار واهية، ويتخيل أن الشر متربصًا به إن هو خرج من داره (أم ٢٦: ٣، ٢٢: ١٣). وقد وصفه الكتاب بقوله: "اَلْبَابُ يَدُورُ عَلَى صَائِرِهِ، وَالْكَسْلاَنُ عَلَى فِرَاشِهِ." كما قال عنه أيضًا: "كَالْخَلِّ لِلأَسْنَانِ، وَكَالدُّخَانِ لِلْعَيْنَيْنِ، كَذلِكَ الْكَسْلاَنُ لِلَّذِينَ أَرْسَلُوهُ" (أم ١٠: ٢٦) وهو يلقى النفور من أصدقائه. وبالسخرية القدر، فالكسول يوصف كرجل خامل بطئ فإن وضع يده في الصحفة عند الأكل يصعب عليه أن يردها إلى فمه (١٩: ٢٤، ٢٦: ١٥).

ويدعونا الرب—ولو بطريقة غير مباشرة—أن نتجنب حياة الكسل، وذلك بالإشارة إلى نتائجها. وقد اشار في أم٢٤: ٣٠-٣٤ إلى كيف أن الكسول يهمل مسئولياته وينتهي به الأمر إلى العوز والفقر (١٩: ١٥). وهذا مايدفعنا أن نتجنب مثل هذه الحياة. والكسلان لايهتم بصيانة بيته وسينتهي به الأمر بالخراب (جا ١٠: ١٨) . وعلى العكس من ذلك، فالمرأة الفاضلة: "تُرَاقِبُ طُرُقَ أَهْلِ بَيْتِهَا، وَلاَ تَأْكُلُ خُبْزَ الْكَسَلِ" (أم ٣١: ٢٧).

ولأنه لا يحرث أرضه فلن يجني ثمارًا (أم ٢٠: ٤). وقد تكون للكسول رغباته وشهواته ولكنه لا يحصل عليها لكونه لا يقوم بعمل تجاهها. (١٣: ٤) والامتناع عن العمل قد يؤدي للموت (٢١: ٢٥). وعلى الكسلان أن يتعلم من النملة، فالاجتهاد هو طريق الحكمة (٦: ٩).

امتداد: ← ארך [ʾrk] (يطول، #٧٩٩)؛ ٦٧٨٨ - ٨٢٤٤ - ٨٣٣٢

كسول، بطيء، متواني: ← אָרַךְ [ʾārak] (يصبح طويلاً، #٧٩٩)؛ ← עָצַל [ʿāṣal] (يكون خامل، #٦٧٨٨)؛

← רְמִיָּה [rᵉmiyyâ¹] (تراخي، #٨٢٤٤)؛ ← רָפָה [rāpâ¹] (يصبح متراخي، قلب متراخي، يحبط، #٨٣٣٢).

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز J. A. Thompson / Elmer A. Martens

٦٧٨٩ (עָצֵל [ʿasel]، بطئ، كسول)، ← #٦٧٨٩

٦٧٩٠/ ٦٧٩١ (עַצְלָה [ʿaslâ]، كسل)، ← #٦٧٩٠/ #٦٧٩١

٦٧٩٢ (עֲצַלְתַּיִם [ʿᵃsaltayim]، كسل شديد)، ← #٦٧٩٢

6793 עָצַם

עָצַם [ʿasam¹]، عظيم، قوي، واسع، كثير العدد، يكون قويًا (#٦٧٩٣)، עָצוּם [ʿasûm]، وصيغة الصفة عظيم، قوي، واسع (#٦٧٨٦)، עֹצֶם [ʿosem ¹]، اسم. قوة، حماسة (#٦٧٩٧)، עָצְמָה [ʿasmâ]، اسم. قوة، حماسة (#٦٨٠٠)، עֲצֻמוֹת [ʿᵃsumôt]، اسم. براهين (ترد. ١. #٦٨٠٢) תַּעֲצֻמוֹת [taʿᵃsumôt]، اسم. قوة، حماسة (تأتي مرة واحدة، #٩٥٠٨).

ش. أ. ق وجدت الصيغة اللفظية في العربية، ʿazuma يُصبح واسعًا، قويًا و ʿazuma (يُعرقل، يُعيقن يُعطل) وفي لغة الإثيوبيين الشماليين، ʿasma ؛ وفي السريانية ʿᵉsam "شجار، نزاع، قتال، عراك، تنافس". كما وجدت الصيغ الوصفية في اللغات السامرية ʿasom ، وفي أوغا.. ʿzm ، وفي العربية. ʿazim (ضخم، قوي، عظيم). واسم. في العربية ʿismat (دفاع، إثبات، تأييد).

ع. ق ١. استُخدم الفعل ١٨مرة في العهد القديم في النص الماسوري، وقد جاء في كل النصوص في صيغة قَلْ. عدا مز١٠٥: ٢٤ حيث جاء هنا في صيغة هِفْعِيل. والصيغة עָצְמָה "كانت قوية" (HALAT; others) وعلى سبيل المثال في (BDB, 782) أخذت الكلمة على أنها صيغة تأنيث اسمية. وقد تم تنقيح دا ٣: ٩ إلى עָצְמָה، "قوتها". والنص الماسورى، וּכְעָצְמָדוֹ، في ذروة قوته (دا١١: ٤) تغيرت إلى וּכְעָצְמוֹ، "حين صار قويًا".

(أ) ويأتي الفعل بمعنى يتقوى في ثمانية مقاطع (لا تتضمن نح ٣: ٩). وفي ثلاثة منها استخدمت لتعبر عن "تهديد قوي محتمل" تزداد قوته وتتضاعف وتصير (قوة لا يمكن تجاهلها) انظر [Durham, 1987, 2 ، في ترجمته للفعل في خر ١: ٧]). ونتيجة لبركة الرب (تك٢٦: ٢ -٥) وحين ازداد اسحق رخاء وثروة وازدهرت عائلته ومواشيه طلب منه " أبيمالك"—الملك الفلسطيني الذي كان اسحق يعيش مؤقتًا في بلاده—أن يترك المكان لأنه صار أقوى من الفلسطينيين (עָצַמְתָּ־מִמֶּנּוּ מְאֹד، قَالَ أَبِيمَالِكُ لإِسْحَاقَ: "اذْهَبْ مِنْ عِنْدِنَا لأَنَّكَ صِرْتَ أَقْوَى مِنَّا جِدًّا". ١٧فَمَضَى إِسْحَاقُ مِنْ هُنَاكَ، وَنَزَلَ فِي وَادِي جَرَارَ وَأَقَامَ هُنَاكَ" [تك٢٦: ٦]).

وبرغم الاضطهاد، إلا أن نسل ابراهيم قد تضاعف وازدهر (قا؛ ١: ٢٨، ٩: ١، ٧ مقاصد الله في الخلق، انظر [Fretheim, 25]) في مصر، كما وعد الرب (١٢: ٢، ١٥: ٥، ١٧: ٢ -٨، ٢٢: ١٥ -١٨، ٢٦: ٢ -٥، ٢٤، ٢٨: ١ -٤، ١٣ -١٥، ٣٥: ١٠ -١٢، ٤٨: ٣ -٤، خر٣٢: ١٣، تث ١٠: ٢٢، إش ٥١: ٢). وَنَمَوْا وَكَثُرُوا كَثِيرًا جِدًّا (וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד [خر١: ٧]؛ צָמוּ מְאֹד וַיִּעַ (١: ٢٠). وقد فهم معظم المترجمين الفعل في ١: ٧، ٢٠ أنه يعني "أصبح قويًا". والبعض الآخر مثل NIV; فهمه على أنه (Childs, 1, 5; Houtman, 230, 258 يعني "وفرة في العدد". ومن المهم أن نعرف أن شكل עָצַם؛ تأتي غالبًا جنبًا إلى جنب مع רָבָה/ רָבַב (يكثر، يتزايد، يتعاظم)، [#٨٠٤٥؛ #٨٠٤٩]؛ وعلى سبيل المثال (مز١٣٩: ١٧-١٨، إر٥: ٦) وأن الصفة רַב ، "كثير، عظيم" (#٨٠٤١)، تأتي مرارًا وتكرارًا مع עָצוּם، عظيم , ضخم (على سبيل المثال: خر١: ٩، عد ٣٢: ١، تث ٩: ١٤، ٢٦: ٥) (Houtman, 231) وأكثر من ذلك، أن صيغة هِفْعِيل. للكلمة פָּרָה مثمر (#٧٢٣٨)، تأتي بالتوازي مع صيغة هِفْعِيل. للكلمة עָצַם؛ في مز ١٠٥: ٢٤ والتي تصف كيف جعل يهوه شعبه مثمرًا في مصر وقويًا أكثر من أعدائه. وترى بعض الترجمات أن الفعل هنا يحمل معنى القوة والحماسة مثل RSV; NRSV; NEB; JB; TEV; Delitzsch, 1885, 139; Oesterley, 446; (Kraus, 1989, 306; Bratcher and Reyburn, 898 والبعض الآخر يرى أن المعني ينسحب على "الحجم" مثل NIV; REB; Buttenwieser, 804; Kissane, 1964, (481; Dahood, 1970, 50, 59; Allen, 1983, 36, 38 وهذا يعني أن الفعل في بعض السياقات يأتي بمعنى "يصير عظيمًا/ قويًا" من جهة العدد مثل (Houtman, 231). وبترجمة الفعل في (خر ١: ٧، ٢٠) "كَثُرَ جِدًّا"، يُدمج S. R. Driver (1953, 2, 7; cf. Montgomery, 349 على دا ٨: ٢٤) بمهارة المعنيين (يصير أكثر عددًا وأكثر قوة).

وقد ندد هؤلاء الاسرائيليون بأولئك الذين، عوضًا عن الاتكال على يهوه ليحصلوا على أمانهم، يتطلعون إلى مساعدة مصر، ويضعون ثقتهم في مركباتهم لا لشئ إلا لكثرتها (כִּי רָב) كما يعتمدون على قوة الفرسان أيضًا (כִּי־ עָצְמוּ מְאֹד) (إش٣١: ١). وهنا أيضًا، ترى بعض الترجمات—مثل، RV; RSV; NRSV; JB; NIV; (Watts, 1985, 407)، أن الفعل يعني "القوة" بينما ترجمات أخرى—مثل، NEB; REB; Whitehouse, 325; (Kaiser, 1974, 311; Oswalt, 569 تعتقد أن المعنى

ينسحب على الكثرة العددية. رغم أن Kissane (1960, 339) يترجمها "لأنهم أقوياء جدًا" وهو يذكر (٣٤١) أن "الكثرة العددية" ترجمة مقبولة. وبغض النظر عما يُشير إليه الفعل هنا، فإن معنى العدد يبقى كما هو: أولئك الذين يعتمدون على القوة المادية (القوة القاهرة للجيش والعتاد) سواء كانوا يمتلكونها أو يمتلكها الحلفاء. فإن اعتمادهم في المقام الأول لن يكون على القوة الروحية لله التي لا تستطيع قوة بشرية أن تقف أمامها، لذا فنصيبهم الفشل (ع٣، مز١١٨: ٨-٩، أم ٣: ٥، إر١٧: ٥-٨، هو١٠: ١٣ب) انظر (Thomson and Skinner, 119-20; Kissane, 1960, 341; Kelley, 281; Mauchline, 213)، كما أن Skinner (1909, 236) استخدم ماجاء في إش ٢: ٧ كمثال توضيحي ليؤكد أن الأنبياء يعتبرون الخيل والمركبات مكروهة في حد ذاتها لأنها تُجسد المادية الإلحادية. ومع ذلك يبدو أن Oswalt (571) يرى أن القضية هي في الالتزام المبدأي ليهوذا، فامتلاك المعدات الحربية واعتمادهم عليها لا يتفق مع الإيمان بالله.

(ب) وجاء الفعل في أربعة مقاطع بمعنى "يصير قويًا" دون ارتباط واضح بين القوة التي اكتسبها البشر والكثرة العددية. ففي رؤية دانيال عن الكبش "الامبراطور الفارسي" وتيس الماعز "الامبراطور اليوناني" (دا ٨: ١-٢٧). فَتَعَظَّمَ تَيْسُ الْمَعْزِ جِدًّا. وَلَمَّا اعْتَزَّ انْكَسَرَ الْقَرْنُ الْعَظِيمُ (וּכְעָצְמוֹ)، وهي إشارة إلى موت الاسكندر الأكبر غير المتوقع وهو في أوج قوته عام ٣٢٣ ق. م (٨:٨). وفي تفسيره لرؤية دانيال عن التاريخ والتي تحققت بالفعل (دا١١: ١-١٢: ١٣)، فإن الملاك الذي زار دانيال أوضح له أن ملكًا عظيمًا (الاسكندر الأكبر) سوف يظهر، وفور أن يصير قويًا (וּכְעָצְמוֹ) سوف تنهار مملكته وتنقسم إلى أربعة أقسام. [انظر *BHS*; *HALAT*; Bevan, 172; Charles, 119; S. R. Driver, 1922, 164; cf. JB; TEV] في ١١: ٤، بدلا من النص الماسوري כְעָמְדוֹ، "وحين ينهض").

كما قال الملاك لدانيال أنه في نهاية الحكم اليوناني سوف يقوم ملك غادر قاس (أنطيخوس أبيفانيوس الرابع) بقوته المتعاظمة (וְעָצַם כֹּחוֹ، وحرفيًا "وَتَعْظُمُ قُوَّتُهُ – دا٨: ٢٤" وبِحَذَاقَتِهِ يَنْجَحُ أَيْضًا الْمَكْرُ فِي يَدِهِ، وَيَتَعَظَّمُ بِقَلْبِهِ، وَفِي الاطْمِئْنَانِ يُهْلِكُ كَثِيرِينَ "بما في ذلك أولئك الذين ينتمون لَشَعْبَ الْقِدِّيسِينَ" وَيَقُومُ عَلَى رَئِيسِ الرُّؤَسَاءِ "الله"، وَبِلاَ يَدٍ يَنْكَسِرُ. (ع ٢٤- ٢٥). وفي تفسير الملاك للتاريخ المتكشف (دا١١: ١-١٢: ١٣) فقد وصف أنطيخوس أبيفانيوس الرابع بأنه حقير مغتصب انظر (١١: ٢١). والذي سوف يصير قويًا (וְעָצַם [ع ٢٣]). (ع ٢٣). ويعتبر دا ٨، ١١ أن النقطة الهامة في هذا هي: أنه على الرغم من أن قوة هذا الإنسان المتعاظمة تبدو أنها منيعة، إلا أن مآلها إلى الزوال وذلك حين تصل إلى ذروتها. انظر (Goldingay, 219).

(ج) استُخدم الفعل بمعنى "يزداد عددًا" مع موضوعات كثيرة مثل: الأعداء، الأرامل، الظلم، الارتدادات، الخطايا، أعمال الله العجيبة وأفكار الله). والتائب الذي يُعاني والذي ابتُلي بتدهور بدني شديد (مز ٣٨: ٣[٤]، ٥-١٠[٦- ١١]، ١٧[١٨]) وقد هجره أصحابه (ع. ١١[١٢]). كما أن أعداءه يضايقونه بلا هوادة، وهو يعترف بإثمه ويعلن أنه يغتم من خطاياه (ع ١٨[١٩]) . وهو يتوسل إلى الله أن يُعجل بخلاصه من خصومه الذين هاجموه ظلمًا (חִנָּם؛ [so 4QpPs cited by Craigie, 1983b, 302]) وهي أكثر مناسبة للتوازي مع שָׁקֶר ظلمًا وعدوانًا، من ما جاء في النص الماسوري חַיִּים، حياة) وهم أكثر عددًا (עָצֵמוּ ع. ١٩[٢٠]). وهي تأتي في الترجمات RSV, NRSV, and Kissane (1964, 169) have "mighty" (cf. RV; TEV; G. W. Anderson, 427; Dahood, 1966, 234; A. A. Anderson, 1972a, 307; Kraus, 1988, 410) ومع ذلك، فحقيقة أن עָצֵמוּ قد استُخدمت بالتوازي مع [וְ] רַבּוּ (وهم أكثر عددًا) يوحي بأن עָצַם تُشير وقبل كل شئ إلى "الحجم" أكثر من الإشارة إلى قوة المقاومين، انظر JB; NEB; REB; NIV; Delitzsch, 1889b, 19; C. A. and E. G. Briggs, 341, 343; Buttenwieser, 579; Craigie, 1983b, 301).

والإنسان في عمق ألمه وشدة مصابه (مز ٦٩: ١-٣ [٢-٤]) يضطهده أعداؤه ظلمًا وعدوانًا (ع ٤[٥]) ويشعر بالغربة وسط عائلته (ع ٨ [٩]) وهو يعي أنه مخطئ (ع٥ [٦]) وهويعلم أنه إنما يُعاني لأجل تمسكه بالرب (ع٦-١٢[٧- ١٣]). وفي كل هذه يتضرع إلى الرب أن يأتي ليخلصه ممن يضطهدونه دون سبب، وممن يُريد تدمير نفسه ومن أولئك الذين يدعون عليه كذبًا. وهم كثر (ع٤ [٥]) وجاءت עָצְמוּ؛ في ترجمة RSV "هم أقوياء" انظر أيضًا (انظر REB; TEV; Davison, 339; Taylor, 363; Kissane, 1964, 301, 304; Durham, 1972, 310; Eaton, 175; Weiser, 494; Kraus, 1989, 57). ومع ذلك، فحقيقة أن الفعل استُخدم على التوازي مع רָבָה قد يعني أن الإشارة الأولى هي عدد هائل من الأعداء بما يمتلكونه من قوة ضخمة (انظر NEB; NRSV; JB; NIV; Delitzsch, 1889b, 272; C. A. and E. G. Briggs, 113, 116, 121; Buttenwieser, 726; Oesterley, 328; A. A. Anderson, 1972a, 500; Dahood, 1973, 153, 157; Tate, 1990, 187).

ونتيجة لعصيانها, لم يكن أمام "يهوه" الرب إلا أن يُدمر أورشليم (إر ١٥: ٦) وأن يشتتهم في كل بقاع الأرض (ع٧). وبِكثر أراملهم أَكثر مِن رمل البحر. وكما جاء في النص "كَثُرَتْ لِي أَرَامِلُهُمْ أَكْثَرَ مِنْ رَمْلِ الْبِحَارِ" (ع٨). ويرى. Peake (1910, 207) أن صيغ الفعل في الأعداد

٦ب -٩ والتي تصف الكوارث يجب أن تتغير من الزمن التام إلى زمن المستقبل. وآخرون مثل NIV; Dummelow, 466; Cunliffe-Jones, 121; Green, 93; Clements, 1988, 96) يعاملون هذه الأفعال في إر ١٥: ٥- ٩—تلك التي تُشير إلى أعمال "يهوه" الرب التدميرية—معاملة زمن المضارع التام أي أنها "نبوات تامة" تصف أحداثًا مستقبلية كما لو أنها تمت بالفعل الآن. ورغم ذلك، فالبعض يعتقد أن هذا المقطع ينسحب على الدمار الذي حاق بأورشليم عام ٥٨٦/٥٨٧ (وكذلك RSV; NRSV; NEB; REB; TEV; S. R. Driver, 1906, 88; Hyatt, 1956, 937; Bright, 1965, 105, 111; Thompson, 1987, 388-91; Boadt, 119; Carroll, 322-23; Davidson, 1986, 124-25; McKane, 1986, 337-43). وعلى الجانب الآخر يرى McKane (1986, 343) أنه على الرغم من من أن الأحداث قد وصفت كما لو أنها تقبع في الماضي، إلا أن هذا المقطع يُعد تحذيرًا نبويًا مسبقًا شديد اللهجة عن خراب أورشليم عُبر عنه كما لو أنه قد تحقق بالفعل.

وبعد أن عبر كاتب المزمور عن شكره الخالص للرب الذي خلصه من أتعابه (مز ٤٠: ١-١١[٢-١٢]). ناشده أن ينقذه من الأشرار (من المحتمل أن تكون أتعاب من الخارج) الذين أحاطوا به من جراء خطاياه التي فعلها في الماضي [Craigie, 1983b, 316] هؤلاء الذين يبغضونه بلاسبب هم أكثر من (עָצְמוּ) "شعر رأسه" وهناك مقارنة في صيغة "إطناب" جاءت في مز ٦٩: ٤[٥]).

طُوفُوا فِي شَوَارِعِ أُورُشَلِيمَ وَانْظُرُوا، وَاعْرِفُوا وَفَتِّشُوا فِي سَاحَاتِهَا، هَلْ تَجِدُونَ إِنْسَانًا أَوْ يُوجَدُ عَامِلٌ بِالْعَدْلِ طَالِبُ الْحَقِّ، فَأَصْفَحَ عَنْهَا؟ (إر ٥: ١). ولكن، فشل النبي أن يجد إنسانًا يسلك بالعدالة والحق. ولذلك، لم يكن لدى الرب بديلًا عن أن يُطلق قوى التدمير (شبه الغزاة بالحيوانات المتوحشة في (إر ٢: ١٥، ٤: ٧، هو ١٣: ٧- ٨، حب١: ٨، صف ٣: ٣) ضد شعبه لأجل آثامهم وارتداداتهم المتكررة (לָכֵן הִכָּם כִּי רַבּוּ פִּשְׁעֵיהֶם עָצְמוּ מְשֻׁבוֹתֵיהֶם، يقول الكتاب "مِنْ أَجْلِ ذلِكَ يَضْرِبُهُمُ الأَسَدُ مِنَ الْوَعْرِ. ذِئْبُ الْمَسَاءِ يُهْلِكُهُمْ. يَكْمُنُ النَّمِرُ حَوْلَ مُدُنِهِمْ. كُلُّ مَنْ خَرَجَ مِنْهَا يُفْتَرَسُ لأَنَّ ذُنُوبَهُمْ كَثُرَتْ. تَعَاظَمَتْ مَعَاصِيهِمْ! (إر ٥: ٦).

لذا سيسلب الرب أعداء شعبه (إر ٣٠: ١١) ويحرره (ع ٨) ويشفيه (ع ١٧) ويخلصه (ع ٩ - ١٠، ١٨- ٢٢). فقد نسيه كل محبيه (ع ١٤، ٤: ٣٠) وكما جاء بالنص "قَدْ نَسِيَكِ كُلُّ مُحِبِّيكِ. إِيَّاكِ لَمْ يَطْلُبُوا (עָצְמוּ חַטֹּאתָיִךְ עַל רֹב עֲוֹנֵךְ)، لأَنِّي ضَرَبْتُكِ ضَرْبَةَ عَدُوٍّ، تَأْدِيبَ قَاسٍ، لأَنَّ إِثْمَكِ قَدْ كَثُرَ، وَخَطَايَاكِ تَعَاظَمَتْ. ١٥ مَا بَالُكِ تَصْرُخِينَ بِسَبَبِ كَسْرِكِ؟ جُرْحُكِ عَدِيمُ الْبُرْءِ، لأَنَّ إِثْمَكِ قَدْ كَثُرَ، وَخَطَايَاكِ تَعَاظَمَتْ، قَدْ صَنَعْتُ هذِهِ بِكِ" ومن وجهة النظر البشرية فهذا أمر عضال (ع ١٢، ١٣، ١٥، ٨: ٢١- ٢٢، ١٤: ١٧). ولكن الرب الذي "جرح" ليعاقب شعبه عن خطاياه، هو نفسه الذي "يعصب" هذا الجرح ويجدد شعبه بنعمته وعطفه غير المتناهي (Davidson, 1985, 73-74).

وقد قدم المرنم الشكر للرب من أجل أنه هب لخلاصة من أعدائه (مز ٤٠: ١-١٠ [٢-١١]) كما أعلن أنه إن عدّد أعمال "يهوه" الرب العجيبة وأفكاره تجاه شعبه. فلن يستطيع حصرها لكونها تفوق الحصر والعد (עָצְמוּ מִסַּפֵּר، (ع ٥ [٦]، قا؛ ٩٢: ٥ [٦]، ١٠٤: ٢٤، ١٠٦: ٢، ١٣٩: ١٧- ١٨) ويتعجب مرنم آخر من عمق أفكار الله وسعتها (מָה עָצְמוּ רָאשֵׁיהֶם يقول النص: "ما أَكْرَمَ أَفْكَارَكَ يَا اَللهُ عِنْدِي! مَا أَكْثَرَ جُمْلَتَهَا!" (مز١٣٩: ١٧) (وهناك رؤية ترى أن רֵעֶיךָ، تُقرأ רֵעֶיךָ، "أفكارك" بدلًا من النص الماسوري، أصدقاءك، *pace* في السبعينية والفولجاتا". ومن العسير عدها لأنها تبز الرمل في عددها (ع ١٨) ويعجز البشر عن التعبير عنها، ناهيك عن التحليل الشامل لها أو لمحبة الله الكاملة غير المحدودة (Weiser, 337) أو لعمق أفكاره التي لا تُستقصى (A. A. Anderson, 1972b, 911). فمحبته ومعرفته الثاقبة لا يُسبر غورها، وهي تفوق قدرة البشر على التخيل والتفكير (Kraus, 1989, 516-17).

٢. تأتي الصفة עָצוּם؛ ٣١مرة (أ) وهي تتكرر مرتبطة مع صفات أخرى، خاصة רַב؛ كثيرة جدًا، عظيمة עָצוּם وقد تُشير إلى "شدة القوة"، أو قوة "الأعداد الكثيرة" (انظر Delitzsch, 1889b, 427)، وهذا يعتمد على السياق على الرغم من أنه ليس من السهل دائمًا أن تقرر أيًا منهما هو المعنى المرجح. ولدراسة هذه الصعوبة يجدر بنا الإشارة إلى نصين (يؤ ٢: ١١، عا٥: ١٢). هناك ترجمات مختلفة للتعبير כִּי עָצוּם עֹשֵׂה דְבָרוֹ في يؤ ٢: ١١ حيث يدعو النبي الأمة إلى توبة جماعية وصوم. محذرًا من يوم الرب العظيم الرهيب الذي لا يستطيع أحد أن يحتمله رؤ٦: ١٧. والكلمات הִנֵּה כִּי עָצוּם עֹשֵׂה דְבָרוֹ כִּי רַב מְאֹד מַ ترجمت إلى "إِنَّ عَسْكَرَهُ كَثِيرٌ جِدًّا. فَإِنَّ صَانِعَ قَوْلِهِ قَوِيٌّ، لأَنَّ يَوْمَ الرَّبِّ عَظِيمٌ وَمَخُوفٌ جِدًّا، فَمَنْ يُطِيقُهُ؟". وفي ترجمة أخرى "لأَنَّ جُنْدَهُ لاَ يُحْصَى لَهُمْ عَدَدٌ، وَمَنْ يُنَفِّذُ أَمْرَهُ يَكُونُ مُقْتَدِراً"، ومع ذلك، فإن ترجمة NEB وעָצוּם REB؛ قد تم فهمهما على أنها تُشير في المقام الأول إلى "الحجم" وليس "القوة"، "جيش عظيم ومن يُنفذون أوامره لا يحصون". كما تذهب ترجمة NRSV أبعد من ذلك فهي تأخذ كل من רַב מְאֹד وעָצוּם؛ على أنهما يتضمنان معنى "العدد الكبير". جنده لا يحصون، ومن يطيعون أمره لا يُعدون من الكثرة". وهناك عدد كبير من بين المعلقين يفهم עָצוּם؛ هنا على أنها تُشير إلى القوة

البدنية، انظر (Pusey, 118; S. R. Driver, 1901, 54; Bewer, 104; Kennedy, 72; Hubbard, 57; Wolff, 1977, 38, 48; Stuart, 247)، والبعض يرى أنها تعني الضخامة (Duhm, 212; Allen, 1976, 66).

ويعلم عاموس تجاوزات شعبه (רַבִּים פִּשְׁעֵיכֶם لأَنِّي عَلِمْتُ أَنَّ ذُنُوبَكُمْ كَثِيرَةٌ وَخَطَايَاكُمْ وَافِرَةٌ עֲצֻמִים (عا ٥: ١٢). والتعبير כֶּם וַעֲצֻמִים חַטֹּאתֵיכֶם، له ترجمات عدة "كم أن خطاياكم عظيمة" (G. A. Smith, 167-68)، "آثامكم هائلة" (Wolff, 1977, 230, 248)؛ "كَثْرَةِ مَعَاصِيكُمْ وَعِظَمِ خَطَايَاكُمْ" (Ward, 75)؛ "كم هي عظيمة خطاياكم"؛ (RV; S. R. Driver, 1901, 181)؛ (Pusey, 195) "وكم تعاظمت آثامكم"، (RSV; NRSV;) (cf. NIV; Harper, 122)؛ "وكم تضخمت آثامكم" (Snaith, 85, 87)؛ يالا بشاعة خطاياكم REB. كم تضاعفت خطاياكم (Duhm, 68)؛ "خطاياكم لا تُحصى ولا تُعد" (NEB; Paul, 157; cf. Hubbard, 172)؛ وانظر أيضًا (Mays, 1976, 96; cf. Hayes, 152)؛ "أخبروني، كم ارتكبتم من جرائم" (TEV). والبعض مثل (Paul, 174) يرى أن רַבִּים وعֲצֻמִים مترادفتان وتشيران إلى التنوع و التعدد. ومع ذلك، يرى آخرون مثل (Pusey, 195) أن الصفة. עֲצֻמִים هنا تُشير إلى "القوة". فخطايا الناس لم تكن كثيرة فقط ولكنها قاسية أيضًا إذ ظلموا الفقير الساكن بينهم.

(ب) وتنطبق الكلمة على شعب الله المختار، قرر الرب ألا يُخفي عن ابراهيم ما هو فاعله في سدوم (عا٣: ٧، فالرب يكشف دائمًا خطته لعبيده الأنبياء)، وقد بنى الرب فكره فيما يخص سدوم، على اعتبارين: (i) لا شيء يمكنه أن يعوق تحقيق الرب وعوده لإبراهيم أن يصير أمة عظيمة قوية (לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם) ففي نسله سوف تتبارك جميع الأمم (تك ١٨: ١٨، ١٩ب). (ii) تُعد دينونة الرب على سدوم أداة تعليمية لا تخلو من فائدة، إذ صار على ابراهيم أن "يُوصِيَ بَنِيهِ وَبَيْتَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَنْ يَحْفَظُوا طَرِيقَ الرَّبِّ، لِيَعْمَلُوا بِرًّا وَعَدْلاً، لِكَيْ يَأْتِيَ الرَّبُّ لإِبْرَاهِيمَ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ". (تك١٨: ١٩أ).

ويعتقد الكثيرون أن الفرعون الجديد الذي لم يكن يعرف "يوسف" هو "رمسيس الثاني ١٢٩٠-١٢٢٤/١٢٢٣ ق.م" (خر١: ٨) انظر (Harford, 169; Stalker, 209; Honeycutt, 323; Clements, 1972, 11; Clifford, 46; cf. S. R. Driver, 1953, 2; G. H. Davies, 60; Hyatt, 1971, 58). والبعض الآخر يعتقد أنه "سيتي الأول ١٣٠٢/١٣٠٣ ق. م" (Wright and Filson, 37b; H. R. Jones, 121; cf. Rylaarsdam, 836; Hyatt, 1971, 58; Clements, 1972, 11) وقد أشار (Houtman, 235) إلى أن מֶלֶךְ־ חָדָשׁ في (ع٨) ماهي إلا تشبيه أكثر منه إشارة لحادثة تاريخية. وفي معرض الحديث عن القوة، أخذ هذا الفرعون في اعتباره أن غنى المستعمرات الإسرائيلية الواسعة في دلتا النيل تمثل خطرًا جديًا عليه، وقال لشعبه "هُوَذَا بَنُو إِسْرَائِيلَ شَعْبٌ أَكْثَرُ وَأَعْظَمُ مِنَّا. וְעָצוּם מִמֶּנּוּ רַב (خر١: ٩) انظر (Houtman, 236-37).

وكان يخاف من الإسرائيليين ومن قوتهم الكبيرة (RSV; NRSV; JB; NIV; Budd, 249; Ashley, 441; E. W. Davies, 247 [NEB and REB وتترجمها NEB و REB "أَكْثَرُ مِنَّا عددًا" وتترجمها TEV "يفوقوننا عددًا". فبالنسبة إليه، فإن "بالاق، ملك المؤابيين سعى لكي يجعل عرّاف بلاد ما بين النهرين الشهير "بلعام" أن يلعن الشعب كمحاولة منه لكسر شوكته. وترينا قصة بالاق وبلعام المذكورة في (عد ٢٢: ١-٢٤: ٢٥) أن محاولاتهما لن تستطيع إعاقة شعب إسرائيل عن التقدم الناجح نحو أرض الموعد (Budd, 273).

وفي سفر التثنية ١٦: ٩-١٢ نجد حديثًا عن عيد الأسابيع: "تَعْمَلُ عِيدَ أَسَابِيعَ لِلرَّبِّ إِلهِكَ عَلَى قَدْرِ مَا تَسْمَحُ يَدُكَ أَنْ تُعْطِيَ، كَمَا يُبَارِكُكَ الرَّبُّ إِلهُكَ. ١١ وَتَفْرَحُ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنَتُكَ وَعَبْدُكَ وَأَمَتُكَ وَاللاَّوِيُّ الَّذِي فِي أَبْوَابِكَ، وَالْغَرِيبُ وَالْيَتِيمُ وَالأَرْمَلَةُ الَّذِينَ فِي وَسْطِكَ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكَ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ" حيث يتم تقديم الشكر لله على نعمه وبركاته التي أجزلها لشعبه ويتذكروا في احتفالاتهم الطقسية كيف أن أبيهم "يعقوب" نزل إلى مصر حيث صار عظيمًا هناك (גָּדוֹל؛ #١٥٢٤)، وقويًا (עָצוּם)، وشعبًا عظيمًا (וָרָב) (تث٢٦: ٥). وفي ترجمة. JPSV (راجع Thompson, 1974, 256) أمة عظيمة كثيرة العدد. ولكن غالبية الترجمات تعتبر أن עָצוּם؛ هنا تنسحب على القوة أكثر منها على "الحجم".

أمام تعنت الشعب وتمرده وافتقاره إلى الثقة في الرب، أراد الرب أن يضربهم بالوباء، ويحرمهم من الميراث الذي وعدهم به. وأن يُصيّر موسى גּוֹי־ גָּדוֹל וְעָצוּם לָךְ، شعبًا أكبر وأعظم من سابقه (RSV; NRSV; JB; Budd, 148; E. W. Davies, 142-43)، شعبًا أكثر قوة (TEV) أكثر عددًا NEB,REB. وقد هدد الرب أن يُدمر هذا الشعب العنيد عديم الإيمان، ويُنشئ شعبًا جديدًا من نسل موسى، ولكن موسى أراد تفادي هذا بأن تشفع للشعب أمام الرب. وهذا ماجاء في مقطعين من العهد القديم (خر٣٢: ٩-١٤، تث ٩: ١٣-٢١). وفي المقطع الأخير جاءت الكلمة עָצוּם؛ مرة ثانية بسبب عصيانهم المستمر حتى في حوريب انظر (خر٣٢: ١-٣٥). فقد أراد يهوه الرب أن يُحطم عنادهم وعدم ولائهم له ويجعل من موسى شعبًا أكثر قوة (עָצוּם) وأكثر عددًا مما كان عليه من قبل (تث ٩: ١٤). وهنا أيضًا، نجد أن شفاعة موسى وإلحاحه فقط هي من حفظت هذا الشعب من الدمار (٩: ١٨-٢١، عا ٧: ١-

٦) وغيرت قلب الرب ليرجع عن حمو غضبه. (ولدراسة التشابهات ما بين المقطعين السابقين انظر Miller, 122-24]).

وفي عصر السلام الجديد، حين يُعيد الرب تجميع الشعب ويشفيه ويُجدده. فكل هذا سيحل محل المعاناة، الانفصال وتوقف الحياة والوهن الذي أصاب الشعب من جراء دينونة الرب (Scoggin, 210)، فالرب سوف يحول ضعف الشعب إلى قوة ديناميكية فعالة (مي٥: ٥-٩[٤: ٨]) مما يجعله شعبًا قويًا (לְגוֹי עָצוּם، مي٤: ٧. ويترجم Hillers, 54]، الصفة هنا إلى "كثير العدد". وسوف تكون له السيادة الملكية الأبدية من جديد على جبل صهيون. وفي تعليقه على إش ٦٠: ١-٢٢ أوضح (Wolff, 1990, 124)، أنه حين يجدد الرب أورشليم بمجد، فإن سكانها سوف ينمون ويزدهرون. فالصَّغِيرُ يَصِيرُ أَلْفًا وَالْحَقِيرُ أُمَّةً قَوِيَّةً (לְגוֹי עָצוּם ع٢٢؛ تك ١٥: ٥، ١٧: ١٦، ١٨: ١٨، ٢٢: ١٧).

واستُخدمت الصفة مرة واحدة للتعبير عن إيمان الشعب، فقد تضرع أحد كاتبي المزامير إلى يهوه أن يُنقذه من أعدائه، على أن يُقدم للرب الشكر على هذا الخلاص (רָב בְּקָהָל)، وسط الجموع الكثيرة (בְּעַם עָצוּם [مز ٣٥: ١٨]).

(ج) كما استُخدمت الصفة في ستة نصوص لتصف الشعب الذي قهره الرب ليمكن شعبه من امتلاك فلسطين. ومعظم الترجمات فهمت الكلمة على أنها تُشير في المقام الأول إلى "القوة" أكثر منها إلى "الحجم". ومقارنة بشعب إسرائيل، فهذه الشعوب السبعة كانت أكثر وأعظم منهم וַעֲצוּמִים רַבִּים (تث٧: ١)، (NEB; REB)؛ (NIV) أكبر وأقوى (TEV) أعظم وأكثر قوة (RSV)؛ (JB). ومع ذلك، فإن ترجمة NRSV، تفهم هذه الصفة على أنها تُشير هنا تحديدًا إلى "الحجم" "أقوى وأكثر عددًا". وذكرت هذه الشعوب التي كانت גְּדֹלִים וַעֲצֻמִים في (تث٤: ٣٨، ٩: ١، ١١: ٢٣، يش ٢٣: ٩ [גְּדֹלִים וַעֲצוּמִים]).

لأَجْلِ أَنَّهُ "الرب" أَحَبَّ آبَاءَكَ وَاخْتَارَ نَسْلَهُمْ مِنْ بَعْدِهِمْ، أَخْرَجَكَ بِحَضْرَتِهِ بِقُوَّتِهِ الْعَظِيمَةِ مِنْ مِصْرَ (تث ٤: ٣٧)، لِكَيْ يَطْرُدَ مِنْ أَمَامِكَ شُعُوبًا أَكْبَرَ (גּוֹיִם רַבִּים) وَأَعْظَمَ مِنْكَ. فطاعة شعب اسرائيل وولائهم والتزامهم يجب أن يكون عن حب للرب (٤: ٣٧- ٤٠، ٦: ٤-٥). وهناك ترنيمة في (مز ١٣٥: ١- ٢١) تحتفل بأعمال يهوه القوية. والانتصار الإلهي على الأمم (מְלָכִים עֲצוּמִים)، وقتل العديد من ملوكهم، مما جعل اسرائيل تمتلك أرض الموعد (ع١٠). وتذكر الأعمال الخلاصية العظيمة ليهوه الرب من أجل شعبه يُعزز ما يحض عليه سفر التثنية من وجوب الطاعة التامة لله والإيمان الشديد به (Watts, 1971, 206)، ودعوة كاتب المزمور إلى تسبيح الرب الخالق الأعظم من أجل نعمتة التي لا توصف، وحنوه وقوته.

(د) وعند الافتتاح الإلهي لعهد السلام الجديد، سيكون لأورشليم دورًا مقدسًا مع كل البشر (Achtemeier, 142). فحين تُجدد المدينة ويمجدها الرب بكونها مدينة العبادة والخلاص للعالم بأسره، سيقضي الرب بين أمم كثيرة (עַמִּים רַבִּים) بعيدة وقوية (مي ٤: ٣). انظر (Wolff, 1990, 112)، الذي يُترجم التعبير الأخير إلى "جمهور من الأمم" وحين يعود يهوه الرب إلى صهيون. وبلطفه يجدد أورشليم ويهوذا (زك ٨ : ١-٢٣) سوف يطلب الرب شعوب وأمم قوية (עַמִּים רַבִּים וְגוֹיִם עֲצוּמִים) ويأتون إلى أورشليم ويترضون وجهه (ع ٢٢). والخلاص الحادث في المدينة بعمل الرب وتعطفاته سوف يجذب كل البشر إلى عبادة إله إسرائيل في صهيون. وسوف يغمرهم الرب بمحبته وبركاته زك ٨: ١٣؛ Achtemeier, 142-43).

(هـ) استُخدمت الصفة في بعض المواضع للتعبير عن "جيش قوي". بشأن محاولة عقيمة لدرء هجوم أنتيخوس الرابع أبيفانوس. إذ شن ملك مصر (Ptolemy VI Philometor) حربًا عليه بجيش عرمرم (מְאֹד בְּחַיִל־ גָּדוֹל וְעָצוּם עַד־ [دا ١١: ٢٥]).

وقد وصفت قوة جيوش ملك أشور في نص واحد (إش٨: ٧) بأنها جبارة (הָעֲצוּמִים וְהָרַבִּים) وأنها "مِيَاهَ النَّهْرِ الْقَوِيَّةَ وَالْكَثِيرَةَ" (اندفاع مياه نهر الفرات الهائجة عند فيضانه). تلك الجيوش التي كان على اليهود مواجهتها نتيجة لافتقارهم للثقة في الرب. وفي مواجهتهم للائتلاف السرياني الأفرايمي، رفضوا مساعدة الرب (رُمز لها بمياه شيلوه، إش ٨: ٦) انظر further, Kelley, 219-20; Wildberger, 342-45] بل طلبوا حماية الأشوريين (٢مل ١٦: ٧).

جاءت الصفة ٣مرات لتعبر عن سرب ضخم من الجراد وصف بأنه قوي كجيش جرار (يؤ١: ٦، ٢: ٢، ٥) ويبدو أنه في يؤ٢: ٢، ٥ يقف الجراد كنموذج للجيوش التي تُهدد الشعب والتي أعلن عنها النبي (Wolff, 1977, 44-47, 52-53). ورؤية الدمار الذي تسبب فيه الجراد كعقاب من الرب لشعبه (٢:١-٢ :١١)، وصف النبي هؤلاء المخربون بأنهم أُمَّةٌ قَوِيَّةٌ بِلاَ عَدَدٍ (עָצוּם וְאֵין מִסְפָּר [١: ٦]) شَعْبٌ كَثِيرٌ وَقَوِيٌّ (עַם רַב וְעָצוּם ٢:٢ REB] "جنود كثيرة بلا عدد"])، ينتشر مثل الفجر (النص الماسوري כְּשַׁחַר) أو مثل الظلمة (تأتي في ترجمة (כְּ כשׁח أو כְּשַׁחֹר، تث ٤: ١١، ٥: ٢٢-٢٣، عا٥: ١٨-٢٠، صف١: ١٥)، جيش قوي، فوق الجبل (عا٢: ٢) (*[k*[e]*]‘am ‘asûm*) جاء في ترجمة REB "جيش كثير العدد" وفي ترجمة NEB "جيش بلا عدد" جُهز للحرب (٢: ٥). ويرى Wolff (1977, 29) أن עָצוּם جاءت في

الثلاثة مواضع تميل إلى فكرة "الكثرة" أكثر من "القوة". ويُترجم Allen (1976, 46, 64, 65) الصفة في هذه الثلاثة مواضع إلى "ضخم". ويرى كل من S. R. Driver (1901, 38) and Hubbard (44) أن עָצוּם هنا تصف كل من القوة العددية والمادية للجراد. ومع ذلك، فالارتباط بين الكلمات في الأعداد ١: ٦، ٢:٢ تميل في المقام الأول إلى وصف قوة الغزاة.

(و) كما استُخدمت الصفة أيضًا في التعبير عن شدة قوة هؤلاء البشر، المجادلون والمزعجون. وسوف يُعطي يهوه الرب لخادمه المخلص الذي يُعاني نصيبًا بين الأعزاء (בָרַבִּים)، وَمَعَ الْعُظَمَاءِ يَقْسِمُ غَنِيمَةً (עֲצוּמִים וְאֶת־) (إش١٢:٥٣؛ North [1967, 245; 1971, 140] ويترجم רַבִּים "متعدد" وעֲצוּמִים "كثير العدد". وفي هذه القراءة لهذا العدد فإن المعنى ينسحب على أن الخادم سوف يقسم الغنيمة مع المحاربين الأقوياء، (انظر Miscall, 125). ومع ذلك، يرى البعض مثل، North, 1967, 65, 245; 1971, 140; Ackroyd, 364; (Motyer, 442-43; cf. Kelley, 345; Herbert, 115 أن "العظماء" و"الأعزاء" كمفعول بصورة مباشرة للفعل "يُقسم". ولكن Skinner, 1960, 149). رفض هذا التفسير. أما Ackroyd (364) فيعتقد أنه من الممكن أن ينسحب المعنى على أن تلك الأمم سوف تكون غنيمة لخادم الرب "وهنا إسرائيل". وذلك كمكافأه على تواضعها وتحملها لخطايا هؤلاء الأمم.

وأنطيخوس أبيفانيوس، ذلك الملك الذي سوف تتعاظم قوته، سيعيث في الأرض فسادًا وَيُبِيدُ الْعُظَمَاءَ وَشَعْبَ الْقِدِّيسِينَ (دا ٨: ٢٤). (עֲצוּמִים [دا ٨: ٢٤]). ويعتقد البعض (مثل، Rashi [cited by R. A. Anderson, 102; Collins, 341]; NEB; REB) أن الأقوياء هنا هم الأمم. والبعض الآخر مثل، Pseudo-Saadia, Ibn Ezra [cited by Collins, 341]; Goldingay, 218) فيرون أن الأقوياء هم الإسرائيليون. أما Collins (341) فيرى أن الإشارة هنا إلى المطالبين بالعرش السوري. كما أن Bevan (140)، والذي ترجم עֲצוּמִים "العديد" يرى أن الكلمة تُشير إلى أعداء أنطيخوس السياسيين، أعضاء الطبقات العليا في المجتمع، هؤلاء المعارضون لهذا المغتصب (انظر Charles, 93; S. R. Driver, 1922, 124; Montgomery, 350; Heaton, 199).

وفي الحالات القانونية التي تتسم بالإجراءات القضائية المطولة وغير الحاسمة والنزاع بين خصوم أقوياء (עֲצוּמִים، حرفيًا "رجال أقوياء" TEV وJB) وهذه النزاعات تُحسم أحيانًا عن طريق القرعة. والتي تعني "إرادة يهوه الرب" (أم ١٨: ١٨، ١ صم١٠: ٢٠-٢١، ١٤: ٤٠ -٤٢، يون ١: ٧، مت ٢٧: ٣٥، أع ١: ٢٦) انظر (Tate, 1972, 59; McKane, 1970, 521-22). وكل هؤلاء يرون أن النص الماسوري עֲצוּמִים لا يتناسب مع السياق. إلا أن G. R. Driver (183) يرى أن الكلمة تغيرت إلى עוֹצְמִים، الخصوم في الدعاوي. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن هذا التنقيح صار مقبولاً في ترجمة NEB وREB، إلا أن هذا أمر غير مقنع (McKane, 1970, 522).

ومع أن الوبار طائفة ضعيفة (עַם לֹא־עָצוּם، حرفيًا "أناس ضعفاء"، لكنها تملك من سعة الحيلة والبراعة ما يجعلها تَضَعُ بُيُوتَهَا فِي الصَّخْرِ (أم ٣٠: ٢٦).

(ز) وقد استُخدمت صيغة الجمع. في نص وحيد (مز ١٠: ١- ١٨) كصيغة إسمية مجردة في صلاة قوية طلبًا للخلاص من الأعداء الأشرار، وهي شكوى فردية من أن المضطهدون سقطوا في (RSV; NRSV)؛ (JB)، أو سقطوا تحت يد (NIV) طاغية جبار (וְנָפַל בַּעֲצוּמָיו وحرفيًا "فَتَنْسَحِقُ وَتَنْحَنِي وَتَسْقُطُ الْمَسَاكِينُ بِبَرَاثِنِهِ. (ع١٠). وقد قام كل من *pace* C. A. and E. G. Briggs, 80, 87، بترجمة בַּעֲצוּמָיו؛ إلى "نظرًا لأعدادهم الكثيرة"، فهو يميل إلى أن الكلمة تُعبر عن "الحجم/ الكمية" أكثر مما تُعبر عن "القوة". والبعض الآخر مثل Dummelow, 333; Kirkpatrick, 54) يفهم التعبير "أفراده الأقوياء" على أنه يعني أشخاص أقوياء وحشيون مسلحون هم في حاشية هذا الطاغية الشرير. أما Delitzsch (1889a, 174, 182) and BDB (783) فيدعمان الترجمة التي تقول "وقعوا بين مخالبه" مع الإشارة إلى الارتباط بين أوغا. *'zm* والعبرية. יָד "يد". ويرى كل منهما أنه إن كانت عظام "اليد" هنا ماهي إلا صورة شعرية وصفت بها المخالب. فهذا يمدنا بتأكيد قوي للتشبيه المذكور في (ع٩) والذي يخص "الأسد". وجاءت في أوغا. *'zm*، وهو يدعى أنها تعني "يحفر أو يُنقب". ويفترض Dahood (1966, 60, 63-64) جذرًا عبريًا עָצַם؛ بنفس المعنى ثم يترجم בַּעֲצוּמָיו إلى "في حفرته". وهناك من يلجأ إلى تنقيح النص الماسوري، وعلى سبيل المثال يتبع Buttenwieser (440) الترجمة السبعينية בְּעָצְמוֹ "بقوته" و Kraus (1988, 189, 191) يقبل مقترحات Gunkel، عن בְּמוֹעֲצֹתָיו، بكونها "من خلال مكيدته".

(ح) وتأتي الكلمة في نصين آخرين بمعنى "وافرة جدًا" كما في (عد ٣٢: ١، أم ٧: ٢٦) وَأَمَّا بَنُو رَأُوبَيْنَ وَبَنُو جَادَ فَكَانَ لَهُمْ مَوَاشٍ كَثِيرَةٌ وَافِرَةٌ جِدًّا. فَلَمَّا رَأَوْا أَرْضَ يَعْزِيرَ وَأَرْضَ جِلْعَادَ، وَإِذَا الْمَكَانُ مَكَانُ مَوَاشٍ (עָצוּם מְאֹד [וּ]מִקְנֶה רַב... (عد ٣٢: ١). وقد أُزيلت بعض الكلمات الزائدة في ترجمة JB، والتي تُترجم עָצוּם. والتي تُترجم NEB. "مَوَاشٍ كَثِيرَةٌ بلا عدد".

فالمرأة الملقة بكلامها (أم٧: ٥) تسببت في وقوع ضحايا

كثيرة (רַבִּים חֲלָלִים) وكل قتلاها أقوياء עֲצֻמִים (ع٢٦). والكلمة الأخيرة تُترجم إلى "جيوش قوية" (RSV; Fritsch, 826) حشد قوي (McKane, 1970, 222)، كثير العدد (NRSV)، وبلا عدد (Scott, 1965, 64)، لا يعد ولا يُحصى (NEB; REB)، يصعب إحصائه (TEV)، كثير (Dummelow, 382). أما ترجمة AV فتقول "أقوياء كثيرين"، JB "الأقوياء" وهذه الترجمة لا تزكي نفسها، ويبقى أن المعنى المرجح هو "كثير العدد" (Whybray, 1994, 118).

٣. يرد اسم. עֹצֶם ثلاث مرات على الأقل وعلى الأرجح أربع مرات. في تحذير لشعب إسرائيل ألا يستسلموا لتجربة الكبرياء والاكتفاء الذاتي تلك التي تُدمر النفس (تث ٨: ١- ٢٠). هذه الغطرسة في واقع الأمر مساوية لتأليه الذات (Wright, 389; cf. Watts, 1971, 225; Thompson, 1974, 137; Mayes, 194؛ اقرأ (إش ١٠: ٨- ١١، ١٤: ١٣- ١٤، حز ٢٨: ٢). وفي تث ٨: ١٨ أمروا أن يتذكروا أن يهوه الرب هو الذي اعطاهم القوة على تحقيق ثرواتهم، وقد تُرجمت "قوة" إلى חַיִל، وهذا أقل احتمالًا في هذا السياق. فلا يجب عليهم أن يقولوا "قُوَّتي" [כֹּחִי] واجتهادي וְעֹצֶם יָדִי، وحرفيًا "قدرة يدي". ونقرأها في NEB وREB "مقدرتي" هي من صنعت هذه الثروة [אֶת־ הַחַיִל הַזֶּה] (ع ١٧). وليس فقط الأرض التي أعطاها الرب إلى شعب إسرائيل، ولكن الوقت والقدرة والبراعة في استخراج الثروات من هذه الأرض كلها هبات إلهية (Manley and Harrison, 217; cf. Craigie, 1983a, 189).

وفي دفاعه الأخير المذكور في (أي ٢٩: ١-٣١: ٤٠) يشتكي أيوب أن الرب عامله بقسوة وهاجمه بقوة يده. قال أيوب: . (בְּעֹצֶם יָדְךָ، "بِقُدْرَةِ يَدِكَ تَضْطَهِدُنِي." (٣٠: ٢١، ١٣: ٢٤ب، ١٦: ٩- ١٤، ١٩: ١١، إش ٦٣: ١٠ب).

وفي اتهام لاذع، للعاصمة الأشورية، وجه ناحوم سؤاله إلى نينوى مستفسرًا فيما ذا كانت مقتنعة بأنها أفضل من طيبة (نا ٣: ٨). أما مصر، وعلى الرغم من قوتها الطبيعية الهائلة، والتي تبدو أنها لا تقهر، فقد استولى عليها جيش "أشور بانيبال" عام ٦٦٣ ق. م. وعندما سقطت طيبة، حكمت أسرة من الأثيوبيين مصر (الأسرة رقم ٢٥ [٧١٢-٦٦٣]). وكانت مصر وإثيوبيا تحت نفس الحكم. قال الكتاب: "كُوشُ قُوَّتُهَا مَعَ مِصْرَ" (ع ٩؛ ترجمة NIV، وقد تغيرت في النص الماسوري من עָצְמָה، "كانت قوية" [*HALAT*]، إلى עָצְמָה، قوتها وهكذا جاءت في الترجمة السبعينية؛ بشيطة؛ Vg.; Tg.; so, too, BHS; RSV; NRSV; JB; NEB; J. M. P. Smith, 356; R. L. Smith, 86-87]).

وكما لم تنفع القوة الاسطورية للمصريين في مواجهة التهديد الأشوري في عام ٦٦٣ ق. م، هكذا قوة نينوى سوف تفشل في مقاومة هجوم الائتلاف البابلي المدياني السكيثي (ع ١٠- ١٥). فلا تحصينات أو نظم دفاعية—حتى وإن كانت مؤثرة—ولا أي قدر من دعم التحالفات القوية قادرة على الوقوف أمام غضب الرب (Achtemeier, 26; cf. Robertson, 115).

وَيَكُونُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ أَنَّ السَّيِّدَ يُعِيدُ يَدَهُ ثَانِيَةً لِيَقْتَنِيَ بَقِيَّةَ شَعْبِهِ (إش١١: ١٠-١٦) والرب سوف يدمر (RSV; NRSV)، يُقسم (NEB; REB)، أو يجفف (JB; NIV; TEV; Skinner, 1909, 101; Kissane, 1960, 130, 139; Kaiser, 1977, 163; Watts, 1985, 177-78; Wildberger, 486-88) لِسَانَ بَحْرِ مِصْرَ وهو "خليج العقبة" [Dummelow, 424]؛ خليج السويس [Skinner, 1909, 101; Peake, 1920, 445; Kelley, 233; Bright, 1964,]؛ بحيرة المنزلة [Wildberger, 496-499]، البحر الأحمر [Gray, 227; Kissane, 1960, 139; Herbert, 92; Motyer, 127]. نهر النيل [Duhm, cited by Scott, 1956, 252]) (ع١٥) وَيَهُزُّ "الرب" يَدَهُ عَلَى النَّهْرِ من المحتمل أن المقصود هو نهر الفرات [Duhm, cited by Scott, 1956, 252]، وهو يرى أن هنا وفي ١٩: ٥ فالإشارة إلى نهر النيل، بقوة ريحه، غيرت ترجمة REB، النص الماسوري בַּעְיָם רוּחוֹ ع ١٥، ريحه المحرقة إلى، בְּעֹצֶם רוּחוֹ، [وجاءت هكذا في البشيطة، الفولجاتا قا؛ مع السبعينية والترجوم]) (ع١٥). أما Whitehouse (180-81), Wildberger (486-88, 497), and Watts (1985, 177-79) فكل هؤلاء يعتقدون أن الترجمة "بقوة عاصفته" هي الأفضل. فلن يُسمح لأية قوة بشرية أن تُحبط خطط يهوه الرب، ولا أن تبطلها أية قوة معادية (Seitz, 109).

٤. يرد اسم. עָצְמָה؛ مرتين، فاليأس والوهن الذي أصاب الذين في السبي، يؤكد أن هناك تناقضًا واضحًا مابين الأصنام العاجزة ويهوه الرب صاحب القوة اللامتناهية (قا؛ إش٤٠: ٢٦) التي لا ينضب معينها. وهو مصدر التجديد والحيوية لكل من يرجوه ويثقون فيه ويؤمنون به (Miscall, 101): فهو يُعطي القوة (כֹּחַ) للخائرين ويمنحهم نشاطًا (עָצְמָה יַרְבֶּה، وحرفيًا: "يُعْطِي الْمُعْيِيَ قُدْرَةً، وَلِعَدِيمِ الْقُوَّةِ يُكَثِّرُ شِدَّةً" (٤٠: ٢٩) وبسبب كثرة أعمال السحر والرقي فإن بابل ستعاني بغتة من الثَّكَلِ وَالتَّرَمُّلِ في آن واحد. ولكن (בְּעָצְמַת חֲבָרַיִךְ מְאֹד، إش ٩:٤٧)، RSV, NRSV, NIV, JB, G. A. Smith (212), Skinner (1960, 84), Watts (1987, 168) تعتبر أن اسم. هنا. עָצְמָה، تُعبر عن "القوة"، وفي RV ("الوفرة الشديدة")، NEB وREB ("لا يُعد")، McKenzie (90) Westermann (187 ["كثرة"]) أي أن الإشارة هنا إلى عدد كبير. والكلمة هنا بلا ريب تشير إلى القوة، على الرغم

من أن المعنى العام للفعل لم يكن ليتغير لو كانت الإشارة هنا إلى "عدد كبير" ومصدر الأمان الزائف للبابليين لن ينفعهم في مواجهة يهوه الرب وقوته. فهي لن تستطيع منع الكوارث من أن تحدث، أو تمنحهم أية حماية حين تضربهم الكوارث.

٥. واسم. עֲצֻמוֹת (حرفيًا الأشياء القوية [Whybray, 1975, 68] أو القوى [Skinner, 1960, 25])، تلك التي استخدمت لتعبر عن الكلمات القوية أو المناقشات (Westermann, 81, 83)، البراهين المقنعة (Herbert, 37) ، وجاءت مرة واحدة في إش٤١: ٢١. وقد عُرض التحدي على الآلهة الوثنية لكي تقدم دعواها (قَدِّموا دَعْوَاكُمْ עֲצֻמוֹת) ويُحضروا حججهم (וְתֵיכֶם עֲצֻמֹ)؛ (قا؛ Motyer, 315) يترجم עֲצֻמוֹתֵיכֶם "حججكم القوية"، وفي NIV, McKenzie (33), and North (1971, 56) "براهينكم"، في TEV "أفضل براهينكم". اما عجز آلهة الأمم على أن يكشفوا ما كان في الماضي أو يُشيروا إلى المستقبليات أو أن يتدخلوا بفاعلية في التاريخ (ع ٢-٢٤) يكشف عن تفاهتها. على عكس يهوه الرب الذي يعلم الماضي والمستقبل لكونه الخالق صاحب السلطان وإله التاريخ. والرب يُعلن عما هو آت، ويُشكل التاريخ، أما آلهة الأمم فهي باطلة (٤٢: ٨- ٩، ٤٣: ٩، ١٦- ١٩، ٤٤: ٦- ٨، ٤٥: ٢٠-٢١، ٤٦: ٨- ١١، ٤٨: ٣- ٨) انظر؛ Ackroyd, 355-56; D. R. Jones, 519; Muilenburg, 460).

٦. واسم. תַּעֲצֻמוֹת، "قوة" جاءت مرة واحدة في (مز٦٨: ٣٥ [٣٦]). فإله إسرائيل مهوب وسط المؤمنين به، بينما تخشاه الأمم وتتملق له (مز٦٦: ٣)؛ Rogerson and McKay, 92)، وهو يعطى القوة (עֹז) ويُكثر شدة شعبه (וְתַעֲצֻמוֹת) ويعتمد خلاص شعب إسرائيل بصفة يومية على انتصار الجند الإلهي. أما الشعب فعليه أن يتذكر يهوه الرب وأن يقدمونه بكونه قوة شعبه وشدته (Mays, 1994, 228-29).

ب. ت يأتي الفِعل. עָצַם؛ بمعنى يضغط، يغلق "عينيه" (يكون مضغوطًا، صعبًا) قويًا، يُحرز، يُلح، في صيغة؛ هِتبَعِل. وnitp. يكون قريبًا، اثنان يعاندان بعضهما البعض أو يشجع كل منهما الآخر. يتعاقد مع وجود شرط جزائي. وتأتي اسم. עֹצֶם، بمعنى "عظام شديدة، مادة، جوهر، نفس، ثروة" وخاصة "الماشية". وتأتي الصفة. עָצוּם؛ أيضًا بمعنى (شديد - قوي) واسم. עֲצוּמָה "ممتلكات" (Jastrow 2:1102-3).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interp, 1986; P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; idem, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972 (1972a); idem, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972 (1972b); G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, ITC, 1984; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; J. A. Bewer, "A Critical and Exegetical Commentary on Obadiah and Joel," in J. A. Bewer et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1974; L. Boadt, *Jeremiah 1-25*, OTM, 1982; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960; J. Bright, "Isaiah—I," in *Peake*, 1964, 489-515; idem, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated With a New Translation*, 1969; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, OTL, 1974; R. E. Clements, *Exodus*, CBC, 1972; idem, *Jeremiah*, Interp, 1988; R. J. Clifford, "Exodus," in *NJBC*, 1990, 44-60; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, WBC, 1983 (1983b); H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, Torch, 2d ed., 1972; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; idem, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; R. Davidson, *Jeremiah. Volume I*, DSB, 1986; idem, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, DSB, 1985; E. W. Davies, *Numbers*, NCBC, 1995; G. H. Davies, *Exodus: Introduction and Commentary*, Torch, 1967; W. T. Davison, *The Psalms I-LXXII*, CB, n.d. (1904?); F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Volume 1*, KD, 1889 (1889a); idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. II*, 2d ed., 1889 (1889b); idem, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III*, KD, 2d ed. 1885; G. R. Driver, "Problems in the Hebrew Text of Proverbs," *Bib* 32, 1951, 173-97; S. R. Driver, *The Books of Joel and Amos With Introduction and Notes*, CBC, 1901; idem, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906; idem, *The Book of*

1990; P. D. Miscall, *Isaiah*, Readings, 1993; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1964; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," in R. B. Y. Scott et al., "The Book of Isaiah," in *IB*, 1956, 5:149-773; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; idem, *Isaiah 40-55*, Torch, 1971; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991; A. S. Peake, *Jeremiah. Vol. I: Jeremiah I-XXIV*, CB, 1910; idem, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; O. P. Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, 1991; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 51-100*, CBC, 1977; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1952, 1:831-1099; B. E. Scoggin, "Micah," in *BBC*, 1972, 7:183-229; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah Chapters 1-39: Introduction and Exegesis," in R. B. Y. Scott et al., "The Book of Isaiah," in *IB*, 1956, 5:149-773; idem, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interp, 1993; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets. Vol. I: Amos, Hosea, and Micah*, EB, 10th ed., 1903; J. M. P. Smith, "A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Micah, Zephaniah and Nahum," in J. M. P. Smith et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, 1974; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; N. H. Snaith, *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*, 1958; D. M. G. Stalker, "Exodus," in *Peake*, 1964, 208-40; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; idem, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; W. R. Taylor et al., "The Book of Psalms," in *IB*, 1955, 4:1-763; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1974; idem, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1987; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; J. M. Ward, *Amos and Isaiah: Prophets of the Word of God*, 1969; J. D. W. Watts, "Deuteronomy," in *BBC*, 1971, 2:175-296; idem, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Daniel With Introduction and Notes*, CBSC, 1922; idem, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; B. Duhm, *The Twelve Prophets: A Version in the Various Poetical Measures of the Original Writings*, 1912; J. R. Dummelow ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms," in *BBC*, 1972, 4:153-464; idem, *Exodus*, WBC, 1987; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; T. E. Fretheim, *Exodus*, Interp, 1991; C. T. Fritsch, "The Book of Proverbs: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1955, 6:765-957; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah. Vol. I: Introduction, and Commentary on I-XXVII*, ICC, 1975; J. L. Green, "Jeremiah," in *BBC*, 1972, 6:1-202; G. Harford, "Exodus," in *Peake*, 1920, 168-95; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, 1966; J. H. Hayes, *Amos the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; E. W. Heaton, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary*, Torch, 1964; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, CBC, 1975; D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; R. L. Honeycutt, "Exodus," in *BBC*, 1970, 1:305-472; C. Houtman, *Exodus. Volume 1*, Historical, 1993; D. A. Hubbard, *Joel and Amos: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1989; J. P. Hyatt, "The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:775-1142; idem, *Exodus*, NCBC, 1971; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; H. R. Jones, "Exodus," in *NBC*, 1972, 115-39; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; idem, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; P. H. Kelley, "Isaiah," in *BBC*, 1972, 5:149-374; J. H. Kennedy, "Joel," in *BBC*, 1972, 7:61-80; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. I (I-XXXIX)*, 1960; idem, *The Book of Psalms Translated From a Critically Revised Hebrew Text With a Commentary*, 1964; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume I: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; G. T. Manley and R. K. Harrison, "Deuteronomy," in *NBC*, 1972, 201-29; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, OTL, 1976; idem, *Psalms*, Interp, 1994; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Interp,

Commentary, OTL, 1965; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX. Vol. I*, CB, 1905; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; idem, *Proverbs*, NCBC, 1994; H. Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary*, Continental, 1991; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977; idem, *Micah: A Commentary*, 1990; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1953, 2:309-537; G. E. Wright and F. V. Filson eds., *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, 1946.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

עָצַם [ʽ*asam*]، نخر في العظام)، ← #٦٧٩٣ أ

6794	עָצַם

עָצַם [ʽ*asam* [2]]، قَلْ. و بِيعِّلْ. يغلق أحد عينيه (#٦٧٩٤).

ع. ق جاء هذا الجذر مرتين في سفر إشعياء. وبنبرة تذكرنا بما جاء في مز ١٥: ١، يصرخ آلهة صهيون في (إش ٣٣: ١٤) مَنْ مِنَّا يَسْكُنُ فِي نَارٍ آكِلَةٍ؟ مَنْ مِنَّا يَسْكُنُ فِي وَقَائِدَ أَبَدِيَّةٍ؟ والإجابة في (إش ٣٣: ١٥-١٦) حيث نجد قائمة بسمات الشخص الذي يتمتع بالحياة في محضر الرب. وبعد أن ذكر سمتين إيجابيتين منهم (السَّالِكُ بِالْحَقِّ وَالْمُتَكَلِّمُ بِالاسْتِقَامَةِ ع: ١٥) أتى على ذكر أربع من الصفات الدفاعية "الرَّاذِلُ مَكْسَبَ الْمَظَالِمِ، النَّافِضُ يَدَيْهِ مِنْ قَبْضِ الرَّشْوَةِ، الَّذِي يَسُدُّ (**עֹצֵם**) أُذُنَيْهِ عَنْ سَمْعِ الدِّمَاءِ، وَيُغَمِّضُ عَيْنَيْهِ عَنِ النَّظَرِ إِلَى الشَّرِّ" (**עֹצֵם** في صيغة قَلْ. مبني للمعلوم اسمفا..). وفي إش ٢٩: ١٠ نرى الرب يُغمض عيون الأنبياء لإصرارهم على رفض الحق (**שָׁעַע**).

إغلاق، إقفال: ← **אטם** [ʼ*ṭm*] (مسجود، #٣٥٧) ← **אטר** [ʼ*ṭr*] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← **גוף** [*gwp* [1]] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← **טחה** [*ṭḥḥ*] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← **טמה** [*ṭmh*] (مسدود، #٣٢٤١) ← **נעל** [*nʽl* [1]] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← **סגר** [*sgr* [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← **סתם** [*stm*] (يسد، #٦٢٥٨) ← **עצה** [ʽ*sh* [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← **עצם** [ʽ*sm* [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← **צרר** [*srr* [1]] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← **קפץ** [*qps* [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← **שׁעע** [*š*ʽʽ [1]] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

6795	עֶצֶם

עֶצֶם [ʽ*esem* [1]]، عظم، جلد، جسم، نفس، (#٦٧٩٥)، **עֹצֶם** [ʽ*osem* [2]]، عظمة (إطار NIV) (ترد ١. في مز ١٣٩: ١٥، #٦٧٩٨)، واسم. أو **עָצַם** [ʽ*asam* [1]]، "نخر في العظام" جاءت في إر ٥٠: ١٧، #٦٧٩٣أ).

ش. أ. ق جاءت الكلمة في أوغا. *zm'*، بمعنى "عظم" وجاءت في صيغتي، Ph. بُعِّلَ. *zm'*، عظم وفي العربية. *azm'*، وفي أكد.. *esemtu*، عظم، هيكل جسدي. الإثيوبية. *adem'*، الآرامية. **עַטְמָא**، السريانية. *atma'*.

ع. ق ١. يُنظر إلى العظم بكونه مركز قوة الجسد والصحة (أي ٢٠: ١١، ٢١: ٢٤، أم ٣: ٨، ١٥: ٣٠، إش ٥٨: ١١، ٦٦: ١٤، مراثي ٤: ٧) وتتحدث النصوص أكد. عن الحمى التي تحرق العظام [CAD 4:342]). وستفرح ابنة صهيون "العائدة من السبي" بتجديدها. ويقول (إش ٦٦: ١٤) أن عظام الأطفال (وهي هنا ترمز لقوة بلادهم وازدهارها) ستزهو كالعشب. وقيل "أَصَابَنِي رُعْبٌ وَرَعْدَةٌ، فَرَجَفَتْ كُلُّ عِظَامِي" (أي ٤: ١٤، إر ٢٣: ٩، حب ٣: ١٦). بينما يشتكي هؤلاء الذين يتحملون ألم بدني شديد أو ضغوط عاطفية (أي ٣٣: ١٩، ٢١، مز٦: ٢ [٣]، ٣١: ١٠ [١١]، ٣٢: ٣، ٣٨: ٣[٤]، ٤٢: ١٠ [١١]، مرا١: ١٣، أي ١٩: ٢٠، ٣٠: ١٧، ٣٠، مز ١٠٢: ٥[٦]).

٢. وسحق العظام كان تعبيرًا عن عقاب إلهي، (مز ٥١: ٨ [١٠]، إش ٣٨: ١٣، مراث ٣: ٤). بينما سلامة العظام هي تعبير عن حماية الرب (مز ٣٤: ٢٠ [٢١]). وقد طبق يوحنا الرسول هذا الوعد بمعنى حرفي على حالة موت المسيح، فحقيقة أن أرجل المسيح لم تُكسر وهو معلق على الصليب، لهي رمز لبره غير المحدود. (يو١٩: ٣٦).

٣. وكما يتوقع بعضنا، فالعظام ترتبط أحيانًا بالموت (مز١٤١: ٧) والتعرض لعظام شخص بصفة عامة بعد الموت يُعد شكلًا من أشكال الإذلال (٢صم ٢١: ١٢- ١٤). وبصفة خاصة، فمن نتائج القضاء الإلهي القاسي هو "أَنَّ اللهَ قَدْ بَدَّدَ عِظَامَ مُحَاصِرِكَ" (مز ٥٣: ٥ [٦])، إر ٨ : ١- ٢، حز ٦: ٥، في أكد. يُشير النص إلى تبديد العظام أو التعرض لها بشكل من الأشكال، CAD 4:342). والتلامس مع عظام جثة ما يسبب النجاسة الطقسية (ع ١٩: ١٨، ١مل ١٣: ٢، ٢مل ٢٣: ١٤، ١٦، ٢٠، حز ٣٩: ١٤- ١٦). وفي رؤية حزقيال عن "وادي العظام" فإن العظام المبعثرة ترمز إلى "موت" إسرائيل في السبي والذي سوف يُقهر بواسطة الكلمة النبوية، إذ يُعطيها الرب حياة (حز٣٧: ١-١٤) وسلطان الله على الموت مصور بشكل قوي في ٢مل ١٣: ٢١ والتي تُخبرنا كيف أنه بمجرد التلامس مع عظام إليشع النبي عاد ميت إلى الحياة.

٤. والتعبير: "لحم وعظم" (في NIV لحم ودم) يُشير إلى علاقة النسب في العشيرة أو القبيلة (تك ٩: ٢، ٢صم ٥: ١، ١٩: ١٢- ١٣[١٣-١٤]). كما وصفت العلاقة بين أول

رجل وامرأة في الحياة بأنها علاقة لحم ودم أيضًا. وكما كانت أول علاقة في التاريخ الإنساني، هكذا تأسس نمط الزواج، فالعلاقة بين الزوجين تتفوق على علاقة الدم، وحتى على علاقة الأباء بالأطفال. إن العلاقة الزوجية تجعل الإثنان جسدًا واحدًا في رابطة لا تنفصم عراها على وجه الإطلاق (تك ٢: ٢٣-٢٤؛ G. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987, 70-71؛ בָּשָׂר، واللحم [#١٤١٤]).

٥. كان لنقل عظام يوسف أهمية لاهوتية في التاريخ المبكر لشعب إسرائيل. ومن المؤكد أن ذلك كان تحقيقًا لما أقسم به الله للآباء أن يفعله. "٤ وَقَالَ يُوسُفُ لإِخْوَتِهِ: "أَنَا أَمُوتُ، وَلكِنَّ اللهَ سَيَفْتَقِدُكُمْ وَيُصْعِدُكُمْ مِنْ هذِهِ الأَرْضِ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي حَلَفَ لإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ". ٢٥ وَاسْتَحْلَفَ يُوسُفُ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَائِلاً: "اللهُ سَيَفْتَقِدُكُمْ فَتُصْعِدُونَ عِظَامِي مِنْ هُنَا" (تك ٥٠: ٢٤- ٢٥). وهذا ما تعهد موسى أن يكمله (خر ١٣: ١٩) وفيما بعد، وحين دفن يشوع عظام يوسف في شكيم، كان هذا العمل بمثابة شهادة على أمانة الله وسلطانه (يش ٣٢:٢٤).

عظم: ← גֶּרֶם [gerem] (عظم، #١٧٥٢)؛ ← עֶצֶם[1] [‘eṣem[1]] (عظم، جلد، جسد، نفس، #٦٧٩٥).

لحمة، طعام، جسد ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، جسد #١٤١٤) ← שְׁאֵר [šᵉ’ēr] (لحم، طعام #٨٦٣٨).

البيبلوجرافيا

CAD 4:341-43; *NIDNTT* 1:240; *TWAT* 6:326-ischenو32; *TWOT* 2:690; L. Delekat, “Zum hebr Wrterbuch,” *VT* 14, 1964, 49-52; W. Eichrodt, *TOT*, 2:146; A. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 67-69; H. Wolff, *Anthropology of the OT*, 1981, 27, 29, 67.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٦٧٩٧ (עֹצֶם [‘osem [1]]، مملوء قوة)، ← #٦٧٩٧

٦٧٩٨ (עֹצֶם [‘osem [2]]، عظم)، ← #٦٧٩٨

٦٨٠٠ (עָצְמָה [‘osmâ]، مملوء قوة)، ← #٦٨٠٠

٦٨٠٢ (עֲצֻמוֹת [‘ᵃsumôt]، براهين)، ← #٦٨٠٢

6806 עָצַר

עָצַר [‘asar]، قَلْ. "يكبح، يعطل، يوقف، يحبس، يحجب، ، نِفعَل. يُنهي، يكون مغلقًا (#٦٨٠٦)، עָצוֹר مَ [ma‘sôr]، اسم. عائق (#٥١٠٩)، מַעְצָר [ma‘sar]، التحكم في الذات (تأتي مرة واحدة في أم ٢٥: ٢٨، #٥١١٠)، עֶצֶר [‘eser]، اسم. حاكم، مالك؟ (#٦٨٠٧)، עֹצֶר [‘oser]، اسم. تبلد، حرمان، اضطهاد (#٦٨٠٨)، עֲצֶרֶת / עֲצָרָה [‘ᵃsarâ / ‘asseret]، اجتماع (#٦٨٠٩).

ش. أ. ق وجد الفعل *‘sr* في اللغة الكنعانية، في ألواح تل العمارنة احتجز (*haziri*)؛ ووجدت أيضًا في الأرمنية والعربية بمعنى، يضغط، يعصر. ووجدت اسم. في أوغا. بمعنى "حافة، حدود" (*gsr*)، وترجمت هذه الإشارة مؤخرًا كفعل (*KTU* 1.4 viii 4).

ع. ق ١. جاء الفعل. עָצַר؛ يحتفظ بـ يفصل. مرارًا وتكرارًا ليصف ظاهرة "منع وباء ما" (عدد ١٦: ٤٨، ٥٠ [١٧: ١٣، ١٥]) . والسماء حجبت المطر (تث ١١: ١٧، ٢ أخ ٧: ١٣). والرحم يُمسك عن الحمل (تك ١٦: ٢، ٢٠: ١٨). وأحد أكثر الاستخدامات الرمزية المحيرة والمتكررة، الإشارة إلى القيادة، مشتقة من معنى "اللجام أو مكبح" التحكم (Kutsch, 57). ويتكرر استخدامها في مجموعة كلمات עָצוּר וְעָזוּב؛ (تث ٣٢: ٣٦، ١مل١٤: ١٠، ٢١: ٢١ وغيرها) وقد تُرجمت بأشكال مختلفة إلى "محجوز ومطلق"، "شاب وعجوز"، "طاهر ونجس". إلخ، (עָזַב، حيوية، #٦٤٤٠). وعلى أساس دراسة نصية واسعة اعتبر كل من Talmon and Fields؛ أن التعبير هنا يعني "حاكم - مخلص" (٨٥ - ١١٢) وهذا يساعد في شرح الآيات الصعبة مثل ١صم ٩: ١٧ و٢١: ٧ [٨]. و قد يُشير الفعل ببساطة إلى احتجاز أو إعاقة شخص لتقديم حسن الضيافة له مثلما جاء في قض ١٣: ١٥، ١٦ فَقَالَ مَنُوحُ لِمَلاَكِ الرَّبِّ: "دَعْنَا نُعَوِّقْكَ وَنَعْمَلْ لَكَ جَدْيَ مِعْزًى". وقد يُشير إلى تقييد حركة شخص ما (١أخ١٢: ١، نح ٦: ١٠، إر ٣٦: ٥). وجاء الفعل في (إر٣٣: ١ و٣٩: ١٥) ليصف النبي المحتجز في سجن الملك. وجاء في ٢مل ١٧: ٤ في إشارة إلى احتجاز هوشع في سجن (בֵּיתכֶּלֶא) الملك الغازي.

٢. أما اسم. עֶצֶר فقد جاءت مرة واحدة في قض ١٨: ٧ فينبغي أن ترتبط باستخدام الفعل بمعنى "يحكم" وقد قام كل من Talmon and Fields, 91-92; cf. Meek, 328)، بترجمة اسم. إلى "قاهر الظلم"، وهي مشتقة من المعنى اللفظي للقمع والإخضاع. واستُخدم اسم. עֹצֶר، مرة بمعني "الرَّحِمِ الْعَقِيمُ" (أم ٣٠: ١٦) ومرة أخرى بمعنى "الظلم والاضطهاد" (مز١٠٧: ٣٩). وهي تشير على الأرجح إلى معتقل مسجون أو حبس شخص ما كما في (إش ٨:٥٣) ويترجمها North "بعد الاعتقال والنطق بالحكم" (٢٤٠-٢٤١). ولكنه أوضح أن الصورة غير واضحة وقد يكون التعبير مركبًا (بسبب عقوبة قمعية). ويأتي اسم. עָצוֹר مَ مرة في (١صم ١٤: ٦) لتقول أنه ما من قوة تستطيع أن تمنع خلاص الرب.

٣. والحبس بكونه عقوبة قانونية، فهذه العقوبة كانت غريبة عن مفهوم الشرق الأدنى القديم. ولم توجد في العهد

القديم حتى وقت عزرا، وقد أدخلها ملك أجنبي. والكلمة الآرامية אֱסוּר كلمة، (في العبرية אֵסָר). وجدت في قائمة عقوبات ذكرت في (عز ٧: ٢٦). ومع أن الحبس لم يكن عقوبة رسمية، والتي كان يجب أن تتضمن جزاء أو تعويضًا عن مخالفة ما، إلا أنها كانت جزءًا هامًا من نظام العقوبات. فأسرى الحروب والخصوم السياسيين كانوا يوضعون في مبنى خاص (بيت السجن) ويُرغمون على القيام بأشغال معينة كما حدث في حالة شمشون مع الفلسطينيين (قض١٦: ٢١) أو ما بين صدقيا ونبوخذ نصر (إر ٥٢: ١١). وبيت الطاحونة (في أكد. *bit ararri*) كان مكانًا للأشغال الشاقة، إما عقوبة على جرم أو للأشخاص رهن الأعتقال الذين ينتظرون النطق بالحكم في قضيتهم. ويقف (مز ١٠٧: ١٠- ١٤) شاهد على عملية الحبس والأشغال الشاقة المصاحبة لها التي كانت توقع على الإسرائيليين. وكان بيت العبودية (في أكد. *bit kissati*؛ وفي العبرية בֵּיתעֲבָדִים) يضم المدينين المتعثرين وعائلاتهم، الذين بدورهم كانوا يعاملون كرقيق مؤقتين. (٢مل ٤: ١، نح ٥: ٥) وقد يوضع الأعداء السياسيين في السجون بدلًا من القتل كما أشارت إلى ذلك النقوش الآرامية Sefire (*KAI* 224.18)، وذلك لتجنب الثورات الشعبية، كما حدث في حالة يوحنا المعمدان (مت١٤: ٣-٥) وقد يكون حبس إرميا لهذا السبب أيضًا (إر٣٧: ١٥- ١٦). وكان مثل هؤلاء المساجين يُعاملون بقسوة إذ كانوا في عداد من حُكم عليهم بالموت (مز٧٩: ١١، ١٠٢: ٢٠[٢١]). وقد يكون هذا أسلوبًا سهلًا للتخلص من الأعداء بدون سفك دماء (تك٣٧: ٢٢ - ٢٤).

والسجن كما يراه المجتمع هو طريقة للتعامل مع السلوك الإجرامي، وهو شكل من أشكال العقوبة أو الردع انتشرت على نطاق واسع، في الثلاثمائة سنة الأخيرة. وهو نهج مكلف للغاية، ولم يستطع منع بعض الجرائم من الحدوث.

٤. والنطاق الدلالي الواسع للكلمة עָצַר. قادنا إلى تنوع كبير في الاستخدامات، وجدير بالذكر أن معظمها جاء تعبيرًا عن أغراض مقدسة متعلقة بالإنسان، أكثر منها كبح الإنسان للآخرين. وهذا قد يكون حكمًا إلهيًا . كما حدث في أمر إغلاق السماء حتى لا تمطر. وغالبًا ما تكون عملية الكبح هذه إيجابية، كما في حالة التجمع من أجل العبادة. وإن كانت עֹצֵר؛ تصف قائدًا أختير من قِبل الرب كما في بعض السياقات (١صم ٩: ١٧)، فهذا مثالًا آخر يوضح كيف أن الكبح الإلهي ينتهي إلى فائدة.

ب. ت يأخذ الفعل. עָצַר؛ في العبرية معنى "يحتجز، يجمع معًا، يحفظ شيئًا في مكان بعيد. واسم. يُستخدم عادة للإشارة إلى تجمع احتفالي. ويأتي في الآرامية المتأخرة. עֲצַר؛ "يضغط، يعصر" واسم. עֲצָרָא "معصرة العنب"، עִסְרָא "عصير". وفي مخطوطات وادي قمران، استُخدم الفعل עָצַר. بالمعنى الكتابي له "يحتفظ بقوته أو قدرته" (دا ١٠: ٨، ١٦) كما في رؤية صموئيل (4Q160) أو في التراتيل مثل، (1QH 1:3, 10.11, 12) وفي كلمات موسى (1Q22 2:10) وهي تُشير إلى الرب الذي حجب مطر السماء (تث١١: ١٧).

سجن، تقييد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [*ᵓᵃsēpâ*] (سجن، #٦٦٩)؛ ← אסר [*ᵓsr*] (يقيد، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← כלא [*kl' ¹*] (يعتقل، يسجن، يغلق، يقفل، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (قبضة قوية، زنزانة، إطار، منضدة، #٤٩٩٥)؛← סגר [*sgr ¹*] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [*sōhar*] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [*ʿṣr*] (يقيد، يسجن، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

البيبلوجرافيا

ABD 5:468-69; *CAD* 8:459-60; E. Kutsch, "Die Wurzel עצר im Hebrϋischen," *VT* 2, 1952, 57-69; P. K. McCarter, *I Samuel*, 1980, 179, 349-50; T. J. Meek, "Translating the Hebrew Bible," *JBL* 79, 1960, 328-35; C. R. North, *The Second Isaiah*, 1967, 240-41; S. Talmon and W. W. Fields, "The Collocation *mstyn bqyr w'swr w'zsb* and Its Meaning," *ZAW* 101, 1989, 85-112.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٦٨٠٧ (עֶצֶר [*ʿeser*]، حاكم؟)، ← #٦٨٠٧

٦٨٠٨ (עֹצֶר [*ʿoser*]، حرمان، ظلم)، ← #٦٨٠٨

6809 עֲצָרָה

עֲצָרָה [*ʿᵃsarâ*]، اجتماع احتفالي (#٦٨٠٩)، עֲצֶרֶת [*ʿᵃseret*]، اجتماع (#٦٨٠٩)، > עָצַר [*ʿasar*]، يكبح، يحبس، يوقف، يُغلق (#٦٨٠٦).

ش. أ. ق يمكننا أن نجد أمثلة لهذا الجذر עצר في اللغة الإثيوبية. *ʿaṣärä*؛ العربية. *asara*، الآرامية والسريانية. *ʿᵃsar*، "يضغط" ويمكن أن يُترجم الفعل بطرق مختلفة في العهد القديم مثل: يحتجز (١مل ١٨: ٤٤)، يحبس (٢مل١٧: ٤)، يُغلق (تك ٢٠: ١٨). وهناك صيغة اسمية أخرى مشتقة من الجذر עָצַר؛ هي עֲצֶרֶת، وتترجم دائمًا مع "الاجتماع مهيب" (لا ٢٣: ٣٦).

ع. ق ١. الاستخدام: قد تُشير صيغة المؤنث الاسمية. עֲצָרָה إلى أنواع مختلفة من الاجتماعات (*TWOT* 2:691): ففي يؤ ١: ١٤، ٢: ١٥ يجتمع الأتقياء للصوم والاعتكاف. وهناك احتفالية عامة أخرى ذكرت في (إش١: ١٣). وكان هناك احتفال وثني للإله بعل (٢مل١٠: ٢٠). وقد استُخدم التعبير עֲצֶרֶת للاجتماعات الطقسية في عيد المظال والتي كانت تستمر لمدة ثمانية أيام. (لا ٢٣:

٣٦، عدد ٢٩: ٣٥، نح ٨: ١٨). وقد اجتمع الشعب في اليوم الثامن من تدشين سليمان للهيكل وكان موافقًا لليوم الثامن من عيد المظال (٢أخ ٧: ٩). وهناك اجتماع طقسي في اليوم السابع من عيد الفطير (تث ١٦: ٨). كما تحدث (إر٩: ٢ [١]) عن اجتماع الخائنين.

٢. التفسير اللاهوتي: على الأرجح، فإن هذا التعبير يُشير بالأساس إلى المرحلة الأخيرة من احتفال أو اجتماع ما. سواء كان دينيًا أو غير ذلك (TWAT 6:337). لذلك فالغرض من עֲצָרָה وعֲצֶרֶת، يعتمد على نوعية الاحتفال أو الاجتماع الذي أُقيم من قبل. أما الاجتماعات الدينية المهيبة، فقد أُشير إليها مقترنة بالاحتفال بالعام الجديد في لا ٢٣: ٢٤ ويوم الكفارة في ٢٣: ٢٧. وعلى الأرجح، فإن الاجتماع الاحتفالي أو الديني يُشير إلى يوم اعتكاف أو تقشف ذلك الذي يُحدد نهاية احتفال ما. أو الاحتفال بنهاية مهرجانات دورة الحصاد (Gaster, 98). وتكرار التعبير يُشير إلى الطبيعة العامة للديانة اليهودية.

ب. ت استُخدمت صيغة بيعِّلْ. في "المدراش" Pesiqta Rabbati: للإشارة إلي "تجَمع احتفالي"، بينما استُخدمت، עֲצָר للإشارة إلى انتهاء الاحتفال بعيد المظال والذين يعتكفون فيه (٢٩: ٣٥). وصارت עֲצֶרֶת، اسمًا لعيد الأسابيع في المدراش والتلمود (Frank, 218). وأثناء فترة الهيكل الثاني , كان يوم التجمع الاحتفالي يتزامن مع الاحتفال بيوم إضافي لعيد المظال، ونجد في المشناة أن التجمع الاحتفالي ينطبق أيضًا على عيد الأسابيع (Gaster, 98-99). أما الترجمة السبعينية فتترجم هذا التعبير إلى ἐξόδιον. ومنذ القرن الحادي عشر بعد الميلاد أضيف يوم آخر إلى التجمع الاحتفالي كان يُعرف باسم *Simhath Torah* أي (الفرح بالتوراة) حيث فيه يتم عرض التوراة في موكب احتفالي مهيب يدور حول المجمع اليهودي. وخدمة العبادة في هذا اليوم تتضمن التراتيل والتسابيح احتفالًا بذكرى إعطاء الرب التوراة لموسى فوق الجبل (Gaster, 101).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [ḥag] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [ḥᵃnukkâ] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [môʿēd] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ ¹] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēaḥ] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١أ)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ʿᵃṣārâ] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesaḥ] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rōʾš ḥōdeš] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [rōʾš haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת [ḥag šābuʿôt] חַג (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت: لاهوت]).

الببليوجرافيا

TWAT 6:333-38; *TWOT* 2:691; Y. Frank, *The Practical Talmud Dictionary*, 1992; T. Gaster, *Festivals of the Jewish Year*, 1978; E. Kutsch, "Die Wurzel עצר im Hebrӧisch," *VT* 2, 1952, 57-69.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

6810	עָקַב

עָקַב [ʿaqab]، قَلْ. غش، ضلل؛ بيعِّلْ. يعتقل، مؤخرة الجيش، يُعرقل، يكبح (#٦٨١٠)، واسم. עָקֵב [ʿaqeb ¹]، يتعقب، يمشي، أثر القدم، خطوة (#٦٨١١)، والصفة עָקֹב [ʿaqob ²]، تأتي بمعنى ماكر، أرض غير مستوية (#٦٨١٥)، עָקְבָּה [ʿoqbâ]، مخادع، ماكر، مضلل (#٦٨١٧).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في أوغا.. *qbʿ* حجب، أعاق (*KTU* 1.18.V:9; *WUS*, 240, §2086; *CML*, 111, 154)، خشن، منحدر (*KTU* 4.645:1)، وفي العربية. *ʿaqab*، وفي الإثيوبية. تيجرية. *qab*، واسم. *aqebʿ* وأوغا.. *KTU* 1:17 وفي العربية. *aqibʿ*; تيجرية. *eqebʿ*، اسم. *aqebʿ*، والإثيوبية، تيجرية. *aqabʿ*، وفي العربية. *ʿaqabat*، وفي أوغا.. *qbʿ*. وفي الآرامية اليهودية، اللغة الجعزية "لغة سامية قديمة" *aqabʿ* الأرض المرتفعة، المنحدرة. وفي الأمهرية *aqabatʿ*، الأرض المرتفعة، المنحدرة. وفي العربية. *aqabatʿ*، طريق شديد الانحدار. وفي أوغا.. *aqabʿ*، "قاسي"، شديد الانحدار.

ع. ق ١. يرد اسم. עָקֵב؛ ١٣مرة. ففي تك ٣: ١٥ تصف كيف يسحق الإنسان رأس الحية وكيف ستسحق هي عقبه. والعقب هنا هو النقطة المؤثرة في مظاهر العداء بين نسل المرأة والحية. فالحية تُهاجم عقب الإنسان بينما الأخير يهاجمها بعقبه. كان يعقوب (יַעֲקֹב)، هو المولود الثاني لإسحق. وقد سُمي يعقوب لأنه ولد وهو ممسك بعقب (עָקֵב)، أخيه "عيسو" (تك ٢٥: ٢٦). والأحداث التالية حددت مصير يعقوب. وهذا ماكان متوقعًا من جراء ما يقوم به من أنشطة ومن تسميته عند مولده. ويصور لنا سِفر التكوين ٤٩: ١٧ سبط دان بكونه حَيَّةً عَلَى الطَّرِيقِ، أُفْعُوانًا عَلَى السَّبِيلِ، يَلْسَعُ عَقِبَيِ الْفَرَسِ فَيَسْقُطُ رَاكِبُهُ إِلَى الْوَرَاءِ. وبنفس الطريقة، يمكن للحية أن تضرب أرجل الفرس فتطرح الحيوان القوي أرضًا. ودان هو أصغر الأسباط ومع ذلك يمتلك إمكانية ممارسة السلطة (Ross, 705). وتُرجمت الكلمة "كمين" في NIV وفي (يش٨: ١٣) نجد حيلة ماكرة من الخلف (إشارة إلى العقب) وذلك

لخداع "عاي". وفي أي ١٨: ٩ يصف بلدد الرجل الشرير بأنه يُمسِك الفَخُّ بِعَقِبِهِ. ويُهاجم من الخلف، بمكر. وأن ترفع عقبك على أحدهم لهو رمز لرفضك له والتخلي عنه (مز ٤١: ٩ [١٠]). وقد قيل عن إسرائيل "وَإِنْ قُلْتِ فِي قَلْبِكِ: "لِمَاذَا أَصَابَتْنِي هذِهِ؟". لأَجْلِ عَظَمَةِ إِثْمِكِ هُتِكَ ذَيْلاَكِ وَانْكَشَفَ عَنَفًا عَقِبَاكِ." (إر١٣: ٢٢). وقد أشار الأنبياء إلى أن اسرائيل سوف تُعامل معاملة "الزانيات" لأنها كانت هكذا (إر ١٣: ٢٢، ٢٦-٢٧، إش ٤٧: ٣).

٢. يشتق الصيغة الوصفية للفعل من اسم؛ עָקֵב. وقد وجدت في خمسة مواضع، ثلاثة منها تُلمح بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى يعقوب ممسكًا بعقب أخيه عند مولده. وفي أعقاب سرقة يعقوب بركة عيسو، اشتكى الأخير أن يعقوب تآمر عليه (עָקֵב؛ تك٢٧: ٣٦) مرتين (إذ أخذ البكورية والبركة من عيسو). وهذا التآمر المرموز له بأن يعقوب ولد وهو يُمسك بعقب عيسو، تتسع دائرته هنا لتشمل معنى الخداع الذي استخدمه يعقوب ليحقق مآربه. فقد أصبح التآمر مرادفًا للخداع في حياة يعقوب. ويُركز استخدام أوغا. للكلمة עָקֵב؛ على مظهر المؤامرة في الفعل) يمنع، يُحبط انظر Margalit, 95-96; Hamilton, 227, n. 28). وإمساكه بعقب عيسو عند مولده يبدو وكأنه مثالًا لولعه بالانتصار سواء تعلق الأمر بالله أو بأخيه. ويصف لنا (إر ٩: ٤[٣]) الانحطاط الاجتماعي لإسرائيل وذلك بالإشارة إلى طرق يعقوب الملتوية. وعوضًا عن أن يسعى كل منهما لخير أخيه، خادع كل منهما الآخر لمصلحته الشخصية. وعلى الرغم من أن البعض يميز جذرًا لفظيًا مختلفًا في أي ٣٧: ٤ (شكل متحول للكلمة עָקֵב، يحجب، يكبح، Gordis, 425)، فإن هذا العدد يستعرض قوة الرب المرهبة في الطبيعة. فهو لا يؤخر الرعد أو البرق (بل يكبحها).

٣. والكلمتان المتبقيتان لهما نفس الاستخدام، فاسم. עָקְבָּה؛ (٢مل ١٠: ١٩) تُشير إلى أعمال الخيانة والغدر التي قام بها "ياهو" من أجل القضاء على أنبياء البعل وكهنته. واستُخدمت الصفة؛ עָקֹב. في ثلاثة مقاطع هامة. وقد جمع إرميا النبي ما بين، עָקֹב؛ לֵב ليصف حالة شعب الله الروحية. وفي ضوء التوازي مع מִישׁוֹר، مستو، مستقيم وעָקֹב؛ في (إش ٤٠: ٤) وارتباط יֹשֶׁר (متشابهة للكلمة מִישׁוֹר استقامة، ثبات، اعتماد) مع לֵב في تث ٩: ٥، ١مل ٩: ٤، مز ١٩: ٧، עָקֹב؛ في إر ١٧: ٩. كل هذا ربما يُفيد ضمنيًا معنى "القلب المخادع، القاسي أو الملتوي (Holladay, 1986, 495). ويقترح Holladay (1974, 100) أن تُترجم إلى "القلب أقسى من أي شئ ولا رجاء فيه، من ذا الذي يفهمه؟".

٤. ووفقًا لـ *HALAT* فهذه اسم. تأتي مرات ثلاث في (إش٤٠: ٤، إر١٧: ٩، هو٦: ٨) وهي مشتقة من עָקַב؛ يقتلع، يخدع، "أخذ بعقبه". ويفترض. Schwarzenbach (5) أن עָקֹב؛ تعني "منطقة بعينها شاقة ومزعجة". وقد ظهر المعنى بوضوح في إش ٤٠: ٤ بتباينها مع לְמִישׁוֹר (مكان مستو، #٤٧٩٣). وتحويل الأماكن الوعرة إلى سهله يُعد—من وجهة نظر إشعياء—إعدادًا لمجيء يهوه ليعيد شعبه إلى وطنه.

ويبدو أن (إر ١٧: ٩) يُظهر اختلافًا في المعنى إلى حد بعيد "محتال، مخادع" جاءت في السبعينية "ماكر"، "شرير". وفي الفولجاتا، "خطير"، "ثقيل". وفي السيريانية قاسي، صعب. وفي ضوء التباين ما بين עָקֹב، وמִישׁוֹר في إش٤٠: ٤، ربما صنع إرميا تناقضًا ما بين עָקֹב؛ "قلب" مع יֹשֶׁר (متشابهة لكلمة מִישׁוֹר) "قلب" (تث٩: ٥، ١مل٩: ٤، أي ٣٣: ٣، مز ١١٩: ٧). ويعطينا Holladay (1974, 100) ترجمة واضحة لهذا الجزء من إر ١٧: ٩ (القلب أقسى من أي شيء ولا رجاء فيه).

ومن غير المحتمل أن تأتي עָקֹב؛ في (هو٦: ٨). أما Stuart (98-99)، فقد أعاد تقسيم الكلمتين الأخيرتين من العدد (עֲקֻבָּה מִדָּם إلى עִקְּבֵי־הַסֹּדָם) وذلك لكي يخرج بالترجمة الآتية: "آثار أقدامهم دامية" وحرفيًا "مدوسة بالدم". ولم يبدل كل من McComiskey (95-96; cf. Andersen and Freedman, 441) في النص الماسوري، بل يقترحان أن هذا الأسلوب ماهو إلا أسلوب وصفي للصيغة الاسمية. עָקֵב؛ "عقب"، آثار أقدام، جاءت بعد صيغة وصفية للمبني للمجهول، مداس، متعقب.

٥. والمعنى الدقيق للكلمات المشتقة من الجذر עָקַב؛ يجب تحديدها وفقًا للسياق. وتورد المعاجم بصورة طبيعية جذرين متطابقين في التهجئة. فاسم يعقوب (יַעֲקֹב) يأتي من الجذر עָקַב ويعني "المتعقب، المخادع" وحين تغير يعقوب من جراء لقائه مع الرب، تغير اسمه أيضًا. فقد أعطاه الرب اسم "إسرائيل" (יִשְׂרָאֵל [#٣٧٧٦]؛ تك٣٢: ٢٨ [٢٩] بدلاً من يعقوب.

ب. ت في العبرية المتأخرة، جاء جذر الكلمة بمعناه في العهد القديم مع استخدامات إضافية طفيفة. (في صيغة بَعِل.. يقتفي أثر، يتجسس) انظر Jastrow 2:1104.

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [bdʾ] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [kzb [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [kḥš] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [nkl] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [nšʾ [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [sārâ [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [ʿqb] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [rmh [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [śwṭ]

(يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:338-43; *TWOT* 2:691-92; F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; V. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 18-50*, WBC, 1995; W. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; idem, *Jeremiah: Spokesman Out of Time*, 1974; B. Margalit, "Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part I: *KTU* 1.17-18)," *UF* 15, 1983, 95-96; T. McComiskey, "Hosea," in *The Minor Prophets*, 1992, 1:1-237; Allen Ross, *Creation and Blessing*, 1988; A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebrةischen des Alten Testaments*, 1954; D. Stuart, *Hosea—Jonah*, WBC, 1987.

Eugene Carpenter / يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي
Michael A. Grisanti

٦٨١١ (עָקֵב [ʿaqeb ¹]، عقب، حافر، أثر القدم، خطوة)، ← #٦٨١١.

6815	עקב

עָקֹב [ʿaqob ²]، صفة. "مخادع، خائن" (#٦٨١٥)، עָקְבָה [ʿoqbâ]، اسم. مراوغ، مخادع (#٦٨١٧)، وهي مشتقة من < עָקַב [ʿaqab]، تأتي في قَلْ. أمسك من عقبه، هوجم من جهة عقبة، يستأصل، يخادع. وفي صيغة؛ بيعِّل. يحجز، يُؤَخِّر، جاءت مرة واحدة في أي ٣٧: ٤ (#٦٨١٠).

ش. أ. ق قد نجد متشابهات للجذر עקב في أوغا. وأكد. والسريانية وقد جاءت بمعان مختلفة مرتكزة على كلمة "عقب".

ع. ق ١. تأتي الكلمة مرة واحدة، ويصف أسم. קָבָה עָ خدعة ياهو وخطته ليتخلص من نفوذ آخاب وذلك بأن يفني عبدة البعل (٢مل١٠: ١٩). كما تأتي الصفة ثلاث مرات في العهد القديم تعبر عن حالة الخداع والغدر. ويقول إر ١٧: ٩ "أن القلب أخدع من كل شئ وهو نجيس من يعرفه؟". لذا يضع. עָקֹב؛ إش ٤٠: ٤ تحت جذر مختلف، أما المجموعات المنفصلة فليست بذي أهمية. أما التصنيف المفرد في *HALAT* فهو أكثر منطقية. واستخدام اشعياء لهذا التعبير مع "الأرض" يحتاج ألا يرتبط كلية بالاستخدامات الأخرى له. وهنا يدعو النبي مستمعيه لإعداد الطريق للرب مع ملاحظة أن "الأرض الوعرة" (עָקֹב) تصير سهلة. ووصف أعمال الغدر والخيانة والأرض الوعرة لا يحتاج إلى أن نضع كل منهما تحت جذر مختلف. وفي هذا العدد، فإن تعبير "أرض سهلة (לְמִישׁוֹר) أو مستوية" يحمل وظيفة مزدوجة، وفي مكان آخر في إش ١١: ٤، نجد أن מִישׁוֹר وتعني "البر" تصف سمات العصر المسياني وحكمه.

٢. أما التعبير עָקֹב فهو أكثر تصويرًا من التعبير، עָרוּם "خداع، مكر" (#٦٨٧٤)، فهو يصف أعمال المكر لأنه أكثر قربًا وارتباطا بـاسم. עָקֵב (#٦٨١١)، والتي تعني "عقب"، والجذر עָקַב معروف جيدًا لارتباطة بقصة يعقوب وولادته ممسكًا بعقب عيسو. (تك ٢٥: ٢٦، ٢٧: ٣٦). واسم. "يعقوب" (*yʿqb*) يرتكز على هذا الجذر أيضًا. وهذا المعنى التصويري قد نراه في استخدام עָקֹב هو ٦: ٨ "جَلْعَادُ قَرْيَةُ فَاعِلِي الإِثْمِ". كما يُترجم التعبير في NIV بشكل واضح هكذا: "آثارَ أقدامها ملطخة بالدماء"، NRSV "اقتفي أثر". بينما עָרוּם لا تعني فقط "مكر، خداع" ولكن هناك معني إيجابي "متعقل/حكيم" ويظهر هذا المعنى بالأساس في سفر الأمثال. وفي هذه العلاقة، فإن الوظيفة الوصفية للجذر עָקֹב مشابهة لتلك التي للتعبير السلبي، נָכָל (محتال/ مخادع) (تك٣٧: ١٨، عدد ٢٥: ١٨، مز ١٠٥: ٢٥، ملا ١: ١٤).

ب. ت يستخدم يشوع بن سيراخ التعبير עָקֹב؛ لوصف القلب ويُحذِّر من أن العقل "المخادع" الذي يزرع الحزن سيحصد حزنًا. وفي ٦: ٢٠ يصور التعبير الحكمة التي تتسم "بالعنف" (في NRSV القسوة) كامرأة تتعامل مع شخص أحمق. كما لاحظ Segal (41) أن المعنى الأخير يطابق استخدامه في ٤٠: ٤. والمعنى "مخادع/ مضلل" أو طريق أو طرق "وعرة" استمر استخدامه في المشناة العبرية (Jastrow 2:1105; Yehuda 5:4668).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [bdʾ] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [kzb ¹] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [khš] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [nkl] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [nšʾ ²] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [sārâ ²] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [ʿqb] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [rmh ²] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [śwt] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:338-43; N. Ararat, "Scripture's Battle Against Cunning," *BethM* 26, 1980, 67-78; M. H. Segal, *Sefer Ben Sira Hassalem*, 1958; B. Yehuda,

Dictionary and Thesaurus of the Hebrew Language, 1959, 5:4665-69.

أي. لوك *A. Luc*

٦٨١٧ (עָקְבָּה [ʿoqbâ]، "خداع")، ← #٦٨١٧.

6818 עָקַד

עָקַד [ʿaqad]، قَلْ. ربط، (ترد. ١ في تك٢٢: ٩) (#٦٨١٨)، עָקֹד [ʿaqod]، الصفة مخطط، مندفع ، (#٦٨١٩).

ع. ق ١. إن قصة "ربط (עָקַד) اسحق" تُدعى The Akedah (←)، وهو اسم عبري لرواية تقديم إبراهيم ابنه اسحق محرقة للرب.

٢. تأتي עָקֹד سبع مرات في الإصحاحات ٣٠ - ٣١، تصف لون الماشية الصغيرة التي كان يعقوب يرعاها. والفرق ما بين עָקֹד وנָקֹד واضح في ٣١: ٨ إِنْ قَالَ "لابان" هكَذَا: الرُّقْط (נָקֹד) تَكُونُ أُجْرَتَكَ، وَلَدَتْ كُلُّ الْغَنَمِ رُقْطًا (נָקֹד) وَإِنْ قَالَ هكَذَا: الْمُخَطَّطَةُ (עָקֹד) تَكُونُ أُجْرَتَكَ، وَلَدَتْ كُلُّ الْغَنَمِ مُخَطَّطَةً (עָקֹד).

رباط، يربط: ← אפד [ʾpd] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֲפֵר [ʾᵃpēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [ʾeṣʿādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבש [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [ḥgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [ḥtl] (يكون مقمطاً، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [ʿnd] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʿqd] (ربط #٦٨١٨)، צרר [srr ¹] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

ألوان منمرّة، متقطعة: ← אָמֹץ [ʾāmōṣ] (أرقط؟، #٦٠٠)؛ ← בָּרֹד [bārōd] (منقط، منمر، #١٣٥٣)؛ ← טלא [tlʾ] (منقط، مبهرج، #٣٢٢٩)؛ ← נָקֹד [nāqōd] (منقط، #٥٩٢٣)؛ ← עָקֹד [ʿāqōd] (مخطط، مقلم، #٦٨١٩).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٦٨١٩ (עָקֹד [ʿaqod]، مخطط)، ← #٦٨١٩

٦٨٢١ (עָקָה [ʿaqâ]، بؤس)، ← #٦٨٢١

6823 עָקַל

עָקַל [ʿaqal]، بُعَّلْ. ضلل (#٦٨٢٣)، עֲקַלְקַל [ʿᵃqalqal]، الصفة أعوج، ملتوي (#٦٨٢٤)، עֲקַלָּתוֹן [ʿᵃqallatôn]، اسم. التفاف (#٦٨٢٥).

ش. أ. ق وجد الجذر עקל التواء، انحراف. في العربية والسيريانية (*HALAT* 827).

ع. ق ١. يرد الفعل עָקַל مرة واحدة في سياق وصف النبي حبقوق لالتواء جيله، "جَمَدَتِ الشَّرِيعَةُ وَلاَ يَخْرُجُ الْحُكْمُ بَتَّةً، لأَنَّ الشِّرِّيرَ يُحِيطُ بِالصِّدِّيقِ، فَلِذلِكَ يَخْرُجُ الْحُكْمُ مُعْوَجًّا" (حب ١: ٤). وضغط الأشرار جعل من الصعوبة بمكان أن يعيش الأتقياء بالبر والاستقامة كما قالت كلمة الرب. "حبقوق".

٢. للكلمة עֲקַלְקַל معنيان، حرفي وغير حرفي. فمن جهة تُشير إلى "طرق جانبية". وفي وصف الدمار الذي حدث في أيام "شمجر". فقد حاق الخطر بكل مناحي الحياة ومسالك الطرق. ولم يستطع الناس السير في الطرق المعتادة. وكان عليهم أن يسلكوا طرقًا معوجة (עֲקַלְקַל) (٥: ٦). ومن جهة أخرى، يؤكد كاتب المزمور أن الرب يكره تلك الطرق المعوجة (עֲקַלְקַל) وسوف يقضي عليها. "أَمَّا الْعَادِلُونَ إِلَى طُرُق مُعَوَّجَةٍ فَيُذْهِبُهُمُ الرَّبُّ مَعَ فَعَلَةِ الإِثْمِ (مز ١٢٥ : ٥).

٣. وهناك دمج مابين المعنى الحرفي والرمزي جاء في الوصف الشعري "للويثان" بكونه الحية الهاربة، وليس هذا فقط، بل والمتلوية أيضًا (עֲקַלָּתוֹן، إش ٢٧: ١). هذا الوصف للحية لهو بالحقيقة وصف ملائم. ولكن الطبيعة المنحرفة للويثان والتي تضاد الخليقة يمكنها أن تقودنا إلى وصف رمزي أشمل للحية بكونها "متلوية" من الجهة الأخلاقية. ويجب تدمير هذا الوحش، فهو وحش شرير بل هو منبع الشر. لذا سوف يدمره الرب وسينتظر شعبه ذلك اليوم بفرح (Oswalt, *Isaiah*, 491).

ب. ت في الأدب الرباني الآرامي تأتي صيغة بيعِّل. مبني للمجهول. اسمفا.. للجذر لتصف "عمال ملتوين" (Sipre Deut., 308; Yalqut Deut., 942).

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הֵפֶךְ [hēpek] (عكس، إفساد، #٢٢٠١)؛ ← כפן [kpn] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [lwz ¹] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה [ʿwh ¹] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות [ʿwt] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל [ʿql] (فاسد، #٦٨٢٣)؛ ← עקש [ʿqš] (يكون فاسداً، يعوج، #٦٨٣٥)؛ ← פתל [ptl] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [rʿʿ ¹] (يكون سيئاً، يجرح، #٨٣١٧).

لوياثان: ← לִוְיָתָן [liwyātān] (لوياثان، #٤٢٩٣)؛ ← תַּנִּין [tannîn] (مخلوقات بحرية، #٩٤٩٠).

البيبلوجرافيا

C. H. Gordon, "Leviathan: Symbol of Evil," in *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, 1966, 1-9; J. A. Emerton, "Leviathan and *LTN*: The Vocalization of the Ugaritic Word for the Dragon," *VT* 32, 1982, 327-31; P. Wernberg-Mller, *The Manual of Discipline*, STDJ 1, 1957; J. N. Oswalt, "The Myth of the Dragon and the Old Testament Faith," *EQ* 49, 1977, 163-72.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

٦٨٢٤ (עֲקַלְקַל [ʿ*ᵃqalqal*]، متعوج، ملتوي)، ← #٦٨٢٤

٦٨٢٥ (עֲקַלָּתוֹן [ʿ*ᵃqallatôn*]، اعوجاج)، ← #٦٨٢٥

6827 עָקַר

עָקַר [ʿ*aqar* ¹]، قَلَ. "يُقتلع من جذوره" وفي صيغة نِفعَل. اقتُلع من جذوره، صيغة بيِعِّل. "أوتار الركبة" في الحيوان (#٦٨٢٧).

ش. أ. ق اللغات السامية المشتركة: قا؛ اللغة العربية. *aqara* 3 أوتار الركبة "في الحيوان".

ع. ق ١. تُستخدم في التعبيرات التشبيهية وعلى سبيل المثال جا ٣: ٢ (لِلْوِلاَدَةِ وَقْتٌ وَلِلْمَوْتِ وَقْتٌ. لِلْغَرْسِ وَقْتٌ وَلِقَلْعِ الْمَغْرُوسِ وَقْتٌ). انظر M. Dahood ("Phoenician Background of Qohelet," *Bib* 47, 1966, 270) الذي يرى أن الفعل قد يعني "حصاد" أكثر منه "اقتلاع" وأنه—على الأقل—يجعل صيغة بيِعِّل. للفعل أكثر فهمًا.

٢. استُخدمت للتعبير عن دينونة الله على الفلسطينيين، تلك التي أعلنها صفنيا النبي "عَقْرُونُ تُسْتَأْصَل" (صف٢: ٤).

٣. استُخدمت للتعبير عن إعاقة "الحيوانات" مثلما جاء في (تك ٤٩: ٦) وخاصة خيل الأعداء المهزومين حتى لا يستخدمونها في الحروب مرة ثانية (يش١١: ٦- ٩، ٢صم٨: ٤، ١أخ ١٨: ٤).

اقتلاع جذور: נתשׁ [*ntš*] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤)، ← עָקַר [ʿ*aqar* ¹] (جذر #٨٦٢٧)، ← שֹׁרֶשׁ [*ᵃbîṭûb*] (جذر بالتسجيل #٩٢٤٥).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

6829 עָקָר

עָקָר [ʿ*aqar*]، ليس لديه أطفال، عقيم، غير مثمر (#٦٨٢٩)، > עָקַר [ʿ*aqar* ¹]، يقتلع #٦٨٢٧.

ع.ق ١. كان العُقم يُعد لعنة في العهد القديم إن لم يكن مأساة في حد ذاته. وفي تك ٢٠: ١٨ نجد أنَّ الرَّبَّ أَغْلَقَ كُلَّ رَحِم لِبَيْتِ أَبِيمَالِكَ بِسَبَبِ سَارَةَ امْرَأَةِ إِبْرَاهِيمَ. وقد عُد العقم لعنةً لأن الإنجاب كان أمرًا من الرب وبركة يصبغها على شعبه (تك ١: ٢٨، ٩: ٧، مز ١٢٧: ٣- ٥). فإن كانت الخصوبة تُعد بركة من الرب فكم بالحري كانوا يفسرون العقم؟ وهذا الاعتقاد في الخصوبة يُفسر لنا كيف أن (تك٣٨: ٩-١٠) هو الموضع الوحيد في الكتاب المقدس الذي يوضح لنا ما كان يُعد شكلًا من أشكال تحديد النسل. ومع ذلك هناك عدة حالات في العهد القديم لم يُنظر فيها إلى العقم على أنه مأساة أو لعنة من الرب. وكما أن كل مرض لايُعد عقوبة من الرب على الخطية. (وعلى سبيل المثال - أيوب)، هكذا أيضًا لم يُنظر إلى كل حالات العقم على أنها عقوبة على خطية، انظر (تك ١١: ٣٠)، ورفقه في (٢٥: ٢١)، راحيل ٢٩: ٣١، زوجة منوح (قض ١٣: ٢)، حنة (١صم ١: ٥). والواقع، يصعب أن نجد حالة واحدة في العهد القديم فيها لعنت امرأة ما بسبب عدم إنجابها. خذ مثلًا (٢صم ٦: ٢٣) فعدم إنجاب ميكال لم يُنظر إليه بكونه عقوبة.

٢. وفي ثلاث حالات مما أتينا على ذكرهم (سارة، رفقة، وراحيل) عُدت المرأة العاقر إحدي أسلاف شعب إسرائيل. وفي هذه الثلاث حالات كان عقم النساء يُثير التساؤل حول كيفية تحقق وعد الله المتكرر أن يكون هذا الشعب من الكثرة كنجوم السماء وكرمل البحر. وألا يوجد حل لمشكلة العقم هذه حتى يتحقق الوعد الإلهي وخطته؟ أم أن عقمهن كان يمثل تهديدًا لما قاله الرب؟ وهل التغلب على هذه العقبة يُعد شهادة على قوة الرب وصلاحه؟

٣. ولم تكن أية حالة من تلك الحالات الثلاث حالة دائمة. بل إن هناك حالتين لامرأتين عاقرتين، كانت أول محاولة لكل منهن لحل هذه لمشكلة هي أن تقدم امرأة بديلة لزوجها (تك ١٦: ١- ٢، ٣٠: ٣ - ٤). ومع ذلك فإن هذه الممارسة كانت مقبولة في عصر الآباء البطاركة كمحاولة بشرية لحل معضلة غير قابلة للعلاج. وقد أثبت "اسحق" أن الصلاة الشفاعية يمكنها أن تحل مشكلة زوجته العاقر أكثر من اتخاذه المحظيات (٢٥: ٢١).

٤. وقد وعد الرب مرتين أنه عندما يستقر الشعب في أرضهم لن تَكُونُ هناك "مُسْقِطَةٌ وَلاَ عَاقِرٌ" (خر٢٣: ٢٦، تث ٧: ١٤)، وهذه هي بركة الرب لشعبه. ومن المحتمل أن هذه تعني نهاية العقم الناتج عن عيب خلقي، إصابة ما تمنع عملية الإنجاب، أو العزوبة أو الطلاق.

٥. نعمة الرب تستهدف المرأة العاقر أيضًا (مز١١٣: ٩).

عَقِيم، لا أطفال له، سقط: ← גַּלְמוּד [*galmûd*]

(عقيم، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [nēpel] (جنين مولود ميتًا، سقط، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [ʿāqār] (عقيم، لا أطفال له، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [ʿᵃrîrî] (لا أطفال له، #٦٨٨٤)؛ ← שׁכל [škl] (يفقد عزيزًا لديه بالموت، فقدان شخص عزيز، يسقط حملاً، #٨٨٩٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:343-46; O. Babb, "Barrenness," *IDB* 1:359.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6830	**עֵקֶר**

עֵקֶר [ʿeqer 1]، أحد أفراد العائلة، سليل (#٦٨٣٠).

ش. أ. ق تتشابه الكلمة مع עקר، في اللغة الآرامية، وقد جاءت في نقوش Sefire في سوريا (J. Gibson, *TSSI*, 2:28, to no. 7, line 3).

ع. ق تأتي עֵקֶר بمعنى عضو/ فرع من عائلة أجنبية بيع إليه أحد الإسرائيليين (جاءت مرة واحدة في لا٢٥: ٤٧).

ذرية، نسل، حفيد ← דּוֹר [dôr 2] (جيل، #١٨٨٧) ← זרע [zrʿ] (يبذر، ينشر البذر، يشكل بذر، #٢٤٤٥) ← ילד [yld] (يكشف، يلد، يولد، #٣٥٢٨) ← נִין [nîn 2] (ذرية، #٥٧٦٩) ← נֶכֶד [neked] مكشوف (نسل، #٥٧٨١) ← עֵקֶר [ʿēqer 1] (حفيد، #٦٨٣٠) ← צֶאֱצָאִים [seʾᵉṣāʾîm] (ذرية، #٧٣٦٨) ← רִבֵּעַ [ribbēaʿ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو الجيل السادس، #٩٠٠٠) ← תַּרְבּוּת [tarbût] (نسل، #٩٥٥١).

البيبلوجرافيا

H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978, 19-20.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

6832	**עַקְרָב**

עַקְרָב [ʿaqrab]، اسم. عقرب، (#٦٨٣٢).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في اللغة السريانية. *ʿeqqarbaʾ*، وفي الأرامية القديمة والمصرية والآرامية. ארקבא، وفي أكد.. *aqrabu*، وفي اللغة العربية والإثيوبية. *ʿaqrab* وفي اللغة التيجرية "السامية الإريترية" *arqab/ʿarqabʾ* "عقرب".

ع. ق جاءت الكلمة في تسعة مواضع في العهد القديم. ويوجد من هذه الفصيلة العنكبوتية أكثر من عشرة أنواع من العقارب في فلسطين. وكانت مصدرًا خطرًا لشعب الرب وأنبيائه (تث ٨: ١٥، حز ٢: ٦). وهي حرفيًا توجد بالفعل في الصحراء، ومجازيًا، قيل إن حزقيال يعيش وسط شعب لطالما هاجمه كما تُهاجم العقارب البشر. وفي كلتا الحالتين حفظ الرب شعبه وأنبياءه. وقد هدد رحبعام الساكنين في شمالي إسرائيل بأنه سيعاقبهم بالعقارب، وهذا رمز لظلمه والذي هو أشد من الضرب بالسياط (امل ١٢: ١١، ١٤، ٢أخ ١٠: ١١، ١٤). وتتضمن الحدود التي عينها الرب لأرض الموعد مكانًا في الجنوب يُدعى "عَقَبَةِ عَقْرَبِّيمَ" (عد ٣٤: ٤ מַעֲלֵה־עַקְרַבִּים؛ يش ١٥: ٣، قض١: ٣٦).

ب. ت تأتي في الترجمة السبعينية ἀνάβασιν Ακραβιν). (عد ٣٤: ٤) وفي ستة مواضع أخرى σκορπίος (#٥٠٢٦)، "عقرب". كما استُخدمت الكلمة في العبرية القديمة עַקְרָב. وقد وصف من يُعاقر الخمر بأن الأمر سينتهي به كمن لدغه عقرب (Jastrow 2:1109).

ع. ج جاءت اسم. "عقرب" خمس مرات في العهد الجديد. فهي هدية غير مرغوب فيها (لو ١١: ١٢) وقد أعطى السيد المسيح لرسله القوه أن يدوسوا على الحيات والعقارب (لو ١٠: ٩). وسوف يخرج الجراد من الهاوية ويُعطى سلطانًا كما لعقارب الأرض أن يضروا كل من لَيْسَ لَهُمْ خَتْمُ اللهِ عَلَى جِبَاهِهِمْ (رؤ ٩: ٣، ٥، ١٠).

حشرات: ← דְּבוֹרָה 1 [dᵉbôrâ 1] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן 5 [kēn 5] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עטה 2 [ʿṭh 2] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [ʿaqrāb] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [ʿārōb] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ 1 [ʿāš 1] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [ṣirʿâ] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [qml] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:246-56; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980².

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٦٨٣٣ (עֶקְרוֹן [ʿeqrôn]، "عقرون")، ← #٦٨٣٣

6835 עָקַשׁ

עָקַשׁ [ʿaqas]، نِفْعَلْ. منحرف، ملتوي وفي صيغة هِفْعِيل. يُظهر انحرافًا (#٦٨٣٥)، وتأتي اسم. מַעֲקַשִּׁים [maʿaqassîm]، أرض غير مستوية (#٥١١٢)، وتأتي الصفة עִקֵּשׁ [ʿiqqes [1]]، مفسد، زائف (#٦٨٣٦)، اسم. עִקְּשׁוּת [ʿiqqeṣût]، إفساد، بطلان (#٦٨٣٨).

ش. أ. ق تأتي في اللغة السيريانية. *ʿqisaʾ* بمعنى التف، شوه. واستُخدمت. *ʾaqasaʾ* لضفر الشعر.

ع. ق ١. وجاءالاستخدام الحرفي للجذر العبري في اسم. מַעֲקַשִּׁים في معرض الحديث عن وصف "بركة الرب" لمن يتبعونه. فالظلمة تحولت لهم إلى نور والطرق المعوجة صارت مستقيمة (יָשָׁר، إش ٤٢: ١٦). والمقصود هنا هو "التضاريس".

٢. وهناك كلمات أخرى من الجذر العبري تمتد بصورة مجازية إلى المستوى الأخلاقي. עִקְּשׁוּת التواء، وهي تصف ثمرة الفم حين يتكلم بالفساد ويزدري الآخرين (أم ٤: ٢٤، ٦: ١٢). وتستخدم עִקֵּשׁ أيضًا في وصف كلمات الفم أيضًا (٨: ٨، ١٩: ١) وهكذا القلب الملتوي (مز ١٠١: ٤، أم ١١: ٢٠، ١٧: ٢٠) وأصحاب الطرق المعوجة والسبل الملتوية (تث ٣٢: ٥، أم ٢٢: ٥، ٢٨: ٦) هؤلاء المنحرفين يضاهون الفاسدين وغير الشرفاء (تث ٣٢: ٥، أم ٨: ٨) والأشرار وأصحاب السمعة السيئة (مز ١٠١: ٤ - ٧) والمنحرفين و الفاسدين والخاطئين (أم ٢٨: ٦) وهم على عكس الأبرار، الطاهرين والمخلصين (٢صم ٢٢: ٢٧، مز ١٨: ٢٦[٢٧]) والذين يسيرون بالحق والاستقامة (أم ٨: ٨) والسالكين بالكمال (أم ١٩: ١، ٢٨: ٦) والرب لا يُسر بمثل هؤلاء المنحرفين لذا فهم لا ينجحون (٢صم٢٢: ٢٧، أم ١١: ٢٠، ١٧: ٢٠، ٢: ٥). وقالب الصفة نفسه يوضح أنها تصف خروجًا عن القاعدة، حيث يُشير هذا القالب بصفة عامة إلى العيوب والانحرافات (*IBHS* 89).

٣. والأشكال اللفظية للجذر تأتي في ثلاثة جذور وكلها استُعملت بطريقة مجازية. وقد استُخدمت صيغة نِفْعَلْ. بمعنى وصفي وانعكاسي (*IBHS*, 386)، وعلى الأرجح هو فعل وصفي مشتق من الصفة עִקֵּשׁ؛... أم ٢٨: ٦). وهناك تناقض ما بين خلاص من يسير بالكمال (תָּמִים) والسقوط المفاجئ للملتوي في طرقه (٢٨: ١٨). كما ان أم١٠: ٩ يتطابق مع ٢٨: ١٨، إلا أنه في ١٠: ٩ فإن "الطرق" هي الهدف المباشر للفعل أكثر منه في العدد ٢٨: ١٨ حيث وصفت هذه "الطرق" بأنها "ملتوية" (صيغة نِفْعَلْ؛ עִקֵּשׁ). والأشرار الذين لايسلكون بالاستقامة والعدل (إش ٥٩: ٨). يعوجون طرقهم (أم ١٠: ٩) وقادة إسرائيل يَكْرَهُونَ الْحَقَّ وَيُعَوِّجُونَ كُلَّ مُسْتَقِيمٍ. (مي ٣: ٩).

أما استخدام الجذرفي صيغة هِفْعِيل. فيأتي ليصف حكم الرب على شخص ما—أيوب في هذه الحالة—بأنه ملتو و("مذنب" NIV أي ٩: ٢٠) حتى وإن كان يرى نفسه مستقيمًا أو بريئًا (*IBHS*, 438-39). ويُشير الفعل في كل هذه الأمثله إلى الخروج عن مبدأ مرغوب فيه ألا وهو السير وفقًا لإرادة الله وإرشاده.

زيف، انحراف، خطأ: ← בדא [bdʾ] (يخترع، يدبر، يكذب، #٩٦٨)؛ ← הֵפֶךְ [hēpek] (عكس، انحراف، #٢٢٠١)؛ ← כזב [kzb [1]] (يكذب، يكون كاذبًا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← לוז [lwz [1]] (يبعد عن العيان، يسلك طريقًا خاطئًا، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (يحبط، يخرب، يلوي، يضلل، #٦١٥٦)؛ ← סָרָה [sārâ [2]] (تمرد، جريمة، ثورة، زيف، #٦٢٤٠)؛ ← עול [ʿwl [1]] (يتصرف على نحو خاطئ، #٦٤٠١)؛ ← עות [ʿwt] (يفسد باللي، يحرف، مثني، #٦٤٣٠)؛ ← עקשׁ [ʿqš] (يكون منحرفًا، يفسد باللي، #٦٨٣٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:802; *TWOT* 2:693; W. Brueggemann, “A Neglected Sapiential Word Pair,” *ZAW* 89, 1977, 234-58; M. Dahood, “Hebrew-Ugaritic Lexicography VII,” *Bib* 50, 1969, 353-54.

ديفيد دبليو. بيكر *David W. Baker*

٦٨٣٦ (עִקֵּשׁ [ʿiqqes[1]]، فاسد، كاذب)، ← #٦٨٣٦

٦٨٣٨ (עִקְּשׁוּת [ʿiqqeṣût]، فساد، كذب)، ← #٦٨٣٨

6842 עָרַב

עָרַב [ʿarab [1]]، قَلْ. يؤمن، رهن عقاري، مقايضة، يكفل، يرهن (#٦٨٤٢)، עֲרֻבָּה [ʿarubbâ]، اسم. "رهن"، كفالة، ضمان (#٦٨٥٩)، עֵרָבוֹן [ʿerabôn]، اسم. "عربون، رهن" (#٦٨٦٠)، וּת תַּעֲרוּב [taʿarûbôt]، وتُستخدم اسم. رهانات مع العبارة בְּנֵי הַתַּעֲרֻבוֹת رهائن (#٩٥١٠).

ش. أ. ق جاء الفعل في أوغا.. *ʿrbʾ*، يرهن شيء، العربية. *ʿarabʾ*، التعهد، ورهن العقاري؛ أكد.. *erebu* (في جملة *ana qatati erebu*، الذهاب لكفيل). واسم. التالية. أشكال تحدث أيضًا: سير. *ʿarrabutaʾ* ،*ʾrabaʿ*، رهن، ضمان، كفالة، الآرامية اليهودية. עַרְבָא، السيريانية. *ʿarrabaʾ*، كفالة، ضمانة. وفي أكد. *erubbatum*، رهن، ضمان، رهن عقاري، وديعة، ضمان، وفي أوغا. أكد.. *eʾruʿub*، رهن، ضمان، رهن عقاري، وديعة، ضمان. وفي أوغا.. *ʿrbnʾ*، كفالة، ضمانة. وفي العربية. *arbanʾ*، والأثيوبية. *ʿrabon, ʿerbunʾ*، اليونانية ἀρραβών (#٧٧٥)، وفي اللاتينية. *arr(h)abo, arrha*، رهن، ضمان، رهن

عقاري، وديعة، ضمان.

ع. ق ١. يأتي الفعل عدة مرات في سفر الأمثال (أم ٦: ١، ١١: ١٥، ١٧: ١٨، ٢٠ : ١٦، ٢٢: ٢٦، ٢٧: ١٣)، وإلى جانب أنها تأخذ في الاعتبار الحاجة إلى الرحمة، السماحة، وحسن الجوار فهي تُحذر من المخاطر الجسيمة المتضمنة في المجازفة بالضمان المالي للفرد وذلك برهنه لتغطية خسارات تجارية محتملة ، فالمعاملات المالية عالية الخطورة يمكن أن تتسبب في فقر مدقع أو تنتهي بالشخص إلى أن يصير عبدًا عند الآخرين (على سبيل المثال، تك٤٤: ٣٢ - ٣٣، أم ٢٠: ١٦، ٢٢: ٢٦- ٢٧، ٢مل ٤: ١). وعادة ما يؤخذ (أم ٦) على أنه توبيخ للإنسان غير الحكيم الذي ورط نفسه مندفعًا ليضمن ديون شخص آخر (ع١) عليه أن يذهب ويُلح ([ع٣] רָהַב، بشدة (#٨١٠٤)؛ G. "يُحاصر") (C. Martin, 52, suggests besiege على جاره لكي ينجو بنفسه من هذا الضمان (ع ٣ - ٥) ويعتقد معظم العلماء أن الكلمات רֵעַ وזָר في ٦: ١ هي تعبيرات مترادفة. ومع ذلك يرى Bostrm (نقلاً عن McKane, 321-22) أن זָר والتي تتبع بحرف الجر *le* تعني أن تُعطي ضمانًا لا أن تضمن أنت شخصًا آخر وفي هذه الحله يكون רֵעַ هو الدائن وזָר هو المدين.

والشخص الذي يضمن غريبًا يُعرض نفسه للمخاطر، ومن يحترس لنفسه من أن يتورط في اتفاقيات مالية ملزمة فهو بذلك يتجنب الدمار والفقر الذي يمكن أن يسببه المدين الذي يُهمل التزاماته المالية (أم١١: ١٥، McKane, 429). ويؤكد أم ١٧: ١٨ (حيث يأتي الفعل مع اسم. עֲרֻבָּה) أن الإِنْسَانُ النَّاقِصُ الْفَهْمِ ..يَضْمَنُ صَاحِبَهُ. ويبدو أن الهدف من هذا العدد هو الدعوة إلى توخي الحذر الشديد والتقدير الواقعي الجيد لحجم المخاطر المالية قبل تحمل مسئوليات مالية نيابة عن شخص آخر (انظر McKane, 502-3). ولا تُعد النوايا الحسنة فضيلة إلا إذا قام الشخص بتحليل عقلي شديد للحالة وتقدير جيد لإمكانية الوفاء بالوعود المقدمة (Collins, 24). وأم ٢٠: ١٦ (بالتوازي مع ٢٧: ١٣) تتبني وجهة النظر التي تقول، إن أي شخص شديد التهور يذهب ليضمن ديون شخص آخر عليه أن يتحمل عواقب عدم حكمته حين يتعثر المدين، Dummelow, 386; Jones, 173). وبدلاً من ذلك، قد نشير على الشخص الذي يتعامل مع آخر يعاني من مخاطر ائتمانية، وبعبارة أوضح، الشخص الذي يضمن ديون شخص غريب (انظر G. C. Martin, 125)، على هذا الشخص أن يتوخى الحرص ليكون بمأمن عن تلك المخاطر المالية التي من الممكن أن يتعرض لها إن تعثر المدين (;McKane, 543 cf. Tate, 65). وفي أم ٢٢: ٧ نجد أن النصيحة موجهة لمن يضمن شخصًا غريبًا لأن هذا الضامن التعيس سيكون عرضة لأن يستولى الدائن على ممتلكاته—حتي سريره أيضًا. وبعيدًا عن التضحية النبيلة، فأن يخسر شخص ممتلكاته بهذه الطريقة فهذا يُعد افتقار مؤسف للفطنة وفشل في الحصول على رصيد كاف من المصادر المالية لهذا الشخص (Collins, 52).

٢. استُخدم الفعل للتعبير عن هؤلاء الفلاحين الذين يعيشون على حد الكفاف ويرهنون مزارعهم، كرومهم ومنازلهم من أجل الحصول على بعض الحبوب في وقت المجاعة (نح ٥: ٣). وفي ١٧٥٣ اقترح Guthe (نقلاً عن Batten, 238, 247) تنقيحًا طفيفًا في النص الماسوري רַבִּים في (ع ٢) إلى עֹרְבִים رهن. وهو تنقيح مُقنع ومقبول من كثير من العلماء المحدثين مثل، Davies, 199-200; *BHS*; *HALAT*; Bowman, 706; NEB; REB; JB; Browne, 379; Clines, 1984, 166; Blenkinsopp, 1988, 253-54)، وفي هذه القراءة للعدد ٢، فإن الأزمة الاقتصادية في أرض يهوذا من جهة كانت خطيرة وشروط الاقتراض الصعبة التي فرضها الدائنون القاسيون والتي أدت بالفقراء المعدمون والذين لا يمتلكون أرضًا إلى أن يرهنوا أطفالهم في مقابل الطعام. وهذا ما كان يحدث حين يصل الإنسان إلى حالة العوز الشديد (خر ٢: ٧، ٢ مل ٤: ١، إش ٥٠: ١) وقد يبيع الإنسان نفسه (لا ٢٥: ٣٩) سدادًا لدين وذلك عن طريق العمل. ومع ذلك، اعتقد البعض مثل، Blenkinsopp, 1988, 257) أنه في حالات الإقراض، تبدأ خدمة أعضاء الأسرة للمقرض حالما يُقدم القرض وتستمر حتى ينتهي الدين. وليس من الواضح إلى أي حد كانت تُطبق—قديمًا في اسرائيل— قوانين الإعفاءات (تث١٥: ١- ١٨، خر ٢١: ٢) واليوبيل (لا ٢٥) والتي سُنت من أجل الحد من الشرور الناجمة عن رهن الأشخاص. ولكن هناك حالة ذات دلالات واضحة جاءت في (إر ٣٤: ٨-١٦) ومع ذلك تم التحايل على هذا القانون، Clines, 1984, 166).

٣. يأتي الفعل بمعنى يقايض، يبادل البضائع (حز٢٧: ٩، ٢٧) ويُستخدم جنبًا إلى جنب مع اسم. מַעֲרָב، والتي تأتي فقط في حز ٢٧: ٩، ١٣، ١٧، ١٩، ٢٥، ٢٧، ٣٣- ٣٤. ومعظمها يقترن مع עָרַב؛ (*HALAT*; BDB)؛ ويُعد حز٢٧: ١-٣٦ مرثاة على ميناء صور الفينيقي، حيث توصف تلك المدينة بأنها جزيرة جميلة البناء، رائعة التجهيز، والتي قضت عاصفة هوجاء على سفن الشحن التي كانت تشتهر بها. وفي (ع ٩ ب) نري صورة أخرى لميناء صور الذي يعج بالسفن المحملة من البضائع من كل صوب وحدب من ذلك العالم الذي كان معروفًا في ذلك الزمان. والكل يسعى لمبادلة تلك البضائع بمنتجات صور عالية الجودة والتي كانت تلقى رواجًا عظيمًا في ذلك الوقت. والبعض يؤيد الرأي الذي قدمه G. R. Driver (64-65) والذي يرى أن (ع٩ب) يتعامل مع الجذر עָרַב،

"يعرض سعرًا" (وجدت في اللغة العربية الجنوبية القديمة والسريانية) وعلينا أن نقرأها في صيغة بيعِّل.؛ לְעָרֵב، بمعنى يجد سببًا للعطاء، الكسب. ولم يَجد الرأي الذي قدمه Dahood (1964, 83, n. 2) من أن الكلمة ارتبطت بجذر يأتي بمعنى الدخول وتُرجمت "استيراد"—رأيًا مقنعًا. وفي ع٢٧ نجد وصفًا للاستسلام للرياح الشرقية العاصفة التي هاجمت الميناء الذي يعج بالسفن. تلك التي انقلبت وغرقت في أعماق البحر وغرقت معها أرباح شركاتها والتجار الذين يتاجرون ببضائعهم (עֹרְבֵי מַעֲרָבֵךְ). فيها. أما افتخارها بالاكتفاء الذاتي وغطرستها المفرطة الناجمة عن امتلاكها للمهارات التجارية العالية والتقنيات المتقدمة وعلاقاتها التجارية بكل بلدان العالم —كل هذا لم يستطع أن يتحاشى يوم دينونة يهوه الرب (Zimmerli, 71)، وليس هذا فقط، بل لقد عجل كل ذلك بدمار المدينة بالفعل (Blenkinsopp, 1990, 120-21).

٤. يأتي الفعل في الجملة עָרַב אֶת־לִבּוֹ، وحرفيًا "لأَنَّهُ مَنْ هُوَ هذَا الَّذِي أَرْهَنَ قَلْبَهُ لِيَدْنُوَ إِلَيَّ، يَقُولُ الرَّبُّ؟ (إر٣٠:٢١ و Bright, 1965, 280; cf. S. R. Driver, 1906, 182)، ضد يشير إلى الحاكم الجديد "الملك" العنوان قد تجنب وهذا ويُشير العدد إلى الحاكم الجديد (ولقب "الملك" سيتم تجنبه بصورة متعمدة لأسباب دينية أو سياسية) والذي سيقود إسرائيل الجديدة ويكون هو الوسيط الكامل ما بين الله وشعبه. وبتدبيره الخاص سوف يقترب من الرب، في الوقت الذي يمثل فيه الاقتراب من الرب خطرًا يؤدي للموت تلقائيًا . (خر١٩: ٢١، ٣٣: ٢٠، عدد٨: ١٩) فلا تتسلط عليه خطايا البشر (RSV; cf. NRSV) وسيعرض حياته للخطر (JB) يجرأ أن يعرض حياته للخطر (REB) سيكرس نفسه (NIV) لتكون له الأحقية أن يقترب من محضر الرب.

٥. جاء الفعل مرتين في (تك٤٣: ٩، ٤٤: ٣) ليعبر عن شخص يضمن شخصًا آخر ويأخذ مكانه في تسديد دينه ووفقًا لـ Speiser (327-28)، فهذا المعنى التقني للفعل واضح بصفة خاصة في الاستخدامات القانونية في اللغة أكد.. كما استُخدم الفعل في تك ٤٣: ٩ و٤٤: ٣٢ فيما يخص "يهوذا" الذي أقنع أبيه يعقوب في نهاية الأمر أن يرافق "بنيامين" إخوته إلى مصر على أن يضمن هو سلامة أخيه الصغير (حرفيًا "أنا أضمنه" وأيضًا في NIV). ولما كان سلوك "يهوذا" في الماضي يتسم بالغيرة، البغضة، القسوة والخداع، فإن تك ٤٣- ٤٤ يصوره لنا وهو يعرض التضحية بذاته من أجل أخيه إلى جانب أنه ابن يُظهر تعاطفه تجاه أبيه. فالرجل القاسي الذي خطط لبيع الابن المفضل لأبيه كعبد، الآن يعرض أن يصير هو عبدًا من أجل سلامة أخيه المفضل الثاني لدى ابيه وبهذا يُجنب أبيه الحزن الشديد (Kselman, 123; Maher, 247; Westermann, 136-38; cf. R. Davidson, 260; Gibson, 1982, 287).

كما جاء الفعل في مقطعين (مز١١٩: ١٢٢، إش ٣٨: ١٤) ليعبر عن حماية الرب لشخص أو تعويضه عن الأذي الذي ألحقه به مضطهدوه، بنفس الطريقة التي يضمن بها رجل شخصًا مدينًا وذلك لتأجيل الحجز وتقديم الكفالة. وفي إش ٣٨: ١٤ وهو جزء من نشيد (ع ٩- ٢٠) يعود تقليديًا إلى حزقيا. وهو يدعو الرب أن يكون الضامن والكفيل والحارس للمظلوم الذي يتوسل إليه وأن يساعده. وهذا هو رأي (Watts, 1987, 54). والذي يرى أيضًا أن الجذر עָשַׁק، "ظالم" (#٦٩٤٣)، هو تعبير قانوني تقني يعبر عن الضغوط التي يجلبها الدائن على مدينه (Watts (1987, 60 ويرى ماني، Peake, 1920, 459; Bright, 1964, 515; Watts, 1987, 60; cf. Skinner, 1909, 280; Herbert, 1973, 212) أن هذا المتضرع يُشبه نفسه بمدين سيق إلى السجن وتراءى أمام يهوه الرب "الدائن" طالبًا منه أن يكفله ومن ثم يقدر أن يتحرر من سجنه (أي١٧: ٣). وآخرون مثل، (Thomson and Skinner, 142) يرون أن الموت هنا صور على أنه "دائن ظالم" على وشك الإمساك بالشخص المدين التعيس هذا. ومع ذلك، فالأكثر احتمالاً، أن يهوه الرب هو "الدائن" الذي عليه أن يتدخل ليكفل المدين المتعثر. وكمن جربه الرب—مثل أيوب (٩: ١٥، ١٧: ٣)—فالمتكلم يمكنه أن يستغيث بالرب ويرفع شكواه إليه (Kaiser, 406; cf. Oswalt, 685; Seitz, 259).

وفي مز١١٩: ١٢٢، نجد المتكلم الذي يشكو من أنه ظُلم (كما في إش ٣٨: ١٤، والفعل المستخدم في ١١٩: ١٢١- ١٢٢ هو עָשַׁק وعلى الرغم من أنه برئ (ع ١٢١) إلا أنه يستغيث بالرب أن يحميه ويساعده (حرفيًا، كُنْ ضَامِنَ عَبْدِكَ) أو كفيلًا [يضمن، NIV]—أو أن يحميه من المخاطر التي يجلبها عليه مضطهدوه Dahood, 1970, 186، ومع ذلك، فقد رأى أن الفعل جاء من جذر يعني "ينضم إلى". ويقترح البعض الآخر مثل، Eaton, 277; *BHS*; Kraus, 410) تنقيح עֲרֹב עַבְדְּךָ إلى עָרְבְּדְבָרְךָ، "التكن كلمتك ضامنًا... ولكن هذا التنقيح ليس بذي ضرورة.

أي ١٧: ٣ هي جزء من إجابة أيوب (أي ١٦: ١-١٧: ١٦) على حديث أليفاز نقرأ שִׂימָה־ נָּא עָרְבֵנִי עִמָּךְ وقد نقح؛ עָרְבֵנִי؛ "كُنْ ضَامِنِي" إلى Clines) עָרְבֹנִי (1989, 373; Hartley, 266 أو Strahan,) עֶרְבֹנִי 157; Dhorme, 244)، "ضامني" (تأتي اسم. עֵרָבוֹן مع الأشياء) والتي من الممكن أن تُعطي المعنى "كُنْ لِي ضَامِنًا عِنْدَ نَفْسِكَ". انظر (NRSV; cf. RSV)، أو "كن أنت ضامني" (Clines, 1989, 368; cf. Dhorme, 244; Pope, 127-28). وهناك رأي شائع يقول إن مشكلة أيوب هي أنه لا يوجد من يجعل نفسه ضامنًا أو كفيلًا نيابة عن أيوب. ولكن تختلف الآراء حول ما يطلبه أيوب بالتحديد

في ع٣ والبعض يعتقد أنه طلب من الرب أن يضمنه، لذا نقراها في ترجمة REB، "كُنْ ضَامِنِي عِنْدَ نَفْسِكَ" انظر (NEB). A. B. Davidson (147-48)، وهو أحد العلماء الذين يرون في أي ١٧: ٣ نفس التقسيم إلى جزئين كما يظهر في ١٦: ٢١. ويرون أن أيوب يتضرع إلى الرب الذي وحده يستطيع دعم قضيته بأن يصير ضامنًا له. الذي سمح له بالألم لبره—هذا من وجهة نظر أيوب. وقد لاحظ Peake (1905, 172)، التقسيم الثنائي فيما يتعلق بالله في ١٧: ٣. في طلبه من الرب أن يكفله عند نفسه، يسأل أيوب دائنه أن يصير ضامنًا للدين. والضمان الذي يطلبه أيوب من الرب هو أن يبرأه الرب في المستقبل. وبينما تقترح الاستعارة ضمانًا لسداد الدين، يسأل أيوب الرب أن يضطلع بمهمة تبرئته من دينه. وقد فهم كل من Gray و (151) أن أيوب يسأل الرب الودود أن يُعطى الضمان أو الكفالة المطلوبة لكي يتبرأ أيوب امام الرب الذي سيدعه في السجن حتى يتسلم الكفالة. وقد فهم. Franks (357; cf. Dummelow, 304) أن أيوب يتوسل إلى الرب بصفته محاميه، أن يدفع الكفالة إلى الرب بصفته دائن لأيوب، والذي بدوره سوف يُبرئ عميله في المستقبل. ويعتقد Gibson (1985, 137-39) أن أيوب—والذي يتوقع محاكمة في السماء—يستغيث بالرب الصديق أن ينصفه أمام الآخرين، الذين يحقدون عليه ويضطهدونه.

ووفقًا لوجهة نظر Strahan (149-50, 157-58)، و Habel (93)، فإن أيوب من خلال أزماته اختبر الرب بصفته الذي يوجه له الاتهام والذي يظلمه ويراقبه ويدينه، لذا فقد استغاث بعدالة الرب المختفية وحنوه. ويتفق Bergant (101) مع الرأي القائل أن أيوب—بصفته المدعي—ناشد الرب بصفته المتهم بالظلم، أن يدعم السند القانوني المطلوب في هذه القضية. كما يرى. Watts (1972, 75; و Hartley, 268) أن أيوب يسأل الرب ألا يكون هو الضامن، بل أن يسوي الخلاف حول هذا الدين مما يسمح لأيوب بفترة راحة من ألامه المتواصلة حتى يتم البت في قضيته ويرفض. Clines (1989, 394) الرأي القائل إن أيوب يسأل الرب كفالة مالية ليحصل على راحة مؤقتة من غضب الرب. وبينما كان أيوب يتطلع إلى التحرر من دينونة الرب وغضبه، إلا أن هدفه الرئيسي كان تبرئة نفسه.

ويُعد Clines (1989, 393-94) أحد الذين يرفضون الرأي القائل أن أيوب يستغيث بالرب لكي يكون ضامنه. ويرى هؤلاء العلماء أن ع٣ يقول بأن أيوب يطلب من الرب أن يقبله بكونه ضامنه. لذلك، وعلى سبل المثال، تأتي في ترجمة JB "عليك أن تكون ضامني". أما Terrien (1028) فيرى أن أيوب يقبل بالحقيقة غير الواضحة أن الرب يعامله كما لو أنه كان مذنبًا. وهو يطلب من الله أن يكون ضامنه حتى تثبت براءته. ووفقًا لـ Dhorme (244-45)، فالعربون الوحيد الذي يعطيه أيوب للرب هو... معاناته. ومع ذلك، يأخذ Clines (1989, 394) مسارًا مختلفًا، فهو يؤكد أن الغرض من فكرة العربون هنا هو إعلان براءة أيوب في نهاية الأمر. فقد هاجم الرب أيوب (١٦: ٧ - ١٤)، وهذا جعل أيوب مذنبًا من الوهلة الأولى. ولكن أيوب هنا يثبت براءته بأن أعطى هذا العربون كدليل على أن براءته سوف تثبت إن آجلًا أو عاجلًا وإلا فسوف يقر بأنه مذنب. أما الرأي الأقل قبولًا فهو الذي قال به كل من MacKenzie and Murphy (477)، إذ يعتقد أن أيوب يتضرع إلى الرب لكي يجد طرفًا ثالثًا يكون بمثابة ضامن يكفل أيوب أمام الرب.

٦. وتأتي الكلمة في صيغة هِتبَعيِل.، بمعنى "حصص في رهان" (J. Gray, 682)، وهيَ تنقل معنى الأعمال المتبادلة والتنافسية (Cogan and Tadmor, 231). وجاءت الكلمة بمعنى "يعقد رهانًا" في (٢مل١٨: ٢٣ [بالتوازي مع إش٣٦: ٨]) انظر Watts, 1987, 19-20، والذي يترجمها بمعنى "التفاوض" وKeil, 438، والذي فهم خطأ أن الفعل هنا يجب أن يكون עָרַב، "أقحم نفسه في منافسة". واستُخدمت لوصف الحرب النفسية لإضعاف مقاومة "ربشاقي" الأشوري—وهو على الأرجح القائد العام للقوات المسلحة لسنحاريب—في المعركة، Kaiser, 380; Watts, 1987, 26, 29-30)، حيث تهكم على القادة اليهود الثلاثة والذين يمثلون حزقيا الملك بأن عرض عليهم ألفي فرس إن استطاع قادة أورشليم أنْ يجدوا لَهَا فُرسَانًا يَمْتَطونَهَا. ومن الواضح، أن الأشوريين كانوا ينظرون إلى قوات جيش حزقيا ليس بكونها قليلة العدد فقط بل وغير مدربة على ركوب الخيل أيضًا (J. Gray, 682) والأكثر من ذلك، وعلى خلاف الأشوريين، فنادرًا ما استخدما يهوذا وإسرائيل الخيل في حروبهم (Hobbs, 257) أو استخدموها بأعداد قليلة (تث ١٧: ١٦، ١مل ١٠: ٢٨، إش٣١: ١، ٣) وحسب تقدير سنحاريب في منشوره، كان هناك انشقاق على نطاق واسع بين قوات حزقيا (*ANET,* 287-88).

٧. وبالإضافة إلى المعنى "ضمان" (أم ١٧: ١٨) يبدو أن اسم. עֲרֻבָּה استخدمت بمعنى "عربون". ففي ١صم ١٧: ١٨طلب داود من يسى أن يجلب لإخوته بعض المؤن وأن يرجع ومعه עֲרֻבָּתָם، وحرفيًا "خذ منهم عربونًا" وهذا ماجاء في كثير من الترجمات، ولكن في NIV نقرأ "بعض الضمانات" وكترجمة بديلة "بعض الغنائم" انظر Kimchi (نقلًا عن Goldman, 101) والذي أوضح—وهذا تفسير لايقبله الكثيرون—أنه كان على داود أن يرد العربون الذي أخذه من أخوته في مقابل ما أخذوه من مؤن. وتفسير آخر أقل احتمالًا قال به Schulz (نقلًا عن

Hertzberg, 150)، وهو أن داود قد طُلب منه أن يجلب إلى أبيه ما سدده إخوته له. أما Dummelow (191) فقد فهم الكلمة على أنها إشارة إلى بعض الأدلة التي بها يثبت داود أنه قام بمهمته على خير وجه. وعلى نفس الوتيرة نجد في TEV "شيئًا يُثبت أنك رأيت إخوتك" كما يعتقد؛ Kirkpatrick, 156; Kennedy, 124; S. R. Driver, 1966, 142; Wevers, 164; Ackroyd, 141)—أن التعبير يُشير إلى بعض العلامات المتفق عليها تثبت أن أخوة داود يتمتعون بالصحة الجيدة والأمان. أما McKane (110) وHertzberg (150) فقد فهما "العربون" على أنه تأكيد على كل من سلامة اخوته وسلامة المؤن التي أرسلها أبوهم مع داود.

٨. وكما أشرنا فيما سبق، فإن اسم. עֵרָבוֹן، "ضمان" التي تأتي في أي ١٧: ٣ جاءت أيضًا في تك ٣٨: ١٧-١٨، ٢٠. وهي جزء من قصة يهوذا وثامار التي جاءت في (٣٨: ١-٣٠). حيث وعد يهوذا أن يُرسل لها جَدْيَ مِعْزَى مِنَ الْغَنَمِ لكي يدخل عليها. ومن ثم طلبت ثامار منه أن يُعطيها "رهنًا" إلى حين تحقيق ما وعد به. وكان الرهن يتكون من "خَاتِمُه وَعِصَابَته وَعَصَاه" انظر Skinner, 1969, 454; Simpson, 760; Herbert, 1962, 128; von Rad, 360; Westermann, 53). وباحتفاظها بهذه الأشياء "الرهن" استطاعت ثامار فيما بعد أن تثبت بما لا يدع مجالًا للشك وعلانية أن يهوذا هو والد الطفل لذي لم يولد بعد (ع٢٥).

٩. والتعبير בְּנֵי הַתַּעֲרֻבוֹת حرفيًا "الرهائن"، يجيء في (٢مل ١٤: ١٤، ٢ أخ ٢٥: ٢٤). وهي الإشارة الوحيدة في العهد القديم لأخذ رهائن. ويرى كل من Cogan and Tadmor (157) أن هناك صيغة اسمية (*kî lItutu*، تعبر عن كون الإنسان "رهينة" جاءت في النقوش الآشورية الملكية التي ترجع إلى الفترة من القرن الثاني عشر إلى الثامن ق. م. وبعد أن هزم أمصيا "ملك يهوذا" يهوأش" ملك اسرائيل، جاء إلى أورشليم وهدم سورها وَاسْتَوْلَى عَلَى كُلِّ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَجَمِيعِ الآنِيَةِ الْمَوْجُودَةِ فِي هَيْكَلِ الرَّبِّ وَفِي قَصْرِ الْمَلِكِ، وَأَخَذَ رَهَائِنَ "على الأرجح أفراد من طبقة النبلاء" ثُمَّ عَادَ إِلَى السَّامِرَةِ ويعتقد J. Gray (611) أن الرهائن كانوا بمثابة "رهانات" تضمن كسب الحرب. أما Keil (383) وLa Sor (358) فيعتقد أن أخذ الرهائن هو إجراء يهدف إلى فرض السلام (Slotki, 247).

ب. ت يأتي الفعل. עָרַב؛ في العبرية بمعنى يُقحم، يُجبر، يمزج، يخلط، يشوش، يستبدل، وضع في مكان، يضمن، وفي صيغة بيعِّل. يخلط، يخلق مجتمعًا رمزيًا، يستمر في عمل ما، يرهن. وفي صيغة هِتبَعيل. مختلط. والفعل עֲרַב ,עֲרַב في الآرامية يجيء بمعنى يرهن لأجل، يكفل لأجل، يجمع. وفي صيغة بَعِل.. يخلط، يربك، يشوش، يخلق مجتمعًا رمزيًا, يستمر في عمل ما، يرهن. يكون كفيلًا، وفي صيغة itp. يكون مرتبكًا. وتأتي الصيغة الإسمية "كافل"، كفالة في كل من اللغة العبرية. (עָרֵב) والآرامية. (עַרְבָא). وأشكال الصيغة الأسمية العبرية. עֵרָבוֹן ,עֵירָבוֹן، والآرامية עַרְבוֹנָא تعني "رهن، عربون نقدي، أمن"، واسم. العبرية. עֲרֻבּוֹת والآرامية עַרְבוּתָא وעֲרוּבְתָא تأتي بمعنى كفالة، رهن (Jastrow 2:1109-14).

ع. ج تأتي الكلمة ἀρραβών (#٧٧٥) مرتين في رسالة القديس بولس الثانية لأهل كورنثوس (٢كو١: ٢٢، ٥:٥) كما جاءت مرة واحدة في (أف ١: ١٤). وترجمت الكلمة ترجمات مختلفة اختلافًا شديدًا. ومعظم المترجمين يحبذون ترجمتها إلى "ضمان" مثل (RSV; Phillips; Moffatt; أو عربون مثل (TEV; Barclay, 1969, 67 NEB; REB; JB; Hodge, 25, 120; Barclay 1956, 196-98; R. P. Martin, 23, 96, 101, 108-9, 116)، وقد تجيء كل كلمة بمفردها أو يرتبطا معًا أو مع تعبيرات أخرى مثل "ضمان وتوقع" [Barclay, 1969, 67; Mitton, 62-64]). ويعتقد كير أنه سواء جاءت الكلمة بمعنى "ضمان" أو بمعنى "عربون" فكل منهما تُعد ترجمة صحيحة للكلمة ἀρραβών (#٧٧٥) في نصوص العهد الجديد. وبعد التحقق من استخدام هذا التعبير في اللغة العبرية، استنتج كل من G, and Roman law, Kerr أن عقود الخدمات ملائمة لتكون هي المصدر للاستعارة أو المجاز أكثر من عقود البيع. ففي عقود الخدمات، فإن الشخص الذي يقدم ἀρραβών (#٧٧٥) هو الشخص الذي تُقدم له الخدمة أما المستفيد فهو الشخص الذي سيقوم بتقديم الخدمة. أما في عقد البيع، فالشخص الذي يُعطي ἀρραβών (#٧٧٥) هو المشتري والطرف الآخر هو البائع. وبينما يكون من المعقول أن نفكر في أن الله يعطي ἀρραβών (#٧٧٥) لهؤلاء الذين يؤمنون به ويخدمونه، إلا أنه من الصعب تصور معاملات افتراضية، فيها يبيع المسيحيون شيئًا للرب الذي—بصفته المشتري—يعطيهم ἀρραβών (#٧٧٥)، في المقابل.

وترجمة الكلمة ἀρραβών (#٧٧٥) في (٢كو١: ٢٢، ٥: ٥، أف١: ١٤) إلى "عربون" لهي ترجمة جانبها التوفيق، لأنه في عقود الخدمات، فالخسارة المتوقعة لـ ἀρραβών (#٧٧٥) تُحملّ في الأساس على الشخص الذي سيقوم بالخدمة، ومن ثم، فإن كان العربون ضرورة تحتمها الضغوط الاقتصادية، فهو سيُقدم في المقام الأول لمن قام بالعمل. وكما قال كير فهذا يختلف عما يصوره العهد الجديد. وحتى إن كانت عقود البيع هي مصدر هذه الاستعارة، فحقيقة أن الله هو المشتري تنفي الحاجة إلى

"ضمان" أن القيمة ستسدد كاملًا. وكما هو الحال في العربون، فحقيقة أن المعنى الدقيق لهذه الكلمة هو شئ يودع كضمان أن وعدًا ما سوف يتم تحقيقه ومن ثم يُستعاد العربون حين يتم تحقيق الوعد ــ فهذا أيضًا يجعل الترجمة للكلمة ἀρραβών (#٧٧٥) في (٢كو ١: ٢٢، ٥: ٥، أف ١: ١٤) غير مناسبة. ويبدو أن بعض المترجمين يقبلون هذه الترجمة لأنهم يحتفظون في عقولهم بالمعنى الحديث العام للكلمة بكونها "وعد"، كما في حالة تعهد شخص ما بدفع مبلغ لمؤسسة ما أو لأي سبب آخر. ومع ذلك، فهذا المعنى للكلمة "عربون" لهو معني غير متفق عليه. لأنه يُركز على "الوعد" بنعمة آتيه. وعلى الرغم من أنه من المؤكد تحقيق هذا الوعد، كما أكد الرب لنا، إلا أن الكلمة ἀρραβών (#٧٧٥). لا تعني ذلك. وبينما في معاملات مثل "منح الهدايا" لايوجد التزام على أحد الطرفين، إلا أن ἀρραβών (#٧٧٥) يُعطى وفقًا للعقود ويُنشئ التزامات وتعهدات على كل أطراف العقد. وفي حين أننا نعترف بعدم وجود كلمة أو تعبير في اللغة الانجليزية يطابق ἀρραβών (#٧٧٥)، إلا أن Kerr (97) يرى أن "القسط الأول" هي ترجمة أدق للكلمة وتُعطى المعنى الصحيح لها. ويتفق معه (Barclay, 1956, 227, 229; 1969, 71; Barrett, 80-81, 149, 157; NRSV [2 Cor 1:22]; Robinson, 36 [قسط]، Plummer, 41, 150 [قسط]، Furnish, 137, 145, 149, 271, 301 "دفعة تحت الحساب"، NIV "تأمين").

رهن، كفالة: ← אִסָּר [ʾissār] (تعهد مُلزِم، رهن، نذر للإمتناع عنٍ، #٦٧٤)؛ ← חבל [ḥbl [1]] (يأخذ كرهن، يسلب رهنا، #٢٤٧١)؛ חוֹב [ḥôb] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٥٠)؛ ← נשׁא [nšʾ [1]] (يقرض في مقابلٍ رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [ʿbṭ [1]] (يستعير، يأخذ رهناً من، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [ʿrb [1]] (يضع كفالة لـ، يعطي ضماناً لـ #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [tqʿ] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:39-40; *TDNT* 1:475; P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, 1971; W. Barclay, *The Letters to the Corinthians*, DSB, 2nd ed., 1956; idem, *The New Testament: A New Translation. Volume Two: The Letters and the Revelation*, 1969; C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, HNTC, 1973; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, 1961; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, OTM, 1982; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; idem, *Ezekiel*, Interpretation, 1990; R. A. Bowman, "The Book of Ezra and the Book of Nehemiah: Introduction and Exegesis," *IB*, 1954, 3:549-819; J. Bright, "Isaiah-I," in *Peake*, 1964, 489-515; idem, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; L. E. Browne, "Ezra and Nehemiah," in *Peake*, 1964, 370-80; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; idem, *Job 1-20*, WBC, 1989; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1988; J. J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1980; M. Dahood, "Accadian-Ugaritic *dmt* in Ezekiel 27:32," *Bib* 45, 1964, 83-84; idem, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBC, 1962; R. Davidson, *Genesis 12-50*, CBC, 1979; T. W. Davies, *Ezra, Nehemiah and Esther*, CBC, 1909; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; G. R. Driver, "Difficult Words in the Hebrew Prophets," in H. H. Rowley ed., *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Professor Theodore H. Robinson by the Society for Old Testament Study on His Sixty-Fifth Birthday*, 1950, 52-72; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906; idem, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions*, 2d ed., 1966; S. R. Driver and G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together With a New Translation*, ICC, 1964; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; R. S. Franks, "Job," in *Peake*, 1920, 346-65; V. P. Furnish, *II Corinthians Translated With Introduction, Notes, and Commentary*, AB, 1985; J. C. L. Gibson, *Genesis. Volume 2*, DSB, 1982; idem, *Job*, DSB, 1985; S. Goldman, *Samuel: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1962; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d ed., 1970; N. C. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1975; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. S. Herbert, *Genesis 12-50: Introduction and Commentary*, Torch, 1962; idem, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1-39*, CBC, 1973; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, 1974; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; C. Hodge, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, 1980; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; C. F. Keil, *The Books of the Kings*, KD, 2d ed., ca. 1872; A. R. S. Kennedy, *Samuel*, 1905; A. Kerr, "APPABΩN," *JTS* (n.s.) 39, 1988, 92-97; A. F. Kirkpatrick, *The First*

Book of Samuel With Map, Notes and Introduction, CBSC, 1899; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. S. Kselman, “Genesis,” in *HBC*, 1988, 85-128; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; W. S. La Sor, “1 and 2 Kings,” in *NBC*, 1972, 320-68; R. A. F. MacKenzie and R. E. Murphy, “Job,” in *NJBC*, 1990, 466-88; M. Maher, *Genesis*, OTM, 1982; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; R. P. Martin, *2 Corinthians*, WBC, 1986; C. L. Mitton, *Ephesians*, NCBC, 1981; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 1986; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; idem, “Isaiah I-XXXIX,” in *Peake*, 1920, 436-59; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, ICC, 1951; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; J. A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians: A Revised Text and Translation With Exposition and Notes*, 2d ed., 1904; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interpretation, 1993; C. A. Simpson, “The Book of Genesis: Introduction and Exegesis,” *IB*, 1952, 1:437-829; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, CBSC, 1909; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; I. W. Slotki, *Kings: Hebrew Text & English Translation With an Introduction and Commentary*, Soncino, 1961; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; M. E. Tate, “Proverbs,” in *BBC*, 1972, 5:1-99; S. Terrien, “The Book of Job: Introduction and Exegesis,” *IB*, 1954, 3:875-1198; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; J. D. W. Watts, et al., “Job,” in *BBC*, 1972, 4:22-151; idem, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; C. Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary*, 1986; J. W. Wevers, “The First Book of Samuel,” in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 155-69; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48*, Hermeneia, 1983.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

6843	עָרַב

עָרַב [ʿ*arab* ²]، يرتبط مع، يمتزج مع، يختلط مع (#٦٨٤٣)، עֵרֶב [ʿ*ereb* ¹]، مواد متماسكة (#٦٨٤٩)، עֵרֶב [ʿ*ereb* ²]، شركات مختلطة (#٦٨٥٠)، עָרֹב [ʿ*arob*] تجمع للحشرات (#٦٨٥٦).

ع. ق ١. يأتي الفعل في صيغة هِتبَعِيل. في عز٩: ٢ في معرض الحديث عن اختلاط شعب الله بمن حوله من شعوب أخرى عن طريق الزواج "وَاخْتَلَطَ الزَّرْعُ الْمُقَدَّسُ بِشُعُوبِ الأَرَاضِي". وهذا دليل على عدم إيمانهم. انظر أيضًا مز١٠٦: ٣٥ حيث وصف الإسرائيليون بأنهم (اخْتَلَطُوا بِالأُمَمِ "الكنعانيين" وَتَعَلَّمُوا أَعْمَالَهُمْ). وقاد هذا الاختلاط شعبَ الله إلى الوقوع في عبادة الأصنام والممارسات الأخرى الوثنية التي كانت تُمثل تهديدًا لعبادة يهوه.

٢. تأتي اسم. עֵרֶב (#٦٨٥٠) في (خر١٢: ٣٨) في معرض الحديث عن تجمع لفيف كثير من غير شعب الله رافقهم عند الخروج من أرض مصر. وهناك إشارة في نح١٣: ١-٣ إلى استقرار بعض العمونيين والموآبيين (وآخرين) بينِ شعب اسرائيل ولكنهم "لَمَّا سَمِعُوا الشَّرِيعَةَ فَرَزُوا كُلَّ اللَّفِيفِ مِنْ إِسْرَائِيلَ". وقد تعلموا منهم هذه الممارسات والتي حرمت فيما بعد في شعب إسرائيل. وتأتي اسم. في إر ٢٥: ٢٠، ٢٤ في قائمة من الممالك المدانة والتي تشمل كل أمم الأرض بما فيها "يهوذا". وهناك وحي من جهة بابل، حيث وجد لفيف من البشر (جاءت في NIV غرباء) شملتهم هذه الدينونة أيضًا. ونجد قائمة مشابهة في (حز٣٠: ٥) (نقرأ في السيريانية "عرب"). ويسجل ١مل ١٠: ١٥ أن سليمان تسلم "هدايا" من سائر ملوك الأرض وهم شعوب مختلطة. والنص الموازي في ٢أخ ٩: ١٤ يقول أن منهم "ملوك العرب". ويرى *BHS* أن اسم. "عرب" تشير هنا إلى مجموعات عرقية متنوعة، وهو مصطلح محايد في هذا النص. باستثناء ماجاء في نحميا، حيث الشعوب المختلطة (بخلاف الإسرائيليين) استبعدوا من إسرائيل.

وسبب هذا الاستبعاد في فترة ما بعد السبي أن العمونيين والموآبيين رفضوا أن يمدوا شعب اسرائيل بالماء والطعام في الصحراء، إلى جانب أنهم استأجروا بلعام ليلعن شعب اسرائيل (نح ١٣: ٢، عد ٢٢:٣- ١١، تث ٢٣: ٣- ٥). ومع ذلك، اختلطت نجاسة هذين الشعبين بأخلاقيات أسلافهم المنحدرين من ابنتي نوح اللتين عرفتا أبيهما (تك١٩: ٣٠-٣٨)، لذلك، كانتا شعبين مختلطين، والتزاوج معهما يؤدي إلى نوع من "التلوث" الذي من الممكن أن ينال الشعب الذي أخذ العهد من يهوه الرب. وهذا ماحدث بالفعل خلال تاريخ شعب إسرائيل (نح ١٣: ٢٣- ٢٧). وقد أوصى الرب شعبه المختار أن يتقدس لأنه قدوس. وهذا أمر يصعب تحقيقه طالما هم يتزاوجون ويدخلون في علاقات مع أمم وثنية (خر٣٤: ١٦، تث ٧: ٣).

مرافقة، فلق، مصادقة: ← דבק [*dbq*] (لصق، تمسك، شق، لاحق، #١٨١٥)؛ ← חֳבָלִים [*hōblîm*] (إتحاد، #٢٤٨٢)؛ ← חבר [*hbr* ²] (يتحد، ينضم، يسحر، يصنع تحالفًا، #٢٤٨٩)؛ ← יחד [*yhd*] (انضم، #٣٤٧٩)؛ ← לוה [*lwh* ¹] (رافق، انضم، لحق نفسه، #٤٢٧٧)؛ ←

[sph 1] ספח (التحق، رافق، ضم نفسه، #٦٢٠٢)؛ ← [‘rb 2] ערב (انتسب مع، اندمج مع، اختلط بـ، #٦٨٤٣)؛ ← [r‘h 2] רעה (رافق مع، كان رجلاً أفضل، تصادق مع، #٨٢٨٧)؛ ← [šlb] שלב (ينضم، ينسجم، #٨٩١٧).

خليط، مزيج، مخلوط: בלל [bll 1] (يربك، يخلط، #١١٧٦) כִּלְאַיִם [kil’ayim] (نوعين، #٣٩٧٧) מסך [msk] (يخلط، #٥٠٠٧) עָרִיץ [‘ārîṣ] (يربط بـ، يخلط مع، يختلط مع، #٦٨٨٣) רבך [rbk] (حرك خلط، #٨٠٥٧) רקח [rqḥ] (يخلط، يمزج، #٨٣٧٩).

ويلما أي. بيلي Wilma A. Bailey / إيوجين مريل *Eugene Merrill*

6844 עָרַב

עָרַב [‘arab 3]، قَلْ. لطيف، مقبول، مسرور، يكون راضيًا أو موافقًا (#٦٨٤٤)، עָרֵב [‘areb]، والصفة مسرور، مقبول (#٦٨٥٣).

ش. أ. ق جاء هذا الجذر في المشناة العبرية. وهو يأتي كفعل. עָרַב، "يكون لطيفًا، مقبولًا، مسرورًا"، يُهدئ، يُبهج، يُلاطف، تسبب في سروره. وتأتي كصفة. עָרֵב، مقبول، أو עָרִיב، "مُتبل"، مسرور، لطيف (Jastrow 2:1110-11; *HALAT* 830, 832)، قا؛ مع العربية. *aru/ib’*، تلائم، توافق. (*HALAT* 830) ويُلاحظ Klein أن الأصل اللغوي لهذه الكلمة غامض. وقد يكون تطورًا خاصًا للكلمة עָרַב، يخلط، يمزج وتأتي بمعنى الاختلاط أو الامتزاج التام أو الترتيب الجيد (٤٨٤).

ع. ق ١. تصنيف: يأتي الفعل. עָרַב ٨ مرات في العهد القديم، في الأسفار النبوية (مرتين في سفر إرميا ومرة في كل من حزقيال وملاخي وهوشع). كما جاءت في أسفار الحكمة (مرتين في الأمثال ومرة في سفر المزامير). وجاءت الصفة עָרִיב مرتين في العهد القديم وفي أسفار الحكمة (مرة في سفر الأمثال وأخرى في نشيد الأنشاد).

٢. الفعل: يأتي فقط في صيغة قَلْ. stem للتعبير عن رد فعل عاطفي إيجابي لبعض الأمور المبهجة في الحياة والتي بدورها تُسعد نفس الإنسان. مثل لذة النوم (إر ٣١: ٢٦، أم٣: ٢٤) أو رغبة تحققت (أم ١٣: ١٩). وقد يكون هذا سبب سعادة للآخرين (بما في ذلك الرب ايضًا) انظر (مز ١٠٤: ٣٤)، أو تقدمة مرضية للرب من الحبوب (ملا٣: ٤) أو محرقات (إر ٦: ٢٠، هو ٩: ٤).

ويُشير الفعل إلى شخص يندفع بقوة في اتجاه معين لتحقيق رغبة ما كما في أم ١٣: ١٩. ويُلاحظ Kidner أن المثل يُعلمنا أن تعلق قلبك بأمر ما يُضعف قوتك على تقييمه (١٠٤). والمثل يحدثنا عن نوعية من رد الفعل العاطفي قد يُعمي الإنسان عن حقائق الحياة ومسئولياتها. وحين يستخدم شخص هذا التعبير ليصف القلب المتعلق بشيء ما فهذه إشارة إلى أنه لم يعد يسيطر على الأمر. ومع ذلك، فهذا المثل يثير جدلًا شديدًا. ويرى Toy أن كل سطر قد فقد السطر الموازي له ومن ثم صار لدينا مثلان غير كاملين (٢٧٤). ولكن Perown لا يجد في هذا المثل ضعفًا في القدرة على تقييم الأمور كما قال Kidner بل بالحري انتهي إلى أن الحمقى هم ببساطة، حمقى. وهم لايندفعون تجاه الرغبات الصالحة (١٠٣). وعلى الرغم من هذا، فإن Scott يُدعم رأي Kinder. ويقترح تغييرًا في النص (٩٥). ويرى McKane أن متعة נֶפֶשׁ هي استعارة مأخوذة من الشعور بلذة الطعام الشهي (٤٥٩). وهناك نوع من التوازي مع أم١٣: ١٢. والذي يقارن ما بين الرغبة المتحققة وغير المتحققة. وكلا العددين يدلل على أن تحقيق أمنية ما لهو أمر صالح. ولذلك فهذه الكلمة تعني ضمنًا المشاعر وتُشير إلى "تقييم قوي"، سواء كان هذا التقييم إيجابيًا (مز١٠٤: ٣٤، ملا ٣: ٤) أو سلبيًا (إر٦: ٢٠، هو٩: ٤).

والكلمة تعني أيضًا أن هناك عنصرًا أساسيًا مُشبعًا. وقد استُخدمت مرتين في الحديث عن لذة النوم (أم ٣: ٢٤، إر٣١: ٢٦). ففي أم ٣: ٢٤ نجد تواز مع "لن تخاف" وهي تُشير إلى شخص يتمتع بالسلام. أما (إر٣١: ٢٦) فهو نص غامض". وهناك مقترحات لمعنى هذا العدد قدمها كل من Bright (282-83), (572-73), and Thompson (577) ويستنتج Feinberg أن النوم/ الأحلام لهي من الأشياء الرائعة في الحياة لأن (الحقائق التي نتلقاها من خلالها تعزي شعب الله وتعطيهم الرجاء أنهم سيسيرون من مجد إلى مجد (وهذا على خلاف الأحلام المخيبة للأمال في (إش٢٩: ٨، مقارنة مع ٣: ٢٤) (٥٧٣). وكم كانت فكرة المجد المستقبلي مشبعة لشعب الرب وجديرة بالاعتبار. وهكذا المقاطع التي تضمن الحديث عن الله والافكار البارزة الأخرى التي تُعطي تعزية وشبعًا (مز ١٠٤: ٣٤، ملا ٣: ٤، إر ٦: ٢٠، هو ٩: ٤). فإما أن يرضي الرب فنحصل على البركة أو لا يرضى فتطالنا دينونته.

وعلاوة على ذلك، فللكلمة معنى أخلاقي، فالحدث لايكون مرضيًا في حد ذاته، بل يتوقف ذلك على استقامة القلب. وفي مز ١٠٤: ٣٤ فالتأمل ليس مفرحًا في حد ذاته فقط لأنه تأمل صالح، ولكن من أجل حياة المتأمل نفسه. فهو الذي يُسبح الرب (ع٣٣) ويخالف الخطاة والأشرار (ع ٣٥) ويفرح بالرب (ع ٣) وفي ملا ٣: ٤، إر ٦: ٢٠، هو ٩: ٤ نجد أن قبول الذبيحة أو رفضها لا يتوقف على الذبيحة في حد ذاتها بل بالحري على طاعة مقدمها. ولا يهم كم تكلفت الذبيحة (البخور المستورد، الخيزران المقصب أو الذبائح الأخرى) وحين لا نترك خطايانا تصير الذبيحة بلا قيمة.

ويُلاحظ Feinberg أن الذبائح في حد ذاتها ليست بذي نفع، كما أشار الأنبياء إلى أن قساة القلوب لاتُقبل ذبائحهم (إش١: ١١: ١٣، إر ٧: ٢١- ٢٣، هو ٦: ٦، عا ٥: ٢١- ٢٧، مي ٦: ٦- ٨) (٤٢٤) وهذا واضح أيضًا في (أم ٣: ٢٤) فالنوم ليس لذيذًا في حد ذاته بل من أجل أن الشخص وجد الحكمة (ع١٣) وحِفْظِ الرَّأيَ وَالتَّدْبِيرَ (ع٢١). لذلك فأفضلية الحدث ليست وليدة لحظة بل تتوقف على سمات الفرد الذي اشترك فيه.

ويُشير Holladay إلى هذا التعبير بكونه تعبيرًا تقنيًا من عبادات أخرى (كان يستخدمه الكهنة لإظهار قيمة الذبيحة) (٢٢٣). وقد وافق Von Rad أيضًا على هذا الرأي (261, n. 170).

وهناك مجادلات كثيرة تدور حول ماإذا كان هو٩: ٤ يستخدم هذا الجذر أم لا. ولم يأت هذا الجذر في *HALAT* بينما جاء في Even-Shoshan (الترجمة السبعينية توافق الأخير). ويقترح *HALAT* أن التعبير في هو ٩: ٤ يعود إلى جذر منفصل עָרַב، بمعنى "يمنح أو يُهدي" (٨٣٠). وقد سار الكثيرون وراء هذا الاقتراح مثل (انظر Holladay, 223; Mays, 124; Driver, 64; Stuart, 140) وما دعم هذا الاقتراح هو حقيقة أن التعبير في هو ٩: ٤ يأتي بالتوازي مع נָסַךְ، أي "يسكب مشاعره" (#٥٨١٨).

٣. واسم. الوصفية. עָרֵב؛ تحمل في طياتها معنى "رد الفعل الإيجابي العاطفي" والذي يصبو إليه كل فرد في الحياة. فقد يستهدف أحدهم الخبز (أم ٢٠: ١٧)، وآخر يكون هدفه سماع صوت ما كما في (نش ٢: ١٤) وفي الحالتين فإن الهدف يستهدف المعاني المواتية للعاطفة. وفي (أم ٢٠: ١٧) نجد رد فعل مادي مرتبط بنتائج أخلاقية. فخبز الكذب يكون حلوًا في فم الكاذب إلى حين، إذ هو خبز حرام، ثم لاَ يَلْبَثُ أَنْ يَمْتَلِيءَ فَمُهُ حَصىً (قا؛ ٩: ١٧). ولا يمكن أن يشبع الإنسان في مثل هذه الحالات بعيدًا عن نقاوة القلب واستقامته.

ب. ت وفي الترجمة السبعينية يأتي التعبير في اليونانية بالأساس في كلمات ثلاث تعكس اختلافات طفيفة فيما بينها وهي: ἀρέσκω (#٧٤٣)، بمعنى "مرضية، أو مقبولة" ملا ٣: ٤) ἡδύς (لذيذ، لطيف أم٣: ٢٤، نش ٢: ١٤، إر٣١: ٢٦[٢٥])، وἡδύω يَلَذ، يسر (أم٢٠: ١٧، مز١٠٤: ١٧، إر ٦: ٢٠، هو ٩: ٤).

رغبة، إشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، إشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [*ʾᵃrešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [*ḥmd*] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي ما لغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חֵפֶץ [*ḥpṣ* [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، اهتمام، #٢٩١١)؛ ← חשק [*ḥšq* [1]] (رغبة، إشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [*yʾb*] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [*kāleh*] (إشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [*kmh*] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כסף [*ksp* [2]] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [*môrāš* [2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [*ʿrg*] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [*šʾl*] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [*tʾb* [1]] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [*tᵉšûqâ*] (رغبة، إشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:456; *TDNT* 1:455-57; 2:909-26; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; G. R. Driver, *Studies in Old Testament Prophecy*, ed. by H. H. Rowley, 1950; A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible*, 1993; C. Feinberg, "Jeremiah," *EBC*, 1986; W. Holladay, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, Hermeneia, 1986; D. Kidner, *The Proverbs*, TOTC, 1964; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987; J. L. Mays, *Hosea*, OTL, 1967; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; T. T. Perowne, *The Proverbs*, 1899; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1965; D. Stuart, *Hosea Jonah*, WBC, 1987; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, ICC, 1899; G. von Rad, *OTT*, vol. I, 1962.

ديفيد تالي *David Talley*

٦٨٤٥ (עָרַב [*ʿarab* [4]]، وكان مساء)، ← #٦٨٤٥

٦٨٤٧ (עֶרֶב [*ʿereb* [2]]، مساء)، ← #٦٨٤٧

6849	עֶרֶב

עֶרֶב [*ʿereb*[1]]، اسم. مادة متماسكة (#٦٨٤٩).

ش. أ. ق يشيع استخدام. *ʿrb* ، في اللغات السامية وتأتي بمعنى "يدخل" مكوك يدخل بين الخيوط الرأسية في أحد الأنوال.

ع. ق يأتي هذا التعبير שְׁתִי (#٩٢٧٤)، التقني تسع مرات مشيرًا إلى النسيج المنسوج أو المحبوك، في (لا ١٣: ٤٨-٥٩) وتأتي في KJV, RSV, NASB وأخرى بمعنى "اللحمة والسداة". أما في NIV وNAB فهي مواد منسوجة أو محبوكة". وجاءت في بعض النصوص بمعنى "التعامل مع الملابس الملوثة بالعفن". ومع ذلك، يتساءل Milgrom، حول ما إذا كان هذا العفن يمكن أن ينمو على الخيوط في اتجاه واحد فقط، وهو يرى إمكانية حدوث هذا (*Leviticus 1-16*, AB, 809; cf. N. Snaith, *Leviticus and Numbers*, NCB, 1967, 98). فالعفن الفطري مثله

مثل الخطية، يجب أن يوقف قبل أن ينتشر ويتسبب في فساد كل النسيج. قا؛ هذا بما أشار إليه بولس الرسول عن الخمير في ١كو ٥: ٦- ٨، غل ٥: ٩).

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (نَسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* [1]] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*hōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*twh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*ʻēreb* [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*śᵉrād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbs*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*šᵉtî* [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٦٨٥٠ (עֶרֶב) [*ʻereb*[2]]، مزيج، شركة مختلطة)، ← #٦٨٥٠

٦٨٥١ (עֲרַב) [*ʻarab* [1]]، العربية)، ← #٦٨٥١

٦٨٥٣ (עָרֵב) [*ʻareb*]، سار، لطيف)، ← #٦٨٥٣

6854 עֹרֵב

עֹרֵב [*ʻoreb* [1]]، "غراب" (#٦٨٥٤).

ش. أ. ق تأتي المتشابهات في اللغات السامية: ففي أكد.. *aribu / eribu* وفي السيريانية والمندائية. *urba'* وفي الآرامية. עֹרְבָתָא, עוּרְבָא، وفي الإثيوبية. *'qura'b*.

ع. ق تأتي هذه الكلمة في العهد القديم ١٠مرات في معرض الحديث عن الطيور النجسة (لا ١١: ١٥) وأول ظهور "للغراب" في العهد القديم كان حين أراد نوح أن يعرف فيما إذا كان الطوفان قد انحصر عن الأرض أم لا (تك ٨: ٧).

١. أمر الرب الغراب في ١مل ١٧: ٤، ٦ أن يُطعم إيليا حينما كان عند نهر "كريث"، لذا نجد أن بعض المعجميين من القرون الوسطى قد فهم هذه الكلمة العبرية على أنها تُشير إلى "أناس" من التجار وليس إلى طيور. وقد يكون مرجع ذلك أنهم يعتقدون أن طائرًا نجسًا هو من أطعم إيليا، ولا حاجة لنا لأن نسير في هذا المنحى. وعلاوة على ذلك، فإن حقيقة أن الأصحاح ١٧ يُقدم لنا ثلاثة مشاهد يتعامل فيها إيليا مع الموت بدرجات مختلفة، فهذا يُدعم وجهة النظر التي تقول أن هذا التعبي يُشير إلى "غراب".

٢. وفي معرض الحديث عن الدينونة كما جاء في إش٣٤: ١١ كان الغراب أحد وسائل هذه الدينونة، إلى جانب الطيور النجسة الأخرى مثل קִפֹּד، القنفذ والبومة(؟) (#٧٨٨٧).

٣. أما فيما يُسمى بأسفار الحكمة، فيجيء الغراب فيها كمبعوث للعناية الإلهية (أي ٣٨: ٤١، مز ١٤٧: ٩). ومع ذلك نجده وسيلة للعقاب أيضًا (أم ٣٠: ١٧).

ب. ت تأتي هذه الكلمة في الترجمة السبعينية κόραξ (#٣١٦٥)، حيث تأتي مرة واحدة في لو١٢: ٢٤. أما في الكتابات الربانية مثل *haggadah* فتفسير العناية الإلهية "بالغراب" يأتمن معاملة هذه الطيور لأطفالها بقسوة (e.g., LevR 19,1).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [*'br*] (يطير ، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [*bêsâ*] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [*barbur*] (نوع مِن الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [*hᵃsîdâ*] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה [1] [*yônâ* [1]] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [*yaᵃnâ*] (نعامة، النسر-البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר [*nešer*] /נְשַׁר [*nᵉšar*] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [*ʻôp*] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [*ʻayit*] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב [1] [*ʻōrēb* [1]] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר [1] [*sippôr* [1]] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא [1] [*qōrē'* [1]] (حجل [نوع مِن الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [*śᵉlāw*] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

EMiqr 6:362-64; Str-B 2:191; N. Kiuchi, "Elijah's Self-Offering: 1 Kgs 17:21," *Bib* 75, 1994, 74-79.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

6856 עָרֹב

עָרֹב [*ʻarob*]، الصيغة الإسمية ذبابة/ ذباب. سرب مدمر من الذباب، حشرات طائرة متنوعة (؟) (#٦٨٥٦)، < עָרַב [*ʻarab* [2]]، يمزج #٦٨٤٣).

ش. أ. ق تأتي الكلمة في اللغات السامية. *'arᵉb*، وفي الأرامية اليهودية. ערובא، وفي أكد.. *urbattu* (مترادفة من *tultu*، "دودة") وفي السيريانية. *'arrûba* "سرب" من الهوام والحشرات.

ع. ق ١. جاءت الكلمة في تسعة مواضع من العهد القديم، وكل استخدام لها كان مرتبطًا بالضربة الرابعة من الضربات العشر (خر ٨: ٢٠- ٣٢ [١٦- ٢٨]، مز٧٨: ٤٥، ١٠٥: ٣١) ولا نستطيع التأكد من نوع الذباب (قا: זְבוּב، وهو على الأرجح "ذباب المنزل") واسم. العلمي

له هو *Stomoxys calitrans*، وعلى الأرجح كان هذا النوع هو الذي تسبب في ضربة الدمامل. وكان ظهوره في مصر يُعد معجزة في حد ذاته (مز ١٠٥: ٣١) وكذا عدم ظهوره في جاسان.

والبعض ممن يؤيدون ترجمة الكلمة "البعوض" (*IDB* 2:255). ولا يمكن توخي الدقة هنا. ولكن التعبير المأخوذ من עָרַב، "يمتزج مع، يختلط مع" وهذا التعبير يُشير إلى سرب من أنواع مختلفة من الحشرات. ويوضح مز ٧٨: ٤٥ أن سربًا من البعوض ضرب المصريين. وعلى الأرجح أن الكلمة עָרֹב، "سرب" تشمل "البعوض" (כֵּן)، وهذا ماصورته الضربة الثالثة.

٢. استخدمت عشر كلمات فقط مرة أو مرتين في إشارة إلى "حشرات متنوعة". وعلى الرغم من محدودية هذه الاستخدامات، إلا أنها تأتي مقترنة بتعاليم دينية وأخلاقية لها أهميتها القصوى:

(أ) اسم. "ذباب" זְבוּב، (#٢٢٧٩). وهو يُشير إلى مصر (بالتوازي مع דְּבִיר [#١٨٠٨]، وتعني "نحل" في اللغة الأشورية). وفي إش ٧: ١٨ نجد أنها وسيلة الانتقام الإلهي من يهوذا/ آحاز. وقد شبه التأثير المفسد للحماقة على الحكمة والكرامة بالذباب المَيِّت يُنَتِّن وَيُخَمِّر الطِيبَ. فهي رغم صغرها الشديد، إلا أن الحماقة تنتقص كثيرًا من الحكمة والكرامة (جا ١٠: ١). والناس في عقرون لديهم إلهًا يُدعى "بعل ـــ ذبوب" أي ملك الذباب (٢مل ١: ٢- ٣).

(ب) اسم. זִיז، "المخلوقات الصغيرة المدمرة للحقل (#٢٣٢٨). أو "مخلوقات البراري" (مز ٥٠: ١١، ٨٠: ١٣[١٤]) جاءت بالتوازي مع "طيور (עוֹף) الجبال" وذلك للإشارة إلى امتلاك الرب لحياة كل الحيوانات والحشرات (٥٠: ١٤- ١٥). والكلمة تُشير إلى أمم/ شعوب تلك التي تُخرّب الأمم الأخرى من مصر (٨٠: ١٣[١٤]).

(ج) وتأتي الصيغة الأسمية بمعنى "نمل" נְמָלָה، وطرق النمل تجعل الكسلان حكيمًا (أم ٦:٦). وفي حكمته يُخزن طعامه في الصيف (٣٠: ٢٥).

(د) وجاءت اسم. עַכָּבִישׁ بمعنى "عنكبوت" (#٦٥٧١)، קוּר، بيت العنكبوت (#٧٧٧٠). وقد قام بلدد بمحاجاة أيوب أن من ينسى الرب فهو لا يقف على أرض الحقيقة الصلبة بل يقف على أرض هشة مثل "بيت العنكبوت" (أي ٨: ١٤، ٢٧: ١٨). كما يُشبه إشعياء خطايا شعبه المزرية وأقوالهم ببيت العنكبوت (إش ٥٩: ٥ - ٦).

(هـ) وصارت العلقة עֲלוּקָה (أم٣٠: ١٥أ) رمزًا لأشياء غير مشبعة وقد حددها بثلاثة أشياء لا تشبع قط والرابعة لا تقول كفي الْهَاوِيَة، وَالرَّحِمُ الْعَقِيم، وَأَرْضٌ لاَ تَرْتَوِي مِنَ الْمَاءِ، وَالنَّار الَّتِي لاَ تَقُول أَبَدًا كَفَى. (٣٠: ١٥ب - ١٦).

(و) اسم. פַּרְעֹשׁ "برغوث" (#٧٢٨٢). وقد سخر داود باستخفاف من شاول لأنه كان يُطارده ولأن شاول ينظر إليه نظرته لبرغوث (١صم ٢٤: ١٤[١٥]، ٢٦: ٢٠).

(س) أما ذبابة الماشية קֶרֶץ فكانت ترمز إلى نبوخذنصر الذي كان يُعادي مصر (إر ٤٦: ٢٠).

ب. ت استعملت الكلمة دون تغيير في المعنى، ولمزيد من النقاش حولها انظر Jastrow 1:393; 2:913, 1028, 1425, 1236, 1081, 1009.

ع. ج أشار السيد المسيح إلى "السوس" وذلك ليصور لنا الطبيعة الزائلة غير الثابتة للكنوز الأرضية (مت ٦: ١٩، ٢٠، لو ١٢: ٣٣، ديدان، مر ٩: ٤٨، أع ١٢: ٢٣، ٢تيمو٣: ٦). أما أسوأ استخدام "للذباب" فهو اسم "بعلزبول" ويقابله في العهد القديم בַּעַלזְבוּב. فهو اسم للشيطان أو ملك الشياطين (مت ١٠: ٢٥، مر ٣: ٢٢، لو ١١: ١٩) والمعنى الحرفي "ملك الذباب".

حشرات: ← דְּבוֹרָה [1] [*d^e^bôrâ* [1]] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן [5] [*kēn* [5]] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עטה [2] [*'th* [2]] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [*'aqrāb*] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [*'ārōb*] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ [1] [*'āš* [1]] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [*sir'â*] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [*qml*] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:246-56, 303, 403-4; 3:144-48; G. Hort, “The Plagues of Egypt,” *ZAW* 69, 1957, 84-103; 70, 1958, 48-59; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980[2].

Eugene Carpenter / يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Michael A. Grisanti*

٦٨٥٧ (עֲרָבָה [1] [*'^a^rabâ* [1]]، خشب الجوز)، ← #٦٨٥٧

6858	עֲרָבָה

עֲרָבָה [*'^a^rabâ* [3]]، سهل (جاءت ٦٠ مرة) (#٦٨٥٨).

ع. ق تبقى مترادفات עֲרָבָה, מִדְבָּר غير واضحة في تمييزها الدلالي الدقيق. وللمجادلات اللغوية وللتعرف على الكلمة في اللغات المشابهة انظر *HALAT* 832-33 and BDB, 787; *TWAT* 4:666-67; وللمتناقضات

انظر THAT 1:58. أما الأهمية اللاهوتية لها فلا تكمن في معانيها المعجمية أو مراجعها الجغرافية بقدر ما توجد في ارتباطاتها الموضوعية. انظر المناقشات الموضوعية المتطورى في (صحراء، العربة).

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [bōhû] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [bqq [1]] (يترك خرابا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [horbâ] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [y^ešîmôn] (برية، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [midbār[1]] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [ʿ^arābâ [3]] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [s^ehîhâ] (أرض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [siyyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [šʾh [1]] (يترك خرابا، يجعل شئيا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [šmm [1]] (يكون مهجورا، يصحر، يترك خرابا، يرتعد، يكون مذعورا، #٩٠٣٧)؛ ← **صحراء: لاهوت.**

أي. أر. بيتي. دايموند A. R. Pete Diamond

٦٨٥٩ (עֲרֻבָּה [ʿ^arubbâ]، ضمان، رهن)، ← #٦٨٥٩

٦٨٦٠ (עֵרָבוֹן [ʿerabôn]، ضمان)، ← #٦٨٦٠

٦٨٦١ (עֲרָבִי, עֲרָב [ʿ^arab, ʿarbî]، العربي، العرب، بدوي)، ← #٦٨٦١

6864	עָרַג

עָרַג [ʿarag]، قَلْ. سعى وراء (#٦٨٦٤).

ش. أ. ق توجد متشابهة في اللغة العربية. ʾrg، بمعنى "يتطلع إلى، يتسلق". وفي الإثيوبية. ʾarga، "يتسلق، يصعد".

ع. ق جاء الفعل ثلاث مرات في العهد القديم في صيغة الماضي المتصل التام قَلْ. من. وقد استُخدم بصورة مجازية لوصف الأرواح التي تصبوا إلى الله كَمَا يَشْتَاقُ الإِيَّلُ إِلَى جَدَاوِلِ الْمِيَاهِ (مز ٤٢: ١[٢] تأتي مرتين). ولأنهم مخلوقون على صورة الله، فإن البشر لايجدون حياتهم إلا في حضرة الرب وكلمته (تث ٨: ٣، جا ١٢: ١٣). ويقترح البعض ترجمة الكلمة إلى "يصرخ إلى"، ولكن هذا اقتراح تعوزه البراهين القوية. كما أن حيوانات البرية حين تجف المياه ويُصيبها اليأس المطلق تتطلع إلى الرب بكونه ينبوع الحياة النهائي (يوئيل ١: ٢٠).

رغبة، إشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، إشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [ʾ^arešet] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [hmd] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي ما لغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [hps [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، اهتمام، #٢٩١١)؛ ← חשׁק [hšq [1]] (رغبة، إشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [yʾb] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kāleh] (إشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [kmh] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כסף [ksp [2]] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš [2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [ʿrg] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שׁאל [šʾl] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [tʾb [1]] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [t^ešûqâ] (رغبة، إشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti

6867	עָרָה

עָרָה [ʿarâ [1]]، قَلْ. "يُعري نفسه"؛ نِفْعَلْ. "يكشف عن نواياه"، ينكشف؛ هِفْعِيل. يُعرّض؛ هِتبَعِيل. جُرد من ملابسه (#٦٨٦٧)، עֶרְוָה [ʿerwâ]، عَرى، تجرد، أعضاء تناسلية، خجل. وتأتي كناية عن العلاقات الجنسية (كشف العورة)، صيغة لعنة (لمن يكشف عورة أمه). وتُعبر أيضًا عن "أشياء مخجلة" (#٦٨٧٢)، עֶרְיָה [ʿeryâ]، "عرى" (#٦٨٨٠). وهناك صيغ مشابهة أخرى مثل: עָרַר [ʿarar]، تأتي في صيغة المبنى للمعلوم بمعنى "يتجرد من ملابسه" وفي صيغة، هِتبَلْبِيل.، "موجه" (#٦٩١٠)، (מַעַר, מַעֲרֶה)، מַעֲרֶה,מַעַר، واسم. "مكان مكشوف" (#٥١١٣ #٥١١٦)، עַרְעָר [ʿarʿar]، وهي صفة بمعنى "لم ينجب" (#٦٨٩٩)، עֲרִירִי [ʿ^arîrî]. وسنأتي على ذكر نصوص جاءت فيها الكلمة עָרַר فيما بعد.

ش. أ. ق ١. جاء الجذر עָרַר في اللغات السامية المتشابهة فجاءت في أوغا.. ʿrw، "يخلع ملابسه"، يكشف نفسه (HALAT 834b)، وتأتي في الآرامية. ערה، في صيغة (نِفْعَلْ.) "ينكشف" (HAD, 213)، وفي الفينيقية. ʿry، يكشف، يُعرض (DISO, 221)، وفي أكد.. erû / arû، "يخلع ملابسه" (AHw, 247)، وجاءت في العربية. ʿariya، "يتعرى" (Wehr, 608-9).

٢. وجاءت اسم. עֶרְוָה في لغات متشابهة أخرى في أوغا.. ʿry؛ عاري (WUS, 2097)، والفينيقية. ʿry؛ (DISO, 221)، والآرامية عرى، تعرى، "منطقة الأعضاء التناسلية"، الجهاز التناسلي، وتأتي مع דָּבָר (עֶרְוַת־דָּבָר) لتعبر عن "أشياء مخجلة" (HAD, 213)، وفي اللغة السامرية "تعرى" (HALAT 835a)، وفي أكد.. uru(m) II أو urû، خجل (AHw, 1435a)، يوجد في العربية ست صيغ لهذا الجذر ʿry تأتي بمعنى: عارٍ، مجرد. (سواء بالمعنى المجازي أو غير المجازي) انظر (Wehr, 608-9). كما جاءت עֶרְיָה في الآرامية. עֶרְיְתָא تعري (HALAT 836b)؛ עֶרְוָה تعرى

.(HAD, 213)

٣. وفُهم البعض الفعل. עָרַר؛ على أنه يعني "جرد نفسه، خلع ملابسه (BDB, 792b *HALAT* 841b) وهو شكل ثانوي من، עָרָה وتأتي المتشابهة الآرامية، ערר بمعنى يُجرد نفسه، كشف، يدحض (*HAD* 214).

ع. ق ١. يأتي الفعل. עָרָה ١٦مرة في العهد القديم، (٣مرات في أسفار موسى الخمسة، مرة واحدة في الأسفار التاريخية، وفي الأسفار الشعرية ٤مرات، وفي الأسفار النبوية ٨مرات) وهو يأتي بمعنى "يتعرى أو يتجرد" سواء بالمعنى الحرفي (جرَد درعه، خلع ملابسه) أو بالمعنى المجازي (التجرد في الحكم، انسكاب الروح).

٢. يتجرد: فالكائنات يمكن أن تتجرد كما جاء في إش٢٢: ٦ "قِيرَ جَرَّدَتِ الدُّرُوعَ" (في صيغة بيعِّل.). فالأشوريون قد أقاموا أبراجهم (٢٣: ١٣، עָרַר)، وأسوارهم العالية تُدمر تدميرًا (إر ٥١: ٥٨ ، עָרַר). في صيغة هيتبَلبِيل. وفي مز ١٣٧: ٧ نجد صيغة بيعِّل.؛ עָרָה وقد استخدمت بمهارة سواء بالمعنى الحرفيَ أو المجازي، فأدوم تناشد بابليون (جاءت مرتان) أن تهد أورشليم حتى أساسها. والمعنى هنا يعنى "يُدمر" (أن تُهدم حتى أساساتها) (Anderson, 900; Briggs 2:486) ويجلب العار عليها (كما يحدث مع المأسورين إذ تُكشف أستاهم إش٢٠: ٤). ويقرأها داود "عروها، عروها.... حتى أستاها" (٣: ٢٧٣) مؤكدًا المعنى الأخير.

ويمكن للأشخاص أن يتجردوا أو يتعروا أيضًا، جاء في سفر اللاويين "إِذَا عَاشَرَ رَجُلٌ امْرَأَةً حَائِضاً وَكَشَفَ عَوْرَتَهَا فَقَدْ عَرَّى يَنْبُوعَهَا (لا ٢٠: ١٨، في صيغة]هِفْعِيل.[، بالتوازي مع גָּלָה #١٦٥٥). كما حُرم معاشرة الأقارب كالعمة والخالة (٢٠: ١٩، في صيغة]هِفْعِيل.[وبالتوازي مع גָּלָה، #١٦٥٥) لأن هذا يؤدي إلى تدمير الشخص لنفسه (جاءت في NRSV، يجلب العار على أقاربه، NIV). وفي مز ١٤١: ٨ (في صيغة (بيعِّل.) يسأل الكاتب الرب: "لاَ تَتْرُكْ نَفْسِي عُرْضَةً لِلْمَوْتِ." ويتحدث مراثي ٤: ٢١ عن أن آدوم سوف تسكر وتتعرى (أي سوف تهلك) في صيغة (هِتبَعيل.) وذلك نتيجة لقضاء يهوه الرب.

٣. انسكاب: أفرغت رفقة جرة الماء (تك ٢٤: ٢٠)، وأفرغ الرجال صندوق المال (٢أخ ٢٤: ١١) وكلاهما جاء في صيغة (بيعِّل.) وفي استعمال مجازي مشابه، سكب المسيح نفسه للموت (إش ٥٣: ١٢ في صيغة هِفْعِيل.) أو "يُعرّض نفسه للموت" سلم نفسه طواعية للموت (Young 3:359). وبعد دينونة الرب سوف "يُسْكَبَ عَلَيْنَا رُوحٌ مِنَ الْعَلاَءِ، فَتَصِيرَ الْبَرِّيَّةُ بُسْتَانًا" إش ٣٢:١٥ في صيغة نِفْعَل.؛ (Oswalt 588). ونجد أن الانسكاب قيل عن المسيا والروح في سفر إشعياء فقط بعد أن هدمت (עָרָה) أورشليم حسب دينونة الرب. وفي ٢٠: ٣ أوصى الرب إشعياء أن يسير حافي القدمين ومتجردًا من ملابسه (انظر עָרוֹם، #٦٨٧٣) وذلك بمثابة علامة للدينونة. وفي ٣٢: ١١ يُحذر النبي الأغنياء من النساء أن يتَجَرَّدْنَ (פָּשַׁט، #٧٣٢٠) من ملابسهن وَيتَعَرَّيْنَ)قَلْ.(עָרָה من جراء غضب الرب، الذي بدوره سوف يترك الأرض خربة إلى أن ينسكب الروح ويعود الرخاء ثانية. وهذا الرخاء يُغير الحالة الحاضرة إلى عكسها، أي إلى حالة من التجديد والذي هو بالحقيقة حالة ثورية معارضة للحالة التي سبق وصفها من قبل (Young 2:399).

٤. أخرى. تأتي עָרָה في مز ٣٧: ٣٥ في صيغة هِتبَعيل. لتصف شخصًا شريرًا عاتيًا وارفًا مثل شجرة خضراء ناضرة. واسم. صيغة الجمع. الواضحة للكلمة (עָרוֹת) עָרָה في إش١٩: ٧ يُحيط بها الغموض. جاءت في BDB مكان مكشوف (٧٨٨ب)، وفي Kelly (187) "مروج" (١٨٧ب) وفي NIV "نباتات"، Clements (نبات اللوتس ١٦٨). Bultma (ورق البردي، ١٩٦) والكل ترجم עָרוֹת لكي يُعطى معنى للسياق، حيث دينونة الرب لمصر سوف تتسبب في جفاف ورق البردي، ونبات الأسل، وעָרוֹת حتى وهي في مصب نهر النيل نفسه. ويُعلق Young: "إن עָרוֹת لهي كلمة قوية وتُشير بوضوح إلى أماكن مكشوفة أو عارية. وقد يكون المقصود هو "المروج". وعلى الأرجح فإن الكلمة العبرية تعكس الكلمة المصرية *ʿr,* والتي تعنى "ورق البردي"، وبهذا تكون الإشارة إلى تلك الأماكن التي ينمو فيها ورق البردي" (٢: ٢٢). وإن صح هذا، يكون فعلى الأرجح أن معنى الكلمة هو "نوع من الأعشاب المعمرة الطويلة" (*HALAT* 835a).

٥. استخدمت اسم. מַעַר أو מַעֲרֶה "أماكن مكشوفة" للتعبير عن مكان في إناء قابل للنقش (١مل٧: ٣٦) وجاء في (قض٢٠: ٣٣) "عراء جبعة". ويستخدم ناحوم ٣: ٥ מַעַר بمعنى العرى والخزي #٧٨٣٠) اللذين سوف تراهما الأمم في نينوى حين "يكْشِف الرب أَذْيَالَها إِلَى فَوْقِ وَجْهِها" وهي إشارة إلى السبي والذل الذي يعانيه المسبيين الباقين على قيد الحياة (Roberts, 73).

٦. تأتي الكلمة עֶרְוָה ٥٥ مرة في العهد القديم (٣٢مرة في اللاويين، وفي أسفار موسى الخمسة (٩مرات)، ومرة واحدة في صموئيل الأول، وجاءت الكلمة الآرامية עַרְוָה في عزرا مرة واحدة، وفي الأسفار النبوية ١٢مرة. وبعيدًا عن سفر اللاويين تأتي الكلمة بمعنى "العلاقات الجنسية" (مع صيغة بيعِّل.גָּלָה ، يُعري #١٦٥٥)، واستُخدمت للتعبير عن العَري/ الأعضاء الجنسية والخجل المصاحب لها أو المعنى الرمزي المرتبط بها. وقد جاء المعنى الأخير עֶרְוָה ٦مرات. ولكنها تأتي دائمًا في الأسفار النبوية

بمعنى "التعري" وهو بمثابة دينونة إلهية من أجل عدم التمسك بعهد الرب وإطاعته.

(أ) العري/ الأعضاء التناسلية. تستخدم الأسفار الخمسة עֶרְוָה لتعبر عن تعري نوح حين سكر بالخمر (تك ٩: ٢-٢٣ انظر المناقشات التالية) ولا ينبغي أن تتكشف عورة الكاهن (خر ٢٠: ٢٦، ٢٨: ٤٢)، كما أن للأرض عورتها أيضًا (تك ٤٢: ٩، ١٢). وتأتي الكلمة بمعنى أشياء مخجلة (مع דָּבָר)، وبمعنى "القذارة" (تث ٢٣: ١٤[١٥]) كما تأتي بمعنى الأشياء المخزية (עֶרְוַתדָּבָר) التي تتسبب في الطلاق (في تث ٢٤: ١ لا تأتي، עֶרְוָה أي السلوك الفاضح، بل עֶרְוַתדָּבָר، أي أمور غير لائقة أو مخجلة) انظر [Jastrow, 1114-15]).

(ب) العلاقات الجنسية. كل الإشارات التي جاءت في سفر التكوين (خاصة في صيغة بيِعِّل.، גָּלָה ، يُعري [#١٦٥٥]) ماهي إلا كنايات عن العلاقات الجنسية). ويُشير التعبير إلى تلك العلاقات سواء كانت داخل الزواج أم خارجه. وقد حددت هذه القوانين بشكل فعال الحدود التي من خلالها يبحث الرجل عن زوجة له (Wenham, 253; cf. Harrison, 186). وخلافًا للممارسات المصرية الكنعانية فقد حرّم الرب ممارسة العلاقات الجنسية مع الأقارب المرتبطين بصلة الدم أو الزواج بهم. لذلك تم تحريم كشف عورة الأم (لا ١٨: ٧) أو زوجة الأب (١٨: ٨) أو ابنتها، الأخت "أو الأخت غير الشقيقة" (١٨: ٩)، الحفيدة (١٨: ١٠)، بِنْتِ امْرَأَةِ أَبِيكَ الْمَوْلُودَةِ مِنْ أَبِيكَ (١٨: ١١). وعَوْرَةَ كَنَّتِكَ (١٨: ١٥) امْرَأَةِ أَخِيكَ (١٨: ١٦، ٢٠: ٢١)، انظر أيضًا تث ٢٥: ٥ - ١٠ وهي استثناء لإقامة اسم للعائلة). ومن الواضح أن هذه القائمة تخلو من "الابنة" ربما لأن هذا أمر مفروغ منه ومفهوم.

وإلى جانب تحريم هذه العلاقات العائلية، حُرم أيضًا كشف عورة امرأة أو أقاربها المقربين: مثل ابنتها (لا ١٨: ١٧أ)، لن تُدرج ضمن الأعداد من ٧ - ١٦) ابْنَةَ ابْنِهَا، أَو ابْنَةَ بِنْتِهَا (١٨: ١٧ب)، اختها (١٨: ١٨، اضطراب العلاقة مابين يعقوب وليئة وراحيل في تك ٢٩-٣٠). كما أمر الرب الرجل ألا يَقْتَرِبْ إِلَى امْرَأَةٍ فِي نَجَاسَةِ طَمْثِهَا (لا ١٨: ١٩) وذلك تجنبًا للنجاسة الطقسية (قا؛ ١٢: ٢، ٥).

كل هذه العلاقات حُرمت لأن الزوج فقط هو الذي من حقه أن يكشف امرأته (Noth, 135) انظر (لا ١٨: ٧، ٨، ١٤، ١٦، ٢٠: ١١، ٢٠-٢١). وقد فُهمت العبارة بكونها تعني (إنها تكون جسدًا واحدًا مع... (Wenham, 254-55). فالزواج يخلق صلة دم رأسية من الأبوين إلى الطفل وعلاقة أفقية بين الأزواج تلك التي لا ينبغي أن تُنتهك بالعلاقات الجنسية (Wenham, 255). أما إن انتُهكت هذه العلاقات فذلك يُعد رذيلة (١٨: ١٧). ويجب أن يُطيع الشعب—من منطلق كونهم شعب الرب وخاصته—الرب (١٨: ٦). وفي ٢٠: ٧-٢٧ نجد الموت هو عقوبة على العديد من الخطايا، بما في ذلك هذه العلاقات المحرمة.

وعادة ما تستخدم עֶרְוָה مع גָּלָה في سفر اللاويين. واستخدم كاتب السفر רָאָה (#٨٠١١) في ٢٠: ١٧ فقط لتعبر عن رجل يتزوج اخته غير الشقيقة وتتكشف عورتهما أمام بعضهما البعض. وها هي كناية أخرى عن العلاقات الجنسية. وعلى الرغم من أن البعض "يرى" أن الكلمة تأتي في هذا العدد بمعنى "يكشف" أيضًا. فهذا الاستخدام إلى جانب (حز ١٦: ٣٧) يدعمان الرأي القائل بأن"حام" حين نظر إلى (רָאָה) عورة نوح (تك ٩: ٢٢-٢٣) فقد قام بعمل جنسي شاذ (von Rad, 133). ولكن، فهم الكثيرون هذا العمل بكونه مجرد شخص نظر إلى عورة أبيه (Cassuto, 151-53; Speiser, 61) ويُشير Westermann (488) إلى أن ما جاء في الأسطورة أوغا. "ملحمة أقهات"، من أن ابنًا مطيع أخذ بيد والده الذي كان مخمورًا (*ANET*, 150a). يُدعم الرأي أن "حام" ارتكب انتهاكًا خطيرًا للعادات بكونه لم يستر أبيه وهو مخمور، بل تركه عريانًا وذهب ليخبر إخوته (قا؛ إش٥١: ١٨).

(ج) واستُخدمت עֶרְוָה في الكتابات التاريخية والنبوية لتعبر عن العرى والخجل. وهي عادة ما تشير إلى عدم الأمانه للعهد مع الرب. ويتحدث حب ٣: ٩ (עָרַר) عن تعرية الرب لقوسه (استعدادًا للحرب ولكي يُجري حكمًا). لاحظ أيضًا صيغة اللعنة في ١صم ٢٠: ٣٠ "خزي عورة أمك" والمقصود به إهانة "يوناثان" "المستمع" وليس أمه التي هي "زوجة المتحدث".

وغالبًا ما تُشير الكلمة إلى عار إسرائيل وخزيها وذلك من جراء عدم طاعتها للعهد مع الرب. فقد وعد يهوه "الرب" أن إسرائيل سوف تعاني من العرى، العوز، العطش والفقر إن لم تحفظ عهد إلهها (تث ٢٨: ٤٨). وقد استخدم الأنبياء עֶרְוָה وעֶרְיָה، مرارًا وتكرارًا ليبين كيف أن هذه اللعنة قد تحققت أو سوف تتحقق. ويُشير العرى إلى إسرائيل المهزومة أو المقهورة (حز ١٦: ٣٩، ٢٣: ٢٩ جاءت [עָרַר؛ مع עֵירֹם]، وفي (ميخا ١: ١١ עָרַר مع בֹּשֶׁת، خزي، #١٤٢٥]؛ هو ٢: ٩ [١١] (استُخدمت فقط مع صيغة بيِعِّل؛ כָּסָה، يغطي #٤٠٥٩]). وقد استخدم تعبير الخزي لوصف المسبيين الذين ساقهم ملك أشور "مَكْشُوفِي الأَسْتَاهِ خِزْيًا" (إش ٢٠: ٤) أو أورشليم التي انكشفت عورتها (مراثي ١: ٨). أو خزي إسرائيل التي انكشفت عورة زناها عدم إيمانها (حز ٢٣: ٢٩). ومثله مثل سفر اللاويين، فقد استخدم حزقيال עֶרְוָה مع גָּלָה "تعرى"، وذلك كناية عن العلاقات الجنسية (٢٢: ١٠) ولوصف عدم إخلاص إسرائيل للعهد الذي أقامه الرب معهم في سفر التثنية.

ويأتي المعنى في عز ٤: ١٤ ولكن دون الإشارة إلى

"العهد". فقد واجه "الملك الفارسي" الخزي بسبب تمرد أورشليم. وهناك دلالة أقل سلبية وجدت في استعارة جاءت في حزقيال ١٦ حيث يقارن الرب نضج إسرائيل وازدهارها بحالتها القديمة حين كانت عريانة وعارية. "بريئة، غير محمية (حز ١٦: ٧، ٢٢ جاءت עֶרְיָה، مع עֵירֹם).

والصلة الوثيقة مابين الخزي والعري بعد أن أوضحت الأصحاحات الأخيرة من سفر التكوين أن العهد القديم يعتبر أن العرى خارج نطاق الزواج لهو خزي للإنسان. ولا تسامح من جهة التعري خارج العلاقات الجنسية المشروعة (*TWOT* 2:1692). والاستخدام المتكرر للكلمة في الأسفار النبوية يؤكد صحة تحقق لعنة سفر التثنية الناجمة عن عدم الإخلاص للعهد الإلهي.

٧. وفكرة أن "العار" يحط من كرامة الإنسان جاءت في مز١٠٢: ١٧[١٨]، حيث يستمع الرب إلى صلاة "المضطر" (עַרְעָר)، مشيرًا إما إلى رجل متضايق (ع١- ١١) أو على الأرجح يُشير إلى المسببين (ع ١٧ب) .(Anderson, 709)

٨. ويوضح تك ١٥: ٢ فكرة العار المصاحب للعقم. وهي الحالة التي وصف بها ابراهيم نفسه قل أن تُنجب سارة ولدًا له. وتكرر الأمر في لا ٢٠: ٢٠-٢١ واعتُبر بمثابة عقوبة على العلاقات الجنسية غير المشروعة. وفيما بعد أمر الرب أن الملك "يكنيا"—أحد ملوك يهوذا المتأخرين —اعتُبر عقيمًا (עֲרִירִי) على الرغم من أنه انجب سبعة أطفال على الأقل (١أخ ٣: ١٧- ١٨)، وذلك لأن واحد منهم لم يخلفه كملك.

ب. ت وغالبًا ما تترجم עָרָה في الترجمة السبعينية إلى ἐκκενόω (636#) يفشي أو ἀποκαλύπτω يكشف. وجاءت في لفائف البحر الميت بمعنى "شخص يخلع ملابسه" (1QIsa 32:11, *HALAT* 834b)، وجاءت في المشناة العبرية بمعنى "يُعري" (Jastrow 1:1116a).

وتترجمها السبعينية إلى עֶרְיָה, עֶרְוָה مع γυμνοσίς "عري"، ἀσχημοσύνη (#٨٥٩)، خزي العري، ἀσχήμων (#٨٦٠)، أمر سيء، ἀσχημονέω، عار، خزي، αἰσχύνη (#١٥٨)، تصرف غير لائق. وجاءت في المشناة العبرية עֶרְיָה, עֶרְוָה بمعنى "تعري"، أعضاء جنسية، عفة، علاقة محرمة، فسق. وجاءت أيضًا بمعنى شئ غير لائق يؤدي إلى الطلاق (قا؛ تث 24: 1 ; Jastrow 1114-15, 1117).

مكشوف، عريان، معدم، مجرد: ← חשׂף [*hśp* ¹] (تجرد، مكشوف، #٣١٠٦)؛ ← ערה [*ʿrh* ¹] (يجعله مكشوفًا، يكون مسكوبًا، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [*ʿārôm; ʿārōm*] (عاري، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [*ʿrr*] (تعرى، تسوء، #٦٩١٠)؛ ← פצל [*psl*] (جُرِد، #٧٢٠٢)؛ ← פשׁט [*pšt*] (يخلع [ثيابه]، يهجم، يتجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [*šᵉpî* ¹] (هضاب/ مرتفعات جرداء، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:695; A. A. Anderson, *The Book of Psalms (2:73-150)*, NCB, 1972; F. W. Basset, "Noah's Nakedness & the Curse of Canaan: A Case of Incest?" *VT* 21, 1971, 232-37; H. Bultema, *Commentary on Isaiah*, 1981; C. A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, ICC, 1906; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part Two, From Noah to Abraham*, 1984; R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCB, 1980; M. Dahood, *Psalms 3:101-150*, AB, 1970; R. K. Harrison, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 1980; W. Kelly, *An Exposition of the Book of Isaiah*, 1947; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, 1977; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT, 1986; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, 1961; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, 1991; E. A. Speiser, *AB: Genesis*, 1962; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, 1984; E. J. Young, *The Book of Isaiah* (3 vols.), NICOT 2, chs. 19-39, 1969; 3, chs 40-66, 1972.

بويد في. سيفرس *Boyd V. Seevers*

6870 עֲרוּגָה

עֲרוּגָה [ʿ*arûgâ*]، سرير من النباتات، قطعة أرض، شرفة (#٦٨٧٠).

ش. أ. ق تأتي في العربية *araga'*، يصعد، يتعرج، وحين تقترن بالكلمة *garafa*، "أرض رملية مناسبة للإنتاج النباتي" وهذا المعنى مشكوك فيه.

ع. ق ومعنى "سرير من النباتات" حسب السياق، يتبع KJV إذ تأتي في (نش ٥: ١٣، ٦: ٢ "الروضة" وتأتي في حز ١٧: ٧، ١٠ مع الخمائل) والمعنى مناسب ولكنه غير مؤكد، قا؛ (RSV, NASB). وجاءت في NIV "أرض مغروسة" حز ١٧: ٧، ١٠. ويقترح أرض مغروسة (حز١٧: ٧، ١٠). ويقترح Pope—وفقًا للجذر العربي—أن تترجم إلى "درجات أو شرفة".

ب. ت تأتي في السبعينية (A and B MSS)؛ βῶλος، كرمة، قطعة أرض مغروسة (حز١٧: ٧، ١٠) ولكن φιάλη (#٥٧٨٦)، تأتي بمعنى "قارورة" في نشيد الأنشاد ٥: ١٣ و٦: ٢. ويستخدم T. B. Hull 50a اسم "أحدود"، بينما تأتي في المشناة بمعنى "شتلات في حقل

محروث". ونجد في 4Qpapyrus Hodayot-Like frag 2, lines 4, 9، وصفًا لجنة أخروية، وأن جذورها سوف تُقلع من أرضها المزروعة بالبلسم "أرض لطيفة؟".

حديقة، بستان: ← גַּנָּה / גַּן [gan / gannâ] (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ ← כַּרְמֶל [karmel [1]] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [ʻēden [2]] ([جنة]) عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [ʻarûgâ] (شتلة حديقة، سطح، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [pardēs] (متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

الببليوجرافيا

M. H. Pope, *Song of Songs*, 1977, 540.

مارتن جي. ابيج، الابن *Martin G. Abegg, Jr*.

6871	עָרוֹד

עָרוֹד [ʻarôd]، "حمار وحشي" (#٦٨٧١).

ع. ق وهناك دليل متفق عليه للكلمة العبرية עָרוֹד (الحمار الوحشي العربي، ويُدعى *Equus hemionus onager*، وتوجد متشابهات أيضًا في الآرامية اليهودية) وتأتي في أي ٣٩: ٥ب بينما أهملته NIV بسبب أنه يأتي بالتوازي مع פֶּרֶא (الحمار الوحشي السوري وهو أصغر قليلًا من سابقه—وجاء هنا باسم "حمار الوحش") وفي أيوب ٣٩: ٥ سأل الرب أيوب "مَنْ أَطْلَقَ سَرَاحَ الْفَرَا وَفَكَّ رُبُطَ حِمَارِ الْوَحْشِ؟" ويمضي في الأعداد ٦- ٨ مصورًا الحمار الوحشي طليقًا يرْتَادُ الْجِبَالَ مَرْعًى لَهُ، وَيَلْتَمِسُ كُلَّ مَا هُوَ أَخْضَر. وعلى الرغم من وحشيته جاء في التلمود أن עָרוֹד كان يُستخدم أحيانًا في تحريك الأحجار الثقيلة (BTalm ʻAboda Zara 16b). كما جاءت الكلمة في النص الماسوري إر ٤٨: ٦ כַּעֲרוֹעֵר، أما في الترجمة اليونانية القديمة فقد جاءت ὄνος ἄγριος، "حمار وحشي" وهي تُقرأ *kʻrwd*. كما تأتي المتشابهة الآرامية * עֲרָד (עֲרָדַיָּא) (وهي اسم محدد توكيدي). وفي دا ٥: ٢١ نجد نبوخذ نصر في حماقته "كَانَتْ سُكْنَاهُ مَعَ الْحَمِيرِ الْوَحْشِيَّةِ، فَأَطْعَمُوهُ الْعُشْبَ كَالثِّيرَانِ".

حمار: ← אָתוֹן [ʼātôn] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר [hamôr [1]] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר [ʻayir] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד [ʻārôd] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [pereʼ] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [pered] (بغل، #٧٢٣٤).

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

٦٨٧٢ (עֶרְוָה [ʻerwâ]، تعري، أعضاء جنسية، خزي)، ← #٦٨٧٢

6873	עָרוֹם

עָרוֹם [ʻarôm; ʻarom]، "عاري" (#٦٨٧٣)، מַעֲרֹם [maʻarom]، "عُري" (جاءت في ٢أخ٢٨: ١٥، #٥١٢٢)، (עֵרֹם, עֵירֹם) עֵרֹם, עֵירֹם، "عرى" (#٦٥٦٧).

ش. أ. ق جاءت עָרוֹם وעֵירֹם فقط في اللغات السامية. ʼarôm، عار (*HALAT* 835b).

ع. ق ١. جاءت الصفة. עָרוֹם وעָרֹם / עֵירֹם ٢٦مرة في العهد القديم (٤مرات في سفر التكوين، مرتين في الأسفار التاريخية، ٦مرات في سفر أيوب، وفي الأسفار الشعرية مرة واحدة، والأسفار النبوية ١٣مرة). كما جاءت עָרוֹם ١٦مرة، עֵרֹם / עֵירֹם ١٠مرات. وفي هذه كلها كان المعنى ينصب على "العرى". ومعظمها كان يصف إسرائيل وهي في حالة الدينونة. والقليل منها تصف إنسانًا في حالة احتياج.

٢. جاءت اسم. עָרוֹם "عري" في تك ٢-٣ في معرض الحديث عن تعري أدم وحواء "كَانَا كِلاَهُمَا عُرْيَانَيْنِ، آدَم وَامْرَأَتُه، وَهُمَا لاَ يَخْجَلاَنِ تك ٢: ٢٥" مظهرة أن التعري بدون خطية ليس شرًا. إذ لم يكونا بعد قد عرفا الخير والشر، ولم يتعلما أن الرغبة الجنسية يمكن أن تقودنا إلى نهاية شريرة، لذا لم يكن لديهما سبب للخجل (Cassuto, 137). ولكن بعد أن خدعتهما الحية الماكرة (جناس مطبق مع עָרוּם (#٦٨٧٤) أدركا أنهما عريانان (٣: ٧، עֵירֻם)، وأرادا أن يسترا عريهما خوفًا من الرب (٣: ١٠، עֵירֹם)، وقد وبخهما الله متسائلًا "مَنْ أَعْلَمَكَ أَنَّكَ عُرْيَانٌ؟" (تك ٣: ١١، עֵירֹם). وقد كتب Kidner: "كانت أوراق التين مثيرة للمشاعر. ولكن بدا الأمر أنهما أرادا بالفطرة أن يُخفيا خزيهما وقد وافقهما الرب على ذلك (ع ٢١) فثمرة الخطية الخزي (٦٩). وفي بقية الكتاب المقدس، يرتبط العرى بالخزي. وقد يأتيان بشكل متبادل أي تتقدم كلمة عن الأخرى (انظر עֶרְוָה، "عري" #٦٨٧٢).

وتصف الكلمة עֶרְוָה، حالة "شاول" وهو جالس يتنبأ بعد أن خلع ثوبه (פָּשַׁט، #٧٣٢٠) والنقص في التعليق السلبي إلى جانب القرينة—"الانقياد بروح الرب" حضور صموئيل وظهور السلوك النبوي الطبيعي (ع ٢٣- ٤)—كل هذا ينطوي على أن تعري شاول لم يكن منفرًا. ربما لم يكن شاول عاريًا كلية (فالكلمة. עָרוֹם؛ لا تعبر دائمًا عن حالة التعري الكامل) ولكنها تنطبق على شخص تجرد من ثوبه العلوي فقط (٢صم ٦: ٢٠، إش٢٠: ٢، مي١: ٨، يو٢١: ٧ (KD 2:197)؛ واستخدمت الكلمة עָרוֹם؛ في (أي ١: ٢١ [مرتين])، (جا ٥: ١٥ [١٤]) كتعبير محايد يصور طفلًا يولد أو شخصًا يموت. كما يقول أي ٢٦: ٦ أن الموت مغلف بالغموض ولكن الهاوية عريانة قدام الرب.

٣. كما استخدم الأنبياء "العرى" للتعبير عن العوز والاحتياج. فالإنسان في (حز١٨: ٧، ١٦) ويهوه في (إش٥٨ : ٧) كلاهما يقدم الكسوة للفقير "العريان" (لسد احتياجاته).

٤. وقد حذر الرب—من خلال العهد بينه وبين شعبه في سفر التثنية—أن أحد اللعنات التي يمكن أن تأتي على شعب إسرائيل نتيجة لعدم إخلاصهم للرب هي "القضاء المخزي" الذي يقود إلى حالة "التعري". هذا إلى جانب "الجوع والعطش والفقر الشديد (تث ٢٨: ٤٨ עֵירֹם). ويمدنا هذا المقطع بالاستخدامات الأساسية للكلمة. فالأنبياء عادة ما يستخدمون "العرى" كرمز لوقوع إسرائيل تحت الخزي نتيجة لدينونة الرب لها. ويصور لنا حزقيال عدم إيمان أورشليم في حز ١٦ كامرأة عارية (مع עֶרְוָה، #٦٨٧٢) في شبابها (حز ١٦: ٧، ٢٢ עֶרְוָה) وبهذا يصور جهلها، ولكنه يتبع هذا بوصف دينونة الله القاسية التي سوف تحل عليها نتيجة لعدم إيمانها. ويشمل هذا، النهب والسلب اللذين سيتركانها عريانة وعارية (١٦: ٣٩، ٢٣: ٢٩، وتأتي هنا עָרוֹם مع עֶרְוָה). أما هوشع ٢: ٣ [٥]، فيصور لنا دينونة الله الذي سوف يُجرد إسرائيل من ملابسها ويتركها عريانة (פָּשַׁט #٧٣٢٠) كما في أيام ولادتها (ويجعلها قاحلة كالصحراء).

٥. وقد قال الرب لإشعياء (٢٠ : ٢ - ٤) أن يُبلغ الشعب بالدينونة القادمة على مصر وإثيوبيا قائلاً: "اِذْهَبْ وَحُلَّ الْمِسْحَ عَنْ حَقْوَيْكَ وَاخْلَعْ حِذَاءَكَ عَنْ رِجْلَيْكَ". فَفَعَلَ هكَذَا وَمَشَى عريانًا وَحَافِيًا. كما أوصى ميخا أن يَمْشِي حَافِيًا وَعُرْيَانًا أيضًا كعلامة على الحزن الشديد (ميخا ١: ٨) ومرثاة قبل أن تحل الدينونة على إسرائيل هذه المرة. (وأن يمشي النبي عريانًا فهذا معناه أن يرتدي ملابس داخلية... حتى لا يظهر بمظهر بعيد عن الاحترام. فهو يريد أن يسير ضد الأعراف والتقاليد بهذه الطريقة حتي يجذب الانتباه إليه (Young 2:55).

واستخدم التعبير יָחֵף وשׁוֹלָל بدون עָרוֹם أيضًا، والأول ظهر في ٢صم ١٥: ٣٠ حيث هرب داود من وجه أبشالوم حافي القدمين مغطيًا رأسه علامة على الحزن، وفي إر ٢: ٢٥ حيث أمر "يهوه" الرب إسرائيل "صُونِي قَدَمَكِ مِنَ الْحَفَاءِ، وَحَلْقَكِ مِنَ الظَّمَأ، لكِنَّكِ قُلْتِ: لاَ جَدْوَى مِنَ الأَمْرِ، فَقَدْ أَحْبَبْتُ آلِهَةً غَرِيبَةً، وَسَأَسْعَى وَرَاءَهَا) حيث تهرأت أحذيتهم وأصابهم الظمأ من جراء السعي وراءها). وحين تحدث أيوب عن أن الرب يُحقّق الكهنة والمشيرين (الأقوياء) وذلك بأن يسوقهم حفاة الأقدام (أي ١٢: ١٧، ١٩) جاءت الترجمة غير واضحة. وقد فهم كل من BDB (1021), Clines (275-76, 300) والترجمة السبعينية الكلمة שׁוֹלָל على أنها تعني "حافي القدمين". بينما جاءت في NIV and Rowley (95) بمعنى "عاري". كما استُخدمت كلمة שׁוֹלָל بمعنى "إذلال".

ورغم أن "العري" ليس أمرًا مخجلًا في أصله، ولكنه أصبح هكذا بعد السقوط . ويُستخدم أحيانًا للتعبير عن حالة شخص فقير أو حالة ميلاد أو موت. وغالبًا مااستُخدمت עָרוֹם بواسطة الأنبياء للتعبير عن حالة الخزي والحرمان التي سيُعاني منها شعب إسرائيل لعدم أمانتهم للعهد الذي أقامه الرب معهم.

ب. ت استخدمت السبعينية γυμνός (#١٢١٨)، بمعنى "عري"، وجاءت עָרוֹם, עֵירוֹם, עָרֹם, עָרוֹם; في لفائف البحر الميت (4Q166 11 12)، بمعنى "يرتدي ملابس خفيفة" كما في حالة التعري الأقدام الحافة التي ذكرناها فيما قبل. وفي المشناة العبرية "تعرى، تجرد من ملابسه، عار (Jastrow, 1115).

مكشوف، عريان، معدم، مجرد: ← חשׂף [*ḥśp* [1]] (تجرد، مكشوف، #٣١٠٦)؛ ← ערה [*ʿrh* [1]] (يجعله مكشوفًا، يكون مسكوبًا، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [*ʿārôm; ʿārōm*] (عاري، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [*ʿrr*] (تعرى، تسوى، #٦٩١٠)؛ ← פצל [*psl*] (جُرد، #٧٢٠٢)؛ ← פשׁט [*pšt*] (يخلع [ثيابه]، يهجم، يتجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [*šᵉpî* [1]] (هضاب/ مرتفعات جرداء، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part One, From Adam to Noah*, 1961; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; D. Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary*, 1967; C. F. Keil & F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 1985; H. H. Rowley, *The Book of Job*, NCBC, 1976; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, NICOT, 1969.

بويد في. سيفرس *Boyd V. Seevers*

٦٨٧٤ (עָרוּם [*ʿarûm*]، خداع، محتال، فطن، حذر)، ← #٦٨٧٤

٦٨٨٠ (עֶרְיָה [*ʿeryâ*]، "عري، عاري")، ← #٦٨٨٠

6881	עֲרִיסָה

עֲרִיסָה [*ʿ*ᵃ*rîsâ*]، اسم. ذبائح مقدمة أو تقدمات من القربان (#٦٨٨١).

ش. أ. ق جاءت الكلمة في السريانية. *ʿarsanaʾ*، واسم. "شعير منزوع القشر"، حبوب مثل "البرغل".

ع. ق أوصى الرب شعب اسرائيل أن يُحضروا باكورة حصادهم ويقدموها أمام الرب (רֵאשִׁית) وكذا أول عجينهم (חַלָּה، عد ١٥: ٢٠-٢١، حز ٤٤: ٣٠). ويقترح Snaith (*Leviticus and Numbers*, NCB, 155) أن

معنى עֲרִיסָה "بعض الأرغفة من جرن العجين". وهذه التقدمة كانت موجودة في أيام نحميا، حيث تعهد الشعب أن يقدموا هذه التقدمات إلى الهيكل كما أمر الناموس (نح ١٠: ٣٧[٣٨]).

ب. ت تأتي الكلمة في المشناة العبرية بمعنى جرن للعجين، حوض للعجين، خبزة (Jastrow, 1117). والمعنى الطقسي الدقيق غير معروف. وتأتي في الترجمة السبعينية (#٥٨٧٨) φύραμα، بمعنى عجينة، وجبة من زرع الأرض (NIV أما الترجوم فيستخدم "جرن للعجين" J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary,) (122.

خميرة، غير مختمر، عجينة: ← בצק [*bsq* [1]] (ينتفخ، #١٣٠١)؛ ← חמץ [*hms* [1]] (يحمض، مختمر، #٢٨٠٦)؛ ← מַצָּה [*massâ* [1]] (خبز غير مختمر، #٥١٧٤)؛ ← עֲרִיסָה [*ʿrîsâ*] (عجينة، نظام وجبات #٦٨٨١).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*hattā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*tbh*] (ينبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minhâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*maʿśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (مُحْرَقَة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ʿrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [*šht* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*t*[e]*rûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت**

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

٦٨٨٣ (עָרִיץ [*'arîs*]، حاكم، قاس، طاغية)، ← #٦٨٨٣

6884 עֲרִירִי

עֲרִירִי [*ʿrîrî*]، عقيم "لا أولاد له" (تك ١٥: ٢، لا ٢٠: ٢٠-٢١، إر ٢٢: ٣٠) (#٦٨٨٤).

ع.ق ١. تصف الكلمة العقاب الإلهي لمن يمارس سفاح القربى (لا ٢٠: ٢٠-٢١). ومع ذلك، ليس واضحًا لنا فيما إذا كان هؤلاء الذين مارسوا تلك الرزيلة لديهم أطفالاً من شركاء آخرين أم لا. ولأسباب عديدة، فإن من يُقيم علاقة جنسية مع امرأة عمه (ع٢٠) أو تزوج بامرأة أخيه (ع٢١)، فمن يمارس هذه العلاقات تحديدًا ودونًا عن سائر العلاقات الأخرى من سفاح القربي المذكورة في لا١٨، ٢٠ يصير عقيمًا. وبالطبع، فيما يتعلق بالتحريم الذي جاء في ٢٠: ٢١ فهو لا ينطبق على حالة الزواج من أرملة الأخ المتوفي والذي لم يُنجب وذلك لإقامة نسل لهذا المتوفي (تث ٢٥: ٥-١٠).

٢. وقد يُفسر العُقم بطريقة غير حرفية فقد قيل عن يهوياكين أنه عقيم (إر٢٢: ٣٠) ليس لأنه لم ينجب أطفالاً (بل كان أب لسبعة أطفال، ١أخ ٣: ١٧-١٨ انظر *ANET*, 308 للتعرف على إشارات لخمسة من أولاده في كتابات مسمارية بابلية) ولكن لأنه لم يخلفه أحد من ذريته على عرشه كملك ليهوذا. وعلى الأرجح أن نبوءة إرميا تؤكد أن "يهوه" الرب لم يكن في خطته أن يسمح لأحد من سلالة يهوياكين أن يجلس على عرش داود. وحين عاد ابنه الأكبر زربابل (١أخ ٣: ١٩) من السبي، لم يعد بكونه ملكًا بل كحاكم لأورشليم بعد السبي تحت الحكم الفارسي.

٣. وكان "إبراهيم" عقيمًا وكان مرتبكًا فيما يتعلق بكيفية تحقيق الرب لوعوده له بأن يكون له نسلاً (تك ١٥: ٢) وهو أحد النصوص القلائل في العهد القديم التي استُخدم فيها "العقم" فيما يتعلق بالزوج فقط. انظر (إر ٢٢: ٣٠). ويقدم لنا تك ١٥: ٢ مرثاة عن أب عقيم، ربما شابهت الأسطورة أوغا. للملك Keret، ذلك البطل الذي فقد زوجته وأطفاله في وقت واحد. وأسطورة "أقهات" أيضًا حيث كان Dan'el زوجًا عقيمًا. أما زوجة Keret فقد أخذت منه قبل أن تمنحه وريثًا. وقد توسل إلى El لكي يمنحه زوجه حتى يستطيع أن ينجب أطفالاً ليستمر نسله من بعده. أما Dan'el فقد قدم ذبائح وأشربه للآلهة حتى تباركه بابن مثالي. وماهو حاضر في كل من الأسطورتين وغائب في تك ١٥: ٢ هي الإجراءات الطقسية التي يقوم بها المتعبد لكي يحث الآلهة أن تُعالج "العقم". ووعود الله غير المشروطة في تك ١٥: ٢ أخذت مكان الطقوس الوضعية.

عاقر، بدون أطفال، إخفاق: ← גַּלְמוּד [*galmûd*] (عاقر، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [*nēpel*] (سقط، فاشل، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [*'āqār*] (عاقر، بدون أطفال، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [*ʿrîrî*] (بدون أطفال، #٦٨٨٤)؛ ← שכל [*škl*] (فقد، فقدان، اجهض، #٨٨٩٧).

البيبلوجرافيا

O. Babb, "Barrenness," *IDB* 1:359; U. Cassuto, "The Seven Wives of King Keret," *BASOR* 119, 1950, 18-20; R. T. O'Callaghan, "Echoes of Canaanite Literature in the Psalms," *VT* 4, 1954, 164-76; S. Talmon, "'Wisdom' in the Book of Esther," *VT* 13, 1963, 419-55, esp. 438-40.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

6885	עָרַךְ

עָרַךְ [ʻ*arak*]، يضع، يُرتب. يكون مستعدًا، يبدأ، يشارك في معركة، يواجه (#٦٨٨٥)، **מַעֲרָךְ** [*maʻarak*]، خطة، رأي (#٥١١٩)، **מַעֲרָכָה** [*maʻarakâ*]، خطة، رأي (#٥١٢٠)، **מַעֲרֶכֶת** [*maʻareket*]، صف، خطوط المعركة (#٥١٢١)، كسرة خبز **עֵרֶךְ**, **עֶרֶךְ** عدد مناسب من القطع، طبقة، صف (#٦٨٨٦) والفعل يأتي دائمًا في صيغة قَلْ.

ش. أ. ق للكلمة جذر في اللغة الفينيقية والنبطية وأوغا.. *rk'*. ويأتي الفعل في *Ugaritica* v, 12:3-4 *bʻlʻrkm* مقترنًا مع *bʻlt bhtm* "سيدة القصر". وهذا يدعونا إلى الاعتقاد بأنه نتيجة لأن *rkm'* تأتي على التوازي مع *bhtm*، لذا يكون المعنى "منزل أو معبد". وهكذا في اللغة البنطية. *'*(CIS, II, 350:2) *rkwt' wbty'* تأتي بمعنى "المشرف العام على المباني" وفي الفينيقية *'dr ʻrkt* انظر (*Or* 38, 1969, 159) وعلى الأرجح تأتي بمعنى "مشرف على المباني". وارتباط *rk'* مع "بيت" يذكرنا بما جاء في أيوب ٢٨: ١٣ عن الحكمة "لاَ يَعْرِفُ الإِنْسَانُ قِيمَتَهَا وَلاَ تُوجَدُ فِي أَرْضِ الأَحْيَاء". ومن غير المحتمل أن **עֶרְכָּהּ** تعني، سعر، قيمة [NIV]،" لأن موضوع قيمة الحكمة أثير في الأعداد (١٥- ١٩)، أما في الأعداد (١٢- ١٤) فيبحث أين توجد الحكمة. لذلك قيل إن الإنسان لا يعرف بيتها. (انظر مصادر قديمة مثل BDB, 790 ومصادر أحدث مثل *BHS*، وليس هناك داع إلى تنقيح **עֶרְכָּהּ** إلى **דַּרְכָּהּ**.) أما الجذران **עָרַךְ** و**בַּיִת**، "منزل" فقد ارتبطا معًا في (أم ٩: ١- ٢) "الحكمة بنت بيته (**בֵיתָהּ**)... رتبت (**עָרְכָה**) مائدتها".

وتوضح لنا نصوص Nuzi التي ترجع إلى الألفية الثانية قبل الميلاد—أن الحيوانات التي يؤتى بها كعقوبة كانت قابلة للاستبدال بالعملة. وتأتي صيغة الجمع المؤنث *rkt'*، وهي في اللغة البونية تعبر عن معنى "النذور" وهي تأتي مع الفعل. *ndr*، نذر، رهن. (وتأتي في نصوص بونية أخرى بمعنى "مأمور الضرائب" تُدعى *r[b]ʻrkt*، أو "مراقب الضرائب" انظر Speiser, 29-33)

ع. ق ١. والمعنى الأساسي للفعل هو "يتخذ ترتيبات معينة" وذلك لكي يُنجز أمرًا نافعًا. ولا تستخدم لوصف اتخاذ ترتيبات بشكل اعتباطي أو عشوائي. إذ يتم ترتيب الخشب فوق المذبح من أجل النار (تك٢٢: ٩، لا١: ٧، ١مل ١٨: ٣٣). وترتب المائدة من أجل الطعام (مز٢٣: ٥، ٧٨: ١٩، أم ٩: ٢، إش٢١: ٥، ٦٥: ١١، حز٢٣: ٤١) حيث يوضع فوقها الزيت والبخور. ويصطف الجنود في ميدان القتال لمهاجمة الأعداء (تك ١٤: ٨، قض٢٠: ٢٠، ٢٢، ٢٣، ١صم٤: ٢، ١٧: ٢، ٨، ٢صم١٠: ٩ - ١٠) كما يُجهز الحمل ليقدم كمحرقة (مز١٣٢: ١٧). كما يتم إعداد الكلمات والبراهين المقنعة من أجل نجاح الدعوى القضائية (أي ١٣: ١٨).

٢. وبالاقتران مع هذا التصور الأخير، يمكننا ملاحظة استخدام **עָרַךְ**؛ بكونه تعبيرًا قضائيًا (انظر الشاهد السابق أي ١٣: ١٨ هأَنَذَا قَدْ أَحْسَنْتُ الدَّعْوَى). انظر أيضًا ٢٣: ٤ حيث يتحدث عن الرب قائلًا: "أُحْسِنُ الدَّعْوَى أَمَامَهُ. وفي ٣٢: ١٤ يتحدث أليهو إلى الثلاثة مشيرين عن أيوب قائلًا: "فَإِنَّهُ لَمْ يُوَجِّهْ إِلَيَّ كَلاَمَهُ وَلاَ أَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَا بِكَلاَمِكُمْ. وقد تحدى أيوب في ٣٣: ٥: "إِنِ اسْتَطَعْتَ فَأَجِبْنِي. أَحْسِنِ الدَّعْوَى أَمَامِي. انْتَصِبْ"، وفي ٣٧: ١٩ يتحدث إلى أيوب عن الرب: "إِنَّنَا لاَ نُحْسِنُ الْكَلاَمَ بِسَبَبِ الظُّلْمَةِ!" وفي مز ٥: ٣[٤] يقول المرنم: "يَا رَبُّ، بِالْغَدَاةِ تَسْمَعُ صَوْتِي. بِالْغَدَاةِ أُوَجِّهُ صَلاَتِي "دعوتي" نَحْوَكَ وَأَنْتَظِرُ. ويتحدث الرب إلى الأشرار في مز ٥٠: ٢١: " أُوَبِّخُكَ، وَأَصُفُّ خَطَايَاكَ أَمَامَ عَيْنَيْكَ (أو وأكتب دعوتي أمام عينيك). وفي إش ٤٤: ٧: "وَمَنْ مِثْلِي؟ يُنَادِي، فَلْيُخْبِرْ بِهِ وَيَعْرِضْهُ لِي مُنْذُ وَضَعْتُ الشَّعْبَ الْقَدِيمَ. وَالْمُسْتَقْبِلاَتُ وَمَا سَيَأْتِي لِيُخْبِرُوهُمْ بِهَا.

3. هذا الاستخدام للكلمة **עָרַךְ**؛ قد يوضح معنى كلمات ٢صم٢٣: ٥: "لَيْسَ هكَذَا بَيْتِي عِنْدَ اللهِ؟ لأَنَّهُ وَضَعَ لِي عَهْدًا أَبَدِيًّا مُتْقَنًا (**עֲרוּכָה**)؟ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَمَحْفُوظًا، أَفَلاَ يُثَبِّتُ كُلَّ خَلاَصِي وَكُلَّ مَسَرَّتِي؟. واستخدام اسمفا. مع "العهد" ربما أشار إلى أن هذا التعبير تم استعارته من المصطلحات القانونية لكي يصف العهد مع داود. ومن الواضح أن الرب هو الذي بدأ استخدام هذا التعبير.

٤. وليس من الصعب علينا أن ندرك لماذا استُخدمت **עָרַךְ**؛ .. بصورة قضائية وعسكرية أيضًا تُعبر عن تطور الجنود. فالنزاع القضائي هو تنافس كلامي. أما النزاع العسكري فيدور بين الجنود والمعدات الحربية. واستخدام **עָרַךְ**؛ في المجالين القانوني والعسكري يأتي بالتوازي مع **יָצַב** (هتبعيل.)، (يأخذ موقفا). واستُخدمت أيضًا في سياق قانوني (أي ٣٣: ٥) وفي سياق عسكري (١صم١٧: ١٦).

٥. تظهر **עָרַךְ**؛ في العهد القديم كجزء من الكلمات التقنية التي تُعبر عن "العبادة" فالكهنة يضعون الخشب فوق النار (لا ١: ٧) ويرتبون أجزاء الذبيحة فوق الخشب بعد أن تُسلخ الذبيحة ويتم تقطيعها (١: ٨، ١٢) جاء الفعل في عدد ٨ في صيغة الجمع لأن الأمر يتطلب عدة كهنة للقيام بهذا العمل مع الثيران ذات الأحجام الثقيلة، بينما في ع ١٢ جاء الفعل في صيغة المفرد لأن شخصًا واحدصا يمكنه أن يتعامل مع الذبائح الصغيرة). وتشير **עָרַךְ**؛ .. في (خر ٤٠: ٢٣) إلى وضع الخبز على مائدة خبز الوجوه في الهيكل (انظر أيضًا لا ٦: ١٢[٥]، عد٢٣: ٤).

وقد يتساءل أحدهم قائلًا، هل هناك علاقة بين עָרַךְ؛ في هذا السياق التعبدي واستخدام עָרַךְ؛ للتقرب من الله في العبادة (انظر مز ٥: ٣[٤]، قا؛ مع رقم [٢] أعلاه). وبينما الخلفية القانونية للكلمة עָרַךְ؛ واضحة هناك، إلا أنه في ضوء الاستخدمات العديدة للكلمة עָרַךְ؛ والتي بدورها تُشير إلى ترتيب قطع الذبيحة فوق المذبح (انظر سفري الخروج والعدد)—فإن كاتب المزمور (مز٥: ٣ [٤]) باستخدامه للكلمة עָרַךְ يعكس فكرة "إحضار ذبيحة"، لذلك فُهمت على أننا يجب أن نتخيل أنه باكرًا في الصباح فإن مقدم الذبيحة يأتي بها ليقدمها أمام الرب مصحوبة بصلواته التماسًا لغفران الرب لخطاياه (Kraus, 154).

٦. تأتي מַעֲרָךְ في أم١٦: ١ (لِلإِنْسَانِ تَدَابِيرُ الْقَلْبِ).

٧. מַעֲרָכָה وقد تُشير إلى مجموعة من "السُّرُج" (خر ٣٩: ٣٧)، أو "جنود مصطفون للقتال" (١صم ٤: ٢، ١٢، ١٦، ١٧: ٢٠-٢١) أو "صفوف، جيوش" (١٧: ٨، ١٠، ٢٦، ٣٦، ٤٥).

٨. وأكثر الاستخدمات المتكررة للصيغة الاسمية والمرتبطة بالكلمة עָרַךְ؛ هي עֵרֶךְ، وهي تُشير—على سبيل المثال—إلى "حلة ثياب" مرتبة بشكل جيد أو أَطْرَافِ لَوِيَاثَانَ وَقُوَّتِهِ وَتَنَاسُقِ قَامَتِهِ كما قال عنه يهوه الرب في (أي ٤١: ١٢ [٤]). وفي أغلب الأحيان تأتي هذه اسم. في سفر اللاويين، فقد جاءت في لا ٥ و٦ في معرض الحديث عن ذبيحة الإثم (٥: ١٥، ١٨، ٦: ٦ [٥: ٢٥]، لا ٢٧ (٢١ مرة) مقترنة بالنذور والتعهدات أو التبرعات المقدمة للهيكل. وفي كل حالة من هذه الحالات استُخدم التعبير כְּךָ בְּעֶרְ "حرفيًا، حَسَبَ تَقْوِيمِكَ". هذا إلى جانب المدفوعات النقدية المنصوص عليها. وجاء التعبير "بتقويمك" في ثلاثة مقاطع من لا ٥ و٦ كما جاء في ترجمة NIV "التقويم المناسب". بينما يستخدم في لا ٢٧ التعبير "التقويم". وهنا עֵרֶךְ تعني "القيمة المقدرة، المكافئة". لذلك فالكبش الذي كان يُقدم كذبيحة يجب أن يتوافق مع "تَقْوِيمِكَ مِنْ شَوَاقِلِ فِضَّةٍ عَلَى شَاقِلِ الْقُدْسِ" (٥: ١٥). وفي هذا إشارة إلى أن ذبيحة الإثم هي الذبيحة الوحيدة في العهد القديم القابلة للتقييم والاستبدال بالعملة.

نظام، معركة: ← סֵדֶר [sēder] (نظام، #٦٠٤٣)؛ ← עָרַךְ [ʿārak] (يعقد، يتشاجر، يشترك في الحرب، #٦٨٨٥)؛ ← תָּקַן [ʾabîtûb] (يسوي، مرتب، #٩٥٤٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:695-96; M. J. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography VII," *Bib* 50, 1969, 337-56, esp. 355; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988; E. A. Speiser, "Leviticus and the Critics," in *Y. Kaufmann Jubilee Volume*, 1960, 29-45; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 103-12.

فيكتور بي. هاملتن Victor P. Hamilton

٦٨٨٦ (עֵרֶךְ [ʿerek]، مكمن، صف)، ← #٦٨٨٦

6887	עָרַל

עָרַל [ʿaral]، قَلْ. يُعامل معاملة غير المختونين؛ نِفْعَل. غير مختون (#٦٨٨٧) עָרֵל [ʿarel]، ولكن انظر ما سوف يأتي لاحقا تحت عنوان (العهد القديم والبند رقم ١) واسم. من الصفة "غير مختون" (#٦٨٨٨)، עָרְלָה [ʿorlâ]، واسم. القلفة (#٦٨٨٩).

ش. أ. ق يأتي الجذر في أكد. والعربية والآرامية.

ع.ق ١. استُخدمت الصفة. עָרֵל، بمعنى "غير مختون" وجاءت اسم. עָרְלָה بمعنى "قلفة" بصورة حرفية في المقاطع المرتبطة بالختان (מוּל، #٤٥٧٦) تك ١٧: ١١ وما يليها، ٣٤: ١٤، خر ٤: ٢٥، ١٢: ٤٨، لا ٣: ١٢، يش ٥: ٣، ٧. وفي قض ١٤: ٣، ١٥: ١٨، ١صم١٤: ٦، ١٧: ٢٦، ٣٦، ٣١: ٤ (= ١أخ ١٠: ٤)، ٢صم ١: ٢٠. كما استُخدمت الصفة بكونها تعبير عن ازدراء العرقية فيما يخص الفلسطينيين, والذين هم من اصل هندو أوروبي لذا فهي لا تتفق مع ممارسات السامية الغربية فيما يخص "الختان". كما تُشير الصفة إلى حالتهم كغرباء وخاصة في ١صم ١٧: ٢٦، ٣٦ حيث يعادون إله إسرائيل. وفي حب ٢: ١٦ يأتي الفعل. הֵעָרֵל؛ "غير مختون" بمعنى "شخص يكشف عن غرلته" ولذا فهو في (NIV)، مكشوف. ولكن هناك دليلًا نصيًا قويًا (قا؛ NRSV, REB) على القراءة التي تقول הֵרָעֵל "يترنح" (قا؛ إش ٥١: ١٧، ٢٢) ونجد في إش ٥٢: ١ أن أورشليم قد تهدمت أثناء السبي وقد وعدها الرب أن עָרֵל، "غير المختون، النجس والأجانب الذين خربوها، لن يجتاحوا المدينة المقدسة ثانية. وكل هذا له علاقة واضحة بالدور التعبدي للختان (מוּל).

٢. استُخدم الفعل واسم. بصورة رمزية في لا ١٩: ٢٣. فثمار الأشجار المزروعة حديثًا "تَحْسِبُونَ ثَمَرَهَا غُرْلَتَهَا. ثَلاَثَ سِنِينَ تَكُونُ لَكُمْ غَلْفَاءَ. لاَ يُؤْكَلْ مِنْهَا"، لذا لاتُقدم للرب كباكورة. ومرة أخرى يطفو على السطح الدور التعبدي للختان.

٣. وفيما يتعلق بالاستخدام الرمزي للصيغة الاسمية ولمزيد من المناقشات حول (تث١٠: ١٦، إر٩: ٢٥[٢٤])، انظر מוּל، "يختن" (ختان قسم ٥) كما جاءت حالة مشابهة في (لا ٢٦: ٤١) حيث الإشارة إلى خضوع إسرائيل (حيث قلوبهم غير مختونة) (לְבָבָםהֶעָרֵל)؛ ويأتي هذا التوضيح في سياق الحديث عن رفضهم للناموس الإلهي (ع ٤٣) وفي حز ٤٤: ٧ (قا؛ مع ع ٩) الغرباء يُعتبرون עַרְלֵי־לֵב، "غلف القلوب"، עַרְלֵי בָשָׂר، "غلف اللحم" لذا لايعدوا من شعب الرب ولا يدخلون في عهده.

وقد حُرموا من الخدمة في الهيكل الجديد، وعلى خلاف الحراس الذين كانوا يتناوبون حراسة هيكل ما قبل السبي (٢مل ١١: ٤ - ١٦). وفي إر ٦: ١٠ قيل عن الإسرائيليون أن "أذنهم غلفاء" עֲרֵלָה، لذا هم لايستجيبون للرب. ولا يلتزمون بتعهداتهم كما قلنا من قبل (انظر. מוּל). وفي النصوص الكهنوتية في سفر الخروج ٦: ١٢، ٣٠ يعترض موسى على المهمة التي أوكلها له الرب بالذهاب إلى فرعون لأنه עֲרַל שְׂפָתָיִם، "أغلف الشفتين". ومن الواضح أن ذلك يُفيد ضمنًا أنه "متلعثم الشفتين" (NIV)، ربما يقصد أنه غير كفء لممارسة الأمور الطقسية (قا؛ ١٩: ٢٣، إش ٦: ٥ (نجس الشفتين)، ٥٢: ١ وقارن مع Hermisson, 71-72).

٤. وفي المرثاة الهجائية الموجهة ضد مصر (حز ٣٢: ١٨- ٣٢)، أشار إلى עֲרֵלִים، غير المختونين، فهم سينحدرون إلى الأرض السفلى، جاءت ٩مرات (في ع ٢٧أ) تأتي מֵעוֹלָם، من المفضل أن تُقرأ "منذ أمد بعيد" انظر NRSV, NJPSV). واستُخدمت لغة مشابهة في ٢٨: ١٠، ٣١: ١٨. بينما في ٢٨: ١٠، ٣٢: ٢٩، ٣٠ نجد إشارة إلى مجموعة عرقية تمارس الختان بصورة عادية، كما تقترح أن الأطفال الذين يموتون قبل أن يُختنوا وحرموا من الدفن في مدافن عائلاتهم اعتُبروا هنا أنهم فئة منبوذة في "شيول"ـــ الأرض السفلى (انظر. Lods, 271-83).

ختان: ← מוּל [mwl 1] (يختن، #٤٥٧٦)؛ ← מלל [mll 2] (يختن، #٤٩٠٩)؛ ← ערל [ʿrl] (يعامل كغير مختون، #٦٨٨٧).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:72-81; *TWAT* 4:734-38; 6:385-87; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; M. V. Fox, "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *'wt* Etiologies," *RB* 81, 1974, 557-96; H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, 1965, 64-76; M. Kessler, "Genesis 34—An Interpretation," *Reformed Review* 19, 1965, 3-8; H. Kosmala, "The 'Bloody Husband'," *VT* 12, 1962, 14-28; A. Lods, "La mort des incirconcis," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1943, 271-83; J. Sasson, "Circumcision in the Ancient Near East," *JBL* 85, 1966, 473-76; R. de Vaux, *AncIsr* (Engl), 1961, 46-48; M. Weinfeld, "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel," *ZAW* 88, 1976, 17-56; C. Westermann, *Genesis 12-36*, ConCom, 1985.

Leslie C. Allen ليزلي سي. ألين

٦٨٨٨ (עָרֵל [ʿarel]، أغلف)، ← #٦٨٨٨

٦٨٨٩ (עָרְלָה [ʿorlâ]، غرلة)، ← #٦٨٨٩

6890 עָרַם

עָרַם [ʿaram 1]، نِفْعَل. يكبح (#٦٨٩٠)، עֲרֵמָה [ʿarēmâ]، اسم. كومة (#٦٨٩٤).

ش. أ. ق يأتي الجذر في ערם في أوغا.، العربية، السيريانية والآرامية. بينما في العربية تأتي اسم *aramat'* لتُشير إلى "حبوب غير مدروسة".

ع. ق ١. يأتي الفعل في خر ١٥: ٨ ليصف مياه البحر الأحمر التي تراكمت من جراء ريح أنف الرب.

٢. وعادة ما تُستخدم עֲרֵמָה في العهد القديم، للتعبير عن "حبوب غير مدروسة" (را ٣: ٧، نح ١٣: ١٥، نش٧: ٢[٣]، حجي ٢: ١٦) أو تعبر عن الحبوب والثمار (٢أخ٣١: ٦ "جاءت مرتين") وفي إر ٥٠: ٢٦ استخدمت مع الفعل. סָלַל، لتعبر عن خراب بابل، إذ قيل كوموها "مثل الحبوب غير المدروسة".

كومة، تل، رجمة: ← גַּל [gal 1] (كومة، رجمة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [hamôr 2] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← מְדוּרָה [medûrâ] (رجمة، #٤٥٠٩)؛ ← נֵד [nēd] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [sll 2] (كوم، احترم كبير، قاوم، #٦١٤٨)؛ ← ערם [ʿrm 1] (أحاط بسد، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [sbr] (كوم، #٧٣٩٢).

ألن إم. هارمان *Allan M. Harman*

6891 עָרַם

עָרַם [ʿaram 2]، قَلْ. مكر، إحتال، خادع، يكون فطنًا؛ هِفْعِيل. يفطن، يحتال (#٦٨٩١)، עָרוּם [ʿarûm]، والصفة، ماكر، محتال، فطن، عاقل (#٦٨٧٤)، עָרְמָה [ʿormâ]، واسم. حيلة، دهاء، تعقل (#٦٨٩٣).

ش. أ. ق جاء الجذر ערם في الآرامية والسريانية بمعنى فطنة، سوء المحيا. بينما تجئ في السبعينية עָרַם في تك٣: ١ مع φρόνιμος (#٥٨٦١)، عميق التفكير، حكيم. وقد تُرجم المعنى السلبي أو الإيجابي للتعبير (ماكر، حكيم) إلى πανουργεύω (وخاصة الصفة. πανοῦργος ٤١١٢#، واسم. πανουργία، #٤١١١).

ع. ق ١. يأتي الفعل עָרַם بأشكاله المختلفة ٢٢مرة في العهد القديم عدا الأسفار النبوية. ومع أنها تحمل المعنى السلبي والإيجابي، إلا أن استخدام المعنى الإيجابي يأتي بالأساس في سفر الأمثال، حيث جاء الفعل עָרַם؛ مرتين، الصفة. עָרוּם؛ ٨مرات، اسم. עָרְמָה؛ ٣مرات. وهي بالأساس تصف عملًا يتسم بالحكمة والتعقل. واستخدامات التعبير يوضح أن المنطق البشري، على الرغم من تلوثه

بالخطية إلا أنه لايُدان تلقائيًا. والحوادث خارج سفر الأمثال (حيث الإشارة إلى أن الحية أكثر حيوانات البرية حيلة كما جاء في تك ٣: ١ تعكس فكرة سلبية).

وهناك حدثان نحويان يحتاجان لتعامل مقتضب معهما. الأول: وفقًا لـ BDB و *HALAT*، فعدا صيغة هِفْعِيل.؛ الحقيقية (יַעְרִים) في مز ٨٣: ٣ [٤]، فإن الأحداث الثلاثة للفعل والتي تجيء في شكل *ya'rim*، "سوف يكون فطنًا" يجب اعتبارها مثل صيغة قَلْ. (١صم ٢٣: ٢٢، أم١٥: ٥، ١٩: ٢٥). أما في ١صم ٢٣: ٢٢ فقد يعني أن الفعل. *ya'rim* في المقابل يجب اعتباره في صيغة قَلْ. ومع ذلك، فمن الممكن أن نتابع تحليل نص *BHS Westminster Hebrew Morphology* (CATBE, 1991) حيث يُعالج الأحداث الأربعة على اعتبار أنها في صيغة هِفْعِيل.، وبنية صيغة قَلْ. المقترنة بصيغة هِفْعِيل. Imperf. على الرغم من ندرتها، تأتي في ثلاثة مواضع أخرى على الأقل في العهد القديم (٢صم١٥: ٨، إر ٨: ١٣، صف ١: ٢). والأمر الثاني يخص עָרַם في أي ٥: ١٣ (جاءت في NIV في خداعهم) ويتعامل *NIVEC* و*HALAT* معها بكونها فعل وبذا تُترجم حرفيًا إلى: "يتعامل بخداع". بينما تأتي في BDB بكونها صيغة اسمية. עָרְמָה ومع ذلك، فالبدائل نادرًا ما تُحدث أي فارق جوهري في الترجمة.

٢. وبخلاف سفر الأمثال، يستخدم اللاهوتيون עָרַם بمعنى "الدهاء والحيلة". وفي أول استخدام لها في تك ٣: ١ يأتي الكاتب على وصف الحية بكونها עָרוּם، أَحْيَلَ جَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ، وبهذا يكون قد وضع الخلفية الهامة نحو فهم الحيلة والدهاء. والتشابه الصوتي مع עֲרוּמִּים، "عريان" (تك ٢: ٢٥) يعمل على الربط مابين سرد قصة السقوط وسرد قصة الخلق (V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 1990, 187). فقد كُسرت براءة أدم وحواء من جراء دهاء الحية المجربة. لذا وقع الأخير تحت لعنة الرب رغم نجاحه. فالحية وעָרוּם هي الآن אָרוּר، قد لُعنت (تك ٣: ١٤). فدينونة الرب على الدهاء الذي يقود الناس بعيدًا عن كلمته يمكن ملاحظتها خلال العهد القديم (وبصفة خاصة في الأنبياء الكذبة).

ويرى الكثيرون من العلماء، أن استخدام עָרוּם؛ في تك٣: ١ يرتكز على الحكمة التقليدية لذلك تُعد كلمة محايدة بدون دلالات أخلاقية. ومع ذلك فالسياق في تك ١-٣ يرى أنها تصور داهية يقاوم أعمال الرب. واستخدم نفس التعبير في سفر أيوب، الذي هو جزء من الحكمة التقليدية. التي تصور المحتالين الذين يرفضهم الرب (أي٥: ١٢، ١٥:٥). وتأتي עָרְמָה؛ في خر٢١: ١٤ لتوضح لنا موضوع "القاتل".

والأشكال المختلفة للكلمة עָרַם تأخذ جميعها معنى إيجابيًا في سفر الأمثال وهي تصف على الدوام الشخص المتعقل الحكيم. وتأتي مرادفاتها بالتوازي مع "المعرفة" (أم ١: ٤، ٨: ٦، ١٩: ٢٥). وهو تعبير ها يقدم تعاليم رئيسية للكتاب المقدس. ومع ذلك، فاستخداماتها الإيجابية في الكتاب لا ترى ضرورة تستدعى التفاؤل بلا تحفظ تجاه الذكاء البشري. وفي سفر الأمثال نجد أن الحكمة الحقيقية لا يمكن أن نطلبها بمعزل عن خوف الرب (١: ٧، ٩ : ١٠) فَالْمُتَّكِلُ عَلَى قَلْبِهِ هُوَ جَاهِلٌ (٢٨: ٢٦). والتعقل (עָרְמָה) في سفر الأمثال يأتي جنبًا إلى جنب مع الحكمة (חָכְמָה) ليصور الصفات الإلهية (٨: ١٢) وفي 1QpHab 7:14، قال الله أنه حكم العالم وفقًا لـ עָרְמָה؛ (M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, 1979, 17). فمن يمتلك الحكمة يحيا وفقًا لإرادة الرب.

وعلى العكس من "الأحمق" فإن المتعقل في سفر الأمثال متوج بالمعرفة (أم ١٤: ١٨) فهو فطن وذكي (١٢: ٢٣، ١٣: ١٦) ويفهم طرق الحياة (١٤: ٨، ١٥). يُبْصِرُ الشَّرَّ فَيَتَوَارَى (٢٢: ٣، ٢٧: ١٢). وهناك أمثلة عديدة في العهد القديم تُبين هذه الحياة التي تتسم بالمعرفة والذكاء. وحياة موسى وداود لخير دليل على ذلك. بينما يقول العهد القديم أن المرأة الأولى سقطت تحت "غواية" المختبر، يسرد لنا قصصًا لنساء تغلبن على تحديات الحياة الضخمة بذكائهن. وماحياة نُعمى واستير إلا مثال واضح لعقلاء لعبوا دورًا أساسيًا في تاريخ الرب الخلاصي. ومع ذلك، فالنجاح يأتي أخيرًا من الرب. كما يشدد العهد القديم على دور حياة الإيمان في هذا الأمر. أما أن يستخدم الإنسان ذكاءه لتحقيق أهداف خبيثة فسيدينه الرب على ذلك. ولكن حين يتم تطويع هذا الذكاء بجد ومسئولية حتى يقودنا هذا للاعتماد على الرب فهذا يجلب البركات المقدسة من لدن الرب وفي ضوء ذلك، يقول السيد المسيح "كونوا حكماء كالحيات بسطاء كالحمام" (مت١٠: ١٦) وهذا القول يحمل نفس المعنى السابق.

داهية، وماكرة: ← עָקְבָה [*'oqbâ*] (دهاء، براعة، #٦٨١٧)، ← ערם [*'rm* 2] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصاً بارع، #٦٨٩١).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:387-92; N. Ararat, "Scripture's Battle Against Cunning," *Beth Mikra* 26, 1980, 67-78; A. J. Bledstein, "The Genesis of Humans: The Garden of Eden Revisited," *Judaism*, 26/2, 1977, 187-200; D. Carr, "The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story," *JBL* 112/4, 1993, 589-90; M. B. Fox, "Words for Wisdom," *ZAH* 6, 1993, 149-69; R. L. Hubbard, "Theological Reflections on Naomi's Shrewdness," *TynBul* 40, 1989, 283-92; K. R. Joines, *Serpent*

Symbolism in the Old Testament, 1974; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974.

أي. لوك *A. Luc*

٦٨٩٣ (עָרְמָה [‘ormâ]، خداع، ذكاء، تعقل)، ← #٦٨٩٣

٦٨٩٤ (עֲרֵמָה [‘ªremâ]، كومة)، ← #٦٨٩٤

٦٨٩٥ (עַרְמוֹן [‘ermôn]، أشجار وارفة)، ← #٦٨٩٥

6899	עַרְעָר

עַרְעָר [‘ar‘ar]، شجر الصنوبر (#٦٨٩٩).

ش. أ. ق لم يثبت وجود هذه الكلمة لغويًا، واعتبرها (*HALAT*) مجرد تكرار للجذر *‘wr*، بمعنى يُراقب.

ع. ق جاءت الكلمة ثلاث مرات (مز ١٠٢: ١٧[١٨]، إر ١٧: ٦، ٤٨: ٦) والحالات الوحيدة التي تُرجمت فيها الكلمة إلى "شجرة الصنوبر" جاءت في REB إر١٧: ٦ NASB في ٤٨: ٦.

واستُخدمت في مز ١٠٢: ١٧ [١٨] ولكن المعنى هنا لا يتضمن أي ذكر للأشجار ولم تأت هكذا في أية ترجمة أخرى. كما اتفقت معظم الترجمات مع NIV هنا "الْتَفَتَ إِلَى صَلاَةِ الْبَائِسِينَ" (עַרְעָר).

أما في الترجمات الحديثة للكلمة في إر١٧: ٦ في: NIV/ NASB "شجيرة"، في KJV أرض بور، NRSV شجيرة، REB شجرة صنوبر، NAB شجيرة عقيمة، NJPSV شجيرة خفيضة.

أما إر ٤٨: ٦ فليس له ذكر في القوائم المعجمية واعتبره البعض أنه يُشير إلى نوع ما من الحيوانات (مثل الحمار الوحشي في NRSV , NAB , NJPSV). ولكن بعض الترجمات مثل NIV تعاملت مع الكلمة في إر١٧: ٦ بكونها تعني "شجيرة"، NASB شجر الصنوبر، KJV أرض بور. REB تترجمها "المعوزين".

أشجار: ← אֵלָה [’ēlâ ¹] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [’erez] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [’ōren ¹] (شَجَرَةَ صُنوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [’ēšel] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [bᵉrôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz ¹] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [‘ēs] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [‘ar‘ār] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [sammeret] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة الشجرة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [tᵉ’aššûr] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنَ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**).

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

٦٩٠٢ (עֹרֶף [‘orep]، رقبة، ظهر)، ← #٦٩٠٢

6903	עָרַף

עָרַף [‘arap ¹]، قَلّ. قطر (#٦٩٠٣)، עֲרָפֶל [‘ªrapel]، ظلام كثيف (#٦٩٠٦).

ش. أ. ق تأتي עָרַף في أوغا.. *‘arap*؛ (انظر RS 23.28 [*KTU* 4.721] 2, 12 حيث تأتي *rpm’* مرتين بعد كلمة *lbsm* وفهمها كل من Dietrich, Loretz, and Sanmartin, 165، على أنها تعني "ظلمة، لون داكن". كما تأتي في أكد.. *erepu*، قاتم، داكن *erpetu*، سحابة.

ع. ق يأتي الفعل. עָרַף في تث ٣٢: ٢ "يَنْهَمِر (עָרַף) تَعْلِيمِي كَالْمَطَرِ" بالتوازي مع נָזַל، وَلْيَقْطُرْ كَلاَمِي، فَيَكونَ كَالطَّلّ". وفي تث ٣٣: ٢٨ نجد ان أرض الموعد هي المكان الذي يعطي فيه الرب شعبه البركات حيث "سَمَاؤُهُ تَقْطُرُ (עָרַף) نَدًى".

ب. ت وهناك وصف مشابه في سير ٤٣: ٢٢ "تهب ريح الشمال الباردة فيجمد الماء يستقر الجليد على كل مجتمع المياه ويلبس المياه درعا" (Skehan and Di Lella, 486).

وكف، تدفق، وشل: ← אֶגֶל [’ēgel] (يقطر، #١٠٣) ← דָּלַף [dlp ¹] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוּב [zwb] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טֶרֶד [trd] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [mar ²] (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [ngr] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [nzl] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [ntp] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [‘rp ¹] (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [pkh] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [rᵉwāyâ] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [ryr ¹] (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [rss] [¹ (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [r‘p] (يقطر، يمطر، #٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, "Zur ugaritischen Lexikographie XIII," *UF* 7, 1975, 157-69; P. W. Skehan and A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB, 1987.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٦٩٠٤ (עָרַף [‘arap ²]، يكسر [رقبة حيوان])، ← #٦٩٠٤

6906	עֲרָפֶל

עֲרָפֶל [ʿarapel]، ظلام قاتم، ظلام كثيف، سحاب ثقيل (#٦٩٠٦).

ش. أ. ق هذه اسم. مشتقة من الجذر. **עָרַף**، يقطر، يهطل "كما يحدث في المطر" (#٦٩٠٣) مع حرف الجر **לְ**، وبهذا يُشير إلى الظلام الدامس الذي يُغلف السحابة الممطرة. (قا؛ **עָרִיף**، سحاب، تأتي في أكد.. *erepu*، يصير ظلامًا، *erpetu*، "سحاب". وهي أقل احتمالاً في العربية. *gpr*، يغطي، نظرًا للتغيير في الحروف. ولكن اسم. تأتي في الرامية. **עַרְפְלָא**، وفي السيريانية. *arpel'*، وفي أوغا.. *grpl*، سحاب كثيف.

ع. ق تأتي اسم. ١٥مرة في العهد القديم، غالبًا بالتوازي مع كلمات أخرى لتعبر عن معنى "الظلمة" مثل **חֹשֶׁךְ** (#٣١٢٥)، **נֶשֶׁף** (#٥٩٧٤)، **אֲפֵלָה** (#٦٩٦)، أيضًا **צַלְמָוֶת**، ظل الموت (#٧٥١٦)، و**עָנָן**، سحاب (#٦٧٢٧)، وتأتي بالتعارض مع **אוֹר**، نور (#٢٤٠).

وغالبًا ما تشير الكلمة إلى الضباب، السحاب في ارتباطهما بالظهور الإلهي. فعلى جبل سيناء "وَوَقَفَ الشَّعْبُ مِنْ بَعِيدٍ، وَأَمَّا مُوسَى فَاقْتَرَبَ إِلَى الضَّبَابِ (**עֲרָפֶל**) حَيْثُ كَانَ اللهُ" (خر ٢٠: ٢١) وفيما بعد وصف موسى الأحداث ثانية "فَتَقَدَّمْتُمْ وَوَقَفْتُمْ فِي أَسْفَلِ الْجَبَلِ، وَالْجَبَلُ يَضْطَرِمُ بِالنَّارِ إِلَى كَبِدِ السَّمَاءِ، بِظَلاَمٍ (**חֹשֶׁךְ**) وَضَبَابٍ (**עֲרָפֶל**)" (تث ٤: ١١) ومرة ثالثة "هذِهِ الْكَلِمَاتُ كَلَّمَ بِهَا الرَّبُّ كُلَّ جَمَاعَتِكُمْ فِي الْجَبَلِ مِنْ وَسَطِ النَّارِ وَالسَّحَابِ (**עָנָן**) وَالضَّبَابِ (**עֲרָפֶל**)" وَصَوْتٍ عَظِيمٍ وَلَمْ يَزِدْ. وَكَتَبَهَا عَلَى لَوْحَيْنِ مِنْ حَجَرٍ وَأَعْطَانِي إِيَّاهَا (تث ٥: ٢٢). وفي وصف ظهور إلهي أخر كتب داود النبي "ضَبَابٌ تَحْتَ رِجْلَيْهِ" (٢صم ٢٢: ١٠ = مز١٨: ٩[١٠]). وفي وصفه لمسكن الرب، كتب سليمان: "قَالَ الرَّبُّ إِنَّهُ يَسْكُنُ فِي الضَّبَابِ (**עֲרָפֶל**)" (١مل ٨: ١٢ = ٢أخ ٦: ١). وسأل أليفاز أيوب عن مسكن الرب قائلاً " كَيْفَ يَعْلَمُ اللهُ؟ هَلْ مِنْ وَرَاءِ الضَّبَابِ يَقْضِي؟ (أي ٢٢: ١٣) وتحدث كاتب المزمور عن الرب قائلاً "السَّحَابُ (**עָנָן**) وَالضَّبَابُ (**עֲרָפֶל**) حَوْلَهُ. الْعَدْلُ وَالْحَقُّ قَاعِدَةُ كُرْسِيِّهِ (مز٩٧: ٢). وهناك إشارة الضباب الكثيف الذي يغلف المحيط كما وصفه الرب لأيوب "وَمَنْ حَجَزَ الْبَحْرَ بِمَصَارِيعَ حِينَ انْدَفَقَ فَخَرَجَ مِنَ الرَّحِمِ. ٩ إِذْ جَعَلْتُ السَّحَابَ (**עָנָן**) لِبَاسَهُ، وَالضَّبَابَ (**עֲרָפֶל**) قِمَاطَهُ (أي ٣٨: ٨ - ٩).

وهي تُشير إلى الضباب الكثيف الذي يقف على النقيض من مجد الرب حيث قال إشعياء "لأَنَّهُ هَا هِيَ الظُّلْمَةُ تُغَطِّي الأَرْضَ وَالظَّلاَمُ الدَّامِسُ الأُمَمَ. أَمَّا عَلَيْكِ فَيُشْرِقُ الرَّبُّ، وَمَجْدُهُ عَلَيْكِ يُرَى" (إش ٦٠: ٢) وهي ترمز إلى الظلمة الشديدة التي تجلبها دينونة الرب كما أخبر إرميا قائلاً "أَعْطُوا الرَّبَّ إِلهَكُمْ مَجْدًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَ ظَلاَمًا (**חֹשֶׁךְ**) وَقَبْلَمَا تَعْثُرُ أَرْجُلُكُمْ عَلَى جِبَالِ الْعَتَمَةِ (**עֲרָפֶל**) فَتَنْتَظِرُونَ نُورًا فَيَجْعَلُهُ ظِلَّ (**חֹשֶׁךְ**)، مَوْتٍ، وَيَجْعَلُهُ ظَلاَمًا (**נֶשֶׁף**) دَامِسًا." (إر١٣: ١٦). كما تُشير إلى الظلمة المرتبطة بسبي شعب إسرائيل، كما وعد الرب "كَمَا يَفْتَقِدُ الرَّاعِي قَطِيعَهُ يَوْمَ يَكُونُ فِي وَسْطِ غَنَمِهِ الْمُشَتَّتَةِ، هكَذَا أَفْتَقِدُ غَنَمِي وَأُخَلِّصُهَا مِنْ جَمِيعِ الأَمَاكِنِ الَّتِي تَشَتَّتَتْ إِلَيْهَا فِي يَوْمِ الْغَيْمِ (**עָנָן**) وَالضَّبَابِ (**עֲרָפֶל**)" كما استخدم كل من يوئيل وصفنيا نفس التعبير "يَوْمِ الْغَيْمِ (**עָנָן**) وَالضَّبَابِ (**עֲרָפֶל**)،" وذلك في معرض وصفهما ليوم الرب (يو ٢: ٢، صف ١: ١٥).

ب. ت تحولت هذه الكلمة في المشناة العبرية إلى السماء الأولى وجاءت في العبرية الحديثة بمعنى "سحب، ضباب".

ظلمة: ← **אֹפֶל** [*ʾōpel*] (ظَلاَمٌ، دُجَى، ظُلْمَة، #٦٩٤)؛ ← **אִשׁוֹן** [*ʾešûn*] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← **חשך** [*hšk*] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← **טְחוֹת** [*tuhôt*] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← **כִּמְרִיר** [*kamrîr*] (سواد، حزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← **לַיְלָה** [*laylâ*] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← **נֶשֶׁף** [*nešep*] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← **עוף** [*ʿwp* [2]] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← **עֲלָטָה** [*ʿalātâ*] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← **עמם** [*ʿmm* [2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← **עֲרָפֶל** [*ʿarāpel*] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← **צלל** [*sll* [3]] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← **צַלְמָוֶת** [*salmāwet*] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← **קדר** [*qdr*] (يكون مظلما، يحزن، #٧٧٢٢).

سحابة: ← **חָזִיז** [*hāzîz*] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← **מִפְלָשׂ** [*miplāś*] (بسط [السحابة]، #٥١٤٦)؛ ← **עוב** [*ʿwb*] (مُغطى بالسحب، #٦٣٨٠)؛ ← **עָנָן** [*ʿānān* [1]] (سُحب، #٦٧٢٧)؛ ← **עֲרָפֶל** [*ʿarāpel*] (ظلمة عميقة، ظلمة قاتمة، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← **שַׁחַק** [*šahaq*] (غُبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:698; M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology. Marginal Notes on Recent Publications*, *BibOr* 17, 68; idem, *Psalms I*, AB 107, 1965.

James D. Price جيمس دي . برايس

6907	עָרַץ

עָרַץ [*ʿaras*]، قَلْ. إنزعج، روَّع، فزع؛ نِفْعَلْ. يُثير الرعب، الفزع؛ هِفْعِيل. يُرهب، يكون في حالة فزع

(#٦٩٠٧)، מַעֲרָצָה [*maʿarasâ*]، واسم. "قوة مرعبة" (#٥١٢٤)، עָרִיץ [*ʿarîs*]، واسم. الحاكم، رجل قاس، طاغية (#٦٨٨٣).

ش. أ. ق تأتي في السيريانية بمعنى "يأتي على حين غرة" عنيف. وفي العربية (*arisaʾ*)، يرتجف، يرتعش .(*TWOT* 2:299)

ع. ق الشكل اللفظي للكلمة עָרַץ؛ يأتي ١٥مرة في العهد القديم وتُرجمت إلى "يكون مرعوبًا"، يُرهب، يُرعب، يعذب، يرجف، يفزع. وهناك مترادفات كثيرة تأتي بمعنى יָרֵא خوف، رعب (#٣٧٠٧)؛ פָּחַד، يرتجف (#٧٠٦٤)؛ גּוּר، يكون خائفًا (#١٥٩٣)؛ יָגֹר، خائفًا (#٣٣٣٦)؛ وחָתַת، انزعج، امتلأ رعبًا (#٣١٦٩؛ .(*TWOT* 2:699

١. استُخدمت هذه الكلمة في سفر التثنية ويشوع في صيغة تحذيرية "لاَ تَرْهَبُوا وَلاَ تَخَافُوا مِنْهُمْ" (تث ١: ٢٩، ٧: ٢١، ٢٠: ٣، ٣١: ٦، يش ١: ٩). وفي كل هذه المواضع كان التحذير موجهًا إلى شعب إسرائيل مباشرة أو إلى قادة الشعب (موسى ويشوع على سبيل المثال). كما أن كل تحذير كان يُتبع بدافع أو غرض مختلف يوضح سبب هذا التحذير مثل "لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ سَائِرٌ مَعَكَ. لاَ يُهْمِلُكَ وَلاَ يَتْرُكُكَ" (تث ٣١: ٦)، "لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكُمْ سَائِرٌ مَعَكُمْ لِكَيْ يُحَارِبَ عَنْكُمْ أَعْدَاءَكُمْ لِيُخَلِّصَكُمْ" (٢٠: ٤). وفي كل حالة من هذ الحالات فإن حضور الرب الفعلي—في مواجهة مهمة عظيمة أو عدو يُهدد—كان يُمثل تحفيزًا للشعب.

٢. وتأتي עָרַץ؛ في سفري المزامير وإشعياء لتصف إما تأثير حضور "يهوه" الرب أو عمله (انظر إش٢٩: ٢٣ كمثال عن عمل الرب) فالأرض سوف ترتجف "مِنْ أَمَامِ هَيْبَةِ الرَّبِّ، وَمِنْ بَهَاءِ عَظَمَتِهِ (إش ٢: ١٩، ٢١). وعلاوة على ذلك فهو "إِلهٌ مَهُوبٌ جِدًّا فِي مُؤَامَرَةِ الْقِدِّيسِينَ، وَمَخُوفٌ عِنْدَ جَمِيعِ الَّذِينَ حَوْلَهُ" (مز ٨٩: ٧[٨]، إش ٤٧: ١٢ (استخدام تهكمي). وفي مثل هذه الحالات فمن وجهة نظر الكاتب فإن هذه الكلمة تعني في المقام الأول النظرة المهيبة إلى القوة المروعة والتي يشوبها. وفي الغالب فإن فكرة الخوف كرد فعل يصدر من شخص ما في مواجهة مثل هذه الحقائق المذهلة تأتي كفكرة ثانوية. والاستخدام المبكر للكلمة في سفري التثنية ويشوع يرتبط بهذه الحالات الأخيرة التي جاء فيها التحذير من أن يخاف الشعب أو يفزع من عدوه، فيهوه الرب هو الموضوع اللانهائي للدهشة بالنسبة إلى شعبه وهو من يمثل الخوف الأكبر للأشرار.

كما يمكن أن تُستخدم עָרַץ لوصف أشياء خاطئة أو أناس أشرار. وفي إش ٨: ١٢ نرى أن محنة اليتيم والمظلوم تسبب فيها من يعيشون في الأرض فسادًا. وهكذا يستخدم "سفر أيوب" هذه الكلمة ليصف لنا حالة الخوف وسط المحن والتجارب (أي ١٣: ٢٥، ٣١: ٣٤).

٣. وتأتي עָרִיץ؛ ٢٠مرة كصفة، ١٣مرة في أسفار "إشعياء، إرميا وحزقيال" و٧ مرات في أسفار "أيوب، المزامير والأمثال. وفي غالبية هذه المواضع كانت تصف الأشرار والخطاة. وهناك تعبيرات إضافية لهذ الكلمة تعطينا مفهومًا أكمل لنوعية هؤلاء الأشرار أو الخطاة التي تصفهم هذه الكلمة. ومثل هؤلاء يتسمون بأنهم "السَّاهِرِينَ عَلَى الإِثْمِ" (إش ٢٩: ٢٠) وأنهم "لَمْ يَجْعَلُوا اللهَ أَمَامَهُمْ" (مز٥٤: ٣[٥]، ٨٦: ١٤). وتواجد هؤلاء الأشخاص يسبب الرعب للبشر، لذلك فهم يستحقون دينونة يهوه الرب في نهاية الأمر (إش ٣: ١١، ٢٩: ٥، ٢٠). وهكذا صورت الأمم أيضًا بكونها "أمم عتاة" (إش ٢٥: ٣) ويكرر حزقيال نفس التعبير (עָרִיצֵי גוֹיִם)، ٤مرات ليصور الأمم التي أتى عليها غضب الرب ودينونته. (حز ٢٨: ٧، ٣٠: ١١، ٣١: ١٢، ٣٢: ١٢) واستخدمت هذه الصفة مرة واحدة في (إر٢٠: ١١) لتصف يهوه الرب بكونه "جَبَّارٍ قَدِيرٍ" (محارب مرعب NASB).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*ʾāyōm*] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*ʾêmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [*bʿt*] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור [3] [*gwr* [3]] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*dʾg*] (قلق، تعلّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל [2] [*zhl* [2]] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*hrd*] (ارتجف، اقشعر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*htt*] (يكون فزع، أرعبَ، خاف، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [*ygr*] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [1] [*yrʾ* [1]] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrh*] (يخاف، إرتعب، شُلَّ مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*ʿrs*] (حَذر، إرتعب، ذُعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [1] [*phd* [1]] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [1] [*qws* [1]] (شعر بإشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:699; J. Eaton, "Some Misunderstood Hebrew Words for God's Self-Revelation," *BT* 25, 1974, 331-38.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

6908	עָרַק

עָרַק [*ʿaraq*]، قَلْ. أنخر، يعتمل في القلب (#٦٩٠٨).

ش. أ. ق يأتي الجذر بهذا المعنى في السيريانية والعربية

وربما في الإثيوبية أيضًا وأوغا. (انظر HALAT).

ع.ق هذا الجذر النادر يأتي مرتين فقط في سفر (أي ٣٠: ١٣، ١٧) مع اختلاف بسيط غير ملحوظ. وهو يُشير رمزيًا إلى أصدقاء أيوب الذين كانوا يلوكون الكلام عليه (٣٠: ٣) أو يتحدثون عن آلامه (٣٠: ١٧).

ألم، وخز: ← חבל [*hbl* [3]] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*hîl* [1]] (تتمخض، يرتعش، #٢٦٥٥)؛ ← כאב [*k'b*] (يكون في ألم، يسبب ألماً، تهدم، #٣٨٧٢)؛ ← מרץ [*mrs*] (يكون مؤلماً، مؤلماً، ملتهباً، #٥٣٤٤)؛ ← עצב [*ʿsb* [2]] (يجرح، يؤلم، يؤذي، #٦٧٧٢).

تيرينس إي. فريثيم *Terence E. Fretheim*

٦٩١٠ (עָרַר [*ʿarar*]، متعادل، متساو)، ← #٦٩١٠

6911 עֶרֶשׂ

עֶרֶשׂ [*ʿeres*]، اسم. هيكل السرير، أريكة (#٦٩١١).

ش. أ. ق وجدت متشابهات للكلمة في اللغات السامية الشرقية منها والغربية (BDB, 793; *HALAT* 841; *UT*, 194, 237-38, 461-62).

ع.ق ١. تأتي עֶרֶשׂ، أقل مما تأتي מִטָּה، "سرير" في العهد القديم. ومثلها مثل עֶרֶשׂ ,מִטָּה استخدمت أيضًا لتعبر عن "الْمُضْطَجِعُونَ عَلَى أَسِرَّةٍ، والآكلون (عا ٦: ٤) والمكان الذي يضطجع فيه المريض (مز ٤١: ٣[٤]). وكان هو المكان المعتاد لممارسة العلاقات الجنسية (أم٧: ١٦). كما صار رمزًا لمثل هذه الأعمال (نش١: ١٦) وحين تأتي بمعنى النوم (أي ٧: ١٣، مز ١٣٢: ٣-٤) كان السرير يُزين بالمفارش (מַרְבַדִּים [רָבַד يُهئ الفراش، #٨٠٤٨]، McKane, 337) أو قد يُزين بالستائر Dahood, "Lexicography," 360-61؛ وانظر أم ٧: ١٦)، وهذه الستائر تحجب من فوق السرير عن ناظريه (Carr, 86; Dahood, *Psalms*, 243). وعֶרֶשׂ، (وعلى الأرجح أي نوع من الأسرة) كان يُجهز بحيث تبدو عليه مظاهر الثراء، أما الفقراء فكانوا ينامون على حصر ويتغطون بملابسهم (خر٢٢: ٢٦-٢٧؛ Pfeifer, 273; Anderson, 90). ويُلمّح تث ٣: ١١ إلى أن سرير عوج ملك باشان كان من الحديد، على أن البعض يقول أن المقصود "تابوت حجري" (Craigie, 120) من البازلت (Mayes, 144).

٢. والحيرة حول בִּדְמֶשֶׁק עָרֶשׂ في (عا ٣: ١٢) أثمرت عن كثير من المناقشات. فالبعض يدافع عن القراءة التقليدية والتي تدعمها الترجمات القديمة. ويفسرون التعبير بأنه "سرير دمشقي" أو أريكة من دمشق. (KD X, 264; Pfeifer, 273). وهو تصوير للثراء الفاحش: فالسامريون لا يجلسون على آرائك فقط بل على آرائك دمشقية (Barstad, 182). ولاحظ آخرون الفارق ما بين דְמֶשֶׁק في النص ودַּמֶּשֶׂק، "دمشق" واقترح البعض إعادة نظم إنشاء كلمة بديلا عنها. واقترح البعض المزج ما بين בַּד وשׁק، وتُقرأ וּבַד מִשֹּׁקעֶרֶשׂ، (قطعة خارجة عن ساق السرير)، (Rabinowitz, 228-29; Moeller, 33-34; Waard and Smalley, 72-73, 230). ويرى Gese أن דְמֶשֶׁק تعبر عن كلمة أشورية، أو كلمة مجهولة في الكتاب المقدس אֲמֶשֶׁת أو מְשֶׁת א (تأتي في الأشورية *amartu / amastu*) وتعني (رأس السرير) وهي تتطابق مع פֵּאָה وتعني "أسفل السرير" (Fussende," "Kopfaufbau"; Gese, 431; Wolff, 198; cf. *HALAT* 218).

سرير: ← יצע [*ysʿ*] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← מִטָּה [*mittā*] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← מִשְׁכָּב [*miškāb*] (سرير، #٥٤٣٥)؛ ← עֶרֶשׂ [*ʿereś*] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← פֵּאָה [*pāʾâ* [1]] (رفاهية [الإريكة]، #٦٩٩١)؛ ← רבד [*rbd*] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *The Book of Psalms I*, NCB, 1972, 90; H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, 1984, 33-36, 127-41, 182; G. F. Carr, *The Song of Solomon*, TOTC, 1984, 86-87; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976, 120; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography VI," *Bib*, 49, 1968, 355-69; idem, *Psalms III*, AB, 1966, 243; J. de Waard and W. A. Smalley, *A Translator's Handbook on the Book of Amos*, 1979, 71-73, 128-29, 250; H. Gese, "Kleine Beitrᴗge zum Verstᴗndnis des Amosbuches," *VT*, 12, 1962, 417-38; R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, 1974, 80; F. Landy, *Paradoxes of Paradise*, 1983, 177-79; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCB, 1979, 144; W. McCane, *Proverbs*, OTL, 1970, 337; H. Moeller, "Ambiguity at Amos 3:12," *BT* 15, 1964, 31-34; G. Pfeifer, "'Rettung' als Beweis der Vernichtung (Amos 3,12)," *ZAW*, 100, 1988, 269-77; M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 359-60; I. Rabinowitz, "The Crux at Amos III 12," *VT*, 11, 1961, 228-31; J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, 1978, 35-47, 194-99; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 96-98, 272, 276.

وليم سي. ويليامز *William C. Williams*

6912 עֵשֶׂב

עֵשֶׂב [ʿ*eseb*]، "نبات أخضر"، عشب (#٦٩١٢).

ش. أ. ق للكلمة עֵשֶׂב علاقة بالكلمة أكد.. *esebu* (ينمو بوفرة، انظر *AHw*, 253b) وبالكلمة *isbabtu*؛ (عشب (*AHw*, 392a) (وفي العربية. *usb'* "نبات - عشب" انظر *HALAT* 842.

ع. ق ١. استُخدمت עֵשֶׂב في بعض النصوص بالمعنى الواسع للنبات (انظر على سبيل المثال تك ١: ١١-١٢، Dalman, 1:335). ومثل هذه النباتات قد تنمو في القفار (إش ٤٢: ١٥، انظر Dalman, 1:335) أو تكون منتجًا زراعيًا (خر ٩: ٢٢). ونستطيع أن نرى المنتجات الزراعية تحديدًا في التعبير עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה (على سبيل المثال تك٣: ١٨). وעֵשֶׂב הַשָּׂדֶה في ٢: ٥ ليست نباتات على وجه العموم بل منتجات زراعية، لأن النباتات لم تكن قد نبتت بعد لأنه لم يوجد فلاحون لزراعة الأرض في ذلك الزمن (انظر Westermann, *Genesis*, 199).

٢. منذ أن كان لـ עֵשֶׂב قيمتها العالية كغذاء للإنسان (تك١: ٢٩) والحيوان (تث ١١: ١٥)، استُخدمت بصورة رمزية لتعبر عن بركة الرب (تث ٣٢: ٢، مز ٧٢: ١٦، ميخا ٥: ٦) كما استُخدمت עֵשֶׂב لتعبر عن دينونة الله المقدسة (تث٢٩: ٢، إش٣٧: ٢٧، إر١٤: ١٦) لأن النباتات سرعان ما تذبل.

عشب - نباتات: ← דשא [*dš'*] (يصبح أخضر، ينبت، #٢٠١٢)؛ ← חָצִיר [*hāṣîr* [1]] (عشب، #٢٩٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [*hᵃšaš*] (عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← ירק [*yrq* [2]] (يخضر، #٣٧٦٢ب)؛ ← לֶקֶשׁ [*leqeš*] (عشب متأخر، #٤٣٨١)؛ ← עֵשֶׂב [ʿ*ēśeb*] (نباتات خضراء، #٦٩١٢).

البيبلوجرافيا

U. Cassuto, *Commentary on Genesis*, 1944; G. Dalman, *AuSP*, 1928-42; J. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1974; H. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

6913 עָשָׂה

עָשָׂה [ʿ*asâ* [1]]، قَلْ. عمل، فعل، يُهيء، يُعد، يخلق، يُعالج، يؤثر، يُظهر، يحصل على، يُكمل، يُنجز عملًا أو خدمة، يتعهد يتعامل مع، يتصرف، يلوي؛ نِفْعَل. يُعمل، يُنجز، يُكمل، يُجهز، ينهي، يُهيء؛ بُعَّل. أنتج (#٦٩١٣)؛ מַעֲשֶׂה [*maʿᵃseh*]، واسم. فعل، قول، منتج، قوة، عمل (#٥١٢٦).

ع. ق ١. جاء هذا الفعل ٢٦٢٧مرة في العهد القديم، من بينها ٢٥٢٧مرة في صيغة قَلْ. ٩٩مرة في صيغة نِفْعَل. ومرة واحدة في صيغة بُعَّل. (قَلْ. في المبني للمجهول؟). وهي ذات مجال دلالي واسع جدًا، ولكن ليست كل المجالات لها الصبغة اللاهوتية الحاسمة. وتأتي اسم. מַעֲשֶׂה حوالي ٢٢٠ - ٢٣٦مرة(؟). وقد جاءت عدة متشابهات هجائية (مرتين بمعنى "يُجبر"، وثلاث مرات "يغطي"، أربع مرات بمعنى "يتحول تجاه". وهناك عدة أسماء شخصية تأتي مرتبطة مع الجذر עֲשָׂהאֵל (٢صم٢: ١٨، ٣: ٢٧، ٣٠، ٢٣: ٢٤، ٢أخ١٧: ٨، عز١٠: ١٥) ومع الجذر עֲשִׂיאֵל، (١أخ ٤: ٣٥)، עֲשָׂיָה) ٢مل ٢٢: ١٢)، אֶלְעָשָׂה، (إر٢٩: ٣)، יַעֲשִׂיאֵל (١أخ١١: ٤٧)، (؟) מַעֲשֵׂיָה (عز١٠: ٢١، إر٢١: ١)، מַעְשַׂי (١أخ ٩: ١٢)؛ יַעֲשָׂי (عز١٠: ٣٧). كل هذه تُشير إلى مفاهيم ذات صلة بالخلق، على سبيل المثال (إيل "ياهو") في صيغة قَلْ. ويطابق الفعل إلى حد كبير المعنى "يعمل، يفعل" مع بعض الاختلافات الطفيفة في استخدام هذه المعاني.

٢. مع الرب كفاعل. **(أ)** الرب هو الخالق (עוֹשֶׂה)، وهذه الكلمة هي أكثر الكلمات التي استخدمت لوصف أعمال الرب الإبداعية. واستُخدمت مع בָּרָא، "يخلق"؛ יָצַר، "يُشكل"، يصوغ، يعمل קָנָה، يخلق؛ כּוּן، يضع، يؤسس، צָלַח، ينجح، يزداد. وجاءت، עָשָׂה ١٨مرة في تك ١- ٥ لتعبر عن خلق العالم والبشرية. وجاءت الكلمة ٢٣مرة في (تك ١-١١)، منها سبع مرات في الأصحاح الأول تعبر عن أن الله خلق الامتداد الواسع بين الماء (ع٧) والأشجار المثمرة (ع ١١، ١٢)، (עָשָׂה = حدد، عين) (فَعَمِلَ اللهُ النُّورَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ: النُّورَ الأَكْبَرَ لِحُكْمِ النَّهَارِ، وَالنُّورَ الأَصْغَرَ لِحُكْمِ اللَّيْلِ، وَالنُّجُومَ) وهذا يتضمن تنظيم المواسم، الأعياد، الاحتفالات، أوقات الحصاد، أوقات الاقتلاع. ولأعطاء النور في أوقات محددة (ع ١٦) لذلك، فوحوش الأرض تتضمن أيضًا كل أنواع الحيوانات في العالم كله فهي تحت قيادته وهي من خلقه (ع ٢٥) وهي الكلمة التي استخدمت عند الحديث عن خلقة الله للإنسان (وَقَالَ اللهُ: "نَعْمَلُ (עָשָׂה) الإِنْسَانَ (אָדָם) عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ". (ع ٢٦) والكلمة تلخص عمل الخلق كله (ع ١- ٣٠). وفي (ع ٣١) (قا؛ مع ٢: ٢-٤). فالله هو الرب الذي يعمل وينجز خططه وإرادته.

وقد خلق (עָשָׂה) الرب امرأة للرجل لتكون معينة له (تك ٢: ١٨) وكانت الحية من بين المخلوقات التي خلقها (עָשָׂה). الله في البرية. كما حاول أدم وحواء أن يصنعا עָשָׂה؛ ملابس تغطي عريهما، ولكن الرب استبدلها بملابس صنعها (אָדָם) لهم (٣:٢١). واستُخدمت الكلمة

أيضًا في وصف ما فعله قايين الذي قتل أخيه (٤: ١٠) وتُشير في ٥: ١ إلى حقيقة أن الرب خلق الإنسان على صورته. وتكررت هذه الحقيقة مرة أخيرة وبشكل واضح في ٩: ٦.

فَحَزِنَ (נָחַם) الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ (עָשָׂה) الإِنْسَانَ فِي الأَرْضِ (قبل الطوفان)، وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ. (تك ٦: ٦ - ٧). كما أطاع نوح أمر الرب بأن صنع فلكًا (٦: ١٤- ١٦) كما أمره الرب (٦: ٢٢، ٧: ٥). والدمار القادم الذي سيجلبه الرب على العالم الذي خلقه (עָשָׂה) أشير إليه في (٧: ٤). وأقسم الرب أنه لن يُهلك العالم ثانية (٨: ٢١) وترتكز قصة "حام" حول ما فعله، עָשָׂה) بأبيه "نوح" (٩: ٢٤ עָשָׂה). وأراد بناة برج بابل أن يصنعوا اسمًا لأنفسهم (١١: ٤)، وهو أمر يقدر الرب فقط أن يفعله لشعبه من خلال ابراهيم (١٢: ٢). على أن الكلمة استُخدمت مرتين في (١١: ٤) للإشارة إلى أناس يبنون مدينة، وهو عمل ينطوي على عصيان ضد الله وكبرياء.

هذا المسح الصغير لاستخدمات עָשָׂה؛ في (تك ١- ١١) يصور لنا خصائها. فهي كلمة يحددها سياقها. ولكنها في حد ذاتها تُشير ببساطة إلى العمل الذي يتطلبه السياق، وتـأتي بمعنى يعمل/ يفعل. وتأتي الكلمة في ٨٩ موضعًا آخر في سفر التكوين. والمناقشات التالية تهدف إلى الإشارة إلى بعض الأمور التي تُستخدم فيها الكلمة لتعبر عن معناها. وسوف يُلاحظ القارئ أن الكلمة قد تتحدث عن أعمال الرب مثل الخلق، أو ببساطة، القيام بعمل ما بواسطة شئ في يد العامل. وكل من בָּרָא، (#١٣٤٣) وעָשָׂה؛ قد تأتيان بمعنى (يخلق شيئًا جديدًا لم يكن موجدًا من قبل).

(ب) والرب صنع السموات والأرض (انظر القسم أ) وسوف يصنع أرضًا جديدة وسماء جديدة لشعبه في المستقبل. وبالإضافة إلى سفر التكوين، فإن إش ٤٠ - ٦٦ وسفر المزامير لهما مرجعان مهمان هنا، وفي تك ١٤: ١٩ تحدث ملكيصادق عن الرب العلي، خالق (קֹנֵה) السموات والأرض واستخدامه للكلمة קָנָה؛ (#٧٨٦٤) تأتي كمترادفة هامة للكلمة עָשָׂה؛. (داخل السياق). ويستخدم كل من تك ١ - ٢، إش ٤٥: ٧، ١٨ עָשָׂה בָּרָא ,כּוּן ,יָצַר؛ على التوازي ليصف لنا الرب الإله بكونه الخالق، المبدع، صانع السموات والأرض (٢مل ١٩: ١٥، إش ٣٧: ١٦). ويُضيف مز١٤٦: ٦ "البحر" بكونه أحد مخلوقات الرب. فالرب هو خالق (עָשָׂה) السماء الجديدة والأرض الجديدة (אֵת + صيغة اسم، قا؛ تك ١:١). وهذه كلها خُلقت بكلمته، والتعبير يحوي كل شئ بداخله أيضًا مثل: نسل شعبه، زرعه الذي يثبت للأبد، كل البشرية سوف تخضع للرب، ومن يرفض الرب سوف يلحقه الخزي، كما يتضمن الفعل في (إش ٦٦: ٢٢- ٢٤) كل ما سبق. فالكلمة مساوية لـ בָּרָא في تواز مع الفعل في ٦٥: ١٧- ١٨، حيث خلق الرب كل من الأرض الجديدة والسموات الجديدة إلى جانب أورشليم الجديدة.

والفعل בָּרָא؛ أكثر محدودية—في مجاليه النحوي والدلالي—من עָשָׂה كما أن בָּרָא ؛ يأتي معها الرب بكونه "الفاعل" ولا تُشير إلى الأشياء التي منها خلق الرب هذه الأشياء، كما تُستخدم للإشارة إلى خلق أشياء متنوعة (*THAT* 1:338). בָּרָא ويمكن استخدام עָשָׂה، مثل בָּרָא ولكنها لا تقتصر على التعبيرين الأولين مع בָּרָא. وكل من إش ٥٦: ١٧ - ١٨، ٦٦: ٢٢- ٢٤ يلمحان إلى خلق شعب الله في هذه الظروف الجديدة (انظر القسم ج). لذلك فالرب هو الخالق القدير للسموات الأولى وللأرض الأولى، وكذا للسموات الجديدة والأرض الجديدة على السواء.

(ج) وبعد أن يخلق الرب الكون، سوف يصنع (עָשָׂה) ويكون له شعبًا تك ١: ٢٦- ٢٨، ولكنه واصل بعد السقوط ١٢: ١-٣، عد ١٤: ١٢. ففي سفر الخروج ٦: ٧ كان هدفه أن يتخذ له شعبًا. فمثله مثل الفخاري يقدر أن يصنع ويقدر أن يُشكل (إر ١٨: ٣). وقدم لخليقته كل ما يمكنه أن يقدمه (إش ٥: ٤). وهو الذي يثبتها كما في (إش ٦٦: ٢٢) "لأَنَّهُ كَمَا أَنَّ السَّمَاوَاتِ الْجَدِيدَةَ وَالأَرْضَ الْجَدِيدَةَ الَّتِي أَنَا صَانِعٌ تَثْبُتُ أَمَامِي، يَقُولُ الرَّبُّ، هكَذَا يَثْبُتُ نَسْلُكُمْ وَاسْمُكُمْ." في السماء الجديدة والأرض الجديدة.

وسيكون لهؤلاء البشر الجدد قلبًا جديدًا، وقد أوضح حزقيال أنه بعد أن يتركوا خطاياهم (פֶּשַׁע)، سوف ينالون حتمًا قلبًا (לֵב חָדָשׁ) جديدًا. فالرب هو نبع الخلاص، وهو معطي القلب الجديد (حز ١١: ١٩، ٣٦: ٢٦- ٢٩).

(د) ولم يخلق الرب النور المادي والظلمة فقط (تك ١: ٣) (صيغة أمر من הָיָה)، ولكنه خلق الخير والشر في كل من العوالم الطبيعية والتاريخية. (إش ٤٤: ٢٤، ٤٥: ٧). والواقع أن الأربع كلمات الأخيرة من ٤٥: ٧ "أنا الرَّبُّ صَانِعُ (עָשָׂה) كُلِّ هذِهِ" تؤكد أن الرب هو الذي صنع كل هذا. فهو خالق الفقير (أم ١٤: ٣١، ١٧ : ٥) والغني (٢٢: ٢) وكل طبقات البشر. لذلك، فكل من يظلم فقيرًا "يُعَيِّرُ خَالِقَهُ" (١٤: ٣١، ١٧: ٥).

(هـ) الرب هو خالق كل الأشياء، وهو سخي في عطائه للطبيعة وكل خلائقه (١: ١١، مز ١٠٧: ٣٧، إر١٢: ٢). فهو صانع العجائب (خر١١: ١٠) والآيات (٤: ١٧، ٣٠)، ونجد هنا أن עָשָׂה؛ تعمل عمل שִׂים / נָתַן في ارتباطها بهذه الأمور. فالرب قد صنع الكل لغرضه.

(و) استُخدمت עָשָׂה مع חַיִל، وتأتي أحيانًا بمعنى "قوة، شدة" ولكن بصفة عامة يتحدد المعنى وفقًا للنص. ومعنى חַיִל) في (عد ٢٤: ١٨) يُشير إلى أن إسرائيل سوف "تَصْنَعُ بِبَأْسٍ" (חַיִל قا؛ مز٦٠: ١٢[١٤]). أما

(חָיִל؛ فيأتي معناها واضحًا في (تث ٨: ١٨) "نجاح، ازدهار". وبكونه الرب العادل فهو قد خلق חָיִל (עָשָׂה)، وهُوَ الَّذِي يُعْطِيكَ قُوَّةً لاصْطِنَاعِ الثَّرْوَةِ (تث٨: ١٨) وهو مفهوم يُعيد إلى ذاكرتنا رمز العدل في العالم المصري القديم، m^3c_t.

(ز) وقد تأتي עָשָׂה؛ بمعنى "يحتفل" وهي تأتي في السياق الديني بمعنى الحفاظ على أيام الأعياد (خر١٢: ٤٨، يش ٥: ١٠، ٢ مل ٢٣: ٢١) أو أداء نذر أو مهمة كما تأتي بمعنى "يُعين كاهنًا" (١مل ١٢: ٣١، ١٣: ٣٣).

(ح) والرب يصنع (עָשָׂה) كل ما يمكن به أن يدين العالم أو يحكمه. وبصفة عامة، فهو صنع أمورًا عظيمة (مز ٧١: ١٩، ١٠٦: ٢١) في الخليقة (مز ١٠٤) والتاريخ (مز ١٣٦) وهو قد صنع الأشياء الطاهرة وهو "مُجْرِي الْعَدْلِ وَالْقَضَاءِ (مز ١٠٣: ٦، حز ٥: ١٠، ١٥، ١١: ١٩) وهو يصنع انتقامًا (נָקָם؛ (قض ١١: ٣٦، حز ٢٥: ١٧).

وفي بعض المواضع يأتي الرب بكونه خالق كل الأشياء (עוֹשֶׂה) في كل العهد القديم.

٣. وبالنسبة للأشخاص، (أ) يمكن للفرد أن يعمل (עָשָׂה) شيئًا معينًا. فابراهيم قد عمل برًا وعدلًا (שְׁפָּט / צְדָקָה מִ؛ تك ١٨: ١٩) لأنه حفظ طريق الرب. ولكي تصنع رحمة مع شخص ما، وتظهر له حبًا وإيمانًا وتعاطفا (חֶסֶד) فهذا أمر صنعه الرب ويطلب منا أن نتشبه به (خر٢٠: ٦، مز ١٣٦) وقد فعل الرب هذا بصفة خاصة لمسيحه (مز ١٨: ٥٠ [٥١]). وهذه الأمور تُدعى أعمالًا נָצַר، ملزمة، وتأتي؛ שָׁמַר؛ بمعنى يحرس، يحفظ؛ זָכַר يتذكر؛ רָדַף، يُتابع. وهذا يحدد نوعية العمل بشكل واضح. وهي توضح بشكل أكثر تحديدًا كيف يمكن للبشر أن يعملوا (עָשָׂה) أعمالًا ويتقولوا أقوالًا تعبر عن المحبة والرحمة ...الخ. وآخرون يصنعون חֹנֶף، الشر (إش٣٢: ٦ נְבָלָה ,תָּעָה ,אָוֶן قسوة) ويمكن أن يصنع الإنسان خيرًا (עָשָׂהטוֹב؛ مز ٣٤: ١٤[١٥]، ٣٧: ٢٧) أو شرًا (רַע؛ ملا ٢: ١٧). وفي المجال الديني تأتي עָשָׂה؛ بمعنى يعمل أو يفعل أو يقدم تقدمات وذبائح עוֹלָה+ זֶבַח (٢مل ٥: ١٧)؛ חַטָּאת (لا١٤: ١٩)؛ אִשֶּׁה (عدد ١٥: ٣). كل هذه الأعمال توضح بجلاء التشابه الأخلاقي/ الديني/ الروحي للبشر الذين خلقوا على صورة الخالق.

(ب) استُخدمت עָשָׂה للإشارة إلى إنجاز أو تحقيق أمر ما. وهذا ينطبق بصفة خاصة على الأشخاص الذين لديهم أوامر من الرب ليقوموا بتنفيذها، وعلى سبيل المثال بناء الهيكل، עָשָׂה. حسب كلام الرب. وقد وجدت (קֹדֶשׁ מִ) ٢٦٧مرة في سفر الخروج. وهذا ضعف ما جاء في باقي الأسفار الخمسة. وغالبًا مايجئ يهوه الرب/ الرجال "كفاعل". وماقاله الرب عن مصر سوف يحدث (خر٣٩: ١، ٦ قا؛ مع ٢٥: ١٠ - ٢٢ مع ٣٧: ١- ٩). كما أن "نوح" أيضًا قام بتنفيذ وصايا الرب بالتدقيق وذلك فيما يخص بناء الفلك (تك ٦: ٢٢). وفي هذه الحالات فإن "يعمل/ يصنع" ستناسب السياق حسب ماهو مطلوب.

كما كان على شعب إسرائيل أن يحفظ كل الوصايا الأخلاقية/ الأدبية/ الدينية التي جاءت بالتوراة ويعمل بها، ليس فقط على المستوى الجسدي والمادي، مثل بناء خيمة الاجتماع (خر ١٩: ٨، ٢٤: ٧) . ولكي تصير شعب إسرائيل، كان على إسرائيل أن تحفظ وصاياه (إر ١١: ٤، ٦، ٧، ٣٢: ٣٢، حز ٩: ١١). وشعب الله يتحتم عليه أن يعمل/ يعكس كلمات דָּבָר، يهوه الرب؛ רָצוֹן إرادته؛ חֹק، قوانينه؛ מִצְוָה، وصاياه؛ מִשְׁפָּט، عدله؛ תּוֹרָה تعاليمه؛ פִּקּוּדִים، أوامره؛ אֱמֶת حقه، אֱמוּנָה الإيمان به. أما الأشخاص الذين يرتكبون الإثم، الشر، الفجور، البغضة، العهارة، الخداع—تلك الأشياء التي لا يفعلها الرب—فمثل هؤلاء يُظهرون طبيعتهم الفاسدة.

٤. وهناك الكثير من المصطلحات التي تُستخدم للتعبير عن العدالة/ السخرية—"فَكَمَا فَعَلَ (עָשָׂה)، كَذلِكَ يُفْعَلُ بِهِ" (لا ٢٤: ١٩ قا؛ مع تث ١٩: ١٩). فسوف تُعامل آدوم بمثل ماعاملت اسرائيل (عو١٥) وصيغة القسم في حالة العقوبة هي: "هكَذَا يَفْعَلُ لِيَ اللهُ وَهكَذَا يَزِيدُ، إِنْ كُنْتُ..." وهي صيغة شائعة في المحيط الشرعي/ التعبدي. وفي القول "إِنْ كُنْتُمْ قَدْ فَعَلْتُمْ خَيْرًا مَعَ" نجد توظيفًا للتعبير עָשָׂה טוֹב עִם؛ (قض٩: ١٦، ٢صم٢: ٦). والعكس بالطبع هو "أن يفعل الشر רַע؛ قض ١٥: ٣ قا؛ تك ٢٦: ٢٩). كما أن التعبير" "مَا هذَا الَّذِي صَنَعْتَهِ؟" لهو جزء من اللغة الشرعية القانونية التي كان يستخدمها الأشخاص في معاملاتهم الرسمية (تك ١٢: ١٨، خر ١٤: ١١، قض ٨ : ١ قا؛ أيضًا "مَاذَا صَنَعْتُ بِكَ؟" عدد ٢: ٢٨، ١صم ١٣: ١١) والتعبير الذي قاله موسى "مَاذَا أَفْعَلُ بِهذَا الشَّعْبِ؟" (خر ١٧: ٤) هو استدعاء لسؤال يحتاج إلى إجابة شرعية محددة. (قا؛ مع هو ٦: ٤). وجاء التعبير (عمل يد الرب/ الناس/ الإله) ٥٤مرة. ومن خلال السياق، يمكن تحديد ما إذا كانت هذه الأعمال خيرًا أم شرًا. والأعمال (מַעֲשֶׂה) في سفر التثنية، تُشير إلى أعمال الشر الوثنية في أرض كنعان أو الأمم الأجنبية الأخرى (تث ٤: ٢٨، ٢٧: ١٥ قا؛ مع ٢مل ١٩: ١٨، إش ٢: ٨، ٣٧ : ١٩، ميخا ٥: ١٣[١٢]. إلخ) وكل أعمال الوثنية باطلة (إش٤١: ٢٩) وهي في نظر الرب "كبرياء وغرور". والمصطلحات النمطية التاريخية المستخدمة للإشارة إلى أقوال الملوك وأفعالهم في تاريخ سفر التثنية تُشكل دورًا أساسيًا في بنيتها (١مل ١٤: ٢٩، ١٥: ٧، ٢٢: ٤٥) انظر سفر الملوك الأول والثاني.

استُخدمت עָשָׂה للتعبير عن أعمال يهوه الرب سواء للخير أو الشر، في التاريخ وعلى مستوى شخصي أو قومي أو حتى على المستوى العام. يقول عاموس "إِنَّ السَّيِّدَ الرَّبَّ لاَ يَصْنَعُ أَمْرًا إِلاَّ وَهُوَ يُعْلِنُ سِرَّهُ لِعَبِيدِهِ الأَنْبِيَاءِ" (عا ٣: ٧). ولكن أحياناً تتسم أعماله بالبطش وعدم التوقع (إش٣٣: ١٣)، خاصة في أسفار الحكمة (قا؛ أي ١- ٢) ويُعد ٢مل ١٧ مثالاً كلاسيكيًا يوضح لماذا فعل الرب مافعله بشعب إسرائيل (قا؛ أيضًا إر ٥: ١٩، ٣٠: ١٥). وكما في الخلق، هكذا في الأنبياء، فكلمة الرب فعالة في إجراء كلمته (حز١٢: ٢٥، ١٧: ٢٤، ٢٢: ١٤). والواقع، فإن الرب يصنع ما يُريد في التاريخ (إش ٤٦: ١٠، ٤٨: ١٤، ٥٥: ١١) فشَلْمَنْأَسَر (٢مل ١٧: ٣، ٤، ١٨: ١٩)، نبوخذ نصر (إر٢٥: ٩) وكورش (إش ٤٥: ١)- كل هؤلاء يفعلون أوامر الرب (قا؛ مز ١١٥: ٣، ١٣٥: ٦). وأعمال الرب في حياة الأفراد (خير/ شر) هي كماهي في أي مكان آخر (تك٥٠: ١٩، مز ٢٢ خاصة عد ٣١[٣٢]).

٥. وأحد أكبر أعمال التمرد الخطيرة التي وقع فيها شعب إسرائيل هي أنهم صنعوا (עָשָׂה) عجلا ذهبيًا في سيناء (خر ٣٢: ٤، ٨). وهي في المقام الأول خطية عبادة أصنام. وأعقب ذلك خطية مماثلة في بيت ميخا (قض ١٧: ٤) وأصنام يربعام الذهبية (١مل ١٤: ٩ قا؛ مع ٢مل ١٧: ٢٩). وفي حب ٢: ١٨ وإش ٢: ٨ نجد شجبًا لهذه الأعمال الشريرة الصنمية. فيهوه الرب إله حي وليس صنمًا من صنع (מַעֲשֶׂה) يد إنسان مثل الأصنام التي يعبدها الملوك الوثنيين (إش ٣٧: ١٩).

٦. ولا يوجد أي معنى جديد للفعل في صيغة نِفْعَلْ. وتأتي كل أشكاله في صيغة المبني للمجهول فحسب. ونجد في سفر الجامعة حالات كثيرة لصيغة المبني للمجهول هذه ولكنها لا تأتي في سياقات لاهوتية، ويُشير سفر الجامعة إلى (كل مايجري تحت الشمس) من الأفعال البشرية (جا١١: ١٣، ١٤، ٤: ١).

٧. والاستخدام الوحيد لصيغة بُعِّلْ. في مز١٣٩: ١٥ من الممكن أن تأتي في صيغة قَلْ. للمبني للمجهول. وقد تُرجمت في كل الأحوال إلى (صُنِعْتُ עֻשֵּׂיתִי فِي الْخَفَاءِ סֵתֶר)، وهذا التعبير يُشير إلى الرحم.

٨. واستخدام اسم. מַעֲשֶׂה يتبع استخدام الفعل، فهي تصف الأمور المصاحبة للعمل حرفيًا أو رمزيًا. وهي تُشير إلى ما تم فعله أو ما سوف يُفعل. ولكن لا تأتي كل استخدامات هذه الصيغة في سياقات لاهوتية ذات أهمية. وقد وجد Vollmer 56 استخدامًا للصيغة الاسمية ذات أهمية لاهوتية (*THAT* 2:368). فكل أعمال/ أفعال الرب وكل أعمال/ أفعال البشر عُبر عنها في هذه اسم. وهناك بعض الأمثلة على ذلك. فأعمال الرب الخلاصية لها أهميتها اللاهوتية العظمى (خر٣٤: ١٠، يش٢٤: ٣١، قض ٢: ٧). وأعمال الرب الخلاصية والتي صُنعت أو سوف تُصنع صورت في أسفار الأنبياء (إش٥: ١٢، ١٩)، وحين يرفضها البشر يقعون تحت الدينونة (إش٥: ١٢). والكلمة تُشير إلى الخلق (مز ٨: ٦[٧]، ١٠٣: ٢٢) وكل الخليقه (١٠٤: ٢٤، ٣١). ومن يحتاج إلى أعمال الرب الخلاصية الآن، يتذكر أعماله الخلاصية في الماضي (١٤٣: ٥)، لأنها مصدر كل رجاء. والمرنم يقدم الحمد ليهوه الرب على أعماله التي لا تُقارن (٨٦: ٨، ١٣٩: ١٤) ويصف إلياهو قوة الرب في الطبيعة (أي ٣٧: ٧) وبين البشر (١٤: ١٥، ٣٤: ١٩).

٩. ويوضح سفر الجامعة عجز شخص ما أن يدرك أعمال الله الكاملة (جا ٣: ١١، מַעֲשִׂים)، وتوضح أسفار أخرى أعمال الرب التي يمكن الاعتماد عليها (مز٩٢: ٤[٥]، دا ٩: ١٤).

الترجمة السبعينية عادة ما تستخدم الترجمة السبعينية ποιέω (#٤٤٧٢)، "يفعل" لترجمة الكلمة עָשָׂה، ἔργον (#٢٢٤٠)، أعمال، أفعال. وهي تُترجم بشكل طبيعي מַעֲשֶׂה. وهناك كلمات أخرى استُخدمت للفعل ἐργάζομαι (#١١٨١)، يكون، يُصبح، γίνομαι (#٢٢٣٧)، تأثير، فعل، حدث πράσσω (#٤٥٥٦)، يمارس، يفعل χράω (#٥٩٦٩)/ cravomai (#٥٩٦٨)، يستخدم، يعمل، يستعمل، يوظف، συντελέω (#٥٣٣٤)، يُكمل، πλάσσω (#٤٤٢١)، يفعل، ἑτοιμάζω (#٢٢٨٦)، إعداد والاستعداد، κατασκευάζω (#٢٩٤١)، إعداد، ἁμαρτάνω (#٢٧٩)، يفعل/ يرتكب خطيئة، يعجز. وفيما يتعلق بالصيغ الاسمية فقد وجد أن كل المعاني تندرج تحت مفهوم (القيام بشئ ما، أنجز، فعل، عمل ποίημα (#٤٤٧٣)، ποίησις (#٤٤٧٤)، ἐργασία (#٢٢٣٨). وقليل من الكلمات الأخرى استُخدمت كل منها مرة واحدة بشكل مثير للاهتمام، مثل κτίζω (#٣٢٣١) والتي لم تستخدم للكلمة עָשָׂה (فعل)، ولكن للكلمة בָּרָא، يخلق، יָסַד، يؤسس، يجد، יָצַר، يشكل، כּוּן، يصنع، يؤسس، يخلق، קָנָה، يخلق، يحصل على، وهكذا الأمر في العهد الجديد.

ب. ت يلاحظ استخدام الجذر עָשָׂה في لفائف البحر الميت. ولم يُكتشف شيء جديد في هذه المخطوطات فيما يتعلق بالأهمية اللاهوتية التي تتعدى استخدام العهد القديم لهذه الكلمة واسعة الانتشار. وهذا كان متوقعًا نظرًا لأن هذه الكلمة تُعد تعبيرًا عامًا.

وقد جاءت الكلمة في مخطوطات الهيكل ١٠٠مرة كفعل. وثلاث مرات في اسم.، ومعناها يُحدده السياق، بما يقابله استخدام الكلمة في العهد القديم. وكان من المتوقع أن يتحرى كاتبو هذه المخطوطات الحق والعدل والبر والعمل على إنجاز חֻקִּים الرب (1QS 1:5; 5:2)، وأن يعملوا دائمًا

ما أمر به الرب (1QS 1:16). والخلاصة، فهم منفذوا وصايا التوراة (1QpHab 7:11). وقد وجد مزيج معين استُخدم في العهد القديم مثل (يفعل الشر/ العدل) (1QS 1:7; 5:12). وقيل في مخطوطات قمران "لا يمكن عمل أمر ما أو يحدث شئ ما بدون الرب" (1QS 11:11).

وتأتي اسم. מַעֲשֶׂה بنفس معانيها في العهد القديم، مع بعض التعديل في المفاهيم التي تخص مجتمع قمران. فشعبه هو عمله (1QH 11:30). والعدل والبر يتصدران أعمال الرب (1QH 14:16؛ 15:20). وهو وحده الذي يعرف مسبقًا كل أعماله/ أفعاله وكلها عظيمة وعجيبة (1QM 10:08؛ 1QH 01:07، 21). وأعمال البشر خادعة (רְמִיָּה؛ 1QH 1:26)، أما الرب فصالح إلى الأبد (1QH 4:20؛ 1QM 11:4). وأفراد المجتمع يُختبرون من خلال رؤيتهم وأعمالهم (1QS 5:21، 23، 24)، مع الإشارة إلى الارتباط ما بين أعمال الإنسان وخلاصه.

ونجد استخدامًا قويًا للكلمة في المشناة العبرية وهو يُقابل עָבַד، "يفعل، يعمل"..الخ. لذلك، فإن עָשָׂה؛ تعني يعمل، يفعل، يُجهز (على سبيل المثال Sebi'it VIII, 6; Tosef. VI, 29). وقد استخدمت الكلمة مع جذور أخرى. وإلى جانب صيغة نِفْعَلْ. استخدمت في صيغة هِفْعِيل. أيضًا بمعنى "يعمل، يأمر" (Baba Batra 9a; Exod Rabbah s. 35). كما تأتي في صيغة بِيعِّلْ. تأتي بمعنى يُجبر، يؤكد (Pesiqta Rabbati 33). ولمزيد من المراجع انظر Jastrow 2:1124-25.

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גמל [*gml*] (انجز، ارتكب، حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [*mᵉlā'kâ*] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל [*'ll* ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עשׂה [*'śh* ¹] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [*p'l*] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:1152-58; *THAT* 2:359-70; *TWAT* 6:413-32; R. Braun, "Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie," *BZAW* 130, 1973, 53; D. Edelman, "Saul's Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam 11:1-11)," *ZAW* 96, 1984, 204; D. Hillers, "An Alphabetic Cuneiform Tables from Taanach," *BASOR* 176, 1964, 46; M. R. Lehmann, "Biblical Oaths," *ZAW* 81, 1969, 74-92; T. M. Ludwig, "The Traditions of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah," *JBL* 92, 1973, 345-57; H. D. Preuss, "Verspottung fremder Religionen in AT," *BWANT* 12, 1971; M. Reisel, "The Relation Between the Creative Function of the Verbs עשׂה—יצר—ברא; in Isa 43:7 and 45:7," *Verkenningen in een stroomgebred*, 1975, 65-67; H. Ringgren, *The Faith of Qumran*, 1963; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, BHT 40, 1968; E. Sjberg, "Wiedergeburt und Neuschpfung in palᴗstinischen Tirdentum," *ST* 4, 1950, 44-85; idem, "Neuschpfung in den Toten-Meer-Rollen," *ST* 9, 1955, 131-36.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٦٩١٧ (עָשׂוֹר [*'āsôr*]، عشرة، عقد من الزمان)، ← #٦٩١٧

٦٩٢٠ (עֲשִׂירִי [*'ᵃsîrî*]، عُشر)، ← #٦٩٢٠

٦٩٢٣ (עָשַׂר [*'āsar*]، يأخذ العشر، يدفع العشر)، ← #٦٩٢٣

6924 עֶשֶׂר

עֶשֶׂר [*'eser*]، اسم. "عشرة" وهو رقم أساسي (#٦٩٢٤)، מַעֲשֵׂר [*maᵃser*]، يدفع العشر (#٥١٣٠)، עָשׂוֹר [*'āsôr*]، اسم. عشرة، عقد (#٦٩١٧)، עֲשִׂירִי [*'ᵃsîrî*]، عُشر (عدد ترتيبي) (#٦٩٢٠)، עָשַׂר [*'āsar*]، وتأتي في قَل. يدفع العشر، بيعِّلْ. عشرة (#٦٩٢٣)، עָשָׂר [*'asar*]، تأتي اسم. "عَشرة" في الأرقام المركبة (#٦٩٢٥)، עֶשְׂרֵה [*'esreh*]، اسم. "عشرة" (#٦٩٢٦)، עֲשָׂרָה [*'ᵃsarâ*]، اسم. مجموعة من عشرة، عشرة (#٦٩٢٧)، עִשָּׂרוֹן [*'issarôn*]، اسم. الجزء العاشر (#٦٩٢٨)، עֶשְׂרִים [*'esrîm*]، "عشرون" (#٦٩٢٩).

ع. ق ١. ومثل عدد الأصابع في كلتي اليدين. فإن رقم عشرة يُعد رقمًا من أرقام الكمال من الوجهة التوراتية. وهو قاعدة العد والإحصاء (ولكن ليس في كل الثقافات). وهو رقم غامض سواء كانت هناك أهمية لجمع رقم ٧ على رقم ٣ وهما من الأرقام ذات الأهمية (انظر ١مل ١١: ٣، أي ١: ٢-٣). وقد استُخدم كوحدة قياس في مجال تشييد المباني (خر ٢٦: ١٦، ١مل ٦: ٣، حز ٤٠: ١١)، وإرسال الهدايا (٢مل ٥: ٥)، و تحديد الأجور (قض ١٧: ١٠)، والتعبير عن فترات زمنية (تك ١٦: ٣). والرقم ١٠ هو أقل رقم في السلاسل ١٠- ١٠٠- ١٠٠٠- ١٠٠٠٠ انظر (أرقام، #٤٣٩٥). وهو أصغر وحدة عسكرية (تث ١: ١٥) حرس سيحون يتكون من عشرة أفراد، (*ANET*, 21).

٢. واستخدم الرقم ١٠ كرقم كامل (انظر "اثنا عشر في الإنجليزية"). وقد اشتكى يعقوب من أن لابان قد غيّر أجره عشر مرات (تك ٣١: ٧، ٤١)، وقد جرب إسرائيل الرب

عشر مرات في البرية (عد ١٤: ٢٢). كما أن هذا الرقم يُعبر عن المبالغة في أمر ما كما وصف ألقانا نفسه بأنه خير من عشرة أبناء (١صم١ : ٨) كما وجد دانيال وأصدقاؤه أفضل من غيرهم عشر مرات (دا ١: ٢٠).

٣. ويُعبر رقم١٠ عن الكمال. وعلى سبيل المثال، ففي الوصايا العشر، الرقم هنا يُشير إلى "رقم تذكاري"، على الرغم من إن هناك ثلاث طرق مختلفة لتقسيم الأعداد إلى عشرة أجزاء. وقد دُعيت الكلمات العشر في (خر٣٤: ٢٨، تث ٤: ١٣، ١٠: ٤). والوصايا العشر ماهي إلا كشف مختصر لإرادة الرب نحو شعبه. ورغم أن لوحي الشريعة تم نسخهما بالكامل مرة ثانية (שְׁנַיִם، وهما، #٩١٠٩)، وهذا التقسيم يلخص محتواها بجدارة (M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 1991, 245؛ والوصايا الخمس الأولى تُعبر عن المحبة للرب (تث ٦: ٥) والخمس الأخرى تشمل النواحي الاجتماعية وتدعو إلى محبة البشرية (لا١٩: ١٨). لذلك كُتبت هذه الوصايا على حجر حتى تظل باقية. وهذه الوصايا العشر تحتاج إلى تفسير مسهب كما تحتاج إلى تطبيق أيضًا كما جاء في التقاليد المختلفة في سفر الخروج ٢٠ والتثنية ٥. وهذا الإسهاب والتطبيق للوصايا العشر نجده في خر ٢١- ٢٣ وفي تث ١٢- ٢٦.

٤. ويأتي رقم ١٠ مرارًا وتكرارًا لتُعبر عن مبدأ أدبي. وعلى الرغم من الاعتراف الصريح بوجود هذا الرقم في نصوص لاحقة، إلا أنه من الواضح أن هناك عشر ضربات تكشف عن قوة الرب (خر ٧ - ١١). وكان هناك عشرة أجيال قبل الطوفان (فترة ماقبل الطوفان في تك ٥). وفترة مابعد الطوفان (تؤدي بنا إلى ابراهيم، تك ١٠).

٥. وترجع أهمية الرقم١٢ إلى أنه يمثل عدد أسباط إسرائيل (تك ٤٩: ٢٨)، وهم أبناء يعقوب الاثني عشر (تك٣٥: ٢٢، ٤٢: ١٣). ومشاركة الأسباط في العبادة كانت سمة أساسية لشعب إسرائيل منذ وقت بعيد وفي مراحل هامة من الخروج (خر ٢٤: ٤)، وفي عبور الأردن (يش٤: ٣)ـــكل هذه تميزت بمشاركة الأسباط الاثني عشرة. وكانت هذه الأسباط تُحيط بخيمة الاجتماع (عد ٢: ١٧- ٣١). كما شارك أفرايم ومنسى ابني يوسف كأسباط كاملة اللاويين في أداء دورهم المنوط بهم. كما أن اثْنَي عَشَرَ رَجُلاً، رَجُلٌ وَاحِدٌ لِبَيْتِ آبَائِهِ (عدد ١: ٤٤) يمثلون الأسباط جميعًا ويعملون ويعملون أعمالًا مختلفة (عدد ١: ٤٤). كما أنه كان على القادة أن يكرسوا أنفسهم لخدمة خيمة الاجتماع لمدة ١٢ يومًا (عدد ٧). وقد نُقشت أسماء الأسباط على الأحجار التي على صدرية رئيس الكهنة. (خر ٢٨: ٢١). وعملية إحياء الأسباط الاثني عشر للمملكة المنقسمة (١مل ١١: ٣٠) لهي سمة عصر ما قبل السبي وأمله (حز ٤٧: ١٣) وقد تجدد هذا الأمل عند تدشين الهيكل الجديد (عزرا ٦: ١٧، ٨: ٣٥). ورقم ١٢ من أرقام الكمال مثله مثل الرقم١٠ (عدد ٣٣: ٩، ٢ صم ٢: ١٥) . والسنة بها ١٢ شهرًا، وكمالها يعبر عن الأحداث الهامة مثل ماجاء في (أستير ٢: ١٢، دا ٤: ٢٩[٢٥]). كَانَ لِسُلَيْمَانَ اثْنَا عَشَرَ وَكِيلاً عَلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ يَمْتَارُونَ لِلْمَلِكِ وَبَيْتِهِ. كَانَ عَلَى الْوَاحِدِ أَنْ يَمْتَارَ شَهْرًا فِي السَّنَةِ (١مل ٤: ٧). حيث كان كل منهم يقدم الطعام والشراب للملك سليمان شهرًا في السنة. وتهديد يوسف الشديد لأخوته الأحد عشر لهو عنصر رئيسي من خطته في (تك ٣٧: ٩).

ب. ت أدى تزايد الاهتمام برمزية الأرقام إلى تضاعف أهمية الرقم عشرة، وعلى سبيل المثال، في العصور العشرة للنصوص الرؤيوية المختلفة (En 91:15-16 2). دعى "فيلو" الرقم عشرة رقم الكمال (*Vita Mos* 1:96)؛ وتحوي M. Ab. 5؛ قوائم متنوعة تصور الاستخدام المنهجي والتربوي للأرقام. لذلك، نجد أن العالم قد خُلق بواسطة عشرة أقوال (تك ١، M. Ab. 5:1)، وقد جُرب ابرهيم عشر مرات (المشناة 'Abot 5:3; Jub 19:8). أما مخطوطات الحرب فتُشير إلى الأسباط الاثنى عشر وقادتها (1QM 5:1-2). ومجموعة العشرة وقائدها (1QM 4:5) هو كتلة أصغر بناء مجموعات أكبر (1QS 2:22; CD 13:1).

أرقام: ← אֶחָד [*'ehād*] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [*'elep*²] (ألف، فرقة عسكرية، ٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [*'arba'*¹] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [*hāmēš*] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [*mē'â*¹] (مائة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [*'eśer*] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רִבּוֹ, רְבּוֹא [*ribbô',* *ribbô*] (عشرة الآف، عشرة الآف، #٨٠٤٧/ ٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [*šeba'*¹] (سَبْعَة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [*šālōš, š*ᵉ*lōšâ*] (ثلاثة، ثلاثى، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [*š*ᵉ*mōneh*] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [*š*ᵉ*nayim*] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ ¹ [*šēš*¹] (ستة، #٩٢٥٢)، ← תֵּשַׁע [*tēša'*] (تسعة، #٩٥٩٦).

العد، الحساب: ← כסס [*kss*] (يُقدر، يُقسم، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* ¹] (يعد، #٤٩٤٨)، ← ספר [*spr* ¹] (يحسب، يعد، يقدر، يُعدد، #٦٢١٨)؛ ← פקד [*pqd*] (يعد، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:692-94; *TDNT* 2:36-37; *TWAT* 6:432-38; A. Bea, "Der Zahlenspruch in Hebrɔischen und Ugaritischen," *Bib* 21, 1940, 196-98; H. A. Brongers, "Die Zehnzahl in der Bibel und ihrer Umwelt," in *Studia Biblica et Semitica: Theodoro Christiano Vriezen qui munere Professoris Theologiae per XXV annos functus est, ab amicis, collegis, discipulis dedicata*, eds. W. C. von Unnik and A. S. van der Woude, 1966, 30-45; A. M. Cartun, "'Who Knows

Ten?' The Structural and Symbolic Use of Numbers in the Ten Plagues: Exodus 7:14-13:16," *USQR* 49, 1991, 65-119; W. Herrmann, "Mercatores mandatu missi. Ein Beitrag zum Verstʊndnis der Einheiten "Fünf" und "Zehn" in der kanonischen und deutero-kanonischen Literatur des Alten Testaments," *ZAW* 91, 1979, 329-38; Jastrow 2:1127.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٦٩٢٥ (עָשַׂר [ʿasar]، عشرة)، ← #٦٩٢٥

٦٩٢٦ (עֶשְׂרֵה [ʿesreh]، عشرة)، ← #٦٩٢٦

٦٩٢٧ (עֲשָׂרָה [ʿ"sarâ]، عشرة)، ← #٦٩٢٧

٦٩٢٨ (עִשָּׂרוֹן [ʿissarôn]، الجزء العاشر)، ← #٦٩٢٨

٦٩٢٩ (עֶשְׂרִים [ʿesrîm]، عشرون)، ← #٦٩٢٩

6931 עָשׁ

עָשׁ [ʿas¹]، اسم.، حشرة "العث" (#٦٩٣١).

ش. أ. ق جاءت الكلمة في الآرامية واليهودية والسيريانية *'assa'* وأوغا. *'t'*، وفي العربية. *'attat'*، الأثيوبية. *'ede'*، وفي أكد.. *asasu*.

ع. ق جاءت الكلمة ٧مرات في العهد القديم، فالعث هو المنتقم من هؤلاء الذين يتهمون الأبرار خدام الله ويفسدونهم (إش٥٠: ٩، ٥١: ٨). وسوف تلتهم من لا يحفظون ناموس الرب في قلوبهم (تأتي || סָס؛ في ٥١: ٨). وقد شبه أيوب حياة البشر في هشاشتها وضعفها بحشرة العث (أي٤: ١٩) وبالملابس التي تأكلها العث (أي١٣: ٢٨). وكذا أعمال الأشرار غير الثابتة شبهت بشرنقة تلك الحشرة (٢٧: ١٨ وحرفيًا فالشرير (يَبْنِي بَيْتَهُ كَالْعُثِّ، أَوْ كَمَظَلَّةٍ صَنَعَهَا النَّاطُورُ) ويؤكد أيوب ان البشر سيُسحقون مثل العث (٤: ١٩، ٨ : ١٤). ويرمز العث أيضًا للرب الذي سيهلك مشتهى الإنسان (مز ٣٩: ١١[١٢]) بل وسيهلك الإنسان نفسه كالعث (هو ٥: ١٢).

ب. ت تستخدم الترجمة السبعينية σής (#٤٩٦٢)، العث. ففي أي ١٣: ٢٨ نجد وصفًا لثوب أكله العث (σητό-βρωτος، #٤٩٦٣). كما تأتي ἀράχνην، في مز ٣٨: ١٢ (= مت ٣٩: ١٢) بمعنى العنكبوت، وجاءت في النص الماسوري "العث"، ويقول يشوع بن سيراخ ٤٢: ١٣ "فإنه من الثياب يتولد السوس ومن المرأة الخبث". واستمر استخدامها في العبرية القديمة بمعنى "العث" سفر التثنية (Deut R. s. 2; Jastrow 2:1124).

ع. ج في والمظاهر المدمرة للعث تظهرفي إمكانية إفسادها للكنوز الأرضية وليست السمائية (مت ٦: ١٩ - ٢٠، لو ١٢: ٣٣-٣٤). ويستدعي يع ٥: ٢ ما جاء في أي١٣: ٢٨. مستخدمًا تعبيرات الترجمة السبعينية σητό-βρωτος (#٤٩٦٣)، "العثة الآكلة" لوصف الثراء الفاحش للأغنياء.

حشرات: ← דְּבוֹרָה¹ [dᵉbôrâ ¹] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן⁵ [kēn⁵] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עָטָה² [ʿth²] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [ʿaqrāb] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [ʿārōb] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ¹ [ʿāš¹] (عثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [sirʿâ] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [qml] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:246-56; 3:451; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984; J. Hartley, *The Book of Job*, 1988; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980².

يوجين كاربنتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

6932 עָשׁ

עָשׁ [ʿas²]، الصديد أو القيح (ترد ١. #٦٩٣٢)، وهو اشتقاق نادر من עָשֵׁשׁ [ʿasas]، يضعف، يبدد (#٦٩٤٩).

ع. ق من المرجح أن עָשׁ تشير إلى "القيح" الذي ينتج من الالتهابات التي تصيب الخلايا الميتة والأنسجة الرقيقة. ويذكر هو ٥: ١٢ "العث" إذ يقول "أَنَا لأَفْرَايِمَ كَالْعُثِّ" انظر (NIV)—أيضًا. ولسوء الحظ فهي تنقل معنى "الفساد الخارجي" أكثر من الفساد الداخلي والذي يضرب القيم الأخلاقية والروحية للأمم المرتدة. والعدد التالي أكثر توضيحًا للأمر. "وَرَأَى أَفْرَايِمُ مَرَضَهُ (חֳלִי)، وَيَهُوذَا جُرْحَهُ (מָזוֹר)، فَمَضَى أَفْرَايِمُ إِلَى أَشُورَ، وَأَرْسَلَ إِلَى مَلِكٍ عَدُوٍّ. وَلكِنَّهُ لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَشْفِيَكُمْ وَلاَ أَنْ يُزِيلَ مِنْكُمُ الْجُرْحَ (מָזוֹר)" (قارن١٣:٥). انظر H. W. Wolff, (*Hosea*, Hermeneia, 1974, 115).

ولكن Andersen and Freedman (*Hosea*, AB, 1980, 412) يفضل أن يأخذ עָשׁ ورָקָב معًا في هو٥: ١٢ كإشارة إلى "اليرقات". وبينما هما ينظران إلى هذا الأمر كرمز إلى التهام اللحم الفاسد. إلا أن الأبحاث الطبية الحديثة ترى أن تلك "اليرقات" يمكنها أن تزيد من احتمالات شفاء جرح لأنها تتغذى على الأجزاء المريضة.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʾăbaʿbuʿōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר 1 [zrr 1] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס 1 [heres 1] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מָזוֹר 1 [māzôr 1] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מאר [mʾr] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispahat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrh] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappahat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel 1] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš 2] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [sāpâ 3] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [sārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [srʿ] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת 2 [śᵉʾēt 2] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉhîn] (دمل، #٨٨٢٥).

لمداخل متعلقة ← חלה 1 [hlh 1] (ضَعُف، تعب، مرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

٦٩٣٣ (עָשׁ [ʿas 3]، الدبران؟ السماك الرامح؟ الدب؟ برج الأسد)، ← #٦٩٣٣

٦٩٣٤ (עָשׁוֹק [ʿasôq]، مضطهد)، ← #٦٩٣٤

٦٩٣٥ (עֲשׁוּקִים [ʿᵃsûqîm]، اضطهاد)، ← #٦٩٣٥

٦٩٣٨ (עָשִׁיר [ʿasîr]، غني، ثري)، ← #٦٩٣٨

6939 עָשַׁן

עָשַׁן [ʿasan]، قَلْ. حجبه الدخان، يستشيط غضبًا (#٦٩٣٩)، עָשָׁן [ʿasan 1]، اسم.، دخان (#٦٩٤٠)، עָשֵׁן [ʿasen]، صفة. "مدخن" (#٦٩٤٢).

ع.ق ١. يأتي هذا التعبير في العهد القديم في ثلاث سياقات: عند الحديث عن الظهور الإلهي، ووصف الأحداث الدنيوية سواء التي حدثت بالفعل أو التي يتم التنبؤ بها، وأخيرًا في معرض المقارنات والوصف الرمزي. (الظهور الإلهي).

٢. وجاء الفعل עָשַׁן في ثلاثة مواضع في سياقات تتحدث عن الظهور الإلهي. فحين نزل الرب على جبل سيناء كان الجبل يُدخن (خر١٩: ١٨). كما يلف الدخان التلال والجبال حين يظهر الرب عليها (مز١٠٤: ٣٢، ١٤٤: ٥).

٣. ويأتي الفعل ٣مرات في تعبيرات رمزية عن الغضب. وسوف يُدَخِّنُ حِينَئِذٍ غَضَبُ الرَّبِّ من أجل استمرار الشعب في العبادة الوثنية (تث ٢٩: ١٩[٢٠]) ويقدم كاتب المزمور مرثية يسأل فيها الرب، لِمَاذَا يُدَخِّنُ غَضَبُكَ عَلَى غنم مرعاك؟ (مز٧٤: ١) وإِلَى مَتَى تُدَخِّنُ عَلَى صَلاَةِ شَعْبِكَ؟.

٤. كما تأتي اسم. עָשָׁן ٨ مرات في سياقات تتحدث عن الظهور الإلهي. استخدمت مرتين في حديث رمزي عن غضب يهوه الرب، حيث صَعِدَ دُخَانٌ مِنْ أَنْفِهِ (٢صم ٢٢: ٩، مز ١٨: ٩[٨]، إش ٦٥: ٥). وفي حالات أخرى استُخدم التعبير ليصف الحضور الإلهي الفعلي، فقد ظهر الرب لإبراهيم في تنور دخان (تك ١٥: ١٧) واستُخدمت تشبيهات مماثلة حين نزل الرب على جبل سيناء (خر١٩: ١٨ [مرتين]). كما امتلأ الهيكل بالدخان في رؤية إشعياء الافتتاحية عن يهوه الرب (إش ٦: ٤). ورؤيته عن النزول الأخروي ليهوه في صهيون في سَحَابَةَ نَهَارًا، وَدُخَانًا وَلَمَعَانَ نَارٍ مُلْتَهِبَةٍ لَيْلاً مذكرًا بترحال شعب إسرائيل في البرية (٤: ٥، خر ٤٠: ٣٨) وقد تنبأ يوئيل أنه في الأيام الأخيرة ستكون هناك دماء، نار وأعمدة دخان (يو٣: ٣ [٢: ٣٠]). وقد طبق بطرس الرسول هذه النبوة على الأحداث التي أحاطت بحادثة الصلب (أع ٢: ١٤- ٢٣).

٥. وتأتي اسم. ١٠مرات أيضًا ولكنها لا تصف هنا الظهور الإلهي. فالدخان صعد من المدن المحترقة (يش٨: ٢٠-٢١، قض ٢٠: ٣٨، ٤٠) أو المركبات (نا٢: ١٣). وكان الدخان نذيرًا بمجيء عدو (إش١٤: ٣١) ويصور الخراب الذي سيلم بإسرائيل في المستقبل (٩: ١٧[١٨]) وأدوم (٣٤: ١٠). كما يخرج الدخان من منخري "الوياثان" (أي٤١: ١٢[٢٠]) والدخان يثير العينين (أم ١٠: ٢٦).

٦. كما استُخدمت اسم. مرات قليلة في حديث رمزي يصف فناء أعداء الرب (مز٣٧: ٢٠، ٦٨: ٣، ١٠٢: ٤ [٣]، إش ٥١: ٦، هو ١٣: ٣). والدخان الخارج من مركبات سليمان (نش ٣: ٦).

٧. أما الصفة. עָשֵׁן فتأتي مرتين في العهد القديم. تصف في إحداها جبل سيناء يلفه الدخان من جراء نزول الرب عليه (خر٢٠: ١٨). وفي الثانية تصف بطريقة تهكمية رصين ملك أرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل ("هاتين الحَطَبَتَيْنِ المُضْطَرِمَتَيْنِ المُدَخِّنَتَيْنِ" إش ٧: ٤).

ب. ت تأتي اسم. مرتين لتعبر عن "وصف طبيعي" (كسى الدخان وجوههم بالسواد، EpJer 1:21؛ وقد شاهدوا الدخان في أرض المعركة ١مك ٤: ٢٠). كما تأتي مرتين

في وضع المقارنة، وعلى سبيل المثال (جاء في سفر الحكمة ٢: ٢ النسمة في أنافنا دخان Wisd 2:2؛ قا؛ ٥: ١٤).

بخور: ← לְבֹנָה [lᵉbōnâ] (لبان، صمغ أبيض، #٤٢٤٧)؛ ← קִטֵּר [maʼᵃ māṣ] (يتركه يرتفع في الدخان، #٧٧٨٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:705; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1961, 2:270.

جيفري جي. نيهاوس *Jeffrey J. Niehaus*

٦٩٤٠ (עָשָׁן [ʿasan ¹]، دخان)، ← #٦٩٤٠

٦٩٤٢ (עָשֵׁן [ʿasen]، تدخين)، ← #٦٩٤٢

6943 עָשַׁק

עָשַׁק (ʿasaq)، قَلْ. يضطهد، يظلم، يبتز؛بُعِّل. استُغل، سُحق (#٦٩٤٣)، מַעֲשַׁקּוֹת [maʿᵃsaqqôt]، ابتزاز، استغلال (#٥١٣١)، עָשׁוֹק [ʿasôq]، مضطهد (#٦٩٣٤)، עֲשׁוּקִים [ʿᵃsûqîm]، اضطهاد (#٦٩٣٥)، עֹשֶׁק [ʿoseq]، اسم.، اضطهاد، ابتزاز (#٦٩٤٥)، עָשְׁקָה [ʿosqâ]، اضطهاد (#٦٩٤٦).

ش. أ. ق تأتي في أكد.. *esqu* " قوي" وفي العربية *asiqa'*، يواصل، *asaq'*، " ظلم" وفي الآرامية "خاطئ". עֲשַׁק.

ع. ق ١. تصف مجموعة الكلمات هذه في حالات قليلة الاضطهاد الذي تعرض له شعب إسرائيل من الأمم الأخرى (أخ ١٦: ٢١، مز ١٠٥: ١٤، إش ٥٢: ٤، إر ٥٠: ٣٣، هو ٥: ١١، إش ٢٣: ١٢، ٣٠: ١٢) ومن جهة أخرى، فهي تصف أشكال متنوعة من الظلم الاجتماعي الذي كان منتشرًا في المجتمع الإسرائيلي حيث الغني يظلم الفقير (יָנָה، يضطهد [#٣٥٦١]).

٢. ومن الأهمية بمكان أن نعرف أن بعض استخدامات עָשַׁק؛ ومشتقاتها أشير إليها بكل وضوح في السياقات (تث ٢٤: ١٤، إر ٧: ٦، عا ٤: ١). وأولئك الذين أسيئت معاملتهم واضطهدوا، لم يحظوا بدفاع كامل عن حقوقهم. والمقصود بهؤلاء هم: الأرملة، اليتيم، والضيف والفقير. أما עָשַׁק؛ فتعبر عن من تم ابتزازهم وعوملوا أقسى معاملة: وغالبًا ما يُصاحبها الفعلان (גָּזַל يسلب، يسرق، #١٦٠٨) ولָקַח؛ (يأخذ، #٤٣٧٤)؛ انظر (لا ٦: ٢، ٤ [٥: ٢١، ٢٣]، تث ٢٨: ٢٩، ٣٣، ١صم ١٢: ٣- ٤. فالظالم يسرق المظلوم بطرق كثيرة: عن طريق موازين الغش والاحتيال (هو ١٢: ٧[٨]) وسلب حق العامل (إر٢٢: ١٣) وعن طريق الرشوة والربا والمرابحة وسلب الفقير والغريب (حز ٢٢: ١٢، ٢٩) والظالم يهدف في المقام الأول إلى جمع الثروات عن طريق استغلال المقربين له وسلبهم.

٣. وهناك حالة واحدة فيها اتُهم الرب بأنه يظلم الأبرار (أي ١٠: ٣) ومن جهة أخرى يوصف الرب بأنه من يدافع عن المظلومين، وهم بدورهم يُظهرون إيمانهم الثابت في بيهوه الرب مخلصهم والمدافع عنهم (مز ٧٢: ٤، ١٠٣: ٦، ١٤٦: ٧، إش ٣٨: ١٤). ومن يظلم الفقير فكمن يظلم الرب نفسه (لا ٦: ٢ [٥: ٢١]، أم ١٤: ٣١). أما في أش ٥٤: ١٤ עֹשֶׁק فنجد أنه يتعارض مع وعد الرب لصهيون "بِالْبِرِّ تُثَبَّتِينَ بَعِيدَةً عَنِ الظُّلْمِ فَلاَ تَخَافِينَ، وَعَنِ الارْتِعَابِ فَلاَ يَدْنُو مِنْكِ.

ب. ت تأتي اسم. עֹשֶׁק؛ في 1QpHab 1:6; 10:1 لتصف الظلم الاجتماعي. وتأتي עֹשֶׁק في ١٠: ١ بالتوازي مع גָּזֵל "سرقة" وهو تعبير كثير ما استخدم في العهد القديم (في صيغة الفعل أيضًا) جنبًا إلى جنب مع الكلمات التي تُعبر عن ظلم الأبرار واستغلالهم.

بلوى، ظلم: ← דחק [dhq] (ظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [hms ¹] (يقوم بعنف، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [hms ²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lhs] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māsôr ¹] (بلوى، حصار، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr ¹] (يكون مريراً، مُخبل، يبتلى، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (طاعون، مرض، #٥٥٩٦) ← נגשׂ [ngś] (مضبوط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh ²] (يبتلى، متواضع، يصيب نفس الشخص، يصوم، يظلم، يقبل، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq¹] (يسحق، #٦٤٢١)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)؛ ← עשק [ʿšq ¹] (خطأ، #٦٩٤٣)؛ ← צוק [swq ¹] (يحتجز، يضغط في/ على، يضايق باستمرار، يغيظ، #٧٤٣٩)؛ ← צור [swr ²] (يتعامل بطغيان مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يهجم، يضغط، يزعج، ينبه، يُربك، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rss] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [bzz] (اغتنم، سلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [gzl] (نهب، سرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [gnb] (نهب، سرق، # ١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [pārîs ²] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [pereq] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שׁלל [šll ²] (أخذ غنيمة، استولى على، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [ššh] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C.

F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

٦٩٤٥ (עֹשֶׁק [ʿoseq]، ظلم، ابتزاز)، ← #٦٩٤٥

٦٩٤٦ (עָשְׁקָה [ʿosqâ]، ظلم)، ← #٦٩٤٦

6947 עָשַׁר

עָשַׁר [ʿasar]، قَلْ. يغتني، يصير غنيًا؛ هِفْعِيل. يحقق ثروة، يجنى أموالًا طائلة؛ هِتبَعيل. يُغني نفسه (#٦٩٤٧)، עָשִׁיר [ʿasîr]، والصفة غنيَ، ثري (#٦٩٣٨)، עֹשֶׁר [ʿoser]، اسم. ثروة، ثروات (#٦٩٤٨).

ش. أ. ق يميز *TWAT* 6:447 الكلمة الآرامية.עתר (TYR (*DISO*, 224) السيريانية. *ʿtr'* والعربية. *asara'* كمتشابهات غزيرة في معانيها. انظر أيضًا اللغة السامرية. *asser'* "ثروات". ويري *HALAT* 850 أنه إذا كان مز ٥٦: ١٠ يذكر עָשַׁר، متبعًا المعنى في أوغا.، إذن עָשַׁר هي النموذج الذي ناقشناه هنا.

ع. ق ١. والمجال الدلالي للثروة والثروات يتكون في الأساس من ثلاثة تعبيرات: עָשַׁר؛ (ثروة، ثروات – عكس الفقر)، הוֹן (ممتلكات مادية بما فيها الثروات) ونְכָסִים (ممتلكات بصفة عامة بما فيها المواشي). والمعنى الأول هو الأهم. وعلى العكس من ذلك، فإن العهد القديم يحوي كلمات شديدة التنوع تعبر عن الفقر والظلم، وهي متشابهة غاية التشابه أكثر من تلك التي تعبر عن الثروة (אֶבְיוֹן، فقير [#٣٦]).

٢. وعالم العهد القديم لم يكن متساو في ثرائه الفاحش وثرواته. وحتى ثروات الملوك—مثل سليمان (انظر A. R. Millard, *Solomon's Wealth*, 20-34)، تُعد ثروة تافهة إذا قيست بثروة مصر أو أشور. ويؤكد علم الآثار على مشاريع البناء التي في عهد سليمان الملك، آخاب وحزقيا. ولكن أكثر الأبنية الرائعة والفسيفساء الجميلة تعود إلى العصر الروماني وما بعده (انظر، Masada, Sepphoris). فثراء العهد القديم وثرواته تعود إلى فترة الأسباط أو القبائل حيث البركات المادية للمزارعين من ماشية وأغنام (انظر على سبيل المثال تك ١٣: ٢). ويصور لنا ١مل٤: ٢٥ جمال الحياة الريفية "وَسَكَنَ يَهُوذَا وَإِسْرَائِيلُ آمِنِينَ، كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ، مِنْ دَانَ إِلَى بِئْرِ سَبْعٍ، كُلَّ أَيَّامِ سُلَيْمَانَ". الحياة الطويلة، المحاصيل الجيدة، وبحبوحة العيش وكان يُنظر إلى هذا الرخاء على أنه بركة الرب المادية (تك ٤٩: ٣، ٨، تث٣٣: ١٣- ١٧). ومع ذلك، ومع النمو الملحوظ في الملكية منذ عهد سليمان ولاحقًا، حدث تمييز واضح مابين طبقة الأثرياء وأصحاب السلطة من جهة وبين الفلاحين البسطاء (*ABD* 6:84-85). وقد حذر الأنبياء من تراكم الثروات على حساب ظلم أشخاص آخرين (على سبيل المثال، إش ٥: ٨، ١٠: ١-٣). أما الوصايا العشر فقد حثت الناس على أن يكونوا قانعين بما لديهم (خر ٢٠: ١٧).

٣. ويؤكد الناموس الموسوي على نوعية الحياة لكل البشر. بينما تأتي עָשִׁיר، وעֹשֶׁר في الأسفار الموسوية الخمسة بالمعنى العام" الغني—الثروات" (تك ١٤: ٢٣، ٣١: ١٦) وهناك معنى تقني له تأثيره في أسفار الشريعة. أما עָשִׁיר؛ فتعني "جماعة محددة من البشر" معروفة بمراكزها في المجتمع لكونها من الأثرياء. لذلك في خر ٣٠: ١٥ فقانون نصف الشاقل الذي كان يُدفع كضريبة حسب الإحصاء الرسمي كان مصحوبًا بتعليمات صارمة أن (اَلْغَنِيُّ لاَ يُكَثِّرُ وَالْفَقِيرُ لاَ يُقَلِّلُ عَنْ نِصْفِ الشَّاقِلِ)، ومن هنا تأكد مبدأ المساواة بين البشر من وجهة نظر الرب بغض النظر عن الثروة.

٤. تحدث أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد عن تغيير أساليب امتلاك الأرض، من النموذج التوريثي إلى النموذج الديني انظر (Coote, 24-32)، وقد ساعد وجود نظام اقتصادي متحيز ضد صغار ملاك الأراضي إلى خلق نخبة حاكمة قليلة العدد نسبيًا (تمثل ٣: ٥٪ من الشعب) ولكنها تتسم بالقوة (تمتلك من ٥٠: ٧٠٪ من الأراضي الصالحة للزراعة). وقد تحدث عاموس أيضًا عن منازلهم المنحوتة من الأحجار وكرومهم المغروسة الشهية (عا ٥: ١١) ولكنه حذرهم من أنهم لن يستمتعوا بها، لأن خطاياهم قد كثرت أمام الرب (ع ١٢أ). فهم يظلمون الفقير وينكرون حقهم أمام القضاء ولايحمون بالعدل لهم (٨: ٤ - ٨). وفي سياق مماثل، يصرخ إشعياء (وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَصِلُونَ بَيْتًا بِبَيْتٍ، وَيَقْرِنُونَ حَقْلاً بِحَقْلٍ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَوْضِعٌ. فَصِرْتُمْ تَسْكُنُونَ وَحْدَكُمْ فِي وَسَطِ الأَرْضِ) وتبع ذلك بتحذير مماثل أيضًا فِي أُذُنَيَّ قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: "أَلاَ إِنَّ بُيُوتًا كَثِيرَةً تَصِيرُ خَرَابًا. بُيُوتًا كَبِيرَةً وَحَسَنَةً بِلاَ سَاكِنٍ" (٥: ٩). وهنا نجد تصويرًا واضحًا للوجه السئ للثروة—الكذب، الغش، القسوة، الظلم والجور، الاضطهاد. وصار الدين ستارًا للظلم (عا ٨: ٥) لذا سيرفض الرب عبادتهم حتى (يَجْرِي الْحَقُّ كَالْمِيَاهِ، وَالْبِرُّ كَنَهْرٍ دَائِمٍ).

٥. غالبًا ما تُشير עָשִׁיר؛ إلى الأثرياء بكونهم إحدى مجموعات المجتمع حيث يتحدث (مي ٦: ١٢) عن قسوة الأغنياء، ويحذر (إر ٩: ٢٣[٢٢]) الغني الذي يتفاخر بغناه. وفي بعض الحالات تأتي עָשִׁיר؛ لتُشير إلى فرد ما،

كما في مثل ناثان الذي تحدث فيه عن حَمَل الرجل الفقير (٢صم ١٢: ١-٤). وبخلاف الأثرياء في أيام عاموس، فقد اجتاح الندم داود بعدما أساء استخدام قوته وانكشف أمره (١٢: ٥- ١٤).

٦. ونشيد العبد الشهير في إش ٥٣، يُصور عبد الرب المظلوم "جُعِلَ مَعَ الأَشْرَارِ قَبْرُهُ، وَمَعَ غَنِيٍّ عِنْدَ مَوْتِهِ ع ٩" (وهي هنا تتبع النص الماسوري انظر أيضًا و1QIsa, *TWAT* 6:448). والمعنى هنا أنه لم يُكرم عند موته حيث أنه تشارك القبر مع من ظلموه وانكرته عائلته وأصدقاؤه. وهنا تأتي (עָשִׁיר) غني و(רְשָׁעִים) شرير على التوازي.

٧. وتقليد الحكمة يُعد مصدرًا عظيمًا للتعليم عن الفقر والغنى وهو يعرض لنا الجوانب الإيجابية والسلبية للغنى. وعلى الجانب الإيجابي يقول: "بَرَكَةُ الرَّبِّ هِيَ تُغْنِي، وَلاَ يَزِيدُ مَعَهَا تَعَبًا. (أم ١٠: ٢٢)، وهذا يؤكد أن الرب سيوفره لشعبه. ومما يؤسف له، أنه في العصور الحديثة، شوهت هذه الرسالة بواسطة بعض الطوائف التي غالت في اعتبار الثروة والازدهار المادي مكافأة الرب للأبرار Bosman, 25-32). كما تحدثت بعض المقاطع عن الجانب الإيجابي للثروة مثل ١٠: ١٥ "ثَرْوَةُ الْغَنِيِّ مَدِينَتُهُ الْحَصِينَةُ" وأيضًا "فِي يَمِينِهَا طُولُ أَيَّامٍ، وَفِي يَسَارِهَا الْغِنَى وَالْمَجْدُ (٣: ١٦ انظر أيضًا مز ١١٢: ٣، أم ٨: ١٨) وجاء في أم ١٤: ٢٤ "تَاجُ الْحُكَمَاءِ غِنَاهُمْ". ويُنظر إلى الكسل ـــ بخلاف الظلم ـــ على أنه المسبب الأول للفقر والعمل بكد هو الذي يجلب الثروة (١٠: ٤). وهذه المقاطع تفترض مسبقًا أن الإنسان لا يُحارب ضد قوى الظلم القمعي التي تحدث عنها كل من عاموس وإشعياء. وعلى الجانب السلبي يحذر أيوب الأشرار من أن الرب سيأتي على حين غرة ويبيد ثرواتهم وهم نيام (أي ٢٧: ١٩). كما يحذر كاتب سفر الأمثال المتكلين على غناهم من أنهم سيسقطون، بينما يزدهر الأبرار (١١: ٢٨) والغني في هذا المقطع إما أنه ينحاز إلى جانب الأشرار أو أنه على خلاف الأبرار.

٨. ويمكن التعبير عن الفكر اللاهوتي تجاه الثروة كما يلي: الثروة بركة من الرب (أم ١٠: ٢٢) ولكن السعي وراء الثروة لذاتها يؤدي إلى الشعور بالوحدة، السخط والخواء (جا ٤: ٨ , أم ٢٨: ٢٠). وكما ندخل العالم عراة، صفر اليدين هكذا نخرج منه (جا ٥: ١٥[١٤]). والصيت أفضل من الغنى (أم ٢٢: ١) وثَوَابُ التَّوَاضُعِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ هُوَ غِنًى وَكَرَامَةٌ وَحَيَاةٌ. (أم ٢٢: ٤) . وصلاة الحكيم هي "أَبْعِدْ عَنِّي الْبَاطِلَ وَالْكَذِبَ. لاَ تُعْطِنِي فَقْرًا وَلاَ غِنًى. أَطْعِمْنِي خُبْزَ فَرِيضَتِي". وحين تصير الثروة إله للإنسان، هنا تنفتح أبواب الظلم، والعطش الدائم للقوة، الفساد والقسوة (إش١٠: ١- ٢). ومن ساروا على هذا الدرب فقدوا إنسانيتهم (عا٢: ٦-٧) وفُتحت أبواب الاستغلال وانتشار القسوة مثل الأمراض الخبيثة (مي ٦: ١٢). أما أخلاقيات العهد القديم فتنادي بمشاركة في الثروات والعناية بالفقراء والمظلومين (أي ٣١: ١٦-٢٥). ويستخدم ع ٢٥ تعبيرين مرتبطين الأول هو חַיִל (#٢٦٥٧)، وقد جاء ٢٥مرة في العهد القديم بمعنى ثروة أو ثروات والثاني כַּבִּיר (#٣٨٨٨)، ويجئ هنا فقط بمعنى "ثروة" أو "حظ"، حكمة، بر، ثروة ـــ وهذه كلها مجتمعة تُرى على أنها خطة الرب للإنسان (أم ٣: ١٣- ١٦).

ب. ت ١. تستخدم الترجمة السبعينية مجموعة هذه الكلمة πλουτέω (#٤٤٥٦) حوالي ١٨٠مرة، وتُرجم الجذر العبري עָשַׁר. في ٧٦ حالة. ويعكس يشوع بن سيراخ هذا الفهم المزدوج للثروة مثله مثل سفر الأمثال. والشخص الذي يكدح في عمله سيجنى ثروة (سيراخ ٣١: ٣) ولن يجنى الأشرار شيئًا (١٩: ١- ٣). والثروة تجلب الكرامة (١٠: ٣٠)، السلام (٤٤: ٦) والحياة السعيدة (٤٤: ١- ٨٨) ومع ذلك فللثروة مخاطرها وسيسقط كل من يتكل على غناه (١١: ٩) كما أننا لن نأخذ ثرواتنا معنا إلى الحياة الأخرى (١١: ١٧- ١٩، جا ٥ : ١٢- ١٩ [١١- ١٨]).

٢. ويستخدم الأدب الرباني עָשַׁר؛ ومشتقاتها. والمعنى السائد هو القوة (أو السلطة انظر Baba Batra 25b والثروة (ʿAbot 4:9 and Baba Batra 9b). وهناك أمثلة كثيرة تصور كبح الاستغلال السئ للثروات. وعلى سبيل المثال، لا يُسمح للوالدين أن يهبا ثرواتهما إلى أبنائهما ثم يلقون بأنفسهم في المؤسسات الخيرية (Ketubot 48a)، ويتحدث Sabbat 25b عن الثروة الحقيقية التي تأتي لمن يرضى بما عنده. وعلى نفس نهج الأنبياء، يدين Yoma 35b هؤلاء الأغنياء الذين يهملون الفقراء ولا يهتمون بهم.

٣. فكرة الغنى الروحي في العهد الجديد (مت ٦: ٢٠) فنجدها في كتابات فترة ما بين العهدين (على سبيل المثال، T Levi 13:5; 1 En 17:3; Pss Sol 9:9)، فالغنى الروحي يضمن لنا مكانًا في ملكوت السموات.

ع. ج ١. استُخدمت بعض التعبيرات الشائعة مثل πλούσιος (#٤٤٥٤) وπλοῦτος (#٤٤٥٨) وقد وجه السيد المسيح بعض التحذيرات فيما يخص مخاطر الغنى (على سبيل المثال مت ١٣: ٢٢) وهناك ثلاث ويلات موجهة إلى الأغنياء في (لو ٦: ٢٤- ٢٦). وبعض الأمثلة تتحدث عن الغنى والفقير في نفس الوقت (على سبيل المثال (لو١٦: ١٩- ٣١). وليست رسالة العهد الجديد أن الفقراء هم الأقرب للرب أو أنهم يحظون بحبه أكثر من غيرهم. بل بالحري يؤكد العهد الجديد على أن الرب يهتم بالفقراء والمعوزين ويعتني بهم في غياب الحماية الاجتماعية والقانونية (٢ كو ٨: ٩).

الثروة، الغنى: ← הון [*hwn*] (يعتبره سهلاً، يخاطر،

#٢١٠٣)؛ ← נְכָסִים [nᵉkāsîm] (ممتلكات، غنى، ثروة، #٥٧٩٤)؛ ← עשׁר [ʿšr ¹] (يكون ثريًا، يصير ثريًا، يثري، #٦٩٤٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:829-53; *TDNT* 6:318-32; *TWOT* 2:706; H. L. Bosman, (ed) *Plutocrats and Paupers*, 1991; R. B. Coote, *Amos Among the Prophets*, 1981; T. Donald, "The Semantic Field of Rich and Poor in the Wisdom Literature of Hebrew and Accadian," *OrAnt* 3, 1964, 27-41; S. Gillingham, "The Poor in the Psalms," *ExpTim* 100, 1989/90, 15-19; M. Hengel, *Earliest Christianity*, 1986; A. R. Millard, "Solomon's Wealth," *BARev* 15, 1989, 20-34; J. Pixley, C. Boff, *The Bible, the Church and the Poor*, 1989; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; R. N. Whybray, "Poverty, Wealth and Point of View in Proverbs," *ExpTim* 100, 1988/89, 332-36.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

٦٩٤٨ (עֹשֶׁר [ʿoser]، أغنياء)، ← #٦٩٤٨

6949	עָשַׁשׁ

עָשַׁשׁ [ʿasas]، قَلْ. ضعُف (#٦٩٤٩).

ش. أ. ق يُشير الفعل إلى الظلمة، وتأتي في اللغات السامية. *ssh'* ظلمة وفي العربية. *as'asa'* مظلم. وقد يكون هناك ارتباط بالكلمة עָשׁ وجاءت في العربية. *gtt* يكون ضعيفًا، يضعف (*HALAT* 850)، ويرى Delekat (52-55) أن المعنى هو "ينتفخ"، حيث الإشارة هنا إلى القوى العضلية ومحاولة اللإنسان أن يصير قويًا متسلطًا.

ع. ق استخدم هذا الفعل ثلاث مرات، جاءت كلها في سفر المزامير ٦: ٧[٨] فالعين الواهنة الضعيفة ما هي إلا إشارة إلى تدهور حالة كاتب المزمور، وفي المقابل نجد العين الصافية ترمز إلى القوة والعافية (Craigie, 94). أما (مز ٣١: ٩- ١٠ [١٠- ١١]) فيستخدم لغة عالية في بنائها اللغوي والنحوي في تواز مع עָשֵׁשׁ؛ في بداية هذه الأعداد ونهايتها (Dion, 187). ولم يتفق المفسرون على معنى עָשֵׁשׁ؛ في مز ٣١. ويرى Collins (187) أن الأعداد (٩- ١٠ [١٠: ١١]) ما هي إلا وصف للبكاء والدموع، بينما يرى Bons (56-59) أنها تُشير إلى ظلام العينين. فاللغة الرمزية يمكن تفسيرها بطرق مختلفة ويمكننا أن نتقبلها في نهاية الأمر، كما يُشير ضعف العينين بطريقة أو بأخرى إلى المرض واقتراب الموت (Craigie, 261).

ب.ت ١. تأتي עָשֵׁשׁ ثلاث مرات في الترجمة السبعينية، وكلها في سفر المزامير وترجمت إلى ταράσσω (#٥٤٢٩)، يثير، يحرض، يشوش، يُزعج، يسبب قلقًا.

٢. ويأتي الجذر עשׁשׁ في مخطوطات قمران وفي الأدب الرباني وقد تُرجم إلى 1QH 5:34 يكون ظلامًا، يصير ظلامًا. وهذا يتطابق مع تفسير الترجوم لكل من مز ٦: ٨ و٣١: ١١. كما يمكن ترجمة 1QH 9:5 إلى "اظلمت عيناي" حيث تأتي עשׁשׁא بمعنى الظلام في الآرامية الفلسطينية. (Nebe, 116-17). وتأتي עשׁשׁ أيضًا في المدراش في مز ١٩: ١ مشيرة إلى القوة (Jastrow 2:1127).

ع. ج تأتي ταράσσω (#٥٤٢٩) مرة في العهد الجديد وكلها في الأناجيل "٦مرات في إنجيل يوحنا" (EDNT 3:335-36). بمعنى (إزعاج الجمع—(أع١٧: ٨)، "(الانزعاج بالروح—يو١١: ٣٣) أو اضطراب الروح (١٢: ٢٧).

ضعيف، يأس، إغماء، ضعيف، واهن: ← אמל [ʾml ¹] (وَهِنَ، ضَعُفَ، ذَبُل، ذوي، #٥٨١)، ← חלה [hlh ¹] (يصبح ضعيفاً، مُتعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)، ← ילה [ylh] (يضعف، #٣٥٣٢)، ← כאה [kʾh] (يكون مثبطاً، خائفاً، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [nbl ¹] (يذبل، يبهت، يضعف، يهين، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [ʿtp ²] (يزداد ضعفاً، ذبولاً، يكون ضعيفاً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [ʿlp] (يغطى، يذبل، #٦٦٣٤)، ← עשׁשׁ [ʿšš] (يصبح ضعيفاً، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [pwg] (يكون ضعيفاً، غير مبال، يكون منهمكاً، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [rzh] (يدمر، يذبل، #٨١٣٥) ← רכך [rkk] (يكون ضعيفاً، خجولاً، لطيفاً، #٨٢١٦)؛ ← רפה [rph ¹] (يصبح متوانٍ، يفقد العزيمة، يُحبط، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 3:335-36; E. Bons, *Psalm 31-Rettung als paradigma*, 1994; T. Collins, "Physiology of Tears in the Old Testament," *CBQ* 33:18-38, 185-197; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; L. Delekat, "Zum hebrᴗischen Wrterbuch," *VT* 14, 1964, 7-66; P. E. Dion, "Strophic Boundaries and Rhetorical Structure in Psalm 31," *[aaE]glise et théologie* 18, 1987, 183-92; G. W. Nebe, "Zu עשׁ in 1QH 9:5," *RevQ* 12, 1985, 115-18.

Hendrik L. Bosman هندريك إل. بوسمان

٦٩٥٠ (עָשַׁת [ʿasat ¹]، أملس)، ← #٦٩٥٠

6951	עָשַׁת

עָשַׁת [ʿasat ²]، هِتبَعِيل. يفكر، يعتقد (#٦٩٥١)، עַשְׁתּוּת [ʿastût]، اسم. رأي، اعتقاد (مرة واحدة

#٦٩٥٣)، עֶשְׁתֹּנֶת [ʻestonet]، اسم. خطة (مرة واحدة في #٦٩٥٥).

ش. أ. ق تأتي עֲשַׁת، في الآرامية في صيغة ithpe. بمعنى يعتقد، واسم.، עֶשְׁתוֹנָא، بمعنى خطة.

ع. ق استُخدم الفعل للإشارة إلى نظر الرب بعين العطف إلى الحالة البائسة للشعب وهم علي سطح سفينة آيلة للغرق من جراء عاصفة شديدة. كما استُخدمت اسم. עַשְׁתּוּת في أي ١٢: ٥ بمعنى "اعتقاد، رأي" من هم في حالة من الهدوء والطمأنينة، وعلى سبيل المثال حين عبر أيوب عن رأيه صار موضع سخرية. وقد استخدمت עֶשְׁתֹּנֶת في مز ١٤٦: ٤ للتعبير عن خطط أو طرق تفكير البشر. وعلى الرغم من أن مصدر هذه الأفكار العظيمة ربما كان أحد القادة الملهمين، إلا أنه لايجب وضعها موضع الثقة مهما بدى بريقها. فسوف يغض الناس النظر عنها عند وفاة المنشئ لها. وتأتي اسم. في سفر يشوع بن سيراخ ٣: ٢٤[٢٣] لتعبر عن التفكير النظري لليونان. والذي اعتبره بن سيراخ شر وتضليل (דִמְיוֹנוֹת)، وهو يرى أن حكمة الناموس الحقيقية أفضل من ذلك بكثير.

خطة، فكرة، تأمل، تآمر: ← אזן [ʼzn [2]] (يقلب الرأي، يفكر مليًا، #٢٦٤)؛ ← בדא [bdʼ] (يدبر، يتخيّل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [higgāyôn] (لحن، فكرة، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [zmm] (يخطط، يعتزم، يدبر شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [hms [2]] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשב [hšb] (يَعُدّ، يحسب، يجري حسابًا، يفكر، يخطط، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [yēṣer [1]] (نمط تفكير، صفات شخصية، #٣٦٧١)؛ ← עשת [ʻšt [2]] (يفكر، ينظر في الأمر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [śîḥâ] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [śeʻippîm] (أفكار قلق، مشاعر قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [tarʻît] (فكرة، #٩٠٦٩).

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

٦٩٥٣ (עַשְׁתּוּת [ʻastût]، رأي، اعتقاد)، ← #٦٩٥٣

٦٩٥٥ (עֶשְׁתֹּנֶת [ʻestonet]، خطة، رأي)، ← #٦٩٥٥

6956 עַשְׁתֹּרֶת

עַשְׁתֹּרֶת [ʻastoret]، عشتاروث (انظر NIV ثانية، (#٦٩٥٦)، עַשְׁתָּרֹת، اسم مكان، #٦٩٥٨). *עַשְׁתֶּרֶת [ʻasteret]، ذرية، سلالة (وظيفة عشتاروت، #٦٩٥٧). ونطق اسم هذه الإلاهة في النص الماسوري قد يكون (בֹּשֶׁת)، خزي"في اللغات السامية الغربية. وقد تكون עשתרת مشتقة من עשר، يكون غنيًا. وربما اشتقت من اسم عشتار في اللغات السامية الشرقية أيضًا بجذوره المتعددة الأشكال.

ش. أ. ق لا يبرز اسم عشتاروت في الأساطيرأكد.، فهي ليست تابعة للإله Asherah ولكنها تتبع أخت البعل (Anat) والتي جاء ذكرها في العهد القديم. ولكنه أكثر بروزًا في النصوص الطقسية وقوائم الآلهة، فقد جاء تحت اسم *ʻttrt. sm.bʻl KTU* 1.16. 6: 56. ولم تُكتشف أسماء شخصية لها حتى الآن . ويوجد إله مذكر يُدعى *ʼttr* وهو ابن الإله (Asherah) المنافس للبعل. وعُرفت عشتاروت في مصر أيضًا منذ زمن "أمينوفيس" الثاني على الأقل (القرن الخامس عشر). وكانت مشهورة في فينيقية وقرطاج في أواخر الألفية الأولى، حيث صارت معروفة لليونانيين وكانت تُعرف لديهم باسم "أفروديت" فهي إلاهة الجنس والخصوبة والحرب.

ع. ق ١. تُعد عَشْتُورَثَ إلاهة أجنبية (في صيغة المفرد) وهي إلاهَةِ الصِّيدُونِيِّينَ بصفة خاصة. وفي سفر التثنية نرى إدانة سليمان لأنه ذهب وراء هذه الإلاهة. (١مل ١١: ٥، ٣٣) هذا إلى جانب مَلْكُومَ رِجْسِ الْعَمُّونِيِّينَ (ع٥). كما أدين في ١مل ١١: ٧ لأنه بنى مرتفعات لثلاثة آلهة (٢مل ٢٣: ١٣)—وقد حُذفت "عشتروث" من ١مل١١: ٧ بطريق الخطأ؟). وقد دُعيت عشتروت "رجاسة الصيدونيين" (שִׁקֻּץ) في ٢مل ٢٣: ١٣ فقط بدلًا من الإلهة. وأطلق على كموش وملكوم "رجاسة العمونيين" (١مل١١: ٥، ٧). وهذا مثل إضافي لكيفية تبديل كلمة "إله" إلى بعض التعبيرات السيئة.

٢. كما تُعد "عشتروث" تعبير عام عن الآلهة "في صيغة المؤنث". ويري سفر التثنية أن هناك ردة متكررة لشعب اسرائيل قبل عصر الملوك، حيث كان الشعب يترك يهوه الرب ويذهب وراء الْبَعْلِيمَ وَالْعَشْتَارُوثَ (قض ١٠: ٦، ١صم ٧: ٤، ١٢: ١٠ قا؛ مع قض ٢: ١٣). وهذا التعبير مساو لتعبير "الآلهة الأخرى" أو "الآلهة الأجنبية" (١صم٧: ٣) والذي بحسب سفر التثنية تم استيراده من الأمم الأخرى.

٣. أما في سفر التثنية ٧: ١٣، ٢٨: ٤، ١٨، ٥١ فنرى أنه لا يوجد ذكر لأية إلاهة على الإطلاق.

وثنية: ← אֱלִיל [ʼelîl] (باطل، عدم ، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [ʼašērâ] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربّة، #٨٩٥)، ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (أصنام، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [kemôš] (كموش [إله المؤابيين] #٤٠١٩)، ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولك، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [massēkâ [1]] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)، ← מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شيء فظيع، موضوع مُخِيف، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [ʻāṣāb] (تمثال إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [ʻaštōret] (عَشْتُورَثَ، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel]

(صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [$tōmer^2$] (فَزَّاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [tᵉrāpîm] (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢) ← **وثنية: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

TWAT 6:453-63; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; J. Day, “Ashtoreth (deity),” *ABD* 1:491-94; T. S. Frymer, “Ashtoreth,” *EJ* 1:738-39; R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinenische Gottheiten in Ägypten*, 1967; N. Wyatt, “Ashtoreth,” *DDD*, cols 203-13.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

٦٩٥٧ (עַשְׁתֹּרֶת [‘asteret]، حملان)، ← #٦٩٥٧

6961	עֵת

עֵת [et'‏]، اسم. et’ وقت، مسألة وقت، فترة من الوقت، الوقت المناسب (#٦٩٦١). وهي مجهولة الاشتقاق. ويرى البعض أنها من الجذر ענה، "إجابة" الذي يأتي كثيرًا في اللغة العبرية الكتابية. ولكن لا يوجد اتفاق حول علاقتها بالفعل في اللغة العبرية الكتابية. ويقترح آخرون جذورًا تتضمن עדה، ومرتبطة بالكلمة أكد.. ‘dtu، "اتفاق"، יעד يُعين، يُجمع.

ش. أ. ق ١. لم تُستخدم اسم. على نطاق واسع. وربما ترتبط بالكلمة أكد.. ittu، متى، وقت. وهي تظهر عدة مرات في خطابات Lachish. كما جاءت في اللغة الفينيقية والبونية t‘ "زمن".

٢. يوجد تصوران لمفهوم "الزمن" في الشرق الأدنى القديم واليونان القديمة. الأول: النظرة الحلقية أو الدورية للزمن (وجدت في مصر tr؛ وفي اليونانية αἰών (#١٧٢)، وهذه النظرة تصور الزمن على أنه دورات لا نهاية لها من الأحداث المتكررة بانتظام. ونشأ هذا المفهوم من ملاحظة الدورات الطبيعية المتكررة، مثل تتابع الليل والنهار وتوالي الفصول. ومثل الفيضان السنوي للنيل في مصر. أما التصور الثاني للزمن فهو المفهوم الخطي أو الطولي (ويعبر عنه المصريون بالكلمة t.’ وفي اليونانية بالكلمة καιρός، #٢٧٨٩)، وقد نشأ هذا التصور للزمن من خلال ملاحظة أن الاحداث الفريدة يمكن أن تحدث في إطار دوري مستمر. وتأخذ هذه النظرة في اعتبارها اختلاف أعمار الأفراد أشد الاختلاف، واختلاف توقيت حدوث الأحداث البارزة. ولذلك، لايمكننا النظر إلى خبرات الحياة المختلفة في ضوء تكرارها تكرارًا دوريًا بسيطًا. بل على العكس من ذلك يُنظر إليها كمراحل متصلة ومستمرة. وارتبط هذا المفهوم للزمن بفكرة مصير الإنسان. وقد جاء كلا المفهومين في العهد القديم، وغالبًا ما ترتبط بالكلمة עֵת (انظر Herrman, 103-20).

ع. ق ١. اسم. עֵת هي الكلمة العبرية الأكثر شيوعًا لمفهوم الزمن. بينما الأفكار العبرية عن الزمن يُعوزها التناغم، ومن الدقة أن نقول أن الزمن في العهد القديم نادرًا ما ينظر إليه بكونه مفهومًا مجردًا. بل على العكس من ذلك، فعادة مايرتبط الزمن بأحداث معينة (Robinson, 109). لذلك تتكرر الكلمة עֵת كثيرًا (مع حرف جر، غالبًا ما يكون בְּ-، وأحيانًا مع حرف الجر לְ- أو כְּ-) ليُشير إلى الزمن عند وقوع أحداث معينة.

٢. ويمكن التعبير عن العلاقة مابين الزمن والأحداث بطرق متعددة. وأحد هذه الوسائل الشائعة هي أن تستخدم עֵת مضافة إلى صيغة اسمية وذلك لتُشير إلى الحدث. وقد يُشير هذا التعبير إلى مرحلة زمنية أو فترة محددة من الزمن. وعلى سبيل المثال: عبارة "وَعِنْدَ احْتِضَارِهَا" في (١صم ٤: ٢٠)، "وَعِنْدَ ابْتِدَاءِ الْمُحْرَقَةِ—٢ أخ ٢٩: ٢٧"، "مِنْ وَقْتِ إِزَالَةِ الْمُحْرَقَةِ الدَّائِمَةِ—دا ١٢: ١١". وقد تحدد فترة زمنية أطول، مثل "زَمَنِ الشَّيْخُوخَةِ—في مز ٧١: ٩، ١مل ١١: ٤". كما استخدمت هذه اسم. في تحديد فترات مختلفة في اليوم الواحد مثل "وقت الظهيرة"—إر ٢٠: ١٦"، "غروب الشمس—٢أخ ١٨: ٣٤)، "عِنْدَ الْمَسَاءِ—تك ٨: ١١، ٢٤: ١١، يش ٨: ٢٩، إش١٧: ١٤، زك ١٤: ٧". أما التعبير "أَزْمِنَةِ الضِّيقِ— مز٩: ٩ [١٠]) فقد استُخدم كثيرا في سفر المزامير للتعبير عن فترات الظلم والجور التي اجتاز فيها شعب الرب، وأن الرب هو الحصن الحصين في مواجهة هذه الأزمنة (وعلى سبيل المثال، فالرب يُعطيهم الحماية ضد ظالميهم) ولكن كاتب المزمور يسأل الرب "لِمَاذَا تَخْتَفِي فِي أَزْمِنَةِ الضِّيقِ؟—مز ١٠: ١) ويوضح (إر ٢٤: ٨) المعنيين في العددين السابقين مؤكدًا أن الرب هو مخلص إسرائيل في وقت الشدة (עֵת צָרָה؛ قا؛ إش ٣٣: ٢). ولكنه يُعبر عن فزعه من ألا يهب الرب لنجدة شعبه. وقد استُخدم تعبير مماثل في "قض ١٠: ١٤— امضُوا وَاصْرُخُوا إِلَى الآلِهَةِ الَّتِي اخْتَرْتُمُوهَا، لِتُخَلِّصَكُمْ هِيَ فِي زَمَانِ ضِيقِكُمْ (עֵת צָרַתְכֶם)، والمقصود هنا الخلاص من ظلم الغريب الأجنبي. وهذا ماكان الرب يسمح به للظالم في كل مرة بسبب خطايا شعبه (٢أخ ٢٨: ٢٢).

واستُخدمت نفس التعابير لوصف المشاق الأخروية التي سيتعرض لها شعب إسرائيل. ويبدو أن (إر١٥: ١١) يُريد القول: إن زمن الضيق سيعود بالخير على إسرائيل رغم أنه لم يكشف نوعية الخير هذه إلا مؤخرًا في كتابه (Thompson, 392-93). لترى صعوبة ترجمة هذا العدد. ونقرا في (إر ٣٠: ٧) "وَقْتُ ضِيق عَلَى يَعْقُوبَ" في إشارة إلى أن هذا اليوم سيكون أسوأ أيام شعب إسرائيل، ولكن سيكون له ثماره في زمن البركة الأخروية، حين يَخلص شعب إسرائيل ويملك عليهم داود الجديد (٣٠: ٩). كما

يُشير هذا النبي أيضًا إلى القضاء الأُخروي بكونه (وَقْتِ مُعَاقَبَتِهِمْ "بواسطة الرب" - ٨: ١٢، ١٠: ١٥، ٤٦: ٢١، ٤٩: ٨، ٥٠: ٢٧، ٥١: ١٨) ويعطينا (دا ١٢: ١) نفس الفكرة عن القضاء الأخروي، موضحًا أنه سيكون "وقت ضيق" أكثر من أي وقت سابق أو لاحق. ولكنه سيؤول إلى خلاص ومجد لأبرار شعب إسرائيل. واستخدم دانيال تعبير "وقت المنتهى" (עֵת קֵץ) مرارًا وتكرارًا للتعبير عن مجرى الأحداث التي سيبدأ بها وقت المنتهى (٨: ١٧، ١١: ٣٥، ٤٠، ١٢: ١، ٤، ٩) والتي يُنظر إليها هنا لا بكونها مرحلة زمنية بل بكونها حدثًا فعليًا (انظر Collins).

٣. وهناك صيغة أخرى شائعة للتعبير عن العلاقة ما بين الزمن والأحداث وهي "في ذلك الوقت" (בָּעֵת הַהִיא). واستُخدمت هذه الصيغة مرارًا وتكرارًا في سياقات تاريخية لوضع حدث ما في سياقة الزمني انظر (يش ٥: ٢، ٦: ٢٦، ١١: ١٠، قض ٣: ٢٩، ٤: ٤، ١مل ٨: ٦٥، ١٤: ١، ٢مل١٦: ٦، ١أخ ٢١: ٢٨، ٢أخ ٢٨: ١٦، عز٨ : ٣٤، نح٤: ٢٢ [١٦]). ويُشير موسى في سفر التثنية إلى أحداث ماضية مصحوبة بالتعبير "في ذلك الوقت "ـــتث ١: ٩، ١٦، ١٨، ٢ : ٣٤، ٣: ٤، ٨، ١٢، ١٨، ٤: ١٤، ٥: ٥.. إلخ". وربطها بمناسبات أخرى في أحداث سفر الخروج. ومع ذلك، استُخدم مثل هذا التعبير في السرد النبوي كما في القول "في ذلك اليوم" للتعبير عن أحداث مستقبلية أو أخروية. كما استخدمها إرميا ليُشير إلى اقتراب دينونة يهوذا (أي السبي البابلي إر ٤: ١١، ٨ : ١) وهكذا فعل ميخا ٣: ٤، صف ١: ١٢. (يُلاحظ أن الشاهدين السابقان ما هما إلا تعليقات سردية، قا؛ De Vries, 41 وعلى الرغم مما وصل إليه من نتائج، فهذه الإضافات لا تخبرنا بالكثير عن المفهوم العبري للزمن إلى جانب ضعفها). وعلاوة على ذلك، استُخدم هذا التعبير للإشارة إلى زمن البركات الأخروية، حين يُدمر الرب أعداء يهوذا ويُعيد مجدها (إش ١٨: ٦، صف ٣: ١٩، ٢٠). ويؤسس عرش داود ومملكته (إر٣٣: ١٥). وفي دا ١٢: ١ نجد العبارة "وَفِي ذلِكَ الْوَقْتِ يَقُومُ مِيخَائِيلُ" تُشير إلى انقطاع مؤقت لأحداث العالم: حين اجتاح ملك الشمال مصر وواصل زحفه إلى اليهودية (١١: ٤٢- ٤٥)، فرئيس الملائكة يقوم ليخلص الأبرار من يد ظالميهم.

٤. وجاءت اسم. أيضًا لتعبر عن "زمن مناسب" لحدث ما. أي الوقت الذي يجب أن يحدث فيه أمر ما. وقد يتوقف هذا الوقت على الظروف المحيطة. فقد سقط داود في الخطية حين مكث في بيته "فِي وَقْتِ خُرُوجِ الْمُلُوكِ" للحرب (٢صم ١١: ١)، وفي حجى ١: ٢ أعلن الشعب أن الوقت ليس مناسبًا للحرب، أو لإعادة بناء الهيكل. أما الرب فقد طرح سؤالًا: هل هذ هو الوقت المناسب ليمكث الشعب في منازلهم بينما بيت الرب يُهدم (١: ٤). ويمتدح (أم ١٥: ٢٣) الكلمة التى تُقال في حينها (أي في وقتها المناسب). ونجد جوابًا ذكيًا، و يقول الجامعة أن قلب الحكيم سيعرف الوقت المناسب والحكم. (جا ٨: ٥، وعادة ما يُقرر الرب الوقت المناسب للأحداث. ويُوصينا (هو١٠: ١٢) بأن فترة ما قبل مجيء الرب للدينونة هى أفضل الأوقات "الطلب الرب" والقيام بأعمال البر. ويتحدث الكثير من أسفار الكتاب المقدس عن "الوقتِ المناسب للدينونة" ويقول (أي ٢٤: ١) أن الرب لم يُحَدِّدِ أَزْمِنَةَ الْمُحَاكَمَةِ ". أما تث ٣٢: ٣٥ فتقرر أن أقدام الأشرار ستزل ويوم هلاكهم قريب. وينادي حز ٧: ٧، ١٢ بأنه قد حان وقت دينونة اسرائيل على خطاياها، بينما يُعلن حز ٢٢: ٣ الويل على هؤلاء الذي يسفكون الدماء في المدينة، فهم بذلك أسرعوا بيوم الدينونة عليهم.

وقد يرتبط "الوقت المناسب" بالنظام الطبيعي، وهو مفهوم يرتبط أحيانًا بالتفسير "الحلقي" للزمن. ويوضح (جا٣: ١- ٩) هذا الأمر ببلاغة شديدة " لِكُلِّ شَيْءٍ زَمَانٌ עֵת (موسم في NIV)، وَلِكُلِّ أَمْرٍ تَحْتَ السَّمَاوَاتِ وَقْتٌ: ٢ لِلْوِلاَدَةِ وَقْتٌ وَلِلْمَوْتِ (قا؛ ٧: ١٧) وَقْتٌ لِلْغَرْسِ وَقْتٌ وَلِقَلْعِ الْمَغْرُوسِ وَقْتٌ. (٣: ١-٢). وحسنًا أن يتم كل شئ في وقته (٣: ١١). فهناك نظام للعالم، وأحداث العالم تتم في المكان المناسب وفقًا لهذا النظام (Whybray, 65-73; Wolff, 89-92). وهذه الفكرة توضح الاستخدام الأساسي للكلمة עֵת "موسم أو فصل من السنة". فإن الرب يُعطي المطر في حينه (لا٢٦: ٤، تث ١١: ١٤، ٢٨ : ١٢، عز ١٠: ١٣، إر ٥: ٢٤، زك ١٠: ١). وهناك وقت لتغريد الطيور (نش٢: ١٢) ويلاحظ إرميا أن الطيور تعرف الوقت الملائم للهجرة، أما شعب الرب فلا يعرف قضاء الله (إر ٨: ٧).

٥. وهناك بعض استخدامات للكلمة עֵת لا يرتبط معناها بوقوع الأحداث. بل يرتبط المعنى بالحري بالفكرة المجردة للزمن. ففي ١صم ٩: ١٦، ٢٠: ١٢، ١مل ١٩: ٢، ٢٠: ٦) نجد التعبير "غَدًا فِي مِثْلِ الآنَ" وهو يأتي في صيغة اسمية. وكلمة עֵת بمعناها المجرد تعنى (وقت محدد من اليوم أو الساعة). وبالمثل في (حز ١٢: ٢٧) نجد أن شعب الله يرى أن نبوات حزقيال عن الدينونة تُشير إلى "وقت بعيد " في استخدام تام للمعنى المجرد (انظر Wilch, 86). ويأتي التعبير בְּכָל עֵת " كل حين" في (خر ١٨: ٢٢، ٢٦، لا ١٦: ٢، مز ١٠: ٥، ٣٤: ١[٢]، ٦٢: ٨ [٩] .. إلخ). وهذا التعبير يستخدم المعنى المجرد للصيغة الاسمية أيضًا.

٦. ومع ذلك، ففي حالات أخرى، نجد أن سمة "الحدث" تم التعبير عنها في اسم. لذا طغى المعنى المجرد هنا أيضًا. ولما رجع الشعب إلى الشر ... صرخوا إلى الرب "أحيانًا كثيرةـــنح ٩: ٢٨" (تأتي في NIV وقت تلو الآخر) . ويوضح لنا (١أخ ٢٩: ٣٠) مدة حكم داود، كما أن "أُمُورُ دَاوُدَ الْمَلِكِ الأُولَى وَالأَخِيرَةُ هِيَ مَكْتُوبَةٌ فِي سِفْرِ أَخْبَارِ

صَمُوئِيلَ الرَّائِي، وَأَخْبَارِ نَاثَانَ النَّبِيِّ، وَأَخْبَارِ جَادَ الرَّائِي" وتُبرز الكلمة כֹּל التعبير "الرجال... الخبراء بالأوقات— ١أخ ١٢: ٣٢". وفي إس١: ١٣ يصف "الحكماء العارفين بالقوانين ولم يُشر إلى أمور زمنية أو فلكية. وتعني עֵת هنا" وقت سابق له أهمية من جهة القضاء (Wilch, 87). وبصفة عامة فـاسم. تأتي أحيانًا بمعنى "ظروف أو أحداث". وحين قال مز ٣١: ١٥ [١٦]: "فِي يَدِكَ آجَالِي"، فقد يكون المقصود هنا أحوال البشرية أو مصيرها. (إش ٣٣: ٦، إس ٤: ١٤؛ Barr, 117). وهناك مقاطع عديدة تؤكد سلطان الرب على الزمن (Robinson, 111-12). وربما أن اسم. تعنى أيضًا (الأحوال) ويُعلن دا ٩: ٢٥ أن الهيكل سوف يُعاد بناؤه، لكن בְּצוֹק הָעִתִּים، "في ضيق الأزمنة" (Wilch, 85).

ب. ت تُرجمت اسم. إلى καιρός، مرحلة زمنية". وذلك في الترجمة السبعينية. وكثيرًا ما يستخدم يشوع بن سيراخ اسم. بمعنى "وقت معين" (على سبيل المثال سير ٤٣: ٦-٧). أو تأتي بمعنى "وقت مناسب" لحدوث حدث معين (٤: ٢٣). كما تظهر اسم. في مخطوطات قمران. إذ جاءت هذه الصيغة في (1QS 1:14; 8:15; 9:12-13)، ومخطوطات أخرى مثل (CD 16:3; 1QM 14:13)، وتشير اسم. إلى "زمن مناسب" للأعياد والذبائح ...إلخ. تلك الأوقات التي يتطلبها الناموس. وفي "مخطوطات الحرب، نجد أن زمن الحرب الأخروية يُدعى" زمن الخلاص (1QM 1:5)، أو "زمن الأوجاع" (1:11; 15:1) وتأتي اسم. עֵת في الكتابات الربانية، ولكن كثيرًا مايحل محلها זְמַן ككلمة رئيسية تعبر عن فكرة الزمن بصفة عامة.

وقت: ← אֹבֵד [*'ōbēd*] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן [*'ōpen*] ← (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [*gîl* I] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמַן [*zmn*] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [*ôlām*] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [*'ēt*] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [*petti*] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [*tāmîd*] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:370-85; *TWAT* 6:463-82; J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1969; J. Collins, "The Meaning of 'the End' in the Book of Daniel," in *Of Scribes and Scrolls*, ed. Harold Attridge, John Collins, and Thomas Tobin, 1990, 91-98; S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 1955, 218; S. Herrmann, *Time and History*, 1981; J. Muilenburg, "The Biblical View of Time," *HTR* 54, 1961, 225-71; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, ch. 8; R. B. Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, AB, 1965, 221; M. Sekine, "Erwɔgungen zur hebr ɔischen Zeitauffassung," *Congress Volume: Bonn, 1962, SVT* 9, 1963, 66-80; N. Snaith, "Time in the Old Testament," in F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment*, 1963, 175-86; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; J. Wilch, *Time and Event: An Exegetical Study of 'eth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*, 1969; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1973; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

6963 עָתַד

עָתַד [ʻ*atad*]، بيعِّل. يُعد، يستعد، هِتبَعيل. يكون مستعدًا، معد (#٦٩٦٣)، واسم.، الصفة עָתוּד [ʻ*atûd*]، مستعد، وفي صيغة، (صيغة الجمع.) مخازن، مؤن (#٦٩٦٥)، עַתּוּד [ʻ*attûd*]، قائد (#٦٩٦٦)، עָתִיד [ʻ*atîd*]، مستعد، استعد (#٦٩٦٩)، עֲתִיד [ʻ*ᵃtîd*]، تأتي الصفة في الآرامية "مستعد" #١٠٥٧٧).

ش. أ. ق جاء الجذر *ʻtd* يُجهز، يكون مستعدًا، وذلك في الآرامية والعربية.

ع. ق ١. وصفت أشياء كثيرة في العهد القديم بأنها، جاهزة، معدة، مُهيئة لنا. ووفقًا لأمثال ٢٤: ٢٧ (هَيِّئْ عَمَلَكَ فِي الْخَارِجِ وَأَعِدَّهُ فِي حَقْلِكَ (עַתְּדָהּ، صيغة بيعِّل.)، بَعْدُ تَبْنِي بَيْتَكَ). وقيل عن ملك آشور أن غطرسته لاتعرف حدودًا (إش ١٠: ١٣). وفي شهوته للثروة نهب المؤن الغذائية—(עֲתִידוֹת، "الأشياء الجاهزة"، עֲתוּדוֹת، "الأغنام أي القادة" وتُرجمت خطأ في NASB وNIV إلى "كنوز" —للشعوب الأخرى مما سيؤدي بهم في نهاية المطاف إلى الموت جوعًا.

٢. وفي معرض الحديث عن الدينونة עָתַד؛ نجد معنى الإعداد لها والاحتفاظ بها، فالمدن والمنازل التي سيعاقبها الرب معروفة (עָתַד، هِتبَعيل.) وما هي إلا مُدُنًا خَرِبَة، بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ عَتِيدَةً أَنْ تَصِيرَ رُجَمًا. والأشرار فقط هم من يرغبون في الحياة هناك (أي ١٥: ٢٨). وتُشير עֲתִדֹת في تث ٣٢: ٣٥ إلى العقوبات التي أعدها الرب، أي أنها معدة ومحجوزة (في وقت نكبتهم، انظر ع ٣٥ب) للأمم الشريرة (قا؛ مع أم ١٩: ٢٩).

٣. وتُشير עָתַד في بعض النصوص إلى الاستعداد للعمل، ففي إس ٣: ١٤، ٨: ١٣ نجد أن (עֲתוּדִים) עֲתִידִים [K]؛ [تُقرأ.]) لهما همية لاهوتية خاصة.

كما في قصة الخروج (قا؛ خر ١٢: ١١، ٣١)، فقد طلب من الشعب أن يستعدوا للمعركة (يوم الانتقام נָקָם، [#٥٩٣٣]). وتضمنت التعليمات التي وردت في سفر أستير هذين النصين اللذين جاءا متطابقين تمامًا. (انظر J. Loader, *Esther*, 1980, 146-47)، وهما يصوران "موضوعًا مغايرًا" (انظر Greenstein, "A Jewish Reading of Esther"). وفي أي ١٥: ٢٤ استعد الملك للمعركة. واللاعنون المستعدون (קָבַב #٧٦٨٦ מְאֵרָה #٤٤٢٣) في أي ٣: ٨ استعدوا لإيقاظ (עוּר #٦٤٢٤) التنين "اللوياثان"، تمامًا كما يُحرض أحدهم كلبه لمهاجمة شخص آخر.

٤. سأل نبوخذ نصر أصدقاء دانيال فيما إذا كان لديهم الاستعداد (עֲתִידִים، في الآرامية) لتقديم العبادة للتمثال الذهبي (دا ٣: ١٥).

٥. كما يتضمن الجذر (הֵיהָנְכוֹן) כּוּן فكرة الاستعداد (כּוּן، #٣٩٢٢). أيضًا وفكرة الاستعداد للقاء الرب لها أهميتها اللاهوتية أيضًا، انظر (خر ١٩: ١١، ١٥، ٣٤: ٢، عا ٤: ١٢).

ب. ت يُمثل الاستعداد للصراع الأخير أهمية خاصة في مخطوطات وادي قمران. انظر على سبيل المثال 1QM 7:5; 10:5; 1QS 1:27.

قبول: ← (קָבַל [*qābal*]، قبل، أخذ (#٧٦٩١)، ← רָצָה [*rṣh* [1]] (رضي، تقبل #٨٣٥٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:95-107; G. Gerleman, *Esther*, BKAT XXI, 1982; E. L. Greenstein, "A Jewish Reading of Esther," in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. J. Neusner, et al., 1987, 235-43.

إتش. جي. إل. بيلس *H. G. L. Peels*

٦٩٦٤ (עַתָּה [*'attâ*]، الآن)، ← #٦٩٦٤

٦٩٦٥ (עָתוּד [*'atûd*]، استعدادات، مخازن، إمدادات)، ← #٦٩٦٥

6966	עַתּוּד

עַתּוּד [*'attûd*]، كبش، قائد (#٦٩٦٦)، < עָתַד [*'atad*]، تأتي في صيغة بيعِّل. يجهز، يستعد، في صيغة هِتبَعِيل. يكون مستعدًا، قدّر (#٦٩٦٣).

ش. أ. ق تأتي المتشابهات في العربية. *at, a'* خروف صغير، في أكد. *atudu, etudu, dudu*، حين يكون لفارق السن أهميته.

ع. ق تعني الكلمة حرفيًا "ذكر الماعز" ولكن الكلمة تُستخدم للتعبير عن قوة البشر أيضًا.

١. معظم الإشارات إلى "ذكر الماعز" في السياق الناموسي تجئ لتعبر عن الذبائح (جاءت ١٣مرة في سفر العدد ٧) أو في الحديث عن الذبائح في (مز ٥٠: ٩، ١٣، ٦٦: ١٥، إش ١: ١١). وكانت هناك تجارة رائجة للمواشي وخاصة للماعز وذكر الماعز (حز ٢٧: ٢١، قا؛ أم٢٧: ٢٦). وتحدث يعقوب عن حلمه الذي رأى فيه ذكور الماعز تتزاوج مع الفحول المخططة والرقطاء (تك ٣١: ١٠، ١٢).

٢. وحيث أن ذكر الماعز يُعد قائدًا للقطيع (إر٥٠: ٨)، لذا فالكلمة تأتي بمعنى "القائد أو الحاكم" واستُخدمت كثيرًا في إش ١٤: ٩ كمرادف للكلمة מֶלֶךְ "ملك". ومع ذلك، ففي معرض الحديث عن دينونة رعاة إسرائيل (زك١٠: ٣) تبدو لنا الصورة الرعوية أكثر وضوحًا من خلال التوازي مع كلمة (راعي). واستُخدم هذا الازدواج في معنى الكلمة في ٣٤: ١٧ حيث يتحدث عن "كِبَاش وَتُيوس" فالرب بكونه الراعي الصالح سوف يدين القطيع، ومن بينهم من هو قوي ومن هو ضعيف، ومنهم الظالم والمظلوم (ع ٢٠: ٢١). ويُشير الماعز إلى قادة اسرائيل أو رعاة هذا الشعب. سواء كان هذا التباين—مساوٍ إلى السابق ما بين "الراعي الشرير" و "القطيع" (ع ١- ١٠)—غير واضح. وعلى الأرجح أن (ع١٧) يرى أن الرعاة كانوا من الوجهة التقليدية أقرب لأن يكونوا من الشعب وليس الملك أو حاشيته.

٣. وبصرف النظر عن إش ١٤: ٩، فإن تطبيق هذا المصطلح على حكام الأمم الأجنبية يستند على سمة مختلفة لذكر الماعز، أي كونها تُستخدم كذبيحة. لذلك، تأتي الكلمة في مقاطع عديدة لتُشير إلى الحكام الأجانب في سياق الحديث عن أن للرب ذبائح في تلك الأمم، وغالبًا ماتأتي في إسلوب مروع (انظر إش ٣٤: ٦، إر ٥١: ٤٠، حز٣٩: ١٨).

قادة: ← אָדוֹן [*'ādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)؛ ← אַלּוּף [*'allûp* [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)؛ ← אָצִיל [*'āsîl* [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)؛ ← זָקֵן [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)؛ ← חֹר [1] [*hōr*[1]] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)؛ ← מַפְתֵּחַ [*mapteah*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)؛ ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)؛ ← נָשִׂיא [*nāśî'* [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٠٤)؛ ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)؛ ← סֶרֶן [*seren*[2]] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩)؛ ← עַתּוּד [*'at-tûd*] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)؛ ← פֶּחָה [*pehâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)؛ ← פָּקִיד [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)؛ ← קָצִין [*qāsîn*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)؛ ← רַב [*rab* [2]] (قائد،

رئيس، #٨٠٤٢)؛ ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)؛ ← שׁוֹעַ ¹ [šôa‘¹] (شريف، نبيل، #٨٧٧٧).

قطيع: ← צֹאן [ma’ᵃ māṣ] (قطيع الماشية الصغير #٧٣٦٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:483-86.

كينث تي. أتكن *Kenneth T. Aitken*

٦٩٦٩ (עָתִיד [ʻatîd]، مستعد، مجهز)، ← #٦٩٦٩

٦٩٧١ (עָתִיק [ʻatîq]، يتحمل)، ← #٦٩٧١

٦٩٧٢ (עַתִּיק [ʻattîq]، عتيق، متحرك)، ← #٦٩٧٢

٦٩٧٥ (עֲתַלְיָה [ʻᵃtalyâ]، "عثليا")، ← #٦٩٧٥

6980 עָתַק

עָתַק [ʻataq]، قَل. تحرك، صار عتيقًا؛ هِفْعِيل. يتحرك (#٦٩٨٠)، עָתִיק [ʻatîq]، وتأتي الصفة بمعنى ثابت، حليم، جليل (تأتي مرة واحدة في إش ٢٣: ١٨)، #٦٩٧١)، עַתִּיק [ʻattîq]، صفة بمعنى "عتيق، متحرك" (#٦٩٧٢)، עָתָק) ʻataq)، "صفة بمعنى" عتيق، قاس، عنيد، متغطرس (#٦٩٨١)، עָתֵק [ʻateq]، صفة بمعنى مهيب، جليل، عتيق (في أم٨: ١٨ #٦٩٨٢)، وفي الآرامية. עַתִּיק [ʻattîq]، صفة "عتيق" (#١٠٥٧٨).

ش. أ. ق وجد جذر مواز في أكد.. *etequ*، "يمر عبر" وفي العربية *ataqa’*، "كَبر" وفي أوغا.. *‘tq*، يترك، يتجاهل. وفي الآرامية עַתִּיק، عتيق.

ع. ق ١. يُدعم كل من الفعل. עָתַק؛ والصفة עָתִיק فكرة إزاحة الأشياء الثابتة أو إزالتها (أي ٩: ٥، ١٤: ١٨) هذا إلى جانب فكرة "الشيخوخة" (أي ٢١: ٧، مز٦: ٧[٨]) وتُشير الفكرة الأساسية للجذر إلى القيمة الثمينة للأشياء مثل: الثروة (עָתֵק، أم ٨: ١٨)، واللباس الفاخر (עָתִיק؛ إش ٢٣: ١٨). كما يُشير الجذر إلى الرب نفسه بوصفه "القديم الأيام" (في الآرامية עַתִּיק، دا ٧: ٩، ١٣، ٢٢). والعبارة الأخيرة فريدة في العهد القديم، ومن المتفق عليه أنها تُشير إلى الوجود الأبدي للرب، قا؛ (مز ٩: ٧[٨]، ٢٩: ١٠، ٩٠: ٢). ويقترح بعض العلماء المعاصرين مثل (J. A. Emerton, L. Rost) أن هذا التعبير يتشابه مع اسم إله كنعاني (EL) ويُدعى *abu* *sanima* "إله الدهور" (*CTA* 1.3.24; 4.4.24; 6.1.36; 17.6.49). كما يذهب هؤلاء العلماء بعيدًا تجاه ما جاء في (دا ٧) فهم يرون أن السياق هنا يتشابه مع الأساطير أوغا.

في: (أ) البعل تابع للإله "إلـ" مثل تبعية "الذي يُشبه ابن الإنسان" للقديم الأيام. (ب) وأحد الألقاب الشائعة للبعل" الممتطي السحب (*CTA, passim*)، (ج) يصور "إلـ" في النصوص أوغا. كإله هرم (*CTA* 4.5.65-66). ورغم أنها فكرة غير قابلة للجدل، إلا أنه من الصعب أن نعرف كيف ولماذا نُقلت هذه المواد الكنعانية عبر هذه الفترة الزمنية المديدة وعبر هذا المدى الجغرافي الواسع (أي بابل). كما يرى J. J. Collins أن هذا هو السبب الرئيسي في وجود اختلافات عديدة في التقليد، فقد تعرضت لتطورات هامة خلال هذا التنقل (*Daniel*, 1993, 291). ومع ذلك، تظل شكوك لها أهميتها تحوم حول هذه الأفكار، إذ يظن البعض أنها مستعارة من التقاليد الكنعانية. وجاء هذا التعبير في الترجمة السبعينية حرفيًا مثل παλαιός τὸν ἡμερῶν "القديم الأيام". واقترح البعض أن هذا التعبير الذي جاء في ١أخ ٤٦: ١، ٢، ٤٧: ٣. لهو تعبير موازٍ (N. Porteous, *Daniel*, 1965, 107).

٢. كما تحمل الصفة עָתָק؛ مفهوم الكلام المتسم بالقسوة، التصلب، العناد والغطرسة (مز٣١: ١٨ [١٩]، ٩٤: ٤) فمثل هؤلاء الناس يتكلمون بغطرسة ويوصفون بأنهم "قساة الرقاب" (٧٥: ٥ [٦]).

٣. أما الصفة עַתִּיק، "عتيق" فتأتي مرتين فقط في العهد القديم. ولا يمكننا التأكد من كيفية اتخاذ هذه الصفة تلك المعاني المختلفة. وهي في إش ٢٨: ٩ تُشير إلى "طفل مفطوم" أو أزيح عن صدر أمه . أما في ١ أخ ٤: ٢٢ فتُشير إلى قائمة قديمة أو قائمة عتيقة تم توريثها منذ عهود قديمة. ويبدو السياق أكثر يقينية في إش ٢٨: ٩، مقترحة وحدات موازية (أطفال مَفْطومِينَ عَنِ اللَّبَنِ، وأطفال مَفْصُولِينَ عَنِ الثُدِيِّ). وحيث أن الكلمتين "لبن"، "ثدي" يأتيان على التوازي، ولأن الكلمة עַתִּיק ترتبط بالجذر עָתַק؛ بالمعنى المزدوج يتحرك أو ينتقل و يكبر، لذا علينا أن نفهم أن الطفل في (إش ٢٨: ٩) انتقل من مرحلة الرضاعة من ثدي أمه إلى مرحلة الاعتماد على الغذاء الكامل. والقائمة التي أتى على ذكرها ١أخ ٤: ٢٢. توضح عملية انتقال أو عبور خلال الأجيال. وتظهر هذه الكلمة لتُعطى نفس المعنى المشابه للكلمة עָתַק؛ فالمال الذي ينتقل من جيل إلى جيل يُعد (غنى ومجد—أم ٨: ١٨).

٤. تأتي الكلمة עָתֵק، "موروث" في أم ٨: ١٨ فقط. واستُخدمت عبارة הוֹן עָתֵק، " الثَّرَاءُ وَالْمَجْدُ وَالْغِنَى الدَّائِمُ" في بناء مواز مع الكلمة עָתֵק، "ثروة" (עֹשֶׁר [#٦٩٤٨]). أما הוֹן فتعنى "الثروة والغنى" أو الوفرة. وقد تُضيف الكلمة עָתִיק فكرة "الثراء الدائم".

شيخ/ مسن ← זקן [zqn] (يكون عجوزاً، يشيخ، #٢٤١٦) ← יָשִׁישׁ [yāšîš] (كهل، مسن جدًا، #٣٨١٣) ← ישׁן ² [yšn ²] (يصبح عجوزاً، #٣٨٢٣) ← עתק

[ʻtq] (يتحرك، يصبح قديماً، أن يتحرك، #٦٩٨٠) ← שׂיב [śîb] (يكتنب، شيخ، #٨٤٨٢).

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גָאָה [g'h] (إرتفع، عَظُمَ، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (ظَلَمَ، طغَى، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (متغطرس، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [sll] (رَفَعَ، عَظَمَ، #٦١٤٨)؛ ←עפל [ʻpl 1] (ارتفع، علا، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [ʻātāq] (قديم، تكبُر، #٦٩٨١)؛ ← פחז [phz] (تهور، تعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (ارتفع، تعالى، علا، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šahas] (كبرياء، #٨٨٣٢).

الثروة، الغنى: ← הון [hwn] (يعتبره سهلاً، يخاطر، #٢١٠٣)؛ ← נְכָסִים [nᵉkāsîm] (ممتلكات، غنى، ثروة، #٥٧٩٤)؛ ← עשׁר [ʻšr 1] (يكون ثريًا، يصير ثريًا، يثري، #٦٩٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:708; J. A. Emerton, "The Origin of the Son of Man Imagery," *JTS* 9, 1958, 225-42; L. Rost, "Zur Deutung des Menschensohnes in Daniel 7," *Gott und die Gtter: Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag*, ed. G. Delling, 1958, 41-43.

جاري في. سميث *Gary V. Smith* / بول دي. واجنر *Paul D. Wegner*

٦٩٨١ (עָתָק [ʻataq]، عتيق، قاس، عنيد، متكبر)، ← #٦٩٨٠

٦٩٨٢ (עָתֵק [ʻateq]، دائم، عتيق)، ← #٦٩٨٠

٦٩٨٦ (עָתָר [ʻatar 2]، عطر)، ← #٨٣٧٩

פ

6990 פָּאָה

פָּאָה [*pa'â*]، هِفْعِيل. يحطم إلى أجزاء (مرة واحدة؛ #٦٩٩٠).

ع. ق لو لم يكن الرب يخاف من أن يشمت الأعداء ويزعموا النصرة على إسرائيل، لكان قد حطم شعبه إلى أجزاء (פָּאָה) في غضب مغير، لأنهم لم يكونوا مستحقين خلاصه (تث ٣٢:٢٦؛ قا؛ خر ٣٢:١٢؛ عد ١٤:١١-٢٠؛ إش ١٠:٥-١٣؛ يؤ ٢:١٧؛ مي ٧:٨-١٠).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד [*'bd* [1]] (أباد، #٦) ← איד [*'êd*] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [*blq*] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [*dmh* [3]] (يهدم #١٩٥٠) ← דמם [*dmm* [3]] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [*hrs*] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [*hbl* [2]] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [*hlq* [3]] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [*ht'*] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [*klh* [1]] (يكون منتهى، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [*krt*] يقطع، يميت، يفنى، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [*mhh* [1]] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [*nsh* [2]] (يسقط أنقاضاً، #٥٨٩٨) ← נתס [*nts*] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [*nts*] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [*ntš*] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [*p'h*] (يتحطم قطعاً، #٦٩٩٠) ← פיד [*pîd*] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [*prr* [1]] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [*sdh* [2]] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [*rzh*] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שדד [*šdd*] (يدمر، #٨٧٢٠) ← שחת [*šht*] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שמד [*šmd*] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [*tablît*] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; *TWAT* 6:491-94.

Cornelis Van Dam كورنيليس فان دام

6991 פֵּאָה

פֵּאָה [*pe'â* [1]]، اسم، جانب، زاوية، حافة (#٦٩٩١).

ش. أ. ق أكد. *pû / patu*؛ الأوغارتية *pat*، حافة، حدود.

ع. ق من إجمالي ورود الإسم ٨٠مرة، يوجد أكثر من نصفه في حز ٤٠-٤٨ ليصف مواقع (مثلاً، الجانب الشمالي). يقع بقية وروده داخل فئات متعددة: زاوية قطع من الأثاث، سواء الطقسية (خر٢٥:٢٦) أو العادية (عا٣:١٢)؛ زواية الحقل المتروكة غير محصودة للفقير (لا١٩:٩)؛ تخدم أو حدود المقاطعات (يش١٨:١٢، ١٤)؛ حواف الشعر أو اللحية التي يجب أن تترك غير مقصوصة (لا١٩:٢٧).

يمتد الإستخدام الأخير أيضًا عن طريق الكناية إلى هياكل الرأس، في الأغلب بهدف علاج التأديب. أهم ثلاثة فقرات في هذا الصدد هي عد٢٤:١٧؛ إش٣:١٧؛ إر٤٨:٤٥. يضع عد ٢٤:١٧ פַּאֲתֵי מוֹאָב (هامة رؤوس مؤاب) بجانب קַרְקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת، (NIV: جماجم جميع أبناء شيث)، التي قبلت فيه ترجمة NIV قراءة קָדְקֹד. يتناقض هذا مع اقتباسات DSS لهذه الفقرة، لكنه يصطف مع إر ٤٨:٤٥. يستخدم إش ١٧:٣ بالمثل קָדְקֹד، لكن التعبير المتواز פָּתְהֵן، مسقطاً حرف الألف المتوقع لو أن פֵּאָה كانت هي الجذر. فهمت פָּתְהֵן في الأوانة الأخيرة على أن لها علاقة بأكد. *ptu* (جبين). في هذه النبوات القضائية، يمثل دمار الرأس نصرة أحد الفريقين على الآخر. تعتبر الفقرة الواردة في عد ٢٤ أولى الإشارات في النص إلى نصرة إسرائيل على أعدائها بيد الله من خلال تمثيله الملكي، ومن ثم تؤسس إحدى نقاط الإنطلاق الأساسية لتطور الاهوت المسياني.

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [*gbl* [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [*zāwît*] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [*karkōb*] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [*mhh* [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [*swg* [2]] (حداً بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [*pā'â* [1]] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [*pinnâ*] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [*sad* [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [*sēla'* [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [*qes*] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [*qāseh*] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [*qs'* [2]] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش . ماتيس Gordon H. Matties / جون والتون John Walton

٦٩٩٤ (פְּאַר [*pa'ar* [1]]، يسحق [بعصا])، ← #٥٨٠

6995 פָּאַר

פָּאַר [pa'ar 2]، بيعِّلْ. يُجمل، يُمجد؛ هِتبَعيل. يُمجد ذاته (#٦٩٩٥)؛ פְּאֵר [pe'er]، إسم غطاء للرأس (#٦٩٩٦)؛ תִּפְאָרָה [tip'arâ]، إسم جمال، مجد؛ תִּפְאֶרֶת [tip'eret]، إسم جمال، مجد، افتخار (#٩٥١٤).

ش. أ. ق لا توجد جذور مشتركة معروفة.

ع. ق ١. فعل. (أ) بيعِّلْ. إن تصريف بيعِّلْ. هو فعل متعدي: A beautified B ,(אֶת־) פֵּאֵר A. إن عناصر A هي الله (مز ١٤٩:٤؛ إش ٥٥:٥؛ ٦٠:٧، ٩، ربما ١٣ (وملك فارس (حز ٧:٢٧). عناصر B هي: الهيكل في أورشليم المُستردة (בֵּיתתִּפְאַרְתִּי، بيت جمالي/ شهرتي، إش٦٠:٧؛ מְקוֹםמִקְדָּשִׁי، مكان مقدسي، فعل ١٣؛ בֵּיתיְהוָה، بيت الرب، عز٧:٢٧)؛ أورشليم المستردة ذاتها (إش ٦٠:٩)؛ المسكين (עֲנָוִים، أي، التقي المتواضع الذي يحتمل الألم ويتذكر عمل الله الفدائي، مز ١٤٩:٤؛ سيجملهم الله بـ יְשׁוּעָה، خلاص)؛ ووريث داود (إش٥٥:٥، هو تعريف موضح عن طريق تصريفات المذكر، المفرد). يرى Fenshman (عز٧:٢٧) أن عزرا هو متمم إش ٦٠:٧، ١٣؛ يُحتمل هذا في ضوء إتصال المفردات اللغوية، ويقود إلى دعم الرأي القائل بأن فقرة أشعياء كانت كتابة سابقة لعزرا.

(ب) هِتبَعيل. تستخدم الإصحاحات الأخيرة في إش وزن هِتبَعيل. كوزن إنعكاسي للوزن بيعِّلْ.، مع الله كفاعل: إنه يَمجد ذاته من خلال أفعاله الخَلاصية لإسرائيل (إش ٤٤:٢٣؛ ٦٠:٢١؛ ٦١:٣)، أو من خلال العبد، الذي يجسد إسرائيل النموذجية (٤٩:٣). في هذا الإستخدام تشير إلى كسب الله لنفسه نسب المجد والكرامة.

هناك مصطلح واضح هو D הִתְפָּאֵר עַל C: يُكرم C نفسه على D، أي ينسب C لنفسه كرامة أكثر من D: في خر ٨:٩[٥] يدعو موسى فرعون ليكرم نفسه على موسى، عن طريق تحديد ميعاداً للخلاص من ضربة الضفادع؛ في قض ٧:٢ إهتم الله بعدم تمجيد إسرئيل نفسها عليه، عن طريق نسب النصرة على المديناتيين لذاتها؛ وفي إش ١٠:١٥ تُشَبه آشور بالفأس التي سوف تُكرم نفسها فوق قاطعها (في كناية، بأن هذا سيكون الرب). لا تقدم هذه الأفعال على أنها تستحق الثناء.

٢. تتكافيء الأسماء. תִּפְאָרָה وתִּפְאֶרֶת في المعنى، وتعامل معًا هنا (كما في BDB). هناك أربعة معاني أساسية: (أ) جمال، زينة؛ (ب) مجد، كرامة (على أنه متأصل ومنسوب)؛ (ج) مجد، إفتخار؛ (د) في إرتباط مع כָּבוֹד، المجد، والحضور الإلهي.

(أ) جمال، زينة. في ٢أخ ٣:٦ كسى سليمان بيت الرب بأحجار كريمة للتزيين (לְתִפְאָרֶת)؛ في حز١٦:١٧، ٣٩؛ ٢٣:٢٦ نجد التعبير כְּלֵיתִפְאַרְתֵּךְ، أمتعة زينتك، إشارة إلى المجوهرات ؛ قا؛ إش ٣:١٨. في إش٥٢:١ تُدعى صهيون لأن تُلبس نفسها פְּאַרְתֵּךְ בִּגְדֵי، ثياب زينتك، للإحتفال بخلاص الرب الأتي. يوجد في إش ٢٨:١-٥ تورية [لعب بالألفاظ] تؤكد عمل الله الرحيم: يشير ع. ١، ٤ لى أفرايم في فخرها بالزهر الذي يفنى، الجمال المجيد (צִיץ נֹבֵל צְבִיתִפְאַרְתּוֹ)، الذي سيوضع، بينما في ع. ٥ سيكون الرب مجد جلال، إكليل جمال (עֲטֶרֶת צְבִי וְלִצְפִירַתתִּפְאָרָה) لبقية شعبه بعد عمل الدينونة المنبيء بها: أي، سيكون لهم بشكل حقيقي ما قد كانوا عليه فقط بشكل سريع الزوال في خطيتهم

(ب) مجد، كرامة؛ شهرة (متأصل أو منسوب). إن الجسر اللغوي ما بين المعاني (أ) و (ب) قد يُرى في خر ٢٨:٢، ٤٠؛ سيكون لهارون وأولاده ثياباً خاصة פְּאֶרֶת לְכָבוֹדוּלְ‍תִפְאָרֶת، لمجد ولجمال/ كرامة (المرتبة). بالمثل في إش ٦٢:٣ سيكون لصهيون עֲטֶרֶתתִּפְאֶרֶת، تاج جمال/ مجد، في يد الرب؛ لأمثلة أخرى عن هذا التعبير انظر إر١٣:١٨؛ حز١٦:١٢؛ ٢٣:٤٢ (قا؛ ١٦:١٧، ٣٩؛ ٢٣:٢٦مدرجة تحت معنى [أ])؛ أم ٤:٩؛ ١٦:٣١. يبدو أن الإتصال اللغوي هو أن الجمال بمثابة تعبير عن كرامة حامله، ويستنبط نسب المجد. في ٢٠:٢٩ إن كرامة الشباب (المنسوبة) هي في قوتهم (|| הֲדַרזְקֵנִים، بهاء [منسوب] للشيوخ). قا؛ إش ٤٤:١٣، حيث الصناع يصنعون الصنم כְּתַבְנִית אִישׁ כְּתִפְאֶרֶתאָדָם، كشكل إنسان، كجمال/ كرامة البشر (تدنيس لهذا الجمال أو الكرامة)؛ أيضًا أس١:٤؛ مراثي٢:١؛ زك ١٢:٧.

بهذا المفهوم نجد תִּפְאֶרֶת في إرتباط بـ שֵׁם، إسم، سمعة، شهرة: في تث ٢٦:١٩ يطلق على مكانة كرامة إسرائيل المعروفة tehillâ, sem, tip'eret (تسبيح، شهرة، مجد)، بينما يدعو إر١٣:١١ هذه الصورة إلى الذهن كيما يصور خزي يهوذا، وفي ٣٣:٩ ستكون أورشليم أخيراً تلك الأشياء لجميع الأمم، نتيجة لعقاب وتطهير الله؛ في ١أخ ٢٢:٥ سيكون الهيكل للشهرة والمجد لجميع الأراضي. في هذه الفقرات من تثنية إلى إرميا، يجلب وضع كرامة شعب العهد أيضًا المجد للرب؛ في١أخ ٢٢:٥ يكون نسب المجد للرب هو نقطة أساسية.

يتضح هذا المعنى عندما نقرأ عن תִּפְאֶרֶת الله (مجد متأصل أو منسوب)؛ مثلاً، إش٦٣:١٢، حيث זְרוֹעַתִּפְאַרְתּוֹ الله، ذراع مجده ذهبت إلى يمين موسى لكي يقيم لنفسه إسماً أبدياً (قا؛ ع. ١٤، حيث قاد الله شعبه لكي يجعل لنفسه שֵׁםתִּפְאָרֶת، اسماً للمجد؛ أنظر أيضًا ١أخ٢٩:١٣)؛ إش٦٣:١٥، حيث السماء هي קָדְשְׁךָוְתִפְאַרְתֶּךָ זְבֻל، مسكن مقدسك ومجدك (قا؛ ٦٤:١١[١٠])، التي تشير إلى الهيكل كـ בֵּית קָדְשֵׁנוּוְתִפְאַרְתֵּנוּ، بيت

قدسنا ومجدنا؛ ٦٠:٧)؛ ٤٦:١٣، حيث الله عن طريق خلاصه سيعطي لإسرائيل مجده (|| لصهيون תְּשׁוּעָתוֹ، خلاصه؛ قا؛ ٤:٢؛ ٦٠:١٩؛ مز ٨٩:١٧[١٨])؛ مز ٧١:٨، حيث امتلأ فم المرنم بتسبيح الله (תְּהִלָּה) وפְאֶרֶת תְּ، مجد (منسوب)؛ ١أخ٢٩:١١، حيث تنتمي لله (ينسب إليه) العظمة والجبروت والجلال والبهاء والمجد (הַגְּדֻלָּה הוֹד נֵצַח תִּפְאֶרֶת גְבוּרָה).

(ج) العظمة، الافتخار. يرد هذا المفهوم عندما ينسب شخص ما الجمال أو المجد لنفسه (قا؛ هِتبَعيل. من الفعل). على سبيل المثال، في قض ٤:٩ لن يكون لباراق حق الإفتخار بالنصرة على سيسرا؛ في إش ١٠:١٢ سيعاقب الرب ملك آشور على תִּפְאֶרֶת רוּם עֵינָיו، تمجيده (الذاتي) لرفعة عينيه (NIV النظرة المرتفعة التي في عينيه)؛ قا؛ ١٣:١٩؛ ٣٠:٥؛ إر ٤٨:١٧؛ حز ٢٤:٢٥ (استخدام الهيكل كموضوع غير شرعي للإفتخار، قا؛ ع ٢١).

لكن ليست جميع حالات استخدام תִּפְאֶרֶת للإفتخار هي صورة سلبية: في أمثال نجدها تستخدم كأشياء جديرة بالثناء؛ مثلاً، أم ١٧:٦، فخر الأبناء بآبائهم؛ ١٩:١١، إن التغاضي عن الإساءة هو شيء موضوع إفتخار؛ ٢٨:١٢، عظيم هو الافتخار عندما ينتصر البار (انظر Millard لتفسير هذا العدد).

(د) المجد كحضور إلهي. واضح أنه تحت تأثير المرادف כָּבוֹד، مجد، يمكن أن تصف أحيانًا תִּפְאֶרֶת أهمية حضور الله مع شعبه. في مز ٧٨:٦١ سلم مجد (תִּפְאֶרֶת) الله للسبي؛ هذه إشارة إلى ١صم ٤، الذي يستخدم في ع ٢١-٢٢ التعبير الأكثر شيوعاً لهذه الفكرة، כָּבוֹד. في مز ٩٦:٦ يقال أن הוֹד־וְהָדָר، المجد والجلال أمام الرب، وעֹז וְתִפְאֶרֶת، القوة والمجد، هما في مقدسه. كما مع כָּבוֹד، هذا الإستخدام المتخصص جائز لأن حضور الله مع شعبه في العبادة يعلن مجده المتأصل الخاص وأهميته. يمكن أن تُرى العلاقة اللغوية في إش٦٠:٧؛ ٦٣:١٢، ١٥، مدرجة تحت المعنى (ب) أعلاه.

٣. يبدو أن الإسم כָּבוֹד، غطاء للرأس، يدل بصفة عامة على غطاء الرأس للزينة، للكهنة، خر٣٩:٢٨ (مصنوع من שֵׁשׁ، كتان نقي، ويتميز عن מִצְנֶפֶת، عمامة)؛ حز ٤٤:١٨ (في الهيكل المثالي؛ مصنوع من פִּשְׁתִּים، كتان؛ كرمز للإحتفال (في مقابل رموز النواح). إش٦١:٣ (تورية: سيبدل الله אֵפֶר، الرماد، بـ פְּאֵר، دهن إبتهاج)، ١٠؛ حز ٢٤:١٧، ٢٣؛ وكجزء من ملابس مبهرجة بامرأة مسرفة، إش٣:٢٠ (صورة لبنات صهيون).

ب. ت/ ع. ج تظهر كل هذه الكلمات في سيراخ، DDS، و RL، أساساً بجانب إستخدامات عبر. كت. (لكن פְּאֵר توجد فقط في RL). إن الكلمات اليونانية الأكثر شهرة في LXX التي تترجم الكلمات من مجموعة פְּאֵר هي الجذور المشتركة لـ δόξα مجد (التي تتشارك مع أجزاء مجموعة כָּבֵד)، وκαυχάομαι، أن يفتخر. من الجدير بالإهتمام أنه كما مع כָּבֵד فإن الإفتخار التي يشير إليه καυχάομαι يمكن أن يكون سيء، تمجيدٍ ذاتي، καύχησις (مثلاً، رو٣:٢٧)، أو قد يكون جيداً، مسروراً بالأشياء الجيدة (مثلاً، رو ٥:٣، ١١).

مجد، كرامة، جلال: ← אדר [ʼdr] (يكون فخمًا، جليلاً، باهرًا، #١٥٨)؛ ← הדר [hdr] (يُعَظِّم، يكرم، يزين، #٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [hôd [1]] (بهاء، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [yeqār] (كرامة، ثروة، احترام، قيمة، بهاء، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [kbd [1]] (يثقل، لا يتجاوب، يُكَرَّم، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [nēsah [1] / nesah] (بريق، مجد، استمرارية، ناجح، #٥٩٠٥)؛ ← פאר [pʼr [2]] (يُجَمِّل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [sebî [1]] (زينة، مجد، #٧٣٨٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:227-29; *TDNT* 3:645-54; *THAT* 1:387-89; F. C. Fensham, *Ezra and Nehemiah*, NICOT, 1982; A. R. Millard, "*ʼls* 'to Exult,'" *JTS*, n.s. 26, 1975, 87-89.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

٦٩٩٦ (פְּאֵר [peʼer]، غطاء للرأس)، ← #٦٩٩٥

٦٩٩٧ (פֹּארָה [poʼrâ]، أغصان، جذوع)، ← #٥٨٠

٦٩٩٨ (פֻּארָה [puʼrâ]، أغصان)، ← #٥٨٠

7001	פַּג

פַּג [pag]، إسم، ثمرة غير ناضجة (#٧٠٠١).

ع. ق تشير פַּג بصفة خاصة إلى ثمر شجرة التين الغير ناضج (نش٢:١٣).

تين: ← בִּכּוּרָה / בַּכּוּרָה [bikkûrâ / bakkûrâ] (تين مبكر، #١١٣٦)؛ ← בלס [bls] (خدش مفتوح، #١١٧٩)؛ ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة جميز/ (تين) #٩٢٠٤)؛ ← תְּאֵנָה [teʼēnâ] (تين #٩٣٠٠).

إدوين سي. هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

٧٠٠٢ (פִּגּוּל [piggûl]، غير طاهر [لحم نجس])، ← #٢٨٦٦

7003	פָּגַע

פָּגַע [paga‘]، قَلْ. تصادم، تعارك مع؛ وقع على، هجم؛ أغار؛ حث بشدة؛ هِفْعِيل. يسمح بضرب شيء ما، يتشفع، يحث بشدة (#٧٠٠٣)؛ פֶּגַע [pega‘]، إسم، حدوث، صدفة، هدف (#٧٠٠٤).

ش. أ. ق يصادق على פָּגַע أساساً في اللغات السامية NW (الآرامية، السريانية)، كذلك في العربية (faga‘a) بمعاني متعددة (مثل عبر. كت.، أنظر أدناه).

ع. ق ترد פָּגַע ٤٦مرة ويمكن أن تعني يصل، يقابل، يبلغ، يقتل، يتشفع، أو يضع/ يمد، وفي أغلب الحالات يليها حرف جر בְּ. كما مع جذور فعلية أخرى في هذا المجال اللغوي العام (انظر المرادفات أدناه)، إن "المقابلة" التي تشير إليها פָּגַע قد تكون متعمدة أو غير متعمدة.

١. لقاءات عرضية/ غير مقصودة. من المنظور البشري، يمكن أن تشير פָּגַע إلى مقابلة عن طريق الصدفة: مثلاً، بين يعقوب وملائكة (تك ٣٢:١[٢])، بين شاول والأنبياء (١صم١٠:٥)، بين شخص وحيوان العدو (خر٢٣:٤). إن هروب الرجل من أسد ثم مصادفة دب هي دلائل طبيعة ليوم الرب الذي لا مفر منه (عا٥:١٩). حثت راحاب الجسوسين على الإختباء في التلال، خشية من أن يكتشفهما السعاة الذين من أريحا (يش٢:١٦). أسس موسى مدن الملجأ لحماية الرجل المتهم بالقتل الغير متعمد من الموت في حالة ما إذا وجده ولي الدم (عد ٣٥:١٩، ٢١).

٢. لقاءات متعمدة. في أربعة عشر حالة تعمل פָּגַע + בְּ كمرادف لـ" أن يقتل" (حرفيًا، يقع على). يمكن أن تشير إلى هجوم بقصد القتل (قض ١٥:١٢؛ ١٨:٢٥) أو تصف ببساطة فعل القتل (قض٨:٢١؛ ١صم٢٢:١٧-١٨[٣مرات]؛ ٢صم ١:١٥؛ ١مل ٢:٢٥، ٢٩، ٣١، ٣٤، ٤٦). إن الله هو فاعل פָּגַע مرة واحدة فقط، حيث يقف مستعداً ليدمر إما بواسطة الضربات أو السيف (خر ٥:٣).

بصورة أكثر إيجابية يمكن أن تشير פָּגַע للتوسل أو التشفع لشخص أخر (تك ٢٣:٨؛ را ١:١٦؛ إش ٥٣:١٢؛ ٥٩:١٦؛ إر ١٥:١١؛ ٣٦:٢٥) أو مع الله (أي٢١:١٥؛ إر٧:١٦؛ ٢٧:١٨).

في أغنية العبد الرابعة (إش٥٣:٦) يصف النبي العبد، الذي وضع/ أمتد عليه ثقل إثم البشرية.

٣. بمعنى مكاني، يصف פָּגַע شخص "يصل" إلى مقصده (تك٢٨:١١) وأكثر فنياً، تعمل كجزء من صيغة التي تستخدم في إقتفاء تخم كل سبط (يش١٦:٧؛ ١٧:١٠؛ ١٩:١١، ٢٢، ٢٦، ٢٧، ٣٤).

٤. يرد الإسم פֶּגַע في تأكيد سلمان (١مل ٥:٤[١٨]) بأن الله أرحه من التهديد العسكري (ليس عدو أو سوء حظ [פֶּגַע]). في جا ٩:١١ يشير الإسم إلى الصدفة.

ب. ت تستخدم المشنى العبرية فعلين متجانسين وإسمين متجانسين (تختلف فقط في النطق) لتغطي نفس المجال اللغوي كما في الكتاب المقدس العبري. פָּגַע (أن يقابل/ يواجه، يضرب/ يُغير، أن يتوسل/ يتشفع) وפְּגִיעָ (تواصل/ مصادفة) (Jastrow 2:1135). بالإضافة إلى ذلك، يعني الفعل פָּגַע الموجود في المشنى العبري " أن يبتلي" وكلا من الإسم פֶּגַע وפֶּגַע يشيرا إلى "بلاء/ ضربة".

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [’nh ²] (حَدَثَ، #٦٢٨)؛ ← הוה [hwh ²] (يصبح، #٢٠٩٣)؛ ← היה [hyh] (يكون، يصبح)، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [y‘d] (يوعد، يظهر، يأتي، يلقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [ng‘] (يلمس، يصيب، #٥٠٩٥)؛← פגע [pg‘] (يواجه، يهجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגש [pgš] (يلقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [qdm] (يكون قبل، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [qr’ ²] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [qrh ¹] (يحدث، يبنى، يوجه، يختار، #٧٩٣٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:501-8; *TWOT* 2:715; R. L. Hubbard, "The Hebrew Root PG‘ as a Legal Term," *JETS* 27, 1984, 129-34; F. Rundgren, "פגע_פגש. Eine Wurzeluntersuchung," *AcOr* 21, 1953, 336-45.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٧٠٠٤ (פֶּגַע [pega‘]، صدفة)، ← #٧٠٠٣

7006	פָּגַר

פָּגַר [pagar]، بيعِّل. يكون ضعيفاً جدًا، متعباً، مرهقاً (#٧٠٠٦).

ش. أ. ق يوجد الفعل في المشنى العبرية في بيعِّل، في الأرامي اليهودي في بَعِل.، في الأرامي الفلسطيني المسيحي، السامى، السيراني begar، يكون واهن، والعربية fagara. هناك جدال الأن حول ما إذا كانت تعتبر peger، جثة أو ممياء اشتقاقاً من פָּגַר، (TWAT 6:508-14).

ع. ق يستخدم الفعل فقط في ١صم ٣٠:١٠، ٢١ ليصف مجموعة من الجنود المُعيين، الذين لم يكن بإمكانهم عبور وادي البسور (ع.١٠) ومتعبين جدًا عن أن يتبعوا داود (ع.٢١)- إشارة إلى أكثر من مجرد الإعياء الجسدي الذي يتضمن أيضًا صانعوا المشاكل الذين لم يريدوا أن يشاركوا بغنيمتهم (Fokkelman, 583, 588; Miscall, 177-81). رغم أن الإعياء هو السبب الذي جعل مجموعة

متبقية في الخلف، إلا أن حقيقة وجود مؤخرة للقتال يوضح إستراتيجية عسكرية جيدة (Klein, 283).

ب. ت ١. سب. في ١صم ٣٠:١٠ تعكس الترجمة τινές ἐκάθισαν، reflects אֲשֶׁר־יָשְׁבוּ الذي جلس، وليس אֲשֶׁר־פִּגְּרוּ، الذين كانوا متعبين (McCarter, 431).

٢. الأدب الربي. في BTalm Sabbat 129b يستخدم وزن بَعِل.. لـ פָּגַר ليشير إلى اليوم الذي يأخذ فيه المعلمون أجازة (Jastrow 2:1135).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [’ml [1]] (يكون ضعيفاً، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [hlh [1]] (يصبح ضعيفاً، متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלשׁ [hlš [1]] (يكون واخناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [ḥallāš] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [yg‘] (يكون متعباً، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [mwg] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفاً، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [nsb [2] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [pgr] (يكون واهناً جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [‘yp [1]] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [rph [1]] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 2:224-25; *TWAT* 6:508-14; *TWOT* 2:715; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 2, 1986; R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, 1983; P. K. McCarter, *1 Samuel*, AB, 1980; P. D. Miscall, *1 Samuel*, 1986.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

7007 פֶּגֶר

פֶּגֶר [peger]، اسم، جثة، جثمان (#٧٠٠٧)؛ مشتق من פָּגַר [pagar]، يكون متعباً (#٧٠٠٦).

ش. أ. ق بالإضافة إلى أكد. *pagru*، جسد، جثة، هناك جذور مشتركة من نفس المجال اللغوي في السيراني والمانداني.

ع. ق تشير פֶּגֶר دائمًا إلى الجسد أو الجثمان البشري، عدا في تك ١٥:١١ ولا ٢٦:٣٠، حيث تشير إلى الحيوانات والأصنام على التوالي. مرتبطة بالجذر الفعلي פָּגַר، بمعنى "يعيا" تشير פֶּגֶר بإستمرار إلى الجسد وقت الموت أو بعده مباشرة (مثلاً، عد ١٤:٢٩، ٣٢، ٣٣؛ ٢مل ١٩:٣٥؛ ٢أخ ٢٠:٢٤-٢٥؛ إش ٣٧:٣٦). لاقى إقتراح D. Neiman ("*PGR*: A Canaanite Cult-Object in the Old Testament," *JBL* 67, 1948, 55-60) بأن פֶּגֶר يجب أن تترجم "حجر محفور أو منقوش" في لا ٢٦:٣٠ وحز ٤٣:٧، ٩ بعض الدعم.

جثة: ← גְּוִיָּה [g^e wîyyâ] (جسم، جثة، #١٥٨١)؛ ← גּוּפָה [gûpâ] (جثة، #١٥٩٠)؛ ← מַפֶּלֶת [mappelet] (رمّة، #٥١٤٧)؛ ← נְבֵלָה [n^e bēlâ] (رمّة، جثة، #٥٥٧٧)؛ ← פֶּגֶר [peger] (رمّة، جثة، #٧٠٠٧).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

7008 פָּגַשׁ

פָּגַשׁ [pagas]، قَلْ. نِفْعَلْ. يتشابك مع، يقابل؛ بيعِّلْ. يقابل (#٧٠٠٨).

ش. أ. ق هذا الجذر الفعلي يصادق عليه تمامًا فقط في المشنى العبرية، أن يضرب، يقابل.

ع. ق ١. تشير פָּגַשׁ في المقام الأول إلى بعض أنواع اللقاءات أو المواجهات، سواء الصديقة، المحايدة (تك٣٣:٨؛ خر٤:٢٧؛ ١صم٢٥:٢٠؛ إش٣٤:١٤؛ إر٤١:٦)، أو العدائية (تك٣٢:١٧[١٨]؛ خر٤:٢٤؛ ٢صم٢:١٣؛ أم١٧:١٢). هناك فقرتان تستخدما ثورة الدبة المسلوب منها أشبالها، في توضيح شدة لقاءات معينة. يقارن كاتب الأمثال إقتراب الأحمق وحماقته بالمقابلة العنيفة لرجل بدب ثائر (أم١٧:١٢). يصف هوشع شدة العقاب الموجه ضد إسرئيل بواسطة نفس الصورة العنيفة (هو١٣:٨).

٢. تقارن فقرتين في أم (٢٢:٢؛ ٢٩:١٣) قطبي مجتمع (غني وفقير، مظلوم وظالم) وتؤكد أن هاتين المجموعتين تتقابلان، أي، لديهم رابط مشترك. وحيث أن الرب هو الذي يمنح وجودهما، فيجب أن يعامل كل منهما الأخر باحترام/ مساوة (كشركاء في العهد).

٣. يؤكد كاتب سفر أيوب سيادة حكمة الله الواسعة على براعة الماكرين. عندما يجعل خططهم كلا شيء، حينئذ يُغمر (פָּגַשׁ) الحكماء والماكرين بالظلمة و يتلمسون فقط كيما يجدوا طريقهم (أي ٥:١٤).

٤. في مز ٨٥:١٠[١١] تتقابل المحبة الثابتة مع الحق (פָּגַשׁ) ويتعانق البر والسلام (נָשַׁק). هذه السمات الأربع تعمل كتشخيص للسمات إلهية، وتعمل في إنسجام لتتمم مقاصد يهوى تجاه أرض شعبه.

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [’nh [2]] (حَدَثَ، #٦٢٨)؛ ← הוה [hwh [2]] (يصبح، #٢٠٩٣)؛ ← היה [hyh] (يكون، يصبح)، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [y‘d] (يوعد، يظهر، يأتي، يلقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [ng‘] (يلمس، يصيب، #٥٥٩٥)؛ ← פגע [pg‘] (يواجه، يهجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגשׁ [pgš] (يلقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [qdm] (يكون قبل، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [qr’ [2]] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [qrh [1]] (يحدث،

يبنى، يوجه، يختار، #٧٩٣٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:715; F. Rundgren, "פגע_פגשׁ. Eine Wurzeluntersuchung," *AcOr* 21, 1936, 336-45.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7009	פָּדָה

פָּדָה [*padâ*]، قَلْ. فدى، خلص؛ حرر؛ هِفْعِيل. أن يسمح بالفداء (#٧٠٠٩)؛ פְּדוּיִם [*p^e dûyim*]، إسم فدية (#٧٠١٢)؛ פְּדוּת [*p^e dût*]، إسم فدية، فداء (#٧٠١٤)؛ פִּדְיוֹם [*pidyôm*]، إسم ، فدية ، فداء (#٧٠١٧)؛ פִּדְיֹן [*pidyôn*]، إسم ، كفالة (#٧٠١٨).

ش. أ. ق بعكس פָּדָה, גָּאַל هو جذر مشترك يتشارك فيه جميع اللغات السامية عدا الآرامية. يحمل الفعل العربي *fada* معنى شرعي خاص لإفتداء شخص أو شيء عن طريق منح بديل مكافيء، بينما يعني إسمه الموازي فدية (قا؛ الأثيوبية، ع. ج. ق). في المقابل، تعكس أكد. *padû* / *pedû* تعكس المعنى الأكثر عمومية المساعد يعفي أو يطلق. في قصة الخليقة البابلية (VII, 29; cf. VI, 34)، حرر خلق البشر (*padû*) الآلهة المتمردة من خدمة الآلهة الأخرى. تتشابه الأوغارتية مع العبرية بشدة في أنها تحمل كلا من المعنى القانوني المحدد والأكثر عمومية.

ع. ق تحمل פָּדָה معنى أوسع من الكلمة الموازية لها باستمرار גָּאַל. كما جذورالأخيرة الجذور التشريعية بصفة خاصة. ومع ذلك، فوروده פָּדָה أساساً كفعل على وزن قَلْ. يجعل لها مكانة ثابتة في أدب تشريع الع. ق، جزئياً في قوانين الزواج وجزئياً في الأحكام الطقسية.

١. يظهر الفعل قَلْ. في التعليمات الطقسية بخصوص فداء بكر الناس والبهائم. تتشارك كلا من التشريعات التي تخص عيد الفطير (خر١٣) وما يطلق عليه الوصايا الطقسية (خر٣٤) في هذا الإفتراض الاهوتي المشترك: ينتمي كل بكر حصرياً للرب (١٣:١-٢؛ ٣٤:١٩). ومع ذلك، فبدافع الإحسان، يسمح يهوى لإسرائيل أن تفتدي بكر الحمير والأبناء (١٣:١٣؛ ٣٤:٢٠)، فيما يبدو تقدمة حيوان بديل. عن طريق مزج طقس الذبح بالفداء، تتذكر إسرائيل الأقدار المتناقضة للأبكار في مصر، وتشهد لقوة يهوه في فداء بكره الخاص، إسرائيل (١٣:١٥-١٦).

في تشريع لاحق، يهب الرب للكهنة مطالبته لبكر إسرائيل لكن يأمر بفداء بكر الحيوانات النجسة والإنسان بخمسة شاقل فضة لكلا منهم (عد ١٨:١٥-١٦). قد لا تفتدى بقية أبكار الحيوانات الطاهرة الأخرى لأنها مقدسة، أي، مفرزة لإستخدام الرب فقط (ع.١٧). يسمح القانون الخاص بالأشياء المكرسة بفداء بكر الحيوان النجس (لا ٢٧:٢٧) إنما يمنعه عن البشر للذين هم خاضعين للقتل كتحريم (חֵרֶם، ع. ٢٩؛ لكن قا؛ عز ١٠:٨). باختصار، إن مُلك يهوه للبشر أو الحيوانات يعني موتهم الطقسي أو خدمتهم له، لكن فدائهم (أي، إستبدالهم بكيان مكافيء) يعني حياة مستمرة من تلقاء أنفسهم.

٢. تؤكد إفتراضات طقسية وتعبدية ممثالة فداء يوناثان (١صم ١٤). كمقدر له الموت من أجل أنه إنتهك حلف شاول القاسي في جهل، هرب شاول من الموت لأن جندي صديق كان قد إفتداه. لقد إستندوا إلى عمله البطولي في هذا اليوم نيابة عن الله (ع.٤٥). رغم عدم ذكر الثمن المدفوع (مثلاً، حيوان، أسير في حرب، مال، إلخ؟)، فإن إلتماس الجنود تضمن أن العمل البطولي الذي قام به يوناثان كان بمثابة فديته.

٣. في مناسبتين، يؤيد داود قسم عن طريق مناشدة يهوى كالشخص الذي فدى حياته (فعل على وزن قَلْ. + נֶפֶשׁ) من كل المتاعب (٢صم ٤:٩؛ ١مل١:٢٩). سواء إستعار داود صيغة طقسية كانت موجودة ، أو صاغ صيغة خاصة به، فهنا يشارك פָּדָה المفهوم العام للخلاص أو الإنقاذ الموجود تمامًا في جذور أخرى عن الخلاص. لاحقا في استجابة لنبوة ناثان بصدد الحكم، أعربت صلاة داود عن التعجب من الاختيارالفريد—الشعب الوحيد الذي إختاره يهوى (٢صم٧:٢٣= ١أخ١٧:٢١). إن صلاة نحميا من أجل إحسان فارس تردد نفس المشاعر (نح١:١٠).

٤. في سفر التثنية يهوه هو فقط فاعل פָּדָה كالشخص الذي افتدى إسرائيل من مصر. حيث تشير القرينة إلى إسرائيل كالعبيد (تث٧:٨؛ ١٣:٥[٦]) وكميراث يهوه (٩:٢٦)، هنا تصف פָּדָה عمل قانوني للفداء من العبودية بواسطة يهوه. يستشهد إسرائيل بهذا الفداء ليطلبوا من الرب أن يزيل إثم الدم من الأرض (٢١:٨). بالمثل، لأن إسرائيل هو عبد مفدي، يفرض موسى عليهم معاملة عبيدهم بسخاء (٢٤:١٨). وبالتالي، فإن فداء يهوه من مصر يؤكد معونة إسرائيل المستقبلية وتشكل سلوكاً مناسباً لإسرائيل المستقبلية.

٥. يوظف المرنم الفعل على وزن قَلْ. أكثر من أي كاتب كتابي أخر (١٤ أو ٥٣مرة). أكثرهم شهرة هو التضرع "إفدني!" الذي يعبر عنها في مزامير الشكوى التي تطلب البراءة القانونية ضد إتهام العجز من يهوه (مز١١: ٢٦) أو الإنقاذ من الإتهامات الكاذبة بواسطة الأعداء (٦٩:١٨[١٩]). في قصيدة مز١١٩ (التي يبدأ كل عدد منها بالحرف أبجدي متسلسل)، يبتدأ פָּדָה (فعل قَلْ.) سطر حرف "الفاء" الذي فيه يطلب المرنم خلاصاً من ظالميه (ع.١٣٤). قصيدة أخرى (كل سطر فيه يبتدأ بحرف أبجدي متسلسل) تختتم بصرخة بأن يخلص يهوه

إسرائيل من متاعبها (٢٥:٢٢). في شكوى جماعية، تصرخ إسرائيل من أجل الخلاص من أعدائها القوميين الظالمين، أي، خلاص حياة الأمة (٤٤:٢٦[٢٧]).

يستخدم المرنمين أيضًا פָּדָה في التأكيد على الثقة والأمن. أنهم يؤكدون أن يهوه يقف مستعداً وقادرًا على الإنقاذ، سواء من الأمراض الخطيرة، من المقاومين (مز ٣١:٥[٦]؛ ٥٥:١٨[١٩]؛ ٧١:٢٣؛ قا؛ ع.٢٠)، أو من النتائج الألمية لأثام إسرائيل الخاصة (١٣٠:٨). إن النص الأخير هو المكان الوحيد الذي ترد فيه פָּדָה في الإشارة إلى الخطايا، لكن هذه الإشارة تتناسب جيداً مع لاهوت الع. ق للختام، تؤكد أحد مزامير الشكر الرائعة على أن يهوه يفدي حياة عبيده، أي، يعفو عن دينونتهم (٣٤:٢٢[٢٣]).

يؤكد مرنم حكيم على أن الله يفتدي الحكيم من الهاوية السحيقة، بأخذه لنفسه (مز ٤٩:١٥[١٦]). رغم غموضه، فإن النص الأخير ربما يعكس توقع المرنم للخلاص النهائي، أو ربما الأخروي من الموت. إن الثقة الثابتة للمرنم السابق تتقابل بشدة مع تمرد أجدادهم، الذين نسوا الله الذي إفتداى إسرائيل بقوة من عدوها المصري (٧٨:٤٢).

<u>٦. يهوه أيضًا فاعل الفعل على وزن قَلْ. في الأنبياء، في كلا من نبوات الدينونة والرجاء.</u> تعلن نبوات اللعنة التي لهوشع عن الخراب على إسرائيل المتمردة، رغم أن يهوه سوف يفديهم (هو١٣:٧). في سؤال ساخر متوقعاً إجابة نافية، يتجنب يهوه فداء إسرائيل من الموت، وهي علامة مؤكدة لنقص رحمته الحاضرة (١٣:١٤). فيقرينتي يهوشع، أن يفتدي، تعني بوجه أعم يختطف أو يعتق من الخطر، وفي ١٣:١٤ تتوازى פָּדָה مع גָּאַל. في دعوى العهد القضائية، يرد يهوه عن ضجر إسرائيل معه بتذكر فدائه لهم من مصر (مي٦:٤).

بالنسبة للرجاء،هناك صيغة مرسلة غير معتادة في رؤية أشعياء الصغيرة تسترجع فداء يهوه لإبراهيم، ربما من فرعون أو أبيمالك (تك ١٢:١٧-٢٠؛ ٢٠:٣-١٨)، ليدعم نبوة عن الرجاء (إش٢٩:٢٢). يستند إشعياء إلى لغة مطابقة واقعية، تتضمن قَلْ. مبني للمجهول. اسمفا..، ليصور مفديو يهوه، أي أولئك الذين بسبب ثأر الله على الأمم سيتحررون ليعودوا إلى بيوتهم (٣٥:١٠= ٥١:١١؛ قا، عد١٨:١٦). استجابة لشكوى إرميا، يعود يهوه ويؤكد وعده بفداء (أي، أن يحرر) النبي المحاصر من قبضة أعدائه (إر١٥:٢١؛ إسم فاعل נָצַל). في سفر التعزية، يؤكد تصريح يهوه بأنه قد افتدى يعقوب ضمان وعده بأن يرجع المشتتين إلى بيتهم (٣١:١١؛ قا؛ زك ١٠:٩).

٧. في سفر أيوب، يشير أليفاز على أيوب بأن يقبل تأديب الله، ويطمئن في معرفة أن الله سوف سيخلص (فعل على وزن قَلْ.) حياة أيوب من الموت في المجاعة أو الحرب (أي ٥:٢٠). إن إنتهار أليهو المطول لاحقاً لأيوب، يصور على أنه نابع من شخص بار يرنم مزمور شكر علني، معترفاً بخطيته وشاهداً بأن الله قد خلص (פָּדָה) حياته من المرض المميت (٣٣:٢٨؛ قا؛ سير ٥١:٢). ينكر سؤال أيوب البلاغي (أي٦:٢٣) أنه لم يطلب قط منهم أن يخاطروا بحياتهم لكي يفدوه من ظالميه. على الأرجح يحمل الجذر هنا المعنى العام ليخلص حيث لا يوجد إشارة قرينية لأي دفع مالي (لكن قا؛ *THAT* 2:392 [التحرير القانوني لشخص فقير من دين العبودية]). يمكن هنا رؤية أن פָּדָה تحمل مفهوماً أوسع من גָּאַל لأن الفدية تتضمن خدمة تطوعية من صديق وليست واجباً على عضو من العائلة.

٨. يرد الفعل هِفْعِيل. فقط في خر ٢١:٨، وهوعلى الأرجح أول ورود لـ פָּדָה في الع. ق. حيث يعتقد العلماء أن قرينته (كتاب العهد) قديمة. يسمح قانون العبد بفداء الأمة الإسرائيلية التي لم تعد تسر سيدها، ومن ثم، تُضيع ماله، على ما يبدو، يدفع أقارب المرأة مبلغاً تفاوضياً أو محدداً لتكتسب حريتها (تصمت القرينة). بمعاملة الفداء من دين العبودية، تتشابه هنا פָּדָה بشدة مع גָּאַל. بالإضافة إلى أن هذا الوضع يُظهر أيضًا أن פָּדָה تحمل إستخدامات دنيوية بجانب استخداماتها الدينة الشائعة (قا؛ أي ٦:٢٣).

٩. ترد الأفعال نِفْعَلْ. و هُفَعَل.. في أحكام الزواج لكي تحكم العلاقات الجنسية بين المرأة المخطوبة ورجل ليس هو خطيبها (لا ١٩:٢٠). تُعرف هذه الأوزان المرأة كعبدة يسمح لها بالفداء (هُفَعَل.. مصد. تم.) إنما ليست مفدية بعد بالفعل (نِفْعَلْ. تام.). يمنع القانون قصاص الموت حيث لا يتضمن الوضع زني بالمعنى القانوني، حيث أن المرأة مازالت أمة. عوضاً عن ذلك، من خلال ذبيحة الإثم، يحصل الرجل على كفارة (ع. ٢١-٢٢). تُظهر פָּדָה هنا نفس المعنى الدنيوى الموجود في خر٢١:٨. إن تفضيل פָּדָה على גָּאַל هنا قد يتضن أن الحالة تقع خارج عالم قانون الأسرة. إن الفعل المتبقى على وزن نِفْعَلْ. يرد في (إش١:٢٧): عندما ستقع الدينونة الإلهية، ستفتدى صهيون (أي، ستخلص من الأعداء) بواسطة العدل.

١٠. يرد الإسم פִּדְיוֹם (عد ٤٩:٣) مرة واحدة فقط (ما لم نعيد إشارة مس. הַפְּדֻיִם [ع.٥١] إلى פְּדוּיִם) ويبدو أنه مشكوك فيه نصياً (تقرأ تُقرأ. הַפְּדוּיִם في ع. ٥١؛ تقرأ Sam الأخيرة في ع. ٤٩ و٥١). من جانب آخر، إذا ما إحتفظت مس. بالحركات الصحيحة [التشكيل]، فقد يمكن قراءة نفس العبارة (מ / כֶּסֶף הַפִּדְיוֹ، كفالة) في كلا العددين، و يمكن أن تمثل מ / הַפִּדְיוֹ شكل آخر byform لـ פִּדְיוֹן (كذلك *HALAT* 863). إذا كان الأمر كذلك فإن נ / פִּדְיוֹם ترد في عبارتين في ثلاثة قرائن.

في عد ٤٩:٣ يقبل موسى فدية مالية (כֶּסֶף הַפִּדְיוֹם)

من أجل ٢٧٣ بكر ذكر لإسرائيل، وإلا سيكونوا ملكاً ليهوه. مرتين يظهر الإسم פִּדְיוֹן في عبارة וְנַפְשׁוֹ פִּדְיֹ، يفتدى حياة (شخص) (انظر أيضًا ٢صم٤:٩؛ ١مل١:٢٩؛ أي ٣٣:٢٨؛ مز٣٤:٢٢[٢٣]؛ ٤٩:١٥[١٦]؛ ٥٥:١٨[١٩]؛ ٧١:٢٣). جزءاً من قانون معتاد ، يسمح خر ٢١:٣٠ لمالك ثور نطاح دائمًا ، بالهروب من قصاص الموت عن طريق دفع فدية للحياة، أي، عتق حياته الخاصة (contra NRSV). (لقوانين مماثلة، أنظر قوانين Eshnuna [٤§]، وقانون حمورابي [[٥١§). مز٤٩، وهو مزمور حكمة، يستشهد بنفس العبارة في حكمة تعليمة بأن الغنى لا يمكن أن يفتدي نفسه من الموت (ع. ٨[٩]؛ معدلة من قبل سب.)—فالثمن ببساطة ليس في متناول يدهم!

١١. يظهر الإسم الجمع المجرد פְּדוּיִם، فدية، ٥مرات في عدد ٣ (ع. ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥١ [txt. Emend]) وفي ١٨:١٦. تهتم كلا القرينتان بفداء بكر إسرائيل، من الإنسان والحيوان، التي دون ذلك تنتمي للرب. يعامل عدد ١٨ بصفة خاصة حالة الحيوانات النجسة. رغم غموض فكرة النصوص المنبر عليها، إلا أن الإسم פְּדוּיִם يعني بوضوح الإطلاق من خلال كفالة مادية للأحياء الذين هم ملكاً للرب.

١٢. هناك مزمورين يستخدما الإسم פְּדוּת، فداء، تحرير، ليؤكدا حقائق عن يهوه، يشكل פְּדוּת السطر الذي يبدأ بحرف "ف" في مزمورٍ حمد (يبدأ كل سطر فيه بحرف أبجدي متسلسل)، مستشهداً بفداء يهوه لإسرائيل وعهده كدليل على عظمته، إسمه القدوس (مز١١١: ٩). يبدو أن الإشارة هي إلى تاريخ إسرائيل المبكر (مثلاً، خروج، سيناء)، رغم أن القرينة غير واضحة. في نشيد المصاعد، يبني مرنم أخر دعوته لإسرائيل لكي تضع رجائها في قوة الرب العظيمة على الفداء فيما يتعلق بخطيتها (١٣٠:٧-٨). في إش٥٠:٢ يوبخ يهوه شعبه المسبي لشكه في قدرته على فدائهم من خطيتهم (لكن قا؛، سب.، التي تقرأ قَلْ. مصد. Const.) تبدو פְּדוּת أنها ليست في محلها في خر٨:٢٣[١٩]، ومع ذلك، فلابد من إتباع قرءاة Davies المقترحة פְּרֻדֹת، إنفصال، للمازورية مس. פְּדוּת (أي، إغفال كتابة الحرف "ר" الأصلي).

ب. ت تظهر كلا من الفعل والأسماء פִּדְיוֹן وפְּדוּת في مصادر عبرية ما بعد التوراتية. تحتفظ RL بالمعنى القانوني للجذر، مستخدمة النصوص الكتابية فيما يتعلق بتحرير الأشياء المكرسة أو الأبكار. يصف أيضًا الفعل في المدراش والتلمود تحرير إسرائيل من الأسر، إنما يوصف الفداء من الخطية والإثم بالجذر כָּפַר.

تترجم سب. פָּדָה بصيغ λυτρόω، وهي كلمة مناسبة مكافئة حيث أنها تتضمن دفع أو ثمن للفداء. يرد الجذر في سير ٥١:٢ ، كما يُصادق عليه تمامًا في قمران، يرد الفعل في الترنيمات والإسم פְּדוּת حصرياً في نصوص الحرب. تقدم ترنيمات قمران الشكر لله لفداء أعضاء الجماعة من الموت الشديد الموجه من قبل (1QH 2:32, 35) أو المُعانى من قبل (٣:١٩) أعدائها ، مثل المزامير المازورية، 1QH 17:20 تتضرع إلى الله لفداء حياة المتضرعين، أي، فدائهم من الفناء الذي ينتظر الأشرار.

تعرف مخطوطة الحرب War Scroll (1QM 14:5) إسرائيل كشعب فدائه [الله] (עַם פְּדוּתוֹ؛ قا؛ 1QM 1:12). في هذا وعبارات مماثلة مع פְּדוּת، يصف الفداء ماضي جماعة قمران (1QM 11:9; 14:5; 17:6) أو النجاة المستقبلية (كذلك 1QM 1:12; 14:10; 15:1; 18:11; 4QM[a] 8). هذا الفداء أبدي (1QM 1:12; 18:11) ويوازي خراب جميع شعب الإثم (1QM 15:2). كقانون المجتمع، تمنع CD 16:8 أي شخص من فداء (أي إلغاء) إلتزامات الحلف حتى لو بثمن حياته ذاته. لا يوجد نظير لإستخدام هذا الجذر في الع. ق. نفسه.

ع. ج لم يعد تعبير الع. ج. للفداء يعكس التمييز الذي يقوم به الع. ق. ما بين פָּדָה وגָּאַל. إن كلمة الع. ج. البديلة هي λυτρόομαι، المكافئة لـ سب. لـ ῥύομαι و גָּאַל وפָּדָה، وσῴζω التي لا تستخدمها سب. إطلاقاً لـ גָּאַל ونادرًا (مرتين) لـ פָּדָה.

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [g'l] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישׁע [yš'] (يكون منتصرا، يتلقي عونا، يخلص، ينقذ، #٣٨٢٨)؛ ← מלט [mlt I] (يصل إلي الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [nsl] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [pdh] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [plt] (يخلص، يحضر إلى الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שִׁלּוּם [šillûm] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:998-1003; 7:965-1024; *THAT* 2:389-406; *TWAT* 6:514-22; D. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989, 180; G. Davies, "The Hebrew Text of Exodus VIII 19 (Evv. 23): An Emendation," *VT* 24, 1974, 489-92; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988, 136-39; F. Heinemann, *Erlsung* im Alten Testament, 1982, 438-63; idem, "Auslsung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lsegeldvorstellung," *ZThK* 79, 1982, 25-59; C.-H. Hunzinger, "Fragmente einer olteren Fassung des Buches Milhama," *ZAW* 69, 1957, 142; A. Jepsen, "Die Begriffe des 'Erlsens' im AT," *FS Hermann*, 1957, 153-63; H.-J. Kraus, "Erlsung. II. Im AT," *RGG* 3, 2:586-88; A. Macintosh, "Exodus VIII 19, Distinct Redemption, and the Hebrew Roots פדה

and פדר" *VT* 21, 1971, 548-55; F. Ntscher, *Zur Theologischen Terminologie der Qumran Texte*, BBB 10, 1955, 188-89; J. Stamm, *Erlsen* und Vergeben im Alten Testament, 1940, 7-30, 87-105; R. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law*, 1963.

Robert L. Hubbard, Jr. روبرت إل. هبارد الابن

٧٠١٢ (פְּדוּיִם [*pedûyim*]، فدية)، ← #٧٠٠٩

٧٠١٤ (פְּדוּת [*pedût*]، فدية، فداء)، ← #٧٠٠٩

٧٠١٧ (פִּדְיוֹם [*pidyôm*]، فدية، فداء)، ← #٧٠٠٩

٧٠١٨ (פִּדְיוֹן [*pidyôn*]، فدية مالية [كفالة])، ← #٧٠٠٩

7022 פֶּדֶר

פֶּדֶר [*peder*]، إسم، دسم أو شحم حيوان (لا١:٨؛ ١٢، ٨:٢٠) (#٧٠٢٢).

ش. أ. ق السامية *fadar*، المصرية *pdr*، إسم، دسم أو شحم حيوان؛ أكد. *pitru*، الشحم الذي على الكبد.

ع. ق في كل ورودها على حدى (لا١:٨، ١٢؛ ٨: ٢٠) يُأخذ في الإعتبار ملاحظة اقتراب פֶּדֶר من رأس حيوان الذبيحة على المذبح. إن دلالة هذه الممارسة غير معروف. أن معنى פֶּדֶר وإرتباطها بـ חֵלֶב أيضًا غير معروف. تستخدم السبعينية عادة στέαρ لتترجم חֵלֶב، لكن تستخدمها أيضًا لـ פֶּדֶר في لا ١:٨، ١٢؛ ٨: ٢٠. تستخدم الفولجاتا *adeps*، دسم الحيوانات الرقيق، لـ חֵלֶב، في لا ٨: ٢٠، لكن في ٨:١، ١٢ تترجم פֶּדֶר بعبارة " كل ما يلتصق بالكبد،" وبالتالي تساوي ظاهرياً פֶּדֶר الأمعاء الشحمية الأقل (חֵלֶב).

ب. ت يكرر مدراش تاميد Tamid ٤:٢ في تعليقه على هذا الطقس *pdr* دون شرح إضافي. يعتبر Milgrom (159) الكلمة غير قادرة على التعريف الوثيق، ويستفهم بلباقة شرعية المواد المقارنة المقدمة.

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [*ʼbs*] (يسمن، #٨٠)؛ ← ברא² [*brʼ*²] (يسمن S .o.، #١٣٤٤)؛ ← דשן¹ [*dšn*¹] (يصبح سمينا، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב¹ [*ḥēleb*¹] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה³ [*mḥh*³] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [*mᵉrîʼ*] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [*peder*] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [*pîmâ*] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שמן¹ [*šmn*¹] (يصبح سمينا، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

H. Danby, *The Mishnah*, 1933; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991.

Robert. J. Way روبرت جي. واي

7023 פֶּה

פֶּה [*peh*]، إسم، فم (#٧٠٢٣).

ش. أ. ق إن الكلمة العبرية פֶּה، الكلمة الأشهر لفم، ذات جذر مشترك مع الأوغارتية *saʻar*، أكد. *pû (m)*، والعربية *fû*.

ع. ق ١. ترد פֶּה ٤٩٠مرة في عبر. كت.. تستخدم بمفهوم عام عن فم البشر والحيوانات، وكذلك الفتحات (مثلاً، فتحة رقبة الرداء [خر ٢٨: ٣٢؛ أي ٣٠: ١٨]، بئر [تك ٢٩: ٢]، كهف [يش١٠: ١٨])، وهي كلمة تطلق على أرض على مصب نهر [دلتا] (إش ١٩: ٧). فتح الرب فم الحمار وجعله يتكلم إلى بلعام (عد ٢٢: ٢٨). في قصة الطوفان إستخدمت عن منقار الحمامة (تك ٨: ١١). يبعث فم التمساح شرار نار (أي٤١: ١٩[١١]). فتحت الأرض فمها لتقبل دم هابيل (تك٤: ١١). تتبعثر العظام على فم القبر (العبرية שְׁאוֹל الهاوية) (مز ١٤١: ٧).

٢. تستخدم العديد من العبارات الشاعة كلمة "فم": جماعة (بفم واحد) (يش٩: ٢)؛ وجه لوجه (فم إلى فم) (عد١٢: ٨؛ ٢مل١٠: ٢١؛ ٢١: ١٦؛ إر٣٢: ٤؛ ٣٤: ٣)؛ من جهة إلى جهة (عز ٩: ١١)؛ الإفتراس بفم مفتوح (فم إلى فم) (إش ٩: ١٢[١١])؛ شفى أليشع الولد الميت بالتمدد عليه "فم لفم" (٢مل ٣٤:٤)؛ وضع اليد على الفم (إيماءة عن الإحترام) (أي ٢٩: ٩؛ ٤٠: ٤؛ أم ٣٠: ٣٢)؛ تقبيل اليد بالفم، إيماءة عن العبادة (أي٣١: ٢٧)؛ وسؤال شخص ما شخصياً (نسأل فمه) (تك ٢٤: ٥٧). إن الغمد والقراب الذي يُحفظ السيف داخله له "فم" مشكل أحيانًا على شكل فمي الوحش. هذا الجزء من الغمد يشكل ماساكاً عند مقبض السيف. إن مصطلح "فم السيف" (تك ٣٤: ٢٦) تشير إلى حافة السيف؛ (قا؛ "سيف ذي حدين" [سيف ذو فمين]، قض ٣: ١٦).

في عدة فقرات هناك إشارة إلى شهادة (الفم) الشهود (عد٣٥: ٣٠؛ تث ١٧: ٦). ترد פֶּה أيضًا في الإشارة إلى "التكريس" (إر٣٦: ٤، ١٨) وللأوامر: أعلن فرعون أن جميع الشعب لابد أن يخضعوا لأوامر (فم) يوسف (تك٤١: ٤٠).

٣. في من جميع ورود هذه الكلمة داخل الع. ق.، فإن تلك التي تتضمن يهوى هي الأكثر لاهوتياً. إن كلمة (فم) الرب تشير إلى بعض التواصل من الله ذاته (تث٨: ٣؛ ١مل٨: ١٥، ٢٤؛ إش١: ٢٠؛ ٤٠: ٥؛ إر٩: ١٢[١١]). في المقابل، إن الأصنام لها فم لكن لا تتكلم (مز١١٥: ٥؛ ١٣٥: ١٦). بكلمة الرب خلقت السموات، أجناد الكواكب بنفخة من فيه (مز٣٣: ٦). خَلق الله بواسطة كلمته. أن "تسأل من فم الرب" (حرفيًا) يعني تسأل يهوى (يش ٩: ١٤). إن تعبير " فم الرب تكلم" (إش٤٠: ٥) يعطي نغمة ذات سلطان لما

سبقها.

عُين هارون كفم موسى (خر ٤:١٦). كانت لابد أن تتوسط كلمة الله إلى فرعون خلال فم هارون نيابة عن موسى. حرض صموئيل إسرائيل أن لا يتمردوا ضد أوامر (فم) الرب (١صم١٢:١٤).

هناك بعض التعبيرات الإصطلاحية التي تدمج "فم" مع حرف جر لتعطي معنى "بحسب" لا ٢٥:٥٢؛ عد ٦:٢١؛ ٧:٥). اجتمع الرجال إلى داود في حبرون كما قال الرب (حسب فم يهوه، ١أخ ١٢:٢٣). إمتثالاً لأوامر الرب (فم، פֶּה) (خر١٧:١؛ عد ٣:١٦، ٣٩، ٥١؛ ٣٣:٢) وأحياناً يرد أيضاً عدم رضوخ (تث ١:٢٦، ٤٣؛ مر ١:١٨).

٤. يتميز حديث المؤمن بتسبيح الله. سيستمر تسبيح الرب دائمًا في فمي (مز٣٤:١[٢]؛ قارن٤٩:٣[٤]؛ ٥١:١٥[١٧]؛ ٦٣:٥[٦]؛ ٧١:١٥). أخرون يُعرفون بسبب اللعنات الخارجة من أفواههم (مز١٠:٧؛ قا؛ أم١٠:٦، ١١). كان العبد المتألم صامتاً؛ لم يتفوه بالإتهام أو بالثأر (إش ٥٣:٧).

فم: ← חֵךְ [*hēk*] (حنك، #٢٦٧٤)؛ ← דָּבָר מִ [*midbār* [2]] (فم، #٤٤٩٨)؛ ← מַלְקוֹחַיִם [*malqôhayim*] (لثة الفم، #٤٩١٨)؛ ← פֶּה [*peh*] (فم، #٧٠٢٣)؛ ← שָׂפָה [*śāpâ*] (شفاه، #٨٥٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 3:454-55; *TDNT* 7:692-701; *THAT* 2:406-10; *TWOT* 2:718.

جي. أي. تومسن / ألمير أي. مارتينز / *J. A. Thompson* / *Elmer A. Martens*

7028	פּוּג

פּוּג [*pûg*]، قَلْ. يكون معيا، مخدر، فاتر؛ نِفْعَلْ. منبطح أرضاً، بلا قوة (#٧٠٢٨)؛ הֲפֻגָה [*hapugâ*]، موقوفاً (مرة واحدة؛ #٢١٩٨)؛ פּוּגָה [*pûgâ*]، إسم، تواني، تراخي (مرة واحدة؛ #٧٠٢٩).

ش. أ. ق يصادق على الفعل في السامية *pygg*، يريح، أن يكون سعيداً؛ المشنى العبرية قَلْ. أن يرخي، يبِعِّل. يريح؛ العربية *faga*، يكون بارداً. يرد الإسم פּוּגָה مرة واحدة في مر٢:١٨ (GKC, 80f; Hillers, 101). إن הֲפֻגָה هو إسم من الوزن هِفْعِيل. لـ פּוּג ويرد فقط في مر٣:٤٩ (*HALAT* 283; *HAL* 1:253).

ع. ق ١. يرد الفعل ٤مرات (تك٤٥:٢٦؛ حب١:٤؛ مز٣٨:٨[٩]؛ ٧٧:٢[٣]). يصف تك٤٥:٢٦ كيف أن يعقوب أذهل/ ضعف قلبه عندما سمع أن يوسف لا يزال حيا (Wenham, 430).

إن وصف إعياء المرنم في مز٣٨:٣-١١[٤-١٢] يدرج عدد من الشكاوى المحددة، كالجروح المتقيحة، ألم في الظهر، وفي ع. ٨[٩] إشارة إلى العجز/ والإعياء (Carigie, 303-4). يفهم المرنم المرض كعقاب مصحح للخطية، بتأثريه على المستويات الجسدية والنفسية. تعبر عن حالة خطرة من الإعياء الشديد (Mays, 162-63). يعتبر مز٧٧:٢[٣] جزءاً من صلاة من أجل المعونة، بواسطة شخص يحاول أن يطلب الرب عن طريق الإحتفاظ بيد مبسوطة في خشوع (Jefferson, 87-91; Kselman, 51-58; Kraus, 114-15).

في حب ١:٤ إن الإشارة الملحوظة للناموس على أنه تجمد/ أصبح غير فعال (פּוּג) هو نتيجة لفشل الله الظاهري في العمل وفي معاقبة فاعلي الإثم (M. D. Johnson, 1985, 257-66; Floyd, 397-418; Roberts, 90).

٢. يشكل الإسم פּוּגָה تواني، جزءاً من التضرع الأليم إلى أورشليم في أن تدعو الله ليشفق على معاناة شعبه (مر٢:١٨). لابد أن تكون هذه الصرخة للرب تحريضاً متواصل على صلاة بلا هوادة (Provan, 74; Huey, 466).

٣. إن الإسم הֲפֻגָה، توقف، يرد في عبارة הֲפֻגוֹת מֵאֵין (مر٣١:٤٩) ويشكل توازي شديد مع ٢:١٨، موصلاً نقص مماثل للراحة أو الإغاثة للشاعر، الذي سيبكي إلى أن يستجيب الله (Huey, 477). تعتبر بعض الترجمات (السريانية) نقص الراحة هو سبب للإحباط؛ أخرون (السبعينية) يفسرونها على أنها نتيجة له (Provan, 103). يعتبر الأحباط عقاباً يهدف إلى إعادة الإصلاح وليس إلى الرفض (B. Johnson, 1985, 58-73).

ب. ت في RL وBTalm Megilla ٢٥ب تستخدم פּוּג لتشير إلى الإعياء أو فقدان الشجاعة التي قد تختبره الجماعة عند سماع اللعنات. في Midrash Rabbah للاويين s.٢٧ يدل الفعل على الإسترخاء عندما يوصف الرجل بكونه لا يريد أن يجادل بصورة جادة مع أولاده (Jastrow 2:1139).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [*'ml* [1]] (يكون ضعيفاً، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [*hlh* [1]] (يصبح ضعيفاً، متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלשׁ [*hlš* [1]] (يكون واهناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [*hallāš*] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [*yg'*] (يكون متعباً، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [*mwg*] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفاً، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [*nsb* [2]] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [*pgr*] (يكون واهناً جدًا، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [*'yp* [1]] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:117; 2:7-8, 239; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; M. H. Floyd, "Prophetic Complaints About the Fulfillment of Oracles in Habakkuk 1:2-7 and Jeremiah 15:10-18," *JBL* 110, 1991, 397-418; D. R. Hillers, *Lamentations*, AB, 1992; F. B. Huey, *Jeremiah Lamentations*, NAC, 1993; H. G. Jefferson, "Psalm 77," *VT* 13, 1963, 87-91; B. Johnson, "Form and Message in Lamentations," *ZAW* 97, 1985, 58-73; M. D. Johnson, "The Paralysis of Torah in Habakkuk 1:4," *VT* 35, 1985, 257-66; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1993; J. S. Kselman, "Psalm 77 and the Book of Exodus," *JANESCU* 15, 1983, 51-58; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; I. W. Provan, *Lamentations*, 1991; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 1991; G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994.

Hendrik L. Bosman هندريك إل. بوسمان

(#٧٠٢٩) פוּגָה [*pûgâ*]، تراخيا، والاسترخاء (#٧٠٢٩)

7032	פּוּחַ

פּוּחַ [*pûah*[2]]، ينفخ، يفرقع (#٧٠٣٢)؛ יָפַח [*yapah*]، ينفخ، يفرقع (#٣٦٤٠).

ع. ق ١. هذه الصيغ byform هي الكلمات الأكثر إستخداماً ضمن هذه المجموعة اللغوية. حرفيًا، نسمة الهواء والنهار الذي يهب على العالم الرومانسي للأحباء (نش٤:١٦؛ ٢:١٧؛ ٤:٦). بصورة بيانية، إن الألم الذي يَهُب ولهث إمرأة في حالة ولادة يصور إسرائيل تحت دينونة الرب (إر٤:٣١، יָפַח). هذا الإستخدام الشهير لصورة الجزاء تعود إلى حز ٢١:٣١[٣٦]، حيث نذر الله بأن ينفخ بنار دينونته على عمون. يمكن أن ينسف الشرير البار، لكن فقط بعنف ظالم (مز٢٧:١٢).

٢. يمكن أن تعني פּוּחַ "يلفظ بملء النفس" بمعنى نُطق، أو "أن يتكلم"- دائمًا بمعنى أخلاقي وترد فقط في الأمثال (٦:١٩؛ ١٢:١٧؛ ١٤:٥، ٢٥؛ ١٩:٥، ٩).

٣. هناك حالتين حيث تستخدم פּוּחַ بمعنى تشويه سمعة: "ينفخ" الأشرار سخرية على أعدائهم (مز١٠:٥)، والمستهزئون "يدمرون" مدينهم بالسخرية (أم٢٩:٨). إن الإنقسام ما بين الجذرين פּוּחַ وפּוּחַ غير ضروري حيث الفئة الواحدة قادرة على نقل المعنى المتسع الذي للكلمة (contra KB).

هبوب (ريح، نفَس): ← הזה [*hzh*] (يلهثُ أثناء النوم، #٢١١١)؛ ← נדף [*ndp*] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢)؛← נפח [*nph*] (يهُبّ، #٥٨٧٠)؛← נשב [*nšb*] (يهُبّ، #٥٩٥٩)؛ ← נשף [*nšp*] (يهبّ، #٥٩٧٣)؛ ← פוח [*pwh* [2]] (يهبّ، يقصف، يثلب، #٧٠٣٢).

D. C. Fredericks

٧٠٣٧ (פּוּךְ [*pûk*]، كحل للعين أسود، خرسانة صلبة)، ← #٨٣٧٩

7046	פּוּץ

פּוּץ [*pûs* [1]]، قَلْ. بعثر، شتت، دفع للخارج، سكب؛ نِفْعَل. يكون منتشرًا، مبعثرًا، مفرقاً؛ هِفْعِيل. يشتت، يبعثر (#٧٠٤٦)؛ תְּפוּצָה [*t^epûsâ*]، إسم/ صفة تشتيت (#٩٥١٨).

ش. أ. ق إن جمع الشعب المتفرق كان توجه عام بالنسبة لأيدلوجية حكم بلاد ما بين النهرين. يستشهد Widengren (234-39) بأمثلة من عدة نصوص على مدى قرون، من حامورابي إلى أخبار كورش. إن رجوع وإسترداد الشعب المتفرق وآلهتهم إلى أرضهم يُعرض على أنه فضيلة وإلتزام ملكي، الذي يُنسب أحيانًا أيضًا للألهة. يظهر أن المفردات والعبارات المقترنة بالموضوع ثابتة. كما في الع. ق.، فإن الأفعال في أكد. التي تعبر عن معنى "يبعثر" و"يجمع" تستخدم معًا بإستمرار. ومع ذلك فإن الفعل الأساسي في الأكادي لكلمة "يبعثر" هو من جذر مختلف (*sapahu*; *AHw*, 1024-25) عن أي من الأفعال العبرية التي من هذه المجموعة (בָּזַר #١٠٢٩؛ זָרָה #٢٤٣٠؛ פּוּץ #٥٦١٥؛ ومع ذلك لاحظ נָפַץ، #٥٨٨٠؛ פָּזַר #٧٠٦١).

ع. ق ١. يظهر الفعل פּוּץ ما يزيد عن ٦٠مرة، ويستخدم في قَلْ نِفْعَل، وخاصة هِفْعِيل.. أكثر من نصف هذه الفقرات توجد في الأنبياء، ومركزة بصفة خاصة في إرميا وحزقيال. إحدى المعاني الأساسية لـ פּוּץ هو أن يفيض أو يمتد. يمكن أن تتطبق الفكرة على سبيل المثال، على المياه التي تجتاح الشارع (أم ٥:١٦) أو معركة ممتدة (٢صم ١٨:٨).

إن فكرة البعثرة هي الفكرة الأكثرشيوعاً. ينثر الفلاح البذور (إش٢٨:٢٥)؛ ويبرهن الرب على قوته عن طريق تبديد البرق (أي ٣٧:١١). يمكن أن يسبب الضغط العسكري والهزيمة إلى تفريق الجنود والجيوش، سواء الذين من الأمة (١صم١٣:٨؛ ٢مل ٢٥:٥= إر٥٢:٨؛ إر ٤٠:١٥) أو من العدو (١صم ١١:١١). يدعى الرب لمعونة شعبه عن طريق تبديد أعدائهم (عد ١٠:٣٥؛ مز ٦٨:١[٢]؛ يحتمل ١٨:١٤[١٥]؛ ١٤٤:٦، التي قد تشير إلى إما الأعداء أو البرق)، وهو يعلن مستقبل تتبدد فيه مصر، أحد أعداء إسرائيل (حز ٢٩:١٢؛ ٣٠:٢٣، ٢٦).

٢. إن إشتراك يهوه في تشتيت الشعب والجيوش هو عمل الدينونة، تتضح وجهة النظر هذي منذ بدايات الكتاب المقدس. تضع تك ١٠ و١١ التشتت التطوعي للكنعانيين بجانب التشتيت الإجباري للبشرية المتمردة عند برج بابل (تك ١٠:١٨؛ ١١:٨-٩). في تك١ خلق يهوه الإنسانية وأعطاها تفويضاً بملأ الأرض (١:٢٧-٣١)؛ تمثل بابل (←) من بين أشياء أخرى، مجهود متسق لعدم طاعة المأمورية وفي الحال تعلن ميول البشر تجاه التعجرف وعدم الطاعة (NIV" كيما لا نتبدد،" ١١:٤). ورغم ذلك، فبسبب رحمته ونعمته، اختار يهوه إبراهيم كيما يخلق أمة تستطيع الوصول إلى جميع أمم الأرض (١٢:١-٣).

٣. إن موضوع التشتيت كعقاب، موجه أيضًا لشعب الله الخاص. يوظف إرميا وحزقيال صورة رعوية كسلاح فني يتهموا به قادة أورشليم الأشرار بأنهم رعاة لا مباديء لهم. (إر ١٠:٢١؛ ٢٣:١-٢؛ حز ٣٤:٥، ٢١). من أجل أن القادة أخفقوا تمامًا كرعاة، فسوف يزيلهم يهوه وهو نفسه سيتقلد مهام الراعي (إر ٢٣:٣-٤؛ حز ٣٤:٧-١٦). يهوه هو الراعي الصالح، الذي يرعى ويحمي قطيعه (انظر *TOT* 1:235-37; V. H. Matthews, D. C. Benjamin, *Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE*, 1993, 52-66).

على أبسط المستويات، إن رسالة الخراب والتشتيت الوشيك هذي، مؤسسة على تحذيرات العهد الموجودة في التثنية (٤:٢٧؛ ٢٨:٦٤). يفسر إر وحز نهاية وضع يهوذا المجيد وتبديد الشعب كإظهار لغضب الله المقدس، الذي حقق لعنات العهد هذه بسبب عدم طاعة الأمة (إر٩:١٦[١٥]؛ ١٣:٢٤؛ ١٨:١٧؛ ٣٠:١١؛ حز ١١:١٦؛ ١٢:١٥). إن النفي الإجباري لجزء من سكان بابل بعد خراب أورشليم والهروب الاحق لمجموعة أخرى مع النبي إرميا إلى مصر (إر٤٣-٤٤) يُفهم على أنه نتيجة لقضاء يهوه. في حز إن إعلان الدينونة بالفعل פּוּץ يُصاحب أحيانًا بالفعل المتوازي זָרָה (← #٢٤٣٠؛ حز ٢٠:٢٣؛ ٢٢:١٥؛ ٢٩:١٢؛ ٣٠:٢٣، ٢٦؛ ٣٦:١٩).

٤. ومع ذلك فعلاقة العهد هي أيضًا الأساس لرجاء جمع المشتتين بعد وقت الدينونة (تث ٣٠:٣). إن الوعد بالإسترداد معبر عنه في شكل صيغة عن طريق تركيب פּוּץ مع الفعل קָבַץ يجمع (#٧٦٩٥)، التي تستخدم بصورة مثيرة في عدد من الفقرات في نفس الأسفار النبوية لأرميا وحزقيال (إر٢٣:١-٢؛ حز ١١:١٧؛ ٢٠:٣٤، ٤١؛ ٢٨:٢٥؛ ٢٩:١٣؛ ٣٤:١٢؛ قا؛ نح ١:٨-٩؛ إش ١١:١٢). بكلمات أخرى، فإن تشتيت الرب لشعبه ليس هو الكلمة الأخيرة.

يستخدم زك صورة الراعي التي في الأنبياء الأوائل. فمن جانب، يعيد هذا السفر النبوي إثبات عدم إستحقاق الرعاة الذين يمثلون القيادة القومية الخاطئة (زك ١١:٨، ١٥-١٧؛ لتعريف هؤلاء الرعاة، انظر J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 1972, 181-83; contrast P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1979, 337-54)، ومن جانب آخر، يقدم زك أيضًا صورة راعي آخر، يرتبط بشدة بيهوه (١٣:٧؛ قا؛ ٩:١٦؛ ١٠:٣). ومع ذلك فهذا الراعي سوف يُضرب (قا؛ إش ٥٣:٤، ١٠)، وسوف تتبدد الأمة التي هي الخراف (قا؛ ١مل ٢٢:١٧=٢أخ ١٨:١٦) وسوف يتألم بشدة. فسرت الإشارة إلى الراعي والخراف في زك ١٣:٧ بطريقة مسيانية في كلا من قمران والع. ج.

٥. يرد الإسم תְּפוֹצָה فقط في إر٢٥:٣٤. هذه الصيغة الفريدة، التي لا تترجم في السبعينية، تعتبر أحيانًا صيغة مختلطة من قَلْ. وni. لـ פּוּץ، (*GKC* 911) أو مشتقة تمامًا من נָפַץ (#٥٨٨٠؛ NIV مشتت؛ انظر W. McKane, *Jeremiah*, ICC, 1986, 1:652-53; W. Holladay, *Jeremiah 1*, 1988, 677).

ب. ت ١. إن منظور الع. ق. لتشتيت اليهود—أي، معيشتهم خارج فلسطين—التي بدأت بالترحيل الإجباري في السبي بعد سقوط إسرائيل وفيما بعد يهوذا بسبب دينونة الله، إستمرت داخل الآداب اليهودية الأخرى (مثلاً، Sir 48:15; Pss Sol 17:18; 2 Bar 1:4)، وكذلك الرجاء والصلاة من أجل مستقبل إعادة جمع شعبه لأرض الموعد (مثلاً، Pss Sol 17:26; Tob 13:5; 2 Bar 78:7). بحسب هذا المنظور الاهوتي، يمثل السبي *terminus a quo* و يُفسر إقامة مجتمعات يهودية خارج الأرض. إن الحقائق التاريخية أكثر تعقيداً من ذلك، فإن القوى التي أجبرت اليهود على ترك فلسطين لا يمكن أن تحد فقط بالسبي؛ مثلاً، لقد كان للنظام الملكي ممثلين وإتصالات وأقاموا مراكز تجارية خارج الحدود الوطنية قبل زوال إسرائيل ويهوذا (مثلاً، ١مل ٩:٢٦-٢٨؛ ٢٠:٣٤). كثير من المسبيين إختاروا البقاء في بابل ولم يعودوا مع زروبابل، عزرا، أو نحميا. أخرون فيما بعد تركوا فلسطين طوعاً لأسباب إقتصادية أو للهروب من التوتر ما بين حكم السلوقي والبطلسي. كان لخراب الهيكل في ٧٠م أيضًا تأثيراً على الهوية القومية والثقافية وعلى معنى العبادة، ناتجاً عنه صراع تعريف كيف يحيوا الإيمان في يهوه بشكل صحيح. حتى فيما بعد، أدت قمع ثروة باركوبا في ١٣٥م إلى الطرد أو الهجرة خارج الأرض. جادل العلماء في متى كان العيش خارج الأرض مرضي ويعتبر مقبولاً في نظر الله.

إن تشتيت اليهود خارج فلسطين، سواء لأسباب تاريخية إجتماعية أو إقتصادية، سميت الأن "الشتات" (من الكلمة اليونانية). رغم أنه كانت توجد مجتمعات يهودية عبر عالم البحر المتوسط (Sib Or 3.271)، فقد كان المركز

الأساسي هو بابل ومصر. إن مصادرنا للحياة في الشتات متنوعة. داخل المواد الكتابية، يمكن أن نلتقط معلومات من أستير، مز١٣٧، إرميا، وحزقيال، ودانيال (اعتماداً على الموقف النقدي، هناك أجزاء إضافية أخرى، مثل إش ٤٠-٥٥). هناك مفاهيم أخرى متاحة داخل مواد غير كتابية، مثل برديات فيلة، وأعمال يوسيفوس. إن تقدير التعداد السكاني للقرن الأول ق. م. يتراوح ما بين إثنين إلى أربعة ملايين.

واضح أن نوعية الحياة، الوضع الإجتماعي، الإمتيازات السياسية إختلفت من منطقة لأخرى، وكانت خاضعة لإحسان ونعمة الحكام والقرينة السياسية المحددة. إن الإنطباع المبني على نصوص كتابية عديدة هو أن أولئك الذين عاشوا في بابل إزدهروا (عز ١:٦؛ ٢:٦٥-٦٩؛ إر ٢٩:٥-٧) وإستمتعوا بإستقلال ذاتي داخل حكومة ذاتية ("الشيوخ" حز ٨:١؛ ١٤:١؛ ٢٠:١، ٣)؛ عُوملت العائلات الملكية المسبية أيضًا بصورة جيدة (ANET, 308؛ ٢مل٢٥:٢٧-٣٠). في المقابل، فإن مجهودات يوسيفوس الاحقة لعزل التعداد الأكبر لليهود والتي كانت من العناصر "المحرضة" التي قادت إلى تدمير أورشليم بواسطة تيطس (Josephus, *War* 5-7)، ليدافع عن شعبه وراء حدود فلسطين ضد الإفتراء (*Against Apion*)، ولكي ينتج وثائق رسمية تمنح حقوقاً لليهود كيما يعزز من قيمتهم في المجتمع الروماني (*Ant* 12:2, 3; 14:8, 10; 16:2, 6) تقترح أن اليهود عانوا أيضًا المقاومة والتمييز. تمنح برديات فيلة لمحة أخرى عن الحياة اليومية في الشتات في مصر. بعض هذه الوثائق تصف نشاط عمل هذه المستعمرة العسكرية اليهودية (*ANET*, 222-23, 548-49).

تنوعت أيضًا الممارسات الدينية. فمن جانب، بعض المجتمعات اليهودية كانت توفيقية. تبرهن رسائل من فيلة هذه الحقيقة: بني اليهود هناك معبداً، وهناك دليلاً على أنه هناك على الأقل بعض المستعمرات عبدت الإلهة أنت Anat (*ANET*, 491-92; see M. S. Smith, *The Early History of God*, 1990, 61; O. Keel, *Gttinnen, Gtter und Gottessymbole*, 1992, 219-20, 445). يتهم النبي حزقيال أولئك الذين في بابل بسبب عبادة الأوثان (١٤:١-١١). في نفس الوقت، فإن الشتات كان مكان الإنتاج المتنوع والرائع للترجمات الكتابية، التفاسير، والأدب الاهوتي: مثلاً، السبعينية، كثير من أسفار الأبوكريفا والأسفار المنحولة، أعمال فيلو، والتلمود البابلي. لمزيد من التفاصيل، أنظر مصادر المراجع.

٢. في السبعينية إن أكثر التعبيرات اليونانية المستخدمة لترجمة الكلمات العبرية المتنوعة لمجموعة الكلمات هذه هي διασπείρω [#١٤٠١]، تشتيت؛ διασπορά [#١٤٠٢]، تشتيت، διασκορπίζω [#١٣٩٩]، يبدد، يشتت، وσκορπίζω [#٥٠٢٥]، يشتت، يبدد. إن التعبير διασπορά [#١٤٠٢] نفسه يمكن أن يشير إلى فعل التشتيت (تث ٢٨:٢٥؛ ٣٠:٤)، جماعة المنفيين (نح ١:٩؛ إش ٤٩:٦؛ ٢مكا ١:٢٧)، أو المكان التي كانت تعيش فيه هذه المجتمعات (أس ٥:١٩).

٣. يُقتبس زك ١٣:٧ داخل نصوص قمران CD 19:6-14. إن صورة الراعي تطبق على معلم البر، وهي الجماعة المُخلِصة ، الخراف، الذين تشتتوا في وقت افتقاده (لاحظ أيضًا R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, 176-77). فقرة هامة أخرى تستخدم פּוּץ هو نقش لواحد من الأبواق الكثيرة للمعركة الأخروية بين أبناء النور وأبناء الظلمة. إن كلمات " أبواق الرحيل من المعسكرات" هي الحديث عن قوة الله في تشتيت أعداء الأبرار (1QM 3:5).

ع. ج تظهر مرة أخرى تعبيرات السبعينية في الع. ج: σκορπίζω [#٥٠٢٥، ٥مرات]؛ διασκορπίζω [#١٣٩٩، ٩مرات]؛ διασπείρω [#١٤٠١] و διασπορά [#١٤٠٢] (٣مرات لكلا منهما). تستخدم الأفعال الثلاثة في قرينة الإضطهاد التي تجبر على تشتيت أتباع يسوع والكنيسة الأولى: نتيجة للخوف في وقت القبض على يسوع والحكم عليه بالموت (يو١٦:٣٢)، وبسبب معارضة اليهود في أورشليم (أع٨:١، ٤). في سفر الأعمال، هذا التشتت الإجباري دعا إلى إتمام المأمورية بالوصول إلى ما هو أبعد من اليهودية إلى باقي العالم برسالة الحياة الجديدة في المسيح. إقتبس يسوع نفسه زك ١٣:٧ كإشارة إلى شخصه: أنه هو الراعي الصالح (مر١٤:٢٧ ومتوازي؛ قا؛ يو ١٠:١-١٦، ٢٦-٢٨؛ ١٦:٣٢)، الذي سيُضرب من قبل الله من أجل خطايا البشرية. إن تلاميذه هم الخراف الذين سوف يتشتتون، الذين سيهربون في وقت القبض عليه (انظر France, *Jesus and the Old Testament*, 107-10, 154, 200-201, 208-9; D. J. Moo, *The Old Testament in the Passion Narratives*, 1983, 173-78, 182-87).

في فقرة واحدة تستخدم διασπορά [#١٤٠٢] ككلمة فنية عن الشتات اليهودي (يو٧:٣٥؛ NIV حيث عاش شعبنا مشتتين). ومع ذلك، ففي ١بط ١:١ ويع ١:١، يطبق التعبير على الكنيسة. يختلف المفسرين حول الهوية الدقيقة للمجموعة داخل الكنيسة التي تشير إليها διασπορά [#١٤٠٢] داخل هاتين الفقرتين، وعلاقتها بإسرائيل القومية والعرقية (انظر على التوالي، respectively, P. H. Davids, *The First Epistle of Peter*, NICNT, 1990, 46-47; R. P. Martin, *James*, WBC 48, 1988, 7-11).

بعثرة، تشتيت ← בזר [*bzr*] (يبعثر، #١٠٢٩) ← זרה

[zrh [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זרע [zr '] [يبذر، يبعثر البذور، #٢٤٤٥) ← זרק [zrq [1]] (يذر، يبعثر، #٢٤٥٠) ← נדח [ndh [1]] (يطرح، يكون مبعثر، يكون مبذور، يغوى، #٥٦١٥) ← נדף [ndp] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢) ← נפץ [nps [2]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتَّت، #٥٨٨٠) ← פוץ [pws [1]] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتّت، #٧٠٤٦) ← פזר [pzr] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١).

البيبلوجرافيا

IDB 1:854-56; *ISBE* 1:962-68; *NIDNTT* 1:685-86; 2:33-35; *TDNT* 2:98-104; *TWAT* 6:544-47; *TWOT* 2:719-20; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968; R. W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, 1979; J. M. Miller and J. H. Hayes, *HAIJ*, 429-36; D. L. Smith, *The Religion of the Landless*, 1989; S. Talmon, "The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple Period," *Ancient Israelite Religion*, ed. P. D. Miller, P. D. Hanson, S. D. McBride, 1987, 587-616; G. Widengren, "Yahweh's Gathering of the Dispersed," *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlstrom*, ed. W. B. Barrick, J. B. Spencer, JSOT Sup 31, 1984, 227-45; H. G. M. Williamson, "The Concept of Israel in Transition," and R. J. Coggins, "The Origins of the Jewish Diaspora," in *The World of Ancient Israel*, ed. R. E. Clements, 1989, 141-61, 163-81, respectively.

إم. دَانيِال كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

7048 פוק

פוק [pûq [1]]، قَلْ. ترنح؛ هِفْعِيل. يتهادى، يدور، يتمايل (#٧٠٨٤)؛ פּוּקָה [pûqâ]، اسم، عثرة، إهتزاز، تمايل (#٧٠٥٠)؛ פִּק [piq]، إهتزاز (#٧٢١١).

ش. أ. ق ترد *pqq* في الأوغارتية مع الإسم رأس بمعنى، تمايل الرأس.

ع. ق ١. كفعل، ترد פוק مرتين فقط في الع. ق. (إش٢٨:٧؛ إر ١٠:٤). ترتبط قرائن هذه الورود بالكلمات الأخرى ذات نفس المجال اللغوي للإهتزاز، إرتعاد. في إشعياء تستخدم פוק لتصف التمايل الجسدي للسكر. يستخدم إرميا الفعل بصورة ساخرة ليصف الأصنام المتمايلة التي تحتاج أن تُسمر حتى لا تقع.

٢. في نا ٢:١٠[١١] تستخدم صيغة الإسم פִּק لتصف إهتزاز أو إصطدام الركب مع بعضها والتي تصف الخوف أو القلق العظيم. يرد أيضًا الإسم المؤنث פּוּקָה مرة فقط في (١صم ٢٥:٣١) لتصف الحزن والألم.

ب. ت العبري/ الأرامي المتأخر פִּקְפֵּק، يرخي، يهتز.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געש [g'š] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zw '] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll [2]] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← לְחָלָה [halhālâ] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [hrg] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [hrd] (ارتجفْ، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛ ← ירע [yr '] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwt [1]] (اهتز، لف، ترنح، اهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [m'd] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwt] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nw '] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [n'r [2]] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (ارتعد، اقشعر، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים ['iw 'îm] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq [1]] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [phd [1]] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [pls] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ [1] [qws [1]] (ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh [1]] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [r'd] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [r'l [1]] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעש [r'š [1]] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [rpp] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְטֵט [r^etēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [ś'r [1]] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:720.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٧٠٥٠ (פּוּקָה [pûqâ]، تعثر، اهتزاز)، ← #٧٠٤٨

٧٠٥١ (פּוּר [pûr [1]]، يكسر، يحبط) ، ← #٧٢٩٦

7052 פּוּרִים

פּוּרִים [pûrîm]، عيد الفوريم (#٧٠٥٢أ)؛ > פּוּר [pûr [2]]، قرعة (#٧٠٥٢).

ش. أ. ق الإسم العبري פּוּר يشيع فهمها على أنها كلمة دخيلة من أكد. *pûru* بمعنى "قرعة" (Hallo, 21-22)، إن الإسم العبري القومي פּוּרִים,גּוֹרָל هو شكل عبري للأكادي، ويقترح أصل غير عبري للاحتفال، الذي يصعب

تحديده أكثر من ذلك نتيجة لنقص المعلومات التي تمنحها المصادر (*ABD* 2:637). إقترح بعض الباحثين أصل بابلي بسبب معادلة أستير ومردخاي مع الألهة عشتار ومردوخ (Zimmern, 157)؛ آخرون إقترحوا أن الصراع الأساسي كان ما بين متعبدي مردوخ وميثرا Mithra أثناء عيد Farvardigan الفارسي (قا؛ الترجمة اليونانية للبوريم في السبعينية) الذي كان يحتفل به في نهاية السنة (Lewy, 127).

ع. ق يرد التعبير فقط في أستير، وعندما يستخدم في صيغة المفرد يتساوى مع גּוֹרָל (أس ٣:٧؛ ٩:٢٤). ألقيت פּוּר، (נָפַל، هِفعِيل.) في محضر هامان في الشهر الأول (نسيان) لإختيار تاريخ تدمير اليهود. عن طريق العناية الإلهية وقع الإختيار على الشهر الإثنى عشر (أذار) (٣:٧؛ قا؛ أم١٦:٣٣). لقد إنقلبت الظروف ضد هامان وإستطاع اليهود الدفاع عن أنفسهم (أس ٤-٩). لقد تحول اليوم الذي كان سيتم فيه ذبح اليهود بحسب القرعة (פּוּר) التي ألقت لخرابهم إلى يوم انتصار عظيم. "لذلك دعوا تلك الأيام [فوريم] على اسم פּוּר" (٩:٢٦)، وهي أيام يجب الإحتفال بها في إبتهاج (٩:٢٨-٣٢). فصل آخر للصراع المستمر مع عماليق (قا؛ ٣:١) يأتي إلى نهايته (قا؛ خر ١٧:٨-١٦؛ ١صم ١٥).

ب. ت أوضح جوزيف (*Ant* 11:6, 13)، مستخدماً ترجمة السبعينية Πηρουραι وΠηρουραια، أن عيد الفوريم كان يُحتفل به في ١٤ و١٥ من شهر آذار كذكرى لانتقام اليهود من أعدائهم الفارسيين. يشير ٢مكا ١٥:٣٦ إلى العيد "كيوم مردخاي" (*IDB* 3:969). رغم أن هذا العيد سبقه صوم، فإن يومي الإحتفال تميزا بالإبتهاج، قراءة سفر أستير في المجمع، وتقديم الهدايا والصدقات (de Vaux, 514). لقد مزج الفوريم السنة الدينية بالعنصر الضروري للمرح والبهجة" (Gaster, 230).

ع. ج لا يوجد أي إشارة إلى الفوريم، رغم أن بعض الباحثين اقترحوا أن العيد الغير مسمى الموجود في يو ٥:١ قد يكون هو هذا العيد (*ISBE* 3:1056).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*hag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ha-nukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*massâ* [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēah*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*'asārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesah*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō'š hōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*hag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت: لاهوت]).

قرعة، قسمة، أوريم/ تميم: ← אוּרִים [*'ûrîm*] (أوريم، #٢٤٢)؛ ← גּוֹרָל [*gôrāl*] (قرعة، #١٥٩٨)؛ ← חלק [*hlq* [2]] (يُقسم، يحصل على حصته، #٢٧٤٥)؛ ← ידד [*ydd* [1]] (يُلقي، #٣٣٤١)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (قرعة، #٧٠٥٢)؛ ← תֻּמִּים [*tummîm*] (تميم، #٩٤٦٠).

البيبلوجرافيا

ABD 2:633-43; *IDB* 3:968-69; *ISBE* 3:1056-57; *TWOT* 2:720; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 514-17; M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, 1991; T. H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year*, 1978; W. W. Halo, "The First Purim," *BA* 46, 1983, 19-26; J. Lewy, "The Feast of the 14th Day of Adar," *HUCA* 14, 1939, 127-51; C. A. Moore, "Eight Questions Most Frequently Asked About the Book of Esther," *BibRev* 3, 1987, 16-31; idem, *Esther*, AB, 1971; J. Rosenheim "Fate and Freedom in the Scroll of Esther," *Proof* 12, 1992, 125-49; H. Zimmern, "Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes," *ZAW* 11, 1891, 157-69.

Hendrik L. Bosman / C. Van Dam هندريك إل. بوسمان

7053	פּוּרָה

פּוּרָה [*pûrâ*]، إسم. حوض المعصرة (# ٧٠٥٣)

ش. أ. ق لا يوجد إستخدام معروف للفعل פּוּר في عبر. كت.، لكن هناك جذور مشتركة للأفعال معروفة في لغات أخرى، بمعنى يغلي، أو متخمر؛ قا؛ العربية *fara*، يتدفق، يفور.

ع. ق ترد الكلمة مرتين في الع. ق. في حج ٢:١٦ يرتبط إستخدامها بالفقر الذي يواجهه الناس عندما كانوا يتجاهلوا بناء الهيكل: "أتى إلى حوض المعصرة ليغرف خمسين فورة فكانت عشرين." في إش ٦٣:٣ يوصف مجيء الرب على الأمم للدينونة على أنه " قد دست المعصرة وحدي" (إن الكلمة التي تعني حوض المعصرة تستخدم هنا للتعبير عن العصر نفسه).

مذود، مَعلف: ← אֵבוּס [*'ēbûs*] (حوض، مذود، مِعْلَف، #١٧)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (حاوية/ حوض نبيذ، معصرة نبيذ، #٣٦٧٦)؛ ← מִשְׁאֶרֶת [*miš'eret*] (حوض/ وعاء للعَجين، #٥٤٠٠)؛ ← פּוּרָה [*pûrâ*] (حوض معصرة نبيذ]، #٧٠٥٣)؛ ← רַהַט [*rahat* [1]] (حوض/ إناء سقي، #٨١١٠)؛ ← שֹׁקֶת [*šōqet*] (حوض/ إناء سقي، #٩٢١٦).

عنب – عصير، خمر: ← גַּת [gat [1]] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [dema] (عصير مِنْ راقود خمر) ← חֹמֶץ [hōmes] (خل، خمر، شراب الشعير، #١٩٦٤) ← חֶמֶר [hemer] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٠) ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [yeqeb] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [yrš [2]] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [me-zeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׁרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס [ʿāsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [śht] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [šemer [1]] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر منعشة، #٩٤٠٨).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

7055 פוּשׁ

פוּשׁ [pûs [1]]، قَلْ. قفز، طفر، رقص مرحاً، وثب مرحاً (#٧٠٥٥).

ع. ق ١. يستخدم الفعل لرقص العجول في إبتهاج عند إجتماعها للمراعي؛ هذه الصورة تعمل ككناية للفرح الوفير (ملا ٣:٢٠[٤:٢]؛ قاء إر ٥٠:١١).

٢. في حب ١:٨ يظهر الفعل ليصف عدو الفرس، رغم صعوبة النص. يرد هذا الفعل في نح ٣:١٨، نِفعَلْ. لكن كثيرون يعدلون النص لكي يُقرأ נָפֹצוּ، يكون مبعثراً (BDB [807] يدرج هذا النص تحت פוּשׁ).

يقفز، يثب، يطفر: ← גלשׁ [glš] (طفر، قفز، #١٦٨٣)؛ ← דוּץ [dws] (رقص، #١٨٨١)؛ ← דלג [dlg] (وثب، #١٩٢٥)؛ ← זנק [znq [1]] (قفز مِنْ أجل، #٢٣٩٧)؛ ← נתר [ntr [2]] (يبدأ، وثب، #٦٠٠١)؛ ← סלד [sld] (قفز، وثب، #٦١٣٤)؛ ← פוּשׁ [pwš [1]] (يطفر، وثب، #٧٠٥٥)؛ ← פזז [pzz [2]] (مضى بسرعة، سريع البديهة، حجل، #٧٠٦٠)؛ ← רקד [rqd] (يطفر، وثب، #٨٣٧٦)؛ ← שׁקק [šqq [1]] (جرى ناحية، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

7058 פַּז

פַּז [paz]، اسم، ذهب نقي، ذهب خالص (#٧٠٥٨)؛ פָּזַז [pazaz[1]]، فعل مشتق هُفعَل.. اسمفا..، מוּפָז [mûpaz]، نقي، مصفى، خالص (# ٧٠٥٩).

ش. أ. ق إن ورود الكلمة פַּז ومشتقاتها في لغات أخرى غير مؤكد. هناك جدل حول ما إذا كانت أوغا. *pd* والعربية *fiddah*، فضة، لهما علاقة (Kedar-Kopfstein, 34). إحتماليات أخرى هي درافيدون *paccu*، أصفر، وSkt. *pita*، حجر ذهبي، لكن إحتفظ (34) Kedar-Kopfstein أن هذه على الأرجح مرتبطة بالعبرية פִּטְדָה، اليونانية τοπάζιος.

ع. ق ١. يرد الإسم ٩مرات (Kedar-Kopfstein, 34; *NIVEC* 1585)، عادة في توازي مع חָרוּץ, זָהָב أو כֶּתֶם. إن تاج الذهب (עֲטֶרֶת פָּז) الذي يضعه الرب على رأس الملك هو رمز لبركات القوة والنجاح الذي يبغيه الله لنائبه أكثرمن رمز لسلطة أرضية (مز ٢١:٣[٤]؛ Kraus, 1988, 286; Rogerson and McKay, 1977a, 94).

ينوح كاتب مراثي ٢:٤ قدر سكان أورشليم بعد حصار وسلب المدينة: إن أولاد صهيون الذين كانوا قبلاً يوزنون بالذهب النقي (פָּז)، يعاملون الأن كأن قيمتهم تعادل أواني الخزف الرخيص. في نش ٥:١١، تصف العذراء الولهانة- التي على ما يبدو ستصبح عروساً، رأس محبوبها الرفيع بالذهب النقي (כֶּתֶם פָּז).

إن وصف الزائر الملائكي، سواء ملاك (انظر Collins, 1984, 96-104; 1993, 399, 402) أو شيء ما أكثر عظمة (انظر R. A. Anderson, 122-24)، يذكر خصر الكائنات الغير عادية التي كانت ممنطقة بـ בְּכֶתֶם אוּפָז (دا ١٠:٥-٦). إحتفظ البعض (RSV; NRSV) بالمازورية ويترجم "بذهب من/ أوفاز" لكن يعدل أخرون (NEB; REB) المازورية אוּפָז، أوفاز إلى אוֹפִיר، أوفير (إسم مكان مشهور بالجودة العالية للذهب الذي يمنحه). هنا إشارة واحدة أخرى لأوفاز (إر ١٠:٩)؛ هنا رغم أن البعض (RSV; NRSV; NIV; TEV) يحتفظ بالنص المازوري וְזָהָב מֵאוּפָז، و/ بذهب من أوفاز، أخرون (Tg.; بشيطه; NEB; REB; JB) يعدلون מֵאוּפָז إلى מֵאוֹפִיר، من أوفير. هناك إقتراح أخر تم بالإرتباط بدا ١٠:٥ هو تعديل المازورية אוּפָז، أوفاز إلى וּפָז (أي موصولة بإسم)، ، " وذهب خالص" (أنظر BHS). يقرأ JB "ذهب نقي" TEV "ذهب خالص"، وNIV "ذهب مصفى."

في نبوة ضد بابل (إش١٣:١-٢٢)، هناك تحذير بأنه عند مجيء يهوه في الدينونة، سيكون خراب الأشرار عبر أنحاء العالم عظيماً لدرجة أن البشر تقريبًا سيفنون، ويصبحون أندر من الذهب الخالص (פָּז) (ع.١٢).

٢. إن תּוֹרָה يهوه أقيم بلا حدود من الذهب النقي (مز١١٩:١٢٧)، ومع ذلك فكمية كبيرة (١٩:١٠[١١]). في كلا من هذه النصوص، لا تعتبر תּוֹרָה واجب مرهق

أو عمل يعود إليه للمشورة في وقت الحاجة، بل بالأحرى، يحتفظ بها على أن لها قيمة لا تقدر، بسبب أنها وسيط التواصل مع الله، مصدر الإنتعاش المستمر، الفرح، فيض الحياة، أساس الرجاء، وعد الخلاص، والينبوع الذي منه يفيض كل شيء ذو قيمة فائقة (G. W. Anderson, 439; Oesterley, 486-87, 499-500; Toombs, 267-68, 295; Weiser, 202, 740; A. A. Anderson, 807; Rogerson and McKay, 1977b, 93; Kraus, 1988, 273-76; 1989, 412-14, 420-21; Bratcher and Reyburn, 997; Mays, 98-99, 381-85).

تستخدم פַּז في فقرتين لمدح القيمة التي لا تثمن والقوة التي للحكمة (أي ٢٨:١٧؛ أم ٨:١٩). إن الحكمة هي ملكية خاصة لله تفوق الثمن (أي ٢٨:١٥-١٩)؛ لا يمكن شرائها حتى بأثمن المجوهرات المختارة بعناية من الذهب النقي (פַּז؛ ٢٨:١٧). لكن رغم أن الحكمة المطلقة التي بواسطتها خلق يهوى العالم وإستمر في تدبير الكون أبعد من الإستيعاب وفهم الفنانين، إلا أن ع. ٢٨ (تعتبر من قبل كثيرين، انظر Strahan [239], Dhorme [414], Pope [206], and Habel [151]، على أنه شرح إضافة) يضمن أنه إذا سار الأشخاص حياتهم في تقوى وأخلاق أصيل، يمكنهم تحقيق قياس الحكمة (العملية). إن ثمر مثل هذه الحكمة أعظم من قيمة الذهب، حتى الذهب الرفيع (וּמִפָּז) (أم٨:١٩[قا؛ ٨:١٠-١١]). إن المقابلة الموجودة في ٨:١٩ ما بين ثمر الحكمة والمعادن الثمينة توضح أن الثراء المشار إليه يتضمن أكثر من مجرد البركات المادية (Walls, 558; Collins, 1980, 29-30; Cox, 149, 152; cf. Tate, 32)، بينما يعتبر الثراء المادي هام، حتى ضروري، إلا أنه لابد أن يخضع للحكمة (McKane, 350). بالإضافة إلى أن نوعية الحياة المحكومة بتهذيب الحكمة والمعرفة هي كنز لابد أن يرغب فيها بلا حدود أكثر من الثروة المادية. من خلال الحكمة، يوجه المرء ناحية يهوه ويستمتع بالشركة معه (Cox, 152).

٣. يرد هُفَعَل.. اسمفا.. في ١مل١٠:١٨، التي ترد كيف أن سليمان صنع عرشاً من العاج مطلياً (צִפָּה) بـ זָהָב מוּפָז، ذهب أوفير مصفى (JB). NEB, REB و NIV تترجمها " ذهب نقي" بينما RSV, NRSV، وTEV "ذهب مصفى" احتمالية أخرى هي " ذهب صلب" (قا؛ Gray, 265; de Vries, 140). في النص الموازي في ٢أخ ٩:١٧ به זָהָב טָהוֹר، ذهب نقي (RSV; NRSV; NEB; REB; NIV; TEV) أو أنقى ذهب (JB). يعدل Montgomery and Gerham (230) المازورية טָהוֹר لـ١مل ١٠:١٨ إلى וּפָז (أي، الاقتران بـاسم). قد يكون العرش مصنوعاً من الخشب المطعم بالعاج، وقد طليت فقط الاسطح الظاهرة (بلا عاج) بالذهب (انظر Skinner, 170; Jones, 227).

ب. ت يرد صيغة كلا من الإسم والفعل في العبرية פָּז، ذهب نقي، (اسم) جوهرة؛ פָּזַז (يتحرك جيئة وذهاباً) يكون لامعًا، يتلألأ؛ يجلل، خشخش؛ يكون متهوراً؛ هُفَعَل.. اسمفا.. مصنوع من ذهب نقي؛ متلألىء؛ بيعِّل. يرقص، يلعب؛ يجلجل، خشخش. ترد في الآرامية صيَغ *pezôza'*, *pîzzûza'* مصنوع من ذهب نقي. توجد أيضًا الكلمات פִּזְזָא، مندفع (مذكر)، متلهف، طائش؛ مطلي أو مغطى، وפִּיזוּזְתָּא مندفعة (مؤنثة)، متلهفة (Jastrow 2:1149-50).

ذهب ← אוֹפִיר [*'ôpîr* [1]] (ذهب أوفير، #٢٣٤) ← בֶּצֶר [*beser* [1]] (خليط الذهب، #١٣٠٩) ← זָהָב [*zāhāb*] (الذهب، #٢٢٩٨) ← חָרוּץ [*hārûs* [1]] (الذهب، #٣٠٢١) ← כֶּתֶם [*ketem*] (الذهب، #٤١٨٨) ← סָגוּר [*sāgûr*] (الذهب النقى #٦٠٣٤) ← פָּז [*paz*] (الابريز، #٧٠٥٨) ← צרף [*srp*] (يذوب، يصهر، ينقى #٧٦٧١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:32-40; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972; G. W. Anderson, "The Psalms," in *Peake*, 1964, 409-43; R. A. Anderson, *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*, 1984; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; J. J. Collins, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1980; idem, *Daniel With an Introduction to Apocalyptic Literature*, 1984; idem, *Daniel*, Hermeneia, 1993; D. Cox, *Proverbs With an Introduction to Sapiential Books*, 1982; E. Dhorme, *A Commentary on The Book of Job*, 1967; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d rev. ed., 1970; N. C. Habel, *the Book of Job*, 1975; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-16:34*, NCBC, 1984; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; idem, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, 1967; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, 1977 (1977a); idem, *Psalms 101-150*, 1977 (1977b); J. Skinner, *I & II Kings*, 1893; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; M. E. Tate, "Proverbs," in *BBC*, 1972, 5:1-99; L. E. Toombs, "The Psalms," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 253-303; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; A. F. Walls, "Proverbs,"

in *NBC*, 1972, 548-69; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٠٥٩ (פָּזַז [*pazaz* [1]]، مصفى)، ← #٧٠٥٨

7060	פָּזַז

פָּזַז [*pazaz* [2]]، قَلْ. يكون سريعاً، خفيف الحركة؛ بيعِّل. يظهر سرعة بديهة، يحجل سريعاً، يثب (#٧٠٦٠).

ش. أ. ق السيرانية *paz* يقفز، يرقص مرحاً، يكون خفيف الحركة، رشيق (*HALAT* 870)؛ العربية *'pazzîza'*، يقفز، يندفع، ينطلق.

ع. ق ١. في بركة يعقوب هذا الفعل على وزن قَلْ. يصف خفة حركة وحذاقة يوسف في الإمساك بقوس قوي بيديه ضد الرماة الذين يغيرونه (تك ٤٩:٢٤).

٢. في بيعِّل. يصف الفعل رقص داود الحيوي إذا كان يقود موكبَ تابوت العهد من بيت عوبيد أدوم إلى أورشليم (٢صم ٦:١٦). عن طريق هذا التصرف، تواضع داود رغم أنه الملك، أمام الله، وأعلن الإلتزام بخدمة الله بكل قلبه.

يقفز، يثب، يطفر: ← גָּלַשׁ [*glš*] (طفر، قفز، #١٦٨٣)؛ ← דָּלַג [*dlg*] (رقص، #١٨٨١)؛ ← דּוּשׁ [*dwš*] (وثب، #١٩٢٥)؛ ← זִנֵּק [*znq* [1]] (قفز مِنْ أجل، #٢٣٩٧)؛ ← נָתַר [*ntr* [2]] (يبدأ، وثب، #٦٠٠١)؛ ← סָלַד [*sld*] (قفز، وثب، #٦١٣٤)؛ ← פּוּשׁ [*pwš* [1]] (يطفر، وثب، #٧٠٥٥)؛ ← פָּזַז [*pzz* [2]] (مضى بسرعة، سريع البديهة، حجل، #٧٠٦٠)؛ ← רָקַד [*rqd*] (يطفر، وثب، #٨٣٧٦)؛ ← שָׁקַק [*šqq* [1]] (جرى ناحية، يقفز، #٩٢١٢).

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

7061	פָּזַר

פָּזַר [*pazar*]، قَلْ. شتت؛ بيعِّل. يشتت، ينشر؛ نِفْعَل. يكون مبعثراً؛ بُعِّل. يكون مبعثراً (#٧٠٦١).

ع. ق من بين ورودها العشر، يمكن أن يشير هذا الفعل إلى شعب الله الذين تبددوا بقوة في السبي (أس٣:٨؛ إر ٥٠:١٧، في توازي مع נָדַח؛ يؤ٣:٢[٤:٢]). هذا المعنى يتفق مع נָדַח, פּוּץ، وזָרָה. في فقرات أخرى، يمكن أن يبدد يهوه أعداء شعبه في دينونة (مز٥٣:٥[٦]؛ ٨٩:١٠[١١]؛ ١٤١:٧)، إلا أنه يوزع بركات في نعمته (١١٢:٩). مع البشر كفاعل، بصورة إيجابية يمكن أن يشير الفعل إلى كرم الحكيم الذي يوزع الخيرات (NIV يهب مجاناً) على أخرين (أم ١١:٢٤)؛ من جانب أخر، يتهم إرميا إسرائيل الخائنة بأنها (حرفيًا) "فرقت طرقك" أمام آلهة أخرى، غالبًا إشارة إلى نغمات جنسية خافقة لعبادات عير يهوية (إر٣:١٣؛ أنظر J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980, 197, 201 (cf. v. 6); yet note W. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1988, 59, 119-20; NIV فرقت إستحسانك؛ NEB ساحة مختلطة).

بعثرة، تشتيت ← בָּזַר [*bzr*] (يبعثر، #١٠٢٩) ← זָרָה [*zrh* [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠) ← זָרַע [*zr'*] [يبذر، يبعثر البذور، #٢٤٤٥) ← זָרַק [*zrq* [1]] (يذر، يبعثر، #٢٤٥٠) ← נָדָה [*ndh* [1]] (يطرح، يكون مبعثر، يكون مبذور، يغوى، #٥٦١٥) ← נָדַף [*ndp*] (يعصف، يبعثر، #٥٦٢٢) ← נָפַץ [*nps* [2]] (تنتشر) (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتّت، #٥٨٨٠) ← פּוּץ [*pws* [1]] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتّت، #٧٠٤٦) ← פָּזַר [*pzr*] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١).

الببيلوجرافيا

TWAT 6:547.

إم. دَانيال كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

7062	פַּח

פַּח [*pah* [1]]، إسم فخ، شرك، فخ للطيور (#٧٠٦٢)؛ < פָּחַח [*pahah*]، فعل مشتق يوقع في شرك.

ش. أ. ق يقدم *HALAT* جذر مصري محتمل *ph3* والعربية *fahh*، بمعنى شرك (انظر أيضًا Driver, *Reflections*, 132).

ع. ق ١. פַּח قد تترجم بطرق مختلفة عديدة. تستخدم في الأنبياء ١١مرة دائمًا بمعنى شرك أو شبكة. لكي يكون الشرك فعال، لابد أن يتصل بشجيرة أو سلك / فرع للضوء ويوضع مصيدة، بطريقة تجعل الحيوان عندما يضع رجله أو رقبته في الشرك، تعود للخلف و يُقفل الشرك جيداً (انظر عا ٣:٥). يتحدث إر ١٨:٢٢ عن أعداء إرميا الذين حفروا حفرة ليصطادوه وطمروا فخاخاً (פַּחִים) لرجليه. تحمل أيضًا פַּח المعنى الأكثر عمومية لفخ. يُشبه عا ٥:١ كهنة إسرائيل بالفخ (פַּח) والشبكة (רֶשֶׁת) مبسوطة على جبل تابور، لتصطاد الإسرائيليين المغفلين وتوقعهم في عبادة الأوثان.

٢. في كتابات الحكمة تحمل פַּח المعنى المحدد لشبكة. ومن ثم، يمطر الله "شباكاً" على الأشرار (مز ١١:٦). في مز ١٢٤:٧؛ أم ٧:٢٣؛ جا ٩:١٢ (جميعهم في قرنية صيد

الطيور)، إن "الفخ- للطير" هي ترجمة أكثر دقة. في مكان أخر قد يكون المعنى الأعم مناسباً (انظر، فخ العدو كما في مز ١٤١:٩).

ب. ت تستخدم السبعينية بإستمرار παγίς [#٤٠٧٥] أو פַּח، بالمفهوم العام لفخ أو شرك. تتبع DSS استخدام الع. ق. (مثلاً، CD 4:14 and 1QH 18:25)، ويتحدث 4QpPs37 عن " فخاخ بليعال".

صيد: ← יקשׁ [yqš] (يضع شرك معدنى، ينصب فخاً، #٣٧٠٤) ← פַּח [pah [1]] (فخ، شرك، #٧٠٦٢) ← צוד [swd] (يصيد، #٧٤٢١) ← רֶשֶׁת [rešet] (شبكة، #٨٤٠٧) ← שׁוּחָה [šûhâ [1]] (وجرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. L. Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 385, 533-34; idem, *Amos*, AB, 1989, 395-97; G. R. Driver, "Reflections on Recent Articles," *JBL* 73, 1954, 131-36; A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, 1972, 149-50.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

7063	פַּח

פַּח [pah [2]]، اسم، ألواح، ألواح رقيقة.

ش. أ. ق توجد الكلمة في السامية الجمع *fim*، const. *fijji*، والمصرية *ph3*.

ع. ق هناك ورودين لـ פַּח. بحسب خر ٣٩:٣، هي جزءاً من وصف صناعة الحلل الكهنوتية (٣٩:١-٣١)، صنع الإفود من عدة مواد، بما فيهم פַּחֵי הַזָּהָב، ألواح الذهب التي دُقت (بيعِّل. لـ רָקַע). هذا هو الوصف الفني الوحيد لطريقة إنتاج خيوط الذهب المستخدمة في حياكة الثياب المقدسة. تقطع ألواح الذهب الرفيعة إلى شرائح رفيعة (إما أسلاك أو خيوط) ثم تُشغل داخل القماش مع خيوط ذات ألوان متنوعة (Driver, 395).

في عد ٣٨:١٦[١٧:٣]، أوصى الرب موسى أن يأمر أليعازر، إبن هارون، أن يزيل من النار المباخر البرونزية (قورح، كاهن لاوي ثانوي، وأتباعه) لأولئك الذين ذبحوا بعد ثورتهم ضد قيادة موسى وهارون الإكليريكية. لابد أن تنتزع المباخر كيما تطرق إلى صفائح (רִקֻּעֵי פַחִים) وتستخدم في تغطية مذبح ذبيحة المحرقة. فكونها قدمت ليهوى، فهي بذلك تعتبر بذلك مقدسة، رغم حقيقة أن قورح وشركائه لم يكن لهم السلطة في تقديمها وقد ألقوا حتفهم نتيجة لما إفترضوه (Kennedy, 284; Wade, 221; Marsh, 225; Snaith, 1964, 262; 1967, 260-61; Noth, 129-30; Thompson, 186; Sturdy, 121; Burns, 251; Wenham, 138). سيعمل الغطاء كذكرى دائمة للحادثة، ومذكر على أن ما من أحد سوى الكهنة الهارونيين مخول إليهم الإقتراب من المذبح. استنتج البعض أن هذه القصة تبدو متناقضة مع خر ٢٧:٢ و٣٨:٢، التي تذكر أن مذبح المحرقة كان معطى بالنرونز من البدء (لكن انظر Ashley, 325-26).

معادن: ← אֲנָךְ [ʼănāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bedîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [helʼâ [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [hašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maʻăbeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [nehōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʻōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [pah [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pelādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [swr [3]] (يسبك المعدن، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [saʻăsūʻîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [sp [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [srp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šht [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; R. J. Burns, *Exodus, Leviticus, Numbers with Excurses on Feasts/Ritual and Typology*, OTM, 1983; S. R. Driver, *The Book of Exodus*, CBSC, 1953; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910; J. Marsh, "The Book of Numbers: Introduction and Exegesis," *IB*, 1953, 2:135-308; M. Noth, *Numbers: A Commentary*, OTL, 1968; N. H. Snaith, "Numbers," in *Peake*, 1964, 254-68; idem, *Leviticus and Numbers*, NCB, 1967; J. Sturdy, *Numbers*, CBC, 1976; J. A. Thompson, "Numbers," *NBC*, 1972, 168-200; G. W. Wade, "Numbers," in *Peake*, 1920, 213-30; G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1981.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

7064	פָּחַד

פָּחַד [pahad]، قَلْ. ارتجف؛ بيعِّل. يكون مرتجفاً، يكون في رعب؛ هِفعِيل. يسبب الاهتزاز، الارتجاف

(#٧٠٦٤)؛ פַּחַד [pahad I]، اسم ارتجاف، ذعر، رعب (#٧٠٦٥)؛ פַּחְדָּה [pahdâ]، اسم، ذعر، خوف، مهابة (#٧٠٦٧).

ش. أ. ق الفعل الآرامي פְּחַד الإسم פַּחְדָא؛ أكد. pahadu، خائف، يرتجف.

ع. ق ترد الصيغة الفعلية פָּחַד فقط ٢٥مرة في الع. ق. تظهر في ٢٢حالة في وزن قَل. واصفة الإرتعاش الذي قد يحدث نتيجة إما الذعر أو الفرح الشديد. تظهر صيغة بيعِّل مرتين فقط (أم ٢٨:١٤؛ إش ٥١:١٣). في كلتا الحالتين ترد في إقتران بـ תָּמִיד، دالة على الوجهة المتكرر، أن يرتعش بصفة مستمرة. تظهر مرة واحدة كـ هِفْعِيل. معبرة عن الجانب السببي، أن يسبب الإرتعاش (أي ٤:١٤). فيما يتعلق بتوزيعها عبر الع. ق.، تظهر في أغلب الأحيان في الأنبياء الاحقيين (١٣مرة) في الكتابات (١٠مرات). ترد مرتين فقط في أسفار موسى الخمس (تث ٢٨:٦٦-٦٧). يمكن أن يوجد أكثر من نصف ورودها في أسفار إش (٨مرات) ومز (٥مرات).

١. يمكن أن يصف الفعل פָּחַד كلا من الإرتعاش من الذعر وكذلك الإرتعاش من البهجة أو الفرح. بمعنى الذعر، يستخدمها إش ليصف الظلم المريع أو الظروف الرهيبة (إش٥١:١٣). تعمل ورطة أيوب الغير متوقعة كمثال جيد على هذا الإستخدام (أي ٣:٢٥؛ ٤:١٤). ومع ذلك، فهناك إستخدام محدد أكثر في الإرتباط بدينونة يهوى على الأشرار. ترتبط مثل هذه الدينونة بإسرائيل (تث ٢٨:٦٦-٦٧؛ إش٣٣:١٤)، مصر (إش١٩:١٦-١٧)، الأمم الأجنبية بصفة عامة (مي٧:١٧)، عابدي الأوثان (إش٤٤:٨)، والحمقى (مز ١٤:٥؛ ٥٣:٥[٦]).

هناك عمل مرتبط أخر لله هو إعلان كلمته. ومع ذلك فإن الإستجابة لكلمة الله، يمكن أن تكون إما الذعر (إر٣٦:١٦) أو الفرح (مز١١٩:١٦١). إن ذعر دينونة يهوه يرتبط بطريقة متناقضة بفرح خلاصه. إن النجاح المادي المرتبط بالخلاص أو العودة من السبي يوجه هذا النوع من رد الفعل (إش ٦٠:٥؛ إر٣٣:٩؛ هو ٣:٥). هناك أيضًا أسباب هامة على عدم ارتعاب شعب الله: الله هو مصدر الخلاص (مز٢٧:١؛ ٧٨:٥٣؛ إش١٢:٢)، هو الله الوحيد فقط (إش٤٤:٨)، وهو الذي يعتني ويحمي شعبه (أم٣:٢٤).

٢. ترد الصيغة الإسمية פַּחַד، خوف، ٥٠مرة في الع. ق. تتشكل بطريقة المقطع الواحد segolate، פַּחַד بمعنى إرتجاف أو ذعر (*TDNT* 9:204). في حالات قليلة تظهر בֶּטַח، سلامة (#١٠٥٥) (أم ١:٣٣؛ ٣:٢٣-٢٤) وשָׁלוֹם، سلام، طمأنينة (#٨٩٣٤) (أي ٢١:٩) في علاقة متناقضة. مثل هذا الذعر قد يحدث نتيجة لتهديد عدو (مز ٦٤:١[٢]؛ ٩١:٥؛ أم١:٢٦، ٢٧) أو خوف غير متوقع من سوء الحظ (أي٣:٢٥؛ ٤:١٤). إن حضور الله وعمله بين الإسرائيلن يجعلهم موضوع ذعر أمام أمم أخرى (تث ٢:٢٥؛ ١١:٢٥؛ أس ٨:١٧؛ مز ١٠٧:٣٨). في قرنية مماثلة، يعتبر عمل دينونة الله، إما الاحتمالي أو الفعلي، مخيفاً (خر ١٥:١٦؛ مز ٣٥:٥[٦]؛ ١١٩:١٢٠؛ إش ٢٤:١٧؛ إر ٤٨:٤٣، ٤٤؛ ٤٩:٥). بالمثل، يستدعي حضوره الذعر (أي١٣:١١؛ ٢٥:٢). في هذه القرينة يظهر كلا من פַּחַד־יְהוָה، خوف يهوه، وפַּחַד אֱלֹהִים خوف الله (يهوه، ١صم ١١:٧؛ ٢أخ ١٤:١٣؛ ١٧:١٠؛ ١٩:٧؛ ٢٠:٢٩؛ الله مز ٣٦:١[٢]؛ إش ٢:١٠، ١٩، ٢١)، أنها تعمل كمصطلح فني ووصفي.

٣. إن الوصف الغير معتاد פַּחַד־יִצְחָק، هيبة إسحاق، يظهر مرتين فيما يظهر أنه بعض أشكال أسماء إلهية لله (تك٣١:٤٢، ٥٣). هناك خيارين للتفسير: "(١) أنه موضوع مخافة إسحاق بالمعنى الأضعف 'الإحترام' أو (٢) على غرار التوازي Palmyrene-Aram، العربية، الأوغارتية تعني ' نسيب' التي تتقابل مع العناصر في أسماء إسرائيل الصحيحة مثل אָב، أب، אָח، أخ، אַח، شعب، إلخ" (*TDNT* 9:204).

٤. هناك كلمات عبرية أخرى تظهر مع פָּחַד تدل على جانب الارتعاش هي חָרַד (#٣٠٠٦؛ إش١٩:١٦)، רָגַז (#٨٠٧٤؛ إر٣٣:٩؛ مي٧:١٧)، وרָעַד (#٨٢٨٣؛ أي١٤:٤؛ إش٣٣:١٤). تدل الكلمات التي تظهر مع פָּחַד على جانب الذعر وهي יָרֵא (#٣٧٠٧؛ مز٢٧:١؛ إش٤٤:٨؛ مي٧:١٧)، בָּהַל (#٩٨٧؛ أي٢٣:١٥)، בּוֹשׁ (#١٠١٧؛ مز٥٣:٥[٦]؛ إش٤٤:١١) وיָגֹר (أي٣:٢٥).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [ʼāyōm] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [ʼêmâ] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [bʽt] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [gwr 3] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [dʼg] (قلق، تَعلَّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל 2 [zhl 2] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [hrd] (ارتجف، اقشعَّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [htt] (يَكُونُ فَزِع، أرعبَ، خافَ، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא 1 [yrʼ 1] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrh] (يخاف، إرتعب، شُل مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [ʽrs] (حَذِر، إرتعب، ذُعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [phd I] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ 1 [qws 1] (شعر باشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢).

الببلوجرافيا

TDNT 9:197-205; K. Koch, "*Pahad Jisaq*—eine

Gottesbezeichnung?" in *Werden und Wirken des AT*, ed. C. Westermann, 1980, 107-15; A. Lemaire, "A propos de *pahad* dans l'onomastique ouest-semitique," *VT* 35, 1985, 500-501; M. Malul, "More on *Pachad Yitschaq* (Genesis 31:42, 53) and the Oath by the Thigh," *VT* 35, 1985, 192-200; E. Puech, "La crainte d'Isaac en Genèse 31:42 et 53," *VT* 34, 1984, 356-61.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٧٠٦٥ (פָּחַד [פָּחַד]، ذعر، رعب)، ← #٧٠٦٤

7066	פַּחַד

פַּחַד [*pahad* 2]، فخذ (#٧٠٦٦).

ع.ق ١. الورود الوحيد هو في أي ٤٠:١٧: "يخفض ذنبه [بهوميث] كأرزة. عروق فخذيه مضفورة."

٢. قد يترجم الإستخدام المزدوج لـ פַּחַד־יִצְחָק إسماً لله بواسطة يعقوب- إما "هيبة إسحاق" (NIV) أو "فخذ إسحاق" (تك٣١:٤٢، ٥٣)، أي، عائلة إسحاق (Malul). يعتبر Malul وكذا Hillers أن פַּחַד فخذ، "euphemism" هي كلمة مقبولة لأخرى غير مقبولة التي هي أعضاء التناسل، ويقترح أن يشير التعبير رمزياً إلى ذرية/ عائلة إسحاق (أرواح الأسرة، تستحضر بالإيماءات الرمزية المصاحبة للقسم، كان من المفترض أن تجتمع لحماية ذريتهم والدفاع عن سلامة نسلهم، ٢٠٠). هناك إحتماليات أخرى لـ פַּחַד في تك ٣١ بعيدًا عن "فخذ"، هناك إحتمالية ربطها بالكلمة العربية التي تعني ملجأ، ومن ثم، "ملجأ إسحاق" أو "حماية إسحاق" (Kopf, 257;) (Westermann 3:497). لا يجب أن نستبعد مسبقاً إحتمالية أن פַּחַד تحمل هنا معناها المعتاد "خوف" ليس بمفهوم "مهابة إسحاق" لكن بالأحرى "الشخص الذي في إسحاق الذي يسبب الخوف" في عبارة مركبة أخرى مع פַּחַד، كما في تعبير "خوف/ ذعر الرب" (١صم ١١:٧)، التعبير الثاني يعبر عن مصدر أو سبب الرعب، ليس موضوع الرعب (Sarna, 366 n.17). وبالتالي، يمكن أن يكون الإسم إشارة غير مباشرة لمقابلة لابان مع إله ابن أخته في حلم والذي حذره فيه ضد إيذاء يعقوب (تك٣١:٢٩).

قدم، خصر، ساق، فخذ: ← בֹּהֶן [*bᵉhôn*] (الإبهام أو إصبع القدم الكبير، #٩٨٤) ← חֲלָצַיִם [*hᵃlāsayim*] (الإحقاء #٢٧٤٣) ← יָרֵךְ [*yārēk*] (الفخذ أو الرجل #٣٧٥١) ← כֶּסֶל [*kesel* 1] (الإحقاء أو الجانب #٤٠٧٢) ← מִדְרָךְ [*midrāk*] (بصمات القدم #٤٥٣٤) ← מַרְגְּלוֹת [*margᵉlôt*] (مكان القدم #٥٢٧٤) ← מָתְנַיִם [*motnayim*] (الأحقاء أو الهنش #٥٥١٦) ← נַעַל [*na'al*] (حنذل #٥٨٣٧) ← פַּחַד [*pahad* 2] (الفخذ #٧٠٦٦) ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت #٧١٩٣) ← קַרְסֹל [*qarsōl*] (كعب، #٧٩٧٢) ← רֶגֶל [*regel*] (قدم #٨٠٧٩) ← שׁוֹק [*šôq*] (فخذ، رجل #٨٨٩٧).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [*'āyōm*] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [*'êmâ*] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [*bhl*] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [*b't*] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור 3 [*gwr* 3] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [*d'g*] (قلق، تَعلّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל 2 [*zhl* 2] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [*hrd*] (ارتجف، اقشعَّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [*htt*] (يَكونُ فزع، أرعبَ، خافَ، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [*ygr*] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא 1 [*yr'* 1] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [*yrh*] (يخاف، إرتعب، شُل مِنَ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [*'rs*] (حَذر، إرتعب، ذُعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [*phd* 1] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ 1 [*qws* 1] (شعر باشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢).

البيبلوجرافيا

D. R. Hillers, "*Pahad Yishaq*," *JBL* 91, 1972, 90-92; K. Koch, "*pᵃhad jishaq*-eine Gottesbezeichnung?" in *Werden und Wirken des Altes Testament*, Fs. Claus Westermann, 1980, 107-8; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwrterbuch," *VT* 9, 1959, 247-87; M. Malul, "More on צְחָק פַּחַד י (Genesis xxxi 42, 53) and the Oath by the Thigh," *VT* 35, 1985, 192-200; N. Sarna, *Genesis*, JPS Torah Commentary, 1989; C, Westermann, *Genesis 12-36*, 1985.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٠٦٧ (פַּחְדָּה [*pahdâ*]، رعب، ذعر، مهابة)، ← #٧٠٦٤

7068	פֶּחָה

פֶּחָה [*pehâ*]، إسم حاكم إقليمي (#٧٠٦٨).

ش. أ. ق ١. كلمة دخيلة بابلية/ أشورية: أكد. *pihatu/ pahatu*، حاكم إقليمي؛ *bel pihati/pahati*، سيد الإقليم؛ الآرامي القديم פחה، حاكم؛ الآرامي الإمبراطوري .Emp Aram. פחה حاكم؛ الآرامي المصري פֶּחָה، حاكم؛ الآرامي اليهودي פֶּחָה، حاكم؛ الآرامي الكتابي פֶּחָה حاكم إقليمي. لاحظ تغيرات علم التشكيل من الأكادي

pihatu > pihtu > pihhu > pihu (*AHw*, 876-77) تساعد في توضيح الكلمة العبرية/ الآرامية פֶּחָה.

٢. أكد. *pi/pahatu* حاكم إقليمي (*AHw*, 862)، هي اختصار لـ *bel pahete* (مدراش أشور Mid. Assyr.) و*bel pi/pahati* (الأشوري الحديث/ البابلي القديم)، رب الإقليم، حاكم الإقليم (*AHw*, 120, 18)، لقب الموظف الذي يحكم إقليم نيابة عن ملك (Klauber, 99-101; Zimmern, 6). كانت في الأصل، *pihatu*، مقاطعة، موفض على مقاطعة، و*pahatu* منصب الحاكم؛ لكن في النهاية إندمجوا في المعنى (*AHw*, 862).

٣. يصف اللقب الأكادي (*pihatu/ bel pihati* و*saknu pahatu*) مناصب إدارية متماثلة لكن مختلفة في إدارة آشور الحديثة Neo-Assyrian على الدول التابعة والمقاطعات الملحقة (Henshaw, 465-69; Lipinski, 124 ,Fensham ;1973). كانت تحكم أقسام متعاونة في الأمبراطورية ترتيبات متفق عليها بين ملك آشور والحاكم المحلي، تدار من خلال *saknu*، حاكم تابع لولاية (*AHw*, 1141; Zimmern, 6; *DISO*, 190). إذا خضع شعب مهزوم لدولة آشورية تفرض سلطانها على شئونها، تصبح تابعة، يبقى الوضع المحلي والحاكم كما هما (رغم أنه إذا كان الحاكم مقاوماً، يمكن إستبداله بشخص أخر). ومع ذلك، فإن الأجزاء المتمردة من الإمبراطورية كانت تحكم مباشرة بملك آشوري Neo-Assyrian من خلال *bel pihati* (Grayson, 750; Saggs, 241-47). إذا تمردت التابعة أو كانت الولاية التي تم غزوها حديثاً مقاومة، فإنها تفقد إستقلاليتها وتُلحق كمقاطعة آشورية (أكد. *pihâtu*)، وتصبح مقاطعة آشورية. تتضمن الأنشطة العسكرية: تدمير مدن محددة في المنطقة، ترحيل عناصر هامة من السكان (بما فيهم النخبة والصناع)، خلع الملك إبن البلد/ القومي. توضع المقاطعة الجديدة تحت الحكم المباشر للوالي (*bel pihati*)، كما لوحظ من عدة نقوش ملكية آشورية Neo-Assyrian.

٤. كان الوالي الإقليمي هو الممثل الشخصي لملك آشور Neo-Assyrian، معين لإدارة إقليم محكوم مباشرة من مركز إقليمي، أسس ليكون مقر إقامته الرسمي (Saggs, 260; Grayson, 750). شملت واجباته أمور مدنية، مالية، عسكرية، ودينية. كان مسئولاً عن ترحيل أجزاء من السكان القوميين وتسكين السكان الواردين من الخارج؛ حفظ الإستقرار عن طريق معاملة المدن المفتوحة بالمصالحة؛ الاحتفاظ بالاتصال المستمر مع حكومة الأشورية المركزية؛ تحفيز وتعضيد العبادات الأشورية؛ وجمع الضرائب (*biltu* and *mandattu/maddattu*)، التي كان يرسل جزء منها إلى الملك، والباقي كان يستخدم في إبقاء الإدارة الإقليمية (Saggs, 247-60).

٥. كان لدى الحاكم الإقليمي لآشور الحديثة/ بابل الحديثة موظفين كثيرين، بما فيم كتبة، مرسلين، مساح الأراضي، محاسبيين، عرافيين، منجمين، ضباط مجندين، متحكمين في الري، بالإضافة إلى ضباط القيادة العسكرية للقوات المسلحة الذين تحت تصرف الحاكم (Saggs, 260). كان كل إقليم مقسم إلى عدد من المساحات الصغيرة، كل منهم متمركز في أحد المدن الكبيرة للإقليم وتحت سيطرة *rab alani* (رئيس البلدية)، كان يخضع الضابط/ الموظف للحاكم الذي كانت القوات الحربية تحت تصرفه. كان تحت تصرف الوالي فوج من القوات الدائمة الآشورية، المعينة من قبل *rab kisri* (قائد الجيش)، المسئول عنها (Grayson, 747-48). يمكن أن تعطى أوامر الجيوش الأشورية في الميدان من قبل حاكم الإقليم، حيث أنه كان في الأصل ضابط عسكري (Saggs, 260). ومع ذلك، في أغلب العمليات، كان الجيش دائمًا خاضع تحت القائد الميداني الأعلى (أكد. *turtanu/tartanu*)، رئيس الضابط العسكري (أكد. *rab saqû*، סָרִיס #٦٢٤٧)، أو الملك نفسه (*ANET*, 281-88). ومن ثم، فلم يكن حكام الأقاليم إداريين إنما ضباط عسكريين، حيث أن الإمبراطورية الآشورية الحديثة كانت في المقام الأول عسكرية في طبيعتها.

٦. الآرامي الإمبراطوري Imp. Aram. *phh*، حاكم إقليم (*DISO*, 226)، هي كلمة دخيلة من أكد. *pahâtu* واختصار للقب *bel pihâti* (انظر القسم الثالث أعلاه). تظهر في أحد الخطابات الدبلوماسية (Adon') والعديد من النقوش (Behistun, Panamuwa, Sam'al, Zenirli). تشير في العديد من المرات إلى حكام الأقاليم الآشوريين والبابليين. على سبيل المثال، في خطاب عدون 'Adon (حوالي ٦٠٠ ق. م)، تشير *phh* (السطر ٩) إلى حاكم الإقليم الذين نصبه نبوخذ نصر الثاني حديثاً على مقاطعات فتحت حديثاً: "لسيد الملوك، فرعون، أنت تعرف أن عبدك [لا يمكن أن يتصدى له. فليتفضل سيدي] أن يبعث لي جيشاً ليخلصني. يا ليت [سيد الملوك، فرعون] لا يتركني. لأن عبدك حفظ [قسمه] وإبقى على العلاقات الجيدة. لكن هذه المنطقة [هي ملكاً لسيدي، وقد أخذها ملك بابل وأقام] حاكم (*phh*) في الأرض، وقد استبدلوا الحدود [ ]" (السطور من ٦-٩).

ع. ق ١. مثل الآرامية פחי / פחה (انظر ANE الأقسام ١، ٥)، فإن الكلمة العبرية פֶּחָה هي كلمة دخيلة من أكد. *pi/pahatu*، حاكم إقليمي (*AHw*, 862)، وهي اختصار للقب *bel pi/pahati*، سيد الإقليم (*AHw*, 120. 18; *HALAT* 3:872; BDB, 808; *TWOT* 2:721; Delitzsch, 519).

٢. تستخدم פֶּחָה كلقب في الإشارة إلى منصبين:

(أ) موظف إداري: حاكم إقليمي يحكم إقليم خاضع نيابة عن ملك، و(ب) موظف عسكري: رئيس/ قائد لجيش إقليمي (١مل٢٠:٢٤؛ ٢مل١٨:٢٤= إش٣٦:٩). تتوازى الوظيفتين المميزتين لـ פֶּחָה الكتابية عبر. كت. أساساً مع الدورين المزدوجين لحاكم الإقليم الآشوري، الذي يدير إقليمه وكذلك يعطي أوامر لجيش الإقليم (انظر الش. أ. ق. ٤-٥).

٣. ترد الكلمة פֶּחָה الكتابية ٢٨مرة والأرامية الكتابية פֶּחָה ١٠مرات. تشير مرتين إلى الموظفين الإقليمين الذين يحكموا المقاطعات الإقليمة نيابة عن ملك إسرائيل (١مل١٠:١٥ = ٢أخ ٩:١٤)؛ دمشق مرة واحدة (١مل٢٠:٢٤)؛ آشور ٤مرات (٢مل١٨:٢٤= إش٣٦:٩؛ حز٢٣:٦، ١٢)؛ بابل ٥مرات (إر٥١:٢٣، ٢٨، ٥٧؛ حز٢٣:١٢، ٢٣)؛ وفارس: عبر الإمبراطورية ٤مرات (أس٣:١٢؛ ٨:٩؛ ٩:٣؛ دا ٦:٧[٨])، عبر الفرات ٩مرات (عز٥:٣، ٦؛ ٦:٦، ١٣؛ ٨:٣٦؛ نح٢:٧، ٩؛ ٣:٧؛ ٥:١٥)، ويهوذا ما بعد السبي ١١مرة (عز ٥:١٤؛ ٦:٧؛ نح ٥:١٤، ١٥، ١٨؛ ١٢:٢٦؛ حج ١:١، ١٤؛ ٢:٢، ٢١؛ ملا ١:٨).

٤. حكام أقاليم إسرائيل (١مل ١٠:١٥=٢أخ ٩:١٤). يعرف القليل عن "ولاة الأرض" (פַּחוֹת הָאָרֶץ) فيما عدا أن وجابهم الرئيسي كان تنظيم وجمع الضرائب/ الجزية للحكومة المركزية (McEvenue, 359). كانت الإدارة السليمانية المنظمة جيداً تحصل على عائد داخلي عن طريق الضرائب الوطنية (١مل١٠:١٥أ= ٢أخ ٩:١٤أ) وخارجياً عن طريق ثلاثة مصادر أجنبية: (أ) جزية على التجار الأجانب/ رسوم جمركية مفروضة على الواردات، (ب) ضريبة من شيوخ العرب في نجب Negev، و(ج) جزية مجمعة من ولاة الأقاليم (١مل ١٠:١٥ب= ٢أخ٩:١٤ب). يبدو أن أقاليمهم كانت ولايات تابعة تحت حكم سليمان (١مل٤:٢١[٥:١])، التي كانت خاضعة لداود سابقاً (٢صم٨:١-١٤) (de Vaux, 133-35). إن إرتباط פֶּחָה الكتابية مع أكد. *bel pihâti* والتشابه ما بين واجباتهم الأساسية يقترح أن ولاة الأقاليم الإسرائيليين عملوا بطريقة تماثل ولاة المقاطعات الآشوريين والبابليين، الذين كانوا يديرون مقاطعات تم غزوها حديثاً نيابة عن الملك (انظر ش. أ. ق ٤-٥ أعلاه). من جانب أخر، قد يكون הָאָרֶץ פַּחוֹת هم נִצָּבִים حكام المقاطعة (١مل ٤:٥) المعنين على المقاطعات الإدارية الإثنى عشر لإسرائيل (٤:٧-١٩). كل والي كان مسئولاً على أن يحكم مقاطعته، وأن يُدخل عائداً لتوفير إمدادات البلاط الملكي على أساس التناوب الشهري (٤:٧-١٩، ٢٧-٢٨[٥:٧-٩]) (de Vaux, 133-35). إستخدم الأشوريين، البابليين والفرس نفس النظام (Saggs, 238-60). تحت حكم كورش، كانت الأقاليم تعين شهر محدد في السنة، وكانت تفرض أربعة أشهر على بابل بسبب ثراءها (Herodotus 1:192).

٥. ضابط الإقليم العسكري الآرامي (١مل٢٠:٢٤). عندما هجم تحالف ٣٢ ولاية سيراينة- فلسطينة مع بنهدد، إسرائيل في ٨٥٦ ق. م. كانت كل وحدة عسكرية تحت ملكها الخاص (١مل٢٠:١٦). شكلت الفرق ٣٢ المختلفة جيشاً متماسكاً، مكنها بسهولة من إفتراس جيش إسرائيل الذي كان تحت القيادة الفردية لأخاب، ورؤساء المقاطعات الخاضعين له (٢٠:١٤-٢١). مدركاً خطئه، أقال بنهدد الملوك (הַמְּלָכִים) الإثني وثلاثون المتحالفين من قياداتهم، واستبدلهن بقوادعسكرين مرؤوسين (פַּחוֹת) لكي يشكل جيشاً متكاملاً تحت قيادته (٢٠:٢٤). قد يعكس استخدام פַּחוֹת هذا الدور العسكري لقادة الإقليم، الموجود في آشور الحديثة Neo-Assyrian (انظر ش. أ. ق. القسم ٥). ومع ذلك، قد يدل ببساطة على رؤساء (BDB, 808) أقسام الجيوش المتحالفة. رغم أن بنهدد وضع جيوشهم تحت قيادة قائد عسكري، إلا أنه على الأرجح لم يخضع الأعضاء المتحالفين لوضع إقليمي، لأنه عندما واجه شلمناصر الثالث التحالف السوري- الفلسطيني في ٨٥٣ عند جرجار Qarqar، كان مقاداً بإثني عشر ملكاً (*ANET* 1:190-91).

٦. ولاة أقاليم أشورين على إسرائيل (حز٢٣:٦). يعكس استخدام פַּחוֹת (#٦٠٦٣) وסְגָנִים نوعين من المديرين الأشورين في مرحلة إنتقال إسرئيل من حالة تابعة لآشور إلى إقليم. يصف اللقب סֶגֶן > סְגָנִים (= أكد. *saknu* *HALAT* 2:742) الولاة الأشوريين الذين أداروا إسرئيل عندما أصبحت تابعة آشورية في ٨٤١. من جانب أخر، تشير פַּחוֹת (= أكد. *pihâtu*) إلى الولاة الإقليمين الذين حكموا إسرائيل مباشرة عندما حصلت على إستقلالها، وأصبحت ملحقة كأقليم أشوري في ٧٢٢. أدان حزقيال التحالف السياسي الكارثي لإسرائيل مع آشور الذي أدى في النهاية إلى خرابها. كما هو موثق في Black Obelisk (*ANET*, 281)، أصبحت إسرائيل تابعة آشورية في ٨٤١، عندما خضع ياهو لشلمناصر الثالث ودفع الجزية ليتجنب حصار السامرة. أثناء الحملة العسكرية الغربية لتغلث فلاسر الثالث، إحتفظ محنايم بوضع إسرائيل كتابعة عن طريق دفع الجزية الآشورية في ٧٣٨ (٢مل ١٥:١٨-٢٠؛ *ANET*, 283).

ومع ذلك، عندما تحالف Pekah مع دمشق في ٧٣٤ في المعاهدة ضد آشور، رجع تغلث فلاسر الثالث وهزم هذا التحالف في ٧٣٢ ق. م. تحولت دمشق إلى عدة ولايات آشورية، تحولت المقاطعات الغربية والشرقية لإسرئيل إلى ولايات، بينما سمح لمركز إسرائيل حول السامرة بالبقاء كولاية تابعة تحت حاكم جديد، يبدو أنه كان مؤيداً

لآشور وهو هوشع (*ANET*, 284; Borger-Tadmor, 244-49). ومع ذلك، عندما ثار هوشع في ٧٢٥، حاصر شلمنأصر الرابع السامرة من ٧٢٥-٧٢٢ حتى وقعت في بداية حكم سرجون الثاني. وعندئذ حول السامرة وضواحيها إلى ولاية آشورية، وأقام حاكم إقليمي (*bel pihâti*) على المنطقة، الذي بدأ في جمع الجزية السنوية: " في بداية حكمي الملكي... بنيت المدينة أفضل مما كانت عليه من قبل و[ثبت/ أقمت] فيها شعباً من مدن كنت قد غزوتها بنفسي. وضعت ضابط لي كحاكم (*bel pihâti*) عليهم، وفرضت عليهم جزية (*biltu*) كما (كالعادة) بالنسبة لسكان آشور" (*ANET*, 284)، تبين الأدلة الأثرية أن مراكز مقاطعات الآشورية تأسست في السامرة ومجدو، وربما في دور وجلعاد (Forrer, 60-63; Eph'al, 284-86). هناك وثائق أشورية ترد أسماء ثلاثة ولاة أقاليم (*bel pihâti*) كانوا هامين بصورة كاف، كيما يحقق وضع سنة eponymn؛ إتي أداد- أنينو والي Itti-Adad-aninu of Megiddo (679)، نبو –كيته- إوسير Nabu-kitta-usur of Samaria (690)، ونبو- شار- أحاشو Nabu-sar-ahhesu of Samaria (646/645) (Grayson, 96, 120).

٧. ولاة الأقاليم الأشورين على يهوذا (حز٢٣:١٢، ٢٣). تشير סְגָנִים في حز ٢٣:١٢، ٢٣ التي تتوازى مع حز٢٣:٦ (انظر الع. ق.، القسم ٦)، إلى المدير الأشوري المعين على يهوذا عندما أصبحت تابعة آشورية، بينما تشير פַּחוֹת إلى ولاة الإقليمين الآشوريين الذين حكموا على هذه الأجزاء من يهوذا، والتي كانت ملحقة كولاية آشورية. يشير حزقيال إلى الحركة السياسية المأسوية لأحاز، الذي بإرادته جعل يهوذا تابعة آشورية ليكسب حماية من إسرائيل وسورية في ٧٣٤-٧٣٢ (٢مل١٦:٥-٩؛ إش٧:١-٨:٢٢). عندما تمرد أحاز ضد الهيمنة الآشورية المفترضة بشكل سيء، ثار سنحاريب بهزمه ٤٦ مدينة محصنة في ٧٠١ (٢مل١٨:٧-١٦؛ *ANET*, 287-88) محولاً معظم يهوذا—فيما عدا أورشليم وضواحيها—من وضع التابعة إلى عدة أقاليم آشورية (٢مل ١٨:٧-١٦).

في ٢مل ١٨:٢٤ (= إش٣٦:٩)، يشير اللقب פֶּחָה إلى والي إقليمي آشوري معين على مقاطعات يهوذا التي تم غزوها حديثاً في منطقة لاخيش. بعد الإحتفال بغزو لاخيش، أرسل سنحاريب رؤساء قواده العسكريين الثلاثة من لاخيش إلى أورشليم ليجبر المدينة على الخضوع بالتهديد (٢مل١٨:١٧-٣٧). إن المتحدث العبرية الشهير שַׁקֵה רַב (= أكد. *rab saqû*)، قائد الميداني (#٨٠٤٢)، أفتخر بأن جيش حزقيا لن يصمد أمام قوى פֶּחָה والى إقلمي واحد (= أكد. *bel pihâti*) (٢مل١٨:٢٤= إش ٣٦:٩). هذا الوصف لـ פֶּחָה آشوري كقائد إقليم وحدة عسكرية يعكس بالضبط سياسة آشور في وضع جيش مقاطعي تحت قيادة *bel pihâti* إقليمي (انظر ش. أ. ق. القسم ٥). بناء على الأدلة الأثرية من لاخيش، يظهر أن الحاكم الإقليمي الآشوري، في الواقع، أقام رئيس ربعه الإقليمي في لاخيش، بعد سقوطها في يد سنحاريب بمدة قصيرة في ٧٠١ (Aharoni-Elat, 63-64). ومن ثم، فقد عُين حديثاً على الأرجح פֶּחָה الآشوري المذكور أو أنه كان سيكون قريباً والي إقليمي على لاخيش التي فتحت حديثاً. يقدم أيضاً القائد الأشوري تعبيرات الإستسلام (٢مل١٨:٢٦-٣٦)، التي تتسق مع المعاملة المتسقة مع ولاة الأقاليم الآشوريين للشعب المهزوم (Saggs, 244-47).

٨. ولاة الأقاليم البابليين: فترة السبي (إر٥١:٢٣، ٢٨، ٥٧؛ حز٢٣:٢٣). فيما يتطابق مع حز٢٣:٦، ١٢ (انظر الع. ق. قسم٦). تصف التعبيرات סְגָנִים وפַּחוֹת نوعين من الموظفين الإداريين البابلين الذين حكموا (מֹשֵׁל، إر٥١:٢٨) يهوذا عندما أصبحت تابعة بابلية (٦٠٥-٥٨٦) وفيما بعد تحولت إلى إقليم بابلي (٦٠٥-٥٣٩). بعد أن أصبحت يهوذا تابعة بابلية في ٦٠٥ (٢مل٢٤:١أ)، تمردت عدة مرات: يهوياقيم في ٦٠١ (٢٤:١ب)؛ يهوياكين في ٦٠٠-٥٩٧ (٢٤:٩-١٧)؛ صدقيا في ٥٩٥-٥٩٤ (إر٣٧:٥؛ حز١٧:١٥-١٦)، ومرة أخرى في ٥٨٩-٥٨٦ (٢مل ٢٤:٢٠). أنهى نبوخذ نصر الثاني وضع يهوذا كتابعة في ٥٨٦ بخراب أورشليم وتحويل يهوذا إلى إقليم (٢٥:١-٢١). مهتماً بأن يحتفظ بحكم إسرائيلي قومي، عين نبوخذ نصر جدليا كوالي إقليمي على المجتمع اليهودي الناجي (٢مل ٢٥:٢٢؛ إر ٤٠:٥-١١) وأسس مركز الإقليم عند مصفاة (٢مل ٢٥:٢٣). كوالي إقليم، أدار سياسة بابل الإقتصادية لرفع الجزية والضرائب لبابل (٢مل ٢٥:٢٤؛ إر ٤٠:٩-١٠). عندما أغتيل جدليا بواسطة حزب معارض لبابل (٢مل ٢٥:٢٥؛ إر٤١:١-١٠)، ثار نبوخذ نصر في ٥٨١ (إر٥٢:٣٠)، وأصبحت يهوذا تحت إدارة بابل مباشرة تحت حاكم بابلي قومي. أعلن حزقيال أن الرب سيدين يهوذا المتمردة عن طريق هؤلاء القادة البابلين، بينما أعلن إرميا أن الرب سيخلص في النهاية البقية التائبة عندما سيدمر كورش البابليين وحكام أقليمهم. لاحظ: يستخدم إرميا وحزقيال نفس التعبير ليصفا هذه الوظائف الإدارية الأشورية والبابلية. هذه الدقة تعكس حقيقة أن بابل الحديثة تبنت الهيكل الإداري الآشوري الذي كان موجوداً بالفعل (Saggs, 261-68).

في دا ٣:٢، ٣، ٢٧، تدرج פַּחֲוָתָא الآرامية الكتابية (جمع: ولاة الأقاليم، #١٠٥٨٠) من بين ثمانية تصنيفات لوظائف بابلية بيوقراطية تحت حكم نبوخذ نصر الثاني. بسبب أن خمس من هذه الألقاب هي من أصل إيراني Iranian، فيحتمل أن يكون دا٣ قد تشكل بعد ظهور الإمبراطورية

الفارسية في ٥٣٩، وإن التعبيرات المستخدمة لابد أنها حلت محل تلك التي كانت تستخدم في الأرامي تحت حكم نبوخذ نصر. هذا يتفق مع الرأي القائل بأن دانيال قد أكمل سفره في حوالي ٥٣٢ عندما كانت التعبيرات الفارسية الحديثة هي المستخدمة (EBC 7:51): (أ) المرازبة (אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא = APers. *kshathfapan* مرزبان، حامي المملكة)، رئيس ممثلي الملك المسئول عن مرازبة كثيرين؛ (ب) الوالي/ رئيس الشرط (סִגְנַיָּא مشتق من סְגַן = أكد. *saknu*، والي)، موظفين إداريين يحكمون الولايات التابعة؛ (ج) ولاة الأقاليم (פַּחֲוָתָא = أكد. *pahâtu*، والي إقليمي؛ إختصار *bel pahâtu*، سيد مقاطعة إقليمية)، إداريين يحكمون الولايات الملحقة؛ (د) مشيري الملك/ الفقهاء (אֲדַרְגָּזְרַיָּא = *andarzaghar* مشير)؛ (هـ) أمين الخزانة/ الخزنة (גְּדָבְרַיָּא = *ganzabara*، أمين خزانة الملك)؛ (و) قضاة (דְּתָבְרַיָּא = .MPers دָּתַבַר قاضي)؛ (ز) قاضي/ المفتيين (תִּפְתָּיֵא = .APers، *adipati* فوق الرئيس)؛ و(ح) مديري الأقاليم (שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא = الأكادي *sultanu*، حاكم)، لقب عام لمديرين تنفيذيين يحكمون المقاطعات الإقليمية أو مدن. لاحظ: هناك بعض الشكوك حول ما إذا كان دا ٣:٢، ٣ يدرج تصنيفات وظيفية سبع أو ثمانية، بناءاً على ما إذا كانت וְכֹל שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא هي مجموعة منفصلة (NIV: "وجميع باقي حكام الأقاليم") أو أنها عبارة إضافية ختامية ("أي، جميع حكام الولايات").

٩. حكام الأقاليم الفارسيين على يهوذا: كورش (عز ١٤:٥؛ حج ١:١، ١٤؛ ٢:٢، ٢١). عندما غزا كورش (٥٥٩-٥٣٠) بابل، وورث مقاطعاتها في ٥٣٩، احتفظ بنفس البيرقراطية الإقليمية التي كانت موجودة. هذا يوضح لماذا פֶּחָה استمرت في وصف حكام أقاليم المناطق الملحقة، كما في فترات الحكم الأشوري والبابلي. ومع ذلك، فقد عين كورش جوباروا Gubaru كحاكم على الهلال الخصيب ("بابل وفيما وراء النهر") (Williamson, 82). كما سمح أيضًا لليهود في بابل أن يرجعوا إلى أورشليم بقيادة شيشبصر، نسل يهوياكين و"أمير/ رئيس (הַנָּשִׂיא) يهوذا") (عز ٨:١)، الذي عينه كورش كأول حاكم على المجتمع اليهودي ما بعد السبي في منطقة اليهودية. حمل شيشبصر اللقب الإداري פֶּחָה، والي إقليمي (عز ١٤:٥) واللقب الشرفي תִּרְשָׁתָא فخامته = والي (الفارسي القديم *tarsa*، المهاب، المحترم) (نح ٦٥/٧، ٧٠[٦٩]). لاحظ: هناك جدل حول ما إذا كان شيشبصر، والي (פֶּחָה) يهوذا في ٥٣٩، هو زربابل، والي (פֶּחָה) يهوذا في ٥٢٠ (حج ١:١، ١٤؛ ٢:٢، ٢١).

جادل العديد من الباحثين في أن معنى פֶּחָה ما بعد السبي مبهم، وقد يدل ببساطة على مأمور خاص، مستنتجين أن أول والي على يهوذا لم يكن شيشبصر إنما نحميا (Alt, McEvenue, Donnor). ومع ذلك فهناك حجة قوية بأن شيشبصر كان أول والي إقليمي على يهوذا (Smith, 149-201; Williamson, 1987, 40-50). تؤكد الأدلة الأثرية على وجود الولاة على يهوذا قبل نحميا: هناك بشرة وختم ذو نقش אלנתן הפחה (إلناثان Elnathan الوالي) يرجع تاريخه إلى أواخر القرن السادس ق. م.ـــقرن واحد قبل نحميا (انظر ب. ت القسم١). علاوة على أن نحميا يذكر أنه كان قبله פַּחוֹת ولاة "أولون" حصلوا على حصة الطعام التي للوالي (نح ١٤:٥-١٥).

١٠. ولاة الأقاليم الفرس على يهوذا وعبر الفرات: داريوس الأول (عز ٣:٥، ٦؛ ٦:٦، ٧، ١٣). إن معنى פֶּחָה كان غامضاً نوعاً ما أثناء حكم داريوس الأول (٥٢٢-٤٨٦) ، الذي أعاد تنظيم الإمبراطورية في ٥٢٢ إلى ٢٠ مرزبان مكون من ٦٧ سبط وأمة، لخلق طريقة أكثر كفاءة للضرائب والسيطرة (Herodotus 3:89). عين داريوس أوشتاني Ushtani كحاكم على كل الهلال الخصيب، بينما وضع عبر الفرات (" فيما وراء النهر") المرزبان تتنو (522-502) Tattannu المعروف بتتناي Tattenai، "والي (פֶּחָה) عبر الفرات" (عز ٣:٥، ٦؛ ٦:٦، ١٣) (Williamson, 1988, 82; Rainey, 53; Oppenheim, 563). لم تطلق פֶּחָה على تتناي فقط، إنما إستخدمت أيضًا لوالي يهوذا (عز ٧:٦)، مقاطعة إقليمية داخل مرزبانة عبر الفرات. هذا الغموض قد يعكس الخلط الحادث عندما فُرض نظام المرازبانية الجديد على نظام الولايات الذي كان موجوداً. ساد هذا This came to a head in 520، عندما تصادمت السلطة التي منحها داريوس لتتناي كمرزبانٍ/ والي على عبر الفرات مع سلطة التي منحها كورش سابقاً لشيشبصر والي (פֶּחָה) يهوذا (عز ١:٥-١٧). في النهاية قرر داريوس أن تعمل يهوذا كمقاطعة نصف مستقلة تحت إدارتهم الخاصة، بلا تدخل من مرازبة عبر الفرات (عز ١:٦-١٢).

١١. ولاة الأقاليم الفرس: أرتحشستا الأول (عز ٣٦:٨؛ نح ٧:٢، ٩؛ ٧:٣؛ ١٤:٥-١٥، ١٨؛ ٢٦:١٢). رغم أن داريوس نظم الإمبراطورية إلى ٢٠ مرزاباً ووضع مرزبان على كل منها، فقد أسس أحشويرش (٤٨٦-٤٦٥) مقاطعات أصغر ووضع والي على كل منها. نظمت مرزابانية عبر الفرات إلى عدة مقاطعات تحت والي فردي (Rainey, 57; Williamson, 1988, 82). كما لاحظ هيرودتس Herodtus، إن يهوذا تمت إدارتها كمقاطعة إقليمية فردية، منفصلة عن السامرة، في المرزبانية الخامسة لسوريا (عبر الفرات/ عبر النهر). تقترح الأدلة الأثرية أن سدوم كانت عاصمة هذه المرزبانية (Cook, 174; Elayi, 25-26) وأن والي الإقليم التابع سكن في لاخيش

حازور، تل بولج، شاكمونة، رامت راحيل، عين جدي، تل مازار، تل إيس سعدية، تل إي هيسي، السامرة، تل الفرح، وجازر (Kenyon, 145-47). هذه البيروقراطية الموسعة كانت لاتزال موجودة تحت حكم أرشحستا الأول (٤٦٤-٤٢٤)، عندما عاد عزرا إلى أورشليم في ٤٥٨ ونحميا في ٤٤٥، واجهوا العديد من المرازبة (שַׁדַּרְפְּנֵי הַמֶּלֶךְ אֲחַ) وولاة أقليم عبر الفرات (פַּחֲוֹת עֵבֶר הַנָּהָר פַּ) (عز٨:٣٦؛ نح ٢:٧، ٩؛ ٣:٧). عين أرتحشستا نحميا والي (פֶּחָה) على منطقة يهوذا من ٤٤٥-٤٣٣. مثل شيشبصر، حمل نحميا اللقب الإداري פֶּחָהא، والي (نح ٥:١٤، ١٥، ١٨؛ ١٢:٢٦)، واللقب الشرفي תִּרְשָׁתָא، "فخامته = حاكم" (نح ٨:٩؛ ١٠:١) (Klein). خلف والي غير (פֶּחָה) مسمى نحميا، الذي كانت تدفع له ضرائب (ملا ١:٨) أثناء أواخر فترة حكم فارس [انظر ب. ت ٢].

١٢. ولاة أقليمين فرس تحت حكم أحشويرش (أس٣:١٢؛ ٨:٩؛ ٩:٣). في سفر أستير، أثناء حكم أحشويرش (٤٨٦-٤٦٥)، كانت פֶּחָה تدل على والي مقاطعة داخل المرزبانية. ذكر هيرودتس (3:89) Herodotus أن داريوس، أبو أحشويرش، نظم الإمبراطورية إلى ٢٠ مرزبانية تكونت من مقاطعات صغيرة. بوقت أحشويرش، كانت هناك ١٢٧ مقاطعة، كلا منهم تحت سيادة والي إقليمي. تدرج السجلات التاريخية من حكم داريوس وأحشويرش ٦٧ سبط وأمة مختلفين في النظام الفارسي المرزباني/ الإقليمي (Armayor, 1-9; Cameron, 47-56). لأن يهوذا والسامرة كانت مقاطعات يهودية منفصلة (أنظر ب. ت القسم ٢ أدناه)، فقد كانت ١٢٧ ولاية شيء منطقي لـ ٦٧ مجموعة مختلفة من الشعوب. يعكس سفر استير أربعة مستويات مسلسلين بشكل هرمي: رئيس الحكام على المرازبة، مرازبة على ٢٠ مرزبانية، ١٢٧ والي على وحدات إقليمية أصغر، وموظفين إقليمين ثانويين على شعوب متنوعة داخل المقاطعة.

ب. ت ١. إن وجود وظيفة والي إقليمي في يهوذا قبل وقت نحميا موجودة في الأختام وbull، ترجع تاريخها إلى أواخر القرن السادس ق. م.، التي تحمل نقش אלנתן הפחה الوالي الناثان Elnathan the Governor (Avigad, 35). بناءاً على هذه وعلى إنطباعات مأخوذة من عملات وأختام أخرى (انظر الأقسام ٢-٤ أدناه)، تم إعادة أدراج قائمة جزئية لولاة سبقوا وخلفوا نحميا (Avigad, 28-35; Cross, 4-18).

٢. يشير نقشين أراميين من القرن الخامس ق. م إلى والي إقليمي غير مسمى على يهوذا والسامرة أثناء أواخر فترة حكم فارس، موضحاً أن يهوذا والسامرة كانت ولايات منفصلة في وقت عزرا، نحميا، وأستير (انظر الع. ق. الأقسام ٨-٩): פחתיהוד، والي يهوذا (Cowley 30:1) وפחתשמרין، والي السامرة (Cowley 30:29).

٣. الكثير من الأعمال الفنية العبرية التي يرجع تاريخها للقرن الرابع تشير إلى ولاة أقليمين على يهوذا والسامرة في أواخر الحكم الفارسي؛ ختم عبري يرجع للقرن الرابع ق. م. : פחתשמרן، والي السامرة (Davies, 100. 408. 2)؛ والعديد من عملات القرن الرابع ق. م. الفضية العبرية من يهوذا تحمل إسم حاكم يهوذا: יחזקיה פחת يحزقيا Yehizqiyyah، الوالي (Davies, 106. 043. 1).

٤. إن تفاصيل الحكم الإقليمي أثناء هذه الفترة غير معروف تمامًا. ومع ذلك، فإن عملات القرن الرابع ق.م. التي تحمل نقش "يهود Yehud" (= يهوذا)، التي سُكت في أو بالقرب من أورشليم، تعطي فهماً أعمق للإدارة الإقليمية الفارسية ليهوذا في القرن الرابع ق. م. (Mildenberg, 183-96; Betlyon, 633-42). أحد مجموعات العملات اليهودية Yahud، (Group III: ca. 340-331 BC)، "ياحزقيا Yehizqiyyah الوالي،" تبين وظيفة والي الإقليم الفارسي لمرزبانية اليهودية (Mildenberg, 188; Betylon, 634). استمرت عملات مجموعة اليهود Yehud من الفترة الاحقة في حمل نقوش יחזקיה لكن دون لقب פחת، (Group IV: ca. 331-300 BC)، موضحة الوضع الإداري الجديد في يهوذا بعد غزو الإسكندر لفارس (Mildenberg, 188-89; Betylon, 634-35).

٥. أثناء فترة الرومان، פֶּחָה (مشنى العبرية) و פֵּיחָה (الآرامي الفلسطيني) تطور مجالاتها الأوسع للمرجعيات: والي إقليمي، المسئول اليهودي الأعلى، ربي (Jastrow, 1151). على سبيل المثال، يظهر المعنى والي في طبعة Beck للترجوم، حيث تستخدم بقية الطبعات التعبير الأكثر شهرة שִׁלְטוֹן والي، قيادة (Targ II Chr IX. 14). تستخدم عن السنهدريم والقيادات اليهودية في أورشليم بعد خراب الهيكل: "النبلاء (פַּחוֹת)، الرؤساء، وأمناء مخازن (الهيكل) ذهبوا لمقابلتهم" (Numbers Rabbah §14). بعد خراب أورشليم، كانت تستخدم غالبًا حصرياً عن الربيين، الذين كانوا السلطة اليهودية الوحيدة الباقية: "ياابن الشرفاء (בַּר פֵּיחָה)" (Betsah 5. 62c). ارتباطاً بالتطور التاريخي والتغيرات في وضع اليهود أثناء تلك الفترة، تغير التعبير تدريجيا فيما يشير إليه أساساً من الحكام الرومان (الولاة والوكلاء) للسنهدريم كما في جسم الحكم الداخلي ليهوذا.

٦. بعد أن دمرت أورشليم سنة ٧٠م. وخاصة بعد أن سحقت ثورة باركوكبا Bar-Kochba revolt was crushed in AD 132-135، ثبطت عزيمة القومية اليهودية ودمرالسنهدريم كمركز الحكم اليهودي على يهوذا. عندئذ بدأ اللقب פֶּחָה يستخدم تقريبًا حصرياً على

الربيين، الذين أصبح تعليمهم للتلمود هو السلطة الموحدة الوحيدة على يهود الشتات.

ع. ج ١. قبل أن تسطير روما على يهوذا في ٦٤ ق. م، إستمتعت تقريبًا بثمانية سنوات من الاستقلال تحت سلالة الحشمونين Hasmonean الحاكمة من الكهنة الملوك. ثبت أوكتافيون Octavian هيرودس Herod كملك على اليهود في ٣١م. عندما مات هيرودس Herod في ٤ق. م، مُنحت يهوذا والسامرة لأرخيلاوس Archelaus (مت٢:٢٢)، ذهبت الجليل وبيريا لهيرودس أنتيباس Herod Antipas، وديكابوليس وgaulanitis إلى فيلبس. عندما خُلع أرخيلاوس في ٦م بواسطة أغسطس Augstus، تحولت إمارته إلى مقاطعة رومانية ووضعت تحت المراقبة العامة للمفوض الرسمي على سوريا مع واليها الخاص كيرونيوس Quirinius ذو رتبة الفارس، الذي أمر بالتعداد كيما يحدد كمية الضرائب التي ستدفعها يهوذا من الآن فصاعداً لروما (مثلاً، مر ١٢:١٣-١٧؛ لو ٢٣:٢).

٢. دعى أول والي إقليمي روماني الذي حكم اليهودية ما بين ٦-٤١ والي (قا؛ وصف بيلاطس البنطي في النقوش قيصرية)، الذي أوصى بإقامة قوات متحدة عسكرية عند قيصرية وأورشليم (حصون أنطونيو Antonio). كان للوالي حق في معاقبة العاصمة، وأيضًا تعيين وخلع روساء الكهنة اليهود. ومع ذلك، فإن الشئون الداخلية لأمة اليهود كانت تدار بواسطة السنهدريم. أطلق على حكام اليهودية من ٤٤-٦٦م الوكلاء ἐπίτροπος، #٢٢٠٨)، بخلاف الولاة، لم يسمح لهم بتعيين رؤساء الكهنة، لأن هذا الإمتياز كان يعطى لنسل هيرودس أغريبياس.

قادة: ← אָדוֹן [’ādôn] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [’allûp 2] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [’āṣîl 2] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [zāqēn] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר 1 [hōr1] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מַפְתֵּחַ [maptēah] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [nāśî’ 1] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [seren2] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [‘at-tûd] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [pehâ] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [pāqîd] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [qāṣîn] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [rab 2] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ 1 [šôa‘ 1] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:721; Y. Aharoni, *Excavations at Ramat Rahel: 1961-62*, 1964, 19, 28, 43; A. Y. Aikhenwald, "Some Names of Officials in the Later Books of OT," *VDI* 3, 1985, 58-65 [Russian]; A. Alt, *Kleine Schriften*, 1959, 2:316-37; idem, "Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel," *ZDPV* 52, 1992, 220-42; idem, "Neue assyrische Nachrichten über Pal ustina," *ZDPV* 67, 1945, 128-46; O. K. Armayor, "Herodotus' Catalogues of the Persian Empire in the Light of the Monuments and the Greek Literary Tradition," *TAPA* 108, 1978, 1-9; N. Avigad, *Bullae and Seals*, 1976, 28-35; H. Bengston, "Syrien in der Perserzeit," *Fischers Weltgeschichte*, 1965, 371-76; J. W. Betylon, "Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins," *JBL* 105, 1986, 663-42; R. Borger and H. Tadmor, "Zwei Beitrage zur alttestamentlichen Wissenschaft Aufgrund der Inschriften Tiglatpilesers III," *ZAW* 94, 1982, 244-51; F. F. Bruce, "Palestine, Administration of (Roman)," *ABD*, 1992, 5:96-99; G. Cameron, "Persian Satrapies and Related Matters," *JNES* 32, 1973, 47-56; C. Cohen, "Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-saqê," *IOS* 9, 1979, 32-48; J. M. Cook, *Persian Empire*, 1983, 174; G. A. Cooke, *Textbook of North-Semitic Inscriptions*, 1903, 62, 178; A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923, 248-60; F. M. Cross, "A Reconstruction of Judean Restoration," *JBL* 94, 1975, 4-18; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991, 470; F. Delitzsch, *Assyrisches Handwrterbuch*, 1896, 519; M. A. Dupont-Sommer, "Le lettre araméenne du roi Adon au Pharaon," *Sem* 1, 1948, 43-68; M. Elat, "Political Status of the Kingdom of Judah Within the Assyrian Empire in the 7th Century BCE," *Investigations at Lachish*, 1975, 61-70; J. Elayi, "Phoenician Provincial Cities in the Persian Period," *JANESCU* 12, 1980, 13-28; F. C. Fensham, "*pehah* in the OT and ANE," *Studies in the Chronicler*, 1981, 44-52; J. A. Fitzmyer, "Aramaic Letter of the King Adon to the Egyptian Pharaoh," *Bib* 46, 1965, 41-55; E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, 1920, 60-63; J. C. Gibson, *Aramaic Inscriptions*, 1975, 21; H. L. Ginsberg, "An Aramaic Contemporary of the Lachish Letters," *BASOR* 111, 1948, 24-27; A. K. Grayson, "The Walters Art Gallery سنحاريب Inscription," *AfO* 20, 1963, 96, 120; idem, "History and Culture of Assyria," *ABD*, 1992, 4:732-55; R. A. Henshaw, "Office of *Saknu* in Neo-Assyrian Times," *JAOS* 87, 1967, 517-25; 88, 1968, 461-83; K. M. Kenyon, *Bible and Recent Archaeology*, 1987, 145-47; E. G. Klauber, *Assyrische Beamtentum*, 1910, 99-101; R. W. Klein, "Ezra and Nehemiah in Recent Studies," *Magnalia Dei*, 1976, 361-76; B. Landsberger, *Materilien zum sumerischen Lexikon*,

1937, 1:125-27; idem, *Sam'al*, 1948, 69; E. Lipinski, "*skn* et *sgn* dans le semitique occidental du nord," *UF* 5, 1973, 191-207; P. Machinist, "Palestine, Administration of (Assyro-Babylonian)," *ABD*, 1992, 5:69-81; O. Margalith, "The Political Role of Ezra as Persian Governor," *ZAW* 98, 1986, 110-12; S. E. McEvenue, "The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah," *CBQ*, 1981, 5-64; L. Mildenberg, *Greek Numismatics and Archaeology*, 1979, 183-96; N. Na'aman, "سنحاريب's 'Letter to God' on His Campaign to Judah," *BASOR* 214, 1974, 25-39; R. North, "Civil Authority in Ezra," *Studi*, 6:377-404; idem, "Palestine, Administration of (Judean Officials)," *ABD*, 1992, 5:86-90; B. Otzen, "Israel Under the Assyrians: Reflections on Imperial Policy in Palestine," *ASTI* 11, 1977-78, 96-110; J. Pecirkova, "The Administrative Organization of the Neo-Assyrian Empire," *ArOr* 45, 1977, 211-28; idem, "The Administrative Methods of the Neo-Assyrian Empire," *ArOr* 55, 1987, 162-75; T. Petit, "L'élovution sémantique des termes hébreux et aramaens *phh* et *sgn* et accadiens *pahâtu* et *saknu*," *JBL* 107, 1988, 53-67; J. van der Ploeg, "Les chefs du peuple d'Israel et leurs noms," *RB* 57, 1950, 40-61; J. N. Postgate, "Assyrian Deeds and Documents," *Iraq* 32, 1970, 148; idem, "The Place of the *Saknu* in Assyrian Government," *AnSt* 30, 1980, 67-76; A. F. Rainey, "The Satrapy 'Beyond the River'," *AJBA* 1, 1969, 51-78; U. Rüterswrden, *Die Beamten der israelitischen Knigszeit*, 1985, 117-21; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, 1969, 233-68; H. C. Schmitt, *Elisa*, 1972, 70-71; M. Smith, "Das Judentum in Palustina w uhrend der Perserzeit," *Fischers Weltgeschichte*, 1965, 356-70; idem, *Palestinian Parties and Politics*, 1987, 149-50, 193-201; W. T. Smitten, "Der *Tirsata'* in Esra-Nehemia," *VT* 21, 1971, 618-20; R. de Vaux, "Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon," *RB* 48, 1939, 394-405; G. Widengren, "The Persian Period," *IJH*, 1977, 510; H. G. M. Williamson, "Palestine, Administration of (Persian)," *ABD*, 1992, 5:81-86; idem, "The Governors of Judah under the Persians," *TynBul* 29, 1988, 59-82; idem, *Ezra and Nehemiah*, 1987, 40-50; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwrter*, 1917, 6-7.

جوردن إتش . جونستون *Gordon H. Johnston*

7069	פָּחַז

פָּחַז [*pahaz*]، طائش، متكبر (#٧٠٦٩)؛ פַּ֫חַז [*pahaz*]، إسم، متقلب (مرة واحدة في تك٤: ٤٩؛ #٧٠٧٠)؛ פַּחֲזוּת [*pah^azût*]، إسم، متهور، متكبر (مرة واحدة في إر ٢٣: ٣٢؛ #٧٠٧١).

ش. أ. ق أكد. *pahazu* تحمل فكرة التصرف بكبرياء أو وقاحة، بينما الجذر العربي يعني، تكبر، تهور.

ع. ق ١. إن الفعل (المستخدم مرتين) الذي يصف الشعب المتقلب أو المتكبر لا يتقيد بالعرف المعتاد للسلوك الصحيح لمجتمع أو التوقعات العادية من شخص في موضع مقدس (قض ٩: ٤؛ صف ٣: ٤). إن المتكبرين يتبعون رغباتهم الخاصة ولا يهتمون بالأخرين.

٢. يوجد الإسم פַּ֫חַז في بركة يعقوب، عندما قورن سلوك رأوبين الطائش كالماء الغير مستقر أو هائج (تك٤: ٤٩).

٣. إن كلمات الأنبياء الكذبة الخادعة كانت زهواً طائشاً (פַּחֲזוּת)، بسبب أنها لم تكن من عند الله، ولم تساعد الناس في إستخفافهم (إر ٣٢: ٢٣ ‖ שֶׁקֶר).

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [*g'h*] (إرتفع، يكون عظيما، #١٤٤٨)؛ ← זיד [*zyd*] (يتصرف بجسارة ، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [*yāhîr*] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [*sll* [2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל [*'pl* [1]] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [*'ātāq*] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [*phz*] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [*rûm*] (يرتفع، يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [*šahas*] (كبرياء، #٨٨٣٢).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [*bd'*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [*kzb* [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [*khš*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [*nkl*] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [*nš'* [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [*sārâ* [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [*'qb*] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [*rmh* [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [*śwt*] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [*šqr*] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

جاري في. سميث *Gary V. Smith*

٧٠٧٠ (פַּ֫חַז [*pahaz*]، غير مستقر)، ← #٧٠٦٩

٧٠٧١ (פַּחֲזוּת [*pah^azût*]، طائش، متكبر)، ← #٧٠٦٩

7072 פחח

פָּחַח [pahah]، هِفْعِيل. يكون مأسوراً، مقيداً (#٧٠٧٢)؛ إسم مشتق من פַּח [pah [1]]، شرك (#٧٠٦٢).

ع. ق يرد الفعل فقط في إش ٤٢:٢٢، في وصف شعري عن معاناة شعب الله في السبي. قد تكون العبارة متبناة من مزامير المراثي، "لوصف محنتها (إسرائيل) وهي تنوح في حضور الله" (Westermann, 112).

سلسلة، قيد: ← אסר [ʾsr] (يربط، يسجن، يقيد، يعقد، #٦٧٣)؛ ← זִק [zēq [1]] (سلسلة، قيد، #٢٤١٤)؛ ← רְצֻבָּה [harsōb] (سلسلة، قيد، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [kebel] (يكبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (سلاسل، #٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مؤن، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [môsēr] (قيود، سلاسل، #٤٥٩١)؛ ← סַד [sad] (مؤن، قيود، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [phh] (يؤسر، يسلسل، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [rtq] (يُربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [šaršᵉrâ] (سلسلة، #٩٢٤٩).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

7073 פֶּחָם

פֶּחָם [peham]، اسم. جمر (#٧٠٧٣).

ع. ق ١. يشير الإسم إلى فضلة خشب محترق جزئياً يستخدم بواسطة الحدادين كوقود للنار (إش٤٤:١٢؛ ٥٤:١٦).

٢. في أم ٢٦:٢١ تقارن العلاقة ما بين الشخص الذي يحب الشجار والنزاع الملتهب، بالعلاقة ما بين الفحم والنار. كما أن الفحم هو وقود للنيران، كذلك فالشخص المخاصم يزيد نيران النزاع بإضافة وقود للهب النزاع. إن الشخص المخاصم يحطم أساس الحياة المتحدة وينتج تعطل، عدم استقرار، وفوضى.

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (يقطع خشبا، شعلة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʿr [1]] (يحرق، يتأجج، احترق، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gahelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yst] (توهج، حرق، أضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (حرق، احترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (خبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lht [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיץ נִיצוֹץ [nîsôs] (شرارة، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [pehām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [resep [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (لهب، توهُج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (حرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

7074 פַּחַת

פַּחַת [pahat]، حفرة (#٧٠٧٤).

ع. ق يستخدم التعبير الإنجليزي "حفرة" لترجمة العديد من الكلمات العبرية المختلفة، من بينهم מַהֲמֹר، حفرة مائية/ غمر (#٤٥٤٩؛ مز ١٤٠:١٠[١١])، פַּחַת، حفرة (#٧٠٧٤؛ ٢صم١٧:٩؛ ١٨:١٧؛ إش٢٤:١٨؛ إر٤٨:٢٨، ٤٣، ٤٤؛ مر ٣:٤٧)، שׁוּחָה، حفرة (#٨٧٣٩؛ أي ٣٠:٣، ١٤؛ ٣٨:٢٧؛ مز٣٥:٨، ١٧؛ ٦٣:٩[١٠]؛ أم ٢٧:١؛ إش١٠:٣؛ ٤٧:١١؛ حز٣٨:٩؛ صف ١:١٥)، و שַׁחַת، حفرة (#٨٨٢٧؛ مز١٠٧:١٩[٢٠]؛ أم ٢٨:١٠؛ مر ٤:٢٠). إن المعنى الأساسي هو منحدر أو ثقب في الأرض، عادة شرك للصيد (פַּח #٧٠٦٢). ومع ذلك، فإن التعبير يستخدم عادة بمفهوم مجازي، دالاً على الخراب المفاجيء، الغير منظور الذي ينتظر أمة أو شخص.

١. قد لا تشير حفرة إلى شيء سوى منحدر أو ثقب في الأرض (٢صم ١٧:٩؛ إر ٤٨:٢٨، كهف). يعني الجذر פַּחַת أن يحفر أو يثقب في أكد. والعبرية (HALAT 873). ومع ذلك ففي أغلب الأحيان، يستخدم الأدب صورة الحفرة لكي يعني ضمناً شرك. على سبيل المثال، يذكر مر ٤:٢٠: "مسيح الرب أخذ في حفرهم" (שְׁחִית، انظر Held, 186، شباك؛ قا؛ إر ٤٨:٤٣-٤٤ [= إش٢٤:١٨]). إن وضع الأعداء شركاً للمتضرع، كما يضع الصياد شركاً للأسد، هو أيضًا توجه سائد في مز ٣٥ (قا؛ ع.٨ و١٧).

٢. بسبب الموت المفاجيء التي تجلبه حفرة الصيد للفريسة، أصبحت مفردات كلمة حفرة مترادفات للخراب. على سبيل المثال، أخذ المفهوم الذي يدور حول الشرك القديم وظيفة رمزية. على سبيل المثال، يقرأ إش ١٠:٣: "وماذا تفعلون في يوم العقاب (שׁוֹאָה) حين تأتي التهلكة من بعيد؟" العبرية שׁוֹאָה (#٨٧٣٩) يمكن أن تعني عاصفة مفاجئة (قا؛ HALAT 1325; Scott, 24). في أدب الحكمة، يأخذ خراب الحفرة (שׁוֹאָה) وظيفة وصفية، يسجل فقط صفة الشرير أو الأماكن الغير مرغوب فيها (أي ٣٠:٣، ١٤؛ ٣٨:٢٧؛ أم ١:٢٧). في الأدب النبوي، تكون النغمة قضائية أكثر. ومن ثم، فإن الموت المفاجيء الذي يأتي مع الشرك دائمًا مهدد به من قبل الخطاب النبوي (مثلاً، إش١٠:٣؛ ٤٧:١١؛ إر ٤٨:٢٨، ٤٣؛ صف ١:١٥). يظهر عادة في كلا من المزامير وأدب الأنبياءالموت

المتضمن في مفهوم الحفرة، في النبوات ضد الأمم الأجنبية أو أعداء شعب الله (مثلاً، إش ١٠:٣، آشور؛ ٤٧:١١، بابل؛ إر ٢٨:٤٨، ٤٣، مؤاب؛ صف ١٥:١، الأمم ككل؛ قا؛ مز ٨:٣٥، ١٧؛ ٩:٦٣[١٠] [لو تم اتباع مس.، قا؛ Kraus, 18]؛ ١١:١٤٠ [מַהֲמֹר]، أعداء المتضرع).

من الجدير بالملاحظة أن هذا الإستخدام الرمزي يجعل استخدام الحفرة الواحدة أو الشرك واسعاً بحيث تصبح عالم بأكمله. إن الإستخدام الرمزي لفكرة الحفرة تعتمد على بعض الارتباطات بالهاوية، عالم الموت. كانت الهاوية تُعرف من قبل القدماء على أنها توجد تحت الأرض. بالمثل، فإن الحفرة، كانت تحفر داخل الأرض، وكانت أيضًا تجلب الموت. لاحظ أنه في المواد الأوغارتية، مدينة الموت (الوحش الذي يمثل الموت) كان يسمى hmry، (CTA 4. VIII.12; S.II.15). وهي صيغة ترتبط بشدة بـ מַהֲמֹרוֹת، وهو تعبير يترجم "مستنقع" في مز ١٠:١٤٠[١١] (#٤٥٤٩). يبين ٢صم١٨:١٠ أن أبشالوم دُفن في حفرة (פַּחַת)، التي تقترح أنه بعد موته انتقل من أرض الأحياء ووضع في أرض الموتى. علاوة على أن الإسم العبري שַׁחַת (#٨٨٤٦)، الذي يتصل بالإسم שְׁחִית، يستخدم ليصف الهاوية وحفرة الصيد (Held, 181-85). ومن ثم، رغم أن مفهوم الحفرة كشرك كان مميزاً عن الهاوية، فعندما كانت تستخدم الحفرة كرمز، كانت تكتسب قوة من التشبيهات العامة المعينة مع الأخرة.

حفرة: ← מָגוֹר [māgôr [3]] (حفرة للتخزين، #٤٤٧٣)؛ ← מַדְמֵנָה [madmēnâ [1]] (حفرة محفورة، #٤٥٢٣)؛ ← מִכְרֶה [mikreh] (حفرة، #٤٨٣٨)؛ ← פַּחַת [pahat] (حفرة، #٧٠٧٤)؛ ← שׁוּחָה [šûhâ [1]] (حفرة، #٨٧٥٧)؛ ← שַׁחַת [šahat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

موت: ← אבד [ʾbd [1]] (فني، #٦)؛ ← אֲדָמָה [ʾ[a]dāmâ] (أرْض، قطعة أرْض، تربة، أرْض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [ʾāsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gwʿ] (قضي، مات، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (قتل، أباد، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm [1]] (وضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [hedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [hnt [2]] (حنط، #٢٨٤٦)؛ ← מות [mwt] (موت، قتل، أعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qtl] (جريمة، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [r[e]pāʾîm [1]] (ظلال، فارق الروح، # ٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [š[e]ʾôl] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šahat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

صيد: ← יקשׁ [yqš] (يضع شرك معدني، ينصب فخاً، #٣٧٠٤) ← פַּח [pah [1]] (فخ، شرك، #٧٠٦٢) ← צוד [swd] (يصيد، #٧٤٢١) ← רֶשֶׁת [rešet] (شبكة، #٨٤٠٧) ← שׁוּחָה [šûhâ [1]] (وجرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

M. Held, "Pits and Pitfalls in Akkadian and Biblical Hebrew," *JANESCU* 5, 1973, 173-90; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1989; R. B. Y. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament," *ZAW* 64, 1952, 11-25.

جون تي. سترونج *John T. Strong*

٧٠٧٦ (פְּחֶתֶת [p[e]hetet]، تجويف)، ← #٥١١٧

7077 פִּטְדָה

פִּטְדָה [pitdâ]، محتمل "الزبرجد الزيتوني" (#٧٠٧٧)، فقط في خر ١٧:٢٨؛ ١٠:٣٩؛ أي ١٩:٢٨؛ حز ١٣:٢٨.

ش. أ. ق يستشهد Zimmerli (83) بـ الـ Sans. *pta*، أصفر، كجذر مشترك.

ع. ق ١. يقرأ JB وNIV توباز [حجر كريم ذو أشكال وألوان مختلفة]، بينما NEB وNRSV chrysolite (كذلك *HALAT*). بحسب Zimmerli تكون ترجمة توباز ترجمة صحيحة هنا، حيث أن الحجر الموضوع في الاعتبار هو الزبرجد الزيتوني، وهو تنوع أقل صعوبة من توباز (٨٣).

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الجواهر في الع. ق، انظر אֹדֶם (#١٣٨).

أحجار كريمة: ← אֶבֶן [ʾeben] (حجر، صخرة، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [ʾōdem] (حجر كريم، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [ʾahlāmâ] (اليشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [ʾeqdāh] (حجر كريم أخضر، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahat] (حجر كريم، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [bāreqet] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [yah[a]lōm] (حجر كريم، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [yāš[e]pēh] (اليشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [kadkōd] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [lešem [1]] (حجر كريم، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [nōpek] (صخر نصف كريم، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [sōheret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [sappîr] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [pitdâ] (الزبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [š[e]bô] (حجر كريم، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [šōham [1]] (حجر كريم، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [šāmîr [2]] (صنفرة، ماس، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [šēš [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [taršîš [2]] (حجر كريم، #٩٥٧٧).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [h[a]lî [1]] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [h[a]rûzîm] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [tabbaʿat] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmāz] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [mišb[e]sôt] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נטף (؟) פֶּה [n[e]ti /ipa] (حلق)،

#٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [ʿāgîl] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← 2 עדה [ʿdh 2] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עכס [ʿks] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← ענק [ʿnq] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [pᵉnînîm] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹן [sawwārōn] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד 1 [sāmîd 1] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [sᵉʿādâ 1] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rābîd] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [śahᵃrônîm] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [šābîs] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← 1 שֵׁר [šēr 1] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר 1 [tôr 1] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrüische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

7079 פַּטִּישׁ

פַּטִּישׁ [pattîs]، مطرقة (#٧٠٧٩).

ش. أ. ق السريانية *pᵉtes*، أنف مفطوسة، أنف منبسطة؛ العربية *fittisat*، أنف خنزير؛ يشير *HALAT* 873 إلى اقتراح W. A. Ward's للكلمة المصرية *pds* يسحق. لاحظ أيضًا إسم. الشخصي لـ *pts* في القرن الثاني ق. م المتحدث بلغتين Numidian-Punic bilingual (*KAI*, 101, line 5)، مطرقة (Benz, 390).

ع. ق يرد פַּטִּישׁ ٣مرات في إر٢٣:٢٩، وتصف أداة يمكن أن تحطم الصخر. هنا تشكل جزءاً من تشبيه يصف قوة كلمة الله، سواء في دينونة ضد الأنبياء الكذبة أو داخل خبرة النبي إرميا (McKane, 591-92). يصف إر٥٠:٢٣ بابل بصورة بيانية فيها تدعى المدينة פַּטִּישׁ جميع الأرض. مما يثير الدهشة، لا تستخدم פַּטִּישׁ في ٥١:٢٠-٢٣، حيث بابل هي الأداة التي يستخدمها الله لسحق أخرين. إذا كانت פַּטִּישׁ مطرقة ثقيلة (٢٣:٢٩) تستخدم في تكسير الأحجار، فقد لا تكون سلاحاً في الحرب، كما هو موصوف في ٥١:٢٠. في إش ٤١:٧ تتضمن صناعة الصنم الشغل بالحديد و"تمليسه" بالمطرقة (פַּטִּישׁ). يعتبر Fitzgerald (إش٤٠:١٩-٢٠ + ٤١:٦-٧، "٤٤٣-٤٤) عدة الإحتماليات لفهم هذه العملية، متضمنة פַּטִּישׁ التي هي ملمع ذو أنف مين/ مفطوس المستخدم في تصقيل تمثال صغير بالملمع. ومع ذلك، فإنه يفضل مطرقة ذات وجه أملس، تستخدم لتمليس السطح وجعله لامعًا.

ب. ت في RL والعبري الحديث تشير פַּטִּישׁ إلى مطرقة، بما فيها المطرقة الصغيرة أو الساحقة.

مطرقة، عمل مطروق: ← הַלְמוּת [halmût] (مطرقة، #٢١٥٣)؛ ← מַקֶּבֶת 1 [maqqebet 1] (مجوف، مطرقة، #٥٢١٦/ ١٧)؛ ← מִקְשָׁה 1 [miqsâ 1] (عمل مطروق، #٥٢٥١)؛ ← פַּטִּישׁ [pattîš] (مطرقة، #٧٠٧٩)؛ ← רקע [rqʿ] (يطرق، #٨٣٩٢).

البيبلوجرافيا

F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Studia Pohl 8, 1972; A. Fitzgerald, "The Technology of Isaiah 40:19-20 + 41:6-7," *CBQ* 51, 1989, 426-46; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume 1*, ICC, 1986.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

7080 פָּטַר

פָּטַר [patar]، قَلْ. إختفي،يهرب، تمكن من الهرب، كف عن واجب؛ هِفْعِيل. فم ملتوي (#٧٠٨٠)؛ פֶּטֶר [peter]، إسم بكر (#٧٠٨١)؛ פִּטְרָה [pitrâ]، اسم بكر (مرة واحدة؛ #٧٠٨٢).

ش. أ. ق أكد. *pataru*، يرخي، يطلق؛ الأوغارتية *ptr*، يشق؛ العربية *patara*، يشق؛ الأثيوبية *rotof*ن، يخلق؛ السيرانية *ptr*، يترك، يرحل ؛ المانديه *ptr* يكشف، يفصل؛ الآرامية פטר، يطلق.

ع. ق يصادق على الفعل ٩مرات في عبر. كت.، بما فيهم أربعة ورود للعبارة الاسمية פְּטוּרֵי צִיצִים.

١. عندما حاول شاول أن يلقي رمحه على داود، "فر" داود (פָּטַר מִפְּנֵי) منه (١صم ١٩:١٠).

٢. حيث أن المغنين الأولين كان عليهم عملاً نهاراً وليلاً، فقد كانوا" معفيين، متحررين" من خدمات أخرى (١أخ ٩:٣٣؛ قا؛ ٢أخ ٢٣:٨).

٣. في مثل يشبه بدء النضال "بإطلاق المياه" (أم ١٧:١٤). قا؛ أكد. *nagbe putturu*، فتح ينابيع.

٤. تعمل العبارة الإسمية פְּטוּרֵי צִיצִים، تفتح الأزهار، كتعبير فني في وصف نوع من الزينة على ألواح الأرز في هيكل سليمان (١مل ٦:١٨، ٢٩، ٣٢، ٣٥).

٥. يظهر هفْعِيل. في نشيد صلاة فرد بجانب عبارة ظرفية لطريقة בְּשָׂפָה، مع شفاة، التي تعني رسم الشفاة بصورة إستهزائية؛ تصف ثاني الأفعال الثلاثة التي يقون بها المستهزئون (مز ٢٢:٧[٨]). إن ترجمة NIV، يهطل الشتائم، واضح أنها مبنية على التشبيه مع الفعل الأول للإستهزاء المسموع، مثار شك. قد يكون الفعل غير مسموع في طبيعته، مثل الفعل الثالث "لاهتزاز الرأس." بكلمات أخرى، إن ترجمة "يفغرون الفم" (NRSV) قد يكون أفضل.

ب. ت في قسم في سفر سيراخ حيث ينصح الشاب بالسلوك الصحيح عندما يكون في وليمة، يقال له أن لا يتباطيء (אתאחר)، إنما يرحل (פטר) إلى بيته (سير٣٢:١١). تعني نِفْعَلْ في QL يترك أثناء محاضرة رسمية للجماعة (מושבהרבים)، (1QS 7:10, 12). في المشنى العبرية، تعني قَلْ. مبني للمجهول. أسمًا.. يعفى (من)، وnі، يكون متحرر. قا؛ Jastrow 2:1157-58.

اختفاء، هروب، يهرب: ← ברח [brh [1]] (يهرب، يبعد، يختفي #١٣٦٨) ← חלף [hlp [1]] (يمر بـ يختفي، ينتهك، يحدد #٢٧٣٦) ← חרה [hrh [2]] (يختفي)، قليل العدد #٣٠١٤) ← נוס [nws] (يهرب، يبعد، يهرب #٥٦٧٤)، ← פטר [ptr] (يهرب يُخرج #٧٠٨٠) ← פלט [plt] (يحمي، يؤمن #٧١١٧) ← פַּרְשְׁדֹן [paršedōn] (مخلص [للهرب]؟ #٧٣٠٧) ← שׂרד [śrd] (يهرب، يبعد #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:564-69; *TWOT* 2:722.

جيروم آي. لوند *Jerome A. Lund*

7081 פֶּטֶר

פֶּטֶר [peter]، اسم، بكر (#٧٠٨١)؛ פִּטְרָה [pitrâ]، اسم، بكر (مرة واحدة؛ #٧٠٨٢)؛ < פָּטַר [patar]، يفتح، يهرب (#٧٠٨٠).

ش. أ. ق رغم أن المعنى الأساسي للفعل العبري أن "يهرب" فإن الجذور المتوازية في اللغات السامية الأخرى تحمل معنى، يشق (*AHw*, 849).

ع. ق ١. إن الفكرة الفعلية "يفصل، يشق" (פָּטַר) أصبحت إسمية تستخدم في تعبير "أول فاتح (حرفيًا يشق) الرحم" التي تعرف بصوة خاصة בְּכוֹר، بكر، سواء إنسان أو حيوان (خر١٣:٢؛ عد ١٢:٣). عن طريق الإمتداد، يمكن أن تعني פֶּטֶר فقط "بكر" (١٣:١٣؛ ٣٤:١٩). هذا البكر ملكاً لله، لكن يمكن أن يُفتدى بذبح حمل مكانه (١٣:١٢-١٣).

٢. يرد الإسم المؤنث مرة في وصف بكر إسرائيل، الذي أفتدي بواسطة الاويين (عد ٨:١٦).

ع. ج في لو ٢:٢٧ أحضر يسوع الطفل البكر إلى الهيكل ليفتدى بحسب ناموس الكتابي (عد ٣:١٣، ٤٥). في مكان أخر يسمى يسوع بكر من بين كثيرين (لا ٨:٢٩)، بكر الخلائق (كو١:١٦)، وبكر الأموات (رؤ ١:٥). تشير "جماعة الأبكار" إلى المؤمنين الأموات، والأحياء في أورشليم السماوية (عب ١٢:٢٣). تطبق الباكورة أيضًا على المؤمنين الجدد (رو ١٦:٥) وكذلك البركات الروحية التي يحصلون عليها (رو ٨:٢٣).

ع. ج *NIDNTT* 1:664-70; 3:415-36.

البكر، الباكورات: ← בכר [bkr] (يحمل ثمرًا مبكرًا، يعامل كالإبن البكر، #١١٤٤) ← פֶּטֶר [peter] (المولود بكرًا #٧٠٨١).

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

٧٠٨٢ (פִּטְרָה [pitrâ]، بكر)، ← #٧٠٨١

7085 פִּיד

פִּיד [pîd]، إسم، دمار، سوء حظ (#٧٠٨٥).

ش. أ. ق لجذور أوغارتية وعربية محتملة، انظر *HALAT* 874a.

ع. ق يشير أيوب بصورة غير مباشرة إلى سوء حظه كـ פִּיד (أي ٣٠:٢٤؛ ٣١:٢٩ [|| רָעָ]). ومن ثم، فإن الله يمكن أن يرسل مثل هذه الكارثة بالرغم من أنها لم تكن لعقاب أيوب على أي خطية محددة، لكن بالأحرى، لإثبات كماله أمام الشيطان (أي ١-٢؛ قا؛ مثلاً، مز ٧٣). من جانب آخر، تعطى פִּיד لأولئك الذين يستحقونها (أم٢٤:٢٢، || אֵיד). المتهاون (שַׁאֲנָן) يحتقرها (أي١٢:٥).

سوء حظ، متاعب: ← אָוֶן [ʾāwen[1]] (أذى، إثم، خداع، #٢٢٤)؛ ← עָמָל [ʿāmāl[1]] (إحباط، مشكلة، سوء حظ، #٦٦٦٢)؛ ← פִּיד [pîd] (خراب، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← צָרָה [ṣārâ[1]] (مأساة، ألم، حزن، مشكلة، #٧٦٥٠).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

7088 פִּים

פִּים [pîm]، اسم، مثقال، ٢/٣ شاقل (#٧٠٨٨).

ع. ق ترد الكلمة فقط في ١صم ١٣:٢١. لمناقشة حول

الأوزان שָׁקַל، وزن، يزن، يدفع، #٩٢٠٢.

جيري إي. شيبارد *Jerry E. Shepherd*

7089	פִּימָה

פִּימָה [*pîmâ*]، ذو ورود وحيد، اسم دسم (أي١٥:٢٧ب) (#٧٠٨٩).

ع. ق في أي ١٥:٢٧-٣٣ يخبر أليفاز، أحد مجادلي أيوب، عن القدر المتعذر مقاومته للرجل الشرير. يقول أنه حتى جسد الشرير المغذى جيداً لن يتمكن من أن الدفاع ضد اليبوسة عندما تأتي. في ٢٧:١٥ إن פִּימָה غير المعروفة العكسية تتوازى مع חֵלֶב دسم، (#٢٦٩٣). يلاحظ D. J. A. Clines (360) أن الأفعال في العدد تقترح تغذية ذاتية متعمدة ويقدم ترجمة "شحم" لـ פִּימָה. NIV "وإنتفخ خصره باللحم" تمثل إذاً العبرية "وقد صنع شحماً فوق ساقيه". يقترح أليفاز أن محنة أيوب الحاضرة هي نتيجة لشر مخفي. في ع. ٢٠-٣٥ يشير إلى التغير الذي وقع على أيوب بين المواقف الموصوفة في ١:١-٣ و٢:١١-١٣. يتجانس التوجه مع النقد النبوي الذي يعلن الرخاء الخارجي الذي سيصبح بلا قيمة عندما لا يصاحبه بالثراء الروحي الداخلي (مثلاً، مز ٤٩:١٢-٢٠[١٣-٢١]؛ عا٥:١١-١٣).

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [*'bs*] (يسمن، #٨٠)؛ ← בָּרָא [*br'*²] ² (يسمن s .o، #١٣٤٤)؛ ← דשׁן [*dšn*] ¹ (يصبح سميناً، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב [*hēleb*¹] ¹ (دسم) #٢٦٩٣)؛ ← מחה [*mhh*³] ³ (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← פֶּדֶר [*peder*] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← מְרִיא [*m*ᵉ*rî'*] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [*pîmâ*] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שׁמן [*šmn*¹] ¹ (يصبح سميناً، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989.

وبرت جي. واي *Robert J. Way*

٧٠٩٥ (פַּךְ [*pak*]، إبريق، قارورة، قنينة صغيرة)، ← #٣٩٩٨

7096	פָּכָה

פָּכָה [*pakâ*]، بيعِّل. يسيل (#٧٠٩٦).

ع. ق إن ورودها الوحيد هو في رؤية حزقيال عن الهيكل، "ثم أخرجني من طريق باب الشمال ودار بي في الطريق من خارج إلى الباب الخارجي من الطريق الذي يتجه نحو المشرق، وإذا بمياه جارية (פָּכָה) من الجانب الأيمن." (حز٤٧:٢). لطبيعة صياغة الكلمات بالأصوات لهذا الشكل، قا؛ Jenni, 273; *HALAT* 875. Zimmerli (505) التعبير פַּךְ، زجاجة، إبريق (#٧٠٩٥).

ب. ت يظهر التعبير في RL في التعليقات على فقرة حزقيال. قا؛ أيضًا الصيغة المتكررة פִּכְפֵּךְ، ينز، يتقطر.

وكف، تدفق، وشل: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (يقطر، #١٠٣) ← דלף [*dlp*¹] ¹ (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [*zwb*] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [*trd*] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [*mar*²] ² (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [*ngr*] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [*nzl*] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [*ntp*] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [*'rp*¹] ¹ (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [*pkh*] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [*r*ᵉ*wāyâ*] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [*ryr*¹] ¹ (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [*rss*] ¹ (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [*r'p*] (يقطر، يمطر، #٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

E. Jenni, *Der hebrOische* Pi'el, 1968; W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, Hermeneia, 1983.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

7098	פָּלָא

פָּלָא [*pala'*]، نِفعَل. يكون صعبًا، غير عادي، رائع؛ بيعِّل. يحقق؛ هِفعِيل. يفعل شيئًا ما فوق العادة؛ هِتبَعيل. يَظهر نفسه أنه رائع (مرة واحدة) (#٧٠٩٨)؛ מִפְלָאוֹת [*mipla'ôt*]، أعمال مدهشة (مرة واحدة؛ #٥١٤٠)؛ إسم פֶּלֶא [*pele'*]، شيء فوق العادة، رائع (#٧٠٩٩)؛ صفة פִּלְאִי [*pil'î*]، عجيب (#٧١٠٠). البعض ميز ما بين פָּלָא عجيب، وפָּלָא، بيعِّل. ينجز (نذر)، انظر *THAT* 2:415. إن وجود هذا الجذر المنفصل هو سؤال جدلي.

ع.ق ١. إن الجذر פָּלָא الذي يدل أساساً على شيء ما، يقاس بقياسات يعتاد عليها الناس، أو أشياء يتوقعونها عادة، فيظهر أنه فوق العادة أو رائع (Albertz, *THAT* 2:414). مثل هذه الأحداث أو الأشياء الإستثنائية تستدعي دائمًا رد فعل الدهشة أو المديح من مشاهديها، والذي يوضح المواقف الاستثنائية لهذا الجذر في أدب التراتيل.

٢. في الأوضاع الدنيوية، التي يظهر فيها الجذر فقط مرات قليلة، تؤكد على محدودية إدراك وقدرة البشر (دائمًا يستخدم نِفعَل. لـ פָּלָא مع حرف الجر מִן). يمكن أن تشير إلى قضية تشريعية "عثرة جدًا" على البت فيها (تث١٧:٨)، أو في إطار الحكمة، ظاهرة في الحياة "مدهشة جدًا" في فهمها (أم ٣٠:١٨). في ٢صم ١:٢٦ تمتدح محبة يوناثان لداود كمحبة "أروع" من محبة النساء. قد يستخدم الجذر פָּלָא أيضًا عن شيء: كان لابد أن يكون

هيكل سليمان كبيراً و"عظيماً" (٢أخ ٢:٩[٨]). يرد الجذر أحيانًا بمفهوم سلبي: كان سقوط أورشليم "صاعقة" (مر ١:٩؛ انظر أيضًا دا ١١:٣٦).

٣. لكن على الأغلب تستخدم פָּלָא في قرينة دينية. إن الأسماء פֶּלֶא وנִפְלָאוֹת، (نِفْعَلْ. اسمها..) تتصل دائمًا بعمل الله الخلاصي: أحداث الخروج (خر ٣:٢٠؛ مي٧:١٥)، الأيات التي عملها أثناء عبور البحر ورحلة البرية (مز ٧٨:١٢ وما يليه)، عبور الأردن (يش ٣:٥)، وعمله الفدائي نيابة عن الشخص التقي (مز ٩:١[٢]؛ ٤٠:٥[٦]؛ ٧١:١٧؛ ١٠٧:١٥، ٢١، ٢٤، ٣١). بالإضافة إلى أن الله يُمتدح كالشخص "الذي وحده صانع عجائب" (مز١٣٦:٤؛ قا؛ نح ٩:١٧؛ أي ٥:٩؛ ٩:١٠؛ مز ٧٢:١٨؛ ٨٦:١٠؛ ٩٨:١؛ ١٠٥:٥؛ ١٠٦:٢٢) جميع أعماله قد تنسب بالروعة: أحكامه (مز ١١٩:١٢٩)، أعماله الرؤيوية (دا١٢:٦)، وحكمه العام وديمومته في العالم (إش٢٥:١). في أدب الحكمة المتأخر، تحدث الأعمال الإلهية في الطبيعة والخليقة أيضًا العجب (أي ٩:١٠؛ ٣٧:٥).

٤. هناك مساحات كثيرة في الع. ق. مخصصة لاستقبال الناس لأعمال الله الرائعة وردود أفعالهم تجاهها. من الجدير بالملاحظة أنه في الوقت الذي فيه פֶּלֶא وמִפְלָאוֹת، هي جوهرية في وصف الأعمال الإلهية المخلصة في التاريخ، فأنهما غائبين تقريبًا تمامًا في الأجزاء القصصية من الأسفار الخمس الأولى (فيما عد خر ٣:٢٠؛ ٣٤:١٠). هذه التعبيرات سائدة بصفة خاصة في أجزاء التراتيل التي في الع. ق. (أغلبهم في المزامير). يمكن شرح هذا الوضع كما يلي: إن "الآية" لا علاقة لها بحقيقة حدث محدد كاختبار الشعب الذاتي لها، التي نتيجة لغموضها وسريتها تستحضر مشاعر المخافة (خر ١٥:١١؛ مز ١٠٦:٢٢) والحمد عند إدراكها (*THAT* 2:418). ومن ثم فالأيات، لابد من تمجيدها (יָדָה، مز ٨٩:٥[٦]؛ ١٠٧:٨؛ ١٣٩:١٤)، تتذكر (זָכַר، ١أخ ١٦:١٢؛ مز ١٠٥:٥)، التأمل بها (שִׂיחַ، مز ١٠٥:٢؛ ١١٩:٢٧؛ ١٤٥:٥)، وإعلانها (סָפַר، ١أخ ١٦:٢٤؛ مز ٩:١[٢]؛ ٢٦:٧؛ ٧٥:١[٢]؛ ٧٨:٤؛ ٩٦:٣). إن غرض الله بها هو أن يوقظ الإيمان (אָמַן، هِفْعِيل. مز ٧٨:٣٢) التفكير العميق (בִּין، hitpo. أي ٣٧:١٤).

٥. يصادق على الفعل פָּלָא ٥مرات (بيعِّل. ٣مرات، و hi. مرتين)، بمعنى "يفي (نذراً)." ما إذا كان هناك جذراً פָּלָא منفصلاً يتضح في هذه الحالات فهذا أمر غير واضح (*HALAT* 876).

ب. ت في السبعينية تترجم פָּלָא بكلمات متنوعة، أكثرها θαυμαστός , θαυμάσιος وθαυμαστόω، (*THAT* 2:420). في QL أكثر من أو أقل من نصف ورود الجذر هو في التراتيل (1QH) (انظر .K. G. Kuhn, ed

(*Konkordanz zu den Qumrantexten*, 144, 176f)، التي تتفق مع موقف الع. ق.

أعجوبة، عجيبة: ← אוֹת [*'ôt* [1]] (علامة، إشارة، #٢٥٣) ← טוֹטָפֹת [*ṭôṭāpōt*] (رمز؟، #٣٢١٣) ← מוֹפֵת [*môpēt*] (أعجوبة، علامة، #٤٦٠٣) ← פלא [*pl'*] (يكون عجيباً، صعبًا، #٧٠٩٨).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:27-42; 8:113-26, 200-261; *THAT* 2:413-20; *TWAT* 6:569-83; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and Its Meaning*, 1966; W. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, 1990; F.-E. Wilms, *Wunder im Alten Testament*, 1979.

بول آي. كروجر *Paul A. Kruger*

٧٠٩٩ (פֶּלֶא [*pele'*]، يتعجب)، ← #٧٠٨٩

٧١٠٠ (פִּלְאִי [*pil'î*]، عجيب)، ← #٧٠٩٨

7103 פָּלַג

פָּלַג [*palag*]، نِفْعَلْ. يكون مقسماً (#٧١٠٣)؛ מִפְלַגָּה [*miplaggâ*]، اسم مقسم (#٥١٤١)؛ פֶּלֶג [*peleg* [1]]، اسم قناة مياة، قناة (#٧١٠٤)؛ פְּלַגָּה [*p^elaggâ*]، اسم، مقاطعة، ينبوع (#٧١٠٦)؛ פְּלֻגָּה [*p^eluggâ*]، اسم قسمة (#٧١٠٧)؛ פְּלַג (*p^elag* [8]) الآرامية جزء (#١٠٥٨٣).

ش. أ. ق أكد. *palaku* يقسم (مساحة) (*AHw*, 813)؛ الآرامية (والسيرانية) *plg*، يقسم (*DISO*, 227). تظهر صيغ الإسم بمعنى مصرف، قناة، ونهر في لغات سامية عديدة (Kaufman, 79)، وترد في أسماء أماكن في بلاد ما بين النهرين Mesopotamia (Thompson, 306).

ع. ق ١. يستخدم الفعل في تك ١٠:٢٥ (|| ١أخ ١:١٩). وهي تورية [لعب بالألفاظ] على فالج، إبن عابر، واصفاً كيف أنه في جيله "قسمت (פָּלַג) الأرض." قد يشير هذا إلى التقسيم ما بين نسل فالج ونسل أخيه يقطان، أو قد يقترح تقسيم الناس عند برج بابل (تك ١١:١-٩؛ Hess).

٢. تظهر פְּלֻגָּה، تقسيم، في صيغة الجمع. const. مرتين في نشيد دبورة (قض ٥:١٥-١٦) ومرة في ٢أخ ٣٥:٥. تصف في نشيد دبورة التقسيم العسكري لسبط رأوبين، بينما في ٢أخ ٣٥:٥ تصف تجمهر الجموع عند فصح يوشيا. يرد استخدام شبيه في ع.١٢ من نفس الإصحاح، بصيغة اسمية مختلفة، מִפְלַגּוֹת. في الآرامي المستخدم في سفر عزرا، يظهر التعبير في توازي مع מַחְלְקָה، تقسيم، مستخدماً ليصف تنظيم الكهنة عند تدشين الهيكل الثاني: "الكهنة في فرقهم (פְּלֻגָּה) واللاويين في أقسامهم" (عز

١٨:٦).

٣. يرد إسم الفاعل פָּלַג في الجزء الآرامي من سفر دانيال (٧:٢٥) في الوصف الغامض لواجبات القديسين التي يفرضونها على الحكام المعارضين المعارضين لهم لمدة "زمن، أزمان، وجزء من الزمن".

ب. ت في 1QH 1:16, 18; 13:16 يظهر الفعل مع الله كفاعل؛ أنه "يقسم" أو يجزيء التاريخ البشري والمصاعب. الله أيضًا هو الفاعل في صلوات أخرى حيث يستخدم هذا الفعل (4Q 509 fragments 5-6 II:5; 4Q 511 fragment 42:3).

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [*ḥlq* [2]] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [*ḥṣh*] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [*ḥṣṣ*] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [*plg*] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [*prd*] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [*prs* [1]] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שסע [*šs'*] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

الببيلوجرافيا

R. S. Hess, "Peleg," *ABD*, 1992, 217-18; S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, 1974; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974.

ريتشارد هس *Richard Hess*

٧١٠٤ (פֶּלֶג [*peleg* [1]]، قناة المياه، قناة)، ← #٥٦٤٣

٧١٠٦ (פְּלַגָּה [*p^elaggâ*]، مقاطعة، ينبوع)، ← #٥٦٤٣

٧١٠٧ (פְּלֻגָּה [*p^eluggâ*]، تقسيم)، ← #٧١٠٣

7108 פִּלֶגֶשׁ

פִּלֶגֶשׁ [*pileges*]، سُرية (#٧١٠٨).

ش. أ. ق لا يُصادق على الكلمة في أي لغة سامية فيما عدا العبرية. على سبيل المثال، قد تعبر سرية عن *sugitu* أو *esirtu* في أكد.. ومن ثم، إما أن تكون الكلمة *sui generis*، أو أنها دخلت للعبرية عن طريق بعض الطرق الأخرى، مثل اللغات الهندية الأوربية Indo-European.

ع. ق ١. يبدو أن الكلمة العبرية أساساً كالكلمة اليونانية παλλάκη (التي دخلت إلى الاتيني كـ *paelex* [بجانب *concubina*])، لكن لا يؤدي بالضرورة هذا إلى إستنتاج أن التعبير العبري أخترع تحت تأثير الكلمة اليونانية (παλλάκη تستخدم في كل مكان في السبعينية لتترجم פִּלֶגֶשׁ، فيما عدا ٢صم ٥:١٣ وأس ٢:١٤ [التي تستخدم γύνη وحز ٢٣:٢٠ [التي تستخدم Χαλδαίοι]).

٢. اقترح Rabin (1974) أن الكلمة قد جاءت من الفلسطنين، وشعب البحر الأبيض المتوسط الذين كانا لهما احتكاك بالعبرانيين، وكانوا من أصل هندي—أوربي Indo-European. لاحظ أنه من وقت فتح [كنعان] فصاعداً، كان كل من قيل عنه في الع. ق. أنه كان لديه سرية كان تقريبًا إما من سبط يهوذا أو بينامين، الذين كانا لهما احتكاك قوي بالفلسطنين (انظر الفقرة التالية).

٣. كان هناك سبعة رجال لديهم سرية، بدءاً بفترة الغزو: (١) كالب، وهو يهودي (١أخ ٢:٤٦، ٤٨)؛ جدعون (قض٨:٣١)، من سبط منسى، ومن عفرة (قض ٦:١١) بجانب بيت شين (حيث وجد التنقيب الأثري أدلة تحت الأرض عن إستيطان فلسطيني)؛ (٣) أخذ لاوي من إفرايم سرية من بيت لحم في يهوذا (قض ١:١٩-٣٠)؛ (٤) شاول، بنياميني من جبة (٢صم ٣:٧؛ ٢١:١١)؛ (٥) داود، يهودي (٢صم٥:١٣؛ ١٥:١٦؛ ٢١:١٦، ٢٢؛ ١٩:٥[٦]؛ ٢٠:٣؛ ١أخ ٣:٩)؛ (٦) سليمان، يهودي (١مل١١:٣)؛ (٧) رحبعام، يهوذي (٢أخ ١١:٢١)، الشخص المحدد الأخير المعروف في الع. ق. بأنه كان له سرية.

٤. في فترة الآباء كان لكلا من ناحور (تك ٢٢:٢٤) وإابن عيسو أليفاز (١٢:٣٦) سرية، بينما إبراهيم ويعقوب كان لهما إثنان. عُرفت قاطورة بشكل كبير (١أخ ١:٣٢)، إنما هاجر فلم تعرف، فيما عدا بشكل غير مباشر في تك ٢٥:٦ ("أما بنو السراري اللواتي كانت لإبراهيم فأعطاهم إبراهيم عطايا"). عُرفت بلهة أيضًا سرية يعقوب (٣٥:٢٢)، إنما سرية أليفاز لم تعرف.

٥. جميع السيدات الأربعة دعيوا אִשָּׁה زوجة، أو נָשִׁים، زوجات؛ أي، هاجر (تك١٦:٣)؛ قاطورة (٢٥:١)؛ بلهة (٣٠:٤)؛ زلفة (٣٠:٩)؛ بلهة وزلفة معًا (٣٧:٢). لا يوجد مكان أخر في الع. ق. كانت فيه السيدة كلا من אִשָּׁה وפִּלֶגֶשׁ على سبيل المثال، في قض ١٩-٢٠ تستخدم פִּלֶגֶשׁ ١١مرة، لكن אִשָּׁה لا تستخدم مطلقًا.

٦. بالإضافة إلى إتاحتها للرجل من أجل الجماع الجنسي، فقد كانت تعطى السراري على الأقل في فترة المملكة مسئولية الاهتمام بالقصر (٢صم١٥:١٦؛ ٢١:١٦؛ ٢٠:٣، جميعهم في ضوء خروج داود السريع من أورشليم تحت التهديد).

٧. إن محاولة الجماع الجنسي مع سراري أشخاص أخرين في الوظيفة الملكية كان يعادل اغتصاب العرش (٢صم ٣:٧؛ ٢١:١٦؛ يحتمل ١مل ١٧:٢، ٢١-٢٥).

٨. من القصة التي وردت في قض ١٩-٢٠ (انظر القسم٥ أعلاه)، يبدو أن السرية كان لابد أن تكون الزوجة الوحيدة والأولى. لكن هذا يعتبر استثناءاً. عادة كانت السرية زوجة

احتياطية (Engelkern: *Nebenfrau*). كانت خاضعة لـ אִשָּׁה وكانت أم—ولادة بديلة في حالة disposition سيدتها (هاجر، زلفة، بلهة). من جانب أخر، لم تكن السرية أبدًا عبدة، وهذا يضعها في مرتبة أعلى من אָמָה أو שִׁפְחָה.

ذكر: ← [1] אָדָם [*ʾādām* [1]] (آدم، بشر، #١٣٢)؛ ← אִישׁ [*ʾîš* [1]] (رجل، زوج، #٤٠٨)؛ ← אֱנוֹשׁ [1] [*ʾᵉnôš* [1]] (رجال، رجل واحد #٦٣٢)؛ ← אִשִׁישׁ [*ʾāšîš*] (رجل، #٨٦١)؛ ← גֶּבֶר [1] [*geber* [1]] (شاب، #١٥٠٥)؛ ← זָכָר [*zākār*] (ذكر، #٢٣٥١)؛ ← מְתִים [*mᵉtim* [1]] (رجال، شعب، #٥٤٩٣)؛ ← נַעַר [2] [*naʿar* [2]] (ولد، #٥٨٥٣).

أنثى: ← אִשָּׁה [*ʾiššâ*] (امرأة، #٨٥١)؛ ← גְּבִירָה [*gᵉbîrâ*] / גְּבֶרֶת [*gᵉberet*] (سيدة، ملكة، معلمة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה [*naʿᵃrâ* [1]] (فتاة، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה [*nᵉqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶגֶשׁ [*pilegeš*] (سُرية، # ٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*šiddâ*] (سيدة، #٨٧٢١)

البيبلوجرافيا

EJ 5:862-63; *TWOT* 2:724; K. Engelkern, *Frauen im Alten Israel: Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament*, 1990; S. Levin, "Hebrew *pileges*, Greek *pallake*, Latin *paelex*: The Origin of Intermarriage Among the Early Indo-Europeans and Semites," *General Linguistics* 23, 1983, 191-97; J. Morgenstern, "Additional Notes on *'Beena* Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel" *ZAW* 49, 1931, 46-58; W. Plautz, "Monogamie und Polygynie im Alten Testament," *ZAW* 75, 1963, 3-27; C. Rabin, "The Origin of the Hebrew Word *PILEGESH*," *JJS* 25, 1974, 353-64.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

פְּלָדֹת	7110

פְּלָדֹת [*pᵉladôt*]، اسم، يسرق؟ (#٧١١٠).

ش. أ. ق توجدا السريانية *pulad* / *b* والعربية *fulad* بمعنى سيف أو خنجر. توجد الأوغارتية *pld* في قائمة الملابس والعديد من الثياب التي تشير إلى التغطية أو السجاد.

ع. ق هذا الإسم ذو ورود وحيد في نا ٢:٣[٤]، وهو شاهد يوجد حوله العديد من المشاكل النصية. يقترح *BHS* تعديل פְּלָדוֹת إلى לַפִּדוֹת، وهو حل منطقي متضمن أطروحة بسيطة، منتجاً الكناية اللطيفة جدًا للمركبات التي تتوهج مثل النار. ومع ذلك، لو أن هناك معدناً متضمن، فإن هذا يشير إلى لوازم المركبة التي تظهر كالنار، وهي صورة مناسبة بنفس القدر. بناءاً على الأوغارتية، يتبع Dahood وDietrich وLoretz الاقتراح أن פְּלָדוֹת التي في ناحوم تعني أيضًا بطانيات/ أغطية (٣٩٦-٩٧)؛ ويعتبر المركبة على أنها كناية عن الفرس (المصادق عليه)، ويأخذ العبارة على أنها تعني أن أغطية/ بطانيات الفرس كانت تتوهج حمرة. ومع ذلك، فهذه صورة غير مناسبة تمامًا وتبدو أنها تعتمد على الربط بالكلمة الأوغارتية المشكوك فيها.

معادن: ← אֲנָךְ [*ʾᵃnāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*bᵉdîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*ḥelʾâ* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*maʿᵃbeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*ʿōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*pᵉlādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [*ṣwr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣaʿᵃṣūʿîm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

K. J. Cathcart, *Nahum in the Light of Northwest Semitic*, 1973; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography VIII," *Bib* 51, 1970, 396-97; W. A. Maier, *The Book of Nahum*, 1959; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1991.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

פָּלָה	7111

פָּלָה [*palâ*]، نِفْعَل. يُعامل بشكل مختلف، يُميز؛ هِفْعِيل. يُعامل بتميز (#٧١١١).

ش. أ. ق إن الجذر العبري المرتبط פָּלָא له جذور مشتركة في أوغا. *ply*، والعربية *falay*، يبحث، يمتحن.

ع. ق ١. يشير أغلب الورود السبع لـ פָּלָה في الع. ق. ليس فقط إلى بعض المعاملات المميزة مع شخص أو

مجموعة، إنما إلى إعلان مميز عن حضور الله وقوته. جادل موسى مع الله، بعد حادثة العجل الذهبي، أن عدم مسيرة الله مع الشعب يعني خسارة وضع الشعب المميز. "ما هو الشيء الذي يميزنا (بخلاف مسيرك معنا) عن باقي الشعوب على وجه الأرض؟" (خر ٣٣:١٦). حددت إسرائيل كشعب لله عن طريق حقيقة حضور الله معهم. هذه الملاحظة هو تذكير لصيغة العهد، "أنا سأكون لكم إلهاً وأنتم تكونون لي شعباً" (إر ٧:٢٣؛ قا؛ خر٦:٧؛ لا ٢٦:١٢).

٢. تميزت إسرائيل بوجه خاص "عن بقية الشعب" في قصة الضربات. هناك ذكر خاص في مقدمة ثلاثة ضربات—حشد الذبان، مرض المواشي، وموت البكر— بأن الله سيعفي إسرئيل من هذا في كل من هذه الحالات (خر٨:٢٢؛ ٩:٤؛ ١١:٧). إن الإعفاء كان لكي يؤدي إلى إدراك أن يهوه هو فاعل هذا التمييز (هِفعِيل. פָּלָה).

٣. هناك ثلاثة إستخدامات في مس. لـ פָּלָה في المزامير وهم موضوع شك من قبل العلماء، حيث في كل حالة (مز:٤[٤]؛ ١٧:٧؛ ١٣٩:١٤) ترد الترجمات الكلمة المتعلقة פָּלָא، عجيبة. على سبيل المثال، تقرأ NIV "إظهر عجب (פָּלָא) محبتك" (١٧:٧). ومع ذلك فبناء على مس. يمكن أن تترجم "إظهر تميزاتك (هِفعِيل. פָּלָה) محبتك العظيمة." فيكون المعنى إذاً، كما في نصوص الخروج، أنه عن طريق عمل معين سيدرك حضور وقوة الله. في ٣:٤[٤] يدعو المرنم الذين أخزوه أن يعرفوا أن الله أعطاه ميزة كبيراً كونه شريكاً في العهد (בְּרִית، معاهدة، #١٣٨٢).

تمييز، تحيز: ← הֶכָּרָה [hakkārâ] (تحيز، #٢١٢٩)؛ ← מַשֹּׂא [maśśō ̓] (متحيز، #٥٣٦٥)؛ ← נָשָׂא [nāśā ̓] (يميز، #٥٩٥١)؛ ← פָּלָה [palâ] (يُعامل بشكل مختلف، يميز، #٧١١١).

Elmer A. Martens ألمير أي. مارتينز

7114	פָּלַח

פָּלַח [palah]، يقطع إلى شرائح، شق مفتوح، يلد (#٧١١٤)؛ פֶּלַח [pelah]، شريحة، حجر رحى (#٧١١٥).

ش. أ. ق العربية *palaha*، شق، يحرث؛ الآرامية/السيرانية *p^e^lah*، يفلح، يعمل، يحرث.

ع. ق ١. يستخدم الفعل مرة في قَلْ. في مز ١٤١:٧ لحرث الأرض، وفي توازي مع בָּקַע. الأربعة استخدامات المتبقية جميعها في بيعِّل. (٢مل ٤:٣٩ ["وأتى وقطعه في قدر السليقة"]؛ أي ١٦:١٣ ["شق (الله) كليتي"]؛ أي٣٩:٣ [يلدن (بعض الحيوانات المعينة) أولادهم"]؛ أم٧:٢٣ ["حتى طعن السيف كبده"]). ومن ثم، التشويه، عملية الولادة، قطع وخلط الطعام، والحرث، جميعهم فعل الشق.

٢. في أم ٧:٢٣ يستخدم الفعل في قرينة تقارن الرجل الشاب الساذج المغوى الذي يسير في طريق بيت الزانية الغاوية بالحيوان الذي لا يغامره الشك ويسير داخل فخ سيقتله بالتأكيد عن طريق شق أعضاء جسده الحيوية. إن الموت ينتظر أولئك الذين لا يرون وجه التجربة الفاسد.

٣. لكن قد يكون الله أيضًا فاعل الفعل. في أي ١٦:١٢ج-١٣، يرى أيوب نفسه كأنه تحت هجوم الله، الذي كقائد جيش رماته، يصوب ضد أيوب، الذي شقت أعضاء جسده الحيوية بهذه العملية. يمكن تخيل كيف كان الأمر محبطاً جدًا بالنسبة لأيوب في إدراك الله كعدو قاسي.

٤. يعني الإسم פֶּלַח إما شريحة (١صم ٣٠:١٢) أو جحر رحى (قض٩:٥٣؛ ٢صم١١:٢١؛ أي ٤١:٢٤[١٦])، التي فيها الحجر الأسفل أصلب من الحجر الأعلى المفصول عنه، لأن الأولى كان لابد أن تحمل وزن الأخيرة وشدة عبء الطحن.

ب. ت انظر Jastrow 2:1178.

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [bq ̔] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [ḥrm [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [ḥtr] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׁפָּח [miśpāḥ] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [plḥ] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ פצם [pṣm] (split open، #٧٢٠٤)؛ פרץ [prṣ [1]] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [r ̔ ̔ [2]] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שבר [šbr [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

Victor P. Hamilton فيكتور بي. هاملتن

٧١١٥ (פֶּלַח [pelah]، شريحة، حجر رحى)، ← #٧١١٤

7117	פָּלַט

פָּלַט [palat]، قَلْ. يخلص؛ بيعِّلْ. يحقق السلامة، يخلص؛ هِفعِيل. يخلص (#٧١١٧)؛ מִפְלָט [miplat]، اسم مكان للملجأ (#٥١٤٤)؛ פָּלֵט [pallet]، اسم خلاص/تحرير (#٧١١٩)؛ פָּלִיט [palît]، إسم، يهرب، هارب (#٧١٢٧)؛ (פָּלֵט / פָּלִיט) פָּלֵט / פָּלִיט، اسم شارد، هارب (#٧١٢٨)؛ פְּלֵיטָה [p^e^lêtâ] اسم. هروب، خلاص، فريق من الناجين (#٧١٢٩).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر פָּלַט، أن يهرب وأن يخلص، بصورة كبيرة في لغات السامية، خاصة فروعها

السامية الغربية. يرد الإسم مخلص في الأوغارتية (قا؛ الجذر المشترك الـ Palmyr. *blty*، مخلص) وخلاص في العمونية والآرامية. يشكل الجذر عادة أسماء مناسبة وعبارات أسماء مع الفاعل الإلهي (كذلك أيضًا في العبرية). حيث أنه يشارك معاني واستخدامات مشتركة مع السامية الغربية *plt*، الفعل الأكادي *balatu*، أن يحيا، فإنه يمثل على الأرجح ابتكار سامي شرقي E. Sem. للجذر السامي الشائع *plt*. ومع ذلك، فهناك شك في أن الإسم ع. ج. ق ، *blt* (عملة) يشارك أي إرتباط لغوي مع *plt. HALAT* 879 بصورة خاطئة الأسماء الصحيحة *plt* و*plty* على أنها عبري منحوت بدلاً من عموني.

ع. ق بينما ينقص מְלַט صيغ الإسم، فإن פָּלַט تظهر مرتين كأسماء متعددة كالأفعال (مرة إلى ٢٧مرة). إن المعنى الأساسي لـ פָּלַט هو أن يهرب أو يفر من خطر مميتٍ والوصول إلى مكان أو حالة من الأمن. يظهر الجذر أساساً في أدب السبي أو ما بعد السبي.

١. إن الفعل قَلْ. الوارد في حز ١٦:٧ فقط، يصادق على المعنى الأساسي للجذر وهو هرب، فر. تعلن نبوة عن الدينونة أنه حتى إذا هرب الناجون من خراب (לְטוּפְלִיטֵיהֶם פְּ) أورشليم، فسوف يأوون على الجبال، يعوون كالحمام على إثمهم (لـ פְּלִיט انظر أدناه).

٢. أياً كانت قرينته (أي أسفار قصصية، نبوية، إلخ) فإن الفعل بيعِّلْ. يظهر فقط في الشعر (٢٤مرة).

(أ) في المزامير. عدة مرات يشكل بيعِّلْ. اسمفا.. لقب يهوى (מְפַלְטִי، مخلصي). يستشهد بها الملوك في تأكيدات الثقة داخل ترتيلة الإنتصار الملكية (مز ٢:١٨[٣]= ٢صم٢:٢٢؛ قا؛ 4Q381 24:7) وصلاة للخلاص القومي (مز٢:١٤٤). يؤكد أشخاص إسرائيليين نفس الثقة في مزمورين للشكوى متوازيين (١٧:٤٠[١٨] = ٥:٧٠[٦]). إن الخبرة الماضية للخلاص الإلهي للملك من أعدائه تحيط هذه الثقة (٤٣:١٨[٤٤]= ٢صم ٤٤:٢٢؛ مز٤٨:١٨[٤٩]). هناك مزمور تعليمي عن حماية يهوه، يختتم مزمور ٩١ بنبوة عن خلاص فيها يهوه بأن ينجي (أي، أن يحفظ، يضعهم أمنين بعيين عن متناول أحد؛ قا؛ متوازي שָׂגַב ،[بيعِّلْ.]) أولئك الذين يحبونه (ع. ١٤).

يصرخ المرنم دائمًا من أجل خلاص يهوى بالفعل بيعِّلْ.. يصرخ أحدهم: "أنقذني (حياتي) من الأشرار" (פָּלַט بيعِّلْ. מִן + נֶפֶשׁ +)، ملتمساً من يهوى أن يبرئه قانوناً من الإتهامات الكاذبة (١٣:١٧؛ قا؛] מְלַטבيعِّلْ.+ [מִן + נֶפֶשׁ في ١:٤٣) في شكوى فردية أخرى، يصرخ المرنم (فعل في بيعِّلْ.) للخلاص الإلهي من المرض (١:٣١[٢]) أو من أسى الشيخوخة (٢:٧١ [متوازي נָצַל، ٤ [מִכַּף / מִיַּד + من أيدي الـ]). لكي يوضح

ضيقه الرهيب، يسترجع أحد المرنمين كيف أن يهوه خلص (فعل بيعِّلْ.) آباء إسرائيل الواثقين (٤:٢٢[٥])، ثم يقتبس صرخة إستهزاء مقاوميه،" يا ليت الرب ينقذه" (ع. ٨[٩]؛ بيعِّلْ. أمر.). لأن يهوى لم يشجع بعد الأعداء على تشديد هَجومهم، فإنه يشدد من معاناة المتحدث. في جلسة المجمع السماوي، يحاج الله مع "الآلهة" لإنقاذ الضعيف والمجتاح من الشرير، أي، أن يضمن لهم العدل الغير متحيز (٤:٨٢ ؛ متوازي נָצַל מִיַּד).

يختتم مز ٤٠:٣٧ المزمور التعليمي عن الأقدار المتناقضة للشرير والبار، ويؤكد بشدة أن يهوه ينجي (فعل بيعِّلْ.) الأخير عندما يطلب ملجأ فيه. يبدو أن الأفعال الموازية تعرض النجاة الإلهية في chiasm : يساعد (עָזַר، قَلْ.) يهوه البار (أي، يأتي لمعونته)، ينجيهم (פָּלַט، [بيعِّلْ.] [مرتين]، أي يسبب هروبهم من الخطر)، يخلصهم (יָשַׁע، [هِفْعِيل.]، أي يأتي لمعونتهم؛ قا؛ مز ٢:٧١-٤؛ Jenni, 122-23).

تمثل פַּלֵּט، (بيعِّلْ. مصد. تم.) في ٧:٥٦[٨] معضلة (أي، لا يتضرع أيَ مرنم من أجل الشرير كيما يهرب من شره). مفترضاً خطئاً في النسخ، يمكن تعديل الجذر פָּלַט إلى פָּלַס (#٧١٤٢)، المعنى الأخير هو إما يزن weigh out (قا؛ NRSV يرد) أو أن يلاحظ (كذلك Kraus, 407-8). هناك اختيار أفضل وهو الإحتفاظ بالنص الماسوري، وقراءة السطر كسؤال مرير، وساخر: "أشرهم هو خلاص لهم؟" (كذلك Tate, 65, 67). كجزء من الشكوى الشخصية، يتضرع هذا العدد من أجل مساعدة يهوه.

دون التنوع النصي الإجاري، تبدو العبارة الغامضة רָנֵּי פַלֵּט، (بيعِّلْ. مصد. Const.)، صرخة سارة للخلاص- أنها مؤمَنة نصاً (٧:٣٢؛ TWAT 6:599-600 مناقشة تقترح تعديلات). أيا كان معناها الدقيق، فأنها تؤكد في قرينة مزمور الشكر الحاضر عى أن يهوه يحيط الخطاة التائبين بالحماية من أتعابهم.

(ب) في أيوب. يجادل أيوب حجة صوفر بأن الأشرار دائمًا يعاقبون، عن طريق وصف نجاحهم السعيد (أي٢١). على سبيل المثال، لاحظ أن البقر تلد عجولاً ولا تسقط (ع.١٠). رغم أنه مصادق عليه هنا فقط، فإن معنى تلد عجولاً تناسب القرينة (تناقض TWAT 6:595-96 [يهرب]). في الرد على أليفاز بالحجة (الإصحاح ٢٣)، يشتاق أيوب أن يدافع عن براءته أمام الله ذاته، لكي ما يمكنه أن "ينجو إلى الأبد من قاضيَّ" (ع. ٧؛ فعل بيعِّلْ. + מִן)، أي، أن يتخلص من الحكم القضائي المزعج الذي هو فيه الأن (قا؛ NRSV يتبرأ من... بواسطة).

٣. يوظف مي ١٤:٦ كلا من الفعل في بيعِّلْ. و hi. لكي يصور العبث المزعج الذي من أجله سيعاقب يهوه إسرائيل

عبدة الأوثان (لكن قا؛ *BHS* [تعديل بيعِّل. إلى هِفعِيل.]). فإنهم لن يأكلون فقط وسوف لا يزالونَ جائعين، إنما أيضًا سيسعون في تأمين ممتلكاتهم أنما لن يخلصوها (فعل هِفعِيل. حرفيًا يجعلونها تهرب). بالطبع، أي شيء سوف تنجيه (فعل بيعِّل.) إسرائيل، سوف يدفعه يهوه إلى نهاية عنيفة. يرد في إش ٥:٢٩ الحالة الوحيدة الأخيرة للفعل في هِفعِيل.، وهو وحي للدينونة، يُقارن الغزو الآشوري بالأسود المزمجرة التي تنقل (فعل هِفعِيل.) فريستها دون عائق.

٤. من بين مشتقات الجذر، فإن الإسم פְּלֵיטָה، مجموعة من الهاربين أو الناجين، هو أكثرهم عدداً (٢٨مرة)، وهو مركز حصرياً في القصص والأنبياء، وبشكل ملحوظ في تسجيل السبي وما بعد السبي (قا؛ الأخبار، دانيال). ترد دائمًا في صيغة المفرد كإسم مجمع. واصفة في المقام الأول مجموعة من البشر الفاريين من كارثة الحياة المهددة. إن مجموعة الناجين قد تكون عائلة خائفة من الثأر الأخوي (تك ٣٢:٨ [عيسو]؛ قا؛ نِفعَل. اسمفا.. لـ שְׁאָר، أن يبقى) أو مواجهة الموت والجوع (٤٥:٧ [يوسف]؛ قا؛ שְׁאֵרִית، بقية [#٨٦٤٢]). قد تكون أيضًا بقية سبط بأكمله ، أي، ذكور بنيامين الناجين من القضاء السبطي (قض ٢١:١٧). لكن في خر ١٠:٥ تصف פְּלֵיטָה ليس البشر إنما ساق الحبوب والأشجار التي تنجو من ضربة البرد فقط لتواجه ضربة الجراد (قا؛ يؤ ٢:٣).

بصورة شائعة، أن المجموعة التي تشكل مدينة أو أمة الهاربة من الموت أو غزو على أيدي غزاة (أي، جميع إسرائيل [إش ٤:٢]؛ أورشليم [٢مل١٩:٣٠، ٣١= إش٣٧:٣١، ٣٢؛ ٢أخ ١٢:٧؛ قا؛ حز ١٤:٢٢]؛ المملكة الشمالية [إش ١٠:٢٠؛ ٢أخ ٣٠:٦]). في حالتين، نجت المجموعة فقط لكي تموت في هجوم لاحق (١أخ٤:٤٣ [عماليق]؛ إش ١٥:٩ [مؤاب]). كون لا أحد سيهرب من الذبح يؤكد أذاها ويعظم من عظمة انتصار يهوه (٢أخ٢٠:٢٤). في تقرير عزرا ونحميا، تطلق פְּלֵיטָה على بقية إسرائيل الناجون من السبي البابلي (عز٩:٨، ١٣، ١٤، ١٥؛ نح ١:٢).

قد تصف פְּלֵיטָה حدث الهروب عن طريق الطيران (٢صم١٥:١٤ [من انقلاب أبشالوم العسكري]) أو الخلاص الإلهي لأورشليم من الأعداء المهاجمين (٢أخ١٢:٧ [شيشق]؛ يؤ٢:٣٢ [٣:٥]؛ عو ١٧). تؤكد نصوص أخرى أن شدة الدينونة الإلهية يجعل محاولات هروب الأمم مستحيلة (إر٢٥:٣٥؛ ٥٠:٢٩ [بابل]؛ يؤ٢:٣). في العصر الأخروي لن تهرب مصر من الغزو (حرفيًا، لن يكون لديها פְּלֵיטָה [هروب]) ملك الشمال (دا ١١:٤٢).

٥. يأتي الإسم פָּלִיט، شارد، هارب، من الصفة פָּלִיט (انظر أدناه) ويظهر أساساً في الأنبياء لكن أيضًا في القصص (٥مرات). بصفة عامة، يصف أشخاص هربوا بحياتهم من العنف، خاصة حصار مدينة. عندما هزم الملوك الكنعانين سدوم وعمورة، هرب أحد الفاريين من الأسر ليخبر أبرام (تك ١٤:١٣)؛ وعندما سقطت أورشليم في يد البابليين، أخبر أحد الهاربين أيضًا حزقيال، مشيراً إلى نهاية الصمت الوحي للنبي (حز ٣٣:٢١-٢٢؛ قا؛ ٢٤:٢٦-٢٧). في مل ٩:١٥ لايزال الإسم يحتفظ بمعناه الأصلي أن ينفلت، عندما أمر ياهو جيشه بأن لا يدعوا أي شخص ينفلت من حصار راموت جلعاد لكي ما يحذر الملك يورام من انقلاب ياهو العسكري.

إن عبارة פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם، منفلتو إفرايم (قض١٢:٤-٥)، تثبت صعوبتها، نظراً للقرينة الغامضة والمشاكل النصية (انظر *BHS*). واضح، أن الإفراميين أطلقوها كافتراء زائف ضد يفتاح وأتباعه الجلعاديين (قا؛ NIV مرتدين عن إفرايم)، حيث إنها أشعلت حرباً بين المجموعتين (ع. ٤). ربما تعني منفلتو إفرايم ضمناً شيئا ما مثل " شعب النفايات الذين نحن الإفراميين سنركلهم." لكن في ع. ٥ تشير العبارة بوضوح إلى منفلتو إفرايم الفاريين من الحرب. لو كان الأمر كذلك فإن المسلسل سيحمل لمسة ساخرة ذكية: عن طريق التحكم في عبور الأردن، سيقتل "الفاريين التافهين" الغير مرحب بهم في أفرايم أي إفرايمي منفلت يحاول عبور النهر هناك.

إن الإسم الذي يشكل جزءاً من العبارة الثابتة פָּלִיט וְשָׂרִיד، هارب أو منفلت، تعمل على تأكيد الإبادة الكاملة الناتجة عن الخسائر العسكرية. يطبقها أحد الرواة على جيش عالي (يش ٨:٢٢، لكن في ترتيب عكسي)، بينما يستدعيها إرميا مرتين لكي يحذر اليهوديين أن مصر لن متنح أي ملجأ من الدينونة الإلهية (إر ٤٢:١٧؛ ٤٤:١٤ [انظر أيضًا أدناه]). تصف العبارة الذبح، عندما سقطت أورشليم (مر ٢:٢٢) ونقص رأفة أدوم التي لا تغتفر ضد يهوذا الهاربة من هذه الكارثة (عو ١٤).

في رؤية عاموس عن المذبح، يتوارى حكم دينونة يهوه على الكلمات المشتركة: لا منفلت (פָּלִיט) سوف ينفلت (מָלַט، [نِفعَل.]) عندما تدمر السامرة (٩:١). تشيع الكلمة أكثر في أنبياء السبي، الذين يستدعون פָּלִיט لكي يصوروا التكلفة البشرية للدينونة الإلهية. يحذر إرميا لاجئي يهوذا في مصر بأن القليل من الذين هربوا من الموت العنيف هناك (حرفيًا، الهاربين من السيف) سوف يعودون إلى يهوذا (إر٤٤:٢٨). بحسب حزقيال، عندما سقطت يهوذا، هرب البعض من الموت هناك، إنما في السبي سيكره الهاربين أنفسهم بسبب عبادتهم للأوثان (حز٦:٨-٩). يهوديين آخرين، أضاف أيضًا، سيهربون إلى جبال يهوذا في ندم، يعوون مثل الحمام (٧:١٦).

يدعو إش ٤٥:٢٠ منفلتو الأمم (פְּלִיטֵי הַגּוֹיִם) أن

يرجعوا إلى يهوه من أصنامهم ويخلصون (قا؛ ع.٢٢). رغم أن القرينة غير واضحة، إلا أنه يحتمل أن أولئك المنفلتون هم الأمم الذين هربوا من سقوط بابل إلى فارس.

٦. يرد اسم. פָּלִט / פָּלִיט، هارب، تقريبًا حصرياً في الأنبياء ودائمًا في m. صيغة الجمع. تم. يظهر الاستثناء الوحيد في النشيد الشعري لحشبون، الذي يمتدح الانتصار العموني على مؤاب. لقد هرب المؤابيون من مؤاب بسبب هزيمة مؤاب (عد ٢١:٢٩). تشمل الصيغة קָטִיל عادة أسماء مجموعات فرعية في المجتمع (مثلاً، נָבִיא، نبي، אָסִיר، سجين، إلخ؛ انظر Waltke-O'Connor, 5.3e).

في حديث نثري عن الدينونة، يستخدم إرميا هذا الإسم ليصف بعض منفلتو يهوذا القليلين (أي، الذين هربوا من مصر إلى يهوذا) الذين سيهربون من الغضب الإلهي ويرجعوا إلى بيوتهم بالفعل (إر ٤٤:١٤). أيضًا، يستخدمها النبي مرتين في وحي دينونة ضد بابل. تصور نبوة نثرية مختصرة رجوع الاجئيين من السبي في بابل في مأمورية للثأر الإلهي على صهيون والهيكل (٥٠:٢٨). يخاطب إر٥١:٥٠ المسبيين كناجيين من السيف (أي، الذين نجوا من سقوط أورشليم)، محرضهم أن لا ينسوا يهوه وأورشليم. من بين التعليقات التي تختتم سفر أشعياء هو الوعد المثير بأن يهوه سوف يرسل الناجون—محتمل من السبي—بين الأمم كعلامة (إش ٦٦:١٩). سوف يعلنون مجد يهوه، ويجمعون شعبه المشتت مرة أخرى إلى أورشليم (ع.٢٠).

٧. يرد الإسم מִפְלָט مكان للملجأ (*HALAT* 584)، فقط في مز ٥٥:٩[٩]، وهي شكاية شخص ما، تمت خيانته من قبل صديق حميم. يتمنى المرنم أن يهرب من النوء الذي يدور حوله إلى مخبأ برية هادئة (מִפְלָט).

ب. ت تظهر الأفعال والأسماء الجذر פָּלַט في العبري والأرامي ما بعد التوراتي. تترجم السبعينية مشتقاتها أساساً بالصيغ ἀνασῴζω، أن يخلص مرة أخرى (٢٠مرة)، σῴζω، أن يخلص (١٢مرة)، وδιασῴζω، أن يصل إلى النجاة (١١مرة). يترجم الإسم أيضًا σωτηρία (٦مرات). إن الصيغ السائدة لـ פְּלֵיטָה تعني استبدال مجال كلمات الأفعال σῴζω، أن يهرب، ويفر بالأفعال أن يخلص. أولئك الذين في النص الماسوري يهربون، في الترجمة السبعينية يصبحون أولئك المخلصون.

في قمران، يرد الجذر في مجال كبير من النصوص وأنواع الأدب، رغم أنه لا يرد في Temple Scrool. بالنسبة للنص الماسوري מָלַט، [هِفعِيل.] (إش ٣١:٥) يوجد في 1QIsa[a] פָּלַט، هِفعِيل.، والإسم פְּלֵיטָה يمكن أن يسترد في 4QpIsac 6-7, 2:10 (اقتباس من إش١٠:٢٠). في اقتباس من مز ٣٧:٤٠، 4QpPsa 1-10, 4:20 تستبدل מָלַט لفعل المازوري الأول פָּלַט، لكن تحتفظ بالثاني.

إن استخدام الجذر في تراتيل قمران يردد استخدامه في مزامير الع. ق. باستخدام العبارة פָּלַט (بيعِّل.) נֶפֶשׁ، أن يخلص حياة (شخص)، أحد ترنيمات الشكر تحمد الله لأنه يخلص حياة الفقير (1QH 5:18)، هناك تسبيحة أخرى بأنه منح ملجأ سالماً لإنقاذ حياة المرء (٩:٣٣). يؤكد سطر أخر ثقة المرنم في الله في أنه سيخلصه إلى الأبد (٩:٢٩؛ قا؛ ٦:٣٢؛ 4QpPsa 1:4:20 مقتبساً مز ٣٧:٤٠). إن العبارة في 1QH 3:10، الهروب من (الموت) الألم (פָּלַט، نِفْعَل.)، يشير إلى الولادة البشرية (מָלַט، [هِفعِيل.])، أن يلد [٩:٣]). تستعير أحد المزامير الغير قانونية عبارة من مز ١٨:٢[٣] (= ٢صم ٢٢:٢)، متضمنة إسم الفاعل في بيعِّل. מְפַלְטִי، مخلصي (4Q381 24:7). لدى 11QPsa 23:13 (= مز١٤٤:٢) عبارة מִפְלְטִי، مكان ملجأي (لكن انظر *TWAT* 6:593-94 لنقاط بديلة).

بحسب قانون دمشق Damascus Rule، إن أولئك الخارج عن العهد لن يكون لديهم بقية أو ناجون (פְּלֵטָה שְׁאֵרִיתָ؛ CD 2:6f.; cf. 1QM 1:6; 1QS 4:14)، لكن الله ترك بقية (פְּלֵטָה)، جماعة قمران، لكي ينتجوا نسلاً كثيراً (CD 2:11-12). تتضرع البركة في 1QSb 1:7 إلى الله أن يخلص (פָּלַטبيعِّل. per Milik's reconstruction [see DJD 1:120-21]) المباركين. لكن تتجنب قمران coining from من الجذر פָּלַט وهو وصفاً ذاتياً للجماعة كجماعة باقية (لكن انظر שְׁאֵרִית في 1QM 14:8).

في نصوص قمران الآرامية، يتوازى إستخدام الجذر مع ذاك الذي في الع. ق. في سفر تكوين الأبوكريفا Genesis Apocryphon، يشكر الناجون من الطوفان العالي لخلاصهم (פָּלַטبَعِل..) من الخراب (1QapGen 12:17; cf. Jub 7:34). إن محادثة ما بعد الحلم تقول أن حياة إبراهيم ستخلص (قَلْ.) نيابة عن سارة (١٩:٢٠؛ قا؛ تك ١٢:١٣)، وتسجل قصة لوط كيف أن الرعاة هربوا (قَلْ.) من الأسر (٢٢:٢). في ترجوم أيوب פָּלַט، (بَعِل..)، أن يحرر، تتحدث عن استقبال ميلاد حياة داخل العالم (11QtgJ 39:3، انظر أيضًا ٢:٣٢). لنصوص من أخنوخ، انظر *TWAT* 6:606.

ع. ج كما مع מָלַט، تأتي פָּלַט التي في الع. ق. داخل الع. ج. من خلال السبعينية σῴζω. وبالتالي، من الصعب تحديد أين يقف الجذر العبري وراء الترجمة اليونانية. انظر *TDNT* 7:965-1024 للمناقشة.

بقية، ربح: ← יָתַר [*yātar*] (إضافة، يكون إضافي، فائض، #٣٨٥٥)؛ ← שָׂרִיד [*śārîd*[1]] (فرار، نجاة من المعركة، #٨٥٨٦)؛ ← שָׁאַר [*šā'ar*] (يبقى، #٨٦٣٦).

خلاص، تحرير، فدية، إنقاذ: ← גאל [*g'l*] (يفدي، يحرر، فدية، #١٤٥٧)؛ ← ישע [*yš'*] (يكون منتصرا،

يتلقي عونا، يخلص، ينقذ، #٣٨٢٨)؛ ← מלט [mlṭ 1] (يصل إلي الأمان، يهرب، يلد، #٤٨٨٠)؛ ← נצל [nṣl] (ينقذ، #٥٩١١)؛ ← פדה [pdh] (فدية، يفدي، يحرر، #٧٠٠٩)؛ ← פלט [plṭ] (يخلص، يحضر إلى الأمان، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، يهرب، يحرر، #٨٥٧٢)؛ ← שִׁלּוּם [šillûm] (سلام، صداقة، فرح، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:177-223; *TDNT* 7:965-1024; *THAT* 2:420-27; *TWAT* 6:589-606; E. Gerstenberger, *Psalms 1*, FOTL 14, 1988, 96, 136-40, 169; G. Hasel, "The Remnant: The Origin and Early History of the Remnant Motif in Ancient Israel" (diss. Vanderbilt, 1970); idem, "Remnant," *IDB-Sup*, 735; M. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, 1979; E. Jenni, *Das hebräische Pi‘el*, 1968; H.-J. Kraus, *Psalmen*, BKAT 15/14, 1972; E. Schuller, *Non-Canonical Psalms from Qumran*, HSS 28, 1986, 11, 113, 119; M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20, 1990.

روبرت إل. هبارد الابن *Robert L. Hubbard, Jr.*

٧١١٩ (פַּלֵּט [pallet]، تحرير)، ← #٧١١٧

٧١٢٧ (פָּלִיט [palîṭ]، هارب)، ← #٧١١٧

٧١٢٨ (פָּלֵיט [palêṭ]، هارب)، ← #٧١١٧

٧١٢٩ (פְּלֵיטָה [p^{e}lêṭâ]، منفلت)، ← #٧١١٧

٧١٣٠ (פָּלִיל [palîl]، قضاة)، ← #٧١٣٦

٧١٣١ (פְּלִילָה [p^{e}lîlâ]، حكم)، ← #٧١٣٦

٧١٣٢ (פְּלִילִי [p^{e}lîlî]، دعوة للحكم)، ← #٧١٣٦

٧١٣٣ (פְּלִילִיָּה [p^{e}lîlîyâ]، حكم، قضاء)، ← #٧١٣٦

7134 פֶּלֶךְ

פֶּלֶךְ [pelek 1]، اسم، فلكة المغزل (#٧١٣٤).

ش. أ. ق أكد. *pilakku*، فلكة المغزل

ع. ق في أم ٣١:١٩، إن المرأة الفاضلة "تمسك المغزل بأصابعها" توجد هذه الكلمة أيضًا في ٢صم٣:٢٩، وتترجم عُجاز في NIV ومغزل في ترجمات أخرى. قد ترد لعنة داود على يؤاب من أجل القتل البريء لأبنير كالآتي "لا ينقطع من بيت يؤاب... كل عاجز على عكاز" أو "لا ينقطع من بيت يؤاب... كل ماسك بمغزل." إذا أخذت على أنها مغزل فستعني أن داود يتمنى لنسل يؤاب الذكور إما أن يكونوا متأنثين أو عاجزين لأن المرأة والعاجز هما الذان كانا يقومان بمهمة الغزل. إن المعنى "عكاز" لا يلقى دعماً كبيراً سوى أن منطق العدد يتطلبه.

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [’rg] (نَسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [dallâ 1] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [ḥōšēb] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [ṭwh] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [kîšôr] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [skk 2] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [‘ēreb 1] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek 1] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [rqm] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [ś^{e}rād] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [šbṣ] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [š^{e}tî 1] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [tpr] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت ألدن *Robert Alden*

7135 פֶּלֶךְ

פֶּלֶךְ [pelek 2]، منطقة، مقاطعة (#٧١٣٥).

ش. أ. ق تتصل هذه الكلمة بـأكد. *pilku*، مقاطعة (*AHw*, 863; Lipinski, 71). رغم أن هذا قد تم نقده بواسطة Demsky (انظر أيضًا Bowman, 688)، الذي يربط פֶּלֶךְ بـأكد. *pilku*، "عمل واجب، ضريبة على المجند." ومن ثم، فقط كان الرؤساء هم مجموعة من المراقبيين الذين كان عملهم بمثابة تسديد للضريبة الفارسية على منطقتهم. رغم أن هذه الكلمة تظهر في الأوغارتية (Sivan, 258)، فإن ورودها في مكان أخر في النصوص أكد. التي ترجع للقرن الثاني يقترح أنها أكادية بدلاً من سامية غربية (Huehnergard, 168). إن ظهور *pilku* في أكادي القرن الأول يقترح أنها أصل الكلمة العبرية פֶּלֶךְ الواردة في نحميا. بجانب كلمات أخرى عن الإدارة، استعارت العبرية هذا التعبير من مفردات بلاد ما بين النهرين.

ع. ق يرد هذا الإسم ٧مرات في نح٣ (ع.٩، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨). في كل حالة تشكل جزءاً من وصف الشخص المسئول عن إصلاح جزء من سور أورشليم. إن صيغة PN تليها GN: "رئيس (نصف) منطقة GN." إن GN المتصلة بنصف المناطق تتضمن أورشليم (مرتين)، قعيلة (مرتين)، وبيت صور. إن GN المرتبطة بجميع المقاطعات هي بيت هكاريم ومصفاة. وبالتالي فإن أقاليم ما بعد السبي تحت قيادة نحميا كانت مقسمة إلى خمسة أقاليم، مسماة بحسب مراكز مدنهم الكبرى (Williamson, 206; Blenkinsopp, 235 إقليم غير مسمى في وادي أريحا والأردن). أنظر أيضًا Aharoni, 418.

كورة، إقليم: ← אֶלֶף [’elep 3] (عشيرة، قبيلة، إقليم، #٥٤٨)؛ ← גְּלִילָה [g^{e}lîlâ] (دائرة، إقليم، جليل، #١٦٦٦)؛ ← חֶבֶל [ḥebel 2] (رباط، حبل، أرض، إقليم،

#٢٤٧٥)؛ ← כִּכָּר [*kikkār*] (إقليم، يحيط، #٣٩٧١)؛ ← מְדִינָה [*m*[e]*dînâ*] (كورة، ولاية، #٤٥١٩)؛ ← פְּלֻגָּה [*p*[e]*luggâ*] (ولاية، تيار، #٧١٠٦)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* [2]] (إقليم، ولاية، #٧١٣٥).

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, 1979[2]; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, OTL, 1988; R. A. Bowman, "Introduction and Exegesis to the Book of Ezra and the Book of Nehemiah," *IB* 3:551-819, 1954; A. Demsky, "Pelekh in Nehemiah 3," *IEJ* 33, 1983, 242-44; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, 1987; [aaE]. Lipinski, "Emprunts suméro-akkadiens en Hébreu biblique," *Zeitschrift für Althebraistik* 1, 1988, 61-73; D. Sivan, *Grammatical Analysis and Glossary of the Northwest Semitic Vocables in Akkadian Texts of the 15th-13th C.B.C. from Canaan and Syria*, 1984; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word 16, 1985.

ريتشارد هس *Richard Hess*

7136 פָּלַל

פָּלַל [*palal* [1] A]، بيعِّل. يقضي، يسدي حكماً، يتوقع (#٧١٣٦)؛ פָּלַל [*palal* [1] B]، هِتبَعيل. يصلي (صلاة: لاهوت)؛ פָּלִיל [*palîl*]، اسم قضاء (#٧١٣٠)؛ פְּלִילָה [*p*[e]*lîlâ*]، اسم حكم (#٧١٣١)؛ פְּלִילִי [*p*[e]*lîlî*]، اسم دعوة للقضاء (#٧١٣٢)؛ פְּלִילִיָּה [*p*[e]*lîlîyâ*]، اسم قرار، دينونة (#٧١٣٣)؛ תְּפִלָּה [*t*[e]*pillâ*]، اسم صلاة (مرتبطة بـ פָּלַל؛ #٩٥٢٥؛ ← صلاة: لاهوت).

ش. أ. ق من بين المعاجم القياسية، يعرف *HALAT* جذرين متجانسين لـ פָּלַל: أحدهم يعني يحكم في نزاع، التي ترد حصرياً في بيعِّل.، والأخرى تعني صلاة، تشفع، التي ترد حصرياً في هِيتَفعَل. إن حقيقة أن المعنى السابق يرتبط بـأكد. *palalum*، يشرف على، يراقب (*AHw*, 813)، بينما الجذر العبري المشترك المشكوك فيه *aalla*، يقطع نفسه في العبادة، أو الارتباط بالكلمة العبرية נָפַל، يسقط، يمكن اقتراحه لتدعيم التمييز المقترح الأخير بواسطة *HALAT's*. ومع ذلك فإن BDB، يشتق كلا الاستخدامين من جذر مشترك بالمعنى المقترح أساساً يتدخل، يتوسط. إن مجهودات ربط الاستخدام القضائي النادر لـ פָּלַל للإستخدام الشائع أكثر الذي يشير إلى الصلاة التشفعية يعتبر إجباراً لكن لا يثبت عدم صحتها (قا؛ A. Berlin and E. A. Speiser)؛ حتى الترجمة القضائية لـ פָּלַל في المعاجم القياسية تبقى غير مؤكدة (قا؛ Gerstenberger, *TWAT* 6:613).

ع.ق ١. ترد الصيغة الفعلية لـ פָּלַל ٤مرات؛ ترد أسماء مشتقة مختلفة بمجموع كلي ٦مرات. يرد الفعل פָּלַל مع المعنى المشتق "متوقع" في تك ٤٨:١١، ويستخدم بصورة ساخرة في حز ١٦:٥٢: إن أورشليم بأفعال شرها المتزايدة، "حكمت" وبرئت شر أختها السامرة وسدوم، التي، بالمقارنة لها، تظهرأبر منها. يصادق على المعنى القضائي الضئيل في مز ١٠٦:٣٠ التاريخي حيث يصف حكم فينحاس على اثنين ألصقوا أنفسهم بوضوح (צָמַד [#٧٥٣٧]؛ عد ٢٥:٥-٨، ترجمة Allen's translation "in mediation," *Psalm 101-150*, WBC, 1983, 46, is rather weak) ببعل فغور، ومن ثم أوقف الوبأ. فقط في ١صم ٢:٢٥ تشير פָּלַל بوضوح للقضاء الإلهي، رغم أن المعنى مثار جدل. واضح أن العدد يوظف تورية [لعب بالألفاظ] مستخدماً الجذرين أو المعنين لـ פָּלַל: إذا أخطأ شخص ضد صديقه الإنسان، فإن الله سيقضي (פָּלַל، بيعِّل.) في قضيته؛ إذا أخطأ إنسان ضد الله، فمن يصلي لأجله (פָּלַל، هِيتَفعَل)!

٢. إن صيغ الأسماء الأربع المبنية على الجذر פָּלַל تبين معاني مرتبطة: تشير פָּלִיל في خر ٢١:٢٢ إلى الموظفين الذين يحددون الغرامة التي يجب دفعها في حالة الإصابات، وفي تث ٣٢:٣١، بمعنى مشتق، تشير إلى الأعداء الذين هم أنفسهم يمكنهم أن يحكموا، فيصلون إلى حكم بخصوص تفرد صخر إسرائيل. تشير פְּלִילִי في أي٣١:١١، ٢٨ إلى الآثام المعاقبة (أيضًا، J. E. Hartley, *Job*, NIC, 1988, 412, 418)، أي، قضاء مطلوب ([מִן] עָוֹן פְּלִילִי، إن מִ في الع. ١١ على الأرجح كلمة ترتبط في نطقها بسابقها enclitic, M. H. Pope, *Job*, AB, 1973, 232). تشير פְּלִילָה في إش ١٦:٣ إلى تضرع المؤابين المفوض لقادة أورشليم من أجل أن يصنعوا إحساناً من أجلهم، بينما تصف פְּלִילִיָּה في ٢٨:٧ (لاحظ الترتيب chiastic للكلمة) الكهنة السكارى الذين أخلوا بوظيفتهم عندما كان لابد أن يحكموا في القضايا.

ب. ت تستخدم פָּלַל في المشنى العبرية والأرامية بصورة كبيرة لتشير إلى تحقيق، نقاش منطقي، وجدال (فعل פִּלְפֵּל ,פִּלְפֵּל؛ إسم פִּלְפּוּל ,פִּלְפּוּלָא، Jastrow, 1184).

عدالة، دعم: ← דִּין [*dyn* [1]] (يقضى، يناضل، يحكم، يدبر، #١٩٠٦) ← מִשְׁפָּח [*miśpāḥ*] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [*pll* [1] A] (يجلس في ساحة القضاء، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← צדק [*ṣdq*] (يكون عادل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [*špṭ*] (يقضى، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

THAT 2:427-32; TWAT 6:606-17; TWOT 2:725-26; D. R. Ap-Thomas, "Notes on Some Terms Relating to Prayer," VT 6, 1956, 225-41; A. Berlin, "On the Meaning of pll in the Bible," RB 96, 1989, 3190645-51; C. Houtman, "Zu 1 Samuel 2:25," ZAW 89, 1977, 412-17; E. A. Speiser, "The Stem PLL in Hebrew," JBL 82, 1963, 301-6; E. F. de Ward, "Superstition and Judgment: Archaic Methods of Finding a Verdict," ZAW 89, 1977, 1-19.

ريتشارد شولتز *Richard Schultz*

7142 פָּלַס

פָּלַס [*palas* [1]]، بيِعِّل. طريق واضح، يصنع طريقاً (#٧١٤٢).

ش. أ. ق للفعل جذور مشتركة في السرياني (*pᵉlas*، يخترق)، الأكادي (*palasu*، يخترق، يقتحم)، الآرامية (*fls* II, tear open)، والعربية (*flstm*، يوجد). أنظر أيضًا تيجرية.*f*olsa، يشق (قا؛ Tigrinya *fǝlǝsǝ*). إن إستخدام الجذر في النقوش الـ Carthaginian مذكورة في CRAI 1968, 125.

ع. ق يرد الفعل فقط في بيعِّل. رغم أن *HALAT* يميز ما بين פָּלַס وפָּלַס، فإنه من الصعب تمامًا أن نقرر ما إذا كان الفعل يعني "يمهد" أو "يلاحظ" (مثلاً، أم ٤:٢٦؛ ٥:٦، ٢١). يبدو أن جميع وروده في الأمثال تشتق من פָּלַס. ومع ذلك، فيجب ملاحظة أن جميع ورود פָּלַס (قا؛ مز٥٨:٢[٣]؛ ٧٨:٥٠؛ إش ٢٦:٧) في إطار الحكمة. (قا؛ Seybold, 53-66). مثلاً، لاحظ التوازي مع יָשַׁר، يكون مستقيمًا، وפָּלַס في إش ٢٦:٧. قا؛ أيضًا المناقشة حول נָכֹחַ. في الحالتين التي تستخدم فيهما פָּלַס، يعمل الرب كفاعل. يذكر إش ٢٦:٧ أن الرب سيمنح طريق مستقيمة وممهدة للبار (צַדִּיק). لاحظ أن תְּפַלֵּס تقف في توازي مع מֵישָׁרִים، إنصاف (#٤٧٩٧؛ < יָשַׁר، يكون مستقيمًا، #٣٨٣٧). إن فكرة تمهيد الرب لطرق الأبرار يجب أن تُفهم داخل قرينة حكمة يهوه في مكافأته لأولئك الذين يتصرفون بصورة صحيحة/ مناسبة عن طريق حفظ وصاياه. مز ٧٨:٥٠، حيث الرب أيضًا يعمل كفاعل للفعل יְפַלֵּס، تتطبق في قرينة مختلفة. إن عبارة יְפַלֵּס נָתִיב לְאַפּוֹ تعني حرفيًا "ينقي الطريق من أجل دينونته" ويجب أن تُفهم على أن يهوه لا يكبح غضبه.

ب. ت يذكر Jastrow (2:1183-85) أن الفعل פָּלַס التلمودي يعني يشق، ينتقي القطع، ومع ذلك، فإن إشارته إلى פְּלַשׁ جديرة بالاهتمام. هذا المعنى يعني يقسم، يجتاز، ويحتمل أن يرتبط بالفعل عبر. كت. الفعل פָּלַשׁ.

مستوي، مستقيم: ← אשׁר [*'šr* [1]] (يمشي بإستقامة، #٨٨٦)؛ ← ישׁר [*yšr*] (يكون مستقيما، مستوى، صحيح، #٣٨٣٧)؛ ← נָכֹחַ [*nākōaḥ*] (طريق مستقيمة، سلوك صحيح، عدالة، صدق، #٥٧٩١)؛ ← פלס [*pls* [1]] (طريق واضح، يصنع طريقا، #٧١٤٢)؛ ← שׁוה [*šwh* [1]] (يكون/ يصبح مثل، يكون متشابهاً، يسطح، #٨٧٥٠)؛ ← תקן [*tqn*] (يعدل، ينظم، #٩٥٤٥).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Notes on the Psalms," JTS 36, 1935, 147-56; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960, 115-16; K. Seybold, "Psalm LVIII. Ein Lsungsversuch," VT 30, 1980, 53-66.

لويس جونكر *Louis Jonker*

7143 פָּלַס

פָּלַס [*palas* [2]]، بيعِّل. يلاحظ (#٧١٤٣).

ش. أ. ق هناك جذر مشترك يصادق عليه في الأكادي *palasu*، ينظر إلى/ بعيدًا.

ع. ق يرتبط الفعل بمعنى الانتباه، ملاحظة/ تفحص (McKane, 315). تستخدم في أم ٥:٢١ لتؤكد على فكرة رؤية الله الكلية. إن الرجل الذي يموت من عدم التأديب هو الذي لا يدرك ملاحظة/ فحص الرب المستمر لطرقه. في كناية حكيمة عن الزانية، يذكر الكاتب أنها لم تلاحظ/ تدرك طريق الحياة، أي أن الطريق التي تتبعه تلك المرأة يقود إلى الموت (أم ٥:٦).

نظرة، ملاحظة، إدراك، نظرة، رؤية، يشاهد: ← חדה [*hdh* [2]] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חזה [*ḥzh*] (يرى، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חמה [*ḥmh* [1]] (يرى، يحذر من، يصبح مرئيا، #٢٧٧٨)؛ ← נבט [*nbṭ*] (ينظر حوله، يقبل كفعل تحديق، #٥٥٦٤)؛ ← פלס [*pls* [2]] (يلاحظ، #٧١٤٣)؛ ← צוץ [*ṣwṣ* [2]] (ينظر إلى، #٧٤٣٨)؛ ← ראה [*r'h* [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يلاحظ، #٨٠١١)؛ ← רצד [*rṣd*] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שׂקד [*śqd*] (يأخذ ملاحظ عن، #٨٥٦٧)؛ ← שׁאה [*š'h* [3]] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שׁגח [*šgḥ*] (يحدق، يحملق، #٨٧٠٨)؛ ← שׁור [*šwr* [1]] (يحملق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שׁזף [*šzp*] (يخطف نظرة عن، سفعة، شياط، #٨٨١٢)؛ ← שׁעה [*š'h*] (ينظر، يهتم بـ، يحملق في، #٩١٢٠)؛ ← שׁקף [*šqp*] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שׁתע [*št'*] (يحملق، ينظر، يشاهد، ينظر بقلق على، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970.

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

7144 פֶּלֶס

פֶּלֶס [peles]، اسم مؤشر الميزان (#٧١٤٤).

ع.ق ترد الكلمة فقط في أم١٦:١١ وإش ٤٠:١٢. لمناقشة حول الموازين מֹאזְנַיִם، موازين، #٤٤٠٤.

جيري إي. شيبارد Jerry E. Shepherd

7145 פָּלַץ

פָּלַץ [palas]، هِتبَعِل. رعدة، يرتعش، يرتجف (#٧١٤٥)؛ מִפְלֶצֶת [mipleset]، اسم صورة مخزية، شيء مريع (#٥١٤٥)؛ פַּלָּצוּת [pallasût]، اسم رعدة، رعشة، ارتجاف (#٧١٤٦)؛ תִּפְלֶצֶת [tipleset]، اسم ذعر، خوف (#٩٥٢٦).

ع. ق ١. ترد الصيغة الفعلية لـ פָּלַץ مرة واحدة في وزن هِتبَعِل. وتدل على حركة مستمرة ومتكررة جيئة وإياباً (أي٩:٦). مثل الكثير من الكلمات العبرية داخل المجال اللغوي للإرتعاش، الإرتجاف، تقع هذه الكلمة في القرينة المعروفة عن حضرة يهوه المتجلية الخلاقة، "المزعزع الأرض من مقرها فتتزلزل أعمدتها" ترد مع المترادف רָגַז (#٨٠٧٤)، يهتز، يرتجف، يثير.

٢. يرد اسم. פַּלָּצוּת، ارتعاد، زعزعة، ارتجاف ٤مرات. في كل حالة يصف الاستجابة الداخلية لحقيقة مزعجة خارجية. هذه العواطف القوية، الناتجة في هزة جسدية، توصف كشيء واقع على (إش٢١:٤؛ בָּעַת #١٢٨٦)، يغمر (مز٥٥:٥[٦]؛ حز٧:١٨، כָּסָה، #٤٠٥٩)، وحتى قابض على (أي٢١:٦، אָחַז #٢٩٦) شخص.

٣. يرد اسم. מִפְלֶצֶת ٤مرات في الع. ق: مرتين في ١مل ١٥:٣ ومرتين في القصة الموازية الموجودة في ٢أخ ١٥:٦. واضح أنه يستخدم بصورة سلبية إما كوصف لصنم، أو تعبير فني لنوع معين من الأوثان. إن إستخدام مثل هذا التعبير يؤكد على الافتراض السلبي جدًا بأن الأصنام وعبادة الأصنام كانت ستنسجم مع الإسرائيلي الأمين. انظر المزيد في #٥١٤٥.

٤. ترد الصيغة תִּפְלֶצֶת مرة فقط في إر ٤٩:١٦. تستخدم لتصف قوة أدوم السابقة أمام الأمم. فيما سبق كانت أدوم تسبب الذعر (٤٩:١٦)، وأما الآن فقد خربت لتصبح هي ذاتها موضوعاً للذعر (٤٩:١٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:726.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.

٧١٤٦ (פַּלָּצוּת [pallasût]، ارتعاد، ارتعاش، ارتجاف) ← #٧١٤٥

7147 פָּלַשׁ

פָּלַשׁ [palas]، قَلْ. دحرج (# ٧١٤٧).

ش. أ. ق ترد الكلمة الأوغارتية plt (UT, 2056) في قصة بعل وموت، عندما عند موت بعل، نثر "تراب المرمغة" على رأس إيل (KTU 1.5 vi 15, 16).

ع. ق يوجد الفعل פָּלַשׁ ٤مرات في الع. ق.، دائمًا في هِتبَعِل.؛ ٣مرات يعبر عن النواح عن طريق التمرمغ في التراب (إر ٦:٢٦؛ حز ٢٧:٣٠؛ مي ١:١٠)، قد تعتبر وصية إرميا لرؤساء القطيع بأن يولولوا ويتدحرجوا (إر٢٥:٣٤) حذفاً لنفس الفكرة. إن التعبير هو وصف لعادات النواح (مثلاً، أي ٢:٨، ١٢).

ب. ت يوجد الفعل في RL في الإشارة إلى النصوص الكتابية.

دحرجة: ← גָּלַל [gll [1]] (دحرج، دحرج بعيدا، انحدر، جر، تمرغ، #١٦٧٠)؛ ← גֹּלֶם [glm] (طوى [الغطاء]، #١٦٧٦)؛ ← פלשׁ [plš] (دحرج، #٧١٤٧)؛ ← קפד [qpd] (طوى، #٧٨٨٦).

البيبلوجرافيا

J. C. L. Gibson, CML[2], 73, 155; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 80.

أي. إتش. كونكيل A. H. Konkel

٧١٤٨ (פְּלֶשֶׁת [peleset]، فلسطيني، فلسطين)، ← #٧١٤٩

7149 פְּלִשְׁתִּי

פְּלִשְׁתִּי [pelistî]، فلسطيني (#٧١٤٩)؛ פְּלֶשֶׁת [peleset]، فلسطيني، فلسطين (#٧١٤٨).

ش. أ. ق في المصرية P-r-s-t-w؛ أكد. Pa-la-as-tu، فلسطين؛ السبعينية ἀλλοφύλοι، أجانب؛ مصادر يونانية أخرى تشير إلى πελάσγοι، شعب البحر. ترد الكلمة فلسطينيين ٢٨٨مرة في الع. ق ومشتقاتها الجغرافية، فلسطين، ٨مرات (← فلسطنين: لاهوت).

يحتوي المعبد الجنائزي لرمسيس الثالث (١١٩٠-١١٥٠) في مدينة هابو Habu على مشهد ملحوظ يصور معركة بحرية حدثت في سنته الثامنة بين المصريين و"شعب البحر." بعد المعركة يُعرض رمسيس مع ثلاثة صفوف من الأسرى، لابسين بصورة موحدة أغطية للرأس على شكل

"تيجان مكسوة بالريش" وتنورات، مماثلة لتلك التي كان يلبسها مبعوثين إيجيين Aegean [من بحر إيجة]، كريت، وسوريا. تُظهر مشاهد أرض المعركة بأنهم كانوا يحاربون من المركبات بينما كانت عائلتهم تتبعهم في عربات تجرها الثيران (Barnett, 372). ما هو أكثر أهمية هو الوصف المصاحب للغزاة: " كان حلفائهم هم الفلسطنين، Tjeker، Shekelesh, Denye(n)، وWeshesh، أراضي متحدة" (*ANET*, 262). هذا الترابطات توصف عن طريق أغطية للرأس مختلفة، بشكل ملحوظ خوذة ذات القرون، مماثلة للتي كانت للمرتزقة الـ Sherdan في جيش رمسيس الثاني (Brug, 27). بعد هذه المعركة—كما هو مفترض بصفة عامة—"سُمح" لهم بالإستقرار في السهل الساحلي الجنوبي لساحل البحر الأبيض المتوسط، في المنطقة التي تدعى فلسطين، وهو إشتقاق ملحوظ من فلسطيني. بحسب ١صم ١٧:٦ إحتل الفلسطنين بعد ذلك خمسة مدن رئيسية هي : غزة، أشقلون، أشدود، عقرون، وجت (يشار إليهم عادة بالمدن الخمس). تشهد الإكتشافات في عدة مواقع من العصر الحديدي، مثلاً، تل كثيل Tel Qasile، دور Dor، عكاو Acco، بيت شين Beth Shean، تل بطشا Tel Batash، إلخ إلى وجودهم في أماكن أخرى (Dothan, 25-91).

١. الثقافة المادية. إن إتقان الفلسطينيين لتقنية الحديد (Muhly, 52) أعطتهم حدود عسكرية لكي يتحكموا في المناطق المحيطة عسكرياً وإقتصادياً (قا؛ ١صم١٣:١٩-٢٢). بعيدًا عن إهتماماتهم البحرية القوية (Artzy, 82)، فقد وسعوا أنشطة تجارتهم داخل الأرض، مما جعلهم في صراع مع الإسرائيلين الأوائل المستقرين في المرتفعات (Kitchen, 60). يجادل Wood (51) بأنهم في الواقع أخرجوا المصريين من كنعان، وبالتالي فقد وطدوا هيمنتهم السياسية حتى وادي الأردن. هذه المراحل الناجحة للإستقرار الفلسطيني من مستعمرات مرتزقة في البداية (Beck, 93-95) إلى سياسة موطدة، أنشأ عملية حية وديناميكية، "تأسست أثناءها مدن مخططة كبيرة وكذلك مستعمرات ريفية أصغر وتطورت بصورة مركزة في فلسطين" (Mazar, 313).

كشفت الإكتشافات في مواقع مختلفة مقدمة لنوع مميز جديد للخزف فيما يتعلق بشكلها (أي، جرار الركاب، kraters، علب للمجوهرات، أباريق ذات أنبوب كمصفاة، kernors خواتم، زجاجات، إلخ) والتزيين (معدن الكروم الأسود والأحمر فوق غطاء مقعد أبيض white slip، مع أربطة حلزونية هندسية، أو صور على شكل "بجع" أو سمك) (Dothan, 1982, 94-218).

رغم أنها شديدة الإرتباط بالعالم المسيني (مدينة مسيني القديمة في جنوب اليونان(IIIC إلا أن هذه كانت تصنع محلياً (Gunneweg, 15). إن الإنتشار الممتد للخزف الفلسطيني من نجب إلى دان يبين مدى الإتصالات الفلسطينية. بطل عمل هذا الفخار المميز بنهاية العصر الحديدي الثاني (Fritz, 192). علاوة على أن العثور في المناطق الفلسطينية على التوابيت الطينية/ الخزفية صنعت بشكل إنسان وذات أغطية تحمل صور لأغطية الرأس الفلسطينية، لا تدل عادة على وجود الفلسطينيين، إنما يجب وضع في الإعتبار أنها كانت في الحقيقة عادة مصرية (Weippert, 372).

إن التماثيل الطينية الصغيرة، بشكل ملحوظ في أشدود (Keel, 138)، العديد من الأختام (Garbini, 446)، حوالي ١٦ نقش (Naveh, 21)، وأسماء شخصية تعرف "كفلسطيني"، ولو أنها من فترات متأخرة (Kempinski, 20)، تكشف عناصر الثقافة المميزة على الساحل الفلسطيني التي تشبه الميسيني Mycenean IIIB and C بأكثر من طريقة (Karageorghis, 161). إن التخطيط المدني والبنايات، خاصة معبد تل كاسيل Tel Qasile (Mazar, 320-22)، يؤكد الرأي القائل بأنه في نهاية عصر LB دخل كنعان شعب جديد وقوي وإغتصب القوة السياسية والإقتصادية التي كانت للمصرين قبلاً (Wood, 52; but see Singer, 44)

٢. تاريخ الفلسطنين. إن أصول الفلسطينين لاتزال موضوعاً للجدل الكبير (Helck, 132). إن رأي Brug's view (201-5) بأنهم كانوا كنعانين في الأصل، وقد تأثروا تأثرمحدود بالمرتزقة الأجيين Aegean في الجيش المصري، لم يلق دعماً كبيراً. من جانب آخر غالى Dothan (21) و(16) Karageorghis في التأكيد على أصلهم الأجيني Aegean، خاصة الأصول الـ Cypriot. تشير الدراسات الحديثة إلى الطبيعة المتنوعة والمعقدة لأصلهم وثقافتهم المادية (Howard, 321). إن السمات المميزة الممثلة في ثقافة العصر الحديدي المادية لمدن فلسطين الساحلية تشير إلى انبثاق، تطور، ثم اختفاء شعب مهاجر لم يحل محل السكان الأصليين، إنما أصبحوا الأرستقراطية العسكرية والمدنية التي في البدء كانت مسيطرة، إنما في النهاية استوعبت داخلها (Mazar, 327). كمحاربين محترفين منقولين بالبحر كان لابد أن يسعوا للحصول على أقران من السكان المحليين الذين سيطروا عليهم سياسياً واقتصاديا (Mendenhall, 542). فمجرد أن استوعبوا الثقافة الكنعانية، أقاموا علاقات تجارية ممتازة مع الفنيقيين.

بحسب "جدول قائمة الأمم" (تك١٠: ١٤)، إن "كسلوحيم (الذين خرج منهم الفلسطيني) و كفتوريم" نشأوا من مصر (Rendsburg, 96). في صف ٢: ٥ يتساوى الفلسطنين بالكريتيين (كريت)، بينما يذكر إر ٤٧: ٤ وعا ٩: ٧ جزيرة كفتور (كريت) كمكان نشأتهم. في الأدب النبوي من عاموس

إلى زكريا (عا ١:٦-٨؛ زك ٩:٥-٨) كانوا لا يزالون صورة مصغرة من أعداء إسرائيل. إن قصص التابوت ودورة شمشون تعكس الصراع القائم ما بين الفلسطنين والإسرائيليين الأوائل، وهي المحصلة التي عملت كحافز على إقامة النظام الملكي (Hindson, 148). بعد أن هُزم شاول من قبل الفلسطنين عند جبل جلبوع، أنهى داود مرة وللأبد التحالف الفلطسيني القوي للولايات (٢صم ٥:٢٥). إن تواجدهم في شفلة Shephelah يُجهل بشكل كبير في الأدب التاريخي للع. ق. ، ربما بسبب أن المدن الفلسطينية عملت بصورة مستقلة عن مملكة إسرائيل ويهوذا (Beck, 140). كولاية تابعة أقل أهمية إقتصادياً لمصر (وفيما بعد لأشور) عن الفينيقيين، انخرطوا أكثر وأكثر في الزراعة (خاصة، إنتاج زيت الزيتون) عن التجارة، كما يُستدل عليه من الاكتشافات الأثرية في مثلاً، تل ماكين Tel Miqne (Gitin & Dothan, 208) and Dor (Raban, 121).

تشير السجلات الآشورية للقرن الثامن والسابع دائمًا إلى المدن الفلسطينية وسياسات ملوكها المتوالين. إن هدف غزو تغلث فلاسر الثالث للشرق كان لكي يسيطر على تجارة البحر المتوسط الملاحية (Tadmor, 87-88). فضل الحكام الآشوريين أن يبقوا أوضاع المدن الفلسطينية كولايات دافعة للجزية ذات حكم ذاتي بدلاً من إلحاقها بالإمبراطورية. أصبح ماتنتي والي أشقلون، حانو والي غزة، وأخرون تابعين له (*ANET*, 282). غني عن القول، كانت مدن فلسطين تتمرد من حين لأخر (727, 713, 705 cf. *IJH*, 444)، قام سرجون بحملة عسكرية ضد تحالف الولايات السورية-الفلسطنية ضد آشور، والتي من جراءها أجبرت المدن الفلسطنية غزة، أشدود، وعقرون، إلخ على دفع جزية باهظة (Beck, 151). يوصف الهجوم الآشوري بصورة حية في نقش ضئيل البروز على حوائط قصر سرجون في كورسابد Khorsabad (Brug, 38-39). كنتيجة لدور حزقيا القيادي للثورات التي تلت موت سرجون، صادر سنحاريب منطقة يهوذا (قا؛ إش ١:٧) وأعطاها للملوك الفلسطنين المخلصين "ماتنتي Mitinti، ملك أشدود، بادي Padi، ملك عقرون، وسليبل Sillibel، ملك غزة" (*ANET*, 288; cf. Mittmann, 92). ركز خلفائه جهودهم القوية لغزو مصر، الذي إستلزم السيطرة التامة على مدن فلسطين كمقرهم الاستراتيجي. إن حياديتهم المحترسة لم تحميهم من الإغارات المستمرة بواسطة الجيوش الأجنبية التي كانت تعبر في منطقتهم، أقلهم جميعاً كانوا المصريين (صف ٤:٢) و البابليين، حملة نبوخذ نصر العسكرية ضد يهوذا في ٥٩٧ و٥٨٦- جلبت أيضًا نهايتهم (Beck, 158). كما كان الوضع مع اليهوديين، طرد كثير من الفلسطنين إلى بابل. بعد الغزو على يد الأسكندر في ٣٣٢، أصبحت أشدود، أشقلون، وغزة مدن مستقلة مرة أخرى. لا يرجح بقاء أي شيء من الثقافة الأصلية فلسطيني في هذه المرحلة بصورة مميزة عدا من أجل إسمه (Herodotus 1.105; 2.104). يبدو أن الكلمتين الدخيلتين في عبر. كت. هو كل ما تبقى من حضورهم السابق في الأرض المقدسة، أي סֶרֶן (شيخ القبيلة، ١صم ٨:٥؛ ٤:٦، ١٦) وכּוֹבַע (خوذة، ١صم ٥:١٧).

٣. دیانة الفلسطنين. يعرف القليل عن ديانة الفلسطنين لأن الألهة المرتبطة بهم في الع. ق.، أي، داجون (١صم٥:٤)، عشتاروث (١صم ٣١:٨-١٣)، وبعل زبوب (٢مل ٢:١)، هي آلهة كنعانية (Brug, 182-88). يشير الع. ق. أيضًا إلى كهنتهم، عرافيهم (١صم ٢:٦)، وسحرتهم (إش ٦:٢)، الذين كانوا مبجلين للغاية (Hindson, 32). يجب إفتراض أنهم تبنوا معتقدات وعادات الديانة الكنعانية. إن الفنون الأثرية تبين وجود ممارسات دينية معينة، مثلاً، κέρνος (حلقة مفرغة على قمة يقف عليها صورة مصغرة لأواني، طيور صغيرة، حيوانات طينية)، صُنعت على الأرجح كغرض طقسي خاص؛ بالمثل the Ashdoda (تمثال مؤنث نصفه السفلي يشبه السرير، على الأرجح يمثل آلهة الخصب جالسة على عرش). تُظهر التماثيل المؤنثة تراث مسيني Mycenean ديني حيث عبدت الآلهة المؤنثة في المقام الأول. إن إشارات الع. ق لسيادة الآلهة الذكور يعكس في الأغلب المعتقدات الدينية والممارسات الطقسية ذات وقت متأخر وذات سمات كنعانية.

تظهر الإكتشافات أيضًا أن كل مدينة فلسطنية كان لديها قدس. إن هيكل تل أوزيل Tel Oasile يعتبر فريداً في فلسطين. يتكون من ثلاثة طبقات متتالية (Strata XII-X) لثلاثة معابد إضافية مميزة (ترجع تاريخها إلى القرن ١٢-١٠) كان ذو منصة من الطوب اللبن ومقاعد خشبية ومذبح للذبيحة على شكل مربع ، إلخ. لا يتطابق مع تصميم الهياكل الكنعانية إنما بالأحرى لتلك التي كانت في إيجة وفي قبرص (Mazar, 322). وُسعت الحجرة المربعة الرئيسية (٧ × ٧متر) لكي تتضمن دهليز، ساحة أساسية، وحجرة في الخلف (Mazar, 320). أحيانًا كان السقف يدعم بعمودين مركزيين free-standinig (قا؛ قض ٢٩:١٦). يبدو أن تقليد البناء المستقل هذا توقف بنهاية القرن الحادي عشر (Fritz, 193). كان هناك أيضًا مدفأة مستديرة سطحها مغطى بالحصي، و*bamah* مصنوعة من الجص الأبيض، وقاعدة للعبادة ذات عجلات من بين الأشياء الدينية التي أكتشفت في بناء ٣٥٠ في عقرون، التي تشبه الهيكل الفلسطيني في تل كاسيل Tel Qasile (Dothan & Gitin, 29-30). كما أكتشف أيضًا مذبح بأربعة قرون في عقرون (Bierling, 46).

٤. شرعية فلسطين. بسبب سمعتهم السيئة في الكتاب المقدس لأنه أحدثوا عداوة منتشرة وأوقعوا إضطراباً ضد الإسرائيليين أثناء الفترة الأولى (العصر الحديدي الأول)

من استقرارهم، إنما أيضًا كأعداء لاحقين في الشئون العسكرية، السياسية، والاقتصادية، كان الفلسطنين يرون بصورة سلبية (Raban & Stieglitz, 35). تذكر تقنيتهم ومهاراتهم العسكرية فقط بصورة عابرة (قا؛ ١صم١٣:١٩-٢٢). ومع ذلك فإن الإكتشافات الأثرية تظهر أنه كان هناك حرفيين، محاربين شجعان، بنائين ممتازين، سياسيين قاسين، مزارعين منتجين بصورة كبيرة، وأناس متعمقين دينيا. إن إسهامات فلسطيني العصر الحديدي في الإزدهار، الثقافة، الفن، والعمارة يمكن اعتبارها بالفعل.

فلسطينيين: ← אַשְׁדּוֹד [*'ašdôd*] (أشدود، #٨٤٦)؛ ← אַשְׁקְלוֹן [*'ašqᵉlôn*] (أشقلون، #٨٨٤)؛ ← גַּת² [*gat²*] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [*'azzâ*] (غزة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [*'eqrôn*] (عقرون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [*pᵉlištî*] (فلسطين، #٧١٤٩)؛ ← فلسطينيين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

M. Artzy, "On Boats and Sea Peoples," *BASOR* 266, 1987, 75-84; R. D. Barnett, "The Sea Peoples," *CAH* II/2, 1975, 359-78; B. L. Beck, *The International Roles of the Philistines During the Biblical Period*, 1980; N. Bierling, *Giving Goliath His Due. New Archaeological Light on the Philistines*, 1992; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, 1982; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, 1982; idem, "Philistines, Archaeology," *ABD* 5:328-33; idem and M. Dothan, *People of the Sea: The Search for the Philistines*, 1992; idem, "Ekron of the Philistines," Part I, *BARev* 16/1, 1990, 20-36; V. Fritz, *An Introduction to Biblical Archaeology*, 1994; G. Garbini, "Philistine Seals," in *Horn Festschrift*, 1986, 443-48; S. Gitin, "Ekron of the Philistines," Part II, *BARev* 16/2, 1990, 32-42; J. Gunneweg, T. Dothan, I. Perlman, S. Gitin, "On the Origin of Pottery from Tel Miqne-Ekron," *BASOR*, 264, 1986, 3-16; W. Helck, *Die Beziehungen Aegyptens und Vorderasiens zur Aegaeis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, 1979; E. Hindson, *The Philistines and the Old Testament*, 1971; D. M. Howard, "Philistines," *POTW*, 231-50; V. Karageorghis, "Exploring Philistine Origins on the Island of Cyprus," *BARev* 10/2, 1984, 16-28; H. J. Katzenstein, "Philistines, History," *ABD* 5:326-28; A. Kempinski, "Some Philistine Names from the Kingdom of Gaza," *IEJ*, 37/1, 1987, 20-24; K. A. Kitchen, "The Philistines," *POTT*, 53-78; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, 1990; G. E. Mendenhall, "Cultural History and the Philistine Problem," *Horn Festschrift*, 1986, 525-46; S. Mittmann, "Hiskia und die Philister," *JNSL* 16, 1990, 91-106; J. D. Muhly, "How Iron Technology Changed the Ancient World and Gave the Philistines a Military Edge," *BARev* 8/6, 1982, 40-54; J. Naveh, "Writing and Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh," *IEJ* 35, 1985, 8-21; A. Raban, R. R. Stieglitz, "The Sea Peoples and Their Contributions to Civilization," *BARev* 17/6, 1991, 34-52; G. A. Rendsburg, "Gen 10:13-14: An Authentic Hebrew Tradition Concerning the Origin of the Philistines," *JNSL* 13, 1987, 89-96; I. Singer, "How Did the Philistines Enter Canaan? A Rejoinder," *BARev* 18/6, 1992, 44-46; L. E. Stager, *Ashkelon Discovered. From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems*, 1991; E. Stern, "How Bad Was Ahab?" *BARev* 19/2, 1993, 20-29; H. Tadmor, "Philistia Under Assyrian Rule," *BA* 29/3, 1966, 86-102; H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, 1988; B. Wood, "The Philistines Enter Canaan—Were They Egyptian Lackeys or Invading Conquerors?" *BARev* 17/6, 1991, 44-52; G. E. Wright, "Fresh Evidence for the Philistine Story," *BA* 29/3, 1966, 70-86.

جي. بي. جي. أوليفر *J. P. J. Olivier*

٧١٥٣ (פֶּן [*pen*]، خشية أن، وإلا)، أدوات

7154	פַּנַּג

פַּנַּג [*pannag*]، تعبير غير مؤكد يطلق على بند من التجارة (الزراعي؟): حبوب (محمصة/ مجففة؟)، وجبة، أو دقيق مشتق من الطحين(؟)؛ *panakes* (نبات) أو opopanax (مادته الصمغية) (؟) (مرة واحدة؛ #٧١٥٤؛ *HALAT* 884b).

ش. أ. ق قد توجد جذور مشتركة محتملة في أكد. *pannigu*، معجنات، حلويات؛ ونوع من الوجبات/ الدقيق (*AHw* 2:818b)؛ والحثية *punniki*، معجنات، حلويات (Friedrich, 173a)؛ قا؛ اللاتينية *panicium*، كل ما هو مخبوز، معجنات، البنيك (نبات عشبي من النجليات)/ حبوب (أي، حبوب صالحة للأكل من الحشائش وجنس الـ *Panicum*؛ قا؛ Lewis-Short, 1297c). كتناقض لهذا التقارب المعجمي واللغوي، من المحتمل كبديل أن تكون هناك أسماء ذات صلة في اليونانية πανακής، شفاء كلي؛ شفاء ذاتي (جميع النباتات المتنوعة التي تحمل سمة علاجية؛ قا؛ Liddell-Scott, 1295b re ὀποπανάξ، حرفيًا نسغ الـ πανάξ (راتنج كبديل للبلسم]؛ أيضًا Stol, 68-71).

ع. ق إن الورود الوحيد في الع. ق. لـ פַּנַּג يظهر في

حز ١٧:٢٧ كجزء من قائمة البضائع (الزراعية؟) التي كان يهوذا وإسرائيل يتاجروا بها مع صيدا (التي ينوح على خرابها نبوياً في קִינָה في حز ٢٧:٣ب-٣٦؛ قا؛ Zimmerli, Ezechiel 2, 631; ET: Ezekiel 2, 48). تتضمن قائمة البنود الأتي: (١) إما "قمح المنيت" (مس.) أو "قمح والمبعة [مادة صمغية يابسة تستخرج من اللبني [/ الأيذن] صمغ راتنجي يستخرج من نبات القستوس" (<[בחטים ונכ (א) ת *؛ مبعة، إما مادة راتنجية صلبة من شجرة طبية أو بلسم سائل من لحاء شجر الـ Styrax officinalis [أي، المبعة الشرقية]؛ الأيذن، عصارة راتنجية من الايذن من فصيلة الكستس Cistus; so Cornill; Eichrodt; BHS؛ قا؛ تك ٢٥:٣٧؛ ١١:٤٣)؛ (٢) التعبير الذي نحن بصدده פַּנַּג؛ (٣) عسل؛ (٤) زيت؛ و(٥) צֳרִי، يلسم أو بلسان [مرهم عطري].

بالنسبة لمعنى الكلمة ذات الورود الواحد פַּנַּג، فإن الترجمات القديمة المتنوعة التخمينية هي: تترجم السبعينية مرتين باليونانية μύρων καὶ κασία، مرهم/ دهن وقرفة؛ يمثل الترجوم الصيغ المتعددة קוֹלְיָא، حبوب مجففة؛ دقيق من حبوب مجففة (قا؛ Jastrow, 1328a; Zimmerli؛ رغم أن Dalman يعتبر الآرامية קלוויא، [ed. of P. A. de Lagarde, Prophetae chaldaice, 1872] كلمة دخيلة مشتقة من اليونانية κολβία/ κολλύβα [انظر G. Dalman, Aram isch-ὑneuhebr isches Wrterbuch, 1901, 361; 2d ed., 1922, 378a; cf. qwlwy' קולויא, 3d ed., 1938, 378a)؛ تترجم البيشيتة dwhna'، طحن (قا؛ العبرية، مرة واحدة דֹּחַן، طحن، في حز ٩:٤؛ Loew, 1:738-40 on the millet species Panicum; Forbes, 3:87-88, 91; so NRSV; meal, REB)؛ وتترجم الفولجاتا بـ balsamum، بلسم. لقد خمن المفسرون والترجمات الحديثة: شمع (من דּוֹנַג *، أيضًا Cornill; Hoffmann, 15; Bertholet[?]); Kraetzschmar; Fohrer-Galling, 157; Eichrodt; JB; cf. BDB 815a)؛ تين (حديث *) וּפַגִּים؛ قا؛ نشيد الأنشاد ١٣:٢؛ كذلك RSV, NAB)؛ وحلوى (قا؛ أكد. pannigu، معجنات، حلويات؛ أيضًا NIV).

تقول أغلب المؤشرات أننا يجب أن نتوقع العبرية פַּנַּג أنها تشير إلى بضائع زراعية تقع هويتها حيث تخمن المعاجم أكد.، الحثية، الآتينية بمعنى مترجم من قبل الترجوم والبيشيتة: بعض أنواع الحبوب (المحمصة؟)، وجبة، أو دقيق مشتق من الطحين. ومع ذلك، لا يجب أن نتجنب احتمالية أن العبرية פַּנַּג قد تشير إما إلى نبات panakes أو راتنج، opopanax (أيضًا Stol, 71).

ب. ت كجذر مشترك محتمل آرامي يهودي آخر، يقرأ الترجوم الفلسطيني لتك ٢٠:٢٢ וּפַנָּגָת في بعض الطبعات، رغم أنها يجب أن تعدل إلى القراءة וּפַנֶּנֶת، وهي توسلت/ تشفعت (Jastrow, 1186a; cf. 1134b).

حبوب، شعير، دخن، أرزّ، الخ: ← אָבִיב [’ābîb] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [biṣqālôn] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [bar [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩) ← גָּדִישׁ [gādîš [1]] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [geres] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [dōḥan] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel [4]] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [m^elîlâ] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannag] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل [براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [ś^e‘ōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [1]] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber [2]] (حب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

A. Bertholet, *Das Buch Hesekiel erklὑrt*, KHAT 12, 1897; C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, 1886; W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, ATD 22/1-2, 1965-1966; ET: *Ezekiel*, OTL, 1970, 379; G. Fohrer and K. Galling, *Ezechiel*, HAT 1/13, 2d ed., 1955, 157; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 2d ed., 1965, 87-88, 91 (on the millet species *Panicum miliaceum*, L.); J. Friedrich, *Hethitisches Wrterbuch*, 1952, 173a; G. Hoffmann, ـber einige phoenikische Inschriften, 1889, 15; R. Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel*, HKAT, 1900; C. T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary*, 1879, 1297c; H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1968, 1295b; I. Loew, *Die Flora der Juden*, 1 and 2, Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation 4, 1928, 1:738-40 (on the millet species *Panicum miliaceum*, L.); M. Stol, *On Trees, Mountains and Millstones in the Ancient Near East*, 1979, 68-71; W. von Soden, "Zum hebrὑischen Wrterbuch," *UF* 13, 1981, (157-64) 163; W. Zimmerli, *Ezechiel 2*, BKAT 13/2, 1969, 631; ET: *Ezekiel 2*, trans. J. D. Martin, 1983, 48.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

7155 פָּנָה

פָּנָה [*panâ*]، قَلْ. تحول إلى جانب، دار؛ إلتفت إلى؛ نقل؛ بيعِّل. ينصرف عن، يوضح، يعد طريقاً؛ هِفْعِيل. يتراجعَ (في قتال)؛ يدير ظهره/ كتفه؛ يفر؛ هُفَعَل.. يجعله يتراجع؛ يكون متحولاً (١٣٤مرة؛ #٧١٥٥)؛ פְּנִימָה [*p^e^nîmâ*]، اسم، داخل، الأجزاء الداخلية، (#٧١٦٣)؛ פְּנִימִי [*p^e^nîmî*]، صفة داخلي (#٧١٦٤).

ش. أ. ق يصادق على الفعل تمامًا في اللغات الأخرى: أكد. *panû*، يتحول تجاه؛ المصرية *pn'*، يتحول؛ الأوغارتية *pn*، يتحول؛ في صيغة الأمر، انتبه!؛ قا؛ الأثيوبية *faannawa*، يجعل شخص ما يتحول إلى اتجاه، يرسل.

ع. ق ١. في الإستخدامات اليومية تشير פָּנָה إلى التحول إلى إتجاه معين (تث ٢:٣؛ يش ١٥:٢، ٧؛ ١صم١٣:١٧؛ ١مل ١٧:٣)، تحويل إتجاه (تث ١٠:٥)، يدور (٢صم١:٧)، التوجه إلى إتجاه معين (١مل ٧:٢٥؛ حز ٨:٣؛ ٤٣:١).

٢. لاهوتياً، ترتبط פָּנָה بالتوجه الروحي، مثل الالتفات إلى الأوثان (لا١٩:٤) أو الطريق الذي يختاره المرء (إش ٥٣:٦؛ قا؛ ٥٦:١؛ أي ٣٦:٢١؛ قا؛ שׁוּב). حذر موسى الشعب أن لا ينصرفوا بعيدًا عن الرب الإله (تث٢٩:١٨[١٧]). أتهم الإسرائيليون بأنهم أداروا ظهورهم إلى الله وليس وجوههم (إر ٢٧:٢؛ قا؛ تث٣١:١٨). لمقارنة שׁוּב ,פָּנָה وשׁוּר انظر שׁוּב (#٨٧٤٠).

٣. نادرًا ما تستخدم פָּנָה بمعنى التحول إلى الله (إش٤٥:٢٢) (قا؛ שׁוּב). إن المعنى الدقيق لـ هِفْعِيل. من פָּנָה هو "عمل الإستعدادات" لنهضة، رجوع روحي إلى الله (إش ٣:٤٠؛ قا؛ ٥٧:١٤؛ ٦٢:١٠)، باستخدام صورة تنظيف طريق غير ممهد (ملا ٣:١).

٤. بمفهوم الإنتباه إلى، تستخدم פָּנָה في الصلاة (مز١٦:٢٥؛ ٦٩:١٦[١٧])، دائمًا في التضرع إلى الله من أجل الرحمة (٨٦:١٦؛ ١١٩:١٣٢). كان المرنم متأكداً من أن الله سيستجيب (פָּנָה) لصلاة المنسحق (١٠٢:١٧[١٨]). في مواقف معينة لا يلتفت (פָּנָה) الله للتقدمات (عد ١٦:١٥؛ ملا٢:١٣). في أوقات أخرى يعلن الله إستعداده لأن يلتفت (פָּנָה) بمعنى يحسن إلى شعبه (حز ٣٦:٩).

٥. ترد الصفة פְּנִימִי، داخلي في الع. ق. حصرياً فيما يتعلق بالتراكيب أو أجزاء البنايات، مثل القصور (الساحة الداخلية، أس ٤:١١؛ ٥:١) أو فناءات الهيكل (حز ٨:١٦). يفضل هذا التعبير بالنسبة لحزقيال (٢٤مرة). بعيدًا عن المجد الذي قد يملأ الساحة الداخلية (١٠:٣)، فإن التعبير معماري في الأساس.

التحول، الارتداد، الرجوع، الجحود، التوبة ← זוּר [*zwr*] [2] (يستدير مبتعداً، #٢٣١٩) ← חמק [*ḥmq*] (يتنحى جانباً، #٢٨١١) ← יקע [*yq'*] (يتنحى جانباً، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq'*] (يخلص نفسه، #٥٩٣٦) ← סבב [*sbb*] (يستدير، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥) ← סור [*swr* [1]] (يتنحى جانباً، #٦٠٧٣) ← פנה [*pnh*] (يستدير إلى الجانب، #٧١٥٥) ← שׂטה [*śṭh*] (يتنحى جانباً، #٨٤٧٤) ← שׁוב [*šwb* [1]] (يتوب، يستدير، يرجع، يعود، ينسحب، #٨٧٤٠) ← תְּקוּפָה [*t^e^qûpâ*] (نقطة تحول، #٩٥٤٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:727-28.

جْي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز / *J. A. Thompson* / *Elmer A. Martens*

7156 פָּנֶה

פָּנֶה [*paneh*]، وجه، (ملامح الوجه)؛ منظور، قدام، يهجم، يغير (# ٧١٥٦).

ش. أ. ق هذه الكلمة شائعة في اللغات السامية. تستخدم في الفينيقية والأوغارتية كما في العبرية، وكذلك في إستخداماتها فيما يتعلق بإتصالها بحروف الجر. تستخدم الكلمة أكد. *panu* عن الجهة الأمامية، وجمعها، مثل العبرية، عن الوجه. تستخدم السيرانية *p^e^nita'* عن جنب والعربية عن مكان فارغ أو ساحة أمامية.

ع. ق ١. رأس كائن حي. يستخدم الإسم دائمًا بمعنى الجانب الأمامي لكائن حي، مشيراً بصفة خاصة إلى رأس كائن حي. يمكن أن يكون رأس حيوان (حز ١٠:١)، كائن سماوي أو شبهه (خر ٢٥:٢٠؛ إش ٦:٢)، أو إنسان. فيما يتعلق بالبشر، يمكن أن تدل على وجه إنسان بصفة خاصة (تك ٩:٢٣)، كجزء من هذا الوجه الذي يمكن أن يرى أو يُرى. يمكن أن يعكس الوجه البشري أيضًا المشاعر الداخلية (٣١:٢؛ قا؛ ٣أدناه). يمكن أن يصير الوجه شاحباً بسبب الخوف (إر ٣٠:٦).

٢. الجانب الأمامي، السطح. يمكن أن يشير الإسم إلى واجهة شيء ما . في حز ١٠:٢ تشير إلى الجانب الأمامي لدرج، وتشير مع אָחוֹר إلى جانب الخلفي. يمكن أن تشير أيضًا إلى الجهة الأمامية لبناء أو منشأة، مثل الهيكل (حز ٤١:١٤) أو خيمة (خر ٢٦:٩). في ٢٨:٣٧ تشير إلى الجهة الأمامية لعمامة الكاهن، وفي عد ٨:٢ إلى قدام المنارة . في يؤ ٢:٢٠ تشير إلى مقدمة جيش وفي ٢صم١٠:٩ وفي

٢صم ١٠:٩ إلى مقدمة معركة.

يستخدم الإسم أيضًا لكي يشير إلى سطح شيئًا ما. في أي ٤١:١٣[٥] يستخدم عن الملابس الخارجية (قا؛ أيضًا إش ٢٥:٧). يستخدم أيضًا لسطح الأرض (تك ٢:٦؛ إش١٤:٢١) والبحر (تك ١:٢؛ أي ٣٨:٣٠). يستخدم الإسم بصفة مؤقتة ليصف الأولون، خاصة في إرتباط بحروف الجر مثل، l^e و $mill^e$ (تث ٢:١٠، ١٢).

٣. في تعبيرات محددة. يستخدم الفعل في تعبيرات إصطلاحية مختلفة (انظر *HALAT* 886-87). يعني التعبير בֹּשֶׁת פְּנֵיהֶם الخزي العلني (إر٧:١٩)، شيئًا مرئي لأناس أخرون. كان الوجه المكمد علامة على الحزن (تك ٧:٤٠؛ قا؛ أيضًا ١صم ١٨:١؛ نح ٢:٢؛ أم ٢٥:٢٣؛ دا ١:١٠). ومع ذلك فإن الوجه يستخدم بمفهوم إيجابي، مثل نور وجهه لمسرة الملك (أم ١٦:١٥؛ قا؛ أيضًا ١٥:١٣؛ جا ٨:١). يستخدم الإسم ليدل على شخص (تث ٧:١٠؛ ٢صم ١٧:١١) ويمكن أن يستخدم بدلاً من ضمير (تك ٣٢:٢١[٢٢]).

٤. في الإقتران بأفعال معينة. يستخدم الإسم في الاقتران بأفعال معينة. كمفعول به لـ סָבַב، (هِفْعِيل.) يدل على التحول إلى اتجاه معين (قض ١٨:٢٣). إن التعبير "يسقط على وجهه" يستخدم دائمًا للسقوط على الأرض كعلامة على احترام شخص هام أو لله (تك ١٧:٣). إنها تحية يصاحبها علامة معينة من التبجيل. وقد تكون علامة على الخوف عند ظهور المجد الإلهي (لا ٩:٢٤). يستخدم التعبير أيضًا عندما يسقط شخص ما في نواح عميق على جسد شخص ميت (تك ٥٠:١). أن يغطى الوجه (بعباءة [١مل١٩:١٣] أو بحجاب [تك ٣٨:١٥]) كان فعل يعبر أيضًا عن الحزن (٢صم١٩:٤[٥]). يمكن أن يحدث أيضًا أثناء التجلي الإلهي، بهدف تغطية الوجه أمام الحضور الإلهي (١مل١٩:١٣).

أن يجعل الوجه تجاه مكان معين يدل على التحرك إلى إتجاه محدد (تك ٣٢:٢٠[٢١]). إن "يجعل وجهه تجاه" هو تعبير يعني أيضًا أن يقرر فعل شيء ما (٢مل ١٢:١٨، إر ٤٢:١٥). مع حروف الجر אֶל و עַל تأخذ الكلمة معنى التهديد (حز ٦:٢). أن يحول الرقبة وليس الوجه يعتبر علامة على الرفض (إر ٢:٢٧). تحمل נָשָׂא פָּנִים معنى أن يهب سؤل شخص ما (تك ١٩:٢١)، بينما يحمل الفعل פָּנָה مع اسم. معنى يتجاهل سؤل شخص ما (١مل ٢:١٦). يستخدم الفعل רָאָה פָּנִים بطريقة رسمية لرؤية وجه مسئول رفيع (تك ٤٣:٣) أو ملك (٢صم٣:١٣)، أي، يتراءى أمامه. إن البصق في وجه شخص ما هو علامة على الاحتقار والإزدراء (عد ١٢:١٤). إن נָכַר، (هِفْعِيل.) مع اسم. تعني أن يدرك شخص ما (أم ٢٨:٢١). يحمل التعبير أحيانًا معنى قضائي، أي، الانحياز للطرف المذنب في المحكمة (تث١:١٧). يرد نفس المعنى للتعبير נָשָׂא פָּנִים (لا ١٩:١٥).

٥. في الارتباط بحروف الجر. يتصل الإسم مع حروف جر متنوعة. من المستحيل إعطاء مسح شامل لجميع الإحتماليات (قا؛ *HALAT* 888-90 and *THAT* 2:443-46, 451, 457-59). إن الحالات الاهوتية الهامة تناقش تحت العناويين ذات الصلة. أشهرهم هو حرف الجر المتصل לִפְנֵי (أمام)، الذي يمثل حوالي نصف ورود اسم. إن العديد من هذه الارتباطات يُفقد اسم. قيمته الاسمية ويشكل جزءا من حرف جر مركب.

٦. فيما يتعلق بالله. يظهر الإسم كثيراً في الإقتران بالله أو الرب. إن "وجه الرب" لا تتطور إلى تركيب لاهوتي مستقل في الع. ق. في بعض الأحيان يستخدم هذا التعبير كفاعل لفعل (خر ٣٣:١٤؛ تث ٤:٣٧؛ إش ٦٣:٩؛ مراثي ٤:١٦). في خر٣٣:١٦ يقول الرب أن وجهه (NIV حضوري) سيسير مع موسى. هذا يعنى أن الله ذاته سيصاحب موسى. يستخدم التعبير بنفس الطريقة في إش ٦٣:٩ ومرا ٤:١٦. في تث ٤:٣٧ يقول موسى أن الله قاد الشعب من مصر عن طريق وجهه (NIV حضوره) وقوته العظيمة. يتساوى وجهه بقوته كوسيلة من خلالها يصنع الله أفعاله المقتدرة.

في عدد كثير من الحالات يكون وجه الرب هو مفعول به الفعل الإلهي. كمفعول به لـ נָשָׂא يشير إلى إظهار الإحسان (عد ٦:٢٦). يعمل نفس المجال اللغوي مع الفعل אוֹר، (هِفْعِيل.) (عد ٦:٢٥)، في البركة الكهنوتية. قا؛ أيضًا تعبيرات مثل نور وجهه في مز ٤:٦[٧] و٩٠:٨. كمفعول به נָתַן يتبعه حرف الجر בְּ فإنه يأخذ معنى الوعيد (أن يجعل وجهه ضد، لا ١٧:١٠؛ قا؛ أيضًا ٢٠:٥ لتعبير مماثل). يُعبر عن غياب إحسان الرب بمصطلحات مثل يحجب وجهه (تث ٣١:١٧) وأن يحول وجهه عن (حز٧:٢٢). يشير تعبير وجهاً لوجهه (تك ٣٢:٣٠[٣١]) إلى المقابلة الشخصية مع الله (قا؛ أيضًا تث ٥:٤).

يظهر وجه الرب أيضًا كموضوع للرجاء أو التوقعات البشرية. تتضمن الأفعال المستخدمة في هذا الصدد רָאָה (خر ٢٣:١٥، أن يتراءى أمام الله في العبادة)، חָזָה (مز١١:٧)، בָּקַשׁ، (بيعِّل.) (٢صم ٢١:١)، קָדַם، (بيعِّل.) (مز٨٩:١٤ [١٥])، وחָלָה، (بيعِّل. [١مل ١٣:٦]). في العبادة هناك إشارة إلى לֶחֶם הַפָּנִים (خبز الوجوه)، الذي يشير إلى حضور الله في العبادة (قا؛ أيضًا عد ٤:٧). يستخدم الأخير دائمًا في التشفع (خر ٣٢:١١) وفي صلوات من أجل الخلاص (٢مل ١٣:٤). يستخدم التعبير נִרְאָה אֶת־פְּנֵי יְהוָה لذكر ظهور شخص ما أمام الرب. هذا يعني دائماً بالمفهوم التعبدي، أن يتراءى في القدس أثناء عيد (خر٣٤:٢٠، ٢٤؛ تث

١٦:١٦؛ ١١:٣١) أو عند إحضار ذبيحة (إش١:١٢). استخدمت حنا أيضًا هذا التعبير عن تراءى إبنها في الهيكل (١صم١:٢٢). في مز ١١:٧ و١٧:١٥ يستخدم الفعل חָזָה مع פָּנִים كمفعول به. إن الإرادة الصحيحة التي هي رؤية وجه الله تشير إلى العلاقة الباقية ما بين الله وأولاده، علاقة لن تنفصم بالموت. ستحدث رؤية الله هذه بعد استيقاظ المرنم- وهي عبارة قد تشير إلى استيقاظه بعد الموت.

ب. ت يظهر أغلب استخدامات اسم. أيضًا في قمران. من الجدير بالأهمية هو التعبير הָאִיר פָּנִים، المستخدم للتنوير الإلهي للبر (1QH 3:3; 4:5). في السبعينية هي πρόσωπον الترجمة المعتادة للإسم، التي تشمل الإستخدام المعتاد للاسم العبري: وجه، جانب، قدام، سطح. عندما تتحدث السبعينية عن وجه الرب فإنها تشير دائمًا إلى العلاقة ما بين الله والإنسان، مثلاً، إلتفاته المحسن للإنسان. تظهر باستمرار أيضًا في لغة العبادة المرتبطة بالهيكل.

ع. ج إن الكلمة اليونانية πρόσωπον تتبع إستخدام الع. ق. في الع. ج.. تستخدم عن وجه شخص (مت ٦:١٦) وأيضًا بصورة بيانية (مت ٦:١٧). في ٢أخ ١:١١ تدل على شخص. في لو ٢١:٣٥ تستخدم عن سطح الأرض. تستخدم أيضًا لوجه الله أو المسيح. بالنسبة للمؤمن ظهر مجد الله في وجه المسيح (٢كو ٦:٤).

رأس: ← אַף [*'ap* [2]] (الوجهُ، غضبٌ، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [*gulgōlet*] (المجذافُ، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [*l*^e^*ḥî* [1]] (عينٌ، أنفٌ، عظمُ فكٍ، ذقنٌ، خدٌّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [*mēṣaḥ*] (الجبهةُ، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [*m*^e^*tall*^e^ *'ôt*] (عظمُ الفكِ، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [*pānîm*] (الوجهُ، منظورٌ، اقتحامٌ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [*pōt*] (المقدمةُ، جبهةٌ، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [*qodqōd*] (تاجُ الرأسِ، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [*rō's* [1]] (الرأسُ، رئيسٌ، بدايةٌ، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [*raqqâ*] (صدغٌ [مِنْ الرأسِ]، #٨٣٧٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:585-87; *THAT* 2:701-15; *TWAT* 6:629-59; *TWOT* 2:727-28.

هارفي إف. روي *Harry F. van Rooy*

7157	פִּנָּה

פִּנָּה [*pinnâ*]، اسم، زاوية، حجر زاوية (#٧١٥٧).

ع. ق ١. توجد פִּנָּה بصورة سائدة في الاستخدامات المعمارية، واصفة زاوية مذبح (خر٢٧:٢) ونتوءات المذبح (حز٤٣:٢٠)، منازل (أي١:١٩)، بوابات (إر٣١:٤٠)، أسوار مدينة (نح ٣:٢٤)، أبراج في الزاوية (صف ١:١٦؛ ٣:٦) والمدينة نفسها (٢أخ ٢٨:٢٤). دعيت أحد بوابات أورشليم " باب الزاوية" (٢مل ١٤:١٣؛ ٢أخ ٢٦:٩؛ إر ٣١:٣٨؛ صف ١٤:١٠). تشير פִּנָּה أيضًا إلى زاوية الشارع (أم ٧:٨، ١٢).

٢. نشأت كناية حجر الزاوية من الاستخدام المعماري، إنما تشير أيضًا إلى القادة البشر، وبصفة خاصة، للقائد الملكي من بيت داود، الذي سيقيمه الله بطريقة معجزية لكي يخلق الاستقرار والعدل. يستخدم المعنى المحدد لحجر الزاوية أساساً في نبوات الأنبياء (إش ٢٨:١٦؛ زك ١٠:٤). إن الكناية المعمارية في إش ٢٨:١٦ التي تشير إما إلى بيت داود أو إلى الهيكل، تستدعي الثقة فيما يفعله الله في إقامة العدل والبر في صهيون. قد تنقل الصورة أيضًا معنى الاستقرار والخلاص ليهوذا من خلال حجر زاوية (ملكي؟) (زك ١٠:٤؛ لاحظ الارتباط ما بين "حجر الزاوية" و"حاكم").

٣. ذو الصلة هو الإستغاثة الملكية المتضمنة في רֹאשׁ פִּנָּה، رأس الزاوية، في مز١١٨:٢٢. تستخدم الكلمة مرة واحدة في علاقة بالخليقة كحجر زاوية أسس الأرض (أي ٣٨:٦). ثلاثة مرات تحمل פִּנָּה معنى ممتد يشير إلى قادة الشعب (قض٢٠:٢؛ ١صم١٤:٣٨؛ إش١٩:١٣).

ع. ج في تعاليم يسوع (مت ٢١:٤٢؛ مر ١٢:١٠؛ لو ٢٠:١٧)، وعظ الرسل (أع ٤:١١)، ورسائل بولس (أف٢:٢٠) وبطرس (١بط ٢:٦-٧)، يلتقط الع. ج. صورة حجر الزاوية من الكنايات النبوية الأساسية التي تصف دور المسيح. إن كل ما يمثله حجر الزاوية بخصوص أساس إسرائيل (سواء بيت ملكي، هيكل، أو عدل)، يجسده المسيح ؛ إنه يعتبر بصورة مناسبة تتميم لمفهوم פִּנָּה.

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [*gbl* [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [*zāwît*] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [*karkōb*] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [*mḥh* [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [*swg* [2]] (حداً بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [*pā'â* [1]] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [*pinnâ*] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [*ṣad* [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [*ṣēla'* [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [*qes*] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [*qāṣeh*] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [*qṣ'* [2]] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:388-90; K. Jeppesen, "The Cornerstone (Isa 28:16) in Deutero-Isaianic Rereading of the Message of Isaiah," *ST* 38, 1984, 93-99.

جوردن إتش. ماتيس *Gordon H. Matties* / جون والتون *John Walton*

٧١٦٣ (פְּנִימָה [p^{e}nîmâ]، داخل)، ← #٧١٥٥

٧١٦٤ (פְּנִימִי [p^{e}nîmî]، داخل)، ← #٧١٥٥

7165 פְּנִינִים

פְּנִינִים [p^{e}nînîm]، اسم مرجان، لآليء (#٧١٦٥).

ش. أ. ق أكد. *panû*، يتحول (*AHw*, 822).

ع. ق على سبيل المثال، أنظر أي ١٨:٢٨؛ أم ٣:١٥ (تُقرأ פְּנִיִּים, K)؛ ٨:١١؛ ١٥:٢٠؛ ٣١:١٠؛ جا ٤:٧؛ مرا ٤:٧؛ التخمينة مز ٤٥:١٤.

لمناقشة حول المجوهرات، انظر עֲדָה ² [ʿdh ²] (يلبس حُلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

7167 פנק

פָּנַק [panaq]، بيغّلْ. يدلل (#٧١٦٧).

ع. ق إن الورود الوحيد لهذا الجذر هو מְפַנֵּק (أم٢٩:٢١). إن قرينة الاستخدام هو مجال العمل المنزلي وعلاقة السيد بالعبد. كونها مستخدمة عن السلوك المرفوض للسيد، فإن استخدامها ينقل مفهوم سلبي. يقترح مجال الاستخدام أيضًا أن الموضوع يخص الوظيفة؛ إن التدليل ليس طريقة مناسبة لتجهيز المرء للقيام بأعمال العبد الشاقة. إن معنى النصف الثاني من العدد غير واضح. ليس واضحاً ما إذا كانت نتيجة التدليل هو أن العبد أصبح متكبراً ومتمردًا أو أنه ببساطة أصبح غير منتجا وغير مناسب للعمل.

ب. ت توجد الكلمة في المشنى العبرية، بنفس معناها دون تغيير (Whybray, 414). يصادق على وزن pa'el في كلا من الآرامية والسيرانية بمعنى تدليل (*MdD*, 37 5a).

سرور، متعة، رفاهية: ← עֵדֶן [ʿādan] (سرور، رخاء، يكشف، #٦٣٥٧)؛ ← עָנַג [ʿānag] (يفرح، نفسه، #٦٦٩٥)؛ ← פָּנַק [pānaq] (يسعد، o.s، #٧١٦٧)؛ ← צָחַק [sahaq] (يضحك، يلعب، يهين، #٧٤٦٤)؛ ← ـــ (يلعب، يسر، بـ ، #٩١٣٠).

البيبلوجرافيا

A. Cohen, *Proverbs*, 1946; D. Kidner, *Proverbs*, 1964; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, 1973; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994.

دوجلاس كارو *Douglas Carew*

7174 פסח

פָּסַח [pasah ²]، يكون كسيح، أعرج (#٧١٧٤)؛ פִּסֵּחַ [pisseah]، كسيح (#٧١٧٧).

ش. أ. ق تصادق أكد. على *pessû*، يكون كسيحاً، أعرج.

ع. ق ١. يستخدم الفعل في قَلْ. للحديث بيانياً عن العرج بين رأيين أو طريقتين في التصرف وذلك بخصوص عبادة يهوه والبعل (١مل ١٨:٢١). تصف أيضًا العجز الجسدي لمفيبوشث (٢صم ٤:٤)، وكصورة ساخرة عن تأرجح إسرائيل، تشير إلى كهنة بعل وهم يحجلون (NIV) يرقصون؛ ١مل ١٨:٢٦). يبدو من الأفضل (مع BDB لكن contra *HALAT*) التميز بين פָּסַח، يمر أو يرتد (#٧١٧٣)، وפָּסַח، يعرج.

٢. يصف الإسم פִּסֵּחַ عرج مفيبوشث في رجليته نتيجة لحادثة في طفولته (٢صم ٩:١٣؛ ١٩:٢٦[٢٧]). يصف التعبير أيضًا وضع يفقد فيه الرجل أهليته من وظيفة الكهنوت (لا٢١:١٨). إن العرج يجعل الحيوانات غير مناسبة كذبائح تقديمية (تث ١٥:٢١؛ ملا١:٨، ١٣). بصورة بيانية، يتحدث أيوب عن نفسه بأنه كان "أرجلاً للعرج" (أي ٢٩:١٥). يقول الحكيم أن المثل في فم الجاهل مثل أرجل الأعرج" (أم ٢٦:٧).

ع. ج *NIDNTT* 2:415.

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [ʾillēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ ⁴] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשח [kšḥ] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עִוֵּר [ʿwr ¹] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʿillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٠٨٩)؛ ← פסח [psḥ ²] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [slʿ ¹] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śrʿ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [t^{e}ballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison* / إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

7175 פֶּסַח

פֶּסַח [pesah]، عيد أو ذبيحة الفصح (#٧١٧٥).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي للجذر פֶּסַח مثار جدل

كبير، بعض الربط القليل قد تم بـأكد. *pasahu*، أن يرضي، والعربية *fasaha*، يكون/ يصبح فسيحاً (*ABD* 6:755; *ISBE* 3:676).

ع. ق ١. الاستخدام. تستخدم פֶּסַח عن الإحتفال العيدي (خر ١٢:٤٨؛ ٢مل ٢٣:٢١) وعن ذبيحة الفصح (خر١٢:١١، ٢١، ٢٧؛ تث ١٦:٢؛ ٢أخ ٣٠:١٥، ١٨). يربط الع. ق. الفصح (ذبيحة تذبح في اليوم الرابع عشر من الشهر الأول) بعيد الفطير الغير مختمر (وهو عيد يبدأ في اليوم الخامس عشر من الشهر الأول ويظل سبعة أيام) كذكرى طقسية للخروج من مصر (تث ١٦:١-٨)، دون فقدان سماتهم المميزة الخاصة (*TWAT* 6:668).

٢. الفصح في التفسيرات الحديثة.

(أ) يعتبر Wellhausen (83-120) أن أعياد الفصح والفطير توحدت فقط أثناء حكم يوشيا، وأن العيد الزراعي للفطير، وليس الفصح، اُحتفظ به كعيد قومي إسرائيلي قبل يوشيا (خر٢٣:١٤-١٧؛ ٢مل ٢٣:٢١-٢٣). يجادل Kraus (61-72) بأن الفصح كان يحتفل به في مزار مركزي أثناء وقت القضاة (كجزء من طقس جماعي amphictionic) وأن أكل الفطير الغير مختمر كان جزءاً من العيد بالفعل في تلك المرحلة (قض ٤:١٩-٢٣؛ ٥:١٠-١٢). وبالتالي فإن يوشيا أعاد فقط تأسيس عيداً كان موجوداً بالفعل أثناء تجديده للطقس. يعتقد Haran أيضًا أن الفصح كان يرتبط دائمًا بموقع الهيكل وأن يوشيا أعاد فقط إحياء الاحتفال المركزي.

(ب) أشار Segal (101-11, 157-65, 187) إلى توازيات ما بين الفصح والعادة البدوية في تلطيخ دم الذبيحة على مدخل المسكن وأكل لحم الذبيحة في وجبة عامة. وبالتالي فقد تم افتراض إن السبب الأساسي في نشأة الفصح كاحتفال بدوي برأس السنة هو تفادي الشر. افترض Otto (42-45) أصل بدوي للفصح، كطقس apotropaic دموي، تطور ليصور طقسياً نجاة الله الفدائية لإسرائيل من مصر، بينما يتأصل عيد الفطير في عيد في الجلجال الذي كان يحتفل بامتلاك الأرض بواسطة إسرائيل قبل نشأة النظام الملكي. في مقابلة حادة يربط van Seters (123-26) الفصح بالتثنية وعيد الفطير كبديل للفصح أثناء السبي.

(ج) رغم عدم إجماع العلماء على أصل وتطور الفصح، إلا أن أغلب العلماء يتفقون في أن أعياد الفصح والفطير كانت في الأصل طقسين منفصلين، أظهرا بعض التشابهات مع أعياد غير إسرائيلية (*IDB* 3:664).

٣. اقتراحات بصدد إرتباط عيد الفصح والفطير. تُظهر الإشارات في الأسفار الخمس الأولى (خر١٢-١٣؛ ٢٣:١٤-١٩، ٣٤:١٨-٢٦؛ لا ٢٣:٤-٨؛ عد ٢٨:١٦-٢٥؛ تث ١٦:١-١٨) كيف يمكن إرتباط هذين العيدين— متصلين أو متجاورين—بينما يحتفظا بسماتهما الخاصة. قادت هذه الحقيقة إلى محاولات إعادة بناء تطور هذين العيدين.

(أ) لقد تم التفكير في النشأة الدقيقة للعيدين، لكن هذا يعتبر لا شيء في مقارنة بمحاولة تفسير أصلهم اللغوي. في السجلات الكتابية تمثل ذبيحة الفصح وأكل الفطير ذكرى لتدخل الله أثناء الخروج (لنظريات النشأة انظر *ABD* 6:760).

(ب) اقترح بعض العلماء عملية تأريخية، أو كما يفضل Johnstone (40) أن يدعوها "ارتباط ثانوي." في هذا الرأي يقدم سفر التثنية منطقاً وراء كلا العيدين، ذكرى المعاناة والرحيل السريع أثناء الخروج (١٦:٣). كما اشترط أيضًا مكان واحد للعبادة محدد من قبل الله، يرتبط دائمًا بمركزية يوشيا والذي غير الاحتفال من عيد عائلي لعيد قومي (٢مل ٢٣:٢١-٢٣). علاوة على أنه بهذا الرأي، أرخت الإشارات الكهنوتية العيدين كونه تأصل في قصة الخروج (خر ١٢) ويظهر كيف أن عادة الاحتفال العائلي للفصح القديم أعيد تأسيسه، بعد مركزية يوشيا، أثناء السبي (Zimmerli, 124). لقد تم اكتشاف الارتباط التاريخي المحتمل بين قصة الخروج والمملكة الشمالية (Cooper & Goldstein, 36-37).

٤. التفسيرات الاهوتية لأعياد الفصح والفطير.

(أ) يتذكر عيدي الربيع تدخل الله في وقت الربيع عندما أخرج الإسرائيليين من مصر، وأخيراً إلى أرض الميعاد. فهو من ثم يميز بداية تاريخ إسرئيل كشعب الله (de Vaux, 492-93). في هذا الصدد يجب أن لا يطمس ذكرى تدخل الله بالخروج جذور عيد الفطير في عيد حصاد الربيع. يعطي الفرح والامتنان الشائع في الاحتفال بجمع حصاد الحبوب خلفية لتحرير الله لإسرائيل. بالإضافة إلى الحفاظ على خصوبة الأرض، فإن إسرائيل تتذكر تأسيسها كشعب الله. كانت عناصر العيد التي تعمل على التذكر هي ذم الذبيحة، الذي كان يشير إلى حماية الله من الضربة العاشرة للابن البكر، الفطير الغير مختمر، الذي كان يشير إلى سرعة إسرائيل في الإستعداد للخروج، والأعشاب المرة، تشير إلى العبودية المصرية.

(ب) يمكن تمييز نقاط محورية لاهوتية معينة هامة من التث ومن الوصف الكهنوتي للعيدين. بحسب سفر التث كان هو العيد القومي لكل إسرائيل الذي كان يتم داخل الهيكل في أورشليم. إن التعليمات الكهنوتية خلقت توطيد ديني مع إعادة تطور الفصح كعيد عائلي والاحتفاظ بالمهابة فيما يتعلق بالحضور الإلهي التعبدي عن طريق الإحتفاظ بعيد الفطير مرتبطاً بالهيكل (Johnstone, 178). بعد خراب هيكل أورشليم، كانت العائلات هي وساطة

لاهوت الخروج، ولم يفقدوا هذه الوظيفة بإعادة بناء الهيكل (Albertz, 410-11).

(ج) إن إختيار ذبيحة الفصح يقع في اليوم العاشر من الشهر الأول، ومن الملاحظ أن "كبش الفداء/عزازيل" كان يُطلق في اليوم العاشر من الشهر السابع ليوم الكفارة (Rost, 101-3). ومن ثم، فقد حدث تغيرين هامين موسميين للسنة الزراعة (الربيع والخريف) تناسب مع طقسين متوازيين (الفصح، الكفارة) وفتح احتمالية وجود التصاق لاهوتي معين (فصح: لاهوت).

ب. ت ١. نصوص الفنتين. يشير خطاب كتب في ٤١٩ ق.م. إلى عيدين، مما يبين أن النقوش الكتابية في هذا الصدد كانت ملازمة أيضًا للممارسات خارج فلسطين (ABD 6:759).

٢. السبعينية. يترجم اسم. פֶּסַח دائمًا بـ πάσχα ومرات قليلة بـ φάσκα، الذي قد يفترض الآرامية פִּסְחָא. اسم. מַצּוֹת يترجم بـ ἄζυμα.

٣. قمران. تذكر فقط مخطوطات الهيكل Temple Scroll بصفة مباشرة الفصح (١٧:٦-٩) وعيد الفطير (١٧:١٠-١٦).

ع. ج يعتبر الع. ج. الفصح وعيد الفطيركعيد واحد (مر ١٤:٢، ١٢) ويقوم بإشارات عديدة للعيدين في سرد العشاء الأخير ويسوع كذبيحة الفصح (مت ٢٦:١-٤٦؛ مر ١٤:١-٥١؛ لو ٢٢:١-٥٣؛ يو ١٣:١-٣٨). أثناء القرن الثاني فقط أصبح الاحتفال بالقيامة كذكرى ليسوع على أنه حمل الفصح، احتفال عام (NIDNTT 1:634).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [ḥag] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [ḥanukkâ] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [môʿēd] (وقت معين، #٤٥٩٠)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ ¹] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēaḥ] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ʿaṣārâ] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesaḥ] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← **الفصح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rōʾš ḥōdeš] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [rōʾš haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [ḥag šābuʿôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت:لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

ABD 6:755-65; IDB 3:663-68; ISBE 3:675-79; NIDNTT 1:632-35; TDNT 5:898-904; TWAT 6:659-82; TWOT 2:728-29; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1 & 2, 1994; A. Cooper & B. R. Goldstein, "Exodus and *Massôt* in History and Tradition," *Maarav* 8, 15-37; R. De Vaux, *AncIsr*, 1961, 484-93; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; W. Johnstone, *Exodus*, OTG, 1990; idem, "The Two Theological Versions of the Passover Pericope in Exodus," *FS R. Davidson*, ed. R. P. Carroll, JSOTSup 138, 1992, 160-78; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 1962; E. Otto, *Das Mazzotfest in Gilgal*, 1975; idem and T. Schramm, *Festival and Joy*, 1980; L. Rost, *Das kleine Credo*, 1965; J. B. Segal, *The Hebrew Passover*, 1963; J. van Seters, *The Life of Moses*, 1994; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1885; W. Zimmerli, *OTTO*, 1984.

هندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

٧١٧٧ (פִּסֵּחַ [pisseaḥ]، أعرج)،← #٧١٧٤

٧١٧٨ (פָּסִיל [pasîl]، تمثال تعبدي، تمثال لإله)، ← #٧١٨١

٧١٨٠ (פָּסַל [pasal]، نقش، نحت حجر، يكسو)، ← #٧١٨١

7181	פָּסַל

פֶּסֶל [pesel]، صيغة الجمع، ,פְּסִילִים*פָּסִיל(פְּסִיל*) ، صنم تعبدي، تمثال لإله (#٧١٨١، #٧١٧٨)؛ פָּסַל [pasal]، قَلَ. نقش، نحت في صخر، اللباس (#٧١٨٠).

ش. أ. ق في اللغات السامية الشمالية (المشنة العبرية، البونية، النبطي، الآرامي اليهودي، السرياني) تحمل פָּסַל المعنى العام لنقش، أزميل، (حجر) مكسو؛ قا؛ البونية mnsbt pslt (KAI لوح حجر منقوش). في أوغا. pslm هي نتاج عمل في الحجر أو الخشب (قا؛ psl qst, psl hzm، صانع الأقواس، صانع السهام، UT, 1024: rev. 18-19). لا يوجد توازي لمعنى الصيغة الإسمية العبرية في اللغات المشتركة.

ع. ق ١. يرد الفعل فقط ٦مرات في الع. ق. فقط في ١مل٥:١٨[٣٢] تحمل معنى محايد (تشكيل الخشب وتكسية الحجر من أجل الهيكل). تستخدم في مكان أخر لتشكيل لوحي الحجر (خر ٣٤:١؛ تث ١٠:١، ٣)، وفي نقيض مقصود لصناعة التماثيل محظورة الإستخدام (قا؛ حب ٢:١٨).

٢. تحمل صيغ الإسم معنى لا يوجد له توازي في اللغات المشتركة أو مشتقات للجذر. إن التعبير פֶּסֶל هي الكلمة الأعم لتمثال إله، وقد تشير إلى أي شكل من أشكال

الصناعة، سواء منحوتاً من الخشب أو الحجر، منحوتاً من الخشب ومكسواً بالذهب والفضة (تث ٧:٢٥)، أو مسبوكاً. لاتستخدم دائمًا لتميز تمثال "منحوت" (الكلمة القديمة "يقبر، المحفورة") عن الـ מַסֵּכָה أو تمثالاً مسبوكاً، كما تتضح من פֶּסֶל וּמַסֵּכָה، تمثال مغطى بالذهب (أو الفضة) (أقل ترجيحا؛ تمثال مقدس).

يندر الهجوم على التماثيل في التاريخ التثنوي: إن الأقسام التي تهتم بالتماثيل هي ١مل ١٥، ٢١:٢٥-٢٦ (كجملة إعتراضية في NIV، على الأرجح إضافة تفسيرية)؛ ٢مل١٧؛ ٢١؛ ٢٣. في كل هذه المواضع تستخدم كلمة حزقيال גִּלּוּלִים، التي نادرًا ما تستخدم في مكان آخر. في أغلب الحالات أن الأشياء التي لا تلقى استحساناً هي إما آلهة أجنبية (مثلاً، "البعول" [قا؛ بعل]) أو الأكثر شيوعاً الأماكن المرتفعة (בָּמוֹת [#١١٩٩])، الأقطاب (אֲשֵׁרִים، #٨٩٥)، الساريا (מַצֵּבוֹת، #٥١٦٧)، الدعارات الطقسية (קְדֵשִׁים، #٧٧٢٨). خارج قض ١٧-١٨ تستخدم פֶּסֶל فقط في مناظرات ضد إسرائيل في ٢مل ٤١:١٧ ولتمثال عشتار الذي أقامه منسى (٢مل٢١:٧ ‖ "قطب عشتار" في ٢مل ٦:٢٣). في قض ١٧-١٨ يظهر פֶּסֶל أنه تمثل يرتبط بيهوه. بينما يقدم هذا في قرينة الفوضى السياسية لإسرائيل قبل نشأة النظام الملكي، فلا يوجد أي ذعر من التماثيل موجود في بعض الكتابات. إن التماثيل هي جزء من الأضرحة الممتلكة شخصياً بجانب الإفود والترافيم (١٧:٥؛ قا؛ المذابح، الساريا، وأقطاب [عشتار][تث ٥:٧، ٢٥]). تعتبر قض ٣١:١٨ جديرة بالأهمية بصفة خاصة، حيث الضريح الموجود في دان كان به تمثال يمثل وجود يهوه (وإفود وترافيم، قض ٥:١٧)، الهيكل في شيلوه (قض ٣١:١٨) والتابوت (١صم ٣:٣).

٣. بعض الفقرات ترى التماثيل على أنها تماثيل لآلهة (قا؛ تث ٣:١٢). أنهم محرمين لأنه لا يجب صنع صورة ليهوه (أو يمكن صناعتهم لأنهم لا يعلمون ماذا يشبه هو؛ قا؛ تث ٤:١٥-١٦، مرة أخرى مثار جدل، لأنه في الأغلب من غير المرجح أن الناس كانوا يرون تماثيل آلهتهم على أنها صورهم الشخصية) وعلى أية حال لا يجب عبادة أي آلهة أخرى.

٤. بعض المناقشات تعامل פֶּסֶל نفسه كموضوع للعبادة (٢مل ٤١:١٧؛ ٢أخ ٢٢:٣٣؛ مي ١٣:١٥[١٢] ‖ سواري). ومع ذلك فإن الشكل لا يدرك على أنه تمثال لإله (أي، تمثيل مرئي لبعض أوجهه طبيعة الإله، ليس بالضرورة صورة شخصية). بل بالأحرى، يعلن على أنه مجرد ثمثال لبعض الأشياء الطبيعية (قا؛ تث ٤:١٦-١٧؛ תַּבְנִית لرجل أو إمرأة أو حيوان أو طير).

٥. في مقطوعة هجائية، يسخر الشاعر من صانعو الأصنام، الذين يستخدمون نفس الخشب لصناعة تمثال وكذلك ليوقدوا ناراً، ثم يعبدون التمثال. يُرى هذا بوضوح في أدب " التهكم على الأصنام" (قا؛ راعوث). هذا النوع من الجدال لا يهدف إلى الإهتداء، حيث لن يقبل أي متعبد لدين آخر الصورة الساخرة الكاريكاتيرية، إنما الهدف هو تقليل الانجذاب لمثل هذه العبادات ليهود الشتات العائشون بين البابليين، المصريين، اليونان. الكثير من هذه الأشعار جُمعت في إش ٤٠-٤٥؛ قا؛ أيضًا ٤٨:٥. لكن قد يوجد أشعار أخرى في إر (مثلاً، ١:١٠-١٦)، حب (١٨:٢-١٩)، و(باستخدام עָצָב) المزامير.

٦. في الأقسام المتعلقة بـ"الوصية الثانية" (بصفة خاصة تث ٨:٥؛ خر ٤:٢٠)، يقال بصفة خاصة أن التمثال لا يجب أن يصنع من أي شيء موجوداً في أي مكان وأنه لا يجب أن يعبد. هذا يتطابق مع لاهوت "التهكم على الأصنام"، لكن لا يرجح أنه في الصيغة الأصلية القصيرة للوصايا، كانت المقصود هو تحريم صناعة تمثال ليهوه. وقد يكون القصد من تث ١١:٥ ‖ خر ٧:٢٠ هو عدم دعوة أي تمثال أنه يهوه.

ب. ت تترجم السبعينية عادة פֶּסֶל بـ γλυπτος. يستمر نوع أدب التهكم على الأصنام في Ep. Jer. (Bar 6), Bel; Jub 12:2-5; 20:8-9; Wisd 13:10-19; 15:7-13. في دا ٣ (ضمن الأسفار القانونية) كان التمثال هو ما قيل عنه أنه عُبد (ع. ٥، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٨)، وفي بيل Bel (إصحاح إضافي، دا ١٤ (كان على "الصنم" بيل أن يثبت أنه حي. ومن ثم دخل الكهنة—لكي يتجنبوا الإحراج— في حجرة سرية وأكلوا الطعام الذي احتجز لبيل كي يأكله (قا؛ طعام التقدمة كما في هيكل أورشليم، ١مل ٤٨:٧؛ قا، ١صم ٦:٢١).

وثنية: ← אֱלִיל [*'elîl*] (باطل، عدم ، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*'ăšērâ*] (عشتروت، معبود خشبي، عمود، قائم، سارية، ربّة، #٨٩٥)، ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (أصنام، أوْثَان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*kᵉmôš*] (كموش [إله المؤابيين] #٤٠١٩)، ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولك، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* [1]] (تمثال صغير مسبوك، #٥٠١١)، ← מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (شيء فظيع، موضوع مُخِيف، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*'āṣāb*] (تمثال إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*'aštōret*] (عَشْتُورَتَ، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [*pesel*] (صنم معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer*[2]] (فزّاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*tᵉrāpîm*] (ترافيم، تمثال صغير، قناع، #٩٥٧٢) ← **وثنية: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

TWAT 6:688-97; W. M. W. Roth, "For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18)," *CBQ* 37, 1975, 20-47; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

7184 פָּעָה

פָּעָה [pa'â]، قَلْ. تأوه الولادة (#٧١٨٤).

ش. أ. ق تصادق العربية، الآرامية، السريانية، والعبري ما بعد التوراتي على الفعل بمعنى يغمغم.

ع. ق إن الفعل المصادق عليه مرة واحدة في الع. ق. يصف صرخة الحرب التي سوف ينطق بها يهوه عندما يرتفع ليخلص إسرائيل (إش ٤٢:١٤؛ قا؛ ع.١٣)، صارخاً كالمرأة عند الولادة (NIV). لا يظهر اشتقاقات في الع. ق.

بتأوه، يتنهد، يهرّ: ← אנח [’nḥ] (يتنهد، يتأوه، #٦٣٤)؛ אנק [’nq] (يتأوه، #٦٥٠)؛ ← הגה [hg 1] (يتأوه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق في التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [hāgîg] (آهة في الصلاة، #٢٠٥٢)؛ זעק [z'q] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ נאק [n'q] (يتأوه، #٥٥٤٣)؛ ← נחם [nhm] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח [nwḥ 2] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [p'h] (تتأوه المَرْأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← שָׁאַג [š'g] (يزمجر، #٨٦١٣).

ديفيد تومبسون *David Thompson*

7188 פָּעַל

פָּעַל [pa'al]، قَلْ. عمل، صنع، أنتج، مارس، أنجز، أدى (#٧١٨٨)؛ מִפְעָל [mip'al]، اسم، عمل (#٥١٤٨)؛ פֹּעַל [po'al]، اسم، عمل، فعل (أفعال)، عمل، سلوك، أجرة (#٧١٨٩)؛ פְּעֻלָּה [pe'ullâ]، اسم أجرة، عقاب، مكافأة، تسديد، أفعال (#٧١٩٠).

ش. أ. ق البونية والفونية. *p'l (yp'l)*؛ العربية *pa'al*؛ פעל OA؛ الآرامي المصري פְּעַל؛ السرياني *pe'al*؛ العربي *fa'ala*؛ ع. ج. ق *f'l*؛ الأوغاريتي *b'l* (؟) قا؛ الآرامي בְּעַל.

ع. ق ١. يرد الفعل אֲבַד ٥٧مرة في الع. ق.، ١٧مرة يكون الله هو الفاعل. تستخدم حصرياً في الفقرات الشعرية، معطية منظور قوي للتأكيدات. تستخدم فقط في قَلْ. مع الله كفاعل العديد من الأشياء المؤكدة عنه وعن أفعاله.

(أ) هو نفسه أعد (פָּעַל) جبل ميراثه (أي، سيناء و/ أو صهيون في كنعان). أنه عمله، ليس عمل شعبه، وهو سيسكن هناك (יָשַׁב).

(ب) مرتبط بشدة بهذا هو حقيقة أن يهوه يحدث التحرير/ الخلاص لشعبه ويجلب الرخاء (عد ٢٣:٢٣؛ إش٢٦:١٢). أن عمله الخلاصي هو عمله وحده، ليس مخلوقاً بواسطة شعبه. أنه يُحضر عمل خلاصه بين شعبه في وسط الأرض، ومن ثم، يُحدث خلاصاً (פֹּעֵל יְשׁוּעוֹת، مز ٧٤:١٢). خاف موسى من أن الأمم، بسبب عدم طاعة إسرائيل وإخفاقها، تَدَّعي أن يهوه لم يفعل هذه الأمور، وبالتالي يهزأوا بكلا من إسرائيل ويهوه (تث ٣٢:٢٧).

(ج) يهب (פָּעַל) يهوه صلاحه (טוּב) على الذين يطلبونه كملجأهم/ مخبأهم، خاصة تحقيق وعود وبركات عهده.

(د) دعا أليهو الرب، بصورة صحيحة، صانعه (פָּעַל)، ناسباً إليه البر (צֶדֶק). استمر أكثر في ملاحظة أن الرب يجلب، يؤثر في (פָּעַל) أحداث وظروف على الأشخاص لكي يعودوا إليه، لكي يُرجع شخصاً ما من الحفرة لكي يستمتع بالنور والحياة مرة أخرى (أي ٣٣:٢٩). زعم أكثر من ذلك أن "خطايا" أيوب (פֶּשַׁע ‖ חֵטְא) لا تلمس أو حتى تؤثر على شخصية وحكمة الله، ويسأل أيوب (לְ أو בְּ) ماذا فعلت (פָּעַל) خطاياه لله. بحسب أليهو، إن أفعال المرء لا تؤثر (פָּעַל) على الله (٣٥:٦-٨). سواء أكانت أفعال شريرة أم بارة، فهي لا تغير من طبيعة الله. (← أليهو؛ أيوب: لاهوت).

(هـ) يعلن النبي حبقوق أن الله ذاته "سيفعل" (פָּעַל) شراً في أيامه—إمبراطورية بابل لتدمير إسرائيل (حب١:٥). ومع ذلك، فهذا يمتد إلى أبعد من البابليين—فإن يهوه كان يفعل (פָּעַל) هذه العجيبة منذ البدء مع جميع الأمم (هنا = كورش، إش ٤١:٢). ومع ذلك، فإن أفعال (פְּעָלִים) الله تنتج الصلاح فقط؛ إن دينونة الشر هي فعل البر بالنسبة لله.

٢. إن فاعل الفعل بالطبع، هو الذي يفعل الفرق كله. لا يصف جذر(פָּעַל) الفعل جوهرياً أفعال أو أعمال الخير أو الشر. عندما يكون الأشخاص هم الأفعال، أشياء متنوعة ستكون محتملة، لا تكون تحتمل عندما يكون الله هو الفاعل. فبينما أفعال الله جميعها بارة، فإن أفعال إسرائيل/ الشخص دائمًا شر.

(أ) إن رسالة هوشع لإفرايم هي أنهم مارسوا (פָּעַל) الغش (שֶׁקֶר) والخيانة. وبالتالي فالله لا يمكن أن يشفيهم (هو ٧:١). هؤلاء قد يتوقعوا فقط اللعنة؛ فإنهم بخلاف الله، منتجي الشر (פֹּעֲלֵי רָע) حتى وهم ساكتون، مسترحون على أسرتهم (مي ٢:١). إن الزانية بصفة خاصة مُخادعة في إنتاجها/ فعلها للشر—أنها تنكره، صارخة: "ما فعلت شراً (אָוֶן)" (أم ٣٠:٢٠).

(ب) ومع ذلك، فإن البشر يمكن أن يعملوا الخير/ البر كخالقهم. إن الشخص الذي يتبع تعليمات الرب يمشي بلا لوم (תָּמִים) ويمارس/ يفعل (פָּעַל) البر (צֶדֶק)؛ هذا الشخص سيتمكن من سكنى بيت الرب. يمكن للناس أن يقلدوا الله، لكن الله لا يقلد البشرية الساقطة. أن البشر يفعلون أقصى ما عليهم عندما لا يفعلون (פָּעַל) الشر

(עַוְלָה)—أي، يسيرون في طريقه (مز ٢:١٥؛ قا؛ صف ٢:٣). حتى السحب، عالم خليقة الله، تفعل أوامره (צָוָה)، متممة وظائفها المعينة لها.

٣. يمكن ملاحظة اسم. פֹּעַל تحت نفس رؤوس مواضيع الفعل أعلاه. أنه يعين (أ) عمل/ أعمال الله، و(ب) عمل/ أفعال البشر. إن أنواع هذه الأشياء يمكن أن تصنف أكثر كالآتي:

(أ) إن عمل الله في الخليقة والعناية (פֹּעַל) هو تام/ كامل (תָּמִים) ومبرهن عليه أدبيًا وأخلاقيا (تث ٤:٣٢). أعماله يجب أن تمجد وتسبح (أي ٢٤:٣٦). تصف الكلمة بانتظام أعمال/ أفعال الله في التاريخ والطبيعة (مز ٤٤:١[٢]). يجب التأمل فيها (١٢:٧٧[١٣]). وكنتيجة لذلك، فإن أعماله (פֹּעַל) لابد أن تُعلن. إن أعماله في التاريخ لابد أن تزيد الإيمان والثقة في يهوه (٩:٩٥). إن أعماله المثيرة في الأمم ستفوق أفعاله في الماضي (حب ١:٥؛ قا؛ الفعل أعلاه ١ هـ).

(ب) إن عمل (פֹּעַל) أيدي لاوى، النسل الكهنوتي في إسرائيل، صُلي من أجله باجتهاد بواسطة موسى، الذي توسل بأن يسر الله بقيادة لاوي لإسرائيل في العبادة وفي تعليم الناس ناموس يهوه (تث ١١:٣٣).

(ج) عمل ابن يهوياداع عملاً بطوليلاً عظيماً (٢صم٢٣:٢٠-٢٢ [עָשָׂה || פֹּעַל]؛ ١أخ ٢٢:١١) من أجل يهوه والملك داود. استخدم هذا اسم. ليصف الأفعال الجيدة التي عملتها راعوث (را٢:١٢) من أجل نعمي. إنه يصف أفعال المرء الجيدة والشريرة (مز ٢٨:٤)، ويشير الله إلى أفعال المرء الشريرة (أي ٣٦:٩). إن كلا من الأفعال الشريرة وأولئك المسئولون عنها سيدانون (إش٥٩:٦)، وكل ما يُعمل تحت رعاية الغش والشر لن يثبت دوامه (أم ٢١:٦).

(د) ما يلي هي المناطق الأخرى التي تستخدم فيها الكلمة:

(i) تستخدم في وصف أقدار كل البشر—العمل اليومي الذي لابد أن ينجزوه. لابد أن يذهب الناس إلى أشغالهم (פֹּעַל) كأحد التزامات تواجدهم، بجانب إيقاع الخليقة (مز ١٠٤:٢٣).

(ii) إن الكلمة لا تدين فقط الفرد من أجل أعماله أو أعمالها، لكنها تتعامل مع أفعال الأمم. أنه يجازي الأمم على أفعالهم الشريرة، بابل كونها المثل الرئيسي (إر ٥٠:٢٩). لابد أن تدفع بحسب ما فعلت (עָשָׂה || פֹּעַל).

(iii) إن العمل الذي عينه الله للشخص، لابد أن يكافيء بإنتظام. في الواقع، إن العمل (פֹּעַל) الذي يؤديه الشخص لابد أن يدفع له في شكل أجور (إر ٢٢:١٣).

(iv) تزعم الآلهة الوثنية أنها تؤدي أعمالاً عظيمة، لكن أعمالهم تعتبر أقل من العدم (إش ٤١:٢٤) بينما أعمال الله مؤثرة، واقعية، وحقيقية (إش ٤٣:٩-١٨).

(v) إن الأفعال والسلوك شيء ذو قيمة. فهي توضح طبيعة القلب الداخلي للمرء، مشيرة بوضوح إلى شخصية حتى الطفل (أم ٢٠:١١). يُعرف المرء عن طريق أفعاله/ أفعالها.

(vi) إن تجربة الثأر من الأفعال الشريرة شيء مميت. إن الأفعال الشريرة لا يجب أن ترد (עָשָׂה || פֹּעַל)، لأنه إذ ذاك سيصبح المرء شريرًا هو أيضًا (أم ٢٤:٢٩).

٤. تتماثل الحالة مع פְּעֻלָּה، تستخدم ١٤مرة في الع. ق. على سبيل المثال، كما פֹּעַל، فهي تعين أجر شخص مُستأجر. الذي لا يجب أن يُمسك عنه حتى إلى منتصف الليل (لا١٩:١٣). تصف الإصلاحات التي تمت من قبل الملك آسا (٢أخ ١٥:٧) لإسترداد إسرائيل لكي تجد استحساناً أمام الله. تعين المكافأة التي يجب أن تدفع لعبد يهوى (إش٤٩:٤). تشير إلى أفعال الرجال في طريق ساحقة في مز ١٧:٤، التي تدينها جميعاً كأفعال عنف. يحفظ الرجل البار نفسه من هذه الأفعال. بعض الإستخدامات هي بالضبط كـ פֹּעַל (مثلاً، مز ٢٨:٥؛ قا؛ إش ٥:١٢). إن الأفعال الشريرة تُفعل بواسطة الرجل الشرير (רָשָׁע) (أم١١:١٨). سينظر إلى الأفعال الصالحة الأمينة (حرفيًا، يأخذ أجرة؛ إش ٤٠:١٠؛ ٦٢:١١؛ ٦٥:٧؛ إر ٣١:١٦).

يعطي الله أجرة عادلة للشرير (مز ١٠٩:٢٠). إن ليهوه ملوك، حتى أجانب، يعملون من أجله (مثلاً، نبوخذ نصر، حز ٢٩:٢٠) ويكافئهم—هذه المرة بالنصرة على مصر.

٥. تستخدم מִפְעָלָה ٣مرات. في مز ٤٦:٨[٩] تشير إلى قضاء الرب على الأرض بين الأمم المعادية له ولشعبه. من جانب أخر، تشير إلى أعمال التحرير العظيمة لشعبه في ٦٦:٥. في أم ٨:٢٢ تدل على أفعال الله الخلاقة منذ البدء، التي جميعها سبقت وعُملت بحكمة.

ب.ت تترجم السبعينية الفعل في الأغلب بـ ἐργάζομαι، تأثير، عمل، يحضر؛ פְּעֻלָּה / פֹּעַל تترجم دائمًا بـ ἔργον، أجر/ أجور. بعض الكلمات القليلة تستخدم مرة لتترجم هذه الأسماء.

يوجد الفعل في مخطوطات البحر الميت DSS بمعنى يمارس الشر (1QH 14:14; 1QpHab 12:8; 8:13). الله أيضًا يعمل كفاعل (1QH 11:33). يوجد اسم. פְּעֻלָּה ٦مرات، ويبين الأفعال التي تُعمل بواسطة البشر بحسب مخططات الله، الذي يعمل بوضوح من خلال روحين (قا؛ 1QH 11:35; 1QS 4:15); 1QS 4:25).

يستمر الفعل في المشنى العبرية ليعني "عمل" وخاصة "معاملة" (مثلاً، Lev R. S. 27; Lam R 3:33). يستخدم

كلا من البشر والله كفاعل في أماكن مختلفة (انظر المزيد في Jastrow 2:1202). كان يستخدم اسم. פּוֹעֵל الذي يعني إما عمل أو عامل (مثلاً، MidR Till مز ٤٤؛ .B Mets II 9[3ob]). لمزيد من المراجع انظر Jastrow 2:1144-45.

فعل، عمل، جرم، شغل: ← גמל [gml] (انجز، ارتكب، حقق، نضج، #١٦٩٤)؛ ← מְלָאכָה [mᵉlā'kâ] (شغل، واجبات، هدف، #٤٨٥٦)؛ ← עלל ['ll [1]] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עשה ['śh [1]] (صنع، عمل، احضر، خلق، اشتغل، خدم، #٦٩١٣)؛ ← פעל [p'l] (عمل، صنع، انتج، مارس، انجز، ادى، #٧١٨٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:461-66; *TWAT* 6:697-703; R. Humbert, "L'emploi du verbe *pa'al* et de ses dérivés substantifs en hébreu biblique," *ZAW* 65, 1953, 35-44; J. T. Willis, "On the Text of Micah 21 a α–β," *Bib* 48, 1967, 534-41, esp. 536.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٧١٨٩ (פֹּעַל [po'al]، عمل، فعل، سلوك، أجور)، ← #٧١٨٨

٧١٩٠ (פְּעֻלָּה [pᵉ'ullâ]، أجور، عقاب، مكافأة، أفعال)، ← #٧١٨٨

7192	פָּעַם

פָּעַם [pa'am]، قَلْ. تحرك؛ نِفْعَلْ. يكون منزعجاً، يشعر بالإنزعاج (# ٧١٩٢).

ع. ق يظهر الفعل פָּעַם ٥مرات في الع. ق.، مرة في قَلْ. ٣مرات في نِفْعَلْ.، ومرة في هِتبَعيل.. في قَلْ. (قض ٢٥:١٣) تحرك شمشون بواسطة روح الرب. هذا يبين القوة التي مُنحت له. كانت الأفعال الغير معتادة التي فعلها نتيجة لعمل روح الله فيه. في مز ٤:٧٧[٥] كان الشاعر منزعجاً (نِفْعَلْ.) جداً بمشاكله التي لم يستطع أن يتحدث عنها. في تك ٨:٤١ يصف نِفْعَلْ. مشاعر فرعون، الذي انزعج بأحلامه. أيضًا في دا ٣:٢ يصف نِفْعَلْ. كيف أن روح دانيال (רוּחַ، كما في تك ٨:٤١) كانت منزعجة. يرد الفعل بنفس الطريقة وبنفس المعنى في هِتبَعيل. في دا ١:٢.

إرتباك، هياج: ← בוך [bwk] (يكون هائجاً، يهيم بهياج، #١٠٠٣)؛ ← בלל [bll [1]] (يرتبك، يختلط، #١١٧٦)؛ ← בלע [bl' [3]] (يكون مرتبطا، مرتبكاً، #١١٨٢)؛ ← הום [hwm] (يقع في الإرتباك، يكون صاخباً، #٢١٠١)؛ ← כמר [kmr [1]] (هائجاً، #٤٠٢٣)؛ ← עוה ['wh [1]] (يضطرب، يُحبط، هائج، يمنع، يقترف الخطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [p'm] (يكون مضطربًا، يشعر بالإضطراب، #٧١٩٢)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)، ← רעם [r'm [2]] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)، ← תמה [tmh] (متخدراً، مذهولاً، مصدوماً، محدقاً، #٩٤٤٩).

هارفي إف. روي *Harry F. van Rooy*

7193	פַּעַם

פַּעַם [pa'am]، قدم، خطوة، حدث، وقت (#٧١٩٣).

ش. أ. ق يظهر الإسم في أكد. *pemu / penu* (*AHw*, 854)، في أوغا. (*p'n*) قدم [*UT*, 2076]، و*pam*، وقت [*UT* 1998])، والفينيقية *p'm*، قدم، وقت. يستخدم كلا من العبري والفينيقي عبارة "سمع الصوت مرات كثيرة." ومن ثم يذكر مز ٤٣:١٠٦-٤٤ أن "مرات كثيرة (פְּעָמִים רַבּוֹת) أنقذهم... إذ سمع صراخهم،" وقد تُقارن بالفينيقية (*KAI* 68.5)، "لأنه سمع الصوت عدة مرات" (*p'mt brbm*). قا؛ Avishur:13.

ع. ق ١. تعني פַּעַם ليس فقط "وقت" إنما أيضًا "قدم" أو "أخمص القدم." ربما إحدى الطرق للحفاظ على الوقت كانت عن طريق طرق أو ضرب أخمص القدم على الأرض، وهذا قد يوضح ارتباط المعنين المختلفين للكلمة. تشارك العبرية لغات أخرى في حقيقة أن الكلمة التي تطلق على "وقت" قد تحمل معنى آخر. على سبيل المثال *temps* هي كلا من "وقت" و"طقس"

٢. إن الكلمة الأكثر إستخداماً لوقت (مثلاً، في عبارة مثل "في ذلك الوقت،" التي تحدد زمن وقوع الحادثة) هي עֵת، لكن عندما يتداخل المعنى مع "حادثة،" كما في تعبير "ثلاثة مرات في السنة،" تستخدم على الأرجح פַּעַם، (Barr, 108). ومن ثم، פַּעַם لـ עֵת هي كما *fois* بالفرنسية لـ *temps*، وما لـ *Mal* في الألمانية لـ *Zeit*، أي حادثة مقابل وقت. لكن حتى هنا هذا الفرق ما بين פַּעַם وעֵת لايجب أن يُعتبر تمييزاً مطلقًا، فإننا نجد في سفر ما بعد السبي نحميا (٢٨:٩) عبارة רַבּוֹת עִתִּים، أحيانًا كثيرة.

٣. ترد פַּעַם ١٠٦مرة في الع. ق. تعني مرة "صوت الحوافر على الأرض" (قض ٢٨:٥)، ومرة "سندان الحداد" (إش ٧:٤١)؛ ٣مرات تشير إلى أرجل التابوت (خر ١٢:٢٥؛ ٣:٣٧؛ امل ٣٠:٨)؛ ١٢مرة تعني "قدم، خطوة" (٢مل ٢٤:١٩؛ مز ٥:١٧؛ ٦:٥٧ [٧]، إلخ.) بقية الـ٨٩مرة هي في تعبيرات أو مصطلحات عن الوقت.

إن פַּעֲמַיִם الثنائية، "مرتين"، ترد ٨مرات (تك٢٧:٣٦؛ ٤١:٢، إلخ). ترد التعبيرات التي تتضمن مرات عديدة (مثلاً، "ثلاثة مرات" أو سبعة مرات") ٤٤مرة. يرد التعبير "مرات كثيرة" مرتين (مز ١٠٦:٤٣؛ جا ٧:٢٢).

٤. يستخدم المصطلح *kᵉpa'am bᵉpa'am* لمرات متتالية (قض ١٦:٢٠؛ ٢٠:٣٠-٣١؛ ١صم ٣:١٠؛ ٢٠:٢٥). قا؛ قرار بلعام أن لا يتفائل ضد إسرائيل "كمرات أخرى" أي، إشارة إلى نبوتيه الأولتين (٢٥:٧-١٠، ١٨-٢٤).

٥. عندما تعني פְּעָמִים قدم، تكون الإشارة إلى مسيرة شخص أو أسلوب حياته أمام الله. قا؛ مز ١٧:٥؛ ١١٩:١٣٣.

٦. أيضًا، يمثل القدم معاني بها يمكن للمرء أن ينزلق، وبالتالي فهي الجزء المعرض والحساس من الجسد التي يكمن لها الأعداء منتظرين (مز ٥٧:٦[٧]؛ ١٤٠:٤؛ أم٢٩:٥).

٧. أول استخدام للاسم في الع. ق. هو في تك ٢:٢٣، "هذه الأن (זֹאת הַפַּעַם) عظم من عظامي ولحماً من لحمي." إن قوة المصطلح (قا؛ NJPSV هذه الأن أخيراً) كان هو طريقة أدم في مقارنة هذا المخلوق الجديد الذي أحضره الله له بالحيوانات التي أحضرها الله أمامه حديثاً (ع١٩).

٨. إن مصطلح "مرة واحدة فقط" (אַךְ־הַפַּעַם) يرد في عبارة إبراهيم الأخيرة في تدخله أمام الله من أجل سدوم وعمورة (تك ١٨:٣٢). أنه يستهل طلبه بأن يخلص الله هاتين المدينتين (لو كان فقط بسبب نواة من عشرة أبرار) عن طريق هذا المصطلح بسبب "أنه كان يعي جراءة سؤاله المتواصل" (Westermann, *Genesis* 1:292).

تستخدم أيضًا بواسطة فرعون لموسى أثناء الضربة الثامنة (خر ١٠:١٧)، "والان اصفحا عن خطيتي هذه المرة فقط." هذا المطلب يرتبط بإعتراف فرعون المبكر، " أخطأت هذه المرة [הַפַּעַם]." (٩:٢٧). إن المأساة هنا هي أن فرعون إعترف بخطأه، لكنه إستمر في الخطأ.

قدم، خصر، ساق، فخذ: ← בֹּהֶן [*bᵉhôn*] (الإبهام أو إصبع القدم الكبير، #٩٨٤) ← חֲלָצַיִם [*ḥᵃlāṣayim*] (الإحقاء #٢٧٤٣) ← יָרֵךְ [*yārēk*] (الفخذ أو الرجل #٣٧٥١) ← כֶּסֶל [*kesel* [1]] (الإحقاء أو الجانب #٤٠٧٢) ← מִדְרָךְ [*midrāk*] (بصمات القدم #٤٥٣٤) ← מַרְגְּלוֹת [*margᵉlôt*] (مكان القدم #٥٢٧٤) ← מָתְנַיִם [*motnayim*] (الإحقاء أو الهنش #٥٥١٦) ← נַעַל [*na'al*] (حنذل #٥٨٣٧) ← פַּחַד [*paḥad* [2]] (الفخذ #٧٠٦٦) ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت #٧١٩٣) ← קַרְסֹל [*qarsōl*] (كعب، #٧٩٧٢) ← רֶגֶל [*regel*] (قدم #٨٠٧٩) ← שׁוֹק [*šôq*] (فخذ، رجل #٨٧٩٧).

وقت: ← אֹבֵד [*'ōbēd*] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן [*'ōpen*] ← (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [*gîl* [1]] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמַן [*zmn*] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [*'ôlām*] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [*'ēt*] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [*petti'*] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [*tāmîd*] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

Avishur, "Studies of Stylistic Features Common to the Phoenician Inscriptions and the Bible," *UF* 8, 1976, 1-22; J. Barr, *Biblical Words For Time*, 1969.

فيكتور هاملتون *Victor Hamilton*

7194 פַּעֲמוֹן

פַּעֲמוֹן [*pa'ᵃmôn*]، اسم، جرس (على ثياب الكاهن) (#٧١٩٤).

ع. ق ١. ترد פַּעֲמוֹן ٧مرات في السرد التوجيهي لخر٢٨:٣٣-٣٤ وفي الوصف الموازي لصناعة الملابس في ٣٩:٢٥-٢٦. إن اشتقاق الكلمة غير مؤكد، رغم أنه قد يوجد بعض الارتباط بالجذر פָּעַם، ويقترح BDB, 821-22 أن مفهوم مثل الإنجليزية يضرب أو ضرب يؤكد على العديد من معاني الفعل والإسم، كذلك פַּעַם لمعنى جرس لـ פַּעֲמוֹן.

٢. تستخدم الأجراس في تناوب مع الرومانات. التي جُعلت مستديرة حول أذيال الجبة في ثياب (מְעִיל) رئيس الكهنة، وصنعت من ذهب نقي (٣٩:٢٥)، مثل بقية عناصر ثياب رئيس الكهنة (٢٨:١٤) أوأثاث القدس (٢٥:٣١). غير معروف كم عدد الأجراس هناك (مصادر متأخرة تقترح ١٢، ٢٤، ٣٦، ٥٠، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٣٦٠)، أو ما إذا كانت الأجراس لها ألسنة أو كانت تصدر أصواتاً عندما كانت تلمس أجراس أخرى. إن ملحوظة أنهم كانوا ليحدثوا صوتاً عندما كان رئيس الكهنة يدخل أو يترك القدس (٢٨:٣٥) أخذت بواسطة Houtman as merismus لصوتها المستمر أثناء وقت خدمته. هذا يقترح أن وظيفتهم لم تكن موجهة للشعب (كما هو مذكور في سير ٩:٢٥، "كتذكرة لشعبه")، الكهنة، الاويين، أو حتى رئيس الكهنة نفسه.

ظن البعض (مثلاً، Dölger) أن الأجراس كان لها وظيفة تفادي الشر، حماية رئيس الكهنة من الشياطين الساكنين

عند الأعتاب (قا؛ خر ٣٥:٢٨، "حتى لا يموت."، ومع ذلك، فإن النصوص الكهنوتية لا تربط الشياطين بالقدس، وتتضمن أن أي مخالفة في لباس رئيس الكهنة يسبب عقوبة الموت (٤٣:٢٨؛ 11QT 35:6). إن وظيفتها على الأرجح موجهة أكثر لله، التي يلتفت إلى رئيس الكهنة وثيابه، وخاصة لأسماء أسباط إسرائيل على أكتاف رئيس الكهنة وعلى الصدرة (١٢:٢٨، ٢٩) (Houtman). إن غرض الأجراس والرمانات كان للخدمة (שָׁרַת [#٩٢٥٠]؛ ٢٦:٣٩). تمنح الأجراس بعداً صوتياً يؤكد على حاستي الشم، والبصر، التي جميعها تؤكد التواصل بين الله وشعبه الذي هو قلب الطقس الكهنوتي ومصدر الحضور والبركة الإلهية.

ب. ت إن الأجراس والرمانات المتناوبة تقترح الجمال بالنسبة ليوسيفوس (*Ant* 3:160) والتناغم بين معاني الرؤية والسمع لفيلو في *Migr. Abr.* 103-4. In *Vit. Mos.* 2, 119 and *Spec. Leg.* 1, 93 يذكر فيلو أن الأجراس كانت تمثل التجانس بين الأرض (المرموز إليها بالزهور) والماء (المرموز إليها بالرمانات).

كهنة ولاويين: ← אַבְנֵט [*'abnēt*] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [*'ēpôd* [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî* [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [*pa'ᵃmôn*] (جرس [يوضع على رداء الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧) ← هَارُون: لاهوت ← كهنة ولاويين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 1:657; *ERE* 6:313-16; B. Bayer, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs*, 1963; F. J. Dlger, "Die Glckchen am Gewande des jüdischen Hohenpriesters nach der Ausdeutung jüdischer, heidnischer und frühchristlicher Schriftsteller," *Antike und Christentum* 4, 1934, 233-44; J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion Legend and Law*, 3, 1919; C. Houtman, "On the Pomegranates and the Golden Bells of the High Priest's Mantle," *VT* 40, 1990, 223-29; E. Nestle, "Die Zahl der Granat upfel und Glckchen am Kleid des Hohenpriesters," *ZAW* 25, 1905, 205-6; idem, "Zu den Glocken am Gewand des Hohenpriesters," *ZAW* 32, 1912, 74.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

7196	פָּעַר

פָּעַר [*pa'ar*]، مفتوح بنطاق واسع (#٧١٩٦).

ش. أ. ق الجذور المشتركة هي العربية *fagara* والسيرانية/ الآرامية פְּעַר.

ع. ق ١. يُستخدم الفعل فقط في قَلْ. و٤مرات فقط "في عبر. كت.. ترد بالترتيب كالآتي: (١) أي ١٠:١٦، تستخدم من قبل أيوب كصورة عن إزدراء الناس به، فغروا عليَ أفواههم ليهزأوا بي،" أو "أنهم فغروا إلي بفمهم"؛ (٢) أي ٢٣:٢٩، مرة أخرى من قبل أيوب، لكن هذه المرة في وضع إيجابي فيه يتذكر أيوب كيف أن شعب مجتمعه كانوا يتمسكون بكل كلمة منه: "وفغروا أفواههم كما للمطر المتأخر"؛ (٣) مز ١٣١:١١٩: "فغرت فمي ولهثت لأني إلى وصاياك إشتقت."؛ (٤) إش ١٤:٥، وهو عدد موجه بواسطة النبي لأولئك الذين بادوا من قبل الفرح والممتلكات: "لذلك وسعت الهاوية نفسها وفغرت فمها بلا حد." أي أن الموت سيبتلعهم.

فتحة، دخول، مدخل: ← בּוֹא [*bô'*] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، #٩٩٥)؛ ← פָּעַר [*pā'ar*] (مفتوح على مصراعيه، #٧١٩٦)؛ ← פָּצָה [*pāṣâ*] (يتفتح، #٧١٩٨)؛ ← פָּקַח [*pāqaḥ*] (يفتح، #٧٢١٩)؛ ← פָּטַר[*pager*] (يفتح، يغزو، يستسلم، يتحرر، يفك، يحطم، #٧٣٣٧).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

7198	פָּצָה

פָּצָה [*pasâ*]، قَلْ. تفتح (#٧١٩٨).

ش. أ. ق العربية *fasay*، يشق (*HALAT* 898).

ع. ق ١. إن المفعول به الأغلب لـ פָּצָה هو الفم. قا؛ تك ١١:٤؛ عد ٣٠:١٦؛ تث ٦:١١؛ قض ٣٥:١١ ("لأني نذرت للرب")، ٣٦:١١ ("أعطيت كلمتك للرب")؛ قا؛ أي ١٦:٣٥؛ مز ١٣:٢٢[١٤]؛ إش ١٤:١٠؛ مر ١٦:٢؛ ٤٦:٣؛ حز ٨:٢. لا يستخدم الفم كفاعل لـ פָּצָה فيما عدا في مز ١٤:٦٦ (حيث فاعل الفعل هو الشفاة) و١٤٤:٧، ١١.

٢. في حالات قليلة تستخدم פָּצָה تبادلياً مع פָּתַח. وبالتالي ففي حالة العقاب ضد قورح وأخرون، يستهل موسى بـ، "إذا... فتحت الأرض فاها وابتلعتهم..." (عد٣٠:١٦). وحتى في العدد المتمم (عد ٣٢:١٦، "وفتحت الأرض فمهما)،" استخدمت (פָּצָה). في ذكرتين لاحقتين لهذا الحدث، يستخدم تث ٦:١١ פָּצָה

عن عد ١٦:٣٠، بينما يستخدم مز ١٧:١٠٦ פָּתַח عن عد ٣٢:١٦. بالمثل، عندما قال الله لحزقيال،" افتح فمك وكل ما أنا معطيكه" (حز ٢:٨)، كانت الكلمة "لفتح" هي פָּצָה. بعد أربعة أعداد فقط(حز ٣:٢)، يستجيب حزقيال بـ"ففتحت فمي فأطعمني ذلك الدرج." وهنا يكون الفعل لـ"فتح" هو פָּתַח.

٣. إن الأرض هي الوعاء الواسع ذو الفم المفتوح الذي يستقبل كل شيء يأتي في طريقها، وليكن الدم المسفوك (تك ٤:١١) أو جسد البشر (عد ١٦:٣٠؛ تث١١:٦). في حين قد يكون أو لا يكون الفعل يفتح موجوداً، فإن كونه أبتلع بالأرض هو موضوع موجوداً في كلا من القصائد الشعرية (خر ١٥:١٢، "وابتلعتهم الأرض") وفي الحادثة الشهيرة لـ عد١٦. قا؛ فكرة مبتلع بأعماق المياه (مز ٦٩:١٥[١٦]).

٤. في حالة داثان وأبيرام يكون إرسالهم إلى القبر/ الهاوية بواسطة فم الأرض شيء ساخر. مستدعين من قبل موسى، رفضوا أن يأتوا (עָלָה، عد ١٦:١٢، ١٤). وكنتيجة لذلك سينزلون لأسفل (יָרַד، ١٦:٣٠، ٣٣). من أجل أنهم إشتكوا بأن الله/ موسى أصعدهم (עָלָה) فقط ليقتلهم (מוּת، ١٦:١٣)، فإنهم سينزلون أحياء (יָרַד חַיִּים) إلى القبر/ الهاوية (١٦:٣٠، ٣٣).

٥. قد يفتح المرء فمه بالحماقة (أي ٣٥:١٦)، في سخط (لا ٢:١٦؛ ٣:٤٦)، أو بوحشية (مز ٢٢:١٣[١٤]). في الأربعة شواهد الأخيرة هذه يرد التعبير "يفتح فمه" داخل أدب المراثي.

٦. إن معنى "خلصني" (مز ١١،٤٤:١٤٤:٧) غير معتاد، لكن، كما في الشواهد الثلاثة التي ذكرت في الفقرة السابقة، يظهر الفعل في مزامير المراثي التي فيها يصلي المرنم إلى الله ليخلصه من أولئك الذين يجعلون حياته تعيسة بالنسبة له.

فتحة، دخول، مدخل: ← בּוֹא [*bô'*] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، #٩٩٥)؛ ← פָּעַר [*pā'ar*] (مفتوح على مصراعيه، #٧١٩٦)؛ ← פָּצָה [*pāṣâ*] (يتفتح، #٧١٩٨)؛ ← פָּקַח [*pāqaḥ*] (يفتح، #٧٢١٩)؛ ← פָּתַח[*pager*] (يفتح، يغزو، يستسلم، يتحرر، يفك، يحطم، #٧٣٣٧).

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

7200	פָּצָה

פָּצָה [*pasah* [1]]، يقتحم، يندفع بالغناء (#٧٢٠٠)؛ פָּצָה [*pasah* [2]]، بيعّل. يحطم إلى أجزاء (مرة واحدة في مي ٣:٣؛ #٧٢٠٠).

ش. أ. ق إن الفعل פָּצָה المُعرف من قرينته السامية في الع. ق. ، يشترك قليلاً مع جذور الش. أ. ق. المحتملة. أقرب فعل يمكن أن يوجد هو الأكادي *pesû*، يصبح لامعًا أو أبيض (*AHw* 2, 857).

ع. ق ١. يرد الفعل פָּצָה عدة مرات في إش (مرة في مز ٩٨:٤) وغالبًا في صيغة الأمر. في جميع القرائن تطبق على رد الفعل السعيد والبهيج للفداء—الخالي من المعاناة والظلم (إش ١٤:٧؛ ٤٤:٢٣؛ ٤٩:١٣؛ ٥٢:٩؛ ٥٤:١). في ١٤:٧ يستخدم صراحة في علاقة بالسلام الأخروي (שָׁלוֹם؛ # ٨٩٣٤) كنتيجة لخلاص الله. في جميع هذه القرائن يعين الفعل الفرح" المنفجر في الغناء"

٢. يرد اللفظ المتجانس פָּצָה مرة فقط في نبوة عن الدينونة ضد قادة يهوذا، الذين "يكسرون عظام [الشعب] إلى أجزاء" (مي ٣:٣).

ب. ت إن إستخدام الربيين للفعل פָּצָה يشير إلى معاني مماثلة كما للجذر الأكادي المشترك (أي، يكون لامعًا) وللإستخدام الأكثر شيوعاً في الع. ق. (أي، يندفع بالفرح؛ قا؛ Jastrow, 1204).

تسبيح، غناء، شكر: ← הלל [*hll* [2]] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זמר [*zmr* [1]] (يعزف، يغني مسبحًا، #٢٣٧٦)؛ ← ידה [*ydh* [2]] (يعترف بفضل، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נוה [*nwh* [2]] (يسبح، #٥٦٥٨)؛ ← ענה [*'nh* [4]] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פצח [*psḥ* [1]] (ينفجر أو ينطلق في التسبيح، #٧٢٠٠)؛ ← רוֹמֵם [*rômēm*] (يُرفّع، #٨١٢٣أ)؛ ← שבח [*šbh* [1]] (يمدح، يسبح، يكرم، #٨٦٥٥)؛ ← שִׁיר [*šîr* [1]] (يرنم، #٨٨٧٦)؛ ← תנה [*tnh* [2]] (يردد، يحتفل بذكرى، #٩٤٨٠).

فيليب جي. نيل *Philip J. Nel*

٧٢٠١ (פְּצִירָה [*p^esîrâ*]، أثلم؟)، ← #٧٢١٠

7202	פָּצַל

פָּצַל [*pasal*]، بيعّل. يجرد (#٧٢٠٢)؛ פְּצָלוֹת [*p^esalôt*]، اسم قطبانَ (#٧٢٠٣).

ش. أ. ق الآرامية פצל، يجرد، يقشر، إسم، قطبان (*HAD*, 224)؛ المشنى العبرية פָּצַל، (بيعّل.)، يجرد، يقشر، يكون عارياً؛ هِفعِيل. يشق؛ نِفعَل. يكون مقشراً/ محزز (Jastrow, 1205)؛ السيرانية يشق (Payne Smith, 454)؛ المانداينة يفصل (*MdD*, 376)؛ السامرية *fasala*، يقشر اللحاء (*HALAT* 898)؛ العربية، يقسم، يقطع (Wehr, 715).

ع. ق إن פָּצַל هي مرادف חָשַׂף، يعري، يقشر في تك ٣٠:٣٧-٣٨، حيث "قشر" يعقوب (بيعّل. مرتين)

"قطباناً" بيضاء (اسم جمع) على الأفرع السوداء.

مكشوف، عريان، معدم، مجرد: ← חשׂף [*ḥśp* [1]] (تجرد، مكشوف، #٣١٠٦)؛ ← ערה [*'rh* [1]] (يجعله مكشوفاً، يكون مسكوبًا، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [*'ārôm; 'ārōm*] (عاري، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [*'rr*] (تعري، تسوي، #٦٩١٠)؛ ← פצל [*pṣl*] (جُرِد، #٧٢٠٢)؛ ← פשׁט [*pšṭ*] (يخلع [ثيابه]، يهجم، يتجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [*šᵉpî* [1]] (هضاب/ مرتفعات جرداء، #٩١٥٥).

بويد في. سيفرس *Boyd V. Seevers*

٧٢٠٣ (פְּצָלוֹת [*pᵉṣalôt*]، قطبان)، ← #٧٢٠٢

7204 פָּצַם

פָּצַם [*pasam*]، شق مفتوح (#٧٢٠٤).

ش. أ. ق قا؛ العربية *fasama*، يسحق، يبعثر؛ الآرامية **פְּצַם**، يهزم.

ع.ق إن الفعل ذو الورود الوحيد في مز ٦٠:٢[٤]، "أنت يا [الله] زلزلت الأرض. فصمتها/ شققتها." عندما يشق الله أرضاً، فإن النتيجة تكون "تمزيق" (שֶׁבֶר < שְׁבָרֶיהָ)، التي يتم مناشدته من أجل أن يشفيها. يُقارن رفض الله لشعبه بالكوارث الكونية، على الأرجح زلزال. كل ما يمكن أن يفعله شعب الله هو أن يصلوا (مز ٦٠:٥[٧]،١١[١٣]) ويعترفوا (١٢[١٤]).

ب. ت انظر Jastrow 2:1205.

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [*bq'*] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [*ḥrm* [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׁפָּח [*mišpāḥ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [*plḥ*] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ פצם [*pṣm*] (split open، #٧٢٠٤)؛ פרץ [*prṣ* [1]] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [*r''* [2]] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שׁבר [*šbr* [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *Psalms*, NCB, 1:443; M. Dahood, *Psalms*, AB 2:77-78; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 151-52.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

7205 פָּצַע

פָּצַע [*pasa'*]، فَلْ. كدمة (#٧٢٠٥)؛ اسم פֶּצַע [*pesa'*]، جرح، كدمة (#٧٢٠٦).

ش. أ. ق تم إقتراح جذور مشتركة للفعل العبري في العربية *fasa'a*، يعصر (يضغط)، والأوغارتية *pzg* جرح بليغ، جرح (مثلاً، *pzgm gr*، الذين يجرحون جلدهم، *CTA* 19 1:184; *UT*, 246).

ع. ق ١. يشير الجذر إلى كلا من الجروح المفتوحة والكدمات (جرح أنسجة الجسد دون تمزيق الجلد فعلياً، ومع ذلك فقد يكون هناك نزفاً داخل الجلد). يظهر الفعل ٣مرات، مرتين نتيجة لضرب جسدي (1مل ٢٠:٣٧؛ نش٥:٧) ومرة عن المخصي، سواء بالسحق أو بقطع حبل السائل المنوي (تث ٢٣:١ [٢]).

٢. يرد الإسم פֶּצַע ٨مرات، دائمًا عن الجروح الجسدية. وبالتالي، فإن السكارى يحذرون من أن وضعهم قد يعرضهم إلى أضرار جسدية (أم ٢٣:٢٩-٣٠). يرثي أيوب الحزين ويتساءل ما إذا كان يجب أن يشكو إلى الله، لكن مما لا شك فيه أن الله سيجيب فقط عن طريق تضعيف جروحه (أي ٩:١٧).

(أ) يوجد الإسم عدة مرات في ارتباط بـ חַבּוּרָה، جرح، كدمة. في "نشيد السيف" السيء السمعة للامك (Vos, 57; KD, *The Pentateuch*, 1956, 1:118-19)، يفتخر بقتل "رجلاً لجرحي (פֶּצַע)، وفتى لإيذائي (חַבּוּרָה)" (تك٤:٢٣). يقرر الناموس *lex talionis* بالمثل "جرح بجرح" (פֶּצַע) و"كدمة بكدمة" (חַבּוּרָה) (خر ٢١:٢٥).

(ب) قد يكون لجرح أو كدمة تضمينات أخلاقية وروحية. فقد يكون العقاب البدني وسيلة صحية للتأديب والتعليم: " عصف/ حبر (חַבּוּרָה) وجروح (פֶּצַע) منقية الشر، والضربات (מַכָּה) تطهر باطن المرء" (أم ٢٠:٣٠). بالمثل، " أمينة هي جروح المحب/ يمكن أن يوثق في جروح المحب" (أم ٢٧:٦). هنا التنبير على الجروح الغير جسدية، أي، أحيانًا يكون قول الحقيقة للصديق هو لخيره، رغم أن الخبرة قد تكون مؤلمة نفسياً (قا؛ مز ١٤١:٥).مثل هذه الجروح مفيدة أكثر من علامات صداقة العدو الغاشة.

(ج) إن حالة إستخدام الإسم المحزنة بصفة خاصة توجد في إش١:٦، حيث يرد الكثير من الكلمات المترادفة لجرح. معتمداً على فكرة الصحة المعتلة نتيجة الجروح التي يعانى منها في معركة، ينوح أشعياء بأن تمرد الأمة الروحي يستحق فقط "ضربة عن طريق الجلد (פֶּצַע)، تمزق (חַבּוּרָה)، وجروح نازفة (מַכָּה טְרִיָּה)..... إن الكوارث السياسية والاجتماعية التي إجتازوا فيها كانت النتيجة الطبيعية للعيش في طرق معاكسة لتلك التي عينها لهم الله" (Oswalt, 89).إن الإخفاق في العيش بحسب مقاييس الله التي أعطاها للبشر لخيرهم، سيؤدي إلى فساد روحي وأدبي للمجتمعات والشعوب، بالضبط كما توهن

الأمراض الجسدية الجسد.

ب. ت يصادق على الفعل في المشنى العبرية والآرامية بنفس المعاني الموجودة في عبر. كت.. يوجد أيضًا المفهوم العربي "يضغط". قد يتصل كلا من الجروح الجسدية والغير جسدية بـاسم. (انظر Jastrow 2:1205-6). تترجم السبعينية اسم. ٥مرات بـ τραῦμα، جرح (تك ٤:٢٣؛ خر ٢١:٢٥ [٢مرة]؛ أم ٢٧:٦؛ إش ٦:١) و٣مرات بـ σύντριμμα، تهدم، خراب (أي ١٧:٩؛ أم ٣٠:٢٠؛ ٢٣:٢٩).

جرح، خدش، قرحة: ← חַבּוּרָה [ḥabbûrâ] (جرح، #٢٤٦٧) ← חלל [ḥll [2]] (يثقب، يجرح، #٢٧٢٦) ← טָרִי [tārî] ([جرح] طري، #٣٢٦٩) ← לחם [lḥm [1]] (يتعارك، يتلاكم، #٤٣٠٩) ← מאר [m'r] (يكون مؤلم، #٤٤٢١) ← מָזוֹר [1] [māzôr [1]] (ألم، قرح، بثرة، #٤٦٤٩) ← מַחַץ [maḥaṣ] (جرح، لكمة، #٤٧٣١) ← מַכָּה [makkâ] (جرح، #٤٨٠٤) ← פצע [pṣ'] (خدش، #٧٢٠٥).

البيبلوجرافيا

W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah*, NICOT, 1986; G. Vos, *Biblical Theology*, 1948.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison* / أر. دي. باترسون *R. D. Patterson*

٧٢٠٦ (פֶּצַע [pesa']، جرح، كدمة)، ← #٧٢٠٥

7207	פָּצַץ

פָּצַץ [pasas]، بُعِيل.. يسحق؛ هِتْبُولِيل. يحطم؛ pipl. يشوه، يسحق (#٧٢٠٢).

ش. أ. ق العربية *fadda*، يفتح عنوة، يبعثر، يقطع؛ الترجوم الآرامي פְּעַע، يسحق؛ النبطي *pss ytpss**، أن يكون مقسماً [؟]؛ السيرانية *pa'* يسحق، يضرب بشدة؛ بَعِل.. كدمة، سحق.

ع. ق إن كلمة يهوه تحطم الصخر (إر ٢٣:٢٩)، ويتحدث حبقوق عن الجبال القديمة التي دُكت بسبب يهوه، وهو تأكيد على كلي قدرته (حب ٣:٦). يصف أيوب خبرته على أيدى الله بأنه قد اختطف من رقبته ودق (أي ١٦:١٢؛ NIV سُحق).

تحطيم، تكسير، تدمير: ← מחק [mḥq] (ضرب، #٤٧٣٥)؛ ← נפץ [npṣ [1]] (يكسر، يحطم، #٥٨٧٩)؛ ← פצץ [pṣṣ] (سحق، حطم، #٧٢٠٧)؛ ← רטשׁ [rṭš] (حطم، ضرب للأسفل، #٨١٨٧)؛ ← רעץ [r'ṣ] (محطم، #٨٣٢٠)؛ ← רשׁשׁ [ršš] (دمّر، حطم، #٨٤٠٦)؛ ← שׁבר [šbr [1]] (كسر، حطم، #٨٦٨٩).

جاري ألن لونج *Gary Alan Long*

7210	פָּצַר

פָּצַר [pasar]، قَلْ. حث، ضغط؛ توسل، دفع، ضغط؛ هِفْعِيل. "يستعرض الدفع (أي، كبرياء، جراءة)" (BDB) (#٧٢١٠)؛ פְּצִירָה [pᵉsîrâ]، اسم، أثلم؟ (#٧٢١٠).

ش. أ. ق تستخدم الكلمة في لغات سامية أخرى (قا؛ العربية *farada*، يعين)، في أكد.، خاصة عن الواجبات الدينية.

ع. ق ١. ترد الكلمة في علاقة بفعل الإلحاح الذي يقوم به شخص أو جماعة على آخر، كما ألح لوط على الملاكين أن يبقوا عنده (تك ١٩:٣). ألح رجال سدوم على لوط أن يخرج الملائكة (١٩:٩)، ألح يعقوب على عيسو أن يقبل هديته (٣٣:١١)، ألح بنو الأنبياء على أليشع أن يقوموا بالبحث عن إيليا الذي كان قد أخذ منه (٢مل ٢:١٧)، وألح نعمان على أليشع أن يقبل هديته تعبيراً عن الشكر لشفاؤه من برصه (٢مل ٥:١٦).

٢. يستخدم هِفْعِيل. في ١صم ١٥:٢٢-٢٣ حيث كما هو مقتبس أعلاه، يرى BDB أن إستعراض الإندفاع يؤدي إلى الكبرياء، الوقاحة. إن القرينة هي، أنه عندما رفض شاول طاعة التعليمات المعطاة له من قبل الله، قال صموئيل، "هوذا الاستماع أفضل من الذبيحة والإصغاء أفضل من شحم الكباش. لأن التمرد كخطية العرافة, والعناد كالوثن والترافيم. لأنك رفضت كلام الرب رفضك من الملك!". ومع ذلك فبعض المفسرون (انظر ICC and AB)، يشكوا في هذا الاستخدام الوحيد لـ هِفْعِيل. في الع. ق.، ويبدو أن السبعينية لديها فعل مختلف.

٣. إن المعنى "أثلم" للاسم פְּצִירָה غير مؤكد بصورة كبيرة. إن وروده الوحيد هو في ١صم ١٣:٢١، حيث يمتليء العدد كله بالصعوبات والمعنى "أثلم" هو تخميني (انظر S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and Topography of the Books of Samuel*, Oxford, 1913, in جع.). يقترح *HALAT* "ثمن".

إضطرار، إلحاح: ← אוּץ ['wṣ] (ألحَّ، #٢٣٧)؛ ← אנס ['ns] (أجبر، أرغمْ، كَبح، #٦٤٦)؛ ← נחץ [nḥṣ] (يُجبر، #٥٧٢٢)؛ ← פצר [pṣr] (أجبر، أرغمْ، دُفِعَ، #٧٢١٠).

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [twl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd [1]] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh [1]] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb [2]] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh [1]] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [šlk [1]] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שׁמט [šmt] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح

أرضاً، #٩٠٢٣).

ضغط، عصر: ← אכף [ʾkp] (يضغط بشدّة على، #٤٣٦)؛ ← אלץ [ʾlṣ] (يُلِحّ، يضغط بشدّة على، #٥٥٢)؛ ← זור [zwr ¹] (يضغط، يعصر، #٢٣١٨)؛ ← זרר ¹ [zrr ¹] (يعصب [الجروح]، #٢٤٥٢)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מִיץ [mîṣ] (ضغط، #٤٧٩٠)؛ ← מעך [mʿk] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← מצה [mṣh] (يعصر بشدة، يجفف، #٥١٧٢)؛ ← פצר [pṣr] (يحث، يضغط، يدفع، #٧٢١٠)؛ ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر العنب، #٨٤٦٩).

Francis Foulkes / P. J. M. Southwell

٧٢١١ (פִּק [piq]، اهتزاز)، ← #٧٠٤٨.

7212 פָּקַד

פָּקַד [paqad]، قَلْ. يُقبل على، يلاحظ، يعتني بـ، يعاقب، يحشد، يجمع، يدون، يسجل، يأتمن، يعين، يعطي حساباً، ينتقم؛ نِفْعَلْ. يكون مفقوداً، يكون في عوز، يكون منصباً، يعطي حساباً؛ بيعِّل. يحتشد؛ بُعَّل. يكون مسجلاً، محتشداً؛ هِفْعِيل. يعين، يأتمن، يودع؛ هُفَعَل.. يكون معيناً، مؤتماً، مودوعاً؛ هِتبَعيل. وهُتبَعيل. يكون محتشداً، مسجلاً (#٧٢١٢)؛ מִפְקָד [mipqad]، اسم عدد، موعد (#٥١٥٢)؛ פְּקֻדָּה [pᵉquddâ]، اسم موعد، خدمة، وظيفة، حراسة، عقاب، إحتشاد (#٧٢١٣)؛ פִּקָּדוֹן [piqqadôn]، اسم، إيداع، محتجز (#٧٢١٤)؛ פְּקִדֻת [pᵉqidut]، اسم قائد الحراسة (בַּעַל) (مرة واحدة؛ #٧٢١٥)؛ פְּקוּדִים [pᵉqûdîm]، اسم كمية (مرة واحدة؛ #٧٢١٧)؛ *פִּקּוּדִים [piqqûdîm]، اسم أحكام (#٧٢١٨)؛ פָּקִיד [paqîd]، اسم، وظيفة (#٧٢٢٤).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر פָּקַד عبر اللغات السامية: أكد. *paqadu*، يراقب، يودع، يعين، يحتشد؛ أوغا. *pqd*، يأمر (مرة واحدة؛ KTU 1.16. 4.14)؛ الفينيقية *paqad*، يعين، يفوض؛ الآرامية פקד، يأمر؛ العربية *aaqada*، يفقد، يكون مفقوداً؛ إلخ. يصادق على الاستخدام الأكادي بصفة خاصة الذي يشمل *paqadu* في جميع الفترات وجميع أنواع الأدب. يوجد الفعل في Tell Arad ostracon 24 ("وضعهم تحت عنايته"؛ تقرأ *bqd* كـ *pqd*؛ Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1981, 46-49; see OT section 11)، ويُحتمل في Khirbet Beit Lei Burial Cave inscription B. يرد اسم. *mpqd* في Tell ʿIra بمعنى "فَقد" أو "إحصاء" (انظر ع. ق. القسم ٣؛ لكن يقترح J. Garfunkel أنه من الأفضل ترجمته "يحرس"؛ انظر "معنى الكلمة *MPQD* in the Tel ʿIra Ostracon" [Heb.], *Les* 52, 1987, 68-74).

ع. ق ١. يرد الفعل פָּקַד حوالي ٣٠٣ مرة في الع. ق؛ يوجد في سفر العدد وأرميا ١٠٣مرة و٤٩مرة، على التوالي (هذا العدد يتضمن بعض الصيغ المجادل عليها؛ قا؛ عد٢٢:١؛ ٤:٤٩ [ورود ثاني]؛ يقترح *BHS*، פָּקַד بدلاً من דִּבֵּר، يتكلم، في عد ٣:٢٦). ما يزيد على ٣ أرباع من هذا الورود هو في وزن قَلْ. (٢٣٥مرة)، رغم أن أغلب الأوزان الأخرى ممثلة أيضاً (نِفْعَلْ. ٢١مرة؛ بيعِّل. مرة؛ بُعَّل. مرتين؛ هِفْعِيل. ٢٩مرة؛ هِتبَعيل. ٤مرات؛ هُفَعَل.. ٨مرات؛ و هُتبَعيل ٤مرات).

٢. حير المجال اللغوي الواسع لـ פָּקַד العلماء كثيراً. لاحظ Speiser قائلاً: "لا يوجد على الأرجح فعل عبري أخر سبب للمترجمين متاعب كـ פָּקַד" (Speiser, 21). إن المعاني الأصلية التي تم اقتراحها هي: (أ) يتفقد بعنايته، يلاحظ (Speiser, Scharbert, Gehman, McComiskey)؛ (ب) ينظر إلى، يلاحظ بإهتمام (*TWAT*, Van Hooser)؛ (ج) يفقد، يقلق من أجل (H. Gese, *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 89 n. 34; KB)؛ و(د) يحدد المصير (André). يشك Lübbe في أنه من الممكن تحديد معنى أصلى لـ פָּקַד، ومع ذلك فمن الغريب أن إفتراضه يستند فقط على تقييم الخيار الثالث (كما هو موجود في KB)، الذي على الأرجح يمثل تطويراً متأخراً. كما أن الخيار الرابع بالمثل يمكن إغفاله حيث يُقرأ كثيراً داخل معنى الفعل. إن الاختيار ما بين أول خيارين يعتبر أكثر صعوبة لأن كليهما قد يعلِل الإستخدامات المصادق عليها لـ פָּקַד في الع. ق.، كما قد يتداخلوا بعض الشيء. إن الخيار الأول يفترض الثاني، بينما الثاني دائمًا يتضمن الأول. فمن المرجح إذاً أن المعنى الأساسي لـ פָּקַד هو شيء ما مثل، يتفقد، يلاحظ، رغم أن التركيز هنا هو على معنى الكلمة داخل القرينة.

٣. يوجد ٣/١ من جميع وروود פָּקַד في الع. ق. بمعنى فني في ارتباط بالإحصاء العسكري والضريبي (حوالي ١٢١مرة، في الأغلب قَلْ.؛ جميع هِتبَعيل. وهُتبَعل. [تستخدم كمبني للمجهول؛ انظر *IBHS*, § 26.3])؛ يرِد معظم هذا في قوائم التعداد في عد ١-٤، و٢٦ (٩١مرة). هذا الاستخدام لـ פָּקַד أعيد تفسيره كـ"عد" (قا؛ RSV, KJV). يتضح أن פָּקַד تتضمن العد والحساب من حقيقة أن المجموع الكلي كان دائمًا يسجل (خر ٢٦:٣٨؛ عد ٤٦:١؛ ٣٢:٢؛ قض ١٥:٢٠، ١٧؛ ١صم ٨:١١؛ لمشكلة الأعداد الكبيرة انظر Milgrom, *Numbers*, 1990, 336-39)، كما توجد بالاقتران بعبارة נָשָׂא רֹאשׁ، يقوم بإحصاء (حرفيًا "يرفع الرأس" قا؛ خر ١٢:٣٠؛ عد٢:١؛ ٢:٤)، ومع الأفعال מָנָה (#٤٩٤٨) وסָפַר، يحسب (#٦٢١٨)، والإسم מִסְפָּר، عدد (#٥٠٣١؛ عد ٢٢:١؛ ٢٢:٣، ٣٤؛ ٢صم ١:٢٤-٢؛ ١أخ ٢٤:٢٣). ومع ذلك،

فهذه الترجمة غير كافية، حيث تنقل פָּקַד أكثر من مجرد فكرة أعداد محددة. على أساس النصوص المتوازية من ماري، أوضح Speiser أنه في قرائن الإحصاء تحمل פָּקַד معنى فني ثابت وهو تدوين، تسجيل (Speiser, 23). وبالتالي، فإن المواد المستخدمة في إنشاء خيمة الإجتماع "حُسبت بموجب أمر موسى" (خر ٣٨:٢١)، وكل شخص "دخل في التسجيلات" ساهم بنصف شاقل من الفضة لبناء الخيمة" (خر ٢٦:٣٨، JPS؛ وليس "المعدودين" كما في NIV). هذا المفهوم للتسجيل يوجد أيضًا في خر ١٢:٣٠-١٤ (قا؛ ١أخ ٦:٢١؛ ٢٤:٢٣).

٤. في القرائن العسكرية تأخذ פָּקַד معنى أكثر تخصيصاً، أي، عملية الجمع، عد، وتنظيم الرجال لمعركة، وربما تكون شرح أنسب كـ "حشد، جمع، تنظيم". هذا الفعل يُنفذ دائمًا بواسطة رؤساء الجيش قبيل معركة. حشد كل من يشوع، شاول، داود، أخاب، يهورام، وأمصيا جميعهم رجال حربهم قبل الاشتراك في المعركة (يش٨:١٠؛ ١صم ٨:١١؛ ١٣:١٥؛ ٤:١٥؛ ٢صم ١:١٨؛ ١مل ١٥:٢٠؛ ٢مل ٦:٣؛ ١أخ ٥:٢٥). حتى رب الجنود يحشد جيشه لمعركة ضد بابل (إش ٤:١٣). من الأفضل فهم قوائم التعداد في عد ١-٤، و٢٦ في ضوء هذا (انظر B. A. Levine, *Numbers 1-20*, 134-5). يسجل أول إصحاحين في سفر العدد إحصاءاً حدث بموجب أمر من الله لموسى ورؤساء الأسباط، ويعطي تفصيلاً عن تعبئة الشعب داخل محلة عسكرية. واضح أن هذا الإحصاء كان لأغراض عسكرية: إن أولئك فقط الذين كان عمرهم عشرون سنة فما فوق (هو سن الخدمة العسكرية الإلزامية في إسرائيل؛ قا؛ ٢أخ ٥:٢٥)، الذين كانوا "قادرين على الخدمة في الجيش" (יֹצֵא צָבָא، حرفيًا، " يخرجون كجيش"؛ قا؛ عد ٢٧:٣١؛ تث ١:٢٠؛ ٥:٢٤) كانوا لابد أن يُعَدوا " بحسب أقسامهم" (عد ٣:١؛ قا؛ ع. ٤٩، ٢٢). إن إعفاء اللاويين من الخدمة العسكرية المنتظمة تعلل قوائمهم المنفصلة (عد٤٧:١، ٤٩؛ ٣٣:٢). إن الدلالات العسكرية المرتبطة بالإحصاء في ش. أ. ق. والكتاب المقدس قد تساعد في شرح لماذا أثار إحصاء داود في ٢صم ٢٤ الوبأ (مواز ١أخ ٢١). لو أن الإحصاء العسكري دائمًا تقريبًا كان يحدث قبيل أي معركة، فيحتمل أن داود إما أنه كان يخطط لعملية عسكرية غير مناسبة أو كان سيأخذ خطوات تجاه تكوين جيش دائم. قد يكون أي من هذين الفعلين هما الذان أثارا رد الفعل القوي ليؤاب، إثم داود الاحق، وغضب الرب (٢صم٢٤:٣؛ مواز ١أخ ٣:٢١، ٦؛ ١صم ٢٤:١٠). بينما اقتراح McCarter's بأن الوبأ كان نتيجة لخرق قوانين طقسية عند تنفيذ الإحصاء- هو إقتراح جدير بالاهتمام (قا؛ خر ١٢:٣٠؛ P. K. McCarter, Jr., *II Samuel*, 1984, 512-14)، فإن لا ينصف حقيقة أن الوبأ كان أحد العقوبات الثلاث الممكنة (٢صم ٢٤:١٣).

٥. يحمل الفعل פָּקַד باستمرار معنى الفحص بتدقيق، يفتقد، يلاحظ، مع النية المتضمنة للاستجابة بطريقة مناسبة (حوالي ٨٠مرة، تقريبًا دائمًا في قَلْ). يرد هذا المفهوم أحيانًا مع البشر كفاعل، حيث يحمل فكرة "افتقاد" أي "زيارة" (قا؛ قض ١:١٥؛ ١صم ١٨:١٧[مع לְשָׁלוֹם]). ومع ذلك، فهذا المعنى يوجد عادة مع الله كفاعل "يفتقد" أو "يلاحظ" شخص ما أو شيء ما، وبناء عليه يفعل شيء، سواء يمنح البركة أو الدينونة الإلهية. وبالتالي، في القرائن الإيجابية تفسر أحيانًا كـ" يهتم بـ، يرعى، يفتقد، يساعد" (تك ٢٤:٥٠، ٢٥؛ خر ٣١:٤؛ را١:٦؛ إر ١٥:١٥؛ صف ٧:٢)؛ بينما بالمفهوم السلبي تفسر عادة كـ "يعاقب" (خر٥:٢٠؛ لا ٢٥:١٨؛ ١صم ٢:١٥؛ إش١١:١٣؛ هو ١٤:٤). يوجد كلا المعنين في زك٣:١٠: "على الرعاة اشتعل غضبي فعاقبت (פָּקַד עַל) القادة. لأن رب الجنود يتعهد (פָּקַד) قطيعه بيت يهوذا وجعلهم كفرس جلاله في القتال." إن استخدام פָּקַד بالاقتران بأفعال مثل זָכַר (#٢٣٤٩)، تذكر (مز ٤:٨[٥]؛ ٤:١٠٦؛ إر ١٠:١٤؛ ١٥:١٥؛ هو ١٣:٨؛ ٩:٩)، وרָאָה (#٨٠١١)، انظر (خر٣١:٤؛ مز ١٤:١٨[١٥])، يؤكد على الادراك الحسي والاستجابة المتضمنة في الفعل (انظر McComiskey, 96).

٦. إن المعنى السلبي عقاب غالبًا ما يأتي مع التركيبة פָּקַד עַל، حيث يبين حرف الجر موضوع الإستياء الإلهي (خر ٧:٣٤؛ عد ١٤:١٨؛ إلخ). إن هذه التركيبة هي المسئولة عن الترجمة التقليدية " يفتقد خطايا في شخص" (قا؛ KJV, RSV). قد يحمل أيضًا الفعل معنى العقاب دون مفعول به معلوم (مز٥:٥٩[٦]؛ ٣٢:٨٩[٣٣]؛ إر١٤:١٠؛ ٨:٤٩؛ مر ٢٢:٤؛ هو ٩:٩)، أو مع مفعول به موضح بواسطة ضمير منفصل (هو ١٣:٨) أو نهاية لاحقة (إش ٢٧:١؛ إر ١٥:٦؛ ٨:٤٩؛ ٣١:٥٠). يُوضح أيضًا المفعول به مرة واحدة مع حرف الجر בְּ (إر٩:٩[٨]) ومرتين مع אֶל (٢٥:٤٦ [كلا من אֶל وעַל يردا في هذا الفعل دون فرق]؛ ١٨:٥٠). إن أسباب العقاب توضح عادة بـ אֵת (إر ٢:٢٣؛ ١٢:٢٥؛ ٣١:٣٦؛ هو ٤:١؛ ١٣:٢[١٥]؛ عا ٢:٣) أو متروكة غير معلومة (لا ٢٥:١٨؛ عد ١٨:١٤؛ إش ١١:١٣؛ هو ٩:٤)؛ بينما وسائل العقاب مقدمة بحرف الجر בְּ (مز ٣٢:٨٩[٣٣]؛ إر ٢٢:١١؛ ٨:٢٧؛ ١٣:٤٤).

٧. إن الله هو الفاعل الشرعي الوحيد للعقاب في الع. ق. (انظر Morris, 63). بينما أحيانًا يمتد عقابه إلى غير الإسرائيليين (مثلاً، ملوك آشور وبابل [إش ١٢:١٠؛ إر١٢:٢٥؛ ٣١:٥٠]، أدوم [مراثي ٢٢:٤]، وجميع الأمم [مز ٥:٥٩[٦]؛ قا؛ إش ١١:١٣؛ ٢١:٢٦])، فإن شعب إسرائيل و/ أو قادتهم في أغلب الأحيان هم موضوع

عقابه (إر ٥:٩؛ هو ١٣:٢[١٥]؛ عا ٢:٣؛ للقادة قا؛ صف ٨:١؛ زك ٣:١٠). بحسب الأنبياء، عُوقبت إسرائيل بسبب خطاياها وشرها (إر ٢٩:٥؛ ٣١:٣٦؛ هو ٩:٩؛ عا ٢:٣)، لأنهم حلفوا كذباً (إر ١٠:١٤)، ولتبخيرهم لآلهة أخرى والذبح للبعل (إر ٧:٤٤-١٠؛ هو ١٣:٢[١٥]). كنتيجة لعدم الطاعة هذه، ستأتي عليهم الأوبئة، الحيوانات (إر٥)، الجفاف، الجوع، والسيف (١٣:٤٤) وستُنهب ثرواتهم وتُهدم بيوتهم (صف١). هذا العقاب سيصل إلى قمته بسقوط المملكة الشمالية في ٧٢٢ ق. م. وبخراب أورشليم والمملكة الجنوبية في ٥٨٧ ق. م.

٨. ومع ذلك فإن عقاب الله لا يحابي، لكنه مؤسس على نصوص العهد (قا؛ لا ٢٦؛ تث ٢٧-٢٨؛ בְּרִית، #١٣٨٢). ومرتكز على شخصيته: "أنا الرب إلهك إله غيور افتقد [פָּקַד עַל] ذنوب الآباء في الأبناء وفي الجيل الثالث والرابع من مبغضيَ وأصنع إحسانا إلى ألوف من محبي وحافظي وصاياي. (تث ٩:٥-١٠؛ قا؛ خر ٥:٢٠؛ ٧:٣٤؛ عد ١٨:١٤). إن عقاب الأبناء من أجل خطية الآباء هو تعبير عن بر الله، بالضبط كما أن العقاب المحدود ، وعدم محدودية البركات لأولئك الذين يجبون الله هي تعبير عن الرحمة الإلهية (*TDOT* 2:239). بالإضافة إلى أن هذه العقوبة تفترض مسبقاً—وفقاً لمعنى פָּקַד—أن الأولاد يعاقبون بناءاً على تضامنهم وإشتراكهم في سوء سلوك آبائهم (قا؛ يش٧) (Scharbert, 219). عدلت وجه نظر تضامن المسئولية هذه لاحقاً عن طريق إرميا وحزقيال (إر ٢٩:٣١-٣٠؛ حز ٢:١٨؛ لكن قا؛ إر ٣٢:٢٩، حيث كان نسل شمعي متضمناً أيضًا). أن كيفية فهم عقاب (*pqd* *'l*) بيت ياهو من أجل "سفك دم إيزابل" في ضوء هذا هذا يمثل معضلة (هو ٤:١). واضح أن النص يدين ياهو لإنهائه على نسل أخاب، رغم أنه كان بموجب أمر من الله (٢مل٩-١٠). بينما إقترح البعض إنه قد أدين فقط بسبب شدة مذبحة ياهو أو أن هوشع لم يكن على دراية بالتقييم التثنوي لأفعال ياهو (Wolff, *Hosea*, 18)، على الأرجح يناقش هوشع بأنه بنفس الطريقة التي استخدم بها الله ياهو ليضع نهاية لنسل أخاب بسبب شرهم، فإن الله سيضع نهاية لسلالة ياهو الحاكمة لأجل نفس الأسباب (Andersen and Freedman, *Hosea*, 181). رغم أنه من المحتمل أن نهاية نسل ياهو حدث في وادي يزرعيل كنوع من سخرية القدر، فإن تعديل ٢مل ١٥:١٠ لكي يقرأ "في بلعام" غير مؤكد (*contra* McComiskey, 100).

٩. بعكس استخدام פָּקַד עַל في قرائن الدينونة، فإن موضوع إحسان الله أو اهتمامه موضح بـ אֶת (تك ١:٢١؛ خر ٣١:٤؛ را ٦:١؛ ١صم ٢١:٢)، ضمير مفعول به (تك ٢٤:٥٠، ٢٥؛ خر ١٦:٣؛ ١٩:١٣؛ إر ١٠:٢٩)، أو ضمير متصل (إر ١٥:١٥؛ صف ٧:٢)، أو منروت غير معلوم (مز ٩:٦٥[١٠]؛ ١٤:٨٠[١٥]؛ زك ١٦:١١). ومع ذلك فإن المفهوم الإيجابي لا يرد إطلاقاً مع حرف الجر עַל. وبالتالي، بينما ترد פָּקַד بمفهوم سلبي دون עַל، فإن التركيبة פָּקַד עַל لا تظهر أبدًا بمعنى إيجابي. هذا يترك المساحة للغموض عندما ترد פָּקַד بدون עַל. على سبيل المثال، إن طبيعة "تعامل" الرب مع صدقيا في إر ٥:٣٢ ليست واضحة. بينما يعتبرها البعض كعلامة على العقاب الإلهي، فهي على الأرجح وعد بالإحسان الإلهي (انظر C. T. Begg, "Yahweh's 'Visitation' of Zedekiah [Jer 32, 5]," *ETL* 63, 1987, 113-17). نفس هذا الغموض موجود في إش ٢٢:٢٤.

١٠. كما مع الإستخدام السلبي لـ פָּקַד (انظر القسم ٦ أعلاه)، فإن المعنى الإيجابي للإحسان، الاهتمام، يحمل معه دائمًا استجابة مناسبة. إن الله لم يهتم (פָּקַד) فقط بالإسرائيليين في مصر، إنما أيضًا حرر من عبوديتهم (خر١٦:٣؛ ٣١:٤؛ قا؛ تك٢٤:٥٠-٢٥). بالمثل، إن الله لم يكن محسناً فقط (פָּקַד) إلى سارة وحنا، إنما تصرف بصورة ملائمة بأن بارك كليهما بطفل (تك١:٢١؛ ١صم٢١:١). إن اهتمام الله العظيم بالبشرية يمكن استنباطه من مز ٤:٨[٥]، "فمن هو الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى (פָּקַד) تفتقده؟" (NRSV؛ قا؛ إر ١٥:١٥). كما يوضح ع.٥[٦]، هذا الإهتمام العظيم مؤسس على مكانة الله كخالق (لكن قا؛ أي ١٧:٧-١٨؛ مز ٣:١٧).

١١. في القرائن الإدارية تتضمن פָּקַד دائمًا (حوالي ٥٩مرة) نقل السلطة من الأعلى إلى الأقل، أي، تعين شخص ما على شخص أو شيء ما؛ أو إخضاع شخص ما أو شيء ما لسيطرة المرؤوس، أي، يأتمن، يسلم إلى، يستودع شخص ما أو شي ما على شخص. هذا المعنى يوجد عادة في هِفْعِيل. وho. (٢٩مرة و٧مرات، على التوالي)؛ بينما قد تفهم هذه كمسببات لمعنى يفتقد (أنظر القسم ٥أعلاه) (أي، يجعله يفتقد = يعين على)، فهذا لا يوضح الاستخدام المستمر لـ قَلْ. بهذا المعنى (حوالي ٢٠ مرة). يرد المعنى الأول في نمط موحد يوجد مع أفعال أخرى (צָוָה، يأمر [#٧٤٢٢؛ قسم ٩])؛ إن الشخص أو الدائرة التي يعين عليها الشخص توضح بحرف الجر לְ + مصد. Const. ومن ثم، فإن الشخص المعين أو المنصب يُوضح عن طريق حرف الجر עַל (رغم أن هناك حروف جر أخرى مستخدمة בְּ في أس ٣:٢؛ إر ٥:٤٠؛ ٢:٤١، ١٨؛ אֶל في إر ١٩:٤٩؛ ٤٤:٥٠؛ לְ في ١مل ٢٨:١١)، وتتضح الهدف/ الأهداف الموكلة للمعين (إذا كان معبر عنه) عن طريق לְ + مصد. Const.، ومن ثم عين الله إرميا "(*'al*) على أمم و(*w*ᵉ *'al*) ممالك لكي يقتلع (נָתַשׁ، #٦٠٠٤) وبهدم (נָתַץ، #٥٩٩٧)؛ (إر ١٠:١؛ قا؛ يش ١٠:١٨؛ ٢أخ١٢:٣٤؛ عز ٢:١؛ نح ٤٤:١٢؛ إش ٦:٦٢).

إن استخدام פָּקַד بمعنى يُوضع، يختار هو أقل ترددا (حوالي ١٣مرة). سلم رحبعام أتراس النحاس الجديدة لرؤساء السعاة (١مل ١٤:٢٧؛ مواز ٢أخ ١٢:١٠)، بينما "استودع" المرنم روحه للرب (مز ٣١:٥؛ قا؛ لا ٦:٤ لا٥:٢٣]؛ إش ١٠:٢٨؛ إر ٣٧:٢١؛ ٤١:١٠).

١٢. أخيراً، في العديد من الحالات تحمل פָּקַד معنى يفتقد، يكون مفقوداً (حوالي ١٥مرة؛ نِفْعَل. بصورة سائدة). هذا المعنى هو امتداد للقسم ٥ أعلاه، وهنا "يحيط علماً" (عن غياب شخص) تعني يفتقدهم. ومن ثم، عندما خطط دواد لأن يغيب عن مائدة شاول أجاب يوناثان، حرفيًا " ستلاحظ أنت "أي غيابك" لأن مكانك سيكون ملاحظاً،" أي "ستفتقد، لأن مكانك سيكون خالياً" (١صم ٢٠:١٨؛ قا؛ ٢٠:٦، ٢٥، ٢٧). بالمثل، عندما جمع ياهو بمكر خدام البعل لكي يقتلهم، تأكد من أن لا يُفقد أحد من كهنة البعل (٢مل ١٠:١٩). في بعض القرائن قد تبين פָּקַד أيضًا "يفتقد" بمعنى "يشتاق إلى" (قا؛ حز ٢٣:٢١).

١٣. يرد اسم. פְּקֻדָּה (٣٢مرة) بنفس مجال المعنى كما פָּקַד. تستخدم دائمًا لمختلف مناصب السلطة (عد٣:٣٢، ٣٦؛ ٢مل ١١:١٨؛ إش ٦٠:١٧؛ حز ٤٤:١١) أو فكرة العقاب (إش ١٠:٣؛ إر ٨:١٢؛ ١٠:١٥؛ هو ٩:٧). توجد مرة واحدة بالإشارة إلى إهتمام الله الرحيم (أي ١٠:١٢). يوجد الإسم פִּקּוּדִים، أحكام، حصرياً في مز ١١٩ (٢١مرة من ٢٤مرة؛ مثلاً، ع. ٤، ١٥، ٢٧، ٦٣). يدل اسم. פָּקִיד، ضابط، على الشخص الموضوع في وضع سلطة على الآخرين سواء بصورة دائمة أو لمدة محددة (١٣مرة؛ تك ٤١:٣٤؛ قض ٩:٢٨؛ ٢مل ٢٥:١٩؛ أس ٢:٣). قد يشير اسم. מִפְקָד (٥مرات) إلى تعيين (٢أخ٣١:١٣) أو مكان مُعين (حز ٤٣:٢١)؛ توجد في سلسلة إنشائية مع מִסְפָּר، عدد، حرفيًا، "عدد إحصاء الشعب" (٢صم ٢٤:٩، مواز ١أخ ٢١:٥). يد ل اسم. פִּקָּדוֹן تمامًا على وديعة أو حجز (٣مرات؛ تك ٤١:٣٦؛ لا ٦:٢، ٤ [٥:٢١، ٢٣]).

ب. ت هناك كلمات عديدة تستخدم في ترجمة الجذر פָּקַד داخل السبعينية. يترجم أكثر من نصف ورود الفعل פָּקַד بالفعل المتعدد الاستخدامات ἐπισκέπτομαι، يحشد، ينظر إلى، يختبر، يعتني بـ، يعين؛ ومشتقاته. يترجم أيضًا باستمرار بـ καθίστημι، ἐκδικέω، يعاقب، و يعين، يقيم. رغم أن أهمية السبعينية لفهمنا لـ פָּקַד يجب عدم المبالغة فيها (انظر Gehman and Grossfeld)، فإن ترجمة مترجمي السبعينية פָּקַד بـ ἀριθμέω أو ἀριθμός بمجموع كلي ٤مرات توضح أنهم فهموا פָּקַד بأنها تشير إلى أكثر من مجرد الإحصاء (Grossfeld, 86؛ لكن قا؛ الترجوم والفولجاتا).

يوجد الفعل פָּקַד حوالي ٤٠مرة بين MSS الغير كتابية من قمران، بما فيهم ٤مرات في 1QS؛ ٧مرات في 1QM؛ ٤مرات في 1QHa؛ مرتين في 1Q28b؛ ١١مرة في CD-A؛ ٣مرات في CD-B؛ و مرتين في 11QTemplea. تتفق معظمها مع الاستخدام الكتابي: يحشد الله جيشه السماوي (1QM 12:4)، يعين "أمير النور" (1QM 13:10)، و"يعاقب فساد الشرير" (1QHa 6:24 [14:24]). توجد أيضًا بعض المعاني المختلفة في مفهوم פָּקַד: إن أولئك المتطوعين للدخول في الجماعة عليهم أن "يتبعوا (פָּקַד) جميع أحكام" العهد (1QS 5:22; cf. 1QSb 3:24)، وبعد السنة الأولى مع الجماعة " يختبر العضو الداخل (pqd ʿl) بأمر الكثيرين" (1QS 6:21; cf. CD-A 13:11). من الجدير بالملاحظة أيضًا غياب التركيبة pqd ʿl في قرائن الدينونة (قا؛ 1QHa 14:24; 4Q275 3:6; CD-A 8:2; etc.). يوجد اسم. פְּקֻדָּה بالإشارة إلى "الإفتقاد" (1QS 4:6, 11) أو "لحظة الافتقاد" (1QS 3:18; 4:19; cf. CD-B 19:10-11)، عندما ينتهي العصر الحاضر فإن عصراً من البركة للبار وعقاباً للشرير سوف يعلن.

ع. ج يوجد الفعل ἐπισκέπτομαι العديد من المرات في لوقا ليدل على عناية الله وتدخله من أجل شعبه (لو ١:٦٨، ٧٨؛ ٧:١٦؛ لكن قا؛ ١٩:٤٤). يشير ١بط ٢:١٢ إلى تمجيد الأمم لله في يوم الافتقاد (ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς، قا؛ إش ١٠:٣، السبعينية). في الع. ق. هناك تعبيرات مماثلة تشير تقريبًا دائمًا إلى وقت الدينونة (إش ١٠:٣؛ إر ٦:١٥؛ ١٠:١٥)، لكن في ضوء المسيح، يصبح افتقاد الله يوماً لكلا من البركة والدينونة (قا؛ أعلاه؛ ← عقاب، NIDNTT 3:92-100). إن اسم. ἐπίσκοπος المستخدم في ترجمة פְּקֻדָּה وפָּקִיד في السبعينية، يشير إلى قادة الكنيسة (١تي ٣:١، ٢؛ أسقف، NIDNTT ١:١٨٨-٢٠١).

تعيين، وصية، إستدعاء: ← זמן [zmn] (يكون معيناً، #٢٣٧٤)؛ ← יעד [yʿd] (يحدد، يعين، يوظف، يجمع، #٣٥٨٥)؛ ← מנה [mnh [1]] (يعد، يحسب، يعين، يوظف، ينصب، #٤٩٤٨)؛ ← עמד [ʿmd] (يقف، يأخذ موقف شخص، وقفة، يعين، #٦٤١)؛ ← פקד [pqd] (يعاقب، يجمع، يسجل، يعين، #٧٢١٢)؛ ← צוה [ṣwh] (يأمر، يوصي، يوكل، يوجه، يعين، #٧٤٢٢)؛ ← שית [šît [1]] (يضع، ينصب، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

ناموس الله: ← חק [ḥōq] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [miṣwâ] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [ʿēdût] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [piqqûdîm] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [ʾbîṭûb] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

أعداد: ← אֶחָד ['ehād] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף ['elep ²] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע ['arba‘ ¹] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [ḥāmēš] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [mē'â ¹] (منة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר ['eśer] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [rᵉbābâ] (عشرة آلاف، آلآف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [šeba‘ ¹] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [šālōš, šᵉlōšâ] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [šᵉmōneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [šᵉnayim] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ ¹ [šēš ¹] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tēša‘] (تسعة، #٩٥٩٦).

كلام: ← אלם ['lm ¹] (يكون مقيداً، غير قادر على الكلام، يصمت، #٥١٩)؛ ← אמר ['mr ¹] (يقول، يتكلم، يذكر، #٦٠٦)؛ ← בלע [bl‘ ²] (يوصل، يُبَلِّغ، #١١٨١)؛ ← דבר [dbr ²] (يتكلم، يهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩)؛ ← חוה [ḥwh ¹] (مصرح، مفسر، #٢٥٥٥)؛ ← לשן [lšn] (إفتراء، #٤٣٨٧)؛ ← מלל [mll ³] (يتكلم، يقول، يعلن، #٤٩١٠)؛ ← נגד [ngd] (يُعلِم، يكشف، يصرح، #٥٥٨٣)؛ ← רָכִיל [rākîl] (السفيف، وكيل إعلانات، مخادع، مفتري، #٨٢١٥)؛ ← שׁנן [šnn ²] (يكرر، يسرد، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

THAT 1:466-86; *TWAT* 6:708-23; G. André, *Determining the Destiny: PQD in the Old Testament*, 1980; H. S. Gehman, "Ἐπισκέπομαι, [*sic*] ἐπισκέπσις, ἐπίσκοπος," and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to פקד and Other Hebrew Roots—A Case of Semantic Development Similar to that of Hebrew," *VT* 22, 1972, 197-207; B. Grossfeld, "The Translation of the Biblical Hebrew פקד in the Targum, Peshitta, Vulgate and Septuagint," *ZAW* 96, 1984, 83-101; J. B. Van Hooser, "The Meaning of the Hebrew Root פקד in the Old Testament," Harvard Ph. D. thesis, 1962; J. C. Lübbe, "Hebrew Lexicography: A New Approach," *Journal for Semitics* 2, 1990, 1-15; T. E. McComiskey, "Prophetic Irony in Hosea 1.4: A Study of the פקד על Collocation and Its Implications for the Fall of Jehu's Dynasty," *JSOT* 58, 1993, 93-101; P. Middelkoop, "A Word Study: The Sense of PAQAD in the Second Commandment and Its General Background in the OT Regarding to the Translation into the Indonesian and Timorese Languages," *South East Asia Journal of Theology* 4, 1963, 33-47, 56-65; L. Morris, "The Punishment of Sin in the OT," *AusBR* 6, 1958, 62-86; J. Scharbert, "Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments," *BZ* 4, 1960, 209-26 (= Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments [WF 125, ed. K. Koch, 1972, 278-99]); E. A. Speiser, "Census and Ritual Expiation in Mari and Israel," *BASOR* 149, 1958, 17-25.

Tyler F. Williams تايلور إف. ويليمز

٧٢١٣ (פְּקֻדָּה [pᵉquddâ]، تعيين، وظيفة، عقوبة)، ← #٧٢١٢

7214	פִּקָּדוֹן

פִּקָּדוֹן [piqqadôn]، اسم بضائع مودعة؛ متجر، سلعة، تزويد، إمداد، حجز، ممتلكات مودعة (#٧٢١٤)؛ < פָּקַד [paqad]، يعد، يعين (#٧٢١٢).

ش. أ. ق يرد الإسم في السامرية *fiqdon* وفي الآرامي اليهودي פִּקְדוֹנָא، بضائع مودعة، وديعة؛ المصري الآرامي פקד [דון]، يودع؛ النبطي *pqdwn*، مسئولية أو وصية/ أمر (؟)؛ السامية *pqdwnh*؛ أكد. *puquddû*، رضوخ رسمي/ استسلام؛ بضائع مودعة.

ع. ق ١. يرد الإسم في تك ٤١:٣٦. وفي مكان أخر في الع. ق. يوجد فقط في لا ٦:٢[٥:٢١]، ٤ [٥:٢٣]، احتفظ Skinner (468) بأن الكلمة פִּקָּדוֹן، يحجز، اقترحت في تك ٤١:٣٦ بالكلمة פְּקִדִים، مراقبين، في ع. ٣٤. أي كان الأمر، فإن ٤١:٣٦ تسجل أنه كجزء من خطته لتقليل تأثير السبعة سني الجوع التي كانت ستلي السبع سني الشبع، فإن يوسف الحكيم أيد التخزين كحجز ٢٠٪ من إنتاج مصر للحبوب. ربما أهم نقطة تنبثق من ع.٢٥-٣٦ هي أنه بالرغم من أن الله حدد مسار الأحداث وأنه سارع في إتمامها، فإنه كان من المتوقع من المسئولين إستنباط واستخدام statesmanlike measures ملائمة للتعامل معهم (von Rad, 376). إن الأغراض الإلهية تتطلب نظيرها إنسانية و، كما عبر عنها Brueggemann (332) إن في اقتران الخطة الإلهية (ع.٩-٣٢) بالعمل الإنساني (ع.٣٣-٤٥) تقع نواة الإيمان المتجسد.

٢. يستخدم اسم. أيضًا في لا ٦:٢[٥:٢١]، ٤ [٥:٢٣]، وهو جزء من قسم (٥:١٤-٦:٧ [٥:١٤-٢٦]) يتعامل مع ذبيحة الإثم، المقررة للآثام المقترفة ضد الله والقريب، والتي تتطلب ليس فقط ذبيحة إصلاحية إنما تعويض للمجني عليه أيضًا. يهتم لا ٦:١-٧ [٥:٢٠-٢٦] بتلك الحالات التي فيها لا يكتسب فقط الناس أشياءاً من خلال الغش والعنف، إنما أيضًا يجعلون يهوى متهماً في الجريمة عن طريق حلفهم بالبراءة كذباً في إسمه (Knight, 37; Hayes, 162). بحسب ٦:٢ [٥:٢١]، فإن أحد الحالات التي إعتبر من المناسب فيها تقديم ذبيحة إثم كوسيلة للكفارة كانت هي خيانة الثقة في أمر إعطاء ممتلكات لصديق لحفظها في مكان آمن. هنا פִּקָּדוֹן التي تعني وديعة

أو ملكية مؤتمنة (Noth, 49)، قد تشير إلى بند متروك للحماية مقابل قرض (Kennedy, 59) أو أي شيء قيم من الممتلكات الخاصة التي يعطيها شخص لآخر لحمايتها (Chapman and Streane, 25). يوصي الشخص الذي عن طريق الغش إحتفظ بممتلكات الشخص الآخر بإرجاع الحيازة الغير مشروعة (٦:٤[٥:٢٣]). بالإضافة إلى أنه كان مطلوب منه أن يدفع للشخص الذي سرقه ٢٠٪ من قيمة البند كتعويض (٦:٥[٥:٢٤]).

إن الأوامر المتعلقة بذبيحة الإثم مبنية على بعض المباديء الهامة، التي إثنان منهم ذو أهمية خاصة. (أ) يعتبر الندم الأصيل، التوبة، الإعتراف طوعاً بالخطية، وفعل حاسم للتكفير أنه يحمل نوع من أثر التخفيف الرجعي على الأخطاء المتعمدة والمقصودة، التي تجعلها مؤهلة للتكفير (قا؛ Hayes, 162; Wenham, 108-9). (ب) لابد أن يحدث التعويض (وليس الجزاء أو الثأر) قبل أن تُقبل ذبيحة الإثم. فبعد تصحيح الخطأ الذي اقترف في حق الجار (إصلاح الأضرار) يمكن فقط للمذنب أن يصلح علاقته مع الله ويختبر الغفران، التجديد (قا؛ مثلاً، Milgrom, 72; Wenham, 112; Knight, 37-38; Hayes, 162; Bailey, 34).

ب. ت يرد الفعل في العبرية פָּקַד الذي في وزن قَلْ. وبيعِّل. يعنى (يفحص، يختبر)، يزور؛ (euphem) يرتبط عن طريق الزواج؛ يزور، يتذكر، يحكم على؛ يحسب، يحشد؛ يوكل، يأتمن، يودع؛ يوصي، يأمر؛ نِفْعَل. يُفتقد، يُذكر، محكوماً على؛ يُوصىَ، يرسل؛ هِفْعِيل. يوكل، يودع؛ يكون مسئولاً عن. توجد أيضًا الآرامية פְּקַד، بمعنى يأمر؛ (يوكل)، يخزن؛ بَعِل.. يأمر، يفوض؛ أَفعَل. يأمر، يفوض؛ يوكل، يودع؛ itp. يكون مأموراً؛ يوكل، يكون مودوعاً. ترد أيضًا الصيغ العبرية פִּיקָּדוֹן, פִּקָּדוֹן والآرامية פִּיקְדוֹנָא, פִּקְדוֹנָא بمعنى شيء موكل، مودع. صيغ أخرى واردة هي الآرامية פִּקְדְתָא، يأمر، رغبة نهائية last will، والعبرية פְּקוּד، محتشد، متضمنة في الإحصاء (Jastrow 2:1206-7).

رهن، كفالة: ← אִסָּר [’issār] (تعهد مُلزِم، رهن، نذر للإمتناع عن، #٦٧٤)؛ ← חבל [ḥbl [1]] (يأخذ كرهن، يسلب رهناً، #٢٤٧١)؛ חוֹב [ḥôb] (رهن، ضمان القرض، #٢٥٠٠)؛ ← נשׁא [nš’ [1]] (يقرض في مقابل رهن، #٥٩٥٧)؛ ← עבט [‘bṭ [1]] (يستعير، يأخذ رهناً من، #٦٢٩٢)؛ ← ערב [‘rb [1]] (يضع كفالة لـ، يعطي ضماناً لـ، #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqādôn] (يودع بضائع، متجر، يعطي، يزود، #٧٢١٤)؛ ← תקע [tq‘] (يقود، يدفع بقوة، يصفق بالأيدي، ينفخ في البوق، رهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

L. R. Bailey, *Leviticus*, KPG, 1987; W. Brueggemann, *Genesis*, Interpretation, 1982; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, CBC, 1914; J. H. Hayes, "Leviticus," in *HBC*, 1988, 157-81; A. R. S. Kennedy, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910; G. A. F. Knight, *Leviticus*, DSB, 1984; J. Milgrom, "The Book of Leviticus," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 68-84; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, OTL, 1965; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d ed., 1972; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; W. A. Ward, "The Egyptian Office of Joseph," *JSS* 5, 1960, 146-47; idem, "Egyptian Titles in Genesis 39-50," *BSac* 114, 1957, 40-59; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٢١٥ (פְּקֻדַּת [pᵉqidut]، ضابط)، ← #٧٢١٢

٧٢١٧ (פְּקוּדִים [pᵉqûdîm]، كميات)، ← #٧٢١٢

7218 פִּקּוּדִים

פִּקּוּדִים [piqqûdîm]، اسم. اتجاهات، أمر (#٧٢١٨)؛ < פָּקַד [paqad]، يعد، يعين (← #٧٢١٧).

ع.ق يرد اسم. ٢٤ مرة في الع.ق.، حصرياً في المزامير: ٢١ مرة في مز١١٩، مرة في ١٩:٨[٩]؛ ١٠٣:١٨؛ ١١١:٧. تشير في كل هذا إلى وصايا الله بصفة عامة. كما مع تعبيرات أخرى للناموس الموجودة في المزامير، يصعب أن تكون أكثر تحديداً.

ب. ت تترجم السبعينية في أغلب الحالات التعبير بـ ἐντολή، وصايا، رغم أن δικαίωμα، أحكام، ترد أيضًا العديد من المرات.

ناموس الله: ← חֹק [ḥōq] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [miṣwâ] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [mišpāṭ] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [‘ēdût] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [piqqûdîm] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [’ᵃbîtûb] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 2:544-56; *THAT* 2:466-86; *TWOT* 2:731-32.

بيتر إنس *Peter Enns*

7219 פקח

פָּקַח [paqah]، فتح، دائمًا في قَلْ. فيما عدا في تك ٣:٥، ٧؛ إش ٣٥:٥، التي في نِفْعَل، يكون مفتوحًا (#٧٢١٩)؛ פִּקֵּחַ [piqqeah]، رؤية واضحة (#٧٢٢١)، disleg. في خر ١١: ٤ (حيث تكون مرادف أعمى) وفي ٢٣:٨ (إن الرشوة تعمي الذين يروا")؛ פְּקַח־קוֹחַ (p^eqah-qôah)، فتح [عن البصر] (#٧٢٢٣).

ش. أ. ق في HALAT 903. قا؛ الآرامية פְּקַח، أن يفتح، يجعله يرى؛ السيرانية paqah، تفتح؛ العربية faqaha، فتح الأعين؛ ع. ج. ق pqh، يفتح.

ع. ق ١. بعكس פָּצָה (#٧١٩٨)، الذي في الأغلب يكون المفعول به له هو الفم، فإن פָּקַח في الأغلب يكون المفعول به أو الفاعل هو الأعين. إن الحالة الوحيد التي يستخدم فيها الفعل في ارتباط بعضو أخر بدلاً من الأعين هي في إش٤٢: ٢٠ (مع الآذان).

٢. إن الله هو فاتح الأعين (تك ٢١: ١٩؛ ٢مل٦: ١٧ [مرتين]، ٢٠ [مرتين]؛ مز ١٤٦: ٨). يدعو الله الآخرين لفتح الأعين (إش ٤٢: ٧). إن أعين الله الذاتية مفتوحة (أي١٤: ٣؛ إر ٣٢: ١٩؛ زك ١٢: ٤). أنه ليس من غير المسموع في صلوات التضرع داخل الع. ق. أن يسأل السائل الله بأن يفتح عينيه (إش ٣٧: ١٧ [= ٢مل ١٩: ١٦]؛ دا ٩: ١٨).

٣. عندما يفتح الله الأعين فهذا يكون دليلاً على تعضيده لأولئك الذين يقفون في إحتياج شديد. يطبق هذا، على سبيل المثال على تك ٢١: ١٩، عندما فتح الله أعين هاجر ورأت بئر ماء. هل هذا يعني أنها رأت شيئًا ما لم يكن موجوداً من قبل، أي أن الله إستحضر بئراً في الصحراء؟ أم أن البئر كان موجوداً طوال الوقت، ولم تراه هاجر في الواقع إلى أن فتح الله عينيها؟ لو أن الرأى الأخير هو الصحيح، فإنه في تك ٢١ نجد مورد منقذ للحياة لم تكن هاجر لتراه دون لمسة الله السريعة الفاتحة للعين.

ينطبق نفس الشيء على القصة الواردة في ٢مل ٦. استطاع خادم النبي أن يرى جيش وخيول ومركبات العدو محطية بالمدينة، وبالتالي فقد كان جاهزاً للضغط على "زر الرعب" لكنه لم يتمكن من رؤية ما رآه النبي، أي، خيول ومركبات النار، إلى أن فتح الله عينيه.

٤. أحد التصريحات الواعدة التي قالتها الحية لحواء كانت: "ستنفتح أعينكما" التي أضافت عليها "ستكونان مثل الله، عارفان الخير والشر" (تك ٣: ٥). من الصعب أن نقرر ما إذا كان الجزء الثاني متعاقب أو شرح مطول للأول أم لا. أي، هل النصف الثاني من العدد يقدم وعداً ثاني مميز، أم أنه يستفيد في ويشرح النصف الأول من العدد؟

على أية حال ما وعدت به الحية قد تم، فإن ع.٧ يقول، "فإنفتحت أعينهما" ومع ذلك، فإن بقية العدد لا يستمر في القول "وصارا مثل الله." بل بالأحرى، يذكر، "أنهم أدركا أنهما عريانان." هذا ما كانوا بالكاد يساومون عليه ليكون عندهم أعين مفتوحة ويصيروا كالله. كم يختلف هذان الإثنان الذين أنفتحت أعينهم عن إثنان أخران أنفتحت أيضًا أعينهم وهم سائرون من أورشليم إلى عمواس (فانفتحت أعينهما وعرفاه" لو ٢٤: ٣١)!

٥. إن عبارة פְּקַח־קוֹחַ، فتح [بصيرة العين]، تظهر في إش ٦١: ١، حيث يقول عبد الرب عن خدمته، "إن الرب مسحني... لأطلق من الظلمة الأسرى" (NIV)، قا؛ لو ٤: ١٨).

فتحة، دخول، مدخل: ← בּוֹא [bô'] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، #٩٩٥)؛ ← פָּעַר [pā'ar] (مفتوح على مصراعيه، #٧١٩٦)؛ ← פָּצָה [pāṣâ] (يتفتح، #٧١٩٨)؛ ← פָּקַח [pāqah] (يفتح، #٧٢١٩)؛ ← פָּטַר[pager] (يفتح، يغزو، يستسلم، يتحرر، يفك، يحطم، #٧٣٣٧).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٢٢١ (פִּקֵּחַ [piqqeah]، رؤية واضحة)، ← #٧٢١٩

٧٢٢٣ (פְּקַח־קוֹחַ [p^eqah-qôah]، فتح [بصيرة العين])، ← #٧٢١٩

7224 פָּקִיד

פָּקִיד [paqîd]، إسم ضابط، مفوض (#٧٢٢٤)؛ < פָּקַד [paqad]، يفقد، يفتقد، يعتني بـ، يمربفحص مبني للمجهول in review ، يعين (لمهمة)، ينصب على، يستدعى ليعطي تعليلاً عن، يسعى للثأر، ينتقم، يعاقب (#٧٢١٢).

ش. أ. ق ١. جذر سامي مشترك: يصادق على الفعل بصورة كبيرة، بينما الإسم فأقل (لا يوجد في الأوغارتية، العربية، والأثيوبية): أكد. paqdu، ضابط، مدير إدارة، وكيل، مندوب، ممثل، عميل، قاضي، مشرف، وكيل عقارات، واصي، مسئول بناية، مراقب (-AHw, 826 27; Eilers, 333) أكد. paqidu، ناظر، مراقب (AHw 2:827)؛ pqyd (Neo-Babylonian) .Pers، ضابط، قاضي، موظف في القسم الإداري (Cardascia, 235; THAT 2:470)؛ ع. ج. ق aqdn ، نائب، موظف، مفتش، مراقب (Vincent, 104; THAT 2:466)؛ الآرامي القديم פקד، ضابط، قاضي (DISO, 234)؛ الآرامي المصري פקיד، موظف، ضابط (DISO 234)؛ الفينيقي pqyd،

قاضي، إدارة، عمل معين (GPL, 138; DISO, 234)؛ البونية. pfqad، ضابط (PPG, 131; DISO, 234).

٢. في السامي الشمالي الشرقي، يرتبط الفعل لفظياً للقب الإسمي: الفعل الأكادي paqadu عندما يستخدم في الإشارة إلى ضابط يعني: أن يأمر، يفوض، يوكل، يمنح سلطة، يأتمنه على (AHw 2:824-26)؛ ومن ثم، الإسم الأكادي paqdu يعني شخص مكلف، منصب، مفوض، بمسئولية أو مهمة، وموصى بإتمامها (AHw 2:826-27)؛ وpaqidu، اسم شخص مكلف/ مفوض بيتولى مسئولية (AHw 2:827).

٣. في اللغة السامية الشمالية الغربية، פקד كإسم يشير أغلب الوقت إلى موظف مدني معين للإشراف على وإدارة مدينة أو مقاطعة: الآرامي القديم פקד، موظف مدني، قاضي (KAI 224:4. 10. 13; Sefiré 3:4, 10)؛ الآرامي الإمبرالي מפקדלפני. قاضي/ حاكم (DISO, 234; GPL 139). كما في السامي الشمالي الشرقي، يصف الفعل ذو العلاقة تعيين الموظف وواجباته الناجمة عن ذلك، مثلاً، الآرامي الإمبراطوري/ الفينيقي/ pqd، فعل، أن يأمر، يفوض، يعين؛ يراقب، يفتش، يعتهد (DISO, 233; GPL, 138; PPG, 131).

ع. ق **١.** إن اسم. פָּקִיד، موظف منصب، ضابط، مفوض، مراقب (HALAT 3:904; BDB, 823-24)، يصف موظف منصب للإشراف على مسئولية/ مهمة معهود إليه (THAT 2:466-86). أظهر تشكيل פָּקִיד أن نموذج qatîl يستخدم دائمًا ليصف مهنين محترفين: נָגִיד، قائد، נָבִיא، نبي، סָרִיס، موظف (IBHS §5.3c; BL §470n).

٢. كما في لغات سامية أخرى، تتعلق الدلالات الإسمية لـ פָּקִיד ببعض معاني פָּקַד، أن يأمر، يعين، يفوض؛ أن يشرف، يتعهد (KBL 2:902-3). يشير دائمًا هِفعِيل. لـ פָּקַד إلى تنصيب ملك لموظف على منطقة معينة (تك٣٩:٤؛ ٢مل ٢٥:٢٣). إن פָּקִיד هو شخص أدنى منصب/ مفوض بواسطة شخص أعلى، وموكل على مسئولية شعب/ منطقة/ مهمة (TWOT 2:732). يُرى هذا في المفعول به المشترك פָּקַדפְּקִיד، أن يعين/ يفوض موظف/ مفوض (يكون مسئولاً عن شيء ما) (تك ٤١:٣٤؛ ٢أخ ٣١:١٣).

٣. رغم أن الفعل פָּקַד به مجال واسع من المعاني (Grossfeld, 83-101; Speiser, 21)، فإن פָּקִיד بها مجال ضئيل من المعاني: نائب، مندوب، عميل، ممثل؛ موظف، خادم مدني، ضابط؛ مراقب، مفتش، مشرف: رقيب (THAT 2:470).

٤. ترد פָּקִיד ١٣مرة وتستخدم للإشارة إلى ثلاثة أنواع من الوظائف المنصبة: المدنية، العسكرية، والطقسية (HALAT 3:904; THAT 2:470). قد يكون פָּקִיד هو موظف مدني (تك ٤١:٣٤؛ قض ٩:٢٨؛ نح ١١:٩؛ أس ٢:٣)، ضابط عسكري أو حاكم (٢مل ٢٥:١٩= إر٥٢:٢٥)، أو موظف للعبادة (٢أخ ٢٤:١١؛ ٣١:١٣؛ نح ١١:١٤، ٢٢؛ ١٢:٤٢؛ إر ٢٠:١؛ ٢٩:٢٦) (انظر الأقسام ٧-٩ أدناه).

٥. يلي פָּקִיד دائمًا al'، وكذلك إسم يصف المنطقة/ الشعب المفوض عليه الشخص: أرض مصر (تك٤١:٣٤)، جنود (٢مل ٢٥:١٩= إر ٥٢:٢٥). البنياميين (نح ١١:٩)، الاويين (١١:٢٢)، والمغنيين (١٢:٤٢). تتوازى هذه التركيبة مع الآرامية الإمبريالية מפקדלפקי، قضاة الـ (DISO, 234; GPL, 139). يلي פָּקִיד أيضًا בְּ وكذلك إسم يدل على دائرة سلطته (أس ٢:٣؛ إر ٢٠:١؛ ٢٩:٢٦). تستخدم פָּקִיד في تركيبة توضح الشخص الذي يترأس الضابط المنصب (٢أخ ٢٤:١١؛ ٣١:١٣).

٦. إن المرتبة العالية للمكانة تُرى عند إضافتها لـ נָגִיד، أمير (إر٢٠:١)، ومرافقتها لـ סָרִיס، موظف (٢مل٢٥:١٩=إر٥٢:٢٥)، وרָאשֵׁיהַמְּדִינָה، رؤساء الأقاليم (نح ١١:٣). قد يكون المنصب مؤقت (تك ٤١:٣٤؛ أس ٢:٣) أو دائم (قض ٩:٢٨؛ ٢مل ٢٥:١٩؛ ٢أخ ٢٤:١١؛ ٣١:١٣؛ نح ١١:٩، ١٤، ٢٢؛ ١٢:٤٢؛ إر ٢٩:٢٦؛ ٥٢:٢٥) (BDB, 823-24).

٧. موظف مدني. كما في لغات سامية أخرى، إن الإشارة الأكثر شيوعاً لـ פָּקִיד تصف موظف مدني منصب من قبل ملك على مدينة أو منطقة (HALAT 3:904). قد يعمل פָּקִיד كحاكم على منطقة كبيرة؛ إنها تصف الوزراء المنصبين على ثلاثة قطاعات إدارية في مصر (تك٤١:٣٤) والوكلاء المحلين على ١٢٧ مقاطعة إقليمية في إمبراطورية فارس (أس ٢:٣). قد تعمل פָּקִיד كنائب للملك على ولاية شكيم (قض ٩:٢٨). يعكس هذا بشدة إستخدام العمارنة الإداري للكلمة أكد. paqdu، إسم، يصف الحاكم المنصب على إمارة دولة كنعان (Campbell, 39-54). قد يعمل פָּקִיד أيضًا كموظف على إقليم في عاصمة مدينة: في مجتمع أورشليم ما بعد السبي، تصف الحاكم على رؤساء الأقاليم (نح ١١:٩) ورؤساء الأقاليم أنفسهم (١١:١٤، ٢٢)، الذين يوصفون كـ רָאשֵׁיהַמְּדִינָה، رؤساء المقاطعات الإقليمية (١١:٣). تستخدم السبعينية على نحو ملائم جميع هذه الإستخدامات كموظفين مدنين: τοπάρχας، حكام الأقاليم (تك٤١:٣٤)، κωμάρχας، وكلاء المدينة على مقاطعات الإقليمية (أس ٢:٣) و ἐπίσκοπος، مراقبي المدينة (قض ٩:٢٨؛ نح١١:٩، ١٤، ٢٢). يقترح Rüterswrden أنه في العصر الملكي ما قبل السبي، كانت التعبيرات تستخدم لتصف الموظفين

الإداريين ذو المرتبة الأعلى تحت الملك حيث פָּקִיד، موظف، שַׂר، قاضي، נָגִיד، أمير، יוֹעֵץ، مشير، و פֶּחָה، حاكم إقليمي (Rüterswrdon, 116-20).

٨. موظف عسكري. تصف الموظف الأعلى (סָרִיס) الذي هو الضابط الآمر (פָּקִיד) المعين على رجال الحرب الذين في أورشليم (٢مل ٢٥:١٩= إر ٢٥:٥٢). قد يكون פָּקִיד هو القائد الأعلى للجيش—وزير الدفاع القومي (de Vaux, 225). ينعكس المعنى العسكري في الكلمة السبعينية ἐπιστάτης، قائد. ما هو مرتبط بهذه الكلمة هو *pᵉqidut*، قائد الحرس (إر ١٣:٣٧).

٩. موظف العبادة. تصف *paqîd* الضابط الأعلى المسئول عن الهيكل (٢أخ ١٣:٣١؛ إر ١:٢٠؛ إر ١:٢٠؛ ٢٦:٢٩)، النائب المساعد لرئيس الكهنة (١١:٢٤)، المشرف المسئول عن الكهنة والاويين (نح ١١:١٤، ٢٢)، ومدير المغنين (٤٢:١٢). هذه المعاني تنعكس بصورة ملائمة في السبعينية: ὁ ἡγούμενος الرئيس (على الهيكل) (٢أخ ١٣:٣١؛ إر ١:٢٠)؛ προστάτος، نائب الضابط (رئيس الكهنة) (٢أخ ١١:٢٤)؛ وἐπίσκοπος، رقيب (رئيس الكهنة واللاويين) (نح ١١:١٤، ٢٢)

ب. ت ١. يرد الإسم פקד مرتين في النقوش العبرية القديمة (Davies, 473)؛ تظهر في ختم موظف إقليمي يهودي (الإقليم غير معلوم؛ النصف الثاني من القرن السادس ق. م.)، לפקדיהד، تنتمي إلى موظف إقليمي على يهوذا (Davies, 106. 012; Bordreuil, 305-7)؛ وفي الإسم الشخصي على بصمة على جرة من جازر (القرن السادس-الرابع ق. م.). לאבנרפקדיי، تنتمي إلى موظفي PN (؟) (Davies, 100. 163; Avigad, 43-46). قد تظهر في Tel Arad Ostracon 24 (أواخر القرن السابع/ أوائل القرن السادس ق. م.) في اقتران بـ מלכיהם، ملكهم: והפקידם وموظفي أقاليمهم (Davies, 2. 024. 14; Aharoni, 46-47; Müller, 304). يظهر الجذر في Tel ʻIra ostracon (أواخر القرن الثامن/ السابع ق. م.)؛ *mpqd* قاضي، إدارة، أو إحصاء (؟) (Davies, 13. 001; Beit-Arieh, 105-8; Garfunkel, 68-74).

٢. يرد الجذر פקד ٢٦مرة في DSS (CD 1:7; 5:15; 7:21; 10:2; 15:6; 19:10, 11; 20:2; 1QS 3:18; 4:19, 26; 6:14; 1QSa 1:9; 1QSb 3:24; 1QM 2:4; 13:10; 1QH 13:1, 7; 16:5; 1Q26 11:7; 4Q405 20:2, 14; 4Q504 23:1, 2; 4QM1 20:1, 2; 4QM1 1:1, 8; 4QM5 2:1, 2; 4QpIs 2:2; 4pHs 1:10). في قمران يشير الفعل פקד دائمًا إلى اختيار أو تفويض شخص من قبل الله (1QSa 1. 9). يرد القلب הפקוד والפקיד ("الرقيب") عدة مرات في Zadokite Documents (CD) وقانون الجماعة Rule of the Community (1QS)، دالاً على الموظف المنصب الذي يترأس الجماعة (Charlesworth 1:5). إن لقبه بالكامل הפקיד ברואשהרבים، المشرف الذي يترأس الكثيرين (1QS 6:14)، أنه يفحص المرشحين الراغبين في الإنضمام إلى الجماعة، ثم بعد ذلك يعطي تعليمات للمستجدين خلال فترة إختبارهم لمدة سنتين، قبل أن يكونوا مؤهلين للحصول على العضويه الكاملة (1QS 6:8-14; CD 14:6-7).

٣. في RL تشير פָּקִיד، ضابط، مفوض، شخص موضوع تحت فحص (Jastrow, 1209)، إلى أنواع متنوعة من المفوضين، الضباط المعينين من قبل يهوه (Pesik Rab 42). إن الجذر له إستخدامات شاسعة: פָּקַד، أن يزور؛ أن يحكم؛ أن يحسب، يحشد؛ يوكل على مسئولية، يأتمن، يودع؛ أن يوصي، يأمر؛ פְּקִידָה، اختبار، افتقاد إلهي (للخير أو للشر)، حكم/ تذكرة؛ פִּקָּדוֹן، شيء موكل، يودع؛ פִּקַּדְתָּה، أمر، مشئية نهائية ؛ פָּקוּד، محتشد، متضمن في تعداد؛ פְּקוּדָה، يراقب، يحرس؛ פִּקּוּד، مسئولية، ثقة؛ يعد، يحشد؛ פְּקוּדָה، يأمر، يحشد، يحسب؛ פְּקִידָה، اختبار، افتقاد إلهي (للخير أو للشر)، تذكرة، حكم (Jastrow, 1169, 1206-9).

ع. ج إن التعبير اليوناني الذي يتوازي بشدة مع פָּקִיד هو ἐπίσκοπος (Gehman). يُوصف القادة الدينيين المعين على الكنيسة بـ ἐπίσκοπος، مراقب (أع ٢٨:٢٠؛ في ١:١؛ ١تي ٢:٣؛ تي ٧:١؛ ١بط ٢٥:٢) والהפכספה، مراقب (أع ٢٠:١؛ ١تي ١:٣). يوصف الموظفين المدنين الرومانين في يهوذا بـ ἡγεόμων، حاكم (مت ٦:٢؛ ١٨:١٠؛ ٢:٢٧، ١١، ١٤-١٥, ٢١، ٢٣، ٢٧؛ ١٤:٢٨؛ مر ٩:١٣؛ لو ٢٠:٢٠؛ ١٢:٢١؛ أع ٢٤:٢٣، ٢٦؛ ٣٣-٣٤؛ ١:٢٤، ١٠؛ ٣٠:٢٦؛ ١بط ١٤:٢)، ἡγέομαι، أن يحكم (مت ٦:٢؛ لو ٢٦:٢٢؛ أع ١٠:٧)، وἐπίτροπος، وكيل (مت ٨:٢٠؛ لو ٣:٨). الضباط العسكريين هم χιλίαρχος، القائد الأعلى (يو ١٢:١٨؛ أع ٣١:٢١-٣٣، ٣٧؛ ٢٤:٢٢، ٢٦-٢٩؛ ١٠:٢٣، ١٥، ١٧-١٩، ٢٢؛ ٧:٢٤، ٢٢؛ ٢٣:٢٥؛ رؤ ١٥:٦؛ ١٨:١٩).

قادة: ← אָדוֹן [*ʼādôn*] (رب، سيد، #١٢٣)، ← אַלּוּף [*ʼallûp* [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [*ʼāṣîl* [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [*zāqēn*] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר [1] [*ḥōr*[1]] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← מִפְתֵּחַ [*maptēaḥ*] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [*nāśîʼ* [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [*sārîs*] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [*seren*[2]] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד [*ʻat-*

[*tûd*] (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [*peḥâ*] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [*pāqîd*] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [*qāṣîn*] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [*rab* [2]] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [*rzn*] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ[1] [*šôa*ʻ [1]] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

AHw, 827; *CAI* 224:4, 10, 13; *DISO*, 233-34; *THAT* 2:466-85; *TWOT* 2:732; Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 46-47; G. André, *Determining the Destiny: PQD in the Old Testament*, 34-37; N. Avigad, "Epigraphical Gleanings from Gezer," *PEQ* 82, 1950, 43-46; I. Beit-Arieh, "A First Temple Period Census Document," *PEQ* 115, 1983, 105-8; P. Bordreuil, "Charges et fonctions en Syrie-Palestine d'aprés quelques sceaux ouest-sémitiques du second at du premier millénaire," *Comptes rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles-lettres*, 305-7; E. F. Campbell, Jr., "Two Amarna Notes: The Shechem City-State and Amarna Administrative Terminology," in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, 39-54; G. Cardascia, *Les archives des Murasu*, 235b; B. Chayyim, *The Book of Ben Sirach*, 2:659; A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, §37. 6; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, §§2. 024. 14; 100. 163; 106. 012; H. Donner and W. Rllig, *Canaanite and Aramaic Inscriptions*, §224:4, 10, 13; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1:2; 2:2, 3, 4; 4:1; 6:1, 5; 7:1, 3, 7; 8:1; 9:1; 10:1, 2, 3, 4; 11:2, 3, 4; 12:1; idem, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 15-17, 88-90, 103; E. Ebeling, *Das aram*ن ischmittelpersische Glossar Frahang-i-Pahlavik Lichte der assyriologischen Forschung, 12:4; J. Friedrich, *Phnizisch-punische Grammatik*, §131; J. Garfunkel, "The Meaning of the Word *mpqd* in the Tel 'Ira Ostracon," *Les* 52, 1988, 68-74 [Hebrew]; H. S. Gehman, "Ἐπισκέπομαι, *[sic]* ἐπισκέπσις, ἐπίσκοπος and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to פקד and Other Hebrew Roots," *VT* 22, 1972, 197-207; idem, "פקד" *VT* 22, 1972, 199-207; B. Grossfeld, "The Translation of Biblical Hebrew *pqd* in the Targum, Peshitta, Vulgate, and Septuagint," *ZAW* 86, 1984, 83-101; Z. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, 139; C. F. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 233-34; K. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht*, 175; R. Menahem, "*enirponog/paqîd*, in the Parable of the Laborers in the Vineyard," *Immanuel* 24-25, 1990, 118-31; P. Middelkoop, "A Word Study: The Sense of PAQAD in the Second Commandment and Its General Background in the OT in Regard to the Translation into the Indonesian and Timorese Languages," *SEAJT* 4:33-47; L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, 2:10; 3:192; J. F. Priest, "MEBAQQER, PAQID, and the Messiah," *JBL* 81, 1962, 55-61; E. Qimron and J. H. Charlesworth, "The Rule of the Community (1QS)," in *The Dead Sea Scrolls: Rule of the Community and Related Documents*, 1-51; U. Rüterswrden, *Die Beamten der israelitischen Knigszeit*, 116-20; J. Scharbert, "Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments," *BZ* 4, 1960, 209-29; E. A. Speiser, "Census and Ritual Expiation in Mari and Israel," *BASOR* 149, 1958, 17-25; J. B. Vanhooser, "The Meaning of the Hebrew Root פקד in the Old Testament," unpublished Ph.D. diss., Harvard University, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel: Social Institutes*, 1:225; B. K. Waltke and M. O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, §5. 3c.

Gordon H. Johnston جوردن إتش. جونستون

7228 פַּר

פַּר [*par*]، اسم، ثيران، ثور، أبقار (#٧٢٢٨)؛ פָּרָה [*parâ* [2]]، بقر (#٧٢٣٩).

ش. أ. ق يتشارك هذا التعبير مع الكثير من اللهجات الدارجة السامية، لكنه في العبرية يحمل إشارة مختلفة.

يشير التعبير العبري פַּר إلى البقري، أي، العجل الصغير؛ ومع ذلك، فكجذرٍ في لهجات سامية أخرى يشير פַּר إلى caprovine، مثلاً، *parru* حمل، في الأشورية، *pr* في أوغا.، *partah*، شاة، في الآرامي والسيرياني (قا؛ *ABD* 6:1180; BDB 830).

ع.ق ١. ترد פַּר ١٣٣ مرة في الع. ق. إن صيغتها المؤنثة *parâ. par* هي أحد الأفرع الفرعية للماشية (בָּקָר، #١٣٣٠). بعكس בָּקָר أو שׁוֹר (ثور، #٨٨٠٢)، فإن פַּר لها صيغة مؤنثة פָּרָה (عجلة، #٧٢٣٩)، وبالتالي فهي تنشيء زوج من الأسماء ذات جنس مميز. إن كلا من שׁוֹר و בָּקָר هما تعبيرات عامة للجنسين في جميع أعمارهم. كما تستخدم الكلمة الإنجليزية بقر שׁוֹר بطريقة عامة، فإن שׁוֹר تشير دائمًا إلى المذكر. في عبري الع. ق. كانت الماشية الصغيرة فقط هي التي لها صيغة مذكرة ومؤنثة، مثل פַּר و עֵגֶל (عجل، #٦٣١٩) و עֶגְלָה (عجلة، #٦٣٢٠). إن زوجي פָּרָה / פַּר و/ עֵגֶל עֶגְלָה هما الصنفين الوحيدين الذان كانا يميزان جنس الثور. هذه الظاهرة قد تكون نتيجة لإستخدام الهام للماشية

الصغيرة في الذبيحة. كان الثور يُقبل كحيوان للذبح، بينما لم تكن تقبل العجلة.

٢. إن أهمية פַּר تكمن في شيوعها في الذبح. أكثر من أي نوع أخر من الماشية، كان פַּר هو الحيوان الأساسي. مرتين فقط (من ١٣٣ مرة) لم ترتبط פַּר صراحة بالذبيحة (تك ٣٢:١٥؛ مز ٢٢:١٢). رغم أن בָּקָר تشير أيضًا إلى حيوانات الذبح، فإن פַּר هو التعبير المستخدم بالفعل حصرياً لنظام الذبيحة. مثل פַּר ,בָּקָר، قد تستخدم في ثلاثة أنواع من الذبائح: (١) ذبيحة المحرقة (עֹלָה) للتكفير عن الخطية بصفة عامة، (٢) ذبيحة الخطية (חַטָּאת) للتكفير عن آثام معينة، و(٣) ذبيحة السلامة (שְׁלָמִים) للشركة مع الله (בָּקָר، #١٣٣٠).

كذبيحة إثم، تستخدم פַּר في مناسبات عديدة هامة: (١) في تقديس هارون وأبناءه (خر ٢٩:١-١٤)؛ (٢) عند تنصيب الكهنة،من أجل خطاياهم (لا ٦:٢)؛ (٣) لخطايا رئيس الكهنة (مثلاً، لا ٤:٣-٥) أو لخطايا الشعب الغير معتمدة (لا ٤:١٣-٢١)؛ كان الثور يعمل كبديل عن الطرف الآثم الذي كان من المفترض أن يطرد من بين الجماعة (كان الدم يرش في خيمة الإجتماع ويحرق الشحم على المذبح؛ كان طرد الأثيم يُرمز إليه بإحراق الحيوان المتبقي خارج المحلة)؛ (٤) في يوم الكفارة لخطايا رئيس الكهنة نفسه (لا ١٦:١١).

كذبيحة محرقة، يستخدم פַּר (١) في أول كل شهر (عد ٢٨:١١)؛ (٢) في عيد الأسابيع (٢٨:٢٨)؛ (٣) في عيد المظال (٢٩:٢٠، ٣٦)؛ (٤) لتدشين مذبح خيمة الإجتماع، الذي يستمر مدة ١٢ يوم (عد ٧)؛ كان يُذبح أيضًا ٢٤ ثور (פַּר) كذبيحة سلامة في نفس المناسبة.

٣. كان لا يجب إستخدام البقر (פָּרָה) كذبيحة محرقة في نظام ذبائح الع. ق. ذبحت عجلتين حمروانتين كذبيحة محرقة بواسطة أهل بيت شمس عندما أرجع الفلسطنين تابوت إسرائيل (١صم ٦:١٤). لابد أن يُعتبر هذا حدث وحيد. كان الحدث مشكلة، وقد عانى الإسرائيليين النتائج.

هناك حالة أكثر إثارة هي العجلة الحمراء (אֲדֻמָּה פָּרָה) في عد ١٩:١-١٠. هذه هي الحالة الوحيدة التي إرتبطت فيها العجلة بذبيحة الإثم. تذبح العجلة وتحرق خارج المحلة، ويخزن رمادها في مكان نظيف خارج المحلة (١٩:١). ثم يخلط الرماد بماء التنظيف للإستخدام في إزالة النجاسة الناتجة عن الإتصال بميت (١٩:٩). رغم أنها مختلفة نوعاً ما عن ذبيحة الإثم في نظام الذبيحة (قا؛ בָּקָר أعلاه)، إلا أن نص الع. ق. يصف رماد العجلة كذبيحة إثم (חַטָּאת).

ب. ت انظر בָּקָר: ب. ت

ع. ج في الع. ق. تقل لغة الذبيحة. إن الإشارة إلى الثيران (ταῦρος) للذبح ورماد العجلة (δάμαλις) للتطهير هو فقط لعمل مقابلة مع الفداء الكامل ليسوع المسيح (عب٩:١٣؛ ١٠:٤).

قطيع: ← בָּקָר [bāqār] (بقر قطيع #١٣٣٠) עֵגֶל [ʿēgel] (عجل - ثور #٦٣١٩) ← פַּר [par] (ثور كبير #٧٢٢٨) ← שׁוֹר [šôr] (ثور #٨٨٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:870-86; 6:1129-30; *IBD* 1:254-55; *IDB* 1:543-44, 724; 3:614; *ISBE* 1:623-25, 798; 3:624; *NIDNTT* 1:113-19; 2:410-14; *TDNT* 2:760-62; *TDOT* 2:6-20 (esp. 13-17), 209-16; *TWOT* 1:121, 124-125, 524; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960; J. Feliks, *Animal World of the Bible*, 1962; W. Kornfeld, “Reine und unreine Tiere im Alten Testament,” *Kairos* 7, 1965, 134-47; J. N. Oswalt, “The Golden Calves and the Egyptian Concept of Deity,” *EQ* 45:13-20; R. Péter, “Par et sor note de lexicographie hébraïque,” *VT* 25, 1975, 486-96; R. Pinney, *Animals of the Bible*, 1964.

جيفري إس. ليو *Jeffrey S. Lu*

٧٢٢٩ (פָּרָא [para']، مزدهر في الإثمار)، #٧٢٣٨

7230	פֶּרֶא

פֶּרֶא [pere']، إسم، حمار مخطط (أو حمار وحشي) (#٧٢٣٠)؛ פֶּרֶה [pereh]، إسم مؤنث حمار مخطط (أو حمار وحشي) (#٧٢٤١).

ش. أ. ق يوجد الجذر الأكادي المشترك لهذا التعبير *parû* في نصوص تاريخية وتكهنية (*AHw*, 837)؛ لاحظ أيضًا الجذور المشتركة في الأوغارتية وOSA.

ع. ق פֶּרֶא هو الحمار الوحشي السيراني (*Equus* أو *hemionus hemihippus*)، يترجم بواسطة NIV كحيوان بري ٨مرات وكحمار مرة (إش ٣٢:١٤). لجذور مشتقة مقترحة تربط פֶּרֶא بتركيبة مفردات פַּר * ذات معاني ترتبط بالإندلاع ، انظر פֶּרֶד، #٧٢٣٤. معروفاً بإستقلاليته وسكناه في البراري (قا؛ أي ٣٩:٥-٨؛ #٦٨٧١)، فهو يعمل ككناية حية، لاحظ G. Wenham أنه "يستخدم في الع. ق. كصورة لأسلوب الحياة الفردية الغير مقيدة بتقليد المجتمع" (WBC, *Genesis 16-50*, 11). بحسب أي ٢٤:٥، "مثل الحيوانات البرية في القفر، يخرج الفقراء لحصادهم العلف كطعام لهم" بينما في تك ١٦:١٢أ، يدعى إسماعيل بطريقة نبوية פֶּרֶא אָדָם، الحمار الوحشي لإنسان ("ريفي" في السبعينية، "وحشي، خشن" في الفولجاتا)، إن التعبير عن طريق كلمتين فقط من الحق

عن شخصيته ومستقبله (قا؛ ع.١٢ب!؛ إن الترجمة אָדָם بادية، كأنها تتصل بـ אֲדָמָה، أرض، تربة، عززت من قبل M. J. Dahood, M. H. Pope, and V. Hamilton [[cf. *Genesis 1-17*, NICOT, 449, n. 3 لا يغير من المعنى الكلي؛ انظر أيضًا أسفل مباشرة، إلى أي ١١:١٢).

ينتهر هوشع شعبه المتقلب قائلاً، "لأنهم صعدوا إلى أشور مثل حمار وحشي معتزل بنفسه" (هو ٨:٩أ)، أنه يتحدث ليس فقط عن سلوكهم الغير مهذب إنما أيضًا لنقصهم التام للحماية الإلهية. ومع ذلك فمن المثير أن هذا العدد يستمرقائلاً، "باعت أفرايم نفسها للمحبيين" يحتمل أنها ترتبط بالصورة الموجودة فيما بعد في إر ٢:٢٣ب-٢٤، حيث يتساوى شعب يهوذا أولاً "بناقة خفيفة تركض هنا وهناك،" ثم بحمار مؤنث وحشي في الحرارة، تستنشق الهواء وجاهزة للتزاوج، إنه إتهام قاسي للشعب ذو الشهوة الجامحة (والغير خجلان). إن حقيقة أن الحيوان الوحشي هو لا شيء سوى إنسان يؤكد صرخة أيوب ١١:١٢ ("أما الرجل ففارغ عديم الفهم وكالجحش الوحشي يولد الإنسان")؛ ومع ذلك فإن النص العبري صعب، وترد פֶּרֶא مرة أخرى مع אָדָם، وبالتالي فإن ترجمة NIV الهامشية هي، "إن الحمار الوحشي قد يولد أليف"؛ وكذلك Pope, AB; D. J. A. Clines, WBC; cf. however, N. C. Habel, OTL, 203 الذي لاحظ أن الترجمات المتنوعة المقترحة "تميل إلى تخفيف مفارقة المثل").

بحسب Feliks (29) إن أعداد الحمار الوحشي "تتناقص بصورة ثابتة في إسرائيل نتيجة لسنوات الجفاف الكثيرة،" بالإشارة إلى إر ٦:١٤: "الحمير الوحشية وقفت على الهضاب تستنشق الريح مثل بنات آوى. كلت عيونها لأنه ليس عشب" (قا؛ مز ١١:١٠٤) كما لاحظ أيضًا، "إن الشتاء القاسي جيداً منذ حوالي نصف القرن الماضي كان مسئولاً عن انقراضهم التام حتى في صحراء سوريا."

حمار: ← אָתוֹן [*'ātôn*] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר [*ḥ^a^môr* [1]] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר [*'ayir*] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד [*'ārôd*] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [*pere'*] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [*pered*] (بغل، #٧٢٣٤).

البيبلوجرافيا

J. Feliks, *The Animal World of the Bible*, 1962.

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

7232	פַּרְבָּר

פַּרְבָּר [*parbar*]، رواق (#٧٢٣٢).

ع. ق إن اسم. פַּרְבָּר، رواق يرد مرة واحدة فقط في ١أخ١٨:٢٦ ويحتمل في ٢مل ١١:٢٣ بالهجاء المختلف פַּרְוָר. يبدو أن الإسم פַּרְבָּר ليس له جذر مشترك في اللغات السامية؛ تم اقتراح أن الكلمة هي كلمة دخيلة أجنبية من فارس (C. Rabin 4:1079).

بسبب أن ندرة استخدام معنى التعبير شيء غير واضح، رغم أن الكلمة تشير إلى إنشاء هيكل أورشليم. تترجم NIV "رواق" بينما تترجم الكلمة أيضًا "فناء" أو " صف أعمدة" في NRSV. تظهر الترجمة الأخيرة بأنها معنى פַּרְבָּר في Temple Scroll

ساحة، سياج: ← גִּזְרָה [*gizrâ*] (قطع، حجرة منعزلة، ساحة أمامية، #١٦١٩)؛ ← חָצֵר [*ḥāṣēr* [1]] (سياج، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← עֲזָרָה [*'^a^zārâ*] (حدود، ساحة، #٦٤٧٨)؛ ← פַּרְבָּר [*parbār*] (ساحة، #٧٢٣٢).

البيبلوجرافيا

J. Gray, *I & ll Kings*, 1970, 737; J. Maier, *The Temple Scroll*, 1985, 90-91; J. Milgrom, "Studies in the Temple Scroll, "*JBL*, 97, 1978, 506; E. Qimron, "The Vocabulary of the Temple Scroll," *Annual for the Study of the Bible and the Ancient Near East* 4, 1980, 249-50 (in Heb.); C. Rabin, "Foreign Words," *EMiqr* 4:1079 (in Heb.); Y. Yadin, *The Temple Scroll*, 1983.

مارك إف. روكر *Mark F. Rooker*

7233	פָּרַד

פָּרַד [*parad*]، قَلْ. بسط؛ نِفْعَل. يكون مقسماً، يكون مفصولاً؛ بيعِّل. يفصل، رحل؛ هِفْعِيل. يفصل، يعزل، يضعه جانباً؛ هِتبَعِيل. يفترق عن بعضه البعض، يكون متفرقاً (#٧٢٣٣)؛ פְּרֻדֹת [*p^e^rudot*]، اسم بذور (#٧٢٣٧).

ش. أ. ق العديد من اللغات السامية بها جذور مشتركة، مثلاً، الأوغاريتية *brd*، يقسم؛ أكد. *paradu*، يفصل (*AHw*, 827 يعرفها ككلمة دخيلة سامية غربية إلى بابل الحديثة Neo-Babylonian). السريانية *p^e^rad*، يهرب، يُنهي؛ المندية *par*، يخترق، يفسخ، يهرب؛ العربية *aarada*، يفصل، يفرز؛ الأثيوبية *farada*، يفصل.

ع. ق إن "الفصل" الموصوف عن طريق الجذر פָּרַד ينقسم إلى فئتين عاميتين:

الفصل الملاحظ في العالم الطبيعي والمادي، أو hانقسام أفراد أو مجموعات عن بعضهما البعض. في كلتا الحالتين هو فصل حرفي. طالما أن البشر متضمنين، فيكون المعنى دائمًا إذاً سلبي، بمعنى الأصدقاء أو الحلفاء أصبحوا أعداء أو غرباء.

١. يصف قَلْ. passive اسمفا.. إمبساط أجنحة المخلوقات في حز ١:١١.

٢. في نِفْعَلْ. قد يستخدم الفعل ليصف فصل الأنهار إلى ينابيع (تك ٢:١٠)، الشعب إلى أمم متعددة (١٠:٥، ٣٢؛ ٢٥:٢٣)، شخصين أو مجموعتين عن بعضهم الآخر (قض ٤:١١). قد تصف أيضًا نِفْعَلْ.، פֶּרֶד شخص عدو، أي، شخص "منفصل" عن الباقين (أم ١٨:١؛ ١٩:٤).

٣. توجد פֶּרֶד في إتهام هوشع (هو ٤:٤) ضد إسرائيل: " لأنهم [الشعب] פֶּרֶד مع الزانيات ويذبحون مع الناذرات الزنى." إن ورود صيغة بيعِّل. للجذر פֶּרֶד فريد في الكتاب المقدس. يقترح التوازيَ الشعري مرادف لـ "ذبيحة" . يتبع هذا من قبل بعض المفسرين ويؤيد بنص أوغارتي، "قدم ثدياً أمامه [بعل]" (KTU 1.3.16; Aistleitner, 58; Wieder, 163; Rudolph, 107). ومع ذلك، فإن قرينة نص آنت Anat قد تؤيد معنى يفصل، يقطع، أو ينقش (de Moor, 3; Caquot, Sznycer, and Herdner, 154). كما أن التوازي ليس هو المعيار الوحيد لتحديد معنى. بالطبع، تقترح القرينة السابقة لع. ١٣ج و١٤أ معنى مثل يفصل نفسه أو إتخاذ جانب شخص ما، بقصد الإشتراك في بعض أشكال ممارسة العبادة الجنسية (Wolff, 72; Andersen and Freedman, 343, 370). هذا التفسير يتفق أكثر مع مجال الجذر اللغوي، بما فيه بُعِّلْ..

٤. يظهر بُعِّلْ. في أس ٨:٣، في قرينة فيها يصف هامان اليهود " شعب ما متشتت ومتفرق بين الشعوب في كل بلاد مملكتك."

٥. تؤكد صيغة هِفْعِيل. لـ פֶּרֶד فعل الفصل ما بين مجموعتين من المخلوقات أو الأشخاص. فصل يعقوب جزءاً من قطيعه (تك ٣٠:٤٠)؛ فصل الله الأمم (تث ٣٢:٨)؛ "إن مركبة من نار وخيل من نار" فصلت إيليا وأليشع (٢مل ٢:١١)؛ "إن النميمة ( )" أو "أي من يكرر أمراً" تفرق الأصدقاء ( ) (أم ١٦:٢٨؛ ١٧:٩).

٦. يقتصر وزن hit. لـ --- على أدب الحكمة. يصف العظام المفصولة (مز ٢٢:١٤[١٥] ‖ 1QH 7:14)، الأشرار المتفرقين (مز ٩٢:٩[١٠])، أشبال اللبوة الذين تفرقوا بحثاً عن الطعام (أي ٤:١١)، وظهر لوياثان الذي لا يمكن فصل حراشفه (أي ٤١:١٧[٩]؛ للنص انظر Rowley, 336-37).

ب. ت يظهر وزن هِفْعِيل. مجدداً في 1QM 10:14 في الإشارة إلى تفريق الأمم في قصة برج بابل. ترد في CD VII.12 في وصف فصل إسرائيل ويهوذا. يشير تفسير ناحوم (4Q169 III.7) إلى "الباحثين عن الأشياء الناعمة،" الذين يجمعون (knstm) سوف يفرقون (nprdh).

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [ḥlq [2]] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [ḥṣh] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [ḥṣṣ] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [mnh [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [plg] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [prd] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [prs [1]] (بقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שסע [šs [1]] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

J. Aistleitner, Wrterbuch der Ugaritischen Sprache, 1963; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, 1980; A. Caquot, M. Sznycer, and A. Herdner, *Textes ougaritiques. Tome I: Mythes et légendes*, 1974; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts*, 1987; H. H. Rowley, *Job*, NCB, 1970; W. Rudolph, *Hosea*, KAT 13/1, 1966; A. A. Wieder, "Ugaritic-Hebrew Lexicographical Notes," *JBL* 84, 1965, 160-64; H. W. Wolff, *Hosea: A Commentary on the Book of Hosea*, Hermeneia, 1974.

ريتشارد هس *Richard Hess*

7234	פֶּרֶד

פֶּרֶד [*pered*]، بغل (#٧٢٣٤)؛ פִּרְדָּה [*pirdâ*]، بغلة (#٧٢٣٥).

ع. ق إن פֶּרֶד، (*mulus*)، أو أكثر تحديداً *Equus asinus mulus*؛ قا؛ أكد. *perdum*، (نص. to *AHw*, 855) هو "الذرية الهجينة من تزاوج الفرس والبغلة. كلا من المذكر والمؤنث عقيم" (Feliks, 28). يوجد التعبير ١٧مرة في العـ. ق، ١٤مرة مذكر، و٣مرات مؤنث. (في الإشارة لبغل الملك داود؛ ١مل ١:٣٣، ٣٨، ٤٤؛ قا؛ التعليق على زك ٩:٩، في חֲמוֹר، # ٢٧٨٩). عن طريق الأصل اللغوي، يبدو أن الإسم مرتبط بالجذر * פֶּרֶד (يهرب، يهرب بعيدًا)، مقترحاً أوجه عدة لشخصية البغل. من الجدير بالملاحظة أيضًا أن بعض العلماء تتبعوا الجذور ذات الثلاثة حروف بـ פר* لثنائية الحرف פר، بالمعنى المؤكد يصاب بطفح جلدي، ينفصل عن أو ينسحب أو المثيل (قا؛ פרא في التلمود العبري، يجري، ينمو [مرتبطة بـ פרי]، التي قد يشتق منها פֶּרֶא، حمار وحشي (#٧٢٣٠)؛ كذلك مثلاً، BDB؛ ولاحظ خاصة

פַּרְדֵּד، يقسم؛ פָּרָה، يكون مثمراً؛ * פָּרַז يزيل، يفصل < פְּרָזָה، منطقة مفتوحة؛ פָּרַח، برعم، نبتة؛ פָּרַח، يصاب بطفح جلدي [عن البرص]؛ פָּרַח، يهرب؛ פָּרַת، يقسم [؟]؛ פָּרַם، يمزق، يمزق الثياب؛ פָּרַס، يمزق إلى إثنين، يقسم؛ * פָּרַע، نبتة < פֶּרַע، شعر طويل؛ פָּרַע، يدعه يذهب، يدعه بمفرده؛ פָּרַץ، يخترق؛ פָּרַק، يمزق، ينقض، يزيل، פָּרַר، يحطم، أبطل؛ פָּרַר، يفسخ؛ פָּרַשׂ، يبسط؛ פָּרַשׁ، يجعله مميزا؛ * פָּרַשׁ، شق مفتوح < פֶּרֶשׁ، نفاية؛ لاحظ أيضًا، פָּרָשׁ فرس، حصان).

هناك إشارات عديدة للأسر المالكة الراكبة على بغال؛ قا؛ ١مل ١:٣٣، ٣٨، ٤٤، حيث ركب سليمان بغلة أبيه داود عند تتويجه في جيحون (لاحظ بصفة خاصة كلمات دواد في ع.٣٣، " أركبوا سليمان إبني على بغلتي،" يلي ذلك تقرير يوناثان لأدونيا، " أرسل الملك معه صادوق الكاهن وناثان النبي وبناياهو بن يهوياداع والجلادين والسعاة، وقد أركبوه على بغلة الملك،" ع.٤٤)؛ ٢صم ١٣:٢٩ (أبناء داود)؛ و١٨:٩ (أبشالوم)، بينما في ١مل ١٠:٢٥ ‖ ٢أخ ٩:٢٤ تضمنت البغال ضمن الهدايا التي أحضرت بواسطة أولئك الذين سعوا لرؤية سليمان (بجانب "بآنية فضة وآنية ذهب وحلل وسلاح وأطياب وخيل،" قا؛ حز ٢٧:١٤). تنعكس كلا من قوتها واستخدامها الشائع كبهائم للحمل في ٢مل ٥:١٧، حيث نعمان يسأل "قدر التراب الذي قد يحمله زوجين من البغال،" وفي مز ٣٢:٩، حيث يعمل البغل والفرس كرموز للبهائم غليظة الإرادة (لا فهم. بلجام وزمام زينته يكم لئلا يدنو إليك،" شيئًا ما لا يجب أن يقلد!). بحسب زك ١٤:١٥، سيضرب نفس الوبأ الذي إجتاح أولئك الذين أغاروا على أورشليم الأخروية (قا؛ ع.١٢) الخيل والبغال والجمال والحمير وكل البهائم التي تكون في هذه المحال، تعد قرينة أخروية أخرى، في إش٦٦:٢٠ بأن الأمم سيرجعون شعب اليهود إلى أرضهم على خيل وفي مركبات وبهوادج وبغال وجمال."

حمار: ← אָתוֹן [*'ātôn*] (بغلة، #٩١٢)؛ ← חֲמוֹר [*ḥmôr* [1]] (حمار مذكر، حمار، #٢٧٨٩)؛ ← עַיִר [*'ayir*] (فحل الحمار، #٦٥٥٥)؛ ← עָרוֹד [*'ārôd*] (حمار وحشي، #٦٨٧١)؛ ← פֶּרֶא [*pere'*] (حمار مخطط [وحشي]، #٧٢٣٠)؛ ← פֶּרֶד [*pered*] (بغل، #٧٢٣٤).

البيبلوجرافيا

J. Feliks, *The Animal World of the Bible*, 1962.

مايكل إس . مور / مايكل إل . براون *Michael S. Moore* / *Michael L. Brown*

٧٢٣٥ (פִּרְדָּה [*pirdâ*]، بغلة)، ← #٧٢٣٤٩

7236 פַּרְדֵּס

פַּרְדֵּס [*pardes*]، حديقة، غابة، بستان، فردوس لاحق (#٧٢٣٦).

ش. أ. ق أكد. (*pardesu* (*AHw*, 833؛ الفارسية (حديقة مطوقة؛ قا؛ *paridaida, pairidaêza* E. B. Moynihan, *Paradise as a Garden in Persia and Mughal India*, 1979, 1)؛ كان يتولى أمرها (Xenophon) اليوناني.

ع. ق تستخدم عن الحدائق الملكية، لكنها لا توظف إطلاقاً بصورة لاهوتية أو رمزية كما في التقاليد الاحقة (*NIDNTT* 3:760-64; *TDNT* 5:765-73). يذكر جا ٢:٥ مشروع ملكي لبناء حدائق ومتنزهات (قا؛ *KAI* 181:21). يشير نح ٢:٨ إلى حارس حديقة الملك (NIV غابة)، و في نش ٤:١٣ يوصف المحبوب بالنباتات، التي هي حديقة (NIV بستان) رمان. كان الرمان في الش. أ. ق. رمزاً للحياة (O. Keel, *Das Hohelied*, ZB, 1986, 134-36).

ب. ت السبعينية παράδεισος، فردوس.

ع. ج *NIDNTT* 2:760-64

غابة، حديقة/ متنزه، أدغال: ← גָּאוֹן [*gā'ôn*] (إرتفاع، سمو، #١٤٥٤)؛ ← חֹרֶשׁ [*ḥōres* [1]] (غابة، غابة #٣٠٩١)؛ ← יַעַר [*ya'ar* [1]] (غابة، خشب، #٣٦٢٣)؛ ← סְבַךְ [*s^ebak*] (أدغال، #٦٠١٩)؛ ← פַּרְדֵּס [*pardēs*] (حديقة/ متنزه، غابة، #٧٢٣٦).

حديقة، بستان: ← גַּנָּה / גַּן [*gan / gannâ*]، (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ כַּרְמֶל [*karmel* [1]] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [*'ēden* [2]] ([حديقة] عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [*ᵃrûgâ*] (فراش الحديقة، شرفة، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [*pardēs*] (منتزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوجرافيا

I. Cornelius, "Paradise Motifs in the 'Eschatology' of the Minor Prophets and the Iconography of the ANE," *JNSL* 14, 1988, 41-42.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

7237 פְּרֻדֹת

פְּרֻדֹת [*p^erudot*]، بذور (#٧٢٣٧)؛ > פָּרַד [*parad*]، ينسبط (#٧٢٣٣).

ع. ق "تين مجفف" هو المعنى الأقل احتمالاً لـ פְּרֻדוֹת (يؤ ١:١٧). إن الإختيار المرجح هو ما بين إما "حبات البذار" (NIV يبست البذور)، أو "إمدادات مخزنة"

زراعة: ← זרע [zr ֿ] (يزرع، ينثر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥).

إدوين سي . هوستيتير Edwin C. Hostetter

7238	פָּרָה

פָּרָה [parâ [1]]، قَلْ. أثمر؛ هِفْعِيل. يجعله مثمراً (#٧٢٣٨)؛ פְּרִי (p^erî)، ثمر، نسل (#٧٢٦٢).

ش. أ. ق أوغا. والفينيقية *pr*، ثمر؛ المصرية *pri*، تتفتح؛ *prt*، ثمر.

ع. ق يتمركز التحليل التالي حول خمسة أوضاع:

١. حجم العائلة. إن العائلة الكبيرة هي بركة من عند يهوه (مز١٢٧-٢٨). إن الآباء الذين منحوا أطفالاً من عند يهوه، محظوظون بسبب أن ثمرة (פְּרִי) البطن هي مكافأة (١٢٧: ٣). إن النسل هو مخصص للرب، كما مبين من أسماء كثيرة مكونة من الجذر נָתַן، يعطي، وعنصر أسماء إلهية؛ مثلاً، إلناثان Elnathan وناثانيا Nethaniah في الإنجليزية. ومع ذلك ع ٥ يعترف بدور المحارب الذي يملأ جعبته بالسهام—وهو تشبيه لثمر الممارسة الجنسية. يقدر المزمور مثل هذه الممارسة على أنها اشتراك في نظام كان قد تأسس عند الخلق. مثل مي ٧:٦، مز ١٢٧: ٣-٥ يشير بوضوح إلى "بطن" الرجل بدلاً من الزوجة.

إن ولادة أطفال في الشبيبة يمنح فرصة وفيرة لإقامة ذرية والتأثير في حياتهم (مز ١٢٧: ٤؛ Estes, 305). كان من المعتاد في إسرائيل الزواج في سن مبكرة كما هو مبين في سن زواج ملوك يهوذا (ما بين أربعة عشر وستة عشر سنة) وفي تعبير "إمرأة شبابك" (أم ٥: ١٨؛ إش ٥٤: ٦؛ ملا ٢: ١٤-١٥).

لابد أن يكون الأولاد مستعدون ليحلوا محل آبائهم الشيوخ في المجتمع. مثل هؤلاء الأولاد لابد أن يجهزوا للوقوف بثبات أمام المواقف الإجتماعية المتعددة في التحادث مع الأعداء عند "البوابة" (مز ١٢٧: ٥). هذا المصطلح قد يشير إلى الدعاوى القضائية المتقدم بها عند هذا الموقع (انظر Keel, 162).

من خلال تشكيلهم الحذر والإلهي لأولادهم، يستطيع الزوجان أن يخففا ألم القيم سرعة الزوال ويحققوا دلالات باقية وخالدة. إن مساهمة الوالدين المجتمعية لا يجب أن تحد بمحدودياتهم الزمنية والجغرافية الخاصة. إن النسل يحفظ إسم الوالدين حياً (قا؛ تك ٤٨: ١٦؛ ٢صم ١٨: ١٨) وقد يُخلدوا قيمهم (سير ٣٠: ٤-٦). "كما أن السهام المنطلقة من القوس تسير تجاه هدف بعيد بحسب رغبة الرامي، كذلك الأولاد عندما يربون بشكل صحيح يمتد تأثيرهم أبعد من تأثير آبائهم داخل المجتمع البشري إلى الجيل التالي" (Estes, 310).

إن الزوجة التي تلد أولاداً لزوج بار تُشبه بالكرمة المثمرة (פָּרָה) (مز ١٢٨: ٣؛ قا؛ إش ٣٢: ١٢؛ حز ١٩: ١٠). يعتبر الأولاد بركة للشخص الخائف الرب (ع.٤). هذا الإحسان قد يرتبط بخير أورشليم (مز ١٢٨: ٥). ربما يرى المرنم أن الفرد والمجتمع كيانات ذات تفاعل متبادل (غير معزولين عن بعض)، وبالتالي فنجاح واحد منهم يؤثر في الآخر. تظهر عاطفة شبيهة بمز ١٢٧-٢٨ في ترنيمة سومارية لإلهة نيسابا Nisaba: "أنت السيدة التي تجلب الفرح للقلب؛/ أنت تضعين بذاراً جيدة في الرحم،/ تجعلين الثمر في الرحم ينمو،/ تهبي محبة الأم للأطفال" (Keel, 157-58).

يعرض سيراخ وجهة نظر مختلفة لتضاعف (פָּרָה) النسل (سير ١٦: ٢). كان الأبناء والبنات يعتبرون عادة علامة على الرخاء والرفاهية (مثلاً، تك ٢٤: ٦٠؛ تث ٢٨: ٤)؛ وكان نقص البنين والبنات يعتبر خزياً (مثلاً، تك٣٠: ٢٣؛ ١صم ١: ٦). ومع ذلك، فإن إبن سيراخ يرى إن الإفتخار بعائلة كبيرة هو شيء غير ملائم عندما لا تحمل هذه الذرية مخافة الله (سير ١٦: ١-٤). إن كَثُرَ عَدَدُهم فلا تَفرَح إذا لم تَكُنْ فيهم مَخافةُ الرَّبّ. يتمسك سيراخ بأن ولد واحد يفعل مشيئة الرب خير من ألف لا يفعلون مشيئته (ع.٣). ثم يلي ذلك تشبيه: "لأنّه بعاقِلٍ واحِدٍ تُعمَرُ المَدينة ولكِنَّ قَبيلَةَ الآثِمينَ تُباد" (ع.٤ NRSV). إن الشخصية تأتي قبل الكمية؛ أنه خير للمرء أن يموت بلا أطفال عن أن يكون له أولاد أشرار—بغض النظر عن عددهم. لا يجب أن المرء يتمنى العمر الطويل لأولاد الأشرار والأحفاد، حيث أن الأشرار يأتون لنهاية قبل أوانها (انظر مز ٥٥: ٢٣ [٢٤]).

٢. تكاثر الأنواع. إن قصة الخليقة تلخص إعجاز التكاثر فيما يتعلق بنمو النباتات. كل شجرة تحمل ثماراً مميزة (פְּרִי) بجانب بذارها، التي منها تنمو شجرة أخرى من نفس النوع (تك ١: ١١-١٢). عند الخليقة وبعد الطوفان، نطق الله ببركة على الحيوانات والبشر: "أثمروا وأكثروا" (١: ٢٢، ٢٨؛ ٨: ١٧؛ ٩: ١، ٧). يقترن الفعل פָּרָה بالجذر רָבָה، يصبح وفيراً، في جميع هذه الأعداد ، كما يقف بالقرب من الجذر מָלֵא، يملأ، في ١: ٢٢، ٢٨؛ ٩: ١. تتجاور الأفعال פָּרָה ورָבָה فيما يتعلق بالمخلوقات الحيوانية- عن الماء أو الأرض أو الهواء (١: ٢٢؛ ٨: ١٧). يخاطب البشر عن طريق نفس هذا المزيج (١: ٢٨؛ ٩: ١، ٧). (ربما يكون هناك إشارة إلى صيغة بركة قديمة كانت تؤثر على إخصاب زوجان شابان [قا؛ ٢٨: ٢-٣]).

فوض الله كلا من الوظائف الجنسية والإدارية للبشر؛ إنهم ينتجون مثل الحيوانات إنما يحكمون كالإلهة. "أن

يثمروا ويملأوا الأرض من جانب، وأن يتسلطوا عليها من جانب آخر، يقترح أن البشر موكلين على تخم الكون، بين العالم الأرضي والسماوي من الوجود" (Cohen, 75). إن سيطرة الناس على الأرض تتضمن تطوير قدرات الأرض الكامنة، إستخدام أدوات الإبتكار البشري." يمنح التفاعل المسئول مع البيئة للرجال والنساء الإكتفاء الشخصي والروحي العميق، بينما يقود عدم المسئولية البيئية إلى فنائهم الجسدي والروحي" (Cohen, 77).

٣. مغازلة. توجد حوارات الحب في نش ١:٢-٣؛ ٤:١٢-٥:١؛ تتضمن مديح للمحبوب أو عنه، ثم تقدم في الفقرة الثانية الدعوة للمغازلة. مثارة بعواطف الرجل البهيجة، تعلن المرأة أن ثمرته (פְּרִי)، أو طرق الحب، هي حلوة لحلقها (٢:٣). إن التركيز المتزايد هو على الإنجذاب الجسدي والحسي للمرأة (الإصحاح ٤). يُشَبه إنجذابها الأنثوي بحديقة غريبة ذات نباتات ذوات عطر حلو (٤:١٢-١٤). إن عبارة "أثمار منتقاة" في ع.١٣، حيث פְּרִי ترتبط وتؤكد بـ מֶגֶד، ثمار مختارة، هو تعبير عن عنصر جنسي، وهذا يتضح أكثر من ع.١٦. هنا تدعو المرأة الرجل أن يمتلك ويستمتع بكل لذاتها الخاصة. أنهم يحققون محبتهم بإمتداد مليء أنفسهم بعضهم لبعض.

٤. عقاب الخطايا. نشأ تقليدان جديران بالإهتمام في إسرائيل القديمة. أحداهما يؤكد على أن عقاب يهوه للخطية يمتد إلى أجيال عديدة أبعد من نقطة الخرق (خر ٢٠:٥-٦= تث ٥:٩-١٠؛ خر ٣٤:٧؛ عد ١٤:١٨). بينما ينبر التقليد الثاني على المسئولية الفردية، وينكر اعتماد الهلاك الشخصي على خطايا الأسلاف (تث ٢٤:١٦؛ ٢مل ١٤:٦). بناءاً على الاعتقاد الأول، صيغ الشعار المتعلق بالعنب الفاسد كالتالي: "الآباء أكلوا العنب الفاسد [בֹּסֶר، العنب الغير ناضج]/ حصرماً وأسنان الأبناء ضرست" (إر ٣١:٢٩ [السبعينية ٣٨:٢٩])؛ حز ١٨:٢). هذا المثل، وهو تقيم مفهوم لوقت مأسوي، يعبر عن حالة مشتركة من المرارة وعدم الجدوى التي شعر بها اليهوديين في صحوة الترحيل البابلي الأول المريعة—سواء أنهكوا بين أنقاض أورشليم المحترقة، أو في مواضع الاستيطان عبر الإمبراطورية. واضح أن الشعب استنتج أن أفعال الجيل السابق الأثيمة، وُضعت عليهم بغير حق بسبب غضب يهوى الغير معقول. إن الخوف من الغضب الإلهي المستبد، حيث دخلت آثام الآباء في الصورة، هو أمر طبيعي (Waldman, 4-5). ومع ذلك، يرفض إرميا وحزقيال وجهة نظر هذا المثل فما أنبأوا به سيوقف ما كان يقتبس. بدلاً من ذلك، فإن الخاطيء نفسه أو نفسها سوف يموتا (إر ٣١:٢٩-٣٠ [السبعينية ٣٨:٢٩-٣٠]؛ حز ١٨:٣-٤).

ومع ذلك، فقد إستمرت التوجهات المتناقضة. فمن جانب، يعترف إرميا بأن تمرد الأجيال الأولى ثقلت بشدة على معاصرية. فقد حدث خراب المملكة الجنوبية بسبب خطايا منسى (إر ١٥:٤). ومن جانب أخر، لم يعتقد النبي أن الشعب هم ضحايا أبرياء لذنب آبائهم؛ لقد إنتهر المجموعيتن لخرقهم عهد الله (١١:٩-١٠؛ ١٤:٢٠). يوضح إر ٣٢:١٨-١٩ [السبعينية ٣٩:١٨-١٩] التوتر ما بين أن يهوه "مجازي ذنب الآباء في حضن بنيهم بعدهم" وكذلك "لتعطي كل واحد حسب طرقه وحسب ثمر أعماله [פְּרִי]." (يرد جزئين مماثلين في مراثي ٥. إن المتألمين يحتملون عقاب آبائهم الذين أخطأوا وماتوا—الذي قد ينقل الإحساس بأن الآباء ليس هم من عوقبوا من أجل الإثم، إنما هربوا من مسرح الجريمة، تاركين الأبرياء يحملون الحقيبة [٥:٧؛ Hutton, 232]. لكن هذا الإفتراض يتبعه مبشارة: " ويل لنا لأننا قد أخطأنا!" ٥:١٦). هل أهمل إرميا مفهوم المُوسألة التاريخية الجماعية، أم أنه قبلها تحت ظروف معينة؟ يحتمل أنه توقع الرأي الربي الاحق بأن إثم الآباء يصيب الأبناء عندما يستمروا في نفس الطرق .(Waldman, 1-2)

٥. استخدامات مجازية وطبيعية. يشير الاستخدام الكتابي الشائع عن "الثمر" إلى حديث (هو ١٠:١٣)، فكر (إش ١٠:١٢؛ إر ٦:١٩)، وفعل (إش ٣:١٠؛ إر ١٧:١٠؛ مي ٧:١٣) البشر. قد تتحول هذه إلى بركة أو جروح. تنتشر هذه الصور خاصة في أدب الحكمة. على سبيل المثال، يُشَبه مز ١:٣ الشخص الذي يثق في الله بالشجرة القوية التي تحمل ثماراً دائمة (قا؛ إر ١٧:٨). إن مدبرة المنزل المجتهدة تؤسس كرماً بما كسبته—حرفيًا، "ثمر يديها" (أم ٣١:١٦). تمتدح الحكمة المشخصة ثمرها بأنها أغلي من الذهب النقي؛ إن النجاح مضمون لكل من يقبل تعليماتها (٨:١٢-٢١). يذوق الناس من النتائج—الجيدة أو السيئة- لكلماتهم (١٢:١٤؛ ١٣:٢؛ ١٨:٢٠). تشبه العلاقة ما بين البذور والنبات العلاقة ما بين الأعمال والنتائج.

بجانب عينات هذه الاستخدامات البيانية لـ פָּרָה وפְּרִי، هناك ورود متعدد للتعبيرات بمعانيها اليومية/ العادية. أكلت حواء ثم أدم بعض الثمار المحرمة من الشجرة التي كانت في وسط الجنة المزروعة في عدن (تك ٣:٢-٣، ٦). غزا الجراد مصر والتهم كل ثمر الأشجار في كل المدينة، وذلك أثناء أحد الضربات العشر (خر ١٠:١٥). كان من المفروض على بنو إسرائيل عند زراعتهم شجرة جديدة، أن يمتنعوا عن أكل نتاجها حتى السنة الخامسة من الإثمار—بعد أن يهبوا ثمر السنة الرابعة للرب (لا ١٩:٢٣-٢٥). في منتصف الشهر السابع من هذه السنة، كان من المفترض على شعب الرب أن يبدوأ احتفالهم بعيد المظال عن طريق أخذ ثمر منتقى من الأشجار (لا ٢٣:٤٠). ينقل النبي وعد الله ببركة أورشليم بكروم حاملة ثمارها وسط ازدهار عام (زك ٨:١٢). وافق اليهود في أيام نحميا وعزرا على أن

يعيشوا ما كان مُتوقع منهم (لا ٢٧:٣٠)، أي، أن يُحضر المُلاك إلى الهيكل باكورات ثمر أشجارهم (نح ١٠:٣٥؛ ٣٧[٣٦، ٣٨]).

تظهر تعبيرات إضافية متعلقة بالثمر في فقرات متناثرة. الفعل פָּרָא، يزدهر (#٧٢٢٩)، ما لم يشير إلى "يقسم، يفصل،" فإنه يدل على "إزدهار الإثمار، يزدهر" في هو ١٥:١٣. يبدو أن النبي يتخيل إسرائيل كنبات سيموت بسبب نقص المياه. يشبه الفعل נוּב، يثمر (#٥٦٤٩)، في مز ١٢:٩٢-١٥[١٣-١٦] الشخص البار بأشجار النخيل والأرز: "أيضًا يثمرون في الشيبة". بيانيا وغير مؤكد هو استخدام נִיב، ثمر (#٥٧٦٢)، في إش ١٩:٥٧ (قاء، سير ٣٢[٣٥]: ٥). قد يدل تعبير إشعياء "ثمر الشفاه" على إعلان السلام للبعيدين والقريبين. إن اسم. נְבֵלֶת، ثمر يابس (إش ٤:٣٤)، هو استخدام إسمي لاسمفا. נָבֵל، يابس، ذابل (#٥٥٧٠). لاحظ المصدر، נְבֹל، السابق في هذا العدد: "كل جندها سيسقطون مثل الأوراق اليابسة (נְבֹל) من الكرمة وكالتين الذابل (נֹבֶלֶת) من التينة."

ب. ت في قمران يرد פְּרִי حيث هناك قصاصة من نص حاد (4Q173) يقتبس ويشرح مز ١٢٧:٣ب.

ثمر: ← נִיב [*nîb*] (ثمرة، #٥٧٦٢)؛ ← פָּרָה¹ [*pārâ*¹] (يثمر، يكون مثمرا، #٧٢٣٨)؛ ← קַיִץ [*ma'*] [*māṣ*] (صيف، ثمر الصيف، #٧٨١١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:733-34; J. Cohen, "On Classical Judaism and Environmental Crisis," *Tikkun* 5.2, 1990, 74-77; D. J. Estes, "Like Arrows in the Hand of a Warrior (Psalm cxxvii)," VT 41, 1991, 304-11; R. R. Hutton, "Slogans in the Midst of Crisis: Jeremiah and His Adversaries," *Word & World* 10, 1990, 229-36; O. Keel, "Psalm 127: Ein Lobpreis auf Den, der Schlaf und Kinder gibt," in *Ein Gott, eine Offenbarung: Beitr*üge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualitüt, ed. F. V. Reiterer, 1991, 155-63; N. M. Waldman, "Parents Have Eaten Sour Grapes," *Dor LeDor* 18, 1989, 1-5.

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

٧٢٣٩ (פָּרָה [*parâ* ²]، بقر)، ← #٧٢٢٨

٧٢٤١ (פֶּרֶה [*pereh*]، حمار مخطط [حمار وحشي])، ← #٧٢٣٠

7248	פָּרוּר

פָּרוּר [*parûr*]، اسم قدر للطهي (#٧٢٤٨).

ش. أ. ق إن أصل الكلمة اللغوي غير مؤكد، ربما ترتبط بالعربية *fara*، يطهي، يغلي، أو بالعربية *'fr*، يتوهج، يكون ساخنًا (انظر العبرية פְּאָרוּר، حرارة، #٦٩٩٩)؛ السريانية *n^efar*، يزأر، يثور (*HALAT* 859-60, 908).

ع. ق هذا النوع من القدر كان يستخدم في طهي المن (عد ٨:١١)، وإستخدمه جدعون كإناء لتقديم المرء (מָרָק؛ #٥٣٤٨) لملاك الرب (قض ١٩:٦). يذكر أيضًا كالقدر الأخير الذي فيه كان سيغلى اللحم خارج القدس في شيلوه (١صم ١٤:٢؛ بجانب כִּיּוֹר, דּוּד وקַלַּחַת). وبالتالي يظهر أنه ورد بأحجام مختلفة.

ب. ت من سير ٢:١٣ يظهر أن פָּרוּר كان يصنع عادة من الفخار. أنه ينكسر إذا ما ضُرب بـ סִיר، التي يفترض هنا أنها من البرونز.

مقلاة، قدر: ← אֲגַרְטָל [*'agarṭāl*] (طاس، طست، #١١٣) ← דּוּד [*dûd*] (قدر للطبيخ #١٨٥٧) ← מַחְתָּה [*maḥtâ*] (المبخرة، مقلاة صينية نارية، #٤٧٤٦) ← מַרְחֶשֶׁת [*marḥešet*] (وعاء تحميص #٥٣٠٦) ← מַשְׂרֵת [*maśrēt*] (مقلاة للخبيز، #٥٣٨٩) ← סִיר [*sîr*] (قدر طبيخ، #٦١٠٥) ← פָּרוּר [*pārûr*] (قدر للطبيخ، #٧٢٤٨) ← קַלַּחַת [*qallaḥat*] (قدر، #٧٨٣١).

البيبلوجرافيا

R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1970; A. M. Honeyman, "The Pottery Vessels of the Old Testament," *PEQ* 71, 1939, 87; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testa ment, BASOR*, Suppl. Studies, nos. 5-6, 1948, esp. §§ 26 and 68; idem, "Pottery," *IDB* 3, 846-53, esp. 850.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

7251	פְּרָזוֹן

פְּרָזוֹן [*p^erazôn*]، الناس الذين يعيشون في مدن مفتوحة (#٧٢٥١)؛ פְּרָזוֹת [*p^erazôt*]، اسم، مفتوح، مدينة ريفية (#٧٢٥٢)؛ פְּרָזִי (*p^erazî*)، اسم، مفتوح، مدينة ريفية (#٧٢٥٣).

ع. ق ١. يرد اسم. פְּרָזוֹן مرتين في نشيد دبورة (قض٥:٧، ١١). صارع الكثير من العلماء ليس فقط مع التعبير، لكن مع صعوبة إيجاد معنى مرتبط بالجدل الوارد في كلا العددين في قض ٥. يتأسى Moore (143) بأنه "لا يوجد ترجمة مناسبة لأحد العبارتين يبدو أنها تتناسب مع الأخرى."

(أ) إختيارات. هناك ٣توجهات أساسية لـ פְּרָזוֹן (انظر Stager, 225، لأصول لغوية محتملة، وNiemann, 235,

nn. 7-8، لخلاصة الآراء مع مراجع مصاحبة). **(i)** إن الترجمة المعتادة للإسم هي فلاحون أو سكان القرية، أي الشعب الساكن خارج المدن المسورة. يجدعم المؤيدين *HALAT* 908; Stager, 224-25; Gottwald, 779-) (80, n. 516; Niemann, 234-37; Hertzberg, 171 هذا المعنى في ضوء معاني صيغ مماثلة، פְּרָזוֹת (#٧٢٥٢)، פְּרָזִי (#٧٢٥٣)؛ المشنى العبرية פָּרוּז، شخص مقيم في مكان مفتوح؛ وكذلك القرينة المباشرة (انظر أدناه).

(ii) هناك بديل ثاني يشتق פְּרָזוֹן من العربية *aaraza* (بحسب *HALAT* 908) أو *baraza* (يذهب للمعركة، (Craigie, 350; Rabin, 127-28) ويقترح إما معنى مجرد للقيادة (Driver, 8; Richter, 72; Soggin, 86; Weiser, 76-77)، البطولية (Rabin, 127-28)، أو المعنى الأدق للمحاربين (Albright, 49, n. 101; Boling, 109; Craigie, 350; Patterson, 132; Wolf, 410). يربط Albright أيضًا פְּרָזוֹן بالتعبير الكنعاني. محارب (موجود في النُسخ المصرية). يسعى مؤيدي هذا الرأي الأخير إلى توضيح المعنى العسكري الإضافي بصورة صحيحة الموجود في قض ٥:١١ ويلفتوا الإنتباه إلى تعبير مماثل، *perez* في حب ٣:١٤ (مرة واحدة)، التي قد تعني أيضًا محارب. لو أن الأمر صحيح، فإن ٥:٧-١١ تؤكد أنه رغم عدم وجود المحاربين، فإنه سيأتي اليوم الذي فيه سيبتهج الإسرائيلون بإنتصار المحاربين الإسرائلين، أو يهوى إلههم المحارب.

(iii) يفترض مؤيدي هذا البديل (Garbini, 23-34; Ackroyd, 19-20) أن פְּרָזוֹן تشتق من ع. ج. ق *arn*، حديد، ويجادلون بأن פְּרָזוֹן هي byform للتعبير العبري الشائع בַּרְזֶל، التعبير السامي الموازي الرسمي الوحيد لـ פְּרָזוֹן. يربط Garbini عبارات قض٥ بافتقار الإسرائليين إلى الحديد أثناء حكم شاول (١صم ١٣:١٩-٢١). يحد Ackroyd (20) المشكلة داخل صناع الحديد، وليس كميته. لقد جادل أنه بالرغم من إسرائيل لم يكن لديها (حرفيًا) أسلحة حديدية كي يحاربوا بها في معركتهم (قض ٥:٧)، فإن قدرة يهوه الفائقة (رمزيا، سلاح حديدي) ستحرز لهم النصر .

(ب) معنى مقترح. رغم أن قض ٥:١١ تحمل معنى عسكري إضافي، فمن غير الضروري الالتجاء للأصل اللغوي المتكلف لـ Craigie's (انظر نقد Stager's [224-25] critique واهتمامات Craigie الخاصة [350, n. 3]). يشير قض٥:١١ إن الأفعال البارة "لجيش الغير منتظم" الإسرائيلي، أي الجنود المجندين من داخل القرى الغير محمية الكثيرة المنتشرة حول حقول إسرائيل. أشار Ahlstrm (136) بأن القرويين على الأرجح حصنوا الجيش الدائم. وبالتالي، فإن "حياة القرية" (NIV) التي تنقطع في قض ٥:٧ تلاحظ حقيقة أن معظم سكان القرية هربوا إلى المدن المسورة من أجل الحماية.

٢. يرد اسم. פְּרָזוֹת ٣مرات فقط (أس ٩:١٩؛ حز ٣٨:١١؛ زك ٢:٤[٨]) وتشير إلى القرى التي بلا أسوار (انظر פְּרָזִי #٧٢٥٣). يتضح بصفة خاصة أن פְּרָזוֹת تشير إلى القرى الغير مسورة وليس ببساطة الحقول المفتوحة من أس ٩:١٩ وحز٣٨:١١. يصف أس ٩:١٩ احتفال اليهود الغير حضريين بتحريرهم من إغارة الفرس. احتفل اليهود داخل مجموعتين مميزتين: سكان المدينة وشعب القرى الغير مسورة (أولئك الذين عاشوا في مدن القرى المفتوحة، בְּעָרֵי הַפְּרָזוֹת). لقد إحتفلوا في أيام مختلفة بسبب أن المجموعة الأرلى قاومت الهجوم الفارسي لمدة يومين، بينما اليهود الغير حضريين حاربوا فقط لمدة يوم واحد. يحذر حزقيال (حز ٣٨:١٠-١١) من اليوم المستقبلي عندما ستدبر جوج هجوماً ضد إسرائيل المستردة. تصف جوج إسرائيل "كأرض مدينة بلا سور" (אֶרֶץ פְּרָזוֹת)، حيث يعيش الناس بلا أسوار، بوابات، أو عوارض (٣٨:١١). ينبيء زك (٢:٤[٨]) بوقت عندما لن تتمكن أية أسوار من احتواء التعداد الوفير لسكان أورشليم. في هذه الحالة، ترد פְּרָזוֹת دون كلمة سابقة لمدينة أو أرض.

في جميع الثلاثة حالات، سيتعرض اليهود الساكنون في القرى أو المدن الغير مسورة إلى محن أكثر من الساكنين في المدن المسورة. ومع ذلك، ففي كل حالة سيمنح يهوه الحماية الضرورية.

٣. في اثنين من ورودها الثلاث، تسبق العبارة الإضافية "مدن الـ" (تث ٣:٥؛ עִיר؛ ١صم ٦:١٨، כֹּפֶר) كلمة פְּרָזִי، وتقف العبارة كلها في مقابلة مع "مدن محصنة" (מִבְצָר / בָּצֻר + עָרִים [#٤٤٤٨/ #١٣٠٧]). يبرز ذكر أسوار، بوابات، وعوارض المدن المحصنة في تث ٣:٥ التضاد ما بين المدن المسورة ومدن פְּרָזִי. يرد كلا من פְּרָזִי وפְּרָזוֹת (انظر #٧٢٥٢) في أس ٩:١٩، "اليهود القرويين" (تُقرأ.פְּרָזִי)، أولئك الذين يعيشون في القرى (פְּרָזוֹת)." يتميز التعبير الأول פְּרָזִי عن الصيغة المماثلة פְּרָזוֹת، في أنه يوجه الانتباه الاساسي إلى السكان بدلاً من القرية.

جادل Na'aman (72-75) بأن تعبير العمارنة (EA 137) *alani pu-ru-zi* يوازى פְּרָזִי وפְּרָזוֹת حيث أن كلاهما يشاركان معنى الإستقرار القروي، الغير مسور.

٤. خلاصة. من الاقتراب من معنى صيغ مماثلة، פְּרָזוֹת (#٧٢٥٢) وפְּרָזִי (#٧٢٥٣)، يظهر أن פְּרָזוֹת تشير دائمًا إلى القرى الغير مسورة في مقابلة مع المدن

الحصينة، بينما פְּרָזִי تشير إلى سكان المدن الغير مسورة. يعمل اسم. פְּרָזוֹן كاسم مركب (انظر BL, 498, §61c) ويعني ضمناً إما إلى القرى الغير مسورة نفسها، أو على الأرجح سكانها (Stager, 225).

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [ḥûṣ] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [ḥāṣēr ¹] (بطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [kāpār] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [māqôm] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [rᵉḥōb ¹] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [šûq ²] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

W. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; P. Ackroyd, "Note to * Parzon 'Iron' in the Song of Deborah," *JSS* 24, 1979, 19-20; G. Ahlstrm, "Where Did the Israelites Live?" *JNES* 41, 1982, 133-38; R. Boling, *Judges*, AB, 1975; P. Craigie, "Some Further Notes on the Song of Deborah," *VT* 22, 1972, 349-53; G. Driver, "Problems in Judges Newly Discussed," *ALUOS* 4, 1962-1963, 6-25; G. Garbini, "* *Parzon* 'Iron' in the Song of Deborah," *JSS* 23, 1978, 23-24; N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; H. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, 1959; G. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 1895; N. Na'aman, "Amarna *alani pu-ru-zi* (EA 137) and Biblical *'ry hprzy/hprzwt* ('Rural Settlements')," *ZAH* 4, 1991, 72-75; H. Niemann, "Das Ende des Volkes der Perizziter," *ZAW* 105, 1993, 233-57; R. Patterson, "The Song of Deborah," in *Tradition and Testament*, 1981, 123-60; C. Rabin, "Judges V,2 and the 'Ideology' of Deborah's War," *JJS* 6, 1955, 125-34; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 1966; J. Soggin, *Judges*, 1981; L. Stager, "Archaeology, Ecology, and Social History: Background Themes to the Song of Deborah," in *SVT* 40, 1988, 221-34; A. Weiser, "Das Deboralied," *ZAW*, 71, 1959, 67-97; H. Wolf, "Judges," in *EBC* 3, 1992, 375-506.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٧٢٥٢ (פְּרָזוֹת) [pᵉrazôt]، مفتوح، مدينة قروية، #٧٢٥١

٧٢٥٣ (פְּרָזִי) [pᵉrazî]، مفتوح، مدينة قروية، #٧٢٥١

7255	פָּרַח

פָּרַח [parah ¹]، نبت، تبرعم، إندلع، يزهر(#٧٢٥٥)؛ פֶּרַח [perah]، برعم، زهرة، حُلي على شكل برعم أو زهرة (#٧٢٥٨).

ش. أ. ق أكد. *parahu*، تخمر *per'u(m), perhu*، فرخ، نسل؛ أوغا. *prh*، زهرة؛ المصرية *prh*، تفتح.

ع. ق ١. يرد الفعل פָּרַח في صور بيانية من عالم النبات في الأنبياء والمزامير. كما هو الحال مع פֶּרַח، فرخ، كتمثل للإزهار والنمو. إن المعنى السببي ("أن يتبرعم "to bring to bud") يتضح من الجذر هِفْعِيل. لـ פָּרַח الموجود في إش ١٧: ١٠-١١. هنا تحاط صورة الزرع والإثمار بمقدمة تذكر تجاهل الإسرائيليين ليهوه، وتختتم بنبوة حزينة وأليمة.

من الواضح أن العادة كانت هي زرع الحبوب أو المقطوفات (على الأرجح القليلة) في وعاء أو كسرة من إناء خزفي، تسقى، ثم توضع في الشمس. كان النبات ينمو سريعاً لكن بالمثل يذبل أيضاً سريعاً. يمثل هذا المسلسل قيام وموت إلهاً، الذي كان موجوداً ثم نوح عليه بأسى شديد. يرمز هذا التقليد ألا وهو ، إجبار النبات على الإزهار ثم السماح له بالموت إلى دورة خصوبة الأرض. (قد يكون إله الخصوبة الذي إرتبطت به هذه الطقوس هو أدونيس Adonis، بعل Baal، أوزوريس Osiris، أو تاموز Tammuz). إعتقد المتعبدين أنه عن طريق إعادة ممارسة طقس الإله الميت ثم المقام، يضمنون أنذاك محصول جيد، بالإضافة إلى أنهم سيصبحون هم أنفسهم مخصبين. لكن الحصاد الموصوف من قبل إشعياء سيسبب الإحباط؛ وستحصد أجود النباتات لا شيء.

٢. يستخدم سفر الاويين الفعل ليدل على طفح المرض على الجلد (لا ١٣: ٢٠)، ضربة الملابس (١٣: ٥٧)، أو الفطر على حائط المنزل (١٤: ٤٣). عندما لا ينتشر المرض على الشخص، كان يصرح بأنه/ أنها طاهرة بعد إكمال طقس التطهير. في حالة الضربة أو الفطر، كان لابد أن يزال الجزء المصاب. ومع ذلك، عندما كان المرض يستمر في الإنتشار، كان يصرح بأن هذا الشخص نجس؛ وبالمثل، عندما كانت تنتشر الضربة أو الفطر بصورة مستمرة، يصبح الشيء نجس، لكن بعكس الشخص، لابد أن يُدمر.

في خر ٩: ٩-١٠ تشير פָּרַח إلى إندلاع الدمامل كضربة ضد المصريين.

٣. يركز اسم. פֶּרַח في سير ١٤: ١٧-١٩ إلى موضوع الفناء البشري—وهو موضوع تؤكد عليه الفقرة كلها، بدءاً

من ع.٣. في ع.١٧، كأساس لتعليمه بأن الموت سيصبح في النهاية قسمة كل نفس (قا؛ ع.١٢)، يقتبس ابن سيراخ السلطة الكتابية (تك ١٧:٢). يستخدم تفتح الأزهار ليصف بيانياً الوجود البشري المحفوف بالخطر. " فكما أنَّ أوراقَ شَجَرةٍ كثيفةٍ (פָּרַח، برعم) تارةً تَسقط وتارةً تَنبُت كذلِكَ أجْيالُ اللَّحْمِ والدَّم: بَعضُهم يَموتُ وبَعضهم يولَد." (سير ١٨:١٤ NRSV). يستخدم Homer صورة مماثلة: "تمثل أجيال البشر بشدة أجيال الأوراق. فكما أن ريح الخريف تسبب تساقط الأوراق كبيرة السن على الأرض، لكن تتفتح الأشجار بأوراق جديدة عندما يعود الربيع. كذلك الأمر مع البشر: يولد جيل بموت جيل آخر" (*Iliad* 6.146-49)

في عد١٧ اخترع يهوه اختباراً به يثبت أي قائد يختاره ليخدم ككاهن (ع.٢٠[٥]). أخمد يهوه الإنشقاق بتثبيت هارون بطريقة مثيرة. من غير الواضح ما إذا كانت هذه الثلاثة مراحل—برعم، تفتح، إثمار—حدثت للعصا في وقت واحد، أم أن العصا مرت ببساطة بكل هذه المراحل (ع. ٢٣[٨]). في كلا الحالتين، وضعت العصا المفرخة في التابوت، حيث استمرت كشهادة عن مشيئة يهوه (ع.٢٥[١٠]).

يرد إنشاء وتزيين الخزان البرونزي في رواق الهيكل بتفاصيل جديرة بالاعتبار (١مل ٢٣:٧-٢٦). هذا العمل اليدوي لحيرام سبك كقطعة واحدة، بما فيه الكأس الذي على شكل زهرة السوسن (ع.٢٦) وصفي اليقطين. كان الكهنة والمتعبدين يستخدمون الماء لغسل أيديهم وأرجلهم، لشطف الذبائح الحيوانية، ولغسل الدم من الأرض المحيطة. في المقابل، عملت المنائر من الذهب وكانت من بين صناعات سليمان الخاصة—بنود خاصة لداخل الهيكل (ع.٤٨-٥٠). إلا أنها مثل الخزان، كان لكل منارة زخرف بشكل الأزهار (ع.٤٩).

٤. كلمات أخرى تتعلق بالأزهار.

(أ) "زهر" مرتبطة بالعبادة: מְשֻׁקָּד (#٥٤٨١). في الشعبة الوسطى لمنارة خيمة الاجتماع وفي جميع الستة أفرع من المنارة حيث تشكل الكاسات مثل زهرة اللوز، كل منهم تكون من برعم وزهر (أو ربما الأفضل، كأس الزهرة والبتلة). إن الكلمة التي ترد لـ" على شكل زهور اللوز" هي מְשֻׁקָּד (خر٢٥:٣٣-٣٤؛ ٣٧:١٩-٢٠)، يشتق إسم الفاعل على وزن بُعِّل. بدوره من اسم. שָׁקֵד، لوز (#٩١٩٦). واضح إن تصميم المنارة كان على مثال شجرة اللوز. إن اللوز كان أول شجرة في الربيع في جنوب غرب آسيا، تستيقظ أحيانًا مع أوائل منتصف شهر ديسمبر. قبل أن تورق، كانت الشجرة تزين نفسها بأزهار بيضاء لامعة.

ترمز المنارة على الأرجح إلى الإخصاب الذي يأتي من عند الرب. قد يمثل شكل الأفرع النباتية للمنارة إلى مفهوم شجرة مقدسة، وهو توجه شائع في فن الش. أ. ق. (עֵץ، #٦٧٧٠). يمكن أن نستخدم نفس التمثيل في وصف الشجرتين في وسط جنة عدن (#٦٣٥٩): أي، شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشر (تك ٢-٣).

(ب) "الزهور" وأشعار الحب: סְמָדַר (#٦١٦٣). تكون نش ٧:١١-١٤[١٠-١٣] مونولوج ودي. يشير هذا العنوان إلى شعر فيه متحدث واحد إما ذكر أو أنثى، يتحدث إلى أو عن حبيب بكلمات مديح، بدافع المغازلة أو وصف الخيالات. تدعو المرأة الرجل إلى الحقول للمواعدة (ع.١١). إن صحوة الطبيعة—" هل أزهر الكرم؟ هل تفتح القعال؟ هل نور الرمان؟" (ع.١٢ [١٣]) – هو موضوع متكرر في هذا السفر (انظر ليس فقط ٢:١١-١٣ أدناه، إنما أيضًا ٦:١١).

إن الكلمة التي ذكرت للتو "أزهر (الكرم) تترجم الكلمة العبرية סְמָדַר. يُعَرفها الربيين بأنها مرحلة الأعناب الصغيرة بعد ختفاء الزهر. ومع ذلك فإن التصريح في ٢:١٣، "إزهار (סְמָדַר) الكروم تفيح رائحتها،" ستكون بلا معنى في هذا الطور مع النمو . تقترح الدراسات الحديثة للمواد من إبلة Ebla أن التعبير قد يكون بالحقيقة إسم مكان، *Sumudar/Semadar*، على الأرجح في سوريا الشمالية. التي من هناك، قد تُحمل أنواع متنوعة من الكروم الجيدة بصفة خاصة من سوريا وفلسطين وتستورد داخل إسرائيل.هذا المفهوم لـ סְמָדַר قد يترجم العبارة "كروم Semadar"

إن وصف الربيع في نش ٢ (נִץ [#٥٨٩٠]، الإزهار، هو المعنى وراء "الزهور" في ٢:١٢) هو أحد أجمل الأناشيد عن الطبيعة في HB. إن صورة الإصحاح عن الحب وقت الربيع قد يكون ضمن أكثرالأداب أناقة. إن معنى נִצָּה (#٥٩٠٠) هو "إزهار" (أي ١٥:٣٣؛ إش١٨:٥).

(ج) "الزهور" والمواسم. في خر ٩:٣١، تشير גִּבְעֹל إلى "برعم" ما لم تدل على إسم شهر "جيبول Gibeol"، الذي يساوي شهر أذار، شهر تزهر الكتان.

(د) إما "فرع" (صورة للشعر أو الذراع) أو "عناقيد زهرة البلح " (أي، صدر) فهي تترجم الكلمة סַנְסִנָּה (#٦١٨٠) في نش ٩:٧[٨].

(هـ) إن ترجمة קֶדָה (#٧٧٠٣) هي "قرفة/ سليخة" (خر٣٠:٢٤؛ حز ٢٧:١٩). لارتباطات طقسية إضافية، צִיץ، أزهر(# ٧٤٣٧).

(و) في نش ٥:١١، תַּלְתַּל (#٩٤٤٦) قد تحمل أياً من هذه المعاني الثلاث: عناقيد زهرة البلح، أغلفة نخيل البلح، أو أفرع النخيل.

زهرة، برعم: ← פָּרַח [pāraḥ[1]] (يفرخ، يتبرعم، يزهر، #٧٢٥٥)؛ ← צוּץ [ma'a mās] (يفرخ، يزهر، #٧٤٣٧).

الببليوجرافيا

TWOT 2:734.

Edwin C. Hostetter إدوين سي . هوستيتير

٧٢٥٨ (פֶּרַח) [perah]، برعم، زهرة، حُلي على شكل زهرة)، ← #٧٢٥٥

7260	פָּרַט

פָּרַט [parat]، فَلْ. غير مؤكد؛ ارتجل(؟)، صفق(؟)، اخترع(؟) (عند العزف على آلة وترية) (مرة واحدة؛ #٧٢٦٠، *HALAT* 910a)؛ مشتق .der، פֶּרֶט [peret]، أعناب ساقطة (#٧٢٦١).

ش. أ. ق يصادق على الفعل في أكد. *paratu*، يمزق/ يفرق، يزول (*AHw* 832b)؛ الأمهرية *farrata*، ينفجر؛ والعربية يتقدم، يهرب؛ *farit*، يترك، يهجر؛ يفصل (Wehr, 631b). يعني اسمًا. مرتجل، واسمًا. البونية، פרט قد يعني شخص يعتني بـ (*DISO* 235; *KAI*, 172,) 2) أو رازق (؟) (R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 1978, SBLDS 32, 272).

ع. ق يظهر الفعل العبري فقط في عا ٦:٥، كإسم فاعل على وزن فَلْ. ، بعد النقطتين הַפֹּרְטִים עַל־ פִּי הַנָּבֶל، "المرتجلون/ الهاتفون (السبعينية οἱ ἐπικροτοῦντες، البيشيتة *dᵉnaqsîn*)/ المخترعون على/ عند/ إلى الفم (أي، مجاز مرسل لـ'وتر'/ كناية عن 'الصوت') القيثارة/ القيثارة" (|| النقطتان بـ חָשְׁבוּ לָהֶם כְּלֵי־שִׁיר، إخترعوا/ خططوا لأنفسهم [على/ إلى] آلات موسيقية).

ب. ت نجد التعبير في العبري ما بعد التوراتي، يشق، يفصل، يعين (Jastrow, 1224a)؛ الآرامي اليهودي פְּרַט، يكسر، يقسم؛ يفصل (Jastrow, 1224b)؛ السيرياني يمزق (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 460a)؛ والمانداني *prt*.

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll [3][?]] (يجعل المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn [1]] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉna'an'îm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel [2]] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على الكنارة، #٥٩٩٤)؛ ← עוּגָב ['ûgāb] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prt] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll [1]] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš [2]] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šemaʿ [1]] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tqʿ] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعَهْد/ #٩٥٤٦).

الببليوجرافيا

H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977, 272-73, 276.

Robert H. O'Connell روبرت إتش . أوكونيل

7261	פֶּרֶט

פֶּרֶט [peret]، اسم عنب/ توت متساقط (#٧٢٦١).

ش. أ. ق الآرامي اليهودي פִּרְטָא؛ السيراني *pᵉrata'*.

ع. ق تصف الكلمة ذات الورود الوحيد (لا ٩:١٠)، ما قد ترك في الكروم (כֶּרֶם) بعد الحصاد المعتاد للعنب. كان لابد أن يُترك פֶּרֶט العنب الساقط للفقير والغريب. كان هذا أمر مقدس مؤكد بتصريح في النهاية "أنا الرب إلهك".

ب. ت تترجم السبعينية الكلمة بـ ῥῶγας، ما تُرك/ فضُل(؟). تترجم الفولجاتا العبرية פֶּרֶט كتعبير عام عن الأعناب والحبوب المتروكة، كما تفعل السبعينية.

عنب ← אֶשְׁכּוֹל ['eškôl [1]] (عنقود/ عناقيد مِن العنب، #٨٦٤)؛ ← בְּאֻשׁ [bᵉ'uš] (لاذع، غير ناضج، العنب/ التوت البرى، #٩٤٦)؛ ← זָג [zā] (القشرة/ جلد العنب، بذرة، نواه، #٢٢٩٣)؛ ← חַרְצָן [ḥarṣān] (عنب غير ناضج، #٣٠٧٩)؛ ← עֵנָב ['ēnāb] (عنب، عنقود عنب، #٦٦٩٤)؛ ← פֶּרֶט [peret] (العنب/ التوت المتساقط، #٧٢٦١).

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

٧٢٦٢ (פְּרִי) [pᵉrî]، ثمر، نسل)، ← #٧٢٣٨

7265	פָּרִיץ

פָּרִיץ [parîs [2]]، إسم لص، سارق (#٧٢٦٥)؛ < פָּרַץ [paras]، يندلع (#٧٢٨٧).

ع. ق قد يحمل الفعل مفهوم اقتراف فعل عنيف (مثلاً، خر ١٩:٢٢، ٢٤؛ مز ١٠٩:٢٩). تترجم פָּרִיץ (#٧٢٦٤)

التي تستخدم مرة واحدة فقط في إش ٣٥:٩، في NIV كـ "ضار" نسبة إلى الحيوانات الضارة مثل الأسد. تترجم פָּרִיץ (#٧٢٦٥) التي تستخدم ٥مرات في الع. ق.، إما "لصوص" (إر ٧:١١؛ حز ٧:٢٢) أو "عنف" (مز ١٧:٤؛ حز١٨:١٠؛ دا ١١:٤). في فترة ما قبل السبي البابلي مباشرة، يُظهر إرميا كيف أصبحت العبادة في الهيكل كاذبة وراء الفساد والإستغلال الحادث. لقد وقف عند باب الهيكل وإتهم الشعب بالظلم (إر٧:٦)، السرقة، القتل، الزنا، وعبادة البعل وآلهة أخرى (ع.٩)، ثم مجيئهم من أجل الإنقاذ إلى بيت الله (ع.١٠). صرخ النبي، بأنهم كانوا يعاملون بيت الله مثل ملجأ (مغارة) اللصوص (פָּרִיצִים) (ع.١١). من أجل هذا السبب سيدمر الله البيت كما دمر شيلوه (ع.١٢-١٥). يتحدث أيضًا حز ٧:٢٢ عن خراب الهيكل. إن المكان الثمين سيتنجس باللصوص (פָּרִיצִים) الذين سيدخلونه.

ب. ت في DSS يستخدم الفعل פָּרַץ عن الاقتحام من خلال سياج (CD 20:25). يظهر اسم. פָּרִיץ مرة في اقتباس حاد من حز ١٨:١٠ (1QH 6:20-21) ومرة في فقرة عشرة (CD 1:18-19)، التي يترجمها J. J. Glück "لقد رأوا العنف (פָּרִיץ) آتياً، واختاروا الزيف" ("The Verb *PRs* in the Bible and in Qumran Literature," *RevQ* 5, 1964, 123-27).

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [*bzz*] (غنيمة، يسلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [*gzl*] (ينهب، يسرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [*gnb*] (ينهب، يسرق، #١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [*pārîṣ* [2]] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [*pereq*] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שׁלל [*šll* [2]] (يأخذ غنيمة، يستولى على، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [*šsh*] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

دبليو. آر. دوميريس *W. R. Domeris*

7266 פֶּרֶךְ

פֶּרֶךְ [*perek*]، وحشي، قاسي (#٧٢٦٦).

ع. ق توجد هذه الكلمة ٦مرات بمعنى القسوة أو الوحشية (خر ١:١٣؛ لا ٢٥:٤٣، ٤٦، ٥٣؛ حز ٣٤:٤). تستخدم حصرياً عن معاملة البشر لإخوانهم البشر، تصف ظروف عمل الإسرائيليين القاسية في العبودية في مصر (خر ١:١٣، ١٤). تستخدم عن سوء معاملة المواطن الزميل في المجتمع الإسرائيلي: "لا تتسلط عليه بعنف (פֶּרֶךְ). بل إخش الهك. (لا ٢٥:٤٣، ٤٦، ٥٣). الورود الوحيد الأخر هو في حز ٣٤:٤، الذي يخاطب رعاة إسرائيل ورعايتهم لقطيعهم: "بل بشدة (חָזְקָה، #٢٦٢٢) وبعنف (פֶּרֶךְ) تسلطتم عليهم."

قاس، خشن، صعب، صارم: ← חזק [*ḥzq*] (يكون قويا، يقبض على #٢٦١٦)؛ ← אַכְזָר [*'akzār*] (وحشي #٤٢٥)؛ ← חמס [*ḥms* [1]] (يمارس العنف #٢٨٠٣)؛ ← כבד [*kbd* [1]] (ثقيلا، غير متجاوب، مكرم #٣٨٧٧)؛ ← פֶּרֶךְ [*perek*] (وحشي، لا يرحم، #٧٢٦٦)؛ ← קשׁה [*qšh* [1]] (قاس، صارم، صلب الرقبة #٧٩٩٦)؛ ← קשׁח [*qšḥ*] (يعامل بخشونة، يقسي #٧٩٩٨).

لاري والكر *Larry Walker*

7267 פָּרֹכֶת

פָּרֹכֶת [*paroket*]، إسم، حجاب أمام قدس الأقداس (#٧٢٦٧).

ش. أ. ق ١. هناك بعض الشك فيما يتعلق بخلفية الش. أ. ق. للكلمة العبرية פָּרֹכֶת. تحمل أكد. اسم. *parakku*، قاعدة تمثال للعبادة، قدس، ضريح (*AHw*, 827b-28b)، كلمة دخيلة للأكادية من السومارية. *bara(g)₂*، قاعة العرش (A. W. Sjoberg (ed.), *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania*, vol. 2, B, 1984, 137). يرفض *HALAT* 911-12 الارتباط بين الكلمة أكد. والعبرية פָּרֹכֶת ويقترح بدلاً من ذلك إرتباط محتمل للأكادية *parku*، فعل صفة، يضطجع بجانب، والإسم المؤنث *pariktu*، cross divider (*AHw*, 833-34; cf. the vb. *paraku*, *AHw*, 828-29). ومع ذلك، يبدو أن العبرية פָּרֹכֶת على الأرجح ترتبط بكلا من التعبيرات أكد. المذكورة. "يعمل الحجاب كحاجز، مانعاً كلا من الدخول والرؤية، ويميز في نفس الوقت المكان الذي فيه أو عليه يتوج الله" (*TWAT* 6:756; my translation).

٢. جذور مشتركة أخرى للعبرية פָּרֹכֶת هي: (أ) الفينيقية اسم. الجمع *prkm*، الذي يشير إلى بعض أنواع الوظائف الطقسية، محتمل "الشخص المسئول عن حجاب الهيكل" (مفترضاً إرتباط بين أكد. *paraku*؛ أنظر *DNWSI*, 938، حيث يُقترح إرتباط محتمل بين العبرية)، (ب) إسم في نقوش Hatra الآرامية المتأخرة بمعنى إما (بخور) المذبح أو معبد، مقدس (ibid)، و(ج) الكلمات السيرانية *purkᵉta* و *parkᵉta* (لاحظ פָּרֹכֶת الأخيرة)، بمعنى حجاب، ستارة (*HALAT* 911).

ع. ق ١. لقد كان معنى פָּרֹכֶת (٢٥مرة) مثاراً للجدل. في بعض المواضع، يظهر أنه الحجاب الذي يفصل القدس عن المكان الأقدس (أي، قدس الأقداس). على سبيل المثال، في خر ٢٦:٣٣ كانت وصية الرب: "وتجعل الحجاب تحت الاشظة. وتدخل إلى هناك داخل الحجاب تابوت الشهادة فيفصل لكم الحجاب بين القدس وقدس الاقداس." ومع ذلك، فقد كان أكثر من ذلك. بحسب ٤٠:٣، كان على موسى

أن ”تضع فيه تابوت الشهادة. وتستر التابوت بالحجاب.“ (NIV؛ حرفيًا، أن تُغطي التابوت بالحجاب“)، مقترحاً أن قماش الـ פָּרֹכֶת كان لابد أن ينبسط ليس فقط أمام التابوت إنما أيضًا على الغطاء، معلقاً على إطر خشبية من الأكاسيا مثل المظلة (٢٦:٣١-٣٢؛ Friedman, 1992, 295-98).

٢. وبالتالي، فيبدو أن פָּרֹכֶת لم تكن مجرد حجاب أو ستارة، كما الكلمة العبرية קֶלַע (#٧٨٤٦). ترد الأخيرة ١٥مرة في العه. ق.، مشيرة بانتظام إلى ستائر، وأحجبة كانت تستخدم في عمل الدار المحيطة لخيمة الإجتماع (خر٢٧:٩، ١١؛ ٣٨:٩، ١٢). (كما تقترح الملحوظات النصية لـ *BHS*، קְלָעִ في ١مل ٦:٣٤ب هي تحريف لـ צְלָעִ، التي تشير إلى مصراعي أبواب مدخل الهيكل في ١مل ٦:٣٤أ) إن التعبير קֶרֶס (#٧٩٧١؛ ٩ أو ١٠مرات، معتمداً على كيفية قراءة خر ٢٦:٣٣) تشير إلى خطافات، حلقات الذهب والبرونز، التي كانت تستخدم لربط أقمشة الستائر معًا، و التي كانت توضع على الأطر الخشبية لخيمة الاجتماع، والمسكن الممتد على كل البناء، على التوالي (٢٦:٦، ١١؛ ٣٥:١١، ٣٦:١٣، ١٨؛ ٣٩:٣٣). بحسب النص الماسوري لخر ٢٦:٣٣أ، كان عليهم أن يعلقوا الحجاب من الأشظة/ مشابك (حرفيًا يعلقوا פָּרֹכֶת/ المظلة تحت קְרָסִים/ الحلقات) ويضعوا تابوت العهد وراء الحجاب (פָּרֹכֶת).“ من الأرجح اتباع السبعينية وقراءة קְרָסִים عوضا، إطر (خشبية) (لهيكل خيمة الاجتماع)، التي قد تعني ببساطة أن غطاء الـ פָּרֹכֶת كان لابد أن يكون منخفض أكثر من إطار خيمة الاجتماع حتى يمكن أن يدخل تحته (Friedman, 1992, 296-98).

بحسب ٢أخ ٣:١٤، ”هو (سليمان؛ فعلياً العمال الماهرون الذين استأجرهم، حيرام أبيا، ٢:٧، ١٣) عمل الحجاب (פָּרֹכֶת) من أسمانجوني وأرجوان وقرمز وكتان وجعل عليه كروبيم.“ (قا؛ خر ٢٦:٣١). يشك البعض في دقة الوصف هنا، ويقترحون أنه لم يكن פָּרֹכֶת في هيكل سليمان، مجادلين بعدم وجود إشارة إليه في النص الموازي في ١مل ٦:٣١-٣٢، حيث يذكر أبواب بدلاً من الحجاب (انظر Williamson [209]، الذي يعتقد أنها تضمنت هنا بسبب تأثير سرد قصة خيمة الاجتماع، خر ٢٦:٣١). إذا صح القول بأن פָּרֹכֶת لم تكن مجرد حجاب (أي، باب للخيمة) إنما مظلة عُلقت فوق غطاء تابوت العهد متدلية من الأعمدة (انظر ٢٦:٣٢-٣٣)، وأن هذا الغطاء غطى التابوت تحت سقف مسكن خيمة الاجتماع (انظر أعلاه)، فقد تكون هي الحالة أيضًا في الهيكل. لا يوجد بالضرورة أي تناقض ما بين أبواب تسد مدخل דְּבִיר (#١٨٠٨) الهيكل (القدس الداخلي؛ מִשְׁכָּן، #٥٤٣٨؛ ١مل ٦:٣١-٣٢) وكذلك المظلة فوق التابوت (٢أخ ٣:١٤) داخل דְּבִיר الهيكل.

الشيء الوحيد المفقود هنا هو ذكر ما قد يتوازى مع ”أربعة أعمدة من سنط مغشاة بذهب. على أربع قواعد من فضة“ في خيمة الإجتماع الذي قد يكون פָּרֹכֶת عُلق فوقها. إن ”الأعمدة“ المشار إليها في ٢أخ ٣:١٧ هي ياكين وبوعز، الذان وُضعوا في مدخل الهيكل الخارجي، وليس في דְּבִיר. من المحتمل أن ”السلاسل المنسوجة“ و”الأعمدة“ في ٢أخ ٣:١٦ تشير إلى أعمدة مختلفة عن ياكين وبوعز، الذين أستخدما في تدلية פָּרֹכֶת على التابوت؟ هذا بالطبع كله تأملي. على أية حال، مهما قد يعمل مع פָּרֹכֶת في ٣:١٤، فمن المثير هذه المظلة هي التي هيأت الفراغ الذي عُرف بقدس الأقداس داخل خيمة الإجتماع (خر ٢٦:٣٣)، بينما דְּבִיר هي التي قامت بنفس الدور في الهيكل (٢أخ ٣:٨). واضح أن الأول كان تركيب مناسب أكثر للخيمة بينما الأخير لبيت متماسك صلب.

ب. ت يرد פָּרֹכֶת مرتين في انتقال معبد قمران (11QTS 7:13-14; Yadin 2:27-28). هذا النص تحطم، لكن يتضح أنهم اعتقدوا أنه كان حجاباً من ذهب (أي، كان هناك خيطاً ذهبياً متضمناً مع خيوط أخرى في توالي)، الذي لا يوجد له أي مبرر في العه. ق. نفسه (انظر المناقشة في Yadin 2:27-28).

يبدو أن RL المتأخر يؤكد أن هذا التقليد كان موجوداً في بعض الدوائر، بالإضافة إلى وجود بعض المؤشرات على وجود حجابين مشار إليهما في هذه الفقرات المتحطمة، إحداهما مصنوع بخيوط من ذهب والأخر غير مصنوع بخيوط ذهب (Yadin 2:28). هناك تقليد مسياني في هذا الصدد. مكتوب أنه في يوم الكفارة، ”دخل هو (رئيس الكهنة) إلى قدس الأقداس إلى أن جاء إلى الفراغ ما بين الحجابين الذان يفصلان القدس عن قدس الأقداس. وكان هناك فراغ مقياس ذراع بينهما... كان الحجاب الخارجي مثبت على الجانب الجنوبي، والحجاب الداخلي على الجانب الشمالي. عندما وصل للشمال دار إلى الجنوب وإستمر و الحجاب على يده اليسرى إلى أن وصل إلى التابوت“ (Yoma 5:1; Danby, 167). علاوة على ذلك جُدل بأن פָּרֹכֶת في العه. ق. تشير إلى المظلة على التابوت، وليس مجرد حجاب يفصل القدس عن قدس الأقداس. لا يبدو أن RL يعكس هذا التفسير (انظر النصوص المقتبسة في Friedman, 1992, 295).

ع. ج مثل פָּרֹכֶת في العه. ق. فإن الكلمة اليونانية καταπέτασμα، التي تستخدمها السبعينية لتترجم العبرية פָּרֹכֶת، تستخدم دائمًا في العه. ج. عن الحجاب الثاني الداخلي للهيكل (عب ٩:٣). بحسب مت ٢٧:٥١، عند لحظة موت يسوع على الصليب، ”إنشق حجاب الهيكل من أسفل إلى أعلى“ (قا؛ مر ١٥:٣٨؛ لو ٢٣:٤٥). يشير عب ١٠:١٩ب-٢٠ إلى حقيقة أننا ” لنا ثقة للدخول

إلى قدس الأقداس بدم يسوع، طريقا كرسه لنا حديثا حيا، بالحجاب، أي جسده" ومن ثم، بصورة بيانية، فإن جسد يسوع مُزق من أجلنا حتى يكون لنا رجاء ثابت ومضمون "بالدخول إلى القدس الداخلي وراء الحجاب" (١٩:٦).

خيمة الإجتماع، مسكن، هيكل: ← אֹהֶל [ʾōhel] (مسكن، سكاني الخيام، #١٨٥)؛ ← דְּבִיר [dᵉbîr ¹] (مكان الأقدس، #١٨٠٨)؛ ← מוֹעֵד [môʿēd] (مكان لاجتماع، جماعة، خيمة الإجتماع، #٤٥٩٥ب)؛ ← קֹדֶשׁ מִ [miqdāš] (قدس، #٥٢١٩)؛ ← מִשְׁכָּן [miškān] (قدس، #٥٤٣٨)؛ ← פָּרֹכֶת [pārōket] (الحجاب أمام قدس الأقداس، #٧٢٦٧)؛ ← סֻכָּה [sukkâ] (خيمة الاجتماع، خيمة، كوخ، ملجأ، #٦١٠٩)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 4:744-50; 6:755-57; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; R. E. Friedman, "Tabernacle," *ABD*, 1992, 6:292-300; idem, "The Tabernacle in the Temple," *BA* 43, 1980, 241-48; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي. أفيربيك

7271 פָּרַס

פָּרַס [*paras* ¹]، قَلْ. قاس؛ هِفْعِيل. يقسم (#٧٢٧١)؛ اسم פַּרְסָה [*parsâ*]، ظلف (#٧٢٧٤).

ش. أ. ق يصادق على الجذر بصفة كبيرة في اللغات السامية الأخرى، مثلاً، أكد. *parasu*، يفصل، يقسم؛ الآرامية פְּרַס، يقسم.

ع. ق ١. في وزن قَلْ. يصف الفعل تقدير أو توزيع الطعام (לֶחֶם) على المحتاجين (إش ٥٨:٧؛ إر ١٦:٧).

٢. في قانون الحيوانات الطاهرة (# ٣١٩٧) للأكل، يصف التعبير "يشق الظلف" (מַפְרֶסֶתפַּרְסָה) فئة من الحيوانات التي يمكن أن تأكل. تظهر ٧مرات في علاقة بنائية (لا ١١:٣، ٤، ٧، ٢٦؛ تث ١٤:٦، ٧، ٨؛ قا؛، مز ٦٩:٣١[٣٢]). انظر أيضًا لا ١١:٦ وتث ١٤:٧ لاستخدامات في المصدر على وزن هِفْعِيل.

يظهر اسم. פַּרְסָה، ظلف بمفرده في تث ١٤:٦، حيث يصف حيوان ذو ظلفين. حيوان أخر، النجس آكل الجيفة، פֶּרֶס، (الملتحي الشائك أو النسر الأسود، انظر Driver, 9-10؛ טָמֵא، نجس، #٣٢٣٧)، قد يسمى بهذا من أجل إسقاطه لضحاياه من أماكن مرتفعة لكسر عظامها.

٣. في الجزء الأرامي من دا (٥:٢٥) كانت الكتابة الأخيرة التي كتبت على الحائط عند وليمة بيلشاصر هي וּפַרְסִין، التي تفسر (ع.٢٨): "פְּרֵס: [فرس] قسمت مملكتك وأعطيت لمادي وفارس]" هناك تورية [لعب بالكلمات] بين تقسيم المملكة وإعطائها للفرس (פָּרָס).

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [*ḥlq* ²] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [*ḥṣh*] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [*ḥṣṣ*] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [*mnh* ¹] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [*plg*] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [*prd*] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [*prs* ¹] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שסע [*šsʿ*] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Birds in the Old Testament: I. Birds in Law," *PEQ* 87, 1955, 5-20.

Richard Hess ريتشارد هس

٧٢٧٢ (פֶּרֶס [*peres*]، نسر)، #٧٦٠٦

٧٢٧٣ (פָּרַס [*paras* ²]، فارس)، فارس

٧٢٧٤ (פַּרְסָה [*parsâ*]، ظلف)، #٧٢٧١

7277 פָּרַע

פָּרַע [*paraʿ* ²]، قَلْ. نِفْعَل.، يدعه يذهب، يدعه مرخي، يدعه بمفرده؛ هِفْعِيل. يسبب الإحجام، يظهر نقص الكبح (#٧٢٧٧)؛ פֶּרַע [*peraʿ* ²]، اسم، شعر (#٧٢٧٩).

ش. أ. ق الآرامية פְּרַע؛ السيرانية *pᵉraʿ*؛ العربية *faraga*.

ع. ق ١. ترد פָּרַע ١٥مرة في العه. ق.، ١١مرة في جذر قَلْ. مرة في نِفْعَل.، ٣مرات في هِفْعِيل.. إن المعنى الأساسي للكلمة (أن يرخي) قد يُرى من خلال معاني متنوعة مرتبطة. تقترح الكلمة أحيانًا رفع القيد الإجتماعي السابق عن الشعب، كما عندما سمح هارون للإسرائيليين أن يجمحوا في غياب موسى (خر ٣٢:٢٥ *bis*؛ قا؛ ٢أخ ٢٨:١٩). هذا على الأرجح معنى פָּרַע في أم ٢٩:١٨: "بلا رؤيا يجمح الشعب." أحيانًا تشير الكلمة للتجاهل المتعمد للتعليمات المتاحة ومن ثم، تُحمل النتائج المناسبة (١:٢٥؛ ٨:٣٣؛ ١٣:١٨؛ ١٥:٣٢). تشير الكلمة أيضًا إلى التجنب الحكيم للبدائل الخطرة، مثل طرق فاعلي الإثم (٤:١٥)، أو التأثير على الناس بأن يتوقفوا عن بعض الأنشطة أو الأفعال، كما حاول موسى وهارون أن يفعلوا مع العمال العبيد الإسرائيليين في مصر (خر ٥:٤). في حز ٢٤:١٤ ترد الكلمة في تحذير يهوه بأنه لن يحجم عن التصرف الحاسم ضد السلوك المتمرد. تستخدم الكلمة

٤مرات في الإشارة إلى الشعر الفوضوي المظهر، ربما بسبب إزالة العمامة أو غطاء الرأس. وبالتالي فإن الكاهن يشعث شعر (NIV، يرخيه) المرأة لكي يجري فحصاً أخلاقياً (عد ٥:١٨).

إن الشعر المرتخي هو جزءاً القسمة المحددة للأبرص (لا ١٣:٤٥)؛ كان هذا الأمر محظوز عن هارون وأولاده (١٠:٦) والكهنة (٢١:١٠).

٢. يرد اسم. פֶּרַע في قرينة النذير (#٥٦٩٢)، "إلى كمال الأيام التي انتذر فيها للرب يكون مقدسًا؛ ويربي (يُرخي، يشعث) خصل شعر (פֶּרַע שְׂעַר) رأسه." (عد ٦:٥). للاستخدام في حز ٤٤:٢٠، انظر כָּסַם، يحلق (#٤٠٨٠).

ب. ت في الأدب الربي العبري RL تستخدم פָּרַע باستمرار. في قَلْ. تعني أن يمزق، يدمر، يرخي، يبعثر، يتجاهل (مثلاً، الشعر)؛ أن يكشف (مثلاً، الرأس)؛ أن يدفع دين، أن يسوي الأمر مع، يعاقب. في نِفْعَلْ. تعني أن يكشف نفسه (تعبير لطيف للتفريج عن النفس)؛ أن يجمع مدفوعات من. في بِعِّل. تعني عدم ترتيب، يشوه؛ أن يكشف. في هِفْعِيل. تعني يكشف. (لأمثلة كثيرة على هذه المعاني انظر Jastrow, 2:1235) تشيع الكلمة الآرامية פְּרַע في الترجوم، حيث تستخدم في peal لتعني أن يبعثر، فتح المسيل للدموع، يكشف؛ أن يدفع، يجازي. في ithpaal تعني أن يرد؛ أن يجمع، أن يدعو للمحاسبة؛ يُنتقم منه، أن يثأر. تحمل الكلمة معاني مماثلة في الأدب السرياني، رغم أن *pᵉraʿ* السريانية تحمل معاني الكلمة العبرية פָּרַח، أن يتبرعم، يزهر. (تعني السريانية *pᵉrah* أن يطير، يهرب، ينتشر). في DSS ترد الكلمة في CD 8:8; 19:21; 1QS 6:26.

شعر: ← זָקָן [*zāqān*] (لحية، #٢٤١٧) ← מַחְלָפָה [*mahᵃlāpâ*] (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [*miqšeh*] (شعر مسوى جيداً، #٥٢٥٠) ← פרע [*prʿ* [2]] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [*ṣîṣit*] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [*qᵉwuṣṣôt*] (شعر، #٧٧٦٧) ← שׂער [*śʿr* [1]] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [*śāpām*] (شارب، #٨٥٥٩).

يرخي: ← עָזַק [*ʿāzaq*] (يفصل، يُرخي، #٦٤٦٦)؛ ← פָּרַע [*pāraʿ* [2]] (يدعه يذهب، يدعه مرخياً، #٧٢٧٧)؛ ← פָּטַר [*pager*] (يفتح، يغزو، يستسلم، يحرر، مرخي، منفصل، #٧٣٣٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:757-60; *TWOT* 2:736-37.

ريتشارد أي. تايلور *Richard A. Taylor*

٧٢٧٩ (פֶּרַע [*peraʿ* [2]]، شعر)، ← #٧٢٧٧

٧٢٨٢ (פַּרְעֹשׁ [*parʿos* [1]]، برغوث)، ← #٦٨٥٦

7287	פָּרַץ

פָּרַץ [*paras*]، قَلْ. يخترق، ينفجر؛ نِفْعَلْ. يمتد؛ بُعَّلْ. يسحق؛ هِتبَعيل. يهرب (#٧٢٨٧)؛ اسم. מִפְרָץ [*mipras*]، مدخل، هبوط (#٥١٥٣)؛ פָּרִיץ [*parîs* [2]]، سارق (#٧٢٦٥)؛ פֶּרֶץ [*peres* [1]]، ينتهك، يمزق (#٧٢٨٨).

ش. أ. ق توجد جذور مشتركة بمعاني مماثلة في أكد. *parasu*، يخترق، أوغا. *par* أن يفتح، والعربية *farada*، يقطع، يشطب (انظر *HALAT* 914).

ع. ق ١. يوجد الفعل פָּרַץ حوالي ٤٩مرة: حوالي ٤٥مرة في قَلْ؛ ومرة في نِفْعَلْ. (١صم ٣:١)، بُعَّلْ. (نح ١:٣)، وهِتبَعيل. (١صم ٢٥:١٠). ترد פֶּרֶץ كاسم حوالي ١٩مرة، كاسم علم ١٥مرة، وفي أسماء جغرافية ٥مرات. مثال جيد على فهم المعنى الأساسي بأن يكون" يخترق (حائط)" (لهذا الرأي وآراء أخرى، انظر *TWAT* 6:764-68; *HALAT* 914b، وأسفل؛ قا؛ أيضًا פָּרַץ في *HALAT* 915a).

٢. يمنح سور مدينة الحماية. ومن ثم فإن اختراق السور يجعل المدينة عُزلة (قا؛ مثلاً، ٢مل ١٤:١٣[موازي ٢أخ ٢٥:٢٣]؛ قا؛ בָּנָה، يبني، التي هي توازي نقيض لـ פָּרַץ في نح ٤:٣[٣:٣٥]؛ جا ٣:٣). ومن ثم فإن مثل هذا السور المكسور هو رمز مناسب لدينونة يهوه، سواء أكان السور هو لمدينة (مز ٨٩:٤٠[٤١]) أوصورة لإسرائيل مثل الكرمة (مز ٨٠:١٢[١٣]؛ إش ٥:٥). كما يمكن أيضًا أن نرى شخصاً مصاب بهذا في الدينونة بواسطة الله. "مرة تلو الأخرى (حرفيًا، يقتحمني اقتحاما) (פְּנֵי־פָרֶץ פָּרֶץ עַל־) يهجم عليَّ (יִפְרְצֵנִי)" (أي ١٦:١٤؛ قا؛ قض ٢١:١٥). بسبب معنى جذرها، فبدون ذكر السور أو الاقتحام، يمكن أن يدل الفعل פָּרַץ أيضًا على فعل التدمير؛ مثلاً، لضربة تندلع ضد إسرائيل (مز ١٠٦:٢٩)، أو اختراق (سابق لأوانه) لرحم ماشية حامل (اسم פֶּרֶץ، مز ١٤٤:١٤؛ قا؛ J. Ziegler, AOAT 18, 1973, 192-93). تستخدم كذلك عن الله ضد الفلسطنين: "قد اقتحم (פָּרַץ) الرب أعدائي أمامي كاقتحام (פֶּרֶץ) المياه" (٢صم ٥:٢٠[موازي ١أخ ١٤:١١]).

في مي ٢:١٣ يهوه هو المدمر/ الفاتك (הַפֹּרֵץ) الذي سيقتحم خطوط العدو ويجتاز أمام شعبه، الذي آنذاك سيخترق (פָּרְצוּ) البوابة إلى الحرية. (لتفسيرات مختلفة، انظر G. Brin, *ZAW* 101, 1989, 118-24).

إن صورة السور المقتحم، وبالتالي، المدينة العزلة،

تصف رجل لا يضبط نفسه (أم ٢٥:٢٨؛ قا؛ ١٦:٣٢).

تعني خطورة وضع السور المقتحم ، أن شخص ما يجب أن يقف في الثغر (פֶּרֶץ) ليتجنب التهديد (قا؛ بيانياً في مز ١٠٦:٢٣؛ حز ١٣:٥؛ ٢٢:٣٠)، ومثل هذا السور يحتاج إلى إصلاح (مثلاً، عا ٩:١١؛ نح ٦:١).

٣. يستخدم الفعل פָּרַץ عن خرق أي قيد (أو أسوار مقيدة غير منظورة). هذا الاستخدام يرد في قرائن عديدة، بما فيها البركة والدينونة.

تستخدم عن الإنفجار السكاني. في تك ٢٨:١٤ يعد يهوه يعقوب: "ويكون نسلك كتراب الارض وتمتد (أي، تمبسط، פָּרַץ) غربا وشرقا وشمالا وجنوبا." قد نفذ مفعول هذه البركة في مصر، حيث "بحسبما أذلوهم هكذا نموا وامتدوا (פָּרַץ، انتشروا)" (خر ١:١٢).

في إش ٥٤:٣ تتشجع العاقر، شعب الله بهذه الكلمات: "لأنك تمتدين (פָּרַץ) إلى اليمين وإلى اليسار ويرث نسلك أمما" إن الوعد بنسل لا عدد له المعطى لإسرئيل، التي من ذاتها هي امرأة عاقر بلا مستقبل، يجد تحقيقه في مليء الزمان عندما أعطيت حياة جديدة بالروح من خلال إعلان الإنجيل (قا؛ إش ٤٤:٣-٥؛ غل ٤:٢٤-٣١). ومن ثم، أصبحت كنيسة الع. ج. مستقبلة المواعيد القديمة عن النسل الوفير. (انظر المزيد E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1972, 3:360-65; *NIDNTT* 1:411-12).

يمكن أن يصف الفعل פָּרַץ البركة بالزيادة الوفيرة للماشية والممتلكات (تك ٣٠:٣٠، ٤٣؛ أي ١:١٠).

كان النسل يُقدر بصورة كبيرة، ومن ثم، فإن الدينونة الرهيبة هي عدم الحصول على أطفال. في هو ٤:١٠ يصدى تحذير الرب كالتالي: "يزنون ولا يكثرون (פָּרַץ)." (للرأي القائل بأن الفعل يدل هنا على قدرة الإختراق جنسياً، انظر Toll, 111-12). في هذا الصدد، نجد من المثير أنه عندما إقترف يهوذا الزنا (تك ٣٨:١٥-١٨)، نتج عنه إقتحاماً من الرحم. ولد توأم. رغم أن يد واحد منهما ظهرت أولاً، فإن أخاه خرج أولاً: " فقالت: "لماذا اقتحمت! (*parasta ...pares*). فدعي اسمه "فارص" (تك ٣٨:٢٩). تؤكد عظمة نعمة الله بحقيقة أنه بغض النظر عن ظروف ولادته، فإن فارص، الذي ولد من يهوذا وثمار، أدرج ضمن سلسة نسب يسوع (مت ١:٣؛ قا؛ را ٤:١٢، ١٨).

إن الاقتحام بواسطة الله في دينونة على شعب غير مقدس يوصف في خر ١٩ بتعبيرات פָּרַץ. سيج جبل سيناء كمكان مقدس: "أما الكهنة والشعب فلا يقتحموا (הָרַס) ليصعدوا إلى الرب لئلا يبطش (פָּרַץ) بهم". (خر١٩:٢٤؛ قا؛ ٢٢). لم يحترم عُزا قداسة الله عندما أمسك بالتابوت دون أن يخول له فعل ذلك. وكانت النتيجة أن ضربه يهوه في غضب ومات. هذا الفعل ينقل كالتالي" إن غضب الرب اقتحم (*prs ...peres*) عزة اقتحاما،" (٢صم ٦:٨ [مواز ١أخ ١٣:١١]؛ قا؛ ١أخ ١٥:١٣)؛ ومن ثم، سُمي المكان فارص عزة.

عندما لا يكون هناك كبح أو قيد للخطية، يتضاعف الأشرار، و"يكسرون كل الربط (פָּרַץ)" (هو ٤:٢). عندما لا يحترم العبد الإرتباط مع سيده، فإنه يُقتحم (هِتبَعيل. ١صم٢٥:١٠). عندما لا تعوق خطة عمل بوقت مقيد، فإنه يبدلع ويتم مباشرة (١أخ ١٣:٢؛ قا؛ KD)؛ إن الأمر الغير مكبوح، يشاع للخارج (٢أخ ٣١:٥). إن استخدام פָּרַץ، (نِفْعَل.) في ١صم ٣:١ يفهم بصورة أفضل في هذا الصدد. لم تكن الرؤى غير مكبوحة أو مقتحمة. إنما كانت نادرة. يُؤكد الاستخدام ما بعد التوراتي لـ פָּרַץ، أن ينتشر، يتزايد (انظر Jastrow, 1237).

بمفهوم نفساني سيكلوجي ، أن الحاجر الذي يحتاج لأن يكسر قد مرغوب فيه. ومن ثم، حث عبيد شاول (פָּרַץ) أن يأكل (١صم ٢٨:٢٣)، ألح פָּרַץ أبشالوم على داود (٢صم١٣:٢٥)، ونعمان على جحزي (٢مل ٥:٢٣).

٤. تم اقتراح أكثر من جذر لـ פָּרַץ بسبب الفقرات التي تعتبر معضلة. بإستخدام الجذر الأكادي *parasu*، اقترح Driver أن פָּרַץ في ١أخ ١٣:٢؛ ٢أخ ٣١:٥؛ ١صم٣:١ يجب أن تُفهم :"يصدر مرسوماً، أمر، حكم، تعيين" (*JTS* 23, 1921-22, 72; *JTS*, 25, 1923-24, 177-78; *JTS* 32, 1930-31, 365). بإتباع معنى جذر أخر لنفس الجذر المشترك الأكادي، اقترح Watson ترجمة لـ פָּרַץ في ١صم٣:١ "رؤى كاذبة" (*BZ*, 29, 90 n. 2). على أساس العربية، اقترح Guillaume أن تك ٣٨:٢٩ يجب أن تترجم "كيف وصلت أولاً. الأولوية لك" (٢٨٤-٨٥).

ب. ت إن استخدام פרצות ("فتحات") في CD 1:19 فُهمت على أنها ثغرة في الناموس (Knibb, *Qumran Community*, 24; cf. Glück, 123-27).

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [*bq'*] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [*ḥrm* [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׂפָּח [*miśpāḥ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [*plḥ*] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ פצם [*pṣm*] (split open، #٧٢٠٤)؛ פרץ [*prṣ* [1]] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [*r''* [2]] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שׁבר [*šbr* [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

G. Brin, "Micah 2,2-13: A Textual and Ideological Study," *ZAW* 101, 1989, 118-24; G. R. Driver, "Some Hebrew Roots and Their Meanings," *JTS* 23,

1921-22, 69-73, esp. 72; idem, "The Root פרץ in Hebrew," *JTS* 25, 1923-24, 177-78; "Studies in the Vocabulary of the Old Testament," *JTS* 32, 1930-31, 361-66, esp. 365; J. J. Glück, "The Verb *prs* in the Bible and in the Qumran Literature," *RevQ* 5, 1964, 123-27; A. Guillaume, "Some Hebrew Roots and Their Meanings: פרץ" *JTS* 24, 1922-23, 318; idem, "Paronomasia in the Old Testament," *JSS* 9, 1964, 282-90, esp. 284-85; M. A. Knibb, *The Qumran Community*, 1987; C. Toll, "Ausdrücke für 'Kraft' im Alten Testament mit besonderer Rücksicht auf die Wurzel BRK," *ZAW* 94, 1982, 111-23; W. G. E. Watson, "The Structure of 1 Samuel 3," *BZ* 29, 1985, 90-93.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٧٢٨٨ (פֶּרֶץ [*peres* [1]]، ينتهك، يمزق)، ← #٧٢٨٧

7293 פָּרַק

פָּרַק [*paraq*]، قَلْ. ينسحب، ينتزع؛ بيعِّل. ينسحب، ينتزع؛ هِتبَعيل. ينسحب من نفسه ، يكون منسحباً (#٧٢٩٣؛ الآرامية #١٠٥٩٦)؛ מַפְרֶקֶת [*mapreqet*]، اسم رقبة (مرة واحدة) (#٥١٠٤)؛ פֶּרֶק [*pereq*]، اسم مفترق طريق؟؛ غنيمة (مضمونة) (#٧٢٩٤)؛ פָּרָק [*paraq*]، اسم خبز متفتت (مرة واحدة) (#٧٢٩٥).

ش. أ. ق يصادق على هذا الجذر بصورة كبيرة، ويرد في أوغا.، الآرامي القديم، الأكادي، العربي، وOSA والأثيوبي (*HALAT* 916).

ع. ق ١. يُوضح المعنى الأساسي للانتزاع والتسبب في الفصل جيداً بواسطة إستخدام الفعل في خر٣٢، عن انتزاع الإسرائيليين لحلقانهم لصنع تمثالاً من الذهب (ع.٣ [بيعِّل.]؛ قا؛ ع.٢ [بيعِّل.]، ٢٤ [هِتبَعيل.])، ومن ثم، تعرضوا لغضب الله (عَ. ١٩-٣٥). في صورة أكثر حيوية، يشير פָּרַק إلى تمزيق نفس المرء بواسطة عدو في مقارنة بأسد (مز ٧:٢[٣] موازي. טָרַף؛ #٣٢٧١). في الآرامي، قد يشير الجذر أيضًا إلى فصل المرء نفسه عن الخطية (دا٤:٢٧[٢٤]، peal).

٢. في قرينة الدينونة، يدل الفعل بصورة مؤثرة إلى تمزيق الغصن القوي (من البيت الملكي) من كرم إسرائيل (حز ١٢:١٩، هِتبَعيل. NASB؛ قا؛ ١٩: ١٠-١٤). عوضاً عن ذلك، يمكن تفسير هذه الفقرة بأن ثمر إسرائيل (نسلهم) قد انتزع (مثلاً، NIV). يصور الفعل أيضًا الدينونة الإلهية للراعي الأحمق الذي يأكل خرافه الخاصة وينتزع أظلافها كيما يصل إلى أخر قطمة من اللحم النيء (زك١١:١٦ بيعِّل.؛ قا؛ C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Zechariah 9-14*, AB, 1993, 284-89).

٣. في استخدام أكثر إيجابي، يدل التعبير على الخلاص من الأعداء والظالمين (مز ١٣٦:٢٤قَلْ.؛ مراثي ٥:٨، قَلْ.) ويصف تخلص عيسو من نير عبودية يعقوب (تك ٢٧:٤٠، قَلْ.؛ قا؛ لا ٢٦:١٣؛ لتحقيق هذه النبوة انظر KD).

٤. عندما مر الرب بإيليا، مستعداً للمجيء إليه، مزقت ريح قوية وشديدة الجبال (١مل ١٩:١١، بيعِّل.)، وهو حدث يُذكر بمجيء الله على جبل سيناء (قا؛ خر ١٩:١٨) وتذكير لقداسة وغضب الله ضد الخطية (قا؛ مز١٨:٧[٨]؛ إش٢٩:٦؛ حب ٣:٦).

٥. يدل اسم. פֶּרֶק على غنيمة مضمونة في نا ٣:١، لكن يعتبر معناه في عو ١٤ مثار للجدل، كما أن شهادة الترجمات القديمة مختلطة. في عو ١٤ يحث أدوم على عدم الوقوف عند פֶּרֶק وقطع الهاربين. قد تقترح هذه القرينة مكاناً حيث يتفرع الطريق (פֶּרֶק) إلى اتجاهين، مفرق الطريق، أو طريق متفرع (أيضًا، الترجوم פרקא يفهم كذلك عادة)، طريق جبلي أو طريق للعبور (أيضًا السبعينية، Symmachus, διεκβολαί)، أو أماكن للملجأ (أيضًا φυγαδεῖαι). انظر *HALAT* 916. تترجمها معظم الترجمات الحديثة "مفارق الطرق" أو "طريق متفرع" أو مثل (مثلاً، NASB, RSV, NAB, NEB, NRSV, REB, NIV). تترجمها NJPSV "معابر".

٦. يوجد اسم. מַפְרֶקֶת، فقط في ١صم ٤:١٨، بمعنى رقبة، التي تفصل الرأس عن الجسد (BDB, 830).

٧. يدل اسم. פָּרָק، (פְּרַק constr. of) فتات (من الخبز) في إش ٦٥:٤. (K)تُقرأ.מְרַק ., ومع ذلك فإن מְרַק constr. of، حساء) مؤيد من قبل 1QIsa، الترجوم، والسبعينية.

ب. ت ١. يندر الجذر في DSS. ترد صيغ اسم. פֶּרֶק، (פרקו\לפרקו، مفصل مع مفصله) في 4Q386 1:5 في قرينة مماثلة في حز ٣٧:٧. انظر R. Eisenman and M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, 1992, 61, 63. Cf. U. Dahmen, "Nachtrage zur Qumran-Konkordanz," *Zeitschrift für Althebraistik*, 4, 1991, 230.

٢. في التراجم، وRL، توجد معاني الع. ق. للجذر פָּרַק في العبري والآرامي. يرد أيضًا الفعل العبري في نِفْعَل. (يكون غير متصل، مفسوخ). يحمل اسم. أيضًا معني مرتبط، مثل، "فترة النضوج" (قا، مفرق طريق). Jastrow, 1238-40; also cf. Van Zijl.

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [*ʾṣl* [2]] (يعزل، يزيل،

يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [bdl] (مُتميّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [1] [br' [1]] (خلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [hgh [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוש [mûs [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [ns'] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [ntq] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [prq] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [ṣ'n] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [rḥq] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:770-73; E. Jenni, *Das hebrüische Pi'el*, 1968, 176, 184; J. van Zijl, "The Root פרק in Targum Isaiah," *JNSL* 2, 1972, 60-73.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٧٢٩٤ (פֶּרֶק [pereq]، مفرق طرق؟؛ غنيمة)، ← #٧٢٩٣

٧٢٩٥ (פָּרָק [paraq]، مفتت)، ← #٧٢٩٣.

7297 /7296 פָּרַר

פָּרַר [parar [1]]، هِفْعِيل. يكسر، يبطل، يلغي، يُحبِط، يهزم، يقاوم؛ هُفْعَل.. يكون مكسوراً، باطل، مثبط العزيمة؛ هِتْبُولِيل. (مع قَل. مصد. abs) يحطم إلى أجزاء، يفتت؛ بُولِيل. وبَلبَل. يحطم إلى أجزاء، يبعثر (#٧٢٩٦/ ٧٢٩٧)؛ פור [pûr [1]]، هِفْعِيل. يكسر، يحبط (byform، #٧٠٥١).

ش. أ. ق يصادق على الفعل פָּרַר في معظم اللغات السامية، رغم أنه من غير الواضح ما إذا كان هناك جذر مستقل واحد أو أكثر (انظر القسم ٢أدناه). إن أدلة الش. أ. ق. هي كما يلي: أكد. pararu، يهجر، يصبح بلا قوة، ينهي، ينثر (AHw, 829-30)؛ أوغا. prr I، يقطع، يُلغي؛ prr II، يهرب (UT, 2121 and 2120) على التوالي؛ ربما pwr > قا؛ (CML, 156; Ward, 208-9 .Pun؛ pwr I، يحطم (على الأرجح خطأ في النسخ؛ انظر DISO, 237)؛ פרר .J.Aram، يبطل، يفتت؛ פרר، يخض؛ السريانية parpar، يخفق، يرتعش؛ العربية، فر، يهرب؛ aarra، يرتعش، يرتجف (للهجة العربية الجنوبية، انظر W. Müller, "Beiträge aus dem Mehri zum etymologischen Teil des hebraischen Lexikons," *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, 1985, 273-74). يوجد أيضًا الفعل פרר، يحطم، في نصوص Deir 'Alla texts (1.8; DNWSI, 944) كما مع اسم. פר، حماقة، عجز عقلي (> פרר؛ قا؛ أكد. pararu، يصبح عاجزاً، عندما تطلق على الذهن= أن يصبح مشوشاً؛ انظر ATDA, 181, 246; DNWSI, 934). في الأسطورة أوغا. كيرتا Kirta توجد par I في توازي مع tbr، يحطم (KTU, 1.2.1.12-13)؛ ربما prr II >، يفر، يهرب؛ انظر S. and Sh. Rin, *'Alîlôth Ha'elîm*, 1968, 53)، وtny، يعزل؛ توجد الأخيرة في الارتباط بقطع نذر (انظر KTU, 1.15.3.29-30; Dahood, 339). هناك ارتباط مماثل موجود في الأدب الكتابي (انظر القسم ٤).

ع. ق ١. يوجد الفعل פָּרַר ٥٣مرة في الع. ق (إن تعديل סוּר، يتحول جانباً، في مز ٣٣:٨٩ [٣٤] غير ضروري [contra TWAT 6:775 انظر Dahood, 339]). يوجد ٤٦مرة في هِفْعِيل. (بما فيهم ٣مرات كـ פור byform [مز٣٣:١٠؛ ٣٣:٨٩[٣٤]؛ حز ١٧:١٩]؛ للتغير من פור إلى פָּרַר انظر GKC 67a, v; Joüon-Muraoka 82n, o)؛ ٣مرات في هُفعَل..؛ ومرة في كلا من قَل.، هِتبَعيل.، بُولِيل. وpilp تتركز إستخداماتها في الأسفار الخمس الأولى/ التوراة (١٣مرة؛ ٣مرات في العدد؛ مرتين في لاويين؛ تث؛ مرة في تكوين)، والأسفار النبوية (٢١مرة؛ ٧مرات في إشعياء؛ ٦مرات في حزقيال؛ ٥مرات في إرميا؛ ٣مرات في زكريا).

٢. معظم القواميس العبرية (KBL; BDB; THAT) تميز ما بين: פָּרַר هِفْعِيل. يحطم؛ هُفعَل.. يكون مكسوراً؛ و: פָּרַר بُولِيل. نهض؛ هِتْبُولِيل. (مع قَل. مصد. تم.) يهتز جيئاً وإياباً؛ وpipl. يهتز (פָּרַר *، الجذر المفترض لـ פַּר، ثور صغير، عجل، وפָּרָה، بقرة، لا يوجد جدل حولها). ومع ذلك، فهذا غير ضروري (قا؛ W. Gesenius, *Hebrew-Chaldee Lexicon*, 1847, 692; J. Levy, *Neuhebraisches und chaldaisches Wrterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 1876-89, 4:131-32, 140). بناءاً على أكد.، ينسب Ruppert (TWAT 6:774-75) المجال اللغوي لتصريف الفعل. لقد اقترح معنى أصلي للفصل، واقترح التفاسير الآتية: قَل. ترك، هرب، فر (من حيوانات أو أشخاص)، تضائل، ينجز (أشياء)؛ هِفْعِيل. يُبعد، يحطم، يبدد، يُبطل (مع בְּרִית)؛ ومع ناصب المفعولين (بُولِيل. بِلبّل.، وhitp) يفصل، أي، يبعثر، يفكك، يشتت (إن الوُرود المقترح لـ פָּרַר يناسب معنى ناصب المفعولين للفعل؛ انظر القسم ٨). إن اقتراحات Ruppert's، بجانب التغير المتوقع في المعنى عبر الزمن، يبرر بصورة كافية المجال اللغوي لـ פָּרַר.

٣. يدل الفعل פָּרַר في أغلب الأحيان إلى إستبعاد أو سحب (سواء الهادف أو كنتيجة لأفعال المرء) الدعم من أجل، أو تأييد، إتفاقية؛ ومن ثم، يمكن تفسيرها على أنها يُلغي، يحطم، أو يبطل. بهذا المفهوم تستخدم كفعل متعدي، يتحكم في أشياء متنوعة: إن الإسرائيلي الذي يكسر وصية (מִצְוָה) يهوه عن عمد لابد أن يُقطع (عد ١٥:٣١؛

قا؛ عز ٩:١٤)؛ يمكن للزوج أن يلغي أو يبطل أي نذر (נֶדֶר)، قسم (שְׁבוּעָה)، أو وعد (מִבְטָא) متسرع كان قد قطعته زوجته دون علمه السابق (عد ٣٠:٨-١٥ [٩-١٦])؛ يسأل يهوه أيوب ما إذا كان سيلغي حكمه (מִשְׁפָּט) كيما يبرر نفسه (أي ٤٠:٨)؛ يتهم أليفاز أيوب بأنه يناقض تقواه (حرفيًا، יִרְאָה، خوف، أي، خوف الله؛ ١٥:٤)؛ يتذكر مز ٨٩ وعد يهوه بأنه لن ينزع محبته الثابتة (חֶסֶד) عن نسل داود (٣٣:٨٩[٣٤])؛ بينما يلتمس مز ١١٩ من يهوه أن يعمل من أجل أن ناموسه (תּוֹרָה) قد كُسر(١٢٦:١١٩).

٤. ترد פָּרַר ٢٣مرة مع בְּרִית، عهد (#١٣٨٢)، كمفعول به (٢١مرة في هِفْعِيل. ومرتين في هُفَعَل.. [في زك١١:١١ يُفهم المفعول به من ع. ١٠]). مما يجعل פָּרַר المصطلح الأشهر المستخدم لخرق عهد، وهذا في حد ذاته يشكل ارتباطاً مع استخدام -*sarra* في رسائل الولاة الحثيين (انظر Fensham, 3-5). هناك عبارات شائعة أخرى تستخدم لكسر عهد هي: עָבַר בְּרִית، أن يتعدى، يتخطى عهداً (تث ١٧:٢؛ يش ١١:٧، ١٥؛ ٢مل ١٢:١٨؛ إر ١٨:٣٤؛ هو ٦:٧؛ ٨:١؛ ← #٦٢٩٦)؛ وבְּרִית עָזַב، يهجر عهداً (تث٢٩:٢٥[٢٤]؛ ١مل ١٩:١٠، ١٤؛ أم ١٧:٢؛ إر ٩:٢٢؛ دا ٣٠:١١؛ ← #٦٤٤٠). تستخدم פָּרַר لتشير إلى الشعب الذي يلغي عهوداً/ معاهدات مع شعوب أخرى؛ مثلاً، طلب الملك آسا ملك يهوذا من الملك بنهدد ملك آرام أن ينقض عهده (בְּרִית) مع بعشا ملك إسرائيل (١مل ١٥:١٩= ٢أخ ١٦:٣؛ قا؛ إش ٣٣:٨؛ حز ١٧:١٥-١٦، ١٨). ومع ذلك توجد أيضًا في الإشارة إلى إسرائيل التي نقضت عهدها مع يهوه. في اتهام مؤثر بخرق العهد، يتهم الله كلا من يهوذا وإسرائيل للعودة إلى خطايا الأسلاف، عبادة آلهة أخرى، وبالتالي، نقض العهد الذي قطعه مع آبائهم (إر ١١:١٠؛ قا؛ حز ٤٤:٧). وبالتالي، سيجلب الله عليهم كوارث تتفق مع لعنات العهد (إر ١١:١١؛ قا، لا ٢٦:١٥؛ تث ٣١:١٦، ٢٠).

٥. في تناقض شديد لأمانة إسرائيل هو أمانه الله للعهد. من بين ابتهال لعنات العهد في لا ٢٦ هناك وعد بأنه رغم جحود إسرائيل المستمر، فعندما يكونون في السبي فإنه لن يرفضهم أو يمقتهم حتى يدمرهم تمامًا وينقض عهده معهم (لا ٢٦:٤٤، قا؛ قض ٢:١). كذلك أيضًا فيما يتعلق بالعهد الداودي يقول الرب، " إن نقضتم عهدي مع النهار وعهدي مع الليل حتى لا يكون نهار ولا ليل في وقتهما، فإن عهدي مع داود عبدي يمكن أن ينقض" (إر ٣٣:٢٠-٢١). ومع ذلك فإن التعبير النهائي عن أمانة الله، يوجد في وعده بعهد جديد: لقد صرح الله بأنه سيقطع (כָּרַת) عهداً (חֲדָשָׁה בְּרִית) مع إسرائيل لأنهم نقضوا العهد الذي قطعه مع آبائهم في سيناء (٣١:٣١-٣٢). ما هو مماثل لذلك هو حز ١٦:٦٠، "سيقيم [يهوه] عهداً أبدياً" (בְּרִית עוֹלָם וַהֲקִמוֹתִי לָךְ) مع إسرائيل (قا؛ בְּרִית שָׁלוֹם، "عهد سلام" في حز ٣٤:٢٥؛ ٣٧:٢٦). هذا العهد الجديد هو مبادرة فقط من الله، ويمكن فقط لأن الله سيكتب ناموسه على قلوبهم (إر ٣١:٣٢) أو يعطيهم قلباً جديداً وروحاً جديدة (حز ١١:١٩-٢٠؛ ٣٦:٢٥-٢٨).

٦. ومع ذلك، فيوجد حالات حيث إحتمالية كسر يهوى لعهده مع إسرائيل ممكناً. كما هو متضمن في تضرع إرميا الملتهب لله بأن لا يكسر عهده مع إسرائيل (إر ١٤:٢١)، وكذلك حز ١٦:٥٩، حيث يقول يهوه أنه سيفعل في قضاؤه ما فعلته إسرائيل في خيانتها "أني أفعل بك كما فعلت، إذ إزدريت بالقسم لنكث العهد." (NRSV؛ لكن قا؛ NIV). ترد الإشارة الوحيدة المباشرة لكسر الله للعهد في زك ١١، حيث في فعل رمزي كسر النبي العصا التي تمثل عهد يهوه مع جميع شعبه، أي، إسرائيل، ومن ثم، إلغائه (١١:١٠-١١، ١٤)، رغم أن مفهوم هذه الفقرة مثاراً للجدل (انظر C. and E. Meyers, *Zechariah 9-14*, 1993). ومع ذلك، فمن الجدير بالملاحظة، أن احتمالية كسر يهوه للعهد في كلا من إرميا وحزقيال مرتبط بطريقة لا مفر منها بفكرة عهد جديد (انظر القسم ٥). ومع ذلك، فإن هذا التوتر لابد أن لا يأخذ مأخذ الجد، لأن مفهوم العهد في الع. ق. على الأرجح غير متجانس تمامًا (انظر B. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 1992, 420؛ قا؛ على سبيل المثال، إش ٢٤:٥، حيث العهد الأبدي [בְּרִית עוֹלָם] قيل أنه كُسر).

٧. في كثير من الحالات (حوالي ١٠مرة) توجد פָּרַר بمفهوم فشل الأهداف، الخطط، مكائد الأخرين؛ ففي حد ذاتها قد تفسر كاحباط، يُعوق، أو يهزم. بحسب الأمثال، "مقاصد [מַחֲשָׁבוֹת] بغير مشورة تبطل وبكثرة المشيرين تقوم." (أم ١٥:٢٢؛ قا؛ عز ٤:٥). بينما كان هارباً أرسل داود حوشاي لكي يتسلل إلى دائرة مشيري أبشالوم كيما يُبطل مشورة أخيتوفل (עֵצָה [#٦٧٨٣]؛ ٢صم ١٥:٣٤). نجحت الخطة، فقط بسبب أن "الرب أمر بإبطال مشورة أخيتوفل الصالحة لينزل الرب الشر بأبشالوم." (١٧:١٤). يمثل هذا استخدامها المستمر مع الله كفاعل: بحسب المرنم، "الرب أبطل مؤامرة الأمم [הֵפִיר עֲצַת־גּוֹיִם]. لاشى أفكار الشعوب [הֵנִיא מַחְשְׁבוֹת עַמִּים]." (مز٣٣:١٠). يبطل الله أيضًا خطط (עֵצָה) أولئك الذين أرادوا إيقاف إعادة بناء أسوار أورشليم (نح ٤:١٥[٩]؛ قا؛ أي ٥:١٢[مع מַחֲשָׁבָה، خطة، قصد]؛ إش ٤٤:٢٥ [مع אֹתוֹת، علامات]؛ متضمنة في إش ٨:١٠ [مع עֵצָה، خطة]). في تناقض شديد للسلاسة التي بها يُحبط يهوه خطط ومقاصد الأخرين، فإن خططه لا يمكن أن تُبطل؛ على سبيل المثال، لا يمكن إحباط قضاؤه على آشور، "فإن

رب الجنود قد قضى فمن يبطل؟" (إش ١٤: ٢٧).

٨. بعيدًا عن الأسباب المقدمة أعلاه (قسم ٢)، لا يتطلب الورود المقترح لـ פָּרַר (أي ١٦: ١٢؛ مز ٧٤: ١٣؛ إش ٢٤: ١٩) معاني متخصصة. على سبيل المثال، يرجح توازي פָּרַר وשָׁבַר، يكسر، في مز ٧٤: ١٣ ترجمة مثل يفرق، أو يقمع (انظر M. Tate, *Psalms 51-100*, 1990, 243, 251؛ هذا هو المكان الوحيد حيث يستخدم פָּרַר مع الفعل المادي لكسر في الاعتبار؛ في مقابل الفعل שָׁבַר، يكسر، يفرق [#٨٦٨٩]، التي تستخدم دائمًا بهذا المفهوم). بالمثل، فإن الترجمة يبعثر (NIV; NASB) أو يكسر (NASB; NJPS) في أي ١٦: ١٢ تتناسب مع المجال اللغوي لـ פָּרַר (انظر BDB; *TWAT* 6:775)، كما في ترجمة يحطم نفسه أو يفتت (NJPS) في إش ٢٤: ١٩ (آخذين هِتْبُولِيل. كناصب لمفعولين انعكاسي، أي يجعل نفسه يتحطم؛ انظر *IBHS* §26.2; *TWAT* 6:775).

٩. يوجد الاستخدام الغير متعدي الوحيد لـ פָּרַר في جا ١٢: ٥ (וְתָפֵר הָאֲבִיּוֹנָה؛ حرفيًا، الشهوة تنفجر؛ قا؛ *HALAT* 917)، رغم أن كثيرين عدلوها إلى هُفعَل.، أي الشهوة تنكسر (قا؛ السبعينية، والفولجاتا والسومارية، انظر M. Dahood "الكنعانية-الفينيقية التي تؤثر في Qoheleth," *Bib* 33, 1952, 216). كان تفهم الشهوة على أنها شهوة مستثارة، ويحتمل مثيرة للجنس، وبالتالي تترجم "إن الشهوة لن تهيج فيما بعد" (NIV؛ انظر J. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 1988, 187-88).

ب. ت يرد الفعل פָּרַר حوالي ١٣مرة في المخطوطات الغير كتابية من قمران؛ ٦مرات في الإشارة إلى كسر العهد (4QDibHam[a] 5:8; 6:7; 4Q381 69:8 (frg.); 4QShir[b] 63:3:5 (frg.); 4Q418 131:4 (frg.); 11QT[a] 59:8)؛ مرتان لكسر النذور (11QTa 54:2-3؛ مأخوذة من عد ٣٠)؛ ومرة لكسر الوصية (חוק؛ CD-A 1:20؛ ‖ עברברית، تعدي العهد). توجد ما يزيد عن ٤مرات بمعنى يحطم، يلغي (1QH 13:12 [5.18]; 2.26 [10.26]; 3.27 [11.27]; frg. 3.5; *contra KQT* 181، التي تأخذ الثلاث كلمات الأخيرة من جذر مختلف؛ انظر *THAT* 2:488).

يشق، ينتهك، شريحة: ← בקע [*bq‘*] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חרם [*ḥrm* ²] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׂפָּח [*miśpāḥ*] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ פלח [*plḥ*] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ פצם [*pṣm*] (split open، #٧٢٠٤)؛ פרץ [*prṣ* ¹] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רעע [*r‘‘* ²] (يقطع إلى أجزاء، #٨٣١٨)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שבר [*šbr* ¹] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

THAT 2:486-88; *TWAT* 6:773-80; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography IX," *Bib* 52, 1971, 337-56; F. C. Fensham, "Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament," *ZAW* 74, 1962, 1-9; W. A. Ward, "Observations on the Egyptian Biconsonantal Root p3*," *Orient and Occident, AOAT* 22, 1973, 207-12.

Tyler F. Williams تايلور إف. ويليمز

7297 פָּרַר

פָּרַר [*parar* ²]، فعل يشق، يقسم، ينزع بقوة، يمزق (#٧٢٩٧).

ش. أ. ق أكد. *pararu*، يحطم، يبعثر.

ع. ق يظهر الفعل פָּרַר ذو الورود النادر ٣مرات: في إش ٢٤: ١٩ (*bis*؛ قَل.، hitpol) ومز ٧٤: ١٣ (بُولِيل.). يصف الفعل في كل حالة رد فعل الطبيعة المريع للقوة الحاكمة لقضاء يهوه. في إشعياء، توجد פָּרַר في بناء متوازي مع كلا من רָעַע، يحطم، وמוֹט، يرتعش، ترنح. في مز ٧٤، يستخدم الفعل שָׁבַר، يحطم ليعبر عن نفس الفكرة المتوازية. عن طريق التعبيرات المتوازية، تعبر في الأغلب פָּרַר عن فكرة الفسخ أو تمزيق شيء بسبب الإهتزاز العنيف.

لمناقشة ما إذا كان الفعل يُكون لفظ متجانس منفصل أم لا، انظر פָּרַר (#٩٢٩٦، انظر תְּאֹמִים).

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [*g‘š*] (ارتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [*zw‘*] (ارتجف، تزلزل، خائف، #٢٣١٦)؛ ← זלל [*zll* ²] (اهتز، زلزل، ارتجف، #٢٣٦٢)؛ ← חַלְחָלָה [*ḥalḥālâ*] (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [*ḥrg*] (أظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتجف، اقشعر، فاجأ، #٣٠٠٦)؛ ← ירע [*yr‘*] (ارتجف، ارتعد، أفزع، ارتجف، جُبن، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [*mwṭ* ¹] (اهتز، لف، ترنح، اهتز، دار، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [*m‘d*] (زل، انزلق، اهتز، تمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [*nwd*] (اهتز، تمايل، تخلى، تجول، حزن، هرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [*nwṭ*] (اهتز، زلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [*nw‘*] (اهتز، ارتجف، ترنح، تمايل، لوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [*n‘r* ²] (اهتز، ينفض، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [*smr*] (ارتعد، اقشعر، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [*‘iw‘îm*] (تشوه، ترنح، أصيب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [*pwq* ¹] (ترنح، تهادى، لف، تمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [*pḥd* ¹] (ارتجف، ارتعب، #٧٠٦٤)؛ ← פלץ [*plṣ*] (ارتجف، فزع، #٧١٤٥)؛ ← קוץ ¹ [*qwṣ* ¹]

(ارتجف، ارتعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (أثار القلق، تحرك برعشة، اهتز، أثار، استيقظ، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh ¹] (صليل، #٨٢٦١)؛← רעד [r'd] (ارتجف، اهتز، ارتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [r'l ¹] (لوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [r'š ¹] (زلزل، هتز، قفز، #٨٣٢١)؛← רפף [rpp] (هتز، زلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רתת [reṯēṯ] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [ś'r ¹] (خاف، ارتعب، مدجج بالزعر، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:738.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.

7298	פָּרַשׂ

פָּרַשׂ [paras]، يمتد، ينبسط (#٧٢٩٨)؛ מִפְרָשׂ [mipras]، اسم، نشر الشراع (#٥١٥٥).

ش. أ. ق قا؛ ع. ج. ق ars، ينشر، يمتد؛ الأوغارتية prs، [أرض] ممتدة (UF, 7, 1975, 135, 139)، أو يغطي بـ (UF, 10, 1978, 61)؛ أكد. naprusu، يهرب (CAD N Part I, 314-15).

ع. ق ١. من الإستخدامات الـ٦٩ للفعل في الع. ق.، يرد قَلْ ٥٧مرة، نِفْعَل مرة (حز ١٧:٢١، "الناجون سيذرون في الريح")، بيعّل ١١مرة (أغلب الأحيان بمعنى يمتد، لكن أيضًا بمعنى يشّتت [مز ٦٨:١٤(١٥)؛ زك ٢:٦(٢)]). إن الإسم מִפְרָשׂ هو disleg. يظهر في أي ٣٦:٢٩ (ينشر السحب) وحز ٢٧:٧ (نشر الشراع).

يتميز الفعل عن طريق مفعول به يليه أحيانًا. يسود أربعة منهم بصفة خاصة. هم، قبل كل شيء، بعض خامات الأقمشة التي تنشر على شيء. وبالتالي، يحمل عد٤ العديد من الإشارات إلى الكهنة الذين يبسطون القماش على الأشياء المقدسة في خيمة الإجتماع (ع. ٦، ٧، ٨، ١١، ١٣، ١٤) قبل نقلها بواسطة القاهتين الاويين إلى التخييم القادم . فوق كل هذه الأشياء كان هناك على الأقل غطائين. ومع ذلك، فقد كان فوق التابوت ثلاثة أغطية (عد ٤:٥-٦). لم تكن الثياب المنبسطة تمنح الحماية للبنود المقدسة فحسب، إنما أيضًا لمنع إما ملاحظة أو الإتصال بالأشياء المقدسة، التي كان كلاهما شيئًا مميتاً.

هناك مفعول به متكرر آخر لـ פָּרַשׂ هو "شبكة" (٩مرات)، مبسوطة من قبل الله على شعبه المرتد (حز ١٢:١٣؛ ١٧:٢٠؛ ٣٢:٣؛ هو ٧:١٢)، بواسطة الأمم الأجنبية على إسرائيل (حز ١٩:٨). أو من قبل فرد منحني على شرك (مز ١٤٠:٥[٦]؛ قا؛ أيضًا أم ٢٩:٥؛ مراثي ١:١٣؛ هو ٥:١).

مفعول به أخر لـ פָּרַשׂ هو כָּנָף (#٤٠٥٣)، في صيغة المفرد "جزء سفلي من الثوب/ذيل" (را ٣:٩؛ حز ١٦:٨)، وفي صيغة الجمع، "أجنحة" (الطيور [تث٣٢:١١؛ أي ٣٩:٢٦؛ إر ٤٨:٤٠؛ ٤٩:٢٢]، للشاروبيم [خر٢٥:٢٠؛ ٣٧:٩؛ امل ٦:٢٧؛ ٨:٧؛ ١أخ ٢٨:١٨؛ ٢أخ ٣:١٣]). وفي الأغلب تمامًا تعني عبارة " أبسط ذيل ثوبك على X" "أن يتزوج" (Hubbard, *Ruth*, NICOT, 212).

مفعول به رابع لـ פָּרַשׂ هو يد (כַּף، كف، ١٣مرة؛ יָד، يد، ٥مرات). هنا تكون الإشارة إلى بسط كف المرء/ يديه في الصلاة أمام الله. مع قَل. يكون المفعول به פָּרַשׂ هو دائمًا כַּף. مع بيعّل. يكون المفعول به لـ פָּרַשׂ هو יָד (مز ١٤٣:٦؛ مرَ ١:١٧)، فيما عدا إش ١:١٥، حيث الإشارة إلى الصلاة. لـ פָּרַשׂ כַּף قا؛ خر ٩:٢٩، ٣٣؛ امل ٨:٢٢، ٥٤؛ عز ٩:٥؛ أي ١١:١٣؛ مز ٤٤:٢٠[٢١]. تقارن العبارة العبرية بالتعبيرات المشتركة في اللغات السامية الأخرى مثل الأوغارتية، *sa ydk smm*، إرفع يديك للسماء (Krt, 75-76)، وأكد. *nasû qatu*، صلى بأيدي مرفوعة (*CAD* N 2:106-7).

٢. يمثل الجزء الأول من إش ٦٥:٢، "بسطت يدي طول النهار إلى شعب متمرد" صورة جميلة لصبر الله الذي يعاني طويلاً مع شعبه المتمرد. يُقتبس هذا الجزء من العدد بواسطة بولس في رو ١٠:٢١. رغم أن ١٠:١٤-١٥ (فكيف يدعون بمن لم يؤمنوا به. وكيف يؤمنون بمن لم يسمعوا به؟") يستخدم عادة كنص مرسلي عظيم، فإن هذا ليس هو قرينة الإستخدام في رو ١٠. فإن بولس يقول لإخواته الإسرائيلين أنهم لا يمكن أن يستخدموا عذر الجهل لتبرير ظروفهم الروحية. إنهم ليس فقط ليس لديهم عذر الجهل، إنما على العكس، طول النهار الله باسط يديه لشعبه. وبالتالي، فهم بلا عذر، كما الأمم الذي يشير إليهم في ٢٠:١.

انتشار، اتساع، امتداد: ← הדה [hdh] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זרה [zrh ¹] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [ṭpḥ ¹] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← ישׁט [yšṭ] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מתח [mtḥ] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٥٠١)؛ ← נטה [nṭh] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נפץ [npṣ ²] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشَتَت، #٥٨٨٠)؛ ← פוץ [pwṣ ¹] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتّت، #٧٠٤٦)؛ ← פזר [pzr] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١)؛ ← פרשׂ [prś] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פשׂה [pśh] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רפד [rpd] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שׁטח [šṭḥ] (تنتشر (جماعة

من البشر) في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

7300	פָּרַשׁ

פָּרַשׁ [*paras* [1]]، قَلْ. يوضح، يحكم في؛ نِفْعَلْ. يكون مقسما؛ بُعَّلْ. يكون مقررا؛ هِفْعِيل. شاك (#٧٣٠٠)؛ פָּרָשָׁה [*parasâ*]، اسم، كمية محددة (#٧٣٠٨). إن صيغ نِفْعَلْ. وبُعَّلْ. إذا كانت موجودة، تمثل على الأرجح شكل من פָּרַס.

ش. أ. ق يجب أن يُفصل الجذر السامي الغربي *prs* عن الكلمات لـ"مقياس" (Kaufman, 80). للأخير، أنظر الجذور المشتركة لـ פָּרַס (#٧٢٧١).

ع. ق ١. يستخدم الفعل عن القرارات الإلهية، فيما يتعلق بمصير شخص ما وُجد مذنباً بالتجديف (لا ٢٤:١٢) أو كسر السبت (عد ١٥:٣٤). أنها تشير إلى تفسير سفر الناموس في نح ٨:٨ وتصف قراءة وتوضيح رسالة في الأرامي في عز ٤:١٨؛ قا؛ الإسم ذو الصلة פָּרָשָׁה، المستخدم للتعبير عن "كمية المحددة" للفضة (أس ٤:٧) أو تصف "سجل" شهرة مردخاي (١٠:٢).

٢. يظهر نِفْعَلْ. اسمفا. في حز ٣٤:١٢، واصفاً شيء مختبر من قبل غنم. BHS and Zimmerli (207) يقترح נִפְרָשׂוֹת، ينشر، بدلاً من נִפְרָשׁוֹת. يبدو أن هذا مفضلاً لتفسير נִפְרָשׂוֹת كجرح، بناءاً على الجذر المشترك العربي المفترض (Ehrlich, 127-28; Willmes, 49-50).

٣. يُشبه الورود الوحيد في هِفْعِيل. في أم ٢٣:٣٢ الخمر بأفعال الثعبان في توازي: "تلسع كالحية وتلدغ كالأفعوان." ربما هناك جذر منفصل פָּרַשׁ متضمناً. تفهم السبعينية (انظر أيضًا Plger, 261, 264, 278) الإسم רֹאשׁ، سم (السبعينية ἰός)، مكان صيغة هِفْعِيل. المازورية.

ب. ت إن الاستخدام الأول من الاستخدامات السابقة على الأغلب متعمد في 4Q177.I.11، حيث يشرح "الأباء" (פָּרַשׁ) أسماء. انظر أيضًا 4Q512.42 II.4، حيث بواسطة أمر الله يوصى (נפרשה) بتنقية كل شيء. يوجد الإسم פָּרָשָׁה في copper scroll (3Q15. XII.12) ليصف ما يصاحب نسخة من هذا المخطوط، أي، "تفسيرات".

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [*hlq* [2]] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [*hṣh*] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [*hṣṣ*] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [*mnh* [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [*plg*] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [*prd*] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [*prs* [1]] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שׁסע [*šs'*] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebrüischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Fünfter Band*, 1912; S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, 1974; O. Plger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BKAT 17, 1983; B. Willmes, *Die Sogenannte Hirtenallegorie Ez 34: Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament*, 1984.

ريتشارد هس *Richard Hess*

7302	פֶּרֶשׁ

פֶּרֶשׁ [*peres* [1]]، فضلات، محتويات المعدة (#٧٣٠٢).

ع. ق يوجد التعبير פֶּרֶשׁ كريه ٥مرات في التوراة، في القرائن التي تقدم فيها الحيوانات (الثور والماعز) كذبيحة إثم، والعجلة الحمراء، التي لابد أن تحرق خارج المحلة (خر ٢٩:١٤؛ لا ٤:١١؛ ٨:١٧؛ ١٦:٢٧؛ عد ١٩:٥). إن إشمئزاز الله بالكهنة معبر عنه عن طريق التصريح بنثر الفرث على وجوههم (ملا ٢:٣).

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת [*'ašpōt*] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גלל [*gll* [2]] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [*dōmen*] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [*hᵃrā'îm*] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [*yešah*] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [*madmēnâ* [1]] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [*sûhâ*] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [*pereš* [1]] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [*ṣē'â*] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [*ṣāpîa'*] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [*sîg*] (براز، #٨٤٨٥) ← שִׁין [*šyn*] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي . هايدن *Roy E. Hayden*

7304	פָּרָשׁ

פָּרָשׁ [*paras* [1]]، فارس، راكب، فرس (#٧٣٠٤).

ش. أ. ق الآرامي القديم פרש، الآرامي المصري פָּרָשׁ، السيراني *parrasa'*، الفلسطيني *prs*، النبطي، *paras*، الماندائي *parrasa'*؛ ESA, *prs*، العربي *aaras*، الأثيوبي *aaras*.

ع. ق مثل סוּס فرس، يظهر هذا التعبير عادة في

القرائن الحربية وفي وصف الجيوش (انظر مثلاً، ١صم١٣:٥؛ ٢صم ٨:٤؛ ١:٦؛ ١٠:١٨؛ حز ٢٦:٧، ١٠؛ ٣٨:٤؛ نا ٣:٣). (انظر סוּס [#٦٠٦١] للمناقشة حول أهمية الفرس، المركبات، والفرسان في لاهوت يهوه) تسود الكلمة بصفة خاصة في خر ١٤-١٥، حيث قسى يهوه المصريين، وجعلهم يطاردون الإسرائيليين (٩:١٤، ١٧-١٨). ثم بعد ذلك وبطريقة معجزية دمر يهوه فرسان فرعون في البحر الأحمر (٢٦:١٤، ٢٨؛ ١٩:١٥) كيما يعلن مجده (١٧:١٤-١٨) وحقيقة حضورة الحامي (أهمية اسم.، يهوه، قا؛ ١٨:١٤).

ب. ت DSS، العبري المتأخر (Jastrow 2:1243).

فرس: ← דהר [*dhr*] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [*sûs* [1]] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ [*pārāš* [1]] (خيال، راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [*rekeš*] (زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [*ra'mâ* [2]] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [*še'āṭâ*] (وقع الحوافر]، #٩١٢١).

مركبة، الكارة، عربة، ركوب: ← רְכֻב [*ma'a māṣ*] (يمتطى/ ركوب، # ٨٢٠٦)؛ ← שָׁלִישׁ [*'abîṭûb*] (الرجل الثالث في مركبة الحرب، ضابط مساعد للقائد، #٨٩٥٧)؛ نضال: نظام لاهوتي.

البيبلوجرافيا

TWAT 6:782-87; D. R. Ap-Thomas, "All the King's Horses: A Study of the Term פרשׁ (1 Kings 5.6 [EVV., 4.26] etc.)," in *Proclamation and Presence*, 1970, 135-51; W. R. Arnold, "The Word פָּרָשׁ in the Old Testament," *JBL* 24, 1905, 45-53.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

7307	פַּרְשְׁדֹן

פַּרְשְׁדֹן [*parsedon*]، منفذ (للهرب)؟، مرة واحدة (#٧٣٠٧).

ش. أ. ق هذا اسم. ربما يرتبط بـأكد. *parasdinnu* (*AHw*, 832b: *parastinnu*)، فتحة؛ حيثية. *parasdu*، برعم، فرخ (؟).

ع. ق في قصة قتل إهود لعجلون ملك مؤاب، تظهر عبارة וַיֵּצֵא הַפַּרְשְׁדֹנָה في الإتصال بإتمام العمل الشنيع والهروب (قض ٢٢:٣). إن العبارة סְדְּרוֹנָה וַיֵּצֵא אֵהוּד הַמִּ التي تليها "وخرج إهود من סִדְּרוֹן מִ،" يبدو أنها إضافة قديمة لتُظهر الفاعل، وتفسر שְׁדֹן פַּךְ كتعبير معماري (انظر السبعينية). إن الترجمة البديلة "قذارة، وسخ،" التي تستخدمها بعض الترجمات، مبنية على الارتباط اللغوي مع الكلمة العبرية פֶּרֶשׁ، طعام متناول (#٧٣٠٢؛ أيضًا .Tg., Vg).

ب. ت تقدم Vg and Tg تفسير لغوي مبني على العبرية פֶּרֶשׁ، طعام متناول، وعنصر ثاني من النصف الثاني للكلمة. تقترح بشيطه أن الصيغة هي ظرف بمعني سريعا، واصفة الطريقة التي "خرج" بها إهود. السبعينية أ ناقصة، إنما السبعينية ب تترجمها προστάδα، رواق. .Symm تردها *prothura*، مدخل.

اختفاء، هروب، يهرب: ← ברח [*brḥ* [1]] (يهرب، يبعد، يختفي #١٣٦٨) ← חלף [*ḥlp* [1]] (يمر بـ، يختفي، ينتهك، يحدد #٢٧٣٦) ← חרה [*ḥrh* [2]] (يختفي، قليل العدد #٣٠١٤) ← נוס [*nws*] (يهرب، يبعد، يهرب #٥٦٧٤)، ← פטר [*pṭr*] (يهرب يُخرج #٧٠٨٠) ← פלט [*plṭ*] (يحمى، يؤمن #٧١١٧) ← רִשְׁדוֹן פַּ [*paršedōn*] (مخلص [للهرب]؟ #٧٣٠٧) ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، يبعد #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

R. G. Boling, *Judges*, AB, 1975, 86-87; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960, 20; H. N. Rsel, "Zur Ehud-Erzohlung," *ZAW* 89, 1977, 270-72, esp. 272; W. von Soden, "Zum akkadischen Wrterbuch. 61-66," *Or* 24, 1955, 144-45.

جيروم آي. لوند *Jerome A. Lund*

٧٣٠٨ (פָּרָשָׁה [*parasâ*]، تصريح دقيق)، ← كتابة

7313	פָּשָׂה

פָּשָׂה [*pasâ*]، ينتشر (مرض) (#٧٣١٣).

ع. ق يظهر الفعل فقط في لا١٣، و١٤، وهناك ٢٢مرة [مثلاً، لا ٥:١٣] دائمًا في الإشارة إلى إنتشار مرض جلدي. قد ترتبط פָּשָׂה بالعربية *fasa*، ينتشر، والعربية الجنوبية *fs'm*، التي تستخدم مع الأمراض الجلدية. يعني الفعل في العبرية في الأغلب الإنتشار عن طريق زيادة الحجم والعدد. ومن ثم، فإن الأعراض الموصوفة هي تضخم في الضرر المتمركز. من جانب أخر، فإن الأمراض المنتشرة على الجسد تُنقل بالفعل פָּרַח في ع.١٢ (NIV تندلع).

ب. ت المشنى العبرية (انظر Jastrow 2:1144).

انتشار، اتساع، امتداد: ← הדה [*hdh*] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זרה [*zrh* [1]] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טפח [*ṭpḥ* [1]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← ישׁט [*yšṭ*] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מתח [*mtḥ*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٥٥٠١)؛ ← נטה [*nṭh*] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נפץ [*npṣ* [2]] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتّت، #٥٨٨٠)؛ ← פוץ [*pwṣ*]

[1] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتّت، #٧٠٤٦)؛ ← פזר [*pzr*] (يتبعثر، يبعثر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١)؛ ← פרשׂ [*prś*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פשׂה [*pśh*] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רפד [*rpd*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שׁטח [*šṭḥ*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

مرض - طاعون: ← דֶּבֶר [*deber* [1]] (طاعون دبلي، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [*ṭ*[e]*ḥōrîm*] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [*maggēpâ*] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [*negaʿ* [1]] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [*rešep*] (طاعون دبلي، #٨٤٠٤) ← צרע [*ṣrʿ*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥). من أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يضعف، يصبح متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣) ← طاعون: في القسم اللاهوتي.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*ᵃbaʿbuʿōt*] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [*bōhaq*] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [*baheret*] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [*gārāb*] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [*zrr* [1]] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [*ḥeres* [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [*yabbelet*] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [*yallepet*] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [*y*[e]*raqraq*] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [*k*[e]*wîyâ*] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [*mʾr*] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [*māzôr* [1]] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [*makkâ*] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [*mispaḥat*] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [*mrḥ*] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [*neteq*] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [*sappaḥat*] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [*ʿōpel* [1]] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [2] [*ʿāš* [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [3] [*ṣāpâ* [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [*ṣārebet*] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [*ṣrʿ*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [*ś*[e]*ʾēt* [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [*śtr*] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [*š*[e]*ḥîn*] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

مرض – جهى، سيقم وهن: ← אנשׁ [1] [*ʾnš* [1]] (يكون في صحة ضعيفة، #٦٥٣) ← דוב [*dwb*] (يتبدد، #١٨٥٣) ← דַּלֶּקֶת [*dalleqet*] (جهى، #١٩٤٥) ← זוֹב [*zôb*] (إعزاز، #٢٣٠٨) ← חלא [*ḥlʾ*] (يسقط متعباً، #٢٦٨٨) ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يصبح ضعيفاً، متعباً، سقيطاً #٢٧٠٣) ← חַרְחֻר [*ḥarḥur*] (حرارة الجهى، #٣٠٣١) ← מַדְוֶה [2] [*madeweh* [2]] (مرض، #٤٥٠٤) ← פשׂה [*pśh*] (يتفشى [مرض]، #٧٣١٣) ← קַדַּחַת [*qaddaḥat*] (جهى، #٧٧٠٧) ← שַׁחֶפֶת [*šaḥepet*] (سقم، #٨٨٣١). حول المواضيع الكاملة ← צרע [*ṣrʿ*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥).

البيبلوجرافيا

M. Hfner, "Eine altsüdarabische sühne-Inschrift," *SVT* 16, 1967, 106-13; B. Levine, *Leviticus*, JPS Torah Commentary, 1989, 77; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 781.

Victor P. Hamilton فيكتور بي . هاملتن

7314	פָּשַׂע

פָּשַׂע [*pasaʿ*]، يخطو للأمام step forth، يسير (#٧٣١٤)؛ اسم مشتق من פֶּשַׂע [*pesaʿ*]، خطوة (#٧٣١٥).

ش. أ. ق قا؛ الآرامية والسيرانية *ps*ʿ، يسير؛ ماندانية *psa*، يسير، يعبر؛ أكد. *pasahu*، يخرج، يجتمع، ينتصب؛ العربية *fasaha*، يمد أرجله، يأخذ خطوات كبيرة.

ع. ق ١. يرد الفعل ذو الورود الوحيد في إش ٢٧:٤، "سأهجم عليهم في القتال،" وهو عدد موجه من قبل يهوه، حافظ إسرائيل، ضد أي عدو سيجريء على مهاجمة كرمته إسرائيل.

٢. يوجد الإسم المشتق من هذا الفعل פֶּשַׂע، يخطو— الذي هو أيضًا ذو ورود وحي—في كلمات داود ليوناثان، "إنه كخطوة بيني وبين الموت" (١صم ٢٠:٣)، كأن داود مقتنص من قبل شاول.

مسيرة، خطى: חשׁל [*ḥšl*] (غير ملائم للسير، ضال، شارد، #٣١٢٩)؛ נחת [*nḥt*] (يتجه لأسفل، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧)؛ סאן [*sʾn*] (يدوس، يطيء، #٦٠٠٨)؛ פשׂע [1] [*pśʿ* [1]] (يخطو للأمام، يسير، #٧٣١٤)؛ צעד [*ṣʿd*] (يخطو، يسير، #٧٥٧٥).

Victor P. Hamilton فيكتور بي . هاملتن

٧٣١٥ (פֶּשַׂע [*pesaʿ*]، خطوة)، ← #٧٣١٤

7318	פֶּשַׂע

פֶּשַׂע [*pesaʿ*]، متروكة خربة (مرة واحدة في مراثي ١١:٣، #٧٣١٨).

ش. أ. ق العربية *fasaha*، مفسوخ، ملتوي، يثني بقوة، يمزق إلى إثنين.

ع. ق يقدم Jenni الترجمة كسول، في ضوء أكد. *pasahu*، يظل ثابتاً، ويفترض Kraus and Plger "لقد

شلني،" مقترباً من cholaino (مبيناً شكل من العبرية פִּסֵּחַ، أن يكون أعرج، كسيح).

ومع ذلك، ففي ضوء معظم الجذور المشتركة (انظر أعلاه)، تشير פָּשַׁח إلى الإقتلاع أو السحب إلى أجزاء. أشار KD (407) إلى أن قراءة الترجوم لـ١صم ١٥:٣٣ تؤكد أن صموئيل פָּשַׁח أجاج. ما إذا كانت تستكمل صورة الحيوان المفترس في ع. ١١ أم لا، فإن مراثي ٣:١١ يصور الله على أنه هو الذي يجبر المسافر على أن يميل عن طرقه، وكذلك الذي يمزقه إلى أجزاء، وهي صورة حية عن الجرح المختبر في سقوط أورشليم الرهيب.

ب. ت المشنى العبرية פָּשַׁח، أن يشق، يمزق، يجرد؛ الأرامي اليهودي פְּשַׁח، بعَل. يمزق، بعِل.. يمزع، يمزق إلي إثنين؛ السيرانية pasah، بعَل. يقتلع، يقطع إلى جزئين، بَعِل.. يمزق إلى قطعتين، يُفسدَ، يمزق إرباً.

تمزيق، إفتراس: ← גזר [gzr [2]] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦)؛ ← חתה [ḥth] (يأخذ، يستحضر، #٣١٤٩)؛ ← טרף [ṭrp] (يمزق إلى إربا، #٣٢٧١)؛ ← מלח [mlḥ [1]] (تمزقت إلى إربا، يبدد، #٤٨٧٢)؛ ← נסח [nsḥ] (يهدم، يُقلع #٥٨١٥)؛ ← נסע [ns [1]] (يدمر، #٥٨٢٥)؛ נתץ [ntṣ] (يُزيل، #٥٩٩٧)؛ נתק [ntq] (يُقلع، #٥٩٩٨)؛ פשח [pšḥ] (يقطف، يسحب، يريح الأرض، #٧٣١٨)؛ ← קוץ [qwṣ [2]] (يُحْزن، #٧٧٦٣)؛ ← קרע [qr [1]] (يشق، #٧٩٧٣)؛ ← שסע [šs [1]] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

E. Jenni, *Das hebrᴗische Pi'el*, 1968; H.-J. Kraus, *Klagelieder (Threni)*, 1956; O. Plger, "Die Klagelieder," in *Die fünf Megilloth*, 1969, 127-64.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7320	פָּשַׁט

פָּשַׁט [pasat]، قَلْ. يخلع (الثياب)، يُغير؛ بيعِّل. يُجرد؛ هِفْعِيل. يجرد، يخلع؛ هِتبَعِيل. يخلع (الثياب) (#٧٣٢٠).

ش. أ. ق يصادق على פָּשַׁט في الجذور الأتية: الآرامية פְּשַׁט، قَلْ. خلع، جرد، تعرى، عزل الجلد، جعله مستقيمًا (HAD, 229)؛ الماندنية pst، يمد، يمزق (MdD, 382)؛ أكد. pasatu(m)، يمحو، يطفيء (AHw, 844a)؛ العربية basata، ينشر، يسوي (Wehr, 57-58).

ع. ق ١. يرد الفعل פָּשַׁט ٤٣مرة في الع. ق. في الجذور الأربع، وداخل جميع الأقسام (التوراة [٦مرات]، التاريخية [٢٣مرة]، الكتابات [٤مرات]، الأنبياء [١٠مرة]). تعني يخلع (الثياب) في قرائن مختلفة عديدة، تجريد الجنود الموتى بعد معركة، الإغارة وتجريد ثياب أخر (أو شيء رمزي)، وسلخ حيوان للذبح.

٢. في قَلْ. تعني פָּשַׁט أيضًا يخلع ثيابه في الليل قبل النوم (نح ٤:٢٣[١٧]؛ نش ٥:٣) أو تغيير الثياب (دائمًا عن الكهنة) (لا ٦:١١[٤]؛ ١٦:٢٣؛ حز ٤٤:١٩). قد تشير أيضًا إلى النواح (إش ٣٢:١١؛ حز ٢٦:١٦)، المراسم (١صم ١٨:٤، هِتبَعِيل.)، أو الخبرة النبوية (١صم ٢٩:٢٤). في هِفْعِيل. تستخدَم פָּשַׁט لخلع ثياب أخر. قد تقترح عنف (تجريد إخوة يوسف لقميصه، تك ٣٧:٢٣) أو دينونة، كما في حالة نزع موسى لثياب هارون بعد تمرده لينقلها لإبنه (عد ٢٠:٢٦، ٢٨؛ انظر *TWOT* 2:1845). إن الأشرار "يجردون" الرجال من ملابسهم لضمان الديون (أي٢٢:٦) أو في الأغلب السلب الصريح (مي ٢:٨؛ انظر Allen, 296-97).

٣. تستخدم פָּשַׁט أيضًا عن جيش منتصر (الإسرائيليين أو الفلسطينين) يجرد الأسلحة من الجنود الموتى بعد المعركة (١صم ٣١:٨؛ ٢صم ٢٣:١٠؛ ١أخ ١٠:٨؛ جميعهم بيعِّل.). تستخدم هِفْعِيل. مرتين (١صم ٣١:٩؛ ١أخ ١٠:٩) عن الجيش الفلسطيني المنتصروهو يجرد جسد شاول، ربما ليقترح التوجه الأشد لقطع رأسه أو التحقق قتلهم للملك.

يرد التجريد بمفهوم "السلخ" (دائمًا عن حيوان) ٤مرات (جميعها في هِفْعِيل.). عادة تصف الكهنة وهم "يسلخون" الحيوان للذبح (لا ١:٦؛ ٢أخ ٢٩:٣٤؛ ٣٥:١١). يستخدمها ميخا في وصف تصويري عن الإسرائيليين الأشرار الذين يسئون معاملة إخوانهم (نازعين اللحم عن العظام، مهشمين العظام، قاطعين اللحم كما من القدر (مي ٣:٢-٣).

٤. استخدام شائع أيضًا في قَلْ. يعني يغير أو يتقدم (ضد)، ربما "يتجنب" الحماية ليتقدم (BDB, 833). دائمًا يغير جيش على هدفه (١٢مرة، جميعهم في الأسفار التاريخية)، هجم الكلدانين على جمال أيوب (أي ١:١٧)، واللصوص هجموا (هو ٧:١).

٥. يرد الفعل פָּשַׁט أيضًا في القرائن الرمزية، يدل دائمًا على الدينونة (هِفْعِيل.). يتهم أيوب الله بتجريده من كرامته (أي١٩:٩) يحذر حزقيال من دينونة يهوه بإرساله غزاة لتجريد إسرائيل من ثيابها (غنية الأمم) (حز ١٦:٣٩؛ ٢٣:٢٦). يحذر هوشع بأن يهوه سيجرد إسرائيل ويجعلها عارية (עָרוֹם، #٦٨٧٣) مثل الصحراء (هو ٢:٣[٥]). يقارن ناحوم دينونة يهوه على نينوى بالجراد الذي يجرد الأرض، وهي صورة للتجار الذين يأخذون كنوز نينوى (نا ٣:١٦).

٦. مترادفات. تحمل الكلمات المستخدمة أقل חָשַׂף، يجرد، عاري (#٣١٠٦)؛ وפִּצֵּל، يجرد (#٧٢٠٢) مجالات من المعنى مماثلة إنما أضيق، كما تظهر أقل من

פָּשַׁט. إن الورود المتعدد لـ פָּשַׁט في التوراة، والأسفار التاريخية، يعكس معانيها الغير مجازية، بينما يقترح أغلب الورود الشعري والنبوي الدينونة. في تث ٢٨:٤٨ يهدد يهوه بالعري (עֵירֹם، #٦٥٦٧) لعدم طاعة العهد، ويستخدم الأنبياء פָּשַׁט كطريقة يظهروا بها تجريد يهوه لإسرائيل لكي يجلب عليها هذا العري.

ب. ت تترجم السبعينية: يخلع (قَلْ.) بـ ἐκδύω، يعري نفسه؛ يهجم (قَلْ.) بـ ἐκτείνω، يمد، يمتد، و ἐκδιδύσκω، يهجم؛ يجرد (بيعِّل.) بـ ἐπιτίθημι، يجرد، يسلب؛ يجرد (هِفْعِيل.) بـ ἐκδύω، يجرد؛ جلد (هِفْعِيل.) بـ δέρω، جلد، يسلخ. تعني في المشنى العبرية פָּשַׁט يصحح، ينزع الثياب، يجرد، يشرح (Jastrow, 1245b).

مكشوف، عريان، معدم، مجرد: ← חשׂף [*ḥśp* 1] (تجرد، مكشوف، #٣١٠٦)؛ ← ערה [*ʿrh* 1] (يجعله مكشوفا، يكون مسكوبًا، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [*ʿārôm; ʿārōm*] (عاري، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [*ʿrr*] (تعرى، تسوى، #٦٩١٠)؛ ← פצל [*pṣl*] (جُرد، #٧٢٠٢)؛ ← פשׁט [*pšṭ*] (يخلع [ثيابه]، يهجم، يتجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [*šᵉpî* 1] (هضاب/ مرتفعات جرداء، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:741; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976.

بويد في. سيفرس *Boyd V. Seevers*

7321 פָּשַׁע

פָּשַׁע [*pasaʿ*]، قَلْ. تمرد، إنتهك، تعدى؛ نِفْعَل. يكون متأذي (# ٧٣٢١)؛ פֶּשַׁע [*pesaʿ*]، اسم، تمرد، تعدى (#٧٣٢٢).

ع. ق ١. كجزء من مصطلح عن الخطية، تحمل الكلمة פֶּשַׁע، تعدي، معنى أضيق من חֵטְא وעָוֹן. نابعة من الدائرة السياسية فهي تعني "تمرد" (مثلاً، ٢مل ١:١) وتستخدم ١٣٦مرة في الع. ق.، تتضمن عادة انتهاك متعمد من قبل شخص أقل ضد أعلى (مثلاً، أم ٢٨:٢٤). في اللاهوت الكتابي، يشير التعبير إلى تمرد وقح ومفتوح موجه من البشر ضد الله. في حز ٢:٣، تستخدم في توازي مع מָרַד، تعدي، معززة معناها الضمني الأساسي: "يا إبن آدم، أنا مرسلك إلى بني إسرائيل، إلى أمة متمردة قد تمردت علي" إن استخدام هذا التعبير في تك ٥٠:١٧ من قبل إخوة يوسف، كيما يعترفوا "بخطيتهم" ضده، لا تبين استثناءاً لاستخدامها المعتاد؛ إنما تؤكد الفرق أوضاعهم الاجتماعية. ومع ذلك، فإن المعنى חֵטְא وעָוֹן أقل تقيداً، وقد يشير دائمًا إلى الخطأ الذي يقترفه الأعلى ضد الأقل (مثلاً، חָטָא في ١صم ١٩:٤؛ ٢٦:٢١). رغم أن עָבַר (#٦٢٩٦) تترجم دائمًا في بعض الترجمات "تعدي"، فإنها كتعبير عن الخطية لا تستخدم بإستمرار كما פֶּשַׁע. إنها تصف تخطي الحواجز التي تضعها الوصايا (مثلاً، عد١٤:٤١؛ ١صم ١٥:٢٤).

٢. لمناقشة حول خطية، ← חטא [*ḥṭʾ*] (خطية، يقترف إثم؛ يقدم ذبيحة إثم، تطهير، #٢٦٢٧).

أليكس لوك *Alex Luc*

7322 פֶּשַׁע

פֶּשַׁע [*pesaʿ*]، اسم إهانة (إهانات)، تمرد، جريمة (جرائم)، إساءة قانونية، إساءة شخصية، إثم، خطأ (أخطاء)، اغتصاب ممتلكات، جزاء (#٧٣٢٢)؛ < פָּשַׁע [*pasaʿ*]، قَلْ. تمرد، ثار؛ خطية، يذنب؛ خطأ؛ يحطم بـ، يقترف جريمة (جرائم)؛ نِفْعَل. يكون متأذياً، منبوذاً (#٧٣٢١).

ش. أ. ق أوغا. *psʿ*، خطية (*KTU* 1.17.VI:43)؛ السريانية *pᵉsaʿ* صارم، يكون مرتعباً؛ *pᵉsi ʿutaʿ*، حماقة.

ع. ق يرد الفعل ٤١مرة (قَلْ. ٤٠مرة؛ نِفْعَل. مرة واحدة)، اسم. ٩٣مرة. في الغالب لا يجوز أن نقول ما إذا كان الفعل أو اسم. له أسبقية (cf. *TWAT* 6:794; *THAT* 489-90). يقترن الإسم بثلاث كلمات مفتاحية أخرى عن الخطية، עָוֹן (١٩مرة)، חֵטְא (٢٤مرة)، ورָעָה (٦مرات). ترد ثلاث من هذه التعبيرات עָוֹן، חַטָּאת، وפֶּשַׁע معًا ٧مرات (خر٣٤:٧؛ لا ١٦:٢١؛ أي ١٣:٢٣؛ مز ٣٢:٥؛ إش٥٩:١٢؛ حز٢١:٢٤[٢٩]؛ دا ٩:٢٤)، بينما يرد التركيب פֶּשַׁע / חֵטְא/ רָעָה فقط مرة واحدة (تك ٥٠:١٧). من خلال التراكيب المتنوعة للكلمات المتنوعة عن الخطايا، سعى كُتاب الإنجيل لتقديم مفهوم طبيعة الخطية المتعددة الأوجه.

استنتج Seebass (*TWAT* 6:799) أن المعنى الأساسي للاسم פֶּשַׁע، إنتهاك قانوني (*Rechtsbruch*)، يعمل كمفهوم سائد للإساءات المتنوعة (*Delikte*) التي كانت بصفة خاصة مثيرة ومؤذية. وبالتالي، فإن الفعل يعني يقترف إنتهاك قانوني (*Rechtsbruch begehen*). يقدم اقتراح Seebass نقطة البداية لمناقشة معنى פֶּשַׁע. إن طبيعة التعمد وخلفية العهد للتعبير تتطلب الإنتباه أيضًا. بعكس חֵטְא (التي قد تعني ضمناً غلطة غير مقصودة؛ ← #٢٦٢٧)، تشير פֶּשַׁע إلى إنتهاك مقصود ومعلوم لمعيار أو مقياس (*ABD* 6:32). علاوة على أنها تمثل خرق إرادي للثقة. ترد في أغلب الأحيان لتدل على قطع التحالف من خلال خرق عهد (انظر أدناه).

يقدم العهد الموسوي الخلفية اللاهوتية للدلالة الأساسية لـ פֶּשַׁע. هذه الحقيقة تجمع نقاط القوة والضعف لاقتراح Seebass. إن العهد الموسوي هو وثيقة قانونية في محتواه وشكله. يُشكل أحكامه/ قوانينه كتلة محتوياته. بهذه الطريقة، تمثل פֶּשַׁע الانتهاك قانوني. ومع ذلك، تتحرك פֶּשַׁע وراء هذه الحقيقة. تعمق فكرة العهد مفهوم الإنتهاك القانوني. لا تتضمن פֶּשַׁע ببساطة عدم الطاعة الخارجية أو كسر الناموس، إنما تستلزم انتهاك عهداً مقدساً، أي، ثورة (فعل الخيانة المتعمد وعدم الطاعة). قد يتضمن ارتكاب פֶּשַׁע أفعالاً اجتماعية، سياسية، أو طقسية، ويمكن أن ترد على مستوى العلاقات الإنسانية المتبادلة (domestic أهلي، خر ٢٢:٩[٨])، السياسية (١مل ١٢:١٩؛ ٢مل ١:١؛ ٣:٥، ٧)، أو الدينية (١مل ٨:٥٠؛ إش ١:٢؛ إر ٣:١٣). في هذه جميعها، تمثل פֶּשַׁע بمفهوم أساسي، خرق عهد. يتضمن بالتأكيد فعل פֶּשַׁע خرق القانون، لكن هذا التعدي القانوني ينتهك دائمًا علاقة عهد موجودة. رغم أن "التعدي" أو "الخرق القانوني" قد يعمل كترجمة كافية لـ פֶּשַׁע في مزامير وأمثال، فإنه يُنتقص في معظم القرائن التاريخية والنبوية (انظر أدناه).

١. التمرد في الدوائر الداخلية/ المنزلية domestic. إن الإيذاء فيما يتعلق بالممتلكات والأشخاص تغطى بـ פֶּשַׁע. غاضباً بسبب إتهام لابان له بالسرقة، قذف يعقوب لابان بالسؤال (تك ٣١:٣٦): "ما هو جرمي (פֶּשַׁע)؟" أي، ماذا فعلت لأخرق العلاقة السالمة التي بيننا؟. نبعاً من الخوف على حياتهم، قدم إخوة يوسف له أحد مطالب أبيهم الأخيرة (تك ٥٠:١٧)، وهي أن يسامح يوسف إخوته بسبب ذنبهم (חַטָּאת) وخطاياهم (פֶּשַׁע). فدى داود حياة شاول (١صم ٢٤:١١[١٢]) محاولة منه لتوضيح براءته من فعل الشر (רָעָה) أو العصيان (פֶּשַׁע). في ضوء علاقة داود الحميمة بإبن شاول، يوناثان، تظهر الإهانة الشخصية المتبادلة. ومع ذلك، فحيث أن شاول كان الملك وداود ممسوحاً ليكون الملك المقبل، فيبدو أن داود يعترض أيضًا على أي انتهاك سياسي. إن ارتكاب פֶּשַׁע يعتبر إفساد لعلاقة من أي نوع.

يمنح خر ٢٢:٧-١٥ [٦-١٤] تعليمات بخصوص حالات مختلفة عن تدمير أو فقدان بضائع مودوعة. حيث أن المصارف والمستودعات من أية نوع كانت نادرة في العالم القديم، فإن إيداع البضائع لرعاية أخر لحفظها كانت ممارسة شائعة. يخص خر ٢٢:٧-٨[٦-٧] سرقة الفضة والذهب ويتعامل ٢٢:١٠-١٣ [٩-١٢] مع فقدان (موت من جراء مرض) أو سرقة الماشية بينما هي في رعاية آخر. إن بداية ٢٢:٩[٨] (עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע، فيما يختص بجميع أمور خرق الثقة) تبتعد عن شكل السنريوهات الأخرى (حالات القانونية) التي تقدمها כִּי أو אִם. ومن ثم، يرى بعض العلماء (Hyatt, 238; Noth, 184) أن ع. ٩[٨] يختص بأي نوع من أنواع النزاع على ممتلكات، بينما يجادل آخرون بأن פֶּשַׁע تشير إلى ملكية متنازع عليها حيث أن الممتلكات المودوعة ترى في القرينة المباشرة (Cassuto, 286; Childs, 476; Kḫler, 213-18). رغم أن التطبيق الأعم محتمل، فإن القرينة المحيطة واسم. פֶּשַׁע في حد ذاته يقترح أن التطبيق المحدد هو المرجح أكثر. بعد تحديد الفضة والذهب في الأعداد السابقة، يخاطب موسى فقدان/ سرقة أي ملكية مودوعة عند أخر. إن أسباب العقاب ليست مجرد إنتهاك للممتلكات أو حتى خرق للحقوق الشخصية. فهذه المشكلة مستحقة الشجب بسبب أنها تشكل خرق للثقة أو انتهاك لمعاهدة.

يقدم استخدام פֶּשַׁע في عا ١-٢ توضيحاً آخر لهذا التمييز المفتاحي. في ضوء وروود פֶּשַׁע في الأمثال عن التعدي الاجتماعي الأوسع (انظر أدناه)، يجادل Wolff (152-53; cf. Knierem, 149) أنه في عاموس (١:٣، ٦، ٩، ١١، ١٣؛ ٢:١، ٤، ٦، ٣:١٤؛ ٥:١٢) تشير פֶּשַׁע حصرياً إلى التعدي ضد المجتمع، أي، انتهاك الملكيات والحقوق الشخصية. تعمل صيغة الجمع لـ פֶּשַׁע كتعبير فني لوصف وتلخيص حالات من هذه الطبيعة (Knierem, 127). ومع ذلك فإن اقتراح Wolff يغفل التوجه الرئيسي لـ פֶּשַׁע ولا ينصف القرينة الاهوتية لعاموس. إن تكرار פֶּשַׁע في ويلات عاموس الثمانية تتضمن أكثر من انتهاك للمعاهدات بين الأمم الأجنبية. يشمل سلوك الخرق التمرد ضد يهوى نفسه. رغم أنه في معظم إنتهاكات العهود، تتمرد التابعة ضد الدولة المهيمنة. فإن פֶּשַׁע في عاموس تخص "انتهاك المعايير العامة للأخلاقيات الدولية—نواميس الله الكونية—المعرب عنها في معاملة قاسية من دولة لأخرى" (Andersen and Freedman, 231; cf. Hayes, 71). كل أمة متهمة بـ פֶּשַׁע في عا ١، ٢ هي مذنبة بتجاهل سلطة يهوه عن طريق فرض سلطانها الخاص.

٢. التمرد ضد الحكام أو القوى السياسية. يشير العديد من ورود الفعل פָּשַׁע في الأدب التاريخي إلى كسر التحالف السياسي بتعبيرات محددة، سواء فيما يخص عصيان مؤاب (٢مل ١:١؛ ٥:٢، ٧) أو أدوم (٨:٢٠، ٢٢؛ ٢أخ ٢١:٨، ١٠) ضد يهوذا/ إسرائيل، أو العداوة ما بين إسرائيل ويهوذا (١مل ١٢:١٩=٢أخ ١٠:١٩). هذا التمرد السياسي يقدم إطاراً تصويرياً للإستخدام الاهوتي لـ פָּשַׁע (انظر أدناه).

٣. تمرد ضد يهوه. إن أغلب حالات ورود / פֶּשַׁע פָּשַׁע في الع. ق. تشير إلى التمرد الموجه ضد يهوه، ذو السيادة على إسرائيل (١مل ٨:٥٠). يصور العهد الموسوي يهوه كالشخص الوحيد الذي يمنح أو يرفض أن يمنح الغفران من أجل פֶּשַׁע (خر ٣٤:٧؛ عد ١٤:١٨؛ قا؛ يش ٢٤:١٩). إن يوم الكفارة هو الطقس الجماعي الوحيد

الذي فيه تزال خطية פֶּשַׁע (لا ١٦:١٦، ٢١).

يغزر اسم. والفعل بصفة خاصة في الأنبياء، ترد في أغلب الأحيان في إشعياء (٢٠مرة)، حزقيال (١٣مرة)، عاموس (١١مرة [انظرأعلاه]). كرر أولئك الأنبياء (وآخرون) استخدام פָּשַׁע / פֶּשַׁע لأن خدمتهم كانت قد كرست اهتماماً كبيراً بانتهاك إسرائيل للعهد سواء في الماضي أو الحاضر. لقد اتهموا إسرائيل بخرقهم علاقة عهدهم مع يهوه. يبدأ إشعياء نبوته بوصف علاقة يهوه مع إسرائيل بتعبير علاقة الأب بالإبن. رغم أن إسرائيل حصلت على رعاية يهوه الوفيرة الحانية، إلا أنها تمردت ضد أبيها (ذو السيادة عليها) (إش ١:٢) وواجهت دينونة شديدة (١:٢٨). خارج الاستخدام الوحيد لـ פֶּשַׁע في ٢٤:٢٠ (في قسم رؤيوي يصور دينونة الله النهائية واسترداد الأرض)، فإن باقي ١٧مرة ورود للفعل والإسم ترد في الإصحاحات ٤٠-٦٦. في هذه الإصحاحات يخاطب أشعياء الكثير من الموضوعات المماثلة التي واجهها كتاب أنبياء آخرون.

يُذكر الأنبياء بطريقة تصويرية شعب عهد الله بتمردهم (مدعوون "أمة متمردة،" حز ٢:٣؛ و"أولاد معصية،" إش ٥٧:٤)، إما بسبب إنهم مندفعين بشدة تجاه السبي، أم أنهم يحتاجون أن يدركوا مسئوليتهم للسبي (٤٣:٢٧؛ ٥٠:١؛ ٥٣:٥، ٨، ١٢). هناك علاقة سببية ومؤثرة بين تمردهم ضد يهوه واختبارهم العقاب الإلهي (حز ٢٠:٣٨؛ ٢١:٢٤[٢٩]؛ ٣٩:٢٤). ومع ذلك، فهذا السيناريو المؤلم لا داعي لأن يكون دائم، لأن يهوه يدعو إسرائيل للتوبة عن تمردها (حز ١٨:٣٠)، أنه هو الشخص الذي يمكن أن يسامح/ يمحو أفعالهم المتمردة (إش ٤٣:٢٥؛ ٤٤:٢٢؛ حز ٣٧:٢٣). يؤكد الرب أيضًا أنه سيأتي اليوم عندما لن يعود يتصف شعبه المختار بخارقي العهد (حز ١٤:١١). يتنبأ النبي إشعياء أيضًا (إش ٥٣:٥، ٨، ١٢) بمجيء عبد من نسل الحكم الداودي المثالي الذي يتضح في المزامير الملكية وإش ٩، و١١، الذي سيختبر موتاً مؤلماً بسبب تمرد شعبه الخاص.

يتنبأ دانيال بيوم مستقبلي لخاصته، عندما سيقوم ملك ويدنس تخم الهيكل. بسبب تمردهم، سيحول الله بعض الإسرائيليين لسلطة هذا الملك (دا ٨:١٢-١٣). هذا الملك سينذر بمجيء ملك آخر يقوم عندما يصل التمرد إلى ذروته (٨:٢٣؛ ٩:٢٤).

توجد الكلمة في أدب الحكمة/ الشعري ٣٦مرة (أي١٠مرة، مز ١٤مرة، أم ١٢مرة). في معظم هذه الحالات لا يسود توجه التمرد كما في الفقرات التاريخية أو النبوية، لأن خلفية العهد ينبر عليها بصورة أقل. وبالتالي، في أدب الحكمة يظهر פֶּשַׁע عادة كتعبير عن الإنتهاك القانوني. تظهر الفكرة الرئيسية للتمرد في حالات قليلة (أي ٣٧-٣٤؛ مز ٢٥:٧؛ ٣٦:١[٢]) وتفهم

في ورود أخر. تشير جميع حالات פֶּשַׁע باستثناء واحدة في أيوب إلى أيوب نفسه، إما في أحد مراثيه (أي ٧:٢١؛ ١٣:٢٣؛ ١٤:١٧؛ ٣١:٣٣) أو في انتهار أليهو لأيوب (٣٣:٩؛ ٣٤:٦، ٣٧؛ ٣٥:٦؛ ٣٦:٩). يشير المرنم إلى פֶּשַׁע كسمة الأشرار (مز٣٦:١[٢]؛ ١٠٧:١٧)(وكسبباً للعقاب الإلهي (٥:١٠[١١]؛ ٨٩:٣٢[٣٣])، يصلي المرنم من أجل أو يشير إلى حقيقة الغفران (٢٥:٧؛ ٣٢:١، ٥؛ ٥١:١[٣]؛ ١٠٣:١٢)(ويطلب من الله أن يحفظه من פֶּשַׁע (١٩:١٣[١٤]؛ ٣٩:٨[٩]).

في الأمثال פֶּשַׁע هي ثمرة شفاه الرجل الشرير (أم١٢:١٣). إن كلمات פֶּשַׁע هي شرك له (٢٩:٦). ومع ذلك فإن البار ليس لديه "شفاة عاصية" (١٢:١٣). يتضمن هذا الـ פֶּשַׁע كلمات تجلب النزاع والسخط (١٠:١٢؛ ٢٩:٢٢). يجعل التشويش/ المعصية (פֶּשַׁע) الأرض جميعها في اضطراب (٢٨:٢). إن سوء معاملة وسلب الوالدين ينشيء تجاهل واضح لمسئوليات العلاقة القومية تجاه الأخرين (٢٨:٢٤). إن أفعال פֶּשַׁע هي أفعال الأشرار/ الأثمين (٢٩:٦، ١٦). إن اختبار פֶּשַׁע يسبب التغرب ما بين الإخوة (١٨:١٩). هذه الأمثلة توضح حقيقة أن פָּשַׁע / פֶּשַׁע هي الإخفاق في العمل بحكمة تجاه الأخرين، وخاصة بطرق تخلق نتائج مدمرة داخل المجتمع.

يمثل كل ورود لـ פֶּשַׁע في أدب الحكمة، سواء كان موجهاً للإخوة أو لله، شكلاً من التمرد تجاه الله أيضًا. فكما أن الرب الحاكم الذي يتطلب طاعة من تابعيه ويتوقع من خاضعيه أن يظهروا الرحمة والعدل لإخوانهم الخاضعين لهم، فأي إنتهاك يمثل رفض لسلطته.

ب. ت تبين السبعينية بشكل واضح المجال اللغوى الواسع لـ פֶּשַׁע، داخل إطار التعبيرات/ المفاهيم عن الخطية (الخطايا). لقد وظف المترجمون الفعل ἀσεβέω، يتصرف بدناسة، يرتكب عدم التقوى، يتمرد/ يخطيء ضد الآلهة/ الله؛ ἀφίστημι، يسبب، يقوم بثورة، تمرد؛ يزيل عن؛ يتحفظ من؛ ἀνομέω، يتصرف ضد القانون، مخالف للقانون. للاسم ἀδικία, ἀδίκημα، إثم، فعل/ تصرف آثم؛ ἁμαρτία, ἁμάρτημα، خطية، خطأ، فعل خاطيء، فعل؛ ἀνομία, ἀνόμημα بلا قانون، فعل/ عمل غير قانوني؛ ἀσέβεια، غير تقوى، تدنيس؛ παράπτωμα، تعدي، زيعان، جمعهم مصادق عليهم. هذه الكلمات لا تنصف تمامًا الاستخدام المرن لـ פֶּשַׁע في العـ. ق. لاحظ Knierim (*THAT* 1:548) بصفة عامة، أن ٦كلمات يونانية فقط هي التي تستخدم لترجمة أكثر من ٢٦كلمة عبرية عن الخطية. في حالة חַטָּאת / פֶּשַׁע (إلخ) تترجم السبعينية هذه مستخدمة أول كلمتان أعلاه بصورة شائعة، لكن تستخدم كلمات متنوعة أكثر لـ פֶּשַׁע

تعتبر القرينة كلها هامة لالتقاط معنى الكلمة العبرية.

في DSS يوجد الفعل (٤مرات+) واسم. (٤٩مرة+). تظهر في هِفْعِيل. للمرة الأولى (4Q 184:1, 4, 15). تستمر الكلمة بمفهومها كما في الع. ق. مع إش ٥٩:٢٠؛ ٢٤:٦٦ الذي يؤثر بصورة كبيرة على معناها (1QS 10:20; 1QH 2:9; 4Q 491:8-10). تمتد استخدامات الع. ق. (قا؛ مز٢٥:٧؛ 11QPsa 24:11). يوجد توازي جديد مع פֶּשַׁע ‖ נִבְלוּל. تتقابل طهارة (טָהֵר) الله مع פֶּשַׁע، (1QH 3:21; 11:10). يوجد التزاوج שִׁמָּה פֶּשַׁע ‖ אֵ أيضًا (1QS 1:23; 9:4). هناك إزدواجات هامة أخرى.

في عبر. مت. يستمر الفعل في استخدامه النشط، بمعنى متعمد، عاصي (قا؛ Yoma 4:2; 6:2). إن פֹּשֵׁעַ هو متعدٍي متعمد. يعني الفعل أيضًا كما في الع. ق.، أن يكون خائنًا (Gen R. s. 52؛ أم ١٨:١٩). يوجد هِفْعِيل. كما في قمران هنا أيضًا بمعنى يسبب التعدي (Num R s. 9؛ ٩؛ خر٢٢:٨). يوجد أيضًا اسم. פֶּשַׁע، تمرد، خطية (Gen R. S. 22; see Jastrow 2:1247 لشواهد إضافية).

ع. ج في الع. ج. تترجم ἁμαρτάνω أساساً חָטָא، لكن في الأغلب كان المقصود منها تعبير عام يترجم פֶּשַׁע, נָשָׂא، وעָוֹן أيضًا (قا؛ Knierim, *THAT* 2:549 الذي يحذف פֶּשַׁע). إن جميع الكلمات المستخدمة في السبعينية لترجمة פֶּשַׁע تستخدم أيضًا في الع. ج.، لكن من الصعب معرفة ما إذا كان الكاتب قاصداً פֶּשַׁע، حيث أن الكلمات العبرية عن الخطية تترجم بنفس الكلمة. في الأغلب كان المقصود بـ ἀσέβεια كلمة פֶּשַׁע التي من الع. ق.

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד² [yāsad²] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כָּשָׁה [kšh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לִיץ [lṣṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh ¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr ¹] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשע [pšʿ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qᵉšî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šᵉrirût] (عناد، #٩٢٤٤).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʾ] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh ¹] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [pšʿ] (يتمرد، ينتهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 6:31-40; *THAT* 2:488-95; *TWAT* 6:791-810; F. Andersen and D. Freedman, *Amos*, 1989; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1983; B. Childs, *The Book of Exodus*, 1974; A. Gelin, "Sin in the Old Testament," in *Sin in the Bible*, 1964, 9-39; J. Hayes, *Amos the Eighth Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988; J. Hyatt, *Exodus*, 1971; R. Knierem, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, 1965; L. Kḫler, "Zu Ex 22, 8," *ZAW* 46, 1928, 213-18; B. Napier, "Isaiah and the Isaian," in *SVT* 15, 1965, 240-51; M. Noth, *Exodus*, 1962; S. Porubcan, *Sin in the Old Testament*, 1963; H. Wolff, *Joel and Amos*, 1977.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٧٣٢٣ (פֵּשֶׁר [peser]، حل)، ← #٧٣٥٤

7324	פֵּשֶׁת

פֵּשֶׁת [peset] عيدان الكتان (#٧٣٢٤)؛ פִּשְׁתָּה [pistâ]، عيدان الكتان (#٧٣٢٥).

ع. ق ١. كان الكتان والصوف أشهر المواد المستخدمة لصناعة الأقمشة في الشرق أثناء فترة الع. ق. (أم ٣١:١٣؛ هو ٢:٥[٧]، ٩[١١]). يُصنع الكتان من عيدان الكتان (*Linum usitatissmum*)، التي تنبت عبر الش. أ. ق. إن أقدم القصاصات القماشية من Catal Hüyük في تركيا من فترة Neolithic يُعتقد أنها من الكتان (حوالي 6000 BC; see James Mellart, Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia, 1967, 119-20, plates 116-18). في مصر، يُدلل على الكتان من Fayum A culture، التي عن طريق كربون ١٤ يرجع تاريخها إلى حوالي ٤٠٠٠ ق. م. (Fred Wendrof, "Egyptian Prehistory: Some New Concepts," *Science* 169, 1970, 1168). نمى الكتان في فترة ما بين ٤٠٠٠-٣٠٠٠ ق. م. في تل الجازول Teleiât el-Ghassul، موقع عبر الأردن، بينما تواجد في فترات العصر البرونزي الرابع (حوالي ٢٣٠٠-٢٠٠٠ ق. م.) عند تل العاريني Tell el-Areini في كنعان (Borowski, 98).

رغم أن الكتان قد يكون أُستورد أثناء فترة العهد القديم، فإن ذكر حصاد عيدان الكتان في تقويم جازر (حوالي ٩٠٠ ق. م.) كجزء من الدورة الزراعية، يقترح أن الكتان كان يُستخدم بكثرة في إسرائيل أثناء فترة الع. ق. حتى يُصنع الكتان، كان لابد أن يمر النبات (פִּשְׁתָּה) بمرحلة طويلة من الحصاد (الإلتقاط) إلى التجفيف، النقع لمدة أسابيع، ثم التجفيف مرة أخرى حوالي سنتين قبل أن تُستخرج

الألياف من الساق و يغزل إلى خيوط (قا؛ Forbes, 32). تتضح الفترة الطويلة للتجفيف في قصة راحاب التي خبأت الجواسيس العبرانين تحت عيدان الكتان على سطح بيتها (يش ٢:٦). إن الأطوار المتعددة لإنتاج الكتان موثقة بصورة تصويرية في مقابر الصعيد المصري في دير الجبراوي Deir el-Gebrawi (ca. 2400), Meir, el Bersheh, and Beni Hasan (حوالي ٢١٠٠-٢٠٠٠ ق. م.).

كان الكتان المصري معروفاً بجودته العالية ولونه الأبيض الناصع. إن العباءات الكتانية الباقية بالفعل لا تُظهر البياض الأصلي، لكن الرسومات على بردية سفر الموتى Book of the Dead تُظهر الموتى واقفين أمام المحكمة الإلهية للدينونة الأخيرة مرتدين أقمشة ناصعة البياض. رغم أن كنعان وإسرائيل المتأخرة كانت تزرع كتانها الخاص، وكان لديها صناعة كتان جيد، فإن الكتان المصري كان ذو تقدير عالي في آسيا الغربية (أم ١٦:٧). تسجل بردية القرن الحادي ق. م. "سجل ونامون Report of Wenamun" أن الكتان كان من بين الاشياء التي أحضرت إلى Byblos كمبادلة للأخشاب (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature 11*, 1976, 227).

٢. يذكر الكتان على نحو واسع في الع. ق.، وهناك تعبيرات مختلفة لأنواع وخامات من الكتان בַּד (#٩٦٥) ترد منذ المصادر المبكرة إلى المتأخرة في الع. ق. هذا النوع من الكتان كان يستخدم لثياب الكهنة (خر ٢٨:٤٣؛ ٣٩:٢٨؛ لا٦:١٠[٣])، بما فيه "إفود الكتان" الذي كان يلبسه الكهنة (١صم ٢:١٨؛ ٢٢:١٨) وكان يطلق عليه "الكتان المقدس" في لا ١٦:٤. يترجم التعبير שֵׁשׁ (#٩٢٥٤) عادة "الكتان النقي"، المشتق من الكلمة المصرية *ssr* أو *ss*، (*HALAT* 1013; *WbaS* 4:539). من بين الورود الـ٣٦ لـ שֵׁשׁ، تستخدم أغلبها بالارتباط بالملابس المزخفة الكهنوتية وتأثيث خيمة الاجتماع في سفر الخروج. إن الثياب "الكتان النقي" الذي حصل عليها يوسف من فرعون في مصر كانت بلا غرابة مصنوعاً من שֵׁשׁ. هناك ورودين فقط (أم٣١:٢٢؛ حز ١٦:١٣) داخل قرينة لا ترتبط بمصر، بينما شواهد الخروج ترد في غضون أشهر بعد رحيلهم من مصر، وقصة يوسف حدثت بالفعل في مصر.

هناك تعبير أخر يترجم "كتان" في الترجمات الإنجليزية هو בּוּץ (#١٠٠٩). توجد في الع. ق. في نصوص العصور المتأخرة فقط، أي، من فترة السبي إلى ما بعد ذلك (١أخ ١٥:٢٧؛ ٢أخ ٢:١٤؛ ٣:١٤؛ ٥:١٢؛ أس ١:٦؛ ٨:١٥؛ حز ٢٧:١٦). تتشارك בּוּץ مع أكد. *bûsu* فقط في النصوص الآشورية الحديثة Neo-Assyrian والبابلي الحديث Neo-Babylonian توجد *bûsu*، دالة على ظهورها المتأخر في الشرق الأدنى (*CAD* 2:350).

يستخدم التعبير חוּר (#٢٥٨٠) في وصف خيط الكتان النقي المستخدم في قصر أحشويرش في سوسة (أس ٦:١؛ ١٥:٨) ويرتبط بمعنى الكلمة "يكون أبيض" (*HALAT* 283). ترد אֵטוּן (#٣٥٥) مرة في أم ١٦:٧، في عبارة "كتان ملون من مصر" يبدو أن هذه الكلمة مشتقة من التعبير المصري *idmi*، بمعنى "قماش أحمر" (*HALAT* 36; *WbaS* 1:153). لا يجب أن تترجم כַּרְפַּס (#٤١٥٨) ككتان. إنها كلمة سنسكريتية (لغة هندية قديمة) للقطن وترد فقط في أس ١:٦ (*HALAT* 456). لا يعرض القطن في الش. أ. ق. حتى حوالي ٧٠٠ ق. م.، حيث يُذكر في سجلات سنحاريب؛ فلم يكن معروفاً بصورة كبيرة حتى بضعة قرون لاحقة (Forbes 45-46).

٣. كانت العباءات الكتانية أكثر برودة عن الصوف، وبالتالي، فقد كانت مريحة خاصة بالنسبة لطقس الش. أ. ق. الدافيء. ومن ثم، فإن الاستخدام الكبير للكتان في الملابس الكهنوتية المزخرفة لا يحمل دلالة رمزية محددة في الع. ق.. ربما كان يستخدم الكتان في خيمة الاجتماع أيضًا لأنه كان متاحاً للإسرائيليين الذين تركوا مصر حديثاً. لا يوجد شيئًا في الع. ق. يقترح أن هناك دلالة لاهوتية محددة في توجيه الله لاستخدام خامات الكتان للكهنة وبناء القدس.

إن سبب إنهاء الله عن مزج الصوف والكتان في الثياب (تث ٢٢:١١) غير معروف. هذا القانون، بجانب قوانين أخرى في الأعداد السابقة (ع. ٩-١٠)، يتعامل مع المزج الغير ملائم. قد يمثل هذا تعليماً خالصاً لتذكير الإسرائيليين أنهم شعب مقدس، لا يجب بالمثل أن يختلطوا بالأمم ومؤسساتهم الدينية والثقافية.

البيبلوجرافيا

Oded Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 1987; R. J. *Forbes Studies in Ancient Technology*, 1956, 4:27-49.

جمس كي. هومير *James K. Hoffmeier*

٧٣٢٥ (פִּשְׁתָּה [*pistâ*]، عيدان الكتان)، ← #٧٣٢٤

٧٣٢٦ (פַּת [*pat*]، قطعة، كسرة)، ← خبز

7327	פְּאֵר

פֹּת [*pot*]، جبهة، جبين (#٧٣٢٧).

ش. أ. ق يعني اسم. الأكادي *ptu* جبين.

ع. ق يظهر اسم. مرتين في الع. ق. في إش ١٧:٣ يوازي קָדְקֹד. تترجم NIV فروة الرأس، لكن ترجمة جبين أكثر احتمالاً. تظهر أيضًا في ١مل ٥٠:٧، حيث يشير اسم. إلى شيء مرتبط بأبواب الهيكل. تترجم NIV تجويف، لكن قد تشير أيضًا إلى الأبواب الأمامية.

يقترح Dahood أن هذه الكلمة لابد أن تقرأ في مز١٩:٧[٨]. يحمل النص الماسوري פֶּתִי، بمعنى بسيط (#٧٣٤٣؛ NIV "شهادات الرب صادقة، تصيير البسيط حكيماً"). يريد Dahood أن تقرأ פִּתִי، مترجماً "عقلي" هذه محتمل، إنما هذا التعديل ليس له دعم نصي.

رأس: ← אַף [*'ap* [2]] (الوجه، غضب، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [*gulgōlet*] (المجذاف، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [*l^ehî* [1]] (عين، أنف، عظمُ فك، ذقن، خدُّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [*mēṣaḥ*] (الجبهة، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [*m^etall^e'ôt*] (عظمُ الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [*pānîm*] (الوجهُ، منظورٌ، اقتحامُ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [*pōt*] (المقدمةُ، جبهةُ، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [*qodqōd*] (تاجُ الرأس، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [*rō'š* [1]] (الرأسُ، رئيسُ، بداية، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [*raqqâ*] (صدغُ [مِنَ الرأسِ]، #٨٣٧٧).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, Psalms I, AB, 1965, 123.

هارفي إف. روي *Harry F. van Rooy*

7329	פַּת־בַּג

פַּת־בַּג [*pat-bag*]، تاريخياً؛ פַּתְבַּג [*patbag*]، كمية محددة من الطعام (الملكي)، طعام المائدة؛ ومع ذلك، عن طريق الأصل اللغوي الشائع ، פַּת [*pat*]، جزء/ كسرة + בַּג [*bag*]، (تُقرأ.[*baz*] בַּז : ›)، فريسة، لحم، طعام) > قطعة صغيرة/ لقمة من الطعام (٦مرات؛ #٧٣٢٩؛ *HALAT* 925a).

ش. أ. ق يشتق هذا التعبير في الأغلب من الفارسي القديم *pitfa-baga* (خط مسماري cuneiform *pitipabaga*) جزء، حصة > (*pitav* طعام + *baga*، حصة موزعة، رغم أن إشتقاق العنصر الأول مازالَ غير مؤكد [قا، Koschaker, 174-75]) (أيضًا، أصلاً، Lagarde, 186; cf. Klein, 536a). يظهر التعبير ككلمة دخيلة في Sanskrit, اللغة الهندية القديمة، *bratibfgha* وفي اليونانية ποτιβάζις (قا؛ Lagarde, 186; Scheftelowitz, 311; Ellenbogen, 141; Eilers, *Iranische Beamtennamen*, 77)؛ تعني في الآرامي المصري פתפא (حصة) من الطعام، زاد من الطعام، حصة (Eilers, 331, 333b; G. R. Driver, 61).

ع. ق ربما بسبب أن العديد من نصوص الع. ق. الأخرى تستخدم العبرية פַּת، كسرة، في مصطلح פַּת־לֶחֶם، قطعة/ كسرة من الخبز/ الطعام (تك ١٩:٥؛ قض ١٩:٥؛ ١صم ٢:٣٦؛ ٢٨:٢٢؛ امل ١٧:١١؛ أم ٢٨:٢١؛ أو الجمع פְּתוֹתֵי־לֶחֶם؛ حز ١٣:١٩)، فقد افترض ناسخوا النص الماسوري أن التعبير الغامض פַּתְבַּג لابد أن يُقدم ككلمتين، פַּת قطعة صغيرة/ كسرة + בַּג، (تُقرأ.: בַּז، فريسة، لحم، طعام) ومن ثم، يفصلون الأجزاء المفترضة من التعبير مع metheg، פַּת־בַּג، جزء قليل من الطعام، طعام شهي، طعام لذيذ. من بين الترجمات القديمة، البيشيطة للسريانية calques with *patbaga'* *patbaga'*، طام شهي، طعام مختار. قد تحتفظ ترجمات قديمة أخرى بمفهوم قريب من التعبير المشتق الفارسي: تترجم السبعينية بـ τράπεζα، مائدة، مائدة طعام، عبر دا (باستثناء δεῖπνον، وجبة، طعام، عبر دا ١ (باستثناء *mensa*، مائدة، في ١:٨)، و*panis*، خبز، رغيف (خبز)، طعام، ١١:٢٦.

ترد جميع استخدامات الع. ق. الست للتعبير في سفر دانيال (دا ١:٥، ٨، ١٣، ١٥، ١٦؛ ١١:٢٦)، وهو سفر يحتفظ بالعديد من التعبيرات الفنية ذات أصل فارسي قديم (قا؛ S. R. Driver, 501 n. *, 506-7). يرتبط التعبير פַּתְבַּג، حصة من الطعام، جدول الحصص التموينية، بعادة ملوك فارس التي يصفها Xenophon بإرسال حصص الطعام أو الشراب من المائدة الملكية لأصدقاء مفضلين غير موجودين (*Anabasis* I.ix.25-26; *Cyropaedia* VIII.ii.3-4).

ب. ت في العبري ما بعد التوراتي يشيع استخدام פַּת، جزء صغير، قطعة (من الخبز) بمفردها (دون اسم إضافي للمادة) لوصف قطعة من الخبز (قا؛ Jastrow, 1249b-50a)؛ مع ذلك، فإن التعبير פַּתְבַּג ينقص تمامًا من العبري ما بعد التوراتي فيما عدا في 1QIsa[a] (قا؛ L. Koehler and W. Baumgartner, *Supplementum ad lexicon in Veteris Testamenti libros*, 1958, 181). في السيراني تحولت الكلمة الدخيلة الأصلية *patbaga'* إلى الكلمة الأكثر شيوعاً *patbaga'*، شهية، كسرة منتقية (Payne Smith, 442a; cf. Ellenbogen, 141; Wagner, 96) التي تتصل بالإسم *path^ega'*، يطهي، متجر حلوى، و الفعل المشتق ethpalal\اسمي*'etpatbag*. (> * *patbaga'*، أن يتغذى على الطعام لذيذ المزاج) (Payne Smith, 442a).

طعام: نصيب، توفير: ← אָכַל [*'ākal*] (أكل، استهلك، التهم، #٤٣٠)؛ ← אֲרֻחָה [*'^aruḥâ*] (إعانة، #٧٨٦)؛ ← לֶחֶם [*leḥem*] (طعام، خبز، #٤٣١٢)؛ ← פַּת־בַּג [*pat-bag*] (حصة- طعام، حصة مائدة، #٧٣٢٩)؛ ← צַיִד [*ṣîd*] (توفير نفسه، تجهيز نفسه في التعريف المعجمي، #٧٤٧٢).

البيبلوجرافيا

F. Altheim and R. Stiehl, *Die aramاischen Sprache unter den Achaimeniden*, 1958-, 21; G. R. Driver,

Aramaic Documents of the Fifth Century B.C., 2d ed., 1957, 61; S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the OT*, 9th ed., 1913, 501 n. *, 506-7; E. D. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 536a; P. A. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 1866, 73, 186; M. Ellenbogen, *Foreign Words in the OT*, 1962, 141; W. Eilers, *Iranische Beamtennamen in der keilinschriftlichen* ˍberlieferung, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 25/5, 1940, no. 3, * *pitfabaga*, 59-81; idem, "Neue aramᴗkische Urkunden aus ؤ gypten," *AfO* 17, 1954-1956, (322-35) 331, 333b; P. Koschaker, "Zur Frage der Koranübersetzung: Keilschriftforschung," *OLZ* 47, 1944, 174-75; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; J. Scheftelowitz, "Zur Kritik des griechischen und massoretischen Buches Esther," *MGWJ*, NS 47, 1903, (24-37, 110-19, 201-13, 289-316) 311; M. Wagner, *Die lexicalischen und grammatikalischen Aramᴗismen im alttestamentlichen Hebrᴗisch*, BZAW 96, 1966, 96, no. 240.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

7330 פִּתְגָם

פִּתְגָם [*pitgam*]، إسم، حكم، كلمة (#٧٣٣٠).

ع. ق في الأغلب من أصل فارسي (Cameron, 169)، ترد هذه الكلمة ٦مرات في الأجزاء الآرامية وفقط مرتين في الأجزاء العبرية في الع. ق. بجانب المعنى الأعم (كلمة، استجابة؛ عز ٤:١٧؛ ٥:٧، ١١؛ دا ٣:١٣؛ أيضًا سير ٥:١١؛ ٨:٩)، تشير الكلمة إلى "مرسوم" ملكي (عز٦:١١؛ أس ١:٢٠).

في جا ٨:١١، غير واضح ما إذا كان "الحكم القضائي" (פִּתְגָם) في قضية هو إلهي (أيضًا M. E. Eaton, *Ecclesiastes*, TOTC, 1983, 123) أو إنساني. في حكم حلم نبوخذنصر (دا ٤:١٧[١٤])، انظر גְּזַר، قرار (#١٦١٥؛ Goldingay, *Daniel*, 92) (كتاب: لاهوت).

ناموس الله: ← חֹק [*ḥōq*] (قسمة، إلتزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [*miṣwâ*] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [*ʿēdût*] (أحكام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [*piqqûdîm*] (إتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [*ʾbîṭûb*] (إتجاه ، توصية، قانون، الناموس، #٩٣٦٨)؛ ← الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت.

البيبلوجرافيا

G. Cameron, "Persepolis Treasury Tablets Old and New," *JNES* 17, 1958, 161-76; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1983, 108-12; F. Ntscher, "Schicksalglaube im Qumran und Umwelt," *BZ* 3, 1959, 205-34; 4, 1960, 98-121; idem, "Himmliche Bücher und Schicksalglaube in Qumran," *RevQ* 1, 1959, 405-11.

إميل نيكول *Emile Nicole*

7331 פָּתָה

פָּתָה [*patâ* I]، قَلْ. يكون عديم الخبرة ، كن ساذجة، نِفْعَلْ. يتم خداع، هِفْعِيل. خداع، وإقناع، بُعَّلْ. يكون فاسد، فساد (#٧٣٣١)، פְּתִי [*petî* I]، اسم. ساذج، شخص ساذج (#٧٣٤٣)، פְּתִי [*petî* 2]، البساطة (#٧٣٤٤).

ش. أ. ق يشترك الجذر العربي *aatan* مع الإسم פְּתִי. بالنسبة للفعل، قا؛ العربية *fata*، فتى؛ أوغا. *pty/w*، يضعف، يضلل؛ والأثيوبية *twof/owotof*، يشتهي، يرغب.

ع. ق ١. على الأرجح يرتبط פְּתִי بالفعل פָּתָה، الذي معناه الأساسي يفتح. إن أشهر صيغ פָּתָה هي في بيعِّل.، بُعَّل.، و ni. إنها تنقل معاني يغري، يغوي، يخدع (خر٢٢:١٦[١٥]؛ قض ١٤:١٥؛ ١٦:٥؛ ٢صم ٣:٢٥؛ أم١:١٠؛ ١٦:٢٩؛ ٢٤:٢٨؛ هو ٢:١٦)، أو مغوي، مغري، مخدوع (أي ٣١:٩؛ إر ٢٠:٧، ١٠). ومع ذلك، فإن صيغة بُعَّل. لـ פָּתָה في أم ٢٥:١٥ تحمل معنى إيجابي: يكون مقنعاً. يعكس كل هذا الورود إنفتاح الذهن على المؤثرات الخارجية. عندما تستخدم פָּתָה رمزياً، تعني أن يكون مفتوح، ساذج الذهن. تتوازي قَلْ. اسمفا.. لـ פָּתָה بـ לֵב אַיִן (شخص بدون إحساس؛ هو ٧:١١)، חֲסַר לֵב (الذي ينقصه الفهم؛ أم ٧:٧؛ ٩:٤، ١٦)، أو אֱוִיל، أحمق (اي ٥:٢؛ قا؛ أم ١٤:١٨). يرتبط معنى قَلْ. اسمفا.. لـ פָּתָה في هاتين الفقرتين بـ פְּתִי.

٢. تظهر פְּתִי (الجمع פְּתָאִים פְּתָיִם) ١٩مرة في الع. ق. : الأمثال (١٥مرة)، المزامير (٣مرات)، وحزقيال (مرة). في مزامير التوارة، פְּתִי، سذاجة، تشير إلى الشخص الناقص الحكمة لكن يمكن أن يصبح حكيماً من خلال تلقي وتعلم الناموس (مز ١٩:٧[٨]؛ ١١٩:١٣٠). تشير פְּתִי حز ٤٥:٢٠ إلى الشخص الجاهل (Zimmerli, Eichrodt, NJPSV, RSV, NIV) بوصايا الرب وقد اقترف خطية دون قصد (قا؛ لا ٤).

في الأمثال، פְּתִי، ساذج، الشخص الذي ينقصه עָרְמָה، فطنة (أم ١:٤؛ ٨:٥؛ ١٩:٢٥)، חָכְמָה،

حكمة (٢١:١١؛ قا؛ مز ١٩:٧[٨]، أو בִּינָה، تمييز (أم ٩:٦؛ قا؛ ١٩:٢٥؛ مز ١٣٠: ١١٩). פֶּתִי هي عكس עָרוּם، فطين (أم ١٤:١٥، ١٨؛ ٢٢:٣؛ ٢٧:١٢)، لكن قريبة من חֲסַר־לֵב، الشخص الذي ينقصه علم. أنه غير قادر على تمييز الحق من الكذب؛ يصدق كل شيء (١٤:١٥). إنه لا يعرف كيف يكتشف الخطر ويتجنبه؛ فهو يتوجه مباشرة له ويعاني بسببه (٢٢:٣؛ ٢٧:١٢). رغم أن פֶּתִי هو جاهل، إلا أنه بعكس לֵץ، المستهزيء، قابل للتعلم، وسوف يتعلم عندما يرى عقاب الأخير (١٩:٢٥؛ ٢١:١١). إن التنبير في ١٩:٢٥ و٢١:١١هو على قابلية تعلم وتلقي الـ פֶּתִי وعلى أولئك .חָכָם الحكماء، وןָ נָב، فهماء.

في أجزاء الحكمة المشخصة في الأمثال، رغم أن פֶּתִי، ساذج، تستخدم مع כְּסִיל، أحمق (أم ١:٢٢، ٣٢؛ ٨:٥) ولֵץ (مستهزيء؛ ١:٢٢)، فإن الثلاث كلمات غير مترادفة. إن الفرق الأكبر بين هذه الكلمات هي أن פֶּתִי تستخدم دائمًا بمعنى محايد، دون دلالة سلبية لآخرين (Pan, 125-55). مجموعات مختلفة من الناس لها إستجابات مختلفة لدعوة الحكمة. إن פֶּתִי، مثل נַעַר، الشاب (١:٤؛ ٧:٧)، ذو العقل البسيط، يغوى بسهولة (١:٣٢؛ ٩:١٦-١٨؛ قا؛ ٧:٧، ٨). باختصار، פֶּתִי هو الشخص الجاهل والساذج الذي لا يكره المعرفة، إنما متقبل، ومستعد دائمًا أن يتعلم أو يدرس (أمثال: لاهوت).

في مز ١١٦:٦، פֶּתִי وشخص بسيط، ويستخدم بطريقة غير معتادة لضمنا التواضع صاحب المزامير. وهنا يذكرنا بالمعنى الإيجابي من "طوبى لأنقياء القلب" في الإقليم الشمالي (مت ٨:٥).

ب. ت في QL تستخدم على الأقل مرة بطريقة مقارنة، عندما تعني التقي والمتواضع في قمران (1QpHab 12:4; cf. 1QpMicah). وبالتالي، פֶּתִי، شخص بسيط، يمكن أن تعني شخص وديع الذي هو متواضع، قابل للتعلم، ودائمًا مستعداً للتعلم. ومع ذلك، فهذا الاستخدام لـ פֶּתִי قاصر على الأرجح على الحالات يشير فيها المتحدث إلى نفسه أو إلى المجتمع نفسه.

פֶּתִי في RL (مثل BTalm Shab. 32b, 69a, 152a) وفي عب الحديثة. يشير إلى كونه أغرى بسهولة.

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← אֱוִיל ¹ [ʼewil ¹] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [bʽr ⁴] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [hll ³] (يُشَوَّش، يكون أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [ksl ¹] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [lhh] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [nbl ²] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [skl] (يتصرف بحماقة، يُحَمِّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [pth ¹] (يكون غرًا، يكون ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שׁגע [šgʽ] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [tpl] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠).

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בין [byn] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [ṭʽm] (يتذوق، يختبر، يحس، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע ¹ [ydʽ ¹] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר ¹ [nkr ¹] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם ² [ʽrm ²] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל ¹ [śkl ¹] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [byn] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [ḥkm] (يكون حكيما، يصبح حكيماً، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע ¹ [ydʽ ¹] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר ¹ [ysr ¹] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָּה [ʽoqbâ] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם ² [ʽrm ²] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصاً بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל ¹ [śkl ¹] (ينجح، يفهم، يجعل شخصاً حكيماً، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

THAT 2:495-98; *TWOT* 2:742-43; S. H. Blank, "Folly," *IDB*, 2:303-4; T. Donald, "The Semitic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; S. A. Mandry, *There Is No God! (A Study of the Fool in the OT, Particularly in Proverbs and Qoheleth)*, 1972; W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs*, 1929, lxxxiv-vii; D. Kidner, *Proverbs*, 1964, 39-41; C-W. Pan, "A Study of the Vocabulary of Education in Proverbs 1-9," dissertation, University of Newcastle upon Tyne, 1987, 124-62.

تشو وي بان *Chou-Wee Pan*

٧٣٣٤ (פִּתּוּחַ [pittûaḥ]، حفر)، ← #٧٣٣٨

٧٣٣٦ (פְּתוֹת [pᵉtôt]، كسرة)، ← # خبز

7337	פָּתַח

פָּתַח [patah ¹]، فَتَح، غَزا، أخضع، أطلق، حرر، نهى (#٧٣٣٧)؛ اسم. מִפְתָּח [miptah] فتح الشفاة (#٥١٥٧)؛ פֶּתַח [petah]، فتحة، دخول (#٧٣٣٩)؛ פֵּתַח [petah]، كشف، اتصال (#٧٣٤٠)؛ פִּתָּחוֹן [pittahôn]، فتحة (#٧٣٤١).

ش. أ. ق يصادق على الفعل بصفة كبيرة في اللغات السامية: أكد. (AHw, 858b-861b) petû؛ أوغا. pth I (UT, 2130)؛ العربية fataha الأثيوبية efoth؛ ع. ج. ق fth؛ الآرامية القديمة (KAI 224:8-9)؛ الفينيقية (KAI 10:4, 5)، وحتى في المصرية ككلمة سامية دخيلة (WbAS 1:565).

ع. ق ١. يظهر الجذر פָּתַח ٣٢٧مرة في العه. ق.، ١٣٦ منهم في صيغة الفعل פָּתַח (واثنين منهم، دا ٦:١١ و٧:١٠، هما في الأجزاء الآرامية في العه. ق). هذه الحالات تشتق من الجذر كما يلي: قَلْ. ٩٧مرة؛ نِفْعَل. ١٨مرة؛ بِيعِّل. ١٨مرة؛ peil (الآرامي) مرتين؛ هِتبَعيل. مرة.

إن الترجمة الأكثر إنتشارًا، تقريبًا الحصرية الوحيدة في قَلْ. هي فتح. يوجد نفس هذا المعنى في نِفْعَل. (يكون مفتوحًا، تك ٧:١١؛ حز ١:١)، لكن قد نجد معاني أخرى مثل: يكون محلولاً (إش ٥:٢٧)، يكون مسكوبًا، يجعله محلولاً (إر ١:١٤)، يكون مفتوحًا لـ (نا ٣:١٣). في بِيعِّل. قد نجد، بالإضافة إلى فتح (أي ٤١:١٤[٦]؛ إش ٨:٤٨؛ ١١:٦٠)، حر، مفرغ (تك ٣١:٢٤)، ينزع السلاح، يجرد (إش ١:٤٥)، يطلق حرًا (مز ٢٠:١٠٥)، يزيل، يخلع (إش٢:٢٠)؛ يمهد (أرض صلبة) (٢٤:٢٨).

٢. ترتبط الأسماء التالية بالفعل: (١) פֵּתַח، كشف، إتصال، فقط في مز ١٣٠:١١٩ ("فتح كلامك ينير")؛ (٢) פִּתְחוֹן فتح، فقط في حز ٦٣:١٦ ("لن تفتحي فاك بعد، حرفيًا، "لن يكون لديك فيما بعد فتح الفم")، وفي حز ٢١:٢٩؛ (٣) מִפְתָּח، فتح الشفاة، ترد ١. في أم ٦:٨ب؛ (٤) פֶּתַח، فتح، مدخل.

ترد هذه الكلمة الأخيرة פֶּתַח ١٦٥مرة في العه. ق. يوجد أغلبها (٩٣مرة) في الخروج-العدد وحزقيال. في هذه الأسفار الأربعة تشير عادة إلى دخول مكان العبادة، أي، إما دخول خيمة الإجتماع، أي، المسكن بحجراته الداخلية (عد ٢٥:٣)، أو الدخول إلى الدار (٢٦:٣). لا يمكن للعلمانين أو الاويين (٧:٣) الدخول من خلال الفتحة إلى منطقة المسكن .

لكن ما المقصود بعبارة أن الشخص العلماني يجب أن يحضر قربانه ويقدمه "عند مدخل خيمة الإجتماع" (لا ٣:١)؟ من غير المرجح كما جادل Haran has argued (184) أن المقصود " بمدخل خيمة الإجتماع" هو مجرد الممر الرفيع للدار الذي يَمتد من بوابة الدخول إلى مذبح المحرقة، لأن פֶּתַח البيت (تك ١١:١٩؛ تث ٢١:٢٢؛ ٢صم ٩:١١) أو للبوابة (١مل ١٠:٢٢؛ ٢مل ٣:٧) تشير ليس فقط للفتحة نفسها، لكن إلى المنطقة التي أمام الفتحة مباشرة. ومن ثم، فإن פֶּתַח خيمة الإجتماع لابد أن تشير إلى الدار جميعها، من المدخل إلى الدار إلى مدخل الخيمة.

في الواقع ذكر في أعداد لاحقة قليلة (ع.٥) أن مذبح البرونز "عند مدخل خيمة الإجتماع" عُني به المنطقة أمام פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. بعكس الهيكل الهيرودسي الاحق، الذي يمنع دخول السيدات للدارعن طريق إلحاق أولاً دار خارجية تسمى "رواق السيدات" تسمح قوانين العه. ق. للسيدات الإقتراب من الـ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד (لا ٦:١٢؛ ١٥:٢٩؛ عد ١٨،١٦:٥ [حيث לִפְנֵי יְהוָה تكافيء وظيفياً לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד]؛ ١٣،١٠:٦[حيث وظيفة النذير كانت متاحة لكلا من الرجال والسيدات]).

٣. مع الفعل פָּתַח يكون المفعول به الأكثر تردداً هو "فم" (٢٢مرة) و"باب/ بوابة" (٢١مرة). رغم أن "الفم" هو العضو الجسدي الذي يستخدم بشكل دائم مع פָּתַח، إلا أن هناك أعضاء تعمل كمفعول به للفعل وهي الشفاة (أي ٥:١١؛ ٢٠:٣٢؛ مز ١٥:٥١[١٧])، العيون (١مل ٢/٢٩:٨أخ ٢٠:٦؛ ١مل ٢/٥٢:٨ أخ ١٥: ٧؛ نح ٦:١)؛ الآذان (إش ٥:٣٥؛ ٨:٤٨؛ ٥:٥٠)؛ الأيدي (تث ٨:١٥، ١١؛ مز ١٦:١٤٥).

٤. أن المفهوم الوارد في إش ٧:٥٣ بأن عبد يهوى الذي رغم الإهانة الجسدية، "لم يفتح فاه"، هي طريقة للتعبير عن أن العبد المتألم بدلاً من الإحتجاج على معذبيه، وثق في الله من أجل تبرئته. هناك متألمين أخرين لم يفتحوا فمهم ضد مسئيهم بما فيهم كُتاب مز ١٣:٣٨[١٤] و ٩:٣٩[١٠].

٥. إن الحالة المثيرة لإبكام حزقيال المفروض عليه (حز ٢٦:٣) يتبعها وعد الله بأنه في الوقت المناسب "سأفتح فمك" (حز ٢٧:٣). فيما بعد يُخبر النبي عن الشارد الذي سيجلب أخبار حزقيال عن سقوط أورشليم. في هذا الوقت "سيُفتح فمك" (حز ٢٧:٢٤). يوصف في حز ٢٢:٣٣ "وفتح فمي.. فانفتح فمي." ومن ثم، أي كانت طبيعة إبكام حزقيال (تختلف التفسيرات)، فهذا الإبكام لم يكن تاماً إنما مؤقت، وبالتالي، تظهر الإشارات إلى فتح الفم بأنها متوقعة وحقيقية. إن ذكر فم النبي الذي فتح بواسطة الله في الإقتران بخراب أورشليم، قد يبين أنه بمجرد أن تنزل الدينونة، سيكون هناك فرصة لكلمة جديدة من الله كيما تقال. لن يكون فيما بعد صامتاً تحت إكراه السفر، المملوء بالويلات والتحذيرات، الذي كان قد إبتعله من قبل.

٦. بجانب البشر، تستخدم عبارة فتح الفم على المغارة (يش ٢٢:١٠)، الأرض (عد ٣٢:١٦؛ ١٠:٢٦)، والحمار (٢٨:٢٢).

٧. هناك العديد من الإشارات في العه. ق. لفتح طاقات السماء/ المرتفعات. عندما تفتح مثل هذه الطاقات، تكون النتيجة إما الدينونة (تك ١١:٧؛ ٢:٨؛ اش ١٨:٢٤) أو البركة (٢مل ٢:٧، ١٩؛ ملا ١٠:٣). أو قد لا يكون هناك أي استخدام للطاقات، إنما ببساطة" فتحت السموات"

(حز ١:١)، ومن ثم، سمحت لله أن يعلن نفسه للنبي.

في الاقتران بفتح الطاقات السماء في بداية الطوفان خاصة (تك ٧:١١)، يمكن أن نقارن النص الأوغاريتي الذي يتعامل مع بناء قصر أو منزل بعل (IIAB, VII:17-19)، خاصة، الجدل ما بين بعل Baal وكوثر وهاسيس Kothar-wa-Hasis بخصوص وضع طاقة في القصر (أي، فتحة في السموات التي من خلالها سيمطر على الأرض). تقرأ الثلاثة سطور على النحو الاتي:

(١٧) ypth.hln.bbhtm دع طاقة تنفتح في القصر

(١٨) 'urbt.bqrb.[h]kl كوة/ سد في وسط القصر

(١٩) m.wy[p]th.bdqt.'rpt ودع صدع يفتح (في) السحب.

ع. ج ١. يقدم متى موعظة يسوع على الجبل (حرفيًا) "ثم فتح فاه وعلمهم" (مت ٥:٢). يبدو أن متى، باستخدامه هذه العبارة" فتح فاه" يستخدم مصطلح سامي يفتتح به المرء حواراً، وحواراً مقدساً. لأدلة في الع. ق. على نفس هذا المصطلح، قا؛ أي ٣:١؛ ٣٣:٢، ولورود ما بعد الأناجيل الع. ج. انظر أع ٣٤:١٠ (بطرس في بيت كرنيليوس). رغم الورود المتكرر لفتح الفم في الكتاب المقدس، إلا أن مت ٥:٢ هو الوحيد الذي يربط الفم بصفة بالتعليم.

٢. هناك ثلاثة مناسبات في الع. ج. تشير إلى السموات وهي مفتوحة. (أ) نزل الروح عندما فتحت السماء (مت٣:١٦/ لو ٣:٢١). (ب) رأى استفانوس يسوع عندما كان في أحوج الساعات إليه، وذلك عندما فتحت السموات (أع٧:٥٦). (ج) اندلعت حقيقة جديدة عن عناية الله باليهود والأمم في ذهن بطرس عندما رأى السموات مفتوحة (أع١٠:١١).

فتحة، دخول، مدخل: ← בּוֹא [bô'] (يذهب، يأتي، يصل، يدخل، #٩٩٥)؛ ← פָּעַר [pā'ar] (مفتوح على مصراعيه، #٧١٩٦)؛ ← פָּצָה [pāṣâ] (ينفتح، #٧١٩٨)؛ ← פָּקַח [pāqaḥ] (يفتح، #٧٢١٩)؛ ← פָּטַר [pager] (يفتح، يغزو، يستسلم، يتحرر، يفك، يحطم، #٧٣٣٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:820-52; TWOT 2:743-44; E. F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, Sheffield, 1989; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Clarendon, 1978; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; I. Robinson, "b^epetah 'eayim in Genesis 38, 14," *JBL* 96, 1977, 569; T. Worden, "The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament," *VT* 3, 1953, 273-97, esp. 281.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

7338 פָּתַח

פָּתַח [patah [2]]، بيعّل، بُعّل. نحت (#٧٣٣٨)؛ פִּתּוּחַ [pittûah]، اسم نَقش (#٧٣٣٤).

ش. أ. ق حالات مقترحة في الآرامية والفينيقية مفتوحة لتفسيرات أخرى، انظر *DNWSI*, 950, 951.

ع. ق في ٢أخ ٣:٧ (قا؛ مز ٧٤:٦) تصف بيعّل. من פָּתַח التزيين المماثل في الهيكل كما קָלַע، نحت (#٧٨٤٤)، في ١مل ٦:٢٩، ٣٢، ٣٥. هذا الفعل يكمل دائمًا بـ פִּתּוּחַ ليعرف طرق نقش أسماء الأسباط الإثني عشر على الأحجار الموضوعة على صدرة رئيس الكهنة وخواتم على الكتفين (خر ٢٨:٩؛ ٣٩:٦ [في ٣٩:١٤، ٣٠ ترد פִּתּוּחַ فقط])، كما في الصفائح الذهبية للعمامة الكهنوتية (٢٨:٣٦) والحجر الموضوع أمام يهوشع في زك ٣:٩. كانت الأحجار البرونزية في هيكل سليمان مزخرفة بأشكال بنفس الطريقة (١مل ٧:٣٦).

نحت، شق، نقش: ← חקה [ḥqh] (يكون منحوتاً، #٢٩٧٧)؛ ← חרת [ḥrt] (ينحت، #٣١٠٠)؛ ← פתח [ptḥ [2]] (ينقش، #٧٣٣٨)؛ ← קלע [ql' [2]] (ينقش، #٧٨٤٤).

Alan Millard

٧٣٣٩ (פֶּתַח [petah]، فتح، مدخل)، ← #٧٣٣٧

٧٣٤٠ (פֵּתַח [petah]، كشف، إتصال)، ← #٧٣٣٧

٧٣٤١ (פִּתָּחוֹן [pittahôn]، بساطة، شخص ساذج)، ← #٧٣٣١

٧٣٤٣ (פְּתִי [petî [1]]، ساذج، شخص ساذج (#٧٣٤٣)

٧٣٤٤ (פְּתִי [petî [2]]، بلاهة)، ← #٧٣٣١

7345 פְּאֵר

פְּתִיגִיל [petîgîl]، إسم، ثياب نقية (إش٣:٢٤) (#٧٣٤٥).

ع. ق هذه الكلمة ذات الورود الوحيد في الأغلب كلمة دخيلة. تظهر في قائمة ملابس النساء: "رداء غالي" (RSV)، "ثياب نقية" (NIV). انظر Watts, *Isaiah 1-33*, 44.

ثياب، رداء: ← [2] בֶּגֶד [beged [2]] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [g^elôm] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [ḥōb] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [ḥōṣen] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [kuttōnet] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [lbš] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [mad] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ←

מַדְוֶה [madeweh ²] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← חֲלָצוֹת מַ [mahªlāṣôt] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← לְתָּחָה מֶ [meltāḥâ] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [mešî] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [sādîn] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [sût ²] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [petîgîl] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [ṣeba'] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שִׂלְמָה, שִׂמְלָה [śimla, śalma] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [šōbel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [šît ²] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إف. ألدن Robert F. Alden

٧٣٤٧ (פְּתִיחָה [petîhâ]، رسم [السيف أو الخنجر] (#٧٣٤٧)

7349 פָּתַל

פָּתַל [patal]، نِفْعَل. يلوي، يصارع، يكون ماكر (#٧٣٤٩)؛ هِتبَعِيل. يظهر نفسه عنيف؛ נַפְתּוּלִים [naptûlîm]، اسم، صراع (#٥٨٨٧)؛ פְּתַלְתֹּל [petaltol]، صفة، أعوج (مرة واحدة في تث٣٢:٥؛ #٧٣٥٠).

ش. أ. ق يصادق على الجذر في العديد من اللغات السامية (الأرامية، السيرانية، الأثيوبية، العربية). تستخدم أكد. *patalu* بمعناها الحرفي كـ: "يلوي، يطوي" في وصف الرداء، وكذلك الأمعاء في نصوص العرافة. تستخدم أيضًا في وصف ثعبان (*AHw*, 847).

ع. ق ١. إن الإستخدام الرمزي هو قاعدة الصيغ الفعلية لـ פָּתַל. يرد الفعل في الأغلب في قرينة التناقض ما بين البر، بلا لوم، والنقاء من جانب، والإعوجاج، أو المكر من جانب أخر (٢صم ٢٢:٢٧؛ أي ٥:١٣؛ مز ١٨:٢٦[٢٧]؛ أم ٨:٨). يبدو أن الفعل פָּתַל قريب في المعنى من פָּתַל يشوه، يفسد، يمشي في طرق معوجة، في أم ٨:٨، "كل كلمات فمي بالحق. ليس فيها عوج (פָּתַל) ولا التواء (עִקֵּשׁ)." إن المرادفات في أي ٥:١٢-١٣ instructive توجيهية:" المبطل أفكار المحتالين (עָרֻם، #٦٨٩١)، حتى لا تحقق أيديهم أي نجاح. الأخذ الحكماء (חָכָם، #٢٦٨١) بحيلتهم (עָרְמָם)، وخطط الماكرين (פָּתַל) يزيلها."

يختار الحكيم بحذر كلمات تعبر عن الإخلاص والكمال، وتعكس إعلان بر الله، كما يجتنب أي سوء فهم محتمل أو خداع (أم ٨:٨). حتى عندما يكون الناس معوجين، فلا يجب أن يرد البار الشر، لأن الله يميز بين البشر: "مع الطاهر تكون طاهرا ومع الأعوج تكون ملتويا." (٢صم ٢٢:٢٧= مز ١٨:٢٦[٢٧]).

٢. يحمل الفعل פָּתַל معنى الصراع في تك ٣٠:٨: عندما لم تكن راحيل—زوجة يعقوب المحبوبة—قادرة على الإنجاب، تحولت إلى بلهة خادمتها، التي ولدت طفلاً مكانها. وعليه، زعمت راحيل أنها "صارعت" بشدة مع أختها. إن الجذر الذي يرد كاسم (נַפְתּוּלִים)، فعل (נִפְתַּלְתִּי)، واسم علم (נַפְתָּלִי؛ للأوجه النحوية، انظر Moran, 62)، يمكن أن تشير إلى الإلتواء الحرفي والتشويه التشويهات للمصارعة بعد، لكن هذا لا يتناسب جيداً مع قرينة التكوين. يمكن أن تكون امتداد رمزي داخل الدائرة النفسية. يقترح NAB "يصنع مكيدة لـ" التي تتكافيء مع المصطلح الإنجليزي "يقلب المائدة عليه. لمناقشة هذا العدد العثر، انظر Westermann, *Genesis* 2:474-75; *TWAT* 6:855.

٣. تُعرف الصفة פְּתַלְתֹּל (ورد وحيد) الاستجابة السلبية لصلاح الله. فمن جانب، الله كامل في كل علاقاته: "هو الصخر الكامل صنيعه. إن جميع سبله عدل. إله أمانة لا جور فيه. صديق وعادل هو." (تث ٣٢:٤). ومن جانب أخر، فإن شعب الله له تاريخ من العصيان، "فسدوا (שִׁחֵת) تجاهه الذين هم عار وليسوا أولاده جيل أعوج (עִקֵּשׁ) ملتو (פְּתַלְתֹּל). (ع.٥). لمشاكل ترجمة الع.٥، انظر Craigie, *Deuteronomy*, 377.

ب. ت في قمران، يتعهد الأمين أن يحفظ نفسه خالي من أفكار قلبه "المعوجة" (1QS 10:24).

تشويه، إفساد، دهاء، لف: ← הֶפֶךְ [hēpek] (عكس، إفساد، #٢٢٠١)؛ ← כפן [kpn] (لف، #٤١٠٢)؛ ← לוז [lwz ¹] (يكون خارج الرؤيا، يذهب في طريق خاطئ، #٤٢٧٩)؛ ← סלף [slp] (أحبط، إسقاط، لف، ضلل، #٦١٥٦)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمر معًا، #٦٣٠٩)؛ עוה [ʿwh ¹] (يعمل خطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl ¹] (يتصرف خطأ، #٦٤٠١)؛ ← עות [ʿwt] (يعوج، يفسد، ينحني، #٦٤٣٠)؛ ← עקל [ʿql] (فاسد، #٦٨٢٣)؛ ← עקשׁ [ʿqš] (يكون فاسداً، يعوج، #٦٨٣٥)؛ ← פתל [ptl] (يلف، مكار، فطن، #٧٣٤٩)؛ ← רעע [rʿʿ ¹] (يكون سيئا، يجرح، #٨٣١٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:852-55; W. L. Moran, "The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background," in *FS Albright*, 1961, 54-72.

ديفيد دبليو. بيكر David W. Baker

٧٣٥٠ (פְּתַלְתֹּל [petaltol]، أعوج)، ← #٧٣٤٩

٧٣٥٢ (פֶּתֶן [peten]، أفعى سام)، #٥٧٢٩

7353 פֶּתַע

פֶּתַע [peta']، اسم، فجأة (#٧٣٥٣)

ش. أ. ق يصادق على الإسم في السامية *feta* والعبارة أكد. *ina pitte/i, ina pittima*، بغتة.

ع. ق يستخدم الإسم في جميع الحلات بشكل ظرف، إما مع أو بدون حرف جر، بمعنى "بغتة" دائمًا، يستخدم بالارتباط بـ פִּתְאֹם (عد ٦:٩؛ أم ٦:١٥؛ إش ٢٩:٥؛ ١٣:٣٠؛ #٧٣٢٨). بغتة، وهي صيغة ظرفية تشتق من פֶּתַע بإضافة النهاية ם والتخفيف بواسطة. ע إلى א. في حالتين، يستخدم اسم. في الأوضاع القانونية. في عد ٦:٦-٩ يُمتنع الشخص الذي أخذ على نفسه نذر النذير من الاقتراب إلى جثة، لكن إذا مات شخص بغتة (בְּפֶתַע) في وجوده، فيطلب منه أن يحلق رأسه (٦:٩). في ٣٥:٢٢، إذا دفع شخص شخص آخر بغتة (בְּפֶתַע) دون غضب، وتسبب في موته، يُسمح له بالهروب لأحد مدن الملجأ للحماية من ثأر الأقارب. إن الحالة السابقة يبدو أنها تكافيء القتل الغير متعمد الإلزامي، وبالتالي فإن الرحمة مطلوبة في هذه الحالة (قا، Milgrom, 510).

ومع ذلك، فغالبًا يستخدم الإسم في قرينة الدينونة التي تأتي على الخطاة دون تحذير. يتنبأ إش ٢٩:٥ أن خراب الأمم الأعداء الذي سيجلبه الرب سيكون بغتة (בְּפֶתַע). يحذر حب ٢:٧ الكلدانيين أنه بسبب اغتصابهم لأمم، فإن "مقارضوها" (NIV مديونيها) سيقوموا بغتة وينهبوا كلدان، وهو مثال واضح للعدل الشعري. ينبأ أم ٦:١٢-١٥ بنهاية الشرير، و٢٩:١ للشخص الذي يرفض التصحيح، مستخدماً تعبيرات مماثلة: "بغتة سيدمر—بلا شفاء." في حالة واحدة، تُهدد إسرائيل ذاتها بالدينونة: يتنبأ إش ٣٠:١٣ بأن إثم الإسرائيليين الذين تحالفوا مع مصر وحاولوا إبكام الأنبياء سيكون مثل صدع في حائط سينكسر بغتة. هناك سخرية في المقارنة، بما أن إسرائيل اعتمدت على مصر من أجل الحماية، كما يُعتمد على سور مدينة. فكما أن تدمير السور قد يحدث على مر سنوات دون إكتشافه، كذلك فإن خطية إسرائيل لها آثار متدرجة ستصبح جلية في لحظة (Clements, 247).

ب. ت يستخدم الإسم بالإرتباط بـ פִּתְאֹם، في سير ١١:٢١ (قد يصبح الغني فقير فجأة)، وفي مخطوطة البحر الميت نص حودايوت Hodayot text (٥:١٧؛ جزء مجزيء). نادرًا ما يستخدم في مشن. Heb.

وقت: ← אֹבֵד [*'ōbēd*] (دائمًا بعد، #٧)؛ אֹפֶן [*'ōpen*] ← (وقت مُناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [*gîl* [1]] (طور الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמַן [*zmn*] (يكون محددًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [*ôlām*] (مدة طويلة أو وقت طويل، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [*'ēt*] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [*petti*] (لحظة، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [*tāmîd*] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1982; S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary, 1990.

Anthony Tomasino أنتوني توماسينو

7354 פָּתַר

פָּתַר [*patar*]، قَلْ. فسر (حلم) (#٧٣٥٤)؛ ← פִּתְרוֹן [*pittarôn*]، اسم تفسير (حلم) (#٧٣٥٥)؛ פֵּשֶׁר [*peser*]، إسم، حل، تفسير (حلم) (مرة واحدة في جا١:٨؛ #٧٣٢٣)؛ פְּשַׁר [*pᵉsar* [8]]، بعَل. يكون مفسرًا؛ بَعِل.. اسمفا.. مفسر (#١٠٥٩٩)؛ פְּשַׁר [*pᵉsar* [9]]، اسم تفسير (#١٠٦٠٠).

ش. أ. ق أكد. *pisrû*، حل، تفسير؛ السيرانية *pᵉsara'*، حل، توضيح؛ السامرية *aitran*، تفسير.

ع. ق تستخدم هذه المجموعة من الكلمات في المقام الأول بالارتباط مع تفسير الأحلام، وفي فقرتين على وجه التحديد: تك ٤٠-٤١، ودا ٢-٧. معظم أولئك الذين كانت لديهم أحلاماً هم غير إسرائيليين (رئيس سقاة وخبازفرعون؛ فرعون؛ نبوخذنصر)، لكن الشخص الذي يعطي تفسيراً في كل حالة هو شخص إسرائيلي (يوسف؛ دانيال). تستخدم نفس مجموعة الكلمات هذه في دا٥، حيث فسر دانيال رؤية الكتابة على الحائط التي رأها بيلشاصر؛ وفي دا ٧ كان لدانيال نفسه رؤية في حلم، التي تلاها تفسيراً (١٦:٧). لاحظ Rabinowitz (219-26) أن פָּתַר/X פֵּשֶׁר والكلمات ذات الصلة لا تدل فقط على فهم عقلي للمشكلة: إنما بالأحرى تدل على فهم عميق داخل الواقع المستقبلي الذي يُنبيء به عن طريق حلم أو رؤية

يعتبر جا ١:٨ هي الفقرة الوحيدة داخل الكتاب المقدس التي يظهر فيها أن الجذر لا يستخدم ليدل على تفسير أحلام أو رووى، رغم أن Rabinowitz يعتبر هذه الفقرة أنها تشير إلى تفسير كلمة نبوية.

في كلا من تك ٤٠-٤١ ودا ٢-٧ هناك تركيز كبير على المفسر. أعطى كلا من يوسف ودانيال تفسيرات مصادق عليها، قبلت في الحال كتفسير دقيق من قبل سامعيها (تك٣٧:٤١-٤٠؛ دا ٤٦:٢-٤٩)، وكلا منهم كُرم بوفرة نتيجة لذلك (تك ١٤:٤٠؛ ٩:٤١-١٥، ٣٩-٤٠؛ دا ٤٨:٢-

٤٩؛ ٥:٢٩؛ ٢٨:٦). رغم أنهم أعطوا تفسيراتهم لغير إسرائيليين، إلا أنهم قاموا بهذا بالاعتماد على إله إسرائيل (تك ٨:٤٠؛ ١٦:٤١؛ دا ١٨:٢-٢٣، ٢٦) كجزء من حياتهم خدمة أمينة له.

إن الوضع الغير إسرائيلي لتك ٤٠-٤١ ودا ٢-٧، هام بالتأكيد لفهم هذا الجذر. كان تفسير الأحلام يُمارس بصورة كبيرة في بابل ومصر وفي حضارات الش. أ. ق. الأخرى (Oppenheim, 184-245). مثل العرافة والتنجيم، كان يُعتمد على افتراض أن الآلهة أحيانًا تعطي إشارات عن الأحداث المستقبلية، هذه الإشارات يمكن أن تفسر كما يجب: وبالتالي، فقد كان لابد من تسجيل الأحلام وجمعها لكي يعطى خطوط إرشادية للتفسير (Oppenheim, 246-55 يعطي مختارات من النصوص الأحلام السومارية، أكد.، المصرية، والحثية؛ ٢٥٦-٣٠٧ هي دراسة وافية للمدعوة" سفر أحلام أشور"). يشارك الع. ق. هذا الاعتقاد بالقدر الذي فيه هناك أحداث يستقبل من خلالها الأفراد أحلاماً، تأتي دائمًا من الله، وتنبأ بأحداث ستحدث فيما بعد. ومع ذلك، فإن إله الع. ق. كثيراً ما يعلن عن نفسه للإسرائيليين عن طريق وسائل أخرى (إعطاء ناموس، نبوة؛ لاحظ التوجه السلبي للأحلام المعبر عنه في فقرات مثل تث ١:١٣-١٦؛ إر ٢٥:٢٣-٣٢؛ وزك ٢:١٠). ربما يتضمن إذاً تك ٤٠-٤١، ودا٢-٧ أن الله يتواصل مع الحكام الغير إسرائيليين مستخدماً وسيلة مألوفة بالنسبة لهم؛ ومع ذلك فإذ كان الأمر كذلك فإنه يفعل ذلك بطريقة تفسد الطرق المعيارية هذه لفهم المشيئة الإلهية، وإظهار سيادته الخاصة.

تنبع أحد أوجه سيادة الله في كلا من إصرار يوسف ودانيال على أن التفسير ينمتي إلى الله فقط (تك ٨:٤٠؛ ١٦:٤١؛ دا ١٩:٢، ٢٧-٨، ٣٠)، وأن البشر يعتمدون عليه في ذلك. وبالتالي، سأل دانيال أصدقاؤه أن يصلوا كيما تُكشف رؤية نبوخذنصر، وقدم الشكر لله بعد أن أعطي التفسير (دا ١٧:٢، ٢٠-٢٣). في كلا من تكوين ودانيال يعترف الحكام الغير إسرائيليين بدور الله كالكاشف الوحيد (تك ٣٧:٤١-٤٠؛ دا ٤٧:٢؛ ٨:٤؛ ١٠:٥-١٦). ما هو مثير للدهشة، أنه لم يكن لأى من يوسف أو دانيال أي "طريقة" خاصة لتفسير الأحلام والرؤى (مقابل "سفر أحلام آشور" التي كان لديه قائمة طويلة لمعاير تفسير الأحداث والأشياء التي ترد في الأحلام): أنهم ببساطة يستقبلون التفسير من قبل الله.

في كلا من التكوين ودانيال يظهر الإسرائيليين بأن لهم حكمة فائقة وفهم لمشيئة الله. ومن ثم، في تك ٤١ أظهر فرعون سوء فهمه للحلمين بسردهما ليوسف بطريقة دمرت التوازيات الفعلية والتركيبية التي كانت موجودة في نسخة الراوي (قا؛ ع.١-٧ مع ع. ١٧-٢٤)؛ أظهر يوسف فهمه عن طريق رؤيته المباشرة بأن الحلمين كانوا بخصوص نفس الشيء (ع. ٢٥-٢٧؛ انظر Sternberg, 394-400). بالمثل،يتضح في دانيال أن عبيد الله هم ذو الفهم العميق والحكمة؛ تعلم دانيال ورفقاؤه بحكمة بابل (دا ١:٥)، لكن الله وهبهم أسمى من ذلك (١٧:١-٢٠).

بطريقة محددة أكثر، يتبين أن الطرق الغير إسرائيلية في تميز المشيئة الإلهية هي طرق غير فعالة. في كلا من تك ودانيال إن السحرة والمنجمين غير قاردين على إعطاء تفسير الحلم (تك ٨:٤١، ١٥؛ دا ١٠:٢-١١؛ ٦:٤-٧؛ ٧:٥-٩؛ قا؛ خر ٧- ٨، حيث فشل السحرة في تقليد الآيات التي عملها موسى وهارون بالمثل). لا ينبر على هذه النقطة كثيراً في التكوين، إنما تتطور بهجاء ممتد في دا٢ (انظر Goldingay, 55). في الإستجابة لمطالب نبوخذنصر المتكررة، أعلن السحرة فشلهم في يأس (ع.١٠-١١)، معلنين أيضًا بأن مهاراتهم ليست سوى حكمة إنسانية (ع. ٢٩-٤٥) . وبالتالي، فإن السحرة أدانوا بحياتهم لدانيال (ع. ١٦، ٢٤)، الذي فيما بعد أصبح مرؤوساً عليهم (ع.٤٨). هذا جدل واضح ضد الممارسات الدينية والحكمة الغير إسرائيلية، دا ٤٦:٢-٤٧؛ ٢٦:٦-٢٧). أحد السمات المثيرة للجذر פָּתַר، بالطبع، هو الإستخدام الجدلي الذي يطرحه الموضوع الاهوتي للتفسير.

الله قادر أن يكشف أسرار التاريخ لأنه متسلط على التاريخ. كان لدى دانيال صورة أوضح عن الله كالشخص الذي يوجه مصائر الامم: يحتوي إصحاح ٢ و٧-١٢ على رؤى ممتدة تمتد بصورة كبيرة على امتداد التاريخ وتوضح سيادة الله على القوى المقتدرة المتعاقبة، التي ستزول جميعها؛ الله هو كاشف الأسرار (دا ٢٢:٢، ٤٧)، وهذا تتضمن التحكم في القوى المخفية التي تحدد التاريخ البشري. إن الموضوع أقل وضوحاً، لكن قدم بوضوح في تك ٣٧-٥٠: هو الله الذي يبقي حياة أبناء يعقوب بطرق غير متوقعة (٤:٤٥-٨؛ ٢٠:٥٠)؛ بالطبع، إن الوسائل التي يستخدمها لفعل ذلك، المجاعة التي تؤثر على كل مصر وكنعان، لها هدف ليس أقل من التي للرؤيا التي في دانيال.

إن تفسير الحلم أو الرؤيا يمكن أن تيكون إيجابي أو غير إيجابي. في أي من الحالتين، السؤال الناشيء هو مصداقية ما ينبيء به. يجادل يوسف على سبيل المثال من منطلق حقيقة أن الحلمين قالوا نفس الشيء، أن "الأمر مقرر من قبل الله والله مسرع ليصنعه." (تك ٣٢:٤١). هناك على الأقل حلم واحد في دائرة يوسف لم يتحقق؛ إن حلم يوسف في ٩:٣٧ لا يمكن أن يتحقق حتى في ذات الوقت الذي حَلم به، لأن راحيل (القمر) كانت قد ماتت بالفعل عند هذه المرحلة. استخدم Turner هذه الحقيقة، على وجه الخصوص، ليجادل ضد التفسيرالجبري لتك ٣٧-٥٠ (١٦٥-٦٩)؛ لقد جاء الحلم من عند الله، لكنه لم يتحقق. يتخذ Gibson مسار أخر: بإن حلم ٩:٣٧ عُني بأن يرى

على أنه حلم خاطيء ومؤسس على طموح يوسف الأناني الخاص (٣٠-٢٣١)؛ وبالتالي، فإن سؤال عدم تحقق نبوة الله لا يجوز أن يُنشيء. بالتأكيد، إن بقية الأحلام في تلك ٣٧-٥٠ تتجه هذا الإتجاه تقريبًا بالضبط.

في دانيال تصور الأحلام كوصف دقيق لما سوف يحدث (دا ٢:٢٤؛ ٤:٢٨؛ ٥:٣٠)، وإعطاء التفسير له تأثير قراءة حكم الله. في دا ٢، لا يوجد أي توقع لأي استجابة من نبوخذ نصر فيما عدا الاعتراف بالله. رغم أن الرؤيا تتحدث عن الأفعال البشرية التي تلعب جزءاً حقيقياً لما سينكشف (الممالك البشرية تدمر بعضها البعض)، فإن هذه الأفعال هي تحت سيادة الله. في دا ٤، يحث دانيال نبوخذ نصر على التوبة، كيما، لا تتحقق الرؤيا؛ لكن عندما تجاهل هذا وافتخر بقوته، تحققت الرؤيا، وذلك. في دا ٥، لا يُعطى بيلشاصر أية فرصة للتوبة؛ فقد نُفذت الدينونة ببساطة في الحال، وكاستجابة لتحدي الله فقط طرح خارجا.

واضح أن هاتين الفقرتين التي تخص تفسير الأحلام والرؤى لها ارتباط وثيق بالأفكار الموجودة في الأنبياء. يمكن للمرء أن يفكر في الفقرات التي ترد في الأنبياء حيث تُعطى الرؤى ثم تفسر بكلمات من الله (إر ١:١١-١٥؛ عا٧-٩). إن التركيز على الله كواهب التفسير يمكن أن يُقارن بإصرار النصوص النبوية على أن الأنبياء الحقيقيين هم الذين يكشف لهم الله مشورته (إر ٢٣:١٨؛ عا ٣:٧).

ب. ت يعني إسم. פשרה في سير ٣٨:١٤ تشخيص. يستخدم التعبير פֵּשֶׁר بصورة كبيرة في تفسيرات DSS على النصوص الكتابية لتقديم توضيحات للفقرات الكتابية، دائمًا لشرح كيف أن الأشياء المشار إليها في النصوص الكتابية تحققت في الأحداث المعاصرة: 1QpHab; 4QpIs; 4QPs37، إلخ. لمناقشة حول أنواع التفاسير المقدمة، انظر Roberts, 368-80; Rabinowitz, 226-32. إن المفردات פתר، وפתרון / פִּתְרוֹן في المشنى العبرية والآرامي اليهودي تعني جميعها يفسر، تفسير.

ع. ج في الع. ج. تستخدم διασαφέω في مت ١٣:٣٦، حيث يطلب التلاميذ من يسوع أن يفسر لهم مثل زوان الحقل، وσυγκρίνω تستخدم في ١كو ٢:١٣، حيث يتحدث بولس عن تفسير الحقائق الروحية بكلمات روحية. يبدو أنه لا يوجد أي اعتماد مباشر في هذه النصوص على أي من فقرات الع. ق. التي نوقشت أعلاه.

من جانب أخر، ترد الأحلام/ الرؤى بصورة شاسعة في أدب ما بين العهدين (مثلاً، *Esd 2*) وأسفار الع. ق. المنحولة (مثلاً، *Ezra 4*) وتحتل كل سفر الرؤيا. إن الموضوعات الاهوتية التي نوقشت أعلاه تعود إلى الرؤيا: سيادة الله على التاريخ، كشف الله أسرار التاريخ للأمناء، وتفاهة الديانة الوثنية (تكوين؛ دانيال).

حلم، إعلان، رؤية: ← חָזָה [*ḥāzâ*] (يرى، يدرك، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חֲלֹם² [*ḥālam²*] (حلم، حلم رؤيوي، #٢٧٣١)؛ ← פָּתַר [*pager*] (تفسير [الحلم]، #٧٣٥٤)؛ ← רָאָה [*ma'ᵃmāṣ*] (يرى، يكون عنده رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١).

تفسير، توضيح: ← בָּאַר [*bā'ar*] (يوضح، يشرح، #٩٣٠)؛ ← מִדְרָשׁ [*midrāš*] (شرح، تفسير، #٤٥٣٥)؛ ← מֵלִיץ [*mēlîṣ*] (مفسر، موظف، وسيط سماوي، #٤٨٨٥)؛ ← פָּרַשׁ [*pager*] (يشرح، يحكم قضائياً، يكون مقسماً، #٧٣٠٠)؛ ← פָּתַר [*pager*] (تفسير [حلم]، #٧٣٥٤).

تكهن، عرافة: ← אַשָּׁף [*'aššāp*] (مشعوذ، #٨٧٩)؛ ← בַּד ⁵ [*bad* ²] (عراف، #٩٦٧)؛ ← הבר [*hbr*] (يعمل في علم التنجيم، #٢٠٤٢)؛ ← חַרְטֹם [*ḥarṭōm*] (....، #٣٠٣٣)؛ ← יִדְּעֹנִי [*yiddᵉ'ōnî*] (متنبيء، #٣٣٦٢)؛ ← כַּשְׂדִּים [*kaśdîm*] (منجم، منجمين، #٤١٦٩)؛ ← לחשׁ [*lḥš*] (شعوذة، همسة، #٤٣١٧)؛ ← נחשׁ [*nḥš*] (يمارس العرافة، #٥٧٢٧)؛ ← צפף ¹ [*spp* ¹] (همسة، سقسقة، #٧٦٢٧)؛ ← קסם [*qsm*] (يمارس العرافة، #٧٨٧٦).

البيبلوجرافيا

J. C. L. Gibson, *Genesis*, 1981, 1982; J. Goldingay, *Daniel*, WBC 30, 1989; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East (Transactions of the American Philosophical Society)* n.s., 46.3; I. Rabinowitz, "*'Pesher/ Pittaron'*: Its Biblical Meaning and Its Significance in the Qumran Literature," *RevQ* 8, 1973, 219-32; B. J. Roberts, "Some Observations on the Damascus Document and the Dead Sea Scrolls," *BJRL* 34, 1951-52, 366-87; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 1985; L. A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis*, JSOTSup 96, 1990.

Philip E. Satterthwaite

٧٣٥٥ (פִּתְרוֹן [*pittarôn*]، تفسير [حلم])، ← #٧٣٥٤

٧٣٥٨ (פַּתְשֶׁגֶן [*patsegen*]، نسخة)، ← كتابة

٧٣٥٩ (פָּתַת [*patat*]، فتات)، ← # خبز

צ

7362 צֹאָה

צֵאָה [seʾâ]، قذارة، براز بشري (#٧٣٦٢)؛ צֹאָה [soʾâ]، اسم. قذارة، براز (#٦٣٦٣)؛ צֹאִי [soʾî]، صفة.، قذِر (#٧٣٦٤).

ش. أ. ق الجذر **יצא** المحتمل، يخرج (#٣٦٥٥)، ممكن يرد مشابه لفظي لها في أوغا. *zu*، مخرج (*HALAT* 931).

ع. ق **١. צֵאָה**، براز، ترد مرتين فقط. في تث٢٣:١٣ أوامر بأن يزيل برازه بأن يحفر حفرة ويغطي البراز. بالنسبة لـ حز ٤:١٢، انظر גָּלָל، يصبح مخالف (نفسه في التعريف المعجمي، #١٦٧١).

٢. צֹאָה، قذارة، مستَخدمة مجازًا للإشارة إلى الخطية؛ "قذارة" بنات أورشليم سوف تُغسل (إش٤:٤). بعد الإفراط بالشرب، تُغسل الموائد من "قذارة" القيء (٨:٢٨). يتحدث أم١٢:٣٠ عن الأشخاص الطاهرين في نظر أنفسهم، رغم أنهم غير أنقياء من "قذارتهم".

٣. צֹאִי، قذِر، ترد مرتين في وصف زكريا لتنقية يهوشع الكاهن العظيم (زك٣:٣، ٤). أمرَ ملاك بأن تُخلع ثياب يهوشع القذرة. هنا، كما في إش٤:٤ الكلمات عن "القذارة" تشير إلى "الذنب" وليس مجرد ثياب قذرة. خلع الثوب القذِر يشير إلى التنقية من الخطية والوقوف الجديد ليهوشع كمندوب للرب أمام الشعب (D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, OTL, 1984, 193-94). (زكريا: علم اللاهوت)

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת [ʾašpōt] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גָּלָל [gll ²] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [hʾrāʾîm] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה [madmēnâ ¹] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ [pereš ¹] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [ṣēʾâ] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צָפִיעַ [ṣāpîaʿ] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [śîg] (براز، #٨٤٨٥) ← שַׁיִן [šyn] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

٧٣٦٣ (צֹאָה [soʾâ]، قذارة، براز بشري)، #٧٣٦٢

٧٣٦٤ (צֹאִי [soʾî]، قذِر)، #٧٣٦٢

7365 צֶאֱלִים

צֶאֱלִים [seʾelîm]، نوع من اللوتس (#٧٤٦٥)

ش. أ. ق مشابهات لفظية צֶאֱלִים في السريانية. وفي الأثيوبية. (*HALAT* 790)

ع. ق ترد الكلمة مرتين وتشير إلى اللوتس الشائك (السدرة) (أي٤٠:٢١-٢٢).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [ʾāṭād ¹] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber ²] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dar-dar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [ḥôaḥ ¹] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [mesûkâ] (وشيح مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [naʿaṣûṣ] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [sîrâ] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [seneh] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [seʾelîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣenînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ ¹] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القرُاص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר ¹ [šāmîr ¹] (شوكة المسيح، #٩٠٣١)

البيبلوجرافيا

TWOT 2:749.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr*

7366 צֹאן

צֹאן [soʾn]، قطيع، ماشية صغيرة، خرفان وماعز (#٧٣٦٦).

ش. أ. ق يرد مشابه لفظي في أكد. للكلمة العبرية צֹאן في رسالة تل العمارنة من الألف الثاني مرسلة من موظف فلسطيني غير معروف. بعد الانحناء الاعتيادي

أمام "سيده" (ربما فرعون)، اشتكى هذا الموظف من فقدان المال والجنود والقطعان (*sênu*) على يد غزاة غير معروفين، ربما ثوّار من نمط العبرانيين (EA 263.12). الكلمة التي استخدمها للقطيع هي *sênu*، تبدو ذات منشأ عمّوري/ كنعاني بسبب ظهور كلمة أخرى (*zûnu*) في حاشية الكتابة ككلمة موازية معروفة بـأكد.، استخدام أكد. في الحواشي لشرح الكلمات الكنعانية، يظهر بكثرة في كتابات تل العمارنة (لاحظ أيضًا الكلمة أوغا. بحسب Gordon في *UT*, 2137؛ لاحظ أيضًا التعبير الكنعاني *sc-c-nu* في ألواح تل العمارنة أكد.. وقارن مع المشابهات اللفظية في الفينيقية، الموآبية، الآرامية، السريانية، العربية، ع. ج. ق).

أيضًا هناك نقشان كنعانيان آخران من الألف الأولى يذكر *s'n*. في الجانب الفينيقي للنقش Karatepe الثنائي اللغة، من القرن الثامن. مثال، Azitiwada يتنبأ بشكل علني واضح بأن مدينته ستصبح، بنعمة بعل، مكان ارتفاع الثيران (*'lpm*) والقطعان (*s'n, KAI* 26 A III.9). أيضًا الملك الموآبي ميشع ومعاصره آخاب يصف إقليم بيت بعل كمكان جيد لارتفاع القطعان (*s'n, KAI* 181.31) انظر ٢مل٣:٤).

ع. ق ١. الكلمة العبرية بمعنى قطيع (צֹאן, Lat *ovis*) ممكن أن تشير في المقاطع الكتابية إلى الخراف (١صم٢٥:٢) أو الماعز (تك٢٧:٩) أو مجموعات من الخراف مختلطة مع الماعز (٣٠:٣١). بشكل اشتقاقي، ممكن أن تشتق الكلمة من الفعل יָצָא، يخرج (لاحظ المقابل ي πρόβατον، قطيع، > προβαίνω، يتقدم للأمام؛ أيضًا Lagarde, 136; BDB, 838)، لكن هذا الاشتقاق اللفظي غير مقبول عمومًا (قا؛ *HALAT* 932). كلمة عبر. ذات صلة עֵדֶר (قطيع، #٦٣٧٣)، يمكن أن تشتق من الفعل עָדַר، يفتقر، يسقط (#٦٣٧٢؛ قا؛ العربية *gadira*، يبقى، يتقاعس، والسب. تك٣٥:١٦، *Gader* [MT 35:21]؛ انظر Lagarde, 76-77). بالتالي، ممكن أن تُحدد كلمة قطيع كشيء يتأخر في الخلف أو يتباطأ، وهو أمر محل نقاش أيضًا. في إسرائيل القديم، كانت القطعان مهمة لأجل الطعام (عا٦:٤)، الملابس (تك٣١:١٩)، الحليب (تث٣٢:١٤)، الذبائح الدينية (عد١٥:٣). حيث حليب الماعز أغنى بالبروتين وأسهل في الهضم من حليب البقر. كانت الغذاء الحيواني المفضّل في ش.أ.ق. هذه الحقيقة موجزة في أقوال التلمود "الماعز للحصول على الحليب، الغنم للمشاركة، الدجاج للحصول على البيض والثور للحراثة" (*b. Shab*. 19b).

٢. بالكلام المجازي، كانت الدلالة للقطيع تأخذ عمقاً في إدراك كتّاب الكتاب المقدس، خصوصاً كمجاز عن إسرائيل نفسها. توصف إسرائيل غالبًا كقطيع في ضيق (עֵדֶר، #٦٣٧٣؛ إر١٣:١٧)، قطيع مُخصص للذبيحة (حز٣٦:٣٨)، أو قطيع تحت حماية وعناية يهوه (مز٧٤:١؛ زك١٠:٣ [עֵדֶר]). وهذا التشبيه لا يصل إلى العالم الماديّ. في الجانب الأرضي، حتى الميت يمكن أن يُعتبر نمطاً من قطيع متنوّع، والموت نفسه يمكن أن يكون راعيه (مز٤٩:١٤، *mawet*؛ قا؛ Mot، إله الموت عند الكنعانيين، *KTU* 1.4 viii 17).

٣. خراف. استخدم كتّاب الكتاب المقدس عدّة كلمات بمعنى خراف، لكن الأكثر شيوعًا טָלֶה (حمل رضيع؛ #٨١٦١)، כֶּשֶׂב / כֶּבֶשׂ (كبش، خروف، #٣٨٩٧، ٤١٦٦)، רָחֵל (حمل شاة، نش٦:٦؛ #٨١٦١)، עַשְׁתְּרֹת (حملان، #٦٩٥٧)، אַיִל (كبش، ذكر الخراف، قائد؛ #٣٨٠). كانت خراف العواس ذات الذيل، الأنواع السائدة في إسرائيل، وهي إجمالاً حيوانات مكسوة بالصوف الأبيض ووجهها أسود أوبني. ارتفاعها من الكتف حوالي ٦٨سم للأنثى البالغة و٧٥سم عند الذكر. (S. Hirsch, 16). يُعرف الماعز البلدي بالعربية باسم ماعز جبلي، ممكن يكون أسود أو رمادي أو مبقّع والسلالة الشمالية تبدو أكبر قليلاً من الجنوبية (R. Wapnish et al., 37).

في مواجهة الفلسطينيين، قام صموئيل بتقديم مخلوق عاجز؛ أي טְלֵמוֹן (#٣٢٣٦؛ اللاتينية *agnus*، ١صم٧:٩). NIV ترجمت الكلمة إلى حمل رضيع. هذا يشير إلى شيء صغير جدًا، وموثّق بالمشابهة اللفظية في السريانية *tly'* (فتى صغير؛ أيضًا الآرامية، טַלְיְתָא فتاة صغيرة، في مر٥:٤١). يصوّر إشعياء هذه النضارة في رؤيته عن الزمن المسياني كزمن غير طبيعي، الوقت الذي يعيش فيه الذئاب مع الحملان טָלֶה، من دون صراع (إش٦٥:٢٥). في العالم الطبيعي، الذئاب هي المفترس الطبيعي للحملان טָלֶה. في العالم الآتي، أيًا كان، فإن يهوه يرى أنه حتى الخليقة الأكثر ضعفًا ستكون في أمان أكيد، مثل الحملان محمولة على أيدي رعاتها (٤٠:١١).

الكلمة الشائعة عن الحمل، الخروف، هي כֶּבֶשׂ (إر١١:١٩؛ هو٤:١٦؛ قا؛ أكد.. *kabsu, sAD* "K," 23). بشكل ممتع، تظهر هذه الكلمة مع اللفظ الخاص في التوراة (כֶּשֶׂב، تك٣٠:٣٢؛ لا١:١٠؛ ٣:٧؛ ٦:٥ [שֶׂבֶה כּ؛ #٤١٦٧]؛ تث١٤:٤؛ انظر GKC 19n).

توجد كلمة עַשְׁתְּרֹת، فقط أربع مرات في ع. ق (تث٧:١٣؛ ٢٨:٤، ١٨، ٥١)، تظهر دائمًا في عبارة أساسية שְׁגַר־אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ، تترجم في NIV "نتاج بقرك وحملان قطيعك." يوافق معظم الباحثين على أن مفتاح فهم هذه العبارة موجود في خلفية الأسطورة الكنعانية القديمة. في كل الترجيحات שֶׁגֶר، ربما كان إله ثانوي عند الكنعانيين مسؤول عن إثمار وإخصاب الحيوانات الأليفة (*KTU* 1.5 iii 16-17). عشتار هو

أكثر آلهة الإخصاب المعروفة في بلاد ما بين النهرين، وتحديداً في الأسطورة الأشورية. هناك آلهة متعددة تسمى *sgr w'str* تظهر على النصوص الحجرية المكتشفة في تل دير الله في ١٩٦٧ (I. 14, J. Hoftijzer, 273-74; M. Moore, 74) بناءً على هذا، يظهر أن كاتب التثنية جسّد معالم آلهة عبر الأردن الثانوية ضمن صيغة البركة الموجهة لمستمعيه المحددين.

الكلمة التي تعني كبش، אַיִל مستخدمة حرفيًا في مقاطع مثل تث٣٢:١٤، ١مل٣:٤، لكن الاستخدام الأكثر اعتبارًا، على الأقل من الناحية اللاهوتية، هو اشتقاقي. مثلاً في نشيد عبور البحر، يوضع كباش (أي، قادة) موآب بجانب رؤساء أدوم كأعداء يهوه المهزومين (خر١٥:١٥). التسمية ملائمة حيث الكبش، حيوان قوي، بشكل شائع يكون في مقدمة قطيع الماشية المرتحلة. استمرت المصادر المتأخرة ما قبل السبي باستخدام אַיִל في هذا المعنى الاشتقاقي المجازي عن القائد (حز١٧:١٣؛ ٣١:١١). استمر الاستخدام هذا بعد السبي في نقوش مايوب Ma'ub (الفينيقية القرن الثالث). حيث تصف أن رواق المقدِس قام ببنائه "رجال قادة" من المدينة (أدب. *bn h'lm*، أبناء الكباش، *KAI* 19.2).

٤. ماعز. هناك تنوع شائع معتبر في كلمات الكتابية عن الماعز في ع. ق: גְּדִיָּה / גְּדִי (جدي صغير، #١٥٣١، #١٥٣٧)، עֵז (أنثى الماعز؛ #٦٤٣٦)، עַתּוּד (كبش، تيس؛ #٦٩٦٦)، שְׂעִירָה / שָׂעִיר (ماعز مشعر، ساتر [أحد آلهة الإغريق]، إش١٣:٢١؛ ٢أخ١١:١٥؛ #٨٥٣٨/ #٨٥٤٤)، אַקּוֹ (ماعز برّي، تث١٤:٥؛ #٧٣٥)، צָפִיר (تيس، موجودة فقط في مصادر متأخرة نسبيا؛ ٢أخ٢٩:٢١؛ عز٨:٣٥؛ دا٨:٥، ٨، ٢١؛ #٧٦١٨).

كلمة جدي (גְּדִי) معروفة أكثر في الوصية المشهورة "لا تطبخ جديا بلبن أمه" (مكررة حرفيًا في خر٢٣:١٩؛ ٣٤:٢٦؛ تث١٤:٢١). على الأقل هناك ثلاثة توضيحات تفسّر هذا القانون. أول مدرسة في التفكير تعتبر أنها كانت ممارسة وثنية مستهجنة تمامًا، رغم عدم إيجاد مثال باقٍ عن ذلك (Keel, 1980; cf. already Maimonides). مدرسة أخرى قالت إنها تشريعات مجتمعات (مثل إسرائيل القديم)، للاهتمام بحماية توافر الحليب، أحيانًا توضع تشريعات ضد تلامس اللحم مع الحليب لأسباب دينية-تعويذية (Frazer, 150-54). مدرسة أخرى تعتبر أن تحريم مثل هذا الأمر من قلب الخالق الكريم وهو مقرر أساسي للحد من وحشية أي مخلوق ضعيف سواء كان إنسان أو حيوان (Philo, *De Virtutibus*, 125-44).

أنثى الماعز أو الماعز الحاضنة (עֵז، لا٣:١٢؛ تث١٤:٤) مكمّلة بتيس (עַתּוּד، تك٣١:١٠). مثل אַיִל (كبش، قائد)، يمكن لهذه الكلمة أيضًا أن يكون لها معنى مزدوج كتشبيه يستخدم عن القيادة. مثلاً، تستخدم

إشعياء في سخرية أن רְפָאִים، (NIV: أرواح الأموات؛ #٨٣٢٧)، مع عبارة موازية עַתּוּדֵי אָרֶץ (أدب. ذكور الماعز التي في الأرض؛ NIV: عظماء العالم)، قد "ضعفوا الآن وأصبحوا مثلنا" (إش١٤:٩-١٠؛ انظر Miller).

في البُعد الأخروي، يشير ميخا إلى بقية إسرائيل على أنهم "كغنم الحظيرة كقطيع (עֵדֶר) في مرعاه" (مي٢:١٢)، أو "كشبل الأسد بين قطعان الغنم" (٥:٨). يهتم يهوه ببيت يهوذا "كقطيعه" (زك١٠:٣).

٥. انعكاسات لاهوتية. "اعلموا أن الرب هو الله. هو صنعنا، ونحن له؛ شعبه وغنم مرعاه" (مز١٠٠:٣). هذه الصورة كانت بمثابة الأساس للتوسّل في المزامير. وهكذا يصرخ كاتب المزمور "لماذا رفضتنا إلى الأبد يا الله؟" ويضيف بشدّة "لماذا ألهب غضبك ضد غنم مرعاك؟" هذا غنمك يا رب! وهذه كانت أساس للتسبيح: "هلم، نسجد ونركع ونجثو أمام الرب خالقنا؛ لأنه هو إلهنا ونحن شعب مرعاه، وقطيع عنايته" (٩٥:٦-٧؛ قا؛ ٧٩:١٣؛ لاحظ أنه في كل من مز١٠٠ ومز٩٥، حقيقة أن الرب صنع شعبه مرتبطة مع حقيقة أنهم القطيع الذي يعيش تحت عنايته. بالتالي، ملكية يهوه تعني، ليس فقط أنه راعي القطيع ولكنه أيضًا خالقه.)

بصفة الرب كراعي للقطيع، قاد شعبه إلى خارج مصر وعبر بهم البحر (مز٧٨:٥٢-٥٣؛ إش٦٣:١١)، وبنفس الأسلوب سيخلّصهم من عبودية الأسر (البابلي وبالمعنى الأخروي؛ قا؛ أش٤٠:١١، مذكور بالأعلى، مع تصوير "خروجهم الجديد"؛ انظر إر٣١:١٠ "اسمعوا كلمة الرب أيها الأمم واخبروا في الجزائر البعيدة وقولوا: مبدّد إسرائيل يجمعه ويحرسه كراع قطيعه"؛ قا؛ مي٢:١٢؛ زك٩:١٦). لاحظ أيضًا مي٧:١٤أ "ارعَ بعصاك شعبك غنم ميراثك ساكنة وحدها في وعر في وسط الكرمل لترع في باشان و جلعاد كأيام القِدم" متبوعة باستجابة إلهية في عدد ١٥ "كأيام خروجك من أرض مصر أريهم عجائب" في حين الوعود (ببعد أخروي) في حز٣٦ يكتمِل في "لأفعل لهم أكثرهم كغنم أناس. كغنم مقدس كغنم أورشليم في مواسمها فتكون المدن الخربة ملآنة غنم أناس فيعلمون أني أنا الرب" (حز٣٦:٣٧-٣٨؛ قا؛ مز١٤٤:١٣-١٤، مع غرض أدبي وليس مجازي).

إذاً من الملائم أكثر، أن الأنبياء قد وصفوا يهوه أنه يغار بشدّة ويحمي قطيعه، خصوصاً عندما يتذكر المرء أنه كان من الشائع في ش.أ.ق أن يشار إلى الحكام والقادة على أنهم رعاة (كمرجع أساسي قا؛ Sohn, 85, n. 148، انظر further Seibert). في إر١٣:١٨-٢٠، يُقال للملك والملكة "أين القطيع الذي أعطي لك [הָעֵדֶר נִתַּן־לָךְ] غنم مجدك [צֹאן תִּפְאַרְתֵּךְ]؟" لاحظ أيضًا ١مل٢٢:١٧

(|| ٢أخ١٨:١٦)، رؤيا ميخا عن موت آخاب: "رأيت كل إسرائيل مشتتين على الجبال كخراف لا راع لها فقال الرب ليس لهؤلاء أصحاب فليرجعوا كل واحد إلَى بيته بسلام". قا؛ صلاة موسى من أجل خليفته، يسأل الرب أن "ليوكل الرب رجلاً على الجماعة. يخرج أمامهم و يدخل أمامهم و يخرجهم و يدخلهم لكيلا تكون جماعة الرب كالغنم التي لا راعي لها" (عد٢٧:١٦ب-١٧). وهكذا يعلن الرب "على الرعاة اشتعل غضبي، وسأعاقب القادة" (زك١٠:٣أ؛ توكيدي).

الخطية الأساسية لهؤلاء الرعاة معبَّر عنها في حز ٣٤:٢ "ويل لرعاة إسرائيل الذين كانوا يرعون أنفسهم. ألا يرعى الرعاة الغنم؟" (قا؛ وحي الويل في زك١١:١٧). أيضًا هؤلاء الرعاة الحمقى لم يطلبوا الرب، وبالتالي تشتت القطيع (إر١٠:٢١)، يوجهون الشعب نحو نوح ووجع الأنبياء "لأن قطيع الرب سوف يُسبى" (إر١٣:١٧؛ قا؛ حز ٢٤:٥ "خذ من خِيار القطيع" أي للذبح والطبخ، في مَثَل دينونة). الاتهام المحدد تجاه أولئك القادة هو "بددتم غنمي [لاحظ: إنه قطيع يهوه!] وطردتموها ولم تهتموا بها" (إر٢٣:٢)، بإسهاب أكثر في حز ٣٤:٣-٤" تأكلون الشحم و تلبسون الصوف وتذبحون السمين ولا ترعون الغنم. المريض لم تقووه والمجروح لم تعصبوه والمكسور لم تجبروه والمطرود لم تستردوه والضال لم تطلبوه بل بشدة وبعنف تسلطتم عليهم" (قا؛ نبوة الرعاة القساة في زك١١:١٦، ونقيضها في مثابرة يعقوب كراعي في تك٣١:٣٨-٤١). وهكذا فالغنم الضعيف والمريض والبائس والأعزل والعاجز، كان متروكاً من دون راعي، ومتروك للتجوّل على التلال، عرضة لافتراس الحيوانات المفترسة، وليس هناك من يبحث عنهم (حز ٣٤:٥-٧).

الرب نفسه سوف يجمع قطيعه، يخلّصهم ثانيةً كرمز لتجميع المسبيين من الأمم، وهذا واضح أكثر في ٣٤:١٠-١٦. يتبع هذه الكلمة العظيمة المشجّعة نبوة عن العدل: "أنا أرعى غنمي بعدل" (٣٤:١٦ب؛ قا؛ ٢٢ب)؛ "أحكم بين شاة وأخرى، وبين كباش وتيوس" (٣٤:١٧ب)؛ "انظروا، أنا بنفسي سأحكم بين الشاة السمينة والشاة الهزيلة" (٣٤:٢٠ب). لا يوجد ظلم بين الرعاة ولا بين الغنم، في حين أن بعض القطيع بدأ بالاعتداء والتميّز بأنانية الرعاة الملحدين. وعد العدالة، أياً كان، يسير ضمن نبوة مسيانية، حيث أنه في النهاية الشخص الوحيد الذي يمكن الوثوق بأنه يعتني بقطيع يهوه هو المسيا ابن داود نفسه: "فأخلّص غنمي، فلا تكون من بعد غنيمة.... وأقيم عليها راعياً واحداً فيرعاها، عبدي داود هو يتعهدها ويكون لها راعياً" (٣٤:٢٢-٢٣). قا؛ إر٢٣:٥-٦ ("أقيم لداود غصن بر")، الذي يخرج عن سياق النص نفسه.

بالطبع، كان داود نفسه مثال للراعي، والرب "أخذه من حظائر الغنم. من خلف المرضعات أتى به ليرعى يعقوب شعبه و إسرائيل ميراثه" (مز٧٨:٧٠-٧١). قا؛ ميخا٥:٤أ "ويقف ويرعى قطيعه بقدرة الرب" انظر زك١٠:٤ في ضوء ٣:١٠ ولاحظ أن المركب في زكريا يتناسب مع الرعاة والقطيع (١١:٤-١٧؛ قا؛ ١٣:٧-٩) يبدو ضد هذه الخلفية. أخيراً، تشبيه شعب إسرائيل بأنه قطيع يهوه يُعتبر بالأولوية تعبيراً على أن مسكن إسرائيل في أمان، كما في حز ٣٤:٢٤-٣١؛ قا؛ إر٢٣:٦ وإلى حد ما بشكل مختلف في مز ٣٧:٣ " اتكل على الرب وافعل الخير اسكن الأرض وتمتع بمرعى آمن" (أدب. وارعَ [تغّذى على؟] الأمانة).

هناك عدة دلائل معتبرة في ع.ق مؤسسة على سمات وسلوك الغنم، مثل، تشرّد الغنم يعطي معنى مشابه للطبيعة البشرية الخاطئة والضعيفة (أش٥٣:٦؛ قا؛ مز١١٩:١٧٦)، في حين مشابهة الغنم في السوق إلى الذبح كذبيحة طاهرة (أش٥٣:٧؛ إر١١:١٩؛ لاحظ أن تشابه هذه الأعداد قاد (سعدية جاون) Sa'adiah Gaon إلى خلاصة وحيدة هي أن عبد الرب في أش٥٣ لم يكن أحد سوى إرميا؛ قا؛ مز ٤٤:١١، ٢٢، ولاحظ أن أش٥٣:٧ تضيف صورة العبد وهو صامت مثل الشاة قبل ذبحها)، وعجول تقفز عندما تتحرر ن المربض، هذا يشير إلى فرح البر العظيم في يوم قضاء الله (مل٤:٢).

في كلمات أكثر عمومية، من دون معنى مجازي، أم٢٧:٢٣ "معرفة اعرف حال غنمك واجعل قلبك إلى قطعانك" فلا الغنى ولا التاج يدومان (ع٢٤)، وكعناية جيدة بالغنم سوف يُقدَّم لهم حصة غنية (ع٢٥): "الحملان للباسك وثمن حقل تيوس. وكفاية من لبن المعز لطعامك لقوت بيتك ومعيشة فتياتك" (ع٢٦-٢٧). هذا يؤكد على الأهمية الأساسية للغنم في حياة إسرائيل قديماً وثقافتهم، وهذا ليس بأمر غريب أن يوجد في أكثر المقاطع الكتابية المعروفة بالنبوات المسيانية "فيسكن الذئب مع الحمل ويربض النمر مع الجدي والعجل والشبل والمسمن معًا [انظر أيضًا الحواشي في NIV] وصبي صغير يسوقها.... لا يسوؤون ولا يفسدون في كل جبل قدسي لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب كما تغطي المياه البحر" (إش١١:٦ و٩).

ب. ت الاستخدام المجازي الموجود في ك. م. ع يستمر في السب.، مثلاً سيراخ، يخالف بين الحب البشري والحب الإلهي من خلال صورة القطيع. يمتد الحب البشري فقط للجار في طريقة غامضة. الحب الإلهي، أياً كان، موجّه "لكل ذي جسد" ويشتمل على "التوبيخ، التدريب، التعليم"—الذي يستخدمه الحكيم كراعي لكي "يرد قطيعه" (ἐπιστρέφων ... τὸ ποίμνιον αὐτου)، سير١٨:١٣؛ انظر Bar 4:26; 2 Esd 5:18; 15:10; 4 Macc 5:4).

استمر الربيّون في استخدام الكلمات المذكورة أعلاه في الأدب الحلقاه، في حين أنه يمكن اكتشاف في معظم مادة الهاجادا، تنوعاً من الصور المجازية المؤسسة على الكلمات المذكورة أعلاه.

بعض الأمثلة: "عظيم هو الكبش (כֶּבֶשׂ) الذي يعيش بين سبعين ذئباً" (Jastrow, 611، تشبيه وجود إسرائيل المحفوف بالمخاطر في العالم المعادي). "أين تذهب الحق المنفي؟ إنه يذهب ويستقر في القطيع (*'drwt*) في الصحراء" (Jastrow, 1046, a، تشبيه لانتصار الحق النهائي في وجه الضيق والافتراء). وفي أقوال التلمود "عندما يكبر التلاميذ ويصبحون مثل القادة (*'twdym*)، ثم يوحى إليهم بأسرار الشريعة" (Jastrow, 1129).

ع. ج خاطب المسيحيون الأوائل الكنيسة على أنها خراف الله. في يو ١٠:١٦ يعلن يسوع عن رغبته في جمع كل "خرافه" في حظيرة واحدة، بالتالي لن تعود منقسمة بضيق التفكير بل تكون "رعية واحدة، راع واحد" (μία ποίμνη, εἷς ποίμνη). في جسثيمانيّ يخبر يسوع تلاميذه بأنهم سيشكون فيه، ويقتبس من زك١٣:٧ "أضرب الراعي فتتبدد الخراف" (مت٢٦:٣١). تترجم السب. زك١٣:٧ الموجودة في المس. צֹאן كـ τὰ πρόβατα τὰ πρόβατα τῆς (خراف). يسوع (أو متّى؟) يقرأ ποίμνης معتبرا أن السب. لها دور في هذا التقليد، يضيف يسوع أو البشير τῆς ποίμνης، ربما لافتراض أنه ليس كل الخراف سوف تشك في يسوع عند موته (مثلاً، النساء المخلصات المشار إليهن في ٢٧:٥٥-٥٦). صورة القطيع هذه تستمر في وصف قابلية سقوط الكنيسة في الهرطقات (أع٢٠:٢٨-٢٩)، الثبات يتطلّب من الكنيسة أن تتغذى روحياً (١بط٥:٢-٣)، ويتطلّب تشجيع أولئك الذين يخدمون قطيع المسيح بأمانة كنظار نزيهين، ودعاء، متواضعين (1 Clem 44:3).

(عزازيل: علم اللاهوت)

راعي: ← נָוָה[1] [*nāwâ*[1]]، (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← צֹאן [*ma*'*a* *māṣ*]، (قطيع، ماشية صغيرة، #٧٣٦٦)؛ (علف، سحج، راعي، سُلطة).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:689-90; J. Botterweck, "Hirt und Herde im AT und im Alten Orient," in *Die Kirche und ihre* ämter und Stünde (Festgabe J. Kard), 1960; J. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, 1975 (originally published in 1918); S. Hirsch, *Sheep and Goats in Palestine*, 1933; J. Hoftijzer and G. van der Kooij, *Aramaic Texts From Deir 'Alla*, 1976; O. Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*, OBO 33, 1980; idem, "Tiere als Gefährten und Feinde des biblischen Menschen," *Heiliges Land* 7, 1970, 51-59; P. de Lagarde, Übersicht über die im aramäischen, arabischen und hebräischen übliche Bildung und Nomina, 1889; P. D. Miller, "Animal Names As Designations in Ugaritic and Hebrew," *UF* 2, 1970, 177-86; M. S. Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development*, 1990; I. Siebert, *Hirt-Herde-König: Zur Herausbildung des Königtums im Mesopotamien* (SSA 53, 1969); S. T. Sohn, *The Divine Election of Israel*, 1991, 84-88, 254-56; G. Stein, "Das Tier in der Bibel: Der jüdische Mensch und sein Verhältnis zum Tier," *Judaica* 36, 1980, 14-26, 57-72; P. Wapnish, B. Hesse and A. Ogilvy, "The 1974 Collection of Faunal Remains from Tell Dan," *BASOR* 227, 1977, 35-62.

مايكل إس. مور / مايكل إل. براون *Michael S. Moore / Michael L. Brown*

צֶאֱצָאִים 7368

צֶאֱצָאִים [*se'esa'îm*]، سلالة النسب، نشوء، ذريّة (#٧٣٦٨)؛ < יָצָא [*yasa'*]، يخرج (#٣٦٥٥).

ع. ق الكلمة צֶאֱצָאִים مقتصرة على إشعياء وأيوب (أي٢١:٨؛ ٢٧:١٤؛ ٣١:٨؛ إش٢٢:٢٤؛ ٣٤:١؛ ٤٢:٥؛ ٤٤:٣؛ ٤٨:١٩؛ ٦١:٩؛ ٦٥:٢٣). في معظمها تقدّم سلالة نسب الوجود البشري، لكن مرتين عن نتاج الأرض (إش٣٤:١؛ ٤٢:٥).

سليل، ذرية، نسل: ← דּוֹר [*dôr* [2]] (جيل، #١٨٨٧) ← זרע [*zr'*] (يبذر، ينثر، يشكل نسل، #٢٤٤٥) ← ילד [*yld*] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨) ← נִין [*nîn* [2]] (ذرية، #٥٧٦٩) נֶכֶד [*neked*] (ذرية، #٥٧٨١) ← עֵקֶר [*'ēqer* [1]] (سليل، #٦٨٣٠) צֶאֱצָאִים [*se'ṣā'îm*] (ذرية، #٧٣٦٨) ← רִבֵּעַ [*ribbēa'*] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧) ← שִׁלֵּשׁ [*šillēš*] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠) ← תַּרְבּוּת [*tarbût*] (جنس، #٩٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:143-62; *THAT* 1:443-45.

فيكتور بي. هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٣٦٩ (צָב [*sab* [1]]، عربة مغلقة)، ← #٨٢٠٦

٧٣٧٠ (צָב [*sab* [2]]، سحلية ضخمة)، ← الزواحف

7371	צָבָא

צָבָא [*saba'* [1]]، قَلْ. حاربَ، يخدم في الدين؛ هِفعيل. يجمع الطوائف (#٧٣٧١)؛ צָבָא [*saba'* [2]]، اسم. خدمة الجيش؛ محارب، الخدمة في الدين، خدمة شاقّة (#٧٣٧٢).

ش. أ. ق إلى حد ما الجذر شائع في السامية، أكد.. تؤكد على الفعل *saba'u*، الذهاب للحرب، في فترة العصر البرونزي القديم، واسم. *auds;abu*، مجموعة من الناس، عمّال، جيش، من فترة أكد. القديمة. أيضًا الجذر موثّق في أوغا. والعربية والإثيوبية.

ع. ق ١. يرد الفعل ١٤مرة فقط، مقارنة مع ٤٧٩مرة يرد فيها اسم. يحمل الفعل نفس المعنى الأساسي وضمن نفس السياق الدلالي، دلالة كل من الفعاليات الحربية والدينية. في حين أن التداخل بين الحرب والدين قد يفاجئ المفسرين المحدثين، إلى أنّ الفكر اللاهوتي عن الحرب في ع.ق و ش.أ.ق يُظهر أن الاثنان مترابطين. حسب ع.ق، جعل يهوه حضوره معروفاً في طريقة خاصة وشخصية في المسكن والهيكل من ناحية، وفي ساحة المعارك في ناحية أخرى. حضور يهوه كان ممثلاً في تابوت العهد، الذي كان يوضع في قدس الأقداس ماعدا أوقات المعارك، حيث كان يُحمل إلى المعركة (Longman and Reid, 39-41, 49-52, 86, 92, 182). الارتباط بين يهوه والحرب كان مشهوراً بالعبارة المتكررة "رب الجنود" (יהוהצְבָאוֹת، من اسم. צָבָא).

(أ) الفعل بصيغة قَلْ. يشير إلى عمل الحرب. يمكن أيضًا أن يستخدم لوصف خروج الإسرائيليين للحرب ضد المديانيين (مع حرف الجر إلى עַל) عندما يأمرهم الرب. في أش٢٩:٧-٨ يستخدم لوصف أعمال الإساءة التي قام بها الأمم ضد صهيون، رمز شعب الله الخاص. في ٣١:٤ تصف أعمال غضب الله. يوجد هنا نقاش حول فيما إذا كان حرف الجر עַל هنا يعني ضد كما هو الحال مع كلمة צָבָא في سياق المعركة. بالاتفاق مع Oswalt (574) بالتركيز على أساس النص، نأخذ حرف الجر في معنى متكرر (على)، كما يشير صهيون إلى المكان الذي ستحصل فيه المعركة. بدلاً من الحرب ضد أورشليم، عدده يشير إلى أنه أنقذها.

(ب) بشكل مثير للاهتمام، يمكن أن يستخدم الفعل بصيغة قَلْ. بطريقة تبدو منفصلة تمامًا. في خر٣٨:٨ و ١صم٢:٢٢ يستخدم لوصف عمل النساء عند باب خيمة الاجتماع. هناك العديد من المناقشات حول طبيعة عمل تلك النساء فيما لو كانت خاصة دينية. يربط Cross (201-3) مقطع ١صم٢:٢٢، الذي يخبر القارئ بأن أبناء عالي كانوا يعاشرون أولئك النسوة، مع مقطع عد٢٥:١-١٥ عن خطية بعل فغور، ويجادل بأن أولئك النسوة كنّ زانيات كطقس ديني. على أية حال، هذا الادعاء غير مبرر أو على الأقل غير واضح. يشير Durham (487-89) بحق إلى أنه بالرغم من نص ١صم٢:٢٢، لا يمكن تصوّر النساء في خر٣٨:٨ على أنهنّ زانيات دينيات. بعد ذلك كله، استخدمنَ نحاس مراياهم لكي يصنعوا منها مرحضة المسكن. مع ذلك، تبقى وظيفتهم غير واضحة للقارئ المعاصر، ماعدا أنها مرتبطة بشكل عام بالطقس الديني.

لا يقتصر الفعل على العاملات النساء في الطقس الديني. يقال عن بني جرشون أنهم يخدمون (לִצְבֹאצָבָא) بحمل كافة مكونات المسكن خلال تجوال الإسرائيليين في البرية (عد٤:٢٣). يصف عد٨:٢٤-٢٥ سنّ تقاعد اللاويين ويستخدم الفعل צָבָא (ع٢٤) لوصف عملهم إلى أن يحين ذلك الوقت.

(ج) يستخدم عادةً الفعل في صيغة هِفعيل في معنى سببي، أي دفع الشخص للذهاب إلى الحرب، بشكل اصطلاحي أكثر، للتجمّع، السحب، أو التجنيد الإلزامي. ٢مل٢٥:١٩ وما يقابلها في إر٥٢:٢٥ تستخدم الفعل للإشارة إلى الضابط المسؤول عن التجنيد.

٢. يرد اسم. צָבָא ٢٧٩مرة في عنوان إلهي. هذه المرات الأخيرة التي ورد فيها لم تعالج هنا (يهوه: علم اللاهوت). المرات ٢٠٠ التي ورد فيها تظهر في نصوص متنوعة، لكن توضح نفس المجال الدلالي كفعل.

(أ) النسبة العظمى التي يرد فيها اسم. يشير إلى المجال الحربي، إما لأولئك المشتركين في الحرب أو لخدمة الجيش.

(i) في أول ورود وبعيدًا عن الاستخدام الشائع بكثرة، يشير اسم. إلى أولئك المشتركين في الحرب، الجيش أو الجنود الذين ينضمون إلى الجيش (١صم١٧:٥٥؛ ٢صم٢:٨؛ ١٠:٧؛ ١مل١٦:١٦). بالتالي ليس للكلمة ارتباط خاص بشعب الله، هذه الشواهد هي في الغالب عن جيوش إسرائيل والجيوش البشرية النظامية. يُذكر الجنود في الغالب بعبارة "رجال الجيش" (אַנְשֵׁיהַצָּבָא) أو ما يوازيها (انظر عد٣١:٥٣).

يوجد استخدام للكلمة في وصف شعب إسرائيل عندما طافوا في البرية من مصر إلى كنعان. كل من (خر٦:٢٦؛ ٧:٤؛ ١٢:٤١) و(عد١٠:١٤، ١٨، ٢٢، ٢٥) يستخدم اسم. للإشارة إلى الأسباط ككل. هذا يدعم تصوير إسرائيل في البرية كجيش في مسير عسكري. خيامهم كانت مثل معسكر حربي ومسيرهم يشبه جيش في معركة، هذا ما يدفع للتمسك بفكرة أنهم يشبهون الجيش من خلال استخدام الكلمة צָבָא.

كان الله هو المرافق لجيوش شعبه عندما كانوا يطيعون

أوامره. في حين أنه عند عصيانهم، كان يتركهم لمصيرهم. يعكس كاتب المزمور مثل هذه الحالة، بالإضافة إلى الشوق لأن يعود الله إلى شعبه أثناء معاناتهم ضد أعدائهم (مز٤٤:٩؛ ٦٠:١٠؛ ١٠٨:١١).

لكن ليس فقط الجنود البشرية تُدعى **צָבָא**. بل أبعد من ذلك من الشائع الاستخدام المجازي: خليقة الله تُدعى **צָבָא**. في كلمات الوصايا القانونية، يظهر العالم أولاً في تك٢:١ في إشارة إلى "الترتيبات الواسعة" في السموات والأرض. يعكس مز٦:٣٣ خليقة الله "السموات والنجوم" بنسمة فمه. يركز أش٢٦:٤٠ على السموات متضمنة النجوم (قا؛ نح٦:٩). ممكن أن تظهر النغمة العسكرية هنا، حيث الخليقة نفسها تحارب بجانب الله. بشكل جزئي نلاحظ في قض٥:٢٠ تذكر أن الكواكب تحارب من السماء في جانب الله أثناء الحرب ضد مديان.

أحياناً ينسى إسرائيل وآخرون الحالة المخلوقة للسموات والأرض وكل عناصرها. عندما تُرفع "السموات والكواكب" (**צְבָאהַשָּׁמַיִם**) إلى منزلة الخالق بدلاً من الخليقة، عندها يشترك إسرائيل في عبادة الأوثان (٢مل١٧:١٦؛ ٢١:٣).

(ii) في بعض الشواهد تعني كلمة **צָבָ** خدمة الجيش. في الإحصاء السكاني الذي بدأ في سفر العدد استخدمت الكلمة لأن الهدف من الإحصاء هو وصف جاهزية القوى المحاربة وتصوير أسباط إسرائيل كقوى عسكرية ضخمة تتحرك نحو ساحة المعركة (عد١:٣، ٢٠، ٢٢، ٤٥؛ ٢٦:٢). لا يقتصر استخدام الكلمة على سفر العدد (انظر ١أخ٥:١٨، حيث العدد ٤٤٧٦٠ رجل تمّ إحصاؤهم فقط من سبطي رأوبين وجاد ونصف منسّى، ووصفهم "جاهزين لخدمة الجيش").

(ب) مثل الفعل، يرد اسم. في نصوص طقسية دينية، ليست حربية، مرة أخرى يبين الارتباط القوي بين الأمرين في إسرائيل القديم. في عد٤:٢٣ مثلاً، يستخدم اسم. في حالة النصب للفعل من نفس الجذر للإشارة إلى عمل الجرشونيين عند خيمة الاجتماع. في نفس الإصحاح يصف عمل بنو مراري (٤:٣٠) والقهاتيين (٤:٣٥؛ انظر عد٨:٢٤-٢٥).

(ج) أخيراً، يمكن أن يستخدم اسم. لوصف أي نوع من الجهد القاسي، حتى لو لم يرتبط بالطقس أو الجيش. يرد مرتين في (أي٧:١؛ ١٤:١٤) ومرة في (إش٤٠:٢). في كل من هذه النصوص تترجم الكلمة "جهاد" (قا؛ Clines, 183-84).

ب. ت يرد الجذر في استخدام واسع في أدب قمران (انظر *TWAT* 6:875). تترجم السب. الكلمة بعدة طرق مختلفة، ربما في الغالب إلى στρατιά أو δύναμις.

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [*gdd* [2]] (يحتشد معاً، #١٥١٨)؛ ← חָמֻשׁ [*ḥ^a^muš*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [*lḥm* [1]] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [*maḥ^a^neh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [*ma^ca^rākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [*ṣb'* [1]] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [*ṣî* [1]] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [*q^e^rāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [*rkb*] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [*rw'*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* [3]] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:871-76; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 1989; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1972; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; T. Longman III and D. G. Reid, *God Is a Warrior*, 1995; J. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986.

تريمبير لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٧٣٧٢ (צָבָא [*saba'* [2]]، جيش، صراع، خدمة إلزامية)، ← #٧٣٧١

٧٣٧٢أ (צְבָאוֹת יהוה [*s^e^ba'ôt*]، يهوه)، ← يهوه

٧٣٧٥ (צְבֹאִים [*s^e^bo'îm*]، صبوييم)، ← سدوم

7377	צָבָה

צָבָה [*sabâ* [1]]، قل. تورم؛ هِفعيل. يجعله متورم (#٧٣٧٧)؛ צָבֶה [*sabeh*]، منتفخ (#٧٣٧٩).

ع. ق فكرة التورّم وإحداث بثرة/ اختلال بفعل داء (في الجلد) تظهر في كلمات مشتقة من اسم. المشتق من الجذرين **צבה** و**צָבָה**.

١. يرد الشكل **צבה** ٣مرات وكلها في نفس الإصحاح (عد٥:٢١، ٢٢، ٢٧)—واحدة في صيغة صفة مشتقة والأخريان كفعل—ضمن سياق القضاء الإلهي على المرأة الزانية بسبب خيانتها الزوجية. في عد٥:١١-٣١ وُضع كل الإجراء الطقسي لإثبات أن المرأة مذنبة أو للتأكد من صحة شك زوجها بها. جرعة الماء (المحَضّر تحت حلف الكاهن) التي تُجبر المرأة على شربها أمام يهوه وفي حضور الكاهن وزوجها، تقوم بدور المؤشر الإلهي. يحتوي هذا الماء المقدس على غبار من أرض المسكن. إنه قوي بسبب سلطة المكان المقدّس وفعّال فقط مع الشخص المذنب. تظهر هنا الخطية كتدنيس ديني وأخلاقي في الشخص المتأثّر (قا؛ ع١٩) بالإضافة إلى تشويه السمعة والرفض

الاجتماعي وأخيراً القضاء الإلهي (قا؛ ع ٢١-٢٢، ٢٧). الغبار المأخوذ من أرض المسكن يقوم بربط المرأة المتّهمة بالمسكن، بالتالي بالمكان بمسكن الله الذي يحكم عليها (قا؛ Levine, 210). في الفكر الكتابي تكون اللعنة (עָלָה؛ #٤٦٠) والقَسَم (שְׁבוּאָה؛ #٨٦٥٢) على ارتباط؛ انظر تك٢٦:٢٨؛ ١صم١٤:٢٤؛ نح١٠:٣٠؛ حز١٧:١٩؛ دا٩:١١. يحمل القَسَم معه ضمناً اللعنة التي ستحل على من يكسر القَسَم (Ashley, 131). يشير Levine (197) إلى أن جمع الكلمات לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה في ع٢١ يمكن ترجمتها "المتَّهم الذي يكسر القَسَم". يُظهِر المعنى أنه لو كانت المرأة مذنبة، فإنها سوف تتأثر جسدياً من جرعة الماء المقدسِ الممتزج بالحبر والغبار، وهذه النتائج الجسدية، متضمنةً فقدان جنينها، ستشير إلى أنها أقسمت زوراً على ارتكابها الزنا، ستكون بمثابة مَثَل على طريقة تأديب الله لكل من ينكث بالقَسَم (Ashley, 132).

وفقاً لذلك، الكلمة צָבָה ترتبط بشكل واضح باللعنة، الخزي، وقضاء الله، حيث أن البطن الكبير (= الرحم) الذي يجلب الفخر للمرأة في بركة الخصوبة وإمكانية الإنجاب، بعكس انتفاخه (قَلْ. في عد٥:٢١/ هِفعيل في ع٢٢) كإثبات للذنب وكمعنى لاستئصال الشر من وسط المجتمع (يفترض A. Dillmann, as well as J. Olshausen [*Heb. Gram.* 78c] and B. Stade [*Heb. Gram.* 114a.2] أنّ هذا المصدر في صيغة هفعيل לַצְבּוֹת يُقرأ مصدر بصيغة قَلْ. לִצְבּוֹת، حيث يعتبر أدق بحسب القواعد اللغوية، لكن لا يغيّر المعنى كثيراً في هذه النقطة). يوجد رأي لبعض العلماء حول العبارة "يجعل الرب فخذك هزيلة وبطنك وارماً" (قا؛ ع٢١، ٢٢) بأنها كلمات خاصة بالطب. يرى Brichto (60-62) أن "فخذ هزيل" تشير إلى سقوط أو ضمور العضوِ الجنسي عند المرأة ليصبح إنجابها للأطفال أمراً مستحيلاً. إنه يقبل معنى "يورم" لكلمة ويستنتج أن الفخذ الساقط والبطن المنتفخ (الرحم) بالمقارنة يعني الحمل الهستيري الكاذب (من أجل تفسيرات مقترحة من علماء آخرين Brichto, 66; cf. Ashley, 133).

يرى Levine (198) كمعظم العلماء، أنه من المنطقي تفسير هذه الكلمات كإشارة إلى الإجهاض، كما في التباين بين ما ينتج عن كون المرأة مذنبة وعن كونها بريئة (ع٢٨). لو كانت بريئة "تتبرأ وتحبل بزرع". في دراسة رائعة للظواهر الناتجة عن المحاكمة الموصوفة في سفر العدد٥ والتداخل المؤلف من صلاة وسحر ومظهر قضائي ظاهر بتكامل هنا، يقارن Levine العملية الموصوفة في هذه الحالة مع ممارسات معروفة تعكسها نصوص ماري (ARM X-9, Dossin, 1978) ويركز على عنصر مركزي هنا عندما يقول: "المرأة المتهمة بالزنا تعرّض نفسها للخطر عندما تأكل غبار المقدس، لأن واجبها بأن تكون نقية هو واجب تجاه إله إسرائيل، الساكن في المسكن. لو سقطت آلهة ماري في قَسَمها وفشلت في واجبها، عندها ستتعرض ماري للعجز. لو المرأة في سفر العدد ٥ فشلت في واجبها، عندها سوف يتعرض المقدس للخطر" (Levine, 211).

٢. على خلاف كلمة צָבָה الكلمة الأخرى שְׂאֵת، انتفاخ (#٨٤٢١)، التي تشير إلى تورّم جسدي، مكان منتفخ، أو بقعة جلدية، لا ترد في النصوص السلبية كتأديب أو قضاء إلهي، لكن في الغالب في الحالات المأساوية للمرض والأمل بالشفاء. إنه مشابه لما ورد في (لاويين١٣ و١٤). سياق هذين الإصحاحين يتناول مسألة كهنة إسرائيل القديم في تشخيص الأمراض الجلدية المختلفة كنوع من الحماية للمجتمع من خطر الأمراض المتفاقم. عند الأخذ في الحسبان الكلمات المختلفة التي ترد مع كلمة שְׂאֵת في كل عدد، هذا يقود إلى خلاصة أن كلمة שְׂאֵת تُترجم أحيانًا (ورم) وأحيان أخرى (بثرة) (التي قد تعني أو لا تعني ورم). في لا١٣:٢ و١٤:٥٦ يجب أن تترجم שְׂאֵת إلى ورم؛ وفي ١٣:١٠، ١٩ إلى بثرة بيضاء؛ وفي ١٣:٤٣ إلى العبارة "انتفاخ مضطرب"؛ وأخيراً في ١٣:٢٨ إلى الكلمات ندبة/ بثرة حرق.

يضع Milgrom عرضاً جيداً لمصادر الربيين، العدد الغالب لاستخدام كلمة שְׂאֵת بمعنى ورم، يشتق من الفعل נָשָׂא، يزيد، يرفع (#٥٩٥١). ترج. كترجمة، يستبدل هذه الكلمة الغامضة بكلمة أقل غموض تشير إلى بقعة عميقة (Tg. Onq)، علامة ظاهرة (Tg. Jonathanبشيطه—)، أو علامة (Tg. Neofiti). يفضّل Milgrom الكلمة المستبدلة في الترجوم ويترجمها שְׂאֵת ليس فقط في عد١٣:٢ لكن أيضًا بشكل قرب لكل أماكن ورودها بالكلمة الغامضة بمعنى لطخة متغيرة اللون، وأحيانًا بمقارنة مع بعض الصفات الأخرى. يحاول Milgrom أن يدعم مثل هذا الاستبدال بما يعنيه علم اشتقاق المفردات بأن الكلمة المساوية في العربية *si'atu* يمكن أن تعني علامة (Driver, 1963, 575b). يسند Milgrom اختياره ضد استبدال الربيين لكلمة ورم (التي تتبعها معظم الترجمات الحديثة للكتاب المقدس) التي يسيء تفسيرها في العدد التالي إذ يقول "من الواضح أن القرحة تظهر بشكل منخفض عن الجلد المحيط بها" (٧٧٣).

النقطة الخلافية هي السؤال التشخيصي الرئيسي حول كم هو عمق اختراق القرحة للجسد. تصحح ترجمة NIV في لا١٣:٣ "(لو) تظهر القرحة أعمق من الجلد". في ضوء هذا الشاهد، يظهر من الأفضل إتباع كلمة انتفاخ الواردة في ١٣:٢ و١٤:٥٦ والاستبدالات الأخرى الواردة في هذه الفقرة التي تبدو قريبة جدًا كترجمة صحيحة في ضوء المعرفة الحالية.

انتفاخ، يهيّج: ← בָּצֵק [bāṣēq[1]] (ينتفخ، #١٣٠١)؛ ← גָּעַשׁ [gā'aš] (يرتفع ويسقط بصخب، ينتفخ، فوران، #١٧٢٣)؛ ← הָדַר [hādar] (ينفخ، يحترم، يجمّل، #٢٠٧٥)؛ ← עָפַל [ʿāpal[1]] (ينفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← צָבָה [ma'ᵃmāṣ] (يهيج، يهيّج، #٧٣٧٧).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *Numbers*, 1993; H. C. Brichto, "Case of the SOTA and a Reconsideration of Biblical 'Law,'" *HUCA* 46, 1975, 55-70; P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, 1984; G. Dossin, *Correspondence féminine*, Archives royales de Mari 10:8, 1978; J. L. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, 1992; H. Jagersma, *Numeri* (I), De Prediking van het Oude Testament, 1983; B. A. Levine, *Numbers*, AB, 1993; B. Maarsingh, *Leviticus*, De Prediking van het Oude Testament, 1974; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1990; M. Noth, *Leviticus*, OTL, 1965; idem, *Numbers*, OTL, 1968; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT 1979.

P. J. J. S. Els بي. جي . جي . إس . إيلس

٧٣٧٩ (צָבָה [sabeh]، تورّم)، ← #٧٣٧٧

٧٣٨٠ (צָבוּעַ [sabûaʿ]، ضَبع)، ← #٩٤٧٨

7381	צָבַט

צָבַט [sabat]، قَلْ. أعطى، مرر (مشابه لفظي؛ را٢١:١٤؛ #٧٣٨١).

ش. أ. ق أوغا. *sbt* * (موثقة فقط في اسم. *msbtm*، ملاقط)؛ أكد.. *sabatu(m)*، يستولي على؛ العربية. *dabata*؛ الأثيوبية. *ḍabaṭa*، يستولي على.

ع. ق كأي مشابه لفظي، يرى العلماء معنى الكلمة צָבַט في ضوء الترجمة السب. (βουνίζω، أكوّم، أكدّس؛ أيضًا في السب. في ر٢١:١٦ لصيغة اسم. من צֶבֶת [لاحظ الجذر النهائي]؛ #٧٣٩٥)، البعض يثبت أن צָבַר، يكوّم، يكدّس (تك٤١:٣٥، ٤٩؛ خر٨:١٠) تعطي قراءة أفضل (Hubbard, 74; Campbell, 102-3). يجادل آخرون بأن أكد.. *sabatu(m)*، يستولي على، تعطي الأساس الاشتقاقي لكلا الكلمتين (צֶבֶת / צָבַט في ر٢١:١٤، ١٦ (Sasson, 55-56; Greenspahn, 153). سواء كانت الكلمة צָבַט أم لم تكن في ر٢١:١٤ مشتقة من أكد.. *sabatu(m)* (قا؛ Sasson [55] لدعم هذا الاشتقاق)، المشابه اللفظي الأوغاريتي (*msbtm*، ملاقط) والتعبير العبري المتأخر (בְּתַהֲצְבִיתָה، يقبض) يدعم المعنى يستولي على، يسيطر، لكلمة צָבַט في النص الحالي. عندما جلست راعوث بين الحاصدين، أخذ بوعز بعض الفريك وقدّمه لها.

هبة: ← אָהַב [ʾāhab] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn [1]] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [ṣbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

البيبلوجرافيا

E. Campbell, *Ruth*, 1975; F. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984; R. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, 1988; J. Sasson, *Ruth*, 1979.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

7382	צְבִי

צְבִי [s^ebî [1]]، اسم. زخرفة، مجد (#٧٣٨٢).

ش . أ . ق تربط *HALAT* الكلمة بالآرامية. צְבָא يرغب، وأكد.. *sibutu* رغبة، خطة. لو هذا صحيح فسوف تتضمّن الكلمة أوغا.. *sb (cby)*، يطمع في، يرغب. للكلمة العبرية دلالة خاصة (من المعنى، هدف الرغبة؟)؛ لكن ربما Even-Shoshan معلّل في تحديد الكلمة العبرية كشيء مرغوب به، بهاء، إشراق.

ع. ق ١. استخدامات الكلمة التي ترد ١٨مرة، بشكل مركز في إشعياء (٧مرات)، حزقيال (٥مرات)، دانيال (٤مرات)؛ الأماكن الأخرى في ٢صم٢:١٩؛ إر٣:١٩.

نجد كلمة צְבִי مطبّقة على الناس في ٢صم١:١٩ (يوناثان وشاول مجد إسرائيل)؛ إش٤:٢ (צֶמַח יְהוָה، غصن يهوه سوف يكون לִצְבִי וּלְכָבוֹד، للبهاء والمجد). تصف الكلمة بهاء الزخرفة في إش٢٣:٩؛ حز٢٠:٧.

يشير اسم. لخاصية مجردة عن البهاء أو المجد في إش١٦:٢٤ (يرنم الشعب צְבִי לַצַּדִּיק، مجدًا للواحد البار)؛ إش١:٢٨، ٤ (צְבִי תִפְאַרְתּוֹ، بهاء مجد أفرايم)، ع٥ (الرب نفسه سوف يكون צְפִירַת תִּפְאָרָה לַעֲטֶרֶת צְבִי וְלִ، إكليل جمال وتاج بهاء لبقية شعبه).

يطبّق استخدام الكلمة بشكل رئيسي على الأماكن. فلسطين كميراث لإسرائيل אֶרֶץ־הַצְּבִי أرض جمال (دا١١:١٦، ٤١؛ قا؛ ٨:٩؛ إر١٩:٣؛ حز٦:٢٠، ١٥)؛ صهيون تُدعى הַר־צְבִי־קֹדֶשׁ، الجبل المقدس الجميل

(دا١١:٤٥، NIV). مكان آخر، بابل צְבִי־מַמְלָכוֹת، جوهرة الممالك (إش١٣:١٩، NIV)، وأماكن في موآب تُدعى צְבִי־אֶרֶץ، مجد أرض (موآب) (حز٢٥:٩).

٢. الملاحظات الدلالية والأدبية. حيث يمكن لكلمة צְבִי أن تعطي ظل معنى الجمال، المجد، فإن أقرب مرادف لها هو תִּפְאֶרֶת، أيضًا جمال، مجد (#٩٥١٤). ترد الكلمات معًا في إش٤:٢؛ ١٣:١٩؛ ٢٨:١، ٤، ٥. آية ٤:٢ ذات أهمية خاصة مع تصالب للمرادفات: يكون غضن الرب לִצְבִי וּלְכָבוֹד، بهاء ومجد، وثمر الأرض לְגָאוֹן וּלְתִפְאֶרֶת، فخراً وبهاءً/ مجدًا. بشكل مشابه كلمة גָּאוֹן، جلال، إجلال، فخر (#١٤٥٤)، ترد غالبًا مع צְבִי: ٤:٢؛ ١٣:١٩؛ ٢٣:٩؛ ٢٤:١٦ (قا؛ ع١٤)؛ وفي حز٧:٢٠ استبدل يهوذا צְבִי עֶדְיוֹ، جمال زينته، إلى كلمة גָּאוֹן، فخر.

إمكانية تغيير الكلمات تأتي من حقيقة أن صيغة الجمع لكلمة צְבִי هي צְבָאוֹת، (Joüon-Muraoka §96Aq) يظهر צְבָאִים الجمع من צְבִי، ظبي)، وهي نفس معنى اسم. צְבָאוֹת، جمهور، في التعبير צְבָאוֹת יְהוָה، رب الحشود (NIV الرب القدير). بالتالي في إش٢٣:٩ יְהוָה צְבָאוֹת، رب الجنود قضى ليُنزل גְּאוֹן כָּל־צְבִי، جلال وفخر كل مجد/ زينة؛ في ٢٨:٥ יְהוָה צְבָאוֹת سوف تصبح עֲטֶרֶת צְבִי، إكليل جمال.

ب. ت צְבִי كلمة غير موجودة في جزء المخطوطة العبرية لفهرس Sirach Kuhn's في لفائف البحر الميت فقط 1QH 7:29 (في عبارة כּוֹל צְבִירוּהָ، التي يراها Kuhn غير واضحة، بينما يترجمها Lohse، كل مجد الريح). في أدب رب. كما في Jastrow، نجد الكلمة مستخدمة فقط للإشارة إلى فلسطين (قا؛ إر٣:١٩؛ حز٢٠:٦؛ إلخ...).

مجد، كرامة، جلال: ← אדר [*'dr*] (يكون فخمًا، جليلاً، باهرًا، #١٥٨)؛ ← הדר [*hdr*] (يُعَظِّم، يكرم، يزين، #٢٠٧٥)؛ ← הוֹד [*hôd ¹*] (بهاء، جلال، #٢٠٨٦)؛ ← יְקָר [*yᵉqār*] (كرامة، ثروة، احترام، قيمة، بهاء، #٣٧٠٢)؛ ← כבד [*kbd ¹*] (يَثقل، لا يتجاوب، يُكَرَّم، #٣٨٧٧)؛ ← נֵצַח / נֶצַח [*nēṣaḥ ¹ / neṣaḥ*] (بريق، مجد، استمرارية، ناجح، #٥٩٠٥)؛ ← פאר [*p'r ²*] (يُجَمِّل، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← צְבִי [*ṣᵉbî ¹*] (زينة، مجد، #٧٣٨٢).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "*UT*, 128 IV 6-7, 17-18 and Isaiah 28:8-9," *Or* 44, 1975, 439-41; M. Grg, "Die Bildsprache in Jes 28,1," *BN* 3, 1977, 17-23; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1971.

سي. جون كولينس *C. John Collins*

7383 /86 צְבִיָּה / צְבִי

צְבִיָּה / צְבִי [*sᵉbî ² / sᵉbîyâ*]، ظبي (#٧٣٨٣، ٧٣٨٦).

ع. ق تصنّف الكلمة צְבִי (مع مشابهاتها لفظياً في أكد.، والآرامية والسريانية) بشكل متعدد *Gazella dorcas, Gazella subgutturosa,* or *Gazella gazella* ترد ١٤مرة في صيغة المذكر، ومرتين في المؤنث. ومعظمها في نشيد الأنشاد (٢:٧، ٩، ١٧، ٣:٥؛ ٤:٥؛ ٧:٣؛ ٨:١٤)، ولكن أيضًا في التوراة (تث١٢:١٥، ٢٢؛ ١٤:٥؛ ١٥:٢٢). الظبي خفيف الحركة، الأملس، الرفيع يعكس تصورات للسرعة والجمال والجاذبية الجنسية. عسائيل كان "خفيف الرجلين كظبي البر" (٢صم٢:١٨: קַל בְּרַגְלָיו כְּאַחַד הַצְּבָיִם؛ قا؛ ١أخ١٢:٨ عن المحاربين الجاديين الذين انفصلوا إلى داود في حصنه في البرية: "وجوههم كوجوه الأسود وهم كالظبي على الجبال في السرعة").

في نشيد الأنشاد، الإشارات للظبي كثيرة، تكرر مرتين في كلام العروس "استحلفكن يا بنات أورشليم بالظباء وبأيائل الحقل" (في السب. "بقدرات [تقرأ צְבָאוֹת] وقوات الحقل"؛ قا؛ الترجوم "برب الجنود وبقوة أرض إسرائيل") "لئلا توقظن ولا تنبهن الحبيب حتى يشاء" (٢:٧؛ ٣:٥)؛ مرة في وصف حبيبها ("شبيه بالظبي أو ولد الأيل"؛ ٢:٩)؛ مرتين في ترجيها وهي تدعوه (٢:١٧، "ارجع وأشبه يا حبيبي الظبي أو ولد الأيل على الجبال المعشبة"؛ ٨:١٤، آخر آية في السفر: "اهرب يا حبيبي وكن كالظبي أو كغفر الأيائل على جبال الأطياب")؛ ومرتين في وصف العريس لثديي حبيبته ("كخشفتي ظبية توأمين"؛ ٤:٥؛ ٧:٣، بمعنى صغيرة وفتية إلى جانب الجسد الجميل). هذا الاستخدام المتكرر والمتنوع يشير إلى أن الظبي كان يُربط بالصور الشهوانية بشكل عام (لاحظ M. H. Pope, Job, AB, ٤٧٠ أن "الظبي مشهور في القصائد العربية بسبب إبداعه في الشكل والجمال"، أيضًا ذكر إشارة إلى الأيل في "تعاويذ بلاد بين النهرين للإشارة إلى القوة الجنسية، ولد الأيل هو أحد أمثلة العشق المستخدمة لتشجيع الضعيف").

في إش١٣:١٤، سكان بابل المحاصرون (ربما واقفون أمام أشور)، ذبلوا تحت هجوم الأعداء، ووصفهم "كالظبي الطريد والغنم التي لا راعي لها" (قا؛ مر٦:١١، حيث يشبّه مضطهدو أورشليم ورؤساؤها المهزومون "كأيائل لا تجد مرعى"، فيسيرون أمام طارديهم). كانوا غير قادرين على تحرير أنفسهم "كالظبي من يد الصياد، كالعصفور من المصيدة" (أم٦:٥).

أيل، غزال ← אַיָּלָה / אַיָּל [*'ayyāl / 'ayyālâ*] (أيل،

#٠٣٨٧/ ٣٨٥) ← זֶמֶר [zemer] (غزال، #٢٣٧٨) ← יַחְמוּר [yaḥmûr] (الرو، #٣٥٠٢) ← יַעֲלָה / יָעֵל [yā'ēl 1 / yā'ᵃlâ 1] (وعل، #٣٦٠٧، ٣٦٠٤) ← עֹפֶר ['ōper] (الخشف {ولد الظبى}، أيل، #٦٧٦٢) ← צְבִי / צְבִיָּה [ṣᵉbî 2 / ṣᵉbîyyâ] (غزال، #٧٣٨٦، ٧٣٨٣)

مايكل إس . مور / مايكل إل . براون Michael S. Moore / Michael L. Brown

7389 צֶבַע

צֶבַע [seba']، اسم. ثياب ملوّنة (#٧٣٨٩).

ش. أ. ق أكد.. sub/pitu، صوف ملون. يرد الجذر بمعنى قماش مصبوغ في العربية، الآرامية، والسريانية.

ع. ق ترد צֶבַע فقط ٣مرات في ع. ق وجميعها في قض٥:٣٠.

ألم يجدوا ويقسموا الغنيمة:

فتاة أو فتاتين لكل رجل

غنيمة ثياب مصبوغة لسيسرا

غنيمة ثياب مصبوغة مطرزة

ثياب مصبوغة مطرزة الوجهين غنيمة لعنقي؟

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד 2 [beged 2] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [gᵉlôm] (رداء، #١٦٠٩)؛ ← חֹב [ḥōb] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [ḥōṣen] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [kuttōnet] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [lbš] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [mad] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [madeweh 2] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← חֲלָצוֹת [mahᵃlāṣôt] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [meltāḥâ] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [mešî] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [sādîn] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [sût 2] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [pᵉtîgîl] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [ṣeba'] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [śimla, śalma] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [šōbel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [šît 2] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل . ألدن Robert L. Alden

7392 צָבַר

צָבַר [sabar]، قَلْ. كدَّس (#٧٣٩٢)؛ צִבֻּר [sibbur]، اسم. كومة (#٧٣٩٣).

ع. ق ١. يستخدم الفعل عند جمع القمح (تك٤١:٣٥، ٤٩)، الضفادع الميتة (خر٨:١١)، التراب (حب١:١٠)، والفضة (أي٢٧:١٦؛ زك٩:٣). مرة واحدة تستخدم من دون موضوع (مز٣٩:٦).

٢. المرة الوحيدة في ع. ق ترد اسم. צִבֻּר، كومة، في صيغة الجمع في ٢مل١٠:٨، حيث تشير إلى كومة من الرؤوس.

كومة، تل، رجمة: ← גַּל [gal 1] (كومة، رجمة، #١٦٤٣)؛ ← חֲמוֹר [ḥᵃmôr 2] (كومة، #٢٧٩٠)؛ ← מְדוּרָה [mᵉdûrâ] (رجمة، #٤٥٠٩)؛ ← נֵד [nēd] (كومة، #٥٦٠٣)؛ ← סלל [sll 2] (كوم، احترم كبير، قاوم، #٦١٤٨)؛ ← ערם ['rm 1] (أحاط بسد، #٦٨٩٠)؛ ← צבר [ṣbr] (كوم، #٧٣٩٢).

ألن إم. هارمان Allan M. Harman

٧٣٩٣ (צִבֻּר [sibbur]، كومة)، ← #٧٣٩٢

7395 צֶבֶת

צֶבֶת [sebet]، قمح، حزمة من القمح (#٧٣٩٥).

ع. ق ترد الكلمة فقط في را٢:١٦ وربما تشتق من الفعل צבת، بمعنى ربط أو وثق. للكلمة عدة مشابهات لفظية في ش.أ.ق: أكد. sibtu، رزمة، حزمة؛ الآرامية צִבְתָּא، تجميع، حصاد؛ العربية dabtat، ملء اليد، حزمة. تترجمها السب. βεβουνίσμενος، بمعنى حُزم. هناك كلمات ذات صلة استخدمت في العبرية المتأخرة (צְבִיתָה)، مند. (sauta)، السريانية. (sebta') بمعنى مشابه. من غير الواضح فيما إذا كانت الكلمة في را٢:١٦ تشير إلى حزمة من القمح أو حفنة من القمح قبل أن تُجمع. انظر المناقشة حول צָבַט، أعطى (#٧٣٨١).

حبوب، شعير، دخن، أرزّ، الخ: ← אָבִיב ['ābîb] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [bişqālôn] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [bar 3] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [gādîš 1] (كومة مِنَ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [dōḥan] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel 4] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [mᵉlîlâ] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît 2] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannag] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة مِنَ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل

[براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [śe'ōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet 1] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber 2] (حب، #٨٦٩٢).

الببليوجرافيا

J. Gray, *Joshua, Judges, and Ruth*, 1967, 415; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 153; R. L. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, 177.

بول دي. واجنر *Paul D. Wegner*

7396	צַד

צַד [sad 1]، اسم. جانب (#٧٣٩٦).

ع. ق يستخدم اسم. צַד لوصف جانب الأشياء (تك٦:١٦، كان الباب موضوعاً على جانب الفلك)، متاخمة المدن الواحدة للأخرى (يش٣:١٦)، والجانب اليسار واليمين للإنسان (عد٣٣:٥٥؛ حز٤:٤) أو للحيوان (حز٣٤:٢١). إش٦٠:٤، ٦٦:١٢ عادة حمل الرضّع في الأحضان. أولئك الذين يثقون بالله لن يخافوا لأنه بحماية الله سوف تسقط عن جانبيهم ألوف ولن تؤذيهم (مز٩١:٧).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [gbl 1] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mḥh 2] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [swg 2] (حدّ بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pā'â 1] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [sad 1] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [ṣēla' 1] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qṣ' 2] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش. ماتيس *Gordon H. Matties*

7399	צָדָה

צָדָה [sadâ 1]، غاية ماكرة (#٧٣٩٩)؛ צְדִיָּה [sedîyâ]، اسم. كمين، مكر (تعمُّد) (#٧٤٠٢).

ش. أ. ق اسم. موثّق، لكن يقترح (18) Delekat الفعل بـأوغا. sdw / y في KTU 1.23, 16, 68 يفترض Gibson المعنى "صقل" (CML², 156) لمطاردة الآلهة، ترجمة مقتبسة من قبل de Moor (121, 127).

ع. ق. ١. يرد الفعل צָדָה في خر٢١:١٣ وفي ١صم٢٤:١١، حيث يوجد نفس الغموض؛ ربما يشير الفعل إلى غاية أو عادة لفعل ما في كل حالة. يرتبط الفعل بمعنى المطاردة، كما يبدو في أوغا.. كمثال مطاردة شاول ليضع كميناً لداود (١صم٢٤:١١).

٢. يرد اسم. צְדִיָּה في عد٣٥:٢٠، ٢٢، في مقطع يتناول قصة القتل كرهاً. كلا العددين يشير إلى الغاية من الفعل الذي يسبب الموت، لكن يوجد تساؤل حول إمكانية فهم اسم. צְדִיָּה، (Milgrom, 293). ربما استُخدم كموازي لكلمات الكره أو العداوة، في هذه الحالة يكون الكمين في ذهن القاتل. بالتناوب، تناول Rashi اسم. كتحديد لطريقة القتل، في هذه الحالة الفعل نفسه عبارة عن كمين. التفاسير الحديثة مقسّمة في الترجمة، بعضها يختار عن سبق تصميم (Gray, 473) والأخرى الانبطاح في الكمين (Budd, 1780; Ashley, 653).

٣. كل الأعداد تشير إلى غاية الإهلاك، مثل غاية الصياد نحو الفريسة؛ ربما تتضمن هذه الغاية الانبطاح في الكمين، أو ببساطة تكون الفعل الذي سبق تدبيره. كلمة كمين كهجوم مدبّر هي كلمة منطقية تستخدم للغاية الماكرة، بغض النظر عن الفعل الحقيقي المطبّق. الفعل بالتقاط الضحية غير مدرك، في هذا المعنى الانبطاح بانتظار؛ هو أمر سلبي وهدّام، وهو الفعل الذي لم يرد داود أن يقوم به كي لا يشابه شاول الذي كان يلاحقه (١صم٢٤:١٣).

ب. ت اسم. צְדִיָּה في تلم. له معنى "تهديف" (Jastrow, 1262). في مشن. العبرية والآرامية المتأخرة الفعل צָדָה / צדי يعني الانبطاح في انتظار، الصيد، أو الالتقاط. في العربية الفعل sadîa 3 يعني يحتال.

كمين: ← אָרַב ['ārab] (يكمن في كمين، يختبئ كمين، #٧٤١)؛ ← מַאֲרָב [ma'a rāb] (كمين، مكر، #٧٤٠٢)؛ ← שֻׂכָּה [ma'a māṣ] (ينبطح بانتظار، #٨٤٩٥).

الببليوجرافيا

T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 1993, 652-53; P. J. Budd, *Numbers*, 1984, 378; L. Delekat, "Zum ugaritischen Verbum," *UF* 4, 1972, 11-26; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 121, 127; J. C. L. Gibson, *CML*², 124, 127, 156; J. B. Gray, *Numbers*, 1903, 473; J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 293.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

7400	צָדָה

צָדָה [sadâ 2]، نِفعَل. مُدمَّر (المدن؛ صف٣:٦؛ #٧٤٠٠).

ش. أ. ق معنى المشابهات اللفظية يمكن أن يحدد من الآرامية بالكلمات الثلاث المتوازية *krt, smm, hrb* (انظر Sabottka, *Zephanja*, 1972, 110-11, cf. Kopf, 196-97).

ع. ق قطع يهوه للأمم (כָּרַת، هِفعيل. [#٤١٦٢])، تخريب (שָׁמֵם، نِفعل. [#٩٠٣٧]) حصونهم، تهديم (חָרֵב، هِفعيل. [#٢٩٩٠]) طرقهم، تدمير (צָדָה، نِفعل. [#٧٤٠٠]) مدنهم (صف٣:٦) هذا كان درساً لأورشليم فتخاف الله وتقبل التأديب وتهرب من الدمار (صف٣:٧؛ قا؛ ٢أخ٣٦:١٥-١٦).

تخريب، محق، تدمير، تشويه، إهلاك: ← אבד [*'bd* 1] (أباد، #٦) ← איד [*'êd*] (كارثة، #٣٦٩) ← בלק [*blq*] (يدمر، #١١٩١) ← דמה [*dmh* 3] (يهدم #١٩٥٠) ← דמם [*dmm* 3] (يبيد، #١٩٥٩) ← הרס [*hrs*] (يدمر، #٢٢٣٨) ← חבל [*ḥbl* 2] (يطمل بسوء، #٢٤٧٢) ← חלק [*ḥlq* 3] (يخرب، #٢٧٤٦) ← חתא [*ḥt'* 1] (يكون مخرب، #٣١٤٨) ← כלה [*klh*] (يكون منتهي، يبيد، يحزب، #٣٩٨٣) ← כרת [*krt*] (يقطع، يميت، يفني، يقطع ميثاق، يختن، #٤١٦٢) ← מחה [*mḥh* 1] (يزيل، يمحى، يخرب، #٤٦٨١) ← נצה [*nṣh* 2] (يسقط أنقاضاً، #٥٨٩٨) ← נתס [*nts*] (يحطم، #٥٩٩٥) ← נתץ [*ntṣ*] (يدمر، #٥٩٩٧) ← נתש [*ntš*] (يدمر، يخرب، #٦٠٠٤) ← פאה [*p'h*] (يتحطم قطعاً، #٦٩٩٠) ← פיד [*pîd*] (هلاك، بلية، #٧٠٨٥) ← פרר [*prr* 1] (يحطم، يضعف، يحبط، يهزم، يخذل، #٧٢٩٦) ← צדה [*ṣdh* 2] (يكون مدمر، #٧٤٠٠) ← רזה [*rzh*] (يدمر، #٧٧٢٠) ← שדד [*šdd*] (يخرب، يتبدد، #٨١٣٥) ← שחת [*šḥt*] (يصبح فاسد، يهلك، فساد، #٨٨٤٥) ← שמד [*šmd*] (يكون مفنى، مخرب، #٩٠١٢) ← תַּבְלִית [*tablît*] (محق، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen," *VT* 8, 1958, 161-215, esp. 196-97; L. Sabbottka, *Zephanja*, BibOr 25, 1972, 110-11.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٧٤٠١ (צָדוֹק [*sadôq*]، صادوق)، ← صادوق

7402 צְדִיָּה

צְדִיָּה [s^edîyâ]، اسم. كمين، مكر (تعمُّد) (#٧٤٠٢)؛ < צָדָה [*sadâ* 1]، يفعل بغاية ماكرة (#٧٣٩٩).

ش. أ. ق اسم. موثّق، لكن يقترح Delekat (18) الفعل بـأوغا. *sdw / y* في *KTU* 1.23, 16, 68 يفترض Gibson المعنى "صقل" (*CML*², 156) لمطاردة الآلهة، ترجمة مقتبسة من قبل de Moor (121, 127).

ع. ق يرد اسم. צְדִיָּה في عد٣٥:٢٠، ٢٢، في مقطع يتناول قصة القتل كرهاً. كلا العددين يشير إلى الغاية من الفعل الذي يسبب الموت، لكن يوجد تساؤل حول إمكانية فهم اسم. צְדִיָּה، (Milgrom, 293). ربما استخدم كموازي لكلمات الكره أو العداوة، في هذه الحالة يكون الكمين في ذهن القاتل. بالتناوب، تناول Rashi اسم. كتحديد لطريقة القتل، في هذه الحالة الفعل نفسه عبارة عن كمين. التفاسير الحديثة مقسّمة في الترجمة، بعضها يختار عن سبق تصميم (Gray, 473) والأخرى الانبطاح في الكمين (Budd, 1780; Ashley, 653).

يرد الفعل צָדָה في خر٢١:١٣ وفي ١صم٢٤:١١[١٢]، حيث يوجد نفس الغموض؛ ربما يشير الفعل إلى غاية أو عادة لفعل ما في كل حالة. يرتبط الفعل بمعنى المطاردة، كما يبدو في أوغا.. كمثال مطاردة شاول ليضع كميناً لداود (١صم٢٤:١١[١٢]).

كل الأعداد تشير إلى غاية الإهلاك، مثل غاية الصياد نحو الفريسة؛ ربما تتضمن هذه الغاية الانبطاح في الكمين، أو ببساطة تكون الفعل الذي سبق تدبيره. كلمة كمين كهجوم مدبّر هي كلمة منطقية تستخدم للغاية الماكرة، بغض النظر عن الفعل الحقيقي المطبّق. الفعل بالتقاط الضحية غير مدرك، في هذا المعنى الانبطاح بانتظار؛ هو أمر سلبي وهدّام، وهو الفعل الذي لم يرد داود أن يقوم به كي لا يشابه شاول الذي كان يلاحقه (١صم٢٤:١٣).

ب. ت اسم. צְדִיָּה في تلم. له معنى "تهديف" (Jastrow, 1262). في مشن. العبرية والآرامية المتأخرة الفعل צָדָה / צְדֵי يعني الانبطاح في انتظار، الصيد، أو الالتقاط. في العربية الفعل *sadîa* 3 يعني يحتال.

كمين: ← אֶרֶב [*'ārab*] (يكمن في كمين، يختبئ كمين، #٧٤١)؛ ← צְדִיָּהע [*ma'a māṣ*] (كمين، مكر، #٧٤٠٢)؛ ← שֻׂכָּה [*ma'a māṣ*] (ينبطح بانتظار، #٨٤٩٥).

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 1993, 652-53; P. J. Budd, *Numbers*, 1984, 378; L. Delekat, "Zum ugaritischen Verbum," *UF* 4, 1972, 11-26; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 121, 127; J. C. L. Gibson, *CML*², 124, 127, 156; J. B. Gray, *Numbers*, 1903, 473; J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 293.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

٧٤٠٤ (צַדִּיק [*saddîq*]، عادل، بارّ).

7405 צָדַק

צָדַק [sadaq]، قَلْ. كان عادلاً، باراً؛ نِفعل. يُبرَر، يصلح؛ بِعل. يبرر، يظهر استقامة؛ هِفعيل. يجري عدل، يعلن برّ، يصلح؛ هِتبيعل. يبرر نفسه (في التعريف المعجمي) (#٧٤٠٥)؛ צַדִּיק [saddîq]، صفة. عادل، بارّ، صحيح، شرعي (#٧٤٠٤)؛ צֶדֶק [sedeq]، اسم. مذكر. حق، برّ (#٧٤٠٦)؛ צְדָקָה [sᵉdaqâ]، اسم. مؤنث. استقامة، أعمال صالحة (#٧٤٠٧).

ش. أ. ق يستخدم الجذر السامي *sdq* بشكل واسع موثّق بمصادر السامية الغربية.

١. مثال واحد فقط معروف في أكد.. في *CAD* هذه من رسائل تل العمارنة: *amur sarru belija saduq ana* "انظر يا ربي، أنا محق *MES. GN .ɛyâsi assur L* GN" (*CAD* s:59b; EA 287. 32). بخصوص شعب Moran (*Amarna Letters*, 342) معنى أفضل، أياً كان، مع الفهم الأصعب للنص: "لاحظ يا ملك، سيدي! أنا على حق!" *I am in the right!*" (cf. *ANET*, 488). Abdi-Hepa, حاصر أمير أورشليم، كتب ملاحظة حزينة من كافة أرجاء مراسلته مع حاكمه المصري: هنا يظهر صدى برّه الذاتي. المصدر الفلسطيني لهذه الوثيقة يلحظ: צדק بشكل مختلف غير معروفة في أكد..

٢. في الأدب الأوغاريتي، إشارة إلى ورود الكلمة في أسطورة كريت (*KTU* 14 i. 12 = CML, 82) حيث تشير إلى زوجة الملك "القانونية" أو "الشرعية" (بتوازي مع *ysr*). في عام ١٩٧٨ وجدت رسالة في رأس ابن هاني من ملك أوغاريت (ربما Ammistamru) تشير لاستخدام الكلمة ٤مرات في لقب فرعون مجهول أرسلت الرسالة إليه (*IH* 78/3 + 30). تبدأ: "(إلى الشمس)، الملك العظيم، ملك مصر، الملك (الصالح) (*n'm*)، الملك العادل (*sdq*)، ملك الملوك، سيد الأرض (أرض مصر)...." (*ABD* 6:711 النص كامل في تعليقات بوردريول وكاكوت في ميلانو). هذا يذكّر باستخدام الألقاب في ألواح تل العمارنة بشكل متوافق ومدرَك في استخدام الكلمة عند بيبلوس في العصور المتأخرة. من الممتع اعتبار هذه الكلمة لقب سامي أكثر من منها مصري.

٣. ربما تحفظ نقوش قلعة عمّان (*CAI*, No. 59) وورود الكلمة في اللغة العمونية بالرغم من الجدل حول القراءة. النص (حوالي ٨٥٠) يسجل كلمات ميلكوم عند تأسيس المسكن. الأعداء يكذبون في الحصار "سوف تموتون بالتأكيد"، بينما "أعمدة العدل (*sadq[m]*) في وسطها سوف يعاد بناؤها" (*CAI*, 154; cf. Smelik, *Writings*, 89-90). هذه الإشارات يشابه ما وجد في المزامير، حيث كان الهيكل التماس برّ الله ضد الأعداء (مز ١٢٥) بالتحديد تشير إلى ارتباط مع نقوش عمّان (قا؛ إش١:٢١).

٤. تقدّم النقوش الفينيقية أمثلة على كلمة *sdq* لما يزيد عن فترة ٧٠٠ سنة، تتضمن معنى "المشروعة" مثلما تظهر في أسطورة كريت أوغا.. تعلن نقوش Yahîmilk (*fl.* 950) بأنه هو "الملك القانوني (*sdq*) والعادل (*ysr*) في مشهد آلهة بيبلوس المقدسة" (*TSSI* 3:18; = KAI No. 4. 6-7). بشكل مشابه يلتمس Yahawmilk (*fl.* 440) من الإلهة بعلات آلهة بيبلوس، كي تعطيه حياة طويلة، لأنه "ملك عادل (*sdq*)" (*TSSI* 3:95 = KAI No. 10. 9; but cf. Moscati, *Phoenicians*, 57) في العصر الهليني، نقوش Cyprus الخاصة بوفاء النذر تحتوي الكلمة في نص تالف. يضع المتحدث قائمة بالأعمال المخلصة والتقية تجاه Melqart المحكمة العائلية والملكية، تتضمن تقدمات طقسية "للغصن القانوني (*smh sdq*) ولزوجته" (*TSSI* 3:137 = KAI No. 43. 11). ربما هذا يشير إلى الموازي لما جاء في إر٢٣:٥؛ ٣٣:١٥ بشكل ملحوظ. في ضوء الرسالة من رأس ابن هاني، يمكن اعتبار "قانوني" الترجمة الأفضل. من الصعب حل النزاع بين "عادل" و"قانوني" في هذه الحالات: يمكن أن يشير المشكّل إلى سلوك فردي (تصرف بعدل)، بينما الرسالة تشير إلى معنى (ينال عدل).

٥. وجدت شهادات آرامية على كلمة *sdq* عبر عصور مختلفة في نصوص متنوعة:

(أ) نقوش ملكية. ترد الكلمة في نقوش ملكية متنوعة وتُفهم على أن لها فارق دقيق خاص من الوفاء، حالة مقدَّمة خصوصاً من قبل Donner and Rllig (*KAI* 2:227). وهكذا، ترجما نقوش Panammu (حوالي منتصف القرن الثامن): "على أساس حكمته وعلى أساس وفائه (*bsdqh*) قاس رداء سيده، ملك أشور" (*KAI* 2:224 No. 215. 11;) يميل Gibson (also 215. 1, 19; 216. 4-5; 217. 5 لقبول الفارق الدقيق من الوفاء في هذه الحالات، ولكن يترجمها "استقامة" ويلاحظ أن معنى "الوفاء تجاه السيد" موجود في ك.م.ع (*TSSI* 2:81-2). من ناحية أخرى، يمكن أن تحمل الكلمة نفس الفرق الدقيق مثل الفينيقية. النقوش المتناولة أعلى. يقترح Swetnam بشدة المعنى "برّ" مع الفرق الدقيق للإرث الشرعي/ القانوني في هذه المعاني (Swetnam, 35-6 قا؛ نص كيريت المناقش أعلاه). النصوص—التي تشير بشكل متوافق إما إلى النَسَب أو الوراثة—تضفي أهمية لمناقشتهن ويبدو هذا التفسير مقبول أكثر.

(ب) مخطوطات جزيرة الفنتين . تُظهر أن צדק مستخدمة في المعنى التقني بالمجال القانوني في البردية الموجودة في جزيرة الفنتين (في نهر النيل). يؤكد Muffs

أن العبارة יהך בדין ולא יצדק "دعه يذهب للمحكمة [أدب. للمحاكمة] ولا يكسب" مشتقة من الاستخدام الآشوري المتأخر. يستند إلى الموازيات الموزونة والاشتقاقية والعملية في أكد. *ina denisu idabbubma la ilaqqi / dayanu la isammû*، (Muffs, 6, 185).

(ج) تتضمن أمثال أحيقار إشارات عديدة لكلمة *sdyq* (سطر ١٢٦، ١٢٨، ١٦٧، ١٧٣) أيضًا تستخدم الفعل (ll. 139-40; *ANET*, 429). *sdyq* هو الشخص الذي يشار إليه من قبل الآلهة، الذي يحمي ويأخذ جانب الشخص الصالح. يلاحظ (Lindenberger, 117-19, 170) موازيات كتابية كثيرة، أقربها ١مل٢:٣٢. يذكر أن الفعل "يجد بريء" ربما يكون له أهمية كبيرة (Lindenberger, 136-37). ليست المسألة هنا عن البراءة أو الذنب، لكن الأكثر البراءة من الافتراء المزيف، كما في الحالات الموازية في أي٩:١٥؛ ٢٥:٤. المعنى أفضل في كلمة "مبرَّر" أو مُعلَن على حق".

٦. في الكتابات المصرية. الإلهة معط (*m3 't*) والمبادئ التي تجسّدها، تنسجم مع إشارات السامية الغربية لكلمة *sdq* (قا؛ Schmid, "Gerechtigkeit," 402-4). إنها أساس القانون الحق: "افعل العدل من أجل رب العدل، العدل لمن لديه العدل الحقيقي... تكلم بالعدل، افعل العدل، إنه قدير؛ إنه عظيم ويدوم" ("Eloquent Peasant" B1:304, 320-21; *AEL* 1:181) قا؛ أم٨:١٥.

في الخلاصة، تظهر الكلمة مستخدمة للإشارة إلى السلوك الصحيح: حالة أو سلوك متوافق مع بعض المعايير الضمنية. نادرًا ما يوجد حالات جدلية في النصوص المتبقية، لكن في بردية الفنتين نرى الكلمة أيضًا. الأكثرية العظمى من النصوص الملكية لا تمنع الدلالة حيث فقط تعكس طبيعة الوثائق الخاصة بالصراع للبقاء. الحالات السائدة تؤكد على الأخلاق، سواء كانت النصوص عاميّة أم دينية.

ع. ق ١. يشير العلماء عادة إلى الاختلافات الدلالية بين عدّة أشكال للكلمة צֶדֶק (مثال، هُفَعَل. [كتابة فيها عيب]، Weinfeld). أياً كان وجود تداخل كبير بين هذه الكلمات، فإن البناء الاسمي يمكن أن يكون ملائم دلالياً للشكل الاسمي المشتق من الفعل (مثال، قا تك٣٨:٢٦ مع ١صم٢٤:١٧)، والأشكال الاسمية مستخدمة بشكل متبادل (قا؛ ٢صم٢٢:٢١، ٢٥ مع مز١٨:٢٠، ٢٤). في حين أنه يمكن تطبيق بعض التعميم على الكلمات المفردة، فإن فارق دقيق دلالي يمكن اشتقاقه من النص أكثر من الاشتقاق المجازي.

الإشارات المرسومة في النظرة العامة على مادة ش. أ. ق، تفترض تتدرج طبيعي في مجموعة الكلمات التي تتناول معاني الفعل والحالة: شخص "يفعل الصلاح"، شخص يمكن أن يكون "صالح". يجب أن تعمل الإشارات جدلية مع الحكم القضائي أو الإعلان عن السلوك أو الحالة الصحيحة. بشكل تلقائي تسيطر الاعتبارات اللاهوتية على فهم البرّ؛ تصبح نوعاً من الاختزال المشتق حول شيء حقيقي بالنسبة لله، ومن الصعب إدراكه أو وصفه. يمكن رؤية أن كلمات צָדַק تتعامل بشكل نظامي مع السلوك الذي، ضمنياً، يتوافق مع بعض المعايير. ممكن تكون المعايير هي الشريعة، لكن غالبًا لا تكون هذه الحالة، أو على الأقل الشريعة الموحى بها لا يمكن فهمها أكثر من القانون الطبيعي أو المعيار المفترض. يمكن أن تظهر بوضوح بعض الفروق الدقيقة مثل تلك التي ظهرت في النظرة العامة على مواد ش.أ.ق بشكل خاص بالعلاقات بكل معنى الكلمة، ويتجلى بالاعتماد على وظائف צָדַק في النصوص القصصية. هذا بدوره يدل إلى الإطار اللاهوتي حيث أعمال الله والتي يقوم بها بشكل يشابه الجنس البشري. رفض G. von Rad هذا الانقسام في النصوص العامة والدينية، عند إعطاءها مستنداتها. الخطر هو التالي "يمكن أن يتولّد انطباع أن هناك مفهوم عام لكلمة צְדָקָה وآخر ديني بحت، وهذا الأخير ربما نتاج انعكاسات لاهوتية متأخرة.... لكن يمكن أن يكون هذا وصف مزيف نهائياً للحالة". (*OTT*, 1:374). إن فصل هذه العناصر—لو كان ممكناً وسهلاً—يساعد في فهم ما يتضمّنه البر في النصوص الكتابية.

(أ) في الواقع، مثل هذا الاعتبار اتّبعه von Rad في تفسيره تك٣٠:٣٣. هناك نجد قصة انفصال يعقوب عن لابان، بعد خدمته مرتين لأجل بنات لابان. في المفاوضة التي حصلت بين محتالين، يظهر يعقوب بمظهر المسكين أثناء الاتفاق. لن يأخذ أجرة لكن فقط سيأخذ الخراف والماعز البلقاء والرقطاء (٣٠:٣٢) من قطيع لابان لتصبح له. بالتالي سيكون قطيعه مختلف بشكل واضح عن قطيع لابان "سوف يشهد لي برّي צְדָקָה في المستقبل" (٣٠:٣٣). تترجم الكلمة بشكل واسع إلى "صدقي"؛ رغم أنها مناسبة للنص، لكن ربما تظهر ضيقة. ادّعى يعقوب أن هذا الترتيب سوف يكون ضمان لسلوكه الجيد. بينما كان لابان على استعداد للقبول بالاتفاق، كان مرتاباً في صهره، فقام بفصل القطعان وجعل مسافة ثلاثة أيام سفر تفصل بين قطيعه والخراف الرقطاء. يعلّق Von Rad "هذه من الأمثلة القليلة الخاصة بالتدنيس عن الكلمة الكتابية الهامة التي من الصعب ترجمتها. هنا أيضًا تظهر علاقات اجتماعية تشير إلى الوفاء للاتفاق بشكل متساوي على الطرفين. يطبّق إسرائيل هذه الكلمة على علاقة يهوه مع إسرائيل تمامًا بنفس المعنى" (*Genesis*, 301).

اتفاقية أخرى بين اثنين في سفر التكوين تستخدم أيضًا

צָדַק (هنا الفعل). بمعنى "يدنّس". تك٣٨ تتعلق بالاتفاق بين يهوذا وكنّته تامار، بعد موت ولديه، أرسل تامار بعيدًا خوفًا من أن يموت ابنه الثالث بسببها. مع مرور الوقت، خافت تامار أن ينساها، فاستغلت فرصة جزّ الغنم كي تغوي يهوذا وتدفعه لعلاقة جنسية معها فتغطت ببرقع وظهرت كزانية. أخذت خاتمه وعصابته وعصاه كضمان للدفع. نتيجة هذا اللقاء أصبحت تامار حاملاً، وعندما علم يهوذا أمر أن تُقتل. استخدمت تامار الخاتم والعمامة والعصا كإثبات على أبوة يهوذا. اعترف يهوذا: "هي أبرّ (צָדְקָה מִמֶּנִּי) منّي، لأني لم أعطيها لابني" (٣٨:٢٦). تقدّم GKC الحكم بأنّ "العبارة צַדִּיק מִן لا تفيد المقارنة، لكن فقط لها علاقة الحاصلة بين شخص وآخر؛ بالتالي في Gn38[26] ... *she is in the right as against me*" (430, n. 2). في WOC "تفضيل الإنجاز": "الفاعل يحتفظ وحده بالمعنى المتضمن من خلال الفعل أو الصفة، لإتمام الأمر المفضّل" وتترجم هذه العبارة "هي على حق وليس أنا" (٢٦٥). لكن هذا يُهمل اعتبار أنّ تامار قد خططت مع يهوذا الاتفاق (قا؛ Sternberg, *Poetics*, 165). هكذا الفارق الدقيق في الإنجاز يبدو غير مقبول. يشير Wenham (*Genesis 16-50*, 369) إلى أن هذا النص قضائي مع فارق دقيق حول البراءة. هذا يبدو بعيد الاحتمال في ضوء ٣٠:٣٣ (و١صم٢٤:١٧ المدروسة أسفل). لم يعترف يهوذا بذنبه وببراءة تامار، لكن ركّز على أن تصرفها في هذه المسألة كان مستقيمًا أكثر منه. هذا لا ينعكس على مطلب قانوني، بل أخلاقي.

تفترض الآية الموازية في ١صم٢٤:١٧ بأن كلا الشخصين—هنا شاول وداود—كان على حق من جانبه، وكان تصرفه مستقيمة أكثر من الآخرين. يمكن أخذ النص بداية سلسلة ثلاث قصص عن حياة داود (حياة شاول في الإصحاحات ٢٤ و٢٦، وحياة نابال في إصحاح ٢٥). يتوقع شاول هنا بأن داود سوف يقتله "بحق" بالتالي (التساؤل الضمني واضح في ٢٤:١٩)، تمامًا مثلما أراد شاول قتل عدوه (أي، داود). داود قرّر، أياً كان تصريح شاول. "أنت أبرّ مني (צַדִּיק אַתָּה מִמֶּנִּי)" (ع١٧). بالتالي هذه ليست مسألة أن داود عمل بحق وشاول لم يعمل؛ إنما تصرف داود كان مستقيمًا أكثر من تصرف شاول. هذا ليس التفسير الاعتيادي الذي يفهم أن شاول يعلن براءة داود وأنه هو من يستحق اللوم. لكن في إعدادات هذه القصة، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار العداوة بينهما: شاول يطلب حياة داود، لكن داود يطلب عرش شاول. هذا يجلب تفاعل مع الظروف المشابهة بين يعقوب ولابان، أو يهوذا وتامار. يمكن ملاحظة أيضًا أن عبارات المقارنة—واحدة منها تستخدم الفعل والأخرى الصفة—هي متوازية في المعنى (قا؛ ١مل٢:٣٢ لمقارنة أكثر بين מִן مع צַדִּיק).

كل من هذه الأمثلة يرينا شخصين في صراع، مع إعادة حل في كلمات צַדִּיק حيث تعطي معنى التصرف المستقيم أو الصحيح. معيار تثمين هذا التصرف غير مذكور ولكن من المفترض أنه معروف لكلا الطرفين. في الحالات التي تستخدم فيها كلمة المقارنة מִן، هناك أيضًا درجة من النسبية: أحد الطرفين يتصرف بشكل أفضل من الآخر.

(ب) استخدامات المجموعة צָדַק بشكل غير لاهوتي وجدت مع الفاعل الجامد. مثل أوزان ومقاييس (צֶדֶק) مطالب بها في الشرائع لا١٩:٣٦؛ تث٢٥:١٥. يجب أن تكون المكاييل قانونية ومؤكّدة بشكل صحيح بحسب المعيار الديني وغير مخطئة بأي حال. بشكل مشابه، تشير تث٤:٨ إلى "فرائض وأحكام مستقيمة" (RSV)—ترد צַדִּיק مفردة بدون إشارة شخصية في ك. م. ع (Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 195). في كل من هذه الحالات لا يوجد احتمال للتصرف أو الفعل الصحيح؛ بينما تشير צָדַק إلى بعض الوضع الصحيح لكلا الفاعلين. ربما هذا متضمن في بركة زبولون وأشير في تث٣٣:١٩ حيث تتكلم عن تقدمة الشعب "ذبائح صحيحة (זִבְחֵי־צֶדֶק)" (NIV ذبائح بر)، أيضًا يوجد هنا غموض أكثر (قا؛ O'Connor, *HVS*, 214 الذي ترجمها "ذبائح شرعية").

(ج) بالعودة إلى القصة، النصوص الشخصية تستخدم أيضًا צָדַק بالمعنى الفردي. أول ورود للكلمة צַדִּיק في ك. م. ع يبدو أنه يحمل هذا المعنى. يوصف نوح على أنه "رجلاً باراً (אִישׁ צַדִּיק)، كاملاً (תָּמִים) بين جيله" (تك٦:٩). كشخص عاش بشكل صحيح، كان بحالة "بر". ياهو يتحدى شعب يزرعيل بعد ذبح بني الملك السبعين ويعلن "أنتم أبرياء (צַדִּקִים אַתֶּם)" (٢مل١٠:٩). هناك العديد من التفسيرات التي قدمت لهذه العبارة في الترجمات الحديثة. في سياق القصة، يدعي ياهو مسؤولية موت بيت آخاب ومسؤولية موت السبعين. العدد التالي يعلن أن المذبحة الكبيرة كانت قضاء يهوه. بالتالي الشعب بريء من هؤلاء الأموات. لم يقوموا بشي خاطئ، بل هم "على حق". في هذا الشاهد لا تشير צָדַק إلى شيء ما قد فعلوه، لكن إلى شيء يمثّل حالتهم.

الكلمة المضادة רָשָׁע، شرير (#٨٣٩٩)، في ٢صم٤:١١ تقدم مثل عن צָדַק في المعنى الفردي. قام قتلة مفيبوشث، ابن شاول، بإحضار رأسه إلى داود، متوقعين المديح على تدمير عدو داود. لكن تمامًا مثلما قتل داود الرسول الذي نقل إليه أخبار موت شاول (٢صم٤:١٠؛ ١:٨-١٦)، هكذا قتل هؤلاء الرجال الأشرار (אֲנָשִׁים רְשָׁעִים) لأنهم قتلوا رجلاً باراً (אִישׁ־צַדִּיק). يتفق المفسرون على أن هذا التضاد في الكلمتين، خصوصاً في فهم qyDIx' هنا بكلمة "بريء". لكن ليست المسألة ببساطة خاصة بإبراز داود

كمشرّع وقاضي. المقارنة الصريحة مع عماليق (٢صم١) تفترض بأنها ليست قانونية كثيراً كقضاء أخلاقي. ما فعله عماليق كان سيئاً؛ هذان القاتلان كانا أسوأ. ماذا يعني أن مفيبوشث كان ضحية نائماً، "بار"؟ يفترض أن هذه الحالة يحكّم على الضحية أنه "بار". والكلمة المستخدمة هنا لا تعلّق على طبيعة حياته (قا؛ نوح)، لكن تشير إلى ذبحه. التضمين بأن القاتلين كانا يبحثان عن أجر اعتقدا أن يحصلا عليه من الملك، سوف يكون له انعكاس في الاعتبار بالفكر اللاهوتي لاحقاً.

هناك احتمال لمعنى آخر لكلمة "حق". ٢صم١٩:٢٨ تعيد كلام مفيبوشث بن يوناثان، الذي أتى في ذروة قصة معقدة. صيبا، المصوّر على أنه خادم شاول ومفيبوشث، قد خدع داود أثناء تمرد أبشالوم. وقع داود ضحية كذب صيبا (٢صم١٦:١-٥) وأعاد ممتلكات مفيبوشث له. تبدو شخصية مفيبوشث جزء من شخصية والده، وكان حكم داود ضده غير عادل، ودون أي تعويض كامل في هذا السيناريو. في ١٩:٢٤-٣٠ يتساوى جشع مفيبوشث مع تمرد أبشالوم. أعلن عن خداع صيبا وامتدح داود على شهامته وإبقائه على حياة مفيبوشث والسماح له بالجلوس إلى مائدة الملك. ينهي كلامه "أي حق لي (וּמַה־יֶּשׁ־לִי עוֹד צְדָקָה) أن أصرخ إلى الملك؟" (ع٢٨، أدب؛ قا؛ نح٢:٢٠). هنا تبدو كلمة צְדָקָה كأنها كلمة محشوة لأن مفيبوشث لديه بعض التبرير في سعيه وراء التعويض من يد داود، بالرغم من أنه من غير الواضح أن ذلك كان مطلبه. استجابة داود كانت تقسيم الممتلكات بالنصف بين صيبا ومفيبوشث؛ القلق الأخير يبدو كلية في صالح داود، عندما قال مفيبوشث "فليأخذ (صيبا) الكل، بعد أن جاء سيدي الملك إلى البيت بسلام" (١٩:٣٠). يكثر من السخرية، مثل أبشالوم الذي قال بإعطاء צֶדֶק لجميع المكسورين (١٥:٣) وجعل نفسه قاضياً وأن الملك غير قادر أن يسمع لأحد.

(د) يظهر معنى البراءة بشكل مستتر في عدة نصوص فيها ظل لمعنى جدلي لكلمة צָדַק. هناك إشارة لإعلان أبشالوم: "لو فقط جُعلت قاضياً في الأرض! عندها سوف يأتي إلى من لديه خصومة أو دعوى (רִיב וּמִשְׁפָּט) وأنا أنصفه (הִצְדַּקְתִּיו)" (٢صم١٥:٤). هذه معطيات جدلية واضحة، مع وعد أبشالوم بالتعامل مع القانون (ضمنياً) الذي لا يستطيع أبوه القيام به. هل ممكن القول "سوف أعلن براءته" أو من ناحية أخرى (مثلاً، McCarter "سوف أحكم بحسب ما يفضّل"، *II Samuel*, 353)؟ ربما بأن أخذ أبشالوم مكان الجلوس عند البوابة، والكاتب يفضّل: القاضي يعلن براءة الشخص الملتمس الحكم.

الالتزام بمنح العدل (צְדָקָה) يبقى جزءاً من الإيديولوجيات الملكية عبر تاريخ حكومات إسرائيل ويهوذا. في تباين مع نقد أبشالوم يسجّل حكم داود المؤكد في ٢صم٨:١٥ بأنه "كان يُجري قضاءً وعدلاً (מִשְׁפָּט וּצְדָקָה) لكل شعبه". هذه هي المرة الأولى التي تظهر فيها هذه الازدواجية في ع. ق (انظر أيضًا ١مل١٠:٩؛ ١أخ١٨:١٤؛ ٢أخ٩:٨؛ مز٩٩:٤؛ إش٩:٧؛ ٣٢:١٦؛ ٣٣:٥؛ ٥٩:١٤؛ إر٤:٢؛ ٩:٢٤؛ ٢٢:٣، ١٥؛ ٢٣:٥؛ ٣٣:١٥؛ حز١٨:٥، ١٩، ٢١، ٢٧؛ ٣٣:١٤، ١٦، ١٩؛ ٤٥:٩؛ عا٥:٧، ٢٤؛ قا؛). وورود الكلمتان معًا يظهر المثل الأعلى في العدالة الاجتماعية، مثل امتداح ملكة سبأ للملك سليمان في ١مل١٠:٩، في جزء امتداح حكومته الرائعة.

مفاهيم مشابهة في قلب وصايا اعتبار تطبيق الشريعة في نصوص قضائية متنوعة في أسفار موسى الخمسة (خر٢٣:٧-٨؛ لا١٩:١٥؛ تث١٦:١٨-٢٠؛ ٢٥:١ [مقدمة شريعة تطبيق الجَلد]؛ قا؛ ١:١٦). أهمية كلمة צֶדֶק للاعتبارات القضائية في الحياة العامة مدركة في ١٦:٢٠ مع تأكيدها "تتبع العدل والعدل فقط (צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף)". العدل/ الاستقامة (צַדִּיק) والبراءة (נָקִי) موجودة في خر٢٣:٧؛ هذه الكلمات مرتبطة بشدة، لكن غير مترادفة، الكلمة الأخيرة محدودة أكثر (ترد الكلمات معًا فقط هنا وفي أي٢٢:١٩؛ ٢٧:١٧؛ مز٩٤:٢١). الكلمات معًا تتعارض مع الشرير (רָשָׁע). البعد القانوني يعطي كل منها حقه؛ كل من المقاطع الثلاثة الرئيسية يتضمن بعض التحذير ضد المحاباة أو الرشوة. التعليقات على تث١٦، يفهم D. Patrick (*OT Law*, 117) هذه الوصايا أنها "مبادئ أخلاقية بسيطة على كل شخص أن يعرفها"، والنطق بها "يعطيهم سلطة أعظم". التشريع اللاوي أوضح المفاهيم المعروفة، يظهر في بعض الدرجات في كل مقطع. لا١٩:١١-١٨، سياق وصايا سلبية، معتبرة خصوصاً في الحياة داخل المجتمع والسلوك الديني لأعضاء المجتمع كل واحد مع الآخر (قا؛ Noth, *Leviticus*, 141-42). بالتالي، في حين أن الاستخدام المحدد للكلمة צֶדֶק هنا في نص قانوني، فإن الارتباط الوثيق للتعليق المحبب في ١٩:١٧-١٨ افتراض أعمق. التضاد هنا مع "اتبع العدل" (עָוֶל) أكثر من مجرد الإدانة أو التبرئة.

(هـ) خلاصة. هذه الأمثلة تشرح مجال المعنى لكلمة في القصة العبر. צָדַק وللنصوص القانونية الأقصر، تشير مصطلحات צָדַק إلى وضع أو سلوك صحيح في علاقة مع معايير السلوك أو المجتمع أيضًا. الآن، سواء كان هذا المعيار واضحاً أم معتمد على العهد كقاعدة وأساس للكلمة צָדַק. لو أن معيارًا خاصًا مثل العهد أخذ بالاعتبار، فإنه يبقى متماسكاً في الخلفية. الصورة أكثر من مجرد شبه لشريعة طبيعية، حيث هناك اعتبار مستتر عن السلوك محدود بما هو شائع، لكن بالرغم من ذلك حقيقي بالنسبة لذلك. حتى في النص القانوني عن المعايير الخاصة

بالسلوك القضائي، تعليقات Patrick's المذكورة أعلاه تشير إلى طبيعة الثقة بالنفس للمعيار المعتبر.

٢. مع كلمة *righteousness* غالبًا ما يُعتبر المحتوى اللاهوتي أو يترك تحديده بشكل مبهم خلال الاستعمال بكثرة. الاهتمام للاستخدامات غير اللاهوتية يعطي نظرة حديثة عند العودة لاستخدام צָדַק المتضمنة الألوهية. النماذج الظاهرة في تفاعل بشري يمكن أن تبدو أيضًا في علاقة بين الله والبشر كما في بعض العبارات في القصة التي تصف الله مباشرة. يمكن القول، إن هذه المجموعة الأخيرة يمكن حصرها بأنها تظهر موجودة ضمن التسابيح والصلوات (باستثناء واحد فقط).

(أ) "الفعل الصحيح" في النصوص القصصية يتضمن يهوه في الغالب يصوّر السلوك الإنساني في تقويم إلهي. الحوار بينٍ إبراهيم ويهوه في تك١٨:٢٢-٣٣ يعطينا مثالاً حيوياً. تبنى المناقشة على سؤال إبراهيم "أفتهلك البار (צַדִּיק) مع الأثيم (רָשָׁע)؟" (ع٢٣). محتوى الشر موضح قبلاً في الرواية: "وكان أهل سدوم أشراراً (רָעִים) وخطاة لدى الرب جدًا" (١٣:١٣). في كلمات القصة، سؤال إبراهيم الأول ودفعه المستمر ليهوه كي يحدد الأعداد التي يعتمد عليها في مراقبته لما أصرّ على إتمامه (كما معلن في ع٢١). النقطة هي رؤية فيما إذا كان معيار السلوك حقيقي بقدر ما يبدو عليه (٥:١١). فإن يهوه يظهر كقاضي لابد أن يجري العدل (מִשְׁפָּט، ع٢٥)، القضاء ليس على المذنب والبريء بكلمات جدلية، لأنه يوجد شك بوجود بعض السلوك السيئ الحاصل (ع٢٠). السؤال هو واحد من معايير السلوك وفيما إذا كان من يتصرف بشكل صحيح سيعاقب مثل الشرير.

نموذج مشابه في تث٩:٤-٦، في كلمات موسى عند عبور الأردن. سوف يعبر الإسرائيليون الأرض بسرعة، لكن لن يفترضوا أن هذا النجاح اعتبار لـ (حرف جر بـ בְּ) عدلهم צְדָקָה؛ بل الحقيقة: يهوه أخرج الأمم بسبب (حرف جر بـ בְּ) شر (רִשְׁעָה) الأمم. الترادف مع "استقامة" (NIV؛ "أمانة قلبك") في ع٥ يفترض أن الشعب مطالب للعودة إلى السلوك الصحيح. من ناحية أخرى، تستخدم النقوش الآرامية القانونية *bsdqh* لتعطي أساس لبعض العواقب (انظر أعلاه). هناك استخدام في ارتباط مع كلمات الحكمة، وجدل دائمٍ حول المعنى الدقيق للكلمة (استقامة؟ أمانة؟ ناجح قضائياً؟). هنا يوجد بعض الشك في احتمال الفضيلة. يتابع موسى في عظته استذكار قصة العجل الذهبي (تث٩:٧-٢١) والأمثلة الأخرى عن العصيان كي يدعّم النقطة في ع٤-٦: ليس فقط سلوك إسرائيل الجيد لم يكن سبب كسب الأرض، حسب كلام موسى، بالرغم من سلوكهم الجيد في البداية، لكن يهوه قام بذلك لأسباب مختلفة تمامًا.

ترد كلمة צְדָקָה في مزامير داود من ٢صم٢٢:٢١، ٢٥ (= مز١٨:٢٠، ٢٤—لاحظ نص صموئيل يستخدم צְדָקָה، الموازي في مز١٨ يستخدم צֶדֶק، بافتراض قابلية التبديل داخل هذه الكلمات). أغاني داود كما هي مستخدمة في ٢صم٢٢، تعتبر هذا التقدم الناجح للحياة هو צְדָקָה، بالرغم من أن النص الأكثر مباشرة (وهذا من عنوان المزمور) يظهر عمل خير يهوه لتأييد داود وتخليصه من أعدائه. أعطى المحتوى لـ צְדָקָה داود يسير مع الاحتفاظ بشريعة يهوه. (النموذج المركزي لهذا المقطع في المزمور يركز على ع٢٣؛ A/A = ع. ٢١/٢٥؛ B/B =ع. צְדָקָה ٢٢/٢٤—العبارة المعتادة [تكرر שָׁמַר]؛ C= ع.٢٣—بالتحديد "قرارات وقضاء" يهوه). في أول المقطع يعتبر العلاقة الواضحة لمعيار السلوك مع الشريعة الإلهية. إمكانية تأثير سفر التثنية على هذه الأعداد (كذلك بعض التعليقات على كل من ٢صم٢٢ ومز١٨) أمر مهم في ضوء تث٩:٤-٦. كلاهما يحمل فكرة أن السلوك الصحيح، צְדָקָה، يمكن أن يقود إلى المكافأة من يهوه.

يقود نص الترنيمة إلى اعتبار قصيدتين—الأولى، نشيد موسى، يصف سلوك يهوه بكلمات צָדַק. تث٣٢:٤ مباشر في إعلانه "اسم" يهوه وجلاله. "طرق الرب" التي حفظها داود (٢صم٢٢:٢٢)، موصوفة هنا في كلمات الأمانة (אֱמוּנָה) والشرف (יָשָׁר)، ويهوه צַדִּיק. النص الذي يصف أفعال يهوه تجاه شعبه وتبادله المعاملة معه، يفترض أن צַדִּיק هنا هي واحدة من أفعاله بعدل.

النص الآخر أكثر صعوبة، يتضمن عدد من الكلمات الغامضة. نشيد دبورة (قض٥) احتفالاً بالنصر على الأعداء، قض٥:١١ تصف مجموعة من التعظيم (תָּנָה، بِعل) العبارة צִדְקוֹת יְהוָה وצִדְקֹתפִרְזֹנוֹ، أياً كانت في هذه المجموعة الأخيرة؛ فإنها جميعاً ترجح التعبير الإنساني. لكن ماذا يمكن فهم צִדְקוֹת هنا؟ الجمع من צְדָקָה مستخدم ١٤مرة، ٣منها منشأها يهوه (قض٥:١١؛ ١صم١٢:٧؛ مي٦:٥؛ مز١٠٣:٦؛ دا٩:١٦). واحدة ممكن أن تعني ببساطة "أعمال البر" في NIV، لكن النص المترابط يلحظ فارق دقيق لكلمة צִדְקוֹת في هذه المعاني: واحد من هذه النصوص هي أعمال يهوه (أو أيضًا أعمال الإنسان) التي قد خلّصت وحررت إسرائيل، حيث أحيانًا يمكن ترجمتها "انتصارات" (Boling, *Judges*, 111). تقدم RSV "انتصارات" في قض٥:١١—بافتراض اعتبار معنى محدد في كلا المقطعين من السطر الموازي—و"أعمال الخلاص/ التحرير" في ١صم١٢:٧ و مي٦:٥، فارق دقيق يظهر في المزامير وإشعياء (انظر أسفل). بالتأكيد هنا "الفعل العادل" وتأييد الشعب في الألم يجعل كل ترجمة مطبقة وأكثر جاذبية من ترجمة NIV الباهتة.

أحد الاعتقادات، غموض كأعمال معتبرة أو في مستويات أخرى، كأعمال فرعون في خر٩:٢٧، "الرب هو البار (יְהוָה הַצַּדִּיק) وأنا وشعبي أشرار" هذا يفترض اعتبار قضائي، لكن ليست هذه الحال هنا. لغوياً، "الرب" و "أنا وشعبي" هي الخبر (قا؛ Joüon-Muraoka § 1371; Gibson, *Syntax*, § 49[3])، بالتالي، "الـ צַדִּיק (البار) هو يهوه؛ الأشرار (הָרְשָׁעִים) هم أنا وشعبي" افتراض أفضل أنها نكهة اللغة العبرية. فشل فرعون بأن يبقي الإسرائيليين كان في مقابل أعمال عدل يهوه في إرساله الأوبئة. لم يكن موسى متيقن (خر٩:٣٠)، لكن الاعتقاد يشرح أن أبطال القصة هم يهوه وفرعون بدلاً من موسى وفرعون. في أي حدث، يبدو فرعون يصادف تقدير تث٣٢:٤ فيما يتعلق بسلوك يهوه البار.

(ب) الإعلانات المعتبرة لأعمال يهوه باستخدام צָדַק تلقي ظلالاً عليه وعلى شخصيته. بعض الغموض مرتبط بـ خر٩:٢٧، مثل المعتقدات في نح٩:٣٣ ودا٩:١٤ التي تسند צַדִּיק ليهوه، تبدو تخص أعماله أكثر منه هو وشخصيته. في حالة ما يُعتقد في ٢أخ١٢:٦؛ عز٩:١٥؛ نح٩:٨ (قا؛ مز١١٩:١٣٧؛ ١٢٩:٤؛ ٢مل١٠:٩ أعلاه) أكثر وضوحاً. هنا البناء هو צַדִּיק | יְהוָה أو צַדִּיק אַתָּה، وهناك تباين حتمي بين طبيعة الله وشعبه المتمرد. هذا واضح خصوصاً في عز٩:٦-١٥ حيث في هذه الصلاة القصيرة، تستخدم אַשְׁמָה ٤مرات و עָוֹן ٣مرات. بينما في بعض معاني أعمال يهوه يجب أن تبقى في المنظر، التركيز هو بالأكثر على الشخصية الإلهية.

> كسروا الوصايا، التي ربما اعتبرت كجزء متمم للعهد بين الله والشعب، بينما يبقى ثابتاً في إخلاصه لتلك العلاقة. هذه العبارة القصيرة تعيّن الشكل الأعلى للعبادة: معرفة الله، على الرغم من أنه بنفس الوقت كان مقبولاً أن العابدين يتركون حقهم للحياة أمام الله. بالتالي، الله يمجَّد فقط بسبب من هو، وليس لمجرد ما يرجو العابدون نواله منه. (Williamson, *Ezra-Nehemiah*, 138;).

من السيئ ملاحظة أن هذا الاستعمال هو من مراحل متأخرة من الأدب الكتابي لفترة ما بعد السبي.

(ج) مفهوم أن الله قاضي، تمّ التعرض له سابقاً في المناقشة حول السلوك الصحيح (الله كقاضي بار، أكثر وضوحاً في المزامير؛ انظر أسفل). هذه الاهتمامات تظهر في اللغة التثنوية لصلاة سليمان عند تدشين الهيكل (١مل٨). الأعداد ٣١-٣٢ تتعامل مع الخطية ضد القريب. يُدعى يهوه للقضاء (שָׁפַט)، إشارة إلى الذنب والبراءة من جانبهم. توبيخ الأشرار (לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע) متوازي تمامًا مع "تبرير" (قا؛ فعل بديل "بر") البار (וּלְהַצְדִּיק צַדִּיק). هذا التوسّل يفترض مسبقاً (ع٣١) حالة اتهام بعض المتهمين

الذين لم تثبت إدانتهم. يؤخذ قَسَم، يؤدي إلى التماس في ع٣٢. تركز على هذا التفسير، تؤكد NIV على الاستخدام الثلاثي لـ צָדַק "إعلان البراءة" (فعل)، "غير مذنب" (צַדִּיק)، و"بريء" (צְדָקָה). ما يبقى غير واضح في الصلاة هو طبيعة عواقب الإدانة أو التبرئة.

بالعودة إلى السلوك المستقيم في البعد اللاهوتي نجده فعال في تك١٥:٦ في دراسات العقود الحديثة المتأثرة بتفسير Von Rad للعدد في كلمات بصيغة دينية. يؤكد Von Rad على أن "اعتبر" أو "حسب" (חָשַׁב) تستمد الفرق الدقيق الجزئي لهذا المقطع من الاستخدام الكهنوتي، وأن المفهوم الثوري للاتفاقات بين يهوه وإبراهيم يكمن في حذف الوساطة الكهنوتية: "لا يوجد وساطة دينية، لا يوجد كاهن يتكلم كمتحدث باسم يهوه" (1966, 129; critique in Oeming). في أغلب الأبحاث التي تعتمد النقد الشكلي، خلاصة Von Rad تستقر على الموقف الحياتي *Sitz im Leben* المتجدد الذي يستمد إثارته من النصوص المرتبطة القليلة، في هذه الحالة وخصوصاً لا٧:١٨ب و حز١٨:٥-٩؛ لكن المشكّل للنص لم يشر إلى צָדַק، والأخيرة لم تستخدم חָשַׁב! رأى آخرون (Kline, Hahn, Schmid) في العدد توقع لمفهوم بولس عن التبرير بالإيمان. Schmid الذي اعتقد أن العدد متأخر نسبياً (بعد التاريخ التثنوي)، يؤكد على أن "ذلك البر، والحياة التي تجعل ذلك ممكنا، التي تظهر كعطية من الله، وأن أساس الحياة ليس السلوك الإنساني، بل عطية الله في البر" (٤٠٨). بحسب Schmid هذا يفسّر سلبية إبراهيم في النص ويخرج تفسير بأن البر منشأه هو إيمان إبراهيم.

على الرغم من التركيز على צְדָקָה بالإضافة للبادئة לְ- قد تمّ ملاحظته في هذا الارتباط، لكن يظهر بعض النقص هنا. يشير Westermann (223) إلى تث٢٤:١٣ ـــ فيه يسترد الرجل الفقير رهنه قبل غروب الشمس "لكي يكون لك براً" ـــ بمعنى توسيع تفسير Von Rad. (لاحظ أن NIV هنا محايدة بشكل غير ضروري في ترجمة العبارة ـــ "سوف يُعتبر عمل بر" ـــ وسقطت في التركيز على الربط بكلمة לְךָ، "لك/ لأجلك") لكن هذا العدد (قا؛ أيضًا تث٦:٢٥؛ مز١٠٦:٣١) يقوم بأكثر من هذا. إنها تتماشى مع ضرورة الموقف الحياتي *Sitz im Leben* مثل ذلك المشدد عليه بالنسبة Von Rad وتفسد الفكرة بأن مهما يكن اعتبار "البر" هنا، فإنه ليس "فعل" إيمان من جانب إبراهيم، مثلما يفترض البعض في مسار بولس. سواء الاحتفاظ بالشريعة (تث٦:٢٥)، إرجاع الرهن (٢٤:١٣)، تدخّل فينحاس بجرأة (مز١٠٦:٣٠-٣١)، أو إيمان [*sic*] إبراهيم (تك١٥:٦) ـــ كلها تشترك بفكرة رئيسية أن عملا خاصاً تمّ تأكيده وقبوله من قِبل الله. يلاحظ أغلب المفسرين أن تك١٥ معاناة إبراهيم لفهم كيف يمكن أن تتمم وعود

يهوه. الواقع أن الوعد له متطلبات واعتبارات في ١٥:٢-٣. يشكل ع٦ النظير الإيجابي لرد الفعل السلبي السابق، وهذا الاستثناء في وعد الله محقق في اعتبار أن يهوه بار في أعماله (قا؛ دراسة موسعة لـ Moberly's). بالرغم من المعارضة في الجزء في قول أن عمل إيمان إبراهيم يظهر هنا، فبدون شك على الأقل في جزء من حق الحصر العقائدي، هذه تبقى القراءة المقنعة الأكثر للنص (*pace* Schmid).

(د) خلاصة. إذاً البر لاهوتياً، يرتبط بشدة بالبر في السياق المرتبط بالعلاقات. سلسلة المعاني التي تبدو في ١ (هـ) المرتبطة باعتبار وجود يهوه في الصورة. هذه الدراسة لمقاطع النثر/ القصة يمهد الطريق لانعكاسات لاهوتية وشعرية في المزامير والأنبياء وتوجد تأييد واسع في أدب الحكمة.

٣. أدب الحكمة. التركيز على استخدام צָדַק عالي في أدب الحكمة الكتابي ـــ غير مفاجئ في ضوء اهتمام الحكيم بالعدل والتصرف بعدل. للمقارنة: الأسفار التي تذكر هذه النقطة، تثنية تستخدم צָדַק حوالي ١٨مرة من ٥٢٣مرة، أو تقريبًا ٣,٤٪ من المجموع الكلي (في تك ترد ١٥مرة؛ ١-٢أخ فقط ٦مرات). في المقابل، أي، أم، جا، مجموع ورودها ١٤٠مرة أو ٢٦,٧٪ من ورودها في كل ك.م.ع بالإضافة إلى الاستخدام في المزامير (١٣٩مرة). لكن المزامير أطول بكثير (١٥٠ أصحاح، مقابل فقط ٨٥ في أي/ أم/ جا)، تكرار كلمات צָדַק في أدب الحكمة هو دلالة على أنها أكثر من التي في المزامير.

(أ) أيوب. من بين عدّة أمور، سفر أيوب هو عن العدالة، كل من إمكانية البر الإنساني وطبيعة العدالة الإلهية. في تركيز على استخدام צָדַק يظهر نموذج مهم: لا يوجد ورود خارج الحوارات الشعرية في الإصحاحات ٣-٤١. هذا ليس قلة في الأمر المناسب، لأن وصف أيوب التقي "تقي ومستقيم" (תָּם וְיָשָׁר، ١:١، ٨؛ ٢:٣) يمكن أن يزداد بادعاء أن أيوب بار. هذه الميزة الغريبة يمكن أن تفسر الطرق المختلفة. إنها تستخدم في الإطار النثري، لكن هذا مختلف. يمكن أن يكون للنثر والشعر منشأ واهتمام مختلف ـــ طبيعة الخلاف في العلاقة المتبادلة للنثر والشعر هي أمر جدير بالملاحظة.

بدء الحوار والخطاب الشعري يبدأ بأسئلة مختلفة عن الحوار المتبادل. الأسئلة التي توجه الحديث في إطار النثر بدأت من الشيطان في ١:٩ "هلْ مجاناً يتقي أيوب الله؟" سؤال جيد، ويمكن للمرء أخيراً أن يحصل على جواب إيجابي في خلاصة أيوب ـــ بتحريض فقط من فهمه العميق للإله الذي يعبده (٤٢:٢-٦) ـــ التي تبدو قد اكتسبت استحسان الله (٤٢:٧). السؤال الموجّه للحوار كان من أليفاز في إصحاح ٤. يعيد أليفاز سؤال الشيطان ("أليست تقواك هي معتمدك ورجاؤك كمال طرقك؟" ٤:٦)، لكن هذا يبدو مأخوذ لمنح سؤال جديد يظهر: "هل الإنسان أبر من الله أم الرجل أطهر من خالقه؟" (٤:١٧ RSV؛ تفهم NIV خطأ الحرف מִן أنه للمقارنة). هذا السؤال يقود التركيز على اعتبار أن كلمة צָדַק ضمن حوار أيوب.

من الملاحظ في التفاسير أن هذا السؤال يأتي كذروة لنمو الشخص الحالم في ٤:١٢-١٦؛ ع١٧ يزود المحتوى لما يفصح عنه بالصوت في الرؤيا. الأعداد ٧-٨ تمهد الطريق للإجابة الإيجابية على السؤال: من كان "بريء" و"مستقيم" (٤:٧) وغادر. لكن الاستجابة لسؤال الزائر غير الطبيعي: كل موضوع الخطأ الوارد، حتى الكائنات السماوية. لكن يشير Clines (132-33) إلى معاناة أيوب تشابه بصعوبة درجة "الخطأ" الذي ربما سقط فيه. لا يعتقد هنا أن أليفاز ـــ أو محاوره المرسل ـــ يتساءل كثيراً عن عقيدة العقاب (Clines, 133). التضمين هو من خلال العلاقة: الخطأ يجلب الانفصال عن الله؛ الاستقامة تقود لحياة آمنة (قا؛ ٤:٧-٨).

إمكانية أن يكون الإنسان צָדַק أمام الله، يفترضها أيوب طوال إصحاح ٩، هناك معاني قوية جدلية في هذا الإصحاح (قا؛ רִיב [#٨١٩٠]، ع٣)، تزين ترديد أيوب لسؤال أليفاز: "كيف يتبرر (צָדַק) الإنسان عند الله؟" (٩:٢ب). بعض الاستخدامات لكلمات צָדַק في أيوب مترجمة جيداً "براءة" (٩:١٥، ٢٠؛ ٣٤:٥؛ قا؛ ٢٢:١٩؛ ٢٧:١٧، مع الموازي נָקִי). لكن هذه الانعكاسات تظهر اهتمام آخر: علاقة البر צָדַק الإلهي مع القوة الإلهية. يتابع أيوب في إصحاح ٩ لإظهار قوة الله القديرة، فإن أراد أن يتنازل ويجاوبه (ع٣) ولا أحد يقدر على محاكمته (ع١٩،١٤). ليس هناك مصالح يقف بين الاثنين ليرفع القضاء (ع٣٢-٣٥). يتساءل فيما إذا كان أيوب يصف الله مع "الظلم الكوني" (225, citing Gordis, *Book of God and Man*, 80) في الإصحاح ٩ ويقرر ليس: "الكلام يفضل قراءته كاعتراض على أنه بلا رجاء الشخص الذي يطلب التبرئة (أي، צָדַק) من الله. لأنه ـــ لو أن الله يمتنع عن التبرئة، كما في حالة أيوب ـــ فلا يمكن لأي شخص أن يكون في وضع يجبر الله على أن يمنح أي شيء، ولا حتى تبرئة شخص" (٢٢٥-٢٦). لكن بالتأكيد، يمكن لأيوب تأكيد أن هذا نفسه غير عادل والعامل المحرك في افتراض الأصدقاء وتطوير فكرة ذنب أيوب. (يلاحظ Clines لاحقاً: "الموضوع هو تبرئة أيوب أكثر من بر الله، بالتالي الاثنان متمايزان كلياً" ٢٢٦). بالطبع إنها ليست مسألة القوة، لأن هذه اعتبارات أيوب في عدة أماكن في طرق مختلفة. مهما يكن يبدو مفترض في السفر أن إثباتات قوة الله هي إشارة على كونه "بار" ("القدير يجري عدلاً"؛ قا؛ صوفر في ١١:٧-١٢؛ أيوب في ٩:١٧؛ أليهو

في ٣٤:١٧؛ ٣٧:٢٣؛ ممكن كل أقوال يهوه، إصحاحات ٣٨-٤١). بالتالي، حرمان أيوب من التبرئة هو دليل أن الله عمل قضاء معوج بالفعل (تعليقات بلدد في ٨:٣).

إذاً ما يشير إليه ٩:٢أ (''بالفعل، قد علمت أن هذا صحيح'')؟ يبدو في البداية خجلاً افتراض أن أيوب متفق مع تعليق بلدد على إصحاح ٨، أنه من المستحيل أن يقوم الله بقضاء معوج (٨:٣). لكن يتابع أيوب في افتراض والبحث عن التناقضات واحد من خبراته: ليس من المفترض أن الله يعوج القضاء؛ لكن هذا في الواقع يحصل. بالتالي هذا مثال على التنافر المدرك، ولا يبدو أن أيوب مدفوع في اتجاهات الدفاع عن حق براءته أمام ظلم الله الظاهري. لو كان بالنسبة للآخرين التساؤل هو ''القدرة تكافئ العدل''، فبالنسبة لأيوب لا يمكن أن تكون الحالة التي يكون فيها الله وأيوب צַדִּיק في نفس الوقت.

لذلك فإن أيوب يتقيد بأنه تصرف ببر ويصرّ على حالته المستقيمة أمام اتهام الله الظاهري: '' حاشا لي أن أبرركم (חָלִ֫ילָה לִּי֮ אִם־ אַצְדִּ֪יק אֶ֫תְכֶ֥ם)؛ حتى أسلم الروح لا أعزل كمالي عني. تمسكت ببري (בְּצִדְקָתִ֣י) ولا أرخيه قلبي لا يعيّر يوماً من أيامي'' (٢٧:٥-٦). مثل علاقة أيوب القوية بـ צְדָקָה بأنه يفرح بعلاقة متبادلة معه: ليس فقط تصف شخصيته، لكن أيضًا شخصيته تجسد البر צְדָקָה. في محصلته (٢٩:١١-١٧)، يخالف أيوب تخمين أليفاز بخصوص حياته وشخصيته (٢٢:٦-٩). تسيء NIV تفسير الخطوط الفاصلة في تقديم: ''لبست البر كثياب لي؛ العدل كرداء وعمامة'' في ع١٤أ لا تعطي NIV وزناً كافياً لـ וַיִּלְבָּשֵׁ֫נִי، أدب. ''كساني'' (قا؛ /Driver Gray, Pope). هذه العبارة أقوى عن بر צְדָקָה أيوب أكثر من التي تستخدمها NIV في تصوير الفعل في ع١٤أ مع ''كثياب لي''. هذه علاقة متبادلة، حيث يُكسى أيوب بالبر צְדָקָה، وצְדָקָה يُلبس بأيوب. بالمثل، في ع١٤ب، تستخف NIV بتمسك أيوب بـ מִשְׁפָּט (عدله) من خلال تطبيق لاحقة المفرد الأول على מִשְׁפָּטִי إلى ''رداء وعمامة'' بدلاً من ذلك، يجب قراءتها ''كرداء وعمامة كان عدلي''. أي ع١٤ب يحمل تقديم فكرة ع١٤أ أن براءة أيوب هي الرداء. البر والعدل ليسا الرداء مجازاً على الإطلاق، كما في NIV، إذاً الأقوى لكل من السلوك المستقيم والوضع الصحيح، الإصرار الذي هو نقطة تركيز كلام أيوب.

يبدو كلام أليهو (إصحاحات ٣٢-٣٧) مهتم بشكل خاص بـ צָדַק، مستخدمة ١١مرة في كلامه إضافة إلى مرتين في المقدمة (٣٢:١-٢). هنا المعنى عمومًا أن يبرئ، يبرر أو يثبت أنه على حق. ثورة غضب أليهو تشير إلى أن أيوب ''حسب نفسه أبر من الله'' (٣٢:٢)، وفي هذا التحليل كان محقًا تمامًا. الكلمة المفتاحية مستخدمة في ٣٣:١٢؛ مباشرة قدّم أليهو كلامه الدفاعي وقدّم خلاصة الحوار بتلك النقطة ـــتحديداً أن أيوب مذنب، حتى أنه مدان من الله (٣٣:٨-١١)ـــأعلن: ''ها إنك في هذا لم تصب (הֶן־ זֹאת לֹא־ צָדַקְתָּ)، أنا أجيبك لأن الله أعظم من الإنسان'' (٣٣:١٢). ''في هذا'' يجب أن تعني ادعاء أيوب بأنه بريء وأن الله عوّج القضاء (٣٣:٨-١١)؛ هنا يظهر تركيب العاملين معًا في خلاصة أليهو في هذا المشهد.

''أنت لست على حق'' (NIV) كما لو كانت تعني ''أنت مذنب''. يبدو على الأقل ثلاثة احتمالات هنا. هل أيوب (أ) غير مصيب؟ (ب) غير منصف؟ (ج) غير مبرر؟ الأول (أ) مستوى واقعي بسيط (وربما مطبق آلياً في الاختيارين الآخرين) ويرد صداه في ٣٣:٣٢ (لو أن ع٣٢ب تُرجم ''تكلم، لأني أريك أن تكون على حق'')؛ (ب) تعني أن أيوب خارج المكان (عامياً، ''خارج الخط'') في تقديم المشهد؛ (ج) تعني أنه في هذه الحالة، لم يوضح أيوب اسمه الشخصي (قا؛ مثلاً ٢٧:١-٦). يتابع أليهو في تحدي تخمين أيوب أن الله لم يتكلم إلى بشر فانين وتلك الخطية هي السبب الوحيدة للتجربة الإلهية. النقطة الأخيرة بينما تفرض نفسها بقوة (مثال، في ٣٣:١٧، حيث المعاناة تظهر كإجراء وقائي بوضوح)، تبقى نوعاً ما ضعيفة، بالنسبة لأليهو يمكن أن يبقى كلام (مثل ع٢٧) عن الإعتراف חָטָא. الاحتمال المشابه أكثر لـ ٣٣:١٢ هو إذاً (ب): لم يكن أيوب محقًا في كلامه بهذه الطريقة، ليس مختلف عن الطفل الجاهل الذي يهين شيخاً أكبر منه. هذه الأفكار أيضًا تظهر في ٣٤:٥-٦، ١٦-٢٠؛ ٣٥:٢-٨؛ ٣٦:٦-٧؛ ٣٧:٢٣.

في هذا الاعتبار لـ צָדַק في أيوب، من الواضح أن معيار السلوك كامن، لكنـــكما في المواد النثريةـــ المعيار يبقى كامناً أكثر منه ظاهر. ليس هناك استرجام للشريعة الإلهية أو بعض القوانين الخارجية للسلوك، بالرغم من علانية النصوص الأخلاقية مثل ١٥:١٤؛ ٢٥:٤؛ ولا أيضًا أي استثناء مشابه في هذا النص غير الإسرائيلي. فقط أليهو يفهم هذه الفكرة في مطالبته الإعلان الإلهي لتبصّره (إصحاح٣٢؛ قا؛ ٣٦:٣). أن هناك بعض المعايير المتفقة للسلوك واضحة من عدم الاتفاق بين أيوب وأصدقائه بخصوص تصرف أيوب (٢٢:٦-٩؛ ٢٩:١١-١٧). يجب أن يتصرف المرء في انسجام مع هذا المعيار (المستتر؟) (أي، تصرف بحق) لكي يحظى بحالة صحيحة أمام الله. أياً كان، بخلاف الجواب الواضح المعطى على سؤال الشيطان (١:٩؛ ٤٢:٧)، يبقى السفر غامضاً بخصوص السؤال المُثار من المتحدث فوق الطبيعي مع أليفاز (٤:١٧).

(ب) الأمثال. أكثر من أي سفر آخر، يشير الأمثال إلى كلمة צָדַק بشكل حزين أكثر من الآخرين؛ هنا الصفة צַדִּיק. حوالي ٩٢مرة ترد في السفر، ٦٦مرة (٧١,٧٪) استخدام الصفة. هذه المباشرة تفترض اهتمام الأمثال في طبيعة ''الشخص الذي يكون צַדִּיק ''أكثر من الفكرة

المجردة لـ צָדַק. هذا الانطباع يصبح أقوى بالتعليق أن ٥٣مرة لكلمة צֶדֶק مستخدمة في الأمثال في توازي مع רָשָׁע، فعل بشر (#٨٣٩٩)، كلمات؛ جدير بالانتباه في تقسيم هذه هو الورود الوحيد في الإصحاحات ١-٩ (في ٣٣:٣) مقابل ٢٥مرة وردت في الإصحاحات ١٠-١٢.

يجادل McKane (*Proverbs*, 420، قا ١٥-١٦) أن "نقيض צַדִּיק وרָשָׁע هو ترتيب عقائدي وتعبّر عن وعد الإله اليهوي، اسمياً، عقيدة مشكلة الشر. أقصد بعقيدة مشكلة الشر، التأكيد على أن الله يقوي الخلائق الأدبية في ارتباط مع الأفراد من خلال مكافأة الرجل البار ومعاقبة الشرير". تخمين McKane هذا بالتأكيد صحيح، بالرغم من أن المرء لا يحتاج أن يتبعه في التفكير بأنه بالضرورة تطور متأخر. ارتباطات مشابهة في الحياة مع موافقة (أو عدمها) الله (أو الآلهة) موجودة باكراً في الألفية الثالثة (مثال، *The Instruction of Ptahhotep*)، ولا يحتاج المرء للانتظار حتى فترة المكابيين لمثل اللفظ فترة الأدب العبري—بالرغم من مسح McKane بجانب ملاحظة مشابهة (*Proverbs*, 16). الـ צַדִּיק هو الشخص الأمين (١١:١٠، ٣١-٣٢؛ ١٣:٥؛ قا؛ ١٢:١٧؛ ١٦:١٣ مع צֶדֶק)، النبيل (٢١:٢٦)، الوفي والثابت (١١:٨-١٠؛ ١٢:٧، ١٢؛ ١٤:٣٢؛ ١٨:١٠؛ ٢٤:١٥-١٦؛ ٢٨:١)، مخلص (١٢:٥)، الرحيم والعادل (١٢:١٠؛ ٢٩:٧؛ قا؛ ٣١:٩)، المرضي لله (٣:٣٣؛ ١٥:٢٨؛ قا؛ ١٥:٩؛ ٢١:٣ مع צְדָקָה)؛ باختصار، كل هذه الطرق تقود إلى الحياة (١٠:١٦؛ ١١:١٩، ٣٠؛ ١٢:٢٨؛ ١٦:٣١؛ ٢١:٢١). دلالياً، في استخدامات الأمثال، الـ צַדִּיק هو شخص حكيم أيضًا (חָכָם؛ قا؛ مز٣٧ أسفل، و Hurvitz، "צַדִּיק = حكمة")، كما هو مفترض بالتوازي مع ٩:٩ و٢٣:٢٤ (قا؛ جا٧:١٦؛ ٩:١؛ أيضًا 1 En 48:1). الشرير (רָשָׁע) يوصف بتوازي من خلال المعاني المتناقضة مع النوعيات الأخرى. هذه اللغة غالبًا ترد في كلمات "الطريق" (דֶּרֶךְ؛ #٢٠٠٦) أو "المجرى" (אֹרַח؛ #٧٨٤) الذي يسلكه البار أو الشرير، تزود مصادر للتطور المتأخر للمصطلح "طريقين" (٢:٩، ٢٠؛ ٤:١٨-١٩؛ ٨:٢٠؛ قا؛ " Brock وهناك طريقتان"، الذي لم يذكر هذه النصوص في دراسته لمصادر ك. م. ع).

علاقة الـ צַדִּיק مع الغنى والنجاح في الأمثال، تبقى أمراً غير ثابت. الحالة التي تُفهم كالمعتاد في أم١٣:٢١: "الشر يتبع الخاطئين لكن النجاح مكافأة الأبرار" أو الأفضل مع NJPSV "لكن الصديقون يجازون خيراً" יְשַׁלֶּם־טוֹב. التبادل المباشر بين مكافأة النجاح والخير متعلّقة إجمالاً ببعض طرق التفكير الحكيم (مثال، ١٥:٦). أياً كان التلميح مزدوج تجاه الغنى مطروح بواسطة التحذير ضد الارتكاز عليه (١١:٤، ٢٨)، وضد الطمع (٢١:٢٦).

بالتتابع، المكافأة المعطاة للبار ليست رفاهية بل للشبع (١٠:٣؛ قا؛ ١٦:٨). هذا ما يسمى "عقيدة مشكلة الشر" التي عبّر عنها McKane (أعلاه): هذه الأقوال تؤكد أن الشرير (רָשָׁע) في الواقع يمتلك ممتلكات أرضية أكثر من الـ צַדִּיק، بينما في نفس الوقت تظهر ثقة بأن أولئك الذين يفعلون الحق، على الأقل سيحيون (لمزيد من الشرح انظر Whybray, 1990).

ربما تكون "عقيدة" McKane غير واضحة في ١١:٣٠-٣١. هنا مفهوم الدفع، للبضائع أو المرض، المرتبطة "على الأرض" (בָּאָרֶץ). يمكن أن يفسر النص لهذا القول. "غياب" يهوه بارز في إصحاح ١١؛ يظهر واضحاً فقط في ١١:١ و٢٠. هل علينا أن نفترض بأن يهوه هو الذي يكافئ ويعاقب؟ أم هذه النتائج هي أمر حتمي لخلق الأمور في العالم؟ الارتباك حاصل في التفسير بأمثال ١-٩ بسبب المشكّل. بدون شك الانطباع المتروك جراء الكل هو أن يهوه يتحكم بالعملية العقابية التي تحكم على كل أفعال الشخص (٩:١٥). ما يزال هناك تعليق صغير على بر الشخص تحديداً "ديني" حيث يبقى تضمين استثنائي عن الصدى النبوي ٢١:٣ (قا؛ ١صم١٥:٢٢؛ مز٥١:١٩؛ هو٦:٦).

اقتران الـ צַדִּיק مع العدالة يظهر في طريقتين محددتين في أمثال. الأولى، الحكومة الدينية للعدالة تأخذ اتجاه الـ צַדִּיק (أم١٧:١٥، ٢٦؛ ١٨:٥، ١٧؛ ٢٤:٢٤؛ ٢٥:٢٦؛ قا؛ ٨:١٥-١٦؛ ٢٩:٢٧). بالطبع جدير بالملاحظة أنه في ١٨:١٧ الكلام "عاميّ"، ويصنفها McKane في جدول أ (ترجمة NIV حرفيًا: "الأول في دعواه محق (צַדִּיק) فيأتي رفيقه ويفحصه". بالرغم من أن "محق" هي ترجمة مقبولة في هذا النص، لكن من غير المعتاد أن تصف צַדִּיק؛ يمكننا عادة قبول "الأول في دعواه بار إلى أن...") أم١٨:١٧-١٩ معتبر في تحكيم النزاع، ويعلّق McKane بأن "هذه العبارة يوضع في إطار الحكمة القديمة وتعتبر ثقافة الفرد عن النجاح والحياة المتوازنة" (*Proverbs*, 11) هذا يبدو عادلاً. هذه ليست حالة تضاد الحق ضد الخطأ، أو צֶדֶק ضد רָשָׁע. بل تظهر أن "المحق" يستمر طوال كل الاختبارات بعملية قانونية عادلة. إفساد العدالة يعطي اعتبار لاهوتي واضح في ١٧:١٥ ومُعلن في مقطع مثل تث٢٥:١ (انظر أعلاه). الاقتران الثاني لـ צַדִּיק مع الحكم بالعدالة يظهر مع الحكومة. مجموعة من المقاطع تستمر حتى نهاية السفر مرتبطة بالحكم الديني بكلمة צַדִּיק (أم١٢:٢٨؛ ٢٩:٢، ١٦؛ ٣١:٩)، فكرة تظهر في بداية كلام حكمة المرأة (٨:١٥-١٦). ما تزال كلمة רָשָׁע تعطي تباين: في حين أن الحكم צַדִּיק يقود إلى الأمان والنجاح والكفاية والفرح، فإن רָשָׁע تنتج في خوف وظلم ومعاناة وفقر.

عندما فكرة צֶדֶק وفعاليات الـ צַדִּיק ترتبط مباشرة بالاستحسان الإلهي، يكون هناك ارتباط واضح صغير للفعل الصحيح بالشريعة الواضحة. الانتقال من مفهوم "عاميّ" إلى "لاهوتي" لـ צֶדֶק في الأمثال متيسّر في الطريق الذي يترأسه يهوه، يحفظ ويصون الخليقة "الطبيعية" في العالم، وأمر الرب بأن من وصفوا بـ צֶדֶק سوف يحيون، بينما الموت هو نصيب من وصفوا بـ רֶשַׁע.

(ج) الجامعة. توجّه كاتب الجامعة لـ צֶדֶק ليس من السهل إدراكه. إنه يعطي مكاناً لـ צַדִּיק (الذي يفعل צֶדֶק، أو טוֹב (#٣٢٠٢)؛ قا؛ جا٧:٢٠؛ ٩:١-٢)، لكنه يربط تورية لقيمة هذا السلوك واحترام الله له. في ٧:١٥-١٦، ٢٠ تظهر كلمات الجامعة بأن حياة الـ צַדִּיק متعذرة وبلا جدوى وبالتالي لا تقدّر الجهد. بل النتيجة الدينية التي تتبع الأعمال البارة أو الشريرة غالبًا تفشل، والكثير الذي يجب أن يأتي إلى شخص، يذهب بدلاً من ذلك إلى آخرين (٨:١٤). حتى أنه يبدو أن الجامعة يثبت أن الله ما يزال هو المتحكم بكل شيء (٣:١٦-١٧؛ ٩:١-٢). هذا التأكيد مشروط باعتراف أنه حتى لو أن الله في تحكم، تبقى الخليقة البشرية جاهلة بتعاملاته. كل هذا يقود نحو تفسير حرفي للجامعة: الاعتدال في الأمور هو أمر مطلوب، وهذا يتضمن الانصراف إلى حياة الـ צְדָקָה. يرى Whybray أن الجامعة لا يحذر ضد البر المفرط في ٧:١٦، بل ضد البر الذاتي، "حالة الفكر الذي يعتقد بامتلاك بر أو كمال" (Whybray, 1978, 191). مثل هذه القراءة ساكنة في عبارات أخرى في السفر، تبقى أحيانًا عمل دال على القوة، يدعم بوضوح القراءة المجزأة للنص.

مع استخفاف المشاكل في المعاني المترابطة والمتنازعة من الجامعة، يمكننا أن نتأكد من أن الجامعة وسامعيه يشتركون بمفهوم أن حياة الـ צְדָקָה مكافأة ومدعومة من الله، وتلك الأمور الصالحة سوف تحصل للناس الصالحين. يضع قائمة من الثنائيات المتوازنة في ٩:١-٢ (قا؛ تر.ق) يصف البار، الصالح، الطاهر، التقي (أدب "الذابح")، مقابل الشرير، الشر (كذلك السب.)، النجس، وأولئك الذي يفشلون في ذبح الذبائح. لا يخبرنا الجامعة كيف يعرف المرء المعايير التي يعيش بها، أو من أين تأتي مثل هذه المعايير. يعمل الجامعة مع الشريعة "الطبيعية"، يأخذ هذا المفهوم في معنى أساسي: شخص حكيم يفهم من خلال الاختبار ومراقبة ما هو "حق".

٤. المزامير. مجموعة كلمات צָדַק مستخدمة في المزامير أكثر من أي سفر آخر في ع.ق، ترد ١٣٩مرة أي حوالي ٢٦,٦٪ من مجمل ورودها. المزامير هي تسابيح وصلوات موجهة لله، والمرنمون لا يعكسون فقط على برهم צְדָקָה، لكن في الغالب على بر צְדָקָה الله وما يعنيه بالنسبة لهم. في أماكن قليلة تعني ببساطة ما هو "حق" (مز ٤:٥؛ ٢٣:٣؛ ٥١:١٩؛ ٥٨:١) أو "حقيقي" (٥٢:٣).

تقود أهمية צַדִּיק بعض المزامير إلى جو الحكمة. مز٣٧ يسيطر على هذا الأفق (٣٧:١٢، ١٦، ١٧، ٢١، ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٩)، معكوسة على ظروف الـ צַדִּיק وרָשָׁע، خصوصاً إدراك سيطرة المنقح على الرسالة. يدعم الله الـ צַדִּיק (٥٥:٢٢؛ ٥٨:١٠-١١)، لكن في المقابل الـ צַדִּיק هو من يعتمد على الله. مز١١ يربط المفهوم بالله كملجأ في حياة البار على نقيض الشرير (١١:٣، ٥، ٧). مز٧:٨-٩ يعلن الحركة المتبادلة بين الله الذي هو البار צֶדֶק الذي يحافظ على أن يبقى الـ צַדִּיק في مقابل الـ רָשָׁע. هنا بر צֶדֶק المرنم هو أساس التماسه لله (قا؛ ٤:١؛ ٩:٤). بحسب الفكر الحديث يمكن فهم هذا بخطورة أنه مشابه للبر الذاتي، لكن كما يعلن Mays (*Psalms*, 64) "إنه بر الرب الذي يسبب بر وكمال المرنم" أولئك الذين يعيشون كذلك هم أيضًا مدعوون ليمجّدوا الله (٣٣:١؛ قا؛ ٣٢:١١؛ ٦٤:١٠؛ ٦٨:٣؛ ٩٧:١١-١٢).

تُظهر المزامير جانب آخر من كثرة الـ צַדִּיק "كثيرة هي أحزان الصدّيق" (RSV) يؤكد مز٣٤:١٩ بثقة (أفضل من NIV "الصدّيق لديه بلايا كثيرة"). في أماكن مختلفة من المزامير يمكن رؤية فكرة أن الشخص الذي يتصرف بحق هو أيضًا الشخص المتعب وتواجهه صعوبات. ليس فقط هذا التوازن المستتر (١٤٦:٨)، لكن النوح في ١١٩:٧٥ يظهر أن أحزان (نتيجة الدينونة) الشخص الذي يخاف الرب هي ذات منشأ إلهي (قا؛ ٦٩:٢٦). بالتالي ١٤٣:١-٢ في الالتماس لله إلى جانب اعتراف المرنم "لا أحد يتبرر أمامك" (לֹא־יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָל־חָי). هذه تترجم في اعتبار العدالة للمظلوم (١٠٣:٦) وحتى المطالبة بها (٨٢:٣). النص الأخير له مشاكله (في تحديد المتكلم والمرجع)، لكنه تبقى واضحة الدعوة لأجل العدل في العالم الإلهي لكي يعمل نفسه على الاهتمام بالمحتاجين.

من ناحية أخرى، تشير أيضًا צֶדֶק إلى الوفرة بحق بداعي أن شخص يؤكد سلوكه المعيار المطلوب. يقول مز٢٤ "من يصعد إلى جبل الرب؟" (٢٤:٣) الجواب: النقي والمخلص للإله الحي "٢٤:٤". "يحمل بركة (בְרָכָה) من الرب وبر צְדָקָה من إله خلاصه" (٢٤:٥). تقدم الترجمات الحديثة هنا "تبرئة"، بالرغم من حقيقة أن هذا الشخص ليس في احتياج "لتبرئة"! ولا يمكن لهذه الفجوة أن تملأ بالأعمال/ المكانة الصالحة" كشيء ممنوح لهذا الفرد التقي. يعتقد Kraus (*Psalms 1-59*, 314) الكلمتين المتوازيتين "المترادفتين" كلمة צְדָקָה المناسبة أكثر وهنا لها "معنى مجسَّم بوضوح، أي منبثق ومعلن من يهوه، يمكن فهمه في كلمات دينية: .... هو من يُدعى "بار" بذلك يستقبل بركة". مترجم المزامير في سب. يحدد المشكلة هنا، ليس تقديم المكافئ المعياري، δικαιοσύνη، لكن

باستخدام أكثر لـ ἐλεημοσύνη، رحمة، اشتقاق اسمي لـ צֶדֶק التي تأتي في مقدمة الحقبة الهلينية. أمور مثل "مكافأة العدل" (JPSV) يجب فهمها هنا (قا؛ ١٨:٢٠، ٢٤؛ [٢١، ٢٥] ١٠:٥٨-١١[١١-١٢]). جدير بالانتباه ما يستقبله الـ צְדָקָה من يهوه. هنا المكان هو الهيكل (قا؛ نقش قلعة عمّان) يزود اتحاد طبيعي بين צֶדֶק والفعاليات الدينية. العلاقة تبادلية: أعمال التقي تنتج في צְדָקָה؛ لكن فقط الـ צַדִּיק يمكنه "أن يصعد إلى جبل الرب" (٢٤:٣).

تربط المزامير الملكية بين الملك وامتحان الصدّيق צְדָקָה التي هي مرتبطة ببر צְדָקָה الله (٧٢:١-٣). تمامًا مثل أي مكان آخر في المزامير كما أن أعمال الله لفائدة شعبه، كذلك يجب أن يكون الملك. بطريقة ما، هذه المحاكاة الملكية ببر צְדָקָה الله محسوبة لمكانة أفراح الملك (٤٥:٧[٨]). بالتالي، استمرار الخلائق في المجتمع بتقديم الدعم للدور الملكي: اهتمام الملك نفسه هو رعاية شعبه. شدة التشابك بين الملك والمجتمع موجودة في مز ٤٥:٤ (بإتباع السب. في فهم مس. غير الملائمة؛ قا؛ NIV "لأجل الحق، التواضع، البر") في سياق هذا المزمور تعظيم الملك في أغنية الزواج الملكي تظهر في المقدمة. يعلّق Kraus (*Psalms 1-59*, 455): "يظهر الملك هنا كمساعد لكل المظلومين وكحامي بشكل مقاوم بإخلاص لصالح المجتمع". هذا المفهوم (قا؛ ع٧) مخفي أسفل تعظيم الملك كبطل في حقيقة قدراته في تغلبه على أعدائه أكثر من دعم المظلوم.

المزموران التوأمان ١١١ -١١٢ يزودان نقطة ارتكاز بين البر צְדָקָה البشري والإلهي، يعكس الكاتب فيما بعد أعمال الله على التقي: ١١١:٣ "جلال وبهاء عمله وعدله قائم إلى الأبد" (וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד)؛ و١١٢:٣ "رغد وغنى في بيته وبره قائم إلى الأبد" (= العبر. ١١١:٣ب). لو أنه، كما تشير تفسيرات Kraus and Tate، هذا البر צְדָקָה يشير إلى السلوك الذي يثبت مع العهد، بمعنى "يدوم للأبد"؟ فإن Baethgen (*Die Psalmen*, 342) يرفض استبدال السب. لكلمة ἐλεημοσύνη بمعنى "ضيق جدًا". يؤكد "يتطلب التوافق أن نفكر بالنوعية المكتسبة أكثر من المتأصلة. كما في حز ١٨:٢٠ צְדָקָה في ع٣ و٩ في الغالب شبيهة بـ "فضيلة" [تبرئة] (قا؛ الترجوم). نحاول هنا فهم الفارق الدقيق في "الجود" كالذي يظهر في الأمثال؛ نتائج البر צְדָקָה المعتبرة بهذه الطريقة، ممكن أن تكون أبدية. يرى Mays (*Psalms*, 360) أن الارتباط بين مز ١١١ و١١٢ مدهش حيث لأنهما يفترضان وجود الـ צַדִּיק المعلنة في تسبيح يهوه: "هذا التبادل بين تسبيح الرب والإبداع في طريقة المزمور في التعليم بأن أعمال الرب يمكن ويجب أن تشكل حياة البار.... صلاحهم وتقواهم"

المزج الظاهري بين البر צְדָקָה الإلهي والبشري يستمر في ١١٢:٤ "نور أشرق في الظلمة للمستقيمين هو حنان ورحيم وصدّيق חַנּוּן וְרַחוּם וְצַדִּיק". يعتقد Kraus (*Psalms 1-59*, 364) بشكل مشابه أن ع٤ب إعلان منشأه يهوه. RSV "الرب كريم، رحيم، بار" تعكس هذا الاعتقاد جيداً" تحافظ NIV على مس. ("لأجل الرجل البار والرقيق والكريم") وتبعد تر.ق إلى ملاحظة. يحل Delitzsch (*Psalms* 3:200) المشكلة بملاحظة أن خاصية ع٤ب تشير إلى الله (قا؛ خر ٣٤:٦) ويفترض أن النور الذي ظهر هو الله نفسه (قا؛ Baethgen, *Die Psalmen*, 342). من ناحية أخرى، يربط Tate (*Psalms 51-100*, 94) هذه الصفات بالمجال البشري، حاذفاً حرف וְ من צַדִּיק (في بعض المخطوطات العبر.) ويترجم: "الشخص البار مطيع وعاطفي" تجميع هذه الصفات بحد ذاته مثير للاهتمام، لأنه يعطي قالب آخر في السلوك "الصحيح" يناسب بين وصف البر צְדָקָה البشري في طريقة ما مع البر צְדָקָה الإلهي.

يمكن للبر צְדָקָה الإلهي أن يحل على مكان أرضي، مثل مز ٣٦:٦ يظهر بر צְדָקָה الله مرتبط بجبال الله (הַרְרֵי־אֵל, RSV). جمع الكلمات في ٣٦:٥-٦أ هو أمر جدير بالملاحظة:

> يا رب في السماوات رحمتك (חֶסֶד) أمانتك (אֱמוּנָה) إلى الغمام
>
> عدلك (צְדָקָה) مثل جبال الله وأحكامك (מִשְׁפָּט) لجة عظيمة

لا يمكن إهمال أصداء نصوص الأساطير الكنعانية (*pace* Craigie, *Psalms 1-50*, 290, 292). في نفس الوقت، هذه النوعية من موضوع الاهتمام بخليقة الله من أعظمها على الإطلاق (٣٦:٦ب-١٠[٧ب-١١]). تجميع مشابه للكلمات موجود في ٨٥:١٠-١٣، حيث النتيجة هي خصوبة الأرض، تأتي من حياة شعب الله بأمانة.

يغلب بر צְדָקָה الله على بر كاتب المزمور، وهو الأساس المرغوب. النص المعروف أكثر بهذه اللغة هو صلاة المرنم طلباً لملجأ أو التحرير من الأعداء (مثال، ٣١:١). يستخدم مز ١٤٣:١-٢ ضعف بر צְדָקָה الإنسان الأكيد إذا دخل في محاكمة مع أعمال الله، يطلب كاتب المزمور الاستفادة من أمانة (אֱמוּנָה) وعدل צְדָקָה الله، ويعيد هذا الطلب في ع١١ وهذا إطار المزمور. يظهر مزمور ٥ الـ צַדִּיק في سياق طقسي ديني يبحث عن مساعدة من الله (قا؛ التعليق على مز ٢٤، أعلاه): كي يقوده إلى بر צְדָקָה يهوه (ع٨ [٩]) يسهل طريق حياة المرنم ويطلب التأديب للأعداء.

تقدم الأمثلة افتراض أن صورة الله كقاضي في استخدام

צֶדֶק في المزامير، في المستويات الشخصية (مثال، مز٩:٤[٥]) والشعبية أو الكونية (مثال، ٩:٨[٩]). يمكن الملاحظة بشكل خاص مزمور٩ في تجميعه الكلمات المرتبطة: في توازي مع צֶדֶק، مز٩:٤[٥] يستخدم מִשְׁפָּט (#٥٤٧٧) ودִּין (#١٩٠٧)، بينما ٩:٨[٩] يتضمن שָׁפַט (#٩١٤٩) بالإضافة إلى דִּין (#١٩٠٦) ومֵישָׁרִים (#٤٧٩٧). يصف مز٥٠:٦ بر צֶדֶק الله مباشرة مع فعاليته كـ דִּין في السياق العام للطقس الديني والعقاب الإلهي. الوضع يشبه محكمة بوجود شهود سماويين على الوضع الصحيح لهذه المحاكمة (٩٧:٦). يرى Kraus (*Psalms 1-59*, 492) في צֶדֶק هنا "المعنى الحقيقي للعدالة" في كلمات جدلية. دور الله كقاضي كوني يأتي في مقدمة مزامير تسبيح يهوه الملك في ٩٦:١٣، ٩٨:٩، ٩٩:٤، هنا مرة أخرى מֵישָׁרִים ترتبط צֶדֶק وצְדָקָה في الحالتين الأخيرتين. المعنى الجدلي الإضافي يظهر في ٦٩:٢٧[٢٨]، حيث يصلي צַדִּיק بأن يحمل أعداءه ذنبهم ولا يدخلوا في برّه צְדָקָה "تقدم NIV ع٢٧ "لا تدعهم يشتركوا في خلاصك" بينما تعطي RSV معنى جدلي "ليتهم لا يتبرّءوا" (قا؛ Baethgen, *Die Psalmen*, 217).

الاختلاف بين NIV وRSV في ٦٩:٢٧[٢٨] بخصوص צְדָקָה ليس تعارض غير مألوف في ترجمة المزامير. عدة مرات تستخدم لغة צֶדֶק لتشير إلى فعل إلهي لمصلحة كاتب المزمور. كما لاحظنا سابقاً في دراسة قض٥:١١، يكون צְדָקָה منجزاً لفائدة أولئك الذين في حزن ينالون تبرئة أو الخلاص (كحكم، تفضل NIV بر إجمالي في هذه النصوص). أحيانًا اللغة الموجودة في السياق المباشر تجعل هذا الفرق الدقيق واضحاً، كما هو مع استخدام פָּלַט (٧١:٢)، נָצַל (٥١:١٤[١٦]؛ ٧١:٢)، أو תְּשׁוּעָה (٤٠:١٠؛ ٥١:١٤؛ ٧١:١٥). على أية حال، هذا التمييز غير واضح دائمًا، يختلف العلماء والترجمات حول أين يمكن إدراك هذا المعنى. مز١٠٣:١٧ يعطي حالة جيدة، يهتم المزمور كله بعكس أعمال عناية الله (١٠٣:٦) ويقدم مديح الله لهم (لاحظ ارتباط مز١٠٣:٨-١٠ مع خر٣٤:٦-٧). يقدم كل من NIV وRSV "وعدله [צְדָקָה] لبني البنين" ١٠٣:١٧ب. يميل المفسرون إلى إيجاد معنى موسع لـ צְדָקָה هنا، في جزء من الإشارة إلى חֶסֶד (ع٤، ٨، ١١، ١٧) ورַחַם (ع٤، ٨، ١٣): مثال، Baethgen (*Die Psalmen*, 310) يلاحظ الارتباط بالرحمة الأبدية، يقدم "البر (المساعد)"؛ Allen (*Psalms 101-150*, 18) "التبرئة"؛ Kraus (*Psalms 60-150*, 289) "الخلاص".

مز٤٠:٩-١٠[١٠-١١] جدير بالملاحظة لتنوع צֶדֶק وצְדָקָה: ع٩[١٠] "بشرت ببر צֶדֶק"؛ ع١٠ "لم أكتم عدلك צְדָקָה" تترجمها NIV "برك" بينما تقدم RSV "تحريرك" و"خلاصك". "العمل الصحيح" هنا يتضمن حركة شخص من وضع قابل للسقوط إلى الأمان. مرونة كاتب المزمور تحرك من الشكر على الحرية إلى التوسل مع التوجه من خلال إعلان عمل عدل الله لفائدة كاتب المزمور، والرجاء (ع١١) بأن الله سوف يدعمه أخيراً. بالرغم من أن Kraus يترجم "بر"، فإن حواشي تعليقاته: "بر يهوه كان في إسرائيل لم يكن نموذج ومبدأ للعدالة، بل كان واقع وخلاص يؤكد على أمانته لعهده ومن معه بالعهد" (*Psalms 1-59*, 427). يمكن رؤية هذه الأعداد تحمل هذا المعنى: ٢٢:٣١؛ ٢٤:٥، ٢٧؛ ٣٦:١٠؛ ٣٧:٦؛ ٤٠:٩-١٠؛ ٤٨:١٠؛ ٥١:١٤؛ ٦٥:٥؛ ٧١:٢، ١٥-١٦؛ ٨٨:١٢؛ ٩٨:٢؛ ١٠٣:٦، ١٧. من السيئ ملاحظة أنه كما أن تركيز مزامير المراثي يبرئ الشخص كما تكشف المزامير، هكذا أيضًا تفعل هذه المعاني لـ צְדָקָה / צֶדֶק.

في المزامير، الصدّيق צַדִּיק هو شخص يعيش في طريق إرضاء الله، لكن استجابة الله ليست عكسية. الصدّيق أيضًا هو شخص مظلوم، أحيانًا يبدو من الله نفسه. ليس هناك مصدر آخر للحياة، بالتالي المناشدة هي للحصول على البر צַדִּיק، وأن يؤدي إلى بر צְדָקָה الله، الأمان والإحسان للصدّيق צְדָקָה الذي يصلي هذه المزامير. تقدم المزامير الملكية بعض التناغم بين العالم الإلهي والبشري لأن كل من الملك السماوي والأرضي مدعو ليختبر أعمال الـ צַדִּיק، عندما يعود الشعب إلى مقاييس الله (قا؛ ١٩:٩؛ ١١٩:٧، ٦٢، ١٠٦، ١٦٤)، وعندما يحافظ الله على دافع أولئك الذين يحيون هذا الطريق.

٥. الأنبياء. في اعتبار كتابات الأنبياء، من غير المدهش استخدامهم צֶדֶק يدور حول إصلاح العلاقة بين الله والشعب. إحصائيا، تظهر كلمات צֶדֶק أقل في هذه الأسفار. في إرميا، أكبر سفر نبوي، ترد كلمات צֶדֶק ١٨مرة، نفس العدد في التثنية، السفر الأصغر. حزقيال فيه ٤٣مرة (في ٢٧ عدد، فقط في ٩ مقاطع!)؛ إشعياء ١٨مرة.

(أ) أنبياء القرن الثامن: بالرغم من أن الدلائل قليلة في القرن الثامن الأنبياء الصغار كل منهم يستخدم لغة צֶדֶק في شكل متميز. تتحيز צְדָקָה إلى جانب الفقراء: في إسرائيل "باعوا البار (צַדִּיק) بالفضة والبائس (אֶבְיוֹן) من أجل نعلين" (عا٢:٦ب؛ ٥:١٢). "يوم الرب" المخيف (#٣٤٢٧) يجلب رفض لعبادة إسرائيل، لكن يوجد التماس لإصلاح الـ מִשְׁפָּט وצְדָקָה (٥:٢٤). النموذج تحول إلى بؤس: ما كان من المفترض أن يجلب الحياة أصبح يجلب موت (٦:١٢). يعلّق Mays (*Amos*, 92-93):

> الـ צֶדֶק [*sic*] هي نوعية الحياة التي يظهرها أولئك الذين يلتزمون المعايير متأصلين في العلاقة

الممنوحة بالتالي يقومون بما هو حق مع الآخرين. أكثر مشاركتين في الأهمية للبر هما العلاقة بين يهوه وإسرائيل موجودة في العهد وتظهر في الطقس الديني، وعلاقة الرجال في العادات الاجتماعية.... في عاموس تطبق צֶדֶק على الحياة الخاصة بالعلاقات بين الشركاء داخل المجتمع في شعب إسرائيل.

إذاً، في عاموس تعمل צֶדֶק داخل المشاركة البشرية، بالرغم من الاستخدام في الطقوس الدينية. من ناحية أخرى، يربط هوشع צֶדֶק في سياق لاهوتي، زيادة على علاقة إسرائيل مع يهوه أكثر من المجتمع (هو٢:١٩[٢١]؛ ١٠:١٢؛ قا؛ ١٤:٩[١٠]). חֶסֶד، ولاء (#٢٨٧٤)، مرتبطة بشدة في النصوص التي تهتم تجديد شعب الله وعلاقة الله معهم. أيضًا يرسم هوشع صورة الشعب في الحزن والحاجة إلى التحرير، أيضًا تحمل צֶדֶק نغمة الخلاص (قا؛ Davies, *Hosea*, 86-87)، رغم أن هذا يبقى ثانويا للاهتمام المسيطر.

يقدم ميخا هذا العنصر إلى المقدمة (بالرغم من أنه كما في المزامير في هذا السياق، تفضل NIV المقابل الجاف "بر"). يستخدم بشكل خاص צִדְקוֹת في ٦:٥، حيث يذكر العمل الإطلاق العظيم، يجعل هذا الفرق الدقيق واضح (RSV: "وهكذا تعرفون أعمال الرب المخلّصة"). كلمة צֶדֶק في هذا المعنى (انتصار، إطلاق) غالبًا ترتبط بما يُدعى "إشعياء الثاني" (إصحاحات ٤٠-٥٥)؛ هذا العامل بالإضافة إلى الاقتران المتتالي لميخا وإش١-٣٩، يقود إلى قبول هذا الاستخدام ليشابه التتابع في إش١-٣٩، لكن ليست هذه الحالة هنا.

تتابع لغة צֶדֶק في إشعياء تمت ملاحظته أعلى؛ مجال واسع باعتدال من الفرق الدقيق يرتبط بها في هذا السفر. مثل عاموس، يربط إشعياء צֶדֶק بالمشاركة في العدالة الاجتماعية واحتياجات المحرومين. هذه هي المعاني التي وجدناها في أول ورود للكلمة في إش١:٢١؛ يتابع نفس الإصحاح إلى المستقبل المشرق باستعادة السلطة القضائية في كلمات צֶדֶק (١:٢٦-٢٧؛ قا؛ ١١:٤-٥؛ ١٧:٢٨). اقتران واضح، مشترك مع بعض المزامير، هو الارتباط بين צְדָקָה والسلام (שָׁלוֹם؛ #٨٩٣٤)، التي تعود في أرجاء السفر. حضور الـ צְדָקָה ينتج في שָׁלוֹם (٩:٢-٧؛ ٣٢:١٦-١٧؛ ٤٨:١٨؛ ٦٠:١٧). مناقشة العلماء على تاريخ هذا النصوص ما تزال مستمرة (قا، Williamson, *The Book Called Isaiah*)، لكن هذه الدلالة المتناثرة تساعد على الوحدة الأدبية للسفر (انظر أكثر في الأسفل). الأكثر أهمية هو الطريقة التي ربطوا بها צְדָקָה بالله والاستفادة المستخرجة من هذا البر צְדָקָה الإلهي في العالم وبين شعب الله، متبوعاً بمسار لاهوتي على طول

الشؤون البشرية في عاموس.

(ب) أنبياء فترة السبي البابلي: جانب من استخدام إرميا مرتبط بكل من الفرق الدقيق الواضح في أنبياء القرن الثامن، خاص بالإطلاق والانتصار (لكن قا؛ إر ٥١:١٠). بالإضافة لذلك، مراثي إرميا المعروفة تلتمس من الله على أنه قاضي צֶדֶק، طلب النبي المساعدة (١١:٢٠؛ ١٢:١؛ ٢٠:١٢). مثل عاموس، يطبق إرميا צֶדֶק على الطقس الديني المكلف بالعلاقات ضمن المجتمع، بالرغم من ظهور هذه القول بين الاتهامات ضد البيت الملكي (٢٢:٣، ١٣، ١٥) ربما يبدو عامل محدود. ما تزال تظهر أصداء مز ٢٤؛ حتى ولو ارتبطت بالملك، الافتراض هو الارتباط التام بالمجتمع، كلمة צְדָקָה لا تسمح بحياة القوة على حساب الضعيف. هذا الموضوع معروف بشكل طبيعي بالنسبة للملك الذي يتصرف تبعاً لـ צְדָקָה (إر٢٢:١٥؛ ٢٣:٥ ‖ ٣٣:١٥ لكن لاحظ التبادل بين צַדִּיק وצְדָקָה) هذه الملاحظات تعلن أن إشعياء يربط צְדָקָה مع שָׁלוֹם. يتفق Swetnam باقتناع أن "غصن البر" في هذه الأعداد يفهم بشكل أفضل "غصن القضاء" (قا؛ دراسة النقوش الملكية الآرامية، أعلاه): الوريث الحق (قانوني) سوف يعمل ما هو حق. فقط في هذه الطريقة سيكون مستقبل يهوذا آمن (٢٣:٦ ‖ ٣٣:١٦؛ قا؛ صف٣:١-٥). أيضًا يستخدم إرميا كلمات צֶדֶק في سياق العلاقة بين الله وشعبه نوعا ما في اعتبارات هوشع. الإخلاص ليهوه—أو حتى ضعفها —نجدها في المقدمة. أيضًا تقليد إرميا صريح بخصوص حقيقة أن عبادة ملكة السماء كانت ممارسة معروفة في يهوذا (إر٤٤:١٥-٣٠). في ٤:٢ الإخلاص ليهوه معبّر عنها في בֶּאֱמֶת בְּמִשְׁפָּט וּבִצְדָקָה، حيث في ٩:٢٤ من يعرف يهوه يفعل חֶסֶד מִשְׁפָּט וּצְדָקָה. السلوك الـ צֶדֶק يوضح الرابط بين الله والشعب.

قول حبقوق المشهور ("البار [צַדִּיק] بإيمانه [וְ בֶּאֱמוּנָתוֹ] يحيا" حب٢:٤ب؛ قا؛ سب. δὲ δίκαιος (ἐκ πιστέος μοῦ ζήσεται)، ينال اهتمام كبير بسبب الصعوبات في نص حبقوق وكثرة الاقتباسات منه في ع.ج. أياً كان، رأينا العلاقة بين צֶדֶק والحياة، خصوصا في توقعات المراثي في المزامير، في حبقوق على الأقل في جزء مشكلة الشر؛ يظهر الكثير من צַדִּיק ضد الـ רָשָׁע (١:٤، ١٣)، أكثر من مزامير الرثاء. على أية حال، العلاقة الوثيقة بين צֶדֶק مع אֱמוּנָה تظهر في عدة أماكن، سواء في نطاق الشؤون البشرية (أم١٢:١٧؛ إش٥٩:٤)، القدوة الملكية/ المسيانية (إش١١:٥)، أو في شخص الله (تث٣٢:٤). كما يشير Mason (90) حب٢:٤ يقيم نفس عالم التفكير مثل حز٣٢:١٠-١٦، ويجب أن يُقرأ النصان معًا. بينما لغة هذين النصين عرضة لمفهوم القضاء المستقبلي، في سياقهما الحالي يؤكدان أن إصلاح الصدّيق

צְדָקָה يثبت الحياة في هذا العالم. مناقشة تك١٥:٦ (أعلاه) تشترك أيضًا في هذا التفسير لهوشع٢:٤ب. لا يمكن الطعن في عدالة الله، بالرغم من ظهور النقيض. الصدّيق צַדִּיק الذي يحافظ على أسلوب حياة واثق وأمين، مؤكّد بالتثبيت والدعم الإلهي. وحي الكارثة في حب٢:٦-١٩ يقدم حالة معاكسة.

كما هو مشار إليه أعلاه، بأن حزقيال استخدم بكثرة צֶדֶק بحسب علم المصطلحات تم تعديلها بحيث أماكن ورودها تكتلت في عدد قليل من المقاطع. أربعة من هذه المجموعات معًا (حز٣:٢٠-٢١؛ ١٤:١٢-٢٠؛ ١٨:٥-٣٢؛ ٣٣:١٢-٢٠)، كل اعتبار بكلمات مشابهة القدر للفرد الذي يفعل— أو لا يفعل—ما هو צַדִּיק. حز١٨:٥-٩ فيه الاعتبار الأكثر إدراكًا حول ماذا يبدو عليه هذا السلوك، مرتبط بمسألة النقاء والاستقامة ويختصرها بالإشارة إلى الوضع والقضاء الإلهي. الالتزام بهذه الشريعة يفترض الاهتمام الطقسي، الشخص الذي يلتصق طبيعياً بتوجيه حزقيال الكهنوتي. أبعد من ذلك، اهتمام النبي ليس فقط فالبر צְדָקָה البشري، لكن أيضًا الطريقة التي فيها اعتبار الله لها يؤكد العدالة الإلهية (قا؛ ١٨:٢٩-٣٢؛ ٣٣:٢٠). بالرغم من أن العلاقة المحكمة بين هذه المقاطع إلا أن الموضوع مجال دراسة (قا؛ Joyce)، إنها تشارك الإصرار بأن البر צְדָקָה لا يمكن تغييره: وجوده يجلب الحياة؛ غيابه يعني الموت.

(ج) إشعياء٤٠-٦٦. الاستخدام المميز للغة צֶדֶק في إش٤٠-٦٦، المدعو "إشعياء الثاني أو التثنوي" أمر ملاحظ جدًا (انظر). يرى J. J. Scullion and C. F. Whitely أن "المعنى المسكّن" شائع في الإصحاحات ٤٠-٥٥ مستمر أيضًا عبر الإصحاحات ٥٦-٦٦. تفسير Scullion لنصوص "إشعياء الثالث" (خصوصاً ٥٦:١؛ ٥٨:٢، ٨؛ ٥٩:٤، ٩-١٧؛ ٦٠:١٦؛ ٦١:٣، ١٠-١١؛ ٦٢:١-٢؛ ٦٣:١؛ ٦٤:٥) بشكل عام يحمل الإقناع، على الأقل بشكل كافٍ لتكون حالته الرئيسية. ثانوياً، يرفع Scullion خلاصة سلبية: "ليس هناك علامة على أن צְדָקָה [sic]צֶדֶק- لها معنى قانوني، ولا أن بعض الكلمات تقف "نموذج اعتراضي" يتبعه الله أو شعبه" (٣٤٨). أما Whitely يحدد أن كلمة צֶדֶק في إشعياء الثاني لها مجال واسع من الفروق الدقيقة. يحسّن Whitely الحالة أكثر من خلال تقديم الموازيات في ش. أ. ق والمقاطع المحددة من ع. ق خارج إشعياء. تحديداً يرى أن الوحدانية في إشعياء الثاني توضح أن צֶדֶק—أيضًا تفسر كاسم إلهي—يمكن فهمها "وظيفيا" و"جمعيا" مع شخصية يهوه. بالتالي، توازي צֶדֶק "الخطة" الإلهية (٤١:٢؛ ٤٥:١٣). بينما Whitely محق في إدعائه أن צֶדֶק لها تفسير ذي دلال لاهوتية في إشعياء الثاني، فإن اقتراحه المحدد غير مقبول في معظم الحالات.

مؤخراً، نماذج استخدام צֶדֶק في إشعياء مستخدمة عند R. Rendtorff كدلالة على التجميع الافتتاحي للفصول الثلاثة في السفر. يقترح R. Rendtorff أن المشهد يظهر الارتباط المتنوع بين الفصول مشكلاً نسيج مركب من العلاقات. رغم ذلك، وجد الإصحاحات ٤٠-٥٥ كالواسطة بين إصحاحات ١-٣٩ و٥٦-٦٦ بالشكل: يعتقد أن الفصلين الأول والثاني قوالب مستقلة؛ الثالث ربما لا يكون مستقلاً عن باقي تقليد إشعياء. يمكن القول، بالنسبة لـ R. Rendtorff ، بينما الإصحاحات ١-٣٩ و٤٠-٥٥ مخيَّطة معًا، فإن الإصحاحات ٤٠-٥٥ و٥٦-٦٦ متشابكة معًا. يشير إلى استخدام كلمات צֶדֶק ليؤكد رأيه. في إش١-٣٩ يربط بتحكم צְדָקָה / צֶדֶק (١٦٢ n.٥٠؛ يرى بحق أنه لا فرق بينهم) مع מִשְׁפָּט، مؤكدًا على السلوك البشري؛ من ناحية أخرى، إش٤٠-٥٥ تستخدم צֶדֶק في ارتباط مع أشكال יֵשַׁע أو مع السلام שָׁלוֹם، بالتالي، الكلام عن أعمال الله لفائدة شعبه. بالنسبة لـ R. Rendtorff ، ٥٦:١ فيه يظهر كل من الاستخدام الشخصي والإشارات لمزيج هذه الفروق الدقيقة في القسم الثالث من السفر. بالنسبة لمعظم القسم هذه العبارات العامة معروضة بالكامل.

إش٥١:٥-٨ تعطي مثال جيد عن نمط استخدام إشعياء الثاني. في ع٥ צִדְקִי، برِّي، متوازية مع יִשְׁעִי، خلاصي في حين ع٦ יְשׁוּעָתִי الخلاص البلدي و צִדְקָתִי بر بلدي وإقران (قا٥١:٨). الإشارة في كلا الحالتين إلى الله؛ هنا تحمل צְדָקָה / צֶדֶק الفرق الدقيق لـ "الإطلاق" (RSV) أو "الانتصار" (JPSV). تتكلم ٥١:٧ عن أولئك الذين يعرفون צֶדֶק ويربطوها بوصية التوراة. في هذه الحالة، الترجمة "حق" أو "بر" هي أقرب. هذا المثال أيضًا يظهر إشارة استفهام حول الطريقة التي توصل بها R. Rendtorff إلى خلاصة الحالة: إنه يؤكد أن الاستخدامات الحرفية في ١-٣٩ و٤٠-٥٥ تجد طريقها إلى الإصحاحات ٥٦-٦٦، ما هو حرفي في الإصحاحات ٤٠-٥٥ غير موجود في ١-٣٩. بطبيعة الحال في مثالنا من ٥١:٥-٨ نرى مزج النمطين؛ ويخلص R. Rendtorff إلى أن الاستخدام اللاهوتي موجود في "إشعياء الأول" (خصوصاً ٩:٧؛ ١٦:٣٢-١٧) حتى لو كانت هذه قطع فإنها تبقى تتحدى إدعاء R. Rendtorff أن الإصحاحات ١-٣٩ لا تصرح بالبعد اللاهوتي لكلمة צֶדֶק (انظر Williamson, *The Book Called Isaiah*).

(د) أنبياء ما بعد السبي: بينما فكرة أن الشعب يجب أن يكون צֶדֶק—يسلك في تصرفات تظهر الحق في المجتمع وأمام الله—تدوم لغة צֶדֶק بشكل متزايد مستخدمة عن الرجاء المستقبلي من الأمان والخير (قا؛ مل٣:١٧-١٨). كذلك رؤيا صف٨:٧-٨ في النظر الدائم المستقبل المثالي

لشعب الله، عندما يكون الله هو المخلِّص (מוֹשִׁיעַ) لشعبه، يعيش معهم في أمانة (אֱמֶת) و צְדָקָה.

ب. ت ١. يستخدم مترجمو السب. عادة كلمات δικαιόω كموازي للكلمة צֶדֶק العبر. (الفعل צָדַק؛ δικαιόω اسم. צְדָקָה / צֶדֶק؛ δικαιοσύνη الصفة צַדִּיק؛ (δίκαιος)، بالرغم من أن هذه العلاقة غير مقتصرة على أحد الجانبين. يظهر تفسير Olley's (قا،١٩٨٠) أن فعل العدل لكلمتي ي. في مجالهما الصحيح، أيضًا مساعدة النصوص المترجمة. بالرغم من أن هذا مجال كبير من التداخل الدلالي في مقابلات δικαιόω / צָדַק، إلا أن التوازي ليس كاملاً ولا مطابقاً. التأثير المغيّر للمفاهيم بسبب مرونة ي يبدو معظمه متضمناً تأكيد المفهوم القضائي.

الكتابات الأبوكريفا. تستخدم الكلمة δικαι بشكل واسع (أكثر من ٢٠٠مرة)، وترد δικαιοσύνη وحدها فقط ٧٣مرة. لها مكانة عالية بين الكتّاب. "أحبوا العدل يا حكّام الأرض"، حكمة١:١. "أن البر خالد" (١:١٥). الحياة بالبر تضمن الحياة الخالدة (حكمة٥:١٥؛ طو١٢:١٣). كذلك عندما يكون الملاك رفائيل على نقطة إطلاق هويته الحقيقية لطوبيت وطوبيا، ينصحهم "القليل مع بر أفضل من الكثير مع الخطية" (طو١٢:٨-١٠؛ حك٨:٧ قا؛ مع "حكمة") تحديد حياة البر مع الحياة السخية المُحسِنة. بالرغم من ذلك، الأبرار معرَّضون للظلم والمعاناة (حك٢:١٠-١١؛ ٥:١؛ ٤مك١٨:١٥، اقتباس مز٣٤:١٩أ). يوجه طوبيت صلاته لله: "أنت عادل" (طو٣:٢)، تمامًا مثل الصلوات القانونية في فترة ما بعد السبي في ع.ق (عز٩:١٥؛ نح٩:٨؛ دا٩:١٤)؛ عدالة الله تنتج في خلاص شعبه (٢مك١:٢٥).

٢. الأدب اليهودي بين العهدين فيه اهتمام متزايد بحياة ومصير الـ צַדִּיק، يظهر اهتمام في الأمثال، كذلك في *4 Ezra's* "مشكلة الشر" يسأل أسئلة بخصوص ما أضاف توجيه مستقبلي لاعتبارات البر (قا؛ *4 Ezra's* ١٧:٧-١٨) في تستمر في مسألة مشكلة الشر عند حزقيال وحبقوق (قا؛ *4 Ezra's* ١٠٢:٧-٤٥:١١٥). في تصورات أخنوخ يظهر ميول مشابهة (1 En 37-71) بحيث كل من التصورات الثلاثة يهتم بطريقة ما بمكان البار والشرير في العالم والعالم الآتي.

٣. في مخطوطات البحر الميت ارتباط معروف خاص بالعدل في إشارة إلى عدل المعلم (מוֹרֶה [הַיָּן] צֶדֶק)، بالرغم من أن تحديد وطبيعة هذه المناقشة تبقى مبهمة (قا؛ Knibb). نظرة Przybylski's العامة حول كلمات צָדַק في مخطوطات البحر الميت تؤكد تنوع الاستخدام بين الوثائق المختلفة، حتى تلك المرتبطة بشدة؛ فقط في CD وجد Przybylski's، צֶדֶק "مستخدمة ككلمة خاصة بالمفاهيم" (٣٥). يمكن إدراك فقط إلى السياق الذي يفترض أن צָדַק تدل على السلوك الصحيح، أي، تؤكد على ضرورة الحياة في المجتمع، وهذه الضرورة ذات منشأ إلهي ومشترك فيها عد الله أيضًا. "عدل الله يُفهم بهذه الطريقة بأنه نموذج لعدل الإنسان" (المرجع السابق). بخلاف ع. ق، حيث צֶדֶק و צְדָקָה هي كلمات متوازية تمامًا، تظهر مخطوطات البحر الميت ميل نحو اختلاف دلالي في الاثنين، مع צֶדֶק تشير إلى الفعل البشري، و צְדָקָה تشير إلى "خلاص الله، فعل الرحمة" (٣٧-٣٨).

٤. علم المصطلحات يستمر في التطور في أدب. رب. يظهر التوجه المستمر في الأسفار الأبوكريفا نحو تحديد حياة البر مع واحد من الأعمال الجيدة في امتثال للشريعة ـــمسار متعمق الجذور في ع. ق نفسهـــلا ينبغي فهم هذا بطريقة آلية؛ بل الحياة حسب الشريعة تعكس معرفة طرق الله نفسه: "حيث أن الله رحيم وطويل الروح؛ كذلك الله قدوس كذلك كن أنت قديس" (*Sifre Deut* 85a; cited by Schechter, 202). يكرر Sanders (204-5) هذا المفهوم في دراسته لـ צָדַק بحسب علم المصطلحات في أدب رب.

> أولئك الذين قبلوا العهد الذي يحمل وعد الله بالخلاص، قبلوا أيضًا الالتزام بطاعة وصايا الله في ارتباط بالعهد. من يقبل العهد ويبقى ضمنه هو "بار".... أن تكون بار ليس هو الهدف من الدين؛ السلوك الديني الطقسي للذي قبل العهد ظهر في سيناء والوصايا التي تبعت قبول ملك الله. الصدّيق.... هي كلمة بالأساس تتضمن ليس أمراً منجزاً، بل حالة مستمرة (قا؛ Przybylski, 39-76).

ع. ج يصبح من الصعب الاستمرار بهذه النظرة في ع. ج، ما سبق خاص بالكلمات العبر. مرتبطة بالجذر צדק، ولا تظهر هذه الكلمات في ع. ج اليوناني. ربما هذا لا يحتاج أن يظهر في عمل من هذا النوع، لكن أحيانًا تفشل دراسات حول بر ع.ج في إعطاء كفاية باتجاه هذا المفهوم. يجب أن تدرس كلمات ي في مجالها الخاص؛ المعاني العبرية لا يمكن تطبيقها هنا بسهولة. الأدب المعتمد على الكلمات ي ضخم والمناقشات فيها فروق دقيقة كثيرة وخاصة.

١. الأناجيل. تظهر كلمات δικαιο أقل مما يُعتقد؛ في معظم أحوال السخاء، الأناجيل الإزائية تتضمن δικαιο فقط ٣٩مرة، وفقط مرتين منها في مرقس. كلمة δικαιοσύνη نفسها ترد ٨مرات (مت ٧مرات؛ لو مرة). كذلك يستخدم يوحنا هذه اللغة نادرًا (٥مرات لكل كلمات δικαιόω؛ وفقط مرتين δικαιοσύνη). كما في مخطوطات البحر الميت، هذه اللغة أقل حزماً مما يُعتقد، بالرغم من أن أهمية المفهوم يجب ألا تقاس بالإحصائيات فقط. تعاليم يسوع في مت٥:٢٠؛ ٦:٣٣ تظهر مع سياقه اليهودي ولا تجعله في نزاع معه. الشخص البار يسلك في

imitatio Dei، وبالتالي بعمله يجد حياة.

٢. بولس. بالرغم من أن تسيباس كان محقًا في كلامه أن بولس "جعل معظم الاستخدام المتتالي لكل مجموعة الكلمة، وأعطاها مجال واسع من المعاني"، فمن المدهش قراءة أنه "أسس العلاقة القريبة مع ع.ق عندما تكلم عن بر الله وعدله على الخطاة" (*NIDNTT* 3:363). يستخدم بولس باستمرار هذه الكلمات على نحو كبير في رسالته إلى أهل روما. هذه الرسالة يمكن فهمها كمحاولة من بولس على إجابة سؤال أيوب: "كيف يتبرر الإنسان أمام الله؟" (٩:٢؛ قا؛ أليفاز في أي٤:١٧). في هذه الاستجابة الواسعة يتكلم بولس ضمن سياقه اليهودي كما لم يفعل يسوع. بالنسبة لبولس، البر خارج الشريعة يزود الرجاء بالحياة أمام الله (رو٣:٢١-٢٢؛ ٩:٣٠-٣١). بالنسبة لليهود، الشريعة هي تعبير عن شخصية الله؛ طاعتها تعني الحياة كما أرادها الله لنا. بالتالي، بولس في كلامه يركز البر أولاً على الإيمان أكثر من السلوك، وهو هنا يخرج عن الاستخدام في مجال يهودية ع.ق (قا؛ Ziesler).

عدالة، دعم: ← דִּין [*dyn* [1]] (يقضى، يناضل، يحكم، يدبر، #١٩٠٦) ← מִשְׂפָּח [*miśpāḥ*] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [*pll* [1] A] (يجلس في ساحة القضاء، يفصل، يرقب، #٧١٣٦) ← צדק [*ṣdq*] (يكون عادل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [*špṭ*] (يقضى، ينفذ حكم، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

ABD 5:724-73; *NIDNTT* 3:352-77; *TDNT* 2:174-225; *THAT* 2:507-30; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; F. Baethgen, *Die Psalmen*, 1904; J. Barr, "Common Sense and Biblical Language," *Bib* 49, 1968, 377-87; R. Boling, *Judges*, AB, 1975; P. Bordreuil and A. Caquot, "Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1978 à Ibn Hani," *Syr.* 57, 1980, 356-58; S. Brock, "The Two Ways and the Palestinian Targum," in *A Tribute to Geza Vermes*, 1990, 139-52; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 1989; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; G. I. Davies, *Hosea*, 1992; F. Delitzsch, *Psalms*, vol. 3, KD, 1880 (1980 rpt.); J. C. L. Gibson, *Davidson's Introductory Hebrew Grammar—Syntax*, 1994; R. Gordis, *The Book of God and Man*, 1965; F. Hahn, "Genesis 15, 6 im Neuen Testament," in *Probleme biblischer Theologie*, 1971, 90-107; A. Ho, *sedeq and sedaqah in the Hebrew Bible*, 1991; A. Hurvitz, צדיק = 'Wise' in Biblical Hebrew and the Wisdom Connection of Psalm 37," in *Goldene* ǧpfel in silbernen Schalen, 1992, 109-12; P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 1993; P. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, 1989; M. Kline, "Abram's Amen," *WTJ* 31, 1968/69, 1-11; M. A. Knibb, "The Teacher of Righteousness—A Messianic Title?" in *A Tribute to Geza Vermes*, 1990, 51-65; J. Krasovec, *La justice (sDQ) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, 1988; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988; J. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 1983; R. Mason, *Zephaniah, Habakkuk, Joel*, 1994; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, 1969; idem, *Psalms*, 1994; W. McKane, *Proverbs: A Commentary*, OTL, 1970; L. Milano, "Gli epiteti del faraone in una lettera Ugaritica da Ras Ibn Hani," in *Studi Orientalistici in ricordo de Franco Pintore*, 1983, 141-58; R. Moberly, "Abraham's Righteousness (Genesis xv 6)," *Studies in the Pentateuch*, VTSup 41, 1990, 103-30; W. Moran, *The Amarna Letters*, 1992; S. Moscati, *The World of the Phoenicians*, 1968; Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri From Elephantine*, 1969; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, 1965; M. Oeming, "Ist Gen 15^6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?" *ZAW* 95, 1983, 182-97; J. W. Olley, "Notes on Isaiah XXXII 1, XLV 19, 23 and LXIII 1," *VT* 33, 1983, 446-53; idem, "The Translator of the Septuagint of Isaiah and 'Righteousness,'" *BIOSCS* 13, 1980, 58-74; D. Patrick, *Old Testament Law*, 1985; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, 1980; G. von Rad, "Faith Reckoned as Righteousness," in *The Problem of the Hexateuch*, 1966, 125-30 = "Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit," *TLZ* 76, 1951, 129-32; idem, "'Righteousness' and 'Life' in the Cultic Language of the Psalms," in *The Problem of the Hexateuch*, 1966, 243-66 = "'Gerechtigkeit' und 'Leben' in der Kultsprache der Psalmen," in *Festschrift für Alfred Berthelot*, 1950, 418-37; R. Rendtorff, "The Composition of the Book of Isaiah," in *Canon and Theology*, 1993, 146-69 = "Zur Komposition des buches Jesaja," *VT* 34, 1984, 295-320; idem, "Isaiah 56:1 as a Key to the Formation of the Book of Isaiah," in *Canon and Theology*, 1993, 181-89; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, 1909 (1961); H. Schmid, "Gerechtigkeit und Glaube: Genesis 15,1-6 und sein biblisch-theologischer Kontext," *EvT* 40, 1980, 396-420; J. J. Scullion, "*sedeq-cedaqah* in Isaiah cc. 40-66 With Special Reference to the Continuity in Meaning Between Second and Third Isaiah," *UF* 3, 1971, 335-48; K. A. D. Smelik, *Writings From Ancient Israel*, 1991; M. Sternberg, *The*

Poetics of Biblical Narrative, 1985; J. Swetnam, "Some Observations on the Background of צדיק in Jeremias 23,5a," *Bib* 46, 1965, 29-40; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; M. Weinfeld, "'Justice and Righteousness'—משפטוצדקה—The Expression and Its Meaning," in *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*, 1992, 228-46; C. F. Whitely, "Deutero-Isaiah's Interpretation of *sedeq*," *VT* 22, 1972, 469-75; N. Whybray, "Qoheleth the Immoralist? (Qoh 7:16-17)," in *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, ed. J. G. Gammie et al., 1978, 191-204; idem, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, 1990; H. G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah*, 1994; idem, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972.

ديفيد جي. رايمر *David J. Reimer*

٧٤٠٦ (צֶדֶק [*sedeq*]، صلاح، استقامة)، ← #٦٤٠٥

٧٤٠٧ (צְדָקָה [*sedaqâ*]، استقامة، أعمال صالحة)، ← #٧٤٠٥

٧٤٠٨ (צִדְקִיָּה [*sidqîyâ*]، صدقيا)، ← صدقيا

7410	צָהַב

צָהַב [*sahab*]، هُفعل. يصبح أصفر نحاسي (#٧٤١٠)؛ מֻצְהָב [*mushab*]، لون البرونز (#٥١٧٦)، انظر צָהֹב)؛ צָהֹב [*sahob*]، أبيض/ أصفر (#٧٤١١). צָהֹב ("أبيض/ أصفر") بحسب تعريف Brenner (49-105) هو اللون الأولي، مع مجال لوني محدد من الذهبي أو الأصفر المحمرّ. الجذر يشير إلى المشعّ أو المُشرق.

ع.ق ١. ترد الكلمة צָהֹב فقط في لا١٣: ٣٠، ٣٢ و٣٦، في وصف لون شعر ينمو من بقعة مريضة على الجلد. يقوم الكهنة بتحديد فيما إذا كان مسموحاً للشخص أن يدخل إلى محضر الله والعبادة في الهيكل المقدس. يتضمّن التنظيم وضع اختبار ألوان يمكن للكهنة من خلاله تحديد فيما لو كان المرض أو الفطريات سبّب نجاسة وقذارة للشخص أو يمكنه الدخول. دراسة G. J. Wenham's (*Leviticus*, 189-214) مفيدة جدًا في هذا الموضوع.

٢. ترد الكلمة (מֻצְהָב) بصيغة هُفعِل فقط في عز٨: ٢٧ لوصف أواني عزرا التي استُرجعت إلى أورشليم. إنها كلمة تعبّر عن اللون بدرجة ثانية أو ثالثة ضمن مجال الأصفر البرّاق المشابه للذهب (Brenner, 125).

ألوان – أخضر/ أصفر: ← יָרַק [*yāraq*] (يصبح أخضر، #٣٧٦٢ب).

ألوان – أصفر: ← צָהֹב [*maʼ*[a] *māṣ*] (أصفر/ نحاسي، #٧٤١٠).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT Sup, 1982; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٧٤١١ (צָהֹב [*sahob*]، أبيض/ أصفر)، ← #٧٤١٠

7412	צָהַל

צָהַל [*sahal* [1]]، قَلْ. صهلَ؛ صرخَ (#٧٤١٢)؛ מִצְהָלוֹת [*mishalôt*]، صهيل (#٥١٧٧).

ش. أ. ق العربية. *sahala*؛ السريانية *s*[e]*hal*.

ع. ق ١. يستخدم الفعل فقط في صيغة قَلْ. ٧مرات. معظم استخداماته تحدد بحسب النص. يصف مجازياً السلوك/ الشخصية الآثم وغير المستقيم عند شعب يهوذا (إر٥:٨) عندما صهلوا (צָהַל) كل واحد إلى امرأة صاحبه (انظر أسفل). لكن أيضًا يصف فرح بابل عندما دمّرت ميراث الرب، صهلت عندما نهبت الشعب (٥٠: ١١). أيضًا يستخدم الفعل في معنى إيجابي لوصف غناء الفرح لشعب صهيون (إش١٢: ٦، إر٣١: ٧) وآثار الرب المبهجة (إش٢٤: ١٤). من ناحية أخرى، يصف الكلمة الحالة التي ربما يحتاجها الأشخاص للصراخ بسبب دمار أتى عليهم (إش١٠: ٣٠). في أس٨: ١٥ تستخدم مع שָׂמֵחַ، فرح.

٢. اسم. מִצְהָלוֹת، صهيل، يرد في إر٨: ١٦ لوصف الصوت المرعب عند اقتراب القوات الغازية. خيول جيوش العدو القوي تكون مرعبة جدًا إذ أنّ صوت صهيلها يتقدّمها.

٣. في توبيخه لإسرائيل على خيانتهم للعهد (عبادة الأوثان)، يشبّه إرميا إسرائيل بالفحول التي تبحث بشهوة عن قرائنها (إر٥: ٨). يصوّر الإسرائيليين بالفحول التي تصهل (צָהַל) قبل وأثناء التزاوج. التصوير باستخدام صهيل الشهوة (מִצְהָלוֹת، ١٣: ٢٧) أحضر أبناء إسرائيل أولاً للمشاركة في طقوس الزنا الوثنية ثم إلى عبادة الأوثان، وهذان الفعلان هما خيانة للعهد (مع الله أو مع أزواجهم)

أصوات الحيوان: ← גָּעָה [*ga'â*] (جار، مواء [الماشية]، #١٧١٦)؛ ← הגה [*hg* [1]] (أنَّ، عويل، تنهد، تأمل، يلهم، زقزقة، #٢٠٤٧)؛ ← נבח [*nbḥ*] (نَبَحَ [الكلاب]،

#٥٥٦٠)؛ ← נהק [nhq] (نهيق [الحمار]، صرخة، #٥٦٤٠)؛ ← נחר [nḥr] (يصهل، #٥٧٢٣)؛ ← עִיט [ʿît [1]] (زعق، صرخة، ينقض [كذلك، صرخات]، #٦٥١٢)؛ ← צהל [ṣhl [1]] (صهل، صرخة، #٧٤١٢).

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti

7413 צָהַל

צָהַל [sahal [2]]، هِفعيل. يلمّع (مز١٠٤:١٥) (#٧٤١٣).

ع. ق يصف الفعل لمعان الجلد المعبّر عن الصحة بسبب ما يمنحه زيت الزيت سواء عندما يخفف الشخص أكله أو كمستحضر تجميل (مز١٠٤:١٥).

شفاء، صحة، صحّي: ← גָּהָה [gāhâ] (شفى، #١٥٦٤)؛ ← רָפָא [ma'a māṣ] (شفى، جعله صحّي، شراب، #٨٣٢٤)؛ ← שָׁלוֹם [ʾabîṭûb] (سلام، صداقة، سعادة، رخاء، صحّة، خلاص، #٨٩٣٤).

مارتين جي. سيلمان Martin J. Selman

7414 צָהַר

צָהַר [sahar]، فعل هِفعيل. عصرَ زيت (#٧٤١٤)؛ יִצְהָר [yishar [1]]، اسم. زيت زيتون (طازج) (#٣٦٥٨).

ش. أ. ق للفعل צָהַר أصلان محتملان (HALAT 945). يمكن أن يكون فعل دلالي من اسم. יִצְהָר (انظر أسفل؛ BDB, 844). أيضًا ممكن أن يكون على صلة بـاسم. צָהֳרַיִם، ظهيرة، ظهر (#٧٤١٦؛ انظر المناقشة في HALAT 945). يفترض عادة أن יִצְהָר مشتق من الجذر الأساسي للكلمة الأخيرة ويعني اشتقاقياً "زيت لامع" في حالة أن التحليل الدلالي للفعل צָהַר يمكن أن يكون معنى ثانوي للجذر (المعنى الأولي هو يلمع).

ع. ق ١. يرد الفعل צָהַר مرة "يعصرون الزيت داخل أسوارهم يدوسون المعاصر ويعطشون" (أي٢٤:١١). الموازي مع "تجارة عصير العنب" تفترض معنى فعل "عصر الزيتون" (لكن انظر الملاحظات في ش. أ. ق).

٢. ترد الكلمة יִצְהָר، زيت طازج، ٢١مرة معظمها عولج سابقاً في الحديث عن الخمر الجديدة (والقمح)، تشير إلى زيت الزيتون الطازج من منتجات الأرض (مثل، تث٧:١٣؛ ١١:١٤). يحتاج أشجار الزيتون وقتاً طويلاً كي تنمو وتتضاعف، لكنها أيضًا تستمر في الحياة لمئات السنين. بالتالي، كان الإنتاج الجيد من الزيت الطازج بمثابة علامة ثبات، رخاء، وبركة الرب (٢أخ٣٢:٢٨؛ إر٣١:١٢؛ هو٢:٨، ٢٢؛ يؤ٢:١٩، ٢٤؛ قا؛ ٢مل١٨:٣٢)، بينما عدم وجوده أو نقصانه، كان علامة دينونة الرب (تث٢٨:٥١؛ يؤ١:١٠؛ حج١:١١؛ انظر TDOT 6:253-54). الباكورات أو عُشر الزيت الطازج كانت تقدّم للكهنة واللاويين (مثل، عد١٨:١٢؛ تث١٢:١٧؛ ١٤:٢٣؛ ٢أخ٣١:٥). يستخدم زك٤:١٤ هذه الكلمة للإشارة إلى يشوع رئيس الكهنة وزربابل الوالي "الاثنان اللذان قد مُسحا (أدب. ابنا الزيت) ليخدما سيّد كل الأرض" (قا؛ رؤ١١:٤). صورة شجرتي الزيتون الداعمتين لمنارة الزيت، تشير إلى أن هذين الرجلين معًا هما اللذان سيبارك الرب إسرائيل من خلالهما.

٣. أكثر كلمة شائعة عن الزيت في ع. ق هي שֶׁמֶן (زيت؛ #٩٠٤٣)، التي ترد ١٩٢مرة في الأغلبية العظمى من الحالات التي تشير إلى زيت الزيتون، وكثيراً ما استخدم التعبير "شجرة/ خشب الزيت" (١مل٦:٢٣، ٣١-٣٣؛ إش٤١:١٩) كطريقة للإشارة إلى خشب الزيتون.

ب. ت يرد اسم. יִצְהָר ٧مرات في مخطوطات هيكل قمران (11QTS) ومرة في تراتيل الشكر (1QH). فيما بعد وضعت الثلاثية "قمح، خمر جديدة، زيت" ضمن تعبير الدنيوية. كان المقاتلون يرتاحون "في سرور وفير، [وفرة الذرة] والنبيذ والزيت؛ فخرهم هو التمتع بالصحة" (1QH 10:24). الشخص الذي يعبد الله بالحق لا يضع ثقته في الأمور الأرضية لكن بدلاً من ذلك يكون بنفسه كشجرة خضراء "عند أنهار المياه، تأتي بالثمر وتتضاعف أغصانها" (انظر السياق، Vermes, 193 قا؛ مزمور١). استخدمت هذه الكلمة في مخطوط الهيكل أولاً في إشارة إلى "احتفال باكورة الزيت" (انظر لمزيد من الدراسة Yadin 1:111-14).

ع. ج الكلمة التي تشابه الكلمة العبرية שֶׁמֶן، زيت، و יִצְהָר، زيت زيتون، هي ἔλαιον (استبدلتهما السب. بها). ترد ١١مرة وتشير حصراً إلى زيت الزيتون (שֶׁמֶן، #٩٠٤٣، للتفاصيل).

زيت: ← צָהַר [ma'a māṣ] (عصرَ الزيت، #٧٤١٤)؛ ← שֶׁמֶן [šmn [2]] (زيت، #٩٠٤٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:710-13; TDNT 2:470-73; TDOT 6:253-54; D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*, HSS 42, 1992; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 2d ed., 3:22-26, 104-7, 138-44; H. N. Moldenke and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, 157-60; J. F. Ross, "Oil," *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962, 3:592-93; J. A. Thompson, "Ointment," *IDB*, 1962, 3:593-95; J. C. Trever, "Oil Tree," *IDB*, 1962, 3:593;

G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; Y. Yadin (ed.), *The Temple Scroll*, 2 vols., 1983; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 56-57.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٧٤١٥ (צֹהַר [*sohar*]، سطح)، ← #١٥١١

٧٤١٦ (צָהֳרַיִם [*sohᵒrayim*]، ظُهر، ظهيرة)، ← #١٣٣٢

7418	צַוָּאר

צַוָּאר [*sawwa'r*]، عنق (#٧٤١٨)، مرتبطة بالمفردات: גַּרְגְּרוֹת [*gargᵉrôt*]، رقبة (#١٧٣٨)؛ גָּרוֹן [*garôn*]، حنجرة، رقبة (#١٧٤٤)؛ מַפְרֶקֶת [*mapreqet*]، عنق (#٥١٥٤)؛ > פֶּרֶק [*paraq*]، ينسحب [#٧٢٩٣]؛ עֹרֶף [*'orep*]، رقبة، ظهر (#٦٩٠٢)؛ > עָרַף [*'arap* ²]، كسَر [رقبة حيوان]، #٦٩٠٤).

ش. أ. ق الاشتقاق لكلمة צַוָּאר، رقبة. الواردة في ع.ق هو أمر قابل للنقاش. بالرغم من أن الكلمة مشابهة للشكل السامي الأساسي *sawar* / *ssaur*، حارس أو ضفّة/ شاطئ؛ قا؛ أكد.. *sawarum*، رقبة؛ *AHw*, 1087a; (*TWAT* 6:927). الكلمة الأخرى في ع.ق بمعنى رقبة هي עֹרֶף، مشابهة للعربية *'urfah*، عُرف (الفرس)، والسريانية *'orep*، عُرف الديك (*TWAT* 6:393; *TWOT* 2:698). ظهرت بعض هذه الفروق الدقيقة في ع. ق.

ع. ق ١. الكلمة التي عولجت مسبقاً وتشير إلى رقبة في ع. ق هي צַוָּאר. ترد ٤١مرة مع عدة معاني. المعنى الأساسي منطوق؛ بالتالي تشير إلى الرقبة كجزء من الجسد يربط الرأس بالجسم.

أيضًا يربط ع.ق كلمة צַוָּאר بالقوة (قا؛ أي٣٩:١٩؛ ٤١:٢٢). وهكذا كان النبلاء في نحميا مدانون لأنهم لم يضعوا "أعناقهم (צַוָּאר) في العمل" (نح٣:٥). تظهر صورة الرقبة للإشارة إلى قوة عسكرية في يش١٠:٢٤، حيث انتصر جيش إسرائيل على خمسة ملوك بأن وضعوا أرجلهم على "رقابهم". غزو الجيش واضح أيضًا في حب٣:١٣، بالرغم من أن الترجمات الإنكليزية تختلف بشدة في ترجمة العبارة יְסוֹד עַד־צַוָּאר، (NIV تضربه من الرأس [צַוָּאר] حتى القدم). أيضًا يستخدم إشعياء צַוָּאר في السياق العسكري، بمقارنة المأزق العسكري بالفيضان الذي يصل حتى العنق (٨:٨ [تشير إلى إسرائيل]؛ ٣٠:٢٨ [تشير إلى أشور]). في كلا الجملتين يظهر الخطر الشديد. في سياق مختلف، أحد ما يبالغ في تقدير قوته من خلال الحديث "برقبة ممدودة" هو شخص متكبّر (مز٧٥:٥، قا؛ السب. "التكلّم ضد الله"؛ انظر أيضًا גָּרוֹן في إش٣:١٦).

أيضًا "الرقبة" متعلقة بالواجب الذي يحمله الأفراد أو الشعوب. في تك، يتنبأ إسحق بأن عيسو سوف يلبس نير يعقوب، أي سيكون هو وعائلته خدّاما ليعقوب (٢٧:٤٠). في الأنبياء، يستخدم إرميا الكلمة ٨مرات مع עֹל (#٦٥٨٥)، ليصوّر دينونة يهوه على الشعب وتحريرهم النهائي من تلك الدينونة (إر٢٧:٢، ٨، ١١، ١٢؛ ٢٨:١٠، ١١، ١٢، ١٤؛ ٣٠:٨؛ مراثي١:١٤؛ قا؛ إش١٠:٢٧). النير الذي وضعه على رقبته يرمز إلى نير السبي الذي كان يهوه مزمعًا أن يضعه على الشعب. في إصحاح٢٨ النبي الكاذب حننيا ينقل رسالة عن المشهد السياسي أن إسرائيل في أمانٍ من بابل، وذلك عندما رفع النير من على رقبة إرميا وحطمه.

يؤكد ميخا على الدينونة الإلهية الحتمية: الشعب غير قادر على إزالة رؤوسهم (NIV لا تستطيعون إنقاذ أنفسكم) من الهلاك الموعود. الرقبة هي المكان الذي توضع عليه القلائد (تك٤١:٤٢) أو الرداء الرقيق (قض٥:٣٠). انظر أيضًا وصف العروس في نشيد الأنشاد، التي رقبتها كالبرج (نش٤:٤؛ ٧:٤)، والمزخرفة بالقلائد (١:١٠؛ ٤:٩). على الرغم من أن معنى البرج مجازياً غير دقيق (بافتراض تضمّنه القوة، الأمان، المهابة—انظر Crim, 74; *TWAT* 6:928)، من الواضح أن الكلمة ذات صيغة دلالية لجمال العروس.

استخدام "رقبة" في ع. ق له دلائل التحيات. مثال، تستخدم צַוָּאר في قصص التكوين بارتباط مع تحيات يعقوب وعيسو (٣٣:٤)، يوسف وبنيامين (٤٥:١٤)، يوسف ويعقوب (٤٦:٢٩). في كل من هذه العبارات يضع الكاتب "وقع على عنقه" (NIV لفّ ذراعيه حوله) مع البكاء مظهراً العواطف الجياشة في اللقاء.

٢. الفرق الدقيق الخاص بالحنجرة، معبّر عنه في كلمة גָּרוֹן، مستخدمة ٨مرات في ع.ق. أحيانًا تشير إلى العنق، مثل كلمتي צַוָּאר، وעֹרֶף (إش٣:١٦؛ حز١٦:١١)، نصوص في مز٦٩:٣، إر٢:٢٥ تحدد كلمة גָּרוֹן مع العطش. في أماكن أخرى تشير גָּרוֹן بشكل رئيسي لأفعال الكلام. سلبياً، حنجرة الشرير موصوفة كقبر مفتوح—مكان كلمات التدمير (مز٥:٩، حيث تترافق كلمة גָּרוֹן مع לָשׁוֹן، لسان؛ قاح وصف الأصنام في ١١٥:٧).إيجابياً، تتعلق גָּרוֹן بتمجيد الله (مز١٤٩:٦؛ الترجمات اختارت "في أفواههم"). أحيانًا تترجم NIV (ومعظم الترجمات الإنكليزية) كلمة גָּרוֹן صوت (قا؛ إش٥٨:١).

٣. كلمة أخرى في المجال الدلالي للعنق هي גַּרְגְּרוֹת. ترد ٤مرات مجتمعة في الأمثال. تأكيد على انحناء الرقبة.

لتأكيد الحب والوفاء (٣:٣) أو احترام وصايا الأهل (٦:٢٠-٢١) بوضعها حول العنق كقلائد. أيضًا عادة الطاعة في حياة المؤمن تشبه تزيين العنق بالسلاسل أو الزينة، مثل الكنز المرغوب بشدة (١:٩؛ ٣:٢٢).

٤. كلمة מַפְרֶקֶת مشابه لفظي، مرتبطة بالفعل פָּרַק، يمزّق (#٧٢٩٣)، ترد مرة في ١صم٤:١٨ لوصف موت عالي، الذي سقط من على كرسيه وكسر رقبته عند سماعه لخبر أخذ الأعداء لتابوت العهد.

٥. (أ) اسم. עֹרֶף يرد ٣٣مرة في ع. ق، مرتبط بشدة مع צַוָּאר. يصف الرقبة وباتساع أكثر يصف الخلف، يوصف الانتصار العسكري بأن شخصاً يعطي القفا لعدوه (تك٤٩:٨؛ ٢صم٢٢:٤١ = مز١٨:٤٠[٤١]؛ قا؛ أي١٦:١٢). كلمة עֹרֶף، قفا، ترتبط أحيانًا مع فعل פָּנָה (#٧١٥٥) (أو הָפַךְ [#٢٢٠٠] أو נָתַן [#٥٩٨٩] لوصف فعل الهروب. في النصوص العسكرية هذا الهروب بمثابة تراجع (خر٢٣:٢٧؛ يش٧:٨، ١٢ [تترجم NIV العبارة "قد انهزموا" في ع٧، لكن "يديرون قفاهم" في ع١٢]؛ قا؛ إر٤٨:٣٩). في النصوص اللاهوتية هذا الهروب يمثل عادة ارتداد إسرائيل؛ مثال، في ٢أخ٢٩:٦ العبارة "أداروا قفاهم" مترافقة مع "الخيانة" و"أعمال الشر" كلها تصف خطية إسرائيل. يستخدم إرميا أيضًا עֹרֶף ليصف ارتداد إسرائيل، كذلك نفورهم من الاستماع ليهوه وإتّباع طرقه (إر٢:٢٧؛ ٣٢:٣٣). بشكل ساخر، سوف يدير يهوه نفسه القفا للشعب (بدلاً من وجهه) في يوم دينونتهم (١٨:١٧).

(ب) غالبًا ترتبط עֹרֶף بالعناد في ع. ق (إش٤٨:٤). تستخدم مع קָשֶׁה، يقسّي (#٧٩٩٦)، لوصف ابتعاد إسرائيل عن طاعة وصايا يهوه. في إر٧:٢٦؛ ١٧:٢٣؛ ١٩:١٥ (انظر أيضًا نح٩:١٦-٢٩)، "صلّبوا رقابهم" مرافقة "لم يسمعوا" (قا؛ Couroyer, 215-26; *TWAT* 6:394-95). تعبّر عن تمردهم الذي قاد إلى تأديب الرب لإسرائيل.

(ج) يرد الفعل עָרַף، كسر العنق، ٦مرات في نصوص طقسية متعددة. بعد أمر الشعب لفداء بكر الحمار بشاة في خر١٣:١٣؛ ٣٤:٢٠. "إن لم تفده، فاكسر عنقه" (قا؛ *TWAT* 6:395). تستخدم تث٢١:٤، ٦ فعل עָרַף للإشارة إلى كسر رقبة العجلة كفارة عن قضية القتل غير المحلولة (للمقارنة مع مشابهات في أدب ش. أ. ق، انظر *TWAT* 6:396; Craigie, 278). يرد الفعل أيضًا في الأنبياء. طقوس التحريم. يشبّه إشعياء من يقدّم شاة بشخص كسر عنق كلب (إش٦٦:٣). يستخدم هوشع نفس الفعل ليعطي نقطة قوة وسخرية حول قضاء يهوه على عبادة هيكل إسرائيل—رقاب مذابحهم سوف تتحطم (هو١٠:٢؛ NIV الرب سوف يدمّر مذابحهم؛ قا Davies, NCB, 235).

ب. ت المجال الدلالي على العنق موجود في السب. بشكل رئيسي بكلمة τράχηλος، وأحيانًا بكلمات νῶτον، ὠμός، وλάρυγξ φάραγξ. مجال τράχηλος في أدب ما بعد الكتاب المقدس يغطي نفس المعاني الموجودة في ع. ق. "وقع على الرقبة" تشير إلى التحيات بالبكاء في طو١١:٩، ١٣. يركّز باروك على التصوير العسكري للرقبة بوعد الشعب المظلوم أنهم سيدوسون على رقاب أعدائهم (باروك٤:٢٥). يقدّم سيراخ وجهة نظر مختلفة قليلاً عن ع. ق في ارتداء الحكمة على العنق. بدلاً من وضعها كسلسلة زينة، يشبّهها بنير التهذيب. يشجّع قرّاءة كي يضعوا رقابهم تحت نير الوصية والحكمة (سير٦:٢٤؛ ٧:٢٣؛ ٣٠:١٢؛ ٢٦ك٥١). من ناحية أخرى، يرفض الغبي المشورة الحكيمة برميها وراء عنقه، νότον (٢١:١٥؛ قا؛ وصف الخونة في ٣مك٣:٢٤). تستخدم الكلمتان νότον، وτράχηλος لتشكيل العبارة المعروفة "غليظ الرقبة" (باروك٢:٣٣؛ ١أسدراس١:٤٨)، أيضًا σκληροτράχηλος تستخدم في (سير١٦:١١).

ع. ج ترد كلمة "رقبة" فقط مرات قليلة في ع. ج. معبّر عنها بكلمة τράχηλος، بالرغم من ظهور كلمتي νότος، وλάρυγξ. بعض المعاني مرتبطة بالتي وردت في ع. ق.

تصوير التحيات العاطفية "وقع على عنق شخص ما" ترد مرتين في كتابات لوقا: عند ترحيب الأب الحار بابنه الضال (لو١٥:٢٠) وتشييع كنيسة أفسس لبولس (أع٢٠:٣٧). استخدم إسطفانوس كلمة σκληροτράχηλος (غليظ الرقبة) لوصف عصيان القادة الدينيين في أيامه (أع٧:٥١). فيما بعد شرح مجمع أورشليم كيف وضع المسيحيون اليهود أحمال ثقيلة على رقاب المسيحيين الأممين في الكنيسة الأولى (أع١٥:١٠؛ قا *NIDNTT* 2:1164). هذا أعطى استمرارية للمفهوم السلبي الموجود في كلمتي "نير" و"رقبة" في ع. ق.

اقتباس بولس مز٥:٩ في رو٣:١٣ يربط الحنجرة بكل الكلام النجس. في آخر الرسالة يقدّم بولس أكيلا وبريسكلا أنهما وضعا عنقيهما (NIV حياتهما) لأجله (١٦:٤). أيضًا العنق مرتبط بالهلاك في مت١٨:٦ وموازياتها. (انظر *NIDNTT* 1:241).

رقبة: ← צַוָּאר [*ma'ᵃ māṣ*] (رقبة، #٧٤١٨)؛ ← קָשֶׁה [*ma'ᵃ māṣ*] (يصبح قاسي، يخدم، يصبح غليظ الرقبة، #٧٩٩٦).

نير: ← מוֹטָה [*môṭâ*] (نير، سارية حمل، #٤٥٧٤)؛ ← עֹל [*ʿōl*] (نير، #٦٥٨٥)؛ ← צמד [*ṣmd*] (يُحتجز، يربط، نفس الشخص، #٧٥٣٧).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:241; 2:1164; *TDNT* 4:57-58; *TWAT* 6:392-97, 927-29; *TWOT* 2:698, 760-61; P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 277-80; O. Grotius, "Alttestamentliche Motive im gleichnis vom verlorenen Sohn," *NTS* 24, 1977-78, 240-48; B. Couroyer, "'Avoir la nuque raide': ne pas incliner l'oreille," *RevistB* 88, 1981, 216-25; K. Crim, "'Your Neck Is Like the Tower of David' (The Meaning of a Simile in Song of Solomon 4:4)," *BT* 22, 1971, 70-74.

نيل أو. سكجودال *Neil O. Skjoldal*

7421	צוד

צוד [*sûd*]، قَلْ. اصطاد؛ بليعل. أمسك (#٧٤٢١)؛ מָצוֹד [*masôd* ¹]، اسم. أداة صيد، مثال، شبكة (#٥١٧٨)؛ מְצוּדָה [*m^e^sûdâ* ¹]، اسم. شبكة، فريسة (#٥١٨٠)؛ (*m^e^sôdâ* ¹) מְצוֹדָה اسم. شبكة (#٥١٨٢)؛ צַיִד [*sayid* ¹]، اسم. صياد، صيد (#٧٤٧٣)؛ צַיָּד [*sayyad*]، اسم. صياد (ترد مرة في إر١٦:١٦؛ #٧٤٧٥).

ش. أ. ق يوجد مشابهات لفظية في عدّة لغات. في أكد.. *sahdu*، أوغا.. *sd*، الفينيقية. *syd*، العربية. *sada*، جميعها تعطي معنى الصيد (انظر *TWAT* 6:930-35).

تؤكد الشروحات المصرية والآشورية على ممارسة الصيد، تحديداً كرياضة الملوك. كانت الفريسة هي الظباء والنعام والأسود وحيوانات أخرى. صيد الحيوانات لأجل الأكل (تك٢٧:٣، ٥؛ لا١٧:١٣-١٤) أو وضع الفخاخ للحصول على الجلود (حز١٦:١٠) كانت عادات معروفة في ع.ق. كان صانعوا الفخاخ يصنعون الشباك (متشابكة وناعمة لصيد الطيور وأثخن لصيد الحيوانات الأكبر)، يحفرون حفر في الأرض، مصائد، ويضعون أسلاكاً في الطريق، كلها بغرض قتل أو صيد الحيوانات. نفس هذه الطرق ما يزال مستخدم في أجزاء من أفريقيا اليوم. صيد السمك يكون باستخدام الخيط والصنارة أو بالشباك. لكن في حين أن التفاصيل التقنية مهمة، خصوصاً بسبب الالتباس الذي يحصل بالرغم من الترجمات الحديثة ع.ق، التركيز الكتابي من ناحية أخرى هنا في تصوير مستمد من هذه الأعمال نكتشف ألواناً للتطريز الصوري المجازي— الذي له مغزى لاهوتي عميق خصوصاً للنصوص النبوية والحكمة.

ع. ق ١. يرد الفعل צוד ١٨مرة في أشكال مختلفة. في أسفار الشريعة (تك٢٧:٣، ٥) تستخدم كلمة צוד للتعبير عن صيد الطرائد. لا١٧:١٣-١٤ تأمر بأن دم الحيوانات والطيور التي تم اصطيادها يجب أن يرمى ويغطى بالتراب قبل أن يؤكل اللحم، لأن الدم هو قوة الحياة (ع١٤). يحمل اسم. צַיִד معنى الصياد (عيسو، تك٢٥:٢٧؛ نمرود، تك١٠:٩، يقال: "جبار صيد"). قصة مصرية من القرن العشرين ق.م تروي قصة رحلات شخص يدعى سِنوح إلى مناطق في فلسطين (*ANET*, 18-22). تصف المناطق كأرض جيدة تفيض عسلاً وفاكهة وعنب، ومكان في الصحراء يمكن للمرء أن يتمتع بشواء لحوم الحيوانات التي اصطادها سِنوح باستخدام كلاب الصيد. اليوم صحراء النقب ما تزال موطن الكثير من الحيوانات المفترسة البرية.

٢. في النصوص النبوية، مقطع مهم في حز١٣:١٧-٢٣. على الرغم من صعوبة المقطع للترجمة (انظر Zimmerli, 188-89)، إلا أن الوحي يظهر موجهاً ضد مجموعة من الأنبياء النسوة اللواتي صنعن مآزر للأيدي والرأس واستخدمنها كمفاتن سحرية، ربما مرتبطة برؤيا وعرافة (قا؛ ع٢٣). يقارن حزقيال فيما بعد هذه المفاتن بالفخاخ التي تُمسك بالطيور (ع٢٠) ويحذّر بأن الله سوف يتدخل لإطلاق شعبه حرًا (ع٢١).

٣. يظهر مرة فعل צוד في مقدمة مقاطع الحكمة في ع. ق بمعنى الإصرار، المصحوب بالصيد. أي١٠:١٦ يشبّه الله بالأسد العنيف الذي يريد اصطياده. مرا٤١:١٨ يتكلم عن الأعداء الذين "نصبوا فخاخاً لخطواتنا".

ب. ت في مخطوطات البحر الميت إشارة إلى الفخاخ التي توضع لمجموعة ما من قِبل قوات الشر، هذه النصوص في 1QH 3:26; 4:12; CD 16:15.

صيد: ← יקשׁ [*yqš*] (يضع شرك معدني، ينصب فخاً، #٣٧٠٤) ← פַּח [*paḥ* ¹] (فخ، شرك، #٧٠٦٢) ← צוד [*ṣwd*] (يصيد، #٧٤٢١) ← רֶשֶׁת [*rešet*] (شبكة، #٨٤٠٧) ← שׁוּחָה [*šûḥâ* ¹] (وجرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, 1972, 149-50; W. Zimmerli, *Ezekiel* I, 1979.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

7422	צָוָה

צָוָה [*sawâ*]، بعيل.أوصى، أمرَ، أوكل مهمة، وجّه، جهّز بـ، فوّض، حرّم (عند النفي)؛ بُعَل. أمرَ، تلقى أمراً (#٧٤٢٢)؛ מִצְוָה [*miswâ*]، اسم. أمر، وصية، أمر أخلاقي (#٥١٨٤).

ش. أ. ق الفعل צָוָה ليس له موازيات مباشرة في اللغات السامية الأخرى. الارتباطات المفترضة، مع الفعل في

العربية. sawah, II، يعطي تعليمات، يضع آخر وصية، يعطي تكليف الرحيل، يكلف (انظر Kopf, 197-98)؛ في المصرية. wd يأمر، يوصي (R. O. Faulkner, A Concise Dictionary of Middle Egyptian, 1986, 73-74)؛ الآرامية القديمة. צוּת، يعطي أمراً (قا؛ APFC 37.14). يرد الفعل مرتين في القطع الحجرية المكتشفة في تل آراد (القطع ٣، ١٨ Y. Aharoni, Arad) (Inscriptions, 1981, 17, 35). في القطعة ١٨ توجد الكلمة بارتباط مع فقرة تبدأ بـ(اسم. דבר ("المسألة التي أمرتني بها")؛ انظر فقرة ٦ أسفل).

ع. ق ١. يوجد الفعل צָוָה حوالي ٤٩٦مرة في ع.ق (٤٨٧مرة في صيغة بعِيل، ٩مرات في صيغة بُعَل). ورد أكثر من نصف العدد في أسفار الشريعة (حوالي ٢٥٢)، وبتركيز أكثر في التثنية (٨٨مرة). بعضها خلافي (مثال، أول ورود في تك٥٠:١٦؛ مز٤٤:٤؛ ٧١:٣)، وإضافات أخرى مقترحة (مثال، عز٨:١٧ [تُقرأ]؛ نح١٣:١).

٢. بينما يستخدم צָוָה بشكل لازم (تك٤٢:٢٥؛ ٥٠:١٦؛ خر٣٦:٦)، في الغالب أكثر من استخدامه بشكل متعدي، لمفعول أو مفعولين. المفعول المباشر ربما يكون غير مكتوب (تك١٢:٢٠؛ ٢صم٧:١١) أو غير مباشر بـ אֵת (تك٧:٩؛ تث١:١٨)، ضمير (خر٦:١٣؛ يش١:٧)، أو بادئة (אֶל عد١٥:٢٣؛ ١مل١١:١٠؛ עַל تك٢: ١٦، أس٢: ١٠، أي٣٦: ٣٢، לְ־ خر١: ٢٢، ١صم٢٠: ٢٩)، with no appreciable difference in meaning. The indirect object is typically indicated by a prep (خر٦: ١٣، עַל ١مل١١: ١٠، לְ־ (عد٣٢:٢٨). أيضًا ممكن يكون مع אֵת (خر٣٤:٣٢). تفاصيل الوصية غالبًا مندرجة (بعنوان مباشر) بكلمة לֵאמֹר، قائلاً (حوالي ٨٠مرة؛ تك٢:١٦؛ لا٦:٩)، أيضًا waw يمكن أن يستخدم كبناء قريب (تك٢٨:١؛ ٤٢:٢٥).

ع. ج يرد الفعل ἐντέλλομαι، يوصي ١٥مرة في ع. ج (انظر Command, NIDNTT 1:330-43)، بينما الأفعال من الجذر τάσσω، يوصي. ترد حوالي ١٠٠مرة (انظر Determine, NIDNTT 1:476-77). من الفعل ἐντέλλομαι ترد أربعة اقتباسات من السب. (مت٤:٦ [موازية لو٤:١٠] يقتبس مز٩١:١١-١٢؛ أع١٣:٤٧ يقتبس إش٤٩:٦؛ عب٩:٢٠ يقتبس خر٢٤:٨ [معدّلة في مكان آخر])، وإشارة ضمنية (عب١١:٢٢ مع تك٤٨:١٥-١٦).

تعيين، وصية، إستدعاء: ← זמן [zmn] (يكون معيناً، #٢٣٧٤)؛ ← יעד [y'd] (يحدد، يعين، يوظف، يجمع، #٣٥٨٥)؛ ← מנה [mnh [1]] (يعد، يحسب، يعين، يوظف، ينصب، #٤٩٤٨)؛ ← עמד ['md] (يقف، يأخذ موقف شخص، وقفة، يعين، #٦٦٤١)؛ ← פקד [pqd] (يعاقب، يجمع، يسجل، يعين، #٧٢١٢)؛ ← צוה [swh] (يأمر، يوصي، يوكل، يوجه، يعين، #٧٤٢٢)؛ ← שׁית [šît [1]] (يضع، ينصب، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:530-36; TWAT 6:936-59; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwrterbuch," VT 8, 1958, 197-98; E. Rubinstein, "The Verb צוה—A Study in the Syntax of Biblical Hebrew," (Heb.) in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, ed. A. Shinan, 1977, 2:207-12; S. J. de Vries, "The Development of the Deuteronomic Promulgation Formula," *Bib* 55, 1974, 301-16.

تايلور إف. ويليمز *Tyler F. Williams*

7423	צָוַח

צָוַח [sawah]، قَلْ. صرخ (#٧٤٢٣).

ع. ق الفعل يرد١ في إش٤٢:١١. يوازي רָנַן يصرخ بفرح، ويرد في سياق الحرب. يشير الفعل إلى التجاوب مع حضور المحارب الإلهي (←).

صرخة، صيحة (حرب)، صياح: ← הֵידָד [hêdād] (صرخة، #٢١١٦)؛ ← צוח [swh] (صرخة، #٧٤٢٣)؛ ← צרח [srh] (يصيح، ينادي بصوت حاد، يطلق صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← רוע [rw '] (يصرخ، يطلق صيحة الحرب، #٨١٣١)؛ ← רנן [rnn] (يصيح، يهتف [بفرح]، يهدر، #٨٢٦٤).

تريمبير لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٧٤٢٥ (צוּלָה [sûlâ]، هوّة)، ← #٥١٨٥

7426	צוּם

צוּם [sûm]، قَلْ. صامَ (#٧٤٢٦)؛ צוֹם [sôm]، صوم (#٧٤٢٧).

ع. ق ١. الصوم هو فترة من الامتناع التام عن الطعام وأحيانًا عن الشرب، كنوع من الطقس الديني أو استعطاف الله.

٢. يرد الفعل فقط في صيغة قَلْ. صامَ، توقف عن الطعام. اسم. צוֹם يصنّف فعل الصوم كطقس فردي (مثال، ١مل٢١:٩، ١٢)، طقس ديني شعبي (يؤ١:١٤؛ ٢:١٥)، أو حالة من فترة الصوم (نح٩:١).

٣. يسبق اسم. צוֹם فعل קָרָא، نادى (#٧٩٢٤) ٥مرات (مثال، ١مل٢١:٩، ١٢)، קָדַשׁ، قدّس (#٧٧٢٧) مرتين

(يؤ١:١٤؛ ٢:١٥)، وبشكل أقل בָּחַר، اختار (#١٠٤٧) مرتين (إش٥٨:٥، ٦). ينتمي عمل الصوم لمجال السامية التي تتضمن أيضًا يبكي، ينوح، يرتدي المسوح والرماد، ينكر الذات، ويتوقف عن العمل. العبارة עִנָּה נֶפֶשׁ، إذلال النفس (#٦٧٠٠؛ #٥٨٨٣)، موجودة بوضوح في لاويين، مستخدمة مع צוֹם (مز٣٥:١٣؛ إش٥٨:٣، ٥). لو تضمّنت راحة من العمل بشكل واضح: "يجب أن تنكروا أنفسكم (עִנָּה נֶפֶשׁ، ولا تعملون أي عمل" (لا١٦:٢٩، ٣١؛ ٢٣:٢٧، ٣٢)، ويقول في مز٣٥:١٣ (עִנָּה נַפְשָׁא، وفي عز٨:٢١ (هتبعل. עִנָּה) لتكون نهاية لما يقود إليه الصوم. بأية حال، المصطلح עִנָּה נֶפֶשׁ ليس مرادف لكلمة צוֹם (بخلاف ملاحظة NIV على لا١٦:٢٩، التي توازي بين إنكار الذات والصوم). يؤكد دا١٠:٣ على أن استخدام עִנָּה (هتبعل؛ دا١٠:١٢) يتضمن الصوم. اسم. المشتق תַּעֲנִית، الشعور بالعار، العمل التكفيري، ترد في عز٩:٥ وتصبح الكلمة المعيارية للصوم عند الربيين.

٤. الصوم يعطي معنى نكران الذات من أجل التأكيد على حقيقة الله وإعلان شريعته. يشير الصوم إلى إدراك العابد لجلال وقداسة الله (W. Eichrodt, *TOT*, 1:406-10). هذا الفهم يشدد من شر خداع إيزابل في ١مل٢١:٩-١٠ ليس هناك أي افتراض في ع.ق أن هدف الصوم هو إطلاق الروح من سجن الجسد أو من الارتباط بمسألة جسدية غير روحية. يعطي ع.ق قيمة للخليقة (בָּרָא، خَلَقَ، #١٣٤٣). يجب فهم الرابط بين الصوم وتوقف العمل (لا١٦:٢٩) وإنكار الذات (لا١٦:٣١؛ قا؛ ١صم٧:٦؛ ٢صم١:١١، ١٢؛ امك٣:٤٧) على أنه تخلي المرء عن عطايا الله الجيدة بهدف أن يقدّم ذاته لله المعطي. يُساء إلى الصوم عندما يُفهم على أنه حق مكتسب أو محاولة جذب انتباه الله أو حتى الضغط على الله.

٥. يمكن أن ينادي القادة بالصوم (عز٨:٢١-٢٣؛ ٢مك١٣:١٢) أو قد يتم من خلال مبادرة فردية (عز١٠:٦؛ نح١:٤). هناك قَسَم إنكار الذات (الذي يتضمن قرار بالصوم، N. H. Snaith, "Numbers," *Peake*, §§ 228e, 267) تربط أرملة أو مطلّقة نفسها به، لكن في حالة المرأة المتزوجة فإنها تحتاج لموافقة زوجها كي تفك نفسها منه (عد٣٠:٩-١٥).

٦. كان الصوم في يوم الكفّارة هو الصوم الوحيد النظامي المفروض في إسرائيل منذ الأيام الأولى، لكن هناك أربعة أصوام طقسية وضعت بعد السبي (لا١٦:١-٣٤؛ ٢٣:٢٧-٣٢؛ قا؛ إس٩:١-٣٢؛ زك٧:٣؛ ٨:١٩). الأصوام في زك٧-٨ ترتبط تقليدياً بالأحداث المحيطة بسقوط أورشليم. في السبي. تقرأ إش١:١٣ "صوم وكسل" (NIV محافل الشر)—بالتالي تضع صوم المرتبط بالهيكل قبل السبي. يُظهر مس. الصعوبات، وتؤيد الفولجاتا ذلك. لم يرد الصوم في يوم الكفارة فقط لكن هناك أصوام عَرَضية (إر٣٦:٦-٩). توزع شواهد ع. ق عن الأصوام، يفترض أنها تتزايد مع الزمن. يمتد الصوم عادةً من شروق الشمس حتى غروبها (قض٢٠:٢٦؛ ١صم١٤:٢٤). الصوم الطويل في خر٣٤:٢٨ غير اعتيادي.

٧. هناك بعض الأصوام الطارئة التي حدثت كرد فعل أو استجابة للأمور التالية: **(أ)** لإعلان إدانة الخطية أمام الشعب (تث٩:٧-١٩؛ ١صم٧:٦؛ عز١٠:٦؛ نح٩:١؛ يؤ٢:١٢؛ يون٣:٥؛ وربما إر٣٦:٦-٩). في بعض المزامير وسفر المراثي يوجد بعض الاستخدام المشابه وفي إش٥٩ تجسّد شكل الاعتراف أمام الشعب (P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 47)؛

(ب) لتقديم تضرّع من أجل تحرير شخص (إر١٤:١١، ١٢) أو آخرين، أو حتى عدو من البؤس (مز٣٥:١٣؛ قا؛ مت٥:٤٤)؛

(ج) لرد تهديد الاضطهاد (إس٤:١-٣). يُعتبر سفر أستير عامي ويبيّن كيف يمكن تطبيق الأمور الدينية بشكل واسع في الدلالات الاجتماعية. ما قام به آخاب في ١مل٢١:٤-٧ لم يكن صوماً بل عبوساً؛

(د) للنوح على موت شخص محبوب. كان هذا الصوم يجرى على فترات زمنية مختلفة (٢صم١:١٢؛ ٣:٣٥)؛ يوم واحد (١صم٣١:١٣)، سبعة أيام (تك٥٠:١٠؛ ٢صم١٢:١٥-٢٣)، أو فترة غير محددة. صوم يهوديت على طول الحياة كان استثنائياً (يهوديت٨:٥-٦). رفض داود الصوم بعد موت ابنه من بثشبع أحدث اضطراباً (٢صم١٢:١٩-٢٣؛ انظر *AncIsr*, 262, 265).

٨. بعض الأصوام العَرَضية كانت تُقام:

(أ) لجذب انتباه الله من قِبل العابد (إش٥٨:٣)، أحيانًا مع إرهاق بشكل كبير (مز١٠٩:٢٤) وتعذيب الشخص لنفسه (٢صم١٢:١٦)؛

(ب) للتضرع لله كي يخلّص من مأساة مثل المجاعة (يؤ١:١٤) أو من انكسار الجيش (يؤ٢:١٥-٢٠)، أو بشكل نيابي لكسب تحرير شخص من خطر جسدي (أس٤:١٦) أو أخلاقي (أس١٠:٦)؛

(ج) من أجل كسب بصيرة روحية سواء بشكل شرعي (خر٣٤:٢٨؛ ٢أخ٢٠:٣؛ دا١٠:٣، ١٢) أم بشكل غير شرعي (١صم٢٨:٢٠). من غير المؤكد فيما لو كان صوم دانيال لكسب بصيرة أو كان جزء من نواحه (دا١٠:٢-٣). الأكل لا يعني أنه عمل معادي لإتّباع الله، لأن الشيوخ في سيناء "رأوا الله وأكلوا وشربوا" (خر٢٤:١١)؛

(د) كجزء من الحرب الروحية (١صم١٤:٢٤-٣٠؛ ١مك٣:٤٦-٦٠)؛ قا؛ *AncIsr*, 262, 265).

٩. ممارسة الصوم كان يستخدم أحيانًا لصرف اهتمامهم عن احتياجهم الحقيقي للروح. هناك نصّان يظهران تضمين اجتماعي لحياة البر المرجوة من الصوم، وأيضًا تعلن بوضوح الطريقة التي تظهر الشكل الخارجي لنعمة تأديب الذات كمحاولة لإخفاء الشعور بالخزي داخل القلب (إش٥٨:١-٦؛ زك٧:٩-١٠). الصوم الذي يقبله الله يجب أن يظهر بالأعمال الإيجابية العملية (إش٥٨:٥-١٢؛ إر١٤:١٠-١٢؛ ميخ٦:٦-٨؛ لوقا١٨:٩-١٤). ممكن أن تكون الإدانة هي الأساس في زك٧:٤-١٠، لكن يفهم von Rad هذا المقطع ليعكس عدم التأكد من أن الشعب قد خصص أياماً للصوم أم للاحتفال (*OTT* 2:103).

ب. ت كانت عادة الصوم في تزايد مع الزمن (مشنا. Ros Hassana 3:4، ومشنا Ta'anit 1:1-4:8). التعبير المعتاد عن الصوم עִנָּה נֶפֶשׁ، تعذيب النفس، إنكار الذات أكثر من مجرد الانقطاع عن الطعام، وممكن يتضمن الشرب، الاغتسال، المسوح، ارتداء النعال، والجماع بين الزوجين (مشنا. Ta'anit 1:5). كان الصوم يتيح فرصة أخلاقية كي يتقابل العابد مع الله. في وقت ما بعد السبي هذا المشهد قد انحرف، الإيمان بأن قسوة الصوم تمنح العابد الاحتجاج على الله. كإنذار على هذه الحماقة تفسر المدراش مز٢٥:٣ "ليخز الغادرون بلا سبب" بالتالي: "أولئك الذين يصومون بدون توبة" (C. G. Montefiore, *A Rabbinic Anthology*, 1938, 321).

ع. ج كان الصوم النظامي في القرن الأول جزء من الحياة الدينية العادية (مر٢:١٨؛ لو١٨:١٢). أظهر يسوع بعض الامتعاض من خلال رفضه إتّباع الممارسة (لو٧:٣٣-٣٤).

صوم، تواضع: ← עָנָה [*ʿānâ*[2]] (يعذب، يتواضع، يعذب نفسه، يصوم، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צוֹם [*maʾᵃ*] [*māṣ*] (صوم، #٧٤٢٦).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥᵃnukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô ʿēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ʿᵃṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← **الفصح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rōʾš ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rōʾš haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [*ḥag šābuʿôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت: لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:611-13; *TDNT* 4:926-31; *THAT* 2:536-38; P. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1967; *AncIsr* 59-61, 262-65, 387, 507.

روبرت جي. واي *Robert. J. Way*

٧٤٢٧ (צוֹם [*sôm*]، صوم)، ← #٧٤٢٦

7429	צוּף

צוּף [*sûp* [1]]، قَلْ. فاض، طاف؛ هِفعيل. صنعَ طوفاً (#٧٤٢٩)؛ צוּף [*sûp* [2]]، شهد العسل (#٧٤٣٠).

ش. أ. ق المشنا العبرية. צוּף، يطفو على السطح، شيء عائم؛ الآرامية اليهودية. טוּף، يغمر، يفيض؛ الآرامية الفلسطينية טוּף، يصنع طوفاً؛ السريانية *tap*، يغمر، يفيض؛ مند. *tUP*، فيضان، يغمر.

ع. ق ١. يرد جذر الكلمة ٣مرات (تث١١:٤؛ ٢مل٦:٦؛ مرا٣١:٥٤). من المشابه الأخير צוּף تظهر في ارتباط مع الفيضان والطوفان. الكلمتان هِفعيل. يغمر (تث١١:٤؛ ٢مل٦:٦) تقدمان إمكانية شرح منطقي للمعنيين المختلفين للكلمة צוּף. المعنى الأساسي يمكن أن يكون يتجاوز أو يغطي. بناءًا على هذا، صيغة هِفعيل. تتضمن معنى يسبب تجاوز أو غمر. عندما يكون الماء هو المفعول به تدل צוּף على طوفان (تث١١:٤—حيث غمر يهوه جيش المصريين وعرباتهم بمياه البحر الأحمر)، وعندما ترد بجانبها בַּרְזֶל، فأس، فإنها تصف فعل ارتفاع الفأس لأعلى الماء، أي طفوها (تصف عمل أليشع في جعله رأس الفأس يطفو).

٢. تصف صيغة قَلْ. الماء الذي يغطي شخص أو شيء. في مرا٣١ يصف الكاتب خبرة إسرائيل المؤلمة عند محاصرة وتدمير أورشليم من وجهة نظر شخص. هذا الشخص أصبح مغموراً بالكامل (צוּף، قَلْ.) بغمر فيضان التدمير، مصوراً حالة اليأس وفقدان الأمل نتيجة ألم إسرائيل.

ب. ت في العبرية المتأخرة نجد هذا الجذر موثّقا. صيغة قَلْ. צוּף تتضمن معنى الطفو على السطح، يطفو أو يظهر في مكان واضح. بالإضافة إلى المعاني السابقة التي تحمل المعنى السببي، صيغة هِفعيل. تشير أيضًا إلى، يفيض، يغمر (Jastrow 2:1268-69).

طوفان، يغمر، جارف: ← בזא [*bzʾ*] (أزال، #١٠٢١)؛ ← גרף [*grp*] (أزال، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [*mab-bûl*] (محيط سماوي، غمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת [*nig-geret*] (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוּף [*ṣwp* [1]] (غمر، ارتفع، طفا، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [2]] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [*šôṭ* [2]] (طوفان [مفاجيء]،

#٨٧٦٦)؛ ← שׁטף [šṭp] (أزال، غمر، غمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [šeṣep] (فيضان، #٩١٩٢).

البيبلوجرافيا

M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, AB, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7430	צוּף

צוּף [sûp [2]]، اسم. شهد العسل (*HALAT* 950) (#٧٤٣٠).

ع. ق تستخدم צוּף مجازياً بارتباط مع דְּבַשׁ، عسل (أم١٦:٢٤)، ونֹפֶת، قطر (مز١٩:١٠، قطر الشهاد) تشير في الغالب إلى العسل الطبيعي في شكله السائل (Dalman 6:294). يؤكد McKane (493) أن كل من ميزة الحلاوة والاستخدام الدوائي، مشار إليهما هنا للدلالة على القيمة الشافية للكلام الحسن.

عسل: ← דְּבַשׁ [d[e]baš] (عسل، #١٨٣١) ← יַעַר [ya'ar [2]] (أقراص عسل، #٣٦٢٤) ← נֹפֶת [nopet] (عسل، عسل من القرص، #٥٨٨٥) ← צוּף [ṣûp [2]] (عسل أولي، #٧٤٣٠).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *AuSP*, VI, repr. 1964.

جي. بي. جي. أوليفر *J. P. J. Olivier*

٧٤٣٦ (צוֹפַר [sôpar]، صوفر)، ← صوفر

7437	צִיץ

צִיץ [sûs [1]]، قَلْ.نبتَ؛ أزهرَ؛ هِفعيل. أنتج زهراً (#٧٤٣٧)؛ צִיץ [sîs [1]]، צִיצָה [sîsâ]، زهور، وردة (#٧٤٨٨، #٧٤٩١).

ش. أ. ق المصرية. *dd*، زهور.

ع.ق ١. الفعل צִיץ الزهرة التي تزهر ولكن سرعان ما تتلاشى، كانت تصوير حكيم لطبيعة الحياة البشرية الزائلة. يرثي كاتب المزمور طبيعة البشرية سريعة الزوال؛ كل من الشرير والبار يزهر ولكن أيضًا يذبل (مز٩٠:٣-٦). يتأمل الكاتب في مصير الإنسان (الحديث بصيغة الشخص الثالث) ضمن وجود الله. لقد قدّر الله منذ فجر المسكونة أنه لابد أن يموت الإنسان: "ترجع الإنسان إلى الغبار وتقول ارجعوا يا بني آدم" (ع٣). هذه الترجمة تعكس فهماً صحيحًا للعدد (Krüger, 198-99). هناك نظرة بديلة تعتبر ع٣أ كتطوير، في معنى الرجوع إلى الحياة على جزء الموت المذكور في ع٣ب. أياً كان فإن المقطع يجعل هذا غير محتملاً.

آية٤ يكرر موضوع ع٢ ويوضح الاختلاف اللانهائي بين أزلية الله وسرعة زوال الإنسان من خلال المقارنات مع الفترات المحدودة. هذا الاختلاف تتطور مع الفعل العبري צִיץ، يزهر (ع٦). الأعداد ٣-٦ والتي يلخصها ع١٠ في فهم أن الولادة والزوال هما تحت سيادة عمل الله. بقراءة خالق البشرية الزائلة (حالة سائدة على كل الخلائق)، يثبت في المراثي الاعتقاد بأن البشرية يمكن أن تنتمي لله. بسبب أن الله يعطي الحياة تمامًا مثلما يفرض الموت، فالبشر عند مواجهتهم الموت يمكنهم أن يدعوه (Schmidt, 122).

من الممكن أن يعكس مز٩٠ حزناً أقل عمومًا من الموت المبكر تحديداً. معظم القصيدة يحزن على المعاناة الإسرائيليين الذين هلكوا بقوة غضب الله بسبب خطاياهم. لدى الجنس البشري سبب لأن يسلّموا بمحدوديتهم ويتخلوا عن مزاعمهم.

في مز١٠٣:١٥-١٨ على النقيض من محدودية حياة البشر، ثبات محبة يهوه. من ناحية، حياة البشر سريعة الزوال – مثل الزهر الذي "يزهر" (צִיץ) ثم "يمضي". من ناحية أخرى، الحب الإلهي أبدي—يدوم للأجيال القادمة. إظهار الحياة الزائلة يشدد على إعلان تأكيد المحبة الراسخة.

تُظهر القصيدة بأن يهوه يمكن الاتكال عليه لاستمرار إظهار شخصيته المليئة بالرحمة لكل أبناء مملكته. الشكر على أعمال عنايته وغفرانه، حياة الإنسان القصيرة بشكل لطيف (انظر ع٣-٥). طبعاً هناك ظروف. لأولئك الذين يستجيبون مع محبة يهوه بالسير في تناغم مع مبدأ عهده وطول أناته الناتجة عن صلاحه. يهوه رؤوف تجاه البشر الزائلين ولكنه يتوقع منهم أن يربطوا أنفسهم بشدة به (Mays, 31).

إدراك يهوه بأن الإنسان سوف يموت مهما طالت حياته، هو سبب إظهار محبته من خلال غفرانه وصلاحه (Dion, 13, 15, 30). إنه من الحكمة أن يدرك ويقبل البشر مكانهم الحقيقي أمام الله.

يبرز ارتباط بين مز١٠٣:١٥-١٧ مع إش٤٠:٦-٨ الصورة في إشعياء عن زهور الحقل (هنا اسم. צִיץ) ذبول وتساقط تحت رياح الصيف، تظهر محدودية القوة الجسدية، تقابل بالقوة الروحية اللامتناهية الأكيدة. أياً كانت المقدمة عن الحب الإلهي التي يذكرها كاتب المزمور مع الحياة البشرية، إنها كلمة معاناة يهوه بأن النبي يعارض مجد الإنسان. يظهر النبي أنه لا شك من توفر أخبار عزاء الله.

٢. يظهر اسم. צִיץ مع مواضيع طقسية. يأمر الله موسى "اصنع صفيحة من ذهب" (خر٢٨:٣٦). اسم. "صفيحة"

يستبدل بالكلمة צִיץ، التي تعطي معنى "زهرة"، بالتالي الزخرفة أياً كان شكلها كانت زهرة أو وردة من نوع ما. قد يكون الموضوع قطعة تحمل زخارف لها شكل أزهار. الصفيحة/ زهرة، زخرفة ذهبية، تنتمي لفترة رئيس الكهنة في إسرائيل القديم. يوضع على الجبين، ربما طوق مترابط يوضع على الجبين من الأذن للأذن أو حول الرأس كله، تظهر المكانة الخاصة لذلك الكاهن. كان على هارون فقط—وليس أبناءه خلال حياته—أن يرتدي هذه العلامة الخاصة من التكريس في مقدمة عمامته. هو ومن تبعه من رؤساء الكهنة كانوا يرتدون هذه العمامة عندما يقدّسون داخل المسكن المقدس (أو على الأقل خيمة الاجتماع).

آية٣٨ يظهر الصفيحة/ الزهرة في مشهد تقدم الشعب للتقدمات، في صياغته غير واضح التفاصيل. ربما العطية أو التقدمة غير مشبعة لسبب ما، ممكن أن ينشأ ذنب خطر، لذلك يتحمل رئيس الكهنة المسؤولية. في هذه الحالة تبدو الزخرفة على الجبين وقاية له من نتائج ذلك الذنب.

ربما الشكل حامل الأزهار أو المحفور عليه أزهار يدل على عنصر الحياة أو إعطاء القوة للحياة. بالتالي، الصفيحة/ الزهرة الذهبية نفسها ممكن أن تظهر كمنشّط للجرح. إضافة لذلك، كانت تنقش مع عبارة "قدس للرب" (خر٣٩:٣٠). (اكتشف علم الآثار أمور من صنع الإنسان في الطقوس الخاصة بالهيكل مع كلمة "قدس").

في خر٣٠:٣٩؛ لا٨:٩ تحدد الصفيحة/ الزهرة بشكل ذي قيمة "إكليل مقدس" (قا؛ خر٢٩:٦). التحديد بالقداسة في دوره الطقسي ونقشه. التاج كان واحداً من رموز السلطة الملكية التي تمنح لرئيس الكهنة في فترة ما بعد الملكية.

بشكل واضح، كان الشخص ينصّب على مكان بأن يرتدي حلّة خاصة (لاحظ عد٢٠:٢٥-٢٦). ربما هذا معتبر جزئياً في أسفار موسى الخمسة أثناء ارتداء الكهنة الثياب الكهنوتية واستلامهم مهامهم. توثّق الأهمية الرمزية للثياب في الكتاب المقدس خلال عدّة استعارات تنتمي للمناقب الأخلاقية للثياب: مثلاً "كهنتك يلبسون البر" (مز١٣٢:٩)، و"قد ألبسني ثياب الخلاص" (إش٦١:١٠).

٣. في إش٢٨:٤ צִיצָה تعني "زهر".

ب. ت قطع لفائف وادي قمران الكبيرة من القصيدة (4Q185)، التي يشجّع فيها المعلم الشعب كي يبحثوا عن الحكمة، يحتفظ بدلالتي اسم. צִיץ في القضاء من إش٤٠:٦-٨.

زهرة، برعم: ← פָּרַח [pāraḥ¹] (يفرخ، يتبرعم، يزهر، #٧٢٥٥)؛ ← צִיץ [ma'ᵃmāṣ] (يفرخ، يزهر، #٧٤٣٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 759-60; P. E. Dion, "Psalm 103-A Meditation on the 'Ways' of the Lord," *[aaE]glise et Théologie* 21, 1990, 13-31; M. Grg, "Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters," *BN* 3, 1974, 24-26; T. Krüger, "Psalm 90 und die 'Vergonglichkeit des Menschen,'" *Bib* 75, 1994, 191-219; J. L. Mays, "Psalm 103-Mercy Joined to Loving Kindness," *Austin Seminary Bulletin* 105, 1990, 27-32; W. H. Schmidt, "'Der Du die Menschen lossest sterben': Exegetische Anmerkungen zu Ps 90," in *Was ist der Mensch ...? Beitroge zur Anthropologie des Alten Testaments*, ed. F. Crüsemann et al., 1992, 115-30; T. M. Willis, "'So Great Is His Steadfast Love': A Rhetorical Analysis of Psalm 103," *Bib* 72, 1991, 525-37.

إدوين سي. هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

7438 פָּאַר

צִיץ [sûs ²]، هِفعيل. يتطلّع (#٧٤٣٨).

ع. ق يشير الفعل إلى فعل التلصص من خلال ثقب ضيق. العريس في نش٢:٩ يحاول أن يدعو فتاته لتفرح بجمال الطبيعة معه، يتكلم بصوت خافت من خلال مكان مثقوب في الشبّاك، لأنه قد يكون من الصعب له أن يدخل بيت أبيها.

ب. ت يشير Jastrow إلى أن استخدام هذا الفعل في معنى يحذر، يتكلم بصوت ضعيف (٢:١٢٦٩)

نظرة، ملاحظة، إدراك، نظرة، رؤية، يشاهد: ← חדה [ḥdh ²] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חזה [ḥzh] (يرى، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חמה [ḥmh ¹] (يرى، يحذر من، يصبح مرئيا، #٢٧٧٨)؛ ← נבט [nbṭ] (ينظر حوله، يقبل كفعل تحديق، #٥٥٦٤)؛ ← פלס [pls ²] (يلاحظ، #٧١٤٣)؛ ← צִיץ [ṣwṣ ²] (ينظر إلى، #٧٤٣٨)؛ ← ראה [r'h ¹] (يرى، يرى رؤى، يختار، يلاحظ، #٨٠١١)؛ ← רצד [rṣd] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שׁקד [śqd] (يأخذ ملاحظ عن، #٨٥٦٧)؛ ← שׁאה [š'h ³] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שׁגח [šgḥ] (يحدق، يحملق، #٨٧٠٨)؛ ← שׁור [šwr ¹] (يحملق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שׁזף [šzp] (يخطف نظرة عن، سفعة، شياط، #٨٨١٢)؛ ← שׁעה [š'h] (ينظر، يهتم بـ، يحملق في، #٩١٢٠)؛ ← שׁקף [šqp] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שׁתע [št'] (يحملق، ينظر، يشاهد، ينظر بقلق على، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

G. Gerleman, *Ruth. Das Hohelied*, 1981.

جاكي أي. نودي *Jackie A. Naudé*

7439	צוּק

צוּק [*sûq* [1]]، هِفعيل. يحجز، يضع في مأزق، يضيّق أو يضغط على، يُثقل على، يزعج (#٧٤٣٩)؛ מוּצָק [*mûsaq* [2]]، اسم. تقييد، حرمان، ألم، أسى، بلوى، تجربة (#٤٦٠٨)؛ מָצוֹק [*masôq*]، اسم. ألم، حرمان، أسى، معاناة، ضغط، بلوى، تجربة (#٥١٨٦)؛ מְצוּקָה [*m^esûqâ*]، اسم. ضيق، مأزق، ضغط، معاناة، ورطة، حرمان، كرب، ألم، ظلم (#٥١٨٨)؛ צוֹק [*sôq*]، اسم. حجز، حرمان، ورطة، ألم، ظلم (ترد ١؛ #٧٤٤١)؛ צוּקָה [*sûqâ*]، اسم. ضغط، حرمان، ورطة، ألم، ظلم (#٧٤٤٢).

ش. أ. ق موثّق الفعل جيداً: أوغا. *swq*، يضيّق على؛ أكد. *siaqum, sâqu*، يصبح ضيقا؛ العربية. *daqa* (*djk*) يكون أو يصبح قلق، يصعب، يضغط، يغيظ، يغضب، يزعج، يقلق، يضيّق، يضجر؛ السريانية. *'aq* (*'wq*)، يشعر بالضجر، اشمئزاز، تقزز، ينضغط. الأشكال الاسمية: العربية. *diq*، ضيق، قيد، حجز، صعوبة، ورطة، مأزق؛ *daiqat/diqat*، ظروف صعبة/ ضيقات، قلق، مصاعب، ظلم؛ جيزية. *'aq 'on*، يضغط؛ الأثيوبية *tewqat* و *tewaqe*، ضيق، مأزق، حرمان، ألم، ظلم؛ السريانية. *'aqta'*، ألم، أسى، بليّة، كرب؛ *'iqta*، كآبة، حزن.

ع. ق ١. هذه المجموعة من الكلمات تشير إلى الصعوبة الجسدية والنفسية أو الحرمان الذي يتعرض له الشخص أو الأمة كلها (إسرائيل) نتيجة معاناة المواجهة مع قوى خارجية (عدو شخصي أو أمّة معادية).

٢. الكلمة צוּק ومشتقاتها تصف المعاناة المرعبة وظروف الحصار الظالم على سكان إسرائيل الشمالية (السامرة) وأورشليم، من قِبل الآشوريين والبابليين على التوالي (إش٨:٢٢؛ ٩:١؛ ٢٩:٢، ٧؛ ٦:٣٠؛ ١٣:٥١؛ إر١٩:٩؛ قا؛ تث٥٣:٢٨، ٥٥، ٥٧). تظهر هذه الكلمات في النصوص التي تظهر فيها الظروف الفاجعة نتيجة الحصار الموصوفة: حرمان، مجاعة، ظلام، دمار، اعتقال، حرب، قفر، موت (إش٢١:٨-٢٢؛ ١٣:٥١؛ إر١٩:٧-٨؛ دا٢٥:٩-٢٦). مجاعة قاسية حصلت بسبب الجيوش المعادية الذين يطالبون لأنفسهم بمحاصيل الأرض والقطعان (تث٥١:٢٨). يمكن أن يكون الحرمان (מָצוֹק) صارماً جدًا حتى أنّ الناس الذين يعانون يمكن أن يأكلوا أطفالهم (تث٥٣:٢٨، ٥٥، ٥٧؛ إر١٩:٩).

٣. عادة تنقل صيغة هِفعيل فكرة الضغط الممارس على فرد أو جماعة لإحباط مقاومة، صبر، تشجيع، تصميم، أو معايير أخلاقية. زوجة شمشون الفلسطينية "ضغطت عليه جدًا" (RSV) كي يشرح لها أحجيته (قض١٧:١٤) وضايقت نفسه للموت كي يكشف لها سر قوته العظيمة (قض١٦:١٦). سوف يختبر الإسرائيليون ضيق رهيب، بسبب رفضهم محبة الله وازدرائهم بمساعدته وفقدانهم امتياز الفرح بعلاقة العهد معه (تث٥٣:٢٨، ٥٥، ٥٧؛ إر١٩:٩، REB، NEB؛ أدب. "في الضيقة... سوف يضايقونك"). حسب إش٢:٢٩، يهوه يقول: سوف "أضايق أريئيل [أورشليم]" (NEB NIV،REB)، "أحاصر"؛ قا؛ JB)، لكن في إش٧:٢٩، التهديد بفتك كل من يعاديها "من يحاصرها" (REB؛ قا؛ NIV يطوّق؛ RSV يحرم؛ NEB ظالميها).

٤. أيضًا يشير اسم. إلى البلوى الشخصية للفرد (مز١٧:٢٥؛ ٦:١٠٧؛ ١٤٣:١١٩). من ناحية، ظروف الحرمان نتيجة عدو شخصي (مز٢:٢٥؛ ٢:١٠٧؛ ١٣٩:١١٩). من ناحية أخرى، كارثة شخصية نتيجة رفض الحكمة الإلهية، والمعرفة والخوف من يهوه (أم٢٧:١-٢٩).

(أ) معنى اسم. מוּצָק مصور جيداً في أي١٦:٣٦، جزء من النص فيه مشاكل لغوية. غير واضح فيما لو كان أيوب متّهم، محذَّر أو مشجَّع. أيضًا غير واضح ما هو معنى المعاناة الحاصلة (NIV)، أو التي كانت (RSV) أو ستكون (Dhorme, 544-45) "يقودك من وجه الضيق إلى رحب لا حصر فيه" (NIV). أيضًا، من الصعب معرفة فيما لو أُقنع أيوب هنا بأن يرى ألمه كتأديب وتصحيح أو تصوّر أن ألمه الحالي سوف يساعده من الأسوأ في المستقبل. على أية حال، ما هو واضح تمامًا هو أن מוּצָק ("تضييق" NIV؛ "حزن مقيّد" Dhorme) تدل على كون الشخص محصوراً من كل الجوانب ولا مجال للحركة، بتعارض مع قدرة الحرية في الحركة "مكان رحب" (انظر Smick, "Job," *EBC* 4:1022).

(ب) اسم. מָצוֹק يصف ظروف أولئك الذين يتعرضون لضغط شديد من ضغوط المجتمع (١صم٢:٢٢) أو محاصرون بتجارب ومحن الحياة (مز١٤٣:١١٩؛ قا؛ ٦:٣٢ [التصحيح לְעֵת מְצֹאךָ "عندما يمكن إيجادك" مقبول في NIV ، לְעֵת מָצוֹק "في وقت الضغط/ العذاب/ القلق، المشاكل" في NRSV; RSV; NAB; NEB; REB; JB; C. A. and E. G. Briggs, 280; Anderson, 258; Craigie, 264, 267. يقدم Buttenwieser (653, 656) بديل جيد عندما يترجم "عندما يبحث في قلبه" في مجال أن מְצֹא هي حالة حذف، المفعول به المحذوف אֶת־לִבּוֹ "قلبه" يدعم ترجمته، يبيّن أن مكان العبارة מָצָא עַבְדְּךָ אֶת־לִבּוֹ التي ترد مرتين في ٢صم٢٧:٢، والنص المقابل في ١أخ٢٥:١٧ يستخدم الحذف מָצָא עַבְדְּךָ]).

يمكن التغلب على اليأس إما بالتأمل بالتوراة תּוֹרָה، التي تقود إلى الاطمئنان بحماية الله (مز ١١٩)، أو باعتراف الخاطئ بخطاياه واختباره الشفاء والغفران الإلهي (مز ٣٢).

(ج) يستخدم اسم. מְצוּקָה فاستحواذ معنى "كرب" بما يمليه الضمير، الذي يحرم الشرير من الفرح والأمان وراحة البال (أي١٥:٢٤)، وسوف يختبر الإسرائيليون الألم في يوم الرب بسبب عداوتهم وتمردهم (صف١:١٥). العبارة "من ضيقهم" ترد ٤مرات في مز ١٠٧، مجموعة من صلوات الشكر التي يسبّح بها الحجّاج يهوه على استرجاع التائهين (ع٦) وتحرير المساجين (ع١٣) واسترداد المرضى والمعذبين (ع١٩)، وتخليص البحارة الذين صدمتهم العواصف (ع٢٨).

(د) يصف اسم. צוּקָה صحراء النقب القاسية والخطيرة (إش٣٠:٦)، أولئك الذين يسألون إرشاد السحر بدلاً من يهوه، سوف يختبرون "الحزن المخيف" (מְעוּף צוּקָה) (٨:٢٢)، المشاكل والكوارث سوف تأتي على من يزدرون بالبناء الأخلاقي (أم١:٢٧).

(هـ) الأشكال الاسمية المستخدمة على التوالي مع الأسماء צַר وצָרָה، عذاب، كلمتان تعكسان بوضوح الاضطراب الداخلي والألم من الحزن (أي٣٦:١٦؛ مز٢٥:١٧؛ ١٠٧:٦؛ ١١٩:١٤٣؛ أم١:٢٧؛ إش٨:٢٢؛ صف١:١٥؛ צָרָר [#٧٦٧٥]). في بعض الشواهد تستخدم الأسماء والفعل في نصوص عن العذاب العاطفي والنفسي الشديد نتيجة المعاناة الأليمة: الندب والرثاء (إش٢٩:٢) وفي ضيقهم يصرخون لله كي يساعدهم (مز١٠٧:٦؛ לַחַץ [#٤٣١٥]). في شاهدين عن الضيق الشخصي (قض١٤:١٧؛ ١٦:١٦)، يظهر الفعل للتعبير عن الضغط النفسي أو التوجيه المرغم للشخص من قِبل آخرين، يؤدي إلى استنزاف جسدي شديد (لاحظ ترجمة ١٦:١٦ :"كانت تضايقه بكلامها كل يوم حتى أنه كان مرهقاً حتى الموت"). في أي٣٢:١٨ تعبّر צוּק عن الضغط النفسي الذي يمارسه الشخص على نفسه.

٥. ظروف الحصار المرعبة توصف بكلمة צוּק واشتقاقاتها وفي نفس الوقت تعبير لعنة الله ودينونته على الشعب المتمرد (تث٢٨:٥٣، ٥٥، ٥٧؛ إر١٩:٩). في صف١:١٥ تصف מְצוּקָה يوم الرب، يوم العذاب، الكرب، الضيق، الهلاك، الظلام (قا؛ عا١٨:٥). رغم أن هذه الأوضاع لن تمتد إلى أجل غير مسمّى، لأن الله سوف يرسل المسيا إلى شعبه المعذب، ولن يكون هناك مزيد من الحزن للذين في ضيق (מוּצָק) (إش٩:١أ).

ب. ت يستخدم اسم. צוּקָה ٣مرات في 1QH (3:7; 6:33; 9:13)، حيث تعكس العذاب بسبب عدو شخصي (أو عدو المجتمع؟) بشكل مشابه للمزامير في ع. ق. في ٧:٣ الحرمان مقارن مع المرأة في العمل، صورة مستخدمة مرات كثيرة في ع.ق لوصف طبيعة الظلم والألم (انظر أيضًا *TWAT* 6:968). أيضًا يرد الفعل في نصوص ما بعد الكتابات المقدسة الأخرى بمعنى يتعذب، يقلق، وصيغة هِفعيل، يُحرم، يتألم (Jastrow ١٢٧٠:٢).

يأس، إحباط، حزن، إضطراب: ← אָגֵם [*'āgēm*] (حزن، حزين، يائس، #١٠٨)؛ ← יאשׁ [*y'š*] (يأس، يكون ميئوس منه، #٣٢٨٦)؛ ← מוּג [*mwg*] (يذوب، يلف، يتذبذب، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← עגם [*'gm*] (يكون متألماً، محبطاً، جزيناً، #٦٣٢٧)؛ ← צוּק [*ṣwq* [1]] (يجبر، مضغوط، يضغط على، ينهك، يحير، #٧٤٣٩)؛ ← צרר [1] [*ṣrr* [1]] (يربط، يصمت، يكون ضيقاً، في ضيق، إحباط، #٧٦٧٤)؛ ← מוּג [*mwg*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← קצר [*qṣr* [2]] (يكون قصيراً، يكون/ يصبح محبطاً، يبلى، #٧٩١٨)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يصبح مهمل، يأس، يثبط العزيمة، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [*šyḥ*] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

معاناة، ظلم: ← דחק [*dḥq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*ḥms* [1]] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lḥṣ*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māṣôr* [1]] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* [1]] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*nega'*] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngś*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*'nh* [2]] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוּק [*'wq* [1]] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [*'mr* [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשׁק [*'šq* [1]] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוּק [*ṣwq* [1]] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [*ṣwr* [2]] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [*rhb*] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlāl*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tōk*] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:582-83; *TWOT* 2:1844; W. F. Albright, "Palestinian Inscriptions," in *ANET*, 1969, 320-22; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, 1972; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, 1960; M. Buttenwiser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, 1973; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, 1966; W. T.

الفكرة المعتادة عن العذاب وبالتحديد الحصار.

٣. أحد أهداف الحصار كان القبض على شخص مطلوب (داود، ١صم٢٣:٨؛ صبيا الخائن، ٢صم٢٠:١٥). احتمالية أخرى مواد مكتسبة (فضة وعبيد في ١مل٢٠:١)، لكن عادة يكون الحصار ضروري لتثبيت واستمرارية دور الملك (داود، ٢صم١١:١) أو الإمبراطور (الأشوري، ٢مل١٨:٩؛ البابلي، ٢مل٢٤:١٠-١١). ممكن أن تتضمن تنوّع من المعدات في جهة كل من المعتدي (٢صم٢٠:١٥؛ إش٢٩:٢-٣؛ حز٤:١-٣) والمدافع (مثل، الزاد بالماء الصالح، نح٣:١٤). بالنسبة لإسرائيل هناك قواعد للحصار، تتضمن مستويات بيئية (تث٢٠:١٠-٢٠). في مز١٣٩:٥ حاصر الله كاتب المزمور من كل جهة. يمكن قراءتها سلبياً كرثاء، الشكوى من حصار وتضييق الله. يمكن أيضًا أن تكون تأكيد إيجابي على اهتمام الله الشامل أو ببساطة تأكيد سيادته العليا

٤. بالنسبة لإسرائيل يعتمد نجاح الحصار أو فشله على إرادة الله ودوافع الشعب. تث٢٨:٥٢-٥٧ يؤكد أن العصيان يقود إلى انكسار الحياة الدينية والاجتماعية والجسدية كنتيجة لمجاعة الحصار. هذا يظهر في التاريخ التثنوي، عندما سقطت السامرة أمام الحصار الأشوري بسبب الخطية (٢مل١٧:٥)، وسقوط أورشليم أمام البابليين. احتقار الحماية الأولى تحت حكم حزقيا، الدينونة الإلهية على عدم إيمان إسرائيل سبّبت نجاح الحصار (إش٢٩:٣؛ إر٢١:٤؛ حز٤؛ قا ٦:١١-١٢). أيضًا بدورهم البابليون سوف يقعون تحت الحصار (إش٢١:٢)، ولا يمكن لأي استعداد أن ينقذ مدينة من العقاب الإلهي (نينوى، نا٣:١٤).

٥. מָצוֹר، اضطهاد، حصار (من צוּר) ممكن تمييزها عن מְצוּרָה, מָצוֹר، حصن (#٥١٩٠؛ HALAT 589). ممكن أن تعني מָצוֹר الحصار عمومًا، أعمال الحصار، أو الضيق (#٥١٨٩). عندما تصبح مدينة تحت حصار، تشير מָצוֹר إلى كل العملية؛ لكن تشير إلى أعمال الحصار في تث٢٠:٢٠. في العبارة וּבְמָצוֹק בְּמָצוֹר (أدب. "في الحصار وفي الضيق"؛ تث٢٨:٥٣، ٥٥، ٥٧؛ إر١٩:٩)، ربما تعطي מָצוֹר معنى إضافي للضيق والحصار ("مأزق رهيب"، REB; W. Thiel, TWAT 6:970).

معاناة، ظلم: ← דחק [dḥq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms [1]] (فترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חָמִין [ḥmṣ [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr [1]] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr [1]] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגש [ngś] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh [2]] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم،

Davison, *The Psalms: I-LXXII*, n.d.; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; T. E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, 1984; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1983; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; J. F. A. Sawyer, "Spaciousness: An Important Feature of Language About Salvation in the Old Testament," *ASTI* 6, 1967-68, 20-34; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, 1965; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974.

آي. سوارت *I. Swart* / روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٤٤١ (צוֹק [sôq]، عذاب، ورطة، ألم، ظلم)، ← #٧٤٣٩

٧٤٤٢ (צוּקָה [sûqâ]، ضغط، عذاب، ظلم)، ← #٧٤٣٩

7443	צוּר

צוּר [sûr [1]]، قَلْ. حاصرَ طوّق، وضع حدود (#٧٤٤٣)؛ מָצוֹר [masôr [1]]، اسم. ظلم، محاصرة، إحاطة الحصار (#٥١٨٩)؛ اسم. מְצוּרָה [mᵉsûrâ [2]]، تحصين (#٥١٩٣).

ع. ق ١. צוּר وצָרַר (#٧٦٧٤) يعتقد أنها متشابهة، لكن هناك جذور سامية متعددة على ارتباط شديد بمعنى التضييق، الحرمان، الخصومة (قا؛ צָרַר, צוּר [#٧٤٤٤؛ #٧٦٧٥]). دور الكلمة للجذر الصحيح يكون أحيانًا غير واضح وحتى غير ملائم بسبب هذا التداخل في المعنى.

٢. ربما للكلمة צוּר معنى أساسي بالارتباط، يطوّق، يربط (كذلك الجذر צרר، #٧٦٧٤). بالتالي يربط حزقيال شعره في أذيال ردائه (حز٥:٣)، ونعمان ربط فضة في حقيبة (٢مل٥:٢٣؛ قا؛ تث١٤:٢٥). أياً كان ربط الذهب ضمن صرّة هو التفسير الوحيد للفعل في خر٣٢:٤ (M. Noth, "Zur Anfertigung," 419-22). في الغالب يستخدم الفعل في النصوص العسكرية، حيث التطويق يعني

يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq 1] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [ʿmr 1] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [ʿšq 1] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [ṣwq 1] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr 2] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תולל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

تطويق/ تسييج: ← גָּנַן [gānan] (يطوق، يصون/ يحمى، #١٧١٣)؛ ← חָדַר [ḥādar] (يطوق، يحيط، #٢٥٣٩)؛ ← סַהַר [sahar] (جولة ضميمة، #٦٠٤٤)؛ ← צור [sûr 1] (يحاصر، يحيط، يطوق، #٧٤٤٣)؛ ← שׂוך [śwk] (حاجز/ حد، يحبس، #٨٤٥٥).

حصار: ← מְחִי [mᵉḥî] (يصدم، يعصف، #٤٦٩٣)؛ ← צור [sûr 1] (يحاصر، يطوّق، #٧٤٤٣)؛ ← קֹבֶל [maʾᵃ māṣ] (آلة حربية قديمة، #٧٦٩٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:968-73; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 236-38; C. Herzog and M. Gichon, *Battles of the Bible*, 1978; M. Noth, "Zur Anfertigung des 'Goldenes Kalbes,'" *VT* 9, 1959, 419-22; K. N. Schoville, "Siege," *ISBE* 4:503-5; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, 1963.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

7444	צור

צור [sûr 2]، قَلِقَ. أزعج، سبّب ضيقاً، أثار شخصاً إلى نزاع أو خصومة (#٧٤٤٤).

ع. ق موضوع أو ضحية צור دائمًا الشعب كله، أي أعداء إسرائيل (خر٢٣:٢٢-٢٣)، الموآبيون (تث٢:٩)، العمونيون (تث٢:١٩)، سكّان شكيم (قض٩:٣١)، والشعب اليهودي (إس٨:١١). في مقابل צור (#٧٤٤٣) ومָצוֹר، التي تصف الحصار الظالم ضد كل الشعب، تظهر צור لتعبّر عن ألم نفسي على شعب ينتظر حرباً وشيكة (تث٢:٩، ١٩؛ لاحظ ترجمة NIV لكلمة צור مع "يزعج"). وورود צָרַר كموضوع لكلمة צור في خر٢٣:٢٢ يفترض أن צור تعبّر عن الجانب النفسي من الألم والظلم أكثر من الجسدي (צָרַר، #٧٦٧٥). في قض٩:٣١ تعبّر צור عن فعل إثارة المدينة (أي، سكان شكيم) إلى خصومة ضد الديكتاتور (أبيمالك) الذي حصل بسبب حكمه ضد معارضيه (جعل وأخوته). في إس٨:١١ تصف צור إمكانية الألم والظلم على الشعب اليهودي من قِبل القوى المعادية بقيادة الإمبراطور الفارسي. باعتبار المعنى المقترح لكلمة צור في خر٢٣:٢٢ وتث٢:٩، ١٩، فإن צור محتمل أنها لا تعبّر فقط عن معنى الصلابة الجسدية وقتل اليهود في إس٨:١١، لكن بشكل خاص أيضًا تعبّر عن معاناتهم للضيق النفسي. أيضًا في خر٢٣:٢٢ تستخدم צור في نص عن العهد بين يهوه وإسرائيل: إذا أطاع إسرائيل إرادة يهوه، فإنه يعدهم بأن يضايق (צור) من يسبب الضيق (צָרַר) لشعب عهده (قا؛ F. C. Fensham, *Exodus*, POT, 1970, 179).

معاناة، ظلم: ← דחק [dḥq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [ḥms 1] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [ḥmṣ 2] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [ynh] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [lḥṣ] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [māṣôr 1] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [mrr 1] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגש [ngś] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [ʿnh 2] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq 1] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [ʿmr 1] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [ʿšq 1] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [ṣwq 1] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr 2] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תולל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

7445	צור

צור [sûr 3]، يسبك (معدن) (#٧٤٤٥).

ش. أ. ق الفعل معروف في المشنا العبرية. ومختلف اللهجات الآرامية والسريانية، المعنى من النحت أو الرسم (*DISO*, 244). اسم. *CAY.FR* السريانية *sayyara'* يعني رسّام. الآرامية צוּרָה تعني رسم أو صورة.

ع. ق العمودان في هيكل سليمان مسبوكان (וַיָּצַר) من النحاس (١مل٧:١٥). تقترح *BHS* أن الكلمة منقّحة

لكلمة معروفة أكثر וַיָּצָק، كما هو مقترح في اليونانية (*echoneusen*)؛ أيا كان، هذا الفعل يترجم ثلاث كلمات عبر. أخرى في معنى مشابه، بالتالي من الصعب الحسم في النصوص المتخالفة. يفترض Montgomery أن וַיָּצֻרוּ في ٢مل١٢:١٠[١١] هي نفس الفعل צוּר وأن العبارة تصف سك وإحصاء الفضة (٤٢٩-٣٠)؛ هذا معتمد على الافتراض الأولي لـ Torrey، بأن יוֹצֵר في زك١١:١٣ كان موظفاً في الهيكل يقوم بإذابة معدن ثمين من أجل الهيكل (٢٤٧-٤٨). يكوّن النصان في مل معًا دليل قوي على أن الجذر צוּר مشابه في الشكل والمعنى יָצַר، ويستخدم للإشارة إلى تشكيل المعادن.

العبارة التي تذكر بناء العجل في خر٣٢:٤، غير واضحة؛ الفعل וַיָּצַר يمكن قراءته إما يربط أو يشكل، والأداة (חֶרֶט) يمكن أن تكون أداة حفر (إش٨:١) أو حقيبة (قا؛ חָרִיט، ٢مل٥:٢٣). يؤكد Noth أن العبارة تشير إلى الفضة التي توضع في حقيبة لجمعها (٤١٩-٢٢)، لكن هذا يصرف النظر عن العجل. افتراض آخر أن الفضة كانت تسبك في سبيكة، لكن لا يوجد دليل هنا على أن חֶרֶט يمكن أن تحمل هذا المعنى. يبدو من الأفضل اعتبار חֶרֶט كأداة حفر استخدمها هارون لتشكيل الذهب لإنتاج تمثال. هذا مثال على الجذر צוּר ومعنى السبك أو التشكيل.

يفترض Holladay (20) احتمالاً آخر لورود الكلمة في تبادل مضاعف في إر١:٥. مصدر تُقرأ. يقرأها אֶצָּרְךָ، (יָצַר)، بينما K يقرأها אֱצוֹרְךָ، (צוּר)؛ كلاهما يعني، أنا أشكّلك، لكن ربما يكون للأخيرة معنى متجانس (قا؛ مز٧٧:٢[٣]، Dahood, 225). في هذه الحالة، يمكن دراسة أن الفعل צוּר يضيف معنى الدعوة في الرحم لذاك الذي يتشكل في الرحم، وُجد جمع للفكرتين في إش٤٩:١، ٥ (من أجل חֶרֶט انظر كتابات: علم اللاهوت).

ب. ت الفعل الآرامي צַיֵּיר، يشكّل، يكوّن، يرسم، أو ينقش، شائع في الترجوم.

معادن: ← אֲנָךְ [*'ᵃnāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*b^edîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*ḥel'â* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*ma'ᵃbeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*n^eḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*'ōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*p^elādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [*ṣwr* [3]] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣa'ᵃṣū'îm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צָפָה [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צָרַף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974, 555-56; M. Dahood, *Psalms 51-100*, AB, 1968; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 20; J. A. Montgomery, *The Books of Kings*, ICC, 1951, 429-30, 432; M. Noth, "Zur Anfertigung des "goldenen Kalbes," *VT* 9, 1959, 419-22; C. C. Torrey, "The Foundry of the Second Temple at Jerusalem," *JBL* 55, 1936, 247-48.

أي. إتش. كونكل *A. H. Konkel*

צוּר	7446

צוּר [*ṣûr* [4]]، جلمود، صخر ضخم (#٧٤٤٦).

ش. أ. ق من بين مشابهات لفظية كثيرة، لاحظ الآرامية. טוּר، جبل (قا؛ دا٢:٣٥، ٤٥).

ع. ق ١. ترد الكلمة ٧٤مرة في ع.ق وتشير عادة إلى جلمود أو قطعة كبيرة من الصخر (مثال، ١صم٢٤:٢؛ مز٧٨:١٥)، لكن في بعض النصوص تدل على حجارة وصخور أصغر (مثال، أي٢٢:٢٤؛ إر١٨:١٤). كانت الصخور الكبيرة والجلمود تستخدم كأماكن للاختباء أو ملجأ (خر٣:٢٢؛ أي٢٤:٨؛ إش٢:١٠، ١٩، ٢١) ولأهداف أخرى مثل نقاط حراسة (عد٢٣:٩)، أماكن إعدام (قض٧:٢٥)، وأماكن تقديم ذبائح (قض١٣:١٩).

٢. لاهوتياً، الكلمة צוּר مهمة في ع.ق لسببين. أولاً، يهوه الخالق القدير قادر أن يجعل الصخور تخدم غرضه في افتداء إسرائيل، خصوصاً أثناء إقامتهم في الصحراء بعد الخروج عندما أنتج ماء وزيتاً من أجل العبرانيين عندما شقّ الصخور (تث٨:١٥؛ ٣٢:١٣؛ مز٧٨:٢٠؛ ١٠٥:٤١؛ ١١٤:٨). أياً كان، قوة سيادة الله على الخليقة مبرهَن عليها تصويرياً في قضائه على الأمم، عندما تتحطم الصخور في حضوره (نا١:٦). ثانياً، وأكثر أهمية بالنسبة لإيمان ع.ق، واحد من ألقاب يهوه هو الصخرة (تث٣٢:٤؛ مز١٨:٢). هنا يلاحظ Albright (*Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, 188-89) أن צוּר كانت لقب شائع في الصحاري في عالم ع.ق. إنه يفضّل أن يستبدل كلمة "جبل" ويؤكد أن العبرية تخصص اللقب

من دون اقتباس بعد تعدد الآلهة لنظرائهم القدماء. كصخرة إسرائيل، كان يهوه إلهاً فريداً (١صم٢:٢؛ إش٤٤:٨) وإلهاً أبدياً (إش٢٦:٤) خالقهم (تث٣٢:١٨)، حمايتهم وخلاصهم (تث٣٢:١٥؛ مز٦٢:٦-٧؛ ٩٤:٢٢)، مطعمهم (مز٨١:١٦؛ إش٤٨:٢١)، والقاضي العادل (حب١:١٢؛ قا D. N. Freedman's "Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry," in *Pottery, Poetry, and Prophecy*, 1980, 77-129, esp. 93, 114-15).

٣. يدعو النبي إشعياء مسيح الرب "صخرة عثرة". يحدد ع.ج "حجر عثرة" مع يسوع الناصري، الذي دفع البعض للانكسار والتواضع كي يتوبوا وصدم المتمردين بالدينونة (مت٢١:٤٢-٤٤؛ رو٩:٣٢-٣٣؛ ١بط٢:٦-٨). فهم الرسول بولس بأن الصخرة التي ساعدت الإسرائيليين في رحلتهم في الصحراء هي نفس "الصخرة" وهي يسوع المسيح (١كو١٠:٤).

صخر، حجر: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela'* 1] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* 4] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* 5] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* 1] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤).

الله ← אָב [*'āb*] (أب، #٣)؛ ← אָבִיר [*'ābîr*] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אֲדוֹנָי [*'adônāy*] (رب-[ي]، #١٥١)؛ ← אֵל [*'ēl* 5] (إيل/الله، #٤٤٦)؛ ← אֱלֹהִים [*'elōhîm*] (إلوهيم/ الله، #٤٦٦)؛ ← בַּעַל [*ba'al* 1] (سيد، #١٢٥١)؛ ← גִּבּוֹר [*gibbôr*] (رب الجنود، #١٤٧٥)؛ ← פַּחַד [*paḥad* 1] (خوف [إسحق]، #٧٠٦٥)؛ ← צוּר [*ṣûr* 1] (صخرة، #٧٤٤٦)؛ ← קָדוֹשׁ [*qādôš*] (القدوس، #٧٧٠٥)، ← **يَهْوَهْ: لاهوت**

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99; *THAT* 2:538-42; *TWOT* 2:762.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

7447	צוּר

צוּר [*ṣûr* 5]، حصاة، صوان (#٧٤٤٧).

ش. أ. ق انظر أكد.. *surru*، زجاج بركاني أسود، صوان (*CAD* 16:257-59).

ع. ق يرد اسم. فقط في أي٢٢:٢٤. كل من عبارتي Hartley "حجارة الوادي" (*Job*, NICOT, 1988, 333) and Pope's "حصى الجدول" (*Job*, AB 15, 1973, 164) فوق ترجمة NIV "صخور الوادي الضيق" تعطي النص.

صخر، حجر: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela'* 1] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* 4] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* 5] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* 1] (سكين مِنْ الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤)

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99; *TWOT* 2:762.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

7454	צַוְּרֹנִים

צַוְּרֹנִים [*sawwronîm*]، = צַוָּר + النهاية -וֹן؛ اسم. قلادة؛ فقط في الجمع مع اللاحقة (#٧٤٥٤)؛ > צוּר [*ṣûr* 1]، قَل. يربط؛ نِفعل. اسم مفعول. مسوَّر (#٧٤٤٣).

ش. أ. ق أكد.. *sawarum* رقبة (قا؛ *AHw*, 1087a).

ع. ق بالنسبة لورود الكلمة انظر نش٤:٩؛ الآرامية، צַוַּאר رقبة (دا٥:٧، ١٦، ٢٩، #١٠٦١١).

بالنسبة لما يختص بالجواهر، انظر עָדָה (ترتدي زينة، ##٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

7455	צוּת

צוּת [*ṣût*]، هِفعيل. يضيء، يوقد، يشعل، يدخل في اللهب (مشابه لفظي؛ #٧٤٥٥).

ع. ق صيغة هِفعيل ترد مرة في إش٢٧:٤، جزء من الفقرة (٢٧:٢-٦) يبدو أنه تطور باتجاه عكس موضوع ٥:١-٦ (Whitehouse, 287-88; Skinner, 199; Gray, 453; Scott, 311; Bright, 508; Wright, 68; Herbert, 158; Watts, 349; Sheppard, 564; Seitz,

196-98; cf. Kaiser, 224 الذين يؤكدون أن كاتب إش٢٧:٢-٦ لم يكتفِ بمجرد إعادة كتابة الأعداد من رسالة ٥:١-٧). هنا، يهوه هو الحافظ الدائم والحامي والوصي على الكرم (כֶּרֶם؛ #٤١٤٢)، أول معنى هو الرغبة بأن الكرمة ستحاط بالشوك والورد البري بالتالي ستتصارعان، ثم يؤكد لهم أنه لو زاد هذا الشوك المتطفل عن حدّه وتجاوز الكرم عندها "سوف أحرقها (צוּת) جميعاً" المعنى في إش٢٧:٢-٥ يبدو بأن يهوه مصمم على تدمير أعداء إسرائيل (كرمه) (مجازياً وصفهم كشوك وورد بري؛ بعكس ٥:٦، حيث الشوك والورد البري كانوا تعبير عن الدينونة الإلهية ليهوذا)، لكن سيتوقف عن ذلك إذا هم توقفوا عن العداوة ورجعوا إليه (انظر مثلاً، Whitehouse, 288; Skinner, 200; Thomson and Skinner, 99; Peake, 454; Kidner, 605; Oswalt, 495; Motyer, 222-23; Seitz, 198). كذلك بالنسبة لإسرائيل، سوف تزدهر مثل الكرم العظيم وتملأ العالم بالثمار (ع٦).

لكن لا يتفق كل المفسرين على معنى المستند على شاهد واحد. مثال، يشير Watts (350) إلى أن الشوك والورد البري عبارة عن رموز للفراغ في الأرض خلفه انسحاب إسرائيل، ويعتقد بعض المفسرين أن إسرائيل (انظر مثلاً، Watts 350; Sheppard, 564) أو مجموعة معادية داخل تجمّع إسرائيل (انظر مثلاً، Kaiser, 225) مذكورة مرتين في ع٥ للدلالة على ترك فراغ مع الله. مرة أخرى، على الرغم من وجود جدل بأنه يمكن اعتبار النص مهم جدًا في التفسير، إلا أنه يوجد آراء متضاربة بخصوص تاريخ إش٢٤-٢٧.

إشعال: ← יצת [yṣt] (يشئ، يضرم ناراً، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [yqd] (يشتعل، يضرم ناراً، #٣٦٧٨) ← כוה [kwh] (يشتعل، يلتهب، يسفع، #٣٩١٧) ← להט [lhṭ ¹] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשק [nśq] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [ṣwt] (يشئ، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النار، #٧٤٥٥) ← קדח [adḥ] (يضرم النار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النار، #٧٧٠٦).

البيبلوجرافيا

J. Bright, "Isaiah—I," in *Peake*, 1964, 489-515; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, 1975; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1-39*, 1973; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, 1974; D. Kidner, "Isaiah," in *NBC*, 1972, 588-625; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, 1986; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX," in *Peake*, 1920, 436-59; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah Chapters 1-39: Introduction and Exegesis," in R. B. Y. Scott and G. G. D. Kilpatrick, "The Book of Isaiah Chapters 1-39," in *IB*, 1956, 5:149-381; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, 1993; G. T. Sheppard, "Isaiah 1-39," in *HBC*, 1988, 542-70; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, 1909; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX: Introduction Revised Version With Notes Index and Maps*, 1905; G. E. Wright, *Isaiah*, 1965.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٤٥٦ (צַח [*sah*]، إحراق، مشع، واضح)، ← #٧٤٥٨

7458	צָחַח

צָחַח [*sahah*]، قَلَّ. يبهر (مرا٤:٧؛ #٧٤٥٨)؛ צַח [*sah*]، صفة. محترق، مشع، واضح (إش١٨:٤؛ ٣٢:٤؛ #٧٤٥٦)؛ צָחִיחַ [*sahîah*]، صفة. مضيء، سطح مكشوف (حز٢٤:٧، ٨؛ #٧٤٦٠)؛ צְחִיחָה [*sᵉhîhâ*]، اسم. أرض محترقة (مز٦٨:٧؛ #٧٤٦١)؛ צַחְצָחוֹת [*sahsahôt*]، اسم. أرض محترقة (إش٥٨:١١؛ #٧٤٦٣).

ش. أ. ق مشابهة لفظياً مع الكلمة العبرية بين العهدين צַחְצַח دافئ، يتوهج؛ العربية. *sah*، وميض، *sahsaha*، صحيح؛ ع. ج. ق *sahih*، *shh*، يجدد.

ع. ق يصف الفعل لمعان الجلد السليم (مرا٤:٧؛ قا، نش٥:١٠) وربما مستخدم في مز٧٣:٧ عن العيون المضيئة (יָצַח، لـ יָצָא، قا؛ Gunkel, *HALAT*). الصفة والأسماء تشير عادة إلى الحر الحارق (إش١٨:٤؛ ٥٨:١١) أو إلى الأماكن التي أصبحت قاحلة بسبب تعرضها للشمس (نح٤:١٣؛ حز٢٤:٧، ٨). استخدمها الأنبياء لتصوير المكان الذي حرقته الشمس أو لوصف آثار الدينونة الإلهية (إش٥٨:١١؛ حز٢٦:٤، ١٤؛ قا، مز٦٨:٦).

زهو، بهاء، ضوء: ← אור [*'wr*] (يضئ، زاهي، لامع، #٢٣٩) ← בָּהִיר [*bāhîr*] (لامع، زاهي، #٩٨٦) ← זרח [*zrh* ¹] (شروق [الشمس] تلمع، #٢٤٣٦) ← יפע [*yp‘* ¹] (تسطع، #٣٦٤٩) ← נגה [*ngh*] (تلمع، تلمع، #٥٥٨٥) ← נהר ² [*nhr* ²] (يتألق، #٥٦٤٢) ← קרן [*qrn*] (تشع، يتألق، #٧٩٦٦).

مارتين جي. سيلمان *Martin J. Selman*

٧٤٦٠ (צָחִיחַ [*sahîah*]، لمعان، سطح مكشوف)، ← #٧٤٥٨

٧٤٦١ (צְחִיחָה [sᵉhîhâ]، أرض محترقة)، ← #٧٤٥٨

7462	צַחֲנָה

צַחֲנָה [sahᵃnâ]، اسم. نتانة (#٧٤٦٢).

ش. أ. ق مشابهات لفظية في اللغات السامية الأخرى تفترض معنى الرائحة الكريهة צַחֲנָה، (HALAT 955).

ع. ق وجدت الكلمة فقط مرة في ك. م. ع موازية لـ (#٩٤٥) في يؤ٢٠:٢، هنا تصف نتانة الجراد المتعفن المساق إلى البحر، ربما بواسطة ريح موجّهة من الله (قا؛ خر١٠:١٩). تكرار ذكر الرائحة الكريهة ربما يشدد على واقع الخوف وتأكيد الدينونة الإلهية. هذه النغمة تستمر في حال فهم العدد ليس فقط مطبقاً على الجراد (قا؛ يؤ ١)، بل أيضًا بشكل مجازي على نصرة الله على كل أعدائه.

ب. ت في سير١١:١٢ يحرر الله الشخص الضعيف من "التراب النتن" (עפרצחנה).

رائحة، رائحة كريهة ← באשׁ [b'š] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [zwr ³] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [znh¹] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [hnn ²] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [srh ²] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [ṣahᵃnâ] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רֵיחַ [rîah] (الرائحة، #٨١٩٣): ← رائحة: لاهوت.

بي. بي. جينسون P. P. Jenson

٧٤٦٣ (צַחְצָחוֹת [sahsahôt]، أرض محترقة)، ← #٧٤٥٨

7464	צחק

צחק [sahaq]، قَلْ. ضحك؛ بعل. يلعب، يمزح، يحتقر، ينغمس في عربدة (#٧٤٦٤)؛ اسم. צְחֹק [sᵉhoq]، ضحك، سخرية (#٧٤٦٥).

ش. أ. ق يوجد مشابهات في أوغا. (shq and zhq)، أكد.. (sâhu)، والعربية (dahika)، مع المعنى الأساسي ضحك.

ع. ق تستخدم الكلمة إيجابياً وسلبياً.

١. يمكن أن يرتبط الضاحك بالتغيير الإيجابي لحظه السعيد من قِبل الله. استجابت سارة المسنّة لولادة اسحق بكلامها "قد جعل لي الله ضحكا" ضحك الفرح الذي يشاركها به الآخرون (تك٢١:٦؛ لتفسير ع٦ب انظر Westermann, 333-34). يوجد لعب في اسم "اسحق" (יִצְחָק).

٢. إنها واحدة من سخريات قصص شمشون بأن عمله المخصص من الله كقاضي كي يحرر إسرائيل من ظلم الفلسطينيين (قض١٣:٥) كان منجزاً من خلال التسلية التي كان يقوم بها كي يقودهم نحو هلاكهم (١٦:٢٥).

٣. في خر٣٢:٦ يستخدم الفعل في ارتباط مع عبادة العجل الذهبي (NIV الانغماس في العربدة). ربما ينسجم هذا الاستخدام مع أن שָׂחַק (#٨٤٧١) للاحتفالات الدينية (Sasson, 152)، لكن تشبه أكثر الإشارة إلى طقوس خاصة بالزنا (تك٢٦:٨؛ ٣٩:١٧؛ قا؛ Hvidberg, 148; Brenner, 47, 51).

٤. هناك شواهد عن المدلول السلبي. في تك١٧:١٧ يشير الفعل إلى رد فعل شك إبراهيم على وعد الله بمعجزة ولادة ابن سيسميه "اسحق" (١٧:١٩) كشهادة لذلك. في تك١٨:١٢، ١٣، ١٥ يبدو أن ضحك سارة يعكس استحقاقها للتوبيخ على شكها وعدم إيمانها (إبراهيم).

ع. ج NIDNTT 2:429-36.

ضحك، لعب، سخرية: ← לַעַג [lā'ag] (احتقار، استهزاء، #٤٣٥٢)؛ ← צָחַק [sahaq] (ضحك، لعب، احتقر، #٧٤٦٤)؛ ← שְׂחַק [maᵃ mās] (ضحك، استهزأ، فرح، احتفل، رقص، #٨٤٧١).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:730-45; A. Brenner, "On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament," *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, JSOTSup 92, 1990, 39-58; F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament*, 1962; R. K. Johnston, *The Christian at Play*, 1983; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; C. W. Reines, "Laughter in Biblical and Rabbinic Literature," *Judaism* 82, 1972, 176-83; J. M. Sasson, "The Worship of the Golden Calf," *Orient and Occident. Essays Presented to C. H. Gordon*, 1973, 151-59; G. Webster, *Laughter in the Bible*, 1960; C. Westermann, *Genesis 12-36*, 1985.

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

٧٤٦٥ (צְחֹק [sᵉhoq]، ضحك، سخرية)، ← #٧٤٦٤

7467	צָחֹר

צָחֹר [sahor]، صفة. أبيض (#٧٤٦٧). يرى Brenner، צָחֹר أنها لون ثانوي (١١٦-٢٠) ضمن مجال الأبيض: "لون فاتح" أو "ناصع".

ع. ق ترد الصفة فقط في قصيدة دبورة (قض٥:١٠)

لوصف لون الحمير التي كان يقودها أشخاص الطبقة الحاكمة (قا؛ ١٠:٥؛ ١٢:١٤).

ألوان – أبيض: ← חָוַר [*ḥāwar*[1]] (نمو الحدود، #٢٥٧٨)؛ ← לָבַן [*lāban*[1]] (يبيّض، #٤٢٣٥)؛ ← צָחֹר [*ma*'*a mās*] (أبيض، #٧٤٦٧).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT Sup, 1982; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

7469	צִי

צִי [*sî* [1]]، سفينة حربية (#٧٤٦٩).

ش. أ. ق الكلمة المصرية الدخيلة *d³y*، مركب نهري (قا؛ *HALAT* 956; and D. Jones, *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, 1988, 151). تشير الكلمة المصرية إلى مركب نهري، لكن في ع. ق هناك تغيير دلالي وتستخدم بمعنى سفينة حربية. تبعاً لـ Strmberg-Krantz الأصل المصري، مركب نهري، أصبح جزء من الأسطول الحربي الصغير (في مرحلة متأخرة—كل شواهد ع. ق من الفترة المتأخرة) مستخدم لنقل الجنود والبضائع، ولهذا السبب أصبحت سفينة حربية في العبرية.

ع. ق ١. المواضع الأربعة التي ترد فيها الكلمة ترد بشكل رئيسي في النبوات عن الغزو الأجنبي. في وحي بلعام سفن كتيم تخضع أشور وعابر، لكن كما يحصل مع الأمم الأخرى فإنها في النهاية تُدمَّر، بحيث فقط إسرائيل سوف يسود (عد٢٤:٢٤).

٢. إش٢١:٣٣ تذكر مجد صهيون (علم اللاهوت) عندما لا تكون צִי אַדִּיר قريبة (NIV لديها "سفن قديرة").

٣. في الوحي ضد مصر، يتكلم حزقيال عن رسل على سفن لإخافة الكوشيين (حز ٩:٣٠).

٤. دا٣٠:١١ يقاوم سفن كتيم ملك الشمال. تحدد NIV الملك هو Antiochus Epiphanes IV وأن الأسطول كان Roman Popilius Laenas (لاحظ دا٣٠:١١).

سفينة، ملاح: ← אֳנִיָּה / אֳנִי [*'onî* / *'oniyyâ*] (سفينة، #٦٣٩ /٤١)؛ ← חֹבֵל [*ḥōbēl*] (ملاح، #٢٤٨٠)؛ ← מַלָּח [*mallāḥ*] (بحار، ملاح، #٤٨٧٦)؛ ← סְפִינָה [*s*[e]*pînâ*] (سفينة، #٦٢٠٨)؛ ← צִי [*sî* [1]] (سفينة بحرية، #٧٤٦٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:987; E. Strmberg-Krantz, *Des Schiffes Weg mitten im Meer. Beitrΰge zur Erforschung der nautischen Terminologie des Alten Testaments*, 1982, 66-69.

أيزاك كورنليوس *Izak Cornelius*

7470	צִי

צִי [*sî* [2]]، اسم. ساكن الصحراء، منادي، نبّاح، حيوان مفترس (#٧٤٧٠).

ع.ق يرد اسم. الصعب ٥مرات (مز ٧٤:١٤؛ إش١٣:٢١؛ ٢٣:١٣؛ ٣٤:١٤؛ إر٣٩:٥٠؛ ممكن مز ٩:٧٢). الكلمة المماثلة لكن غير موثّقة צִי ترد ٤مرات وتترجم إلى سفينة (#٧٤٦٩). من الصعب تحديد العلاقة بين هذين المعنيين. تستخدم צִי لتصوير حيوان معيّن، لكن غير معروف فيما لو كان أليفاً (BDB, 850). مسجَّل قائمة من الحيوانات الأخرى مثل ابن آوى، بومة، الوعل البري (إش٢١:١٣). هذا الحيوان معروف بشكل كافٍ، أيضًا بشكل مشابه تصف بعض القوى الشيطانية أو ذات مدلول روحي. ربما كان يُعتقد أن مثل هذا الحيوان يظهر النوعية الخاصة بالأرواح (إش٣٤:١٤).

البيبلوجرافيا

J. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986.

إم. في. فان بيلت/ دبليو. سي. كايسلر، الابن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

7472	צִיד

צִיד [*sîd*]، هِتبعيل. تزويد شخص ما (في التعريف المعجمي)، تجهيز شخص ما (في التعريف المعجمي) (من أجل رحلة) (ترد مرة في يش٩:١٢، ٤؟؛ #٧٤٧٢؛ *HALAT* 956b)؛ دلالي. > צַיִד [*sayid* [2]]، اسم. مذكر. (شيء صالح للأكل) زاد، إمداد (الطعام) (٥مرات؛ #٧٤٧٤؛ *HALAT* 957a)؛ צֵידָה [*sēdâ*]، اسم. زاد (شيء صالح للأكل)، إمداد (الطعام) (١٠مرات؛ #٧٤٧٦؛ *HALAT* 957a).

ش. أ. ق هناك سبب صعوبة عند محاولة التمييز بين الجذور السامية *g/s/zw/yd*، إمداد؛ يقدم زاد (لـ)، و*sy/wd*، يجول، يطوف خلسة، يطارد؛ ذبح، هناك احتمال لتصغير الأصل السامي / / في الجذر المشكّل (كتبت /t/ في أوغا.؛ [Moscati, 28-29 [§8.16]) إلى /s/ (كما في أكد.، العبر، السامية) أو بالإسهاب اللفظي إلى /z/ (كما في الآرامية [مثل، الآرامية اليهودية، السريانية، مند]

والعربية) (قا؛ [§8.14] Moscati, 28).

تقدم أكد. فعل مشابه لفظاً *sadû(m)*، تأخذ كزاد (*AHw* 3:1074a، موثق فقط في الأشكال Gtn وD؛ مذكور ككلمة *suddû*، يزوّد [بالطعام]؛ زاد، في *CAD, S*, 228b-29a). مشابهات أخرى للفعل موثّقة في السامية *zwd*، يعيل، والعربية. *zwd* II زوّد بإمداد للرحلة؛ يعيل، يكسو، يجهّز (Wehr, 385b). يذكر Ben-Hayyim المعادلة في السامية بين *zwdh*، يقدم زاداً لأجل (له)، والعربية *tzwyd* (IV)، يجب أن تمدّه بالزاد، مع تركيب المصدر هِفعيل العبري + صيغة الماضي الناقص הַעֲנֵיק תַּעֲנִיק (לוֹ)، يجب بكل تأكيد أنك تصنع قلادة (له)، معنى مجازي مرسل، يجب بكل تأكيد أن تقدم زاداً (له) (تث١٥:١٤؛ قا؛ BDB, 778b) (Ben-Hayyim, 2:555, no. 424).

بالنسبة للأشكال الاسمية، ممكن أن توجد مشابهات لفظية في أكد.. *siditu(m)* زاد (الرحلة) (*CAD, S*, 172b-74a; *AHw* 3:1100a)، وكلمة *sudû(m)* مؤن، إمداد (*CAD, S*, 229b; *AHw* 3:1108b)؛ وفي أوغا. *mgd* (/m *t* d/) زاد؛ مؤن (في = *UT*, Krt 84, 175 CTA 14.ii.84, 175 = KTU 1.14.ii.31 and iv.12, *lhm* || each time ، طعام؛ خبز) (كذلك Moor, 195, 199; *CML*[2] 84, 87, 151b; contra *UT*, 1519؛ طعام، ترتبط بالفعل العربي *gdw*، غذى (sic) *gdw* في Gray, 38]، والأشكال الاسمية *magda*'، و*gida*'، غذاء، طعام [Wehr, 667a]). في أوغا. اسم. *mgd*، *pace* J. Aistleitner (*WUS*, 1626, 2134) لا يعني فجر، كما في الارتباط بالجذر *gdw* (قا؛ العربية. *gdw*، يذهب/ يأتي باكراً في الصباح [Weir, 666b]). علاوة على ذلك، أوغا. *pace HALAT* 957a and *RSP* 1, ii 473 (318)، *laham* طعام (تقدمة) (*WUS*, 1638, 2303; *CML*[2], 151b) هي مشابه لفظي للعبرية צוד، يصيد، يقتل، أكثر من العبرية צַיִד، يأخذ إمداد (في [318] *RSP*, 1, ii 473 and 475 [319] حين تترجم *msd* خطأ، زاد [Krt 79] أو feast [601:1b = Ugaritica 5, #1:1b]، بالرغم من المرادفات *'akl*، حنطة، قمح [Krt 81] أو *laudh;m*، يأكل [Ugaritica 5, #1:2 = 601:2] الأصح *dbh* ||، ذبح، قتل، في الشاهدين Krt 78; 601:1a = Ugaritica 5, #1:1a];] cf. *RSP* 1, ii 474 [319]; S. E. Loewenstamm, *UF* 3, 1971, 357-59; Y. Avishur, *UF* 3, 1975, 44؛ واستخدام اسم. *syd* ذبح [الحيوان]، في أصل اللغة البونية *zbh syd*، ذبح الصيد [*KAI*, 69, line 12]).

ع. ق ١. هِتبعيل. في يش٩:١٢ يقدم برهاناً لا شك فيه عن الفعل في مس.: לַחְמֵנוּ חָם הִצְטַיַּדְנוּ אֹתוֹ זֶה ا، أدب. ”هذا خبزنا سخناً تزودناه“ أي الجبعونيين تزودوا به لرحلة طويلة. على أن، ٩:٤ في مخطوطة لينغراد ربما تم تنقيح من וַיִּצְטַיָּרוּ (حيث تعني ”فصلوا أنفسهم“ [قا؛ ع. ج. ق *swr* III، يعزل نفسه، كوكلاء“ [NIV]، ”أخفوا أنفسهم“ [NEB, REB] [قا؛ اسم. العبر. צִיר، رسول؛ Soggin, 108]؛ ربما تُقرأ וַיִּצְטַיָּדוּ، زوّدوا أنفسهم (كذلك المخطوطات العبرية المتعددة، السب. البسيطة، الفولجاتا؛ BDB, 845a; *BHS*; RSV, JB, NAB, NRSV; Butler, 96-97).

٢. الأشكال الاسمية العبر. צַיִד، وצֵידָה لكن المذكرة والمؤنثة تعكس نفس القضية. في اسم. المذكر العبر. צַיִד (شيء صالح للأكل) زاد، (طعام) إمداد، لفظ متجانس لـ צַיִד، صيد، لعب، لكن المرتان مشتقتان من قضايا ظاهرة ومجالات اشتقاقية (Butler, 97 n. 4.)

a). العبر. צַיִד مستخدمة في يش٩:٥، ١٤ في إشارة إلى مؤنة طعام الجبعونيين خلال سفرهم (التي تتألف من الخمر والخبز الجاف المتعفن؛ قا؛ ٩:٤-٥، ١٢-١٣). في أي٣٨:٤١، يتساءل يهوه بانتهار، ”من يهيئ للغراب زاده (צֵידוֹ؛ || اسم. אֹכֶל) بالطعام؟“ (ترجمة المؤلف). بشكل مشابه، يوصف يهوه بالذي يعد دوماً ببركة أورشليم بإمدادات الطعام بوفرة (|| اسم. לֶחֶם) من أجل عهده مع داود (مز١٣٢:١٥). حرّم نحميا بيع طعام الزاد مشتملاً على قائمة من السلع مثل القمح، العنب، الخمر، التين في أورشليم في السبت (نح١٣:١٥).

٣. اسم. المؤنث צֵידָה موثّق، من دون اختلاف معتبر في المعنى، في تك٢٧:٣ (K لكن تقرأ مع تُقرأ.، צַיִד)؛ ٤٢:٢٥؛ ٤٥:٢١؛ خر١٢:٣٩؛ يش١:١١؛ ٩:١١؛ قض٧:٨؛ ٢٠:١٠. في إشارة إلى المنّ، مز٧٨:٢٥ يقول بأن يهوه سمح للبشر بأكل خبز (לֶחֶם) القدير [كذلك، الملائكة] وأن يرسل لهم إمداداً (طعام) (|| اسم. צֵידָה) لإشباعهم. في استخدامها في ١صم٢٢:١٠، زاد الطعام الذي قال دواغ أنّ أخيمالك قدّمه لداود يتضمن الخبز المقدس من المسكن في نوب (قا؛ ١صم٢١:٤، ٦).

ب. ت كفعل مشابه لفظي في فترة بين العهدين، الآرامية اليهودية זוד تعني في صيغة بِعل (זַיֵּד / זַוֵּד)، زوّد؛ قدّم إمداداً لـ، وفي صيغة هِتبعل (אִזְדַּוֵּד) (بشكل انعكاسي) يزود أو يمدّ نفسه بـ، أو لمجموعة (Jastrow, 1:384a)؛ بمعنى مشابه السريانية، *zwd* ترد بصيغة بعيل (*zawwed*) وهِتبعيل (*'ezdawad*) (بشكل انعكاسي) أحياناً رمزياً عند توفير قربان الميت (Payne Smith, 112a)؛ كذلك مند. *zud, zwd* (*MdD*, 164e).

يظهر اسم. المشابه لفظاً في العبر. بين العهدين צַיִד، زاد (Jastrow, 1274b)، وצֵידָה، تزويد؛ تجهيز (للسفر) (في 1QM 7:3 [cf. *KQT*, 187a]; Jastrow, 1274b, 2.)؛ الآرامية اليهودية זְוָדָא، إمداد، زاد؛ تجهيز، حقيبة/ حزمة (Jastrow, 384a)؛ السريانية *z*[e]*wada'*، زاد (من

أجل الرحلة)، زاد سفر؛ إمداد (عادة بصيغة الجمع זְוָדֵא؛ وبمعنى مشابه منذ (Payne Smith, 112a؛ *zauada, zauda, zauadta* (*MdD* 157b).

طعام: نصيب، توفير: ← אָכַל [*'ākal*] (أكل، استهلك، التهم، #٤٣٠)؛ ← אֲרֻחָה [*'aruḥâ*] (إعانة، #٧٨٦)؛ ← לֶחֶם [*leḥem*] (طعام، خبز، #٤٣١٢)؛ ← פַּת־בַּג [*pat-bag*] (حصة- طعام، حصة مائدة، #٧٣٢٩)؛ ← צַיִד [*ṣîd*] (توفير نفسه، تجهيز نفسه في التعريف المعجمي، #٧٤٧٢).

البيبلوجرافيا

Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans*, 2 vols, Academy of the Hebrew Language 1-2, 1957, 2:555 [Hebrew]; T. C. Butler, *Joshua*, WBC 7, 1983, 96-97; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Religious Texts Translation Series: Nisaba 16, 1987, 195; N. K. Gottwald, *Tribes of Yahweh*, 1979, 440, 455, 470 (on game); J. Gray, *The KRT Text in the Literature of Ras Shamra*, 2d ed., 1964, 12, 38 (re *mgd* in *UT*, Krt ii. 84); S. Moscati, ed., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, 1969; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; J. F. Ross, "Food," *IDB* 2:(304b-8a) 305a; A. van Selms, "Food," *ISBE* 2:327a-331a; J. A. Soggin, *Joshua*, OTL, tr. R. A. Wilson, 1972, 108.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٧٤٧٣ (צַיִד [*sayid* [1]]، صياد، صيد)، ← #٧٤٢١

٧٤٧٤ (צַיִד [*sayid* [2]]، زاد، إمداد)، ← #٧٤٧٢

٧٤٧٥ (צַיָּד [*sayyad*]، صياد)، ← #٧٤٢١

٧٤٧٦ (צֵידָה [*sêdâ*]، زاد)، ← #٧٤٧٢

7480	צִיָּה

צִיָּה [*ṣîyâ*]، صحراء (١٦مرة) (#٧٤٨٠).

ع. ق هذه مرادف מִדְבָּר وكلمات مرتبطة بشكل غير واضح في الأصالة الدلالية الصحيحة. لمشابهات لفظية انظر *TWAT* 4:667; 6:991; *HALAT* 957; BDB, 851. للدلالات اللاهوتية، صحراء: علم اللاهوت.

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [*bōhû*] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [*bqq* [1]] (يترك خرابا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [*ḥorbâ*] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [*yᵉšîmôn*] (برية، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [*midbār* [1]] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [*'ărābâ* [3]] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [*sᵉḥîḥâ*] (أرض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [*ṣiyyâ*] (صحراء)،

#٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [*š'h* [1]] (يترك خرابا، يجعل شئيا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [*šmm* [1]] (يكون مهجورا، يصحر، يترك خرابا، يرتعد، يكون مذعورا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت.

أي. أر. بيتي. دايموند *A. R. Pete Diamond*

7483	צִיּוּן

צִיּוּן [*sîyûn*]، اسم. شاهدة قبر، علامة طريق (#٧٤٨٣).

ع. ق كلمة צִיּוּן تشير إلى القبر (٢مل٢٣:١٧) أو إلى مكان حيث يوضع جسد غير مدفون (حز٣٩:١٥). في غر٣١:٢١ تشير إلى علامة طريق. ممكن أن تنصّب (נְצִב، إر٣١:٢١) أو تبنى (בָּנָה، حز٣٩:١٥) وممكن تكون حجر كبير أو كومة من أشياء متشابهة. إر٣١:٢١ يشجع المسبيين لتشييد علامات على طول طريقهم في اتجاهاتهم بحيث يمكنهم في وقت الله الرجوع بسرعة إلى صهيون. لابد من ملاحظة التشابه بين لفظ صهيون (צִיּוֹן، [←]) وצִיּוּן، ويجب هنا ملاحظة (Holladay, *Jeremiah*, 1989, 2:194).

ب. ت تستخدم الكلمة في المشنا العبر. عن الحجر المطلي بالجير الذي يشير إلى مكان القبر (*EncBib*, 2978). أيضًا قا؛ مع السريانية *sᵉwaya'*، كومة من الحجارة.

علامة: ← צִיּוּן [*ma'ᵃmāṣ*] (شاهدة القبر، علامة طريق، #٧٤٨٣)؛ ← תָּאָה [*'ᵃbîṭûb*] (يعيّن حدود، #٩٢٩٢)؛ ← תָּוָה [*'ᵃbîṭûb*] (يصنع علامة، #٩٣٤٤)؛ ← תַּמְרוּרִים [*'ᵃbîṭûb*] (علامة طريق، مَعلَم، #٩٤٧٧).

بول آي. كروجر *Paul A. Kruger*

٧٤٨٥ (צִינֹק [*sînoq*]، قلادة حديدية)، ← #٢٤١٤

٧٤٨٨ (צִיץ [*sîs* [1]]، زهر، وردة)، ← #٧٤٣٧

٧٤٩١ (צִיצָה [*sîsâ*]، زهر، وردة)، ← #٧٤٣٧

7492	צִיצִת

צִיצִת [*sîsit*]، اسم. شعر، خيوط مفتولة (#٧٤٩٢)؛ < צִיץ [*sîs* [1]]، وردة (#٧٤٨٨).

ع. ق ١. في عدد١٥:٣٨-٣٩ هذا الجذر يشير إلى الخيوط المفتولة التي كانت توضع على أذيال ثياب الإسرائيليين. كانت هذه الجدائل ظاهرة للتذكير بمكانة العهد الخاص مع إسرائيل (ع٣٩).

٢. في حز٨:٣ كان النبي يبقي نفسه مربوطاً بشعر (צִיצִת) رأسه، عندما يكون بحالة غيبوبة الرؤيا.

شعر: ← זָקָן [*zāqān*] (لحية، #٢٤١٧) ← מַחְלָפָה [*mahᵃlāpâ*] (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [*miqšeh*] (شعر مسوى جيداً، #٥٢٥٠) ← פֶּרַע [*pr‘* 2] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [*ṣîṣit*] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [*qᵉwuṣṣôt*] (شعر، #٧٧٦٧) ← שֵׂעָר [*ś‘r* 1] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [*śāpām*] (شارب، #٨٥٥٩).

البيبلوجرافيا

S. Bartman, “Tasseled Garments in the Ancient East Mediterranean,” *BA* 24, 1961, 119-28; F. J. Stevens, “The Ancient Significance of Sisith,” *JBL* 50, 1931, 59-71; G. A. te Stroete, “Ezekiel 24:15-27: The Meaning of a Symbolic Act,” *Bijdr* 38, 1977, 163-65; H. Trav, N. Rubin, S. Vargon, “Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and the Law,” *Koroth* 9, 1988, 173-79.

روبرت ألدن *Robert Alden*

٧٤٩٣ (צִיר [*sîr* 1]، يرسل مندوباً)، ← #٧٤٩٥

7494	צִיר

צִיר [*sîr* 2]، محور الباب (#٧٤٩٤).

ش. أ. ق مشابهات لفظية تتضمن أكد.. *serru* الآرامية اليهودية. צִירָא، السريانية. *syrt’*.

ع. ق المشابه اللفظي والنص لهذه الكلمة ترد ١ في عبرية كتابية تعني، محور الباب: "الباب يدور على صائره والكسلان على فراشه" (أم٢٦: ١٤). المحور هو الجذع أو المكان الذي يعلّق عليه الباب.

ع. ج *NIDNTT* 2:29-31.

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [*’ayil* 3] (قائمة الباب، #٣٨٢) ← אָמְנָה [*’ōmnâ*] (عامود؟ ← قائمة الباب؟ #٥٩٥) ← בְּרִיחַ [*bᵉrîaḥ*] (ترباس #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [*delet*] (باب #١٩٤٦) ← לוּל [*lûl*] (باب مسحور #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [*mᵉzûzâ*] (قائمة الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [*miptān*] (عتبة، #٥١٠٩) ← מַשְׁקוֹף [*mašqôp*] (عتبة العَلْيا، #٥٤٨٥) ← סַף [*spp*] (يجلس على العتبة، #٦٢١٤) ← צִיר [*sîr* 2] (باب دائرى، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [*ša‘ar* 1] (بوابة #٩١٣٣).

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

7495	צִיר

צִיר [*sîr* 3]، اسم. مندوب، رسول، سفير (#٧٤٩٥)؛ צִיר [*sîr* 1]، فَلْ. أرسل مندوبا (#٧٤٩٣).

ش. أ. ق الجذر الاسمي المشتق المقترح هو צִיר، يصبح، يذهب. ربما له علاقة بالعربية *sîr*، ذهب، أتى، أصبح، أو المصرية *di̯ir*، على الرغم من أن البعض يقترح اختلاط كلمات آرامية עִיר، ملاك؛ عبر. צִיר مستخدمة ٦مرات في ع. ق بمعنى رسول (أم١٣: ١٧؛ ١٣: ٢٥؛ إر٤٩: ١٤؛ إش١٨: ٢؛ ٥٧: ٩؛ عو١). موضوع المرسلين ورسائلهم أمر مألوف في ش.أ.ق وفي ع. ق (בָּשַׂר، #١٤١٣، وבְּשֹׂרָה، #١٤١٥).

ع. ق ١. الفعل צִיר، أرسل مندوباً (#٧٤٩٣)، تشير مرة إلى المندوبين المزيفين أو المحتالين من الجبعونيين إلى إسرائيل (صيغة هِتبعيل، ترد١؛ يش٩: ٤). هذا المثال يحوي سؤال خاص بالنص؛ باعتبار أن الشكل الاسمي المشتق يرد مرة واحدة، في بعض الكتابات مس. تقرأ الفعل צִיד، صيد أو الحصول على زاد (#٧٤٧٢)، استبدلتها السب. بالفعل σιτίζω، يجهز طعام (أيضًا NRSV). المعنى الأساسي للتزويد مع الخداع ثابت في كلا القراءتين.

٢. يستخدم اسم. للتمييز بين الرسول الشرير والرسول الأمين (أم١٣: ١٧)، أيضًا لوصف الرسول الأمين (٢٥: ١٣). في ارتباط مع هذه الفكرة يوجد استخدام جيد لكلمة צִיר (#٧٤٩٤) في تصوير الكسلان الذي يدور على فراشه مثل الباب على محاوره (٢٦: ١٤). ربما هذا يحمل بعض التشابه الجزئي مع צִיר وII بأن الكسلان لا يمكنه الحركة وسيكون رسول لا يمكن الاعتماد عليه.

إش١٨: ٢ يصف الرسل المرسلين في قوارب البردي في البحر وعلى النيل (كوش القديمة). كانوا يصفون الأمم القوية طالبين المساعدة ضد أشور (ربما الرسل من كوش وعد بالمساعدة)؛ الرسالة كانت إعلانٍ نبوة بأن أشور وكل الأمم التي تقف ضد شعب الله، سوف تُحضر إلى يد الرب. هناك تباين بين الرسل (צִיר)، الذين مثّلوا قوة الشعوب المتحدة، بجانب الرسل الطائرين (מַלְאָכִים)، الذين سيرسلون إلى شعب غير محدد وطويل وأجرد البشرة (١٨: ٢ب). هؤلاء الرسل الأخيرين يُنقلون بصعوبة من رسل عالميين إلى شخصيات تنقل رسالة توبيخ من الرب إلى أعداء إسرائيل (١٨: ٣).

يرد وصف سلبي مشابه لسفراء (צִיר) مخادعين في إش٥٧: ٩، في هذه الحالة تتضمن دلالة على أعمال إسرائيل فيما يتعلق إما برسلهم العالميين أو بالوثنية (يظهر تباين في الاتجاهات؛ ربما باللعب على الكلمات). الرسائل النبوية عن الدينونة المرسلة إلى أدوم في إر٤٩: ١٤ وعو١-٤، مرة أخرى يوبّخ الرب متاعب رسل الأمم عديمي الجدوى (تحديداً أدوم) الذين يثيرون الثقة بقدرتهم الذاتية.

٣. الاستخدام الاسمي الضمني צִיר في هذه الأمثلة يفترض عادة دلالة الشهادات المزيفة مقابل الأمانة: كذلك

من يمثّل الأمم ضد كل كلمة من الرب نفسه.

ب. ت ١. كما لاحظنا أعلاه في يش٩:٤ تستبدل السب. الفعل צִיר بالفعل σιτίζω، تجهيز طعام، والمخطوطات العبر. الهائلة موثقة بالكتابات المحتملة لكلمة צַיִד، يصيد، يجمع زاد، مع צִיר. على أية حال، ترد σιτίζω في النص مع πανουργίαν ازدواجية، غش (التي يستخدمها أيضًا ع. ج في إشارة إلى خداع حواء، ٢كو١١:٣، والجواسيس المخادعين الذين حاولوا خداع يسوع، لو٢٠:١٩-٢٣). فهمت السب. أن التحضيرات كانت تجرى مع خداع وغش في الفكر، سواء كانت إرسال رسل أم تزويد طعام. التركيز هو على الخداع وليس على التحضيرات نفسها.

٢. اسم. في أم١٣:١٧؛ ٢٥:١٣، الرسول الأمين، ترجمته السب. ἄγγελος (قا؛ إر٤٩:١٤ [سب. ٣٠:٨]). مقدمة إش١٨:٢ تقرأ "عربون ورسائل" (ὅμηρα καὶ ἐπιστολάς)، ٥٧:٩ مباشرة أكثر مع ترجمة، سفراء. من ناحية أخرى عوبديا١ نفس الأمر περιόχεν، مجال المخاطبة. لا يوجد تناغم ظاهر أو توكيد في الاستبدالات السب.

رسول: ← בשׂר [*bśr*] (يحضر، يعلن خبر [جيد، سيء] #١٤١٣) ← מַלְאָךְ [*mal'āk*] (مَلاك، رسول #٤٨٥٥) ← צִיר [*ṣîr* ³] (رسول، #٧٤٩٥) ← שְׁמוּעָה [*šᵉmû'â*] (أخبار، تقرير، رسالة #٩٠١٩).

البيبلوجرافيا

HAW, 387; *NIDNTT* 1:126-28; *TWOT* 765; F. F. Bruce, "Travel and Communication in the Old Testament and New Testament World," AB 6:644-53; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960, 19; I. Mendelsohn, "Travel and Communication in the Old Testament," *IBD* 4:688-90; S. V. McCasland, "Travel and Communication in the NT," *IBD* 4:690-93; Zorrel, 691.

ستيفان تي. هاجيو *Stephen T. Hague*

٧٤٩٦ (צִיר [*ṣîr* ⁴]، ألم الولادة)، ← #٢٦٥٩

٧٤٩٨ (צֵל [*ṣel*]، ظلّ، خيال)، ← #٧٥١١

٧٤٩٩ (צָלָה [*ṣalâ*]، شواء)، ← خبيز

٧٥٠١ (צְלוּל [*ṣᵉlûl*]، كعك مستدير)، ← خبز

7503 /7502 צלח

צָלַח [*ṣalah* ¹]، قَلْ. نجحَ، ازدهرَ، أصبح قويًا (#٧٥٠٢)؛ هِفعيل. صنع نجاحاً، صنع ازدهاراً (#٧٥٠٣).

ش. أ. ق الجذر צלח موثّق في الفينيقية والبونية *slh*، يزدهر، في العربية *salaha*، يكون في ظروف جيدة، يزدهر، وفي الآرامية צְלַח، ينجح، يصنع ازدهاراً (قا؛ تيجرية *solha*، يزدهر. انظر أيضًا استخدامها في الآرامية الكتابية. (عز٥:٨؛ ٦:١٤؛ دا٣:٣٠؛ ٦:٢٩).

ع. ق ١. في ع. ق الكلمة العبر. צָלַח، ينجح أو يصنع نجاحاً، مستخدمة بالدرجة الأولى كفعل يرد ٦٥مرة (٢٥ في صيغة قَلْ. ٤٠مرة هِفعيل). تشير إلى الفعاليات الناجحة في مجالات الحياة المختلفة، عادة في معنى إنجاز ما هو مطلوب بنجاح. إلى جانب وصف الفعل البشري أو الإلهي، يستخدم الفعل أيضًا مع مواضيع مختلفة: شجرة (ازدهار، مز١:٣؛ حز١٧:٩)، سلاح (نجاح، إش٥٤:١٧)، رحلة (نجاح، قض١٨:٥)، ثياب (مفيدة، قض١٣:٧). اصطلاحياً، يستخدم الفعل ٧مرات في صيغة قَلْ. עַל أو אֶל لوصف روح الله "يحلّ على" من اختاره لتقوية الشخص للخدمة، مثل شمشون (قض١٤:٦)، شاول (١صم١٠:٦)، داود (١٦:١٣). نفس التعبير مستخدم عن "روح رديء من قِبل الله" (١٨:١٠). الفعل بصيغة هِفعيل غالبًا يُتبع بـ דֶּרֶךְ، طريق (٨مرات)، لوصف أن صنع النجاح هو رحلة أو مسيرة.

٢. لاهوتياً، تحدد الكلمة צָלַח أن الله وحده الذي يعطي النجاح، وتؤكد جيداً في كلمات نحميا: "الله من السماء يعطينا النجاح" (نح٢:٢٠). يعطي النجاح لمن يطيعون شريعته (قض١:٨؛ ١أخ٢٢:١٣؛ مز١:٣) ويعدهم بأن كلمته لن ترجع إليه فارغة بل ما يريده سوف ينجح (إش٥٥:١١). هو من يعطي النجاح في يد العبد المتألم (إش٥٣:١٠). مع أن طرق الأشرار تزدهر أيضًا (مز٣٧:٧؛ إر٥:٢٨؛ ١٢:١؛ دا١١:٢٧)، لكن نجاحهم مؤقت وسوف يدمّر مع الوقت. من المهم ملاحظة أن النجاح غالبًا يقدّم على أنه نعمة من الله، مثال، سبب نجاح يوسف كان ببساطة لأن "الرب كان مع يوسف" (تك٣٩:٢-٣). الله يمنح النجاح لأولئك الذين يطلبونه باجتهاد (٢أخ٢٦:٥)، لأولئك الذين يعتمدون على رحمته ويصلّون إليه، مثال خادم إبراهيم (تك٢٤:٢١، ٤٠)، نحميا (نح١:١١)، كاتب المزمور في مز١١٨:٢٥.

ب. ت بين لفائف البحر الميت، تستخدم الكلمة צָלַח في خاتمة وثيقة دمشق (٢١:١٣) لتحذير أولئك الذين لا يخلصون للقانون الموضح في المخطوطة بأنهم لن ينجحوا (أو "يزدهروا") في الحياة على الأرض عندما يصل الزمن المسياني. تترجم السب. الفعل إلى צָלַח. في المشنا العبرية، المعنى "نجاح/ ازدهار" شائع مع الجذر (Jastrow 2:1283).

نجاح، مهارة: ← יעל [*y'l*] (ربح، منفعة، يكون نافعاً، مساعد، #٣٦٠٣)؛ ← כשׁר [*kšr*] (نجاح، ازدهار، يكون مُسِر، #٤١٧٨)؛ ← צלח [*ṣlh* ¹] (يكون ناجحاً، مزدهراً، قويًا، #٧٥٠٢/٧٥٠٣)؛ ← שׂכל [*śkl* ¹] (ينجح، يفهم،

يصنع حكمة، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

البيبلوجرافيا

THAT 2:551-56; *TWOT* 2:766; E. Puech, "Sur la racine *slh* en hébreu et en araméen," *Semitica* 21, 1971, 5-19; H. Tawil, "Hebrew הצליח / צלח Akkadian *eseru* / *ssuru*: A Lexicographical Note," *JBL* 95, 1976, 405-13.

أليكس لوك *Alex Luc*

٧٥٠٤ (צְלֹחִית [*s[e]lohît*]، قوس، جرة، إناء، وعاء، إبريق)، ← #٣٩٩٨

٧٥٠٥ (צַלַּחַת [*sallahat*]، قصعة، قِدر، صحن)، ← #٣٩٩٨

٧٥٠٧ (צָלִי [*salî*]، يشوى بالنار)، ← خبيز

7509	צָלַל

צָלַל [*salal* [1]]، قَلْ. طنَّ، اهتزَّ (٤مرات؛ #٧٥٠٩؛ *HALAT* 962b)؛ اسم. מְצִלָּה [*m[e]sillâ*]، جرس، خشخشة (بشكل جرس) (ترد مرة؛ #٥١٩٧؛ *HALAT* 590a)؛ מְצִלְתַּיִם [*m[e]siltayim*]، صنجين (باليد) مزدوجين (مثنى؛ ١٣؛ #٥١٩٩؛ *HALAT* 590a)؛ צְלָצַל [*s[e]lasal*]، صرصار الليل (#٧٥٢٦)؛ حفيف (< צלל، إش١٨:١)؛ צִלְצַל [*silsal* [2]]، عدّة صيد سمك (#٧٥٢٨)؛ צֶלְצְלִים [*selselîm*]، صنجين (بالإصبع/ باليد؟) (٣مرات؛ #٧٥٢٩؛ *HALAT* 966a).

ش. أ. ق يرد الفعل في أوغا. كمجوعة متخصصة، *mslm*، عازفي الصنوج (*WUS* 2318; *UT*, 2164)؛ الآرامية. צְלַל، طنين، صليل؛ ع. ج. ق. *salal* II يعلن، يخبر (Müller, *ZAW* 75, 1963, 313)؛ العربية. *salla*, *salsala*، صلصل، طنّ. الأشكال الاسمية لها مشابهات لفظية في الأوغارتية *msltm* (مثنى)، صنجين مزدوجين (*WUS* 2318; *UT* 2164)؛ الأثيوبية. *sanaslat* (جمع. *sanasel[at]*)، صنوج (*LLA* 1293; *GVGSS* 1:247; Th. Nldeke, *Neue Beitrge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 1910, 42).

ع. ق ١. الفعل العبري צָלַל، يعني يهتز، يرتجف، مستخدم فقط مرة في حب٣:١٦ "ارتجفت شفتاي (|| רָגַז، اهتز، ارتجف)" وفي ١صم٣:١١؛ ٢مل٢١:١٢؛ إر١٩:٣، عن وخز الأذنين، في كل الحالات تصف الاستجابة الجسدية المنزعجة من الأخبار السيئة (.D. R Hillers, "اتفاقية في الأدب العبري: إن رد الفعل على الأخبار السيئة" *ZAW* 77, 1965, 86-90).

٢. اسم. العبر. מְצִלָּה مستخدم فقط في زك١٤:٢٠ حيث يشير إلى المستقبل عندما "أجراس الخيل" تنقش مع "قدس للرب" (قا؛ لاحظ استخدام פַּעֲמֹנֵי זָהָב، أجراس ذهبية، في خر٢٨:٣٣-٣٥ [قا؛ ٣٩:٢٥-٢٦] مع النقش على الميدالية الذهبية، "قدس للرب" في ع٣٦-٣٨). اسم. المثنى מְצִלְתַּיִם يترجم إلى "صنجين (باليد) مزدوجين". كلاهما من صناعة الإنسان ويوثّق ع.ق بأن الصنوج كانت تُصنع عادةً من النحاس (١أخ١٥:١٩). الاستخدامات ١٣ في ع. ق لـ מְצִלְתַּיִם ترد فقط في الكتابات ما بعد السبي في عزرا، نحميا، ١و٢ أخبار، ودائمًا مع آلات أخرى مستخدمة في ارتباط مع العبادة الدينية (عادة נְבָלִים، قيثارة [كبيرة]، وכִּנֹּרוֹת، قيثارة [صغيرة]، أحيانًا תֻּפִּים، طبل صاخب، שׁוֹפָר، قرن، חֲצֹצְרוֹת، بوق)، بالرغم من عدم وضوح فيما لو كان يُعتقد أن جميع هذه الآلات كانت تستخدم معًا. باستثناء نح١٢:٢٧ (التي تصف افتتاح سور أورشليم)، كل استخدام هذه المقاطع يصف عبادة اللاويين في هيكل أورشليم.

٣. الاستخدامات الثلاثة في ع. ق لـ צֶלְצְלִים تشير إلى الصنجين (بالإصبع أو اليد؟) مستخدمة في العبادة الدينية. في ٢صم٦:٥ (=١أخ١٣:٨)، يشار إليها ضمن آلات مستخدمة في فرقة من المرنمين الدينيين، تتضمن כִּנֹּרוֹת، قيثارة صغيرة، נְבָלִים قيثارة كبيرة، תֻּפִּים طبل صاخب، מְנַעַנְעִים آلات خشخشة (فخارية) (=١أخ١٣:٨، מְצִלְתַּיִם، صنجين (باليد) مزدوجين)، צֶלְצְלִים، صنجين (باليد/ بالإصبع؟) (=١أخ١٣:٨ חֲצֹצְרוֹת، أبواق). في توازي يستخدم في مز١٥٠:٥ צִלְצְלֵי־שָׁמַע، صنوج التصويت (باليد/ بالإصبع؟)، || צִלְצְלֵי תְרוּעָה، صنوج الترديد (بالإصبع/ باليد؟)، هذا لا يفترض أنه يوجد هنا اختلاف في حجم الصنوج (*pace HALAT* 966a)—إنها ببساطة نفس الآلة موصوفة باختلاف في الاستخدام الشعري.

٤. من أجل اسم. צְלָצַל، صرصار الليل، انظر אַרְבֶּה، جراد (#٧٤٦).

٥. من أجل اسم. צִלְצַל، عدّة صيد سمك. انظر דָּג، سمك (#١٨٩٩).

ب. ت العبرية بين العهدين توثّق اسم. מְצִילָּה، أجراس (Jastrow, 826a)؛ الآرامية اليهودية فيها اسم. מְצִלְצְלִין، صنجين (Jastrow, 2:826b؛ ترجوم. ١أخ١٥:٢٨)، צִלְצַל صنج (Jastrow, 2:1286a; PTalm Sukkah V, 55b-c)؛ السريانية توثّق الفعل *sal*، وخز (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 478a)، واسم. *sislah*، صنوج، (483b.

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [*gittît*] (آلة

موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت)، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll 3[?]] (يجعل المزمار يُعزف، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn 1] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉnaʿanʿîm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel 2] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على الكنارة، #٥٩٤٤)؛ ← עוּגָב [ʿûgāb] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll 1] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš 2] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šemaʿ 1] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tqʿ] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهّد/ #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 24, 32; idem, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory*, 1963, Figs. 14-15; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EJ* 12, cols. 564, Figs. 1a, 1b and 2a; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 66-68; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Muscic," *ISBE* 3:444, 445a; J. E. Hartley, *TWOT* 2:766b-77a; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, cols. 1433-34; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 32; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 340, Figs. 452 and 455; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 21-26; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, col. 3227; C. Sachs, *History of Musical Instrumgents*, 1940, 121-23; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 43-44, Fig. 7a, 11 and 12c; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032-33, 1039-40; G. Wallis, "Musik, Musikinstrumente," *BHH* 3, col. 1258, Fig. 8; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 38-39, 41; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:470b-71a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

7510 צָלַל

צָלַל [צָלַל]، قَلْ. غاصَ (ترد مرة في خر١٥:١٠؛ #٧٥١٠).

ش. أ. ق أكد.. *salalu*، يرقد؛ العربية. *dalla*؛ الأثيوبية. *s*ن*l*ن*l*ن، تلاشى.

ع. ق ترد الكلمة فقط في قصيدة موسى عند البحر، يصف كيف كسر يهوه فرعون وجيشه عند البحر الأحمر (خر١٥:١٠). كل الترجمات الإنكليزية تتفق هنا على فهم أن عربات وجنود فرعون قد "غاصوا مثل الرصاص" هو إثبات إله إسرائيل أنه هو الذي يحارب عن شعبه (خر١٥:٣). هنا "الرصاص" (עוֹפֶרֶת)، رمز طبيعي عن الوزن، يشبه "الحجر" في ع٥. يفضل (*Exodus*, TOTC, 1975, 124) الترجمة "الانحدار مثل خرير الماء نحو الأسفل". هذا التأكيد على سلطة يهوه المطلقة وقدرته المرعبة على المصريين، هو تذكرة طبيعية للتساؤل والإعلان "من مثلك بين الآلهة يا رب؟" (ع١١).

غرق، استقرار: ← טבע [ṭbʿ] (يغرق، #٣١٩٠) ← מָכַךְ [mākak] (يغرق، يستقر، #٤٨١٢) ← צלל [ṣll 2] (يغرق، #٧٥١٠) ← שׁוח [šwḥ 1] (يغرق، #٨٧٥٥) ← שׁקע [šqʿ] (يستقر، #٩٢٠٥).

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

7511 צָלַל

צָלַל [salal 3]، قَلْ. أظلمَ؛ هِفعيل. يظلل (#٧٥١١)؛ **צֵל** [sel]، اسم. ظل، ظلال (#٧٤٩٨)؛ **צַלְמָוֶת** [salmawet]، اسم. ظلمة، ظلال الموت (#٧٥١٦).

ش. أ. ق الفعل موثّق في العربية *zll*، ظلّل، الآرامية القديمة 7audt;ll ظلّل. اسم. צֵל موثّق في العربية *zill*، أكد.. *sillu*، أوغا.. *zl*، ظلّ. تِجرية. *sᵉlal*، الآرامية/ السريانية *'tellala*، ظلّ، ظلال. اشتقاق اسم. לְמָוֶת צַ قابل للمناقشة، لكن من الشائع اعتبار أن اشتقاقه ككلمة مركبة من צֵל، ظلّ، ومָוֶת، موت، والترجمات الإنكليزية غالبًا تتفق في ترجمتها إلى "ظلال الموت" في إشارة إلى الجحيم (أي٣٨:١٧، السب). بالتالي، بشكل متناغم "ظلال الموت" في الترجمة الإنكليزية يبدو لها دعم من نصوص المس.

كثير من علماء اللغة المعاصرين يفترضون أن الكلمة مشتقة من الشكل الاسمي צֶלֶם، ظل، ظلال (#٧٥١٣)، التي بدورها تأتي من جذر الفعل צלם، يزداد ظلاماً، موثّقة في أكد.. *salamu*، يُظلم، يصبح أسوداً؛ الصفة. *sallamu / salmu*، أسود، مظلم. قا؛ العربية. *zalima* ظلمة؛ اسم. *zulmat*، ظلام؛ أوغا.. *zlm* يكون ظلام (؟)، *zlmt*، ظلمة (؟). لاحظ Ringgren أن أوغا. "رسول الآلهة *Gpn-w'ugr* يُدعى *bn zlmt* "الذي يعني "ابن الظلام" (*TDOT* 5:248). من المفترض أن الشكل الأصلي

لـ slm كان salmu، المتبوع بـ ût ليشكّل صيغة التفضيل salmût، ظلام داكن. في تأييد لهذا الرأي، ترد الكلمة في توازي مع الكلمات الأخرى عن الظلام، مثل חֹשֶׁךְ (#٣١٢٥)، חֹשֶׁךְ (#٦٩٤)، אֹפֶל، ليلة (#٤٣٢٦)؛ وتظهر في تعارض مع אוֹר، نور (#٢٤٠)، وבֹּקֶר، صباح (#١٣٣٢)؛ يوازي المفسّر Rashi اليهودي לְמָוֶת צַ مع חֹשֶׁךְ، ظلام (#٣١٢٥). يبدو هذا الرأي هو اختيار NIV في معظم الشواهد.

من ناحية ثانية، يعتبر W. L. Mitchell اللفظ المس. كدفاع وتصديق على ترجمة "ظلال الموت". يشير إلى أوغا. zl، ظل، وmt، ميت، أو "الإله Môt "كلها متآلفة، لكن zlm قابلة للمناقشة. يتفق D. W. Thomas لكن يعتبر מָוֶת كعلامة على التفضيل، كذلك M. Dahood في دعم هذا الرأي ترد أسماء مركبة أخرى مع מָוֶת، مثل חֲצַרְמָוֶת، أدب. "حضر أو وادي الموت" (تك١٠:٢٦؛ ١أخ١:٢٠)؛ עַזְמָוֶת (أدب. "قوة الموت"، ٢صم٢٣:٣١)؛ أيضًا ترد צַלְמָוֶת في توازي مع "أبواب الموت" (أي٣٨:١٧). في معظم اللغات، يبدو التشبيه "ظلال الموت" بمعنى المفهوم العاطفي القوي من الحزن، الخوف، أو الخطر يكون ضمنياً في النصوص أكثر من "الظلام الدامس".

ع. ق ١. يستخدم الفعل مرتين فقط في ع. ق. مرة في صيغة قَلْ. يشير إلى بداية الظلمة قبل السبت: "وكان لما أظلمت أبواب أورشليم قبل السبت أني أمرت بأن تغلق الأبواب وقلت أن لا يفتحوها إلى ما بعد السبت" (نح١٣:١٩). استخدمت مرة بصيغة هِفعيل. تشير إلى ظلال أشجار الغابة وأغصانها: "هوذا أعلى الأرز في لبنان جميل الأغصان وأغبى الظل وقامته طويلة وكان فرعه بين الغيوم" (حز٣١:٣).

٢. اسم. צֵל، ظل، ظلال. يستخدم حرفيًا عن الظلال أو الظل الذي يسببه أمر منار بالشمس. بالتالي يشير إلى ظل الميل على وجه الساعة الشمسية: عندما كان الملك حزقيا مريضاً، أعطاه إشعياء علامة ليؤكد شفاءه: "هذه لك علامة من قبل الرب على أن الرب يفعل الأمر الذي تكلم به هل يسير الظل عشر درجات أو يرجع عشر درجات؟" (٢مل٢٠:٩؛ انظر أيضًا ع١٠، ١١؛ إش٣٨:٨). ممكن أن تشير الكلمة إلى الظل أو الظلال للحماية من حرارة الشمس: (أ) الحاصل بسبب الأشجار أو النباتات: في قصة يوثام الرمزية ضد أبيمالك، قال: "فقال العوسج للأشجار إن كنتم بالحق تمسحونني عليكم ملكا فتعالوا واحتموا تحت ظلي (צֵל) وإلا فتخرج نار من العوسج وتأكل أرز لبنان!" (قض٩:١٥؛ انظر أيضًا أي٤٠:٢٢؛ مز٨٠:١٠؛ نش٢:٣؛ حز١٧:٢٣؛ ٣١:٦، ١٢، ١٧؛ هو٤:١٣؛ ١٤:٧؛ يون٤:٥-٦)؛ (ب) ممكن أن تشير إلى الظل بسبب صخرة ضخمة: "ويكون إنسان كمخبأ من الريح وستارة من السيل كسواقي ماء في مكان يابس كظل (צֵל) صخرة عظيمة في ارض معيية" (إش٣٢:٢)؛ (ج) كذلك تشير كثيراً إلى الظل عمومًا: "أليس جهاد للإنسان على الأرض وكأيام الأجير أيامه؟ كما يتشوق العبد إلى الظل (צֵל) وكما يترجى الأجير أجرته" (أي٧:١-٢).

الكلمة مستخدمة مجازياً عن الحماية من الأذى. ممكن تعني الحماية عمومًا: شجّع يشوع وكالب الشعب كيلا يخافوا من الكنعانيين، بل لإخضاع أرضهم، "إنما لا تتمردوا على الرب ولا تخافوا من شعب الأرض لأنهم خبزنا قد زال عنهم ظلهم (צֵל) والرب معنا لا تخافوهم" (عد١٤:٩). ممكن أن تشير إلى حماية الملك: "نفس أنوفنا مسيح الرب أخذ في حفرهم الذي قلنا عنه في ظله نعيش بين الأمم" (مرا٤:٢٠). ممكن أن تشير إلى حماية حليف بشري: أصدر الرب كارثة على الإسرائيليين المعاندين "الذين يذهبون لينزلوا إلى مصر ولم يسألوا فمي ليلتجئوا إلى حصن فرعون ويحتموا بظل مصر، فيصير لكم حصن فرعون خجلاً والاحتماء بظل مصر خزياً" (إش٣٠:٢-٣). ممكن تشير إلى حماية الحكمة أو النقود: "لأن الذي في ظل الحكمة هو في ظل الفضة وفضل المعرفة هو أن الحكمة تحيي أصحابها" (جا٧:١٢)؛ وحماية المدينة: "في ظل حشبون وقف الهاربون بلا قوة لأنه قد خرجت نار من حشبون ولهيب من وسط سيحون فأكلت زاوية موآب وهامة بني الوغى" (إر٤٨:٤٥). ممكن أن تشير إلى الحماية داخل بيت صديق أو جار [أدب.، يأتي تحد ظل سقفه]—بالتالي، لوط حمى الملاكين اللذين زاراه (تك١٩:٨).

بشكل خاص، ممكن تشير الكلمة إلى حماية الرب: "الساكن في ستر العلي في ظل القدير يبيت" (مز٩١:١؛ انظر أيضًا ١٢١:٥؛ إش١٦:٣). حمايته ممكن أن تكون تحت جناحيه: "احفظني مثل حدقة العين بظل جناحيك استرني" (مز١٧:٨؛ انظر أيضًا ٣٦:٧؛ ٥٧:١؛ ٦٣:٧). في الملكوت الإسخاتولوجي حمايته ستكون من خلال مجد الشكينة (غطاءه): "يخلق الرب على كل مكان من جبل صهيون وعلى محفلها سحابة نهاراً ودخاناً ولمعان نار ملتهبة ليلاً لأن على كل مجد غطاء، وتكون مظلة للفيء نهاراً من الحر ولملجأ ولمخبأ من السيل ومن المطر" (أش٤:٥-٦؛ انظر أيضًا ٢٥:٤). تستخدم الكلمة مجازاً عن صفة الزوال للحياة: "لأننا نحن من أمس ولا نعلم لأن أيامنا على الأرض ظل" (أي٨:٩؛ انظر أيضًا ١٤:٢؛ مز١٠٢:١١؛ ١٠٩:٢٣؛ ١٤٤:٤؛ جا٦:١٢؛ ٨:١٣). تستخدم الكلمة مجازاً عن أعضاء الجسد الذي أنهكه المرض: "كلت عيني من الحزن وأعضائي كلها كالظل" (أي١٧:٧).

٣. اسم. צַלְמָוֶת، ظلام، ظل الموت، يرد ١٨مرة في

ع. ق، دائمًا في الشعر. يشير إلى ظلمة أدبية نقيض النور، عادة مع تضمين الحزن والخوف: في لعنه ليوم مولده، قال أيوب عنه "ليكن ذلك اليوم ظلاما (חֹשֶׁךְ) لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار، ليملكه الظلام (חֹשֶׁךְ) و ظل (צַלְמָוֶת) الموت ليحل عليه سحاب (עֲנָנָה) لترعبه كاسفات (כִּמְרִירֵי) النهار" (أي٣:٤-٥؛ انظر أيضًا ٣:٢٨؛ ٣٤:٢٢؛ عا٥:٨). غالبًا يستخدم مجازاً. بالتالي، يمكن أن تعني الحزن العميق: "احمر وجهي من البكاء وعلى هدبي ظل (צַלְמָוֶת) الموت" (أي١٦:١٦). يستخدم مجازاً عن الرعب: "لأنه سواء عليهم الصباح وظل الموت لأنهم يعلمون أهوال ظل (צַלְמָוֶת) الموت" (أي٢٤:١٧). يستخدم مجازاً عن الكآبة العميقة: "الجلوس في الظلمة (צַלְמָוֶת) وظلال (חֹשֶׁךְ) الموت موثقين بالذل والحديد... أخرجهم من الظلمة (צַלְמָוֶת) وظلال (חֹשֶׁךְ) الموت وقطع قيودهم" (مز١٠٧:١٠، ١٤). يستخدم في الخطر الشديد: "أيضًا إذا سرت في وادي ظل الموت لا أخاف شراً لأنك أنت معي" (مز٢٣:٤؛ انظر أيضًا إر٢:٦). يستخدم عن الإحباط الشديد: "الشعب السالك في الظلمة (חֹשֶׁךְ) أبصر نوراً عظيماً الجالسون في أرض ظلال الموت (צַלְמָוֶת) أشرق عليهم نور" (إش٩:٢؛ انظر أيضًا مز٤٤:١٩[٢٠]).

أيضًا يستخدم مجازاً عن أسرار الشر العميقة: "يكشف الأعماق من الظلام (חֹשֶׁךְ) ويخرج ظل الموت (לְמָוֶת צַ) إلى النور" (أي١٢:٢٢). يستخدم عن ظلال القبر العميق أو الجحيم: في شكوى أيوب إلى الله، قال "أليست أيامي قليلة؟ اترك كف عني فأتبلج قليلاً، قبل أن أذهب ولا أعود إلى أرض ظلمة (צַלְמָוֶת) وظل الموت (אֹפֶל)، أرض ظلام (עֵיפָתָה) مثل دجى (לְמָוֶת צַ) ظل الموت (אֹפֶל) وبلا ترتيب وإشراقها كالدجى (אֹפֶל)" (أي١٠:٢٠-٢٢). "هل انكشفت لك أبواب الموت أو عاينت أبواب ظل الموت؟" (أي٣٨:١٧). في معظم هذه الشواهد تختار NIV معنى צַלְמָוֶת كظلام أكثر من ظلال الموت. على أية حال، في كلا الحالتين ظل الموت تضيف فكرة مشاعر الخوف، الحزن، أو الخطر تلائم الاستثناء في النص. بالتالي، تترجم NASV، NKJV بشكل متين الكلمة كظل الموت تمامًا مثل KJV.

ب. ت يوجد الفعل واسم. צַל وצַלְמָוֶת في بنفس المعنى في ع. ق. في أدب رب. צַל لها نفس المعنى بشكل أساسي، وצַלְמָוֶת مرتبطة بجهنم والآخرة.

ظلمة: ← אֹפֶל [ʾōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אִישׁוֹן [ʾᵉšûn] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← חשך [ḥšk] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [ṭuḥôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כִּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزْن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [ʿwp²] (يكون مظلما، #٥٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʿᵃlāṭâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [ʿmm ²] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʿᵃrāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [ṣll ³] (يكون/ يستمر في ظلمة، يلقي ظلالا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [ṣalmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحْزن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:248; *TWOT* 2:767; W. L. Mitchell, "*slmwt*, 'Deep Darkness' or 'Shadow of Death'?," *Biblical Research* 29, 1984, 5-20; D. W. Thomas, "*SLMWT* in the Old Testament," *JSS* 7, 1962, 191-200; R. F. Youngblood, "Qoheleth's 'Dark House' (Eccl 12:5)," *JETS* 29, 1986, 397-410; M. Dahood, *Psalms I*, AB, 147; W. McKane, *Jeremiah I*, ICC, 32, 52.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٧٥١٢ (צֶלֶם [selem ¹]، تمثال، نموذج، صورة)، ← شكل.

7513	צֵלֶם

צֶלֶם [selem ²]، ظلّ، ظلال (#٧٥١٣).

ش. أ. ق اسم. محتمل أنه مشتق من الفعل slm II، يكون مظللاً، مظلماً، غير مستخدم في العبر. لكن موثّق في أكد. salamu، يصبح مظلماً، أسوداً، والعربية zalima أظلم. اسم. موثّق في أكد. sallamu / salmu، ظلمة سوداء، الآرامية المتأخرة. צַלְמָא، ظلال، ومحتمل أوغا.. zlm يصبح مظلماً، zlmt ظلمة. انظر المناقشة عن צַלְמָוֶת، ظلام، ظل الموت (#٧٥١٦) تحت צלל (#٧٥١١).

ع. ق ترد الكلمة مرتين فقط في ع. ق وتعني ظلّ أو ظلال. تترجم في NIV "خيال" (مز٣٩:٦) و"خيال جامح" (مز٧٣:٢٠)، في حين يترجمها آخرون إلى خيال، صورة، شكل. يربط BDB الكلمة צֶלֶם، صورة، شبَه (#٧٥١٢)، لأن الخيال هو صورة أو شبَه للأشياء التي تغطيه (*HALAT* 964).

ب. ت يستخدم أدب رب. الكلمة مع نفس المعنى بشكل أساسي. يضمّن Jastrow 2:1284-85 "خيال" و"صورة" تحت نفس الجذر، بتوافق مع BDB.

ظلّ، خيال: ← סָכָךְ [sākak¹] (غطاء، ستر، تغطية، حماية، #٦١١٤)؛ ← צָלַל [maʿᵃmāṣ] (يكون/ ينمو

الظلام، يلقي ظلالاً، #٧٥١١)؛ ← צֶלֶם [ma'a mās] (ظلّ، خيال، #٧٥١٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:558; M. Dahood, *Psalms II*, AB, 193-94.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٧٥١٦ (צַלְמָוֶת [salmawet]، ظلام، ظلّ الموت)، ← #٧٥١١

7519	צָלַע

צָלַע [sala' 1]، قَلْ. عرَجَ، أصبح كسيح (#٧٥١٩)؛ צֶלַע [sela']، اسم. زلّة (#٧٥٢٠).

ع. ق ١. الفعل צָלַע يصف الظروف الخاصة بالعرج، مثلما حصل مع يعقوب بعد صراعه مع الغريب (تك٣٢:٣٢)، والأعرج (بكلام مجازي) الذي سيصبح قويًا عندما يحرر الرب شعبه في الأيام الأخيرة (مي٤:٦-٧؛ صف٣:١٩).

٢. اسم. צֶלַע مستخدم للحديث عن سقوط الشرير (أي١٨:١٢) وزلّة داود أمام أعدائه المستهزئين (مز٣٥:١٥؛ قا؛ ٣٨:١٧). يقول إرميا أن أعداءه أيضًا ينتظرونه أن يزلّ (إر٢٠:١٠).

٣. اسم. צֵלָע، ضلع، جانب، في الغالب مشتق من الفعل צָלַע، يلوي (HALAT 965 #٧٥٢١).

عاهة، تشويه، أعمي، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם ['illēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [hārûs 4] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [hērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [kšh] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišhāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עִוֵּר ['wr 1] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג ['illēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [psh 2] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [sl' 1] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlt] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śr'] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [teballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison* / إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

٧٥٢٠ (צֶלַע [sela']، زلّة)، ← #٧٥١٩

7521	צֵלָע

צֵלָע [sela 1]، جانب، غرفة جانبية، ضلع (#٧٥٢١).

ع. ق ١. يرد اسم. أولاً في علاقة مع الوصف المعماري للفلك (خر٢٥:١٢)، للمسكن (٢٦:٢٠)؛ المذبح (٢٧:٧)، والغرف الجانبية للهيكل (١مل٦:٥؛ حز ٤١:٥).

٢. يرد اسم. مرتين في تك٢:٢١-٢٢، حيث تدل على جزء من جسم الرجل استُخدم ليشكّل المرأة. فقط Hamilton يحتفظ (*The Book of Genesis: Chapters 1-17*, 178) بالترجمة العامة "جانب". معظم المفسرين والمعلقين والمترجمين يأخذون الكلمة في إشارة إلى الضلع. تبعاً لـ Hamilton، هذا المعنى لـ צֵלָע، التي لا يتفق معها، هي "قريبة من معنى الجذر بالعربية. يحني، ينحرف؛ بالتالي، צֵלָע هي عظم منحني" (قا؛ G. R. Driver).

هناك جدال حول افتراض أن صورة المرأة هنا مأخوذة من العلاقة القوية بين الكلمة السومرية لـ "الحياة" (*ti[l]*) والكلمة لـ "الضلع" (*ti*). يلفت Kramer (149) الانتباه إلى قصيدة ديلمون السومرية حيث الإلهة المخلوقة لشفاء ضلع إنكي تدعى نينتي، "سيدة الضلع" أو "السيدة التي تصنع الحياة" كذلك حواء، أم كل البشر، خُلقت من ضلع الرجل.

بغض النظر عن الاشتقاق، الصورة الكتابية لخلق حواء تُظهر الطبيعة الاعتمادية المتبادلة والحميمة للعلاقة بين الجنسين. هي في الواقع عظم من عظامه وهما جسد واحد.

عظم: ← גֶּרֶם [gerem] (عظم، #١٧٥٢)؛ ← עֶצֶם ['eṣem1] (عظم، جلد، جسد، نفس، #٦٧٩٥).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Notes and Studies," *JTS* 47, 1946, 161-62; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, 1990; S. N. Kramer, *The Sumerians*, 1963; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1984.

جوردن إتش . ماتيس *Gordon H. Matties* / تريمبير لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٧٥٢٦ (צְלָצַל [selasal]، صرصار الليل)، ← #٧٤٦

٧٥٢٨ (צִלְצַל [silsal 2]، عدّة صيد سمك)، ← #١٨٩٩

٧٥٢٩ (צֶלְצְלִים [selselîm]، صنوج)، ← #٧٥٠٩

7532	צָמֵא

צָמֵא [same' 1]، قَلْ. عطِش (#٧٥٣٢)؛ צָמָא [sama']، اسم. ظمأ (#٧٥٣٣)؛ צָמֵא [same' 2]، صفة. ظمآن (#٧٥٣٤)؛ צִמְאָה [sim'â]، اسم. ظمأ (ترد١؛ إر٢:٢٥) (#٧٥٣٥)؛ צִמָּאוֹן [simma'ôn]، اسم. منطقة قاحلة (#٧٥٣٦). في كل الأشكال يرد الجذر

٤١مرة (فعل، ١١مرة، اسم ١٧مرة، صفة ٩مرات؛ ◌ֹן צִמָּא ٣مرات؛ ومرة واحدة צִמְאָה). في الواقع كلها مستخدمة في كامل الكتاب المقدس، مع بعض البروز أكثر في المزامير وإشعياء.

ش. أ. ق الصفة موثّقة في أكد.، *sim:'ah, sumu[m]*، *smmu*، أيضًا الفعل *samû* كذلك في الأثيوبية، كليهما يوثّق الصفة *semu'* والفعل *sam'a*، كذلك العربية *zim'*, *zama', zama', zami'a*. العبرية צִמָּאוֹן أيضًا يوجد مشابه لفظي في أكد. *sumamî/etu(m), sumamu*.

ع. ق مفهوم العطش في ع.ق له بعدان لفظي ومجازي. يستخدم هذان البعدان في وصف كل من الظمأ البشرية والأرض الجافة.

١. حرفيًا. من المعروف أنه في الضواحي الجافة في ش.أ.ق يستخدم الكتاب المقدس أكثر من مجرد إشارة إلى العطش. في السياق العسكري، سيناء (٤:١٩)، شمشون (١٥:١٨)، رجال داود (٢صم١٧:٢٩) الظمأ نتيجة لأفعالهم. أيضًا نرى الإمداد بالمياه كفعل من اللطف (را٢١:٩؛ أم٢٥:٢١). ربما أكثر بروزاً عطش الإسرائيليين في البرية بعد خروجهم من مصر (خر١٧:٣؛ انظر أيضًا نح٩:١٥، ٢٠؛ ممكن مز١٠٧:٥-٩). أيضًا اختبر الإسرائيليون العطش في البرية خلال رحلتهم بعد الخروج من بابل، التي يصفها إشعياء بالخروج الثاني (إش٤٨:٢١). بالرغم من أن هذين الحدثين يظهران العطش الجسدي، لكن ليس من الصعب أن نرى إضافة مجازية تشير إلى عطش شعب الله الذي لا يمكن إشباعه إلا من قِبل الرب (انظر بند٢ أسفل). ليس فقط عطش الشعب لكن أيضًا الأرض الجافة نفسها يشار إليه بالعطش (تث٨:١٥؛ ٢٩:١٨). أيضًا يبدو العطش أنه تأديب من الله على (أ) شعبه (تث٢٨:٤٨) أو على الأرض نفسها (مز١٠٧:٣٣-٣٤) بسبب عدم طاعة العهد، و(ب) أعداء إسرائيل (إش٦٥:١٣) أو أراضيهم (إر٤٨:١٨) بسبب مقاومتهم لشعب الله.

٢. مجازياً. بعيدًا عن المعنى الحرفي، يصف الظمأ أيضًا الشوق الشديد بأمانة لله، معنى مجازي محمول في صورة منطقة لا يوجد فيها مياه . بشكل خاص تصف المزامير الأمانة كعطش نحو الله. في مز٤٢:١-٢، عطش المرنم لله يشبه شوق الإيّل (עָרַג، #٦٨٦٤) إلى جداول المياه (انظر أيضًا ١١٩:١٣١ [שָׁאַף، #٨٦٣٤]). في مز٦٣:١ طلب داود المبكّر (שָׁחַר، #٨٨٣٨) لله يشبه عطش شخص في "أرض ناشفة ويابسة بلا ماء". هناك فكرة مشابهة في مز١٤٣:٦ (بالرغم من أن الجذر צמא غير مستخدم): "عطشت نفسي لك كأرض يابسة". في إش٥٥:١ ينادي النبي بدعوة إلى المسبيين كي يدخلوا في عهد مع يهوه: "أيها العطاش جميعاً هلموا إلى المياه".

٣. هناك مقاطع عديدة يحمل فيها العطش كل من المعاني الحرفية والمجازية، الواقع يخدم كأهمية لاهوتية للتشبيه (المعنى المجازي) في الأيام الواقعية (المعنى الحرفي). إش٤٤:٣ مثلاً، يتكلم عن العائدين من السبي بوعد سكيب المياه (יָצַק، سكب، #٣٦٦٨) على "الأرض العطشى وينابيع على الأرض اليابسة". بالرغم من أن هذه تبدو ببساطة إمداد المياه خلال رحلة العائدين، فإن العدد التالي يتابع الصورة، لكن هناك بعد مجازي مرافق: "سوف أسكب (יָצַק) روحي على نسلك". يمكن أن نرى معنى مزدوج في إش٥:١٣؛ ٤١:١٧؛ ٤٩:١٠.

أيضًا يربط إشعياء توفير المياه للعائدين من السبي بتوفير المياه في البرية للأجيال بعد الخروج (إش٤٣:١٤-١٩؛ ٤٨:٢٠-٢١)، بالتالي مؤسساً ارتباط رمزي بين الحدثين. المدلول اللاهوتي للرمز يظهر في حقيقة أن تحرير شعب الله في اثنين من أكثر المراحل الواضحة من الإشارات التاريخية الخاصة بالتحرير في ع. ق (الخروج والسبي) مرتبطين بشدة مع "إطفاء العطش" مصطلح يطبق أيضًا على المجال الشخصي، كما رأينا أعلى.

إذاً نرى أنه في الكلمات الحرفية والمجازية الله هو الذي يزوّد بالاحتياجات الروحية والجسدية لشعبه، حتى في التأديب هو الذي يحتجز التزويد بالمياه. التأديب ليس مجرد نهاية بحد ذاته لكن يعني عقاب يدفع إلى التوبة وإدراك أن الاعتماد الكامل هو على صلاح الله.

ب. ت أيضًا يوثّق المعنى المجازي في مخطوطات البحر الميت. تصف 1QH 4:11 "النبي الكاذب" بأنه يشبه "يحتجز شرب المعرفة عن العطشان وبدلاً من ذلك يطفئ عطشهم بالخلّ (التعليم المزيف)". يتكلم عن "الروح العطشى" في 1QS 2:14 (قا؛ تث٢٩:١٨). تصف 1QpHab الكهنة الأشرار يستحقون كأس غضب الله لأنهم عطّشوا شعبه العطشان بطرق العار.

ع. ج بالرغم من ظهور المعنى الحرفي في ع.ج (مت٢٥:٣٥، ٣٧، ٤٢، ٤٤؛ رو١٢:٢٠؛ ١كو٤:١١)، يبرز المعنى المجازي. بركة الرب على أولئك "العطاش والجياع للبر" (مت٥:٦) تناسب تطور هذه الكلمة الواردة أعلاه. تقديم المسيح للمياه في يو٤:١٣-١٥؛ ٦:٣٥؛ ٧:٣٧ تشابه الطلب لمعرفة الله في كلمات العطشان (انظر مز٣٦:٩؛ إر٢:١٣؛ ١٧:١٣). أكثر من الدلالة الشخصية في هذه المقاطع، هناك أيضًا بعد إسخاتولوجي بأن سوف يشبع العطشان للأبد (يو٤:١٤) ويسوع في إعطائه الماء لمن يطلب، يدعي للخدمة كما تركز شريعة ع.ق (لا٢٣:٣٤) والنبوة (إش٥٥:١). يظهر البعد الإسخاتولوجي أكثر في رؤ٧:١٧؛ ٢١:٦؛ ٢٢:١٧، حيث الأمين في العالم سينال الماء الحي (انظر أيضًا إش٤٩:١٠؛ حز٤٧؛ يؤ٣:١٨؛ صف١٤:٨). في كل من ع.ق و ع.ج إطفاء عطش البار

مدرك في الحاضر (مثل، مز٦٣:١؛ يو٤:٤، ١٣-١٥) وفي الحالة المستقبلية (صف١٤:٨؛ رؤ٢١-٢٢). هذه الكلمة تأتي إلى تركيز حاد في ع.ج من خلال شخص وعمل المسيح، به يدعى المؤمنون ليشربوا من الماء الحي الآن وإلى الأبد.

شرب، إستسقاء، جرعة: ← גמא [*gm'*] (يبتلع، يشرب، #١٦٨٦) ← גרע [*gr' [2]*] (يسحب [قطرات من الماء]، #١٧٥٨) ← דלה [*dlh [1]*] (يرفع الماء، #١٩٢٦) ← ירה [*yrh [2]*] (يروى، #٣٧٢٢) ← לעע [*l' [2]*] (يشرب بصخب، #٤٣٦٣) ← לקק [*lqq*] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩) ← מצץ [*mṣṣ*] (يشرب، يشرب جرعات كبيرة، #٥٢٠٩) ← רוה [*rwh*] (يشبع حاجة الفرد، يجترع، #٨١١٥) ← שׁאב [*š'b*] (يشرب [ماء]، #٨٦١٢) ← שׁקה [*šqh*] (شراب، إنعاش، #٩١٩٧) ← שׁתה [*šth [2]*] (شراب، #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1065-68; *TWOT* 2:768-69; D. C. Allison, Jr., "The Living Water (John 4:10-14; 6:35c; 7:37g-39)," *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 30, 1986, 143-57; B. H. Grigsby, "'If Any Man Thirsts...': Observations on the Rabbinic Background of John 7:37-39," *Bib* 67, 1986, 101-8; L. Ruppert, "Dürsten nach Gott: Ein psalmistiches Motiv im religionsphünomenologischen Vergleich," *Die alttestamentlichen Botschaft als Wegweisung*, 1990, 237-51; A. Sicari, "The Hunger and Thirst of Christ," *Communio: International Catholic Review* 18, 1991, 590-602.

بيتر إنس *Peter Enns*

٧٥٣٣ (צָמָא [*sama'*]، ظمأ)، ← #٧٥٣٢

٧٥٣٤ (צָמֵא [*same' [2]*]، ظمآن)، ← #٧٥٣٢

٧٥٣٥ (צִמְאָה [*sim'â*]، جاف، عطش)، ← #٧٥٣٢

٧٥٣٦ (צִמָּאוֹן [*simma'ôn*]، منطقة جافة)، ← #٧٥٣٢

7537 צָמַד

צָמַד [*samad*]، اسم. مرتبط، يربط نفسه (في التعريف المعجمي)؛ بُعل. يحدد؛ هِفعيل. يربط (#٧٥٣٧)؛ צֶמֶד [*semed*]، اسم. رباط، فريق، منطقة من الأرض، فدّان (#٧٥٣٨).

ش. أ. ق أكد. *samadu*، ارتباط، عدّة؛ أوغا. *smdm*، عدة، رباط؛ السريانية الآرامية. *semad* يضمّد، يربط معًا؛ العربية. *damada* ضمّد، ضمّد الجرح؛ الأثيوبية. *damada*، عدة؛ اسم. أكد. *simdu*، ضمادة، مجموعة (من الحيوانات المسحوبة)، تدبير؛ أوغا. *smd*، عصا، مضرب؛ الفينيقية *samad*، قضيب شائك، مضرب؛ العربية *midmadat*، رباط.

ع. ق ١. يستخدم اسم. צֶמֶד فقط حرفيًا للإشارة إلى زوج من الحيوانات (قض١٩:٣، ١٠؛ ١صم١١:٧؛ ١مل١٩:١٩، ٢١؛ ٢مل٥:١٧؛ ٩:٢٥؛ أي١:٣؛ ٤٢:١٢؛ إش٢١:٧، ٩) أو إلى حقل، ربما منطقة محروثة باستخدام زوج من الثيران في أحد الأيام (١صم١٤:١٤؛ إش٥:١٠).

٢. من ٢صم٢٠:٨، يستخدم الفعل צָמַד حرفيًا مع إشارة إلى الطريقة التي يربط فيها سيف يوآب إلى حقويه، تستخدم الكلمة مجازيًا عن ربط إسرائيل نفسه إلى بعل فغور (عد٢٥:٣، ٥؛ مز١٠٦:٢٨)؛ كذلك يتهم الله الأشرار بأن لديهم لسان مربوط بالشر (مز٥٠:١٩).

ع. ج اسم. ζεῦγος، زوج، نير، التي هي ترجمة كلمة צֶמֶד في السبعينية، تشير إلى زوج من الحمام (لو٢:٢٤) وزوج الثيران (١٤:١٩). الفعل ἑτεροζυγέω، يرتبط بشكل غير منتظم، يزاوج على نحو غير ملائم، ترد في نصائح بولس إلى أهل كورنثوس كي لا يكونوا في ارتباط قوي مع غير المؤمنين (٢كو٦:١٤).

نير: ← מוֹטָה [*môṭâ*] (نير، سارية حمل، #٤٥٧٤)؛ ← עֹל [*'ōl*] (نير، #٦٥٨٥)؛ ← צמד [*ṣmd*] (يُحتجز، يربط نفس الشخص، #٧٥٣٧).

رباط، يربط: ← אפד [*'pd*] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר [*'ᵃpēr*] (عصابة، #٧١٠)؛ ← צֶעָדָה אֶ [*'eṣ'ādâ*] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [*ḥbš*] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [*ḥgr*] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [*ḥāšûq*] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [*ḥtl*] (يكون مقمطًا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [*keset*] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [*'nd*] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [*'qd*] (ربط #٦٨١٨)، צרר [*ṣrr [1]*] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [*qšr*] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط،، #٨٠٠٣)؛ רכס [*rks*] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [*rtm*] (يربط، #٨٤١٢).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:43, 901; C. L. Tyer, "The Yoke in Ancient Near Eastern, Hebrew and New Testament Materials," Ph.D. Diss.: Vanderbilt, 1963.

جون إي. هارفي *John E. Harvey*

٧٥٣٨ (צֶמֶד [*semed*]، رباط، فريق، منطقة من الأرض، فدّان)، ← #٧٥٣٧

7539 צַמָּה

צַמָּה [sammâ]، اسم. حجاب (#٧٥٣٩).

ع. ق يرد اسم. צַמָּה ٤مرات، ٣مرات في نشيد الأناشيد، حيث يمتدح العريس عروسه على عينيها (٤:١) وخدّيها (٤:٣، ٦:٧) التي تختفي وراء الحجاب. ثلاثة أنواع من الحجاب مفترضة: (١) شاش رقيق شفاف (M. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*, JSOTSup 33, 1986, 36)؛ (٢) حجاب يستر الجزء الأعلى من الوجه ويفصل الخدين في طبقة أغمق أسفل وطبقة أرق أعلى (مقارنة مع الرمّان [٤:٣؛ ٦:٧] تشير إلى التضاد بين الجزء الأحمر الداكن الداخلي والأحمر الفاتح الخارجي كما هو موصوف في الصباغ المصري [M. Pope, *Song of Songs*, 1977, 457]؛ (٣) الحجاب المعتم مع فتحات خاصة للعين (a *yashmak*). تصوّر العريس أو تذكّره، أكثر من الرؤية عملياً (J. Snaith, *Song of Songs*, 1993, 61). الحجاب ليس فقط للستر، إنه ممكن له وظيفة شهوانية إذ يستدعي تخيّل الجمال أكثر.

الاستخدام الوحيد الآخر للكلمة في نبوة الدينونة على بابل (إش٤٧:٢)، حيث معظم الترجمات تفهم المقارنة مع الاستعباد لتكرار الأمر بإزالة شرها (גַּלִּי צַמָּתֵךְ)، بالرمز فقدان الغنى والراحة والمجد. يشير C. R. North (*The Second Isaiah*, 1964, 170) إلى أن גָּלָה تعني عدم التغطية أكثر من إزالة ويفترض أنه هنا وفي نشيد الأناشيد צַמָּה تشير إلى فقدان الشعر الطويل (قا؛ NEB "اكشفي ضفيرتك"؛ انظر ١أخ١١:٢-١٣) بواسطة زوال الحجاب.

حجاب: ← דֹּק [dōq] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [miṭpaḥat] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [massēkâ ²] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [ṣammâ] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [ṣā'îp] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [r^edîd] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [r^e'ālâ] (برقع، #٨٣٠٤).

البيبلوجرافيا

R. de Vaux, "Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien," *RB* 44, 1935, 397-412.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

7541 צָמַח

צָמַח [samah]، قَلْ. أفرخ، برز، نما، ازدهر، نمّا؛ بِعل (#٧٥٤١)؛ צֶמַח [semah]، اسم. نمو، فرع، برعم (#٧٥٤٢).

ش. أ. ق الآرامية مع نفس المعنى؛ الفينيقية *smh*، فرخ، فرع، نسل؛ السريانية *s^emah*، سلسلة نبات؛ *semha'*، بزوغ، إنبات.

ع. ق ١. يرد الفعل צָמַח حوالي ٣٣مرة، تشير ١٤مرة إلى إنبات النباتات حرفيًا. الفاعل لفعل قَلْ. اللازم هو الذي ينبت: أشجار الحقل (تك٢:٥)، سنابل القمح (تك٤١:٦، ٢٣)، والأشجار (خر١٠:٥؛ جا٢:٦). الفعل بصيغة هِفعيل يكون الفاعل إما الله في سياق البركة (تك٢:٩؛ أي٣٨:٢٧؛ مز١٠٤:١٤؛ ١٤٧:٨) أو الأرض في سياق اللعنة (تك٣:١٨؛ تث٢٩:٢٣). يستخدم النمو الحرفي كإشارة على نتاج كلمة الله (إش٥٥:١٠)، الاستقامة والمجد (٦١:١١)، وإسرائيل (حز١٧:٦).

(أ) أيضًا يرد الإنبات في معنى مجازي عن جلب الخلاص والحرية (٢صم٢٣:٥)، البر (إش٤٥:٨؛ ٦١:١١)، إتمام النبوة (٤٢:٩؛ ٤٢:١٩)، سلالة إسرائيل (٤٤:٤)، الشفاء (٥٨:٨)، الحق (مز٨٥:١١)، المشاكل (أي٥:٦)، القوة (حز٢٩:٢١)، إنسان من التراب يأخذ مكان آخر نسي الله (أي٨:١٩). صيغة هِفعيل (٢صم٢٣:٥؛ إش٤٥:٨؛ ٦١:١١) تفترض أن الله يمكن فهمه كالمؤلّف الأسمى حتى في صيغة قَلْ.

(ب) استخدام هام للمعنى المجازي يرد في ارتباط مع غصن (צֶמַח) داود. هذه صورة مسيانية حقيقية عن الإنبات من قبل الرب (إر٣٣:١٥) لتطبيق العدالة والبر على الأرض، أيضًا صف٦:١٢ يوثّق الشروع في بناء هيكل الرب. ممكن أن يشير مز١٣٢:١٧ إلى قرن (קֶרֶן) داود، الذي ينبته الرب، يمكن فهمها ضمن معنى مسياني، أيضًا كما في حز٢٩:٢١ تشير بشكل مشابه إلى القوة العظيمة لسلالة داود الملك.

(ج) نمو الشعر واللحية مشار إليه في الحالات الأربع في صيغة بِعل (قض١٦:٢٢؛ ٢صم١٠:٥؛ ١أخ١٩:٥؛ حز١٦:٧) ومرة بصيغة قَلْ. (لا١٣:٣٧).

٢. حوالي ١٢مرة يرد اسم. צֶמַח، ٧مرات إنبات أو نمو في المعنى الحرفي. منها فقط في مز٦٥:١٠، في إشارة إلى عناية الله بالأرض بالنمو، ليست إشارة مجازية. يشبّه إش٦١:١١ البرعم الذي تنبته الأرض بالبر والتسبيح الذي ينبته الله أمام الأمم. الدلائل الأخرى ترد في الحث الشعري على الطاعة. حز١٦:٧ يربط ابتداء إسرائيل بالإنبات بكثرة

بعد الزرع. في ٩:١٧، ١٠ الكرمة التي هي إسرائيل في خطر أن لا تنمو بسبب أن الشعب كسر العهد. يشبّه هو٨:٧ السويقة التي ليس لها رأس، بتمرد إسرائيل سيكونون بلا ثمر.

يوجد مفهوم مختلف واضح في إش٤:٢ "في ذلك اليوم يكون غصن الرب بهاء ومجدًا". معظم المفسرين المحدثين يؤكدون على أن العدد يشير فقط إلى استرجاع الأرض ويفترضون أن العبارة الموازية اللاحقة "وثمر الأرض فخراً وزينة للناجين من إسرائيل" تؤكد هذا التفسير. يفترض البعض وجود تفسير مسياني لهذا المقطع، هذا التحديد له دعم مبكر في الترجوم: מְשִׁיחָא דַאֲדֹנָי، مسيا الرب. هناك بعض الشك في أن اسم. צֶמַח يشير إلى المسيا، غصن داود، في إر٢٣:٥ و٣٣:١٥. زك٣:٨ "عبدي، الغصن" و٦:١٢ "هوذا الرجل الغصن اسمه" جزء هام جدًا حول اعتبار مسياني لهذه الكلمة. ترجمت السب. צֶמַח في إر٢٣:٥؛ زك٣:٨؛ ٦:١٢ إلى ἀνατολή، صعود، بزوغ الشمس، إشراق. بالرغم من أن السب. تبدو أميل إلى الصورة المفترضة من الشمس .W، צֶמַח Kaiser (TWOT 2:770) يفترض أن لو١:٧٨ "بأحشاء رحمة إلهنا التي بها افتقدنا المشرق (= الغصن؟) من العلاء"، يمكن ربطها خيالياً بالغصن المذكور في ع. ق من خلال ἀνατολή. من هذه الوجهة، يمكن ملاحظة أنه في الترجمة البسيطة إش٤:٢؛ زك٣:٨؛ ٦:١٢؛ لو١:٧٨ تستخدم كلمة דִּנְחָא، التي تشير أيضًا إلى شروق الشمس أو النجوم. هذه الكلمة مستخدمة عمومًا مجازيا للإشارة إلى التجلي، إظهار الله؛ أو الظهور، إظهار المسيح في الجسد. وجدت موازيات لـ إر٢٣:٥ و٣٣:١٥ في النقوش الفينيقية من Lapethos في قبرص (KAI 43:11). هذا النقش موجود على قاعدة تمثال ومؤرخ في القرن الثالث ق.م، يشير إلى فيلادلفوس الثاني على أنه semah sedeq، شعاع (قانونيا؟) البر.

ب. ت أدب رب.؛ سير١٤:١٨ يستمر المعنى الحرفي عن إنبات النبات، كما في نصوص قمران (4Q423 2 3). أيضًا نسخ من CDam وجدت في الكهف ٤ في قمران تستخدم צמח للإشارة إلى اهتياج الجلد (4Q269 8 2; 4Q272 1 i 6, 7; 4Q273 1 ii 4)، مقدمة لا١٣ النموذج الكتابي، تشير إلى فعل الإنبات (لا١٣:٥، פָּשָׂה). تقرير تاريخ الجماعة (CDam 1:7) يشير إلى مجتمع الأسينيين (قمران) كأنه "جذر نبات" حيث "نبتَ من إسرائيل وهارون". بالرغم من أن افتراض W. Kaiser's (TWOT 2:770) أن عب٧:١٤ يجب أن تترجم "ربنا طلع (أو نبت [anatello] من يهوذا) تُظهر بشكل مخادع أنه لا مفهوم مجتمع قمران ولا المعنى المسياني في ع. ق ظاهر في ع. ج في علاقة مع الفعل צָמַח.

يستخدم سيراخ צֶמַח للإشارة إلى نبات القمح (سير٤٠:٢٢) أو مرعى جديد (٤٣:٢١)، كذلك في 4Q252 5 .107 4Q418 تعليق على تك٤٩:١٠، تترجم "حتى يأتي شيلوه (שִׁילֹה؛ NIV هو .... الذي إليه ينتمي)" مثل "حتى يأتي بر المسيا، غصن داود" (4Q174 1:11; 4Q285 5:3).

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [bqq [2]] (ازداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [gdl [1]] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [nwb] (نما، نجح، ازدهر، # ٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [sāḥîš] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [sāpîaḥ [1]] (ما نما مِن تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [ṣmḥ] (فرّخ، تكاثر، نما، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [r'n] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg'/śgh] (يصبح عظيما، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/٨٤٣٦).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:351-53; *THAT* 2:563-66; *TWAT* 6:1068-72; *TWOT* 2:769-70; J. G. Baldwin, "*semah* as a Technical Term in the Prophets," *VT* 14, 1964, 93-97; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; J. H. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; A. van den Branden, "Titoli tolemaic ['SaRa', *smh sdq e* ἀνατολμήν δικίαν," *BibOr* 6, 1964, 60-72.

إم. جي . أبيج، الإبن. *M. G. Abegg, Jr.*

٧٥٤٢ (צֶמַח [semah]، نمو، نبتة، برعم)، ← #٧٥٤١

7543	צָמִיד

צָמִיד [samîd [1]]، اسم. سوار (للمرأة) (#٧٥٤٣)؛ < צָמַד [samad]، نِفعل. يورّط/ يربط نفسه (بالتعريف المعجمي)؛ بُعل. مربوط؛ هِفعيل. يربط (الحيوان، مستخدمة مجازيا) (#٧٥٣٧).

ش. أ. ق أكد.. samadu، يربط، نير، عدّة (CAD 16, 89; cf. AHw, 1080)؛ الآرامية. צמד يقيد؛ أوغا.. mad عدّة (UT, 2169; HALAT 967).

ع. ق ترد في تك٢٤:٢٢، ٣٠، ٤٧؛ عد٣١:٥٠. مستخدمة مجازيا في حزقيال بخصوص إمداد الله الكريم ليهوذا: "وضعت أساور في يديك" (حز١٦:١١)، لكن أيضًا العادة التي كانت السامرة (أوهلة) وأورشليم (أوهليبة) قد تبعتا الأمم الذين وضعوا في أيديهما الأساور كأجر لهم (٢٣:٤٢).

للبحث في المجوهرات، انظر עָדָה (ارتداء الزينة،

#٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل Malcolm J. A. Horsnell

٧٥٤٤ (צָמִיד [samîd ²]، يقود)، ← #٤٠٥٩

7547 צֶמֶר

צֶמֶר [semer]، صوف، صوفي (#٧٥٤٧).

ش. أ. ق الأثيوبية damr، الآرامية ^{a}mar، السريانية aqamra. المند. 'amra'

ع. ق ١. يأتي الصوف من الخراف، والخراف مع الماعز كانت من أكثر الحيوانات بياضاً. بعد أن تجزّ الخراف كان الصوف يبيّض، ثم يحزم للغزل، وينسج بالمغزل إلى خيط. كانت زوجات الرعاة أحياناً تصبغ الصوف قبل وبعد أن تصنع خيط، ثم نسجه على النول لإنتاج قماشاً ثقيل ودافئ. من هذا القماش تصنع معظم الأثواب الأساسية. بالنسبة للقماش المصنوع من شعر الماعز أو الجمل (قا؛ صف٤:١٣)، انظر כָּבִיר (شعر الماعز، #٣٨٨٩)؛ שֵׂעָר (شعر، #٨٥٥٢).

٢. أربعة من أصل ١٦مرة ترد في تنظيم مرتبط بالفطر (لا١٣:٤٧-٤٨، ٥٢، ٥٩). هناك أخرى موزعة في الشكل النبوي والكتب الشعرية، والأنبياء المتأخرين. مثلاً، جدعون وضع جزّة صوف في البيدر أمام الله كعلامة على الخلاص القادم (قض٦:٣٧). ميشع ملك موآب أعطى يهورام ملك إسرائيل ١٠٠٠٠٠ كبش بصوفها كجزية (٢مل٣:٤).

يوجد كلمتان تتكرران في الأنبياء. يظهر هوشع عدم أمانة إسرائيل في تلقيها هدايا متضمنة صوف من محبيها (هو٢:٥). في علاقة بوعد الله أن يعيد الصوف والكتان (٩:٢). يشبّه إشعياء الغفران بتنظيف الصوف (إش١:١٨). ولكن غير التائبين يشبهون صوف يأكله السوس (٥١:٨).

أيضًا يتكلم حزقيال عن الصوف (٣مرات). كان واحدًا من بضائع تتاجر بها دمشق (حز٢٧:١٨). يظهر الرعاة السيئين الذين يظلمون إسرائيل وهم يلبسون صوف الخراف (٣٤:٣). الثياب الصوفية ممنوعة على الكهنة الذين يخدمون في الهيكل إسخاتولوجياً (٤٤:١٧)، ربما بسبب أنه يجعلهم يتعرقون وبهذه الحالة يكونون طقسياً بشكل من الأشكال غير طاهرين.

يشار أربع مرات إلى الصوف في نصوص شعرية في مز، أم، إش. الله "يعطي الثلج مثل الصوف" حسب مز١٤٧:١٦. زوجة الشخص النبيل تواظب على "طلب الصوف والكتان" (أم٣١:١٣).

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [ʼrg] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [dallâ ¹] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חשׁב [ḥōšēb] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [twh] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [kîšôr] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [skk ²] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [ʻēreb ¹] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek ¹] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [rqm] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [s^{e}rād] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [šbs] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [š^{e}tî ¹] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [tpr] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت إل . ألدن Robert L. Alden

7550 צַמֶּרֶת

צַמֶּרֶת [sammeret]، أعلى الشجرة (#٧٥٥٠).

ش. أ. ق يوجد مشابهات لفظية محتملة كثيرة في العربية.

ع. ق تستخدم الكلمة العبرية ٥مرات في حزقيال ٣:١٧، ٢٢؛ ٣١:٣، ١٠، ١٤. المعنى الأساسي צַמֶּרֶת هو أعلى، الغصن الأعلى، ومترجمة بشكل مشابه في كل الترجمات في كل هذه النصوص. هذا مؤسس بالغالب على الاستخدام في هذا النص. "أعالي الأرز" في حز٣:١٧ عادة تُقبل كإشارة إلى يهوياكين، و"أرض التجار" (ع٤) إشارة إلى بابل.

أشجار: ← אֵלָה [ʼēlâ ¹] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [ʼerez] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [ʼōren ¹] (شَجَرَة صُنوبَر، #٨١٥) ← אֶשֶׁל [ʼēšel] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أَثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [b^{e}rôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz ¹] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [ʻēṣ] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [ʻarʻār] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [ṣammeret] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة شجرة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [t^{e}ʼaššûr] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت).**

لاري إل . واكر Larry L. Walker

7551 צמת

צָמַת [samat]، قَلْ. بلبّل. هِفعيل. سكتَ؛ نِفعَل. أُسكتَ (#٧٥٥١)؛ צְמִיתֻת [s^{e}mitut]، اسم. فقدان حق إعادة الشراء (#٧٥٥٢).

ش. أ. ق في أوغا. الجذر يعني يدمّر، ويتوازى مع *mhs*، يضرب. في الآرامية يعني يتزاحم، في السريانية يسكت، في العربية يكتم.

ع. ق ١. مثل דָּמָה (#١٩٤٩)، هذا الجذر إجمالاً يشير إلى الصمت. بالتالي في معنى ورود الفعل تترجمه NIV يدمّر (قا؛ أوغا). يستخدم بشكل خاص عند محاولة الأعداء إما إسكات المتكلم أو أن يسكتوا هم أنفسهم (٢صم٢٢:٤١؛ = مز١٨:٤١؛ ٥٤:٥؛ ٦٩:٤؛ ٧٣:٢٧؛ ٨٨:١٧؛ ٩٤:٢٣ [مرتين]؛ ١٠١:٥، ٨؛ ١٤٣:١٢؛ مرا٣:٥٣). المراجع الباقية يشير للسكون الذي يزداد في فصل الجفاف (مقارنة مع تقلّب أصدقاء الإنسان، أي٦:١٧)، وإلى غيرة كلمة الله المهلكة تمامًا لحثّ الآخرين على التوقف عن تجاهل تلك الكلمة (مز١١٩:١٣٩).

٢. يرد إسم. مرتين في لا٢٥ (ع٢٣، ٣٠)، حتى يظهر ككلمة تقنية عن الصمت المعتبر عند إعادة شراء الممتلكات. فلو كانت أرض في الريف مباعة فإن العائلة دائمًا "ترفع صوتها" لإعادة شراء الأرض. من ناحية أخرى، لو أن الممتلكات داخل أسوار المدينة مباعة، فإن الورثة ليس لديهم حق المطالبة وعليهم أن يسكتوا عن مطلبهم في المستقبل.

سكون، صمت: ← דּוּמָה [*dûmâ* [1]] (سكون، #١٨٧٢) ← דמה [*dmh* [2]] (كفّ، يستريح، يبْكم، يَصْمُتُ، #١٩٤٩) ← דמם [*dmm* [1]] (يقف بلا حراك، يَسْكن، يَصمُت، #١٩٥٧) ← חפא [*ḥp'*] (يقوم بفعل شيء في الخفاء، #٢٩٠١) ← חשׁה [*ḥšh*] (يَسكت، يُؤمِر بالسكوت، #٣١٢٠) ← חרשׁ [*ḥrs* [2]] (تَصَامَمْ، ظلّ ساكنًا، يبقى خاملاً، يُخرَس، #٣٠٨٧)، ← צמת [*ṣmt*] (أسكت، #٧٥٥١).

جون إن. أوسوالت *John N. Oswalt*

٧٥٥٢ (צְמִתֻת [*s^e^mitut*]، فقدان حق إعادة الشراء)، ← #٧٥٥١

7557 צִנָּה

צִנָּה [*sinnâ* [1]]، برودة (ترد مرة) (#٧٥٥٧).

ع. ق الرسول الأمين يُقارن مع "برودة" الثلج في وقت الحصاد لأنه ينعش (أم٢٥:١٣). ترد في الأبوكريفا وتشير إلى الهواء البارد من الشمال (سير٤٣:٢٠).

برودة، برد: ← צִנָּה [*ma'^a^ māṣ*] (برودة، #٧٥٥٧)؛ ← קֹר [*ma'^a^ māṣ*] (يبرد، #٧٩٨١).

بيل تي. آرنولد *Bill T. Arnold*

7558 צִנָּה

צִנָּה [*sinnâ* [2]]، ترس طويل، درع جسم (#٧٥٥٨).

ش. أ. ق تضع *HALAT* قائمة فقط مشابه لفظي في أكد. *sinnatum*. أيا كانت *CAD* 16, 201 تقدم معاني مختلفة للكلمة.

ع. ق الـ צִנָּה هو نوع من التروس مستخدم لحماية كامل الجسم. تشير الكلمة بشكل مشابه إلى الترس المستخدم خلال حصار المدن، عملياً عندما يحاول المحاربون تهديم الأسوار. غالبًا حامل الترس يرتدي نعل يتجاوب مع حركة الترس لحماية نفسه ورامي السهام المرافق له. هذه التروس غالبًا مزودة بجزء ناتئ يحمي المحارب من السهام المرمية من مكان مرتفع، مثل أعلى سور المدينة. انظر توضيح Yadin (406 far right, 418, 462).

في نصف عدد مرات ورود צִנָּה تأتي مع מָגֵן، تشير إلى الترس العادي والصغير تمامًا مثل الترس الكبير. هذا الزوج من الكلمات كتغطية لكل التروس. هذه النصوص ذات أهمية لاهوتية ضعيفة (حز٢٣:٢٤؛ ٣٨:٤). الأمر نفسه بالنسبة لعدد من النصوص فيها تكون צִנָּה وحدها (١مل١٠:١٦ مرتين؛ حز٢٦:٨). على أنه هناك عدد محدود من الشواهد التي تحمل الكلمة فيها نفس النوع من الأهمية اللاهوتية لكلمة מָגֵן. مز٩١:٤ نموذج: "أمانته (الله) ترس ومجنّ"

ترس: ← מָגֵן [*māgēn* [1]] (ترس، حماية، #٤٤٨٢)؛ ← עֲגִילָה [*'agîlâ*] (ترس دائري، #٦٣١٧)؛ ← צִנָּה [*ṣinnâ* [2]] (ترس طويل، #٧٥٥٨)؛ ← שֶׁלֶט [*šeleṭ*] (ترس، #٨٩٤٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:646-59; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978, 222-25; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

Tremper Longman

٧٥٦٠ (צָנוּעַ [*sanûa'*]، بتواضع)، ← #٧٥٧٠

٧٥٦٢ (צִנּוֹר [*sinnôr*]، أنبوب ماء؟، سدّ؟، قناة مائية؟)، ← #٥٦٤٣

٧٥٦٣ (צָנַח [*sanah*]، يصفّق بالأيدي، يسوق)، ← #٣٣٣٨

7564 צְנִינִים

צְנִינִים [*s^e^nînîm*]، أشواك (#٧٥٦٤).

ع. ق ممكن أن تحدد الكلمة بالعلّيق (*Rubus*

(sanguineus; Zohary, 157). ترد الكلمة فقط في عد٣٣:٥٥[٣ ويش٢٣:١٣، حيث تتكلم عن الدينونة التي سوف يجلبها الله على إسرائيل إذا لم يُخرجوا الكنعانيين تمامًا. بعدها أصبح الكنعانيون الباقون شوكاً في العيون والظهر (تعاكس بين النصين). ممكن تكون צְנִינִים في مشهد لو٦:٤٤.

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← [ʾāṭād [1]] אָטָד (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber [2]] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dar-dar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٠٣٧) חוֹחַ [ḥôaḥ [1]] (شوكة، #٢٠٦٠) ← מְסוּכָה [mesûkâ] (وشيج مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [naʿaṣûṣ] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [sîrâ] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [seneh] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [ṣeʾĕlîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣenînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ [1]] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [1] [šāmîr [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:771; I. and W. Jacob, "Flora," *ABD*, 1992, 2:815; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 157.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr*

7565	צָנִיף

צָנִיף [sanîp]، اسم. عمامة (#٧٥٦٥)؛ צְנֶפֶת מִ [misnepet] تحريم (NIV؛ #٥٢٠٠)؛ < צָנַף [sanap]، يغلف، يلبس (#٧٥٧١).

ش. أ. ق مشابه لفظي في العربية *sinf*، تعني هدب أو حافة؛ السريانية *masnapta'*، عمامة.

ع. ق ١. يرد الفعل צָנַף بشكل محدود مرتين فقط وبصيغة قَل. بمعنى يلتحف، يغلف، يلف حوله. مستخدمة عندما يلبس رئيس الكهنة (أدب. يلبس) العمامة المقدسة (لا١٦:٤). في توبيخ فخر شبنا، يُخبر أن الرب سوف "يلفك لف لفيفة كالكرة إلى الأرض"، بمعنى "يرميك كالقمامة" (إش٢٢:١٨). العبارة "يلفك لفًا" تتضمن الكلمات الثلاثة، المصدر، الفعل التام، اسم. من نفس الجذر צנף.

٢. يرد اسم. צָנִיף، عمامة ٤مرات في النصوص ما بعد السبي؛ ما عدا في إش٣:٢٣ الكلمة المقابلة מִצְנֶפֶת. اللفافة מִצְנֶפֶת كانت تتشكل بربط لفائف حول الرأس لتشكل العمامة، كانت بالنسبة لرئيس الكهنة وأولاده تعتبر جزء من الثياب المقدسة (خر٢٨:٤؛ ٣٩:٢٨؛ لا١٦:٤). مصنوعة من الكتان، مع صفيحة (נֵזֶר، #٥٦٩٤) منقوش عليها "قدس للرب" (خر٢٨:٣٦-٣٨؛ ٢٩:٦؛ ٣٩:٣٠-٣١؛ لا١٦:٤). يلاحظ Milgrom (511) أنه حسب المصدر الكهنوتي يستخدم ع. ق كلمة צָנִיף لغطاء رأس رئيس الكهنة (زك٣:٥)، بالنسبة للثياب المترفة المؤنثة (إش٣:٢٣)، لغطاء رأس الملك (أش٦٢:٣)، ومجازاً عن العدل (أي٢٩:١٤). يفترض أن מִצְנֶפֶת هو صياغة المصدر الكهنوتي لمنع الالتباس مع أي لباس كهنوتي عالمي. في هذه الحالة מִצְנֶפֶת في حز ٢١:٢٦ هي علامة خاصة بالوظيفة الكهنوتية؛ النبوة ستكون وقف على سقوط القوة الدينية والسياسية. انقلاب حياة الإسرائيلي بالكامل في باقي ع٢٦ (قا؛ ١صم٢:٤-١٠) يفترض أن المرجع هو لكل من الديني والعامّي.

٣. وصف أورشليم "تاجاً ملكياً" (עֲטָרָה)، يرتبط النموذج الكهنوتي (צָנִיף) بالقوة الملكية (إش٦٢:٣؛ حز ٢١:٢٦؛ زك٦:١٠-١١). اتساع قوة رئيس الكهنة بعد السبي مرتبط بالدخل الدراس واستخدامه للنماذج الخاصة بالمحرر الملكي وهذا موضع شك. انظر *AncIsr*, 398-401.؛ Eaton, "Kingship"; Ackroyd, 195-97 Cross, 219-65 على الرغم من أن الملكية في ش. أ. ق بين الآلهة والبشر كانت مجسَّدة من خلال لبس التاج، إلا أنه لا يرد في الكتاب المقدس أن الله يأمر بأن يُرتدى التاج. كتّاب الكتاب المقدس في هذه الطريقة ربما قد ميّزوا الملكية التي يستخدمها يهوه عن الأساسات السياسية وأصلها الكنعاني.

ب. ت المشنا Yoma 7:5 تقول أن كل الكهنة يلبسون العمامة، لكن فقط رئيس الكهنة يلبس الـ נֵזֶר.

إرتداء- قبعة: טְבוּלִים [ṭebûlîm] (قبعة، #٣١٧٨)؛ מִצְנֶפֶת [misnepet] (قبعة، تاج، #٥٢٠٠)؛ נֵזֶר [nēzer] (تاج، #٥٦٩٤)؛ צָנִיף [ṣānîp] (قبعة، تاج، #٧٥٦٥).

تاج: ← כתר [ktr [3]] (يرتدي كحلية، #٤١٩٤)؛ ← עטר [ʿṭr [1]] (محيط، تاج، #٧/٦٤٩٦).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 195-97; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 219-65; J. H. Eaton, "Kingship," *DBI*, 379-82; J. Milgrom, *Leviticus*, AB 3, 1991, 511; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 398, 401-14.

وبرت جي. واي *Robert J. Way*

7568 צָנֻם

צָנֻם [sanum]، قاسي، يابس (سنابل القمح) (#٧٥٦٨).

ع. ق ربما الكلمة مشتقة من الفعل **צָנַם**، يعني "يجف، ييبس"، ومستخدمة مرة في ع. ق، حيث تصف ذبول السنابل في سنوات المجاعة السبع في حلم فرعون (تك٤١: ٢٣). مترجمة في السب. إلى الكلمة اليونانية ἀνεμόφθοροι، تعني "جافة" والآرامية المتأخرة والسريانية تستخدم الكلمة *swnama'* في نفس المعنى.

حبوب، شعير، دخن، أرزّ، الخ: ← **אָבִיב** [*'ābîb*] (سنابل، #٢٦)؛ ← **בִּצְקָלוֹן** [*biṣqālôn*] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← **בַּר** [*bar* [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩) ← **גָּדִישׁ** [*gādîš* [1]] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← **גֶּרֶשׂ** [*gereś*] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← **דָּגָן** [*dāgān*] (حب، #١٨٤١)؛ ← **דֹּחַן** [*dōḥan*] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← **חִטָּה** [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← **כֻּסֶּמֶת** [*kussemet*] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← **כַּרְמֶל** [*karmel* [4]] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← **מְלִילָה** [*m^{e}lîlâ*] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← **מִנִּית** [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← **מֹץ** [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← **סֹלֶת** [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← **פַּנַּג** [*pannag*] (مجفف؟ حب، وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← **צֶבֶת** [*ṣebet*] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← **צָנֻם** [*ṣānum*] (صلب، قحل [براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← **קָלִי** [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← **קָמָה** [*qāmâ*] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← **שׂוֹרָה** [*śôrâ*] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← **שְׂעֹרָה** [*ś^{e}'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← **שִׁבֹּלֶת** [*šibbōlet* [1]] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← **שֶׁבֶר** [*šeber* [2]] (حب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 154.

بول دي. واجنر *Paul D. Wegner*

7570 פָּאַר

צָנַע [*sana'*]، هِفعيل. يتواضع (#٧٥٧٠)؛ **צָנוּעַ** [*sanûa'*]، بتواضع (#٧٥٦٠).

ع. ق الجزء النبوي الكلاسيكي للكلام في القرن الثامن ربما هو الوارد في مي٦: ٨، العبارة **הַצְנֵעַ לֶכֶת**؛ هذه الترجمة المعتادة "تسلك متواضعاً" (RSV, NIV, NJPSV, TEV). نوعاً ما العبارة غير واضحة المعنى وتترجم في التفاسير الحديثة إلى "تسلك بحكمة"، في الغالب مستندة على كتابات قمران عن التأديب بدلاً من استخدام الجذر في كتابات الجامعة. لكن من ناحية أخرى يرد الجذر في ع.ق (أم١١: ٢)، اسم. مستخدم عن الحكيم قليل الكلام (سب. ταπεινός؛ ترجوم *humilitas*). في العبرية الحديثة تستخدم العبارة عن السلوك المتواضع، بالتالي ممكن أن تكون اقتباس كتابي من مي٦: ٨. التواضع الذي يذكره ميخا مرتبط مع "فعل الحق" (**מִשְׁפָּט**) و"الحب بأمانة" (**חֶסֶד**). في حالة الترجمة التقليدية ("تسلك بتواضع")، فإن العبارة هي قمة العدد وتعبّر عن تأكيد أكثر على أهمية التواضع.

متواضع: ← **כָּנַע** [*kāna'*] (يكبت، يتواضع، يضع نفسه [بالتعريف المعجمي]، #٤٠٤٤)؛ ← **עָנָה²** [*'ānâ*[2]] (يعذّب، يتواضع، يعذّب نفسه، يصوم، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠).

دبليو. جي. دمبريل *W. J. Dumbrell*

7571 צָנַף

צָנַף [*sanap*]، قَلْ. يغلف، يلف (#٧٥٧١)؛ اسم. **צָנִיף** [*sanîp*]، عمامة، تاج (#٧٥٦٥)؛ **מִצְנֶפֶת** [*misnepet*]، عمامة، تاج.

ع. ق ١. يرد الفعل مرتين في إش٢٢: ١٨ في بناء المصدر المطلق بمعنى "يثني باحكام" (NIV). من ناحية أخرى يرد فقط في لا١٦: ٤ في بناء بحالة النصب مع اسم. من **מִצְנֶפֶת** "يتعمم بعمامة".

٢. يرد اسم. **צָנִיף** ٥مرات: أي٢٩: ١٤؛ إش٣: ٢٣؛ ٦٢: ٣؛ مرتين في زك٣: ٥. في أيوب تأتي مترادفة مع **מְעִיל**، رداء. إنها لائحة بالملابس المبهرجة المؤنثة بعدة كلمات تحدد تطابق تام (إش٣: ١٨-٢٣). في ٦٢: ٣ تترافق مع **עֲטָרָה**، تاج. يشير زكريا إلى التاج الموضوع على رأس يشوع، رئيس الكهنة. التاج الطاهر يصوّر إعادة طهارة رئيس الكهنة رسمياً وقانونياً، كذلك إسرائيل مرة أخرى يقف أمام الله. صفيحة محفور عليها "قدس للرب" تُربط في مقدمة العمامة (خر٢٨: ٣٦؛ ٣٩: ٣٠).

٣. ١١مرة من أصل ١٢ مرة وردت فيها **מִצְנֶפֶת** موجودة في مقاطع من خروج وتثنية عند وصف غطاء رأس رئيس الكهنة. لأن **מִצְנֶפֶת** مصنوعة من الكتان (مثال، خر٣٩: ٢٨؛ لا١٦: ٤)، فإن عمامة هي أفضل ترجمة. خر٢٩: ٦ تعقّد الصورة، "وتضع العمامة (**צְנֶפֶת** **מִ**) على رأسه وتجعل الإكليل (**נֵזֶר**) المقدس على العمامة (**מִצְנֶפֶת**)". الإكليل **נֵזֶר** لابد أن يكون الـ **צִיץ**؛ NIV تستبدل الاثنين بـ "إكليل". إنها الشيء المحفور عليه "قدس

للرب". لا٨:٩ تظهر مشكلة مشابهة (قا؛ خر٢٨:٣٦-٣٧. في حز٢١:٢٦[٣١] تترافق מִצְנֶפֶת مع עֲטָרָה، تاج (قا؛ إش٦٢:٣).

إرتداء- قبعة: טְבוּלִים [*ṭᵉbûlîm*] (قبعة، #٣١٧٨)؛ מִצְנֶפֶת [*miṣnepet*] (قبعة، تاج، #٥٢٠٠)؛ נֵזֶר [*nēzer*] (تاج، #٥٦٩٤)؛ צָנִיף [*ṣānîp*] (قبعة، تاج، #٧٥٦٥).

إرتداء- يلبس ثياب: לבשׁ [*lbš*] (يلبس، قماش، يرتدي، #٤٢٥٢)؛ עטה [ⁱ *'ṭh*] (يغطي، يلف، #٦٤٨٦)؛ עטף [ⁱ *'ṭp*] (يلف، #٦٤٩٣)؛ צנף [ⁱ *ṣnp*] (يلف، يحول، #٧٥٧١).

كهنة ولآويين: ← אַבְנֵט [*'abnēṭ*] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [ⁱ *'ēpôd*] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمِهامِ الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كهنة الأوْثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [ⁱ *lēwî*] (لاَوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [*pa'ᵃmôn*] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)، ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)، ← هَارُون: لاَهوت ← كهنة ولآويين: لاَهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 2:232-38; *ANEP*, figs. 1-66; *ISBE* 2:401-7; A. F. L. Beeston, "Hebrew *sibbolet* and *sobel* (Isa 47:2)," *JSS* 24, 1979, 175-77; M. Dahood, "To Pawn One's Cloak," *Bib* 42, 1961, 359-66; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palυstina*, 1987 (repr. 1937), 5:199-356; E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963; M. Grg, "Zum sogenannten priesterlichen Obergewand," *BZ* 20, 1976, 242-46; H. W. Hnig, "Die Bekleidung des Hebrυers: Eine biblisch-arch υologische Untersuchung," diss. Zürich, 1957; M. G. Houston, *Ancient Egyptian and Persian Costume and Decoration*, 1954²; A. Jirku, "Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel," *ZAW* 37, 1917/18, 109-25; H. F. Lutz, *Textiles and Customs Among the People of the Ancient Near East*, 1923; J. W. McKay, "My Glory—A Mantle of Praise," *SJT* 31, 1978, 167-72; W. Magass, "Texte und Textilien," *LB* 34, 1975, 23-36; J. Ruppert, *Le costume juif depuis les temps patriarchaux jusqu'à la dispersion (Le costume historique des peuples de l'antiquité)*, 1938.

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٧٥٧٣ (צִנְצֶנֶת [*sinsenet*]، جرة، وعاء، سلّة)، ← #٣٩٩٨

7575	צָעַד

צָעַד [*sa'ad*]، قَلْ. يخطو، يسير مسير عسكري؛ هِفعيل. يسيّر شخص ما عسكرياً (#٧٥٧٥)؛ צְעָדָה אֶ [*'es'adâ*]، فرقة موسيقية (#٧٣١)؛ מִצְעָד [*mis'ad*]، خطوة، قافلة (#٥٢٠٢)؛ צַעַד [*sa'ad*]، مسير، مشية، خطوات (#٧٥٧٦)؛ צְעָדָה [ⁱ *sᵉ'adâ*]، مسير، سلسلة خطوات (على الكاحل) (#٧٥٧٧).

ش. أ. ق للفعل مشابه لفظي بالعربية *sa'ida*، صعَدَ. ممكن مشابه لفظي في أوغا. *sgd*. بالتالي يترجم Gibson (124) السطر ٣٠ "شاهار وشاليم والآلهة الخيّرة" *[il ys] i gp ym wysgd gp thm* "[إيل] خرج إلى شاطئ البحر، و*advanced* إلى شاطئ المحيط".

ع. ق ١. كل شواهد الفعل هي بصيغة قَلْ. ماعدا صيغة هِفعيل في أي١٨:١٤ (لكن بالمعنى المجهول): "هو [أي، الشرير] ..... يساق إلى ملك الأهوال". يوجد في ٢صم٥:٢٤ اسم. "مسير" مرتبط مع الفعل (=١أخ١٤:١٥)، "وعندما تسمع صوت خطوات (مسير) [الفلسطينيين]....".

٢. بشكل مشابه اسم. צְעָדָה، سلسلة الكاحل، خلخال، كما في إش٣:٢٠ في قائمة من زينة التفاخر الثمينة التي يزمع الله أن يجردها من بنات أورشليم (←).

٣. يرد اسم. מִצְעָד، خطوة. في مز٣٧:٢٣ (الله يثبت خطوات الإنسان)؛ أم٢٠:٢٤ (الله يوجّه خطوات الإنسان)؛ دا١١:٤٣ (حسب NIV "في إذعان" غريبة؛ تقرأ أحيانًا مثل "في خطواته").

٤. اسم. المتكرر أكثر، المعتمد على الفعل هو צַעַד، خطوة، مشية، خطوة سريعة. ربما مستخدم حرفيًا: ٢صم٦:١٣ ("ست خطوات")؛ ٢٢:٣٧ ("توسع خطواتي تحتي" = مز١٨:٣٦)؛ أم٣٠:٢٩ ("ثلاثة أمور عظيمة في خطواتهم السريعة").

الأكثر شيوعاً هو الاستخدام المجازي لـ צַעַד. يقول الأب الحكيم لولده عن طريق الحكمة "إذا سرت فلا تضيّق خطواتك" (أم٤:١٢). في ١٦:٩ وإر١٠:٢٣ تستخدم צַעַד مع דֶּרֶךְ. مرتين يشار إلى نفس النقطة، أي، أن الجنس البشري يكون في أفضل حالاته عندما ندرك أننا غير قادرين على التحكم بمصيرنا، وأننا لسنا قادة أنفسنا، بل المسألة متعلقة ومتروكة لله الحكيم الأبدي. انظر أيضًا أيوب، الذي يؤمن أن الله "يحصي" (١٤:١٦) و"يرى" (٣١:٤) خطواته/ طرقه. يتفق أليهو معه (أي٣٤:٢١).

٥. قد يكون للفعل צָעַד فاعله: يهوه (قض٥:٤؛ مز٦٨:٧؛ إش٦٣:١؛ حب٣:١٢)؛ أشخاص (٢صم٦:١٣؛ أم٧:٨)؛ حيوانات متنوعة (أم٣٠:٢٩-٣١)؛ أصنام

(إر ١٠:٥)؛ أغصان/ نبات؟ (تك٤٩:٢٢، انظر أسفل).

(أ) عندما يسير يهوه سير عسكري، فإنه يسير بسخط (حب٣:١٢)، لحماية شعبه (إش٦٣:١) ولقيادتهم عبر أراضي أعدائهم باتجاه أرض الموعد (قض٥:٤؛ مز٦٨:٧). في آخر شاهدين اللغة متشابهة ("الأرض ارتعدت، السموات قطرت، أمام الله/ يهوه، الإله الوحيد في سيناء")، بافتراض الاعتماد الحرفي نوعاً ما. أيضًا كل من قض٥ ومزمور٦٨ محددان كـ שִׁיר، شعر. مسير الله يعتبر أمر احتفالي.

(ب) بما أن المسير الحربي للآلهة كان أمراً شائعاً في أدب ش.أ.ق كما في ع.ق، فإنه يجب التذكر بأن "أعداء المحرر هم أشباح أسطوريون للمحيط الخاص، أولئك بالنسبة للأخير يلعبون على مسرح التاريخ الحقيقي. هنا [أي، قض٥] وفي مز٦٨ الظاهر هو موكب المنتصرين للعلامة المقصودة الحقيقية من الانتصارات التي سجلها التاريخ" (Blenkinsopp, 65).

(ج) أم٣٠:٢٩-٣١ تقول "ثلاثة أمور عظيمة في خطواتهم السريعة، أربعة تتحرك بثقل عظيم: أسد.... مغرور متبختر، تيس، ملك وحوله جيشه". هنا انعكاس للملكية متأصلة بعالم الطبيعة. في عالم البشر الملك هو الأسمى، وبالنسبة للشعب فإن خطواته العظيمة على رأس جيشه تناسب ملَكيته. يمكن للمرء أن يرى سهولة نقل هذه الفكرة من المسير الملكي للمقدمة إلى مسير ملك الخليقة.

(د) تبدأ بركة يعقوب ليوسف (تك٤٩:٢٢) "يوسف غصن شجرة مثمرة على عين، من أغصانها [בָּנוֹת، أدب. "بنات"] قد تسلقت (צָעֲדָה) فوق حائط" (NIV). بعيدًا عن المشاكل التي في أول سطرين، يمكن مواجهة ليس أقل من ثلاث مشاكل في السطر الثالث: (١) كيف يمكن للمرء أن يحصل على "أغصان" من "البنات"؟ (٢) كيف يمكن للمرء أن يوسع معنى صعد צָעַד من "مشي، خطى، سار" إلى "تسلق"؟ (انظر Zobel, 21 and 21 n.110، يفسر الجذر مع أوغا. sgd "يتسلق، يسمح بالتسلق")، (٣) لماذا يستخدم فعل مفرد مؤنث شخص ثالث (צָעֲדָה) مع الفاعل الجمع المؤنث (בָּנוֹת)، ما لم يصوّر الفعل نهاية قديمة مؤنث جمع شخص ثالث؟ هذا أيضًا في مكان آخر في تك٤٩ حيث يستخدم يعقوب تشبيه بالنبات أكثر من التشبيه بالحيوان عندما يخاطب أبناءه. على كل حال، كلمات يعقوب إلى يوسف شكّلت صلاة وبركة. يعقوب وذريته حصلوا على خبرة النمو، كثيراً جدًا بحيث أن ذريته تنمو وتتسلق الجدران التي لا تتضمن أشجار الكرمة.

مسيرة، خطى: חשׁל [ḥšl] (غير ملائم للسير، ضال، شارد، #٣١٢٩)؛ נחת [nḥt] (يتجه لأسفل، ينزل، يخترق، يستقر، #٥٧٣٧)؛ סאן [s'n] (يدوس، يطيء، #٦٠٠٨)؛ פשׂע [pś'¹] (يخطو للأمام، يسير، #٧٣١٤)؛ צעד [ṣ'd] (يخطو، يسير، #٧٥٧٥).

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, "Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion," *Bib* 42, 1961, 61-76; S. Gevirtz, "Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Ford," *HUCA* 46, 1975, 35-49; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen Zum Bibelworterbuch," *VT* 8, 1958, 161-215 (esp. 198); H.-J. Zobel, "Stammesspruch und Geschichte," *BZAW* 95, 1965.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٧٥٧٦ (צַעַד [sa'ad]، مسير، مشية، خطوات)، ← #٧٥٧٥

7577	צְעָדָה

צְעָדָה [s^e'adâ ¹]، اسم. جمع. كواحل (#٧٥٧٧)؛ אֶצְעָדָה ['es'adâ]، سلسلة خطوة، سوار (#٧٣١)؛ < צָעַד [sa'ad]، قَلْ. سار، خطا؛ هِفعيل. يجعل نفسه يسير (#٧٥٧٥).

ش. أ. ق أكد. *sahdu*، يطوف خلسة، يدور/ يتجول (*CAD* 16, 57).

ع. ق لمعرفة استخدام مجموعة الكلمة، انظر إش٣:٢٠؛ عد٣١:٥٠؛ ٢صم١:١٠

لمناقشة خاصة بالحليّ، انظر עָדָה (يرتدي زينة، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

7579	צָעָה

צָעָה [sa'â]، قَلْ. انكمش خوفاً؛ انحرف (#٧٥٧٩).

ع. ق يصف الفعل في الأصل وضعية الانبطاح أو الانحناء. يصف إسقاط السفن (إر٢:٢٠) ووضعية الانبطاح أو الانحناء للعبد (٥١:١٤) الذي يأمل بالتحرير.

مع إشارتها المنفردة إلى المحارب الإلهي (علم اللاهوت) في إش٦٣:١، ينقّح الفعل إلى צָעַד، يسير (قا؛ NIV التقدم باستقامة) لكن حسب J. D. W. Watts هذا غير ضروري: "الرضوخ تحت وزن درعه" (*Isaiah 34-66*, WBC 25, 315-16).

منخفض، متواضع، مسطّح، مستوي: ← כָּרַע [kāra'] (ينحني، يربض، #٤١٥٦)؛ ← עָנָה² ['ānâ²] (يتواضع، يقمع، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← שְׁחָח ['ᵃbîtûb] (ينحني،

يربض، يتواضع، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל [ʾabîṭûb] (ينخفض، يستوي، يتواضع، يخفض، #٩١٦٤).

تي. ديزموند ألكساندر T. Desmond Alexander

7581	צָעִיף

צָעִיף [saʿîp]، اسم. وشاح (#٧٥٨١).

ش. أ. ق ربما ترتبط الكلمة بالجذر في العربية والأثيوبية بمعنى يضاعف.

ع. ق يرد ثلاث مرات צָעִיף في تكوين. غطت رفقة نفسها بالوشاح قبل أن تقابل اسحق لأول مرة (تك٢٤:٦٥). ثامار كنّة يهوذا الجميلة، تنكرت مثل الزانية عندما تغطت تحت الوشاح (تك٣٨:١٤، ١٩). يمكن استنتاج أمرين بخصوص الوشاح. يغطي من تلبسه بشكل كافٍ لإخفاء شخصية من تلبسه. ظاهرياً يدل على المرأة العازبة.

حجاب: ← דֹּק [dōq] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [mitpaḥat] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [massēkâ [2]] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [ṣammâ] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [ṣāʿîp] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [rᵉdîd] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [rᵉʿālâ] (برقع، #٨٣٠٤).

روبرت إل. ألدن Robert L. Alden

٧٥٨٢ (צָעִיר) [saʿîr [1]]، قليل، صغير، فتي، حقير)، ← #٧٥٩٢

٧٥٨٤ (צְעִירָה) [sᵉʿîrâ]، شاب)، ← #٧٥٩٢

7585	צָעַן

צָעַן [saʿan]، قَلْ. (يجب أن) يشد الرحال؛ ينهار (ترد ١؛ #٧٥٨٥).

ش. أ. ق هذا الجذر متنوع من טען، لها مشابهات لفظية في أكد. والعربية والعربي الجنوبية القديمة والسريانية والأثيوبية (HALAT 361, 975; cf. Delcor, 310-11; Greenspan, 154).

ع. ق ترد الكلمة في إش٣٣:٢٠ (في جمع נָסַע مع נָתַק) لوصف خيمة لا يمكن تحريكها أو انهيارها (انظر تحت נָסַע [#٥٨٢٥]؛ لمناقشة عدم تصحيح יִצְעָן في إش٣٣:٢٠، انظر H. Wildberger, Jesaja, BKAT X/3, 1310).

فصل، تحليل، نزع: ← אצל [ʾṣl [2]] (يعزل، يزيل، يختصر، #٧٢٤)؛ ← בדל [bdl] (مُتميِّز، منعزل، مُنزو (في التعريف المعجمي)، #٩٧٦)؛ ← ברא [brʾ [1]] (خلق، فصل، #١٣٤٣)؛ ← הגה [hgh [2]] (نزع، أزال، #٢٠٤٨)؛ ← מוש [mûš [2]] (يرحل، ينزع، يزيل، #٤٦٣١)؛ ← נסע [nsʿ] (ينتزع، يدفع إلى الخارج، #٥٨٢٥)؛ ← נתק [ntq] (يكف عن ممارسة نشاط محبب، #٥٩٩٨)؛ ← פרק [prq] (ينسحب، #٧٢٩٣)؛ ← צען [ṣʿn] (يحزم أمتعته، #٧٥٨٥)؛ ← רחק [rḥq] (يبتعد، ينزع، #٨١٧٨).

البيبلوجرافيا

M. Delcor, “Quelques cas de survivances du vocabulaire nomade en hébreu biblique,” *VT* 25, 1975, 307-22, esp. 310-12; F. E. Greenspan, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, SBLDS 74, 1984, passim, see index on 206.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

7589	צַעֲצֻעִים

צַעֲצֻעִים [saʿasuʿîm]، اسم. أشياء مشكَّلة من تلبيس المعدن (#٧٥٨٩).

ش. أ. ق الفعل بالعربية صوَّج *saga* (*swg*) فيه معنى من التشكيل.

ع. ق اسم. يردا في ٢أخ٣:١٠، حيث يستبدل كاتب الأخبار هذه الكلمة بالخشب في ١مل٦:٢٣ في وصف الشيروبيم. احتفظت اليونانية بكلمة "خشب" لكن هذا لا يعبّر عن نص مختلف حيث أن الترجوم ينسخ مع كلمة أصعب. كان الشيروبيم محفور من الخشب ومغطى بالذهب (١مل٦:٢٣، ٢٨)؛ المعنى في ٢صم٣:١٠ هو أنهما كانا منحوتان ومصنوعان مع غشاء من الذهب.

ب. ت يظهر التلمود بربط هذا مع צָעִיר أو זְעֵיר، بمعنى صغير، ويصف الملاك في الهيكل الذي يكون على شكل طفل صغير (Jastrow, 2:1294).

معادن: ← אֲנָךְ [ʾanāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bᵉdîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [helʾâ [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [ḥašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنَ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maʿabeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [nᵉḥōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية،

#٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʿōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [paḥ 2] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pelādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [ṣwr 3] (يسبك المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣaʿaṣūʿîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צָפָה [ṣp 2] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צָרַף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [šḥṭ 2] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

7590	צָעַק

צָעַק [saʿaq]، قَلْ. صرخَ، رفع صرخة الشكوى، يستدعي، ينادي للتجمّع؛ نِفعل. يُجمع، يُدعى للتجمّع؛ بِعل. يصرخ بتكرار؛ هِفعيل. يستدعي، ينادي للتجمع (#٧٥٩٠)؛ **צְעָקָה** [seʿaqâ]، اسم. شكوى، يطلب مساعدة (#٧٥٩١).

ش. أ. ق وجد الفعل **צָעַק** في البردية المصرية *APFC* 52, 6، التي فيها نص مجزأً يتضمن معظم أسماء وبعض الأفعال المنفصلة (*DISO*, 246). أيضًا موجود الفعل في العربية الجنوبية القديمة بمعنى يصرخ، ينادي، يناشد؛ العربية *saʿaqa* تعني يصعق بالضوء، يصرع، يبهر. العربية *saʿiqa* يمكن أن تعني فقدان الوعي، وكلمة *saʿiq*، هتاف. اسم. **צְעָקָה** ربما أعيد استخدامه في القرن الثامن في نقوش Sefire (*KAI* 223 A 8)، بالاعتماد على الموازيات المحتملة للاعتبار المرتبط (*KAI* 222 A 29)، لكن النص تالف جدًا ولا يعطي سياق دقيق (قا؛ *DISO*, 246). بشكل مشابه **צָעַק** هي تنوع جدلي من **זעק**، (*THAT* 2:568).

ع. ق ١. يرد الفعل **צָעַק** ٤٧مرة بصيغة قَلْ. عمومًا بمعنى يصرخ طلباً المساعدة أو التحرير من الظلم والمعاناة. مستخدم باستمرار عند طلب إسرائيل التحرير من المصريين (عد٢٠:١٦؛ تث٢٦:٧؛ نح٩:٢٧؛ إش١٩:٢٠) أو من مستبدّين آخرين (قض١٠:١٢). أيضًا مستخدم في صلوات الشكوى (مز٣٤:١٧؛ ٧٧:١؛ ٨٨:١) أو الصراخ إلى الله في أزمات معيّنة (خر٨:٨؛ ١٤:١٥؛ ١٥:٢٥؛ ١٧:٤؛ عد١٢:١٣؛ يش٢٤:٦؛ ٢أخ١٣:١٤)؛ مثل هذا الصراخ أيضًا موجّه إلى الأوثان (إش٤٦:٧). يمكن أن يكون صراخ لأجل المساعدة (تك٤١:٥٥؛ عد١١:٢؛ تث٢٢:٢٧؛ ٢مل٤:١؛ ٦:٢٦)، وحتى طلب الاهتمام، لرؤية الاحتياج (١مل٢٠:٣٩). طلب المساعدة غالبًا من أجل العدالة (٢مل٨:٣، ٥)؛ الصراخ إلى الله لكي يسمع إلى المضطهدين (خر٢٢:٢٢، ٢٦). الله يسمع إلى دم هابيل، الذي يصرخ من الأرض (تك٤:١٠). أيوب لا يجد عدلاً لصراخه (أي١٩:٧)، الذي فسّره أليهو أنه بسبب افتخاره (٣٥:١٢). عبد الرب لا يصرخ كثيراً، لكن يجلب العدل إلى الأرض (إش٤٢:٢).

٢. الفعل يعتبر بصعوبة كلمة تقنية للصراخ طلباً للعدل والحق (*THAT* 2:571-72). صراخ العدل أيضًا واحد من المراثي (←) عندما تصبح الظروف غير قابلة للإصلاح، مثل صراخ عيسو عندما أدرك أنه فقد البكورية (تك٢٧:٣٤). صراخ الخوف عندما يُفقد رأس الفأس المستعار هنا الصراخ للنوح (٢مل٦:٥)؛ صراخ مشابه عندما يكتشف الأنبياء أن طعامهم سام (٤:٤٠). الصراخ بسبب الدينونة في نفس الوقت النوح على خراب الأرض (إش٣٣:٧). يصف إرميا النوح على الملك أنه كامن مثل الحيوان (إر٢٢:١٨-١٩) والصراخ على هلاك الأراضي المحيطة (مر٢١:١٨). العبيد غير الأمناء والذين حكم عليهم الرب سوف يصرخون من الألم، خصوصاً عندما يروا بركة الأبرار (إش٦٥:١٤). يرد الفعل مرة واحدة في صيغة بِعل. لوصف صراخ أليشع المتكرر عند انتقال إيليا (٢مل٢:١٢). في صيغة نِفعل. يستخدم الفعل لوصف تجمّع الجيش للحرب (قض٧:٢٣، ٢٤؛ ١٢:١؛ ١صم١٣:٤)، وفي صيغة هِفعيل. للتجمّع إلى المجلس (١صم١٠:١٦).

٣. يرد اسم. ٢١مرة، غالبًا في وصف الصراخ. في تك٢٧:٣٤ نواح عيسو موصوف بصرخة عظيمة ومرّة؛ بشكل مشابه نواح المصريين على فقدان أبكارهم عظيم وممتد (خر١١:٦؛ ١٢:٣٠). نواح الأمم بسبب دمارهم هو صراخ عظيم؛ يصل من موآب إلى صهيون (إر٤٨:٣-٤؛ قا؛ سب.)؛ صراخ سقوط أدوم يجعل الأرض تهتز ويُسمع من بحر سوف (إر٤٩:٢١). صراخ سقوط أورشليم سوف يُسمع في كل المدينة المهدّمة (صف١:١٠). صوت صراخ الأمم تحت الدينونة لأن أنانيتهم قد قادتهم إلى العوز (إر٢٥:٣٦)؛ صراخ موآب هو بكاء (٤٨:٥). ممكن يكون الصراخ من الارتباك والرعب، كالذي سمعه عالي عندما سلب الفلسطينيون تابوت العهد (١صم٤:١٤). شرور سدوم صراخ سمعه الله (تك١٨:٢١؛ ١٩:١٣)، كذلك القضاء في مدينة أورشليم (إش٥:٧). الصراخ من المعترضين، توقعاً لمعونة الله (أي٣٤:٢٨؛ مز٩:١٢)، بالتالي لن يجدوه (أي٢٧:٩). صراخ الإسرائيليين في مصر (خر٣:٧، ٩) بسبب الألم والاضطهاد، الذي يحرك عدالة الله ضد المصريين.

٤. صراخ النوح دائمًا يكون عالٍ وعاطفي، الصوت الذي يقارن بين ضرب المستبد في تضاد مع كلمات الحكيم

الهادئة (جا٩:١٧). التعبير عن الحزن أو الإنذار موصوف بالعظيم والمرّ (تك٢٧:٣٤؛ خر١١:٦؛ ١٢:٣٠؛ قا؛ זָעַק في ١صم٢٨:١٢؛ ٢صم١٩:٤؛ نح٩:٤؛ حز١١:١٣). قوته لا تتطلب الحاجة لسماعه من بعيد، لكن معبّر عنه في الوضع النهائي للاحتياج أو المشكلة (*THAT* 2:569). إنه ليس ببساطة الصراخ العاطفي بسبب الألم أو الوجع مثل التنهّد (אָנָה)، البكاء (בָּכָה)، أو النحيب (יָלַל)، لكن في التماس الطلب لتغيير ظروف المعاناة. الالتماس سواء الظاهر أم الباطني لشخص يمكنه المساعدة (في الشواهد الثلاثة يرتبط الفاعل عادة بحرف الجر אֶל، لكن أحيانًا بحرف לְ- أو حالة النصب). الجذر צעק هو صراخ من الألم وصراخ لأجل المساعدة؛ צָעַק صيغة قَلْ. متوازي مع שָׁוַע صيغة بِعل. (صراخ طلباً للمساعدة) في أي١٩:٧؛ مرا٣١:٨؛ حب١:٢. كل من مفهوم الصراخ بسبب الألم أو الصراخ لأجل المساعدة يمكن أن يُرجّح. كثرة صراخ النواح ناتجة عن إدراك الاعتمادية البشرية الشائعة، من خلاله الصراخ لشخص ما عند الحاجة يعني الإلحاح على طلب المساعدة.

صراخ النواح موجه إلى التوسط البشري في ظروف مختلفة في وقت مجاعة المصريين وصراخهم لفرعون من أجل الخبز (تك٤١:٥٥)، وفي البرية صراخ الشعب لموسى (تد١١:١-٢). المرأة التي فقدت زوجها صرخت إلى أليشع عندما أتى الدائن لكي يأخذ أولادها (٢مل٤:١)، والأنبياء صرخوا له عندما اكتشفوا طعاماً ساماً (٤:٤٠) وعندما رأس الفأس فُقدت (٦:٥). صراخ المرأة المعتدى عليها جنسياً من رجل دليل على أنها لم تكن مشتركة بالجريمة (تث٢٢:٢٤، ٢٧).

في الغالب نصف ورود זָעַק / צָעַק بصيغة قَلْ. الصراخ سواء واضح أو ضمني، يكون إلى الله. هذا دليل على مفهوم ع.ق عن الصلاة. يستخدم الفعل في عطف مع كلمات متعددة عن الصلاة للتعبير عن مشاعر عميقة (פָּלַל هِتبعيل. في ٢أخ٣٢:٢٠؛ חָנַן هِتبعيل. في مز١٤٢:١[٢]؛ שָׁוַע بِعل في حب١:٢ ومرا٣١:٨؛ *'tr* في خر٨:٨، ٩، ١٢). استخدامها الواسع يشير إلى أنه في الصلاة لا يوجد اختلاف ملحّ بين الاحتياجات اليومية والصراخ لأجل العجالة أو التحرير من الاضطهاد. هذا الصراخ في ع.ق لم يكن أساسي في مجال طقوس النوح، لكنه كان تعبير عن الإلحاح في الظروف الصعبة مثل تلك التي كان فيها الإسرائيليون تحت اضطهاد المصريين (خر٢:٢٣؛ ٣:٧، ٩). هذا المعنى من الصراخ لم يختفي حتى خلال الكلمة التي استخدمت للتعبير عن الإلحاح في الظروف والطقوس الجماعية للنواح (يؤ١:١٤) أو الندم (نح٩:٤).

الصراخ إلى الله في ع.ق مسموع من الله (خر٣:٧؛ عد٢٠:١٦؛ مز٣٤:١٧)؛ الله يستجيب (١صم٧:٩؛ مز٧٧:١؛ إش٣٠:١٩)، والله يتدخل (قض١٠:١٢، ١٤؛ ١صم٧:٨؛ ٢أخ١٨:٣١؛ ٢٠:٩؛ مز٢٢:٥؛ ٣٤:١٧، ١٨). لم تكن استجابة الله بأي معنى متقلّبة أو متكلفة ببساطة، لكنها شعور واحد بضغوطات شعبه (*THAT* 2:574). صراخ النواح في مصر حرك الله عندما رأى ظلمهم (عد٢٠:١٦؛ تث٢٦:٧). كانت هذه المعرفة الأساس لطلب الشخص (مز٩:١٢؛ ٢٢:٥؛ ٣٤:١٧) والجماعة (١٠٧:٦، ١٣، ١٩، ٢٨)؛ تقوم كأساس للتعبير عن الثقة والتمجيد في مزامير المراثي. الطاعة هي أمر ضروري ثابت كي يستجيب الله. عدم استجابة الله لصراخ الإسرائيليين كان أساس الإعلان النبوي على عصيان الشعب (١صم٨:١٨؛ إر١١:١١؛ مي٣:٤)، الذي لم يصرخ كثيراً أمام الله من كل قلبهم (هو٧:١٤؛ ٨:٢-٣). لم تكن استجابة الله تعني أنها محصورة بالإسرائيليين؛ لكنه يسمع للمصريين عندما صرخوا (إش١٩:٢٠). قصة شعب الله تخللها تحرير الله لهم عندما صرخوا إليه في وقت الضيق. (مراثي: علم اللاهوت)

ب. ت يرد الفعل في الترجوم، واسم. في التلمود (Jastrow, 1294). اسم. يرد في مخطوطات قمران (1QNoah 1:1:4)، التي هي ربما نسخة عن الكتاب المفقود لنوح المرتبط بكتاب أخنوخ. بكل هذه الشواهد هي صراخ للشكوى.

ع. ج تستخدم سب. κράζω وβοάω لترجمة الجذر צעק بصيغة قَلْ. بكل أشكاله. اسم. βοαί يطابق الأسماء المتنوعة من ΦΑΘΦΗ Ξ، مثل إنذار، شكوى، طلب المساعدة. صراخ (βοαί) العاملين المقهورين (يع٥:٤) لطلب العدالة، الذي سيسمعه رب الجنود. أيضًا مثل شكوى الأرملة في قصة قاضي الظلم (لو١٨:١-٨)، أيضًا الله سوف يسمع صراخ (βοώντων) مختاريه. اقتبس يسوع مز٢٢:١ عندما صرخ (ἐβόησεν) على الصليب، الدمار الإلهي الأعظم المنجز تمامًا على معاناة البشر لتحريرهم الكامل منه. هذه الأمثلة في ع.ج تظهر نفس التلقائية والمباشرة كما في نواح في ع. ق، مع نفس التعبير عن التحرير والتدخّل الإلهي.

دعوة، مناداة، استدعاء: ← זָעַק [*zā'aq*] (يطلب مساعدة، يدعو للحرب، يجتمع، يطلق صرخة حزن، #٢٤١٠)؛ ← צְרַח [*ma'ᵃmāṣ*] (يهتف، يصرخ بشدّة، يرفع صراخ الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קָרָא [*ma'ᵃmāṣ*] (يدعو، يتوسل، يستدعي، يعلن، #٧٩٢٤).

صراخ: ← גָּעַר [*gā'ar*] (دويّ، صراخ، خوار، انتهار، توبيخ، #١٧٢١)؛ ← רוּעַ [*ma'ᵃmāṣ*] (يصرخ، ينادي للحرب، #٨١٣١).

رثاء، حداد ← אבל [*'bl* [1]] (يقيم الحداد، يتقيد بطقوس

الحداد، #٦١) ← אנה [1 'nh] (رثاء، #٦٢٧) ← בָּכָה [bākâ] (ينتحب، يندب، #١١٣٤) ← דמע [dm'] (يذرف الدموع، #١٩٦٣) ← זעק [z'q] (يطلب العون، يدعو إحتشادا للحرب، يطلق صرخة مرة، #٢٤١٠) ← נהה [1 nhh] (رثاء، #٥٦٢٩) ← סָפַד [sāpad] (صوت الرثاء، يقيم الحداد، #٦١٩٩) ← קדר [qdr] (يظلم، يقيم الحداد، #٧٧٢٢) ← קִינָה [1 qînâ] (ترنيمة جنائزية، #٧٨٠٦) ← الرثاء: في القسم اللاهوتي.

البيبلوجرافيا

THAT 2:568-75; H. Irsigler, "ǫquivalenz in Poesie. Die kontextuellen Synonyme sə'aqa-yəlala-sibr-gadu(w)l in Zef. 1:10c,d,e," *BZ* 22, 1978, 221-35.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

٧٥٩١ (צְעָקָה [se 'aqâ]، شكوى، طلب المساعدة)، ← #٧٥٩٠

7592	צָעַר

צָעַר [sa'ar]، قَلّ. زهدَ، أصبح ضئيل، أصبح زهيد (#٧٥٩٢)؛ **מִצְעָר** [1 mis'ar]، اسم. صغير، قليل، متواضع (#٥٢٠٣)؛ **צָעִיר** [1 sa'îr]، اسم/ صفة. قليل، صغير، فتي، زهيد (#٧٥٨٢)؛ **צְעִירָה** [se'îrâ]، اسم. شاب (#٧٥٨٤).

ش. أ. ق اسم. شائع في اللغات السامية. أكد. seheru/ saharu يعني "يصبح صغير، فتي" (-AHw, 1087 89). أوغا. sgr تشير إلى "صغير، فتي". موازي مهم للنموذج الكتابي، بأن الفتى يخلف الشيخ، يظهر في Epic of Krt حيث أصغر ابنة للبطل يعدها الإله ببركة الابن البكر (KTU 1.15, III, 16). يفترض Lowenstamm أنه استناداً على الشاهد الأوغاريتي بأن الجذرين sgr (أوغاريتي. راعي) وsgr (الجذر قبل السامية للكلمة צָעִיר) أدمجا لاحقاً في العبرية. افتراضه بترجمة المقطع المحدد مع "الراعي" تتضمن بشكل خاص زك١٣:٧ (انظر NEB; *BHS* وملاحظات NIV)؛ إر١٤:٣؛ ٤٨:٤ (لكليهما، لاحظ K/تُقرأ.، NIV).

ع.ق ١. يرد الفعل واضح فقط في أي١٤:٢١ وإر٣٠:١٩ ويشير إلى "يصبح ضئيل" في النص الأخير يتوازى الفعل مع מָעַט (#٥٠٧٠). زك١٣:٧ يوجد خلاف عليه (انظر Loewenstamm).

٢. فكرة التصاغر المعبّر عنها بـاسم./ الصفة צָעִיר (٢٣مرة) تتضمن في الغالب معنى تدني الأهمية أو المقام. هذا المفهوم واضح مثلاً في الشواهد عن الدلالة الأخيرة للسبط (١صم٩:٢١)، العشيرة (مز٦٨:٢٧)، المدن (مي٥:٢)، والقرون (دا٨:٩). هذه الحقيقة مدركة جزئياً حيث الكلمة مزدوجة مع كلمات مشابهة مثل דַּל (#١٩٢٤؛ قض٦:١٥)، קָטֹן (#٧٧٨٣؛ ١صم٩:٢١)، وקָטָן (#٧٧٨٥؛ إش٦٠:٢٢).

الفتى (أصغر، الأصغر) مرات كثيرة مرتبطة بالقريب الأكبر (בְּכֹר בְּכִירָה [#١١٤٢، #١١٤٧]) حيث تظهر أهمية الوصية أو الوقوف الاجتماعي. ابنة لوط الصغرى اضطجعت معه فقط عندما فعلت ذلك الكبرى (تك١٩:٣١، ٣٤-٣٥)؛ في الصباح بعد خدعة ليلة الزواج، أفضى لابان ليعقوب بعادة زواج الابنة الكبرى قبل الصغرى (٢٩:٢٦)؛ أخوة يوسف أجلسوا تبعاً للسنّ (مما أدهشهم جدًا) حول المائدة (٤٣:٣٣). ممكن التركيز على الأصغر أن يحمل دلالة لاهوتية. يمكن أن الغرض الإلهي يهتم باختيار الأصغر بدلاً من الأخ الأكبر (يعقوب/ عيسو، ٢٥:٢٣؛ أفرايم/ منسّى، ٤٨:١٤)، أو أصحاب الخلفية والمنشأ الغامض في مكان واضح (جدعون، قض٦:١٥؛ شاول، ١صم٩:٢١؛ سبط بنيامين، مز٦٨:٢٧؛ بيت لحم، مي٥:٢) المختارين لمهمة منفردة أو دور ضمن التاريخ المقدس. هذا النموذج من عمل يهوه يُعكس أيضًا في كلمات קָטֹן, קָטָן (#٧٧٨١).

٣. اسم. צְעִירָה موثّق فقط في تك٤٣:٣٣ ويرد مع צָעִיר.

٤. اسم. MIC:(FR1 موجود في أربع فقرات (מִצְעָר في مز٤٢:٦ ربما اسم طقسي ديني). في الحفاظ على الربط بين الكلمات الأخرى، المعنى الذي ليس له صلة بالموضوع يمكن فهمه كأمر لازم مع قلة الحجم (تك١٩:٢٠ مرتين؛ ٢أخ٢٤:٢٤)، امتداد قصير الوقت (إش٦٣:١٨)، ومكانة منخفضة اجتماعياً (أي٨:٧، NIV متواضع).

ب. ت كلمات متنوعة تترجم هذه المجموعة من الكلمات في السب.، أكثرها أهمية νεώτερος (١٢مرة) و μικρός (٦مرات). لدراسة هذه الكلمات في ع. ج انظر קָטֹן (#٧٧٨١).

صغير، تافه، ضئيل: ← אִישׁ [2 'ēš] (صغير، تافه، #٨٣٧) ← דלל [1 dll] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← זְעֵיר [ze'êr] (صغير، #٢٤٠٢) ← חור [hwr 2] (يصبح قليل، #٢٥٧٩) ← חסר [1 ḥsr] (يضعف، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← חרה [2 ḥrh] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← מעט [m't] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← צער [ṣ'r] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← קטן [qṭn] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئًا ماهين، #٧٧٨١) ← שכך [škk] (ينخفض، يخفف، يسكن من، #٨٨٩٦) ← שֶׁמֶץ [šēmeṣ] (صغير، #٩٠٦٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:97; *NIDNTT* 2:674-76; *TWAT* 6:1083-

87; *TWOT* 2:773; S. E. Loewenstamm, "The Noun s^{c}r (K^{e}tib) sa^{c}ir (Q^{e}re)," *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures, AOAT* 204, 1980, 249-55.

إم. دَانيآل كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

7595	צָפָה

צָפָה [*sapâ* [1]]، قَلْ. يستمر بالدفاع، يراقب بيقظة؛ بعل. يراقب، ينتظر بتوقع (#٧٥٩٥)؛ **מִצְפֶּה** [*mispeh* [1]]، اسم. برج مراقبة، نقطة حراسة (#٥٢٠٥)؛ **צְפִיָּה** [*sippîyâ*]، اسم. موقع مراقبة (#٧٦١٠).

ش. أ. ق أكد. *subbu*، ينظر؛ بونية. *cp'*، رائي؛ أوغا.. *spy* منظر.

ع. ق معظم أماكن ورود **צָפָה** الـ٣٦ تكون موزّعة. تشير إلى المراقب. يحمل المراقب مسؤوليات الضريح. يحمل الجذر المعنى الكامن عن الإنذار والمراقبة الفعالة أكثر من مجرد النظر، من أجل أمان الآخرين بالاعتماد على الحذر، أما المراقب الواهن فسوف يعاني من العواقب (حز٣٣:٢-٦). كانت أهمية دعوة حزقيال النبوية في كونه مراقب على شعبه (٣٣:٧). إنها بنفس دلالة النظرة التي يراقب بها الرب الأمم (مز٦٦:٧) والأفراد، سواء الصالحين أم الأشرار (أم١٥:٣).

القوة الكامنة في **צָפָה** واضحة عند ترقب عالي، الذي كان يتطلع بشدة إلى الطريق منتظراً عودة تابوت العهد (١صم٤:١٣). المرأة الفاضلة في أم٣١:٢٧ تراقب بشدة وفعالية تجارة زوجها. هذه أيضًا كانت كلمة مخصصة ومختارة من قبل لابان عندما غادره يعقوب (تك٣١:٤٩). ينعكس توقع شديد عند كاتب المزمور عندما يرفع صلواته يومياً ويراقب استجابة الرب (مز٥:٣). نفس الاعتماد على الرب في مواجهة ضلالة المجتمع يوجد بغنى في كلمات النبي (مي٧:٧).

ب. ت ربما **צָפָה** في مخطوطات البحر الميت، 1QS 9:25; 1QH 12:21؛ أيضًا كما في CD 1:18 السيد 1QS عليه دائمًا أن يراقب قضاء الله. وثيقة دمشق القاهرة تلاحظ أن أولئك الذين نشدوا مراقبة (**צָפָה**) أمور ناعمة للكسر، تشير إلى إش٣٠:١٣. كاتب قصائد الشكر يلاحظ أن أبناء نعمة الله "يراقبون الصلاح". عنصر الاختراق الشديد لتعبيرات البار.

في زمن المشنا، استخدمت **צָפָה** بتزايد للتكهّن، يمتلك رؤيا؛ شكل مرتبط مع **צְפִי**، بأية حال، تستمر بمعنى يراقب، ينتظر.

حراسة، مراقبة: ← **נָטַר** [*nāṭar* [1]] (يحفظ، #٥٧٥٧)؛ ← **תְּפוּחַ** [*ʼᵃbîṭûb*] (يراقب، يحرس، يحفظ، #٩٥١٥)؛ ← **צָפָה** [*maʼᵃ māṣ*] (يداوم على الحراسة، يراقب بانتباه، يتابع، #٧٥٩٥)؛ ← **שָׁמַר** [*ʼᵃbîṭûb*] (يراقب، يحرس، يوقر، #٩٠٦٨)؛ ← **שָׁקַד** [*ʼᵃbîṭûb*] (يراقب، يسهر، #٩١٩٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:773; A. E. Rüthy, "Wchter und Spher im AT: מִצְפֶּהצוֹפֶהשׁעֵרשׁוֹמֵר" *TZ* 21, 1965, 300-309.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

7596	צָפָה

צָפָה [*sapâ* [2]]، قَلْ. نظّم، رتّب؛ غشاء، صفيحة، سطح أملس (#٧٥٩٦)؛ **צִפּוּי** [*sippûy*]، اسم. طلي (#٧٥٩٩)؛ **צֶפֶת** [*sepet*]، اسم. عاصمة (#٧٦٣٣).

ش. أ. ق يرد الفعل **צָפָה** في النص أوغا. في وصف مركبات الحرب الملكية، بعض منها مطلي بالذهب (*UT*, 475). في النقش البوني القديم اسم. الجمع المؤنث يرد في إشارة إلى الثوب الروماني الأرجواني المخطط (*KAI*, 126.6). في العربية الجنوبية القديمة *swf* تصف حجارة تم تشكيلها؛ في الأثيوبية. الفعل *safsafa* يعني غطى؛ العربية *saffa* صفّ في رتل أو صف.

ع. ق يرد الفعل ٤٧مرة في ع. ق؛ دائمًا يعني التغشية أو التزيين، بحسب المادة المستخدمة. يرد أكثر شيوعاً في أدوات المسكن أو الهيكل (مثال، ذهب، خر٢٥:١١، ٢٤؛ ١مل٦:٢٢؛ حجارة ثمينة، ٢أخ٣:٦؛ خشب، ١مل٦:١٥). النص في ١مل٦:٢٠ حوله نقاش؛ من الممكن في اليونانية تكون آخر عبارة "هو أيضًا صنع مذبحاً من الأرز" (*BHS*). يرد الفعل في أم٢٦:٢٣، حيث شفتي القلب الشرير المتوقدتين (المنفعلتين، أو الناعمتين) تشبه الإناء الخزفي المصقول (قا؛ أوغا. *spsg*) الأبيض. المعنى في إش٢١:٥ غير دقيق تمامًا؛ يبدو أنه يشير إلى نشر غطاء على مائدة طعام أو ربما ترتيب وسادة الجلوس (Wildberger 2:765)؛ الأفعال غير واضحة تمامًا، لكن ربما ترتبط بـ **צָפָה** بمعنى وضع حالة مراقبة (تعليقات Gesenius).

يرد اسم. **צִפּוּי** ٥مرات في ع. ق؛ في إش٣٠:٢٢ يشير إلى صور مغطاة بالفضة، في خر٣٨:١٧، ١٩ أعلى الأعمدة مغطاة بالفضة. الإشارة في عد١٦:٣٨-٣٩ غير واضحة؛ مجامر بني قورح الذين أخطأوا دُقت إلى أواني نحاسية من أجل المذبح للتحذير. حيث أن المذبح كان قد طلي (خر٢٧:٢؛ ٣٨:٢)، هذا يظهر متناقض، حيث الإشارة في ي. تعطي لمعان هذا العدد في سياق سفر الخروج؛ على أية حال، النص ببساطة ممكن أن يشير إلى المذبح قد طلي مرة أخرى بهدف التحذير (Milgrom, 140).

اسم. צֶפֶת يرد في ٢أخ٣:١٥ كناية عن رأس العمودين الكبيرين عند مدخل الهيكل، الذي كان مطلي بزخرفة ومزكش. الغشاء المعدني الموجود مع الهيكل له إشارة لاهوتية. الهيكل بالكامل يصوّر حضور الله كأنه على الجبل. القدرة والقداسة كانت مركز فكرة حضور الله. في الهيكل كان مشار لذلك في تسلسل ترتيب المعادن الثمينة؛ كل شيء مرتب مع غرفة العرش نفسها كانت مطلية بالذهب، بينما القاعة المحيطة تحتوي صفائح من الفضة والنحاس على أثاثات متنوعة. هذا تبعاً للذبيحة ونظام التطهير، تقدم عبارة لاهوتية تخبر عن القداسة الفريدة والقوة للذي يشغل غرفة العرش والذي لا يمكن الوصول إليه من دون وساطة الكهنة والذبائح.

ب. ت في التلمود، اسم. צִיפָּא يرد بمعنى التغطية الكثيفة للحجارة أو للحصيرة من القصب المستخدمة للنوم أو الجلوس. اسم. צִיפּוּי يرد لتغطية جزء الفمي للآلة الموسيقية أو لتغطية المذبح. الفعل צָפָה يرد في مخطوطة الهيكل في قمران (مثال، 11QT 31:6) يتحدث عن التغطية الذهبية للقاعة العلوية).

معادن: ← אֲנָךְ [ʼᵃnāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [bᵉdîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה ¹ [ḥelʼâ ¹] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [ḥašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר ² [masgēr ²] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [maʻᵃbeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת ¹ [nᵉḥōšet ¹] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר ² [sēper ²] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [ʻōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח ² [paḥ ²] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [pᵉlādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור ³ [ṣwr ³] (يسبك [المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [ṣaʻᵃṣūʻîm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה ² [ṣp ²] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [ṣrp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט ² [šḥṭ ²] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

M. Haran, "The Priestly Image of the Tabernacle," *HUCA* 36, 1965, 191-226; J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 140; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-34*, NICOT, 1986; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT X/2, 1978, 2:765.

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

7597 צָפָה

צָפָה [sapâ ³]، تدفق، صديد (؟) (#٧٥٩٧).

ع. ق ترد نادرًا فقط في حز٣٢:٦ وتشير إلى "فيضان دم" حسب NIV, NEB. المعنى يظهر لكي يرمز إلى بعض شكل من التدفق، لكن ربما بالأكثر التقيح من الدم، كمثال، قيح الجرح، الذي يحتوي قطع من الأنسجة المتقرحة وغالبًا لها رائحة كريهة.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʼᵃbaʻbuʻōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [zrr ¹] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [ḥeres ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [mʼr] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [māzôr ¹] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʻōpel ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʻāš ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʻ] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [śᵉʼēt ²] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׁתר [štr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חָלָה ¹ [ḥālâ¹] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

٧٥٩٩ צִפּוּי [sippûy]، طلي، ← #٧٥٩٦

7600 צָפוֹן

צָפוֹן [sapôn ¹]، شمال (#٧٦٠٠)؛ **צְפוֹנִי** [sᵉpônî ¹]، شمالي (#٧٦٠٣).

ش. أ. ق إغفال معنى الجذر (Grave, 227-28)، يعطي انطباع أن الكلمة تشير بشكل رئيسي إلى الجبل "جبل

صفون"؛ أي جبل كاسيوس في العالم اليوناني، حازّي في أكد. والمعاهدات الحثّية (Clifford, 58)، أو جبل الأقرع كما يدعى بالعصر الحديث. هذا الجبل ارتفاعه ١٧٧٠ متر في سوريا يشكّل الحدود الشمالية لفلسطين- سوريا (*TWAT* 6:1095; *TWOT* 2:774).

يرد الاستخدام المتكرر للكلمة في أوغا.، حيث تشير عادة إلى جبل صفون مكان سكنى الإله بعل (انظر Clifford, 58-97; *TWAT* 6:1096-98; WUS, 269). على سفح هذا الجبل كان الآلهة يجتمعون معًا (*TWAT* 6:1096).

ع. ق ١. المعنى الأساسي للكلمة في ع. ق هو "شمال" بالمعنى الجغرافي، لكن أيضًا تستخدم كاسم لمكان جغرافي "صفون". الكلمة الأخرى بمعنى "شمال" هي (حرفيًا، "يسار" أو "على الجانب الأيسر") لكن ترد فقط في بعض المقاطع (تك١٤:١٥؛ يش١٩:٢٧؛ أي٢٣:٩؛ حز١٦:٤٧) (*HAHAT*, 787).

٢. يستخدم المعنى الجغرافي في عدة نصوص مختلفة.

(أ) ترد الكلمة "شمال" بارتباط مع الأرض التي وعد بها الله إبراهيم ونسله. في تك١٣:١٤ أخبر إبراهيم بأن ينظر إلى "الشمال والجنوب"، الشرق والغرب" والأرض التي يراها سوف تُعطى له ولنسله للأبد (انظر تك٢١:٨-١٩؛ تك٢٨:١٤؛ تث٣:٢٧). بالرغم من أن إسرائيل قد أبعد عن الأرض بسبب عدم طاعة العهد ونتيجة "لعنات العهد" (تك٢٨:١٥-٦٨)، إلا أن الرب سوف يجمع المفديين "من شرق وغرب، من شمال وجنوب" (مز١٠٧:٣؛ انظر أيضًا إش٤٣:٦).

(ب) تستخدم الكلمة في ارتباط مع التوجيه الخاص بالمسكن، بإشارة إلى الناحية أو الاتجاه الشمالي (مثلاً، خر٢٦:٢٠، ٣٥؛ ٢٧:١١؛ ٣٦:٢٥؛ ٣٨:١١؛ ٤٠:٢٢؛ لا١:١١). لأجل مناقشة حول الموقع المحدد لـ "جانب الشمال" والذي كان يجب تقديم الذبائح هناك، انظر R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT, 1985, 71-72; Mish. Zebahim 5:1-4; b. Zebahim 48a.b.

(ج) تستخدم الكلمة لوصف عدو، يأتي من الشمال. ليس بالضروري وجود ارتباط "أسطوري" في هذا الاستخدام (انظر Childs, 187-98)، بالنسبة للظروف الجغرافية المعتادة في فلسطين فإنه من الطبيعي أن الأعداء سوف يأتون إلى الأرض من الشمال (الأشوريون، البابليون)، أو من الجنوب (المصريون) (انظر *TWAT* 6:1100-11). لهذا السبب لا يوجد ولا تحديد واحد بعبارة "عدو من الشمال" (انظر *THAT* 2:579 لوصف شائع لـ "عدو من الشمال"). في إش١٤:٣١ الجيش الأشوري أتى من الشمال لتدمير المنطقة الساحلية لفلسطين، في مقدمة إر١:١٣-١٥ تهديد العدو من الشمال تحديداً بابل (انظر حز٢٦:٧)، كذلك اعتقادات الآخرين (W. McKane, *Jeremiah*, ICC, 1986, 1:18-21; S. Herrmann, *Jeremia*, BKAT, 1986, 1:76; D. R. Jones, *Jeremiah*, NCB, 1992, 74-76). العبارة المماثلة "دمار من الشمال" في إر٤:٦؛ ٦:١، ٢٢؛ ١٠:٢٢؛ ١٣:٢٠؛ ١٥:١٢؛ ٤٦:٢٠، ٢٤ هي موضوع بحث كثير من الدراسات (انظر W. L. Holladay, *Jeremiah*, Hermeneia, 1986, 1:42-43; Harrison, *IOT*, 803-4; W. Thiel, 1989, 231-45). يعمم B. Duhm نظرة Hermann بأن العدو من الشمال كان السكيسيين الذين بحسب فهمه لهيرودوتس (*Hist.* 1:103-6) احتلوا فلسطين حوالي ٦٢٥ ق. م. بالرغم من أن هذه النظرة ما تزال مقبولة عند البعض، لكن العديد يرفض الفكرة، مفسرين أن الدليل من هيرودوتس لم يكن مفهوماً تمامًا (انظر R. P. Vaggione, 1973, 523-30). بالإضافة إلى أنه يبدو أن الشاهد يناسب البابليين أكثر (انظر C. L. Feinberg, "Jeremiah," *EBC*, 1986, 6:361-62; *HAIJ*, 382-83; A. R. Millard, "Scythians," *ISBE* 4:364-66). في حز٣٢:٣٠ "أمراء من الشمال" ربما تشير إلى السوريين على طول الساحل الشمالي لفينيقية (J. B. Taylor, *Ezekiel*, TOTC, 1969, 212) أو الملوك التابعين لبابل (انظر S. Fisch, *Ezekiel*, Soncino Books of the Bible, 1972, 220).

في حز٣٨:٦ و٣٩:٢ نبوة بخصوص الأمم التي سوف تهجم على إسرائيل. جومر وبيت توجرمة سيأتون من الشمال على طول جوج وفارس وكوش وفوط للهجوم على إسرائيل (لدراسة هذا المقطع، W. Zimmerli, *Ezechiel*, BKAT, 1969, 2:921-75; Fisch, *Ezekiel*, 1972, 253). تحديد هذا "العدو" أمر صعب، بسبب أن النص له بعد إسخاتولوجي. البعض اعتبر هؤلاء الناس سوف يحتلون المنطقة جغرافياً في "الأيام الأخيرة" (انظر C. H. Dyer, *The Bible Knowledge Commentary*, 1985, 1299-1300). آخرون رأى في تطور أسلوب حز٣٦-٣٩ تأكيد الله مع عدم وجود مقاومة، مصور من عدو من الشمال، الله سوف يسترد شعبه ويحميهم ويقيم مملكته (W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 334-35).

عدو آخر ممكن أن يظهر هنا هو الموصوف بكلمة צְפוֹנִי، شمالي، في يؤ٢:٢٠ (*HALAT* 980; *BL*, 501; *THAT* 2:581; *TWAT* 6:1102; Waltke, *IBHS*, 92). الكلمة لها "نهاية أممية" تشير إلى أن الشخص بالمنظر ينتمي إلى الشمال؛ هذا هو "شمالي". تحديد هذه المجموعة غير دقيق. العديد يرى الكلمة كإشارة إلى "جراد" الموصوف في يؤ١ (انظر رؤ٩:١-٢١)؛ آخرون رأوا إشارة إلى وصف جيش حقيقي، إما خصم غير معروف، أو نفس العدو من الشمال الموصوف في إرميا وحزقيال

H. W. Wolff, *Joel Amos*, BKAT, 1969, (انظر 2:73-74; W. Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, KAT, 1971, 2:64-5). آخرون رأى هذه الكلمة "عدو أسطوري" مرتبطة بالديانة الأسطورية عند الكنعانيين (.A S. Kapelrud, *Joel Studies*: UU], 1948, 106-8).

في دا١١:٦، ٧، ٨، ١١، ١٣، ١٥، ٤٠ الكلمات "ملك الشمال" مستخدمة لوصف ملوك سيليوسايد ومعاناتهم مع حكام بتوليمائك "ملك الجنوب" (١١:١-٣٥). بعض الخطط تشير إلى "ملك الشمال" بارتباط مع "ملك الجنوب" الذي يقاوم "ضد المسيح" في "وقت النهاية" (دا١١:٤٠) (انظر G. L. Archer, "Daniel," *EBC*, 1985, 7:129-49; *TWAT* 6:1101-2; T. Fischer, *Seleukiden und Makkab*er, 1980; E. R. Bevan, *The House of Seleucus*, 1985; Bevan, *The House of Ptolemy*, 1985; L. Wood, A *Commentary on Daniel*, 1978, 283-314). آخرون يفهمون هذا النص مطبق على كل تاريخ الاعتداء على مملكة الله، متضمنة اليونان، Seleucids، الرومان، إلخ (VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 346-7; E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1957, 234-53) والإله بعل، انظر *TWAT* 6:1101).

(د) تستخدم الكلمة في وصف "ريح الشمال" (مثل، أم٢٥:٢٣؛ نش٤:١٦). بحسب سير٤٣:٢٠ الرب "يذرّي الثلج بعاصفة الشمال". "الإعصار" أو "عاصفة كهربائية" (R. H. Alexander, *EBC* 1986, 6:757) التي رآها حزقيال آتية من الشمال لا تحتاج أن تُعتبر زخرفة "أسطورية" من الأصل الكنعاني (انظر *TWAT* 6:1099)، لكنها جزء من الرؤيا التي رآها النبي. في العالم القديم كان معروفاً أن الريح الشمالية تنظف السماء وتسبب رؤية جيدة؛ بالتالي، "هناك موضوع ثابت للصلوات المرفوعة من التجار وأصحاب السفن في أوغاريت، حيث كانوا ينتظرون ظهورها وسفنهم محمّلة بالبضائع كي يتجهوا نحو الجنوب ومصر" (C. Grave, *UF* 12, 1980, 227-28).

٣. أيضًا تستخدم الكلمة اسم لأماكن جغرافية تدعى "صفون".

(أ) في خر١٤:٢، ٩ وفي عد٣٣:٧ مكان يدعى "بعل صفون". كان منطقة حيث خيّم إسرائيل عندما لاحقتهم جيوش فرعون. المكان بالضبط غير محدد، لكن يبدو أنه واحد من اثنين: تل دفنة (قديماً "تحفنيس"؛ انظر إر٢:١٦؛ ٤٣:٧-٩؛ ٤٤:١؛ ٤٦:١٤؛ حز٣٠:١٨؛ *ANET*, 249-50; *TWAT* 6:1097-98; J. P. Hyatt, *Exodus*, NCBC, 1980, 151, 156-61)، أو رأس كسرون (انظر أيضًا *HALAT* 138; Ges[18], 163; Y. Aharoni, 1962, 179; "Baal-Zephon," *ISBE* 1:381; U. Cassuto, A *Commentary on the Book of Exodus*, 1967, 159-60). بإهمال التحديد بالضبط، يبدو واضحاً أن بعل صفون الكنعاني يُعبد في مصر أيضًا (*TWAT* 6:1097-98; *ANET* 249-50).

(ب) في يش١٣:٢٧ وقض١٢:١ تشير الكلمة إلى مكان مدعو "صفون" قرب سكوت في إقليم جاد (انظر Z. Kallai, 1986, 262-71).

(ج) تستخدم الكلمة في مز٤٨:٢، حيث جبل صهيون مقارن مع "مرتفعات صفون" ربما هذه إشارة إلى الجبل الأسطوري في أوغاريت ويبيّن أن "المرنم يثبت بشدة أن مطامح الشعب بمكان في الأرض حيث حضور الله يكون فيها بالكامل في جبل صهيون، جبل صفون الحقيقي" (P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983, 353; see also *TWAT* 6:1099; Clifford, 1972, 141-49; J. J. M. Roberts, "The Davidic Origin of the Zion Tradition," *JBL* 92, 1973, 334). في إش١٤:١٣ ("أعالي مرتفعات الجبل المقدس [أدب. شمال"]) ربما تشير إلى جبل صفون الأسطوري (انظر *TWAT* 6:1099).

إتجاهات: ← דָּרוֹם [*dārôm*] (جنوب، #١٩٩٩)؛ ← יָם [*yām*] (غرب، بحر، #٣٥٤٢)؛ ← יָמִין [*yāmîn* [1]] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥)؛ ← מִזְרָח [*mizrāḥ*] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧)؛ ← מַעֲרָב [*maʿărāb* [2]] (غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶגֶב [*negeb*] (جنوب، صحراء النقب، #٥٥٨٢)؛ ← צָפוֹן [*ṣāpôn* [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← קָדִים [*qādîm*] (الجانب الشرقي، ريح شرقية، #٧٧٠٨)؛ ← שְׂמָאלִי [*śᵉmāʾlî*] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، سيء الحظ، نحو الشمال، #٨٠٢٥)؛ ← תֵּימָן [*têmān* [1]] (جنوب، #٩٤٠٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:550-51; *THAT* 2:575-82; *TWAT* 6:1094-1102; B. S. Childs, "The Enemy from the North and the Chaos Tradition," *JBL* 78, 1959, 187-98; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, 1972; M. Dietrich & O. Loretz, "Ugaritisch *srrt spn, srry* hebrüisch *yrkty spwn*," *UF* 22, 1990; O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios, und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, 1932; C. Grave, "The Etymolgy of Northwest Semitic *sapanu*," *UF* 12, 1980, 227-28; W. L. Holladay, *Jeremiah*, 1:42-43; D. R. Jones, *Jeremiah NCBC*, 1992, 74-76; A. S. Kapelrud, *Joel Studies*: UU], 1948, 93-108; W. Thiel, "'Vom Norden her wird das Unheil erffnet'. Zu Jeremia 1,11-16," *FS Kaiser*, 1989, 231-45; R. P. Vaggione, "Over All Asia? The Extent of the Scythian Domination in Herodotus," *JBL* 92, 1973, 523-30.

كليون إل. روجرز، الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

٧٦٠٣ (צְפוֹנִי [*s^e^pônî* [1]]، شمالي)، ← #٧٦٠٠

7606	צִפּוֹר

צִפּוֹר [*sippôr* [1]]، طيور (#٧٦٠٦).

ش. أ. ق مشابهات لفظية سامية: أوغا. *sr'*؛ أكد.. *issuru, sibaru*، الآرامية. צִפַּר، السريانية. *'seppera*، العربية. *'usfur*.

ع. ق ترد هذه الكلمة في ع.ق ٤٠مرة. مفهوماً צִפּוֹר متضمنة في עוֹף (#٦٤١٦) أماكن ورود צִפּוֹר في ع. ق ممكن تقسيمها إلى فئتين: كلمات طقسية دينية وتشبيهات شعرية.

١. كلمات دينية. في العبارات الدينية يظهر الطير في العهد الذي صنعه الله مع إبراهيم (تك١٥:١٠). هنا الطيور تشير إلى اليمام والحمام (גּוֹזָל) في ع٩، عادة تؤخذ كتصوير لإسرائيل، مقابل "الجوارح" في ع١١، كتصوير للأمم الغريبة. كلمة צִפּוֹר لم تكن في تشبيه الحيوانات التي كانت تقدم ذبائح معهم. عادة يشير المفسرون إلى طقس لا١٧:١ ويقتبسون المشهد أنه بسبب صغر حجمها.

في طقوس الذبائح في الأدب الكهنوتي اليمام (תּוֹר، #٩٣٦٧) والحمام (יוֹנָה، #٣٤٣٣) هي الطيور المقدمة للذبيحة. لا١٦:١ يصف أنه على الكاهن أن يزيل الأحشاء (מֻרְאָה، #٥٢٦٣) بريشها (נֹצָה، #٥٩٠١؛ NIV محتوياتها؛ قا. Milgrom, *Leviticus*, 169-71). ترد طيور (צִפּוֹר) كثيراً في لا١٤ (١٣مرة)، حيث تصف تطهير الأبرص (ع٤-٣٢) والمنزل الموبوء (ع٤٨-٥٣) وفيها جزء دلالي طقسي. كما فسّر Milgrom اختيار كلمة צִפּוֹר (وليس يمامة أو حمامة بالتحديد) يظهر تدارس بالموضوع؛ الوصف يعني طيور برّية (ع٤، NIV حية) تحمل نجاسة الأبرص إلى مكان بعيد عن التجمع البشري دون أن تعود. الطقس يفترض أن النجاسة على الطائر الأول المذبوح تنتقل إلى الآخر، علاقة تشابه الكبشين في طقس يوم الكفارة (لا١٦).

٢. تشبيهات شعرية. ثلاث أنواع من التشبيهات الشعرية لها اعتبار خاص. طيور ترفرف بدون اتجاه هو تشبيه لعنة من دون سبب (أم٢٦:٢) أو رجل شارد عن بيته (٢٧:٨). إشارة متكررة إلى الفخاخ أيضًا تأتي بمعنى وقوع العصفور في الفخ (٧:٢٣؛ جا٩:١٢؛ عا٣:٥) والهروب من الفخ (مز١٢٤:٧؛ أم٦:٥)، كليهما يشير إلى المصير المفاجئ وغير المتوقع في الحياة أو الموت. يرفع المرنم تطلّعه نحو بيت الرب بتذكره الحميمية والألفة العائلية للطائر (דְּרוֹר، #٢٠٠٠؛ السنونة NIV) المفترض وجودها في أعشاشها (مز٨٤:٣).

في سقوط جوج في اليوم الأخير (حز٣٩)، سوف تجتمع الطيور المفترسة على البهائم لتأكل اللحم وتشرب الدم في الوليمة العظيمة التي سيعدّها الله لهم (ع٤، ١٧). هنا "الذبيحة" (ع١٨) مشار إليها في طريقة تهكمية غير عادية (لو لا، ممكن يكون لها صفة חֵרֶם، [Hengstenberg])، حيث الذبائح هي الأمراء والرجال الأقوياء الأموات، بينما من دعاهم الرب مفترض أنهم طيور وحيوانات غير طاهرة.

٣. طهارة/ نجاسة. بخلاف حالة الحيوانات، لا يوجد دليل واضح بخصوص الطيور النجسة (لا١١:١٣-١٩؛ تث١٤:١٢-١٨). الأساس المنطقي وراء شريعة الطهارة/ النجاسة فيما يتعلق بالطيور تظهر أكثر وضوحاً. معظم الطيور المدرجة في القائمة لا يمكن تحديدها بدقة:

אַיָּה طائر جارح أسود (#٣٧٠)؛ אֲנָפָה، مالك الحزين (#٦٤٩)؛ דָּאָה، جارح أحمر (#١٧٩٨)؛ דּוּכִיפַת، هدهد (#١٨٧١)؛ דַּיָּה، صقر (#١٩٠١)؛ יַנְשׁוּף، بومة ضخمة (#٣٥٦٨)؛ כּוֹס، بومة صغيرة (#٣٩٢٧)؛ עָזְנִיָּה، نسر أسود (#٦٤٦٥)؛ פֶּרֶס، نسر (#٧٢٧٢)؛ קָאַת، بومة صحراء (#٧٦٨٤)؛ רָאָה، جارح أحمر (#٨٠١٢)؛ רָחָמָה / רָחָם، عُقاب (#٨١٦٤/ ٨١٦٨)؛ שָׁלָךְ، طائر مائي ضخم (#٨٩٦٠)؛ שַׁחַף، نورس (#٨٨٣٠)؛ תַּחְמָס، بومة (#٩٣٧٩)؛ תִּנְשֶׁמֶת، بومة بيضاء (#٩٤٩٢).

الطيور التالية هي طيور مفترسة أو تأكل الجيفة: نسور (נֶשֶׁר، #٥٩٧٩)، غربان (עֹרֵב، #٦٨٠٤)، نعام (יַעֲנָה، #٣٦١٢ [في شكل בַּת־יַעֲנָה])، صقور (נֵץ، #٥٨٩١). فقط من هذه القائمة، الخفافيش (עֲטַלֵּף، #٦٤٩١) ربما تظهر مشكلة أنها آكلة للحشرات.

على أية حال، هناك تفسيرات كثيرة (Wenham, *Leviticus*, 174) تعكس التوجه المعتاد نحو مفهوم النجاسة (חַיָּה #٢٦٥١). يأخذ البعض الطيور المفترسة أو التي تأكل الجيفة تحمل معنى المرض الخطير، بينما يعتبر آخرون صورة الحيوانات المفترسة كصورة التلوث. من رؤية M. Douglas يشير إلى أنه في إسرائيل الحيوانات لازمة للحفاظ على العهد تمامًا مثلما يفعل الإنسان في السبت (خر٢٠:١٠) وفي معاملة باكورة الحيوانات (٢٢:٢٩-٣٠). لأن هذه الطيور تأكل اللحم بدمه، فإنها تعتبر نجسة، تمامًا مثل الشعب الذين يفعلون نفس الأمر يعتبرون نجسين (لا١٧).

كما في حالة الحيوانات، اعتبار النجاسة يعتمد على مدى ظهور مفهوم "النجس"؛ لا تظهر فقط في ارتباط مع الطيور لكن لابد أن تظهر بتكرار، تؤخذ كل حالات النجاسة الأخرى في الاعتبار. مثلاً النجاسة التي تظهر بدرجة

مختلفة لرائحة الموت (Wenham, 1983). بخصوص الطيور المدرجة في قائمة لا ١١:١٣-١٩ أنها نجسة، هل على الأقل لاحمة، ومن وجهة نظر سفر اللاويين، ترتبط بالموت.

يبدو ببساطة أن اعتبار أن الطيور المفترسة نجسة بسبب كونها آكلة أو حاملة للجيفة، فإنها مرتبطة بالموت.

ب. ت يرد اسم. في مخطوطات البحر الميت (مثال، 11QT 65:2). في سب. צִפּוֹר تستبدل كثيراً بكلمة πετεινόν، (עוֹף، #٦٤١٦). في أدب رب. الكلمة צִפּוֹר ترد كثيراً في نصوص الطقوس الدينية (قا؛ BTalm (Hullin 139 a,b; Bezah 8b; Berakot 56b. طاعةً للخالق (مثلاً، إش ٣١:٥)، يرى الربيين أنه الأفضل إظهار الرحمة نحو الطيور (Mish. Berakot 5:3; Megilla 4:9).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר [*'br*] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [*bêṣâ*] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [*bar-bur*] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [*hᵃsîdâ*] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה¹ [*yônâ* ¹] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [*ya ᵃnâ*] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר /נְשַׁר [*nešer*] [*nᵉšar*] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף [*'ôp*] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט [*'ayiṭ*] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב¹ [*'ōrēb* ¹] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר¹ [*ṣippôr* ¹] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא¹ [*qōrē'* ¹] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [*śᵉlāw*] (السمان، #٨٥١٣).

نظيف، نقي ← ברר [*brr* ¹] (يتطهر، يبقى نقياً، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [*zkh*] (ينقى، ان ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חַף¹ [*ḥap*¹] (نقي، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [*ṭhr*] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧).

عدم الطهارة، نجاسة، تلوث: ← גאל [*g'l* ²] (يتنجس، دنس، بقع، #١٤٥٨)؛ ← חנף [*ḥnp* ¹] (يصبح ملحداً، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [*ṭm'* ¹] (يصبح غير طاهر طقسياً، يُنجس نفسه، نَجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [*pig-gûl*] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:775; *ABD* 6:1109-67; B. Landsberger, "The Fauna of Ancient Mesopotamia, Second Part," *MSL* 8, 1962; M. Douglas, *Purity in Danger*, 1966; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1991; G. J. Wenham, *Leviticus*, 1979; idem, "Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15:18)?" *ZAW* 95, 1983, 432-34.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٧٦٠٨ (צַפַּחַת [*sappahat*]، جرة، إناء)، ← #٣٩٩٨

٧٦١٠ (צְפִיָּה [*sippîyâ*]، موقع حراسة)، ← #٧٥٩٥

٧٦١٣ (צַפִּיחִת [*sappîhit*]، رقائق)، ← خبز

7616	צְפִיעַ

צְפִיעַ [*sapîa'*]، اسم. روث (الماشية) (#٧٦١٦).

ع. ق يرد اسم. צְפִיעַ، روث فقط في حز ٤:١٥. يسمح لحزقيال باستبدال روث البقر بدلاً من براز الإنسان بالأمر: "اخبز خبزك فوق روث البقر".

روث، براز، نفاية، بول: ← אַשְׁפֹּת [*'ašpōt*] (كومة من الرماد، كومة من النفاية، كومة روث، #٨٨٣) ← גלל [*gll* ²] (ملوث، يوسخ شخصاً ما، #١٦٧١) ← דֹּמֶן [*dōmen*] (روث، سماد، #١٩٦١) ← חֲרָאִים [*hᵃrā'îm*] (روث، #٢٩٨٩) ← יֶשַׁח [*yešaḥ*] (قذارة، إسهال، #٣٨٠٣) ← מַדְמֵנָה¹ [*madmēnâ* ¹] (وجرة روث، #٤٥٢٣) ← סוּחָה [*sûḥâ*] (فضلات، #٦٠٥٤) ← פֶּרֶשׁ¹ [*pereš* ¹] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢) ← צֵאָה [*ṣē'â*] (قذارة، براز إنسان، #٧٣٦٢) ← צְפִיעַ [*ṣāpîa'*] (روث [الماشية]، #٧٦١٦) ← שִׂיג [*sîg*] (براز، #٨٤٨٥) ← שִׁין [*šyn*] (يتبول، #٨٨٧٤).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

٧٦١٨ (צְפִיר [*sapîr*]، ذكر الماعز)، ← #٧٣٦٦

7620	צָפִית

צָפִית [*sapît*]، اسم. بساط (#٧٦٢٠)؛ احتمال < צָפָה (*sapâ* ²، يبسط، #٧٥٩٦).

ع. ق في NIV "يضعون البساط" تشير إلى عادة تجهيز مأدبة البابليين عند الأفراح (Oswalt, *Isaiah*, 393) على الطاولة (שֻׁלְחָן؛ #٧٦٢٠).

أثاث: ← הֲדֹם [*hᵃdōm*] (مسند القدمين، #٢٠٧١)؛ ← כֶּבֶשׁ [*kebeš*] (مسند القدمين، #٣٩٠٠)؛ כִּסֵּא [*kissē'*] (كرسي، عرش، #٤٠٥٨)؛ ← שֻׁלְחָן [*šulḥān*] (منضدة، #٨٩٤٧).

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

7621	צָפַן

צָפַן [*sapan*]، قَلْ. أخفى؛ نِفعَل. يُخفى؛ هِفعيل. يخفي (#٧٦٢١)؛ اسم. מַצְפּוֹן [*maspôn*]، كنز مخبّأ

(مشابه لفظي في عو٦؛ #٥٢٠٨). حوالي ٣٢مرة في ع. ق، ٢٥ نص شعري. انظر أشكال مختلفة من שְׂפַן، يستر (#٨٥٦١).

ش. أ. ق مشابهات لفظية، أكد.. *sapanu*، يخفي (CAD 16:96)؛ العربية، *safana* أخفى.

ع. ق ١. الجذر צָפַן يعني أساساً يخفي أو يستر، سواء بهدف الحماية والأمان أو لهدف شرير مثل الكمين. مثلاً جسد موسى أخفي في سلة لمنع موته بحسب أوامر فرعون (خر٢:٣)، راحاب أخفت الجاسوسين العبرانيين في أريحا لمنع العثور عليهم (يش٢:٤)، والله يخفي البار في حصن حضوره (مز٣١:٢٠). على النقيض، الأشرار يختبئون أو يربضون انتظاراً للأبرار لتدميرهم (مز٥٦:٧؛ أم١:١١، ١٨)، لكن أعمالهم غير مخفية عن الله (إر١٦:١٧).

٢. ممكن أن تعني צָפַן أيضًا يخفي كنز، يخزن، أو يدخر كما في دينونة الله للخطية التي يدخرها الله للأشرار (أي١٥:٢٠؛ ٢١:١٩؛ ٢٦ك٢٠؛ هو١٣:١٢)، حكمة ومعرفة الله كنز للمستقيمين (أم٢:٧؛ قا؛ ١٠:١٤)، أو حتى ثمر حب العروس مدخر لحبيبها (نش٧:١٣).

٣. بالمعنى اللاهوتي، تشير צָפַן إلى غموض الله (أي١٠:١٣؛ ٢٤:١) والسر في طرقه في الخليقة (١٧:٤).

٤. يأخذ الفعل צָפַן معنى تقني لتذكير بوصايا الله (أي٢٣:١٢؛ مز١١٩:١١؛ أم٢:١؛ ٧:١).

٥. مرة بصيغة قَلْ. مبني للمجهول (צָפוּנִי) مستخدمة لوصف مكان ثمين أو هيكل يهوه في أورشليم (حز٧:٢٢).

٦. في أم٢٧:١٦ צָפַן تعني يخفي في معنى ضبط الزوجة المشاكسة.

٧. أسطورة دفاع أدوم المنيع سوف يحطّم تمامًا مثل الأمم المندثرة وكنوزها (מַצְפּוֹן) المخفية سوف تُنهب في يوم قضاء يهوه (عو٦).

٨. المس. וּצְפִינְךָ (مز١٧:١٤) تُقرأ عادة וּצְפוּנְךָ (قَلْ. اسم فاعل ماضي، أشياء مكنوزة؛ Dahood, *Psalms 1-50*, AB 16, 1965, 99, and Craigie, *Psalms 1-50*, WBC 19, 1983, 161). يشير العدد عمومًا إلى بعض الانحراف أو التشويه في المخطوطات. سواء كاتب المزمور يصف بركة العهد للبار أو يدعو لعنات العهد والانتقام الإلهي على الشرير (NRSV; cf. Anderson, *Psalms 1-71*, NCB, 1972, 151-52).

اختفاء: ← חבא [*ḥb’*] (يختبئ، يختفي، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*ḥbh*] (يختبئ، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*ḥāgû*] (يأوي، يشق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*ḥpp*] (يعرض، يحمي، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*ṭmn*] (يختبئ، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*khd*] (يختفي، يختبئ، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخبئ نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (مكان الاختباء، ملجأ، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يختبئ، يحفظ سراً، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*‘lm*] (يخبئ إشياء، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*ṣpn*] (يختبئ، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يخفي، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:705-7; *NIDNTT* 2:211-20; 3:553-56; *THAT* 2:174-82, 575-81; *TWAT* 4:165-71; 5:342-44; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings," *JQR* 27, 1936-37, 33-58; J. A. Thompson, "The Root *‘-l-m* in Semitic Languages and Some Proposed New Translations in Ugaritic and Hebrew," in *A Tribute to Arthur Voobus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, R. H. Fischer, ed., 1977; R. F. Youngblood, "Qoheleth's 'Dark House' (Eccl 12:5)," *JETS* 29, 1986, 397-410.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٧٦٢٥ (צֶפַע [*sepa‘*]، حنش)، ← #٥٧٢٩

٧٦٢٦ (צִפְעֹנִי [*sip‘onî*]، حنَش)، ← #٥٧٢٩

7627 צפף

צָפַף [*sapap*]، بلبَل، يهمس، صرير (الساحر) (#٧٦٢٧).

ش. أ. ق العربية *safsafa*، زقزقة، صرير.

ع. ق القائمة الكاملة للكلمات ترد في إش٨:١٩؛ ١٠:١٤؛ ٢٩:٤؛ ٣٨:١٤. لدراسة الممارسات السحرية، انظر קָסַם، ممارسات العرافة (#٧٨٧٦).

ب. ت العبرية צִפְצֵף، صيحة، صرخة، صرير (مثل، في الصلاة، لأجل الميت الذي يريد الخروج من جهنّم) (Jastrow, 2:1298).

مالكولم جي. أي. هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٧٦٢٨ (צַפְצָפָה [*sapsapâ*]، شجرة الصفصاف)، ← #٦٧٧٠

7630 צְפַרְדֵּעַ

צְפַרְדֵּעַ [*s^epardea‘*]، ضفدع (#٧٦٣٠).

ش. أ. ق هذه الكلمة موثّقة في اللغات السامية المختلفة: أكد.. *musa’’iranu*. السريانية. *‘urd^e‘a*، العربية. *difdi‘*.

ع. ق ترد في ع. ق ١٣مرة، وكلها حصرياً في نصوص

متعلقة بالخروج (مثل، خر٨:٢؛ مز٧٨:٤٥؛ ١٠٥:٣٠). بعض المفسرين يرى في ضربة الضفادع من قبل الرب هزيمة لإله المصريين اسمه *heqt*، آلهة لها رأس ضفدع. أيضًا حيث أنه كان من المفترض أن الآلهة تساند المرأة عند الولادة، يعلّق Sarna أن الضربة كانت عقاباً على ما فعله المصريون بالقابلات العبرانيات في محاولة قتل الرضّع المولودين حديثاً. لكن مقابل هذا الشرح يعتقد Durham أنه ممكن ويعلّق أن لا يظهر ذلك لأنه يتطلب من جامع النصوص أو مجموعة قرّاء أكثر معرفة بخصوص اللاهوت المصري، حيث أن هزيمة الآلهة المصرية لا يمكن بيقين من أي مكان في ع. ق. أيضًا ضد هذا شاهد خر١٢:١٢، الذي بحسبه يظهر أن الخروج هو انتصار الله على آلهة المصريين. (كوارث: علم اللاهوت)

ب. ت تستبدل السب. كلمة βάτραχος (قا. حكمة١٩:١٠). في ع. ج الكلمة ي ترد مرة في رؤ١٦:١٣، حيث تظهر الضفادع "كشكل تظهر فيه الأرواح النجسة" (*BAGD*, 137). في أدب رب. يرد "الضفدع" في نصوص عن الخروج. معتبرة كحيوان برمائي نجس (مثل، Mish. Toh 5:1, 4).

حيوانات ← בְּהֵמָה [*b^e^hēmâ*] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [*zānāb*] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [*h^a^zîr*] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [*ḥayyâ* [1]] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [*keleb*] (كلب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר [*'akbār*] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [*s^e^pardē'a*] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [*rmś*] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [*šrṣ*] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [*tan*] (ابن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: في القسم اللاهوتي: انظر الفهرس من أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ يرقة؛ حية .... الخ

البيبلوجرافيا

EMiqr 6:762-63; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; J. I. Durham, *Exodus*, 1987; N. Sarna, *Exodus*, 1991.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٧٦٣٣ (צֶפֶת [*sepet*]، عاصمة)، ← #٧٥٩٦

٧٦٣٩ (צַר [*sar* [1]]، ضيّق، قليل، ضِيق، كرب)، ← #٧٦٧٤

٧٦٤٠ (צַר [*sar* [2]]، خصم)، ← #٧٦٧٥

7644	צֹר

צֹר [*sor* [1]]، حصاة، صوّان (#٧٦٤٤)؛ צְרוֹר [*s^e^rôr* [2]]، حصاة (#٧٦٥٦).

ش. أ. ق انظر أكد. صوّان، زجاج بركاني أسود، نصل صوّان (*CAD* 16:257-59).

ع. ق ١. تمرد إسرائيل على يهوه، مؤكد ومثبت أنه سبب الدينونة، مشابه لـ "جبهتك كالماس أصلب من الصوّان" (حز٣:٩). يشير إشعياء إلى أرجل خيول الآشوريين كالصوان، صورة على أنها لا تتعب ويظهر أن آلة الحرب الآشورية لا يمكن قهرها (إش٥:٢٨).

٢. في موضع آخر، تستخدم צֹר سكين من الصوان لإنجاز الختان (خر٤:٢٥؛ يش٥:٢-٣).

٣. اسم. צְרוֹר ربما تنوع من צֹר وترد فقط في ٢صم١٧:١٣؛ عا٩:٩ النصان يشيران إلى الدمار الذي لا يخلّف ولا حتى حصاة كدليل على وجود ساكنين. في الحالة الأولى، حوشاي ينصح أبشالوم بأن يجمع الجيش لخلع داود (٢صم١٧:١٣)؛ في الأخرى، يحذر النبي إسرائيل من شمولية الدينونة الإلهية (عا٩:٩).

صخر، حجر: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حجارة صغيرة، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōheret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela'* [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (رمي الأحجار، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* [5]] (حصي، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* [1]] (سكين مِن الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (طرق مِنْ الأحجار، #٩٤٤٤)

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

7646	צָרַב

צָרַב [*sarab*]، نِفعل. يحترق (ترد ١.، #٧٦٤٦)؛ צָרָב [*sarab*]، صفة. محروق (ترد ١.، #٧٦٤٦).

ش. أ. ق أكد. *sarapu*، يحرق؛ الفينيقية (Lidz. 42)؛ الآرامية צָרַב.

ع. ق ١. يرد الفعل فقط في حز٢٠:٢٧؛ "هذا ما يقوله الرب الملك: سوف أضرم ناراً فيك... وكل وجه (أو، كل السطح) من الجنوب إلى الشمال سوف يحترق بها" هنا النار رمز لدينونة الله على عصيان يهوذا. "يحترق" لا

تعتبر هنا كشكل ألطف للاحتراق، لكن الأكثر كنتيجة لحريق هائل.

٢. الصفة، צָרָב، محروق، مستخدمة في أم١٦:٢٧ لوصف النار المدمّرة الموجودة في شفاه اللئيم (أو "عديم الجدوى"، عبر. אִישׁ בְּלִיַּעַל؛ #١١٧٥). ظاهرياً دليل إلى الثرثرة: مثل شخص يصوّر كلامه على أنه "ينبش" أو "يذيع" (כָּרָה؛ #٤١٢٥) مشكلة.

حرارة، شياط: ← חמם [ḥmm] (يكون دافئا، ساخن، يبقى دافئا، #٢٨٠١)؛ ← חֲרִישִׁי [ḥᵃrîšî] (شياط؟، #٣٠٤٦)؛ ← חרר [ḥrr [1]] (يكون ساخنا، يشيط، يحترق، أجش، #٣٠٨١)؛ ← יצת [yṣt] (ضوء، يضرم نارا، يشعل، يحرق، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← צרב [ṣrb] (يكون شائطا، #٧٦٤٦)؛ ← שׂרף [śrp] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦)؛ ← שׁדף [šdp] (يشيط، #٨٧٢٨)؛ ← שָׁרָב [šarab] (حرارة محرقة، #٩٢٢٠).

البيبلوجرافيا

G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, 1936; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; C. H. Toy, *Proverbs*, ICC, 1899, 331.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٧٦٤٧ (צָרָב [sarab]، إحراق)، ← #٧٦٤٦

7648 צָרֶבֶת

צָרֶבֶת [sarebet]، ندبة (= إحراق؛ #٧٦٤٨)؛ < צָרַב [sarab]، يحرق (#٧٦٤٦).

ش. أ. ق أكد. *sarapu*، يحرق.

ع. ق الكلمة مستخدمة مرة واحدة في لا١٣:٢٣، ٢٨ للإشارة إلى ندبة بسبب احتراق.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʾᵃbaʿbuʿōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [zrr [1]] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [ḥeres [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yᵉraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [mʾr] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [māzôr [1]] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel [1]] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (يعاني مِن مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [śᵉʾēt [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חָלָה[1] [ḥālâ[1]] (يضعف، يتعب، يمرض، # ٢٧٠٣).

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

٧٦٥٠ (צָרָה [sarâ [1]]، بؤس، كرب، ألم، مشكلة)، ← #٧٦٧٤

٧٦٥١ (צָרָה [sarâ [2]]، زوجة منافسة)، ← #٧٦٧٥

7655 צְרוֹר

צְרוֹר [sᵉrôr [1]]، اسم. كيس؛ حقيبة؛ كيس دراهم؛ حزمة؛ كيس صغير (#٧٦٥٥).

ش. أ. ق الآرامية اليهودية، السريانية، *sᵉrara'*؛ العربية *surrat, sirar*.

ع. ق تشير الكلمة إلى كيس/ حزمة صغيرة تحوي نقود (تك٤٢:٣٥)، موضوع ضمن كيس أكبر (שַׂק) (قا؛ أم٧:٢٠). يحتوي على نقود كافية للسفر. بسبب تمرد وخطية إسرائيل أصبحت أكياس (צְרוֹר) نقودهم بالية من الثقوب (حج١:٦). تستخدم الكلمة اشتقاقياً لوصف الوعاء الذي يحوي خطايا وآثام أيوب (أي١٤:١٧) ولتصوير أولئك الذين يقيمون داخل عناية الله (١صم٢٥:٢٩) وحمايته. في نش١:١٣ كيس (צְרוֹר) المرّ يُظهر العريس. هذا المصطلح له قيمة شخصية واضحة، تماماً مثل محفظة الجيب أو حقيبة السفر في هذه الأيام.

ب. ت تستخدم سب. جذرين مختلفين، (١) ἐν, / ἀπό (٢) βαλλάντιον / δεσμός، كلاهما يعني حقيبة، كيس دراهم، كيس. ترد الكلمة في سير٦:١٥ وفي *KQT*, 188.

حقيبة، جيب: ← אַרְגַּז [ʾargaz] (عدل السرج، #٧٦١)؛ ← חָרִיט [ḥārîṭ] (كيس، #٣٠٣٨)؛ ← יַלְקוּט [yalqûṭ] (جراب الراعي، #٣٥٤١)؛ ← כִּיס [kîs] (كيس، #٣٩٦٧)؛ ← כַּר [kar [3]] (عدل السرج، #٤١٢١)؛ ← מֶשֶׁךְ [mešek [1]] (جراب، كيس، #٥٤٣٣)؛ ← מִשְׁפְּתַיִם [mišpᵉtayim] (كيسين السرج، جلد الخروف، #٥٤٧٨)؛ ← צְרוֹר [ṣᵉrôr [1]] (جراب، كيس، #٧٦٥٥).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٧٦٥٦ (צְרוֹר [*s^erôr* 2]، حصاة)، ← #٧٦٤٤

7658 צרח

צָרַח [*sarah*]، قَلْ. صرخَ، نادى بصوت حاد؛ هِفعيل. رفع صراخ الحرب (#٧٦٥٨)؛ צְרַח [*serah*]، اسم. صراخ الحرب، صرخة (#٧٦٥٩).

ع. ق ١. صف١:١٤ ترد١، الفعل بصيغة قَلْ. ويشير إلى صرخة المحارب. ترد في وصف ظهور الرب في يوم الرب.

صيغة هِفعيل ترد مرة في إش٤٢:١٣ في ارتباط شديد مع الفعل רוּעַ. هذا النص أيضًا يرد في سياق وصف ظهور المحارب الإلهي (←)، الذي يصرخ عندما يشترك في المعركة مع أعدائه.

٢. اسم. צְרַח يرد في حز٢١:٢٢. النص المس. فيه רֶצַח (#٨٣٥٨)، لكن النص والدارس للنص السبعيني لحالة من تغيير الأماكن. مرة أخرى السياق هو الحرب. يفترض البعض أيضًا وجود تصحيح في إر٤:٣١ من צָרָה إلى צְרַח، لكن هنا معنى الألم يبقى ممكنًا.

صرخة، صيحة (حرب)، صياح: ← הֵידָד [*hêdād*] (صرخة، #٢١١٦)؛ ← צוח [*swh*] (صرخة، #٧٤٢٣)؛ ← צרח [*srh*] (يصيح، ينادي بصوت حاد، يطلق صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← רוע [*rw ʿ*] (يصرخ، يطلق صيحة الحرب، #٨١٣١)؛ ← רנן [*rnn*] (يصيح، يهتف [بفرح]، يهدر، #٨٢٦٤)

تريمبير لونجمان الثالث Tremper Longman III

٧٦٥٩ (צְרַח [*serah*]، صرخة الحرب)، ← #٧٦٥٨

7661 צֳרִי / צְרִי

צֳרִי / צְרִי [*s^earî / s^erî*]، اسم. بلسم، مادة صمغية (#٧٦٦١). الطبيعة الأكيدة لهذه المادة الصمغية غير معروفة؛ ربما مادة مشابهة للصمغ من شجرة المصطكى. يفترض Zohary شجرة اللُبنى.

ع. ق ١. جغرافياً هذه المادة الصمغية موجودة في جلعاد عبر الأردن (تك٣٧:٢٥؛ ٤٣:١١؛ حز٢٧:١٧)، لكن لا يوجد شجرة حالياً تنمو في تلك المنطقة تنتج صمغ. ربما كانت في الزمن القديم.

تبدو المادة الصمغية مستخدمة بكثرة لوظائف الشفاء. هذا النوع من المادة يهدئ الجرح ويعطي رائحة لطيفة لإبطال رائحة الجسم المتعفن للمجروح. يعلن إرميا أن هذه الخصائص غير كافية لشفاء المجروحين المتروكين تحت دينونة الله، أي المصريين (إر٤٦ك١١)، البابليين (٥١:٨)، أو يهوذا نفسها (٨:٢٢). يتوقع إرميا شفاء يهوذا؛ بعد كل ذلك، سيكونون شعب الله. أياً كان، جروحهم – جرح الوثنية المميت – كانت مرعبة جدًا. لم تكن الوثنية مجرد خطية، بل كانت ارتداد، فعل فيه كسر للعهد. لم يكن المرض الروحي قابلاً للإصلاح الجسدي، حتى بأفضل الأدوية.

٢. ارتباطات أخرى، كلمات نادرة تتضمن: לֹט، اسم. مرّ أو أفيون (#٤٣٢٠)؛ تك٣٧:٢٥؛ ٤٣:١١؛ נְכֹאת، اسم. توابل (#٥٧٨٠)؛ ٣٧:٢٥؛ ٤٣:١١. كلاهما من النباتات الصمغية العطرية. בְּדֹלַח، اسم. مادة صمغية، صمغ شبيه بالمرّ (#٩٧٨)؛ تك٢:١٢؛ عد١١:٧.

صمغ، بلسم، مرّ: ← מֹר [*mōr*] (مرّ، #٥٢٥٥)؛ ← נָטָף [*nāṭāp*] (صمغ راتنجي، #٥٧٥٣)؛ ← צֳרִי [*maʾ^a māṣ*] (بلسم، صمغ، #٧٦٦١)؛ ← קְצִיעָה [*maʾ^a māṣ*] (نبات القرفة، #٧٩٠٤).

بخور: ← לְבֹנָה [*l^ebōnâ*] (لبان، صمغ أبيض، #٤٢٤٧)؛ ← קְטֹר [*maʾ^a māṣ*] (يتركه يرتفع في الدخان، #٧٧٨٧).

البيبلوجرافيا

I. and W. Jacob, "Flora," *ABD*, 2:803-17; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982; United Bible Societies, *Fauna and Flora of the Bible*, 1972.

جاري إتش . هول Gary H. Hall

7663 צְרִיחַ

צְרִיחַ [*s^erîah*]، اسم. قبو، سرداب؛ جبّ؛ حصن (#٧٦٦٣).

ش. أ. ق الأرامية اليهودية צְרִיחָא، حصن؛ النبطية. *sryh*، حفرة، غرفة؛ العربية الجنوبية القديمة. *srh*؛ الإثيوبية *serh*، عليّة البيت؛ العربية. *sarh* بناء عالي، قلعة؛ *daraha*، حفرة للميت؛ *darih*، حفرة، قبر.

ع. ق تشير الكلمة إلى حصن في بيت إيل بريث في شكيم، حيث أحرق أبيمالك ورجاله رجال شكيم الأشرار استجابة للعنة يوثام (قض٩:٤٦، ٤٩، ٥٠-٥٧؛ قا؛ ٩:٢٠، ٥٧). رجال إسرائيل اختبئوا في حفر (NIV؛ قبور، RSV) خوفاً من الفلسطينيين (١صم١٣:٦). في كلا الحالتين كلمة צְרִיחַ هي مكان يبحث عنه الأشخاص لمزيد من الأمان سواء للدفاع أو الهجوم.

قبو: ← חָנוּת [*ḥānût*] (خلية مقبية، قبة، سجن تحت الأرض، #٢٨٤٤)؛ ← נִשְׁכָּה [*niškâ*] (مستودع، خلية، حجرة، #٥٩٦٩)؛ ← צְרִיחַ [*s^erîaḥ*] (قبو، عقد، حفرة، حصن، #٧٦٦٣).

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [’armôn] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [bîrâ] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [bṣr ³] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [dāyēq] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [ḥêl] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [millô’] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [mis-geret] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [meṣād] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [māṣôr ²] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [sōḥērâ] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [sōkēk] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [ṣerîaḥ] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [śgb] (يكون عالى، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي / Eugene Carpenter
Michael A. Grisanti

7664	צֹרֶךְ

צֹרֶךְ [sorek]، اسم. احتياج (#٧٦٦٤).

ع. ق بالرغم من أن الجذر يظهر متكرر في العبرية المتأخرة (وموثق بالعربية والأرامية وأوغا.)، إلا أنه يرد فقط في صيغة اسم. في ع. ق في نص متأخر وحيد (٢أخ٢:١٦) وهو جزء من إعادة قراءة لـ ١مل٥:١-١٢. النص الأقدم، الذي يظهر عوز أو رغبة سليمان (חֵפֶץ #٢٩١١، ١مل٥:٨[٢٢]، ١٠[٢٤]؛ قا؛ ع٩[٢٣])، أعيد كتابته في ٢أخ بتشديد على "احتياج" سليمان. في تضاد مع חסר، قلة، الجذر العبر الشائع في هذا المجال في اللغة السامية، צֹרֶךְ يميل إلى التركيز على العلاج المتاح لحل مشكلة العجز (חסר تركز على المشكلة وليس على الحل)، ولتحديد الفاعل أو النوعية التي من دونها يصبح المشروع مستحيلاً (חסר ربما تسمح للعمل بالاستمرار لكن بمستوى أقل)

نقص، إحتياج، رغبة: ← חסר [ḥsr ¹] (يقلل، ينقص، يعوز، يحرم، #٢٨٩٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، عناية، #٢٩١١)؛ ← עדר [‘dr ³] (يكون مفقوداً، معوزاً، #٦٣٧٢)؛ ← צֹרֶךְ [ṣōrek] (إحتياج، #٧٦٦٤).

سام مئير Sam Meier

7665	צָרַע

צָרַע [sara‘]، قَلْ. يعاني من مرض جلدي؛ بُعَل. رَمى بمرض جلدي (#٧٦٦٥)؛ צָרַעַת [sara‘at]، اسم. مرض جلدي، برَص (#٧٦٦٩).

ع. ق مجموعة الكلمات هذه تشكل كلمات عامة لأمراض متعلقة بالجلد، معظمها غير خطير، تؤذي الإنسان في الشخصية. اسم. يشير عادة إلى "برَص" الذي يسبب أثر عميق وألم في الجلد في نفس المعنى المعتاد بأن "السرطان" مستخدمة لوصف كل من الورم الخبيث والورم السرطاني.

البرَص من الناحية الصحية المذكور في لا١٣-١٤ يتضمن كلمات خاصة بالظلمة، وتسبب صعوبات في الترجمة. ممكن تؤثر צָרַעַת على الأشخاص والأشياء المادية مثل المنازل (لا١٤:٤٤) البضائع الجلدية (١٤:٥٥) والثياب (١٣:٤٧، ٥٩). الكهنة، يتصرفون كعاملين في مجال معالجة المجتمع والصحة، يتبعون عملية تشخيص محددة بعناية لكي يفصلوا الأشياء غير الخطرة مثل حب الشباب، الصدف، والبهق، عن الشكل الخبيث من צָרַעַת المعروف في الطب الحديث داء Hansen (سريرياً، برَص). عندما يكتشف أصدقاء الشخص وجود إشارة لتهيّج متمركز عنده، منطقة منتفخة قرنفلية في الجلد، يجلبونه إلى الكاهن للتشخيص (١٣:٩). فترة العزل تمكّن الكاهن من التفكير ملياً بتشخيص العلاج المحتمل، لكن عملياً كان الأمر شكلياً، حيث البرَص السريري أصبح بمرحلة يمكن تشخيصه بشكل كافٍ. كان البرَص يشير فيما لو كانت البقعة المشتبه بها قد اخترقت الجلد والشعر مكانها أصبح أبيض اللون.

عندما يصبح التشخيص بالبرص واضحاً يعتبر طقسياً نجس ويطرد من المجتمع للحفاظ على قداسته ولتحديد انتشار الداء. في حين أن معظم الدارسين النقديين ينكرون تحديد צָרַעַת الخبيث مع البرَص السريري، من دون افتراض بديل مقنع—مقارنة علامات وأعراض المذكورة في لاويين مع تلك في مرض Hansen الحديث تبدد أي شك بهذه المسألة. الواقع هو أن أقل عدد من أي من هذين العرَضين كافٍ لتحدد انتشار البرَص، القديم أو الحديث. بينما يمتلك المفسر الكتابي غالبًا فهماً على أن البرَص نوع من الخطية البشرية، النص المس. لم يدعم هذا التفسير بل استبدل كلمة خطية بكلمات صلابة القلب، العمى، العناد، وليس الإصابة بـ צָרַעַת. يظهر عزيّا في يهوذا يعاني من داء Hansen (٢أخ٢٦:٢١) كتأديب من الله على استيلائه على وظيفة الكهنة.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [’aba‘bu‘ōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר ¹ [zrr ¹] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס ¹ [ḥeres ¹] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yeraqraq] (تغيير اللون،

#٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kᵉwîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [mʾr] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר ¹ [māzôr ¹] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣrʿ] (يعاني مِن مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת ² [śᵉʾēt ²] (انتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šᵉḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

من أجل مفردات ذات صلة חָלָה ¹ [ḥālâ¹] (يضعف، يتعب، يمرض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-06; S. G. Browne, *Leprosy in the Bible*, 1970; E. V. Hulse, "The Nature of Biblical 'Leprosy' and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible," *PEQ* 107, 1975, 87-105; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

أر. كي. هاريسون *R. K. Harrison*

7667	צִרְעָה

צִרְעָה [*ṣirʿâ*]، اسم. دبّور؛ دمار؛ خوف، رعب، انحطاط، إحباط؛ ذعر، رعب (#٧٦٦٧).

ش. أ. ق البعض افترض وجود علاقة مع العربية *daraʿa*، كئيب (انظر *HALAT* 989).

ع. ق الكلمة ترد فقط ٣مرات في ع. ق. الثلاثة تشير إلى إخراج الله للشعب في كنعان أمام إسرائيل. ربما أخذت الشواهد حرفيًا، عش دبور، عش زنبور؛ دبور، زنبور (كذلك سب. σφήκια، عش زنبور؛ قا؛ σφήκν، زنبور)، أو مجازيا. لسعة يهوه ربما تكون خوفه ورهبته عليهم عندما يسمعون ما فعل في مصر. التقرير جعلهم يشعرون نفسيا بالعجز مثلما تفعل لسعة الدبور (يش٢:١٠-١١). خر٢٣:٢٧ (אֵימָה، رعب) ربما تدعم هذه الفكرة مع الاعتبار الموازي في ع٢٨. لكن ع٢٨ قد يكون أكثر (تركيبيا) تطوراً من ع٢٧، مضيف معنى الرهبة، الرعب. ربما يكون الدبور مرسل من الرب، الذي يقود إسرائيل (خر٢٣:٢٠).

ب. ت تترجم سب. צִרְעָה كل مرة مع σφήκια. في أدب رب. الكلمة تؤخذ حرفيًا. هناك افتراضان عن الدبور، هجوم أو وباء، واحد في أيام موسى، واحد في أيام يشوع (*Sot.* 36[a]). اعتبر الدبور خطيراً على الحياة ويمكن أن يُقتل في السبت (قا؛ Jastrow 2:1303).

حشرات: ← דְּבוֹרָה ¹ [dᵉbôrâ ¹] (نحلة، دبور، #١٨٠٥) ← כֵּן ⁵ [kēn ⁵] (ذبابة، بعوضة، قملة، #٤٠٣١) ← עטה ² [ʿṭh ²] (ازال القمل من، #٦٤٨٧) ← עַקְרָב [ʿaqrāb] (عقرب، #٦٨٣٢) ← עָרֹב [ʿārōb] (ذبابة، سرب من الذباب، حشرات طائرة، #٦٨٥٦) ← עָשׁ ¹ [ʿāš ¹] (عُثة، #٦٩٣١) ← צִרְעָה [ṣirʿâ] (زنبور، تدمير، نشية، رعب، اكتئاب، تثبيط للهمة، #٧٦٦٧) ← קמל [qml] (ذوى، اصبح عفن، متعفن، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 2:246-56, 645; J. Sawyer, "Note on the Etymology of *S[amA]RAʿAT*," *VT* 26, 1976, 241-45; *Fauna and Flora of the Bible*, 1980².

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٧٦٦٩ (צָרַעַת [*saraʿat*]، مرض جلدي)، ← #٧٦٦٩.

7671	צָרַף

צָרַף [*sarap*]، قَلْ. ذاب، انحلّ، سال، هفّ، مزج؛ نظّف، نقى، غسل، صقلَ؛ نخلَ، ذرَّ، امتحنَ، اختبر؛ نِفعل. أذيب، انصهر؛ تنقّى، غُسل، صُقل؛ بِعَل. اسم فاعل. منقّي (#٧٦٧١)؛ מַצְרֵף [*masrep*]، اسم. بوتقة (#٥٢١٤)؛ צֹרְפִי [*sorpî*]، اسم. جماعة صائغين (ترد ١.. #٧٦٧٢)؛ צָרְפַת [*sorpat*]، PN في المكان المستشهد به. Zarephath.

ش. أ. ق كل من اسم. والفعل المشتق موثق في السامية. (بمعنى يحاول، يختبر، يمتحن، يجرب)؛ المصرية. الآرامية. الفينيقية (صاهر المعادن)؛ أوغا.. (صائغ الفضة؛ بوتقة؛ حرق؛ كوي؛ تنقية؛ صقل)؛ أكد. *sarapu*، ذا لون أحمر ناري؛ *sarip dusê*، صباغ جلدي؛ بالجمع *sariptu* مصاهر المعادن)؛ السريانية (*sᵉrap*)، ينقي، يصقل)، المند. (يصهر، يذيب، ينقي، يصقل)؛ العربية الجنوبية القديمة (*srp*، فضة). موقع PNجغ.*da-ar-p*-*ta*-ل موجود في المصرية. ونفس المكان مشار إليه في الفينيقية. مثل *sarafand*، اسم. *msrp*، بوتقة، ترد في أوغا..

ع. ق ١. يرد الفعل צָרַף بإشارة إلى صانعي المعدن وعملهم. في نص واحد فقط يرد اسم. צֹרְפִי، صائغ (نح٣:٣١)، حيث مس. בֶּן־הַצֹּרְפִי منقحة

إلى בֶּן־הַצֹּרְפִים، ابن الصائغين، أي عضو في جماعة الصائغين؛ انظر BHS; Williamson, 198; (Blenkinsopp, 231). في النصوص الأخرى، صيغة قَلْ. اسم فاعل نشط، تستخدم عن الصائغ وصانع الفضة (قض١٧:٤؛ نح٣:٨، ٣٢؛ أم٢٥:٤ [هنا البعض يتبع سب. التي تقرأ اسم فاعل نِفعل נִצְרָף، ينقي، في مس. לַצֹּרֵף، عند الحدّاد؛ انظر McKane, 1970, 590-91]؛ إش٤٠:١٩؛ ٤١:٧؛ ٤٦:٦؛ إر١٠:٩، ١٤؛ ٥١:١٧).

دلالياً، كل النصوص الأخيرة مع التوقع في أعداد أمثال ونحميا، تشير إلى صناعة الأوثان. كاتب إش٤٠:١٨-٣١؛ ٤٦:١-١٣؛ إر١٠:١-١٦ يكشف استحالة المقارنة بين الأوثان صناعة الإنسان (حتى ولو كان من الذهب!) مع يهوه، الفريد، الغامض، غير المحدود، الذي لا يتعب، إله الخليقة (قا؛ Scullion, 24, 26). كل الأصنام مهما كانت مصنوعة من مواد ثمينة وجميلة، لكنها مزيفة وبلا قيمة ومضلّة (إر٥١:١٧-١٨). إنها بلا حياة تمامًا (١٠:١٤ب؛ ٥١:١٧ب)، بكماء (١٠:٥أ)، عاجزة (١٠:٥)، وعديمة الحركة (إش٤٦:٧؛ إر١٠:٥). تحتاج الانتباه بعناية عليها لحمايتها ن السقوط (إش٤١:٧؛ ٤٦:٧؛ إر١٠:٤)! صانع الكون هو وراء التصوير (Clifford, 574). موضوع يرمز إلى تكوين سماوي ليس فقط إنكار الطبيعة الفائقة لله (Clements, 68)، لكن يمكن أيضًا أن يصبح موضوع العبادة (قا؛ Ackroyd, 354; Watts, 91-92). الوثن يخدع الشعب بأن يؤمنوا بأن الألوهية متاحة فقط من خلالهم (Sawyer, 103).

الشكل المفرد من اسمفا. من قَلْ. النشط، يرد في قض١٧:٤، حيث تشير كيف أن أم الرجل المسمى ميخا كفّرت عن سرقة ابنها لكمية من فضتها بأن منحت جزء من المال الذي استردته إلى صانع الفضة كي يصنع تمثالاً من الفضة (يشير النص إلى פֶּסֶל وמַסֵּכָה، لكن من الممكن أنهما موضوع واحد، ممكن يكون المعنى تمثال ليهوه). التعليق في ع٦ ممكن يظهر التحرير المتأخر بأن صناعة الأوثان والتوابع الدينية وتنصيبها في هياكل خاصة كان ضلال بحيث كان ممكن فقط بسبب الفوضى السائدة المحيطة في ذلك الوقت (Moore, 369; May and Metzger, 317; Cundall, 185). يبدو أن المرأة فعلت ذلك بإيمان وبتجاهل أوامر التحريم باستخدام صور منحوتة أو مسبوكة في خر٢٠:٤، ٢٣؛ ٣٤:١٧؛ تث٥:٨ (قا؛ تث٢٧:١٥). بحسب قض١٨:٢٧-٣١، تمثال الفضة كان قد نقل مؤخراً إلى الهيكل في دان، ويعتقد البعض (Hoppe, 191-93) أن الهدف في ١٧:١-٦ كان للشك بهذه القدسية بإظهار أن صورته المكرّمة صنعت من الفضة المصهورة؛ هذا الجزء الأعظم من المال المسترد، بالتالي تخصيصه ليهوه، كان محتجزاً بطريقة مخادعة؛ وأن التمثال نفسه كان قد سرق الألوهية من المالك الأصلي، يشك البعض (Moore, 370) في الإدعاء بأن هذه كانت دافع خاص بالمؤلف.

٢. تشير צָרַף إلى تنقية المعدن بإزالة الشوائب (مز١٢:٦؛ أم٢٥:٤). في عملية تنقية الفضة، انظر مثلاً Robinson مز١٢:٦ يؤكد ذلك، في الأساس على النقيض من كلمات المخادعة للإنسان الكاذب (انظر، Weiser, 160; Stuhlmueller, 102-5)، وعود يهوه نقية (أي صادقة، موثوقة، لا يحوي شوائب مخفية؛ انظر Rogerson and McKay, 1977a, 57) "كالفضة المصفّاة في فرن الفخار، منقّاة سبع مرات" (سبعة رقم التمام والكمال). في فترة من العصور القديمة كانت الفضة أكثر قيمة من الذهب. في ترجمات أخرى (مثلاً، NEB; REB; Craigie, 136) تنقّح مس. לָאָרֶץ في مز١٢:٦ "إلى الأرض" (NIV الفخار)، إلى חָרוּץ "ذهب" وتترجمها "فضة مصفّاة في الفرن، ذهب منقّى سبع مرات". التأكيد بأن كلمة الله هي الحق موجود في ٢صم٢٢:٣١ (مز١٨:٣٠)؛ مز١١٩:١٤٠؛ أم٣٠:٥، كلها تستخدم اسم فاعل مجهول من قَلْ. צְרוּפָה (بدون شوائب/ صرف/ مجرَّب JB؛ سليم/ مختَبَر NIV؛ تخبر بالحق/ مختبرة RSV; NRSV؛ ثابتة في الامتحان/ ممتَحنة كثيراً [NEB; REB]). مثل الذهب والمعادن الثمينة الممتحنة بالنار، كلمة يهوه مختبرة أنها أصيلة وثمينة (McKane, 1970, 648; cf. Baldwin, 1988, 289).

معظم ورود الفعل بصيغة قَلْ. في نصوص تصف عملية امتحان أو تنقية الناس. في قض٧:٤، يعلن يهوه أنه لكي يقلل عدد المحاربين مع جدعون، بالتالي يزيد الدور المعجزي في التحرير (May and Metzger, 302; Hoppe, 148) يريد أن يختبر الشعب، أي تقليلهم، مثلما يختبر الصائغ المعدن النقي (J. Gray, 1967, 304; Hoppe, 146). في إش١:٢٥، يحذّر يهوه شعبه أنه في فرن تأديبه ودينونته المنقّية، سوف يصهر شوائبهم ويزيل كل زيغ. بالرغم من وضوح المخطوطات أو الترجمات، العديد من المفسرين ينقّح مس. כַּבֹּר، بمعنى في محلول القلي، إما إلى בַּכּוּר، في الفرن، أو إلى כַּכּוּר، كما في الفرن (G. B. Gray, 31, 35; Whitehouse, 1905, 96; Skinner, 11; Kissane, 16-17, 19). الصالح والسيئ بشكل متشابه سوف يجتازان التأديب، لكن بنهاية عملية التصفية الشوائب (أي، الملحدين) سوف يدمَّرون والذهب أو الفضة (أي، البار الأمين) سوف يُصان ويتحرر ويُسترد (G. B. Gray, 35; Kaiser, 20-21). صورة مشابهة عن يهوذا في مواجهة احتمال فرن الدينونة لكي تزيل شوائبها، في حز٢٢:١٧-٢٢، بالرغم من أن צָרַף غير مستخدمة في هذا النص.

في إش٤٨:١٠، يشير يهوه إلى السبي كفرن التجربة فيه ينقي شعبه. اعتُبر السبي مصر ثانية، العبودية المصرية كانت تشبه الفرن الحديدي (تث٤:٢٠؛ ١مل٨:٥١؛ إر١١:٤). في إش٤٨:١٠ تقرأ مس. "نقيتكم وليس بفضة". البعض (مثل، RSV; NRSV) يستبدل حرف الجر בְּ־ إلى כְּ־ ويقرأ "[لكن ليس] مثل الفضة"، بمعنى أن عملية التنقية لم تفصل مثل الفضة، بمعنى دمار إسرائيل كله. يذهب البعض الآخر أبعد من ذلك (JB; McKenzie, 94; Westermann, 195; Ackroyd, 360) ويحذف أداة النفي، يقرأ "نقيتكم ("أنقيكم" Westermann)"، ("وضعتكم في النار" JB) مثل الفضة". يعتقد North (178-79; cf. Scullion, 93) أن حرف الجر ممكن يكون בְּ־ ب-، في هذه الحالة المعنى يصبح أن يهوه قد اختبر إسرائيل، لكن ليس لفخر أو مكسب (فضة). في الغالب، حرف الجر المعتبر *beth essentiae*، كالفضة؛ في هذه الحالة المعنى هو أن عملية التصفية في الهزيمة والسبي لم تنتج فضة، بل شوائب (Muilenburg, 557; D. R. Jones, 524; cf. RV; Whitehouse, 1908, 146; Dummelow, 444). يفترض Wardle (465) أننا نقرأ "قد اختبرتكم في الفرن بلا فائدة" يمكن أن يفهم نص إش٤٨:١٠ بالقول بأن احتقار الفشل في الحصول على أي فضة (أي، أية ذرة من الصلاح الجوهري)، يستمر الله بالالتزام في استخدام شعبه لإنجاز قصده (Knight, 1984, 118-19).

في إرميا ثلاث صور مستخدمة لوصف تأديب يهوه لتحديد شخص أمين من يهوذا مبرر لتجنيب الأمم من الدمار. يلمّح النبي إلى طرق أورشليم (إر٥:١-٩)؛ هو قاطف العنب (٦:٩-١٢)؛ وهو الفاحص (٦:٢٧-٣٠). بحسب ٦:٢٩، احتقار الجهود الشديدة لتنقية المعدن، أنه يبقى محتوياً على شوائب، كأنها بلا فائدة. عملية محاولة فصل البار في المجتمع عن الشرير قد فشلت تمامًا (McKane, 1986, 157). شر الشعب متأصل بعمق حيث أنهم غير نافعين لتحقيق غرض الله ولابد من رفضهم كأدوات (قا؛ Achtemeier, 39-40). في ٩:٧ يعلن يهوه أنه سينقي شعبه. ربما هذا النص يشرح كيف، في كل من الإرهاق الكبير من خطيتهم وأيضًا بصبر شديد، يهوه نفسه سوف يشرع باختبار قاسٍ لإزالة الشوائب (الزنى، الغش، عدم الأمانة، الكذب، القساوة، كلها محددة في ٤ب-٦؛ انظر Green, 69) من شعبه (Achtemeier, 48-49). من ناحية أخرى لو أخذت الصورة كنبوءة، هذا العدد يسبق إشعال مدن إسرائيل من قِبل عدو يضربهم من الشمال (Boadt, 80). بأية طريقة، التنقية سوف تتم في بوتقة الألم والهوان (Davidson, 1986, 87).

حسب زك١٣:٩ يصور مجتمع جديد، أولئك (يحدد ثلث الشعب) الذين سيعانون من السيف سوف يوضعون في النار ويُصفّون. البقية المنقّاة ستعبد يهوه بإخلاص، سيعاد تشكيل العهد وتُسترد علاقة حقيقية وصافية بين الشعب والله. يستخدم الفعل بتوازي مع בָּחַן، يجرب، يختبر، يمتحن (#١٠٤٣)، في مز١٧ و٢٦. في ١٧:٣ الأفعال المشتقة פָּקַדְתָּ, בְּחַנְתָּ، وצְרַפְתַּנִי ربما تكون تضرع بصيغة التام مساوية للطلب المسبق وصيغة الأمر في مس. (Dahood, 1966, 94; cf. Anderson, 148; *pace*, e.g., Oesterley, 158-59; NEB; REB; TEV; Rogerson and McKay, 1977a, 71; Craigie, 159). لو هذا صحيح فإنه هنا وفي ٢٦:٢ توسل شخصي للحماية ضد الاتهام الباطل مقدَّم إلى يهوه للنظر فيه والفحص بدقة كي تثبت براءة هذا الشخص (تشبيه على التنقية والاختبار، دراسة Keel, 183-86). يركز Craigie (226-28) أنه عندما كاتب مز٢٦ يثبت كماله، يدرك أكثر أنه محتاج، بالتالي يصلي لأجل تنقية (ع١١) بالتالي يدخل إلى المحضر الإلهي ويشترك في العبادة. الكمال الذي يطلبه كاتب المزمور ليس بر ذاتي ولا أمر حرفي، لكن طاعة قلبية ليهوه وثقة كاملة في محبته الراسخة وأمانته (Mays, 127-30; cf. Weiser, 180-81, 242-44; Rogerson and McKay, 1977a, 117-19; Knight, 1982, 128-30).

اجتماع צָרַף مع בָּחַן يرد مرة أخرى في مز٦٦:١٠. هنا يقدَّم الشكر ليهوه، الذي جرَّب شعبه مثلما تُختبر الفضة (ع١٠)، من أعضاء الرعية لأنه دعمهم خلال ألمهم المشترك في بوتقة المعاناة عندما واجهوا مخاطر ومِحن عديدة. يذّكرنا هذا النص بأن الطريق للخلاص والتحرير محفوف بالمخاطر والتجارب والاضطهادات والمعاناة والذل والإحباط والفشل واليأس؛ وأكثر من ذلك فقط بنعمة الله يؤازر المؤمنون في معاناتهم ويتحرروا ويُغسلون من خطيتهم (Weiser, 468-72).

يرد الفعل أيضًا في مز١٠٥:١٩ جزء من قصيدة (١٦-٢٢) يصف كيف صمد يوسف في امتحان الله له لكي يصبح قادر على إتمام المهمة التي كان معَدّ لها. معاناة يوسف كانت أولئك الإسرائيليين في الرسم الصغير؛ لكن كما هو عند الآباء الأوائل يكسبون البركة، هكذا أيضًا سيحصل مع إسرائيل في جيل كاتب المزمور (Rogerson and McKay, 1977b, 37; Allen, 43). بعض المفسرين (Kraus, 306-7) ينقّح مس. צְרָפַתְהוּ (كلمة يهوه) امتحنتهم، إلى נִצְרָפָה (كلمة يهوه) امتُحنت (أي أكدت الحق). يفترض Dahood (1970, 50, 58) أن צרפתהו مشار إليها كاسم فاعل مجهول من قَلْ. متبوعة بأداة توسيط حالة نصب، تعطي معنى "وعد يهوه مثبت بحق من قِبله". على كل حال، هنا لا يوجد سبب مقنع للشك في مس. تترجم JB "كلمة يهوه أثبتت أنه حق"؛ TEV "كلمة الرب أثبتت أنه حق"؛ NIV "حيث كلمة الرب أثبتت أنه حق". بالتالي

"إثبات الحق/ الحقيقة" بالطبع هي ترجمة شرعية للفعل (Bratcher and Reyburn, 896) وتعطي موازي جيد هنا (Allen, 38)، لا تبدو كإعلان عن "الاختبار/ التجربة" (Delitzsch, 145; Kirkpatrick, 619; Buttenwieser, 803).

صيغة قَلْ. ونِفعل مستخدمة في دا١١:٣٥ و١٢:١٠، بالتتابع، بمعنى نقى. تشير دا١١:٣٥ إلى مصير الشهداء (ربما المكابيين، لكن هذا التحديد غير مقبول عند Collins, 1984, 101; 1993, 386)، الذين ماتوا على يد الغزاة (غالبًا بالتحديد أنطيخوس الرابع أبيفانوس) امتحن وازداد إيمان كل الشعب (Bevan, 195; Charles, 133; Driver, 190, 193; Dummelow, 543; Andrews, 532; Montgomery, 459; *pace* Collins, 1993, 386, 400). قتل العديد من القادة الأتقياء الذين أثبتوا ولاءهم في نيران الاضطهاد، هو جزء من الخطة الإلهية ويهدف لامتحان وتنقية المجتمع (Jeffery, 533-34)، إزالة عدم الإيمان وتشديد الإيمان (Montgomery, 459). بإعطاء التأكيد على أن معاناتهم ليست جوهرية وليست بلا معنى، لكن لها هدف تنقية وغسيل وتصفية شعب الله، يبدو في ١٢:١٠ تشجيع اليهود المضطهدين وحثّ الذين بينهم المجربين بمواجهة اضطهادات ظاهرة، كي يبقوا ثابتين في إيمانهم (Baldwin, 1978, 208; cf. Goldingay, 319).

اسمفا. من بِعَل. مستخدم في مل٣:٢-٣. كما يشير Smith (328) إلى أنه يوجد بعض الخلط بخصوص تحديد هوية الصورة المشار إليها في النص: هل هي الله أم شخص من الناس أم قوة خارقة؟ يبدو أن هذه الأعداد تصف عمل يهوه نفسه الذي يأتي بدينونة مشبّهة أولاً بناء التصفية (ع٢) ثم تنقية وتصفية الفضة (ع٣). عملية تنقية الشعب سوف تبدأ بتنظيف شامل للكهنة من شوائبهم في بوتقة الألم. دينونة الله تسقط أولاً على الكهنة، لأنهم بسبب مكانتهم ذات الامتياز العالي والمسؤولية، هم أكثر ذنباً (Bennett, 388).

٣. اسم. מַצְרֵף، بوتقة، ترد مرتين في أم١٧:٣؛ ٢٧:٢١ في عبارة "بوتقة للفضة والفرن للذهب". في ١٧:٣ مقارنة بين عملية تنقية المعادن الثمينة والطريق التي يختبر بها يهوه قلوب البشر لتحديد طبيعتهم ومشاعرهم الحقيقية (McKane, 1970, 511). في ٢٧:٢١، موضوع المقارنة غير مؤكّد. ربما يكون الصيت (التمجيد) الذي يستحقه الشخص ويُعتبر دليل رائع على الشخصية (McKane, 1970, 608-9; cf. Scott, 162-63). يعتقد البعض (Walls, 568) أن الإشارة هي اطراء شخص واستجابته أكثر من السمعة (رد فعل الشخص للحمد بالتحديد اختبار قاسي للشخصية). احتمال لمعنى آخر أن شخصية أحد ما تظهر أفضل الأمور التي يتمسك بها الحبيب (Martin, 175; Walls, 568).

٤. اسم. צָרְפַת، صرفة، يرد في ١مل١٧:٩-١٠ وفي عو٢٠. صرفة حديثاً هي رأس *Ras sarafand*، كانت مدينة على الساحل الفينيقي حوالي سبعة أميال جنوب صيدون (J. Gray, 1970, 380; G. H. Jones, 305; de Vries, 217).

ب. ت يرد الفعل في العبرية. צָרַף (يصهر، يذيب، يصفي، ينقي، يجرب؛ يضيّق، يقسي؛ يغيّر؛ بِعل. يصهر؛ يصف؛ يضيّق، يقسّي؛ تشكيلة، يلحم، يتحد، يرتبط؛ نِفعل. يُصهر، يجرّب؛ هِتبعيل. يُربط، يتحد، يُعد في) والآرامية צְרִיף, צְרַף (يصهر، يصفي، يجرب؛ تضاد، اسفنج (ثياب)؛ بَعِل. يصهر، يصفي، يعذب؛ يربط، يوصل؛ يمزج الأرض بالحجر؛ إثبيعل. يُربط، يرتبط). الأسماء التالية ترد: צְרַף ارتباط (مع ظرف. قوة، في تتابع مباشر)؛ צִרְפָּא وعاء تصفية، بوتقة؛ צָרְפִית، امرأة صرفة (كلمة أخرى، צָרְפִית، تنتمي لمحل الصائغ)؛ צָרְפַת صرفة (Jastrow 2:1303-4).

ذهب ← אוֹפִיר [*'ôpîr* [1]] (ذهب اوفير، #٢٣٤) ← בֶּצֶר [*beṣer* [1]] (خليط الذهب، #١٣٠٩) ← זָהָב [*zāhāb*] (الذهب، #٢٢٩٨) ← חָרוּץ [*ḥārûṣ* [1]] (الذهب، #٣٠٢١) ← כֶּתֶם [*ketem*] (الذهب، #٤١٨٨) ← סָגוּר [*sāgûr*] (الذهب النقى #٦٠٣٤) ← פַּז [*paz*] (الابريز، #٧٠٥٨) ← צרף [*ṣrp*] (يذوب، يصهر، ينقى #٧٦٧١).

ذوبان، إنحلال: ← דּוֹנַג [*dônāg*] (شمع [إستعارة للذوبان]، #١٨٨٠) ← מוג [*mwg*] (يذوب، يترنح، يتذبذب، يفقد الشجاعة؛ #٤٥٧٠) ← מוג [*mwg*] (يفقد الشجاعة، يذوب، يصبح ضعيفاً، #٥٠٢٢) ← מסה [*msh*] (يذوب، يجرع، #٤٩٩٨) ← שׁיח [*šyh*] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:30-32; E. A. Achtemeier, *Jeremiah*, 1987; P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah," in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume I: Introduction and Psalms 1-72*, NCBC, 1972; H. T. Andrews, "Daniel," in *Peake*, 1920, 522-33; J. G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1978; idem, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, 1988; T. M. Bennett, "Malachi," in *BBC*, 1972, 7:366-94; A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel*, 1892; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, 1988; L. Boadt, *Jeremiah 1-25*, OTM, 1982; R. G. Bratcher and W. D. Reyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 1991; M. Buttenwieser, *The Psalms*

Chronologically Treated With a New Translation, 1969; R. H. Charles, *The Book of Daniel*, CB, 1913; R. E. Clements, *Jeremiah*, Interpretation, 1988; R. J. Clifford, "Isaiah 40-66," in *HBC*, 1988, 571-96; J. J. Collins, *Daniel With an Introduction to Apocalyptic Literature*, FOTL, 1984; idem, *A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, 1993; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; A. E. Cundall, "Judges: An Introduction and Commentary," in *Judges and Ruth*, TOTC, 1973; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; R. Davidson, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, 1985; idem, *Jeremiah. Volume 1*, 1986; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III*, KD, 2d ed., 1885; S. R. Driver, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, 1922; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, 1987; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCBC, 1967; idem, *I & II Kings: A Commentary*, OTL, 2d, rev. ed., 1970; J. L. Green, "Jeremiah," in *BBC*, 1972, 6:1-202; L. Hoppe, *Joshua, Judges With an Excursus on Charismatic Leadership in Israel*, 1982; A. Jeffery, "The Book of Daniel: Introduction and Exegesis," *IB*, 1956, 6:339-549; D. R. Jones, "Isaiah—II and III," in *Peake*, 1964, 516-36; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume II: 1 Kings 17:1-2 Kings 25:30*, NCBC, 1984; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL, 1977; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, 1978; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah Translated From a Critically Revised Hebrew Text With Commentary. Vol. 1 (I-XXXIX)*, 1960; G. A. F. Knight, *The Psalms. Volume 1*, DSB, 1982; idem, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, ITC, 1984; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, 1970; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, 1908; H. G. May and B. M. Metzger, eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. L. Mays, *Psalms*, Interpretation, 1994; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, 1964; G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, 2d ed., 1918; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:381-773; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; M. O'Connor, "Judges," in *NJBC*, 1990, 132-44; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; A. Robinson, "God the Refiner of Silver," *CBQ* 11, 1949, 188-90; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 1-50*, 1977 (1977a); idem, *Psalms 101-150*, 1977 (1977b); J. F. A. Sawyer, *Isaiah. Volume 2*, DSB, 1986; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; J. Scullion, *Isaiah 40-66*, OTM, 1982; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX*, WBSC, 1909; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; C. Stuhlmueller, *Psalms 1 (Psalms 1-72)*, OTM, 1985; S. J. de Vries, *1 Kings*, WBC, 1985; A. F. Walls, "Proverbs," in *NBC*, 1972, 548-69; W. L. Wardle, "Isaiah XL-LXVI," in *Peake*, 1920, 460-73; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, OTL, 1965; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, OTL, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, CB, 1905; idem, *Isaiah XL-LXVI*, CB, 1908; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٧٦٧٢ (צָרְפִי [*sorpî*]، نقابة الصائغين)، ← #٧٦٧١

7674	צָרַר

צָרַר [*sarar* [1]]، أ- فعل متعدي من قَلْ. يربط، يحزم، يسدّ، يسكت؛ بُعل. يُحزم. ب- فعل لازم من قَلْ. يضيّق، ينقص، يقلل، يمنع، يحجز، يضع بمأزق، يبتلي؛ هِفعيل. يضيّق، يمرر بصعوبة، يسبب ضغط لـ، يحاصر (#٧٦٧٤)؛ מֵצַר [*mesar*]، اسم. مأزق، بؤس، ألم، اضطهاد (#٥٢١٠)؛ צַר [*sar* [1]]، صفة ضيّق، محكم، نادر، حرج، محكم الزاوية، بلوى، حزين، خائف، مذعور، قلق (#٧٦٣٩)؛ צָרָה [*sarâ* [1]]، اسم. لوعة، حزن، قلق، بؤس، فزع، مأزق، معاناة، فاجعة، صعوبة، رعب، اضطهاد، خوف، جزع، رعب (#٧٦٥٠)؛ צְרוֹר [*s^erôr* [1]]، حزمة (#٧٦٥٥).

ش. أ. ق يرد الفعل في السريانية *sar*؛ العربية *sarra*، ربط/ حزمَ، أوثق، ربط بسلسلة، عقَد. أكد. *sararum*،

طوّق، سدّ؛ العربية الجنوبية القديمة *sr*، أغلق، ضغط في/ على، أغاظ، أرهق. يرد اسم. في أكد. *serretu(m)*، حبل إرشاد، رَسن، لجام؛ أوغا.. *msrrt* سدادة؛ العربية الجنوبية القديمة *sr*، نمر *sarra*، الربط (تحت الجمل).

ع. ق ١. اسم. المشتق من الفعل، والأشكال الاسمية والصفة تنقل الفكرة المعاكسة عن تلك المحمولة بهذه الكلمات التي تشير إلى الاتساع والمطبقة إما حرفيًا في أبعاد جسدية، أو مجازيا على خبرات البشر في نصوص الخطر الجسدي، أو القلق النفسي أو الضغط الروحي. الأشكال المشتقة من كلمة צרר تطبق على أي نوع من التضييق، تجربة رهبة الاحتجاز. أيضًا صيغة قَل. مستخدمة للبؤس الناتج عن فشل عسكري (مثلاً، قض٢:١٥؛ ١٠:٩) وثورة قريبة (١صم٣٠:٦)؛ خيبة شخص معذب بسبب رغبة غير مرضية (٢صم١٣:٢)؛ الهاجس وعدم الوضوح المختبرة في استجابة محاولة فهم الخطر (تك٣٢:٧)؛ معاناة القلق بسبب عدم صبر وطمع الشخص الذي يجتاز تقلبات جذرية في الثروة من قمة النجاح (أي٢٠:٢٢)؛ الخوف، الخيبة، التقدم الضيّق لشخص يرفض طريق الحكمة والبر السهل ويفضّل الغباء والشر، التي تقوده فقط إلى التقييد والظلمة والموت (أم٤:١٢؛ أي١٨:٧).

بشكل خاص في المزامير هناك ضيق بسبب أعداء شخصيين. بؤس كاتب المزمور غالبًا يظهر صراخاً (לְחַיִּץ؛ #٤٣١٥) لله من أجل التحرير (مز١٨:٦؛ ٣٤:١٧؛ ١٠٢:١-٢؛ ١٠٦:٤٤). أيضًا هناك ظروف خاصة بأشخاص تسبب لهم البؤس، مثال موت صديق محبوب (٢صم١:٢٦)، معاناة الأبرار ومعاملة الله الغامضة لهم (أي٧:١١)، الآلام المفرطة (٢صم١٣:٢)، الخوف من الموت (تك٤٢:٢١)، إلخ... يظهر البؤس في هذه النصوص شائعاً كإشارة إلى دينونة الله على شعبه المتمرد (قض٢:١٥؛ إش٣٠:٥؛ إر١٠:١٨؛ هو٥:١٥). أيضًا الله هو الذي يحرر المتألم والبائس الذي لا ينكر إيمانه به (تك٣٥:٣؛ مز٣٧:٣٩؛ ٥٠:١٥؛ إش٢٥:٤). أبعد من ذلك، في أم١١:٨؛ ١٢:١٣ يظهر أن الرجل البار، الذي يتبع طرق الحكمة، محفوظ من الضيق (צָרָה).

٢. المعاناة (التي تتضمن أيضًا مجال واسع من المفاهيم مثل الأذى، الظلم، الاضطهاد، العنف، الجَور) في ع.ق تظهر بعدد من الكلمات الدلالية العبرية. ترد بشكل واسع في مستويين. الأول: هناك معاناة على المستوى العالمي، أي معاناة أمّة ضعيفة بسبب أمّة قوية. هذا الشكل من المعاناة يؤدي إلى موضوع تاريخ الخلاص في ع.ق عندما تستخدم من قِبل الله لتأديب تمرد إسرائيل وجعلهم شعب مطيع. الثاني: معاناة ضمن المجتمع، أي العدالة الاجتماعية التي تفرضها مجموعة من الخليقة، لكن أيضًا تتضمن أعمال فردية موجهة على شخص يتبع البشر. الكلمات العبرية عن المعاناة تصف كل من أشكال المعاناة الخارجية (الجسدية) والداخلية (النفسية). على أن ع.ق لم يضع أساساً في الحسبان "المعاناة الروحية". الضحية تعاني الاستخدام، التعذيب الجسدي، الموت. لكن هؤلاء الناس ربما أيضًا هم غاية تحرير الله: الاستخدام المتنوع للكلمات العبرية يُظهر بأن الفكر اللاهوتي عن المعاناة والاضطهاد هو في صميم ع.ق وليس بشري أو أفقي. بالرغم من أن كلمات المعاناة تعكس أيضًا المشكلة اللاهوتية عن الله الذي يترك الشخص البار يعاني، هو الذي يُختبر شخصياً كإله غير محدود يسمع صلوات وصراخ من يعاني، ويحررهم من ضيقهم، أو يلتزم بتحريرهم في وقت لاحق.

٣. صيغة هِفعيل مستخدمة عن شخص يضغط شخصاً آخر بقسوة، إما باضطهاد أو بحصار (تث٢٨:٥٢؛ ١مل٨:٣٧؛ ٢أخ٢٨:٢٠، ٢٢؛ إر١٠:١٨). أيضًا تُطبق على البؤس الشديد بسبب الضمير المغتم (٢أخ٣٣:١٢) أو بسبب دينونة الله المؤدبة (نح٩:٢٧؛ صف١:١٧).

٤. في عدة حالات، اسم. צַר يرتبط مع كلمات أخرى تشير إلى بؤس نوع معيّن أو آخر (قض٢٨:٢٣؛ مز١٠٧:٦، ١٣، ١٩، ٢٨؛ ١١٩:١٤٣؛ إش٣٠:٤). اسم. يعني الضيق، الانقباض، الظروف، كمقاوم لـ "مع" (من רָחַב، ينمو باتساع/ أضخم [#٨١٤٣])، الذي ينقل فكرة المساحة، حرية الحركة وبالتالي الصحة. في مز٤:١ يقول كاتب المزمور: "في ضيقي رحبت لي" (NEB; REB; RSV تأخذ הִרְחַבְתָּ ككمال عادي أكثر من كمال توسلي أو تمنّي [انظر NIV; Dahood, 23; Anderson, 77; Craigie, 78]). يضع كاتب المزمور ثقته في قدرة يهوه واستعداده لتحريره من مضطهديه بحسب خبراته السابقة في المرات التي تحرر بها من ضيقه. كما يعلّق C. A. and E. G. Briggs (30; cf. Davison, 56-57): "البؤس هنا هو الوجود بالإكراه في مستويات ضيقة؛ الحرمان من حق الحرية والحصر من كل جانب. التضاد يتأرجح بين الكبت والضغط، والإطلاق والحرية".

٥. اسم. צַר مستخدم أيضًا على البؤس الذي يجلبه الله استجابة لعدم أمانة، فشل، تمرد، عناد وعصيان (تث٤:٣٠؛ ١صم٢:٣٢؛ ٢أخ١٥:٤؛ مز١٠٦:٤٤). أيضًا سلوك يقود لبؤس نتيجة هجر الله (هو٥:١٥) والدينونة الإلهية (إش٣٠:٥). بشكل مفارقة، الاعتقاد على جزء من أولئك تظهر في المعاناة المقلقة بأن الله هو مسبب بؤس الإنسان لكن تسير بثبات جنباً إلى جنب مع الإيمان العميق بأن فقط نعمة الله المخلصة ومحبته الأبدية وولاءه لاستمرار العهد—هو أمر يساعد الإنسان (مز٦٠:١١؛ ١٠٨:١٢ — يمكن أن يخلّص ويغيّر القلق والشك إلى سلام وثقة (مثلاً، تث٤:٣٠-٣١؛ ٢أخ١٥:٣-٤؛ مز١٠٦:٤٠-٤٦ خصوصاً ٤٤). رحمة الله الثابتة هي حصن وملجأ للمحتاج في وقت

الضيق (مز٥٩:١٦؛ إش٢٥:٤)، الملجأ الحامي يحفظهم من المشاكل ويشملهم بالتحرير (مز٣٢:٧). المعذبون سوف يتحررون من عذابهم (مز١٨:٦ = ٢صم٢٢:٧؛ مز١٠٢:٢)، وأولئك الذين يتحررون من ظروف تهددهم سيحتفلون بالهروب الذي دبّره لهم الله بعبادة وحمد وشكر (مز٦٦:١٣-١٥؛ خصوصاً ع١٤؛ ١٠٧:٦، ١٣، ١٩، ٢٨). في جهنم اليأس، الخطر الأدبي، وحتى الموت (بالمنظور البشري، التحرير مستحيل)، الله يستطيع أن يرفع المؤمن ويلاشي بنور مجده الكآبة التي تمنعهم من عكس عمل الخليقة (إش٢٦:١٦-١٩).

٦. حتى الدلالة اللاهوتية الأقوى، ربما تلك النصوص التي تبدو أنها تشير إلى أن الله نفسه يعاني عندما يكون شعبه في صراع مع المعاناة. في إش٦٣:٩، الكلمات לֹא]בְּכָל־צָרָתָם تُقرأ. צָר [تترجم في RSV; NEB; JB; NIV "في كل ضيقهم تضايق" تفترض أن المتضايقين قد خلصهم حضور الله المحب ومشاركته الرقيقة لمعاناة شعبه (Fretheim, 146).

٧. مثل اسم. المذكر، كذلك اسم. المؤنث צָרָה يرتبط بكلمات أخرى تشير للضيق (٢مل١٩:٣؛ أم١:٢٧؛ إش٨:٢٢؛ ٣٠:٦؛ إر١٥:١١؛ ٤٩:٢٤؛ عو١٢-١٤؛ يون٢:٢؛ صف١:١٥-١٦) الكلمة تصف البلوى والضعف الناتج عنها التي يُنتظر بأمل و/ أو ثقة أن يحرر منها الله (١صم٢٦:٢٤؛ أي٥:١٩؛ مز٢٥:٢٢؛ ١٢٠:١؛ إش٣٣:٢). عاقبة الوجود في צָרָה موصوفة جيداً في أم٢٤:١٠، حيث اسم. צָרָה والصفة צַר، صغير (أدب. ضيّق، محكم) متلازمان: انخفاض مصادر الشخص الخاصة بالقوة الجسدية والقدرة الذهنية والتشجيع الأدبي سوف تظهر واضحة عندما ينحصر الشخص بإحكام بأزمة مؤلمة خطيرة (McKane, 400). الشرير المتأصل الذي يرفض التوبة يُحذر بأن الله لن يستجيب لصراخه عندما تواجهه متاعب (أي٢٧:٨-٩؛ مز٥٠؛ إش٦٥:١٣-١٦؛ نا١:٧-١٠). من ناحية أخرى معظم المؤمنين يشعرون بالثقة الكاملة في قدرة الله "الحاضر إلى الأبد لمساندتهم وقت الشدة" (مز٤٦:١[٢]؛ إر١٦:١٩)، ليفعّل الحرية في الحاضر كما فعل في الماضي (مثلاً نح٩:٢٦-٣٧؛ مز٧١؛ ٨١:٧[٨]). الله يستجيب حتى للصراخ للتحرير من الضيق الحاصل لشخص منحدر إلى "جوف الهاوية" (يون٢:٢). وعندما يتدخل الله في وقت الضيق، الشخص الذي كان في شدة سوف يختبر الحرية. إعادة صياغة "أوسع ارتباكات قلبي" (Kraus, 322) ستعطي المعنى في مز٢٥:١٧، حيث الكلمة הִרְחִיבוּ في الغالب تصحح إلى הַרְחֵיב، يحرر (انظر، BHS, 1107; RSV; NEB; REB; JB). يقتبس Luther من Kraus ويقول: "كما أن المعاناة في المكان الضيق تضغطنا وتجعلنا حزانى، كذلك معونة الله هي المكان المفتوح الواسع الذي يجعلنا أحرار وفرحين".

٨. ما الذي يسبب الـ צָרָה؟ أحيانًا تكون ناتجة عن هجر الله وكسر العهد (تث٣١:١٧، ٢١). كثيراً ما تكون اختبار تأديب، شكل من تأديب التصحيح الذي يستخدمه الله لهدف مؤكد ومقبول من الذي يعاني كاختبار تدريب روحي تعليمي (مثال، أي٥:١٧-١٩). أحيانًا، يشترك المعاني بتوجيه الاتهام لنفسه ويعترف أن ورطته الحالية هي نتيجة أكيدة على خطيته (تك٤٢:٢١).

٩. في بعض المراثي، المعاناة الناتجة عن العصيان والذنب تضعف في الخلفية كمتضرعين، يقتربون في رعب وتجديف معترضين على ما يبدو أن الله غير مهتم بخطرهم الحقيقي أو أنه غير قادر على تحريرهم (إر١٤:٨). غالبًا، المعاناة مختبرة كهجر الله العميق (مز٢٢:١١). في معظم الحالات، يكون انتصار الإيمان على اليأس. في مز٩ و١٠ (الذين يطبعان كمزمور واحد في سب، يؤلفان صياغة مركبة في كلمات الأسلوب البنائي والنمط الأدبي)، ارتبك كاتب المزمور بمشكلة دائمة: كيف يمكن للإيمان وبالله القدوس والعادل والمحب أن يساعد عندما تبدو أن العدالة ساكنة، بينما أولئك الذين يتخلون عن الإيمان والأخلاق يكونون آمنين، والأبرار فقراء ومحتاجين ليس فقط مسخّرين بقساوة ومضطهدين من قِبل الأشرار، لكن أيضًا مهجورين في ساعة ضيقهم (مز١٠:١) من الشخص الذي فرحوا بكونه "ملجأ للمنسحق وملجأ في أوقات الضيق" (مز٩:٩)؟ نوعاً ما كاتب المزمور هذا يكون قادر على قبول أن يهوه بالفعل يتجاوب مع يأس الذين يعانون، يقوّي ويدافع عنهم (مز١٠:١٧-١٨).

هناك العديد من المراثي الأخرى (مثلاً مز٣١ و٧٧) فيها *deus absconditus* تصبح *deus revelatus*، (Weiser, 532-33) لأولئك الذين في "ضيق" (٣١:٧؛ ٧٧:٢). النصوص (٣٧:٣٩) التي تثبّت أولئك المتشائمين بسبب ظلم العالم، أن يهوه بالحقيقة هو ملجأ البار الذي يعاني هي ليست محادثة فلسفية ولا عبارات عقائدية. بل كلها شهادة، مشورة رعوية، معونة للإيمان الذي يطلب مساندة البار بتثبيتهم أن السلام والثقة يمكن الحصول عليها فقط من حضور الله، الثقة فيه (٣٧:٣، ٥)، ويتبع طريقه (٣٧:٥) في رجاء (٣٧:٧، ٩، ٣٤). التأكيد المضاعف بأن حضور الله الحامي يكون مع القلب المنكسر والروح المنسحقة (٣٤:١٧-١٨؛ ٨٦:٧) وأنه ينمّي الإيمان مع المصادر الضرورية لتجاوز الضيق (تك٣٥:٣؛ مز٩١:٢، ١٥)، ربما لا يشغل معنى العرفان بين الاطمئنان والوهن (١صم١٠:١٩)، لكن ترسخ في الذهن تشجيع وأمل في حدوث ذلك في كل جيل.

١٠. استخدام مهم للاسم צָרָה في عبارة יוֹם] צָרָה [בְּ "في يوم الضيق". في مز٢٠ تحدد أنه في ذلك اليوم

(ع١)، سيكون التحرير معتمد بالكامل على حضور الله شركته (ع٧[٨]؛ قا؛ ٤٤:١-٨). تستخدم الكلمة צָרָה יוֹם عن البؤس الوشيك موجّه من الله المحارب وليس فقط على عدو معتدي (حب٣:١٦)، لكن أيضًا على إسرائيل (صف١:١٥). أيضًا يعطى التأكيد بأنه بينما الإسرائيليون سيعانون الخوف والألم في ذلك اليوم، الله سوف يحررهم فعلاً (إر٣٠:٧). في دا١٢:١، الوعد هو أنه بعد الضيقة العظيمة، ميخائيل الأمير المحامي عن إسرائيل، الذي يحارب حروبها العسكرية والقانونية سوف يحرر كل أولئك الذين دعي اسمهم وسجل في سجل القديسين (خر٣٢:٣٢ح مز٦٩:٢٨؛ إش٤:٣؛ مل٣:١٦؛ في٤:٣؛ رؤ٣:٥؛ ١٧:٨؛ ٢٠:١٢، ١٥؛ ٢١:٢٧؛ ١إن٤٧:٣؛ ٨١:١-٢؛ ١٠٣:٢؛ ١٠٨:٣). الكلمات "زمن الضيق لم يكن من البداية" (دا١٢:١) أصبح وصف كلاسيكي للأيام الأخيرة (١مك٩:٢٧؛ مت٢٤:٢١؛ مر١٣:١٩؛ قا؛ خر٩:١٨؛ رؤ١٦:١٨).

١١. يرد اسم. מֵצַר في مز١١٦:٣، حيث العبارة בֵּין הַמְּצָרִים "في وسط ضيقها" تصف كيف أن أيام السبي تشبه تُطارد الحيوانات للصيد وتُحصر في مكان ضيق لا يمكنها الهرب. في مز١١٨:٥، شكر لله على استبداله "كرب" الشخص الضيق والخانق، بالمكان الواسع والرحب للحرية. مز١١٦ يشير إلى كيف يتورط الشخص بحبال الموت ويقع في شرك الـ מְצָרֵי שְׁאוֹל (ع٣)، الألم الخانق أو شرك الهاوية، عندما يتلاشى الجنس البشري (ع١١)، يتمسك بشدة بإيمانه بالرب (ع١٠)، الذي يقوده إلى أرض الحياة (ع٩) ويفك السلاسل التي تقيّده (ع١٦). انظر أكثر #٥٢١٠.

ب. ت ١. هذه المجموعة من الكلمات مستخدمة بتكرار في أدب قمران للتعبير عن البؤس في المجتمع. كما في ع.ق هذه الكلمات أيضًا تصف الجانب النفسي من المعاناة، الذي يسببه عدو فردي (شخصي) (قا؛ المزامير في ع. ق) (1QH 5:12; 9:28; 15:16)، أو ملاك الظلام (1QS 3:23)، والعدو العسكري (1QM 10:7; 1QpHab 5:6). في نصوص يهودية بين العهدين، أشكال اسم. المشتق من الفعل، حالة النصب، والصفة، كلها موثّقة في العبر. צָרַר، قَلْ. يحيط، يحزم، يربط، يضيق، ييأس، يقلق؛ هِفعيل. يتضايق، يقلق، يتأسف، ييأس، يقمع، يضايق، يضيّق، يغلق؛ هُفعل. يصبح مخمد، متألم؛ نِفعل. يُربط، يُجمع؛ الآرامية. צְרַר، يربط، يطوّق؛ צַר وצָרָה صفة، ضيّق، واسم. بؤس، مشكلة، يأس، اضطهاد، قمع، خصم؛ צְרוֹר، اسم. عداوة؛ צְרוֹר، اسم. رباط، حزمة، حقيبة؛ מֵיצַר ,מֵצַר، اسم. ممر ضيق، ضيق (Jastrow 2:828, 1299, 1300, 1305).

٢. العديد من الكلمات العبرية عن المعاناة في المجال السامية في ع. ق تستبدل في السب. بعدد كبير من الكلمات ي. E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, 1897; Supplements by H. A. Redpath, 1900-1906). الكلمات θλίβω و θλῖψις بشكل خاص، مفضّلة أكثر حيث أنها الاستبدال المعروف لعدة كلمات عبرية عن المعاناة، خصوصاً צָרַר، يتضايق؛ לָחַץ، يضغط؛ צָרָה ألم؛ צַר ألم؛ לַחַץ، اضطهاد، لكن أيضًا יָנָה، يُعنف؛ צוּק، بؤس؛ עָשַׁק، جَور؛ רָצַץ تحطم؛ מְצוּקָה، ضغط؛ מָצוֹק، شدّة؛ עֹשֶׁק، اغتصاب؛ עָקָה، تعاسة. هذه الكلمات في بعض المعاني غير موحدة الشكل في سب. باستبدالها الشائع بكلمة θλίβω وθλῖψις، (*TDNT* 3:140-43).

ع. ج في ع. ج محنة (θλῖψις) إسرائيل والشخص البار في ع. ق أصبحت محنة الكنيسة والرسل (١كو٤:٩-١٣؛ ١تس٣:٣-٤) في الفترة الإسخاتولوجية. هذه المحنة هي معاناة المسيح مولوداً في تضامن معه (٢كو٤:١٠-١٢؛ كو١:٢٤؛ ١بط٢:٢١) وهي تمهيد ضروري للملكوت (أع١٤:٢٢). في خطة الله للخلاص تنتج صبر ورجاء (رو٥:٣-٥). في الدينونة الأخيرة، θλῖψις سوف تكون نهاية الشر (رو٢:٩) وأولئك الذين يجلبون θλῖψις على الكنيسة (٢تس١:٦؛ *NIDNTT* 2:808-9; *TDNT* 3:143-48).

ع. ج *NIDNTT* 2:805-9; 3:719-25.

يأس، إحباط، حزن، إضطراب: ← אָגֵם [*'āgēm*] (حزن، حزين، يائس، #١٠٨)؛ ← יאשׁ [*y'š*] (يأس، يكون ميئوس منه، #٣٢٨٦)؛ ← מוּג [*mwg*] (يذوب، يلف، يتذبذب، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← עגם [*'gm*] (يكون متألماً، محبطاً، حزيناً، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [*swq* [1]] (يجبر، مضغوط، يضغط على، ينهك، يحير، #٧٤٣٩)؛ ← צרר [1] [*srr* [1]] (يربط، يصمت، يكون ضيقاً، في ضيق، إحباط، #٧٦٧٤)؛ ← מוג [*mwg*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← קצר [*qsr* [2]] (يكون قصيراً، يكون/ يصبح محبطاً، يبلى، #٧٩١٨)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يصبح مهمل، يأس، يثبط العزيمة، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [*šyh*] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

معاناة، ظلم: ← דחק [*dhq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חמס [*hms* [1]] (قترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חמץ [*hms* [2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← ינה [*ynh*] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לחץ [*lhs*] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*māsôr* [1]] (حُزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מרר [*mrr* [1]] (يكون مرا، مصدوم، يحُزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*nega'*] (وبأ، حُزن، #٥٥٩٦)؛ ← נגשׂ [*ngś*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← ענה [*'nh* [2]] (يحُزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم،

يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← עוק [ʿwq ¹] (يسحق، #٦٤٢١)، ← עמר [ʿmr ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣)، ← עשק [ʿšq ¹] (يهيئ معاملة، #٦٩٤٣)، ← צוק [ṣwq ¹] (يقيد، يضغط فوق/ على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צור [ṣwr ²] (يتعامل بإستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רהב [rhb] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوعج، #٨١٠٤)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תולל [tôlāl] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תך [tōk] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:582-83; *TWOT* 2:778-79; W. F. Albright, "Palestinian Inscriptions," in *ANET*, 1969, 320-22; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Volume 1: Introduction and Psalms 1-72*, 1972; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 1, 1960; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, 1973; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, 1966; W. T. Davison, *The Psalms: I-LXXII*, n.d.; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; T. E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, 1984; T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary*, 1988; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; J. F. A. Sawyer, "Spaciousness: An Important Feature of Language about Salvation in the Old Testament," *ASTI* 6, 1967-68, 20-34; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, 1965; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974.

آي. سوارت *I. Swart* / روبن واكيلي *Robin Wakely*

7675 צָרַר

צָרַר [sarar ²]، قَلْ. عادى (#٧٦٧٥)؛ اسم. צַר [sar ²]، خصم (#٧٦٤٠)؛ צָרָה [sarâ ²]، زوجة منافسة (#٧٦٥١)؛ צָרָה [sarâ ¹]، عداوة (#٧٦٥٠).

ش. أ. ق ترد مشابهات لفظية في أوغا. *srr*، يؤذي؛ أكد. *serru*، عدو؛ العربية *darra*، آذى؛ قا؛ جيزية *ʿadr*، يُظهر عداء؛ *ʾaddrar*، عدو.

ع. ق ١. يظهر الجذر في نصوص ع.ق في أسلوب قياسي معروض تحت אֹיֵב، يعادي (#٣٦٦). معظم المعلومات المعطاة هناك تأتي من هذا الجذر. بالتالي سواء اسم. أو الفعل، فإنه مستخدم على أعداء إسرائيل (عد١٠:٩؛ ٢٥:١٧-١٨؛ قا؛ مز١٢٩:١-٢)، الذين يحررهم الله منهم (مز٤٤:٧). مفتاح التحرير كان طاعة إسرائيل وصلواتهم لله (١مل٨:٣٧-٤٠؛ ٢أخ٦:٢٨-٣١؛ نح٩:٢٦-٢٧). أيضًا الجذر مستخدم لأعداء الإنسان كأفراد (٢صم٢٤:١٣؛ أي٦:٢٣)، يُناشد الله للتحرير منهم (٢أخ٣٣:١٢؛ مز٢٧:٢، ١٢).

يُقال أيضًا أن لله أعداء (تث٣٢:٤١-٤٣) عليهم يخرج غضب برّه (نا١:٢). أعداء إسرائيل المطيع يمكن أن يكونوا أعداء الله أيضًا (مز٧٨:٤٢)، لكن إسرائيل المتمرد يمكن أن يجد أن الله أصبح عدوّه (إش١:٢٤-٢٦؛ حز٣٩:٢٣). في النهاية سوف يتعامل الله مع أعدائه في اليوم الأخير عندما يسترد غنى شعبه (إش١١:١٠-١٦؛ صف١:١٤-١٨).

٢. شكل اسمفا. צֹרֵר مستخدم بشكل مشابه، حيث أعداء الله الأشرار كأفراد (مز١٠:٥؛ ٨:٢[٣]) أو أعداء شعبه (خر٢٣:٢٢؛ مز٧٤:٤، ٢٢-٢٣). غالبًا تظهر كأعداء كاتب المزمور (مز٣١:١١-١٣[١٢-١٤])، الذين يقومون بإهانة الله نفسه (٤٢:١٠[١١]؛ ١٤٣:١١-١٢). إلا أن كاتب المزمور يرتاح بإله كل إعانة (٢٣:٥) وتحرير (٦:٧[٨]).

٣. اسم. צָרָה (قا؛ السريانية، *ʿarta*؛ العربية *darratun*) مستخدم مرة عن الزوجة المنافسة (١صم١:٦؛ قا؛ لا١٨:١٨) ويرد ٣مرات بمعنى "خصم" (مز٥٧:٧؛ ١٣٨:٧؛ ١٤٣:١١-١٢). كل المعاني الثلاثة حدسية، على أية حال، المعاني مخصصة على أساس أن المصطلح عن العدو في العضو الموازي.

خصام، عداوة، خلاف: ← אֹיֵב [ʾāyab] (يعادي، #٣٦٦)؛ ← צָרַר [ṣrr ²] (يصبح عدو، #٧٦٧٥)؛ ← שֹׂטֵם [maʿᵃ māṣ] (يكره، #٨٤٧٥)؛ ← שָׂטָן [maʿᵃ māṣ] (المشتكي، الشيطان، #٨٤٧٧)؛ ← שָׂנֵא [ʾᵃbîṭûb] (يكره، شخص من العدو، #٨٥٣٣)؛ ← שׁוֹרֵר [ʾᵃbîṭûb] (خصم، #٨٨٠٦)؛ عداوة: علم اللاهوت

البيبلوجرافيا

THAT 2:582-83

بروس بالوين *Bruce Baloian*

المجلد ٦

العهد القديم

القاموس الموسوعي
للاهوت و تفسير
عبري - عربي

المقالات المعجمية ק إلى שׁ

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير

لجنة تحرير النسخة الإنجليزية

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

ويليم أي . فانجيميرين

المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية

محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مِنَ يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

Grand Rapids، Michigan

مكتبة دار الكلمة Logos
٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
٠١٨٢٤٥٦٦٤٤
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأولى ٢٠١٣

الجمع الإخراج الفني : زهور برنابا
تصميم الغلاف : جيرمين شفيق و أمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري : محمد حسن أحمد غنيم
رقم الايداع : ٢٠٩٧٦/ ٢٠١٢
I.S.B.N. 978-977-384-287-3
الفهرسة بدار الكتب المصرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم : عبري عربي
محرر النسخة الإنجليزية : ويليم أي . فانجيميرين
مُحرر النسخة العربية : محمد حسن أحمد غنيم
القاهرة : مكتبة دار الكلمة ، ٢٠١٢ .
٨ج ٦ ؛ ٢٠سم
تدمك : ٩٨٧ ٩٧٧ ٣٨٤٢٨٧٣

١- الكتاب المُقدّس- معاجم
أ . فانجيميرين ، ويليم أي . (مُحرر)
ب . غنيم ، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة العربية)
٣ / ٢٧٢٠

المحتويات

ساهم فِي إخراج النسخة العربية

لجنة التعريب والترجمة :

الأب دميانوس المقاري	ق . بُولُس عزيز	ق . مكسيموس	د . ق . صبري
حنا يوسف	محمد حسن غنيم	ق . عاطف دَاوُدَ	لينا فاروق عزمي
ميرا خيري	نكّلس نسيم سلامة	الأب موسى مايز	وائل حداد
هاني حنا	رانيا نَبِيل جرجاوي	ماريانا كتكوت	د . فِينيس بولس
ماهر نكّلس نسيم			

مراجعة :

الأنبا بطرس فهيم	المَعاون البطريكي للأقباط الكاثوليك
الأب كميل وليم	مدير مَعهد اللاّهوت بالسكاكيني
أ . د . موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاهوت ع . ج بالكلّية الإكْليريكية بالقاهرة
أ . د . محمد الهواري	أستاذ الفكر الديني اليُهودي ومقارنة الأديان – كلّية الآداب – جامعَة عين شمس
د . هاني عبد العزيز جوهر	مدرس التاريخ اليُهودي ، وحضارات ش . أ . ق . – كلّية الآداب – جامعَة عين شمس
د . عصام عيد	مدرس علم اللغة المقارن – كلّية الآداب – جامعَة عين شمس

المراجعة اللغوية :

خالد سمير　　　محمد أبو عامود

التحرير وإعداد الفهارس :

محمد حسن أحمد غنيم

الجمعَ عَلى الكمبيوتر :

زهور برنابا　　　إيفا تاوضروس

طبع فِي جمهورية مِصْر العربية

التنفِيذ الطباعي والتجليد : مطبعة سان مارك　　　ت : ٢٤٩٥٠٦٩٠

المُختَصرات

الاختصار	المَعنى
هِتْبَعِّيل.	أحد الأوزان السبعة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى فِي العبرِيَّة "حوزر" أي (مطاوع) ويدل عَلى الفاعلية والمفعولية فِي آن واحد وعلامته زيادة حرفِي "הת" فِي أوَّله مَعَ تشديد عينه
هِتْبُولِيل.	أحد إشكال الفعل مِنْ وزن هِتْبَعِّيل.
هِشْتَفعِّيل.	وهوأحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.

الاختصار	المَعنى
هِفْعِيل.	أحد الأوزان السبعة . وهو وزن مزيد مبَني للمَعلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمّى بوزن التعدية أو السببية.
ي.	اليونانية
يهودية	الْيَهُودية
يَهُوذَا.	سبط / مَمْلَكَةً يَهُوذَا
يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس

الرموزُ

- || parallel with موازي مَعَ؛ موازي لـ
- > derived from مشتق مِنْ؛ إشتق مِنْ
- < transformed to تَحوَّلت إِلى
- * hypothetical form الشكْلُ الافتراضي
- ← cross-reference (within NIDOTTE) الإسناد الترادفِي
- # الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينبِيّرجر)
- x: إنظرْ مقالة (x) فِي المجلدِ الرابع

ع. ق والجديد

تك	تكوين	أي	أَيُّوب	حب	حَبَقُّوق	١تس	١ تسالونيكي
خر	خروج	مز	مزامير	صف	صَفَنْيَا	٢تس	٢تسالونيكي
لا	لاويين	أم	أمثال	حج	حَجَّي	١تي	١تيموثاوس
عد	عدد	جا	الجامِعَة	زك	زَكَرِيَّا	٢تي	٢تيموثاوس
تث	تثنية	نش	نَشِيدُ الأَنْشَاد	ملا	مَلاَخِي	تي	تِيطس
يش	يَشُوعُ	إش	إِشَعْيَاءَ	مت	متى	فل	فليمون
قض	قضاة	إر	إِرْمِيَا	مر	مرقس	عب	عبرانيين
را	رَاعُوث	مرا	مراثي إرمي	لو	لوقا	يع	يَعْقُوب
١صم	صَمُوئِيل الأوَّل	حز	حَزَقِيَّال	يو	يوحنا	١بط	١بطرس
٢صم	صَمُوئِيل الثاني	دا	دَانِيَال	أع	أعمال الرسل	٢بط	٢ بطرس
١ مل	ملوك الأوَّل	هو	هُوشَعُ	رو	رومية	١ يو	١يوحنا
٢ مل	ملوك الثاني	يؤ	يُوئيل	١ كو	١كورنثوس	٢يو	٢يوحنا
١أخ	أخبار أيام الأوَّل	عا	عَامُوسَ	٢ كو	٢ كورنثوس	٣ يو	٣ يوحنا
٢أخ	أخبار أيام الثاني	عو	عوبيديا	غل	غلاطية	يه	يَهُوذَا
عز	عَزْرَا	يون	يونان	أف	أفسس	رؤ	سِفْر الرؤيا
نح	نحميا	مي	مِيخَا	في	فِيلبي		
أس	أَسْتِير	نا	نَاحُوم	كو	كولوسي		

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)
طو	طوبيا	يهو	يهوديت
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سُلَيْمَان (سفر الحكمة)
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ
أخ إر	رسالة (رسالة) إرميا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتنين
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين
٢ مك	٢ مكابيين		

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص موسى	موسى [وصية موسى]
صع إش	صعودُ إشَعْيَاء	٢باس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس إر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه إش	إستشهاد إشَعْيَاء
مزسل	مزامير سُلَيْمَان	سيب	الأقوال السيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية رَأوبَيْن
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يَهُوذَا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف
وص بن	وصية بَنْيَامِين		

مخطوطات البحر الميتُ والنصِّوصُ ذات العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوَّل إلى رقم الكهفِ؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)

CD	وثص.	وثيقة صادق/ دمشق (جنيزة القاهرة)
Hev	نص. نا.	نَصُّ ناهال هيفير
8HevXII gr	نص. نبي. نا.	اللفيفة اليونانيةُ للأنبياء الصغار منْ ناهال هيفير
Mas	نص. ماسا.	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	مد. سبت.	تسابيح ذبيحةِ السِّبت أَو القدّاس الملائكي منْ ماسادا
Mird	نص. مير.	نصوصُ خربت ميَرد
Mur	نص. مر.	نصوصُ وادي المربعات
1Q34bis	مد. أسابيع.	الصلاةُ لعيدِ الأسابيع (جزءِ لفيفة الصلاةِ الطقوسيةِ = Q 1 صلاواتِ)
1QapGen	من. تك.	التكوين الصغير (التكوين الأبوكريفي)
1QDM(or 1Q22)	وص موسى	أقوالُ مُوسَى
1QH	مد.	تراتيل عيد الشكر = كم.
1QIsa[a]	نسخ. أش أ.	النسخة الأوَّلى من إشعيا
1QIsa[b]	نسخ. أش ب.	النسخة الثانية من إشعياء
1QM	نطح.	مخطوطة الحرب
1QpHab	فحب.	تفسير على حبقوق
1QpMic	فمي.	تفسير على ميخا

1QpPs	فمز	تفسير على المزامير
1QS	نج.	قانون الجماعة ، نظام الجماعة
3QInv (or 3Q15)		لفيفة (كنز) النحاس Copper (Treasure) Scroll
4QFlor	فور.	فوريلكجيوم (أخرويات مدراشية)
4QPBless	كم.	البركاتُ الأبائيةُ
4QpIsaa.b.c.d	فأش.	نسخ من تفسير على اشعياء
4QpNah	فنا.	تفسير على نحوم
4QpPs37	فمز ٣٧	تفسير على مزمور ٣٧
4QSama.b.c	نصم.	نسخ من صموئيل
4QTestim	نص. شه.	نصّ الشهادة Testimonia text
6QD (or 6Q15)		أجزاء من وثيقةِ دمشق
11QPsaDavComp	مزدا.	المزاميرُ المزوَّرة (ملحقُ نثري)
11QtgJob	تر. أي.	ترجوم على أيوب
11QTemple1a,b	دره.	لفيفة الهيكل

لمزيد من المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافيوس يوسيفوس
تا. أك.	التاريخ الإكليروسي تأليف يوسابيوس
تا. ط.	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب اليهود تأليف فلافيوس يوسفوس

المنْشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Oricnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen
AfO	*Archiv für Orientforschung*
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums

Abbreviation	Title
AGM	*Archiv fiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928
AGMN	*Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schaftcn),* vols. 21-, 1929-
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.
AJBA	*Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib	Analecta biblica
AncIsr	R. dc Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969[2]
ANESTP	*Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955[2], 1969[3]
Ang	*Angelicum*
AnOr	Analecta orientalia
ANQ	*Andover Newton Quarterly*
AnSt	*Anatolian Studies*
AO	Dcr altc Orient
AOAT	Alter Orient und Altcs Testament
AOB	*Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927[2]
AOS	American Oriental Series
AOSTS	American Oriental Society Translation Series
AOT	*Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926[2]
AOTS	*Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967
APFC	A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923
APNM	H. B. Hufftnon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978
ARAB	*Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; rcpr. 1968
ArbT	Arbeiten zur Theologie
ARE	*Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962
ARM	Archives royales de Mari
ArOr	*Archiv orientální*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
AS	D. D. Luckcnbill, *The Annals of Sennacherib*, O1P 2, Chicago, 1924
ASG	*Archiv für Schweizerische Geschichte*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ASV	American Standard Version
ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDA	*Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van dcr Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	*Forschungen und Fortschritte*
FzB	Forschung zur Bibel
GAG	W: von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 3}, Rome, 1952
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, tr. and ed. A. E. Cowley, Oxford, 1910^{2} (ET of W. Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. E. Kautzsch, Halle, 1909^{28})
GLECS	Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
GPL	Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990
GSAT	Gesammelte Studien zum Alten Testament
GTJ	*Grace Theological Journal*
Guide	Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)
GVGSS	C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961
HAD	*Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)
HAHAT	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915^{17}; ed. R. Meyer and H. Don-ner, $1987-^{18}$
HAIJ	*A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, $1967-1995^{3}$
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	*E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988
HBD	*Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermanthena
HeyJ	*Heythrop Journal*
HG	J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959
HKAT	Handkommcntar zum Alten Testament
HL	E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931
HNE	M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898
HO	Handbuch der Orientalistik
HR	E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983
HS	*Hebrew Studies*
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, $1922-1923^{4}$

HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HSyn	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, cd. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980
IBHS	B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962
IDBSup	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IH	J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879
IJH	*Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977
ILC	J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Helliged of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)
IndES	*Indian Ecclesiastical Studies*
Int	*Interpretation*
Intcrp	Interpretation
IOS	*Israel Oriental Studies*
IOSOT	The International Organization for the Study of the Old Testament
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969
IOTS	B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979
IPN	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980
1RT	Issues in Religion and Theology
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]
ITC	International Theological Commentary
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Sociciy of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAOSSup	Supplement to the Journal of the American Qricntal Society
JARG	Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte

JASA	*Journal of the American Scientific Affiliation*
Jastrow	M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903
JB	Jerusalem Bible
JBC	*The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Studv of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTV1	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols., Wiesbaden, 1967-1969[2]
KAJl	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARl	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament

KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958²
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL²	sec KB
KBL³	sec *HALAT*
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-
KD	K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875²)
KD	*Kerygma und Dogma*
KEHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James (Authorized) Version
KISchr	*Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964³; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)
KP	E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987
KPG	Knox Preaching Guides
KQT	K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960
KSGVI	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964³
KTU	*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
KuAT	*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903³
Lange	Lange Commentaries
LB	*Linguistica biblica*
LBC	Layman's Bible Commentaries
LB1	Library of Biblical Interpretation
Leš	*Lešonénu*
LexÄg	W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-
LexSyr	C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968²
LHA	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962²
LLA	A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971
LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSS	Leipziger semitistische Studien
LTK	*Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965

LTP	*Laval théologique et philosophique*
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MAL	C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gescllschaft
McCQ	*McCormick Quarterly* ,
MDB	*Le mandc de la Bible*
MdD	E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963
MDP	Mémoircs de la délégation en Perse
MedHab	*Medinet Habu*. Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ	*Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati	S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL	*Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC	*The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970^{3}
NBD	*The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982^{2}
NCB(C)	New Century Bible (Commentary)
NEB	New English Bible
NedTT	*Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT	*Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT	New Frontiers in Theology
NGTT	*Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDBA	*The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT	*The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT*, ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)
NIDOTTE	*The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
N1V	New International Version
NIVEC	*The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and .J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J.,

	1990
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT	*Norsk teologisk tidsskrift*
NovT	*Novum Testamentun*
NRSV	New Revised Standard Version
NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBL	Orientalia et biblica lovaniensia
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED	*The Oxford English Dictionary*
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	Orientalia lovaniensia periodica
OLZ	*Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM	*Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or	*Orientalia*
Or Ant	*Oriens antiquus*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS	*Oudtestamcntische Studiën*
OTT	G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT	B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO	W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR	*Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache	J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York, 1962[2]
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI	*J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971

POT	De Prediking van het Oude Testament
POTT	*Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW	*Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG	J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU	*Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Scliaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins (School of Theology) Journal*
PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-I9I3
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first scries, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista bíblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931[2]; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965[3]
RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de I'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990

RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*
RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925[2]
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Studia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Scries
ST	*Studia theologica*

STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica
StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2, Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale.Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrifl*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*

TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity-Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien
TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*
WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Lcipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, **ed. M. C. Tenney**, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبَرِّيَّة و الآرامية

الحروف

א = ʾ = ء	ו = w = و	ך, כ = k = ك، خ	ע = ʿ = ع	שׂ = ś = س
ב = b = ب	ז = z = ز	ל = l = ل	ף, פ = p = پ	שׁ = š = ص
ג = g = ج	ח = ḥ = ح	ם, מ = m = م	צ = ṣ = ص	ת = t = ت
ד = d = د	ט = ṭ = ط	ן, נ = n = ن	ק = q = ق	
ה = h = هـ	י = y = ي	ס = s = س	ר = r = ر	

ليس هناك أي فرقَ يُجْعَل بَيْنَ بجدكفت bgdkpt مَع أو بدون الداغش الليّن *dagesh lene*.

قارنْ: תּוֹרָה = *tôrâ* הַתּוֹרָה = *hattôrâ* תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

ָה = *â*	ֵ = *ē*	ִ = *i*
ָ = *ā*	ֵי = *ê*	ִי = *î*
ַ = *a*	ֶ = *e*	וֹ = *ô*
ֲ = *ᵃ*	ְ = *ᵉ* (إذا كَان حلقي)	ֹ = *ō*
וּ = *û*	ֱ = *ᵉ*	ָ = *o*
ֻ = *u*		ֳ = *ᵒ*

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجماتُ الصوتيةُ إستعمالاً معياريًا.

الأبجدية اليونانية

α = *a*	μ = *m*	ψ = *ps*	ηυ = *ēu*
β = *b*	ν = *n*	ω = *ō*	οι = *oi*
γ = *g*	ξ = *x*		ου = *ou*
δ = *d*	ο = *o*	γγ = *ng*	υι = *ui*
ε = *e*	π = *p*	γκ = *nk*	
ζ = *z*	ρ = *r*	γξ = *nx*	ῥ = *rh*
η = *ē*	σ,ς = *s*	γχ = *nch*	ʽ = *h*
θ = *th*	τ = *t*	αι = *ai*	
ι = *i*	υ = *u*	αυ = *au*	ᾳ = *ā*
κ = *k*	φ = *ph*	ει = *ei*	ῃ = *ē*
λ = *l*	χ = *ch*	ευ = *eu*	ῳ = *ō*

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم

المقالاتُ المعجمية ק إلى ש

ק

٧٦٨٣ (קֵא [*qe'*]، قيء)، #٧٧٩٤

٧٦٨٤ (קָאַת [*qa'at*]، بومة الصحراء)، #٧٦٠٦

٧٦٨٥ (קַב [*qab*]، كاب)، #٤٠٦

7686	**קבב**

קָבַב [*qabab*]، لعنة (#٧٦٨٦)؛ נָקַב [*naqab*
[1]، لعنة (#٥٩١٨).

ع. ق الأفعال קָבַב و נָקַב هي بالدليل بالأشكال، مع تكرارات معينة فقط للأخيرة في لا ٢٤:١٦، ارتباطا بسب اسم الرب. ثمانية من تكرارات صفة קָבַב في لعنة بلعام المزمعة لإسرائيل كما هو موصوف في عدد ٢٢-٢٤.

ع. ج *NIDNTT* ١: ٤١٣ – ١٨

لعنة ← אלה [*'lh* [1]] (يقسم، يلعن، يضع تحت القسم، #٤٥٧) ← ארר [*'rr*] (يلعن، يكون ملعونًا، #٨٢٦) ← ברך [*brk* [2]] (يبارك [تأنق لفظي لكلمة لعنة]، أ #١٣٨٥) גדף [*gdp*] (يسب، يلعن، #١٥٥٢) זעם [*z'm*] (يكون غاضبًا، لعنة، #٢٤٠٤) ← נקב [*nqb* [1]] (يثقب، يحفر، يعنف، يلعن، #٥٩١٨) ← קבב [*qbb*] (لعنة، #٧٦٨٦) ← קלל [*qll*] (يكون وضيع، يفاجئ، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← **لعنة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

S. H. Blank, "The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath,' *HUCA* 23/1, 1950-51, 73-95; H. C. Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, 1963; T. G. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, 1992.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

7687	**קֵבָה**

קֵבָה [*qebâ*]، بطن، حوصلة (#٧٦٨٧)

ع. ق المعنى الأساسي للكلمة هي "تجويف" أو "جوف" (*WTM* 4:233)، وهي تستخدم لانتفاخ المعدة للمجترات (تث ١٨:٣)، والتي كانت من نصيب الكاهن (انظر .Mish Hullin 10:1; BTalm Hullin 130a).

بطن، معدة: ← אוּל [*'ûl*] (معدة، جسد، #٢١٤)؛ ← בֶּטֶן [*beṭen*[1]]، (بطن، رحم، #١٠٦١)؛ ← חֹמֶשׁ [*ḥōmes* [2]]، (بطن، #٢٨٢٤)، ← גָּחוֹן [*gāḥôn*]، (بطن [حيوان زاحف]، #١٦٢٣)؛ ← כָּרֵשׂ [*kārēś*]، (جوف [حيوان]، #٤١٦٠)؛ ← מֵעֶה [*mē'eh*]، (جسم، أمعاء، أحشاء، معدة، #٥٠٥٥)؛ ← קֵבָה [*qēbâ*]، (بطن، كِرْش، #٧٦٨٧)؛ ← שֹׁר [*šōr*]، (سُرَّة البطن، حبل السُرَّة، #٩٢١٩).

البيبلوجرافيا

A. Murtonen, *Hebrew in its West Semitic Setting*. Part One: A *Comparative Lexicon* Section Ba: *Root System: Hebrew Material*, 1988.

كليون إل . روجرز، الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

7688	**קֻבָּה**

קֻבָּה [*qubbâ*]، اسم، خيمة مقببة، أرباعُ النِساءِ (#٧٦٨٨).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة تظهر في العديد من لغات ش.أ.ق. عرب. قُبَّة كانت الضريح النقال، نسخة أصغر كثيرًا للإسرائيليين "خيمة الاجتماع". اللاتينية *cupola* (اسمي *cupa*.) ربما يكون أيضًا مرتبط بها بشكل اشتقاقي.

ع. ق اسم. يظهر فقط في عدد ٢٥:٨، حيث يتبع فينحاس الرجل الإسرائيلي الذي اتخذ امرأة ميديانية إلى קֻבָּה وقتل اثنين منهم. النص يبدو أنه يدل على أنها كانت خيمة زواج، سكن خاص للمتزوجين حديثًا (Morgenstern, 260; Milgrom, 215). السكن يمكن أن تكون له أيضًا دلالة طقسية، كما في عرب. قبّة، حتى أن خطية الرجل الإسرائيلي لم تكن فقط التزاوج، ولكن أيضًا الزنا (حالة عادة ما تصاحب التزاوج؛ قا تث ٧: ٣-٤؛ ١مل ١١: ١-٤). من المحتمل أن تكون التورية ظاهرة في مس، لتربط קֻבָּה، حيث يدخل الزوجين، مع البطن، קֵבָה، التي منها يثقب الاثنين؛ *BHS*، إلا أنه يوجد هنا فساد نصي.

ب. ت اسم. يستخدم في الأدب الرباني لسطح خيمة مقببة، من حيث تقارن السماوات في Ta'anit 8b. وهي تعين

شكل قوس في Menahot 31b. وتستخدم أيضًا، ربما تحت تأثير عدد ٢٥:٨، لخيمة الزنا (Abodah Zerah 17b).

خيمة، ستار: ← אֹהֶל [ʾōhel] (خيمة، ساكن الخيام، #١٨٥)؛ ← יְרִיעָה [yᵉrîʿâ] (ستار، قماش الخيمة، #٣٧٤٩)؛ ← יָתֵד [yātēd] (وتد، خابور، مسمار، #٣٨٤٥)؛ ← קֻבָּה [qubbâ] (خيمة مقببة، هوادة المرأة، خباء السيدات #٧٦٨٨)؛ ← שְׂמִיכָה [śᵉmîkâ] (ستار، غطاء، #٨٥٢٦)؛ ← שַׁפְרִיר [šaprîr] (نصب خيمة؟، #٩١٨٨).

البيبلوجرافيا

IDB 2:4; R. K. Harrison, *Numbers*, 1990, 337-38; J. Milgrom, *Numbers*, 1990; J. Morgenstern, "The Ark, the Ephod, and the 'Tent of Meeting',' *HUCA* 17, 1942/3, 153-266, and 18, 1944, 1-45.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٧٦٨٩ (קִבּוּץ [qibbûs]، مجموعة)، #٧٦٩٥

٧٦٩٠ (קְבוּרָה [qᵉbûrâ]، قبر، مدفن)، #٧٦٩٩

7691	קָבַל

קָבַל [qabal]، بيعِّلْ. يستقبل، يأخذ؛ هِفْعِيل. يكون مضادًا (#٧٦٩١)

ش. أ. ق קָבַל منتشرة في اللغات السامية الأخرى لكنها تأتي أقل كثيرًا من לָקַח في اللغة العبرية الكتابية (العهد القديم)، أكد.؛ Sabean: كفعل؛ يقبل؛ Sabean؛ كواجب: من وجهة نظر (قا مخطوطة قبرص Semiticorum: IV, no. 79, 11.2.3.5.8)؛ عرب.؛ قَبَلَ، يكون في المقدمة، عكس؛ قَبِلَ، يقبل، يعترف؛ الأثيوبية خاصة III. 2: يذهب لمقابلة، يقبل.

ع. ق الفعل يتكرر ١٤ مرة، غالبًا في بيعِّلْ.، والتي لها ما يلي من أدوات: انضباط، מוּסָר (أم ٢٠: ١٩)؛ هدية (أستير ٤:٤)؛ هبة (٣٠:٨)؛ دم (شخصيا للكهنة) (٢أخ٢٢:٢٩)؛ أشياء غير طاهرة (١٦:٢٩)؛ آتين جدد (١أخ ١٢: ١٨[١٩])؛ صالح (טוֹב)، مشكلة (רָע) كما في أيٍ ٢: ١٠. "أنقبل الخير من الرب والشر لا نقبل؟". لاهوتيا، تصحيح ايوب لنصيحة زوجته ذا معنى كتذكار أن الثقة في الرب يجي أن تكون كاملة ومطيعة بغض النظر عن ظروفه. "الفعل... يصف مشاركة نشيطة وإيجابية لما يقرره الرب، وليس استقبال سلبي مطلقًا" (Hartley, 84).

وقد يفترض أحدهم أيضًا أو يقبل واجبًا (أستير ٢٣:٩، ٢٨ ʿal] + ردُّ الفعل]) أو تتخذ بمعنى عمل اختيار (١أخ١١:٢١).

٢. קָבַל تأتي مرتين فقط في هِفْعِيل. في العهد القديم، في شكل تثنية جزئيًا بمعنى أن يكون مضادًا بشكل مباشر، واحد للآخر / أن يراسل (خر ٥:٢٦)؛ حلقات من الستائر لتابوت العهد (١٢:٣٦).

ب. ت العبرية: يتهم؛ أرم.: كحرف جر: קְבִיל(ל) في المقدمة؛ أرم. الانجيلية: לְקֳבֵל قبل؛ أرم. القديمة/ ارتداد كثير النخل *lqbl*، على ضد؛ Nab، على عكس؛ من وجهة نظر (قا مخطوطة قبرص Semiticorum: IV, no 79, II.2.4.5.8).

استقبال: ← חָתָה [ḥātâ] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← לָקַח [lāqaḥ] (يأخذ، يقبض على، يزال، #٤٣٧٤)؛ ← קָבַל [maʿᵃmāṣ] (يستقبل، يأخذ، #٧٦٩١).

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

7692	קְבֹל

קְבֹל [qᵉbol]، اسم. صدَماتِ كباشة، مجانق (#٧٦٩٢).

ع. ق تأتي هذه الكلمة في حز ٩:٢٦ في وصفِ نبوخذنصر في حصاره لصور. الشكل المطلق ملفوظًا كـ קְבֹל أو קֹבֶל؛ (*HALAT* 993; BL, 582)، BL. صدَماتِ كباشة (الكبشُ الضارِبُ) (قا عناوين الفولجاتا؛ *arietes* انظر أيضًا Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, 1963, 390-93) تلائم سياق آلة الحصار التي تُضرب ضد الحوائط. سب ("قبلك") يمكن أن تقرأ أرم. קֳבֵל (أمام، قبل)، وبعض مخطوطات الترجمة السبعينية لهما ترجمات مماثلة في حادثة وحيدة أخرى، ٢مل ١٠:١٥ (قا "أمام [ال] ناس" AV؛ "في العامة" NRSV). إلا أن المعنى الآرامي هو من غير المحتمل، ويمكننا أن نتوقع عنوان أمام עָם، شعب. مؤامرة أخرى تجعلنا نتوقع ملاحظة مكان الاغتيال، ولذلك الغالبية تعتبر هذا الخطأ النقصي لـ "at Ibleam" (قا ٢مل ٢٧:٩)، بالرغم من T. R. Hobbs (*2 Kings*, 1985, 196) يجادل من أجل Kabal-am غير المعروفة.

سبي: ← מְחִי [mᵉḥî] (صدمة، نفخة، #٤٦٩٣)؛ ← צוּר [sûr ¹] (حاصر، مرفق، #٧٤٤٣)؛ ← קְבֹל [maʿᵃmāṣ] (صدَماتِ كباشة، #٧٦٩٢).

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٧٦٩٤ (קֻבַּעַת [qubbaʿat]، كأس، وعاء)، ← #٧٦٩٤.

7695 קָבַץ

קָבַץ [qabas] قَلْ. و بيعِّلْ. يجمع نِفْعَلْ. و بُعَّلْ.، يتجمع؛ هِتبَعيل. يجمع معًا (#٧٦٩٥)؛ קִבּוּץ [qibbûs]، مجموعة (إش ٥٧:٣؛ #٧٦٨٩)؛ קְבֻצָה [qᵉbusâ]، يجمع (ترد ١. في حز ٢٢:٢٠؛ #٧٦٩٧).

ش. أ. ق أوغا. qbs تستخدم لاجتماع (KTU 1.15:3:15). الكلمات المشتركة تكمن في عرب. قَبْعَة، يأخذ والأثيوبية qabsa، يسحب معًا.

ع. ق الكلمة تستخدم في بعض العهد القديم ١٢٧ مرة (ربما ١٢٩ مرة، قا J. F. A. Sawyer, *THAT* 2:584)، تأتي في قَلْ.، نِفْعَلْ.، و بيعِّلْ.، و بُعَّلْ. و هِتبَعيل.. الفعل קָבַץ، يجمع، لها نطاق واسع من الاستخدامات (*THAT* 2:583-86). تستخدم لجمع يوسف للحبوب لسنوات المجاعة الجافة القادمة (تك ٤١:٣٥، ٤٨)، جمع الحيوانات (اش ٣٤: ١٥-١٦؛ حز ٣٩:١٧)، أموال إعادة ترميم الهيكل (٢أخ ٢٤:٥)، منح غير أدبية (ميخا ١:٧)، والنهب القادم من عبادة المدن للأوثان (تث ١٣: ١٦[١٧]). جمع الشعب، لإشارة إلى أبناء يعقوب (تك ٤٩:٢)، يهوذا في الضيقة (٢أخ)، ٢٠:٤، الأمم الأجنبية، وإسرائيل عندما ترفض عبادة الأوثان (اش ٤٥:٢٠؛ ٤٨:١٤).

١. بشكل عام أداة الفعل في قَلْ. هي ليست الرب ولكن البشر، والتي تقف ضد الأداة في بيعِّلْ.، (Mommer, *TWAT* 6:1146).

(أ) ترد ٣ مرات فقط في قَلْ.عندما يكون الرب هو الأداة (حز ٢٢:١٩، ٢٠؛ صفنيا ٣:٨). في حز ٢٢: ١٩-٢٠ يقول الرب أنه لأجل أن إسرائيل اصبح تافهًا ومثل النحاس، علبة، حديد، وتجمع القادة إلى المصهر، سوف يجمعهم إلى أورشليم وفي غضبه سوف يذيبهم! صفنيا ٣:٨ نبوءة أخرى تختص بدينونة الرب، ولكن في هذه المرة يقول الرب، "لأن حكمي هو بجمع الأمم وحشر الممالك، لأصب عليهم سخطي، كل حمو غضبي. لأنه بنار غيرتي تؤكل الأرض" (NIV). تستخدم هنا بالتوازي مع אָסַף والتي تعني أيضًا "أن يجمع". في كل عبارة يتم التأكيد على أنه من حق الرب أن يمارس الدينونة. سوف يدين شعبه، لأنهم تمردوا وكسروا شروط العهد الموسوي. إلا أنه سوف يجمع الأمم المضادة لأورشليم للدينونة.

(ب) يوجد العديد من الاستخدامات للكلمة مع البشر كأداة (انظر *HALAT* 994)، (i) جمع الأشياء، مثل جمع الحبوب (تك٤١:٣٥، ٤٨)، جمع فساد المدينة عابدة الأوثان لتدميرها (تث١٣: ١٦[١٧])، جمع الفضى (النقود NIV) لترميم الهيكل (٢أخ ٢٤:٥)، وجمع الممتلكات (أم١٣:١١، نقود NIV؛ ٢٨:٨، ثروة NIV). (ii) يوجد جمع الشعب للعديد من الأسباب. بوجه عام، هي مجموعة لها كفاءات مشتركة أو اهتمامًا مشتركًا (Mommer, *TWAT* 6:1146; see Jenni, 186). كان الرجال يتم جمعهم معًا لأسباب عسكرية (قض ١٢:٤؛ ١صم ٢٨:١، ٤؛ ٢٩:١؛ ٢صم ٢:٣٠؛ ٣:٢١؛ ١مل ٢٠:١؛ ٢مل ٦:٢٤؛ ٢أخ ٢٥:٥؛ ٣٢:٦). كان يتم جمع الشعب لأسباب سياسية (١صم ٨:٤؛ ٢صم ٣:٢١؛ ٢أخ ١١:١)، للعمل على الحوائط (نح ٥:١٦)، لأسباب اجتماعية/ سياسية (أستير ٢:٣)، ولأسباب دينية (١مل ١٨:١٩، ٢٠؛ ٢مل ١٠:١٨؛ ٢أخ ١٥:٩؛ ١٨:٥؛ يوئيل ٢:١٦).

٢. استخدام نِفْعَلْ. هو إما انعكاسي (أن يجمع نفسه) أو سلبي (أن يُجمع) (انظر Siebesma, *The Function of the Niph'al in Biblical Hebrew*, 1991)؛ الانعكاسية هي السائدة (Mommer, *TWAT* 6:1146; BDB, 867; but see *HALAT* 994-95).

٣. بالرغم من أن بعض الأمثلة لـ بيعِّلْ. مع البشر كأداة (إش١٣:١٤؛ ٢٢:٩؛ ٦٢:٩؛ نح ٣:١٨؛ هو ٩:٦؛ مي ١:٧)، أغلبية العبارات بها الرب كأداة ولها أن تعمل مع إعادة الرب لإسرائيل لأرض الموعد (Jenni, *Pi'el*, 187-88). تث ٣٠: ١-١٠ (قا٤: ٢٥-٣١) تشكل أساس الإعلان النبوي أن الرب سوف ينشر شعبه (انظر Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 346-61, 366-70; Sehmsdorf). ارتباطا بوعود العهد ولعنات العهد، يتكلم موسى في الوقت عندما تأتي لعنات العهد على إسرائيل بسبب عدم طاعتهم (تث ٣٠: ١-٤). لعنات العهد الموسوي هذه سوف تقود إلى نفي إسرائيل من الأرض، ولكن بركات العهد لعهد إبراعيم سوف ترجعهم ثانية، وسيختبرون بركات العهد الجديد (تث ٣٠:٦). المبادئ المرتبطة بـ קָבַץ في بيعِّلْ.، عندما استخدمت لجمع الرب لإسرائيل، هي "العهد (الموسوي)"، "لعنة العهد"، خاصة נָדַח، أن ينتشر، أن يسوق بعيدًا (*HALAT* 636)، פּוּץ، أن ينشر (*HALAT* 868). لاحظ أيضًا עָזַב، لخاطر (انظر Mommer 6:1148). كلمات أخرى تدل على العودة ، الرجوع مرة أخرى، أو جمع أولئك المنبوذين من الأرض؛ على سبيل المثال: לָקַח מִן، أن يأخذ من؛ אָסַף، يجمع؛ בּוֹא، يحضر مرة أخرى (هِفعِيل.)؛ שׁוּב، يرجع، أن يسبب العودة، أن يحضر مرة أخرى (هِفعِيل.). لاحظ أيضًا נָצַל، خلاص؛ יָצָא، يقود؛ יָשַׁע، يخلص (انظر Mommer 6:1148). المكان الذي أتوا منه والأرض التي جمعوا فيها الأفكار المصاحبة. تلك الكلمات تستخدم لتصف عملية عقاب العهد والعودة.

يستخدم اشعياء الكلمة مرات عديدة في بيعِّلْ. ضمن سياق إحضار إسرائيل ثانية إلى الأرض (إشَ٤٣:٥؛ ٤٧:٧؛

٥٦:٨؛ إر ٣١:٨، ١٠؛ ميخا٢:١٢؛ ٤:٦؛ قا أيضًا تث٣٠: ٣-٤؛ اش ٤٩:١٨؛ ٦٠:٤). في اش ١١:١٢ يقول يهوه أنه سيصل مرة أخرى "ويجمع منفي إسرائيل، ويضم مشتتي يهوذا من أربعة أطراف الأرض" (NIV). بالرغم من أن البعض رأى ذلك كإشارة لعودة المسبيين من بابل، وآخرون اقترحوا أن هذه العبارة تشير إلى الجمع الأخير لإسرائيل من المسيا.

عرض صورة الراعي الذي يجمع الخراف على ذراعيه ويحملهم بالقرب من قلبه توجد في اش ٤٠:١١ (انظر أيضًا إر٣١:١٠؛ حز ٣٤:١٣؛ ٣٧:٢١؛ صفنيا ٣:٢٠؛ مي ٢:١٢)، والتي قد تشير إلى العودة من بابل أو إلى الجمع المستقبلي (Mommer, *TWAT* 6:1148).

إش٤٣:٥ يتحدث عن "جمع" يهوه لشعبه من حول العالم، من الشرق، الغرب، الجنوب، والشمال. في ٥٤: ٥-٧ يستخدم النبي صورة الزواج. الرب وضع إسرائيل بعيدًا بسبب عدم الأمانة، ولكن لم يكن هذا وضعًا دائمًا، إذ أنه "سيجمععها" مرة أخرى بمراحم عظيمة (انظر ٥٦:٨). في حز ١١:١٧ يحمل النبي رسالة الرب لشعبه قبل ما يرى "مجد الرب" مباشرة يفارق مدينة أورشليم (١١:٢٣). إنها نبوة بأنه سيحضرهم للأرض مرة أخرى، بالرغم من أنه ساقهم بعيدًا. مرة أخرى ربما اتخذ تحقيقها مكانًا في عودة إسرائيل من بابل. آخرون يروا أن في تطهير الأرض من الأوثان، وخاصة المصطلحات المرتبطة بـ "العهد الجديد" (١١: ١٨-٢١؛ ٣٦: ٢٤-٢٨)، إشارة إلى جمع إسرائيل في علم دراسة الأراضي (انظر أيضًا ٢٠:٤١). حز ٣٧:٢١ تدل على أنه عندما يجمع الرب شعبه، ستكون أمة إسرائيل بأكملها، متصلة ببعض مثل "العصا الخشبية"؛ ستكون أمة واحدة لملك واحد، وهو، الملك داود، الذي يرعاهم (٣٧:٢٢، ٢٤-٢٨؛ انظر أيضًا مز ١٠٦:٤٧؛ ١٠٧:٣).

توجد أيضًا عبارات تتحدث عن جمع الرب للأشرار معًا للدينونة. في حز ١٦:٣٧ يقول الرب أنه سيجمع محبي إسرائيل ويخزيها أمامهم. حز ٢٠:٣٤ تقر أن الرب سيجمع الشعب من الأمم ويقودهم للدينونة؛ هو ٨:١٠ تتماثل في المعنى، يبدو في هذا السياق للإشارة إلى جمع الرب لشعبه للدينونة. Andersen and Freedman يشيران أن الكلمة هنا هي "منقسم"، ولكن "خوف الدينونة" حاضراً (Andersen and Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 506). الدينونة بالتأكيد هي الحالة في ٩:٦، حيث يقال أن مصر "سوف تجمعهم" للدفن. ربما يكون أن الكلمة هنا تلطيفية للقتل (Andersen & Freedman, *Hosea*, 530).

٤. ترد بُعَّلْ. مرة واحدة (حز ٣٨:٨).

٥. هِتبَعيل. ترد ٨مرات (يش٩:٢؛ قض٩:٤٧؛ ١صم٧:٧؛ ٨:٤؛ ٢٢:٢؛ ٢صم٢:٢٥؛ إش٤٤:١١؛ إر٤٩:١٤) وتشير إلى مجموعة من البشر يجتمعون معًا لنفس السبب، أو يدعون ليأتوا معًا لنفس السبب.

ع. ج توجد إشارة في العهد الجديد إلى جمع الحيوانات، الأشياء، والشعب؛ ولكنها تستخدم أيضًا بمعنى الدينونة بين الشر والعدل (ستتفرق الخراف عن الجداء) (مت ٢٥:٣٢، συνάγω؛ إشارات أخرى في *NIDNTT* 2:33).

تجميع: ← אסף [*'sp*] (يجمع، حصاد، #٦٦٥)؛ ← בצר [*bṣr* ¹] (حصاد العنب، #١٣٠٥)؛ ← חטב [*ḥṭb* ¹] (يجمع، يقطع، #٢٦٣٤)؛ ← כנס [*kns*] (يجمع، #٤٠٤٣)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עֵדָה [*'ēdâ* ¹] (جماعة، تجمع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← עמר [*'mr* ¹] (جمع الحبوب، #٦٨٦٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קְהִלָּה [*qᵉhillâ*] (مجتمع، تجمع، #٧٧٣٧)؛ ← קוה [*qwh* ²] (يجمع، #٧٧٤٨)؛ ← קשׁשׁ [*qšš* ¹] (يجمع، يحشد، #٨٠٠٦).

حصاد، جَمْع: ← אסף [*'sp*] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [*bṣr* ¹] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [*yᵉbûl*] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [*'ll* ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עמר [*'mr* ¹] (جمع الحبوب، #٦٨٦٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [*qṣr* ¹] (حصد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [*tᵉbû'â*] (ينتج ثمر، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [*tᵉnûbâ*] (مُنتج، #٩٤٨٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:583-86; *TWAT* 6:1144-49; *TWOT* 2:783-84; E. Jenni, *Das hebrυische Pi'el*, 1968, 188; H. Dietrich Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, 1991, 1:137-39; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1983, 346-61, 366-70; E. Sehmsdorf, "Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaia 56-66 (1),' *ZAW* 84, 1972, 517-62; esp. 547-49.

كليون إل . روجرز، الإبن / *Cleon L. Rogers, Jr.* آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٧٦٩٧ (קְבֻצָּה [*qᵉbusâ*]، جمع)، #٧٦٩٥

7699	קָבַר

קָבַר [*qabar*]، قَلْ.، بيعِّلْ. يدفن؛ نِفعَلْ.، بُعَّلْ. يكون مدفونًا، يُدْفَنُ (#٧٦٩٩)؛ קְבוּרָה [*qᵉbûrâ*]، اسم. قبر، مقبرة، مَوْضِعٌ لِلدَّفْنِ (#٧٦٩٠)، קֶבֶר [*qeber*]، اسم. القبر، قبر، دفن (#٧٧٠٠).

ش. أ. ق الجذر קָבַר يأتي في الفروع الرئيسية للغات السامية بمعنى يدفن (*HALAT* 995).

ع. ق ١. الجذر קָבַר في العهد القديم يرتبط دائمًا بدفن الناس، وليس أبدًا الحيوانات أو الأشياء عديمة الحياة. كانت هناك عادة بين الإسرائيليين القدامى أن يدفنوا موتاهم إما في كهف طبيعي أو حجرة مقطوعة من صخرة طرية، وكل عائلة كان لها مدفن لدفن الموتى من أقاربهم.

٢. عاليًا حتى الفترة الملكية كان هامًا للفرد أن يُدفن في مدفن أباه (تك ٤٧: ٢٩ - ٣٠؛ ٤٩: ٢٩ - ٣١؛ قض ٨:٣٢؛ ١٦:٣١؛ ٢صم ٢:٣٢؛ ١٧:٢٣؛ ٢١:١٤). بالرغم من أن هذه العادة قد استمرت، بعض الملوك المؤخرين ليهوذا قاموا بتأسيس قبورًا جديدة لنفسهم بالقرب من قبور سابقيهم (٢مل ١٥:٧ = ٢أخ ٢٦:٢٣؛ ٢مل ٢١:١٨ = ٢أخ٣٣:٢٠؛ ٢أخ ٢٨:٢٧؛ ٣٢:٣٣). لاحظ نموذج العبارة في أخبار، "ثم اضجع سليمان مع آبائه فدفنوه في مدينة داود أبيه" (٢أخ ٩:٣١؛ قا ٢١:٢٠؛ ٢٤:١٦، ٢٥).

٣. في بعض الأحيان يرجح أن بقاء قبور العائلة يحتسب للتعابير "أن يُجمع لشعبه" (قا تك ٣٥:٢٩؛ ٤٩:٢٩) و"يضجعهه مع آبائه" (على سبيل المثال، ٤٧:٣٠؛ ١مل٢:١٠؛ ١١:٤٣). إلا أنه بالرغم من أن هذه التعابير تأتي في سياق الموت، إلا أنهم لا يصاحبون مباشرة الدفن. من جهة، يدلل يعقوب بوضوح أنه سوف يضجع مع آبائه قبل أن يدفن إلى جوارهم: "بل أضجع مع آبائي، فتحملني من مصر وتدفنني في مقبرتهم" (تك ٤٧:٣٠). من جهة أخرى، لقد قيل أن يهورام، يوشيا، آحاز، ومنسى رقدوا مع آبائهم، بالرغم من أنهم لم يُدفنوا في نفس مقبرة العائلة (٢أخ ٢١:٢٠؛ قا ٢مل ٨:٢٤؛ ٢٦:٢٣؛ ٢٨:٢٧؛ ٣٣:٢٠؛ قا ٢١:١٨). ليس في أي مكان أن الدفن في مدفن العائلة هو شرطًا للدفن مع أو الجمع لآباء الفرد.

إن بقاء مدفن العائلة يبدو أنه يدل على الملكية الدائمة للأرض المحيطة. هذا يفسر دلالة الحساب المفصل في تك ٢٣ شراء إبراهيم لحقل المكفيلة كموضع لدفن زوجته سارة. بالسماح لإبراهيم لاستخدام الكهف لدفن سارة، منحه ساكنوا حبرون هو ونسله ملكية دائمة للملكية. إن رغبة نسله للدفن في الكفيلة يعلن أهمية أنهم أصبحوا ملحقين بإرجاع حق ميراث عائلتهم للأرض (٤٩:٢٩، ٣١؛ ٥٠:١٣). وبالمثل، مواضع دفن يعقوب (٤٩: ٢٩-٣٢؛ ٥٠: ٥-١٤؛ الخ)، يشوع (يش ٢٤:٣٠؛ قض ٢:٩)، ويوسف (يش٢٤:٣٢) اقترنوا مباشرة بالأرض التي سوف يرثها نسلهم.

٤. كان من الضروري للميت أن يدفن لأن التعرض للجثث البشرية يدنس الأرض (تث ٢١:٢٢، ٢٣؛ قا يش٨:٢٩؛ حز ٣٩: ١١-١٦). أي شخص يلمس الجثة يصبح نجسًا لمدة ٣ أيام (عدد ١٩: ١١-١٦). وعدم الدفن بصورة جيدة كان يعد أمرً مخزيًا (٢مل ٩:١٠، ٣٤، ٣٥؛ إر ٨:٢؛ ١٤:١٦، ٦؛ ٢٥:٣٣؛ قا ١مل ١٤:١٣؛ مز ٧٩:٣؛ جا٦:٣؛ إش ١٤: ١٩-٢٠)؛ ودفن شخص ما كان يعد فعلاً صالحًا (٢صم ٢:٤، ٥).

٥. إن دفن "جثث" شاول وأبنائه من شعب يابيش جلعاد (١صم ٣١:١٢) ربما يرجح الحرق (للعديد من التفاسير انظر Klein, *I Samuel*, 289-90). Gordon يرفض فكرة الحرق لصالح طقس الجناز في حرق البخور (١و٢صم، ٢٠٤-٥). بالمثل، حريق الجناز المذكور في ٢أخ ١٦:١٤؛ ٢١:١٩؛ ار ٣٤:٥ هو ليس حرقًا ولكن من المحتمل حرق البخور والعطور تكريمًا للميت.

يوجد دليل بسيط في العهد القديم يختص بممارسة الحرق. فقد كان قطع الجانحون محرمًا (لا ٢٠:١٤؛ ٢١:٩؛ اش ٣٠:٣٣). التفسير الراباني أكد على ضرورة الدفن من تث ٢١:٢٣، "فَلاَ تَبِتْ جُثَّتُهُ عَلَى الْخَشَبَةِ، بَلْ تَدْفِنُهُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ، لأَنَّ الْمُعَلَّقَ مَلْعُونٌ مِنَ اللهِ. فَلاَ تُنَجِّسْ أَرْضَكَ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلهُكَ نَصِيبًا". فيما قد تكون الأمم الأخرى قد مارست الحرق لمدى محدود، وكان ذلك ينظر إليه باشمئزاز (عا ٢:١). يلاحظ ولف Wolff، "الحقيقة المطلقة التي تبقى للبشر أنها كانت نجاسة، أن يعامل المرء على أنه مادة، وذلك كان في حد ذاته مسببًا كافيًا لاتهام عاموس" (*Joel and Amos*, 163).

٦. بينما العديد من التكرارات لـ קָבַר في تك، قض، ١و٢صم، ١و٢ مل، و١و٢ أخ، يتحدث الأنبياء من حين لآخر عن الدفن كعقاب إلهي.

يعلن ارميا تهديد القضاء على يهوذا وخروجها في فعل غامض في بيت الفخاري. بها، "وَتَقُولُ لَهُمْ: هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: هكَذَا أَكْسِرُ هذَا الشَّعْبَ وَهذِهِ الْمَدِينَةَ كَمَا يُكْسَرُ وِعَاءُ الْفَخَّارِيِّ بِحَيْثُ لاَ يُمْكِنُ جَبْرُهُ بَعْدُ، وَفِي تُوفَةَ يُدْفَنُونَ حَتَّى لاَ يَكُونَ مَوْضِعٌ لِلدَّفْنِ" (ار ١٩:١١). لقد كان سقوط أورشليم إعلانًا ليوم الرب (٢٥: ٣٠-٣٢)، منتهية بدينونة كل الأمم"؛ "وتكون قتلى الرب في ذلك اليوم من أقصاء الأرض إلى أقصاء الأرض. لا يندبون ولا يضمون ولا يدفنون. يكونون دمنة على وجه الأرض" (٢٥:٣٣؛ قا ١٦:٤).

يتنبأ حزقيال عن نهاية جوج من ناحية الذبح الهائل والدفن "وَيَكُونُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ، أَنِّي أُعْطِي جُوجًا مَوْضِعًا هُنَاكَ لِلْقَبْرِ فِي إِسْرَائِيلَ (קֶבֶר)، وَوَادِي عَبَارِيمَ بِشَرْقِيِّ الْبَحْرِ، فَيَسُدُّ نَفَسَ الْعَابِرِينَ. وَهُنَاكَ يَدْفِنُونَ جُوجًا وَجُمْهُورَهُ كُلَّهُ، وَيُسَمُّونَهُ: وَادِيَ جُمْهُورِ جُوجٍ. وَيَقْبُرُهُمْ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ لِيُطَهِّرُوا الأَرْضَ (קָבַר) سَبْعَةَ أَشْهُرٍ" (حز ٣٩: ١١-١٢). لذلك سيكون الذبح هائلاً حتى أن النبي يتحدث عن سبعة أشهر من عملية الدفن وتنقية الأرض (ع ١٣-١٥).

٧. اللفظ العبري الشائع للكهف أو المدفن (קֶבֶר) يتكرر ٦٧ مرة في العهد القديم. فهو غالبًا يدل على أنه مفتوح، بشكل طبيعي أو صناعي، الذي يستخدم لدفن الجثث البشرية (مثل، تك ٢٣:٩؛ اش ٢٢:١٦). بسبب ارتباطهم بالموت، المدافن كانت تعد نجسة (إش ٦٥:٤). حتى لمس المدفن كان ينجس الإنسان وكان يعتبر نجسًا لمدة سبعة أيام (عدد١٩: ١٨-١٩).

في العديد من الفقرات استخدمت קֶבֶר بصورة تشخيصية، دائمًا مع معاني إضافية بالسلب. إن "حنجرة" الأشرار "قبرًا مفتوحًا" (مز ٥: ٩[١٠]). كذلك البابليين، الذين رفعهم الرب ضد يهوذا، "جُعْبَتُهُمْ كَقَبْرٍ مَفْتُوحٍ. كُلُّهُمْ جَبَابِرَةٌ" (إر ٥:١٦).

إرميا، في اعترافاته، متسائلاً: لماذا لم يمت من الرحم، يقارن الرحم بالمدفن، "لأَنَّهُ لَمْ يَقْتُلْنِي مِنَ الرَّحِمِ، فَكَانَتْ لِي أُمِّي قَبْرِي وَرَحِمُهَا حُبْلَى إِلَى الأَبَدِ" (إر٢٠:١٧). لأنها توازي שַׁחַת (حفرة، مقبرة، عالم الأموات) في مز ٨٨: ١١[١٢]، קֶבֶר يمكن أن يشير هنا إلى عالم الأموات؛ إلا أنها ربما تكون بالتساوي مأخوذة بمعنى قبرة.

٨. اسم. קְבוּרָה يتكرر ١٤مرة في العهد القديم. بعيدًا عن إر١٩:٢٢، حيث تصف قبر الحمار، קְבוּרָה دائمًا تشير إلى المقبرة البشرية. مكان الدفن (קְבוּרָה) لراحيل (تك ٣٥:٢٠) تبقى علامة للأجيال الآتية (١صم ١٠:٢). إلا أن تلك العلامة كانت متروكة في أرض دفن موسى، إلى هذا اليوم لا يعرف أحد مدفنه (קְבוּרָה).

موت: ← אבד [ʼbd [1]] (فنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [ʼdāmâ] (أرْض، قطعة أرْض، تربة، أرْض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [ʼāsôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גוע [gwʻ] (قضي، مات، #١٥٨٨)؛ ← הרג [hrg] (قتل، أباد، #٢٢٢٢)؛ ← זרם [zrm [1]] (وضع حدا لحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [ḥedel] (عالم الأموات، #٢٥٣٥)؛ ← חנט [ḥnṭ [2]] (حنط، #٢٨٤٦)؛ ← מוּת [mwt] (موت، قتل، أعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קטל [qṭl] (جريمة، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [rᵉpāʼîm [1]] (ظلال، فارق الروح، # ٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [šᵉʼôl] (الجحيم، الآخرة، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [šaḥat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

جثة: ← גְּוִיָּה [gᵉwîyyâ] (جسم، جثة، #١٥٨١)؛ ← גּוּפָה [gûpâ] (جثة، #١٥٩٠)؛ ← מַפֶּלֶת [mappelet] (رمّة، #٥١٤٧)؛ ← נְבֵלָה [nᵉbēlâ] (رمّة، جثة، #٥٥٧٧)؛ ← פֶּגֶר [peger] (رمّة، جثّة، #٧٠٠٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1150-55; T. D. Alexander, "The Psalms and the Afterlife,' *IBS*, 1987, 2-17; R. E. Cooley, "Gathered to His People: A Study of a Dothan Family Tomb,' *FS Samuel J. Schultz*, 1983, 47-58; G. Garbini, "La Tomba di Rachele ed ebr. * *berah* 'ora doppia di cammino',' *BibOr*, 1977, 45-48; J. Illmann, *Old Testament Formulas About Death*, 1979, 37-48; K. M. Kenyon, *Digging Up Jericho*, 1957, 233-55; O. Loretz, "Vom kanaanʊischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternehrung,' JARG 3, 1978, 149-204; E. Meyers, "Tomb,' *IDBSup*, 904-8; J. B. Payne, "Burial,' *ISBE* 1:556-61; L. Y. Rahmani, "Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs,' *BA* 45, 1982, 43-53; S. Talmon, "The Sectarian יחד—A Biblical noun,' *VT* 3, 1953, 133-40; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament, BibOr*, 1969; R. de Vaux, *AncIsr*, 56-61.

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٧٧٠٠ (קֶבֶר [qeber]، قبر، أرض للدفن، مدفن)، #٧٦٩٩

7702	קָדַד

קָדַד [qadad]، قَلْ. إنحنى، ركع (#٧٧٠٢)

ش. أ. ق الجذر بنفس المعنى يدل عيه في الآكادية (انظر *TWAT* 6:1157; *HALAT* 996).

ع. ق الفعل קָדַד يرد ١٥مرة، فقط في قَلْ. غير تام ودائمًا يسبق חָוָה (#٢٥٥٦). الفعل أكثر قربًا يحدد الفعل الجسدي للانحناء تحضيرًا لعبادة الرب (٩مرات، متضمنة ملاك الرب من بلعام، عدد ٢٢:٣١)، في جزئية كلا الشخصين (٤مرات) وإسرائيل (في خر٤:٣١؛ ١٢:٢٧ وأخبار—نحميا، حيث تكون جزءً من خدمة العبادة الكاملة، مثلاً ٢أخ ٢٩:٣٠). أو، تسبق فعل الطاعة قبل الهيئة الرسمية أو النبوية، في جزئية الجماعة (أمام يوسف، تك ٤٣:٢٨) أو الشخص (أمام شاول، ١صم ٢٤:٩؛ صموئيل، ١صم ٢٨:١٤؛ وداود، ١مل ١:١٦، ٣١). في ١أخ ٢٩:٢٠، يطرح إسرائيل نفسه أمام كل من يهوه والملك.

يسجد، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גהר [ghr] (ينزل، ينحني، #١٥٦٦)؛ ← חוה [ḥwh [2]] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل، #٢٥٥٦)؛ ← כפף [kpp] (يركعْ، يحني نفسه لأسفل، # ٤١٠٤)؛ ← כרע [krʻ] (إنحناء، #٤١٥٦)؛ ← סגד [sgd] (يطأطئ الرأس، #٦٠٣٢)؛ ← עבד

[ʿbd] [يعمل، يخدم، يسجد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [qdd] (يطأطئ الرأس، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שרת [šrt] (يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠).

الببليوجرافيا

TWAT 6:1157-59.

تيرينس إي. فريثيم *Terence E. Fretheim*

٧٧٠٣ (קִדָּה [*qiddâ*]، براعم كاسيا [فرقة صينية])، #٧٢٥٥

٧٧٠٤ (קְדוּמִים [*qedûmîm*]، يواجه ترد ١.)، #٧٧٠٩

٧٧٠٥ (קָדֹשׁ / קָדוֹשׁ [*qadôs / qados*]، يكون مقدسًا، يتفرق، مقدّر)، #٧٧٢٧

7706	קָדַח

קָדַח [*qadah*]، يُوقِد، يُضيء، يُشعل، يُعدّ مشعلاً، نَارًا قَدِ اضْطَرَمَتْ/ أُشْعِلَتْ (#٧٧٠٦)؛ קַדַּחַת [*qaddahat*]، اسم. إشعال، مشعل، إلتهاب، حُمَّى (#٧٧٠٧).

ش. أ. ق الفعل يأتي في بونية. *qdh* (بيعِّل. أو jif.)، يُضيء، يُوقد، يُشعل؛ سريانية. *qᵉdah*، ضوء، يوقد، يشعل، يقيم وهج، يأخذ أو يصيد حريقًا، يكون مشتعلاً. الأشكال الفعلية التالية ترد أيضًا: عرب. قَدَحَ والأثيوبية *daqha*. أشكال اسم. تأتي في أوغا. *qdhm*، قداحة أو سحب، نكيث الأحبال؛ السامية *qadet*، إيقاد، إشعال، التهاب؛ سريانية. *qᵉdaha*، لهب، توهج، حريق.

ع. ق وصف Westermann (392) إش٦٣: ١٥-٦٤: ١٢ [٦٣: ١٥ – ٦٤: ١١] بأنه "من المحتمل أن يكون أقوى مزمور للمراثي الجماعية في الكتاب المقدس". الجزء الأساسي في هذا المزمور (أو الخدمة/ الصلاة؛ انظر Watts, 329-37) هي ٦٤: ١-٤[٦٣: ١٩ب – ٦٤: ٣]، حيث يناشد يهوه بختم معارضي إسرائيل بإعلان نفسه في القوة بنفس نوع اللاهوت المدهش كما وصف نشاطه في الماضي، تمزيق السماوات وجعل الجبال تهتز (٦٤: ١[٦٣: ١٩ب])، مثلما "تشعل النار الأغصان" (٦٤: ٢[٦٤: ١]، NIV).

٢. الفعل يوجد غالبًا في العبارات التي تصف الغضب الإلهي ضد إسرائيل (تث ٣٢:٢٢؛ إش ٥٠:١١؛ إر ١٥:١٤؛ ١٧:٤). تث ٣٢: ١٩-٢٧ هي جزء من ترنيمة موسى (٣١: ٣٠-٣٢: ٤٣). إسرائيل الناكرة للجميل، المتمردة، والناسية يتم تحذيرها هنا أن اشتعال بر يهوه أصبح مثاراً بعبادة شعبه المخزية للأوثان. بحسب ع ٢٢، الحريق الذي يشتعل بالغضب الإلهي سيحرق الأرض، حارقًا أعماق شاول ومشعلاً أساسات الجبال (بشكل شعبي اعتقد أنه سيغرق في محيط تحت أرض ولمساندة قبة السماء). أولئك اذلين رفضوا محبة الرب يجب أن يعانوا من حريق النار للغضب المذهل. إلا أن المستمعين الذين وصف لهم هذا الشعر تركوا بدون رجاء. التأكيد معطى للتبرئة والترميم وراء القضاء (انظر خاصة، ٣٢:٣٦، ٤٣). العقاب المستحق بالكلية سيجري فصلها، ولكنه سيقف سريعًا للإبادة، وفيما بع، سيستجيب الرب لأولئك الذين تحولوا تجاهه بالطاعة والولاء (Nelson, 233). العزل، الخراب، والإزاحة التي عانوا منها نتيجة خيانة الشعب قد تعني تحول علاقتهم بالرب. ربما يستمر لتقديم لهم الاختيار بين الحياة، الصحة، والبركة واللعنة، المرض، والموت.

في إش ٥٠:١١، التي تلي الخدمة الثالثة للنشيد (ع٤-٩)، أولئك الذين أوقدوا النار ومنحوا أنفسهم مصابيح لإيقاد الطريق وتم تحذيرهم أن سيعاقبون من قبل الرب، الذي سيجعلهم يرقدون في العذاب. الهوية لأولئك الذين تمت الإشارة لهم في الآية هو محجوبون، ولكن تم تقديم العديد من الاقتراحات، من ضمنها ما يلي: عنيد (North, 205-6) وعدم طاعة بشكل عنيد (Sawyer ، 132)، أولئك الذين يشككون في الكلمة النبوية وأولئك الذين بذروا نزاع بين الجماعة (McKenzie, 116-17)؛ أولئك الذين يقاومون يهوه ويهاجمون أنبيائه بالأسلحة (مثل، Dummelow, 445; Westermann, 235)؛ أولئك الذين يوقدون المشاعل أو الاضطهاد والنزاع والذين سيصبحون ضحايا حريقهم (مثل، Wardle, 466)؛ والمرتدين (Whitehouse, 174; Muilenburg, 588; Ackroyd, 361; Herbert, 97; Stuhlmueller, 340) أو الإسرائيليين السريين (Stuhlmueller, 340)؛ الاكتفاء الذاتي، أولئك الذين يثقون في قوتهم (Ackroyd, 361; Kidner, 617)؛ الأمم السماوية، أولئك الذين لا يعرفون أن يهوه هو النور الحقيقي ومصدر كل نار (Knight, 147؛ إلا أنه، انظر McKenzie, 117).

في إر ١٥:١٤، الجزء الثاني من مراثي إرميا الشخصية (ع ١٠-٢١)، و١٧:٤، جزء من العبارة (ع ١-٤) تصف خطية يهوذا الدائمة (ممارسات عبادة الأوثان)، تم تحذير الشعب أن غضب الرب سيشتعل كنار آكلة، كنتيجة يدفعونها بسبب ظلمهم، يفقدون الأرض (وكل ثروتهم، ١٥:١٣؛ ١٧:٣) وإبعادهم و استبعادهم. الفقرتين هم متماثلون غالبًا. لأن التحول المفاجئ في الشخص في إر ١٥: ١٣-١٤، الكثير (مثل Peake, 211; Robinson, 1920, 483; Hyatt, 941, 950; Paterson, 548; Bright, 109, 111, 119; Cunliffe-Jones, 124; Boadt, 131; Overholt, 622; Clements, 98; Couturier, 280; cf. Driver, 89-90)

يعتبرون تلك الآيات في غير مكانها، أو حتى غير مناسبة، في سياق اصحاح ١٥، ولكنها تتناسب بشكل صحيح في إر ١٧ (انظر Carroll, 328-29، الذين يجادلون بأن الفروق التي تم اكتشافها في الجزئين للتغاير غير ملحوظة مما يبرر معاملتهم بانفصال).

٣. اسم. يأتي مرتين. غالبًا في العديد من ش. أ. ق نصي المعاهدة وأكواد القانون، كل من قانون القداسة وشريعة التثنية تتضمن التحذيرات والوعود الإلهية، مع العقاب المنطوق على عدم الطاعة الهائل الذي فاق عدد مكافآت الإخلاص. الشعب تم تحذيره أن عدم الطاعة والعناد سيقابلوا بفعل الرب المعادي: سيضربهم يهوه بالآلام، من ضمنها الحمى (لا ٢٦:١٦ وتث ٢٨:٢٢). من الحقيقي أنه، بوجه عام، أن الشعب ينتبه أكثر للتخويف أكثر من البركات وأن الخوف غالبًا هو أكثر فعالية للإرادة أكثر من المحبة (Davies, 269; Allis, 166; Thompson, 268; cf. Wenham, 330). إلا أنه بينما هدف تزايد صوت اللعنات كان بالتأكيد (Davies, 269; cf. Faley, 78) لتحفيز أن دفع الطاعة، غالبية العقوبات على البركات أيضًا تؤكد ضرورة احتياج إسرائيل للإصلاح في الأوقات التي كتبت فيها هذه النصوص (Nelson, 231; Faley, 78) وربما تعكس كذلك الرعب من الغزو البابلي (Robinson, 1907, 194; von Rad, 173; Noth, 120, 130-31; Phillips, 190; cf. Payne, 155-56; Miller, 189-90, 194). (للعديد من المنظور على تأريخ التثنية، انظر McConville, 15-64). Noth يعمل نقطة ممتعة مشيرًا إلى أنه لا يوجد مكان لرؤية أن المجازاة يمكن أن تقتنى بالصلاح، الأعمال الاستحقاقية. البركات لا تقتنى، ولكن يوعد بها بحرية. إلا أنه بالتصرف باستقلالية، يوجد احتمال واحد أن هذا التجاوز والارتداد، الذي تبعه اللعنة والدينونة.

ب. ت الأشكال اللفظية والاسمية تم الدلالة عليهم. أرم.، الفعل קְדַח عادةً يعني اثقب، ثقب [اختِراق]، ينمو صاعداً، كرنب صغير (af يحفر، يعمل طريقًا)، لكنه يأتي أيضًا بمعنى مشتعل. وجدت الأسماء التالية أيضًا: קְדַח، التهاب، بثرة، קִידְחָא ,קִדְחָא، التهاب؛ ,קַדְחוּתָא 'קַדַּחְתָּא، حمى، التهاب العين؛ وקְדִיחוּתָא، يحترق، التهاب (Jastrow 2:1315).

إشتعال، إلتهاب، توقد سفع: ← בער [b'r [1]] (يشتعل، يتصاعد لهيبه، يتلف، #١٢٧٧) ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (فحم مشتعل، #١٦٢٥) ← דלק [dlq] (يشعل نارًا، يشتعل، يلاحق بحمية، #١٩٤٤) ← חמר [ḥmr [3]] (يكون في أهتياج، يكون ساخن، يحمر، يتوقد، يلتهب، #٢٨١٣) חרר [ḥrr [1]] (يتوقد، يلتهب، #٣٠٨١) ← יצת [yṣt] (يشئ، يضرم نارًا، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [yqd] (يشتعل، يضرم نارًا، #٣٦٧٨) ← כוה [kwh] (يشتعل، يلتهب، يسفع، #٣٩١٧) ← להט [lhṭ [1]] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשק [nśq] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [ṣwt] (يشئ، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النار، #٧٤٥٥) ← קדח [qdḥ] (يضرم النار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النار، #٧٧٠٦) ← שׂרף [śrp] (يشتعل، يحرق، يكوى، #٨٥٩٦).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah,' in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; O. T. Allis, "Leviticus,' in *NBC*, 1972, 140-67; L. Boadt, *Jeremiah 1-25*, 1982; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, 1965; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, 1986; R. E. Clements, *Jeremiah*, 1988; G. P. Couturier, "Jeremiah,' in *NJBC*, 1990, 265-97; H. Cunliffe-Jones, *Jeremiah: God in History*, 2d ed., 1972; G. H. Davies, "Deuteronomy,' in *Peake*, 1964, 269-84; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906; J. R. Dummelow (ed.), *A Commentary on the Holy Bible by Various Writers*, 1909; R. J. Faley, "Leviticus,' in *NJBC*, 1990, 61-79; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, 1975; J. P. Hyatt, "The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis,' in J. P. Hyatt and S. R. Hopper, "The Book of Jeremiah,' in *IB*, 1956, 5:775-1142; D. Kidner, "Isaiah,' in *NBC*, 1972, 588-625; G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, 1984; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 1968; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 1990; J. Muilenburg, "The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis,' in *HBC*, 1988, 209-34; R. D. Nelson, *First and Second Kings*, 1987; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; M. Noth, "For All Who Rely on Works of the Law are Under a Curse,' in his *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, 1967, 118-31; T. W. Overholt, "Jeremiah,' in *HBC*, 1988, 597-645; J. Paterson, "Jeremiah,' in *Peake*, 1964, 537-62; D. F. Payne, *Deuteronomy*, 1985; A. S. Peake, *Jeremiah. Vol. 1: Jeremiah I-XXIV. Introduction Revised Version With Notes, Map, and Index*, 1910; A. Phillips, *Deuteronomy*, 1973; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, 1966; H. W. Robinson, *Deuteronomy and Joshua Introductions Revised Version With Notes, Map, and Index*, 1907; idem, "Jeremiah,' in *Peake*, 1920, 474-95; J. F. A. Sawyer, *Isaiah. Volume*

2, 1986; C. Stuhlmueller, "Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah,' in *NJBC*, 1990, 329-48; J. A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*, 1974; W. L. Wardle, "Isaiah XL-LXVI,' in *Peake*, 1920, 460-73; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, 1987; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 1979; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1969; O. C. Whitehouse, *Isaiah XL-LXVI*, 2, 1908.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

7707	קַדַּחַת

קַדַּחַת [*qaddahat*]، التهاب، حُمَّى (#٧٧٠٧)؛ קדח [*adḥ*]، يضرم النار، يشعل، يكون موقدًا (#٧٧٠٦)

ع. ق اللفظ كان يستخدم ليصف حالة الحُمَّى (فقط في لا ٢٦:١٦؛ تث ٢٨:٢٢)، ربما من ثلث أو ربع الملاريا. ولكن بما أن الترجمة السبعينية للا ٢٦:١٦ تقرأ ἴκτερος يرقان، ربما كان هذا الوباء هو التهاب كبدي حاد.

مرض – جهى، سيقم وهن: ← אנשׁ [*'nš* [1]] (يكون في صحة ضعيفة، #٦٥٣) ← דוב [*dwb*] (يتبدد، #١٨٥٣) ← דַּלֶּקֶת [*dalleqet*] (جهى، #١٩٤٥) ← זוֹב [*zôb*] (إعزاز، #٢٣٠٨) ← חלא [*ḥl'*] (يسقط متعبًا، #٢٦٨٨) ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، سقيطًا #٢٧٠٣) ← חַרְחֻר [*ḥarḥur*] (حرارة الجهى، #٣٠٣١) ← מַדְוֶה [*madeweh* [2]] (مرض، #٤٥٠٤) ← פשׂה [*pśh*] (يتفشى [مرض]، #٧٣١٣) ← קַדַּחַת [*qaddaḥat*] (جهى، #٧٧٠٧) ← שַׁחֶפֶת [*šaḥepet*] (سقم، #٨٨٣١). حول المواضيع الكاملة ← צרע [*ṣr'*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

7708	קָדִים

קָדִים [*qadîm*]، شرق، جانب شرقي، ريح شرقية، شرقي (#٧٧٠٨)؛ קֶדֶם [*qedem*]، أمام، شرق (#٧٧١٠)؛ קַדְמֹנִי [1] [*qadmonî* [1]]، شرقي، سابق، أشياء سابقة (#٧٧١٩)؛ קדם (يأتي قبل، يقابل؛ #٧٧٠٩).

ع. ق ١. קָדִים تأتي بمعنى شرق، جانب شرقي، وتستخدم عادةً في حز (بعض ٥٢ مرة) وخاصة حز ٤٠-٤٨، حيث تظهر مرتبطة بالهيكل الجديد والأرض الجديدة (*TWAT* 6:1160). كما يؤخذ حزقيال بالروح للهيكل في أورشليم، فقد نُقل للبوابة الشرقية على الجانب الشرقي من الهيكل (حز ١١:١)، ويرى كيف أن مجد الرب قد فارق الهيكل ومهل على الجبل شرق الهيكل، أي، جبل الزيتون (حز ١١:٢٣). لقد تم اقتراح أن مجد الرب تمهل هنا، إما ليعطي إسرائيل فرصة للتوبة (Fisch, *Ezekiel*, 1972, 62)، أو ليذهب لبابل (Taylor, *Ezekiel*, 1969, 113). أنه أيضًا من خلال البوابة الشرقية سيعود أيضًا مجد الرب (٤٣: ١-٤)، "وتغلق البوابة الشرقية وتبقى مغلقة، ثُمَّ أَرْجَعَنِي إِلَى طَرِيقِ بَابِ الْمَقْدِسِ الْخَارِجِيِّ الْمُتَّجِهِ لِلْمَشْرِقِ، وَهُوَ مُغْلَقٌ. فَقَالَ لِيَ الرَّبُّ: «هذَا الْبَابُ يَكُونُ مُغْلَقًا، لاَ يُفْتَحُ وَلاَ يَدْخُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ، لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَ إِسْرَائِيلَ دَخَلَ مِنْهُ فَيَكُونُ مُغْلَقًا" (حز ٤٤: ١-٢). لقد تم اقتراح أن سبب بقاء البوابة مغلقة هو أن مجد الرب لن يفارق الهيكل ثانية (Fisch, 1972, 301-2)، أو لأن البوابة الشرقية للهياكل في بلاد ما بين النهرين كانت تظل مغلقة وتستخدم فقط لدخول الآلهة (*TWAT* 6:1161-62؛ للمناقشات حول كلا الرأيين، انظر Zimmerli, *Ezechiel* 2, BKAT, 1969, 2:1110-12). بحسب ٤٤: ٣-٤ كان "الأمير" فقط هو الذي قد يجلس في البوابة الشرقية، ولكنه لم يكن ليدخل من خلال البوابة الشرقية. في وقت الهيكل الثاني، البوابة الشرقية يستخدمها فقط رئيس الكهنة وأولئك الذين يساعدونه في قيادة "العجلة الحمراء" إلى جبل الزيتون (*Middoth* 1.3). في ٤٦:١ البوابة الشرقية لهيكل المستقبل كانت لتبقى مغلقة فيما عدا للسبت وفي يوم الهلال الجديد. (حزقيال: لاهوت).

٢. الكلمة קָדִים تستخدم أيضًا للـ "رياح الشرقية". بما أن يهوه هو من يحكم الخليقة، الريح الشرقية هي تحت سيطرته ويمكن أن تستخدم لتحقيق أغراضه (انظر *TWAT* 6:1162). يعبِّر ناظم المزامير عن هذه الحقيقة إذ يعدد عجائب يهوه لشعبه في البرية. يكتب، "أَهَاجَ شَرْقِيَّةً فِي السَّمَاءِ، وَسَاقَ بِقُوَّتِهِ جَنُوبِيَّةً" (مز ٧٨:٢٦). في خر ١٠:١٣ (قا ع ١٨) يجلب الرب الطاعون والجراد لمصر بريح شرقية. في ١٤:٢١ يستخدم يهوه ريحا شرقية شديدة ليجفف البحر الأحمر حتى يمكن لإسرائيل أن يعبروا على الأرض اليابسة. يتنبأ النبي أن يهوه سيدين شعبه بريح شرقية (حز ١٧:١٠؛ ١٩:١٢؛ هو ١٣:١٥). التأثير المدمر للريح الشرقية يصور تشخيصيًا ككرمة ذابلة (حز ١٧:١٠؛ ١٩:١٢) أو سفن محطمة (٢٧:٢٦؛ مز ٤٨:٧ [٨]). أرسل الرب ريحا شرقية حارقة مع شمسًا مشتعلة للنبي يونان الغاضب والمحبط كي يعلم انبي درساً (يو ٤:٨). كما يعد الرب شعبه بالتحرير من خلال النبي اشعياء، يقول أن العقاب الذي أعطاهم إياه لم يعمل كما فعل مع الأشرار (اش ٢٧:٧)، لكنه كان عقابًا مثل "أَزَالَهَا بِرِيحِهِ الْعَاصِفَةِ فِي يَوْمِ الشَّرْقِيَّةِ" (اش ٢٧:٨). لقد كان بالتأكيد حادً مثل الريح الشرقية القوية، فقد كان مؤقتًا فقط وله طبيعة عابرة (E. J. Young, *Isaiah*, 2:245; see also H. Wildberger,

(*Jesaia*, BKAT, 1014-19). التأثير الغير سار لل"ريح العاتية" (ريح شرقية) يُشعر به حتى اليوم في فلسطين (.D Baly, 67-70). الريح تأتي بين أبريل—يونيو وسبتمبر—أكتوبر وتبقى لثلاثة أو أربعة أيام، يليها تغير مفاجئ للريح من الشرق وارتفاع في الرطوبة.

٣. المعنى الأساسي لـ קֶדֶם هو "في مقدمة"، وقد تطور المعنى "شرق" من فكرة الشمس الصاعدة أو التي كانت في المقدمة (انظر *TWAT* 6:1165). الكلمة استخدمت في العهد القديم كصفة بمعنى "في مقدمة"، "أمام" (مز ١٣٦:٥)، أو بمعنى مؤقت "من القديم" (٧٤:٢؛ ١١٩:١٥٢). (انظر أكثر #٧٧٠٩).

(أ) كاسم קֶדֶם يمكن أن يكون لها معنى مؤقت، "عتيق"، "قبل الأوان" (انظر تث ٣٣:٢٧؛ مز ١٤٣:٥؛ أم ٨: ٢٢ – ٢٣؛ مي ٥: ٢[١]؛ *THAT* 2:588; *TWAT* 6:1167-68؛ עוֹלָם).

(ب) קֶדֶם يمكن أن تشير إلى المناطق الشرقية لفلسطين.

(i) تستخدم لـ "جنة عدن" (تك ٢:٨)، والتي تُفهم عادةً أن تكون "في مكان ما في بلاد ما بين النهرين" (.G. J Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987, 61). الكلمة تأتي أيضًا في ٣:٢٤، حيث يقول أن الرب أقام الشاروبيم "على شرق عدن"، "ليحرس الطريق لجنة عدن" (NIV). هذا يبدو أنه يقترح أن الدخول والخروج للجنة كان يوجد على الجانب الشرقي (U. Cassuto, A *Commentary on the Book of Genesis*, 1961, 1:174).

(ii) في تك ١١:٢ تستخدم في أن الجنس البشري "ارتحل *miqqedem*". هذا قد يعني "من الشرق إلى الغرب" ("شرق عدن"، قا تك ٤:١٦؛ Rashi, *Pentateuch*, 1929, 1:44)؛ "نحو الشرق" (B. Jacob, *Genesis*, 1934, 297)؛ "في الشرق" ("لقد تجولوا حول الشرق"، Cassuto, 240). كان في سهل شينار، الموجود في منطقة بلاد ما بين النهرين "شرق أرض إسرائيل"، حيث بنى الرجال برج بابل.

(iii) في إش ٦:٢ الكلمة تبدو أنها تشير إلى الممارسات السحرية لمنطقة بلاد ما بين النهرين. المعنى يمكن أن يكون " أرضك ممتلئة من الشرق"، بمعنى أن السلع من الشرق قد جاءت وملأت الأرض (لذلك ولمشكلة النص انظر .G B. Gray, *Isaiah I-XXVII*, ICC, 1912, 52-54, 58; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT, 1972, 93, 98-99) إلا أن التوازي يشير أكثر إلى ألوهية الشرق التي أقامها شعب إسرائيل (انظر E. Reiner, "Fortune-Telling in Mesopotamia,' *JNES* 19, 1960, 23-35; W. Farber, H. M. Kümmel, W. H. Ph. Rmer, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, 1988, 2:163-281).

(ج) الكلمة קֶדֶם تستخدم في تعبير "أبناء الشرق" (تك٢٩:١؛ قض ٦:٣، ٣٣؛ ٧:١٢؛ ٨: ١٠؛ ١مل٤: ٣٠[٥:١٠]؛ أي ١:٣؛ اش ١١:١٤؛ ار ٤٩:٢٨؛ حز ٢٥:٤، ١٠). يبدو أن التعبير يشير إلى مجموعات عديدة، اعتماداً على السياق:

(i) شعب بلاد ما بين النهرين. بحسب ١مل ٤: ٣٠[٥:١٠] حكمة سليمان كانت أعظم من تلك التي ل"أبناء الشرق" وتلك التي للمصرين. بما أن حكمة بلاد ما بين النهرين كانت كلمة شهيرة، لكن تلك التي للصحراء لم تكن كذلك، يبدو أن الإشارة هي لشعب بلاد ما بين النهرين.

(ii) أسباط البرية البدويين، الذين رافقوا الشعب شرق نهر الأردن. في كتاب القضاة קֶדֶם تشير إلى شعب منطقة عبر الأردن، أي، سوريا، أو الأسباط العرب في البرية (*HALAT*, 1000; H. P. Müller, *ZDPV* 94, 1978, 61). كما وُصف غنى أيوب (الماشية، الجمال، الأتن، الخ)، قيل عنه أنه كان "هذا الرَّجُل أَعْظَمَ كُلِّ بَنِي الْمَشْرِقِ" (أي ١:٣ NIV). هذه هي ثروة البدوي وبالتأكيد تشير إلى شعب البرية (انظر E. Dhorme, *Job*, 1967, 3). يشار أيضًا إلى شعب البرية في اش ١١:١٤؛ ار ٤٩:٢٨؛ حز ٢٥:٤، ١٠)، ومن الكلمة קַדְמֹנִי في أي ١٨:٢٠).

٤. קַדְמֹנִי لها معنى "شرقي" في وصف البحر الشرقي (البحر الميت) والبوابة الشرقية للهيكل (حز ١٠:١٩؛ ١١:١). حزقيال، يوئيل، وزكريا ينظرون للبحر الميت كرمز من علوم دراسة الأرض. من ناحية، يتحدث عن غرق العدو الأخير في البحر الميت (يوئيل ٢:٢٠؛ .H W. Wolff, *Joel and Amos*, 1977, 62). ومن ناحية أخرى، يعبر كل من حزقيال وزكريا عن رجاء تحول الخليقة لصورة تغير البحر الميت إلى بحر ممتلئ بالماء (حز ٤٧:١٨؛ زك ١٤:٨).

إتجاهات: ← דָּרוֹם [*dārôm*] (جنوب، #١٩٩٩)؛ ← יָם [*yām*] (غرب، بحر، #٣٥٤٢)؛ ← יָמִין [*yāmîn* [1]] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥)؛ ← מִזְרָח [*mizrāḥ*] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧)؛ ← מַעֲרָב [*ma'ᵃrāb* [2]] (غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶגֶב [*negeb*] (جنوب، صحراء النقب، #٥٥٨٢)؛ ← צָפוֹן [*ṣāpôn* [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← קָדִים [*qādîm*] (الجانب الشرقي، ريح شرقية، #٧٧٠٨)؛ ← שְׂמָאלִי [*śᵉmā'lî*] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، سيء الحظ، نحو الشمال، #٨٥٢٠)؛ ← תֵּימָן [*têmān* [1]] (جنوب، #٩٤٠٢).

الببليوجرافيا

THAT 2:575-82, 587-89; *TWAT* 6:1159-63, 1163-70; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, 67-70.

Cleon L. Rogers, Jr. كليون إل . روجرز، الإبن

7709 קָדַם

קָדַם [qadam]؛ بيعِّل.، يكون في المقدمة، أَطْبَقَتْ عَلَى/ أَحَاطَتْ بِـ يقابل، يُواجه؛ هِفعِيل. يواجه (#٧٧٠٩)؛ קְדוּמִים [qᵉdûmîm]، وردت مرة واحدة (قض ٥: ٢١؛ #٧٧٠٤)، קָדִים [qadîm]، شرق (#٧٧٠٨)؛ קֶדֶם [qedem]، أمام، قبل، مبكرً، شرق (#٧٧١٠)؛ קֵדֶם [qedem]، شرقًا (#٧٧١١)؛ קַדְמָה [qadmâ]، أصل، حالة مسبقة (#٧٧١٢)؛ קִדְמָה [qidmâ]، أمام (#٧٧١٣)؛ קַדְמוֹן [qadmôn]، شرقي (#٧٧١٦)؛ קַדְמֹנִי [qadmonî 1]، شرقي، سابق (#٧٧١٩).

ش. أ. ق في العديد من اللغات السامية الكلمات المشتركة لـ קָדַם لها إشارات مكانية (قبل، أمام، شرق) وزمنية (قبل، سابق، أسبق) (*HALAT* 999-1000). الاستخدام الحرفي للجذر (مثل الآكادية *qudmu*، أرم. קֳדָם) خدم في العبرية بـ לִפְנֵי قبل.

ع. ق حوالي نصف التكرارات لـ קֶדֶם لها إشارة زمنية. "قبل" أو "أمام" يمكن أن تشير إلى الماضي القريب أو المطلق (العصر البدائي). "مُنذُ أيَّام القِدَم" (יְמֵי קֶדֶם)، تشير إلى العصر الخاص في الماضي الذي يعتمد زمنه وهيئته على السياق. ربما يكون زمن البطاركة (مي ٢٠:٧)، ميلاد الأمة (مز ٧٤:٢)، امتلاك الأرض (مز ٤٤: ١[٢])، أيام داود وآساف (نح ١٢:٤٦؛ قا مي ٥: ٢[١])، أو تاريخ إسرائيل بأكمله (مز ٧٨:٢). بعد الخروج، إعادة ممتلكات الأوقات السابقة كانت أداة الصلاة (مراثي ١:٧؛ ٥:٢١) وكان الأنبياء يوعدون بها (إر ٣٠:٢٠؛ ٤٦:٢٦؛ قا حز ١٦:٥٥؛ ٣٦:١١). في تعبيرات شكوى السبي دعوا الماضي عندما عمل الرب بقدرة (مز ٧٤:٢؛ أي ٢٩:٢)، "شهور القدم". فتذكارهم عمل على التشجيع والتماس الرب ليعيد لهم الأيام السابقة من النجاح. إن تحقيق نبوات الأنبياء السابقين لخراب بابل شهد عن صدق الرب (إش ٤٥:٢١؛ ٤٦:١٠).

٢. خاصة في الشعر، מִקֶּדֶם، من القديم (غالبًا || עוֹלָם [#٦٤٠٩]) يستدعي الماضي البدائي، عادة بمعاني إضافية أسطورية. إن مدينة صور لها أساسات قديمة (קַדְמָה، إش٢٣:٧). وتسبيح إسرائيل يؤكد أن الرب هو الملك من القديم (مز٥٥: ٩[٢٠]؛ قا تث ٣٣:٢٧)، وشهد عن نصرته على الوحوش في الأوقات البدائية للخليقة (مز ٧٤:١٢؛ اش ٥١:٩). في أم ٨: ٢٢-٢٣ الحكمة فقط هي التي بجانب الرب في الوقت قبل خلق العالم קֶדֶם في حالة معاكسة تصف أقدم عناصر الخلق (السماوات، مز ٦٨: ٣٣[٣٤]؛ الجبال، تث ٣٣:١٥). (انظر أكثر #٧٧٠٨).

٣. الفعل المسمى يأتي أكثر في بيعِّل.؛ (هِفعِيل. فقط في أي ٤١: ١١[٣]؛ عاموس ٩:١٠). بيعِّل. (يقابل، يأتي أمام) تصف الفعل الذي ينتج من حالة البقاء في المقدمة أو الأمام، من حيث الزمان أو المكان. يأتي ناظم المزامير أمام الرب في صلاة في الفجر (مز ١١٩:١٤٧). الرب هو فقط مصدر المعونة عندما تأتي المخاطر المتنوعة أمام أولئك الذين يدعونه، مثل الموت (١٨: ٥[٦])، الأعداء (١٨[١٩])؛ ٢مل ١٩:٣٢ = إش ٣٧:٣٣)، والألم (أي ٣٠:٢٧). يقابل الرب ناظم المزامير للخلاص (مز ٥٩: ١٠[١١]) وليمنحه بركة (٢١: ٣[٤]). الوضع البارز للوقوف أمام الرب هو العبادة في الهيكل، حيث يستدعى الجميع (مز ٩٥:٢). توجد شروط مسبقة أدبية ودينية قبل أن يأتي العابد أمام الرب (مي ٦:٦). في مز ٨٩: ١٤[١٥] المحبة والإخلاص، الصفات المشخصة للرب، تأتي أمام حضوره.

ب. ت مد. ١٣: ١٠-١٢ يسبّح الرب لأجل تأسيسه للعالم من الأزل (מִקֶּדֶם עוֹלָם)، ولكن أيضًا لأجل استبدال الأشياء العتيقة بالقديمة. لن يثبت المتحولون، بما أن الرب لم يختارهم من الأزل (وثص. ٢: ٧).

مبكر، سابق، أمام: ← קָדַם [*ma'ᵃmāṣ*] (يكون أمام، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← שָׁכַם [*ᵓᵃbîṭûb*] (مبكرً، يستيقظ مبكرً، يكون متلهفًا، #٨٨٩٩).

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [*ʾnh* 2] (حَدَثَ، #٦٢٨)؛ ← הוה [*hwh* 2] (يصبح، #٢٠٩٣)؛ ← היה [*hyh*] (يكون، يصبح)، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [*yʿd*] (يوعد، يظهر، يأتي، يلقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [*ngʿ*] (يلمس، يصيب، #٥٥٩٥)؛ ← פגע [*pgʿ*] (يواجه، يهجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגש [*pgš*] (يلقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [*qdm*] (يكون قبل، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [*qrʾ* 2] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [*qrh* 1] (يحدث، يبني، يوجه، يختار، #٧٩٣٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:587-89; *TWAT* 6:1163-74

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٧٧١٠ (קֶדֶם [*qedem*]، شرق، أمام)، #٧٧٠٨، #٧٧٠٩

٧٧١١ (קֵדְמָה [*qedem*]، شرقًا)، #٧٧٠٩

٧٧١٢ (קַדְמָה [*qadmâ*]، أصل، حالة سابقة)، #٧٧٠٩

٧٧١٣ (קִדְמָה [*qidmâ*]، أمام)، #٧٧٠٩

٧٧١٦ (קַדְמוֹן [*qadmôn*]، شرقي)، #٧٧٠٩

٧٧١٩ (קַדְמֹנִי [*qadmonî* 1]، شرقي، سابق)، #٧٧٠٨

7721 קָדְקֹד

קָדְקֹד [qodqod]، تاج الرأس (#٧٧٢١).

ش. أ. ق اسم. يظهر في أكد. (qaqqadu) وأوغا. (qdqd) بمعنى رأس أو جمجمة. اسم. أكد. يمكن أيضًا أن يشير إلى مجموع الأموال (رأس المال).

ع. ق اسم. يظهر ١١مرة في العهد القديم، فقط في السياقات الشعرية أو التعبيرات التعبيرية، وغالبًا يشر إلى الجمجمة أو تاج الرأس لشخص ما (قا تث ٣٥:٢٨؛ إر٤٨:٤٥). وتستخدم، مثل רֹאשׁ في التعبيرات التعبيرية " من"مِنْ بَاطِنِ قَدَمِهِ حَتَّى هَامَتِهِ" (٢صم ١٤:٢٥؛ أي ٢:٧). في مز ٦٨: ٢١[٢٢] تشير إلى الجمجمة كقاعدة للشعر (قا أيضًا إر١٦:٢). في تك ٤٩:٢٦؛ تث ٣٣:١٦؛ مز ٧: ١٦[١٧] تستخدم موازية لـ רֹאשׁ وتشير في الغالب إلى الرأس ككل. في تث ٣٣ :٢٠ يُستخدم القصد الكنائي metonymically للرأس. في اش ٣:١٧ هي الموضع الذي تظهر فيه البقع الجلدية، مشيرةً لا إلى الجمجمة ولكن إلى قمة الرأس. وحلق الجمجمة كان علامة على الإذلال.

رأس: ← אַף [ʼap [2]] (الوجه، غضب، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [gulgōlet] (المجذاف، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [lᵉḥî [1]] (عين، أنف، عظم فك، ذقن، خد، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [mēṣaḥ] (الجبهة، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [mᵉtallᵉʻôt] (عظم الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [pānîm] (الوجه، منظور، اقتحام، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [pōt] (المقدمة، جبهة، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [qodqōd] (تاج الرأس، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [rōʼs [1]] (الرأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [raqqâ] (صدغ [مِنَ الرأس]، #٨٣٧٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1174-76.

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

7722 קָדַר

קָדַר [qadar]، قَلْ. أُظلِمَ [يكون مظلمًا]، حزن؛ هِفْعِيل. مظلم، يسبب الحزن؛ هِتبَعيل. أظلمَّ (#٧٧٢٢)؛ קַדְרוּת [qadrût]، اسم، ظلام، سواد (#٧٧٢٥)؛ קְדֹרַנִּית [qᵉdorannît]، اسم. حزانى، ندابون.

ش. أ. ق يستدعى اسم. في أرم. qᵉdar، أظلِمَ، وعرب. قَذُرَ/ قَذِرَ، اتسخَ.

ع. ق يستخدم الفعل في قَلْ. ١٣ مرة، فقط في الشعر بمعنى "ينمو مظلمًا، ينطق ارميا قضاء الرب الذي بسببه "تَنُوحُ الأَرْضُ وَتُظْلِمُ السَّمَاوَاتُ" (إر ٤:٢٨). يسجل يوئيل طاعون الجراد الذي أرسله الرب إلى إسرائيل بحيث "قُدَّامَهُ تَرْتَعِدُ الأَرْضُ وَتَرْجُفُ السَّمَاءُ. اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يُظْلِمَانِ (קָדַר)، وَالنُّجُومُ تَحْجُزُ لَمَعَانَهَا" (يوئيل ٢:١٠؛ ٤:١٥). ويماثل أيوب الثلاثة أصدقاء الغير متعاونين بالجدول العاصف الَّتِي هِيَ "عَكِرَةٌ (קָדַר) مِنَ الْبَرَدِ، وَيَخْتَفِي فِيهَا الْجَلِيدُ" (أي ٦:١٦). تنبأ ميخا بدينونة حيث سيختبر إسرائيل خسارة (ظلام) الرؤيا النبوية: "لِذلِكَ تَكُونُ لَكُمْ لَيْلَةٌ بِلاَ رُؤْيَا. ظَلاَمٌ لَكُمْ بِدُونِ عِرَافَةٍ. وَتَغِيبُ الشَّمْسُ عَنِ الأَنْبِيَاءِ، وَيُظْلِمُ (קָדַר)عَلَيْهِم النَّهَارُ" (مي ٣:٦). بالحديث عن الأشخاص، جذر قَلْ. يعني أن يحزن (أي ٥:١١؛ ٣٠:٢٨؛ مز ٣٥:١٤؛ ٣٨: ٧[٦]؛ ٤٢: ١٠[٩]؛ ٤٣:٢؛ ار ٨:٢١؛ ١٤:٢).

٢. في هِفْعِيل. يستخدم الفعل ٣ مرات في العهد القديم، فقط في حزقيال، متحدثًا عن الأشياء، هِفْعِيل. تعني أن يغمق الشيء. في مراثي حزقيال على فرعون، سجل لعنة الرب عليه: "وَعِنْدَ إِطْفَائِي إِيَّاكَ أَحْجُبُ السَّمَاوَاتِ، وَأُظْلِمُ (qdr) نُجُومَهَا، وَأُغَشِّي الشَّمْسَ بِسَحَابٍ، وَالْقَمَرُ لاَ يُضِيءُ ضَوْءَهُ. وَأُظْلِمُ فَوْقَكَ كُلَّ أَنْوَارِ السَّمَاءِ الْمُنِيرَةِ، وَأَجْعَلُ الظُّلْمَةَ عَلَى أَرْضِكَ، يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ" (حز ٣٢: ٧-٨). بالحديث عن الأشخاص أو الأمم، تعني أن تسبب لهم الحزن: تصف سقوط لبنان، "هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: فِي يَوْمِ نُزُولِهِ إِلَى الْهَاوِيَةِ أَقَمْتُ نَوْحًا. كَسَوْتُ عَلَيْهِ الْغَمْرَ، وَمَنَعْتُ أَنْهَارَهُ، وَفَنِيَتِ الْمِيَاهُ الْكَثِيرَةُ، وَأَحْزَنْتُ (קָדַר) لُبْنَانَ عَلَيْهِ، وَكُلُّ أَشْجَارِ الْحَقْلِ ذَبُلَتْ عَلَيْهِ"(حز ٣١:١٥).

٣. في هِتبَعيل. الفعل يأتي مرة واحدة فقط في العهد القديم، بمعنى ينمو مظلمًا. صلى إليا لأجل المطر، "وَكَانَ مِنْ هُنَا إِلَى هُنَا أَنَّ السَّمَاءَ اسْوَدَّتْ (קָדַר) مِنَ الْغَيْمِ وَالرِّيحِ، وَكَانَ مَطَرٌ عَظِيمٌ. فَرَكِبَ أَخْآبُ وَمَضَى إِلَى يَزْرَعِيلَ" (١مل١٨:٤٥).

٤. اسم. קַדְרוּת، ظلام، سواد، تأتي مرة واحدة فقط في العهد القديم (إش٥٠:٣) "كسوت السماء بالظلام" [NIV] في || (שַׂק) في قماش الخيش.

٥. اسم. קְדֹרַנִּית، الحزانى، تأتي مرة واحدة فقط في العهد القديم. الشعب الصفيق قال في قلبه، "قُلْتُمْ: عِبَادَةُ اللهِ بَاطِلَةٌ، وَمَا الْمَنْفَعَةُ مِنْ أَنَّنَا حَفِظْنَا شَعَائِرَهُ، وَأَنَّنَا سَلَكْنَا بِالْحُزْنِ قُدَّامَ رَبِّ الْجُنُودِ؟' (ملا ٣:١٤). BDB تعّف الكلمة كصفة، ولكن شكلها اسم (GKC 85u)، وهنا اسم. يوظف كظرف نصب.

ب. ت في الميشنا العبرية קַדְרוּת كانت تستخدم للإشارة إلى كسوف الشمس (קַדְרוּתהַשֶּׁמֶשׁ) والقمر (קַדְרוּתהַיָּרֵחַ). في الأدب الرباني الفعل له نفس المعنى.

ظلمة: ← אֹפֶל [ʼōpel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אֶשׁוּן [ʼᵉšûn] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← חשׁך [ḥšk] (يكون، يُظِلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [ṭuḥôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כִּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حُزْن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nešep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוף [ʻwp 2] (يكون مظلما، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʻᵃlāṭâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עמם [ʻmm 2] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʻᵃrāpel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צלל [ṣll 3] (يكون/يستمر في ظلمة، يلقي ظلالًا، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [ṣalmāwet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קדר [qdr] (يكون مظلما، يحْزَن، #٧٧٢٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:786; L. Delekat, “Zum hebrѷischen Wrterbuch,' VT 14, 1964, 7-66.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٧٧٢٥ (קַדְרוּת [qadrût]، ظلام، سواد)، #٧٧٢٢

٧٧٢٦ (קְדֹרַנִּית [qᵉdorannît]، حزانى)، #٧٧٢٢

קָדַשׁ	7727

קָדַשׁ [qadas]، قَلْ. قُدِّسَ، يكون مقدسًا، محجوبًا عن الاستخدام العادي، يعامل بعناية خاصة، ينتمي إلى المقدسات، يثبت لنفسه أنه مقدس، يعامل كمقدس؛ بيعِّل. يضع شيئًا في وضع القداسة، أي، يعامل بحسب إجراءات العبادة، يكرس للاستخدام من الرب، ينطق على شيئًا أنه مقدسًا، يضع أحدًا في موضع القداسة، مكرس، يؤسس، يشير إلى وقت مقدس، يتحول ليحمل القداسة، يعامل كمقدس؛ بُعِّل. يعمل مقدسًا؛ هِفْعِيل. يرشح كمقدس، يعامل كأنه مصنوع مقدس، إعلان الرب عن s.o/s.t أن يكون مقدسًا له، يعطي كتقدمة نذرية؛ هِتبَعِيل. يعامل كمكرس، يثبت o.s أن يكون مقدسًا إلى وضع التخصيص (#٧٧٢٧)؛ מִקְדָּשׁ [miqdas]، اسم.، مقدس (#٥٢١٩)؛ קָדֵשׁ [qades 1]، اسم.، شخص مقدس، هيكل زنا (#٧٧٢٨)؛ קֹדֶשׁ / קוֹדֶשׁ [qôdes / qodes]، اسم.، شيئًا ممتلئًا قداسة، بالتالي يُعامل بعناية، هدايا مقدسة، قداسة الرب، أقدس شئ (#٧٧٣١)؛ קָדֹשׁ / קָדוֹשׁ [qadôs / qados]، الصفة مقدس، يسبب اضطرابًا، متفرق، مخصص لأجل (#٧٧٠٥).

ش. أ. ق ١. المجموع ku_3، مقدس، الذي لا يوظف كاسم، ولكن بالحري كصفة، تتأهل الشئون التي تخص/ تنتمي للمملكة الإلهية. ويدل أيضًا عليه أن الذهول مصحوبًا بالأدوات، الكائنات، أو الأوقات. يشار إلى الهيكل كأنه مقدس (Wilson, 5-24). بالإضافة إلى مبدأ القداسة المطبق للهيكل بمعنى عام، إلا أنه من الممكن تفرقة أجزاء خاصة للهيكل معقدة التي تتحدد على أنها مقدسة (مثلاً، adytum التي تدعى مكانًا مقدسًا (ki-ku_3), UE VI/I 103 1:33; the ABZU، التي تدعى قدس الأقداس (es_3-ku_3), UE VI/I 105 1:2؛ والقدس الداخلية (sa_3-ku_3), UE VI/I 105 1:4, 16، بينما لا يبدو أن الأجزاء الأخرى قد تمت الدلالة عليها. الأدوات (مثل، الأطباق، السلطانيات، الأواني، المناضد) تتمثل كمقدسة تتماثل في النوع مع الأدوات التي تدعى קָדֹשׁ في العهد القديم. أي أن القول، أنهم كلهم يخصون الهيكل بطريقة ما وعادةً يستخدمون في الطقوس (Wilson, 24-30). بالرغم من أنه يمكن أن يعتقد أحدهم أن الآلهة يدعون قدوسين، هذا لا يحدث عادةً. هذه الصفة عادةً ما تصاحب عنانا Inanna الإلهية. وكربة الخصوبة فهي هامة جدً في بلاد ما بين النهرين.

الكلمة ku_3 تصاحب أكثر أجزاء الجسم الإلهية، مثلاً، يذكر Gudea Cyl B VI 25 اليد المقدسة (su-ku_3) لـ Ningirsu. بالمثل، يُذكر Gudea كأنه مختار في القلب الإلهي للإله بابا في المعبد E I 18-20. يبدو من المحتمل أن أجزاء جسم الآلهة تدعى مقدسة من أجل تأكيد أن هذه ليست أجزاء الجسم لمخلوقات مطلقة، ولكي تحقق بالتالي مسافة واحترام خاص. عادة، إذا استخدم حيوانًا كرمز لإله، يُعى مقدسًا، من المفترض أن ذلك يدل على أن الإشارة معمولة لبعض الألوهية. من جهة الصلاح كحالة محتملة للمخلوقات، فيما عدا للكهنة، لا أحد من عاملي الهيكل بع عنصر ku_3 في عناوينهم. بإعلان أنه هو نفسه مقدسًا، يقر الكاهن حقه في المشاركة في المملكة الإلهية (Wilson, 30-32). الاحتفال الطقسي يشار إليه كمقدس ومن ثم يرتبط بتلك المملكة الإلهية، والتي تتمثل بالهيكل، حيث يتخذ الاحتفال مكانًا. أغاني الكهنة كذلك تدعى مقدسة. لأنهم مغموسين ضمن الدوائر الانتخابية للهيكل. النار والماء يستخدمون في عملية التطهير. تطهير الشعب الذي مكنهم لدخول الحضرة الإلهية، قد تحقق عن طريق -su luh طقس، الذي حدد التحول من تدنيس الجزء الخارجي إلى الأجزاء الداخلية المقدسة للهيكل (Wilson, 32-40).

٢. الفعل الآكادي *qadasu* وهو مشتق من الصفة *qasdu(m)* يشير إلى التحول إلى وحالة عدم النقاوة، والتي تدل على الحرية من الملوثات (*CAD* 13:46-47). يستخدمون بمعنى طقسي وغير طقسي. في المعنى غير الطقسي يشير إلى الحرية من الوسخ (في حالة الوسخ) أو عدم النقاوة الذي لا ينتمي إلى نفس الطبقة كالأداة في السؤال (مثلاً، عدم النقاوة في الأدوات)، أو الحرية من الادعاءات القانونية. في المعنى الطقسي، حيث يتحدد الملوث،

الملوث هو، في حالات عديدة، ربما دائمًا، أرواح شريرة (Bettenzoli, 26-29). لذلك *qadasu* and *qasdu(m)* لهما نطاقًا عديد من اللغويات من المجموع ku_3. حيث تدل الأخيرة على حالة تخصيص للمملكة الإلهية، السابقة تدل على الحرية إما من الملوثات الطبيعية أو من التأثيرات الخارقة للطبيعة الغير مرغوبة. بكلمات أخرى، في الآكادية لا يبدو لأي كلمة للقدس بمعنى المجموع ku_3 أو في المعنى العبري קֹדֶשׁ أو קָדוֹשׁ (في أي من التكريس أو المعنى المشتق). وهذا ربما يفسر لماذا لا الهيكل اللاتوتري يدعى *qasdu* لدرجة أنهم يدعون ku_3 في المجموع أو קֹדֶשׁ في العبرية. حتى عندما دعي قيدار *qasdu*، ما تم التركيز عليه هو جودة النقاوة أكثر من الأمر الخارق للطبيعة.

٣. في أوغا. *qds*، مقدس، يشير إلى الذات الإلهية في حالة El وAthirat، ولكن ليس في حالة البعل (Pope, 43-44). في عبارة *bn qds*، أبناء القداسة، *qds* تستخدم كصفة للإله El (*THAT* 2:591). من ثم، تشير العبارة إلى أبناء El، المسمون الآلهة (*KTU* 1.2 III:6). Athirat أحيانًا يشار إليه كالشخص المقدس (*KTU* 1.2 1.16 I:11, 22). في حالة البعل (والآلهة الأخرى) *qds* لا تستخدم كصفة مباشرة، ولكن سمات كفء أو ممتلكات للبعل (Bettenzoli, 34). أجزاء جسم الإله، مثل، صوت البعل، تتمثل كمقدس (*KTU* 1.4 V:29). الأماكن المخصصة / المنتمية إلى المملكة الإلهية تتمثل كمقدسة: "صخور البعل تبكي لأجلك، ابن زيفون، الدائرة المقدسة (كمكان الحج والننتلكات)، الدائرة الواسعة تئن (لأجلك)، دائرة الرمي البعيدة (*KTU* 1.16 I:7). العرش يتمثل كمقدس" تعال وأنا سأبحثها بنفسي ضمن أحجاري زيفون ، في مكاني المقدس، في صخرة ميراثي، في مكاني المسر، في تل نصرتي" (*KTU* 1.3 III:27). اسم. *qds* يشير أيضًا إلى المقدس" لقد ذهبوا يومًا وثانيًا؛ فيما بعد مع الشمس في اليوم الثالث جاء إلى مقدس اثيرات للصور و لمقدس ايلات للصيدونيين" (*KTU* 1.14 IV:197).

ع. ق على الأكثر أقوى تكرارات لمجموعة الكلمة التي توجد في النصوص الطقسية والدينية والتي رسمها العديد من الدارسين مرة أخرى فقط إلى أوقات الخروج وما قبل الخروج (خر ٢٥ – عدد ١٠؛ حز ٤٠ – ٤٨؛ وأجزاء من ١ و٢ أخ). عمل ارميا العديد من الاستخدامات لمجموعة الكلمة.

١. اسم. קֹדֶשׁ. **(أ)** على المستوى المعجمي يستخدم اسم. بصورة أفضل ليمثل أكثر الألفاظ ارتباطا ولكن مضادة كالمتوازيات المتعددة الأوجه في لا ١٠:١٠ يقول: " وَلِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ (חֹל، #٢٦٨٧) وَبَيْنَ النَّجِسِ (טָמֵא؛ #٣٢٢٧) وَالطَّاهِرِ (טָהוֹר؛ #٣١٩٦). أولاً كل ساق من التوازي تحتوي على زوج مضاد، يسمى، مقدس و عام / مدنس من جانب، وطاهر ونجس على الجانب الآخر (قا أيضًا ١١:٤٧؛ حز ٢٢:٢٦؛ ٤٢:٢٠؛ ٤٤:٢٣). من ثم عام/ مدنس هو اسم. الفني العكسي. ثانيًا، ساق التوازي هي أيضًا متضادة. من ثم، بينما يوضح اسم. (ومضاده، عام / مدنس) العلاقة الإلهية (سلبًا وإيجابًا) للعالم المنظم، طاهر (مع مضاده، دنس) يعانق الحالة العادية للبقاء البشري في المملكة الأرضية (Jenson, 47). ثالثًا، التوازي يشكل هيكلاً chiastic، مما ينتج عنه أن اسم. والطاهر يمكن أن يصطفوا. بينما هو بالحقيقة أن طاهر/ مدنس هو معجمها الفني، التوازي أيضًا يوضح أن دنس هو أيضًا حالة مضادة وضارة للاسم. هذه العلاقات تقترح أن اسم. ومضاداته يشكلون طيفًا يشير إلى مستويات القداسة تتراوح بين أقصى القداسة إلى أقصى النجاسة (مقدس جدًا، مقدس، طاهر، دنس، نجس جدًا). من ثم يوظف الطيف في أبعاد مكنية، شخصية، طقسية، ومؤقتة للطقس وتعكس مفهومًا متدرجًا للعالم (Jensen, 56-88).

(ب) اسم. في المضاف إليه، بدلاً من الصفة، يستخدم أكثر بعد اسم. آخر، ولكنه يرجع كصفة، مقدس (إش ٦٥:١١، ٢٥). وتتأهل كل هذه الأشياء أنها على أي حال تخص الرب أو العبادة، مثلاً، يوم مقدس = السبت (اش ٥٨:١٣). نادرًا ما تؤخذ كاسم مشتق لترجع كقداسة (مز ٢٩:٢؛ ٨٩: ٣٥[٣٦]). يشير اسم. بشكل صلب إلى شخص مقدس، شيء، مكان، أو وقت، شيئًا مقدسًا، مخصص للرب.

(ج) أكبر المواقع التي فيها يشير اسم. هي كالتالي: الرب (خر١٥:١١)، روحه (إش٦٣:١٠)، اسمه (لا٢٠:٣؛ ٢٢:٢، ٣٢)، ذراعه (إش٥٢:١٠)، طرقه (مز٧٧: ١٣[١٤])؛ بشر: كهنة (لا ٢١:٦)، لا (٢أخ ٢٣:٦)؛ أدوات: تقدمات (خر٢٩:٣٣) وهدايا (٢٨:٣٨)، أثاث مقدس (١مل ٨:٤)، ملابس كهنوتية (خر ٢٩:٢٩)، خزانة مقدسة (مراثي ٤:١؛ قا خر٣٠:١٣، ٢٤)، زيت (عدد ٣٥:٢٥)، زيت مختار (خر٣٠:٢٥)، بخور (٣٠:٣٥)؛ أماكن: مقدسات (لا١٠:٤، ١٧، ١٨)، أماكن لاهوتية (خر ٣:٥؛ يش ٥:١٥)، صهيون (إش١١:٩)، أورشليم (٤٨:٢)، منطقة حزقيال المقدسة (حز٤٥:١)، المسكن / السماء / العرش الإلهي (تث ٢٦:١٥؛ مز ٢٠: ٦[٧]؛ إش٦٣:١٥)؛ ووقت: السبت (خر ٣١:١٤، ١٥)، اليوبيل (لا ٢٥:١٢)، والأعياد (قا أيضًا *ABD* 3:237-49).

(د) يعتبر الرب هو مصدر القداسة. اسم. يعني الطبيعة الضرورية التي تنتمي إلى مجال كون أو نشاط الرب والذي يختلف عم العام أو الدنس. وهذا يمكن أن يتطابق مع ادعاء الملكية، بيان المصاحبة القريبة، أو الاقتراب لحضوره الطائفي. إنه مصاحب أول الكل للرب (١أخ ١٦:٢٩؛ ٢أخ ٢٠:٢١؛ مز ٩٦:٩) وقد يستخدم كمترادف للألوهية. اسم. في التعبير اسمه القدوس، يمكن أن يوضع موازيًا للألوهية،

اسمه الإلهي، والذي يكون في هذا السياق مترادف قريب مع جلاله، صيته، ومجده (حز ٣٩:٧؛ عاموس٢:٧). اسم الرب القدوس يتباين مع كل ما هو مخلوق. اسم. أيضًا يمثل روح الرب (مز ٥١: ١١[١٣]). في إش ٦٣: ١٠ – ١١ الروح المشار إليها هي روح الرب المرسلة لشعبه أثناء الخروج، ولكن التي أحزنها إسرائيل من خلال تمردهم. من ثم أصبحت قداسة الرب تعبيرً عن كماله للخليقة التي تحول كل ما هو مخلوق. لأن الرب قدوس بالطبيعة ومنفصل عن عدم الكمال الأدبي، يجب أن يوثق به أنه أمين في وعوده (مز ١٠٥:٤٢). بسبب قداسته، الرب يقدر أن يحرر شعبه (خر ١٥:١١).

(هـ) القداسة غير موروثة في الخليقة وتأتي من اتباع شرائع الرب. بينما كانت مملكة القداسة تختلف مفهوميًا عن العالم بعدم كماله، إلا أنها يمكن أن تعمل ضمن العالم طالما تحققت نزاهتها بحزم. يجب تحقيق تفرقة منيعة بين مجالات المقدس والعام أو المدنس (حز ٣٩:٧؛ ٤٢:٢٠). ذاك الذي كان مقدسًا بالوراثة أو ممثل قانون إلهي أو طقس طائفي لم يكن يعامل على أنه شائع. إن تحقيق استقامة القداسة كانت وظيفة الطائفة الإسرائيلية. الشرائع والوصفات كانت معينة لتحقيق طهارة القداسة التي تخص طبيعة الرب الضرورية.

هذا المبدأ كان مدركًا حتى قبل تأسيس النظام اللاوي (خر٣:٥). فقد كان السبت مقدسًا، وكانت القيود المرتبطة بذلك اليوم تخدم لتحقيق طبيعته المختلفة ولتحميه من معاملته مثل أي يوم عادي (١٦:٢٣؛ اش ٥٨:١٣). وكانت توضع قيود خاصة على الكهنة تحميهم من تدنيس وضعهم المقدس (لا ٢١:٦؛ ٢أخ ٢٣:٦). فقط أولئك المقدسين سيسكنون في جبل الرب المقدس (مز ١٥:١). الاتصال الجنسي لم يكن يعتبر انحرافاً، ولكنه كان يؤثر على حالة انتهاك اللاويين، والتي حرمت الاتصال بما هو مقدس (١صم ٢١: ٤[٥]). نفس المبدأ طبّق على تقدمة الزمالة (لا ١٩:٨)، الزيت المقدس (خر ٣٠: ٣١ – ٣٢) والبخور المقدس (٣٠:٣٧). الأشياء المقدسة إذن، هي تلك التي بلا تلوث طقسي، والتي ترمز إلى التلوث الأدبي. لم يكونوا مخصصين بصورة مطلقة، ولكنهم مخصصين لما هو صالح ومحفوظون بعيدًا عنم الشر. التضمين الأدبي للكلمة وجد أساسه في الوصفات ضد تدنيس ما ينتمي إلى مجال المقدسات (لا ٢٢:٣٢).

(و) ما كان مخصصًا للرب كان يعتبر دخولاً للمجال الإلهي. وهذا تضمن العديد من عناصر عبادة اللاويين المدعوة أشياء مقدسة (لا ٥:١٥، ١٦)، إنتاج الأرض (١٩:٢٤)، العقارات (٢٧:١٤)، الممتلكات الشخصية (٢٧:٢٨)، والغنائم التي يحصل عليها في الأفعال العسكرية (يش ٦:١٩). بعمل ذلك، جعلهم مقدسين للرب، أي، ملكية المقدسات والكهنة. الذبائح التي كانت لتؤكل فقط من الكهنة كانت ممثلة بـ اسم. بحقيقة تخصيصهم المطلق لمجال المقدسات (لا ١٩:٨).

(ز) كل ما ينتمي للمملكة الطقسية كان يمثل بـ اسم. مثلاً، العديد من الاجتماعات / المناسبات المقدسة، مثل، الأعياد الكبرى، الأهلّة الجديدة، سنة اليوبيل (لا ٢٣:٢، ٣، ٤، ٧، ٨، ٢١، ٢٤، ٢٧، ٣٥، ٣٦، ٣٧)؛ كل الأماكن والأشياء التي تخدم الطقس، مثل، الهيكل (اش ٤٣:٢٨)، تابوت العهد (خر ٤٠:٩)، والفلك (٢أخ ٣٥:٣)، المذابح وأثاثها (خر ٤٠:١٠) والتقدمات (نح ١٠: ٣٣[٣٤]).

بالرغم من أن كل الأشياء التي تشير إلى الطقس ممثلة بـ اسم. إلا أن ليس لهم وضع متساوي ولكنهم يوضحون تدرجًا من القداسة (قا أيضًا Haran, 175-88). هارون وأبنائه يمثلون كالأقدس (١أخ ٢٣:١٣) في مقارنة ظاهرة للاويين الذين يشار إليهم على أنهم مقدسين (٢أخ ٢٣:٦). تقع التقدمات تحت مجموعتين أساسيين، يسمون، أكثر قداسة وأقل قداسة. تقدمات الحبوب كانت تدعى أكثر قداسة (لا ٢:٣، ١٠)، تقدمة الخطية (لا ٦: ٢٥[١٨]، ٢٩[٢٢])، وتقدمة الذنب (لا ٦: ١٧[١٠]؛ ٧:١، ٦). وعلامة التقدمات الأكثر قداسة هي أن الكهنة فقط يمكنهم أكلها وفقط في ساحة مقدسة. في بعض العبارات التقدمات الأقل قداسة تختلف فنيًا عن التقدمات الأكثر قداسة بدعوتهم ببساطة تقدمات مقدسة (عدد ١٨:٨، ٩، ١٠، ١٩؛ تث ١٢:٢٦؛ ٢أخ ٢٩:٣٣؛ حز ٣٦:٣٨). وغنائم الحرب كانت تتمثل كالأكثر قداسة (لا ٢٧:٢٨) ربما لتأكيد طبيعتها التي لا تعوض. لحم الذبائح قد يدعى مقدسًا (ار ١١:١٥). ستة أجزاء من الأثاث الطقسي كانت تمثل الأكثر قداسة: الفلك، بخور المذبح، حامل المصابيح، خبز المائدة، تقدمة المذبح الخارجية أو المحرقة، والحوض (خر ٢٩:٣٧؛ ٣٠:١٠، ٢٦-٢٩؛ ٤٠:١٠؛ عدد ٤:٤، ١٩). الأثاث الآخر ربما يدعى ببساطة مقدسًا (عدد ٤:١٥).

المكان، الأدوات، الخطورة، والأهمية الطقسية للأجزاء ترجح تدرج القداسة، مع الفلك كالأعلى، المذبح الخارجي والحوض كالأقل. ملابس رئيس الكهنة قد أعلى درجات القداسة. فقط ملابس رئيس الكهنة تدعى الثياب المقدسة (خر ٢٨:٢، ٤؛ ٢٩:٢٩؛ ٣١:١٠؛ ٣٥:١٩، ٢١؛ ٣٩:١، ٤١؛ ٤٠:١٣). الطبق الذهبي يدعى مقدسًا (خر ٢٦:٦؛ لا ٨:٩). ومن ثم ثياب أبناء هارون تم تصنيفها مرة واحدة (خر ٢٨:٤)، ولكن السياق يوضح أن ملابس الكهنة هي المعنية. عند عمل طقوس الدم في المقدس، الضريح، والساحة في يوم الكفارة، يرتدي سترة كتان بسيطة، صدرة، حزام، وعمامة تدعى مقدسة (لا ١٦:٤، ٣٢). ربما يكون ذلك نافعاً ليمنع تلوث ملابس الكاهن العادية، وفي نفس الوقت يلائم قداسة المذبح. ملابس الكهنة لحزقيال كانت

تدعى مقدسة (حز ٤٢:١٤؛ قا أيضًا ٤٤:١٩) ولها القدرة لإحياء الأموات الذين يلمسونها.

توضح المصطلحات تدرجًا للعديد من أجزاء تابوت العهد. الحديث من الجهة الفنية، كان المقدس يدعى قدس الأقداس والضريح ببساطة هو القدس (خر ٢٦:٣٣، ٣٤؛ ١أخ ٦: ٤٩[٣٤]؛ لا ١٦:٣٣). ولكن هيكل الخيمة بالكامل ربما يدعى قدس الأقداس، مما يشير إلى أن قداستها الجماعية أعظم من باقي المساحة المقدسة (خر ٣٠:٢٩). وبالحديث بصورة فنية أقل، كلا الغرفتين كانوا يدعون المكان المقدس (خر ٣٨:٢٤، ٢٧). المساحة المقدسة بوجه عام أو الساحة كانت تدعى المكان المقدس (خر ٣٥:١٩؛ ٣٦:١، ٣، ٤، ٦؛ ٣٩:١، ٤١؛ لا ١٠:٤، ١٨؛ عدد ٨:١٩؛ ٢٨:٧). المساحة بأكلملها لهيكل سليمان، الهيكل الثاني، ورؤيا حزقيال للهيكل كانوا يدعون أيضًا أماكن مقدسة (مز ٧٤:٣؛ ١أخ ٢٤:٥؛ ٢أخ ٢٩:٥، ٧).

(ح) هناك اختلافاً هامًا بين الأدوات المقدسة والأشخاص المقدسين. قداسة الأشياء هي دائمة، ولا يمكن أن يرجعوا مرة أخرى إلى مجال الدنس. لذلك، المبخرة البرونزية لأبناء قورح أصبحت مقدسة بالاستخدام (الفعل קָדַשׁ) وأصبحت جزءً من أثاث الطقس الدائم (عدد ١٦:٣٧ – ٤٠[١٧: ٢-٥]). الكهنة، على الجانب الآخر، عاشوا في كل من المجالات الدنسة والمقدسة، على الرغم من الأوقات المختلفة. لكي يخدموا في الأماكن المقدسة، كان على الكهنة أن يقدسوا أنفسهم، ولهذه النهاية تم تكريسهم على جبل سيناء (لا ٨-١٠). ولكن على عكس الأدوات المقدسة، قداستهم كانت عاملة فقط في المكان المقدس، ولم تكن هناك عقوبة على الكاهن إذا أصبح غير طاهرً خارج المقدس. إلا أن قداسة الكهنة كانت أكثر من مجرد إمكانية، فقد أثرت على أنواعًا معينة خارج المقدس.

٢. الصفة קָדוֹשׁ. **(أ)** اسم. والصفة لا يستخدمان في نفس السياقات، أي، لا تستخدم الواحدة فقط في شكل صفة للآخر، ولكنهم بالحري لهم مجالات لغوية متداخلة بصورة واضحة (Wilson, 87-88). الصفة تستخدم فقط ارتباطا بالتالي: الكائنات الإلهية (١صم ٦:٢٠؛ إش ٤٣:٣؛ حب ١:١٢)، الكائنات البشرية (تث ١٤:٢؛ ٢٦:١٩)، ساحة الذبائح (خر ٢٩:٣١؛ لا ٦[٩]، ٢٦[١٩]؛ ٧:٦؛ ١٠:١٣؛ ٢٤:٩؛ حز ٤٢:١٣)، اليوم الذي قرأ فيه عزرا الشريعة (نح ٨:٩، ١٠، ١١)، والمياه المستخدمة لاختبار زنا المرأة (عدد ٥:١٧). معظم الأشياء الممثلة بـ اسم. مثل الأثاث في تابوت العهد، الذبائح والقلائد، لا تتمثل أبدًا بالصفة. تلك الأشياء التي تتمثل بالصفة عادةً تتمثل بـ اسم. باستثناء الساحة، التي تتأهل بـ اسم. لأنها كانت جزءً من تركيبة تابوت العهد.

توجد ديناميكية مصاحبة لتلك الأدوات المصاحبة الممثلة بالصفة المفقودة في تلك الممثلة بـ اسم. بينما اسم. ببساطة يشير إلى حالة الانتماء للمملكة الإلهية، جميع الأشياء الممثلة بالصفة تمتلك القدرة لتحريك الأشياء أو الأشخاص، أو على الأقل تجاه، المملكة الإلهية. الرب، كمصدر للقداسة، هو أيضًا الوكيل الأول للقداسة، لكن البشر يمكن أيضًا أن يشاركوا في طقوس القداسة (مثل هارون وأبنائه) ومن ثم يتأهلون بالصفة. المياه في عدد ٥ تتأهل بالصفة لأنها تحرك الزنا المشكوك فيه إما إلى مجال واحد (أي، عدم الطهارة) أو الآخر (أي، ذاك الذي للنقاوة، وربما حتى مجال القداسة، على الأقل لدرجة أن كل إسرائيل يمكن أن يعتبروا مقدسين تحت ظروف مثالية). بهذا المعنى تكون المياه أيضًا متحركة. أخيرً، اليوم الذي قرأ فيه عزرا الشريعة يمكن أن يتأهل بالصفة لأنه كان اليوم الذي تحرك فيه إسرائيل تجاه حالة القداسة باحترام القانون. ومن ثم كانت هناك ديناميكية أيضًا في ذلك اليوم. ولذلك يوجد فرق تصوري بين اسم. والصفة مع الأخيرة تحتوي على جودة ديناميكية، بينما السابقة فقط تشير إلى حالة الانتماء للمملكة الإلهية أو، بمعنى أكثر صلابة، إلى تركيبة الهيكل / تابوت العهد.

(ب) العنوان "إسرائيل المقدسة" تأتي فقط في اشعياء بعيدًا عن القليل من الفقرات الاعتمادية (٢مل ١٩:٢٢؛ إر ٥٠:٢٩؛ ٥١:٥؛ حز ٣٩:٧). إنها تعكس سيادة الرب على المنافسين، كونه الأبدي، كذلك حقيقة أنه هو الأداة الوحيدة لولاء إسرائيل. إنها تخدم في وضع خطايا مجتمع إسرائيل على عكس الكمال الأدبي (اش ٣٠:١٢) وتعبر عن انفصال الرب المطلق عن الشر (١٧:٧). يوظف العنوان في سياقين. أولاً، بدلاً من الميل على إسرائيل المقدسة، اعتمد الشعب على الخيل و المركبات (٣١:١ عدد ١٠:٢٠؛ ٣٠:١٥). لكن كالقدوس، الرب نفسه يزمع أن يحقق العدالة في الحرب لأجل شعبه. ثانيًا، الشعب الخاطي، محملاً بالذنب، احتقر إسرائيل المقدسة (١:٤؛ ٣٠:١٢) وبالتالي سوف يغمون منه. القدوس، خالق إسرائيل (٤٣:١٥؛ ٤٥:١١) الذي سيفدي إسرائيل من العبودية مثل الغريب، هو في نفس الوقت خالق العالم ورب الأمم (٤٠:٢٥). وكذلك قد أزيل من شعبه كي يعاقبهم بدون تحيز، لكنه أيضًا قادر بما فيه الكفاية أن يخلق شيئًا جديدً بالنطق بعد العقاب. من ثم، الأمم سيعودون إلى إسرائيل المقدسة لأنه سوف يمجد إسرائيل (٥٥:٥) (قا أيضًا Anderson, 3-19).

(ج) الصفة تستخدم أيضًا في العنوان، المقدس (هو ١١:٩؛ ١١: ١٢[١٢:١])؛ حبقوق ١:١٢). هو ١١:٩ ربما لها رسالة مماثلة كما في عبارات اشعياء. الرب، القدوس في وسط شعبه، مع هذا ليس مدمرً أو شيطان، حتى عندما أصبح الشعب مذنبًا بسبب التجديف العظيم، ولكنه يزمع

على التطهير من خلال كارثة مدمرة. إن هدفه ليس هو الدمار، ولكن مستقبلاً جديداً لإسرائيل. لأن الرب قدوس، هو حر من الضعف و النجاسات الأدبية الشائعة بين البشر (هو ١١:٩) ويعد أميناً في وعوده (مز ٢٢: ٣[٤]). هذه الناحية من شخصية الرب تشكل أساس أمل حبقوق أن شعبه لن يفنى (حب ١:١٢). هذا العنوان لا يأتي كثيرًا في المصادر القديمة. الرب دُعي مرة "هذا الرب القدوس" من الفلسطينيين لأنهم كانوا معرضون لكارثة عظيمة عندما لم يحترموا لوح العهد بالصورة اللائقة (١صم ٦: ١٩-٢٠). إن الرب مهوب وقدوس (مز ٣:٩٩). لا يوجد من الآلهة من هو قدوس مثله، لأنه لاشى العظماء ورفع المتضع (١صم ٢:٢).

(د) إن جوهر الرب قداسة وهو يدعو شعبه أن يكونوا قدوسين، معطياً لهم نموذج الطاعة التي بها تتحقق القداسة (لا ٢:١٩). بحسب R. Otto، الصفة تشير إلى خمس سمات للخبرة الإنسانية للألوهية: الرهبة، العظمة، الحيوية، الاختلاف، والسحر المثير. Gammie (6-8) يحمل للبشر استجابة للنقاوة والنظافة. ومن ثم التقليد الكهنوتي يتطلب الطهارة لطقس صحيح وتحقيق الانفصال؛ التقليد النبوي يتطلب طهارة العدالة الاجتماعية؛ حكمة التقليد تركز على طهارة الاستقامة الداخلية والأفعال الشخصية الأدبية. الصفة لا تمثل فقط لغز قدرة الرب، ولكن أيضًا هيئته ككلي الصلاح وبالكامل بلا شر. إن اختبار إعلان الرب عن نفسه كقدوس أدبيًا تدعو لاستجابة البشر للقداسة متمثلين به (لا ٧:٢٠).

لكن عامة الإسرائيليين لم يشتركوا في نفس حالة القداسة كالكهنة. في مناسبات خاصة، عندما اشترك إسرائيل ككل ، حققوا القداسة الأوسع التي لم تكن دائمة وتوقفوا كناتج طبيعي للزمن. إلا أنه بالرغم من إنكارهم فقد تحققت القداسة الكهنوتية من خلال المناسك الافتتاحية والحق النسبي، لقد كانوا مكلفين بتحقيق نوع آخر من القداسة: تلك التي تأتي بالطاعة. لأن الرب قدوس، فلا يمكن للإسرائيليين أن يخدموه من خلال ممارستهم لعبادة الأوثان (يش ١٩:٢٤). كان عليهم الانفصال عن كل ما هو غير مقدس (لا ١١: ٤٤-٤٥). الاشتراطات كانت مفروضة عليهم ألا يشتركوا في الممارسات الشائعة للشعوب الأخرى (عدد ١٥:٤٠). لقد كانت دعوتهم للقداسة ترتكز على حقيقة أنهم أصبحوا ملكًا للرب بحقيقة انفصالهم عن الأمم (لا ٢٦:٢٠). من ثم، القداسة يمكن أن تصف إسرائيل في تميزها ارتباطا بالأمم بخصوص شرائع الطهارة (لا ١١: ٤٤-٤٥) أو السلوك الأدبي (لا ١٩). نفس ناحية القداسة تخص شكل التثنية، الشعب المقدس. طالما كان الشعب مقدسًا تجاه الرب، إلههم (تث ٦:٧؛ ٢:١٤، ٢١؛ ١٩:٢٦)، تفسر الصيغة انفصالهم عن ممارسات وأدوات الطائفة للديانات الأجنبية؛ لا يأكلون ما يموت في حد ذاته؛ يدمرون المذابح، Asherim، صور محفورة، الخ. تث ١٩:٢٦ يعلن أنه من خلال حفظ الشريعة بأكملها سيصبح إسرائيل شعبًا مقدسًا للرب.

(هـ) الرب ليس فقط الكائن الإلهي الممثل بالصفة المخلوقات الإلهية التابعة أيضًا تتأهل بـ اسم. (أي٥:١؛ ١٥:١٥؛ مز١٦:٣؛ ٨٩: ٥[٦]، ٧[٨]؛ دا ١٣:٨؛ زك١٤:٥). المقدسين، القديسين، هم مصاحبون سماويون للرب. في دا ١٨:٧ (أرم.) وهم الذين يقفون بجوار إلههم في الحرب بين الرب وقوى العالم، والذين سينالون الملكوت.

(و) الطقس الذي يربط إمكانية القداسة لكل الإسرائيليين بقداسة طقسية خاصة للكهنة توجد في عدد ٦. وضع قسم الناصرة يتمثل بالصفة (عدد ٦:٥، ٨). قسم الناصرة كان مفتوحًا لكل الإسرائيليين، ذكرً أو أنثى، كاهنًا أو عاميًا. إن قداسة الناصرة كانت فقط مؤقتة وغير قابلة للاتصال ومن ثم لا تختص بالمقدسات أو للكهنوت. إلا أن هو أو هي معرضين للقيود أثناء قسمهم، مما يضعهم على معدل مع خدمة رئيس الكهنة.

(ز) إن قداسة الأنبياء تتمثل بشكل ضئيل بالصفة. اليشع يدعى رجل الله المقدس (٢مل ٤:٩).

٣. الفعل קָדַשׁ. **(أ)** الفعل يشير إلى حالة التحول إلى / التحرك تجاه درجة خاصة من القداسة. استخدام الفعل ينتظم في السياق وضعها أكثر من اسم. والصفة.

(ب) إن قَلْ. تعني تلك الحالة التي تنتمي إلى مجال المقدسات. من ثم تلك المادة تكون في حالة مختلفة عن الشائع أو العام. تام. قَلْ. تستخدم في قَلْ. أكثر ترددً لتصف حالة التكريس المتأثرة بالطقس اللاوي. في خر ٢٩:٢١ هارون، أبنائه، وقلائدهم كانوا مخصصين ومن ثم كانوا يدركون كمنتمين إلى مملكة المقدسات. مباخر الكورشيين تعتبر مقدسة لأنها كانت مخصصة للرب (عدد ١٦: ٣٧[٢:١٧]). بالتالي، كانوا يعتبرون كأنهم دخلوا إلى مجال المقدسات بحقيقة الطقس الطائفي وكانوا يوافقون مكاناً خاصاً في المقدس (عدد ١٦: ٣٨[٣:١٧]). إن تخصيص المباخر يبدو أنه خلق وضعًا منيعًا لا يسمح بكونهم يعاملون بطريقة عامة. من. قَلْ. في قَلْ. يستخدم لتصوير إرسال حالة من القداسة إلى كل من مسَّهم إنسانًا أو أداة مخصصة (خر٣٧:٢٩؛ ٢٩:٣٠؛ لا ٦: ١٨[١١]، ٢٧[٢٠]؛ قا حجي ١٢:٢). هذه العملية لا تدل بالضرورة على بقاء قوة إلهية قابلة للتحويل في فكرة الفعل. ولكن بالحري، يبدو أن الشخص أو الأداة قد دخل إلى حالة القداسة بمعنى أنه أصبح معرضًا للقيود الطقسية، مثلما كانت الأدوات أو الأشخاص الآخرين. الاشتراطات كانت في الموضع لتحاشي تدنيس حالة المقدس (تث ٢٢:٩؛ ١صم ٢١: ٥[٦]؛ اش ٦٥:٥). يبدو من الأفضل رؤية الفعل في قَلْ. كأنه يخدم في تحديد المجال الإلهي.

(ج) نِفْعَلْ. للفعل الذي منه الرب عادة يكون أداة، يشير إلى الاستياء من النفس عن قداسته في إسرائيل في وجه العالم الوثني (حز٢٠:٤١؛ ٢٨:٢٥؛ ٣٩:٢٧). الرب يظهر قداسته بدينونة الخطية (لا١٠:٣؛ عدد ٢٠:١٣؛ حز٢٨:٢٢) أو بالتأييد لوعوده (إش ٥:١٦؛ حز ٣٨:١٦). المثل الأوضح هو حز ٣٦:٢٣. اسم الرب القدوس قد تدنس من خلال تشتت الشعب، وقد أدى الخروج إلى تدنيس أكثر. ولكن عندما يجمع الرب شعبه من أربعة أطراف الأرض، سوف يعلن عن نفسه فيهم أمام كل الأمم كالقدوس، وستعترف الأمم أنه هو الرب. هذا يعني أنهم سيدركون الرب كإله، حتى لو لم يكن كذلك. الإعتراف بالرب كقدوس يعبر عنه أيضًا بـ نِفْعَلْ. (لا ٢٢:٣٢). نِفْعَلْ. يمكن أيضًا أن تعني سلبية الحقيقة، أن يكون مخصصًا / أن يأتي لحالة القداسة (خر٢٩:٤٣).

(د) ولكن بما أن الحالة العادية للأشياء الأرضية هي شائعة (חֹל، #٢٦٨٧)، فعي تتطلب فعلاً خاصًا إحضار الشيء أو الشخص لحالة القداسة. إن حقيقة الفعل، أن يوضع في موضع القداسة، يشار إليه أكثر من بيِّعِلْ. إن التركيز هو على نتيجة فعل التكريس. أداة الفعل يمكن أن تكون الرب أو شخص. الرب جعل إسرائيل مقدسة (خر٣١:١٣؛ لا ٢٠:٨؛ ٢١:٨؛ ٢٢:٣٢)، أعاد قداسة إسرائيل (حز ٢٠:١٢؛ ٣٧:٢٨)، قدس اسمه، الذي قد دنسه إسرائيل في أعين الأمم (حز٣٦:٢٣)، وأعلن أن يكون السبت مقدسًا (تك٢:٣). موسى (خر ١٩:١٠، ١٤)، يشوع (يش ٧:١٣)، أيوب (أي ١:٥)، وصموئيل (١صم ١٦:٥) قدسوا إما أمة أو أشخاصًا. خصص سليمان الجزء الأوسط من الساحة أمام الهيكل (١مل ٨:٦٤؛ ٢أخ ٧:٧). في اتفاق صارم مع التعليم الإلهي مسح موسى كل من المقدس مع أثاثه والكهنة بزيت المسحة المقدس (خر ٢٩:٤٤؛ ٤٠: ٩-١١، ١٣؛ لا ٨:١٠؛ عدد ٧:١). إن ملء المقدس بمجد الرب عند التخصيص قد أكد على محدودية التأسيس البشري المطلق.

إن حتمية أن يخدم هارون وأبنائه ككهنة كان فعلاً للتكريس، والذي بين علياء مفصلة لابسين قلادات مقدسة، مسح، أمر، وأكل تقدمات الرسامة (خر٢٨:٣، ٤١؛ ٢٩:١، ٣٣؛ ٣٠:٣٠). كان على الكهنة أن يهتموا ألا يكرسوا الشعب عن طريق ملابسهم (حز٤٤:١٩). من ثم، كانوا يرتدون الملابس الأخرى خارج المقدس للحياة العادية. لأن تكريس المذبح كان يجب أن يحضر في حالة من النقاوة. كان من الضروري تطهير/ تنقية المذبح من نجاسة الإسرائيليين. وكان يتم عمل ذلك عن طريق رش الدم وقد نتج عنه تكريس المذبح (خر ٢٦:٣٦؛ لا ٨:١٥؛ ١٦:١٩). بعد هذا الفعل، التكريس بالزيت كان ضروريًا لإرجاع المذبح إلى حالة القداسة. إذا تكررت هذه العملية، يصبح المذبح أكثر قداسة (خر ٢٩:٣٧؛ ٤٠:١٠).

أشياء أخرى كانت تقدس هي الهيكل (بإزالة المدنسات) (٢أخ ٢٩:٥، ١٧)؛ سنة اليوبيل (لا ٢٥:١٠)؛ كل ذكر بكر مولود (خر ١٣:٢)؛ الاجتماع (يوئيل ٢:١٦)، وأجزاء من كبش الرسامة الذي انتمى إلى هارون وأبنائه، اسم.، الصدر والفخذ (خر ٢٩:٢٧)، ومن ثم وضعهم في مرمى الرب. في خر ١٩:٢٣ تقديس جبل سيناء بتأسيس الحدود حوله خدم في أن يحفظ كل ما يمكن أن يدنس حضور الرب. الـ بيعِّل. أيضًا قد استخدمت للإشارة إلى التجهيزات الطقسية للذهاب للحرب (إر ٦:٤؛ ٥١:٢٧، ٢٨؛ يوئيل ٣:٩ [٤:٩]؛ مي ٣:٥)، لدعوة الإجتماع (٢مل ١٠:٢٠) أو لاختيار المقدس من الوقت، مثلاً، صوم (يوئيل ١:١٤؛ ٢:١٥).

(هـ) يتكون التقديس من حركة مزدوجة، بما أنه بداية علاقة جديدة مع المملكة الإلهية والتي تفرض انفصالاً مماثلاً عن المجال الأرضي (Jenson, 48). الانفصال غالبًا يعتقد أن يكون المعنى الرئيسي للقداسة' ولكنه ترتيب أكثر أهمية. إن التقديس هو الانفصال للرب أكثر منه انفصالاً عن العالم. إن النظرية أن على أصل الكلمة الأصلي كان الانفصال قد انتشر الآن. الاقتراح أن الفعل مشتقًا من الثنائي *qd*، يقطع، وهو جذاب لكنه ضعيفًا من وجهة نظر الغير مؤكدات المحيطة بانتقال الجذور الثنائية إلى الشكل الثلاثي. المعنى أن ينفصل يفضل من العديد من الدارسين، ولكن حقيقة أن الفعل نادرًا حتى لو حدث بمعنى علماني يجعل أي استنتاج إيجابي بخصوص الصعوبة، نتيجة الدليل المحدود الذي تركز عليه المقارنة اللغوية.

(و) الـ بيعِّلْ. استخدمت أيضًا لتصوير تحفظ قداسة الرب (تث ٣٢:٥١) أو نتيجة فعل التقديس. لقد أمر الإسرائيليين أن يحفظوا السبت مقدسًا (خر٢٠:٨؛ تث ٥:١٢) بالامتناع عن العمل أو حمل الأثقال في السبت (إر ٢٢:١، ٢٤، ٢٧)؛ وهي علامة بينهم وبين الرب (حز ٢٠:٢٠؛ ٣٦:٢٣).

(ز) جزء بُعِّلْ. يستخدم مثل اسم. أو الصفة لتصوير أو تجويد الأدوات ككونها موضوعة في حالة القداسة، مثلاً، الملائكة (اش ١٣:٣)، الكهنة (٢أخ ٢٦:١٨؛ حز ٤٨:١١)، الأعياد (عزرا ٣:٥)، ومساهمات اعبادة (٢أخ ٣١:٦).

(ح) الـ هِتبَعِيل. تشير إلى دخول حالة القداسة من خلال خطأ الشخص. في هذه الأحوال لا يتضمن أي شيء أكثر من المؤهلات الطقسية. الإنسان يقدس نفسه عندما يستثني نفسه من حياة الجماعة لعدم طهارتها، أو عندما يتصل بالرب. بتشبع نقت نفسها من نجاستها بعدما اضجع داود معها (٢صم ١١:٤). كان على الكهنة واللاويين أن يقدسوا أنفسهمن عنتدما يقتربوا من الرب أو عندما يقومون بمهام طقسية (خر ١٩:٢٢؛ ١أخ ١٥:١٢، ١٤؛ ٢أخ ٥:١١؛ ٢٩:٥، ٣٤؛ ٣٠:٣، ١٥، ٢٤). جحزي وأبنائه قدسوا أنفسهم لذبيحة العائلة (١صم ١٦:٥). كان على الشعب أن

يقدس نفسه لإعداد أغراض الرب الذي يعمله في وسطهم (لا ١١:٤٤؛ ٢٠:٧؛ عدد ١١:١٨؛ يش ٣:٥؛ ٧:١٣). عندما يكون الرب أداة للفعل، تشير هِتبَعيِل. إلى عرض الرب لنفسه للقداسة (حز ٣٨:٢٣). هِتبَعيِلَ. تستخدم أيضًا لتصوير الاحتفال بالعيد المقدس (اش ٣٠:٢٩).

(i) الـ هِفْعِيل. لها معنى التخصيص، ليس بانطباع المؤهل الطقسي، ولكن بالحري لتحويل الملكية للرب، إلى من ينمتمي الشخص أو الشيء المخصص. تركز هِفْعِيل. على عملية التخصيص. القرابين التي يمكن أن تقدم كذبيحة تتكون من البيوت (لا ٢٧:١٤، ١٥) والحقول (لا ٢٧:١٦؛ ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٢). يجب ملاحظة أنه في أغلب الأحوال لا يوجد تغييرٌ حقيقيًا للملكية. إذا خصص مالك بيته وأراد أن يسترجعه، يجب أن يدفع خمس إضافي عن القيمة المقدرة للملكية لاسترجاعه. حالة الحقل هذه كانت أكثر تعقيداً، بما أنها تضمنت سؤال اليوبيل. ولكن المالك يمكن أن يفتديه بإضافة خمس. الباكورات كانت تنتمي بالغل للرب، لذلك كان لا يمكن تخصيصهم (لا ٢٧:٢٦؛ عدد ٣:١٣؛ ٨:١٧؛ تث ١٥:١٩). التقدمات المقدسة التي خصصها الإسرائيليين للرب كان يجب معاملتها بحسب إجراءات العبادة (لا ٢٢:٢، ٣). في قض ١٧:٣، عندما اعترف ميخا أنه أخذ النقود وأعادها بهدف أن والدته قد خصصته، لقد حيدّت اللعنة بتضرع البركة عليه. غنائم الحرب (٢صم ٨:١١؛ ١أخ ١٨:١١؛ ٢٦:٢٧) والهيكل (٢أخ ٢: ٤[٣]) كانوا مخصصين للرب.

(ي) أخيرً، الـ هِفْعِيل. تستخدم للإشارة إلى الفعل الذي به يقدر الرب كقدوس (عدد ٢٠:١٢؛ ٢٧:١٤؛ إش ٨:١٣؛ ٢٩:٢٣) وفعل وضع الأشياء بعيدًا عن الهدف الإلهي (نح١٢:٤٧؛ ار ١٢:٣). بحسب التعليمات المعطاة في شريعة موسى، ستة مدن للملجأ كانوا موضوعين بعيدًا (هِفْعِيل.) لأجل أولئك الذين قتلوا قتلاً غير متعمد (هو ٢٠:٧). قبل الفكر، وبين الفكر والميلاد، الوعي الإلهي العميق وفعل الانفصال الإلهي (هِفْعِيل.) قادت إلى لحظة تعيين ارميا كنبي (إر ١:٥).

٤. اسم. קָדֵשׁ. اسم. له إشارة كزاني ضريح/ طقسي/ ديني (تك ٣٨:٢١). اسم. يظهر في العبارة التي تصف مباني الأماكن العالية، والعشيريم (١مل ١٤:٢٤). إلا أن آسا وضع ذكر ضريح زاني خارج الأرض (١مل ١٥:١٢)، ويهوشافاط أباد بقية أضرحة الذكور الزناة (١مل ٢٢: ٤٦[٤٧]). الشريعة في التثنية تحرم فعل الزنا الطقسي لبنات إسرائيل وبالمثل بالأولاد (تث ٢٣: ١٧[١٨]). بعيدًا عن التلميح المجرد للإولئك، دائمًا ارتباطًا بالإدانة الحقيقية أو الضمنية، لم يذكر شيئًا عن وظيفتهم. هذا يجب أن يستنتج من المادة الخارجة عن الإنجيل. العديد اعتبروا أن عمليات الطبيعة كانت محكمة بالعلاقات بين الرب والصالحين. بالاشتراك في الاتصال الجنسي مع نكرسي الأضرحة كان الإيمان أن هذا ربما يحفز الآلهة والصالحين أن يفعلوا المثل، مما ينتج عنه أن رغبة الشخص في زيادة القطعان والحقول، كذلك يدرك في عائلته.

ب. ت ١. جماعة قمران كانت تنبوية، مجتمع كهنوتي حيث كانت أنظمة التطهير متطلبًا رئيسيًا فقط للكهنة الذين ألزموا كل الأعضاء. طقس الهيكل كان يستبدل بطرق خاصة للطاعة، مثل الغسل، الولائم الطقسية، وخاصة ملاحظة التقويم. اسم. والصفة كانا يستخدمان للتصوير الذاتي للمجتمع. وقد وصفت الجماعة نفسها على أنها جماعة القديسين (نطح. 6:6)، شعب الرب المقدس (نطح. 14: 12)، رجال القداسة (نج. 8: 17)، ومجتمع القداسة (نج. 8:21). إنه هيكل اسخاتولوجي، بيت القداسة لإسرائيل، اجتماع القداسة الأعلى لهارون (نج. 8: 5). وقد شكّل أعضائه وحدة مع المجتمع السماوي للملائكة، الذين كانوا بالمثل يدعون مقدسين (نج. 11: 8; مد. 11: 12)؛ (*NIDNTT* 2:228؛ قا أيضًا Naudé).

٢. إن سياق كتاب أخنوخ يوضح أن المعاناة تؤهل البار كمقدس (١أخن ٤٨: ٧).

٣. إن لفظ قديسين كان يستخدم أيضًا لمجتمع أورشليم الطقسي. رجال أنطيخوس Antiochus أرادوا تدنيس المقدس والقديسين، أي ، أولئك الذين كانوا صادقين مع الشريعة والذين أظهروا من خلال معاناتهم أنهم بصمود ينتمون إلى الرب (١ مك ١: ٤٦).

٤. إن كتابات إسرائيل كانت تدعى أيضًا مقدسة (١مكابيين ١٢:٩). من الآن على المخطوطات كانت تشكل نقطة محورية جديدة لنظام القداسة في أورشليم، من ثم مستبدلة للطقس. لذلك، كل من أطاع التوراة كان يدعى مقدسًا على وجه الخصوص. وقد ركزت القداسة أكثر فأكثر على الحياة اليومية (*NIDNTT* 2:227).

٥. إن تطبيق كلمة المجموعة في اليهودية الرابانية كانت لأكثر جزء محكومًا من العهد القديم. من حين لآخر كانت هناك مخاطر جديدة تنشأ، مثل قداسة الشعر للدلالة على أنه على الناصريين قص شعرهم لأنه كان مخصصًا للرب. بسبب قداسة اسم الرب كان لا ينطق أبدًا. إن قداسة التوراة كانت ترى أعلى في حقيقة أن قرائتها تقف في قلب مفبد العبادة، مطوّقة بسلسلة من الصلوات تشير إليها. التعبير الخاص للقداسة للمخطوطات في الأدب الراباني هو أنهم جعلوا أيديهم غير نظيفة (Zabim 5:12). إن طقس غسل الأيدي كان ضروريًا بعد ملامستهم—الأيدي أصبحت مقدسة من خلال قداسة المخطوطات والحاجة ليصبح طاهرً مرة أخرى بعد الاتصال. إن الشخص الذي يحقق أوامر الرب ويحيا حياة تقية مسِّرًا الرب عادةً يدعى مقدسًا (قا أيضًا *TDNT* 1:97-100).

ع. ج في العهد الجديد نادرًا ما يوصف الرب كقدوس (يو١٧:١١؛ ١بط ١:١٥؛ رؤ٤:٨؛ ٦:١٠). وقد دعي المسيح مرة واحدة قدوسًا بنفس المعنى كالله (رؤ ٣:٧). إن مبدأ القداسة في العهد الجديد يحدد أكثر بالروح القدس. يلي ذلك، أن المجال الجيد للقداسة في العهد الجديد ليس طقساً ولكن نبوة. إن المقدس لا يعود ينتمي لأشياء، أماكن، أو طقوس، ولكن إلى إعلانات حياة بالروح (Stronstad, 5-28).

البيبلوجرافيا

ABD 3:237-49; *CAD* 13:46-47; *NIDNTT* 2:223-32; *TDNT* 1:88-110; *THAT* 2:589-609; *TWOT* 2:786-89; B. W. Anderson, "The Holy One of Israel,' *Justice and the Holy*, 1989, 3-19; J. Barr, "Semantics and Biblical Theology—A Contribution to the Discussion,' *VTSup* 22, 1972, 11-19; G. Bettenzoli, *Geist der Heiligkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchung des QDS-Begriffes in Buch Ezekiel*, 1979; M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, 1957; J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, 1989; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1985; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, 1992; J. A. Naudé, *QDS in die Kumrangeskrifte*, 1985; M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, 1955; W. R. Smith, *Die Religion der Semite*, 1967; R. Stronstad, "Unity and Diversity: New Testament Perspectives on the Holy Spirit,' *Paraclete* 23, 1989, 15-28; E. J. Wilson, *'Holiness' and 'Purity' in Mesopotamia*, 1994.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

٧٧٢٨ (קָדֵשׁ [qades [1]]، الشخص المقدس، زنا الهيكل)، #٧٧٢٧

٧٧٣١ (קוֹדֶשׁ / קֹדֶשׁ [qodes / qôdes]، الأشياء الممتلئة بالقداسة، التقدمات)، #٧٧٢٧

7733	קָהָה

קָהָה [qahâ] قَلْ. بيعِّلْ. يكون كليلاً، غير حاد (#٧٧٣٣)؛ اسم. קִהָיוֹן [qehayôn]، عدم حدة (#٧٧٣٤).

ع. ق ١. يستخدم الفعل للأسنان (ار ٣١: ٢٩-٣٠؛ حز٢:١٨) و(بيعِّل.) للحديد (جا ١٠:١٠). اسم. يوجد فقط في عاموس ٦:٤ كمعاد بنائه بـ Lagarde، تقرأ קִהָיוֹן، عدم حدة، لـ נִקָּיוֹן، نظافة (للأسنان). العبارة تعني مجاعة (قا NIV أمعاء خاوية) ولايحتاج إلى تنقيح. هذا اسم. لا يوجد في *HALAT*. الجذر موجود أيضًا في أرم. وسريانية. (متضمنة اللهجة الكردية) بنفس المعنى.

٢. EVV ترجع قَلْ. الفعل (في إرميا وحزقيال) كما أنه "موضوعًا على الحافة". الثلاثة آيات تعاد مرة أخرى في الأمثال: "الآباء أكلوا عنبًا رديًا، وأسنان الأطفال وضعت على الحافة". هذا ليس المعنى الجذري للفعل، ولكن ربما يتطلب من السياق. وقد تم عمل نقطة لاهوتية، تسمى، أن الشعب لا يجب فيما بعد أن يرى دينونة الرب كنتيجة لخطايا سابقيهم، ولكن بالحري يأتي بذنوبهم الشخصية (قا تث ٢٤:١٦). في هذا السياق "عدم الحدة" أقل ملائمة من الفعل مشيرةً إلى نوع من أشكال الضيق الشخصي. الترجمة "مبرد" (قا J. Bright, 276) تمثل اللبس الحسن. الرؤيا الداخلية اللاهوتية لعهد الخروج (أيضًا يظهر في تك ٢٥:١٨) تقف كعلامة ضد المعنى لما قبل الخروج لمسئولية الشركة المدلول عليها في خر ٢٠: ٥-٦.

حاد: ← ברר [brr [2]] (يحدد، #١٤٠٦)؛ ← חדד [ḥdd] (يكون حادً، قاطع، #٢٥٢٣)؛ ← לטשׁ [lṭš] (محدد، #٤٣٢٣)؛ ← קִלְשׁוֹן [ma'ᵃmāṣ] (شيء حاد، #٧٨٤٩)؛ ← שׁנן [šnn [1]] (محدد، يخترق، #٩١١١)؛ ← أثلم: פְּצִירָה [pᵉṣîrâ] (أثلم؟، #٧٢٠١)؛ ← קהה [qhh] (يكون أثلم، #٧٧٣٣).

البيبلوجرافيا

J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 578-79.

بي. جي. إم. ساوثويل *P. J. M. Southwell*

٧٧٣٤ (קִהָיוֹן [qehayôn]، حدة)، #٧٧٣٣

7735	קָהַל

קָהַל [qahal]؛ نِفْعَل.، يجمع معًا، تجمع؛ هِفْعِيل. يدعوا معًا، يأتون معًا، يدعى إلى (#٧٧٣٥)؛ اسم. מַקְהֵל [maqhel]، جمع، تجمع، حشد، تجمع هائل، اجتماع (#٥٢٢٠)؛ اسم. קָהָל [qahal]، اجتماع، مجتمع، حشد، جيش، مجتمع ديني، اجتماع، غوغاء، زحام، تحالف، شعب (#٧٧٣٦)؛ اسم. קְהִלָּה [qᵉhillâ]، جمع، مجتمع، تجمع (#٧٧٣٧)؛ اسم. קֹהֶלֶת [qohelet]، داعي، قائد اجتماع أو مجتمع (#٧٧٣٨).

ش. أ. ق السامية qal؛ العبرية، اليهودية، أرم. קְהָלָא؛ ن. ع. ج qhl/qhlt. ضمن اللغات الشمالية الغربية اللغات السامية qhl الجذر كان أصليًا فقط في العبرية. الاستخدامات الموجودة في اي مكان آخر تعتمد كلها على العبرية קָהַל. استخدمت أكد. الجذر II *paharu(m)*، "يجمع معًا"، نقص هذه العبرية الجذر؛ اسم. *puhru(m)*؛ قا أرم. כְּנִישְׁתָּא.

ع. ق ١. الفعل קָהַל، سيادي، توجد ٣٩ مرة. في نِفْعَل. كانت انعكاسية بصورة كبيرة. موسى أعطى أمرً بالجمع،

والاجتماع (הָעֵדָה) يجمع نفسه (لا ٨:٤). سليمان (١مل ٨:٢) بالمثل جمع الشعب وأتوا معًا. المكان أو الأشخاص الذين إليهم/ عندهم تجتمع المجموعة أو التجمع تلاحظ بحروف الجر < *'el, 'al, l*ᵉ، أو فقط بالنصب (مثل شيلوه، يش ١٨:١) أو بدون حال أو فعل الجر (أي، مطلق). ويمكن أيضًا أن تصور التجديف كالمجموعة الدينية (٢صم ١٤:٢٠).

٢.اسم. קָהָל يأتي غالبًا في هذه المجموعة (١٢٣مرة) وتستخدم ككلمة عامة أنها معطاه بالقطع بسياقها الأكبر. الكلمة نفسها لا هي إيجابية أو سلبية. المناطق الرئيسية للاستخدام محددة أسفل.

(أ) إنها تستخدم غالبًا لتصوير الأشخاص المجتمعين لأجل أو بسبب أمر عسكري. هذه المجموعة للأشخاص المجتمعين يمكن أن يكونوا كلهم إسرائيليين (تك ٤٩:٦؛ قض ٢٠:٢؛ ٢١:٥، ٨؛ ٢أخ ٢٨:١٤). إسرائيليين/ غير إسرائيليين (١صم ٤٧:١٧)، أو غير إسرائيليين/ أعداء إسرائيل طالبين خرابها (حز ٣٨:٤، كنز؛ إر ٥٠:٩، تحالف، تجمع). العديد من التعابير تستخدم لتصير تلك المجموعات: جمع / اجتماع شعب الرب (קְהַל עַם הָאֱלֹהִים)؛ جموع عديدة / كنوز (קָהָל רָב)؛ اجتماع عظيم (קָהָל גָּדוֹל)؛ اجتماع الأمم (קְהַל־גּוֹיִם).

(ب) المجموعات كانت تجتمع بجوار الرب بهدف حمل العدالة ضد شعبه (حز ٢٣:٤٧)، الغوغاء سوف ترجمهم"؛ قا ١٦:٤٠).

(ج) الكلمة توظف في العديد من التعابير لتصوير إسرائيل، الشعب، والأمة بطرق مختلفة.

(i) قورح وممثلي قيادة إسرائيل تشير إلى مجتمع أو جماعة يهوه (עֵדָה ‖ קְהַל יְהוָה) كجميع الشعب، الذين هم مقدسين كموسى (عدد ١٦:٣). جماعة الرب تعارض موسى وهارون في قادش ويشيرون إلى أنفسهم كـ *qᵉhal yhwh* (عدد ٢٠:٤) والذين أضلهم موسى وهارون. جماعة الرب محفوظة للبعض وتمنع العضوية لآخرين (مخصي، متزوج بصورة غير لائقة)؛ الأموريين والموآبيين لا يدخلون، ولكن المصريين والأدوميين يمكن (انظر تث ٢٣: ١-٨[٢-٩]).

(ii) اللفظ קְהַל יִשְׂרָאֵל، تجمع أو اجتماع إسرائيل، تشير إلى الشعب في العديد من المواضع: تجمع أمام تابوت العهد (لا ١٦:١٧)، أمام موسى ليسمعوا نشيده (تث٣١:٣٠)، وأمام يشوع مع الشعب الواقف جبل عيبال وجبل جيزيم (يش ٨: ٣٣-٣٥). في خر ١٢:٦ קָהָל مركبة مع עֵדָה لتصوير "جمع جماعة إسرائيل" (קְהַל עֲדַת־יִשְׂרָאֵל)؛ قا عدد ١٤:٥). وقد استمر استخدامها إلى أوقات ما قبل الخروج ("جمع غفير من الإسرائيليين... تجمع" [عزرا ١٠:١]). تجمع إسرائيل يقف لكل الإسرائيليين في ١أخ ٢٨:٨.

(iii) تجمع الشعب عادة يرتبط بمناسبات محددة وعديدة: عندما أتى تابوت العهد لهيكل سليمان (١مل ٨:١٤)، الاجتماع بأجمعه قد تبارك من سليمان (قا عزرا ١٠:٨؛ نح ٧:٥). بنى اجتماع الخروج بأكمله أكشاكاً وعاش فيها للاحتفال بتابوت العهد (نح ٨:١٧؛ قا ٢أخ ٣٠: ١٣-٢٠). ينادي أيوب بالمعونة في الاجتماع (בַּקָּהָל؛ أي ٣٠:٢٨)، ربما مركز المدينة (أو اجتماع ديني؟). الاجتماع (הַקָּהָל) إسرائيل في سيناء (تث ٩:١٠) كانت مجموعة خاصة التي تلقت التوراة في يوم خاص. في حجاب مماثل تم إدراك تجمع الإسرائيليين في البرية (خر١٦:٣؛ لا ١٦:٣٣؛ عدد ١٤:٥؛ ١٦: ٤٧[١٧: ١٢]؛ ٢٠:١٢) كمجموعة خاصة رأت عجائب يهوه في البرية.

(iv) إن الجماعة التي اجتمعت للعبادة تستحق ذكرً خاصاً. يسبح ناظم المزامير اسم يهوه في وسط الجماعة (مز ٢٢:٢٢، ٢٥[٢٣، ٢٦]؛ ٣٥:١٨). جماعة الشعب (עַם הָאֱלֹהִים) هو لفظ أكثر عامية (١٠٧:٣٢). الـ קְהַל חֲסִידִים، جماعة الأتقياء، ربما تشير إلى مجتمع إسرائيل العابد (١٤٩:١). على عكس هذه المجموعة هي الجماعة المتمردة / فاعلي الشر (٢٦:٥). كل الاجتماع بارك الرب في أوقات، انحنى بأمر القائد (١أخ ٢٩:٢٠). فالاجتمع مدعو إلى التقديس / التخصيص الجيد في يوئيل ٢:١٦. في سفر العدد يدعون معًا بالأبواق (عدد ١٠:٧).

(د) العديد من مجموعات البشر المتنوعة مشار إليها بـ קָהָל. بارك إسحق يعقوب ودعى لمجتمع / حشد الأمم (קְהַל גּוֹיִם) ليأتوا منه (قا تك ٣٥:١١). إسرائيل يشار إليه كحشد/ تجمع/ مجموعة من البشر على المسير نحو كنعان (عدد ٢٢:٤). تجمع القديسين (קְדֹשִׁים) (مز٨٩: ٥[٦]) يصور الكائنات الإلهية التي تسبح الرب لأجل عجائبه. وقد ذكرت مجموعة كبيرة / تجمع من الرجال المتمردين في ار ٤٤:١٥. في أم ٢١:١٦ صحبة الظلال / الموت (רְפָאִים) هي موضع الراحة الأخير لمن يشرد عن طريق التعقل.

(هـ) جاءت العديد من الانشاءات تصف علاقة الأشخاص بـ קָהָל، تجمع. قورح، داثان، وأبيرام فنوا من وسط الجماعة (عدد ١٦:٣٣). ربما "يُقطع" الشخص من الجماعة (عدد ١٩:٢٠) أو يُطرد (عزرا ١٠:٨). البعض مُنعوا من اجتماع إسرائيل (تث ٢٣:١، ٣-٨ [٢، ٤-٩])؛ مراثي إرميا ١: ١٠ب؛ قا حز ٤٤:٧، ٩)، البعض منهم كان غير مسموحاً له من قبل الرب.

٢. اسم. קְהִלָּה هو مترادف مستخدم مرتين. فهو يصور جماعة أيوب (קְהִלַּת יַעֲקֹב) الذي له امتلاكا

فريدً لتوراة يهوه، المعطاه لهم من موسى (تث ٣٣:٤)، بينما في نح ٥:٧ يصف الجماعة المجتمعة معًا للتعامل مع قادة إسرائيل، تجمع هائل (קָהָל הַגְּדוֹלָה)؛ מַקְהֵל يستخدم للاجتماع حيث السيد / الرب سوف يسبح (בָּרַךְ) (مز ٢٦:١٢؛ ٦٨: ٢٦[٢٧]).

٣. قَلْ. جزء العمل لـ קֹהֶלֶת קָהָל توجد ٧ مرات ويبدو أنها تعني داعي أو قائد الاجتماع أو المجتمع. جميع التكرارات في جا (١:١، ٢، ١٢؛ ٧:٢٧؛ ١٢:٨؛ ١٢:٩، ١٠). في ١٢:٨ تحدث فقط في مقال قاطع. المتكلم هو رجل، ابن داود. كان ملكًا على إسرائيل (١:١٢) ويتحدث كلمات الحكمة (١:١٣) التي بحث عنها، (قا ٧:٢٧، التي لها شكل فعل مؤنث، ولكن القراءة مثيرة للمشاكل؛ كل الإشارات الأخرى لها شكل المذكر للفعل / الصفة معرفًا اسم.. يطلب أن يقتني الحكمة (١٢:٩، חָכְמָה) بطريقة مستساغة (חֵפֶץ، ١٢:١٠). فقد كان شخصًا دعا الشعب للحكمة أولاً، وهو الذي جمع الناس ليسمعوا كلماته.

٤. في هِفْعِيل.؛ קָהָל تشير إلى اتجاه أو دعوة المجتمع، مثلما استدعى داود الإسرائيليين للتجمع ليأتوا بتابوت العهد (١أخ ١٣:٥). ومن ثم فقد تم استدعاء العديد من المجموعات: كل من إسرائيل (١أخ ١٥:٣)، شيوخ إسرائيل (١مل ٨:١)، الأمراء / النبلاء (١أخ ٢٨:١)، أو شيوخ وضباط إسرائيل (تث ٣١:٢٨). خر ٣٥:١ / عدد ٨:٩ لها أداة كل الاجتماع (עֵדָה) لأبناء إسرائيل

ب. ت أرجعت الترجمة السبعينية الفعل קָהָל مع ἐκκλησιάζω، أن يحمل تجمعًا، يجلس في اجتماع، يدعى للاجتماع؛ συνάγω، أن يحضروا معًا، اجتماع؛ (συν)؛ أن يرأس (معًا)؛ ἀθροίζω، συνίστημι، أن يضع معًا، أن يوحّد، يجمع؛ ἐπισυστρέφω، أن يجوا معًا. البعض يمكن أن يناقش أن الكلمات المتنوعة المستخدمة هي نتيجة وجود مترجمين عديدين، ولا توجد اختيارات لغوية أصلية من المترجم (TWAT 6:1221).

الكلمات المستخدمة لترجمة اسم. هي متنوعة. الاثنين الأكثر استخدامًا هما ἐκκλησία (٦٨مرة) و συναγωγή (٣٦مرة). أربع كلمات أخرى استخدمت مرة واحدة على الأقل. بينما עֵדָה، اجتماع (#٦٣٣٧)، ترجمت ١٣٢مرة بـ συναγωγή، ولم تترجم أبدًا بـ ἐκκλησία. هذا ربما يدل على أن קָהָל هو المتقدم الملائم للعهد الجديد ἐκκλησία. إلا أن Fabry (TWAT 6:1222) يمكن أن يتحدى هذا. والعديد من ذلك يعتمد على تعداد مواد العهد القديم. انظر eda، التي تعتبر المتقدم الملائم للمعبد اليهودي. آخرون يروا أن الخلفية الملائمة لتلك الكلمات في الهيلينية اليهودية المسيحية (Fabry, TWAT 6:1222).

في أدب مخطوطات البحر الميت الجذر קָהָל يوجد حوالي ٥٠مرة، الفعل ٥مرات فقط. معنى الجذر أكثر اتساعاً. فهو يشير إلى المجتمع ككل (4QMMT). الكلمة تستخدم فيما بعد بمعنى أكثر فنية، مثلاً كنز جوج؛ (نطح. ١١:١٦؛ حز ٣٨:٧)، الأمم، فاعلي الشر (نطح. ١٤:٥؛ ١٥ :١٠). الكلمة نفسها محايدة في معناها، ولكن متعددة קְהָלִים، كما في العهد القديم، محتملة. في وثيقة دمشق والترجوم (קָהָל) تؤخذ بمعنى أكثر تحديدًا؛ مثلاً، انها مجتمع العبادة (مخطوطة الهيكل ١٦: ١٥-١٨؛ ١٨: ٧؛ ٢٦: ٧-٩).

في الميشنا العبرية الجذر קָהָל في الأدب الرباني تقف لأسباط إسرائيل الاثنى عشر أو لكل سبط كجزء من المجتمع ككل. آذار ١٣ يصبح يوم الاجتماع (קָהָל). الكلمة تقف للمجتمع المثالي. في الأدب الأخير קָהָל تقف لاجتماع المعبد (TWAT 6:1221). الفعل استمر ليعني "يدعو". بالإضافة إلى نِفْعَل. وهِفْعِيل.، تستخدم في هِتبَعيل.؛ (Gen R.s. 99). اسم. كان يستخدم كما هو ملاحَظ أعلى (JTalm Hor. 1:46a [عدد ١٥:٢٤]). أربعة مجتمعات (קָהָל) تصور من التثنية ٢٣: ٢-٤، ٩؛ الكهنة، اللاويين، الإسرائيليين، المرتدون (للإشارة انظر Jastrow 2:1322-23)؛ קֹהֶלֶת كانت تعتبر لقب سليمان بما أن كلماته كانت مقدمة للعامة في الاجتماعات. الجذر يستخدم أيضًا في سيراخ ٤٤:١٥؛ ٤٦:٧ للإشارة إلى جماعة إسرائيل.

ع. ج في العهد الجديد كانت الجماعة عادةً تصوّر كـ ἐκκλησία. العديد يرون קָהָל كخلفية للعهد القديم (سب) لهذه الكلمة (انظر التعليقات للترجمة السبعينية أعلى). ἐκκλησία يمكن أن تكون إنشاءً فريدً للجماعة الهيلينية المسيحية، بالرغم من أن עֵדָה ربما تكون أفضل (THAT 2:619).

جمع، جماعة، مجتمع: ← גֵּו [gēw ²] (جماعة، مجتمع، #١٥٦٩)؛ ← יחד [yḥd] (يضم، #٣٤٧٩)؛ ← יעד [y'd] (يحدد، يشير إلى، يعين، يجتمع، #٣٥٨٥)؛ ← סְגֻלָּה [sᵉgullâ] (خاصية، يدخر، إمتلاك، #٦٠٣٥)؛ ← עֵדָה ['ēdâ ¹] (جماعة، إجتماع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← קָהָל [qhl] (جماعة، يجمع، #٧٧٣٥).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:270-73, 291-93, 295-304, 306; *THAT* 2:610-19; *TWAT* 6:1204-22; W. F. Albright, "The High Place in Ancient Palestine,' *SVT* 4, 1957, 256; G. W. Anderson, "Israel: Amphictyony: 'AM; KAHAL; 'EDAH,' P. Azzi, *"La Notion d'assemblée' dans l'AT*, Melta Récherches Orientales 1, 1995, 5-23; H. Bauer, "Die hebrȕischen Eigennamen als sprachliche Erhenntnisquelle,' *ZAW* 48, 1930, 75; K.

Berger, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anf*üngen der Christlichen Vervendung von Ekklesia,' *ZThK* 73, 1976, 167-207; J. Y. Campbell, "The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word ἐκκλησία,' *JThSt* 49, 1948, 130-42; also *FS H. G. May*, Nashville, 1970, 135-51; W. J. Dumbrell, "The Meaning and Use of Ekklesia in the New Testament with Special Reference to its Old Testament Background,' Dissertation, London, 1956; H. J. Fabry, "Studien zur Ekklesiologie des AT und der Qumrangemeinde,' Dissertation, Bonn, 1979, 200-12; Z. W. Falk, "Those Excluded from the Congregation,' *BethM* 20, 1974/75, 342-51; 438; R. Kbert, "qhl (pal.—aram.) - λάος - ἐκκλησία,' *Bib* 46, 1965, 464; L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge in Alten Testament*, BWANT 76, 1938; T. Willi, "Kirche als Gottesvolk? _ berlegungen zu einem Verstandnis von Kirche im Kontext alttestamentlich-Gottesreich,' *TZ* 49, 1993, 289-310; H. W. Wolff, "Volksgemeidnde und Glaubensgemeinde im Alten Bund,' *EvT* 9, 1949/50, 65-82; W. P. Wood, "The Congregation of Yahweh,' Dissertation, Richmond, 1974; F. Zimmerman, "The Root *kahal* in Some Scriptural Passages,' *JBL* 50, 1931, 311.

يوجين كاربنتر *Eugene Carpenter*

٧٧٣٦ (קָהָל [qahal]، مجتمع، حشد، جيش)، #٧٧٣٥

٧٧٣٧ (קְהִלָּה [q^e hillâ]، جماعة، تجمع) ، #٧٧٣٥

٧٧٣٨ (קֹהֶלֶת [qohelet]، داعي)، #٧٧٣٥

٧٧٤٠ (קְהָת, קֳהָת [q^e hat, q^o hat])؛ قهات

7742 קַו

קַו [qaw [1]]، قياس حبل (#٧٧٤٢)، يرى إما كإسم أولي (*HALAT* 1010) أو اسم. من קָוָה؛ (*qawâ* [1]، ينتظر، BDB, 857). لا يجب أن تتعارض مع الألفاظ المتجانسة المتنازع عليها II קַו (اش ٢:٨، ٧؛ NIV "أمة [عنيفة]') وIII קַו (إش ١٠:٢٨، ١٣؛ NIV قاعدة [في عبارة احكم على حكم"؛ انظر أكثر *HALAT* 1011).

ع. ق لمناقشة البدائل الاشتقاقية انظر *THAT* 2:619; *TWAT* 6:1223. أقل تكراراً من חֶבֶל (٢٥مرة)، إنها مرادف لتحديد أكثر للنطاق اللغوي" "حبل أو وتر قياس". الاهتمام اللاهوتي يرتبط ببلاغة الدينونة والإصلاح في مهتفو الوحي النبوي. كما يقيس أحدهم نصيب الشخص/ قسم/ كثير (قا ٢صم ٢:٨)، كذلك الرب أو وكيله "يمد حبل القياس" (مراثي إرميا ٨:٢) على إسرائيل أو أي أمة أخرى (إش ١٧:٣٤) ليخربها (إش ١١:٣٤؛ قا إش٢٨:١٧؛ ٢مل ١٣:٢١). قا عاموس ٧:١٧، "أرضك تقسم بالحبل (חֶבֶל)" (NRSV)؛ وقا Idrimi 95, *eblum limdudusu*، ليقيسوا (الآلهة) أرضه بحبل" (.M (Tsevat, "Alalakhiana,' *HUCA* 29, 1958, 124). بالعكس، الرب يعد أن يمد حبلاً في المستقبل لإصلاح أورشليم/ إسرائيل (زك ١٦:١؛ قا إر ٣١:٣٩؛ حز ٤٠:٣؛ حز ١:٢[٥]). المترادفات المرتبطة تصور الدينونة والاصلاح (إش ٣:٢٤؛ ٢٠:٣٣؛ ٢:٥٤؛ إر ٢٠:١٠).

وتر، حبل:← גָּדִל [gādil] (شُرابة، #١٥٤٤)؛ ← חֶבֶל [ḥebel [2]] (وتر، حبل، أرْض، منطقة، #٢٤٧٥)؛ ← נְעֹרֶת [n^e 'ōret] (يجر، #٥٨٦١)؛ ← קִפָּה נִ [niqpâ] (وتر/ حبل، #٥٩٤٠)؛ ← עֲבֹת [^a bōt] (حبل مجدول، #٦٣١٠)؛ ← קַו [qaw [1]] (حبل للقياس، #٧٧٤٢).

مقياس، معيار، قاعدة: ← זרה [zrh [2]] (مقياس)، #٢٤٣١)؛ ← מדד [mdd] (مقياس، measure off، #٤٤٩٩)؛ ← שׁער [š'r] (يحسب، #٩١٣٢)؛ ← תכן [tkn] (يضبط عن طريق الوزن أو القياس، #٩٤١٩). **لقياسات الوزن/ الأحجام:** אֵיפָה ['êpâ] (إيفة، #٤٠٦)، لقياس الأطوال: אַמָּה ['ammâ [1]] (ذراع، ذراع، ساعد، #٥٦٤).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:591-92, 858; *TDNT* 2:43, 896-901; *TDOT* 4:172-79; *TWAT* 6:1223-25; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, IV, 1956, 2-80.

أي. آر . بيت ديامونت *A. R. Pete Diamond*

٧٧٤٦ (קוֹבַע [qôba']، خوذة)، #٥٩٧٦

7747 קָוָה

קָוָה [qawâ [1]]، قَلْ. تلكأ، انتظر، رجاء، أمل؛ بيعِّل. رجا (بتوقع)، انتظار، ينتظر لـ يتوقع (#٧٧٤٧)؛ קָוֶה מִ [miqweh [1]]، رجاء (#٥٢٢٣)؛ תִּקְוָה [tiqwâ [2]]، رجاء، تحمل، توقع (#٩٥٣٦).

ش. أ. ق بالرغم من أنه ربما يكون مترابطًا، حتى مشتقًا من، اسم. العبري קַו؛ انظر أكد. *qû* حبل، خيط، وتر (*HALAT*، لكن انظر *THAT* 2:619)، إلا أنه لا يزال غير مؤكد ما إذا كان هناك ارتباط بين קוה وקַו يبقى في الجميع (*TWAT* 6:1226). إذا كان هكذا، المعنى الرئيسي لـ קָוָה يمكن أن يكون، يكون ضيقًا، موتر. كلمات مشتركة أخرى تحت النقاش هي: קָוָה وأكد. *qu'û(m)*، يتوقع، ينتظر لـ وسريانية. *qawwî*، يبقى، يتوقع (*TWAT* 6:1226).

ع. ق ١. الجذر קוה تظهر ٨٠ مرة، في أغلب الأحيان في المعنى مركّز من (بيعِّل. ٤١ مرة؛ ١٩ مرة مع לְ־، ٥ مرات مع אֶל، ١٦ مرة مع אֵת) وفي شكل اسم קָוֶה ת (٣٢مرة). بقية تكراراتها هي: قراءة (كلها اسمفا. مبني للمعلوم) ٦ مرات والأخرى اسم. من מִקְוֶה (٥ مرات).

٢. توجد مرة واحدة فقط في أسفار موسى الخمسة (تك٤٩:١٨) وليس أبدًا في الأنبياء السابقين، الجذر يستخدم أكثر في الأنبياء الأخيرة (٢٩مرة) وفي الكتابات (٤٧مرة). من ثم، קוה تشخص ضمن الجذور الأكثر وضوحاً في التعبير الشعري.

٣. خاصة في المزامير (البعض ٢٠مرة؛ مثلاً مز٢٥:٣؛ ٦٩: ٧[٦]؛ ١٣٠:٥؛ قا أم ٢٠:٢٢؛ مراثي إرميا ٣:٢٥)، ولكن أيضًا في العديد من الكتابات النبوية (إش ٨:١٧؛ ٢٥:٩ [مرتين]؛ ٢٦:٨؛ ٣٣:٢؛ ٤٠:٣١؛ ٤٩:٢٣؛ ٥١:٥؛ ٦٠:٩؛ إر ١٤:٢٢؛ هو ١٢: ٦[٧])، الرب نفسه هو الأداة الواضحة للفعل رجاء (ضمنياً: مز ٣٩: ٧[٨]؛ قا اش ٥١:٥). مرتين קָוָה تبين احدى أغراضه (الخلاص، تك ٤٩:١٨؛ أشياء جميلة، اش ٦٤: ٣[٢])، ومرة اسمه (مز ٥٢: ٩[١١]). بالنسبة للاسم، من الخمسة حوادث لـ מִקְוֶה، ثلاثة بها الرب كأداة لهم: هو إسرائيل (إر١٤:٨؛ ١٧:١٣) أو آبائهم (٥٠:٧) رجاء، مرتين (١أخ ٢٩:١٥؛ عزرا ١٠:٢٩) لا يوجد مفعول به. من الـ ٢٣مرة מִקְוֶה تأتي (انظر أسفل)، الرب هو الوحيد الواضح (مز٧١:٥) ومرات قليلة الأداة الضمنية للرجاء (أي ٥:١٦؛ ٦:٨؛ ١١:١٨؛ أم ٢٣:١٨؛ مراثي ارميا ٣:٢٩). إلا أنه، كليةً، لا يوجد شخص آخر (أو شيء، للأمر) هو غالبًا أداة للجذر קוה كالرب نفسه.

٤. في كتب نبوية قليلة (إر٢٩:١١؛ ٣١:١٧؛ حز ١٩:٥؛ ٣٧:١١؛ هو ٢: ١٥[١٧]؛ زك ٩:١٢) وخاصة في أي وأم (أي ٨:١٣؛ ١٧:١٥؛ ١٩:١٠؛ ٢٧:٨؛ أم ١١:٧؛ ١٩:١٨؛ ٢٤:١٤؛ ٢٦:١٢؛ ٢٩:٢٠) الرجاء يبدو نهاية في حد ذاته، أي لا يوجد أداة على وجه الخصوص في الرؤية. فقط عندما يرتبط الرجاء (أو يستخدم بالتوازي) لكلمات أخرى، الأسماء خاصة، من المحتمل إدراك أداة الرجاء (شيء جيد في الأنبياء؛ خاصة ليس جيدً في أي وأم). إسرائيل آمن مرة أن توقعها (יָחַל, نفعَل.) ورجائها قد مضى ببساطة (حز ١٩:٥؛ ٣٧:١١)، لكن بالنسبة لمن في الخروج كان هناك رجاء ومستقبل (אַחֲרִית)، مقابل، عودتهم (إر ٢٩:١١؛ ٣١:١٧). وادي عخور (الذي يعني مشكلة وتشير إلى الخروج) سيعمل إلى باب الرجاء (هو ٢:١٥[١٧])، بالنسبة للخارجين، الذين سيصبحون فيما بعد سجناء الرجاء، مقابل، عند ظهور ملكهم (زك ٩:١٢). هناك رجاء مستقبلي (אַחֲרִית)، رجاء (תִּקְוָה) الذي لن يُقطع (כָּרַת، #٤١٦٢) لأولئك الذين يخافون الرب (أم ٢٣:١٨؛ ٢٤:١٤). بينما فرصة (תּוֹחֶלֶת) البار هي الفرح، الآمال (תִּקְוָה) الأشرار تأتي إلى لا شيء (אָבַד، ١٠:٢٨؛ قا ١١:٧). بحسب أليفاز وصوفر، الرجاء (תִּקְוָה) وثقة (כִּסְלָה، أي ٤:٦؛ בָּטַח، ١١:١٨؛ قا مز ٧١:٥) أيوب واضحة للخروج من المشكلة، ولكن للذين هم بلا إله، الرجاء (بدون كلمة موازية) رقيق ولا يحتسب شيئًا (אָבַד، أي ٨:١٣؛ ١١:٢٠؛ ٢٧:٨؛ أم ٢٨:١٠؛ قا ١١:٧، ٢٣)، لحياة المطلقة للفقير (أي ٥:١٦؛ مز ٩:١٩[١٨])، أو للحياة الجديدة للشجرة المسقطة فقط، وليس للرجل الميت (أي ١٤:٧)، لأنه للمخلوقات المطلقة، الرجاء يتوقف (כָּלָה؛ #٣٩٨٣) مع نهاية الحياة (٧:٦) أو تتدمر (אָבַד؛ #٦) معًا (١٤:١٩).

٥. في مرات قليلة، موزعة على أنبياء وكتابات متأخرة، ما يعد للأفكار المجردة يعمل أدوات الرجاء، كما في هذه الأمثلة: بالرغم من أن أيوب أمل في الصلاح، الشر جاء (أي ٣٠:٢٦)، بالرغم من أن يهوه أمل (توقع) العدالة، رأى (فقط) سفك الدماء (اش ٥:٧)؛ وعندما أمل التائبين في العدالة، لم تكن هناك (٥٩:١١). بالرغم من ارميا أمل في السلام، لم يكن هناك، فقط خوف (إر ٨:١٥؛ ١٤:١٩)؛ بالرغم من أن ناظم المزامير أمل في الرحمة (נוּד؛ #٥٦٥٣)، لم تكن هناك (مز ٦٩:٢٠[٢١]).

٦. كما مع קָוָה ,יָחַל ربما تدل على الأمل العقيم أو الانتظار عديم الجدوى، لأنه إما أنه قد تم الوصول إلى نقطة بلا عودة (إشعياء وإرميا) أو وضع أصبح يائس (أيوب). من ثم، زارع حقل الكرم الذي ينتظر بشغف أن يرى محصول العنب الجيد، لأن الحقل لم يكن مستحقاً (إش٥:٢، ٤). التائب عبثاً أمل أن الرب ينفذ العدل والبر لهم (٥٩:٩)؛ أو الضوء الذي عبثاً أمل فيه المسببين سيتحول إلى ظلام كثيف (إر ١٣:١٦). أيوب تمنى أن نجوم الصباح لميلاده كانت انتظرت عبثاً لليوم كي يأتي (أي ٣:٩)—كذلك يأسه من ميلاده (٣:١-٢٦). يشتكي أيوب أنه على عكس رجاء الرجل المؤجر أن يحصل على أجره بعد يوم طويل من العمل، رجاؤه فقط فقط في المأساة التي لا تنتهي (٧:٢)، أو يبقى أسوأ، ذاك الذي لشاول وحده (١٧:١٣). بالمثل، نعمى لم يكن لها رجاء باقي أن تتزوج ثانية ويكون لها أبناء بسبب تقدم عمرها (را ١:١٢).

٧. أخيرً، هناك شوق، انتظار متوقع، بالرغم من أنه ليس بالضرورة جديراً بالثناء. أعداء أورشليم يحتفلون على خرابها، اليوم الذي انتظروه بشوق (مراثي إرميا ٢:١٦)، من ثم أعداء ناظم المزامير ينتظرون بشوق أن يأخذوا حياته (مز ٥٦: ٦[٧]؛ ١١٩:٩٥). بطريقة مختلفة، الندى من الرب أو رخات المطر على الحشيش لن ينتظر الجنس البشري بتوقع، أي (من المحتمل) أن يقدَّر (مي ٥: ٧[٦]).

٨. الرجاء في العهد القديم.

(أ) دراسة الرجاء أو الانتظار المتوقع غير محدودً على قلب مجال لغوي (קָוָה יָחַל חָכָה، و שָׂבַר). الرجاء هو اتجاه، ترتيب، أو حالة للعقل يتم التعبير عنها بطرق مختلفة (انظر أسفل).

(ب) الرب نفسه هو غالبًا المصدر النهائي للرجاء. بينما يوجد ذلك الشيء كالرجاء المطلق، الرجاء هو فكرة مجردة، أو رجاء عقيم (فوق الكل في أي)، في أغلب الأحوال يوجد اعتقاد واقع في الإستمرارية ارتكازًا على إيمان قوي بالرب وفيه بقاؤه نشطا في التاريخ، حتى ضد كل الاحتمالات.

(ج) الرجاء والانتظار المتوقع للرب معبّر عنه بصورة أكبر عندما يعي البشر على وجه الخصوص محدوديتهم وعدم محودية الرب (مز ٣٩: ٤-٧). هذا يتخلل العديد من النصوص بين الرجاء المقدس والدنس هو مراوغ.

(د) الرجاء والانتظار المتوقع مرتبط بحاجة الشعب يسحب مصادر الرب، خاصة عندما تواجه مع سؤال الأهداف في الحياة.

(هـ) الرجاء يدين أكثر من وعود الرب العديدة. المؤمنين يتوقعون منهم ألا يسقطوا. هناك وعودًا للعهد عملها الب مع نوح، أبراهيم، موسى، وداود، وتجديد وعود العهد هذه جُعل للأنبياء، خاصة لارميا (ار ٣١-٣٣؛ من ثم، "إله الرجاء"، ١٤:٨؛ ١٧:١٣). حتى لو انقسمت، ستصبح إسرائيل يوقماً ما واحدة مرة أخرى، تحت حاكم واحد (حز٣٧: ١٥ ـ ٢٣؛ قا اش ١١:١٣). من الصحيح بشكل كافي، تلك الوعود تعطي رجاء فقط للبقية (مثلاً، إش٧-٨)، إلا أنه الرجاء. " الرجاء يرجو الرب، الرب الذي لا نتخذ حريته بعيدًا بالرجاء بغض النظر كيف هم بلا حركة متأكدين من مكانهم من الوعد الذي أعطاه الرب لخاصته" (Zimmerli, 150).

(و) يوجد العديد من المتغايرات الملحوظة. بينما يوضح كتاب أيوب أكثر النقد حدة للبقاء المتفائل، كتاب المزامير هو تجميع للأقوال المؤثرة عن الرجاء. حتى في المزامير التي توضح رجاء قليلاً (مثلا مز ٣٩)، يوجد رجاء في الرب (٣٩:٧). ولكن الكل في الكل، ناظم المزامير لديه تأكيد جرئ عنهم الذي يبدو لا يثبت سوى بالرب (٢٧:١). حتى كتاب المراثي، ربما خلاصة اليأس، يبدو ملاحظة عميقة للرجاء (مراثي إرميا ٣: ١٨-٢٩). كذلك قوهاليت [Qohelet الجامعة]، الوثنية والسخرية الواضحة، عندما يعلق على الرجاء (בִּטָּחוֹן) (جا ٩:٤).

(ز) بالرغم من أن الرجاء قد يكون مرجأ و/ أو غير محدد، يبقى هناك توقع (قا إش ٨:١٧؛ مي ٧:٧؛ مز٤٢: ٥[٦]). حتى المادة الاسخاتولوجية/ التنبوية مع الاتصال التصويري، ولو بشكل غير دقيق، استمرارية في التاريخ، ومع هذا الرجاء والتوقع (إش ٢٥: ٦-٨). النهاية الوشيكة، توقع على نحو مميز، يبدو ملاحظة للرجاء حتى وسط المشكلة المحلية الحالية (يوئيل٣: ١٥-١٦؛ ملاء٤: ٥-٦). الايمان بسيادة عهد الرب، الطاعة لشريعة موسى المعادة، الصبر للانتظار لرؤية مؤجلة، الثقة في التبرئة النهائية لأهدافهم في التاريخ، وتوقع اتساع مملكة الرب بالرغم من كل المغايرة—هذه كانت ردود فعل أفضل أبناء وبنات إسرائيل في الظروف التي أتعبتهم تقريبًا في نقطة الانكسار" (Hubbard, 48).

ب. ت ١. في الترجمة السبعينية، بينما קָוָה أكثر وجوداً (البعض ٢٠مرة) تترجم مع الفعل (ὑπό-)μένω) ومرتين فقط (إش ٢٥:٩؛ ٢٦:٨) مع ἐλπίζω، اسم. תִּקְוָה تترجم البعض ٢٠ مرة مع ἐλπίς، ٤مرات مع ὑπομονή (أي ١٤:١٩؛ مز ٩:١٩ تُقرأ؛ ٦٢: ٥[٦]؛ ٧١: ٤[٥]) ومرتين مع ὑπόστασις (راعوث ١:١٢؛ حز١٩:٥)؛ واسم. الآخر، מִקְוֶה، دائمًا (٤مرات) تترجم مع ὑπομονή (مرة، في إر٥٠:٧ [سب = ٢٧:٧] لم تترجم على الإطلاق).

٢. اللاتينية القديمة تؤكد بقاء جذور יחל وקוה عندما يأتي معبراً عن الرجاء والتحمل. نادرًا بالتساوي كما في اللغة العبرية الكتابية هي חכה وשׂבר. يوجد فقط حدوث مرة لـ חכה، في تفسير على حبقوق ٧،٩، تعليق على حبقوق ٢:٣، بينما שׂבר ظهرت في وثيقة قمران.

الأشكال اللفظية لـ יָחַל تظهر في 4Q 521 (جميعكم الذين تنتظرون بصبر في قلوبكم")، في 4Q252pG[a]، التي هي تعليق من تك ٨:١٢، و في 4Q 266D[a] (السياق غير مؤكد). اسم. תּוֹחֶלֶת توجد في 4Q 509 (في الحقيقة هي الكلمة الواضحة الوحيدة)، في 11QPs 22:9 (غير قانونية)، وفي مد. 9:14، التي لها الرب كعنوان: "أنا أعلم أنه يوجد رجاء يشكر محبتك وثقتك من خلال ملء قوتك".

كما في اللغة العبرية الكتابية، קוה الجذر الأكثر استخدامًا هو في كتابات قمران. الأشكال اللفظية تأتي في 4Q 384papApocJerB (سياق غير مؤكد)، وفي 4QHa، حيث "الرجاء للمعرفة" (من خلال دراسة المخطوطات) معبًرا عنها. اسم. מִקְוֶה، معروفة من مد. (3:20; 6:6; 9:14)، تظهر في (مخطوطة صغيرة) 4Q 382 (واضح فقط من كلمة أخرى واحدة)، بينما קָוָה ת، أيضًا من مد. (3:27; 6:32; 9:12) and نطح.11:9 (قريبة من هوشع ٢:١٧) تأتي في 4Q 221، نسخة من اليوبيل، حيث "الرجاء على الأرض" يعبر عنها. أخيرً، بغير القدرة على تحديد أي سياق، غالبًا بسبب الطبيعة المتجزئة للوثيقة، القراءة مؤكدة، תִּקְוָה توجد في 4Q

365RP^c، في 4Q378PsJ^a، في 4QHf 432، وفي 4Q434Barki Nafschi^a.

بالرغم من أن مد. ٣: ٢ و٦: ٣٢ تقر أن الرجاء يمكن أن يفقد من خلال من الدينونة، الكل في الكي، تكرارات قمران تؤكد حقيقة أن الرجاء موجه أكثر تجاه الرب و/أو شيء متوقع أن يُعمل. في النصوص القانونية التي تحتوي على الجذر الذي يعبر عن الرجاء والتحمل مستشهدًا به، إذا هي في أغلب الأحيان في تطبيق مباشر لمجتمع قمران (مثلاً، 4QpPs37 2:4 & 4:10، استشهاداً بمزمور ٣٧: ٩، ٣٤).

ع. ج للعديد من كتاب العهد الجديد احتوى العهد القديم على العديد من الوعود التي أمنوا أنها تحققت (ἵνα πληρωθῇ [= حتى أنها ربما تتحقق]، ١٠ مرات و٤ مرات على التوالي في متى ويوحنا). أكثر الجميع، بالطبع، اعتبروا الرجاء للمستقبل هو ملك داود، المسيا (מָשִׁיחַ)، وقد تحققت في يسوع. الرجاء المسياني من فترة الأنبياء التقليديين كانت احدى الرجاء الكبير، إن لم يكن الرجاء الأكبر لإسرائيل (لو ١: ٦٧-٧٩؛ ٢: ٢٥-٣٨).

رجاء، إنتظار: ← חכה [ḥkh] (ينتظر، يتحمل، يتوقع، يرجو، #٢٦٧٥)؛ ← יחל [yḥl] (ينتظر، يرجو، يتحمل، يتوق، #٣٤٩٨)؛ ← קוה [qwh ¹] (يتوانى، ينتظر، يرجو، يترقب، #٧٧٤٧)؛ ← שׂבר [śbr ²] (يختبر، يتحقق، يرجو، ينتظر، يختبر، #٨٤٣٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:80, 751-52; *NIDNNT* 2:238-41; *THAT* 2:619-29; *TWAT* 6:1225-34; *TWOT* 2:791; R. E. Clements, *Old Testament Theology: A Fresh Approach*, 1974, ch. 6; D. A. Hubbard, "Hope in the OT,' *TynB*, 1983, 33-59; H.-W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1973, 221-30 (Eng. *Anthropology of the OT*, 1974, 149-55); W. Zimmerli, *Man and his Hope in the OT*, SBT 20, 1971.

دَانيال شيبلير *Daniel Schibler*

7748	קָוָה

קָוָה [qawâ ²]؛ نِفعَلْ، يجمّع، يَكُونُ مُتَجَمّعا (#٧٧٤٨)؛ מִקְוֶה [miqweh ²]، تراكم المياه (#٥٢٢٤)؛ מִקְוָה [miqwâ]، خزان (#٥٢٢٥).

ع. ق الفعل يأتي في نِفعَلْ. مرتين. في تك ١: ٩ تستخدم لجمع المياه تحت السماء، والذي يدعى "بحر". هذا يوضح أن الرب هو الذي خلق البحر بكلمة فمه. في إر ٣: ١٧ تأتي الكلمة في النبوة المختصة بالوقت عندما سيحضر الرب كل من إسرائيل ويهوذا، الذي أصبح غير أمينًا، راجعًا إلى الأرض التي أعطاها لهم. ربما الفكرة هي أن الأمم سيحضروا معًا كما أن المياه تجتمع معًا لتشكل بحرًا (لاحظ مي ٤: ١).

اسم. מִקְוֶה يأتي في العهد القديم ٣مرات. في تك١: ١٠ تستخدم للأمواه التي تجتمع معًا. في خر ٧: ١٩ تشير إلى "البرك" أو "خزانات المياه" للمصريين التي تحولت إلى دم. هذا كان بالتأكيد مياه مجتمعة أو محفوظة لأهداف معينة (J. I. Durham, *Exodus* WBC, 94).بالرغم من أن الخزانات ربما تشير إلى إله "التمساح"، Sobek، الذي كان يعبد في مصر في المملكة الوسطى (انظر G. Posener, *Lexikon der* ؛ Kultur, 1960, 136-37; (A. Eggebrecht, *Das alte agyptien*, 1984, 271، من الأكثر احتمالاً أن מִקְוֶה تشير إلى نظام الري التي استخدمها المصريين. لم يكن هناك فقط قنوات، لكن العديد من السدود مع خزانات كبيرة وصغيرة، التي كانت تفتح وتغلق بحسب الحاجة لفيضان النيل. (انظر Eggebrecht, 388; and esp. A. Erman and H. Ranke, *agypten und agyptisches Leben im Altertum*, 1981) ضرب الطاعون في قلب خط حياة المصريين الزراعية! في لا ١١: ٣٦ على السياق أن يعمل مع ما هو غير نظيف، أو نجس. إذا سقط حيوان نجس في حفرة أو صهريج لجمع المياه، يبقى نظيفًا.

٣. الكلمة מִקְוָה تستخدم مرة في العهد القديم. اش ٢٢: ١١. هذا يأتي في النبوة ضد مدينة أورشليم. طلب القادة أن يحصنوا المدينة ضد الهجوم ببناء خزان. يقول النبي، "لقد بنيت خزانا بين الحائطين لمياه البركة القديمة، لكنك لا تنظر إلى الواحد الذي صنعها، أو يرجع للواحد الذي خطط له من زمن طويل" (NIV). البعض يشعر أن "هذا الخزان بين الحائطين" هو يوم حاضر "بركة سالوم"، التي هي في نهاية نفق حزقيال (انظر E. J. Young, *The Book of Isaiah*, NICOT, 2:98-99; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, 413; see also H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT, 1978, X, ii, 822-24). بغض النظر عن الموقع، نقطة النبوة هي أن المدينة تعتمد على الجهود البشرية لخلاصها، أكثر من الاعتماد على الرب.

ب. ت تستخدم الكلمة في الأدب الرباني لطقس بركة الاغتسال أو الخزان ("برك غامرة") كما يوصف في المشنا tractate Mikwaoth. (انظر Danby, *Mishnah*, 732-45; *WTM* 3:218-19) للوصف الاسخاتولوجي لتلك البرك، انظر La Sor.

تجميع: ← אסף [ʼsp] (يجمع، حصاد، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr ¹] (حصاد العنب، #١٣٠٥)؛ ← חטב [ḥṭb¹] (يجمع، يقطع، #٢٦٣٤)؛ ← כנס [kns] (يجمع،

#٤٠٤٣)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עֵדָה [*'ēdâ* ¹] (جماعة، تجمع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← עמר [*'mr* ¹] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קְהִלָּה [*qᵉhillâ*] (مجتمع، تجمع، #٧٧٣٧)؛ ← קוה [*qwh* ²] (يجمع، #٧٧٤٨)؛ ← קשש [*qšš* ¹] (يجمع، يحشد، #٨٠٠٦).

حصاد، جَمْع: ← אסף [*'sp*] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [*bṣr* ¹] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [*yᵉbûl*] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [*lqṭ*] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [*'ll* ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עמר [*'mr* ¹] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [*qbṣ*] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [*qṣr* ¹] (حصد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [*tᵉbû'â*] (ينتج، ثمر، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [*tᵉnûbâ*] (مُنتج، #٩٤٨٢).

البيبلوجرافيا

W. S. LaSor, "Discovering What Jewish *Miqva'ot* Can Tell Us About Christian Baptism,' *BARev* 13, 1987, 52-59.

كليون إل . روجرز، الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

7752	קוט

קוט [*qûṭ*]؛ قَلْ. شعر باشمئزاز؛ نِفْعَل. يشعر بالاشمئزاز؛ هِيتْبُولِال يحتقر (#٧٧٥٢).

ش. أ. ق أوغا. *qt* II / *qwt*، لها كره لأجل، *qwt*، بغض، كره؛ الميشنا العبرية קוט، أن يشعر بالكره لـ، يشمئز، اللغة العبرية الكتابية קוט وקוץ هما اشتقاقين متكافئين (نتيجة السامية المشتركة *t* / *s* تبادل—مثلاً العبرية צוּר، حجر = أرم. טוּר، حجر).

ع. ق الفعل קוט يتكرر ٧مرات (أي ١٠:١؛ مز ٩٥:١٠؛ ١١٩:١٥٨؛ ١٣٩:٢١؛ حز ٦:٩؛ ٢٠:٤٣؛ ٣٦:٣١) وتظهر كـ نِفْعَل. ٤مرات، هِتْبُولِيل. مرتين، وقَل. مرة واحدة. في كل حالة בְּ- حرف الجر مقدّم على أداة البغض.

١. الأشكال، קוט وקוץ (#٧٧٦٢)، هما متماثلان تقريبًا في التفاصيل اللغوية. على سبيل المثال، أي (١٠:١، קוט؛ نِفْعَل.) ورفقة (تك ٢٧:٤٦، קוץ) كانوا مرهقين في نواحي معينة من الحياة (تجربة أيوب من المعاناة كرجل "برئ" وإحباط رفقة مع المرأة الحيثية) لدرجة الاشمئزاز. أثناء التيه في البرية، أرهق الإسرائيليين من طعام المن الرتيب، لدرجة مقته (عدد ٢١:٥، קוץ).

٢. كلا الجذرين (קוץ / קוט) يصفان أيضًا بغضة يهوه أو رفض الشعب العدائي. حذر يهوه إسرائيل ضد مواجهة الممارسات الممقوتة للكنعانيين. تلك الأنشطة قد أسست أرضية بغضه لتلك الأوثان ونتج عنه نيته أن يقودهم خارج أرض الموعد (لا ٢٠:٢٣، קוץ). الإسرائيليين أنفسهم قد اختبروا البغضة الإلهية في تيههم في البرية، مثاراً بعدم قدرتهم على إدراك وتقدير نشاط يهوه الخلاصي على عاتقهم (مز ٩٥:١٠؛ קוט، قَل.). بدون شك، بغضة الرب على الشعب لها نتائج تأديبية حادة.

٣. الحوادث الأخرى لـ קוט تشير إلى البغضة البشرية في عهدين حيث لا توضح קוץ. في هذا الاعتراف بولاء يهوه، يؤكد ناظم المزامير أنه يحتقر عدم الإيمان / الغدر بسبب رفضهم لطاعة الرب (مز ١١٩:١٥٨). كعلامة على صلابة العهد (قا المعاهدة بين Mursilis II and Duppi-Tessub [Thompson, 16]، "مع صديقي ستكون صديقاً، ومع عدوي ستكون عدو")، يعلن ناظم المزامير أنه يبغض كل من يتمرد ضد يهوه. بعض الدارسين (مثلاً، *BHS*, Krause, 510-11) لا تنقح بالضرورة النص الماسوري וּבִתְקוֹמְמֶיךָ، أولئك الذين نهضوا ضده، إلى וּמִשְׂטֶיךָ וּבְמִתְקָ، أولئك الذين احتقروك، لأجل تحسين توازي ذلك bicola.

٤. الحوادث الثلاثة لـ קוט؛ (نِفْعَل.، يليها בִּפְנֵי مشيرة إلى التفاصيل الانعكاسية) في حزقيال وصف الجميع بغضة إسرائيل الذاتية أثناء خبرتهم في السبي (حز ٦:٩)، بعد تحريرهم السبي (٢٠:٤٣)، وفي eschaton (٣٦:٣١). يؤكد حزقيال لشعب الرب أنه كما تأملوا תּוֹעֵבָה (مكروه، انظر #٩٣٥٩) اقترفوا، الذي سبب خبرتهم لغضب الرب، سيبغضوا أنفسهم لأجل فعلهم المستحق للتوبيخ.

إزدراء، أنف، قرف، كره ← ¹ בוז [*bwz* ¹] (يبدى إزدراء لشئ ما، #٩٩٦) ← בזה [*bzh*] (يكون مزدرئ، يقلل من شأن، يحتقر، #١٠٢٢) ← בחל [*bḥl* ¹] (يسأم من، يأنف، #١٠٤١) ← געל [*g'l*] (يمقت، يكون مشوه، يهين، #١٧١٨) ← זהם [*zhm*] (يجعل شيئًا ما كريه، #٢٢٩٩) ← זור [*zwr* ³] (مثير للإشمئزاز، #٢٣٢٠) ← זלל [*zll* ¹] (تافه، مُحتقر، #٢٣٦١) ← זנה [*znh* ²] (يشعر بإستياء من، #٢٣٨٩) ← זָרָא [*zārā'*] (قذر، غثيان، #٢٤٢٦) ← חנן [*ḥnn* ²] (وسخ، كريه، #٢٨٥٩) ← יקע [*yq'*] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq'*] (يتحلل من، #٥٩٣٦) ← קוט [*qwṭ*] (يشعر بالإحتقار تجاه، #٧٧٥٢) ← קלל [*qll*] (يكون وضيع، يستخف، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← שוט [*šwṭ* ²] (وضاعة، إحتقار، #٨٧٦٤) ← שקץ [*šqṣ*] (يجعل نفسه بغيضًا، #٩٢١٠) ← תעב [*t'b* ²] (بغيض، كريه، ممقوت، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1234-37; *TWOT* 2:792; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1989; J. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*, 1964.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7754 קוֹל

קוֹל [qôl]، اسم.، صوت، صوت، طاعة، رعد، ضوضاء، بُكَاءَ (#٧٧٥٤).

ش. أ. ق تأتي العديد من الكلمات المشتركة، تتضمن أوغا. ql، صوت، رعد، الآكادية qahlu، حديث، وعرب. قَوْل، كلمة، قول.

ع. ق ١. ثلاثة جذور عظمى تعمل السيادة اللغوية للضوضاء، بمعنى، קוֹל، صوت أو ضوضاء (#٧٧٥٤)؛ הָמָה، يعمل صوتًا (#٢١٥٩)، وהָמוֹן، صوت (#٢١٦٢)، غالبًا من الطبيعي أكثر من الأصوات البشرية؛ שְׁאָה، زئير (#٨٦١٦)، وשָׁאוֹן، ضجيج (#٨٦٢٣)، دلالة غالبًا على صوت الجمع (اضطرابات). كل من الألفاظ الثلاثة ربما لها أصول متعلقة بالمحاكاة الصوتية. انظر أيضًا דָּבַר، يتحدث، كلمة (#١٨١٩).

٢. קוֹל توجد فقط في شكل اسم. وتأتي بعضًا ٥٠٥مرة (أيضًا HALAT، لكن NIVEC ٥٠٦مرة) في العهد القديم، وتترجم في NIV بأكثر من ١٠٠ كلمة انجليزية وتعبيرات، ومعظمهم يستخدم مرة واحدة. في ٢٣ حالة، الكلمة متروكة بغير ترجمة. في العديد من المناسبات קוֹל ترجعها NIV كأقحام، "استمع! (تك ١٠:٤ وإش ٨:٥٢؛ قا TWAT 6:1247). تعبيرات عامة تتضمن ما يلي: يطيع (أدبيًا، يسمع... صوت)، مع שָׁמַע يسمع (#٩٠٤٨؛ مثلاً، يش ٢٤:٢٤)، ينادي للرحمة مع תַּחֲנוּן (#٩٣٨٤؛ مثلاً، مز ٢:٢٨)؛ ينادي بصوت عالي (أدبيًا، يعطي [נָתַן، #٥٩٨٩] صوت، مثلاً، أم ٣:٢)؛ رعود (أيضًا مع נָתַן [#٥٩٨٩]، يعطي صوتًا)، (مثلاً، إر ١٣:١٠)، ينادي على (أدبيًا، ينادي بصوت عالي) مع גָּדוֹל، كبير (#١٥٢٤)؛ وקָרָא، نداء (#٧٩٢٤؛ مثل، ٢أخ ١٨:٣٢). المساهمة اللاهوتية الأكثر أهمية التي تعملها קוֹל هي من جهة صوت الرب هي عامل هام في إعلان الرب، والخلفية التي يساندها لكل من الرابانية בַּת־ קוֹל والمساوية لها في العهد الجديد توجد في الأناجيل. إعلان الرب، ولو مصاحبة برؤيا، هي بالضرورة خبرة شفوية!

٣. קוֹל تأتي أكثر من ١٠٠مرة في أسفار موسى الخمسة. التعبير "يرفع الشخص صوته ويبكي" يعلّم أوقات الفرح (دموع الفرح)، كما في المقابلة الأولى بين يعقوب ورفقة (تك ١١:٢٩)، وكذلك أوقات الحزن (دموع الأسى)، مثلما اكتشف عيسو ازدواجية أخيه (٣٨:٢٧). ترجع الـ NIV كـ"يبكي بصوت عالي" لا تفعل بالضرورة العدالة للوضع حيث "بكى دموع الفرح". لا توجد كلمات دالة عليها في هذه الحالات، حتى يمكن أن يفهم أحدهم أن קוֹל ليست مقصورة على المحتوى الواضح للصوت קוֹל ربما، في الحقيقة، تعني صوت غير واضح، كما في حالة العجل الذهبي. موسى ويشوع يسمعان קוֹל، والتي هي ليست "صوت (קוֹל) النصرة... [أو] صوت الكسرة" (خر ١٨:٣٢). קוֹל يمكن أيضًا أن تدل على صوت شخص يتحرك. من ثم، في جنة عدن، يسمع الرجل والمرأة صوت (קוֹל) الرب في الجنة، في برودة الليل (حرفيًا، نسيم الصباح، تك ٨:٣). هذا الصوت أيقظ ذنب آدم (ع ١٠). التابع لقتل هابيل، يبحث الرب عن قايين ويقول، "اسمع (קוֹל)!". دم أخيه ينادي، من المفترض للانتقام (١٠:٤). في خروج يحسب الاصابة، تستخدم קוֹל للرعد (خر ٩: ٢٣-٣٤). حساب التجلي في سيناء، تستخدم קוֹל لكل من الرعد والصوت العالي جدً (קוֹל) لصوفار (NIV انفجار بوق ذا صوت عالي جدً، ١٦:١٩). هذا الوصف السمعي ربما، في وقت، يأتي متكاملاً في حساب تجلي الرب.

٤. في أكثر التعابير انتشارً، "للطاعة (أدبيًا يسمع) صوت الرب"، يمكن أن نرى معنى سلطة وإعلان الرب. في صيغة العهد كما توجد في التثنية، تُفهم الطاعة لصوت الرب أولاً كطاعة لاشتراطات العهد (تث ٢٦:٢٧، قا ١٥:١٨، حيث الاستماع لصوت الرب يصاحب مع حفظ وصاياه وقوانينه؛ قا Weinfeld, TDOT 2:266-78). في ١٠:٢٧، قبل الاستماع للعنات العهد، وفي ١:٢٨ (يطيع كلية، مضاعفة للفعل שָׁמַע [#٩٠٤٨])، في التجهيز لبركات العهد، حث الشعب على طاعة صوت الرب. تخمين בְּ־ ע (#٩٢٨) تخدم كرابط بين فعل الاستماع (שָׁמַע) وصوت (קוֹל) الرب، كما مع الأفعال الأخرى، تدل على الانتباه الحسي القريب (انظر BDB, 90). الطاعة ينتج عنها البركات، مثل خصوبة العائلة والحقول (تث٤:٢٨)، وفي المسئولية المعينة لشعب الرب المقدس (ع ٩). هذا المزيج للقانون، العهد، الأرض، والطاعة لصوت الرب ربما تشكل أهم مواضيع في تاريخ التثنية والكتابات الأخرى. لذلك في تك٥:٢٦ نفس الارتباط للقانون (والذي ليس أقل من أربعة ألفاظ عبرية مختلفة موجودة في هذه الآية) وتوجد طاعة صوت الرب، ولكن بالإشارة إلى أبارهام، الذي كانت مكافئته هي الأرض (ع ٣) والسلالة (ع٤).

٥. קוֹל في التجمع التاريخي للتثنية قد تترجم كصوت، إما الرب (يش ٦:٥)، الشعب (قض ٤:٢)، أو شخص مثل داود (١صم ١٧:٢٦). الكلمة تستخدم أيضًا لنداء البوق عندما دخل التابوت خيمة الإسرائيليين (١صم٤:٦)، الأبواق (يش ٥:٦)، الرعد (١صم ١٢:١٧، ١٨)، ولثغاء الخراف و لتقليد صوت البقر للماشية (١صم ١٤:١٥)، بينما ٢مل ٦:٧ يتحدث عن دمدمة العربات التي أزعج بها الرب محاصروا السامرة. ربما أكثر قصة ضربًا هي تلك التي لملجأ إليا في كهف على جبل حوريب (١مل ١٢:١٩)، عندما أتى إليه الرب بهمس رقيق (كذلك NIV؛

أدبيًا، صوت [קוֹל] الصمت [דְּמָמָה]، #١٩٦٠). واقفاً على فم الكهف، استقبل تلقائيًا تعليماته من صوت، بعد ذلك تعرف بالرب المتكلم (١مل ١٩:١٣؛ قا ع ١٥)؛ الأصحاحات التالية تعيد حساب طاعته. الطاعة لصوت الرب (يش ٢٢:٢؛ ٢٤:٢٤)، أو أكثر، عدم الطاعة (قض ٢:٢؛ ٦:١٠؛ ١صم ١٥:١٩) توضح أحد أهم مواضيع هذا التجمع للنصوص.

٦. يستخدم كاتب الأخبار ما يظهر أنه وضع كعبارة، راجعًا ك"كقضية أو ليرسل (حرفيًا، يعطي، נָתַן (#٥٩٨٩)، إعلان، קוֹל)'. لذلك في ٢أخ ٢٤:٩ تم عمل إعلان في أورشليم بخصوص الضرائب، في ٥:٣٠ بخصوص الاحتفال بالفصح، وفي نح ٨:١٥، بخصوص Sukkoth. عزرا ١:١ يتحدث عن قانونٍ صور، الذي تم عمله شفويًا، ولكن أيضًا تم الأخذ به كتابةً (عزرا ١:١، قا ع ٢-٤).

٧. קוֹל تتكرر أكثر من ٢٠٠ مرة مع الأنبياء، وبشكل أساسي في إرميا، حزقيال، وإشعياء. يستخدم إشعياء קוֹל في كل من المعاني الشخصية وغير الشخصية. في رؤية دعوته، يسمع النبي صوت الرب يتسائل، "من أرسل؟ ومن يذهب من أجلنا؟' (إش ٦:٨). فكرة المشورة الإلهية للرب (قا إر ٢٣: ١٨-٢٢) والصوت الإلهي من الأمور الهامة لكل من رواة الدعوة والتجليات الأخيرة (قا Habel، "الشكل والدلالة"، ٢٩٧ – ٣٢٣، و Mullen، مجمع الآلهة، ٢٠٩ - ٢٥). صوت الرب يهيب ويسحق أشور (إش ٣٠: ٣٠-٣١). تلك الأصوات لدينونة الرب تشكل عنصرً هامًا الذي سيرجع في الأدب التنبؤي. في وصف خراب الأرض، يستخدم اشعياء عبارة "صوت الرعب" (NIV صوت الرهبة)، التي تعمل أكثر تخويفاً بجودتها الغير محددة و بخلاصتها (١٨:٢٤). بالمثل، في ويلات Ariel، يحذر النبي أن الرب سيأتي بغتة برعد (רַעַם، #٨٣٠٨)، زلزال، صوت عظيم (קוֹל)، ريح عاصفة، ولهيب نار (٦:٢٩). يستخدم إشعياء קוֹל لرسول الرب (٣:٤٠) الذي يعد طريق الرب في البرية في عودة المسبيين. الأولوية "يدعو" أصبحت ترى في بعض الأحيان كنداء لهذا النبي المجهول (ع٦). خادم الرب لا يُسمع صوتعه في الشارع (٢:٤٢، قا لا يفتح فاه، ٧:٥٣). الرب يوصي أولئك الذين يطيعون صوت خادم الرب (١٠:٥٠). إرجاعات أخرى لـ קוֹל تتضمن صوت الغناء (٢٠:٤٨) و النغم (٣:٥١)، وصوت البكاء لن يسمع فيما بعد في المملكة المسيانية (١٩:٦٥). تركيب التعابير النبوية للعهد الآتي للرب قد تضمن كل من الصوت والنظر. في الإشارة لانتقام الرب، يستخدم النبي קוֹל ٣ مرات ليصف الضجيج (קוֹל שָׁאוֹן، #٨٢٦٣) التي تنبثق من الهيكل، أصوات الرب تعيد دفع أعداؤه عما يستحقونه (٦:٦٦).

٨. مفاتيح استخدام إرميا لـ קוֹל هي الأفكار التوأم للطاعة وعدم الطاعة. ليس أقل من ١٣ مرة، يعلن النبي أن الشعب لم يحترم صوت الرب (مثلاً، ار ١٣:٣، ٢٥)، تعبيرً اعتيادياً قد نسج بعمق صناعة النبوة. آية مفتاحية للاهوت ارميا توجد في ٢٣:٧، حيث يدعو الرب، "أطيعوني (حرفيًا، صوتي)، وسأكون إلهًا لكم"، تتكرر الأولوية من النبي (٤:١١، ٧؛ ١٣:٢٦؛ ٢٠:٣٨). مسك الشعب بين صوت الرب وبين كلمات الديانة الشائعة الخادعة، التي مزجت عناصر يهوه والبعليم. كناطق للأقلية النبوية، يدعو ارميا الشعب لعبادة الرب وحده. ثلاث مرات يحذر ارميا أن الرب سيضع نهاية لصوت (קוֹל) الفرح والسعادة ولصوت (קוֹל) العريس والعروسِ في مدن وشوارع يهوذا (٣٤:٧؛ ٩:١٦؛ ١٠:٢٥). بدلاً من ذلك، سيسمع الشعب أصوات الحرب مثل صوت (קוֹל) البوق (١٩:٤، ٢١)، صوت (קוֹל) الخيالة والرماة ، وصوت (קוֹל) صهيل الحصون (٨: ١٦ب).

٩. في تجليات حزقيال، يسمع أحدهم صوت (קוֹל) الأجنحة، مثل الزئير (קוֹל) للمياه السريعة، صوت (קוֹל) القدير مثل اضطراب (קוֹל) الجيش (حز ٢٤:١). للعقل القديم الأصيل زئير الموجات كان تذكيرً للمحاربون الخارقون للطبيعة للقوى العميقة (Zimmerli, *Ezekiel* I, 131). يلعب الصوت أيضًا دورً هامًا في تجارب رئوية هامة أخرى (قا حز ٣: ١٢ -١٣؛ ٥:١٠؛ ٢:٤٣). في دينونة الرب على الأوثان ضمن الهيكل، يحذر بشكل مشؤوم أنه حتى لو صاح الشعب (حرفيًا، دعوا في أذني بصوت هائل)، لن يستمع إليهم (١٨:٨).

١٠. في الكتابات، تستخدم קוֹל أساسًا في المزامير (أكثر من ٥٠ مرة) وأيوب (٢١ مرة). في أغلب الحالات في أيوب تستخدم קוֹל حرفيًا للأصوات البشرية، كما في التعبير "يرفع (נָשָׂא، #٥٩٥١) أصواتهم والبكاء" (أي٢:١٢)، لصوت الحيوانات (١٠:٤)، الناي (١٢:٢١)، الصاعقة (٢٦:٢٨)، والبوق (٢٤:٣٩). الدلالة اللاهوتية هي وصف اليا الدرامي لصوت الرب، حيث الزئير (٢:٣٧)، الرعود، واليدوي (ع٤)، والرعود بطرق ساحرة (ع٥). تلك المتوازيات مع نصوص البعل هي ضاربة (انظر Pope, 240-46 واليوم). إلا أن التماثل ينتهي هنا. إله أليهو غير محدود على تشخيص الظاهرة الطبيعية، كما كان البعل، لكن خالق كل الأشياء (١٨:٣٧)، كما يأتي أيوب ليرى (٣٨: ٤-١١). في حجاب مماثل، يتحدث مز ٢٩ عن صوت الرب الذي يرعد المياه (ع ٣)، قوي وساحر (ع٤)، يكسر قيدار لبنان (ع ٥)، ضاربا ومضات البرق (ع ٧)، يهز برية قادش (ع ٨)، والذي يجعل الوعلات تلد (أفضل، لف ألبلوط، ع ٩)، Dahood, *Psalms 1-50*, 174-80، تفصل سلسلة هامة للمتوازيات في النصوص أوغا..

١١. أحد الدروس اللاهوتية التي نتعلم منها دراسة קוֹל في المزامير هي تلك التي لاستجابة الصلاة. يدعو ناظم المزامير الرب في العديد من المرات أن يسمع صلاته (أدبيًا، صوت مثل، مز ٢٧:٧؛ ٢٨:٢)، وبالمثل لنا دعاء التوكيد، أن الرب قد سمع صوته / صوتها (مثلاً، مز ٦: ٨[٩]؛ ١٨: ٦[٧]؛ ٢٨:٦). مع تجربة البرية كسياق، يدعو الرب، "اليوم، إن سمعتم صوته، لا تقسوا قلوبكم". بعمل ذلك يعني عدم الدخول لراحة الرب (٩٥: ٧ب- ٨أ، ١١). يستخدم الأمثال קוֹל (٧ مرات) يتحدث بأكثر أهمية عن صوت الحكمة (أم ١:٢٠)، الذي يدعو الجنس البشري لاكتشاف حكمة الرب (من فمها تأتي المعرفة والفهم [٢:٦]).

١٢. خلال العهد القديم، קוֹל تصاحب أول صوت الذكاء، حيث يأخذ إعلان صوت الرب حضورً. يتحدث الرب، وإنها مهمة الجنس البشري أن يطيعوا. تلك الطاعة يعبر عنها في أغلب الأحيان بمعنى بقاء عهد الرب. لكن קוֹל ترتبط أيضًا بالصوت اللامفصلي، الذي منه الأصوات التي تصاحب تجلي الرب وتكون أكثر ضربًا.

ب. ت الترجمة السبعينية تترجم بوجه عام קוֹל إما بـ اسم. اليوناني φωνή، بمعنى صوت، ضوضاء، أو لغة، أو الفعل φωνέω، يعمل صوتًا، يدعو. اسم. كان يستخدم في اليونانية التقليدية لتمثيل صوت الكائنات الحية، إما الإنسان أو الحيوان، بينما الفعل ربما يخدم أيضًا الأدوات الغير متحركة مثل الآلات الموسيقية (انظر TDNT 2:954-55; 9:278-303). في الأدب الرباني קוֹל تعني صوت، نداء، أو صوت (Ker 6a). الاستمتاع بالصوت، رؤية، أو رائحة لا تأتي تحت بند عدم استخدام المقدسات بشكل جيد (Pes 26a). في Ex R. 5 التعبير הַקּוֹל تدل على صوت الإعلان. في القرن الأول التالي، الرباني בַּת־ קוֹל (ابنة الصوت) تصف الصدى، مسموع على الأرض، للصوت الإلهي، الذي يخدم بأن يحضر الإعلانات الإلهية קוֹל أيضًا تستخدم بصفة منتظمة في الأدب القمراني (انظر KKT, 191-92) في الطرق التذكيرية للعهد القديم، مثل زئير الأعداء مثل صوت المياه الكثيرة (مد. ٢: ١٦، ٢٧)، صخب الأعداء (مد. ٣: ١٣)، الأبواق (نطح. ٨ : ٥)، أو الحث للانتباه لصوت الرب (وثص. ٣: ٧-٨) ولصوت معلم البر (وثص. ٢٠: ٢٨ - ٣٢).

ع. ج اسم. φωνή، صوت، والفعل φωνέω، ينتج صوتًا، تحدث بانتظام في العهد الجديد. العنصر الأكثر أهمية من العهد القديم للسطح في العهد الجديد هي صوت الرب (انظر NIDNTT 3:113-14)، الذي يسمع في أوقات هامة في حياة يسوع. إن سماع صوت يسوع هو أيضًا هامًا، خاصة في إنجيل يوحنا (مثلاً، يو ١٠:٢٧). أخيرً، φωνή، صوت، يساند التركيب الشفهي لكتاب الرؤيا، كمكون مع فهم العبرية الكتابية للصوت من السماء.

ضوضاء، ضجيج، صوت: ← גּער [*g'r*] (يضج، يصرخ، يصرخ بصوت مرتفع، يصيح، يعنف، يوبخ رسميًا، #١٧٢١)؛ ← המה [*hmh*] (يحدث ضوضاء، يحدث ضجة، يصدر صوتًا، يتوتر، #٢١٥٩)؛ ← המם [*hmm*] (يقعقع، يسحق، #٢١٦٩)؛ ← נהם [*nhm*] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← קוֹל [*qôl*] (صوت آدمي، صوت، رعد، صياح، #٧٧٥٤)؛ ← רגשׁ [*rgš*] (يتوتر، #٨٠٩٣)؛ ← שׁאג [*š'g*] (يضج، #٨٦١٣)؛ ← שׁאה [*š'h*[2]] (يضج، #٨٦١٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:629-34; *TWAT* 6:1237-51; *TWOT* 2:792-93; F. M. Cross, "The Council of Yahweh in Second Isaiah,' *JNES* 12, 1953, 274-77; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 1985; N. Habel, "The Form and Significance of the Call Narratives, *ZAW* 77, 1965, 297-323; J. Jeremias, *Theophanie*, 1965; E. C. Kingsbury, "The Prophets and the Council of Yahweh" *JBL* 83, 1964, 279-86; I. Konowitz, *The God Idea in Jewish Tradition*, 1989, 39-50; C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh*, 1966; B. Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority*, 1983; J. Lindblom, "Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im AT,' *ZAW* 75, 1963, 263-88; B. Long, "Prophet Call Traditions and Reports of Visions,' *ZAW* 84, 1972, 494-500; E. T. Mullen, *The Assembly of the Gods*, 1980; M. Pope, *Job*, AB, 1965.

دبليو. آر. دوميريس *W. R. Domeris*

7756 קוּם

קוּם [*qûm*]، قَلْ. وقف، وقف قائمًا، وقف (ينتهي، يستمر)، استيقظ، نهض، قام (في الصباح)، أتى؛ بيعِّل. ينهض، يعمل (كلمة) على أن يأتي الحق، يؤكد، يفرض، يوجه؛ بيليل ينهض، يُقدِّم نفسه [في التعريف المعجمي]؛؛ هفْعِيل. يضع، ينتصب، يحمل، يؤدي، يقف، يؤسس، ينهض، يساعد؛ بُوليل ينهض، هُفْعَل. يكون منتصبًا، يحمل، يكون مختارً؛ هِتبَعِيل. ينهض، يتمرد (#٧٧٥٦)؛ יְקוּם [*y*[e]*qûm*]، كائن حي (#٣٦٨٥)؛ מָקוֹם [*maqôm*] اسم. مكان، موضع، مساحة، منطقة، مساحة، بلدة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس (#٥٢٢٦)؛ קוֹמָה [*qômâ*]، اسم. ارتفاع (#٧٧٥٧)؛ קוֹמְמִיּוּת [*qômmîyût*]، منتصب (#٧٧٥٨)؛ קִים [*qîm*] عدو (ترد ١. في أي ٢٢:٢٠؛ #٧٧٩٩)؛ קִימָה [*qîmâ*]، اسم. وقوف، نهوض (#٧٨٠٠)؛ קָמָה [*qamâ*]، اسم. حبوب واقفة (#٧٨٥٠)؛ תְּקוּמָה [*t*[e]*qûmâ*]، اسم. قوة للوقوف أمام الأعداء (صمود) (#٩٥٣٨).

ش. أ. ق الفعل تم الدلالة عليه بصورة جيدة في أكد. *qamamu*، ينهض نفسه؛ في عرب. قَامَ، وأوغا. *qm*.

ع. ق ١. في أكثر من ٦٠٠ تكرار، الفعل أولاً في قَلْ. وشكل هِفْعِيل.، توجد في أغلب الكتب وفي العديد من الأنواع، خاصة في الرواية، بما أن קוּם توظف بشكل تعبيري كـ "بداية لعمل شيء ما" (مثلاً، ينهض [يقف] ويعبد"، خر ٣٣: ١٠، "يأتي ليجمع"، را ٢: ١٥). لذلك امزيج السئ في الانجليزية لـ "نهض، يجلس" (حرفيًا) معنى تعبيري، "ينهض، يجلس في عرش" (اش ٥٢: ٢؛ قا B. A. Rebera, "'He Got Up'—Or Did He? [1 Samuel 20:25],' *BT* 40, 1989, 212-18). الرب يأتي بالدينونة في الطريق (حرفيًا "ينهض [קוּם] للقضاء") (مز٧٦:٩[١٠]؛ ٨٢:٨؛ اش ٢: ١٩). يدل الفعل على إعداد (مثلاً، صور، قض ١٨: ٣٠ مذابح، ٢مل ٢١: ٣)، ولكنها حصلت على العديد من التفاصيل الفنية.

٢. الرب له معرفة بـ "عندما أجلس وعندما أقوم" (مز١٣٩: ٢؛ قا تث ٦: ٧). عكس "ينهض" (קוּם) من كل استخدام، أيضًا محولة للرب، هي ينام، يرقد، أو عدم النشاط. الرب نفسه يصور كنائم (مز ٤٤: ٢٣[٢٤])، كغير نشيط، كمن لم يذهب مع الأعداء (٤٤: ٩[١٠]). من ثم الدعوة، "انهض (קוּמָה) وأعنا" (٤٤: ٢٦ [٢٧]؛ قا ٧٨:٦٥). A. Weiser يعتقد أن קוּם هو لفظ فني للتجلي والاستشهادات ٣: ٧[٨]؛ ٧: ٦[٧]؛ ٩: ١٩[٢٠]؛ ٤٦: ١٠[١١]؛ ٧٦: ٩[١٠]). ظهور الرب في احتفال تجديد العهد السنوي ضمن بركته في العام التالي (A. Weiser, *Hiob*, 150)؛ (בְּרִית عهد، #١٣٨٢).

٣. عندما ينهض الرب، يقتنص المبادرة، حتى في أوضاع المواجهات العسكرية. الأفعال المصاحبة مع "ينهض" لها ما تعمله مع الأعداء : يفزع (اش ٢: ١٩، ٢١)، مساعدة (مز ٣٥: ٢؛ ٤٤: ٢٦[٢٧])، يخلص (٣: ٧[٨])، ويحرر (١٧: ١٣). التعبير "ينهض ضد" (קוּםעַל) تستخدم مع الرب تأتي ثلاث مرات (إش ١٤: ٢٢؛ ٣١: ٢؛ عاموس ٧: ٩). بما أنه في العديد من الفقرات קוּם يليها فكرة الذهاب للحرب و/ أو الحرب (مثلاً يش ٨: ٣؛ ٢٤: ٩؛ قض ٤: ١٤؛ ٥: ١٢؛ ٢صم ٢: ١٤). يستنتج J. T. Willis أن קוּם تستخدم كثيرًا في السياقات العسكرية تصف كل من النشاط البشري والإلهي" وأن קוּם في هذه السياقات على نحو خاص تعني أن "يتحول للفعل" (Willis, "Qumah YHWH,' 213). عندما "يقوم الرب"، يتبدد أعداؤه (عدد ١٠: ٣٥؛ قا مز ٦٨: ١[٢]). (Divine Warrior).

٤. الفعل קוּם يرد أيضًا، بالرغم من أنه بصورة أقل، في النصوص المماثلة للقانون. حيث يكون الرب أداة، الفعل يليه أربعة أفعال التي لها معاني إضافية: قض (مز٧٦: ٨-٩ [٩-١٠]؛ ٨٢: ٨)، الشهادة (صف ٣: ٨)، المسابقة (مز٧٤: ٢٢)، وزيارة، اختبار (أي٣١: ١٤) (Willis, "Qumah YHWH,' 208-9). "مشورة الرب تثبت (קוּם)، أي يحيا في الدينونة (مز ١: ٥)، أو "يبقى في الدعوى" (كذلك S. M. Paul، التعابير القانونية الكتابية غير المدركة في ضوء التعابير الآكادية المقارنة"، *RB* 86, 1979, 231-39). الفعل يتوظف على السطح البشري بمعنى التأكيد. شراء أبراهام لحقل المكفيلة كان "مؤسسًا"، أي "تأكد" (קוּם؛ تك ٢٣: ١٧). الوعودة المأخوذة عن النساء ليست بالضرورة "ملزمة" (קוּם) (عدد٣٠: ٤[٥]، ٩[١٠]، ١١[١٢]). عكس الثقة ربما يكون أن الكلام يسقط على الأرض (١صم ٣: ١٩).

٥. استخدام أكثر فنيةٍ لـ קוּם بمعنى "تأسيس" و"يتبع من خلال" يوجد ارتباطا بالقسم (مثلاً، إر ١١: ٥) وخاصة في شكل هِفْعِيل.، مع العهد. قال الرب لنوح، "سأقيم (هِفْعِيل.؛ קוּם) عهدي معك" (تك ٦: ١٨). لغات مماثلة تستخدم هِفْعِيل.؛ קוּם ترد مع العهد الإبراهيمي (تك ١٧: ٧، ١٩؛ خر٦: ٤؛ قا لا ٢٦: ٩) ومع العهد المستقبلي (حز ١٦: ٦٢). في ثلاثة أشكال مختلفة للفعل קוּם تشير إلى كلمة الرب: قَلْ.(مثلاً "كلمة إلهنا تثبت (קוּם) للأبد"، اش ٤٠: ٨)، بيعِّل. (مثلاً، "حلفت فأبره، أن أحفظ أحكام برك"، مز ١١٩: ١٠٦)، و هِفْعِيل. (مثلاً "سوف ... أحقق عهد نعمتي"، حرفيًا "أقيم (קוּם) كلمتي الصالحة"، إر ٢٩: ١٠؛ قا عدد ٢٣: ١٩؛ ١مل ٨: ٢٠).

٦. קוּם يمكن أن تعني أن يتحمل. يسأل النبي، "من يحتمل (קוּם، موازية لـ עָמַד، يقف) غضبه الشديد؟ (نح ١: ٦أ). "يقف" في عاموس ٧: ٢، ٥ حين تشي إلى يعقوب، يقصد بها "يحيا" (كذلك NIV . أن "ينهض" تفهم كـ"معارض"، "ثورة"(مثلاً قض ٩: ١٨). الشهادة المزيفة تعارض (مز ٢٧: ١٢)؛ الكبرياء يعارض (مز ٨٦: ١٤). جزء قَلْ. "الناهضين" تأتي لفظاً لأعداء إسرائيل (مثلاً، تث ٢٨: ٧).

٧. קוּם أيضًا تشخص في السياقات الاسخاتولوجية كما في النبوات المسيانية في عرافة بلعام: "سينهض (קוּם) صولجان من إسرائيل" (عدد ٢٤: ١٧). في اعتراف أكثر منه نبوة يعلن يعقوب، "َمَّا أَنَا فَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ وَلِيِّي حَيٌّ، وَالآخِرَ عَلَى الأَرْضِ يَقُوم (קוּם)'، (أي ١٩: ٢٥). مصاحبة لـ חָיָה، حي (#٢٦٤٩)، يدل اللفظ קוּם على الإعادة (هو٦: ٢، "أرجعنا"، هِفْعِيل.؛ קוּם)، أو فداء (إش٢٦: ١٩؛ قا J. F. A. Sawyer، "الكلمات العبرية للفداء من الموت"، *VT* 23, 1973, 218-34). يجادل M. L. Barré ضد الفداء لهوشع ٦ (Balluta-rabi's Hymn to Gula and Hosea 6:1-2,' *Or* 50, 1981, 241-45).

٨. شكل الـ بيعِّل. لها معنى خاص إلى حد ما بمعنى مر أو مختار وتستخدم في مرات عديدة في الأثيوبية ولكن ليس لاهوتياً (مثلاً، الأثيوبية ٩:٢٧، ٣٢).

٩. اللفظ מָקוֹם يأتي في العديد من المخطوطات الشمالية الغربية (مثل DISO, 165).

(أ) التعليمات عن التقدمات في لاويين وعدد لها رابطة مع מָקוֹם، مكان، (لا ٦: ٢٦[١٩]؛ ١٤: ١٣). أرض فلسطين كـ"هذا المكان" (إر ٧:٣، ٧) مرتبطة بشدة بوعود الرب وبعقوباته (إر ١٩:٣). في كل الكتب العهد القديم، يحدث اسم. أكثر في إرميا.

(ب) التجليات، تعلّم "مكان" كفريد؛ يجب على سلوك الفرد أن يتطابق مع التعليمات الإلهية (خر ٣:٥؛ يش٥:١٥). وضع علامات تذكير للمكان (تك ٢٨:١٦).

(ج) تابوت العهد والهيكل يختصان بأنما أقدس مكان، يجب أن تبعد الغرفة عن المدخل. مع الفلك كمسند للقدمين والشاروبيم كأولياء أمور، هذه الغرفة المقدسة كانت مكاناً، أكثر مباشرة، لسكنى الرب (خر ٢٥:٢٢؛ ٢٦: ٣٣-٣٤؛ ١مل ٨: ٦-٧). صلى مؤمنوا إسرائيل نحو "هذا المكان" (١مل ٨:٣٠).

(د) اللفظ מָקוֹם، مكان، أصبح هامًا في الجدال عن العبادة المركزية (تث ١٢، מָקוֹם ٩ مرات). كان يجب أن الذبائح تقدّم في مكان خاص يكون فيه اسم الرب (تث ١٢:٥؛ قا ١٤: ٢٣ _ ٢٥؛ ١٥:٢٠؛ ١٦:٢). البعض (مثل S. R. Driver, *Deuteronomy*, 1901, 140; M. Noth, *OTS* 8, 1950, 46) يحمل أن هذا "مكان" في تث ١٢:٥ وفي مكان آخر في أورشليم. رؤية أخرى هي أن "المكان" حيث يسبب الرب أن يسكن اسمه فيه يحتاج أن يكون مكانًا وحيداً ولكن يمكن أن يكون في أماكن عديدة حيث لا تمنع مراكز العبادة الأخرى (J. Niehaus، "المقدس العام: أين ومتى؟" *TynBul* 43, 1992, 3-30). مفصلات الجدال عن "الاسم اللاهوتي" (שֵׁם، اسم، #٩٠٠٥) وأسئلة التأليف عن التثنية (تثنية، لاهوت).

يقف، موقف: ← יצב [*yṣb*] (يقف، يتخذ وقفة، #٣٦٥٦)؛ ← כון [*kwn* [1]] (يقف بثبات، يصمد، يتحمل، يجهز، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [*nṣb* [1]] (يقف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← עמד [*'md*] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٦٤١)؛ ← קום [*qwm*] (يقف، ينتصب، ينهض، يؤدي، #٧٧٥٦).

خصام، عداوة، خلاف: ← אָיַב [*'āyab*] (يعادي، #٣٦٦)؛ ← צָרַר [*ṣrr* [2]] (يصبح عدو، #٧٦٧٥)؛ ← שָׂטַם [*ma'ᵃ māṣ*] (يكره، #٨٤٧٥)؛ ← שָׂטָן [*ma'ᵃ māṣ*] (المشتكي، الشيطان، #٨٤٧٧)؛ ← שִׂנְאָה [*ᵃbîṭûb*] (يكره، شخص من العدو، #٨٥٣٣)؛ ← שׁוֹרֵר [*ᵃbîṭûb*] (خصم، #٨٨٠٦)؛ عداوة: لاهوت

خيمة الإجتماع، مسكن، هيكل: ← אֹהֶל [*'ōhel*] (مسكن، سكاني الخيام، #١٨٥)؛ ← דְּבִיר [1] [*dᵉbîr* [1]] (مكان الأقدس، #١٨٠٨)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (مكان لإجتماع، جماعة، خيمة الإجتماع، #٤٥٩٥ب)؛ ← קֹדֶשׁ מִ [*miqdāš*] (قدس، #٥٢١٩)؛ ← מִשְׁכָּן [*miškān*] (قدس، #٥٤٣٨)؛ ← פָּרֹכֶת [*pārōket*] (الحجاب أمام قدس الأقداس، #٧٢٦٧)؛ ← סֻכָּה [*sukkâ*] (خيمة الإجتماع، خيمة، كوخ، ملجأ، #٦١٠٩)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:224; *TDNT* 7:641-46; 8:193-202; *THAT* 2:635-41; *TWOT* 2:793-94; M. L. Barré, "A Note on Job 19,25,' *VT* 29, 1979, 107-10; idem, "New Light on the Interpretation of Hos 6:2,' *VT* 28, 1978, 129-41; F. Schnutenhaus, "Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament,' *ZAW* 76, 1964, 6-8; Roger W. Cowley, "Technical Terms in Biblical Hebrew,' *TynBul* 37, 1986, 21-28, esp. 22, 26; J. T. Willis, "Qûmah YHWH,' *JNSL* 16, 1990, 207-21.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٧٧٥٧ (קוֹמָה [*qômâ*]، ارتفاع)، #٧٧٥٦

7758 קוֹמְמִיּוּת

קוֹמְמִיּוּת [*qômmîyût*] صفة، (يمشي) منتصبًا مرفوع الرأس (ترد. ١) (#٧٧٥٨).

ع. ق تصف الكلمة حالة الحرية (كمضاد للعبودية) التي اختبرها الإسرائيليون بعد فدائهم من عبودية المصريين. "أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمُ الَّذِي أَخْرَجَكُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ كَوْنِكُمْ لَهُمْ عَبِيدًا، وَقَطَّعَ قُيُودَ نِيرِكُمْ وَسَيَّرَكُمْ قِيَامًا" (لا ٢٦:١٣). قا التعبير נָשָׂא רֹאשׁ (٢مل ٢٥:٢٧)، الذي يعني أيضًا "أن يحرر (من سجن)".

حرية، برائة، طهارة، تحرير: ← דְּרוֹר [*dᵉrôr* [3]] (عتق، حرية، #٢٠٠٢)؛ ← חפשׁ [*ḥps*] (معتق، #٢٩٢٦)؛ ← חֹר [1] [*ḥōr* [1]] (رجل حر، مولود حر، #٢٩٨٥)؛ ← נקה [*nqh*] (يكون حر، معفى من الذنب، يظل بلا عقاب، #٥٩٢٧)؛ ← נתר [*ntr* [3]] (يعتق، #٦٠٠٢)؛ ← קוֹמְמִיּוּת [*qômᵉmiyyût*] (يمشى منتصب، #٧٧٥٨)؛ ← רוח [*rwḥ*] (يصبح واسع أو رحب، يكون رحب، #٨١١٨).

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٧٧٦١ (קוֹף [*qôp*]، قرد)، #٩٨٩

7762	קוּץ

קוּץ [qûs 1] قَلْ. شعر باشمئزاز؛ هِفعِيل.، يرتعب، يسبب ذعرًا (#٧٧٦٢).

ش. أ. ق المشنا العبرية، קוּץ، يشعر بكراهية تجاه، يحتقر، يكره، العبرية קוּט و קוּץ هما مساويان اشتقاقيان (نتيجة السامية المشتركة t / s تبادل—مثلاً، العبرية צוּר، صخر = أرم. טוּר، صخر).

ع. ق الفعل קוּץ يأتي ٩مرات (تك ٢٧ :٤٦؛ خر ١ :١٢؛ لا ٢٠ :٢٣؛ عدد ٢١ :٥؛ ٢٢ :٣؛ ١مل ١١ :٢٥؛ أم ٣ :١١؛ اش ٧ :٦، ١٦) وتظهر في قَلْ. في الكل فيما عدا حالة واحدة. حرف الجر المقدم בְּ־ أو تجمع מִפְּנֵי يخطط الأداة المحتقرة (קוּט [#٧٧٥٢] لنظرة عامة أشمل للتشابهات لهاذين الشكلين.

١. קוּץ تشترك مع קוּט تفاصيل التعب مع شيئًا أيضًا أكثر حدة لها مناسبات اشمئزاز (تك ٢٧ :٤٦؛ عدد ٢١ :٥؛ قا أي ١٠ :١، קוּט) وكذلك احتقار يهوه يعلن نحو شعب متمرد الذي يناسب الرفض (لا ٢٠ :٢٣؛ قا مز ٩٥ :١٠، קוּט).

كاتب الأمثال يعكس هذا الأمر الأخير (احتقار = رفض) باعتبار استقبال أحد للتأديب الإلهي. صورة الأب الذي يحث ابنه ألا يحتقر التأديب/ التصحيح الإلهي (أم ٣ :١١). يريد أن يحتمل ابنه بصبر بدلاً من الانسحاب منها أو رفضها.

٢. الثلاثة مرات حيث מִפְּנֵי تلي קוּץ (خر ١ :١٢؛ عدد ٢٢ :٣؛ إش ٧ :١٦) يشير إلى خوف الشعب من شعب آخر لتحمل تفشي الأعداء.

٣. في مناسبتين קוּץ تدل على العداء أو الموقف المتحدي. طالما حكم رصين (Rezon) على السامرة، تصرف بمواجهة (بغض) تجاه إسرائيل (١مل ١١ :٢٥). الحدوث الوحيد لشكل هِفعِيل. (إش ٧ :٦) يحدد نية Pekah ورصين لضرب الإرهاب في يهوذا. الرسم على عمل Orlinsky's (65), Speier (xiv) يؤكد أن هذا الحدوث لـ קוּץ هو مثال لـ קוּץ، مقطوعاً بعيدًا (قا NIV). هذا الاقتراح يواجه مشكلتين. بالرغم من أن شكل هِفعِيل. لـ קוּץ لا يدل عليه في أي مكان في العهد القديم، קוּץ II لا يدل عليه في أي مكان في العبرية الكتابية. خلاف ذلك، Pekah and Rezin أزمعوا أن يحكموا أورشليم، لا يدمرونها (Wildberger, 284).

إزدراء، أنف، قرف، كره ← בּוּז [bwz 1] (يبدي إزدراء لشئ ما، #٩٩٦) ← בּזה [bzh] (يكون مزدرى، يقلل من شأن، يحتقر، #١٠٢٢) ← בּחל [bḥl 1] (يسأم من، يأنف، #١٠٤١) ← גּעל [gʻl] (يمقت، يكون مشوه، يهين، #١٧١٨) ← זהם [zhm] (يجعل شيئًا ما كريه، #٢٢٩٩) ← זור [zwr 3] (مثير للإشمئزاز، #٢٣٢٠) ← זלל [zll 1] (تافه، مُحتقر، #٢٣٦١) ← זנה [znh 2] (يشعر بإستياء من، #٢٣٨٩) ← זָרָא [zārāʼ] (قذر، غثيان، #٢٤٢٦) ← חנן [ḥnn 2] (وسخ، كريه، #٢٨٥٩) ← יקע [yqʻ] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [nqʻ] (يتحلل من، #٥٩٣٦) ← קוט [qwṭ] (يشعر بالإحتقار تجاه، #٧٧٥٢) ← קלל [qll] (يكون وضيع، يستخف، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← שׁוט [šwṭ 2] (وضاعة، إحتقار، #٨٧٦٤) ← שׁקץ [šqṣ] (يجعل نفسه بغيضًا، #٩٢١٠) ← תעב [tʻb 2] (بغيض، كريه، ممقوت، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1234-37; *TWOT* 2:794; H. Orlinsky, "The Hebrew and Greek Texts of Job 14.12,' *JQR* 38, 1937/38, 57-68; S. Speier, "*Uneqisennah*, Isaiah 7:6a,' *JBL* 72, 1953, xiv; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7763	קוּץ

קוּץ [qûs 2]؛ هِفعِيل. مزّقْ (في الترجمات، السماوات، أي ١٤ :١٢ (#٧٧٦٣)؛ ترجمة، الحوائط، إش ٧ :٦)، اسم. קוֹץ [qôs 2]، اسم.، قصاصات الفتيلة (٢صم ٢٣ :٦؛ #٧٧٦٥).

ع. ق ١. معنى الألفاظ يبقى مثيرًا للمشاكل. الفعل קוּץ أصبح مبررًا على أساس الكلمات المشتركة الظاهرة في أكد. *kahsu* وعرب. قَدَّ (قُدّ). إلا أنه، في أي ١٤ :١٢ قراءة جذر קיץ؛ (هِفعِيل.)، يستيقظ (#٧٨١٠)، يناسب السياق (موازية עוּר [#٦٤٢٤]، نِفعَلْ. يكون مستيقظًا) ويسانده E. Dhorme, *Job*, 1984, 200-201; but cf. G. R.) Driver، "مشاكل في النص العبري لأيوب"، *VTSup*, 3, (1955, 77.

إش٧ :٦ لها استخدام آخر للفعل. هنا يأتي الأمم ضد يهوذا، قائلاً "لنقطعهم". إلا أن קוּץ، يرعب (#٧٧٦٢)، أيضًا يعمل معنى (RSV). إلا أن استخدام בָּקַע؛ (هِفعِيل.)، يأخذ ممتلك بعاصفة، في تعبير موازي (NIV تقسمها بينهم) يساند إرجاع קוּץ. قا J. J. M. Roberts, 194, n 1; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985, 89, and H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991, 284.

٢. يقترح *HALAT* "قصاصات الفتيلة" (קוֹץ) في ٢صم ٢٣ :٦، بدلاً من المعنى المدلول عليه أكثر "عرش" (#٧٧٦٤؛ كذلك أيضًا سب). الإرجاع التقليدي يستمر باختبار مساندة واسعة (A. A. Anderson, *2 Samuel*, 1989, 267, NIV, and NRSV).

تمزيق، إفتراس: ← גזר [gzr ²] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦)؛ ← חתה [ḥth] (يأخذ، يستحضر، #٣١٤٩)؛ ← טרף [ṭrp] (يمزق إربًا، #٣٢٧١)؛ ← מלח [mlḥ ¹] (تمزقت إربًا، يبدد، #٤٨٧٢)؛ ← נסח [nsḥ] (يهدم، يُقلع #٥٨١٠)؛ ← נסע [nsʿ] (يدمر، #٥٨٢٥)؛ נתץ [ntṣ] (يُزيل، #٥٩٩٧)؛ נתק [ntq] (يُقلع، #٥٩٩٨)؛ פשח [pšḥ] (يقطف، يسحب، يريح الأرض، #٧٣١٨)؛ ← קוץ [qwṣ ²] (يُحْزِن، #٧٧٦٣)؛ ← קרע [qrʿ] (يشق، #٧٩٧٣)؛ ← שסע [ššʿ] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

J. J. M. Roberts, “Isaiah and His Children,' in A. Kort and S. Morschauser, eds., *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, 1985, 193-203, esp. 194.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

7764	קוֹץ

קוֹץ [qôs ¹]، شجيرة شائكة (#٧٧٦٤).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة المحتملة تأتي في أكد. *gissu* والمصرية *qd*؛ (*HALAT* 834).

ع. ق ١. الكلمة קוֹץ ترد ١٢ مرة في اللغة العبرية الكتابية وتدل على "شجيرة شائكة" (مثلاً، خر ٢٢:٥؛ مز ١١٨:١٢؛ إش ٣٣:١٢؛ إر ٤:٣؛ ١٢:١٣؛ حز ٢٨:٢٤). إنها غالبًا مزدوجة مع דַּרְדַּר أو בַּרְקָן: تك ٣:١٨؛ قض ٨:٧، ١٦؛ هو ١٠:٨.

٢. أسماء النباتات العبرية، في أحيان كثيرة، كانوا أصلاً محددين. ولكن مع الوقت والاستخدام، أصبحوا غالبًا تصوريين أو شاملين (مثلاً، אֶשֶׁל لكل من "خطر شجرة الطرفة" و"شجرة"، שׁוֹשָׁן لكل من "سوسن" و"زهرة"). في حالة الأشواك، يوجد أكثر من سبعين نوعًا من النباتات الشائكة في الحياة النباتية لإسرائيل. أولئك الحادثين في أزواج هم hendiadys وببساطة يقوون مبدأ الإشاكة (مثلاً، שָׁמִיר וָשַׁיִת، أو קוֹץ וְדַרְדַּר، انظر Zohary, 153). يوجد تداخل واضح، بحيث تعين العديد من الأسماء في اللغة العبرية الكتابية أو الأشواك كانت مرادفات، فقدان الجماعات، أو آثار أسلوب الكلام المهجور.

ب. ت اللفظ קוֹץ قد ترد في بيعِّل، شكل لفظي קִיֵּץ، بمعنى "يطهر الأشواك، العشب الضار" (انظر *Mo'ed Qat.* 6a).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشّوك، شوكة: ← אָטָד [ʾāṭād ¹] (شجيرة مِنْ الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber ²] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dardar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [ḥôaḥ ¹] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [mᵉsûkâ] (وشيج مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [naʿᵃṣûṣ] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [sîrâ] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [sᵉneh] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפַּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צְאֶלִים [ṣeʾᵉlîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣᵉnînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ ¹] (شجيرة مِنْ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר ¹ [šāmîr ¹] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:794; I. and W. Jacob, “Flora,' *ABD*, 1992, 2:803-17; I. Lw, *Die Flora der Juden*, 1928; H. and A. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, 165; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 166.

كي. لوسون يانجر، الإبن *K. Lawson Younger, Jr.*

٧٧٦٥ (קוֹץ [qôs ²]، قصاصات الفتيلة)، #٧٧٦٣

7767	קְוֻצּוֹת

קְוֻצּוֹת [qᵉwussôt]، شعر (#٧٧٦٧).

ع. ق معنى קְוֻצּוֹת كشعر فقط في نشيد الأنشاد ٥:٢، (١) هو "محتمل"، بحسب R. O. Murphy (*Song of Songs*, Hermeneia, 1990, 165, n. 2). المحبوب يسمع صوت الحبيب يقول (في حلم)، "رَأْسِي امْتَلأَ مِنَ الطَّل، وَقُصَصِي مِنْ نَدَى اللَّيْلِ" (ع ٢). تتحدث المرأة إلى حبيبها بطريقة مجيدة، "رَأْسُهُ ذَهَبٌ إِبْرِيزٌ (קְוֻצּוֹת). قُصَصُهُ مُسْتَرْسِلَةٌ حَالِكَةٌ كَالْغُرَابِ" (ع ١١).

شعر: ← זָקָן [zāqān] (لحية، #٢٤١٧) ← חֲלָפָה [mahᵃlāpâ] מַ (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [miqšeh] (شعر مسوى جيدًا، #٥٢٥٠) ← פרע [prʿ ²] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [qᵉwuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧) ← שׂער [śʿr ¹] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٥٥٩).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

7769	קוּר

קוּר [qûr ¹]، قَلْ. حفر(بئر)؛ هِفعِيل. فقاعة (#٧٧٦٩)؛ اسم. מָקוֹר [maqôr]، نافورة، مصدر مياه (#٥٢٢٧).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة للفعل تأتي في الأثيوبية *waqara*، يحفر، نقّب؛ ن. ع. ج *wqr*، يكتب، يقطع؛ وعرب. *qara* II، يعمل حفرة مستديرة، يقطع مستديرا. أوغا. تدل على اسم. *qr*. تظهر في ملحمة Keret epic في تأسيس *KTU* 1.16.i27 *qr 'nk* كوصف للبكاء، ربما "بركة عينيك" (*CML*, 95) أو "نافورة عينيك".

ع. ق في فقرتين متوازيتين يسخر إشعياء كبرياء أشور المتكبر لحفر الآبار وشرب المياه منهم في أراضي أجنبية (٢مل ١٩: ٢٣ ــ ٢٤؛ اش ٣٧: ٢٤ ــ ٢٥). ٢مل ١٩:٢٤ يصف المياه كـ"مياه غريبة" (מַיִם זָרִים) (قا 1QIsa[a]). تأكيد الحفر أقل من العملية وأكثر من هدف محقق، المياه. من ثم، ترجمة "حنفية" أكثر دقة من يحفر. Tsevat (109) يناقش للترجمة، يبرد، من جذر آخر، קרר. ويؤسس ذلك على العبارة من موشور سنحاريب الذي يعبر عن شعور موازي حيث يشرب الملك مياه باردة (*ka-su-te/ti*).

٢. التكرارات المتنازع عنها لـ קוּר في هِفْعِيل. تظهر في ار ٦:٧، التي تصف أورشليم في تشبيه. مثل بئر (تُقرأ K בּוֹר; בַּיִר، صهريج) فقاعات المياه، هكذا شر أورشليم "فقاعات" (Rudolph, 42). Carroll, 192-93, Holladay, 204, and McKane, 142-43 يجادل لجذر קרר (#٧٩٨١) للشكلين هِفْعِيل.؛ (הָקֵרָה ,הָקִיר)، مع ترجمة مثل "يبقى باردا"، يُفهم هنا أن حفظ المياه طازجة. يجادل Holladay لهذا الجذر لأن السياق يدعو للفعل المناسب للمياه، بينما جذر קוּר يصف عملية الحفر. إلا أن التكرارات أوغا. والعبرية لهذا الفعل تدل على اصطحابها للمياه. لذلك جذر קוּר يُفهم بصورة أفضل هنا، ربما مع قوة هِفْعِيل. مؤكدًا على وفرة المياه المنتجة (Hess).

حفر: ← חפר [*ḥpr* [1]] (يحفر، ينقب، #٢٩١٦)؛ ← חצב [*ḥṣb* [1]] (محجر، ينحت، يحفر، #٢٩٣٣)؛ ← חתר [*ḥtr*] (يحفر، يخترق، #٣١٦٨)؛ ← כרה [*krh* [1]] (يحفر، يكون محفروا، #٤١٢٥)؛ ← נקר [*nqr*] (يلتقط، ينحت، ينقب، #٥٩٤١)؛ ← קור [*qwr* [1]] (يحفر، فقاعة، #٧٧٦٩).

البيبلوجرافيا

A. Caquot, M. Sznycer, and A. Herdner, *Textes ougaritiques. Tome I: Mythes et légendes*, 1974; R. P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, 1986; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987; R. S. Hess, "هِفْعِيل. forms of *qwr* in Jeremiah vi 7,' *VT* 41, 1991, 347-50; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; W. McKane, *Jeremiah*, ICC, 1986; W. Rudolph, *Jeremia* [3], 1968; M. Tsevat, "Some Biblical Notes,' *HUCA* 24, 1952-53, 107-14.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٧٧٧٠ (קוּר [*qûr* [2]]، شبكة العنكبوت)، #٧٧٧٠

7771 קוֹרָה

קוֹרָה [*qôrâ*]، اسم. قطب، شعاع، عارضة خشبية، عمل خشب، سقف (#٧٧٧١).

ش. أ. ق في سريانية. *qarîta'*، وأكد. *qaritu(m)*، وعرب. قَرِيّة.

ع. ق كلمة تعني تجمع في سقف في تك١٩: ٨ أو ربما تقف على منزل. وكان اثنان من رسل الرب حيز الظل / المأوى (צֵל)، الكثير من سقف البيت / (קוֹרָה، قا نش١: ١٧). في مكان آخر وسائل شعاع، رافتر، عمل الأخشاب ، والقطب ، وسجل (٢مل٦: ٢، ٥؛ ٢أخ٣: ٧). هو محدوس في ٢مل٦: ١٥، الهدف الذي لا ضرورة له، הָעִיר، المدينة (قا ع١٤).

ب. ت وتوظيفات السبعينية δοκός، شعاع خشبية، بار، رمح.

شعاع، مرقد، إطار، لوحة: ← כְּרֻתוֹת [*k[e]rutôt*] (شعاع، #٤١٦٤)؛ ← מְקָרֶה [*m[e]qāreh*] (عمل خشبي، سطح، #٥٢٤٨)؛ ← קרה [*qrh* [1]] (يوقد الشعاع، #٧٩٣٦)؛ ← קֶרֶשׁ [*qereš*] (لوحة، إطار، #٧٩٨٣)؛ ← רָהִיט [*rāhîṭ*] (شعاع، عارض خشبي، #٨١١٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٧٧٧٤ (קַח [*qah*]، صفصاف)، #٧٧٧٤

7776 קֶטֶב

קֶטֶב [*qeteb*]، اللدغة أو الوباء المُهلك (#٧٧٧٦) (أيضا بتهجئة مغايرة קֹטֶב).

ش. أ. ق يرد الشبيه له في الشكل في عرب. و أثيوبية. (*HALAT* 834).

ع. ق تدل الكلمة غالبًا على "الوباء المُهلك." وهذا أوضح في تث ٣٢: ٣٤، حيث تقترن بـ רֶשֶׁף: وباء (قا.مز 91: 6، حيث تقترن مع דֶּבֶר: لدغة). في هو ١٣: ١٤، يصوّر لدغة طاعون/الوباء الموت (قا. ١ كو ١٥: ٥٥). أخيرًا، في أش ٢٨: ٢ مُستخدم كـ صفة: שַׂעַר קֶטֶב، عاصفة مُهلكة.

ب. ت التعبير لا يظهر في ب. ت.

مرض - طاعون: ← דֶּבֶר [*deber* [1]] (طاعون دجلي، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [*t[e]ḥōrîm*] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [*maggēpâ*] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע

[nega‘] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [rešep] [1] (طاعون دجلي، #٨٤٠٤) ← צָרַע [sr‘] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥). من أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה [1] [hlh] (يضعف، يصبح متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣) ← طاعون: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:795.

كي. لوسون يانجر، الإبن. K. Lawson Younger, Jr.

٧٧٧٧ (קְטוֹרָה [qtôrâ]، دخان [لحرق الذبيحة])، #٧٧٨٧

7779	קָטַל

קָטַל [qatal]، قَلَ. قتل، ذبح (#٧٧٧٩)؛ קֶטֶל [qetel]، اسم. قتل (وردت مرة واحدة؛ #٧٧٨٠)

ش. أ. ق بالإضافة للآرامية קְטַל الموجودة في دانيال، توجد كلمات مشتركة أثيوبية وعربية.

ع. ق الفعل العبري يأتي فقط ٣ مرات (أي ١٣:١٥؛ ٢٤:١٤؛ مز ١٣٩:١٩). في إحدى التأكيدات الكبيرة في الكتاب، ينادي أيوب في وجه عمى أصحابه المستقيم أصحابه ومواجهة لمعاناته. "هوذا يقتلني. لا أنتظر شيئًا" (أي ١٣:١٥). أرم. קְטַל (١٤مرة في دانيال) لها معنى القتل، يُقتل. غير הָרַג، التي تحمل أحيانًا معنى تشخيصي، קָטַל (مثل רָצַח) فقط ترجع أن الفعل الأدبي لأخذ حياة شخص.

يقتل، يقتل عمدًا، يقتل قتلاً جماعيًا: ← הרג [hrg] (يقتل، يقتل عمدًا، #٢٢٢٢)؛ ← קטל [qtl] (يقتل عمدًا، يقتل بعنف، #٧٧٧٩)؛ ← רצח [rṣh] (يقتل عمدًا، يقتل، #٨٣٥٧).

البيبلوجرافيا

G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972.

دبليو. آر . دوميريس W. R. Domeris

٧٧٨٠ (קֶטֶל [qetel]، قتل)، #٧٧٧٩

7781	קָטֹן

קָטֹן [qaton]، قَلَ. قَلَّ، تافه؛ هِفْعِيل. يَقَلّ (#٧٧٨١)؛ קֹטֶן [qoten]، اسم. خنصر (#٧٧٨٢)؛ קָטָן [qatan [1]]، صفة. صَغِيرٌ، حَدَث (#٧٧٨٣)؛ קָטֹן [qaton [2]]، صفة. صَغِيرٌ، ضئيل، قاصر (#٧٧٨٥).

ش. أ. ق الجذر קָטֹן يختبر في أكد. كـ qatanu(m)، يكون أو يصبح نحيفًا، ضعيفًا. الصفة (نحيف، ضعيف) هو qatnu(m).

ع. ق ١. الفعل يظهر فقط ٤ مرات. في الثلاثة عبارات حيث تأتي قَلَ، קָטֹן تعني "أن يكون عابثًا، تافهًا" وتستخدم لاعتراف معنى عدم الاستحقاق قبل صلاح الرب غير المستحق (تك ٣٢: ١٠[١١]؛ ٢صم ٧:١٩ = ١أخ ١٧:١٧). هِفْعِيل. أيضًا تختبر فقط في الاقتباس، بالرغم من أنه في هذه الحالة في فم التجار عديمي الضمير الذين يعملون ميزان القياس أقل (عا ٨:٥).

٢. لصفتين קָטָן و קָטֹן تستخدم ككل ١٠ مرات. يمكن أن يشيروا إلى حجم الأداة، مثل النجوم (تك ١:١٦)، كساء (١صم ٢:١٩)، مذبح (١مل ٨:٦٤)، سحابة (١مل١٨:٤٤)، أو مدينة (جا ٩:١٤). في العديد من الحالات حيث يوصف الحيوان، يخدم المخلوق الصغير كدرس أدبي إما لتحفيز معنى الغضب ثم الذنب (٢صم ١٢:٣)، أو كمثال للحكمة (أم ٣٠:٢٤). الـ"ثعالب الصغيرة" لنشيد الأنشاد ٢:١٥ تبدو أنها تشخيصية R. E. Murphy (*The Song of Songs*, Hermeneia, 1990, 141) تخمن أنها لحن قوم جذاب أو رد شبقي سريع من الفتاة التي هي صعبة الوصول. يختلف المفسرون في معنى الجملة (انظر M. H. Pope, *The Song of Songs*, AB 7C, 1977, 402-5; G. H. Jones, *Song of Songs*, NCB, 1993, 41).

إلى جانب تنويه الحجم، هذه الألفاظ يمكن أن تدل على "التفاهة" أو "الضعف". من ثم، السبط (١صم ٩:٢١)، أهمية أو مكانة الشخص الاجتماعية (١صم ١٥:١٧؛ إش٢٢:٢٤)، أو مجهودات إعادة البناء للمسبيين العائدين (زك ٤:١٠) يمكن أن تُدرك كتابع أو عديم الاستحقاق. في عا٧:٢، ٥ يعلن النبي أن يعقوب "صغيرًا". البعض يرى هنا أن اعتراف اعتماد إسرائيل على يهوه واستئناف الالتزام بالعهد الإلهي (Brueggemann)، ربما الأفكار في نص كتاب التلميح للخطورة الاقتصادية الجسيمة للأمة (Paul) أو تقييم القوة العسكرية (Carroll R.) هو تفسير أكثر ملائمة. في إر٤٩:١٥ وعو ٢ دينونة يهوه أن يعمل أدوم صغيرًا: هذه الأمة ستكون مذلة لأن جهلها ووحشيتها معروضة لشعب الرب.

קָטָן وקָטֹן عادةً تظهر مع גָּדוֹל في تنوع واسع للسياقات كـ merism، كتعبير عن التضمينية، التي تشير إلى كل أحد أو كل شيء تحت الاعتبار (مثل تك ٤٤:١٢؛ ١صم ٥:٩؛ ٢مل ٢٣:٢؛ ٢أخ ٣٦:١٨؛ إر٤٤:١٢). في تث ١:١٧ يستخدم موسى هذا التعبير ليؤجر القضاة المعينين في الرحلة إلى كنعان للدلالة على العدالة في كل المشاورات، بغض النظر عن الجنس أو الأهمية.

مبدأ الصغير أو القليل يمكن أن يشير أيضًا إلى العمر، أي، لأولئك "الصغار" في السن، الشباب (مثل ١صم ٢٠:٣٥؛ ١مل ٣:٧؛ ٢مل ٢:٢٣؛ نشيد الأنشاد ٨:٨). في عدد من الروايات، ضد كل التوقعات العائلية والثقافية، يهوه يختار

بسيادة ابناً أصغر لتحقيق مهمة لشعبه أو لاستقبال كلمة خاصة للبركة (צָעַר، #٧٥٩٢). يغتصب يعقوب مكان عيسو (تك ٢٧: ١٥، ٤٢)؛ يوسف هو المفضّل من أبيه وأخيرً اسبدل ببنيامين كابن يعقوب المفضل (٤٢: ١٣، ٣٢؛ ٤٤: ٢٠، ٢٣، ٢٦)؛ يحول البطريرك ليبارك أفرايم الأصغر على منسى الأكبر (٤٨: ١٩)؛ داود مختار على أخوته كملك مستقبلي لإسرائيل (اصم ١٦: ١١)، و، الأصغر، يتحدى جليات، أكثر لشحن أشقاؤه (١٧: ١٤). هذا النمط للرجوع لاختيار الإبن الأصغر يؤكد أن يهوه سوف يحمل خططه بطرق غير متوقعة من خلال أشخاص اختارهم بنفسه. ليس فقط دلائل على نعمته، تلك الاختيارات المفاجئة تؤكد التفتح الغير ناجح للعملية التاريخية سوف تعتمد في النهاية على قدرته ومن ثم تؤثر على مجده وحده.

٣. اسم. קֹטֶן يستخدم مرتين (امل ١٢: ١٠ = ٢أخ ١٠: ١٠). إن كلمات أصدقاء رحبعام صعبة التفسير. بالرغم من أن اللفظ غالبًا كان يؤخذ للإشارة إلى اصبع الملك الأصغر، آخرين، يرى تحدي غجري لشكاوى الأسباط الشماليين، يأخذونها كتلميح لقضيبه ومن ثم تأكيد جرئ لقوته وسلطته (مثلاً، G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, NCB, 1984, 1:251-52; *HALAT* 1022).

ب. ت ١. الأمور العديدة التي تعاملت في العهد القديم أيضًا يلمّح إليها في طيف واسع في الأدب الأخير، منها العينة التالية. تستخدم الترجمة السبعينية أولاً μικρός "صغير"، وὀλίγος، قليل، قليل، لترجمة الصفات קָטָן وקָטֹן، وكذلك מְעַט (#٥٠٧٠). المقارنة νεωτέρος، "الأصغر"، تستخدم ٣٦ مرة لترجمة קָטָן وקָטֹן. الأدب الأبوكريفي يصدي استخدام العهد القديم: مثلاً، صغر يمكن أن ترتبط بالكمية (ὀλίγος، كمية الذنب المعاد للمصريين، حكمة ١٣: ٦؛ الممتلكات القليلة وأهمية الاعتدال، سيراخ ١٩: ١؛ ٣١: ١٩) أو لوقت وجيز، مثل حياة البشر (ὀλίγος، حكمة ٢: ١، ١٥: ٨؛ μικρός، سيراخ ١٨: ١٠) أو لوقت الاختبار (ὀλίγος، حكمة ٣: ٥، ١٦: ٣، ٦؛ μικρός، سيراخ ١٩: ٦؛ ١٦: ٥١، ٢٧).

٢. ألفاظ مجموعة الكلمة العبرية تستخدم من الرابيين كثيرًا بنفس الطريقة كما في العهد القديم (*TDNT* 6:649-50; note also the references in M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 1950, 1350-51). الفعل في جذوره العديدة يمكن أن يشير مثلاً، للكون تابعاً أو إلى عمل شيء أصغر، وקָטָן وקָטֹן يمكن أن تشير إلى الأطفال. بشكل مثير للاهتمام "الصغار" تستخدم لتلاميذ الرابيين الصغار، الغير ناضجين. أهمية الترتيب الجيد للميراث ضمن العائلة يؤكد من الوصفات المفصلة للميشنا (Mish. Baba Bathra 8-9, Order Nezikim).

ع. ج في العهد الجديد ὀλίγος تظهر ٤٠مرة ويمكن أن تعني القليل في العدد (مت ٧: ١٤؛ ٩: ٣٧؛ ١بط ٣: ٢٠)، كمية قليلة (١تي ٥: ٢٣)، مسافة قليلة (مر ١: ١٩)، أو وقت قصير (رؤ ١٢: ١٢)، μικρός تستخدم للإشارة لحجم الناس أو الأشياء (مت ١٣: ٣١-٣٢ وبالتوازي؛ لو ١٩: ٣)، أهمية أو قيمة (مت ١١: ١١؛ يو ٢: ١٠)، كمية (أخ ٥: ٦؛ غلا ٥: ٩)، وعمر (مت ١٨: ٦، ١٠، ١٤). التفاصيل المؤقتة، التي توجد أولاً في يوحنا (١٣: ٣٣؛ ١٤: ١٩؛ ١٦: ١٦-١٩؛ حب ١٠: ٣٧)، أيضًا حاضراً، كما في الارتباط بالكبير والصغير للدلالة على كل واحد في المجموعة (أع٨: ١٠؛ ٢٦: ٢٢؛ رؤ ١٩: ٥، ١٨).

الأطفال هم محور اهتمام رعاية يسوع ولكن أيضًا نموذج للشخص المتواضع والمستقل الذي يطلب تلميذاً. يستخدم يسوع هؤلاء "الصغار" في تعليمه عن العظمة الحقيقية المعنيين في المملكة: أتباعه كان عليهم أن يخدموا الآخرين ولا يرغبوا في المناصب أو الجاه (مت ١٨: ١-٩ وبالتوازي؛ لو ٧: ٢٨). الخدمة للمبتلي في جماعة الإيمان ("الصغار" / "أصغر هؤلاء") سيحضر تعويض مستقبلي (مت ١٠: ٤٢؛ ٢٥: ٤٠، ٤٥). حبة الخردل التي تنمو إلى شجرة كبيرة هي مثل آخر لانعكاس سيادة أعمال الرب (مت ١٣: ٣١-٣٢ والمتوازي).

في العهد الجديد νεωτέρος تشير إلى إما الشباب أو الشابات (مثلاً، اتي ٥: ١ – ٢).

صغير، تافه، ضئيل: ← אִישׁ [*'ēš* [2]] (صغير، تافه، #٨٣٧) ← דלל [*dll* [1]] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← זְעֵיר [*ze'ēr*] (صغير، #٢٤٠٢) ← חור [*ḥwr* [2]] (يصبح قليل، #٢٥٧٩) ← חסר [*ḥsr* [1]] (يضعف، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← חרה [*ḥrh* [2]] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← מעט [*m't*] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← צער [*ṣ'r*] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← קטן [*qtn*] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئًا ماهين، #٧٧٨١) ← שׁכך [*škk*] (ينخفض، يخفف، يسكن من، #٨٨٩٦) ← שֶׁמֶץ [*šēmeṣ*] (صغير، #٩٠٦٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:97; *NIDNTT* 2:427-29, 674-76; *TDNT* 4:648-59; 5:171-73; *TWAT* 7:3-10; *TWOT* 2:795; W. Brueggemann, "Amos' Intercessory Formula,' *VT* 19, 1969, 385-99; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, (Eng) 1974, 119-27; M. Schwantes, "Jacob el pequẽo. Visiones de Amos 7-9,' *Revista de Interpretacĩn Bíblica Latinoamericana* 1, 1988, 87-

99; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 1991, 229-30; M. D. Carroll R., "The Prophetic Text and the Literature of Dissent in Latin America: Amos, Garcڍa MڶrqUez, and Cabrera Infante Dismantle Militarism,' *Biblical Interpretation*, 4/1, 1996, 76-100.

إم. دَانيآل كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

٧٧٨٢ (קֹטֶן) [qoten]، اصبع)، # ٧٧٨١

٧٧٨٣ (קָטָן) [qatan [1]]، قليل، صغير، شاب)، #٧٧٨١

٧٧٨٥ (קָטֹן) [qaton [2]]، صغير، عابث، شاب)، #٧٧٨١

קָטַף	7786

קָטַף [qatap]، قَلْ. قَطَفَ، قُطِعَ، قَلَعَ، قَصَفَ؛ نِفعَلْ. يلتقط (#٧٧٨٦).

ع. ق أفعال القطاف لسنابل الحبوب (تث ٢٣: ٢٥[٢٦])، وجمع الأعشاب (أي ٣٠:٤)، وقلع الزهور الشوكية (نِفعَل.، أي٨:١٢)، وفصق الأغصان أو النباتات (حز ١٧:٤، ٢٢) وكلها محمولة مع هذا الفعل. المثال الأول في حزقيال ١٧ هو جزء من مثل وبشكل تخطيطي يرسم ديونة الرب. مثلما يعزم النسر أعلى غصن الأرز ويحمله بعيدًا، كذلك فعل نبوخذنصر ليهوياقيم، كاسرً إياه من القصر الملكي لإسرائيل وزرعه باستهزاء في بابل (ع ٤، ١٢). في ع ٢٢ نفس الصورة تستخدم في مواجهة النبوة المسيانية. الرب سيكسر عرض الربيع من أعلى أرز لسلالة داود ويعمل بداية جديدة بزرعها على "جبل مرتفع وعالي" (ربما جبل صهيون) وكذلك ستصبح شجرة مثمرة.

انفصال، حزّ، قطف: ← ארה [*'rh* [2]] (قطف، #٧٦٨)؛ ← מלק [*mlq*] (حزّ، #٤٩١٦)؛ ← קטף [*qṭp*] (ضربة، عزم، #٧٧٨٦)؛ ← קרץ [*qrṣ*] (قرص، لمحة، #٧٩٧٥).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography IX,' *Bib* 52, 1971, 346-47.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

קָטַר	7787

קָטַר [qatar[1]]؛ بيعِّل. تَدخن، تَبَخَّرَ (بالبخور)؛ بُعِّل.، متَبَخَّرَ (بالبخور)، متَدَخن؛ هِفعِيل. يتَدَخن؛ هُفعَل.، يتَدَخن (#٧٧٨٧)؛ מִקְטָר [miqtar]، اسم. موقد، (#٥٢٣٠)؛ מִקְטֶרֶת [miqteret]، اسم. بخور، عبق البخور عند إحراقه (#٥٢٣١)؛ מֻקְטָר [muqtar]، اسم. مِبْخَرَة، (#٥٢٣٣)؛ קְטוֹרָה [q[e]tôrâ]، اسم. بخور، عبق البخور عند إحراقه (#٧٧٧٧)؛ קְטֹרֶת [q[e]toret]، اسم. دخان، بخور (#٧٧٩٢)؛ קִיטוֹר [qîtôr]، دخان، سحاب (#٧٧٩٨).

ش. أ. ق ١. الآكادية بها الفعل *qataru*، يرفع، موجة؛ (D-stem) يسبب أن شيئًا يدخن، يعمل تقدمة بخور؛ (S-causative stem) يسبب أن يدخن، يسبب البخور أن يتموج (*CAD* Q, 166-68)، زائد عددً من المشتقات (مثلاً، *qutru* A, smoke, fume, fog, *CAD* Q, 326-27; *qutrinnu*, censer, incense, *CAD* Q, 323-25; etc.). نفس الجذر بمعاني قريبة مصاحبة توجد في عرب.، ع. ج. ق، الأثيوبية، وسريانية. (انظر *HALAT* 1022b; *TWAT* 7:11-12).

٢. اسم. *qtr* يتكرر ٣ مرات في أوغا. (غالبًا زوج من المرات الأخرى إذا تم إصلاح عبارات معينة؛ انظر Whitaker, 548). تعبير واحد يشير إلى تحرير "روح الإنسان من الأرض" بعد الموت (*CML* 104, 17 i 28; possibly also p. 105 17 i 47). آخر يشير إلى "بخار" يخرج من أنف الشخص عندما يموت (*CML* 112, 18 iv 26, 37). من المحتمل أن تكون تلك المراجع تشير إلى بخور الشخص، الذي يرتبط بنفس الشخص أو روحه (*CML* 104 n. 5; cf. *UT* 477; *WUS* 275). إنه معروف الآن أن استخدام بخور العبادة الطقسية (وربما أيضًا في حياة علمانية) ترجع إلى أيام ما قبل التاريخ في مصر ولها كذلك تاريخًا طويلاً من الاستخدام في سريانية.، بلاد ما بين النهرين من أوقات بابل الوسطى للأمام (Nielsen, 1986, 3-33).

ع. ق اللفظ العام الأكثر شيوعًا للبخور هو קְטֹרֶת، التي تحدث بمجموع ٦٠ مرة في العهد القديم. أغلب الوقت تشير إلى بخور خاص الذي يحترق على مذبح البخور (انظر مثلاً، خر ٣٠: ١ – ١٠، ٢٧، ٣٤ – ٣٧؛ لا ٤:٧؛ عدد ٤:١٦؛ ١أخ ٦: ٤٩ [٣٤]؛ ٢٨:١٨؛ ٢أخ ١٣:١١؛ ٢٦:١٦، ١٩)؛ قا؛ اللبان على وجه الخصوص، التي كانت فقط احدى المكونات في هذا البخور الخاص، לְבֹנָה [#٤٢٤٧]؛ قا أيضًا מִזְבֵּחַ، مذبح [#٤٦٤٠]، للنقاش عن مذبح البخور في العهد القديم). في خر ٣٠:٣٤ اللفظ توابل، סַמִּים، تكررت مرتين تحيط "لبان الرزين، onycha؛ (שְׁחֵלֶת) وgalbanum؛ (חֶלְבְּנָה). تلك الألفاظ الثلاثة تشير إلى المكونات التي قد تعمل جزءً من البخور المقدس ولְבֹנָה، لبان، الجزء الآخر، مع إضافة الملح لأغراض الإحراق (قا Hurowitz).

٢. اسم. מְקֻטָּר، يحترق، تأتي فقط في خر ٣٠:١ في عبارة מִקְטַר קְטֹרֶת، بخور يحترق، كلفظ لمكان حرق البخور (أي، مذبح البخور؛ *HALOT* 627).

٣. اسم. מֻקְטָר، بخور، تأتي فقط في ملا ١:١١: "في كل مكان وتقدمات نقية ستحضر لاسمه". الشكل أيضًا هو هُفعَل. جزء من קָטַר، تعني ما يعمل دخان (Baldwin, 228-29). ربما تشير إلى حرق التقدمات (خاصة تقدمات المحرقة). يمكن أن تترجم العبارة، "وفي كل مكان يقدّم القربان بالاسم—تقدمة نقية" (Smith, 308-9)، أو، على الأكثر، "دخان حرق البخور" (Baldwin, 229).

٤. اسم. קִיטוֹר، دخان، سحاب، تتكرر ٤ مرات في العهد القديم، مشيرة إلى حرق سدوم وعمورة (تك ١٩:٢٨ [مرتين])، تعليق وعاء النبيذ في الدخان (مز ١١٩:٨٣؛ انظر Perowne, 2:358)، والسحب التي مثل الدخان أو سحب العاصفة (مز ١٤٨:٨).

٥. حز ٨: ١٠-١١ يستخدم קְטֹרֶת بطريقة تقترح الاستخدام المستقل للبخور كتقدمة ضمن بيئة إسرائيل الطقسية: "لذلك ذهبت ونظرت، ورأيت مصورً على الحوائط جميع أنواع الأشياء الزاحفة والحيوانات المقيتة وكل أوثان بيت إسرائيل. أمامهم وقف سبعين شيخًا لبيت إسرائيل، وحزنيا ابن شافاط كان يقف بينهم. كل معه مبخرة (מִקְטֶרֶת؛ تأتي فقط هنا وفي ٢أخ ٢٦:١٩)، في يده، وسحابة معطرة من البخور (קְטֹרֶת) كانت ترتفع". للتأكيد، هذه العبارة تشير إلى عبادة الأوثان، ولكنها تعكس ما يظهر أن يكون نسبيًا ممارسة شائعة لتقدمة البخور كتقدمة في المباخر التي تحمل بالأيدي ليس فقط في ش .أ. ق ولكن أيضًا كنعان ومن الإسرائيليين (انظر Haran, 231-41; Nielsen, 1986؛ انظر خاصة تخطيطيات المباخر في ص ٤، ٢٨، ولكن أيضًا البيانات الأثرية والأمور النصية المناقشة من خلال الطبعة).

بحسب لا ١٠:١؛ ١٦: ١٢-١٣؛ عدد ١٦:٧، ١٧، حمل البخور هذا كان معروفاً كممارسة في إسرائيل. وقد جادل Haran أننا يجب أن نميز بين البخور الخاص المستخدم على مذبح البخور في المكان المقدس (خر ٣٠: ٣٤- ٣٨) والذي كان أحيانًا تُحمل في مباخر خارج ساحة تابوت العهد أو في أي موضعٍ آخر (Haran, 231-45). Nielsen يجسّم ويجادل أنه بدلاً من ذلك كان نفس البخور يستخدم على المباخر في تابوت العهد المركّب كما استخدم في المكان المقدس على مذبح البخور (Nielsen, 1986, 69-70). الرؤية الأخيرة تبدو أكثر ملائمة. البخور في عدد ١٦ ولا ١٠ و١٦ متماثلين. في الحقيقة، يمكن أن نجادل أن ناداب وأبيهو يستخدمون هذا البخور ولكنهم أخذوا النار حيث اشتعلت من المكان الخطأ (لا ١٠:١، "أبناء هارون ناداب وأبيهو أخذوا مباخرهم... قدموا نارًا غير مخولة أمام الرب"). كان عليهم أن يأخذوا النار من مذبح تقدمة المحرقة في ساحة تابوت العهد (قا ١٦:١٢؛ العلامات في Milgrom, 1025; Nielsen, 1986, 78).

من الممتع مقارنة الحادث في عدد ١٦: ٤١-٥٠ [١٧: ٦ -١٥] مع ذلك البخور في يوم الاختيار طقس البخور في لا ١٦: ١٢ -١٣. بحسب ١٦: ١٣ ب، كان على هارون أن يأخذ البخور معه حتى أقدس مكان "حتى لا يموت". وكانت شاشة وقائية. الطبيعة الوقائية الهامة للبخور تظهر أيضًا في عدد ١٦: ٤٨ [١٣:٧]، حيث هارون "وقف بين الحياة والموت، ووقف الطاعون". في كلتا الحالتين نفس البخور الخاص كان يظهر أنه يستخدم (قا أيضًا عدد ١٦: ١ -٣٥ سابقاً). في كلتا الحالتين كانت النار تؤخذ من مذبح تقدمة المحرقة (لا ١٦:١٢؛ عدد ١٦: ٤٦[١١:٧]). في كلتا الحالتين كان الهدف هو الحماية. النقطة هي أن ذلك البخور الخاص قد خُلق خاصة كي يستخدم في الطقس، وليس أبدًا في منازل الإسرائيليين الشائع (خر ٣٠: ٣٧- ٣٨). يمكن أن تؤخذ إلى أقدس مكان لحماية رئيس الكهنة، ولكن يمكن أيضًا أن تؤخذ خارج تركيبة تابوت العهد لحماية الشعب. الكهنة كانوا مقدسين ومن ثم يمكن أن يحملوا البخور المقدس لكن، في نفس الوقت، الأمة بأكملها كانت "مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خر ١٩:٦) ومن ثم يمكن أن ينال الحماية بخدمة البخور الكهنوتية، في الهيكل و، في مناسبة، حتى في المجتمع(عدد ١٦: ٤١- ٥٠[١٧: ٦ -١٥]).

٦. يوجد فقط مرات قليلة عندما يشير اسم. קְטֹרֶת لحرق الذبائح. على سبيل المثال، في مز ٦٦:١٥ يعد ناظم المزامير "أُصْعِدُ لَكَ مُحْرَقَاتٍ (קְטֹרֶת) سَمِينَةً مَعَ بَخُورِ كِبَاشٍ. أُقَدِّمُ بَقَرًا مَعَ تُيُوسٍ" (قا إش ١:١٣). إلا أن الفعل קָטַר، بشكل خاص في جذر هِفْعِيل.، عادة يشير إلى حرق المحرقات، لا البخور، خاصة في الأدب الكهنوتي في أسفار موسى الخمسة (انظر لا ١:٩، تقدمة المحرقة؛ ٢:٢، ٩؛ ١٢:٥، تقدمة البذار؛ ٣:٥، تقدمة السلامة؛ ٤:١٠، تقدمة الاثم؛ و٥:٧، تقدمة الذنب؛ لكن انظر تقدمة البخور في عدد ١٦: ٤٠[١٧:٥]). البعض يجادل أن ذلك يمكن أن يفسَّر بممارسة وضع البخور أيضًا على النار لتقدمات الحيوانات (Haran, 230)، ولكن يبدو أن هذا يثير التساؤل. من الأكثر احتمالاً أن ذلك كان التقدمة كـ "وقود رائحة سرور للرب" (لا ١:٩ ومرات عديدة) التي تفسر هذا الارتباط. في مرات قليلة تستخدم لتقدمات الذبيحة أو البخور للآلهة الأجنبية (امل ١١:٨؛ ار ٤٨:٣٥؛ هو ٢: ١٥[١٣]؛ لاحظ ٢أخ ٣٤:٢٥؛ قَلْ بها بيعِّل. ، لكن ما هو مكتوب به هِفْعِيل.). يوجد فقط ٢ هُفعَل. تكررت (لا ٦:١٥ وملا ١:١١؛ للأخيرة انظر القسم ٣).

طبيعي الـ بيعِّلْ. يستخدم الفعل في سياق حرق البخور، ولكن هذا فقطَ خارج أسفار موسى الخمسة وعادة فقط في سياق عبادة الوثن غير الشرعية (انظر ١مل ٢٢:٤٣؛ ٢مل٢٣:٨؛ إر ٤٤:٣، ٥، ٨، ١٥، ١٧-١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥). يوجد فقط استثنائين. ١صم ١٦:٢ تستخدم بيعِّلْ. لحرق شحم الذبيحة قبل توزيع أنصبة اللحم على الكهنةَ. في عاموس ٤:٥ يأمر النبي إسرائيل المرتدة بسخرية: وأوقدوا (קִטֵּר؛ [بيعِّل.]) من الخمير تقدمة شكر". الـ بُعِّلَ. تأتي فقط في نشيدَ الأنشاد ٣:١٦، حيث توصف عربة سليمان "معطرة (קְטֹר) بالمر والبخور المصنوع من توابل البائع".

يعد هذا إلى حد ما أنماطاً متناسقة ومميزة لاستخدام الفعل مما قاد Wellhausen لمجادلة أن تقدمة البخور كانت تطوراً مؤخراً في إسرائيل (انظر Wellhausen, 64-68؛ מִזְבֵּחַ، مذبح، #٤٦٤٠). وجهة النظر هذه أصبحت مدحوضة كلية من كل من الدليل الأثري والنصي (انظر Nielsen, 1986, 51, 87, 101-7). ١صم ٢٨:٢ (حرق البخور) وتث ٣٣:١٠ (الاستخدام الوحيد لـ קְטוֹרָה، حرق البخور) يمنح دليلاً جيداً للاستخدام المبكر للبخور في إسرائيل.

٧. توجد حادثة واحدة لاستخدام קְטֹרֶת تشخيصيًا: "لتستقم صلاتي كالبخور قدامك. ليكن رفع يدي كذبيحة مسائية" (مز ١٤١:٢). لامتداد هذا الاستخدام انظر ب. ت القسم الثاني والعهد الجديد.

٨. في خر ٣٠: ٣٤-٣٥ العديد من الكلمات الأخرى للتوابل والعطور تأتي معًا مع קְטֹרֶת: "يأخذ توابل معطرة (סַם؛ #٦١٦٠)—لبان الرزين (נָטָף؛ #٥٧٥٣)، onycha؛ (שְׁחֵלֶת) وgalbanum؛ (חֶלְבְּנָה)— ولبان نقي (לְבֹנָה، #٤٢٤٧)، الكل بكميات متساوية، وخليط معطر من البخور (קְטֹרֶת)، عمل العطار (רֹקֵחַ، #٨٣٧٩). وهو أيضًا مملح ونقي ومقدس".

(أ) חֶלְבְּנָה؛ galbanum، الرزين المستخدم في البخور (#٢٦٩٧)، إنه عصير لبن (اللفظ مشتق من العبرية חָלָב، لبن [#٢٦٩٢]، HALOT 316a الذي منه يأتي "الرزين للأنواع المختلفة من نبات Ferula" (Nielsen, 1992, 66). معروف أيضًا في اليهودية أرم. (Jastrow, 464)، المندائية، سريانية.، عرب. (HALoT 316a) وهي مترجمة أدبيًا في الترجمة السبعينية كـ χαλβάνη.

(ب) שְׁחֵלֶת؛ onycha، مكونات البخور (#٨٨٢٩)، من الصعب تصنيفها، البعض اقترح أنها مرتبطة بـأرم. תַּחְלֵי؛ (Jastrow, 1661) والأكادية sahlu (CAD S1, 62-65؛ ولها استخدامات طبية وطقسية)، والتي تشير إلى نبات الرشاد. وهي تحدث أيضًا بالإشارة إلى بعض الخضر في أوغا.، shlt (UT 488). إنها غالبًا ترجع onycha؛ שְׁחֵלֶת فقط في خر ٣٠:٣٤، كما تفعل חֶלְבְּנָה.

(ج) للكلمات לְבֹנָה (#٤٢٤٧)؛ נָטָף (#٥٧٥٣)، و סַם (#٦١٦٠)، انظر المدخلات المرتبطة بها.

ب. ت ١. الجذر קטר تأتي ١٩مرة في مخطوطة هيكل قمران، مشيرة إلى حرق الشحم، اللحم، الحبوب، وحتى تقدمات الخمر على المذبح (مثلاً، 11QTS 16:6, 18; 34:13; Yadin 2:69, 72, 147). بفضول، مخطوطة الهيكل تستخدم هذا الجذر للإشارة لا إلى البخور ولا الحرق من ذلك.

٢. مخطوطة الحرب تستخدم קטר مرة واحدة فقط: "هؤلاء هم الرجال الذين سوف يحضرون عند المحرقات والذبائح لإعداد رائحة بخور زكية لمسرة الرب، لمسح اجتماعه" (Vermes, 106).

ع. ج الترجمة السبعينية المعتادة ترجم العبرية קְטֹרֶת هي اليونانية θυμίαμα، بخور. تأتي في لو ١: ١٠-١١ مشيرة إلى البخور الذي كان يقدمه زكريا على مذبح البخور عندما استقبل إعلان مفهوم الابن، يوحنا المعمدان (انظر أيضًا θυμιάω، حرق البخور، في لو ١:٩). رؤ ١٨:١٣ تشير إلى تجارة البخور، لكن رؤ ٥:٨ و ٨: ٣ - ٤ تعرِّف تقدمة البخور مع "صلوات القديسين". θυμιατήριον تأتي في عب ٩:٤، مشيرة إلى "مذبح البخور الذهبي".

بخور: ← לְבֹנָה [lᵉbōnâ] (لبان، صمغ أبيض، #٤٢٤٧)؛ ← קָטַר [maʼᵃ mās] (يتركه يرتفع في الدخان، #٧٧٨٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:454-60; 7:10-18; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 1972; L. F. DeVries, "Cult Stands: A Bewildering Variety of Shapes and Sizes,' *BARev* 13:4, 1987, 27-37; D. Edelman, "The Meaning of *qibter*,' *VT* 35, 1985, 395-404; M. D. Fowler, "Incense Altars,' *ABD*, 1992, 3:409-10; K. Galling, "Incense Altar,' *IDB*, 1962, 2:699-700; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; V. Hurowitz, "Salted Incense—Exodus 30, 35; Maqlu VI 111-113; IX 118-120,' *Bib* 68, 1987, 178-94; C. Meyers, "Censers,' *ABD*, 1992, 1:882; idem, "Incense Dish,' *ABD*, 1992, 3:410; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; K. Nielsen, "Ancient Aromas Good and Bad,' *BibRev* 7:3, 1991, 26-33; idem, "Incense,' *ABD*, 1992, 3:404-9; idem, *Incense in Ancient Israel*, VTSup 38, 1986; J. S. S. Perowne, *The Book of Psalms*, 2 vols., 1878⁴; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, ET,

1878; Y. Yadin (ed.), *The Temple Scroll*, 2 vols., 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٧٧٩٢ קְטֹרֶת [*qetoret*]، بخور)، #٧٧٩٢

7794	קִיא

קִיא [*qî'* [1]]، قَلْ. قيء، تقيأ، هِفْعِيل. يتقيأ شيئًا (#٧٧٩٤)؛ اسم. קִיא [*qî'* [2]]، قيء (#٧٧٩٥)؛ קֵא [*qe'*]، قيء (#٧٦٨٣)

ش. أ. ق لغات سامية أخرى لها نفس الجذر، قا أكد. *kah'u*، تقيأ، قيء؛ عرب. قيء.

ع. ق الكلمة قد استخدمت بمعاني أدبية وتشخيصية.

١. أن تأكل بطمع يؤدي فقط إلى القيء (أم٢٣:٨؛ ٢٥:١٦؛ قا إش١٩:١٤؛ ٢٨:٨ لتقيؤ السكارى). في أم٢٦:١١ يوجد مثل عن الكلب الذي عاد إلى قيئه، مشيرًا إلى "حماقة الجاهل" (OTL)؛ ولقد استشهد بها في العهد الجديد في ٢بط ٢:٢٢ ارتباطا بأولئك الذين "هربوا من فساد العالم" ولكن أصبحوا "مرة أخرى متشابكين فيه وتغلبوا" منه (ع ٢٠).

٢. في ٢: ١٠[١١] السمكة الكبيرة التي للرب قد تقيأت يونان على الأرض الجافة.

٣. أي ٢٠:١٥ تتحدث عن تقيؤ الأغنياء، بمعنى عرض الرب بقوة فناء الممتلكات وعلى وجه الخصوص الأشرار الذين دفعوا لامتلاك الممتلكات التي حصلوا عليها بالخطأ".

٤. لاهوتياً الاستخدام الأكثر دلالة للكلمة يرتبط بطريقة قول أن أرض كنعان قد تدنست بساكنيها ومن ثم قد تقيأها حتى لا يعيشوا أكثر (لا ١٨:٢٥). إذن التفسير المعطى هو أنه يمكن أن يفعل نفس الشيء إن نجسوا الأرض بفشلهم أن يعيشوا بحسب طرق الرب (١٨:٢٨).

٥. إرميا، مثل العديد من الأنبياء الآخرين، يتحدث عن دينونة الرب بخصوص شرب "الكأس المملوء من غضب(ـه)' (إر ٢٥:٢٥). بهذا المعنى ٤٨:٢٦ يتحدث عن موآب كـ"شاربة"، ومن ثم الكلمة النبوية هي، "اجعل موآب تتمرغ في قيئها، لتكون أداة سخرية". إلا أنه يوجد بعض الشك، حول معنى الفعل סָפַק، يكون منتشرًا (#٦٢١٦)، المترجمة من NIV وNRSV كـ"تمرغ". المعنى الطبيعي للجذر هو "صفعة" أو "تصفيق"، وBDB تتخذ معنى "بقعة على قيؤه". AB، تترجم "يعجز عن التقيؤ"، وتُفهم كأمر من التصفيق نتيجة قيؤه. ترجمة NEB حتى يفيض بقيؤه والتي ترتكز على ربط G. R. Driver للجذر بـأرم.، وخاصة سريانية. *sapaq* بمعنى "قيء".

البيبلوجرافيا

TWAT 7:18-19.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

٧٧٩٥ (קִיא [*qî'* [2]]، قيء)، #٧٧٩٤

٧٧٩٨ (קִיטוֹר [*qîṭôr*]، دخان)، #٧٧٨٧

٧٧٩٩ (קִים [*qîm*]، معهارض)، #٧٧٥٦

٧٨٠٠ (קִימָה [*qîmâ*]، واقفاً)، #٧٧٥٦

٧٨٠١ (קִין [*qîn*]، يغني اللحن الحزين)، مراثي

٧٨٠٢ (קַיִן [*qayin* [1]]، تزعم)، #٢٨٥١

٧٨٠٣ (קַיִן [*qayin* [2]]، قايين)، قايين

٧٨٠٦ (קִינָה [*qînâ* [1]]، لحن حزين)، مراثي

7810	קִיץ

קִיץ [*qîṣ*]؛ هِفْعِيل.، مستيقظ؛ بخلاف יָקַץ، التي تظهر فقط في قَلْ.، وتظهر קִיץ فقط في هِفْعِيل. (#٧٨١٠). المعنى في قَلْ. لـ קַיִץ، يقضي الصيف، (انظر #٧٨١١).

ش. أ. ق لا يوجد كلمات مشتركة واضحة في ش. أ. ق لهذه الوحدة المعجمية.

ع. ق يوجد العديد من الاستخدامات المماثلة لـ קִיץ و יָקַץ. (أ) كلا الفعلين ربما يهما الناس كمادة (קִיץ: ١صم ٢٦:١٢؛ مز ٣: ٥[٦]؛ יָקַץ: قض ١٦:١٤، ٢٠). (ب) كلا الفعلين ربما يوظفون الرب كمادة (קִיץ: مز ٣٥:٢٣؛ ٤٤: ٢٣[٢٤]؛ ٥٩: ٥[٦]؛ יָקַץ: ٧٨:٦٥). (ج) كلا الفعلين يستخدمان للإشارة إلى الاستيقاظ من الحلم (קִיץ: مز ٧٣:٢٠ ؛ إش٢٩:٨؛ יָקַץ: تك ٢٨:١٦؛ ٤١:٤، ٧، ٢١). (د) كلا الفعلين يستخدمان للإشارة إلى الاستيقاظ من ذهول السكر(קִיץ: مز ٧٨:٦٥؛ أم ٢٣:٣٥؛ يو ١:٥؛ יָקַץ: تك ٩:٢٤). (هـ) كلا الفعلين يستخدمان للإشارة إلى الاستيقاظ من نوم الأوثان أو الآلهة (קִיץ: حب ٢:١٩؛ יָקַץ: ١مل ١٨:٢٧).

٢. تأتي קִיץ فقط في الصلوات حيث يسأل الكاتب/ المصلي الرب أن يستيقظ، ينهض نفسه، يتحرك ثانية (مز٣٥:٢٣؛ ٤٤: ٢٣[٢٤]؛ ٥٩: ٥[٦]). كل من هذه الطلبات تأتي في مزمور المراثي حيث يستعمل الكاتب آخر، ويبدو أن الرب لا يعمل شيئًا ليوقف الاضطهاد. يطلب الكاتب إعلان وتدخل لصالحه. هذا، بالطبع، عبارات شعرية واضحة، يبدو أن يرى في هذه المزامير (كما جادل G. Widengren, *Myth, Ritual, and Kingship*, 191,

and “Sakarales Kṉigtum im Alten Testament,' (in *Franz Delitzsch-Vorlesungen*, 1955, 67 مبدأ الموت / النوم وقيامة يهوه يشوش رسمي متوازي مع معنى متوازي.

٣. يظهر استخدام غريب للفعل في إر ٣١:٢٦. بعد استقبال بعض الكلمات المريحة عن عودة الخارجين من بابل وإعادة يهوذا (٣١: ١٦-٢٥)، يقول إرميا، ”على ذلك استيقظت ونظرت حولي. ولذ نومي“. لا يوجد إشارة هنا إلى أن ارميا قد سقط نائمًا ونال إعلان الحلم أو الرؤيا. يجب أن تكون كلمات النبي ”مثل حلم السيناريو للحقيقة الشافية، والتي ليست بعد في متناول اليد، ولكن تم تأكيدها بالفعل بقوة الرب“ (W. Brueggemann, *To Build, To Plant, Jeremiah 26-52*, ITC, 1991, 67).

٤. ترد مرات قليلة حيث تشير קִיץ إلى الاستيقاظ من نوم الموت، أي، الانتعاش (٢مل ٤:٣١) أو القيامة (أي ١٤:١٢؛ إر ٥١:٣٩، ٥٧، الجميع يتكلم عن النوم للأبد وليس الاستيقاظ). من ناحية أخرى، الآيات مثل مز ١٧:١٥ (”... أشبع إذا استيقظت بشبهك“) أو ١٣٩:١٨ (”استيقظت وأنا بعد معك“، أرجعها Dahood, *Psalms*, AB, 3, 296 مثل ”استيقظت وأنا بعد معك“) ربما تشير إلى هدية القيامة والتبعية الأبدية للرب.

بالرغم من أن هذه الآيات تعير نفسها لتفسيرات أخرى، קִיץ واضحة حتى استخدمها في دا ١٢:٢ (”وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى حياة أبدية“) وفي اش ٢٦:١٩ (تحيا أمواتك، تقوم الجثث. استيقظوا، ترنموايا سكان التراب. لأن طلك طل أعشاب، والأرضتسقط الأخيلة“). أحد الكتاب أقر، ”مع [إش ٢٥:٨ [٢٦:١٩] يوضح الإدراك الأعلى للقيامة في العهد القديم“ (J. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 485).

ع. ج بولس في رومية ٨ يعمل استخدامًا ممتعاً من أحد المزامير ”انهض يارب“. في رو ٣٦:٨ يستشهد ٤٤: ٢٢[٢٣]، ”من أجلك نمات كل النهار؛ قد حسبنا مثل غنم للذبح“، لتفسير الاضهاد الذي يخضع له أتباع المسيح. ما هو ممتع هو أن بولس في رومية ٨ لا يذهبوا للاستشهاد بالآية التالية للمزمور، ”قم يارب! لماذا تتغافى؟ انهض نفسك! لا ترفضنا للأبد“ (ع ٢٣[٢٤]). كاتب العهد القديم الاضهاد الإلهي، الذي مفترض أن يكون مباركاً وناجحا ومنتصرا، توضح لغزا. بالنسبة لبولس، الاضهاد يكون كثيرًا بالنسبة لكل من يعيش حياة إلهية في المسيح يسوع. من ثم، لا يوجد لا يوجد سبب للرسول أن يسأل الرب أن ينهض نفسه من هدوءه ولا مبالاته.

ناشط، مستيقظ: ← יקץ [*yqṣ*] (يُوقظ، #٣٦٩٩)؛ ← עור [*‘wr* [3]] (ينشط نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← קִיץ [*qyṣ* [2]] (يُوقظ، #٧٨١٠).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:798; J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, 1992; H. Birkeland, “The Belief in the Resurrection of the Dead in the Old Testament,' *ST* 3, 1949, 60-78; W. Eichrodt, *TOT*, 1967, 2:496-529; J. F. A. Sawyer, “Hebrew Words for the Resurrection of the Dead,' *VT* 23, 1973, 218-34.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

7811 קַיִץ

קַיִץ [*qayis*]، اسم. الصيف، ثمر الصيف (#٧٨١١)؛ קִיץ [*qîs*]، فَل. يقضي الصيف (#٧٨١٠)؛ أرم. קַיִט [*qayit*]، اسم.، صيف (#١٠٦٢٧).

ش. أ. ق الفعل يدل عليه في عرب. قَيْظ، يكون ساخنًا. اسم. يدل عليه بصورة واسعة مع الكلمات المشتركة للصيف أو فاكهة الصيف؛ أوغا. *qz*، أكد.، *ebru*، الكنعانية *qesu*، ع. ج. ق قَيْظ، عرب. قَاظ، سريانية. *qaita'*، أرم. القديمة *kys*، أرم. السامية קַיִץ، أرم. اليهودية ט (؟) ק.

ع. ق كل التكرارات الـ ٢١ للفعل العبري واسم. يرتبط بالصيف كأحد موسمي السنة، الموسم الآخر هو الشتاء (חֹרֶף، #٣٠٩٦).

١. التكرار الوحيد للفعل المسمى يشير إلى عصافير الفريسة الذي يعيش خلال الصيف بالتغذية على بقايا البشر (عادة تفسر مثل الآشوريين) الذين يدينهم الرب (إش١٨:٦).

٢. اسم. العبري يستخدم مع الشتاء للإشارة إلى خلق الرب للمواسم (مز ٧٤:١٧) وللتحقيق الثابت للوعود الإلهية خلال الصيف والشتاء، أي، لكل الوقت (تك ٨:٢٢؛ زك ١٤:٨).

٣. الطقس الجاف والساخن للصيف تمنح التشخيص في العبارتين، أم ٢٦:١ تقر أن الكرامة تلائم الأحمق مثل السحاب للصيف، ومز ٣٢:٤ يقول أن الرب لا يسر هو مثل سخونة الصيف الذي يسلب قوة الشخص (أو يجفف اللسان). وبسبب سخونة الصيف بعض أغنياء إسرائيل بنوا أماكن إقامة منفصلة للصيف، مماثلة لبيوت الشتاء للشهور الباردة. تنبأ عاموس أن الدينونة الإلهية يمكن أن تأتي على تلك البيوت بسبب خطاياهم (عاموس ٣:١٥).

٥. الرب خلق الصيف كموسم الحصاد (קַיִץ و קָצִיר [حصاد]هم زوجين من الكلمات في أم ٦:٨؛ ١٠:٥؛ ار ٨:٢٠). بالتالي، الابن العاقل يجمع الطعام الطعام في الصيف (أم ١٠:٥)، مثل تعاليم النملة (٦:٨؛ ٣٠:٢٥).

بينما حصاد الصيف هي طبيعي رمز للرجاء، إنها مصاحبة للدينونة الإلهية في عبارتين. في اش ٢٨:٤ السامرية (أو ربما Gerazim) مصورة كالتينة القديمة (أي، واحدة تأتي قبل حصاد الثمر المعتادي) التي يأكلها أعداؤهم بطمع. يستمر ارميا ٨:٢٠ مراثي بينما حصاد الصيف قد أتى، الخلاص الإلهي لم يظهر ليهوذا الغير تائبة.

٦. اسم. العبري أحيانًا يشير إلى الثمر الذي يحصد في الصيف. عندما هرب داود لأورشليم، زيبا منح ثمر الصيف (קַיִץ) والطعام الآخر للحاشية (٢صم ١٦: ١- ٢). يقترح السياق أن الثمر يمكن أن يكون التين. بعد سقوط أورشليم شعب يهوذا المتفرقين، شجعت جدليا، العائدين للحصاد لجمع ثمر الصيف (ار ٤٠:١٠، ١٢). هذا الحصاد كان علامة للرجاء. على العكس فشل حصاد ثمر الصيف هو علامة على كارثة. قا؛ ميخا هذا الوضع للبقاء في الأرض المخصصة لشعب الله أنهم يكونوا في بستان حيث لا يكون ثمر الصيف للحصاد (مي ٧:٧). بالمثل، دينونة الرب على موآب تصور من جهة خراب ثمر الصيف قبل الحصاد (إش ١٦:٩؛ ار ٤٨:٣٢).

٧. في هذه النسخة الرابعة رأى عاموس سلة من קַיִץ، والتي تخدم كعلامة أن קֵץ (عادةً تترجم "نهاية" [#٧٨٩١]) التي تأتي على إسرائيل (٨: ١-٢). أحد التفاسير لهذه الرؤيا أن عاموس رأى ثمرً ناضجًا الذي يرمز أن وقت النضوج هو للنهاية، أي، دينونة. وجهة نظر أخرى تقترح أن קַיִץ وקֵץ هما كلمات متبادلة، كل منهما يشير إلى الحصاد (أكثر من المعنى الأخير "نهاية"). من ثم، سلة محصول الحبوب (קַיִץ) يكون علامةً على الحصاد (קֵץ) أو الدينونة على الأمم. مدخل مرتبطا أيضًا يفهم أن קַיִץ يعني الحصاد، ولكنه يقترح أن السلة التي رآها عاموس كانت سلة فارغة بنفس معنى سلة الحصاد ــــ علامة على أن الدينونة كانت وشيكة. التفسير الأفضل يعتبر جناساً تتضمن קַיִץ و קֵץ. قال عاموس أنه رأى ثمر الصيف (קַיִץ)؛ بالتالي يقول الرب أن النهاية (קֵץ) قد أتت. حركة الكلمة مكثف باحتمال أن קַיִץ كانت تنطق مثل קֵץ في لهجة المملكة شمالية. بالتالي، الرمز الطبيعي المرجو لثمر حصاد الصيف تحول إلى رمز للدينونة.

٨. اسم. الآرامي קַיִט يظهر في دا ٢:٣٥، حيث يصبح التمثال المكسور في حلم نبوخذنصر مثل القشر الذي تكنسه الرياح في الصيف. أي ١٤:٨ بها كلمة صعبة ترد ١. קט יָקֻ. البعض يجد أيضًا קַיִט بتنقيح النص الماسوري ليقرا "خيط الصيف" أو "الخيط الرقيق" (NEB, NRSV,) KBL). يبدو أكثر الكلمة التي وردت مرة واحدة من جذر تخميني קוט، أن يقطع (الترجوم، بشيطة، KJV, RSV, BDB)، أو קטט، أن يكون قصيرً (BHS).

ب. ت استخدام اسم. العبري كموسم صيفي أو حصاده له تردد صدى في سيراخ ٨:٥٠ وعادة في قمران. الترجمة السبعينية ترجع اسم. مع العديد من الألفاظ المرتبطة بالصيف، حرارته، أو حصاده.

مواسم: ← חרף [ḥrp ¹] (يقضي الشتاء، #٣٠٦٩)؛ ← --- (صيف، فواكهه الصيف، #٧٨١١)؛ ← תְּקוּפָה [tᵉqûpâ] (نقطة تحول، تغيير المواسم، #٩٥٤٣).

حصادُ، جَمْع: ← אסף [ʾsp] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr ¹] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [yᵉbûl] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [lqṭ] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [ʿll ¹] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עמר [ʿmr ¹] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [qbṣ] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [qṣr ¹] (حصد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [tᵉbûʾâ] (ينتج ثمر، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [tᵉnûbâ] (مُنتج، #٩٤٨٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:26-30; D. Clines, *Job 1-20*, WBC, 199-200; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 1, 34-50; S. M. Paul, *Amos*, Hermeneia, 253-54; B. Rahtjen, "A Critical Note on Amos 8:1-2,' *JBL* 83, 1964, 416-17; K. Koch, *The Prophets*, 1:40; A. Wolters, "Wordplay and Dialect in Amos 8:1-2,' *JETS* 31, 1988, 407-10.

روبرت آر . أليس *Robert R. Ellis*

(#٧٨١٢) קִיצוֹן [qîsôn]، الأبعد (#٧٨١٢)

7813	פָּאַר

קִיקָיוֹן [qîqayôn]، اسم. [يَقْطِينَة] نبات مجهول الهويته (#٧٨١٣).

ش. أ. ق الكلمة ترد في اللغات السامية الأخرى، حيث تشير أكد. *kukkanitu* نبات طبي قد يكون كـ קִיקָיוֹן. أرم. קִיקָיוֹן و קִיקוֹס (< ي κικέως)؛ سريانية. *qîq'ôs* و *qîqî* (قا. ي و قبطية. *kiki*؛ مصرية. *k3k3*, شُجَيْرَة).

ع. ق קִיקָיוֹן ترد فقط ٥مرات في ع. ق، كلها في سفر يونان ٤ (ع. ٦ *bis*، ٧، ٩، ١٠)، حيث وصف اليقطينة طنبات قادر على النمو السريع والتي سيكون لديها خضرة محاطة بأشجار كافية لإعالة يونان وغوثه من حرارة الشمس الشديدة. وهذا النبات سريع أيضًا بعرضته للموت السريع، وهو ما يترك النبي المتمرد عرضة وبالسخرية القدر لخسارة أعظم من الدمار المعلن على سكان نينوى العظيمة. وقد يكون من المحتمل أن يكون هذا النبات هو شجر الخروع، والتي قد يصل ارتفاعها عادةً ١٢- ١٥

قدم. وطبقًا لـ M. de Waal يمكن ارتفاعها أن يصل إلى ٤٠ قدم (Medicinal Herbs in the Bible, 77). وقد يُدعى النبات أحيانًا باسم بالما كريستي Palma Christi، حيث أوراقه تُشبَّه بيدي المسيح الممدودة بالبركة. كما يُستخدم زيتها كوقود للمصابيح وكزيت تشحيم في صنع الصابون. وبذورها غير صالحة للأكل، بل هي في الواقع، سامة.

والاحتمال الأقل، ولو أنه قديم، يقترح بخصوص هوية هذا النبات بأن الـ קִיקָיוֹן هو *Cucurbita lagenaria*، أو قرع اليقطين. وهذا الاقتراح الذي تبنته الترجمة السبعينية لسفر يونان بالكلمة اليونانية (ي κολοκύντηα) و بشيطه (سريانية. *'s^e rûra' d^e qar 'a*). في كلا تر. سيما. (ي σκισσό) و فولج. (حرفيًا. hedera) بهما "لبلاب" في يونان (قا. Douay version). وقد انتقدها جيروم بسبب هذه الترجمة بقوة، في الواقع، كان لديه تخوّف حول ملائمته. في اللغة اللاتينية القديمة *cucurbita*. ت. أكو. و ت. ثيو. ي. تبنى الترجمة الصوتية للكلمة ببساطة (κικεόνα). ومن التعريفات المقترحة الأخرى، وكلها مشكوك فيها، ومن ضمنها القرع cucurbita pepo، القرعة المزهرة البيضاء *cucurbita moschata*، أو السكواتش الشتائي *lagenaria leucantha*، *cucurbita maxima*.

ب. ت النباتات التي يشير إليها التلمود لأغراضها الطبية. ويصف هيرودوتس (Herodotus (2.94 وبليني Pliny (Natural History, 15.7)) نبات الخروع في مصر الذي يُدعى *kiki*، والذي من المحتمل أن يكون تشكيلة لهذا النبات. وطبقًا لزوهاري Zohary، تتضمن استخداماته الحديثة صناعة البلاستيك، وزيوت التشحيم الطيَّارة (Plants of the Bible, 193). في الاستخدام الصيدلي الحديث *oleum ricini* هو مُسهِّل. وفي العبرية الحديثة קִיקְיוֹן هو اسم لزيت نبات الخروع، و קִיקְיוֹנִי يعني عابر أو قصير الأجل.

إنبات: ← אֵזוֹב [*'ēzôb*] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשׁא [*dš'*] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [*zr'*] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשַׁשׁ [*ḥ^a šaš*] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [*yereq*] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [*nṭ'*] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [*'āleh*] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [*qîqāyôn*] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← רֹאשׁ [*rō's* [2]] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [*śîaḥ* [2]] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [*šiṭṭâ*] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ABD 2:803-17; *HDB* 2:250; *IDB* 2:298; *ISBE* 2:536; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palustina*, 1928-1942, 2:269; *Fauna and Flora of the Bible*, 1972, 106-7; I. Lw, *Die Flora der Juden*, 1924, 1:208n, 219, 545, 608-11; B. P. Robinson, "Jonah's Qiqayon Plant,' *ZAW* 97, 1985, 390-403; Y. Smudi, "Jonah's Gourd,' *BMik* 28, 1982-1983, 44-48 [Heb.]; M. Stol, "The Cucurbitacae in the Cuneiform Texts,' *Bulletin on Sumerian Agriculture* 3, 1987, 81-92; M. de Waal, *Medicinal Herbs in the Bible*, 1980, 76-77; M. Zohary, *Flora Palaestina*, 1966-1986, 2:269; idem, *Plants of the Bible*, 1982, 193.

Richard A. Taylor

7814 קִיקָלוֹן

קִיקָלוֹן [*qîqalôn*]، اسم.، خزي، عار (#٧٨١٤)؛ < קָלַל [*qalal*]، قَل. أهينَ، سمامة؛ نِفعَل. يبدو عبثًا؛ بُعِّل. يُلعن؛ هِفعِيل. يعامل بازدراء، يُحتقر (#٧٨٧٣).

ش. أ. ق الفعل קָלַל يدل عليه في أرم. اسم. קְלָלָה، ازدراء (قا Beyer, 683). تأتي أيضًا في سريانية. الشكل *qeyqalta'*. هذه الورودات تدعم احتمالية أن ترى العبرية קִיקָלוֹן كمشتق من الفعل קָלַל.

ع. ق اسم. קִיקָלוֹן تأتي فقط في حب ٢:١٦. بحسب *HALAT* 1027 and 1032 يمكن أن يعتبر كمشتق مضاعف من الفعل קָלַל، يعامل باحتقار أو له رأيًا ضعيفًا لشخص ما. من السياق المحيط الوحدة المعجمية في حب ٢:١٦ من المنصف ترجمتها كـ "خزي" أو "عار". مشكلة العراف هذه ضده (بابل؟ قا Elliger, 47) الذي يتصرف بإسكار مخل بالآداب أدبيًا مع جيرانه (ع ١٥) من أجل الربح من وضعهم. الرب نفسه سوف يحول كرامة هذا الشخص (לְ כָּבוֹד) للخزي. في مرة مقارنة (مز ٤:٣) اسم. לִכְלִמָּה يستخدم للدلالة على تحول כָּבוֹד إلى الخزي.

خجل، خزي، ذل، إحتقار: ← בוז [1] [*bwz* [1]] (يظهر ازدراء لـ، #٩٩٦)؛ ← בושׁ [1] [*bwš* [1]] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [1] [*ḥsd* [1]] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [2] [*ḥpr* [2]] (يكون مرتعبًا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [2] [*ḥrp* [2]] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [*klm*] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [*l'g*] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [*n'ṣ*] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم إحترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [*qîqālôn*] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [2] [*qlh* [2]] (قليل الإحترام، يُعامل بازدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

البيبلوجرافيا

BDB, 876; *HALAT*, 1024, 1026-27; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 1984; K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, ATD 25, 1975; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991, 203.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

7815 קִיר

קִיר [qîr ¹]، حائط (#٧٨١٥).

ش. أ. ق من المحتمل أن تكون مرتبطة بـأكد. *qiru*، سريانية. *qira'*، وعرب. قِير، الكل مصطحبة مع الأسفلت. الكلمة تظهر أيضًا في أوغا. والنصوص السامية NW الأخرى.

ع. ق في الحوادث الـ ٧٤، קִיר لها نطاق أوسع للمعنى أكثر من חוֹמָה (#٢٥٧٠). عادةً تشير إلى حوائط المدينة (عدد ٣٥:٤)، ولكن أيضًا هياكل سكنية (٢مل ٢٠:٢) وللهيكل (١مل ٦:٥). في حز ٤١:٢٢ اسم. يدل على جوانب المذبح. إر ٤:١٩ يعبر عن ألم الكاتب على التهديد بدينونة يهوذا. إن ضيقه عظيمًا حتى أن ضغوطه ضد קִירוֹת، الحوائط، قلبه، مسببًا لهم ألماً عظيمًا. في المزمور الراجع لداود، يقارن طرقه من مقاوميه بأولئك الذين يهاجمون الحائط المائل (مز ٦٢: ٣[٤])، سياج مترنح (قا גָּדֵר، #١٥٥٥).

٢. קִרְיָה، المترادف لـ עִיר (مدينة (ذات حوائط)، وهي من المحتمل أن تكون مشتقة من קִיר، حائط، أكثر من קָרָה، يقابل أو يحدث. من ثم، السمة الأساسية للمركز المحصن يقع تحت اسم. العام لهذا الموقع.

ب. ت اسم. الجمع يأتي مرتين في مخطوطات البحر الميت. في مد. 3:13 يحدس الشاعر ثأراً مسيانياً على معتقدات الزهو، عندما تهتز أساسات الحائط مثل سفينة على وجه المياه. في ترنيمة لاحقة (مد. 7 ,9) يشكر الرب لأجل صنعه إياه مثل برج حصين، حائط مرتفع... وكل أسواره هي حائط مجرب. الرب قد حصّنه لأنه دعاه.

تستمر קִיר لتظهر في أدب ما قبل الإنجيل مشيرة إلى الحائط، استراحة، أو حجرة.

حائط، كومة من الأحجار: ← גדר [gdr] (يشيد جدار، #١٥٥٣) ← חוֹמָה [ḥômâ] (جدار، #٢٥٧٠) ← חַיִץ [ḥayiṣ] (حائط رقيق، #٢٦٦٦) ← טִירָה [ṭîrâ] (صف من الأحجار، #٣٢٢٧) ← כֹּתֶל [kōtel] (جدار، #٤١٨٥) ← נֵד [nēd] (كومة، حائط، #٥٦٠٣) ← קִיר [qîr ¹] (جدار، #٧٨١٥) ← שׁוּר [šûr ³] (سور، #٨٨٠٣).

كيث إن. شوفيل *Keith N. Schoville*

7824 קַל

קַל [qal]، اسم، خِفَّة، سرعة، سمامة (#٧٨٢٤)؛ קֹל [qol ¹]، اسْتَهَانَ، استخفّ (وردت مرةً واحدة، إر ٣:٩، #٧٨٢٥)؛ קָלַל [qalal]، يكون قليلاً، سريع، يبدو عبثاً، يعامل باحتقار (#٧٨٣٧).

ش. أ. ق الميشنا العبرية קַל، منخفض، فقير، سريع؛ أوغا. *ql*، عدّاء (= رسول)؛ أكد. *qallu'm*، ضوء، صغير؛ يهودي. أرم. קְלִילָא، ضوء؛ المصرية أرم. *qlyl*، سريع، ضوء، سريانية. *qallila'*، ضوء، سريع، صغير؛ المندائية *qalil*، ضوء، سريع؛ ع. ج. ق. قلل، قليل؛ الأثيوبية *qalil*، صغير، قليل؛ عرب. قليل، صغير؛ اليهودية أرم. קָלָא، راحة، طيش، ذلاقة اللسان.

ع. ق مشتقة من קָלַל، يكون قليلاً، الصفة קַל و קֹל تأتي ١٣ مرة و مرة على التوالي. الصفة الأكثر شيوعًا (קַל) تخدم كاسم (٥مرات) وكظرف (مرتين) بالإضافة إلى وظيفتها المألوفة كصفة (٦مرات). في كل حالة، تدل קַל على سرعة الشخص، الشيء، أو الفعل الذي تقوم بتعديله، بغض النظر عن كونه عدّاء يبغي النصر (٢صم ١٨:٢؛ جا ١١:٩)، رسولاً يعجّل لاتمام مهمته (اش ١٨:٢)، جنوداً يهربون لحياتهم (ار ٦:٤٦؛ عاموس ٢: ١٤ – ١٥)، طير الحيوان (اش ١٦:٣٠؛ ار ٢٣:٢)، وصول الأمم المهاجمة (اش ٢٦:٥؛ مراثي ١٩:٤)، أو عبور سحابة فوقاً (اش ١:١٩).

في الجميع، ماعدا ثلاثة مرات، קַל تختص ببعض أمور القضاء. الخراب الذي أرسله يهوه ضد الشعب المنفلت (إما إسرائيل [إش ٢٦:٥]، مصر [١:١٩]، أو صور، صيدون، وفلسطين [يوئيل ٣: ٤(٤:٤)]) تأتي مع سرعة مدمرة. من نوع العقاب السريع لا يوجد فرار. السرعة، القوة، أسلحة الجنود، كلها هامة للنجاح، كلها لن تكون ذات نفع (إش ١٦:٣٠؛ ار ٦:٤٦؛ عاموس ٢: ١٤-١٥).

استجابة لتأكيدات يهوذا للبراءة. يهوه (إر ٢٣:٢) يشبّه يهوذا بناقة عديمة الثقة التي تثب بسرعة (קַל) في أي اتجاه باستفزاز (Bailey and Holladay, 258). بعدما اتهمه أصدقائه بالشر، يريد أيوب أن يحدد صفات الشخص الشرير بالحقيقة. هم مثل أدوات نور (קַל)، محمولة سريعًا بتيار النهر (أي ١٨:٢٤).

٢. بالرغم من أن مشتقات KB (839)؛ קַל (ترد ١.) في ار ٩:٣ من קוֹל (صوت—إشاعة؛ أي، صوت بمعنى انتقاصي)، كل EVV يفضلون الاشتقاق من קָלַל، يكون منيراً، طائشاً. يعلن النبي ارميا أنه لأمر عبث أن يفكر شعب الرب في البغاء. بالرغم من أن عهد موسى تطلب الولاء المطلق من إسرائيل ليهوه، إلا أن زناها قد أعدم حساسيتها لتوقعات عهد يهوه أنها اعتبرت الزنا شيئًا هامًا (Thompson, 196).

عجلة، سرعة: ← אוּץ [*'wṣ*] (يستحث، #٢٣٧) ← דחף [*dḥp*] (عجلة، #١٨٩٤) ← חוּשׁ [*ḥwš* [1]] (يعجل، #٢٥٩٠) ← חפז [*ḥpz*] (يكون في عجلة، #٢٩٠٥) ← טוּשׂ [*ṭwś*] (تعجل، اندفع، #٣٢١٦) ← מהר [*mhr* [1]] (يتعجل، #٤٥٥٤) ← קַל [*qal*] (خفيف، رشيق، سريع، مفاجئ، #٧٨٢٤).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:800-801; K. Bailey and W. Holladay, “The ‘Young Camel’ and ‘Wild Ass’ in Jer 2:23-25,’ *VT* 18, 1968, 256-60; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, 1986; S. Paul, *Amos*, 1991; J. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٧٨٢٥ (קֹל [*qol* [1]]، قلب منير)، #٧٨٢٤

٧٨٢٨ (קָלָה [*qalâ* [1]]، يعطش، يحرق [غرب حمى])، خبز

7829 קָלָה

קָלָה [*qalâ* [2]] يكون ذو احترام قليل، يعامل بازدراء، عار، يمقت (#٧٨٢٩)؛ קָלוֹן [*qalôn*]، اسم. خزي، عار (#٧٨٣٠).

ش. أ. ق الفعل קָלָה (أرم. קְלָא أو קְלֵי) بمعنى "يكون مخزيًا" يدل عليها فقط في الربانية العبرية، أرم. الأخيرة، وسريانية.، قا، مثلاً، الترجوم O، تث٢٣:٥ (Jastrow 2:1375). اسم. קָלוֹן، في RH، قد تشير أيضًا إلى عار البغاء، (Jastrow 2:1373).

ع. ق ١. الفعل קָלָה يأتي ٥ مرات في تشكيل نِفعَل. ومرة في هِفعِيل. . في تث ١٦:٢٧ جزء هِفعِيل. لـ קָלָה يأتي ضمن لعنات لاوي عن المخالفات العجزية. وهي تشير خاصة للطفل الذي يحتقر والديه، بكلمات أخرى، الذي ينتهك كرامتهم. يتضح معنى קָלָה من أم ٩:١٢، حيث تستخدم بعكس أن "يكون شخص ما"، بكلمات أخرى، "يكون لا أحد" (قا أيضًا ١صم ٢٣:١٨). سلبا، جزء نِفعَل. يشير إلى فقدان أو إذلال كرامة أو عظمة شخص أو جماعة. (قا تث ٣:٢٥؛ اش ٥:٣؛ ١٤:١٦). من تث ٢٥: ١-٣ يتضح أن التطبيق الغير مناسب أو الزائد للعقاب القضائي للجريمة يمكن أيضًا أن يقود إلى خزي الشخص. ويتم التحذير ضد الأشكال الزائدة للخزي التي تنتهك كرامة الإنسان الضرورية (قا Bechtel, 62 and Daube, 41-47).

٢. اسم. קָלוֹן يشير إلى الوضع البشري المعاكس للكبرياء والكرامة، أي الكرامة والخزي (مز ٨٣: ١٦[١٧]؛ أم ٣:٣٥؛ ١٣:١٨؛ هو ٤:٧؛ حب ١٦:٢). في أغلب هذه الحالات توظف كعكس כָּבוֹד (كرامة). في حب ١٦:٢ وهو ١٨:٤ الخزي ينتج من الاشتراك في نشاطات الناس المريعة أخلاقيًا. منها فعل الشرب والزنا في الأول. في العنى المطلق تشير إلى إزالة كل الفخر وأهمية للأمة (اش ١٨:٢٢؛ ار ١٢:٤٦). هذا الخزي النهائي يعبَّر عنه أيضًا في استخدام קָלוֹן كتشخيص لـ"تجرد" المدينة (أورشليم ونينوى). التعرض للعري يُرى كشكل متطرف لعدم كرامة الشخص. والتضمين الجنسي هنا دليل.

في أمثال קָלוֹן تأتي كثيرًا للإشارة إلى الجرح أو إلى نقص كرامة واحترام الأشرار أو الحمقى (أم٣:٣٥؛ ١١:٢؛ ٢٢:١٠). ازدراء (חֶרְפָּה) عادة تأتي مع نقص الكرامة (٦:٣٣؛ ١٨:٣). الحكيم، من جهة أخرى، يصوَّر كمن يطل على جرح لكرامته ولا يتصرف بحماقة (١٢:١٦).

خجل، خزي، ذل، إحتقار: ← [1] בוז [*bwz* [1]] (يظهر إزدراء لـ، #٩٩٦)؛ ← [1] בושׁ [*bwš* [1]] (يخجل، يخزى، يتصرف بخجل، #١٠١٧)؛ ← חסד [*ḥd* [1]] (يحتقر، يزبخ، #٢٨٧٣)؛ ← חפר [*ḥpr* [2]] (يكون مرتعبا، يشعر بالخجل، #٢٩١٧)؛ ← חרף [*ḥrp* [2]] (يسخر، يهزأ، يحتقر، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← כלם [*klm*] (يكون عار، مذلول، مجروح، #٤٠٠٧)؛ ← לעג [*l'g*] (هزء، سخرية، #٤٣٥٢)؛ ← נאץ [*n'ṣ*] (يرفض، يزدري، يعامل بعدم إحترام، #٥٥٤٠)؛ ← קִיקָלוֹן [*qîqālôn*] (خزي، #٧٨١٤)؛ ← קלה [*qlh* [2]] (قليل الإحترام، يُعامل بازدراء، يزدري، يمقت، #٧٨٢٩).

البيبلوجرافيا

IDB 4:305-6; *TDNT* 1:189-91; *TDOT* 2:50-60; *THAT* 1:269-70; *TWOT* 1:222-23, 311-12, 442-43; 2:799; L. M. Bechtel, “Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming,’ *JSOT* 49, 1991, 47-76; K. Beyer, *Die Aram*üischen Texte vom Toten Meer, 1984; D. Daube, “The Culture of Deuteronomy,’ *Orita* 3, 1969, 27-52; A. Lacque, “Sin and Guilt,’ *RE* 13:325-31; Th. C. Vriezen, “Sünde und Schuld im AT,’ *RGG* 6, 478-82.

فيليب جي. نيل *Philip J. Nel*

٧٨٣٠ (קָלוֹן [qalôn]، خجل، عار)، #٧٨٢٩

7831 קַלַּחַת

קַלַּחַת [qallahat]، اسم، قِدْر، مرجل (#٧٨٣١).

ش. أ. ق يرد اللفظ من مصر ومن المحتمل أن يكون مرتبطا بـ أوغا. (HALAT 1030).

ع. ق קַלַּחַת توجد في قائمة تصف نوع الوعاء الذي كان يستخدم لطبخ اللحم خارج الهيكل في شيلوه (١صم ٢:١٤؛ ثالثًا في قائمة مع כִּיּוֹר, דּוּד، وפָּרוּר). وتوظف أيضًا كجزء من التشخيص الذي يصف الفعل الشرير لحكام إسرائيل الذين ينكرون العدالة لشعب الرب ومن ثم يقطعوهم مثل اللحم للقدر (مي ٣:٣؛ ‖ סִיר، قدر الطبخ، #٦١٠٥).

مقلاة، قدر: ← אֲגַרְטָל [ʾ*ᵃ*garṭāl] (طاس، طست، #١١٣) ← דּוּד [dûd] (قدر للطبيخ #١٨٥٧) ← חַתָּה [maḥtâ] (المبخرة، مقلاة صينية نارية، #٤٧٤٦) ← מַרְחֶשֶׁת [marḥešet] (وعاء تحميص #٥٣٠٦) ← מַשְׂרֵת [maśrēt] (مقلاة للخبيز، #٥٣٨٩) ← סִיר [sîr] (قدر طبيخ، #٦١٠٥) ← פָּרוּר [pārûr] (قدر للطبيخ، #٧٢٤٨) ← קַלַּחַת [qallaḥat] (قدر، #٧٨٣١).

البيبلوجرافيا

R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1970; A. M. Honeyman, "The Pottery Vessels of the Old Testament,' *PEQ* 71, 1939, 90; J. L. Kelso, "The Ceramic Vocabulary of the Old Testament,' *BASORSup*, nos. 5-6, 1948, esp. § 76; idem, "Pottery,' *IDB* 3:846-53, esp. 850.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

7832 קָלַט

קָלַט [qalat]، (قَلْ. مبني للمجهول، ptc، أو صفة)، قصير الذيل؟ (#٧٨٣٢).

ع. ق الكلمة تأتي مرة واحدة في لا ٢٢:٢٣ لتصف حيوان معيب، ربما معاق في النمو أو له ذيل قصير على غير العادة، والذي ربما يكون ملاحظ في حالة الخروف السمين الذيل. هذا التشوه لا يؤهل الحيوان للذبيحة حيث أن ذلك لا ينسجم مع كمال يهوه.

عاهة، تشويه، أعمى، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [ʾillēm] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [4]] (تشويه [حيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [kšḥ] (يكون أعرج، كسيح، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (كسيح، مصاب، #٥٧٨٣)؛ ← עִוֵּר [ʿwr [1]] (يكون أعمي، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [ʿillēg] (تلعثم، تمتمة، #٦٥٨٩)؛ ← פסח [psḥ [2]] (يكون أعرج، كسيح، #٧١٧٤)؛ ← צלע [ṣlʿ [1]] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שׂרע [śrʿ] (تشويه، مشوهه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [t*ᵉ*ballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

البيبلوجرافيا

J. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, 1992, 361.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison / E. H. Merrill*

7833 קָלִי

קָלִי [qalî]، حبوب جافة، فَريك (#٧٨٣٣).

ع. ق الكلمة قد تكون مشتقة من الفعل קָלָה، بمعنى "محمص أو يعطش"، ولها كلمات مشتركة في أكد. qalitu، حب محمص. الترجمة السبعينية تستخدم عبارة πεφρυγμένα χίδρα νέα، حب جاف، لهذه الكلمة، وقد استمرت تستخدم في العبرية الأخيرة קָלִי وأرم. קַלְיָא، أذن محمصة (للحبوب). كل من الستة حوادث في العهد القديم تقترح أن الحبوب المحمصة كانت الغذاء الأساسي في اسطبل إسرائيل (لا ٢٣:١٤؛ راعوث ٢:١٤؛ ١صم ١٧:١٧؛ ٢٥:١٨؛ ٢صم ١٧:٢٨). لقد كانت الجزء الأول من التقدمة (מִנְחָה) للباكورات (لا٢:١٤) و، مالم يوجد خطأ (انظر سب)، ٢صم ١٧:٢٨ يستخدم هذه الكلمة مرتين في قائمة البنود التي تميّز بين طرق إعداد الحبوب (أي، أنه يمكن تحميص القمح والشعير أو طحنهم على الأرض ويمكن تنشيف الفول أو تجفيفه).

حبوب، شعير، دخن، أرزّ، الخ: ← אָבִיב [ʾābîb] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [biṣqālôn] (عيدان جديدة [.cj]، #١٣٠٣)؛ ← בַּר [bar [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩) ← גָּדִישׁ [gādîš [1]] (كومة مِنْ الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [dōḥan] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel [4]] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثًا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [m*ᵉ*lîlâ] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [pannag] (مجفف؟ حب وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل

[براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [śeʿōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet [1]] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber [2]] (حب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

R. L. Hubbard, *The Book of Ruth*, 1988, 174-75; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 194.

بول دي . ويجنر *Paul D. Wegner*

7837	קלל

קָלַל [qalal]، قَلَ. خَفَّ، قَلَّ؛ نِفعَلْ. تَدنّى؛ بيعِّلْ. لعن، سَبَّ، استنزل لعنات؛ بُعِّلْ. لُعِنَ؛ هِفعِيل. يُحتَقر، (#٧٨٣٧)؛اسم. קִיקָלוֹן [qîqalôn]،اسم. غير عادي خزي (#٧٨١٤)؛ קְלָלָה [qelalâ]، لعنة (#٧٨٣٩)؛ קְלֹקֵל [qeloqel]، عديم الاستحقاق، حقير؟ (#٧٨٤٨)

ش. أ. ق أكد. *qalalu* تعني "سوء السمعة"، والتي معناها أيضًا ضمن النطاق اللغوي للكلمات المشتركة في عرب.، الأثيوبية، وسريانية.. أرم. *qelal* يمكن، بالإضافة، تعني "لعنة".

ع. ق يرد حوالي ٤٣ مرّة لـ קָלַל؛ (بيعِّل؛ بُعِّل.) بمعنى "لعنة". اللعنة بأشكال للسلطة، إما الربّ، الآباء، أو ملك، تتميز كثيرًا (خر ٢١:١٧؛ ٢٢:٢٨ [٢٧]؛ لا ٢٠:٩؛ ٢٤:١١، ١٥؛ ٢صم ١٦: ٥-١٣، الخ). طباع التقوى غالبًا مسئولة للعبارة في ١صم ٣:١٣ حيث كان أبقناء عالي "سباً لأنفسهم"، مس. לָהֶם بدل الأصل אֱלֹהִים، الرب (قا C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim*, OBO 36, 1981, 77-79). اللعنة يمكن أن يكون لها تأثيراً مميتاً (٢مل ٢:٢٤؛ قا أم ٣٠:١٠)، بالرغم من أنه إذا نطق بها أحداً بدون مسببًا جيدً تكون منكوبة لتكون غير مؤثرة (٢صم ١٢:١٢؛ أم ٢:٢٦). بحسب إش٦٥:٢٠ الشخص الذي، في عهد الخلاص، يفشل في الوصول لمئات السنوات يحكم عليه باللعنة. فكرة الموت السابق للأوان نتيجة للعنة يتوازى في التالي من النص البابلي: *ina la umesu ar-rat nisi ikassadsu*، "لعنة الشعب التي سيجتازها قبل وقته"(قا W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 1960, 132:114).

٢. كما مع אָלָה، لعنة (#٤٦٠)، توجد درجة من المرونة مرتبطة باللعنة. عندما احتج يعقوب على فكرة خداع أبيه واحتمال تحمل لعنة. أجابته رفقة، "لعنتك عليّ يا ابني" (تك ٢٧:١٣).

٣. ترد حالة واحدة للكناية، حيث يلعن الشخص تدعى "لعنة". مع هذا الجذر؛ كذلك أيضًا אָלָה (#٤٦٠). الشخص المعرض للشجرة يوصف بأنه "تحت لعنة الرب" (קִלְלַת אֱלֹהִים)' (تث ٢١:٢٣)، حيث التعيين يقع تحت العبارة في غلا ٣:١٣ أن "المسيح افتدانا من لعنة الناموس إذ صار لعنة لأجلنا".

لعنة ← אלה [ʾlh [1]] (يقسم، يلعن، يضع تحت القسم، #٤٥٧) ← ארר [ʾrr] (يلعن، يكون ملعونًا، #٨٢٦) ← ברך [brk [2]] (يبارك [تأنق لفظي لكلمة لعنة]، أ #١٣٨٥) גדף [gdp] (يسب، يلعن، #١٥٥٢) זעם [zʿm] (يكون غاضبًا، لعنة، #٢٤٠٤) ← נקב [nqb [1]] (يثقب، يحفر، يعنف، يلعن، #٥٩١٨) ← קבב [qbb] (لعنة، #٧٦٨٦) ← קלל [qll] (يكون وضيع، يفاجئ، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← لعنة: لاهوت

البيبلوجرافيا

S. H. Blank, "The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath,' *HUCA* 23/1, 1950-51, 73-95; H. C. Brichto, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, 1963; T. G. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, 1992; M. Noth, "For All Who Rely on Works of the Law Are Under a Curse,' in *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (ET), 1966, 118-31; A. C. Thiselton, "The Supposed Power of Words in the Biblical Writings,' *JTS* ns 25, 1974, 283-99.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

7838	קלל

קָלָל [qalal]، معدن مُلمّع، صَقيل، برّاق، لَمَّاع (#٧٨٣٨).

ش. أ. ق الفعل קָלַל شائع في الكنعانية، أوغا.، بمعنى يسقط؛ أكد. *qalalu* تعني أن يكون خفيفًا أو أن يعمله خفيفًا.

ع. ق توجد الصفة كوصف للكائنات الحية التي تبرق مثل وميض معدن البرونز (حز ١:٧)؛ ولا يتضح ما إذا كان هذا وصفاً للأرجل (وهي الحالة التي لم توافق عليها الأجناس) أو الكيان المأخوذ في الاعتبار كله. معنى الصفة يمكن فقط أن يكون محدوساً، ولكن محتمل من الجذر بمعنى أهان أو سريع وربما يكون له معنى فني عندما يطبَّق على المعادن، مثل البرونز الملمع في ٢مل ٧:٤٥. اليونانية ترجع هذا ἐξαστράπτων (لمعان؛ قا لو ٩:٢٩)، ولكن يضيف بعد ذلك ترجمة أخرى كاتجاه لإعطاء مساوياً أكثر صلابة لغوياً للقول بأن أجنحتهم كانت خفيفة، أي، سريعة. والتعبير مأخوذ في دا ١٠:٦، حيث يطبَّق على أذرع وأرجل الرجل في الرؤيا.

ب. ت الفعل קָלַל بمعنى أن يكون خفيفًا أو سريع شائع في أرم..

معادن: ← אֲנָךְ [*ʾanāk*] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [*bᵉdîl*] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [*barzel*] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [*ḥelʾâ* [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [*ḥašmal*] (يتوهج؟، مزيج طبيعي مِنْ الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [*kesep*] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [*masgēr* [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [*maʿᵃbeh*] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [*sîg*] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [*sēper* [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת [*ʿōperet*] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [*paḥ* [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [*pᵉlādôt*] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צור [*ṣwr* [3]] (يسبك المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [*ṣaʿᵃṣūʿîm*] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [*ṣp* [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [*ṣrp*] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [*qālāl*] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שׁחט [*šḥṭ* [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

L. Allen, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1994; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, ICC, 1936.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٧٨٣٩ (קְלָלָה [*qᵉlalâ*]، لعنة)، #٧٨٣٧

7840	קָלַס

קָלַס [*qalas*]؛ بيعِّلْ، استنكاف، يسخر، سخرية، يضحك على؛ هِتبَعيل. سخرية، يسخر منه (#٧٨٤٠)؛ קֶלֶס [*qeles*]، اسم. سخرية (#٧٨٤١)؛ קַלָּסָה [*qallasâ*]، اسم. سخرية (#٧٨٤٢).

ش. أ. ق الجذر يدل عليه وراء الثمانية حوادث للعهد القديم. أوغا. تمنح كلمات مشتركة قريبة في *qls*، والتي يرجعها Gordon (*UT*، المسرد، #٢٢٣٤) "تضبط نفس" وترتبط بعرب. *qalasa*، أن يتعاقد، ينكمش (قا Dahood, *Bib* 52, 1971, 348; *TWOT* 2:801).

ع. ق ١. الفعل يأتي ٤ مرات في العهد القديم. الـ بيعِّلْ في حز ٣١:١٦ يؤكد على الطبيعة الحقيرة لطبيعة خَطية أورشليم. إن إخلاصها أمام يهوه، بالرغم من محبته ورحمته، أسوأ من زوجة زانية: " أنت لست مثل الزناة، لأنك احتقرت الدفع". لذللك ينخفض سلوك أورشليم حتى أنها تشبّه بامرأة زانية، مسوقة من الشهوة للمحبة المحظورة والقبول المنطلق، والذي يعطي مهرها، غير طالباً شيء في المقابل إلا اللذة الوقتية (Eichrodt).

٢. شكل هِتبَعيل. للفعل يأتي ٣مرات. كل حادثة توضح استخدام هِتبَعيل. دلالة على فعل "المعمول باعتبار أو لأجل الشخص، لمتعَة الشخص ذاته" (GKC, 150). الشباب من المكان المقدس الذين يأثرون ويتهكمون على النبي اليشع عن ظهوره الطبيعي (٢مل٢:٢٣) يجنون اكتفاء منحرفا على حساب شخص آخر. أفعالهم واتجاهاتهم توضح الاستنكاف للسلطة، في هذه الحالة الاستنكاف لرسول يهوه و، من ثم، ليهوه نفسه. تأديبهم اللاحق (٢:٢٤) يؤكد جدية وخطية أفعالهم.

في حب ١:١٠، أشكال الفعل جزء من إجابة الرب شكوى النبي الأولى من العنف، الظلم، والفوضوية التي تجري بوحشية في أرض يهوذا. يقيم الرب البابليين، الشعب العديم الرحمة الذين "يسخرون من الملوك ويتهكمون على القادة". فاحتقار السلطة هو سمة قوة البابليين. إن سخريتهم من الملوك والقادة يعلن احتقارهم لكل السلطة واتجاههم للسيادة فوق جميع الشعوب.

في حز ٢٢:٥، ذنب إسرائيل ينتج عنه إعلان دينونة يهوه. لذلك انتهاء أورشليم سيكون كاملاً حتى أنه "البعيد والقريب يبتعدون ويسخرون منك". والوضع المميز الذي كانت تفتخر به أورشليم سيتبدل بخراب، توبيخ، وسخرية. واستعدادها للسخرية من العهد الذي تمتعت به مع يهوه (قا ٢٢: ١ — ٤) ينتج عنه عقابًا ينقص منها لتكون أداة سخرية بين الأمم.

٣. اسم. קַלָּסָה يأتي في نفس السياق (حز ٢٢:٤). ممتزجا مع חֶרְפָּה، ويصف خراب سمعة أورشليم في عيون الشعوب المحيطة: "سأجعلك أداة سخرية للأمم وحجر ضحك لكل البلاد". عندما يتبع شعب بار طرق العالم، كما فعل يهوذا، ينتهي العالم بالضحك عليها" (Alexander).

٤. في ار ٢٠:٨، اسم. קֶלֶס يشكِّل جزءً من شكوى إرميا من صعوبة ومذلة دعوته. ويستمر ليعلن رسالة الرب بأمانة، ولكن الحمل أثقل من أن يحتمل: "لأن كلمة الرب صارت لي للعار وللسخرة كل النهار". في مز ٤٤: ١٣[١٤] ومز ٧٩:٤، קֶלֶס مزدوجة مع חֶרְפָּה و לַעַג بلغة المراثي لتصف الوضع المثير للشفقة للشعب المظلوم، والمهزوم: "أنت [يارب] تجعلنا عاراً عند جيراننا، هزأة وسخرة للذين حولنا" (مز ٤٤:١٣).

٥. كل حادثة للجذر تصف الأفعال التي إما تتعارض مع الممارسات المألوفة (مثلاً، حز ٣١:١٦) أو المعايير المقبولة للكبرياء (مثلاً، ٢مل ٢:٢٣؛ إر ٨:٢٠؛

حب١:١٠). إن اتجاه الاستنكاف والسلوك المصاحب لها هم مثبتين في اتجاه أشكال السلطة، خاصة عندما يكون الأفراد هم الجناة (مثلاً، ٢مل ٢:٢٣؛ إر ٢٠:٨). عندما يشترك الأمم في السخرية، تكون باقي الأمم هي أداة الاستنكاف لهم . في الحالات الأخيرة، يشترك يهوه في خلق المناسبة التي تقود للسخرية، دائمًا كتعبير عن دينونته لخطايا الأمم (مثل، مز٤٤: ١٣[١٤]؛ ٧٩:٤؛ حز ١٦:٣١؛ ٢٢:٤؛ حب ١:١٠).

ب. ت تستخدم الترجمة السبعينية كلمات تعني سخرية لتترجم الفعل קָלַס: καταπαίζω (٢مل٢:٢٣)، ἐμπαίζω (حب ١:١٠؛ قا ٢بط ٢:١٣) ἐντρυφάω (حز ٢٢:٥). مشتقات اسم. ترجعها ἐχλεύασμος في إر٢٠:٨؛ مز ٤٣:١٢؛ ٧٨:٤ و ἐμπαιγμός في حز٢٢:٤. في سيراخ ١١:٤، تترجم קָלַס بـ ἐπαίρομαι، مشيرة إلى التحول القليلفي حالة التفاخر؛ "دافع الكبرياء يستبدل ذاك الذي للشخرية" (TDNT 5:631). أشكال الفعل ἐμπαίζω تظهر كثيرًا في العهد الجديد، غالبًا في الإشارة للسخرية من يسوع (مثلا مت٢٧:٢٩، ٣١؛ مر ١٠:٣٤؛ ١٥:٢٠).

هزأ، احتقار، ازدراء، تلعثم: ← גדף [gdp] (ينقد نقدًا لاذعًا، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← התל [htl] (يخدع، يهزأ، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [ḥrp ²] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← ליץ [lyṣ] (يزدري، يتحدث بغطرسة، يهزأ، يحتقر، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [l‘b] (يمزح، يلعب، #٤٣٥١)؛ ← לעג [l‘g] (يتأتئ، يهزأ، يسخر، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [lṣṣ] (يتمرد، يزدري، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [mwq] (يهزأ، يزدري، يسخر، #٤٦١٠)؛ ← קלס [qls] (يحتقر، يزدري، يطلق تعليقات ساخرة، #٧٨٤٠)؛ ← שׂחק [śḥq] (يضحك، يهزأ، يفرح، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يستخف، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [t‘‘] (يهزأ، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [ta‘tu‘îm] (أخطاء، هزأ، #٩٥١١)

تهكم: ← חֶרְפָּה² [ḥārap²] (تهكم، سخرية، توبيخ، تحد، #٣٠٧٠)؛ ← מַנְגִּינָה [mangînâ] (أغنية تهكمية، #٤٩٤٧)؛ ← שְׁנִינָה [ᵉbîtûb] (تهكم، #٩١١٠).

البيبلوجرافيا

R. Alexander, "Ezekiel,' *EBC*, 1986, 6:847; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, OTL, 1970, 208.

تيم باول *Tim Powell*

٧٨٤١ (קֶלֶס [qeles]، سخرية)، #٧٨٤٠

٧٨٤٢ (קַלָּסָה [qallasâ]، سخرية)، #٧٨٤٠

7843	קָלַע

קָלַע [qala‘ ¹]، قَلْ. قَلَعَ، قذف، رمي، أصاب، رشق (#٧٨٤٣)؛ קֶלַע [qela‘ ¹]، اسم. مقلاع (آلة ترمىبها الحجارة)، أحجار رافعة (#٧٨٤٥)؛ קַלָּע [qalla‘]، اسم. رامي (وردت مرة واحدة؛ #٧٨٤٧).

ش. أ. ق ١. علم فقه اللغة. بالرغم من أن حوادث هذه الألفاظ نادرة في العهد القديم، إلا أن الجذر على الرغم من هذا يدل عليه في عرب.، الأثيوبية، سريانية.، واليهودية أرم. الأخيرة، بنفس المعنى كما في اللغة العبرية الكتابية.

٢. التاريخ. بالرغم من أنه لا يوجد أمثلة على أن المقاليع القديمة قد عاشت، إلا أننا نحصل نسبيًا على صورة واضحة للمقلاع التي ترجع للوراء لأوقات ما قبل التاريخ من ٨٠٠٠ ق. م. قبل التحويل لمجال المعركة هذا، ظهرت أولاً كسلاح عام لراعي الماشية، حين وظفت لحماية الحيوانات من المفترسون. هذا الاستخدام أيضًا يدل عليه في كل من الإنجيل وفي Homer's *Iliad* . مبكرً كالعصر البرونزي، إلا أنه، وحدات حاملي المقاليع كانوا يوجد ضمن المشاه القليلة في مصر. هذا الدليل يتزامن مع فترة البطاركة، والتي تقترح أن المقلاع كان سلاح عسكري في ش. أ. ق خلال الفترة الإنجيلية.

٣. الاستخدام. المقلاع والسهم يظهران كسلاحين رئيسين الذين استخدما لمدى طويل من القوة النارية. ويبدو أن المقلاع ليس له نطاقًا أطول من السهم، وتصل أحيانًا لارتفاع ٦٠٠ قدم. طلاء الحوائط لبني حسان، على سبيل المثال، تظهر المقاليع وراء الرماة (Yadin 1:158-9; 2:297). يقر Hobbs أن هذا الوضع يوضح أن حاملي المقاليع كانوا أكثر دقة من رماة السهام (١٢٧؛ قا قض ٢٠:١٦). من ثم، من الطبيعي أن تكون المعارك أكثر مشروعية بالمقاليع، يتبعها الرماة، ثم قابضي الأسلحة ذات النطاق المتوسط والقصير. من ثم، يمكن رؤية حاملي المقاليع كأن لهم ميزة أكثر حزماً تكتيكياً عند التحريض ضد الجنود المجهزين بأسلحة قصيرة المدى (قا ١صم ١٧: ٤٠-٥١). بالرغم من ميزة المقلاع الكبيرة كانت القابلية لأي تضاريس، إلا أن حاملي المقاليع كانوا أكفاء على وجه الخصوص في عمليات السبي حيث كانت للمقاليع قدرة على الحريق السريع، وذو الزاوية العالية. وكانت المقاليع تستخدم كثيرًا من العديد من المجموعات البشرية في ش. أ. ق، بالاستثناء المحتمل للفلسطينيين (قا قسم العهد القديم ١ أسفل).

٤. الوصف. يتكون المقلاع من سيرين جلديين للتسرع، أوتار جلدية، جلد، أو حتى شعر مرفق بكلا الجنبين للجيب الأوسع (כַּף־הַקָּלַע، ١صم ٢٥:٢٩)، والتي تحمل القذيفة. وكانت القذيفة توضع في الجيب وتتأرجح فوق

الرأس من مرة إلى ثلاث مرات. عندما تتولد القوة الطاردة المركزية المطلوبة كان يحل سير جلدي واحد، ومن ثم يطلق الصاروخ. على عكس الأسلحة الأخرى للعصور القديمة، كان المقلاع يصنع رخيصاً ويتطلب القليل من الخبرة الفنية للإنتاج والتزظيف. إلا أن أوج الدقة كانت تتحقق فقط من خلال تكريس العديد من سنوات الممارسة. وكانت الذخيرة غالبًا تتكون من الحجارة، والتي كانت تمد بوفرة. طين ومقذوفات للقيادة، إلا أنه تم اكتشافها بوفرة أيضًا. حجارة المقلاع (אַבְנֵי־קְלָעִים، ٢أخ ٢٦:١٤؛ قا أي ٤١:٢٠؛ زك ٩:١٥) حيث كانت تحمل للمعركة في حقيبة (١صم ١٧:٤٠) أو كانت تكوّم أثناء السبي عند قدم المقلاع (Yadin 2:297, 430, 431, 436, 452). كانت المقذوفات حوالي ٦ سنتيمترات في القطر (أصغر قليلاً من كرة التنس) وتزن ما بين ١٣ و١٨٥ جم (Korfmann, 38).

٥. التأثير. كانت نية المقلاع هي تعطيل العدو حتى إطلاق صفارة القتال من المشاة. في هذه الأطروحة، *De Medicina*، الكاتب القديم Celsus تتضمن تعليمات لاستخراج صواريخ الرصاص والحجارة من أجسام الجنود المصابين. إلا أنه يوجد العديد من التقارير، لمقاليع الحجارة كمسبب حقيقي للوفاة. يلاحظ Hobbs أن تأثير حجارة المقلاع العادية لها قدرة على تحطيم العظام وحتى القتل (١٢٤ - ٢٥). على سبيل المثال، الكاتب القديم Vegetius لاحظ أن الصواريخ المخروطة ثنائياً يمكن أن تخترق الدرع، وحتى لو لم ينتج عنها الاختراق، يمكن للتأثير أن يسبب جرحاً أبدياً مميتاً (Korfmann, 40).

ع. ق ١. أدبيًا. في عصر ما قبل الملكية يتضح أن الإسرائيلين كانوا متراجعين فنيًا عن الكنعانيين والفلسطينيين. ويبدو أن هؤلاء الأعداء قد احتكروا علم المعادن، ومن ثم، الأسلحة، أكثر من الإسرائيلين البدائيين. ومن ثم كان الإسرائيليين مجبرين على الاعتماد على أسلحة الحيلة والمأسورة، والأسلحة الغير تقليدية مثل أدوات الحقل والمقاليع (قض ٣:٣١؛ ٤:٢١؛ ٥:٨؛ ٥:٢٦؛ ٩:٥٣؛ ١٤:٦؛ ١٥:٥، ١٥؛ ٢٠:١٦؛ ١صم١٣:١٩، ٢٢؛ ٢١: ٨ - ٩). في ضوء الموانع كما في تث ١٧:١٦؛ ٢٠:١؛ يش ١١:٦؛ قض ٧:٢؛ زك ٤:٦، من المحتمل أن يكون هذا الوضع بقى كجزء من امتحان الرب لشعبه للتأكيد على أن عليهم أن يثقوا به وليس على قوتهم الشخصية (قا ١صم١٧:٤٥، ٤٧؛ مز ٢٠:٢؛ ٧[٨]؛ ٣٣: ١٦-١٧؛ ٤٤: ١-٣[٢-٤]، ٥-٧ [٦-٨]؛ ٦٠: ١٢ [١٤]؛ إش ٦٣: ١-٩؛ الخ). ولم تكن حتى وقت داود، والذي تعلم غالبًا وسائل وتقنيات الإسرائيليين أثناء وقت ارتزاقه، أن إسرائيل في الحقيقة قد أقامت عهد حديدي للأسلحة على نطاق هائل (Matthews, 144-46). سابقاً لهذا، يبدو أن المقلاع كان هو السلاح التقليدي الرئيسي (Moyer, 46).

من وقت القضاة، وحدات المقاليع وكذلك الرماة والمشاة الثقيلة كانت تترتب بحب هوية الأسباط (قض ٢٠:١٦؛ ١أخ ٨:٤٠؛ ١٢:٢، ٨-١٥، ٢٤، ٣٣، ٣٤، الخ). يعطي Korfmann دليلاً أن هذا كان شائعاً بين الشعوب القديمة، وخاصة باعتبار المقاليع (٤٠). وحدات خاصة من المقاليع استمرت لتوظف في الفترة الملكية وما بعدها (Hobbs, 125؛ قا ٢مل ٣:٢٥؛ ٢أخ ٢٦:١٤). العديد من هذه الوحدات أصبحت أساطير، مما يشهد عن فاعلية المقلاع عند استخدامه في العمليات العسكرية (قض ٢٠:١٦؛ ٢مل ٣:٢٥؛ ١أخ ١٢:٢؛ قا ٢ أسفل).

الاستخدام الأكثر شهرة للمقلاع في الإنجيل يأتي من تقرير داود وجليات (١صم ١٧: ٤٠-٥١). كل تفصيل يتوافق مع ما نعرفه عن المقلاع أثناء تلك الفترة. يظهر جليات كـ hoplite مسلح بشدة في الأسلوب العصري Aegean التقليدي. وأسلحته هي تلك التي تستخدم عن قرب، معركة يد ليد. ويبدو أن الأسلحة طويلة المدى لم تكن تستخدم بين الفلسطينيين (Gonen, 41; Yadin 2:250, 336-7؛ قا اتجاه جليات السلبي نحو أسلحة داود في ع ٤٣ ونقص الإشارة الإنجيلية للاستخدام الفلسطيني للمقلاع). الراعي داود، على الجانب الآخر، يصوّر كمساعد مسلح صغير، يمتلك فقط أدوات تجارته، والتي تضمنت المقلاع. إن اختياره للصواريخ كان مثالياً، بشكل مميت (قا ش. أ. ق، أقسام ٤ و ٥). إن امتلاك أسلحة طويلة المدى نفى القوة الرئيسية، أجهزة وخبرة جليات؛ مهارة الرمي المشحوذة من سنوات الممارسة حمّلت داود فرصة للحرب. إلا أنه كان الرب الذي وثق به داود والذي قاد أول صاروخ للهدف المقصود. لقد اخترق الصاروخ، إلا أنه فقط أذهل العملاق. كان على داود أن يضرب صفارة الموت بسيف جليات، وهو سلاح قصير المدى (Hobbs, 126). من ثم يكون قصد الكاتب الإنجيلي، ليس تمجيد مهارة داود العالية بالمقلاع، ولكن بالحري تقديم داود كمثال للبر، الذي وثق في الرب أكثر من قوة يديه ليعطي النصر (ع ٤٥، ٤٧).

٢. تشخيصيًا. ١صم ٢٥:٢٩ وإر١٠:١٨ تصور الرب كرامي، يرمي المتمردين من حضوره. تتحدث العبارة الأولى عن إزالة أعداء داود؛ والثانية تتحدث عن خروج يهوذا الوشيك لبابل.

في أي ٤١، يصف الكاتب مهارة لوياثان العالية. وبعمل ذلك يصوّر عدم فاعلية أقوى الأسلحة الهجومية عليه. يقر في سياق المقدسات، "الرماة مثل القشر أمامه" (ع ٢٨[٢٠]؛ n.b ٤ و ٥ أعلى).

زك ٩:١٥ يتحدث على أن النصر الذي سيعطيه الرب لشعبه من جهة الغزو باستخدام المقلاع("فيأكلون ويدوسون حجارة المقلاع") أو من جهة شعب الرب الذي يغلب المقاليع ("يلتهمون ويدوسون حجارة المقلاع،' RSV). النحو العبري يقدم صعوبة في هذه النقطة، ولهذا السبب ربما اقترح تنقيح النص؛ من ثم، الاختلاف في الترجمة (Merrill, 261-62). إذا كانت RSV صحيحة، ربما تصوّر العبارة صورة حية للنصر الكامل، بما أن المقاليع كانت توضع في مؤخرة الجيش المهاجم وربما تكون الوحدة الأخيرة المتجاوزة في عداد الهجوم (قا ش. أ. ق القسم ٣).

٣. أم ٨:٢٦ يقارن بين إعطاء كرامة للأحمق وبين ربط الحجارة في جيب المقلاع، מַרְגֵּמָה (#٥٢٧٥). فعل الواحد كان غير منطقياً كالآخر. الكلمة מַרְגֵּמָה غير مرتبطة لغوياً بالألفاظ المذكورة أعلى وبالتأكيد إلى حد ما مثيرة للمشاكل للمترجمين بما أنها حدثت مرة واحدة. أغلب الترجمات، من ضمنها NIV، يليها الترجمة السبعينية، راجعًا اللفظ "مقلاع".

ب. ت السجلات الأدبية والأثرية تدل على الاستخدام المستمر للمقلاع خلال أوقات الوصايا والعهد الجديد (قا نطح.(8:1; Jdt 6:12; 9:7; 1 Macc 9:11). يؤكد سيراخ ٤٧:٤ أن المقلاع استثناءً عن باقي الأسلحة المذكورة في التقرير الإنجيلي لداود وجليات (عكس سب مز ١٥١:٧)؛ يسجل Josephus استخدام المقلاع بكلا الجانبين في التمرد اليهودي الأول ضد روما (*War* 2:423; 3:211; 4:14, etc).

ع. ج لا يستخدم العهد الجديد هذه الألفاظ أو الألفاظ المستخدمة في الترجمة السبعينية. إلا أنه من المحتمل أن العبارات مثل مت ١٢:٨؛ ١٣:٢٢؛ ٣٠:٢٥؛ رؤ ١٠:٢٠، ١٤، ١٥ تجد متوازيات تصورية في نصوص مثل ١صم ٢٩:٢٥ وإر ١٨:١٠ (قا العهد القديم القسم ٢).

القذف: ← טוּל [*ṭûl*] (يرمي، #٣٢١٤)؛ ← קֶלַע [*qala*‘ [1]] (مقلاع، قذف، #٧٨٤٣)؛ ← שָׁלַךְ [*ᵃbîṭûb*] (يلقي، يقذف، #٨٩٥٩).

البيبلوجرافيا

R. Gonen, *Weapons of the Ancient World*, 1975; T. R. Hobbs, *A Time for War*, 1989; M. Korfmann, "The Sling as a Weapon,' *Scientific American Resource Library; Readings in the Physical Sciences and Technology* 229, 1973, 34-42; V. Matthews, *Manners and Customs in the Bible*, 1988; E. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; J. Moyer, "Weapons and Warfare in the Book of Judges,' *Discovering the Bible*, 1986; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

دبليو. إي. نانالي *W. E. Nunnally*

7844	קָלַע

קָלַע [*qala*‘ [2]]، قَلَ. نقش، نحت، قطع (#٧٨٤٤)؛ מִקְלַעַת [*miqla‘at*]، اسم.، منحوت، منقوش (#٥٢٣٧).

ع. ق من الأوقات المبكرة زين الشعب البيئة المحيطة والأجهزة بالقطع أو الحفر. حيث تصف النصوص القديمة هذه الأنشطة، وقد يكون من الصعب معرفة ما تعنيه بالضبط ما لم توجد تفاصيل أخرى.

وحوائط منصة قيدار والأبواب الخشبية لهيكل سليمان كانت مزينة في الهيئة التي يصفها الفعل، مع اسم. المشتق لها مسمياً النتيجة (١مل ١٨:٦، ٢٩، ٣٢، ٣٥). الإرجاع المعتاد "نقش، نحت" تكون أكثر ملائمة، المؤهل الإضافي פִּתּוּחַ في ٢٩:٦ قد يدل على نقوش التحسين للشاروبيم المعروضة على الحوائط. اسم. מִקְלַעַת يأتي في نفس الارتباط (١مل ١٨:٦، ٢٩، ٣٢؛ ٧:٣١).

نحت، شق، نقش: ← חקה [*ḥqh*] (يكون منحوتاً، #٢٩٧٧)؛ ← חרת [*ḥrt*] (ينحت، #٣١٠٠)؛ ← פתח [*ptḥ* [2]] (ينقش، #٧٣٣٨)؛ ← קלע [*ql‘* [2]] (ينقش، #٧٨٤٤).

ألن ميلارد *Alan Millard*

٧٨٤٥ (קֶלַע [*qela*‘ [1]]، مقلاع، حجارة المقلاع)، #٧٨٤٣

٧٨٤٦ (קֶלַע [*qela*‘ [2]]، ستارة)، #٤٥٩٥ب

٧٨٤٧ (קַלָּע [*qalla*‘]، رجل مسلّح بالمقلاع)، #٧٨٤٣

7848	קְלֹקֵל

קְלֹקֵל [*qeloqel*]، الصفة ذات معنى غير مؤكد: عديم الاستحقاق(؟) تافه(؟)؛ اسم. تعيين نبات/ إنتاج نباتي(؟) (ترد ١.؛ #٧٨٤٨؛ *HALAT* 1034a).

ش. أ. ق العديد من الجداول الاشتقاقية المحتملة قد تكون (أو كانت) تم اقتراحها للعبرية קְלֹקֵל. وقد وقعت في صنفين واسعين: أولئك الذين يعتبرون קְלֹקֵל كاسم خماسي (متطلبًا تنقيحاً في مس.) وآخرين يعتبرون קְלֹקֵל كصفة اسم فاعل (مشتق من العبرية קָלַל، يخف، يقل، يتدنى).

أولاً، يمكننا اعتبار الجداول الاشتقاقية هذه المتعلقة بأشكال اسم. والتي تتطلب تنقيح النص مس. عدد ٢١:٥، בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל إلى בַּלֶּחֶם הַק-ל-ק- ל-* (قا GKC § 128o and n. 3). اسم. الأول يرتبط علم أصل الكلمة بالاسمن أكد. المقترح *qalqaltu**، جوع؛

نسب ضئيلة (قا الآن I ‏*bubutu(m)*، جوع، *AHw* 1:135b؛ [A= *bubutu*، مجاعة، جوع، احتمال، *CAD*, [B, 301a-2b؛ أو *galgal(la)tu, kalkaltu*، جوع، *AHw* 1:274b؛ [A= galgaltu، جوع، -14a ,*CAD*, G [b]) (كذلك Klein, 579a; cf. Gray, 277). لغوياً، المعنى الذي يتطلبه النص والذي ساندته أغلب الترجمات المنسوخة versional قريبة بشكل كافي من تلك "خبز الجوع، نسب الجوع"، للسماح بهذا الاشتقاق، ولكن أيضًا ليس لطلبها (انظر أسفل). سابقاً، علم أصل الكلمة هذا كان أقل امناً لأن الشكل العبري المحفوظ في مس. لا تصطف بسهولة مع ذلك اسم. الأكادي (جيدً or *galgal(la)tu, kalkaltu* .(*bubutu*

في المجموعة الثانية للاسم يرتبط علم أصل الكلمة بهوية مادة النبات من حيث يحتمل أن يكون الخبز مشتقًا منه. وقد اقترح العديد من الدارسين ارتباطا بـأكد. *qulqullianu* cassia (*Cassia tora*, (نوع من) ‏/ *qulqullahnu* ؛Thompson?) *AHw* 2:927a; *CAD*, Q, 301a-) .(b [a plant]; cf. Holma, 81-83; KB 841b يمكن أن توجد كلمات مشتركة في أوغا. *qlql*، تشير إلى غذاء العشب للحصان (*WUS* 2415; *UT* 2235, on Text A. Herdner (55:8 = *CTA* 160, 8)، والتي يقارن بـعرب. *qilqil*؛ cassia (*CTA* 246 n. 4; cf. Dietrich-Loretz-Sanmartگn, 45; Huehnergard, 174). Syllabic Ugar. *qi-i-lu* (RS 20.123 + [*Ugaritica* II:27' [V, 242-43) يبدو أنها تشير إلى العشب الذي يستخرج منه الصبغ (J. M. Sasson, "Flora, Fauna, and Minerals,' in *RSP*, 1, iii 108 [443]). جداول بديلة لأصل الكلمة التي ترتبط بأسماء النبات أو المنتجات يمكن (أو قد) أن تقترح. واحد يرتبط بـأكد. *qaqqullu*، الهيل (*Elettaria cardamomum*)؛ (;*AHw*, 2:901b *CAD*, Q, 124a-b 1. [a plant]; Contenau, 14, cress; Holma, 81-83)؛ عرب. قلل، هيل (Wehr, 736a)؛ و(ما قبل الإنجيل) أرم. קָקוּלָּא، هيل (Jastrow, 1409b). كلمات أخرى ترتبط بـ عرب. *qulqulan*، نبات بقلي *Assahal hippocrepis bicontorta* [Philby, 1:311;) KB 841b]). كلمات أخرة ترتبط بعرب. *quliaqulan* (*Saviznya aegyptiaca*)؛ J. J. Hess, so KB 841b) وأخرى ترتبط بـأكد. *qalqalu*، نوع من الدقيق/ وجبة (كلمة مستعارة من اللغة السومرية) (;*AHw* 2:895a *CAD*, Q, 67b [غير مؤكدة]). أي من هذه الأسماء في علم أصل الكلمة، بينما تتطلب التنقيح من مس. عدد ٢١:٥، لها ميزة أنها كانت سابقاً قريبة للنص المازوري. أكثر من ذلك، طبيعة المن الموصوف في مكان آخر في العهد القديم كشبه "بذرة الكزبرة" (خر١٦:٣١؛ عدد ١١:٧) تعمل وصفاً تشخيصيًا معقولاً منها هنا كـ"خبز [اسم. يصور نتاج النبات / نبات]".

كل الأسماء التي تتخلى عن علم أصل الكلمات تعاني من الحاجة إلى الالتزام لنحو مس. عدد ٢١:٥، والتي تتطلب أن קְלֹקֵל كصفة. من ثم، المجرى الثاني لعلم أصل الكلمة، والتي تلي مس. קְלֹקֵל، تشتق קָלַל، يكون خفيفًا، قليل، حقير (*HALAT* 1030b-32a; cf. Olshausen, §189f; Barth, 160; BDB 887a; so Gray, 277; L. J. Coppes, *TWOT* 2:800a-1a; Budd, 234). السامية *qlql* تدل *qalqol* (قا السامية، *qlql*، والتي يسجلها Ben-Hayyim كمساوي لغوي للصفة عرب. *sahif*، ضعيف، حقير [٢:٥٨٨، #٢٨٤]).

ع. ق الاستخدام الوحيد لهذه الصفة في العهد القديم يأتي في سياق عدد ٢١:٥، أول مرة لرفض إسرائيل لعهد يهوه عن المن. وقد استخدمت في تعبير לֶחֶם הַקְּלֹקֵל: "تكلموا ضد الرب وضد موسى قائلين"... لا يوجد طعام (לֶחֶם)! أو ماء—نحن نمقت هذا الخبز البائس/ المؤسف (בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל) [خاصة، re manna]' (كاتب الترجوم) (كذلك KD, 1:138; NIV, NRSV, REB). الترجمة السبعينية لعدد ٢١:٥، والتي تترجم קְלֹקֵל بالمثل كصفة مرتبطة بالفعل קָלַל، يكون خفيفاً، قليلاً، حقير، تترجم مع الصفة اليونانية διακένος، فارغ، خاوي" "كرهت أنفسنا هذا الطعام الحقير".

ب. ت يمكن أن توجد أيضًا كلمات مشتركة في العبرية ما قبل الإنجيلية קִילְקוּל (<بيليل קִלְקֵל، خراب، دمار) واليهودية أرم. קִילְקוּלָא؛ (< קַלְקֵל، خراب)، كلا الاسمين يشكلان التدهور، الخراب (Jastrow, 1361a).

ازدراء، أنف، قرف، كره ← ¹ בוז [bwz ¹] (يبدي ازدراء لشئ ما، #٩٩٦) ← בזה [bzh] (يكون مزدرئ، يقلل من شأن، يحتقر، #١٠٢٢) ← בחל [bḥl ¹] (يسأم من، يأنف، #١٠٤١) ← געל [g'l] (يمقت، يكون مشوه، يهين، #١٧١٨) ← זהם [zhm] (يجعل شيئًا ما كريه، #٢٢٩٩) ← זור [zwr ³] (مثير للإشمئزاز، #٢٣٢٠) ← זלל [zll ¹] (تافه، مُحتقر، #٢٣٦١) ← זנה [znh ²] (يشعر باستياء من، #٢٣٨٩) ← זָרָא [zārā'] (قذر، غثيان، #٢٤٢٦) ← חנן [ḥnn ²] (وسخ، كريه، #٢٨٥٩) ← יקע [yq'] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [nq'] (يتحلل من، #٥٩٣٦) ← קוט [qwṭ] (يشعر بالإحتقار تجاه، #٧٧٥٢) ← קלל [qll] (يكون وضيع، يستخف، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← שׁוט [šwṭ ²] (وضاعة، إحتقار، #٨٧٦٤) ← שׁקץ [šqṣ] (يجعل نفسه بغيضًا، #٩٢١٠) ← תעב [t'b ²] (بغيض، كريه، ممقوت، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:800a-801a; J. Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, 2d ed., 1894, 160; Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans*, Academy of the Hebrew Language 1-2, 1957, 2:581, 588 [Hebrew]; P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, 1984, 234; G. Contenau, "Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques,' in *Mélanges Syriens offerts à monsieur René Dussaud*, 2 vols., FS R. Dussaud, Bibliothêque archéologique et historique 30, 1939, 1:(11-14) 14; M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartín, "Zur ugaritischen Lexicographie (XII),' *UF* 6, 1974, (39-45) 45, no. 26; G. B. Gray, *Numbers*, ICC, 1903, 277; H. Holma, *Kleine Beitr üge zum assyrischen Lexikon*, Annales academiae scientiarum fennicae, ser. B, vol. 7, # 2, 1913, 81-83; J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, HSS 32, 1987, 174; E. D. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 579a; J. Olshausen, *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, 1861, 2 vols., § 189f; H. St. J. B. Philby, *The Heart of Arabia*, 2 vols., 1922, 1:311; J. F. Ross, "Food,' *IDB* 2:304b-8a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

7850	קָמָה

קָמָה [*qamâ*]، محاصيل، حبوب، حبوب قائمة (#٧٨٥٠)؛ < קוּם (مدينة، يقوم، *qûm*، #٧٧٥٦).

ع. ق هذه الكلمة تأتي ٨ مرات في العهد القديم ويبدو أنها مشتقة من الفعل קוּם، يقوم، والتي لها العديد من الكلمات المشتركة من اللغات السامية الأخرى (مثلاً، أرم. קוּם؛ عرب. *qama*؛ أوغا. *qm*؛ الخ)؛ إلا أنه بعيدًا عن أرم. קָמְתָא لا يوجد كلمات مشتركة خاصة تشير إلى "حبوب قائمة". تستخدم الترجمة السبعينية العديد من العبارات لترجمة هذه الكلمة (στάχυς ὀρθός، أذن واقفة [قض ١٥:٥]؛ ἀμητος ἑστηκός، حبوب قائمة [إش ١٧:٥]). في خر ٢٢: ٥[٦]، هناك تمييز بين الحبوب المكدّسة والحبوب القائمة، وفي تث ١٦:٩ احتفال الهيكل صممت من الوقت الذي بدأ فيه الإسرائيليين قطع الحبوب القائمة. عبارات إنجيلية أخرى تعمله واضحاً أن هذه كلمة عامة مشيرة إلى نوع من الحبوب الواقفة أو النبات (تث٢٣: ٢٥[٢٦]؛ قض ١٥:٥؛ ٢مل ١٩:٢٦؛ إش ١٧:٥؛ ٣٧:٢٧؛ هو ٨:٧).

الكلمة تأتي ٣ مرات في مهتفو وحي الدينونة (إش ١٧:٥؛ ٣٧:٢٨؛ هو ٨:٧)، دالة على علامة واضحة للدينونة هي إزالة الحبوب الواقفة، وبالتالي معاناة الشعب، "زرع ليس له غلة لا يصنع دقيقاً. وإن صنع فالغرباء تبتلعه" (هو ٨:٧).

حبوب، شعيرَ، دخَن، أرزّ، الخ: ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bișqālôn*] (عيدان جديدة [cj.]، #١٣٠٣)؛ ← בָּר [*bar* [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)؛ ← גָּדִישׁ [*gādiš* [1]] (كومة مِن الحبوب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (برغل، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة البيضاء، نبات الجاروس، #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (سنابل القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [4]] (حب، طازجة، حبوب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*m^e^lîlâ*] (حب، حبوب، #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōș*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannag*] (مجفف؟ حب وجبة أو دقيق، #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة مِنْ الحبوب، #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل [براعم الحب]، #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، حبوب منتصبة، #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (نبات الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*ś^e^'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (براعم الحب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حب، #٨٦٩٢).

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

7853	קִמּוֹשׂ

קִמּוֹשׂ [*qimmôś*]، أعشاب ضارة (نباتات القراص) (#٧٨٥٣).

ش. أ. ق كلمات مشتركة لـ קִמּוֹשׂ تأتي في عرب. (*HALAT* 842).

ع. ق קִמּוֹשׂ تستخدم في سياقين بالتوازي لـ חוֹחַ: هو ٦:٩ ارتباطا بدينونة ممفيس، واش ١٣:١٤ ارتباطا بدينونة أدوم. في أم ٣١:٢٤ توظف في وصف مجال الكسول— مجال لكل أنواع الأعشاب الضارة (عكس البار).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشّوك، شوكة: ← אָטָד [*'āṭād*[1]] (شجيرة شوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [*barqōn*] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* [2]] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [*dar-dar*] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٠٣٧) ← חוֹחַ [*hôaḥ* [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*m^e^sûkâ*] (وشيج مِنْ الشوك، #٥٠٠٤) ←

נַעֲצוּץ [na'aṣûṣ] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [sîrâ] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [seneh] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפָּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [ṣe'ĕlîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [ṣenînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ[1]] (شجيرة مِنَ الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׁ [qimmôš] (أعشاب ضارة، أجمة مِنْ القرُاص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר [1] [šāmîr [1]] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:802; H. and A. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, 245.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٧٨٥٤ (קֶמַח [qemah]، دقيق)، خبز

קמט	7855

קָמַט [qamat]، قَلْ. جَعَّدَ، غَضَّنَ، قَطَّبَ (#٧٨٥٥).

ش. أ. ق الفعل أكد. qamadu(m) يوجد في البابلية القديمة والآشورية القديمة بمعنى عمل ملء (مثلاً، أيام الصعوبة الشديدة)؛ توجد أيضًا في أقراص العمارنة لتتحدث عن الأسلحة المربوطة (*AHw*, 896). من المحتمل أن يوجد اسم. الشخصي *qmtn* في أوغا.؛ ويعتمد التفسير على تقسيم الكلمة من نص مكسور (.*UT*, 19.2238; cf (*KTU*, 4.44 xx). سريانية. *qemat* تعني أن يربط معًا، يحمل، أو يضغط؛ المندائية *gmt* تعني أن يستولى على، يحمل سريعًا، يضغط؛ الأثيوبية *taqamata* تعني أن يستقر؛ وعرب. قَمَّطَ تعني أن يلف حفاضة أطفال.

ع. ق الفعل קָמַט يأتي مرتين، كلا المرات في أيوب، وكل منهما يفسر بطريقة مختلفة. في أي٢٢:١٦ يتحدث أليفاز عن الأشرار الذين يموتون قَبْل الأوان. بعض المفسرين (مثل Gordis) يلي معنى المشنا العبرية ويأخذ معنى أن يقطع (٢٤٧-٤٨)؛ ويأخذ هذا ليكون مختلفاً عن ٨:١٦. إلا أنه منطقي، اعتمادًا على أرم. والكلمات المشتركة الأخرى، أن يقول أن الشرير يستولى أو يقيد قبل وقته، بافتراض نفس الفعل كـ ٨:١٦ (Fohrer, 351). في الآية الأخيرة يقول أيوب أن الرب قيده أو لفه؛ ويفضل Clines يتجعد، ارتكازًا على سريانية. والعبرية الأخيرة، بمعنى وبالترادف مع ضاعف مع الخط المتوازي (٣٧٠). الاختلاف بين الشخص الثاني والثالث (ع ٧-٩) "كثير وطبيعي في الحقيقة" (Gordis, 175)، لذلك التنقيح لا مبرر له.

ب. ت الفعل קָמַט يأتي في أرم. الأخيرة بمعنى يضغط، ولكن التلمود يحمل معاني تشخيصية إضافية كالقيد أو ممسك، أو معنى يغرق في الشعور بالكراهية.

القبض على، الإمساك بـ، الإستحواذ على: ← אחז ['ḥz [1]] (يقبض، يُرسخ، #٢٩٦)؛ ← חתף [ḥtp] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חתה [ḥth] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כול [kwl] (يمسك، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לכד [lkd] (يمسك، يُأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לפת [lpt] (يستولى على، يقبض على، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← משך [mšk] (يقبض، drag off، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קמט [qmṭ] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תמך [tmk] (يستولى على، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תפש [tpś] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989, 370; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, 1963, 280, 351; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 175-76, 247-48.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

קמל	7857

קָמַל [qamal]، قَلْ. ذبل، تعفَّن، عَطِنَ، أصيب بالحشرات(؟) (#٧٨٥٧).

ش. أ. ق عرب. قَمِلَ، يصبح أسود مبقع؛ OA؛ عرب. قَمْل؛ الأثيوبية، *quemal*؛ نمر، قملة *qamlat*.

ع. ق استخدمت الكلمة مرتين. في كلا الحالتين (إش٦:١٩؛ ٩:٣٣) يقترح السياق بشدة أن الكلمة تعني أن يجف، يذبل، يكون مجففًا، داكنًا، أكثر من مصاب بالحشرات، بالرغم من أن الحشرات ربما تكون مسببًا جزئيًا للتأثير. في كلا الحالتين تصور كجزء من دينونة يهوه.

ب. ت الترجمة السبعينية لا تترجم קָמַל في ٦:١٩، وتعتبرها بالدليل أن تعني "يجف" (ξηρανθήσεται = ستجف في كل مستنقع للبوص وتسرع). جليلي وكارمل يقرون كـ φανερά، وهو اسم. الذي يعني أن يصبح دليلاً، مفتوحًا، عاري(؟) ربما بمعنى، "جفاف" (٩:٣٣)

جاف، مدمر، عطشان ← אבל ['bl [2]] (يجفف، #٦٢) ← בַּצָּרָה [baṣṣārâ] (ندرة، عوز، #١٣١٤) ← זרב [zrb] (ينقطع، يجفف، #٢٤٢٧) ← חרב [ḥrb [1]] (يكون جاف أو خرب/ مدمر، #٢٩٩٠) ← חרר [ḥrr [1]] (يكون عطشان، #٣٠٨١ أ) ← יבשׁ [ybš [1]] (يكون جافًا، مجفف، مدمر، يجفف، #٣٣١٢) ← מלל [mll [1]] (يدمر، يكون جاف، #٤٩٠٨) ← נשׁת [nšt] (جاف، ظمآن، #٥٩٨٠) ← קמל [qml] (دمر، اصبح عفن، بال، مصاب بالحشرات، #٧٨٥٧).

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٧٨٥٨ (קָמַץ [*qamas*]، يأخذ حفنة)، #٣٣٣٨

٧٨٥٩ (קֹמֶץ [*qomes*]، حفنة)، #٣٣٣٨

٧٨٦٠ (קֵן [*qen*]، عش، الصقور الصغيرة)، #٧٨٦٠

7861 קנא

קָנָא [*qana'*] بيعّل، غيُور، حسود، متحمّس، عنيف؛ هِفعِيل. يثير غيرة شخص ما، يُغضب (#٧٨٦١)؛ الصفة קַנָּא [*qanna'*]، غيور، غيور (#٧٨٦٢)؛ اسم. קִנְאָה [*qin'â*]، غيرة، حسد، غيرة، حماس (#٧٨٦٣)؛ קַנּוֹא [*qannô'*]، غيور، غيور (#٧٨٦٨).

ش. أ. ق سابقاً كان يفترض علاقة اشتقاقية بين العبرية קנא وأكد. *uqnû*، أو عرب. قَنأ، يكون أحمر / أسود (انظر J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture I-II*, 1926, 236). بقاء קנא في أوغا. مثير للتساؤل (قا *UT*, no. 2246; *KTU* 1.23.21). معاني الكلمات المشتركة في اللغات السامية الأخرى تقابل تقريبًا نفس النطاق اللغوي للجذر العبري.

ع. ق الجذر קנא يظهر ٨٥مرة في العهد القديم وله نطاق واسع للمعاني. يمكن أن تأتي الكلمة في كل من معنى إيجابي (غيرة مؤيدة لصالح شخص آخر) وبمعنى سلبي (يتحمل حقد ضد، يستاء من). الاستخدامات العديدة، الحالة النشيطة للعقل، محفزة على الفعل. سبب أفعال קנא هو (من المحتمل تخيلي) أنه ينتهك حق أحدهم أو يجرح إلى أداة الاحترام. من الجدير بالملاحظة أن البشر קִנְאָה تم نقاشها بالدرجة الأولى في أدب الحكمة، بينما الإلهية קִנְאָה هي أمر الأدب النبوي. تأسيس בְּ + קָנָא (حرف جر)، والتي لها تضمين سلبي (يكون غيورًا)، لم يستخدم قط مرتبطا بالإلهية קִנְאָה.

٢. البشري קִנְאָה يمكن أن تظهر في العديد من المظاهر، مثلاً، رحمة (نشيد الأنشاد ٨:٦)، غضب (أم١٤:٣٠، ٢٧:٤)، غيرة (تك٢٦:١٤؛ حز٣١:٩)، منافسة (جا ٤:٤)، انفصال (عدد١١:٢٩). وفي العديد من المرات קִנְאָה توازي חֵמָה وאַשׁ. في موضعين קִנְאָה تستخدم مرتبطة بالزواج والزنا: أم ٦:٣٤ وعدد٥ (قانون الغيرة). في أدب الحكمة קִנְאָה عادة تحذير كمشاعر مدمرة (قا أي ٥:٢).

٣. من أكثر الاهتمامات اللاهوتية تلك المواضع حيث קִנְאָה يتضمن المؤمنين المتدينين ضد רְשָׁעִים (الشرير، الأشرار). فقد أصبح نجاح وكبرياء الأشرار لغزاً، تجربة تسبب الغيرة للبائسين צַדִּיק. إلا أن *respice finem* يمكن أن تمنع الغضب والغيرة (مز ٣٧:١؛ ٧٣:٣؛ أم ٣:٣١؛ ٢٣:١٧؛ ٢٤:١، ١٩). أيضًا من أهمية هذه العبارات حيث تستخدم קִנְאָה للتعبير عن التأجج، التخصص الغير عاطفي. فينحاس عرف نفسه بالرب بسلوكه ذو الإرادة القوية ضد زمري، لدرجة أنه اضطهد الرب קִנְאָה (عدد ٢٥:١١، ١٣؛ قا ٢أخ ٢:١١). كذلك أليشع وأليا وقفوا لاسم وكرامة إلههم (١مل ١٩:١٠، ١٤؛ ٢مل ١٠:١٦ على التوالي؛ لكن قا هوشع ١:٤). التأجج للرب (بيت الرب، شريعة الرب) تشغل بالكامل الأمين و"تلتهمه" (مز ٦٩:١٠ [אָכַל، يأكل، #٤٣٠]؛ ١١٩:١٣٩ [צָמַת، يلبس، #٧٥٥١]).

٤. إن لاهوتية "غيرة الرب" هي أحد العناصر الرئيسية لمفهوم العهد القديم عن الرب. (W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1, 1968[8], 133). الرب يمكن أن يدعى ببساطة "غيور" (خر ٣٤:١٤) أو، بصيغة قديمة جدً "الإله الغيور" ((F. M. Cross, *TDOT* 1:257)) (٧مرات، קַנּוֹא / אֵל קַנָּא). يظهر من هذا أن التعبير קִנְאַת יְהוָה لا يعبر عن التأثر مطلقًا، ولكنه عنصر ضروري للرب (von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, OTT, 1987[9], 1:220, calls the יְהוָה קִנְאַת "الإعلان الأكثر قوة عن كون الرب").

٥. في عدد كبير من النصوص קִנְאָה ترتبط بزنا إسرائيل (مثلاً، ١مل ١٤:٢٢؛ مز ٧٨:٥٨؛ حز ٨: ٣-٤، الخ). إن קִנְאָה للرب هو ناري، رد فعل غاضب لانتهاك حقوقه بالمقارنة بإسرائيل وبانتهاكهم בְּרִית (قا إش٤٢:٨؛ ٤٨:١٠). إسرائيل هم شعب الرب، والرب هو إله إسرائيل. أي شخص خارج دائرة العهد هو "ليس شعب" (לֹא־עָם) و"ليس إله" (לֹא־אֵל) (تث ٣٢:٢١). داخل دائرة العهد متطلبات الرب لشعبه هي العبادة الكاملة المطلقة (قا ٦:٤). إن محبته لإسرائيل تستثني بالكامل أي آلهة أخرى. إن صيغة קַנּוֹא / אֵל קַנָּא إذن، تستخدم في سياق العهد: خر ٣٤:١٤ (ضد العهد مع الكنعانيين)، ٢٠:٥ / تث ٥:٩ (الوصايا العشر كوثيقة عهد). تث٤:٢٤؛ ٦:١٥؛ يش ٢٤:١٩ . في خر ٢٠:٥ / تث ٥:٩ البند כִּי אֵל קַנָּא הוּא توظف كأساس للوصية الأولى والثانية؛ קִנְאָה للرب هي متفتحة، موضحة تأثيرها السلبي (פֹּקֵד עָוֹן) وتأثيرها الإيجابي (עֹשֶׂה חֶסֶד). أن קִנְאָה للرب عادة تدل على فكرة "العقاب" وتتضح ليس فقط بالتوازي المتكرر بكلمات مثل חֵמָה / אַף אֵשׁ (تث٤:٢٤، الرب كـ אֵל קַנָּא وאֵשׁ אֹכְלָה) أو נָקָם، إش ٥٩:١٧؛ نح ١:٢)، ولكن أيضًا بعلاقتها بفكرة قداسة الرب في يشوع ٢٤:١٩. קִנְאָה للرب هي حفظ ذاتي لسيادته، المستحيلة الوصول لها، قداسة الرب (قا

(von Rad 1:217)، الذي يتحدث عن "الغيرة" و"القداسة" كجوانب معاكسة للشخص ونفس ممتلكات الرب.

٦. اصطحاباً مع التفاهة المركزة حول الذات، الخوف من فقدان الممتلكات، الكره، أو الغيرة غائبة في سياق إعلان קִנְאָה للرب. من ثم، تكون ترجمة "غيرة"، غير ملائمة pace E. Reuter, *TWAT* 7:58; cf. B. E. Baloian,) *The Aspect of Anger in the Old Testament*, 1988, 281). "غيرة" الرب غير موجهة ضد الأوثان، ولكن ضد شريك العهد الخائن. קִנְאָה له ليست مثل تلك التي للزوج المخادع ضد شريكه، ولكن بالحري مثل تلك التي للرب الذي لا يحتمل أي أحد آخر بعده في العهد مع مواده، وبهذه الطريقة يدعي ويحقق العلاقة المطلقة مع شعبه. إن الزنا أولاً هو انتهاكاً للعهد. فقط في حز ١٦:٣٨، ٤٢ و ٢٣:٢٥ يلعب تصوير الزواج دورً، ولكن هنا أيضًا קִנְאָה غير موجهة، مثل "غيرة"، ضد المنافسين. קִנְאָה للرب، بالتالي، تختلف بشكل جذري عن كراهية الآلهة المعروفة من البيئات المحيطة، والتي كانت موجهة للآلهة التابعة أو العابدين. بينما في المساحات المحيطة تحقق احتمالاً دينيا نموذجياً (إلى هذه الدرجة في هيكل واحد يمكن أن يُعبد آلهة مختلفة)، קִנְאָה للرب تستثني بالكامل أي آلهة أخرى. فكر و qina للرب، بالتالي، لها أهمية في تقييم السؤال عما إذا كان، لهذه الدرجة، كانت ديانة إسرائيل توحيدية.

٧. קִנְאָה الإلهية يمكن أن توجه أيضًا ضد التهديد الخارجي للعهد، وفي هذه الحالة تعني العقاب الغاضب الناري ضد أعداء إسرائيل (خاصة لأنبياء الخروج وما قبل الخروج؛ مثل، إش ٤٢:١٣؛ حز ٣٦: ٥-٦؛ ٣٨:١٩؛ نح ١:٢). في صفنيا ١:١٨ و٣:٨ الأمر هو دينونة كونية. في نبوات توفير أعمال الرب، קִנְאָה للرب لها معنى إيجابي واضح: كنتيجة لرحمته (حز ٣٩:٢٥) ورأفته (يوئيل ٢:١٨) خصص الرب نفسه لأرضه وشعبه (قا حز ١:١٤). هذا التخصيص الإلهي مرجواً بشكل جدي في إش ٦٣:١٥. إن مجال علم دراسة الأرض لهذه النصوص يتضح أكثر في اش ٩:٦؛ ٣٧:٢٢؛ و٢مل ١٩:٣١، حيث تكون קִנְאָה للرب هي القوة الدافعة وراء الدور الحاسم في التريخ الفداء: "البقية الصغيرة" والمسيا الآتي هم نتيجة محبة الرب المشتعلة (= קִנְאָה) لإسرائيل.

ب. ت في أدب قمران والغيرة، فكرة קִנְאָה كـ"تخصيص للرب" قد اتخذت وضعًا ذو أهمية خاصة. وقد ترجمت الترجمة السبعينية קנא بثبات أحرى بكلمة ζῆλος.

ع. ج *NIDNTT* 3:1166-69.

غضب، غيظ، غضب: ← אנף [ʼnp] (غضب، #٦٤٧)؛ ← זעף [zʻp ¹] (لعن، أصبح غاضبا، #٢٤٠٦)؛ ← זָעַף [zāʻap¹] (غاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [hēmâ] (غاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [ḥrh] (سخن، غضب، #٣٠١٣)؛ ← כעס [kʻs] (ثار، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [ʻbr ²] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [qṣp] (أصبح غاضبا، #٧٩١١)؛ ← רגז [rgz] (اهتز، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← **غضب: لاهوت**

شوق، رغبة، توق، استحسان، سعادة، تعطّش، ابتهاج: ← אֲרֶשֶׁת [ʼᵃrešet] (يشتاق، يطلب، #٨٣٠)؛ ← חמד [ḥmd] (يشتاق، يتوق، يشتهي، يرغب، يكنز، #٢٧٧٣)؛ ← חפץ [ḥpṣ ¹] (يريد، يرغب، يتمنى، يهتم، #٢٩١١)؛ ← חשק [ḥšq ¹] (شوق، شهوة، رغبة، #٣١٣٧)؛ ← יאב [yʼb] (يشتهي، يحنّ إلى، يشتاق، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kāleh] (شوق، #٣٩٨٥)؛ ← כמה [kmh] (يتوق وراء، يتحرق لـ، #٤٠١٤)؛ ← כסף [ksp ²] (يرغب، يتوق وراء، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš ²] (يتمنى، يشتاق، #٤٦٢٦)؛ ← ערג [ʻrg] (يتوق وراء، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שאל [šʼl] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תאב [tʼb ¹] (يشتاق، يتوق وراء، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tᵉšûqâ] (اشتياق، شوق، شهوة، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:879-90; *THAT* 2:647-50; *TWAT* 7:51-62; W. Berg, "Die Eifersucht Gottes - Ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes?' *BZ* 23, 1979, 197-211; H. A. Brongers, "Der Eifer des Herrn Zebaoth,' *VT* 13, 1963, 269-84; C. Dohmen, "Eifersüchtig ist sein Name" (Exod 34:14): Ursprung und Beteutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht,' *TZ* 46, 1990, 289-304; E. Haag (ed), *Gott, der einzige: Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, *QD* 104, 1985; J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes Ex.34, 10-26: Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, FRLANT, 114, 1975, 134-40; F. Küchler, "Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament,' *ZAW* 28, 1908, 42-52; J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, BETL 91, 1990, 227-29; G. von Rad, *OTT*, 216-25; B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux: Evolution sémantique et signification théologique de qin*ᵉ*'ah*, 1963.

إتش. جي. إل. بليز *H. G. L. Peels*

٧٨٦٢ (קַנָּא [qanna']، غيرة، غيرة)، #٧٨٦١

٧٨٦٣ (קִנְאָה [qin'â]، غيرة، كره، غيرة، بغضة)، #٧٨٦١

7865 /7864	קָנָה

קָנָה [qanâ]، قَنْ. حَصَّلَ، اشترى، خلق (قا ٣أسفل)، ينتج، نِفْعَل. يكون مشترى، هِفْعِيل. اشترى (#٧٨٦٤/

٧٨٦٥)؛ קִנְיָן [qinyan]، اسم. شيء يتم الحصول عليه؛ مخلوقات (القاعدة، وردت مرة واحدة بهذا المعنى؛ مز ١٠٤:٢٤؛ #٧٨٧١). حرف الجر מִן يدل على البائع ولְ- الشاري. קָנָה هي عكس מָכַר باع، أرم. קְנָה [qᵉnâ]، يشتري (وردت مرة واحدة في عزرا ٧:١٧).

ش. أ. ق أوغا. qny؛ أرم. X קְנָה؛ (DISO, 260 =)؛ APFC, no. 30:16 الأكادية، يربح، يستولى على (AHw, 898b; HAL 3, 1038).

ع. ق ١. الكلمة تستخدم لشراء أرض، مثل شراء مكان الدفن لإبراهيم (تك ٢٥:١٠؛ قا ٤٩:٣٠؛ ٥٠:١٣؛ يش ٢٤:٣٢)، اشترى يعقوب أرضاً من شكيم (تك ٣٣:١٩) ويوسف كوزير في مصر اشترى كل أرض مصر في أيام المجاعة (٤٧: ١٩-٢٣)، مستثنياً أرض الهيكل. اشترى داود حقل أرونة (٢صم ٢٤:٢١، ٢٤ = ١أخ ٢١:٢٤)، واشترى عمري تل السامرة (١مل ١٦:٢٤). واشترى المصلحين يشوع ويوشيا خشباً لإصلاحات الهيكل (٢مل ١٢: ١٢ [١٣]؛ ٢٢:٦ = ٢أخ ٣٤:١١). وافتخر نحميا أنه هو ومسؤوليه لم يشتروا أي أرض (٥:١٦)، دلالة على أنه أدى مهامه بشكل صحيح.

٢. الفعل يستخدم بالإشارة إلى الشعب. فقد بيع يوسف عبداً من فوطيفار (تك ٣٩:١). واشترى معلم الجامعة العديد من العبيد (٢:٧)، والتي تدل على وضعه. وتتعامل قوانين pentateuchal مع شراء العبيد. فالكهنة يمكنهم شراء عبيد (لا ٢٢:١١)، ولكن العبد العبراني إذ يتم شراؤه كان يجب أن يطلق حرًا (خر ٢١:٢). قوانين اليوبيل في لا ٢٥ تتعامل مع عودة الممتلكات والعبيد (قا R. de Vaux, Ancient Israel, 1960, 87-88). بوعز كفادي الأقرباء حصل على حقل نعمى (راعوث ٥) بحسب قوانين اللاويين ٢٥: ٢٥-٢٨. ويلوم نحميا اليهود لأجل شرائهم لإخوتهم كعبيد (نح ٥:٨). عاموس (٨:٦) يعظ ضد أولئك الذين يشترون الفقراء (قا ٢:٦ مع מָכַר)، وفي زك ١١:٥ تم بيع اليهود من قادتهم. في اليوم الآتي سيحاول الأنبياء الكذبة إخفاء هويتهم بالقول أنهم اشروا كعبيد عندما كانوا صغاراً (زك ١٣:٥).

٣. تتعامل العديد من النصوص مع الفكرة اللاهوتية أن الرب اشترى (أي فدى) إسرائيل، مثلاً، خر ١٥:١٦ ومز ٧٤:٢ "اذكر جماعتك التي اقتنيتها (קָנָה) منذ القدم، وفديتها (גָּאַל) سبط ميراثك، جبل صهيون هذا الذي سكنت فيه". (أيضًا في إش ١١:١١). الفعل يمكن أن يستخدم أيضًا للأرض التي اشتراها الرب لإسرائيل (مز ٧٨:٥٤). على عكس هذه تقف اللعنة في تث ٢٨:٦٨. الجذر קנה بمعنى "خلق" متنازع عليه أكثر (Vawter; THAT, s.v.)، ولكن يجب أن يتحقق على أراضي الدليل اللغوي المقارن والديني (De Moor for Ugaritic; cf. KAI III 22a) ومن استخدامها ومتوازيها في سياق (تك١٤:١٩، ٢٢؛ تث٣٢:٦؛ مز ١٣٩:١٣؛ أم ٨:٢٢؛ قا Westermann عن تك ٤:١). لغوياً، نطاق קָנָה هو مثل ذاك الذي ل"يحضر" و"ينجب" في الانجليزية (كلاهما يعني يمتلك أو يولد، انظر OED s.v.). التصور التشخيصي للمولد يمكن أن يستخدم للتعبير عن النشاط الإلهي للخلق (قا De Moor). عندما استخدمت للخلق الإلهي في العهد القديم، المعنى مولد لـ קָנָה أصبح بشكل عام تشخيصاً ميتاً. إلا أنه في العبارة الضرورية، أم ٨:٢٢، عندما "خلق" يهوه (קָנָה) الحكمة، يبقى تشخيص المولد نشطا من خلال استخدام חִיל (يكون في عمل، يرتجف، #٢٦٥٥) في ع٢٤-٢٥ (قا تث ٣٢:٦، ١٨؛ مز ٩٠:٢).

٤. استخدم الأنبياء تصور الشراء: يعبر اشعياء هنا عن عناد شعب الرب: الحمار يعرف جابله (קֹנֵהוּ؛ أدبيًا، شاريه)... أما شعبي لم يفهم" (إش ١:٣). في الدينونة الآتية لا يوجد فرقاً بين البائع والشاري (٢٤:٢) كل منهما سوف يعاني (قا حز ٧:١٢). يشتري النبي إرميا أشياء كفعل رمزي (قا G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, 1953, 26-33)، معلقاً على تعليمه: حرام (إر ١٣: ١-٢، ٤)، الذي دفنه للدلالة على ما ربطه الرب وأوقفه شعبه؛ وعاء فخاري (١٩:١)، الذي كسره للدلالة على خراب يهوذا؛ والحقل من عمه للدلالة على عودة المسبيين (٣٢: ٨ - ٩).

٥. الفعل يستخدم في أم للدلالة على أهمية اقتناء الحكمة، أي، المعنى الغير تجاري (أم ١:٥؛ ٤:٥، ٧؛ ١٥:٣٢؛ ١٦:١٧؛ ١٨:١٥؛ ١٩:٨؛ ٢٣:٢٣)، بالرغم من أنه في ١٦:١٦: "اقتناء الحكمة أفضل من الذهب". تصور البائع قد استخدم في ٢٠:١٤ للبائع الذي يساوم بالسؤال عن جودة البضاعة ليحصل على أفضل سعر (قا W. McKane, Proverbs, 1970, 542).

٦. أمر أرتحشتا عزرا بشراء ذبائح للرب (عزرا ٧:١٧ [أرم.]).

ب. ت يجب أن يسأل الشخص عن النصيحة عن البيع (מֹכֵר) من البائع (سيراخ ٣٧:١١).

تجارة، بضاعة، بيع: ← כְּנַעַן [kᵉnaʿan 2] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כרה [krh 2] (يأتي بالتجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [mᵉhîr 1] (ثمن، دفع، #٤٦٩٧)؛ ← מכר [mkr 1] (تجارة، يبيع، #٤٨٣٥)؛ ← סחר [shr] (يسافر، تجارة، #٦٠٨٦)؛ ← קנה [qnh] (يحصل على، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רכל [rkl 1] (تجارة، #٨٢١٧)؛ ← שׁבר [šbr 2] (يشتري، #٨٦٩٠).

خليقة: ← ברא [br' 1] (يخلق، يفصل، #١٣٤٣)؛ ← יצר [yṣr] (يشكل، يصمم، يخلق، #٣٦٧٠)؛ ← עשׂה

['śh ¹] (يصنع، يفعل، يجهز، يخلق، يشتغل يخدم، #٦٩١٣)؛
← פעל [p'l] (يفعل، يصنع، ينتج، يمارس، #٧١٨٨)
← קנה [qnh] (يحصل، يسبب، يخلق، #٧٨٦٤).

البيبلوجرافيا

THAT 2:652-55 (3b and 4a); *TWAT* 7:63-65; J. C. De Moor, "El, the Creator,' in *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, eds., G. Rendsburg, R. Adler, M. Arfa, N. H. Winter, 1980, 171-87; P. Humbert, "Qana en Hébreu Biblique,' in *Opuscules d'un hébraïsant*, 1958, 166-74; P. Katz, "The Meaning of the Root QNH,' *JJS* 5, 1954, 126-31; B. Vawter, "Prov. 8:22: Wisdom and Creation,' *JBL* 99, 1980, 205-16; C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, translated by J. J. Scullion, 1984.

Izak Cornelius /أيزاك كورنيليوس/ رايموند سي. فان ليوين

Raymond C. Van Leeuwen

٧٨٦٥ (קָנָה [qanâ ²]، يخلق)، #٧٨٦٤

7866 קָנֶה

קָנֶה [qaneh]، خيزران، قصب، قصبة، شيء أضعف من أن يُعتمد عليه (#٧٨٦٦).

ش. أ. ق الكلمات الشبيهة تأتي في أكد. *qaneh*، قصبة، وأرم./ وسريانية. *qanya'*، قصبة قا؛ عرب. قَنَاء، الرمح، والأثيوبية *qanot*، منخس.

ع. ق القصب والتسرع لمختلف الأنواع ينمو بالقرب من الشرق أينما يكون هناك مصراً للمياه. الكتاب الإنجيليين أدركوا هذه الحقيقة من سؤال بلدد الشعري، "هل ينمي البردي (גֹּמֶא) في غير الغمقة، أو تنبت الحلفاء (אָחוּ، #٢٨٦) بلا ماء؟ (أي ٨:١١؛ قا إش١٩: ٥-٦). بينما نبات البردي، نوع من الحلفاء، ينمو بشكل سائد في وادي النيل، إلا أنه ينمو حول بركة الحولة في جنوب كنعان ("نبات"، *ABD* 2:814)، ولكن محتمل أنها لم تكن تستخدم للأوراق. وكان شعب إسرائيل يعرف جيدً أن البردي ينمو في المساحات المستنقعية بجوار النيل (إش ١٨:٢).

اللفظين קָנֶה وأַגְמוֹן (#١٠٩) يبدو أنهما لفظين عامين للحلفاء (*Phragmites communis*). الحلفاء و rushes كانا يستخدمان باتساع في العالم الإنجيلي لعمل السلال (خر ٢:٣) وعندما يجفا، يمكن أن يستخدما للإشعال (أي ٤١: ٢٠). إن أعمدة السهام الباقية من مصر القديمة كانت تصنع من الحلفاء (W. McLeod, *Self Bows and Other Archery Tackle from the Tomb of Tut'ankhamun*, Tut'ankamun's Tomb Series IV, 1982, plate II)، والحلفاء الأكثر غلاظة يمكن أن تستخدم للعصي (٢مل ١٨:٢١؛ إش٣٦:٦). الكلمة קָנֶה تستخدم كقضيب قياس في حزقيال (مثلاً، حز ٤٠:٣، ٥، ٦، ٧)، يظهر استخدام آخر للحلفاء.

تصويرياً، تأخذ الحلفاء العديد من المعاني في العهد القديم. بما أن الحلفاء الأطول تنحني تحت وزنها، إش٥٨:٥ يماثل هذا الانحناء بتواضع الشخص أمام الرب كانحناءة للتوبة. إن مبدأ الإذلال يوجد أيضًا في ٤٢:٣: "قصبة مرضوضة لا يكسر". هذه الكلمات تصف المسيا موضحة لطفه ومعاملته الرحيمة للضعيف والمداس. الرب يسوع يستشهد بهذه العبارة، والآية المحيطة، لكونها تحققت فيه (مت ١٢: ١٥-٢١).

الوضع الضعيف للحلفاء هو وراء الصورة في ١مل١٤:١٥، حيث يمكن لعقاب الرب لإسرائيل أن يجعل الأمة مثل "قصبة مذبذبة في المياه". وبالمثل، مثلما تقطع الحلفاء بسهولة، كذلك سيقطع الرب إسرائيل (إش٩: ١٤[١٣]). بينما يمكن للقصبة الغليظة الجافة أن تستخدم كوظف، إلا أنها لا يمكن أن تحقق وزناً هامًا. هذه الفكرة هي وراء مهزلة موظفي أشور لعجز مصر عندما تقارن بعظمة أشور: "إنك (يهوذا) قد اتكلت على عكاز هذه القصبة المرضوضة، على مصر، التي إذا توكأ أحد عليها دخلت في كفه وثقبتها. هكذا فرعون ملك مصر لجميع المتوكلين عليه". (٣٦:٦). واضح أنه لا يمكن الاعتماد على مصر للمساندة العسكرية، مثلما لا يمكن اعتبار القصبة أن تساند وزن الإنسان. حز ٢٩:٦ يستخدم أيضًا نفس هذا الدافع ليصف اعتماد إسرائيل التاريخي على مصر عديمة الثقة (انظر مصر [#٥٢١٣] وإسرائيل).

إن بحر الحلفاء (יַם־סוּף، #٣٠٦٨) هو اسم. جسم المياه الذي عبر من خلاله عند تركهم مصر في الخروج في مس.. جسم المياه هذا كان مثل البرك التي فصلت بين مصر وسيناء (مثلاً، Timsah, el-Ballah, Bitter)؛ סוּף كلمة مشتركة مع الكلمة المصرية *twfy*، بردي (انظر Ward، "الجذر الثنائي الصحة السامي SP". عندما قاد الرب إسرائيل خلال بحر الحلفاء، انتهت زيارتهم ومعانتهم في مصر. من المعقول، من هذا الحدث الخلاصي في יַם־סוּף، معنى الفعل סוּף، يأتي لنهاية (#٦٠٦٦)، أصله (قا مز ٧٣:١٩؛ عا ١٥:٣؛ إش ٦٦:١٧). في نهاية أربعين عاماً من التيه في البرية، خيم موسى وإسرائيل في مكان يدعى סוּף (تث ١:١)، مقترحاً أنه عند هذا المكان، جاءت نهاية فترة تاريخ إسرائيل.

إنبات: ← אֵזוֹב ['ēzôb] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשׁא [dš'] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [zr'] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשַׁשׁ [ḥ^ašaš] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק

[yereq] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [nṭʿ] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [ʿāleh] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [ʿēśeb] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [qîqāyôn] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← רֹאשׁ [rōʾš 2] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [śîaḥ 2] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [šiṭṭâ] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:620, 2:804-5; W. Ward, "The Semitic Biconsonantal Root SP and the Common Origin of Egyptian *CWF* and Hebrew *SǵP* 'Marsh (-plant)," VT 24, 1974, 339-49.

James K. Hoffmeier جيمس كي. هوفميير

٧٨٦٨ (קַנּוֹא [qannôʾ]، غيرة، غيور)، #٧٨٦١

٧٨٧١ (קִנְיָן [qinyan]، شيء يشترى أو يمتلك، اكتساب)، #٥٢٣٨

7872 קִנָּמוֹן

קִנָּמוֹן [qinnamôn]، اسم، قرفة، *Cinnanomum zeylanicum* (#٧٨٧٢).

ش. أ. ق الكلمة، من المحتمل أن تكون ذات أصل هندي أو مالي، لا يدل عليه في أدب ش. أ. ق.

القرفة، يتم الحصول عليها من نبح داخلي لأشجار صغيرة تنو في سيلان والهند، ومن الواضح أنه كان مقيماً في الأوقات الإنجيلية أولاً لعطرها. إنها مكوّن في زيت المسحة (خر ٢٠:٢٣)؛ وهي تعطر فراش الزنا (أم ١٧:٧)، وإنها في قائمة العطور الثمينة (نشيد الأنشاد ١٤:٤).

ب. ت تستخدم الترجمة السبعينية كلمة لنفس المصدر، κιννάμωμον.

ع. ج رؤ ١٣:١٨ تتضمن القرفة في قائمة بضاعة بابل العظمى.

أعشاب، توابل: ← אוֹרָה [ʾôrâ 2] (عشب، خَبَّاز، #٢٤٦)؛ ← גַּד [gad 1] (نبات الكزبرة، #١٥١٢)؛ ← כַּמֹּן [kammōn] (كمون، #٤٠٢١)؛ ← קִנָּמוֹן [qinnāmôn] (قرفة، #٧٨٧٢)؛ ← קֶצַח [qeṣaḥ] (كمون أسود، #٧٩٠٢)؛ ← קְצִיעָה [qᵉṣîʿâ 1] (قرفة صينية، #٧٩٠٤)؛ ← רֶקַח [reqaḥ] (توابل، #٨٣٨٠).

البيبلوجرافيا

W. E. Shewell-Cooper, "Cinnamon,' *ZPEB*, 1:866; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 202.

M. G. Abegg, Jr. إم. جي . أبيج، الإبن.

7873 קָנַן

קָנַן [qanan]، اسمي. بيعّل. عَشَّش، بنى عشًا؛ بُعّل. عَشَّش (#٧٨٧٣)؛ קֵן [qen] اسم. عش، أعشاش (#٧٨٦٠).

ش. أ. ق أكد. *qinnu* لها معنى أدبي للعش، بمعنى مشتق من العائلة. أكد. *qananu* تعني أن يبني (عشا). أرم. קִנָּא وسريانية. *qennaʾ* تعني عش.

ع. ق ١. أشكال קֵן وקָנַן تأتي في معناها الأدبي (مثلاً، طيور تعشش في غابات لبنان، مز ١٧:١٠٤). في اتجاه لحفظ توازن الطبيعة، موسى يعلم الشخص الذي يجد ويفرغ عشاً من بيضه أو فراخه لحفظ العصفورة الأم بلا شر (تث٦:٢٢). والأكثر، تستخدم هذه الألفاظ بطريقة تصويرية أو رمزية، عادة تشير إلى معنى الأمان الرئيسي للعش، من ثم أيضًا، لطبيعة الرب الحافظة.

٢. بركة موسى (تث ٣٢-٣٣) تصف إيجاد الرب ليعقوب (شعب إسرائيل) في أرض صحراء (٣٢:١٠) ويصبح راعيهم وحاميهم. كما يحرك النسر عشه ويمسك صغاره بمخالبه (ع ١١)، كذلك يحمل الرب شعبه في البرية— تأكيد قوي لمحبة الرب الراعية. على العكس، القيني الذي يرقد بأمان، أو الذين آمنوا (مثل الطيور في الأعشاش على وجه صخر)، يحذروا أن الفناء المخيف ينتظرهم (عدد٢١:٢٤).

٣. في المجموعة النبوية، راحة وأمان عش العصفور مصففة مع دينونة الرب (مثلاً، حز٦:٣١). بعض من التخيلات مرسومة من أولئك الطيور الموجودة في الصحراء، مثل الصخر الحمام والجرعات، الذين يعملوا أعشاشهم في الصخر يتدلى في أفواه الكهوف (إر٢٨:٤٨؛ قا Cansdale, 170)، أو مثل النسور، عالي على وجه المنحدر الصخري (إر ١٦:٤٩ لأدوم؛ حب ٩:٢ للأشرار، الذي بطرق غير عادلة يضع عشه عاليًا). طيور الغابات حاضرة كذلك. الملوك الأغنياء الذين يعششون في لبنان (أي، أورشليم؛ قا ١مل ٢:٧) سيجدوا الدينونة قادمة إليهم فجأة (إر٢٢: ٢٣-٢٤). سيحطم الرب هذا المعنى الزائف للأمام محضراً الأشرار لأسفل، حتى إذا استكنوا بين النجوم (عو٤). أساس الأمان لعش العصفور يخدم كمغول لدينونة الرب التي لا مفر منها (مثل المرأة المرتاحة في موآب في إش ٢:١٦)؛ إن عجز الفراخ هو إيضاحي بدرجة كبير(لا أحد يلوح أو يزقزق، لذلك أشور عاجزة في يد الرب، إش١٤:١٠). مدن أدوم ستخرب حيث يأوى البوم والصقر (إش ١٥:٣٤).

٤. يتحدث ناظم المزامير عن العصافير والجرعات، الذين يحبوا بناء أعشاشهم إلى جوار مساكن البشر، والذي

في هذه الحالة يسكنون في الهيكل بجانب المذبح (مز ٨٤: ٣[٤]). يشتاق الكاتب لنفس المعنى للقرب الروحي من الرب. קֵן في أي ٢٩:١٨ يجب أن تُقرأ كبيت (كذلك NIV في ضوء تك ٦:١٤ (حجرات في فلك نوح، קִנִּים).

ب. ت في الأدب الرباني קֵן وקִנֵּן تأتي بكل من معنى أدبي (Hullin 12:1 and Ketubot 111b) ومجازياً في إيجاد إسرائيل عشاً (بيتاً) لأنفسهم (خر ٢٠؛ قا مز ٨٤:٤). الشكل الآرامي (קִנָּא) يمكن أن يعني عش (الترجوم اش ١٠:١٤) أو أماكن قريبة مع بعض (BTalm Baba Qamma 58b).

ع. ج رسم يسوع فكرة طبيعة الرب الوقائية عندما قا؛ نفسه بأنثى الفراخ التي تجمع صغارها (مت٢٣:٣٧؛ قا تث ٣٢:١١). اسم. κατασκηνώσεις يوجد في مقارنة يسوع بين أسلوب حياة الهروب وأمان عرائن الثعالب وأعشاش الطيور (مت ٨:٢٠؛ لو٩:٥٨)؛ κατασκηνόω تستخدم للطيور التي نعيش في أعشاش (مت ١٣:٣٢ والموازي).

طيور، كائنات طائرة: ← אבר [ʼbr] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [bar-bur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [gôzāl] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [hᵃsîdâ] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה [yônâ I] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [yaʻᵃnâ] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר [nešer]/ נְשַׁר [nᵉšar] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף [ʻôp] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט [ʻayiṭ] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב [ʻōrēb I] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר [ṣippôr I] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא [qōrēʼ I] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [śᵉlāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; A. Parmelee, *All the Birds of the Bible*, 1959.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

7876 קָסַם

קָסַם [qasam]، قَلْ. كَهن، مارس الكهانة بوجه عام بدون دلالة عن الوسائل(أحياناً من خلال اختيار قطع بالسهام، استشارة الأصنام، واختبار الكبد [حز ٢١: ٢١[٢٦]]، أو من خلال شعوذة الموتى [١صم٢٨:٨]) (#٧٨٧٦)؛ מִקְסָם [miqsam]، تأتي فقط مقارنة بـ miqsam، عطاء العراف (#٥٢٤١)؛ קֶסֶם (qesem)، اسم، تكهن، استسطلاع المستقبل، قرار (من خلال العراف) (#٧٨٧٧).

ش. أ. ق عرب. قَسَمَ، إلهي، يوزع، يقرر (من الرب أو القدر)؛ qism، جزء، نصيب؛ qismat، قسم، جزء، نصيب، كثير، قدر؛ الأثيوبية قَسَّمَ، ممارسة التكهن، سؤال من خلال عراف؛ maqsem, maqsam، تكهن بالاستحضار؛ أرم. קִסְמָא، سحر، سحر؛ سريانية. qesmaʼ، استحضار، قدر، تكهن.

ع. ق ١. الأشكال الاسمية والفعلية لـ קָסַם تأتي في النصوص التالية: عدد ٢٢:٧؛ ٢٣:٢٣؛ تث ١٨:١٠، ١٠، ١٤؛ يش ١٣:٢٢؛ ١صم ٦:٢؛ ١٥:٢٣؛ ٢٨:٨؛ ٢مل ١٧:١٧؛ أم ١٦:١٠؛ اش ٢:٦؛ ٣:٢؛ ٤٤:٢٥؛ ار ١٤:١٤؛ ٢٧:٩؛ ٢٩:٨؛ حز ١٢:٢٤؛ ١٣:٦، ٧، ٩، ٢٣؛ ٢١:٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٩[٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٤]؛ ٢٢:٢٨؛ مي ٣:٦، ٧، ١١؛ زك ١٠:٢.

٢. التكهن أو التكني كان منتشرًا في ش. أ. ق. اتكهن/ التكهني مدبر لقول المستقبل أو إحضار ضوء معرفة مخبأة من خلال وسائل مختلفة، من ضمنها تفسير العلامات أو التمائم، الاتصال بالموتى، أو استخدام قوى السحر. الأخيرة توضح أن التكهن لا يختلف كلية عن السحر؛ هذا يتضح في العهد القديم في عبارات حيث يتحدث عن السحر مع التكهن، مما يدل على العلاقة المتبادلة لكلا الممارستين (خر ٧:١١؛ لا ١٩:٢٦؛ تث ١٨: ١٠-١٤؛ ٢مل ٢١:٦ ‖ ٢أخ ٣٣:٦؛ دا ٢:٢؛ إش ٢:٦ [قراءة מִקְסָם لـ מִקֶּדֶם؛ إش٤٧:٩، ١٢).

كان التكهن تجربة ثابتة لإسرائيل ويهوذا القديمة. ذلك أنهم مستسلمين للتكهن حتى أصبح منتشرًا بينهم ويتضح بالموانع القانونية القوية، التثنية والنبوية ضد ممارستها لأنها كانت ترى كغير قانونية، ضد المجتمع، وضد يهوه. إن كثافة هذه الموانع تتضح خاصة في تلك النصوص التي تشجبها مع الممارسات الغير مقبولة (لا ١٩: ٢٦-٣١؛ تث١٨: ٩-١٤؛ ٢مل ٢١: ٧ - ٧ ‖ ٢أخ ٣٣: ١-٧، الخ). إن تفرد إيمان إسرائيل في سياق ش. أ. ق يتضح باستئصال التكهن من ممارسة ديانتهم. حركة الحكمة لم توضح اهتمامًا خاصة للتكهن، بعيدًا عن الإشارة للثعبان "الساحر" (جا١٠:١١؛ قا إر ٨:١٧)، حيث لم تكن الممارسة مدانة ولا مقبولة.

٣. يعكس العهد القديم العديد من ممارسات التكهن في ش.أ.ق التي فسرت مختلف أنواع الظواهر كعلامات أو تمائم (إش ٤٤:٢٥، אֹתוֹת؛ ١مل ٢٠:٣٣، חָשַׁב), فقد كانوا يتطلعون إلى علامة / تميمة" [ترجمتي]: (أ) علم التنجيم (دراسة الأجسام الثقيلة، إش ٤٧:١٣؛ دا ٢:٢، ٤)؛ (ب) معاينة الكبد (فحص كبد حيوان الذبيحة، قا

عدد ٢٣: ١ - ٢، ١٤، حيث لم يستقبل بلعام أية تمائم من حيوانات الذبيحة، ولكن كلمة نبوة من الرب بدلاً من ذلك؛ حز ٢١:٢١ [٢٦]؛ (ج) ظاهرة طبيعية؛ (د) ميلاد؛ (هـ) تكهن الكأس (قا يوسف، الذي قيل أنه استخدم الكأس للتكهن، تك ٤٤:٥)؛ (و) اختيار القطع (أم ١٦:٣٣؛ قا استخدام القطع المقدسة أوريم وتيميم، خر ٢٨:٣٠؛ عدد ٢٧:٢١؛ ١صم ٢٣: ٩ - ١٢)؛ (ز) استحضار الأرواح (الاتصال بأرواح الموتى؛ ١صم ٢٨: ٧ - ١٩؛ إش ٨:١٩؛ قا ١صم ١٥:٢٣، "تكهن"؛ اش ٢٩:٤)؛ (س) ملاحظة طلقة السهام (حز ٢١:٢١[٢٦]؛ قا ١صم ٢٠: ١٨ - ٤٢؛ ٢مل ١٣: ١٤ - ١٩)؛ (ح) ملاحظة الحيوانات والطيور؛ (ط) تفسير الأحلام(تك ٤١: ٩ - ١٣؛ دا ١:١٧؛ ٢: ٢٤ - ٢٨)؛ (ي) عرافة من الأصنام (حز ٢١:٢١[٢٦]؛ هو ٤:١٢؛ زك ١٠:٢)؛ (ك) استخدام القضيب (هو ٤:١٢)؛ (ل) استخدام الترافيم (صور طقسية؛ حز ٢١:٢١؛ حز ١٠:٢).

٤. بعض هذه الأشكال لتمائم التكهن يظهر أنها كانت مقبولة في إسرائيل القديمة بدون إدانة (مثلا، كؤوس، قطع، سهام، وأحلام). لاحظ اسم. الشخصي הַלּוֹחֵשׁ تأتي مرتين في نح (نح ٣:١٢؛ ١٠: ٢٤[٢٥]) وتتكون من العناوين المطلقة زائد عمل. فعل. قَلْ. لـ לָחַשׁ، "الشخص الذي يهمس / يناشد" (ترجمتي). لابان "تعلم بالتكهن" (נָחַשׁ) الذي باركه الرب بسبب خدمة يعقوب معه (تك ٣٠:٢٧). بالرغم من هذا القبول الظاهري، القصد الأولي لمعرفة أهداف الرب كان الكلمة الإلهية المتصلة من خلال الإلهام النبوي.

تلك الأشكال لتكهن الطالع (انظر أيضًا ٨، أسفل، في الطقس) كانت مقبولة في إسرائيل بينما السحر كان مداناً بثبات صعب التفسير، ولكن يمكن في جزء أن يكون نتيجة الفرق في الطبيعة بين السحر والتكهن. السحر يطلب أن يعلن العالم الإلهي ليكفي الاحتياجات البشرية؛ وقد كان مركز أكثر على البشر. على العكس، يطلب التكهن إعلانًا من العالم الإلهي؛ وهو مركز أكثر على الإلهية. إيمان إسرائيل بيهوه سمح للإعلان الإلهي وليس لمعالجة العالم الإلهي.

بعض الأشكال هذه للتكهن كانت مقبولة بالرغم من القانونية القوية عمومًا (خاصة القانونية، التثنية، والنبوية) إدانة التكهن أصعب في التفسير. إلا أن التفسير يمكن أن يكمن في حقيقة أن إسرائيل حتماً امتصت الممارسات والأفكار من البيئة الثقافية ل ش. أ. ق حيث عاشوا؛ يمكن أن يرسم أحدهم العديد من المتوازيات الدينية، الطقسية، القانونية، الاجتماعية، والسياسية بين ممارسات وأفكار إسرائيل وتلك التي ل ش.أ. ق. إلا أنه من الأهمية الأساسية، هي الطرق حيث يهوه حقيقي (أ) مميزاً ما يقترض و(ب) جعل تلك الممارسات المنضمة والأفكار تخدم يهوه. باعتبار هذه الأشكال للألوهية مقبولة في إسرائيل.، يمكن مجادلة أن السياقات التي جاءت بها ساندت يهوه الحقيقي أو على الأقل لم تمنعها. عندما يرى التكهن أن يكون تهديدًا مباشرًا لنقاوة يهوه وتوقف عن أن يكون وسيلة للإعلان المنصف، كانت تشجب كغير مقبولة؛ السحر كان يشجب دائمًا لأنه كان دائمًا تهديدًا بطبيعته المناورة الأساسية.

٥. قانون موسى كان يشجب التكهن. فقد حرم اللاويين على الإسرائيليين "ممارسة التكهن" (תְּנַחֲשׁוּ) أو "السحر" (لا ١٩:٢٦) حتى يكونوا قدوسين (ع١). فكان عليهم ألا "يرجعوا للوسطاء" (אֹבֹת) أو "يطلبوا الأرواح" (יִדְּעֹנִים) لأنهم يدنسون الشعب والرب هو إله إسرائيل، أي، أنها ممارسات وثنية (١٩:٣١).

يوجد نص هام في تثنية يمنع العديد من الممارسات المصاحبة للتكهن والسحر (تث ١٨: ٩-١٣)؛ فهو يوضح أن الميراث في عطية أرض الموعد كانت تجربة للاشتراك في ممارسات الأمم السابقة في الأرض. تلك الممارسات كانت مدرجة كذبيحة الابن أو الابنة في الحريق، "ممارسة التكهن" (קֹסֵם קְסָמִים)، "ممارسة السحر (מְעוֹנֵן)، "تفسير الطوالع" (מְנַחֵשׁ)، "الاشتراك في السحر" (מְכַשֵּׁף)، "اختيار النوبات" (חֹבֵר חָבֶר)، كائن كـ "وسيط" (שֹׁאֵל אוֹב) أو "روحاني"/ عراف (יִדְּעֹנִי)، أو "استشارة الموتى" (דֹרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים). تلك الممارسات كانت "مقيتة"، والتي من أجلها سوف "يدفع الرب الأمم بعيدًا". والإسرائيلي الذي يشترك فيهم يكون "مقيتًا للرب". شعب الرب يجب أن يكونوا "بلا عيب أمام الرب [إلههم]' برفضهم لتلك الممارسات.

٦. إن التكهن كان مشجوبًا في تاريخ التثنية. فقد دان الملك آحاز ليهوذا لأنه" ل يعمل ما هو مستقيمًا في عيني الرب إلهه" (١مل ١٦:٢) ويظهر من ذلك أنه قد اشترك في ممارسة عبادة الأوثان باستخدام المذبح البرونزي لفحص الذبيحة (בָּקַר، #١٣٢٩) من خلال الطوالع، أي علامات تقرأ من أحشاء حيوانات الذبيحة (٢مل ١٦:١٥). يمكن مجادلة أن السياقات التي حدثت ساندت عبادة يهوه الحقيقية، أي.. أنها كانت شكلاً من التكهن المقبول في إسرائيل. بالمثل، منسى "أكثر عمل الشر في عيني الرب لإغاظته" لأنه مارس "التكهن" (נָחַשׁ، #٥٧٢٧) و"استشار الوسطاء" (עָשָׂה אוֹב [#٢٠٠١]) و"الروحانيين" (יִדְּעֹנִים [#٣٣٦٢]؛ ٢مل ٢١:٦ ‖ ٢أخ ٣٣:٦).

حاكم الرب إسرائيل من خلال أشور لأنهم "مارسوا التكهن" (קָסַם קְסָמִים) و"السحر"، طلبوا أو أعطوا الطوالع (נָחַשׁ، أي، "طلبوا الطوالع")، ومن ثم "باعوا أنفسهم لعمل الشر في عيني الرب، لإغاظته" (٢مل ١٧:١٧). يقول صموئيل لشاول أم التمرد وخطية "التكهن" (קֶסֶם) هما متشابهان (١صم ١٥:٢٣). خطية شاول

النهائية هي الذهاب إلى الوسطاء في التصديق لاستشارة روح صموئيل الميتة (٢٨: ٧ ـ ١٩).

٧. التكهن كان مشجوبًا من الأنبياء، الذين غالبًا كانوا يمزجون التكهن بالنبوة الكاذبة.

(أ) في اش يتكلم إله الخلق بتعبير شعري عن نفسه لأنه حوّل "تعليم" "الأنبياء الكذبة"/ الكهنة العرافين (בַּדִּים) و"المتكهنين" (קֹסְמִים) إلى "عديم المعنى" (إش ٤٤: ٢٤-٢٥). "المنجمين" البابليين (הֹבְרֵישָׁמַיִם؛ يقرأون הָבְרוּ بحسب Qere; 1QIsa[a] نجد הוֹבְרֵי) و"مراقبوا النجوم" كأداة سخرية، بانطباع أنهم عديما القوة لتخليص البابليين من الدينونة الآتية للرب (٤٧: ١٣-١٥). سيحاكم الرب يهوذا بأخذ "الساحر" بعيدًا (לַחַשׁ)، مع "العراف" (קֹסֵם)، "البطل"، "المحارب"، "القاضي"، "النبي"، "الشيخ"، "رئيس الخمسين"، "الرجل ذا الرتبة"، و"الحرفي الماهر". (٣: ١-٣).

(ب) يشجب إرميا البابليين، الذين سيصبح "أنبيائهم الكذبة"/ كهنة العرفة (בַּדִּים) "حمقى" (إر ٥٠:٣٦). ويساوي النبوة الكاذبة بالـ"تكهن" (קֶסֶם)، عبادة الأوثان، و"أوهام عقولهم" (١٤:١٤). الأنبياء الكذبة، "المتكهنين" (קֹסְמִים)، مفسري الأحلام، الوسطاء، والسحرة جميعهم يمدون يهوذا بآمال كاذبة ولن "يخدموا ملك بابل" (٢٧:٩). الأنبياء و"المتكهنين" (קֹסְמִים) يخدعون يهوذا؛ فهم يتنبئون بالكذب ولو يرسلهم الرب (٢٩:٨).

(ج) يعلن حزقيال أن أنبياء أورشليم يروا "رؤى كاذبة" وينطقون "بتكهن كاذب" (קֹסְמִים כָּזָב) (حز ٢٢:٢٨). ويؤكد اقتراب دينونتهم الإلهية بإعلان "رؤى كاذبة" و"تكهن مغري" (מִקְסַם חָלָק) الذي يرغب في وضع الدينونة (١٢:٢٤). إن "رؤى" الأنبياء الكذبة هي "زائفة" و"تكهناتهم" (קֶסֶם) هي "كذب"؛ فهم ينطقون "تكهنات كاذبة" (מִקְסַם כָּזָב) (حز ١٣:٦، ٧، ٩، ٢٣)، ولكن الرب سيفدي شعبه من قوتهم في eschaton؛ ثم "سيعرفون أنني أنا الرب" (ع ٢٣).

(د) يشجب ميخا الأنبياء الكذبة، "العرافون"، و"والمقدسين" (קֹסְמִים)، الذين لن يهربوا من الدينونة، والأنبياء "الذين يتكلمون بالثروات" (יִקְסֹמוּ) (مي ٣:٧، ١١). يعلن زكريا أن "المقدسين" (קוֹסְמִים) يروا "رؤى كاذبة" ويقولون "أحلاماً مزيفة" (زك ١٠:٢).

٨. إن التكهن أحيانًا لا يبتعد بعيدًا عن الطقس. مز ٢٧:٤ ترجع: "أن يطلب هيكله" (العبرية ترجع أكثر أدبيًا بحسب RSV، "ليستفسر في هيكله"). في مز ٥ يمكن أن يكون هناك لعب بالكلمات: " في الصباح (בֹּקֶר)، يارب، تسمع صوتي" (٣أ [٤أ]) يعمل معنى جيدً، ولكن ع ٣ب[٤ب] يمكن أن تقرأ، "أعد لك ذبيحة الطالع وأراقب / أنتظر بتوقع" (ترجمتي). الفعل עָרַךְ، يعد، لا تعني في نفسها " أعد ذبيحة" (RSV) أو "أطرح طلبتي" (NIV). إن الفعل متعدي، وليس لازما؛ وهي تحتاج أداة في سياقها، والاحتمال الوحيد בֹּקֶר، ولكن لا يمكن أن تعني "صباح"، لكن "ذبيحة" (בֹּקֶר). إن ترجمات NIV وRSV تبدو أنها تراوغ المشكلة اللاهوتية المخلوقة. في نص آخر، أعداء ناظم المزامير "يهمسون" (יִתְלַחֲשׁוּ) معًا ضده (٤١: ٧[٨])؛ في الإشارة الأخيرة يوجد تشابه للسحر.

٩. لقد تم ذكر استحضار الأرواح (الوسطاء، الروحانيين) في العهد القديم، ولكنه غير مقدس.

(أ) אוֹב تعني بصرامة "روح الموت" التي تتصل بالجنس البشري. ولكن بما أنه في استحضار الأرواح يأخذ الميت السيطرة على جسد الوسيط، ويتحدث من خلاله، إلا أن التفرقة بين אוֹב (#٢٠٠) والوسيط يمكن أن تشوش حتى أن אוֹב ربما تشير إلى الوسيط؛ في عدد من السياقات يلتبس المعنى وربما يشير إما إلى روح الميت أو الوسيط. ونفس الشيء صحيحًا لـ יִדְּעֹנִי (#٣٣٦٢).

(ب) بحسب الشريعة، "الوسيط" (אוֹב) أو "الروحاني" (יִדְּעֹנִי) كان يقدم للموت (لا ٢٠:٢٧). وطلب "الوسطاء" (אֹבֹת) أو "الروحانيين" (יִדְּעֹנִים) كان يدنسهم، لأني "أنا الرب إلهك" (١٩:٣١). إن الشخص الذي يطلب الوسطاء أو الروحانين "يوسم نفسه"، والرب "سيدير وجهه ضده" و"يقطعه من شعبه" (٢٠:٦). وقد كان محرمًا أن يجعل الشخص نفسه وسيطاً ومستشيرًا للموتى (تث ١٨: ٩-١٣) لأن هذه الممارسات كانت "مقيتة"، وأي شخص يشترك فيها يصبح "مقيتًا للرب".

(ج) يستشهد تاريخ التثنية بمرات استحضار الأرواح. شاول، حتى بعدما أزال "الوسطاء" (אֹבוֹת) و"الروحانيين" (יִדְּעֹנִים) من الأرض، عندما هدده الفلسطينيين ولم يستقبل كلمة من الرب، استسلم لممارسة الأوثان وطلب "امرأة وسيطة" (בַּעֲלַת־אוֹב) وسألته أن يستشير (קסם) روح شاول له. لكن صموئيل، بدلاً من نصحه بخصوص الفلسطينيين، نطق كلمة الينونة الإلهية على شاول، مؤكدًا أن الرب لم يعد معه (١صم ٢٨: ٦-١٩).

لاحظ داود أن خدامه "يهمسون فيما بينهم" (חֲשִׁים מִתְלַ) عند موت ابنه (٢صم ١٢:١٩). منسى "فعل الشر في عيني الرب لإغاظته" لأنه "استشار الوسطاء" (וְ בּ עָשָׂה אוֹ) و"الروحانيين" (יִדְּעֹנִים) (٢مل ٢١:٦ ‖ ٢أخ ٣٣:٦)، بينما دين يوشيا من التاريخيين لأنه أزال "الوسطاء" (אֹבוֹת) و"الروحانيين" (יִדְּעֹנִים) و"جميع الأشياء الأخرى المقيتة" لكي "يحقق متطلبات الشريعة" (٢مل ٢٣:٢٤).

(د) يصف الأنبياء استحضار الأرواح. يعلن أشعياء أنه لا حاجة ليهوذا كي يستشير "الوسطاء" (אֹבוֹת) و"الروحانيين" (יִדְּעֹנִים)؛ فشعب الرب عليه أن يستشير الرب (إش٨:١٩). "الوسطاء" (אֹבוֹת) و"الرحانيين" (יִדְּעֹנִים) لن يكون بوسعهم منع دينونة الرب على مصر (١٩:٣). يصور اشعياء "الوسطاء" و"الروحانيين" كشعب "يهمس" (צָפַף) (١٩:٨). إن شعب يهوذا الذي قتل في خراب بابل س"يهمسون" (צָפַף) من الغبار (٢٩:٤). يبدو أن هذا الهمس كان شكلاً من حوار التمتمة بالمقارنة بنقيق الطيور (قا ١٠:١٤؛ ١٤:٣٨).

١٠. إن ممارسة التكهن في الأمم الأخرى قد ارتطمت على حياة إسرائيل. بالاق، ملك يوآب، أرسل رسىً إلى بلعام ليلعن إسرائيل(عدد ٢٢-٢٤). فقد طلب بلعام إجابة من الرب، الذي قال له ألا يلعن إسرائيل لأنها مباركة. أخذ الرسل معهم "أجراً للتكهن" (٢٢:٧، קְסָמִים يظهر في سياقه أنه يشير إلى "الأجر"). وقد أعلن عراف بلعام أمه لا يوجد لعنة وثنية "عرافة" / سحر، عيافة (נַחַשׁ)، أو "تكهن" (קֶסֶם) الذي ربما يكون فعالاً ضد إسرائيل، لأن الرب كان معها (٢٣:٢٣). عندما رأى بلعام أن الرب قد بارك إسرائيل، توقف عن استخدام "السحر" (٢٤:١، נְחָשִׁים، أي، أدرك أنه لن يكون فعالاً.

لقد كان محرمًا على إسرائيل أن يشتركوا في "التكهن" (קְסָמִים ; קֹסֵם קְסָמִים الذي كانت تمارسه باقي الأمم (تث ١٨:١٠، ١٤). إن قوة التحريم ضد التكهن كانت مقترحة بحقيقة أن بلعام، حتى بالرغم من أنه قد بارك إسرائيل بدلاً من أن يلعنها، قد وضع في النهاية للموت في وقت غزو إسرائيل للفلسطينيين لأنه قد "مارس التكهن" (קוֹסֵם) (يش ١٣:٢٢).

الفلك، الذي حصل عليه الفلسطينيين، سبب لهم العديد من المشاكل حتى أنهم دعوا الكهنة و"المقدسين" (קֹסְמִים) ليجدوا لهم ماذا يفعلون (١صم ٦:٢). لقد كان اشعياء منتبهًا أن الفلسطينيين مارسوا "الروحانيات"/ التكهنات (إش٢:٦، قراءة מִקֶּסֶם لـ מִקֶּדֶם). عندما هزم آخاب، ملك إسرائيل، بنهدد في معركة، أرسل بنهدد وفداً لآخاب ليطلب رحمة. وقد تطلع الوفد إلى الطوالع (יְנַחֲשׁוּ) الطالعة من الحوار للدلالة على اتجاه آخاب نحو ملكهم (١مل ٢٠:٣٣). ملك بابل، طرق الرب لدينونة يهوذا، "سيطلب الطالع" (לִקְסָם־קָסֶם)، وهذا يصاحب العديد من اختيار القطع بالسهام، مستشيرًا الأوثان، ومختبرين الكلى (حز ٢١:٢١[٢٦]).

١١. لقد كان المقدسين جزءً من ساحة ملوك الأوثان. في كتاب دانيال كانت وظيفتهم إحباط دانيال، الذي كان حكيماً لأن روح الرب هو الوحيد الذي قدر أن يعطي حكمة ويمكن الناس من تفسير الألغاز. كل الإشارات لـ אַשָּׁף، أرم. כַּשְׂדִּים, X, חַרְטֹם ,אַשָּׁף، أرم. כַּשְׂדָּאֵי، وأرم. גָּזְרִין هم في تكوين، خروج، ودانيال، أيوب، في سياق الثقافة المصرية وبلاد ما بين النهرين.

في دانيال، "السحرة" (חַרְטֻמִּים) و"العرافين" (אַשָּׁפִים) توظفوا في ساحة بابل (دا ١:٢٠). هؤلاء، مع "المنجمين" (כַּשְׂדִּים؛ أرم. כַּשְׂדָּיֵא)، و"السحرة"، قد استدعوا لإعلان حلم نبوخذنصر (دا ٢:٢، [٥، ١٠]).

لقد كان من "الصعب جدً" لسحرة "بابل" (חַרְטֹם)، "السحرة" (אָשַׁף)، "المنجمون" (כַּשְׂדָּאֵי)، و"المقدسين" (دا ٢؛ ٤) أن يعلنوا تفسير حلم نبوخذ نصر. فقط "الرب في السماوات"، وأولئك الين فيهم روح الرب، يمكن أن يعلنوا تلك الألغاز (٢:١٠، ٢٧؛ ٤:٧، ٩، ١٨[١٥،٦،٤]). في دا ٥ بلتشاصر دعى "السحرة" (אָשְׁפַיָּא)، "المنجمون" (כַּשְׂדָּיֵא)، و"المقدسين" (גָּזְרַיָּא) أن يفسروا الكتابة على الحائط ولكنهم لم يقدروا (٥:٧، ١٥). دانيال قيل من الملك أنه يصبح "رئيس" (רַב) "السحرة"، "السحرة"، "المنجمون"، و"المقدسين" (٤: ٩[٦]؛ قا ٥:١١).

كبار المسؤولين في مصر، من بينهم يوسف، استخدموا الكؤوس (في حاتلة يوسف كأس فضي) للتكهن (נָחַס) (تك ٤٤: ٢٢أ، ٤ب، ٥). يوسف نفسه أوضح أنه قد اشترك في تلك الممارسة (ع١٥). عندما دعى فرعون "سحرة مصر" (חַרְטֻמִּים، أي كهنة العرافة) لتفسير حلمه عن السبعة بقر السمان وعديمي الدهن وحلمه عن السبعة رؤوس للحبوب الضعيفة والقوية، لم يكونوا قادرين على تفسيره (٤١:٨، ٢٤)، ولكن يوسف كان قادرًا بمعونة الرب (ع ١٥-١٦).

"السحرة" (חַרְטֻמִּים)، و"العرافين"، الذين كانوا جزءً من ساحة فرعون، استخدموا "فنونهم السرية" لمحاولة نسخ المعجزات التي قام بها موسى وهارون (خر٧:١١، ٢٢؛ ٨:٧، ١٨-١٩ [٣، ١٤-١٥]). وقد نجحوا في البداية (وتحول الثعبان إلى ثعابين كثيرة، إصابة الدم والضفادع)، ولكنهم فشلوا في نسخ إصابة البعوض). ونتيجة لإصابتهم التالية (للذباب، ضد الماشية، للغليان، البرد، الجراد، الظلام، وضد الأبكار)، لم يحاولوا حتى نسخهم ولا كانوا قادرين على إرجاعهم؛ فقد كانوا عديمي القوة. في هذه النصوص لم يكن التكهن مداناً بشكل واضح، ولكن بالنسبة للخروج ودانيال كان واضحاً أنه عديم الفاعلية ضد قوة وحكمة الرب.

١٢. السحر/ التمائم ينتمون لحاجات التكهن المتنوعة. "السحر" (לְחָשִׁים)، أحد أدوات الجواهر الجيدة، استخدمت للحماية من قوى الشر، سوف تؤخذ بعيدًا عندما يدين الرب يهوذا (اش ٣:٢٠).

ع. ج أع ١٦: ١٦-١٩ هي الإشارة الواضحة للتكهن في العهد الجديد. في هذا النص تحصل فتاة عبدة على الأموال لأسيادها عن طريق رواية (μαντεύομαι) المستقبل بوسائل الروح التي اكتلكتها. أمر بولس الروح الشريرة أن يتركها، ومن ثم أوضح سيادة قوة الرب من خلال بولس.

في أع ١:٢٦ استخدمت القرعة لتحديد من سيتبع يهوذا كأحد التلاميذ الاثنى عشر (قا القرعة في العهد القديم [أم١٦:٣٣]) واستخدام التمائم المقدسة أوريم وتيميم (خر ٢٨:٣٠؛ عدد ٢٧:٢١؛ ١صم ٢٣: ٩ – ١٢).

في مت ٢:١، ٧، ١٦، المنجمين من الشرق (μάγοι، "مجوس" [NIV]، "حكماء" [RSV]، الذين يقرأون الطوالع من النجوم، استخدموا بدون تقييم سلبي) كانوا قادرين على تفسير النجوم بالنسبة لوقت ومكان ميلاد يسوع.

في غلا ٤:٣ وكو ٢:٢٠ آمن البعض أن "المبادئ الأساسية للعالم" (NIV)، "العناصر الروحية للكون" (RSV)؛ (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου)، يمكن أن تكون إشراة إلى التحديد الفلكي (قا J. S. Wright, *ISBE* 1:343)، والتي لا يحتاج المسيحين فيما بعد، من خلال حرية قوة الإنجيل، أن يقدموها. يسجل لوقا كيف حرق ممارسي السحر لفائف التكهن كدليل علىالتأثير العظيم للإنجيل في أفسس (أع ١٩:٢٠).

تكهن، عرافة: ← אַשָּׁף [*'aššāp*] (مشعوذ، #٨٧٩)؛ ← בַּד [5] [*bad* [2]] (عراف، #٩٦٧)؛ ← הבר [*hbr*] (يعمل في علم التنجيم، #٢٠٤٢)؛ ← חַרְטֹם [*harṭōm*] (.... #٣٠٣٣)؛ ← יִדְּעֹנִי [*yidd*e*'ōnî*] (متنبيء، #٣٣٦٢)؛ ← כַּשְׂדִּים [*kaśdîm*] (منجم، منجمين، #٤١٦٩)؛ ← לחשׁ [*lḥš*] (شعوذة، همسة، #٤٣١٧)؛ ← נחשׁ *nhš* [1] (يمارس العرافة، #٥٧٢٧)؛ ← צפף [*ṣpp* [1]] (همسة، سقسقة، #٧٦٢٧)؛ ← קסם [*qsm*] (يمارس العرافة، #٧٨٧٦).

روح، شبح، شيطان: ← אוֹב [2] [*'ôb* [2]] (وسيط أرواحي، مستحضرُ أرواح، شبحُ، #٢٠٠) ← אִטִּים [*'iṭṭim* [1]] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [*lîlît*] (وحش ليلي، مخلوق ليلي، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [*ªzā'zēl*] (عزازيل، شيطان، كبش فداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [*ṣî* [2]] (ساكن الصحراء، العاوي، وحش برّي، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [*rûaḥ*] (ريح، نفس، زوال، إرادة، مزاج، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [*r*e*pā'îm* [1]] (ظلال، مغادرة الإرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר *śā'îr* [3] (ساطير [أحد آلهة الغابات الاغريق]، العنزة العفريت، العنزة المعبودة؛ (#٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [*šēd*] (شيطان، جنّي، عفريت، #٨٧١٧).

البيبلوجرافيا

D. E. Aune, "Divination,' *ISBE* 1:971-74; A. Caquot, *La divination*, 1968; G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, 1940; *Everyday Life in Babylon and Assyria*, 1966, 281-90; T. W. Davies, *Magic, Divination and Demonology Among the Hebrews and Their Neighbors*, 1898; M. Dietrich and O. Loretz, *Mantik in Ugariti Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammbungen Nekromantie*, 1990; A. Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, 1938; Joanne K. Kuemmerlin-McLean, "Magic, Old Testament,' *ABD* 4, 468-71; E. Lipinski, "Urim and Tummim,' *VT* 20, 1970, 495-96; B. O. Long, "Astrology,' *IDBSup*, 76-78; idem, "Divination,' *IDBSup*, 214-43; idem, "The Effect of Divination Upon Israelite Literature,' *JBL*, 1973, 489-97; L. MacNeice, *Astrology*, 1964; I. Mendelsohn, "Divination,' *IDB* 1, 856-58; J. Nougayrol (ed.), *La Divination en Mésopotamie et dans les régions voisines*, 1966; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956; idem, *Ancient Mesopotamia*, 1964/1977, 206-27; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, 1962, 320-28; J. S. Wright, "Astrology,' *ISBE* 1:341-44.

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٧٨٧٧ (קֶסֶם [*qesem*]، تكهن)، #٧٨٧٦

7878	קָסַס

קָסַס [*qasas*]؛ يُعيل. أفسدَ، أتلف، قَطَمَ، قَصَفَ، قَرْطَمَ (#٧٨٧٨).

ع. ق يستخدم هذا الفعل بفاعلية لتصف سلب وحمل يهوذا بعيدًا من البابلين في مثل قوي للدمار (حز ١٧:٩)، يهوذا، خمر مقدمة ولكن محمية (قا اش ٥: ١-٦)، مزدهرة طالما بقيت مخلصة لنبوخذنصر. ولكن تحولها لمصر (ع٧) يمكن أن ينتج عنه أنها تكون مجتثة و"مزروعة" في بابل.

ب. ت توجد في الترجوم יקטף، سيعزم". الكلمة استمرت تستخدم في المشنا العبرية في po لتعني "أن يقطع" (JTalm Berakot VI, 10b)؛ "أن يتذوق بشكل حاد، بقطع" (JTalm Pesahhim II)؛ "خمر" (جزء)؛ وحتي "يتذوق حامضًا". وكانت تستخدم في هِفْعِيل. وبيعِّل كذلك. للمراجع انظر Jastrow 2:1397.

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [*bzz*] (غنيمة، يسلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [*gzl*] (ينهب، يسرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [*gnb*] (ينهب، يسرق، #١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ

[pārîṣ ²] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [pereq] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שָׁלָל [šll ²] (يأخذ غنيمة، يستولى على، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [ššh] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:1068-72; L. Cooper, *Ezekiel*, NAC, 1994, 181-82; F. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٧٨٧٩ (קֶסֶת [qeset]، يكتب لوحة ألوان)، كتابة

7882	קַעֲקַע

קַעֲקַע [qa"qa']، اسم.، وشم، تخطيط في الجسم بالنَّيْلج (وردت مرة واحدة؛ #٧٨٨٢)

ع. ق ١. اسم. يمكن أن يكون مشتقًا من q* أو qw*. الاشتقاق اللغوي، بالتضاعف، لـ qa"qa من q أو קוע هو غير مؤكد (HALAT 1042-43).

٢. اسم. يأتي فقط في لا ١٩:٢٨، "وكتابة وسم لا تجعلوا فيكم [כְּתֹבֶת קַעֲקַע]'. إن هذا تحريم ضد اتباع ممارسة الأوثانبقطع الشخص لنفسه في رثاء الموتى. يعلق Wenham، لا يجب على الإنسان أن يشوه الشبه الإلهي المزروع داخله بتقطيع جسده" (*Leviticus*, 272). العبارة (כְּתֹבֶת קַעֲקַע، حرفيًا، قطع עֲקַע קַ) تظهر كمترادف مع בִּבְשַׂרְכֶם . . . שֶׂרֶט (أدبيًا شق/ قطع (שֶׂרֶט، #٨٥٨١) في جسدك / جسمك / جلدك" (ع ٢٨أ).

لقد كان محرمًا على الإسرائيليين أن يشتركوا في هذه الممارسات لأنها كانت طقسا دينيا وثنيا. الإسرائيليين، كمختاري الله، شعب العهد، عليهم أن يكونوا مقدسين، مخصصين للرب، الذي له وحده يدينون بالعبادة. فقد كان اشتراك الكهنة في تلك الممارسات يعني تدنيسا لاسم الرب. كان التحريم يرتكز على الفهم العبري لتخصيص الحياة والجسم البشري.

جرح، قَطْع، وشم: ← גדד [gdd ¹] (أحدث قطعا، جروح، #١٥١٧)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ ⁴] (كسر/ تشويه [بحيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← קַעֲקַע [qa"qa'] (وشم، جُرح، #٧٨٨٢)؛ ← שׂרט [śrṭ] (قطع، أحدث جرحا، قطع، #٨٥٨١).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٧٨٨٣ (קְעָרָה [qᵉ'ārâ]، طبق، سلطانية، طبق كبير)، #٣٩٩٨

7884	קָפָא

קָפָא [qapa'] قَلْ. جَمَدَ، تصلب؛ هِفْعِيل. ينصلَّبَ، يتخثّر (#٧٨٨٤)؛ קִפָּאוֹן [qippa'ôn] يتجمد، تصلب من المياه (#٧٨٨٥).

ش. أ. ق سريانية. وأرم. لهما نفس الجذر بنفس المعنى.

ع. ق ١. خر ١٥:٨، في وصف عبور إسرائيل في البحر الأحمر، يتحدث عن تكويم المياه، و، بالتوازي، المياه المندفعة تقف كحائط"، وقد قيل أن "المياه العميقة تصلبت في قلب البحر". بغض النظر عن المعنى الطبيعي، عاصفة أو زلزال، عبر الشعب في البحر الأحمر للأمان بقدرة يهوه.

٢. يتحدث أيوب (في أي ١٠: ١٠-١١) عن عجائب خلقه في كلماته، "ألم تصبني كاللبن، وخثرتني (קָפָא) كالجبن؟ كسوتني جلدا ولحما، فنسجتني بعظام وعصب.'

٣. في صفنيا ١:١٢ أعلنت الدينونة على أولئك الذين هم في أورشليم الذين لا يبالون.. الذين يفكرون"، "إن الرب لا يحسن ول يسيء"، الذين هم مثل "مثل خمر على درديه (أدبيًا غلظوا على ثمالتهم)' (قا استخدام עָבָה في تث٣٢:١٥).

٤. اسم. يستخدم فقط في قَلْ. في صفنيا ١٤:٦ لـ"تجمد" (وسب ونسخ أخرى وأحدث الترجمات التي تلي ذلك). ما هو مكتوب به جزء من الفعل קָפָא تابعاً اسم. المؤنث للصفة יָקָר، والتي ربما تترجم بطريقة ما ك"العظمة ستتصلب"، مأخوذة من Baldwin (*TOTC*) بالإشارة إلى النجوم الفاقدة للمعانها؛ NASB بها "النجوم سوف تتضائل". تقرأ بحسب الحاشية، تقول العبارة أنه في يوم الرب لن يكون هناك "برد ولا ثلج"، والآية التالية تذهب لتصف ذلك اليوم كأن لا يومٍ بعده:' سيكون يومًا فريدً، بلا نهار أو ليل – يوم معروفا للرب. عندما يأتي المساء، سيكون هناك نور".

غليظ: ← עָבָה ['ābâ] (يكون غليظًا، #٦٢٨٦)؛ ← קָפָא [ma'ᵃmāṣ] (يغلظ، يتصلب، #٧٨٨٤).

ثلج، صقيع، جليد: ← אֶלְגָּבִישׁ ['elgābîš] (بَرَد، بلورات ثلج #٤٥٣) ← כְּפוֹר [kᵉpôr ²] (صقيع، ندى متجمد #٤٠٩٥) ← קִפָּאוֹן [qippā'ôn] (برود #٧٨٨٥) ← קֶרַח [qeraḥ] (جليد، ثلج #٧٩٤٣) ← שֶׁלֶג [šeleg ¹] (ثلج #٨٩٢٠).

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 50-52.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

٧٨٨٥(קִפָּאוֹן [qippa'ôn]، متجمد)، #٧٨٨٤

7886 קָפַד

קָפַד [qapad]؛ بيعِّل، يلف (#٧٨٨٦)؛ קְפָדָה [q^epadâ] عذاب (#٧٨٨٨)

ش. أ. ق الانعكاسي السرياني يعني أن يكون متجعداً أو منكمشاً؛ عرب. *qaaada* تعني أن يربط بشدة.

ع. ق ورد هذا الفعل مرة واحدة في إش ٣٨:١٢، يتحدث حزقيا في المزمور عن الحياة الملفوفة. هذا النص صعب؛ "لففت كالحائك حياتي" من غير المحتمل أن يكون تصويرًا شفافاً. وهو غالبًا يقترح أن الفعل يجب أن يكون للغائب، بالإشارة إلى يهوه (كذلك *BHS*)، ربما يتخذ الفساد للحاضر مكانًا عندما تكون י وتخلو من اختصار كانت متصلة بالفعل. تابعاً للقيادة للسريانية والترجوم، يعتقد Begrich أن الفعل يشير إلى المطوي أو الملفوف أثناء النسج والقطع عندما ينتهي (٢٨-٣٢)؛ هذا يتوافق أكثر مع السطر الثاني، والذي يتحدث عن القطع من طنطنة تامنوال. من المحتمل أيضًا أن أول bicola لعدد ١٢ يجب أن تنقح لتكون، مسكني قد تم سحبه ولفه مثل خيمة الراعي"، تقرأ نِفْعَل. لـ גָּלַל؛ (Begrich, 27-28؛ قا إش٣٤:٤ للشكل)؛ هذا يمنح تصوراً أكثر تناسقاً، مقارناً الحياة بعارة الماشية البدوية (قا أي ٤:٢١). تلك الـ bicola الاثنين تصبح فعالة إذاً متممة صور نهاية الحياة كلفافة لخيمة الراعي أو قماش الحائك. بفرض صعوبة حالة النص ودليل سريانية. والترجوم، من المحتمل أن تكونِ هذه هي الكيفية التي يجب أنِ تُفهم بها الاستعارة، وصفاً محتملاً للحياة البشرية ارتباطا بالرب الأبدي.

٢. اسم. קְפָדָה، العذاب، وردت مرة واحدة، وتشير إلى العذاب المصاحب للدينونة الإلهية (حز ٧:٢٥). العديد من الكلمات المشتركة المحتملة تلاحظ في *HALAT* 1043.

ب. ت في الميشنا العبرية קָפַד تعني أن يسحب معًا أو يتعاقد؛ في سيراخ ٤:٣١ تشير إلى غلق اليدين. في هِفْعِيل للمشنا العبرية معنى الضغط هو استعارة للغضب أو التوبيخ، أو أن يكون حازماً أو محدداً (Jastrow, 1398)؛ الفعل الآرامي أيضًا يعني أن يكون غاضبًا أو محدداً، وفي الشكل الانعكاسي أيضًا يمكن أن تعني متقلص أو مقصّر.

دحرجة: ← גלל [gll [1]] (دحرج، دحرج بعيدا، انحدر، جر، تمرغ، #١٦٧٠)؛ ← גלם [glm] (طوى [الغطاء]، #١٦٧٦)؛ ← פלשׁ [plš] (دحرج، #٧١٤٧)؛ ← קפד [qpd] (طوى، #٧٨٨٦).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם ['āyōm] (رهيب، مهيب، فظيع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה ['ēmâ] (رعب، ذعر، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (يُصاب بالفزع، إرتعب، فزع، ارتعب، استعجل، عجلة، #٩٨٧)؛ ← בעת [b't] (أدركه رعب مفاجيء، أذهل، ارتعب، هاجم، #١٢٨٦)؛ ← גור [3] [gwr [3]] (خاف مِنْ ، ارتعب، وقف في رهبة، #١٥٩٣)؛ ← דאג [d'g] (قلق، تَعلّق به، خاف، فزع، #١٧٩٣)؛ ← זחל [2] [zḥl [2]] (خاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتجف، اقشعَّر، فزع، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [ḥtt] (يَكون فَزِع، أرعبَ، خافَ، ارتعب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، فزع، ارتعب، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [1] [yr' [1]] (خوف، يخاف، يُكرم، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrḥ] (يخاف، إرتعب، شُل مِنْ الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ ['rṣ] (حَذر، إرتعب، ذعر، يكون في رعب، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [pḥd] (ارتعش، ذعر، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [1] [qwṣ [1]] (شعر بإشمئزاز، يُخيف، يسبب الذعر، #٧٧٦٢)

البيبلوجرافيا

J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, FRLANT 42, 1926; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapter 1-39*, NICOT, 1986; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993.

Terence E. Fretheim تيرينس إي. فريثيم / *A. H. Konkel*

7887 קִפֹּד

קִפֹּד [qippod]، قنفذ/ بومة؟ (#٧٨٨٧).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة التالية معروفة: سريانية. '*quppeda*' عرب. قُنفُذ.

ع. ق اسم. يأتي ٣ مرات في العهد القديم. إنه غير مؤكد إذا كان هذا حيوانًا أم بومة قصيرة الأذن (*HALAT* 1585). يمكن تتبع معنى قنفذ في الترجمة السبعينية (ἐχῖνος)، بينما معلق القرون الوسطى Rashi فهم اللفظ في اش ٣٤:١١ وصفنيا ٢:١٤ (NIV صراخ البومة في المكانين) كنوع من الطيور. يفضل *HALAT* معنى القنفذ في إش ١٤:٢٣ و٣٤:١١، والبومة قصيرة—الأذن في صفنيا ٢:١٤ وربما ٣٤:١١.

في الثلاثة عبارات يرمز اسم. للخراب. في عبارات اشعيا تصاحب مع الجذر יָרַשׁ، ميراث (#٣٧٦٩). في ١٤:٢٣ يقول الرب بخصوص بابل، "وأجعلها ميراثًا للقنفذ، وآجام مياه، وأكنسها بمكنسة الهلاك، يقول رب الجنود؟ (NIV) كتضاد لاحتمال "ميراث" الأشرار للأرض (ع ٢١ب).

حيوانات ← בְּהֵמָה [b^ehēmâ] (ذوات الأربع، #٩٨٩)؛ ← זָנָב [zānāb] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [$ḥ^a$zîr] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [ḥayyâ [1]] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר ['akbār] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [$ṣ^e$pardē'a] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [qippōd] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [rmś] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ←

שׁרץ [šrṣ] (يحتشد، يعج بـ ، #٩٢٣٧) ← תַּן [tan] (ابن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: لاهوت: انظر الفهرس من أجل البحث عن طيور؛ جمل؛ إيل؛ حمار؛ يمام؛ قطيع؛ غزال؛ حشرات؛ أسد؛ برقة؛ حية .... الخ

الببليوجرافيا

EMiqr 7:210-11.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٧٨٨٨ (קְפָדָה [q^epadâ]، عذاب)، #٧٨٨٦

٧٨٨٩ (קִפּוֹז [qippôz]، ثعبان؟)، #٥٧٢٩

7890	קָפַץ

קָפַץ [qapas]، قَلْ. قَفَزَ، وَثَبَ، طَفَرَ، هَبَّ (#٧٨٩٠).

وردت مرة واحدة קָפַץ [qapas]؛ بيعِّل. قفزة، قفزة (#٧٨٩٠) تأتي فقط في نشيد الأنشاد ٢:٨ ويتم مناقشتها أسفل تحت חִיל، يدور حول (#٢٥٦٥).

ش. أ. ق أكد. تدل *kapasu*؛ أوغا. *kap*؛ عرب. قَفَزَ.

ع. ق ١. تستخدم العبرية للإشارة إلى غلق الشخص لفمه أو يده، كذلك الآكادية *kap / bas / su* يمكن أن تستخدم لغلق أجزاء من جسم الشخص: العيون، الأذن، السرة، الخ (*AHw*, 443). بينما الفرح العمودي في البركات المعددة ليهوه، يغلق الأشرار أفواههم في سكوت (أي ٥:١٦؛ مز ١٠٧:٤٢). سيغلق الملوك أفواههم في ذهول صامت عند الإعلاء المفاجئ للخادم المتألم، مرتفعا لأعلى، سريعًا جدً (إش ٥٢:١٥).

٢. هذا الفعل أيضًا يمكن أن يصور الغلق أو الحجب. من ثم، لا يحجب الرب مراحمه المقدّمة (مز ٧٧:١٠)، وإسرائيل الالبراة أمرت ألا تحجب يده (معونته) عن الأخ المحتاج، والذي هو مساوي إلى تقسية الشخص لقلبه (تث١٥: ٧-٨٩). يستخد أيوب المثل الوحيد للعهد القديم لـ نِفْعَلْ. ليصف الشرير، الذي تسامى مؤقتًا ولكن في الحقيقة "يجمع" كأي شخص آخر (أي ٢٤:٢٤، ولكن النص صعبًا وربما لم يحتوي في أصله عليه..

إغلاق، إقفال: ← אטם [' ṭm] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [' ṭr] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [gwp [1]] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [ṭḥḥ] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [ṭmh] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [n'l [1]] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [sgr [1]] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [stm] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה ['ṣh [1]] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם ['ṣm [2]] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [ṣrr [1]] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [qpṣ [1]] (يسحب معًا، يقفل، #٧٨٩٠) ← שׁעע [š" [1]] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

بيل تي. آرنولد *Bill T. Arnold*

7891	קֵץ

קֵץ [qes]، اسم.، نهاية، خِتَام، خاتمة، تَخْم/حَدّ (#٧٨٩١)؛ > קָצַץ [qasas [1]]، قَلْ. بيعِّل.، قطع؛ بُعِّلْ. يشوه (#٧٩١٥).

ش. أ. ق الكلمة العبرية קֵץ ترتبط بـأوغا. *qs*، نهاية؛ وأكد. *qasasu*، قطع، يقطع، حالة (انظر النقاش تحت *gasasu, CAD* 5:53).

ع. ق ١. على خلاف קָצֶה، نهاية (#٧٨٩٤)، الكلمة קֵץ نادرًا ما تستخدم للحدود المكانية (قا إر ٥٠:٢٦). اسم. ربما يشير إلى "نهاية" الحياة (تك ٦:١٣)، "بعد" في معنى دنيوي (٨:٦؛ الأثيوبية ٢:١٢)، "حد" (إلى الكمال، مز ١١٩:٩٦)، أو التحمل البشري، أي ٦:١١)، أو حتى "أبعد" (حد، ٢مل ١٩:٢٣).

٢. لاهوتياً، الكلمة تظهر غالبًا في سياق الدينونة الإلهية (مثلاً، الفيضان في تك ٦:١٣؛ كجزء من التوريه في عاموس ٢:٨ معلناً نهاية إسرائيل ويهوذا (قا حز ٧:٣). في مكان آخر، يستخدم دانيال קֵץ للدلالة على eschaton، نهاية الوقت، لتاريخ البشر (دا ٨:١٧، ١٩؛ ١١:٤٠؛ ١٢:٤، ٦). إن نهاية الفعل الخطأ تم تصويرها أيضًا من الأنبياء (حز ٢١:٢٥، ٢٩[٣٠، ٣٤])، كوقت للسلام بدون نهاية متوقعة (إش ٩: ٧]).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [gbl [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mḥh [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [swg [2]] (حدا بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pā'â [1]] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [ṣad [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [ṣēla' [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qṣ' [2]] (مصنوعا من زوايا، #٧٩١٠).

نهاية، انقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית ['ah^arît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס ['ps] (توقف، ينتهي، #٦٩٩)؛ ← בטל [btl] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [gmr] (يوشك على النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [ḥdl [1]] (نهاية، وقفة، #٢٥٣٢)؛ ← סוף [swp [1]] (يأتي لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סרה [srh [1]] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حدود، حد فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [qsh [1]] (يوشك على النهاية، يختصر، #٧٨٩٤).

البيبلوجرافيا

THAT 2:654-63; A. Wolters, "Wordplay and Dialect in Amos 8:2,' *JETS* 31, 1988, 407-10.

أندرو إي. هيل / *Andrew E. Hill* / جوردن إتش. ماتيس

جوردن إتش. ماتيس *Gordon H. Matties*

7892	קָצַב

קָצַב [*qasab*]، قَلْ. قطع، قَصَّ؛ قطعة (#٧٨٩٢)؛ קֶצֶב [*qeseb*]، اسم. شكل، هيئة، قالب؛ جذور / أسفل (#٧٨٩٣)

ش. أ. ق سريانية. *qassaba'*؛ نخلة *qcb'*؛ الآكادية *kasabu*؛ عرب. قَصَّبَ.

ع. ق ١. الفعل يأتي مرتين، اسم. ٣ مرات في العهد القديم. الفعل يشير إلى الفعل البسيط للقطع (٢مل ٦:٦، يقطع اليشع عصا / قطعة خشب) وإلى قص الخراف (نشيد الأنشاد ٤:٢).

٢. اسم. يعني حجم واحد أو شكل واحد (١مل ٧:٣٧)، وقوفاً مع מוּצָק، اختيار(#٤٦٠٧)، ومִדָּה، قياس (#٤٥٠٠)، كل محدودً مع الصفة الرقمية. وتستخدم أيضًا للدلالة وعلى حجم / شكل الملاك (#٤١٣١)؛ ١مل ٦:٢٥، تستخدم ثانية مع מִדָּה). وتحتمل معنى آخر في يونان ٢: ٦[٧]، ولكن معناها المضبوط في شك. نزل يونان إلى أقسام البحر السفلى بعيدًا קִצְבֵי كالجبال. يمكن أن تعني الحدود القصوى، أشكال الجبال السفلى تحت الماء (قا NIV، جذور؛ RSV، جذور) أو أساس الجبال (L. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 1976, 214, n. 3).

ب. ت ترجعها الترجمة السبعينية εἰς σχίσμας ὀρέων، إلى المفاتيح الموسيقية للجبال. نفس الكلمة تأتي في سيراخ ١٩:١٦، متوازية مع "مؤسسات العالم". *BHS'* اقترح تنقيح "نهايات" (קְצֵוֵי) لا مبرر لها.

قَطع، خراب، فناء، جز، قلامة: ← בצע [*bṣ* [1]] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא ³ [*br'* [3]] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gd'*] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*gr'* [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*hlp* [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksh*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهداء، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*nth*] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٧٨٩٣ (קֶצֶב [*qeseb*]، شكل)، #٧٨٩٢

7894	קָצָה

קָצָה [*qasâ* [1]]، قَلْ. بيعِّلْ، يشذب، يشوه، يقصر؛ هِفْعِيل. ورطة(؟) (#٧٨٩٤)؛ קָצֶה [*qaseh*]، اسم. نهاية، حافة، حافة، الحد الأقصى (#٧٨٩٥)؛ קָצָה [*qasâ* [2]]، الجمع קְצוֹת)، اسم. نهاية، القمة (#٧٨٩٦)؛ קֵצֶה [*qeseh*]، بلا نهاية (#٧٨٩٧)؛ קָצוּ [*qasû*]، ينتهي (#من الأرض) (#٧٨٩٨)؛ קְצָת [*qᵉsat*]، اسم. نهاية، حد أقصى (#٧٩٢١).

ش. أ. ق الفعل له كلمات مشتركة في الفينيقية *qsh*، يقطع، حد أقصى؛ أرم. קְצָא؛ سريانية. *qᵉsa'* يكسر (خبز)؛ عرب. قَصَّ أن يكون بعيدًا، تمايل النقطة من أذن الحيوان؛ قا Tigrinya *qacaya*، يقطع (أذن الذرة).

ع. ق على خلاف الفعل קָצַר (#٧٩١٨)، والتي يمكن أن تعني حدود مكانية أو دنيوي، קָצָה لا تستخدم للوقت. تستخدم لاختصار الكميات في حب ٢:١٠، حيث يتهم الكلدانيين بقطع (קָצָה؛ قَلْ.) العديد من الشعب، أي، مقللين عددهم. في ٢مل ١٠:٣٢ ، يبدأ الرب أن يقطع أجزاء من مقاطعة إسرائيل كعقاب لخطايا ملوكها (קָצָה بيعِّلْ. + b، تستخدم هنا بقوة مجزئة؛ انظر Gray, 563). أَم ٦:٢٦ يحذر أن إرسال رسالة مع الأحمق هي مثل قطع قدم شخص: أكثر من ربح زوج من القدم لزيادته، التأثير يكون عكسي تمامًا، مساوي لإرجاع قماش السحيف (Scott، 159).

٢. الفعل يستخدم في أصل هِفْعِيل. في لا ١٤:٤١، ٤٣ لقشط العفن الفطري من حوائط البيت. يمكن أن تتضمن قطع اللصقة بعيدًا عن داخل الحوائط. تقترح *BHS* وBDB تقترح القراءة هنا بدلاً من הקציע؛ (هِفْعِيل. لـ קָצַע، يقشط؛ #٧٩٠٩)، والتي لها بعضًا من مساندة المخطوطات ومن ثم استخدمت في العبرية ما قبل الإنجيلية.

٣. اسم. קָצֶה دائمًا يستخدم بالمفرد، وعادة يعني نهاية أو قمة أداة طبيعية. في خر ٢٦:٥ (=١٢:٣٦)، تشير إلى نهاية الستارة في الهيكل. في قض ٢١:٦، קָצֶה تشير إلى نهاية فريق، بينما في ٢صم ٢٧:١٤، ٤٣، تصور نهاية قضيب. في إش ٣:٧، يقول الرب لإشعياء أن يقابل آحاز

الملك في نهاية قناة المياه. أكثر كثيرًا، קָצָה تعني قطر أو حافة، مثل قطر معسكر (عدد ١١:١؛ قض ١٧:٧) أو مدينة (يش ١٩:٤). وهي غالبًا تعني حافة بعض المناطق الجغرافية، مثل حافة أرض كنعان (خر٣٣:١٦؛ عدد ١٦:٢٠)، أدوم (عدد ٣٧:٣٣)، مصر (تك ٢١:٤٧)، أو البرية (خر ٢٠:١٣؛ عدد ٦:٣٣). يقر إرميا أن سيف الرب يلتهم الأرض "من نهاية إلى أخرى"، واصفًا الدمار التام الذي يمكن أن تحضره دينونة الرب على أرض يهوذا (إر١٢:١٢). اسم. يستخدم أيضًا لتصوير حدود تشكيلات جغرافية، مثل الجبال (خر ١٢:١٩؛ يش ١٦:١) أو وديان (يش ١٨:١٥)، وغالبًا تصور بنوك أجسام المياه، مثل البحر المالح (عدد ٣:٣٤) أو بحيرة جنيسارت (يش ٢٧:١٣). في يش ٨:٣، ١٥، تجزأ نهر الأردن عندما وطأت حافته أقدام الكهنة. وقد كانت المعجزة كعلامة لنقطة تحول كبيرة في تاريخ إسرائيل، من وقت يأسهم حتى بداية الحياة في أرض كنعان.

٤. نجد استخدامًا للاسم في العبارة "نهاية الأرض". عادة تعني العبارة أبعد جزء من العالم (قا مز ٦١: ٢[٣]). أحيانًا تعني الأفق، أبعد أرض مرئية، من حيث آمن العبرانيين أن السحاب يأتي (مز ٧:١٣٥؛ ار ١٣:١٠). إلا أنه في أغلب الأحيان، نهاية الأرض هي مملكة الشعوب الأجنبية. وقد تحذر الإسرائيليين ضد عبادة آلهة الشعوب "من نهاية الأرض إلى نهايتها الأخرى" (تث ١٣: ٧[٨])، وإلا يتشتتون فيما بينهم (٢٨:٦٤). إذا سقطت إسرائيل في الردة، سيحضر الرب أعداء من نهاية العالم لمعاقبتهم (٢٨:٤٩؛ إش ٢٦:٥). أولئك الذين حملوا بعيدًا في السبي سيرجعون من نهاية الأرض (إش ٦:٤٣)، على حساب محبة الرب الخاصة لشعبه. كثيرًا، تؤكد اللغة العبرية الكتابية أن تسبيح ومعرفة الرب لا يجب أن تكون محصورة على إسرائيل، ولكن تصل إلى نهاية الأرض (مز ٤:١٩؛ إش ١٠:٤٢؛ ١١:٦٢). إنها مهمة غير كافية لخادم الرب أن يعلن التحرير لإسرائيل وحدها؛ إذ يجب كذلك أن يأخذ خلاص الرب للأمم في نهاية الأرض (٦:٤٩). (أخذ بولس هذه الآية كأساس لإرساليته للأمم؛ أع ٤٧:١٣). هذا الرجاء الكوني يوجد أيضًا في مز ٤٦: ٩[١٠]، أن الرب يسبب أن تنتهي الحروب عند نهاية الأرض، بين الأمم الوثنية البعيدة.

٥. وبالمثل، ولكن ليس أكثر بعدًا، هو "نهاية السماوات"، حيث تشرق الشمس (مز ١٩: ٦[٧]). هذا البناء بديلًا إطنابيًا نادرًا لـ"نهاية الأرض": إنه من هنا جاء الأعداء التي تدمر الأرض (أي، البابليين؛ اش ٥:١٣). حتى إذا سبي إسرائيل لنهاية السماوات، سيحضرهم الرب ثانية إلى أرضهم، إذا تابوا (تث ٤:٣٠؛ نح ٩:١).

٦. اسم. يمكن أن يعني أيضًا جزء أو قسم، خاصة لجماعة من الشعب. من ثم، في عدد ٤١:٢٢ و ١٣:٢٣، يرى بلعام بعضًا من (جزء من NIV) شعب إسرائيل. في حز ٢:٣٣، يبدو أن المعنى مماثل، ولكن اسم. غالبًا يكون غير مترجم.

٧. مع حرف الجر מִן + فترة من الزمان، تعني العبارة "بعدما مر وقت كبير"، كما في تك ٣:٨: "في نهاية (מִקְצֵה) المائة وخمسين يومًا الذين نزلت فيهم المياه". لقد استخدمت في العديد من الفترات الزمنية، من ضمنها أيام (يش ٢:٣؛ حز ١٦:٣)، شهور (٢صم ٨:٢٤؛ حز ١٤:٣٩)، وسنوات (تث ٢٨:١٤؛ ٢مل ٣:٨).

٨. اسم. קָצָה، نهاية، قمة، تأتي في شكل المفرد فقط في خر ٢٥: ١٩ = ٨:٣٧ (مرتين في كل آية)، حيث تصور إما نهاية غطاء تابوت العهد، و٤:٢٦ = ١١:٣٦، حيث تصور كل من نهاية الستارة. وقد استخدمت في مكان آخر في شكل الجمع קְצוֹת. وتصور نهايات العديد من أثاثات الهيكل والحاجات الكهنوتية المتنوعة في كتاب الخروج: نهاية غطاء التابوت (١٨:٢٥ = ٧:٣٧)؛ الأفود (٧:٢٨ = ٤:٣٩)؛ الدرع (٢٣:٢٨، ٢٤، ٢٦ = ١٦:٣٩، ١٧، ١٩)؛ السلاسل (٢٥:٢٨ = ١٨:٣٩)؛ والمشبك (٤:٢٧). اسم. يصور أيضًا أفق أجنحة الشاروبيم (على غطاء التابوت) في ١مل ٢٤:٦ (مرتين).

في مكان آخر، يستخدم اسم. مع دلالة كوزمولوجية. في إر٣٦:٤٩، الأربعة نهايات للأرض هي مصادر الرياح التي سيحضرها الرب كدينونة على عيلام. اسم. يستخدم أيضًا في تعبير "نهاية الأرض"، أي، أبعد أجزاء من الشتات اليهودي بعد الأسر البابلي، خادمه، في اش ٩:٤١ (انظر أيضًا ع ٥). في أي ٢٤:٢٨ التعبير "نهايات الأرض" لا يعني أقصاها ولكن يعني مجموعها، إذ يقف التعبير بالتوازي مع "كل شيء تحت السماء". غالبًا هذا الاستخدام يعد مثلًا ل الكناية، النهايات تدل على الكل. ومن المحتمل أن يوجد اسم. في إش ٢٨:٤٠، حيث يدعى الرب "خالق نهايات الأرض"، أي، العالم كله. تربط العبارة دور الرب كخالق الكل بقدرته على تحرير أولئك الذين يثقون به (٤٠: ٢٩-٣١). مثل مماثل للكناية يوجد في ١مل ٣١:١٢ و٣٣:١٣، حيث تقر أن الكاهن المختار بربعام "من أطراف الشعب لم يكونوا من بني لاوي" (قا أيضًا "فكانوا يتقون الرب، ويعملون لأنفسهم من أطرافهم كهنة مرتفعات، كانوا يقربون لأجلهم في بيوت المرتفعات" (٢مل ٣٢:١٧)، و"فأرسل بنو دان من عشيرتهم خمسة رجال منهم" (أدبيًا، قض ٢:١٨). قد يعني التعبير هنا الشعب ككل. يظهر في أي ١٤:٢٦ استخدامًا أكثر تصويرًا للاسم. هنا، بعد وصف بعض أعمال الرب القديرة، يدعي أيوب "هذه هي (لكن) نهاية طرقه"، المعنى الظاهر هو أغراضه الأساسية. على عكس ذلك، يلاحظ أيوب، أعماله العظيمة هي غير مفهومة بالكامل للبشر.

٩. استخدامًا مع حرف الجر المجزأ מִן (أي، מִקְצָת)، التأسيس يمكن أن يعني بعضًا من، كما في نح ٧:٧٠[٦٩] ("بعض من رؤوس الآباء") ودا ١:٢ ("بعض العناوين من هيكل الرب"). إلا أن نفس التعبير، يستخدم للتعبير عن "نهاية فترة من الزمان"، كما في دا ١:١٥ ("في نهاية الثلاثة أيام"). اسم. يستخدم مع حرف جر مركب في ١:١٨ ، العبارة מִקְצָת مسبوقة بحرف الجر לְ־، ولكن يبدو أن اسمها هو نفسه في ١:١٥ ("عند نهاية الوقت الذي حدده الملك"). (#٧٨٩٥).

١٠. اسم. קָצֶה يظهر فقط في العبارة אֵין קָצֶה، "بدون نهاية" اش ٧:٢ يقول أنه لا يوجد نهاية لغنى إسرائيل، بينما نحميا ٢: ٩[١٠] يقول أنه لا يوجد نهاية لمخزن نينوى. يتنبأ ناحوم بدمار نينوى، بدون نهاية للجثث (٣:٣). في ٩:٣، توصف مدينة كوش كمستقبلة لقوة بلا نهاية من مصر، وقد ذهبت بعد للسبي؛ يخدم هذا المثل كعلامة لنينوى لتهديد موتها.

١١. اسم. קְצוּ، نهاية، يستخدم فقط في عبارة אֶרֶץ קַצְוֵי־: في مز ٤٨: ١٠[١١]، فقد قيل أن تسبيح الرب يمتد لنهايات الأرض، تعبيرً عن إيمان أن عبادة الرب في الهيكل لها دلالة للعالم كله، وليس لإسرائيل وحدها. الرب هو رجاء نهايات الأرض، لأن هو الرب الذي يحقق نظام الكون مز ٦٥: ٥[٦]). في إش ١٥:٢٦، אֶרֶץ متوازية مع "أمة"، في קַצְוֵי־ אֶרֶץ حقيقة أن حدود أرض يهوذا، التي يوسعها الرب كعلامة إحسانه.

ب. ت في الأدب الرباني الفعل يعني أن يحصد، أن يحمل، أو لاختصار في جذر قَلْ؛ في هُفعَل، وتعني يقطع أو يتفرق. اسم. الثابت للجمع קְצוֹת يظهر في نظج. 1:8، "إلى نهايات الأرض"، بمعنى أبعد مكان للوصول.

قصير: ← קצה [qsh [1]] (يشذب، يشوه، يقصر، يقشط، #٧٨٩٤)؛ ← קָצַץ [ma'ªmāṣ] (يقطع، يشذب، يقطع، يقطع إلى أجزاء، #٧٩١٥)؛ ← קצר [qṣr [2]] (يكون قصيرً، يقصر، #٧٩١٨).

يحك: ← גרד [grd] (حكَّ نفسه، #١٧٤٠)؛ ← מלל [mll [4]] (حكة، #٤٩١١)؛ ← סחה [sḥh] (نفض، #٦٠٨١)؛ ← קצה [qsh [1]] (أزال ، شوه، قصر، بلي، #٧٨٩٤)؛ ← קצע [qṣ' [1]] (بلي، #٧٩٠٩)؛ ← רדה [rdh [2]] (كشط ، # ٨٠٩٨).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:807; M. Cassuto, *Commentary on the Book of the Exodus*, 1967; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, 1936; J. Gray, *1 and 2 Kings*, OTL, 1976; idem, *Joshua, Judges, Ruth*, NCBC, 1986; R. B. Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, AB, 1985; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commmentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25-48*, Hermeneia, 1983.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

7895 קָצֶה

קָצֶה [*qaseh*]، اسم. نهاية، حافة، خِتَام، تخم/ حدّ (#٧٨٩٥)؛ קָצָה [*qasâ* [2]]، اسم.، نهاية، حد، حافة، حد أقصى (#٧٨٩٦)؛ > קָצָה [*qasâ* [1]]، يأتي لنهاية (#٧٨٩٤).

ع. ق ١. الكلمة קָצֶה تستخدم للنهاية أو للحد الأقصى للأدوات، متضمنة الأرض (تث ٤٩:٢٨؛ مز ٤٦: ٩[١٠]؛ اش ٢٦:٥) والسماوات (الكون؟) (تث ٣٢:٤)، كذلك حدود مناطق المدن والمعسكرات (عدد ١:١١؛ ١صم ٢٧:٩). النصوص المستشهد بها التي تتحدث عن "نهايات الأرض" أو "نهاية السماوات" تستدعي انتباهًا أن الكون بأكمله هو لسيادة يهوه ويؤكد سيادته على عالم الأمم. إن سيادته الكونية تتضمن توقع أنه سيجلب كل الحرب للنهاية (مز ٤٦: ٩[١٠]). الكلمة أيضًا لها استخدام دنيوي، "في نهاية" وقتاً من الزمان (تك ٣:٨؛ تث ٢٨:١٤).

يستخدم النبي اشعياء الكلمة في سياق وحيه عن الخلاص. وهي تتلائم مع تأكيده على الدور الكوني ليهوه. إن أخبار الرب المفرحة عن الخلاص تصل "نهاية الأرض" (קְצֵה הָאָרֶץ، إش ٤٨: ٢٠). ليس فقط الأخبار، ولكن الخلاص نفسه يمتد لأعلى أجزاء الأرض (٤٩:٦). وبسبب ذلك، ينادي اشعياء على "نهايات الأرض" أن تعبد الرب (٤٢:١٠).

٢. الكلمة קָצֶה تشير إلى نهاية حافة العديد من الأدوات، الحادثة بالدرجة الأولى في وصف الأدوات الطقسية في كتاب الخروج (مثلاً، خر ١٨:٢٥). إشارة إلى الشعب، التعبير קְצוֹת הָעָם، الجموع (١مل ٣١:١٢؛ ٣٣:١٣)، يدل على نقد كهنة يربعام المختارة من خارج طبقة اللاويين المعينة. الكلمة تستخدم أيضًا في التعابير المشيرة إلى "نهايات الأرض" (إش ٤١ :٥) و"أربعة أرباع السماوات" (إر ٣٦:٤٩). في سياقاتهم الخاصة، تلك النصوص تستخدم التصور الخاص بنشأة الكون لتصوير سيادة نشاط يهوه مع أو ضد القوى الامبراطورية. يهوه هو خالق نهايات الأرض (إش ٢٨:٤٠؛ قا أي ٢٤:٢٨) وأيضًا هو الذي أتى بإسرائيل من نهايات الأرض (إش ٩:٤١). إن انفجار أيوب الاستفزازي بشكل كبير يعلن أن قدرة الرب الخالقة تعلن فقط "الحافات الخارجية لأعماله" (أي ١٤:٢٦).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [gbl [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mḥh [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [swg [2]] (حدا بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pā'â [1]] (زاوية، #٦٦٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [ṣad [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [ṣēla' [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qṣ' [2]] (مصنوعا من زوايا، #٧٩١٠).

البيبلوجرافيا

S. L. Stassen, "'Die Ende van die Aarde' in Jes 40:28 [a], 41:5 [a], 41:4 [a],' *JSS* 2, 1990, 191-202.

جوردن إتش . ماتيس *Gordon H. Matties* / ترمبر لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٧٨٩٦ (קָצָה [qasâ [2]]، حافة)، #٧٨٩٥

٧٨٩٧ (קֵצֶה [qeseh]، بدون نهاية)، #٧٨٩٤

٧٨٩٨ (קְצוּ [qasû]، نهايات)، #٧٨٩٤

٧٩٠٠ (קָצוּר [qasûr]، نهاية قصيرة)، #٧٩١٨

7902	קֶצַח

קֶצַח [qesah]، اسم، كمون أسود، *Nigella sativa* (#٧٩٠٢).

ش. أ. ق لا يستدل عليها في ش. أ. ق.

ع. ق تأتي الكلمة ٣ مرات في كتاب اشعياء كبذرة يزرعها أحد بدلاً من بعثرتها وضربها في سنفتها بقضيب بدلاً من درسها (اش ٢٨:٢٥، ٢٧ [مرتين]). هذه إشارة للكمون الأسود (عرب. *qesah*) أكثر من "الشبث" (RSV, NASB)؛ "fitch" (KJV)، أو "كراوية". وكانت البذار مرشوشة على الخبز والكعك لإضافة مذاق.

ب. ت الترجمة السبعينية تترجم קֶצַח بـ μελάνθιον، كمون أسود (*Nigella sativa*).

أعشاب، توابل: ← אוֹרָה [’ôrâ [2]] (عشب، خبّاز، #٢٤٦)؛ ← גַּד [gad [1]] (نبات الكزبرة، #١٥١٢)؛ ← כַּמֹּן [kammōn] (كمون، #٤٠٢١)؛ ← קִנָּמוֹן [qinnāmôn] (قرفة، #٧٨٧٢)؛ ← קֶצַח [qeṣah] (كمون أسود، #٧٩٠٢)؛ ← קְצִיעָה [qᵉṣî'â [1]] (قرفة صينية، #٧٩٠٤)؛ ← רֶקַח [reqaḥ] (توابل، #٨٣٨٠).

البيبلوجرافيا

M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 91; W. E. Shewell-Cooper, "Fitch, Fitches,' *ZPEB* 2:544.

إم. جي . أبيج، الإبن *M. G. Abegg, Jr.*

7903	קָצִין

קָצִין [qasîn]، قائد، زعيم (#٧٩٠٣).

ش. أ. ق الكلمة لها كلمة مشتركة مع عرب. قاضٍ، قاضي (حرفيًا، متخذ القرار).

ع. ق اللفظ، يظهر ١٢ مرة، تشير إلى القادة العسكريين (يش ١٠:٢٤؛ قض ١١:٦) أو القادة بوجه عام (قا أم ٦:٧؛ ٢٥:١٥).

١. الكلمة (|| רָאשִׁים، رؤوس) تصور قادة إسرائيل المدنيين والقضائيين (مي ٣:١، ٩). ولقد دينوا لفشلهم في تأييد العدالة في الساحات التي ترأسوها: "الذين يكرهون الحق ويعوجون كل مستقيم" (ع ٩). إن فعلهم تجاه الشعب يصور بشكل تخطيطي كفعل لأكل اللحم البشري (ع ٢-٣). التعبير "الذين يبنون صهيون بالدماء" (ع ١٠) يوضح أن مصير نابوت لم يكن استثنائياً (١مل ٢١: זָקֵן، #٢٤١٨). إن وصف وضعهم كـ"قادة بيت إسرائيل" (مي ٣:٩) يخدم لتذكيرهم أن ضحاياهم هم شعب الرب وأن يضعوا فعلهم في ضوء متطلبات عهد الرب لإدارة العدالة (قا خر ٢٣: ٦-٨؛ تث ١٦: ١٨-٢٠). من المحتمل أن نفس القادة أيضًا أداة لاستئناف اشعياء لـ"قادة سدوم" لصرف الانتباه لتعليم الرب (תּוֹרָה، إش ١:١٠) ولاصلاح طرقهم (ع١٦-١٧). "من سدوم" يستدعي كل من شرهم (قا ٣:٩) والخوف من الدمار الكامل على المدينة تحت عبارة دينونة الرب (قا ١:٩؛ مي ٣:١٢).

٢. الكلمة ترجع في فرصة الدينونة في إش ٣: ٦-٧. هذه الآية تصور حالة الفوضى والتشويش في أورشليم بعد كنس قيادتها في الدينونة الإلهية (ع ١-٣). إن خراب أورشليم سيكون عظيمًا بدرجة كبيرة حيث لن يكون من يقنع أن يصبح "قائدا"، ولكن سيحتجوا "ليس لي علاج"(أدبيًا، ليس ملف [للجروح]'، חֹבֵשׁ). هذا التعبير ينظر للوراء إلى ١:٦ (חֻבָּשׁוּ؛ NIV، ضمد) وأماما إلى ٣٠:٢٦، عندما الرب نفسه "في يوم يجبر الرب كسر شعبه ويشفي رض ضربه".

ب. ت الترجمة السبعينية تترجم أكثر קָצִין بـ ἀρχηγός (إش٣:٦) أو ἄρχων (١٠:١). في أم٢٥:١٥ ترجع المقدمة βασιλεύς، ملك.

قادة: ← אָדוֹן [’ādôn] (رب، سيد، #١١٢٣)، ← אַלּוּף [’allûp [2]] (رئيس قبيلة/ عشيرة/ سبط، #٤٧٧)، ← אָצִיל [’āṣîl [2]] (شريف، نبيل، أصيل، #٧٢٢)، ← זָקֵן [zāqēn] (الشيخ، المُحنّك، #٢٤١٨)، ← חֹר [hōr[1]] (رجل حر، حُرّ المولد، #٢٩٨٥)، ← פַּחַת

מַ [mapteah] (شارة لوظيفة، #٥١٥٨)، ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، رئيس، قائد، #٥٥٩٢)، ← נָשִׂיא [nāśî' ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤)، ← סָרִיס [sārîs] (خصي، مسؤول البلاط (القصر)، #٦٢٤٧)، ← סֶרֶן [seren²] (أمير فلسطيني، #٦٢٤٩)، ← עַתּוּד 'at-] [tûd (ذكر الماعز (التيس)، قائد، #٦٩٦٦)، ← פֶּחָה [peḥâ] (حاكم، والي، #٧٠٦٨)، ← פָּקִיד [pāqîd] (وكيل، مسؤول، ناظر، #٧٢٢٤)، ← קָצִין [qāṣîn] (قائد، آمر، حاكم، #٧٩٠٣)، ← רַב [rab ²] (قائد، رئيس، #٨٠٤٢)، ← רזן [rzn] (حكم، قضى، #٨١٤٢)، ← שׁוֹעַ ¹ [šôa' ¹] (نبيل، شريف، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:93-95.

كينيث تي . ييتكن *Kenneth T. Aitken*

7904	קְצִיעָה

קְצִיעָה [qᵉṣî'â ¹]، قرفة (#٧٩٠٤).

ع. ق اسم. קְצִיעָה، قرفة، زهور القرفة (للرائحة) تشير إلى نوع من القرفة وربما تكون مشتقة من زهور وثمار القرفة لـ *Cinnamomum zeylanicum* أنواع متعددة من القرفة. البعض اقترح أن اللفظ نفسه لهأصل صيني، ولكن آخرين يجادلون أن من الأكثر احتمالاً أن يكون مرتبطا بالعل العبري קָצָה، مقشوط، مشيرة إلى قشط نباح شجرة الكمون (Nielsen, 1992, 65). اسم. ورد مرة واحدة، وقد جاء في مز ٤٥: ٨[٩]، إشارة إلى اشتمام أردية الملك لاحتفال الزواج، "كل ثيابك مر وعود وسليخة. من قصور العاج سرتك الأوتار".

صمغ، بلسم، مرّ: ← מֹר [mōr] (مرّ، #٥٢٥٥)؛ ← נָטָף [nāṭāp] (صمغ راتنجي، #٥٧٥٣)؛ ← צֳרִי ← [ma'ᵃ māṣ] (بلسم، صمغ، #٧٦٦١)؛ ← קְצִיעָה [ma'ᵃ māṣ] (نبات القرفة، #٧٩٠٤).

أعشاب، توابل: ← אוֹרָה ['ôrâ ²] (عشب، خَبَّاز، #٢٤٦)؛ ← גַּד [gad ¹] (نبات الكزبرة، #١٥١٢)؛ ← כַּמֹּן [kammōn] (كمون، #٤٠٢١)؛ ← קִנָּמוֹן [qinnāmôn] (قرفة، #٧٨٧٢)؛ ← קְצַח [qeṣaḥ] (كمون أسود، #٧٩٠٢)؛ ← קְצִיעָה [qᵉṣî'â ¹] (قرفة صينية، #٧٩٠٤)؛ ← רֶקַח [reqaḥ] (توابل، #٨٣٨٠).

البيبلوجرافيا

K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*, SVT 38, 1986.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٧٩٠٧ (קָצִיר [qasîr ¹]، حصد)، #٧٩١٧

٧٩٠٨ (קָצִיר [qasîr ²]، فرع)، #٥٨٠

7909	קָצַע

קָצַע [qasa' ¹]؛ هِفْعِيل. ورطة (وردت مرة واحدة؛ #٧٩٠٩)؛ מַקְצֻעָה [maqsu'â]، اسم. أداة قشط، مستوي، إزميل (وردت مرة واحدة؛ #٥٢٤٤).

ع. ق كجزء من عملية تطهير بناء من العفن الفطري، يجب على الكاهن أن "يقشر (יַקְצִעַ) البيت من داخل حواليه، ويطرحون التراب الذي يقشرونه (הִקְצוּ) خارج المدينة في مكان نجس" (لا ١٤: ٤١). ويجب أن يمزق البيت إذا ظهر العفن الفطري مرة أخرى.. بعدما تقطع الحجارة والبيت يقشر (הִקְצוֹת) ويجصص" (ع٤٣). لاحظ أن الجذر קצה؛ (هِفْعِيل.، يقشط، #٧٨٩٤ تستخدم فقط في لا ١٤: ٤١ب، ٤٣ في سجع مع קָצַע.

ربما الأدوات الموظفة في عملية التقشير كانت مماثلة أو مطابقة للأزاميل (מַקְצֻעָה، #٥٢٤٤) التي يستخدمها النجارين في تخشين الأوثان المقيتة التي يعملونها (إش٤٤: ١٣).

يحك: ← גרד [grd] (حكَّ نفسه، #١٧٤٠)؛ ← מלל [mll ⁴] (حكة، #٤٩١١)؛ ← סחה [sḥh] (نفض، #٦٠٨١)؛ ← קצה [qsh ¹] (أزال ، شوه، قصر، بلي، #٧٨٩٤)؛ ← קצע [qs' ¹] (بلي، #٧٩٠٩)؛ ← רדה [rdh ²] (كشط ، # ٨٠٩٨).

رونالد يونجَبْلود *Ronald Youngblood*

7910	קָצַע

קָצַע [qasa' ²]؛ بُعِّلْ. ،هُفْعَل. يعمل بزوايا (#٧٩١٠)؛ اسم.، מִקְצוֹעַ [miqsôa']، زاوية (#٥٢٤٣).

ع. ق الأشكال الفعلية تشير بناء إلى تابوت العهد والهيكل (خر ٢٦: ٢٣؛ ٣٦: ٢٨؛ حز ٤٦: ٢٢). اسم. يشير إلى زوايا المذبح (خر٢٦: ٢٤) والساحة (حز٤٦: ٢١)، ومساحة في أورشليم (٢أخ ٢٦: ٩؛ نح ٣: ١٩-٢٠).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גבל [gbl ¹] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mḥh ²] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוג [swg ²] (حدا بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pā'â ¹] (زاوية، #٦٩٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [sad ¹] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [ṣēla' ¹] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ←

קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qṣ' [2]] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

جوردن إتش . ماتيس Gordon H. Matties

7911	קָצַף

קָצַף [qasap]، قَلْ. اغتاظ؛ هِفْعِيل. يغضب (#٧٩١١)؛ קֶצֶף [qesep [1]]، اسم. ضيق، هياج، استياء، غضب (#٧٩١٢).

ش. أ. ق الفعل في الآكادية هو kasapu / kesepu، يصبح قلقاً (HALAT 1049b, THAT 2:663)؛ قا سريانية. q^esap، يهيج، قلقاً، مضطرب.

ع. ق ١. اسم. קֶצֶף يأتي ٢٨مرة، بشكل خاص تقريبًا بالإشارة للرب. اسم. يأتي ٤مرات في الفينيقية، ١١مرة في الكتب التاريخية، ٣مرات في الكتب الشعرية، و١٠مرات في الكتب النبوية. الفعل קָצַף، يكون غاضبًا، يأتي ٣٤مرة. وقد جاء في قَلْ. ٢٨مرة، مع الرب كأداة ١٧مرة. ويوجد ٦مرات في جذر هِفْعِيل. مع مرة واحدة الرب كأداة. الفعل يوجد ١٢مرة في الفينيقية، ٦مرات في الكتب التاريخية، مرتين في الكتب الشعرية، و١٤مرة في الكتب النبوية.

٢. العبارة קֶצֶף גָּדוֹל جاءن ٦ مرات (تث ٢٩: ٢٨[٢٧]؛ ٢مل ٣:٢٧؛ إر٢١:٥؛ ٣٢:٣٧؛ زك١:١٥؛ ٧:١٢). اسم. קֶצֶף جاء ١٧ مرة مع حرف الجر עַל، على حساب. التفاصيل الصغيرة لهذه الكلمة قريبة من חֵמָה، غضب. في ثلاثة حالات، اسم. חֵמָה ,אַף و קֶצֶף امتزجوا معًا مشكلين عبارة تبني في الكثافة. هذه العبارة لا تنتهي ببساطة بـ קֶצֶף، ولكن קֶצֶף־גָּדוֹל، غضب عظيم (تث ٢٩: ٢٨[٢٧]؛ إر٢١:٥، ٣٢:٣٧). تث٢٩: ١٨-٢٨ [١٧-٢٧] يحذر الشعب من نتائج الردة. لأن الشعب سيترك عهد الرب ويعبد آلهة أخرى، الرب سوف يجتثهم من الأرض في غضب وفي غيظ وفي غضب عظيم، בְּאַף וּבְחֵמָה וּבְקֶצֶף גָּדוֹל (تث٢٩: ٢٨[٢٧]).

الحدوث الثاني لهذه العبارة يوجد في إر٢١:٥، حيث يحارب الرب نفسه ضد صدقيا وساكني المدينة. الرب سيحارب في غضب وغيظ وغضب عظيم (قا تث ٢٩: ٢٨[٢٧]). الحدوث الأخير لهذه العبارة في سياق عهد الرب بإرجاع الشعب. لقد نفى الشعب في غضبه، غيظه، وغضبه العظيم، لكنه "سيرجعهم مرة أخرى لذلك المكان ويسكنون آمنين" (إر٣٢:٣٧).

من ثم الثلاثة عبارات مرتبطين. لغة التثنية تجد التحقيق في ارميا. الكلمات المستخدمة للغضب تبني في الكثافة حتى العبارة الأخيرة، קֶצֶף־גָּדוֹל، غضب عظيم.

٣. عند الوقوف بحرية، קֶצֶף تحمل كثيرًا نفس القوة كـ hemâ. qesep بدون أية معدلات تظهر في سياق بحيث ترك الشعب هيكل الرب وكانوا يعبدون أقطاب وأوثان العشتاروت (٢أخ ٢٤:١٨). لهذا السبب كان الغضب على يهوذا وأورشليم. حالة أخرى لـ קֶצֶף بدون معدلات توجد في ٣٢: ٢٤-٢٦، والتي تروي شفاء حزقيا. إلا أن قلبه كان متكبراً، ولم يستجيب للرحمة المقدمة له. على حساب ذلك، كان الغضب على حزقيا، يهوذا وأورشليم. وقد تجنب غضب الرب بالتوبة (קֶצֶף، ع ٢٦). تلك الأمثلة توضح التماثل في المعنى بين קֶצֶף وחֵמָה.

ب. ت الفعل الآرامي קְצַף يدل على الغضب، ينهض للغضب، يتحمس، يحرض (Jastrow, 2:1406b). اسم. في أرم.، קְצַף، يشير إلى الغضب، الدمار، الأذى (Jastrow, 2:1406b). الترجمة السبعينية تترجم קָצַף بالعديد من الكلمات، من ضمنها ὀργίζω... وعادة تترجم إما بـ θυμόω أو λυπέω؛ קֶצֶף وعادة ما تترجم إما عن طريق θυμός أو ὀργη.

غضب، غيظ، غضب: ← אנף [ʼnp] (غضب، #٦٤٧)؛ ← זעף [zʻp [1]] (لعن، أصبح غاضبا، #٢٤٠٦)؛ ← זָעַף [zāʻap[1]] (غاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [hēmā] (غاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חרה [ḥrh] (سخن، غضب، #٣٠١٣)؛ ← כעס [kʻs] (ثار، غضب، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [ʻbr [2]] (يُظهر الغضب، #٦٢٩٧)؛ ← קצף [qṣp] (أصبح غاضبا، #٧٩١١)؛ ← רגז [rgz] (اهتز، أثار القلق، #٨٠٧٤)؛ ← **غضب: لاهوت**

البيبلوجرافيا

THAT 2:663-66; TWOT 2:808-9; B. E. Baloian, *Anger in the Old Testament*, 1992; S. Erlandsson, "The Wrath of YHWH,' *TynBul* 23, 1973, 111-16; A. J. Heschel, *The Prophets*, v 2, 1962; L. Morris, "The Wrath of God,' *ExpTim* 63, 1952, 142-45.

جالِ بي . ستروثرز *Gale B. Struthers*

٧٩١٢ (קֶצֶף [qesep [1]]، غضب)، #٧٩١١

7915	קָצַץ

קָצַץ [qasas [1]]، قَلْ. قطَّع، شَذَّبَ؛ بيعِّلْ. يقطع، يقطع إلى قطع (#٧٩١٥)؛ קֵץ [qes]، اسم. نَهاية (#٧٨٩١)؛ קִיצוֹן [qîsôn]، صفة أبعد (#٧٨١٢).

ش. أ. ق الجذر يستشهد به كثيرًا في ش. أ. ق: أكد. gasasu، يقطع؛ أوغا. qs، نهاية الكساء؛ نهايات الأرض؛

قطعة لحم (KTU 1.16, 1.3, 1.4)؛ أرم.، سريانية.، عرب. qss يقطع؛ الأثيوبية qasqasa، يقطع، ينكسر.

ع. ق ١. الفعل يستخدم كثيرًا في بيعِّلْ. أصل بمعنى أن يقطع شيئًا إلى قطع. الأوعية الذهبيَة للهيكل كان الملك آحاز يقطعها إلى أجزاء (٢أخ ٢٨:٢٤) وأخيرً من الملك نبوخذنصر (٢مل ٢٤:١٣). الورقة الذهبية كانت تقطع إلى خيوط رفيعة لتستخدم في أثواب رئيس الكهنة (خر ٣٩:٣). في مز ٤٦: ٩[١٠] قيل أن السيد يقطع الرمح إلى أجزاء، رمزاً للسلام الذي يأتي به للعالم كله. الرب يقطع أوتار الأشرار إلى أجزاء، ربما تشير إلى الحبال التي يحمل بها النير(مز ١٢٩:٤). من ثم هذه الصورة ترتبط بتصوير كسر النير، رمزاً لتحرير إسرائيل الوطني (قا إش ٩:٣؛ إر٢٨: ١-٤؛ حز ٣٤:٢٧؛ Kraus, 462).

٢. الفعل يمكن أن يعني أيضًا أن يقطع، في كل من جذور قَلْ. وبيعِّلْ. تسييج (أو حافة) لل"بحر" الذي كان في الهيكل، الذي يبدو أنه كان يعطيه كتقدير لملك أشور (٢مل ١٦:١٧). قطع حزقيا (بيعِّلْ.) الطبق الذهبي خارج أبواب الهيكل كتقدير لأشور (١٨:١٦). الفعل يمكن أن يعني أيضًا أن يقطع أجزاء من الجسم. ار ٩: ٢٦[٢٥]؛ ٢٥:٢٣؛ و٤٩:٣٢ يدين الشعب المختتن في البرية الذين "قصوا شعرجباهم" (قَلْ. جزء سلبي قا NIV ملحوظة هامشية)، أي، الذين يحلقون شعورهم في الهيكل (وهو فعل محرم لدى الإسرائيليين، لا ١٩:٢٧). الفعل أيضًا يستخدم لقطع الحدود الجسدية القصوى، وهو تطبيق شائع في ش. أ. ق. شعب يهوذا قطعوا (بيعِّلْ.) أصابع الإبهام واصبع القدم الأكبر لأدوناي بزاق، ملك الكنعانيين والفرزيين، الذي قطع بنفسه أصابع الابهام وأصابع قدم سبعين ملكا (قض ١: ٦-٧). من ثم قدمت الحاثة كحالة للعدالة الشعرية. أمر داود أن الرجال الذين قتلوا أشبال، ابن شاول، يجب أن ينفذوا بنفسهم. وقد قطعت (بيعِّلْ.) أيدي وأرجل جثثهم، وتعلقت أجسادهم في عرض عامَ في حبرون. تلك العرض كان مصمماً بالتأكيد لاظهار غضب داود على قتل ابن شاول ولازالة أي شكوك وراء الفعل (٢صم ٤:١٢). في تث ٢٥: ١١-١٢ يوجد مثل فريد للتحايل على القانون: إذا تخاصم رجلان بعضهما بعضًا، رجل وأخوه، وتقدمت امرأة أحدهما لكي تخلص رجلها من يد ضاربه، ومدت يدها وأمسكت بعورته، فاقطع يدها (الفعل في أصل قَلْ.) ولا تشفق عينك. بينما كانت العقوبة مشوهة أو أن التشويه كان شائعاً في رموز قوانين ش.أ.ق (انظر Driver, 343-67)، هذه هي الحالة الوحيدة في القانون الإنجيلي (بعيدًا عن *lex talionis*، تث ١٩:٢١) التي تصف تلك العقوبة. Craigie (315-16) يرى هنا تطبيقاً خاصاً لـ *lex talionis* (تث ١٩:٢١)؛ بما أنه ليست للمرأة أعضاء تناسلية خارجية، فقطع اليد كان يعتبر تعويضاً مساوياً لجرح أعضاء الرجل التناسلية. ويجب أيضًا أن يلاحظ أن تلك العقوبة الشديدة لم تكن ملهمة أولاً بتواضع إسرائيل المفرط؛ في مجتمع حيث كان النسل يقيم عاليًا كما كانوا في إسرائيل القديمة، فتدمير قوة الشخص المنتجة كانت أحد أشنع الجرائم التي يمكن تخيلها.

٣.اسم. קֵץ يستخدم في العديد من إنشاءات اللغة العبرية الكتابية. فأحيانًا تصور حد أو حافة، كما في إر٥٠:٢٦، حيث تشير إلى كلدان (قا حدود لبنان [إش٣٧:٢٤]). والتشخيص الأكثر استخدام للاسم بهذا المعنى يظهر في أي ٢٨:٣: "قد جعل للظلمة نهاية، وإلى كل طرف هو يفحص، حجر الظلمة وظل الموت". تتحدث العبارة عن عمال المناجم، الذين يضعوا حداً للظلمة عن طريق المصابيح. مز ١١٩:٩٦ يلاحظ أنه لكل كمال (بشري) يوجد حداً (קֵץ)، ولكن وصايا الرب على العكس واسعة (أي، بلا حدود).

٤. إلا أن اسم. غالبًا يشير إلى نهاية فترة من الزمان. ويأتي تعبيرً شائعاً (حدث ٢٢ مرة) هو x מִקֵּץ، حرف الجر מִן (أو أحيانًا לְ־)؛ + X فترة من الزمن. العبارة تعني "في نهاية فترة ما من الزمان...'، أو، بعد مرور وقت ما من الزمان". يمكن أن يستخدم لفترة من الأيام، كما في تك ٨:٦ ("بعد أربعين يومًا")؛ من الشهور، كما في قض ١١:٣٩ ("بعد شهرين")؛ أو من السنين، كما في خر ١٢:٤١ ("في نهاية ٤٣٠ سنة"). العبارة מִיָּמִים מִקֵּץ، "في نهاية الأيام" (مثلاً، تك ٤:٣؛ ١مل ١٧:٧) أو לְקֵץ שָׁנִים، "في نهاية السنين" (نح ١٣:٦؛ ٢أخ ١٨:٢؛ دا ١١:٦، ١٣) وكلاهما يعني بعد مرور الوقت (بعد ما مر).

٥. اسم. يصور أيضًا نهاية الأحداث أو الأنشطة لمدة محدودة. في بعض الأحيان النهاية مرحب بها. أي١٨:٢ يسأل،"متى تنتهي من هذه الحوارات؟' بينما يرثي Qohelet أنه لا توجد نهاية لكتابة العديد من الكتب (جا١٢:١٢). اسم. يستخدم أيضًا لنهاية مدى الحياة البشرية (أي ٦:١١؛ مز ٣٩: ٤[٥]؛ دا ٩:٢٦؛ ١١:٤٥)، أو حتى نهاية بقاء كل جسد (تك ٦:١٣؛ لكن لاحظ Wallenstein, 212-13، الذي اقترح يقترحون קֵץ هنا "موسم"). نهاية البقاء البابلية في إر ٥١:١٣؛ بينما نهاية إسرائيل تنبأ بها في عاموس ٨:٢ (مع اللعب بالكلمة קַיִץ، ثمر الصيف، قا مراثي ٤:١٨؛ حز ٧: ٢- ٣، ٦). حز ٢١: ٢٥[٣٠]؛ ٢١: ٢٩[٣٤]؛ ٣٥:٥ يقول أن اليوم قد جاء ل"عقاب النهاية"، العقاب الذي يمكن أن يأتي بنهاية بقاءها الوطني (قا Zimmerli, 203-4، الذي يعتبر קֵץ كلمة هامة في حزقيال). إلا أنه هذه النهاية، فقط البقاء، الأمة الخاطية، عن هؤلاء الأنبياء الذين تنبأوا عن إرجاع مملكة داود والمملكة (مثلاً، حز ٣٤:

٢٣-٣١)؛ عاموس ٩: ١١-١٥). عن سلام هذه المملكة، يقول اشعياء، لن يكون هناك نهاية (إش ٩: ٧[٦]).

٦. في كتاب دانيال، وربما أيضًا في حب ٣:٢، اسم. קֵץ يستخدم كلفظ فني للكناية. فهو لا يشير إلى نقطة نهاية العالم، ولكن لفترة من الزمان لها بعض الطول التي تتوج في إنجازات التاريخ البشري (Collins, 93). في دا ٨-١٢، اللفظ קֵץ يأتي ١٤ مرة، بالرغم من أنه قد استخدم كلفظ فنر ١٠مرات فقط. مرتين (٢٦:٩ و١٢:١٣) استخدم وحده. في ١٩:٨ و٢٧:١١، ٣٥، استخدم مع اسم. מוֹעֵד، الوقت المعين، من ثم "الوقت المعين للنهاية" (تلميح محتمل لحبقوق ٣:٢، حيث تستخدم קֵץ أيضًا مع מוֹעֵד). العبارة المماثلة עֵת־קֵץ، وقت النهاية، تظهر في دا ١٧:٨؛ ٣٥:١١، ٤٠؛ ٤:١٢، ٩. من ثم، في دانيال، بدء النقطة الغير مسبقة في التاريخ، التي يمكن أن يعرفها ذو البصيرة (انظر خصوصاً ٩: ٢٤-٢٧). تتضمن سلسلة من الأحداث، من ضمنها انتشار الحروب (٢٦:٩، ولكن خاصة معسكرات "ملك الجنوب"؛ ١١: ٤٠)، وقت ضيق لشعب الرب (١:١٢)، دمار القوى البشرية (٢٧:٩؛ ٤٥:١١)، وقيامة الأموات (١٣:١٢).

٧. الصفة קִיצוֹן، مشتقة من اسم. קֵץ، توجد فقط في خر ٤:٢٦، والعبارات المتوازية في ٣٦:١١، ١٧. وتصف نهايات ستائر شعر الماعز التي تشمل حوائط خيمة الاجتماع، حيث توضع الحلقات.

ب. ت اسم. קֵץ هو لفظ فني هام في العديد من مخطوطات البحر الميت، أحيانًا بمعنى "موسم، وقت من الزمان" (قا معناها في بعض النصوص الرابانية)، "وقت معروف [Jastrow]، ولكن أيضًا يعني "الوقت النهائي"، كما في دا. يحكي قانون الجماعة كيفتصارع أرواح النور والظلام بعضها مع بعض "حتى النهاية الأخيرة" (نج. 4:16)، "لأ، الرب قد أسس وقتاً لنهاية الزيف" (٤،١٨). تعليق حبقوق يقر أن الرب قد أعلن كل ألغاز الأنبياء لمعلم البر، ولكن " اقتراب النهاية لم يجعله معروفاً له" (أي، الوقت المضبوط للكناية؛ فحب. 7:2). عبارة، النهاية الأخيرة ستمتد" (٧،٧)، تدل على أن النهاية كانت تُرى على أنها فترة، كما في دانيال، بدلاً من نقطة من الزمن.

ع. ج يعكس العهد الجديد فهم دانيال للنهاية. في مت ٢٤، عندما سئل يسوع عما تكون عليه علامات "نهاية الدهر" (مت ٣:٢٤)، النبي الوحيد الذي استشهد بـ اسم. هو دانيال (ع ١٥، تعليق دانيال ٢٧:٩). مثل دانيال، العهد الجديد يرى أيضًا "نهاية الدهر" كفترة من الزمان، بدءاً بمجئ يسوع (عب ٢٦:٩؛ ابط ١:٢٠). بولس، مثل دانيال، يصحب النهاية بقيامة الأموات (اكو ١٥: ٢٠ – ٢٤).

تحفر، زاوية، حافة، اطار ← גְּבוּל [gbl [1]] (حد، تحفر، #١٤٨٧) ← זָוִית [zāwît] (زاوية، #٢٣١٢) ← כָּנָף [kānāp] (جناح، حافة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣) ← כַּרְכֹּב [karkōb] (اطار، حافة، #٤١٣٦) ← מחה [mḥh [2]] (حد على، #٤٦٨٢) ← סוּג [swg [2]] (حدا بجانب، #٦٠٤٨) ← פֵּאָה [pā'â [1]] (زاوية، #٦٢٩١) ← פִּנָּה [pinnâ] (زاوية، #٧١٥٧) ← צַד [ṣad [1]] (جانب، #٧٣٩٦) ← צֵלָע [ṣēlā' [1]] (جانب، ضلع، غرفة جانبية، #٧٥٢١) ← קֵץ [qes] (تحفر، حد #٧٨٩١) ← קָצֶה [qāṣeh] (نهاية، حد، #٧٨٩٥) ← קצע [qṣ' [2]] (مصنوعاً من زوايا، #٧٩١٠).

قَطع، خراب، فناء، جز، قلامة: ← בצע [bṣ'] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [br' [3]] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gd'] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [gzz] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [gzr [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [grz] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [gr' [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [ḥlp [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [ksḥ] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ כרת [krt] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهداً، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqāḥayim] (أداة لقطع الفتيلة/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [nqp [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [ntḥ] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [šsp] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ תזז [tzz] (يبتر، #٩٣٧٢).

نهاية، إنقطاع، نتيجة: ← אַחֲרִית ['aḥ[a]rît] (نهاية، نتيجة، #٣٤٤)؛ ← אפס ['ps] (توقف، ينتهي، #٦٩٩)؛ ← בטל [btl] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גמר [gmr] (يوشك على النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חדל [ḥdl [1]] (نهاية، وقفة، #٢٥٣٢)؛ ← סוף [swp [1]] (يأتي لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סרה [srh [1]] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حدود، حد فاصل، #٧٨٩١)؛ ← קצה [qṣh [1]] (يوشك على النهاية، يختصر، #٧٨٩٤).

قصير: ← קצה [qṣh [1]] (يشذب، يشوه، يقصر، يقشط، #٧٨٩٤)؛ ← מַקְצֻעַ [ma'[a]māṣ] (يقطع، يشذب، يقطع، يقطع إلى أجزاء، #٧٩١٥)؛ ← קצר [qṣr [2]] (يكون قصيرً، يقصر، #٧٩١٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:659-63; *TWAT* 7:84-92; J. Collins, "The Meaning of 'the End' in the Book of Daniel,' in *Of Scribes and Scrolls*, ed. Harold Attridge, John Collins, and Thomas Tobin, 1990, 91-98; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, 1936; P. Craigie,

The Book of Deuteronomy, NICOT, 1976; G. R. Driver, *The Assyrian Laws*, 1935; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; M. Wallenstein, "Some Lexical Material in the Judaean Scrolls,' *VT* 4, 1954, 211-14; N. Wieder, "The Term קֵץ in the Dead Sea Scrolls and in Hebrew Liturgical Poetry,' *JJS* 5, 1954, 22-31; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commmentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25-48*, Hermeneia, 1983.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

7917	קָצַר

קָצַר [qasar [1]]، قَلْ. حصد، جمع، تجمّع؛ جزئيًا الحاصدة (#٧٩١٧)؛ קָצִיר [qasîri [1]]، اسم. حصاد (#٧٩٠٧).

ش. أ. ق في نتيجة جازر קצר تشير إلى حصاد البذار (*KAI* 182 I 4-5). أكد. *kasaru*، يربط، يجمع، من المحتمل كلمة مشتركة (*HALAT* 1051).

ع. ق الحصاد يشير إلى جمع المنتج: أي، الحبوب (الحبوب) أو ثمر (عنب و تين)؛ حصاد الحبوب (تك٤٥:٦؛ خر ٣٤:٢١، ٢٣؛ ١صم ٨:١٢). وقت الحصاد كان أحد علامات الترتيب الكوني (تك ٨:٢٢). بعض النصوص تستخدم وقت الحصاد للدلالة على وقت من الزمان (يش٣:١٥؛ قض ١٥:١؛ راعوث ١:٢٢، الخ). أعطى التشريع للمقتنيات بخصوص الفقير (لا ١٩: ٩-١٠؛ تث ٢٤:١٩). إر ٨:٢٠ تشير إلى نهاية الحصاد (קַיִץ، #٧٨١١؛ أي، في أغسطس- سبتمبر؛ قا تقويم جازر *KAI* 182 I 7)، ولكن غياب التحرير.

٢. يقع المعنى الرئيسي للحصاد في جزء من حقيقة أن الحصاد يعتبر بركة من الرب ومناسبة مبهجة. المعنى الطقسي للحصاد يدور حول عيد الحصاد، أيضًا يعرف كعيد الأسابيع (خر ٣٤: ٢٢-٢٤؛ عدد ٢٨:٢٦). إسمه في اليونانية، عيد العنصرة، مشتق من حساب خمسين يومًا من أول سبت للفصح (لا ٢٣:١٦). في الحصاد حزمة أول حبوب كانت تحضر للكاهن، الي يخصصها للرب (٢٣: ١٠ -١١). وكان الحصاد يتوقف عند السبت (خر ٣٤:٢١). لم يكن هناك حصاد في سنة السبت واليوبيل (لا٢٥:٥، ١١). الطقوس الطقسية أكدت دور يهوه في الخصوبة التي نتجت عن الحصاد. هذا الدور تمت الدلالة عليه باستخدام عبارة "أنا الرب إلهك" (لا ٢٣:٢٢، قا ع ٣ ٤). فقط بعد كرّم الرب كعاطي من خلال تخصيص الحزمة (ع ١٠- ١١) يمكن للعابد أن يستمتع بإنتاجه بنفسه.

٣. تشخيصيًا صورة الحصاد توظف في المبادئ الأخلاقية. إن بذر البار سينتج عنه حصاد صلاحاً محباً (חֶסֶד، #٢٨٧٦؛ هو ١٠:١٢؛ قا مز ١٢٦:٥). سيكون العكس صحيحًا إذا بذر الشخص بشكل أثيم (أي٤:٨؛ هو ١٠:١٣؛ ٨:٧).

٤. دينونة الرب توصف في ألفاظ القطع، كما في الحصاد. دينونة الأمم بوجه عام توصف كمنجل متأرجح للحصاد الناضج (يوئيل ٤: ١٣[٣:١٣]؛ قا مت ٣:١٢). سيحل اليأس مكان الفرح (إش ١٦:٩؛ ١٧:١١)، خاصة في يوم الرب (يوئيل ١:١١). أحكام أخرى لشكل الحصاد: يهوذا (هو ٦:١١)، إسرائيل (إش ١٧:٥)، الأثيوبيين (إش١٨: ٤-٥)، وبابل (إر ٥١:٣٣).

٥. الخلاص لإسرائيل المعادة يصور في ألفاظ الحصاد مع وفرة الكثير (اش ٦٢:٩). في الزراعة سيكون هناك إفراط في الإنتاج (عاموس ٩:١٣؛ Cornelius, *JNSL* 14, 1988, 49; *TWOT* 2:809 غير صحيح في ربط هذا الفعل بالدينونة).

٦. بالإجماع، المعنى اللاهوتي للحصاد / حصاد يعمل في ثلاثة مجالات: (أ) بركة من الرب حيث يشترك فيها الفقير والذي بدون أرض؛ (ب) تصوير لدينونة الرب عندما يحصد إسرائيل أو الأمم، أو عندما يعاقب الإسرائيليين في شكل حصاد ضئيل، و(ج) رمز للرجاء، عندما تجمع إسرائيل من السبي سيتمتعون بمحاصيل غنية في الدهر الآتي.

ب. ت تترجم الترجمة السبعينية العبرية بـ θερισμός (الفعل مع θερίζω). أدب اليهود في الأبوكريفا طوّر أيضًا موضوع الحصاد كدينونة إلهيةــــفي نهاية تنبوية للعالم سيكون حصاد للخير والشر (2 Bar 70:2). طوّر Philo معنى المغزى الأدبي بمعنى الحصاد (*NIDNTT* 3:526). في العهد الجديد (*NIDNTT* 3:526-27; *TDNT* 3:132-33) الحصاد يستخدم (θερισμός) أدبيًا، لكن أيضًا في معنى ممتد لثمر الإرسالية المسيحية (مت ٩: ٣٧ -٣٨) والدينونة الإلهية (مت ٣:١٢؛ رؤ ١٤: ١٥-٢٠؛ قا يوئيل ٤: ١٣[٣:١٣]).

حصاد، جَمْع: ← אסף ['sp] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr [1]] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [yᵉbûl] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [lqṭ] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עלל ['ll [1]] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עמר ['mr [1]] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [qbṣ] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [qsr [1]] (حصد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [tᵉbû'â] (ينتج ثمر، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [tᵉnûbâ] (مُنتج، #٩٤٨٢).

البيبلوجرافيا

ABD 3:63-64; *ISBE* 2:619; *NIDNTT* 3:525-27; *TDNT* 3:132-33; *TWOT* 2:783-84, 809-10.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

7918	קָצַר

קָצַר [*qasar* ²]، قَلْ. قَصُرَ؛ بيعِّل.؛ هِفْعِيل.، أن يقصّر (#٧٩١٨)؛ קָצוּר [*qasûr*]، الصفة، مقصر (#٧٩٠٠)؛ קֹצֶר [*qoser*]، اسم. قصر؛ مع "الروح"، نفاذ الصبر، الكآبة، الجبن، (#٧٩١٩)؛ קָצֵר [*qaser*]، الصفة، قصيرٌ (#٧٩٢٠).

ش. أ. ق الجذر يصور في أرم. קצר، يكون قصيرًا؛ عرب. *qasura*، قصيرٌ، يقصر؛ وفي الميندائية *QsR* يكون قصيرًا. الفعل يظهر في أوغا.. عبارات، "أيامي تكون قصيرة" (*KTU* 1.103)، و*qsr nps*، ينفذ صبره (*KTU* 1.40)، متوازي واضح لاستخدام اللغة العبرية الكتابية للعبارة ملاحظ أسفل (قا van Selms, 240). Leslau (48) يقترح مقارنة مع الأثيوبية *hsr*، يكون قصيرًا.

ع. ق في الجذر قَلْ.، الفعل يمكن أن يعني أن يكون قصيرًا في الطول أو المدى. أورشليم تحذرت ضد الثقة في "عهدها مع الموت" (أي، التحالف مع مصر؛ إش٢٥:١٨)، لأن "الفراش قد قصر عن التمدد" (٢٨:٢٠). في ما يبدو هذا القول المثلي هو تشخيصاً لعدم كفاية الأمان الذي سيتمنحه مصر عندما يتقدم الرب للدينونة. متوقعاً دمارهم السابق للأوان بيد الرب، يحذر الحكيم أن "سنو الأشرار تقصر" (أم ١٠:٢٧). بسبب غضبه، فيما يبدو أنه ينهض بسبب بعض الخطايا غير المسماه، الرب يقطع قصيرًا شباب الأمير الإلهي (مز ٨٩: ٤٥[٤٦]، حيث تستخدم هِفْعِيل.؛ قا مز ١٠٢: ٢٣[٢٤]، التي تعبر عن نفس الفكرة باستخدام الفعل في أصل بيعِّل. [انظر أسفل، قسم ٤]).

٢. والأكثر من ذلك، الفعل يستخدم التعبير التعبيري، روحه (נֶפֶשׁ) أو روحه (רוּחַ) كان قصيرًا. العبارة تترجم عادة "يكون هامًا". عدد ٢١:٤ يقر أن "روح الناس مقصرة" (NIV لأن الشعب صبره نفذ) إذ كان عليهم أن يعبروا طريقًا طويلًا حول أدوم، وقد تذمروا على الرب وعلى موسى. "روح شمشون كانت مقصرة" بسبب المضايقة الثابتة لدليلة (قض ١٦:١٦). روح الرب، أيضًا، قد أصبحت قصيرة. صبر الرب قد نفذ بسبب معاناتهم وقد حررهم من معارضيهم (قض ١٠:١٦). مي ٧:٢ يسأل شعريًا، "هل تغضب روح الرب (أدبيًا، مقصرة)؟". السؤال يتطلب إجابة "لا"؛ الرب سيستمر يبارك أولئك المستقيمين (مي ٢: ٧ب). Wolff يؤمن أنه يجب أن يكون هناك أساس ظاهري وراء هذا الشكل للحوار: العديم الصبر يصبح قصير النفس في حماسه (Wolff, 37). Haak يريد أن يفرق بين هذا المعنى لـ קָצַר נֶפֶשׁ وواحد يرتكز على أوغا.، أن يصبح ضعيفًا. ويؤمن أن تفاصيل أوغا. معروفة في أي ٢١:٤، والتي ترجع عادة "هل شكواي موجهة مباشرة إلى البشر؟ لماذا أكون عديم الصبر؟" (164) Haak يحمل أن أيوب كان يرثي ضعفه. إى أنه من المحتمل بالتساوي أن أيوب كان يعبّر عن إنزعاجه عما أدرك أنه ظلماً في تعامل الرب مع البشرية.

٣. صورة أخرى للحديث تتضمن هذا الفعل هي "قصر اليد"، بمعنى أن يصبح ضعيفًا. هذا التعبير يستخدم مع الصفة في ٢مل ١٩:٢٦ لتصف ساكني المدن المحاصرة من سنحاريب. إلا أنه مع الفعل، العبارة تستخدم فقط من الرب، وفقط في أسئلة شعرية أو عبارات سلبية. من ثم، في عدد ١١:٢٣، عندما تساءل موسى كيف يمكن للرب أن يطعم شعب إسرائيل، الرب يسأل، "هل قصرت يد الرب؟". المجموعة في إشعياء كذلك تتساءل، "هل قصرت يد الرب عن الفداء؟" (إش ٥٠:٢)، ويجيب في الأخيرة، "بالتأكيد لم تقصر يد الرب عن الخلاص" (٥٩:١). ربما يكون هذا التعبير مشتقًا من معادلة اليد مع القوة أو السلطة (Wolff, 67-68)، وقصر اليد مع تقليل قوته. ويمكن أن تقف أيضًا بعكس "يمد يده للأمام"، وهو تعبير عن ممارسة القوة.

٤. الـ بيعِّل. تستخدم في مز ١٠٢: ٢٣ [٢٤]، جزء من صلاة شخص مبتلي، محبط، منفي، ومضطهد (*contra* أولئك المعلقين، مثلاً، Eaton, 244، الذي يناقش أن المزمور بالكامل هو صلاة مقدمة من متكلم ممثل لصالح جماعة أورشليم). ناظم المزامير، المقفر، انفرادي، محاصر بالألم الشديد والعداوة، يسكب شكواه إلى، وضد، الرب، الذي يعتبر السبب الحقيقي لأسفه. في ع ٢٣ [٢٤]، الرب، الذي يمتلك عددًا غير محدود من السنين (ع٢٤ [٢٥])، يتهم بأنه قد جفف حيوية ناظم المزامير و"قصر" أيامه (الاقتراح قدمه Kraus, 282-83)، الشخص الثالث الشائع جمع بُعَّل.. صيغة الجمع. يقرأ ليس مرغماً؛ على نص الترجمة السبعينية، الذي يحتفظ بالحروف الساكنة العبرية ولكن يغير أحرف العلة وتقسيم الآية لعدد ٢٣-٢٤ [٢٤-٢٥]، انظر، مثلاً، Kidner, 362-63). بالرغم من أن مز١٠٢ يصنف في ليتروجية الكنيسة كالخامس من السبعة المسمون "المزامير التكفيرية"، إن ناظم المزامير لم يعترف بالخطية أو تعبيرًا واضحاً عن الندم. فهو يشتكي أن الرب، في غضب عظيم، التقطه بقسوة، ورماه جانبًا (ع١٠[١١]) والآن يخبئ وجهه، رافضاً أن يسمع لنداء ناظم المزامير للمعونة (ع ١-٢[٢-٣]. بعض المعلقين (مثلاً، Buttenwieser, 382-92) يناقش أن نص هذا المزمور قد عانى من الإزاحة في فصل الإرسال، ولكن آخرين (مثلاً، Anderson, 704; Durham, 376; Kraus, 284) دافع عن وحدة التركيب. في

الشكل الحاضر، الاحتجاج في ع ٢٣[٢٤] مسبوق بتسميع ينظر للأمام نحو الوقت في المستقبل عندما يتحرك يهوه مرة أخرى ليتراءف على شعب إسرائيل، مستجيباً لصلاة المعدمين ومحرراً المسجونين وأولئك المدانين للموت (ع ١٢-٢٢ [١٣-٢٣]). هذا يقترح أن احتياج ناظم المزامير للشفاء لم يبهت إلى الخلفية كما تأمل الإصلاح المستقبلي لإسرائيل المبتلاه. بالحري، يبدو أن ناظم المزامير يرجو أن الرب سيطبق تلك الوعود المشتركة لمحنته الخاصة: تمامًا كما يعيد الرب الأمة من بلائها، كذلك ناظم المزامير سيختبر التحرير الإلهي من ضيقه (قا Rogerson and McKay, 18, 22; Anderson, 704; Broyles, 211). الآية ٢٣[٢٤] يتبعهم عريضة (ع ٢٤أ [٢٥أ])، يخاطب الرب أن ينقذه من الموت السابق للأوان. يستنتج المزمور بترنيمة مهيبة من التسبيح (ع ٢٤ب - ٢٨[٢٥ب - ٢٩])، والتي تحتفل بحقيقة أن، بالرغم من تنقل العالم الطبيعي. حضور الرب الدائم يقدم للبشرية المحدودة احتمال التأسيس (ع ٢٨[٢٩]؛ قا Westermann, 116; Rogerson and McKay, 22). كما يعلق White (155): "إن الأتقياء لن يعبروا إلى النسيان، ولكن من خلال أبنائهم وتابعيهم سيبقوا ويتأسسوا، من خلال السنوات المستقبلية، أمام الرب الغير متغير".

٥. الصفة קָצוֹר، تصف الغرف العليا لهيكل حزقيال المرئي، يظهر فقط في حز ٤٢:٥. NIV تترجم الصفة "أضيق"، لكن Zimmerli تترجم اللفظ أكثر أدبية ك"مقصر" (Zimmerli، 393). واضح أن الصفة تعني أن حجم تلك الغرف قد انخفض ببناء الدهاليز.

٦. الصفة קָצֵר تستخدم لنفس الإنشاءات مثل الفعل. إستخدام الصفة في "قصر اليد" في ٢مل ١٩:٢٦ قد تمت ملاحظته أعلى. في أي ١٤:١، وصف البشر كـ "قصيري الأيام"، أي، حياتهم قصيرة. في أم ١٤:٢٩، ذاك القصير الروح (קְצַר־רוּחַ، أي، متهور نافذ الصبر) يقارن ببطئ الغضب (אֶרֶךְ אַפַּיִם).

٧. في خر ٦:٩، اسم. يأتي في عبارة מִקֹּצֶר רוּחַ (أدبيًا: خارج الروح/ النفس القصير")، والتي ترجمت بشكل متنوع، جبن (سب)؛ إحباط (NIV)؛ عذاب الروح (AV)؛ روح مكسورة (RSV وNRSV)؛ أعماق اليأس (REB)؛ مكسر... روح (JB). بينما يفضل البعض "نفاذ الصبر" (مثلاً NEB; Cole, 86; Childs, 110) أو حتى غضب (Cole, 86)، يقترح السياق أن الشعب مخذول ومحبط بمشاق العبودية القاسية.

ب. ت المسمى اللفظي العبري والآرامي، الأشكال النعتية قد تم الدلالة عليها بصورة جيدة: קְצַר، تقرأ يقطع، يحصد، يكون قصيرًا، يكون نافذ الصبر، عويص، يتعب من؛ بيعِّل. يقصر، يكون مختصراً في الفعل هِتبَعيل. وnitp يكون مقصر، يكون نافذ الصبر، مريض؛ קְצַר؛ قَلْ. تقرأ يكون قصيرًا، يقصر؛ بيعِّل. يقصر؛ itp، يكون مقصراً، مخفض؛ קְצַר، الصفة قصير؛ 'qassar, qasra، اسم. [انكماش]، قصّار، غسالة؛ קוֹצֵר، اسم. قصر (Jastrow 2:1408, 1340).

سيراخ ٣٠:٢٤ يحذر أن الغيرة والغضب "تقصر الأيام"، (قا مز ٨٩: ٤٥[٤٦]؛ ١٠٢: ٢٣[٢٤]، حيث يقصر الرب أيام الخطاه). في سيراخ ٧:١٠ (مخطوطة أ)، يوجه الحكيم قارئيه ألا يقصروا (תתקצר) في صلاتهم. (شكل هِتبَعيل.. هذا للفعل، بالرغم من أنه لا يوجد في للغة العبرية الكتابية، يستشهد به في النصوص الرابانية). قانون الجماعة لمخطوطات البحر الميت يدين قصر المزاج (קְצוֹר אַפַּיִם) كأحد "أعمال الظلمة"، الخطايا المنحدثة بروح الزيف (نج. cf. Gal 5:19-21; 4:10; Jas 1:19-20).

قصير: ← קצה [qsh ¹] (يشذب، يشوه، يقصر، يقشط، #٧٨٩٤)؛ ← קָצַץ [ma'ᵃmāṣ] (يقطع، يشذب، يقطع، يقطع إلى أجزاء، #٧٩١٥)؛ ← קצר [qṣr ²] (يكون قصيرًا، يقصر، #٧٩١٨).

إنطفاء ← דעך [d'k] (يضع حداً لـ، يطفئ، يتلاشى، #١٩٨٠) ← זעך [z'k] (يكون منطفئ، #٢٤٠٣) ← כבה [kbh] (يكون منطفئ، يخمد، #٣٨٨٢)

البيبلوجرافيا

A. A. Anderson, *The Book of Psalms: Volume 2 Psalms, 73-150*, 1972; C. C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-Critical and Theological Study*, 1989; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*, 1974; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, 1973; G. A. Cooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, 1936; J. I. Durham, "Psalms,' in *Esther-Psalms*, 1972, 4:153-464; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; R. Haak, "A Study and New Interpretation of *QSR NPS*,' *JBL* 101, 1982, 161-67; D. Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary on Books III-V of the Psalms*, 1977; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 1968; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 101-150*, 1977; A. van Selms, "CTA 32: A Prophetic Liturgy,' *UF* 3, 1971, 235-48; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1969; idem, *The Living Psalms*,

1989; R. E. O. White, *A Christian Handbook to the Psalms*, 1984; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1973; W. Zimmerli, *Ezekiel 2: A Commmentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25-48*, Hermeneia, 1983.

أنتوني توماسينو / روبن واكيلي *Anthony Tomasino* *Robin Wakely*

٧٩١٩ (קֹצֶר [qoser]، قصر؛ نفاذ صبر، كآبة)، #٧٩١٨

٧٩٢٠ (קָצֵר [qaser]، قصير، ضعيف، نافذ الصبر، غضوب)، #٧٩١٨

٧٩٢١ (קְצָת [qᵉsat]، نهاية، بعيدًا)، #٧٩١٥

٧٩٢٢ (קַר [qar]، بارد)، #٧٩٨

٧٩٢٣ (קֹר [qor]، بارد)، #٧٨٩١

7924	קָרָא

קָרָא [qara' [1]]، قَلْ. وجَّهَ دعوة، إستدعى، نادى، دعا، أعلن، يستأنف، نِفْعَل. يدعى، يُستعلن، بُعَّل.، يدعى، يُعْلَن (#٧٩٢٤)؛ מִקְרָא [miqra']، اسم.، يدعو، اجتماع، قراءة الكتاب المقدس (#٥٢٤٦)؛ קָרִיא [qarî']، اسم.، شخص مدعو/ مستدعى، مندوب (#٧٩٥١)؛ קְרִיאָה [qᵉrî'â]، اسم. إعلان (وردت مرة واحدة؛ #٧٩٥٢).

ش. أ. ق باستثناء الأثيوبية الفعل يدل عليه في كل اللغات السامية: أوغا. *qr'*، يدعو، يدعو؛ أرم. القديمة *qr'*، يدعو؛ الفينيقية *qr'*، يدعو؛ الأكادية *qerû*، يدعو، يدعو؛ نمرة *qar'a*، يقرأ (صلوات)، يقرأ؛ عرب. *qara'a*، يقرأ، يقرأ، يعلن، يعلن. تعبير اللغة العبرية الكتابية في تث ٢٠: ١٠ *X* קָרָא לְשָׁלוֹם אֶל هي صيغة تبرئة متوازية مع أكد. Hitt. (*parnassea*و (*ana bit X sasum*) *suwaizzi*) تعابير (قا Otto, 94-96).

ع. ق ١. المعنى الأساسي لـ קָרָא هو أن يجذب الانتباه للشخص بالاستخدام المسموع لصوت الشخص من أجل تأسيس اتصال بأحد آخر. رد الفعل للشخص المدعو يعبر عنه بصورة طبيعية بالأفعال עָנָה، إجابة (#٦٦٩٩)، وשָׁמַע، يسمع (#٩٠٤٨). الفعل קָרָא يأتي في حالات قليلة مع الحيوان كأداة (مثلا، في مز ٤٢: ٧[٨]) و٦مرات في أم (١:٢١، ٢٤؛ ٨:١، ٤؛ ٩:٣، ١٥)، קָרָא لم تستخدم قط بمعنى تصويري أو تشخيصي.

٢. استخدامات خاصة معينة للفعل קָרָא تستحق الانتباه. في حالات عديدة يجب أن يفهم استخدام الفعل كإعلان أو إعلان: "هارون... أعلن [*qr' lᵉ*]: "غداً سيكون احتفال لإكرام الرب" (مثلاً، خر ٣٢:٥؛ انظر *THAT* 2:669; Miller, 611-12، لنقاش استخدام קָרָא דְּרוֹר في إر ٣٤:

٨-٢٢ [#٢٠٠٢]؛ يخدم هذا التعبير كمثال لاستجابة معلنه بين الخطية/ الجريمة والدينونة/ العقاب في الأدب النبوي). استخدام شائع آخر للفعل بمعنى أن يدعو. في حالة الفعل שָׁלַח، يرسل (#٨٩٣٨)؛ عادة يسبق קָרָא، وشخص (أشخاص) مدعو غالبًا يشار إليها مع לְ. أو الإنشاءات الجرية مع קָרָא .לְ-، يستخدم أيضًا بالمعنى القضائي "يستدعى أمام القضاء" (مثلاً، ١صم٢٢:١١؛ اش ٥٩:٤)، أو بمعنى عسكري، "أن يستدعى للخدمة العسكرية" (مثلاً، قض ٨:١؛ إر ٤:٥). في العديد من السياقات الفعل קָרָא يعني يقرأ، غالبًا، يقرأ بشكل مسموع/ في الجمهور. في الأخيرة، الاستخدام العبري للفعل يستخدم للقراءة من الكتاب المقدس، مع اسم. מִקְרָא ("كتب مقدسة") تطويراً من هذا الاستخدام (انظر القسم ١٠ أسفل).

٣. أحد أهم الاستخدامات اللاهوتية للفعل קָרָא في العهد القديم هي مع يهوه كمادة. المعنى هنا إذن " أن يدعى شخص ليخدم يهوه". ونجد العديد من الأمثلة في الأدب النبوي. لاحظ التشابه في الاستخدام بين דָּבָר و קָרָא؛ Zimmerli (109-10) يصف استخدام קָרָא مع يهوه كذات في اشعياء. العديد من الأدوات حادثة: النجوم (إش٤٠:٢٦)، الأجيال البشرية (٤١:٤)، أبراهام (٥١:٢)، إسرائيل (٥١:٢)، إسرائيل (٤١:٩؛ ٤٢:١)، Cyrus (٤٥:٣)، الخ. عندما يدعو يهوه أشخاص/ أشياء، يعلن سيادته عليهم، ويمتلكهم كي يستخدمهم لخدمة خاصة، ويبقى "الكاتب الأول" وراء أفعالهم. هذا التعبير يدل على علاقة قريبة بين بين يهوه والشخص المدعو (قا *THAT* 2:670).

٤. الفعل קָרָא يستخدم أيضًا لتصوير "أن ينادي على يهوه"؛ ٤٧ من ٨٩ مرة توجد في المزامير. هذا الاستخدام، الذي لا يحدث دائمًا في سياق طقسي، يرجع العديد من الأنماط للاتصال مع يهوه، مثلاً، الشكر، التسبيح، الرثاء، الدعاء للمعونة (قا أيضًا *THAT* 2:951-52). بهذا المعنى يستخدم الفعل بشكل طبيعي في بناء جرّي مع לְ- أو אֶל، أو الاتباطاً بـ שֵׁם؛ (مفع.) أو בְּשֵׁם יהוה (انظر ٦ب).

٥. في الأدب النبوي الفعل קָרָא هو لفظ فني لإعلان إرادة يهوه (مثلاً، ١مل ١٣:٣٢؛ ٢مل ٢٣:١٦؛ ٢مل ٣٢:١٦، ١٧؛ إش ٤٠:٢، ٦؛ ٥٨:١؛ إر ٢:٢؛ ٣:١٢؛ ٧:٢؛ ١١:٦؛ ١٩:٢؛ ٢٠:٨؛ ٤٩:٢٩؛ يونان ١:٢؛ ٣:٢، ٤؛ زك ١:٤، ١٤، ١٧). في تلك الحالات يستخدم الفعل بمعنى يأتي أيضًا مرتبطا بـ שֵׁם יהוה (يختلف عن الاستخدامات في ٦).

٦. קָרָא ارتباطًا بـ "باسم يهوه" (בְּשֵׁם־יהוה).

(أ) هذا الارتباط هو عادة تعبيرٌ فنيًا لعبادة يهوه (مثلاً، تك ٤:٢٦؛ ١٢:٨؛ ١٣:٤؛ ٢١:٣٣؛ ٢٦:٢٥)، ولكن أيضًا

بوجه عام (وليس بصرامة في النصوص الطقسية)، دلالة على عبادة يهوه (مثلاً، مز ٧٩:٦؛ إر ١٠:٢٥).

(ب) عندما يتوقع الاستجابة من يهوه، هذا التعبير يعني "أن يسأل معونة يهوه" (مثلاً، ١مل ١٨:٢٤؛ زك ١٣:٩) أو "يتوسط ليهوه" (مثلاً، ٢مل ٥:١١؛ مز ٩٩:٦).

(ج) في السياقات الحمدلية هذا التعبير يعني "أن يمجد اسم يهوه" (مثلاً، مز ١١٦:١٧؛ إش ١٢:٤).

(د) في حالات منفصلة التعبير קָרָא בְּשֵׁם יהוה يستخدم لصيغة التشريع. قا التعابير الموازية مع الأفعال בָּרַךְ، يبارك (#١٣٨٥؛ مثلاً، تث ١٠:٨؛ ٢١:٥)، קָלַל، لعنة (#٧٨٣٧؛ مثلاً، ٢مل ٢:٢٤)، وשָׁבַע، قسم (#٨٦٧٨؛ مثلاً، لا ١٩:١٢؛ تث ٦:١٣؛ ١٠:٢٠).

٧. קָרָא ارتباطًا بـ שֵׁם، اسم (#٩٠٠٥).

(أ) فعل إعطاء اسم عادة يصور بأحد الإنشاءات التالية: קָרָא שֵׁם + acc للاسم (مثلاً، تك ٣:٢٠؛ ٤:٢٥، ٢٦؛ ٥:٢، ٣، ٢٩، الخ)؛ אֶל / קָרָא שֵׁם לְ- (تك ٢:٢٠؛ ٢٦:١٨؛ را ٤:١٧؛ مز ١٤٧:٤؛ إش ٦٥:١٥)؛ أو فقط אֶל / קָרָא לְ- (تك ١:٥، ٨، ١٠؛ ٢:١٩؛ ٣٣:٢٠، الخ). يلاحظ عادةً أن فعل منح اسم على شخص أو مكان هو دلالة على السلطة على هذا الشخص أو المكان (قا von Rad, *Genesis*, 1972, 83). في رد فعل لمجادلة Trible أن تسمية المرأة في تك ٢:٢٣ ليس، في الحقيقة، مثلاً للاسم وأن الفعل بالتالي ربما لا يستخدم لمساندة وجهة نظر السيادة الذكورية، Ramsey (24-35) قد درس إنشاءات إعطاء اسم. مع קָרָא. وكان استنتاجه: "بالأخذ معًا يوضح الدليل أنه، بدلاً من التفكير في إعطاء إسم. كمصمم لجوهر الكيان، اعتبر العبرانيين أن اسم. عادة يتحدد بالظروف. اسم. ينتج من الأحداث التي حدثت. وهذا تعميم يرتكز على عبارات التسمية الحقيقية للعهد القديم. رواة العهد القديم يقروا أن الظروف كثيرًا ما أثرت على الطريقة التي يسمي بها الشعب الناس والأماكن، ولكن من الصعب جدً تعريف العبارة حيث يقترح الراوي أن اسم. المعطى هو مزمع أن يشكل شكل شخصية المستقبل" (٣٤). فبالتالي، هو يؤكد أن تك ٢:٢٣ هو، في الحقيقة، فعل إعطاء اسم.، ولكنه هنا فعل فطنة، أكثر منه فعل سيادة.

(ب) الإنشاء الفني) קָרָאنفعَلْ.שֵׁם עַל (. تستخدم للدلالة على الحق القضائي؛ مثلاً، عندما تحولت الملكية من حزب لآخر، اسم المالك الجديد يدعى على الملكية (قا ٢صم ١٢:٢٨؛ اش ٤:١). في الحالات حيث يدعى اسم يهوه على إسرائيل، الهيكل، الخ (مثلاً، تث ٢٨:١٨؛ ٢صم ٦:٢؛ إر١٥:١٦؛ ٣٢:٣٤؛ دا ٩:١٨، ١٩؛ عاموس ٩:١٢)، ومن المقترح أن يهوه له سلطة على هؤلاء الشعب/ الأشياء.

(ج) أن يذكر اسم شخص بعد وفاته/ وفاتها (مثلاً، تك٤٨:١٦؛ را ٤:١٤) يعني أن هذا الشخص بالتحديد يحيا (بالتفاصيل العرضية لكونه "مشهوراً). عندما لا يذكر اسم شخص بعد وفاته/ وفاتها (مثلاً، اش ١٤:٢٠)، تنتهي هوية الشخص بالنسيان.

٨. מִקְרָא تفهم عادة ك"اجتماع لشعب إسرائيل" (مثلاً، خر ١٢:١٦؛ لا ٢٣:٢، ٤، ٧، ٢٧، ٣٥). إلا أن كل من Kutsch (247-53) وKatz (253-55) أو موسم احتفالي. إن تطور القيمة اللغوية للاسم تأخذ مكانًا بصورة أو بأخرى كما يلي/ (أ) أصلاً מִקְרָא تدل على النداء (اسم.)؛ (ب) من معنى קָרָא، أن يدعوا معًا، أن يجتمعوا، قد طورت تفاصيل מִקְרָא كاجتماع/ دعوة الشعب معًا؛ (ج) من معنى קָרָא، يعلن، قد طورت تفاصيل מִקְרָא كإعلان (ليوم الاحتفال)، أو حتى، عيد؛ (د) من معنى קָרָא، يقرأ، قد طورت تفاصيل لـ מִקְרָא كـ "قراءة". في اللغة العبرية الكتابية الأخيرة والعبرية ما قبل الإنجيلية العبرية מִקְרָא تفهم كـ "قراءة الكتاب المقدس"، أو حتى "الكتاب المقدس" نفسه (نح ٨:٨).

٩. קְרִיא، التي تأتي فقط في عدد، دائمًا تصور شخص يعمل كمفوض لجماعة إسرائيل (قا عدد ١:١٦؛ ١٦:٢؛ ٢٦:٩).

١٠. קְרִיאָה، وردت مرة واحدة (يونان ٣:٢) تعني "رسالة/ إعلان يهوه". وتترجمها الترجمة السبعينية بـ κήρυγμα.

ب. ت في نصوص قمران الفعل קָרָא (٢٠مرة) تستخدم بالمثل مع استخدام العهد القديم. في مرات عديدة يترجم الترجوم تعبير العهد القديم קָרָא אֶל كـ קדם שלי ("يصلي أمام"). قا، على سبيل المثال، تث ٤:٧ وترجوم يونان. قض١:٢٨؛ ١٥:١٨؛ ١صم١٢:١٧؛ ١مل ٨:٥٢؛ ٢مل ٢٠:١١؛ إر ١١:١٤. العهد القديم الفعل קָרָא، يستخدم مع اسم الرب، بدون جزئية متدخلة، ويدل على الصلاة وتترجم في الترجوم كـ שלי קדם (قا، على سبيل المثال، ٢صم ٢٢:٤، ٧؛ مز ١٨:٣، ٦[٤،٧]). الفعل في حد ذاته، وبدون ذكر واضح لاسم الرب، يمكن أن يشير أيضًا إلى الصلاة. في تلك الأحوال يمكن أن ترجع في الترجوم بـ שלי קדם (قا على سبيل المثال، مز ٣٤: ٦[٧]؛ إش٥٨:٩؛ ٦٥:٢٤؛ زك٧:١٣) (قا ,Maher 239-42). في الترجمة السبعينية الفعل קָרָא يترجم أكثر بـ καλέω، ولكن من حين لآخر أيضًا بـ ,βοάω κηρύσσω، وἀναγινώσκω. انظر أيضًا استخدام العهد الجديد لـ καλέω كفعل لإعطاء الاسم (قا Louw and Nida, 33.131).

دعوة، مناداة، استدعاء: ← זָעַק [zā'aq] (يطلب مساعدة، يدعو للحرب، يجتمع، يطلق صرخة حزن، #٢٤١٠)؛ ← צְרַח [ma'a māṣ] (يهتف، يصرخ بشدّة، يرفع صراخ الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קָרָא [ma'a māṣ] (يدعو، يتوسل، يستدعي، يعلن، #٧٩٢٤).

البيبلوجرافيا

THAT 2:666-74, 951-53; C. Cohen, "The Idiom qr' bsm in Second Isaiah,' *JANESCU*, 1968, 32-34; P. Katz, "'Mikra' in der griechischen und lateinischen Bibel,' *ZAW* 65, 1953, 253-55; E. Kutsch, "Mikra,' *ZAW* 65, 1953, 247-53; C. J. Labuschagne, "Pentateuchal Patterns: A Reply to P. R. Davies and D. M. Gunn,' *VT* 34/4, 1984, 407-13; J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, 1988, 33.129, 33.131, 33.307, 33.312, 33.315; M. Maher, "The Meturgemanim and Prayer,' *JJS* 41, 1990, 226-46; P. D. Miller, "Sin and Judgment in Jeremiah 34:17-19,' *JBL* 103, 1984, 611-23; E. Otto, "Die keilschriftlichen Parallelen der Vindikationsformel in Dtn 20,10,' *ZAW* 102, 1990, 94-96; G. W. Ramsey, "Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?' *CBQ* 50, 1988, 24-35; W. Zimmerli, "Jahwes Wort bei Deuterojesaja,' *VT* 32, 1982, 104-24.

لويس جونكير *Louis Jonker*

7925	קָרָא

קָרָא [qara' 2]، قَلْ. حدث، صادف، تلا (شخص ما) (#٧٩٢٥).

ش. أ. ق هذا الجذر لا يدل عليه بشكل واسع: اليهودية أرم. קרא، يحدث، يعمل بصورة غير متعمدة؛ سريانية. qera' II، يقابل، لقاء؛ qra II المندائية، يقابل، لقاء؛ عرب. قَرَأ، يجمع، يجمع معًا. شكل مصدري يأتي في مخطوطة سلوام، "طاقم يضغط نحو (לקראת) طاقم" (4th line; cf. Sasson, 111).

ع. ق الجذور الشفهية קרא وקרה (#٧٩٣٦) تكوّن مترادفات قريبة (علاقة قريبة بين ה النهائي وא النهائي الجذر يأتي مع العديد من الأزواج الشفهية [GKC, 216-17, §5rr]). بالرغم من أن العديد من القواميس تعاملهم تحت عنوان واحد (مثلاً، THAT, TWAT, and TWOT)، يتسلمون اعتباراً منفصلاً هنا. كما مع קָרָא, קָרָה يمكن أن تدل على حوادث عرضية أو متعمدة في كل يوم من الحياة اليومية أو في سياق علاقة العهد.

١. وصف الأحداث العامة للحياة. عشرة من ستة عشر حادثة للفعل المحدود تعني أحداث اختبرها الناس، أحيانًا عرضية (من Benjamin أثناء الرحلة المتوقعة لمصر (تك٤٢:٤، ٣٨؛ قا קָרָה في ٤٤:٢٩). קָרָא أيضًا تدل على فرصة اللقاء (تث ٢٢:٦؛ ٢صم ١:٦؛ ١٨:٩؛ ١:٢٠) أو تصف إمكانية خروج الحرب (خر ١:١٠)، اختبار مأساة شخصية (دينونة إلهية، لا ١٠:١٩)، أو مشاعرت تسببت بحلم مشؤوم (أي ٤:١٤).

٢. لقاء إلهي—بشري. كجزء من طلبه أن فرعون يطلق الرجال الإسرائيليين لرحلة مختصرة ليعبدوا يهوه، ذكر موسى أن يهوه "تقابل" معهم (قا معاملة خر ٣:١٨ تحت #٧٩٣٦، حيث يأمر يهوه موسى أن يقول هذا، لكن مع קָרָה).

٣. إعلانات السيادة الإلهية. قبل وفاته، أعطى يعقوب لأبنائه لمحة من معاملات الرب المستقبلية معهم (تك٤٩:١). يتوقع موسى (تث ٣١:٢٩) ويريد النبي أن يقود انتباه إسرائيل نحو خبرتهم مع الدينونة الإلهية (إش٥١:١٩؛ إر١٣:٢٢؛ ٤٤:٢٣). ار ٣٢:٢٣، الـ هفعيل. الوحيد الحادث لـ קָרָא، تضع تأكيداً على السبب الإلهي.

٤. "مثلج" شكل مصد. تأسيس לִקְרַאת تأتي ١٢١مرة، عادة مع العديد من أفعال الحركة (انظر HALAT 1056)، ولكن أيضًا بنود الاسم. يمكن أن تعني يقابل على نحو صداقة (تك ١٨:٢؛ قض٤:١٨)، للنفع السياسي (يش٩:١١؛ ٢صم١٩:١٥[١٦]؛ ٢مل ١٠:١٥؛ ١٠:١٦)، أن يساعد (مز ٥٩: ٤[٥]) أو، أكثر، أن يشغل العدو في الحرب (عدد ٢١:٢٣؛ يش ٨:١٤؛ ١١:٢٠؛ قض ٧:٢٤؛ ٢٠:٣١؛ ١صم ٤: ١-٢؛ et al). يمكن أيضًا أن توظف كحرف جر "ضد" (تك ١٥:١٠؛ خر ١٤:٢٧؛ قض ١٤:٥؛ ١صم١٧:٢١؛ ٢صم ١٠:٩؛ مز ٣٥:٣) أو "نحو" (١صم٩:١٤؛ ٢٥:٢٠). أحد أكثر حالاتها المتناقش عليها هو في التعبير، "يستعد لمقابلة الرب" (عاموس ٤:١٢). رسم التخيل من خر ١٩: ١١-١٧، يعلن عاموس لإسرائيل أن عليهم مواجهة يهوه وجهاً لوجه (انظر Smith, 133-36, 146-67، للنظرة العامة لوجهات النظر بخصوص هذه العبارة).

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה ['nh 2] (حَدَثَ، #٦٢٨)؛ ← הוה [hwh 2] (يصبح، #٢٠٩٣)؛ ← היה [hyh] (يكون، يصبح)، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [y'd] (يوعد، يظهر، يأتي، يلقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [ng'] (يلمس، يصيب، #٥٥٩٥)؛← פגע [pg'] (يواجه، يهجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגש [pgš] (يلقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [qdm] (يكون قبل، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [qr' 2] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [qrh 1] (يحدث، يبنى، يوجه، يختار، #٧٩٣٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:681-84; *TWAT* 7:172-75; *TWOT* 2:811; V. Sasson, "The Siloam Tunnel Inscription,' *PEQ* 114, 1982, 111-17; G. Smith, *Amos*, 1989.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

7926	קֹרֵא

קֹרֵא [qore' [1]]، حجل، حَجَلَة (#٧٩٢٦).

ش. أ. ق لا يوجد كلمات مشتركة واضحة في اللغات السامية الأخرى.

ع. ق تظهر هذه الكلمة في العهد القديم في ١صم٢٦:٢٠ وإر١٧:١١. لإرميا١٧: ١١أ، تقدمت وجهتى نظر متباعدين. تدور لمشكلة حول معنى דָּגַר (#١٨٤٢) و יָלַד، يلد (#٣٥٢٨)، ولكن جزئيًا عن عادة الحجل. الأغلبية ترى (W. McKane) تنعكس في الترجمة، "مثل تفقيس الحجل كا قالته لم يضع" (JPSV). والأقلية ترى (حديثًا ناشر الخشب) "تحجل العائلات على بيضها، ولكن لا تفقس". الأولى تصف الطبيعة الغادرة للحجل، بينما تصف الأخيرة ضعفها. بالرغم من أن بعض المجادلات قد تقدمت ضد وجهة النظر الأولى، إلا أن التوازي المتوازن مع النصف الثاني يبدو أنه يتطلب أن וְלֹא יָלָד يجب أن يكون ظرفياً للسابق. من ثم، يجب أن تترجم العبارة" الحجل يفقس بيضة، بينما لا ترقد عليهم".

ب. ت ترجع الترجمة السبعينية קֹרֵא في إر ١٧:١١ كـ πέρδιξ ولكن نفس اللفظ في ١صم٢٦:٢٠ب νυκτικόραξ. اللفظ اليوناني الأول πέρδιξ يأتي في سيراخ ١١:٣٠ كعصفور له نية شريرة. مثل المشنا العبرية يدل عليها أيضًا في المشنا. Hullin 12:2، حيث يفترض أن الحجل يفقس بيضاً لم ترقد عليه.

طيور، كائنات طائرة: ← אבר [*'br*] (يطير، #٨٧) ← בֵּיצָה [*bêṣâ*] (بيضة، #١٠٧٠) ← בַּרְבֻּר [*bar-bur*] (نوع من الطيور، #١٣٥٠) ← גּוֹזָל [*gôzāl*] (طائر صغير، #١٥٧٨) ← דגר [*dgr*] (فقس البيض، #١٨٤٢) ← חֲסִידָה [*ḥ*[a]*sîdâ*] (اللقلق، #٢٨٨٤) ← יוֹנָה [1] [*yônâ* [1]] (يمام، #٣٤٣٣) ← יַעֲנָה [*ya*[ca]*nâ*] (نعامة، عقاب، بومة؟، #٣٦١٣) ← כָּנָף [*kānāp*] (جناح، حاشية، حافة خارجية، #٤٠٥٣) ← נֶשֶׁר/נְשַׁר [*nešer*/ [*n*[e]*šar*] (عقاب [نسر]، #٥٩٧٩) ← עוֹף [*'ôp*] (كائنات طائرة، #٦٤١٦) ← עַיִט [*'ayiṭ*] (طيور جارحة، [جماعة]، #٦٥١٤) ← עֹרֵב [1] [*'ōrēb* [1]] (غراب، #٦٨٥٤) ← צִפּוֹר [1] [*ṣippôr* [1]] (طيور، #٧٦٠٦) ← קֹרֵא [1] [*qōrē'* [1]] (الحجل، #٧٩٢٦) ← שְׂלָו [*ś*[e]*lāw*] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

EMiqr 7:215-16; W. McKane, *Jeremiah*, 1986; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

7928	קָרַב

קָרַב [*qarab*]؛ قَلْ. قَرُبَ، إقترب، دنا من، أقبل؛ نِفْعَلْ. يقرب، يقترب، قارب على؛ بيعِّل. تقدَّم من، حاضر، أشرف على (#٧٩٢٨)؛ קָרֵב [*qareb*]، الصفة قرب، قريب (#٧٩٢٩)؛ קִרְבָה [*qirbâ*]، اقتراب (#٧٩٣٢)؛ קָרְבָּן [*qorban*]، اسم. (#٧٩٣٣)؛ קֻרְבָּן [*qurban*]، تقدمة (#٧٩٣٤)؛ קָרוֹב [*qarôb*]، قريب، وشيك (#٧٩٤٠)؛ קָרוֹב [*qarôb* [2]]، محارب (فقط في حز ٢٣:٥، ١٢؛ #٧٩٤٠).

ش. أ. ق الجذر يدل من خلال نطاق من اللغات السامية وتستخدم عمومًا في السامية الشمالية الغربية (*DISO*, 264-65) وأكد. (*AHw*, 915-17) بمعاني مماثلة للعربية.

ع. ق ١. ذكر الميراث في هذا الجذر تتضمن الكون قريب أو القرب للأداة وهو مقيد قليلاً عن בּוֹא الأوسع. العديد من قراءات الحاشية تستلزم الحركة الطبيعية، كما عندما سحب موسى قريباً المعسكر (NIV اقترب، خر ٣٢:١٩). التحرك للقرب يمكن أن يمكن أن تقدم لفعل ثاني، كذلك يرسم القرب في الاستعداد للسمع (שָׁמַע، تث ٥:٢٧؛ اش ٣٤:١). عادة التي تشرف على وحدة من الوقت ("أيام"، "سنوات")، وفي هذا المعنى קָרַב يؤكد وشاكة بعض الأحداث الهامة (امل ٢:١؛ حز ١٢:٢٣). قَلْ. يمكن أن تشير إلى العلاقات الجنسية (لا ١٨:١٤).

كما مع בּוֹא، الـ هِفْعِيل.؛ لـ קָרַב يدعى "في مكانين هِفْعِيل.'، بمعنى كل من مادة وأداة (انظر בּוֹא، #٩٩٥). نموذجياً، الأداة ببساطة مسببًا الأداة أن يسحب قربًا، حتى أن معاني هِفْعِيل. ترتبط أكثر مرتبطة بـقَلْ. من حين لآخر، קָרַב يمكن أيضًا أن يكون "مكان واحد هِفْعِيل.'، حتى أن مادة الوضع المزدوج نفسها أن يكون قريباً: "كما اقترب فرعون، نظر الإسرائيليين" (خر ١٤:١٠)، وانظر (Waltke-O'Connor, *IBHS* 439-41). الـ نِفْعَلْ. تأتي مرتين كمرور بسيط لقَلْ. وبيعِّل. يأتي ٧ مرات، غالبًا مع سببي حقيقي (اش ٤٦:١٣).

٢. كما مع *bw', qrb* لها دلالة لاهوتية خاصة عندما يرسم بالقرب من البشر. ناظم المزامير يشتاق إلى يهوه "يأتي قريب وإنقاذه" (مز ١٩: ١٨[١٩]). اقتراب الرب يمكن أن يكون للدينونة (ملا ٣:٥) أو للراحة (مراثي ٣:٥٧)، اعتماداً على ظروف وصوله.

٣. كما مع בּוֹא، يمكن أن يقترب البشر (קָרַב) من الرب. إن القرب من الرب هو امتياز للكهنة الذين يخدمونه (لا ٧:٩)، و hi منتشرة في اللاويين لإحضار التقدمات للهيكل. عند تمرد قورح، تحير موسى لماذا يسئ قورح استغلال امتياوه اللاوي، بما أن الرب قد أحضره قريباً منه، "أن يعمل نفس العمل عند هيكل الرب" (عدد ٦: ٩-١٠).

خلف السياقات الطقسية، الاقتراب للرب يمكن أن يكون له نتائج تصويرية. التوازي الشعري في صفنيا ٣:٢ يجعل من الواضح أن الانسحاب بالقرب من الرب هو مترادف للثقة به.

٤. الصفة קָרוֹב هو تصويرًا شائعاً للقرب؛ القرب المكاني. البيوت يمكن أن تكون قريبة من بعضها البعض (خر ١٢:٤)، كما يستشهد الكثيرين، مثل سدوم وصور(تك١٩:٢٠). في بعض الأحيان، القرب يمكن أن يكون اتصالاً طبيعياً مع أداة ما. حقل كرم نابوت كان متاخما لقصر آخاب الصيفي (١مل ٢١:٢).

هذه الصفة تستخدم أيضًا لتصوير العلاقة القريبة (لا٢١:٣؛ را ٢:٢٠). من ثم من المحتمل أن تدعى إسرائيل شعبًا قريباً للرب (مز ١٤٨:١٤). يهوه هو الرب الذي هو قريب حيثما دعاه شعبه (تث ٤:٧؛ مز ٣٤: ١٨[١٩]؛ ١٤٥:١٨). وقد استخدم اشعياء هذا كتشجيع لطلب الرب، دلالة على أنه لن يكون دائمًا قريباً لمن يرفض أن يدعوه: "اطلبوا الرب مادام يوجد، ادعوه دوما فهو قريب" (إش٥٥:٦). بالمثل، كلمة يهوه قريبة من شعبه، في أفواههم وفي قلوبهم (تث٣٠:١٤).

الصفة تصطحب كثيرًا مع عكسها اللغوي רָחוֹק (بعيد، بعيد) في سامية نموذجية merism، "قريباً وبعيدًا"، للدلالة على إدراج كل مواد سلسلة ما (ار ٢٥:٢٦). يتضمن حزقيال كل إسرائيل في نبوته أن الوباء سيضرب أولئك البعيدين، والسيف القريبين، "ومن يحيا..يموت بالمجاعة" (حز ٦:١٢)، وينظر اعتراف دانيال عن خطية إسرائيل الوطنية، دا ٩:٧). يستخدم اشعياء هذا الزوج المعكوس في إصدار مذكرته الواسعة للحضور: "اسمعوا أيها البعيدين ما صنعت، واعرفوا أيها القريبين بطشي" (إش ٣٣:١٣).

كصفة في حد ذاتها فإنها مجازاً للعلاقة الحميمة، لذلك هذا الزوج من الكلمة العكسية مملوٌ بالاستيراد اللاهوتي. ناظم المزامير يسأل الرب ألا يكون بعيدًا عنه، لأن الضيق قريب (مز ٢٢: ١١[١٢]). يشتكي إرميا أن يهوه كان دائمًا قريباً من شفاه الأشرار (على شفاههم، NIV)، ولكن بعيدًا عن قلوبهم (ار ١٢:٢، وانظر التوازي في إش ٢٩:١٣، حيث يستخدم المترادف נָגַשׁ). يستخدم ارميا أيضًا هذه الكلمة المزدوجة لتأكيد حضور يهوه يختم سامعيه بحضور الرب كلي الوجود ومعرفته: "ألعلي إله من قريب، يقول الرب، ولست إلهًا من بعيد" (إر ٢٣:٢٣).

الجزء קָרַב ربما يستخدم أيضًا كصفة، ويستخدم في العديد من المرات في سياقات طقسية. الكهنة واللاويين يعطوا مسئولية خاصة للاقتراب من تابوت العهد أو الهيكل (حز ٤٠:٤٦؛ ٤٥:٤)، ولكن لم يسمح لأحد أن يقترب (عدد ١:٥١).

٥. اسم. קָרְבָּן يأتي ٧٩مرة، كل في أوضاع طقسية للاويين، عدد، وحزقيال. وتصور ما يحضر للرب للتخصيص، إما كذبيحة (لا ١:٣) أو للخدمة في الهيكل (عدد ٣١:٥٠). هذا الاسم يدل على مبدأ تقديم الأفضل أو الأنسب ليهوه. إذا كان קָרְבָּן حيوانًا، يجب أن يكون بلا عيب (لا ١:٣). وإذا كان خضراً، يجب أن يكون من أفضل نوعية (٢:١). علاوة على ذلك، حتى تكون التقدمة مقبولة عند يهوه، يجب أيضًا أن تقدّم بطريقة صحيحة، من جهة الطقس والاتجاه (١:٩، والوحدة كاملة لا ١-٧). ويبدو أن نحميا قد أخذ تلفظه الشخصي لهذا الاسم، والذي تكرر مرتين كـ קָרְבָּן (نح ١٠: ٣٤ [٣٥]؛ ١٣:٣١).. انظر أكثر #٧٩٣٣.

ع. ج في العهد الجديد، اللفظ קָרְבָּן لا يأتي بمعنى أي شيء شفهي مخصص للرب، ولكن لم يعطى في الحقيقة. لقد دان يسوع الممارسة الأنانية لنطق "قربان" (أو "مخصص للرب") على الموارد التي يحتاجها أبوي الشخص حتى يعيدهم للاستخدام الشخصي (مت ١٥:٥؛ مر ٧:١١).

دخول، الإقتراب، قدوم ← אתה [*'th*] (يأتي، يحضر، #٩١٠) ← בוא [*bw'*] (يذهب، يصل، يدخل، #٩٩٥) ← זרק [*zrq* [2]] (يزحف، #٢٤٥١) ← נגשׁ [*ngš*] (يقترب، يقترب، يقدم، #٥٦٠٢) ← קרב [*qrb*] كرب (يقترب، يقترب، يقدم، #٧٩٢٨).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmā*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ăśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (مُحْرَقَة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*'ărîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*t'rûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هَارُون: لاهوت؛ ← **ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDNT 3:860-66; *THAT* 1:264-69, 674-81; *TWOT* 2:811-13; J. A. Fitzmyer, "More About Elijah Coming First,' *JBL* 104, 1985, 295-96; H. Fleddermann, "John and the Coming One (Matt 3:11-12—Luke 3:16-17),' *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*, 1984, 377-84; E. Jenni, "'Kommen' im theologischen Sprachgebrauch des AT,' *Wort-Gebot-Glaube. W. Eichrodt zum 80.Geburtstag. ATANT* 59, 1970, 251-61; F. Schnutenhaus, "Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT,' *ZAW* 76, 1964, 1-21; E. A. Speiser, "'Coming' and 'Going' at the City Gate,' *BASOR* 144, 1956, 20-23; G. von Rad, "The Origin of the Day of the Yahweh,' *JSS* 4, 1959, 97-108.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

٧٩٢٩ (קָרֵב [qareb]، اقتراب)، #٧٩٢٨

7930	קְרָב

קְרָב [q^e^rab]، اسم.، معركة، حرب، قتال، اشتباك (#٧٩٣٠)؛ קָרַב [qarab]، يدنو من، يقترب، يتقدم (#٧٩٢٨).

ش. أ. ق أكد. تدل اسم الكلمة المشكلة من نفس الجذر الشفهي كالكلمة العبرية المشتركة *taqrubtu*، والتي تعني حرب.

ع. ق ١. اسم. يتشكل من الجذر קרב الشفهي، والذي يعني يقترب. في سياق عسكري هذا الاقتراب يمكن أن يكون معادياً وينتج عنه معركة. وظهورها كمترادف قريب لـ מִלְחָמָה يؤكد المعنى (أي ٣٨:٢٣).

٢. اسم. يشير إلى معارك سابقة في مز ٧٨:٩، والذي يعد تردد أفرايم لدخول المعركة، و٥٥: ١٨[١٩]، والذي يحتفل بنجاة الرب من المعركة. في ١٤٤:١ يفح ناظم المزامير في حقيقة أن الرب يعطيه مهارة المعركة.

٣. الكلمة تستخدم في سياق اسخاتولوجي في زك ١٤:٣. يرى النبي يومًا مستقبلياً حيث سيفعل الرب معركة ضد قوى الشر التي تمتد لشعب الرب.

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [gdd [2]] (يحتشد معا، #١٥١٨)؛ ← חָמֻשׁ [ḥ^a^muš] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [lḥm [1]] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [maḥ^a^neh] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [ma^ca^rākâ] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [ṣb' [1]] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [ṣî [1]] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [ṣrḥ] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [q^e^rāb] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [rkb] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [rw' [1]] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš [3]] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

ترمبر لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

7931	קֶרֶב

קֶרֶב [qereb]، أعضاء داخلية، جسم، باطن، جوف، سريرة، دفينة، دخيلة، عقل (#٧٩٣١).

ش. أ. ق أرم.، الموآبية، أوغا. *qrb*، عرب. *qerbu'm'*. كما في العبرية، أكد. *qur'u'b* في العبرية وأكد. *qerbu(m)* أحياناً تستخدم كقلب/ عقل. انظر *CAD* 13:227.

ع. ق هذه الكلمة غالبًا تشير إلى الأعضاء الداخلية للجسم البشري، من ضمنها القلب (اصم ٢٥:٣٧؛ إر٩:٢٣) والمعدة (أي١٤:٢٠)، والمركز الروحي (١مل٢٨:٣؛ مز٩٤:١٩؛ إر ١٤:٤). مثل مكان القلب (לֵב)، تُرى كيان الشخص الداخلي كقاعدة للمشاعر (مز ٣٩: ٣[٤]؛ ٥٥: ٤[٥]؛ ١٠٩:٢٢؛ اش ١٦:١١؛ مراثي إرميا ٢٠:١)، أفكار (مز ٣٦: ١[٢]؛ ٦٤: ٦[٧])، وإرادة (إر ٣٣:٣١). بالرغم من أن قلب/ كيان الشخص الداخلي يمكن أن يحتوي على حكمة الرب المعطاه (امل ٢٨:٣؛ أم ٣٣:١٤)، إلا أنها أيضًا مصدر الأفكار الشريرة، والعدائية (مز ٥: ٩[١٠]؛ ٦٢: ٤[٥]؛ أم ٢٤:٢٦؛ ار ١٤:٤؛ ٩: ٨[٧]).

٢. الكيان الداخلي (קֶרֶב) يحتوي أيضًا على النفس المخلوق الإلهي للحياة الطبيعية (קֶרֶב) (زك ١:١٢). مثل مكان רוּחַ البشري، كيان الشخص يرى أيضًا كقاعدة للشخصية الأدبية والإرادة (اش ١٩:٣؛ ٢٦:٩). لهذا السبب كاتب مزمور ٥١ ، مغمور بإثمه، يطلب من الرب أن يحول كيانه الداخلي بإعطائه "روح صامدة" (ع١٠[١٢]).

٣. ارتباطًا مع العهد الجديد الاسخاتولوجي، الرب سيكتب على "عقول" (רוּחַ) وقلوب شعبه (أي، سيحول شخصيتهم الأدبية) حتى أنهم ربما يطيعونه بشكل راغب (إر ٣٣:٣١؛ قا أيضًا حز ١٩:١١؛ ٣٦: ٢٦-٢٧).

جسم: ← בָּשָׂר [bāśār] (لحم، طعام، لحم (الجسد)، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [g^e^wîyyâ] (جسد، جثمان، #١٥٨١)؛ ← גִּיד [gîd] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [gap [2]] (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [ḥōb] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [ḥêq] (حضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [kābēd [3]] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [kilyâ] (كِلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [l^e^ḥûm [1]] (أمعاء؟، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעֶה [mē'eh]، (جسم، أمعاء، أحشاء، معدة، #٥٠٥٥)؛

← מִפְשָׂעָה [mipśāʻâ] (أرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם [ʻeṣem [1]] (عظم، جلد، جسد، نفس/ ذات، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [qereb] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١).

البيبلوجرافيا

THAT 2:674-81; *TWAT* 7:161-65; W. Eichrodt, *TOT*, 145-46; A. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 73, n.6; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1981, 63-64.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٧٩٣٢ (קִרְבָה [qirbâ]، اقتراب)، #٧٩٢٨

7933	קָרְבָּן

קָרְבָּן [qorban]، اسم.، تقدمة، قُربان، عطية (#٧٩٣٣)؛> קרב [qrb]، قَرَّبَ، قَدَّمَ (#٧٩٢٨).

ش. أ. ق الجذر لهذا الاسم منتشر في اللغة السامية *qarab*. الفعل קָרַב (#٧٩٢٨)، خاصة في أصل، عمومًا تأخذ קָרְבָּן كحساب أداة كلمتها المشترك. لنقاش أشمل للفعل كما ترتبط بتقديم التقدمات انظر Bravman, 465-77، الذي يشير إلى أن فعل قَلْ. أن يكونٍ أو يسحب قريباً وhi، أن يحضر قريباً ، يقدم كتقدمة. وفقاً له "حراماً لغوياً" يقع تحته استخدام هذا الفعل بمعنى عكسي ويعبر عنه بفكرة أن التقدمة تسحب قريباً، الشخص الذي يحضرها قريباً يوضع في الخلفية.

ع. ق هذا الاسن قد استخدم ٨٠مرة في العهد القديم: ٤٠مرة في لاويين، ٣٨مرة في عدد، ومرتين في حزقيال. للأخير، انظر حز٢٠:٢٨ مشيرًا إلى عبادة الأوثان "التقدمات التي أثارتني (الرب) حتى الغضب" على أماكن عالية، و٤٠:٤٣ إشارة إلى المناضد (في هيكل حزقيال المستقبلي) كانت لتقدمات لحم (المحرقة)'. واضح أن توزيع اسم. يوضح ارتباطها المباشر والخاص بطقس الذبيحة. في مكان آخر מִנְחָה (#٤٩٦٦) كان لفظاً شائعاً للعطية، هدية، أو تقدمة للرب (مثلاً، تك ٤: ٤-٥) وللآخرين (انظر تك ٣٢: ١٣[١٤])، لكن ضمن الأدب الكهنوتي מִנְחָה كان يستخدم بشكل خاص أكبر لتقدمة الحبوب (انظر مثلاً، لا ٢ والنقاش في Anderson, 27-34, esp. 32).

٢. إن استخدام هذا اسم. مع فعل الكلمات المشتركة (انظر ش. أ. ق أعلى للفعل) في بداية ونهاية قسم التقدمات الأساسية في قسم في لا ١ - ٧ هو دليل على تطبيقها الواسع لكل أنواع التقدمات المتضمنة ضمن النظام الكهنوتي. من ثم، بحسب ١: ٢ب - ٣، "إذا قرب (יַקְרִיב) إنسان منكم قرباناً (קָרְבָּן) للرب من البهائم، فمن البقر والغنم تقربون (תַּקְרִיבוּ) قرابينكم (קָרְבַּן). إن كان قربانه (קָרְבָּן) محرقة (עֹלָה، #٦٥٩٢) من البقر، فذكرً صحيحًا يقربه (יַקְרִיבֶנּוּ). إلى باب خيمة الاجتماع يقدمه (יַקְרִיב) للرضا عنه أمام الرب". بالمثل، ٣٨:٧ يختم هذا القسم لكتاب اللاويين كما يرى: "(هذه هي كل الشرائع) التي أعطاها الرب لموسى على جبل سيناء في اليوم الذي أمر فيه الإسرائيليين أن يقربوا (לְהַקְרִיב) تقدماتهم (קָרְבְּנֵיהֶם) للرب، في برية سيناء". الشعب يجب أن يقرب (الفعل) جميع أنواع التقدمات، كلها مشار إليها بشكل عام بـ اسم. קָרְבָּן (١: ٢ب)، ولكن لأي من أنواع التقدمات كان هناك شرائع خاصة.

٣. في لا ٢: ١أ يمكن أن نرى أن هذا اللفظ يرتبط باللفظ الذي يستخدم في مكان آخر للعطية، هدية، أو تقدمة (أي، מִנְחָה خارج الأدوات الكهنوتية للعهد القديم): "عندما يحضر أحدهم تقدمة حبوب (תַקְרִיב קָרְבַּן מִנְחָה، أدبيًا، يحضر تقدمة من تقدمة الحبوب؛ لاحظ أن קָרְבַּן بها a قصيرة و، بالتالي، ثابتة لـ מִנְחָה) للرب، تقدمته (קָרְבָּן) يجب أن يكون من الدقيق الجيد...'. إن علاقة المضاف إليه هنا تعامل קָרְבָּן كصنف أكبر والذي يعرّف أكثر باللفظ מִנְחָה.

من ثم، קָרְבָּן تستخدم في العديد من المرات كصنف عام الذي يتضمن تقدمات المحرقة، تقدمات الحبوب، تقدمات السلامة (الزمالة) (لا ٣:١)، تقدمات الخطية (٢٣:٤)، وتقدمات الذنب (عدد ١٨:٩). تقدمات "حزمة أول محصول حصدته" (لا٢٣:١٠) يتضمن أيضًا (ع١٤) وكذلك "تقدمات الحبوب للغيرة" (عدد ٥:١٥)، تقدمة الفصح (٩:٧، ١٣)، إن مجموعة التقدمات لتتمام نذر الناصرة (٦:٢١) ومساندة تابوت العهد (٧:٣، ١٠)، وقطع الذهب المساهمة كوسيلة لأخذ التعداد (٣١:٥٠).

٤. أي حيوان خاص يقع في تصنيف الحيوانات الطاهرة وقد تم نذره للرب كان مقدس للأبد—ولا يجب أن يعوض (لا ٢٧:٩؛ قا ع ١١ للحيوانات النجسة، قا Hartley, 481-82 للتفسير). بعضهم كان مقدسًا، حتى أن الكهنة فقط هم الذين يستخدموهم في الهيكل (عدد ١٨: ٩-١٠؛ قا لا١٠: ١٢-١٣)، ولا عائلاتهم (للأخيرة انظر لا ١٠: ١٤-١٥؛ عدد ١٨:١١؛ تلك فقط كانت مقدسة [قا لا ٢٧:٩]، ليس أقدس شيء). مازال آخرين "الطعام لأجل (أي، الرب) تقدماتي (קָרְבָּן) يصنع من النار، رائحة سرور لي" (عدد ٢٨: ٢ب). تلك التقدمات كانت تستهلك على المذبح نفسه كطعام للرب (انظر الملاحظات على هذا الأمر لطعام الرب في التقدمات والذبائح: لاهوت).

عمومًا، קָרְבָּן هي أحد أهم الألفاظ لفهم أمر العطية لطبيعة التقدمات والذبائح في العهد القديم.

ب. ت ١. اسم. קָרְבָּן لا يظهر في أي مكان في أدب قمران، بالرغم من هِفْعِيل. الفعل غالبًا تستخدم لتقديم التقدمات للرب في مخطوطة الهيكل (مثلاً، "وسيقدمون [קָרְבָּ] أي تقدمة حبوب التي تقدم مع تقدمة الشراب"؛ Yadin 2:88).

٢. الترجمة الشبعينية في الحقيقة دائمًا تستخدم اليونانية δῶρον، عطية، أن يرجع العبرانية קָרְבָּן، ولكن إما προσφέρω، يقدم، يقدم، أو προσάγω، يقرب، لإرجاع هِفْعِيل. الفعل لنفس الجذر العبري مجمعة مع اسم. باعتبار الفعل προσάγω تأتي عادة في الترجمة السبعينية مع δῶρον ولكن ليس كثيرًا في العهد الجديد. إلا أن Προσφέρω، هي شائعة في سياق تقديم التقدمات في كل من الترجمة السبعينية وفي العهد الجديد، واسم. المماثل هو προσφορά، تقدمة، ذبيحة، عطية؛ فعل التقديم؛ تقدمة الحبوب (سيراخ ١٤:١١؛ ٩مرات في العهد الجديد).

في الأبوكريفا نجد مرات عديدة للاسم الأخير ومجموعة الفعل في استخدام مناسب للمخاوف هنا. على سبيل المثال، في كتاب Sirach: (أ) سيراخ ١١:١٤: "ابني، تعامل مع نفسك بصورة جيدة، بحسب نواياك، وقدم تقدمات مهمة (προσφορά) للرب" (RSV, Metzger, 146)؛ (ب) ١٨:٣٤: "إذا ذبح أحدهم (θυσιάξω) من أتى به بصورة خطأ، التقدمة (προσφορά) مشوهة؛ فالتقدمات الفوضوية غير مقبولة" (RSV, Metzger, 173)؛ (ج) قا ١٩:٣٤: "الأعلى غير مسرور بالتقدمات (προσφορά) للغير مقدسين؛ ولا يسترضى للخطايا بجمع التقدمات θυσία؛ (RSV, Metzger, 173)؛ (د) ٣٥: ١-٢: "من يحفظ الشريعة يعمل تقدمات عديدة (προσφορά)؛ ومن ينتبه لأوامر الذبائح (θυσιάζω) ذبيحة سلامة. الذي يرجع تقدمات الشفقة (προσφέρω) دقيق جيد، والذي يعطي صدقات ذبائح (θυψσιάζω) تقدمة شكر" (RSV, Metzger, 173)؛ (هـ) ٦:٣٥: "تقدمة (προσφορά) الرجل البار يدهن المذبح، ورائحتها المسرة ترتفع أمام الأعلى" (RSV, Metzger, 173)؛ و(و) ٥٠: ١٣-١٤"كل أبناء هارون في بهائهم مع تقدمة الرب (προσφορά) في أيديهم، قبل كل اجتماع إسرائيل. انتهاء الخدمة على المذابح، وترتيب التقدمة (προσφορά) للأعلى، القدير" (RSV, Metzger, 195).

٣. إن استخدام الفعل العبري في المشنا والتلمود يعاملها Bravman (465-77). اسم. بالطبع، قد استخدم مرات عديدة. أحد أهم التركيز على اسم. هو في tractate *Nedarim* (نذور؛ انظر لاعهد الجديد القسم ٢).

ع. ج ١. اليونانية δῶρον، عطية، اسم. الذي يرجع العبرية بصورة طبيعية קָרְבָּן في الترجمة السبعينية، يأتي ١٩مرة في العهد الجديد وستة عشرة مرة حيث تشير إلى عطايا الذبائح أو التقدمات للرب من جهة: (أ) التقدمات في هيكل مذبح المحرقة لأورشليم (مت ٥: ٢٣-٢٤؛ ٨:٤؛ ١٥:٥؛ ١٨:٢٣؛ قا "عطايا وذبائح" في العبرية ٥:١؛ ٨: ٣-٤؛ ٩:٩)، (ب) عطايا لهيكل الخزانة (لو ٢١:١؛ ٤)، أو (ج) العطايا المقدمة للرب في العهد القديم (عب ١١:٤؛ قا تك ٤: ٣-٥، قايين وهابيل).

٢. أحد أهم حالات δῶρον هي في مر ٧: ١١-١٢، حيث نجد أيضًا Κορβᾶν في الترجمة الصوتية اليونانية: "...إن قال إنسان لأبيه أو لأمه.قربان، أي هدية هو الذي تنتفع به مني (هذا، عطية [δῶρον] مخصصة للرب)، فلا تدعونه فيما بعد يفعل مرة أخرى شيئًا لأبيه أو أمه". في السياق الذي وبخ فيه يسوع الفريسيين قائلاً: "مبطلين كلام الله بتقليدكم الذي سلمتموه... إن لديكم طريقًا جيدً لإبطال وصايا الله حتى تلاحظوا تقليدكم".

الخلفية العامة لهذا هو أكر نذر الأشياء للرب، وبالتالي، يصبحون مقدسين للرب ولا يستهلكون من البشر (انظر العهد القديم قسم ٤؛ انظر أيضًا على وجه الخصوص المشنا Mishnah *Nedarim* 1-3, Danby, 264-68). التقليد الخاص في مر ١١:٧ لا يبدو أنه يظهر في المشنا، ولكن يمكن لأحدهم أن يرى النمط فيما يلي: "إذا رأى رجلاً آخرين يأكلون تين[ـه] وقال، ليكون *Korban* لك ووجدوا أن والده وأخوته معهم، تقول مدرسة Shammai:... (*Nedarim* 3:2, Danby, 266).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (مُحْرَقَة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; M. M. Bravman, *Studies in Semitic Philology*, 1977; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary,

1989; B. M. Metzger (ed.), *The Apocrypha*, 1977; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٧٩٣٤ (קָרְבָּן [*qurban*]، تقدمة)، #٧٩٢٨

7935	קַרְדֹּם

קַרְדֹּם [*qardom*]، اسم.، فأس، ينجر بالقدوم (#٧٩٣٥).

ش. أ. ق في دورة البعل *qardom* هو سلاح في يد البعل اليسرى؛ الكلمة تظهر أيضًا في صفته *aliy qrdm*، ولكن ربما تعني هناك "بطل قدير" (أكد. *qarradu*, Wyatt).

ع. ق ١. المفردات للفأس، إزميل، منشار. **(أ)** في الأدب الإنجيلي קַרְדֹּם كأداة كانت تستخدم على الأشجار (قض ٩:٤٨؛ ١صم ١٣: ٢٠-٢١؛ مز ٧٤:٥؛ إر ٤٦:٢٢). لوقتما حمل الفلسطينيين حكراً على بري هذا وأدوات زراعية أخرى.

(ب) كلمات أخرى لـ "فأس" هي: גַּרְזֶן [*garzen*]، اسم. فأس، إزميل (#١٧٤٩)؛ כֵּילַפּוֹת [*kêlappôt*]، فأس (وردت مرة واحدة؛ #٣٩٦٥)؛ כַּשִּׁיל [*kassîl*]، اسم. فأس، يد فأس (وردت مرة واحدة؛ #٤١٧٢)؛ מַגְזֵרָה [*magzerâ*]، اسم. فأس (وردت مرة واحدة؛ #٤٤٧٧)؛ סְגֹר / סָגַר [*Sagar / s^e^gor*]، اسم. فأس مزدوج أو رمح (وردت مرة واحدة؛ #٦٠٣٨). كلمتين لـ "منشار" استخدمت ارتباطا بـ "فأس" هي: מְגֵרָה (*m^e^gerâ*)، فأس حجري (#٤٤٩٠)، ومַשּׂוֹר [*massôr*]، اسم. فأس (وردت مرة واحدة؛ #٥٣٧٣). أدوات כַּשִּׁיל, קַרְדֹּם, גַּרְזֶן، ومַשּׂוֹר يدل عليه بصورة واسعة في اللغات السامية.

גַּרְזֶן كان يستخدم لتقطيع الخشب أو الحجارة (تث١٩:٥؛ ٢٠:١٩؛ ١مل ٦:٧؛ إش ١٠:١٥). بحسب المخطوطات، كان يستخدمها رجال حزقيا لقطع نفق شيلوم في القرن الثامن ميلادياً الأخير (قا ٢مل ٢٠:٢٠؛ ٢أخ ٣٢:٣٠).

מַגְזֵרָה (٢صم ١٢:٣١ || ١أخ ٢٠:٣ كما صححت) كانت نوعًا من اللاإس وقد استخدمت معًا مع מְגֵרָה (٢صم ١٢:٣١ || ١أخ ٢٠:٣؛ ١مل ٧:٩)، الفأس لقطع كتل حجر الكلس، والذي يكون ناعماً نسبيًا عندما حفرت أولاً. وقد وضع داود على العمونيين هذا النوع من العمل (٢صم ١٢:٣١)، ولكن سليمان جنّد إسرائيليين بدائيين (١مل ٥: ١٣-١٨ [٢٧-٣٢]). الفعل يقترح القطع بالحجارة.

الـ כַּשִּׁיל يمكن أن تكون فأساً صغيرًا؛ وتظهر معًا مع כֵּילַף، فأس (وردت مرة واحدة؛ مز ٧٤:٦؛ #٣٩٦٥) كأداة لتدمير تركيب ألواح الهيكل الداخلية.

العديد من التخمينات סְגֹר (إش ٣:٣٥) أن تكون סָגַר (أكد. *sikru*، و، ومن ثم، ترتبط بـ Scythian فأس مزدوج، *sagaris*، بالرغم من أنه في نطح. 5:7 ,9 يبدو أنها مشبط معدني أو مقبس يصل شفرة الرمح بعملها (Yadin, 137-38). هذه وردت مرة واحدة موازية لـ חֲנִית، رمح، وربما تكون رمح (NIV). الكلمة يمكن أن تفسر أيضًا كفعل (قَل. أمر.סָגַר ، يغلق)، تسليم الترجمة، "لوّح رمح وسد طريقًا" (NIV؛ مز ٣:٣٥، ملحوظة).

الـ מַשּׂוֹר هو منشار خشبي (إش ١٠:١٥).

٢. نقاش. **(أ)** الأدوات يمكن أن توظف كأسلحة وتظهر في مهتفو الوحي النبوي للعقاب. بالرغم من أن مصر قد عرفت قوى عظيمة، إلا أن إرميا اختبر طيرانه قبل نبوخذنصر وقواه البابلية، عاملاً مثل الحطاب الذي لا يعمل على الأشجار، ولكن على جنود فرعون جيش نخو (إر٤٦:٢٢) دان اشعياء ملك أشور لفشله في إدراكه أنه كان الأداة الوحيدة في يد يهوه وأن ليس له الحق في ونسب نصره المذهل بافتخار لقوته وحكمته الشخصية (اش ١٠:١٥). كدينونة، يهوه يمكن أن يقلل عدد "أشجار الغابات" بقطع "أشجاره العالية" و "أجمات الغابات" (١٠: ١٨-١٩، ٣٣-٣٤). بينما كانت أدوات الدمار الحقيقية كانت تستخدم لقطع الألواح التي تركب للهيكل (مز ٧٤: ٥-٦)، الحملة الأشورية ضد يهوذا قطعت بكفاءة شجرة عائلة داود، السلالة الملكية. بالمقارنة بقوة أشور الهائلة الآن التي تعلمت للإسقاط، "النبتة" يمكن أن تورق وحدها "قرمة الجيسي"، لتصبح "فرع مثمر" (إش ١١:١)، والتي ربما توهب بتفوق مع روح يهوه وتجهز لتحكم العالم بالبر (قا ٤:٢؛ ٥٣:٢؛ إر ٣٣: ١٥-١٦؛ حز ١٧:٢٢؛ يو ١: ٣٢-٣٤).

(ب) قصة معجزية عن اليشع تصف عوم رأس الفأس (הַבַּרְזֶל، الحديد، ٢مل ٦: ٥-٧)، والفأس البليد يوضح الحاجة لقوة أكبر عند الافتقار إلى المهارة (جا ١٠:١٠).

ع. ج عب ٣٧:١١ يذكر النشر في اثنين إذ أن واحدة من النهايات الكثيرة قابلها أبطال الإيمان القدامى.أكمل يسوع ويوحنا المعمدان التقليد النبوي لاستخدام الفأس كتصوير للدينونة الإلهية (مت ٣:١٠ || لو ٣:٩؛ مت ٧:١٩؛ لو١٣: ٦-٩).

ب. ت اسم. מְגֵרָה ومַשּׂוֹר تأتي بمعنى منشار خشبي.

فأس، أزميل: ← אֵת [*'ēt* [3]] (نصل المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גַּרְזֶן [*garzen*] (فأس، أزميل، #١٧٤٩)؛ ← כַּשִּׁיל [*kaššîl*] (فأس، يد الفأس، #٤١٧٢)؛ ←

מַגְזֵרָה [magzērâ] (فأس، #٤٤٧٧)؛ ← מְגֵרָה [mᵉgērâ] (منشار حجري، #٤٤٩٠)؛ ← מַשּׂוֹר [maśśôr] (منشار، #٥٣٧٣)؛ ← נדח [ndḥ [2]] (يستخدم [الفأس]، #٥٦١٦)؛ ← סְגֹר [sᵉgōr] (فأس ثنائي أو مزراق، #٦٠٣٨)؛ ← קַרְדֹּם [qardōm] (فأس، يقطع، #٧٩٣٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:373-74; 4:347-48; *TDOT* 2:459-61; *TWAT* 5:253-60; J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1985, 2:143-76; G. R. Driver, "Hebrew Roots and Words,' *WO* 1, 1947/1952, 406-15; N. Wyatt, "A Further Weapon for Baal,' *UF* 22, 1990, 459-65; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against The Sons of Darkness*, 1962, 137-38.

روبرت سي. ستالمان *Robert C. Stallman*

7936 קָרָה

קָרָה [qarâ [1]]، قَلْ. حدث، حَصَلَ، حَلَّ بـ؛ نِفعَلْ. يُتيح نفسه (لشخص ما)، إتَّفق أن، يعيِّن، صادف أن؛ بيعِّل. يتحقق (أمر ما) (II קָרָה؟ انظر أسفل)؛ هِفعِيل. يُعيِّن، يوجِّه، يختار (#٧٩٣٦)؛ מִקְרֶה [miqreh] اسم. حدث، حدوث، مصير، نصيب (#٥٢٤٧)؛ קָרֶה [qareh]، اسم. إشعاع ليلي (#٧٩٣٧)؛ קְרִי [qᵉrî]، اسم. لقاء (#٧٩٥٠).

ش. أ. ق الفعل يدل عليه بصورة جيدة: أوغا. *qry*، يقابل، حاضر؛ عرب. قارا، يستقبل شخصًا كضيف؛ الأثيوبية *'aqaraya*، يحضر، يحمل؛ مصر—أرم. קרה حدث؛ ع. ج. ق *qrw*، يكافح من أجل؛ المصرية *qri*، يقترب. أسماء الكلمات المشتركة קְרִי (المشنا العبرية واليهودية أرم. קְרָיָא، سريانية. وعرب. *qry*، لقاء) وקָרֶה (سريانية. *qerya'*، حادث؛ عرب. *qar'/qur'*، حيض) أيضًا يدل عليها.

ع. ق وصف الحوادث العادية في الحياة. ضمن ٢٧مرة حدثت קָרָה، العديد من العبارات تصف حوادث الحياة المتنوعة بدون دليل واضح للسبب (انظر הָיָה، #٢١١٨)، لحالات أخرى لـ "حدث، يأتي ليمر"). هذا الاستخدام لـ קָרָה يصور الأحداث التي تصفها كعارضة، أي، غير مخطط لها. عند العودة من وقت التجربة في مصر، قال أبناء يعقوب الاثنى عشر له "كل ذلك قد حدث لهم" (تك٤٢:٢٩). مردخاي (أستير ٤:٧) وهامان (أستير ٦:١٣) أيضًا أعطوا خلاصة للأحداث الغير متوقعة التي صادفوها.

عبر يعقوب عن اهتمامه أن ابنه بنيامين ربما يصادف خطراً في رحلته القادمة إلى مصر (تك ٤٤:٢٩؛ قا קָרָא في ٤٢:٤، ٣٨)، وشاول أكد على عرافة Endor أنه لن يحدث لها أي خطر (١صم٢٨:١٠). وقد اختبر الإسرائيليين هجوماً مفاجئاً أثناء متاهة البرية (تث ٢٥:١٨). بعد وفاة شاول ادعى العماليقيين أنه "قد حدث لتوهم" أن يكونوا على جبل جلعاد عندما اكتشفوا الملك شاول (٢صم ١:٦؛ لاحظ المجموعة الفريدة קָרָא وקָרָה في مصد. تم. + finite أساس الفعل).

كما طلبت راعوث حقلاً حيث تجمع، "وجدت نفسها" تعمل في حقل يملكه بوعز (راعوث ٢:٣). فقط هنا وفي عبارة أخرى (جا ٢: ١٤-١٥، حيث يأتي الفعل واسم. مرتين) يعمل الفعل קָרָה واسم كلمتها المشتركة (קָרָה מִ) تأتي معًا لتؤكد طبيعة اختيار راعوث الغير متوقعة (انظر أسفل لنقاش أكثر عن מִקְרֶה). بالأحرى إذًا تأكيد الطبيعة العارضة لهذا الحدث، التعبير يلقي الضوء على نقص النية البشرية. هذا الحدث قد حدث لراعوث، ليس بسببها (Hubbard, 141; cf. Hals, 11-12; contra Sasson, 45). في الحقيقة، يشكل هذا التعبير استهانة بشكل إطنابي لتأكيد الألوهية، أكثر من البشر، التدخل.

اسم. الكلمات المشتركة מִקְרֶה يعني عامةً "أشياء تحدث"، أي، حدث غير مخطط له أو غير متوقع، ولكن ليس شيئًا عشوائيًا. خارج راعوث ٢:٣، هذا اسم. يأتي مرتين في ١صم و٧ مرات في جا (٢:١٤، ١٥؛ ٣: ١٩ [٣مرات]؛ ٩:٢، ٣). يستخدم كاتب الجامعة كل السبعة حالات لـ מִקְרֶה ليدل على القدر الذي تواجهه كل البشرية (מִקְרֶה אֶחָד، ٢:١٤؛ ٣:١٩؛ ٩:٢، ٣)، بغض النظر عن حكمتهم أو أدبهم—الموت. إلا أنه مرة أخرى، קָרָה מִ لاتدل عما هو عارض تمامًا أو قدر محيّر. هذا الحدث، وراء السيطرة لكل من يختبره، يبقى جزءً من نيات الرب.

بحسب الفلسطينيين، الطريق المأخوذ بالعربة التي تحمل تابوت العهد يمكن أن تدل إما على أن خبرتهم الحالية للألم كان من يد يهوه أو ببساطة بالفرصة (١صم ٦:٩). حتى بالرغم من تحير هؤلاء الفلسطينيين عن الطبيعة المتعمدة أو العرضية للمعاناتهم، واضح أن الرواية المحيطة توضح إشراف يهوه على كل الأحداث. أخيرً، فسّر شاول غياب داود عن وليمة طقسية بتعبير: " لابد أن شيئًا ما قد حدث" لداود (أدبيًا، "إنه حدث"؛ ١صم ٢٠:٢٦). يبدو أن شاول يلمح فعلاً محتملاً من الانتهاك منع داود من الحضور. هذا اسم. مشتقًا من קָרָה, קָרֶה، تدل على إشعاع ليلي في تث ٢٣: ١٠[١١] (أدبيًا، "حدث/ حادث في المساء"). عبارة موازية (لا ١٥:١٦) توضح أن קָרֶה محتمل أن تشير إلى إساءة الفهم لإطلاق مثير.

٢. توقع التدخل الإلهي. يهوه يجيب تعبير موسى عن الشكوكية في ضوء تهيب مهمة منح الطعام لكل إسرائيل بعبارة، "هل تقصر يد الرب؟ الآن ترى أيوافيك كلامي أم لا (קָרָה)'. (عدد ١١:٢٣). إن إثبات رب حقيقي هو ما إذا كان قادرًا على تحقيق تأكيداته. يتحدى اشعياء آلهة الوثن المدعين الألوهية بطريق هذا الجدال. يوضح النبي عدم قابلية يهوه للمقارنة بتأكيد حقيقة أن الرب وحده يتنبأ ويحضر الأحداث المستقبلية (قا دا ١٠:١٤). وكي يضع يهوه بعيدًا عن الآلهة المختلفة، تحداهم اشعياء أن يتنبأوا بالمستقبل، أي يقولوا ما سيحدث (קָרָה) في المستقبل (إش ٤١:٢٢).

٣. عبارة واضحة للتدخل الإلهي في الشئون البشرية. الثلاثة تكرارات لـهِفْعِيل. تؤكد السببية، بشرية أو إلهية. كل من أليعازار، في بحثه عن زوجة لأبراهام (تك ٢٤:١٢)، ويعقوب، في طلبه المفترض للحم لأبيه إسحق (تك٢٧:٢٠)، أدرك أن الرب يجعله يحدث أو يهب النجاح. يهوه يحث موسى أن يجعله يحدث أو يحضره للكون (קָרָה) بالنسبة لمدن الملجأ (عدد ٣٥:١١)، مؤكدًا السببية البشرية.

٤. اللقاء الإلهي—البشري. كأرضية لطلبه أن فرعون يطلق شعب إسرائيل لرحلة مختصرة لعبادة يهوه في منطقة البرية (Houtman, 376)، يشير موسى أن الرب "تقابل" معه (خر ٣:١٨، كل إسرائيل عن طريق شركة التضامن مع موسى). يظهر أن موسى قد استخدم קָרָה أكثر من المألوف רָאָה (#٨٠١١) حتى يتوافقوا مع فكر الأمم (في ش.أ.ق ممارسة دينية مقابلة الرب لم تكن شيء مؤكد؛ وقا أوغا.، حيث تدل *qry* على الظهور الإلهي في *KTU* 1.17.VI:43-44 [*CML*, 110]). عند وصف ظهور يهوه للإسرائيليين في السياق السابق، يستخدم موسى نِفْعَلْ. شكل من רָאָה. يبدو أنه يستخدم קָרָה لتأكيد الطبيعة المفاجئة والغير متوقعة لهذا اللقاء الإلهي، مفسراً لفرعون لماذا لم يعمل هذا الطلب سابقاً (Sarna, 18).

في عدد ٢٣ קָרָה تأتي في حساب لتصف الظهور الإلهي قبل غير الإسرائيليين، بلعام (عدد ٢٣: ٣-٤، ١٥-١٦). حضور קָרָה في هذين الزوجين لعبارات تحقيق الرغبة (" ألعل الرب سيأتي لمقابلتي..الرب يتقابل معه... ابقى هنا حتى أتقابل معه... الرب تقابل مع بلعام...') يؤكد عنصر الفرصة. لم يكن بلعام قادرًا على أن يجبر ظهور يهوه؛ بالحري، يهوه سمح لنفسه أن يتقابل (Milgrom, 198).

٥. تعبير عن تمرد العهد. اسم لكلمة مشتركة أخرى، קֶרִי، تأتي ٧ مرات في تعبير مجازي "يكون/ يبقى معادياً نحو...' (הָלַךְ עִם [בְּ־] קֶרִי، أدبيًا "يمشي مع / بعيدًا عني في عداء". لا ٢٦:٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٤٠، ٤١). كما مع تث ٢٨، يقدم موسى إسرائيل باختيار: بركة الإخلاص للعهد أو لعنة التمرد على الشعب. عبارة "إذا اتبعتم (הָלַךְ) وصاياي" تقدم البركة لقسم الطاعة (لا ٢٦: ٣-١٣). كجزء من بركات العهد، يعد يهوه أنه سيمشي (הָלַךְ) بينهم ويكون إلههم (ع ١٢). أربعة من سبعة حالات لـ קֶרִי (٢٦:٢١، ٢٣، ٢٧، ٤٠) تصور غرور عهد إسرائيل الخائنة: "إذا تحديتموني" / "إذا مشيتم بعناد" /"إذا بقيتم معادين" (Levine [186] تشتق קֶרִי من الجذر العبري קרר، "يكون بارداً"، بالتالي، "يمشي ببرودة"). الثلاثة حوادث الباقية (٢٦:٢٤، ٢٨، ٤١) تصف رد فعل يهوه الملائم، أي، أنه سيعارضهم. تمامًا مثلما يمثل الوعد بحضوره يؤسس خلاصة بركة الوعد، انسحابه من وسطهم ونيتهم لمحاكمتهم بشدة يشير إلى ذروة لعنة العهد.

٦. فعل توضيحي. مشتق من اسم. קוֹרָה، شعاع، الفعل (II) קָרָה تظهر ٥ مرات (*HALAT* يضع قوائم لهذا الفعل كـ קָרָה، بينما KB والعديد من كتب الكلمات اللاهوتية [*THAT, TWAT*, and *TWOT*] يناقشها تحت קָרָה). هذا الجذر يعني "أن يبني بشعاع" وتأتي بالإشارة لتجديد الهيكل في وقت يوشيا (٢أخ ٣٤:١١)، بناء حوائط أورشليم تحت نحميا (نح ٢:٨؛ ٣:٣، ٦)، انتصاب يهوه للقصر السماوي (مز ١٠٤:٣).

حدوث، لقاء، هجوم: ← **אנה** [*'nh* [2]] (حَدَثَ، #٦٢٨)؛ ← **הוה** [*hwh* [2]] (يصبح، #٢٠٩٣)؛ ← **היה** [*hyh*] (يكون، يصبح)، يحدث، #٢١١٨)؛ ← **יעד** [*y'd*] (يوعد، يظهر، يأتي، يلقي، #٣٥٨٥)؛ ← **נגע** [*ng'*] (يلمس، يصيب، #٥٥٩٥)؛← **פגע** [*pg'*] (يواجه، يهجم، #٧٠٠٣)؛ ← **פגש** [*pgš*] (يلقي، #٧٠٠٨)؛ ← **קדם** [*qdm*] (يكون قبل، يقابل، يواجه، #٧٧٠٩)؛ ← **קרא** [*qr'* [2]] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← **קרה** [*qrh* [1]] (يحدث، يبنى، يوجه، يختار، #٧٩٣٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:681-84; *TWAT* 7:172-75; *TWOT* 1:813-15; R. Hals, *The Theology of the Book of Ruth*, 1969; C. Houtman, *Exodus*, 1993; R. Hubbard, *The Book of Ruth*, 1988; B. Levine, *Leviticus*, 1989; J. Milgrom, *Numbers*, 1990; N. Sarna, *Exodus*, 1991; J. Sasson, *Ruth*, 1989.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

٧٩٣٧ (קָרֶה [*qareh*]، حذف ليلي)، #٧٩٣٦

٧٩٣٨ (קָרָה [*qarâ* [2]]، برد)، #٧٩٨١

٧٩٤٠ (קָרוֹב [*qarôb*]، قريب، وشيك؛ קְרוֹב، محارب، محارب)، #٧٩٢٨

٧٩٤١ (קָרוּת [*qarût*]، برد)، #٧٩٨١

7942 קרח

קָרַח [qarah] قَلْ. حلق أصلع؛ نِفعَلْ؛ هِفعِيل. يحلق (نفسه) أصلع؛ هُفعَل. محلوق أصلع (#٧٩٤٢)؛ اسم. קֵרֵחַ [qereah]، رأس أصلع (#٧٩٤٤)؛ اسم. קָרְחָה [qorhâ]، صلع (#٧٩٤٧)؛ اسم. קָרַחַת [qarahat]، رأس أصلع (#٧٩٤٩).

ش. أ. ق الجذر له كلمات مشتركة في أرم.، عرب.، والأثيوبية، حيث يكون المعنى ضروري.

ع. ق ١. كالفعل קָרַח يظهر فقط ٥ مرات (ميخا ١:١٦ في قَلْ. أمري.، لا ٢١:٥ في قَلْ. ناقص، ار ١٦:٦ في نِفعَلْ؛ ناقص، حز ٢٧:٣١ في هِفعِيل؛ perf، و١٨:٢٩ في هُفعَل. جزء). في ميخا، إرميا، وأول عبارات حزقيال، يعمل نفسه أصلع في سياق الحزن. تمنع عبارات تمنع الكهنة من أن يحلقوا رؤوسهم، ربما رمزاً للحزن، بالرغم من أن هذا لم يكون واضحاً. حز ٢٩:١٨ يبدو أنه يصف الصلع المسبب باللبس الثابت لخوذ الحرب. التوازي هو "كل كتف يعمل خام" (מָרַט).

٢. اسم. المؤنث קָרְחָה، صلع، يأتي ١١ مرة، أكثر في الأنبياء. في لا ٢١:٥ هي كلمة مشتركة منصوبة للفعل קָרַח (انظر #١ أعلى)؛ أدبيًا، "هم (الكهنة) لا يجب أن يحلقوا رؤوسهم...". بالرغم من المنع في تث ١:١٤ عن حلق الرأس للحزن. الرب في اش ٢٢:١٢ دعا أورشليم بالصلع ولبس قماش الخيش. الاستخدامين لإرميا لهذا اسم. هي وحيه ضد فلسطين وموآب على التوالي (إر ٤٧:٥؛ ٤٨:٣٧). استخدم حزقيال لغة الصلع في مراثيه ضد صور (حز ٢٧:٣١) وكذلك في وصفه لأورشليم الملعونة (٧:١٨). وحي عاموس ضد المملكة الجنوبية لإسرائيل هي مماثلة مع إشاراتها لحلق الرأس، لبس قماش الخيش، البكاء، والحزن (عاموس ٨:١٠).

٣. الشكل الثاني للاسم المؤنث קָרַחַת يظهر فقط في لا ٤٢:١٣ (مرتين)، ٤٣، و ٥٥. لا ١٣: ٤٠-٤٤ يتعاملن مع أمراض الجلد المعدية التي تنكسر على الرؤوس الصلعاء (קָרַחַת) أو الجباة (גַּבַּחַת، #١٤٧٨). الأشخاص المبتلين كانوا ينادون، "نجس! نجس!" عدد٥٥ في ناظور يتعامل مع العفن الفطري. مرة أخرى يظهر كلا المترادفين، ولكن الترجمة تختلف كثيرًا في جهودهم في إرجاع هذا التعبير المحرج. KJV "عاري مع أو بدون". RSV بها "على ظهرها أو للأمام". NIV بها "جانب أو آخر". JB بها "خلال وخلال". NEB بها "الجانب أو الخطأ". NASB يبقى مع "الرأس الصلعاء جبهة صلعاء" فكرة العبارات: "الصلع على الأعلى أو على مقدمتها".

٤. קָרַחַת تأتي مرتين في العهد القديم، مرة في لا ١٣:٤٠ (انظر الفقرة السابقة) ومرة في المعروفة ٢مل ٢:٢٣. هناك اثنين وأربعين عنفوا أليشع النبي، الذي رأى لتوه اليا محمولاً في مركبة نارية، بكلمتين متكررين مرتين، "اصعد يا أقرع!"، البعض يقول أن انتقام أليشع (الدبتين هجموا على الصبيان) كان لازماً في العبارة، "اصعد"، أكثر من تعنيف "أقرع". الشباب كانوا إما يقنعوه كي يترك مدينتهم بيثيل ليذهب إلى السامرة. أو أنهم تمنوا أن يختفي كما فعل ايليا بشكل مدهش.

صلع، حلاقة: ← גִּבֵּחַ [gibbēah] (أصلع #١٤٧٧)؛ ← מלט [mlṭ ²] (يكون أصلع، #٤٨٨١)؛ ← מרט [mrṭ] (مَعَط، #٥٣٠٧)؛ ← קרח [qrḥ] (صلع الرأس، #٧٩٤٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:815.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

7943 קֶרַח

קֶרַח [qerah]، صقيع، ثلج، بردٌ قارص، بلور (#٧٩٤٣).

ش. أ. ق أكد. تدل على *qarhu*، ثلج (*CAD* 13:131)؛ قا أرم. קַרְחָא، ثلج.

ع. ق ١. تستخدم هذه العبارات حيث يكون التعرض لتطرف الحرارة مرئياً (مثلاً، صقيع، קֶרַח، وحرارة، חֹרֶב). في تك ٣١:٤٠ يصف يعقوب الأحوال التي عمل فيها عند رعايته لقطعان لابان. في ار ٣٦:٣٠ يوضح ارميا كيف، بعد وفاة يهوياقيم الغير مرثي، جسده الغير مدفون قد ترك معرضًا للعناصر.

٢. קֶרַח تستخدم أيضًا بدلالة "ثلج" في أي ٦:١٦؛ ٣٧:١٠؛ ٣٨:٢٩؛ مز ١٤٧:١٧ (في الفقرة الأخيرة NIV تترجم "برد").

٣. קֶרַח (تستخدم بنوع ما من "البلور"، في هذه الحالة) تستخدم كأداة للمقارنة عند وصف أرضية عرش الرب، الذي فوق الشاروبيم في حز ١:٢٢. وهي وسيلة لتوضيح حقيقة أن حزقيال يرى مجد الرب من منظور بشري على الأرض. الرب يسود في السماء، بينما يعمل من خلال الشاروبيم أن يفعل مشيئته على الأرض. لاحظ هنا خر ٢٤:١٠، حيث يوصف الرب بأنه تحت قدميه "شيء مثل رصيف مصنوع من الياقوت، واضحاً كالسماء نفسها.

ع. ج في رؤ ٤:٦ عرش الرب أمامه "ما يبدو مثل بحر من الزجاج، نقياً مثل البلور (NIV). هنا انتقل يوحنا

للسماء نفسها ورأى عرش الرب، ليس من خلال رصيف يفصله عن الأرض، ولكن فوقه، كما موضح ببحر الزجاج.

ثلج، صقيع، جليد: ← אֶלְגָּבִישׁ [*'elgābîš*] (بَرَد، بلورات ثلج #٤٥٣) ← כְּפוֹר [*kᵉpôr* ²] (صقيع، ندى متجمد #٤٠٩٥) ← קִפָּאוֹן [*qippā'ôn*] (برود #٧٨٨٥) ← קֶרַח [*qeraḥ*] (جليد، ثلج #٧٩٤٣) ← שֶׁלֶג [*šeleg* ¹] (ثلج #٨٩٢٠).

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 50-52.

هيرمان جي. أوستيل *Hermann J. Austel*

٧٩٤٤ (קֵרֵחַ [*qereah*]، رأس صلعاء)، #٧٩٤٢

٧٩٤٦ (קֹרַח [*qorah*]، قورح)، قورح

٧٩٤٧ (קָרְחָה [*qorhâ*]، صلع)، #٧٩٤٢

٧٩٤٩ (קָרַחַת [*qarahat*]، رأس صلعاء)، #٧٩٤٢

٧٩٥٠ (קְרִי [*qᵉrî*]، لقاء)، #٧٩٣٦

٧٩٥١ (קָרִיא [*qarî'*]، مدعو، شخص مستدعى، مفوض)، #٧٩٢٤

٧٩٥٢ (קְרִיאָה [*qᵉrî'â*]، إعلان)، #٧٩٢٤

7953 קִרְיָה

קִרְיָה [*qiryâ*]، اسم.، بلدة، مدينة (#٧٩٥٣)؛ קֶרֶת [*qeret*]، اسم.، بلدة، مدينة (#٧٩٨٤).

ش. أ. ق اسم. קְרִיאָה يمكن أن يكون مشتقًا من קָרָה، يقابل (#٧٩٣٦)، أو من קִיר، حائط (#٧٨٥١). يبقى علم أصل الكلمة صعبًا (*HALAT* 1065). اسم. يدل عليه في الفينيقية *qrt*، بلدة؛ أرم.، קִרְיָא، قرية؛ أوغا. *qry, qryt*، و*qrt* (متغير لـ *qryt*)، مدينة؛ وفي عرب. *qaryat*، مدينة. لاحظ Dahood أنه "في علم الأساطير الكنعاني، سيادة الموت تحت الأرض تسمى *qrt*، "مدينة" (*UT* 51:8:11).

ع. ق ١. اسم. קִרְיָה، بلدة، مدينة، مترادف لـ עִיר، تأتي ٢٩مرة في العهد القديم وتستخدم أساسًا في الشعر والعبارات ذات النمط الأدبي العالي. ربما تشير إلى البلاد أو المدن بشكل عام: "لم تكن قرية (קִרְיָה) قد امتنعت علينا. الجميع دفعه الرب إلهنا أمامنا" (تث ٢:٣٦). في ذلك الوقت أخذنا كل مدنخ (עִיר). لم تكن واحدة من الستين مدينة (קִרְיָה) لم نأخذها منهم—المنطقة كلها Argob، مملكة عوج في باشان" (٤:٣). ربما تشير إلى بلاد محددة، مثل (أ) جلعاد: "جلعاد قرية فاعلي الإثم مدوسة بالدم" (קִרְיַת פֹּעֲלֵי אָוֶן) [حرفيًا: من فاعلي الشر]، ملطخة أقدام من الدم" (هو ٨:٦)؛ (ب) حشبون "لأن نارًا خرجت من حشبون، لهيبًا من قرية (קִרְיָה) سيحون" (عدد ٢٨:٢١)؛ (ج) دمشق: "كيف لم تترك المدينة الشهيرة (עִיר תְּהִלָּה)، قرية (קִרְיָה) فرحي؟' (إر٤٩:٢٥)؛ (د) أورشليم: "مدينة (קִרְיָה) الملك العظيم" (مز٤٨: ٢[٣])؛ بعد ذلك تدعين مدينة (עִיר הַצֶּדֶק) العدل، القرية (קִרְיָה נֶאֱמָנָה) الأمينة" (إش١:٢٦)؛ "ويل لأريئيل، لأريئيل قرية (*qiryâ*) نزل عليها داود!' (إش ١:٢٩)؛ مدينة الاضطرابات والتجلي (إش ٢٢:٢؛ ١٣:٣٢)؛ "انظر صهيون، مدينة (קִרְיָה) أعيادنا. عيناك تريان أورشليم مسكنًا مطمئنًا، خيمة لا تنتقل، لا تقلع أوتادها إلى الأبد، وشيء من أطنابها لا ينقطع" (إش٢٠:٣٣؛ انظر أيضًا مراثي ١١:٢؛ مي ١٠:٤). في إش ٢٤-٢٦، الكلمة تستخدم مجمعة مشيرة إلى العديد من المدن التمثيلية، مثل المدينة المدمرة (أدبيًا، مدينة التشويش) (١٠:٢٤)؛ مدينة محصنة (٢:٢٥؛ قا أم ١٠:١٥؛ ١١:١٨، ١٩)؛ مدن عديمة الرحمة (٣:٢٥)؛ مدينة عالية (٥:٢٦)؛ انظر أيضًا حب ٢: ٨ب = ١٧ب.

أحيانًا تشير الكلمة إلى مدينة غير محددة (أي ٧:٣٩؛ أم٨:٢٩؛ حب ١٢:٢)، وفي أوقات تشير مجازياً إلى ساكني المدينة (امل ٤١:١، ٤٥؛ أم ١٠:١١؛ إش ٢١:١).

٢. الكلمة קֶרֶת، بلدة، مدينة جاءت ٥مرات وتوجد فقط في الشعر في العهد القديم. وربما تكون انكماشا لـ קִרְיָה، بنفس المعنى. وتستخدم للإشارة إلى مدينة أيوب (أي٢٩:٧)، لمدينة غير محددة (أم ٨:٣؛ ٩:٣، ١٤)، ومجازيا لسكان مدينة غير محددة (١١:١١).

ب. ت في الأدب الرباني اسم. קוֹרָה مؤكدًا مع المعنى الإضافي "جذع الشجرة". اسم. קִרְיָה يأتي في الأدب القمراني بالإشارة إلى أورشليم (تفسير على حبقوق ١٢:٧).

ع. ج قرية قريوت (קְרִיּוֹת؛ #٧٩٥٤) تصاحب تقليديا يهوذا الاسخريوطي (אִישׁ קְרִיּוֹת، أدبيًا، "رجل قريوت"). قريوت هي مدينة في مقاطعة يهوذا (يش ٢٥:١٥)؛ NIV تمزج قريوت بنفس اسم. الذي يتبع، حيزرون، لتشكل اسما مركبا، قريوت حيزرون، كما تفعل NASB وRSV؛ ولكن الكلمتين العبريتين مقسمين بلهجة فاصلة *zaqeph*، والتي تعلّم الكلمات كأسماء منفصلة، تماما مثلما تفعل الفصلة في الانجليزية بينهم (قا AV وNKJV).

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [*ḥûṣ*] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [*ḥāṣēr* ¹] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [*kāpār*] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [*māqôm*] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [*rᵉḥōb* ¹]

(مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [šûq ²] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

الببليوجرافيا

TWOT 2:814-15; M. Dahood, *Psalms II*, AB, 194.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٧٩٦٥ (קָרַם [qaram]، غطاء)، #٤٠٥٩

7966	קרן

קָרַן [qaran]، قَلْ. أرسل أشعة، تألق؛ هِفْعِيل. ذو قرون (مز ٦٩: ٣١[٣٢]) (#٧٩٦٦)؛ קֶרֶן [qeren]، اسم. قرون (#٧٩٦٧).

ش. أ. ق اسم. معروف جيدً من خلال ش. أ. ق مثل أكد. *qarnu*، أرم.، سريانية. *qarna'*، عرب.، الأثيوبية، الفينيقية، *qar*، كل بمعنى قرن. الفعل يبقى غير متوازي.

ع. ق קָרַן تصف حالة وجه موسى بعدما تقابل مع الرب (خر ٣٤: ٢٩، ٣٠، ٣٥). اسم. קֶרֶן، قرن، مطبق أيضًا ليد الرب (حب ٣: ٤). بالرغم من أن مفسري القرون الوسطى والحديثة قد اتخذوها كإشارة للقرون الفعلية (قا رسم Michaelangelo لموسى)، من المحتمل أنها تصف أشعة الضوء الناتج عن انعكاس مجد الرب.

زهو، بهاء، ضوء: ← אוֹר ['wr] (يضئ، زاهي، لامع، #٢٣٩) ← בָּהִיר [bāhîr] (لامع، زاهي، #٩٨٦) ← זרח [zrh ¹] (شروق [الشمس] تلمع، #٢٤٣٦) ← יפע [yp' ¹] (تسطع، #٣٦٤٩) ← נגה [ngh] (تلمع، تلمع، #٥٥٨٥) ← נהר ² [nhr ²] (يتألق، #٥٦٤٢) ← קרן [qrn] (تشع، يتألق، #٧٩٦٦).

الببليوجرافيا

TWOT 2:815-16; R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God*, JSOTSup 22, 1983, 108-9; J. M. Sasson, "Bovine Symbolism in the Exodus Narrative,' *VT* 18, 1968, 385-87.

مارتن جي . سيلمان *Martin J. Selman*

7967	קֶרֶן

קֶרֶן [qeren]، اسم.، قرن (الحيوان؛ مذبح)؛ تل؟ (إش ٥: ١)؛ عادة تستخدم مجازيًا، خاصة في المزامير، رمزاً للقوة (#٧٩٦٧؛ أرم.كتابية، #١٠٦٤١؛ (קרן)، قَلْ. يرسل أشعات، يلمع (خر ٣٤: ٢٩، ٣٠، ٣٥)؛ هِفْعِيل. له قرون (مز ٦٩: ٣١[٣٢])(#٧٩٦٦).

ش. أ. ق اسم. קֶרֶן، قرن، له كلمات مشتركة في أكد.، أوغا.، الفينيقية، أرم.، سريانية.، عرب. والأثيوبية. للنقاش حول أوغا. *b'l qrnm wdnb*، قا *UF* 7, 1975, 109-10, 113؛ قا أكثر اليونانية κέρας؛ اللاتينية *cornu*، ظاهرا كلمات مشتركة هندية ــ ألمانية. غير معروف كلمات مشتركة للفعل الوصفي קָרַן.

ع. ق ١. اسم. קֶרֶן يأتي ٩٠ مرة في العهد القديم (من ضمنها ١٤مرة في أرم. الإنجيلية)، مع كل الاستخدام في النهاية مسترسل من المعنى الأساسي لقرن (أي، للحيوان)؛ قا تك ٢٢: ١٣؛ تث ٣٣: ١٧. تلك القرون يمكن أن تستخدم كآلات موسيقية (يش ٦: ٥؛ قا دا ٣: ٥، ٧، ١٠، ١٥) أو قوارير (١صم ١٦: ١٣؛ ١مل ١: ٣٩)، بينما الصورة العنيفة لحيوان يطعن بقرونه كان متكيف نبويا (قا ١مل ٢٢: ١١ ‖ ٢أخ ١٨: ١٠؛ قا مي ٤: ١٣؛ حز ٣٤: ٢١ [بالإشارة إلى الرعاة الجاحدين]). بالرغم من أنه كان يعتقد أن قرون حيوان معينة لها قوى سحرية وطبية (قا *TWAT* 7:182-83، ولاحظ لهذا اليوم السوق الآسيوي لقرون الكركدن)، لا يوجد تلميح لهذا في استخدام العهد القديم.

(أ) اسم. קֶרֶן يأتي كثيرًا في سياق النتوءات لشبه قرون المذبح (انظر خر ٢٧: ٢؛ ٣٨: ٢؛ مز ١١٨: ٢٧)، دليل ذاتي تأكد الآن بعلم الآثار (قا *BA* 37, 1974, 2-6)؛ قا أيضًا عض التهكم لإرميا ١٧: ١، بالإشارة إلى قرون المذابح المحظورة. في طقوس الطوائف، كان الدم عادةً يطبق على قرون المذبح (مثلاً، لا ٤: ٧)، وقد تعلق أدونيا ويوآب بقرون المذابح هذه، متحملين غضب داود وسليمان (١مل ١: ٥٠ـ ٥١؛ ٢: ٢٨). إلا أنه، بالرغم من أن التعلق بالمذبح كان، بمعنى، انجذاب الشعب النهائي للرحمة، لا توجد دلالة لاهوتية تلحق بحقيقة أن هؤلاء الرجال حملوا قرون المذبح (قا، Keil KD في ١مل ١: ٥٠؛ ولاحظ Montgomery and Gehman, 80، الذي أقر أن "القرون كانت أقدس مكان في المذبح"). والأكثر من ذلك أنهم يمكن أن يكونوا قد تعلقوا بقرون المذبح ببساطة لأنهم أدركوا بسهولة.

(ب) يوجد العديد من الصور المجازية المرتبطة بـ קֶרֶן، مصطحبة بشكل خاص بالأفعال רוּם، يصعد، يرفع، وגָּדַע، يقطع، يقطع، وارتكازًا على صورة الحيوان (خاصةً רְאֵם، ثور غاضب؛ قا ٣٣: ١٧؛ مز ٢٢: ٢١ [٢٢])، إما مع الرأس والقرون محمولة عاليًا، رمزا للنصرة، أو مع القرون مقطوعة، صورة للإذلال والهزيمة. من ثم تهللت حنة، قائلة: "ارتفع قرني بالرب" (١صم ٢: ١؛ רָמָה קַרְנִי؛ بالتأكيد، الرب سوف "يرفع قرن مختاريه" (٢: ١٠؛ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ)؛ قا بالمثل من ٨٩: ١٧[١٨]، ٢٤[٢٥]؛ ٩٢: ١٠ [١١] (כִּרְאֵים)؛ ١١٢: ٩. وفقاً لـ P. K. McCarter, 72، "التعبير "يرفع قرنه" يدل على ارتفاع واضح في حالة التضمين لنوع ما

من الفرق الباقي للنجاح" (لاحظ أيضًا M. H. Tate على مز ٧٥:٥، ٢٥٦، وقا אַצְמִיחַ קֶרֶן في مز ١٣٢:١٧؛ حز ٢٩:٢١؛ قا أيضًا مز ١٤٨:١٤؛ لو ١:٦٩). إلا أن الفخر هو تمجيداً ذاتياً، والسيد سوف يحطهم. من ثم، مز مز ٧٥:٥ يحذر، "لاترفعوا إلى العلى قرنكم" (תָּרִימוּ קַרְנְ אַל־)، و٧٥: ١٠[١١] يعلن "سأقطع [אֲגַדֵּעַ] قرون الأشرار [قا ار ٤٨:٢٥، بالإشارة إلى موآب، لاحظ أيضاً عاموس ٣:١٤، بالإشارة إلى قرون المذبح]، ولكن قرون البار سترتفع [תְּרוֹמַמְנָה]. من ثم الصورة المقدمّة في مراثي ٢:٣، ١٧ تلوّن بسخرية لاذعة: عند احتماء غضبه، الرب "سيقطع كل قرن لإسرائيل" (ع٣)، بينما "قد هدم ولم يشفق وأشمت بك العدو. نصب قرن أعدائك" (ع ١٧). قا أيضًا صورة الإهانة المطلقة في أي ١٦:١٥، بينما NIV "لقد حجبت حاجبي في التراب" ترجع בֶעָפָר קַרְנִי עֹלַלְתִּי.

(ج) في إش ٥:١، קֶרֶן تبدو أن تعني مهماز تل أو جبل (ظاهريا، الأرض التي تبرز وبارزة؛ قا سب κέρας، ولاحظ LSJ)، وهذا ربما يمنح مفتاحاً لـ ٢صم ٢٢:٣ || مز ١٨: ٢[٣]، حيث يصف ناظم المزامير الرب كـ קֶרֶן־יִשְׁעִי . بينما يؤسس هذا عبارة ترجع عادة "قرن خلاصي"، ترجع عادة "قرن خلاصي"، קֶרֶן هنا ربما تعني "جبل" أو ما يماثله (قا McCarter "قمة الأمن"، ٤٥٢)، مشابه لأوصاف الرب كـ צוּר، صخر، الخ (لاحظ أيضًا التخيل الكلي للآية، وقا צוּר יִשְׁעִי، ٢صم ٢٢:٤٧؛ مز ٩٥:١؛ قا أيضًا الترجوم טוּר רָם لـ קֶרֶן في إش ٥:١). في أي حالة، إرجاعاً مثل NJPSV "بطولتي القديرة"، بالرغم من غموضه، هي تفضّل عن الكونية تقريبًا—ولكنها أدبية أيضًا—"قرن خلاصي"، والتي فشلت في ترجمة المعنى المجازي (قا أيضًا NIV و NJPSV في ١صم ٢:١)؛ قا أكثر *TWAT* 7:184، للأرجاع البارز لـ קֶרֶן في سب والترجوم، وانظر Olofsson.

(د) في رؤيا نبوية، حيث ترمز مختلف الحيوانات لمختلف الأمم، القرون، بالتالي، تشير إلى القادة؛ قا دا ٧: ٧-٨: ٢١؛ لاحظ أيضًا زك ٢: ١-٤. (إلا أنه يجب ملاحظة أن تلك التصور يمكن أن يقترح نفسه حتى خارج تلك السياقات الرمزية؛ بالتالي الملك داود المستقبلي يمكن أن يوصف كـ קֶרֶן؛ قا مز ١٣٢:١٧، بالرغم من أن קֶרֶן هناك يمكن أن تعني ببساطة الأجيال القادمة).

٢. الاستخدام الشفهي لـ קָרַן هو مسمّى، وإن كان، في الحقيقة يعني لمعان؛ يكون متألقاً في الحساب الناقش في خر ٣٤:٢٩، ٣٠، ٣٥ (جلد موسى كان يلمع عندما نزل من جبل سيناء)، إذن يتضح المعنى أن يرسل أشعات (قا #٧٩٦٦، קָרַן، وانظر حب ٣:٤، "بهائه مثل لمعان الشمس؛ أشعات [קַרְנַיִם] متدفقة من يديه، حيث تكمن قوته"). لقد كان هناك نتوءات مضيئة مدهشة من وجه موسى (قا التفسير الرابانى الشائع الذي يشير إلى זִיו קַרְנֵיהֶה، أدبيًا، قرون البهاء؛ انظر مثلاً، خر. الرباني ٤٧:٦). من ثم، J. I. Durham اقترح بتردد أن קָרַן كانت تستخدم أكثر من הֵאִיר "لأن الراوي قصد أن يقترح نور أو لمعاناً منفصل عن شخص موسى"، الضوء الملحق، كضوء خارجي، ضوءاً كان عطية لموسى من يهوه، علامة دقيقة للسلطة التي كانت له بالحقيقة لتبعيته الخاصة للرب" (٤٦٧؛ انظر ibid., 464، للأدبية). أقل من ذلك يأتي اقتراح Propp، أن جلد موسى كان في الحقيقة بارزاً وأصبح مشوهاً، بالرغم من أن نقاشه يؤكد الحقائق المتضمنة في التقرير بدقة الدلالة للاستخدام الشفهي. مز ٦٩: ٣١[٣٢]، مع هِفعِيل، ببساطة، بمعنى له قرون (متوازية مع מַפְרִיס، له حوافر).

ب. ت استخدام קֶרֶן في ل. ب. م. هي صحيحة مع نطاق المعاني الموجود في العهد القديم؛ قا مد. 7:22-24; نطج. 1:4; 5:14. أدب رب. يمتد لبعض التصوير المجازي واللاهوتي الهام للعهد القديم لـ קֶרֶן (قا، مثلاً، Gen. Rab. 99:2)، أيضًا يمتد النطاق اللغوي للإشارة إلى أنواع أخرى من التقديرات (مثلاً، مقبض العمل) أو الجوانب؛ لاحظ أيضًا معاني الرئيس، الامتلاء، وجوهر في كل الغبرية وأرم..

قرن: ← קֶרֶן [*qeren*] (قرن، #٧٩٦٧)؛ ← שׁוֹפָר [*šôpār*] (قرن الشاه، #٨٧٩٥).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:181-89 (with lit.); *HALAT* 3:1067-69; 5:1771; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; J. A. Montgomery and H. S. Gehman, *The Books of Kings*, ICC, 1951; P. K. McCarter, Jr., *I Samuel*, AB, 1980; J. Morgenstern, "Moses With the Shining Face,' *HUCA* 2, 1925, 1-27; S. Olofsson, *God Is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*, ConBOT 31, 1990; P. A. Porter, *Metaphors and Monsters: A Literary-Critical Study of Daniel 7 and 8*, ConBOT 20, 1982, 64-69; W. H. Prossp, "The Skin of Moses' Face—Transfigured or Disfigured?' *CBQ* 49, 1987, 375-86; M. L. Süring, *Horn-Motif in the Hebrew Bible and Related Ancient Literature and Iconography*, 1982; M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; M. Tsevat, "*Qaran* 'شr Panayw,' ErIsr 16, 1982, 163-67 (Heb.).

Michael L. Brown مايكل إل . براون

7970 קָרַס

קָרַס [qaras]، قَلْ. ينحني، تذلل (#٧٩٧٠)؛ קֶרֶס [qeres]، حافر (#٧٩٧١).

ع. ق من الكلمة קֶרֶס تستخدم في خر ٢٦:٦، ١١، ٣٣؛ ٣٥:١١؛ ٣٦:١٣، ١٨؛ ٣٩:٣٣ للإشارة إلى أن الحافر يأتي كفعل وصفي (קָרַס) توجد في إش ٤٦: ١-٢، حيث تظهر مصاحبة لـ כָּרַע، ظاهرياً بمعنى "ينحني".

يسجد، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גהר [ghr] (ينزل، ينحني، #١٥٦٦)؛ ← חוה [ḥwh ²] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل، #٢٥٥٦)؛ ← כפף [kpp] (يركع، يحني نفسه لأسفل، # ٤١٠٤)؛ ← כרע [kr‘] (إنحناء، #٤١٥٦)؛ ← סגד [sgd] (يطأطئ الرأس، #٦٠٣٢)؛ ← עבד [‘bd] (يعمل، يخدم، يسجد، #٦٢٦٨)؛ ← קדד [qdd] (يطأطئ الرأس، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שׁרת [šrt] (يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠).

وليام سي . وليامز *William C. Williamss*

٧٩٧١ (קֶרֶס [qeres]، حافر)، #٤٥٩٥ب، #٧٩٧٠

7972 קַרְסֹל

קַרְסֹל [qarsol]، كاحل (#٧٩٧٢).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة هي سريانية. *qurs^ela* وأكد. *kursinnu* (*CAD* 8:566-67)، كل منهم يعني "عظمة الكاحل".

ع. ق الكلمة تظهر فقط في ٢صم ٢٢:٣٧ (= مز١٨: ٣٦ [٣٧])، "توسع خطواتي تحتي، فلم تتقلقل عقباي".

قدم، خصر، ساق، فخذ: ← בֹּהֶן [b^ehôn] (الإبهام أو إصبع القدم الكبير، #٩٨٤)؛ ← חֲלָצַיִם [ḥ^alāṣayim] (الإحقاء #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [yārēk] (الفخذ أو الرجل #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [kesel ¹] (الإحقاء أو الجانب #٤٠٧٢)؛ ← מִדְרָךְ [midrāk] (بصمات القدم #٤٥٣٤)؛ ← מַרְגְּלוֹת [marg^elôt] (مكان القدم #٥٢٧٤)؛ ← מָתְנַיִם [motnayim] (الإحقاء أو الهنش #٥٥١٦)؛ ← נַעַל [na‘al] (حندل #٥٨٣٧)؛ ← פַּחַד [paḥad ²] (الفخذ #٧٠٦٦)؛ ← פַּעַם [pa‘am] (قدم، خطوة، وقت #٧١٩٣)؛ ← קַרְסֹל [qarsōl] (كعب، #٧٩٧٢)؛ ← רֶגֶל [regel] (قدم #٨٠٧٩)؛ ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل #٨٧٩٧).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

7973 קָרַע

קָרַע [qara‘]، قَلْ. مزق؛ قطع؛ ضخم؛ نِفْعَلْ. ينقطع (#٧٩٧٣)؛ קְרָעִים [q^era‘îm]، اسم. خرق (#٧٩٧٤).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة تكمن في المندائية وعرب. (*HALAT* 1069b).

ع. ق في أغلب الأحيان (٣٩ مرة) هذا الفعل يستخدم ليصف قطع الملابس. هذا الإرجاع للملابس (لا يوجد قطعة محددة يظهر أن لها تفضيلاً خاصاً) يدل على الحزن الشديد وعادة رد فعل فوري لكارثة. استجابة يعقوب كذلك لأخبار احتمال وفتة يوسف (قراءة، تك ٣٧:٣٤؛ قا ع ٢٩). في أسلوب مماثل، على سبيل المثال، استجاب يشوع للهزيمة في المعركة (قراءة، يش ٧:٦)، أيوب للوفاة والكوارث التي أصابت منزله (قراءة، أي ١:٢٠)، أصدقائه لحالته البائسة (قراءة، ٢:١٢)، داود لأخبار وفاة شاول (قراءة، ٢صم ١:١١، قا ع ٢)، وصدمة عزرا للزواج المختلط (قراءة، عزرا ٩:٣). هذا الفعل يمكن أن يصاحب ارتداء قماش الخيش (تك ٣٧:٣٤)، وضع الرماد على الرأس (يش ٧:٦؛ أي ٢:١٢)، والصوم (٢صم ١:١٢). انظر De Ward (8-10) على تمزيق الملابس والحزن.

بخصوص الحزن على الخطية، الرب لا يكتفي بعلامة خارجية مطلقة للأسف مثل تمزيق الملابس. "ارجعوا [קָרַע] بقلوبكم وليس ثيابكم" (يوئيل ٢:١٣). في دينونة الرب سيقطع الرب تسييج قلب شعبه (قراءة، هوشع ١٣:٨).

٢. تمزيق الملابس أيضًا يأتي في سياقات أخرى. يجب تمزيق جزء الكساء الذي أصبح ملوثاً بالعفن الفطري (قراءة، لا ١٣:٥٦) وتزال النجاسة. مزق النبي اليشع (קָרַע) ملابسه الجديدة إلى اثني عشر قطعة (קְרָעִים) ومن ثم يرمز إلى انقسام المملكة إلى جزءين، لأن يهوه كان سيقطع (קָרַע) المملكة من سليمان (١مل ١١: ٣٠-٣١؛ قا ع ١٢-١٣؛ ١صم ١٥:٢٨؛ ٢٨:١٧؛ ١مل ١٤:٨؛ ٢مل ١٧:٢١).

٣. الاستخدامات الأخرى تتضمن الصلاة الحقيقية لنزول يهوه من السماء. "ليتك تشق [קָרַע] السماوات وتنزل" (إش ٦٤: ١[٦٣:١٦]).

عندما يتمزق شيء ما، تنفصل ومن ثم تتضخم. بالتالي קָרַע يمكن أن تعني "يتضخم". الأوان والمكياج حول العين قبل أنه يوسعهم. "إذا كحلت (وسعت، קָרַע) بالأثمد عينيك؟' (إر ٤ :٣٠؛ قا ٢٢:١٤؛ انظر Holladay, *Jeremiah*, 170, 595).

تمزيق، إفتراس: ← גזר [gzr ²] (يقطع، ينبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦)؛ ← חתה [ḥth] (يأخذ، يستحضر، #٣١٤٩)؛ ← טרף [trp] (يمزق إلى إربا، #٣٢٧١)؛ ← מלח [mlḥ ¹] (تمزقت إلى إربا، يبدد، #٤٨٧٢)؛ ← נסח [nsḥ] (يهدم، يُقلع #٥٨١٥)؛ ← נסע [ns ʿ] (يدمر، #٥٨٢٥)؛ נתץ [ntṣ] (يُزيل، #٥٩٩٧)؛ נתק [ntq] (يُقلع، #٥٩٩٨)؛ פשח [pšḥ] (يقطف، يسحب، يريح الأرض، #٧٣١٨)؛ ← קוץ [qwṣ ²] (يُحْزِن، #٧٧٦٣)؛ ← קרע [qr ʿ] (يشق، #٧٩٧٣)؛ ← שסע [šs ʿ] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

E. F. De Ward, "Mourning Customs in 1, 2 Samuel,' *JJS* 23, 1972, 1-27, 145-66, esp. 8-10.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٧٩٧٤ (קְרָעִים [qera ʿîm]، الخرق)، #٧٩٧٤

7975	קָרַץ

קָרַץ [qaras]، قَلَ. غمزة؛ بُعَّل. يكون مقروصاً (#٧٩٧٥).

ع. ق الجذر קָרַץ يأتي في مز٣٥:١٩؛ أم ٦:١٣؛ ١٠:١٠، وله معنى أساسي "قرصة". السياقات تساند إرجاعاً مثل "يغمز بشكل خبيث" (NIV)، لأن الشرير أو الأحمق هو الذي يفعل ذلك.

عين، غمز ← אִישׁוֹן [ʾîšôn] (حدقةُ العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [bābâ] (حدقة العين، #٩٤٩)؛ ← עין [ʿyn] (يُعَايِنُ شاكاً، #٦٥٢٣)؛ ← עַיִן [ʿayin ¹]، (لمعان العين، #٦٧٥٧)؛ ← קרץ [qrṣ] (غمز، قرص، #٧٩٧٥)؛ ← רזם [rzm] (لمع، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

ألان إم. هارمان *Allan M. Harman*

٧٩٧٦ (קֶרֶץ [qereṣ]، ذبابة الخيل)، #٦٨٥٦

7977	קַרְקַע

קַרְקַע [qarqa ʿ ¹]، اسم. أرضية، قاع (#٧٩٧٧).

ش. أ. ق أكد. *qaqqaru ʿm'* تشير إلى الأرض؛ قا عرب. *qarqar/qariq*، مستوى أرضي.

ع. ق ١. الكلمة تأتي ٦ مرات (HALAT 1071) لتصوير، مثلاً، أرض/ رصيف الهيكل (عدد ٥:١٧) أو أرضية قصر سليمان (١مل ٧:٧). غبار الأرض، ممزوجا مع الماء المقدس، كانت تستخدم في طقس محاولة فحص الزنا (NIV؛ غطى RSV). الغرف الداخلية/ الخارجية لهيكل سليمان بها أرضيات مغطاه بالذهب، المعدن المفضل للآلهة في ش. أ. ق (١مل ٦:١٥، ١٦، ٣٠). الأرضيات السفلى للهيكل كانت أرز/ صنوبر، مقترحة أن الذهب كان غطاء. في عاموس يصف اللفظ قاع البحر كمكان لشعب الرب المذنب كي يختبئ به، لأنه سيجدهم ويدينهم هناك (عاموس ٩:٣). أخيرً، اسم. يستخدم في يش ١٥:٣ كاسم للمدينة (קַרְקַע).

٢. اسمين آخرين بمعنى أرض/ أرضية، طين/ هاون جاء كل منهم مرة واحدة. اسم. الوارد مرة واحدة דַּר (#١٩٩٣) يوجد فقط في أستير ١:٦، حيث ربما تعني أم الؤلؤ أو أرضية مكلفة، أكثر تصف רִצְפָּה، اللفظ الأكثر شيوعًا استخدم مبكرً في نفس الآية. اسم. الوارد مرة واحدة מֶלֶט (#٤٨٧٩) يعني طين / أرضية طينية أو هاون (NJPS) في إر٤٣:٩ ، حيث يأمر إرميا الشعب في تحفنيس في طمر حجارة كبيرة في هاون / طينة الأرضية/ هيكل الطوب (מַלְבֵּן) أمام قصر فرعون. كان على نبوخذنصر أن يحكم على هذه الحجارة في مصر عند مزايدة يهوه (٤٣: ٨-١١).

أرض، رصيف: ← קַרְקַע [qarqa ʿ ¹] (أرضية مطعم، أرضية (أرضيات)، قاع، #٧٩٧٧)؛ ← רִצְפָּה [ma ʿq] (رصيف، رصيف حجري، فسيفساء، #٨٣٦٧). [māṣ]

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

7981	קָרַר

קָרַר [qara ¹]؛ هِفعِيل. يبرد (#٧٩٨١)؛ מְקֵרָה [mᵉqerâ]، برودة (#٥٢٤٩)؛ קֹר [qor]، بارد (#٧٩٢٣)؛ קָרָה [qarâ ²]، بارد (#٧٩٣٨)؛ الصفة קַר [qar]، بارد (#٧٩٢٢)؛ اسم. קָרוּת [qarût] بارد (تخمين، زك ٦:١٤؛ #٧٩٤١).

ش. أ. ق هذا اسم. له كلمات مشتركة في لغات مرتبطة أبعد (عرب، الأثيوبية، وسريانية.).

ع. ق ١. الأسماء لهذا الجذر تصور حرارة منخفضة على الأرض (تك ٨:٢٢، حيث חֹם، حرارة، هي عكسها). إن استمرارية تناوب مواسم البرودة والحرارة هي علامة أمانة الرب في تحقيق مواعيده. بالرغم من أن نص إر١٨:١٤ هو في تساؤل، الصفة تظهر لتعديل المياه. ترمز اعتمادية نعمة الرب وكرم أرض إسرائيل. على عكس فعل الرب كانت عدم أمانة إسرائيل للرب. الصفة تستخدم في أم ٢٥:٢٥ في ابتسامة مقارنة الأخبار الجيدة من أرض بعيدة لـ"مياه باردة" لروح مرهقة.

٢. التعبير "برودة الروح" (רוּחַ، أم ٢٧:٢٧) تظهر أنها تدل على التخفيف المساوي، الشخص المكب ذاتياً الذي يمكن أن يتحكم في حواره (لكن قَلْ. لها تفاصيل مختلفة قليلاً، "روح مركبّة"). لكن، لا يقف بشر أمام الرب קָרָה ("انفجار ثلجي"، مز ١٤٧:١٧، NIV)، بالرغم من أن يمكنهم تسبيحه لسلطان سيادته للطبيعة في البرد وكذلك في المواسم الدافئة للسنة. هذا اسم. ربما يستخدم في حالة تركيب لتعديل "يوم" (أم ٢٥:٢٠) أو مستقلة لخلاصة "البرد" (أي ٢٤:٧). عن قوة النسخ القديمة (سب، بشيطة، ترجمة سيماخوس اليونانية للعهد القديم، الترجوم، فولجاتا)، קָרוּת، "برد"، معادة في نص صعب لزكريا ١٤: ٦ ب، حيث التغيرات اليومية ليوم الرب توصف عندما تقف كل التطرفات الجوية (قا JB, NEB, NIV, and RSV).

٣. الجذر الشفهي ربما حدث في إر ٦:٧، مشيرًا إلى المياه الباردة المنعشة (Holladay, *Jeremiah*, 1:204)، ولكن البعض يعاملها كشكل لـ קוּר، أن يحفر (بئر)، من ثم التدفق الأمامي للمياه من الربيع هي مثل التدفق الصاعد للأشرار من إسرائيل (*KD* 8:137-38).

٤. "الغرفة الباردة" (מְקֵרָה) لبيت هي "الغرفة الداخلية" (قض ٣:٢٤).

برودة، برد: ← צִנָּה [*ma'ᵃ māṣ*] (برودة، #٧٥٥٧)؛ ← קָרַר [*ma'ᵃ māṣ*] (يبرد، #٧٩٨١).

البيبلوجرافيا

R. P. Gordon, "Targumic קָרַר (Zechariah 14:6) and the Not So Common 'Cold,'" (*VT* 39, 1989, 77-81.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

7983	קֶרֶשׁ

קֶרֶשׁ [*qeres*]، اسم. (لوحة [لوحات])؛ إطار [أطر])؛ طابق (#٧٩٨٣).

ش. أ. ق أوغا. *qrs* (المعنى مثيرًا للشك؛ *UT*, 2283)؛ أكد. *qarasu qersu(m)*؛ عرب. *qarisa* II.

ع. ق تصف هذه الكلمة المادة المستخدمة لمساندة إطار الهيكل. وتستخدم في أغلب الأحيان للإشارة إلى קֶרֶשׁ קְרָשִׁים / المستخدمة لتأسيس تابوت العهد في سفر الخروج ٢٦: ١٥-١٩؛ ٣٥:١١؛ ٣٦: ٢٠-٣٤؛ عدد ٣:٣٦؛ ٤:٣١. الترجمة للوحات غير مؤكدة، ولكن مفيدة. اقتراحات أخرى: ألواح خشبية، لجان، (عموديا) إطارات، مساندات. تلك اللوحات/ الأطر/ المساندات كانت مغطاه (צִפָּה) بالذهب (خر ٢٦:٢٩؛ ٣٦:٣٤). في تأسيس تابوت العهد تلك الأطر كانت تصنّع (עָשָׂה) جيدًا في أماكنها المناسبة (בּוֹא)، وتوضع في مكان (שִׂים) (خر ٢٦:١٥؛ ٣٩:٣٣؛ ٤٠:١٨). وتترجم أفضل كطابق في حز ٢٧:٦، إذ تكون مشغولة بالعاج.

ب. ت الترجمة السبعينية عادة تترجم باستخدام στῦλος، عمود، بريد؛ شعاع؛ سارية (للسفينة).

شعاع، مرقد، إطار، لوحة: ← כְּרֻתוֹת [*kᵉrutôt*] (شعاع، #٤١٦٤)؛ ← מְקָרֶה [*mᵉqāreh*] (عمل خشبي، سطح، #٥٢٤٨)؛ ← קרה [*qrh* [1]] (يوقد الشعاع، #٧٩٣٦)؛ ← קֶרֶשׁ [*qereš*] (لوحة، إطار، #٧٩٨٣)؛ ← רָהִיט [*rāhîṭ*] (شعاع، عارض خشبي، #٨١١٢).

البيبلوجرافيا

B. Childs, *Exodus*, 525; J. Durham, *Exodus*, WBC, 366-67; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 627.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٧٩٨٤ (קֶרֶת [*qeret*]، بلدة، مدينة)، #٧٩٥٣

٧٩٨٧ (קַשְׂוָה [*qaswâ*]، دورق، جرة، أبريق)، #٣٩٩٨

7988	קְשִׂיטָה

קְשִׂיטָה [*qᵉsîtâ*]، اسم، وزن غير معروف (#٧٩٨٨).

ع. ق الكلمة تأتي فقط في تك ٣٣:١٩؛ يش ٢٤:٣٢؛ أي ٤٢:١١. للنقاش حول الأوزان—وزن، يزن، يدفع، (#٩٢٠٢).

جيري إي . شيبارد *Jerry E. Shepherd*

7990	קַשׁ

קַשׁ [*qas*]، اسم، قشر، لحية خفيفة (#٧٩٩٠)؛ > קָשַׁשׁ [*qasas* [1]]؛ po يجمع (#٨٠٠٦).

ش. أ. ق קַשׁ ترتبط بعرب. *qatta*، يسحب؛ أوغا. *qtt*، يقطع؛ وسريانية. *qessᵉta'* قش (HALAT 1073, 1077).

ع. ق קַשׁ تشير إلى القشر كمضاد للقش (خر ٥:١٢؛ انظر Dalman, 1:137; Durham, 62) ويمكن أن تستخدم، بالتالي، كمجاز لما لا يستحق (إش ٣٣:١١). קַשׁ استخدمت بالدرجة الأولى في المجاز المختص بالدينونة الإلهية. في بعض النصوص المجاز هو قشر مدفوعاً من رياح الدينونة الإلهية (مثلاً، اش ٤٠:٢٤)؛ الرياح (רוּחַ، #٨١٢٠) قيادة القشر هي رياحًا شرقية (إر١٣:٢٤؛ انظر Fitzgerald, 248-50)، والتي في حد ذاتها تصويرًا متكررًا للدينونة الإلهية. في نصوص أخرى المجاز هو

قشر مستهلك بنار الدينونة الإلهية (مثلاً، إش ٥:٢٤). قشر مقادًا من الرياح ومستهلكًا بنار هم مجاز مرتبط في أن رياح القيادة الشرقية عادةً تقدّم كشكل إطنابي ساخنًا بما فيه الكفاية لإشعال الأشياء (مثلاً، عاموس ١:١٤؛ انظر Fitzgerald, 253-54). هذه الوصلة بين الاستعارات تفسر نصاً مثل مز ٨٣: ١٣-١٥، إذ يصلي ناظم المزامير لأعداء الرب أن يكونوا مثل קַשׁ المسوق من قبل الرياح (ع ١٣) وأن يستهلكوا بالنار (ع ١٤) المعمولة بالريح الشرقية (ع ١٥)؛ انظر Fitzgerald, 190-93.

عشب - نباتات: ← דשׁא [dš'] (يصبح أخضر، ينبت، #٢٠١٢)؛ ← חָצִיר [ḥāṣîr [1]] (عشب، #٢٩٤٥)؛ ← חֲשַׁשׁ [ḥᵃšaš] (عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← ירק [yrq [2]] (يخضر، #٣٧٦٢ب)؛ ← לֶקֶשׁ [leqeš] (عشب متأخر، #٤٣٨١)؛ ← עֵשֶׂב [ʻēśeb] (نباتات خضراء، #٦٩١٢).

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [zalʻāpâ] (حارقة [ريح]، #٢٣٦٣)؛ ← חָזִיז [ḥāzîz] (غيوم، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [yôm [2]] (ريح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [mᵉzārîm] (رياح الشمال، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [sûpâ [1]] (عاصفة رياح مدمّرة، إعصار، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [sʻh] (قذف، تهافت [عاصفة]، #٦١٨٥)، ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [rʻm [1]] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [śʻr [2]] (يميت في ريح عاصفة، #٨٥٤٨).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 1928-42; J. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; A. Fitzgerald, "Lord of the East Wind,' diss. Pontifical Biblical Institute, 1983.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

7992	קָשַׁב

קָשַׁב [qasab]، قَلْ. (وردت مرة واحدة)، هِفْعِيل. يكون منتبهًا، يدفع انتباهًا، يستمع (#٧٩٩٢)؛ اسم. קֶשֶׁב [qeseb]، انتباه (#٧٩٩٣)؛ الصفة קַשָּׁב [qassab]، منتبه (#٧٩٩٤)؛ קַשֻּׁב [qassub]، منتبه (#٧٩٩٥).

ع.ق الفعل يوجد فقط في العبرية. ويستخدم أولاً في صيغة الأمر كمترادف شعري لـ שָׁמַע أو אָזַן؛ (هِفْعِيل.)، في معنى يستمع بانتباه (انظر אָזַן؛ #٢٦٣). إلا أنه بالرغم من أن هذه الأفعال دائمًا تشير إلى دفع الانتباه لما يُسمع، الجذر קָשַׁב يمكن أن تشير أيضًا إلى دفع الانتباه لما يُرى. في إش ٧:٢١ الـ هِفْعِيل. مع קָשַׁב كاسم أداة يستخدم للانتباه القريب الذي يجب على المراقب أن يعطي عندما يرى شيئًا ("إذا رأى عربات... دعه يكون منتبهًا، منتبهًا كليةً"). أكثر عمومًا، العبارة אֵין קָשֶׁב تشير إلى نقص "الاستجابة" ليس فقط للبعل عديم الحياة لصراخ الأنبياء (١مل ١٨:٢٩)، ولكن أيضًا للصبي عديم الحياة لحث موظفي اليشع (٢مل ٤:٣١). في عبارات أخيرة، التعبير "اجعل أذنك منتبهة" (קַשֻּׁב، نح ١:٦، ١١؛ קַשָּׁב، ٢أخ ٦:٤٠؛ مز ١٣٠:٢) يستبدل فعل الأمر في استئنافات الرب لاستجابة الصلاة (انظر שָׁמַע، قسم ٧[ج]).

٢. كمترادف لـ שָׁמַע، الفعل يمكن أن يشير أيضًا إلى إعطاء الانتباه، يكون مطيعاً (١صم١٥:٢٢)، خاصة لكلمات الرب (٢أخ ٣٣:١٠؛ إر ٦:١٩) وأوامره (نح٩:٣٤؛ إش٤٨:١٨؛ انظر שָׁמַע، قسم ٦). في إر ٦:١٠ يعكس النبي على فشل إسرائيل للاستجابة لوعظه. إسرائيل لم يكن قادرًا على إعطاء الانتباه لأن "آذانهم لم تكن مختتنة" (NIV هامش) وكلمات الرب كانت هجومية لهم (قا زك ٧:١١). اختار الرب مراقبين يصوّتون بالتحذير، ولكن إسرائيل لم ينتبهوا للتحذير (إر٦:١٧؛ انظر שָׁמַע، قسم ٦[ب]). في ٨:٦ الرب يستمع بانتباه ولكن بدون قيمة لكلمات توبة إسرائيل. بالعكس، في ملا ٣:١٦ يستمع لحوار أولئك الذين يخافونه ويوافقون.

ب. ت في قمران، يأتي الفعل في أجزاء من 6QD 8:41-42 and 4QDibHam 5:21 بالإشارة إلى ملا ٣:١٦ وإش٤٨:١٨، على الوالي. في الترجمة السبعينية تترجم عادةً προσέχω، "يدفع انتباه".

جلسة، استماع، طاعة، إشاعة: ← אָזַן [1] [ʼāzan[1]] (يستمع، #٢٦٣)؛ ← קָשַׁב [qasab] (يكون منتبهًا، #٧٩٩٢)؛ ← שָׁמַע [ʼᵃbîṭûb] (يسمع، يستمع، يفهم، ينتبه، يطيع، #٩٠٤٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:172-80; *THAT* 2:684-89; *TWAT* 7:197-205.

كي. تي . يتكين *K. T. Aitken*

٧٩٩٣ (קֶשֶׁב [qeseb]، انتباه)، #٧٩٩٢

٧٩٩٤ (קַשָּׁב [qassab]، منتبه)، #٧٩٩٢

٧٩٩٥ (קַשֻּׁב [qassub]، منتبه)، #٧٩٩٢

7996	קָשָׁה

קָשָׁה [qasâ [1]]، قَلْ. صعب، حاد؛ نِفْعَلْ. يكون صعبًا مضغوطاً؛ بيِعِّلْ. لديه عمل كثير؛ هِفْعِيل. يعمل صعبًا، ثقيل (#٧٩٩٦)؛ الصفة קָשֶׁה [qaseh]، صعب، قاسي، حاد، عنيف (#٧٩٩٧)؛ קְשִׁי [qᵉsî]، اسم. عناد (وردت مرة واحدة؛ #٨٠٠١).

ش. أ. ق سريانية. q^e^sa'، يكون صعبًا؛ عرب. qasa، يكون صعبًا، قاسي.

ع. ق ١. الفعل يظهر ٢٩مرة في العهد القديم ويعبر عن المعنى الأساسي لأن يكون صعبًا. وقد جاءت في الحاشية (٥ مرات)، نِفْعَلْ. (مرة واحدة)، هِفْعِيل. (٢١مرة؛ مع الأداة עֹרֶף ، رقبة، ١١مرة؛ مع الأداة leb[ab]، قلب، ٣مرات). الصفة تكررت ٣٦ مرة (٧ مرات ارتباط بـ עֹרֶף، رقبة؛ ٥ مرات مع עֲבֹדָה، عمل، خدمة، و٦ مرات كصفة اسمية مؤنثة، اثنين منهم في الجمع).

(أ) الفعل يستخدم لراحيل عندما كان لديها عملاً شاقًا (تك ٣٥:١٦). وتستخدم كذلك لحالة صعبة في القضاء (تث١٧:١). في ١٥:١٨ تستخدم بمعنى صعوبة أو مشقة: "لا يصعب عليك أن تطلقه من عندك". في إش٢١:٨ קָשָׁה تستخدم مع كلمة רָעֵב، جوعان، تجويع (#٨٢٧٩)، لتصف المعاناة الشديدة التي ربما يختبرها إسرائيل تحت النير الآشوري. في أي ٢٥:٣٠ קָשָׁה تصف معاناة الفقير القاسية.

(ب) في عدد من العبارات الفعل والصفة تصف الظلم القاسي والطغياني لكل الشعب من الظالم الطاغي. بهذا المعنى يستخدمون بكلمات עֲבֹדָה، عمل أو عبودية (#٦٢٧٥)، وעֹל، نير (#٧٥٣٧). في مصر (خر ١٤:١؛ ٦:٩؛ تث ٦:٢٦) وتحت استبداد (إش ١٤:٣) شعب إسرائيل كان مجبراً على عبودية قاسية وظالمة. في عهد سليمان سكان إسرائيل المواطنين ليتحملوا نيراً ثقيلاً ويقومون بأعمال قاسية لحساب ضريبة سليمان الثقيلة والتجنيد للعمل في مشاريع رسمية (١مل ٤:١٢؛ ٢أخ ٤:١٠).

(ج) الكلمة קָשָׁה تستخدم بمعنى رقبة حادة (تث ١٦:١٠؛ ٢مل ١٤:١٧؛ ٢أخ ٨:٣٠؛ ١٣:٣٦؛ نح ١٦:٩، ١٧، ٢٩؛ إر ٢٦:٧؛ ١٥:١٩؛ أم ١٤:٢٨؛ ١:٢٩). إن استخدامها ارتباطا بقلب فرعون أصبح ملحوظاً على نحو خاص؛ مثلاً، خر ٣:٧، "أقسي قلب فرعون"؛ ١٥:١٣، "وكان لما تقسّى فرعون عن إطلاقنا". يقول الكتاب المقدس أن الرب قسّى قلب فرعون (קָשָׁה، ٣:٧؛ חָזַק، ٤:١٤؛ כָּבֵד، ١:١٠) وأن فرعون قسّى قلبه (٣٤:٩، ٣٥؛ ١٥:١٣). الكلمة אָמַץ، يكون قويًا (#٥٩٩)، تأتي مع كل من קָשָׁה للتعبير عن عناد قلب الشخص (تث ٣٠:٢؛ ٢أخ ١٣:٣٦). وصف الرب شعبه لموسى كصلاّب الرقبة (خر ٩:٣٢؛ قا ٣:٣٣، ٥؛ ٩:٣٤؛ تث ٦:٩، ١٣). في تث ٢٧:٣١ يقول الرب لشعبه: "لأني أنا عارف تمردكم ورقابكم (קָשָׁה، #٧٩٩٧) الصلبة".

٢. الصفة קָשָׁה توجد ٣٦ مرة. **(أ)** تستخدم للمعاملة الثقيلة اليد والعمل الثقيل في ١مل ٤:١٢ : "إن أباك قسّى (קָשָׁה) نيرنا، أما أنت فخفف الآن من عبودية أبيك القاسية (קָשָׁה)، ومن نيره الثقيل الذي جعله علينا، فنخدمك".

(ب) تستخدم للشخص القاسي في ١صم ٣:٢٥، إذ يوصف نابال كـ "قاسياً (קָשָׁה) ورديء الأعمال".

(ج) اللفظ يستخدم أحيانًا لوصف الكلام القاسي. في تك ٧:٤٢ تحدث يوسف لإخوته بقسوة، وعندما أخبروا والدهم (ع ٣٠)، استخدموا نفس الكلمة ليصفوا الأسلوب الذي تحدث به يوسف إليهم. في ١صم ١٠:٢٠ يسأل داود يوناثان، "من يخبرني إن جاوبك أبوك شيئًا قاسياً؟" تستخدم للإجابة القاسية التي يعطيها الملك رحبعام: "فأجاب الملك الشعب بقساوة (קָשָׁה)' (١مل ١٣:١٢).

٣. في ١صم ١٥:١ وصفت حنة نفسها كـ"امرأة حزينة الروح (קָשָׁה)'. الاستخدام غير المعتاد هنا ربما يشير إلى حالتها العاطفية القاسية، خبرتها القاسية. وتختلف الترجمات الجديدة: "حزينة بعمق" (NRSV)، "قلب مكسور" (REB)، "غير سعيدة" (NAB)، و"في مشكلة عظيمة" (NJPSV).

٤. يمكن أن تستخدم لمعركة عنيفة. في العركة بين بيوت داود وشاول وصفت المعركة بـ "كان القتال شديدًا جدً في ذلك اليوم، وانكسر أبنير ورجال إسرائيل أمام عبيد داود" (٢صم ١٧:٢).

٥. الكلمة يمكن أن تستخدم أيضًا بمعنى أخبار سيئة، كما في ١مل ٦:١١٤، عندما قال أخيا لزوجة يربعام أن لديه أخبارًا سيئة لها. أرجعت الترجمات هذا في طرق عديدة: "أشياء ثقيلة" (NRSV)، "أخبار ثقيلة" (REB)، و"أخبار لاذعة" (NAB).

٦. تستخدم بمعنى أوقات عصيبة، عندما يقول كاتب لامزامير للرب، "أنت الذي أريتنا ضيقات كثيرة وردية" (مز ٣:٦٠)، أو، كما يضع NAB، "جعلت شعبك يعبر مشقات".

٧. الكلمة تستخدم لتصف غيرة المحبة في نشيد الأنشاد ٦:٨، "المحبة قوية كالموت، الغيرة قاسية (קָשָׁה) كالهاوية". نسخ أخرى ترجع: [له] عاطفته عنيفة كالقبر" [NRSV)، "عاطفته قاسية كالقبر" (REB). الاستخدام الغير معتاد للفظ في هذا السياق معقداً بسؤال كلمة أخرى، غيرة (קִנְאָה؛ #٧٠٦٣). هذا اللفظ ربما شيير إلى ما هو غيور أو متحمس، إلى غيرة أو حماس (قا #٧٨٦٣).

٨. في مرات قليلة تصف الصفة شدة دينونة الرب: سيسلّم يهوه مصر لسيد طاغي (אֲדֹנִים קָשֶׁה) (اش ٤:١٩)؛ ١:٢٧ يقر أن الرب سيذبح وحش لوياثان بسيفه الشديد، חַרְבּוֹ הַקָּשָׁה (انظر أكثر ٨:٢٧). في هذا السياق

معنى سيف قاسي، قاسي، عنيف يفضّل عن "صعب"، والذي يمكن أن يعطي فكرة مختلفة.

الكلمة קְשִׁי تستخدم فقط في تث ٩:٢٧، إذ يتوسل موسى للرب أن "يتغاضى عن عناد (קְשִׁי) شعبه".

قاس، خشن، صعب، صارم: ← חזק [*ḥzq*] (يكون قويا، يقبض على #٢٦١٦)؛ ← אַכְזָר [*'akzār*] (وحشي #٤٢٥)؛ ← חמס [*ḥms* ¹] (يمارس العنف #٢٨٠٣)؛ ← כבד [*kbd* ¹] (ثقيلاً، غير متجاوب، مكرم #٣٨٧٧)؛ ← פֶּרֶךְ [*perek*] (وحشي، لا يرحم، #٧٢٦٦)؛ ← קשה [*qšh* ¹] (قاس، صارم، صلب الرقبة #٧٩٩٦)؛ ← קשח [*qšḥ*] (يعامل بخشونة، يقسي #٧٩٩٨).

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד² [*yāsad²*] (يتآمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשה [*kśh*] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [*lāṣôn*] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לִיץ [*lṣṣ*] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [*mrd*] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [*mrh* ¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [*srr* ¹] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [*'bt* ²] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [*'ēṣâ* ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [*'ātāq*] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשע [*pš'*] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [*qᵉšî*] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשר [*qšr*] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [*šᵉrirût*] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament,' Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets,' Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

I. Swart آي. سوارت / *Larry Walker* لاري واكر

٧٩٩٧ (קָשֶׁה [*qaseh*]، من الصعب، ثقيلة وصعبة، عنيد #٧٩٩٧

7998	קשח

קשח [*qasah*]؛ هِفْعِيل، يعامل بقسوة، يقسّي (#٧٩٩٨).

ع. ق استخدمت مرتين فقط بالمعنى الأساسي كجذر مماثل קשה. أي ١٦:٣٩ يخبرنا أن النعامة "تقسو" (קִשַּׁח) على أولادها كأنها ليست لها". توسط النبي إشعياء، "لماذا أضللتنا يارب عن طرقك، قسّيت (קִשַּׁח) قلوبنا عن مخافتك؟" (إش ٦٣:١٧).

قاس، خشن، صعب، صارم: ← חזק [*ḥzq*] (يكون قويا، يقبض على #٢٦١٦)؛ ← אַכְזָר [*'akzār*] (وحشي #٤٢٥)؛ ← חמס [*ḥms* ¹] (يمارس العنف #٢٨٠٣)؛ ← כבד [*kbd* ¹] (ثقيلاً، غير متجاوب، مكرم #٣٨٧٧)؛ ← פֶּרֶךְ [*perek*] (وحشي، لا يرحم، #٧٢٦٦)؛ ← קשה [*qšh* ¹] (قاس، صارم، صلب الرقبة #٧٩٩٦)؛ ← קשח [*qšḥ*] (يعامل بخشونة، يقسي #٧٩٩٨).

Larry Walker لاري واكر

٨٠٠٠ (קֹשֶׁט [*qoset*]، انحناءة)، #٨٠٠٨

٨٠٠١ (קְשִׁי [*qᵉsî*]، عناد)، #٧٩٩٦

8003	קשר

קָשַׁר [*qasar*]، قَلْ. يلف معًا؛ يتحالفوا معًا، يتآمروا معًا، أن يكونوا متلائمين معًا، مربوط؛ بيعِّل. أن يلف، يربط معًا؛ يربط معًا؛ بُعِّل. صحي، متين؛ هِتبَعيل. أن يأخذوا ولاء كل للآخر/ ضد (#٨٠٠٣)؛ קֶשֶׁר [*qeser*]، اسم. مؤامرة، يأتون معًا (#٨٠٠٤)؛ קִשֻּׁרִים [*qissurîm*]، زنابير، خيط رقيق (#٨٠٠٥).

ش. أ. ق أكد. *kasaru(m), keseru*، يعيد، إعادة تأسيس.

ع. ق الفعل يأتي ٤٤مرة في العهد القديم. رسمًا على الفعل الطبيعي للف/ الربط، مرات عديدة للفعل وكلماته المشتركة تدل على اللف التصويري واللف في العلاقات البشرية (تضمين سلبي وإيجابي).

١. لف أدبي. المعنى الأساسي لـ קָשַׁר هو لف أدبي أو ربط شيء بشيء آخر. الفعل يدل على ربط خيط حول رسغ الطفل من القابلة، راحاب ضامنة وتر قرمزي لتعلقها من شباكها (يش٢:١٨، ٢١)، والتعليمات الي استقبلها ارميا ليربط حجر بالمخطوطة لتقذفها في نهر الفرات (إر ٦٣:٥١).

٢. لف تصويري. في عبارات عديدة فعل اللف مصفف مع جزء الجسد (تث ٨:٦؛ ١٨:١١، يد؛ أم ٣:٣، رقبة؛ ٢١:٦؛ ١٥:٢٢، قلب؛ ٣:٧، أصابع) ويبدو أنه يدل على تطبع شيء ما. صورة الأب في أم يشجع ابنه أن يلف محبة صامدة وصادقة حول عنقه وأن يكتبها على قلبه (٣:٣)، أي، يجعلها جزء من هيئته كما أنها جزء من طبيعة الرب. ويطلب أيضًا أن يطبع الأوامر الأبوية (٢١:٦) وأيضًا التفويضات الإلهية (٣:٧). بحسب حكمة الحكيم، التأديب هو أداة لكسر الأوتار التي تربط قلب الطفل (١٥:٢٢).

النبي إشعياء (إش ٤٩:١٨) يؤكد على صهيون البائسة، البائسة على أبنائها، أن يهوه سوق يجمع أبنائها حولها. إنها ستتجلى في حضورهم بفخر، مثل العروس التي تضع بفخر على جزء خاص لملابس عرسها.

بالرغم من أن بعض الدارسين قد ناقشوا أن تث ٦:٨ و١١:١٨ تشير إلى الظاهرة الأدبية (-Weinfeld, 342 43) أومترددين عما إذا كان اللف أدبي أم تصويري (Christensen, 144; Craigie, 171)، التفسير التصويري يبدو أنه أكثر دقة. بما أن "تلك الأوامر" في ٦:٦ لا تشير فقط إلى ٦: ٦-٩ ولكن إلى الاشتراطات الموسوية بوجه عام، ويظهر استحالة التطبيق الأدبي. بالتالي، إلزام "هذه الأوامر" يوضح "طريق تصويرية أخرى للتعبير عن مركزية العهد للحياة اليومية" (Merrill, 167).

في توبيخ أيوب، استفسر يهوه ايوب عما إذا كان قادرًا على التحكم في تعاقب الأبراج السماوية (أي ٣٨:٣١)، يقود ثوراً شرساً في حراثة أخدودًا مستقيمًا (٣٩:١٠)، أو أن يروّض لوياثان القوي (٤١: ٥ [٤٠:٢٩]). الإجابة الواضحة لكل هذه الأسئلة تسمّع "لا".

٣. "أقوى". في مرتين (تك ٣٠: ٤١-٤٢) يظهر جذر الفعل كجزء (صفة؛ ع ٤١، بُعَّل.؛ جزء؛ ع ٤٢، قَلْ. عبارة، جزء) بمعنى أقوى. ويأتون في عبارة تصف خطة يعقوب لعبر تناسل الحيوانات في قطيعه. ويبدو أن تلك الفكرة الأدبية، أولئك المرتبطين معًا / المحيكين معًا، تشير إلى تلك الحيوانات القوية والمضغوطة (KD 1:294) أو محيكين جيدً، أي، نشيطة أو أقوى (.Hamilton, 281, n 24).

٤. الإلزام في العلاقات. في سياق العلاقات الإنسانية، קָשַׁר يمكن أن تدل إما على علاقة بين شخصين والتي توصف بالولاء أو بالتزام الأشخاص معًا لصالح التمرد.

(أ) علاقة توصف بالولاء. رسمًا من التفاصيل السياسية/ المختصة بالعهد المدلول عليها من אהב في معاهدات ش. أ. ق (,(Moran, 78-79; Thompson, 334-38 Ackroyd (213-14) يقترح أن קָשַׁר تحمل تورية مزدوجة لالتزام الشخص وكذلك التحالف السياسي في ١صم ١٨:١. هذا الاستنتاج يرسم أيضًا في تقييم شاول لعلاقة داود ويوناثان كمؤامرة (٢٢:٨، ١٣). بالرغم من أن صداقة داود مع يوناثان قد صاعدت من تهديد عرش داود (وبالتالي جزء من المؤامرة ضده)، استخدام קָשַׁר في ١٨:١ يشير أكثر إلى محبة الولاء التي بين يوناثان وداود. علاقة يوناثان مع داود لم تقارب أبدًا تلك التي بين ملك وأداة. وتوجد خلفية أفضل لهذا الوصف في التعبير الموازي في تك ٤٤:٣٠، حيث يتذرع يهوذا أن حياة بنيامين ستُنقذ (لأن الكأس المسروق تم اكتشافه في حقيبة بنيامين). كجزء من التماسه، يعلن يهوذا أن فقدان بنيامين يمكن أن يعجّل بوفاة والده يعقوب بما أن حياة والده مرتبطة بشدة بحياة بنيامين (נֶפֶשׁ...קָשַׁר...נֶפֶשׁ). الالتزام معًا لـ נֶפֶשׁ يدل على رابطة المحبة، أي، الولاء بمحبة ووفاء (McCarter, 305).

(ب) التخطيط معًا من أجل التمرد. קָשַׁר تأتي ٢٥ مرة لتعني نوع ما من التآمر المتمرد، أي، تشير إلى الشعب الذي يخطط معًا في محاولة لإسقاط الصورة الحاكمة. (اسم. קֶשֶׁר يأتي ١٦مرة وتشير إلى التآمر/ التمرد بنوع ما في كل مرة. في ستة مرات تصفف مع الفعل ككلمة مشتركة منصوبة (١مل ١٦:٢٠؛ ٢مل ١٢: ٢٠[٢١]؛ ١٤:١٩؛ ١٥:١٥، ٣٠؛ ٢أخ ٢٥:٢٧). الفعل (واسم كلمته المشتركة) يشير إلى المخاوف ضد الملك الحاكم في الحكم الملكي المتحد (شاول ضد داود، ١صم ٢٢:٨، ١٣؛ داود ضد أبشالوم، ٢صم ١٥:١٢، ٣١) وكذلك كمحاولات متنوعة للثورة ضد الملك أثناء الحكم الملكي المنقسم: ضمن المملكة الجنوبية (١مل ١٥:٢٧؛ ١٦:٩، ١٦، ٢٠؛ ٢مل ١٠:٩؛ ١٥:١٠، ١٥، ٢٥، ٣٠)، ضمن المملكة الشمالية (٢مل ١١:١٤؛ ١٢:٢٠ [٢١]؛ ١٤:١٩؛ ٢١:٢٣-٢٤ [=٢أخ ٣٣: ٢٤-٢٥]؛ ٢أخ ٢٣:١٣؛ ٢٤: ٢٥-٢٦؛ ٢٥:٢٧)، وبين الممالك الشمالية والجنوبية (٢مل ٩:١٤). وتصف أيضًا محاولة إسرائيل الفاشلة، أثناء عهد هوشع، أن يلقي نير سيادة أشور (١٧:٤) والتهديد المربك من رعاع السامرة للتدخل في إعادة بناء حوائط أورشليم تحت نحميا (نح ٤: ٨[٢]).

(ج) بالإضافة لتلك المؤامرات للتمرد السياسي، קָשַׁר تدل أيضًا على المؤامرات الموجهة بشكل واضح ضد يهوه. يدعو كاتب الأخبار للخطط لذبح نبي حقيقي (لأن توبيخه قد أغضب الملك العاصي) مؤامرة (٢أخ ٢٤:٢١). وصف أحد كهنة المملكة الجنوبية خدمة النبي عاموس كمؤامرة تستحق الشجب ضد إسرائيل (عاموس ٧:١٠).يصف يهوه فعل إسرائيل نحوهم (تركه وعبادة آلهة أخرى) مؤامرة كذلك (إر ١١:١٩؛ قا حز ٢٢:٢٥). في وجه التهديد من القوى الخارجية، يحث يهوه النبي إشعياء في إش ٨:١٢ ضد الانضمام للصخب الشعبي من أجل "الأمن المقترح للتحالف السياسي والقوة المسلحة العالمية" (Motyer, 95). وبدلاً من ذلك، كان عليه أن يعتمد على توزيع الرب الموسيقي لشؤون العالم. اقتراح (Driver (82-84 للـ"صعوبة" لا تفعل عدالة للمعنى الطبيعي أو السياقي لـ קֶשֶׁר. إن تنقيح مس. תַּקְדִּישׁוּ (تقديس، اعتباره مقدسًا) لـ תַּקְרִישׁוּ؛ (هِفْعِيل. ناقِص، أنت سوف تعرفها كمؤامرة) (قا Driver, 83-84; Wildberger, 355, 357-58) غير ضروري. إن التحول من الإشارة إلى المؤامرة إلى جذب الانتباه لقداسة يهوه ملائماً بما أن تشكيل أمة وثنية يشكل فشلاً لتقديس يهوه

(Evans, 113). ربما استخدم إشعياء التماثل في الصوت (קדש / קשר) للتأثير البلاغي (Clements, 99).

٥. اسم آخر للكلمة المشتركة، קִשֻּׁרִים، يأتي مرتين ويدل على شيء ترتديه سيدة (إش ٣:٢٠؛ إر ٢:٣٢). وقد دل مسح التعليقات والترجمات على انحراف الرأي حول معنى هذا اللفظ. إنه يشير بوضوح إلى شيء محدد/ مربوط على السيدة، بالرغم من أن طبيعته الدقيقة صعبة التأكيد.

٦. عنيد (קְשִׁי). اشم كلمة مشتركة من الفعل קְשִׁי (انظر #٨٠٠١)، קָשָׁה (وردت مرة واحدة، تث ٢٩:٩)، تأتي في صلاة موسى أن يهوه لن يدمر أمة عهده بالرغم من عنادها (קְשִׁי)، شرها (רֶשַׁע)، وخطاياها (חַטָּאת).

ب. ت معنى الكلمات في سيراخ ٨:٧؛ ٣١:١١؛ ١٢:١٣ كما يعطيه R. Smend (*TWAT* 7:1:297) كشر/ أن يقترف الشر هو مشتبه فيه. سيراخ ٨:٧ يفهم الخطية التي تم اقترافها مرتين أن تصبح ملكه. ربما تكون المؤامرة ترجمة جيدة لسيراخ ٣١:١١ (קֶשֶׁר).

الجذر الشفهي يوجد في مخطوطات البحر الميت، ولكن فقط في رابط (KQT 196:وثص. 13:19, نِفْعَل.. اسمفا..). للاسم انظر وثص.13:10 . تشير الكلمة إلى ربط جماعة قمران معًا، ولكن النص غير واضح حول ما يتضمنه الترابط. اسم. يستخدم مجازياً للضغوط/ الإلزام الاجتماعي.

في العبرية المتأخرة يوجد استخدام اسم. بمعنى اتحاد، مؤامرة (*Sanh* 26a، إشارة إلى اش ١٢:١٨؛ انظر أكثر .(Jastrow 2:1432-33

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד^2 [yāsad^2] (يتأمروا معًا، #٣٥٧٠)؛ ← כשה [kśh] (يصبح عنيدًا، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← ליץ [lyṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh ^{1}] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr ^{1}] (يكون عنيدًا، متمردًا، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt ^{2}] (تآمروا معًا، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ ^{2}] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשע [pšʿ] (يعصي، يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qešî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשר [qšr] (يتحالفوا معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šerirût] (عناد، #٩٢٤٤).

رباط، يربط: ← אפד [ʾpd] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֲפֵר [ʾᵃpēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [ʾeṣʿādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבש [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [ḥtl] (يكون مقمطا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [ʿnd] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʿqd] (ربط #٦٨١٨)، צרר ^{1} [ṣrr ^{1}] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:211-17; *TWOT* 2:818-19; P. R. Ackroyd, "The Verb Love—*'heb* in the David-Jonathan-Narratives,' *VT* 25, 1975, 213-14; D. Christensen, *Deuteronomy 1-11*, 1991; R. Clements, *Isaiah 1-39*, 1980; P. Craigie, *Deuteronomy*, 1976; G. Driver, "Two Misunderstood Passages of the Old Testament,' *JTS* 6, 1955, 82-87; C. Evans, "An Interpretation of Isa 8,11-15 Unamended,' *ZAW* 97, 1985, 112-13; V. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 18-50*, 1995; P. McCarter, *1 Samuel*, 1980; E. Merrill, *Deuteronomy*, 1994; W. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy,' *CBQ* 25, 1963, 77-87; J. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; J. Thompson, "The Significance of the Verb *Love* in the David-Jonathan Narratives in 1 Samuel,' *VT* 24, 1974, 334-38; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991.

Eugene Carpenter / يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي

Michael A. Grisanti

٨٠٠٤ (קֶשֶׁר [qeser]، مؤامرة)، #٨٠٠٣

8005 קִשֻּׁרִים

קִשֻּׁרִים [qissurîm]، اسم، رباطات الصدر (#٨٠٠٥)؛ > קָסַר [qasar]؛ قَل. يربط؛ بيِعِّل، يربط؛ بُعِّل. قوي (#٨٠٠٣).

ش. أ. ق الكلمات المشتركة للعبرية קשר توجد في سريانية. والأثيوبية.

ع. ق קִשֻּׁרִים تشير إلى جزء من ثوب السيدة، ربما زنابير (اش ٣:٢٠؛ ار ٢:٣٢).

رباط، يربط: ← אפד [ʾpd] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֲפֵר [ʾᵃpēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [ʾeṣʿādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבש [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [ḥtl] (يكون مقمطا، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד

[ʿnd] (ريح، يربط شيئًا ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʿqd] (ربط #٦٨١٨)، צרר [١] [ṣrr ١] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשר [qšr] (يتحالف معًا، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

8006	קָשַׁשׁ

קשש [qasas ١]؛ قَلْ. تجمع؟ تجمع؟ بُوليل يجمع؛ هِيتْبُولِيل يجمع معًا؟ (#٨٠٠٦)؛ קַשׁ [qas]، قشر (#٧٩٩٠).

ع. ق الكلمة تستخدم في قَلْ. (صفنيا ٢:١)؛ ٦مرات في بُوليل (خر ٥:٧، ١٢؛ عدد ١٥:٣٢، ٣٣؛ ١مل ١٧:١٠، ١٢)، ومرة هِتْبُولِيل. (صفنيا ٢:١). اللفظ بالدليل هو مصغّر من קַשׁ، قشّ أو قشر. تأتي في بُوليل كمسبب بمعنى يجمع، ربما مع معاني إضافية للجمع والتي هي ضغيرة وغير هامة. تستخدم بُوليل في خر ٥:٧، إذ يأمر فرعون المراقبون ألا يعطوا الشعب أي قش زائد لعمل الطوب. استخدم المصريون الطين والرمل من النيل، ممزوجتً بالقش المقطّع، لعمل الطوب (Cassuto, *Exodus*, 68; *ANEP*, 35 #١١٥)، ولكن الآن على الشعب أن يذهبوا ويجمعوا قشهم بنفسهم.'. عدد ١٥: ٣٢-٣٣ عليها أن تفعل مع الرجل الذي وُجِد "يجمع الخشب في يوم السبت". في hithpolel في عبارة "تجمعي واجتمعي يا أيتها الأمة غير المستحية" يدل على التعبير العام عن الندم (صفنيا ٢:١). تبدو الفكرة أن تكون "قبل ولادة القضاء. كالعصافة عبر اليوم. قبل أن يأتي عليكم حمو غضب الرب، قبل أن يأتي عليكم حمو سخط الرب".

ب. ت في الأدب الرباني تأتي الكلمة مرتبطة مع عدد ١٥:٣٢، الرجل "يجمع الأعواد" في السبت (*WTM*, 4:400; see b Sabb. 96b; p Sanh V, 22d).

تجميع: ← אסף [ʾsp] (يجمع، حصاد، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr ١] (حصاد العنب، #١٣٠٥)؛ ← חטב [ḥṭb ١] (يجمع، يقطع، #٢٦٣٤)؛ ← כנס [kns] (يجمع، #٤٠٤٣)؛ ← לקט [lqṭ] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עֵדָה [ʿēdâ ١] (جماعة، تجمع، فرقة، #٦٣٣٧)؛ ← עמר [ʿmr ١] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [qbṣ] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קְהִלָּה [qᵉhillâ] (مجتمع، تجمع، #٧٧٣٧)؛ ← קוה [qwh ٢] (يجمع، #٧٧٤٨)؛ ← קשש [qšš ١] (يجمع، يحشد، #٨٠٠٦).

حصادُ، جَمْع: ← אסף [ʾsp] (حَصَدَ، جَمَعَ، #٦٦٥)؛ ← בצר [bṣr ١] (حصادالعنب، #١٣٠٥)؛ ← יְבוּל [yᵉbûl] (ينتج، غلة، #٣٢٩٢)؛ ← לקט [lqṭ] (يجمع، #٤٣٧٧)؛ ← עלל [ʿll ١] (عمل، محا، تعامل مع، اضر، ادرك، #٦٦١٨)؛ ← עמר [ʿmr ١] (جمع الحبوب، #٦٦٨٢)؛ ← קבץ [qbṣ] (يجمع، #٧٦٩٥)؛ ← קצר [qṣr ١] (حصد، #٧٩١٧)؛ ← תְּבוּאָה [tᵉbûʾâ] (ينتج ثمر، #٩٣١١)؛ ← תְּנוּבָה [tᵉnûbâ] (مُنتج، #٩٤٨٢).

البيبلوجرافيا

R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991, 328-33; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 1991, 186-90.

كليون إل. روجرز، الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

8008	קֶשֶׁת

קֶשֶׁת [qeset]، انحناءة (#٨٠٠٨)؛ קֹשֶׁט [qoset]، قوس، تهجئ مغاير لـ קֶשֶׁת، يأتي فقط في مز ٦٠: ٤[٦] بمعنى "قوس" (#٨٠٠٠)؛ קַשָּׁת [qassat]، رام (#٨٠٠٩).

ش. أ. ق هذا اللفظ يوجد على نطاق واسع في مختلف اللغات السامية لـ ش. أ. ق. قا أوغا. *qas*؛ أكد. *qastu*؛ أرم. القديمة קַשְׁתָּא، عرب. *qaus*؛ الأثيوبية *qast* (*HALAT* 1077).

ع. ق ١. في ش. أ. ق كان هناك أقواساً متقدمة تكنولوجياً مركبّة (قا McEwen, Miller and Bergman, 78-79; Haas, 27-41). في شكل تقليدي تكون القوس من صميم خشبي رفيع مع وتر ملتصق بالخلف وقرن، غالبًا للثور، الملتصق بالبطن (McEwen, 76-82). في نص أوغاريتي أسطوري، عمل Aqhat قوس مركب. واستخدم وتر من ثيران متوحشة، أوتار العضل من عراقيب ثور، قرون من ماعز الجبال، وبعض الخشب من لبنان (قا *KTU* 1.17:21-23). في مرات قليلة كانت الأقواس تصنع من مواد أخرى (ربما لأسباب رسمية؟). على سبيل المثال، "قوس من البرونز" مذكورة في ٢صم ٢٢:٣٥ (= مز ١٨: ٣٤[٣٥])، والتي يدعي داود أنها قابلة للانحناء.

٢. كقوس أدبي (سلاح)، تستخدم קֶשֶׁת لتصف قوس الصيادين (تك ٢٧:٣؛ اش ٧: ٢٤) وكثيرًا قوس المحارب (مثلاً، تك ٢١:٢٠؛ ٤٨:٢٢؛ يش ٢٤:١٢؛ ١صم ١٨:٤؛ ٢صم ٢٢:١؛ ١مل ٢٢:٣٤؛ ٢مل٦:٢٢؛ ٩:٢٤؛ ١٣:١٥؛ ١أخ ١٢:٢؛ ٢أخ ١٧:١٧؛ ١٨:٣٣؛ ٢٦:١٤؛ أي ٢٩:٢٠؛ مز ٧:١٢[١٣]؛ ١١: ٢[٣]؛ ٤٤: ٦[٧]؛ ٧٨:٩؛ اش ٥:٢٨؛ ٧:٢٤؛ ١٣:١٨؛ ٢٢:٣؛ ٤١:٢؛ إر ٤:٢٩؛ ٦:٢٣؛ ٤٩:٣٥؛ ٥٠:٤٢؛ حز ٣٩:٣، ٩؛ هو ١:٧؛ ٢:١٨[٢٠]؛ عا ٢:١٥؛ حب ٣:٩؛ حب ٣:٩؛ زك ٩:١٠؛ ١٠:٤).

٣. qeset تستخدم مجازياً لتصف قوس قزح. بعد الفيضان، يقر الرب: "وضعت قوسي (קֶשֶׁת) في السحاب" (تك ٩: ١٣-١٦). المرة الأخرى التي استخدمت

فيها קֶשֶׁת في العبرية الكتابية لقوس قزح هي في حز ١:٢٨ ، حيث رؤية مجد يهوه تقارن بظاهرة مجازية، "أحب منظر قوس قزح في السحاب في يوم ممطر". مثال على الاستخدام العبري قبل الإنجيلي يمكن أن يوجد في سيراخ ٥٠:٧، حيث يقارن سمعان رئيس الكهنة بقوس قزح والعديد من الأشياء الأخرى المطبقة على الرب (قا أيضًا سيراخ ٤٣:١١). مؤخراً، في كتاب الرؤيا، يستخدم يوحنا مجاز قوس قزح حزقيال ليصف كل من الرب (رؤ ٤:٣) وملاك (رؤ ١٠:١).

٤. في مرات قليلة، تستخدم קֶשֶׁת كمجاز. على سبيل المثال، في أي ٢٠:٢٤، توضع في مكان "سهم برونزي مرشح" (أدبيًا، سهم من البرنز") الذي يثقب أيوب (قا أي٤١:٢٨؛ בֶּן־קֶשֶׁת؛ انظر أيضًا مز ٧٦: ٣[٤]: רִשְׁפֵי־קָשֶׁת، "سهام مضيئة" وחֵץ "النصل"). קֶשֶׁת تستخدم أحيانًا كمجاز لـ "رام" (إش٢١:١٧؛ ٦٦:١٩). اللفظ يستخدم في عبارة טְחֹה קֶשֶׁת ليصف "قياس المسافة"، أي، "مسافة طلقة القوسس" (تك٢١:١٦).

٥. مراثي وفاة شاول ويوناثان، ركَّب داود لحناً حزيناً بعنوان، بحسب غناء النص الماسوري، קֶשֶׁת، "قوس" (٢صم ١:١٨). مؤخراً، جادل Fokkelman أن الحروف الساكنة يجب أن تتغنى קֶשֶׁת، أشياء صعبة، أو أفضل "حقائق مؤلمة" (٦٥٠-٥١). الدرج محفوظ في كتاب ياشار.

٦. كأكثر قطعة هشاشة للأسلحة العسكرية، يمكن للقوس أن يتقاعد بكونه معيباً، بكونه مكسوراً، أو بكونه معلقاً. مرات "الأقواس المعيبة" يمكن أن نراها في مز ٧٨:٥٧ وهو ٧:١٦. في حالة كسر الأقواس، إذا كان قوساً شخصياً، يكون هذا لعنة فادحة؛ وإذا كان قوس العدو، يكون بركة بالتأكيد. في العهد القديم، يكثر يهوه الاثنين. يعد يهوه بمعاقبة إسرائيل بكسر القوس (هو ١:٥)؛ ويعد بمعاقبة الأشرار (مز ٣٧:١٥؛ ٤٦: ٩[١٠]) وأمم معادية خاصة بكسر قسيهم (مثلاً، بابل: إر ٥١:٥٦؛ عيلام: ٤٩:٣٥).

٧. في ش. أ. ق، كسر القوس كان يرتبط غالبًا بمعاهدة (Waldman, 82-88). على سبيل المثال، في أرم. معاهدة Sefire وافق الأطراف أنه كما أن [هذا] القوس وتلك السهام قد انكسرت، كذلك In[ur]ta وHadad سينكسروا [قوس Mati-ilu] وقوس النبلاء" (KAI 222 A.38-39).

٨. عندما حدث في العهد القديم كسر القوس كجلب لبركات الموعد في سياق العهد أو المعاهدة، يوجد موضوعين معروفين. بما أن القوس أولاً هو للعدو، والذي من المحتمل أن تابعاً لأحد كما افترض أسرحدون معاهدة تابعة، كسرها لصالح إسرائيل يمكن أن تفسَّر كعقاب لحاكم خالف عدالة يهوه وغضبه. ولكن بما أن يهوه وعد شعبه من خلال أيدي الأعداء، القوس يمكن أن يفسَّر أيضًا كأنه ليهوه، والذي بعد توبة إسرائيل أصبح معلقاً، كما بعد الفيضان في العهد مع نوح (هو ٢:١٨؛ زك ٩:١٠).

٩. في الامتداد، عبارة "كسر القوس" يأتي ليوضح الحماسة بشكل عام (مثلاً، ١صم ٢:٤؛ تحتوي هذه العبارة أيضًا على مصطلح معاهدة). ونجد امتداداً أكثر في أي٢٩:٢٠، حيث يقف لحماسة جنسية. بينما קֶשֶׁת هي مؤنث، كرمز تعمل كمذكر، بما أن السهم هو "ابن القوس" (أي ٤١:٢٠).

١٠. קֶשֶׁת استخدمت مرة في العهد القديم بمعنى "رام" (تك ٢١:٢٠).

قوس، سهم، الرماية: ← אַשְׁפָּה [*'ašpâ*] (يرتعش، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [*ḥēṣ*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [*ṭḥh*] (مسافة رمي القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [*yôreh* [1]] (رماية، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [*yeter* [2]] (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [*qešet*] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [*rbb* [2]] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [*rbh* [2]] (الرماية، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [*tᵉlî*] (يرتعش، #٩٤٣٧)؛ ← حرب: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:819; J. P. Brown, "Archery in the Ancient World: 'Its Name Is Life, Its Work Is Death',' *BZ* 37, 1993, 26-42; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Studia Semitica Neerlandica, 2, 1986; V. Haas, "Kompositibogen und Bogenschiesen als Weltkampf im Alten Orient,' *Kikephoros* 2, 1989, 27-41; W. W. Hallo, "More on Bows,' in *Yigael Yadin Volume*, ed. A. Malamet, *ErIsr* 20, 1989, 68-71; J. K. Hoffmeier, "Some Egyptian Motifs Related to Enemies and Warfare and Their Old Testament Counterparts,' in *Egyptological Miscellanies: A Tribute to Professor Ronald J. Williams*, Ancient World 6, 1983, 53-70; O. Keel, "Der Bogen als Herrschaftsymbol,' *ZDPV* 93, 1977, 141-77; E. McEwen, R. L. Miller, and C. A. Bergman, "Early Bow Design and Construction,' *Scientific American* 264, 1991, 76-82; Udo Rüterswrden, "Der Bogen in Genesis 9: Militвr-historische und traditionsgeschichtliche Erwagungen zu einem biblischen Symbol,' *UF* 20, 1988, 247-63; E. Salonen, "Bogen,' *StudOr* 33, 1966, 40-42; N. M. Waldman, "The Breaking of the Bow,' *JQR* 69, 1978-1979, 82-88.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

ר

8011 רָאָה

רָאָה [raʼâ I]؛ قَلْ. رأى، رأى رؤية، رأى!، ينظر إلى، رأى = ذهب إلى، إختار، إنتقى، أدرك؛ نِفْعَلْ. يكون مرئي، يظهر، يُظهر نفسه؛ بُعَّلْ. يكون مرئي؛ هِفْعِيل. يسبب الرؤية، يسبب المعرفة، أن يختبر؛ هُفْعَل. يجعله يرى؛ هِتبَعِيل. ينظروا إلى بعضهم البعض؛ يقيس قوته بالمقارنة بأخر (#٨٠١١)؛ מַרְאֶה [marʼeh]، إسم، مشهد، مظهر، رؤية خارقة، نور ساطع (#٥٢٦٠)؛ מַרְאָה [marʼâ I]، مظهر، رؤية، مرآة (#٥٢٦١)؛ רֹאֶה [roʼeh I]، رائي (#٨٠١٤)؛ רֹאֶה [roʼeh 2]، إسم، رؤية (#٨٠١٥)؛ רַאֲוָה [raʼ^a^wâ]، إسم، مشاهدة (#٨٠١٩)؛ רְאוּת (reʼût، مشكلة في النص)، إسم نظرة، نظر (#٨٠٢١)؛ רְאִי [reʼî]، إسم مرآة (#٨٠٢٣)؛ רֳאִי [roʼî]، إسم، مظهر، مشهد (#٨٠٢٤).

ش. أ. ق رغم أن الجذر يرد في جميع اللغات السامية. فإن المعنى رأى يرد فقط في أكد.، الأوغاريتية، Geʻez.

ع. ق ١. معاني الفعل רָאָה. **(أ)** يدل الفعل بصفة عامة على المفهوم المادي للإدراك الحسي بالعين. يدل الوزن قَلْ. على فعل الرؤية/ التصور/ المشاهدة/ النظر بالعين. رأت حواء أن الثمرة كانت جيدة (تك ٣:٦). في ٦:٢ رأى أبناء الله بنات الناس أنهن حسنات. دعى عيسو إسحاق عندما كلت عيناه وأصبح غير قادر على الرؤية (٢٧:١). إن الفعل على وزن هِتبَعِيل. هو فعل إنعكاسي، بمعنى النظر إلى بعضهم البعض. نظرَ أبناء يعقوب إلى بعضهم البعضهم نظرة عاجزة ومترددة أثناء المجاعة، ومن ثم فقد حضهم إبراهيم على إحضار قمح من مصر كيما يحفظوا العائلة من التدهورجوعاً (٤٢:١). يُعبر عن فعل السماح بالرؤية، الإظهار، العرض من قبل الوزن هِفْعِيل.. كان على إبراهيم أن يترك كل شيء، ويتبع الرب إلى الأرض التي يريها أياه (تك ١٢:١). يدل وزن نِفْعَلْ. على الفعل الإنعكاسي المسبب، يُظهر ذاته (= أن يسمح لنفسه بالمشاهدة). في حالة المرض الجلدي، كان على المرء أن يقدم نفسه إلى الكاهن للفحص (لا ١٣:١٩). يدل هُفْعَل. على المبني المجهول للمسبب، أُظهر, كان على موسى أن يصنع المنارة بحسب النموذج الذي أظهر له على الجبل (خر ٢٥:٤٠). وبالتالي، فإن المفهوم الحرفي للفعل لا يتطلب تعليقاً خاصاً، حيث أن تلك الكلمة هي الكلمة المعتادة للنظر بالعين. ومع ذلك فإن الفعل يحمل أيضًا معاني ممتدة وبيانية (قا؛ أيضًا Riekert, ١٢٨-٣٨).

(ب) يُستخدم الفعل أيضًا بمفهوم أن يصبح نفسياً واعياً برؤية، يرى رؤية، يستقبل إعلانًا. يُعبر عن هذا المفهوم من قبل الوزن .قَلْ. صرح بلعام بأنه قد حصل على رؤية من القدير، رأى فيها إسرائيل في المستقبل عندما سينهض كوكب يعقوب ويسحق أسباط إسرائيل مؤاب (عد ٢٤:١٧). للتعبير عن المفهوم الإنعكاسي لهذا المعنى- يُستخدم نِفْعَلْ. يظهر في رؤية، أن يُعلن ذاته. إن ضمان إمتلاك نسل إبراهيم لأرض كنعان، حدث عن طريق تراءي الرب كعلامة على أن هذه الأرض ستكون مشهداً لظهور الرب من الآن فصاعداً (تك ١٢:٧). يُعبر الوزن هِفْعِيل. عن السببية، أن يُظهر في رؤية، يُعلن. لقد أرى الرب النبي رؤية عن طريقها ستتحقق الوعود المجيدة الخاصة بمستقبل المدينة وشعب الله (زك ٣:١).

(ج) قد يعني الفعل أيضًا على وزن قَلْ. أن يكون واعي ذهنياً، يدرك، يُلاحظ. في هذه الحالات يُشير الفعل إلى الإدراك عن طريق حواس أخرى، مثلاً، الفهم أو السمع. عندما أدركت هاجر أنها حُبلى من قبل إبراهيم، إحتقرت سيدتها سارة (تك ١٦:٤-٥). في خطاب صموئيل الأخير لإسرائيل، صادقت علامات معجزية من الرعد والمطر والتي كانت غير معروفة في فلسطين في ذاك الوقت على تجديد العهد. عن طريق إختبار هذه العلامة كان سترى/ ستدرك إسرائيل مدى الفعل الشرير الذي إقترفوه في عيني الرب بطلبهم ملكًا (١صم ١٢:١٧). نظر/ لاحظ الرب ضيق إسرائيل (مز ١٠٦:٤٤). في وعده بإسترداد الشعب، سأل الرب أرميا ما إذا كان قد لاحظ ما يقوله الناس عن رفض المملكتان/ العشائر. هذه الأقاويل يمكن فقط أن تُسمع (إر ٣٣:٢٤).

(د) يحمل الفعل على وزن قَلْ. مفهوم الإختبار أو نشاط أو حالة. لن يدع الرب الشخص الأمين يرى/ يختبر الهاوية، التي تشير إلى الموت المفزع تحت الغضب والرفض الإلهي، أي، التحلل/ الفساد (مز ١٦:١٠؛ قا؛ أيضًا ٨٩:٤٨[٤٩]). في ٣٤:٨[٩] يُحض المرنم على تذوق ورؤية كيف أن الرب صالح. في تصوير توضيحي لعناية الله الحامية قبل أن نسل إبراهيم لم يختبروا تأديب الرب مثل آبائهم (تث ١١:٢). يُعبر عن المسبب، الذي يسبب الخبرة من قبل الوزن هِفْعِيل. ، كان حبقوق منزعجا بسبب أن الله جعله يختبر وجود الظلم بين إسرائيل (حب ١:٣).

(هـ) يدل قَلْ. أيضًا على فعل التحقق من، استكشاف، تفتيش. ارسل يوسف من قبل يعقوب إلى شكيم لكي يتحقق من سلامة أخوته وغنمهم (تك ١٤:٣٧).

(و) يُستخدم قَلْ. للتعبير عن فعل الرعاية، العناية. كان الرب مع يوسف، والنتيجة هي أن رئيس بيت السجن أودع جميع الأسرى تحت رعاية يوسف ولم ينشغل بالاهتمام بأي شيء مما كان تحت سيطرته (تك ٢٣:٣٩).

(ز) كعلامة، يُستخدم الأمر على وزن قَلْ. لجذب الانتباه إلى موقف يرى المتحدث أنه موجود، أو يفترض أن مستمعيه يعتبرونه موجود. في تك ٢٧:٢٧ إستخدمت العلامة من قبل إسحاق لجذب الإنتباه إلى حقيقة أنه كان شيخاً عندما إستدعى عيسو.

(ح) يدل قَلْ. على فعل الافتقاد. كان غياب داود عن وليمة الذبح التي أقامها شاول هو نتيجة للإذن الذي أعطاه إياه يوناثان ليذهب ويرى/ يفتقد إخوته (١صم ٢٩:٢٠).

(ط) يمكن أن يُعني قَلْ. أيضًا يختار. لقد نبه الله بني إسرائيل أن يحترسوا من أن يقدوا ذبائح في أي مكان يروه/ يختاروه (تث ١٣:١٢). قال موسى عن سبط جاد أنه قد إختار أفضل الأراضي لنفسه (٢١:٣٣). أرسل الرب صموئيل إلى يسى البيت لحمي ليختار أحد أبناؤه ليكون ملكًا (١صم ١:١٦). أمر شاول عبيده أن يختاوا له شخصًا يحسن الغزف على القيثارة (١٧:١٦).

(ك) معنى آخر للفعل هو يقدم. عندما أُمتحِن إبراهيم، استخدم الوزن قَلْ. ليؤكد لإسحاق أن الله نفسه هو الذي سيدبر الخروف للمحرقة (تك ٨:٢٢، ١٤). يُعبر نِفْعَلْ. عن المبني للمجهول، أن يُقدم. دُعي مكان الإمتحان هذا "في جبل الرب سيُسدد" (تك ١٤:٢٢).

(ل) هناك معنايان آخرين في الوزن قَلْ. ، يلاد كلا منهما مرة واحدة. الأول هو أن يميز. يُصور إسترداد النظام الأخلاقي على أنه التمييز بين الصديق والشرير (ملا ١٨:٣). المعنى الثاني هو يُحتقر. نُظر إلى الوافدة الجديدة إلى الحرم بإزدراء من قبل نساء أخريات (نش ٦:١). لقد إعتذرت من أجل مظهرها الأسود، بقولها أن أخواتها كانوا يرسلونها يومًا بعد الأخر للعمل تحت الشمس المحرقة في كروم العائلة. مما أدى إلى إهمال كرمها الخاص.

(س) يُستخدم الفعل أيضًا في المصطلحات. يمكن أن تفسر عبارة ،يرى وجه شخص ما (פָּנִים؛ #٧١٥٦) بأن يقابل شخص ما، كما في ٢صم ١٣:٣، حيث طلب داود أن يُرجع أبنير ميكال عندما يأتي ليرى وجهه؛ أو أن يُسمح له بالتواجد في حضرة شخص ما، كما في تك ٣:٤٣، ٥ حيث حذر يوسف رسمياً أن لا يرى إخوته وجهه ما لم يصطحبوا أخاهم الأصغر. أن يرى الشمس كما في جا ١١:٧ يعني أن يكون حياً. إن الحكمة تُفيد أولئك الذين يروا الشمس، أي الأحياء. أن يظهر أمام وجه الله (خر ١٥:٢٣، ١٧) يعني أن يخدم الله في قدسه. أن يقابل شخص ما وجهاً لوجه يعني إما أن يتحاربوا ضد بعضهم البعض، أو أن يتشاورا مع بعضهم البعض في إجتماع (٢مل ٨:١٤؛ ٢أخ ١٧:٢٥). من الجدير بالملاحظة إذًا، أن الفعل يتضمن سلسلة كاملة من المعاني التي لها علاقة بسيطة بالرؤية.

٢. الأهمية الاهوتية للفعل **(أ)** من جانب، يرى الله ويراقب الناس. في الحالات التي قيل أن الله يرى، يجب أن يُفسر الفعل على أنه مصور في شكل بشري أو ذو صفات بشرية. في تك ١٢:٦ رأى الله كيف فسدت الأرض. سينظر الله إلى قوس قزح الذي هو الضمان الإلهي للبشر والمذكر لله بالتزاماته كحامي العالم (١٦:٩). نزل الله ليرى برج بابل (٥:١١). رأى الله أن موسى قد اقترب لينظر العليقة المحترقة (خر ٤:٣). عندما رأى الرب الدم على العتبة العليا والقائمتين للأبواب بوقت نهاية العبودية في مصر، عبر من أمام هذا الباب (١٣:١٢، ٢٣). يُعَبر عن رحمة الله الحانية التي تترقب باهتمام، على أنه ينظر من السماء (مراثي ٥٠:٣). في إر ٢٤:٢٣ يعبر عن كلي علم الله بالسؤال: "أيمكن للإنسان أن يختبيء في أماكن مستترة حتى لا يمكنني رؤياه؟" إن الله ينظر إلى دواخل الإنسان (١صم ٧:١٦). أنه أيضًا يرى موت نبيه (٢أخ ٢٢:٢٤). إن التصريح بأن الرب سمع لصلاة حزقيا ونظر إلى دموعه (إش ٥:٣٨) أو أنه متعالي، إنما ينظر إلى المتواضع (مز٦:١٣٨) تشير إلى عمل رحمة الله.

(ب) من جانب آخر، يسمح الله لنفسه بأن يُرى، يُكشف، أو يُعلن في تجلي (قا؛ Tournay). في خر ٣:٦ يُذكر أن الله ظهر لإبراهيم، إسحاق، ويعقوب (رغم أنه لا يوجد أي قصص تسرد أي تجلي لإسحاق). في ٢:٣ ظهر ملاك الرب لموسى. من ٤:٣ فصاعداً يُشار إلى الرب ذاته وليس إلى ملاك. بصفة خاصة، تنسب هذه المظاهر لله صور جسدية- مثلاً، يذكر إش ١:٦١، أن إشعياء رأى الرب جالساً على عرش. إن أجزاء شكل الله المذكورة (العين، الأذن، اليد) توضح أمانته وعنايته (خر ٢٣:٣٣). من خلال هذه الأفعال يتشجع أو يُرسل الشخص الذي يرى، وكذلك الذي يسمع. رغم أن ع. ق.. يتحدث عن أن الله يصبح مرئياً في التجليات، فإن هذا ليس دليلاً على التفكير الفضولي في شكل الله، إنما بالأحرى، يسعى ع. ق.. للكشف عن طبيعة الله دون أن يقدم صوراً منظورة محددة عنه. في واقع الأمر، كان يُظن دائمًا أن الرب لديه شكل بشري مثل البشر (von Rad, 145, 219). هذه الصور البيانية التي تخلع سمات بشرية على الله تُظهر كيف إستخدمها البشر لإدراك وفهم طبيعة الله وكيف تصورها. من الجدير بالأهمية أن السمات

التي كانت تُنسب على سبيل المثال للآلهة اليونانين (مثلاً الجنسية) لا تنسب إلى الله في ع. ق..

(ج) يشير وجه الله إلى شخص الله، وليس فقط ذلك الجانب من الله الذي تحول تجاهها (قا؛ Smith, 171-83). في مز ٤٢:٢[٣] يُستخدم التعبير "يرى وجه الله" للتعبير عن الشوق إلى الإتحاد بالله ذاته. دعى يعقوب المكان الذي تصارع فيه مع الله فنوئيل، لأنه رأى الله وجهاً لوجه (تك٣٢:٣٠[٣١]). هنا تعبر عن المعرفة دون رؤى سابقة أو ظهورات إلهية. ومع ذلك، تمنع قداسة وجلال الله المرء من رؤية وجهه، لأنها تشير إلى معرفة الله التي تفوق قدرات وآمال البشر. عند العليقة، حجب موسى وجهه لأنه خاف من أن ينظر لله (خر ٣:٦). يبدو أنه كان من الممكن رؤية الله آنذاك، لكن موسى هو الذي لم يستفيد من هذه الفرصة. رغم أن موسى لم يرى الله، فقد قيل أن الله ظهر له (٣:١٦). ومن ثم فقد تقابل الله مع موسى وتحدث إليه بتمثيل مجيد ، لكنه لم يصل إلى الحد الكامل للكشف عن وجهه.

قد يقتل وجه الله شخص. لكن في خر ٣٣:١٨ طلب موسى أن يرى وجه الرب لكي يحصل على ضمان كامل لنعمة الرب المتجددة له ولبني إسرائيل. حذر الرب من أن مثل هذه الرؤية قد تسبب موت موسى مباشرة (٣٣:٢٠). ومع ذلك، فكتأكيد لإحسانه وحضوره الشخصي، وعد الله بأن يُري ظهره لموسى، دون أن يُريه وجهه. وبالتالي فإن الله سيغطيه بيده إلى أن يعبر. عندما سيرفع يده، سيرى موسى ظهره، لكن وجهه لن يُرى (٣٣:٢٣). كان على موسى أن يرى ظل التجلي، الذي هو دليل صادق على ما يبدو عليه بهاؤه الكامل (Kaiser, 84). عندما ناح جدعون بسبب أنه رأى ملاك الرب وجهاً لوجه، تأكد له أنه لن يموت (قض ٦:٢٢). في بعض حوادث التجلي، قيل أن مجد الله قد أعلن وشهد من قبل البشر (خر ٣٣:١٨؛ عد ١٤:٢٢). فُتِحت السماء، إخترق المتسامي وأصبح منظوراً (حز ١:١). يُذكر البهاء الفائق (مز ١٨:١٢[١٣]؛ ٥٠:٢؛ حب ٣:٤) وشبه شروق الشمس (هو ٦:٣)، العاصفة، الزوابع (أي ٣٨:١؛ نح ١:٣) على أنها ظواهر تصحب حضور الله. إن وعي المرء بذنبه يؤدي إلى الوعي بالإبتعاد (إش ٦:٥).

(د) يرتبط الفعل بالإعلانات أثناء النوم. عندما توسل يعقوب إلى زوجاته بأن يتركوا لابان، ذكر أنه رأى في حلم أن الفحول التي توحمت مع الغنم كانت مخططة، رقطاء ومنمرة (تك ٣١:١٠-١٢). أوضح ملاك الله له أن هذه الحادثة هي علامة على العودة لأرض نشاته. رأى فرعون في أحلامه سبعة سنابل، ممتلئة وحسنة، طالعة في ساق واحد (تك ٤١:٢٢). هذه الأحلام كانت مرئية تمامًا، ولذلك فقد كان لابد من تفسير هذه الصور والتشبيهات بواسطة أفراد. كانت مثل هذه الأحلام تعتبر إعلانات، إعلان الإرادة والمعرفة الإلهية.

(هـ) هذا الفعل هو أحد الكلمات المميزة التي تستخدم للتعبيرعن مشاهدة رؤية نبوية منتشية، بما في ذلك الهذيان أو التصور الداخلي الذي قد يحدث إما بالنهار أو بالليل، مثلاً، المدعوة رؤى الليل التي في زكريا (زك ١:٨؛ قا؛ أيضًا إش ٦:١؛ إر ١:١١، ١٢، ١٣؛ حز ١:١، ٤، ١٥، ٢٧، ٢٨؛ ٢:٩؛ ٨:٢، ٦، ٧، ١٠، ١٥؛ ١٠:١، ٩؛ ١١:١؛ قا؛ أيضًا Reiterer, 156-75). هناك ثلاثة أنواع واردة، (١) رؤية نبوية، حيث الصور الرؤيوية بسيطة وهي بمثابة مثال على الوحي النبوي النموذجي (مثلاً، عا ٨:١، ٢)، (٢) رؤية كلامية مأسوية، تصور مشهداً سماوياً يُأخذ على أنه إنذار بالمستقبل (مثلاً، ١مل ٢٢:١٧). (٣) رؤية إعلانية مأسوية، توصل رسائل قاصرة على فئة معينة بخصوص عمل الله والمستقبل (مثلاً، زك ٢:١[٥]). كانت تقارير الرؤى مرتبطة بالعرافة النبوية (Long, 353-65).

إن مصداقة الرؤى تتساوى مع الرسائل النبوية للإعلان بصفة عامة. بصفة خاصة، كان المبدأ هو أن البشرية هي دائمًا المُستقبِل ، وليس مطلقًا معطي الرؤية. لا يوجد عمليات إنسانية، سواء صلاة، تقديم ذبيحة، أو أسلوب فني محدد، يمكن أن يُحدث المرء بواسطته تجلي. أن الله نفسه هو الذي يُري الأنبياء رؤى؛ مثلاً، أرى الله عاموس ضربة الجراد كم ستكون قاسية إلى حد أن بقاء الشعب سيكون مشكوكاً في أمره. النار الملتهمة التي ستأكل حتى الأرض نفسها، والحائط الذي بُني بالزيج، وإختبارها الذي لم يكن بأية مقاييس أخرى، سوى بنفس المقاييس التي يستخدمها البناؤون (عا ٧:١، ٤، ٧). سُبقت كل رؤية بعبارة هذا ما أراني أياه الرب.

(و) يشير الفعل إلى فعل الإدراك الذهني الواضح لرسالة النبي (إش ٥٢:١٠، ١٥). في ٦:٩-١٠ يُستخدم الأمر مع inf تم في النطق، "إسمعوا سمعاً ولا تفهموا.' كما أمر أيضًا أشعياء بغلق الأعين. هذا النطق لا يلخص محتوى وعظة أشعياء للعامة، إنما تأثيرها كما صُمم من قبل الله. إن المأمورية بغلق الأعين لا يعني مجرد احتجاز الحق عن الشعب الخاطي، أنه مُعلن من خلال النبي، لكن فقط للإسراع من إتيان القضاء. فكل كلمة يقدمها النبي ستجعلهم عازمين أكثر على عدم ترك أفكارهم. ومع ذلك، فقد وصلوا إلى النقطة التي فيها المزيد من الرفض للحق سيدينهم في النهاية إلى دينونة محتمة. لقد كانت حيرة النبي أنه لم يكن هناك أية طريقة لخلاص الخطاة سواء عن طريق الحق، والذي رفضه كان سيدينهم تمامًا.

(ز) في كلام الله لنوح، بأنه إياه وجد باراً في هذا الجيل. يشير الفعل إلى فعل القبول، خاصة من جانب الله (تك٧:١).

مثال آخر يرد في عد ٢١:٢٣، حيث لم ينظر الله إلى الشرور الموجودة في إسرائيل. بهذه الإعلان صرح بلعام أن ليس بإمكانه رؤية سوء حظ شعب الله، حيث أن الرب كان معهم.

٣. إسم. מַרְאֶה. **(أ)** عن طريق إشتقاق هذا إسم. مباشرة من الفعل عن طريق إضافة باديء للإسم، فإن هذا إسم. يحمل جزء كبير من الأهمية المختلفة للفعل. يُشير عادة إلى المظهر الخارجي/ شكل شخص (تك ٦:٣٩)، شيء (حز ١٣:١) أو حدث (عد١٦:٩). في ١صم ٧:١٦ يدل إسم. على المظهر بمفهوم ظهور الشخص من الخارج بعكس حقيقته الداخلية. يدل إسم. على المظهر الخارجي لمرض في الجلد (لا ١٣:٣، ٤، ١٢، ٢٠، ٢٥، ٣٠، ٣١، ٤٣، ٣٢،٣٤)، ظاهرة مثل العليقة المحترقة (خر ٣:٣)، السحاب فوق خيمة الاجتماع (عد ١٥:٩)، مشاهد (تث٢٨:٣٤، ٦٧)، ومضات من البرق (حز ١٤:١)، ومجد الرب (خر ١٧:٢٤).

(ب) يشير إسم. إلى فعل النظر (إش ٣:١١؛ يش ١٠:٢٢) وملكة أو وظيفة الرؤية (جا ٩:٦؛ ٩:١١). يُستخدم إسم. ليدل على الشفافية. في عد ٨:١٢ يذكر الرب أنه تكلم مع موسى وجهاً لوجه بوضوح وليس بألغاز.

(ج) يشير إسم. أيضًا إلى النموذج الذي أراه الرب لموسى، بحسب صُنع المنارة (عد ٤:٨). في ٢صم٢١:٢٣ يدل إسم. على رجل ضخم وفي أي ١٦:٤ على صورة. يعبر إسم. عن المفهوم الشائع للوجه أو المُحيا، جانب الشخص المرئي بالعين. (١صم ٧:١٦؛ نش ١٤:٢؛ ١٥:٥).

(د) تستخدم عادة سمات الجمال والإنجذاب وكذلك القبح وعدم القبول مع هذا إسم.. تتسم جميع الأشجار التي أنبتها الله من الأرض بأنها شهية للنظر(تك ٩:٢). وُصف منظر ساراي من قبل إبراهيم بأنه حسن (١١:١٢). يتعلق نفس الشيء بمظهر رفقة، التي كانت حسنة للنظر (١٦:٢٤؛ ٧:٢٦)، وراحيل، جميلة للنظر (١٧:٢٩). وُصف شكل الثيران الهزيلة في حلم فرعون بأنه قبيح (٣:٤١، ٤،٢١).

(هـ) يُستخدم إسم. ليمثل طبيعة الشخص الوحيد الموصوف في نشيد العبد المتألم الرابع لإشعياء (إش١٢:٥٢-٥٣؛ ١٢؛ עֶבֶד، عبد #٦٢٦٩). أن منظره أقبح من أي شخص (إش ١٤:٥٢). لا يوجد أي شيء في مظهره يجعله مرغوباً من أي شخص آخر (إش ٢:٥٣). أكثر ما حُط من قدره هو كماله، كرامته، وامتيازه، ليس عن طريق تحطيمه جسدياً، إنما بتحطيم كل دليل على الكمال، الكرامة والامتياز التي للشخص، وذلك عن طريق إدانته كمجرم، تعذيبه كلص، بالإساءه إليه كأن ليس له أي مكانة على الإطلاق، وتجاهله بينما يتسلى الجلادون بمنظر ملابسه. ترمز معاناة العبد إلى معاناة إسرائيل، التي كان عليها أن تعانيها من أجل خلق مستقبل جديد لجيل جديد.

هذا الجزء عن العبد كان قد فُهم من قبل كتاب الع. ج. على أنه نبوة عن المسيح، لأنه يصور سمات تتفق مع المسيا كما فهموه: إن المسيح لم يواجه أو يقبل المعاناة فقط أثناء عمله؛ إنما أصبح الألم في المرحلة الأخيرة وسيلة عن طريقها أتم عمله، وصارت فعالة في خلاص آخرين عن طريق تقديم نفسه ذبيحة إثم مثل العبد. حيث أنه كان من الصعب على اليهود إستيعاب فكرة المسيا المتألم، فقد تبنوا نظرية جماعية بأن العبد هو إسرائيل. فيما بعد طرحت نظريات فردية تاريخية (لا تتبع بشكل كبير اليوم). من بين الملوك تم إقتراح حزقيا، عُزيا، يهوياقيم، زربابل، كورش؛ من بين الأنبياء، إشعياء، إرميا، موسى كحاكم، أو نبي غير معروف معاصر لإشعياء-التثنوي (قا؛ أيضًا Motyer, 422-44; VanGemeren, 280 and *EBC* 6:17-20, 298-307).

(و) فيما يتعلق بالنبوة، يدل إسم. أيضًا على الرؤوي (حز ٤:٨؛ ١١:٢٤؛ دا ١٦:٨، ٢٦، ٢٧؛ ٢٣:٩؛ ١:١٠). داخل الرؤية يسود الجانب السمعي على العنصر المرئي. إنها إعلان عن طريق كلمة بدلاً من صورة. فالذي يجب أن يُمسع هو الله ذاته، الذي يعطي كلمته للأنبياء في رؤية. من بين جميع رؤوى حزقيال، ثلاثة فقط هي التي تسمى מַרְאוֹת אֱלֹהִים، رؤوي الله: مهنة النبي (حز ١:١-١٥:٣)، القضاء على أورشليم (١:٨-١١:٢٥)، وبرنامج لإسرائيل المستردة (١:٤٠-٣٥:٤٨) (قا؛ Van Dyke; Parunak, 61-74).

٤. إسم. מַרְאָה. **(أ)** يتميز إسم. عن إسم. מַרְאֶה فقط عن طريق الحرف المتحرك الثاني. يُستخدم تقريباً حصرياً عن الرؤية/ الرؤوى كوسيلة للإعلان الإلهي للأنبياء (حز ١:١؛ ٣:٨؛ ٢:٤٠؛ دا ٧:١٠، ٨، ١٦). تتبادل هذه الكلمات بهذا المفهوم في حزقيال ودانيال. وصفت دعوة صموئيل برؤية (١صم ١٥:٣). يمكن أن تصنف لهذه الخبرة على أنها رسالة مسموعة في حلم (Gnuse, 379-90).

(ب) في عد ٦:١٢ قيل أن الله سيعلن نفسه للنبي في رؤوى. إن موضوع ومحتوى الجانب المرئي من الرؤوى النبوية ليس هو الله نفسه. الذي لابد أن يُسمع هو الله نفسه، الذي يتكلم النبي في رؤية. والذي يجب أن يُرى هو أشخاص، حيوانات، أشياء، عمليات كالتي تحدث في الطبيعة والحياة، أحياناً مع هيئة أسطورية أو سماوية، إنما ليس الله بذاته مطلقًا.

(ج) تحدث الله إلى يعقوب في رؤية عن طريق إزالة أي غموض حول واجباته؛ في مصر نفسها ستبدأ الوعود في التحقيق (تك ٢:٤٦).

(د) في خر ٨:٣٨ يُشير إسم. إلى مرايا النساء التي صُنعت منها المرحضة النحاس وقاعدتها.

٥. إسم. רֹאֶה. **(أ)** هذا إسم. في الأغلب هو مصدر على وزن قَلْ.، النظر أو الشخص الذي يرى. كمصدر يستخدم بهذا المفهوم العام. كاسم، يُستخدم ١٢مرة ويشير إلى المتحدث الذي اختبر فعل مشاهدة رسالة الله (عن طريق الأحلام أو الرؤى)، أي، رائي (١صم ٩:٩، ١١، ١٨، ١٩)، الذي إسمه أيضًا: صموئيل، صادوق، حنانيا. يُستخدم دائمًا مع أداة التعريف، فيما عدا في ٢صم ٢٧:١٥. يمكن أن يكون كامل أو ناقص الشكل.

(ب) يتبادل إسم. مع إسم. חֹזֶה، المستخدم ١٦مرة، وهي كلمة تحمل نفس المعنى تقريباً. واضح أن רֹאֶה هي الكلمة المبكرة أكثر. في ١صم ٩:٩ يُذكر أن الأنبياء المؤقتين (נָבִיא) كانوا يُلقبون بـإسم. רֹאֶה. دُعي جاد كلا من נָבִיא وחֹזֶה (٢صم ١١:٢٤). تستخدم هذه التعبيرات الثلاث معاً في ١أخ ٢٩:٢٩، حيث ذكر أن أفعال الملك داود كُتبت في صموئيل الرائي (רֹאֶה)، وأخبار ناثان النبي (נָבִיא)، وفي أخبار جاد الرائي (חֹזֶה). يؤكد إسم. נָבִיא على العمل الموضوعي أو الفعال لرسول الرب وهو يتكلم برسالة الله. تُؤكد التعبيرات רֹאֶה وחֹזֶה على العنصر الذاتي، أي، إستقبال الإعلان الإلهي عن طريق النظر.

(ج) في إش ٧:٢٨ يُشير إسم. إلى فعل رؤية رؤية نبوية.

٦. مشتقات أخرى. **(أ)** يُشير إسم. רַאֲוָה إلى مشهد. في حز ١٧:٢٨ يُمثل هذا إسم. طرد ملك صور من أعالي السماء—أي إنحدار الملك الذي تمتع بمثل هذه المكانة العالية إلى مخلوق—عاجز تعيس. إن خِداع الغِنَى هو السبب الأساسي الذي يؤدي إلى إزدراء مشيئة الله، وهذا أيضًا يحول الجمال والحكمة إلى شرك. ستتدنى كرامة الشخص الذي يدنس مقدس الله من قبل الله ذاته ويطرد من المجال السماوي (Eichrodt, 394-95).

(ب) يُشير إسم. רְאִי إلى مرآة. حُض أيوب على بسط السحب الصلبة كالمرآة المصقولة (أي ١٨:٣٧). توضح القرينة أن الإشارة ليست إلى الفعل الأولي لخلق القبة السماوية التي تعيق مياه السماء، إنما التحكم في الطقس وخاصة السحب (Habel, 501).

(ج) يُشير إسم. רֳאִי إلى الإدراك، المظهر، المشاهدة. أنه يستخدم في التسمية التي أطلقتها هاجر عن الرب، "الله الذي يراني" (تك ١٣:١٦). يتضح في الأغلب من شرح هاجر للإسم، أن التركيز هنا ليس على رؤية الله لها إنما رؤيتها هي لله. وهذا دون نتائج مميتة. قد يُجرد الألم المرء من شهيته أو جسده الصحي، حتى أنه قد لا يعود يُرى فيما بعد (أي ٢١:٣٣). في ١صم ١٢:١٦يُشير إسم. إلى مظهر داود، الذي إتصف بأنه حسن. يُصور إسم. المشهد الذي فيه ستتحطم نينوى التي حاولت أن تبني لنفسها مركزاً للتجارة العالمية (نح ٦:٣).

(د) يُشير إسم. רְאוּת إلى نظرة/ مرأى. يُستخدم في القرينة لإظهار غرور الغنى ومصير البشر؛ إن فائدة تكثير المالك لبضائعه هي فقط برؤية عينيه (جا ١١:٥[١٠]).

ب. ت ١. في اليهودية المتأخرة يقدم النظر المجال للسمع. يُستخدم الفعل بمفهوم مقابلة مع/ المجيء إلى: الذي يرى (يصل إلى) موضع (Mish. Berakot 9:1)؛ إعتبار/ تأمل/ إدراك؛ أعتبرت أشجار العنب المركزية كأنها لم تكن (Baba Batra 83a)؛ رؤية سبب شيء ما: أنني أرى رأى أدمون (Ketubot 13:3) Admon. يُستخدم وزن هِفْعِيل. للفعل، بمفهوم أن يصبح مناسباً للاستخدام، يبدو معقولاً/ مقنع عن طريق حجج أو زيارات واضحة.

٢. أخذت هذه المجموعة من الكلمات معنى روحي عند فيلو (قا؛ *TDNT* 5:334-38). إنفصل النظر عن المفهوم الحسي للإدراك (Leg. All. 3:100-103). بالإضافة إلى المعنى العام لأن يعرف، يمكن أن يُعني النظر ومشتقاته الحصول على المعرفة وأيضًا أحياناً، أن يرى الله.

٣. أهم ما يكافيء الفعل في الترجمة السبعينية ὁράω, βλέπω، ὀπτάνω, θεάομαι, θεωρέω, و، يرى، يشاهد. فيما يتعلق بالتمايز ما بين النظر الحسي والروحي، فإن أفعال النظر تتشابه إلى حد كبير في العبري واليوناني. وبالتالي، فإن مترجمي السبيعينة لم توجههم صعوبات كبيرة. باستثناء تك ٢٣:٣٩؛ ٣٣:٤١؛ إش ١٢:٥. كثير من مركبات أفعال الرؤية المستخدمة في السبعينية تتوازي تقريباً مع الكلمات العبرية التي ليس لها علاقة إطلاقاً بالنظر. مثلاً، ἀναβλέπω؛ (*TDNT* 5:324-28)؛ Ὁράω وεἶδος هي الكلمات المميزة المستخدمة مشاهدة رؤية أو رؤية نبوية نشوية.

٤. إذا كان هناك وصفاً داخل الكتاب المقدس لشخص رأى الله، فلابد أنه قد رأى شبه الله، وأن هذه الصورة في الأغلب أخذت هيئة إنسان. فهم بولس، في تفسيره لخر ٣٤ في ٢كو ٧:٣-١٨، إن موسى قد رأى المسيح الموجود منذ الأزل في خيمة الاجتماع، وغالباً ما كان يعتقد بولس أن المسيح ظهر في صورة إنسان (قا؛ في ٢: ٧-٨). مما يعني أنه بحسب بولس، غطى موسى وجهه كي لا يدرك بني إسرائيل مجد المسيح الأزلي (Hanson, 2-28).

٥. لا توجد ظهورات في العـ.ج. هناك ذِكر لظهور الملائكة عند مجيء يسوع (لو ١٣:٢)، التجربة (مت١١:٤)، الآلام (لو ٤٣:٢٢)، والقيامة (مت ٢:٢٨، ٥). تُذكر الأحلام الإعلانية فقط في المقدمات (مت ٢٠:١؛ ١٣:٢، ١٩). لا يذكر العـ. ج. أية خبرة للمسيح المقام في أحلام، لكن هناك

سرد متكرر لرؤى تعطى من قبل الله وهو الذي يجعلها تُرى (أع ٩:١٠، ١٢؛ ٣:١٠؛ ٢كو ١:١٢) (NIDNTT 3:517).

٦. في نصوص قمران يدل الفعل في المقام الأول على المفهوم المادي للنظر بالعين. هناك شرائع معينة تُتبع في حالة خطيء الشخص في حق الناموس، وأن صديقه رآه/ إكتشفه عندما كان بمفرده (وثص. 9:17). في مد. 7:2 ترد الشكوى بأن الأعين أصبحت عمياء عن رؤية الشر. لا يجب أن يُرى عدم احتشام أو عري أثناء الاجتماعات أو فيما حول المحلة (نج. 7:14؛ نطح. 7:7). يُستخدم الفعل بمعنى اختبار نشاط أو حالة. يُوصى أعضاء الجماعة بفتح أعينهم لرؤية وفهم أفعال الله (وثص. 2:14). لأنهم التجأوا في إسمه القدوس، فإن الله سيكفر من أجل أعضاء الجماعة كيما يروا خلاصه (وثص. 20:34). يُتهم بني إسرائيل بعدم الانعزال بحسب وصايا الناموس، بل بالحري اضطجعوا مع المرأة التي ترى دم طمثها متدفقاً (وثص. 5:7).

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [hadâ[2]] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [hazâ] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ רָאָה [ra'â [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [rasad] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שָׁקַד [saqad] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [sa'â3] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַה [sagah] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [sûr [1]] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [sazap] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [sa'â] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [saqap] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [sata'] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

EBC 6:17-20, 298-307; *IDBSup*, 896-98; *NIDNTT* 3:511-21; *TDNT* 5:324-40; *THAT* 2:692-701; G. L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 1982; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; R. Gnuse, "A Reconsideration of the Form-Critical Structure in 1 Samuel 3: An Ancient Near Eastern Dream Theophany,' *ZAW* 92, 379-90, 1970; N. C. Habel, *The Book of Job. A Commentary*, 1985; A. T. Hanson, "The Midrash in 2 Corinthians 3: A Reconsideration,' *JSNT* 19, 2-28; W. C. Kaiser, *Hard Sayings of the Old Testament*, 1991; B. O. Long, "Reports of Visions Among the Prophets,' *JBL* 95, 1976, 353-65; J. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; F. V. Reiterer, "Ekstase-Besessenheit-Vision: Anmerkungen aus der Sicht des Alten Testaments,' *Kairos* 25, 1983, 156-75; S. J. Riekert, "Probleme en herbesinning in die soektog na 'n bevredigende leksikografiese paradigma van die betekenisse van *ra'ah*,' *Acta Academica* 22, 1987, 128-38; M. S. Smith, "'Seeing God' in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible,' *CBQ* 50, 1988, 171-83; R. J. Tournay, *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*, 1991; H. van Dyke Parunak, "The Literary Architecture of Ezekiel's *mar'ôt 'elohîm*,' *JBL*, 1980, 61-74; W. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

٨٠١٢ (רָאָה [ra'â [2]]، طائرة ورقية حمراء)، ← #٧٦٠٦

٨٠١٤ (רֹאֶה [ro'eh [1]]، رائي)، #٨٠١١؛ ← نبوة

٨٠١٥ (רֹאֶה [ro'eh [2]]، رؤية)، #٨٠١٤، ← نبوة

٨٠١٩ (רְאָוָה [ra'awâ]، نظرة)، ← #٨٠١١

٨٠٢١ (רְאוּת [r[e]'ût]، نظرة، مشهد)، ← ٨٠١١

٨٠٢٣ (רְאִי [r[e]'î]، مرآة)، ← #٨٠١١

٨٠٢٣ (רֳאִי [r[o]'î]، مظهر، مشهد)، ← #٨٠١١

ראש	8031

ראש [ro's [1]]، رأس، شعر الرأس، قمة، بداية، رئيس، قائد، المبلغ الإجمالي، فرع (#٨٠٣١)؛ אֲשֹׁות מְרַ [m[e]ra'[a]sôt]، مسند للرأس (#٥٢٦٥)؛ רִאשָׁה [ri'sâ]، موقف سابق (يرد مرة واحدة في حز ٣٦:١١؛ #٨٠٣٥)؛ רֹאשָׁה [ro'sâ]، قمة (مرة واحدة في حز ٤:٧؛ #٨٠٣٦)؛ صفة רִאשׁוֹן [ri'sôn]، أول، موقف سابق، سابق، أولي (#٨٠٣٧)؛ רִאשֹׁנִי [ri'sônî]، أول (مرة واحدة، إر ٢٥:١؛ #٨٠٣٨)؛ רֵאשִׁית [re'sît]، إسم بداية، نقطة إنطلاق، أول، أفضل، باكورة (#٨٠٤٠).

ش. أ. ق يظهر إسم. ראש في أغلب اللغات السامية، بمعنى ثابت تقريباً في جميع اللغات المختلفة. تستخدم ראש في الآرامي الكتابي لرأس إنسان (دا ٢:٢٨)، رأس تمثال (٢:٣٢)، بيانياً عن القادة (عز ٥:١٠) أو لبداية أو مضمون حلم ما (دا ٧:٦). تظهر الكلمة أيضا في الفينيقية و بونية.، في المؤابية (Mesha 20 لتقسيم الجيش)، وفي أوغا. (لرأس، قمة جبل، وبنفس الإستخدام الذي في عز ٥:١٠). يظهر نفس هذا المعنى في عرب. (*ra's*)، سريانية. (*rys*) وأكد. (*rasum* and *resum*).

ع. ق ١. رأس إنسان. يُستخدم إسم. عادة بهذا المعنى في ع. ق.. يُستخدم تعبير من الرأس إلى القدم للدلالة على

جسم الإنسان ككل (قا؛ لا ١٣:١٢؛ إش ١:٦). أشياء يمكن حملها على الرأس (تك ٤٠:١٦-١٧). كانت كانت إحتياطات قروح الرأس تؤخذ كجزء من احتياطات طقس التطهير (قا؛ لا١٣:٢٩-٣٠، ٤٤). في حالة شريعة تطهير الأمراض الجلدية المُعدية، كان لابد من حلاقة الرأس، وسكب الزيت على رأس الشخص المتطهر (لا١٤:٩، ١٨، ٢٩). في بعض الطقوس، يلعب الرأس أيضًا دورً هامًا. عندما كان يبارك شخص شخصًا آخر، كان يضع يده على رأس ذلك الشخص الأخر (تك ٤٨:١٤-١٨). ومع ذلك، فإن وضع اليد على رأس شخص ما قد يحمل مفهوم مختلف تمامًا. في لا ٢٤:١٠-٢٣ يرتبط الأمر برجم شخص مجدف. فقد كان على جميع الذين سمعوا تجديفه أن يضعوا أيديهم على رأسه لتأكيد شهادتهم (٢٤:١٤).

هناك الكثير من الشرائع التي تتعامل مع القداسة في لا١٩. تتضمن تلك شرائع عدم حلق الشعر الذي بجانب الرأس (١٩:٢٧). منع الكهنة من حلق شعرهم (٢١:٥)، وكذلك المنتذرين (عد ٦:٥؛ قض ١٣:٥). كان الشعر الغير محلوق يرمز إلى تكريس النذير للرب (عد ٦:٧). عند إنقضاء فترة الإنتذار، كان لابد من حلق الشعر ووضعه في نار ذبيحة السلامة (٦:١٨-١٩). على نفس المنوال، كان لابد من حلق شعر المرأة المسبية (تث ٢١:١٢).

كان أُناس في وظائف معينة يزين رؤوسهم. هناك نطق بدينونة في حز ١٣:١٨ على النساء الاواتي يزين رووسهن بالأحجبة لإصطياد الناس. تُوصف الحكمة بيانياً بأنها زينة لرأس المرء (أم ١:٩). حصل الكاهن على عمامة على رأسه (خر ٢٩:٦). كان الزيت يُسكب على رأس الكاهن علامة على تكريسه (٢٩:٧؛ لا ٢١:١٠). كان الملك يُمسح أيضًا بنفس الطريقة (قا؛ ١صم ١٠:١؛ ٢مل ٩:٣، ٦؛ مز ٢٣:٥). إن وضع إكليلاً على رأس الملك أو الملكة يُبين سموه الملكي (٢أخ ٢٠:٢؛ أس ٢:١٧). إن خلع التاج عن رئيس الكهنة (زك ٦:١١)، كان بمثابة نزع جلاله. في تث٢٨:٢٣ تشير "على رأسك" إلى الحيز الذي هو فوق المرء (السماء في تلك الحالة). هناك إشارة في ٣٣:١٦ إلى البركات التي ستأتي على رأس المرء، أي، التي ستكون ملكه. من جانب آخر، إن العاصفة التي ستأتي على رأس المرء هي علامة على دينونته (إر ٢٣:١٩). كانت الرأس في المعارك تعتبر مُستهدف سهل. ولهذا السبب كانت تُحمى دائمًا بخوذة (١صم ١٧:٥). إن رأس عدو مذبوح كان بمثابة نصب تذكاري حربي (١٧:٥٧؛ ٢٩:٤). في حز ٢٩:١٨ كانت تعتبر الرأس المتجردة علامة على الخدمة الثقيلة في الجيش.

٢. رأس حيوان. تُستخدم الكلمة أيضًا لرأس الحيوانات. هذه هي الحالة دائمًا مع الحيوانات التي تستخدم في الذبائح. كان لابد أن يُشوى خروف الفصح بالكامل، بما في ذلك الرأس، الأرجل والأحشاء الداخلية (خر ١٢:٩). أثناء تكريس الكهنة كان لابد من تقديم ثور وشاتين. قبل ذبح الثور، كان لابد أن يضع هارون وأبنيه يدهم على رأس الثور (٢٩:١٠). كان يُعمل نفس الشيء مع الشاتين (ع. ١٥، ١٩). يظهر بإستمرار وضع الأيدي هذا قبل الذبح في سفر اللاويين. في لا ١:٤ يُوصي مقدم الذبيحة بوضع يده على رأس ذبيحة المحرقة. الكثير من التفاسير كان قد قدم في هذا الصدد، مثل نقل الخطايا إلى الحيوان، إعلان الغرض من الذبيحة أو البراءة، أو إلملكية. في حالة لا ١:٤ إستخدمت يد واحدة فقط، بينما أستخدمت اليدان في حالة تيس عزازيل في ١٦:٢١. في النص الأحق، يكون في الأغلب فكرة الإنتقال هي التفسير الصحيح. في ١:٤ وحالات أخرى ذات صلة، يشير الفعل في الأغلب إلى ملكية الذبيحة من قبل مقدمها. يُحذف هذا الفعل عندما يمكن لمقدم الذبيحة أن يحمل الذبيحة. في حالة تيس عزازيل، كانت خطية إسرائيل تنتقل إلى تيس عزازيل، ثم يُطلق إلى الصحراء كيما يحمل إثم إسرائيل بعيداً. عندما كانت تقدم الحمامة كذبيحة، كان الكاهن ينزع رأسها عن جسدها، أحياناً تماماً (١:١٥) وأحياناً جزئيًا (٥:٨).

في ٢صم ٣:٨ إستخدم رأس الكلب كإشارة إزدرائية لشخص. في ٢مل ٦:٢٥ دلت القيمة المقترنة برأس الحمار على شدة الجوع.

٣. رأس تمثال أو صنم. في ١صم ٥:٤ تشير الكلمة إلى رأس تمثال داجون الذي كُسر أمام تابوت العهد.

٤. رأس أشياء أخرى. كان للشاروبيم أيضًا رؤوسًا (حز ١:١٠، ١١). أيضًا وحوش البحر ولوياثان لهم رؤوس (أي ٤١:٧ [٤٠:٣١]؛ مز ٧٤:١٣، ١٤). في مز ٢٤:٧، ٩ شُخصت الأبواب على أنها أن ترفع رؤوسها.

٥. كناية عن شعر، الفرد، الشخص. يظهر دائمًا تعبير "حلق رأس الشخص،' الذي يعني حلق شعره (قا؛ ٢صم ١٤:٢٦؛ حز ٤٤:٢٠). في مز ١٤٠:٧[٨] ذُكر أن الرب سيحمي رأس المرنم، الرأس هنا كناية عن حياته. أيضًا في ١أخ ١٢:٢٠ تدل الكلمة على حياة في تعبير "سيُكلفنا رؤوسنا" في ٢صم ٢:١٦ هناك إشارة إلى الشباب الذين يمسكون رؤوس بعضهم البعض (= شعر) في المعركة. في ١صم ٢٨:٢ يُسمى الحارس (حرفياً) "حافظ رأسي.'

٦. إسم. في اقتران بالأفعال التي تدل على إيماءات. بصفة خاصة، إن هز الرأس شيء هام. في إر ١٨:١٦يكون هز الرأس علامة على الدهشة. في مز ٤٤:١٤[١٥] هي علامة على الإحتقار والإزدراء. في أي ١٦:٤ تعبر عن الإستهزاء (قا؛ أيضًا ٢مل ١٩:٢١).

٧. قائد. لمناقشة كاملة عن استخدام الكلمة بهذا المعنى، قا؛ Bartlett (1969). يستخدم هذا إسم. عادة ليدل على

مختلف أنواع القادة. يمكن أن يدل على القادة بصفة عامة (قا؛ عد ٢٥:٤٤؛ تث ١٠:٢٩[٩]؛ ٣٣:٥؛ يش ٢:٢٣؛ ٢٤:١؛ أي ٢٥:٢٩)، الأشخاص المهمين في المجتمع (إش ١٤:٩، ١٥[١٣، ١٤])، أو قادة مجموعات معينة. تستخدم باستمرار عن رؤوس العشائر (خر ١٤:٦، ٢٥؛ عد ٢:٧) ورؤوس أسباط إسرائيل (عد ١٦:١؛ ٢٨:٣٢؛ تث ١٥:١؛ ١مل ١:٨؛ ٢أخ ٢:٥). هناك إشارة أيضًا إلى قادة يعقوب (مي ١:٣)، قادة بيت يهوذا (٩:٣)، قادة الشعب (نح ١٤:١٠[١٥])، وقادة المقاطعات (٣:١١).

يُسمى يفتاح رأساً في قض ٤:١١-١١. لابد أنها تدل على أكثر من مجرد قائد عسكري في هذه الحالة، ربما شيء مثل حاكم. يُسمى شاول أيضًا قائد أسباط إسرائيل (١صم ١٧:١٥). تُستخدم الكلمة أيضًا عن قادة عشائر غير إسرائيلية (عد ١٥:٢٥) أو عن العالم بصفة عامة (أي١٢:٢٤). اختار موسى قادة، بناءاً على توصية يثرون، لمساعدته في الفصل بين القضايا (خر ٢٥:١٨، ٢٦). يوصف ملك إسرائيل بهذه الكلمة باعتباره الشخص القائد بين الأمم (٢صم ٤٤:٢٢؛ مز ٤٣:١٨[٤٤]؛ إر ٧:٣١). تُستخدم الكلمة عادة في القرائن الحربية، مثلاً، رأس الجيش (١أخ ٦:١١) قائد الثلاثة (٢صم ٨:٢٣، ١٨)، وقائد الثلاثون في جيش داود (٢صم ١٣:٢٣). تستخدم عن رئيس الكهنة (٢مل ١٨:٢٥؛ إر ٥٤:٥٢) وكذلك كهنة قياديين هامين آخرين (نح ٧:١٢)، وأيضًا عن قادة اللاويين (نح ٢٤:١٢). يُكر في العبادة قائد الشكر والصلاة (نح ١٧:١١)، وأيضًا القادة (مديري) المغنين (نح ٤٦:١٢).

قد يُطلق أيضًا على مدينة قيادية في منطقة أو بين مجموعة من المدن (يش ١٠:١١؛ إش ٨:٧، ٩)، وأيضًا جبل هيكل الرب كالرأس بين الجبال (إش ٢:٢).

في إطار هذا الاستخدام، يدل التعبير "يوضع كرئيس لمجموعة" على تعيين شخص كقائد (تث ١٣:١، ١٥؛ ٩:٢٠). يستخدم أيضًا كالإبن البكر (١أخ ٨:٢٣، ١١، ١٦) أو الابن الذي حصل على امتياز البكورية (١٠:٢٦).

مؤقتًا: بداية. يمكن للإسم أن يُستخدم أيضًا بشكل مؤقت ليدل على بداية وقت (أم ٢٣:٨)، أول شهر في السنة (خر١٢:١٢)، أول يوم في الشهر (عد ١١:٢٨)، وبداية السنة (حز ١:٤٠). يُستخدم لبداية هزيع (قض ١٩:٧؛ مراثي ١٩:٢). يُمكن أن يُستخدم أيضًا بالمفهوم المجرد، لبداية (إش ٢١:٤٠؛ ٤:٤١، ٢٦)، أيضًا كإضافة إلى نهاية شيء ما (جا ١١:٣).

٩. مكانياً: قمة جبل، الجانب الأعلى. يُستخدم إسم. ليدل على النهاية العليا لشئ ما. يُستخدم عادة لقمة جبال أو تلال (تك ٥:٨؛ عد ٤٠:١٤؛ إش ١١:٤٢). في خر ٢:٣٤ تقابل الله مع موسى فوق قمة جبل. إن قمة جبل القدس كانت تعتبر مقدسة (حز ١٢:٤٣). يرجع هذا في الأغلب لحقيقة أن قمة الجبل كانت تستخدم عادة في الذبائح (هو ١٣:٤).

تستخدم الكلمة عن قمة صخرة (تك ١٨:٢٨)، قمة القاعدة في الهيكل (١مل ٣٥:٧-٣٦)، والأعمدة في الهيكل (٢أخ ١٥:٣، ١٦)، عن عرش (١مل ١٩:١٠)، المنارة (زك ٢:٤)، برج (تك ٤:١١)، سُلم (١٢:٢٨)، أعمدة (خر٣٨:٣٦)، شجرة (حز ١٧:٤) أو نباتات أخرى (٢صم٢٤:٥). في أي ٢٤:٢٤ تشير "سنابل القمح" إلى براعم الحبوب. في أي ١٢:٢٢ تستخدم الكلمة لتدل على الكواكب العليا. كان رأس المائدة يُعتبر مكانة شرفية (١صم٢٢:٩).

١٠. أفضل أو أعلى مثال لشيء ما. تُوصف أجود الأطياب باستخدام בְּשָׂמִים רֹאשׁ (قا؛ خر ٢٣:٣٠؛ حز ٢٢:٢٧). تستخدم أيضًا مطلقًا عن أفضل الأشياء (تث١٥:٣٣). في مز ٦:١٣٧ تستخدم عن الفرح الأقصى.

١١. رأس الله أو الرب. يُستخدم إسم. نادرً في الإشارة إلى الله. في رؤية قديم الأيام في دا ٩:٧ يُمثل الله كرجل شيخ ذو شعر أشيب، كعلامة عن الحكمة والمعرفة. في تصوير إش ١٧:٥٩ يذكر أيضًا رأس الله، لكن واضح أنها جزء من استعارة ممتدة، حيث يُصور الله كجندي مُتسلح، مستعد للانتقام. في ١أخ ١١:٢٩ يُدعى الله رأس الجميع، تعبيرً عن سيادته. يرتبط هذا باستخدام إسم. دلالة على القادة. في ٢أخ ١٢:١٣ يُسمى الرب قائد الشعب.

١٢. طقوس النواح. تلعب الرأس دورً هامًا في طقوس نواح إسرائيل. كان أول طقس هو إلقاء التراب، الغبار، أو الرماد على الرأس (يش ٦:٧؛ ١صم ١٢:٤؛ ٢صم ٢:١؛ ٣٢:١٥؛ أي ١٢:٢؛ مراثي ١٠:٢؛ حز ٣٠:٢٧). كان وضع اليد على الرأس يُتعبر علامة على الحزن (٢صم١٣: ١٩، بالإشارة إلى ثامار بعد أن تم إغتصابها من قبل أمنون؛ قا؛ أيضًا إر ٣٧:٢). ربط بنهدد ورجاله حبالاً حول رؤوسهم بالإضافة إلى إنتزارهم بالمسوح لإستسلام إسرائيل (١مل ٣١:٢٠-٣٢). كان من المعتاد أيضًا أن يُحلق شعر الرأس كعلامة علىالحزن (إش ٢:١٥؛ إر٣٧:٤٨؛ حز ١٨:٧). كانت الرأس تُغطى أيضًا (٢صم٣٠:١٥؛ أس ١٢:٦؛ إر ٣:١٤-٤). عندما لم يكن الشعر يحلق، كان من الممكن أن يترك مرخياً (لا ٦:١٠). أو يترك أشعثاً (٢صم ٣٠:١٥). يذكر في هذا الصدد أيضًا تنتيف الشعر من الرأس (عز ٣:٩).

١٣. رأس، كمية إجمالية، مجموع. في عد ٧:٥ يُشير إسم. إلى مجموع المال الذي دُفع كتعويض، أي، رأس المال الذي على أساسه تُحسب الفائدة. في مز ١٦٠:١١٩ و١٧:١٣٩ تشير الكلمة إلى جملة أو مجموع كلمات الرب.

١٤. رأس، قسمة، جزء. في تك ٢:١٠ يُستخدم إسم. ليدل على المنابع الأربعة للنهر الجاري من عدن. يشيع استخدام إسم. كتعبير عسكري لمختلف التشكيلات والوحدات العسكرية (قا؛ قض ٧:١٦، ٢٠؛ ٩:٣٤، ٣٧، ٤٣-٤٤؛ ١صم ١١:١١؛ ١٣:١٧-١٨؛ أي ١:١٧).

١٥. يُشير إسم. إلى حجر الزاويا الرئيسي في مز ١٨:٢٢، في تعبير רֹאשׁ פִּנָּה.

١٦. تعبيرات إصطلاحية. تُستخدم رأس الشخص أيضًا في تعبيرات إصطلاحية مختلفة، أحياناً بمفهوم إيجابي وأحياناً أخرى بمفهوم سلبي. في جا ٢:١٤ يُمثل الشخص الحكيم بأنه الشخص الذي يضع عينيه في رأسه، أما الجاهل فيسلك في الظلام. هذه الصورة ترتبط بالتضاد ما بين النور والظلمة، والتي تظهر بإستمرار في أدب الحكمة لوصف هاتين المجموعتين (الحكماء والجهلاء). إن جمع الجمر على رأس شخص ما هو تعبير إصطلاحي مُستخدم من قبل الكثير من اللغات (أم ٢٥:٢٢). هذا الإصطلاح هو مثار للجدل. تُشير الصورة المستخدمة إلى الألم الشديد. قد يكون هذا الألم، هو ألم ناتج عن الندم أو الحزن بسبب الفعل الحسن أو كرد للفعل السيء . أشار بعض المفسرون إلى الطقس المصري الذي فيه كان الجمر الموضوع على رأس الشخص التائب كان علامة على الندم. أشار أخرون إلى قانون آشوري قديم يحمل عقابًا مماثلاً للزنى. إن العمل الحسن قد يتسبب في توبة فاعل الإثم. إن تعبير "لن يسقط شعره من رأسه على الأرض،' يعني أنه لن يحدث للشخص أي أذى (١صم ١٤:٤٥)، أصبح هذا أيضًا إصطلاحاً في كثير من اللغات. يُستخدم تعبير "أكثر من شعر رأسي" للتعبير عن عدد كبير (مز ٤٠:١٢[١٣]).

يُستخدم تعبير "دمك على رأسك" للدلالة على أن شيء ما هو خطيء شخص ما (٢صم ١:١٦؛ قا؛ حز ٣٣:٤). ومع ذلك، فإذا كان الشخص مسئولاً عن شئ ما حدث لشخص آخر، خاصة، إذا سبب في موت الأخر، فإن التعبير يُستخدم ليدل على إثم هذا الطرف ("دمه يكون على رأسه،' يش ٢:١٩؛ "ليقع دمه على ....' ٢صم ٣:٢٩؛ "يرد الرب دمه على رأسه من أجل الدم الذي سفكه...،' ١مل ٢:٣٢-٣٣). في الحالة الأخيرة يذكر أن الذنب سيستقر على "رأس يؤاب ونسله إلى الأبد.' أن يرد شيئاً ما على رأس شخص ما (NIV يجعل شخص ما يرد من أجل شيئاً ما، قض ٩:٥٧) يعني أن يرد المرء ما فعل. تستخدم كثيرًا بمفهوم سلبي، أن ينتقم من شخص ما من أجل الشر الذي فعله (٩:٥٧؛ ١صم ٢٥:٣٩)، من أجل سبه (نح ٤:٤[٣:٣٦])، لأجل طريقته (١مل ٨:٣٢)، أو من أجل ما فعل (يؤ ٣:٤، ٧[٤:٤، ٧]). يُعبر عن إذلال المرء بتعبير "يدوس رأس ....' (عا ٢:٧).

يدل التعبير "يرتفع رأسي" على مكانة رفيعة وانتصار مؤكد (مز ٢٧:٦). يدل التعبير ذو الصلة "يرفع رأس شخص ما.' على وضعه في مكانة رفيعة (قا؛ تك ٤٠:١٣)، رغم أنه قد يستخدم بصورة ساخرة ليدل على شنق شخص ما (٤٠:١٩-٢٠). إن إضافة الجر *mʻlyk* في الحالة الأخيرة يوضح أن التعبير يحمل معنى تهكمي (قا؛ Marcus, 1989، لمناقشة هذا الإستخدام للاسم). يُستخدم نفس هذا التعبير لعمل إحصاء (خر ٣٠:١٢؛ عد ١:٢، ٤٩؛ ٤:٢، ٢٢). إن الأمة التي أذلت وأخضعت ليست قادرة على رفع رأسها (قض ٨:٢٨؛ قا؛ أيضًا أي ١٠:١٥؛ مز ٣:٣[٤]؛ ٨٣:٢[٣]؛ زك ١:٢١[٢:٤]). يُوصف إطلاق يهوياكين من السجن بنفس هذا التعبير (٢مل ٢٥:٢٧). ميز Marcus (1990, 21) ما بين أربعة معاني للتعبير: (أ) أن يخلع رأس شخص ما، أن يحمله (١أخ ١٠:٩)؛ (ب) يقوم بإحصاء؛ (ج) أن يكون سعيداً أو يفتخر بنفسه؛ و(د) كما في حالة يهوياكين، ربما تعني يُرَاجَع في أمره. إن تعبير مس السموات برأسه، يدل على كبرياء الإنسان (أي ٢٠:٦).

رأس الشارع يدل على نهاية الشارع (إش ٥١:٢٠؛ حز ١٦:٢٥). قا؛ أيضًا رأس الوادي (إش ٢٨:١) ورأس مدخل (أم ١:٢١؛ حز ٤٢:١٢). تستخدم الكلمة أيضًا للتعبير عن طرف صولجان (أس ٥:٢) أو عُصى (١مل٨:٨).

١٧. يُشير إسم. מְרַאֲשׁוֹת، مسند الرأس، إلى الصخرة المستخدمة من قبل يعقوب كوسادة (تك ٢٨:١١، ١٨)، نهاية رأس سرير (١صم ١٩:١٣)، ومكان رأس شاول على الأرض، حيث ثبت رمحه للحراسة بالليل، وحيث وضع دروق المياه (١صم ٢٦:٧، ١١-١٢، ١٦؛ قا؛ ١مل ١٩:٦).

ب. ت في المشنى العبرية تستخدم الكلمة بنفس الطريقة كما في ع. ق.. في السبعينية تترجم دائمًا بـ κεφαλη. هناك ترجمات أخرى محتملة أيضًا، تعكس استخدام إسم. في العبرية، مثال ذلك ἀρχή في مز ١٣٦[١٣٧]: ٦ و πρωτότοκος في ١أخ ٥:١٢.

ع. ج في العـ. ج. تستخدم κεφαλή أساسًا عن رأس الإنسان، إنما أيضًا عن الحيوانات والشياطين. تستخدم أيضًا في الإرتباط بالصوم والندم (مت ٦:١٧؛ أع ١٨:١٨؛ رؤ ١٨:١٩). إن أف ٤ هو إصحاح جدير بالأهمية، حيث يوصف المسيح كالرأس، والكنيسة كالجسد. مما يؤكد على سلطة المسيح.

رأس: ← אַף [ʼap ²] (الوجه، غضب، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [gulgōlet] (المجذاف، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [lᵉḥî ¹] (عينٌ، أنفُ، عظمُ فكٍ، ذقنٌ، خدُّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [mēṣaḥ] (الجبهةُ، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [mᵉtallᵉʻôt] (عظمُ الفكِ، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [pānîm] (الوجهُ، منظورُ، اقتحامُ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [pōt]

(المقدمةُ، جبهةُ، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [qodqōd] (تاجُ الرأس، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [rō's ¹] (الرأسُ، رئيسُ، بداية، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [raqqâ] (صدغ [مِنَ الرأسِ]، #٨٣٧٧).

بداية: ← חָנַךְ [ḥānak] (يُدرب، يفتتح، #٢٨٥٢)؛ ← רֹאשׁ¹ [rō'š¹] (رأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← תְּחִלָּה [tᵉḥillâ] (بداية، #٩٣٧٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:156-63; *TDNT* 3:673-82; *THAT* 2:701-15; *TWAT* 7:271-84; J. R. Bartlett, "The Use of the Word רֹאשׁ as a Title in the Old Testament,' *VT* 19, 1969, 1-10; D. Marcus, "The Bargaining Between Jephtah and the Elders (Judges 11:4-11),' *JANESCU* 19, 1989, 95-100; idem, "'Lifting Up the Head': On the Trail of a Word Play in Genesis 40,' *Prooftexts* 10, 1990, 17-27; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 150-53, 1041-43.

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

8031أ רֹאשׁ חֹדֶשׁ

רֹאשׁ חֹדֶשׁ [ro's hodes]، رأس الشهر (#٨٠٣١أ)؛ للإسم انظر חֹדֶשׁ (شهر، رأس الشهر؛ #٢٥٤٤) و רֹאשׁ (رأس، رئيس، بداية؛ #٨٠٣١).

ع. ق ١. الاستخدام. ترد الإشارة إلى رأس الشهر ٢٢مرة في الكتاب المقدس، وترتبط عادة بأيام أخرى مقدسة. في قوائم الأسماء الأربع ترد في ارتباط بالسبوت (عد ٢٨:١١-٢٥؛ حز ٤٥:١٧؛ هو ٢:١١[١٣]؛ Macc 1 10:34; Jub 1:14)، عيد الفصح والأسابيع (عد ٢٨:١٦-٣١)، إشارات عامة إلى الأعياد والأعياد المحددة (حز ٤٥:١٧؛ هو ٢:١١[٣]؛ ١مكا ١٠:٣٤). ترد رأس الشهر/ الشهور ٨مرات في ثلاثة أسماء ممتالية، يسبقها عادة سبت ويليها إشارة لأعياد غير محددة (McKay, 17). رغم أن إحتفال رأس الشهر موصوف فقط في رواية واحدة على أنه حدث تعبدي هام (١صم ٢٠:٥-٣٤)، إلا أن طقوس مثل النفخ في الأبواق والذبح ترد بالتفصيل في العديد من القرائن (لا ٢٣:٢٤؛ عد ١٠:١٠؛ ٢٨:١١-١٥؛ ٢٩:١-٦؛ مز ٨١:٣[٤]؛ حز ٤٦:٦).

٢. تفسير لاهوتي. اعتبر Kraus (79-80) رأس الشهرأنه عيد شهري تأسس في حياة إسرائيل الأسرية المبكرة. كان يوم من الإحتفال التعبدي في إسرائيل قبل السبي، تُحضر فيه الذبائح إلى الهيكل أو القدس (Hasel, 38-39). كثير من الإشارات الواردة في سفري الأخبار تترك الإنطباع بأن أعياد رأس الشهر كانت قد أكتسبت شهرتها بعد السبي (١أخ ٢٣:٣١؛ ٢أخ ٢:٤[٣]؛ ٨:١٣؛ عز ٣:٥ ونح ١٠:٣٣[٣٤]). هذا الإنطباع مؤيد أكثر من قبل الأهمية التي لرأس الشهر الواردة في لا ٢٣:٢٤-٢٥، لكن يجب توخي الحذر من إعتبار عيد رأس الشهر سابق لعيد رأس السنة (*TREg* 11:103).

إن احتمالية أن وجود بعض أشكال عبادة القمر هي التي أدت إلى الاحتفال بيوم رأس الشهر تستحق البحث. وُجدت العديد من الأختام في فلسطين التي تصور علامات ورموز مقترنة بعبادة القمر، والتي تتوازي مع الزخارف المرتبطة بإله القمر Sin المكتشفة في حاران (شمال سوريا). يؤيد Albertz (190) أن عبادة القمر كان نتيجة لتأثير قوي من الديانة أرم. في يهوذا بعد الغزو الأشوري.

يبدو أن جانبِ التجديد قد لعب دورً في تذكر عيد رأس الشهر، ثم لاحقاً إرتبط بالتجديد الأخروي للعهد بواسطة الله (*TDOT* 4:244).

ب. ت تذكر المشنى (Megilla 4:2) أنه في بداية كل شهر كانت تقام خدمة خاصة في المجمع (Thornton, 97). أدمج يوسيفوس Josephus (*Ant*) وكذلك Judith (Jdt 8:6) و١مكابين (١٠:٣٤) أعياد رأس الشهر في قوائم الأعياد اليهودية. هناك أسطورة تقول بأن *Rosh Hodesh* كانت أجازة للنساء اليهوديات كمكافأة لهن على رفضهن الأشتراك في صنع العجل الذهبي (Adelman, 155).

ع. ج قد يكون هناك إشارة لحقيقة أن بداية احتفالات رأس الشهر كانت تحدد من قبل رؤية القمر التجريبية في غلا ٤:١٠، حيث يذكر حفظ أيام وشهور (Thornton, 99).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (باكراً أو باكورة الثمر، #١١٣٧)؛ ← חַג [ḥag] (تقدم، الرقصة الدورانية، إحتفال، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [ḥᵃnukkâ] (تكريس، عيد التدشين، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [mô'ēd] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [maṣṣâ ¹] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzēaḥ] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [sukkôt] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [ᵃṣārâ] (تجمع إحتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּר < [pûr ²] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢)؛ ← פֶּסַח [pesaḥ] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [rō' š ḥōdeš] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [rō'š haššānâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [ḥag šābu'ôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [šabbāt] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت:لاهوت]).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:225-44; *TREg* 11:103; P. V. Adelman, "A Drink from Miriam's Cup. Invention of Tradition Among Jewish Women, "*Journal of Feminist Studies*

in Religion, 10, 1994, 151-66; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period I*, 1994; G. F. Hasel, "'New Moon and Sabbath' in Eighth Century Israelite Prophetic Writings (Isa 1:13; Hos 2:13; Amos 8:5),' in *Wünschet Jerusalem Frieden*, eds, M. Augustin & K. D. Schunck, 1988, 37-64; H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, 1966; H. A. McKay, "New Moon or Sabbath?' in *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*, ed., T. Eskenazi, 1991, 12-27; T. C. G. Thornton, "Jewish New Moon Festivals, Galatians 4:3-11 and Colossians 2:16,' *JTS* 40, 1989, 97-100.

هيندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

8031 ب רֹאשׁ הַשָּׁנָה

רֹאשׁ הַשָּׁנָה [ro's hassanâ]، بداية السنة؛ حرفياً رأس السنة (#٨٠٣١ب)؛ للإسم انظر רֹאשׁ (رأس، شعر الرأس، رئيس، قائد؛ # ٨٠٣١) وשָׁנָה (سنة؛ #٩١٠٢).

ش. أ. ق حفظت العديد من ثقافات الش. أ. ق. بعض أشكال الإحتفال بالسنة الجديدة، وبحسب العديد من الباحثين، توجد أمثلة هامة لبعض هذه الإحتفالات في بلاد ما بين النهرين وكنعان. يُشار بصفة مستمرة إلى عيد—في بابل كتشبيه محتمل لاحتفال إسرائيل بالسنة الجديدة. أشار Van der Toorn (332-39) بأنه كان هناك—إثنان في السنة، وكان يعمل بمثابة تأكيد أو تصديق إلهي للتفويض الملكي، not as the reenactment of a supposed creation combat

ع. ق ١. الإستخدام. يرد التعبير רֹאשׁ הַשָּׁנָה مرة واحدة فقط في ع. ق.. (حز ٤٠:١). أرجع حزقيال تاريخ رؤيته عن الهيكل المستقبلي إلى اليوم العاشر لبداية السنة، وهو يوم يتوافق مع يوم الكفارة (لا ٢٥:٩). قد نجد هنا تاريخ أقدم للسنة الجديدة مع السنة الإسرائيلية الجديدة التي تبدأ في الخريف، لكن لايزال هناك غموضاً حول كون رأس السنة كان في اليوم العاشر وليس اليوم الأول من الشهر (Zimmerli, 1983, 346). إن الإشارة إلى "رأس السنة" في حز ٤٠:١ هي إشارة غامضة، لكن قد تكون إشارة رمزية إلى سنة اليوبيل (الذي كان يُحتفل به كل خمسون سنة)، مع الإشارة التاريخية الإضافية بأن الرؤية حدثت في السنة الخمس والعشرون من نفي يهوياكين في ٥٩٧ (Fuhs, 226; Allen, 229).

٢. احتفال السنة جديدة في ع. ق..؟ وضع Mowinckel نظرية تقول بأن إسرائيل كانت تبدأ سنتها الجديدة في الخريف في الشهر السباع (تشرين)، الذي يتوافق مع حصاد الكروم. كان يُحتفل بعيد السنة الجديدة هذي، كإعادة تتويج الله الرمزي من خلال الملك كممثله الأرضي. لقد نجد أدلة على هذا الإحتفال في المزامير الملكية وتلك الأمثال الذي تذكر تتويج يهوه. قادت دراسة مقارنة للمصادر الكنعانية والإسرائيلية لأعياد السنة الجديدة (28-29) de Moor إلى استنتاج أن إسرائيل أخذت هذا العيد عن الكنعانيين بطريقة نقدية وذلك بجعله مقبولاً لليهودية.

(أ) لا يوجد وصفاً للإحتفال بالسنة الجديدة في ع. ق.. ولا توجد إشارة صريحة في أي من التقويمات أو القصص الطقسية. كانت أعياد مثل يوم الأبواق، يوم الكفارة، وعيد السكوث تحدث خلال الشهر السابع، لكن لا يرتبط أي منهم بعيد رأس السنة الذي يأتي في الخريف (Grabbe, 98-99). هناك تشابهات مؤكدة بين عيد السكوث الذي كان يعتبر عيد خريفي، و*akitu* البابلي (-van der Toorn, 340 43). على الرغم من أصلهم الزراعي المشترك، مراسمهم الجليلة، وشرعية الملك، إلا أنه لا يوجد أي دليل على أن عيد الخريف هذا كان عيداً لرأس السنة في إسرائيل. قد يكون هناك احتفالاً بالعام الجديد في البلاط الملكي، لكنه لم يصبح أبداً عيداً ذو أهمية لاهوتية بالقدر الذي يجعله يُدرج في التقويم الطقسي لإسرائيل (Zimmerli, 1984, 129).

(ب) نادى Clines (22-40) بالرأى القائل بوجود سنة جديدة تبدأ في الربيع خلال أوقات ما بعد السبي. رغم التقاويم المختلفة التي كانت مستخدمة، إلا أن الوقت المحدد أكثر للسنة الجديدة في ع. ق.. كان في الربيع وليس في الخريف.

ب. ت ١. السبعينية. تترجم רֹאשׁ הַשָּׁנָה بـ ἐν τῷ πρώτῳ μηνί؛ مما يدل على أن الترجمة السبعينية تترجمها على أنها مجرد تاريخ تقريبي، حيث لا يوجد أية معلومات معطاة عن الشهر (Zimmerli, 1983, 330, 345).

٢. الأدب الربي. رغم أن يوسيفوس وفيلو لم يذكروا مطلقاً أي إحتفال بسنة جديدة، فقد كان إحتفال السنة الجديدة هام جداً بالنسبة لليهود الأوائل، حتى أن المشنى تكرس مقالة بأكملها (Ros Hassana) لهذا الأمر. كانوا يَحتفِلون بالعيد في الأول من تشرين، عندما كانت كانت تُبوق الأبواق وتتلى الترانيم التسبيحية (de Vaux, 502). كان يُعتبر يوم للدينونة أو التوبة (*Yom ha-Din*)، عندما كان على كل شخص أن يُعطي حساباً عن أفعاله/أفعالها خلال السنة الماضية، وكيوم للذكرى (*Yom ha-Zikkaron*) عندما كانت تذكر أفعال (النجاح أو الإخفاق) الجيل السابق (Gaster, 107-34).

ع. ج رغم أن التقويم الروماني كان هو التقويم الرسمي، إلا أن الأحداث المُشار إليها كانت تُذكر بالإشارة إلى السنة الدينية اليهودية؛ من الجدير بالملاحظة أنها لا يوجد ذكر

لأي شكل من أشكال الإحتفال بالسنة الجديدة في الع. ج (*ISBE* 3:532).

أعياد& إحتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (باكراً أو باكورة الثمر، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، إحتفال، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥanukkâ*] (تكريس، عيد التدشين، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* 1] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ʿaṣārâ*] (تجمع إحتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← > פּוּר [*pûr* 2] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō' š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [*ḥag šābu'ōt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت: لاهوت]).

البيبلوجرافيا

ABD 1:138-40; *IDB* 544-46; *ISBE* 3:529-32; *THAT* 2:711-14; *TWAT* 7:271-82; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990; D. J. A. Clines, "The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Israel Reconsidered,' *JBL* 93, 1974, 22-40; J. C. de Moor, *New Year with Canaanites and Israelites*, 1972; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 502-6; H. F. Fuhs, *Ezechiel* II, 1988; T. H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year*, 1978; L. L. Grabbe, *Leviticus*, 1993; S. Mowinckel, *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwas* und der Ursprung der Eschatologie, 1922; K. van der Toorn, "The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study,' *Congress Volume Leuven*, 1989, ed. J. A. Emerton, 1991, 331-44; W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1983; idem, *OTTO*, 1984.

Hendrik L. Bosman هيندريك إل. بوسمان

رֹאשׁ	8032

רֹאשׁ [ro's 2]، أو רוֹשׁ [rôs]، إسم عُشب مُر وسام (#٨٠٣٢).

ش. أ. ق قا؛ أرم. רֵישָׁא، سام.

ع. ق ترد الكلمة ١٢مرة في ع. ق.. كثيرًا ما كان يُقصد منها نبات مر وسام، لكنها تشير مرتين إلى سم الثعابين (تث ٣٢:٣٣؛ أي ٢٠:١٦). إن هوية هذا النبات غير مؤكدة؛ يبدو أحياناً أن الكلمة تحمل مفهوم السم بصفة عامة. في جميع حالات ورودها في ع. ق. تستخدم الكلمة بصورة بيانية. شبهه أرميا غضب الله بالمياه السامة التي سيشربها الشعب (إر ٨:١٤؛ ٩:١٥[١٤]؛ ٢٣:١٥؛ قاٍ؛ مراثي ٣:٥، ١٩). إن الوثنية هي الجذر الذي يثمر سماً و ينبت مرٍارة (تث ٢٩:١٨[١٧]). قد يتحول العدل والقضاء إلى سماً كما كان (هو ١٠:٤؛ عا ٦:١٢)، وقد تتساوى معاملة الأعداء مع السم (تث ٣٢:٣٢؛ مز ٦٩:٢١[٢٢]). في الحالة الأخيرة تتوازى "المرارة طعامي" مع "خلاً لشرابي.' تحمل الآية أهمية كريستولوجية لإرتباطها بقصة صلب يسوع الواردة بالتفصيل في الأناجيل الأربعة (مت٢٧:٣٤، ٤٨؛ مر ١٥:٣٦؛ لو ٢٣:٣٦؛ يو ١٩:٢٩).

يظن بعض الباحثين أن רֹאשׁ الكتابية هي نبات الشكران الذي كان ينبت دائمًا أو كل سنتين، وكان له إستخدامات طبية كمسكن وكوسيلة وقائية من التقلصات، بحسب رأي كثيرين، هذا النبات قد يكون أيضًا مصدراً لسم نبات الشكران—من بين أشياء أخرى—الذي قُدم لسقراط.

ب. ت ترد الكلمة العبرية רוֹשׁ وأرم. רֵישׁ في الأدب الربي وفي التراجم؛ مثلاً، ترد الكلمة في *Esth. Rab* 1:1 في الإشارة إلى شراب سام. تترجم في السبعينية רֹאשׁ ٦مرات بـχολή مرارة (تث ٢٩:١٧؛ ٣٢:٣٢؛ إر٨:١٤؛ ٩:١٤؛ مز ٦٩[٦٨]: ٢٢؛ مرا٣:١٩). ترجمات أخرى θυμός، غضب (تث٣٢:٣٣؛ أي٢٠:١٦؛ عا٦:١٢)؛ ἄγρωστις، أثلام الحقل (هو ١٠:٤)، πικρός؛ لاذع (إر٢٣:١٥). في حالة واحدة إعتبر المترجم اليوناني רֹאשׁ على أنها لفظة متجانسة تعني رأس، والتي ترجمها κεφαλή (مرا ٣:٥). ترد الكلمة في مخطوطات البحر الميت (مثلاً، وثص. 10-8:9; 19:22 التي تقتبس تث٣٢:٣٣؛ مد. 4:14).

إنبات: ← אֵזוֹב [*'ēzôb*] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשׁא [*dš'*] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [*zr'*] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשָׁשׁ [*ḥašaš*] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [*yereq*] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [*nṭ'*] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [*'āleh*] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [*qîqāyôn*] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← רֹאשׁ [*rō' š* 2] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [*śîaḥ* 2] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [*šiṭṭâ*] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ABD 2:817; *IDB* 2:297; *ISBE* 3:899-900; *TWAT* 7:284-87; *TWOT* 2:826; *Fauna and Flora of the Bible*, 1972, 167-68; N. Feinbrun-Dothan, *Flora Palaestina*, 1966-86, 3:405-6; R. K. Harrison, *Healing Herbs of the Bible*, 1966, 35; I. Lw, *Die*

Flora der Juden, 1924, 1:725; 2:364; 3:48; 4:155; W. McKane, "Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath,' *VT* 30, 1980, 474-92, esp. 478-87; H. N. and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, 48-50, 78-80, 279; M. de Waal, *Medicinal Herbs of the Bible*, 1980, 46-47; W. Walker, *All the Plants of the Bible*, 1957, 98-99; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 186.

ريتشارد أي. تايلور *Richard A. Taylor*

٨٠٣٥ (רִאשָׁה [*riʾšâ*]، موقف سابق)، #٨٠٣١

٨٠٣٦ (רֹאשָׁה [*roʾšâ*]، قمة)، #٨٠٤٠

٨٠٣٧ (רִאשׁוֹן [*riʾšôn*]، أول، سابق، يسبق)، #٨٠٤٠

٨٠٣٨ (רִאשׁוֹנִי [*riʾšônî*]، أول)، #٨٠٤٠

8040 רֵאשִׁית

רֵאשִׁית [*reʾšît*]، إسم بداية، نقطة بداية، أول، أفضل، باكورة الثمر (#٨٠٤٠)؛ רֹאשׁ [*roʾš* [1]]، إسم رأس، رئيس، بداية (#٨٠٣١)؛ מְרַאֲשׁוֹת [*mᵉraʾᵃšôt*]، مسند للرأس (#٥٢٦٥)؛ רִאשָׁה [*riʾšâ*]، موقف سابق (مرة واحدة في حز ٣٦:١١؛ #٨٠٣٥)؛ רֹאשָׁה [*roʾšâ*]، قمة (مرة واحدة في زك ٤:٧؛ #٨٠٣٦)؛ صفة רִאשׁוֹן [*riʾšôn*]، أول، موقف سابق، سابق، أولي (#٨٠٣٧)؛ רִאשֹׁנִי [*riʾšônî*]، أول (مرة واحدة في إر ٢٥:١؛ #٨٠٣٨).

ش. أ. ق جذر سامي مشترك (انظر *HALAT* 1086). يدل جميع ورود רֵאשׁ الأربعة عشر في الآرامي الكتابي، باستثناء واحدة (دا ٧:١ الاستثناء) إلى "الرأس" الجسدي (كما في السطر الأخير في نقش سلوام ، 321 *ANET* [3]) في نقش فينيقي يرجع إلى القرن الثامن قبل الميلاد من قبرص، تعني רֵאשִׁית إما أول إنتاج النحاس من حقل جديد أو نحاس منتقي (قا؛ Gibson, *TSSI* 3:66-68). إستخدم متحدثي أكد. أيضًا أسماء من هذا الجذر للدلالة على باكورة، بداية، أو أشياء ذات قمية عالية (-*AHw* 972 73).

ع. ق ١. تسبب الكلمة الكتابية الأولى، רֵאשִׁית، بدء، مشكلة معقدة وفريدة. يرد إسم. רֵאשִׁית ٥١مرة، ١٩ مرة يدل فيها على بداية شيء ما (حكمة، نضال، خطية، إلخ). في ٧٨٪ من ورودها الكامل (٤٠مرة)، تظهر كأول إسم من الإسمين الموجودين في حالة المضاف والتي تُبين علاقة الإضافة. في خمسة مرات أخرى، تكون معرفة عن طريق إستخدام ضمير مقترن بنهاية الكلمة. تستخدم كمضاف مطلق مستقل خمسة مرات، تحمل واحدة منهم فقط المعنى "بداية" (إش ١٠:٤٦).

٢. ترد الصيغة المحددة في تك ١:١(عبارة مجرورة בְּרֵאשִׁית) في مكان آخر في إرميا، حيث تقتصر دائمًا على الإضافة مع نفس إسم. (أو جذور مشتركة للإسم "مملكة" إر ١:٢٦؛ ١:٢٧؛ ١:١٨؛ ٣٤:٤٩). ومع ذلك، فوضعها في تك ١:١ هو وضع خاص רֵאשִׁית من ناحيتين، أولاً يتبعها فعل "خلق"، وثانيًا تكون غير معرفة. إن تفسيرها التقليدي كعبارة مستقلة (انظر KJV) هو ظاهرة نحوية مميزة في العبري التوراتي. ومن ثم، فقد رفض كثيرون الترجمة التقليدية المدعمة من قبل جميع الترجمات القديمة (السب ,.Vg., Aq., Th., Symm تر. Onk) وترجموها كجملة تابعة على أساس التوازي مع روايات الخلق البابلية: "عندما بدأ الله في خلق...' Speiser, *Genesis* AB, 1964, 1, 3 with arguments) on 12-13; see also JPSV and NEB). يقترح مثل هذا التفسير أن الله بدأ خلقه بمادة أولية، وليس خلق من العدم *ex nihilo*. (בָּרָא، خلق، #١٣٤٣)

بالرغم من أن التفسير التابع محتمل لغوياً ونحوياً، إلا أنه غير ضروري، حيث أن تحديد الوقت بتعبيرات ظرفية لا يتطلب أداة تعريف (Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, 2d ed., 1963, 92). بالإضافة إلى أن الأسلوب المقتضب لتك ١ لا يرجح البدأ بصرف معقد للجملة المطولة التابعة المرتبطة بع. ٢ أو ٣. (Hamilton, *The Book of Genesis*, NICOT, 1990, 107-8). علاوة على أن فون راد von Rad يميل لملاحظة أنه " قد تجوز كلا الترجمتان نحوياً، إنما لاهوتيًا لا تجوز" (*Genesis*, OTL, 1972, 48). إن الشهادة الكتابية واحدة في تدعيمها للخلق من العدم *creatio ex nihilo* ، وهي العقيدة القديمة بأن الله خلق الكون من العدم بقوته العظمى (انظر مثلاً مز ٦:٣٣، ٩؛ عب ٣:١١). من المهم في هذا الصدد ملاحظة أن الورود الأخر الوحيد الغير تابع لـ רֵאשִׁית (أي، مطلق، وليس في حالة إضافة مع اسم آخر) الذي تعني "بدء" هو في إش ٤٦:٩-١٠:' لأني أنا الله وليس آخر. الإله وليس مثلي، مخبر منذ البدء بالأخير ومنذ القديم بما لم يُفعل،' ولذلك فالسبب في أن أول كلمة في تك ١:١ هي نحوياً مميزة ولغوياً فريدة ربما لأجل أن الكاتب (كإشعياء) كان يريد أن يصف حدث فريد. فبعكس بداية مُلك ملك أو بداية حكمة، قوة، أو خطية، فإن وصف بداية نشاط خلق الله يتطلب لغة خاصة. لذا فإن صيغة واستخدام רֵאשִׁית في تك ١:١ وأش ١٠:٤٦ هو استخدام فريد، لكن لا يجب أن يكون مثار للدهشة. (تكوين: لاهوت).

لاحقاً في تاريخ إسرائيل بدأ إسم. רֵאשִׁית يُستخدم في قرائن أخروية. كان يُستخدم مع تضاده אַחֲרִית لكي يحدد كمية مؤقتة لشيء ما، كما في تث ١١:١٢: "من أول السنة إلى أخرها" (انظر أيضًا أي ٨:٧؛ ٤٢:١٢؛ جا ٧:٨؛ إش ٤٦:١٠). هناك كلمات أخرى كانت تستخدم للإشارة إلى الأول داخل سلسلة من البنود (انظر תְּחִלָּה)، إلا أن רֵאשִׁית فقط هي التي كانت تستخدم عند الإشارة إلى "نهاية" في ضوء "البداية" (لتفصيل أكثر انظر (Sailhamer, "Genesis,' *EBC*, 1990, 2:20-23. بعكس جيران إسرائيل، يركز العدد الأول في الكتاب المقدس على الخط الزمني لتاريخ ذو معالم واضحة والذي أصبح أداة لإعلان إلهي. فيهوه هو إله هذا التاريخ.

٣. يرد إسم. רֹאשׁ ٥٩٦مرة، يصف٢٣٠مرة الرأس الجسدي، سواء لإنسان أو للبهائم (لتحليل إحصائي سفر بسفر انظر *THAT* 2:703). قطع داود رأس جليات بسيف الفلسطيني ذاته (١صم ٥١:١٧، ٥٤؛ أنظر أيضًا ٢صم٤:٨؛ ٢٠:٢٢). إستخدم أشعياء صورة بيانية جسدية في وصف إسرائيل بأنها مريضة من أسفل القدم إلى الرأس (إش١:٦). كانت توضع الأيدي على رأس حيوانات الذبيحة، ممثلة بذلك إنتقال الإثم (خر ٢٩:١٠؛ لا١:٤). أدى هذا المفهوم الحرفي إلى وصف قمة تل، جبل، صخرة، أو عمود كـ"رأس" أو "قمة" (خر ١٩:٢٠ و٨٧ مرة أخرى). للمزيد انظر #٨٠٣١.

قد تُعدل العطور والدهن إلى רֹאשׁ، لتعني "أفضل" أو "ذات جودة عالية" (مز ١٤١:٥؛ إر ٢٢:٦). إن المؤمن المسبي يفضل أورشليم فوق أعظم الفرح (مز١٣٧:٦). قد يعني "رأس" أول في ترتيب (خر١٢:٢) ومن ثم "بدء" عندما تستخدم في تحديد وقت أو مكان (قض ٧:١٩؛ حز١٦:٢٥، على التوالي). لا يمكن أن يستوعب البشر ما فعله الله "من البداية إلى النهاية" (جا ٣:١١). تُلاحظ عبارة "من البداية" بصفة خاصة في أشعياء (٤٠:٢١، ٤١:٤، ٢٦؛ ٤٨:١٦).

اعتقد B. S. Childs (*IOTS*, 1979, 311-38) أن "الأوليات" تشير إلى النبوات الموجودة في أشعياء من ١-٣٩، لكن يبدو أن "أول/ أولي" في ٤٨:١٦ تشير إلى النبوات المبكرة عن كورش، أو في ٤٠:٢١ و ٤١:٣ إلى خلق العالم. يبدو أن حدث الخروج هو "الأوليات" في ٤٣:١٨، لكن الجانب المشترك لكل هذه الفقرات هي قدرة الله على فعل وإعلان إرادته في المستقبل كما في الماضي. هذه القدرة تعطي تعزية، حيث أنه يسود فوق التاريخ والزمن، مخططاً ومنفذاً مشيئتة المقتدرة كيما يُحضر جميع الناس إلى نفسه. يُستخدم هذا إسم. كثيرًا لكي يحدد رئيس أو قائد سبط، مدينة، أو أمة، خاصة في مصطلح "رأس بيت أبيه" (عد ١:٤؛ هو ١:١١[٢:٢]). هذا هو التحديد المعتاد لرأس أو "رئيس الكهنة" (١أخ ٢٧:٥). إن الحجر الذي رُفض في وقت من الأوقات قد صار "رأس الزاوية" (مز ١١٨:٢٢)، وهي عبارة طبقها يسوع على نفسه (لو٢٠:١٧).

عندما تقترن بالفعل נָשָׂא، تشكل רֹאשׁ مصطلح ("يرفع الرأس") يحمل العديد من المعاني: يَعِد، يبجل، أو يتصرف بكبرياء. هذا المصطلح يعطي الفرصة للعب بالألفاظ (تك ٤٠:١٣، ١٩-٢٠). إن تذبذب الرأس كان علامة على الخزي أو الاستهزاء (٢مل١٩:٢١؛ مز ٢٢:٧[٨])، وقرع كل رأس كان علامة على كارثة كونية (إر ٤٨:٣٧؛ عا٨:١٠).

٤. ترد الصفة רִאשׁוֹן ١٨٢مرة معدلة أول بندين أو أكثر بدءاً من الأخوة (تك ٢٥:٢٥) إلى لوحي حجر الوصايا العشر (خر ٣٤:١). هذه الصفة شائعة بشكل خاص مع الكلمات التي تدل على الزمن (مثل "شهر" تك٨:١٣ و"يوم" خر١٢:١٥). بدأت عصور القدم مع "الأيام الأولى" عندما خلق الله الجنس البشري على الأرض (تك٤:٣٢؛ لاحظ "آخر الأيام" في ع.٣٠، التي هي في مستقبل إسرائيل). تستخدم أحياناً مع تضادها ("آخر" [אַחֲרוֹן]])، هذه الصفة تشكل merism المعتاد إستخدامها في اللغات السامية، حيث يصف ذكر طرفي النقيض المجموع الكلي. في تعبير أشعياء عن الوحدانية، يذكر أن يهوه هو كلا من "الأول" و"الآخر" والتي تُعني أنه هو الوحيد فقط (ربما تعداد فيه يكون هو الرقم الوحيد، إش ٤٤:٦، انظر أيضًا ٤١:٤؛ نح ٨:١٨؛ رؤ ١:٨).

٥. يرد إسم. רֵאשִׁית بإستمرار كـ "باكورة" إنتاج (لا٢:١٢، انظر בְּכֹר، #١١٤٤). ومن ثم فقد كانت إسرائيل بأكملها لله، باكورة حصاده (إر٢:٣). يمكن أيضًا أن تكون وصفاً لأفضل جودة، كما في "حكمة فائقة" (أم٤:٧، تتماثل مع רֹאשׁ).

٦. في نصوص الحكمة تعتبر مخافة الرب هي "بدء، مبدأ أول" للحكمة (مز ١١١:١٠؛ أم ١:٧؛ ٩:١٠). أنها أكثر من مجرد شعاراً للحكمة؛ أنها الجزء الأساسي أو الرئيسي (Bronger, 167)، إنها مجموع أو باكورة الحكمة، أو مبدأ الحكمة الأول والمتحكم (Kidner, *Proverbs*, TOTC, 1964, 59). إن مخافة الرب هي المكان التي تبدأ منه الحكمة (مز ١١١:١٠، תְּחִלָּה)، إنما لا يتركها الحكيم، لأنها تستمر في إرشاده وتقدم المباديء المتحكمة والأولية لكل قرارات الحياة.

٧. يصف إسمان مشتقان أخران "سابق" أو "أول". يعد الله يعد بأن جبال إسرائيل المقفرة والخربة سوف تُزرع مرة أخرى وتُسكن من قبل بني إسرائيل كما في الماضي (רִאשָׁה، وضعهم السابق، يستخدم في توازي مع קַדְמָה، حز ٣٦:١١). إن "قمة" أو "حجر الزاوية"

الوارد في زك ٤:٧ (הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה) كان في الأغلب "حجر سابق" محفوظ من هيكل سليمان، ثم استخدم من قبل زربابل كبناء موضوع في الهيكل الثاني. عمل هذا الحجر على تأكيد إستمرارية القداسة كما في الهيكل السابق. بالضبط كما *libittu mahritu* "الحجر الأول (أو السابق)،' كان يستخدم في ممارسات البناء في ما بين النهرين (انظر Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, 1968, 13, 26-29).

٨. يرد إسم. מְרַאֲשׁוֹת ٩مرات "لمسند الرأس" أغلب الإشارات هي إلى الإستعدادات للنوم في الليالي التي كانت تُقضى خارج البيوت. هربِ إيليا من إيزابيل متمنياً الموت في صحراء بعيدة، لكنه بدلاً من ذلك نام. عندما إستقيظ وجد خبزاً وماءاً ممنوحاً من الملاك عند رأسه (١مل ١٩:٦). إستخدم يعقوب حجر في بيت إيل كمسند لرأسه عندما نام وحلم بسلم يهوه. في الصباح التالي أقام مسند الرأس نصباً تذكارياً (מַצֵּבָה) لذكرى الحدث (تك٢٨:١١، ١٨). أنظر أيضًا # ٥٢٦٥.

استخدمت ميكال زوجة داود شعر الماعز عند رأس سريره في مكيدتها لخداع شاول (١صم ١٩:١٣، ١٦). إن ورود هذا إسم. في إر ١٣:١٨ هو نتيجة لسوء تفسير الكتبة المازوريين، كما تدلل على ذلك جميع الترجمات القديمة (W. L. Holladay, *Jeremiah* 1, Hermeneia, 1986, 408).

ع. ج *NIDNTT* 1:164-69.

بداية: ← חָנַךְ [*ḥānak*] (يُدرب، يفتتح، #٢٨٥٢)؛ ← רֹאשׁ [*rō'š*¹] (رأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← תְּחִלָּה [*teḥillâ*] (بداية، #٩٣٧٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:701-15; *AncIsr* 380-81, 404, 441-46, 490-93; J. R. Bartlett, "The Use of the Word *rō's* as a Title in the Old Testament,' *VT* 19, 1969, 1-10; J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, AnBib, 1965; H. Blocher, "The Fear of the Lord as the Principle of Wisdom,' *TynBul* 28, 1977, 3-28; A. Brongers, "La Crainte du Seigneur (Jir'at Jhwh, Jir'at 'Elohim),' *OTS* V, 1948, 158-63; G. F. Hasel, "Recent Translations of Gen 1:1: A Critical Look,' *BT* 22, 1971, 154-67; C. R. North, "The 'Former Thing' and the 'New Things' in Isaiah 40-48,' in *Studies in OT Prophecy: FS for T. H. Robinson*, ed. H. H. Rowley, 1950, 111-26; D. H. Odendaal, "The 'Former' and 'Latter Things' in the Prophecies of Deutero-Isaiah,' *Tarbiz* 14, 1942, 19-25; N. H. Ridderbos, "Gen 1:1 and 2,' *OTS* 12, 1958, 214-60; A. Schoors, "Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles Deutéro-Isaïens,' *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 40, 1964, 19-47; B. K. Waltke, "The Creation Account in Genesis 1:1-3: Part III: The Initial Chaos Theory and the Precreation Chaos Theory,' *BSac* 132, 1975, 216-28.

Bill T. Arnold بيل تي . آرنولد

٨٠٤١ (רַב [*rab* ¹]، عديدة، وفيرة، وبكثرة)، ← #٨٠٤١).

8042	רַב

רַב [*rab* ²]، إسم قائد، رئيس، ضابط، حاكم (#٨٠٤٢)؛ רַב [*rab* ¹]، صفة عظيم، هام (#٨٠٤١)؛ רֹב [*rob*]، إسم عظمة، وفير (#٨٠٤٤)؛ > רָבָה [*rabâ* ¹]، يتضاعف، يكون عظيمًا (#٨٠٤٩).

ش. أ. ق ١. إن إسم. רַב هو سامي مشترك، كان في الأصل إسم سامي شرقي، وأدخل في السامية الغربية؛ أكد. *rab*، عظيم، رئيس، قائد، آمر، مسئول؛ PS *rb*، رئيس، رئيس المحلفين؛ ع. ج. ق *rb*، سيد، رب؛ أوغا. *rabu*، رئيس، قائد، ضابط؛ الفينيقية *rab*، رئيس، آمر، ضابط؛ Pun. *rab*، رئيس، قائد؛ Neo-Pun. *rab*، قائد، ضابط رئيس، رأس؛ المؤابية (جمع) *rbn* قائد، آمر؛ الآرامي القديم רַב رئيس، قائد؛ الآرامي رئيس، آمر، ضابط؛ רַב، رئيس، ضابط؛ רבה، ضابط؛ רבה. JAram، رئيس، ضابط، سيد، موظف، معلم، موجه؛ JPAram. רַב، رئيس، سيد، معلم؛ الآرامي المصري רַב، مسئول، مدير، رئيس، رأس، مدير، ضابط قائد؛ السيرانية *rab*، رئيس، سيد؛ Palm. *rab* رئيس، قائد، ضابط قائد؛ Hatra *rb*، رئيس؛ Nab. *rb*، رئيس، قائد؛ عرب. *rabba*، سيد، رب، حاكم، محافظ، مسئول، قائد.

٢. تظهر רַב بإستمرار كإضافة للمضاف التالي، مُشَكِلة لقب وصفي لسلطة داخل خمس مجالات: (أ) المهني: مراقب، كبير العمال، رئيس؛ (ب) التعبدي: رئيس الكهنة؛ (ج) القضائي: رئيس القضاة؛ (د) العسكري: ضابط، زعيم، قائد؛ و(هـ) الحكومي: مسئول ملكي، حاكم (*AHw*, 933-38; *DISO*, 270-72).

٣. ألقاب سياسية/ إدارية. أكد. *mugi*، رئيس الأمراء؛ *rab sa resi sarri* (حرفياً، رئيس في مكانة الملك)، رئيس المسئولين؛ *rab saqû* رئيس السقاة؛ *rab ali*، رئيس بلدية؛ *rab alani*، حاكم مقاطعة فرعية؛ *rabi ekalle*، ضابط شرطة القصر؛ *rabi urtane*، سيد الخزانة؛ *rabi alahhini*، رئيس جباة الضرائب؛ *rabi abulli*، موظف البوابة (*AHw*, 933-38)؛ أوغا. *rb qrt*، رئيس بلدة (عمدة البلد) (*UT*, 2297; *WUS*, 2482)؛ الفينيقية *rb*

'rs، حاكم أرض/ مقاطعة؛ *rb srsrm*، رئيس حاشية الملك (*GPL*, 145-46)؛ الأمبريالي الآرامي *rb srs*، رئيس الموظفين (خصي؟) (*DISO*, 270-72).

٤. ألقاب عسكرية. أكد. *rab kisri*، قائد جيش، *rab hanse*، رئيس فرقة من خمسون؛ *rab saqû*، قائد، قائد مسيرة (*AHw*, 933-38; Saggs, 260)؛ أوغا. *rb 'srt*، رئيس عشرة (نائب عريف)؛ *rb m't* قائد مئة (قائد) (*UT*, 2297; *WGU*, 2482)؛ المؤابية (جمع) *rbn*، قائد، رئيس (Mesa 5)؛ الآرامي الإمبريالي רבשוק، ضابط مسيرة (*DISO*, 272)؛ الفينيقي *rb m't*، قائد مئة (قائد مئة محارب)؛ Pun. *rb msryt*، حامل الراية؛ *rb smy*، ضابط المعسكر؛ *rb mstrt*، رئيس التموين، *rb smy*، حامل الراية؛ Neo-Pun. *rb xyl'*، قائد موقع عسكري؛ *rb m't*، قائد مئة، ضابط مئة؛ *rb mhnt*، قائد جيش؛ *rb t'ht*، قنصل، قائد الحراس (*DISO*, 270-72; *GPL*, 145-46).

٥. ألقاب مهنية. أكد. *rab*، مشرف عمال الجلود؛ *rabi puhri*، رئيس القضاة؛ רַבזַמָּר، مدير العازفين (*AHw*, 933-38)؛ PS *rb nqbnm*، رئيس عمال المناجم، رئيس العمال (Albright 1:43)؛ أوغا. *rb nqdm*، رئيس الرعاة (مراقب الغنم)؛ רבחרשם، رئيس الحرفيين (رئيس العمال)؛ *rb kzym*، رئيس السياس (*UT*, 2297; *WGU*, 2482)؛ الآرامي الإمبريالي רבשירתא، قائد قافلة؛ الفينيقي *rb hsprm*، رئيس الكتبة؛ רבחיש، رئيس العمال، رئيس المعماريين؛ רבחרש، رئيس البناءيين (رئيس العمال) (*GPL*, 145-46)؛ Pun. *rb hsprm*، رئيس الكتبة؛ רבשערם، رئيس البوابين؛ Neo-Pun. *rb byt'*، مديرمنزل، رئيس الخدم؛ السيراني *rab bayta* مدير منزل، رئيس الخدم (*DISO*, 270-72).

٦. ألقاب تعبيدية. أوغا. *rb khnm*، رئيس الكهنة؛ الفينيقية *rb khnm*، رئيس الكهنة؛ רבחזענם، رئيس ذبائح التكهن (*AHw*, 933-38; *DISO*, 270-72; *UT*, 2297; *WGU*, 2482).

٧. ألقاب مهذبة. في السامي الشمالي الغربي، تُستخدم صيغة المفرد المخاطب *rby* باستمرار كلقب مهذب: "سيدي" (*DISO*, 270-71). ينعكس هذا في ع. ق.، العبري ما بعد التوراتي، والع. ج (انظر أدناه).

ع. ق **١.** كما في العالم السامي، تصف רַב مسئول ملكي، قادة عسكريين، ومراقبين محترفين، רַב هي مرادف لـ שַׂר (#٨٥٦٩)، الذي هو القائد الأعلى للإدارة الملكية (Rüterswrden, 4-19, 92-95). من المثير أن שַׂר تشير فقط إلى القادة الأجانب الغير إسرائيليين (خاصة الأشوريين، البابليين، والفرس)؛ لا تدل مطلقًا على نظرائهم الإسرائيليين، الذين بدلاً من ذلك يطلق عليهم دائمًا גָּדוֹל (عظيم). ومن ثم، فإن רַב هي كلمة أجنبية دخيلة على التوراة، توضح الألقاب الفنية التي كانت تستخدم في الثقافات السامية المحيطة.

٢. تتوازى الإشارات إلى רַב أساسًا مع تلك المصادق عليها في اللغات السامية: (أ) مسئولون ملكيين وحكام إداريين (إر ٣٩:٣، ١٣؛ ٤١:١؛ دا ١:٣؛ ٢:٤٨؛ ٥:١)؛ (ب) مديري منزل أو مراقبي قصر (أس ٨:١)؛ (ج) ضباط أو قواد عسكريين (٢مل ١٨:١٧، ١٩، ٢٦-٢٨، ٣٧؛ ١٩:٤؛ ٨؛ ٢٥:٨، ١٠-١٢، ١٥، ١٨، ٢٠؛ إش ٣٦:٢، ٤، ١١-١٣، ٢٢؛ ٣٧:٤، ٨؛ إر ٣٩:٩-١١، ١٣؛ ٤٠:١، ٢، ٥؛ ٤١:١٠؛ ٤٣:٦؛ ٥٢:١٢، ١٤-١٦، ١٩، ٢٤، ٢٦، ٣٠؛ دا ٢:١٤)؛ (د) حرفين ذو مكانة رفيعة (دا٤:٦[٩]؛ ٥:١١)؛ و(هـ) رؤساء عمال (يو ١:٦).

٣. ألقاب مهنية فينيقية. يو ١:٦ רַבהַחֹבֵל، رئيس البحارين (*HALAT* 1:287)، هي كلمة دخيلة من الفينيقية *rb hhbl*، رئيس البحارين (*DISO*, 81; *GPL*, 89; Wolff, 89). لم يُبحر يونان على سفينة عبرانية إنما على سفينة فينيقية تجارية. هذا اللقب يوازي ألقاب من الش. أ. ق. الأخرى التي تُطلق على رؤساء/ قباطنة مهنيين، مثلاً، PS *rb nqbnm*، رئيس عمال المناجم؛ أوغا. *rb nqdm*، رئيس رعاة الغنم؛ المصري الآرامي רבשירתא، قائد قافلة (انظر الش. أ. ق القسم ٥).

٤. ألقاب آشورية عسكرية. يدرج ٢مل ١٨:١٧ قائمة بثلاثة موظفين عسكريين آشوريين لعبوا دورً في حصار سنحاريب لأورشليم في ٧٠١: תַּרְתָּן، قائد أعلى، רַבסָרִיס، رئيس الضباط، ورַבשָׁקֵה، قائد ميداني (NIV). هذه ليست أسماء شخصية (كما في KJV)، إنما كلمات دخيلة من الألقاب الآشورية الحديثة التي كانت تطلق على الضباط العسكريين ذو المكانة الرفيعة، والتي تتماثل مع רַבכֶצֶר، قائد جيش، و*rab hanse*، رئيس خمسون (Grayson, 605; Tadmor, 279-85; Patterson-Austel, 259; Saggs, 260). إن اللقب תַּרְתָּן، ضابط ميداني أعلى (#٩٥٨٠)، هي كلمة مستعارة من أكد. *turtannu/tartanu*، الذي كان موظف عسكري أو إداري رفيع، يأتي في المكانة الثانية بعد الملك (*KAJI*, 245:17; Unger, 204-10). يأتي اللقب רַב סָרִיס من أكد. *rabû sa resi (sarri)* (حرفيًا رئيس أعلى من الملك)، ضابط عسكري أو رئيس الخصيان (*AHw*, 974; *GAG* §46d; *MSL* 8:1:74; Zimmern, 116 #٦٢٤٧). كان يستخدم كلا المعنين في الآشوري الحديث، لكن يقترح اللقب الأخر الوارد في ٢مل ١٨:١٧ دلالة عسكرية. ومع ذلك، فإن الخصيان كان يلعبون دورً هامًا في الجهاز الإداري للحكومة الآشورية الحديثة، وربما كان هذا القائد العسكري خصي (Grayson, 605). ترد الألقاب في أوغا. *sa resu sarri*،

الذي هو على رأس الملك (PRU, 4:237, 22; 203, 13)؛ Nuzi sa resi، الذي هو الرأس (HSS, 14, 99, 17)؛ الفينيقية rb srsrm، رئيس الخصيان (RES, 1206. 1-3)؛ الآرامي الإمبريالي rb srs، رئيس الخصيان (CIS 2:38. 6; AHw, 974; DISO, 271). يأتي اللقب רַבשָׁקֵה، قائد ميداني من أكد. rab saqû، رئيس الضباط، قائد، رئيس السقاة، قائد المسيرة (AHw, 933-38, 1182; Saggs, 260; Klauber, 73-75; Ellenbogen, 152). يتضح هذا في الآرامي الإمبرالي רבשוק، رئيس المسيرة (CIS 2:3932. 5; DISO, 271). تبين السجلات الآشورية أن רַב שָׁקֵ (ساقي الملك) كان يحتل مكانة هامة في اقتصاد الشئون الملكية (Grayson, 605; Weidner, 264-65). يسجل التقليد اليهودي أن آسارحدون جعل ساقيه (أخيكار) في المرتبة الثانية في إدراة المملكة (طوبيا ١:٢٢)، كما قال المؤرخ اليوناني الشهير أن وظيفة الساقي كانت مكرمة بين الفرس (Herodotus 3:34).

٥. ألقاب سياسية/ إدارية بابلية. يذكر إر٣٩:٣، ١٣ ثلاثة موظفين بابلين وضعوا أورشليم تحت سيطرتهم بعد سقوطها في يد نبوخذنصر في ٥٨٦: nergal sar-'eser samgar-nebû، نبوزرادان، رئيس المقاطعة؛ nebûsaz-ban rab-s7ama;rîm، نبوشزبان، رئيس الشرط؛ و nergal sar-'eser rab-mag نرجل شراصر رئيس الأمراء. تعرف هذه بوضوح على أنها وظائف سياسية ملكية بابلية: sarê melek-babel، رؤساء ملك بابل (٣٩:٣)؛ و rabbê hammelek babel، رؤساء العُلي لملك بابل (إر ٣٩:٣، ١٣).

رغم أن المازورية حفظت بدقة حروف السكون، فإن التشكيل والنطق أخفى المجموعات الثلاث من الأسماء والألقاب الطويلة المنسية، مقترحة بذلك ستة أسماء شخصية (أيضًا السبعينية، Josephus, KJV). ومع ذلك فإن محرري BHS وأخرون أعادو التقسيم والتشكيل كيما يستردوا المجموعات الثلاث للأسماء والألقاب البابلية المعروفة (Grayson, 605; Tadmor, 279-85; HALAT 2:759; TWOT 2:827): (أ) nergal sar-'eser samgar، نبوزرادان، الحاكم الأعلى للمقاطعة، أو نرجل-شريزر لسمجر: nergal sar-'eser توضح الإسم الشخصي لـ Nergal-sar-usur (= Neriglissar نرجليزار)، "نرجل، يحمي الملك!" (Schalit, 90; Tallqvist, 219-20; HALAT 2:723, 759)، و samgar تبين اللقب simmagir (AHw, 1045)، موضحة إما مقاطعة سين ماجير (TWOT 2:827) أو المرتبة الأعلى لمسئول عن مقاطعة (AHw, 85-86; HALAT 2:759)؛ (ب) nebûsaz-ban rab-sarîm نبوشزبان، رئيس الشرط: nebû-sazban؛ (conj، قا؛ إر ٣٩:١٣) تبين الإسم الشخصي Nabu-sezibanni، "نبو، خلصني!" (Tallqvist, 160; Stamm, 170; Zimmern, 399-401)، و rab-sarîm تعكس اللقب rab sa resi (حرفياً، الرئيس الأعلى)، وهو مسئول سياسي أصبح حاكم مقاطعة أحتلت حديثًا (AHw, 974; GAG, 46d; MLS 8/1:74; HALAT 2:769-70; Zimmern, 116; Selmsdorf, 557) (انظر #٦٢٤٧)؛ (ج) nergal sar-'eser rab-mag، نرجل شراصر، رئيس الأمراء: nergal sar-'eser هو إسم شخصي نرجل شراصر (انظر أعلاه)، و rab-mag تعكس اللقب الملكي rab-mugu، رئيس الأمراء (AHw, 667; RLA 1:463)، التي تشيرإلى الضابط الأعلى تحت الملك (Saggs, 260; Grayson, 605; Tadmor, 279-85; Klauber 2:73-75; Zimmern, 36; idem., ZDMG, 116-18; Ellenbogen, 151-52). من المحتمل أن يكون هذا هو نرجل شراصر الذي خلف نبوخذنصر في ٥٦٠-٥٥٦ ق. م. (Schnabel, 273-74; Schalit, 90; Unger, 282-84; ANET, 308; AHw, 85-86; Reicke, 1302; HALAT 2:723).

٦. لقب عسكري بابلي. بعد أن هزم نبوخذنصر أورشليم، إنتقلت سيادة المدينة إلى نبوزردان: רַב־טַבָּחִים، رئيس الحرس الملكي (٢مل ٢٥:٨، ١٠-١٢، ١٥، ١٨، ٢٠؛ إر ٣٩:٩، ١٠، ١١، ١٣؛ ٤٠:١-٢، ٥-٦؛ ٤١:١٠؛ ٤٣:٦؛ ٥٢:١٢، ١٤-١٦، ١٩، ٢٤، ٢٦، ٣٠). هذه كلمة بابلية مستعارة، تصف وظيفة المسئول التنفيذي لوحدة عسكرية (Klauber, 2:73-75; Zimmern, 6; ZDMG, 116-18; Ellenbogen, 151-52).

٧. لقب سياسي بابلي. إن اللقب rab signîn، حاكم الحكام (NIV: دا ٢:٤٨) مشتق من أكد. rab sqknu، التي تصف مسئول بابلي يحكم مقطاعة تابعة أخضعت تحت سيادة بابل (AHw, 1141; Zimmern, 16; Saggs, 254-60)، في مقابل حاكم مقاطعة (bel pihâti) يحكم مباشرة على منطقة متمردة ضُمت الآن باعتبارها مقاطعة بابلية (AHw, 862; Saggs, 241-47; Grayson, 750).

٨. لقب قصر/ إدراي بابلي. لُقب أشفنز المسئول البابلي المُكلف بالعناية بالمسبيين اليهود، بـ רַב סָרִיסִים رئيس مسئولي البلاط (دا ١:٣)، وفي مكان آخر، שַׂר הַסָּרִיסִים، قائد مسئولي البلاط (١:٧-١١). هذا اللقب مستعار من أكد. rab sa resi، حرفياً، الرئيس الذي هو الرأس (GAG, §46d; MSL, 8/1:74; Jensen, 91-93; Zimmern, 116)، وهي تصف مراقب القصر، مدير منزل، مشرف، ولاحقاً خصي (AHw, 974a). هذا اللقب مصادق عليه أيضًا في الآرامي الإمبريالي rb srs، رئيس الخصيان (CIS 2:38. 6; DISO, 271) والفينيقي rb srsrm، رئيس حاشية الملك (RES, 1206. 1-3; DISO,

271). كان أشفنز إما المشرف على موظفي القصر أو رئيس الخصيان، المرافق الشخصي للعائلة الملكية والأمراء.

٩. لقب فارسي إداري. تصف רַב בֵּיתוֹ الواردة في أس١:٨ (حرفياً، رئيس منزله) مدير المنزل أو مراقب القصر (*THAT* 2:721; Gerleman, 61). يتطابق هذا اللقب مع Neo-Pun. *rb byt'* والسيرانية *rab bayta*، مدير منزل (*DISO*, 270-72).

ب. ت ١. تظهر *rb* II (رئيس) في العديد من النقوش العبرية القديمة (Frey, 900. 2; 994b. 2; 1218). ترد *rb* II في ل. ب. م. (سيد، رب؛ معلم، موجه) في العديد من النصوص الأرامية اليهودية من قمران (تر. أي. 19:3 (Job 29:4]; 25:1 [Job 34:24]) (KQT 198-99].

٢. الأدب الربي: تصف רַב صفة العظمة، شخص يحل مكانة عالية ومحترمة (Levy 4:409). تحمل רַב ثلاثة مجالات من المعاني: (أ) رئيس، رأس، مثلاً، رأس اليهود (Sanhedrin 20d. 13)، رئيس الأرواح (Sheqalim 49b. 2)؛ (ب) سيد، التي ترد بإستمرار مع التضاد עֶבֶד؛ (Aboth 1:3; *Gittin* 22a,43b,46a)؛ (ج) معلم (*B'rakhoth* 63b; Aboth 1:16)؛ "Rab" كلقب Amoraim بابلي (*P'sahim* 52b) وكناية عن أبا أريكا Abba Arekha، مؤسس أكاديمة Sura في بابل (Hullin 95b; Abodah Zarah 10b; Peah 6:19c; Erubin 50b; Niddah 24b). كان الجمع يُستخدم دائمًا مع ضمير المخاطب الجمع: רַבּוֹתֵינוּ، معلمنا (*Ta'anith* 7a; *Sh'buoth* 47a; Gittin 7:48d; *Sabbath* 5:7c; Dalman, 395;) ؛(Betsah 2:61c; Megillah 1:70d (Jastrow, 1438; Levy, 409-10; Sokoloff, 512.

٣. في JAram, JPAram، والعبري ما بعد التوراتي، تطورت الكلمة רַב إلى معنى متخصص (سيد = معلم) عندما تستخدم كمطلق بدون إضافة لاحقة. هذي هي الخلفية السامية للإستخدام في الع. ج. والأدب الربي لـ רַב، سيد = معلم. مشتق من רַב، معلم: ذات نهاية المفرد المخاطب كلقب רַבִּי، ربي (= معلم، سيدي)، لقب الباحثين، خاصة Tannaim and Palestinian Amoraim (*Baba M'tsi'a* 84a, 85a; *Abodah Zarah* 17b)، ولقب الربي يهوذا هننسي han-Nasi (*Gittin* 59a; *B'rakhoth* 13a; *Sotah* 32b; *Baba M'tsi'a* 85a) (Dalman, 395; Jastrow, 1442; Levy, 410; Sokoloff, 513). كانت في الأصل لقب للسلطة، وببزوغ القرن الأول صارت الكلمة العبرية רַבִּי لقباً، وكذلك طريقة مهذبة للتخاطب (Doeve, 1541-42; *TDNT* 6:962-66). في أدب رب. استخدمت רַב للإشارة إلى سيد العبد (مثلاً .*Pesah* 8 (1-2; *Gittin* 4. 4) ومعلم حتى قبل ٧٠ م (مثلاً .*Pesah* 4 13-14) وقبل ١٣٥م (مثلاً *Yad*. 4. 3; *'Ed*. 8. 7). تستخدم التعابير רַבִּי وרַבָּן أيضًا كطريقة للمخاطبة؛ يشير جميع ورود الكلمة تقريباً إلى شخصيات اقترنت بفترة ما قبل ١٣٥م.

٤. مع أوائل ١١٠ق. م. كانت تستخدم רַב لتدل على معلم في قول يشوع بن برخيا: "أحصل على معلم (רַב) وأبحث عن صَدِيق- طالب" (Aboth 1:6). يتبع التلميذ معلمه بطاعة واحترام، ويعبر عن ذلك بمخاطبته بـ רַבִּי، سيدي ومعلمي (RH 2. 9; *Ned*. 9:5; BQ 8. 6). منذ منتصف القرن الأول فقدت الإضافة المقترنة بنهاية الكلمة أهميتها كضمير، وبدأت تظهر أمثلة عن רַבִּי كألقاب عامة. مثال على ذلك، ترد الدلائل المبكرة على أن רַבִּי كلقب بدأ يلتحق بأسماء العلم (مثلاً Rab Hana) على توابيت أورشليم التي يتضح أنها ترجع إلى ١٠٠م (*CII* 2:249, 275-79). أقدم مثال يمكن تأريخه بيقين هو صندوق عظام موتى منذ ما قبل ٧٠م يحمل διδάσκαλος وإسم المتوفي.

٥. تبين النقوش التي ترجع تاريخها إلى ١٠٠-٤٠٠م أن الذين كانوا يلقبوا بـ רַבִּי كانوا في الأغلب الأثرياء. تُبين النقوش بصفة عامة، أن هذا اللقب كان يعتبر لقب شرفي، مساوي تمامًا "لسيد" دون إرتباط صريح بمعلم أو قاضي. في أدب رب. لا يُشار إلى الأشخاص المقترنين بفترة ما قبل ٧٠م بأي لقب (مثلاً Hillel, Shammai)، بينما كانت تُلقب الشخصيات التي جاءت في الفترة الاحقة (مثلاً Rabbi Aqiba, etc).

ع. ج ١. يترجم التعبير רַבִּי لفظياً ١٧مرة كـ ῥαββί ومرتين كـ ῥαββουνί / ῥαββονι. تستخدم ٣مرات كلقب رباي الشرفي كما في أدب رب.: معلم، سيد (مت ٢٣:٧-٨). تستخدم ١٦مرة كلقب مهذب في النداء (مت ٢٦:٢٥، ٤٩؛ مت ٩:٥؛ ١٠:٥١؛ ١١:٢١؛ ١٤:٤٥؛ يو ١:٣٨[٣٩]، ٤٩[٥٠]؛ ٣:٢، ٢٦؛ ٤:٣١؛ ٦:٢٥؛ ٩:٢؛ ١١:٨؛ ٢٠:١٦). رغم أن كثيرًا منهم كان يعني مجرد "سيد" فإنه كثيرًا ما كانت تتضمن سلطة يسوع كالرب والمعلم. مثلاً، عندما لقب التلميذان يسوع بـ ῥαββί، كان هذا تفسرياً لـ διδάσκαλος، معلم (يو ١:٤٩). خاطب نيقوديموس يسوع كرباي، معلم من الله (يو ٣:٢). عندما ظنت مريم المجدلية خطئاً أن يسوع هو البستاني، نادته κύριος، "سيد" (يو ٢٠:١٥)؛ لكن عندما أدركته، دعته "ربوني،' الذي تفسيره διδάσκαλος "معلم.' هذا كله يقترح أن يسوع عندما كان يُدعى ربي في أجزاء أخرى من قبل الناس وتلاميذه، فقد كان اللقب سيد أو رب يدل على أنه ذو السلطان الأكبر (يو ٣:٢٦؛ ٤:٣١؛ ٦:٢٥؛ ٩:٢؛ ١١:٨).

٢. يكشف استخدام ربي في مت ٢٣:٧-٨ مقابلة مذهلة بين خدمة تعليم يسوع و المعلمين الربيين. في اليهودية،

عندما كان تلميذ يُلحق نفسه بمعلم، كان يرتبط به لبقية أيام حياته (TDNT 6:962). بعد سنوات عديدة من مرافقة سيده ومعرفته للتقليد الشفهي، يمكن أن يُلقب رباي. بما أن الكتبة واللاهوتيين كانوا يلقبوا بصفة عامة رباي، فإن التعبير أصبح مقصوراً تدريجياً على أولئك الذين أتموا دراستهم وعُينوا كمعلمين للناموس (TDNT 6:963). أشار يسوع إلى هذا ووبخ رغبة الكتبة في أن يُحيوا بإحترام ويُلقبوا برباي (مت ٢٣:٧-٨). عندما كان يُدعى يسوع رباي من قبل تلاميذه وأخرين، كان هذا بمثابة أنه مثل الكتبة اليهود، يعلم الكتب المقدسة للناس. كان تلاميذه بمثابة التلاميذ لسيدهم والذين كانوا يظهرون الاحترام المستحِق له بدعوته رباي. وبالرغم من ذلك، فقد كان هناك فرقاً أساسياً بين علاقة يسوع بتلاميذه وتلك التي كانت للكتبة بتلاميذهم، فقد دعاهم يسوع للتلمذه وكان ربهم. لقد حُذروا صراحة من دعوة أنفسهم رباي (٢٣:٨). بالإضافة إلى كونه كان لهم رباي بالمفهوم اليهودي، إلا أنه أيضًا ربهم وملكهم (TDNT 6:965).

قادة: ← אָדוֹן [*’ādôn*] (أب، سيد، #١٢٣) ← אַלּוּף [*’allûp* 2] (رئس عشيرة، #٤٧٧) ← אָצִיל [*’āṣîl* 2] (رفيع، نبيل، #٧٢٢) ← זָקֵן [*zāqēn*] (شيخ، #٢٤١٨) ← חֹר 1 [*ḥōr* 1] (رجل حر، ميلاد حر، #٢٩٨٥) ← מַפְתֵּחַ [*maptēaḥ*] (شارة ظابط، #٥١٥٨) ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، قائد، #٥٥٩٢) ← נָשִׂיא [*nāśî’* 1] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤) ← סָרִיס [*sārîs*] (خصى، موظف بالبلاط الملكى، #٦٢٤٧) ← סֶרֶן [*seren* 2] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩) ← עַתּוּד [*‘attûd*] (المعزة الذكر، قائد، #٦٩٦٦) ← פֶּחָה [*peḥâ*] (حاكم، #٧٠٦٨) ← פָּקִיד [*pāqîd*] (ظابط، #٧٢٢٤) ← קָצִין [*qāṣîn*] (الظابط، قائد، #٧٩٠٣) ← רַב [*rab* 2] (ظابط، رئيس، #٨٠٤٢) ← רזן [*rzn*] (يحكم، #٨١٤٢) ← שׁוֹעַ 1 [*šôa‘* 1] (نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

AHw, 933; *DISO*, 270-71; *GPL*, 145; *HALAT* 4:1094; *KAI*, 3:22-23; *TDNT* 6:692-96; *THAT* 2:715-26; *TWOT* 2:827; *UT*, §2297; *WGU*, §2482; W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherments*, 1966, 1:43; J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*, 1982, 216; C. Cohen, "Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-saqê,' *IOS* 9, 1979, 32-48; S. J. D. Cohen, "Epigraphical Rabbis,' *JQR* 72, 1981, 1-17; R. Conti, *Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica*, 1931, 235; G. A. Cooke, *A Textbook of Northwest Inscriptions*, 1923, 29; G. H. Dalman, *Aramʊisch-neuhebrʊisches* Handwṟterbuch zu Targum, Talmud und Midrash, 1967, 395; E. Ebeling, "Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts,' *WVDOG* 1, 1927, 245:17; M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament: Their Origin and Etymology*, 1962, 151-52; E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, 1920, 60-63; J. B. Frey, *Inscripionum Iudaicarum*, 900. 2; 994b. 2; A. Kirk Grayson, "Mesopotamia, History of: Administration,' *ABD*, 1992, 4:732-77; idem, "The Walters Art Gallery Sennacherib Inscription,' *AfO* 20, 1963, 96, 120; idem, "History and Culture of Assyria,' *ABD*, 1992, 4:732-55; idem, "Rabshakeh,' *ABD*, 5:605; idem, "Rabsaris,' *ABD*, 1992, 5:605; idem, "Rabmag,' *ABD*, 1992, 5:605; M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, 1982. 1438; M. Heltzel, *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, 1982, 99-100; C. F. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 1965, 197; E. G. Klauber, *Assyrischen Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit*, 1910, 73-76; K. G. Kuhn, *Konkordanz zur des Qumrantexten*, 1960, 198-99; H. Lapin, "Rabbi,' *ABD*, 1992, 5:600-602; P. Leander, *Laut- und Formenlehre des Agyptisch-Aramʊischen*, 1928, 43; J. Levy, *W*ṟterbuch über die Talmudim und Midraschim, 1924, 409-10; P. Machinist, "Palestine, Administration of (Assyro-Babylonian),' *ABD*, 1992, 5:69-81; S. E. McEvenue, "The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah,' *CBQ* 43, 1981, 5-64; R. North, "Palestine, Administration of (Judean Officials),' *ABD*, 1992, 5:86-90; R. D. Patterson and H. J. Austel, "1 and 2 Kings,' *EBC*, 1988, 4:259; J. Pecirkova, "The Administrative Organization of the Neo-Assyrian Empire,' *ArOr* 45, 1977, 211-28; idem, "The Administrative Methods of Assyrian Imperialism,' *ArOr* 55, 1987, 162-75; J. van der Ploeg, "Les chefs du peuple d'Israel et leurs noms,' *RB* 57, 1950, 40-61; J. N. Postgate, "Assyrian Deeds and Documents,' *Iraq* 32, 1970, 148; idem, "The Place of the *abs;aknu* in Assyrian Government,' *AnSt* 30, 1980, 67-76; B. Reicke and L. Rost, *Biblisch-historisches Handwṟterbuch*, 1962-66, 1302; K. C. Rossini, *Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica*, 1931, 235; U. Rüterswṟden, *Die Beamten der israelitischen Konigszeit*, 1985, 4-19, 92-95; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, 1969, 233-68; A. Schalit, *Namenwṟ*terbuch zu Flavius Josephus, 1968, 90; P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, 1923, 273-74; H. Shanks, "Is the Title 'Rabbi' Anachronistic in the Bible?' *JQR* 5, 1963, 37-45; idem, "On the Origin of the Title 'Rabbi',' *JQR* 59, 1968, 152-57; M. Sokoloff,

A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, 1990, 512; J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, 1939, 170; H. Tadmor, "Rab-Saris and Rab-Shekah in 2 Kings 18,' in *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 1983, 279-85; K. L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, 1914, 219-20; J. Teixidor, "Les fonctions de *rab* et de suffixe en Phenicie,' *Sem* 29, 1979, 9-17; E. Unger, *Babylon*, 1958, 282-84; R. de Vaux, "Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon,' *RB* 48, 1939, 394-405; B. T. Viviano, "Rabbouni and Mark 9:5,' *RB* 97, 1990, 207-18; E. Weidner, "Hof- und Harems-Erlasse assyricher Knige,' *AfO* 17, 1956, 264-65; H. Wildberger, "Die rede des Rabsake vor Jerusalem,' *TZ* 5, 1979, 5-47; S. Zeitlin, "A Reply [to Shanks],' *JQR* 53, 1963, 345-49; idem, "The Title Rabbi in the Gospels Is Anachronistic,' *JQR* 59, 1968, 158-60; H. Zimmern, *Akkadische Fremdwrter* als Beweise für babylonische Kultureinfluss, 1917, 116.

Gordon H. Johnston جوردن إتش . جونستون

٨٠٤٣ (רַב [*rab* [3]]، رامي)، #٨٠٤٦

٨٠٤٤ (רֹב [*rob*]، عدد عظيم، وفرة)، #٨٠٤٥

8045 רָבַב

רָבַב [*rabab* [1]]؛ قَلَ. أصبح وفير، كثير، عظيم؛ بُعِّلَ. يتضاعف عشرة آلاف ضعف (#٨٠٤٥)؛ רַב [*rab*, [1]]، صفة عديد، كثير، وفير، مليء (#٨٠٤١)؛ רֹב [*rob*]، إسم، عدد عظيم، وفير (#٨٠٤٤)؛ רְבָבָה (*rᵉbabâ*)، إسم جمع عظيم، عدد هائل، عشرة آلاف (#٨٠٤٧)؛ (א) רִבּוֹא / רִבּוֹ، عشرة آلاف (#٨٠٥٢).

ش. أ. ق إن الجذر רבב هو جذر مشترك في كلا من (أكد. *rabû* / *rabbu* يكون عظيمًا، يكثر، يتعظم) واللغات السامية الغربية (أوغا. *rbb*, II/*rbt* آلاف، عشرة آلاف؛ *rbb*, III/*rb* يكون عظيمًا/ عظيم، كثير).

ع. ق ١. يرد جذر الفعل حوالي ٢٤مرة في ع. ق.. يوجد جميعه بإستثناء خمس داخل النصوص ذات الطابع الشعري (تك ٦:١؛١٨:٢٠؛خر ٢٣:٢٩؛تث ٧:٧؛ ١صم ٢٥:١٠). تدل الكلمة على النمو السريع للبشر (تك ٦:١) أو الكثافة الحيوانية (خر ٢٣:٢٩)، وزيادة المحاصيل (مز ٤:٧[٨]) والبضائع المادية (جا ٥:١١[١٠]). كثيرًا ما إستخدمها الأنبياء ليصفوا كثرة تعدي إسرائيل أمام الله (إش ٥٩:١٢؛ إر ٥:٦؛ ١٤:٧)، أو نواح المرنم على الزيادة المستمرة للأعداء الملتفين حول الصديق (مز٣:١[٢]؛٢٥:١٩؛ ٣٨:١٩[٢٠]).

هناك نصين جديرين بالذكر. الأول يخص إعلان المرنم للحمد على "كثرة" أعمال الله (مز ١٠٤:٢٤). هنا רָבַב تترجم "مضاعف" فأعمال الله كثيرة ومتنوعة. يتضمن النص الثاني الفعل في وزن بُعِّلَ. في ١٤٤:١٣، حيث مفهوم "عشرة آلاف" أو "آلاف" مفهوم مناسب هنا من أجل القرينة الشعرية التي تتوازى مع מָלֵא، يكون ممتلئًا (#٤٨٤٨).

٢. ترد الصفة רַב أكثر من ٤٠٠ مرة داخل ع. ق.. وتعني دائمًا "كثير" (مثلاً، تث ١٥:٦؛ يش ١١:٤) أو "عظيم" (١صم ٢٦:١٣؛ ٢أخ ٢١:٣). تصف الكلمة مدى شر البشرية الذي أدى إلى الطوفان (تك ٦:٥)، وكذلك عمق المياه الجوفية التي فاضت من الأرض عندما جلب الله الدينونة الإلهية على خطية البشر (٧:١١). في المزامير، تصف الكلمة عظم رحمة، حق، صلاح، وقوة الله (مز ١٩:٣١[٢٠]؛ ٨٦:١٥؛ ١٠٣:٨؛ ١٤٥:٧؛ ١٤٧:٥). استخدم الأنبياء هذه الأداة ليصفوا مدى كلا من الشر الذي جلب دينونة يهوه (يؤ ٣:١٣[٤:١٣]) وانتشار السلام والبر عندما سيرد الرب ثروة إسرائيل (إش ٥٤:١٣؛ ٦٣:٧).

في مكان آخر، هناك استخدامات خاصة للكلمة רַב تتضمن المعنى "كافي" (تك ٣٣:٩)، "وفير" (خر ٣٤:٦؛ عد ٢٠:١١)، "كثيرًا جداً" (كما في ١مل ١٢:٢٨)، وحتى "يكثر" (أم ٢٨:٢٠؛ ٢٩:٢٢).

٣. يترجم عادة إسم. רֹב المشتق من רָבַב "وفرة" (مثلاً، ٢أخ ٣٢:٥، ٢٩) أو "جمع" (إش ١:١١؛ ٤٧:٩). من الورود ١٥٠ للكلمة في الع.ق. لا يوجد سوى قيليلن هم الذين يستدعون الفهم الخاص. مثلاً، "كثرة عظمتك" في خر ١٥:٧، "طويل" كما في رحلة (يش ٩:١٣) أو وقت (٢أخ ٣٠:٥)، جيش "هائل" أو "ضخم" في ٢أخ ١٦:٨، و" ممتاز" أو "عظمة فائقة" في مز ١٥٠:٢. مما يحمل أهيمة لاهوتية كبيرة هو التنبير على كلية قدرة يهوه في تحرير إسرائيل من البحر (خر ١٥:٦-٨). بحسب D. N. Freedman، تُستعرض رمزياً قدرة يهوه التي لا نظير لها في هذا الصراع الكوني من قبل موضوعين مفتاحيين في الأسطورة الكنعانية: رسل الإله الذين يؤدون مشيئة الإله المتسيد (רֹב גְּאוֹן) والأسلحة المشخصة للإله (רֹב חֵרוֹן). ومن ثم، فإن المرنم يؤكد على فرادة الجلال والإمتياز الأوحد الذي لملك أولئك الألهة (Freedman, 205).

٤. يرد إسم. רְבָבָה ("كثرة") ١٦مرة في ع. ق.. يُشير إلى العدد الضخم للأنسال (تك ٢٤:٦٠)، الجيوش (تث٣٢:٣٠)، أو الملائكة (٣٣:٢). تتوازى هذه الكلمة شعرياً مع "آلاف" (אֶלֶף) في نشيد الإنتصار الذي لداود والذي يُشيد ببراعته العسكرية (١صم١٨:٧، ٢١:١١[١٢]؛ ٢٩:٥؛ مز ٩١:٧). لاهوتيًا، يقترح التعبير كلا من بركة

يهوه للنمو الوفير لعدد بني إسرائيل (تك٢٤:٦٠؛ حز ١٦:٧؛ قا؛ تك ١٢:١-٣) ويؤكد قدرته على خلاص الصديق من وجه الصعوبات الكثيرة (مز٣:٦[٧]؛ ٩١:٧).
انظر المزيد #٨٠٤٧.

٥. إن إسم. רִבּוֹא / רִבּוֹ هو مرادف آرامي لـ רְבָבָה ويوجد بصفة عامة في تعداد الأشياء والأشخاص. عظيمة هي رحمة الرب على آلاف الأبناء الموجودين في نينوى (يو ٤:١١).

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr ¹] (يعمل عديدًا، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [mᵉgammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb ¹] (يصبح عديدًا، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, ¹] (يصبح عديدًا، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעש [rʻ š ²] (يكون منتشرًا، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq ²] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq ¹] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepaʻ] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

أندرو إي. هيل Andrew E. Hill

8046 רָבַב

רָבַב [rabab ²]، صوب (مرة واحدة #٨٠٤٦)؛ רַב [rab ³]، رامي سهام (#٨٠٤٣).

ع. ق ١. تستخدم רַב ٣مرات في ع. ق. بمعنى "الذي يُصوب" في إر ٥٠:٢٩، تتوازى مع عبارة "تنزع في القوس"؛ ومن ثم فإن الترجمة هي "رامي السهام" في هذه القرينة كما في تك ٤٩:٢٣ وأي ١٦:١٣ (HALAT 868-69).

٢. في مز١٨:١٤[١٥]، يحمل الفعل (قَلْ.) معنى "يصوب (السهام)' (لهذه القرينة انظر חֵץ).

قوس، سهم، رامي: ← אַשְׁפָּה [ʼašpâ] (جعبة، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [zîqôt] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [ḥēṣ] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [ṭḥâ] (مسافة تصويب القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [yôreh ¹] (رامي، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [yeter ²] (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [qešet] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [rbb ²] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [rbh ²] (رامي، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [tᵉlî] (جعبة، #٩٤٣٧)؛ ← حرب: لاهوت.

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [twl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd ¹] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh ¹] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb ²] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh ¹] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [šlk ¹] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שׁמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضاً، #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:827.

كي. لوسون يانجر، الإبن. K. Lawson Younger, Jr.

8047 רְבָבָה

רְבָבָה [rᵉbabâ]، إسم. عشرة آلاف، آلاف (#٨٠٤٧)؛ < רָבַב [rabab ¹]، يكون كثيرًا، وفير (#٨٠٤٥)؛ רִבּוֹ, רִבּוֹא [ribbôʼ, ribbô] (#٨٠٥٢).

ع. ق ١. توجد الصيغ רִבּוֹ وרִבּוֹא بشكل أساسي في النصوص المتأخرة، وكانت تستخدم في الاقتران بأعداد أخرى لتدل على أرقام كبيرة (عز ٢:٦٤؛ نح ٧:٦٦). تستخدم النصوص المبكرة אֶלֶף لتعداد أكثر دقة (قض ١:٤؛ حز ٤٨:١٠)، مما يجعل רְבָבָה تدل على الكيفية بدلاً من الكمية. اقترح N. Gottwald (The Tribes of Yahweh, 1979, 278-82) أنه في النصوص الشعرية المبكرة لم تكن רְבָבָה التي مثل אֶלֶף عددً إنما بالأحرى كانت تعني جمع كبير (تك ٢٤:٦٠؛ عد ١٠:٣٦؛ تث ٣٣:٢، ١٧).

٢. تشير الثلاثة جذور المشتركة إلى عدد كبير جداً وغير محدد. إن الحساب الدقيق لم يكن ذو أهمية كبيرة في الثقافات التقليدية، بإستثناء أنواع متخصصة، مثل التعداد والتقارير العسكرية. كان من المناسب بشكل خاص إستخدام مثل هذه الأعداد الكبيرة في اللغة الحاسمة لخطاب البلاط (٢صم ١٨:٣)، شعر الحب (نش ٥:١٠)، وتعبريات الثقة في الله عند التهديد بواسطة آلاف من الأعداء (مز ٣:٦[٧]؛ ٩١:٧). إن قوة الله، جلاله، مركزه يجعل من المناسب أن يُصاحب بواسطة آلاف المركبات (٦٨:١٧[١٨]) والقديسين (تث ٣٣:٢). إن البركة التي قيلت لرفقة (تك ٢٤:٦٠) هي أن تصير ذريتها آلاف الربوات، حيث العديد من الأبناء كانوا مصدر القوة والمرتبة الرفيعة في كثير من الثقافات.

٣. عندما يرد في الجزء الأول من سطر شعري كلمة "آلآف" فإن الجزء الثاني عادة يتضمن تأكيداً وتنبيرا عن

طريق كلمة "عشرة آلاف." كان شاول واعياً بحساسية بما يتضمنه سياسياً وعسكرياً أن يكون تحت داود (١صم١٨:٧-٨). مثل هذه الأعداد الكبيرة تقترن بتسبيح وحضور الله. إن التضاعف المزدوج والزيادة التي تتجه إلى اللانهائية (آلاف آلاف وربوات ربوات) ترد في تصوير أعداد خدام الله في العرش السماوي (دا ٧:١٠؛ ١أخنوخ ١:٩؛ ١٤:٢٢). في الأساطير أوغا. يمتد قصر بعل فوق "آلاف البقاع/ آلاف البقاع" (*'alp/rbt; CTA* 4 v 118-19; *CML* ², 62).

ب. ت في نظح.3:16; 4:16 عشرة آلاف (*rbw'*) هي تجمع عسكري بين الألف والسبط.

ع. ج تستخدم الأعداد الأكبر (μυρίος) في القصص التي تتسم بالغلو (مت ١٨:٢٤) والتناقضات البلاغية (١كو١٥؛ قا؛ ١٤:١٩) أو الكثافات (رؤ ٥:١١). ترد في القرائن الرؤيوية التي تصف أعداد الملائكة أمام العرش الإلهي (١أخنوخ ١٤:٢٢؛ رؤ ٥:١١). والقوى العسكرية في المعركة الأخيرة (يهوذا ١٤، رؤ ٩:١٦).

أعداد : ← אֶחָד [*'ehād*] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [*'elep* ²] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← רֶבַע [*'arba'* ¹] א (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [*ḥāmēš*] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [*mē'â* ¹] (مئة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [*'eśer*] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [*rᵉbābâ*] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [*šeba'* ¹] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שְׁלֹשָׁה, שָׁלֹשׁ [*šālōš, šᵉlōšâ*] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [*šᵉmōneh*] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [*šᵉnayim*] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ ¹ [*šēš* ¹] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [*tēša'*] (تسعة، #٩٥٩٦).

ترقيم، إحصاء: ← כסס [*kss*] (يحسب، تقسيم، #٤٠٨٢)؛ ← מנה [*mnh* ¹] (يحصي، #٤٩٤٨)؛ ← ספר [*spr* ¹] (يحصي، عدد، يحسب، يتمرن، #٦٢١٨)؛ ← פקד [*pqd*] (رقم، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:715-26; *TWAT* 7:294-320; Jastrow 2:1439, 1440; M. S. Smith, "Divine Form and Size in Ugaritic and Pre-exilic Israelite Religion,' *ZAW* 100, 1988, 424-27.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

8048	רָבַד

רָבַד [*rabad*]؛ قَلْ. يجهز سريراً (#٨٠٤٨)؛ מַרְבַד [*marbad*]، إسم غطاء (#٥٢٦٧).

ش. أ. ق يظهر الفعل רָבַד في أوغا. بمعنى غير واضح (*UT*, 482)، رغم أن هناك كلمة مشتركة ترد في عرب. بمعنى يربط، يطوي إلى طبقات (BDB, 914). من السهولة الإنزلاق في مقارنتها بـ רָבַד (مع פ / ב يتبادل)، التي يدلل عليها بشكل أفضل (BDB, 951) وتوضح من قبل (بيعِّل.) المستخدم في أي ١٧:١٣، حيث فرش أيوب فراشه في الظلمة (יְצוּעַ؛ قا؛ Pope 325-26, 380-81).

ع. ق تظهر רָבַד داخل الكتاب المقدس فقط في أم ٧:١٦، حيث المرأة الملقة فرشت (רָבַד) سريرها (עֶרֶשׂ) بمفارش أو أغطية (מַרְבַדִּים؛ قا؛ أوغا. *mrbdt*)، وهي صورة ساخرة للشيء التي كانت المرأة الفاضلة تصنعه (أم ٣١:٢٢). بناءاً على إسم. רָבִיד ذو الصلة، قلادة، فإن معنى "حُلي، زخارف" قد يكون مناسباً.

سرير: ← יָצַע [*yasa'*] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← מִטָּה [*mittâ*] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← מִשְׁכָּב [*miskab*] (سرير، #٥٤٣٥)؛ ← עֶרֶשׂ [*'eres*] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← פֵּאָה [*pe'â* ¹] (راحة [أريكة]، #٦٩٩١)؛ ← רָבַד [*rabad*] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨).

البيبلوجرافيا

M. H. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 325-27, 380-81.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

8049	רָבָה

רָבָה [*rabâ*, ¹]؛ قَلْ. يصبح وفيراً، يتزايد، يتضاعف؛ بيعِّل.،هِفعِيل. يتزايد (#٨٠٤٩)؛ אַרְבֶּה [*'arbeh*]، إسم جَراد (#٧٤٦)؛ הַרְבֵּה [*harbeh*]؛ هِفعِيل. inf. abs عدد كبير، كثير (#٢٢٢١)؛ מַרְבֶּה [*marbeh*]، إسم وفرة، زيادة (فقط في إش ٩:٧[٦]؛ ٣٣:٢٣) (#٥٢٦٩)؛ מַרְבִּית [*marbît*]، إسم جمع غفير، أغلبية (#٥٢٧٠)؛ תַּרְבּוּת [*tarbût*]، إسم نسل (#٩٥٥١)؛ תַּרְבִּית [*tarbît*]، إسم فائدة، زيادة (#٩٥٥٢).

ع. ق ١. تنقل العديد من الكلمات العبرية المختلفة فكرة التكاثر في ع. ق. أغلبيتهم יָסַף وרָבָה. هناك تداخل هنا بين جذور مثل רָבַב وרָעַשׁ، التي تعني وفرة. تدل المعاني الإنجليزية الكثيرة المختلفة للجذر العبري، على كثرة المعاني المصاحبة للجذور العبرية الأصلية، وكذلك عدم ثبات NIV في ترجمة الكلمة ذات الجذر الواحد. يرد الجذر רבה ٢٠٠مرة في ع. ق..، ٦٠مرة في قَلْ. و١٦٠ في هِفعِيل. . تُترجم NIV؛ רבה بأكثر من ٨٠ كلمة أو عبارات إنجليزية مستقلة، أغلبهم يتزايد (٥٤مرة)، كثير (١٧مرة)، عديد (١٤مرة)، ويتكاثر (١٢مرة).

٢. يحمل الجذر רבה باستمرار مفهوم الكمية، كما في قصة الخلق عندما أمر الله المخلوقات الحية أن تُثمر (פָּרָה)

وتتكاثر أو تتضاعف (רָבוּ؛ NIV تتزايد في العدد، تك ١:٢٢، ٢٨). تصف نفس هذه الكلمة تزايد كمية المياه في الطوفان العظيم (٧:١٧-١٨). بالمثل، فإن التفويض الذي أعطي في الخلق، يتكرر من قبل الأمر الإلهي بإعادة مليء الأرض بعد الطوفان وذلك باستخدام רָבָה (٨:١٧؛ ٩:٧).

يُطبق مقدار רָבָה في مكان آخر على مراحل الوقت (تك٣٨:١٢؛ NIV بعد وقت طويل)، كثرة عجائب الله في أرض مصر (خر١١:٩)، امتداد أيام حياة البشر (تث١١:٢١)، زيادة الممتلكات المادية (١٣:٨)، طول رحلة (١٩:٦؛ NIV المسافة كبيرة جدا)، حجم الذبائح في معركة (١صم١٤:٣٠)، عظم حكمة سليمان (١مل ٤:٣٠[٥:١٠])، وزيادة ذرية البشر (سواء فرد [أي٢٧:١٤] أو أمة إسرائيل [خر ١:٧]).

لاهوتيًا، استخدم أليهو רָבָה ليصف سمو الله في إنتهار أيوب (أي ٣٣:١٢). لاحظ المرنم أن "الحزن يزداد" لأولئك الذين يتبعون آلهة كاذبة (مز ١٦:٤)، وأن أولئك الذين يزدادون في الثروة والجاه لا يأخذون شيئاً معهم عند موتهم (٤٩:١٦-١٧). أخيرً يعترف الحكيم أن الصديق "يزدهر" عند فناء الشرير (أم ٢٨:٢٨)، لكن عندما يزدهر الأشرار تزدهر الخطية (٢٩:١٦).

٣. يظهر الجذر רבה ٤مرات في بيعِّل. مشيرًا إلى زيادة عدد جيش (قض ٩:٢٩؛ NIV جيشَ بأكمله)، تربية شاب (مراثي ٢:٢٢؛ حز ١٩:٢)، تحويل الربح على الميزان (مز ٤٤:١٢[١٣]؛ NIV يربح). في مقابل قَلْ. فإن بيعِّل. لـ רבה يشير إلى عملية الزيادة بدلاً من نتيجة أو محَصلة "أن يصبح متزايداً".

٤. تعني רָבָה في أغلب الأحيان يتزايد أو يتكاثر. تصور هذه الصيغ بشكل خاص كثرة عطاء الله وكمال رحمته: في وعده بأن يُكثر الأباء إلى أمة عظيمة (تك١٧:٢، ٢٠؛ ٢٢:١٧؛ ٢٦:٤؛ ٤٨:٤؛ خر٣٢:١٣؛ لا ٢٦:٩؛ تث١:١٠؛ ٧:١٣)، في تكثير الأيات والعجائب لمجده وخراب مصر (خر ٧:٣)، وفي خلاصه الكريم (مز٧٨:٣٨؛ إش ٥٥:٧). على العكس، تقف إسرائيل وكل البشر أمام الله بخطية، شر وتمرد متزايد ومستمر (تك ٣:١٦؛ عز ١٠:١٣؛ حز١٦:٢٥، ٢٦، ٢٩). لا يوجد علاج مرض البشر في الأملاك المتزايدة (كما حاول الملوك العبرانين، قا؛ تث ١٧:١٦-١٧). إنما لابد أن الله هو الذي يغسل ويطهر الخاطي بالتمام (רָבָה؛ NIV يغسل جميع؛ مز ٥١:٢[٤]). حينئذ سيفهم الخاطي مع المرنم داود، كيف أن الله يتنازل كيما يعظم الصديق (רָבָה، ٢صم ٢٢:٣٦ ‖ مز ١٨:٣٥[٣٦]).

يمكن أن يعني هِفعِيل.؛ רָבָה أيضًا كثير أو زيادة، مثل الكثير من جنات إسرائيل التي دُمرت إلهيًا باللفح واليرقان (عا٤:٩؛ إن قراءة NIV تقترح تعديل הֶחֱרַבְתִּי، "كثراً ما ضربت")، أو الزيادة التي تأتي من إدخار المال قليلاً قليلاً (أم ١٣:١١). هنا تُفهم רָבָה على أنها زيادة ثابتة متدرجة أو مجموع أكبر في المقارنة بكمية كبيرة. انظر المزيد הַרְבֵּה.

يمكن أن يعني هِفعِيل.inf + לְ- + רָבָה يفعل شيئاً بصورة متكررة، بشكل كبير، بإستمرار. على سبيل المثال، كانت حنا تصلي بإستمرار إلى الله من أجل إبن (١صم ١:١٢؛ NIV واظبت)، ألحت إمرأة تقوع على داود أن يمتنع من القتل المستمر لعائلتها (٢صم ١٤:١١؛ NIV تزيد على القتل)، أثار الملك منسى غضب الله بممارسته المستمرة للشر (٢مل ٢١:٦ ‖ ٢أخ ٣٣:٦)، وكذا أمون إبنه (٢أخ ٣٣:٢٣) وجميع شعب يهوذا (٣٦:١٤).

كما أن لوياثان (#٤٢٩٣) لا يحتفظ بالتوسل من أجل الرحمة (أي٤١:٣[٤٠:٢٧])، كذلك توقف الله من الإستماع إلى صلاة شعبه المستمرة (إش ١:١٥). ومع ذلك فإذا تاب الشرير، توقف عن فعل الخطأ، وتعلم أن يفعل الصواب، فإن الله سيعفو بكثرة (إش ٥٥:٧؛ NIV سيعفو مجانا)—بالضبط كما كان يفعل عبر تاريخ بني إسرائيل (مز ٧٨:٣٨؛ NIV مرة بعد مرة رد غضبه).

٥. يرد *HALAT* وزن هِفعِيل. inf. تم.הַרְבֵּה دخول مستقل. ترد الصيغة ٤٩مرة في MT، ١٥مرة في سفر الجامعة وحده. تتزاوج هذه الصيغة مع מְאֹד، كثير، حوالي ١٨مرة، وبإستثناء ورودها في سفر الجامعة يوجد التعبير بشكل كبير في نصوص الروايات النثرية.

تستخدم הַרְבֵּה كفاعل ("كثيرون.. سقطوا وماتوا،' ٢صم ١:٤)، مفعول به ("زرعتم كثيرًا،' حج ١:٦)، كإضافة ("فهماً كبيراً جداً،' ١مل٤:٢٩[٥:٩])، وكظرف ("خوف كبير جداً،' نح ٢:٢؛ "غيظ عظيم،' ٤:١[٣:٣٣]). في حالتين تحمل הַרְבֵּה مفهوم المقارنة "أكثر من " (٢أخ ٢٥:٩؛ يونان ٤:١١). تستخدم הַרְבֵּה بشكل قاطع كما في خدعة ياهو في أن "يخدم البعل كثيرًا" (٢مل١٠:١٨)، أو مغالاة الحكيم عن حكمته وثروته (٢مل٢١:١٦).

لاهوتيًا، هناك ثلاثة نصوص تستحق الذكر. في تك ١:١٥ يكشف البناء الخبري שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד أن الله "أجرك عظيم جداً" لإبراهيم. في إطار القرينة (انتصار إبراهيم على ملوك السهل، تك١٤)، ربط Wenham العبارة بالكناية العسكرية (ترس) الواردة في البيت الشعري، واعتبر أجر (שָׂכָר) كأجر تاجر أو غنيمة جندي (*Genesis* 1-15, WBC 1, 327). في المقابل، عدل هاميلتون מָגֵן، ترس إلى מָגַן، إحسان (#٤٤٨١)، وبينما لم ينكر الطبيعة المادية لمكافأة إبراهيم، فإنه ربط

שָׂכָר بأجر الذرية (Genesis 1-17, NICOT, 419؛ (שָׂכָר، أجر، #٨٥٠٩).

في النص الثاني، أعلن إشعياء هاجياً أن "محرقة جثث أشور... مرتبة منذ القدم" (Oswalt, Isaiah 1-39, NICOT, 569)—"وفرة" (הַרְבֵּה) من الحطب والنار قد أعدوا (إش ٣٠:٣٣)! يؤكد النبي هنا للعبرانين أن سيادة الله تمتد إلى ما بين النهرين أيضًا.

أخيرً، يستخدم المرنم הַרְבֵּה ليصف مدى ووفرة محبة وفداء يهوه لإسرائيل (NIV) فداؤه الكامل، مز ١٣٠:٧). رغم عظم خطيته، فإن المرنم يعرف أن هناك غفران ومتسع من الخلاص (RSV) مع الله: "ورغم أن عليه أن يعبر مرات ومرات بليال من الألم التي تسببت فيه الخطية، فإن حياته التي توجه بيد الله هي مع ذلك طريق من خلاص إلى خلاص (Weiser, Psalms, OTL, 775). أدرك Weiser أيضًا أهمية الارتباط بين الفرد (ع. ١-٦) والجماعة (إسرائيل، ع. ٧-٨) من أجل كلا من المعرفة وضمان وفرة خلاص يهوه.

٦. بحسب إشعياء، سيملك الملك المثالي (شخصية أخروية) ويحكم سلطان متزايد مقابل السيادة المتناقصة لإسرئيل ويهوذا، بسبب عدوان أشور خلال القرن الثامن ق. م. (إش ٩:٧[٦]). إن الكلمة םַרְבֵּה في MT مكتوبة بنهاية ם، مما يستدعي تعديل רַבָּה (قراءة לָם على أنها كتابة مكررة مع שָׁלוֹם، سلام، ع. ٦[٥])؛ أنظر المزيد (Watts, Isaiah 1-33, WBC 24, 131-132, n. 6a).

في مكان آخر، ترد מַרְבֶּה فقط في إش ٣٣:٢٣، حيث تُصور أورشليم بأنها سفينة، لكنها غير صالحة للإبحار، ومن ثم فإنها تعتمد على يهوه في نجانها (ع.٢٢- أيضًا NIV). فسر أخرون تلك السفينة التي في حالة من الهياج على أنها أشور التي على وشك أن تنهب من قبل يهوذا (قا؛ Oswalt, Isaiah 1-39, NICOT, 604-5). في كلتا الحالتين، هناك غنيمة وفيرة لشعب الله، لدرجة أن العرج سيحملون حصصهم. إن Hayes وIrvine كانا على حق هنا في فهمهم لأحداث إش ٣٣ بأنها كارثة الإنقلاب العسكري في السامرة ضد أشور في ٧٢٦-٧٢٥ ق. م. (Isaiah, 360-70). في احتفال تعبيدي، رحب النبي باللاجئين الإسرائيليين من المملكة الشمالية بوصفه النبوي لانقلاب حظ إسرائيل (ويهوذا؟) (٣٣:١٧-٢٠)، التي استجاب لها اللاجئين بقسم الولاء (٣٣:٢١-٢٤). عرف البعض خراب جيش أشور في ٧٠١ ق. م. بأنه الحدث الذي سمح لأورشليم بجمع غنائم كثيرة، ومن ثم تتميماً لنبوة إشعياء (مثلاً، Wolf, Interpreting Isaiah, 164؛ قا؛ ٢مل ١٩:٢٠-٣٧).

٧. يرد هِفْعِيل. اسمفا. מַרְבִּית في MT بثلاثة معاني فنية مختلفة. يشير إسم. إلى غالبية (معظم، NIV) البنياميين الموالين لشاول (١أخ ١٢:٢٩[٣٠])، القبائل الشمالية التي شاركت في الفصح دون التطهر طقسيًا (٢أخ ٣٠:١٨).

يوجد المعنى المتوقع يزداد، وفير في أنشاد ملكة سبأ "بعظمة حكمة" سليمان (٢أخ ٩:٦)، ورجل لعنة الله ضد "زيادة" أهل بيت عالي (أي الجيل التالي، ١صم ٢:٣٣).

في التشريع الكهنوتي ضد الربا، تتزاوج מַרְבִּית مع נֶשֶׁךְ (فائدة، ربا) وتترجم دائمًا أرباح (NIV) أو فائدة (NRSV). تميزت إسرائيل عن العالم القديم بتحذيرها التام من دفع أرباح عن قروض المال والطعام للفقراء (قا؛ Wenham, Leviticus, NICOT, 322, n. 17).

٨. يرد إسم. المؤنث תַּרְבִּית ٦مرات في ع. ق..، يتزاوج دائمًا مع נֶשֶׁךְ (ربا، فائدة). يدرج النبي حزقيال مرتين أخذ תַּרְבִּית بين خطايا أورشليم (حز١٨:١٣؛ ٢٢:١٢). على العكس، إن رفض أخذ תַּרְבִּית يذكر من بين فضائل الصديق (١٨:٨، ١٧)

ينتقد الحكيم أيضًا جمع الفوائد الباهظة، ملاحظاً أنه يُجمع فقط لأخر الذي في رحمة سيعطيها للفقير (أم ٢٨:٨). ترد الوصية بعدم أخذ תַּרְבִּית في لا ٢٥:٣٦. باتباع Speiser، تمثل נֶשֶׁךְ المرابحة "الأولى" بينما תַּרְבִּית "إضافة" أو فوائد جزائية (Oriental and Biblical Studies, 1967, 131-41)—ومن ثم فإن ترجمة NIV هي "فوائد إضافية.' كان لابد من عدم فرض فوائد على الفقراء من أجل قروض مالية أو طعام، وعدم إضافة فوائد زائدة على القروض الشرعية (قا؛ خر ٢٢:٢٥-٢٧؛ تث ٢٤:١٠-١٣). كانت هذه المبادىء الإقتصادية متأصلة في شخصية يهوه الفياضة، الذي فدى إسرائيل من العبودية (والديون) في مصر (مثلاً، لا ٢٥:٣٨، ٥٥).

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr [1]] (يعمل عديدً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [m^egammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb [1]] (يصبح عديدً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, [1]] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [r' š [2]] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq [2]] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq [1]] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa'] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:728-44; 2:128-31; 3:136-38; *THAT* 2:715-26; *TWOT* 2:828-29; M. Gilbert, "Soyes feconds et multipliez (Gen 1:28),' *NRT* 96, 1974, 729-42; I. Nowell, "The Narrative Context of Blessing in the Old Testament,' in *Blessing and Power*, 1988, 3-12.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

8050	רָבָה

רָבָה [*rabâ* [2]]، رامي سهام (#٨٠٥٠).

ع. ق يرد רָבָה كاسم فاعل على وزن قَلْ. في تك ٢١:٢٠، بمعنى الشخص الذي يُصوب (أي، "رامي سهام"؛ انظر *HALAT* 870).

قوس، سهم، رامي: ← אַשְׁפָּה [*'ašpâ*] (جعبة)، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [*ḥēṣ*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [*thâ*] (مسافة تصويب القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [*yôreh* [1]] (رامي، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [*yeter* [2]]، (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [*qešet*] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [*rbb* [2]] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [*rbh* [2]] (رامي، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [*tᵉlî*] (جعبة، #٩٤٣٧)؛ ← حرب: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:829.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٨٠٥٢ (רִבּוֹא / רִבּוֹ) [*ribbô / ribbô'*]، ربوة/ عشرة آلاف)، # ٨٠٤٥، # ٨٠٤٧

8053	רְבִיבִים

רְבִיבִים [*rᵉbîbîm*]، وابل من الأمطار (#٨٠٥٣).

ش. أ. ق ترتبط רְבִיבִים بـأوغا. *rbb*، و *rb* زخات من المطر، (*HALAT* 1099).

ع. ق ١. تشير רְבִיבִים إلى الأمطار الخفيفة أو الزخات (Reymond, 22; *THAT* 2:722)، وهي تشير إلى الأمطار المبكرة أو المتأخرة بدلاً من أمطار ديسمبر إلى فبراير الشديدة. تستخدم רְבִיבִים عن أمطار الخريف الأولى التي ترطب التربة للحرث والزرع (مز ٦٥:١١؛ أنظر (Futato, 176, and Dalman, 1:164)، وتتوازى أيضًا مع מַלְקוֹשׁ (الأمطار المتأخرة) في إر ٣:٣.

٢. إن الملك مثل רְבִיבִים مروي الأرض والذي ينتج إزدهاراً (مز ٧٢:٦). إن بقية يهوذا المنتشرين عبر الأمم هم مثل على الحشائش المعطية الحياة (مي ٥:٦[٧]). لا يمكن لأصنام الأمم أو النواميس الطبيعة الغير مشخصة أن تُرسل רְבִיבִים، إنما الرب إله إسرائيل هو الذي يُرسل المطر، إذًا لابد أن تضع إسرائيل رجاؤها عليه (إر ١٤:٢٢).

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل من المطر: ← אֵגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من الندى]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* [1]] (بَرَد، #١٣٥١)؛ ← גשׁם [*gšm*] (يجعل مطرا، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([سحب] ينهمر منها [الماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥᵃnāmal*] (القطقط (مطر متجمد)، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*ṭal*] (ندي، مطر خفيف، رذاذ، give drink)، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (يسبب مطرا، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (يصنع مطرا، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (المطر المتأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (وابل، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ* [2]] (عاصفة عنيفة، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*rᵉbîbîm*] (وابل من المطر، #٨٠٥٣)؛ ← רְסִיס [*rāsîs* [1]] (قطرة الندى، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تقطر، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* [4]] (مطر ثقيل، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندى، إطلاق/ إخراج الحبوب، #٨٨٨٧).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 1928-42; M. Futato, "A Meteorological Analysis of Psalms 104, 65, and 29,' diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1984; P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT*, 1958; R. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology of the OT,' *ZAW* 64, 1952, 11-25.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

8054	רָבִיד

רָבִיד [*rabîd*]، إسم قلادة (#٨٠٥٤)؛ < רָבַד [*rabad*]؛ قَلْ. يجهز (أريكة) (#٨٠٤٨).

ش. أ. ق أوغا. *rbd*، يفرش (سريراً) بمفارش (*UT*, 2300; *KAI* 124؛ *mrbd(t)* (قا؛ *HALAT* 1097).

ع. ق انظر على سبيل المثال تك ٤١:٤٢؛ حز ١٦:١١؛ أخ ٣:١٦(؟). لمناقشة حول مجوهرات انظر עָדָה يضع حلياً (#٦٣٣٥).

ب. ت الترجوم רוֹבְדָא، رصيف (قا؛ BDB, 914)؛ المشنى العبرية רוֹבֶד، رصيف، سطح ممهد (BDB, 914).

مالكولم جي. أي. هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٨٠٥٥ (רְבִיעִי [*rᵉbî'î*]، رابع)، #٧٥٢

8057 רָבַךְ

רָבַךְ [rabak]، خلط، مزج، قلب (فقط إسمفا. هُفْعَل.؛ #٨٠٥٧).

ش. أ. ق عرب. rabaka مزج، خلط، أكد. rabaku، يعد طهو بالمزج؛ المصرية rab؛ מֻרְבֶּכֶת .Sam Pent

ع. ق يرد إسم الفاعل المؤنث מֻרְבֶּכֶת؛ (هُفعَل. من רָבַךְ) ٣مرات في عبر. كت.: لا ٦:٢١[١٤]؛ ٧:١٢؛ ١أخ٢٣:٢٩، دائمًا في قرينة الذبائح الطقسية. في لا ٦:٢١ يلي الوصية بتجهيز الدقيق والزيت كتقدمة والتي كانت جزءً من التنصيب الطقسي لهارون وذريته، بالوصية بحرق الخليط بالتمام "كرائحة سرورٍ للرب" يقترح Milgrom (Leviticus, AB, 400) (بناءاً على الجذر المشترك أكد.) أنها عملية ينتج عنها خليط يخرج من غليان مكوناتها. لقد جادل أيضًا من أجل نفس هذا المعنى في لا ٧:١٢ و١أخ ٢٣:٢٩. إن قرينة لا ٧:١٢ هي طقس ذبيحة السلامة، التي تتطلب تقديم فطيرة الدقيق والزيت الممزوج إلى الكاهن. يسجل سفري الأخبار قوائم بمسئوليات اللاويين، تتضمن "خليط" أو "مزج" (NIV). في أول إشارتين كان لابد أن يحدث المزج كيما يقدم الدقيق في صورة فطير أو خبز.

خلط، خلط، خليط: ← בלל [bll ¹] (شوش، خلط، #١١٧٦)؛ ← כִּלְאַיִם [kil’ayim] (نوعين، #٣٩٧٧)؛ ← מסך [msk] (خليط، #٥٠٠٧)؛ ← ערב [‘rb ²] (يصاحب مع، يخلط ب، يكون مختلطاً مع، #٦٨٤٣)؛ ← רבך [rbk] (محرك، مختلط، #٨٠٥٧)؛ ← רקח [rqḥ] (خليط، مزيج، #٨٣٧٩).

Wilma A. Bailey ويلما أي. بيلي

8061 רָבַע

רָבַע [raba‘ ¹]؛ قَلْ. يستلقي، يضطجع مع، يجامع، يزاوج؛ هِفعِيل. يسبب في الاضطجاع (#٨٠٦١).

ش. أ. ق في ورود واحد كان الظن بأن רָבַע هي صيغة آرامية لـ רָבַץ؛ (BDB, 918). يظهر أن الدلائل أوغا. الآن تميز بين רָבַץ، يضطجع، ورָבַע، يرافق، مع רָבַע التي تبين "ذهب" أو "طريق" (مز ١٣٩:٣).

ع. ق ١. في لا ١٨:٢٣ و٢٠:١٦ يستخدم الفعل يتزاوج، خاصة عن المرأة مع حيوان. ربما بالغ Margalit (391) في الأمر عندما استنتج أن רָבַץ يضطجع، ورָבַע، يرافق لا يوجد بينهما شيء مشترك، حيث أن الفكرتين قد ترتبطا في كلا من العبرية والإنجليزية. لكنه كان على حق في رؤية أن هذه العلاقة كانت مختفية في وقت عبر. كت..

٢. جادل Dahood بشيء من الإقناع بأن אָרְחִי و וְרִבְעִי في مز ١٣٩:٣ يجب أن تترجم "رحيلي" أو "وصولي" وليس كما هو تقليدي "ذهابي وجلوسي" (كما NIV). لو كان هذا الأمر صحيحاً (فإن التوازي في العدد يظهر أنه يدعم هذا الرأي)، لابد أن يكون هناك רָבַע في العبرية كجذرها الأوغاريتي المشترك الذي يُعني أن يأتي، يصل (Dahood, 286-87)، أو ربما ، "ذهابي" و"عودتي".

إضطجاع، جماع، إغتصاب: ← רָבַע [rābâ‘ ¹] (يضطجع، جماع، #٨٠٦١)؛ ← רָבַץ [rābaṣ] (يضطجع، #٨٠٦٩)؛ ← שָׁגַל [šāgal] (ينام، يغتصب، #٨٧١١)؛ ← שָׁכַב [šākab] (يضطجع،يُغتصب، يُضاجع، #٨٨٨٦).

سرير: ← יצע [yṣ‘] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← מִטָּה [miṭṭâ] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← מִשְׁכָּב [miškāb] (سرير، #٥٤٣٥)؛ ← עֶרֶשׂ [‘ereś] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← פְּאָה [pā’â ¹] (رفاهية [الإريكة]، #٦٩٩١)؛ ← רבד [rbd] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; B. Margalit, "Ugaritic Contributions to Hebrew Lexicography (*with special reference to the poem of Aqht*),' *ZAW* 99, 1987, 391-404.

William C. Williams وليام سي. وليامز

٨٠٦٢ (רָבַע [raba‘ ²]، مربع)، ← #٧٥٢

٨٠٦٣ (רֶבַע [reba‘ ¹]، جزء رابع، أربعة جوانب)، ← #٧٥٢

٨٠٦٥ (רֹבַע [roba‘ ¹]، جزء رابع)، ← #٧٥٢

8066 רֹבַע

רֹבַע [roba‘ ²]، إسم، تراب، نفاية (#٨٠٦٦).

ع. ق يدرج HALAT جذر مسترك أكادي turbu/ttu، تراب، سحاب. يدرج BDB المعنى جزء رابع (٩٧٨). إذا اتبعنا KBL، فيكون لنبوة بلعام أسطرمتوازية: "من أحصى تراب يعقوب أو عد أحجار إسرائيل الغير مصقولة (רֹבַע، تراب، سحاب)؟' (عد ٢٣:١٠). تُفسر أغلب الترجمات الكلمة بأنها تعني "جزء رابع" (قا؛ ٢مل٦:٢٥).

غبار، طفل، وحل، تربة مفككة: ← אָבָק [’ābāq] (غبار، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [’ēper] (رماد، تربة مفككة، #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [ḥōmer ²] (طين، طفل، هاون، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طين، وحل، طفل، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [ṭnp] (قذر، #٣٢٤٥)؛ ← עפר [‘pr] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ←

רֹבַע [rōbaʻ 2] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦) ← רֶגֶב [re-geb] (كتل طينية، #٨٠٧٣) ← שְׁחוֹר [šᵉḥôr] (أسخام، سواد، #٨٨١٨) ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

8067	רִבֵּעַ

רִבֵּעַ [ribbeaʻ]، عضو الجيل الرابع (٤مرات، دائمًا جمع؛ #٨٠٦٧؛ *HALAT* 1102a).

ش. أ. ق تعنى בני רבע الموجودة في النقوش أرم. "أعضاء الجيل الرابع" (*KAI* 226; cf. *DISO* 273).

ع. ق يلي عبر. كت.רִבֵּעִים دائمًا שִׁלֵּשִׁים، "أعضاء الجيل الثالث" (خر٢٠:٥ [= تث٥:٩]؛ ٣٤:٧؛ عد١٤:١٨). انظر שִׁלֵּשִׁים (#٩٠٠٠).

عائلة، قريب، مواطن: ← אָב [ʼāb] (أب، #٣)؛ ← אָח [ʼaḥ 2] (أخ، نسيب، قريب، مواطن، #٢٧٨)؛ ← אֵם [ʼēm] (أم، #٥٦٢)؛ ← בֵּן [bēn 1] (إبن، حفيد، عضو داخل مجموعة، #١٢٠١)؛ ← בַּת [bat 1] (إبنة، حفيدة، #١٤٢٦)؛ ← דּוֹד [dôd] (عم، #١٨٠٦)؛ ← חָם [ḥām 1] (حمى، #٢٧٦٧)؛ ← חתן [ḥtn] (يتزاوج، يصبح صهر[زوج الإبنة]، #٣١٦١)؛ ← מֹדָע [mōdāʻ] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠)؛ ← מִשְׁפָּחָה [mišpāḥâ] (عشيرة، نوع، #٥٤٧٦)؛ ← עַם [ʻam 1] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨)؛ ← רִבֵּעַ [ribbēaʻ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

8069	רָבַץ

רָבַץ [rabas]؛ قَلْ. إضطجع، أريكة، هِفْعِيل. يجعله يضطجع (#٨٠٦٩)؛ מַרְבֵּץ [marbes]، يطوي، مخبأ (#٥٢٧١)؛ רֵבֶץ [rebes]، مكان للراحة [للحيوانات] (#٨٠٧٠).

ش. أ. ق يُصادق علي الجذر רבץ تقريباً تمامًا في جميع اللغات السامية (مثلاً، أكد. *rabasu*، أن يستقر؛ انظر BDB, 918)، بما فيهم أوغا.، حيث تظهر في الصيغة السببية بمفهوم "يسبب المضاجعة" (Margalit, 391).

ع. ق ١. عندما وصل يعقوب إلى أرض المشرق، وجد ثلاثة قطعان من الغنم رابضة (רָבַץ) عند بئر (تك٢٩:٢). جلس يهوذا على فخذيه (רָבַץ) مثل الأسد قبل أن يضطجع على صدرته على الأرض (تك ٤٩:٩)، لكن في لغة تتماثل تقريباً عن بلعام في عد ٢٤:٩، يستخدم الفعل שָׁכַב في مكان רָבַץ.

٢. تربض (רָבַץ) الخطية كأسد عند باب قايين (تك٤:٧، رغم أن البعض يعتبر רָבַץ على أنها إسم شيطان، قا؛ أكد. *rabisu*). قد يتحدث الفعل أيضًا عن حيوان ينهار تحت وطأة حمل ثقيل موضوع عليه (خر٢٣:٥؛ قا؛ تك ٤٩:١٤) أو كالطير الأم التي تركض فوق البيض أو أفراخها الصغار (تث ٢٢:٦)، يمكن רָבַץ أن تصف شيء غير حي مثل תְּהוֹם، الممتدة تحت السماء (وربما الأرض، تك٤٩:٢٥). قد تستقر (רָבַץ) لعنة على الشخص الذي لا يُطيع يهوه (تث ٢٩:١٩[٢٠]). في هِفْعِيل. يمكن أن تصف רָבַץ راعي يرعى قطيعه (مز ٢٣:٢) أو مهندس معماري يبني مدينة (إش ٥٤:١١، توازي יָסַד، يوجد [#٣٥٦٩]).

إضطجاع، جماع، إغتصاب: ← רָבַע [rābâʻ 1] (يضطجع، جماع، #٨٠٦١)؛ ← רָבַץ [rābaṣ] (يضطجع، #٨٠٦٩)؛ ← שָׁגַל [šāgal] (ينام، يغتصب، #٨٧١١)؛ ← שָׁכַב [šākab] (يضطجع،يُغتصب، يُضاجع، #٨٨٨٦).

البيبلوجرافيا

R. Davidson, *Genesis 1-11*, 1973; J. D. Heck, "Issachar: Slave or Freeman? (Gen 49:14-15),' *JETS* 29, 1986, 385-96; J. S. Kselman, "A Note on Jer 49,20 and Ze 2,6-7,' *CBQ* 32, 1970, 579-81; Baruch Margalit, "Ugaritic Contributions to Hebrew Lexicography (*with special reference to the poem of Aqht*),' *ZAW* 99, 1987, 391-404; H. G. M. Williamson, "A Reconsideration of עזב in Biblical Hebrew,' *ZAW* 97, 1985, 74-85.

وليام سي. وليامز *William C. Williams*

٨٠٧٠ (רֵבֶץ [rebes]، مكان للراحة)، #٨٠٦٩

٨٠٧١ (רִבְקָה [ribqâ]، رفقة)، إسحاق

8073	רֶגֶב

רֶגֶב [regeb]، إسم كتلة من الطين، تربة (#٨٠٧٣).

ع. ق يعلق أيوب على ملاحظته للأشرار قائلاً، "إن طين (רֶגֶב) الوادي حلو له" (٢١:٣٣). في مكان آخر يرد الله على أيوبٍ بسؤاله من الذي يجلب المطر عندما "يتلاصق الطين معاً" (٣٨:٣٨).

غبار، طفل، وحل، تربة مفككة: ← אָבָק [ʼābāq] (غبار، #٨٥) ← אֵפֶר [ʼēper] (رماد، تربة مفككة، #٧٠٩) ← חֹמֶר [ḥōmer 2] (طين، طفل، هاون، #٢٨١٧) ← טִיט [ṭîṭ] (طين، وحل، طفل، #٣٢٢٦) ← טנף [ṭnp]

(قذر، #٣٢٤٥) ← עפר [ʿpr] (غبار، #٦٧٥٩) ← רֹבַע [rōbaʿ 2] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦) ← רֶגֶב [re-geb] (كتل طينية، #٨٠٧٣) ← שְׁחוֹר [šeḥôr] (أسخام، سواد، #٨٨١٨) ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

روي إي. هايدن *Roy E. Hayden*

8074	רָגַז

רָגַז [ragaz]؛ قَلْ. ثار، إرتعش، إهتز، إهتاج؛ هِفْعِيل. يهز، يُوقظ، يُثير؛ هِتبَعيل. يُثير نفسه (#٨٠٧٤)؛ רֹגֶז [rogez]، إسم، اهتياج، إثارة، إضطراب (#٨٠٧٥)؛ רַגָּז [raggaz]، صفة، مهتاج، مهتز (#٨٠٧٦)؛ רָגְזָה [rogzâ]، إسم إهتياج (#٨٠٧٧).

ش. أ. ق أرم. רְגַז، إرتعد، ثار؛ عرب.، رعد، زئير (البحر).

ع. ق يرد الفعل רָגַז ٤١مرة على ع. ق..، أغلب المرات في إشعياء، ١١مرة. تعبر الكلمة أساسًا عن فكرة الإهتزاز الجسدي. ومع ذلك فقد تجاوز تطور هذا الجذر حدوده الأصلية، واستطاع التعبير عن فكرة التمرد، الخوف، القلق، الغضب، والإثارة.

١. إن إرتعاد الأرض، الذي يعبر عنه من قبل אֶרֶץ (#٨٢٤) وתֵּבֵל (#٩٣١٥)، هو موضوع شائع. يُوصف غضب أو حنق يهوه عادة بأنه السبب لمثل هذا الإرتعاد (١صم ١٤:١٥؛ ٢صم ٢٢:٨؛ مز ١٨:٧[٨]). ترتبط أيضًا نفس هذه الفكرة بحضور يهوه في التجلي (إر٣٣:٩) ويوم الرعب العظيم المخيف (يؤ ٢:١، ١٠). بعض المفردات التي تظهر في هذه القرينة هي חָרַד وרָעַשׁ.

٢. عادة ما يرتبط الارتعاش المادي للجسد بالخوف أو القلق الشديد: "سمِعْتُ فَارْتَعَدَتْ أَحْشَائِي. مِنَ الصَّوْتِ رَجَفَتْ شَفَتَايَ. دَخَلَ النَّخْرُ فِي عِظَامِي وَارْتَعَدْتُ". هذه القرينة هي قرينة تجلي (←). أثار بني إسرائيل ردة الفعل هذه في آخرين عندما بدأوا في هزيمة أرض كنعان (خر١٥:١٤؛ تث ٢:٢٥). يستسلم الجيش المهزوم بخوف مريع (مي ٧:١٧). إن تأثير القحط والجوع المدمر يُسبب مثل هذا الخوف (إش٣٢:١٠)، كما في حضور يهوه النوراني الملكي (مز ٧٧:١٦، ١٨[١٧، ١٩]؛ ٩٩:١). بعض المرادفات التي تظهر في هذه القرينة هي פָּחַד و חוּל.

٣. في بعض الحالات القليلة، قد يعني هذا يزعج، يهيج، يثير. سأل صموئيل شاول: "لِمَاذَا أَقْلَقْتَنِي بِإِصْعَادِكَ إِيَّايَ؟" في قصة شاول الغريبة باستشارته الغير مشروعة للسحر أو العرافة (١صم ٢٨:١٥). أحد وعود يهوه هي أن بني إسرائيل لن ينزعجوا أو يرتعدوا في أرضهم (٢صم٧:١٠؛ ١أخ ١٧:٩). طبق هذا التعبير أيضًا على الملك داود عندما بكى أو اضطرب من أجل فقد إبنه (٢صم ١٨:٣٣[١٩:١]). يُستخدم عن يهوه وهو يقوم أو يستثير من أجل المعركة (إش ٢٨:٢١).

٤. إن الهياج ضد شخص ما أو شيء ما هو بمثابة التمرد أو الحنق ضد هذا الشخص أو الشيء. هذا هو رد فعل الأحمق عندما يتجادل مع شخص حكيم (أم ٢٩:٩)، أو الكيفية التي تتمرد بها أمة على الله (٢مل ١٩:٢٧، ٢٨؛ إش٣٧:٢٨، ٢٩). لقد أهاجت إسرائيل بخطاياها غضب يهوه: "لكِنْ بَعْدَ أَنْ أَسْخَطَ آبَاؤُنَا إِلهَ السَّمَاءِ دَفَعَهُمْ لِيَدِ نَبُوخَذْنَصَّرَ مَلِكِ بَابِلَ الْكَلْدَانِيِّ" (عز ٥:١٢). في مثال غير معتاد، يستخدم يوسف هذا التعبير عندما أمر إخوته أن لا يتجادلوا أو يتشاجروا وهم في طريقهم إلى البيت. في مثل هذه الحالة، يبدو أن רָגַז تستخدم لتدل على العداوة الشخصية بين طرفين.

٥. يظهر هذا الجذر רֹגֶז كاسم مذكر ٨مرات، فيه يعبر عن نوع الغضب الشديد الذي غالباً ما يُصاحب بارتعاد (حب ٣:٢؛ دا ٣:١٣). يمكن أن يمثل أيضًا القلق أو المعاناة الهائلة. يعبر التضاد נוּחַ (#٥٦٦٣)، أن يهدأ، وשָׁקַט (#٩٢٠٠)، يكون هادئًا عن الفكرة التي ينقلها רָגַז تمامًا (أي٣:١٧، ٢٦؛ ١٤/١؛ إش ١٤:٣). قد يمثل إسم. רֹגֶז صوت عالي جداً (أي٣٧:٢). يستخدم الورود الواحد لصيغة إسم. المؤنث بمعنى الخوف والقلق (حز ١٢:١٨). بمفهوم ذو صلة، يظهر الجذر مرة كصفة (רַגָּז)، للتعبير عن قلق القلب العميق (تث ٢٨:٦٥).

إهتزاز، إرتعاد، ارتجاف: ← געשׁ [gʿš] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zwʿ] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll 2] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← --- (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← הרג [hrg] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [yrʿ] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwṭ 1] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [mʿd] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يُحْزِن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nwʿ] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [nʿr 2] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [ʿiwʿîm] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq 1] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd 1] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتجف، #٧١٤٥)، ← ١

קוּץ [qwṣ ¹] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh ¹] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [r'd] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [r'l ¹] (يلوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעש [r'š ¹] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [rpp] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [rᵉtēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [ś'r ¹] (يكون خائفا، مرتعبا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

غضب، ثورة، حنق ← אנף [’np] (يكون غاضبًا، #٦٤٧) ← זעף [z'p ¹] (يلعن، يكون غاضبًا، #٢٤٠٦)، ← חֵמָה [ḥēmâ] (ثورة، #٢٧٧٩) ← חרה [ḥrh] (يكون ثائرا، يضج غاضبًا، #٣٠١٣) ← כעס [k's] (يكون حانق، غاضب، #٤٠٨٧) ← עבר [‘br ²] (يظهر الغضب، #٦٢٩٧) ← קצף [qṣp] (يكون غاضبًا، #٧٩١١) ← רגז [rgz] (يتزعزع، يثير، #٨٠٧٤) ← الغضب: في القسم اللاهوتي.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:830.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٨٠٧٥ (רֹגֶז [*rogez*]، هياج، إثارة، إضطراب)، ← #٨٠٧٤

٨٠٧٦ (רַגָּז [*raggaz*]، ثائر، مرتعد)، ← #٨٠٧٤

٨٠٧٧ (רָגְזָה [*rogzâ*]، هياج)، ← #٨٠٧٤

8078	רָגַל

רָגַל [*ragal*]؛ قَلْ. أوشى؛ بيعِّلْ. يتجسس، يفتري؛ تِفْعِيل. يُعَلم السير، يرشد (#٩٠٧٨).

ش. أ. ق يشتق الفعل من רֶגֶל، قدم، إسم مشترك مع الأثوبية وعرب..

ع. ق يرد الفعل רָגַל في أغلب الأحيان بإستخدامات دنيوية، أي، للحديث عن جواسيس أو تجسس. من الورود الـ ٢٦ (قَلْ. مرة واحدة، بيعِّلْ. ٢٤مرة، تِفْعِيل. مرة)، ١٢ يردوا كاسم فاعل ويعمَلون كأسماء جواسيس، أو أفعال تجسس. في حالتين (٢صم ١٩:٢٧[٢٨] بيعِّلْ.؛ مز ٣:١٥ قَلْ.) يكون المعنى افتراء أو ما شابه ذلك، ربما إشارة إلى طبيعة السرية أو التخفي لمثل هذا الحديث. إن المعنى الضمني في (هو ٣:١١) هو التوجيه أو الإرشاد في المسيرة.

١. الفعل بمعنى يتجسس. أول ورود للفعل רָגַל بهذا المفهوم هو في تك ٤٢، حيث يتهم يوسف إخوته بأنهم جواسيس (إسم فاعل מְרַגְּלִים) في مصر (ع. ٩، ١١، ١٤، ٣١، جميعهم في إسم فاعل على وزن بيعِّلْ.). يتضح مكر ما فعلوه (ومن ثم المعنى جواسيس) من إدعاء يوسف بأنهم قد جاءوا لإستغلال ضعف مصر. يظهر إسم الفاعل أيضًا في ٤٢:٣٠ كلفظي (تجسس الأرض). يُستخدم إسم الفاعل على وزن بيعِّلْ. بنفس الطريقة ليصف المتسللين الذين أرسلهم يشوعَ إلى كنعان (يش ٢:١، جواسيس) ونشاطهم (٦:٢٢-٢٣، تجسس). في مكان آخر يصف إسم الفاعل רָגַל جواسيس داود في النقب (١صم ٢٦:٤) ورسل أبشالوم السريين (٢صم ١٥:١٠).

بعيداً عن إسم الفاعل، يُصادق على الفعل أيضًا في inf. Const. ليصف إرسال أشخاص من أجل غرض التجسس. أرسل موسى جواسيس إلى جازر (عد ٢١:٣٢)، أوفد يشوع بعضًا إلى أريحا (يش ٦:٢٥)، شهد كالب أنه أرسل للإكتشاف كنعان قبل غزوها (١٤:٧)، أرسل الدانيين كشفيين إلى لايش (قض ١٨:٢، ١٤، ١٧)، وإتهم داود من قبل العمونيين بإرساله جواسيس بدلاً من سفراء للاحتفال بتنصيب ملكهم الجديد (٢صم ١٠:٣-١أخ ١٩:٣). ترد صيغة الجمع مرتين (تث ١:٢٤؛ يش ٧:٢) لبيان أن الجواسيس قد أرسلوا. إن إستخدام يش ٧:٢ هو إستجابة للأمر الموجود في ذات الفعل: " اصْعَدُوا تَجَسَّسُوا الأَرْضَ" (NIV). بالرغم من أن يهوه لا يظهر مطلقًا بأنه فاعل هذا الفعل، أو حتى البادىء المباشر للفعل، فمن الواضح أن التجسس خلسة، كما لابد أن يكون، هو فعل ضروري عندما يُنفذ بناءاً على أمر من وكلاء الله مثل موسى ويشوع. ومع ذلك ففي مواقف أخرى، يُنظر إلى التجسس حتماً بازدراء.

٢. الفعل بمعنى إفتراء. يقول المرنم (مز ١٥:٣) أن الشخص المؤهل للعيش في مقدس الله "لا يوجد إفتراء في لسانه" (NIV؛ حرفياً، لا يفتري [قَلْ.] بواسطة [עַל] لسانه). يؤكد إسم الفاعل في ع.٢ج ("يتكلم بالحق من قلبه") على معنى الإفتراء في ع.٣. يشتكي مفيبوشث في ٢صم ١٩:٢٧[٢٨] لداود من أن صيبا قد افترى عليه— أي، تكلم عليه بالكذب من وراء ظهره. إن الصيغة هنا هي بيعِّلْ. עַבְדְּךָ + בְּ + prep. "قد وشى بعبدك." يتضح هنا الربط بـ רָגַל: فإن الإفتراء كما التجسس هو فعل سري متخفي.

٣. الفعل بمعنى يعلم السير. يرد الفعل רָגַל في هو ١١:٣ في الجذر تِفْعِيل.؛ (*GKC* 55h)، ربما معنى ناصب لمفعولين، وضع الأقدام في الموضع الصحيح، أي، يقود أو يعلم السير. ومع ذلك فإن Andersen and Freedman يقترحا أنه بما أن إفرايم هنا صغير נַעַר فإن معنى "يعلم السير" هنا هو معنى غير مناسب. لكن المعنى بالأحرى هو "أنا [يهوه] كنت مرشداً لإسرائيل" (٥٧٩).

ب. ت تترجم السبعينية רָגַל إما (فعل) κατασκοπέω أو (إسم) κατασκόπος.

البيبلوجرافيا

TWAT 7:330-46; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; H. Englander, "Rashi's Grammatical Comments,' *HUCA* 17, 1942-43; S. Wagner, "Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament,' *ZAW* 76, 1964, 255-69; H. W. Wolf, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

8079 רֶגֶל

רֶגֶל [*regel*]، قدم (#٨٠٧٩)؛ מַרְגְּלוֹת [*marg^elôt*]، موضع قدم (#٥٢٧٤)؛ רָגַל [*ragal*]، فعل مشتق يفتري، يتجسس (#٨٠٧٨)؛ רַגְלִי [*raglî*]، على قدم، جندي (#٨٠٨١).

ش. أ. ق يظهر إسم. في الآرامي רִגְלָא؛ ع. ج. ق *rgl*؛ الأثيوبي *'egr* ، وعرب. (*rigl*). انظر القسم ٢.

ع. ق ١. بينما تستخدم في أغلب الأحيان لتشير إلى أرجل البشر، فإن רֶגֶל تستخدم أيضًا عن أرجل الطيور (تك٨:٩)، ذوات الأربع (لا ١١:٢١، ٢٣، ٤٢)، سيرافيم (إش٦:٢)، الشاروبيم (حز ١:٧)، أشياء مادية (خر٢٥:٢٦؛ ٣٧:١٣)، وحتى إلى أرجل الله (خر ٢٤:١٠؛ ٢صم ٢٢:١٠/ مز١٨:٩[١٠]؛ ٩٩:٥؛ ١٣٢:٧؛ إش ٦٠:١٣؛ ٦٦:١؛ نح ١:٣؛ حب ٣:٥؛ زك ١٤:٤).

٢. يُستخدم إسم. רֶגֶל مع "رأس" ليوضح نقيضي الجسم/ وكتضاد يعني الكل بمعنى"جسد الإنسان ككل.' يبدو أن רֶגֶל هي الجزء الأول من الجسد المذكور، كما في "مِنْ أَسْفَلِ قَدَمِكَ إِلى قِمَّةِ رَأسِكَ. " (تث ٢٨:٣٥؛ أي ٢:٧؛ إش ١:٦)، أو الجزء الثاني من الجسد المذكور كما في "من الرأس إلى القدم" (لا ١٣:١٢؛ ٢صم ١٤:٢٥). ما يكافيء الأولى في أكد. هو *istu suprim adi sartim sa ultu qaqqadisu* والثانية ،*qaqqadim* (*AHw*, 1113a) ،*adi kibis sepesu* وهو تعبير يرد في النصوص أكد. الطبية (*CAD*, s.v. *qaqqadu* 1:10).

٣. إن الأرجل هي وسيلة الحركة. بدون القدم يصبح من المستحيل تقريباً على المرء أن يتحرك (٢صم ٤:٤؛ ٩:٣، ١٣). لذلك فإن مفيبوشث هو عكس خفة الأرجل المذكورة في ٢صم ٢:١٨ وعا ٢:١٥.

٤. يذكر لا ٢١:١٦-٢٤ قائمة العيوب الجسدية التي تمنع الكاهن من الاشتراك في تقديم الذبائح. أحد هذه العيوب هو العرج أو القدم/ الأرجل المكسورة (שֶׁבֶר רֶגֶל، ع. ١٩) ينبر اللاويين على السلامة البدنية لكلا من الذبيحة و رجال الدين مقدمي تلك الذبيحة. كان لابد من عدم دخول حيوان ذو عيب أو شخص غير كامل إلى محضر الله مباشرة.

٥. بالمثل، فقد كان على الكاهن أن يغسل قدميه ويديه قبل الدخول إلى الخيمة أو الإمتثال أمام المذبح (خر ٣٠:١٩، ٢١؛ ٤٠:٣١). إن الإخفاق في فعل هذا يسبب الموت. ببزوغ فترة الهيكل الثاني encumbent هذه المسئولية على الكاهن بعد إنتهاؤه من تقديم الذبيحة أيضًا (يوبيل ٢١:١٦). كان على رئيس الكهنة في يوم الكفارة أن يغسل جسده بأكمله فقط عند بداية خدمته (لا ١٦:٤) وبعد الإنتهاء منها (١٦:٢٦)، فإن الدخول إلى قدس الأقداس كان يتطلب تطهيراً شاملاً.

٦. في بعض الحالات في ع. ق.. كانت "أرجل" تعتبر تعبيرً لطيفًا يستخدم عن الأعضاء التناسلية الذكرية (خر ٤:٢٥؛ قض ٣:٢٤؛ ١صم ٢٤:٣[٤]؛ وربما في راعوث ٣:٤، ٧)، النسائية (تث ٢٨:٥٧؛ حز١٦:٢٥)، أو المخلوقات السماوية (إش ٦:٢). في ٢مل ١٨:٢٧ || إش٣٦:١٢ يسمى البول "مياه الأرجل.' أوضح إشارة للإستخدام التشريحي اللطيف هذا لـ רֶגֶל هو في إش٧:٢٠. سيأتي ملك آشور الذي هو موس مستأجرة من قبل الله لدينونة الشعب، و"يحلق الرأس وشعر الأرجل (שַׂעַר הָרַגְלָיִם؛ NIV).' يمكن للأشياء المحلوقة أن تترجم أيضًا "يحلق الرأس وشعر الأعضاء التناسلية" (Wildberger, *Isaiah* *1-12*, 319).

٧. يرد إسم. מַרְגְּלוֹת ٥مرات في ع. ق.، أربعة منهم في راعوث (٣:٤، ٧، ٨، ١٤)، والخامسة في دانيال (١٠:٦). يبدو أن ترجمة "أرجل" التي في دا ١٠:٦ مفضلة أكثر، حيث تستخدم في الإقتران بـ "أذرع" لتصف أجزاء الجسم الذي رآه دانيال في الرؤية. ومع ذلك فإن الترجمة في راعوث "موضع القدم" مفضل عن "قدم" التي تترجمه NIV؛ (GKC, par.124ab) يعرف וֹת "كجمع لإمتداد محلي" ويقارن هذه الكلمة بـ מְרַאֲשׁוֹת، موضع رأس). بخلاف إختيار راعوث للكلمة מַרְגְּלוֹת، المشتقة من רֶגֶל، قدم (التي أحيانا ما تكون تعبير لطيف لكلمة العورة)، فإن إستخدام الكلمات القريبة مثل "يكشف" أو "يضطجع" تؤكد على النبرة الجنسية للمقابلة الأولى ما بين راعوث وبوعز (Hubbard, 203, n30; Sasson, 69-71; DeWaard and Nida, 50, 94-95).

٨. تستخدم الكلمة רַגְלִי، على القدم، جندي، تقريباً دائمًا بأعداد كبيرة. الأرقام تصاعدياً هي ١٠,٠٠٠ (٢مل١٣:٧)؛ (٢صم٨:٤؛ ١٠:٦؛ ١أخ١٨:٤)؛ ٣٠,٠٠٠ (١صم٤:١٠)؛ ٤٠,٠٠٠ (١أخ ١٩:١٨)؛ ١٠٠,٠٠٠ (١مل ٢٠:٢٩)؛ ٢٠٠,٠٠٠ (١صم ١٥:٤)؛ ٤٠٠,٠٠٠ (قض ٢٠:٢)؛ ٦٠٠,٠٠٠ (خر ١٢:٣٧؛ عد ١١:٢١).

تستخدم الكلمة من قبل الله في إستجابته الصريحة على شكوى إرميا بخصوص ظلم ونجاح الأشرار (إر ١٢:١-٤). أول جزء في رد الله (١٢:٥أ) هو، "إِنْ جَرَيْتَ مَعَ الْمُشَاةِ فَأَتْعَبُوكَ فَكَيْفَ تُبَارِي الْخَيْلَ؟" فالأسوء بم يأتي بعد. فالمعارك الحقيقية لاتزال في المستقبل.

بالرغم من أن النصوص المبكرة (خر ١٢:٣٧؛ عد ١١:٢١) قد تشير ببساطة إلى البالغين الذكور "ماشي" وليس بالضرورة إلى المشاة بالمفهوم الفني، فإن هناك إشارات أخرى، مثل ١مل ٢٠:٢٩ تعني المشاة. كان المشاة مقسمين إلى أربعة مجموعات: رماة (١أخ ١٢:٢؛ إر ٥٠:١٤)؛ أصحاب المقاليع (٢مل ٣:٢٥؛ ١أخ ١٢:٢)؛ رجال الرماح (١أخ ١٢:٨[٩]؛ ومساعدين. يدافع رجال الرماح، قوات المشاة المهاجمين عن أنفسهم بالأتراس، بعكس الرماة أو أصحاب المقاليع. بعكس الفرسان، الذين كانوا يتواجدون فقط في الإشتباكات المفتوحة، فقد كان يشترك المشاة في الإغارة ضد المدن المحصنة أيضًا.

رجل، خاصرات، قدم، فخذ: ← בְּהוֹן [*bᵉhôn*] (الابهام، الاصبع الكبير، #٢٩٨٤)؛ ← חֲלָצַיִם [*ḥᵃlāṣayim*] (خاصرات، #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [*yārēk*] (فخذ، رجل، #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [*kesel* [1]] (خاصرات، جناح/ جانب، #٤٠٧٢)؛ ← מִדְרָךְ [*midrāk*] (بصمة الاصبع، #٤٥٣٤)؛ ← רגל [*rgl*] (مكان القدم، #٥٢٧٤)؛ ← מָתְנַיִם [*motnayim*] (خاصرات، وروك، #٥٥١٦)؛ ← נַעַל [*na'al*] (صندل، #٥٨٣٧)؛ ← פַּחַד [*paḥad* [2]] (فخذ، #٧٠٦٦)؛ ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← קַרְסֹל [*qarsōl*] (الكاحل، #٧٩٧٢)؛ ← רֶגֶל [*regel*] (قدم، #٨٠٧٩)؛ ← שׁוֹק [*šôq*] (فخذ، رجل، #٨٧٩٧).

البيبلوجرافيا

R. deVaux, *AncIsr*, 1965, 1:213-28; J. DeWaard and E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Book of Ruth*, 1973; R. Hubbard, *The Book of Ruth*, NICOT, 1988; J. Sasson, *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, 1979; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8081 רַגְלִי

רַגְלִי [*raglî*]، على الأقدام، جندي؛ > רֶגֶל [*regel*]، قدم (#٨٠٧٩).

ش. أ. ق يظهر إسم. في الآرامي (רִגְלָא)؛ ع. ج. ق (*rgl*)، الأثيوبي (*'egr*) والعربي (*rigl*).

ع. ق ١. تستخدم هذه الكلمة تقريباً دائمًا بأعداد كثيرة. فالأعداد تصاعدياً هي ١٠,٠٠٠ (٢مل ١٣:٧)؛ ٢٠,٠٠٠ (٢صم ٨:٤؛ ١٠:٦)؛ ٣٠,٠٠٠ (١صم ٤:١٠)؛ ١٠٠,٠٠٠ (١مل ٢٠:٢٩)؛ ٢٠٠,٠٠٠ (١صم ١٥:٤)؛ ٤٠٠,٠٠٠ (قض ٢٠:٨)؛ ٦٠٠,٠٠٠ (خر ١٢:٣٧؛ عد ١١:٢١).

٢. تستخدم الكلمة من قبل الله في إستجابته الصريحة على شكوى أرميا بخصوص ظلم ونجاح الأشرار (إر ١٢:١-٤). أول جزء في رد الله (١٢:٥أ) هو، " إِنْ جَرَيْتَ مَعَ الْمُشَاةِ فَأَتْعَبُوكَ فَكَيْفَ تُبَارِي الْخَيْلَ؟" فالأسوء بم يأتي بعد. فالمعارك الحقيقية لاتزال في المستقبل.

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [*gdd* [2]] (يحتشد معا، #١٥١٨)؛ ← חֲמֻשׁ [*ḥᵃmuš*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [*lḥm* [1]] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [*maḥᵃneh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [*ma'ᵃrākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [*ṣb'* [1]] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [*ṣî* [1]] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [*qᵉrāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [*rkb*] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [*rw'*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* [3]] (الرجل الثالث في السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8083 רָגַם

רָגַם [*ragam*]؛ قَلْ. (فقط) حجر، يرمي بالحجر (#٨٠٨٣)؛ מַרְגֵּמָה [*margemâ*]، معنى غير مؤكد (#٥٢٧٥)، فقط في أم ٢٦:٨؛ רִגְמָה [*rigmâ*]، ازدحام (#٨٠٨٦).

ش. أ. ق أرم. רגם، حجر، وإطلاق نار، ورمي.

ع. ق ١. يرد الجذر רגם ١٦مرة في ع. ق..، ومثل סָקַל (#٦٢٣٢) تستخدم الكلمة أساسًا في النصوص التشريعية لتنفيذ حكم بالرجم. على سبيل المثال، يصدر الناموس الموسوي الحكم بالموت رجماً (רָגַם) في حالة التجديف (لا ٢٤:١٤، ١٦، ٢٣)، خرق السبت (عد١٥:٣٥-٣٦)، ممارسة العرافة (لا٢٠:٢٧)، ذبح الأطفال لمولك (لا٢٠:٢). الإصرار على عدم طاعة الوالدين (تث ٢١:٢١)، خرق تحريم غنيمة من حرب مقدسة (يش ٧:٢٥). كان الفعل الشرعي للرجم كشكل من أشكال عقوبة الإعدام مسئولية مشتركة (قا؛ عد ١٥:٣٥؛

تث ٢١:٢١)، موضحاً تضامن جماعة العهد في رد فعلها تجاه الخطية.

٢. كان الرجم في حالتين فعل تمرد ضد سلطة — ضد الملك رحبعام في رجم أدورام (١مل ١٢:١٨= ٢أخ ١٠:١٨)، وضد يهوه في رجم الكاهن زكريا (٢أخ ٢٤:٢١).

٣. أدرج النبي حزقيال الموت بالرجم في قائمة الأعمال الوحشية التي قامت بها بابل ضد الأحياء في أورشليم (حز١٦:٤٠؛ ٢٣:٤٧).

٤. إن إسم. מַרְגֵּמָה في أم ٢٦:٨ غامض. تتبع NIV ترجمة السبعينية وتترجم "مقلاع،" بينما يقترح *HALAT* "كومة من الحجارة" يؤكد McKane (*Proverbs*, 1970, 598) أن מַרְגֵּמָה لابد أن تترجم "مقلاع" أو "نصب تذكاري من الحجارة."

صخر، أحجار: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gābîš*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*ḥallāmîš*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצָץ [*ḥāṣāṣ*] (حصباء) [حجارة صغيرة]، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kēp*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*sōḥeret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela'* [1]] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סקל [*sql*] (يرشق الحجارة، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*ṣûr* [4]] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*ṣûr* [5]] (حصى، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*ṣōr* [1]] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רגם [*rgm*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyyôt*] (طرق من الأحجار، #٩٤٤٤).

إطلاق، طرح: ← דחה [*dḥh*] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [*ṭwl*] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [*yd* [1]] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [*yrh* [1]] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [*mgr*] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [*rbb* [2]] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [*rmh* [1]] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [*šlk* [1]] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שׁמט [*šmṭ*] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضاً، #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99; *TWOT* 2:832.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

8086	רִגְמָה

רִגְמָה [*rigmâ*]، إسم، ضجيج، صراخ؛ حشد صاخب، حشد صارخ (مرة واحدة؛ #٨٠٨٦).

ش. أ. ق ١. اقترح العلماء العديد من أصول الكلمة: רָגַם، حجر (#٨٠٨٣)؛ רָגַם، صراخ، ضجيج؛ רָעַם، رعد (#٨٣٠٦)؛ רָגַשׁ، يكون في هياج (#٨٠٩٣) (انظر ش. أ. ق. #٢-٥ وع. ق. # ٢-٣).

٢. يقتصر الجذر רגם على السامية الغربية: عرب. *ragama*، يرمي أحجار، يكوم أحجار، الأثيوبية *ragama*، يرمي أحجار؛ أرم. *r^egam*، رجم، رمى؛ سريانية. *r^egam*، رجم، رمى بحجارة، يكوم أحجار (انظر ع. ق. #٢).

٣. إن الجذر רגם شائع ومصادق عليه بصورة جيدة من قبل: أوغا. *rgm*، تحدث، تكلم؛ أخبر، أعلم؛ *rgm*، كلمة، خطاب، نطق؛ أخبار، رسالة، تقرير، حساب؛ عرب. *ragamu*، حشد صاخب؛ البابلية *rigmu*، يصيح، يصرخ؛ قعقعة الأسلحة، ضجيج الجيش؛ أكد. *ragamu*، يدعو، يستدعي، يصرخ، يصيح؛ تستخدم *rugummû* في الإشارة إلى ضجيج الجماهير في ملحمة أتراحسيس Atrahasis: "إن الضجيج (*rigim*) الصادر من الإنسان (*ameluti*) صار عظيمًا جداً لي (*CTA* 15 49 iii 6). (انظر ع. ق.. #٣).

٤. الجذر الآرامي רעם محدود في الآرامية الغربية: أرم. רְעַם، رعد (من الكلمات)، زئير، غضب؛ سريانية. *r^e'em*، يرعد بصوت عالٍ (من الكلمات)، يدوّي؛ يصخب؛ يصخب، يغضب، يُغضب؛ عرب. رَجَمَ، يغيظ، يبغض؛ إثيوبية. *ra'ama*، يرعد (من الكلمات). (انظر ع. ق # ٢.)

٥. الجذر רגשׁ مثبت بشكل جيد جدًا وواسع الانتشار: أكد. *ragasum*، يصبح محسوبًا للحماسة؛ يشتطاط غضبًا؛ أرم. רְגַשׁ، يهتاج، يضطرب؛ إمب. أرم. רגשׁ، يهتاج؛ يضطرب (*DISO*, 275)؛ سريانية. *r^egas*، يضجّ؛ רגשׁ: ضجيج؛ רִגְשָׁה، يضج غضبًا؛ حركة؛ عرب. رَجسُ، ضوضاء عنيفة (من الحيوانات: جمل، فيل)؛ عرب. رَجَسَ، يصدر ضوضاء عنيفة. (انظر ع. ق # ٢.)

ع. ق ١. يعتبر مزمور ٦٨ موكب طقسي يحتفل بإنتصار الله على أعداؤه وملكه على إسرائيل والأمم. يصف ١-١٨ سيره الانتصاري والتاريخي من جبل سيناء (في أيام موسى) إلى جبل صهيون (في أيام داود). يصف ع. ١٩-٣٥ دخول الموكب إلى الأقداس، وتتويج الله في القدس في وقت تدشين الهيكل. في ع. ٢٤-٢٧[٢٥-٢٨] بدء الموكب أمام المتعبدين وعلى وشك الدخول إلى القدس. يُمثل جميع إسرائيل في هذا الاحتفال، بما فيهم مفوضين من سبط بنيامين الصغير إلى سبط يهوذا القوي، من الأسباط الشمالية (زبولون ونفتالي) إلى الأسباط القاطنة أقصى الجنوب (بنيامين ويهوذا).

إن إسم. الغامض רִגְמָה < רִגְמָתָם في مز٦٨:٢٧[٢٨] ذو ورود واحد. تصور مقطع ع. ٢٤-٢٧[٢٥-٢٨] الموكب الطقسي وهو يقترب من الهيكل، مسبحين، وعازفين على الآلات الموسيقية. يرد تكدس المشتركين بصورة مفصلة: موكب (הֲלִיכוֹתֶיךָ)، مغنين (שָׁרִים)، عازفين (נֹגְנִים)، عذارى (ע֫לָמוֹת)، حشد (מַקְהֵלוֹת)، جمع (מִמְּקוֹר). ومن ثم فإن רִגְמָה تُفهم عادة على أنها تشير إلى جمهور أو حشد صاخب (انظر LePeau, 192-97). تترجم NIV ع. ٢٤-٢٧[٢٥-٢٨] وبالتالي:

يُرى موكبك يا الله، موكب إلهي وملكي في القدس.

من قدام المغنين، من بعدهم العازفين؛

ومعهم فتايات ضاربات الأبواق.

في الجماعات الكبيرة سبحوا الله،

سبحوا الله في جماعة إسرائيل.

هناك بنيامين الصغير يقودهم،

هناك جمهور رؤساء يهوذا (רִגְמָתָם)،

وهناك رؤساء زبولون ونفتالي.

٢. يقترح المعجميين أن רִגְמָה مستقة من الجذر الشائع العبري רגם (حجر) وأنه يشتق من كومة من الأحجار (حرفيا)، وبالتالي، حشد من الناس (بيانيا) (BDB, 920; Knig, *HAW* 9, 432; Briggs, 111). (انظر ش. أ. ق. ٢) يربط أغلب المعجميين والباحثين רִגְמָה بـأوغا. *mah* وأكد. *ragamu*، أن يصرخ (انظر ش. أ. ق. ٢) (*HALAT*, 873; Knig, 432; Gesenius, 745; Kraus, 45-47). (انظر ش. أ. ق. #٣) يقترح آخرون أنها اختلاف هجائي للإسم العبري רַ֫עַם، ضجيج، رعد، ويفترضوا الكناية، جمهور صاخب (مثلاً، Cheyne, 156). (انظر ش. أ. ق. #٤) كذلك ويفترض آخرون أن רִגְמָה هي فساد نصي لـ רִגְשָׁה، ضجيج؛ زخم، حشود صاخبة (BDB, 920-21; Zorell, 757). يحتمل أيضًا الخلط الإملائي بين מ و ש فقد كانوا متماثلين في الكتابة paleo-Heb. يشير إسم. רִגְשָׁה إلى "حشد" من المتعبدين السائرين في موكب إلى الهيكل (مز ٥٥:١٥). يدل الفعل רָגַשׁ على الصخب، فوضى؛ صخب شديد (مز ٢:١)، وרָגַשׁ أن يجتمع، يجتمعوا معاً بصخب (دا ٦:٦[٧]، ١١[١٢]، ١٥[١٦]). (انظر ش. أ. ق. #٥).

ومع ذلك فإذا كان إسم. مشتق من أوغا. وأكد. *rgm*، يصيح (انظر ش. أ. ق. #٥) فإن רִגְמָתָם المازورية قد تدل ببساطة على "صياحهم" مما يشير إلى التسبيح التعبدي المذكور في ع. ٢٦[٢٧] أو الغناء في ع. ٢٥[٢٦]. قد يترجم الشطر، "يقودهم بنيامين الصغير، ورؤساء يهوذا في صياحهم."

٣. الكثير من الـ MSS العبرية تقرأ בְּרִקְמָתָם (في ثيابهم الملون) من רִקְמָה، ملون، خامة مطرزة (BDB, 955; *HALAT* 909-10). تقرأ السبعينية *a'tan*، قادتهم، التي تعكس רֹזְנֵיהֶם (أيضًا *BHS*) والتي قد تمثل محاولة فاشلة فقط لترجمة רִגְמָתָם كإشارة إلى قادة أسباط يهوذا في ع. ٢٧[٢٨].

ب. ت رغم أن الجذر רגם (حجر) هو جذر شائع في ب. ت، فإن الجذر المتجانس רגם (صياح، حشد صاخب) لا يظهر في ب. ت في كلا من ل. ب. م. أو أدب. رب.. يعامل التفسير الربي بصورة خاطئة רִגְמָתָם على أنه فعل רָגַם، رجم: "رجمهم أسباط إسرائيل" [سبط بنيامين]' (Braude 2:547).

ع. ج يتوازى التعبير الوارد في الع. ج. ὄχλος مع التعبير العبري רִגְמָה، حشد صارخ، عندم وصف حشد محتفل يعزف على الآلات الموسيقية أو يصرخ في تعبد (مت ٩:٢٣؛ ٢١:٨؛ مر ٣:٧؛ أع ٦:٢).

حشد من البشر، جماعة، غوغاء: ← אֲסַפְסֻף [*ªsap-sup*] (غوغاء، #٦٧١)؛ ← הָמוֹן [*hāmôn*] (ضوضاء، حشد، اهتياج، جلبة، اضطراب، #٢١٦٢)؛ ← הֲמֻלָּה [*hªmullâ*] (ضوضاء، حشد صاخب، حشد، #٢١٦٧)؛ ← סָךְ [*sāk*] (عدد، جمهور، حشد ضخم، #٦١٠٧)؛ ← עֲצָרָה [*ªṣārâ*] (اجتماع احتفالي، #٦٨٠٩)؛ ← קהל [*qhl*] (يجتمع، يدعو للاجتماع، #٧٧٣٥)؛ ← רִגְמָה [*rigmâ*] (ضوضاء، حشد صاخب، #٨٠٨٦).

البيبلوجرافيا

J. Aistleitner, "Zu Ps. 68,' *BZ* 19, 1931, 29-41; W. G. Braude, *Midrash on the Psalms*, 1959, 2:547; C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, 1917, 2:111; A. Caquot, "Le Psaume LXVIII,' *RHR* 177, 1970, 147-82; T. K. Cheyne, "On Ps 68,28. 31,' *ZAW* 19, 1899, 156-57; G. R. Driver, "Studies in the Vocabulary of the OT IV,' *JTS* 33, 1931-32, 38-47; idem, "Zeitschriftenschau,' *ZAW* 50, 1932, 176-77; J. Gray, "A Cantata of the Autumn Festival: Psalm LXVIII,' *JSS* 22, 1977, 2-26; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955, 68-77; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, 1987, 606; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989, 45-47; J. P. LePeau, "Psalm 68: An Exegetical and Theological Study,' Ph. D. Diss. University of Iowa, 1981, 192-97; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 1992, 168; A. Weiser, *The Psalms*, 1962, 479.

جوردن إتش. جونستون *Gordon H. Johnston*

8087 רָגַן

רָגַן [*ragan*]؛ قَلْ. نِفْعَل. تذمر، اشتكى (#٨٠٨٧).

ع. ق ١. يستخدم تث ١:٢٧ ومز ١٠٦:٢٥ هذا الجذر عند تذكر تذمر بني إسرائيل بسبب تقرير الجواسيس عند قادش برنيع (عد ١٣-١٤). هذا النوع من التذمر سري وخلف المشهد (تذمروا في خيامهم) بينما לוּן هو شكوى في مواجهة مفتوحة (Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 192-93). إرتبط التذمر بعدم إيمان الشعب، عدم استعدادهم للاستماع لكلمة الرب، وافتراض كراهية الرب لهم.

٢. يُستخدم نِفْعَلْ. اسمفا. الذي يستخدم كإسم ٤مرات في الأمثال واصفاً حديث الأحمق الشرير. تشير إلى النميمة عن شخص آخر من وراء ظهره بدلاً من الشكوى من سلوكه بصورة ظاهرة. هذا النوع من النميمة قد يسبب الانفصال العميق بين الأصدقاء (أم ١٦:٢٨؛ ١٨:٨؛ ٢٦:٢٠، ٢٢).

ب. ت تترجم السبعينية باستمرار רָגַן كـ γογγύζω أو أحد مشتقاتها. يشير التعبير إلى توجه عدم الرضا عندما يعتقد بعض الناس أن الله لا يعاملهم بعدل أو بمساواة (*TDNT* 1:730). عندما تحدث فيلو ويوسيفوس عن تمرد بني إسرائيل في البرية، إستخدما هذه الكلمة للإشارة إلى تذمر الشعب.

ع. ج يستخدم ع. ج γογγύζω عند الإشارة المباشرة إلى تذمر بني إسرائيل (١كو ١٠:١٠). تصف شكوى العمال الذين ظنوا أنهم لم يحصلوا على مال كاف مقابل عملهم (مت ٢٠:١١) وموقف التمرد من اليهود الذين لم يعجبهم ما كان يسوع يفعله أو يقوله (يش ٦:٤١، ٤٣؛ ٧:١٢). يحذر المؤمنين من التذمر (فيلبي ٢:١٤). يعرف يهوذا ١٥-١٦ التذمر بأنه شيء قاسي يتكلم به الأشرار أو إعتراض غير شرعي.

شكوى، تَذَمُّر: ← אנן [*'nn*] (يشتكي، #٦٤٥)؛ ← לון [*lwn* ¹] (يصرخ، يدمدم، #٤٢٩٦)؛ ← רגן [*rgn*] (يتذمر، يشكو، #٨٠٨٧)

البيبلوجرافيا

TDNT 1:728-37; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968; S. J. DeVries, "The Origin of the Murmuring Tradition,' *JBL* 87, 1968, 51-58.

غاري في. سميث *Gary V. Smith*

89 /8088 רָגַע

רָגַע [*raga‘* ¹]؛ قَلْ. أكثر من قشرة، هيج، يصل إلى راحة؛ نِفْعَل. يكون هادئًا؛ هِفْعِيل. يسبب راحة آخر، يتصرف في لحظة (#٨٠٨٨، #٨٠٨٩)؛ מַרְגּוֹעַ [*margôa‘*]، إسم، موضع راحة (#٥٢٧٣)؛ מַרְגֵּעָה [*marge‘â*]، إسم، موضع راحة (#٥٢٧٦)؛ רָגֵעַ [*ragea‘*]، إسم هدوء، راحة (#٨٠٩١)؛ רֶגַע [*rega‘*]، إسم فترة، لحظة، فجأة، كل لحظة (#٨٠٩٢).

ش. أ. ق لا يوجد أي جذر مشترك.

ع. ق ١. رغم أن KBL لا يُعرف سوى جذر واحد فقط يحمل أحرف العلى هذه، فإن BDB، وNIV يعرف إثنان، وهذا محتمل أكثر. المعنى الأول هو التصرف بسرعة، في لحظة (أم ١٢:١٩؛ إر ٤٩:١٩؛ ٥٠:٤٤)، أو يهيج البحر (أي ٢٦:١٢؛ إش ٥١:١٥؛ إر ٣١:٣٥). المعنى الثاني (#٨٠٨٨) له علاقة بالراحة أو الرقاد (تث ٢٨:٦٥؛ أي٧:٥؛ إش ٣٤:١٤؛ ٥١:٤؛ إر ٣١:٢؛ ٤٧:٦؛ ٥٠:٣٤). قد يقدم أيوب الفكرة الرئيسية أو قد تكون فكرة شاذة. تترجم NIV (مع KJV) "جلدي تكسر وتقيح.' إذا كانت هذه هي الترجمة السليمة، فمن الصعب معرفة العلاقة بين هذه والرقاد—أو التصرف السريع في هذا الأمر. ومع ذلك فإن KBL يقترح "جلدي تقسى" وNRSV وNASB مما يعكس هذا الفهم. إذا كانت هذه الترجمة صحيحة، فمن المحتمل أن الفكرة الأساسية لـ רָגַע هي التوقف عن العمل. يُتضح هذا بالتأكيد في إر٤٧:٦، حيث يدعى السيف للرجوع إلى غمده و"يتوقف ويثبت (דָּמָה).' ومع ذلك فكل هذه المجالات من الدلالات لهذه المعنى الثاني مشابهة لتلك التي لـ נוּחַ. ولذلك فتعني تجد استرخاءاً في تث ٢٨:٦٥ وإش ٣٤:١٤، حيث تتوازى مع מָנוֹחַ، مكان للراحة. "يقيم" الرب عدله كنور للناس (إش ٥١:٤). يعد الله بأن "يعطي راحة" أي يهب راحة لشعبه وأرضهم بعد كوارث السبي (إر ٣١:٢؛ ٥٠:٣٤).

٢. يرد إسم. מַרְגּוֹעַ ,רָגַע وמַרְגֵּעָה كل منهم مرة واحدة (مز٣٥:٢٠؛ إش ٢٨:١٢؛ إر ٦:١٦؛ على التوالي)، ويتعلق جميعهم بالإسترخاء، باختبار الهدوء الناتج عن توقف المرء عن المجهود وبسبب إيجاد الطمأنينة من خلال الثقة في الله. من جانب آخر، تشترك جميع ورود (٢٢مرة) רֶגַע (إسم) مع المعاني الأخرى للجذر: يتصرف فجأة. تتضمن هذه الكلمة بإستمرار لحظة من الزمن. في بعض الحالات القليلة، تستخدم كظرف وتترجم "فجأة" (مثلاً، مز٧٣:١٩) أو حتى "باستمرار" (حرفياً إلى لحظات، إش٢٧:٣)، لكن كل هذا يرتبط بعمل فجائي، لحظي ولا يحمل دلالة ذات علاقة براحة أو صمت.

راحة، هدوء، استرخاء: ← דָּמָה [damâ ²] (يأتي لنهاية، راحة، يكون أخرس، صمت، #١٩٤٩)؛ ← נָוָה [nawâ ¹] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← נוּחַ [nûah ¹] (يهديء، يستريح، ينتظر، محطة، وديعة، #٥٦٦٣)؛ ← רָגַע [raga' ¹] (يتحطم، يأتي إلى راحة، يكون هادئا، #٨٠٨٨/٨٩)؛ ← שַׁאֲנָן [sa'an] (مستريح، مطمئن، #٨٦٣١)؛ ← שָׁבַח [sabah ²] (يسكن، يلطف، هدوء، #٨٦٥٦)؛ ← שֶׁבֶת [sebet] (يجلس بهدوء، راحة، #٨٦٩٩، #٨٧٠٠)؛ ← שָׁתַק [sataq] (يكون هادئا، #٩٢٨٤).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:832-33.

جون إن. أوسوالت *John N. Oswalt*

٨٠٩١ (רֶגַע [ragea']، هدوء، راحة)، #٨٠٨٨

٨٠٩٢ (רֶגַע [rega']، فترة، لحظة، فجأة، كل لحظة)، #٨٠٨٨

8093 רָגַשׁ

רָגַשׁ [ragas]؛ قَلْ. يكون قلقاً (#٨٠٩٣)؛ רֶגֶשׁ [reges]، إسم، قلق (#٨٠٩٤)؛ רִגְשָׁה [rigsâ]، إسم إضطراب.

ع. ق ترد هذه الكلمة ٣مرات، مرة واحدة في كل صيغة من الصيغ المشار إليه أعلاه. يصف الفعل الأمم القلقة التي "تتأمر" ضد الرب ومسيحه (مز ٢:١). يشير صيغتي إسم. إلى الجموع الصاخبة، سواء المتعبدين في أورشليم (مز ٥٥:١٤[١٥])، أو الأشرار الذين يسعون إلى الإساءة للمرنم (مز ٦٤:٢[٣]).

ضوضاء، زئير، صوت:← גָּעַר [ga'ar] (زئير، صراخ، صياح، يضرخ، ينتهر، يوبخ، #١٧٢١)؛ ← הָמָה [hamâ] (يسبب ضوضاء، صخب، صوت، يكون قلقا، #٢١٥٩)؛ ← הָמַם [hāmam¹] (يقعقع، صخب، #٢١٦٩)؛ ← נָהַם [naham] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت، صوت، رعد، يصرخ، #٧٧٥٤)؛ ← רָגַשׁ [ragas] (يكون قلقا، # ٨٠٩٣)؛ ← שְׁאָג [sa'ag] (زئير، #٨٦١٣)؛ ← שְׁאָה [sa'â ²] (زئير، #٨٦١٦).

جون إن. أوسوالت *John N. Oswalt*

٨٠٩٤ (רֶגֶשׁ [reges]، قلق)، #٨٠٩٣

٨٠٩٥ (רִגְשָׁה [rigsâ]، اضطراب)، #٨٠٩٣

8096 רָדַד

רָדַד [radad]؛ قَلْ. قاوم، أخضع، يحصل على سيادة؛ هِفعِيل. يطرق (الذهب)؛ هُفعَل. يكون مضطربا (#٨٠٩٦). هذا الفعل هو جذر مختلف لـ רָדָה [radâ ¹] يحكم، يسود (#٨٠٩٧).

ش. أ. ق يعني الفعل في أكد. *radadu* يلاحق أو يطارد (*AHw*, 940) وعرب. *radda* أرسل، أخضع. يحتفظ الفعل في أدب رب. بمعاني ذات علاقة باستخدامات ع. ق.. (قا؛ Jastrow 2:1451).

ع. ق في حالتين (أي ١مل ٦:٣٢ ومز ٥٥:٢[٣]) يحمل الفعل רָדַד معنى مختلف تمامًا عن معناه المعتاد كما أشير أعلاه. يشير الورود الأول إلى تسطح الذهب والأخير يشير إلى حالة الذهن، كونه مضطرباً أو قلقاً. بالنسبة للباقي، يحمل الفعل معنى مماثل لـ רָדָה، يخضع، لكن يرد في المقام الأول مع يهوه كفاعل. إنه هو الذي يخضع الأمم، وهو يفعل هذا نيابة عن ملك محدد (إش ٤٥:١؛ ٤١:٢؛ مز ١٤٤:٢).

مُلك، حكم، إشراف، سيادة: ← בעל [b'l ¹] (تزوج، حكم، ملكية، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [gᵉbîrâ] / גְּבֶרֶת [gᵉberet] (سيدة، ملكة، مديرة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [ykḥ] (يجادل، يسببون، يثبت، يحكم، يثبت، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [kabas] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [mlk ¹] (يحكم، #٤٨٨٧)؛ ← מָשַׁל [mšl ²] (يحكم، يرعى، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [nṣḥ] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [rdd] (يصد، يتبع، #٨٠٩٦)؛ רדה [rdh ¹] (يحكم، يرعى، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [r'h ¹] (يطعم، يرعى، يرعى، يحكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [śrr ¹] (يحكم، يدير، يرعى، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [šlṭ] (يكسب قوة، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [špṭ] (يقضي، يعمل كقاضي، يحكم، #٩١٤٩).

فيليب جي. نيل *Philip J. Nel*

8097 רָדָה

רָדָה [radâ ¹]؛ قَلْ. حكم، تسلط، داس، تسيد (#٨٠٩٧).

ش. أ. ق يعني الفعل *redû* في أكد. أن يسير، يقود (حيوانات)، أو يرشد. قد يشير إسم. *redûm* إلى الحاضرين، إلى جيش، أو فريق من رجال الشرطة (*AHw*, 966-68).

ع. ق يؤكد الفعل רָדָה على فعل السيطرة بالقوة ومن ثم يتداخل مع معنى מָשַׁל. يرد في ١مل ٢٤:٢[٥:٤] مع מָשַׁל ويؤكد على تسلط ملك إسرائيل على ممالك أخرى وأعداء الدولة (قا؛ مز ٧٢:٨؛ ١١٠:٢). يتضح المعنى السلبي للفعل من الشواهد التي تحذر جماعة إسرائيل من عدم التسلط على المواطنين (لا ٢٥:٤٣، ٤٦، ٥٣؛ حز

٤:٣٤). يتصل معناه السلبي أيضًا بذاك الذي لـ סָלַט (#٨٩٤٩).

يرد الفعل في تك ١:٢٦، ٢٨ بمعنى إيجابي عند ذكر أن البشر المخلوقين على صورة الله لابد أن يخضعوا (כָּבַשׁ، #٣٨٩٠) الأرض ويتسلطوا على (רָדָה) جميع الحيوانات. لقد أعطي البشر مسئولية خليقة الله، كما يتضح من حقيقة أن أمره لهم كان جزءً من بركته (١:٢٨).

ب. ت تتصل רדה في العبري الربي والتراجم (أرم. רדא أو רדי) بمعنى يطيء، يدوس، يعاقب، أو يحكم (مثلاً، ترجوم لا ١٧:١٧). في نصوص قمران تحتفظ بمعنى يحكم أو يسود (نج. 9:23).

مُلك، حكم، إشراف، سيادة: ← בעל [*b'l* [1]] (تزوج، حكم، ملكية، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [*g^e^bîrâ*] / גְּבֶרֶת [*g^e^beret*] (سيدة، ملكة، مديرة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [*ykḥ*] (يجادل، يسببون، يثبت، يحكم، يثبت، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [*kabas*] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [*mlk* [1]] (يحكم، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [*mšl* [2]] (يحكم، يرعى، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [*nṣḥ*] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [*rdd*] (يصد، يتبع، #٨٠٩٦)؛ רדה [*rdh* [1]] (يحكم، يرعى، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [*r'h* [1]] (يطعم، يرعى، يرعى، يحكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [*śrr* [1]] (يحكم، يدير، يرعى، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [*šlṭ*] (يكسب قوة، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [*špṭ*] (يقضي، يعمل كقاضي، يحكم، #٩١٤٩).

فيليب جي. نيل *Philip J. Nel*

8098 רָדָה

רָדָה [*radâ* [2]]؛ قَلْ. كشط، جَوف/ قَور(#٨٠٩٨).

ع. ق وجد شمشون في جثة أسد بعض العسل، الذي "غرف منه (וַיִּרְדֵּהוּ) بيديه وأكل وذهب.... لكنه لم يخبرهما (والديه) أنه من جوف الأسد أخذ العسل" (قض ١٤:٩). كان لابد أن لا يأكل شمشون أي شيء نجس طقسيًا (لا ١١:٢٧) أو أن يتنجس عن طريق ملامسته لجثة (١١:٣٩-٤٠)—خاصة أنه كان منتذر من ميلاده (قض ١٣:٤-٥، ٧). هذه الحقيقة تعطي مصداقية لاقتراح Holladay أن إر ٣١:٥ ("الأنبياء يتنبأون بالكذب والكهنة تحكم [יִרְדּוּ] بسلطانهم الخاص [עַל־יְדֵיהֶם]') يجب أن تترجم: "الأنبياء يتنبأون بالكذب، الكهنة ينجسون أنفسهم.' ملاحظًا أن التعبير الغامض "يملىء الأيدي" يستخدم ١٧مرة في ع. ق.. لتنصيب أو تكريس كاهن، اقترح Holladay أنه كما أن الأنبياء في إر ٣١:٥ يفعلون عكس المفروض عليهم فعله، كذلك أيضًا فإن الكهنة يفعلون عكس "ملىء أيديهم": " (أنهم) يكشطون أي كان بما قد أمتلآت بهم أيديهم عند وقت تكريسهم.'

فرك: ← גרד [*grd*] (يحك نفسه، #١٧٤٠)؛ ← מלל [*mll* [4]] (يفرك، #٤٩١١)؛ ← סחה [*sḥh*] (يحك بعيدًا، #٦٠٨١)؛ ← קצה [*qsḥ* [1]] (يقلم، يجدع، يقصِّر، يقشر، #٧٨٩٤)؛ ← קצע [*qṣ'* [1]] (يقشر، #٧٩٠٩)؛ ← רדה [*rdh* [2]] (ينزع، #٨٠٩٨).

البيبلوجرافيا

W. L. Holladay, "'The Priests Scrape Out on Their Hands,' Jeremiah v 31,' *VT* 15, 1965, 111-13.

رونالد يونجَبلود *Ronald Youngblood*

8100 רְדִיד

רְדִיד [*r^e^dîd*]، إسم حجاب، عباءة (#٨١٠٠)؛ רָדַד [*radad*]، يسحق (#٨٠٩٦).

ش. أ. ق لهذه كلمة جذور مشتركة في عرب. وسريانية، تحمل نفس المعاني.

ع. ق يعني الفعل רָדַד يسحق، وبالتي فإن هذا الحجاب قد يكون كبيراً بحيث يغطي أكثر من مجرد الوجه، ومن ثم، "عباءة" في بعض الترجمات الحديثة. ترد في مكانين، إش٣:٢٣، في قائمة النبي بثياب المرأة، ونش ٥:٧، بند الثياب الذي أخذه الحراس بعنف من الفتاة الباحثة .

حجاب: ← דֹּק [*dōq*] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [*ḥebyôn / ḥibbāyôn*] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [*miṭpaḥat*] (حجاب، عباءة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [*masweh*] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* [2]] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [*mispāḥâ*] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [*ṣammâ*] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [*ṣā'îp*] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [*r^e^dîd*] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [*r^e^'ālâ*] (برقع، #٨٣٠٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

8101 רָדַם

רָדַם [*radam*]؛ نِفْعَلْ. يأوي للنوم (#٨١٠١)؛ תַּרְדֵּמָה [*tardemâ*]، نوم عميق (#٩٥٥٤).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي للجذر רדם غير مؤكد، لكن يبدو أنه يرتبط بجذر بدائي مزدوج (תם / ט / ד)، بمعنى "يسد، يغلق" (قا؛ عرب. *radama*، "يسد")، ومن ثم يُشير إلى النوم العميق الذي به ينعزل المرء عن العالم الخارجي (Thomson, 423)، مما يجعل المرء منفتحا

على إعلان من الله (Gordis, 48-49). يقدم *HALAT* التعريف "مذهول" للأعداد الواردة في مز٧٦:٦[٧]؛ دا ٨:١٨؛ ١٠:٩. علاوة على أن Bos يقترح أن العبارة الصعبة וְהוּא־ נִרְדָּם וַיָּעַף וַיָּמֹת ترجمت لتبين إندهاش سيسرا أولاً، إنهياره، ثم موته (٥٠-٥٢). يبين الفعل في مز ٧٦:٦ (عب ٧) الموت: וְרֶכֶב וָסוּס נִרְדָּם؛ NIV يثبت الفرس والخيل.

ع. ق يرسل الله كلا من תַּרְדֵּמָה (تك ٢:٢١) وشֵׁנָה (١صم٢٦:١٢)، الذي عن طريقهما تأتي الأحلام (مثلاً، أليفاز، أي ٤:١٣) أو الرسائل النبوية (إش ٢٩:١٠) من الرب. لاحظ، على سبيل المثال، أي ٣٣:١٥: *bahᵃlôm* ؛*hezyôn laylâ, binᵉpol tardemâ ʻal-ʼᵃnasîm* (NIV: في حلمٍ، في رؤية الليل، عندما يقع السبات على الناس [وهم نياماً في أسرتهم]). يقترح Gordis أن استخدام תַּרְדֵּמָה في يونان ١:٥-٦ ربما تكون إشارة ساخرة إلى النبي الذي وقع في سبات، "لا لكي يتواصل مع الله، إنما للهروب منه" (٤٨-٤٩). يوقع يهوه سباتاً عميقاً على الناس كيما يمكنه القيام بعمله دون تشويش (تك ٢:٢١؛ ١صم٢٦:١٢؛ إش٢٩:١٠) أو أن يعلن نفسه بطريقة خاصة (تك ١٥:١٢؛ أي ٤:١٣؛ ٣٣:١٥؛ دا ٨:١٨؛ ١٠:٩) . أفضل الشواهد المعروفة عن الإعلان أثناء النوم حدثت لإبراهيم (תַּרְדֵּמָה، تك ١٥:١٢-٢١)، يعقوب (٢٨:١٠-٢٢)، سليمان في جبعون (١مل ٣:٤-١٥)، وبلعام (عد ٢٢:٨-١٣).

نوم: ← דָּלַף [*dalap* ²] (يشعر بأرق، #١٩٤١)؛ ← יָשֵׁן[¹ *yasen*] (ينام، #٣٨٢٢)؛ ← נוּם [*nûm*] (ينام، #٥٦٧٠)؛ ← רָדַם [*radam*] (يذهب للنوم، #٨١٠١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:833-34; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978; T. H. McAlpine, *Sleep, Divine and Human, in the Old Testament*, JSOTSup 38, 1987; J. G. S. S. Thomson, "Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology,' *VTS*, 1955, 421-33.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

8103	רָדַף

רָדַף [*radap*]؛ قَلْ. يكون خلف، يكون وراء، يطارد، يضطهد؛ نِفْعَل. يُطارَد؛ بيعِّل. يُطارد بشدة؛ بُعَّل. يُطرد (#٨١٠٣)؛ מֻרְדָּף [*murdap*]، اسم اضطهاد (#٥٢٨٤).

ع. ق ١. لم تكن الكنيسة المسيحية هي المؤسسة الأولى التي اختبرت هجوماً. فإن اليهودية التي انبثقت منها المسيحية، كانت لها حصة كاملة من المعاناة. يخبرنا مز ١٢٩:١-٢ عن قصة معاناة اليهود. إن تاريخ إسرائيل هو عبارة عن قصة طويلة من الظلم والقمع والعنف من الداخل والخارج. إنما شاع الإضطهاد من داخل إسرائيل/ يهوذا من أجل أسباب دينية لأولئك الذين كانوا يرفضون ساسية الخلط ما بين بعل/ يهوه والتسامح الرسمي للظلم والأخلاقيات الوثنية فقط منذ زمن إيليا فصاعداً. من الجدير بالذكر، أن ١مل ١٨:٤ يقترح أن إيزابل هي التي قتلت أنبياء يهوه، بينما شكوى إيليا في ١مل ١٩:١٠، ١٤ هي أن شعب إسرائيل قد ذبحوا الأنبياء. هنا نرى بداية الاعتقاد في أن إسرائيل ككل مسئولة عن موت أنبياءها، ووجوب التضامن في تحمل الإثم. هذا هو معنى الإتهام الوارد في إر ٢:٣٠، "أكل سيفكم أنبياءكم.' بهذا يمكننا مقارنة التعميم الموجود في ٢أخ ٣٦:١٥-١٦، حيث الإشارة ليست إلى العنف بل إلى السخرية. هذا التعميم يفهم بسهولة على أنه خراب الأمم من قبل بابل في القرن السادس. أياً كان مصدر تقليد الإستشهاد المقترن بالعديد من الأنبياء، فيبدو أن هذه التقاليد كانت منتشرة في القرن الأول الميلادي.

٢. كان الأنبياء يظهرون في أوقات الكوارث المحلية، سواء أخذ هذا صورة التمرد القومي أو شكل حرب وشيكة. إن الذي لا يتأمل في الحالة الراهنة والتوقعات السائدة في ظل هذه الكوارث، كان يُعتبر مخرب، ومن ثم يتعرض للأسى والمشقة. وبالتالي فليس من الغريب أن العديد من الأنبياء قُبلوا بمعارضة مريرة وعنف شخصي، بل أن البعض أيضًا تعرض للموت. تاريخياً، عانى العديد من الأنبياء سوء المعاملة، أو باستخدام مصطلح لاحق، كانوا "معترفين": إيليا، ميخا (١مل ٢٢:١٣-٢٨)، عاموس، وإرميا (قا؛ نح ٩:٢٦، ٣٠، ٣٢؛ مراثي ٢:٢٠). عدد قليل من الأنبياء قتلوا فعلياً بسبب إيمانهم، كما حدث لزكريا (٢أخ ٢٤:٢٠-٢١؛ قا؛ Josephus, *Ant* 9:168-71). تطور هذا التوجه في التقليد اليهودي الاحق، وأصبح الإستشهاد لا غنى عنه في مهنة النبي. ومن ثم فكل نبي كان يُنظر إليه على أنه خاض موت إستشهادي. وبالتالي فإن ميخا لم يتألم فقط إنما مات شهيداً (Asc إش ٢:١٦). مات أرميا رجماً في مصر (Tertullian, *Scorpiace*, 1:8; *Acts of Phil.*, 83). Similarly, Isaiah was sawn asunder by Manasseh (*Martyrdom of Isaiah*). وبالمثل، قطع أشعياء إرباً من قبل منسى (*Martyrdom of Isaiah*). بل أن هابيل الذي قتل من قبل أخاه قايين، أشير إليه بأنه نبي شهيد (٤مكابيين ١٨:١٤). يُشار في المصادر الماندنية والدوائر Kabbalistic إلى هابيل كنبي (J. S. Pobee, 124, n. 40)؛ وكذلك يونان، وذلك بحسب تقليد يرجع تاريخه إلى ٣٥٠ م (Strack-Billerbeck 1:643). زُعم أن عاموس وحزقيال قد أعدموا (*Vitae Prophetarum*, 38, 52). بحسب مدراش باسم R. Jose b. Nehonai أولئك هم الأنبياء الذين اضطهدوا: هابيل، نوح، إبراهيم،

إسحاق، يعقوب، يوسف، موسى، شاول، داود، وإسرائيل (Pobee, 28, 124 n. 43).

٣. عانى بشدة الأنبياء الاحقيين المتحدثين بالحق دون مساومة وبمطالب الناموس الإلهي، على يد الطبقات الحاكمة، وبالتالي فإن الإضطهاد أصبح في نظر اليهود علامة على النبي الحقيقي (٢أخ ١٦:٣٦؛ مت ١٢:٥؛ ٢٣:٢٩-٣٧؛ أع ٧:٥٢؛ عب ١١:٣٢-٣٨). وورثت المسيحية من اليهودية الرأي القائل بأن إسرائيل دائمًا ما كانت تضطهد أنبياءها. في *Vitae Prophetarum* (AD يرتبط ستة أنبياء بموت غير عادي (عاموس، ميخا، إشعياء، إرميا، حزقيال، وزكريا بن يهويدا). إستمر هذا الرأي في الدوائر الربية. دلل يوسيفوس على الرأي بأن المعاناة كانت نصيب الأنبياء. في سرد يوسيفوس لقصة إرسال الرسل إلى المملكة الشمالية من قبل حزقيا في -264) *Ant* 9:13 (67، أضاف على القصة الكتابية الأتي: "وعندما حذرهم الأنبياء بمثل هذه الطريقة، وتنبأوا بأنهم سيعانون إذا لم يغيروا مسارهم إلى مسار التقوى تجاه الله، سخروا منهم (حرفيا، بصقوا عليهم) وأخيرً قبضوا عليهم وقتلوهم.' تحدث في (Pobee, 38) *Ant* 10:3 عن ذبح منسى اليومي للأنبياء؛ ورغم أن الملك وليس الشعب هو المسئول هنا، إلا أن المبالغة توضح الدور الذي لعبه هذا الأمر في ذهن العامة. إن شهرة هذا التقليد يبين أيضًا، أنه في زمن يسوع، كانت الأضرحة تنصب على الأماكن المفترض أنها أمكان استشهاد الأنبياء. لكن الأبحاث التاريخية أوضحت أن أعداد الأنبياء الشهداء بُولغ فيها إلى حد كبير في التقاليد الشعبية. إن سوء معاملة بني إسرائيل في مصر، وكذلك الظلم الاحق لها من قبل الفلسطينيين، الماديين، وآخرين، كان له أسباب إقتصادية وسياسية.

٤. تقدم فترة الإمبراطوريات العظمى (فارس، اليونان، روما) الأمثلة التقليدية للإضطهاد. إن عصر اليهودية الذي انبثق من السبي البابلي as a church-state مر بتجارب مؤلمة من الاضطهاد إلى درجة لا نظير لها في تاريخها. أشار العلماء كثيرًا إلى الارتباط ما بين الاضطهاد ونوع الأدب الرؤيوي الناشيء قطعاً خلال هذه الفترة. إن مشكلة تلك الفترة لم تكن وجود الله؛ إنما سؤال ماذا كان يفعل الله القدير، المهيمن، الصالح والعادل، عندما كان شعبه المختار—والأكثر من ذلك أولئك الغيورين له وللناموس—كانوا يسحقون أو يتعرضون للموت الفعلي من قبل الأمم. هل تخلى إله إسرائيل عن سيادته على التاريخ؟ ما جعل الاضطهادات أكثر صعوبة في الفهم هو أن الأباطرة المُضطهدين الذين بحسب مقاييس العالم بدوا وكأنهم المنتصرين، كانوا غير مؤمنين ووثنين.

٥. صورت المزامير بصفة خاصة الإضطهاد الديني على أنه إهانة للمُضطَهِدِين (انظر مز ٧:١، ٥؛ ٣١:١٥؛ ٣٥:٣؛ ٧١:١١؛ ١٠٩:١٦؛ ١١٩:٨٤، ٨٦. قا؛ إر ١٥:١٥؛ ٢٠:١١). لكن المصدر الرئيسي لاضطهادات السبي هو سفر دانيال. هناك إشارات عديدة إلى دانيال بأنه النموذج المثالي للشهيد (١مكا ٢:٦٠؛ ٤مكا ١٣:٩؛ ١٦:٣، ٢١؛ ١٨:١٣؛ عب ١١:٣٤؛ -Jos., *Ant* 10:260 63; Gen Rabbah 34). توضح قصص دانيال أحداث الإضطهاد الحادثة في ذلك الوقت. هناك إشارت متعددة أيضًا في التلمود والمدراش إلى أصدقاء دانيال الثلاث: حنانيا، ميشائيل، وعزاريا. ما هو ملفت للنظر، هي المبالغة في النص التي تبرز الجانب الاستشهادي. ومن ثم فإن الترجمة السبعينة تضيف لنهاية سفر دانيال، قصة بيل والتنين، التي في الأغلب ترجع إلى أصل آرامي أو عبري. إن الترجمة اليونانية التي تتبعها الترجمات اللاتينية، السيرانية، عرب.، تضع نشيد الثلاث أبناء بعد دا ٣:٢٣ (Pobee, 14). كل هذا يدلل على الاهتمام الحي بموضوع الاستشهاد في العصر الاحق.

٦. قدم شدرخ، ميشخ، عبدنغو قبل أن يُلقوا في أتون النار لرفضهم السجود للتمثال الذهبي الموضوع في سهول ديورا Dura، خطاباً قصيرً أكدوا فيه على تكريسهم لله، قوته، وقدرته فى أن ينجيهم من أيدي المضطهدين. يسعى الشهيد بشهادته من خلال المعاناة لأن يشهد لله ويحول آخرين إلى إلهه. وبالتالي فإننا نعرف من خلال وثائق عن تغيير المضطهدين كنتيجة للمعاناة. وبالتالي، بحسب دا ٣:٢٦-١٩، نجد أن نبوخذ نصر كنتيجة لنجاة الثلاثة رجال من أتون النار، إعترف بهم "كعبيد الله العلي"؛ كما أنه بارك أيضًا إله شدرخ، ميشخ، عبدنغو وأصدر مرسوماً بهلاك كل من يتكلم بالشر على هذا الإله. بالمثل، أدرك الملك داريوس إله دانيال ٦:٢٥-٢٧ (قا؛ Bel and the Dragon, 41).

٧. تثير معاناة المكرسيين لله على يد الأمم مشاكل للإيمان. كانت المعاناة الواقعة تعتبر عادة عقاب من أجل خطايا الأمم. وبالتالي ففي دا ٩، وسط صلاة دانيال المرتبطة بسر السبعين سنة، أدلى بالاعتراف التالي: "يَاسَيِّدُ لَنَا خِزْيُ الْوُجُوهِ لِمُلُوكِنَا لِرُؤَسَائِنَا وَلآبَائِنَا لأَنَّنَا أَخْطَأْنَا إِلَيْكَ" (دا ٩:٨). بعبارة أخرى، إن معاناة دانيال ورفقاؤه التي لا توصف كانت عقاب الله على خطايا شعبه، العاليين والمنخفضين على حد سواء. تُوصف تلك المشاعر مرة أخرى في دا ٩:١٦، "يَا سَيِّدُ حَسَبَ كُلِّ رَحْمَتِكَ اصْرِفْ سَخَطَكَ وَغَضَبَكَ عَنْ مَدِينَتِكَ أُورُشَلِيمَ جَبَلِ قُدْسِكَ إِذْ لِخَطَايَانَا وَلآثَامِ آبَائِنَا صَارَتْ أُورُشَلِيمُ وَشَعْبُكَ عَاراً عِنْدَ جَمِيعِ الَّذِينَ حَوْلَنَا.' كانت آلآم إسرائيل تعتبر عقاب الله العادل على خطاياها (إش٤٠:٢)، ومع ذلك فقد كانت المعاناة تعتبر دليلاً على محبة الله، بعكس الأمم الذين ذُخر لهم الغضب، فإن عقاب إسرائيل جاء عليها هنا والأن.

إنها دليل على صلاح الله بمعنى أن الله لا يتهاون مع الشر والخطية. إن كوارث إسرائيل لم تكن عقاب إنتقامي لكن غايته التقويم، ولعقاب الأمم. إلى هذا الحد كانت دليل على محبة الله. كان مثل هذا العقاب المبكر علامة على بركة الله، إحسانه الخاص تجاه إسرائيل. بدلاً من أن تستمر إسرائيل في شرها مثل بقية الأمم الأخرى، الذين سيدركون في اليوم الأخير أنه محكوم عليهم بالخراب، فقد حدد الله التدخل في الوقت المناسب لكي يوقف تقدم إسرائيل تجاه الدمار النهائي، ولوضعها على الطريق الصحيح للشركة مع نفسه. ومن ثم، فإن نكبات إسرائيل هي عقاب الحب. فأولئك الذين يحبهم الله، يعاقبهم مبكراً.

بالعودة تحت السيادة الأجنبية، سعى اليهود المتزمتين لأن يحفظوا هوية الأمة والدين تحت الضغوط الأجنبية وتنازلات اليهود المتهاونين المتلهفين إلى التعايش والرفاهية. والنتيجة كانت ظلم وإرهاق اجتماعي، الذي رُدد من خلال التوسلات المتكررة من أجل الإبراء والتدخل الإلهي الموجود في المزامير. وصلت الاضطهادات إلى ذروة مرعبة من القسوة في عهد المكابيين، مما أثارت مقاومة مسلحة كرد فعل (٢مكا ٦:٧). ومن ثم، بالرغم من ثقتها في سيادة الله وحمايته، فقد تعلمت إسرائيل أن هذا الحق لا ينجح دائمًا في عالم الله، وأن الإخلاص للحق لا يوفر الحصانة من المعاناة، الذبح، والاستشهاد.

كلما تأمل شعب الله في الإضطهاد، أصبح توجه التضحية توجه استشهادي أكثر. أحد كنايات الألم هي التمحيص (قا؛ أم١٧:٣؛ ٢٧:٢١؛ إش٤٨:١٠؛ زك١٣:٩؛ ملا٣:٣). أحد التطبيقات الأخرى هي التطهير (Pobee, 37؛ قا؛ دا ١١:٣٥، "بَعْضُ الْفَاهِمِينَ يَعْثُرُونَ [أي، يستشهدون] امْتِحَاناً لَهُمْ لِلتَّطْهِيرِ وَلِلتَّبْيِيضِ"). ومن ثم فإن استشهادهم هو بمثابة تطهيراً (قا؛ دا ١٢:١٠)، ما هو هام بالنسبة للاهوت الاحق هو معرفة أن καθαρίζων كانت أحياناً تستخدم (خر ٢٩:٣٧ سبعينية) لترجمة כָּפַר (#٤١٠٥)، وهي الكلمة المستخدمة باستمرار للتكفير. يعبر الفعل אָשָׁם عن فكرة التضحية والاستشهاد في إش ٥٣:٥ (#٨٧٠)، ليقدم ذبيحة إصم، أي الذبيحة التي تكفر عن الإثم. تكتسب معاناة الأمة الغيورة لاحقاً فاعلية التكفير (Pobee, 37).

٨. عولجت المشكلة الناشئة عن موت الأمناء المضطهدين دون تبرأة واضحة عن طريق فكرة الأخرويات. كان الشهداء يمتلكون غيرة ليهوه وعانوا الموت كنتيجة لهذه الغيرة للرب. وبالتالي فقد نظروا لأبعد من الحاضر والظروف الأرضية البشرية إلى ملكوت الله. كانت الغيرة للرب التي ترفض أن تحسب التكلفة مؤسسة على قناعة عميقة عن كلية قدرة الله الفائقة. كان المعترف ينظر إلى المستقبل من أجل تبرئة الله، الذي يتحكم في التاريخ بأكمله، إذ كانت هذه البراءة غائبة في الوقت الحاضر. يقوم سفر دانيال بمسح للتاريخ، كيما يثبت أن إله الشهداء هو الرب المتسيد على التاريخ. كان الأمناء واعين بأن التاريخ يتحرك مباشرة تجاه النهاية، يوم الرب. إن الله سوف يتدخل، وفي هذا اليوم سينهي تاريخ البشر، ثم تقوم الدينونة التي ستقدم حساباً عن كل البشرية. وبذلك تتوجب المكافآت للمؤمنين أما العقاب فللأشرار. أشار Pobee (38) إلى الأشكال المتنوعة والأفكار المختلفة التي بها سيتم الدفاع عن أغراض الله أخروياً. أحد التوجهات، وخصوصاً في اليهودية الرؤيوية، أخذ الخط العام بأن معاناة الزمن الحاضر كانت تعبيرً عن الضيقات التي لابد أن تسبق اليوم العظيم؛ كان هذا جزءً من المدعو الويلات المسيانية الناتج من مخاض الولادة التي منها سيولد العصر المسياني (إش ٢٦:١٧؛ ٦٦:٧؛ إر٢٢:٢٣؛ هو ١٣:١٣؛ مي ٤:٩-١٠). ستأخذ هذه المعاناة الشكل الرئيسي للاضطهاد والتمرد (دا ٨:٢٣-٢٦؛ ٩:٢٤؛ ١١:٣٣؛ ١٢:١). تُبين الفترة التي تسبق النهاية مباشرة عودة الشر، حيث القصة الكاملة للمعاناة المسيانية لابد أن تتضح في الفترة التاريخية وتتم قبل النهاية (دا ٨:٢٣). لابد أن يصل الشر إلى ذروته. ثم يخترق الله التاريخ ويؤسس ملكوت الله، الذي سيحل محل مثل هذه الولادات في نهاية الزمان كالإمبراطوريات التي عاش شعب إسرائيل تحت سيطرتها بعد السبي. بالمثل، في دا ٩:٢٤ سيأتي للوقت الأخير فقط عندما تكمل قياس المعصية، وهي عملية كانت تحدث أساسًا في الإضطهاد في أيام دانيال.

٩. يعلن سفر دانيال بوضوح عقيدة الآخرة، لكن نشأ هذا في قرينة الظلم والضيق الموجه تجاه الأمناء. تُناقش عقيدة الآخرة في تك ١٢ كمفهوم يُبريء موقف المعترف أمام القوة السياسية الوثنية، وكذلك إيمان إسرائيل نفسه. حيث إضطهاد المؤمنين كان مسألة صعوبة مستمرة بالنسبة لمجتمع يهود ما بعد السبي. كانت عقيدة الآخرة بمثابة علامة على إخلاص الله للعهد مع إبراهيم وإسرائيل. سيتعرض المضطهدين ومحرضيهم وأولئك الذين ساوموا على إيمانهم لعقاب شنيع. إتخذت محنتهم في دا ١٢:٢ شكل الخزي (חֲרָפוֹת) والإزدراء الأبدي (דֵּרָאוֹן). تضمن الإزدراء الإشمئزاز من الأجساد المكشوفة والمتحللة (إش٦٦:٢٤ [דֵּרָאוֹן]). إن الإمتناع عن مثل هذا الدفن، يستبعد إمكانية الشركة مع الله بعد القبر، الذي هو رجاء كل يهودي تقي (قا؛ دا ١٢:١-١٤). وبالتالي أيضًا فمن المناسب تخصيص ربع الهاوية للمضطهدين (1نخا 91:11, 19; 94:1, 6, 7; 95:6; 96:1, 6, 8; Pobee, 40). إن مصير المضطهدين يرتبط بشكل مباشر بمعاملتهم لإسرائيل/ بني إسرائيل (قا؛ ٢أخ ٢٤:٢٢؛ انظر أيضًا Josephus, *Ant* 11:171، حيث قتل يؤآش هو عقاب قتله لزكريا [قا؛ أس ٧:١٠؛ Jos. *Ant* 11:267-68]).

إن الله في عنايته السائدة تجاه المؤمنين لن يسمح بعدم مجازاة أولئك الذين قاموا بالإضطهاد. فالشر لا يمكن أن يُترك في النهاية دون عقاب. إن عقاب المُضطهِدين هو بمثابة التحكم النهائي في كل التاريخ، كما يتضح من يد الله المُشَكِلة. بما أن السبب الرئيسي للإضطهاد كان إيمان المعترفين، فإن الإضطهاد كان بمثابة هجوماً على كرامة الله ذاته. وهنا دم هابيل الذي أحتفل به كثيرًا، الذي كان يُعتبر شهيدً في اليهودية الاحقة، يصرخ بحزن إلى السماء من أجل الإنتقام، حتى أن الأرض رفضت دمه (Gen R. 22.22; Sibyl Or iii.311; Pobee 41).

١٠. يقدم المصير الأخروي للشهداء عرضًا لأفكار متنوعة. أنهم سيكافئون. لكن طبيعة هذه المكافأة مختلفة. ربما سيُرفع شأنهم ليشاركوا في العصر المسياني، يكونوا قضاة عند الدينونة. مثال على هذا الاهوت يرد في دا ٧:٢٢ (٢١، سب.)، حيث أعطيت الدينونة للقديسين؛ أي، يكونون قضاة (قا؛ ١٢:٣، حيث قد يكون الأبرار قضاة في الدينونة الأخيرة).

الفكرة الأخرى في اقتراح توقع جوائز الخلود هي في (دا ١٢: ١-٣). بتصرفه في المصيبة رباعية الأبعاد، صار المعترف مثالاً يُحتذى لمعاصريه وللأجيال التالية. فخلدت الأعياد أيضًا الشهداء. وتجيء هنا أعياد الهانوكاه Hanukkah والبوريم Purim توًا للتدبير. عيد الهانوكاه Hanukkah، يحتفل به إحياءً لذكرى إعادة تكريس الهيكل (١٦٥ ق.م)، كما يأتي للإحتفال بشجاعة الشهداء التي أظهروا خلال تلك الفترة. وعلى نفس المنوال، عيد البوريم Purim يحتفل به كذكرى انتصار الإيمان على قوّة الإمبراطورية الفارسية عندما أحشورش Ahasuerus (زيركسيس Xerxes) اضطهد اليهود (حوالي. ٤٨٣ ق.م) (إس ٣: ١٢-١٥).

هناك فكرة أخرى للتعبير عن المجازاة وهو اقتراح الخلود (دا ١٢:١-٣). العديد من الأموات فقط (קִיצוּ רַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת־ עָפָר) هم الذين سيقومون. ليس جميع الفانين الذين ماتوا سيقومون إلى حياة أبدية، إنما فقط أعضاء الجماعة الملقبين، الموصوفين كـ מַשְׂכִּלִים (١٢:٣، ١٠؛ ١:٤). ربما يكون أولئك هم قادة المجتمع الحكماء. ومن ثم، فأحد المجموعات التي ستقوم هي تلك المخلصة لإيمانها، والتي صلاحها الفائق في وقت الإضطهاد يدلل عليه من خلال استشهادهم. أما الذين شرهم الفائق يدلل عليه من قبل اضطهادهم للدين الصحيح فلن يقوموا، إنما أجسادهم ستكون مكشوفة وغير مدفونة (دا١٢:٢؛ قا؛ إش ٦٦:٢٤). وبالتالي، فالقيامة هي علامة على إختراق مملكة يهوه لعصر الشر.

يرد كذلك الاضطهاد والشهداء في سفر دانيال داخل قرينة المعارك الأرضية التي هي نفسها مظاهر لحرب كونية. وبالتالي فإن محنة القديسين تُفسر بأنها مظهر أرضي للتورط في صراع رئيس فارس (دا ١٠:١٣) ورئيس اليونان (١٠:٢٠)، من جانب، ورئيسِ اليهود من جانب آخر. عندما كبر القرن الصغير "تَعَظَّمَ حَتَّى إِلَى جُنْدِ السَّمَاوَاتِ وَطَرَحَ بَعْضاً مِنَ الْجُنْدِ وَالنُّجُومِ إِلَى الأَرْضِ وَدَاسَهُمْ.' (دا ٨:١٠). يبدو أن جند السماء يعنيَ هنا النجوم (قا؛ تث ٤:١٩؛ إر ٣٣:٢٢). لكن في هذه القرينة هناك علاقة شديدة بالشهداء، الذين يشكلون جزءً من جيش الله ضد التهديد الوثني والمصادر السماوية. أنهم بالطبع، كما اقترح سابقاً، خلط ما بين النجوم والرجال الذين على الأرض. بما أن الحقيقة من وراء الصراع تتضمن حرباً ما بين الله وإبليس، فقد يُرسل مدافعين سمائيين ليقدموا العون للمضطهدين. ومن ثم، فإن ملاك الله تدخل ليحمي شدرخ، ميشخ، وعبدنغو من أتون النار (دا ٣:٢٨)، وتدخل ملاك الرب لينقذ دانيال من فك الأسد (٦:٢٢). لكن بنهاية العصر الكتابي تطورت أفكار كثيرة ازدهرت في فترة المكابيين لتصبح لاهوت استشهاد. الذي من شأنه ساهم في فهم المعنى المتضمن لرسالة الإنجيل.

إضطهاد، مطاردة: ← בָּרַח² [bāraḥ²] (يطرد، يجرح، #١٣٦٩)؛ ← דָּבַר¹ [dābar¹] (يتحول، يطرد، #١٨١٨)؛ ← רָדַף [rādap] (يكون خلفاً، يطارد، يضطهد، #٨١٠٣).

البيبلوجرافيا

D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christian in the Gospel According to St. Matthew*, 1967; J. S. Pobee, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul*, 1985; H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922.

دبليو. جي . دومبريل *W. J. Dumbrell*

8104	רָהַב

רָהַב [rahab]؛ قَلْ. ضغط، هجم على؛ هِفْعِيل. يثير (#٨١٠٤)؛ רֹהַב [rohab]، إسم كبرياء (؟) (#٨١٠٦)؛ רַהַב [rahab]، إسم، رُهْب (#٨١٠٥؛ راحاب: لاهوت)؛ كبرياء (#٨١٠٧).

ش. أ. ق هناك جذر مشترك يصادق عليه في أكد. *ra'abu* يعني إما يهتز أو يكون غاضبًا، يُدخن. إن مداه اللغوي ثابت من البابلي القديم إلى البابلي الحديث. يظهر جذر آرامي مشترك في نصوص الترجوم، بمعنى يخضع لـ (.pe)؛ أن يبجل (.ha) يرد فعل عربي بمعنى خوف.

ع. ق ١. يرد الفعل רָהַב ٤مرات في عبر. كت. إن ترجمة الفعل تمليها القرينة، بحسب المعاني التي تظهر أعلاه. هذه الشواهد متداخلة بشدة. من المستحيل تقديم معنى واحد لترجمة الفعل.

(أ) يحمل الفعل معنى الكبرياء في إش٣:٥ (قا؛ الإستخدام اللفظي للمشنى والترجوم أدناه). صرح يهوه بأن الفوضى السياسية والإجتماعية المصاحبة للتدهور العسكري ليهوذا هي بمثابة دينونة: "وَأَجْعَلُ صِبْيَاناً رُؤَسَاءَ لَهُمْ وَأَطْفَالاً تَتَسَلَّطُ عَلَيْهِمْ.. يَتَمَرَّدُ (يتكبر) الصَّبِيُّ عَلَى الشَّيْخِ وَالدَّنِيءُ عَلَى الشَّرِيفِ. " (٣:٤-٥). إن فوضى قهر الآخرين يبرز باستخدام هذا الفعل، عندما تحل الغطرسة محل النظام الاجتماعي. تُصرح المشنى بأنه من بين العقوبات الثامنة عشر التي ستقع على يهوذا من قبل يهوه في إشعياء، فإن هذه ستكون القمة (*Hagiga* 84).

(ب) يرد الفعل مرتين في أدب الحكمة. في نشيد الأنشاد ٦:٥ يصرح الخطيب، "حولي عينيك عني، فأنهما غلبتاني" (NIV). إن المتحدث قد غُلب من قبل عيني محبوبته. يتصل هذا تمامًا بالمعنى أكد.، يرتعد.

(ج) يظهر إسم. في أم ٦:٣ كتعبير عن الشطر السابق. لسوء الحظ، من الصعب فهم كلا الشطرين. تترجم MT؛ לֵךְ הִתְרַפֵּס וּרְהַב רֵעֶיךָ "أذهب إتضع (حرفياً "موحلة مراراً وتكراراً") وإخضع لصاحبك" (حرفياً). هناك تعديلاً يقترح לְךָ טְרֹף (וְ) סְרֹהַב (انظر الأسماء Sam والترجوم أدناه) רֵעֶיךָ، والتي تترجم "الذهاب استيلاء على نفسك واضغط على جارك" إن الفعل טָרַף، يستولي، هو تعبير قانوني للإستيلاء على الأملاك. ومع ذلك، لا يوجد دليل نصي سابق على الخلط بين ט وה. توظف NIV النصف الأخير من التعديل، وتترجم الشطر كالآتي "اذهب اتضع؛ ألح على طلبك لصاحبك.' قد تكون هذه أفضل طريقة لإلتقاء قرينة الفقرة. يلي هذا تشبيه النملة، مؤكداً على أهمية النشاط. ومع ذلك، فقد يكون المعنى هو الخضوع إلى تعهد قاسي (كما أعلاه) وعمل المرء خصوصاً في ظروف معاكسة. كلا الإقتراحان منطقيان. ومع ذلك فإن الإقتراح الأخير يترك MT كما هو، بينما الأول يترك MT؛ ן بين ס وה دون تفسير.

(د) أخيرً، يظهر الفعل في مز ١٣٨:٣ (حرفياً) "في يوم دعوتك، أجبتني؛ أنت רָהַב نفسي (في/ بـ/ مع) قوة.' هذا العدد يشكل إشكالية. أغلب المترجمين خففوا الفعل רָהַב "يشجع" (JPS) أو "يجريء" (NIV)، إلخ، بإعتبارها عملية متوازية للتكبر، فهو شيئاً ما أقرب لاكتساب (كمية متوسطة نسبيًا) من الثقة. يفضل أخرون تعديل النص. على سبيل المثال، تمنى Kraus أن يغير النص من תרהבני إلى תרבה (متبعاً في ذلك السبعينية πολυωρήσεις، "سوف تلتفت إلى،' والترجوم) في تفسير الفعل بترتيب أحرفه كما في MT. والفعل الناتج من רָבָה (#٨٠٤٩) سيجعل العدد يترجم " لقد زودت روحي.'

٢. إن רֹהַב ذات الورود الوحيد تشكل إشكالية: "أَيَّامُ سِنِينَا هِيَ سَبْعُونَ سَنَةً وَإِنْ كَانَتْ مَعَ الْقُوَّةِ فَثَمَانُونَ سَنَةً. إلا أن مداها (רֹהַב؛ NIV mg. note "أفخرها") تَعَبٌ وَبَلِيَّةٌ لأَنَّهَا تُقْرَضُ سَرِيعاً فَنَطِيرُ." (مز ٩٠:١٠). يعدل أغلب المفسرون هذه الكلمة إلى וְרֻבָּם، "جملتها،' انظر NIV. هذا اقتراح قريني رائع. ومع ذلك، فلا يوجد آليات نقدية نصية لشرح هذا الاقحام بواسطة MT.

تمسك آخرون (مثلاً Kraus) بأن إسم. مشتق من רָהַב (#٨١٠٤). هذا الإشتقاق سيعني شيئاً ما مثل "(نقطة) فخر أو "مجد.' إن المعنى الضمني هو أن مدتها ليست طويلة، ليست مُسِرة، وهي نقيض نقطة الافتخار. أعاد Dahood نطق الاسم רְהָבִים، كبرياء. في هذه القرينة يكون المعنى الضمني هو أن البشر ليس لديهم وقتاً للمشاركة في الغطرسة. يعمل كلاهما بشكل قريني في سياق الفقرة، التي تنبر على خلود يهوه وطبيعة الحياة البشرية العابرة. لا يفضل أي من هذه الخيارات.

٣. يُستخدم إسم. רַהַב بالمفهوم الواسع "للكبرياء" وكلقب لتنين الفوضى الأسطوري. يستخدم هذا المعنى الأخير أيضًا ليدل على مصر. (رهب [وحش]: لاهوت). **(أ)** إن مز ٤٠:٤[٥] هو المثال الوحيد للمعنى الأول للإسم: "طُوبَى لِلرَّجُلِ الَّذِي جَعَلَ الرَّبَّ مُتَّكَلَهُ وَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى الْغَطَارِيسِ وَالْمُنْحَرِفِينَ إِلَى الْكَذِبِ.'

(ب) يشير أي ٢٦:١٢-١٣ إلى مشهد المعركة الذي يُرى فيها يهوه كالمنتصر على الفوضى. "بِقُوَّتِهِ يُزْعِجُ الْبَحْرَ وَبِفَهْمِهِ يَسْحَقُ رَهَبَ. بِنَفْخَتِهِ السَّمَاوَاتُ مُشْرِقَةٌ وَيَدَاهُ أَبْدَأَتَا الْحَيَّةَ الْهَارِبَةَ " يظهر هذا العدد في تصريح كوني كبير بأن يهوه لديه السيادة الكاملة والوصول إلى كل الكون (ع.٥-١٤). يردد مز ٨٩:٩-١٠[١٠-١١] هذا الفعل في قرينة قدرة يهوه على الكون (ع. ٥-١٤). "أَنْتَ مُتَسَلِّطٌ عَلَى كِبْرِيَاءِ الْبَحْرِ... أَنْتَ سَحَقْتَ رَهَبَ مِثْلَ الْقَتِيلِ. بِذِرَاعِ قُوَّتِكَ بَدَّدْتَ أَعْدَاءَكَ.' في تصريح بقوة يهوه فوق مخلوقاته، يعترف أيوب أن "اللهُ لاَ يَرُدُّ غَضَبَهُ. يَنْحَنِي تَحْتَهُ أَعْوَانُ رَهَبَ.' (أي ٩:١٣)—وهي إشارة إلى أعوان وحش الفوضى (قا؛ مساعدو تيامات Tiamat في إينوما إيليشا ٤:١٠٧؛ أيضًا يم كان له مساعدين، *KTU* 1.3.III.37ff). يرد هذا العدد في قرينة دعوى أيوب القضائية ضد يهوه، في أنه بلا قوى تمامًا أمام يهوه كما كان أعوان رهب.

هذا الامتداد إلى أمة مصر موضح في إش ٥١:٩-١٠:

اِسْتَيْقِظِي اسْتَيْقِظِي! الْبِسِي قُوَّةً يَا ذِرَاعَ الرَّبِّ!
اسْتَيْقِظِي كَمَا فِي أَيَّامِ الْقِدَمِ كَمَا فِي الأَدْوَارِ الْقَدِيمَةِ.

أَلَسْتِ أَنْتِ الْقَاطِعَةَ رَهَبَ الطَّاعِنَةَ التِّنِّينَ؟
أَلَسْتِ أَنْتِ هِيَ الْمُنَشِّفَةَ الْبَحْرَ مِيَاهَ الْغَمْرِ الْعَظِيمِ
الْجَاعِلَةَ أَعْمَاقَ الْبَحْرِ طَرِيقاً لِعُبُورِ الْمَفْدِيِّينَ؟

إن الأهمية الاهوتية لوضع هذه المفاهيم جنباً إلى جنب ثرية. إن خلق الأرض متضمن في قهر تنين الفوضى. نفس هذه العملية الرمزية هي التي ولدت أمة إسرائيل، حيث تُجبر الأعماق على قبول رغبات يهوه الخلاقة كما تنبثق الأرض من المياه. إن آلهة مصر، بما فيهم فرعون، عاجزون أمام قوة خلقه. تسكن المياه كيما تعبر إسرائيل، ثم تصير في حالة من الفوضى بأمر يهوه، الذي يتحكم في كل ظواهر الطبيعة. إن مصر كرهب هي بلا قوة أمام يهوه. إن إسم. رهب يناسب بشكل أفضل أفعال فرعون، داخل تسلسل قصة الخروج عن أي اسم آخر مستخدم عن تنين الفوضى (תַּנִּין، #٩٤٩٠؛ لوياثان، #٤٢٩٣). عن طريق ذكر تقسي قلب فرعون، بمعنى الكبرياء، فإن المعنى الإسمي للكبرياء يردد في استخدام هذا اللقب. ترد هذه اللغة الشعرية الأسطورية في القرينة الأكبر للوعد بالعودة الأخيرة من السبي في بابل، الذي هو بمثابة إعادة خلق الأمة. إن المعجزة المتضمنة في الإسترداد السياسي ستكون على مستوى إعادة خلق النظام البشري، ومن ثم، فالإلتماس بالتدخل الإلهي يعبر عنه باستخدام لغة أسطورية شعرية.

تدعى مصر (←) بالرهب في فقرتين. في قرينة إعلان يوم الرب عندما ستعترف كل الأمم بمجد صهيون، يدرج مز٨٧:٤ مصر من بين الأمم، "أَذْكُرُ رَهَبَ وَبَابِلَ عَارِفَتَيَّ. هُوَذَا فَلَسْطِينُ وَصُورُ مَعَ كُوشَ.' يرد إش ٣٠:٧ في أثناء كارثة أشور—حيث ينتقد يهوه شعبه من أجل وضع ثقتهم في مصر، بدلاً من يهوه، للحماية، "فَإِنَّ مِصْرَ تُعِينُ بَاطِلاً وَعَبَثاً لِذلِكَ دَعَوْتُهَا "رَهَبَ الذي لا يفعل شيئاً". (تُقرأ הַמָּשְׁבַּת من أجل الكلمة اللغوية المازورية الفارغة הֵם שָׁבֶת). إن المعنى الضمني للقب، هو أن رهب، تنين الفوضى، قد سكن بسبب هزيمته من قبل يهوه (وهو تعريفياً مستحيل، حيث الفوضى لابد أن تكون متحركة)؛ مات رهب. ومن ثم فإن الثقة في رهب في غير محلها، حيث أن يهوه الذي هو ساحق ومهديء هذا التنين، يمكن أن يمنح العون.

إن كيفية انسجام هذه الصورة مع الدين الإسرائيلي هو موضع مثار للجدل. يُدلل على أسطورة تنين الفوضى في النصوص الدينية لبلاد ما بين النهرين، المصرية، أوغا.. كانت هذه النصوص معروفة (على أقل تقدير) لسكان إسرائيل المتعلمين (مثلاً، وجدت نسجة من ملحمة أينوما إليشا في Taanach). مما قاد العديد من الباحثين افتراض أن بني إسرائيل أقحموا هذه الأسطورة في دينهم، مصيرين يهوه بطلاً للألهة من خلال هذا الصراع، وإمكانية الخلق بعد تأسيس النظام. زعم بعض العلماء الآخرين أن الأسطورة كانت في الأساس أسطورة سامية لدى كل الديانات. افترض آخرون أن هذه الإشارات بيانية، أن انتساب دور البطل ليهوه قد كان يفهم من قبل المستمعين على أنه أسطورة غريبة. البعض يرى أن الإشارة إلى مصر هي تاريخ لأسطورة أصلية، لتوضيح سيادة يهوه على الأحداث في الزمن/ المكان الدنيوي المتواصل. في أي من هذه السيناريوهات، ما هو واضح هو أن يهوه يُسكن التنين بجهد ضئيل. أنه ليس صراعاً، لكنه ببساطة تعبير عن الإرادة فيما هو يهزم التنين بفهمه (תְּבוּנָה، أي ٢٦:١٢). إن يهوه ليس فقط هو القوى الأعظم في الكون، إنما أيضًا ليس له منافس.

ب. ت ١. يصادق على الفعل تمامًا في كتابات ما بعد السبي. يظهر في المشنى والترجوم ككبرياء؛ معنى ترجومي آخر هو أجهد، يكون متصلف؛ كما يحمل الجذر المشترك السيراني معنى يجري، يرتعد. في Sam., Mish والترجوم يظهر الفعل סְרָהַב ذو العلاقة ، بمعنى يضغط، يقتحم؛ يصرع (ترجوم).

٢. تترجم سب. إسم. بـ κῆτος في أيوب (Aq). قامت بنفس الشيء في إش ٥١:٩؛ Th أيضًا في ٢٧:١). إن إسم. اليوناني يعني بشكل عام سمكة كبيرة. كانت هذه الكلمة تستخدم في هذا العصر عن الحوت. إستخدمت لترجمة الكلمة العبرية العادية דָּג، سمكة (#١٨٣٤) و דָּגָה (#١٨٣٦)، وكذلك لألقاب تنين الفوضى الأخرى، לִוְיָתָן وתַּנִּין. يترجم إسم. عبر. ὑπερήφανος، شخص متكبر، في مز٨٩:١٠، وهي ترجمة مبنية على الترجمة الحرفية لجذر الفعل. إن مز ٨٧:٤ هو ببساطة ترجمة صوتية لـ GN, *Raab*.

رغم أن رهب لا يظهر بـإسم. في الأدب الاحق، فقد إستمر مفهوم الخلق وإعادة الخلق التي يعبر عنها من خلال أسطورة الصراع مع التنين. إن رؤية دانيال الرؤيوية عن التنين والصور الكونية الأخرى للإعلان هي أمثالة على ذلك (أمثلة على الاتنين تتضمن ١أخ، ٤عز، ٢،٣ باروخ، ومخطوطات البحر الميت). هذا النوع من الاستياء من المؤسسات السياسية والاجتماعية يترجم في تمثيل أسطوري مماثل عن قوة يهوه وقدرته على تقويم الفوضى التي جُلبت بواسطة البشرية من أجل شعبه المظلوم. هذه القوة الكونية كانت ستظهر على المستوى التاريخي لتمكين خاصته للعيش مرة أخرى.

ألم، مضايقة: ← דחק [*dḥq*] (يضايق، #١٨٩٥) ← חמס [*ḥms* [1]] (يرتكب أعمال عنف، #٢٨٠٣) ← חמץ [*ḥmṣ* [2]] (يضايق، #٢٨٠٧) ← ינה [*ynh*] (يضايق، #٣٥٦١) ← לחץ [*lḥṣ*] (يهاجم، #٤٣١٥) ← דך

מָצֹר [māṣôr ¹] (ألم، حصار، #٥١٨٩) ← מרר mrr]
¹] (يكون قاسى، مذهول، #٥٣٥٢) ← נֶגַע [negaʻ]
(عذاب، ألم، #٥٥٩٦) נגשׂ [ngś] (ينتزع، #٥٦٠١) ←
ענה [ʻnh ²] (يؤلم، يتواضع، يؤلم نفسه، يصوم، يضايق، يخضع، #٦٧٠٠) ← עוק [ʻwq ¹] (يسحق، #٦٤٢١) ← עמר [ʻmr ¹] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣) ← עשק [ʻśq ¹] (يهين معاملة، #٦٩٤٣) ← צוק [swq ¹] (يكره، يضغط في داخل/ على، يتحرش، يغيظ، #٧٤٣٩) ← צור [swr ²] (يتعامل بطغيان مع، #٧٤٤٤) ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يهاجم، يزعج، ينبه، يربك، #٨١٠٤) ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، #٨٣٦٨) ← תּוֹלָל [tôlāl] (مضايق، #٩٣٥٤) ← תֹּךְ [tōk] (مضايقة، #٩٤١٢)

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [gʼh] (إرتفع، يكون عظيماً، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (يتصرف بجسارة ، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [sll ²] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל [ʻpl ¹] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [ʻātāq] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [phz] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (يرتفع، يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šaḥaṣ] (كبرياء، #٨٨٣٢).

البيبلوجرافيا

ABD 1:279-88, 5:610-11; *IDB* 1:725-32; 4:6; *TDNT* 8:525-29; *TWOT* 2:840-41; B. Batto, *Slaying the Dragon*, 1992; B. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 1962; F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, esp. 135-44; M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 1:243-46; 2:298-300, 308-20, 321-27; 3:275-82; J. Day, *God's Conflict with the Sea*, 1985; N. Habel, *Job*, OTL, 1985, 190-92, 372-75; W. Kaiser, *Isaiah 1-12*, OTL, 1981, tr. 1983, 71; H.-J. Kraus, *Psalms*, 1978, tr. 1989, 2:184-89, 197-218, 505-8; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970, 1977, 320-23; R. Murphy, *Song of Songs*, Hermeneia, 1990, 174-77; J. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 133; M. Pope *Job*, AB, 1964, 70-71, 180-86; idem, *Song of Songs*, AB, 1964, 564-67; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969, 1977, 238-42.

مارك أنتوني فيلبس *Mark Anthony Phelps*

٨١٠٥ (רַהַב [rahab]، رهب)، رهب [تنين]

٨١٠٦ (רֹהַב [rohab]، كبرياء؟)، #٨١٠٤

٨١٠٧ (רָהָב [rahab]، عجرفة)، #٨١٠٤

8110	רֲהַט

רֲהַט [rahat ¹]، إسم حوض (لسقي الماشية) (#٨١١٠).

ش. أ. ق إن الفعل רהט غير معروف في العبري الكتابي، لكن هناك أفعال في اللغات المشتركة تحمل معنى "يجمع" "يحشد" والسيرانية بها إسم. ra / hatah، مجرى؛ أكد. ratu قناة.

ع. ق لا يوجد أهمية لاهوتية في استخدام الكلمة في تك ٣٠:٣٨، ٤١ وخر ٢:١٦ عن إطعام يعقوب وموسى للقطعان.

مذود، مَعلف: ← אֵבוּס [ʼēbûs] (حوض، مذود، مِعْلَفَ، #١٧)؛ ← יֶקֶב [yeqeb] (حاوية/ حوض نبيذ، معصرة نبيذ، #٣٦٧٦)؛ ← מִשְׁאֶרֶת [mišʼeret] (حوض/ وعاء للعَجينُ، #٥٤٠٠)؛ ← פּוּרָה [pûrâ] (حوض [معصرة نبيذ]، #٧٠٥٣)؛ ← שֹׁקֶת [šōqet] (حوض/ إناء سقي، #٩٢١٦).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

8112	רָהִיט

רָהִיט [rahît]، إسم عارضة، رافدة/ روافد (#٨١١٢).

ش. أ. ق قا؛ سريانية. ra / ahta، لوحة.

ع. ق توجد الكلمة فقط في نش ١:١٧ في توازي مع קֹרוֹת، عارضة (عوارض)، روافد. يكمن هذا التعقيد والرفاهية لبيت المحبوبين في جماله ونوعيته، ذو الروافد (רָהִיט) من خشب التنوب والسرو وعوارض (קֹרוֹת) من الأرز. إن K هي רָחִיט، ورַהִיט Q في BHS.

ب. ت يقرأ الترجوم רָהִיט. تترجمها السبعينية φατνώμα، أسقف مقببة؛ الفولجاتا laquearia أسقف مسقوفة بألواح.

شعاع، مرقد، إطار، لوحة: ← כְּרֻתוֹת [kᵉrutôt] (شعاع، #٤١٦٤)؛ ← מְקָרֶה [mᵉqāreh] (عمل خشبي، سطح، #٥٢٤٨)؛ ← קרה [qrh ¹] (يوقد الشعاع، #٧٩٣٦)؛ ← קֶרֶשׁ [qereš] (لوحة، إطار، #٧٩٨٣)؛ ← רָהִיט [rāhît] (شعاع، عارض خشبي، #٨١١٢).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

8113 רוּד

רוּד [rûd]؛ قَلْ. يتحرك بحرية، يطوف؛ هِفعِيل. يحرر نفسه (#٨١١٣)؛ מָרוּד [marûd]، تشرد (#٥٢٩١).

ش. أ. ق عرب. rada (rwd)، يذهب هنا وهناك؛ أكد. râdu(m)، يهتز.

ع. ق ١. العديد من الورود المحدود لهذا الفعل (أقل من ستة) مثاراً للجدل، إما من أجل قراءته داخل النص أو بخصوص مشتقات الجذر (مثلاً רדה ,רדד ,ירד)، على سبيل المثال هو ١١:١٢[١٢:١] تترجم بطرق متنوعة كـ "يهوذا صعب المراس (רָד)" (NIV)، أو "لايزال يهوذا ماشياً (רָד) مع الله" NKJV; cf. H. W. Wolff,) "يذهب مع الله"؛ Hosea, 205, 210، G. I. Emmerson, Hosea, 114-15). يذكر في إرميا أن يهوذا يزدهي بالله قائلاً، "نحن نجول بحرية" (إر ٢:٣١). هناك قراءة غير مؤكدة في مز ٥٥:٢[٣]: "أفكاري تُورقني".

٢. يرد إسم. מָרוּד، تيهان ٣مرات. تذكر أورشليم تيهانها (מָרוּד)، حيث يتسق إسم. مع עֳנִי، بلية (#٦٧٠٠؛ مراثي ١:٧؛ ٣:١٩). تتضمن قائمة بالسلوك الأخلاقي، التي تصف الصوم الحقيقي، منح " الفقير التائه (מָרוּד، رغم أن BHS تذكر بدائل) ملجأ (إش ٥٨:٧).

متجول، جائل، بلا مأوى: ← הלא [hl'] (يَضلّ، يُنتزَع بعيدًا، #٢١٣٣)؛ ← טעה [t'h] (يهيم على وجهه، يُضلّ، #٣٢٤٦)؛ ← נדד [ndd I] (يفر، يَضل، يجول، #٥٦١٠)؛ ← נוד [nwd] (يترنح، يُشرَّد، #٥٦٥٣)؛ ← נוץ [nwṣ] (يفر، #٥٦٨٠)؛ ← רוד [rwd] (يتجول، #٨١١٣)؛ ← שׁגה [šgh] (يَضل، يخطئ، يخطئ الاتجاه/ التصرف، يضلل، #٨٧٠٦)؛ ← שׁוט [šwt I] (يتجول، #٨٧٦٣)؛ ← תעה [t'h] (ينحرف عن الطريق، #٩٤٩٤).

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

8115 רָוָה

רָוָה [rawâ]؛ قَلْ. تشبع/ بلل (أشياء)؛ يكون متخم (الكائنات؛ دائمًا عن مشروب)؛ بيعِّل. يُشبع، متخم؛ هِفعِيل. يسبب الشبع، التخمة؛ هُفعَل. يتشبَّع، يتخم؛ يسكر (١٤مرة+ ٢مرة [רָוָה]؛ #٨١١٥؛ HALAT 1114b-15b)؛ صفة רָוֶה [raweh]، شبعان/ مبلل؛ مروي/ مسقي (؟)؛ متخم (٣مرات + أي ١٠:١٥[؟]؛ #٨١١٦; HALAT 1115b، cf. 416b)، الاسم ورِي [rî]؛ الرطوبة/ الرطوبة (مرة واحدة، أي ١١:٣٧، #٨١٨٨؛ HALAT 1141b؛ רְוָיָה [rᵉwayâ] يفيض (مز ٢٣:٥ [مرة واحدة؟] + المازورية مز ٦٦:١٢ [أيضًا NIV, REB؛ إنما السبعينية، البيشيطة، الترجوم BHS, NAB, NRSV يقرأ/ يستعيد רְוָחָה *، مكان فسيح]؛ #٨١٢٢؛ HALAT 1121b).

ش. أ. ق يجد الجذر السامي المبكر rwy انعكاسات عبر اللغات السامية الشمالية والغربية الجنوبية بمعنى لازم ومتعدي. يوجد في أوغا. الفعل rwy، يشبع، يتخم (KTU, 1.16 II 15-16, III 2; J. C. de Moor، "خطاب موت KTU, 1.5 I,' UF 11, 1979, [640-53] 645-46، رغم أن ترجمته، "ينتعش" قد تعكس مفهوم بياني وليس لغوي) وإسم. (bn) rwy، ساقية (؟) (PTU, 312, 409a؛ إلا إذا كان إسم علم؛ قا؛ WUS 2493; UT 2310). تُصدق النصوص أرم. من دير عُلا (ATDA, 221, 223, 307b) على صيغ الفعل (אלמה) רוי (דדן)، (فتاة).... متخم (بالعواطف) (II 4)؛ || אכל يأكل، II 3؛ قا؛ נִרְוֶה דֹּדִים في أم ٧:١٨)، و ירוי، pael سوف/ قد يجعل نفسه متخم II 6; cf. H.-P. Müller, "Die aramaische Inschrift von Deir 'Alla und die alteren Bileamsprüche,' ZAW 94, 1982, (214-217, 232) 44). يصادق أرم. الأرخيمندية Achaemenid في Ahiqar 189 على صيغة itpaelمن.> תתרוה דיי، يكون شبعاناً/ متخم (بالخمر [؟] – القرينة تالفة؛ DISO 275).

في ع. ج. ق يرد الفعل rwy، يأتي مع الري، وصيغ إسم. rwym، بئر، مكان للري، mrw/mryt(؟)، يرد أيضًا بئر عذب (Biella, 482-83). تحتفظ عرب. بصيغ الفعل rawiya، يشرب حتى السمالة/ يروي ظميء شخص، raway يسقي، يشبع (Wehr, 369b)؛ وصيغ إسم. riyy، يروي، يسقي، يبلل؛ rawî، يروي الظمأ؛ rayyan يتخم (بالشراب)، يروى جيدًا/ يسقي؛ 'irwa'i ، ري، مروي (Wehr, 369b-70a). تظهر صيغ الفعل أيضًا في الأثيوبية rawaya, rawya يشرب حتى الإمتلاء؛ يروي؛ arwaya، يسكر (LLA 306-7)؛ Tigriñ (so Müller, 217)؛ و rawa Tigre، يشرب حتى السمالة (TigrWb, 159a). يوجد في الأثيوبية الصفة rewuy متخم (بالماء) (LLA 307)؛ و rawi Tigre، متخم (TigrWb 159a).

ع. ق ١. يظهر الفعل فقط في أسفار ع. ق.. الشعرية أو النبوية، حتى إذا كان هناك جدلاً حول النص. وبالتالي، فمن غير المدهش أن استخداماته عادة ما تحمل أهمية بيانية. يكون شبعاناً، أو ينعش نفسه، رغم أن معناه اللغوي قد يكون مقصوراً على معاني يتشبع (عن الأشياء) (خاصة الأطعمة الجامدة) (cf. contexts where רָוָה parallels שָׂבַע, eat fully, be satiated (usually of solid foods) [إر ٣١:١٤؛ ٤٦:١٠؛ مر ١٥:٣ (هِفعِيل.)؛ أي ١٠:١٥(؟)] أو מָלֵא؛ [بيعِّل.]، يمتليء [إر ٣١:٢٥]).

٢. يبدو المفهوم البياني "تتشبع (عن الأشياء)' واضحاً في إش ٥٥:١٠-١١، حيث يُستخدم هِفْعِيل. ليصف حالة الأرض الناجمة عن هطول الأمطار: הִרְוָה אֶת־הָאָרֶץ כִּי אִם־ '(لأَنَّهُ كَمَا يَنْزِلُ الْمَطَرُ وَالثَّلْجُ مِنَ السَّمَاءِ وَلاَ يَرْجِعَانِ إِلَى هُنَاكَ إلى أن يُرْوِيَانِ الأَرْضَ (..هكذا كلمتي التي تخرج من فمي)' (ترجمة الكاتب). في المقابل، فإن المفهوم اللغوي "يتخم (للكائنات)' يرد في مز ٣٦:٨[٩]، في قرينة مقارنة خلاص يهوه بيانياً مع تدبيره الإلهي للأمطار الموسومية: "إنهم [البشر] متخمين (יִרְוְיֻן) بالدسم [كسائل ترفيهي] [التي تفيض] من بيتك؛ تسقيهم (תַשְׁקֵם) من نهر [الذي يفيض] [مع] مسرتك/ [في] مواسمك المحددة (עֲדָנֶיךָ؛ قا؛ أكد. adannu، وقت عند نهاية فترة محددة، فترة... محددة المدى [,CAD A/1, 976]؛ أوغا. 'dn، موسم [UT 1823])' (ترجمة الكاتب) (قا؛ إر ٣١:١٤). يقترح التوازي مع هِتْبَعِيل. الإنعكاسي/ التبادلي في أم ٧:١٨ أن coh لـ רָוָה قد تحمل قوة إنعكاسية: "هلم نتخم أنفسنا (נִרְוֶה) بالمشاعر إلى الصباح، نلذذ/ نتلذذ بالحب" (ترجمة حرفية).

في إر ٤٦:١٠، يُشخص سيف مجازاة يهوه (ضد مصر) بأنه يأكل (الجسد) ويشرب (الدم) إلى الإمتلاء: "فَيَأْكُلُ السَّيْفُ وَيَشْبَعُ (וְשָׂבְעָה [ ]) وَيَرْتَوِي (قَلْ.תָה [ ] וְרָוְתָה) مِنْ دَمِهِمْ" (قا؛ إش ٣٤:٧، ضد أدوم، التي أرضه [تشخيصيًا] ستتخم بالدم). في مر ٣:١٥، تشخص أورشليم التي تنوح: "(يهوه) ملأني (הִשְׂבִּיעַנִי) مرائر و أرواني (هِفْعِيل.הִרְוַנִי) إسفنتينا (شيء غير صالح للشرب).'

من غير مؤكد ما إذا كان רְאוֹ *וּרְאוֹ *، متخم/ يتخم سكرا/ أن يسكر (.inf. const/.تم > r'w/rww)، لابد أن تستعاد من אוֹ في MT أم ٣١:٤ (so Thomas; Gray, 284)؛ إذا أشير إليه مجدداً كـ אָו، أن يرغب (بِيعِّل. inf. const ترخيم [حذف الصوت أو المقطع الأخير من الكلمة] > אַוֵּה *؛ قا؛ GKC §75 k, bb)،' لَيْسَ لِلْمُلُوكِ أَنْ يَشْرَبُوا خَمْراً وَلاَ لِلْعُظَمَاءِ الرغبة في المسكر. "ومع ذلك، في أماكن متعددة، قد تستعيد صيغ الفعل أو إسم. لـ רוה ويمكن استعادة mutatis mutandis من ראה (مثلاً ، أي ١٠:١٥؛ أم ٢٣:٣١؛ قا؛ G. R. Driver, "L'interprétation du texte masorétique à la lumière de la lexicographie hébraïque,' ETL 26, (1950, (337-53) 351; HALAT 1081b-82a, q. §16 لصيغة هِفْعِيل. ناقص التخمينية יַרְוֶה * في هو ٣:٦، ولـ יוֹרֵא كاسم مشتق آرامي من هُفْعَل. ناقص؛ יוֹרֶה في أم ١١:٢٥، انظر יָרָה (#٣٧٢٢).

٣. تستخدم الصفة רָוֶה في كلا من إش٥٨:١١ وإر ٣١:١٢ في تشبيهات تقارن إسترداد إسرائيل كجنة مروية. تستخدم الصفة في تث ٢٩:١٩[١٨] فنيًا عن السقي (ومن ثم، كناية عن الإخصاب) الأرض/ التربة: "ستفنى [الأرض] المروية وكذلك الجافة"—وهي إستعارة مكنية عن طاعة وعدم طاعة الشعب (قا؛ سب.). إذا استعيدت רְאֵה في أي ١٠:١٥ إلى רָוֶה *، فسيكون لدينا التوازي الأتي: "[أنا شبعت/ إمتلأت (שְׂבַע) بالخزي واتخمت/ نقعت (וּרְוֵה) بـ/ في حزني" (ترجمة الكاتب).

ب. ت لابد أن نأخذ في الاعتبار أن تعريفات مثل "يشبع" أو "ينتعش" كانت لاتزال بوقت ما بعد التوارة تعكس المعنى البياني، وليس المعجمي. ترد الجذور الفعلية المشتركة في العبري ما بعد التوراتي רָוָה، يكون شبعانا/ مبتل؛ بيعِّل. يُشبِع، ينتعش[؟]؛ nitpael، يشبع، ينتعش(؟) (,Jastrow 2:1459a)؛ والآرامي اليهودي רְוֵי / רְוָא / רְוָה، يشبع، يسكر (Jastrow, 2:1459a). يصادق على الجذور المشتركة للإسم في العبري ما بعد التوراتي רְוָיָה، شبع، مشبع(؟)؛ רְוָיָה فيض (Jastrow, 2:1459b)؛ اليهودي الآرامي רַוְיָא / רַוֵּי، شخص سكير، سكير، רְוַיּ، سُكر؛ רְוֵי (י) תָא، مسكر (شراب/ حالة)؛ רְוִיתָא، فياض (Jastrow, 2:1459b). يظهر الفعل في السرياني rᵉwa'/ rᵉwî، يسكر/ مُسكر؛ aphel يسقي، يروي، يُسكِر (LexSyr, 719-20)؛ والماندية rwa، يشرب حتى السمالة، يكون سكرانا/ منتعشاً(؟)؛ ينعش نفسه(؟) (MdD, 427b). للصفة كلمة مشتركة في السرياني rawwaya'، سكير.

شرب، إستسقاء، جرعة: ← גמא [gm'] (يبتلع، يشرب، #١٦٨٦) ← גרע [gr' ²] (يسحب [قطرات من الماء]، #١٧٥٨) ← דלה [dlh ¹] (يرفع الماء، #١٩٢٦) ← ירה [yrh ²] (يروى، #٣٧٢٢) ← לעע [l'' ²] (يشرب بصخب، #٤٣٦٣) ← לקק [lqq] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩) ← מצץ [mṣṣ] (يشرب، يشرب جرعات كبيرة، #٥٢٠٩) ← רוה [rwh] (يشبع حاجة الفرد، يجترع، #٨١١٥) ← שאב [š'b] (يشرب [ماء]، #٨٦١٢) ← שקה [šqh] (شراب، إنعاش، #٩١٩٧) ← שתה [šth ²] (شراب، #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography X,' *Bib* 53, 1972, [386-403] 389; D. M. Edwards, "Drunkenness,' *ISBE*, 1915, 2:880b-81b; J. Gray, *Legacy of Canaan*, 2nd ed., 1965; P. Mailberger, *TWAT* 7:378-81; D. E. Smith, "Drink,' *ISBE*, 1979, 1:992b-93a; D. W. Thomas, "עַי in Proverbs xxxi 4,' *VT* 12, 1962, 499-500; W. White, *TWOT* 2:835b-36a. Cf. S. Wagner, *TWAT* 3:916-20; ET: *TDOT* 6:336-39.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٨١١٦ (רָוֶה [raweh]، مُشَبَّع، منقوع)، #٨١١٥

8118 רָוַח

רָוַח [rawah]؛ A, רָוַחقَل. أصبح واسع أو فسيح؛ بُعِّل. يكون فسيحًا (HALAT 1116 #٨١١٨)؛ إسم مشتق רֶוַח [rewah]، حيز، تحرير (فقط في تك ٣٢:١٦[١٧]؛ أس٤:١٤؛ #٨١١٩)؛ רוּחַ [rûah]، هواء، تنفس، نزعة، روح، الروح (#٨١٢٠)؛ רְוָחָה [rᵉwahâ]، مهلة، راحة (فقط في خر٨:١٥[١١]؛ مراثي٣:٥٦؛ #٨١٢١)؛ B, רִיחַهفْعِيل. رائحة (#٨١٩٣)؛ إسم مشتق רֵיחַ [rêah]، رائحة، عطر (#٨١٩٤؛ انظر HALAT 1115-16).

ش. أ. ق إن علاقة רִיחַ بـ רוּחַ غير مؤكدة في كلا من العبرية واللغات السامية الأخرى (TWAT 7:382). على سبيل المثال، في أوغا. يمكن أن تعني rh، عطر (KTU 1.3, II.2) وكذلك ريح.

ع. ق ١. يحمل الفعل רָוַח A مثل الجذور المشتركة أرم. وعرب. مفهوم أن يكون واسع، فسيح (قا؛ إر٢٢:١٤ [بُعِّل. اسمفا.]). تعني أيضًا في العبرية، يشعر بالراحة (١صم ١٦:٢٣؛ أي ٣٢:٢٠).

يوجد الفعل المشترك רִיחַ B ١١مرة جميعهم على وزن هِفْعِيل.، البعض يميز هذه الصيغة عن ورود الفعل على وزن قَل. (١صم ١٦:٢٣؛ أي ٣٢:٢٠) وpu. (إر٢٢:١٤)، حيث يعني الفعل في هذه الحالة يكون عريض أو يرتاح. يُشير أولئك الذين يدافعون عن جذر واحد إلى أن هناك جذور سامية أخرى تحمل نفس المجال اللغوي (مثلاً، أكد. napasu؛ انظر HALAT 1115-16; TWAT 7:383). قاوم De Boer (1968, 1972) الترجمة التقليدية قائلاً أن إسم. يشير إلى الرائحة المنبعثة، بينما يمكن للفعل أن يعني إنبعاث الرائحة وكذلك إستقبالها. ومن ثم، ففي أي ٣٩:٢٥ لا يشم الفرس رائحة الحرب من بعيد، لكنه يُبعث عطر الحرب ولو من على بُعد. قد يُخطيء الشعب بعمل البخور المقدس الذي في خر٣٠:٣٨ ليس بدون رائحة (לְהָרִיחַ בָּהּ)، إنما لانبعاث عطر معه. ومع ذلك فإن نظرية de Boer أقل إقناعاً بالنسبة للاستخدام الطقسي لـ רֵיחַנִיחֹחַ، كما أنه فشل في إقناع أغلبية المفسريين.

٢. يشير إسم. רֶוַח رحابة وراحة: "اجْعَلُوا فُسْحَةً بَيْنَ قَطِيعٍ وَقَطِيعٍ" (تك ٣٢:١٦[١٧]). في أس ٤:١٤ تستخدم في الإقتران بـ הַצָּלָה (< נָצַל [#٥٩٢٨]): "راحة وتحرير."

٣. يرد إسم. רְוָחָה في خر ٨:١٥[١١] مُبيناً الراحة من وبأ الدفادع من ثم، إرجاعاً لدينونة الله الوشيكة. إن إستخدامها في مراثي ٣:٥٦ غير واضح تمامًا (THAT 2:727) لكن في أفضل الأحوال قد تُفسر على أنها صرخة للراحة من عالم الهاوية (Kraus, Klagelieder, 67). في مز٦٦:١٢ قد تُقرأ רְוָיָה، إشباع (قا؛ مز ٢٣:٥)، كـ רְוָחָה. وبالتالي، فقد تم اقتراح تفسير العبارة לָרְוָחָה יָצָא (قا؛ Vrs)، يقود إلى مكان راحة؛ حرية (Kraus, Psalmen, 1:456). ومع ذلك فإن التعبير רָוַח (ومشتقاته) ليس كلمة معتادة عن الحرية أو التحرير.

٤. רֵיחַ هو إسم أوَلِي، يوجد ٥٨مرة، لكن من بين هذه الأعداد، يرد ٤٣مرة بالتعبير الطقسي التقني רֵיחַנִיחֹחַ. تتبادل هذه العبارة عادة مع אִשֶּׁה، ويقترح R. Rendtorff (Leviticus 1-3, 1985, 68) أن هناك علاقة تكاملية، تنبر אִשֶּׁה عن الدور البشري في تقديم الذبيحة وרֵיחַ נִיחֹחַ على الإستجابة الإلهية في قبولها. في تك ٨:٢١ يشتم الله רֵיחַנִיחֹחַ، التي قد تشير إلى "الرائحة الذكية" للذبيحة التي قدمت ليهوه من أجل أن يشتمها. إن الذين يستاءون من تجسيد هذه الصفات البشرية لله، يقترحون أنها عبارة تقليدية فقدت معناها الحرفي، أو أنها بقايا من رأي مبكر بدائي عن الله. ومع ذلك فإن حواس الشم والتذوق لا تحتاج إلى تجسيد أكثر من حواس النظر، السمع، واللمس. يشير حزقيال إلى "رائحة سرور" فقط في قرينة عبادة الأصنام (حز٦:١٣؛ ١٦:١٩؛ ٢٠:٢٨)، لكنها على الأرجح ترديداً للعنة لا٢٦:٣٠-٣١ أكثر من كونها صبغ المفهوم بالروحيات. يقال أن الله مجازاً يقبل رائحة سرور أولئك الذين إجتمعوا من السبي (حز ٢٠:٤١).

هناك توجه إيجابي أكثر، وهو ربط "رائحة العبادة" (Durham) بالطريقة التي كانت تستخدم فيها عبادة إسرائيل جميع الحواس لبناء وسائط غنية متعددة لاختبار الله. إن الإطار الاهوتي الأشمل يعطي حدوداً تفسيرية لهذه الرموز ورموز وتعبيرات مادية مماثلة (مثال، عد ٢٨:٢). بالطبع، إن طبيعة الرائحة الغير منظورة والقوية، يمنح وسط مناسب للتعبير عن حضور الله عند تقديم الذبيحة (قا؛ Josephus, Ant 8:101-2). إن الحضور الإلهي هو السبب وراء إقتران الرائحة الذكية بالبركة والحياة، وليست خاصية مستقلة أو سحرية في الرائحة.

(أ) إن معنى רֵיחַ נִיחֹחַ هو مثار للجدل، ربما لأن الرائحة قد تدل على أشياء مختلفة بحسب القرينة. معنى إسترضائي ("رائحة ملطفة،' REB)، ومن ثم فإن الدخان يُهديء أو يزيل غضب الله (قا؛ ١صم ٢٦:١٩) وبالتالي يُعطي راحة (يستخدم هِفْعِيل. لـ נוּחַ في حز ٥:١٣). عندما إشتم الله رائحة ذبيحة نوح بعد الطوفان (تك ٨:٢١)، هدأ غضبه. ومع ذلك، فهذا التفسير ليس نهائياً، وقد جادل آخرون بأن الذبيحة كانت بمثابة تقديم شكر من أجل الخلاص، مع استجابة الله الإيجابية في المقابل (قا؛ ترجمات مثل، "رائحة سرور" NIV). جادل G. J. Wenham (Genesis 1-15, 1987, 189) أن كلا من الاسترضاء

والشكر يمكن ربطهما بذبيحة المحرقة רֵיחַנִיחֹחַ. ومع ذلك في النصوص الكهنوتية רֵיחַ נִיחֹחַ يصف دائمًا تقريبا أثر محرقات (لاويين ٩:١٠)، والعروض الحبوب (٢:٢)، وعروض السلام (٣:٥)، والسكيب (١٥:٧) بدلاً من ذبائح التوبة والتطهير (لا ٤:٣١ استثناءا). قد يُجادل بأن هذه الذبائح المحددة تقوي العلاقة بين الله ومقدميها، بالإضافة إلى أشياء متعلقة أخرى تتضمن الشكر، الاحتفال، التكريس، أو التبجيل (انظر أيضًا سير ٣٥:٨). قد يكون استخدام التعبير الذبائحي التقني في تك٨:٢١ دلالة على أن الذبيحة مشروعة، أو كنموذج سابق لنظام الذبيحة الاحق (Wenham, 190).

(ب) إن الشم هو أحد الحواس البشرية الضرورية وبالتالي سمة مميزة لإله إسرائيل الحي (تك ٨:٢١)، لكن ليس الأصنام (تث ٤:٢٨؛ مز ١١٥:٦). لكونها الوسط المادي الأقل، فهي وسط مناسب لتفاعل الله المنتظم مع العبادة؛ فأن يشتم الله الذبيحة يساوي قبول التقدمة (١صم ٢٦:١٩). في عا ٥:٢١ يرفض الله أن يشم (NRSV، "لا يُسر بـ") إحتفالات بني إسرائيل الجليلة، مما يدل على أن الظلم يُبطل أحكام نظام ذبائح إسرائيل (قا؛ لا ٢٦:٣١). إن قدرة إله بني إسرائيل على منع رائحة النار الملتصقة بأجساد الثلاث عبرانيين هو ذروة إدراك قوته في دا ٣:٢٧.

(ج) يأتي إسم. ٧مرات في الإحتفالات الحسية الواردة في نشيد الأنشاد، والتي تصف زيوت وعطور المرأة (نش ٤:١٠). إن التشبيهات التي تقارن ثيابها بعطر لبنان (٤:١١) تقترح القوة والعظمة، الإرتباط بأثمار الربيع (٢:١٣؛ ٧:٨[٩]، ١٣[١٤]) والإخصاب والجمال. يمكن أن تعكس رائحة المرء، *pars pro toto* شخصيته وعلاقاته، وبالتالي فإن الحبيب يتوق إلى عطر أنفاس المرأة (٧:٨[٩]).

بالرغم من ذلك، فإن مطالب موسى وهارون في خر ٥:٢١ جعلت رائحة بني إسرائيل كريهة أمام فرعون (هِفْعِيل. لـ בָּאַשׁ). هناك لعب بسيط على الإعتماد النسبي على حواس النظر، اللمس والشم في تك ٢٧، عندما إستعار يعقوب رائحة الحقل (ع.٢٧) كي يخدع إسحاق. إن إش١١:٣ (حرفياً، "رائحته هي في مخافة *yhwh*") هو عدد عثر، ولا ينسجم مع القرينة بشكل مناسب، فعادة ما يُعتبر تكرار تالف لـ ٢ب. تقدم حاسة الشم تقدم إشارات تكميلية لحواس النظر والسمع في ع.٣ب في النص الموجود، ويمكن أن تُشير إلى خبرة مرضية ومستمرة لله (وبالتالي، "مسرته" في الترجمات).

ب. ت ترد רֵיחַ נִיחֹחַ باستمرار في انتقل معبد عند سرد الذبائح في الأعياد، وترتبط بالتقدمات على المذبح في 11QT 34:14. In نج.8:9 . إن الجماعة هي المسكن المقدس الذي يمكن أن يقدم فيه هارون رائحة ذكية.

ع. ج في ع. ج يستخدم بولس الترجمة السبعينية *rêah nîhoah, osme euodias*، ليصف ذبيحة المسيح (أف٥:٢) وأيضًا عطايا أهل فيلبي لبولس (فل ٤:١٨).

حرية، براءة، طهارة، تحرير: ← דְּרוֹר [*d^e rôr* [3]] (عتق، حرية، #٢٠٠٢) ← חפשׁ [*ḥps*] (معتق، #٢٩٢٦) ← חֹר [1] [*ḥōr* [1]] (رجل حر، مولود حر، #٢٩٨٥) ← נקה [*nqh*] (يكون حر، معفى من الذنب، يظل بلا عقاب، #٥٩٢٧) ← נתר [*ntr* [3]] (يعتق، #٦٠٠٢) ← קוֹמְמִיּוּת [*qôm^e miyyût*] (يمشي منتصب، #٧٧٥٨) ← רוח [*rwḥ*] (يصبح واسع أو رحب، يكون رحب، #٨١١٨).

عريض، مفتوح، فسيح، واسع، ممتد: ← פָּעַר [*pā'ar*] (مفتوح على نطاق واسع، #٧١٩٦)؛ ← פָּתַח[1][*pātaḥ*[1]] (مفتوح، مهزوم، مستسلم، يتحرر، يرخي، يحطم، #٧٣٣٧)؛ ← רָוַח [*rāwaḥ*] (يصبح واسع أو فسيح، يكون فسيحاً، #٨١١٨)؛ ← רָחַב [*rāḥab*] (مفتوح على نطاق واسع، يُعرض، #٨١٤٣).

رائحة، رائحة نتنة ← באשׁ [*b'š*] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [*zwr* [3]] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [*znh*] [1] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [*ḥnn* [2]] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [*srḥ* [2]] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [*saḥ^a nâ*] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רֵיחַ (الرائحة، #٨١٩٣): ← الرائحة: في القسم اللاهوتي.

البيبلوجرافيا

TDNT 2:808-10; *TWAT* 7:382-85; G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in Their Social and Political Importance*, 1987; P. A. H. de Boer, "ומרחוקיריחמלחמה —Job 39:25,' in *Words and Meanings: Essays Presented to David Winton Thomas*, 1968, 29-38; idem, "An Aspect of Sacrifice,' VTSup 23, 1972, 27-47; J. I. Durham, *The Senses Touch, Taste, and Smell in Old Testament Religion*, 1963; G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, 1925; J. Hoftijzer, "Das sogenannte Feueropfer,' VTSup 16, 1967, 114-34; M. Haran, "The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual,' *VT* 10, 1960, 113-29; H.-J. Kraus, *Klagelieder <Threni>*, BKAT, 1968; idem, *Psalmen 1-59*, BKAT, 1978; idem, *Psalmen 60-150*, BKAT, 1978; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, WMANT 24, 1967; G. L. Young, "The Smelling of the Sweet Savor of Noah's Sacrifice,' *BibS* NS 3, 1905, 64-67.

فيليب جينسون / *Philip Jenson* جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٨١١٩ (רְוַח [*rewah*]، الفضاء، والتحرير)، ← #٨١١٩.

8120 רוּחַ

רוּחַ [*rûah*]، إسم ريح، نسمة، زائل، إرادة، ميل، نزعة، روح، الروح (#٨١٢٠).

ش. أ. ق يرد إسم. العبري רוּחַ ٣٨٧مرة في ع. ق..، "من الأفضل إعتباره إسم بدائي مرتبط بالجذر الأجوف רוח "أن يتنفس" (Payne, *TDOT* 2:836; cf. BDB, 924). الآرامي רוּחַ والسرياني *rah*. يُصادق على جذور مماثلة في أوغا. *rh*، الفينيقية *rh*، وعرب. *rîh*، ريح، و*rûh* روح، التي تشتق كلتيهما من *raha*، ينفخ؛ قا؛ الأثيوبية *roha*، يعمل ريح خفيفة. تترجم السبعينية الكلمة كـ πνεῦμα، ريح، روح، ٢٦٤مرة وكـ ἄνεμος، ريح، ٤٩مرة.

ع. ق تُعَرف أغلب المعاني الأساسية لـ רוּחַ بطرق متنوعة كـ"هبوب" (Kamlah, *NIDNTT*, 690)، "هواء يتحرك" (*TDOT* 2:836; Reiling, *DDD*, 792)، و"ريح" (Koch, 872). يعبر أول تعريفان عن خواص الظواهر الفعلية الموضحة من قبل רוּחַ؛ أي، الخواص اللفظية للإسم. ومع ذلك فالتعريف الثالث يسمي ببساطة الظواهر دون الإشارة إلى جوهرها. إن القيام بتعريف جوهري وكوني مقبول، هي عملية صعبة تمامًا لسببين. أولاً، تحمل רוּחַ مجال واسع من المعاني، فمن الصعب إلتقاط مداها اللغوي عن طريق كلمة أو عبارة واحدة. ثانيًا، يصعب تعريف الشيء الغير منظور أو غير مرئي. كما لاحظ Kamlah، "بأن الفكرة من وراء רוּחַ هي الحقيقة الغير عادية بأن الشيء الغير ملموس كالهواء يجب أن يتحرك؛ في نفس الوقت، فليس الحركة في حذ ذاتها هي التي تُلفت الإنتباه، إنما الطاقة الواضحة لمثل هذه الحركة (*NIDNTT* 3:690). بكلمات أخرى، إن جوهر רוּחַ الغير منظور يُعرف أساسًا بتأثيره المنظور على العالم، التي بها يمكننا محاولة إستعاب جوهره. ومن ثم، فإن רוּחַ هو تعبير يمثل شيء غير مرئي، حتى يمكن استيعاب التأثير المرئي لهذه القوة الغير منظورة على نحو كافي. تنقسم المناقشة التالية لـ רוּחַ إلى ستة فئات، أحياناً يكون لها صلة بعضها البعض: (١) ريح، (٢) نقطة المجال، (٣) نسمة، (٤) نزعة، (٥) مركز الإدراك أو الإرادة، و(٦) روح.

١. عندما تشير רוּחַ إلى ريح، نقرأ عن الأشجار التي ترتجف (إش ٧:٢) القش الذي يُذرى من الحب (١٦:٤١)، والمطر والسُحب المصاحبة لعاصفة (١مل ٤٥:١٨؛ ٢مل١٧:٣). في هذه القرينة، تشير רוּחַ ببساطة إلى قوة الطبيعة المعروفة عادة بالريح. ومع ذلك فإن ع. ق.. يؤكد أن قوة الطبيعة الغير منظورة هذي، والتي لا يمكن التنبؤ بها هي تحت السيادة الإلهية المُهيمنة ليهوى (عد ٣١:١١).

في العديد من الحالات تتم الإشارة إلى ما يُسمى "ريح شرقية" (خر١٣:١٠). تلك هي ريح الصحراء الحارة المحرقة. ترتبط الريح الشرقية تمامًا بدينونة، عقاب، غضب يهوه (مز٤٨:٧[٨]؛ إر ١٧:١٨؛ حز ١٠:١٧؛ هو١٥:١٣؛ يو ٨:٤). في المقابل، تجلب الريح الغربية راحة وتحرير (خر١٩:١٠). רוּחַ كريح يمكن إستخدامها أيضًا في تصوير العجز، وعدم القمية، أو الزوال. نبر كاتب سفر الجامعة بصورة متكررة في حالات عشرة مختلفة على أن السعي وراء المباهج الزائلة هو باطل، "مطاردة الريح" (١:٦، ١٤، ١٧؛ ٢:١١، ١٧، ٢٦؛ ٤:٤، ٦، ١٦؛ ٦:٩). بالمثل، فأولئك الذين يلاحقون الريح يدعون حمقى (مي ١١:٢). يستخدم الأنبياء هذا التعبير ليسخروا من الأصنام المزيفة، مُشيرين إلى عجزها كـ "ريح وتشويش" (إش٢٩:٤١). مثل الأصنام، يُعتبر أيضًا الأنبياء الكذبة "مثل الريح" أو أنهم من مادة غير حقيقية. إن تعبيرنا الحديث "مليء بالهواء الساخن" يُكافيء تمامًا هذه السخرية النبوية.

٢. بمفهوم مشتق تستخدم أيضًا רוּחַ عن أربعة نقاط البوصلة. يتضمن هذا الاستخدام في عبارات مثل (حرفياً) "في كل ريح،' أي، في كل إتجاه (حز ١٠:٥-١٢؛ ١٤:١٢؛ ٢١:١٧) لكن يُعبر عنه بصراحة في مصطلح "الأربعة رياح" (إر ٣٦:٤٩؛ حز ٩:٣٧؛ زك ٦:٢[١٠]؛ دا ٢:٧). مثل الجذر اللغوي أكد. *sari erbetti* والمصطلح القومي، "أربعة زوايا الأرض،' فإن التعبير يعكس التقسيم الإفتراضي للأرض إلى أربعة أجزاء. وبالتالي، أن "تتبعثر إلى الريح" يعني أن تتفرق إلى كل الأرض، وهو أقصى منفى يمكن تخيله (إر ٣٢:٤٩؛ حز ١٢ ١٤:١٢؛ ٢١:١٧). هذا معنى רוּחַ، نقطة بوصلة، يبلغ أوجهه في تطبيق التعبير "جانب"، كما في أربعة جوانب المقدس (حز ١٦:٤٢-٢٠؛ قا؛ ١أخ ٢٤:٩).

٣. إن ترجمة רוּחַ كنسمة مماثل لريح، في أن النسمة قد تعني ضمنياً أيضًا حركة الهواء. ترد ١٠مرات في الإرتباط بـ נְשָׁמָה، نسمة (#٥٩٧٢)، يمكن استخدام רוּחַ لعملية الحفاظ على الحياة، والتي تسمى التنفس أو النفس. هذه النسمة هي جوهر الحياة (تك ١٧:٦؛ أي ١٠:١٢؛ إش١٦:٣٨؛ ٥:٤٢؛ حز ٥:٣٧-١٤؛ ملا ١٥:٢-١٦). على هذا النحو فإن ع. ق.. واضح في تعاليمه، بأن مثل هذه النسمة هي النتيجة المباشرة لقوة يهوه الإلهية الخلاقة التي ينعم بها على الخليقة (أي ٣:٢٧؛ ٤:٣٣؛ مز٢٩:١٠٤، ٣٠؛ زك ١:١٢). وبالتالي، أن تمتلك هذه النسمة هي أن تمتلك الحياة، إنما زوالٍ هذه النسمة يعني الموت (مز٤:١٦٤؛ جا ٧:١٢). رمزياً، يستخدم"نسمة أنف يهوه" (تشير في الأغلب إلى الريح) لتصف قوة يهوه المنذرة، وهي تستخدم بشكل تقليدي في الدينونة، "بِنَسَمَةِ اللهِ يَبِيدُونَ، عند غضبه

[أنفه] يفنون.' (أي ٤:٩؛ قا؛ خر١٥:٨؛ ٢صم ١٦:٢٢؛ مز ١٨:١٥[١٦]؛ إش٢٨:٣٠؛ ٣٣:١١؛ ٤٠:٧؛ أيضًا "ريح شفاتيه" في إش ١١:٤).

٤. كامتداد لإستخدام إسم. هذا، يبين רוּחַ ميول فرد أو مجموعة، توجه، نزعة، طبع، كمرادف تقريبي لـ נֶפֶשׁ شهية، طبع، شخص (قا؛ تث ٦:٤). وبالتالي، فالحديث عن רוּחַ المرء هو مناقشة شخصيته/شخصيتها، طبيعته، حالته. هذا المبدأ موضح بشدة في إش ١٩:٣، " وَتُهْرَاقُ رُوحُ مِصْرَ دَاخِلَهَا. وَأُفْنِي مَشُورَتَهَا فَيَسْأَلُونَ الأَوْثَانَ وَالْعَازِفِينَ وَأَصْحَابَ التَّوَابِعِ وَالْعَرَّافِينَ.' إن يهوه حرفياً سوف يُفرغ أو يُضعف معنويات רוּחַ المصريين. كنتيجة لذلك، سيذوب قلب المصريين وسيحاولون أن يشجعوا بعضهم البعض من خلال إستعادة العرافة بكل جوانبها. بهذه الطريقة، يُوصف المصريين لاحقاً بأنهم يمتلكون "روح الوثنية" أي רוּחַ التي تميل بطبيعتها إلى مثل هذا الأمر.

يُبنى هذا التعيين في العبري بإرفاق صفة مناسبة للإسم רוּחַ. بحسب هذا النمط تصف الروح المريرة، الحزن (تك ٣٥:٢٦) أو الغضب (حز١٤:٣)، روح غارقة في الإحباط (١مل ٥:٢١)، أو روح صغر النفس (خر ٩:٦). يمكن لقصير الروح أيضًا أن يعوزه الصبر أو هدوء الطباع (أي ٤:٢١؛ أم ٢٩:١٤). إن الشخص الذي يمتلك روح عالية يعرض الكبرياء، لكن الشخص ذو الروح المنخفضة يعتبر متواضعاً (أم ١٨:١٦-١٩؛ إش ٦٦:٢). تُوصف الخيانة كروح عهارة أو زنى (هو ١٢:٤؛ ٤:٥). تتضمن أمثلة أخرى روح منسحقة (١صم ١٥:١)، روح غي (إش١٩:١٤)، روح حزن (إش ٥٤:٦)، وروح أمينة (أم١١:١٣).

٥. يدل רוּחַ باستمرار على مركز الإدراك والإرادة. تتضمن هذه الأنشطة التفكير، الذكاء، وصنع القرار. إن المعرفة والقدرة على القيام بأمر معين هو أحد الأمثلة الواضحة لاستخدام רוּחַ. بهذه الطريقة فإن بناء خيمة الاجتماع نُفذ من خلال أولئك الذين يمتلكون روح حكمة، أي، الإمكانية التي تتسق وهذا الغرض (خر ٣:٢٨). بالإضافة إلى أن منح "روح الله" الذي يقترن بمثل هذه الإمكانية يوصف على أنه يتكون من الحكمة، المعرفة، الفهم، جودة العمل—التي جميعها لها علاقة بملكات العقل (خر ٣:٣١؛ ٣١:٣٥؛ قا؛ إش ٢:١١). تعني רוּחַ عادة العقل، كما في إش ٢٤:٢٩، حيث يظهر إسم. רוּחַ بالارتباط بفعلين יָדַע، أن يعرف وלָמַד، أن يتعلم: "عْرِفُ الضَّالُّو الأَرْوَاحِ فَهْماً وَيَتَعَلَّمُ الْمُتَمَرِّدُونَ تَعْلِيماً.' (قا؛ ١أخ ١٢:٢٨؛ حز ٥:١١-٦؛ ٣٢:٢٠؛ ٣٨:١٠). في ٢١ حالة، ترد רוּחַ وإسم. לֵבָב معاً كمرادف لبعضهم البعض. في العبري، يصور القلب ليس فقط على أنه مركز المشاعر، إنما أيضًا التفكير العقلي، المهارات العصرية التي تقترن عادة بالذهن. (يعبر عن أكثر المفاهيم العاطفية للقلب والعقل الباطني في العبري بالكُلى، الكبد، الأمعاء). لاحظ مز ٦:٧٧[٧] أننا نتأمل بقلوبنا ونفكر ملياً بـ רוּחַ. بمعنى متعمق أكثر، يصور حزقيال أن يهوه سيعطي شعبه "قلباً جديدًا" و"روحاً جديدة" كي يطيعوا الناموس (حز ١١:١٩، ٢٠؛ ١٨:٣١؛ ٣٦:٢٦-٢٧). عندما تستخدم רוּחַ وقلب معاً، فإن المناقشة التي تلي ذلك ستكون الأفعال المتعمدة، وليس وصف عاطفي (خر٢٨:٣؛ مز ١٠:٥١[١٢]؛ إش٦٥:١٤؛ دا ٥:٢٠).

٦. لاهوتيًا، في ع. ق.. تتضمن أهم استخدامات רוּחַ التمثيل الميتافزيقي أو الخارق، خاصة "روح الله/ الرب" يظهر التعبير "روح الله" فعلياً ١١مرة فقط، "روح الرب" ٢٥مرة و"رَوح قدس" ٣مرات (مز١١:٥١[١٣]؛ إش٦٣:١٠، ١١). ومع ذلك، فإن عمل روح الرب منتشر ومتنوع.

إن روح الله هو وكيل الخليقة (مز ٢٩:١٠٤؛ أي ٤:٣٣). إن الروح كان فعال ليس فقط عند الخلق الأصلي (تك٢:١) وإعادة الخلق بعد الطوفان (١:٨)، إنما أيضًا عند خلق شعب إسرائيل (في شكل ريح، خر ١٤:١٩-٢٠؛ ١٥:١٠) وخلق الكنيسة (أع ٢:١-٤). رغم أن الدور القاطع للروح في هذه الأحداث ليس واضحاً بالتساوي، فإن كتبة الكتاب المقدس يتحدثون عن الروح بأنه كلي الحضور (مز ١٣٩:٧) وكلي العلم (إش ٤٠:١٣). يعمل רוּחַ الله كالذات البديلة ليهوه، الذي يسكن في وسط إسرائيل كمجد إلهي (حج ٢:٥).

يمثل روح الله بإستمرار الوكيل/ العميل الذي به يُمارس الله سيطرته المهيمنة على الأفراد. أحياناً، تكون الآثار مأسوية، كما في الحالات التي يوصف بها روح الرب بأنه مدمر أو مشوش (ليس شراً بالمفهوم الأخلاقي؛ قض ٩:٢٣؛ ١صم ١٦:١٤-١٦، ٢٣؛ ١٨:١٠؛ ١٩:٩). لكن دائمًا ما يعمل روح الله نيابة عن شعبه بتحفيزهم (حز٢:٢)، نقلهم (١مل ١٨:١٢؛ ٢مل ٢:١٦؛ حز ٣:١٢، ١٤؛ ٨:٣؛ ١١:٢٤؛ ٣٧:١، رغم أنه أحياناً ما يكون في شكل رؤية)، يهبهم ("يملأهم") بروحه، ويعطيهم هبات وقوة خاصة لخدمة مقدسة (خر ٣١:٣٥؛ مي ٣:٨). دائمًا ما يأتي/ يحل روح الله على أولئك المختارين إلهيًا ومفوضين لعمل الله. هذا الأمر صحيحاً لأولئك الذين كانوا يتنبأون تحت إلهام الرب (السبعين شيخاً، عد ١١:١٧، ٢٥؛ شاول ١صم ١٠:٦، ١٠)، ضد الأنبياء الكذبة، الذين كان يُلهمون من داخل أنفسهم (حز ١٣:٣)، رغم أن الكتاب المقدس يتحدث أحياناً عن أن الرب يُلهم بخداع الأنبياء الكذبة (١مل ٢٢:٢١-٢٣؛ قا؛ حز ١٤:٩).

في هو ٩:٧ يُسمى النبي بجدارة (حرفياً) "إنسان الروح" أي "إنسان مُلهَم" من خلال الروح، يتحدث الأنبياء نيابة

عن الرب، ينفذون أحكامه، قضاؤه، ويخلصون شعب الله (عد ٢:٢٤، ٢صم ٢:٢٣؛ نح ٢٠:٩، ٣٠؛ حز ٥:١١؛ زك ١٢:٧). ذات اهتمام خاص، هو التمكين الإلهي للقادة العسكريين بروحه الآتي/ النازل عليهم أو الذي يُلبسهم، حتى أن الشعب الغير مجهز روحياً او مادياً للخدمة العسكرية الإلهية يمكنه الحصول على نصر عظيم على أعداء الله (قض ٣٤:٦؛ ٢٥:١٣؛ ٦:١٤، ١٩؛ ١٤:١٥؛ ١صم ٦:١١؛ ١أخ ١٨:١٢). في حالات أخرى، إن حضور روح الرب لا يقوي فقط، إنما أيضًا يفوض الشخص لقيادة شعب الله بمفهوم أشمل (يشوع، تث ٩:٣٤؛ "مخلصي" إسرائيل، قض ١٠:٣؛ ٢٩:١١، إلخ).

يبدو أن إختبار داود الخاص لروح الله كان مرتبطًا بمكانته كملك إسرائيل المختار من قبل الله ("الرجل الذي بحسب قلب الله" ، أي، مختار الله ، ١صم ١٤:١٣) لقد كان شاول ممسوحاً (١:١٠؛ מָשַׁח) وممكناً بالروح حتى يمكنه التنبؤ (٦:١٠-١٠) وقيادة إسرائيل في المعارك (٦:١١). ومع ذلك، فإن مسحه و كذلك الهبات الروحية لم تفارقه زمنياً فقط؛ إنما نزع الرب صراحة روح الملكية منه وإستبدلها "بروح شرير" (١٤:١٦). في حالة داود، وُجد المسح بالزيت والمسح روحياً في آن واحد ١٣:١٦ وكان تأثير كلا منهما دائم. لم يرمز السائل للمسح الروحي الإلهي فقط، إنما هذا المسح الإلهي أعطى الأساس لتبني داود كابن لله (مز ٢)، وبالتالي، كحامل جميع الآمال المسيانية الاحقة (قا؛ إش١١:٢؛ ٤٢:١؛ ٦١:١). ومن ثم، فإن نزول روح الله كحمامة على يسوع عند معموديته وإعلان الصوت السماوي أن هذا الشخص المعمد هو "إبني الحبيب" يمثل التأكيد الإلهي بأن يسوع هو المسيح الممسوح دون منازع (مت ١٦:٣-١٧؛ مر ١٠:١-١١؛ لو ٢٢:٣).

للتمييز بين حضور الروح المُمَكِن على الفرد للقيام بمهمة محددة أو ممارسة وظيفة، هو السكنى المغيرة للروح. رغم أن كثيرون قد يجادلوا بأن الحالة الأخيرة هي ظاهرة خاصة بالع. ج.، فإن هذا الإستنتاج مفتوح للمناقشة. يتضح من حديث يسوع مع نيقوديموس (يو ٣) أن هذا اليهودي المتعلم لابد أنه قد عرف أن الدخول إلى ملكوت الله كان دائمًا من خلال قوة روح الله المغيرة. قد توجد دلائل محددة على هذه العقيدة في ربط داود للروح الثابته بالقلب الطاهر وخوفه من الرفض من قبل الرب، أي، نزع الروح (مز ٥١:١٠-١١[١٢-١٣]). تخبرنا رؤية حزقيال أكثر عن اليوم الذي سيزدرع فيها الله قلباً لشعبه ككل، ويبث فيهم روحه الخاص، مغيراً إياهم إلى مجتمع الإيمان الحي المطيع. إن جوهر ما رآه ليس جديداً. حيث أن كل الحياة تعتمد على قوة الروح المحيية (قا؛ تك ٧:٢)، هذا بالتأكيد صحيحاً عن المجتمع الروحي. ما هو جديد بالنسبة للرؤية هو أن الحدود المادية لأمة إسرائيل ستتزامن مع الحدود الروحية. لن يتكون الشعب المتجدد من قليلين معزولين على شبهه فيما بعد، إنما ستحيا إسرائيل كأمة بروح الله (Block, 37-41).

أخيرً، في رؤية الأنبياء الأخروية هناك تنبؤ بوقت سيسكب فيه الله من روحه على شعبه بطريقة لم يسبق لها مثيل. ترد صورة السائل أربعة مرات دائمًا في قرينة إسترداد إسرائيل وتجديد العهد (إش ١٥:٣٢؛ ٣:٤٤-٤؛ حز ٢٩:٣٩؛ يؤ ٢٨:٢[٣١]). رغم أن تأير هذا الحدث يُقارن بالصحراء التي أصبحت حقلاً خصباً (إش ١٥:٣٢، Karmel # ٤١٤٩) والأرض الناشفة التي صارت ينابيع مزدهرة (٣:٤٤-٤)، ففي كل حالة يمثل سكب روح الله الفعل القاطع الذي به يدعي الرب ويصادق على إسرائيل المستردة كشعب عهده الخاص. إن روح الرب المسكوب عليهم يعمل كشاهد دائم "لعهد السلام" و"عهد الأبدية" (Block, 46-48).

ع. ج عند الإنتقال من عملية רוּחַ في ع. ق.. إلى πνεῦμα في الع.ج، فإننا ندهش بإستمرارية عمل روح الله وليس توقفه. رغم أن التركيز يميل إلى التحول إلى إبن الله المتجسد، خاصة في الخلق، فإن أغلب الأبعاد المذكورة سابقاً عن عمل الروح لاتزال واضحة. رغم أن الأفراد الروحيين يتغيرون ويدخلون ملكوت الله (يو٣)، ويُختمون كأولاد لله (أف ١٣:١)، ويفوضون للخدمة الإلهية (يو ٢٢:٢٠-٢٣)، ويوحى إليهم كي يتنبأوا (أع ٨:٤)، ويُمَكنون ليحاربوا أعداء الله (أف ١٧:٦). من خلال روح يسوع يُصادق على أنه مسيح الله، بنفس هذا الروح فإنه يُفوض ويُكَلِف تلاميذه (يو ٢٦:١٤؛ ٢٦:١٥-٢٧؛ ٧:١٦-١٥؛ ٢٢:٢٠-٢٣).

ما هو جدير بالانتباه هو الطريقة التي بها تمت نبوات الع.ق. عن سكب الروح القدس في سفر الأعمال. ليس من قبيل المصادفة أن كل بداية مرحلة جديدة في تقدم الإنجيل و ضم مجموعات جديدة إلى جماعة الإيمان، يشار إليها بإظهار خاص للروح. وبالتالي، فإن الروح يُوصف صراحة بأنه سُكب على اليهود المجتمعين في أورشليم (أع٢:٤، ٣٣، ٣٨)، لكن الدلائل تتكرر عندما تصل بشارة الإنجيل إلى السامريين (٨:١٤-١٧)، الأمم الدخلاء إلى أرض يهوذا (١٠:٤٤-٤٨؛ قا؛ ١١:١٦)، وأمم آسيا الصغرى (٦:١٩). كل من هذه الأحداث تشير إلى إمتداد حدود شعب الله ـــ اليهود أولاً، السامريين، خائفي الله في أرض إسرائيل، والأمم المتحولين في أراضي غريبة. يؤكد روح الله أن الحدود العرقية لإسرائيل كشعب الله امتدت، أثناء سكب قوة الله المغيرة على العالم أجمع.

روح، شبح، شيطان: ← אוֹב [*'ôb* ²] (متوسط، طيف، عرافة، شبح، #٢٠٠)؛ ← אִטִּים [*'ittîm*] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [*lîlît*] (وحش

ليلي، مخلوقات ليلية، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [ʿazaʾzel] (عزازيل، شيطان، كبش الفداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [sî [2]] (قاطني الصحراء، المنادي، عواء، وحش بري، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [rûah] (ريح، نسمة، زائل، اختيار، نزعة، طباع، روح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים repaʾîm] [1] (ظلال، أرواح فقيدة، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר saʿîr] [3] (إله الغابات عند الإغريق، شيطان الكبش، تمثال الكبش، #٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [sed] (شيطان، #٨٧١٧).

نفس، حياة: ← הֶבֶל [hebel [1]] (نفس، #٢٠٣٩)؛ ← נֶפֶשׁ [nepes] (نسمة، حياة، رغبة، #٥٨٨٣)؛ ← נְשָׁמָה [nesamâ] (نسمة، #٥٩٧٢)؛ ← שָׁאַף saʾap] [1] (يلهث، ينبض، #٨٦٣٤).

البيبلوجرافيا

DDD, 791-804; *NIDNTT* 3:689-709; *TDNT* 6:359-68; *THAT* 2:726-54; *TWOT* 2:836-37; C. Armerding, "The Holy Spirit in the Old Testament,' *BSac* 92, 1935, 277-91, 433-41; D. I. Block, "The Prophet of the Spirit: The Use of *RWH* in the Book of Ezekiel,' *JETS* 32, 1989, 27-49; idem, "Empowered by the Spirit: The Holy Spirit in the Historical Writings of the Old Testament, *Southern Baptist Theological Journal* 1, 1997; I. Blythin, "A Note on Genesis 1:2,' *VT* 12, 1962, 120-21; E. D. Burton, *Spirit, Soul, and Flesh*, 1918; P. S. Cripps, "The Holy Spirit in the Old Testament,' *Theology* 24, 1932, 272-80; M. Dreytza, *Der Theologische Gebrauch von RUAH im Altem Testament*, 1992; R. Dussaud, "La nephesh et la rouah dans le 'Livre de Job," *Revue de l'Histoire des Religions* 129, 1945, 17-30; J. Hehn, "Zum Problem des Geistes im alten Orient und im A.T.,' *ZAW* 43, 1925, 218-25; W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, 1995; M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 1986; R. Koch, "Spirit,' *Sacramentum Verbi: An Encyclopedia of Biblical Theology*, ed. J. B. Bauer, 1970; W. McClellan, "The Meaning of *ruach 'elohim* in Gen 1:2,' *Bib* 15, 1934, 517-27; S. Moscati, "The Wind in Biblical and Phoenician Cosmology,' *JBL* 56, 1947, 305-10; S. Mowinckel, "The 'Spirit' and the 'Word' in the Pre-exilic Reforming Prophets,' *JBL* 53, 1934, 199-227; 56, 1937, 261-65; L. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament*, 1972; H. Orlinsky, "The Plain Meaning of Ruach in Gen 1:2,' *JQR* 48, 1957-58, 157/8, 174-82; J. P. Peters, "The Wind of God,' *JBL* 30, 1911, 44-54; 33, 1914, 81-86; H. Schlüngel-Straumann, *Ruah bewegt die Welt*, 1992; W. R. Shoemaker, "The Use of רוח in the Old Testament and πνεῦμα in the New Testament,' *JBL* 23, 1904, 13-67; W. A. VanGemeren, "The Spirit of Restoration,' *WTJ* 50, 1988, 81-102; L. Waterman, "Cosmogonic Affinities in Genesis 1:2,' *AJSL* 43, 1927, 175-84; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974; L. Wood, *The Holy Spirit in the Old Testament*, 1976; I. F. Wood, *The Spirit of God in Biblical Literature*, 1904; E. J. Young, "The Interpretation of Gen 1:2,' *WTJ* 23, 1960/61, 151-78.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr. / D. I. Block*

٨١٢١ (רְוָחָה [rᵉwahâ]، إرجاء، راحة)، #٨١١٨

8122	**רְוָיָה**

רְוָיָה [rᵉwayâ]، فيض (مز ٢٣:٥ [مرة واحدة؟] + MT مز ١٢:٦٦ [أيضًا NIV, REB; but السبعينية Pesh., تر., NAB, NRSV, *BHS* تقرأ/ تستعيد * רְוָחָה، مكان فسيح]؛ #٨١٢٢؛ *HALAT* 1121b)؛ < רָוָה [rawâ] (#٨١١٥).

ع. ق يرد إسم. רְוָיָה، فيض، مفرط (مرة واحدة) فقط في مز ٢٣:٥، حيث تحتفل "الكأس الفائضة" للوليمة المعدة من قبل الله رمزياً بهبة وبركة عهد محبة يهوه التي إختبرها المرنم أثناء حياته (انظر P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983, 208).

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr [1]] (يعمل عديدً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [mᵉgammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb [1]] (يصبح عديدً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, [1]] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [rʿš [2]] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגה, שׂגא [śgʾ / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq [2]] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׂוק [św q [1]] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepaʿ] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

أندرو إي. هيل / روبرت إتش. أوكونيل / *Andrew E. Hill / Robert H. O'Connell*

8123	**רוּם**

רוּם [rûm]؛ قَلْ. علا، إرتفع، تباهى؛ بُعليل/ بُعلال. أن يرتفع؛ يتمجد، يعلو، يتمجد؛ هُفْعَل. يرتفع، يُزال؛ هِتْبُولِيل. أن يتعالى (مرة واحدة في دا ١١:٣٦) (#٨١٢٣)؛ רוֹמֵם

[rômem]؛ بُعليل/ بُعلال يرفع؛ polal يكون مرتفعاً (#٨١٢٣أ)؛ מָרוֹם [marôm]، إسم إرتفاع، مكانة عالية، افتخار (#٥٢٩٤)؛ רוֹמָם [rômam]، إسم مدح (#٨١٢٣ب)؛ רוּם [rûm 2]، إسم إرتفاع، تعجرف (#٨١٢٤)؛ רוֹם [rôm]، صفة عالي (#٨١٢٥)؛ רוֹמָה [rômâ]، ظرف، بكبرياء، بفخر (مرة واحدة في مي٢:٣؛ #٨١٢٧)؛ רוֹמֵמֻת [rômemut]، إرتفاع (إش٣٣:٣؛ #٨١٢٩)؛ רָמָה [ramâ 3]، إسم، إرتفاع، مكان مرتفع (#٨٢٢٩)؛ תְּרוּמָה [tᵉrûmâ]، مساهمة (#٩٥٥٦)، רָמוּת [ramût]، قمامة، كومة؟ (مشكلة في النص؛ حز ٣٢:٥)؛ أرم. רוּם [rûm 8]، فعل أن يرفع، يعلي، يتكبر (#١٠٦٥٩)؛ X רוּם [rûm 9]، إسم إرتفاع (#١٠٦٦٠).

ش. أ ق يوجد هذا الجذر المشترك في العديد من اللغات الش. أ. ق.، يتضمن أسماء العلم في Eblaite بمعنى "إلهي مرتفع" (*HALAT*). في أوغا. يوجد *rw/ym* في الإشارة إلى نصب أو بناء مبنى عالي (*UT*, 2311). يعني أيضاً الجذر في عرب. والأرامية، يكون عاليًا (*DISO*, 275-76, 280).

ع. ق ١. يمكن للفعل أن يوصل عملية رفع أو تحريك أشياء إلى أعلى، أو قد يحمل المفهوم الخبري وصف أشياء مرتفعة أو عالية. كانت الطرق السريعة تُرفع لأعلى حتى يحدث سلاسة في الطرق (إش ٤٩:١١)، كانت الأصوات تُرفع عاليًا (تك ٣٩:١٥، ١٨؛ تث ٢٧:١٤؛ إش ٤٠:٩)، رُفع فلك نوح من قبل الماء (تك ٧:١٧)، رُفعت الأحجار من الأردن لعمل نصب تذكاري (يش ٤:٥)، وكانت الذبائح تُرفع أو تقدم لله (عد ١٥:٢٠؛ حز ٤٥:١٣).

يصف الإستخدام الخبري الأشياء التي هي بالفعل عالية أو مرتفعة. الله هو الصخرة الأعلى من البشر (مز ٦١:٢[٣])؛ عرشه مرتفع وعالي (إش٦:١)؛ والنجوم مرتفعة في السموات (أي٢٢:١٢). يحمل إسم. מָרוֹם المعنى الحرفي للأمكان المرتفعة في إرتباط بالحقل (قض ٥:١٨) أو الجبل (٢مل ١٩:٢٣). تشير إلى السماء حيث يسكن الله (أي ١٦:١٩؛ ٣١:٢؛ إش ٣٣:٥)، المكان الذي منه يأتي روح الله (إش ٣٢:١٥).

٢. إن الإرتفاع الحرفي ليد شخص، كان إيماءة رمزية للقوة والفخر (تث ٣٢:٢٧؛ مي ٥:٨). إن الله لديه يد قوية عالي كيما ينجز أغراضه (مز ٨٩:١٣[١٤]). في خر ١٤:٨ (وقا؛ عد ٣٣:٣) سار بني إسرائيل من مصر "بجرأة، وشجاعة،' (حرفياً "بيد عالية،' בְּיָד רָמָה). عندما يختار المرء بتحدِ أن يفعل شيء ما (بيد مرتفعة) بعكس أمر الله، فإن هذا الشخص يُعتبر متعجرفاً (عد ١٥:٢٩-٣١). على الأرجح يجب أن يُفهم هذا التعبير المجازي في ضوء وصف الش. أ. ق. للآلهة المنحوتة ذات يد عالية، تلوح مهددة ببعض أنواع الأسلحة (*ANEP*, 466, 480-84, 490-97). ومن ثم، فقد يُستخدم التعبير لإيماءة تهديدية من الإله ضد أعداؤه أو للخاطي الذي يرتكب أفعال وقحة في تحد لله (عد ١٥:٣٠).

كما مع جذور أخرى تعني "أن يكون مرتفعاً"، تُستخدم רוּם باستمرار مع أجزاء الجسد حتى تصف توجه: القلب (تث ٨:١٤؛ ١٧:٢٠؛ [NIV يعتبر نفسه أفضل من]؛ إر٤٨:٢٩ [|| גָּבַהּ ;גָּאָה]؛ حز٣١:١٠؛ دا٥:٢٠؛ ١١:١٢؛ هو١٣:٦)؛ العين (٢مل ١٩:٢٢[= إش٣٧:٢٣]؛ مز ١٨:٢٧[٢٨]؛ ١٣١:١؛ أم ٦:١٧؛ ٢١:٤؛ ٣٠:١٣؛ إش١٠:١٢)؛ الرأس (مز ١١٠:٧). من الوقاحة والغطرسة أن يرفع المرء قلبه ويصبح متكبراً عندما يصبح ثرياً، حيث أن كل شيء يمتلكه المرء هو عطاء الله الخيرية (تث٨:١٣-١٥؛ هو١٣:٦). يكره الله الشعب الذي يرفع أعينه في فخر (مز١٣١:١؛ أم ٦:١٧)، وسوف يدين المتعالين (مز١٨:٢٧[٢٨]). سيرفع الأشرار أنفسهم ويتكلم ضد الله (دا ١١:٣٦).

هناك مفعول به معتاد لـ רוּם هو קֶרֶן، قرن (#٧٩٦٧)، التي هي كناية عن القوة والفخر في كلا من ع. ق.. وأدب الش. أ. ق. (Dhorme). أحياناً تستخدم רוּם קֶרֶן بيانياً بصورة سلبية (مز٧٥:٤، ٥[٥،٦]؛ مراثي ٢:١٧ ["قد إقتلع الله كل قرن (أو قوة) لإسرائيل و"قد عظم قرن (أو قوة) أعداءك"]). كثيرًا ما تحمل معنى إيجابي، أي، أن الله يعطي القوة لأولئك الذين ليس لديهم قوة في أنفسهم (١صم٢:١، ١٠؛ مز٧٥:١٠[١١]؛ ٨٩:١٧[١٨]، ٢٤[٢٥]؛ ٩٢:١٠[١١]؛ ١١٢:٩).

٣. على الناس أن يمجدوا (يرفعوا) إسم الله من أجل جميع أعماله العجيبة ويعبدوه كملك (خر١٥:٢؛ ٩٩:٥، ٩؛ إش٢٥:١)؛ سوف يمجدهم ببركاته (مز٣٧:٣٤) وينجيهم من أعداءهم (مز ٣٠:١[٢]).

٤. يحمل إسم. רוּם معنى الإرتفاع عند الإشارة إلى السماء (أم ٢٥:٣)، لكن تحمل مفهوم بياني عن التعالي أو الكبرياء عند وصف قلب أولئك الذين يفتخرون (المؤابيين في إر ٤٨:٢٩ || *g'h; gbh*) أو الإدعاءات المبالغ فيها عن الافتخار (مثال، الأشوريين في إش ١٠:١٢) الذين يفكرون أن بإمكانهم التدمير بقوتهم الخاصة. يُستخدم الظرف רוֹמָה في ملا ٢:٣ ليصف الشعب القوي الذي بتعجرف يستولي على بيوت الفقراء. في يوم الرب، جميع الذين رفعوا أنفسهم بكبرياء وتعالي سوف يُزالون، الكل سيتضع، والله فقط هو الذي سيتعالى (إش ٢:١١، ١٧).

٥. تتضمن مشتقات أخرى للفعل רָמָה، إرتفاع، مرتفع، أرض مرتفعة (٧مرات: ١صم ٢٢:١٩، ٢٣؛ ٢٠:١؛

٦:٢٢؛ حز ١٦:٢٥، ٣١، ٣٩)؛ מָרוֹם، مكان على مرتفع، إرتفاع (٥٤مرة [إش ١٦مرة؛ مز ١٣مرة]).

ب. ت إن الإستخدام الحرفي لهذا الجذر (تل عالي) يترجم باستمرار في السبعينية بـ ὑψόω، يرتفع، يتعالى؛ ὕψος، إرتفاع، مرتفع؛ ὑψηλός، مرتفع، إفتخار؛ أو مشتقاته. قض ٥:١٨ يترجم מָרוֹם، إرتفاعات الحقل، بـ ὕψος، إرتفعات. يمكن لهذه الجذور أن تشير إلى السماء، حيث يسكن الله، أو لكبرياء البشر (إش ٢:١١، ١٧).

ع. ج قد يُشير ὕψος في الع. ج إلى السماء أو المدينة السماوية (لو ١:٧٨؛ ٤٩:٢٤؛ رؤ ١٦:٢١) بينما ὑψηλός تشير إلى أولئك المتعالين أو المتكبرين (رؤ ١٢:١٦).

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [g'h] (إرتفع، يكون عظيما، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (يتصرف بجسارة، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [sll [2]] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל ['pl [1]] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק ['ātāq] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [phz] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (يرتفع، يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šaḥaṣ] (كبرياء، #٨٨٣٢).

ارتفاع: ← גאה [g'h] (إرتفع، عَظُمَ، #١٤٤٨)؛ ← גבה [gbh] (ارتفع، أرفع، تعالي، #١٤٦٧)؛ ← גֵּוָה [gēwâ [1]] (كبرياء، #١٥٧٥)؛← נשׂא [nś'] (رَفَعَ، عَلَيَ، حَمَلَ، مَجَدَ شيء ما #٥٩٥١)؛ ← סלל [sll [2]] (رَفَعَ، عَظَمَ، #٦١٤٨)؛ ← רום [rûm] (ارتفع، علا، تعالى، #٨١٢٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:753-761; *TWAT* 8:600-619; *TWOT* 2:837-39; G. Bertram, "'Hochmut' und verwandte Begriffe im griechischen und hebrᴗischen Alten Testament,' *WO* 3, 1964, 32-43; E. P. Dhorme, "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkkadien,' *RB* 29, 1920, 465-506; 30, 1921, 347-99, 517-40; 31, 1922, 215-33, 489-547; 32, 1923, 185-212; D. E. Gowan, *When Man Becomes God: Humanism and Hybris in the Old Testament*, 1975; P. Humbert, "Demesure et chute dans l'Ancien Testament,' *Hommage* ل Wilhelm Vischer, 1960, 63-82.

غاري في. سميث *Gary V. Smith* / فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

8123 أ	**רוֹמֵם**

רוֹמֵם [rômem]؛ بُعليل يتعالى؛ بُعلال يكون عاليًا (#٨١٢٣أ)؛ أرم. بُعليل. يعلي (#١٠٦٥٩)؛ רוֹמֵם [rômam]، إسم مدح (#٨١٢٣ب)؛ < רוּם [rûm [1]]؛ قَلْ. يكون عاليًا، متعاليًا، مفتخر؛ بُوليل/polal أن يرفع؛ يعلي؛ هِفْعِيل. يرفع، يعلي؛ هُفْعَل. يكون متعاليًا، يُزال؛ هِيتْبُولِيل يعلي ذاته (مرة واحدة في دا ١١:٣٦) (#٨١٢٣).

ع. ق ١. ينتمي هذا الفعل إلى المعنى العام للمدح؛ يظهر بصفة سائدة في المزامير. يستخدم ليقدم أجزاء من التراتيل الجماعية في مز ٩٩:٥، ٩، وتراتيل منفردة في بداية صلاة اعتراف.

٢. يُقدم نشيد شكر في مز ٣٠:١[٢] ويختم نشيد آخر في ١١٨:٢٨ (قا؛ ١٠٧:٣٢)، بينما في دا ٤:٣٤[٣٧] فإنه يختم صلاة شكر. في مز ٣٤:٣[٤] يُحث الجمهور على إعلاء إسم الله من أجل خلاصه للمرنم. من جانب آخر، ففي ١٧:٦٦ يشير إسم. إلى الاستعداد إلى تسبيح الله في قرينة النواح، لتأكد المرنم من خلاصه.

٣. في مز ٦:١٤٩ يظهر إسم. في ترتيلة أخروية، في الإشارة إلى التسبيح أثناء المعركة ضد الأمم.

ب. ت في نطح. 4:8 أحد الأعلام المحمولة من قبل الجيش المنتصر كان سيُنقش عليها רוֹמְ מוֹתאֵל، "تسبيح الله" وهو ترديد لمز ٦:١٤٩. لابد أن يترنم المنتصرين بتراتيل الحمد، حيث يرد الفعل مرتين، في تسبيح إسم الله (نطح. 14:4)، كما في مز ٣٤:٣[٤]، وأعماله المقتدرة (نطح. 14:13). في مد. 11:15 "سأرفعك يا صخرتي" تشير إلى تعبيرات في مزامير أخرى.

تسبيح، غناء، شكر:← הָלַל [halal [2]] (تسبيح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זָמַר [zamar [1]] (يعزف، يرنم بالتسبيح، #٢٣٧٦)؛ ← יָדָה [yadâ [2]] (يعترف، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נָוָה [nawâ [2]] (تسبيح، #٥٦٥٨)؛ ← עָנָה ['anâ [4]] (يُغني، #٦٧٠٢)؛ ← פָּצַח [pasah [1]] (يخترق بـ أو يدخل بالتسبيح، #٧٢٠٠)؛ ← רוּם [rûm] (يُمجد، #٨١٢٣أ)؛ ← שָׁבַח [sabah [1]] (يمتدح، يسبح، يُبجل، #٨٦٥٥)؛ ← שִׁיר [sîr [1]] (يغني، #٨٨٧٦)؛ ← תָּנָה [tanâ [2]] (يتلو، يخلد ذكرى، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

THAT 2:760-61.

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

٨١٢٤ (רוּם [rûm [2]]، إرتفاع، تعالي)، #٨١٢٣

٨١٢٥ (רוֹם [rôm]، مرتفع)، #٨١٢٣

٨١٢٧ (רוֹמָה [rômâ]، بتعالي، بكبرياء)، #٨١٢٣

٨١٢٩ (רוֹמֵמֻת [rômemut]، يرتفع)، #٨١٢٣

8131 רוּעַ

רוּעַ [*rûaʻ*]؛ قَلْ. أن يصيح (في نصرة)؛ أن يصيح (ألم الهزيمة)؛ أن يصيح بصوت مرتفع؛ يعطي صيحة حرب (#٨١٣١)؛ רֵעַ [*reaʻ* [1]]، إسم صياح (#٨٢٧٥)؛ תְּרוּעָה [*tᵉrûʻâ*]، إسم، إشارة؛ صيحة (ألم الهزيمة)؛ صراخ (النصرة؛ #٩٥٥٨).

ش. أ. ق لا يرد الجذر في أي من اللغات السامية القديمة الأخرى، رغم أنه قد يرد في عرب. البعد التوارتية (*raga*).

ع. ق ١. (أ) إن الفعل רוּעַ هو قريب من معنى רָנַן، حيث يظهر الفعل دائمًا في توازي معه (أي٣٨:٧؛ مز٨١:١[٢]؛ إش ١٦:١٠؛ ٤٤:٢٣)؛ إن الفعلين قريبين جداً لدرجة يصعب فيها تقديم ترجمة دقيقة. يشير كلاهما إلى الصوت العالي من قبل الإنسان، أو ربما من قبل بوق أو قرن موسيقي، الذي يعمل عادة كإشارة. يرتبط كلاهما، خاصة بالمفهوم الأخير، بميدان المعركة. بالإضافة إلى أن كلاهما يُبينان رد فعل النصرة والهزيمة في ميدان المعركة. ومن ثم، فإن المعنى الأساسي لـ רוּעַ، مثل רָנַן، هو صيحة أو إصدار صوتًا عاليًا. عندما يظهر الفعلين في توازي (كما في الأعداد أعلاه)، يرد רָנַן أولاً، ربما إشارة إلى أن רוּעַ تستخدم أقل من רָנַן (وهي حقيقة مؤيدة من قبل وروده الـ٣٣مرة، في المقارنة بـ רָנַן التي ترد ٥٣مرة).

(ب) ومع ذلك، فالنسبة الأعلى لإستخدام الفعل يقترن بالحرب. يوجد العديد من ورود الفعل في قصص المعارك. يلعب الفعل دورً هامًا في وصف معركة أريحا. إن الصياح لا يشير فقط إلى بدء المعركة إنما أيضًا يسبب في سقوط الأسوار (يش ٦:١٠ [٣مرات]، ١٦، ٢٠[٢مرة]). عند محاربة أسباط إسرائيل ضد الفلسطينين تحت قيادة حفني وفينحاس، صرخ بنو إسرائيل عاليًا عندما جاء تابوت العهد إلى المحلة (١صم ٤:٥)، لكن دون جدوى، حيث من الواضح أنهم عاملوه على أنه تعويذه ميكانيكية وليس رمزاً لحضور المحارب الإلهي (←). هناك ذكرً للفعل في جزء من قصة محاربة داود لجليات. عند إقتراب الشاب الصغير إلى ميدان المعركة، سمع صياح المعركة (١صم ١٧:٢٠)، ثم بعد أن هزم جليات، تابع بني إسرائيل إنتصاره بدفع جيش الفلسطينين، صائحين، بينما كانوا يقتربون.

هناك مثال أخير يكفي. في السرد التاريخي لصراع أبيشج ضد يربعام، يُصور الملك اليهوذي بأنه تابع يهوه الأمين. عند بدء معركته الإنتصارية ضد ملك إسرائيل، يصف الفعل الإشارة المعطاة من قبل الكهنة لبدء المعركة. في هذه الحالة، من المهم ملاحظة أن الصوت إنبعث ليس من صوت بشري، إنما من الأبواق (חֲצֹצְרוֹת؛ قا؛ ٢أخ ١٣:١٢، ١٥). هذا يُرجعنا إلى التوارة، حيث نقرأ في عد ١٠:٩ أن هارون وأبناؤه أومروا باستخدام البوق كإشارة لبدء المعركة.

(ج) التقط الأنبياء لغة المعارك في وصفهم لله، الذي يحارب عن شعبه عندما يطيعوه، لكن يحارب ضدهم عندما يرفضوه كإله لهم. يُصور إشعياء (٤٢:١٣) الله سائراً "كمحارب" ضد أعداؤه. وبينما هو خارج، يطلق "صيحة" تشير إلى بدء المعركة.

(د) علاوة على أنه من المثير ملاحظة الربط ما بين الفعل و وصف يوم الرب في الفقرتين النبويتين. إن يوم الرب هو يوم المعركة، ولذلك فمن المناسب أن يؤ ٢:١ يرى أنها إشارة من قبل ألة تنبيه (הָרִיעוּ). في صف ١:١٦ تتصل أيضًا "صرخة المعركة" (إسم. תְּרוּעָה) بمعركة يوم الرب.

(هـ) يُستخدم الفعل أيضًا ١١مرة في المزامير، بينما أحياناً يستخدم ليُبين الصراخ قبل أو بعد معركة (مز ٦٠:٨[١٠])، يستخدم أحياناً بصفة أعم ليبين ببساطة هتاف بهيج كإستجابة لله. بهذا المفهوم يوجد في الدعوة إلى العبادة عند بداية الترنيمات (٤٧:١[٢]؛ ٩٥:١، ٢؛ ١٠٠:١).

(و) أخيرً، نادرً ما يُستخدم الفعل ليُبين ليس صوت الفرح إنما الحزن أو صوت تنبيه. في قرائن المعارك، يصف الفعل رد فعل الهزيمة، وليس النصرة. يُعتبر قض٧:٢١ نصاً توضيحياً، حيث صاح المدينانيون، بينما كانوا يتراجعون بعد حيلة جدعون (انظر أيضًا أي ٣٠:٥؛ مي٤:٩).

٢. (أ) يحمل إسم. תְּרוּעָה مجال لُغوي مماثل للفعل רוּעַ. بالطبع يُستخدم إسم. بإستمرار في نفس الجملة (دائمًا كحالة نصب) مع الفعل (قا؛ يش ٦:٥، ٢٠؛ ١صم ٤:٥؛ في جميع الثلاث حالات، يُعدل إسم. بـ "عظيم" [גְּדוֹלָה]). يُشير إلى صياح، أحياناً دوي البوق، الذي يقترن عادة بالمعركة. ومع ذلك فسنرى ارتباط أكثر تواتراً بعبادة إسرائيل. كما مع الفعل، يحمل إسم. معنى سلبي وإيجابي ضمني.

(ب) ربما أكثر المرات التي يستخدم فيها إسم. هي في الإرتباط بعبادة إسرائيل السابقة. بصفة خاصة، ترتبط بعيد الأبواق (لا ٢٣:٢٤؛ عد ٢٩:١). بالطبع، هذا إسم. هو كلمة تستخدم لتبين العيد الذي يبدأ بنفخ الأبواق. في سنة اليوبيل، في يوم الكفارة، يدوي نفخ البوق عبر الأرض كلها (لا ٢٥:٩).

لكن لا تقترن الكلمة فقط بأعياد محددة. عندما يبارك الله المرنم وينجيه من أعداؤه، فإن رد فعله سيكون تقديم الذبائح وهتاف الابتهاج (مز ٢٧:٦). بصورة أكثر تحديدًا، يتضح أن البناء النحوي هو مضاف (זִבְחֵי תְרוּעָה)،

حرفياً "ذبائح هتاف الإبتهاج" في ١٥٠:٥ تأتي תְּרוּעָה إضافة إلى "صنوج" واصفة هذه الآلة بأنها عالية ومُبهجة (الصنوج المدوية NIV).

يتصل إسم. أيضًا بحالة طقسية واحدة محددة، تحرك تابوت العهد من بيت أبيناداب إلى أورشليم (٢صم ٦:١٥؛ ١أخ ١٥:٢٨).

(ج) يتصل إسم. كالفعل بالمعركة. يمكن أن يشير إلى إشارة (صوتية أو صادرة من آلة موسيقية) تُبين بدء الحرب (عد ٣١:٦؛ يش ٦:٥، ٢٠) أو ببساطة صوت صراخ أو صياح إشتباك الجنود (١صم ٤:٥، ٦؛ حز ٢١:٢٢[٢٧]؛ عا ١:١٤؛ ٢:٢). قد نتحدث أيضًا هنا عن وظيفة طقسية لصرخة المعركة، على الأقل في حالات محددة. في النهاية، كان الكهنة هم الذين يطلقون الصيحة أو يبوقون في الأبواق لبدء المعركة (٢أخ ١٣:١٢). كانت المعركة شكل من أشكال العبادة في ع. ق..

(د) يقدم سفر أيوب أمثلة على صيحة الابتهاج الغير عسكرية. في أي ٨:٢١ يقدم بلدد الرجاء بأن الله سيملأ فمه مرة أخرى "بصيحات الفرح" في أي ٣٣:٢٦ يصف أليهو الشخص الذي يتحول ويعود إلى الله مرة أخرى. بأنه يرى وجه الله و"صيحات الفرح"

(هـ) يحمل المعنى תְּרוּעָה مفهوم سلبي في إر ٢٠:١٦. في إحباط مرير، انتقد إرميا الشخص الذي جلب أخبار ولادته. تمنى له السوء بقوله، "يا ليته يسمع نواحاً في الصباح، وصرخة حرب (תְּרוּעָה) في الظهيرة.' يحمل إسم. معنى ضمني سلبي، حيث أن صرخة الحرب موجهة للشخص، فهو مُستقبل العنف.

٣. רֵעַ هو إسم ثاني، مُشكل من الجذر اللفظي רוּעַ، الذي يرد ٣مرات في HB (خر ١٧:٣٢؛ أي ٣٦:٣٣؛ مي ٩:٤). نزل يشوع في خر ١٧:٣٢ من جبل سيناء مع موسى بعد أن أخذ الوصايا العشر. وهم نازلون، سمعوا الشعب يحتفلون وهم يعبدون إله كاذب، العجل الذهبي. سمع يشوع الصياح (רֵעַ) واعتقد خطئاً أنه صياح المعركة (קוֹל מִלְחָמָה)، يُظهر هذا مرة أخرى الارتباط بين الجذر רוּעַ ومعركة.

ب. ت في كتابات قمران، يرد الفعل في هِفْعِيل. وإسم. תְּרוּעָה حصرياً في قرائن الحرب (1 WM 1,11). يترجم الفعل في السبعينة بأفعال يونانية متنوعة، تتضمن ἀλαλάτζω, σαμαῖνω, βοάω, κράζω وσαλπίζω. يترجم إسم. في أغلب الأحوال بـ κραυγη و ἀλάλαγμο.

صرخة، صيحة (حرب)، صياح: ← הֵידָד [hêdād] (صرخة، #٢١١٦)؛ ← צוח [swḥ] (صرخة، #٧٤٢٣)؛ ← צרח [srḥ] (يصيح، ينادي بصوت حاد، يطلق صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← רוּעַ [rwʿ] (يصرخ، يطلق صيحة الحرب، #٨١٣١)؛ ← רנן [rnn] (يصيح، يهتف [بفرح]، يهدر، #٨٢٦٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:434-38; P. Humbert, *La 'terou'a.'Analyse d'un rite biblique*, 1946; Ihroni, "Die Haufung der Verben des Jubelns Zephanja III 14f., 16-18,' *VT* 33, 1983, 106-10; R. Schmid, "Opfer mit Jubel. Die *zibhê terû'&amah;* von Ps. 27,6,' *TZ* 35, 1979, 48-54.

Tremper Longman III ترمبر لونجمان الثالث

8132	רוּץ

רוּץ [rûs]؛ قَلْ. يجري، يكون مشغولاً؛ بُعليل. يندفع جيئة وذهاباً؛ هِفْعِيل. يسبب الجري، يُحضر بسرعة، أن يطارد شخص بسرعة (#٨١٣٢)؛ מֵרוֹץ [merôs]، מְרוּצָה [mᵉrûsâ I]، إسم، جري، أسلوب الجري، مسلك (#٥٢٩٦/ #٥٢٩٧).

ش. أ. ق يُصادق على صيغ متوازية للفعل רוּץ في لغات سامية أخرى. يُذكر فعلان أوغاريتان دائمًا كأفعال مشتركة للفعل العبري רוּץ. الفعل الأول هو *rz*، بمعنى يجري. يعمل الاقتباس التالي من *KTU* 1.6 I 50 كمثال على ذلك: *dq 'anm lyrz 'm b'l* (حرفياً: أن الشخص العاجز لا يستطيع أن يجري كبعل). الفعل الثاني *rzz*، يُسرع. قا،، *KTU* 1.16 I 49 [w] *yqrb trzzh* (اقترب سريعًا). جذور مشتركة أخرى هي: أكد. *rahsu* (*m*)؛ سريانية. *rᵉhet*؛ المندائية *RHT*؛ الأثيوبية *rosa* والـAmh. *rota*. تحمل جميع هذه الصيغ معنى "يجرى". ومع ذلك فأن الصيغة عرب. روَّضَ، تعني يدرب (حيوان)؛ أن يتمرن. أن التغيرات الحركية للصيغة أرم. רהט جديرة بالملاحظة.

ع. ق ١. يُستخدم الفعل רוּץ مرة واحدة فقط في ع. ق.. مع الحيوانات كفاعل. يعمل סוּסִים، خيل، في عا ١٢:٦ كفاعل للفعل. خُصصت العديد من المناقشات المتنوعة لهذا العدد. إن ترجمة العبارة الثانية بالتحديد معضلة، كما أشار Loretz (1989, 240-41). عدل Michaelis العبارة المازورية الثانية: אִם־יַחֲרוֹשׁ בַּבְּקָרִים لكي تقرأ אם יחרוץ בבקר ים وترجمها كالأتي: "أم هل يحرث أحداً بماشية البحر؟' عدل Dahood العبارة بحسب الإستخدام الأوغاريتي لحرف الجر בְּ־ (من، بدون) لتقرأ אם יהרוץבבקרים: "أم هل يحرث أحداً بالثور؟' وضع Loretz لتوازي والتماثل بين العبارة الأولى والثانية للعدد في اعتباره. قدم تفسيراً نقدياً للنص في قرأته للعبارة

الثانية אם יחרוש בבקר: "أم هل يحرث الثور في البحر؟' ومن ثم فهناك توازي ثلاثي بين نصفي العدد: ‖ סוסים בַּים ‖ בסלע ;יחרוש ‖ ירוצון בבקר. يمكن تلخيص الجدل الحادث حول العدد كالأتي: كما أنه من غير المعقول أن يعدو الخيل على الأحجار، أو يحرث الثور البحر، كذلك أيضًا من الحماقة أن يحول إسرائيل العدل إلى سم أو مرارة.

٢. يرد الفعل רוץ في أغلب الأحوال مع أناس كفاعل. يرد الفعل بمفرده (مثلاً، ١صم ٢٠:٣٦؛ ٢صم ١٨:٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٦)، بالاقتران بفعل آخر (إنما بدون ו) (مثلاً، רוּץ מְצָא [١صم ٢٠:٣٦]؛ רָץ דַּבֵּר [زك ٢:٨])، بالاقتران بـ من. cons تالي (مثلاً، تك ٢٤:٢٨؛ ٢٩:١٢؛ عد ١١:٢٧)، بالا قتران بـ من. + ו (مثلاً، ٢صم ١٨:١٩؛ مز ٥٩:٤[٥])، بالاقتران بـ acc.، مكان (مثلاً، ١صم ١٧:٢٢؛ ٢صم ٢٨:٢٣)، وبالاقتران بأحرف جر متعددة (مثلاً، אֶל [تك ١٨:٧]؛ עַד [٢مل ٤:٢٢]؛ לְ־ [أم ١:١٦]؛ בְּ־ [عا ٦:١٢]؛ מִן [١صم ٤:١٢]؛ קְרָאת לְ تك ١٨:٢]؛ לִפְנֵי [١صم ٨:١١]). يرد أيضًا الفعل مع إسم דֶּרֶךְ (#٢٠٠٦؛ قا؛ مز ١١٩:٣٢) ليصف تتميم مشيئة يهوه. ومن ثم، يعبر المزج لاهوتيًا عن أسلوب الحياة التي يرغبها الله، حياة *coram Deo*.

٣. يُستخدم اسمًا. من الفعل רָץ (.sing)، ورָצִים (.pl) كاسم (عداء، رسول)، مثلاً، ١صم ٢٢:١٧ (في إسرائيل أو يهوذا) وفي أس ٣:١٣، ١٥ (في مملكة فارس).

٤. يحمل هِفعيل. للفعل רוּץ معنى فعل سريع، مثلاً، إر٤٩:١٩ (يطارد سريعًا)، تك٤١:١٤ (يستحضر بسرعة)، و ١صم١٧:١٧ (يُحضر سريعًا).

٥. يرد إسم. מֵרוֹץ ومְרוּצָה في أعداد قليلة في ع. ق.. تظهر الصيغة מֵרוֹץ فقط في جا ٩:١١، حيث تعمل كفاعل للعبارة وتعني جري، سباق.

تحتوي ثلاثة أعداد على إسم. מְרוּצָה، أي ٢صم١٨:٢٧ (مرتين)، إر ٨:٦ (تُقرأ.)، و٢٣:١٠. كلا الورودان يشيران في ٢صم ٢٨:٢٧ إلى الأسلوب الجسدي لعَدو الناس. ومع ذلك ففي إرميا، يُستخدم إسم. بيانياً. إن قرينة إر٨:٦ هي اتهام يهوه لشعبه بفم أنبياؤه بالتحول عنه. إن مسلكهم بعيداً عنه إذا يقارن بالخيل التي تعصف بعيداً عن المعركة. وبالتالي، فإن إسم. يشير إلى أسلوب الحياة الشرير ونقص الالتزام ليهوه. يحمل وروده في إر ٢٣:١٠ نفس المعنى. هنا يُتهم الأنبياء بمسلكهم الشرير في الحياة. وبالتالي، يعلن يهوه غضبه عليهم.

عجلة، سرعة: ← אוּץ [*'wṣ*] (يحث، #٢٣٧)؛ ← דחף [*dḥp*] (إسراع، #١٨٩٤)؛ ← חושׁ [*ḥwš* ¹] (عجلة، #٢٥٩٠)؛ ← חפז [*ḥpz*] (يكون على عجلة، #٢٩٠٥)؛ ← טושׂ [*twś*] (اندفع، انطلق، #٣٢١٦)؛ ← מהר [*mhr* ¹] (عجلة، #٤٥٥٤)؛ ← קַל [*qal*] (ضوء، سريع البديهة، سريع، رشيق، #٧٨٢٤).

البيبلوجرافيا

TDNT 8:226-35; O. Loretz, "Amos VI 12,' *VT* 39/2, 1989, 240-41.

لويس جونكير *Louis Jonker*

8133	רוּשׁ

רוּשׁ [*rûs*]؛ قَلَ. إفتقر، ظُلِمَ، ضَعُفَ؛ هِتْبُولِيل. يُفقر نفسه (#٨١٣٣)؛ רֵישׁ [*rês*]، فقر (#٨٢٠٣).

ش. أ. ق لم يُكتشف أي جذور مشتركة ذات أهمية.

ع. ق ١. إن إله الكتاب المقدس هو إله ذو عاطفة تهتم بأولئك الذين حط المجتمع من إنسانيهم، أو أن نقص قوتهم ووضعهم جعلهم عرضة للاستغلال—الأرامل، الأيتام، والفقير (وحيث أن المجموعتين كانتا دائمًا مرتبطين، مثلاً، إش ٥٨:٦-٧، أيضًا المظلوم). في غياب أي قريب—مفتدي، كان الله يقف كحاميهم وحافظهم (انظر D. Daube, *Studies in Biblical Law*, 46).

٢. يوجد الجذر רוּשׁ ومشتقاته (الذي يرد ٣١مرة) أساسًا في كتابات الحكمة، ويدل على الإفتقار. يُستخدم التعبير في الأنبياء حرفياً في مثل ناثان الشهير ضد داود (٢صم ١٢:١، ٣، ٤) وبيانياً في نشيد الحب الذي لدواد إلى ميكال، مبيناً عدم إستحقاقه إنما رغبته في الزواج منها (١صم ١٨:٢٣).

٣. يحتوي سفر الجامعة على صورة حية للفقر والظلم. "إِنْ رَأَيْتَ ظُلْمَ الْفَقِيرِ وَنَزْعَ الْحَقِّ وَالْعَدْلِ فِي الْبِلاَدِ فَلاَ تَرْتَعْ مِنَ الأَمْرِ" جا ٨:٥[٧]. هذي هي طبيعة المجتمع الظالم. إن المظلوم والظالم كلاهما ضحية (جا ٤:١). يوضح سفر الأمثال شيئاً ما عن الغموض المحيط بالثروة والفقر. من جانب، نقرأ أن المرء قد يُصبح معوز من خلال الكسل (أم١٠:٤)؛ من جانب آخر، أن الفقراء هم ضحية الظلم. عندما تنتج حقولهم محاصيل، فإن الظلم يكتسحها (١٣:٢٣). إنهم دائمًا غير مدعمين من قبل العائلة، الأصدقاء، والجيران (١٤:٢٠؛ ١٩:٧). إنهم يحصلون على رحمة قليلة من الأغنياء (١٨:٢٣) الذين يتسلطون عليهم ويجعلونهم عبيداً في مقابل إقراضهم (٢٢:٧). لا مكان هنا لتعهد الفقر. هنا فقط يوجد الجوع، العطش، ودورة العمل التي لا تنتهي من الأكل ثم الشغل للأكل، في عالم يبدو أعمى لأناس مثل الفقراء، الذين ليس لديهم كرامة أو مكانة.

٤. ومع ذلك، فإن الله ليس أعمى أو أصم (إش ٥٩:١). إن الذي يستهزأ بالفقير يستهزأ بالله نفسه، وأولئك الذين يشمتون في مأسي الأخرين سوف يعاقبون (أم ١٧:٥). إن الفقير المستقيم لديه كرامة أكثر في عيني الله من الغني الأحمق الشرير (١٩:١؛ ٢٨:٦) الكاذب (١٩:٢٢). إن الجميع متساوون في عيني الله، لأنه خلقهم جميعاً (٢٢:٢). ومن ثم فهناك التزاماً من قبل أولئك الذين يجب أن يعطوا الفقير (٢٨:٢٧).

ب. ت ١. يعكس سيراخ نفس هذا المفهوم الغامض للفقر كما فعل سفر الأمثال. في سير ١٣:١-١٤:٢ يذكر باستفاضة العلاقة ما بين الغني والفقير. كلا منهما لديه توجهات مختلفة تجاه فعل الخطأ (٣:١٣—واحد يفتخر والأخر يطلب المغفرة). يستغل الغني ذوي المكانة الوضيعة (ع. ٤-٧). إن العداوة ما بين الغني والفقير، هي كالتي ما بين الضبع والكلب (ع.١٨). يُطعم الفقير (דַּלִּים) الأرض من أجل الغني، وفي وقت المصاعب لا يوجد له أصدقاء (ع.٢١). يؤخذ الحكيم الفقير بطريقة أقل جدية من الغني الأحمق (ع. ٢٢-٢٣).

٢. רוּשׁ هي أحد التعبيرات المستخدمة من قبل كاتب Hymn Scroll من قمران، كوصف ذاتي يتماشى مع إستخدام الجماعة للفقر كفئة روحية، لوصف إعتمادهم على الله (مد. 5:14).

في Num R 10، التي هي إشارة إلى أم ٣١:٧، تستخدم רשׁ عن الشخص الذي يستحق الإعدام، ومن ثم تحل به خسارة مادية بحتة، تتضمن مفهوم البؤس ونقص الرجاء. هنا يُحرض المرء على تذكر نقص مماثل للرجاء ينتظر الذين يعانون من الفقر الذليل.

فقير، كنسحق، معوز: ← אֶבְיוֹן [ʾebyôn] (فقير، معوز، #٣٦) ← דכא [dk] (يسحق، يكون مسحوقاً، #١٩١٧)؛ ← דַּל [dal [2]] (هزيل، ضعيف الحيلة، حقير، مكتئب، #١٩٢٤) ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠) ← מוך [mwk] (محبط، يفتقر، #٤٥٧٥) ← מִסְכֵּן [miskēn] (رجل مسكين، #٥٠١٤) ← עָנִי, עָנָו [ʿānāw] (فقير، ذليل، #٦٧٠٥) ← עָנִי [ʿānî] (يتواضع، #٦٧١٤) ← צנע [sn] (يكون متواضع، يتواضع، #٧٥٧٠) ← רוש [rwš] (يصبح فقير، مسحوقاً، #٨١٣٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:445-49; F. C. Fensham, "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature" *JNES* 21, 1962, 129-39; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; J. D. Pleins, "Poverty in the Social World of the Wise" *JSOT* 37, 1987, 61-78; P. W. Skehan and A. A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB, 1987; R. N. Whybray, "Poverty, Wealth and Point of View in Proverbs,' *ExpTim* 100, 1988/89; G. H. Wittenberg, "The Lexical Content of the Terminology for 'Poor' in the Book of Proverbs,' *Scriptura* 2, 1986, 40-85.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

8135	רָזָה

רָזָה [razâ]؛ قَلْ. دُمِّرَ، ضَاعَ؛ هِفْعِيل. تقلص؛ بيعِّلْ. يتقلص (#٨١٣٥)؛ רָזֶה [razeh]، صفة نحيل، فَقير (#٨١٣٦)؛ רָזוֹן [razôn [1]]، إسم، هُزال، نحالة، مخرب (#٨١٣٧).

ش. أ. ق يرتبط الفعل بـأرم. اليهودية רזא، يجعله غير مسر؛ سريانية. rz'، ينمو هزيلاً؛ عرب. raza'a/razi'a، أن يأخذ، يقلل؛ radija، ضعيف، عاجز. قد ترتبط الصفة بالسامرية raza، هزيل.

ع. ق يوجد الفعل مرتين فقط في الأدب النبوي (إش١٧:٤؛ صف ٢:١١)؛ تستخدم الصفة في عد ١٣:٢٠ وحز ٣٤:٢٠ وإسم. في مز ١٠٦:١٥؛ إش ١٠:١٦ ومي ٦:١٠.

في عد ١٣:٢٠ يوصي موسى الجواسيس بأن يجمعوا تقرير شامل عن كنعان. كانت أحد الأسئلة المحورية: كيف هي التربة؟ هل خصبة (حرفياً سمينة) أو فقيرة (حرفياً هزيلة)؟ (Milgrom, 102). تستخدم الصفة هنا كإشارة مجازية عن الفقر أو التربة الغير خصبة.

يشكل إش ١٠:١٦ جزءً من نبوة بخصوص خراب قادم على أشور (ع. ١٦-١٩)؛ يشير إسم. רָזוֹן إلى التهديد بمرض هُزال مشتق من ١٧:٤ (Clements, 113-14). قد تُرى هذه الإشارة في ضوء الارتباط الوثيق ما بين الشخص المريض الذي "يذبل" في ١٠:١٨ ، كما ترتبط بعقاب قوى أشور في ٧٠١ خارج أورشليم (Seitz, 94). يعتبر إش ١٧:٤ أول النبوات الثلاث التي تخص يعقوب/ إسرائيل، جميعها تبدأ بـ"في هذا اليوم" (١٧:٤، ٧، ٩). يصور استخدام רָזָה الضراوة الناتجة عن الدينونة الواقعة على إسرائيل—في الأغلب توقع للخراب الأشوري على المملكة الشمالية (Clements, 158-59). يحتوي حز ٣٤:٢٠ على دينونة تميز ما بين الحيوانات/ الخراف السمينة والهزيلة، في إرتباط شديد بتصوير تهديد الخراف الضعيفة في ع. ٢١ (Zimmerli, 209, 217). رغم أن إصحاح ٣٤ بأكمله متحد معاً بموضوع الرعي، فإن ع. ١٧-٢٤ يقدم مفهوم العدل كعنصر أساسي للقيادة. إن الله سيرى العدل يتم بين ذوي لقوة والعاجزين في إسرائيل المتحدة المتوقعة بعد السبي (Blenkinsopp, 159).

تحتوي نبوة ميخا على لعنة ستقع على المدينة التي فيها يغش الغني الفقير (مي ٦:٩-١٦؛ Hillers, 80-81). جزء

من سلوك عدم الأمانة هذا يتضمن إستخدام إيفة قصيرة/ ناقصة/ هزيلة רָזוֹן (ع.١٠)، وهو تقليص غير شرعي للإيفة، ومن ثم خداع المشتري الذي سيأخذ أقل من المتفق عليه (Wolff, 192-93). تستخدم دينونات صفنيا على مؤاب وعمون في صف ٢:٨-١١ רָזָה لتصف كيف سيدمر/ يذوي الله جميع الآلهة الغريبة، وذلك بتضيق الأرض التي يتسلطون عليها. مثل هذا الفعل هو برهان على سيادة الله (ع.١١؛ Patterson, 344, 348; Berlin, 110). عندما سيُخرب عمون ومؤاب، سوف لا ينتجون طعاماً، وستصبح آلهتهم نحيلة وجائعة (Roberts, 201-2).

إن عدم شعور إسرائيل بالإمتنان وقت تيهانها في البرية هو فاعل في مز ١٠٦. يشير استخدام רָזָה إلى إسرائيل التي ستحصل على مرض هُزال (ع.١٥؛ Anderson, 741; Gray, 133). يُحتمل أن الأحداث المشار إليها في عد ١١:٣٣ تقترح من قبل مز ١٠٦ وأن "مرض هزال" يشكل جزءً من عقاب إسرائيل كنتيجة لإخفاقهم في الثقة في الرب (Booij, 252-53; Mays, 340-43).

ب.ت ١. السبعينية: يُترجم الفعل في إش ٤:١٧ بـ σείω، يهتز، يرتعد وفي صف ١١:٢ بـ ἐχολεθρεύω، يدمر تمامًا. تترجم الصفة في عد ٢٠:١٣ بـ πονηρά، شرير أو لا قيمة له. في حز ٢٠:٣٤ تغيب المقابلة ما بين السمين والهزيل من الترجمة اليوناني. يترجم إسم. في إش ١٦:١٠ بـ ἀτιμία، خزي؛ في مي ١٠:٦ تترجم الإشارة إلى الإيفة القصيرة بالإشارة إلى كبرياء الأشرار، وفي مز ١٥:١٠٦ لا يذكر المرض الهزال في الترجمة "وأرسل شبع في نفوسكم."

٢. الأدب الربي. في Midr. *Tanhduma Sh'lah* 6 يستخدم רָזָה في عبارة: "إذا كانت الأرض مليئة بالطمي، فالثمر سيكون هزيلاً."

ع. ج تستخدم σείω، يهتز، يسبب الإهتزاز كجزء من الزلزال المشار إليه في متى، و كتقليد أدبي في قصص معجزات التحرير في أع ٢٦:١٦ (*EDNT* 3:236-37). تستخدم ἐχολεθρεύω، يقتلع، في أع ٢٣:٣ لتدل على اقتلاع الذين لا يستمعون للأنبياء (*TDNT* 5:171). تستخدم πονηρός عن ظروف صعبة، رديء، بلا قيمة، شرير، ماكر، أثيم، ٧٨مرة، ٢٦مرة في متى و٢١مرة في لوقا-أعمال الرسل (*THAT* 2:794-803). ترد ἀτιμία، خزي، عار تقريباً حصرياً في كتابات بولس؛ مثال جيد على ذلك في رو ١:٢١-٢٧ (*EDNT* 1:177).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [*'ml* [1]] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלשׁ [*ḥlš* [1]] (يكون واهناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [*ḥallāš*] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [*yg'*] (يكون متعبًا، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [*mwg*] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفًا، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [*nṣb* [2]] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [*pgr*] (يكون واهناً جداً، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [*'yp* [1]] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

رفيع: ← דַּק [*daq*] (رفيع، #١٩٨٧)؛ ← רָזָה [*rāzâ*] (يدمر، يفني، #٨١٣٥)؛ ← רַק [*raq* [1]] (رفيع، #٨٣٦٩).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:177; 3:236-37; A. A. Anderson, *The Book of Psalms II*, 1992; A. Berlin, *Zephaniah*, 1994; J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, 1990; T. Booij, *Psalmen III*, 1994; R. E Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1987; M. D. Gray, "Ps 106, 15b: Did the Children of Israel Get What They Asked for?' *SJOT* 7, 1993, 125-33; D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; J. L. Mays, *Psalms*, 1994; J. Milgrom, *Numbers*, AB, 1990; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, OTL, 1991; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, 1993; H. W. Wolff, *Micah*, 1990; W. Zimmerli, *Ezekiel* 2, Hermenia, 1983.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

٨١٣٦ (רָזֶה [*razeh*]، هزيل، فقير)، ← #٨١٣٥

٨١٣٧ (רָזוֹן [*razôn* [1]]، هُزال)، ← #٨١٣٥

٨١٣٨ (רָזוֹן [*razôn* [2]]، مستوى رفيع)، ← #٨١٤٢

8141	רָזַם

רָזַם [*razam*]؛ قَلِ. ومِضَ (#٨١٤١).

ع. ق يرد רָזַם في أي ١٢:١٥ في الارتباط بالغضب. إن الترجمة مثل "وميض" مفضلة أكثر عن "غمزة". نادرً فقط ما تذكر العين في ع. ق.. في الارتباط بإما النوم أو الاستيقاظ.

عين، غمز ← אִישׁוֹן [*'îšôn*] (حدقة العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [*bābâ*] (حدقة العين، #٩٤٩)؛ ← עין [*'yn*] (يُعَايِنُ شاكاً، #٦٥٢٣)؛ עַיִן [*'ayin* [1]]، (لمعان العين، #٦٧٥٧)؛ ← קרץ [*qrṣ*] (غمز، قرص، #٧٩٧٥)؛ ← רזם [*rzm*] (لمع، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [*t^eballul*] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*

8142 רָזַן

רָזַן [razan]؛ قَلْ. إسم فاعل على وزن قَلْ. يحكم (#٨١٤٢)؛ רָזוֹן [razôn ²]، ذو مقام عالي، حاكم (مرة واحدة في أم ١٤:٢٨؛ #٨١٣٨).

ش. أ. ق ترد רוֹזֵן في صيغة إسم الفاعل، بخلاف ذلك لا يدلل عليها في العبرية، إنما ربما تتشارك مع عرب. razuna، له وزنه. تحمل الفينيقية rzn نفس المعنى الذي للعبرية רוֹזֵן.

ع. ق توجد الكلمة فقط في الشعر والجمع، كتوازي مع الملوك والقضاة (שֹׁפְטִים) بمعنى حكام (إش ٤٠:٢٣). يرد الفعل ٦مرات وרָזוֹן مرة واحدة (أم ١٤:٢٨).

١. في الأمثال، يُستخدم التعبير في قرينة حكمة الملك (أم١٤:٢٨). من خلال الحكمة الإلهية يحكم الملوك و"الحكام" ويقرروا بما هو عدل (٨:١٥). حيث أن ممارسة العدل والدفاع عن المظلومين يتطلب ذهناً صافياً، فلابد أن لا يُعطى الحاكم شراب قوي (٣١:٤). واضح أن المقصود من المقولة أن المجد الحقيقي للحاكم يكمن في سلامة رعاياه.

٢. في العديد من الفقرات، يصف التعبير "حكام" العداوة أو العداونية الكامنة لله. في قضاة ٥ يُستدعى الملوك و"الحكام" كأطراف هامة للإستماع إلى نشيد دبورة (ع.٣)، وأن يحتفلون بمسيرة الله من سيناء كمحارب إلهي، وإنتصار دبورة على "ملوك كنعان" (ع.١٩). يُعطى التحذير بأن أعداء الله بالمثل سيفنون (ع.٣١). يؤكد مز ٢ بأكثر صراحة على حكم الله المتسلط على ملوك و"حكام" الأرض الذين يتآمرون ضد الرب والملك الداودي (ع.٢). إن حكمة الملوك والحكام (שֹׁפְטִים) هي أن يخدموا الله بخوف ويخضعوا لسلطان ملكه الممسوح في صهيون (ع.١٠-١٢). يُعبر عن الموضوع بإيجاز في إش ٤٠:٢٣: "الذِي يَجْعَلُ الْعُظَمَاءَ لاَ شَيْئًا". يُقتبس مز ٢٢ في أع٤:٢٦ ويُطبق على مؤامرة هيرودس وبيلاطس ضد يسوع، ورؤساء الكهنة والشيوخ ضد الرسل. هنا كما في إش ٤٠، فإن الإيمان في حكم الله المتسيد على الملوك البشر يُؤَكَد عن طريق تذكر عمل الله في الخليقة.

ب. ت تترجم السبعينية هذه الكلمة بطرق متنوع بـ ἄρχων (مز ٢:٢)، δυνάστης (أم ٨:١٥)، σατράπης (قض ٥:٣)، وτύραννος (حب ١:١٠).

قادة: ← אָדוֹן [ʾādôn] (أب، سيد، #١٢٣) ← אַלּוּף [ʾallûp ²] (رئس عشيرة، #٤٧٧) ← אָצִיל [ʾāṣîl ²] (رفيع، نبيل، #٧٢٢) ← זָקֵן [zāqēn] (شيخ، #٢٤١٨) ← חֹר [ḥōr ¹] (رجل حر، ميلاد حر، #٢٩٨٥) ← מִפְתָּח [maptēaḥ] (شارة ظابط، #٥١٥٨) ← נָגִיד [nāgîd] (أمير، حاكم، قائد، #٥٩٢٢) ← נָשִׂיא [nāśîʾ ¹] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤) ← סָרִיס [sārîs] (خصى، موظف بالبلاط الملكي، #٦٢٤٧) ← סֶרֶן [seren ²] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩) ← עַתּוּד [ʿattûd] (المعزة الذكر، قائد، #٦٩٦٦) ← פֶּחָה [peḥâ] (حاكم، #٧٠٦٨) ← פָּקִיד [pāqîd] (ظابط، #٧٢٢٤) ← קָצִין [qāṣîn] (الظابط، قائد، #٧٩٠٣) ← רַב [rab ²] (ظابط، رئيس، #٨٠٤٢) ← רזן [rzn] (يحكم، #٨١٤٢) ← שׁוֹעַ [šôaʿ ¹] (نبيل، #٨٧٧٧).

كينيث تي . يتكين Kenneth T. Aitken

8143 רָחַב

רָחַב [rahab]؛ قَلْ. فتح على نطاق واسع؛ نِفْعَلْ. اسمعًا. واسع، عريض؛ هِفْعِيل. يُعَرض، يُوسِع، يمد، يوفر مساحة كبيرة لـ (#٨١٤٣)؛ מֶרְחָב [merhab]، إسم شر، مكان مفتوح (#٥٣٠٣)؛ רַחַב [rahab]، إسم، مكان فسيح، عرض (#٨١٤٤)؛ רֹחַב [rohab]، إسم، عرض (أرض)، اتساع (#٨١٤٥)؛ רָחָב [rahab ¹]، صفة عريض، واسع، ممتد، مفتوح، ممتد (#٨١٤٦)؛ רְחֹב [rᵉhob ¹]، مكان واسع (#٨١٤٨).

ش. أ. ق يُصادق على الفعل רָחַב تمامًا في لغات الش. أ. ق. يرد الفعل في yifil في الفينيقية بمعنى يوسع. يرد كصفة في أوغا. (rahab، عريض) وكاسم (rhbt، برميل). في Ebla يُستخدم الجذر اللفظي ليشكل إسم شخصي. إن المانديية المشتركة هي RhB II (يكون واسع/ عريض). ترد في ن. ع. ج كفعل (rahab، يكون واسع/عريض) وكاسم (عرض). تلك هي الحالة أيضًا في الأثيوبية (الفعل reheba، يكون واسع/عريض؛ الصفة rehib، عريض؛ إسم. reheb, raheb, rehbat, marheb)، في Tigre (الفعل rahaba؛ الصفة rehib؛ إسم. merhab) وفي عرب. (الفعل rahiba, rahuba، يكون واسع/ عريض؛ الصفة rahb, rahib, ruhab، عريض؛ إسم. ruhb, rahab، عرض؛ إسم. rahbat, rahabat، مكان مفتوح؛ إسم. rahabat، عرض). من هذه الجذور المشتركة التي في الش. أ. ق. يتضح أن الفعل وكذلك مشتقاته، يقع تقريبًا دائمًا داخل المجال اللغوي لمعنى "انفتاح، فسحة." لاحظ أيضًا أسماء الفعل العديدة لمشتقات רָחָב, רֹחַב و מֶרְחָב العبرية.

ع. ق ١. بحسب Lisowsky's Concordance of the Hebrew OT (1981²)، يظهر الفعل רָחַב ٣مرات في قَلْ. (١صم ٢:١؛ إش ٦٠:٥؛ حز ٤١:٧)، مرة في نِفْعَلْ. (إسم فاعل في إش ٣٠:٢٣)، و٢١مرة في هِفْعِيل. (مرة واحدة في كلا من تكوين، خروج، صموئيل الثاني،

أمثال، عاموس، ميخا، حبقوق؛ ٣مرات في تثنية؛ ٥مرات في إشعياء؛ ٦مرات في مزامير). من الجدير بالأهمية أن ٩مرات وروده في هِفْعِيل. يأتي مع يهوه كفاعل. يظهر تك٢٦:٢٢ في قرينة إثبات إسحاق لذاته في المكان الذي تسلط فيه أبوه إبراهيم قبلاً. كان قد حفر بئرين، لكن الفلسطنين تخاصموا عليها. عندما حفر إسحاق بئر ثالث في مكانٍ آخر، لم يتخاصم عليها أحد، ودُعي البئر "مكان رحب." قدم الدافع من وراء هذا إسم. كالأتي: "إِنَّهُ الآنَ قَدْ ارْحَبَ لَنَا الرَّبُّ وَاثْمَرْنَا فِي الارْضِ". تُفسر عطية الأرض إذا، بأن يهوه يمنح مكانًا ووسائل للعيش. يحمل خر ٣٤:٢٤ الوعد بالأرض كقرينة. يعد يهوه بأن يوسع (רָחַב) تخومهم لكي يؤمن منطقتهم. يظهر نفس هذا التعبير في تث ١٢:٢٠ و١٩:٨.

يظهر جميع الخمس ورود التالية في النصوص الشعرية. في تث ٣٣:٢٠ يعلن موسى (في نشيد موسى قبل موته) البركات على ذاك الذي منح مساحة لسبط جاد (גָּד מַרְחִיב)، متضمناً يهوه. ومن ثم فإن القرينة مرة أخرى هي وعد يهوه بالأرض. في ٢صم ٢٢:٣٧ ومز ١٨:٣٧ (حيث تظهر نفس العبارة) يفسر فعل يهوه شخصياً. يمكن أن تترجم هذه العبارة حرفياً " وسعت خطواتي من نحتي." هذا يشير إلى الخبرة الوجودية لحماية الرب. يحمل مز ٤:٢ أيضًا خبرة الفرد المؤمن في قرينة الرثاء، حيث يصرخ المرنم، "أعطني راحة" (NKJV "لقد أراحتني"). قد يُفسر هذا على أن الله يخلص الفرد أو يمنحه حرية. في مز ١١٩:٣٢ يذكر الشاعر أنه يريد أن يحيا بحسب وصايا يهوه، لأنه وسع قلبه (حرفياً). مما يعني أن يهوه يمنح البصيرة والفهم.

من هذه الأمثلة يبدو أن الفعل רָחַב مع يهوه كفاعل يعمل عادة في أحد القرينتين: (١) قرينة وعد الرب بالأرض، وخبرة الشخص المؤمن بأن الرب دائمًا متضمن في حياته/ حياتها.

٢. يعمل إسم. רֹחַב عادة كتعبير تقني ليبين الأبعاد. هناك ثلاثة قرائن أساسية في ع. ق.. يظهر فيها هذا التعبير التقني: (أ) قرينة إقامة أول مقدس إسرائيلي نصف دائم، أي، خيمة الاجتماع وجميع الأدوات المقدسة المقترنة بها. العديد من الإشارات في خر ٢٥-٣٩ تستخدم רֹחַב لتذكر أبعاد هذا البناء. (ب) يظهر هذا التعبير التقني عدة مرات في وصف بناء هيكل سليمان (١مل ٦-٧). (ج) أغلب المرات التي يُستخدم فيها רֹחַב يكون في الجزء الموجود في حز ٤٠-٤٨. تحتوي هذه الإصحاحات على رؤيا حزقيال عن الهيكل (حزقيال: لاهوت).

٣. يظهر מֶרְחָב ٦مرات في ع. ق.. دائمًا في قرينة شعرية. ترتبط جميع هذه الحالات بأفعال يهوه. تؤكد الإشارات الواردة في ٢صم ٢٢:٢٠ ومز ١٨:٢٠؛ ٣١:٩؛ ١١٨:٥ بصفة خاصة على حماية وتدعيم الله. أنه هو الذي يمنح المكان المفتوح (للحديث بصورة مجازية "حرية") عند اليأس. قا؛ القرينة الثانية المذكورة في القسم ١ أعلاه.

٤. تُستخدم الصفة רָחָב عادة في الإرتباط بالأرض الفسيحة التي سيحصل عليها إسرائيل كعطية من يهوه (قا؛ خر٣:٨؛ نح ٩:٣٥). حيث أن المساحة الجغرافية لهذه الأرض لم تكن فسيحة بالفعل، فلابد أن يُفهم التعبير بالأحرى على أنه مجاز. إن الأرض التي منحها يهوه الحرية والتأييد، والتي سيرثها أولادهم، عُبر عنها بأنها واسعة، مفتوحة، وفسيحة. إن الصفة التي تستخدم تظهر بالتالي باستمرار في اقتران بـ יָדַיִם (حرفياً، أيدي)، من الجانبين. تؤكد هذه العبارة على مفهوم حرية الأرض التي تُركت للإسرائيليين.

تستخدم الصفة רָחָב أيضًا في وصف ظاهرة مادية. أسوار أورشليم (نح ٣:٨؛ ١٢:٣٨) وأسوار بابل (إر ٥١:٥٨)، تُوصف *inter alia* كـ רָחָב (فسيح). ومع ذلك فإن الظاهرة المجردة تتسم أيضًا بـ רָחָב: مثلاً، מִצְוָתְךָ، وصاياك (مز١١٩:٩٦) شاملة؛ מְלָאכָה، الهدف (نح ٤:١٩[١٣]) منتشر على مسافة؛ / לֵב לֵבָב، قلب (مز ١٠١:٥؛ أم ٢١:٤)—يمعنى فخر/ تكبر؛ נֶפֶשׁ، نفس (أم ٢٨:٢٥)—بمعنى أنانية.

٥. تستخدم רָחָב أيضًا في ع. ق.. كاسم شخص. يُستخدم هذا إسم. في يش ٢:١، ٣؛ ٦:١٧، ٢٣، ٢٥ ليشير إلى راحاب، المرأة التي نجت حياة الجواسيس الإسرائيليين. وبالتالي، عُفي عنها أثناء خراب المدينة. يصف يش ٢:١ هذه المرأة كـ אִשָּׁה זוֹנָה، زانية. ما هو مثير للانتباه أن مت ١:٥ يشير أيضًا إلى هذه المرأة على أنها أحد أنسال يسوع، المسيا. إن مقالة Barstad هي مقالة مثيرة (*SEÅ* 54, 1989, 43-49) تكتشف أصل هذا إسم.. بعد تقديم العديد من المناقشات (متبعاً J. A. Montgomery)، أورد أن *inter alia* هو إسم فاعل أوغاريتي، وأن التعبير רָחָב له علاقة بالأعضاء التناسلية الأنثوية. قا؛ إسم الفاعل *zkrwn* (الأعضاء التناسلية الذكرية). وبالتالي فقد توصل إلى أن רָחָב، كما تظهر كاسم شخصي في سفر يشوع، ليست إسماً شخصياً حقيقيًا، إنما لقب/ كنية، الذي هو إشارة قاسية لمهنة المرأة (راحاب).

٦. يرد إسم. רַחַב فقط في أيوب. تتصف רַחַב بالعبارة לֹא־מוּצָק תַּחְתֶּיהָ ("مكان فسيح خالي من القيود."). تستخدم في ٣٨:١٨ في صيغة الإضافة مع אֶרֶץ ("أطراف الأرض الواسعة").

ب. ت في العديد من الحالات تُترجم السبعينية الفعل العبري רָחַב بـ πλατύνω، يُعَرض/ يُفسِح.

ع. ج يرد الفعل اليوناني وكذلك مشتقاته (إسم πλάτος، وصفة πλατύς) أيضًا في الع. ج. (مثلاً، مت ١٣:٧؛ ٥:٢٣؛ رؤ ١٦:٢١).

عريض، مفتوح، فسيح، واسع، ممتد: ← פָּעַר [pā'ar] (مفتوح على نطاق واسع، #٧١٩٦)؛ ← פָּתַח[1] [pātaḥ[1]] (مفتوح، مهزوم، مستسلم، يتحرر، يرخي، يحطم، #٧٣٣٧)؛ ← רָוַח [rāwaḥ] (يصبح واسع أو فسيح، يكون فسيحاً، #٨١١٨)؛ ← רָחַב [rāḥab] (مفتوح على نطاق واسع، يُعرض، #٨١٤٣).

البيبلوجرافيا

ABD 1:408-19; 3:308-18; H. M. Barstad, "The Old Testament Feminine Personal Name *rahab*: An Onomastic Note,' *SE*43-49 ,1989 ,54].

لويس جونكير *Louis Jonker*

٨١٤٤ (רֹחַב [rahab]، فسيح)، #٨١٤٣

٨١٤٥ (רֹחַב [rohab]، عرض)، #٨١٤٣

٨١٤٦ (רָחָב [rahab [1]]، عريض، واسع، مفتوح، ممتد)، #٨١٤٣

٨١٤٧ (רָחָב [rahab [2]]، راحاب)، راحاب [زانية]

8148	רְחֹב

רְחֹב [r^ehob [1]]، إسم مكان فسيح مفتوح، ساحة ميدان عام (#٨١٤٨)؛ < רָחַב [rahab]، مفتوح على نطاق واسع (#٨١٤٣).

ش. أ. ق يشتق إسم. من جذر الفعل רָחַב، يكون، يتعرض، كبير (#٨١٤٣) المصادق عليها في عرب. *rahiba / rahuba*، الأثيوبية *reheba* والأرامية/ سريانية. *r^ehab*؛ ع. ج. ق *rhb*. يُصادق على إسم. في أكد. *rebitu*، أرم. רְחוֹב وعرب. *rah(a)bat*. رغم أن *rhb* ترد في أوغا.، فلا يبدو أن هناك صلة بهذه الكلمة (*UT*, 2317).

ع. ق تشير الكلمة إلى مكان مفتوح فسيح في بلدة أو قرية. كانت جزء أساسي في مدينة (تث ١٣:١٦[١٧])؛ دا ٩:٢٥)، دائمًا قريبة من بوابة المدينة (٢أخ ٣٢:٦؛ نح ٨:١، ٣، ١٦؛ أي ٢٩:٧) وترتبط بشوارعها (نش ٣:٢ ‖ שׁוּק؛ إر ٥:١؛ ٩:٢١[٢٠]). كانت تستخدم لأغراض عامة وخاصة، مثل: (أ) تجمعات عامة (٢أخ٢٩:٤؛ ٣٢:٦؛ عز ١٠:٩؛ نح ٨:١، ٣)؛ (ب) إعلانات عامة (أس ٦:٩، ١١)؛ (ج) خُطب عامة (أم ١:٢٠)؛ (د) رثاء عام (أس ١٦:٥؛ ١٢:٧؛ زك ٨:٤، ٥)؛ (هـ) معسكر عام يمكن للمسافرين أن يبيتوا فيه (تك ١٩:٢؛ قض ١٩:١٥، ١٧، ٢٠)؛ (و) مشانق عامة للأعداء أو المجرمين (٢صم ٢١:١٢)؛ (ز) احتفالات عامة في عيد المظال (نح ٨:١٦)؛ (ح) خدماتٍ عامة من قبل أشخاص مهمين (أي ٢٩:٧)؛ (ط) وبيانياً مكان يمثل الأراء العامة (مز ٥٥:١١[١٢]؛ إش ٥٩:١٤). يقترح BDB أن ناحوم ٢:٤[٥] يستخدم רְחֹב عن مكان مفتوح خارج المدينة، لكن القرينة لا تؤيد هذا، كما يتضح من الترجمات.

يبدو أحياناً أن الكلمة تشير ببساطة إلى شوارع مدينة (أم٢٢:١٣؛ ١٣:٢٦؛ إر ٤٩:٢٦؛ ٥٠:٣٠؛ مراثي ٢:١١-١٢؛ ٤:١٨).

ب. ت يُستخدم إسم. في أدب قم. والعبري ما بعد التوراتي بنفس المعاني الأساسية.

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [ḥûṣ] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [ḥāṣēr [1]] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [kāpār] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [māqôm] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [r^eḥōb [1]] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [šûq [2]] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:841; M. Dahood, *Psalms II*, AB, 33.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

٨١٥٤ (רְחַבְעָם [r^ehab'am]، رحبعام)، ← رحبعام

٨١٥٧ (רְחוּם [rahûm]، رؤوف)، ← #٨١٦٣

٨١٥٨ (רָחוֹק [rahôq]، مسافة، بُعد، بعيداً عن، منذ زمن بعيد)، ← #٨١٧٨

٨١٦١ (רָחֵל [rahel [1]]، نعجة)، ← #٧٣٦٦

8163	רָחַם

רָחַם [raham]، إسم مشتق؛ قَلْ. يحب (مرة واحدة إنما مشكوك فيه)؛ بيعِّلْ. يَرحم؛ بُعَّلْ. يُرحم (#٨١٦٣)؛ רַחוּם [rahûm]، صفة رحمة (#٨١٥٧)؛ רֶחֶם [rehem]، إسم رحم (#٨١٦٧)؛ רַחֲמִים [rah^amîm]، مراحم (جمع مشدد) (#٨١٧١)؛ وרַחֲמָנִי [rah^amanî]، صفة رحمة (مرة واحدة #٨١٧٢).

ش. أ. ق تُشتق كلمات هذه المجموعة كلها من إسم. רֶחֶם، رَحِم (#٨١٦٧). تُظهر الكلمات الموجودة في اللغات المشتركة الارتباط بين "رحم" و"رحيم". انظر BDB, 933, *HALAT* 1134-35.

ع. ق ١. تستخدم רַחַם / רֶחֶם في ع. ق. عادة في توازي مع בֶּטֶן (بطن، جسد، رحم؛ בֶּטֶן؛ #١٠٦١). تستخدم كلتا الكلمتين مجازياً، إنما مجال المعاني يكون

مختلفاً. ينتمي الجذر רחם ومشتقاته لعالم النعمة والرجاء، معبراً عن رغبة شخص ما في إظهار الإحسان.

(أ) قد ترجم רֶחֶם / רַחַם المفردة دائمًا رَحِم، رغم أنها تحمل مزيد من الأهمية. على سبيل المثال، تستخدم عبارة "فتح الرحم" في وصف ولادة ليئة وراحيل بعد فترة من الضيق (تك ٢٩:٣١؛ ٣٠:٢٢)، وفي تعبير يدل على البكر (خر١٣:٢، ١٢، ١٥؛ ٣٤:١٩). تدل عبارة "من الرحم" على اللحظة الأولى من وجود الإنسان (أي ٣:١١؛ مز٢٢:٩[١١]؛ ٥٨:٣[٤]؛ إر١:٥؛ ٢٠:١٧-١٨). إن الرحم المغلق يُعتبر دينونة قاسية أو سوء حظ، والرحم المسقط قد يكون لعنة (تك٢٠:١٨؛ ١صم١:٥-٦؛ هو ٩:١٤). (إن عدم الإخصاب الذكري لا يناقش بشكل كبير في ع. ق..)

(ب) يحمل "الرحم" صورة العناية الحانية التي يُنعَم بها على طفل عندما يكون ضعيف. ربما يكون مغزى أي ٢٤:٢٠"نَسَاهم الرحم" (تأكيد الثلاث أصدقاء، الذين رفضهم أيوب)، هو أن الأشرارفي وضع سيء، حتى أن أمهاتهم، المعنين أكثر برعايتهم، قد نسوهم. أنظر المزيد #٨١٦٧.

٢. على أي حال من السهل رؤية الإنتقال من "الرحم" الحرفي إلى معنى إسم الجمع רַחֲמִים، مراحم.

(أ) في ١مل ٣:٢٦، أظهرت الزاني، التي كانت هي الأم الحقيقية، محبتها للطفل الذي كان في خطر، أي، "التهبت أحشاءها (כָּמַר) على إبنها" (قا؛ NIV، إمتلأت رحمة من أجل إبنها، وNRSV، قلبها إلتهب على إبنها). يرد المزج ما بين إسم. والفعل (כָּמַר) أيضًا في تك ٤٣:٣٠، حيث نرى أن أحشاء يوسف التهبت تجاه بنيامين، ومن ثم، فلكي لا تغلبه مشاعره في حضرة إخوته، إندفع خارجاً من الحجرة ليبكي. يعطي هوشع صورة إنسانية مجسدة لمحبة الله بتعبيرات مماثلة: " كَيْفَ أَجْعَلُكَ يَا أَفْرَايِمُ... قَدِ انْقَلَبَ عَلَيَّ قَلْبِي. اضْطَرَمَتْ (כָּמַר، حرفياً إلتهبت) مَرَاحِمِي (נִחוּמָי) جَمِيعاً! (هو ١١:٨). رغم أن רָחַם لا ترد هنا، إلا أن الجذر רחם وנחם يتوازا لغوياً. يرد إسم. נִחֻמִים في مكانين، أيضًا في الجمع بمعنى "تعزيات" (إش ٥٧:١٨؛ زك ١:١٣).

(ب) واضح أن רַחֲמִים تشير إلى المشاعر. ترد باستمرار مع مرادفات أخرى. تتوازى في إش٦٣:١٥ مع הֲמוֹן מֵעֶיךָ (حرفياً، "أنين أحشاءك الداخلية"). يشتكي النبي من أن غيرة الله وعلامات أخرى على تضامنه عاطفياً مع شعبه قد امتنع. في إر ١٦:٥ يوصى إرميا أن لا يدخل بيت النواح كي لا يتعرف أو يعزي النائحين لأن يهوه قد نزع "بركته... محبته و.... رأفته"

(ج) تتقابل רַחֲמִים عادة مع الغضب، على سبيل المثال، في الإشارة إلى أدوم "أخمد مَرَاحِمَهُ وَغَضَبُهُ إِلَى الدَّهْرِ يَفْتَرِسُ وَسَخَطُهُ يَحْفَظُهُ إِلَى الأَبَدِ" (عا ١:١١). ينبر زك ١:٢ تنبيراً شديداً على غضب الله على الآباء: يرد الجذر קצף كالكلمة الأولى والأخيرة في هذا العدد المختصر. يصل ذروة الإصحاح في ع. ١٢-١٧. إلى متى يكون هناك غضب ولا رحمة؟ لقد تحول غضب الرب الآن على الأمم، ورجع إلى أورشليم بالمراحم. قا؛ أيضًا مز ٧٧:٩[١٠]؛ ٧٩:٨.

(د) تستخدم רַחֲמִים لتشير إلى شيئاً ما يتجاوز ما لابد أن يُعطى (חוס، #٢٥٧١). ومن ثم، أرسل يعقوب أبناؤه إلى يوسف مع بنيامين، مصلياً دون ثقة بأن الله "يمنحهم رحمة أمام الرجل" (تك ٤٣:١٤). في ٢صم٢٤:١٤ إختار داود أن يضع نفسه في يدي الله ويتمنى الأفضل، لأن "رحمته عظيمة". يرد نفس هذا الموقف عندما وقعت إسرائيل في الخطية وتحولت إلى يهوه بالتوبة (١مل ٨:٥٠). إن اساس الصلاة من أجل الغفران في مز ٥١:١[٣] هو في "رحمتك العظيمة" (הְבְרַחֲמֶיךָ، في توازي مع "محبتك الثابتة،' חַסְדֶּךָ).

(هـ) من الجدير ملاحظة أن الله عادة ما يعطي الشخص רַחֲמִים في عيني شخص آخر (أكثر قوة) (نح ١:١١؛ مز١٠٦:٤٦؛ دا ١:٩). كما مع الفعل חָנַן، يقال أن الله "يعطي رحمة" (تك ١٤ك٣٤؛ إر ٤٢:١٢). في مز١٠٦:٤٦ يعطي يهوه רַחֲמִים لإسرائيل أمام مسببيهم، ولدانيال في دا ١:٩، في عيني رئيس الخصيان.

(و) يتضح المعنى الأساسي للجذر من هذه الأمثلة. تشير إلى رحمة دافئة، رحمة تذهب للميل الثاني، المستعدة لمغفرة الخطايا، لإستبدال الدينونة بالنعمة. تتوجد مع كلمات من جذور هامة أخرى (חסד، يكون أمينًا [#٢٨٧٤]؛ חנן، منعم على [#٢٨٥٨]؛ נחם، يعزي [#٥٧١٤]).

٣. تحمل الصفة רַחוּם نفس المعاني. في ١١مرة من الـ ١٣مرة لورودها تتصل بـ חַנּוּן، رؤوف، عادة كجزء من صيغة طقسية طويلة تنطق بالصفات الإلهية: "الإله الرحيم (רַחוּם) والحنان (חַנּוּן)، بطيء الغضب، كثير المحبة والإخلاص" (خر ٣٤:٦؛ مز٨٦:١٥؛ ١٠٣:٨؛ ومع أول صفتين معكوستين: نح ٩:١٧؛ مز١٤٥:٨؛ يؤ٢:١٣؛ يونان ٤:٢؛ قا؛ الصيغ الأقصر الموجودة في ناحوم ٩:٣١؛ ٢أخ ٣٠:٩؛ مز ١١١:٤؛ ١١٢:٤). يتخيل تث ٤:٣٠-٣١ التوبة في السبي ويستنتج "سترجع إلى الرب إلهك وتطيعه. لأن الرب إلهك هو إله رحيم (רַחוּם).'

هذه في الأغلب صيغ طقسية، لكنها تحتفظ بقوتها. إن إنتقاء الكلمات التي تعبر عن أفكار لها علاقة بعضها البعض تؤكد على صورة إله إسرائيل الذي يغفر ويخلص،

الذي يتمهل على شعبه حتى عندما يتمردوا بصورة مستمرة عليه ويكسروا عهد الحب الذي قطعه معهم.

٤. يرد רַחֲמָנִי فقط في مراثي ٤:١٠: "أَيَادِي النِّسَاءِ الْحَنَائِنِ طَبَخَتْ أَوْلاَدَهُنَّ" (قا؛ רַחֲמִים، ١مل ٣:٢٦ أعلاه).

٥. يوجد الفعل רָחַם باستمرار في بيعِّل. (٣٩مرة) و pu. (٤مرات). لا يوجد شك في وروده على وزن قَل. في مز١٨:١[٢]، "أحبك يا رب"؛ لا يظهر الفعل في توازي مع ٢صم ٢٢. قد يُعدل الفعل بسهولة إلى بيعِّل،، لكن لن يكون هناك توازي لشخص يقول هذا للرب في مكان آخر.

(أ) إن إستخدام الفعل الأكثر شيوعًا، يكون عن الله إما أنه يرحم (خر ٣٤:١٩؛ تث ١٣:١٧؛ ٣٠:٣؛ ٢مل ١٣:٢٣؛ إش ١٤:١) أو لا يرحم (إش ٢٧:١١) شعبه. في الحالة الأخيرة يُظهر إستخدامه محنة إسرائيل الخطيرة في أن "لاَ يَرْحَمُهُ (רָחַם) صَانِعُهُ وَلاَ يَتَرَأَفُ (חָנַן) عَلَيْهِ جَابِلُهُ.' ومع ذلك فإن الإله الرحيم لا يترك شعبه في حالة من الإغتراب. تلك هي رسالة الأمل التي يعطيها الأنبياء. على سبيل المثال، يعلن إرميا، "أليس إفرايم إبني العزيز، الإبن الذي به سررت؟ رغم أني تكلمت ضده، فأني لأزال أذكره. ومن ثم، فإن قلبي يحن إليه، وأرحمه (רָחַם) رحمة عظيمة" (إر ٣١:٢٠). يشجع سفر زكريا مجتمع ما بعد السبي بأن يُبقوا رجاءهم ثابت في يهوه: "وَأُقَوِّي بَيْتَ يَهُوذَا وَأُخَلِّصُ بَيْتَ يُوسُفَ وَأُرَجِّعُهُمْ لأَنِّي قَدْ رَحِمْتُهُمْ (רָחַם). وَيَكُونُونَ كَأَنِّي لَمْ أَرْفُضْهُمْ لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلَهُهُمْ فَأُجِيبُهُمْ.' (زك ١٠:٦). يشير W. L. Holladay إلى مجموعة من الفقرات التي يتصل بها "يرجع" (שׁוּב، #٨٧٤٠) بفعل يدل على "الحفاظ على العهد" (*The Root ŠûBH in the Old Testament, 1958, 69*). إن الإرتباط العرضي لـ"عودة"/ يستعيد" مع عبارة "برحمة" في كلا من النصوص الكتابية ونصوص ما بعد التوراتية، تُلاحظ من قبل R. P. Gordon in K. J. Cathcart, R. P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets*. *Aramaic Bible* 14, 1989, 172.

(ب) يُستخدم أيضًا الفعل רָחַם عن البشر، عادة فيما يتعلق بسلوكهم كغزاة (BDB, 933). يشير إش ١٣:١٨ إلى الماديين الذين "لاَ يَرْحَمُونَ ثَمَرَةَ الْبَطْنِ. لاَ تُشْفِقُ عُيُونُهُمْ عَلَى الأَوْلاَدِ.' (قا؛ إر ٦:٢٣؛ ٢١:٧؛ ٥٠:٤٢).

يتجاوز هذا الجذر ومشتقاته مجال الحقوق التشريعية لمجال النعمة والأمل، والاعتماد على طرف آخر كيم يظهر الإحسان.

ع. ج *NIDNTT* 1:327-29, 567-73; 2:593-601.

رأفة، راحة، تعزية: ← חוּס [*ḥws*] (شفقة، يشفق أو يندم، #٢٥٧١)؛ ← חמל [*ḥml*] (يشفق، يترأف، #٢٧٩٨)؛ ← מַעֲדַנִּים [*ma'ᵃdannîm*] (طيب، مريح، لذيذ، #٥٠٥٢)؛ ← נחם [*nḥm*] (يتأسف، يريح، يترأف، يتوب، #٥٧١٤)؛ ← עגם [*'gm*] (يشفق، #٦٣٢٧)؛ ← רחם [*rḥm*] (يحب، يترأف، #٨١٦٣)؛ ← תַּעֲנוּג [*ta'ᵃnûg*] (راحة، لذيذ، مبهج، #٩٥٠٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:762-67; A. H. Friedlander, "Judaism and the Concept of Forgiving,' *Christian Jewish Relations* 19, 1986, 6-13.

Mike Butterworth مايك بوتروث

٨١٦٤ (רָחָם [*raham*]، العقاب النسارية)، #٧٦٠٦

8167	רֶחֶם

רֶחֶם [*rehem*]، رحم، عضو جسدي خاص بالأنثى (#٨١٦٧) والذي منه تطور في اللغة العبرية الفعل רָחַם، رَحِم، إسم. רַחֲמִים، رحمة، مراحم. الصفة، רַחוּם رحيم، رؤوف: רָחַם (#٨١٦٣).

ش. أ. ق بالرغم من أن أكد. تميز ما بين الفعلين *ra'amu*، أحب (من *r'm*)، و*rêmu* يرحم (من *rhm*)؛ فإن هذين الفعلين في كلا من العبرية وأرم. يندمجا معاً كـ רָחַם، أحب، يرحم (Muffs, 132-35، لرأي مناقض قا؛ Sperling, 149-59). تقدم النصوص أوغا. (II: 49: 27) دليلاً واحداً على *rhm* فتاة، عذراء، وهو معنى يوجد للكلمة العبرية רַחַם في قض ٥:٣٠. قا؛ عرب. *rahuma*، يكون رحيماً، أرم،. רַחְמָא، محبة الأم. تُستخدم العبارة עַל רחם في النقوش أرم. من دير علا (II:13)، حوالي ٧٥٠-٦٥٠ ق. م،. لتشير إلى الجنين المنطوي في جسد أمه (Müller, 217, 236). أيضًا تحمل كلا من سريانية. وعرب *rahim, rihm* معنى محبة ورحمة الأم. *rahma'*

ع. ق ١. لابد من تمييز רֶחֶם عن בֶּטֶן (#١٠٦١)، التي تأتي عادة في توازي معها (أي ٣:١١؛ ١٠:١٨؛ مز٢٢:١٠[١١]؛ ٥٨:٣[٤]؛ إش ٤٦:٣؛ إر ١:٥). لا تشير الأخيرة بالتحديد إلى الرحم، إنما منطقة البطن الأكبر من الجسد.

٢. لابد من تمييز בֶּטֶן عن מֵעִים (#٥٠٥٥)، التي تترجم ك"رحم" في تك ٢٥:٢٣؛ را ١:١١؛ مز ٧١:٦؛ إش ٤٩:١. تشير الأخيرة أيضًا حصرياً إلى الرحم وليس المعدة، البطن (٢ صم ٢٠:١٠)، وبإستمرار إلى الأعضاء التناسلية الذكرية (تك ١٥:٤؛ ٢صم ٧:١٢؛ ١٦:١١).

٣. في حالات عديدة يُخصص الله إناؤه المختار، حتى عندما يكون هذا الإناء لايزال في رحم أمه. هذا صحيح بالنسبة لدعوة إرميا (إر ١:٥) وعبد الرب المختار

(إش٤٩:٥). هاتان الدعوتان هما بمثابة نموذج لتصريح بولس عن دعوته للخدمة الرسولية قبل ولادته (غلا ١:١٥).

٤. يُقدم أدب الش. أ. ق. حالات مماثلة عن الدعوة الإلهية من الرحم، إنما يقصر هذا الحق الشرعي على الملوك. ومن ثم، فإن شولجي Shulgi من الأسرة الثالثة لأور Ur (حوالي ٢٠٥٠ ق. م.) يصرح في ترتيلة ملكية، "أنا ملك؛ من الرحم أصبحت بطلاً" (Kramer, 14 n.1). بالمثل، يزعم آشوربنيبال (٦٦٨-٦٢٧ ق. م.)، "أنا آشوربنيبال.... الذي شكلوه (أي، آلهة آشور وسين) في رحم أمه لحكم أشور" (Luckenbill 2:291, sec. 765). ومن مصر، يقول الإله آمون لبينكي Pianchi فرعون الأسرة ٢٥ (حوالي ٧٥١-٧٣٠ ق. م.)، " لقد كان من بطن/ رحم أمك أنني قلت لك أنك ستكون حاكماً لمصر، أنك كالبذرة التي وبينما كنت في البيضة قد عرفت، أنك ستكون السيد" (Gilula, 114).

٥. إن الله هو كلا من مُغلِق الرحم (تك ٢٠:١٨؛ ١صم١:٥، ٦) وفاتح الرحم (٢٩:٣١؛ ٣٠:٢٢). إن الفعل الأول قد يكون له تفسير أخلاقي (٢٠:١٨) أو ببساطة شيء غامض (١صم ١:٥-٦).

٦. تُبين العبارة المعتادة "لي كل أول بكر فاتح رحم" أو العبارة المختلفة قليلاً (خر ١٣:٢، ١٢، ١٥؛ ٣٤:١٩؛ عد ٣:١٢؛ ٨:١٦؛ ١٨:١٥)، أن ذاك هو بكر أمه، ذكر، يحمل مكانة مقدسة، رغم أن حقوق الميراث كانت تُقرر من قبل أبو الإبن البكر (تث ٢١:١٥-١٧). ومن ثم، يستخدم عد١٨:١٥ بشكل متعمد الفعل "يقدم" (קָרַב) بدلاً من أفعال أخرى ك "يعطي" عند الحديث عن إحضار أول إنتاج للرحم ليهوى، لأن إبن الأم ال هو ملكا ليهوه بالفطرة. يبدو أن ع. ق.. يقول أن الإبن البكر يدين بمكانته لحقيقة أنه كان أول إنتاج لأبيه، أي، أول قوة أبيه الإنجابية (تك٤٩:٣؛ تث ٢١:١٧؛ قا؛، مز ٧٨:٥١؛ ١٠٥:٣٦). لأن الزوج بإمكانه أن يكون له أكثر من زوجة، فإن أول ثمره هو الذي كان يُحسب، وليس بكر أي زوجة. في النهاية، فإن البكر بالطبع كان ملكا لله، لأنه كان أول ثمار للزواج.

٧. إن الارتباط المُلاحظ أعلاه بين "رحم" و"يرحم" وهو فعل يكون الله عادة فاعله، يقترح إمكانية استخدام صورة الأم كمجاز على الله. أي، كمكان العناية والحماية، فإن الرحم هو كناية عن الرحمة الإلهية. بالتالي، يترجم أحد الباحثين كلمات الله في إر ٣١:٢٠، "إني أرحمه [רַחֵם] رحمة عظيمة" [NIV]) بـ "أني أرحمه برحمة الأم، يقول الرب" (Trible 368-69; cf. Andersen 473; Carroll, *Jeremiah*, OTL, 1986, 597). يفترض هذا أن إرميا كان واعياً بالعلاقة اللغوية بين רָחַם، يرحم، ورֶחֶם رحم، وهي حقيقة محتملة أن الامتحدثي اللغة الوطنين سيكونوا أكثر حساسية عن متحدثيها الوطنين (Gruber, 5 & n.6). ، قد نلاحظ أيضًا أنه إذا كان النبي يقول حقاً أن يهوه سيمارس رحمة الأمومة، فإنه بالتالي يعني ضمناً أنه يعتقد أن يهوه كان أماً. في الحقيقة، لا يوجد نصاً في مكان آخر في ع. ق.. يستخدم كناية "الأم" عن الله كما يستخدم "أب". عندما تُستخدم صورة الأنثى عن الله، تأخذ شكل تشبيه (التي فيها يُقارن أحد سمات شيء ما بأخرى [رحمة الله ورحمة الأم هم مثل بعضهما البعض])، وليس كناية (التي تقارن مجموع شيء ما لمجموع شيء آخر؛ انظر Achtemeier, 19). (רָחַם [أحب، يرحم، #٨١٦٣؛ רַחוּם، رحيم، #٨١٥٧؛ רֶחֶם، رحم، #٨١٦٧؛ רַחֲמִים، رحمة، #٨١٧١؛ רַחֲמָנִי، رحيم، #٨١٧٢]).

ب. ت يُدرج قاموس Charlesworth أمثلة وفيرة عن רֶחֶם في ل. ب. م.. لاحظ Jastrow 2:1467 بعض الورود المثير في الأدب اليهودي. انظر أيضًا *NIDNTT* 1:169, 667-69.

رحم: ← מַשְׁבֵּר [*masber*] (ثغرة، #٥٤٠٢)؛ ← רֶחֶם [*reḥem*] (عنق الرحم، #٨١٦٧).

ولادة، حمل، حبَل: ← גחה [*gḥh*] (يخرج [من الرحم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [*hrg*] (تحبل، تحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [*ḥbl* [3]] (تحبل، مخاض، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [*ḥîl* [1]] (تتمخض، ترتعش، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [*ḥśp* [2]] (تلد ولادة قبل أوانها، #٣١٠٧)؛ ← טִפֻּחִים [*tippuḥîm*] (تحمل أطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [*yḥm*] (يتخيل، #٣٥٠١)؛ ← ילד [*yld*] (يلد، يحضر باستمرار، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← תאם [*t'm*] (تلد توأم، #٩٢٩٨)؛ ← تبنّي: علم اللاهوت؛ علم الأنساب: علم اللاهوت

البيبلوجرافيا

THAT 2:762, 765-66; *TWOT* 2:841-43; E. Achtemeier, "Why God Is Not Mother,' *CT*, Aug 16, 1993, 17-23; B. Anderson, "'The Lord Has Created Something New': A Stylistic Study of Jer 31:15-22,' *CBQ* 40, 1978, 463-78; M. Dahood, "Denominative *rihham*, 'To Conceive, Enwomb," *Bib* 44, 1963, 204-5; M. Gilula, "An Egyptian Parallel to Jeremiah 1:4-5,' *VT* 17, 1967, 114; R. Gordis, "More on *mrhm bn btnh* (Isa 49:15),' *Tarbiz* 53, 1983-84, 137-38; M. I. Gruber, "Can a Woman Forget Her Sucking Child?,' *Tarbiz* 51, 1981-82, 491-92; idem, *The Motherhood of God and Other Studies*, 1992; J. Kegler, "Beobachtungen zur Krpererfahrung in der hebrischen Bibel,' in *Was ist der Mensch...? Beitrage zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*, 1992, 28-41; S. N. Kramer, "The Oldest Literary Catalogue,' *BASOR* 88, 1942, 10-19; D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylon*, 1927, rep. 1967; H.-

P. Müller, "Die aramꙇische Inschrift von Deir 'Alla und die ꙇlteren Bileamsprüche,' *ZAW* 94, 1982, 214-44; Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, 1969; S. D. Sperling, "Biblical *rhm* I and *rhm* II,' *JANESCU* 19, 1989, 149-59; P. Trible, "God, Nature of, in the OT,' *IDBSup* 368-69.

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

٨١٦٨ (רַחְמָה [*rahamâ*]، العقاب النسارية)، #٧٦٠٦

٨١٧١ (רַחֲמִים [*rah^amîm*]، رحيم)، #٨١٦٣

٨١٧٢ (רַחֲמָנִי، رحمة)، #٨١٦٣ (*rah^amanî*))

8173	רחף

רָחַף [*rahap* [1]؛ قَلْ. اهتز، ارتعد؛ بيعِّل. يرفرف (#٨١٧٣).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي هو مثال للجدل. تم اقتراح أصل مصري للتعبير الوارد في تك ١:٢. في أوغا. تطبق *rhp* على الألهات المجنحة، بمعنى كرامة. تعني سريانية. *r^ehep* تحتضن، تحمي.

ع. ق تظهر רָחַף ٣مرات في ع. ق.. (بيعِّل. تك ٢:١؛ تث ١١:٣٢؛ قَلْ. إر ٩:٢٣) تصف في تك ٢:١ عمل/ مكانة روح الله فيما يتعلق بالمياه البدائية عند بداية نظام خلق هذا العالم. يستخدم نشيد موسى في تث ١١:٣٢ ذات الفعل ليصف حركة رفرفة النسر. تصف كناية النسر هذه حضور تجلي يهوه، عمود السحاب بالنهار والنار ليلاً، بينما كان يقود إسرائيل عبر البرية القاحلة. في كلتا الحالتين تصف רָחַף عمل روح الله، الأول فيما يتعلق بخلق العالم والثاني فيما يتعلق بخلق شعب. تُطبق الكناية على النبي نفسه كأحد الذين اختبروا الحضور القضائي للرب، مستقبلاً كلمته المقدسة، وبالتالي، ارتعد كمتضامن بشري في هذه الظاهرة الإلهية الكلية.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* *W. C. Kaiser, Jr.*

8175	רחץ

רָחַץ [*rahas*]؛ قَلْ. غسل بالماء، أزال، إستحم؛ بُعِّلْ. مغتسلاً؛ هِتبَعيل. يغتسل (#٨١٧٥)؛ רַחַץ [*rahas*]، إسم حوض للاغتسال (#٨١٧٦)؛ רַחְצָה [*rahsâ*]، إسم، اغتسال (#٨١٧٧).

ش. أ. ق إن المصرية *rht* وأوغا. *rhs*، يغسل، أكد. *rahasu*، يفيض، ذو أصل فقهي مشترك إنما ليس لغوي.

ع. ق ١. ككلمة معتادة عن إغتسال الجسد أو أجزاؤه— الأيدي (أي ٣٠:٩)، وجه (تك ٣١:٤٢)، أرجل (٢:١٩)— يوجد الفعل في الروايات المتعددة. تتعلق مجاملة غسل أرجل الضيف بكرم الضيافة (تك ٤:١٨؛ ٣٢:٢٤؛ ٢٤:٤٣؛ قض٢١:١٩). كان كرم الضيافة تعبيرً عن أمانة الله (إش ٧:٥٨)، وعدم توصيله يُعد تعدي، الذي من أجله يجلب الله العقاب (تث ٣:٢٣-٤).

٢. إن الاغتسال أو الاستحمام شيء حاسم في حبكات قصص ع. ق.. بينما كانت إبنة فرعون تستحم وجدت موسى، محرر إسرائيل المستقبلي (خر ٥:٢). رأى داود بثشبع وهي تستحم (רָחַץ) (٢صم ٢:١١)؛ الذي تلاه زنى ثم قتل. قصة أخرى، خلاصية بطبيعتها، وهي عن نعمان القائد السرياني الذي اختفى مرض جلده (צָרַע، عانى من مرض جلدي؛ #٧٦٦٥) عندما تبع تعاليم أليشع النبي بالاستحمام في الأردن (٢مل ١٠:٥).

٣. يرد الفعل باستمرار في تشريعات الكهنة من أجل الإغتسال الطقسي وأحياناً غسل أجزاء الذبيحة (عد ٧:١٩، ٨؛ لا ٩:١، ١٣؛ ١٤:٩). عند تقلد مناصبهم وكذلك في يوم الكفارة كان على الكهنة أن يغسلوا أجسادهم (خر ٤:٢٩؛ لا ٦:٨؛ ٤:١٦، ٢٤، ٢٦) قبل المثول أمام المذبح أو خيمة الاجتماع، كان على الكهنة أن يغسلوا أياديهم وأرجلهم في مقابل العقاب بالموت (خر ١٩:٣٠-٢١). كانت المراحض بالنسبة لخيمة الاجتماع (١٨:٣٠) و"بحر" النحاس في هيكل سليمان (٢أخ ٦:٤) تسهل ممارسة هذا الطقس. إن طقوس الإغتسال هذه لم تكن فقط إستجابات طائعة لله (خر ٣٢:٤٠)، إنما تأكيد على مطالب طهارة أولئك الذين يخدمون في العبادة.

٤. يسمح الإغتسال الطقسي للأشخاص "النجسين" أن ينضموا مرة أخرى للجماعة. يُمثل المرض الجسدي الخروج عن العادة. كانت القداسة "يُرمز إليها بالكمال" (G. Wenham, *Leviticus*, 203, 212). إن عودة الأشخاص الذين تحت حجر صحي إلى الجماعة يتطلب فحص كهنوتي، واغتسال جسدي (يتكدس خُمس ورود الفعل السبعين في لا١٤-١٥). كان الرجل أو المرأة ذوي سيل (مرتبط جنسياً أو ما شابه ذلك) أو الذين جامعوا بعضهم البعض، يُعتبرون نجسين، وبالرغم من أنهم لم ينعزلوا عن المجتمع، إلا أنه كان يتطلب منهم أن يغتسلوا أو أن ينتظروا فترات محددة قبل أن يشتركوا في عبادة الله في خيمة الاجتماع (مثلاً، ٢٧:١٥، ٣١).

٥. في الكتابات الشعرية بصفة خاصة، أصبح الاغتسال الطقسي كناية عن التطهير من الخطية. إن اغتسال يد المرء كان إعلان عن البراءة (مز ٦:٢٦؛ ١٣:٧٣؛ قا؛، تث٦:٢١). إنتقد أشعياء نجاسته بحثه، "إغتسلوا وتطهروا" (إش ١٦:١). لقد قصد بهذا، "أبيدوا الشر والإثم.' كتب

الحكيم أجور عن الشعب الذي يظن في نفسه أنه طاهر إنما هو "لم يغتسل (רָחָץ) من نجاسته" (أم ٣٠:١٢؛ قا، أي ٩:٣٠؛ أع ٢٢:١٦).

٦. كان الإغتسال أحياناً طبيعة كونية (نش ٥:١٢) وتحريض على الحب (نش ٤:٢؛ ٥:٣؛ قا، را ٣:٣١).

ب. ت بالنسبة لجماعة قمران، كان جميع الأعضاء يشتركون في طقس الإغتسال يومياً في أحد أكبر الآبار، كيما يغسلوا الجسد بالماء والقلب بالروح القدس (نج. 3:2-9). كان الإستحمام يحدث أيضًا قبل تناول الوجبات الجماعية.

يغسل، غسيل: ← בֹּר [bōr [2]] (أشنان، #١٣٤٢) ← דוח [dwḥ] (يغسل، #١٨٦٦) ← טבל [tbl [1]] (يغمر، #٣١٨٨) ← כבס [kbs] (يغسل، حوض، #٣٨٩١) ← נֶתֶר [neter] (نتر، #٦٠٠٣) ← רחץ [rḥṣ] (يغسل، #٨١٧٥) ← שֶׁלֶג [šeleg [2]] (ورت الصابون، #٨٩٢١).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:144, 151, 225; *TDNT* 4:300-302; *TWOT* 2:843; G. Wenham, *The Book of Leviticus*, 1979.

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

٨١٧٦ (רַחַץ [rahas]، حوض للاغتسال)، ← #٨١٧٥

٨١٧٧ (רַחְצָה [rahsâ]، اغتسال)، ← #٨١٧٥.

8178 רחק

רָחַק [rahaq]؛ قَلْ. إبتعد، بعُد (٢٩مرة)؛ نِفْعَلْ. يُبعد (مرة واحدة في جا ١٢:٦ [;יִרְחַק :Kتقرأ. יֵרָתֵק :[؛ مي٧:١١؟)؛ بيعِّل. يقيم مسافة (٤مرات)؛ هِفْعِيل. يُبعد، يزيل (٢٤مرةً) (٥٨مرة للفعل؛ #٨١٧٨؛ *HALAT* 1139a-40a)؛ מֶרְחָק [merhaq]، إسم مكان بعيد، مسافة (١٨مرة؛ #٥٣٠٥؛ *HALAT* 599b-600a)؛ רָחוֹק [rahôq]، صفة مباعد، بعيد، بعيد عن، منذ زمن بعيد (٨٥مرة؛ # ٨١٥٨؛ *HALAT* 1133a-34b)؛ רָחֵק [raheq]، صفة خبرية يكون مبتعد/ يقيم مسافة، بعيد (مرة واحدة، مز ٧٣:٢٧؛ #٨١٧٩؛ *HALAT* 1140a).

ش. أ. ق تتضمن الجذور اللغوية المشتركة للفعل، أكد. *rêqu(m)*، يكون بعيد، يصبح مبتعد، ينسحب (*AHw* 2:971a-72a)؛ أوغا. *rhq*، يكون مبتعد، منسحب (*WUS* 2505; *UT* 2324; *CML* [2] 157b)؛ الآرامي القديم רחק؛ (*DISO*, 278-79); ع. ج. ق *rhq* (Sab.)، مبتعد، منعزل (*CIS*, 4, H95, H98; Conti Rossini, 240)؛ الأثيوبية *reheqa*، يكون مبتعد، بعيد (*LLA* 271-72)؛ و Tigre *rahaqa*، يصبح بعيداً، يُبعد نفسه. في عرب. أستبدل الفعل ومشتقاته تماماً بالجذر *b'd*، مبتعد، بعيداً عن؛ II، أبعد، نفى (Wehr, 65b-66b).

قد تُوجد أسماء مشتركة في إسم. الأوغاريتي *mrhq* / *mrhqt*، مسافة (مع حرف *m, mrhqm/mrhqtm*، من بعيد [so *WUS* 2505; *UT* 2324; Aartun, *UF* 14, 1982, 3]؛ في المستقبل [so Dietrich-Loretz, 172, line 31])؛ إسم. الآرامي المصري מרחק تخلي (*DISO*, 168)؛ إسم. الآرامي רחק، إنفصال (يدلل عليه في دير علا؛ *ATDA* 218, 307)؛ إسم. عرب. *rahiqun*، خمر غريبة/ مستوردة، رحيق (Fraenkel, 158; Wehr, 331a)؛ الاسم في الأثيوبية *reheq / rehqat*، المسافة الفاصلة (*LLA* 271) وصيغ إسم. الـ Tigre *reheq* و *merhaq*، إنفصال (*TigrWb* 146-47).

تظهر جذور مشتركة ذات علاقة بالصفة في صيغ الصفة أكد. *ruqu(m)* و *requ(m)*، بعيد (*AHw* 2:971a, 995)؛ *reqenum*، من بعيد؛ وصيغ ظرف المكان *reqis*، بعيداً، و *rqis*، من بعيد (*AHw* 2:971a, 995a)؛ الصفة أوغا. *rhq*، بعيد، بُعد (*WUS* 2505; *CML* [2] 157b)؛ الصفة العمونية *rahaq*، طويل، في التعبير *snt rhqt*، سنة طويلة (نقش من تل سيران، السطر ٨؛ قا، Loretz, *UF* 9, 1977, 169-71)؛ الصفة الفينيقية *rahaq*، بعيد، في تعبير *drkm rhqm*، طرق بعيدة (نقش من بيبولس Byblos; cf. Rllig in Degen-Müller-Rllig, 2, line 3)؛ الصفة الآرامية القديمة *rhyq*، بعيد، متغرب (*DISO*, 279)؛ الصفة ع. ج. ق. (Sab.) بعيد (Biella, 486)؛ الصفة الأثيوبية *rehq*، بعيد، مبتعد (*LLA*, 272)؛ الصفة Tigre *rehq*، بعيد.

ع. ق ١. كما في أكد. والأوغاريتي، قد يستخدم الجذر العبري רחק بعُد، بعيد، بمغزى مكاني أو زماني، رغم أن الفعل العبري نفسه يميل بشكل أساسي للاستخدام بالمفهوم المكاني. تتضمن الاستخدامات المكانية الواضحة تلك التي تشير إلى مسافت إلى/ من أماكن، سواء كانت أماكن محددة (خر ٣٣:٧؛ يش ٣:١٦؛ حز ٨:٦؛ ١١:١٥ [حيث *yhwh* يستخدم مجازاً عن أرض سكانه]) أو أماكن غير محددة (تث ١٢:٢١؛ ١٤:٢٤، مشيرة إلى بعض الأماكن [מָקוֹם] البعيد جداً). يُنطبق المفهوم المكاني حتى على الأشخاص، كما عندما "كل أقارب الفقير يبغضونه، فكذلك كل أصدقاؤه يبتعدون (רָחֲקוּ) عنه" (أم ١٩:٧أ، ترجمة الكاتب). بمفهوم الامتناع عن شيء ما، يظهر الفعل في خر ٢٣:٧أ: "ابتعد عن الاتهامات الكاذبة" (ترجمة الكاتب؛ قا، جا٣:٥). مثال على إستخدام الفعل في العزل الطقسي، يتهم حزقيال اللاويين الذين إبتعدوا بعيداً (רָחֲקוּ) عن يهوه من خلال عبادة الأوثان (حز ٤٤:١٠؛ قا، إر ٢:٥).

٢. ترد صيغة إسم. מֶרְחָק، مكان بعيد، مبتعد، عادة مع إسم. אֶרֶץ. على سبيل المثال، كجزء من التهديد ضد الأمم التي تهاجم شعب الله (إش ٨:٩-١٠)، يتحدث إش ٩:٨ عن أراضي بعيدة (מֶרְחַקֵּי־אָרֶץ، حرفياً، مسافات من الأرض) تشتتت عسكرياً. يُستخدم إسم. بمفهوم (غير) خلاصي في مز ٦:١٣٨: "رغم أن الرب عالي، فإنه يَمثل للمتواضع؛ أما المتعالي فيعرفه فقط من بعيد (מִמֶּרְחָק)' (ترجمة الكاتب).

٣. قد تشير الصفة רָחוֹק، بعيد، مبتعد، بعيد عن، إلى العلاقة ما بين المسافة التي قد تكون زمنية أو مكانية.

(أ) باستخدامها مكانياً، تظهر الصفة في تك ٤:٢٢، عندما رأى إبراهيم من بعيد (מֵרָחֹק) المكان الذي كان سيذبح فيه إسحاق. بالمثل، في يش ٦:٩، تحدث الجبعونين عن وطنهم على أنه مدينة بعيدة (אֶרֶץ רְחוֹקָה).

(ب) قد تُبين الإستخدامات الزمنية للصفة إما الماضي البعيد (מֵרָחוֹק، [من] زمن بعيد، في إش ١١:٢٢ب؛ ١:٢٥) أو مستقبل بعيد. فيما يتعلق بالماضي البعيد، يصرح يهوه: "ألم تسمع؟ منذ زمان بعيد (לְמֵרָחוֹק) قد عينته. منذ أيام القدم قد خططه" (إش ٢٦:٣٧ [= ٢مل ٢٥:١٩]). في المقابل، مثال على الصفة التي تشير إلى المستقبل قد توجد في إستجابة داود لكلمات عهد يهوه معه: "قد تكلمت بخصوص المستقبل [البعيد] (לְמֵרָחוֹק، حرفياً، من بعيد) عن بيت عبدك" (٢صم ١٩:٧ [=١أخ ١٧:١٧]).

(ج) في قرائن أخرى قد تشكل الصفة جزءً من تصوير الله أو شئونه بأنها في أو تحدث من بعيد. في مثل هذه القرائن الاهوتية قد نجد باستمرار רָחוֹק، بعيد (أحياناً في تقابل مع קָרוֹב، قريب)، مشيرة بالتبادل إلى إعلان، تسامي، خلاص، أو تقارب يهوه الذي يتوسط من خلال العبادة (قا؛ Lemke). بالإشارة إلى إعلان يهوه، تظهر الصفة المنفية في تث ١١:٣٠-١٤ في توازي مع الصفة קָרוֹב قريب: "لأن هذه الوصية التي أنا معطيك أياها اليوم ليست عثرة عليك أو بعيدة (רְחֹקָה) تمامًا عنك. ليست في السماء... ولا هي في عبر البحر.... إنما الكلمة قريبة (קָרוֹב) جداً منك، في فمك وفي قلبك، لتعمل بها" (ترجمة الكاتب) تتحدث القرينة عن إمكانية الوصول إلى أحكام عهد الله.

فيما يتعلق بتسامي مقر الله، يصرح المرنم: "قد عرفت جلوسي وقيامي؛ فهمت فكري من بعيد (מֵרָחוֹק)' (مز ٢:١٣٩ قا؛ أي ٣:٣٦). يتفق مس. لإر٢٣:٢٣-٢٤ مع هذا المفهوم عن تسامي الله (ومن ثم، كلي علمه): "أَلَعَلِّي إِلهٌ مِنْ قَرِيبٍ (מִקָּרֹב). يَقُولُ الرَّبُّ وَلَسْتُ إِلهًا مِنْ بَعِيدٍ (מֵרָחֹק)؟ إِذَا اخْتَبَأَ إِنْسَانٌ فِي أَمَاكِنَ مُسْتَتِرَةٍ أَفَمَا أَرَاهُ أَنَا يَقُولُ الرَّبُّ؟ أَمَا أَمْلأُ أَنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ يَقُولُ الرَّبُّ؟ (ترجمة الكاتب). فيما يتسق مع السياق، تؤكد هذه الفقرة على معرفة يهوه الفائقة لخطايا يهوذا، وهي الخطايا التي تجاهلها خصوم أرميا، الذين إدعوا أيضًا الدخول إلى مجلس يهوه (ع. ١٦-٢٢؛ قا؛ Lemke, 553-55). ما هو جدير بالملاحظة، أنه بتجاهل الترجمة السبيعنية لصيغة السؤال لإرميا ٢٣:٢٣ فإنها تعكس إدعاء يهوه: "أنا إله قريب، يقول الرب، ولست إلهًا بعيد،' وذلك لتوضيح النقطة الاهوتية—التي تتفق مع المفهوم التثنوي الذي ينبر على قُرب إعلان يهوه—بأن يهوه هو بالفعل قريب في شكل كلمته لنبيه أرميا (قا؛ Lemke, 551-53, 555).

في مز ١:٢٢[٢]، يستخدم المرنم الصفة بمفهوم (غير) خلاصي، مشتكياً: "إلهي إلهي! لماذا تركتني؟ بعيداً (רָחוֹק) عن خلاصي وكلمات زفيري! (ترجمة الكاتب) التي تقترح أن المرنم يشعر بالاغتراب إما من الخلاص أو على الأرجح من مخلصيه (عن طريق كناية تأثير من أجل السبب) (قا؛ ع.٢[٣]: "إِلهِي فِي النَّهَارِ أَدْعُو فَلاَ تَسْتَجِيبُ. فِي اللَّيْلِ أَدْعُو فَلاَ هُدُوءَ لِي." ع. ١١[١٢]، "لاَ تَتَبَاعَدْ عَنِّي لأَنَّ الضِّيقَ قَرِيبٌ. لأَنَّهُ لاَ مُعِينَ.' ع. ١٩أ [٢٠أ]، "أَمَّا أَنْتَ يَا رَبُّ فَلاَ تَبْعُدْ. [אַל־תִּרְחָק]').رغم أن الشطر ب في ع.١[٢] يُقرأ عادة كتكملة لأسئلة الإستنكارية: "[لماذا أنت] بعيداً عن خلاصي، [بعيداً] عن كلمات زفيري؟' (قا؛ NAB, NIV, NRSV, REB) فإن تقليد حذف هذه النقطة من الترجمة غير مطلوباً كيما تعطي معنى للعبري.

(د) تستخدم الصفة في ع. ق.. عادة في القرائن التي يكون فيها مفهوم البعد طقسي بطبيعته. مثال على مقارنة الإستخدام المكاني للصفة بالإستخدام التعبيدي في هِفْعِيل. بمعنى يزيل، يظهر في مز١٠٣:١٢ أ: "كَبُعْدِ (כִּרְחֹק) الْمَشْرِقِ مِنَ الْمَغْرِبِ أَبْعَدَ (הִרְחִיק) عَنَّا مَعَاصِيَنَا.

(هـ) يرد مثال على الإستخدام الظرفي لـ רָחֹק في أم٣١:١٠: "إمرأة فاضلة من يجدها؟ لأن قيمتها تبعد عن (רָחֹק) الجواهر" (ترجمة الكاتب).

٤. يُدلل على الصفة الخبرية רָחֵק، يكون/ يظل بعيداً فقط في مز ٢٧:٧٣-٢٨أ، حيث يرتبط إستخدامها بوضوح بالعبادة (|| כָּל־זוֹנֶה، شخص زاني/ مرتد): "إن الذين يبتعدون عنك (רְחֵקֶיךָ) سيبيدون؛ تهلك كل من يزني عنك (כָּל־ זוֹנֶה מִמֶּךָּ). أما أنا فالاقتراب (קִרֲבַת) من الله حسن لي (ترجمة الكاتب).

ب. ت يشهد العبري ما بعد التوراتي على الفعل רָחַק، يبتعد، أبعد (Jastrow, 1469a-b) يصادق أيضًا ل. ب. م. على إستخدام الفعل (*KQT* 204). أفعال أخرى مشتركة للعبري ما بعد التوراتي، تتضمن اليهودي الآرامي רְחֵיק، يكون بعيداً، يُبعِد (Jastrow, 1469b)؛ وسريانية.

rᵉhaq، يكون بعيداً (LexSyr 725; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 538a-b).

يحتفظ العبري ما بعد التوارتي بـإسم. מֶרְחָק، مسافة (Jastrow, 841b). تتضمن أسماء مشتركة أخرى إسم. الآرامي اليهودي מַרְחֲקָה، رجس (Jastrow, 841b)، وإسم. רחוּקָה، اغتراب (Jastrow, 1465b)؛ وصيغ إسم. السرياني *rhqa'*، بعيد، قِدم؛ *rᵉhqya'*، نبذ و *rahiquta'*، بُعد، إنفصال، حصانة (Payne Smith, 534a, 537a).

تؤيد الصفة العبرية ما بعد التوراتية רָחוֹק مفهوم بعيد، مبتعد (Jastrow, 1465b). تتضمن صفات مشتركة أخرى، الصفة أرم. اليهودية מְרַחֵק، مقيت، نجس (Jastrow, 841b) والصفة سريانية. *rahiq*، بعيداً عن، مبتعد (Payne Smith, 537a).

إزالة، نفي، تشتيت، ترحيل: ← ברח [*brḥ* ²] (يُبعد، يؤذي، #١٣٦٩)؛ ← גרשׁ [*grš* ¹] (ينفي، يطرد، يطلق، #١٧٦٣)؛ ← דבר [*dbr* ¹] (يتحول عن/ يُبعد، #١٨١٨)؛ ← הגה [*hgh* ²] (يفصل، يزيل، #٢٠٤٨)؛ ← חָלַץ [*ḥālaṣ*²] (يزيل، يتقوى، #٢٧٤١)؛ ← חרם [*ḥrm* ¹] (ينفي، يحرم، #٣٠٤٩)؛ ← יגה [*ygh* ²] (ينجز، #٣٣٢٥)؛ ← ירשׁ [*yrš* ¹] (يستحوذ على، مطرود، يُطرد، يدمر، #٣٧٦٩)؛ ← נדה [*ndh* ¹] (يُمنع من الدخول، #٥٦١٢)؛ ← נדח [*ndḥ* ¹] (ينفي، يشتت، يكون مطروداً، يطرد، يغوي، #٥٦١٥)؛ ← נשׁל [*nšl*] (يخلع، ينحدر، يزيل، #٥٩٧٠)؛ ← רחק [*rḥq*] (يُستبعد، ينعزل، #٨١٧٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:768-71; *TWAT* 7:490b-96b; *TWOT* 2:843b-44b; K. Aartun, "Prọpositionale Ausdrücke im Ugaritischen als Ersatz für semitisch *min*: Eine kontrastive und sprachgeschichtliche Analyse,' *UF* 14, 1982, (1-14) 3; idem, *Die Partikeln des Ugaritischen I*, AOAT 21/1, 1974, 12 (on the Ugar. subst.); K. Conti Rossini, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, 1931, 240; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography X,' *Bib* 53, 1972, (386-403) 387-88; R. Degen, W. W. Müller, and W. Rḷlig, *Neue Ephemeris für semitische Epigraphik*, 2, 1974; M. Dietrich and O. Loretz, "Beschriftete Lungen- und Liebermodelle aus Ugarit,' *Ugaritica* 6, 1969, (165-79) 172, line 31; S. Fraenkel, *Die aramaischen* Fremdwṛter im Arabischen, 1886, 158; P. Fronzaroli, "[Review of] *Ugaritica VI* ...Paris 1969,' *JSS* 16, 1971, (214-21) 216 (Italian); A. L. Kristensen, "Ugaritic Epistolary Formulas: A Comparative Study of the Ugaritic Epistolary Formulas in the Context of the Contemporary Akkadian Formulas in the Letters from Ugarit and Amarna,' *UF* 9, 1977, (143-58) 148 (on the Ugar. subst.); W. E. Lemke, "The Near and the Distant God: A Study of Jer 23:23-24 in Its Biblical Theological Context,' *JBL* 100, 1981, 541-55; O. Loretz, "Die ammonitische Inschrift von Tell Siran,' *UF* 9, 1977, 169-71; S. E. Loewenstamm, *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*, AOAT 204, 1980, 246-48 (on the Ugar. subst.); H. Preisker, "μακπάν, μακπόθεν,' in *Theologisches Wṛterbuch* zum Neuen Testament, ed. G. Kittel and G. Friedrich, 10 vols., 1932-1979, 4:372-74; ET: *TDNT* 4:372-74.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٨١٧٩ (רָחֵק [*raheq*]، بعيد)، #٨١٧٨

8180	רָחַשׁ

רָחַשׁ [*rahas*]، ثار [مرة واحدة] (#٨١٨٠)؛ מַרְחֶשֶׁת [*marheset*]، مقلاة (#٥٣٠٦).

ش. أ. ق تعني أرم. רחשׁ أن يتحرك، يهيج نفسه، كما تفعل سريانية. والسامرية *rᵉhes*، قا؛ أيضًا عرب. *rahasa*، يُثار.

ع. ق مز ٤٥:١[٢] هو مزمور كُتب في حمد الملك في يوم عُرسه "ثار (רָחַשׁ) قلبي بكلام شريف، إذا أردد أشعاري للملك...' قا؛ ترجمة H.-J. Kraus (*Psalms 1-59*, 1988, 450)، "فاض قلبي بأخبار صالحة....'. فهم M. J. Dahood (*Psalms*, AB, 1966, 1:270)؛ רָחַשׁ بأنها شكل مختلف لـ חָרַשׁ (ينقش، أعمال معدنية)، لكن هنا بمعنى يؤلف، يرتجل. يترجم Dahood العبرية ، "لحن قلبي لحن حلو"

ثائر، متقاذف: ← גרשׁ [*grš* ²] (يرم، هاج، #١٧٦٤)، ← חמר [*ḥmr* ¹] (يتدفق، يطمو، #٢٨١٢)؛ ← סוך [*swk* ¹] (يهيج، #٦٠٥٦)؛ ← עור [*'wr* ³] (يهيج نفسه، #٦٤٢٤)؛ ← רחשׁ [*rḥš*] (يكون هائجا، #٨١٨٠).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8181	רָחַת

רָחַת [*rahat*]، منسف (#٨١٨١).

ش. أ. ق تتعلق רָחַת بـأوغا. *rhtm*، وعرب. *rahat*، منسف، انظر *HALAT* 1140.

ع. ق يرد רָחַת فقط في إش ٣٠:٢٤، حيث تتزاوج مع רָחַת. מִזְרֶה. تشير إلى المنسف المستخدم في المرحلة

الثانية من التذرية، كمقابل لـ מִזְרֶה، شوكة التذرية المستخدمة في المرحلة الأولى.

ذرو: ← זרה [I zrh] (يتبعثر، يذرى، #٢٤٣٠) ← נָפָה [I nāpâ] (ينخل، #٥٨٦٤) ← רַחַת [raḥat] (جاروف الذرو، #٨١٨١).

البيبلوجرافيا

ABD 1:95-98; J. Feliks, "Agricultural Implements in Ancient Eres Israel,' *EJ*, 1971; S. Paul and W. Dever, *Biblical Archaeology: Library of Jewish Knowledge*, 1974.

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

8182 רָטַב

רָטַב [*ratab*]؛ قَلْ. رطب (#٨١٨٢)؛ רָטֹב [*ratob*]، صفة، مبتل (#٨١٨٣).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر רטב بشكل كبير في أكد. *ratabu*، يكون/ يصبح رطب، طازج؛ أرم.، عرب.، الأثيوبية، يكون رطب. في أكد. ترد أيضًا الصفة *ratbu*، رطب، طازج.

ع. ق ١. يرد الفعل أيضًا في أي ٢٤:٨ (قَلْ. ناقص)، حيث الفقير يجول عارياً مثل الحمير الوحشي (قا، ٢٤:٥)، يبتلون من أمطار الجبال. تشير الفقرة إلى محنة المفتقر، الذي ينتقص إلى حالة شبه الحيوان عن طريق ظالميهم الغير عادلين.

٢. ترد الصفة רָטֹב فقط في أي ٨:١٦، حيث الناسيين الله يقارنون "النبات المُبتل تمامًا في ضوء الشمس،' لكن يجف عندما يُقتلع (٨:١٩). ترمز الرطوبة هنا إلى الرخاء في أيام الرحب، مثل نضارة النبات في الطقس الجيد، في الاستخدام الكتابي، تعتبر רָטֹב مرادف حقيقي لـ לַח (#٤٣٠٠)، لكن في العبري ما بعد التوارتي تستخدم רָטֹב تقريباً حصرياً في وصف حياة النبات، بينما לַח تستخدم لكلا من النباتات والسوائل.

مبلل، رطب: ← לַח [laḥ] (رطب، #٤٣٠٠)؛ ← רוה [rwh] (يشرب حتى الارتواء، ينقع #٨١١٥)؛ ← רטב [rṭb] (يكون رطبا، #٨١٨٢)؛ ← רסס [I rss] (يخضل) يرطب، #٨٢٧٢).

البيبلوجرافيا

M. Pope, *Job*, 1974.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٨١٨٣ (רָטֹב [*ratob*]، مبتل)، #٨١٨٢

8187 רָטַשׁ

רָטַשׁ [*ratas*]، ٦مرات، فعل بيعِّل. يسحق/ يُحطم إلى أجزاء، يصرع؛ بُعِّل. مسحوق/ مُحطم إلى أجزاء (#٨١٨٧).

ش. أ. ق Tg الآرامي. רְטֵישׁ / רְטַשׁ، يهجر، يطرد، pa. يهجر، يشتت، يحطم إلى أجزاء.

ع. ق يشير الفعل في عبر. كت. دون استثناء، إلى الوحشية المرتكبة في حق شعب كجزء من معركة. إن تفاصيل الوحشية ليست واضحة، لكن في نص واحد، ألا وهو إش ١٣:١٨، يتبين أن الأقواس هي التي تنجز هذه المهمة. في مكان آخر (مثلاً، ٢مل ٨:١٢؛ إش١٣:١٦؛ هو١٣:١٦[١٤:١]) يبدو أن الجذر يشير إلى تحطيم الأطفال إلى الأرض، أو إلى الوحشية المعروفة في الحروب القديمة.

ب. ت يُصادق على רָטוּשׁ في Tosefta and Talm. مشيرًا إلى المهاجر أو الهارب الذي وضعه مهجور.

تحطيم، تكسير، تدمير: ← מחק [mḥq] (ضرب، #٤٧٣٥)؛ ← נפץ [I nps] (يكسر، يحطم، #٥٨٧٩)؛ ← פצץ [pṣṣ] (سحق، حطم، #٧٢٠٧)؛ ← רטש [rṭš] (حطِم، ضرب للأسفل، #٨١٨٧)؛ ← רעץ [rʿṣ] (محطم، #٨٣٢٠)؛ ← רשש [ršš] (دمّر، حطم، #٨٤٠٦)؛ ← שבר [I šbr] (كسر، حطم، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:844.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

8188 רִי

רִי [*rî*]، إسم، رطوبة (#٨١٨٨)؛ > רָוָה [*rawâ*]، متشبع، مروي (#٨١١٥).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر في الآرامي، العربي، والأثيوبي، إنما لا يُدلل على إسم..

ع. ق يظهر إسم. فقط في أي ٣٧:١١: "يُحمل السحب بالرطوبة (בְּרִי).' ومع ذلك فقد يُحتمل أن يكون النص به عيب، حيث أن هذه القراءة ليست مدعمة من قبل الترجمات. تتضمن اقتراحات التعديل בָּרָד، بَرَد (#١٣٥٢)، و בָּרָק، برق (#١٣٨٩) (انظر Pope, 282).

مبلل، رطب: ← לַח [laḥ] (رطب، #٤٣٠٠)؛ ← רוה [rwh] (يشرب حتى الارتواء، ينقع #٨١١٥)؛ ← רטב [rṭb] (يكون رطبا، #٨١٨٢)؛ ← רסס [I rss] (يخضل) يرطب، #٨٢٧٢).

البيبلوجرافيا

M. Pope, *Job*, 1974.

Anthony Tomasino أنتوني توماسينو

8189	רִיב

רִיב [rîb ¹]؛ قَلْ. ناضل، تشاجر، أقام دعوى قضائية؛ هِفْعِيل. يناضل ضد (#٨١٨٩)؛ إسم יָרִיב [yarîb ¹]، خصم (#٣٧٤٢)؛ מְרִיבָה [mᵉrîbâ ¹]، نضال (#٥٣١٢)؛ רִיב [rîb ²]، يناضل، يجادل، مناظرة (دعوى قانونية) (#٨١٩٠)؛ إسم רִיבָה [rîbâ]، جدل، قضية (#٨١٩١).

ش. أ. ق للكلمة العبرية רִיב ارتباطات لغوية مع أكد. *rahbu*، يستبدل، أعاد نفقات، لكن أيضًا مع عرب. *raba*، يزعج، يغضب، يهيج، وسريانية. *rab*، يصرخ، يبكي.

ع. ق ١. يُستخدم الجذر רִיב في كلا من الصيغ الفعلية والإسمية ليصف مشاجرة أو خصام بين البشر، رغم أن الصراع الوارد في القصص يحمل مغزى لاهوتي. مثلاً، في تك ١٣:٧-٨، تستخدم صيغ إسم. רִיב وמְרִיבָה لتصف الصراع بين رعاة إبراهيم ورعاة لوط. لاهوتيًا، تمثل هذه المشاجرة الصراع البشري في وسط البركات التي منحها يهوه لإبراهيم (انظر Coats؛ قا، ٢٦:٢٠-٣٢).

٢. في الأمثال، تُشير صيغ إسم. רִיב وמְרִיבָה إلى الصراع البشري والمشاكل الذي يسببها. يحرض سفر الأمثال بصورة متكررة على تجنب "الخصام" (مثلاً، أم١٧:١، ١٤، ١٨:٦، ١٧؛ ٢٦:١٧، ٢١؛ ٣٠:٣٣؛ للمغزى اللاهوتي للصراع البشري في الأمثال، انظر von Rad, 74-96, 190-206).

٣. في مراثي الأنبياء إرميا وحبقوق، يصف المزج بين רִיב وמָדוֹן (#٤٥٠٦) موقف الصراع النبوي. في حالة حبقوق، ينوح النبي بسبب أن الرب لم يستجب رغم أنه يوجد "يَحْدُثُ خِصَامٌ وَتَرْفَعُ الْمُخَاصَمَةُ نَفْسَهَا" (حب١:٣). يشتكي إرميا من أن كلمة الرب جعلته "إِنْسَانَ خِصَامٍ وَإِنْسَانَ نِزَاعٍ لِكُلِّ الأَرْضِ" (إر١٥:١٠).

٤. في عدد كبير من نصوص ع. ق..، بصفة خاصة داخل البنود القانونية، يشير רִיב إلى النزاع الذي يجب أن يُفصل من قبل القضاة و/ أو الكهنة (مثلاً، خر ٢٣:٢، حيث تترجم كلا من NIV and NRSV؛ רִיב دعوى قضائية؛ تث ١٩:١٧؛ ٢١:٥؛ ٢٥:١، حيث تترجم NIV and NRSV؛ רִיב كنزاع). بالمثل، في ٢صم١٥:١-٦، كان أبشالوم يفصل في "الشكاوى" (רִיב) التي كانت الشعب يحضرها له. منذ أن قدم Gunkel نظريته لنقد الشكل، أصبح مثل هذا الورود لـ רִיב يشير تقنياً إلى دعوى قضائية. ومع ذلك، فإن هذا الإدعاء لايزال مثاراً للجدل (انظر M. DeRoche and literature cited there; cf. TWAT 6:496-501).

٥. بصفة خاصة، רִיב في الأدب النبوي هي بين إسرائيل ويهوه. من بين الأمثلة البارزة، إر٢:٥-٩؛ هو ٢:٤-٢٥؛ ٤:١-٣؛ مي ٦:١-٨. في كل حالة، تقود רִיב يهوه إلى إعلان الدينونة. تم مناقشة أن استخدام רִיב في النصوص النبوية كتلك المقتبسة هنا، تدل على شكل "دعوى قضائية". ومع ذلك، فإن هذا الأمر هو مثار جدل (أنظر DeRoche).

٦. يرتبط النصان التاليين بـ רִיב يهوه ضد إسرائيل: مز ١٠٣:٩، وأش ٥٧:١٦، فيهما يصرح يهوه، "لأَنِّي لاَ (אָרִיב) أُخَاصِمُ إِلَى الأَبَدِ...' والتي تطورت في قرينة موضوعات غفران، شفاء ورحمة يهوه.

٧. إن يهوه في ع. ق.. هو الشخص الذي يدافع عن قضايا (רִיב؛ NIV) شعب الله ويخلصهم. في هذه الحالات، تتضمن רִיב الصراع والتعرض للخطر. يتضح هذا الاستخدام لـ רִיב بصفة خاصة في أدب السبي (مثلاً، إش ٤٩:٢٥؛ مي ٧:٩) كتعبير عن الرجاء، وفي مزامير المراثي كتضرع إلى الله من أجل الخلاص (مثلاً، مز ٣٥:١؛ ٤٣:١؛ ١١٩:١٥٤؛ قا؛ مرا ٣:٥٨). يعتبر مز ٧٤:٢٢ تضرع ملفت ليهوى من أجل أن يدافع عن دعواه من أولئك المستهزئين به.

٨. بالرغم من أن ع. ق.. يؤكد على أن يهوه هو المدافع عن دعوى إسرائيل، فإن ع. ق.. ينبر على أن إسرائيل لها التزام أخلاقي في الدفاع عن قضية (רִיב) الأشخاص الغير محصنين. توجد مثل هذه التأكيدات في التقاليد التشريعية (مثلاً، خر ٢٣:٦)، في الأدب النبوي (مثلاً، إش١:١٧، ٢٣) وفي تقاليد الحكمة (مثلاً، أم ٢٣:١١).

٩. في سفر أيوب تستخدم كلا من صيغة الفعل وإسم. لـ רִיב باستمرار. في العديد من الحالات، يطلب أيوب أن يعرف دعوى الله ضده (أي ١٠:٢؛ ١٣:٨)؛ في حالات أخرى هناك إعتراف بعدم جدوى الإحتجاج مع الله (٩:٣؛ ٣٣:١٣). في ٤٠:٢ يطلب الله إجابة من أيوب، "من يتخاصم مع القدير" ولذلك لإقناعه بأنه لا يستطيع أن يقدم إجابة لهذا السؤال (انظر von Rad, 206-26).

جدال، نزاع، نضال: ← גָּלַע [gl'] (اندلع في نزاع، #١٦٧٩)؛ ← גָּרָה [grh] (اثير النزاع، #١٧٤١)؛ ← נָצָה [nṣh ¹] (ناضل، #٥٨٩٧)؛ ← רִיב [ryb ¹] (نازع، #٨١٨٩)؛ ← רִיב [rîb ²] (نزاع، #٨١٩٠)؛ ← רְעוּת [rᵉ'ût ²] (تشوق، نازع، #٨٢٩٦)؛ ← רַעְיוֹן [ra'yôn] (تشوق، نازع، #٨٣٠١)؛ ← שָׂרָה [śrh ¹] (تنافس، ناضل، #٨٥٧٥).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:496-501; G. Coats, "Lot: A Foil in the Abraham Saga,' in *Understanding the Word*, 1985, 113-32; M. De Roche, "Yahweh's *rîb* Against Israel: A Re-assessment of the So-Called 'Prophetic Lawsuit' in Pre-exilic Prophets,' *JBL* 102, 1983, 563-74; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972.

جون إم . براك *John M. Bracke*

٨١٩٠ (רִיב [*rîb* [2]]، يتخاصم)، #٨١٨٩
٨١٩١ (רִיבָה [*rîbâ*]، ينافس)، #٨١٨٩
٨١٩٣ (רִיחַ [*rîah*]، رائحة)، #٨١١٨
٨١٩٤ (רֵיחַ [*rêah*]، عطر)، #٨١١٨

8197 רִיק

רִיק [*rîq* [1]]؛ هِفْعِيل. يفرغ، يسكب، يجرد؛ هُفْعَل. يكون مسكوباً (#٨١٩٧)؛ רִיק [*rîq* [2]]، إسم/ صفة فراغ، باطل، فارغ، عديم القيمة (#٨١٩٨)؛ רֵק / רֵיק [*rêq; req*]، إسم/ صفة فارغ، غير مكتقي، بلا مباديء، باطل (#٨١٩٩)؛ רֵיקָם [*rêqam*]، ظرف، فارغ اليد، بلا نجاح، دون ممتلكات، دون سبب (#٨٢٠٠).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر רִיק ومشتقاته جيدً في اللغات السامية الأخرى: أكد. *riaqû / rahqû*، يكون فارغاً، *riqû* فارغ، متكاسل، *riqussû*، فارغ اليد؛ عرب. فارغ، *rjq*، مسكوب؛ أرم. רֵיקָן / רֵיקָא، مفرغ.

ع. ق ١. يرتبط الفعل الذي يرد أساسًا فقط في الجذر السببي (هِفْعِيل. ١٧مرة، هُفعَل. مرتان) بفكرة التفريغ. قد يكون مفعول به الفعل إما الحاوية التي فُرغت (مثلاً، عِدَال في تك ٤٢:٣٥)، أو محتويات الحاوية (مثلاً، الزيت في زك٤:١٢؛ قا؛، نش ١:٣). تسكب السحب المطر على الأرض (جا١١:٣). في إش ٣٢:٦، يترك الأشرار الحمقى الجياع فارغين (حرفياً، يفرغ نفس [נֶפֶשׁ] الجائع).

٢. يُستخدم الفعل ليشير حرفياً إلى تجريد السيف، أي، تجريد السيف من الغمد، في خر ١٥:٩؛ حز ٥:٢، ١٢؛ ٢٨:٧، ٣٠:١١ (قا؛، مز ٣٥:٣). في حز ٣٠:١١ هناك تورية ملفتة بأن جيش نبوخذ نصر سوف يُفرغ (רִיק) سيوفهم ضد مصر، ثم سيستخدمهم "لمليء (מָלֵא) الأرض بالقتلى.'

٣. الأكثر ابتعاداً عن فكرة التفريغ هو استخدام الفعل في تك ١٤:١٤ وذلك في الإشارة إلى استدعاء إبرام لرجاله المتدربين الـ ٣١٨ لمطاردة آسري أقربائه.

٤. بيانياً، يُستخدم الفعل في ملا ٣:١٠ ليشير إلى كيفية سكب الرب بركة على شعبه التائب.

٥. ومع ذلك فإن الدور البارز للاستخدام البياني للفعل هو في الدينونة. يصرح المرنم أن الرب يهزم أعداءه بسكبهم مثل "طين الشوارع" (مز ١٨:٤٢[٤٣]). في إر ٤٨:١١-١٢ يُشار إلى مؤاب التي "كانت في راحة منذ شبابها" بأنها "لم تُفرغ من إناء لإناء"، أي، "لم تذهب إلى سبي.' لكن الرب يعد بأن يُرسل رجالاً ضدها كيما "يسكبونها" (צָעָה) ويُفرغون (רִיק) إناءها،' أي، يُرسلونها إلى السبي. في لا ٢٦:٣٣ يعد الرب "بأن يجرد سيفه" ضد شعبه الخاص إذا رفضوا أن يطيعوه (قا؛، حز٥:١٢؛ ١٢:١٤).

٦. من بين الورود الإثني عشر للإسم/ الصفة تشير רִיק، مرة واحدة فقط إلى تفريغ مادي حرفي لشيء (إر ٥١:٣٤)، وحتى هنا فإنها تخدم هدفاً مجازياً: "قد جعلنا نبوخذ نصر إناء فارغ.' خلافاً لذلك، فإنه يشير إلى ما لانفع له، شيء بدون غرض، بلا جدوى. في إش ٣٠:٧ يصف التعبير المقترن بـ הֶבֶל (كما فهمتها ترجمة NIV "عبثاً تماماً")، مساعدة مصر الباطلة التي قد تمنحها ليهوذا ضد بابل. عندما يُرسل الرب كوارث ضد بابل، فإن شعبها "سيتعبون أنفسهم باطلاً (רִיק)' في سبيل المقاومة (إر ٥١:٥٨؛ قا؛، حب ٢:١٣). إن الذين يكيدون ضد الرب ومسيحه يقومون بهذا "دون جدوى" (مز ٢:١؛ لكن لاحظ اقتراح Dahood بأن الكلمة هنا تعني "فرق"). يشتكي المرنم من أنه حفظ نفسه طاهرً "بلا فائدة" (١٣:٧٣). تستخدم الكلمة لتصف العمل الذي يبذل باطلاً في لا ٢٦:١٦، ٢٠؛ أي٣٩:١٦. في إش ٤٩:٤ يشتكي عبد الرب من أنه اشتغل إنما "عبثاً" (רִיק)؛ يرد التعبير هنا في توازي مع הֶבֶל، باطلاً (#٢٠٣٩)، و תֹּהוּ (#٩٣٣٢). في ٦٥:٢٣ إن سكان أورشليم "لن يتعبوا عبثاً فيما بعد" (רִיק). يحتمل أن يكون هناك معنى ضمني أخلاقي محتمل، مرتبط بالتعبير في مز ٤:٢[٣]، عندما يشتكي المرنم من أن أعداؤه يحبون الخداع (רִיק) ويسعون وراء الكذب (כָּזָב، [#٣٩٤٢]؛ NIV "الآلهة المزيفة" يحتمل أن تكون قراءة مبالغة للنص).

٧. يرد إسم./ الصفة רֵיק ١٤مرة في ع. ق.، في العديد من الحالات تحمل تقريباً نفس المعنى كـ רִיק. تستخدم لتصف إما تفريغ أشياء مادية (تك ٣٧:٢٤؛ حز ٢٤:١١؛ ٢مل ٤:٣) أو عديمة القيمة (تك ٤١:٢٧). تشير إلى الجوع المادي في إش ٢٩:٨. يؤكد موسى على بني إسرائيل أن كلمات الوصايا (דִּבְרֵי־הַתּוֹרָה) التي من الرب ليست مجرد كلمات فارغة أو باطلة (רֵק) (تث٣٢:٤٧). يحذر أم ١٢:١١ و٢٨:١٩ ضد تابعو רֵיקִים (أوهام أو خداع).

لكن بالإضافة إلى هذه الاستخدامات، تستخدم أيضًا لتشير إلى الأشخاص البطالين. في قض ٩:٤ استأجر أبيمالك رجال بطالين وغير منضبطين (אֲנָשִׁים רֵיקִים וּפֹחֲזִים؛ NIV: مغامرون طائشون) ليساعدوه في محاولته ليصبح

ملكًا. في قض ١١:٣ إنضم אֲנָשִׁים רֵיקִים؛ (NIV: مغامرون) إلى يفتاح بعد أن هرب من إخوته (يجادل Dahood أن רֵיקִים في كلتا الحالتين هو تعبير يعبر عن فِرَق، لكن لم يؤخذ برأيه بصفة عامة). في ٢أخ ٧:١٣ ترد אֲנָשִׁים רֵקִים كإضافة בְּנֵי בְלִיַּעַל، أبناء بليعال، لتصف "الأوغاد البطالين" (NIV) الذين إجتمعوا حول يربعام (هذا النص غامضاً ولا يوضح ما إذا كان هو يربعام بالفعل أم رحبعام؛ أنظر R. B. Dillard, 107-8). انتهرت ميكال داود لأنه رقص وكشف نفسه مثل "السفهاء" (אַחַד הָרֵקִים، ٢صم ٢٠:٦).

٨. يستخدم الظرف רֵיקָם ١٦مرة في العديد من القرائن. العديد من المرات تترجم بشكل أفضل كفارغ اليد؛ يعلن الرب أن لا أحد يجب أن يظهر أمامه רֵיקָם، أي، بدون تقدمة (خر ١٥:٢٣؛ ٢٠:٣٤؛ تث ١٦:١٦). يقع هذا المفهوم في الأغلب وراء إهتمام الفلسطنين بأن التابوت لا يجب أن يرجع إلى بني إسرائيل فارغاً (١صم ٣:٦).

(أ) عندما يتحرر العبد في السنة السابعة، لا يجب أن يُطلق רֵיקָם، أي، دون عطايا (تث ١٣:١٥). في أي ٩:٢٢ يتهم أليفاز أيوب بأنه أرسل الأرامل רֵיקָם، فارغين. لإستخدام مماثل قا،، تك ٤٢:٣١؛ خر٢١:٣؛ راعوث ٢١:١؛ ١٧:٣؛ إر ٣:١٤.

(ب) في القرائن الحربية يُقال أن السيف، السهام، والمحاربين الماهريين لم يرجعوا רֵיקָם (٢صم ٢٢:١؛ إر ٩:٥٠). بالمثل، أعلن الرب أن كلمته لن ترجع إليه فارغة، لكن ستنجز الغرض الذي من أجله صممها (إش٥٥:١١).

(ج) يرد استخدامان غامضيان وفي الأغلب مميزان في المزامير. في مز ٤:٧[٥]، يؤكد المرنم أنه غير مذنب وأنه لم يسلب أعداؤه "بلا سبب" (רֵיקָם). بالمثل، يذكر ٣:٢٥ أن أولئك "الغادرون بلا سبب (רֵיקָם)' سيخزون. رغم أن أغلب الترجمات والمفسرون يتفقون على هذه الترجمة، إلا أن آخرين يقولون، حيث أن (i)؛ חִנָּם تنقل بصورة أوضح فكرة "بلا سبب" و(ii) أن רֵיקָם لا تحمل في أي مكان آخر هذا المعنى، فلابد إذا من أن نسعى في فهم معنى يتفق مع إستخدامها الأخر. يقترح BDB للعدد ٤:٧[٥] "الذين كانوا أعدائي بلا سبب.' أعاد Craigie and Tigay ترجمة ٤:٧[٥]، "إن كافأت مسالمي بغدر، وأنقذت عدوه بيد فارغة"؛ يترجم Dahood كلا الفقرتين بعبارة "يتكلم بالباطل".

ب. ت يُصادق على الجذر ومشتقاته بشكل كبير في أدب ما بعد التوراتي وفي ل. ب. م. بنفس المعاني كما في ع. ق.. يلاحظ فحب. 10:8 في تفسيره لحب ١٢:٢-١٣ كيف أن الأمم يتخاصمون باطلاً (רִיק). يستخدم فحب. 6:8 الفعل ليشير إلى كتيم الذين جردوا (רִיק) السيوف لذبح الأبرياء والعاجزين.

تستخدم السبعينية العديد من الكلمات لتترجم التعبيرات. يترجم الفعل في أغلب الحالات بـ ἐκκενόω. تترجم الصيغ المشتقة باستمرار بـ κενός.

ع. ج يحتمل أن الورود الوحيد لـ Ρακα؛ (NIV "رقا") في مت ٢٢:٥ يرتبط بـأرم. רֵיקָא، أحمق، معتوه، غبي، وأن كلاهما يتعلقا بـ רִיק (لمزيد من المناقشه أنظر NIDNTT 1:417-18; TDNT 6:973-76).

لا قيمة له، باطل: ← הָבַל [hābal] (يكون بلا قيمة، #٢٠٣٨)؛ ← סָלָה[1] [sālâ[1]] (يعامل كأن لا قيمة له، #٦١٣٦)؛ ← רִיק [rî] (يفرغ، يسكب، يسحب، #٨١٨٨)؛ ← שׁוּא [šû'] (يعامل بطريقة سيئة، #٨٧٣٥).

الببيلوجرافيا

NIDNTT 1:417-18, 546-53; 3:659-62; *TDNT* 3:659-62; 6:973-76; *TWOT* 2:846; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC 19, 1983, 96-98, 100; M. J. Dahood, *Psalms 1-50*, AB 16, 1965, 7-8, 40, 42, 154, 156; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15, 1987, 107-8; J. Tigay, "Psalm 7:5 and Ancient Near Eastern Treaties,' *JBL* 89, 1970, 179-80.

Jerry Shepherd

٨١٩٨ (רִיק [riq [2]]، فراغ، لاقيمة، فارغ، باطل)، #٨١٩٧

٨١٩٩ (רֵיק [rêq]، فارغ، غير راضي، بلا مباديء، باطل)، #٨١٩٧

٨٢٠٠ (רֵיקָם [rêqam]، فارغ اليد، بدون نجاح، بدون أملاك، بلا سبب)، #٨١٩٧

8201	רִיר

רִיר [rîr [1]]؛ قَلْ. فاض (#٨٢٠١)؛ רִיר [rîr [2]]، إسم لعاب، مادة لزجة (#٨٢٠٢).

ش. أ. ق قا؛ سريانية. *rîra'*، لُعاب، مخاط؛ المشنى العبرية وأرم. (רִיר / רִיר)، يتدفق؛ بصاق.

ع. ق ١. ترد صيغة الفعل على وزن قَلْ. في لا ١٥:٣. تصف مرض بشري فيه يتدفق سيل من الجسد.

٢. في ١صم ١٣:٢١[١٤] ترد صيغة إسم.. هنا تظاهر داود بالجنون "وجعل ريقه يسيل على لحيته.' يرد إسم. أيضًا في أي ٦:٦، وهو نص يصف نقص مذاق "مرق البقلة" (Clines, 155, 158). واضح أنها تشير إلى نبات غير معروف (Millard)، إن "المرق" أو "المادة اللزجة" التي تأتي من هذا النبات هي مادة عضوية. يبدو

أن هذه الحقيقة، وكذلك طبيعة لون هذه المادة، يتشارك فيها الحالات الثلاثة للجذر.

وكف، تدفق، وشل: ← אֶגֶל [ʾēgel] (يقطر، #١٠٣) ← דלף [dlp 1] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [zwb] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [ṭrd] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [mar 2] (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [ngr] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [nzl] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [nṭp] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [ʿrp 1] (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [pkh] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [rᵉwāyâ] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [ryr 1] (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [rss 1] (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [rʿp] (يقطر، يمطر، #٨٣١٩).

بصق، لُعاب: ← ירק [yrq 1] (يبصق، يتقيأ، #٣٧٦٢)؛ ← רִיר [rîr 2] (بصق، عصير، وحل، #٨٢٠٢)؛ ← רקק [rqq] (يبصق في، يبصق، #٨٣٩٤)؛ ← תֹּפֶת [tōpet 1] (يبصق، #٩٥٣١).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, 1989; A. R. Millard, "What Has No Taste? (Job 6:6),' *UF*, 1969, 1:210.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٨٢٠٢ (רִיר [rîr 2]، لُعاب، مادة لزجة)، #٨٢٠١

٨٢٠٣ (רֵישׁ [rêš]، فقر)، #٨١٣٣

٨٢٠٤ (רֹךְ [rok]، يكون ناعماً، ضعيفًا، رقيقاً)، #٨٢١٦

٨٢٠٥ (רַךְ [rak]، رقيق، ضعيف، وهن، مدلل، رقيق)، #٨٢١٦

8206 רָכַב

רָכַב [rakab]؛ قَلْ. ركب/ إعتلي (حصان/ حمار) (#٨٢٠٦)؛ מֶרְכָּב [merkab]، إسم وادي لفرس الحرب، مقعد السرج (#٥٣٢٣)؛ מֶרְכָּבָה [merkabâ]، إسم، مركبة الحرب، مركبة (#٥٣٢٤)؛ רֶכֶב [rekeb]، إسم، راكب (تستخدم عن المركبات، وكذلك سائقي المركبات)، حجر الرحى العلوي (#٨٢٠٧)؛ רַכָּב [rakkab]، راكب (السائق)، الفارس (#٨٢٠٨)؛ רִכְבָּה [rikbâ]، إسم ركوب (#٨٢١٠)؛ רְכוּב [rᵉkûb]، إسم عربة، مركبة (#٨٢١٣).

ش. أ. ق ١. يُصادق على الفعل רָכַב تمامًا في لغات الش. أ. ق. يُستخدم إسم الفاعل الأوغاريتي بمعنى يعتلي أو يركب. يرد الفعل عادة في الكلمة المركبة *rkb ʿrpt* (راكب على السحب)، التي تصف دائمًا بعل (قا؛ *HALAT* 1147-48 لمناقشة الإحتمالياتِ المتعددة لترجمة التعبير الأوغاريتي؛ قا؛ أيضًا مز ٦٨:٥، حيث يرد هذا التعبير في العبري كوصف ليهوه). ترد جذور الأفعال المشتركة أيضًا في أكد. *rakabu(m)*، يعتلي عربة/ سفينة، يقود عربة، يركب حمار/ خيل؛ في سريانية. *rᵉkeb*، يقود، يعتلي؛ في Palm. *mrkb*، يعتلي، يقود خيل؛ في المندانية *rakab*، يعتلي، يقود؛ في الأثيوبية *rakaba*، يدير شيء ما؛ في أرم. *rakiba*، يركب، يعتلي، يقود. يرد الفعل في العديد من اللغات كجزء من إسم شخصي، مثلاً، في أوغا. *ub-baʿl, ilimarakub*؛ وفي Amor. *Yarkab-d/M(Addu)*. في ع. ج. ق يرد الفعل *rkb* كجزء من إسم مكان (*rkbn*) وكجزء من إسم قبلي (*rkbyn*).

٢. للإسم מֶרְכָּבָה جذر مشترك في الأوغاريتي *mrkbt*، أكد. *narkabtu*، المصري *mrkbt* (تطور إضافي من الصيغة أكد.) وفي الآرامي/ السرياني *markabtah*. يُصادق أيضًا على جذور مشتركة للإسم العبري في لغات الش. أ. ق. רִכְבָּה, רַכָּב, רֶכֶב وרְכוּב.

ع. ق ١. بصفة عامة. دافع James (109) عن فرضية التأثير الذي كان للمركبات على شعوب البلدان المختلفة والذي فاقت استخدامها العسكري الملحوظ. لقد ذكر أنه ليس كافيًا وصف المركبة فقط في ضوء الظروف السياسية، الزمان والمكان التي تطورت خلاله. إنما يجب أن تضع دراسة المركبة في الاعتبار أن "ظهورهذه الميكنة التي تعتبر أول ميكنة معقدة جداً بالفعل بالعالم، بالإضافة إلى السرعة والقوة وتعظيم إمكانات بشرية محددة كانت قد جلبتها، (غير) مجرى حياة وسلوك البشر منذ ذلك الحين.'

٢. غرض. كانت المركبات/ العجلات تستخدم عبر الش. أ. ق. لأغراض مختلفة. وبالرغم من أنه كان يبدو أنها كانت تستخدم أساسًا في الأغراض العسكرية، إلا أن العديد من النصوص، النقوش، والآثار تشهد بأنها كانت تستخدم أيضًا في الصيد (قا؛ الصور المصري بالأخص)، لنقل الناس (قا؛ تك ٤٦:٥—سافر يعقوب وعائلته إلى مصر على אֹת עֲגָל، عجلات [#٦٣٢٢]؛ ٢مل ٥:٢١—سافر نعمان على מֶרְכָּבָה)، في مراسم إحتفالية (قا؛ تك ٤١:٤٣—سافر يوسف في מֶרְכָּבָה فرعون عند تبجيله)، أو لأغراض تعبدية (قا؛ ١أخ ٢٨:١٨—تضمنت מֶרְכָּבָה من بين أواني الهيكل).

ومع ذلك، فإن الغرض الأساسي للمركبات/ العجلات كان الإنتقال في المعارك الحربية (قا؛ Yadin, 1963). كانت تستخدم كمنصة متحركة لإطلاق النار داخل ميدان المعركة. والتي منها كانت تندفع قوة نارية محدودة نسبية إلى مواقع محددة في خضم المعركة. نظراً لتصميمها، فإنها لم تعمل في المقام الأول كوسيلة إنتقال من قاعدة بعيدة إلى ميدان القتال. ما لا يجب التقليل من شأنه هو قيمتها النفسية

داخل المعركة. إن المركبات التي كانت تندفع في صفوف الأعداء كانت تستخدم من أجل وظيفتها المصدمة. لكي تنجز عملها كمنصة متحركة لإطلاق النار، كان لابد أن توفر المركبة سرعة ومناورة، وكذلك ثبات لإطلاق الأسلحة. هذه الشروط المسبقة كان لابد من أخذها في الاعتبار عند التصميم (قا؛ الفقرة التالية). نظراً لتصميمها، كان لا يمكن أن تعمل المركبات بشكل أمثل في التضاريس الغير منتظمة. واضح أنها كانت تعمل بكفاءة أعلى في الحملات على البلاد المستوية والسهول المفتوحة.

٣. التصميم والأجزاء التي تتشكل منها. إن الإحتياج إلى المناورة يتناقض مع الإحتياج إلى الثبات. يُمنح الإحتياج الأول بشكل أمثل عن طريق المركبات الصغيرة والخفيفة، بينما منصة إطلاق النار الثابتة تتطلب عربة أثقل ذات مساحة أكبر. خلال التطور التاريخي للمركبة إحتل هذان المطلبان المتناقضان عقول المصمممين العسكريين. كانت المادة المستخدمة لصناعة المركبات في الأغلب هي الخشب (أنواع خاصة لكل جزء)، شرائط من الجلد، ومعادن متنوعة. بسبب المهارات التكنولوجية والصناعية، وكذلك المواد المكلفة، فقد كانت المركبات عربات باهظة الثمن (قا؛ Hauer, 63-73). ومن ثم يصرح Yadin (5): "لم تكن أداة متاحة في آلات كل الجيوش. كان من الممكن صناعتها فقط من قبل الأمم التي بها موارد غنية وتقنيات متطورة.'

يمكن اقتفاء أثر التاريخ الطويل لتطور تكنولوجيا المركبات (لمزيد من المناقشة، قا؛ Yadin، بصفة خاصة، Littauer and Crouwel). إن الدليل الأول للمركبات ذات العجلات يأتي من موقع في أورك Uruk في جنوب ما بين النهرين (يرجع تاريخه إلى أواخر الألفية الرابعة ق. م.) كانت تلك المركبات أقرب للزلاجات ذات إما عجلتين أو أربعة أسطوانات عجلية. لا يوجد دليل قاطع على وجود ناقلتين في تلك الفترة. ومع ذلك فالدليل على وجود ناقاتين وأربعة نواقل أصبح وفير خلال أوائل الألفية الثالثة ق. م. في بلاد ما بين النهرين. خلال هذه الفترة ظهر نوعان من الناقلتين، كلا منهما يحمل شخص واحد. فقط بحلول الجزء الأول من الألفية الثانية ق. م. تطورت الناقلتين، العربة التي يجرها الخيل والمزودة بعجلات، المركبة، وتبنت بصفة عامة من قبل الشرق الأدنى. حدثت التعديلات على نماذج ذات العجلتين لمنح مزيد من الثبات، وأخيرً للسماح بوقوف شخصين جنباً إلى جنب. تقدم أواخر الألفية الثانية ق. م. دلائل وفيرة على الإستخدام المنتشر للمركبات السريعة التي تجرها الخيل. تبين الدلائل (تصوير لمعركة قادش) أن الحثيين وحلفاءهم الأسيويين كان لديهم مركبات كبيرة بشكل يسمح لشخص ثالث أن يقف وراء الإثنان. يبدو أنه كانت هناك نزعة بأوائل الألفية الأولى تجاه مركبة أكبر، أثقل، وأعلى من الجانبين. هذا التطور عدل في الأغلب من الدور العسكري للمركبة. أستخدمت خيول أكثر (دائمًا فريق من أربع، جميعهم تحت نير) في جر المركبة. تُظهر بعض النقوش التي تعود لتلك الفترة تصميم مركبة معاصرة تمنح مكانًا لأربع أشخاص. تندر الإشارات إلى العربات أو العجلات منذ أوائل الألفية الأولى ق. م. ظهرت خلال هذه الفترة المركبات في الوثائق المصورة الغربية الآسيوية، بصفة أساسية Achaemenid، وأيضًا الوثائق الرومانية-الفارسية. تُظهر الدلائل أنه بهذه الفترة كان قد توقف تقريباً تمامًا استخدام العجلات كمنصة لإطلاق النار في المعارك. فبهذا الوقت أخذت القوات العسكرية الدور التقليدي للمركبات الخفيفة والسريعة.

كانت المركبات عادة تحمل صناديق بهل أقواس وسهام من أجل الرماة. يمكن للمزاريق أوالرماح القصيرة الخفيفة أن تستخدم كأسلحة تطلق من على مسافة، وقد تعمل كدفع إذا ما وصلت المركبة إلى طريق مسدود.

تتصل العديد من الأجزاء بالعربات أو العجلات (قا؛ James لوصف ممتد للمركبات التي ترجع إلى العصر البرونزي المتأخر بيت شان Beth Shan. للعجلات (לְגַלְגַּ [#١٦٥١]، אוֹפַן [#٢٣٦]) أيضًا تاريخ طويل من التطور. في البداية كانت جذوع الأشجار تستخدم كمزلجة تحت الزلاجات. ومع ذلك تدريجياً، نشيء قرص العجلات، وأخيرً العجلات ذات الأسلاك (חִשֻּׁק [#٣١٤٠]) بأشكال متنوعة. تنوع تصميم ومكان محور العجل (סֶרֶן [#٦٢٤٨])، في البداية كانت العجلات ملتحقة بمحور دائر، لكن لاحقاً نشأ المحور الثابت ذو العجلات التي تدور باتجاهات مختلفة. إن موضع المحور على العربة ذات العجلتين كان له بذلك أثر كبير على المناورة.

الرُكاب. صممت المركبات في البداية لتحمل جندي واحد فقط. ومع ذلك، فقد أعدت التصميمات اللاحقة من أجل راكبين (سائق ورامي)، ثلاثة (سائق، رامي، وحامل درع) أو حتى أربعة (مع حامل درع إضافي). إن الجندي الثالث في الفريق المكون من ثلاث كان يسمى في الأشوري، *salsu rakbu* أو *taslisu*. تعتبر الإشارات العبرية إلى שָׁלִישׁ (#٨٩٥٧؛ مثلاً، ١مل٩:٢٢ و٢مل ١٠:٢٥) تعبير عسكري للرجل الثالث في المركبة الإسرائيلية. (لم يوافق Mastin مع هذا التعريف، وافترض أن שָׁלִישׁ تشير إلى معاون الملك، الذي أعطي هذا التعين لأنه كان "ذو مرتبة ثالثة") كان سائق المركبة يدعى רַכָּב (قا؛ ١مل ٢٢:٣٤).

٥. إسرائيل. رغم أن ع. ق.. يحتوي على العديد من الإشارات إلى المركبات، فلم يتبق ولو قصاصة صغيرة من فلسطين. إن التمثيل الوحيد للمركبات الفلسطينية موجود على نقش أشوري لغزو لاخيش بواسطة سنحاريب. تُظهر

الأدلة الوثائقية أن إسرئيل لم يكن لديها مركبات قبل مُلك داود، ولو حتى مركبة صغيرة. اختلف الموقف تمامًا تحت حكم سليمان (قا؛ Hauer)، الذي كان لجيشه سلاح مركبات ممتد.

رغم أن ع. ق.. يقدم أعداد مختلفة لقوة مركبات سليمان، فيمكن إفتراض أن مجموعها كان ١٤٠٠ (قا؛ ١مل١٠:٢٦). خصصت العديد من الأماكن لحفظ الخيول. (كانت تنسب إستبطلات مجدو قبلاً إلى المجهودات الإنشاءية لسليمان، لكن الأدلة الأثرية أظهرت لاحقاً أن هذه المنشاءات تنتمي لعصر الملك أخاب). إستمرت المركبات في لعب الدور العسكري الهام بوقت المملكة المنقسمة. ومع ذلك، فمع القرن التاسع، أصبحت قوى مركبات ملوك يهوذا وإسرائيل تدريجياً أصغر وأفقر، حتى أنه بنهاية القرن، وفي وقت الملك يهوأحاز، إبن ياهو، كان عدد الجيش فقط "خَمْسِينَ فَارِساً وَعَشَرَ مَرْكَبَاتٍ وَعَشَرَةَ آلاَفِ رَاجِلٍ" (٢مل ١٣:٧).

٦. الإشارات الكتابية. إن الكلمة الأكثر شيوعًا المستخدمة عن المركبات أكثر من ١٠٠مرة في ع. ق.. هي .רֶכֶב מֶרְכָּבָה. ترد ٤٤مرة، רִכְבָּה (حز ٢٧:٢٠)، و רְכוּב (مز ١٠٤:٣) كلاهما مرة واحدة. تشير מֶרְכָּב إلى "مركبة" في ١مل٤:٢٦[٥:٦]، لكن يجب أن تُفهم "كمقعد السرج" في لا ١٥:٩ ونش٣:١٠. يبدو أن עֲגָלָה تشير إلى "عربة/ عجلة" (مثلاً، تك ٤٥:١٩؛ ١صم ٦:٧؛ إش ٥:١٨؛ عا ٢:١٣).

هناك إشارة كتابية ملفتة لعجل المركبات/ بكرات المركبات في خر١٤:٢٥. حاول إكتشاف Stek سؤال ماذا الذي حدث لعجلات مركبات المصريين بينما كانوا يطاردون بني إسرائيل عبر بحر سوف. وقد افترض أن عجلات المركبات قد تكون قد تعثرت في الأعشاب أو القصب الطويل المبتل، مما أدى إلى جرها.

إشارة كتابية هامة أخرى هي ذكر المركبات الحديدة في قض ٤:١٣-١٦. ناقش Littauer and Crowel (*ABD* 1:890) تطور سلاح المركبات في ش. أ. ق. أثناء فترة الأسباط لم يكن بني إسرائيل بحاجة إلى أو كان لديهم الوسائل لإنتاج أو تصليح المركبات. كما لم يكن لديهم حديد في تلك الفترة. قدم إليهم الحديد فقط من قبل شعب البحر، الذين وصلوا إلى هذا الجزء من العالم حوالي سنة ١١٠٠ق. م تقريباً. ومع ذلك، يوضح قض ٤:١٣-١٦ أن الكنعانين كان لديهم مركبات حديدية أثناء فترة الأسباط. لأن بني إسرائيل لم يكن لديهم حديد خاص بهم في هذا الوقت (قا؛ *CAH* 2/2:516)، فقد يكون قد بدا لهم أن مركبات سيسرا كانت تحتوي على أجزاء حديدية، حتى لو كانت أجزاء صغيرة. فحتى القدر الضئيل من الحديد قد يكون كافيًا لهم لوصف العربة بأكملها على أنها حديدية.

يصف ٢مل ٢:١١-١٢ صعود إيليا في مركبة وخيل نارية. يتفق H. A. Brongers (*II Koningen, POT*, 1982, 23) مع الرأي القائل بأن هذا يجب أن يفهم على أنه تجلي. في ع.١٢ يُستخدم اللقب יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו רֶכֶב عن إيليا. هذا الإستخدام هو إستخدام غريب، حيث لأنه كما نعلم أن إيليا لم يشترك في أي نشاط حربي. حمل أيضًا يهوآش وأليشع هذا اللقب. طور Galling (48-129) الرأي بأن أليشع كان يدعى بالفعل كذلك، وأن إيليا هو الذي أخذه عنه هذا اللقب.

٧. *merkabâ mysticism*. يُستخدم التعبير מֶרְכָּבָה عادة كوصف لعرش المركبات الإلهية المذكورة في رؤوى حزقيال (حز ١ و١٠) وإشعياء (إش ٦). من هذا الإستخدام تطور ما يسمى מֶרְכָּבָה التصوفية. لقد سمحت رؤوى حزقيال بتطور فكرة التصوف الروحاني. مما تطور إلى تصوف מֶרְכָּבָה، الذي هو عبارة عن ممارسة الصعود المنتشي إلى السماء للتفرس في الإله المتوج. يصفها Rowland (in *DBI*, 441) بأنها استمرارية للرؤيوية للربية، لأن מֶרְכָּבָה التصوفية ترتبط بشدة بالتقليد الرؤيوي ليهودية الهيكل الثاني. على الرغم من عدم وجود شيء مؤكد عن بداية هذه الممارسة النشوية. فيبدو أن هناك أدلة على أنه "بوقت الهيكل الثاني (أي قبل ٧٠م) كان هناك العديد من المعلمين الذين يمارسون مثل هذا الصعود السمائي، وأن هذه الممارسة أستمرت بوقت الربيين الأوائل...' (Rowland, 441).

٨. الفعل רָכַב. يذكر Ficker (*THAT*و *HALAT* 2:780) أن الفعل العبري الوارد في ع. ق.. רָכַב لا يعني أساسًا صعود (المعنى الأكثر وضوحاً في اللغات السامية الأخرى، مثلاً أكد. وأوغا.)، إنما يعني ركب. فقط في حالات قليلة حيث يرد רָכַב مع הָלַךְ يمكن أن يُعتبر المعنى صعود (قا؛ تك ٢٤:٦١؛ ١صم ٢٥:٤٢؛ ٢صم ١٩:٢٧؛ ١مل ١٣:١٣؛ ١٨:٤٥؛ ٢مل ٩:١٦).

لاحظ Ficker (*THAT* 2:780) ملاحظة هامة بأن الركوب لم يكن ممارسة شائعة للجميع. لقد أشار إلى فقرات معينة في ع. ق.. ليقول أن الركوب كان يمارس عادة من قبل المتميزين والنخبة، مثلاً، الملك (قا؛ ١مل١٨:٤٥؛ زك ٩:٩)، الأمراء (قا؛ ٢صم١٣:٢٩؛ ١٨:٩؛ ١٩:٢٧؛ ١مل ١:٣٣، ٣٨، ٤٤)، النساء الأثرياء (قا؛ ١صم٢٥:٢٠، ٤٢)، والرجال الموقرين (قا؛ تك٤١:٤٣؛ أس ٦:٩، ١١).

يظهر الفعل רָכַב عادة في ع. ق.. مع יהוה أو אֱלֹהִים كفاعل. تصف هذه الفقرات عادة ظهور الله لمساعدة شعبه أوليصد أعداؤه. يُوصف يهوه كثيرًا بأنه راكب السحاب (قا؛ مز ٦٨:٥) أو راكب السماء (قا؛ تث ٣٣:٢٦). ترتبط هذه الصورة بشدة بتصوير بعل في نصوص أوغارتية معينة (انظر ش. أ. ق. أعلاه).

ب. ت يرد الفعل רָכַב في أدب قم.) نظح.(. يذكر Jastrow (2:844) بعض ورود إسم. מֶרְכָּבָה في الأدب العبري ما بعد التوراتي. ما هو مثير للانتباه، أن أغلب الحالات تستخدم في الارتباط بـ מֶרְכָּבָה تصوف (انظر أعلاه). يعني الفعل רָכַב عادة بحسب Jastrow (2:1478-79) أن يركب، لكن في حالات قليلة أيضًا أن يدمج، يلحق أو حتى يلقح (شجرة). ومن ثم فإن إسم. רֶכֶב يمكن أن يعني إما عربة أو مركبة أو فرع للتلقيح. تترجم السبعينية أكثر من نصف ورود الفعل רָכַב على وزن قَل. بـ ἐπιβαίνω. يُترجم إسم. מֶרְכָּבָה وרֶכֶב تقريباً دائمًا في السبعينية بـ ἅρμα. ترد هذه الكلمة أيضًا في الع. ج. (مثلاً، في أع٨:٢٨، ٣٨؛ رؤ ٩:٩).

مركبة، عجلة، عربة، ركوب: ← רָכַב [rākab] (يركب/ يصعد، #٨٢٠٦)؛ ← שָׁלִישׁ³ [šālîš³] (الرجل الثالث في حرب-المركبات، معاون، #٨٩٥٧)؛ ← حرب: لاهوت.

فرس: ← דהר [dhr] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [sûs ¹] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ [pārāš ¹] (خيال) راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [rekeš] (زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [ra'mâ ²] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [šᵉ'āṭâ] (وقع [الحوافر]، #٩١٢١).

البيبلوجرافيا

ABD 1:888-92; 6:893-95; *BHH* 3:2127-30; CAH 2/2:516; *DBI* 440-41; *NBD* 204-6; *TDOT* 3:20-23; *THAT* 2:777-81; M. A. Beek, "The Chariots and the Horsemen of Israel (II Kings 2, 12),' *OTS* 17, 1972, 1-10; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 222-25; K. Galling, "Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias,' *ZThK* 53, 1956, 129-48; C. Hauer, Jr., "The Economics of National Security in Solomonic Israel,' *JSOT* 18, 1980, 63-73; F. James, "Chariot Fittings from Late Bronze Age Beth Shan,' in R. Moorey and P. Parr (eds.), *Archaeology in the Levant. Essays for Kathleen Kenyon*, 1978, 102-15; M. A. Littauer and J. H. Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, 1979; B. A. Mastin, "Was the *SALaS* the Third Man in the Chariot?' in J. A. Emerton (ed.), "Studies in the Historical Books of the Old Testament,' SVT 30, 1979, 125-54; J. H. Stek, "What Happened to the Chariot Wheels in Exod 14:25?' *JBL* 105, 1986, 293-302; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery*, 1963.

لويس جونكير *Louis Jonker*

٨٢٠٧ (רֶכֶב [rekeb]، سلاح المركبات، حجر الرحى الأعلى)، #٨٢٠٦

٨٢٠٨ (רַכָּב [rakkab]، فارس)، #٨٢٠٦

٨٢١٠ (רִכְבָּה [rikbâ]، ركوب)، #٨٢٠٦

٨٢١١ (רֵכָבִי [rekabî]، ركابيين)، ركابيين

٨٢١٣ (רְכוּב [rᵉkûb]، عربة، مركبة)، #٨٢٠٦

8215 רָכִיל

רָכִיל [rakîl]، متجول، مساوم؛ مخادع، ماكر، موشي، مشوه السمعة(؟) (٦مرات + مز ٣١:٢١[؟]؛ #٨٢١٥؛ *HALAT* 1153a-b).

ش. أ. ق يوجد للإسم العبري רָכִיל إسم مشترك فقط في السامرية *rekel*؛ (Sam. Pent لا ١٦:١٩)، التي قد تكون ترجمة دخيلة فقط للكلمة الكتابية (قا؛ MT لا١٩:١٦).

ع. ق ١. إن الأصل اللغوي للإسم داخل العبري غامض. تقترح بعض المستندات اشتقاق من الفعل רָכַל، يسافر؛ يتاجر (قا؛ *HALAT* 1153b-54a)، وهو فعل يرتبط على الأرجح بفعل مشتق רָגַל؛ قَلْ. يجول (مثلاً، مز١٥:٣، "الذي لا يجول بلسانه" [ترجمة الكاتب]). أو بيعِّل. يجعله يسافر، استطلع، تجسس، تكشف، أسيء سمعته (مَثلاً، ٢صم ٢٧:١٩[٢٨]، " وشى [וַיְרַגֵּל בְּ־] بعبدك إلى سيدي الملك") (قا؛ BDB, 920a, 940a; *HALAT* 1104a-5a، رغم أنه في مكان آخر يربط *HALAT*؛ רָכִיל بالجذر الافتراضي רכל [١١٥٤[أ]]). فقد اقترح Bühlmann أنه في فترة ما قبل السبي، كانت الكلمة العبرية רָכִיל تحمل معنى النميمة (أم١١:١٣؛ ٢٠:١٩؛ إر ٦:٢٨؛ ٩:٤[٣]) وفقط لاحقاً أخذت معنى إفتراء، وشاية (لا ١٩:١٦؛ حز ٢٢:٩). جادل أخرون بأن تعريفات مثل "نميمة" تبدو ضعيفة جداً بالنسبة لقرائن الع.ق. (W. White, *TWOT* 2:848b).

٢. تستخدم خمسة من الستة أمثلة بعض أشكال المصطلح المركب הָלַךְ רָכִיל، يجول كبائع متجول/ ماكر/ مُسيء للسمعة (لا ١٩:١٦؛ أم ١١:١٣؛ ٢٠:١٩؛ إر ٦:٢٨؛ ٩:٣)، التي قد تشير إلى سمعة الـ רָכִיל كالواشي الذي يجول من باب إلي باب (أيضًا Lipinski, 522). ومن ثم، فإن لا ١٩:١٦ يقدم النهي المنطقي בְּעַמֶּיךָ לֹא־ תֵלֵךְ רָכִיל، "لا تجول كالمتجولين/ الماكرين، الواشين بين شعبك (ترجمة الكاتب). عن طريق إحتمالية سفك الدم الموصوفة في القرينة وتركيبة רָגַל + -בְּ־ (قا؛ ٢صم ٢٧:١٩[٢٨])، فقد يكون حرف الجر -בְּ־ هنا هو حرف إستدراكي (ضد)، وليس ظرف مكان (بين) (so

(Maier, 307). لمناقشة حول أم ١١:١٣ و٢١:١٩، قا؛ Bühlmann, 238-44.

يقدم حز ٩:٢٢ استخدام ع. ق.. الوحيد لـ רָכִיל التي تقترن بـ הָלַךְ، يذهب، التي تظهر كيف أنه في العبري المتأخر بدأت אַנְשֵׁי רָכִיל הָיוּ בָךְ تأخذ مفهوم إزدرائي. بمخاطبة مدينة الدماء أورشليم، يصرخ النبي: ---، "كان فيك ماكرين/ وشاة [لسفك الدم]' (ترجمة الكاتب). هذا التطور اللغوي العبري الداخلي الذي يوازي هذا جعل عرب. *makîr*، تاجر، تعني ماكر (Lipinski, 522).

ب. ت تظهر الأسماء المشتركة ما بعد التوراتية في التقاليد المعتمدة على عبر. كت.. أنظر الكلمة العبرية ما بعد التوراتية רְכִילוּת، تجول، اكتشاف، كشف، افتراء (Jastrow, 1479b) والدلائل الموجودة في ل. ب. م. (قا؛ K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, 1960, 205). يحمل Qumran Temple scroll استخدام عبري لـ רָכִיל في تعبير אישרכיל، رجل غش (قا؛ 11Q19 64:6-13). تظهر *rkyl* أيضًا في سفر التكوين أبوكريفون (1QapGen 2:9) أرم..

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، ظلم، خداع، #٢٤٢)؛ ← בדא [*bd'*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [*kzb* [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחש [*khš*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [*nkl*] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשא [*nš'* [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [*sārâ* [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [*'qb*] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [*rmh* [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [*śwṭ*] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [*šqr*] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

قذف: ← בלע [*bl'* [2]] (يجعل شيئاً ما ينقل، مشاع، #١١٨١) ← דֹּפִי [*dopî*] (شائبة، وصمة، زلة، قذف، #١٩٨٤) ← לָשׁוֹן [*lāšôn*] (لسان، لغة، #٤٣٨٣) ← רגל [*rgl*] (قذف، تجسس، #٨٠٧٨) ← רָכִיל [*rākîl*] (متجول، بائع متجول، مخادع، مشبوه السمعة، #٨٢١٥).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:521-23; *TWOT* 2:848a-b; W. Bühlmann, *Vom rechten Reden und Schweigen: Studien zu Proverbien 10-31*, OBO 12, 1976, 238-44; E. Lipinski, "Products and Brokers of Tyre According to Ezekiel 27,' *Phoenicia and Its Neighbours*, Studia Phoenicia 3, 1985, 213-20; J. Maier, "Verleumder oder Verrater: Zur jüdischen Auslegungsgeschichte von Lev 19,16,' in *Altes Testament—Forschung und Wirkung*, FS H. G. Reventlow, 1994, 307-11.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

8216	רָכַךְ

רָכַךְ [*rakak*]؛ قَلْ. يكون غض، جبان، لين؛ بُعَّلْ. يُلين؛ هِفعِيل. يُجعل جباناً (#٨٢١٦)؛ מֹרֶךְ [*morek*]، كئيب (#٥٣٢٢)؛ רֹךְ [*rok*]، يكون لين، ضعيف، واهن (#٨٢٠٤)؛ רַךְ [*rak*]، إسم/ صفة واهن، سهل الكسر، ضعيف، حساس، مدلل، جبان (#٨٢٠٥).

ش. أ. ق يُصادق على الفعل بصورة كبيرة في: أوغا. *rk*، يكون ناعماً، وديعاً (*WUS*, 2510)، لكن يعتبر استخدام *yrk* في *KTU* 1.10 III 27 مثاراً للجدل (*TWAT* 7:519)؛ الفينيقية *sdyrk* (الإله) *CD* وديع (*PNPHPI*, 177)؛ سريانية. *rak*، يكون ناعماً؛ الصفة المندانية *rakik* واهن؛ عرب. *rakka* ضعيف، نحيف. توجد أيضًا الصفة רַךְ في السامرية *rak*، لين، نحيف؛ أرم. *rkyk* (*DISO*, 280)؛ سريانية. *rakkika*'، الصفة الماندية *rakik*، غض؛ عرب. *rakik*، ضعيف، نحيف (*Wehr*, 322a). ترد רֹךְ مرة واحدة في ع. ق. ويصادق عليها في السيرانية والسامرية. (*HALAT* 1147).

ع. ق ١. أماكن توزيعه. يوجد الفعل רָכַךְ في سبعة من أسفار ع. ق..: ٣مرات في النصوص القصصية (تث٣:٢٠؛ ٢مل ١٩:٢٢؛ ١أخ ٢٧:٣٤)، ٣مرات في الأدب النبوي (إش ٦:١؛ ٧:٤؛ إر ٤٦:٥١)، ومرة واحدة في كلا من أدب الحكمة والقصائد (أي ١٦:٢٣؛ مز ٢١:٥٥[٢٢]). يرد إسم/ الصفة רַךְ ١٦مرة في ع. ق.. ويستخدم في تسعة أسفار، بتركيز أكبر في أدب القصصي والحكمة: ١٠مرات في النصوص القصصية (تك٧:١٨؛ ١٧:٢٩؛ ١٣:٣٣؛ تث ٨:٢٠؛ ٥٤:٢٨، ٥٦؛ ٢صم ٢٩:٣؛ ١أخ٥:٢٢؛ ١:٢٩؛ ٢أخ ٧:١٣)، مرتين في الأدب النبوي (إش ١:٤٧؛ حز ٢٢:١٧)، و٤مرات في أدب الحكمة (أي٣:٤١ [٢٧:٤٠]؛ أم ٣:٤؛ ١:١٥؛ ١٥:٢٥). تستخدم *rok* مرة واحدة (تث٥٦:٢٨) وتوجد מֹרֶךְ فقط في لا ٣٦:٢٦.

٢. الأدب القصصي. تستخدم تك ٧:١٨ רַךְ لتشير إلى العجل الرخص الذي إختاره إبراهيم كالوجبة الأساسية للثلاث زائريين الغرباء. إن العجل الرخص كان "وجبة نادرة وعلامة على كرم الضيافة بين الرعاة" (Sarna, 129). هناك ضيافة مماثلة مذكورة فيما يتعلق برسول إلهي في ملحمة دانيائيل Dan'el أوغا. (Westermann, 279). يصف الجمع المؤنث רַכּוֹת أعين ليئة الضعيفة الواهنة في تك ١٧:٢٩. في هذه القرينة التي تُقارن فيها ليئة براحيل

الجميلة، ربما يكون المعنى كليل، منطفيء مناسب أكثر (*GKC* 145n; Wenham, 233). كانت الأعين الامعة علامة على الجمال في الش. أ. ق. (١صم١٦:١٢؛ نش ٤:١، ٩). إنسحب يعقوب المحترس من عيسو بالإشارة إلى أن الأطفال رخصة/ واهنة/ ضعيفة (تك٣٣:١٣؛ Sarna, 230). تقترن هذه الملاحظة بجماعة عيسو التي كان عددها ٤٠٠ رجل المذكورة في ٣٣:١ (Westermann, 526).

تستخدم מֹרֶךְ فقط في لا ٢٦:٣٦، حيث تصف القلب الخائر/الخائف/ الجازع الذي سيجعل الله إسرائيل تختبره في أرض أعدائها. يُسمى الجبن أيضًا قلب خائر (تث٢٠:٨) والذي لا يُناسب الخدمة العسكرية (Levine, 190). هذه اللعنة هي عكس تث ٢٠:٢-٤، التي تُحرض فيها إسرائيل بأن لا تخف، بينما في لا ٢٦:٣٦ ستهرب من صوت ورقة تذريها الريح (Hartley, 468).

في القوانين التي تخص الحرب، يجعل الحضور الإلهي قلب إسرائيل غير خائر أو خائف، لأن الحرب هي للرب (تث ٢٠:١-٢٠؛ Merrill, 281-83). يحتوي الجزء الذي يتحدث عن الإعفاء من الخدمة العسكرية (٢٠:٥-٩) حالة توضع فيها مصلحة الجيش هي اولاً. يجب أن يرجع كل جندي ذو قلب خائر إلى بيته قبل أن يحط من معنويات إخوته الجنود (ع.٨؛ قا، جيش جدعون في قض ٧:٣؛ Labuschagne, 163). تحتوي تث ٢٨:١٥-٦٨ على لعنات مختلفة لعدم طاعة أوامر الله، بما فيها لعنة الحصار العسكري (ع. ٤٧-٥٧؛ Merrill, 364-68) والتصرف بوحشية أثناء الحصار (ع. ٥٣-٥٧)؛ تذكر רַךְ (ורַכָּה المؤنث) مرتين عن الرجل النبيل والمترف (ع.٥٤)، والسيدة التي لم تمتنع عن هذه الأفعال الرديئة (ع.٥٦)؛ هذه السيدة مرتفة جداً لدرجة أنها لا تمس الأرض بأقدامها العارية. كثير من هذه المواد تُذكر في لعنات الش. أ. ق. المتعلقة بالمعاهدات، وتمثل بصورة مأسوية النتائج الرهيبة لعدم طاعة العهد (Miller, 196-98; Mayes, 351).

هناك قصة عن داود وأبنير في ٢صم٣، حيث تُبين الفقرة الأخيرة (ع. ٢٨-٣٩) أن داود ليس له علاقة بقتل أبنير ليؤاب (Anderson, 1989, 55). في ع. ٣٩ هناك قدر من التوازن ما بين "اليوم .... أنا ضعيف" (רַךְ) و"هؤلاء الرجال بنو صروية أقوى مني.' هذا التوازن يفضل MT رغم قراءة السبعينية: "وأنه (أبنير) كان اليوم من الأقارب" لأن السبيعينة تفترض خلط ما بين רך وדד، الذي كان أمرً محتملاً في الكتابة في عصور كثيرة، لكنه لا يسمح بتعديل MT (McCarter, 111-12).

يُذكر إصلاح الهيكل وإكتشاف سفر الشريعة أثناء حكم يوشيا في ٢مل ٢٢:١-٢٣:١ (Jones, 607). في ٢مل٢٢:١٩ و٢أخ ٣٤:٢٧ تشير خلدة إلى تأخر الدينونة بسبب توبة يوشيا، الذي يردد إستجابة الله لحزفيا (Priest, 366-68; Hobbs, 327). إن רַךְ־לְבָבְךָ حرفياً، قلبك كان رقيقاً، هو مصطلح يستخدم في توازي مع أفعال الجبن والخوف. هنا تصف كيف أن يوشيا التائب كان مستجيباً لتحذيرات السفر المعاد إكتشافه (Cogan & Tadmor, 284). أنه يُقدم كمثال، والمكافأة الموعود بها كنتيجة لطاعته التائبة تعتبر تشجيع إضافي يُحتذى به (Williamson, 402). يخفي ٢أخ ٣٤:٢٧ بعض الكلمات الصعبة التي تتعلق باللعنة الواردة في ٢مل ٢٢:١٩ ويضيف إشارة أخرى لإتضاع الملك. يبين هذا مدى الأهيمة الاهوتية التي ألحقها الكاتب بالإتضاع كعنصر لنموذج يوشيا (Japhet, 1035).

يشرح ١أخ ٢٢:٥ لماذا صنع داود كل هذه المواد باهظة الثمن لبناء الهيكل في أورشليم: كان هذا بسبب أن سليمان كان "صغير وليس لديه خبرة/ غض" (Williamson, 153). تتكرر נַעַר וָרָךְ "غض ودون خبرة ليس فقط في ٢٩:١، إنما أيضًا في ٢أخ ١٣:٧، حيث توضح عُذر رحبعام عن دوره في انشقاق مملكة إسرائيل المتحدة— رغم أنه بحسب ١٢:١٣ كان رحبعام "الغض" هذا يبلغ من العمر ٤١ سنة عندما أصبح ملكًا (Braun, 220; Japhet, 395). إن تعبير "صغير وغض" هو كناية عن شخصية غير ناضجة أخلاقيًا، وليس إنعكاساً للسن الحقيقي (Japhet, 692).

٣. الأدب النبوي. في إش ١:٦ يستخدم بُعَّلْ. pf؛ רֻכְּכָה في وصف المرض كمجاز عن خطية يهوذا وأورشليم "جرح وضربة شديدة و جروح مفتوحة" لم "تضمد أو تُلين/ تُلطف بالزيت" (Sweeney, 105). هناك كناية أخرى مستخدمة في ٧:٤ في تشبيه ملوك إسرائيل وآرام التي خططت لغزو يهوذا بشعلتين مدخنتين (Oswalt, 200; Werlitz, 143-48). وبالتالي فلا يحتاج آحاز أن يكون لديه قلب ضعيف/ خائف، لأن الله يؤكد له أن الغزو لن يحدث (ع.٧؛ Seitz, 76-77). تخاطب بابل في نبوات ضد الأمم كعذراء لن تدعى فيما بعد مترفة أو ناعمة (٤٧:١؛ McKenzie, 91; Van Oorschot, 152-56). إن تصوير سقوط بابل بصورة الفتاة المترفة التي لن تعود تسمى فيما بعد مترفة/ حساسة يتبع التوجه الكتابي المألوف الذي هو الإنعكاس (Hanson, 117-18).

إن إر ٥١:٤٦ هي الجملة المستقلة الوحيدة في سفر أرميا التي تُسبق بـ פֶּן، وأن لهجة تأكيدها بـ "لا" أو "تأكدي من أنه" يقترح إستمرارية الأخبار السيئة (Holladay, 399, 430). رغم الإشاعات فإن المسبيين يتشجعون على أن لا ترتخي قلوبهم أو تخور لأنه (ع.٤٩) سيأتي الوقت الذي ستسقط فيه بابل (Carroll, 850-51).

ترتبط التوقعات بتجديد مملكة يهوذا عن طريق حزقيال بالنبوة السابقة التي تتحدث عن دينونة الله (حز ١٧:٢٢-

٢٤؛ قا؛ ٢١:١٩؛ Greenberg, 319). يشير الغصن الغض في ع.٢٢ إلى النمو الأعلى والأجدد للأرز ويقوم بمكافحة عمل النسر في ع.٣-٤ (Zimmerli, 367).

٤. أدب الحكمة. يؤكد أم ٤:١-٩ على أهمية الحكمة التقليدية عن طريق صوت الخبرة (ع.١-٥)، وفي هذه الحالة فإن تذكر الأب لتعليمه الخاص (ع.٣-٥)، يلقى إنتباهاً خاصاً (Whybray, 74-75). إن الإشارة إلى غض في ع.٣ تشير في الأغلب إلى عدم الخبرة والصغر. اعتبر McKane (303) إن المعنى البسيط لع.٣ هو أن الآباء (تذكر أيضًا الأم) ينقلون لأولادهم التعليم أو الدروس التي تعلموها من آباءهم- ولو في سن مبكر أو غض (١أخ ٢٢:٥؛ ٢٩:١). تعتبر أم ١:١٥ واحدة من عبارات التضاد الكثيرة الواردة في الإصحاح ١٥ والتي تتعامل مع إستخدام أو سوء إستخدام الكلام. قد تؤدي قوة الكلمة المنطوقة إلى إنسجام، أو تسبب تشويش (Whybray, 225). تتضمن الكلمة/ الجواب الرقيق/ اللين توجه التصالح وليس مجرد ترضية للموقف (McKane, 476-77). توجد عبارة مماثلة عن قوة الكلمة في ٢٥:١٥ب، حيث تأثير "اللسان اللين/ اللطيف" يتسم بالغلو في عبارة "يقد يُكسر العظام" (Whybray, 365). يوجد نفس هذا المبديء في ع.١٥أ، والذي يعبر عن الرأي القائل بأن الحاكم يمكن أيضًا إقناعه.

ينهي أيوب خطابه في أي ٢٣ بالتوازن ما بين طرفي الإكراه والخوف (Habel, 351). تشير عبارة "قد أضعف قلبي" في ع.١٦أ إلى الخوف الذي سببه الله داخل أيوب، والذي يُعبر عنه بقوة أكثر في التوازي الموجود في ع.١٦ب (قا؛ نفس هذا التأكيد بين الله والقدير—Alden, 244). يحتوي أي ٤١:٣ [٤٠:٢٧] على أسئلة ساخرة عن لوياثان القدير (تمساح أو تنين الفوضى؟) الذي يستعطي الرحمة (ع.٣أ) ويتكلم بكلمات ناعمة/لينة (ع.٣ب؛ Alden, 401). يُشكل هذا جزءً من مجموعة أسئلة بلاغية في ٤٠:٢٤-٤١:٧ [٤٠:٢٤-٣١]، والتي تُذكِر أيوب بأن الله هو سيد لوياثان العظيم.

٥. أدب القصائد. يقدم مز ٥٥ وصفاً للصديق الخائن في ع. ٢٠-٢١[٢١-٢٢] الذي يكسر العهد/ القسم (Tate, 58). بحسب ع.٢١[٢٢]، إن هذا الصديق حديثه ألين من الزبد وكلماته أرق/ أنعم من الزيت. يصف كلا التعبيران كلمات التملق والنفاق (Anderson, 1992, 419).

ب. ت ١. قمران. يستخدم 1 QM X 3؛ רָכַךְ مع "قلب" (ירךְלבבכמה) ليبين تليين الموقف. يستخدم نطح.6:12 ؛ rky ph ليشير إلى "أفواه الخيل الناعمة".

٢. الأدب الربي. يعلق التلمود (Keth. 46a) على لا١٩:١٦ بأن المحكمة لا يجب أن تكون لينة/ متساهلة (רַךְ) من شخص وقاسية مع شخص آخر. يستخدم *Exodus Rabba* الحديث اللين في تورابة ليشير إلى الحديث المقنع (Jastrow 2:1478). تستخدم רַכִּיכַיָּה في تلمود فلسطين (*Sabb*. VIII. 11b) للجلود الناعمة و רַכִּיכְתָא الشعر الخشن (Jastrow 2:1479).

ع. ج تستخدم ἁπαλός عن الأغصان والأوراق التي تنمو في الصيف في مت ٢٤:٣٢ ومر ١٣:٢٨ (*EDNT* 1:114). يشير ἐπιεικής إلى وصية الخدام في ١بط ١٨:٢ بأن يكونوا ودعاء (*EDNT* 2:26). تصف μαλακός كيف أن ذو المكانة العالية يلبسون ثياب ناعمة (مت ١١:٨؛ لو ٧:٢٥) وفي وصف الشر في ١كو ٦:٩ تشير إلى الناعمين/ المستضعفين (*EDNT* 2:381). تستخدم ὀλιγόψυχος في ١تسل ٥:١٤ للجبناء الذين يحتاجون إلى تعزية (*EDNT* 2:507).

معيى، محبط، خائر، ضعيف، غض: ← אמל [*'ml* [1]] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← ילה [*ylh*] (تفتر همته، #٣٥٣٢)؛ ← כאה [*k'h*] (يكون مثبط، خائف، #٣٨٧٤)؛ ← נבל [*nbl* [1]] (يذبل، يبهت، تفتر همته، يخزى، #٥٥٧٠)؛ ← עטף [*'ṭp* [2]] (يضعف، يخور، يكون واهناً، #٦٤٩٤)؛ ← עלף [*'lp*] (يغطي، يخور، #٦٦٣٤)؛ ← עשש [*'šš*] (يصبح ضعيفًا، #٦٩٤٩)؛ ← פוג [*pwg*] (يكون واهناً، مخدر، منهك، #٧٠٢٨)؛ ← רזה [*rzh*] (يدمر، يفنى، #٨١٣٥)؛ ← רכך [*rkk*] (يكون ضعيفًا، جبان، رقيق، #٨٢١٦)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يصبح متواني، يفقد شجاعته، يثبط الهمة، #٨٣٣٢).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [*'ml* [1]] (يكون ضعيفًا، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [*ḥlh* [1]] (يصبح ضعيفًا، متعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלש [*ḥlš* [1]] (يكون واخناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [*ḥallāš*] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [*yg'*] (يكون متعبًا، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [*mwg*] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفًا، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [*nṣb* [2]] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [*pgr*] (يكون واهنا جداً، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [*'yp* [1]] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:114; 2:26, 381, 507; *TWAT* 7:519-21; *TWOT* 2:848; R. L. Alden, *Job*, NAC, 1993; A. A. Anderson, *2 Samuel*, 1989; idem, *The Book of Psalms I*, 1992; R. Braun, *1 Chronicles*, 1986; R. P. Carroll, *Jeremiah*, OTL, 1986; M. Cogan & H. Tadmor, *1 Kings*, 1988; M. Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 1983; N. C. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985; P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, 1995; J. E. Hartley, *Le-*

viticus, 1992; T. R. Hobbs, *2 Kings*, AB, 1985; S. Japhet, *I & II Chronicles*, 1993; G. H. Jones, *1 and 2 Kings II*, NCBC, 1984; C. J. Labuschagne, *Deuteronomy II*, 1990; B. A. Levine, *Leviticus*, AB, 1989; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1991; P. K. McCarter, *II Samuel*, AB, 1984; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, AB, 1968; P. D. Miller, *Deuteronomy*, 1990; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, NICOT, 1986; J. Priest, "Huldah's Oracle,' *VT* 30, 1980, 366-68; N. M. Sarna, *Genesis*, 1989; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, 1993; M. A. Sweeney, *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, 1988; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; J. Van Oorschot, *Von Babel zum: Zion*, 1993; G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994; J. Werlitz, *Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jesaja 7, 1-17 und 29, 1-8*, 1992; C. Westermann, *Genesis 12-36*, 1985; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCBC, 1994; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1987; W. Zimmerli, *Ezechiel 1*, Hermeneia, 1979.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

8217	רָכַל

רָכַל [*rakal*]، فعل، يتجول، يتاجر (#٨٢١٧)، اسمًا: רֹכֵל [*rokel*] تاجر، מַרְכֹּלֶת [*markolet*]، تجارة (#٥٣٢٦)؛ רְכֻלָּה [*rᵉkullâ*]، تجارة، بضائع (#٨٢١٩).

ع. ق ١. إن البضائع والجماعة التي تظهر في وصف المركز التجاري العظيم لصور (حز ١٧-٢٨، قا؛ ٢٧: ٣أب؛ רֹכֶלֶת הָעַמִּים אֶל־ אִיִּים רַבִּים، تاجرة الشعوب إلى جزائر كثيرة)، توصف بأنها ماهرة، وذات مصالح واسعة النطاق تتضمن سلع مختلفة، إنما عنيفة وغير أمينة في التجارة. توصف أيضًا بابل كتاجرة في حز ١٧:٤ ونينوى بأن تجارتها أكثر من النجوم، لكن هذا لن ينفع في الكارثة المقبلة (نا ٣:١٦). يُشار أيضًا إلى تُجار أجانب آخرين بـ רֹכֵל في حز ٢٧، يهوذا، إسرائيل، آشور، سبأ، إلخ. يُستخدم التعبير ليصف سوق (حز ٢٧:٢٤) (يُشار إلى الأسواق أيضًا بالتعبير חוּצוֹת، شوارع [#٢٥٧٥]، في ١مل ٢٠:٣٤، حيث إتفق بنهدد بأن يدع أخاب يقيم "ساحات للأسواق" [NIV] في دمشق كما فعل أبوه في السامرة [Elat, 543-44]؛ لمعرفة المزيد عن الموضوع بأكمله انظر M. Silver, *Economic Structures of the Ancient Near East*, 1985). تُلعن صور، وسوف يسلب أعداءها بضائعها (حز ٢٦:١٢). ساهم التجار في عائد سليمان المادي (١مل ١٠:١٥) وكان لهم ربع في أورشليم، ولاحقاً إنتظر البعض خارجاً ليعملوا في السبت (نح ٣:٣١-٣٢؛ ١٣:٢٠). قال Landsberger أنهم كانوا مجرد تُجار صغار، لكن هذا مرفوض (Elat).

٢. إن عربة سليمان معطرة بمر (مسحوق-عطر في *HALAT* 8a; NIV توابل التجار (نش ٣:٦؛ لاحظ NIV مستوردة)؛ على الأرجح من أسواق شيبا/ سبأ (حز ٢٧:٢٢؛ قا؛ O. Keel, *Das Hohelied*, 1992, 120).

٣. تعبيرات أخرى: تُستخدم מַעֲרָב وעִזְבוֹנִים (أكد. *uzub'b'u'*) أيضًا لأنواع متنوعة من البضائع في حز ٢٧ لتصف ثرواتها، لكن كل هذا سينتهي إلى لا شيء عندما تغرق في البحر وتتبعثر بالأمواج (ع.٢٧، ٣٤). لن تكون هناك تجارة بالسلع (מַקָּחוֹת) في السبت بحسب الاتفاقية التي في نح ١٠:٣١[٣٢].

تجارة، بضائع، بيع، شراء: ← כְּנַעַן [*kenaʿan* [2]] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כָּרָה [*karâ* [2]] (يحصل من التجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [*mehîr* [1]] (ثمن، دفعة من المال، #٤٦٩٧)؛ ← מָכַר [*makar*] (يتاجر، يبيع، #٤٨٣٥)؛ ← סָחַר [*sahar*] (يسافر، يتاجر، #٦٠٨٦)؛ ← קָנָה [*qanâ*] (يكتسب، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רָכַל [*rakal*] (يتاجر، #٨٢١٧)؛ ← שָׁבַר [*sabar* [2]] (يشتري، #٨٦٩٠).

البيبليوجرافيا

TWAT 7:521-23; M. Elat, "The Monarchy and the Development of Trade in Ancient Israel,' *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, 2, 1979, 531 note 17; B. Landsberger, in *Hebraische* Wortforschung, 1967, 187.

إزاك كورنيليوس *Izak Cornelius*

٨٢١٩ (רְכֻלָּה [*rᵉkullâ*]، تجارة، سلع)، #٨٢١٧

8220	רָכַס

רָכַס [*rakas*]؛ قَلْ. ربط، أوثق (#٨٢٢٠)؛ רֹכֶס [*rekes*]، إسم، أرض وعرة (مرة واحدة؛ #٨٢٢١)؛ רֹכֶס [*rokes'*]، فرقة، عُصبة (مرة واحدة في مز ٣١:٢٠[٢١]، NIV مؤامرات؛ #٨٢٢٢).

ع. ق يُستخدم الفعل مرتين في سفر الخروج في وصف ثياب الكاهن: "تربط ...الحلقتين" (خر ٢٨:٢٨؛ قا؛ ٣٩:٢١).

رباط، يربط: ← אפד [*'pd*] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר [*'ᵃpēr*] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [*'eṣ'ādâ*] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [*hbš*] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [*hgr*]

(يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [ḥtl] (يكون مقمطاً، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbā'â] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד ['nd] (ربط #٦٨١٨)، צרר ¹ [ṣrr ¹] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [qšr] (يتحالف معاً، يتآمر، يربط،، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

8221 רֹכֶס

רֹכֶס [rekes]، إسم أرض وعرة (مرة واحدة في إش ٤٠:٤، #٨٢٢١).

ع. ق في الأغلب تُشتق هذه الكلمة ذات الورود الوحيد من الفعل רָכַס، أن يربط (خر ٢٨:٢٨؛ ٣٩:٢١، ربط صدرة الكاهن بالإفود). يغير 1QIsa^a نطق الكلمة قليلاً، مدخلاً حرف العلة ו بين ר وכ؛ (הרוכסים) يجادل Ravenna (69; cf. Elliger, 2, 19) أنه في ضوء 1QIsa^a، فإن إسم. רֹכֶס في إش ٤٠:٤ لابد وأنه مرتبط بكلمة أخرى ذات ورود وحيد ترد في مز ٣١:٢٠[٢١] (تترجم بطرق متنوعة: KJV، افتخار؛ NASB، مؤامرات؛ NIV؛ خداع؛ NRSV، مكائد). يقدم Ravenna (69) "معوقات" كترجمة لـ רֹכֶס في إش ٤٠:٤. ومع ذلك، فقد وضع في الإعتبار المقابلة المتكررة في العدد: "كُلُّ وَطَاءٍ يَرْتَفِعُ وَكُلُّ جَبَلٍ وَأَكَمَةٍ يَنْخَفِضُ وَيَصِيرُ الْمُعْوَجُّ مُسْتَقِيماً وَالرֹכֶס سَهْلاً.' إن المطابقة المماثلة لـ בִּקְעָה רֹכֶס؛ (وطاء، سهل؛ #١٣٢٦) تقترح تعبير طبوغرافي ذو معنى عكسي (مثلاً، KJV، أماكن وعرة؛ NASB، تضاريس وعرة؛ NIV، أماكن وعرة). كما مع עָקֹב (#٦٨١٥)، تمثل רֹכֶס معوق طبوغارفي (سواء كان حقيقي أم مجازي) سوف يُزال في التحضيرات لمجيء الرب.

ب. ت المثنى العبرية רֹכֶס، أسوار أرض مسحوقة، تلال، سدود؛ الآرامي اليهودي רִיכְסָה، حصون.

حقل، أرض، منطقة ريفية: ← אָדָם ⁴ ['ādām ⁴] (أرض، #١٣٥)؛ ← בַּר ⁴ [bar ⁴] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [gāzēr] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוֹף [ḥôp] (حقول واسعة، #٢٥٧٢أ)؛ ← יָגֵב [yāgēb] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [meleḥâ] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מַעֲרָה ² [me'ārâ ²] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר ³ [nîr ³] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב ² ['āqōb ²] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [perāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [śādeh / śāday] (بلد مفتوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [šedēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

K. Elliger, *Deuterojesaja*, 1978; A. Ravenna, "Is 40,4 e Ps 31,21,' *Rivista Biblica Italiana* 1, 1953, 69-70.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٨٢٢٢ (רֹכֶס [rokes]، فريق، عُصبة)، #٨٢٢٠

8223 רָכַשׁ

רָכַשׁ [rakas]؛ قَلْ. يكتسب ممتلكات (#٨٢٢٣)؛ רְכוּשׁ [rekûs]، مقتنيات، سلع، لوازم، معدات، مقاطعة (#٨٢١٤).

ش. أ. ق يحتمل أن يكون هناك ارتباط أصلي ما بين الجذر السامي רכב وרכשׁ (قا؛ أكد. *ruksu* و*rukbu*). يفترض أن إسم. רְכוּשׁ مرتبط بالفعل רָכַשׁ، يجمع، جمع الممتلكات.

ع. ق ١. يرد الفعل ٥مرات في ع. ق.. على وزن قَلْ. (تك١٢:٥؛ ٣١:١٨ (مرتين)؛ ٣٦:٦؛ ٤٦:٦). توضح الكلمة حيازة ممتلكات متنقلة، كما في تك ١٢:٥، التي تسجل طاعة إبرام لأمر الله بأن يترك بيت أبيه. "فَأَخَذَ أَبْرَامُ سَارَايَ امْرَأَتَهُ وَلُوطًا ابْنَ أَخِيهِ وَكُلَّ مُقْتَنَيَاتِهِمَا الَّتِي اقْتَنَيَا وَالنُّفُوسَ الَّتِي امْتَلَكَا فِي حَارَانَ. وَخَرَجُوا لِيَذْهَبُوا إِلَى أَرْضِ كَنْعَانَ.' هذا لا يوضح كيف أكتسبت هذه المقتنيات، أو ماذا كانت؛ ومع ذلك، فمن الواضح أن المقتنيات كانت "متحركة"، إنما بالأحرى تشير إلى المكان والأرض التي أكتسبت منها هذه المقتنيات والمكان الذي سوف تنتقل إليه B. Jacob, *Das erste Buch der Torah: Genesis*,) .(340

٢. أحياناً تستخدم רְכוּשׁ بصفة خاصة لتبين الحيوانات المستأنسة- الماشية والغنم التي تشكل العمود الفقري للتواجد الزراعي للشعب عبر الأزمنة المختلفة في تاريخ إسرائيل (قا؛ تك ١٣:٦؛ ٣١:١٨؛ ٣٦:٧؛ عد ٣٥:٣؛ ٢أخ ٣١:٣؛ ٣٥:٧؛ قا؛ أيضًا ١أخ ٢٧:٣١؛ ٢٨:١). يشير التعبير داخل السياق المعطى عادة إلى الثراء والثروة.

٣. في بعض النصوص يُشير רְכוּשׁ بصورة كبيرة إلى الأشكال المتنوعة لمقتنيات متنقلة، تتضمن عادة- لكن لا تقتصر على- الماشية والأغنام. بعض الأشياء المتضمنة

في هذا المضمار أيضًا أثاثات المنزل، أواني، أدوات، آلآت (قا)، تك ١٢:٥؛ ١٣:٦؛ ١٤:١١، ١٢، ١٦، ٢١؛ ١٥:١٤؛ ٣١:١٨؛ ٤٦:٦؛ عد ١٦:٣٢؛ ٣٥:٣؛ ٢أخ ٢١:١٤، ١٧؛ ٣٢:٢٩؛ عز ١:٤، ٦؛ ٨:٢١؛ ١٠:٨).

٤. يُشار إلى مسلوب وغنائم الحرب بهذا التعبير في ٢أخ ٢٠:٢٥؛ دا ١١:٢٤، ٢٨. هنا أيضًا إشارة ضمنية إلى الثروات الهائلة، وفي هذه الحالة إلى ضخامة النهب.

نجاح، إمتلاك، ملكية: ← אֲחֻזָּה [ʼ^a^ḥuzzâ] (ملكية، ممتلكات، #٢٩٩) ← בעל [bʻl 1] (يتزوج، يسود على، يمتلك، #١٢٤٩) ← מִקְנֶה [miqneh] (ماشية بَيْتية، ممتلكات #٥٢٣٨) ← רכשׁ [rkš] (يمتلك ممتلكات، #٨٢٢٣).

كليون إل . روجرز , الإبن Cleon L. Rogers, Jr. / وليام تي كوبمانس William T. Koopmans .

8224	רְכֶשׁ

רֶכֶשׁ [rekes]، تعبير يطلق على الجياد (#٨٢٢٤).

ش. أ. ق الآرامي اليهودي، רִכְשָׁא، السرياني raksa'، المندائية raksa.

ع. ق يستخدم التعبير عن جياد حرب سليمان (١مل٤:٢٨[٥:٨])، ربطت جياد حرب أشور بالمركبات (مي١:١٣)، وإستخدمت الخيول السريعة من قبل راكبي الجياد (أس ٨:١٠، ١٤). لا يساهم التعبير بشكل هام في الرسالة الاهوتية لهذه الفقرات.

فرس: ← דהר [dhr] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [sûs 1] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ [pārāš 1] (خيال، راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [rekeš] (زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [raʻmâ 2] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [š^e^ʻāṭâ] (وقع [الحوافر]، #٩١٢١).

روبرت بي . تشيشولم Robert B. Chisholm

8227	רָמָה

רָמָה [ramâ 1]؛ قَلْ. يرمي، يصوب (السهام) (#٨٢٢٧)؛ أرم. X רְמָה [r^e^mah' 9]؛ pe. يرمي، يفرض؛ pe'il يُرمى، يوضع في مكان (العروش)؛ هِتْبَعِل. يُرمى.

ش. أ. ق أرم. רְמָהאَ أوغا. rmy (؟) أكد. ramû(m)، الأثيوبية ramaya، يضرب، عرب. رمى، رَمِيَ.

ع. ق استخدم كلا من موسى ومريم هذا الفعل ليصفا كيف أن الرب دمر جيش فرعون في البحر (خر ١:١٥، ٢١).

عشرة من الورود الإثني عشر للجذر الآرامي المشترك الكتابي يرد في قصة أتون النار (دا٣) وجب الأسود (دا٦).

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd 1] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh 1] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb 2] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh 1] (يطرح، يطلق، #٨٢٢٧) ← שׁלך [šlk 1] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שׁמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضاً، #٩٠٢٣).

روبرت بي . تشيشولم Robert B. Chisholm

8228	רָמָה

רָמָה [ramâ 2]؛ بيعِّل. يخون، يتصرف بغدر مع (#٨٢٢٨)؛ מִרְמָה [mirmâ 1]، خيانة، غش، خداع (#٥٣٢٧)؛ רְמִיָּה [r^e^mîyâ 2]، إسم مكر، غدر (#٨٢٤٥)؛ תָּרְמָה [tormâ]، تحت غطاء، بغدر(؟) (#٩٥٦٤)؛ תַּרְמִית [tarmît]، خداع، يخدع (#٩٥٦٧).

ش. أ. ق أكد. ramû(m)، يسترخي، يصبح متراخياً، يصبح مرهقاً؛ عرب. ramj، كسول، يكون بطيئاً؛ أرم. רְמָא، يرمي؛ سريانية. r^e^ma'، يرمي. ربما يكون هناك جذور متعددة مختلفة .

ع. ق **١.** يوجد الفعل רָמָה في ع. ق.. ٨مرات ودائمًا يعني نوع من الخيانة، الغش، أو الغدر المُنَفَذ من قبل فرق مختلفة ضد فريق آخر؛ خداع لابان ليعقوب بخصوص راحيل (تك ٢٩:٢٥)، خداع الجبعونيين لإسرائيل بقطع عهد معهم (يش ٩:٢٢، الذي كان لايزال قائماً رغم ذلك)، وخداع شاول المفترض لعرافة عين دور (١صم ٢٨:١٢؛ قا، ٢صم ١٩:٢٦[٢٧]؛ أم ٢٦:١٩). في كل موقف هناك محاولة لإعطاء فكرة مزيفة، بجعل شيء ما يبدو أنه هكذا في حين أنه ليس كذلك.

٢. يوجد إسم. מִרְמָה ٤٠مرة ويصف موازين الغش (أم ١:١١؛ عا ٨:٥)، التي يكرهها الله (مي ٦:١١)، والغدر والمكر في التعامل مع الأخرين (تك ٣٤:١٣؛ ٢مل٩:٢٣). يُوصف غدر الشفاة بصفة خاصة بهذه الكلمة (مز ١٧:١؛ ٥٢:٤[٦])، بما فيهم الحلف كذباً (٢٤:٤). يرتبط الغش، الشهادة الزور، الخداع معاً دون إنفصام (أم ١٢:١٧؛ ١٤:٨). أصبحت إسرائيل كشعب مثل قفص الطيور المليء بالمكر (إر ٥:٢٧). ينتج رحم الشر المكر (أي ١٥:٣٥)؛ إن صنع السلام هو عكس صنع الشر (רַע؛ #٨٢٧٣). إن الفرح (שִׂמְחָה؛ #٨٥٢٥) هو نتيجة الأول، بينما الغش (מִרְמָה) هو نتيجة الأخير (أم ١٢:٢٠). إن مدمر شعب

الله هو سيد المكر/ الغدر (قا؛ ، تك ٣:١٣؛ دا ٨:٢٥). إن عبد يهوه جدير بالملاحظة، حيث لم يوجد في فمه غش (إش ٩:٥٣). إن أي من يبغي حياة ناجحة لابد أن يمتنع عن التكلم بالكذب (أي ٣١:٥-٦؛ مز ١:١٧؛ ٣٤:١٣[١٤]).

٣. تستخدم بقية الثلاثة كلمات بنفس المجال اللغوي وتصف الفساد المعنوي، الأخلاقي، الروحي لشعب الله.

(أ) يرد إسم. רְמִיָּה ١٥مرة بنفس المعنى مكر/ غدر. يصف ميخا (مي ٦:١٢) أغنياء إسرائيل بتعبيرات متوازية، تعني، عنف، كذب، وأناس تتكلم ألسنتهم بالمكر (قا؛ أي ١٣:٧؛ ٢٧:٤؛ مز ٥٢:٢[٤]؛ ١٠١:٧؛ ١٢٠:٢، ٣). قد يشير إسم. أيضًا إلى طبيعة عدم الثقة في الشخص الكسول (أم ١٠:٤؛ ١٢:٢٤، ٢٧؛ ١٩:١٥؛ إر ٤٨:١٠) أو قوس مخطئة (مز ٧٨:٥٧؛ هو ٧:١٦).

(ب) هناك إسم أقل شيوعًا תַּרְמִית (٥مرات) والذي يؤكد ميول إسرائيل للإلتصاق بالأوهام بدلاً من رسل يهوه (مز ١١٩:١١٨؛ إر ٨:٥؛ ١٤:١٤؛ ٢٣:٢٦؛ صف ٣:١٣). يصور أرميا (إر ٨:٥) شعب أورشليم كأشخاص يتمسكون بالمكر، أي، لا يعرفون/ يتبعون مطالب/ متطلبات الرب (ع.٧). רְמִיָּה وתַּרְמִית هي تعبيرات مترادفة، تصف الأولى وجود المكر، بينما تصف الثانية المكر كأمر واقع.

(ج) سبب ورود בְּתָרְמָה في قض ٩:٣١ العديد من الاقتراحات التفسيرية. جادل Gevirtz (59-60) بأن תָּרְמָה التي ترد مرة واحدة تشتق من תרם، يُزيل، يخصص. وبالتالي، قد يعني إسم. إنفصال، إنحراف، سر، التي ستترجم "في السر". قد تكون أيضًا إسم مشتق من תרם، التي تترجم، "تكون خدعة" (REB, Boling, 178; cf. Driver, 178; Cundall, 132). نادى Boling (15) بأنه لو أن إسم. مشتق من רָמָה (أن يخدع)، فإن الترجمة "في السر" (NKJV) أو "تحت غطاء" (NIV) ليست مرجحة. اعتبر العديد من الباحثين أن الكلمة قد تكون تلفت (Moore, 259) أو أنها عُدلت لتُقرأ كإسم للمكان أرومة (قا؛ قض ٩:٤١؛ Gray, 323; Burney, 281). توضح الترجمة "بحيلة" محاولة إخفاء نوايا المرء، وبالتالي تسمح بالترجمة "تحت غطاء"

ل. ب. م.: يوجد الفعل في نح. 7:6 في هِتبَعيل. ٦مرات، بمعنى أن يتصرف بلا مبالاة، وفي مد. 17:7. توجد الأسماء ٢٣مرة بالإشارة إلى: الشرير، أنظمة المجتمع، الرجال بصفة عامة، وفيما يتعلق بأمانة الله (قا؛ Kartveit, TWAT 7:527, for references).

ب. ت استمر العبري الاحق في استخدام الكلمة على وزن بيعِّل. بمعنى يكون ماكر؛ يفرض على (لمزيد من المراجع انظر Jastrow 2:1482).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [*'āwen*] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [*bd'*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [*kzb* [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [*kḥš*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [*nkl*] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [*nš'* [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [*sārâ* [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [*'qb*] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [*rmh* [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [*śwṭ*] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [*šqr*] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:457-63, 470-74; *TWAT* 7:523-27; *TWOT* 2:849; R. Boling, *Judges*, AB, 1975; C. Burney, *The Book of Judges*, 1920; A. Cundall, *Judges: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1968; G. Driver, "Problems in Judges Newly Discussed,' *ALUOS* 4, 1962-1963, 6-25; S. Gevirtz, "The *Hapax Legomenon* תרמה (Judg. 9:31),' *JNES* 17, 1958, 59-60; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, NCBC, 1967; M. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, 1964; G. Moore, *Judges*, ICC, 1895.

يوجين كاربينتر/ مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٨٢٢٩ (רָמָה [*ramâ* [3]]، إرتفاع، مكان مرتفع)، ← #٨١٢٣

٨٢٣١ (רִמָּה [*rimmâ*]، دودة، يرقة)، ← #٨٢٤٩، #٩٣٥٧

٨٢٣٢ (רִמּוֹן [*rimmôn* [1]]، شجرة الرومان)، ← #٦٧٧٠

٨٢٤٢ (רֹמַח [*romah*]، رمح)، ← #٢٨٥١

8224 רְמִיָּה

רְמִיָּה [*rᵉmîyâ* [1]]، إسم، تواني، رخاوة (#٨٢٤٤).

ش. أ. ق يعتبر *HALAT* أن רְמִיָּה تعني كلا من تراخي، رخاوة، ومكر. يفصل BDB هذه المفاهيم بافتراض רְמִיָּה (مكر) وII (تواني). تُقترح أكد. *rimtu*، التي تشير إلى فن التظاهر، كجذر مشترك (*HALAT* 4:1159).

ع. ق ١. إن المتراخيين (רְמִיָּה) لا يستطيعوا أن يشوا صيداً (أي، يفشلون في الصيد)، أما المجتهد فيكسب مقتنيات (أم ١٢:٢٧). هناك مقابلة أخرى بين الأيدي الرخوة والأيدي المجتهدة في ٤:١٠. إن الرخاوة تسبب

الفقر، بينما الإجتهاد يسبب الغني. تستقى هذه المقابلة على الأرجح من ملاحظة السلوك البشري، بعيداً تمامًا عن الإعلان الإلهي. هناك إشارتان إلى القوس المتواني أو الرخو (רְמִיָּה) داخل كناية تتناسب مع الحالة الأخلاقية للرخاوة (مز ٧٨:٥٧؛ هو ٧:١٦).

يظهر استخدام ظرفي للكلمة في عبارة أن يتصرف بإهمال (رخاوة، أو مكر [؟]) في الإشارة إلى الامبالاة (مكر[؟]) في القيام بعمل الرب (إر ٤٨:١٠).

٢. لمعنى آخر للكلمة وهو المكر، انظر أي١٣:٧ (قا؛ ٢٧:٤؛ مز ٣٢:٢؛ ٥٢:٢[٤]؛ ١٠١:٧، ١٢٠:٢؛ مي٦:١٢).

كسول، بطيء، متواني: ← אָרַךְ [ʼārak] (يصبح طويلاً، #٧٩٩)؛ ← עָצַל [ʻāṣal] (يكون خامل، #٦٧٨٨)؛ ← רְמִיָּה[1] [r^e^miyyâ[1]] (تراخي، #٨٢٤٤)؛ ← רָפָה[1] [rāpâ[1]] (يصبح متراخي، قلب متراخي، يحبط، #٨٣٣٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:849; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1978.

Elmer A. Martens ألمير أي. مارتينز / *J. A. Thompson*

٨٢٤٥ (רְמִיָּה [r^e^mîyâ [2]]، مكر، غدر)، ← #٨٢٢٨؛ #٨٢٤٤.

٨٢٤٧ (רַמָּכָה [rammakâ]، فرس سريع)، ← #٦٠٦١

8249 רָמַם

רָמַם [ramam [1]]، تعفن، يكون ممتلئًا بالديدان (#٨٢٤٩)؛ רִמָּה [rimmâ]، إسم، يرقة (#٨٢٣١).

ش. أ. ق بحسب de Moor يوجد الفعل الإنعكاسي רמם في أوغا. في KTU 1.12 iv 3 بمعنى مليء بالديدان (١٢٦, ١٣٣). يوافق أن الإله يامو Yammu يعاني من الحشرات التي توجد في جسده، كما وجدت على سبيل المثال في جلجامش Gilgamesh. يتبع هذا المفهوم أيضًا من قبل Fisher (*RSP* 1:340 #٥٢١، قا؛ ירם، خر١٦:٢٠). مع ذلك، فإن الصيغة أوغا. *ramam* تعني عادة صدر (*UT*, 365, 326)، يتبع هذا المعنى Gibson (142 انظر. أكد.. *irtu*) الذي يترجم "رئتي الموت" (٤٣). يجد Gibson إسم. *rmmh* في *KTU* 1.12 i 11 في أوغا. (152) *mrm*، لكن هذا ضرب من التخمين؛ يترجم de Moor ذلك "آلام مريرة" (١٢٩). قد تعني الكلمة רמה في نص دير علا Alla II 8 حشرات (Hoftijzer and van der Kooij, 226-27, 307). قد يوجد إسم، يرقة، في أكد. *rimmatum*؛ (*AHw*, 986).

ع. ق ١. قد يوجد الفعل רָמַם فقط في خر١٦:٢٠، حيث الخبز الذي أبقي إلى الصباح تولد فيه الدود وأنتن. يوجد إسم. רִמָּה ٧مرات في MT. يتوازى خر ١٦:٢٤ مع إستخدام الفعل في الإشارة إلى طعام السبت، الذي لا يوجد به ديدان. يوجد إسم. ٥مرات في أيوب. يصف أي ٧:٥ جسده كمغطى بالدود؛ في ١٧:١٤ و٢١:٢٦ يتوازى التأكل بالديدان مع التحلل في القبر. في ٢٥:٦ يصف بلدد الجنس البشري كدود؛ تتوازى الكلمة רִמָּה مع دودة (תּוֹלֵעָה، #٩٣٥٧). يعتبر نص ٢٤:٢٠ عثر، لكن التعديلات كالمقترحة من قبل Fohrer، التي تقول، أن إسم الخاطي لن يذكر (٣٦٨-٦٩)، ليست تحسين؛ يبدو أن MT تقول أن الدود سيجد مذاق الخاطي حلو (Gordis, 270)، مرة أخرى هناك إشارة إلى القبر.

في إش ١٤:١١ انحدر ملك بابل إلى الهاوية، إلى فراش من الديدان (רִמָּה) وغطاء من الرمة (תּוֹלֵעָה). بناءاً على هذا التوازي والترجمات، تم اقتراح רִמָּה أيضًا لإش ٤١:١٤ كوصف لإسرائيل، بقراءة רמת لـ מת في الشطر الثاني. يبدو أيضًا أن هناك مشكلة نصية في حز ٣٢:٥، التي بحسب الترجمة السيرانية والفولجاتا لابد وأنها تتحدث عن امتلاء الوادي بالجثث، وبذلك يحتمل قراءة רִמָּה ككناية عن الأجساد المتحللة بدلاً من רָמוּת (إرتفاع)؛ ومع ذلك فإن إشتقاق الكلمة غير مؤكد.

٢. بعيداً عن إشارات سفر الخروج، فإن الإستخدام الكتابي للديدان هو كناية عن الموت والقبر، أو حالة الوجود الإنساني الذي يُرثى له (أي ٢٥:٦). أنها صورة بيانية عن دينونة الموت.

ب. ت يُعرف الفعل רָמַם في عرب. (*ramma*، يتعفن). يوجد إسم. רִמָּה في العبري المتأخر والأرامي. يوجد في ل. ب. م. في (Rule of the Community نج.11:21) للحديث عن القبر كمصير البشر. يوجد إسم. أيضًا في سريانية، الماندنية وعرب..

فساد، نتانة: ← מָקַק [māqaq] (فسد، تعفّن، اضمحل، #٥٢٤٥)؛ ← מָשׂוֹשׂ[2] [māśôś[2]] (شيء فاسد، #٥٣٧٦)؛ ← רָמַם[1] [rāmam[1]] (فسد، مليء بالدود، #٨٢٤٩)؛ ← רָקַב [rāqab] (فسد، أكله الدود، #٨٣٧٢).

البيبلوجرافيا

G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1989, 368-69; J. C. L. Gibson, *CML*[2], 43, 142, 152; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978, 270; J. Hoftijzer and G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir Alla*, 1976, 226-27, 307; J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baʻlu*, AOAT 16, 1971, 126, 133; idem, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 38, 129.

A. H. Konkel أي. إتش. كونكيل

8250 רָמַם

רָמַם [ramam ²]؛ قَلْ. ينهض؛ نِفْعَلْ. يتعالي؛ يذهب بعيداً عن (#٨٢٥٠).

ع.ق تطبق רָמַם يصعد (مثلاً، الكروبيم، حز ١٠:١٥)، لاهوتيًا في حالة واحدة على يد الله اليمنى (نِفْعَلْ. ترتفع، مز١١٨:١٦).

تسامي، إرتفاع: ← זָבַל [zābal] (يعلي، يكرم، #٢٢٩٠)؛ ← סָלַל² [sālal²] (يرتفع، يتعظم، #٦١٤٨)؛ ← רוּם¹ [rûm¹] (يكون عاليًا، متعالي، فخور، #٨١٢٣)؛ ← רָמַם² [rāmam²] (ينهض، يتعالى، #٨٢٥٠)؛ ← שָׂגָא [śāgāʾ] (يتعظم، يزداد، يتعالى، #٨٤٣٤/ ٨٤٣٦).

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

8252 רָמַס

רָמַס [ramas]؛ قَلْ. داس؛ نِفْعَلْ. يكون مداس (#٨٢٥٢)؛ מִרְמָס [mirmas]، أرض مسحوقة، دوس (#٥٣٣٠).

ش. أ. ق يُعرف الجذر في لغات سامية أخرى.

ع. ق يستخدم كلا من الفعل وإسم. عن العنف البشري، سحق الأعداء، إنما أيضًا عن فعل الله القوي في الدينونة.

١. تستخدم الكلمات عن أولئك الذين عادوا إسرائيل أو أمم أخرى، مثل "التيس" و"قرنه" في دا ٨:٧، ١٠؛ هذا العداء المحدد يتضمن دوس القدس تحت الأقدام (دا٨:١٣). يتحدث حز٣٤:١٨-١٩ عن عدوان ضد شعب الله، باستخدام صورة القطيع الذي يدوس المراعي ويكدر مياه الشرب للآخرين.

٢. يؤكد الأنبياء على أن الله سيعاقب بالتأكيد أولئك المفتخرين والمعاديين للأخرين، سواء داخل إسرائيل أو بين الأمم التي ظالمتهم. "بِالأَرْجُلِ يُدَاسُ إِكْلِيلُ فَخْرِ سُكَارَى أَفْرَايِمَ.' (إش ٢٨:٣). يتحدث إش ٦٣:٣-٤ عن دوس الله للمعصرة. كان لابد أن يدوس هذه المعصرة وحده، لكن باستطاعته القول "قَدْ دُسْتُ الْمِعْصَرَةَ وَحْدِي... وَوَطِئْتُهُمْ بِغَيْظِي... لأَنَّ يَوْمَ النَّقْمَةِ فِي قَلْبِي وَسَنَةَ مَفْدِيِّيَّ قَدْ أَتَتْ.'

٣. استخدم الله الأمم الوثنية في دوس كرمه (إش ٥:٥). تدوس الأرجل المدينة المرتفعة (٢٦:٦). في١٠:٦ يُستخدم الأشوريين بصفة خاصة ليدوسوا آخرين "مثل طين الأزقة"، لكن واضح إنهم هم أنفسهم لابد وأن يهزموا. في٤١:٢٥ ذاك الذي أنهض من الشمال سوف "يدوس الولاة كالملاط' حتى يُعتَق شعب الرب. في ٢مل ٧:١٧، ٢٠ نقرأ عن الضابط الغير مؤمن الذي دوس تحت الأرجل أثناء الفرار الجماعي عند معرفة أن الآراميين تركوا محلتهم. يتحدث ٢مل ٩:٣٣ عن الملكة إيزابل التي دوست تحت الأقدام عندما خطط ياهو في النهاية لقتلها. في قسم البراءة في مز٧:٤-٥[٥-٦] يدعو المرنم دينونة مماثلة على نفسه. "إِنْ كَافَأْتُ مُسَالِمِي شَرًّا.... فَلْيُطَارِدْ عَدُوٌّ نَفْسِي وَلْيُدْرِكْهَا وَلْيَدُسْ إِلَى الأَرْضِ حَيَاتِي....'

٤. هناك وعد بأن الذين يثقون في الرب سيتمكنون من دوس أعداءهم، حتى "كَالأَسَدِ بَيْنَ وُحُوشِ الْوَعْرِ" (مي٥:٨[٧]). في مز ٩١:١٣ ترد هكذا "لى الأَسَدِ وَالصِّلِّ تَطَأُ. الشِّبْلَ وَالثُّعْبَانَ تَدُوسُ.'

٥. أخيرً، هناك إستخدام مختلف تمامًا للفعل في إش ١:١٢، حيث يقال أن الذين يأتون ليقدموا ذبائح في الهيكل، بينما يعيشون بعكس مشيئة الله، هم بذلك يدوسون ساحات الهيكل فقط.

يطأ، يَدُوس، إخضاعَ: בוס [bws] (داس، #١٠٠٨)؛ ← דבר [dbr ¹] (يبعد/ يدفع بقوة، #١٨١٨)؛ ← דוש [dwš] (يطأ، يدرس (الحنطة)، #١٨٨٩)؛ הדך [hdk] (يدوس، #٢٠٧٠)؛ ← כבש [kbš] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← כפש [kpš] (يرعب، #٤١١٥)؛ ← לכד [lkd] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← < עסס [ʿss] (يدوس، #٦٧٤٨)؛ רמס [rms] (يطأ، #٨٢٥٢)؛ ← רפש [rpś] (يطأ، #٨٣٤٦).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:532-34

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

8253 רָמַשׂ

רָמַשׂ [ramas]؛ قَلْ. تحرك، زحف، حشد، احتشد (#٨٢٥٣)؛ רֶמֶשׂ [remes]، حيوانات صغيرة، زواحف (مجموعة) (#٨٢٥٤).

ش. أ. ق بحسب *HALAT* ربما يرتبط الجذر العبري רמשׂ بعرب. *ramasa* (يلمس بلطف؟) وأكد. *namasû*، يفتح عنوة؛ *nammastu*، أشياء زاحفة.

ع. ق ١. يرد الجذر רמשׂ ١٧مرة في ع. ق..، ١٠مرات في التكوين فقط. هذا التعبير هو تصنيف عبري للحياة الحيوانية. يصور الفعل أساسًا حركة الحيوانات الأرضية الصغيرة، حيث ترتبط רָמַשׂ عادة بـ הָאָרֶץ עַל- (تك١:٢٦، ٢٨، ٣٠؛ ٧:١٤، ٢١؛ ٨:١٧، ١٩) أو אֲדָמָה (تك٩:٢؛ لا٢٠:٢٥). ومع ذلك فإن רָמַשׂ تستخدم لتصف طواف وحش البرية (مز١٠٤:٢٠، NIV) وحركة المخلوقات المائية (تك ١:٢١؛ مز ٦٩:٣٤[٣٥]).

يلخص J. Milgrom، "قد يعني الفعل רָמַשׂ "يتحرك، يهيج" ومن ثم، يُطبق على جميع الحيوانات وليس فقط الزاحفة" (*Leviticus 1-16*, AB 3, 687).

إن فئة الحيوانات الـ רָמַשׂ أو "الأشياء المتحركة" (NIV) كانت جزءً من خليقة الله الصالحة (تك ١:٢١). كانوا في الأصل آكلي نباتات (١:٣٠) وكانوا من بين مجموعة الحيوانات التي كان لابد أن يتسلط عليها البشر (١:٢٦، ٢٨). كانت فئة حيوانات الـ רָמַשׂ ضمن المخلوقات التي حُفظت في الفلك، والتي فيما بعد أطلقت لتملأ الأرض مرة أخرى بعد أن إنحصرت مياه الفيضان (٧:٨؛ ٨:١٧، ١٩).

بعد الطوفان العظيم، أصبحت مجموعة حيوانات الـ רָמַשׂ جزءً من سلسلة الأطعمة المعينة إلهيًا للبشر (تك٩:٢). لاحقاً منعت الشرائع اللاويين أكل حيوانات الـ רָמַשׂ (لا٢٠:٢٥). في الحقيقة، تمثل فئة רָמַשׂ جميع الأطعمة النجسة التي تعرض القداسة الشخصية للشبهة، و تنجس الشعب طقسيًا (لا ١١:٤٤، ٤٦). تمنع الشرائع التثنوية الأصنام المصنوعة على شبه حيوانات الـ רָמַשׂ (تث ٤:١٨).

٢. يرد إسم. רֶמֶשׂ ١٧مرة في ع. ق.. يقتبس ١٠ منهم في التكوين. مثل الفعل، تعمل كتصنيف عبري للمخلوقات الحية، لكن تحصر الفئة إلى الحيوانات الزاحفة الصغيرة. تتداخل الكلمة مع שֶׁרֶץ العبرية في أن كلا من רֶמֶשׂ وשֶׁרֶץ هي مخلوقات تتكاثر سريعًا وبأعداد كبيرة. ومع ذلك، רֶמֶשׂ كتصنيف لحياة الحيوان تُعرف أساسًا القوارض الصغيرة الزاحفة والزواحف (المخلوقات التي تتحرك على الأرض، NIV؛ تك ١:٢٤-٢٦). في المقابل، تُعرف שֶׁרֶץ المخلوقات والحشرات المحتشدة مائيًا في الأساس (انظر שֶׁרֶץ، #٩٢٣٧). في حالتين استثناءيتين تشير רֶמֶשׂ إلى المخلوقات البحرية (مز ١٠٤:٢٥؛ حب ١:١٤). إن التقرير عن حوارات الملك سليمان العلمية تتضمن أيضًا استجوابًا لـ רֶמֶשׂ، تترجم عادة بالزواحف (NIV, NRSV؛ ١مل ٤:٣٣ [٥:١٣]). يوجز Wenham أن רֶמֶשׂ "الأشياء الزاحفة تشير إلى الفئران، الزواحف، الحشرات، وأية مخلوقات صغيرة أخرى تقترب من الأرض" (*Genesis 1-15*, WBC 1, 25).

تحرم الشرائع العبرية بعض المخلوقات المعينة في فئة الـ רֶמֶשׂ على أنها نجسة طقسيًا لأسباب صحية وطقسية (لا١١:٤٤، ٤٦). تقترح رؤية حزقيال عن רֶמֶשׂ النجسة في الرسوم التي كانت مرسومة على أسوار الهيكل إرتباطها بعبادة الأصنام الوثنية (حز٨:١٠). أخيرً، كجزء من خليقة الله الصالحة يدعو المرنم רֶמֶשׂ لتسبيح الرب (مز١٤٨:١٠)، سيرى يوم الرب عهدا بين شعب الله و רֶמֶשׂ (المدمرة المحصول) (أي ستكون الطبيعة والإنسانية في حالة من السلام، هو ٢:١٨[٢٠]).

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr ¹] (يعمل عديدً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [m^e^gammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb ¹] (يصبح عديدً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, ¹] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [r῾ š ²] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגה, שׂגא [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq ²] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq ¹] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa῾] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:728-44; 2:128-31; 3:136-38; *TWOT* 2:850; M. Gilbert, "Soyes feconds et multipliez (Gen 1:28),' *NRT* 96, 1974, 729-42; I. Nowell, "The Narrative Context of Blessing in the Old Testament" in *Blessing and Power*, 1988, 3-12.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٨٢٥٤ (רֶמֶשׂ [remes]، حيوانات صغيرة، زواحف)، ← #٨٢٥٣

٨٢٦٠ (רֹן [ron] صيحات)، ← #٨٢٦٤

8261	רָנָה

רָנָה [ranâ]؛ قَلْ. يقعقع (#٨٢٦١).

ع. ق يرد רָנָה مرة واحدة فقط (قَلْ. ناقص) وتصف قعقعة معدات معركة المحملة على الفرس المُعد لمعركة. في الأغلب هي كلمة يوحي لفظها معناها مسمى (أي٣٩:٢٣).

البيبلوجرافيا

RSP 3:153; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

٨٢٦٢ (רִנָּה [rinnâ ¹]، صياح الفرح، عويل)، #٨٢٦٤.

8264	רָנַן

רָנַן [ranan]؛ قَلْ. أن يصرخ، يهتف بفرح، يئن؛ بيعِّل. يهتف بفرح، يعلن هتاف الفرح؛ بُعِّل. يهتف فرحًا (فقط في إش ١٦:١٠)؛ هِفْعِيل. يجعل شخص ما يهتف

فرحًا (#٨٢٦٤)؛ רֹן [ron]، صيحات (مز ٣٢:٧؛ #٨٢٦٠)؛ רִנָּה [rinnâ ¹]، إسم هتاف الفرح، أنين (#٨٢٦٢)؛ רְנָנָה [rᵉnanâ]، هتاف الفرح (أي ٣:٧؛ ٢٠:٥؛ مز ٦٣:٥[٦]؛ ١٠٠:٢؛ #٨٢٦٥).

ش.أ.ق يرد الجذر أساسًا بنفس المعنى كما في الأوغاريتي (M. J. Dahood, 13-36 and M. Astour, 13-36)، أرم، عرب. ، والعبرية بعد التوراتية. يُعَرف Von Soden (AHw, 242-43) كلمة أكادية مماثلة (ernettu'm')، لكن وجودها محل شك وليس معروفاً من قبل CAD.

ع. ق ١. (أ) يُبين الفعل רָנַן عادة صيحة عالية، حماسية، مبهجة. ومع ذلك، ففي حالتين على الأقل، تفتقد الكلمة إلى الفرح، إنما إما أنين، إحباط (مراثي ٢:١٩) أو معبرة عن التشوق إلى حضور الله (مز ٨٤:٢[٣]). لهذا السبب قد نقول أن المعنى الاساسي للجذر هو الصراخ (انظر، أم ١:٢٠ و٨:٣ لهذا المعنى الأساسي)، تتحدد نبرته من القرينة. ومع ذلك، ففي خمسين شاهد آخر، في قَلْ.، بيعِّلْ.، بُعَّلْ.، هِفْعِيل. تعبر عن البهجة، الفرح، الراحة، تأتي في الإقتران بأفعال أخرى تعبر عن مشاعر مُبهجة مماثلة (أي، שָׂמַח [مز ٥:١١ (١٢)؛ ٩٢:٤ (٥)، רוּעַ [مز ٩٥:١]، עָלַז [مز ٩٦:١٢؛ ١٤٩:٥]، זָמַר [مز ١٧:٢٣]، שִׁיר [مز ٥٩:١٦ (١٧)] من بين آخرين).

(ب) أغلب ورود الفعل ال٥٣ يرد في سفر المزامير (٢٦مرة) وأش (١٤مرة). إن وروده الأول غير مدهش حيث أنه سفر يتضمن العديد من الأغاني التسبيحية. في المزامير نجد إستخدام واحد للوزن قَلْ. (مز ٣٥:٢٧) وثلاث للوزن هِفْعِيل. (٣٢:١١؛ ٦٥:٨ [٩]؛ ٨١:١[٢])؛ بقية المرات يكون الفعل على وزن بيعِّلْ. ، فيما عدا في ٦٥:٨[٩]، التي تقدم معنى سببي واضح للجذر، لا يمكن إكتشاف فرق حقيقي بين هذه الأوزان المختلفة. يقترح Wagner (436) أن الاستخدام في المزامير يُبين "بعض الصيحات التعبدية التي كانت تُقدم في المكان المناسب عند العبادة."

(ج) إلى حد كبير، يكون الهدف السائد لهتاف الفرح في جميع وروده في ع. ق.. هو يهوه (للاستثناءات القليلة أنظر ١[ز]). إن الأسباب التي تدعو إلى ردة الفعل هذه متعددة:

(i) إن خلق الله للكون يستدعي هتاف الفرح. في أي ٣٨:٧ تستجيب نجوم الصباح لإرساء الله أساسات الأرض بهتاف فرح (انظر Dahood, 391). في مز ٦٥:٨[٩] إن الشخص الذي "شكل الجبال" (ع.٦) هو مُستقبِل هتاف الفرح. فقرات أخرى من التي تستدعي هتاف الفرح تصف أيضًا الله كخالق (مز ٩٥:١).

(ii) كثيرًا ما يستدعي الله هتاف الفرح كإستجابة لأفعال فداؤه. سينقذ الله شعبه من التشتت بين الأمم، وسوف يستجيبون بهتافات الفرح، خاصة وهم يرون الهبات الضخمة من المحاصيل، الخمر، الزيت الذي سيمنحها الله لهم. على مستوى شخصي أكثر، يدعو المرنم الله في مز ٥١:١٤[١٦] ليخلصه من "إثم الدم،" واعداً إياه بأن رد فعله سيكون هتافات الفرح. تُدعى السموات والأرض لتهتف وتغني بفرح لأن الله فدى إسرائيل بمحيه إياهم خطاياهم (إش ٤٤:٢٣؛ ٤٩:١٣).

(iii) في العديد من الحالات التي يرد فيها الفعل רָנַן يرتبط خلاص الله بظهوره كمحارب إلهي (←). ومع ذلك، فمن الخطيء التفكير في أنه في بعض القرائن المعينة يحمل الفعل المعنى الأضيق ألا وهو إعطاء هتاف النصر. يدعو صف ٣:١٤ إسرائيل بأن تطلق هتافاً لأن الله سحق عدوها. يدعو صف ٢:١٠[١٤] صهيون لأن "تهتف وتفرح" حيث سينتقم الله لإسرائيل من سالبيها. سوف يخلصها من ظالميها ويسكن بينها. يوضح مز ٢٠:٥[٦] بوضوح كيف أن هتاف الفرح هو إستجابة للحرب التي شنت بنجاح، "سنهتف فرحًا عند انتصارك..."

من الجدير بالملاحظة، أنه في ضوء الربط بين هتاف الفرح والحرب، يرد الفعل في أغلب قرائن ع. ق.. مع عبارة "أغنية جديدة". اقترح (Longman and Reid, 45, 191) في مكان آخر، أن "أغنية جديدة" تشير إلى أغنية كانت تغنى عند الانتصار في حرب. أثناء الحرب خلق الله أوضاع جديدة لصالح شعبه وهو يعتقهم من ظالميهم. يوجد الفعل רָנַן في قرينة "أغنية جديدة" في مز ٣٣:١؛ ٩٦:١٢؛ ٩٨:٤، ٨؛ ١٤٩:١٥. يؤكد هذا الربط على الارتباط ما بين الحرب والهتاف.

(iv) يشير الفعل إلى رد الفعل المناسب للشعب عند ظهور مجد الله، ولو في أوضاع غير عسكرية. بعد تنصيب هارون وأبناؤه ككهنة في إسرائيل، إذ كانوا يبدأون خدمة تقدمة الذبائح، ظهر الله في مجده و "هتف الشعب بفرح" (لا ٩:٢٤). في إش ٣٥:٢ سوف تزهر البرية إزهاراً عند ظهور مجد الله وسوف "تهتف فرحًا" (انظر أيضًا مز ٣٦:٧[٨]).

(v) لا يهتف الناس فقط لأن الله خالق، مخلص، منتصر، إنما أيضًا لأنه مانح الهبات المادية. بحسب إر ٣١:١٢، سوف يبتهج أولئك الذين على مرتفعات صهيون، لأن الله يهبهم الحبوب، الخمر الجديدة، القطعان، والزيت.

(vi) يدرج مز ١٢:[١٣] العديد من هذه الموضوعات. يغني تابور وحرمون فرحًا بإسم الله في قرينة تحتفل بالله كخالق (ع.١١ [١٢]) ومخلص، خاصة كمحارب إلهي (ع. ٩-١٠ [١٠-١١]، ١٣[١٤]).

(د) تهتف أصوات عديدة فرحًا لله في الكتاب المقدس. في أغلب الأحيان، إن الذين يهتفون هم شعب الله. بالطبع

بحسب أم ٦:٢٩ إن البار فقط هو الذي بإمكانه أن يهتف فرحًا؛ لا يستطيع الأشرار فعل هذا من أجل خطاياهم. في أحد الفقرات الغير معتادة إنما مثيرة لاهوتيًا، ينهض الموتى من قبورهم الممتلئة تراباً "ليهتفوا" أمام الرب (إش١٩:٢٦). يصف أي ٧:٣٨ الملائكة وهي تهتف فرحًا أيضًا عند رؤية الله وهو يخلق العالم. تحتل أجزاء مختلفة من خليقة الله الغير حية مكانًا أيضًا في سيمفونية التسبيح (الصحراء [إش ٢:٣٥]؛ السموات [٢٣:٤٤؛ ١٣:٤٩]؛ الجبال [مز ٨:٩٨]؛ الأشجار [١٢:٩٦]؛ تابور وحرمون ١٢:٨٩ (١٣)]؛ الحكمة [أم ٢٠:١؛ ٣:٨]).

(هـ) توضح بعض القرائن المعينة أن الهتاف يحدث في أوضاع تعبدية رسيمة (لا ٢٤:٩؛ مز ٧:٦٣[٨]؛ ٩:١٣٢)، لكن في أغلب الحالات لا يوجد ربط واضح مع الطقوس الرسمية لإسرائيل. فيمكن للمرء أن يسبح الله رسمياً وغير رسمياً.

(و) يرد الفعل في قرينة واحدة غريبة تستحق الإنتباه. يقدم مز ٧٨ تاريخ مشبوه لاهوتيًا لإسرائيل منذ وقت التيهان في البرية إلى عشية النسل الداودي. في ع. ٥٦-٦٤ يوصف غضب الله ضد سبط أفرايم، ونتائجه المفزعة على إسرائيل. يذكر ع. ٦٥ عكس ذلك. فقد جاء الله ليخلص شعبه من أعداءهم. إن التحول من غياب إلى حضور الله، يُوصف كإستيقاظ الله من النوم؛ يُشدد الشطر الثاني فكرة الأول. إن الله لم يكن فقط نائمًا؛ إنما كان نائمًا نوماً عميقاً كالمُعَيَط من الخمر. إن الفعل المستخدم في وصف فعل الله في الشطر الثاني هو من רָנַן تتغافل NIV هذا بترجمة الفعل "يستيقظ"، التي لا مبرر لها. لكن بالأحرى، الله "يستيقظ" "مثل رجل يهتف من الخمر" من الصعب معرفة هذا المعنى من القرينة، لكن هذه الصورة قد تشير إلى نهوض الله البطيء، وقد يشير الفعل إلى الأنين المرتفع لشخص يستيقظ بدوار. لو كان الأمر كذلك، فإن هذا الإستخدام لـ רָנַן يماثل ذاك الموصوف في ١(ح).

(ز) في أغلب الحالات، يصف الفعل إستجابة عاطفية وجسدية لحضور وسخاء الله. ومع ذلك، ففي حالتين، نجد عوامل أخرى تستدعي الهتاف. في المكان الأول، وفي وصف أيوب لحياته قبل بلوته، عدد الطرق التي ساعدت بها حياته الآخرين. ففي أي ١٣:٢٩ يقول أن أفعاله جعلت قلب الأرملة يهتف فرحًا. في إش ١٠:١٦ إن خراب مؤاب أدى إلى غياب الهتاف في بستينها وكرومها. واضح إذًا أنه عندما كانوا مزدهرين ومزهرين، كانت خصوبة الأرض هي التي استحثت مثل هذه الإستجابة.

(ح) كما كان متوقعاً أعلاه، نجد أنه في حالتين لا يكون الهتاف هتاف الفرح، إنما الحزن. في مز ٢:٨٤[٣] إن المرنم الذي إنفصل ظاهرياً عن الهيكل التي تركه حضور الله، يئن/ يتوق إلى هذه الخبرة مجدداً. في مراثي ١٩:٢ يئن الكاتب من أجل خراب ونقص أورشليم، حيث أن الله تركهم ثم هاجمهم.

٢. (أ) يُظهر إسم. רִנָּה نفس الانتشار اللغوي كما الفعل. أي، في أغلب الحالات يعني هتاف الفرح، وحتى هتاف النصر (انظر ٢ [ب-و]). لكن في حالات متعددة، يعني إسم. أكثر من الفعل نسبيًا، يئن (انظر ٢ [ز]). والاسم يحدث ٣٣مرة. ومثل الفعل في الغالب في المزامير (١٥مرة) وإشعياء (٩مرات). والاسم وكثيرا ما يحدث في السياق نفسه، حتى نفس الخط، كما الفعل. (إش٤٤: ٢٣، ٥٤: ١).

(ب) كما هو الحال مع الفعل.، والله هو الكائن ويصرخ. إنه هو الذي يتلقى الثناء من الصراخ (٢ [و]) فضلا عن نداء لمساعدة (٢ [ز]). هناك استثناء واحد مثير لهذا في صف ١٧:٣. حيث يقال لأورشليم، إن الله كاستجابة لإنقاذه المدينة، "سيبتهج بك بترنم" (בְּרִנָּה). فالله هو الذي سيهتف فرحًا.

(ج) يغني الناس هتافات الفرح كاستجابة لأفعال الله المخلصة في حياتهم (مز٤٣:١٠٥؛ إش ١٣:٤٩). في مكانين ملحوظين داخل المزامير، تُسبب أفعال الله تحويل النوح إلى هتاف إبتهاج المخلصين (مز ٥:٣٠[٦]؛ ١٢٦:٥، ٦).

(د) كثير من القرائن التي تستجيب فيها إسرائيل لأفعال الله المخلصة بهتاف الفرح، تصف الله كمحارب إلهي (مز ١٥:١١٨؛ إش٧:١٤؛ ٢٠:٤٨؛ ١١:٥١). يذكر أم١١:١٠ هتاف الفرح كالإستجابة الصحيحة عند تدمير الأشرار. يعتبر الكثير من هذه هي إستجابات لكسب معركة بمعونة الله. وبالتالي، فإن هتاف الفرح هو نوع من هتاف الإنتصار. ومع ذلك ففي ٢أخ ٢٢:٢٠ يغني جيش يهوشافاط هذه الأغاني وهم سائرون في المعركة، ربما في توقع للانتصار، حيث أنهم مدركين أن الله يحارب في صفهم.

(هـ) أيضًا مثل الفعل، يوجد إسم. أحياناً في قرائن تعبدية واضحة. في مز ٤:٤٢[٥] يفكر المرنم في الأوقات الماضية الطيبة، عندما كان قادرا على الإشتراك في عبادة إسرائيل الرسمية. أنه يفكر في الموكب إلى الهيكل عندما كان يغني أغاني الفرح مع جماعة المتعبدين أمام الرب. ترتبط أغاني الفرح بذبائح الحمد في ٢٢:١٠٧.

(و) يقدم كثير من الناس المختلفين، المخلوقات وحتى الأشياء الغير حية، هتاف الفرح أمام الله. ليس فقط الناس (إش ٢٠:٤٨) إنما أيضًا الجبال (١٣:٤٩) وكذلك الأمم (مز ١:٤٧[٢]) تهتف إبتهاجاً في حضرته. تم ذكر هتاف الله نفسه في صف ١٧:٣ (انظر ٢[ب]).

(ز) في الجانب المقابل للمجال العاطفي، רִנָּה قد تعني، ليس هتاف الفرح والابتهاج، إنما الحزن أو الرغبة أو التشوق. يدعو سليمان الله أن يلتفت إلى صراخه من أجل العون، وهو يوجهه إلى حضرته في الهيكل (١مل ٨:٢٨)، تستخدم العديد من المزامير التعبير في قرينة طلب الله من أجل العون أو من أجل إحتياج (مز ١٧:١؛ ٦١:١[٢]؛ ٨٨:٢[٣]؛ ١٠٦:٤٤؛ ١١٩:١٦٩؛ ١٤٢:٦[٧]) يستخدم أرميا أيضًا الكلمة بهذه الطريقة (إر٧:١٦؛ ١١:١٤؛ ١٤:١٢). هناك أيضًا قرينة حربية واضحة تشير فيها الكلمة إلى الهتاف والغناء بعد معركة، لكن حيث أنها هزيمة وليست نصرة، فتُفهم الكلمة بشكل صحيح على أنها صراخ (١مل ٢٢:٣٦).

٣. يرد إسم. רְנָנָה في أربعة نصوص (أي٣:٧؛ ٢٠:٥؛ مز ٦٣:٦[٥]؛ ١٠٠:٢). في جميع الأربعة حالات تعني الكلمة أغنية مبهجة أو هتاف الابتهاج.

٤. في مز ٣٢:٧ يوجد ورود وحيد للإسم רֹן بنفس المعنى كـإسم. רִנָּה وרְנָנָה. يسبح المرنم الله لأنه يحيطه بأغني الخلاص. انظر Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983, 265، لمناقشة نقدية للتعديلات المقترحة للكلمة.

ب. ت بحسب Jastrow (1484) يحمل الجذر نفس المعنيين (حمد أو شكوى) في المشنى العبرية (يرد على وزن بيعِّل.) يرد الجذر أيضًا تقريباً بإستمرار في قمران في قرائن الحمد (نظح. 3:23; مد. 4:4; 14:2:6; 19:7; b 2, 25 [see *TWAT*.نح 10, 14:17; نح11, 5:14:26; [7:545]). تترجم السبعينية الجذر רנן بطرق متنوعة، لكنها تترجمها داخل المزامير بـ ἀγαλλίαομαι وفي إشعياء بـ εὐφραίνω.

صرخة، صيحة (حرب)، صياح: ← הֵידָד [hêdād] (صرخة، #٢١١٦)؛ ← צוח [swḥ] (صرخة، #٧٤٢٣)؛ ← צרח [srḥ] (يصيح، ينادي بصوت حاد، يطلق صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← רוע [rwʿ] (يصرخ، يطلق صيحة الحرب، #٨١٣١)؛ ← רנן [rnn] (يصيح، يهتف [بفرح]، يهدر، #٨٢٦٤).

البيبلوجرافيا

THAT 2:781-86; *TWAT* 7:538-45; M. Astour, "Two Ugaritic Serpent Charms,' *JNES* 27, 1968, 13-36; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32, 1969, 38-82; M. J. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography X,' *Bib* 53, 1972, 386-403; T. Longman and D. G. Reid, *God Is a Warrior*, 1995; N. E. Wagner, "*rinnah* in the Psalter,' *VT* 10, 1960, 435-41.

ترمبر لونجمان الثالث *Tremper Longman III*

٨٢٦٥ (רְנָנָה [rnanâ]، هتاف الفرح)، ← #٨٢٦٤

٨٢٦٦ (רְנָנִים [rᵉnanîm]، نعام)، ← #٦٤١٦

٨٢٦٨ (רְסִיס [rasîs [1]]، قطرات الندى)، ← #٨٢٧٢

8270 רֶסֶן

רֶסֶן [resen [1]]، إسم، لجام الفرس، عُدة ربما حبل للاستخدام مع الحيوانات، لجام (#٨٢٧٠).

ش. أ. ق أرم. רִסְנָא، كبح؛ عرب. *rasan*، رسن.

ع. ق كلجام يُحكم به الحيوان، أصبح التعبير רֶסֶן يفهم كبح (مثلاً، أي ٣٠:١١؛ NIV قا؛ "قيد" أي ٤١:١٣[٥]). سيضع الله عدته أو لجامه على فم الأمم، مثل الخيول التي لم "تتكسر" أو تستأنس بعد، ستغربل لخرابها (إش ٣٠:٢٨؛ انظر J. Oswalt, *Isaiah 1-39*, 566-67). يرد كلا من רֶסֶן وמֶתֶג لجام (#٥٤٩٦)، ٤مرات؛ يردا معاً في مز ٣٢:٩.

كبح، كمامة، لجام، قطعة للفم: ← בלם [blm] (يكبح، #١١٧٨)؛ ← חסם [ḥsm] (كمامة، #٢٨٨٨)؛ ← מֶתֶג [meteg] (لجام، #٥٤٩٦)؛ ← רֶסֶן [resen [1]] (قطعة للفم، #٨٢٧٠).

إلمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

8272 רָסַס

רָסַס [rasas]؛ قَلْ. رطب (#٨٢٧٢)؛ רְסִיס [rasîs [1]]، إسم قطرات الندى (#٨٢٦٨).

ش. أ. ق قد تشير الدلائل السامية إلى جذرين متجانسين: إحداهما يعني، سحق (أكد. القديمة، المشنى العبرية، وأرم.) والأخر يتضمن المعنى رش سائل (عرب. سريانية.). بالرغم من أنها تترجم بطرق أخرى، ففي الأسطورة أوغا. لبعل وموت (*KTU* 1.5)، يحتوي الشطر الرابع على التعبير *krs*. الذي أعتبر أنه حرف الجر *K* (ك، مثل، في)، يليه *rs*، ذات أصل مشترك لـ רְסִיסִים (تعرق، Caquot and Sznycer [240]، التي تصف السموات وهي ملتهبة وتقطر مثل التعرق من ثيابك أو تتكسر، تتحطم (Gibson, 68، تصف كيف أن موت سيحطم بعل).

ع. ق يظهر الفعل على وزن قَلْ. كمصدر في وصف تقدمة الهيكل في حز ٤٦:١٤: "وَزَيْتاً ثُلْثَ الْهِينِ لِرَشِّ (רֹסֹס) الدَّقِيقِ". توجد صيغة للإسم بمعنى مماثل لترطيب في نش ٥:٢: "رَأْسِي امْتَلأَ مِنَ الطَّلِّ وَقُصَصِي مِنْ نَدَى اللَّيْلِ". رغم أن قرينة المثالين السابقين تتطلب معنى الإبتلال، فإن المثل الأخر الوارد في عا ٦:١١، لا يسمح بمثل هذا المعنى: "لأَنَّهُ هُوَذَا الرَّبُّ يَأْمُرُ فَيَضْرِبُ الْبَيْتَ الْكَبِيرَ رَدْماً (רְסִיסִים) وَالْبَيْتَ الصَّغِيرَ شُقُوقاً

(רְסִיסִים).' هذا التمايز في الاستخدام قاد إلى اقتراح جذر متجانس (Andersen and Freedman, 576;) .(BDB, 944

وكف، تدفق، وشل: ← אֶגֶל [ʾēgel] (يقطر، #١٠٣) ← דלף [dlp [1]] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [zwb] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [trd] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [mar [2]] (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [ngr] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [nzl] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [ntp] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף [ʿrp [1]] (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [pkh] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [rᵉwāyâ] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [ryr [1]] (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [rss [1]] (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [rʿp] (يقطر، يمطر، #٨٣١٩).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, 1989; A. Caquot and M. Sznycer, *Textes Ougaritiques, Tome I: Mythes et légendes*, Litteratures anciennes du proche-orient 7, 1974; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 1978.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٨٢٧٣ (רַע [raʿ [1]]، شرير، أثيم)، ← #٨٣١٧

٨٢٧٥ (רֵעַ [רֵעַ]، صياح)، ← #٨١٣١

٨٢٧٦ (רֵעַ [reaʿ [2]]، قريب، صديق)، ← #٨٢٨٧

٨٢٧٨ (רֹעַ [roaʿ]، قبح)، ← #٨٢١٧

8279 רָעֵב

רָעֵב [raʿeb [1]]؛ قَلْ. يكون جائعاً، جائع جداً، يتدهور جوعاً؛ أن يجوع، جائع؛ هِفْعِيل. (مرتين فقط) يسبب الجوع، يجعله جائع (#٨٢٧٩)؛ רָעָב [raʿab]، إسم مؤنث، جوع، مجاعة (#٨٢٨٠)؛ רָעֵב [raʿeb [2]]، صفة، جائع (#٨٢٨١)؛ רְעָבוֹן [rᵉʿabôn]، يتدهور جوعاً (#٨٢٨٢).

ش. أ. ق توجد جذور مشتركة في أوغا. *rgb* يكون جائع؛ الأثيوبية (*rehba*)، يكون جائع؛ وعرب. (*raguba*)، نهم.

ع. ق ١. تدل רָעֵב على نقص الطعام أو الماء (عا٨: ١١؛ ١مل ١٨: ١، ٢)؛ تتزاوج مع عطش (צָמֵא؛ #٧٥٣٢) فقط في تث ٢٨: ٤٨؛ نا ٩: ١٥؛ ٢أخ ٣٢: ١١؛ إش ٥: ١٣؛ عا٨: ١١. في العصر الكتابي، كان أغلب الإسرائيليين يعيشون من الحقول، كما في جميع المجتمعات المهمشة، يحتل إنتاج الطعام مركز الإقتصاد، وأي سوء في الإستمرارية المناخية أو السياسية كان من الممكن أن يُغرق البلد في مجاعة. يعكس نزول الآباء إلى مصر (تك ٣٧-٥٠) كيف أن كنعان، وهي أرض تعتمد مباشرة على الأمطار المحلية، يمكنها أن تعاني من المجاعات، بينما مصر التي كان ينهال عليها الأمطار الآتية من مناطق كثيرة عبر نهر النيل، كان لا يزال بإمكانها إنتاج محاصيل. تعكس رسائل العمارنة فترة من الحروب والعوز المرتبط بها (Moran). كان يعتبر امتناع سقوط المطر المبكر والمتأخر (تث١١: ١٤)، وكذلك المطر الموسمي أو الغزير (خر٩: ٢٥)، ضربة الطفيليات (خر ١٠: ١٤؛ عا ٤: ٩)، وسياسة الأرض الجافة في الحرب (٢مل ٣: ١٩؛ قا، تث ٢٠: ١٩، ٢٠) أسباب للمجاعة (١مل ٨: ٣٧). إن الجوع هو أحد الشرور الكثيرة التي قد تصيب البشر، وترتبط في ع. ق.. بالعطش والخزي (إش ٦٥: ١٣)؛ فقدان ضبط النفس الأخلاقي (إش ٨: ٢١)؛ الضربات والحرب (إر ٤٢: ١٤-١٧)؛ العُري والعوز (تث٢٨: ٤٨)؛ الوبأ (تث٣٢: ٢٤)؛ الموت، السيف، الأسر (إر١٥: ٢)؛ والوحوش البرية (أي٥: ٢٠، ٢٢؛ حز ٥: ١٧). تُبين كوارث حزقيال الرباعية- السيف، الجوع، الوحوش البرية، الوبأ (حز ١٤: ٢١)ـــــالطبيعة التبادلية لمثل هذه الأحداث داخل التجربة المعاصرة. تُدعم هذه الفقرة رؤية يوحنا عن الفارس الرؤيوي (رؤ ٦: ١-٨).

تُقطع فلسطين بالحدود الواقعة بين الصحراء والبحر. تحدث تغيرات طفيفة في هطول الأمطار نتيجة للتغيرات الكبيرة في أمكانها. يبدو أن العصر الحديدي المبكر كان فترة جافة في الشرق الأدنى (Shea). يعكس غزو المديانين (قض ٦: ٢-٦، ١١) وهجرة راعوث الانتقال السكاني بسبب المجاعات، وإن كان يظل هذا ضربًا من التخمين. وقعت ثلاث سنين مجاعة دواد في تلك الفترة (٢صم ١٢: ١). يُدلل على حدوث مجاعات في بلاد ما بين النهرين أثناء تلك القرون (Neumann and Parpola). ومع ذلك تفتقر الأدلة الغير كتابية على وجود ظروف مماثلة في وقت إيليا وأليشع (١مل ١٧: ١؛ ٢مل ٨: ١-٣). إن الجوع المذكور في عصر الفرس بواسطة حجي (حج ١: ١٠، ١١) كان على حد معرفتنا جوعاً محلياً، إنما يرجع نقص الموارد (حج ١: ٦؛ ٢: ١٦) في الأغلب إلى سوء التنظيم الاجتماعي (حج ١: ١-٥). في أدب ما بعد التوراة، المؤيد إلى حد ما من قبل يوسيفوس (*Ant* 12:378)، يُلاحظ أن حفظ شريعة السبت التي تخص الأرض قد يؤدي إلى نقص الطعام ومن ثم خطورة سياسية (١مكا ٦: ٤٨-٥٤؛ قا، لا ٢٥: ١-٧؛ خر٢٣: ١٠، ١١). تؤكد المشنى ('Abot 5:8) إن الإخفاق في حفظ شريعة السبت التي تخص الأرض يجلب الأوبئة. يسجل يوسيفوس شراء هيرودس الكبير للقمح من مصر على نفقته الخاصة بسبب الإستهلاك العام أثناء القحط في ٢٥-٢٤ ق. م. (*Ant* 15:299-316). يذكر يوسيفوس أيضًا أن الملكة هيلانة ملكة أديابين Adiabene صنعت

ذرة متاحة في فترة ٤٤-٤٨م (Ant 20:49-52, 101؛ قا؛ أع٢٧:١١-٣٠).

٢. طورت إسرائيل مفهومها عن علاقة الله بقوى إخصاب الطبيعة كما كانت تفعل الأمم الأخرى، التي كانت تنسب هذه القوى إلى العديد من الآلهة المختلفة. من الضروري رؤية التشابهات والاختلافات بين التقاليد المنفصلة (Cross, 147-69; Miller, 1987, 59-60; Greenfield; 67-70; Millard and Bordreuil, 1982). إن إيمان إسرائيل في أن الله يتحكم مباشرة في قوى الطبيعة، جعل سقوط الأمطار وتخصيب التربة موضوع إهتمام ديني مركزي. كانت قناعة إسرائيل أن الله يعطي إخصاباً للأرض بناءاً على محبته (تث ٧:١٢-١٣) وإهتمامه بمجده (حز ٣٦:٢٢-٣٠؛ Weinfeld, ٣١٦-١٩).

يقدم تك (١:١-٢:٤؛ ٨:٢٢) المعتقد الإسرائيلي المعياري، ألا وهو، أن صورة العالم الطبيعي الذين أعضاؤه وقواه المتنوعة كانت ترى من قبل الأمم المجاورة بأنها تمتلك مكانة إلهية، كانت دنيوية إنما لا تزال تحت سيادة الله. إن المفهوم الكتابي هو أن الله بإمكانه أن يعطي مطراً وخصوبة للتربة كبركة أو يمنعهما كعقاب (تث ٢٨). إن المنافسة التي قامت على الكرمل بين إيليا وكهنة البعل توضح أن هذا الرأي التقليدي لم يُتبع دائمًا من قبل جميع الإسرائيليين (١مل ١٨:١-٣٦).

إن إهتمام الله بالسلامة الأخلاقية لشعبه تتماشى مع غرضه من أجل رخاءهم المادي، وبالتالي، فإن تعليم ع. ق.. هي أن طاعة الله تؤدي إلى رخاء مادي (لا٢٦:٣-١٢) وعدم الطاعة الأدبية يؤدي إلى نقص مادي (لا٢٦:١٤-٢٠). تُشكل هذه العقوبات جزءً من عهد الله مع شعبه. اعتبر الأبرار هذه الأفعال أنها شهادة عن حب الله وإنتهار للأشرار (مز١٠٧:٣٣-٤٢). هذا الافتراض جعل من الطبيعي أن ينتقل الأنبياء من تصريح حقيقة نقص المحاصيل إلى صلاة الاعتراف بالخطية (إر١٤:١-١٠). إن وجود مثل هذا الإله الذي يعاقب يدعو إلى التوبة (عا٤:٦-١١)؛ وقد كان هدف الأنبياء هو تقديم هذه الدعوات.

إن أولئك الذين يفضلون رؤوى العرافين الفارغة عن الشهادة المعطاة من قبل الله سيحدث لهم خواء المعدة ويُسلب رجاؤهم (إش ٨:١٩-٢٢). فشلت خبرة السبي والرجوع، في إقناع إسرائيل بهذه الحقيقة، وكان لابد من تكرار التحذير (إش ٦٥:١١-١٥). يدرج سفر التثنية الجوع ضمن اللعنات التي تنتظر أولئك الذين لا يطيعون ناموس الله (تث ٢٨:٤٨)؛ يبدو أن نشيد موسى كما هو بين أيدينا يعكس خبرة السبي، ويؤكد على هذه الرسالة (٣٢:١٩-٢٧). اعتبر إرميا رفض الخضوع لبابل الغازية، أنها مقاومة لله، تتطلب نفس العقوبة (إر ٤٢:١٣-١٧). أرسل القحط في أيام إيليا من قبل الله أيضًا (١مل ١٧:١) وأعلن بواسطة الأنبياء. لم يكن غرضه فقط دعوة الأفراد إلى البر، إنما لإحداث تغيير في النموذج الديني والسياسي الذي كان قائماً (١مل ١٨:٣٩-٤٠؛ ١٩:١٥-١٨).

إن الربط المؤكد بين العوز والأشرار، لا يمر من دون تحدي في ع. ق.. يعكس سفر أيوب وبعض الفقرات كمز ٧٣ وجا ٥:٨-٨:١٢[٧-١١] الوعي بأن الخبرة البشرية لا تتبع دائمًا نمط منتظم. إن كلمات ربنا في لو١٣:١-٥ ويو٩:١-٣ تُبين ثبات وإستمرارية مثل هذه التوقعات، وتؤكد على ضرورة الانفتاح على الخبرة المختبرة من قبل مثل هؤلاء الكتاب. اتخذ بولس نفس التوجه، مؤكداً على أن الجوع لا يفصل المؤمن عن الله (رو ٨:٣٥-٣٣).

٣. يستخدم عاموس רָעָב ككناية عن إحباطه من أولئك الذين يسعون بطرق خاطئة لمعرفة الله في الأماكن الذي لا يتواجد فيها (عا ٨:١١-١٤؛ قا؛ تث ٣٠:١١-١٤؛ إر٢:١٣). لاحظ H. W. Wolff (330) أن العبارة "سأرسل" (هِفْعِيل. שָׁלַח) تستخدم دائمًا في ع. ق.. عن إرسال الله لكارثة، في هذه الحالة، إخفاء كلمته عن أولئك الذين يرفضون أن يستمعوا إليها (قا؛، حز٣٣:٣٠-٣٣؛ ٢كو ٣:١٢-١٨). لاحظ Andersen and Freedman (Amos, ad.loc) أن العقاب هو عدم القدرة على سماع كلمة الله. وقد فهموا هذا أنه يعني انسحاب الأنبياء الذين يجعلون التعاليم الموسوية سهلة.

يوضح تث ٨:٣ ارتباط مماثل بين كلمة الله ورخاء البشرية، عند تقديم ربط معاصر بقصة المن في البرية. ومع ذلك، فلا تشير هنا إلى مجرد كلمة الله في الناموس أو التي تقدم بواسطة الأنبياء، إنما إلى مبادرة الله الخلاقة (H. Brunner, *VT* 8, 428-29; cf. von Rad, 18-19, footnote). إن استخدام يسوع لتث ٨:٣ مشروط بظروفه، ووظيفة التجربة في تحديده لأولويات خدمته (مت ٤:٤؛ لو ٤:٤).

٤. يرد إسم. רַעֲבוֹן؛ (GKC 85u; Moscati, 12:21) فقط في تك ٤٢:١٩، ٣٣ ومز ٣٧:١٩. تُستخدم في تك للإمدادات التي أرجعها أبناء يعقوب معهم إلى كنعان من مصر، أي "قمحًا/ طعاماً لِمَجَاعَةِ بُيُوتِكُمْ.' يقول مز٣٧:١٩، "في أيام الجوع (רַעֲבוֹן، أي في الأيام التي يكون فيها احتياج إلى الإغاثة من المجاعة) يستمتعون (الذين بلا لوم) بالشبع.'

٥. تأملات لاهوتية عن الجوع.

(أ) يختلف تأثير الجوع على الذين يعانون منه. فبالنسبة للأبرار، تثبت ثقتهم من هذه الخبرة؛ بينما الأشرار يثبتون في نوازعهم العاصية (مز ١٠٧:٤٢؛ إش ٨:٢١). يخلق جوع العدو فرصة للشخص البار في خلق أوضع جديدة

(أم٢٥:٢١؛ قا؛، إش ٥٨:١٠؛ رو ١٢:٢٠). إن الإغاثة من الجوع هو مسئولية البار (حز ١٨:٧، ١٦)، بينما الإختباء من إتمام هذه المسئولية خاصة وراء ستار التقوى (إش ٥٨:٥، ٧) يعتبر رفضاً لله (قا؛ أي ٢٢:٤-١١). كان هناك إحتياج للتذكير بأن هذه الواجبات كانت مهملة.

في جميع عصور التاريخ سببت أوقات الجوع الطويلة في تشويه تفاعلات البشر (إش ٨:٢٩؛ ٢مل ٦:٢٥-٢٩؛ قا؛، Josephus, *War* 5:424-38, 571; 6:1-3, 193-213; Weinfeld, 126-29). كان الجوع يعتبر دائمًا تحفيز عالمي كبير على الهجرة (قا؛، تك٤٢:١-٥؛ راعوث ١:١؛ Carpenter, 59-66).

(ب) كان التحرير من الجوع والعطش علامة على العصر الذهبي للإسترداد الموعود به (إش ٤:٢؛ ٢٥:٦-٨؛ هو ٢:٢١-٢٢[٢٣، ٢٤]؛ عا ٩:١٣) والإسترداد بعد السبي (حز ٣٤:٢٩؛ ٣٦:٢٩، ٣٠). ومع ذلك فإن خبرة الرجوع من السبي لم تتفق مع هذه الأمال (حج ١:٦، ٩، ١١؛ نا ١:٥-٣).

تاريخياً، جلب التحرير من الجوع خطر الشعور الرضا (تث ٦:١٠-١٢). إن إمداد الوفرة هي هبة معطاة من الله بناءاً على نعمته البادءة (مز ١٠٧:٤-٩، ٣٥-٤٢) وهو إمتياز خاص للراجيين الله (٣٧:١٨-١٩؛ ١٤٦:٥، ٧)، حتى وإن كانوا من غير الإسرائيليين (١٤٦:٩). إن المبادرة الإلهية يجب أن تؤخذ في ضوء إستجابات البشر كأساس للنجاة من الجوع (٣٣:١٢-١٩). مما يجعل القدرية وتأمين النفس تمامًا بالمجهودات الذاتية، يساوي إستجابات غير ملاءمة في أوقات العوز.

(ج) إن الله واحد وقد خلق الجنس البشري على صورته الخاصة. ومن هنا تكون حياة البشر مرتبطة على جميع المستويات؛ إن السمات الأخلاقية للناس وخبرتهم المادية مرتبطة ببعض. يمكن أن تقود التصرفات الصحيحة أو الخاطئة في أحد دوائر الحياة إما إلى الرخاء أو التدهور. إن الله واحد، ولا يمكن لأولئك المخلوقين على شبهه أن يُقيموا تقسيمات بين أنفسهم أو بينهم وبين آخرين. على المستوى الأساسي، يحدث هذا التفاعل الضروري داخل خبرة المرء الداخلية، وعلى المستوى الأوسع، يحدث بين الأفعال المتبادلة بين الأشخاص، وكما يحدث على المستويين، حيث تتشكل حياة وشخصية الأمة. ومع ذلك، فإن الزمن يفصل بين الفعل والنتيجة، إن النتيجة التي قد تقع على أولئك الذين لم يقترفوا خطئاً، تنشيء شكوى إنسانية عالمية بأن الله نسي العدل. يردد كتبة الإنجيل أنفسهم هذا.

رغم ذلك، فهناك رد فعل آخر من جانبهم، وهذا يؤكد هذه الارتباطات الأخلاقية داخل الحياة أسئلة الشكاكين. هذا ما فعله حزقيال بربط التجديد الأخلاقي بحصاد المحاصيل وإزالة الخزي السياسي (حز ٣٦:٢٤-٣١) في الوقت الذي بدا فيه أن رجاء الأمة قد تلاشى. يقدم أرميا صورة طبق الأصل لهذا، عن طريق ربط الرفض بالطاعة، محاولة تجنب عواقب عدم الطاعة، والمعاناة النهائية للحرب، الجوع، الوبأ (إر ٤٢:١٣-١٧). إن التأكيد على الربط الأخلاقي هو جزء من المفهوم الكتابي لمكانة الجوع وشرور أخرى داخل الخبرة الإنسانية. يُتبع نموذج السبب والنتيجة عادة لتوضيح الاتجاه من سوء الاختيار الأخلاقي إلى النتائج التجريبية. يمكن أن يعمل أيضًا في الإتجاه المعاكس، من نموذج الوجود الأخلاقي الممتد لجميع الناس، ثم عبر الزمن ليقتصر على حياة شخص واحد.

من هنا يترتب على ذلك أن جميع الناس، ليس فقط الله، متضمنين في هذا؛ وأن الناس عادة ما يختبرون نتائج الأفعال التي لم تكن أفعالهم الخاصة. ينعكس هذا في ٢صم٢١:١-٩. يقدم الكاتب هذا الموقف على أنه حدث كلي لا شخصي معقد. يتحمل المعاناة أولئك الذين لم يقترفوا أنفسهم جريمة، وأن الخطيء المقترف- القتل بواسطة شاول- يكفر عنه أولئك الذين بلا لوم. هذا يثير تساؤلات لاهوتية محيرة، يمكن تخفيفها بالنظر إلى أصل الأفعال المسجلة. أن موت الضحايا قد يكون مرتبطا بتقديم ذبيحة الإخصاب الغير إسرائيلية (ع. ٩؛ قا؛ ١مل ١٦:٢٩-٣٤؛ ٢مل ٣:٢١-٢٧). هذه النظرة العالمية كانت قد ألغيت بواسطة إيمان ع. ق.. نفسه (قا؛، Hertzberg, 384-85).

مجاعة، جوع: ← כָּפָן [*kāpān*] (فقر الحمية، #٤١٠٣)؛ ← מָזֶה [*māzeh*] (إهدار، #٤٦٤٢)؛ ← רעב [*r'b* I] (جوعان، مجوع، #٨٢٧٩)، ← רָעָב [*rā'āb*] (مجاعة، #٨٢٨٠)؛ ← רְעָבוֹן [*r^e'ābôn*] (يتدهور جوعاً، #٨٢٨٢).

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos*, AB 24a, 1989; H. Brunner, "Was aus dem Munde Gottes geht,' *VT* 8, 1958; E. Carpenter, *Discontinuity in Greek Civilisation*, 1966; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; A. D. Crown, "Towards a Reconstruction of the Climate of Palestine 8000BC—O BC,' *JNES* 31, 1972, 312-30; J. C. Greenfield, "Aspects of Aramean Religion,' *Ancient Israelite Religion*, FS F. M. Cross, 1987; H. W. Hertzberg, *I and II Samuel*, OTL, 1964; Josephus, *Antiquities*, 1943; idem, *Wars*, 1927; A. R. Millard and P. Bordreuil, "A Statue with Assyrian and Aramaic Inscriptions,' *BA* 45, 1982, 135-41; P. D. Miller, Jr., "Aspects of the Religion of Ugarit,' *Ancient Israelite Religion*, Festschrift F. M. Cross, 1987; W. L. Moran, *Les Lettres d'El Amarna*, 1987; S. Moscati (ed.), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languageis*, 1964; J.

Neumann and S. Parpola, "Climate Change and the Eleventh Century Eclipse of Assyria and Babylonia,' *JNES* 46, 1987, 161-82; M. H. Pope, *Job*, AB 15, 1974; G. von Rad, *Genesis*, OTL, 1961; W. H. Shea, "Famine,' *ABD* 2, 1992, 769-73; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; C. Westermann, *Genesis 37-50*, SPCK, 1987; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977.

روبرت جي . واي *Robert J. Way*

٨٢٨٠ (רָעָב [*ra'ab*]، مجاعة)، ← #٨٢٧٩

٨٢٨١ (רָעֵב [*ra'eb* ²]، جوع)، ← #٨٢٧٩

٨٢٨٢ (רְעָבוֹן [*rᵉ'abôn*]، تدهور جوعاً)، ← #٨٢٧٩

8283 רָעַד

רָעַד [*ra'ad*]؛ قَلْ. إرتعد؛ هِفْعِيل. يهتز، يرتعد (#٨٢٨٣)؛ רַעַד [*ra'ad*]، إسم، إرتعاد، إهتزاز (#٨٢٨٤)؛ רְעָדָה [*rᵉ'adâ*]، إسم، إرتعاد، اهتزاز (#٨٢٨٥).

ع. ق ١. يظهر الجذر العبري רעד ٩مرات؛ ٣مرات كظرف (عز ١٠:٩؛ مز ١٠٤:٣٢؛ دا ١٠:١١)، مرتين كإسم مذكر (خر ١٥:١٥؛ مز ٥٥:٥[٦])، و٤مرات كاسم مؤنث (أي ٤:١٤؛ مز ٢:١١؛ ٤٨:٦[٧]؛ إش ٣٣:١٤). يمثل هذا الجذر حالة من الذعر الضخم الذي ينتج عنه إرتعاد جسدي في كلا من البشر والطبيعة.

سمات الكثير من الكلمات الموجودة داخل هذا المجال اللغوي، تصور صيغة الفعل لـ רעד ارتعاد الأرض عند ظهور حضور يهوه: "النَّاظِرُ [يهوه] إِلَى الأَرْضِ فَتَرْتَعِدُ. يَمَسُّ الْجِبَالَ فَتُدَخِّنُ.' (مز ١٠٤:٣٢). بالمثل، كانت استجابة دانيال للكائن الخارق هي الارتعاد (מַרְעִיד, هِفْعِيل. اسمفا.) (دا ١٠:١١). يُستخدم التعبير רָעַד ليصف حالة الرثاء للشعب التائب (מַרְעִידִים, هِفْعِيل. ptc.) (عز ١٠:٩).

٢. كاسم، فإن إرتعاد الـ רַעַד يوصف كشيء يقبض على (אָחַז [#٢٩٦]، خر ١٥:١٥؛ مز ٤٨:٦[٧]؛ إش ٣٣:١٤) أو يأتي على (בּוֹא [#٩٩٥] في مز ٥٥:٥ [MT ٥٥:٦] وקָרָא، يدعو [NIV قبض؛ #٧٩٢٥] في أي٤:١٤) شخص. يُنسب هذا النوع من الإرتعاد لأولئك المستحقين من قبل عدو، خطاة أمام الله، وشخص في وسط معاناة هائلة.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [*g'š*] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [*zw'*] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [*zll* ²] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← --- (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [*ḥrg*] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [*ḥrd*] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [*yr'* ¹] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [*mwṭ* ¹] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [*m'd*] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [*nwd*] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحُزِن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [*nwṭ*] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [*nw'*] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [*n'r* ²] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [*smr*] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [*'iw'îm*] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [*pwq* ¹] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [*pḥd* ¹] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [*plṣ*] (يرتعد، يقشعر، يرتجف، #٧١٤٥)، ← קוץ [*qwṣ* ¹] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [*rgz*] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [*rnh* ¹] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [*r'd*] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [*r'l* ¹] (يلوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [*r'š* ¹] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [*rpp*] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [*rᵉtēt*] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [*ś'r* ¹] (يكون خائفا، مرتعبا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:852.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* / *W. C. Kaiser, Jr.*

٨٢٨٤ (רַעַד [*ra'ad*]، ارتعاد، اهتزاز)، ← #٨٢٨٣

٨٢٨٥ (רְעָדָה [*rᵉ'adâ*]، ارتعاد، اهتزاز)، ← #٨٢٨٣

8286 רָעָה

רָעָה [*ra'â* ¹]؛ قَلْ. أن يُطعم، يرعى، يتخذه مرعى، يرعى، راعي؛ أيضًا بيانياً: أن يقود شعب، أن يحكم (#٨٢٨٦)؛ מִרְעֶה [*mir'eh*]، إسم، كلأ، مراعي (#٥٣٣٧)؛ מַרְעִית [*mar'ît*]، إسم، مراعي (#٥٣٣٨)؛ רְעִי [*rᵉ'î*]، إسم، راعي (#٨٢٩٧). كلمات ذات صلة هي: אָהַל [*'ahal* ¹]؛ قَلْ. يحصل على حقوق الرعاية (#١٨٢)؛ בָּעַר [*ba'ar* ²]؛ بيعِّل. يرعى (حقلاً)، يخرب، يجرف؛ هِفْعِيل. يُرعى (#١٢٧٨)؛ דֹּבֶר [*dober*]، إسم، مكان مقفر، مرعى (#١٨٢٤)؛ כַּר [*kar* ²]، إسم، مرعى (#٤١٢٠)؛ מִגְרָשׁ [*migras*]، إسم، مكان مفتوح حول مدينة أو مقدس، مراعى (#٤٤٩٤)؛ מִשְׁלָח [*mislah*]، إسم، مراعي

(#٥٤٤٨)؛ נָוָה [nawâ [3]]، إسم، مرعى، مسكن، مقر (#٥٦٦١)؛ נָוֶה [naweh [1]]، إسم، مراعى، مقر، مسكن (#٥٦٥٩)؛ נֹקֵד [noqed]، إسم، راعي (#٥٩٢٤).

ش. أ. ق ١. רעה ومشتقاتها. ترد صيغ مكافئة للفعل רָעָה في العديد من لغات الش. أ. ق.؛ مثلاً، في أكد. re’u(m)، سريانية. r^e‘a’، المندائية RAA I, r‘ia؛ ن. ع. ج r‘y الأثيوبية re‘eya, reaya وعرب. ra‘a من r‘y. إن إسم. ro‘eh، راعي (قَلْ. اسمفا.) له عديد من الكلمات المشتركة: في الفينيقية ra‘ (pl)؛ الآرامي المصري רעיא، أوغا. r‘y، أكد. re’û(m) (مذكر) re‘itu(m) (مؤنث)، سريانية. ra‘ya’ (مذكر) ra‘ita’ (مؤنث)، القبطية r‘y، المندية r‘ia/r‘iia؛ ن. ع. ج r‘y وعرب. ra‘in. يوجد إختلافات في الفعل وإسم. في الأسماء الشخصية. ترد كلمة مكافئة للإسم מִרְעֶה في MS التوراة السامرية meri. للإسم מַרְעִית كلمات مشتركة في الأثيوبية mar‘it و mar‘et Tigre.

٢. معنى إسم، كلأ، مرعى، مقر، مسكن. ترد صيغ متنوعة للإسم נָוֶה ونָוָה في اللغات المشتركة، مثلاً، في السامرية nabe، عرب. nawan, nîyat، أكد. naw / mûm وسريانية. nawita‘. قا؛ Malamat (168-72)؛ وRinggren (*TWAT* 5:293) لاستخدام נָוֶה وصيغ إسم الفاعل nawûm في وثائق ماري Mari.

٣. معنى إسم. راعي. ترد تكافئات لـ נֹקֵד في أوغا. nqd (تستخدم أيضًا كلقب مسئول بارز)، أكد. naqidu، (تستخدم في الأصل عن راعي كتمييز عن re’u، حارس الماشية)، عرب. (naqqad).

٤. معنى الفعل، الحصول على حق الرعاية. يحمل الفعل العربي ahila’ نفس معنى الصيغة العبرية.

ع. ق ١. الاستخدام الحرفي. **(أ)** רעה ومشتقاتها. يرد الوزن قَلْ.؛ רָעָה ١٦٨مرة في ع. ق. يظهر حوالي نصف هذا الورود (٨٣مرة) كـ مذ. اسمي. اسمفا. من (רָעָה). يرد إسم الفاعل المؤنث רֹעָה (مرأة راعية) مرة واحدة في (تك٢٩:٩). من الإصحاحات الهامة في هذا الصدد: حز ٣٤، حيث يرد الفعل ٣١مرة، وزك ١١، حيث ترد ١٠مرات. ترد مشتقات רעה بصورة أقل: מִרְעֶה (١٣مرة)، מַרְעִית (١٠مرات)، ورְעִי (مرة واحدة).

يرد الفعل רָעָה عادة مع نوعين من الفاعل: (i) الشعب كفاعل: يمكن أن تترجم רָעָה أن يُطعم، أن يعتني، أن يرعى. يقع إسم الفاعل أسمي. اسمفا.؛ רֹעֶה وרֹעָה في هذه الفئة. في المجتمع البدوي لعصر الآباء، كان من المفضل أن تتم مهمة الرعي بواسطة أعضاء العائلة (بواسطة البنات، إذا كان فقط على مقربة من المسكن) (*NIDNTT* 3:564). هناك كلمة أخرى (נֹקֵד) تستخدم مرتين في ع. ق.. (٢مل ٣:٤ وعا ١:١) تصف حارس حيوان. (ii) الحيوانات كفاعل: في هذه الحالة يمكن أن تترجم רָעָה أن يرعى (فعل لازم). هناك فعل آخر يقع أيضًا داخل هذه الفئة، وهو בָּעַר، إنما يُستخدم كمتعدي (يرعى حقلاً، أن يدمر).

إن الحيوانات التي ترتبط في أغلب الأحيان بالفعل רָעָה (٢٧٤مرة في ع. ق..) هي צֹאן (تعبير جامع للخراف والماعز؛ #٧٣٦٦). في العديد من الحالات (١٨٣مرة في ع. ق..) ترد בָּקָר، ماشية (#١٣٣٠) مع الفعل، أحياناً أيضًا في اقتران بـ צֹאן. إن التعبير المستخدم في أغلب الأحيان عن راعي ماشية/ قطيع هو עֵדֶר (٣٩مرة في ع. ق.. [#٦٣٧٣]).

(ب) أماكن الكلأ. تستخدم العديد من الكلمات العبرية لتصف الأماكن التي تُرعى فيها الحيوانات، وحيث يرعى الرعاة قطعانهم. تم ذكر القليل منهم بالفعل كمشتقات للفعل רָעָה: מִרְעֶה (١٣مرة في ع. ق..)، מַרְעִית (١٠مرات)، ورְעִי (مرة واحدة).

باستثناء ٢صم ٧:٨، ترد נָוֶה دائمًا في النصوص الشعرية (*TWAT* 5:293). لهذا الفعل جمع غير معتاد נְאוֹת، الذي يرد مرة واحدة فقط كـ st. constr يتضح من القرائن التي يُستخدم فيها هذا إسم.، وكذلك من مزجها بأسماء أخرى، أن إسم. في أغلب الأحيان يصف مكان كلأ الحيوانات. في حالات قليلة (مثلاً، إش ٢٧:١٠وحز٢٥:٥) تستخدم נָוֶה (من بين كلمات أخرى) كتهديد، للتحذير من أن يهوه سوف يُدمر أماكن استقرار أعداؤه حتى أن هذه الأماكن ستصير أماكن كلأ للحيوانات. في بعض النصوص تتوازى נָוֶה مع בַּיִת، بيت وאֹהֶל، خيمة. في هذه الحالات قد يكون للإسم معنى "مكان للاستقرار" (ينطبق هذا أيضًا على استخدام נָוֶה ونְוָוֹת في ع. ق.. تشير هذه الأسماء إلى بيت يهوه على جبل صهيون (مثلاً، ٢صم١٥:٢٥). في إش ٣٣:٢٠ تستخدم נָוֶה مع الصفة שַׁאֲנָן لتدل على رسوخ مستقبل أورشليم.

تشتهر מִגְרָשׁ التي تترجم عادة، مراعي، مرعى، في قائمة مدن اللاويين (يش ٢١؛ ١أخ٦). يقتبس -Barr (21 25) العديد من الاعتراضات على الافتراض الشائع بأن معنى מִגְרָשׁ هو مرعى. وقد ذكر أربعة حجج كالآتي: (i) لم ترد מִגְרָשׁ مطلقًا في النصوص التي تتحدث عن الرعاة أو القطعان. إذًا فمن الواضح أن الكلمة لا تنتمي لهذا المجال اللغوي. (ii) إن الترجمات القديمة (السبيعنية على وجه الخصوص) لا تترجم مطلقًا מִגְרָשׁ بالكلمة التي تكافيء "مرعى"، إنما بالأحرى تترجم هذه الكلمة بما يكافيء "أراضي مفتوحة، ضواحي، أماكن مجاورة،' (iii) لا يوجد دليل على أن استخدام حزقيال لـ מִגְרָשׁ في وصفه للهيكل والمدينة المستقبلية يتضمن رعي قطعان.

إنما من الأرجح أن المقصود هنا هو منطقة منفصلة أو حامية حول المدينة (iv) لا تشتق מִגְרָשׁ من الجذر גרשׁ (أن يزجر الماشية). إن الإشتقاق الخاطيء يدعم ويحفز الإفتراض بأن المراعي هي المعنى الحقيقي لـ מִגְרָשׁ. من هذه الحجج استنتج Barr: "أن الشيء الوحيد الذي نعرفه بوضوح، أنه كان مكان محدد خارج أسوار البلاد" (Barr, 25). استمر Barr إذاً في وصف المعنى الضمني التاريخي الهام لترجمة هذا إسم.. لقد إقتفى أثر التطور التاريخي لاستخدام الأرض حول مدينة سكنية. وقد أخذ في الاعتبار دور اللاويين، بصفة خاصة، في هذا التطور. قد يكون هذا هو الذي وجه ترجمة KJV، لترجمة الكلمة باستمرار "ضواحي".

(ج) حقوق الرعي. يترجم الفعل אָהַל عادة بنصب خيمة (قا؛ إسم. المقترن אֹהֶל). يقدم Riggans (230-38) وجهة نظر هامة لاستخدام العبارة " لخيامك يا إسرائيل" في خر ٣٢ و١مل ١٢. لقد قال بأن العبارة לְאֹהָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל في ١مل١٢:١٦ (التي تشكل تورية [لعب بالألفاظ] مع عبارة ١مل ١٢:٢٨، יִשְׂרָאֵל הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ) يجب أن تُفهم كتحدي لسلطة قادة الله (قا؛ أيضًا *TDOT* 1:118-30). ومع ذلك، ففي حالتين/ يترجم الفعل بشكل أفضل "أن يحصل على حقوق الرعاية" (تك ١٣:١٢، ١٨). يناقش تك ١٣ المفاوضات التي دارت بين إبرام ولوط بخصوص موضوع حقوق الأرض. إختار لوط وادي الأردن الخصب. بحسب ع.١٢ سكن لوط وشعبه منطقة سدوم. من جانب آخر، مد إبرام منطقته إلى حبرون (ع.١٨). تقترح هذه القصة قرينة قضائية. يصنف Westermann هذه القصة كـ" Streiterzahlung: التي يجب أن تفهم في ضوء خلفية حياة الآباء العائلية (٢٠٢؛ أنظر مناقشة de Vaux عن العائلة الإسرائيلية، *AncIsr*, 1961, 1:19-23). يذكر Wolf (*IDB* 3:558) أن منطقة الرعي كانت معروفة وظلت ضمن أملاك عائلات معينة. إن التواجد النصف ترحالي للآباء يجب أن يُفهم في ضوء هذه الخلفية. أن حل خيام المرء ثم نصبها في مكان آخر لم يكن عملية عشوائية للسفر من مكان إلى آخر، لكن كان يحدث بحسب عادات وحقوق رعوية معاصرة. (قا؛ أيضًا *ABD* 1:634-38; *BHH* 1:209-10; 2:1319; 3:2108-9).

٢. استخدام بياني. **(أ)** القادة البشر كرعاة. في مجتمع رعوي يتضح أن كلمة الراعي كانت تستخدم بصورة مجازية.رغم أن الله كان يُنظر إليه دائمًا بأنه راعي إسرائيل الأساسي (قا؛ الفقرة القادمة)، فإن قادتها كانوا يُعتبرون رعاة. كان عليهم أن يرعوا قطيعهم، شعب الله. هذا الاستخدام المجازي لـ רָעָה هو أمر مفهوم، حيث كان متوقع من الرعاة أن يظهروا الحذر، الرعاية الصبورة، الأمانة تجاه قطيعهم. هذه القيم، رغم أنه على مستوى آخر، كان من المفترض أن تميز أيضًا قادة بني إسرائيل. رغم أنه لا يوجد أي ملك إسرائيلي يسمى صراحة "راعي" فإن هذه الكناية متضمنة داخل عدة قرائن. بحسب ٢صم ٥:٢، مثلاً، أطعم أو رعى داود إسرائيل. ومع ذلك فمن الواضح أنه بعكس الاستخدام في قرائن الش. أ. ق. الأخرى، لم يستخدم لقب راعي مطلقًا في ع. ق.. ليدل على ملك مؤله أو قائد بشري.

في سفر إرميا يتضمن التصوير كلا من القادة السياسيين والدينيين ذو الرتب والسلطات المختلفة. مما يوضح أنه بهذا الوقت ، كان هذا تعييناً ثابتاً ومعتاد يطلق على الشرفاء الحاكمين. لم يكن قادة بني إسرائيل فقط هم الذين كان يُشار إليهم بهذا اللقب. من أكثر الأمثلة الحية على ذلك، هو الملك كورش الفارسي، الذي مُسح كعبد لله وأختير كراعيه لكي يعيد بناء أورشليم والهيكل (إش ٤٤:٢٨).

من الفقرات الهامة في ع. ق.. في هذا الصدد هي حز ٣٤ (قا؛ من بين آخرين، Nielsen, 130). في هذا الإصحاح قيل للنبي أن يتنبأ ضد قادة إسرائيل الظالمين. هؤلاء القادة يدعون رعاة وهم لم يرعوا قطيعهم إنما بالأحرى، أطعموا أنفسهم. أنهم يقارنون بالرعاة الأشرار، الذين يذبحون الحيوانات السمينة كيما يأكلوا شحمها ويلبسون صوفها. أنهم لا يشددون الضعيف، لا يشفون المريض، و لا يُرجعون التائه، لا يفتقدون الضال، وقد حكموهم بالقوة والقسوة. ومن ثم فإن يهوه سوف يوجه غضبه ضد الرعاة الأشرار. لقد وعد أن ينقذ خرافه من أفواههم. أنه يتعهد بأن يضع نهاية لحكم الرعاة الأشرار، قادة إسرائيل.

(ب) الله كراعي. إن وصف يهوه كراعي لقطيعه، إسرائيل، ليس شيء غريب في قرينة ع. ق.. إن فكرة الله كراعي إسرائيل تأسست منذ وقت حياة إسرائيل في البرية. رغم أنه قلما يدعى صراحة راعي، فواضح أنه من قرائن متعددة يجب أن يُفهم كذلك. عادة ما يُصور الله وهو يحتضن الحيوانات التي لا يمكن أن يهملها، أنه ينتبه إلى الخراف ذات حملان صغيرة، ويهتم أن لا يسوقها مسافات كبيرة (قا؛ تك ٣٣:١٣؛ إش ٤٠:١١؛ مز ٢٨:٩). "إن الاعتراف بأن يهوه هو راعي إسرائيل، إنبثق من خبرة الشعب الدينية الحية، ومن ثم، فيجب تمييزه عن الأسلوب اللطيف البارد للشرق القديم. في التضرع، التسبيح، الصلاة من أجل الغفران، إنما أيضًا في التجربة والإحباط، كان المتعبدون يعرفون أنهم لا يزالون في أمان، تحت رعاية الله الذي هو الراعي الأمين.... وفي نفس الوقت لا تغيب فكرة سيادة الله الغير محدودة على قطيعه. هذه الفكرة تتواجد في هذه القرائن في توتر خلاق مع الوعي التام لمحبة الله التلقائية (*NIDNTT* 3:565).

إن صورة الله كراعي كانت شائعة في تصوير قصة الخروج. في قرائن عديدة (مثلاً، خر١٥:١٣، ١٧) يُصور هذا الفعل المخلص ليهوه، راعي يقود قطيعه إلى مراعي آمنة. كما يوصف أيضًا كقائد قوي يطرد أمم أخرى ويهيء مكانًا لقطيعه الخاص (قا؛، مز٧٨:٥٢-٥٥، ٧٠-٧٢). في بعض القرائن (قا؛، إش ٤٠:١١؛ ٤٩:٩-١٣؛ إر٢٣:١-٨؛ ٣١:٨-١٤) يوصف الرجوع من السبي البابلي بنفس التعبيرات المجازية.

أحد أجزاء ع. ق.. التقليدية التي تصور يهوه كراعي هي مز ١٢، "عبر العصور، وفي كل يوم جديد، كان مزمور ٢٣ يمنح العزاء والتعضيد للمؤمن. إن كلمات وصورة هذا النص القصير الغني سوف يصاحب بالتأكيد القاريء الأمين "كل أيام حياته" (Van Uchelen, 156). إننا نتقابل في هذا المزمور مع شخص يعترف بالثقة في الراعي الصالح الذي سيعضده في جميع ظروفه.

تطورت فكرة الراعي في عصر السبي وما بعد السبي. هناك وعد بأن الراعي المعروف بداود سيكون قائد وعبد لله، الذي سيعيد تأسيس إسرائيل الجديدة (قا؛، حز ٣٤:٢٣-٢٤؛ ٣٧:٢٤-٢٥). يفسر Bauer (*Enc. of Bibl. Theol.* 3:845) هذه العبارات بطريقة مسيانية: "إن المسيا الآتي من بيت داود هو أول من أطلق عليه (التعبير راعي). وسوف يمارس وظيفة الراعي، وهو فقط كالراعي الوحيد سوف يرعى شعبه...' يذكر Zimmerli (849) أن حزقيال لم يُسهب في العلاقة ما بين العهد القديم والعهد الجديد الموعود به، إنما وصف فقط الحاكم القادم كراعي—راعي صالح سوف لا يستمر في ظلم الرعاة السابقيين—ملوك ما قبل السبي، الذين لم يلتفتوا إلى إحتياجات قطيعهم. إن الراعي الموعود به، لن—مثل سابقيه الأرضيين—يستغل حياة قطيعه، لكن سيضع حياته من أجلهم. إن رعاية الراعي الموعود به "ستتفق هذه المرة مع علاقة عهد يهوه مع شعبه" (Allen, 163). إن هدف استخدام فكرة الراعي في قرينة العهد الجديد تؤكد إذًا على الدور الأخلاقي والاجتماعي للقائد الموعود به. "بهذا فإن الجانب الاجتماعي والأخلاقي للحاكم المسياني الآتي توضع في مقارنة مع المفهوم السياسي البحث عن المسيا...' (Bauer, *Enc. of Bibl. Theol.* 3:845).

يجب أن يكون واضحاً من هذه المناقشة كيف أن التفسير المسياني لفكرة الراعي في بعض نصوص ع. ق.. قدم بذرة إزهار تعاليم يسوع عن الراعي. قا؛ المناقشة تحت الع. ج.

٣. موجز. من المناقشة السابقة يتضح أن هناك العديد من الأسماء العبرية التي يمكن أن تترجم "مراعي" هذه الأسماء هي ,מִשְׁלָח ,כַּר ,רְעִי ,מַרְעִית ,מִרְעֶה נָוֶה ,מִגְרָשׁ ,דֹּבֶר وראָה. رغم أن هذه التعبيرات قد تستخدم بشكل أو بآخر بصورة ترادفية، فإن البعض منها يحمل دلالة خاصة. تشير أيضًا דֹּבֶר إلى "مكان بعيد"، قد تترجم נָוֶה وנָוָה أيضًا بمقر/ مسكن" מִגְרָשׁ (كما أوضح أعلاه) تشير إلى مكان مفتوح حول مدينة أو مقدس،' أو حتى "ضاحية".

يشير كلا من الفعل רָעָה وבָּעַר إلى رعي الماشية. باستخدامها كفعل لازم تشير רָעָה إلى إطعام الخراف، بينما בָּעַר تشير إلى رعي حقل. تحمل בָּעַר (في بيعِّل.) دلالة تحطيمية (أن يحطم، يجرف)، تختلف רָעָה أيضًا عن בָּעַר في أن רָעָה قد تستخدم أيضًا مجازياً (أن يقود شعب).

ب. ت إن الأفعال اليونانية المستخدمة في السبعينية لترجمة معاني أن يُطعم/ أن يرعى هي νέμω و ποιμαίνω، مع إسم المقترن لرعي وراعي. νομή و ποιμήν. ما هو جدير بالاهتمام، أن السبعينية تترجم ورود מִגְרָשׁ في حزقيال بـ διάστεμα. يعلق Barr (23) بالإشارة إلى Zimmerli على هذه الترجمة، قائلاً: "هذا يعني أن السبعينية لم تستخدم هنا *Verlegenheitswort* مع διάστεμα: هذا لم يكن وسيلة حادة لأن المترجم لم يكن متأكداً من المعنى، إنما كان ترجمة صحيحة للمفهوم الأساسي، "فصل، فترة فاصلة" قا؛ المناقشة حول מִגְרָשׁ أعلاه.

في رؤية هرماس (التي ترجع إلى حوالي القرن الثاني م) يعمل ملاك على صورة راعي كوسيط الإعلان. وكنتيجة لذلك، سميت هذه الرؤية راعي هرماس. إن الراعي الذي يعمل كوسيط غير معروف في أدب الع. ج.

ع. ج تلعب صورة الراعي أيضًا دورً هامًا في الع. ج. (قا؛ Nielsen). إن الرعاة في قصة ميلاد يسوع معروفين بشكل جيد. ومع ذلك، فإن الإستخدام المجازي للرعاة كتعيين لله (قا؛، لو ١٥:٤-٧|| مت ١٨:١٢-١٤) الذي يطلب خرافه الضالة إلى أن يجدها تحمل نفس القدر من الأهمية. أشار Nielsen (131) الذي يرى يو ١٠ كإعادة تفسير لحز ٣٤ (قا؛ أيضًا، *TWNT* 6:406)، إلى أن صورة الراعي الصالح المجازية استعيرت من نقطة واحدة هامة. حيث يذكر حز ٣٤ أن الراعي فقط هو الذي يدافع عن قطيعه ضد وحوش البرية، يصور يو ١٠ يسوع المسيح كالراعي الصالح الذي يقدم حياته من أجل الخراف. إن الرعي الصالح هو كلا من الراعي وحمل الذبيحة. إن إعلان المسيح كالراعي الصالح أصبح اختباراً حياً لكنيسة الع. ج.، كما اكتسب أهمية رعوية. قا؛ وصف Beyreuther عن ποιμήν؛ (*NIDNTT* 3:564-69).

راعي: ← נָוָה [nāwâ 1] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← צֹאן [sō'n] (قطيع، ماشية صغيرة، #٧٣٦٦)؛ ← רָעָה [rā'â 1] (يطعم، يرعى، راعي، حاكم، #٨٢٨٦).

البيبلوجرافيا

ABD 1:634-38; 5:1187-90; *BHH* 1:209-10; 2:1319; 3:2108-9; *Encyclopedia of Biblical Theology*, 3:844-46; *IDB* 3:558; *NBD* 1175-76; *NIDNTT* 3:564-69; *TDOT* 1:118-30; *THAT* 2:791-94; *TWAT* 5:293-97; *TWNT* 6:484-501; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, 1990, 29; J. Barr, "*MIGRAS* in the Old Testament,' *JSS* 29/1, 1984, 15-31; A. Malamat, "Pre-Monarchical Social Institutions in Israel in the Light of Mari,' SVT 40, 1988, 165-76; K. Nielsen, "Shepherd, Lamb, and Blood,' *ST* 46, 1992, 121-32; W. Riggans, "Gods, Tents, and Authority: A Study of Exodus 32 and I Kings 12,' *JBQ* 19, 1990/1, 230-38; N. A. van Uchelen, "Psalm xxiii. Some Regulative Linguistic Evidence,' *OTS* 25, 1989, 156-62; C. Westermann, *Genesis 12-36*, BK I/2, 1981; W. Zimmerli, *Ezechiel 25-48*, BK 13/2.

لويس جونكير *Louis Jonker*

8286 أ רֹעֶה / רֹעָה

רֹעֶה / רֹעָה [*ro'eh / ro'â*]، راعي (راعية غنم) (#٨٢٨٦أ)؛ < רָעָה [*ra'â* [1]]، يرعى، يُطعم، راعي (#٨٢٨٦).

ش. أ. ق أكد. *ra'ah*؛ (*AHw*, 977-78)، لقب ملكي وإلهي شائع (*RLA* 4:424)؛ أوغا. *r'y* لقب لبعل (*KTU* 1.21:II:6; cf. J. C. de Moor, *An Anthology of* (*Religious Texts from Ugarit*, 1987, 266, n. 269 يُستخدم في مصر عن الملوك والآلهة (-Grapow, 156 57).

ع. ق **١.** كان هابيل راعياً (تك ٤:٢)، كما كان آباء إسرائيل (١٣:٧-٨؛ ٢٠:٢٦؛ ٣٢:٤٦، ٣٤؛ ٣:٤٧)، وداود قبل أن يكون ملكًا (اصم ٣٤:١٧، ٤٠؛ قا؛ خر١٧:٢، ١٩؛ ١اصم ٢١:٧[٨]؛ ٢٥:٧).

٢. تستخدم الصورة بيانياً في نبوات الخراب: إش١٣:٢٠؛ ٣٨:١٢؛ إر ٣:٦؛ ١٢:١٠؛ ٣٣:١٢؛ ١٥:٢٣؛ عا ٢:١؛ صف ٢:٦؛ قا؛ بالإضافة إلى جا ١٢:١١؛ إش ٣١:٤؛ إر ٤٩:١٩؛ ٥٠:٤٤؛ عا ٣:١٢؛ صف ١١.

٣. يستخدم اللقب الملكي المعتاد في الش. أ. ق. عن الحكام الأجانب، كقادة أشور (نا ٣:١٨) بطريقة تهديدية (قا؛ نبوخذنصر، إر ٤٣:١٢)، وإيجابيا عن كورش ملك فارس (إش ٤٤:٢٨)، الذي يدعى من قبل يهوه "راعيً" لأنه سمح برجوع إسرائيل إلى الأرض المقدسة. لا يعرف ملك من مملكة إسرائيل أو يهوذا (لكن قا؛ يشوع، عد ٢٧:١٧ كان قد لُقب "راعي". قد يكون السبب هو إنتقادهم لعدم تصرفهم كرعاة حقيقين (قادة) (امل ٢٢:١٧= ٢أخ ١٨:١٦؛ إش ٥٦:١١؛ إر ١٠:٢١؛ ٢٣:١-٢؛ ٥٠:٦؛ خاصة حز ٣٤؛ صف ١٠:٢-٣).

٤. كلقب إلهي معروف في الش. أ. ق. يستخدم نادرً عن يهوه من قبل يعقوب (تك ٤٨:١٥؛ ٤٩:٢٤)؛ عن إسرائيل في المستقبل (مز٨٠:١[٢]؛ إر٣١:١٠)؛ وبصورة شخصية (مز٢٣:١). إن النقطة الاهوتية الأساسية هي عناية الراعي لقطيعه، والثقة التي تضعها فيه.

٥. لأن قادة إسرائيل فشلوا كرعاة. فإن يهوه سيعطيهم رعاة موثوق فيهم (أي، قادة: إر ٣:١٥؛ ٢٣:٤) بحسب قلبه. هو بنفسه سيرعاهم كرعاة وسيُعينهم (حز ٣٤:٢٣)؛ אֶחָד راعي مسياني، عبده داود المستقبلي (حز ٣٤:١٢، ٢٣، الذي أصبح في فترة ما بعد السبي العبد المتألم (زك١٣:٧؛ قا؛ ١٢:١٠؛ مي ٥:٥[٤]).

ب. ت توجد فكرة الله كراعي الذي يسترد قطيعه في سير ١٣:١٨. في أدب قم.؛ מְבַקֵּר هو راعي (وثص. 13:9)، نقلت اليهودية المتأخرة هذه الإستعارة إلى المسيا (Pss Sol 17:45). تستخدم أدب رب. الرعاة بطريقة سلبية، رغم أن التعبير يستخدم عن موسى وداود كرعاة حقيقيين (*TDNT* 6:488-89). يستخدمها فيلو Philo رمزياً، ويوجد استخدام إيجابي أكثر للتعبير في الع. ج. ;*NIDNTT* 3:566-68 .*TDNT* 6:485-502

فنون، حرف، مهن: ← נפץ [*nps* [2]] (حرفي؟ #٥٨٨) ← אֹפֶה [*'ōpeh*] (خبازة، #٦٨٥) ← גדר [*gdr*] (البناء، #١٥٥٣) ← גַּלָּב [*gallāb*] (حلاق، #١٦٤٧) ← דַּיָּג [*dayyāg*] (صائد اسماك، #١٩٠٠) ← חֹצֵב [*ḥōṣēb*] (قاطع أحجار، #٢٩٣٥) ← חָרָשׁ [*ḥārāš*] (حرفي، #٣٠٩٣) ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (حائك، #٣١١٠) ← טַבָּח [*tabbāḥ*] (حذار، #٣١٨٤) ← יוֹצֵר [*yôṣēr*] (فخارى، #٣٤٥٠) ← יקד [*yqd*] (صائد طيور، #٣٦٧٨) ← כבס [*kbs*] (يغسل، #٣٨٩١) ← כֹּרֵם [*kōrēm*] (كرام، #٤١٤٤) ← מַשְׁקֶה [*mašqeh*] [1] (ساقى، #٥٤٨٢) נֹקֵד [*nōqēd*] (راعى، #٥٩٢٤) ← צַיָּד [*sayyād*] (قناص، #٧٤٧٥) ← צרף [*srp*] (صائغ، #٧٦٧١) ← רעה [*r'h* [1]] (راعى، #أ ٨٢٨٦) ← רַקָּח [*raqqaḥ*] (مازج أمرهم، #٨٣٨٢).

مرعى: ← נָוָה[1] [*nāwâ*[1]] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← רָעָה[1] [*rā'â*[1]] (يطعم، يرعى، راعي، حاكم، #٨٢٨٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:791-94; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Pala*stina, I-VII, 1928-42, repr. 1964; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1974, 76-78; H. Grapow, *Die Bildlichen Ausdrücke des a*gyptischen, 1983; H.

Hodges, *Technology in the Ancient World*, 1970; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

8287	רָעָה

רָעָה [*ra'â* ²]؛ قَلْ. ارتبط بـ (*BDB*, 945)؛ بيعِّلْ. يكون الرجل الأفضل (فقط في قض ١٤:٢٠)؛ هِتبَعيل. يتصادق مع (#٨٢٨٧)؛ מֵרֵעַ [*merea'* ¹]، إسم، عضو رسمي في بلاط أو صديق مخلص (#٥٣٣٥)؛ רֵעַ [*rea'* ²]، إسم، شخص آخر، قريب، صديق (#٨٢٧٦)؛ רֵעֶה [*re'eh*]، إسم، صديق رسمي (#٨٢٩١)؛ רֵעָה [*re'â*]، إسم صديقة (#٨٢٩٢)؛ רְעוּת [*rᵉ'ût* ¹]، إسم صديقة، صديق (#٨٢٩٥)؛ רַעְיָה [*ra'yâ*]، إسم، صديقة (#٨٢٩٩).

ش. أ. ق أكد. *r'u* رفيق؛ أوغا. *r'*، صديق، معين. يرد إستخدام ع. ق.. لـعبارة "شخص آخر" (انظر أدناه) في نقش نفق سلوام الذي يرجع إلى القرن الثامن ق. م. بمفهوم "الآخر"—אל רעו (إلى الآخر، مرتين في ١١،٢, ٣)—واש לקרא אלרעו، واحد تجاه الآخر (١. ٤). يدور السياق حول مجموعتين من العاملين الذين يقتربون من بعضهم البعض لإتمام مهمة حفر النفق. تقترب مجموعتي العمل من بعضها البعض، يدعون بعضهم البعض، إلى أن تتقابل أدوات حفرهم.

يُعرف R. de Vaux؛ רֵעֶה التي يليها إسم الملك أو *hammelek*، الملك، بأنها مشتقة من اللقب الفخري *rh nsw*، صديق الملك (de Vaux, 403-5; McCarter, 372). يرد التعبير المصري أيضًا في رسائل العمارنة من أورشليم، في *ru-hi sarri* ,EA 288.11، صديق الملك.

ع. ق ١. عام. إن التعبيرات المستخدمة في وصف مفهوم الصداقة عديدة. إن الجذر الأساسي لهذا المفهوم هو רעה، يرتبط بـ. إن إسم. الأكثر شيوعًا רֵעֶה، شخص آخر، قريب، صديق، هو أيضًا الأوسع من حيث التطبيق. أنه يمثل جميع الإستخدامات الموجودة في تعبيرات أخرى. فيما يتعلق بالصداقة التي تعتبر بعيدة أو رسمية فإن מֵרֵעַ، عضو رسمي في البلاط أو رفيق مخلص [خائن]، وרֵעֶה صديق رسمي، يستخدما كألقاب لمراكز رسمية. ينطبق نفس الشيء على الكلمة أرم. الدخيلة כְּנָת، زميل. قا؛ أيضًا עָמִית، مواطن، عضو في مجتمع. يصف هذا التعبير إرتباط وثيق لقبيلة أو إتحاد عرقي. الأقرب من حيث الصداقة هي الأسماء רְעוּת، رفيقة، صديق، وרַעְיָה، حبيبة. رغم أنها تشير إلى الأصدقاء الشخصيين، فإن רְעוּת تستخدم أيضًا كشخص آخر. تتوازى مع مجموعة إسم المذكر רֵעַ. تعبيرات مترادفة أخرى هي: אָהֵב، صديق (#١٧٠)؛ אָח، آخر (#٢٧٨)؛ אַלּוּף، مألوف، واثق (#٤٧٦)؛ חָבֵר، رفيق؛ דּוֹד، حبيب (#١٨٥٦)؛ יָדַע، يعرف (#٣٣٥٩)؛ נָכַר، يكون مطلع (#٥٧٩٥)؛ وקָרוֹב، شخص قريب (#٧٩٤٠).

٢. الفعل *r'h*. **(أ)** هناك جدل حول ظهور قَلْ. لـ רָעָה في مز ٣:٣٧، في عبارة "إرع الأمانة" (רְעֵה אֱמוּנָה). تقرأ السبعينية NIV وآخرون (Craigie, 294) هنا רעה، مراعي. في مكان آخر في قَلْ. يستخدم إسم الفاعل، لكن دائمًا بالإشارة إلى صداقات غير مرغوب فيها، سواء مع الحمقى (أم ١٣:٢٠)، الشرهيين (٧:٢٨)، أو الزناة (٣:٢٩).

(ب) يُستخدم بيعِّلْ. في قض ١٤:٢٠ بالإشارة إلى صديق شمشون الذي كان أفضل رجل بالنسبة له في العرس (NIV الذي رافقه في عرسه). يترجم Boling العبارة "الذي صاحبه" (٢٢٩).

(ج) هِتبَعيل. يحذر أم ٢٤:٢٢، "لاَ تَسْتَصْحِبْ غَضُوباً" هذا أيضًا يصف صداقة سلبية (قا؛ قَلْ. أعلاه).

٣. يدل إسم. רֵעַ على بشر أخرون.

(أ) شخص آخر. **(i)** من الاستخدامات المتعددة لـ רֵעַ، يكون أغلب ظهورها مع "شخص" (איש) لوصف التبادل أو المقابلة في تعبيرات إصطلاحية مثل אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ، بعضهم البعض (تك ٣:١١)؛ אִישׁ בְּרֵעֵהוּ، الواحد ضد الآخر (قض ٢٢:٧)؛ אִישׁ־לְרֵעֵהוּ، بعضهم البعض (خر ٧:١٨)، إلخ. يبدو أن استخدام רֵעַ في أم ١٧:١٨ تحمل فكرة آخر أو ثاني، التي يتبع الأول في تقديم دعوته. هناك تعبير ذو صلة ألا وهو אִשָּׁה، زوجة، أو נְשֵׁי زوجات الـ (إر ٢٣:٢٩)، كمضاف إلى רֵעַ. إن الإشارة هي الإمتناع عن الزنا (في الناموس، مثلاً خر ١٧:٢٠) أو إدانة الممارسة (في الأنبياء، مثلاً حز ٦:١٨، شائعة بصفة خاصة في حزقيال). يوجد فكرة مماثلة في إر ١:٣، حيث تصف רֵעַ الحبيبات الذين عاش معهم بني إسرائيل كزانيات. في قرينة هو ١:٣ يوصى هوشع بأن يحب "إمرأة حبيبة من قبل آخر.' إن الشخص الأخر هو الحبيب التي إشتهته جومر ومعه زنت (Wolf, 60). يزعم أيوب (٩:٣١) البراءة من الإتهام بالزنا والإضطجاع عند باب רֵעַ: "إِنْ غَوِيَ قَلْبِي عَلَى امْرَأَةٍ أَوْ كَمَنْتُ عَلَى بَابِ قَرِيبِي"

(ii) يقترح إستخدام آخر كالذي في خر ١٦:١٨، والذي يصف الأعداء الذين أحضروا أمام القاضي، أن هذه الفئة لا تشير بالضرورة إلى صديق أو تتضمن أي علاقة شخصية. عندما تظهر רֵעַ مرة ثانية في قرينة هذا المصطلح، فإنها تشير مرة أخرى إلى شخص آخر، دون تحديد لأي علاقة خاصة. ينطبق هذا بالنسبة لقض ١٤:٧، التي تلي المصطلح في ع. ١٣. حيث هناك شخصان يتحدثان معاً في

محلة العدو، إنما لا يهتم الراوي بتحديد هويتهم أو علاقتهم بعضهم البعض.

(iii) يرد استخدام آخر في حب ٢:١٥، حيث، في وسط سلسلة من اللعنات ضد بابل، توصف الأمة بشخص أسكر רֵעַ صاحبها، كيما ترى عُرى صاحبها. يشير هذا إلى الأمة/ الأمم التي هُزمت بواسطة بابل.

(ب) الارتباط بمكان. توصف جماعتي المحاربيين الذين قتلوا بعضهم البعض عند نهر جبعون بذلك (٢صم ٢:١٦). تظهر רֵעַ في توازي مع שָׁכֵן جار (#٨٩٠٧) في إر٦:٢١.

(ج) الإرتباط بهوية عرقية/ قبلية. لقد كان العبرانيان الذين جاء إليهما موسى في مصر مرتبطين عرقياً (خر٢:١٣). تتضمن هذه الفئة كثيرًا ظهور רֵעַ في البنود القانونية، داخل لتوارة، وفي أماكن أخرى. يتضمن الاهتمام بالجار الامتناع عن الشهادة الزور أو الوشاية بالجار (خر٢٠:١٦؛ تث ٥:٢٠؛ مز ١٠١:٥؛ أي ١٧:٥؛ أم ٣:٢٨؛ ١١:٩، ١٢؛ ٢٤:٢٨؛ ٢٦:١٩؛ إر ٩:٨[٧])، شهوة ممتلكات الجار (خر٢٠:١٧؛ تث ٥:٢١)، السرقة (خر ٢٢:٧، ٨، ١٠، ٢٦[٦، ٧، ٩، ٢٥]؛ لا ١٩:١٣؛ تث ١٩:١٤؛ ٢٣:٢٤-٢٥[٢٥-٢٦]؛ ٢٧:١٧)، الابتزاز (تث ١٥:٢؛ ٢٤:١٠؛ إر ٢٢:١٣)، وموت (خر ٣٢:٢٧؛ لا ١٩:١٦؛ تث ٤:٤٢؛ ١٩:٤، ٥؛ ٢٧:٢٤، يش ٢٠:٥). إيجابياً، من المتوقع أن يحب الشخص جاره (لا ١٩:١٨؛ لمعنى רֵעַ انظر Mathys)، "أحب قريبك كنفسك" (قا؛، مت ٢٢:٣٩-٤٠؛ رو ١٣:٩). يعلق Wenham، "تعتبر كلمتي حب وقريبك، ذات مدى واسع في نطاقها ومعناها في العبري كالتعبيرات الإنجليزية المتوازية" (٢٦٩).

هناك ورود أيضًا لـ רֵעַ في أدب المزامير والحكمة داخل القرائن العرقية التي تشير إلى المعاملة الجيدة والسيئة للصديق (أي ٦:٢٧؛ مز ٢٨:٣؛ أم ٣:٢٩؛ ١٤:٢٠، ٢١؛ ١٦:٢٩؛ ٢١:١٠؛ ٢٢:١١). على سبيل المثال، "لاَ تَبْرُزْ عَاجِلاً إِلَى الْخِصَامِ لِئَلاَّ تَفْعَلَ شَيْئًا فِي الآخِرِ حِينَ يُخْزِيكَ قَرِيبُكَ. أَقِمْ دَعْوَاكَ مَعَ قَرِيبِكَ وَلاَ تُبِحْ بِسِرِّ غَيْرِكَ" (أم٢٥:٧ب-٩).

إن نبوة صموئيل ضد شاول، في أن الله أخذ عنه المملكة وأعطاها لـ רֵעַ، تتناسب مع هذه الفئة (١صم ١٥:٢٨؛ ٢٨:١٧). يُطبق نفس المفهوم على دينونة الله لداود في ٢صم ١٢:١١، سيضطجع רֵעַ مع زوجات داود. يبدو أن الغرض من استخدام רֵעַ في وصف شيوخ يهوذا الذين أرسل لهم داود جزية، هي المقابلة مع "أعداء الرب" العماليق، الذين أخذت منهم الغنمية (١صم ٣٠:٢٦). يمكن أن تشير רֵעַ إلى شخص يوقع شخص في ديون (أم٦:١-٣، حيث تظهر في توازي مع זָר، غريب، قا؛، ١٧:١٨).

(د) رفيق في رحلة أو مهمة. رافق حيرة يهوذا (تك٣٨:١٢، ٢٠). طلب أحد أبناء الأنبياء من صديقه أن يضربه (١مل ٢٠:٣٥). كان يجلس رفقاء رئيس الكهنة يهوشع أمامه (زك ٣:٨). إن "أصدقاء" أيوب الثلاث هم رفقاؤه في "رحلة" معاناته (أي ٢:١١؛ ١٢:٤؛ ١٩:٢١؛ ٣٢:٣؛ ٣٥:٤؛ ٤٢:٧، ١٠).

(هـ) صديق حميم. يرد هذا الاستخدام في الامتناع عن التمرد، التي قد تتضمن بجانب عائلة المرء الخاصة רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ (صديقك الذي مثل نفسك، تث١٣:٦[٧]). كان صديق أمنون الذي كان يثق فيه هو يوناداب (٢صم ١٣:٣). يُستخدم هذا التعبير في توازي مع אַלּוּף، صديق، مؤتمن، في مى ٧:٥.

تظهر الكلمة רֵעַ في المزامير وأدب الحكمة في توازي مع אֹהֵב، محبوب (مز٣٨:١١[١٢]؛ ٨٨:١٨[١٩]؛ قا؛، مراثي ١:٢ بالإشارة إلى أورشليم)؛ مع אָח أخ (أي ٣٠:٢٩؛ مز ٣٥:١٤؛ ١٢٢:٨؛ أم ١٧:١٧)، ومع קָרֹב، شخص قريب (مز ١٥:٣). في أم ٢٧، تُمتدح مشورة الصديق (ع. ٦)، ويُعتبر الصديق أفضل من אָח، الأخ، في أوقات المحن (ع. ١٠) التوازي يحدث في العلم من الأغاني مع דּוֹדִים عشاق (٥: ١)، ومع דּוֹדִי حبي (٥: ١٦).

(و) صديق خائن. من الجدير بالأهمية أم ١٨:٢٤، حيث يظهر רֵעַ في مصطلح "المكثر الأصدقاء يخرب نفسه.' يلي هذا، الإستخدام العكسي لـ אֹהֵב، صديق، في "لكن هناك صديق ألصق من الأخ.' تقارن الجملتين بين الدائرة الأوسع "للمعارف" مع "صديق" خاص. يتناسب هنا أيضًا "الأصدقاء" الأثرياء، والأشخاص معطين العطايا في أم ١٩:٤ و٦.

(ز) آخر. يظهر استخدام ساخر مرتين في ٢صم ١٦:١٧. يخاطب أبشالوم حوشاي ويشير إلى רֵעַ، داود. حيث يسأل لماذا لم يذهب حوشاي مع صديقه إلى الماجأ من أورشليم. في الفقرة (ع.١٦)، يُلقب حوشاي بلقب רֵעֶה דָוִד (صديق داود). انظر רֵעֶה.

٤. إسم. מֵרֵעַ، عضو رسمي في بلاط أو رفيق مخلص.

(أ) مكانة رسمية. كان أحزات מֵרֵעַ، الذي يُفهم دائمًا كمشير، يرافق أبيمالك (تك ٢٦:٢٦؛ قا؛ Sarna, 187). قد تشبه هذه المكانة الأصحاب الثلاثين (מֵרֵעַ) الذين أعطيوا لشمشون في قض ١٤:١١. يبدو أنهم كانوا نوعًا من الموظفين، المرتبطين في الأغلب بمجموعة ثلاثين أخرى (٢صم ٢٣:١٣؛ انظر، Talmon, 33, n21; Boling, 231). تصف الكلمة أيضًا موظفي بلاط شاول، الذين كان يستخدمهم أبنير في ٢صم ٣:٨.

(ب) يصف Boling (232)؛ מֵרֵעַ شمشون التي أعطيت له زوجته كـ "أفضل رجل" (قض ١٤:٢٠؛ ١٥:٢، ٦). واضح أن هذه الصورة تختلف عن الثلاثين الذين في ١٤:١١.

(ج) الأقرب إلى "الرجل الأفضل" لشمشون هو إستخدام מֵרֵעַ في أدب الحكمة. يظهر أيضًا في القرائن التي تخص الولاء. إن מֵרֵעַ الفقير يبتعدون عنه (أم ١٩:٧، ٧). كان أصدقاء أيوب ينتقصون إلى الولاء (חֶסֶד؛ Clines, 178).

٥. يشير إسم. רֵעֶה إلى صديق رسمي. وبالتالي، فإن استخدام רֵעֶה في وصف حوشاي (فيما يتعلق بداود) نعرف منه أن حوشاي كان شخصًا مسئولاً في بلاط داود (١مل ٤:٥). ينطبق نفس الشيء على زابود بن ناثان في بلاط سليمان (١مل ٤:٥). لو أن K تتبع في أم ٢٧:١٠، فيبدو أن لها مرادف شعري רֵעַ، جار، صديق (#٨٢٧٦)، التي ترد هناك أيضًا.

٦. إن التعبير רְעוּת، رفيقة، صديقة، هو التعبير المؤنث المكافيء لـ רֵעַ. ومن ثم، فإن له استخدام مماثل كالذي في هذا التعبير (أ) شخص آخر. توجد الكلمة بنفس المفهوم التبادلي (انظر רֵעַ). تستخدم عن الصقور (إش ٣٤:١٥-١٦)، لحم الغنم (زك ١١:٩)، وعن الجيران (خر ١١:٢). في الدينونة ضد وشتي، التي أعطيت مكانتها لشخص آخر، حرفياً، صاحبتها (أس ١:١٩).

(ب) صديق حميم. يتضمن هذا استخدام רֵעַ في قض ١١:٣٧-٣٨، حيث دارت إبنة يفتاح حول التلال وناحت مع "صديقاتها" قد ترد أيضًا في مز ٤٥:١٤[١٥] لتصف الرفيقات التي ترافق عروس الملك. ومع ذلك، فكما في الإشارة إلى المكانة الرسمية لصديق الملك، قد تكون هنا طبقة ملكية لصديقات الملكة.

٧. يقتصر ظهور רַעְיָה في نشيد الأنشاد. تستخدم لمخاطبة الحبيب (٢:٥)، وفي أغلب الأحيان في القرائن التي تمتدح جمالها (١:٩، ١٥؛ ٢:٢، ١٠، ١٣؛ ٤:١، ٧؛ ٦:٤).

ب. ت ١. أشخاص آخرين. توجد مصطلحات مماثلة كما في عبر. كت.: איש מלפנירעיהו، شخص أمام آخر (فحب. 4:12)؛ אישלרעהו، تجاه بعضهم البعض (نج. ٢: ٢٥؛ ٥: ٢١، ٢٣؛ ٦: ٧؛ نج.ب ٤ : ٢٤)؛ איש לפנירעהו، واحد وراء الآخر (نج. 5: 23)؛ איש אתרעהו، بعضهم البعض (نج. ٥: ٢٥؛ ٦: ٢؛ ٨: ٢٠؛ ٩: ١٩؛ وثص. ٨. ٦)؛ איש עלרעהו، واحد مقابل الآخر (نج. 6: 1؛ 7: 11QT 66)؛ דברירעהו איש בתוך، كل في دوره (نج. ٦: ١٠)؛ אסרעהו איש، مع بعضهم البعض (نج. ٨: ٢)؛ אישמרעהו، واحد أكثر من الآخر (مد. ٢٨:١٠؛ نج.أ ١: ١٨). هناك مثال مماثل بدون البداية אשר ישוב את רעהו :איש (الذي يجيب جاره) (نج. 6:26). كما في الكتاب المقدس. قد تشير רֵעַ إلى شيء ما بخلاف أشخاص، مثلاً، الأمم (1Q27 1:1:11). تستخدم أيضًا في الإضافة אֵשֶׁת زوجة الـ (11QT 66:3) فيما يتعلق بالزنى.

٢. الارتباط بهوية عرقية/ قبلية. ما يقابل ذلك في قمران، هو عضو في الجماعة. وبالتالي، فإن الإشارات في نج. تحت الفئة الأولى يمكن أن تتضمن هنا. بالإضافة إلى أن التحذير ضد الوشاية، المكر ونقص الإهتمام، الكراهية، المقاطعة، العري (نج. 17-7:4) بالإشارة إلى רֵעַ، قد يكون مناسباً هنا. إن רֵעַ هو الإخبار بأي خطية قد إقترفها صديقه (وثص. 9.17). ومع ذلك، فليس هذا محل ثقة إذ أن רֵעַ أخطيء (وثص. 10.2). يمتنع الـ רֵעַ من الكلام عن أو ممارسة أية معاملات تختص بالمال أو العمل في السبت (وثص. 10:18).

٣. صديق حميم. في قرينة الـ אוהבאמונה، الصداقة المخلصة، يستخدم سير ١٧:٦ כמוהו כן רעהו כי (مثل نفسه كذلك يكون صديقه) وهو تعبير مماثل للا ١٨:١٩. إن الأصدقاء وמודעי، أصحابي الذين يردوا في مد. 4:9 هم الذين إبتعد عنهم المرنم. إن أصدقاء المرنم في مد. 5:23 صاروا معارضيه.

٤. آخر. يقتبس وثص. 16:15 مي ٧:٢، يستبدل אָחִיו، أخاه، بصديقه.

ع. ج *NIDNTT* 1:254-60 (أخ)؛ ٢:٥٤٧-٥٠ (حب: صديق).

صديق، رفيق، زميل، عضو مجتمع: ← עַלּוּף [*'allûp* [1]] (مألوف، صديق، #٤٧٦)؛ ← חבר [*ḥbr* [2]] (اتحد، يوصل ب، سحر، يعمل تحالفاً مع، #٢٤٨٩)؛ ← כְּנָת [*kᵉnāt*] (زميل، #٤٠٥٦)؛ ← עָמִית [*'āmît*] (مواطن، عضو مجتمع، #٦٦٦٠)؛ ← רעה [*r'h* [2]] (يصاحب، يكون أفضل رجل، #٨٢٨٧).

أخ، أخت: ← אָח [*'aḥ* [2]] (أخ، نسيب، قريب، ابن البلد)، #٢٧٨)؛ ← אַחֲוָה [*'aḥᵃwâ* [1]] (إخاء، #٢٨٨)؛ ← אָחוֹת [*'āḥôt*] (أخت، محبوبة، #٢٩٥)؛ ← יָבָם [*yābām*] (أخو الزوج #٣٣٠٣).

البيبلوجرافيا

R. Boling, *Judges*, AB, 1975; D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; J. Fichtner, "Der Begriff des 'Nachsten' im AT,' *WD* 4, 1955, 25-52; P. K. McCarter, Jr., *II Samuel*, AB, 1984; H.-P. Mathys, *Liebe deinen Nachsten* wie dich selbst: Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Gottesliebe (Lev 19,18), OBO, 1986; N.

Sarna, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, 1989; A. van Selms, "The Origin of the Title 'The King's Friend' (1 Kgs 4:2-6),' *JNES* 16, 1957, 118-23; S. Talmon, "The New Hebrew Letter from the Seventh Century B.C. in Historical Perspective,' *BASOR* 76, 1964, 29-38; R. de Vaux, "Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon,' *RB* 48, 1939, 394-405; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; H. W. Wolf, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٨٢٨٨ (רָעָה [*raʻâ* [3]]، شر)، ← #٨٣١٧

٨٢٩١ (רֵעֶה [*reʻeh*]، صديق رسمي)، ← #٨٢٨٧

٨٢٩٢ (רֵעָה [*reʻâ*]، صديقة)، ← #٨٢٨٧

٨٢٩٥ (רְעוּת [*r^eʻût* [1]]، صديقة)، ← #٨٢٨٧

8296 רְעוּת

רְעוּת [*r^eʻût* [2]]، شوق، كفاح (#٨٢٩٦)؛ רַעְיוֹן [*raʻyôn*]، اشتياق، كفاح (#٨٣٠١).

ش. أ. ق يوجد عدم تأكيد هنا من حيث اشتقاق الكلمات المعنية ومعانيها. رغم أن البعض يرى أن الإشتقاق هو من الجذر רעה، يرعى، يرعى ماشية، فإن أخرون يربطون هذا بالفعل الآرامي المشترك רְעָא، يرغب (انظر، .G (Barton, 85-86; R. N. Whybray, 49-50؛ يشتق *HALAT* هذه الصيغ من الصيغة רעה؛ (1177, 1180).

ع. ق يبدو أن الكلمتين المعنيتين هنا يستخدما بالتبادل في سفر الجامعة، حيث يردا حصرياً. باستثناء واحد (جا٢:٢٢) تستخدم هذه الكلمات بالإقتران بـ רוּחַ، ومن ثم فتعني إما يراقب الريح أو يجاهد وراء الريح. لحسن الحظ، فإن ترجمتي العبارة بهذين المعنين نتنج معنى مماثل للنص: فالمعنى هو الاستحالة أو مهمة عقيمة. هذا هو حكم المعلم بخصوص الحكمة أو الإنجاز البشري: فهي عقيمة ولا معنى لها (انظر، von Rad, 226-39). (← جامعة: لاهوت).

جدال، نزاع، نضال: ← גלע [*glʻ*] (اندلع في نزاع، #١٦٧٩)؛ ← גרה [*grh*] (اثير النزاع، #١٧٤١)؛ ← נצה [*nṣh* [1]] (ناضل، #٥٨٩٧)؛ ← ריב [*ryb* [1]] (نازع، #٨١٨٩)؛ ← רִיב [*rîb* [2]] (نزاع، #٨١٩٠)؛ ← רְעוּת [*r^eʻût* [2]] (تشوق، نازع، #٨٢٩٦)؛ ← רַעְיוֹן [*raʻyôn*] (تشوق، نازع، #٨٣٠١)؛ ← שׂרה [*śrh* [1]] (تنافس، ناضل، #٨٥٧٥).

البيبلوجرافيا

G. Barton, *Ecclesiastes*, ICC 17, 1909; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989.

جون إم. براك *John M. Bracke*

٨٢٩٧ (רְעִי [*r^eʻî*]، مرعى)، ← #٨٢٨٦

٨٢٩٩ (רַעְיָה [*raʻyâ*]، صديقة)، ← #٨٢٨٧

٨٣٠١ (רַעְיוֹן [*raʻyôn*]، إشتياق، كفاح)، ← #٨٢٨٦

8302 רָעַל

רָעַל [*raʻal*]؛ هُفْعَل. يلوح، يجعله يرتعش (#٨٣٠٢)؛ רַעַל [*raʻal*]، إسم مترنح، متمايل (#٨٣٠٣)؛ תַּרְעֵלָה [*tarʻelâ*]، إسم، متمايل، مترنح (#٩٥٧٠).

ع. ق يرد الجذر العبري רעל مرة واحدة فقط كفعل، على الوزن هُفْعَل، ليصف مظهر رمح محارب (نا٣: ٢[٤]). تستخدم في زك١٢: ٢ كإسم مذكر في عبارة "كأس ترنح" (סַף־רַעַל). ترد صيغة إسم المؤنث תַּרְעֵלָה ٣مرات (مز٦٠: ٣[٥]؛ إش ٥١: ١٧؛ ٥١: ٢٢): مرتين في مقابلة مع כּוֹס، كأس، ومرة مع יַיִן خمر. في كل حالة يستخدم هذا الجذر في قرينة لاهوتية عن الدينونة.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:853; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, OTL, 1991.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt*
W. C. Kaiser, Jr.

٨٣٠٣ (רַעַל [*raʻal*]، ترنح، تمايل، برقع)، ← #٨٣٠٢

8304 רְעָלָה

רְעָלָה [*r^eʻalâ*]، إسم، برقع (#٨٣٠٤).

ع. ق إن معنى רְעָלָה غير مؤكد، حيث ترد فقط في قائمة الزخارف الواردة في إش ٣: ١٩ (NIV الخزائم الأساور، البراقع، أغطية الرأس....) ترجمات أخرى بها وشاحات (NRSV)، أكاليل (REB)، حُلي (NJPSV). ربما تشتق الكلمة من רָעַל، يهتز، يتمايل (#٨٣٠٢؛ التي تصف حركة البرقع، رغم أنها قد تقترح أجراس صغيرة)، أو רַעַל، غطاء (البرقع كشيء يغطي الوجه؛ أو جزء آخر من الجسد؟) يرى Platt (198) من القرينة أنها لابد أن تصف حُلي للرقبة، مثل حبات الخرز.

حجاب: ← דֹּק [dōq] (حجاب، غزى، #١٩٨٨) ← חֶבְיוֹן / חִבָּיוֹן [ḥebyôn / ḥibbāyôn] (غطاء، #٢٤٧٠) ← מִטְפַּחַת [miṭpaḥat] (حجاب، عباة، #٤٧٦٢) ← מַסְוֶה [masweh] (حجاب، #٥٠٠٣) ← מַסֵּכָה [massēkâ 2] (حجاب، شراع، دثار، #٥٠١٢) ← מִסְפָּחָה [mispāḥâ] (حجاب، #٥٠٢٩) ← צַמָּה [ṣammâ] (حجاب، #٧٥٣٩) ← צָעִיף [ṣā'îp] (حجاب، #٧٥٨١) ← רְדִיד [rᵉdîd] (ستار، #٨١٠٠) ← רְעָלָה [rᵉ'ālâ] (برقع، #٨٣٠٤).

البيبلوجرافيا

E. E. Platt, "Jewelry of Biblical Times and the Catalog of Isa 3:18-23,' *AUSS* 17, 1979, 71-84, 189-201.

Philip Jenson فيليب جينسون

8306 רָעַם

רָעַם [ra'am 1]؛ قَلْ. عاصفة، رعد؛ هِفْعِيل. يجعلها تعصف، رعد (#٨٣٠٦)؛ إسم، רַעַם [ra'am]، رعد (#٨٣٠٨).

ش. أ. ق ترتبط רָעַם بأوغا. *rgm*، رعد، والأثيوبية *ra'ama*، رعد، انظر *HALAT* 1181.

ع. ق ١. إن العواصف الرعدية ترعد فوق البحر المتوسط (مز ٢٩:٣)، تعبر التلال (٢٩:٥-٧)، تتبدد فوق الصحراء الشرقية (٢٩:٨؛ انظر ,Futato, 211-18 and Loretz, 87-92). يشهد مز ٢٩:٣-٩ إلى قوة الرعد (انظر Dalman, 1:215)؛ يُكسر الرعد الأرز (ع. ٥)، يجعل الجبال ترتعد (ع. ٦)، ويهز الصحراء (ع. ٨). رغم أن هناك سمات أصيلة للعواصف الرعدية تتضح في العاصفة الموصوفة في مز٢٩، إلا أنه هناك أيضًا مبالغة، لأن هذه العاصفة هي عاصفة تجلي يهوه (انظر Cross, *Canaanite Myth*, 151-56, and Loretz, 135-45)، وهو تجلي يُقابل ضمنياً قوة ومجد يهوه بـ" ضعف البعل المعادِ" (Craigie, 246). إن القوة الدفاعية لمز ٢٩ كان سيشتد لو أن المزمور كان في الأصل ترنيمة لبعل (لاستعراض بعض الأدلة انظر -Craigie, 243 45, and Loretz, 12-22). رغم أن هذا مستحيل، فإن بعض الدلائل تشير إلى أصل كنعاني. إن الوضع الجغرافي للمزمور (لبنان [ع.٥]، سيريون وحرمون [ع. ٦]، قادش [ع.٨]) هو شمال المنطقة التي أحتلت بواسطة إسرائيل (انظر Futato, 215-18). إذا استبدلت יהוה بـ בַּעַל، فستظهر أنماط متجانسة مثيرة (انظر، -Fitzgerald, 61 63). (← بعل).

٢. تشير العبارة "ليعج/ يرعد البحر" (יִרְעַם הַיָּם) في مز٩٦:١١ و٩٨:٧ إلى العواصف الرعدية. إن البحر لا يرعد فعلياً، لكنَّ إرتباط الرعد والبحر (انظر مز ٢٩) كافي لشرح هذه الكناية. إن الحقول تبتهج والأشجار تغني فرحًا (٩٦:١٢-١٣) كنتيجة للأمطار التي تُجلب بواسطة العواصف الرعدية. وبالتالي فإن الأنهار المندفعة تمتلأ من صوت العواصف الرعدية كمشاهدين كثيرين يصفقون بالأيادي، كما تغني الأمطار التي تقطر من الفرح (٩٨:٨). كما في مز ٢٩، هذه العاصفة هي تجلي الرب، الذي يأتي ليدين الأرض (٩٦:١٣؛ ٩٨:٩).

٣- بما أن الرعد قوي (انظر مز٢٩)، فإنه يعمل كسلاح مُستخدم من قبل الرب ضد أعداؤه. في نشيد حنا، نجد أنه عندما يأتي الرب ليدين الأرض، فإنه سيرعد (יַרְעֵם) ضد مقاوميه (١صم ٢:١٠). تجد العبارة العامة تحديدًا في ٧:١٠، حيث يرعد (וַיַּרְעֵם) الرب ضد الفلسطينيين وبالتالي يطردهم. يُوصف نجاة داود من شاول أيضًا بتعبيرات ظهور العواصف الرعدية في ٢صم ٢٢:١٠-٢٠ ‖ مز ١٨:١٠-٢٠. يرعد (יַרְעֵם، ع. ١٤) الرب من السماء ويطرد العدو (ع. ١٥). ومن ثم يتكشف قاع البحر (ع. ١٦)، جذب الرب داود من المياة العميقة (ع. ١٧) وأحضره إلى مكان رحب (ع. ٢٠). هذه الأفعال الثلاث الأخيرة هي ذكرى للخروج، عندما صنع الرب طريقًا عبر البحر وأحضر إسرائيل عبر البحر، إلى أرض الموعد. إن لغة الخلاص خلال عواصف رعدية (١صم٢:١٠؛ ٢صم ٢٢:١٠-٢٠ ‖ مز ١٨:١٠-٢٠) تتأصل في أرعاد الله السابق ضد المصريين عند البحر الأحمر. يصف مز٧٧:١٦-١٩ حضور تجلي الله الذي يخلص شعبه (انظر ع. ١٥) عند البحر (ع. ١٩) بتعبير عواصف رعدية. تدوي السحب بالرعد (קוֹל נָתְנוּ שְׁחָקִים، ع. ١٨) وسمع صوت الله في الزوبعة (קוֹל רַעַמְךָ בַּגַּלְגַּל، ع. ١٩). وبالتالي عندما قال الله في ٨١:٨أ أنه انقذ إسرائيل من اليأس عندما إستجاب من سحب الرعد (בְּסֵתֶר רַעַם)، فإن الإشارة هنا هي إلى الخلاص عند البحر (انظر الإشارة إلى البرية في ع. ٨ب).

كما أن خلاص حنا، بني إسرائيل من الفلسطنين، وداود من شاول، متأصل في الخلاص السابق لإسرائيل من المصريين عند البحر، كذلك فإن الخلاص من البحر نفسه متأصل في قهر الله السابق للعمق في وقت الخليقة (בָּרָא، يخلق، يفصل، #١٣٤٣). في وصف خلق الله للعالم، يقول مز ١٠٤:٦ غطت مياه (מַיִם) العمق (תְּהוֹם) الأرض كثوب، لكن عند إنتهار (גַּעֲרָתְךָ، ع. ٧أ) الله، عند صوت رعده (קוֹל רַעַמְךָ، ع. ٧ب؛ انظر ٧٧:١٩)،

هربت المياه وتجمعت في مكان محدد (ع. ٨-٩؛ انظر Futato, 19-30). إن الله الذي خلق الأرض اليابسة عند إرعاده ضد المياه عند وقت الخليقة، هو الله الذي فدى شعبه برعده ضد جميع مقاوميه. (קוֹל، التعبير العبري الأكثر شيوعًا لرعد، #٧٧٥٤).

٤. فهم أيوب الرعد على أنه صوت الله: "يُرْعِدُ بِصَوْتِ جَلاَلِهِ... اَللهُ يُرْعِدُ بِصَوْتِهِ عَجَباً. يَصْنَعُ عَظَائِمَ لاَ نُدْرِكُهَا.' (أي٣٧:٤-٥). يفهم المعاصرون عن طبيعة الرعد أكثر مما فهم أيوب. إن الرعد هو الأمواج الصوتية التي ينتجها الهواء والتي تتمدد سريعًا نتيجة للتسخين الشديد عن طريق إنبعاث شحنات كهربائية هائلة (برق)؛ تنتج العواصف الرعدية من الارتفاع السريع للهواء الرطب. لكن المعاصرون يفهمون أقل عن طبيعة الرعد كما فهمها أيوب، لو ضاعت وجهة نظر: "فَلِهذَا اضْطَرَبَ قَلْبِي وَخَفَقَ مِنْ مَوْضِعِهِ. اسْمَعُوا سَمَاعاً رَعْدَ صَوْتِهِ وَالدَّوِيَّ الْخَارِجَ مِنْ فَمِهِ.' (أي ٣٧:١-٢). (أيوب: لاهوت).

٥. بسبب إرتباط الرعد بالعواصف التي تجلب الأمطار المحيية (גֶּשֶׁם، #١٧٧٢) إلى أرض الموعد، فقد كان الرعد ذو مغزي لاهوتي في عالم ع. ق.. على سبيل المثال، إن بعل أبرز آلهة الكنعانيين، المنافس الدائم للرب إله إسرائيل، وإله العاصفة التي كان يفترض أن الأرض تعتمد على أمطاره، كان معروفاً أيضًا بهدد (الراعد). في أحد الأساطير، إستخدم بعل مضربين يرمزا إلى رعد وبرق ليهزم يم/ البحر (Day, 545). تستخدم لغة كلغة هذه الأسطورة في ع. ق.. لتبين أن يهوه وليس بعل هو رب الخليقة. على سبيل المثال، إن الرعد والبرق هما زوج من الأسلحة المستخدمة معاً في كلا من مز ٧٧:١٨ و١٨:١٣-١٥. إن لغة إستخدام بعل لمضربين ليهزم يم والتي ترمز إلى الرعد والبرق، تستخدم لتؤكد تفوق يهوه.

الرعد: ← הֵד [hēd] (قصف الرعد؟، #٢٠٥٩)؛ ← חֲזִיז [ḥăzîz] سحاب، ريح شديدة، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت، جلبة، رعد، صرخة،#٧٧٥٤)؛ ← רעם [r'm ¹] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)

سحاب: ← חָזִיז [ḥāzîz] (سحاب، رياح قوية، عاصفة، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [miplāś] (امتداد [الغيوم]، #٥١٤٦)؛ ← עוב ['wb] (غطاء من الغيوم، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן ['ānān ¹] (غيوم، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל ['ărāpel] (ظلمة حالكة، ظلام كثيف، غيوم كثيفة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [šaḥaq] (غبار، غيوم من الغبار #٨٨٣٦).

البيبلوجرافيا

P. Craigie, *Psalms*, 1983; F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 1928-42; J. Day, "Baal,' *ABD*, 1992; A. Fitzgerald, "A Note on Psalm 29,' *BASOR*, 1974, 61-63; M. Futato, "A Meteorological Analysis of Psalms 104, 65, and 29,' diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1984; O. Loretz, *Psalm 29*, 1984.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

8307 רָעַם

רָעַם [ra'am ²]؛ قَلْ. يكون مهتاج، مرتبك؛ هِفْعِيل. حزين (#٨٣٠٧).

ع. ق يظهر الفعل רָעַם مرتين في ع. ق.، مرة على وزن قَلْ. ومرة في هِفْعِيل.. تظهر في قَلْ. في حز ٢٧:٣٥، مع "وجه". تشير إلى التعبيرات التي تظهر على وجه الناس الذين تكون وجوههم مشوهة بسبب ما رأوه. أنهم مروعين ومرتجفين من الرعب ووجوههم مشوهة. يشير الفعل على وزن هِفْعِيل. إلى التهيج الذي سببته فننة لحنا عندما إستمرت في استفزازها (١صم ١:٦).

اضطراب، ارتباك، مضايقة: ← בוך [bwk] (يتضايق، يهيم على وجهه ضيقًا، #١٠٠٣)؛ ← בלל [bll ¹] (يربك، يخلط، #١١٧٦)؛ ← בלע [bl' ³] (يرتبك، مرتبك، #١١٨٢)؛ ← הום [hwm] (يصيب بالارتباك، يضطرب، #٢١٠١)؛ ← כמר [kmr ¹] (متضايق، #٤٠٢٣)؛ ← עוה ['wh ¹] (يزعج، يؤلم، يضايق، يُحرِّف، يخطئ، #٦٣٩٠)؛ ← פעם [p'm] (ينزعج، يشعر بالانزعاج، #٧١٩٢)؛ ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يضغط، يزعج بكثرة الإلحاح، يُفزع، يربك، #٨١٠٤)؛ ← רעם [r'm ²] (يتضايق، يرتبك، #٨٣٠٧)؛ ← תמה [tmh] (تتشل حركته، يصاب بالذهول، يُصدَم، يحملق، #٩٤٤٩).

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

٨٣٠٨ (רַעַם [ra'am]، رعد)، ← #٨٣٠٦

8310 רַעְמָה

רַעְמָה [ra'mâ ¹]، عُرف (مرة واحدة في أي٣٩:١٩؛ #٨٣١٠).

ش. أ. ق عرب. *ri'm*.

ع. ق يظهر التعبير فقط في أي ٣٩:١٩ حيث يشير الله إلى الفرس وعرفه كمثال آخر من الأمثلة المتعددة لقوة وتصميم خلقه.

فرس: ← דהר [dhr] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [sûs ¹] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ [pārāš ¹] (خيال، راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [rekeš]

(زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [ra'mâ [2]] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [še'āṭâ] (وقع [الحوافر]، #٩١٢١).

روبرت بي. تشيشولم Robert B. Chisholm

8315 רַעַן

רַעַן [ra'an]؛ pa'lal وافر النماء، أخضر (مرة واحدة؛ #٨٣١٥)؛ רַעֲנָן [ra'anan]، صفة، وافر النماء، مليء بالأوراق (#٨٣١٦).

ش. أ. ق بالإضافة إلى أرم. ra'anan، مزدهر (دا٤:٤[١])، يُصادق على الجذر في سريانية. rô'na'، عشب بري.

ع. ق ١. يرد الفعل مرة في pa'lal؛ (GKC §55d)، بمعنى وافر النماء (أي ١٥:٣٢).

٢. تستخدم الصفة רַעֲנָן التي تعني وافر النماء، أخضر تقريباً حصرياً، لتصف الأشجار. إن الموضوع الغالب هو الأشجار المزدهرة أو الخضراء التي كانت تعتبر مقدسة في الديانة الكنعانية. إن إر ٢٠:٢ب "وَتَحْتَ كُلِّ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ أَنْتِ اضْطَجَعْتِ زَانِيَةً" ليست مجازاً، إنما دليل على أن الممارسة التي إرتبطت بهذه الأماكن كانت أساسًا هي الجنس. لقد كان يُعتقد أن ممارسة الجنس من قبل المتعبدين، تُؤثرعلى خصوبة الآلهة، التي بدورها تُزيد من خصوبة الأرض. حذرت إسرائيل من الإنخراط في هذه الممارسة البغضية وأوصيت بأن تدمر أماكن هذه العبادة (تث١٢:٢). يشهد ١مل ١٤:٢٣ أن إسرائيل أسست أماكن عبادتها الخاصة تحت "كل شجرة" (٢مل ١٦:٤؛ ١٧:١٠؛ ٢أخ ٢٨:٤) وأدينت بواسطة الأنبياء بسبب ذلك (إش ٥٧:٥؛ إر ٢:٢٠؛ ٣:٦، ١٣؛ ١٧:٢؛ حز ٦:١٣). كنوع من التهكم، يُشبه الله نفسه بسروة مزدهرة، تمنح ثمر لشعبه (هو ١٤:٨[٩]).

تستخدم صورة الأشجار وافرة النماء، المزدهرة أيضًا لتصف رخاء يهوذا، الشخص البار (مز٥٢:٨[١٠]؛ ٩٢:١٤[١٥]؛ إر ١٧:٨)، وحتى الإزدهار الخارجي للأشرار (مز ٣٧:٣٥؛ قا؛ دا ٤:٤[١]).

أخيرً، تستخدم الصفة بمفهوم عام عن الطازج في وصف الزيت (مز٩٢:١٠[١١]) والإزدهار في وصف سرير الأحباء (نش ١:١٦).

ب. ت يستمر الاستخدام المجازي للصفة في أدب رب. وفي ل. ب. م.،مد. 10:25، إن الورود الوحيد لـ רַעֲנָן هو في مخطوطات قمران، حيث البار يشبه بالشجرة الوافرة (مز١:٣؛ إر ١٧:٨).

نمو، عظمة، رفاهية، إنضاج، تفريخ (النبات): ← בקק [bqq [2]] (إزداد في الرخاء، #١٣٢٨)؛ ← גדל [gdl [1]] (نما، عظم، عمل أعمال عظيمة، افتخر، #١٥٤٠)؛ ← נוב [nwb] (نما، نجح، ازدهر، #٥٦٤٩)؛ ← סָחִישׁ [sāḥîš] (ما ينمو مِنْ تلقاء نفسه، #٦٠٨٤)؛ ← סָפִיחַ [sāpîaḥ [1]] (ما نما مِنْ تلقاء نفسه، #٦٢٠٦)؛ ← צמח [ṣmḥ] (فرَّخ، تكاثر، نماء، نجح، جعله ينمو، #٧٥٤١)؛ ← רען [r'n] (أخضر، #٨٣١٥)؛ ← שׂגה, שׂגא [śg'/śgh] (يصبح عظيما، ازداد، تعالى، #٨٤٣٤/ ٨٤٣٦).

إم. جي. أبيج، الإبن. M. G. Abegg, Jr.

٨٣١٦ (רַעֲנָן [ra'anan]، وافر النماء، مليء بالأوراق)، ← #٨٣١٥

8317 רָעַע

רָעַע [ra'a' [1]]؛ قَلْ. يكون رديئاً، مثير للاستياء، ينظر بقسوة إلى (انظر HALAT 1184)؛ نِفْعَلْ. يعاني؛ هِفْعِيل. يفعل الشر، يؤلم، يجرح، يؤذي، يجلب كارثة، يقترف فعل شرير (#٨٣١٧)؛ מֵרַע [mera']، شر، وحشية (#٥٣٣٤)؛ רַע [ra' [1]]، صفة، نوعية رديئة، دنيء، كريه، مثير للاستياء، قاسي، مُضِر، رديء، شرير (#٨٢٧٣أ)؛ רַע [ra' [1]]؛ اسمي. شرير (#٨٢٧٣ب)؛ רֹעַ [roa']، إسم، نوعية رديئة، قباحة، طبع سيء، انحراف، خبث (#٨٢٧٨)؛ רָעָה [ra'â [3]]، شرير، أذى، شر، فساد، تعاسة، ورطة، كارثة (#٨٢٨٨). إن الأسماء רָעָה / רַע مزدوجة الجنس دون فرق في المعنى (IBHS 6.4.3).

يختص المعنى الأساسي للجذر بفعل أو وضع يضر بالحياة أو بكمالها. ترتبط هذه الكلمة وتضادها טוֹב، صالح "بالموت" و"الحياة" على التوالي (تث ٣٠:١٥). قد يكون الضرر جسدي، موت حرفي أو شذوذ في الجسد، أو ضرر معنوي للروح أو لعلاقة. يختص كلا الجانبين بمفارقة ما هو مثالي ومطلوب من أجل سعة الحياة والتمتع بها.

ش. أ. ق لا يرد في أكد. لفظ يكافيء تمامًا الحرف الحلقي '/'، إنما يوجد بها الجذر المشترك rgg. إن أقدم صيغة مصادق عليها للجذر هي الصفة raggu، رديء، شرير. يرد هذا في الآشوري القديم والبابلي القديم، ويتضح خلال الفترات المتأخرة من اللغة (AHw, 942). إن ورود الصيغة الفعلية لـ ragagu بصورة نادرة، وذلك في النصوص المتأخرة (AHw, 941-42) يقترح أنه في الأغلب فعل وصفي.

يرد إسم./ الصفة في الفينيقي (diso, 281)، وغالباً في الآرامي الإمبريالي، رغم أن الأخير غير مؤكد (,

מַרְעַ 168 sub). يرد الجذر في كثير من الصيغ عرب. المتأخرة (حشد، رعاع؛ Wehr, 1966, 345)، لكن قد يكون مستعاراً من لغات سامية أخرى، في الأغلب العبري، حيث أنها نادرة تمامًا، ولا يبدو أنها كلمة عربية قومية.

ع.ق ١. إن كثرة الصيغ الإسمية والوصفية للجذر في ع.ق.. يقترح أن هنالك أصل وصفي للفعل هنا أيضًا (BDB, 949; *IBHS*, 24.4).

ترد الصفة רַע عدة مرات في القرائن المباشرة لـ טוֹב، صالح، مُوضحة طرفي النقيض لِطَيف (لا ٢٧:١٠، ١٢، ١٤؛ عد ١٣:١٩؛ إش ٢٠:٥؛ انظر *THAT* 795)، أو مجاز مرسل، فيه يشير طرفي النقيض إلى الاجمال (تك٢:٩، ١٧). يتضح هذا الاستخدام في أم ٣:١٥، حيث يراقب الله كل شخص، "الشرير والصالح".

في بعض الحالات لا تتضمن الصفة ذم أخلاقي. إن الحيوانات "الوحشية" (حز٥:١٧؛ ١٤:١٥، ٢١)، مع ضراوة طبيعتها الجامحة، ليست مدينة (تك ٢٠:٣٧، ٣٣؛ لا ٦:٢٦)، إذاً فترجمة NIV "شرير" يعنى بها القساوة الشديدة. هناك أشياء ذات جودة منخفضة أو استخدام محدود توصف كفقيرة (التين—إر ٢:٢٤، ٨)، قبيحة (البقرات—تك ٣:٤١، ١٩)، أو رديئة (مياه—٢مل ١٩:٢؛ الأرض—عد ١٩:١٣؛ قا، ٥:٢٠). يتضح هذا الإبتعاد عن معيار الحياة التي على أكمل وجه عندما توصف الوجوه بأنها "حزينة" (تك ٧:٤٠؛ نا ٢:٢).

أحياناً تستخدم الصفة للتأكيد على خطورة شيء يضر بسلامة المرء الجسدية. ومع ذلك فلا يوجد إدانة أخلاقية في إستخدام الصفة نفسها. على سبيل المثال، إن العيب خطير (تث ٢١:١٥)، حادث ما مسبب لكارثة (١مل ٤:٥[١٨])، دمامل وأمراض أخرى مؤلمة وخطيرة (تث ٣٥:٢٨، ٥٩؛ أي ٧:٢؛ قا، تث ١٥:٧؛ ٢أخ ١٩:٢١)، وسهام المجاعة مميتة (حز ١٦:٥). وهناك أشياء مفيدة قد تظهر لمستقبليها أنها رديئة أو قاسية، مثل تأديب يهوه الذي يقع على الخاطيء (أم ١٠:١٥).

ما هو أكثر شيوعًا، هو تطبيق الصفة على الناس وأفعالهم، داخل القرائن التي تشير إلى الفساد الأخلاقي. يتحد هذا المعنى في كلمة واحدة، وهو الذي يعبر عنه في اللغة الإنجليزية بكلمتين منفصلتين، ماديا (رديء) وأخلاقيًا (شرير). كلاهما يلغي بطريقة ما الحياة الكاملة. يعتبر شخص مثل هامان شخصًا دنيئاً (רַע) بسبب مكيدته الحقيرة لإيذاء الأخرين (أس ٦:٧؛ ٢٥:٩؛ قا، ١صم٣٠:٢٢). إن قلب البشر الآن شرير (إر ١٧:٣؛ ٢٤:٧)، كذلك نوازعهم (יֵצֶר؛ تك ٢١:٨). إن طريق حياة البشر شرير (مز ١٠١:١١٩؛ أم ١٤:٤) وكذلك طرقهم، أفعالهم، وممارساتهم (١مل ٣٣:١٣؛ نا ٣٥:٩؛ أم٨:١٣؛ جا ٣:٤؛ إش ٧:٣٢؛ إر ١١:١٨؛ زك ٤:١). إن الجنس البشري كمجموعات شرير أيضًا، سواء كمجتمع (عد ٢٧:١٤)، أمة (إر ٣:٨؛ ١٠:١٣؛ حز ٢٤:٧)، أو جيل (تث ٣٥:١). كنتيجة لشر البشر والطبيعة الشريرة، فيرسل الله الصالح والقدوس دينونة، التي تعتبر من وجهة نظر الشخص الذي هو هدفها، مخيفة (רַע) (حز ٢١:١٤؛ قا، خر ٤:٣٣؛ تث ٢٢:٦).

ترسم الصفة صورة مفيدة لطبيعة "الشر"، بالنظر إلى الكلمات التي تستخدم مع مرادفاتها، وكذلك تضادها. يرتبط الشر بشدة بالإثم (عز١٣:٩)، الخطية (تك ١٣:١٣؛ إر ٣:٣٦)، والإنحراف (أم ٢:١٢؛ ١٣:٨). قد تتضمن الكبرياء (أم ١٣:٨)، وشاية (تث ١٤:٢٢، ١٩)، خيانة (قض ٢٣:٩) علاقة العهد مع الله بالتحول إلى آلهة أخرى (إر ١٠:١٣؛ ٦:٢٥-٧؛ ١٥:٣٥) والممارسات الطقسية الغريبة (٢مل ١١:١٧). بعكس الله ذاته، الذي هو طاهر أخلاقيًا، يتضمن الشر النجاسة (تث ٩:٢٣-١٩[١٠-١١]). إن التوجهات التي تصاحب الشر تتضمن، الغضب (مز٤٩:٧٨)، الإثم (١٤:٤؛ أم ١٤:٤)، العناد (إر ١٧:٣)، والسخط (مز ٤٩:٧٨). والتي تجعل المرء عدواً لكلا من الله (نا ١٧:١٣؛ مز ٤٩:٧٨) والأخرين (أس ٦:٧).

في المقابل، بدلاً من إتباع طبيعتنا الشريرة، يجب أن نخاف الرب (أم ١٣:٨)، نحفظ وصاياه (٢مل ١٣:١٧؛ جا ٥:٨؛ قا، مز ١٠١:١١٩) ونطيعه في كل شيء (إر١٢:١٦). بهذه الطريقة يمكن للمرء أن يحيا جيدًا، يعيش حياة صالحة (يش ١٥:٢٣) في البر (أم ١٢:١٢؛ ٦:٢٩)، مستقيمة بلا لوم (١٠:٢٨)، وآمنة (حز ٢٥:٣٤)، وينقاد بروح الله (١صم ١٤:١٦-١٦). بدلاً من النظر إلى النفس طلباً للإرشاد، يجب أن ينظر المرء إلى الله في صلاة متضعة (٢أخ ١٤:٧). كل هذا يناقض حياة الشر.

إن التقييم المعبر عنه بواسطة الكلمة، يكون أحياناً نسبي، على سبيل المثال، عندما يكون هناك شيء "شرير" في عيني (من وجهة نظر) آخر (تك ٨:٢٨؛ خر ٨:٢١؛ عد ٣٤:٢٢؛ يش ١٥:٢٤؛ إر ٤:٤٠). فإن قوة البناء يكون لها علاقة بوجة نظر الشخص وليس بمعايير خارجية موضوعية. ومع ذلك، يتضح الأخير عندما يُستخدم البناء العكسي، كما عندما فعلت إسرائيل " ما هو صالح في عينيها" (ترجمة حرفية لقض ٦:١٧؛ ٢٥:٢١؛ قا، تث ٨:١٢)، في تناقض ضمني للمعيار المطلق الوحيد الحقيقي، الصالح في عيني الله (قا، تث ١٨:٦؛ ٢٥:١٢).

هناك نوع من النسبية أو "الحكم العادل" قد يُرى في التورية المزدوجة في أم ١٦:١، حيث يندفع الشرير إلى فعل الشر وإيذاء الآخرين، ليضرهم جسديا. بفعلهم هذا، فإنهم في الواقع يجلبون على أنفسهم هذا الإيذاء.

٢. يرد إسم. רָעָה كإسم مجرد (IBHS, 6.4.2b) خاص بالجنس المؤنث الذي يرد ٣١٩مرة في ع. ق.. يرد مجال إستخدامه مع البشر الذين يشتركون في أفعال أو أوضاع غير مقبولة. أنه لا يصف فقط أفعالهم، إنما أيضًا نتائجها عندما يعاقبون وتقع عليها الكوارث (רָעָה).

كما قد يكون متوقعاً، يفعل الأشرار الشر أو الإثم (أي٢٠:١٢؛ أم ٢٦:٢٦). يطبق إسم. عادة على أعداء إسرائيل الذين أساءوا معاملتها، إما في صورة أشخاص (هامان—أس ٨:٣) أو أمم (أشور—نا ٣:١٩، وعاصمتها نينوى- يو ١:٢؛ سوريا وملكها—١مل ٢٠:٧). ومع ذلك، فإن إسرائيل نفسها ليست بدون لوم، فهي أيضًا قد اقترفت أفعال شريرة (إش ٣:٩؛ إر ٦:٧؛ ١١:١٧؛ حز١٦:٥٧؛ هو ٧:٢). إن الأفراد والجماعات داخل الأمة، يفعلون أيضًا الشر (إخوة يوسف، تك ٥٠:١٥، ١٧؛ شاول، ١صم٢٠:٧، ٩، ١٣؛ داود، ٢صم ١٢:١١؛ بنيامين، قض ٢٠:٣، ١٢).

كنتيجة للأفعال الشريرة، ستقع نتائج الشر على مرتكبي الذنب. يُفهم هذا بأنه كارثة، بلية، أو أذى. في الأجزاء النبوية، يذكرأن هذه ستقع على أعداء إسرائيل (إش ٤٧:١١؛ إر٢:٣؛ ٤٨:٢، ١٦؛ ٤٩:٣٧) أو كما في نصوص أخرى، على إسرائيل نفسها أو أعضاء منها (تث ٣١:٢٩؛ قض ٢٠:٣٤، ٤١؛ ٢صم ١٧:١٤؛ ١مل ٢٢:٢٣). في هذه القرينة يقرأ إش ٤٥:٧. إن الله خالق كل الأشياء، النور والخير من جانب، والظلمة واللعنة أو الكوارث من جانب آخر. مثال على ذلك هو استخدام الله، في هذه الفقرة، لعبده الممسوح، كورش الوثني، ليبارك بعض الأمم ويعاقب آخرين بجلب كارثة الله عليهم.

بناء على إستخدام الشعر العبري للكثير من التوازيات، فإنه يقدم مرادفات كثيرة لتوضيح مفهوم الشاعر عن طبيعة الشر. أنه خاطئ (تك ٣٩:٩؛ قض ١١:٢٧؛ ١صم١٢:١٩؛ ٢٤:١١[١٢]) وشرير (أم ١٦:٣٠). إن نتائجه هي العنف والخراب الذي يسببه الحرب (٢مل ٨:١٢؛ مز ١٤٠:٢[٣]؛ إر ١٢:٥؛ ٦:٧). إنه يقود إلى الشعور بغضب الله القوي (إر ٤٩:٣٧) الذي يشبه العاصفة (٢٥:٣٢)، والذي ينتهي بكارثة (إش ٤٧:١١)، بلية (مز ٩١:١٠)، وفي النهاية الموت (١مل ٢:٥٢).

يقابل الشر حضور يهوه (مي ٣:١١)، الذي لا يوجد فيه شر على الإطلاق. أنه يتناقض مع كل شيء صالح (تك٥٠:٢٠؛ ١صم ٢٤:١٧[١٨]؛ أم ١١:٢٧؛ إر ١٨:٢٠) ومستقيم (١صم ٢٩:٦). لا يتوافق الشر مع البر، النقاء، والحق (مز ١٥:٢-٣). في حضرته وممارسته لا يمكن أن يوجد السلام (إر ٢٣:١٧)، الطمأنينة (أم ١:٣٣) كذلك السرور (جا ١٢:١).

هناك مثالان يُظهران بوضوح خطورة ملاحقة الشر. إذا سعى أحد في إتباعه، فالنتيجة ستكون الموت (أم ١١:١٩)، لكن كأناس ساقطين، فإنه سيتبعنا، وتكون النتيجة سوء الحظ، ما لم نترك شرورنا ونسعى للبر (١٣:٢١).

٣. يرد إسم. מֵרַע مرة واحدة فقط في ع. ق.. في حوار ما بين ملكين متعارضين (دا ١١:٢٧). إنهم لا يكذبون فقط على بعضهم البعض، إنما "تميل قلوبهم إلى الشر". لا يوجد ذكر لطبيعة الشر المحددة، إنما كما يتضح من القرينة، أن كلاهما يعارضا الله وشعبه بشدة (دا ١١).

٤. يحمل إسم. רֹעַ استخدامًا مماثلاً لاستخدام רָעָה. إنه يصف الثمر الرديء (إر ٢٤:٢، ٣) والبقرات القبيحة (تك٤١:١٩)، وكذلك القلب الشرير (نا٢:٢؛ قا؛، جا٧:٣). في أغلب الأحيان يصف أفعال البشر القبيحة، الشريرة والأثيمة. إن قلب داود شرير (١صم ١٧:٢٨) من وجهة نظر إخوته، عندما جاء ليزورهم في المعركة. في أغلب الأحيان، تسمى خطية إسرائيل وأفعالها الأثيمة بالشر (إش ١:١٦؛ إر ٤:٤؛ ٢٥:٥؛ قا؛، تث ٢٨:٢٠).

٥. يرد الفعل רָעַע فقط في قَلْ. (٢٥مرة) وهِفْعِيل. (٦٨مرة) في ع. ق.. في الأولى، يكون الفعل stative، ويصف سمة أو نوعية فاعل الفعل بأنه شرير (IBHS, 22.2.2)، بينما يصف الأخير مسبب الشر (IBHS, 27.4a).

في قَلْ. توصف الحالة الذهنية للفاعل بأنها قلقة، مكتئبة، أو محبطة (تك ٢١:١١، ١٢؛ عد ١١:١٠). مثال على ذلك هو قلب حنا الحزين بسبب عقمها (١صم ١:٨)، هذا الموقف لا يُظهر أن عليها لوم أخلاقي، إنما انتقاص من حالة السلام المتوقعة داخل عائلة، وخاصة عائلة مكرسة لخدمة الله.

في أحيان أخرى يخرج شعور بالغضب أو الاستياء، وهي حالة تتفاقم فيها المشاعربالمقارنة بالاستخدام الأخير (تك ٤٨:١٧؛ ١صم ٨:٦؛ ١٨:٨؛ نا ٢:١٠؛ ١٣:٨؛ إش٥٩:١٥؛ يونان ٤:١). أخيرً، في الطرف الأقصى الحاقد للطيف، يظهر أن أفعال الشخص أو حالة ذهنه هي شريرة أو أثيمة، مثل أونان *coitus interruptus* (تك٣٨:١٠)، أو الشخص الذي يمنع العون عن الغير قادرين على إعالة أنفسهم (تث ١٥:٩، ١٠؛ ٢٨:٥٤، ٥٦؛ قا؛، ١أخ ٢١:٧).

يُستخدم الفعل في هِفْعِيل. عادة في مقارنة مع فعل الخير (יָטַב) في صورة المجاز المرسل، التي تصف أي نوع من الفعل "سواء جيد أو شرير" (لا ٥:٤، بخصوص قسم، إش٤١:٢٣، فيما يتعلق بعجز الأصنام عن العمل؛ قا؛، إر١٠:٥؛ صف ١:١٢، حيث يوصف الله خطئاً بأنه لا يفعل شيء). يتضح التنافر المضاد والمتبادل للمفهومين في إر١٣:٢٣، حيث الشخص المعتاد على فعل الشر لا

يستطيع أن يفعل الخير. إنها عادة، لو أنها ليست طبيعة، البشر هو إختيار المريض بدلاً من الصالح (Eichrodt, *TOT*, 2:389; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 415).

هذا التناقض مع الخير يذكر بتعبيرات أخرى داخل القرينة. إن الشر وحفظ وصايا الله هما في تعارض (مز ١١٩:١١٥)، كذلك الشر وقداسة الله في الملكوت المسياني (إش١١:٩؛ ٦٥:٢٥). يتناقض أيضًا فاعلي الإثم مع الذين هم بلا لوم (أي ٨:٢٠) والذين يرجون يهوه (مز ٣٧:٩).

عندما يقترن الفعل بحرف الجر "إلى" (العبرية לְ־) يُبين مشاعر أو فعل يأتي من خارج الفاعل (*IBHS*, 376-7, n. 43). على سبيل المثال، يجلب الله المتاعب أو يتعامل بقسوة مع الشعب (خر ٥:٢٢، ٢٣؛ عد ١١:١١؛ را ١:٢١)، كما يفعل آخرون أحياناً (تك ٤٣:٦). قد يُقصد سوء المعاملة الفعلية، كالتي كان يرغب فيها أهل سدوم (تك١٩:٩؛ قا؛، معاملة المصريين لبني إسرائيل— عد ٢٠:١٥). يُحذر الملوك الأجانب أيضًا ضد إيذاء أو حتى وضع إصبع على الأنبياء، الذين هم ممثلي الله (مز١٠٥:١٥؛ قا؛، ١أخ١٦:٢٢، مع حرف الجر "ضد" [العبرية בְּ־]). في النهاية يمكن أن يتدخل الله ويعاقب مقاوميه. قد يبدو هذا شر، أو على الأقل، كارثة، لأولئك الذين عُقبوا (يش٢٤:٢٠؛ زك ٨:١٤).

هناك أوقات يبدو فيها أن الفعل يشير إلى الأسى المادي، على سبيل المثال، يُعبر عن "أولئك الذين جئت بهم إلى الحزن" "بالمطرودين" والعرج" (مي ٤:٦؛ يحمل وجود *waw explicativum*; Baker, 1980, 129-36). هناك تناقض واضح في تك ٣١:٧ بين سوء المعاملة المادية ليعقوب على يد لابان، التي أعترف بها يعقوب، و"أضرني" (לְהָרַע). يبدو أن الأخيرة تقول أنه بالرغم من أنه أحتيل، فإنه لم يتضرر.

يُستخدم الفعل في توازي مع أفعال أخرى تصف مستويات عديدة من الأفعال الخاطئة التي لا يمكن أن تنسب إلى عوامل خارجية. أنكر موسى أي خطأ من جانبه ضد بني إسرائيل، حتى سلب حمار (عد ١٦:١٥)، في حين قُبل بني إسرائيل بمعاملة قاسية جداً على أيدي المصريين، بما في ذلك المعاناة والشغل القاسي (تث ٢٦:٦). لقد وصلت سوء المعاملة لدرجة سلب الحياة (١مل ١٧:٢٠). هناك خطايا معينة توصف كشر، مثل السرقة (تك ٤٤:٥)، الوثنية (١مل١٤:٩؛ ٢مل ٢١:١١)، خطية داود بقيامة بالتعداد (١أخ ٢١:١٧)، والشذوذ الجنسي (تك ١٩:٧؛ قض ١٩:٢٣). هذا الإثم الأخير الذي كان يُمارس في سدوم يبدو أنه أصبح نموذج للشر، الذي أدينت ضده أفعال لاحقة (إر ٢٣:١٤).

إن أولئك الذين يوصفون عن طريق إسم الفاعل في الأغلب (*IBHS*, 37.1e)، رغم أنه ليس حصرياً، بأنهم يمارسون الشر بإستمرار، يسمون كلاب (مز٢٢:١٦[١٧]). أشرار (٢٦:٥)، أعداء وخصوم (٢٧:٢؛ قا؛، ٩٢:١١[١٢])، فاعلي الإثم (مز ٦٤:٢[٣]؛ ٩٤:١٦؛ إش ٣١:٢)، الحمقى الجاهلون (إر ٤:٢٢)، والقتلة المدمرين (إش ١٤:٢٠). أنهم لا يسمعون إلى الله (إر ٧:٢٦)، لكنهم يسيئوا معاملة رسله (٣٨:٩). لكن الله أمين الذي ينجي الفقير من قوة الشرير (إر ٢٠:١٣) ويجلب كوارث على مقاوميه. قد يتضمن هذا حرباً (إر٢٥:٢٩)، لكن في الفوصف التفصليلي أكثر عن عقاب الله، يصف الرب الكارثة بأنها اقتلاع، سحق، إطاحة، وتدمير (إر٣١:٢٨). في المقابل، عندما يتحول شعبه إليه، سيردهم، يبنيهم ويزرعهم (٣١:٢٨)، حيث أنها ليست مشيئته النهائية أن شعبه إسرائيل، أو أي أمة، تدمر تمامًا: "إن كلمات الدينونة تُستبدل بكلمات الاسترداد" (W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, 1989, 197).

ب. ت لم يُضيف الربيين بشكل كبير على مجال إستخدام إسم. لهذا الجذر المستخدم بالفعل في ع. ق..؛ في الواقع، يبدو أنهم إستخدموها بكل ثراءها. بدلاً من كون القلب على مضض (تث ١٥:١٠)، هناك مصطلح لاحق تحدث عن العين الغير متعصبة (Mish. 'Abot 2:11; 5:13). كما أنهم طوروا أيضًا فكرة العين الشريرة. المعروفة بالسحر (Jastrow 2:1071).

يحمل الفعل في المشنى العبرية مفهوم مختلف بالإضافة إلى ذلك المذكور بالفعل. تدل هنا على تحطيم، سحق، أو تبعثر شيء ما (ibid., 2:1488)، وهو إستخدام غير واضح في ع. ق..

ردئ، مفرغ، شرير: ← זמם [zmm] (خطة، قصد، يخطط شرًا، #٢٣٧٢)؛ ← כִּילַי [kîlay] (وغد، #٣٩٦٤)؛ ← עול [1 'wl] (يتصرف تصرفات خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← צדה [1 sdh] (يتصرف عمدًا، #٧٣٩٩)؛ ← רעע [1 r''] (يكون رديئًا، يؤذي، #٨٣١٧)؛ ← רשׁע [rš'] (يأتي بأفعال شريرة، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أن شخصًا ما مذنب، #٨٣٩٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:561-68; *TDOT* 3:464-87; 6:546-66; *THAT* 2:794-803; *TWOT* 2:854-56; D. W. Baker, "Further Examples of the Waw Explicativum,' *VT* 30, 1980, 129-36; W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; idem, *Jeremiah 2*, Hermeneia, 1989.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

8318 רָעַע

רָעַע [ra'a' [2]]؛ قَلْ. يحطم إلى أجزاء؛ هِيتْبُوعِيل. محطم؛ يكون محطماً إلى أجزاء (#٨٣١٨). كلمة دخيلة من الآرامي (= عبري רָצַץ؛ רָצַץ [يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨؛ מְרוּצָה، ظلم، #٥٢٩٨]). انظر רָעַץ [ra'as]، يحطم إلى أجزاء، يبعثر (#٨٣٢٠).

ع. ق ١. يصور الفعل دينونة ملك يهوه في تحطيم الأمم إلى أجزاء، كما عندما يُكسر الخزف (قَلْ. مز ٢:٩، توازي נָפַץ، يحطم)، وتحطيم الله للعظماء في أي ٣٤:٢٤ (قَلْ.) والأرض في إش ٢٤:١٩ (قَلْ.، هِيتْبُوعِيل). "الحديد الذي من الشمال" العدو يصعب كسره (قَلْ.، إر ١٥:١٢)، إنما المملكة القوية التي كالحديد يمكن تحطيمها إلى أجزاء (دا٢:٤٠[الآرامي؛ peal, pael]).

٢. في مي ٥:٦[٥] من الأفضل فهم וְרָעוּ؛ (NIV سيحكمون؛ mg. يلاحظ، يسحق) على أنها من רָעָה، يرعى، يحكم (#٨٢٨٦)، بدلاً من רָעַע، في ضوء רֹעִים، رعاة، في ع. ٥[٤] (K. J. Cathcart, *Bib* 59, 1978, 43).

٣. في أم ١٨:٢٤أ הִתְרֹעֵעַ تشتق من רָעַע (مثلاً، *HALAT* 1185) وتترجم "(الرجل كثير الأصدقاء) يخرب نفسه" (NIV). ومع ذلك فالاشتقاق لا يزال مثاراً للجدل. يقترح G. R. Driver الجذر רוע، أن يهتف، المستخدمة بمفهوم الضعف، كما توجد في السرياني وتعني ثرثرة (Driver, 183-84). هناك اقتراح آخر هو قراءة אָת הִתְרָעֵעַ (من רעה، له تعاملات مع شخص ما) وتترجم يسعى للمجتمع (*BHS*). أنظر المناقشة في Whybray, 274, McKane, 518-19, and Hulst, 125.

في أم ٢٥:١٩، تفهم רֹעָה كاسم فاعل متقلص من רָעַע؛ (GKC, 67s) وتترجم (أسنان) مكسورة، أو كـ רָעָה وترجمت (أسنان) رديئة (*BHS*).

يشق، ينتهك، شريحة: ← בָּקַע [baqa'] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חָרַם [haram [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חָתַר [hatar] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׂפָּח [mispah] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פָּלַח [palah] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ ← פָּצַם [pasam]، (split open، #٧٢٠٤)؛ ← פָּרַץ [paras] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רָכַל [rākāl] (يقطع إلى أجزاء، #٨٢١٨)؛ ← רָצַץ [rasas] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שָׁבַר [sabar [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:856-57; G. R. Driver, "Problems in the Hebrew Text of Proverbs,' *Bib* 32, 1951, 173-97; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography X,' *Bib* 53, 1972, 394; A. R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, 1960, 175; W. McKane, *Proverbs*, 1970; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCB, 1994.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

8319 רָעַף

רָעַף [ra'ap]؛ قَلْ.، هِفْعِيل. قطر، تدفق (#٨٣١٩).

ع. ق يرد الفعل في الشعر، ٤مرات في قَلْ.، ومرة في هِفْعِيل. (إش ٤٥:٨). تتضمن الأفعال عربات (مز ٦٥:١١[١٢])، مروج (٦٥:١٢[١٣])، שְׁחָקִים، سحب (أم ٣:٢٠؛ قا،، أي ٣٦:٢٨، حيث يشير الفعل רַב [وفرة] إلى السحب في النصف الأول من العدد)، والسموات (إش٤٥:٨). يتضمن المفعول به البر (إش) والندى (أم). تظهر נָזַל مرتين في توازي مترادف (إش وأي). يصف الفعل دائمًا بركات الوفرة والإثمار الممنوح من قبل الله والطبيعة.

وكف، تدفق، وشل: ← אֵגֶל ['ēgel] (يقطر، #١٠٣) ← דלף [dlp [1]] (يقطر، #١٩٤٠) ← זוב [zwb] (يتدفق، #٢٣٠٧) ← טרד [trd] (وكف متتابع، #٣٢٦٥) ← מַר [mar [2]] (يقطر، #٥٢٥٤) ← נגר [ngr] (يتدفق، يندفع للأمام، ينسكب، #٥٥٩٩) ← נזל [nzl] (يتدفق، يسيل، #٥٦٨٨) ← נטף [ntp] (يقطر، ينسكب، #٥٧٥٢) ← ערף ['rp [1]] (يقطر، #٦٩٠٣) ← פכה [pkh] (يسيل، #٧٠٩٦) ← רְוָיָה [r^ewāyâ] (يفيض، #٨١٢٢) ← ריר [ryr [1]] (يفيض، #٨٢٠١) ← רסס [rss [1]] (يرطب، #٨٢٧٢) ← רעף [r'p] (يقطر، يمطر، #٨٣١٩).

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

8320 רָעַץ

רָעַץ [ra'as]؛ قَلْ. تحطم (bisleg. #٨٣٢٠).

ش. أ. ق الترجوم الآرامي רְעִיץ / רְעַץ، يحطم، يكسر.

ع. ق في نشيد موسى، تنفذ يد يهوه اليمنى عمل هذا الفعل ضد الأعداء (خر ١٥:٦). استجاب القاضي يفتاح إلى إضطهاد الفلسطنين والعمونين بعد أن "حطموا (רָעַץ) وسحقوا (רָצַץ)' بني إسرائيل (قض ١٠:٨).

ب. ت يرد الفعل في قَلْ. في Yalqut Exodus 24,6 بنفس المعنى كما في عبر. كت..

تحطيم، تكسير، تدمير: ← מחק [mḥq] (ضرب، #٤٧٣٥)؛ ← נפץ [nps [1]] (يكسر، يحطم، #٥٨٧٩)؛ ← פצץ [pṣṣ] (سحق، حطم، #٧٢٠٧)؛ ← רטש [rṭš] (حطم، ضرب للأسفل، #٨١٨٧)؛ ← רעץ [r'ṣ] (محطم، #٨٣٢٠)؛ ← רשש [ršš] (دمّر، حطم، #٨٤٠٦)؛ ← שבר [šbr [1]] (كسر، حطم، #٨٦٨٩).

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

8321	רָעַשׁ

רָעַשׁ [ra'as [1]]؛ قَلْ. إرتجف، إهتز؛ هِفْعِيل. يسبب الاهتزاز، يرتجف، يقفز (#٨٣٢١)؛ רַעַשׁ [ra'as]، إسم، ارتجاف، صخب، اهتياج (#٨٣٢٣).

ش. أ. ق أرم.، רעשׁ، يرمي، يغضب؛ عرب.، يرتعد، يرتعش، يرتجف؛ أكد. *rêsu*، تهلل.

ع.ق يرد الفعل العبري רָעַשׁ ٣٠مرة في ع. ق.. يظهر هذا الجذر حصرياً في الأنبياء والكتابات. أن الأشياء التي تسبب الاهتزاز هي: الأمم الأجنبية، الأرض، السموات، وأسلحة الحرب العديدة. يرد هذا الإهتزاز أساسًا لسببين: (١) كوصف لمعركة أو دمار، و(٢) كوصف لإستجابة الطبيعة الكونية لحضور تجلي يهوه. يحمل الفعل في حالة واحدة معنى محايد. في مز ٧٢:١٦ تستخدم רָעַשׁ لوصف رؤوس الحبوب المتمايلة في مهب الريح. إقترح البعض جذر بديل، لكن هذا التخمين ليس مقنعاً بعد (قا،، (M. Dahood, *Psalms 51-100*, AB, 183-84؛ *HALAT* 4:1186; *TWOT* 2:857).

١. عند وصف الدمار الشامل لمعركة، تستخدم רָעַשׁ بيانياً لتصف نوع الخراب: "مِنْ دَانَ سُمِعَتْ حَمْحَمَةُ خَيْلِهِ. عِنْدَ صَوْتِ صَهِيلِ جِيَادِهِ ارْتَجَفَتْ كُلُّ الأَرْضِ. فَأَتَوْا وَأَكَلُوا الأَرْضَ وَمِلأَهَا الْمَدِينَةَ وَالسَّاكِنِينَ فِيهَا.' (إر٨:١٦). أحياناً يكون يهوه هو مبدع هذا الخراب لأجل الدينونة: "أَمَّا الرَّبُّ الإِلهُ فَحَقٌ. هُوَ إِلهٌ حَيٌّ وَمَلِكٌ أَبَدِيٌّ. مِنْ سُخْطِهِ تَرْتَعِدُ الأَرْضُ وَلاَ تَطِيقُ الأُمَمُ غَضَبَهُ." في وضع الفرار، يجعل الفرسان، المركبات، والعجلات أيضًا الأرض ترتجف (مز٧٧:١٨[١٩]؛ حز ٢٦:١٠).

٢. في كثير من الأحيان يرتبط الإرتجاف والإرتعاش (רָעַשׁ) بتجلي يهوه: "فَتَرْتَعِشُ أَمَامِي سَمَكُ الْبَحْرِ وَطُيُورُ السَّمَاءِ وَوُحُوشُ الْحَقْلِ وَالدَّابَّاتُ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ, وَكُلُّ النَّاسِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ" (حز٣٨:٢٠؛ قا،، قض ٥:٤؛ ٢صم ٢٢:٨؛ [bis] مز٦٨:٨[٩]؛ إش١٣:١٣؛ حج٢:٦). يجلب حضور التجلي كلا من اللعنة على أعداء يهوه (إر٥١:٢٩) والتعزية لشعبه المختار (يؤ٣:١٦[٤:١٦]).

إن الارتجاف الكوني المصاحب للحضور الإلهي (تجلي) يرد في قرينة يوم الرب الأخير. باستخدام لغة تصف تجلي الماضي (قا،، خر ١٩:١٨؛ قض ٥:٤-٥؛ مز ٦٨:٦؛ حب ٣:٦)، يصف النبي حجي يوم ارتجاف مستقبلي، فيه سيُحضَر كل شيء فاني إلى نهاية مروعة: "لأَنَّهُ هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: هِيَ مَرَّةٌ (بَعْدَ قَلِيلٍ) فَأُزَلْزِلُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأُزَلْزِلُ كُلَّ الأُمَمِ" (حج ٢:٦-٧). يشرح كاتب رسالة العبرانيين "فَقَوْلُهُ "مَرَّةً أَيْضاً" يَدُلُّ عَلَى تَغْيِيرِ الأَشْيَاءِ الْمُتَزَعْزِعَةِ كَمَصْنُوعَةٍ، لِكَيْ تَبْقَى الَّتِي لاَ تَتَزَعْزَعُ. "(عب ١٢:٢٦-٢٧). بهذه الطريقة، يتطلع شعب الله إلى ميراث آمن، للعيش في "ملكوت لا يتزعزع" (١٢:٢٨). إن هذا اليوم الأخر قد بدأ جزئيًا (مت ٢٧:٥١-٥٤). ومع ذلك، فإننا نستمر في التطلع إلى الاكتمال المؤكد لهذا اليوم (رؤ ٢١:١-٥).

٣. ترد صيغة إسم. المذكر لهذا الفعل רַעַשׁ ١٧مرة. في حز ١٢:١٨ يصف هذا إسم. الإهتزاز الجسدي الناتج عن الخوف والقلق الشديد. يستخدم مرة أخرى بواسطة حزقيال في وصف صوت العظام اليابسة وهي تشكل مرة أخرى جسداً كاملاً (٣٧:٧). يمكن للتعبير أن يستخدم أيضًا بصفة عامة ليصف صوت معركة (إش ٩:٥؛ إر ١٠:٢٢) أو بصفة خاصة أسلحة محددة مستخدمة في معركة: حذاء المحارب (إش ٩:٥[٤])، المركبة (إر ٤٧:٣؛ نا ٣:٢)، والرمح (أي ٤١:٢٩[٢١]). يستخدم إسم. ٧مرات كتعبير عن الزلازل (١مل ١٩:١١ [bis]، ١٢؛ إش ٢٩:٦؛ حز٣٨:١٩؛ عا ١:١؛ زك ١٤:٥). تصور هذه الزلازل بطرق متنوعة على أنها كارثة طبيعية بسيطة، وسيلة للقضاء الإلهي، وكشهادة كونية عن حضور تجلي يهوه (قا،، حز ٣:١٢).

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [g'š] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zw'] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll [2]] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← --- (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [ḥrg] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [yr' [1]] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwṭ [1]] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [m'd] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحُزن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nw'] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [n'r [2]] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr]

(يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [ʿiwʿîm] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פּוּק [pwq 1] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd 1] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتجف، #٧١٤٥)، ← 1 קוץ [qwṣ 1] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh 1] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [rʿd] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [rʿl 1] (يلوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעש [rʿš 1] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [rpp] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רתת [retēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [śʿr 1] (يكون خائفا، مرتعبا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* / *W. C. Kaiser, Jr.*

8322	רָעַשׁ

רָעַשׁ [raʿas 2]؛ قَلْ. يكون وفير (مرة واحدة) (#٨٣٢٢).

ش. أ. ق هذا الفعل ليس له أية جذور مشتركة في الش. أ. ق. بحسب G. R. Driver، لا يرتبط التعبير بالفعل العبري الشائع רָעַשׁ، يهتز، يرتجف، لكن مع الفعل العربي *ragasa*، يعطي بسخاء (*JTS* 33, 1932, 43). يربط Dahood (*Psalms 51-100*, 183) الكلمة بـأوغا. *gt* وعرب. *ragata*، يرضع، التي توضح أن الحشائش على قمم الجبال كانت وفيرة جداً لدرجة أنه يمكن أن تُرعى القطعان هناك، وترضع صغارها.

ع. ق يرد الفعل فقط في مز ٧٢: ١٦، حيث تتضمن صلاة الشعب من أجل البركات الإلهية على الملك، التضرع من أجل وفرة في حبوب الأرض. تردد الفقرة تسبيح المرنم من أجل البركات الغنية على الملك الداودي، التي تتأصل بلا شك في البركات (واللعنات) المقترنة بأحكام ناموس عهد يهوه (لا ٢٦: ١-٢٦؛ تث ٢٨: ١-٤٦).

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr 1] (يعمل عديدً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [megammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb 1] (يصبح عديدً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, 1] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעש [rʿš 2] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq 2] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq 1] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepaʿ] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٨٣٢٣ (רַעַשׁ [raʿas]، إهتزاز، ضجة)، #٨٣٢١

8324	רָפָא

רָפָא [rapa' 1]؛ قَلْ. شفى؛ برء؛ أصلح (شقوق الأرض)؛ إسم فاعل، شافي؛ طبيب؛ نِفْعَلْ. شُفى؛ عُولج/ عُفي (مع נֶגַע צָרַעַת في شخص أو بيت)؛ يُصلح، يُرمم (قطعة من الخزف المكسور)؛ برء (مياه غير صالحة للشرب، ماء مالح)؛ بيعِّلْ. يشفي؛ يعالج (طبياً)؛ يُصلح (مذبح مهدوم)؛ برء (مياه غير صالحة للشرب، ماء مالح)؛ هتبَعيل. يعالج (جروح)، شفى (#٨٣٢٤)؛ מַרְפֵּא (*marpe'* 1؛ تكتب أحياناً מַרְפֵּה)، علاج، تداوي، شفاء (#٥٣٤٠)؛ רִפְאוּת [*rip'ût*]، شفاء؛ دواء (#٨٣٢٦)؛ רְפוּאָה (*repû'â*، دائمًا في الجمع، ות רְפָא)، دواء، علاج (#٨٣٣٧)؛ תְּרוּפָה [*terûpâ*]، شفاء، دواء (#٩٥٥٩). يوجد الجذر أيضًا في العديد من الأسماء الشخصية: רָפוּא، مشفي؛ רְפָאֵל، الله الشافي רְפָיָה؛ Yah شُفي. يدلل عليها في إسم المكان יִרְפְּאֵל (يش ١٨: ٢٧).

ش. أ. ق يُصادق على רָפָא من بين المجموعات الأساسية للغة السامية، رغم أنها تُصنف في الأغلب على أنها سامية غربية (*THAT* 2:803; *TWAT* 7:617-20)، حيث توجد في أكد. باستثناء كلمة واحدة دخليلة من السامية الغربية (*ripûtu* [شفاء أو دواء] في EA 269:17)، وكذلك في أسماء العلم الموجودة في المصادر أكد. المحيطة (أوغا.؛ ماري، تاناك، إلخ). تشتهر أيضًا في أسماء العلم العمونية Amor. (أبرزها حمورابي)، وكذلك في أسماء العلم أوغا.، الفينيقية، والبونية، الأرامية، عرب.. يُصادق على صيغة الفعل لـ *rp'*، أن يشفي في أوغا. مرة واحدة (*KTU* 1:114.28).

رغم أن العلماء يُعرفون *rpum* بأنها تعني مشفيين، والإله *rpu* على أنه شافي (قا؛ خاصة de Moor)، فإن هذا الاشتقاق بعيد كل البعد عن التأكد؛ انظر المزيد רְפָאִים #٨٣٢٧ وقا؛ Brown, "Asklepios.' . توجد كلا من صيغة الفعل وإسم الفاعل لـ *rp'* في الفينيقية والبونية. (أن يشفي، طبيب). يظهر في الآرامي أن *rp'* كانت تستخدم في المراحل الأقدم للغة، إلى أن استبدلت بالكلمة الدخيلة أكد. *asû* (طبيب)> الآرامي אסיא، طبيب؛ אסי، يشفي. يوجد الجذر مرة أو مرتين في Ahiqar (lines

(154 ,100؛ مرة في ل. ب. م.(4QEnastr^c 1,II,2) ؛ ومرة ككلمة معروفة (أومستخدمة مرة) في كتابات إفرايم السرياني، حيث تعمل *rp'* كتورية مع *rpy* (أن يرخي، يكون متراخيا). وبالتالي فإنه شيء مُضلل أن نتحدث عن أرم. רפא (حيث أنها غائبة تمامًا من الكتابات الربية وجميع أطوار ولهجات اللغة الأرامية المتأخرة الأخرى)، رغم أنه غير صحيح أن نشير إلى سريانية. *rp'* يشفي (بناءاً على ورود واحد فقط محفوظ في تاريخ الأدب السرايني كله)، الذي هو خطأ دائم في أغلب القواميس (مثلاً، *HALAT* ؛BDB؛ لمزيد من المناقشة انظر *TWAT* 7:618). يصادق على *rf'* في ع. ج. ق مرتين في صيغ الفعل بمعنى يشفي (contra Biella، الذي يفترض استحسان)؛ في مكان آخر في السامية الجنوبية، يُصادق على الجذر أساسًا في السامية، تصليح، صيانة؛ قا؛ عرب. *rf'*، أن يُصلح، رتق، يرمم. يُصادق أيضًا في عرب. على: أن يجر السفينة إلى الشاطيء، يؤثر على المصالحة؛ بالرغم من أن هذه قد ترتبط بجذور متجانسة أو مختلفة. تصادق الأثيوبية (Ge'ez) على معاني ترتبط بالخياطة؛ لكن قا؛ إسم. *rafa'i*، مساعد، حامي، أو في الأغلب، شافي.

يفترض أولئك الباحثين الذين يشتقوا جميع الورود السامي الجنوبي لـ *rf'* من *rf'*؛ (*rf'* =) بصفة عامة معنى أولي سامي، يحضر معاً، يضعوا معا، من أجل الجذر. رغم أن هذا التطور اللغوي قد يكون محتملاً، فقد أدى إلى الإعتقاد الغير مدعم والسائد بأن רוֹפֵא (طبيب) كان قد لُقب بذلك لأنه يرقع و يخيط مرضاه (قا؛، *ISBE* 2:645؛ قا؛ أيضًا النظرية الغير مرجحة ومع ذلك الشائعة، بأن الظلال [רְפָאִים] لُقبت بذلك لأنها كانت "تتجمع معاً" في الموت؛ قا؛ רְפָאִים، #٨٣٢٧). هناك رأي مرجح أكثر وهو أن Proto-Sem. *rp'* تعني أن يضع [أي شيء] مرة أخرى معاً > أن يسترد. يوضح هذا الأساس اللغوي بسهولة المعاني المتنوعة لـ רפא والمصادق عليها تمامًا في مختلف أفرع السامية.

ع. ق ١. توزيعها. يرد الفعل רָפָא ٦٧مرة في ع. ق..: ٣٨مرة في قَلْ؛ ١٧مرة في نِفْعَل.؛ ٩في بيعِّل.؛ ٣مرات في هِتبَعيل. إن الورود الإجمالي داخل الأسفار الشخصية هي كالتالي: ١٣مرة في إرميا؛ ٧مرات في كلا من المزامير وإشعياء؛ ٦مرات في ٢مل؛ ٥مرات في هو؛ ٤مرات في كلا من ٢أخ، لا، حز؛ ٣مرات في كلا من الخر، التك، تث؛ مرتين في أي؛ مرة واحدة في كلا من الجا، المراثي، ١صم، زك، ١مل؛ في الاسم أشكال מַרְפֵּא (أو أحيانًا מַרְפֵּה) يحدث ١٦مرة: ٨مرات في أم، و٤مرات في إر، مرتين في ٢أخ؛ مرة في كلا من الجا وملا רְפוּאָה (دائمًا في صيغة الجمع—רְפֻאוֹת) ترد ٣مرات؛ مرتين في إر؛ مرة في حز؛ ترد תְּרוּפָה مرة (حز٤٧:١٢؛ وقا؛، بن سيراخ ٣٨:٤)؛ ترد רִפְאוּת مرة واحدة (أم٣:٨).

٢. المجال اللغوي. إن المعنى الأساسي لـ רָפָא العبرية هي الاسترداد، الإبراء (Brown, *Healer*, 25-31). تتضمن معاني مثل: (أ) يُصلح أو يجبر؛ قا؛، إر ١٩:١١، "وَتَقُولُ لَهُمْ: هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: هكَذَا أَكْسِرُ هذَا الشَّعْبَ وَهذِهِ الْمَدِينَةَ كَمَا يُكْسَرُ وِعَاءُ الْفَخَّارِيِّ بِحَيْثُ لاَ يُمْكِنُ جَبْرُهُ" (قا؛ أيضًا ١مل ١٨:٣٠)؛ (ب) ينعش، يُبرء، فيما يتعلق بمياه مالحة مميتة (٢مل ٢:٢١-٢٢؛ حز ٤٧:٨-٩؛ لاحظ أيضًا תְּרוּפָה في ٤٧:١٢)؛ (ج) يُصلح (لكن ليس مطلقًا خاط،رتق!): "زَلْزَلْتَ الأَرْضَ. فَصَمْتَهَا. اجْبُرْ كَسْرَهَا لأَنَّهَا مُتَزَعْزِعَةٌ.' مز٦٠:٢[٤]؛ (د) لكن المعنى الأكثر شيوعًا، هو يشفي المرض أو الجرح الجسدي، مثلاً، צָרַעַת مريم، عد ١٢:١٠؛ بواسير الفلسطينيين (עֳפָלִים، ١صم ٥:٦؛ إن المعنى الدقيق لهذا التعبير هو مثار للجدل؛ انظر أيضًا טְחֹרִים، ١صم ٦:١١-١٧)؛ دبل (שְׁחִין) حزقيا، ٢مل ٢٠:٨؛ جروح يهورام، ٢مل ٨:٢٩ [|| ٢أخ ٢٢:٦]؛ والأمراض (תַּחֲלֻאִים)، مز١٠٣:٣. في لا ١٣-١٤، يُستخدم نِفْعَل. من (וְנִרְפָּא)؛ רָפָא ٤مرات مع נֶגַע־ הַצָּרָעַת كفاعل، ٣مرات في الإشارة إلى البشر (١٣:١٨، ٣٧؛ ١٤:٣) ومرة في الإشارة إلى المنازل (١٤:٤٨)، مقترحة أن الترجمة يعفوا قد تكون مناسبة وموحدة أكثر هنا من يشفي، يعالج.

شفى الله أبيمالك وأهل بيته، الذين جميعهم ضربوا بالعقم (تك ٢٠:١٧؛ قا؛ أيضًا، ١٢:١٧). ومع ذلك فإن هذا الاستخدام لا يدل على أن רָפָא تتضمن المعنى "إعادة الإخصاب" كما جادل بعض العلماء (مثلاً، Pope؛ انظر أيضًا مراجع الـ רְפָאִים، #٨٣٢٧)؛ بل بالأحرى، لقد كان يُنظر إلى القحل، العجز، العقم على أنه مرض يحتاج للشفاء (أو حالة معيبة تحتاج إلى الإصلاح). يتماشى هذا مع مفهوم العهد الذي يساوي الصحة والخصوبة مع بركات الله (خر١٥:٢٦؛ ٢٣:٢٥-٢٦؛ تث ١٢:١٧-١٥) والمرض والعقم مع اللعنات الإلهية (انظر بصفة خاصة، تث ٢٨:٢٧، ٣٥، التي تهدد بالأمراض التي لاعلاج لها كنتيجة لخرق العهد، حيث أن الله، شافي إسرائيل، رُفض. وهو موضع شائع في الش. أ. ق.؛ قا؛ أيضًا אֵין מַרְפֵּא לְאֵין מַרְפֵּא /، دون علاجٍ، في الإشارة إلى الأمة [٢أخ ٣٦:١٦] أو الأفراد [مثلاً، أم ١:٢٩] الذين نتج عنه عصاينهم حالة من الدينونة التي لا شفاء لها).

رغم أن ٢أخ ٧:١٤ قد تصور ضربة الجفاف وغزو الجراد كمرض (قا؛، تث٢٩:٢٢) وبالتالي تحتاج إلى علاج، فإنه من الصعب التحدث بطريقة سليمة في الإنجليزية عن شفاء الأرض؛ وبالتالي فإن المعنى الأوسع للاسترداد هو الأصح هنا (وبالتالي تترجم: "فإني أسمع

من السماء وأغفر خطيتهم وأستعيد أرضهم"). فيما يتعلق بطبيعة الشفاء المحددة الممنوحة من قبل الله لأجل صلاة حزقيا (٢أخ ٣٠:٢٠)، فإن القرينة غامضة وقد إختلف عليها المفسرين: هل النص يفترض أن الله يضرب الشعب فعلياً بسبب نجاستهم الطقسية، أم هل רָפָא تدل ببساطة على أن الله لا يضرب الشعب (قا؛ أيضًا خر ١٥:٢٦، التي تفسر بنفس الطريقة من قبل البعض؛ مثلاً، A. B. Ehrlich, *Randglossen*, 1:323, 192; 7:377; cf. also his *Mikra' Ki-Pheshuto*, 1:104; S. Japheth, *I & II Chronicles*, OTL)—مساويين الشفاء برفع العقاب؟ أم أن רָפָא تعني شفاء بمعنى استعادة من النجاسة (وهو إستخدام لا يُدلل عليه في أي مكان آخر)؟

يستخدم רָפָא؛ (רֹפֵא) في قَلْ. عن الأطباء البشريين (مثلاً، ٢أخ ١٦:١٢؛ في تك ٥٠:٢ [*bis*] تستخدم عن الأطباء المصريين الذين حنطوا يعقوب؛ قا؛ Spiegelberg) وكذلك الرب شافي إسرائيل (خر ١٥:٢٦؛ مز ١٠٣:٣؛ ١٤٧:٣)؛ انظر أدناه، ٥.

٣. مرادفات وتطابقات. تستخدم רָפָא في هو ١٣:٥ ترادفياً مع גָּהָה، يكون حُراً من المرض (قا؛ سريانية.)، يعالج (#١٥٦٤)، لكن من المستحيل أن نحدد على وجه الدقة الفرق بين الكلمتين في الاستخدام الحقيقي. ترد רָפָא ٥مرات مع חָבַשׁ، يجبر؛ انظر حز ٢١:٣٠ ("إني كسرت ذراع فرعون التي لم تُجبر [חָבַשׁ] للشفاء [רְפוּאָה]")؛ انظر أيضًا هو ١:٦ ("هلم نرجع إلى الرب، لأنه مزقنا فيشفينا [רָפָא]؛ ضربنا فيجبر [חָבַשׁ] جروحنا")؛ مز ٣:١٤٧ (يشفي [רָפָא] منكسري القلب ويجبر [חָבַשׁ] كسرهم")؛ إش ٢٦:٣٠؛ حز ٤:٣٤ (قا؛ أيضًا زك ١٦:١١). كلمات أخرى ترتبط بالمركب اللغوي للشفاء تتضمن: חָיָה، أن يعيش، يكون حياً؛ يتعافى؛ يُحيي، يُنشط (بيعِّل.؛ قا؛ مع أكد. *bullutu* وانظر *TWAT* 7:617-18)؛ للأستخدام مع רָפָא، انظر تث ٣٢:٣٩؛ أيضًا تك ٢٠:٧ مع ٢٠:١٧ (أن يحيا تعني أن يُشفى ولا يموت؛ مثلاً، عد ٢١:٨-٩؛ انظر المزيد חָיָה، #٢٦٤٩)؛ من أجل רָפָא مع חַיִּים، قا؛ أدناه، ٤ (د)؛ אֲרוּכָה، حرفياً، رفادة؛ شفاء؛ إبراء (#٧٧٦؛ دائمًا مع עָלָה، أن ينهض؛ انظر إر٢٢:٨؛ ١٧:٣٠، ٣٣:٦، جميعها مع רָפָא)؛ قا؛ أيضًا إش ٥٨:٨ (مع צָמַח)؛ انظر أيضًا نا ٤:١؛ ٢أخ ٢٤:١٣، في قرائن عدم الشفاء؛ قا؛ أيضًا תְּעָלָה (من עָלָה، التي تعني أيضًا جرح جديد على الجلد > شفاء؛ إر ١٣:٣٠، ٤٦:١١، كلتا المرتين مع תְּעָלָה אֵין לָךְ، تليها مباشرة רְפֻאוֹת)؛ חָלַם، أن يكون/ يصبح متعافي، قوياً، فقط في إش ١٦:٣٨؛ توجد רָפָא أحياناً في تقارب مع أو توازي لـ שָׁלוֹם (إش٥٧:١٨-١٩؛ قا؛ أيضًا إر١٤:٦ ‖ ١١:٨؛ ١٩:١٤؛ ٦:٣٣).

إن الطباق الأكثر شيوعًا لـ רָפָא هو שָׁבַר، يكسر، يحطم، يمزق (#٨٦٨٩)، وهو جذر يرد بشكل بارز في إرميا (ما يزيد على ثلث وروده في كل ع. ق..). تتضح أيضًا مقارنة لمجال لغوي مماثل (مضاد) للجذر שבר و רפא في إرميًا: بالإشارة إلى وعاء الفخاري، "يكسر-يجبر" (إر ١٩:١١)؛ بالإشارة إلى العظام، "يكسر-يشفي" (إر ٦:١٤؛ ٨:١١)؛ بالإشارة إلى الجسد، "جرح-شفي" (إر٣٠:١٢-١٣). بالطبع أن مغزى هذه الصور هو دلالة مجازية: يرمز وعاء الفخاري الذي تحطم دون جبر والجسد المريض المجروح، إلى حالة مدينة أورشليم تحت الدينونة؛ وقد كان الأنبياء الكذبة مخطئين عندما عالجوا كسر (שֶׁבֶר) الشعب بسطحية وذلك بالتنبؤ بأن كل شيء على ما يرام في الوقت الذي لم يكن هناك شيئاً على ما يرام (שָׁלוֹם ׀ שָׁלוֹם וְאֵין שָׁלוֹם؛ إر ٦:١٤؛ ٨:١١؛ من الممكن بالطبع ترجمة هذا سياسياً: "سلام سلام ولا سلام"). وبالتالي فإن ضربات يهوذا القومية لا علاج لها ما لم تُزهر التوبة، التي هي مصدر الشفاء والاستعادة (إر٣٠:١٢-١٣؛ ٣٣:٦-٩؛ قا؛ أيضًا تث٢٨:٢٧، ٣٥؛ ٢أخ ٣٦:١٦، وانظر المزيد أدناه، ٦). ومن ثم، فإن عرض المدينة أو الأبعاد القومية، بالإمتداد، تنعكس في استخدام إرميا لـ רפא / שבר التي تعني "تنهار- تستعيد." ما هو شديد الصلة بهذا هو إر ١٣:٢ ("بِمَاذَا أُنْذِرُكِ بِمَاذَا أَحَذِّرُكِ؟ بِمَاذَا أُشَبِّهُكِ يَا ابْنَةَ أُورُشَلِيمَ؟ بِمَاذَا أُقَايِسُكِ فَأُعَزِّيكِ أَيَّتُهَا الْعَذْرَاءُ بِنْتَ صِهْيَوْنَ؟ لأَنَّ سَحْقَكِ [أو، خرقك؛ שֶׁבֶר] عَظِيمٌ كَالْبَحْرِ [מִשְׁבָּר، حرفياً، متكسر]. مَنْ يَشْفِيكِ؟" وهو وضع يُلقي به كاتب المراثي اللوم على خطية الأنبياء الكذبة الذين رؤياهم المضللة والباطلة فشلت في أن "يُعْلِنُوا إِثْمَكِ لِيَرُدُّوا سَبْيَكِ" (مراثي ٢:١٤). لمزيد من الأمثلة عن שבר / רפא انظر مز ١٤٧:٣؛ إش ٣٠:٢٦؛ إر ٥١:٨؛ زك ١١:١٦.

تطابقات أخرى تتضمن: מָחַץ، جرح، ضربة (#٤٧٣٠)؛ قا؛ تث ٣٢:٣٩: "سحقت (מָחַץ) وأنا أشفي" (וַאֲנִי אֶרְפָּא)؛ انظر أيضًا أي١٨:٥؛ إش ٣٠:٢٦؛ נָכָה، يضرب، يسحق (#٥٧٨٢)؛ انظر ٢مل ٨:٢٩ (‖ ٢أخ ٢٢:٦)؛ ٩:١٥؛ إر١٤:١٩؛ أيضًا إش٣٠:٢٦؛ חָלָה، يكون مريضاً، عاجز (#٢٧٠٣)؛ أنظر ٢مل ٢٠:٨؛ مز ١٠٣:٣؛ حز٣٤:٤؛ טָרַף، يمزق (#٣٢٧١)؛ انظر هو٦:١ (يشير سلفاً إلى التمزيق الإلهي في ١٣:٥-١٤)؛ נָגַף، يضرب، يسحق (#٥٠٩٧)؛ انظر إش ١٩:٢٢، يعد النص النبوي بإسترداد مستقبلي لمصر: "وَيَضْرِبُ الرَّبُّ مِصْرَ ضَارِباً فَشَافِياً فَيَرْجِعُونَ إِلَى الرَّبِّ فَيَسْتَجِيبُ لَهُمْ وَيَشْفِيهِمْ.' (قا؛ حز٣٠:٢١، أيضًا مع مصر؛ إر ٥١:٨-٩، مع بابل؛ انظر أدناه، ٤[ب])؛ הָרַג يقتل (#٢٢٢٢)، عكس רָפָא فقط في جا ٣:٣، "وقت للقتل ووقت للشفاء،' واضح أن الإشارة هي إلى

أولئك المجروحين في معركة (وهو الوقت الوحيد المناسب للقتل —انظر Targ)؛ وإلا من الممكن أن نتوقع وجود רָפָא مع הָרַג، حيث الذين قتلوا لم يكونوا مرشحين للشفاء.

٤. سؤال الشفاء "البياني" أو "الروحي". من المعتاد تصنيف استخدام רָפָא في القرائن التي لا تتعامل بشكل خاص مع الأمراض الجسدية "بيانياً"، لكن هذا التصنيف يحتاج إلى التحديد وفي بعض الأحيان إلى التصحيح. يرجع هذا إلى حقيقة أن استخدام רָפָא في ع. ق.. هو استخدام شامل (قا؛ استخدام مماثل لـ σῴζω في العـ. ج.، حيث تتضمن معاني العتق من المرض، الشياطين، الموت، والخطية، أحياناً داخل إصحاحين من نفس السفر؛ قا؛ لو ٧:٥٠؛ ٨:٣٦، ٤٨، ٥٠). لقد كان هناك حالات عديدة في ع. ق.. مرشحة للشفاء، ويجب أن نتساءل، عما إذا كان من وجهة نظر التفكير الكتابي، يُعتبر استرداد صحة المرء حرفي، بينما يُفهم استرداد صحة أمة على أنه بياني. هل من الممكن تصور تمايز لغوي؟

أحياناً، ما تكون المشكلة هي قراءة المفاهيم الكتابية عن طريق تفكيرنا الجزئي، الذي يرفض تعديل الفكر إلى النظرة الكتابية الأكثر شمولية. بالإضافة إلى أنه من غير المناسب أن نفترض أن كل ورود لـ רָפָא في ع. ق.. ينبع من المعنى الأساسي لشفاء مرض عضوي، كما في حالة ترميم إيليا لمذبح الرب المتهدم (١مل ١٨:٣٠، مع רָפָא في بيِعِّل.)، لقد أستخدم الجذر لإصلاح المذبح كتشبيه لشفاء الجسد. (لاحظ أنها تترجم مع בָּנָא، بنى في الترجوم، لكن مع ἰάσατο [!] شفي، في السبعينية؛ قا، القائمة المتشابهة إنما الغير صحيحة في *HALAT* 903، وحتى الأكثر إثارة في W. L. Holladay's Eng. abridgement, 344). في الواقع يوضح ١مل ١٨:٣٠ المجال اللغوي المبكر (الأوسع) للجذر، الذي ينعكس بصفة خاصة في الاستخدام السامي الجنوبي. قبل أن يقترن تقريباً حصرياً مع المجال اللغوي للشفاء في العبري الكتابي وما بعد التوراتي (انظر أدناه، بـ. ت)؛ قا؛ أيضًا الترجوم (لاحظ أيضًا البيشيطة) لإش ٦:١٠، وانظر مر ٤:١٢.

(أ) هناك قرائن نبوية محددة تستخدم רָפָא عن شفاء الخطية والإرتداد، والتي تفترض صورة الخطية كمرض حرج (إر ٣:٢٢؛ هو ١٤:٣). وبالتالي، فإن מְשׁוּבָה إسرائيل (خيانة، تمرد، إرتداد) حالته حرجة، والله وحده هو القادر على علاجها. في هذه الحالة، يجب الإحتفاظ بالترجمة، شفاء (كتضاد لغفران، حسب بعض المترجمين، والمفسريين)، رغم أنه من المقبول الحديث عن إستخدام بياني هنا، حيث أن المفعول به المحدد لـ רָפָא مجرد (أي، حالة خطية الشعب المصورة كمرض بدلاً من تصوير الشعب والأمة كمرضى، انظر مباشرة، ٤[ب]).

(ب) كثيرًا ما يستخدم الأنبياء רָפָא عن الاسترداد الإلهي للأمة بعد وقت الدينونة والعقاب (مثلاً، إش ٦:١٠؛ إر ٣٠:١٧؛ هو ٥:١٣؛ ٦:١)، وبذلك فهي امتداد للصورة التي نوقشت للتو أعلاه. ومع ذلك فإن الحديث عن هذا الاستخدام كبياني أو روحي قد يكون شيء مُضلل، حيث أن حقيقة الإسترداد الموعود به يجب أن تكون واقعية كالدينونة المدمرة التي ألحقت. يعني هذا أن حرفية الشفاء يجب أن تتطابق مع حرفية الجرح. صحيح أن الأنبياء يمكن أن يصفوا شعب خاطي بأنه مريض يحتاج إلى الشفاء (قا؛ إش ١:٤-٧)، وأن تركيزهم كان على التوبة والمصالحة، إلا أنهم كانوا يعرفون أن هناك عواقب جسيمة للخطية، تتضمن إضطرابات إجتماعية، هزيمة عسكرية، إنهيار إقتصادي، جوع، وبأ، خراب الهيكل، حرب، وحتى السبي والأسر (قا؛ أيضًا أدناه، القسم ٦). بالنسبة للأنبياء، كان الشفاء الموعود به هو شفاء يشمل جميع الأبعاد، وبهذا المفهوم، يصعب أن يكون مجرد مجازاً.

لم تكن أعداد مثل إش ٣٠:٢٦ ("يَكُونُ نُورُ الْقَمَرِ كَنُورِ الشَّمْسِ وَنُورُ الشَّمْسِ يَكُونُ سَبْعَةَ أَضْعَافٍ كَنُورِ سَبْعَةِ أَيَّامٍ فِي يَوْمٍ يَجْبُرُ الرَّبُّ كَسْرَ شَعْبِهِ وَيَشْفِي رَضَّ ضَرْبِهِ.') تقرأ كمجردَ شعر جميل. فقد كانت تمنح وعود مؤكدة للشعب الذي بدت حالته وكأنها نهائية. إن الصورة المجازية التي يُعبر عنها بقوة من خلال صور حية مثل وضع "رافدة" لإسرائيل (مثلاً، إر ١٧: ٣٠؛ ٣٣:٦، لا تترجم صراحة في NIV)، طبيب يضع مرهم شافي (٨:٢٢؛ ٤٦:١١؛ ٥١:٨؛ قا؛ أيضًا إش ١:٦)، يجب أن تُرى على أنها صورشاملة وليست حصرية (بمعنى آخر، أن الشفاء من الأمراض الجسدية لا يُستبعد بالتأكيد من المجاز الأوسع للشفاء والاسترداد الوطني). وبالتالي، أن نقول أن الاستخدام النبوي هنا لـ רָפָא كان مجازاً لا يعني أن طبيعته كانت مجرد بيانية أو روحية (بعكس ٤[أ]). إن رجاء الأنبياء لم يكن أقل من الشفاء الكامل للإسنان بأكمله، المعبر عنه تقليدياً في إش ٥٣:٤-٥، "لكِنَّ أَحْزَانَنَا حَمَلَهَا وَأَوْجَاعَنَا تَحَمَّلَهَا. وَنَحْنُ حَسِبْنَاهُ مُصَاباً مَضْرُوباً مِنَ اللهِ وَمَذْلُولاً. وَهُوَ مَجْرُوحٌ لأَجْلِ مَعَاصِينَا مَسْحُوقٌ لأَجْلِ آثَامِنَا. تَأْدِيبُ سَلاَمِنَا عَلَيْهِ وَبِحُبُرِهِ شُفِينَا.' يتضح عمق معنى هذه الآيات بمقارنة الترجمة الروحية لـ ٥٣:٤أ في السبعينية ("هذا الرجل حمل معاصينا وتألم من أجلها") وTarg. Jon ("وبالتالي فمن أجل خطايانا يصلي وستغفر معاصينا بسببه) بالإضافة إلى ترجمة متى الحرفية في مت ٨:١٧ب ("هُوَ أَخَذَ أَسْقَامَنَا وَحَمَلَ أَمْرَاضَنَا") في قرينة شفاء المرضى (٨:١٦-١٧أ). يوجد كلا المفهومان في النص العبري، كما لاحظ J. A. Motyer بالإشارة إلى إش ٥٣:٥: "لقد إستخدم أشعياء 'الشفاء' بالمفهوم الكامل للكلمة: شفاء الفرد، إسترداد الكمال والإكتمال، الذب هو العلامة على اليوم المسياني

(١٩:٢٢؛ ٣٠:٢٦)' (*The Prophecy of Isaiah*, 1993, 436).

(ج) في المزامير تستخدم רָפָא دائمًا بالإشارة إلى الشفاء الجسدي الفعلي، الحرفي (قا؛ مز ٦:٣؛ ٣٠:٣؛ ٤١:٤[٥]؛ ١٠٣:٣؛ ١٠٧:٢٠، ولاحظ بصفة خاصة، H.-J. Kraus, BKAT لمز ٦:٣٠؛ ٤١؛ أنظر المزيد في Brown, *Healer*, 119-44؛ يشير مز ١٤٧:٣ إلى شفاء منكسري القلب). ومع ذلك، بسبب الارتباط الوثيق في هذه المزامير بين الخطية والمرض، من جانب، والغفران والشفاء من جانب آخر، فإن هذه النصوص كانت تفهم دائمًا كما لو أن الشفاء يعني ببساطة الغفران. لكن، لاقتباس أحد الأمثلة الواضحة، إن صراخ المرنم في ٤١:٤(٥)، "أَشْفِ نَفْسِي لأَنِّي قَدْ أَخْطَأْتُ إِلَيْكَ" لا يمكن تقليصه إلى مجرد صلاة للغفران. إن القرينة التي تبدأ بلا شك بوعد حرفي للصحة والاسترداد (ع. ١-٣ [٢-٤])، توضح أن المرنم طريح الفراش، مضروب بمرض يبدو أنه نهائي، وتفسر أنه النتيجة الظاهرية للخطية (قا؛ يوحنا ٥:١٤؛ يع ٥:١٤-١٥؛ انظر أيضًا مت ٩:٢)، ولسخرية ومسره منتقديه. وبالتالي، فلابد أن يسير مغفرة الخطايا والشفاء جنباً إلى جنب، فالمرض يعتبر ثمر عدم الطاعة والشفاء كثمر التوبة. وبالتالي، فإن وعد المجد المستقبلي لصهيون في إش ٣٣:١٥-٢٤، ينتهي بـ: "وَلاَ يَقُولُ سَاكِنٌ: "أَنَا مَرِضْتُ". الشَّعْبُ السَّاكِنُ فِيهَا مَغْفُورُ الإِثْمِ.' يجب ملاحظة أن ترجمات على سبيل المثال AV, NKJV, and NASB التي تترجم جميعها "يشفي نفسي" قد ساهمت في سوء الفهم الشائع لاستخدام רָפָא في المزامير (انظر أيضًا נֶפֶשׁ)؛ يُشبه هذا تفسير الفقرة اليهودي في العصور الوسطى ، الذي يساوي شفاء النفس بالتوبة (انظر مثلاً، David Kimchi, and note BTalm Megilla 17b، حيث يُذكر أن التضرع من أجل الشفاء يوجد في Shemoneh Esreh [أي الأدعية الثامنة عشر] لأنها ليست صلاة من أجل الشفاء [الجسدي] للمرض، إنما بالأحرى الشفاء [الروحي] من خلال الغفران).

(د) هناك مبدأ واضح يمكن إستنتاجه من الأمثلة المقتبسة أعلاه مباشرة، وهو أن الإستخدام الحرفي لـ רָפָא يرتبط مباشرة بحرفية القرينة المباشرة. يتضح هذا في سفر الأمثال، حيث يجلب רָפָא الشفاء لحالات متنوعة كثيرة. في حالتين واضحتين على الأقل، لا يوجد مبرر لإنكار أن الشفاء الموعود به كنتيجة لحياة التقوى هو شفاء جسدي [רִפְאוּת، تترجم بصورة أفضل، شفاء، أو بحسب البعض، دواء، بناء على التوازي مع שִׁקּוּי— مُغذي أو منشط] جسدك ومنشط لعظامك" (أم ٣:٧-٨): "يا ابْنِي أَصْغِ إِلَى كَلاَمِي. أَمِلْ أُذْنَكَ إِلَى أَقْوَالِي. لاَ تَبْرَحْ عَنْ عَيْنَيْكَ. اِحْفَظْهَا فِي وَسَطِ قَلْبِكَ. لأَنَّهَا هِيَ حَيَاةٌ لِلَّذِينَ يَجِدُونَهَا وصحة (MAR:P."75)، تترجم بصورة أفضل، شفاء) لِكُلِّ الْجَسَدِ" (٤:٢٠-٢٢).

إن سفر الأمثال، الذي يتماشى مع أدب الحكمة بصفة عامة—وليس ع. ق.. ككل—يرى البر كالطريق الحقيقي للحياة والسلامة، بينما الشر هو الطريق المؤكد للموت والدمار. في ضوء هذا، وفي الإشارات المادية مثل الجسد (שְׁאֵר؛ المعنى المحدد للعبري غير مؤكد) والعظام (עַצְמוֹת) في ٣:٨ والجسد (בָּשָׂר، جسد) في ٤:٢٢، تتضح قوة هذه الأعداد: إن الحياة البارة هي مفتاح الشفاء والصحة. في مكان آخر في الأمثال، وفي إتساق مع الصورة العامة للع. ق.، تتحدث אֵין מַרְפֵּא عن الحالة المأسوية لأولئك الذين أخذت خطاياهم المعاندة إلى أبعد من حافة الشفاء المحتمل: "فِي لَحْظَةٍ يَنْكَسِرُ— وَلاَ شِفَاءَ.' (פֶּתַע יִשָּׁבֵר וְאֵין מַרְפֵּא في كلا من ٦:١٥ و٢٩:١). في القرائن الإيجابية، يذكر أم ١٢:١٨ "أَمَّا لِسَانُ الْحُكَمَاءِ فَشِفَاءٌ.' (צִיר אֱמוּנִים מַרְפֵּא— أي، بإرسال رسالته بأمانة)، بينما يلاحظ ١٦:٢٤ أن الْكَلاَمُ الْحَسَنُ شَهْدُ عَسَلٍ حُلْوٌ لِلنَّفْسِ [נֶפֶשׁ، يُفضل ترجمتها هنا، مذاق] وَشِفَاءٌ لِلْعِظَامِ.' قا؛ أيضًا ١٥:٤أ، "إن اللسان الذي يجلب الشفاء هو شجرة حياة،' مُؤكِدة على قوة شفاء كلمات الحكيم، التي تُرى أولاً في ٤:٢٠-٢٢، حيث ترد מַרְפֵּא في تقارب شديد من חַיִּים. (لاحظ أن من الأفضل أن تفهم מַרְפֵּא في ١٤:٣٠ كـ מַרְפֵּה، وبالتالي، "حَيَاةُ الْجَسَدِ هُدُوءُ الْقَلْبِ" بدلاً من وجود חַיִּים مرة أخرى؛ רָפָה، #٨٣٣٢؛ ومع ذلك لاحظ أن السبعينية تربط هنا מַרְפֵּא بـ רָפָה). وبالتالي، ففي الأمثال מַרְפֵּא (أو רִפְאוּת) هو العلاج المؤكد للإنهيار والجروح الجسدية والعاطفية.

٥. الأطباء البشريين (רֹפְאִים) والشافي الإلهي (רֹפֵא). على النقيض المتمايز بين جيرانهم بلاد ما بين النهرين والمصريين، لم يحتفظ شعب إسرائيل تقريباً بأي أدب طبي قديم من أي نوع (قا؛، الإشارة الوحيدة إلى [לטבשלם] בן זכר הרפא "إلى الطبيب PN إبن Zkr" على ختم يرجع إلى أواخر القرن السابع وأوائل القرن السادس من مدينة داود؛ انظر *IEJ* 36, 1986, 28-29, no. 4). قد يرجع هذا جزئيًا إلى حقيقية أن أدب الش. أ. ق. الطبي ، أو "العلمي" البحت كان نادرً (ومع ذلك قا؛، Civil، من أجل النصيين الطبيين السوماريين)؛ لكنه أوضح التداخل التام للسحر، الطب والدين (قا؛ بصفة خاصة، Ritter، وكذلك، الكتابي العام المرتبط بطب الش. أ. ق. أدناه). وبالتالي، فالاشتراك مع الأطباء يعني الإشتراك مع الآلهة الوثنية والممارسات الغريبة التي تُحذرها التوراة. في الحقيقة، أن خر ١٥:٢٦، *locus classicus* التي من خلالها أعلن الله عن نفسه لإسرائيل كالشافي، يجب أن تعتبر موجهة أكثر ضد الآلهة الشافية المنافسة وليس

الأطباء البشريين. ومع ذلك، فبالنسبة للرعاية الطبية الخارجية الأساسية، مثل جبر الكسور ومعالجة الجروح، كان الأطباء مقبولين على أنهم محايدين دينياً. واضح أن الأعمال الأكثر سرية الداخلية للمرض والعلاج كانت تفهم بمفاهيم روحية، وفي حالة צָרַעַת (مرض جلدي حرج)، كان الكاهن يعمل فقط كملاحظ وفاحص.

(أ) الأطباء البشريين (רֹפְאִים). هناك تشريع في خر ٢١:١٨-١٩ (قا؛ التوازي في شرائع حمورابي، ٢٠٦) يتعامل مع حالة الجروح الناتجة عن صراع: لو لم يمت الرجل الجريح، فلابد أن ضاربه " يُعَوِّضُ عُطْلَتَهُ وَيُنْفِقُ عَلَى شِفَائِهِ.' (٢١:١٩ب؛ רַפֹּא יְרַפֵּא). تترجم الجملة الأخيرة في السبعينة والتراجم لتعني، يدفع أجرة الطبيب؛ قا؛ أيضًا BTalm Baba Qamma 85a. ومن ثم، فإن الرعاية الطبية " المهنية" مطلوبة في حالة شرائع سفر العهد. هناك إشارات عديدة إلى علاج الجروح والعظام المكسورة في أسفار الأنبياء (إر ٦:١٤؛ ٨:١١؛ ٤٦:١١؛ ٥١:٨؛ حز ٣٠:٢١؛ وفي الإشارة إلى الخراف، حز ٣٤:٤؛ زك ١١:١٦)، جميعها بتطبيق مجازي، لكن يفترض جميعها الطبيعة السائدة لمثل هذه الممارسات، إما بواسطة أطباء (أو، في حالة القطيع الخاصة، بالرعاة) أو كممارسات شعبية شائعة. يسأل إر ٨:٢٢، مرة أخرى في قرينة مجازية، ما إذا كان هناك بلسان في جلعاد أو طبيب هناك، مقترحاً أن وجود الطبيب كان متوقع بشكل روتيني، على الأقل في جلعاد، المشهورة ببلسانها (צְרִי) الشافي < قا؛ الإشارة الساخرة إلى "أطباء بطالون" في أي ١٣:٤.

ذو أهمية خاصة هو ٢أخ ١٦:١٢، وهو النص التقليدي الذي يُقتبس في الدوائر الدينية الشائعة لتأييد الرأي القائل بأنه خطية للمؤمن الحقيقي أن يذهب إلى الطبيب بدلاً من أن يثق ببساطة في الرب. يذكر العدد كما هو مترجم في NIV، ويعكس المفهوم المعتاد للفقرة "وَمَرِضَ آسَا فِي السَّنَةِ التَّاسِعَةِ وَالثَّلاَثِينَ مِنْ مُلْكِهِ فِي رِجْلَيْهِ حَتَّى اشْتَدَّ مَرَضُهُ وَفِي مَرَضِهِ أَيْضاً لَمْ يَطْلُبِ الرَّبَّ بَلِ الأَطِبَّاءَ.' ومع ذلك يجب ملاحظة القرينة الأكبر، وكذلك المصطلح المحدد في ع. ١٢. أي أن ٢أخ ١٦:١٢ هي ذروة إصحاحات ١٤-١٦، التي تصف مُلك آسا، الذي تميز بطريقه المتحمس الذي أوصى به الناس أن يطلبوا الرب (וּשְׁאַת־יהוה לִדְרֹשׁ؛ أنظر بصفة خاصة ١٤:٤-٧)، خاصة في وسط أزمة عسكرية كبيرة. لقد وضع آسا ثقته في الرب وليس في المعونات الأرضية، وقد أنقذه الرب (١٤:٨-١٥)، مما نتج عنه مرسوم وطني بأن الذي لا يطلب الرب يجب أن يموت (١٥:١-١٥).

في وقت لاحق، في كارثة عسكرية جديدة، بدلاً من أن يطلب مساعدة الرب، استأجر آسا جيش أجنبي ليحارب عنه، دافعاً لهم من خزينة الهيكل، والذي نتج عنه انتهار نبوي حاد، رفضه آسا بقسوة (١٦:١-٩). عند هذه المرحلة فقط ضُرب بمرض خطير في قدمه (نقرس؟ انظر DeVries and Weinberger)، الذي أثناءه لم يزال رافضاً للرب، بل أيضًا استشار (أي، بمفهوم نبوئي) الأطباء، وسائل وثنية أو ممارسين للسحر، المعبر عنه بإيجاز في الكلمات דָרַשׁ אֶת־ יְהוָה כִּי בָּרֹפְאִים דָּרַשׁ אֶת)לֹא־ ببساطة أن يطلب، بينما דָּרַשׁ בְּ־، أن يستشير؛ قا؛، ٢أخ ١٠:١٠). وبالتالي، فإن ١٦:١٢ لا تحذر من المساعدة الطبية بصفة عامة، إنما بالأحرى تتعامل مع موضوع الثقة في مساعدة الله بدلاً من التوكل على التأييد البشري الخاطيء؛ قا؛، Hasel، وانظر W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT, 249. ومع ذلك فمن المثير أن الفعل רָפָא لا يرد في ع. ق.. مع كلا من فاعل أو مفعول به بشر (باستثناء القرائن المجازية مثل إر ٦:١٤؛ هو ٥:١٣-١٤)؛ إن الرب دائمًا فعلياً هو فاعل רָפָא (قا؛ مثلاً، تك ٢٠:١٧؛ تث ٣٢:٣٩؛ و*passim*).

(ب) الطبيب الإلهي. في الواقع، كان يُعتقد أن جميع الآلهة تمتلك قوى للشفاء (قا؛ Jayne; von Baudissin; Sigerist, 134)، حيث أن السلامة الروحية، المادية والجسدية كانت تنسب بالتساوي لبركة الإله، بينما الانهيارات الروحية، المادية والجسدية كانت تنسب إلى غضب الله أو قوى شيطانية. إن الإله الذي لم يكن لديه قوة على الشفاء لا يستحق المنزلة الإلهية، بالضبط، كما لم يكن يعتبر أيضًا الإله الذي لا يمكنه أن يغفر الخطايا أو يرسل مطراً جديراً بالإعجاب. في ضوء هذا، من الهام ملاحظة أن كلا من يسوع وAsklepios، الإله الشافي اليوناني- الروماني البارز، أشيد بهم من قبل أتباعهم بأنهما σωτήρ (مخلص) وἰατρός (طبيب)، ورغم أن الإله البالبي ماردوخ، أشيد به كـ *asipu* و*asû* (طبيب/ وخبير في التعاويذ/ السحر؛ قا؛ أيضًا *bel asiputi*—رئيس طاردي الأرواح/ خبرة في السحر) وGula إلهة الشفاء البارزة، كـ *azugallatu* (الطبيبة العظيمة؛ قا؛، Lambert). قد يجادل البعض أيضًا بأن الإله الأوغاريتي *rpu* (الذي يساويه de Moor ببعل، لكن بواسطة أغلب الباحثين إما إيل، أو إله أوغاريتي آخر غير معروف، أو إله يسمى ببساطة Rapi͗u أو Rapa'u؛ انظر أيضًا רְפָאִים، #٨٣٢٧)، لقب بهذا لأنه كان معروفاً بالشافي الأساسي للبانثيون (الهيكل). هذا مؤكد أكثر: بالنسبة لشعب إسرائيل، كان من المفترض أن يكون هناك مصدر واحد أساسي للشفاء، التحرير، والخلاص، أي الرب. كشافي (وهي ترجمة تشير إلى مجال أكبر من الأفعال عما تقوم به كلمة "طبيب") وعد أن يزيل المرض من وسطهم، يبارك طعامهم وشرابهم، يمنحهم الأرحام الخصبة والأراضي المنتجة، ويعطيهم طول أيام حياة— إذا فقط إلتفتوا إلى صوته (النصوص الأساسية هي خر ١٥:٢٦؛ ٢٣:٢٥-٢٦؛ تث ٧:١٢-١٥).

يسجل ع. ق.. حالات عديدة عن (ظاهرياً) شفاء جسدي معجزي (أو، قيامة) كإستجابة للصلاة (أومن خلال إتباع توجيهات نبوية محددة)، بصفة عامة، دون أي تدخل طبي (قا؛، تك ٢٠:١٧-١٨؛ عد ١٢:٩-١٥)؛ ٢١:٦-٩؛ ١مل ١٧:١٧-٢٤؛ ٢مل ٤:٨-٣٦؛ ٥:١-١٤؛ قا؛ أيضًا ٦:١٨-٢٠)، بالرغم من أنه بحسب ٢مل ٢٠:١-١١ ‖ إش ٣٨:١-٨، أخبر الرب أشعياء أن يضع قرص تين (كان يستخدم بصورة شائعة للأغراض الطبية في الش. أ. ق.) على دبل حزقيا، الذي شُفي من بعده (قا؛ أيضًا ١تي ٢٣:٥، حيث يُرجح الخمر من أجل أسقام معدة تيموثاوس، رغم عدم وجود أي إشارة إلى شفاء إلهي في القرينة). قا؛ المزيد في ٢مل ١٩:٢-٢٢ حيث برءت المياه الغير صالحة للشرب المالحة (רָפָא في بيعِّل. و نِفْعَل.) من خلال كلمات وأفعال أليشع الإلهية المُلهمة (باستخدام ملح كوسط؛ قا؛ أيضًا حز ٤٧:١-١٢، مع רָפָא في نِفْعَل. و لاحظ خر ١٥:٢٢-٢٥، القرينة المباشرة لـ ٢٦:١٥). وبالتالي، فإن المرنم يسبح الله لأنه غفر جميع خطاياه، شفى أمراضه، وخلصه من الموت (مز ١٠٣:١-٥)، وهي مفاهيم ترتبط معاً بالنسبة للعقلية الكتابية، وتعكس من دون شك التقوى الإسرائيلية العامة. لقد كان الأنبياء ينظرون إلى الرب، إله إسرائيل الشافي، من أجل الاسترداد النهائي للأمة المنكوبة من قبل الله (قا؛، أعلاه، ٤[ب]).

إن حقيقة أن يهوه يُصور كالضارب أكثر من الشافي في ع. ق.. ترجع إلى الطابع الأثيم للشعب تاريخياً، وليس لأي نقص في طابع الرب المحسن. في ضوءِ هذا، يذكر تث ٣٩:٣٢، "أَنَا أَنَا هُوَ وَلَيْسَ إِلهٌ مَعِي. أَنَا أُمِيتُ وَأُحْيِي [الحديث بتعبيرات عامة عن قوة الله المهيمنة]. سَحَقْتُ [هي عبارة تامة نبوية، تنظر سلفاً إلى ضرب الله المستقبلي للشعب الغير طائع] وَإِنِّي أَشْفِي [عند التوبة] وَلَيْسَ مِنْ يَدِي مُخَلِّصٌ.' (قا؛، Brown, *Healer*, 87-93, 99-112). وبالتالي، فقد تدفقت المواعيد المسيانية على رجاء معجزات التجديد والإسترداد الغزيرة (قا؛، إش ٣٥:١-٥) ن وهو رجاء بدأ يُرى تحقيقه بمجيء يسوع المسيا إلى العالم (لاحظ بصفة خاصة، لو ١٧:٧-٢٢). كما عُبر عنه من قِبل ملاخي، "لَكُمْ أَيُّهَا الْمُتَّقُونَ اسْمِي تُشْرِقُ شَمْسُ الْبِرِّ وَالشِّفَاءُ فِي أَجْنِحَتِهَا فَتَخْرُجُونَ وَتَنْشَأُونَ كَعُجُولِ الصِّيرَةِ.' (ملا ٢:٤[٣:٢٠]).

٦. تأملات لاهوتية. إن موضوع الشفاء الجسدي في الكتاب المقدس الذي يفوق الإهتمامات الأرضية والطبية، يلمس أوجهة متعددة لإيمان وتقوى إسرائيل. هناك مفاهيم متعلقة تتضمن: الحالة الذهنية، العاطفية، والروحية للمرض الحرج (مثلاً، يعذب بـ أو بدون، قدم واحدة في القبر، يُقطع من أرض الأحياء، في قبضة الهاوية، سخرية للأعداء، منفصل عن القدس والعبادة المقترنة، وباستمرار الوعي بالذنب والخطية)؛ المرض كمظهر من مظاهر الذنب (حيث تعرف الخطية الشخصية بوضوح) والشفاء كمظهر من مظاهر النعمة (إشارة إلى أن كل شيءٍ على ما يرام، إثبات البراءة في حضور أعداء المرء [مثلاً، مز ٤١:١٠-١١(١١-١٢)]، والاسترداد إلى الحميمية والاستحسان الإلهي [مثلاً، مز ٤١:١٢(١٣)]؛ الشفاء كتحرير من الموت والقبر [مثلاً، ٣٠:١-٣(٢-٤)]؛ المرض كعقاب (مرض حرج، يعتبر بداية للموت، يعمل كإنذار يقظة لعبد الرب الخاطيء، مشيرًا بوضوح إلى شيء ما شرير، أو أنه قد ضل عن طريق الحياة؛ قا؛، أي ١٧:٥-١٨؛ ٣٣:١٤-٣٠)؛ والشفاء كمظهر من مظاهر القوة وطبيعة الإله الحي (أنه شفاء الذي يسبحه!—قا؛ إش ٣٨:١٦-١٩).

هذه الأفعال، التي ترتبط بصفة خاصة بمرض أو شفاء الأفراد، يمكن التأمل فيها بتعبيرات موجزة. ومع ذلك، فإنها تمنح الخلفية مفاهيم الصورة النبوية الأكبر للشفاء الإلهي والاسترداد، التي تدمج الموضوعات والاهتمامات الوطنية والتي تتعلق بالعهد داخل الاسترداد، عادة في قرينة التوبة الجماعية (من أجل רָפָא و שׁוּב تستخدم في اقتران شديد، قا؛ إش ١٠:٦؛ إر ٢٢:٣؛ هو ١:٦؛ ١١:٦ب-١:٧أ). ومع ذلك فأحياناً، يبدو أنه لا يوجد أي أمل في الشفاء (قا؛، إر ١٩:١٤)؛ لقد كان السحق شديد جداً والحالة الأثيمة للمريض لا سبيل لها للعلاج: "لأَنَّهُ هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: كَسْرُكِ عَدِيمُ الْجَبْرِ وَجُرْحُكِ عُضَالٌ. [مرة أخرى שֶׁבֶר و אָנוּשׁ לְשִׁבְרֵךְ נַחְלָה מַכָּתֵךְ :מַכָּה؛ قا؛ أيضًا مي ٩:١]. لَيْسَ مَنْ يَقْضِي حَاجَتَكِ لِلْعَصْرِ. لَيْسَ لَكِ عَقَاقِيرُ رِفَادَةٍ [דִּינֵךְ לְמָזוֹר רְפֻאוֹת תְּעָלָה אֵין לָךְ]... مَا بَالُكِ تَصْرُخِينَ بِسَبَبِ كَسْرِكِ؟ جُرْحُكِ عَدِيمُ الْبُرْءِ لأَنَّ إِثْمَكِ قَدْ كَثُرَ وَخَطَايَاكِ تَعَاظَمَتْ قَدْ صَنَعْتُ هذِهِ بِكِ.' (إر ١٢:٣٠، ١٥، ترجمتي).

ومع ذلك ففي وسط هذه الآمال اليائسة كان هناك ضوءاً على وشك أن يبزغ. فقد وعد شافي إسرائيل أن يعمل: "سأردك، وأشفيك من جروحك" (וְתִיךְ אֶרְפָּאֵךְ כִּי אַעֲלֶה אֲרֻכָה לָךְ וּמִמַּכּ، مرة أخرى، ترجمتي، ١٧:٣٠). ولمدينة أورشليم، "هَئَنَذَا أَضَعُ عَلَيْهَا رِفَادَةً وَعِلاَجاً وَأَشْفِيهِمْ وَأُعْلِنُ لَهُمْ كَثْرَةَ السَّلاَمِ وَالأَمَانَةِ. وَأَرُدُّ سَبْيَ يَهُوذَا وَسَبْيَ إِسْرَائِيلَ وَأَبْنِيهِمْ كَالأَوَّلِ. وَأُطَهِّرُهُمْ مِنْ كُلِّ إِثْمِهِمِ الَّذِي أَخْطَأُوا بِهِ إِلَيَّ وَأَغْفِرُ كُلَّ ذُنُوبِهِمِ الَّتِي أَخْطَأُوا بِهَا إِلَيَّ وَالَّتِي عَصَوا بِهَا عَلَيَّ. فَتَكُونُ لِي اسْمَ فَرَحٍ لِلتَّسْبِيحِ وَلِلزِّينَةِ لَدَى كُلِّ أُمَمِ الأَرْضِ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ بِكُلِّ الْخَيْرِ الَّذِي أَصْنَعُهُ مَعَهُمْ فَيَخَافُونَ وَيَرْتَعِدُونَ مِنْ أَجْلِ كُلِّ الْخَيْرِ وَمِنْ أَجْلِ كُلِّ السَّلاَمِ الَّذِي أَصْنَعُهُ لَهَا.' (إر ٣٣:٦-٩).

ب. ت إن النص الوحيد الهام عن الشفاء فيما بعد التوراة هو Ecclus 38، الذي يعكس وجهة النظر الهلينية عن الطب والأطباء، الذي يتبين فيه أن الطبيب هو وكيل الله من أجل

الشفاء، مستخدماً العلاج (بالأعشاب) التي وضعها الرب في الأرض (٣٨:٤ مع תְּרוּפוֹת في العبري الأصيل، واضح أنه إصغاء لحز ٤٧:١٢؛ قا؛ أيضًا رؤ ٢:٢٢). إن المريض يجب "يصلي إلى الرب" (٣٨:٩)، "يعتزل عن الخطية" (٣٨:١٠)، "ثم يطلب الطبيب" (٣٨:١٢)، الذي أيضًا سيصلي إلي الرب من أجل النجاح" (٣٨:١٤). من أجل شفاء عيني طوبيا على يد الملاك روفائيل، قا؛ طو٢:١٠؛ ٣:١٧؛ ٧:٧؛ ١١:٧-١٦ (انظر٦:٦-٨)؛ ١٢:١-١٥؛ ١٤:٢؛ لاحظ أيضًا أن مرضه ثم الشفاء الاحق يعملان كصورة ضمنية عن مأساة إسرائيل الحاضرة واستردادها المستقبلي (ضد اخلفية السبي الأشوري).

في ل. ب. م. يُصادق على الجذر רפא ٣مرات كفعل و٥مرات كإسم (قا؛ مد. 9:25؛ نح. 4:6؛ وثص. 8:4; and cf. Deut 28:28 with 4QDibHama 1-2,II, and note *w'yn* ;26 ,2 .مد .14; for *l'yn mrp'*, cf (*rwp'* in 4Q 509, 12-13, 4. في العبري الربي רְפָא هي الكلمة المعيارية لطبيب (عادة بتعبيرات إيجابية [قا؛ مثلاً، BTalm Berakot 60a، ومع ذلك الله يبقى الرب هو "الطبيب الذي يمكن الإعتماد عليه"]؛ لكن أنظر أيضًا Mish. Qiddusin 4:14)، رغم أن قَلْ. من רָפָא لم تعد تستخدم عن الشفاء، لاستخدام بيِّل.، بينما نِفْعَل. قد استبدلت بـ هِتْبَعِيل. و nit. تتضمن المفرَادات عن الشفاء في الع. ج. الأتي: ἰάομαι وصيغها الإسمية (تقريباً دائمًا مكافيء السبعينة لـ רָפָא؛ θεραπεύω (قا؛ أيضًا διασῴζω؛ ὑγιαίνω (والصيغ ذات الصلة).

شفاء، صحة، صحي: ← גהה [*ghh*] (يشفي، #١٥٦٤)؛ ← רפא [*rp'* ¹] (يشفي، يجعله صحيحا، صالح للشرب، #٨٣٢٤)؛ ← שָׁלוֹם [*šālôm*] (سلام، صداقة، سعادة، نجاح، صحة، خلاص، #٨٩٣٤).

مرض - طاعون: ← דֶּבֶר [*deber* ¹] (طاعون دجلي، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [*ṭᵉḥōrîm*] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [*maggēpâ*] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [*nega'* ¹] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [*rešep*] (طاعون دجلي، #٨٤٠٤) ← צרע [*sr'*] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥). من أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה [*ḥlh* ¹] (يضعف، يصبح متعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣) ← الطاعون: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 4:659-64; *DBSup* 5:957-68; *EMiqr* 7:407-25; *ERE* 4:723-31, 755-57; 6:540-56; *IDB* 2:541-48; *ISBE* 2:640-48; *NIDNTT* 2:163-72; *TDNT* 3:128-32, 194-215; *THAT* 2:803-9; *TWAT* 7:618-25; *TWOT* 2:857; *ZPEB* 3:54-58; D. W. Amundsen and G. B. Ferngren, "Medicine and Religion: Pre-Christian Antiquity,' in *Health/Medicine and the Faith Traditions: An Inquiry Into Religion and Medicine*, 1982, 53-92; M. Asaf, ed. *HaRefu'a BaMekorot*, 1982; H. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, 1995; M. L. Barré, "Bullutsa-rabi's Hymn to Gula and Hosea 6:1-2,' *Or* 50, 1981, 241-45; C. Barth, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, 1947; J. Z. Baruch, "The Relation Between Sin and Disease in the Old Testament,' *Hanas: Revue Internationale de l'historie des sciences* 5, 1964, 295-302; R. D. Biggs, "Babylonien,' in *Krankheit, Heilkunst, Heilung*, 91-114; idem, "Medicine in Ancient Mesopotamia,' in *History of Science*, 1969, 8:94-105; idem, "Medizin. A. In Mesopotamien,' *RLA* 7:623-29; J. D. Bleich, "The Obligation to Heal in the Judaic Tradition: A Comparative Analysis,' repr. in F. Rosner and J. D. Bleich, eds., *Jewish Bioethics*, 1979, 1-44; W. K. Bokovay, "The Relationship of Physical Healing to the Atonement,' *Didaskalia* 3, 1991, 24-39; M. L. Brown, *Israel's Divine Healer*, SOTBT 1995; idem, "Was There a West Semitic Asklepios?' *UF* forthcoming; J. B. Burns, "The Chastening of the Just in Job 5:17-23: Four Strikes of Erra,' *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Bible Societies* 10, 1990, 18-30; M. Civil, "Une nouvelle prescription médicale sumérienne,' *RA* 55, 1961, 91-94; idem, "Prescriptions médicales sumeriénnes,' *RA* 54, 1960, 57-72; W. R. Dawson, "The Egyptian Medical Papyri,' repr. in *Diseases in Antiquity*, 1967; H. de Meulenaere, "Arzt,' *La* 1:455-59; idem, "arzteschule,' in *La*1:79-80; J. C. de Moor, "Rapi'uma—Rephaim,' *ZAW* 88, 1976, 323-45; A. DeVries, and A. Weinberger, "King Asa's Presumed Gout: Twentieth Century A.D. Discussion of Ninth Century B.C. Biblical Patient,' *NY State Medical Journal* 75, 1975, 452-55; W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, 1965; E. Edel, agyptische arzte und agyptische Medizin am hethitischen Knigshof: Neue Funde von Keilschriftbriefen Ramses' II aus Bogazkoy, 1976; E. J. Edelstein, and L. Edelstein, eds., *Asclepios: Testimonies*, 1945; J. W. Estes, *The Medical Skills of Ancient Egypt*, 1989; D. M. Feldman, *Health and Medicine in the Jewish Tradition*, 1986; D. Flusser, "The Role of the Doctor According to Ben-Sira,' (Heb.), *Mahanayim* 122, 1970, 48-55; H. Friedenwald, *The Jews and Medicine*, 3 vols, 1967; P. Ghalioungui, *The Physicians of Ancient Egypt*, 1983; idem, *The House of Life—Per Hankh: Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, 1973; H. Grapow, *Untersuchungen*

O. Loretz, "Tod und Leben nach altorientalischer und kanaanaisch-biblischer Anschauung in Hos 6, 1-3,' *BN* 17, 1982, 37-42; D. S. Margulis, *Lashon u-refuah ba-Tanakh*, 1949; R. Martin-Achard, "La prière des malades dans le psautier d'Israel,' *Lumière et Vie* 86, 1968, 25-43; F. Michaeli, "Les malades et le temple dans l'Ancien Testament,' *[aaE]glise et Théologie* 21, 1958, 3-12; E. Neufeld, "Hygiene Conditions in Ancient Israel (Iron Age),' *BA* 34, 1971, 42-66; H. Niehr, "JHWH als Arzt. Herkunft und Geschichte einer alttestamentlichen Gottespradikation,' *BZ* 35, 1991, 3-17; D. Noy, "The Talmudic-Midrashic Healing Stories as a Narrative Genre,' *Koroth* 9, Special Issue, 1988, 124-46; B. Palmer, ed., *Medicine and the Bible*, 1986; M. H. Pope, "Notes on the Ugaritic Rephaim Texts,' in *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, 1977, 163-82; J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, 1978, 18-31; P. Prioreschi, *A History of Medicine: Volume 1, Primitive and Ancient Medicine*, 1991; E. K. Ritter, "Magical-expert (= *asipu*) and Physician (= *asû*). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine,' in *Studies in Honor of Benno Landsberger on His 75 Birthday*, Assyriological Studies 16, 1965; F. Rosner, "The Illness of King Hezekiah and 'The Book of Remedies' Which He Hid,' *Koroth* 9/1-2, 1985, 191-93; idem, *Medicine in the Bible and Talmud*, 1977; R. Rouillard, "*El rofé* en *Nombres* 12,13,' *Sem* 37, 1987, 17-46; H. Schipperges, and E. Seidler, P. U. Unschuld, eds., *Krankheit, Heilkunst, Heilung*, 1978; K. Seybold, *Das Gebet des Kranken in Alten Testament: Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*, BWANT 99, 1973; idem, "Krankheit und Heilung. Soziale Aspekte in den Psalmen,' *BK* 20, 1971, 107-11; idem, and U. B. Mueller, *Sickness and Healing*, 1981; H. E. Sigerist, *Civilization and Disease*, 1943; D. J. Simundson, "Mental Health in the Bible,' *Word & World* 9, 1989, 140-46; idem, "Health and Healing in the Bible,' *Word & World* 2, 1982, 330-39; W. Speigelberg, "Die Beisetzung des Patriarchen Jacob (Gen 50, 2ff.) in Licht der agypt. Quellen,' *OLZ* 26, 1923, 421-24; D. Sperber, "Weak Waters,' *ZAW* 82, 1970, 114-16; J. J. Stamm, "Erlşen und Vergeben im Alten Testament,' diss. Basel, 1940; K. Stendahl, "Gamla Testaments frestallningar om helandet. Rafa'-utsagorna i kontext och ideologi,' *Svensk Exegetisk* arsbok 15, 1950, 5-33; T. Struys, *Ziekte en Genezing in het Oude Testament*, 1968; A. M. Sweet, "A Theology of Healing,' *TBT* 20, 1982, *über die alt*agyptischen medizinischen Papyri, 1935-36; idem, and H. von Deines, W. Westendorf, *Grundriss der Medizin der alten* agypter, 9 Vols., 1954-73; M. Hamilton, *Incubation, or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, 1906; R. K. Harrison, *The Healing Herbs of the Bible*, 1966; G. F. Hasel, "Health and Healing in the Old Testament,' *AUSS* 21, 1983, 191-202; J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schriftum*, 1958; idem, "Ich bin der Herr dein Arzt,' *TLZ* 82, 1957, 809-26; L. Hogan, "A Note on Healing and Ignorance in the Bible,' *Koroth* 9/1-2, 1985, 107-12; P. Humbert, "Maladie et médecine dans l'Ancien Testament,' *RHPhR* 44, 1964, 1-29; W. T. Im der Smitten, "Patient und Arzt. Die Welt des Kranken im Alten Testament,' *Janus* 61, 1974, 103-29; I. Jacob, and W. Jacob. *The Healing Past: Pharmaceuticals in the Biblical and Rabbinic World*, 1993; W. A. Jayne, *Healing Gods of Ancient Civilizations*, 1979 (repr.); M. T. Kelsey, *Healing and Christianity*, 1973; C. Kerenyi, *Asklepios: Archetypal Image of the Physician's Existence*, 1959; S. Kim, "The Concepts of Health, Disease and Healing: Theological Perspective,' in *The Proceedings of the Consultation on the Study Program of the Healing Ministry*, 27-35; J. V. Kinnier-Wilson, "Medicine in the Land and Times of the Old Testament,' in *Studies in the Period of David and Solomon*, 1982, 337-65; F. Kocher, *Die babylonische-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, 1963-; S. S. Kottek, *Medicine and Hygiene in the Works of Flavius Josephus*, 1994; R. Labat, *Traité akkadien de diagnostics et prognostics médicaux*, Vol. 1, *Transcription et Traduction*, Vol. 2, *Planches*, 1951; W. G. Lambert, "The Gula Hymn of Bullutsa-rabi,' *Or*, n.s. 36, 1967, 105-32; S. Levin, "Hezekiah's Boil,' *Judaism* 42, 1993, 214-17; B. A. Levine, and J.-M. de Tarragon, O.P. "'Shapshu Cries Out in Heaven': Dealing with Snake-Bites at Ugarit,' *RB* 95, 1988, 481-518; F. Lindstrm, *Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, ConBOT, OTS 37, 1994; E. Lipinski, "Eshmun, 'Healer',' *Annali dell'Istituto orientale di Napoli* 23, 1973, 161-83; A. Lods, "Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes,' in *Vom Alten Testament*, 181-93 (= K. Marti Festscrhift, *BZAW* 41, 1925); N. Lohfink, "'Ich bin Jahwe, dein Arzt' (Ex 15,26). Gott, Gesselschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15, 25b.26),' in *Ich Will euer Gott werden: Beispiele biblischen Redens von Gott*, SBS 100, 1981, 11-73;

145-49; F. Vattioni, "Mal. 3,20 e un mese del calendario fenicio,' *Bib* 40, 1959, 1012-15; W. W. G. von Baudissin, *Adonis und Esmun: Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgtter* und an Heilgtter, 1911; C. Westermann, "Heilung und Heil in der Gemeinde aus der Sicht des Alten Testaments,' *Wege zum Menschen* 27, 1975, 12-25; D. J. Wiseman, "Medicine in the Old Testament,' in *Medicine and the Bible*, 1986, 13-42; A. S. Yahuda, "Medical and Anatomical Terms in the Pentateuch in the Light of Egyptian Medical Papyri,' *Journal of the History of Medicine* 2, 1947, 549-74; H. J. Zimmels, *Magicians, Theologians, and Doctors: Studies in Folk-Medicine and Folklore As Reflected in the Rabbinic Responsa*, 1952.

ألن كام يو تشان *Alan Kam-Yau Chan* وتوماس بي. سونج
Michael L. Brown مايكل إل. براون / *Thomas B. Song*

٨٣٢٦ (רְפְאוּת [*rip'ût*]، الانتعاش، وعلاج)، #٨٣٢٦

8327	רְפָאִים

רְפָאִים [*rᵉpa'îm* ¹]، إسم، دائمًا جمع، أخيلة، موتى/ مفارقي الأرواح، سكان العالم السفلي (*Totengeister* #٨٣٢٧)؛ انظر أيضًا **רְפָאִים**، عشيرة الرفائيين (#٨٣٢٨)؛ للعلاقة المحتملة بين الإثنين، انظر القسم ٣ أدناه.

ش. أ. ق يصادق على الجذور المشتركة للعبرية **רְפָאִים**، أخيلة، موتى، فقط في Phoen.-Pun وأوغا.، لكن النصوص تتعلق بالع. ق.، هناك لعنة مماثلة ترد على تابوت ملكي فينيقي لتابنيت Tabnit وEshmunazzar يرجع تاريخه إلى القرن الخامس (*KAI* 13:7-8 and 14:7-8)، أي، أن أي من يزعج نعش الملك (لاحظ استخدام *skb-mskb* في هذه القرينة في كلا النقشين) لن يجد راحة وسط الأخيلة (*'l ykn lk / lm mabs;kb*؛ *'t rp'm*) لا تحتوي كلتا اللعنتين على صيغة "الجذور أو الثمار"، أي لا بذرة [أو إبن] بين الأحياء ولا مكان للراحة [أو قبر] بين الأموات). هناك دليل آخر (*KAI* 117)، وهو نص مطبوع بلغتين من El Amruni يرجع إلى القرن الأول الميلادي، يترجم *l'l[nm] 'r'p'm* .Pun بالّلاتينية *D(is) M(anibus)* (*rephaim* /الأخيلة الإلهية) "الأخيلة المقدسة" *SAC(rum)* (انظر *TWAT* 7:627؛ إن قراءة *l'l[n]' r'p'm*، آلهة الأخيلة/ *rephaim*، أقل احتمالاً). قد يُشير هذا إلى نوع من حالة تأليه الموتى؛ انظر المزيد قسم ٣ أدناه.

تعتبر النصوص أوغا. أكثر غموضاً (قا، بصفة خاصة *KTU* 1.120-22)، حيث، بالنسبة لمعظم الأجزاء، لا تتضح هوية أو وظيفة الـ *rpum* وتظل النصوص غامضة نوعًا ما، رغم حقيقة أنها حظيت على قدر كبير من الاهتمام (لنظرة عامة، قا، Dietrich, Loretz, Sanmart in; *RSP* 3; *DBSup*; *TWAT*؛ لطبعة جديدة للنصوص الأولية، قا، Pitard, 1992). ومن ثم، فقد انقسم العلماء في آراءهم، وقد صنف *rpum* بطرق كثيرة، كملوك وأبطال موتى، أسلاف مؤلهين، معالجين، أخيلة المُنقذ، جماعة المحاربين (الأموات؟)، المتعبدين للإله *rpu*. يذكر M. H. Tate (*Psalms 51-100*, WBC, 397-98, n. 11.b., with reference to Spronk) ما قد يسمى بالتقييم العلمي الإجماعي وأحياناً الضعيف: أن *rpum* هم "الموتى المتميزيين، أسلاف الملوك، الذين يعيشون كالموتى، لكن أحياناً في أدوار المحاربين والمعالجين، والذين لديهم قوة فائقة؛ ويعملون كآلهة أقل في العالم السفلي. قد يصعد *rp'um* أحياناً من العالم السفلي، كما في إحتفال رأس السنة، وقد يُحتسب الحكام الأحياء من بين *rp'um*'. ومع ذلك، فإن الأدلة على أن الكلمة أوغا. *rpum* تعني معالجين، أدلة ضعيفة (انظر *KTU* 1.161; cf. de Moor; Spronk; otherwise, Brown). لا يتسم الإله *rpu* (إيل؟ بعل؟ ملكوم؟ أو ببساطة Rapi'u؟) في الأدب الأوغاريتي، بالمعالج. ومع ذلك *KTU* 1.108. وبالتالي، فلابد من أخذ ملاحظة S. E. Loewenstamm (*EMiqr* 7:406 [Heb.]) فيما يتعلق بـ רְפָאִים الواردة في الش. أ. ق. والع. ق.، أي، "عدم وجود إشارة واضحة في أي نص لفعل الشفاء [רְפוּאָה]، سواء شفاء مريض، إحياء موتى، أو إستعادة إخصاب الرجل على الأرض"، مأخذ الجد.

ع. ق ١. أصل الكلمة. قبل إكتشاف المواد المشتركة، كان يُظن بصفة عامة أن العبرية רְפָאִים مشتقة من רָפָה (#٨٣٣٢)، أن يكون/ يصبح ضعيفاً، واهناً، متراخياً. وبالتالي، فقد اعتبرت רְפָאִים إما أولئك الغارقين في الموت (قا، أم ٢: ١٨ ففيما يتعلق بالذين إنحدروا إلى الموت، تتوازى שָׁחָה אֶל־מָוֶת مع רְפָאִים؛ انظر المزيد في M. Held, *JANESCU* 5, 1973, 178-81) أو الذين هم الآن كالأخيلة يرزحون في العالم السفلي (قا، الترجمة الألمانية الشائعة "die Schwachen" ولاحظ أيضًا الإنجليزية "ظلال shades" التي تتحدث عن الوجود الوهمي لهذه الأرواح مجردة الأجساد). وبالتالي فقد اعتبرت ببساطة الألف א النهائية في רְפָאִים تطور هجائي في عبر. كت.، وهو شيء غير مستحيل بالنسبة للأفعال التي نهايتها ضعيفة. ومع ذلك، فإن اكتشاف مواد الش. أ. ق.، التي تدلل جميعها على وجود ألف א نهائية،

يجعل الاشتقاق من רָפָה أبعد من أن يكون محتملاً (ومع ذلك، however, *TWOT*; note the comment of J. N. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 318, n. 15، الذي لا يزال ممثل رأي أغلب العلماء: "يُسمى الموتى רְפָאִים، "الأشخاص المتراخيين""؛ انظر المزيد *HALAT* 4:1191, sub؛ רפה، بالإشارة إلى ٢صم ٢١:٢٠؛ ١أخ ٢٠:٦، ٨).

صحيح أن F. Delitzsch (*Proverbs*, KD 5/1:261-62, to Prov 12:18) and R. Gordis (*JQR* 27, 1936, 55-56) (كانوا قد إفترضوا علاقة مباشرة بين רָפָה و רָפָא، الذان يشتق كلاهما من الكلمة ثنائية الحروف * רָף، وقالوا بتطور تضادي للجذرين (רפה—يصبح ضعيفًا؛ רפא—يتقوى). إلا أن الجذرين רפה و רפא لا يدلان في الواقع على تطورٍ تضادي لغوي، حيث أن רפא تعني أساسًا يردهما معاً ، يستعيد، يشفي (كتضاد ليتقوى)، بينما רפה لا علاقة لها بكونه مريض، مكسور، ممزق (المزيد רָפָא، #٨٣٢٤)؛ علاوة على أنه، إذا أفترض أن الجذرين انبثقا من مصدر مشترك ثنائي الحروف، فهذا لن يغير حقيقة أن רְפָאִים تشتق على الأرجح من جذر ذو ألف نهائية א كتضاد لهيه ה أو يود י نهائية. وبالتالي فقد ركزت المناقشات الحديثة على العلاقة بين רְפָאִים والجذر רפא، وقد تضمنت النظريات الآتي: تلقب רְפָאִים بذلك لأنها تجتمع معاً في الموت (قا؛ المصطلح الكتابي، "ينضم إلى آبائه")، بناءاً على الاستخدام السامي الجنوبي المزعوم لـ *rp'*؛ من خلال الموت كانوا قد اتخذوا قوة خاصة، الشفاء بشكل خاص (أو، الاخصاب)؛ أنهم "شفيوا" من خلال الموت؛ أنهم متعبدين للإله *rpu*.

ومع ذلك، فليس أي من هذه النظريات مقنعة، وكل نظرية تقدم مشاكل معينة: (أ) رغم أن الكتاب المقدس يُصادق على هذه المصطلحات كـ קְהַל רְפָאִים، جماعة الأخيلة، أم٢١:١٦ (قا؛ أيضًا التوازي في النصوص أوغا. بين *rpi ars*، ظلال العالم السفلي، و*qbs dtn* عشيرة الـ Dtn)، فإن الجذر רפא (السامي الجنوبي *rf'*) لا يعني ببساطة يجمع، يضع معاً مجدداً (انظر רָפָא، #٨٣٢٤؛ إن الاستخدام السامي الجنوبي الأقرب هو وضع [شيئاً ما] مجدداً معاً، كالترتيق أو الإصلاح؛ قا؛ أيضًا أن يسحب السفينة إلى الشاطيء، رغم أن بعض مؤلفي المعاجم يُرجعوا هذا المعنى إلى جذر مختلف). لاحظ أيضًا أنه لا يوجد مصطلح سامي معروف يستخدم الجذر רפא كيما يشير إلى الانضمام إلى شعب المرء في الموت. (ب) كما لوحظ أعلاه، لا يصف كلا من ع. ق. والش. أ. ق. *rp'ym* بالمعالجين، رغم أنه في ثقافات معينة، تُنسب بعض القوة الخاصة للموتى (انظر القسم ٣؛ يُزعم بصفة عامة أن "هناك ارتباطًا عضوي بين مفاهيم العالم السفلي—دورة الأموات الأسطورية—والشفاء، أي، منح الصحة، القوة، الإخصاب، الإثمار" [M. C. Astour, cited in *RSP* 3:464]، لكن هذا التأكيد، الذي قد يكون مؤيداً بصورة كبيرة من قبل النصوص الدينية والتقاليد الشفهية لثقافات أخرى، يصعب تأييدة من قبل المواد الش. أ. ق. أو ع. ق.. التي ترد فيها *rp'ym*). (ج) لا تعني *rp'* في أية من اللغات السامية، إخصاب، يخصب (contra Pope; Gray; similarly, Lipinski; cf. Brown for details). (د) يصعب اعتبار الموت نفسه (أو الأدق، حالة الموت) شفاءاً في الش. أ. ق. أو ع. ق..، خاصة مع الظن بأن الموتى كان لهم وجود وهمي/ خيالي في العالم السفلي. إن النظرية الأكثر ترجيحاً التي تقول بأن الأخيلة سموا بالمعالجين كنوع من حسن التعبير، تفترض نطق المبني للمجهول، لكن يبدو أن الدلائل على (*r'p'm*) من نقوش الـ Pun. (المكتشفة في وقت لاحق) تفضل نطق المبني للمعلوم (أي، أن *ropᵉ'îm, rapi'uma*، كمضاد للمازورية רְפָאִים، التي يعتبر نطقها إذاً مثاراً للجدل، رغم أنه لا جدوى من تخمين أي من الأنماط الإسمية كان متبعاً— تتضمن الاقتراحات רְשָׁעִים، شرير، טְלָאִים خراف—ترى أن الصيغة هي جمع مذكر) أيضًا إذا كان الارتباط بـ רפא هو مجرد حسن تعبير، فإنها لن تخبرنا شيئاً عن الأنشطة أو قوى المزعومة لـ *rp'ym*. (هـ) رغم أن ع. ق.. يذكر א / יְלִדֵי הָרָפָה (٢صم ٢١:١٦، ١٨؛ قا؛ أيضًا ١أخ ٢٠:٤)، إلا أنه من غير المرجح أن הָרָפָה א / الواردة في عبر. كت. (قا؛ أوغا. *rpu*) تتحدث عن إله (قا؛ L'Hereux, 1976)، كما لا يتضح من النصوص أوغا. أن *rpum* كانت ترتبط بصفة خاصة بالإله *rpu*.

بالطبع، قد يكون هناك ربط لغوي أصيل بين רפא، يضعوا معاً مجدداً، يسترد، يشفي، وרְפָאִים، أخيلة، إلا أنه عند هذه المرحلة لا يوجد شيء. يجب أيضًا ملاحظة أن القراءة الأقدم لـ Keret 1.7 مع *rpat*، التي أعتبرت أنها تعني أصبح ظلالاً، يموت (وبالتالي، يشير إلى רפא، مثلاً، (*ANET*; *TO*; *CML*[1] and *CML* [2])، تم رفضها بصفة عامة، وتقرأ *KTU* 1.14.7 في المقابل *(?)rwt**، التي قد تترجم جرد من ملابسه (قا؛، J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts From Ugarit*, 1987, 192, n. 4). يعتبر اقتراح الأصل اللغوي لـ G. Mendenhall الذي يفترض "جذر سوري شمالي قديم *rp'* يعني "رب"" (*The Tenth Generation*, 1973, 160, n. 47) مثير للإنتباه، لأنه يربط רְפָאִים الواردة في الش. أ. ق. والع. ق. بـ רפא، التي لا تتعلق بالمجال اللغوي للشفاء والإسترداد؛ ومع ذلك، فلا يوجد دليل قاطع لمثل هذه الجذر الذي ظهر حديثًا (ومع ذلك قا؛ دراسة Heltzer التي تتعلق بهذا الأمر).

٢. الاستخدام والمعنى. رغم أن الأصل اللغوي لـ רְפָאִים غير واضح، كما يظل من الصعب استعادة بناء الارتباط التاريخي و/ أو الاصطلاحي بين أخيلة، وعشيرة الرفائيين وأوغا. *rpum* (لو أن هناك بالفعل أي ارتباط) (انظر القسم٣)، فإن الورود الثمانية لـ רְפָאִים في ع. ق.. مباشر نوعًا ما، كما موضح من القرينة. يرد في إش ١٤:٢٦؛ ١٩:٢٦؛ مز ٨٨:١٠[١١] في توازي أو ارتباط شديد بـ רְפָאִים، الموتى، بينما في أم ١٨:٢ توجد في توازي مع מָוֶת، موت (#٤٦٣٨). في إش٩:١٤ وأم٩:١٨ ترتبط רְפָאִים بـ שְׁאוֹל، القبر/ العالم السفلي (#٨٦١٩)، بينما تربط القرينة المباشرة لأي ٥:٢٦ (أي،٦:٢٦) רְפָאִים بـ שְׁאוֹל وאֲבַדּוֹן (#١١). من المثير للانتباه، أن جميع هذه الأمثلة ترد في القرائن الشعرية، بينما توجد الإشارات إلى عشيرة الرفائيين حصرياً داخل القصص التاريخية.

علاوة على أن استخدام רְפָאִים يتماشى مع المواضيع الممثلة لكل سفر. في الأمثال، يذكر أن بيت المتملقة هو الذي "يقود إلى الموت. وطرقها إلى الأخيلة" (١٨:٢، NRSV؛ قا؛، ترجمة NIV، أرواح الموتى)؛ وعندما تطلق نداءها المغري، لا يعرف الرجل الجاهل أن الأخيلة (NIV، الموت) هناك وأن ضيوفها "في أعماق الهاوية" (١٨:٩، NRSV؛ قا؛ اتي ٦:٥). وبالتالي، "فالرجل الضال عن طريق المعرفة، يستريح بين جماعة الموتى" (١٦:٢١؛ الأفضل، أخيلة)، الذي يعني أنه قريباً سيجد نفسه بين الموتى، دون أي راحة متضمنة في مفهوم يستريح. (في مقابل هذا، فإن نص التابوت المذكور أعلاه، لا يتمنى للمذنب أي مكان للراحة [*mskb*] مع الأخيلة، مفترضاً نوع من الوجود المستمر للميت، إنما يدعو بآخرة سريعة معذبة لليئم.)

إن الاستخدام الوحيد لـ רְפָאִים في المزامير، يرد في وسط موضوع هام متكرر: هل يحمد الموتى يهوه؟ وهل يظل يُظهر أعماله المخلصة لأولئك الذين في العالم السفلي؟ ومن ثم فالمرنم يسأل: "أَفَلَعَلَّكَ لِلأَمْوَاتِ تَصْنَعُ عَجَائِبَ أَمِ تَقُومُ الأموات [רְפָאִים، مرة أخرى، تترجم الأخيلة] تُمَجِّدُكَ؟" (مز٨٨:١٠[١١]. قا؛ المزيد، ع. ١١-١٢ [١٢-١٣]: "هَلْ يُحَدَّثُ فِي الْقَبْرِ بِرَحْمَتِكَ أَوْ بِحَقِّكَ فِي الْهَلاَكِ؟ هَلْ تُعْرَفُ فِي الظُّلْمَةِ عَجَائِبُكَ وَبِرُّكَ فِي أَرْضِ النِّسْيَانِ؟ "يستحوذ كل هذا على مناشدة المرنم العاجلة للرب بأن يعمل من أجله الآن. لن يتمكن إذا مات (هل كان يعاني من مرض يهدد حياته؟)، من تقديم الحمد العلني فيما بعد (قا؛، إش١٩:٣٨)؛ وبمجرد مفارقته للعالم، لن يستطيع الرب أن يتدخل من أجله فيما بعد؛ أنظر القسم ٤ للترجمة السبعينة لهذه الفقرة.

إن أي ٥:٢٦، الذي يُعتبر نصاً غامض نوعًا ما (لكن ليس غامض كـ AV "الأشياء الميتة تتكون من تحت المياه، ومنها السكان)، يضع רְפָאִים مع السكان الذين تحت المياه. سواءاً كانوا يرتعدون، أم أنهم في ألم عميق [تترجم NIV؛ יְחוֹלָלוּ] فهو أمرٌ غير هام. بل الأهم هو موضوع السكن تحت المياه الباطنية (قا؛، ٢صم ٥:٢٢؛ مز٦:٨٨-٧ [٧-٨] للصورة البيانية، ولاحظ N. C. Habel, *Job*, OTL, 370: "إن حفرة العالم السفلي تقع في أعماق الهاوية المائية)، إن الأخيلة هي من بين الأشياء التي لا تستطيع الإختفاء عن الرب. نعم "الْهَاوِيَةُ عُرْيَانَةٌ قُدَّامَهُ وَالْهَلاَكُ لَيْسَ لَهُ غِطَاءٌ.' (أي ٦:٢٦). إنه الشخص الذي خلق الأرض والسموات، الذي يُخضع كل القوي المعادية. بالطبع، "هذِهِ أَطْرَافُ طُرُقِهِ وَمَا أَخْفَضَ الْكَلاَمَ الَّذِي نَسْمَعُهُ مِنْهُ! وَأَمَّا رَعْدُ جَبَرُوتِهِ فَمَنْ يَفْهَمُ؟' (١٤:٢٦).

إن إش٩:١٤، وهو نص مباشر نوعًا ما، قد حظي بإنتباه خاص، حيث أنه الفقرة الوحيدة داخل ع. ق.. التي تحتفظ بذكرى الأخيلة كملوك أو عظماء الموتى (قا؛ Levine and de Tarragon; *ABD*). في لغة نبوية حية، يصف النبي هبوط ملك بابل الذي كان مقتدراً يومًا ما (هل المقصود أشور؟) إلى الهاوية: "اَلْهَاوِيَةُ مِنْ أَسْفَلُ مُهْتَزَّةٌ لَكَ لاسْتِقْبَالِ قُدُومِكَ مُنْهِضَةٌ لَكَ أرواح الموتي [רְפָאִים] ليحيوك- جَمِيعَ عُظَمَاءِ الأَرْضِ. أَقَامَتْ كُلَّ مُلُوكِ الأُمَمِ عَنْ كَرَاسِيِّهِمْ. كُلُّهُمْ يُجِيبُونَ وَيَقُولُونَ لَكَ: أَأَنْتَ أَيْضاً قَدْ ضَعُفْتَ نَظِيرَنَا وَصِرْتَ مِثْلَنَا؟ " (١٤:٩-١٠). والسؤال هو، هل النص ينتقل من العام إلى الخاص، أي، من أرواح الموتى إلى جماعة معينة وسطهم (أي العظماء والملوك)، أم أن الإشارة إلى العظماء والملوك تنتقل بصورة طبيعية من معنى רְפָאִים كملوك وأبطال موتى؟ إذا صح الأخير، فالنص إذاً يقترح أنه كان هناك ارتباط بين عشيرة الرفائيين، المذكورين كالعمالقة، والأخيلة؛ لملاحظة مخالفة لذلك من الأدلة ما قبل أوغا.، قا؛ Driver and Gray, *Job*, ICC, 1:219.

أن الفقرات الإشعيائية المتبقية التي تذكر רְפָאִים تعتبر ذات مغزي لاهوتي هام، وترد في أهم الفقرات التي تتحدث عن القيامة في ع. ق.. (قا؛ أيضًا دا ١:١٢-٢). بالنسبة للذين قاوموا شعب الله في الماضي، فإن الحكم عليهم قاتم: "هُمْ أَمْوَاتٌ لاَ يَحْيَوْنَ. أرواح أموات [מֵתִים] لاَ تَقُومُ. عَاقَبْتَ وَأَهْلَكْتَهُمْ وَأَبَدْتَ كُلَّ ذِكْرِهِمْ.' (أي١٤:٢٦). أما بالنسبة لشعب الرب، فإن الصورة مجيدة. صحيح أنه كان هناك تعب كثير بلا جدوى: "حَبِلْنَا تَلَوَّيْنَا كَأَنَّنَا وَلَدْنَا رِيحاً. لَمْ ننتصر على الأرض [أو، نَصْنَعْ خَلاَصاً فِي الأَرْضِ]؛ وَلَمْ يقم [בַל־יִפְּלוּ] سُكَّانُ الْمَسْكُونَةِ.' (١٨:٢٦، NJPSV). هناك إدراك هنا إلى دعوة إسرائيل الأخروية—استحضار الخلاص النهائي وحتى القيامة—وكذلك اعتراف بفشلها في

النجاح في إتمام هذه المهمة. إلا أنه من خلال تدخل الله، فإن الوعد مؤكد: "تَحْيَا أَمْوَاتُكَ [تقرأ נְבֵלֹתַיקוּמוּן، بأخذ י التي لـ נְבֵלָתִי على أنها تكراراً مع יְקוּמוּן التالية] تَقُومُ الْجُثَثُ. اسْتَيْقِظُوا. تَرَنَّمُوا يَا سُكَّانَ التُّرَابِ. لأَنَّ طَلَّكَ طَل الصباح [טַלאוֹרֹת، حرفياً، طَل الأنوار]؛ وَالأَرْضُ [أو، العالم السفلي؛ انظر אֶרֶץ، #٨٢٤ وقا؛ أوغا. rpi ars] ستولد [תַּפִּיל] الأَخْيِلَةَ [רְפָאִים].' (١٩:٢٦، ترجمتي؛ من أجل תַּפִּיל، يلقي، بمفهوم الولادة، يسبب الحياة، قا؛، ع. ١٤، والتفاسير). بعكس إش ١٤:٢٦، حيث الموتى الأشرار لن (أو ببساطة، لا) يعيشون، فإن الموتى هنا سيعيشون. في ١٤:٢٦، רְפָאִים هم الذين لن (لا يقومون)؛ إن الجثث هنا هي التي ستقوم، وبالتالي فإن التعبير רְפָאִים كان قد أبقي للجزء الأخير من الجملة: "إن الأرض/ العالم السفلي سيلد الأخيلة.' وبالتالي فإن G. B. Gray (*Isaiah 1-27*, ICC, 446) كان على حق في تسمية هذا "تعبير جدير بالملاحظة عن معتقد واضح ومُعروف جيدً بالفعل عن قيامة أجساد اليهود الذين ماتوا قبل أن يبدأ العصر الجديد (cp. Dn 12[1])،' ومع ذلك فإن رأيه بأنها تعد اليهود فقط بقيامة مستقبلية—كاختلاف عن "المصير العام للشخص (v. ١٤)'—هو رأي مبالغ فيه. إن רְפָאִים لم تعد هي الأرواح الغير مُجسدة التي تسكن عالم الأخيلة تحت الأرض، مجرد "الأنفس التي تقلصت والتي في وضع الموت" (Tate, ibid., 397)، لكنها وهي مكتسية ومجددة تمامًا، ستقوم بهتافات الفرح. بالطبع، أنهم يوصون بفعل ذلك؛ انظر أدناه، ب. ت.

٣. الأخيلة والرفائيين. إن ع. ق.. لا يربط مباشرة بيت الأخيلة وعشيرة الرفائيين، ورغم وفرة الأبحاث التي قامت لمعرفة العلاقة بين أوغا. rpum وרְפָאִים الواردة في ع. ق..، فإن النتائج لم تتجاوز التعريفات المقدمة من قبل 1" :BDB, 952) أخيلة، أشباح، إسم الموتى في الهاوية:٢) سلالة قدمية من العمالقة؛ سكان كنعان الأقدمين (غرب الأردن؟).' كما سبقت الإشارة أعلاه، لقد أشار بعض الباحثين إلى إش ٩:١٤ من أجل الربط المفهومي بين الأخيلة والعمالقة القدماء. وبالتالي، فقد يبدو أن شهرة نسل (أو الجماعة أو السلالة) الملوك/ المحاربين/ الأبطال إستمرت حتى بعد موتهم. وبالتالي فقد أحتلوا مكانة إلهية في بعض الدوائر، وأخيرً أصبحوا مرادفين بصفة عامة للموتى.

ومع ذلك، فكما نُبر أعلاه، لا يوجد أن دليل في ع. ق.. إلى أن רְפָאִים كانت لديهم قوة خاصة، رغم أن التحذير ضد إستحضار الأرواح، في فقرات مثل ١صم ١٣:٢٨ مع אֱלֹהִים (قا؛، Hutter; Loretz)، و، كما فُسر من قبل البعض، إش ١٩:٨ (أيضًا، مثلاً، H. Wildberger, BKAT; NJPSV; contrast NIV; Oswalt, NICOT; note also *KAI* 117، التي تمت معالجتها أعلاه، وقا؛، 1QIsa to إش١٩:٨)، يُشير إلى معتقدات متنوعة بخصوص القوى التنبوئية للأموات (للدراسات الحديثة، قا؛، Lewis; Spronk; Bloch-Smith; Schmidt; Johnston؛ ومع ذلك، لا يوجد سبب وجيه لتعديل פְּאִים ר في ٢أخ ١٢:١٦ إلى רְפָאִים، بحسب M. Jastrow, *JBL* 28, 1909, 42-56; *ABD* 5:675؛ انظر רָפָא، #٨٣٢٤). لسوء الحظ، لقد اعتاد العلماء على تفسير مواد ع. ق.. المباشرة نوعًا ما، في ضوء المعطيات أوغا. الأكثر صعوبة، وبالتالي، فإن قرءاة أفكار دخيلة للنص الكتابي. قا؛، مثلاً، M. H. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 397-98, n. 11.b الذي يقول بأن "المفهوم في مز ١١:٨ يحتفظ بعنصر من الفكرة القديمة التي ترى *rephaim* كنخبة، الأبطال، بين الموتى، التي يدعمها بناء אִם- القوي: "هل يقوم الرفائيين (و) يحمدك؟! ربما ' المعالجين' الأقوياء يستطيعوا أن يفعلوا ما لا يستطيع فعله الموتي العاديين، لكنهم ضعفاء ككل الأموات.' ومع ذلك، كما ذكر أعلاه، من غير المؤكد أن *rpum* أوغا. كانوا معالجين، في حين أنه غير مُؤيد تمامًا أن רְפָאִים، أخيلة في ع. ق.. كانت تعتبر كذلك (قا؛ أيضًا A. van Selms, cited in *RSP* 3:465؛ لاحظ أن الصرف في مز ١٠:٨٨[١١]، مع أداة الاستفهام הֲ—التي تليها אִם— شيء طبيعي بالنسبة لسؤال استنكاري مزدوج؛ قا؛ M. Held, "Rhetorical Questions in Ugaritic and Biblical Hebrew,' ErIsr 9, 1969, 71-79).

على أي حال، إن العلاقة الأيدلوجية بين رفائيين عظماء الماضي، والأخيلة، تظل غير واضحة (قا؛، الموقف اللاأدري لـ H. Wildberger, *Jesaja 13-27*, BK, 549, as cited by J. W. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 209)، رغم أنه من حيث التفسير البسيط، تعتبر الفقرات التي تتحدث عن الأخيلة في ع. ق.. واضحة إلى حد ما.

٤. רְפָאִים في الترجمات القديمة. تترجم السبعينية רְפָאִים ثلاثة مرات، أخيلة بـ γίγαντας (أي ٥:٢٦؛ أم ١٦:٢١؛ إش ٩:١٤؛ قا؛ أيضًا الفولجاتا بالنسبة لهذه الأعداد بـ *gigantas* [لاحظ أم١٨:٩ أيضًا] والترجوم لأي ٥:٢٦؛ أم ١٨:٢؛ إش ٩:١٤؛ ٢٦:١٤ بـ גִּבָּרַיָּא)، التي يبدو أنها متأثرة بالسرد الكتابي الذي يصف سلاسة الرفائيين بأنها عمالقة (عمالقة: لاهوت؛ قا؛، مثلاً، السبعينية ليش١٢:٤؛ ١٣:١٢؛ ١أخ١١:١٥؛ ١٤:٩؛ ٤:٢٠؛ الفولجاتا لتث٢:٢٠ والترجوم لتك ٢٠:١٥)، لكن من حيث ترجمة "أخيلة"، فهي غير مناسبة إلى حد كبير. من المثير للأهمية، أنه في مز ١٠:٨٨[١١؛ السبعينية ١١:٨٧] وإش ١٤:٢٦، تترجم السبعينة (قا؛ أيضًا الآتيني القديم لمز١١:٨٧) المازورية רְפָאִים بـ ἰατροί، كما

لو أنه تقرأ רְפָאִים؛ قا؛ الترجوم السامري لتث ٢:٢٠؛ ٣:١٣، تترجم المازورية אֶרֶץ רְפָאִים بـ אסחים ארע (أرض الأطباء)؛ لاحظ Pirke d'R. Eliezer, 34 الذي يكافيء רְפָאִים في إش ٢٦:١٩ بالشفاء (תַּפִּיל אֶרֶץ רְפָאִים تترجم لتعني רְפוּאוֹתלָאָרֶץ נוֹתֵן، يجلب الشفاء إلى الأرض).

بناءاً على الترجمة السبعينية أو على علم الظواهر الدينية المقارن، سعى الباحثون الأوائل كـ M. Lagrange in 1905 (cf. *TWAT* 7:628-29) لتصوير רְפָאִים على أنها مكافئة لـ ἥρως ἰατρός (قا؛ M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, AB, 162: "إن الأبطال هو إسم بطل أسطوري، وكذلك روح الموتى الذين كانت تقام لهم الطقوس التذكارية"). ومع ذلك فهناك مشاكل مع هذه النظرية (قا؛ Brown؛ لعرض كامل للأدلة، انظر de Moor)، أن البيانات المعطاة من الترجمات أما متناقضة (قا؛ مثلاً، السبعينية ἀσεβῶν، غير تقي، لـ רְפָאִים في إش٢٦:١٩ [انظر أيضًا تر. Jon]، ولاحظ ترجمة أكيلا الصوتية لـ ραφαι لإش ٢٦:١٤، الذي يدافع ضد نطق רְפָאִים)، أو تخضع لتفسيرات مختلفة (مثلاً، الترجمة السبعينية لإش ٢٦:١٤ ومز ٨٨:١٠[١١] التي قرأت كجدل ضد الأطباء، ترى أن كلتا القرنيتين تقول أنهم لن يقوموا؛ قا؛ أيضًا Abot d'Rab. Nat. 36:5, m. Qid. 4:14)، أو أنها ببساطة مثالاً على ترجمة تفسيرية حرة (أيضًا Pirke d'R. Eliezer). باختصار، عن طريق العلاقة الغامضة بين الأخيلة والرفائيين، وفي ضوء تطابق الحروف الساكنة بين רְפָאִים وרְפָאִים، فإنه من غير المدهش أن نجد بعد الخلط في الترجمات القديمة، ولا يجب قراءة المزيد من هذه المعطيات.

ب. ت بينما لا تحمل רְפָאִים مغزى هام للآخرة في الأدب ما بعد التوراتي، فإن مفهوم نداء الموتى من القبور (قا؛ إش ٢٦:١٩)ـــدون إشارة محددة إلى الأخيلةـــينتقل إلى العـ. ج. من المثير أنه داخل قصص القيامة في الأناجيل والأعمال، يوجه الكلام إلى الموتى مباشرة ويأمرون بأن يقوموا (قا؛ مر ٥:٤١-٤٢، إبنة يايرس؛ لو ٧:١٤-١٥، إبنة الأرملة؛ يو ١١:٤٣-٤٤،، لعازر؛ أع٩:٤٠، طابيثا). في ذلك العصر، إن الذين هم أمواتاً روحياً و"يسمعون صوت إبن الإنسان.... سيقومون" (يو٥:٢٥)؛ في الأسخاتولوجي، " يَسْمَعُ جَمِيعُ الَّذِينَ فِي الْقُبُورِ صَوْتَهُ فَيَخْرُجُ الَّذِينَ فَعَلُوا الصَّالِحَاتِ إِلَى قِيَامَةِ الْحَيَاةِ وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَى قِيَامَةِ الدَّيْنُونَةِ.' (٥:٢٨-٢٩؛ قا؛ أيضًا ١تس ٤:١٦). وبالتالي، فإن دعوة القيامة ستكون للجميع؛ ستكون للبعض حياة، وللبعض الأخر ستكون للدينونة. تلقى ما يسمى بالحالة الوسطى للمؤمنين (أي، بعد الموت لكن قبل القيامة) وضوحاً كبيراً في العـ. ج. (قا؛ ٢تي ١:١٠)، إن الذين هم في المسيح، يثقون بأن مفارقة الجسد تعني أن يكونوا معه (فل ١:٢٠-٢٤)، رغم أنهم ينتظرون بشغف القيامة النهائية (قا؛ ٢كو ٥:٤ "فَإِنَّنَا نَحْنُ الَّذِينَ فِي الْخَيْمَةِ نَئِنُّ مُثْقَلِينَ، إِذْ لَسْنَا نُرِيدُ أَنْ نَخْلَعَهَا بَلْ أَنْ نَلْبَسَ فَوْقَهَا، لِكَيْ يُبْتَلَعَ الْمَائِتُ مِنَ الْحَيَاةِ.'). وبالتالي، فقد فقد الموت لدغته (١كو ١٥:٥١-٥٧؛ قا؛ يو ٥:٢٤).

روح، شبح، شيطان: ← אוֹב ['ôb [2]] (متوسط، طيف، عرافة، شبح، #٢٠٠)؛ ← אִטִּים ['ittîm] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [lîlît] (وحش ليلي، مخلوقات ليلية، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל ['aza'zel] (عزازيل، شيطان، كبش الفداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [sî [2]] (قاطني الصحراء، المنادي، عواء، وحش بري، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [rûah] (ريح، نسمة، زائل، اختيار، نزعة، طباع، روح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [repa'îm [1]] (ظلال، أرواح فقيدة، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [sa'îr [3]] (إله الغابات عند الإغريق، شيطان الكبش، تمثال الكبش، #٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [sed] (شيطان، #٨٧١٧).

البيبلوجرافيا

ABD 5:674-76; *DBSup* 10:344-57; *EJ* 14:79; *EMiqr* 7:404-7; *IDB* 4:35; *IDBSup*, 739-40; *ISBE* 4:440; *RSP* 3:460-67; *THAT* 2:803-9; *TWAT* 7:626-36; *TWOT* 2:858; E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead*, JSOTSup 123, 1992; M. Brown, "Was There a West Semitic Asklepios?' forthcoming, *UF*; A. Caquot, "Les Rephaim Ougaritiques,' *Syria* 37, 1960, 75-93; M. Dietrich and O. Loretz, "Baal *RPU* in KTU 1.108; 1.113 und nach 1.17 VI 25-33,' *UF* 12, 1980, 170-82; idem, and J. Sanmartیn, "Die ugaritischen Totengeister *Rpu(m)* und die biblischen Rephaim,' *UF* 8, 1976, 45-52; J. Gray, "The Rephaim,' *PEQ* 84, 1949, 127-39; idem, "*DTN* and *RPUM* in Ancient Ugarit,' *PEQ* 84, 1952, 39-41; J. F. Healey, "Ritual Text KTU 1.161—Translation and Notes,' *UF* 10, 1978, 83-88; idem, "*MLKM/RP'UM* and the *KISPUM*,' *UF* 10, 1978, 89-91; idem, "The Last of the Rephaim,' in idem and K. J. Cathcart, eds., *Back to the Sources: Biblical and Near Eastern Studies*, 1989, 33-34; M. Heltzer, "The *RABBA'UM* in Mari and the *RPI(M)* in Ugarit,' OLP 9, 1978, 5-20; W. J. Horwitz, "The Significance of the Rephaim,' *JNSL* 7, 1979, 37-43; M. Hutter, "Religionsgeschichtliche Erwagungen zu עלהים in 1Sam 28,13,' *BN* 21, 1983, 32-36; P. Johnston, "The Underworld and the Dead in the Old Testament,' *TynBul* 45, 1994, 415-19 (summarizing his 1993 Cambridge dissertation); P. Karge, *Rephaim: Die vorgeschichtliche Kultur Pal*ں stinas und Phniziens, 2d ed., 1925; B. A. Levine and J.-M. de Tarragon, "Dead Kings and Rephaim: The

Patrons of the Ugaritic Dynasty,' *JAOS* 104, 1984, 649-59; T. J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HSM 39, 1989; C. E. L'Heureux, "The Ugaritic and Biblical Rephaim,' *HTR* 67, 1974, 265-74; idem, "The *yᵉlîdê haraaapa)*—A Cultic Association of Warriors,' *BASOR* 221, 1976, 83-85; idem, *Rank Among the Canaanite Gods: El, Ba'al, and the Repha'im*, HSM 21, 1979; E. Lipinski, "Ditanu,' in Y. Avishur and J. Blau, eds., *Studies in Bible and the Ancient Near East*, 1978, 91-110; O. Loretz, "Die Teraphim als 'Ahnen-Gtter-Figur(in) en' im Lichte der Texte aus Emar, Nuzi, und Ugarit. Anmerkungen zu *ilanu/ilh, ilhm/'lhym*, und DINGER.ERحN.MES/*ins ilm*,' *UF* 24, 1992, 133-78; J. C. de Moor, "Rapi'uma-Rephaim,' *ZAW* 88, 1976, 323-45; S. B. Parker, "The Ugaritic Deity Rapi'u,' *UF* 4, 1972, 97-104; W. T. Pitard, "The Ugaritic Funerary Text RS 34.126,' *BASOR* 232, 1978, 65-75; idem, "A New Edition of the 'Rapi'uma' Texts: KTU 1.20-22,' *BASOR* 285, 1992, 33-77; M. H. Pope, "Notes on the Rephaim Texts from Ugarit,' in M. de Jong Ellis, ed., *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, 1977, 163-82; idem, "The Cult of the Dead at Ugarit,' in G. D. Young, ed., *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, 1981, 159-79; D. J. Ryan, "Rpum and Rephaim: A Study in the Relationship Between the *rpum* of Ugarit and the Rephaim of the Old Testament,' diss. Ireland, 1954; B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, FAT 11, 1994; K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, AOAT 219; 1986; S. Talmon, "Biblical *rᵉpa'îm* and Ugaritic *rpu/i*(m),' *HAR* 7, 1983, 235-49.

مايكل إل . براون *Michael L. Brown*

٨٣٢٨ (רְפָאִים [*rᵉpa'îm* ²]، رفائيين)، عمالقة

8331	רָפַד

רָפַד [*rapad*]، نشر، دعم، أنعش (#٨٣٣١)؛ רְפִידָה [*rᵉpîdâ*]، دعامة (من نثار الأوراق) أو غطاء (#٨٣٣٩).

ش. أ. ق يشترك الفعل مع أكد. *rapadu*، يحوم حول. في رسائل لاخيش IV:5 تترجم العبارة *byt hrpd* المنزل المفترش، أو منزل النوم.

ع. ق ١. إن المعنى الأساسي للفعل هو ينشر، يزود بطبقة تحتية، ومن ثم، يدعم. يرد الفعل مرة في قَلْ. (أي٤١:٣٠[٢٢]، "يرتك (لوياثان) أثراً في الطين كالنورج" وهي إشارة إلى مقاييس المخلوقات في نشر الطين). ترد مرتين في بيعِّل.: أي ١٣:٧ ("إذا فرشت فراشي في الظلمة")؛ نش ٥:٢ (أنعشوني/ دعموني بالتفاح).

٢. يرد إسم. רְפִידָה، دعامة (من نثار الأوراق) أو غطاء (#٨٣٣٩)، في نش ١٠:٣، " عمل أعمدته فضة، وقاعدتها ذهب.' قد تقارن العبرية רְפִידָה بعرب. *riaadah*، "بطانية السرج/ روافد" أي شيء يفرش على.

انتشار، اتساع، امتداد: ← הָדָה [*hadâ*] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זָרָה [¹ *zarâ*] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טָפַח [¹ *tapah*] (تنتشر) (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← יָשַׁט [*yasat*] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מָתַח [*matah*] (انتشر، امتد، #٥٥٠١)؛ ← נָטָה [*natâ*] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נָפַץ [² *napas*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتَّت، #٥٨٨٠)؛ ← פּוּץ [¹ *pûs*] (يتبعثر، يتشتت، يُنشر، مشتَّت، #٧٠٤٦)؛ ← פָּזַר [*pazar*] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثر، #٧٠٦١)؛ ← פָּרַשׂ [*paras*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פָּשָׂה [*pasâ*] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רָפַד [*rapad*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שָׁטַח [*satah*] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

البيبلوجرافيا

M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 380.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8332	רָפָה

רָפָה [*rapâ*]؛ قَلْ. غرق، تراخى، إسترخى، إنخفض، سقط، يكون متدليا؛ مع الأيدي، يفقد قلبه/ شجاعته/ طاقته؛ نِفْعَل. (اسمفا.) كسول؛ متبلد؛ بيعِّل. يُسقط، يُرخي، يترنح/ يتهدل، يُخفف، يُضعف، يُوهنَ يُحبط، يثبط العزيمة، يفقد أعصابه، يوهن العزيمة، يحبط ؛ هِفْعِيل. يُسقط، يترك، يسترخي، يحتجز، يوقف، يهجر، يترك، يهمل، يتركه في تمايل؛ هِتبَعيل. يبدو متكاسلاً، كسول/متراخي/ محبط (#٨٣٣٢)؛ רָפֶה [*rapeh*]، صفة، كسول، واهن، متراخي، فاتر الهمة، مثبط العزيمة (#٨٣٣٣)؛ רִפְיוֹן [*rippayôn*]، إسم، إسترخاء، كسل (مرة واحدة ، #٨٣٤٢).

ش. أ. ق يُصادق على الفعل تمامًا : مثلاً أوغا. *rpy, trp*؛ أكد. *ramû(m)*؛ الأشورية *rama'u(m)*، بمعنى يسترخي؛ سريانية. *rᵉpa'*، يكون كسولاً، متراخياً؛ الأثيوبية *'a'rafa*، راحة، استرخاء؛ عرب. *rafa(w)*، استرضى، سَكَن، هَدأ. ترد الصفة في السامرية *arfi*؛ أكد. *ramû(m)*، إنبطح؛ سريانية. *rapya'* كسول، متراخي، متهاون، متراخي؛ الأثيوبية *'eruf*، ساكن؛ عرب. *rafahat*، مستريح، كسول. يرد إسم. في سريانية. *rapyta'*، يُلطف، يضعف، يرخي، و*ruppaya*، يُلطف.

ع. ق ١. يستخدم قَلْ. في إر ٤٩: ٢٤ ليصف كيف أن دمشق، كنتيجة للدينونة الإلهية، أرتخت من الرعب، الضيق والألم. يُستخدم قَلْ. عادة مع الأيدي كفاعل. في حين تشير اليد إلى انتفاضة ثورية (مثلاً، ١مل ١١: ٢٦-٢٧)، فإن تدلي الأيدي قد يشير إلى الخوف، أو الاحباط، أو كلاهما معاً (قا؛ تعبيرات مماثلة ترد في سير ٢: ١٢ [REB] وعب ١٢: ١٢ [RSV]). تستخدم الصورة الفعلية للأيدي المتدلية بشكل هزيل، لتنقل الضعف الناتج عن نشر الادعاءات الكاذبة (نا ٦: ٩)؛ ضعف المعنويات الناتج عن نشر أخبار (٢صم ٤: ١)؛ الانهيار العصبي والشلل الجسدي الذي يحدثه إقتراب عدو (إر ٦: ٢٤؛ ٥٠: ٤٣) أو اقتراب يوم الرب (إش ١٣: ٧؛ حز ٧: ١٧؛ ٢١: ٧[١٢])؛ وفشل الأعصاب الناتج عن غياب التشجيع (قا،، ٢أخ ١٥: ٧؛ صف ٣: ١٦).

٢. يستخدم بيعِّلْ. في إر ٣٨: ٤، حيث اهتم رؤساء الدولة إرميا بأنه يُفسدَ مجهودات الحرب بإضعاف (حرفياً يصعف أيدي) كلا من الجيش والشعب. من المثير، أن عبارة مماثلة تستخدم في Lachish Ostracon VI، من قبل مسئول وطني مجهول يتهم بعض الأشراف الأورشليميين بتقويض المعنويات عن طريقة إثارة الفتن (Albright, 322). يرد التعبير مرة أخرى في عز ٤: ٤ في وصف كيف أن أولئك المرفوضين من قبل زروبابل، يشوع، وبقية رؤوساء إسرائيل حاولوا أن يثبطوا من عزيمة شعب يهوذا (Patterson, 378, 382-83).

٣. يُستخدم هِفْعِيل. في العديد من القرائن. في مز ٤٦: ١٠[١١أ]، يعتبر فعل الأمر הַרְפּוּ "أثبتوا" (NIV; RSV)، في الأغلب، أنه كلمة تعزية للشخص الأمين الذي يُنصح بأن يسترخي، ويثق في معرفة أن حاميه العظيم يدمر آلات الحرب (ع. ٩[١٠]) ويقيم السلام والطمأنينة عبر العالم (بعكس أولئك [مثلاً Kirkpatrick, 258] الذين يعتبرونها انتهاراً للشعب الهمجي الجامح). تعني أيضًا هِفْعِيل. أحياناً في الإقتران بالأيدي (أن يجعل يد المرء تسقطَ)، أن يهجر (تث ٤: ٣١؛ يش ١٠: ٦؛ مز ١٣٨: ٨). إن الضمان المؤكد لوجود يهوه الحامي (לֹא יַרְפְּךָ، "لن يفشلك" RSV; NRSV; JB; TEV) يشكل أساسًا لنداء كلا من الشعوب (تث ٣١: ٦) والأفراد (يشوع، تث ٣١: ٨ [قا؛ يش ١: ٥؛ عب ١٣: ٥]؛ سليمان، ١أخ ٢٨: ٢٠) بأن يتشددوا ويتشجعوا.

٤. وهِتْبَعِيل. يستخدم في سفر الأمثال ٢٤: ١٠، والتي يبدو أن نقول إن الاختبار الحقيقي للقوة هو ما إذا كان أو لم يكن الشخص يتعثر في أوقات الشدائد (צָרָכֹחֶכָה הִתְרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרָה]، إذا خافت في يوم الشدائد، قوتك صغير).

٥. والصفة רָפֶה أيضًا مع أيدي. أن متراخي الأيدي تثبط عزيمتهم (٢صم ١٧: ٢، RSV)، أو في الأغلب، يتعبون (NIV). لتشديد الأيدي المتراخية يجب تثبيت المحبط، الذي تحت هجوم الأعداء، ينهار في حالة من الكآبة (أي ٤: ٣؛ إش ٣٥: ٣).

٦. ترد العبارة מֵרִפְיוֹן יָדָיִם (حرفياً، من تراخي الأيدي) في إر ٤٧: ٣، حيث تنتج اللغة المتقطعة الحية الزئير المخيف، قصف الحوافر وقرقعة عجلات المركبات، التي ستخلق رعباً بين الفلسطينيين حتى أن الآباء المرتعبين سيتركون أولادهم في محاولة عقيمة للهرب، أو سيكونوا غير قادرين على مساعدة ذريتهم بسبب الرعب الناجم عن الضعف.

ب. ت يرد هِفْعِيل. مع إسم.، أيادي في فحب. 7:11، وتوجد بيعِّل. مع أيادي، يُضعف، يرخي الأيادي = يثبط من عزيمَة، يفقد شجاعته، في Lachish Ostraca (6, 6).

متعب، مرهق، واهن، ضعيف، معيا: ← אמל [*'ml* [1]] (يكون ضعيفاً، واهن، تفتر همته، #٥٨١)؛ ← חלה [1] [*hlh* [1]] (يصبح ضعيفاً، متعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣)؛ ← חלשׁ [*hlš* [1]] (يكون واخناً، يكون مستضعف، #٢٧٦٤)؛ ← חַלָּשׁ [*hallāš*] (مستضعف، #٢٧٦٦)؛ ← יגע [*yg'*] (يكون متعبًا، #٣٣٣٣)؛ ← מוג [*mwg*] (يفقد شجاعته، يذيب، يصبح ضعيفاً، #٥٠٢٢)؛ ← נצב [*nṣb* [2]] (بائس، حيوان، #٥٨٩٤)؛ ← פגר [*pgr*] (يكون واهناً جداً، متعب، #٧٠٠٦)؛ ← עיף [*'yp* [1]] (يكون معيا، #٦٥٤٥)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يصبح متواني، يفقد قلبه، يثبط العزم، #٨٣٣٢).

يأس، إحباط، حزن، إضطراب: ← אָגֵם [*'āgēm*] (حزن، حزين، يائس، #١٠٨)؛ ← יאשׁ [*y'š*] (يأس، يكون ميئوس منه، #٣٢٨٦)؛ ← מוג [*mwg*] (يذوب، يلف، يتذبذب، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← עגם [*'gm*] (يكون متألماً، محبطاً، جزيناً، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [*swq* [1]] (يجبر، مضغوط، يضغط على، ينهك، يحير، #٧٤٣٩)؛ ← צרר [1] [*srr* [1]] (يربط، يصمت، يكون ضيقًا، في ضيق، إحباط، #٧٦٧٤)؛ ← מוג [*mwg*] (يضيع، يذوب، يتبدد، يفقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← קצר [*qṣr* [2]] (يكون قصيرٌ، يكون/ يصبح محبطاً، يبلى، #٧٩١٨)؛ ← רפה [*rph* [1]]

(يصبح مهمل، يأس، يثبط العزيمة، #٨٣٣٢)؛ ← שׂיח [šyh] (يذوب، يكون في يأس، #٨٨٦٣).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "Palestinian Inscriptions,' *ANET*, 1969, 320-22; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991.

Robin Wakely روبن واكيلي

٨٣٣٣ (רָפֶה [rapeh]، كسول، معيى، واهن، مثبط العزيمة)، ← #٨٣٣٢

٨٣٣٧ (רְפוּאָה [r^epû'â]، شفاء، علاج)، ← #٨٣٢٤

٨٣٣٩ (רְפִידָה [r^epîdâ]، يدعم (من نثار الأوراق)، ← #٨٣٣١

٨٣٤٢ (רִפְיוֹן [rippayôn]، استرخاء، تراخي)، ← #٨٣٣٢

רָפַף 8342

רָפַף [rapap]؛ يُعيل.. يهتز، يرتعش، تأرجح (#٨٣٤٤).

ع. ق ترد רָפַף مرة واحدة في أي٢٦:١١: "أَعْمِدَةُ السَّمَاوَاتِ تَرْتَعِدُ وَتَرْتَاعُ مِنْ زَجْرِه.' إن الإستجابة للقوة الفائقة أو الحضور المجيد ليهوه يوصف تمامًا بتعبيرات الارتعاد والاهتزاز. ومع ذلك، فالأكثر دهشاً هي كلمات أيوب التي تلي الوصف الأعلى الموجود في ع. ١٤: "هَا هَذِهِ أَطْرَافُ طُرُقِهِ وَمَا أَخْفَضَ الْكَلاَمَ الَّذِي نَسْمَعُهُ مِنْهُ! وَأَمَّا رَعْدُ جَبَرُوتِهِ فَمَنْ يَفْهَمُ؟].'

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [g'š] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zw'] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll [2]] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← --- (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [hrg] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [hrd] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [yr'] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwt [1]] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [m'd] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحْزن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwt] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nw'] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [n'r [2]] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים ['iw'îm] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq [1]] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [phd [1]] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [pls] (يرتعد، يقشعر، يرتجف، #٧١٤٥)، ← [1] קוץ [qws [1]] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh [1]] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [r'd] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [r'l [1]] (يلوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [r'š [1]] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [rpp] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [r^etēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [ś'r [1]] (يكون خائفا، مرتعبا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:859; J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10, 1965, 67-68; F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984.

M. V. Van Pelt / إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن *W. C. Kaiser, Jr.*

רָפַק 8345

רָפַק [rapaq]؛ هتَبعِل. يميل (#٨٣٤٥).

ع. ق يستخدم هذا الجذر فقط في نش ٨:٥، حيث توصف المحبوبة بأنها صاعدة من البرية متكئة على حبيبها.

مساعدة، دعم، مساندة ← זקף [zqp] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [smk] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [s'd] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר ['zr] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [rpq] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שׁען [š'n] (يستند إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

البيبلوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984, 157.

Allan M. Harman ألان إم . هارمان

רָפַשׂ 8346

רָפַשׂ [rapas]، أو רָפַס [rapas]، يدوس، بمعنى يلوث أو يعكر الشيء، ودائمًا يكون المفعول به هو شكل من أشكال المياه (#٨٣٤٦)، يرد ٥مرات؛ מִרְפָּשׂ [mirpas]، إسم، بركة تعكرت من الدوس (#٥٣٤٣).

ش. أ. ق يُمثَل الفعل في أكد. *rapasu*، يضرب، ويصادق عليه تمامًا في السيرانية حيث تعني يدوس أو يضرب الأرض (عادة في الرقص)، رغم أن سريانية. تشترك

بشكل أدق مع معنى רָמַס في عبر. كت. (لا تستخدم عن المياه). يرد الفعل في أوغا. في جزء من سطر، يكون فيه المفعول به هو الأرض (hwt)؛ (summa izbu omen series, line 50 of text *UF* 7, 1975).

ع. ق ربما يقدم حز ١٨:٣٤ القرينة الأفضل، حيث في هذا العدد، يتم الفعل عن طريق القدم، كما يتوازى التعبير רָפַשׂ בְּרֶגֶל مع רָמַסבְּרֶגֶל، والفرق هو أن רָמַס استخدمت لدوس المراعي وרָפַשׂ مع المياه المكدرة (يرد إسم. מִרְפָּשׂ في العدد التالي). إن المفعول به الوارد في أم ٢٦:٢٥ هو أيضًا المياه (انظر# ١٩٣١ للكلمة الموازية لها דָּלַח). إن רָפַס على وزن هِتبَعيل. في أم ٣:٦ لا يعني دوس نفسك أو أسمح لنفسك بأن تداس (= إتضع)، إنما بالأحرى لابد أن نعرف معناها من الوزن قَل.، الذي يعني الدوس بمفهوم الإقلاق، وذلك بسبب توازيها مع רָהַב، أن يعصف ضد R. Giese, "Strength Through Wisdom and the Bee in Prov 6,8^a-c^,' *Bib* 73, 1992,-سب 406). يجب أن يؤخذ أيضًا الفعل في مز ٦٨:٣٠[٣١] بمفهوم الـ قَل. الذي هو الدوس. رغم أن إسم. רֶפֶשׂ، وحل في إش ٥٧:٢٠ يعتبر في العبري الحديث إشارة إلى نفس الشيء، يجب أن يؤخذ كإسم. רָפַשׂ المتعلق بالجذر أعلاه.

ب. ت يرد نفس إسم. في مد. 2:12; 3:32; and 8:15 (تُبنى الأولى على إش ٥٧:٢٠).

طمي، وحل، مستنقع/ سبخ: ← בִּץ [bōṣ] בִּצָּה، [biṣṣâ] (مستنقع، #١٢٨٨/١٢٨٩)؛ ← דלח [dlḥ] (إضطراب [ماء]، #١٩٣١)؛ ← טִיט [ṭîṭ] (طمي، وحل، طين، #٣٢٢٦)؛ ← יָוֵן [yāwēn] (طمي، #٣٤٣١)؛ ← רפשׂ [rpś] (يدوس، #٨٣٤٦).

رونالد إل . جيس، الإبن. *Ronald L. Giese, Jr.*

8348 רֶפֶת

רֶפֶת [repet]، حظيرة للماشية، ذات ورود وحيد (#٨٣٤٨) في حب ١٧:٣، "…. يَنْقَطِعُ الْغَنَمُ مِنَ الْحَظِيرَةِ وَلاَ بَقَرَ فِي الْمَذَاوِدِ

ع. ق رغم أنها ذات ورود وحيد، فقد ترتبط بالكلمة العبرية ما بعد التوراتية، רֶפֶת زريبة للماشية، مزود. ترد الكلمة على مقربة من نهاية سفر حبقوق، في ثلاثة أعداد التي تعتبر تأكيد انتقالي للثقة الغالبة في يهوه، حتى عندما تبدو الحياة قاتمة، مأسوية، وغير واعدة. أنها بمثابة ترتيلة حمد ترتفع فوق الظروف.

إن الكلمة حظيرة (אֻרְוָה، #٧٧٤) قد تكون علامة على بركة الله على أولئك الأبرار. إنما غياب الحظائر (רֶפֶת) ليست علامة على غياب إحسان الله. في الواقع، قد تشير حظيرة (מַרְבֵּק) إلى دينونة الله على الأشرار. في النهاية، فإن الحظيرة قد يشغلها العمل وحيوانات الجر (רֶפֶת אֻרְוָה) أو الحيوانات النهمة (מַרְבֵּק).

إسطبل، عرين، مذود: (← אֻרְוָה ['urwâ] (مِذود، إسطبل، مَربط، #٧٧٤)؛ ← מִכְלָא / מִכְלָה [miklā'/ mikla] (حظيرة، #٤٨١٣)؛ ← מַרְבֵּק [marbēq] (حظيرة، عرين، #٥٢٧١)؛ ← רֶפֶת [repet] (حظيرة مسيجة للبهائم، #٨٣٤٨).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8353 רָצַד

רָצַד [rasad]؛ بيعّل. يضع عينه على (#٨٣٥٣).

ش. أ. ق أكد. *rasadu(m)*، يلاحظ، يختلس النظر؛ عرب. *rasada*، يرصد.

ع. ق يدل الفعل على فعل التحدق بغيرة أو عدوانية. في مز ٦٨:١٦[١٧] يحدق جبل باشان—في الأغلب جبل حرمون الشاهق المتوج بالثلج—بحسد إلى جبل صهيون. إن السبب من وراء هذا الحسد، هو التخلص من القدس المنافس الذي يقع في الشمال لصالح جبل صهيون وهيكله، الذي قد اختاره الله كمكان سكناه الأبدي (Weiser, 489). فالاجلال إذًا لا يكمن في العظمة المادية، إنما في الكرامة الروحية، التي قد منحها الله لجبل صهيون وحده.

ب. ت في أدب رب. يدل الفعل على فعل الاستلقاء في انتظار أو رصد.

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [hadâ²] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [hazâ] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ רָאָה [ra'â ¹] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [rasad] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שָׁקַד [saqad] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [sa'â3] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַח [sagah] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [sûr ¹] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [sazap] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [sa'â] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [saqap] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [sata'] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

U. Cassuto, "Psalm lxviii,' *Biblical and Oriental Studies*, 1973, 1:263-65; F. E. Greenspahn, *Hapax*

Legomena in Biblical Hebrew, 1984; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, 1962.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

8354 רָצָה

רָצָה [rasâ ¹]؛ قَلْ. يُسر بـ، يُعامِل بإستحسان، نِفْعَلْ. يُقبل؛ بيعِّلْ. يتوسل؛ هِتبَعِيل. يُرضي نفسه (#٨٣٥٤)؛ إسم רָצוֹן [rasôn]، رضاً، ما هو مقبول (#٨٣٥٦).

ش. أ. ق يرد الجذر في لغات سامية غربية أخرى. هناك أصل لغوي مشترك محتمل مع أرم. רעה (قا؛ רְעוּ، مشيئة؛ عز ٥:١٧؛ ٧:١٨). في نصوص قمران تستخدم רָצוֹן عن المشئية الإلهية (مثلاً، نج. 5:1).

ع. ق ١. يرد الفعل רָצָה أساسًا على وزن قَلْ. (٤٢مرة؛ ١٣مرة في المزامير)، كذلك في نِفْعَلْ. (٦مرات؛ جميعهم في اللاويين)، ومرة في بيعِّلْ. وأخرى في هِتبَعِيل. تستخدم عن الله والبشر. يظهر إسم. רָצוֹן ٥٦مرة (١٤مرة في الأمثال؛ ١٣مرة في المزامير). تستخدم عن النزعات والتوجهات الإلهية (٣٩مرة) والإنسانية.

٢. بالنسبة للبشر. قد تكون רָצוֹן إما سلبية (تك ٦:٤٩؛ دا ٣:١١) أو إيجابية، كالرضا (أم ١٥،١٦:١٣) أو الرغبة في طلب الله (٢أخ ١٥:١٥) أو بركات الله (مز ١٦:١٤٥). يُستخدم الفعل أيضًا عن الإرضاء أو القبول البشري (تك٣٣:١٠؛ تث ٣٣:٢٤) أو المسرة في الصلاح (طرق الله، أم ٢٣:٢٦؛ الهيكل، ١أخ ٢٩:٣؛ قا؛ مز ١٠٢:١٤[١٥]) أو الشر (الكذب ٦٢:٤[٥]).

٣. بالنسبة لله. רָצוֹן هو القبول أوالإرضاء الإلهي (تث٣٣:١١، ١٦)، التي قد تكون مثاراً للسؤال (مز٧٧:٧[٨]؛ قا؛، أي ٣٤:٩). بمفهومها الأساسي، إن רָצוֹן هي المشيئة الإلهية الصالحة التي تمتد للأخرين في رحمة ورأفة (إش ٦٠:١٠). قد يأخذ هذا الرضا أشكال ثابتة، مثل زوجة (أم ١٨:٢٢)، معونة مخلصة (مز ١٠٦:٤)، هبات عامة (تث ٣٣:٢٣). تستخدم كتوقع لوقت عمل إحسان الله: وقت رضى (مز ٦٩:١٣[١٤]؛ إش ٤٩:٨) أو سنة مقبولة (إش ٦١:٢). تشير أيضًا إلى مشئية الله التي تُعلم (مز ١٤٣:١٠) وتُعمل (٤٠:٨[٩]؛ ٢١:٠٣). أن الله يُسر بأولئك الذين يفعلون مشئيته ويفتقدهم برضاه وسلامه (أم ١٢:٢؛ ١٦:٧).

٤. يستخدم كلا من الفعل وإسم. حوالي ٣٠مرة في قرائن العبادة فيما يخص الأمور التي تُسر (لا تُسر) الله، خاصة الذبائح (إسم، لا ١:٣؛ ١٩:٥؛ ١٩:٢٢-٢١؛ مز ١٦:٥١[١٨]؛ إش ٥٦:٧؛ ٥٨:٥؛ إر ٦:٢٠؛ فعل: لا ١:٤؛ ٧:١٨؛ إش ٦٠:٧؛ إر ١٤:١٢؛ هو ٨:١٣؛ عا٥:٢٢؛ مي ٦:٧). بصفة أعم، هناك أشخاص معنين هم مسرة الله (الملوك، ١أخ ٢٨:٤؛ العبد، إش ٤٢:١؛ الذين يخافوه، مز ١٤٧:١١) وكذلك سلوكيات معينة: الإستقامة (١أخ ٢٩:١٧؛ أم ١١:٢٠)، طلب الصلاح (١١:٢٧)، الصلاة (١٥:٨؛ قا؛، أي ٣٣:٢٦)، بناء الهيكل (حج١:٨). لا يسر الله مطلقًا بالخطاة (إر ١٤:١٠)، الذين لا يعبدون بشكل صحيح (ملا ١:١٠-١٣)، أو الذين يتكلون على قوة غير إلهية (مز١٤٧:١٠). في الخليقة الجديدة، سوف يقبل الله شعبه (حز ٢٠:٤٠-٤١؛ ٤٣:٢٧). تُبين اللغة الملفتة لمسرة الله—الجانب الذاتي للمئشئية الإلهية—أن المشاعر ليست غريبة عن خبرته للعالم.

مسرة: ← טוֹב [tôb¹] (يسر، مرضي، مبتهجاً، ذو قيمة، #٣٢٠١)؛ ← רָצָה [rāṣâ¹] (يُسر بـ، يُعامل بإستحسان، #٨٣٥٤).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:22-36; *TWOT* 2:860; D. R. Ap-Thomas, "Some Aspects of the Root HNN in the Old Testament,' *JSS* 2, 1957, 128-48; R. M. Hals, *Grace and Faith in the Old Testament*; W. F. Lofthouse, "*hen* and *hesed* in the Old Testament,' *ZAW* 51, 1933, 29-35; W. L. Reed, "Some Implications of HEN for Old Testament Religion,' *JBL* 73, 1954, 36-41.

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

8355 רָצָה

רָצָה [rasâ ²]؛ قَلْ. دفع الثمن، عوض خسارة؛ نِفْعَلْ. يُعَوض؛ بيعِّلْ. يدفع تعويضات (#٨٣٥٥).

ش. أ. ق ١. إن الذين يدافعون عن فصل רָצָה إلى جذرين، يعتمدون جزئيًا على الجذور المشتركة في الش. أ. ق. لدعم وجهة نظرهم (انظر مثلاً، *HALAT* 1195b). بحسب *AHw* (960a) هناك فعل بابلي قديم *raswm* (يُقتبس مرة واحدة) يتعلق بالجذر الكنعاني *rasa* والذي قد يعني يعطي (بيتا) كشيء مدفوع. قا؛ إسم. البابلي القديم *tarsiatum*، الذي قد يعني بهجة، والمعروف أيضًا من وروده الوحيد، والذي يُعتقد أن له علاقة بالسامية الغربية *rd / sî*، استمتع (*AHw*, 1331b).

٢. يبدو أن ع. ج. ق تدعم أيضًا רָצָה من الكلمة *rdym*. بناءاً على هذا الجذر المشترك، قيل أن الجذر السامي الأصلي للعبرية רָצָה قد يكون רדה كتضاد للجذر الأصلي רצה للعبرية רָצָה؛ (Müller, 315). قا؛ أيضًا الآرامي اليهودي "*r*، يدفع، بحسب Müller (يتبعه *HALAT* 1195b).

٣. من منطلق هذا الربط، بحسب القواميس المعيارية، تعني أرم. اليهودية "*r* يُسر بـ، رضى، يكون مقبولاً (أنظر مثلاً، Jastrow, 2:1486) كتضاد لـ רְצָא، أن يسترضي (Jastrow, 2:1494). بالإضافة إلى أن، كما في HB، المجال اللغوي للكلمة العبرية المتأخرة רָצָה قد يعكس مزج بين الجذرين الآرامي اليهودي المقتبسا أعلاه (Jastrow, 2:1493-94): قَلْ. أن يرضي، يغفر، يُسر؛ بيعِّلْ. أن يسترضي، يحصل على عفو؛ نِفْعَل. يُقبل، مقبول، مَرضي؛ هِفْعِيل. أن يسدد دين؛ إلخ. بالنسبة لقمران، والمزيد من المناقشة حول الآرامي اليهودي المتأخر والعبري، انظر ب. ت أدناه.

ع. ق ١. سواء وُجد רצה كجذر منفصل مختلف عن רצה (أن يقبل؛ يكون مقبولاً، مقبول؛ يُسر بـ، يبتهج، #٨٣٥٤) أم لا، فهو أمر لا يزال مثاراً للجدل من قبل واضعي القواميس. إن النظرة الموجزة عن بعض أهم مواد الش. أ. ق. الذي أشرنا إليه أعلاه (بما في ذلك العبري والآرامي ما بعد التوراتي) تقترح أنه قد يكون هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن هناك إثنانٍ من الكلمات الأصلية ممثلة في רָצָה؛ HB (انظر مثلاً، *HALAT* 1195b). بحسب *HALAT* هناك ٨ورود لـ רָצָה، خمسة منهم في لا ٢٦:٣٤(مرتين)، ٤١ و٤٣ (مرتين؛ لاحظ أنه في *HALAT* تحت بند هِفْعِيل، لابد أن تقرأ ٢٦:٣٤أ على أنها ٢٦:٣٤ب)؛ ٤ أو ٥مرات في قَلْ. (٢٦:٤١ب، و٤٣ب، يدفع لـ؛ ٢٦:٣٤أ؛ ٢أخ ٣٦:٢١؛ وبحسب MT أيضًا لا ٢٦:٤٣أ، أن يعوض عن؛ قا؛ هِفْعِيل. أدناه)، مرة في نِفْعَلْ. (إش ٤٠:٢، أن دُفع له)، مرة في بيعِّلْ. (أي ٢٠:١٠، أن يستعيد، أن يتحسن)، ومرة أو مرتينَ في هِفْعِيل. (لا ٢٦:٣٤ب، يعوض من أجل؛ ومحتمل أيضًا أن يكون ٢٦:٤٣أ على وزن هِفْعِيل. وليس قَلْ. بحسب التوراة السامرية ؛ قا؛ *BHS* v. 43 n. a and *HALAT*).

تتعامل NIV مع أربعة فقط من هذا الورود كما لو أنهم من רָצָה: لا ٢٦:٤١ب و٤٣ب قَلْ. "عندما يدفع (بني إسرائيل المتمرديين) ثمن إثمهم.'؛ أي ٢٠:١٠، " يجب أن يعوض أبناء (الشرير) الفقراء"؛ وإش٤٠:٢، "إن إثمها (أورشليم) أستوفى.' لكنها (NIV) تعامل باقي الحالات الثلاث بطريقة مختلفة (أي بحسب רָצָה): لا ٢٦:٣٤أ، ٤٣أ؛ و٢أخ ٣٦:٢١ إشارة إلى استمتاع الأرض بسبوتها/ راحتها، وذلك بعدم عمل شيء (تعوض عن) راحتها/ سبوتها.

٢. ومع ذلك، فيجب ملاحظة أن الإختلاف ما بين جذري רצה هذا، غير مقبول بأي حال من الأحوال من قبل واضعي القواميس المعاصريين. يجادل البعض بأن استخدام HB والترجمة السبعينية لـ רצה يتجاهل المجال اللغوي الأوسع، وذلك من أجل جذر واحد (انظر مثلاً، *TWAT* 7:646-47; *THAT* 2:810-11; and Even-Shoshan, 1090; cf. BDB, 953). بحسب هذا الرأي، يجب أن نعتبر أن الحالات المفترضة لـ רָצָה تقع داخل المجال اللغوي الممتد لـ רָצָה، أن يقبل.

يجادل أولئك الذين يتبعون هذا النهج بأن هناك لعب بالكلمات في لا ٢٦:٣٤، ٤١ و٤٣ (انظر مثلاً، *TWAT* 7:646-47 and esp. *THAT* 2:811). يجب أن "يقبل" بني إسرائيل (العقاب) من أجل خطاياهم" الذي سيأتي في شكل طردهم من الأرض (ع. ٤١ب و٤٣ب؛ قا؛ BDB, 730، لـ עָוֹן إثم أو عقاب على الإثم؛ أنظر أيضًا شرح إش ٤٠:٢ أدناه)، ويجب أن تقبل الأرض سني السبي هذه على أنها سبوت (أي سنوات راحة) مقررة لها (ع. ٣٤ و٤٣أ؛ قا؛ ٢أخ ٣٦:٢١). يعامل (1195) *HALAT* وزن بيعِّلْ. لـ רָצָה في أي ٢٠:١٠ تحت كلا من רָצָה، أن يجعلَ نفسه مقبولاً (لـ)، أن يطلب رضا ، الفقير (مقبولاً، *TWAT* and *THAT*) في مقابل רָצָה، أن يسترد، يعوض عن، الفقير (ليس مقبولاً، *TWAT* and *THAT*). إن وزن نِفْعَلْ. لهذا الفعل في اش ٤٠:٢ لا يعني أن إثم أورشليم "كُفر عنه" (NIV، انظر ع. ق. القسم ١)، إنما أن إثم أورشليم "قُبل" بمفهوم أن عقاب إثمها التي حصلت عليه بالفعل، اعتبر كافيًا (*TWAT* 7:646 and *THAT* 2:811).

ب. ت هناك إثنان من الورود للفعل רָצָה مع עָוֹן كمفعول به مباشر في قمران (قا؛ ع. ق. القسم٢، خاصة لا ٢٦:٤١ب، ٤٣ب؛ إش ٤٠:٢). مرة أخرى يعتبرها (1195b) *HALAT* دليلاً على רָצָה، يدفع ثمن، بينما يعتبره آخرين أنه يعني أن المُتَضَمَنين قد قبل عقاب إثمهم (انظر ع. ق. القسم ٢، خاصة *TWAT* 7:651a). يرد هذان الشاهدان في (*Manual of Discipline* نج.(8:3 ، حيث مجلس الجماعة "سيكفروا عن خطيتهم (ולרצתעוון) بممارسة العدل، والمعاناة من وطأة الألم" (Vermes, 72)، وفي كلمات الأنوار السماوية (4Q504 or 4QDibHama 6:4-6; DJD VII, 148)، "الآن ،عندما تتضع قلوبنا، سنكفر عن إثمنا (רצינו אתעווננו) وإثم آباءنا وأيضًا شرورنا وتمردنا" (Vermes, 219).

يبدو أن هذا الاستخدام لـ רָצָה، الذي يعني يدفع ثمن، يُرضي، يُعوض عن في العبري والآرامي المتأخر، استمر وروده في أدب المدراش، المشنى، التلمود (انظر ش. أ. ق. القسم ٣). على سبيل المثال، أنظر الإشارة إلى لا٢٦:٣٤ (عبري هِفْعِيل.؛ Jastrow, 2:1493b)، "وتستريح الأرض .... إلى أن تستوفي (עדשׁתַּרְצֶה) أمامي جميع سني سبوتها التي تدين بها لي،' و (Aram. Ithpe., Jastrow, 2:1494a)، "ربما يرضى الرب ويُرسل المطر.'

كفارة: ← כָּפַר¹ [kāpar¹] (يغطي، يُطلي، يلطخ، يكفر، يسترضي، #٤١٠٥)؛ ← רָצָה² [rāṣâ²] (يدفع من أجل، يسترضي، يعوض عن، #٨٣٥٥).

دفعةُ، إيجار، مردودُ، أجورُ: ← אֲגוֹרָה [ʾăgôrâ] (دفعة، مكافأة، #١٠٢)؛ ← אֶשְׁכָּר [ʾeškār] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← מְחִיר [meḥîr¹] (كلفة، دفعة، #٤٦٩٧)؛ ← סלא [sl'] (يَكُونُ مدفوعاً، #٦١٣١)؛ ← סלה [slh ²] (يَكُونُ مدفوعاً، #٦١٣٧)؛ ← פְּעֻלָּה [peʿullâ] (أجور، عقاب، مردود، دفعة، #٧١٩٠)؛ ← רצה [rṣh ²] (يَدْفعُ لأجل، يصنع حسنة، يَضِعُ الأمور في نصابها، #٨٣٥٥)؛ ← שׂכר [śkr] (تأجير، #٨٥٠٩)؛ ← שׁלם [šlm] (يُعيدُ دفعٍ، مردودَ، إعادة جزيةِ، يصنع سلاماً، #٨٩٦٦)؛ ← **عقوبة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

THAT 2:810-11; *TWAT* 7:646-47; W. W. Müller, "Altsüdarabische Beitrٖge zum Hebrٖischen Lexicon,' *ZAW* 75, 1963, 304-16; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٨٣٥٦ (רָצוֹן [rasôn]، صالح، ما هو مقبول)، ← #٨٣٥٤

8357	רָצַח

רָצַח [rasah]؛ قَلْ. قتل، ذبح؛ نِفْعَلْ. قُتِل، ذُبح؛ بيعِّلْ. قتل، قاتل؛ بُعِّلْ. يكون مقتولاً (#٨٣٥٧)؛ רֶצַח [resah]، إسم، ذبح (#٨٣٥٨).

ش. أ. ق للجذر العبري جذور مشتركة واضحة في لغات الش. أ. ق.

ع. ق ١. يحمل الجذر רצח (٣٨مرة) مفهوم القتل أو الذبح. يجد B. S. Childs (*Exodus*, 1974, 419-21) أصل هذا التعبير داخل ممارسة انتقام الدم. تستخدم רָצַח في الوصايا العشر داخل الوصية السادسة (خر ٢٠:١٣؛ تث ٥:١٧)، حيث تترجم من قبل NIV "لا تقتل" أنها تحذير شامل من أخذ حياة شخص عن طريق فرد أو جماعة تستهدف فرداً، مع كل ما يرافق ذلك من وحشية. داخل القرينة الأوسع للع.ق. قد يُعرف التحذير بصورة أضيق بأنه سلب للحياة خارج المعايير الثابتة (كما في حالة حرب أو عقاب أساسي)، الموضوعة من قبل الله (قا؛ W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, 1978, 135).

إن حياة البشر، أكثر من أي شكل آخر من أشكال الحياة، لها قيمة فريدة في عيني الله. أن أخذ الحياة بعيداً عن المعايير المحددة من قبل الله، يتطلب إذاً بعض أشكال الجزاء. كان يُعاقب أخذ الحياة هذا أحياناً في ع. ق.. من قبل المحكمة، وأحياناً أخرى عن طريق الممارسة القبلية لإنتقام الدم. ومن ثم، فقد كان المطلوب من إسرائيل أن تنظم مجتمعها في طاعة عدل الله. الأهم من ذلك كان عليها أن تأخذ خطوات تجاه التقليص من خطر دورة العنف الدائمة، التي لازالت إلى يومنا هذا تهدد بدمار مجتمعاتنا الضعيفة (הָרַג، #٢٢٢٢).

٢. يتعامل السجل الكهنوتي في عد ٣٥ (حيث ترد רָצַח ٢٠مرة) مع مدن الملجأ التي أقيمت في الأغلب في فترة مبكرة من المملكة (قا؛ R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 158-63) وتم توجيهها (مرة أخرى) خلال وقت الإصلاح التثنوي (قا؛ تث ١٩:١-١٣ ويش ٢٠). لقد كان القصد هو توفير الأمان لمرتكبي القتل من دون قصد (عد ٣٥:١١، ٢٢، ٢٣) والأهم من ذلك، كبح عملية القتل الإنتقامي (قا؛ خر ٢١:١٣ و L. Schweinhorst-Schnberger, 384-86). لا يزال يحدث في المجتمعات القبيلية اليوم، أن حادثة واحدة، مثل اغتصاب امرأة، ينتج عنها دورة من العنف، ينتج عنه ثلاثين أو أربعين قتيل وأخرون جرحى. يختتم عد ٣٥ بملحوظة مثيرة: "لأَنَّ الدَّمَ يُدَنِّسُ الأَرْضَ. وَعَنِ الأَرْضِ لا يُكَفَّرُ". قد يلحق ذنب الدم بشخص/ عائلة (١مل ٢:٢٨-٣٤)، بينما بالنسبة لحادثة قتل ليس لها حل، كانت الجماعة تتطهر من الذنب بذبح عجلة (تث ٢١:١-٩).

٣. في الكتابات النبوية تنقل רָצַח (مثل הָרַג) فكرة القتل الحرفي، سواء بدون قصد (يش ٢٠:٣-٦) أو عمداً (إر٧:٩). ويوجد دائمًا الإحساس بدينونة الله. على سبيل المثال، في قصة كرم بانوت، واجه إيليا أخاب بهذه الكلمات، "هَلْ قَتَلْتَ وَوَرِثْتَ أَيْضاً؟" (١مل ٢١:١٩). تعبر רָצַח عن الرعب والعنف الكامل للقتل وكذلك ذنب الدم الذي إستقر الآن على أخاب وإيزابل.

٤. في كتابات الحكمة، يصور قتل الضعيف بواسطة القوي في أي ٢٤:١٤: "النُّورِ يَقُومُ الْقَاتِلُ. يَقْتُلُ الْمِسْكِينَ وَالْفَقِيرَ وَفِي اللَّيْلِ يَكُونُ كَاللِّصِّ.'. في ملاحظة مختلفة، يتحدث سفر الأمثال عن الشخص الذي يخاف أن يخاطر ببيته/ بيتها بحثاً عن عمل أمين، بعذر أنه قد يكون هناك أسد في الشارع أو شخص يكمن لقتله/ قتلها (أم ٢٢:١٣).

ب. ت تستخدم السبيعنية الفعل φονεύω واسمه φονευτής، قاتل، لترجمة רָצַח. في اقتباس الع. ج. للوصايا العشر (مثلاً، رو١٣:٩؛ يع٢:١١) تستخدم φονεύω مرة أخرى.

ع. ج واضح أن يسوع وضع الإتضاع، الإهانة، والتجريد من الصفات الإنسانية، في نفس المرتبة مع القتل (مت٥:٢٢).

قتل، ذبح، ذبح: ← אִוֶּלֶת [ʾiwwelet] (قتل، قتل، #٢٢٢)؛ ← קָטַל [qāṭal] (قتل، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רָצַח [rāṣaḥ] (قتل، قتل، #٨٣٥٧).

البيبلوجرافيا

B. S. Childs, *Exodus*, 1974; A. Philips, *Ancient Israel's Criminal Code*, 1970; L. Schweinhorst-Schnberger, *Das Bundesbuch*, BZAW, 1989; R. de Vaux, *AncIsr*, 1964; W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, 1978.

W. R. Domeris دبليو. آر. دوميريس

٨٣٥٨ (רֶצַח [resah]، ذبح)، ← #٨٣٥٧

8361	רָצַע

רָצַע [rasaʿ]؛ قَلْ. حمل، ثقب (#٨٣٦١)؛ **מַרְצֵעַ** [marseaʿ]، إسم، مثقب، أداة للثقب (#٥٣٤٥).

ش. أ. ق ربما اسمي. أكد. *marsaʾu* مثقب(؟)، من الجذر *rasaʾu*؛ (*AHw*, 613)، تُشير الكلمة السومارية المكافأة، إلى أداة للرخي والشد (*CAD M*/1, 290)؛ كان يُظن أن نفس الكلمة اسمي. أكد. ترد في EA 120:21 في قرينة البضائع والأدوات، حيث كانت تقرأ *ma-a[r]-[s]* *a-*؛ (*CAD M*/1, 617)؛ لكن هذا البند الآن يقرأ *ma-ar-* *┌ba┐-d[u]*؛ Moran, 199, citing)؛ (Rainey and Bonkamp (Pal) عرب. *rasaʿa* أن يضغط، أن يثقب، *ʾarsaʿa* (IV-stem)، يجرح (برمح)؛ الترجوم الآرامي *ʾarsaʿ* aphel يثقب (تستخدم لترجمة خر ٢١:٦).

ع. ق ١. يرد الفعل فقط في خر ٢١:٦. تشير بيئة النص إلى شرائع العبد. إذا كان العبد يرغب في العمل عند سيده باقي أيام حياته، كان على السيد أن يحضر العبد إلى الله، ثم للباب أو قائمة الباب و"يثقب" (**רָצַע**) أذنه "بمثقب" (**מַרְצֵעַ**).

٢. ترد اسمي؛ **מַרְצֵעַ**، مثقب، أداة للثقب، في خر ٢١:٦ وتث ١٥:١٧. كلاهما يتحدثان عن موضوع العبد الذي يرغب في العمل الدائم عند سيد (انظر ١).

إن مراسم ثقب الأذن المسجلة في خر ٢١:٦ وتث ١٥:١٧ تعتبر متماثلة، رغم أنه إذا تبعنا MT لخر ٢١:٦، نجد أن المراسم الموصوفة هناك تبدو دينية أكثر، حيث تقرأ MT أن العبد يجب أن يُحضر إلى الله. قد تكون هذه إشارة إلى مراسم تتم في المقدس. هذا النهج الديني نفسه قد يكون متضمناً في النص الوارد في التثنية، رغم أنه لا يُذكر شيئاً عن المثول أمام الله. ربما يصور سرد التثنية طقس رمزي بسيط يتم بين الدوائر العائلية (Thompson, 191). ومع ذلك يبدو أن الترجمات القديمة لخر ٢١:٦، تصور مراسم مدنية أكثر، حيث لابد أن يُحضر فيها العبد أمام "القضاة" (سب.، Pesh., and Targ).

ب. ت يُصادق على الجذر في قَلْ. وبيعِّلْ. بمعنى يضغط، يسوي، يثقب، ويجلد. كإسم، يُصادق على الجذر في רַצְעָן، عامل جلود، صانع أحذية (Jastrow, 2:1494b).

حدوث، لقاء، هجوم: ← אנה [ʾnh ²] (يحدث، #٦٢٨)؛ הוה [hwh ²] (يصير، #٢٠٩٣)؛ ← היה [hyh] (يكون، يصير، يحدث، #٢١١٨)؛ ← יעד [yʿd] (يحدد زمانًا أو مكانًا، يظهر، يأتي، يلتقي، #٣٥٨٥)؛ ← נגע [ngʿ] (يلمس، يؤذي، #٥٥٩٥)؛ ← פגע [pgʿ] (يواجه، يهاجم، #٧٠٠٣)؛ ← פגשׁ [pgš] (يلتقي، #٧٠٠٨)؛ ← קדם [qdm] (يحدث قبلاً، يلتقي، يجابه، #٧٧٠٩)؛ ← קרא [qrʾ ²] (يحدث، #٧٩٢٥)؛ ← קרה [qrh ¹] (يحدث، يبني، يقرر سلفًا، يوجه، ينتقي، #٧٩٣٦).

البيبلوجرافيا

W. L. Moran, ed. and trans., *The Amarna Letters*, 1992; A. F. Rainey, *AOAT*², 81; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, TOTC, 1974.

Gary Alan Long غاري ألن لونج

8363	רֶצֶף

רֶצֶף [resep ¹]، إسم، جمرة (#٨٣٦٣).

ع. ق ١. يشير إسم. إلى جمرة ساخنة (١مل ١٩:٦).

٢. يرمز الجمر في إش ٦:٦ إلى المذبح الذي منه أُخذ، وكدلالة على أن أجرة الخطية دفعت نيابة عن الخاطي. يطبق الزمز على شفتا إشعياء، وهو الأمر الذي كان أكثر إلحاحاً بالنسبة له، وذلك لضمان غفرانه الشخصي.

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (يقطع خشبا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš ¹] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʿr ¹] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٠٨)؛ ← לבב [lbb ²] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ ¹] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep ¹] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep ¹] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף

[śrp] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

8367 רִצְפָּה

רִצְפָּה [*rispâ*]، إسم، أرضية مرصوفة، حجارة الرصف، ترصيع للرصف (#٨٣٦٨)؛ إسم מַרְצֶפֶת [*marsepet*]، حجارة الرصف، قاعدة (#٥٣٤٦).

ش. أ. ق أكد. *rispu, risiptu; rasapu*، يضع الحجارة معاً؛ قاء؛ أرم. רִצְפְּתָא، رصيف؛ רְצַף، يرتب في صف.

ع. ق ١. يرد إسم. רִצְפָּה ٦مرات في ع. ق.. إن استخدامها الرئيسي هو وصف: أرضية في قصر أحشويرش في شوشن، الذي كان مرصع بأحجار متنوعة (الرخام، ومرمر وأحجار أخرى؛ إس ١:٦)؛ بلاط هيكل سليمان (٢أخ ٧:٣)؛ والأرض/ البلاط حول الدار الخارجية في رؤية حزقيال عن الهيكل (حز ٤٠:١٧، ١٨؛ ٤٢:٣). وفي كل مرة يُنَبَر على فخامة وجمال القصور.

٢. في الأغلب يُبين إسم. מַרְצֶפֶת قاعدة، حجارة الرصف على الأرجح (قاء؛ NIV، قاعدة؛ قاء؛ NJPS)، التي وضع عليها آحاز بحر النحاس بعد أن نزعه عن ثيران النحاس التي كان موضوعًا عليها (٢مل ١٦:١٧). كل هذا عُمل تحت ضغط من ملك آشور، تغلث فلاسر (١٦:١٨).

ع. ج يذكر رصيف من الحجار في قصة تجربة يسوع (يو ١٩:١٣)؛ إن حجارة الرصف هي أيضًا سمة من سمات أورشليم الجديدة (رؤ ٢١:٩-٢١).

أرض، رصيف: ← קַרְקַע [*qarqa'*[1]] (أرضية مرصعة، أرض (أراضي)، قاعدة، #٧٩٧٧)؛ ← רִצְפָּה [*risᵉpâ*] (رصيف، حجارة الرصف، رصيف مرصع بالأحجار، #٨٣٦٧).

يوجين كاربينتر/ مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

8368 רָצַץ

רָצַץ [*rasas*]؛ قَلْ. يسحق، يحطم؛ يعامل بطريقة سيئة، يسيء استخدام؛ نِفْعَل. يتشقق، يحطم؛ هِفْعِيل. وبيعِّل. يسحق إلى أجزاء؛ بُعيل. يظلم؛ هِيتْبُوعِيل. يحطم بعضهم البعض (#٨٣٦٨)؛ إسم מְרוּצָה [*mᵉrûsâ* [2]]، ظلم

ش. أ. ق إن معنى *rasasu* أكد. غير واضح (*AHw,* 960a)، لكن الجذر العربي *radda* يعني رضض/ هشم

ع. ق ١. بمفهومها الحرفي والأساسي ، تصف רָצַץ كسر وعاء، عجلة (قَلْ. ونِفْعَل. كلاهما في جا ١٢:٦، حيث أنهما جزءً من صورة تصويرية تصف الموت)، كسر قصبة (قَلْ. ٢مل ١٨:٢١؛ إش ٣٦:٦؛ قاء، نِفْعَل. حز٢٩:٧)، وتهشيم جمجمة أبيمالك بحجر الرحى (هِفْعِيل. قض ٩:٥٣).

٢. تستخدم רָצַץ ومشتقاتها أيضًا لتصف ظلم الضعيف في مجتمع إسرائيل (قَلْ. ١صم ١٢:٣، ٤؛ بيعِّل. أي ٢٠:١٩؛ قَلْ. عا ٤:١ [עָשַׁק]؛ قاء، إر ٢٢:١٧ [מְרוּצָה؛ يوازي עֹשֶׁק] وكذلك دينونة الله العادلة على شعبه (قَلْ. تث٢٨:٣٣ [توازي עָשַׁק]؛ بُعيل.. قض ١٠:٨ [توازي רָעַץ]؛ قَلْ. هو٥:١١ [موازي עָשַׁק]؛ قاء، ٢أخ١٦:١٠). واضح من القرائن المختلفة للظلم الاجتماعي أن רָצַץ مثل עָשַׁק، تعكس الاستغلال ونهب الفقير (١صم ١٢:٣-٤؛ أي ٢٠:١٠؛ عا ٤:١). في إش٥٨:٦-٧ يتبين أن إراحة المظلوم شرط أساسي للبركة الإلهي (مُسجلة في ع. ٨-١٢): "حَلَّ قُيُودِ الشَّرِّ. فَكَّ عُقَدِ النِّيرِ وَإِطْلاَقَ الْمَسْحُوقِينَ (רְצוּצִים) أَحْرَاراً وَقَطْعَ كُلِّ نِيرٍ... أَنْ تَكْسِرَ لِلْجَائِعِ خُبْزَكَ وَأَنْ تُدْخِلَ الْمَسَاكِينَ التَّائِهِينَ إِلَى بَيْتِكَ؟ إِذَا رَأَيْتَ عُرْيَاناً أَنْ تَكْسُوهُ.' تشير هذه الفقرة إلى سنة اليوبيل وسنة الراحة (قاء، ٦١:١-٢)، التي كان يجب أن يعتق العبيد فيها، وتُرَد كل الممتلكات إلى صاحبها الأصلي، يطرد الفقر من المجتمع، ويعود النظام الإجتماعي (لا٢٥). سيعتق الله أيضًا المظلوم (רְצוּצִים) ويكسر كل نير (قاء، ٥٨:٦).

٣. في ثلاثة حالات، تصف רָצַץ ظلم إسرائيل بواسطة أمم أخرى، التي كانت في ذات الوقت أداة ينفذ بها الله دينونته على شعبه الخائن (تث ٢٨:٣٣؛ قض ١٠:٨؛ هو ٥:١١ [قاء، ع. ١٤]. في تث ٢٨:٣٣، يعكس רָצַץ فكرة الحرمان المادي الذي كان سيعانيه إسرائيل كنتيجة لأكل أمة غريبة ثمار الأرض ونتاج تعب إسرائيل (قاء، تث ٢٨:٨، ١١).

٤. فيما يختص بعبد الرب، تستخدم רָצַץ بطريقة مؤثرة لتُظهر عظمته: "قَصَبَةً مَرْضُوضَةً (רָצַץ) لاَ يَقْصِفُ وَفَتِيلَةً خَامِدَةً لاَ يُطْفِئُ. إِلَى الأَمَانِ يُخْرِجُ الْحَقَّ. لاَ يَكِلُّ (כָּהָה) وَلاَ يَنْكَسِرُ حَتَّى يَضَعَ الْحَقَّ فِي الأَرْضِ" (إش٤٢:٣-٤). (بالنسبة لـ יָרוּץ كـ قَلْ. من. لـ רָצַץ انظر *GKC* § 67 قَلْ. وبالتالي فليس من الضروري قراءة יֵרוֹץ؛ قاء، *BHS*).

٥. من الجدير بالذكر أن عيسو ويعقوب "تزاحما بعضهما البعض (רָצַץ) في الرحم قبل ولادتهما (تك ٢٥:٢٢).

فسألت رفقة الرب في جزع من أجل تفسير الأمر. فقال لها: "فِي بَطْنِكِ امَّتَانِ وَمِنْ احْشَائِكِ يَفْتَرِقُ شَعْبَانِ: شَعْبٌ يَقْوَى عَلَى شَعْبٍ وَكَبِيرٌ يُسْتَعْبَدُ لِصَغِيرٍ" (ع. ٢٣). وبالتالي، فإن إحتكاك ما قبل الولادة سيتحول فيما بعد إلى صراع. تترجم السبعينية רָצַץ (ع. ٢٢) بـ σκιρτάω. يرد هذا الفعل أيضًا في لو ١:٤١، ٤٤، حيث يُستخدم عن الطفل (يوحنا المعمدان) في رحم أليصابات. يحمل الفعل هنا رسالة إيجابية.

٦. في مز ٧٤، تُسرد عظمة الله كملك منتصر على مصر، بصورة شعرية في هذه الكلمات: "كَسَرْتَ (שָׁבַר) رُؤُوسَ التَّنَانِينِ عَلَى الْمِيَاهِ. أَنْتَ رَضَضْتَ (רָצַץ) رُؤُوسَ لَوِيَاثَانَ.' (ع. ١٣-١٤). توصف مصر كتنين البحر في مكان آخر (حز ٣:٢٩؛ ٢:٣٢). (للرأي القائل بوجوب قرءاة لغة خلق هنا في هذه الأعداد، انظر مثلاً M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 1990, 251-52).

ب. ت في وثص. 8:10 يرد القانون الذي يخص رئيس الجماعة: "سيحل القيود التي تربطهم حتى لن يكون هناك في جماعته أي منسحق (עָשׁוּק) أو منكسر (רָצוּץ)' (Vermes, 115; עָשַׁק). إن هدف رئيس الجماعة هذا يذكرنا بواجب الملك في إسرائيل والش. أ. ق. لحماية سكان أرضهم، خاصة الضعفاء اجتماعياً بسبب الظلم.

يشق، ينتهك، شريحة: ← בָּקַע [baqaʿ] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חָרַם [haram [2]] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חָתַר [hatar] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׂפָּח [mispah] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פָּלַח [palah] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ ← פָּצַם [pasam]، split open، #٧٢٠٤)؛ ← פָּרַץ [paras] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רָכַל [rākāl] (يقطع إلى أجزاء، #٨٢١٨)؛ ← רָצַץ [rasas] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שָׁבַר [sabar [1]] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

ألم، مضايقة: ← דחק [dhq] (يضايق، #١٨٩٥) ← חמס [hms [1]] (يرتكب أعمال عنف، #٢٨٠٣) ← חמץ [hms [2]] (يضايق، #٢٨٠٧) ← ינה [ynh] (يضايق، #٣٥٦١) ← לחץ [lhs] (يهاجم، #٤٣١٥) ← מָצוֹר [māṣôr [1]] (ألم، حصار، #٥١٨٩) ← מרר [mrr [1]] (يكون قاسي، مذهول، #٥٣٥٢) ← נֶגַע [negaʿ] (عذاب، ألم، #٥٥٩٦) נגשׂ [ngś] (ينتزع، #٥٦٠١) ← ענה [ʿnh [2]] (يؤلم، يتواضع، يؤلم نفسه، يصوم، يضايق، يخضع، #٦٧٠٠) ← עוק [ʿwq [1]] (يسحق، #٦٤٢١) ← עמר [ʿmr [1]] (يتعامل بطغيان مع، #٦٦٨٣) ← עשׁק [ʿšq [1]] (يهين معاملة، #٦٩٤٣) ← צוק [swq [1]] (يكره، يضغط في داخل/ على، يتحرش، يغيظ، #٧٤٣٩) ← צור [swr [2]] (يتعامل بطغيان مع، #٧٤٤٤) ← רהב [rhb] (يهاجم بعنف، يهاجم، يزعج، ينبه، يربك، #٨١٠٤) ← רצץ [rss] (يسحق، #٨٣٦٨) ← תּוֹלָל [tôlāl] (مضايق، #٩٣٥٤) ← תֹּךְ [tōk] (مضايقة، #٩٤١٢).

البيبلوجرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament,' Ph.D. diss. Drew University, 1981; M. A. Knibb, *The Qumran Community*, 1987; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets,' Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam* / آي. سوارت *I. Swart*

8369	רַק

רַק [raq [1]]، نحيف (#٨٣٦٩).

ع. ق تستخدم الكلمة في ع. ق.. فقط في تك ١٩:٤١، ٢٧ عن البقرات النحاف في حلم فرعون. تستخدم أيضًا الكلمة דַּק عن البقرات الهزيلة وسنابل القمح الرفيعة، وفي الأعداد التي تذكر דַּקּוֹת هي قراءة مختلفة لـ אֵת רַק.

نحيف: ← דַּק [daq] (نحيف، #١٩٨٧)؛ ← רָזָה [rāzâ] (يدمر، يتلف، #٨١٣٥)؛ ← רַק [raq[1]] (نحيف، #٨٣٦٩).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

٨٣٧٠ (רַק [raq [2]]، فقط)، ← أداة

٨٣٧١ (רֹק [roq]، بصاق، لعاب)، ← #٨٣٩٤

8372	רָקַב

רָקַב [raqab]؛ قَلْ. تعفن، أصبح متأكل من الدود (#٨٣٧٢)؛ רָקָב [raqab]، إسم تعفن (#٨٣٧٣)؛ רִקָּבוֹן [riqqabôn]، إسم، تعفن (#٨٣٧٥).

ش. أ. ق يرد الفعل רָקַב في أكد. كسبب raqabu; (AHw,) ruqb/pu, ruqbutu؛ وكذلك إسم. (AHw, 957 994).

ع. ق ١. يرد الفعل רָקַב مرتين في MT؛ يصف في إش٤٠:٢٠ الخشب الصلب (ليس المتعفن) المختار ليكون قاعدة صنم. يستخدم بيانياً في أم١٠:٧ ليصف سمعة الشرير. تم اقتراح أيضًا مز١٤:٤٩[١٥]، حيث تقرأ المازورية "وَيَسُودُهُمُ الْمُسْتَقِيمُونَ. غَدَاةَ (בבקר)'؛ بتعديل طفيف إلى רקב، وإعادة تقسيم الحروف وإعادة نطق الكلمات، فإن السطر سيُقرأ "سينخفضون بعدل إلى الفساد" ومع ذلك، فهناك مشاكل أخرى، ويؤكد Kraus "أنه يستحيل منطقياً إعادة بناء الجزء الثاني من ع. ١٤" (٤٨٠). اقترح الفعل لأي ٥:٣، بتعديل ואקקוב (أصرح بلعنة) إلى ורקב، أو ויירקב لتقول للشرير، "بغتة يفسد مسكنه" (Fohrer, 128, 132)؛ ومع ذلك فيجادل Gordis بأن المازورية بها توازي أفضل مع السطر الأول (٥٢).

٢. يرد إسم. רָקָב ٥مرات في MT يبدو أنها تعمل ككناية لتصف تأثير مشاعر الإحباط "كتعفن في العظام" (أم ١٢:٤؛ ١٤:٣٠؛ حب ٣:١٦)؛ يصف هو ٥:١٢ دينونة الله بالتعفن. أن ورود רָקָב في أي ١٣:٢٨، الذي يصف فشل جسد البشر، يجب أن يُترجم "زق" كما في اليوناني، قا؛ الآرامي r(w)qb' وسير ٤٣:٢٠؛ لا يتناسب مع الفعل، الذي سيجعل السطر يقرأ شيء ما "سيتلف مثل التعفن" (Fohrer, 239). يرد إسم. רִקָּבוֹן في أي ٤١:١٩، حيث البرونز بالنسبة للوياثان كالخشب المتعفن. إن التعفن هو ضعف يُبين فقدان الحياة. تصف المواد عديمة النفع، وهي كناية مناسبة عن الخطية والأمراض التي تدمر حياة البشر.

ب. ت يوجد المصدر רקב في سير ١٤:١٩ ويحمل التلمود إسم. רָקָב والفعل רְקַב. كما يوجد أيضًا إسم. רִקְבָּא الذي يتضمن مفهوم الصدأ في التراجم والتلمود.

فساد، نتانة: ← מָקַק [māqaq] (فسد، تعفّن، اضمحل، #٥٢٤٥)؛ ← מְשׂוֹשׂ² [māśôś²] (شيء فاسد، #٥٣٧٦)؛ ← רָמַם¹ [rāmam¹] (فسد، مليء بالدود، #٨٢٤٩)؛ ← רָקַב [rāqab] (فسد، أكله الدود، #٨٣٧٢).

البيبلوجرافيا

P. Casetti, "Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49,' *OBO* 44, 1982, 138-40; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1989, 128, 132, 239; R. Gordis, *The Book of Job*, 52; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 480.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٨٣٧٣ (רָקָב [raqab]، تعفن)، ← #٨٣٧٢

8374	רֹקֶב

רֹקֶב [roqeb]، إسم جلد (مرة واحدة؛ #٨٣٧٤). يعتبر هذا نطقاً تخمينياً للمازورية في أي ١٣:٢٨، التي يرد فيها רָקָב، تعفن (#٨٣٧٣).

ش. أ. ق عرب. *qirbat* قربة للماء؛ الترجوم الآرامي רוּקְבָא، جلد ماعز يصنع ككيس أو زق؛ سريانية. *raqba'*، قربة من الجلد لحمل السوائل.

ع. ق إذا قُبل نطق MT، فقد يظهر توازي لغوي: רֹקֶב، بند من الجلد ‖ רֹקֶב، ثياب (أي ١٣:٢٨). ومع ذلك فإن NIV تتبع MT، التي تقرأ רָקָב، تعفن، وتترجم، "فالإنسان يبلى مثل شيء متعفن، كثوب أكله العث".

جلد، جلد مدبوغ: ← אָדָם² [*'ādām* ²] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← אַהֲבָה² [*'ahᵃbâ* ²] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב¹ [*'ôb* ¹] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [*gēled*] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [*ḥēmet*] (قربة ماء، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [*nō'd*] (زجاجة، مخطوط، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [*'ôr*] (جلد، جلد حيوان، #٦٤٢٥)؛ ← צָהַל² [*ṣhl* ²] (لمعان [الجلد الصحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [*taḥrā'*] (طوق من الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ¹ [*taḥaš* ¹] (جلد مدبوغ، #٩٣٩١).

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

٨٣٧٥ (רִקָּבוֹן [*riqqabôn*]، تعفن)، ← #٨٣٧٢

8376	רָקַד

רָקַד [*raqad*]؛ قَلْ، بيعِّلْ، هِفْعِيل. يقفز، يثب (#٨٣٧٦).

ش. أ. ق يصور الجذر المشترك أكد. *raqadu* جيش عسكري مجتمعاً مثل قطيع من الأغنام. يعني الجذر المكافيء سريانية. *raq* رقص أو نواح.

ع. ق إن فكرة القفز يدلل عليها بواسطة الفعل العبري רָקַד. قد تشير إلى نشاط الحيوانات: الكباش (مز ١١٤:٤، ٦)، العجول (٢٩:٦). الماعز (إش ١٣:٢١). يستخدم الفعل في ١أخ ١٥:٢٩ ليصف رقص داود أمام الرب. "هناك وقت للرقص (רְקוֹד)' في جا ٣:٤ ويوصف بني الأشرار كراقصين في أي ٢١:١١. كما يصف أيضًا سرور الأطفال (أي ٢١:١١). وهو عكس النواح (جا ٣:٤).

يرقص، يدور: ← חוּל¹ [*ḥwl* ¹] (يدور حول، يرقص، #٢٥٦٥)؛ ← כרר² [*krr* ²] (يدور، #٤١٥٩)؛ ← רקד [*rqd*] (يقفز، يثب، #٨٣٧٦).

David S. Dockery

8377 רַקָּה

רַקָּה [raqqâ]، صدغ (الرأس) (#٨٣٧٧).

ش. أ. ق يظهر إسم. أيضًا في الآرامي اليهودي والأوغاريتي بنفس المعنى كما في العبري. كذلك يحمل إسم. أكد. *raqqatum* نفس المعنى.

ع. ق يظهر إسم. ٥مرات في ع. ق.. ثلاثة حالات يشير إلى ياعيل، التي دقت وتد الخيمة في صدغ سيسرا. لقد إختارت هذه المنطقة لأنها منطقة رقيقة في الجمجمة، والتي يسرت اندفاع الوتد عبر الجمجمة. ترد باقي الحالتين في نشيد الأنشاد (٤:٣؛ ٦:٧). في كلتا الحالتين، تستخدم نفس الكلمات لمقارنة رأس العروس تحت نقابها بالرمان.

رأس: ← אַף [ʼap [2]] (الوجهُ، غضبٌ، #٦٧٨)؛ ← גֻּלְגֹּלֶת [gulgōlet] (المجذافُ، #١٦٥٣)؛ ← לְחִי [lᵉḥî [1]] (عينُ، أنفُ، عظمُ فك، ذقنُ، خدُّ، #٤٣٠٥)؛ ← מֵצַח [mēṣaḥ] (الجبهةُ، #٥١٩٥)؛ ← מְתַלְּעוֹת [mᵉtallᵉʻōt] (عظمُ الفك، #٥٥٠٦)؛ ← פָּנִים [pānîm] (الوجهُ، منظورُ، اقتحامُ، #٧١٥٦)؛ ← פֹּת [pōt] (المقدمةُ، جبهةُ، #٧٣٢٧)؛ ← קָדְקֹד [qodqōd] (تاجُ الرأسِ، #٧٧٢١)؛ ← רֹאשׁ [rōʼš [1]] (الرأسُ، رئيسُ، بدايةُ، #٨٠٣١)؛ ← רַקָּה [raqqâ] (صدغُ [مِنَ الرأسِ]، #٨٣٧٧).

البيبلوجرافيا

R. Boling, *Judges*, AB, 1975, 99; E. W. Nicholson, "The Problem of צנה,' *ZAW* 89, 1977, 257-66; M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977, 464; R. D. Patterson, "The Song of Deborah,' in *Tradition and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, 1981, 140-41.

هاري إف . فان روي *Harry F. van Rooy*

8379 רָקַח

רָקַח [raqah]؛ قَلْ. خلط، مخلط الأدهان؛ بُعَّل. مخلوط، أدهان مخلوطة؛ هِفعِيل. مخلوط (#٨٣٧٩)؛ מִרְקַחַת [mirqahat]، إسم، مزيج من الأدهان (#٥٣٠١)؛ רַקָּח [raqqah]، إسم، مازج الأدهان (#٨٣٨٢)؛ רִקֻּחַ [riqquah]، إسم، دهن، طيب (#٨٣٨٣). إن التعبيرات المتعلقة بمجال الأطياب هي: אֲבָקָה [ʼᵃbaqâ]، إسم، مسحوق عطري (#٨٦)؛ בֹּשֶׂם [bosem]، إسم، بلسم (شجيرة)، بلسم (زيت)، طيب (#١٤١١)؛ כָּחַל [kahal]، فعل، يطلي (الأعين) (#٣٩٤٩)؛ מְרוּקִים [mᵉrûqîm] إسم، تجميل (#٥٢٩٩)؛ נֵרְדְּ [nerd]، إسم، دهن معطر (#٥٩٤٨)؛ נֶשֶׁק [neseq [2]]، إسم، مادة عطرية (#٥٩٧٨)؛ סַם [sam]، إسم، عطور رائحتها ذكية (#٦١٦٠)؛ עָתָר [ʻatar [2]]، إسم، عطر (#٦٩٨٦)؛ פּוּךְ [pûk]، إسم، طلاء أسود للعين، أسمنت صلب (#٧٠٣٧)؛ תַּמְרוּק [tamrûq]، إسم، تدليك ودهن (#٩٤٧٥).

ش. أ. ق ١. تشتق التعبيرات المتعددة من الجذر רקח من جذر فعل يعني خفق، مزج توابل أو أطياب (*DNWSI*, 1083). لها خلفية في أكد. *riqqu*، طيب، خشب معطر (*AHw*, 988؛ قا؛ أيضًا *ruqqu*، زيت مصفى، زيت معصور، *AHw*, 995، وهناك أيضًا مشتقات أخرى). يرد الجذر في أوغا.، الفينيقية، والبونية، ودير عالا الآرامي، لمهنة العطار (*UT* 486; Tomback, 306-7; *DNWSI*, 1083). ترد أيضًا في أوغا. كاسم، دهن، طيب، وكذلك بصيغ واستخدامات أخرى (انظر *HALAT* 1202، والأدب الممتد المقتبس هنا).

٢. للعبرية סַם، أطياب ذكية، خلفية في أكد. *sammu*، نبات، حشائش، عشب، نبات طبي (*CAD* S/1, 315-21). يرد التعبير أيضًا في اليهودي الآرامي (Jastrow, 998)، السيراني، الماندائي، والعربي (*HALAT* 759; Nielsen, 1986, 67).

ع. ق ١. (أ) يرد الفعل רָקַח ٨مرات، لكن له أسماء مشتقة مختلفة (انظر القائمة أعلاه). يشير إلى مزج التوابل في عمل دهن المسحة (خر ٣٠:٣٣)، خاصة، العطار الذي يمزج زيت المسحة المقدس والبخور لخيمة الاجتماع (يشير خر ٣٠:٢٥، ٣٥، ٣٧:٢٩؛ قا، ١أخ ٩:٣٠؛ أيضًا מִרְקַחַת في خر ٣٠:٢٥؛ ١أخ ٩:٣٠ إلى خليط الأدهان المستخدم في عمل زيت المسحة وأطياب الدفن؛ ورַקָּח، مازج الأدهان، في نا ٣:٨)، ولقبر آسا (٢أخ١٦:١٤؛ لاحظ أيضًا מִרְקַחַת هنا أيضًا). تشير جا ١:١٠ إلى التعطير في بيان مثلي: "الذباب الميت ينتن ويخمر طيب العطار. جهالة قليلة أثقل من الحكمة ومن الكرامة.'

(ب) إن غضب الرب ضد إسرائيل هي المناسبة المُلاحظة التي تبين ممارسة تعطير أو تتبيل اللحم (حز ٢٤:١٠، "كثر الحطب. أضرم النار. أنضج اللحم. تبله تتبيلاً [هِفعِيل. من רָקַח]، ولتحرق العظام.' قا، רָקַח في إش ٥٧:٩أ، "وسرت إلى ملوك بالدهن وأكثرت أطيابك") يستخدم حز ٨:١١ עָתָר، العطور، ليشير إلى البخور المحرمة المقدمة للأصنام، "وكل واحد مجمرته في يده وعطر عنان البخور صاعد" (انظر ع. ق ١٢ للإشارة إلى الأصنام؛ قا، *HALOT* 906، للجذور عرب.، ع. ج. ق، الأثيوبية، والسيرانية لهذا التعبير).

٢. تعبيرات ذات علاقة.

(أ) إن العبرية אֲבָקָה (مرة واحدة)، التي تشير إلى عربة نقل سليمان كمعطرة بالمر واللبان وبكل أذرة التاجر" (نش ٣:٦)، تبين أنها لم تكن مقصورة فقط على النساء.

(ب) يُستخدم الفعل כָּחַל عن إسرائيل الخائنة التي في شكل إمرأة "أرسلتما إلي رجال آتين من بعيد. الذين أرسل إليهم رسول فهوذا جاءوا. هم الذين لأجلهم استحممت وكحلت عينيك وتحليت بالحلي" (حز ٢٣:٤٠).

(ج) ترد מְרוּקִים والكلمة المشتركة معها מְרוּקִים תַּ في أس ٢:١٢، مع تعبيرات أخرى تستخدم لمستحضرات التجميل: "ولما بلغت نوبة فتاة ففتاة للدخول إلى الملك أحشويروش بعد أن يكون لها حسب سنة النساء اثنى عشر شهرا لأنه هكذا كانت تكمل أيام تعطرهن (מְרוּקִים [#٥٢٩٩]) ستة أشهر بزيت المر (מֹר، #٥٢٥٥) وستة أشهر بالأطياب (בֹּשֶׂם، #١٤١١) وأدهان تعطر (תַּמְרוּקִים [#٩٤٧٥] النساء") (قا؛، نش ٤:١٠، ١٤، ١٦؛ ٨:١٤؛ بالنسبة للأعداد الأخيرة، انظر Pope, 699). تشير תַּמְרוּק في أس٢:٣، ٩، ١٢ إلى "التجميل" (NIV) عن طريق التدليك بالأطياب (قا؛، الجذر מרק، يُطلي، يحك؛ تعتبر أم ٢٠:٣٠ نصاً عثر).

(د) إن إسم. נֵרְדְּ، أدهان معطرة، هام أيضًا في هذا الصدد (نش ١:١٢؛ ٤:١٣-١٤؛ قا؛، HALOT 723-24 لأصلها اللغوي في اللغة الهندية Sanskrit، ومصدرها في الهمالايا Himalayas).

(هـ) يرد إسم. סַם، أدهان ذكية، مع קְטֹרֶת، بخور (#٧٧٩٢)، في عبارة קְטֹרֶת הַסַּמִּים (خر ٢٥:٦؛ ٣١:١١؛ لا ٤:٧؛ عد ٤:١٦، إلخ).

(و) يشير إسم. פּוּךְ، طلاء أسود للعين، أسمنت صلب، إلى طلاء أعين النساء (ترد كلتا الحالتان بصورة سلبية؛ ٢مل ٩:٣٠ عن إيزابيل، والقرينة في إر ٤:٣٠) وبعض أنواع الأحجار الملونة (١أخ٢٩:٢؛ إش ٥٤:١١؛ أن المعنى لا يزال غير واضحاً بحسب HALAT 868).

ب. ت يشير سير ٢٤:١٥ إلى الحكمة بيانياً كعطر الحياة: "فاح عرفي كالدار صيني والقندول العطر وانتشرت رائحتي كالمر المنتقى، كالقنة والجزع والميعة ومثل بخور اللبان في المسكن"

ع. ج في ٢كو ١٤:٢ يشكر بولس الرب من أجل أنه "يظهر بنا رائحة (ὀσμή) معرفته في كل مكان.' (قا؛، ع. ١٥-١٦؛ يو ١٢:٣). نفس هذا الإستخدام البياني يوجد بالإشارة إلى رائحة المسيح الذكية لذبيحة المسيح لأجلنا (أف ٥:٢) والذبيحة المقبولة التي أظهرها أهل فيلبي (في ٤:١٨).

طيب، دهن: ← בֹּשֶׂם [bōśem] (بسلم [شجيرة]، بلسم [زيت]، طيب، #١٤١١)؛ ← רָקַח [rāqaḥ] (يمزج، يمزج دهن، ممزوج، #٨٣٧٩).

البيبلوجرافيا

ABD 5:226-28; *IDB* 3:730-32, 593-95; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VII, 1928-42, repr. 1964; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1974, 76-78; R. J. Forbes "Professions and Crafts in Ancient Egypt,' *Archives internationales d'histoire des sciences* 12, 1950, 599-618; idem, *Studies in Ancient Technology*, III-VI; VIII-IX, 1955-1958; 1964; H. Grapow, *Die Bildlichen Ausdrücke des ägyptischen*, 1983; H. Hodges, *Technology in the Ancient World*, 1970; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978; H. N. Moldenke and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952; K. Nielsen, "Ancient Aromas Good and Bad,' *BibRev* 7, 1991, 26-33; idem, "Incense,' *ABD*, 1992, 3:404-9; idem, *Incense in Ancient Israel*, VTSup 38, 1986; M. Pope, *Song of Songs*, AB, 1977; R. S. Tomback, *A Comparative Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982, 56-57.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

8380 רֹקַח

רֶקַח [reqah]، إسم، توابل (تضاف إلى الخمر) (مرة واحدة؛ #٥٣٤٩)؛ מִרְקַחַת [merqah]، إسم، أعشاب معطرة (مرة واحدة؛ #٥٣٤٩)؛ רֹקַח [roqah]، إسم، توابل، طيب (#٨٣٨١)؛ < רָקַח [raqah]، يمزج، يمزج أدهان (#٨٣٧٩).

ش. أ. ق يُصادق على الجذر רקח في الأوغاريتي، بمعنى "عطار"

ع. ق يستخدم רֹקַח، توابل، ليبين الخليط المتكون من مزج أنواع مختلفة من التوابل. بمزجها مع زيت الزيتون، كانت تستخدم في مسح خيمة الاجتماع وتابوت العهد؛ كان كمسحوق يوضع أمام الشهادة في خيمة الاجتماع (خر ٢٥:٣٠، ٣٥).

٢. إن التعبير מֶרְקָחָה الذي يرد مرة واحدة، أعشاب معطرة، هو على الأرجح تعبير عام عن الأعشاب والتوابل المعطرة (نش ٥:١٣).

٣. يظهر רֶקַח، توابل، الذي يشير إلى خليط من أنواع مختلفة من التوابل، فقط كإضافة للخمر في نش ٨:٢. كانت الخمور المتبلة أو الممزوجة مختلفة الأنواع في الش. أ. ق.

ب. ت تستخدم السبعينية μύρον، دهن، لـ רֹקַח في خر ٣٠:٢٥، وهو تعبير يُستخدم ٣٠ مرة في الع. ج. (قا؛، مر ١٤:٥). تترجم السبعينية מִרְקַחַת كـ μυρεψικός، وهي كلمة ذات إشارة عامة لعناصر العطور.

أعشاب، توابل: ← אוֹרָה [ʾôrâ [2]] (عشب، خَبَّاز، #٢٤٦)؛ ← גַּד [gad [1]] (نبات الكزبرة، #١٥١٢)؛ ← כַּמֹּן [kammōn] (كمون، #٤٠٢١)؛ ← קִנָּמוֹן [qinnāmôn] (قرفة، #٧٨٧٢)؛ ← קֶצַח [qeṣaḥ] (كمون أسود، #٧٩٠٢)؛ ← קְצִיעָה [qᵉṣîʿâ [1]] (قرفة صينية، #٧٩٠٤)؛ ← רֶקַח [reqaḥ] (توابل، #٨٣٨٠).

البيبلوجرافيا

J. P. Brown, "The Mediterranean Vocabulary of the Vine,' *VT* 19, 1969, 146-70; I. Low, *Die Flora der Juden*, 1924-34, 3441-47; L. L. Walker, "Perfume,' *ZPEB* 4:698-99; G. W. Van Beek, "Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia,' *JAOS*, 1958, 141-52.

إم . جي أبيج الابن *M. G. Abegg Jr.*

٨٣٨١ (רֹקַח [*roqah*]، متبل، معطر)، ← #٨٣٨٠

٨٣٨٢ (רַקָּח [*raqqah*]، مازج الأدهان)، ← #٨٣٧٩

٨٣٨٣ (רִקֻּחַ [*riqquah*]، دهن، طيب)، ← #٨٣٧٩

8385 רָקִיעַ

רָקִיעַ [*raqîaʿ*]، سماء، ألواح (#٨٣٨٥).

ع. ق هذا التعبير الذي يترجم عادة بقبة السموات، يترجم من قبل ترجمة NIV بامتداد/ انتشار (تك ٦:١؛ حز ٢٢:١؛ ١٠:١، إلخ)، وسماوات (مز ١:١٩[٢] שָׁמַיִם، سماوات)، أو سماوات (مز ١:١٥٠؛ دا ٣:١٢). في تك ٨:١، دعى الله الامتداد، שָׁמַיִם. إن التعبير هو جزء من שָׁמַיִם؛ أي، إن ما يشير إليه רָקִיעַ هتضمن فيما يشير إليه שָׁמַיִם، كامتداد السماء مثلاً (تك ١٤:١، ١٥، ١٧، ٢٠). قا؛ أكد. *burmû*، قبة (السماوات) (*CAD* B:344-45).

إن الجذر الفعلي لـ רָקִיעַ هو רקע، يطرق (بيعِّل.)؛ تعني صيغة إسم، يطرق ألواح (*HALAT* 1203; P. Collini, *SEL* 4, 1987, 19; also M. C. A. Korpel, *UF* 23, 1991, 220). يصف الفعل أفعال خلق الله كبسط الأرض (مز ٦:١٣٦؛ إش ٥:٤٢؛ ٢٤:٤٤) أو السماوات (שְׁחָקִים، أي ١٨:٣٧). إن العبارة الأخيرة تصف السماوات "بأنها صلبة كمرآة من البرونز المصقول.' تتحول السماء والأرض إلى حديد ‖ البرونز كعقاب الله (لا ١٩:٢٦ب؛ تث ٢٣:٢٨). في حز ٢٢:١ يتبين أن المخلوقات الحية هي من تحت ، بينما الله فوق هذا الامتداد.

إن مرادف רָקִיעַ هو אֲגֻדָּה، قبة (#٩٩). يظهر التعبير بهذا المفهوم فقط في عا٦:٩. ومعناه غير مؤكد (NIV أسس). قا؛ (Himmels-) vault (RSV); Gewlbe (*HALAT* 10).

ديفيد توشيو تسومرا *David Toshio Tsumura*

٨٣٨٦ (רָקִיק [*raqîq*]، رقائق)، ← الخبز

8387 רָקַם

רָקַם [*raqam*]؛ قَلْ. يعمل عمل المُطَرِز، بُعِّلْ. ينسج معاً (#٨٣٨٧)؛ רִקְמָה [*riqmâ*]، إسم، مُطَرَز (عباءة، ثياب، عمل) (#٨٣٩١).

ش. أ. ق كلا من عرب.، الأثيوبية، سريانية، تحمل تعبيرات مشتركة لها نفس المعنى كما في العبرية.

ع. ق ١. يرد إسم الفاعل على وزن قَلْ. ٨مرات في الخروج، واصفاً ستائر خيمة الاجتماع (٣٦:٢٦؛ ١٦:٢٧؛ ٣٧:٣٦؛ ١٨:٣٨)، وشاح رئيس الكهنة (٣٩:٢٨؛ ٢٩:٣٩)، ومهارات بصلئيل وأهوليب (٣٥:٣٥؛ ٢٣:٣٨).

٢. إن الورود الوحيد للفعل على وزن بُعِّلْ. يُظهر عناية الله الخاصة للمرنم، "نُسِجت في أعماق الأرض" (مز ١٥:١٣٩).

٣. يرد إسم. רִקְמָה ١٢مرة. يشير بصفة خاصة إلى النسيج المطرز (قض ٣٠:٥؛ مز ١٤:٤٥[١٥])؛ حز ١٠:١٦، ١٣، ١٨؛ ١٦:٢٦؛ ٧:٢٧، ١٦، ٢٤). في مكانين يكون له علاقة بأحجار شبه كريمة مختلفة الألوان (١أخ ٢:٢٩) ومع الريش الملون (حز ٣:١٧).

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*ʾrg*] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* [1]] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*twh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*ʿēreb* [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*sᵉrād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbs*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*šᵉtî* [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

البيبلوجرافيا

ANEP, figs. 1-66; *ISBE* 2:401-7; H. F. Lutz, *Textiles and Customs Among the People of the Ancient Near East*, 1923; W. Magass, "Texte und Textilien,' *LB* 34, 1975, 23-36; J. Ruppert, *Le costume juif depuis*

les temps patriarchaux jusqu'à la dispersion (Le costume historique des peuples de l'antiquité), 1938.

روبرت إف. ألدن *Robert F. Alden*

٨٣٩١ (רִקְמָה [*riqmâ*]، عباءة مطرزة)، ← #٨٣٨٧

8392	רָקַע

רָקַע [*raqa‘*]، ضرب، طرق، نشر، يطرق إلى ألواح (#٨٣٩٢)؛ רָקִיעַ [*raqîa‘*]، ينشر (#٨٣٨٥)؛ רִקֻּעַ [*riqqua‘*]، ينشر، سطح مطقوق (#٨٣٩٣).

ع. ق ١. للفعل רָקַע ثلاثة استخدامات مختلفة في عبر. كت.. **(أ)** في وزن قَلْ. يستخدم רָקַע بواسطة حزقيال عندما ضرب برجله كإيماءة عن غضب الله (حز ٦:١١؛ ٢٥:٦؛ Zimmerli, *Ezekiel 1*, 184). في ٢صم ٤٣:٢٢ يصف داود كيف أنه سيسحق (רָקַע) أعداؤه "كطين الأزقة" (إن الفعل الموازي דָּקַק، لا يظهر في 4QSam[a]; cf. McCarter, *II Samuel*, 461).

(ب) يُستخدم وزن بيعِّل.؛ רָקַע في طرق المعادن إلى ألواح (خر٣٩:٣؛ عد ٣٩:١٦[١٧:٤] لأغراض تصفيح الأشياء (إش ١٩:٤٠؛ بُعِّل. إر ٩:١٠). قد تُطلى المذابح (عد٣٩:١٦[١٧:٤]) أو الأصنام (إش١٩:٤٠؛ Fitzgerald, "Isaiah 40:19-20 + 41:6-7,' 438) بالبرونز أو الذهب.

(ج) كلا من الوزن قَلْ. و هِفعِيل. لـ רָקַע، يصفا بسط الأرض (مز ٦:١٣٦؛ إش ٥:٤٢؛ ٢٤:٤٤) والسماوات (هِفعِيل. أي ١٨:٣٧). في هذه الأمثلة، تشبه רָקַע صيغة إسمها، רָקִיעַ، قبة السماوات، المعروفة من تك ١، حيث قسمت المياه.

٢. يظهر التعبير רִקֻּעַ، سطح مطروق، فقط في عد ٣٨:١٦[٣:١٧]. يصف الشكل الذي يجب أن تصنع عليه المباخر: "فَلْيَعْمَلوهَا صَفَائِحَ مَطْرُوقَةً غِشَاءً لِلْمَذْبَحِ" ترتبط פַּח بالفعل (على وزن بيعِّل.)؛ רָקַע في خر ٣:٣٩.

ب. ت يظهر רָקַע في تراتيل الشكر (مد.) التي من قمران. ترتبط بشدة في الأغلب بـ רָקַע من بين أوزان רָקַע الموجودة في الكتاب المقدس. في col. ٣, line ٣١، تصف بسط יַבָּשָׁה، الأرض اليابسة.

مطرقة، عمل مطروق: ← הַלְמוּת [*halmût*] (مطرقة، #٢١٥٣)؛ ← מַקֶּבֶת [*maqqebet* [1]] (مجوف، مطرقة، #٥٢١٦/ ١٧)؛ ← מִקְשָׁה [*miqšâ* [1]] (عمل مطروق، #٥٢٥١)؛ ← פַּטִּישׁ [*paṭṭîš*] (مطرقة، #٧٠٧٩)؛ ← רקע [*rq‘*] (يطرق، #٨٣٩٢)

البيبلوجرافيا

A. Fitzgerald, "The Technology of Isaiah 40:19-20 + 41:6-7,' *CBQ* 51, 1989, 426-46; P. K. McCarter, Jr., *II Samuel: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 9, 1984; W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, Hermeneia, 1979.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٨٣٩٣ (רִקֻּעַ [*riqqua‘*]، بسط)، ← #٨٣٩٢

8394	רָקַק

רָקַק [*raqaq*]؛ قَلْ. بصق على، بصق (#٨٣٩٤)؛ רֹק [*roq*]، إسم مذكر، بصاق، لعاب (#٨٣٧١).

ش. أ. ق Sam. Pent. *yrq(q)*، يبصق؛ سريانية. *raq*، يبصق.

ع. ق ١. يوجد الفعل فقط في لا ٨:١٥. في حالة بصق شخص نجس على شخص طاهر، يعتبر الشخص الطاهر نجس. فهم Levine هذا العدن على أنه أمر يتعلق بالصحة والقداسة. يكتب قائلاً، "كان البصق يُعتبر حاملاً للعدوة والأمراض" (Levine, *Leviticus*, 94). وقد لاحظ في مكان آخر، "أن أي نجاسة سائدة في المجتمع الإسرائيلي، كانت تهدد... طهارة المقدس" (٩٣). كان الأشخاص النجسيين يُمتنعون دائمًا عن دخول المقدس بغض النظر عن نوع النجاسة المتورطة.

٢. يرد إسم. רֹק مرتين في أي ٣٠:١٠ ومرة في أي ١٩:٧ وإش ٦:٥٠. إن تزاوج כְּלִמּוֹת (شتائم) مع רֹק في إش قد تفهم على أنها إستخدام كلمتين للتعبير عن مفهوم واحد ألا وهو جميع أنواع الإهانات، المنطوقة والمقترفة. في إش وأي، يظهر أن الله هو السبب الأساسي في سوء معاملة الأنبياء وأيوب بواسطة آخرين. في أي ١٩:٧، يستخدم البصق في عبارة تبين فترة وجيزة من الوقت: "حَتَّى مَتَى لاَ تَلْتَفِتُ عَنِّي وَلاَ تُرْخِينِي؟"

بصق، لُعَاب: ← ירק [*yrq* [1]] (يبصق، يتقيأ، #٣٧٦٢أ)؛ ← ריר [*rîr* [2]] (بصق، عصير، وحل، #٨٢٠٢)؛ ← רקק [*rqq*] (يبصق في، يبصق، #٨٣٩٤)؛ ← תֹּפֶת [*tōpet* [1]] (يبصق، #٩٥٣١).

البيبلوجرافيا

B. A. Levine, *The JPS Torah Commentary Leviticus*, 1989.

ويلما آن بايلي *Wilma Ann Bailey*

٨٣٩٨ (רָשַׁם [rasam]، مكتوب)، ← كتابة

8399	רָשַׁע

רָשַׁע [rasaʻ]؛ قَلْ. يتصرف بطريقة شريرة، إثم، يكون مذنبًا، شريراً؛ هِفعِيل. يدان كمذنب، في الخطأ (#٨٣٩٩)؛ מִרְשַׁעַת [mirsaʻat]، إسم، شر، إمرأة شريرة (مرة واحدة في ٢أخ ٢٤:٧، #٥٣٦٠)؛ רֶשַׁע [reshaʻ]، إسم، شر، إثم، إثم (#٨٤٠٠)؛ רָשָׁע [rasaʻ]، صفة، شخص شرير، إثم، شر، ظلم، خطأ (#٨٤٠١)؛ רִשְׁעָה [risʻâ]، إسم، ذنب، إثم، شر (#٨٤٠٢).

ش. أ. ق تم اقتراح تعبيرات مشتركة في أوغا. ʻrs، تعدي؛ أرم. רְשַׁע، يكون شريراً؛ سريانية. ʻrᵉsa، يتصرف بشر؛ ʻrasî، شرير.

ع. ق يتضمن إستخدام רָשַׁע دائمًا فكرة الشر، الإثم المتعمد، والظلم ضد الله أو أشخاص. يرد الفعل وتعبيراته المشتركة ٣٤٣ في ع.ق.، أغلب الأحيان في أي (٤٠مرة)، مز (٩٢مرة)، أم (٨٧مرة)، وحز (٣٧مرة). إن تضاده المناسب هو צָדַק (#٧٤٠٥)، أن يتصرف، أن يفعل ببر. بعكس רָשַׁע ,צָדַק، تشير רָשַׁע إلى السلوك السلبي للأفكار، الكلمات، والأفعال الشريرة التي لا تتناقض فقط مع شخصية الله، إنما أيضًا معادية للمجتمع المحيط. أحياناً تؤكد على عدم الانسجام الداخلي وعدم الراحة داخل الإنسان (إش ٤٨:٢٢؛ ٥٧:٢٠) (THAT 2:814). قد يصف الفعل רָשַׁע التمزق داخل المجتمع (تث ٢٥:١؛ مز ٩٤:٢١) أو العلاقات الدولية (١صم ١٤:٤٧) أوتعمل كإشارة للسلوك المخالف لأحكام الله (١مل ٨:٣٢؛ أم ١٧:١٥؛ دا ١٢:١٠).

١. الأحكام القضائية بالذنب/ الإثم. يرد الفعل ٣٤مرة (قَلْ. ٩مرات، هِفعِيل. ٢٥مرة؛ تُعرف مصادر معجمية مختلفة לְרִשְׁעָה في حز ٥:٦ كـ inf. const. وليس حالة من إسم. רִשְׁעָה وبالتالي، ترد ٣٥مثالاً على الفعل). وتظهر على أنه فعل مشتق من إسم. רֶשַׁע. يُشير على وزن قَلْ. إلى السلوك الشرير، بينما في هِفعِيل. يمكن أن يُعني ضمناً إما السلوك الشرير أو الحكم على شخص بأنه مذنب.

تدل حالات عديدة من هِفعِيل. على الأحكام القضائية بإدانة المذنب. يغلب المعنى القضائي على وجه الخصوص في تث ٢٥:١، حيث تفصل المحكمة القبيلية نزاعاً بين الأفراد، وذلك بتبرئة البريء (צַדִּיק...צָדַק) وإدانة المذنب (רָשָׁע...רָשַׁע)، وفي خر٢٢:٩[٨]، حيث يحكم القاضي بالذنب في حالات اختلاس أملاك (قا؛، ١مل٨:٣٢). أن أي تغيير في العدل الحقيقي، أي، تبرءة المذنب وإدانة البريء (أم ١٧:١٥، يمنع النموذج أعلاه צַדִּיק...רָשַׁע...רָשָׁע...צָדַק) هو رجس أمام الرب (قا؛، إش ٥٠:٩). يصف أيوب خبرة معاناته بتعبيرات قاعة المحكمة عندما أشار إلى معاناته بأنها حكم إلهي بالإدانة (أي ٩:٢٩؛ ١٠:٢).

٢. التصرف بشر/ شر. تشير أغلب أوزان قَلْ. وهِفعِيل. للفعل רָשַׁע إلى سلوك شرير. اشتهر العديد من الملوك العبرانين أثناء فترة المملكة المنقسمة، بأسلوب حياتهم الشرير (٢أخ٢٠:٣٥؛ ٢٢:٣). في قصيدة حمده، لايدعي داود أنه بلا خطية، لكنه يؤكد أنه لم يبتعد عن الرب بالتصرف بطريقة آثمة (٢صم٢٢:٢٢). إن الإعتراف المخلص للسلوك الخاطيء هو جزء متكامل من تجديد العهد (١مل٨:٤٧= ٢أخ ٦:٣٧؛ نا ٩:٣٣؛ دا ٩:٥).

تدل صيغ إسم. רֶשַׁע (٣٠مرة) ورִשְׁעָה (١٥مرة) على المفهوم المجرد للشر أو فعل الشر. مثل الصفة רָשָׁע (انظر أدناه)، يرد إسم. רֶשַׁע في أغلب الأحيان في كتابات الحكمة (١٧مرة) وحزقيال (٤مرات) وهو تضاد للبر تماماً (צְדָקָה / צֶדֶק، #٧٤٠٦/ #٧٤٠٧). يُشير أيضًا إلي الكنوز المكتسبة عن طريق الشر (مي ٦:١٠) وموازين الغش (موازين الشر، مي ٦:١١). يشير إسم. רִשְׁעָה الأقل شيوعًا إلى شر شعب كنعان (تث ٩:٤-٥) والسلوك الشرير لشعب الله التي نتج عنه نفيهم من أورشليم (حز ٥:٦؛ ١٨:٢٠، ٢٧، ١٩). في فقرتين تعمل كإسم فاعل مضاد צְדָקָה (أم ١١:٥؛ ١٣:٦). يطبق ملاخي (١:٤) اللقب على "الأرض الشريرة" حرفياً، منطقة الشر (גְּבוּל רִשְׁעָה)، على أدوم لأنهم سيستمروا في مواجهة غضب ودينونة يهوه.

٣. الشخص الشرير. إن الصفة רָשָׁע هي التعبير المشترك، يرد بإستمرار ٢٦٣مرة. من بين الـ ١٩ سفر في ع.ق.. التي تظهر فيهم، يرد أغلب ورودها (٢١٤مرة) في أدب الحكمة (أي ٢٦مرة، مز- ٨٢مرة، أم-٧٨مرة) وحز (٢٨مرة). رغم أن الصفة قد تعني ذنب، جريمة، شر، ففي الأغلب تشير إلى أولئك الذين يتسمون بالشر.

يتساوى الشرير أو يقارن بواسطة إسم الفاعل، عامل الإثم (פֹּעֲלֵי אָוֶן، مز٢٨:٣؛ ٩٢:٧[٨]؛ ١٠١:٨؛ ١٠٤:٩-١٠)، فاعلي الشر (מְרֵעִים، ٢٦:٥؛ ٣٧:٩-١٠؛ أم٢٤:١٩)، الرجال الأشرار (רַע، مز ١٠:١٥؛ أم٤:١٤؛ ١٤:١٩؛ ٢٤:٢٠)، القساة (עָרִיץ، أي١٥:٢٠؛ ٢٧:١٣؛ إش ١٣:١١)، الخطاة (חַטָּא، مز ١:١، ٥؛ ١٠٤:٣٥)، المستهزئين (לֵץ، مز ١:١؛ أم ٩:٧)، الكذبة (מִרְמָה، مز ٥٨:٣[٤]؛ ١٠٩:٢)؛ المتعديين (בֹּגֵד، أم ٢:٢٢؛ ٢١:١٨؛ إر ١٢:١؛ حب ١:١٣)، والأعداء (אֹיֵב، أي٢٧:٧؛ مز ٣:٧[٨]؛ ١٧:٩؛ ٥٥:٣[٤]).

(أ) المزامير. يصف רָשָׁע في المزامير، الشرير الذي يقف في تناقض تام مع צַדִּיק (#٧٤٠٤)، أي، قديسو الله (٢٨:٣٧)، الذين يحبون الله (٢٠:١٤٥)، والذين ينتظرون الرب (١٠:٣٢). باختصار، هو العدو الرئيسي للشخص التقي (٢:٦٨[٣]). أنه في الواقع، يكره البار (٢١:٣٤[٢٢]).

إن الشخص الشرير يعيش كملحد عملي. لا يوجد مكان في أفكاره لله (مز ٤:١٠)، كذلك لا يوجد أي خوف لله في عينيه (١:٣٦[٢]). كعدو ليهوه (٢٠:٣٧)، فإنه يكره الله (١:٦٨-٢[٢-٣]). فمه ملآن لعنات وتهديدات (٧:١٠). في كبرياء، يسب الله (٣:١٠). أنه لا يبالي من أن الله سيتدخل في فساده (١٣:١٠). حيث أن الله نسي أو لا يرى سلوك الشرير (١١:١٠)، أن ضحاياه الأبرياء هم بدون مدافع.

بالإضافة إلى كونه عدواً لله. فإنه ظالم الفقير (مز ٢:١٠؛ ١٤:٣٧)، المحتاج (١٤:٣٧؛ ٤:٨٢)، الأرامل، الأيتام، والغرباء (وهي ثلاثية ترد مرتين في مز٣:٩٤-٦، كموضوع كراهية الشخص الشرير). سيأتي اليوم الذي سيتيتم فيه أطفاله وستترمل فيه زوجته (٩:١٠٩، ١٢). بينما يراقب الرب الأرامل، اليتامى والغرباء، فإن الله يفشل طرق الشرير (إن الورود الآخر لهذه الثلاثية هو في ٩:١٤٦).

أشار Kraus (130-31) إلى ثلاثة صور مجازية في المزامير، تشرح الهجوم الغريب والشنيع للشرير (وأعداء آخرون لشعب الله) على الصديق. (i) ترتبط רָשָׁע بجيش عدو يغير على العاجزين ويحيطهم بقوات غامرة (مز ٧:٣[٨]؛ قا، ٣:٢٧؛ ١٨:٥٥[١٩]؛ ١:٥٦[٢]؛ ١:٥٩-٣[٢-٤]). (ii) يقارن أعداء الصديقين بالصيادين أو القناصيين الذين يطلبون فريسة (٩:١٥-١٦[١٦-١٧]؛ ٨:١٠-١٠؛ ٤:١٤٠-٥[٥-٦]). (iii) يصور الشرير كحيوان وحشي، مفترس (مثل الأسد، ١٢:١٧)، له أسنان حادة لتمزيق جسد ضحاياه (٧:٣[٨]).

(ب) الأمثال. كما في المزامير. تعمل צַדִּיק ورָשָׁע كتعبير ثناءي القطب عبر الأمثال (٤٥مرة). بينما من جانب آخر، تصف צַדִּיק الولاء، السلوك محل الثقة المبني على إلتزام تجاه الله وتجاه عهده (Hubbard, 143)، تمثل רָשָׁע النقيض צַדִּיק. تعني ضمناً خيانة يهوه، التمرد ضد مقاييس العهد، والتجاهل التام لسلامة المواطنين (Hubbard, 143). مثل الحكمة والجهل، لا يشير البر والشر إلى عمل محدد يُعمل في لحظة اتخاذ القرار. إنما بالأحرى، يشير إلى أنماط مختارة وتوجهات ونزعات راسخة. يتوازى رفض الشخص الشرير لأي توقعات إلهية، والعداوة تجاه أخوانه الأعضاء في جماعة العهد مع المزامير (انظر أعلاه).

يقدم سفر الأمثال أفكار عديدة عن مصير الشرير. ستكون سمعتهم مثل الخشب المتعفن (أم ٧:١٠). سيرفض الله كل رغباتهم (٣:١٠)، وكل آمالهم ستسفر عن لا شيء (٢٨:١٠؛ ٨:١١، ١٠). سيدركهم خوفهم الشديد (٢٤:١٠). لن يعرف الشرير سوى الكوارث (٢١:١٢، يوصف بالقناص الذي لا يرحم في ١٩:١١)، وكذلك الخزي والعار (٣:١٨). سيهرب حتى عندما لا يكون هناك مطاردين (١:٢٨) وأخيراً سيطرد إلى الموت (٣٢:١٤) دون أن ينتظره مكان مستقبلي للسكنى (٣٠:١٠)، أنه سينقلب من قبل الله (٢١:١٢) ويعبر كالقش (٢٥:١٠).

(ج) أيوب. تظهر الصفة רָשָׁע ٢٦مرة، أغلب المرات في واحد من خطابات أيوب (١٣مرة). في حواره أو جدله مع أصدقاؤه الثلاث (أي ٣-٢٧)، بلدد (٢٢:٨، ٥:١٨)، صوفر (٢٠:١١؛ ٥:٢٠، ٢٩)، وأليفاز (٢٠:١٥) تشير إلى الشرير كتوضيح يساعد أيوب على فهم اعتقادهم بأن شره هو الذي سبب في معاناته الحالية. وفقاً لهم، لا يختبر الشرير سوى الألم (٢٠:١٥) وقليل من الفرح (٥:٢٠). إن رجاؤه كتسليم النفس (٢٠:١١) لأن الله سيطفيء حياته (٥:١٨؛ قا، ٢٢:٨؛ ٢٩:٢٠).

كان أيوب يعرف عن المصير المعتاد للشرير (اي ١٧:٣؛ ١٣:٢٧)، لكنه وجد خبرته الخاصة للمعاناة والاتهام بالشر، متزعزع. لقد أدرك أن تصريح أصدقاؤه عن مصير الشرير لا يحدث دائمًا (٧:٢١، ١٧). وقد اشتكى من أن الله ظلمه بينما أعطى للشرير الحرية لتنفيذ خططه الدنئية (٣:١٠). لقد وصل أيوب لاستنتاج أن الله يجلب الدمار على كلا من البار والشرير على حد سواء (٢٢:٩). سعى أليهو لإرشاد أيوب تجاه المفهوم الصحيح لمعاملات الله مع البشر. أن الله يعرف من هو الشرير (١٨:٣٤)، ويعاقبه بناءاً على ذلك (٢٦:٣٤؛ ٦:٣٦)، ويخلص المنسحق من معاناته (٦:٣٦). حرض أليهو أيوب بأن يستجيب بطريقة مناسبة أمام معاناته (الألم المماثل لذلك الموعود به للأشرار).

إن الرب لديه الكلمة الأخيرة للشر. إنه لا يخالف شخصيته بالتغاضي عن خطية الشرير، إنما يدينها بشدة (أي ١٣:١٨، ١٥؛ ١٢:٤٠).

٤. إسم. מִרְשַׁעַת. يعمل هذا إسم. ذو الورود الوحيد كتعبير وصفي للملكة عثليا التي كانت تعتبر تجسدياً للشر.

٥. רָשָׁע وكلمات أخرى عن الشر (انظر *ABD*, 6:31-32; Eichrodt, 2:380-81; Oehler, 160). إن الجذور العبرية الأكثر شيوعًا عن الخطية هي חַטָּאת (#٢٦٣٣)، עָוֹן (#٦٤١١) وפֶּשַׁע (#٧٣٢٢). بناء على المعنى الأساسي الذي هو عدم إصابة الهدف، تشير חַטָּאת إلى الإخفاق فيما يتعلق بمعيار، أي، التقصير من جهة معيار. أنها تشير إلى كلا من الخطايا المتعمدة

والغير متعمدة. يصف إسم. עָוֹן أساسًا سمة فعل وليس الفعل ذاته. أنه يؤكد على الإنحراف أو الإلتواء عن معيار موضوع (مع المعرفة الكاملة لدلالته). פֶּשַׁע إنها تمثل نوع من أنواع التمرد أو الثورة ضد نواميس الله أو أكثر تحديدًا، العهد. وبالتالي، تعني ضمناً أكثر من مجرد مخالفة قانونية، إنما تشير إلى خرق العهد. مثل רָשָׁע ,צַדִּיק تبين مفاهيم العدل حيث تثبت براءة الفرد من قبل المحكمة أو تثبت إدانته. ومع ذلك، أنه تعبير قانوني أكثر. يعني ضمناً، الطبيعة الداخلية للشخص المذنب عندما يصبح الشر سمة معتادة لأفعال وميول الشخص. أخيرً تنبر אָשָׁם (#٨٧٠) على فكرة الذنب، أساسًا في قرائن أحكام بني إسرائيل التي تخص الذبائح. يشمل التعبيران עָוֹן وאָשָׁם الخطية ذاتها أو الذنب الناتج، وكذلك عقابه. يشمل كلا من חַטָּאת وאָשָׁם كلا من الخطية المتعمدة والغير متعمدة.

ب. ت يرد רָשָׁע وأسماءه المشتركة بصورة كبيرة في LH ويصادق عليه حوالي ١٨٠مرة في ل. ب. م.؛ (רֶשַׁע ٣٠مرة، רָשָׁע ما يزيد عن ٦٠مرة، רִשְׁעָה / רֶשַׁע ٩٠مرة). في أدب قم. لا تعمل عائلة هذه الكلمة أساسًا كمضاد للبر. بل إنما تركز هذه التعبيرات على الثنائية القمرانية بين معلم البر والكاهن الشرير (הַכֹּהֵן הָרָשָׁע)، الذي يعتبر ضمن مقاومي جماعة قمران. واضح أن الكاهن الشرير يعمل كالقائد الشرير لجماعة إنشقت عن معلم البر وسببت في الواقع في الكثير من الخلل. تنسب العديد من الفقرات خطايا متنوعة للكاهن الشرير، بما فيها المعاملة الشريرة لمعلم البر (فحب. 5:9; 8:8; 9:1, 9, 11; 10:5; 11:4; 12:2, 8; 4QpPs 37:4, 8; 4QPIsac 30:3). تصف تراتيل الشكر خبرات متنوعة لمعلم الدين (على الأرجح معلم البر). لأنه عاش في وسط الشر (مد. 2:8; 3:24) فقد عصفت جماعة الأشرار ضده (مد. 2:12)، ملقية الحزن (مد. 5:17)، الخوف (مد. 2:36)، والخزي (مد. 2:10) في طريقه. بالرغم من هذه المقاومة الشديدة، فإنه يتمتع بقوة الله (مد. 7:7) ويرتاح بمعرفة أن الله قد أدان الشرير (مد. 2:24).

ذنب، شر، عدم بر/ إثم: ← אשם [ʾšm] (يصبح مذنبًا، يجلب الذنب، يحمل الذنب، يتقرر أنه مذنب، #٨٧٠)؛ ← דָּם [dām] (دم، سفك دم، ذنب-دم، قتل، #١٩٤٧)؛ ← וָזָר [wāzār] (ظلم، مُحَمل بالذنب، #٢٢٦١)؛ ← חוב [ḥwb] (يكون سبب الذنب،#٢٥٤٩)؛ ← חֵטְא [ḥēʾ] (خطية، ذنب، عقاب الخطية، #٢٦٢٨)؛ ← נקה [nqh] (يكون حراً، يعُفى من الذنب، يبقى غير معاقب، #٥٩٢٧)؛ ← רשע [rš ʿ] (يتصرف بشر، غير بار، يكون مذنبًا، يعلن أنه مذنب، #٨٣٩٩).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، جور، خداع، #٢٢٤)؛ ← חטא [ḥṭʾ] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עוה [ʿwh [1]] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עול [ʿwl [1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פשע [pšʿ] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 6:31-40; *IDB* 4:361-76; *THAT* 2:813-18; *TWAT* 7:675-84; *TWOT* 2:863-64; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1967; D. Hubbard, *Proverbs*, 1989; H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 1986; G. Oehler, *TOT*, 1883.

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٨٤٠٠ (רֶשַׁע [resaʿ]، شر، خطية، إثم)، ← #٨٣٩٩

٨٤٠١ (רָשָׁע [rasaʿ]، شخص أثيم، شرير، ظالم، خطأ)، ← #٨٣٩٩

٨٤٠٢ (רִשְׁעָה [risʿâ]، ذنب، إثم، شر)، ← #٨٣٩٩

8404 רֶשֶׁף

רֶשֶׁף [resep [1]]، إسم، لهب، توهج، سهم، وبأ (#٨٤٠٤).

ع. ق ١. يشير إسم. إلى البرق (مز ٤٨:٧٨)، شرارات من النار (أي ٧:٥)، لهب أو توهج من النار (نش ٦:٨)، أو السهام (= ومضات القوس) (مز ٣:٧٦[٤]).

٢. إن إسم الإله الأوغاريتي يحمل في إسرائيل معنى "لهب" (*KAI* 15; *KTU* 1, 91, 11; M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980, 108). كان يستخدم مجازاً عن المرض المدمر، المعروف بالطاعون أوالوبأ كعقاب للتمرد (تث ٢٤:٣٢؛ حب ٥:٣). انظر Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 384-85.

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (يقطع خشبا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš [1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʿr [1]] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb [2]] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← להט [lhṭ [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep [1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שרף

[śrp] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

مرض ـ طاعون: ← דֶּבֶר [deber [1]] (طاعون دجلي، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [tᵉḥōrîm] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [maggēpâ] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [negaʿ] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [rešep [1]] (طاعون دجلي، #٨٤٠٤) ← צרע [srʿ] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥). من أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה [ḥlh [1]] (يضعف، يصبح متعبًا، مريضاً، #٢٧٠٣) ← الطاعون: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

جاكي أي . نود Jackie A. Naudé / آر. كي. هاريسن R. K. Harrison

8406 רָשַׁשׁ

רָשַׁשׁ [rasas]؛ بُعيل.. يمزق/ يقطع إلى أجزاء = يحطم؛ بُعِّل. يكون مقطعاً إلى أجزاء= مسحوق (#٨٤٠٦).

ش. أ. ق سريانية. rasas, ethpe. يكون مضروباً، مسحوقاً، مطروقاً؛ pa. يسحق، يمضغ؛ ethpe. يكون مقشراً؛ ettap. يقطع إلى أجزاء صغيرة؛ أوغا. rs، مسحوق (KTU 1.14 i 10; either G or Gp).

ع. ق يرد الفعل في إر ٥:١٧ في جذر بُعيل.، حيث يرد كمفعول مباشر. هنا في نبوة عن الخراب، يقول يهوه أن أمة بعيدة ستأتي ضد يهوذا مخلقة الفوضى والدمار؛ بالطبع ستأتي بسيف يقطع/ يمزق إرباً، أي، "يدمر المدن المحصنة" (NIV). ومع ذلك ففي العدد التالي، يعد يهوه بأن يهوذا لن تدمر بالتمام. في ملا ١:٤ زعم أدوم بأنه لن يُسحق، أي، يمزق إرباً، أنهم سيبنون الخرب، وهو إدعاء عورض مباشرة من قبل يهوه.

ب. ت يرد الجذر على وزن هتبُوليل. بمعنى يدوس على أو يسحق. يشير إسم. רְשִׁשִׁין إلىَ تربة أرض محطمة تحتاج إلى السحق (Niddah 8).

تحطيم، تكسير، تدمير: ← מחק [mḥq] (ضرب، #٤٧٣٥)؛ ← נפץ [nps [1]] (يكسر، يحطم، #٥٨٧٩)؛ ← פצץ [pṣṣ] (سحق، حطم، #٧٢٠٧)؛ ← רטש [rṭš] (حطم، ضرب للأسفل، #٨١٨٧)؛ ← רעץ [rʿṣ] (محطم، #٨٣٢٠)؛ ← רשש [ršš] (دمّر، حطم، #٨٤٠٦)؛ ← שׁבר [šbr [1]] (كسر، حطّم، #٨٦٨٩).

غاري ألن لونج Gary Alan Long

8407 רֶשֶׁת

רֶשֶׁת [reset]، إسم، شبكة صيد، شبكة (#٨٤٠٧)؛ على الأرجح مشتق من الجذر יָרַשׁ [yaras [1]]، يَتَمَلك (#٣٧٦٩).

ع. ق ١. إن الكلمة الأكثر شيوعًا عن شبكة، بما فيها شباك للصيد، هو إسم. רֶשֶׁת، الذي يوجد ٢٢مرة في ع. ق.. لاهوتيًا، غالباً ما يُستخدم التعبير في قرائن مكائد الأشرار لاقتناص الصديق (مثلاً، مز ١٠:٩؛ أم ٢٩:٥؛ هو ٥:١). ومع ذلك فإن الصديق يضع ثقه في الله لأجل خلاصه وأحيانا لأجل الإنتقام، أن الأشرار يتورطون في فخاخهم (مز ٩:١٥[١٦]؛ قا، ٣٥:٧-٨، حيث عمل إقامة الشباك وحفر الحفر بشكل توازن شعري).

٢. تستخدم רֶשֶׁת عن عقاب الله خاصة على شعب إسرائيل (مثلاً، مراثي ١:١٣). يتحدث حزقيال عن إصطياد الله لأمرء إسرائيل في شبكته (انظر أيضًا ١٧:٢٠)؛ على نفس المنوال يصف ٣٢:٣ قنص الله لفرعون (انظر ANEP, 288، لاصطياد ملك في بلاد ما بين النهرين، السجناء في شبكة). وبالتالي فإن רֶשֶׁת ترتبط بشدة بفكرة دينونة الله.

ب. ت يستخدم الع. ج. ثلاثة كلمات عن شبكة: σαγήνη، بمعنى شبكة (مت ١٣:٤٧-٥٠)؛ ἀμφίβληστρον، التي تستخدم عن شبكة مطروحة في مت ٤:١٨، بجانب التعبير المعتاد أكثر عن شباك الصيد، δίκτυον (يو ٢١:٦). إن الشباك المستخدمة اليوم في الجليل هي شباك ملقاة تثقل من الأطراف، وقد تكون هي نفسها التي كانت موجودة في وقت الع. ج.

في مثل الشبكة (مت ١٣:٤٧-٥٠) الذي استخدمه يسوع ليصف مجيء مُلك الله، يوجد أيضًا مفهوم قوي عن الدينونة.

صيد: ← יקשׁ [yqš] (يضع شرك معدنى، ينصب فخاً، #٣٧٠٤) ← פַּח [paḥ [1]] (فخ، شرك، #٧٠٦٢) ← צוד [swd] (يصيد، #٧٤٢١) ← רֶשֶׁת [rešet] (شبكة، #٨٤٠٧) ← שׁוּחָה [šûḥâ [1]] (وجرة، #٨٧٥٧).

البيبلوجرافيا

A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopaedia of the Holy Land*, 1972, 149-50.

دبليو. آر . دوميريس W. R. Domeris

٨٤٠٨ (רַתּוֹק [rattôq]، سلسلة)، ← #٨٤١٥

٨٤٠٩ (רָתַח [ratah]، يصل إلى الغليان)، ← تحميص

٨٤١٠ (רֶתַח [retah]، غليان)، ← تحميص

8412 רָתַם

רָתַם [ratam]؛ قَلْ. ربط (مرة واحدة؛ #٨٤١٢).

ع. ق دعى ميخا شعب لاخيش للتجهيز للحرب، وذلك بربط (רָתַם) الخيول بالمركبات (مي ١:١٣).

رباط، يربط: ← אפד [ʼpd] (يلبس بإحكام، #٦٧٩)؛ ← אֵפֶר [ʼᵃpēr] (عصابة، #٧١٠)؛ ← אֶצְעָדָה [ʼeṣʻādâ] (رباط، #٧٣١)؛ ← חבשׁ [ḥbš] (يربط، يسرج، يقيد، يربط، #٢٥٠٢)؛ ← חגר [hgr] (يربط، يطوق، #٢٥٢٠)؛ ← חָשׁוּק [ḥāšûq] (مشبك دائري، #٣١٢٢)؛ חתל [htl] (يكون مقمطاً، #٣١٥٦)؛ כֶּסֶת [keset] (عُصابة [لأغراض سحرية]، #٤٠٨٦)؛ מִגְבָּעָה [migbāʻâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ענד [ʻnd] (ريح، يربط شيئاً ما، #٦٦٩٨)؛ ← עקד [ʻqd] (ربط #٦٨١٨)، צרר ¹ [ṣrr ¹] (ربط، #٧٦٧٤)؛ קשׁר [qšr] (يتحالف معاً، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ רכס [rks] (يربط، يوثق، #٨٢٢٠)؛ רתם [rtm] (يربط، #٨٤١٢).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

8415 רָתַק

רָתַק [rataq]؛ بُعَّلْ. يكون مربوطاً (#٨٤١٥)؛ רַתּוֹק [rattôq]، إسم، سلسلة (مشكلة في النص؟؛ #٨٤٠٨)؛ רַתּוּקָה [rattûqâ]، إسم، سلسلة (مرة واحدة في ١مل ٦:٢١؛ #٨٤٠٨)؛ רְתֻקוֹת [r^e tuqôt]، إسم، سلسلة (#٨٤١٦).

ع. ق ١. يعبر الفعل רָתַק عن مصير المسبيين، "هِيَ أَيْضاً (طِيبة) قَدْ مَضَتْ إِلَى الْمَنْفَى بِالسَّبْيِ وَأَطْفَالُهَا حُطِمَتْ فِي رَأْسِ جَمِيعِ الأَزِقَّةِ وَعَلَى أَشْرَافِهَا أَلْقَوْا قُرْعَةً وَجَمِيعُ عُظَمَائِهَا تَقَيَّدُوا بِالْقُيُودِ.' (نا ٣:١٠). إن قَلْ. في جا ٦:١٢ تحمل صيغة خاصة على وزن نِفْعَلْ؛ (Gordis, 347)، بمعنى ينفصم: "تذكره ـــ قبل أن ينفصم حبل الفضة".

٢. لمناقشة حول مشكلة רַתּוֹק في حز ٢٣:٧، الذي بالنسبة له سيذهب اليهوديين ليقيدوا في سلاسل إلى السبي من أجل شرهم، انظر Brownlee, *Ezekiel 1-19*, 113.

٣. تمتد السلاسل (רַתּוּקָה) الذهبية المزينة "قدام المذبح الداخلي" لهيكل سليمان (١مل ٦:٢١).

٤. ترد الكلمة רְתֻקָה فقط في إش ٤٠:١٩ داخل جدل حول عبادة الأوثان، "اَلصَّنَمُ يَسْبِكُهُ الصَّانِعُ وَالصَّائِغُ يُغَشِّيهِ بِذَهَبٍ وَيَصُوغُ سَلاَسِلَ فِضَّةٍ."

قيد، غل ← אסר [ʼsr] (يوثق، يسجن، يغل، يعقد بإحكام، #٦٧٣)؛ זֵק ¹ [zēq ¹] (قيد، غل، #٢٤١٤)؛ חַרְצֹב [harṣōb] (قيد، غل، #٣٠٧٨)؛ ← כֶּבֶל [kebel] (كبل، #٣٨٩٠)؛ ← מִגְבָּלוֹת [migbālôt] (قيود، #٤٤٥٦)؛ ← מַהְפֶּכֶת [mahpeket] (مقاطر، #٤٥٥١)؛ ← מוֹסֵר [môsēr] (أغلال، قيود، #٤٥٩١)؛ ← סַד [sad] (مقاطر، كبول، #٦٠٤٠)؛ ← פחח [phḥ] (يكون أسير، مقيد، #٧٠٧٢)؛ ← רתק [rtq] (يربط، #٨٤١٥)؛ ← שַׁרְשְׁרָה [šaršᵉrâ] (قيد، #٩٢٤٩).

الوثنية: ← אֱלִיל [ʼᵉlîl] (العدم، #٤٩٦)؛ ← אֲשֵׁרָה [ʼᵃšērâ] (أشياء خشبية للعابدة، سارية، آلهة، #٨٩٥)؛ ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨)؛ ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧)؛ ← כְּמוֹשׁ [k^e môš] (كاموش [إله الموآبيين]، #٤٠١٩)؛ ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولوخ، #٤٨٩١)؛ ← מַסֵּכָה ¹ [massēkâ ¹] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١)؛ מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥)؛ ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦)؛ ← עָצָב [ʻāṣāb *] (هيئة إله، #٦٧٧٣)؛ ← עַשְׁתֹּרֶת [ʻaštōret] (عشتاروث، #٦٩٥٦)؛ ← פֶּסֶל [pesel] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١)؛ ← תֹּמֶר [tōmer ²] (فزاعة، #٩٤٧٣)؛ ← תְּרָפִים [t^e rāpîm] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← الوثنية: في القسم اللاهوتي

سجن، قيد، إغلاق: ← אֲסֵפָה [ʼᵃsēpâ] (حبس، #٦٦٩)؛ ← אסר [ʼsr] (يقيد، يحبس، يقيد، #٦٧٣)؛ ← כלא ¹ [klʼ ¹] (يحتجز، يحبس، يغلق، يغملق، #٣٩٧٣)؛ ← מִסְגֶּרֶת [misgeret] (حصن، زنزانة، حافة، منضدة، #٤٩٩٥)؛ ← סגר ¹ [sgr ¹] (يغلق، #٦٠٣٧)؛ ← סֹהַר [sōhar] (سجن، #٦٠٤٥)؛ ← עצר [ʻṣr] (يقيد، يحبس، يوقف، يغلق، #٦٨٠٦).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٨٤١٦ (רְתֻקוֹת [r^e tuqôt]، سلسلة)، ← #٨٤١٥

8417 רְתֵת

רְתֵת [r^e tet]، إسم، ذعر، رعب، إرتعاد (#٨٤١٧).

ع. ق يرد רְתֵת في هو ١٣:١. ومع ذلك فإن السبعينية تسجل δικαίωματα، مراسيم، قراءة (بنقل أحرف الجذرين الأولين) وهو الورود الأكثر شيوعًا لـ תּוֹרוֹת، نواميس (תּוֹרָה، #٩٣٦٨). يؤيد Wolff المازورية، ويشرح أن "هذه الكلمة يصادق عليها الآن في مد. 4:33، بمعنى ذعر، كما توجد أيضًا في الترجمات اليونانية القديمة" (Wolff, 219). ومن ثم، فإن تكامل المازورية مؤيد أيضًا.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [gʻš] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע

[zwʻ] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll 2] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← --- (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [ḥrg] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [yrʻ] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwṭ 1] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [mʻd] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحُزْن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nwʻ] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [nʻr 2] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים [ʻiwʻîm] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq 1] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd 1] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتجف، #٧١٤٥)، ← 1 קוץ [qwṣ 1] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh 1] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [rʻd] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [rʻl 1] (يلوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעש [rʻš 1] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [rpp] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [r^etēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [śʻr 1] (يكون خائفا، مرتعبا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

F. I. Anderson and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr.*

שׂ

٨٤١٩ (שְׂאֹר [s^{e}'or] خمير)، ← خبز

8421	שְׂאֵת

שְׂאֵת [s^{e}'et [2]]. تورم، بثرة (#٨٤٢١).

ع. ق يلاحظ الكاهن هذه الحالة، المذكورة في لا ١٣: ٢-٤٣، ١٤: ٥٦، من خلال الفحص لاحتمالية أن تكون شئ خبيث. إنها تبدو وكأنها تأخذ شكل بثرة، أي، بثرة (بثرة) أو نافطة صغيرة لها إمكانية النمو. ولكن قليل جداً الذي يعرف عن المطلح الذي كان يطبق بالمثل مع أي ضرر جلدي طفيف. وبسبب إمكانية العدوى، يفرض علي أي شخص يظهر عليه هذا الورم أن يخضع لفحص الكاهن وبذلك لا تتهدد طهارة الناس الطقسية. يفضل ميلجروم Milgrom تعبير "تشوه"، ملاحظات أنه من غير الممكن أن يشير الي التورم حيث أنه أدني من الجلد المحيط (Leviticus 1-16, AB, 773).

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [$'^{a}ba'bu'\bar{o}t$] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר [1] [zrr [1]] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [1] [ḥeres [1]] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יֵרָקְרַק [y^{e}raqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [k^{e}wîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [m'r] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר [1] [māzôr [1]] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [1] ['ōpel [1]] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [2] ['āš [2]] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [3] [ṣāpâ [3]] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣr'] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [2] [s^{e}'ēt [2]] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [$š^{e}$ḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٨٤٣٢ (שְׂבָכָה [s^{e}bakâ]، شبكية، شبكة)، ← #٥٨٠، #٢٧٠٧، #٨٤٤٩.

8425	שָׂבַע

שָׂבַע [saba']، قَلْ. شبع، أن يسدد احتياج (بطعام صلب أو سوائل صالحة للشرب) (٧٨مرة)، نفعل. أن نشبع (ترد مرة واحدة)، فعل. جعله شُبع / مسدد (مرتين)، هفعيل. دعه أو اجعله... مشبع أو مسدد (١٦مرة) (الفعل ٩٧مرة، #٨٤٢٥، HALAT 1214b-15b)، صفة. שָׂבֵעַ [sabea']، مشبع، مسدد (١٠مرات، #٨٤٢٨، HALAT 1215b-16a)، اسم. שָׂבָע [saba']، شِبع، وفرة، ينتج/ حبوب produce (؟) (٨مرات، #٨٤٢٦، HALAT 1216a)؛ שֹׂבַע [soba']، شِبع، وفرة (٨مرات، #٨٤٢٧، HALAT 1216a)؛ שָׂבְעָה [sob'â] شبع، وفرة (٦مرات، #٨٤٢٩، HALAT 1216a-b)؛ שִׂבְעָה [sib'â] بشكل שׂבעָה، شِبع (يرد مرة واحدة #٨٤٣٠، HALAT 1216b).

ش. أ. ق يشتق من العبرية. فعل שָׂבַע وثق علي نحو واسع بين اللغات السامية، رغم تنوع انعكاسات حرف الصفير sibilant vary (cf. Voigt, 111). فعل. مشتق يرد في أكد.. sebû(m) اشباع نفسه، أن يُشبع (AHw 3:1207a-b; CAD, S/2, 251b-55b)، اسم ذاتي Eblaite؛ Is-ba-il، "أنا شبعان"؛ (Pettinato, O El 187; Müller, 226)، في أوغا.. saba' أن يشبع، يسدد (WUS 2579; UT 2380; CML^{2}, 158a)، في أرم. القديمة. שׂבע أن يشبع، يسدد (KAI 3:42b; DISO 289; on שׂ for שׁ, see Degen, § 57 [68]; cf. שׂבע in Rosenthal, Aramaic Handbook, I/2, 6b)، في أرم. المصرية. שׂבע أن يشبع، يسدد (DISO 289; on שׂ for שׁ, see Leander, 10p); Palmyrene sb'، أن يشبع، يسدد (DISO 289; cf. Cantineau, 42; Rosenthal, Sprache, 38f.)، في السامية. s / sb' أن يشبع، Ma'lula sb' (Bergstrasser, 69)، ع. ج. ق.؛ ع. ج. ق sb' يشبع (بماء للسقي)، يسدد (Conti-Rossini, 247; Biella, 510-11b; Beeston et al., *Sabaic*, 131)، في عرب..

sabi‘a أن يشبع، يمتلئ، يسدد (Wehr, 452a)، في الأثيوبية *sagba* (*LLA*, col. 1315f; *GVGSS*, 1:169d β, 239 §88a; cf. Ge‘ez *sabha*, be/grow fat [*LLA*, col. 248; Tomback, 311]). في أوغا.. الفعل *sb‘* أن يشبع يكون كلمة تقترن مع الفعل *sty* يشرب (*RSP*, 3, i 296a-c, g [154-55]; cf. *mlk* reign || *sb‘*, satisfy, in *RSP*, 1, ii 364a-d [267]; *mr’u*, be fat || *sb‘*, satisfy, in *RSP*, 2, i 39a-d, f [22-23]).

يشتق من صفة تظهر في أكد. *se/ebû(m)* ملأ، اكتفاء (*AHw* 3:1207b; *CAD*, *S*/2, 251b)، وعند (Mari) البابلي القديم *sabi‘u(m)* شبعان (واحد)، مكتفي (واحد)، (*AHw* 3:1120a; *CAD*, *S*/1, 11b)، وفي السامية *s sbiya* /، مكتفي، ممتلأ (Sam. Pent. *sebi*)، وفي ع. ج. ق *sb‘* كاف، وافر، غزير، فائض (Beeston, "Correspondence," 56)، وفي عرب. *sab‘an* شبعان، متخم، وافر، و(جزئيًا) *musabba‘* شبعان، متخم (بـ)، بدين، ممتلئ (بـ) (Wehr, 452b).

اسم. اشتقاق يبدو موثق في أكد. (II) *sib’um, sibu*، تخمة، تسديد (*AHw* 3:1229b; *CAD*, *S*/2, 389b)، وفي أوغا. له اسم *sb‘*، تخمة (in RS 24. 258, Obv. 3, 16 [= KTU 1. 114 3, 16]; so Segert, 201b; de Moor, 135, 136) رغم أن بعض المصادر تذكر هذه الأدلة كـ فعلي (so *RSP*, 3, i 296d-f [155]). رغم أنه في أوغا. *sb‘t* في *KTU* 1. 3 II 19، اعتبره C. H. Gordon (*UT*, 2380, re *‘nt* II, 19)، إلا أن الأغلبية الآن تفهمه كفعل مؤنث، كما أيضًا نفس التركيب في *KTU* 1. 17 II 6, 20 (see *CML*² 104; de Moor, 230, 231; contra *HALAT* 1216b). كما ثار الخلاف علي استخدام اسم *ba‘at* في *KTU* 1. 17 I 31 is also disputed (*pace HALAT* 1216a; see *CML*² 104; de Moor, 228). في الفينيقية. بها اسم *sb‘*، تخمة، ينتج/ حبة، والتي ربما يكون لها ارتباط بالاسم العبري שָׂבָע، تخمة، وفرة، ينتج/ حبة(؟) (أم٣: ١٠؟) (*DISO* 289; Tomback, 311; on שׁ for שׂ, see Harris, 21; Friedrich, §44) في البونية اسم *sb‘t* غزارة، وفرة (*DISO* 289). وفي السامية اسم *s / sb‘* تخمة، خصوبة، (cf. Sam. Pent. *saba*). في ع. ج. ق اسم *sb‘(m)*، تخمة، اكتفاء (Conti-Rossini, 247; Biella, 511; cf. Beeston, "Correspondence," 56)، وفي عرب. اسم يكون *sab‘*، تخمة، امتلاء، وفرة، *sib‘* شيء يملأ، يكفي، *sub‘a(t)*، كمية تملئ، وافية، و *’isba‘* اتخام، ملأ، إكتفاء (cf. Wehr, 452b).

ع. ق ١. حالة من التخمة ناتجة من الأكل أو الشرب إلي درجة الأمتلاء (قا؛ السياق حيث שָׂבַע لاحقة/ مقاطع אָכַל يأكل: علي سبيل المثال خر١٦: ٨ ، تث ٨: ١٠، إش٤٤: ١٦، أو שָׁתָה، يشرب [حب ٢: ١٦]، أو שָׁכַר شرب [حج ١: ٦]، في سياق حيث רָוָה مشبع، متخم (#٨١١٥)، تشير إلي تأثير شرب سوائل الصالحة للشرب، المطابقة لها שָׂבַע، مشبع، تشير إلي الحالة الناجمة من أكل أطعمة صلبة (أي ١٠: ١٥[؟]، إر٣١: ١٤، ٤٦: ١٠، مرا٣١: ١٥ [هِفْعِيل.]). وبالمثل، الفعل العبري שָׂבַע مشبع (#٨٤٢٥)، يشير إلي تأثير شرب السوائل، حينما يكون كلمة تقترن مع الفعل שָׁתָה يشرب (#٩٢٧٢، حب ٢: ١٦ [من الشراب]، عا ٤: ٨ [من المياه]) (*RSP*, 3, i 296h, j, 1 [155]; though, contra 3, i 296i؛ שָׁכַר في حج١: ٦ يشكل من الزوج كلمة שָׂבַע يكون في حالة سكر (#٨٩١٠)، ليس مع שָׁתָה).

في العهد القديم يصور الله/ يهوه كالخالق/ الموفر، الذي يشبع/ يكفي الأرض بالمطر (مز١٠٤: ١٣)، والأشجار بالماء (١٠٤: ١٦)، والبهائم بما "هو صالح" (טוֹב، ١٠٤: ٢٨ || אָכְלָם، طعامهم، عدد٢٧ب)، وشعبه بالطعام (خر١٦: ٨، إر٥٠: ١٩ [كالغنم الذي يرعي] قا؛ مز٣٧: ١٩، טוּבִי خيري/ ينتج [|| דֶּשֶׁן، سمنة] إر٣١: ١٤)—وهو يطلب الشكر لهذا (تث٦: ١١ب - ١٢، ٨: ١٠، ١٢ [١٧]، قا؛ ٣١: ٢٠، هو ١٣: ٦ [مرتين]).

إضافة إلي ذلك، الشبع ليس دائمًا حالة مرغوب فيها—وخاصة حين يتضمن الإنغماس الذاتي. لأن التخمة هي ملكية خاصة بالملوك، أمثال العهد القديم الملكية حذرت من الملوك المخادعين الذي ينغمسون دون استحقاق في امتياز الوفرة. إلى هذه الغاية، الفعل العبري מָלַךְ يسود || שָׂבַע، مشبع، في المثل العددي الذي يتتضمن، بين الأربعة أشياء التي تنهار تحتها الأرض، "العبد حين يملك، والجاهل حين يكتفي من الطعام" (مؤلف ترجم من قبل) (أم٣٠: ٢٢) (*RSP*, 1, ii 364e [267]). ربما يقارن المرء الاسم/ الصفة שְׁתִי المترادفين، تخمة/ السُكر، والتي تظهر في قول ملكي مشابه، الذي يمدح الأرض التي ملكها وأمراءها "يأكلون في وقت مناسب—للقوة وليس للسكر (שְׁתִי)" (جا ١٠: ١٧).

أحيانا، يتضمن שָׂבַע معني تحمل شئ ما إلى أقصي درجة. يعترض يهوه، في رفض جدلي لمعادل طقسي، "أنا عاموس شبعت (שָׂבַעְתִּי، أي ضجر) من تقدمات االكباش وشحم المسمنات" (مؤلف ترجم له من قبل) (إش١: ١١، رغم أن M. Dahood المعارض [*RSP*, 2, i 39e-f (22-23)]، الاسم العبري מְרִיא المسمن، لا يكون هنا كلمة تقترن بالفعل שָׂבַע، متخم).

٢. يستخدم الفعل في سياقات متنوعة حيث يتصرف يهوه/ الله كقاضي معادي. وللسخرية، فهو يشبع حين يصور أورشليم بأعشاب غضبه المرة (مرا ٣: ١٥)، أو طيور وحيوانات أكلة الجيف مع أجساد جياد وفرسان

وجنود جوج Gog (حز ٣٩: ٢٠) أو بحكمته يتخم الجاهل بحيله الخاصة (أم١: ٣١). لهؤلاء الذين قد يجعلون جارهم يشرب الخمر فقط لكي يأخوا الأفضلية عليه حين يشرب، يجاوبهم يهوه "ستمتلئوا (שָׂבַעְתָּ) بالخزي، بدلاً من المجد.... اشربوا (שְׁתֵה) وترنحوا (וְהֵעָרֵל) مع ل. ب. م. السبعينية Aq., تر., Pesh., Vg; as NAB, NRSV, REB) انكشفوا (المازورية: וְהֵעָרֵל؛ كـ NIV) (حب٢: ١٥-١٦).

تصور العديد من المقاطع الكتابية التي تنكر الفعل الناس في حاجة لشئ مرغوب به، حتي تحت دينونة يهوه. كنتيجة للجفاف الذي آتى به يهوه علي إسرائيل، قد تجول مدينتان أو ثلاثة في مدينة ما ليشربوا الماء ولكن دون أن يشبعوا (عا٤: ٨). قال حجي للناس الذين يعيشون في بيوت مزينة، بينما يترك بيت يهوه للخراب، "[يوجد] طعام، ولكن ليس للشبع (וְאֵין־לְשָׂבְעָה) [يوجد] شراب ولكن ليس للارتواء (וְאֵין־לְשָׁכְרָה) (مؤلف ترجم من قبل) (حج١: ٦، قا؛ مز ٥٩: ١٥ [١٦]، إش ٩: ٢٠ [١٩]، هو ٤: ١٠). علم الحكماء، في مثل عددي، "ثلاثة أشياء لا تشبع (לֹא תִשְׂבַּעְנָה)، وأربعة لا تقول كفى (הוֹן): القبر، والرحم العاقر، والأرض لا تشبع (לֹא־שָׂבְעָה) مع الماء والنار التي لا تقول كفي (הוֹן) (مؤلف ترجم له من قبل) (أم٣٠: ١٥- ١٦).

باستخدام إصطلاحي (مجازي)، يمكن أن يأخذ الفعل بمعني "يكتفي أو يشبع". ناظم المزامير يقول أن ما يشبعه هو يهوه (مز١٧: ١٥، ٦٣: ٥ [٦]). يتوقع إشعياء أن كل من يرضع من ثدي أورشليم الطاهرة سوف يشبع/ يكتفي (إش ٦٦: ١١). نفعل. ترد مرة. تظهر في سياق رفض بر أيوب للأخذ بالثأر ولذلك من الممكن التسليم بـ "أنا (أيوب) لم أسمح لفمي "مجاز مرسل بالجزء عن الكل، نفسه) بأن يخطئ بطلب اللعنة لحياته "خصمه")، أعضاء بيتي لم يقولوا "رغم أن المرء يجب أن يعطي/ يدفع [حتي] من/ عن جسده، فهو [أيوب] لن يشبع (נִשְׂבָּע)' (مؤلف ترجم له من قبل) (أي٣١: ٣١، contra NIV, NRSV, REB).

في إش٥٣: ١١، بعد معاناة خادم يهوه، تنبئ بأن "يرى النور" و"أن يشبع" الأول هو مصطلح يعني "أن يعيش/ يعود للحياة" (قا؛ أي٣: ١٦ب، ٣٣: ٢٨، مز٣٦: ٩[١٠]، مز٤٩: ١٩[٢٠])، والثاني ربما يرتبط إما بالمصطلح "شبعان أيام" (שְׂבַע יָמִים، أأخ ٢٣: ١، ٢أخ ٢٤: ١٥)، وعني هنا "يعيش طويلا" (لاحظ التوازي مع ع١٠) أو يرتبط، أقل احتمالا، بفكرة كونه شبعان بالنتيجة حين يبرر أحدهم أو يكافئ.

٣. الصفة שָׂבֵעַ، شبعان، مكتفي ربما تشير إلى الحالة الناتجة من الأكل حتي الامتلاء: "هؤلاء الممتلئين (שְׂבֵעִים) يؤجرون أنفسهم للطعام (בַּלֶּחֶם)، ولكن هؤلاء الجائعين لا يجوعون ثانية (< לֹא > חָדַל * ; so NIV / (? ד ן) قد توقفوا عن الكدح (؟) (XFD*< עָבַד לוֹ <، قا؛ Driver, 25)/ قد سمنوا بالطعام (עַד לוֹ < XFD*، قا؛ عرب. *hadu/ila*، be fat; Old Babylonian adj. *huddulu* fat; Ugar. *lhm* bread/food || *mgd* food; so Thomas; Calderone; McCarter, 72; NAB, NRSV; cf. REB)' (١صم٢: ٥ ، قا؛ قض٥: ٧ ، أي١٤: ٦). مجازيا، ربما تشير إلي الشبع الناتج من خوف يهوه (أم ١٩: ٢٣) أو نيل نعمته: "نفتالي شبع/ اكتفي بالرضي (שְׂבַע רָצוֹן) وامتلأ (וּמָלֵא) ببركة يهوه" (مؤلف ترجم له من قبل) (تث٣٣: ٢٣). استخدمت الصفة. שָׂבֵעַ كجزء من مصطلح (مجازي)، שְׂבַע יָמִים، شبعان/ مكتفي أيام (أي كامل الأيام)، كنموذج من صيغة بيان الموت: "ثم لفظ إبراهيم أنفاسه ومات في شيبة صالحة، رجل عجوز وكامل الأيام (וְשָׂבֵעַ יָמִים؛ so some Heb. MSS, Sam. Pent., سب., a تر. Pesh., MS)' (تك ٢٥: ٨، قا؛ ٣٥: ٢٩، أي ٤٢: ١٧، أي٢٩: ٢٨).

٤. شهادات العهد القديم عن اسم שָׂבָע، تخمة، وفرة، ينتج/ حبوب(؟)، تتضمن استخدام واحد يبدو أنه تورية لالتباس שָׂבָע: "النوم حلو للعامل ، سواء أكل قليلا أم كثيرا، ولكن تخمة/ وفرة الإنسان الغني لا تمنحه حرية النوم" (مؤلف ترجم له من قبل) (جا ٥: ١٢[١١]). ستة استخدامات إضافية—كلها تخص سبعة سنين الوفرة ينتج/ الحبوب (تك٤١: ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٤٧، ٥٣)—يمكن ترجمتها سواء بمعني، وفرة/ سخاء، أو بمعني ينتج/ الحبوب (قا؛ the Phoen. cognate [Dunand, 32; Tomback, 311; Dahood, "Hebrew-Ugaritic,' 397-98). وأيضا في سياق أم٣: ١٠[٩] وשָׂבָע إما أن تشير إلى "وفرة" (so NIV, NRSV) أو إلى "الحبوب" (so سب. σίτου / ὅ, "of/with grain,' NAB, NEB, REB): "اكرم الرب بغناك، وبأبكار محاصيلك، حينها تمتلئ أجرانك وفرة/ حبوب، وتفيض أجرانك بالخمر".

٥. الـ (segholate) الاسم المذكر שֹׂבַע، والاسم المؤنث שִׂבְעָה ليس إلا انعكاسات مذكر ومؤنث لنفس lexeme، وتعني تخمة، وفرة (قا؛ GKC §§ 93 and 94, Paradigm I of both). وثق المعنى الأساسي في حز٣٩: ١٩، שִׂבְעָה || الاسم שִׁכָּרוֹן، إرتواء (*pace* *RSP*, 3, i 296k [155] التي تقول أن اسم שִׂבְעָה || الفعل שָׁתָה يشرب): "ستأكلي [أكل الجيف الطيور والحيوانات] المسمن الي [درجة] الشبع وتشربي الدم إلى [درجة] الارتواء "(قا؛ التشابه שִׂבְעָה في إش٢٣: ١٨، ٥٥: ١-٢، [hypocatastasis]، ٥٦: ١١، وשֹׂבַע في خر١٦: ٣، لا ٢٥: ١٩، تث٢٣: ٢٤ [٢٥]، را٢: ١٨،

مز ٧٨: ٢٥، أم ١٣: ٢٥). وثق المعني المشتق وفرة، ملأ في حز ١٦: ٤٩، والتي تنتقد أورشليم شقيقة سدوم لما لديها من وفرة طعام (שִׂבְעַת־לֶחֶם)، وفرة المواد الغذائية (const. < * שִׂבְעָה, a byform of שָׂבְעָה) إلا أنها لم تساعد الفقير والمحتاج (قا؛، التشابه שָׂבְעָה في حز ١٦: ٢٨، שֹׂבַע في مز ١٦: ١١).

ب. ت وثقت ل. ب. م. الفعل العبري שָׂבַע والاسم שבעה؛ للكتابات العبرية ما بعد العهد القديم (KQT, 211). في الـ مشن.عبر. صيغة الفعل والصفة שָׂבֵעַ؛ (Jastrow, 2:1516a) وصيغة الاسم שְׂבִיעָה؛ (Jastrow, 2:1514b) وשׂוֹבַע، شبع، وفرة (Jastrow, 2:1529a). في اليهودية. أرم. فعل שְׂבַע / ס؛ (Jastrow, 2:951a, 2:1516a-b) الصفة. שְׂבִיעַ / ס، شبعان (Jastrow, 2:949b, 2:1516a-b)، وصيغة الاسم sib'a، وفرة (Jastrow, 2:951b)؛ s/sub'a' شبع، وفرة (Jastrow, 2:1529a)، و sôb'a'، شبع، وفرة (Jastrow, 2:1529a). وفي سريانية. فعل s^eba'، أن يشبع، يمتلئ، يكتفي (Payne Smith, 358b-59a)، والصفة sab'a'، مملوء، شبعان (Payne Smith, 359a) وصيغ الاسم sab'a'، تخمة، امتلاء، وفرة، فيض (ماء)، و sab'uta'، وفرة، غزارة (Payne Smith, 359a). وفي المندائية فعل sba؛ (MdD 316a)، والصفة saba، مملوء، مكتفي، كافي (MdD 308a)، والاسم siba، تخمة، فيض (MdD 324a).

الاكتفاء، الغزارة، الوفرة: ← שָׂבָע [śāba'] (أن يشبع #٨٤٢٥)، ← שָׁלֵם¹ [šālēm¹] (لديه إكتفاء، تعويض، مكافأة، مجازاة، سلام، #٨٩٦٦).

البيبلوجرافيا

THAT 2:819-21; 7:693-704; *TWAT* 7:693-704; *TWOT* 2:869a-70a; A. F. L. Beeston, "The Correspondence of Hebrew *s* to ESA s^2" *JSS* 22, 1977, 50-57; idem, et al., *Sabaic Dictionary-Dictionnaire Sabéen*, 1982; G. Bergstrasser, *Glossar des neuaram*ischen Dialekts von Ma'lula, 1921; P. J. Calderone, "*HDL*-II in Poetic Texts,' *CBQ* 23, 1961, 451-60; J. Cantineau, *Grammaire du Palmyrénien épigraphique*, 1935; C. Conti-Rossini, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, 1931; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography X,' *Bib* 53, 1972, 386-403; idem, "Qoheleth and Northwest Semitic Philology,' *Bib* 43, 1962, (349-65) 349-50; R. Degen, *Altaram*ische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh.s v. Chr., Heidelberger Studien zum AT, 1969; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Religious Texts Translation Series: Nisaba 16, 1987; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of Samuel*, 2nd ed., 1913, 25; M. Dunand, *Bulletin du Musée de Beyrouth* 8, 1946-48, 32; J. Friedrich, *Phnizische-Punische Grammatik*, AnOr 32, 1951; Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, 1936; I. Kottsieper, "Zur Etymologie von hebrischer *sb'* I,' *UF* 22, 1990, 149-68; P. Leander, *Laut- und Formenlehre des gyptisch-Aramischen*, 1928; P. K. McCarter, *I Samuel*, AB 8, 1980, 72; H. P. Müller, "Das eblaitische Verbalsystem nach den bisher verffentlichten Personennamen,' in L. Cagni (ed.), *La lingua di Ebla*, 1981, 211-33; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; G. Pettinato, *The Archives of Ebla*, 1981; M. H. Pope, "A Divine Banquet at Ugarit,' in J. M. Efird, (ed.), *The Use of the OT in the New and Other Essays*, FS W. S. Stinespring, 1972, 170-203 (on RS 24. 258); F. Rosenthal, *An Aramaic Handbook*, Porta Linguarum Orientalium NS 10, 1967; idem, *Sprache der palmyrenischen Inschriften*, 1936; D. W. Thomas, "Some Observations on the Root *hdl*,' *SVT* 4, 1957, 8-16; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978; R. M. Voigt, "Die Laterale im Semitischen,' *WO* 10, 1979, 93-114.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٨٤٢٦ (שָׂבָע [saba']، شبع ، وفرة ، ينتج ، حبوب ، #٨٤٢٥)

٨٤٢٧ (שֹׂבַע [soba']، شبع، وفرة)، #٨٤٢٥

٨٤٢٨ (שָׂבֵעַ [sabea']، شبعان، مكتفي)، #٨٤٢٥

٨٤٢٩ (שָׂבְעָה [sob'â]، شبع، وفرة)، #٨٤٢٥

٨٤٣٠ (שִׂבְעָה [sib'â]، شبع)، #٨٤٢٥

8432 שָׂבַר

שָׂבַר [sabar ²]، قل. اختبر، حقق في/ بُعل. رجا، انتظر، فحص، انتظر، توقع، رجا (#٨٤٣٢)، שֶׂבֶר [seber]، رجا (#٨٤٣٣).

ش. أ. ق لا يوجد مصدر مشابه خارج العبرية وأرم. (قا؛ שבר، دا٧: ٢٥)، لفظ واحد مشتق هو שֶׂבֶר (اسم).

ع. ق ١. من بين كل المصادر الفعلية التي تشير إلى الرجاء أو التوقع (חָכָה، #٢٦٧٥، יָחַל، #٣٤٩٨، קָוָה #٦٦٤٦)، שָׂבַר هو أقلها تكرارا (٩مرات): قل. (مع حرف جر בְּ־ نح٢: ١٣، ١٥)، بعل. (مع حرف جر אֶל־ مز١٠٤: ٢٧، ١٤٥: ١٥، إش٣٨: ١٨ ، ومع לְ־

را١: ١٣، أس ٩: ١، مز ١١٩: ١٦٦) والاسم في مز ١١٩: ١١٦ و١٤٦: ٥.

٢. فكرة المصدر الأولية هي تلك التي لفحص، استخراج، استكشاف أو تحري (HALAT). فحص (שָׂבַר) نجميا ليلا أسوار أورشليم التي كانت مدمرة (نح ٢: ١٣، ١٥)، ومن المحتمل أنه فعل ذلك لكي يكون فكرة عن أحوالها.

٣. أنه أكثر تركيب مؤكد تفشي (بعل) الذي ينقل الانطباع الإضافي للرجاء والتوقع. كما مع مجموعة الأفعال (קָוָה ;יָחַל ;חָכָה)، إذ يتطلع الشخص بالأكثر إلى الله لكي يزوده بما يرجوه. ولذلك يقول ناظم المزامير أن الناس والحيوانات يتطلعون الله على السواء لكي يمدهم بالطعام (مز ١٠٤: ٢٧، ١٤٥: ١٥، المتباينة حول هذا الاستخدام لا شيء هنا، (contra THAT 1:627)، حقا، طوبي لمن رجاءهم (שִׂבֵּר) الله (مز ١٤٦: ٥)، الراجين خلاصه (יְשׁוּעָה، مز ١١٩: ١٦٦).

٤. ولكن التركيب المؤكد، في النثر، لـ שִׂבֵּר يشير إلى رجاء بلا جدوى أو انتظار غير مجدي (קָוָה ;יָחַל). لذا كانت نعمي متأكدة أن كنتيها، الأرامل مثلها، لن ترغبا في الانتظار المفرط لأزواج جدد (را١: ١٣)، حيث أنه في زمن استير، كانت عناية الله أن أعداء اليهود قد انتظروا بلا جدوى، ولو أنه متوقع (رجاء)، لكي يهزموهم (أس٩: ١).

رجاء، إنتظار: ← חכה [ḥkh] (ينتظر، يتحمل، يتوقع، يرجو، #٢٦٧٥)؛ ← יחל [yḥl] (ينتظر، يرجو، يتحمل، يتوق، #٣٤٩٨)؛ ← קוה [qwh ¹] (يتوانى، ينتظر، يرجو، يترقب، #٧٧٤٧)؛ ← שׂבר [śbr ²] (يختبر، يتحقق، يرجو، ينتظر، يختبر، #٨٤٣٢).

البيبلوجرافيا

THAT 2:620, 627; *TWAT* 6:1228.

دَانيال شيبلير *Daniel Schibler*

٦٤٣٣ (שֵׂבֶר [seber]، رجاء)، #٨٤٣٢

8434/ 36 שָׂגָה, שְׂגָא

שָׂגָה, שְׂגָא [saga', sagâ]، قَلْ. نما، عظم، زاد، هفعيل. جعله عظيما، عاليا (#٨٤٣٤، #٨٤٣٦)، שַׂגִּיא [saggî']، صفة. مرتفع، عظيم (#٨٤٣٨)، أرم.. שְׂגָא [sᵉga' ⁹] ¹⁰، يصير عظيما، ناميا (#١٠٦٧٧)، שַׂגִּיא [saggî' ⁹] ¹⁰، صفة. عظيم، عديد، ظرف. جدا، إلي أبعد حد (#١٠٦٧٨).

ش. أ. ق تستخدم الصفة من هذا المصدر، ويعني كثير، عديد في أرم. وسريانية. والفينيقية (R. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 1988, 314).

ع. ق ١. تبدو الأفعال العبرية שָׂגָה / שְׂגָא كأشكال إملائية مختلفة لنفس المصدر. توجد تركيبات الفعل ٦مرات في أيوب والمزامير. الفكرة هي المقابل من أن تصير تافه (أي٨: ٧). يصف المصدر النمو الفعلي للنبات (٨: ١١)، زيادة في ثروة شخص ما (مز٧٣: ١٢)، أو امتداد أمة في نفوذ عالمي (أي ١٢: ٢٣). الصفة في أرم.. تشير إلي تضاعف أو عدد متزايد من السنين والعطايا والثمار والأجساد وكرامة الشخص العظيمة، أو ارتفاع عظيم لموضع ما (دا٢: ٦، ٤٨، ٤: ١٠، ١٢، ٢١ [٧، ٩، ١٨]، ٧: ٥). أحيانا يدرك الله كالقوة المسيطرة التي تسبب هذا النوم العظيم، ولكنه في أحيان أخري يّرفض هذا الأمر.

٢. رغم أن الله لا يتزايد في العظيمة، إلا أن مكانته تزداد عظمة حين يعلن الناس عن عظمة أفعاله أو قوته (أي٣٦: ٢٤).

استخدمت تراكيب الاسم/ الصفة مرتين في سفر أيوب (٣٦: ٢٦، ٣٧: ٢٤) لتذكر أيوب أن الله الذي يتمني مسألته هو مرتفع، كلي القوة، عادل، كائن مختلف كلية فوق كل إدراك بشري. رغم أن الله غير معروف جزئيا، إلا أن إيليا انتهى إلى أن طبيعته المجيدة أمدت أيوب بأساس صلب للثقة بالله أكثر من مسألة عدالته.

٣. تستخدم مقاطع عزرا ودانيال أرم. שְׂגָא لتعبر عن رغبة إيجابية أو سلبية قوية تجاه شخص آخر. ونجدها في سياقها الإيجابي في تحية الملك التقليدية "لتزداد عظمتكم" (دا٤: ١[٣: ٣١]، ٦: ٢٥[٢٦]) كما في السياق السلبي للخوف الذي الضرر المتزايد الذي يلحق بسمعة الملك والوضع المالي (عز٤: ٢٢). يساعد الحال adverb على رفع درجة الغضب أو السعادة لشخص ما إلى مستوى مرتفع (دا٥: ٩، ٦: ١٤، ٢٣ [١٥، ٢٤]، ٧: ٢٨). كان الملك غاضب جدا، إلي أبعد حد، أكثر فأكثر من رجال بابل الحكماء لأنهم لم يستطيعوا أخباره أو تفسير حلمه. ولذلك أمر بقتلهم (دا٢: ١٢).

تسامي، إرتفاع: ← זָבַל [zābal] (يعلي، يكرم، #٢٢٩٠)؛ ← סָלַל² [sālal²] (يرتفع، يتعظم، #٦١٤٨)؛ ← רוּם¹ [rûm¹] (يكون عاليًا، متعالي، فخور، #٨١٢٣)؛ ← רָמַם² [rāmam²] (ينهض، يتعالى، #٨٢٥٠)؛ ← שָׂגָא [śāgā'] (يتعظم، يزداد، يتعالى، #٨٤٣٤/ ٨٤٣٦).

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr ¹] (يعمل عديدًا، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [mᵉgammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb ¹] (يصبح عديدًا، كثير، عظيم،

#٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, [1]] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [r' š [2]] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגה, שׂגא [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq [2]] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq [1]] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa'] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

غاري في. سميث Gary V. Smith

8435 שָׂגַב

שָׂגַב [sagab]، قَلَ. على (بصورة يتعذر الوصول إليها)، حصِن، نفعل. على، ارتفع، بعل. صار عاليا، مصونا، بعل. حمي/ هفعيل. صار عظيمًا جدا (#٨٤٣٥)، מִשְׂגָּב [misgab [1]]، مكان عالي، ملاذ (#٥٣٦٩).

ش. أ. ق في أرم. القديمة، שׂגבוה يشير تركيب الجمع. اللاحقة إلى أقطاب "العالي والقدير".

ع. ق ١. تأتي التراكيب الفعلية لـ שָׂגַב ٢٠مرة، لتفيد ضمنا في الأساس إلى أن تكون "عالي، مرتفع، شامخ "وبمعاني ذات صلة: يبقي أمن، مصون، قوي، آمن، وفي مناسبة غير قابل للتسلق unscalable. باستثناء حادثتين في أيوب، واثنتين في الأمثال، وواحدة في التثنية، أما الباقي فقد استخدم في إشعياء والمزامير.

٢. وظفت تراكيب الاسم מִשְׂגָּב ١٧مرة. وباستثناء حادثة في صموئيل الثاني وأخرى في إرميا، فالباقي يوجد في إشعياء والمزامير. تصور الشعراء الملهمين الله كالأمن المطلق. اسم. מִשְׂגַּבִּי، حصني، يعبر عن احتياج ناظم المزامير المضطرب إلي ملجأ وسط الظروف الظالمة (مثل مز٩: ٩ [١٠]، ٥٩: ٩، ١٦-١٧ [١٠، ١٧-١٨]؛ ٦٢: ٢ [٣]، ٦[٧]).

ب. ت للمشن.العبر . انظر Jastrow 2:1520-21; for ل. ب. م. انظر مد. 6:25.

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן ['armôn] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [bîrâ] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [bṣr [3]] (يكون متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [dāyēq] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [ḥêl] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [millô'] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [mis-geret] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [meṣād] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [māṣôr [2]] (تحصين، مدينة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [sōḥērâ] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [sōkēk] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [ṣeriaḥ] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [śgb] (يكون عالي، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:871; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 639; K. N. Schoville, "Fortification,' *ISBE* 2:346-54; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

كيث إن . شوفيل Keith N. Schoville

٨٤٣٦ (שָׂגָה [sagâ]، يصير عظيم، يزداد، يرتفع)، #٨٤٣٤

٨٤٣٨ (שַׂגִּיא [saggî']، مرتفع، عظيم)، #٨٤٣٤

8440 שָׂדַד

שָׂדַד [sadad]، بعل. يمهد التربة، #٨٤٤٠.

ع. ق يستخدم الفعل שָׂדַד مع "حرث" و"تقطيع وتفتيت التربة" (إش٢٨: ٢)، المقطع الذي يشير إلى، ما بعد الحرث (חָרַשׁ، #٣٠٨٦) ويسبق الزراعة (هو ١٠: ١١)، هو تمهيد حقول محروثة حديثا. يستخدم الزارع المسحاة (أداة لتمهيد الأرض) لسحق الكتل الترابية وتسوية الأرض تمهيدا للزراعة وغرس البذور (H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974, 185).

زراعة – يطوق: ← אִכָּר ['ikkār] (فلاح، #٤٣٨)؛ ← יגב [ygb] (يكون فلاحا، #٣٣٢٠)؛ ← עדר ['dr [2]] (يكون مغربل، #٦٣٧١)؛ ← עזק ['zq] (يُنهي، يحل، #٦٤٦٦)؛ ← שׂדד [śdd] (يمهد، #٨٤٤٠).

حرث: ← אֵת ['ēt [3]] (شفرة المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← גְּדוּד [gedûd [1]] (قمة تل، #١٥٢١)؛ ← חרשׁ [ḥrs [1]] (محراث، ينقش، يُحضر، يخطط، #٣٠٨٦)؛ ← מַעֲנָה [ma'anâ] (يحدد مسافة، #٥١٠٣)؛ ← ניר [nîr [2]] (يشطر [أرض غير محروثة]، #٥٧٧٤)؛ ← תֶּלֶם [telem] (يخدد، #٩٤٣٩).

مارك دي . فوتاتو Mark D. Futato

42 /8441 שָׂדַי / שָׂדֶה

שָׂדַי / שָׂדֶה [sadeh / saday]، بلد مكشوف، حقول مكشوفة، حقول، ميدان أو ملكية (#٨٤٤١/ #٨٤٤٢).

ش. أ. ق يشتق الاسم שָׂדֶה وأيضا تركيبه الشعري שָׂדַי من نفس الأصل كما في أكد. sadû(m)، "جبل، بلد مكشوف" sd تقع في الكنعانية القديمة، والكنعانية والفينيقية

والبونية، بمعني "حقل، سهل" بينما توجد s^2dw في ع. ج. ق لـ "تل، منبسط، أرض" والأوغا. توثق *sd* لـ "حقل، حقل مستقل، جبل".

علي الرغم من الإسهاب العريض في التراكيب المشتقة عبر اللغات السامية، إلا أن الإيتمولوجي (دراسة أصل الكلمة) يظل غير واضح. معظم العلماء يشتقون، كما تبين أعلاه، שָׂדַי / שָׂדֶה من أكد. *sadû(m)*، جبل، سهل مكشوف، ألمح كلا من Dhorme (229-31) وAlbright (183-84) إلي أن שָׂדַי / שָׂדֶה تشتق من أصل السامية البدائية *tdw** ؛ الثدي، من خلال أكد. *sadû(m)*، ويعطي Propp (232) خمسة أسباب، لماذا لا تشتق أكد. *sadû(m)* من *tdw**، مؤكداً على أرجحية ارتباط שָׂדַי / שָׂדֶה و *sadû(m)* بمعني ، حقل مكشوف، تل، مرتفع. يشير الدليل السامي الشمال-الغربي إلى تركيب ثنائي الأصل يمتد إلى الاسم الحالي بإضافة *yodh* أو *he* هو.

ع. ق يظهر الاسم שָׂדֶה ٣٢٠مرة بينما نجد نظيره الشعري שָׂדַי ١٣مرة فقط (تث٣٢: ١٣، مز٨: ٧ [٨]، ٥٠: ١١، ٨٠: ١٣[١٤]، ٩٦: ١٢، ١٠٤: ١١، إش٥٦: ٩، إر٤: ١٧، ١٨: ١٤، مرا٤: ٩، هو١٠: ٤، ١٢: ١٢، يؤ٢: ٢٢). ويظهر المصطلح الأكثر شيوعا שָׂדֶה بصورة متكررة في التكوين (٤٨مرة)، الخروج (٢٢مرة)، واللاويين (٢٥مرة) وصموئيل الأول والثاني (٣٥مرة)، وإرميا (٢٥مرة) وحزقيال (٢٦مرة) ويتكثف ظهوره بصفة خاصة في كتاب راعوث الصغير (١٦مرة). ويغيب كل التركيبين من عزرا وأستير ودانيال وعاموس ويونان ونحميا وحبقوق وصفنيا وحجي.

١. مكشوف، أرض شاسعة، في مقابل أرض قرية أو مدينة مأهولة، تستخدم שָׂדֶה كمصطلح عام يشير إلى حقول مفتوحة تقع خارج المدن والقرى. أحيانا تصف أرض تحيط مباشرة بمدينة (שְׂדֵה־הָעִיר، تك٤١: ٤٨، لا٢٥: ٣٤، يش٢١: ١٢، ١أخ٦: ٥٦[٤١]، نح١١: ٣٠، ١٢: ٢٩، ٤٤). أعشاب (تك٢: ٥ ، ٣: ١٨، خر٩: ٢٢ ،٢٥، ١٠: ١٥)، أشجار (خر٩: ٢٥، تث٢٠: ١٩، إش٥٥: ١٢، إر٧: ٢٠، حز١٧: ٢٤ ، ٣١: ٤، ٥، ١٥، ٣٤: ٢٧، يؤ١: ١٢، ١٩)، زهور (مز١٠٣: ١٥، إش٤٠: ٦)، وحياة نباتية أخرى متنوعة تنمو في هذه المساحات المكشوفة. يمكن أن يستخدم שָׂדֶה كمأوى وملجأ (١صم٢٠: ٥، ٢٤)، أو تستخدم كمقبرة (تك٢٣: ١١، ١٧، ١٩، ٤٩: ٢٩-٣٠، ٥٠: ١٣)، أو مكان للمعركة (قض٩: ٣٢، ٤٣، ٢صم١١: ٢٣، ١٨: ٦، إر٦: ٢٥).

تشير عبارة "حيوانات برية" (חַיַּת הַשָּׂדֶה؛ أشعل، حيوانات الحقل) بصورة عامة إلى حيوانات غير أليفة (تك٢: ١٩، ٢٠، ٣: ١) وفي حالات معينة إلي حيوانات مفترسة مهلكة (لا ٢٦، ٢٢، ٢صم ٢١: ١٠، إر١٢: ٩، حز ٣٤: ٥، ٨، هو١٣: ٨، قا؛، שְׂדֵי בַּהֲמוֹת שָׂדֶה، مز٨: ٧ [٨]، يؤ١: ٢٠، ٢: ٢٢).

٢. حقول قابلة للزراعة، بما أنه ليس كل שָׂדֶה قادرة على تقديم منتجات زراعية مفيدة، فـ שָׂדֶה يمكنها أيضا أن تشير بصفة خاصة إلى الأرض القابلة للزراعة (مقابل מִדְבָּר). وهي تدل على أرض بها محاصيل نامية (خر٢٣: ١٦، لا١٩: ١٩، ٢٥: ٣- ٤، مز ١٠٧: ٣٧) ورعي الماشية (تك٣٤: ٥، ٢٨، خر٩: ١٩) والأغنام (تك٢٩: ٢، ٣١: ٤، خر٩: ٣). يضع كتاب إنجيلين عديدين حقول (שָׂדֶה) جنبا إلى جنب مع كروم (כֶּרֶם) كإشارة عامة إلى المصادر الزراعية (خر٢٢: ٥[٤]، لا٢٥: ٣-٤، عد١٦: ١٤، ٢٠: ١٧، ٢١: ٢٢، قض٩: ٢٧، ١صم٨: ١٤، ٢٢: ٧، نح ٥: ٣-٥، ٥: ١١، أي ٢٤: ٦ ، مز١٠٧: ٣٧، أم ٢٤: ٣٠، ٣١: ١٦، إر٣٢: ١٥، ٣٥: ٩، مي ١: ٦).

٣. نطاق أناس، قبيلة أو عائلة. يتضمن تعبير "حقول الـ"، متبوع ببلد ما (أرض إسرائيل، قض ٢٠: ٦، أرض موآب ، تك ٣٦: ٣٥، عد ٢١: ٢٠، را ١: ١، ٢، ٦، ٢: ٦، ٤: ٣، ١أخ ١: ٤٦، ٨: ٨، أرض سوريا ، هو١٢: ١٢ [١٣]، أرض الفلسطينيين، ١صم ٦: ١، ٢٧: ٧، ١١، وأرض صوعن، مز ٧٨: ٤٣) أو اسم قبيلة (أرض إفرايم، عو ١٩) دلالات ذات علاقة بالأقليم (منطقة/ نطاق).

تمتد علاقة שָׂדֶה بالأسماء الإقليمية إلى فكرة الملكية الخاصة المملوكة لفرد أو عائلة (مثل يشوع، ١صم ٦: ١٤، كالب، يش ٢١: ١٢). عادة تعبير "قطعة أرض" (חֶלְקַת הַשָּׂדֶה تك٣٣: ١٩، را٢: ٣، ٤: ٣، ٢صم٢٣: ١١، ١أخ١١: ١٢) يسلط الضوء على الملكية. ينشأ التركيز على שָׂדֶה في سفر راعوث من تمركز ذلك الكتاب على الحصاد في الحقول ومحاولة بوعز ليفدي الـ שָׂדֶה الخاصة بنعمي (را٤: ٣، ٥). عادة ما تشتري الحقول (קָנָה، تك٢٥: ١٠، ٣٣: ١٩، ٤٩: ٣٠، ٥٠: ١٣، يش٢٤: ٣٢) وتباع (מָכַר، تك ٤٧: ٢٠) (انظر أدناه نصوص العهد التي تحكم هذه الأنشطة).

٤. البر الرئيسي. تتكون مدينة صور الواقعة على البحر الأبيض المتوسط مئة ميل شمال أورشليم من ثلاثة أجزاء. وعلى مسافة قريبة بعيداً عن الجزء الأساسي للمدينة يوجد مرفأي جزيرة. وفي ضوء هذا التصميم، تشير نبوءة حزقيال عن أن جيش غازي سوف يذبح بنات صور في שָׂדֶה (حز ٢٦: ٦، ٨) بوضوح إلى منطقة البر الرئيسي في مقابل الجزر (Schwarzenbach, 85).

٥. المرتفعات. أشار Propp (230-36) إلى أن المعجميين يضيفوا معنى المرتفعات إلى الاتجاه الدلالي لـ שָׂדַי / שָׂדֶה في عدد من المقاطع (عد ٢٣: ١٤، قض٥:

١٨، ٢صم ١: ٢١، أي ٤٠: ٢٠، مز٥٠: ١١، إر١٣: ٢٧، ١٧: ٣، ١٨: ١٤)، وفي الأصل على أساس قريني (قا؛ Heidel, 233-35). ومن بين الأمثلة التي يقدمها Propp، يعتبر أي٤٠: ٢٠ المثال الأقل احتمالا لهذا الفارق الضئيل .

٦. نصوص العهد . يصف عدد من المقاطع بدقة الأسلوب الذي به يرعي الإسرائيليين الـ שָׂדֶה الخاصة بهم. وحتى في هذا التشريع الخاص بالحقول، تبرز حقائق هامة محددة تتعلق بتوقعات الله من أمة العهد الخاصة به. احتاج الإسرائيليين أن يفهموا أنهم قد أخذوا שָׂדֶה بهبة إلهية وإنها أساسية لاستمرارية وجود كل سبط (وعائلة). وبالتالي كان علي كل إسرائيلي أن يعول عائلته بالاستخدام الصحيح للأرض ويساعد أخوته الإسرائيليين الفقراء والمحتاجين، اليتامى والأرامل، وعليه خلاف ذلك يظهر شكره ليهوه بتقديم عشر محصوله وجلب تقدمات إلي الهيكل المركزي. لم يترك التقسيم الإلهي للأرض مجال لاشتهاء أو سرقة الأرض من رفيق إسرائيلي.

توضح تعليمات موسي المحددة حول التعاطي مع أرض الجار (خر ٢٢: ٥- ٦ [٤- ٥]) التعاطف الذي يجب أن يميز ملاك الأراضي الإسرائيليين. يجب أن تبقى الأرض كل سنة سبتية (راحة) واليوبيل دون زراعة (لا٢٥: ٣، ٤، ٢٥: ١٢). تعود أية حقول مباعة خارج العائلة، في سنة اليوبيل بصورة آلية إلى المالك الأصلي (٢٥: ٣١). حيث أن الأرض المحيطة بالمدن والقرى ضرورية لتوفير الرزق لساكني الحضر، فلا يمكن بيع هذه الأرض (٢٥: ٣٤). حتى الأرض المخصصة للخدمة المقدسة (يستخدمها الكهنوت)، تعود عادة إلي المالك الأصلي في سنة اليوبيل (٢٧: ١٦- ٢٨). في شكرهم لإمداد الله الوفير (الأرض نفسها وأيضا المحصول)، كان الإسرائيليين يكتفون بحصة أرضهم، (لا تشتهي أرض الآخرين، تث ٥: ٢١ [١٨])، تاركين الالتقاط للأقل حظاً (لا ١٩: ٩، ٢٣: ٢٢، تث٢٤: ١٩)، وتقديم العشر (تث ١٤: ٢٢)، تقدمة من أبكار الثمار (خر ٢٣: ١٦)، وتقدمات أخرى غير دموية من كل حصاد.

بقصد المحافظة علي طهارة الأرض (حالة التكريس)، يقود الكهنة طقس تطهير خاص حينما تكتشف جيفة في שָׂדֶה ولا يعلم سبب الموت الدقيق (لا ١٤: ٧ ، ٥٣، عد ١٩: ١٦، تث٢١ ١-٩).

وأخيرا، مع الـ אֲדָמָה (#١٤١)، ترتبط إنتاجية أو قحالة أرض שָׂדֶה إسرائيل بطاعة أو خيانة إسرائيل للعهد. يهوه هو الواحد المطلق المسئول عن إنتاجية الأرض שָׂדֶה الوفيرة (لا ٢٦: ٤، حز ١٧: ٢٤، ٣٤: ٢٧). يشير Micah (٢: ٢) إلي ميل إسرائيل لاشتهاء حقول جيرانها كمثال علي تعهدهم علي العهد. وعد يهوه، كجزء من لعنة العهد، بأن يجعل حقول إسرائيل قاحلة (تث٢٨: ٣٨) ومكان للموت العنيف أمام جيش غازي (حز ٧: ١٥، ٣٣: ٢٧، ٣٤: ٥، ٨) أو بين فكي وحش مفترس (שָׂדֶה، لا ٢٦: ٢٢، إر١٢: ٩، حز ٣٤: ٥، ٨). صور أنبياء معينين، في وصفهم للدينونة الآتية على إسرائيل، صهيون محروثة كحقل (إر٢٦: ١٨، مي ٣: ١٢).

يستخدم تناقض المدينة (עִיר) والبلد (שָׂדֶה)، في سياق بركات ولعنات العهد، كتضاد merism يصف أمة إسرائيل الكاملة (تث ٢٨: ٣، ١٦، ٧: ١٥، قا؛ تك ٣٤: ٢٨).

٧. مقارنة שָׂדֶה بـ אֶרֶץ (#٨٢٤) وאֲדָמָה (#١٤١). عندما تدل אֶרֶץ على أرض إسرائيل، تستخدم שָׂדֶה كفرع من אֶרֶץ (تظهر في توازي שָׂדֶה وבָאָרֶץ، تك ٢: ٥، خر ٩: ٢٢، إر٣٢: ٤٣). وعندما يفيدوا ضمنا قطعة أرض، אֲדָמָה وאֶרֶץ وשָׂדֶה يمكن أن يكونوا مترادفات (حز ٣٢: ٤، ٣٨: ٢٠، هو٢: ١٨ [٢٠]، يؤ ١: ١٠، ملا ٣: ١١).

يمكن أن تشير שָׂדֶה ,אֲדָמָה، إلى أرض قاحلة أو غير قابلة للزراعة (يش ٨: ٢٤، حز٢٩: ٥، يؤ١: ١٩). رغم أنها نموذجية التركيب، لم يكن لعبارة פְּנֵי הַשָּׂדֶה עַל- (#١٤١) مدلول جامع. فهي تستخدم فقط كدلالة غامضة للحقول المكشوفة (١١مرة، لا ١٤: ٧، ١٧: ٥، عد ١٩: ١٦ وآخرين، قا؛ عبارة مشابهة פְּנֵיהַשָּׂדֶה אֶל-، لا ١٤: ٥٣، حز١٦: ٥).

٨. خاتمة: تستخدم שָׂדֶה بالنسبة للإسرائيلي كحقل تجري فيه كل مظاهر الحياة. تمنح تربته الخصبة الرزق للوجود الإنساني وملاذ من الخطر وتشغل مكانة فارقة في حياة الإسرائيليين كجزء من ميراثهم. تستخدم الحقول أيضا كساحات معارك دموية ومسارح للأعمال الوحشية المروعة. تنتهي العديد من أنشطة الله نيابة عن وضد شعبه المختار لتكون علي خلفية שָׂדֶה.

حقل، أرض، منطقة ريفية: ← אָדָם ⁴ [ʾādām ⁴] (أرض، #١٣٥)؛ ← בַּר ⁴ [bar ⁴] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [gāzēr] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוֹף [ḥôp] (حقول واسعة، #٢٥٧٢)؛ ← יָגֵב [yāgēb] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [meleḥâ] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מַעֲרָה ² [meʿārâ ²] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר ³ [nîr ³] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב ² [ʿāqōb ²] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [perāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [śādeh / śāday] (بلد مفتوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة،

#٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [š^e^dēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 6:709-18; *TWOT* 2:871; W. Albright, "The Names *Shaddai* and *Abram*,' *JBL* 54, 1935, 173-204; P. Dhorme, "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien (suite),' *RB* 31, 1922, 215-33; A. Heidel, "A Special Usage of the Akkadian Term *Sadû*,' *JNES* 8, 1949, 233-35; W. Propp, "On Hebrew *Sade(h)*, 'Highland,'' *VT* 37, 1987, 230-36; A. Schwarzenbach, *Die Geographische Terminologie im Hebr*ischen des Alten Testaments, 1954.

Michael A. Grisanti مايكل أي . جريسانتي

٨٤٤٢ (שָׂדַי [saday]، بلد مكشوف، حقل مكشوف، حقول، نطاق)، #٨٤٤١.

٨٤٤٤ (שְׂדֵרָה [s^e^derâ]، غير مفسر [NIV، به أعشاب ضارة])، #١٢١٥.

8446	**שָׂהֵד**

שָׂהֵד [sahed]، شاهد أو علامة (#٨٤٤٦).

ش. أ. ق أرم. القديمة שהד، أرم. اليهودية. / שָׂהֵד סָהֵד، السريانية *shd*، عرب.. *sahida*. في نسخة أرامية قديمة، تشير الكلمة في اقتباس من Sefire (see I A 12) إلى الشهود الإلهيين علي الميثاق بين Bir-Gayah and Matiel. (See *KAI* 222A:11-12; *ANET*, 659, and J. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 12-13, 39).

ع. ق ١. أرم.. اشتقاق يقع في تك ٣١: ٤٧، حيث يشير إلى كومة الحجارة التي أقامها يعقوب ولابان كتذكار لعهدهما. أطلق يعقوب علي كومة الحجارة جلعيد Galeed؛ (לְעֵד: كومة الشهادة أو الكومة هي الشاهد، بينما أعطاها لابان الاسم الأرامي المرادف. Jegar Sahaduta؛ (הֲדוּתָא יְגַר שָׂ).

٢. يظهر المصطلح أيضا ◦ مشابه لـ עֵד، شاهد (#٦٣٣٢) في تأكيد أيوب الصادق أن لديه شاهد/ محامي في السماء سوف يرفع دعواه امام الله (أي ١٦: ١٩). يحدد البعض محامي أيوب كالله نفسه (انظر Hartley, *Job*, 264, and Veijola, *JBL* 107, 1988, 417)، ولكنه، كما يشير Pope، "من الصعب أن يكون الشاهد والكفيل والصديق السماوي هو الله الذي هو فعليا المدعي والقاضي والجلاد" (١٢٥). صحيح ثبت أن الله، كما يلاحظ Clines، هو شاهد أيوب في النهاية، ولكن من المستبعد أن يكون أيوب قد توقع مثل هذا التطور التهكمي عند هذه النقطة في تجربته (٣٨٩). يري Clines الشاهد كـ "إعلان براءة" أيوب التي سجلت في مضبطة المحكمة الإلهية، والتي تستوجب الرد (390; cf. Beaucamp, 309-10). يقرر Curtis أن شفيع أيوب هو إلهه الشخصي الذي سيقاوم يهوه (٥٤٩- ٦٢)، بينما يقترح Habel أن المحامي هو واحد من ملائكة المجلس السماوي نظير المدعي/ الشيطان (٢٧٥). جملة أليهو حول إمكانية الشفيع الملائكي (أي ٣٣: ٢٣)، إضافة إلى دلالات وإشارات السفر الأخرى إلى المجلس السماوي (١: ٦، ٥: ١، ١٥: ١٥، ٣٨: ٧)، تجعل اقتراح Habel الخيار التفسيري الأكثر جاذبية.

شهادة: ← יָפֵחַ [yāpēaḥ] (شهادة، #٣٦٤١)؛ ← עוד [ʿwd ¹] (يحيط، يُطوق، ينصح، يدعو للشهادة، #٦٣٨٦)؛ ← שָׂהֵד [śāhēd] (شهادة، #٨٤٤٦).

البيبلوجرافيا

E. Beaucamp, "Le *goel* de Jb 19, 25,' *LTP* 33, 1977, 309-10; D. J. Clines, *Job*, 1989, 1:389-90; J. B. Curtis, "On Job's Witness in Heaven,' *JBL* 102, 1983, 549-62; N. Habel, *Job*, 1985, 274-76; J. Hartley, *Job*, NICOT, 1988, 264; W. Irwin, "Job's Redeemer,' *JBL* 81, 1962, 217-24; S. Mowinckel, "Hiobs *go'el* und Zeuge im Himmel,' in *Vom Alten Testament: Festschrift fur Karl Marti*, 1925, 207-12; E. T. Mullen, Jr., "The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37-38,' *JBL* 102, 1983, 217-18; M. Pope, *Job*, AB, 1965, 125; T. Veijola, "The Witness in the Clouds: Ps 89:38,' *JBL* 107, 1988, 417.

Robert B. Chisholm روبرت بي . تشيشولم

8448	**שַׁהֲרֹנִים**

שַׁהֲרֹנִים [sah^a^ronîm]؛ = סַהַר، + جمع. أهِلة، حلي على شكل قمري صغير (# ٨٤٤٨).

ش. أ. ق أكد. *sa'uru*، نوع من الزينة؟ (CAD 15, 202)، أرم. סַהֲרָא, סִיהֲרָא قمر، أرم. القديمة שהר إله القمر، قا؛ عرب. والأثيوبية والسريانية تشتق معني قمر/ قمر جديد/ إله القمر (BDB 962; *HALAT* 1222).

ع. ق تظهر التعبيرات في قض ٨: ٢١، ٢٦ و٣: ١٨.

للبحث في حلي ، انظر עֲדָה (يرتدي حلي، #٦٣٣٥).

Malcolm J. A. Horsnell مالكولم جي . أي . هورسنيل

8449	שׂוֹבֶךְ

שׂוֹבֶךְ [sôbek]، تشابك الأغصان (#٨٤٤٩)، שְׂבָכָה [s^ebakâ]، شعرية، شبكة (#٨٤٢٢).

ش. أ. ق وثقت في أكد. sabikû منديل (CAD, 17:11)، وعرب. sabaka تشابك. لا يوجد الفعل שׂבך في عبر. كت.، ولكن يمكن أن نفهم من مشتقاتها واللغات المشابهة أنها تعني، نسيج.

ع. ق ١. يستخدم שׂוֹבֶךְ لشبكة الأغصان التي أمسك فيها أبشالوم ولقي حتفه (٢صم ١٨: ٩).

٢. يستخدم שְׂבָכָה في أيوب ١٨: ٨ ليدل على شرك حيواني، ومن المحتمل شبكة أغصان تغطي حفرة، وفي ٢مل١: ٢ لتشير للتعريشة التي سقط فيها الملك أخزيا وأصيب أصابة قاتلة. والأهمية الخاصة هي استخدامه ليشير إلى "شبكة السلاسل المنسوجة" الجميلة أو أغصان الرمان المنسوجة في أعمدة هيكل سليمان (١مل ٧: ١٧-١٨، ٤١- ٤٢، ٢مل٢٥: ١٧، ٢أخ ٤: ١٢- ١٣، إر٥٢: ٢٢- ٢٣).

نسج، جدل: ← גַּבְלֻת [gablut] (منسوج، عمل مجدول، #١٤٩١)، ← שׂוֹבֶךְ [sôbek] (تشابك الفروع، #٨٤٤٩)، ← שָׂרַג [śārag] (جدل، #٨٥٧١)، ← שָׂרַךְ [śārak] (يجدل، #٨٥٩٢).

فرانسيز فولكيس Francis Foulkes

8454	שׂוּט

שׂוּט [sûṭ]، قل. أن ينحرف إلى الكذب، أن يتورط في الأكاذيب، البهتان (ترد مرة واحدة، مز ٤٠: ٤[٥]، #٨٤٥٤، قا؛ #٨٤٧٤).

ش. أ. ق عرب. sata أن يلاحق الكذب، أكد.. sahtu يتمرد ، الأثيوبية. sota، يستعيد.

ع. ق تستخدم هذه الكلمة مرة واحدة في العهد القديم في قل. اسم الفاعل في مز ٤٠: ٤[٥]. ومن الصعب بالطبع التعرف على معناها. ربما يكون لها علاقة بـ שָׂטָה (#٨٤٧٤)، يميل (قا؛ أيضًا סוּת، #٦٠٧٧). ترجمة المقطع المعتادة "هؤلاء الذين يميلون إلى الكذب". في ترجمة NIV "الذين يميلون إلى آلهه كاذبة"، بينما في ترجمة NJPSV تضع خطأ ' "الذين لا يتحولون إلي العجرفة أو اتباع للكذب (וְשָׂטֵי כָזָב)'. حيث أن כָּזָב (#٣٩٤٢)، استخدمت لترمز إلى الكذب/ الوثن، فكلاهما محتمل (قا؛ عا ٢: ٤). يشير السياق إلى الأشخاص الموهوبين للآلهة كاذبة/ وثنية/ زائفة. يقترح Craigie "ولا يميل إلى التحدي وملفقي الكذب" ولكنه يلاحظ أن التعبير ذا معنى غير محدد (312-13; emphasis mine). هؤلاء الأشخاص لن يباركوا (ع. ٤أ [٥أ]) بنفس الأسلوب الذي سيكون للذين يضعون ثقتهم في يهوه.

ب. ت סטי المتأخرة = العبرية الكتابية. وتعني שׂטי أن ينحرف، يميل لـ/ عن (Koh R 1:16؛ הלבסטה، "القلب يميل إلي الشر (ينحرف)' للمراجع. انظر Jastrow 2:972-73. تؤيد العابرة هذا التطور. المقترحة أعلاه).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן ['āwen] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [bd'] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [kzb [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [khš] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [nkl] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [nš' [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [sārâ [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב ['qb] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [rmh [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [śwṭ] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

P. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983.

يوجين كاربينتر/ مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

8455	שׂוּךְ

שׂוּךְ [sûk]، قل. سيج، حجز (#٨٤٥٥)، מְסוּכָה [m^esûkâ]، اسم. سياج شوكي (ترد مرة واحدة، مي٧: ٤، #٥٠٠٤)، < סוּךְ أو שׂךְ / סכך؛ (HALAT 572)؛ מְשׂוּכָּה (m^esûkkâ، فقط إش ٥: ٥، #٥٣٧٢)، اسم. سياج، < סוּךְ / שׂוּךְ؛ (HALAT 605)؛ מְשֻׂכָה (m^esukâ، فقط في أم ١٥: ١٩، #٥٣٧٩)، اسم. سياج شوكي (NIV، حجز)، يتبادل مع מְשׂוּכָּה (m^esûkkâ؛ HALAT 605).

ع. ق ١. عادة ما ينظر إلى סוּךְ وשׂוּךְ على أنهما وثيقا الصلة (HALAT 1223)، رغم أن HALAT 712 يبحث في أي٣: ٢٣، ٣٨: ٨ تحت סכך، ساتر، ويشتق J. Hartley (*Job*, 1989, 493) الفعل في أي ٣٨: ٨ من סכך، نسيج (قا؛ مز ١٣٩: ١٣ب). يربط H. J.

van Dijk (*Ezekiel's Prophecy on Tyre*, 1968) في حز٢٨: ١٣ اسم מְסֻכָתֶךָ بـ סוך (دفاعك)، أكثر مما يفعل مع סוך (غطاءك). ومن ثم فالحجارة الكريمة هي سور الحماية للجنة. إضافة إلى أنه لم يتبع بمفسرين أو مترجمين.

٢. السياج شئ مفيد لشخص يسكن في بيئة عدائية، ولكنه يصير عائق إذا كان هناك طريقة للسفر (.D. J. A (Clines, *Job 1-20*, 101). احتج الشيطان بأن سياج الله حول أيوب ضد المشاكل، جعل التقوى سهلة جداً بالنسبة له (أي١: ١٠). ومن المفارقات أن أيوب أحتج في أي ٣: ٢٣ على السياج الوحيد الذي تبقي وهو حياته. تاق أيوب إلى طريق القبر ولكن الله أغلق الطريق إليه (قا؛ ١٩: ٨). سأل الله، إضافة إلى ذلك، أيوب في ٣٨: ٨ عمن أحاط البحر بأبواب. تفترض الحواجز الكونية الأساسية التي حجزت وحوش البحر/ الفوضى (תַּנִּים "مخلوقات بحرية"، #٩٤٩٠) أنه علي أيوب أن يعتبر حواجز الله كتعبير عن حكمته المتسيدة.

٣. كان الناس هم السياج (מְסוּכָה) في مي ٧: ٤، حيث كانوا فاسدين لدرجة أن أفضلهم كان حاجز شوكي أمام تحقيق أهداف الله.

إنحباس: ← גנן [*gnn*] (يغلف، يحمي #١٧١٣)؛ ← חדר [*ḥdr* [1]] (أحاط، غلف، #٢٥٣٩)؛ ← סַהַר [*sahar*] (تغليف دائري، #٦٠٤٤)؛ ← צור [*ṣwr* [1]] (حاصر، غلف، #٧٤٤٣)؛ ← שׂוך [*śwk*] (سياج، يحتجز، #٨٤٥٥).

P. P. Jenson بي. بي . جينسون

8463	שׂוֹרָה

שׂוֹרָה [*sôrâ*]، حبة الدخن (#٨٤٦٣).

ع. ق تظهر هذه الكلمة فقط في إش ٢٨: ٢٥ ولكن لها اشتقاقات عديدة في ش. أ. ق (عرب.. *durrat* دخن/ وأرم. المبكرة حيث تظهر الكلمة [סורה] في كتابات Zinjirli [N. Syria] في قائمة البذور الحبية). تترجمها السبعينية κέγχρος دخن، ويوضح إش ٢٨: ١٥ إما أن تكون نوع من الحبوب (millet: O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, 1974, 257) أو نبات "في صفوف" (R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, 1980, 234). والخيار الثاني هو الأكثر مشابهة، معطيا تركيب المقطع. إذا قصد بذر آخر، فعادة تربط ٦، و שׂוֹרָה مع السابقة חִטָּה، قمح (#٢٦٣٦).

حبة، شعير، جاورس/ الدّخن، أرز إلخ ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحَب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*biṣqālôn*] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)، ← בַּר [*bar* [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)، ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (ساق الحَب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōḥan*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*ḥiṭṭâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ כַּרְמֶל [*karmel* [4]] ← (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*m^e^lîlâ*] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*ṣebet*] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*ṣānum*] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*ś^e^'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

J. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT, 1986, 521, 523.

Paul D. Wegner بول دي . ويجنير

8464	שׂוּשׂ

שׂוּשׂ [*sûs*]، قَلَ. بهجة (#٨٤٦٤)، מָשׂוֹשׂ [*masôs* [1]]، اسم. فرح (#٥٣٧٣)، שָׂשׂוֹן [*sasôn*]، اسم. تهلل (#٨٦٠٧).

ش. أ. ق ليس هناك أصل eytmology سامي ظاهر لـ שׂוּשׂ.

ع. ق يظهر الفعل שׂוּשׂ ٢٧مرة أغلبها في إش (٨مرات، ٩مرات في إش٦١- ٦٦)، مز (٧ مرات) وتث (٤مرات). كثيرًا ما يميز حرف الجر (בְּ—٨مرات، עַל—٨مرات، כְּ—٣مرات، אֶת—مرة) قصد البهجة.

١. مؤشر لحالة علاقة عهد إسرائيل: تصف الأمثلة الأربعة لـ שׂוּשׂ في التثنية، استجابتين إلهيتين محتملتين لتصرف إسرائيل، والتي هي، البركة واللعنة. يؤكد موسي، وسط ابتهالات لعنات العهد، أن يهوه يمكنه أن يسر بازدهار أو خراب أمته، حسب استجابتهم لنصوص العهد (تث ٢٨: ٦٣). يتصور تث ٣٠: ٩ اليوم الذي سوف يجمع فيه يهوه شعبه المتفرق ويسترد فيه ثرواتهم، يسر بهم مثلما يسر بالآباء.

تتطلع الأنبياء إلى يوم يبتهج فيه يهوه ثانية بإسرائيل (إش٦٢: ٥، ٦٥: ١٩، إر٣٢: ٤١، صف ٣: ١٧ [قا؛ גִּיל #١٦٣٥]) وهذا سيجعل شعبه المسترد يبتهج فيما يتعلق بأفعاله لأجلهم (إش ٦٥: ١٨، ٦٦: ١٠، ١٤، قا؛ صف ٣: ١٤—שָׂמַח [#٨٥٢٣] وعָלַז [#٦٦٠٠]). ستحل بهجة يهوه بأمة عهده محل أصوات النواح (إش٦٥: ١٩). يصف إشعياء تحول العالم المستقبلي عن طريق طبيعة متجسدة "سوف تفرح الصحراء والأرض الجافة" (٣٥: ١).

٢. صفة روح الطاعة: يعترف ناظم المزامير بـ ويتضرع لأجل البهجة في يهوه (مز ٤٠: ١٦[١٧]، ٧٠: ٤ [٥])، والخلاص الإلهي (٣٥: ٩)، والابتهاج نفسه (٦٨: ٣ [٤]). يعلن ناظم المزامير أنه بالتشريعات الإلهية كما يبتهج المرء بالثروة العظيمة (١١٩: ١٤) أو الغنيمة العظيمة (١١٩: ١٦٢).

٣. فرح شرير: يمكن أن يشتق שָׂמַח، كما مع أفعال أخرى عن الابتهاج (قا؛ גִּיל [#٨٥٢٣] وשׂוּשׂ [#١٦٣٥])، ليشير إلى فرح عدو بمصيبة خصم له (مرا١١: ٢١). أدوم الذي ابتهج بخراب يهوذا (عو١٢ [שָׂמַח #٨٥٢٣]، مرا ٤: ٢١)، سوف يشرب من نفس كأس الخراب.

٤. استخدامات أخرى: أشار كاتب سفر أيوب وناظم المزامير إلى الابتهاج بالقوة ليصفوا قوة حصان الحرب (أي ٣٩: ٢١) أو حدة ورشاقة الشمس (مز١٩: ٥[٦]). يبتهج بعض الذين يشعرون بطغيان العدو علي أمل التحرر من الوجود المادي (أي٣: ٢٢، انظر שָׂמַח [#٨٥٢٣] لاستعراض أكمل).

٥. اسم. מָשׂוֹשׂ يظهر هذا الاسم ١٦مرة و١٠مرات في إشعياء، مرتين في المراثي، ومرة في أيوب ومزامير وإرميا وحزقيال وهوشع. إيجابيا، يشتق מָשׂוֹשׂ ليدل علي الفرح المصاحب للموسيقي (إش ٢٤: ٨). وصف كتاب الإنجيل صهيون أنها فرح كل الأرض (مز ٤٨: ٢ [٣]، مرا ٢: ١٥)، بهجة كل الأجيال (إش ٦٠: ١٥) وفرح منفي بابل (حز ٢٤: ٢٥) (تعمل صهيون مجازيا كالموضوع الذي يسبب الفرح). أكد يهوه أنه سيأتي بالسرور لشعبه المختار (٦٢: ٥). سلبياً، تستخدم غياب البهجة كإشارة صارخة للدينونة الإلهية (إش ٢٤: ١١، إر ٤٩: ٢٥). وعد يهوه أنه سينهي احتفالات إسرائيل (الأعياد الدينية، هو ٢: ١١[١٣]) بينما يتحسر الناجون من دمار أورشليم على رحيل الفرح من قلوبهم (مرا ٥: ١٥). قدم النبي إشعياء تورية بتكراره لـ מָשׂוֹשׂ في إش ٣٢: ١٣-١٤. بينما تنتحب البقية الناجية على خسارة منازل فرحهم מָשׂוֹשׂ، سوف تكون أساسات أورشليم كفرح מָשׂוֹשׂ للحمير.

٦. الوجود الحدسي لـ מָשׂוֹשׂ تفترض أعمال معجمية محددة (مثل TWAT 7:722; HALAT, 605) وجود מְשׂוֹשׂ المشتقة من מָסַס أن يلاشي، بدد (#٥٠٢٢). في أول هذه الأمثلة، إش ٨: ٦، تسبب التركيب المتفرد מְשׂוֹשׂ؛ (מְשׂוֹשׂ تكوين بنائي يتبعه يليه حرف جر [אֶת] أكثر من عنصر مطلق) وعلاقته الإشكالية بالسياق المباشر في بحث هام. فسر معظم العالماء الاقتباس الضخم (٨: ٥- ٨) على خلفية الغزو الوشيك من قبل التحالف السوري— إفرايمي. ولا يبدو، في ضوء ذلك، الابتهاج علي رصين Rezin (ملك سوريا) استجابة ملائمة من قبل يهوذا، خصم رصين. حظيت أربعة اقتراحات فقط، من بين الاقتراحات العديدة التي قدمت، بإشارة مختصرة أدناه (انظر Sweeney, 43-45; Irvine, 185-87, for a helpful overview of the interpretive options).

أعاد Watts (116-17 و؛ Hayes and Irvine (146-49) لفظ كلمة מְשׂוֹשׂ بـ מָשׂוֹשׂ، تركيب مطلق (فرح لرصين وابن رمليا). جادل Watts بأن "هذا الشعب" (إش ٨: ٦) تشير بالأساس إلي المملكة الشمالية (إسرائيل) وأشار إلي أنها מָשׂוֹשׂ تبين فرح صهيون على استعداد إسرائيل للمشاركة في الثورة ضد الأشوريين. بينما جادل Hayes and Irvine بأن القسم الأكبر من سكان يهوذا ("هذا الشعب" ٨: ٦ أو النخبة السياسية في يهوذا، Gitay, 220) قد عارضت بشدة رفض آحاز للانضمام للتحالف ضد أشور. وبالتالي فقد ابتهجوا بغزو رصين الوشيك وطرد آحاز المحتمل من المُلك.

يستبدل كتاب عدة النص الماسوري מְשׂוֹשׂ يبتهج باللفظ المجانس מָסוֹס يذوب (with fear, Clements, 96; Kaiser, 112; Wildberger, 1991, 341) ليصفوا فزع يهوذا من غزو التحالف السوري-الإفرايمي القريب .

استبقى Sweeney (48-52) التركيب الماسوري وأكد أن מְשׂוֹשׂ تعبر عن استعداد يهوذا للخضوع لقوات السامرة وسوريا. أشار Auret (113-14; cf. Young, 1:305; Grogan, 67; Oswalt, 225-26)، الذي أبقي أيضاً علي التركيب الماسوري، إلي أن غزو تغلث فلاسر لسوريا وإسرائيل يمثل خلفية لـ ٨: ٦، أكثر مما يفعل تهديد التحالف السوري- الإفرايمي. وبالتالي يبتهج مستمعي إشعياء ("هذا الشعب" = يهوذا، قا؛ Sweeney, 51, n. 1) بثمار تحالفهم السري مع آشور، أي على اعتبار موت رصين وفقح. إضافة إلي ذلك، لم يكن آحاز وتابعيه من يهوذا مستعدين علي الإطلاق للصدمة التي كانوا علي وشك إختبارها على يد نفس القائد الآشوري (٨: ٧- ٨).

يظهر مثال محتمل آخر لـ מָשׂוֹשׂ في أي ٨: ١٩، المقطع الذي أحرج العديد من العلماء. ينتمي هذا المقطع لوصف بلدد لمصير الشرير النهائي. إذا ظهر מָשׂוֹשׂ هنا

(أو اللفظ المجانس מְסוֹס الذي يجب أن يقرأ)، يشير بلدد إلي الزوال المهمل السهل للشرير. يترجم Clines (198, 200 الترقيم الثنائي الأول "أنها فناء (מְשׂוֹשׂ من מְסַס) حياتها" (cf. Smick, 907-8; Fohrer, 189; Horst, 134). ورغم اقتراح آخرين لتنقيات إضافية متعددة (cf. Michel, 196-97, n. 120, for a brief overview of these suggestions)، ومع ذلك يبدو من الأفضل الابقاء علي النص الماسوري كالقراءة الأكثر صعوبة. تستخدم عبارة، فرح طريقه، إما كوصف تهكمي لطبيعة فرح الشرير قصيرة الأمد (Driver and Gray, 82; Habel, 169, 178; Rowley, 74; Pope, 65) أو توظف كجزء من تصوير الانتصار علي الضيقة الذي قدمه بلدد لدعم روح أيوب (Hartley, 160, n. 7, 162-63).

٧. اسم שָׂשׂוֹן: يظهر שָׂשׂוֹן ٢٢مرة في المزامير (٥مرات) وإش (٦ مرات) وإرميا (٧ مرات) (قا؛ أس مرتين، يوئيل مرة وصفنيا مرة) . يوضع اشتقاق שִׂמְחָה جنباً إلى جنب مع שָׂשׂוֹן ١٣مرة، مع שָׂשׂוֹן الذي يظهر أولاً في الكل ماعدا مثالين (أس ٨: ١٦- ١٧) بينما تستخدم רִנָּה كتعبير متوازي مرة واحدة فقط (مز ١٠٥: ٤٣).

عندما يأتي שָׂשׂוֹן بمفرده (بدون اشتقاق متوازي)، فهو يفيد الابتهاج المصاحب لخبرة فوائد الخلاص (مز٥١: ١٢ [١٤])، إش١٢: ٣)، السلوك تجاه التشريعات الإلهية (مز١١٩: ١١١، قا؛ إر١٥: ١٦)، إضافة إلي الفرح المستقبلي بدلاً من الحزن والذي يمنحه يهوه لشعبه المحبوب (إر٣١: ١٣، ٣٣: ٣٩). يصور تعبير "زيت الفرح"، مجازياً، هبة الفرح الجزيل من يهوه علي القائد الداودي Davidic (مز ٤٥: ٧[٨]) وعلي شعب عهده (إش ٦١: ١٣). يصف يوئيل، بتصوير الأوصاف القرينية للكروم والأشجار الذابلة (العقيمة)، خراب الدينونة القريبة بتأكيده أن فرح (שָׂשׂוֹן) الجنس البشري سوف يذبل.

يشير التوازي بين שָׂשׂוֹן والتعبير المشتق الموازي، ضمناً إلى احتفال حماسي. احتفل اليهود بابتهاج بتحريرهم من مصر (مز١٠٥: ٤٣ ، רִנָּה ... שָׂשׂוֹן) ومن مذبحة فارسية مؤكدة (أس٨: ١٦- ١٧، שָׂשׂוֹן ... שִׂמְחָה).

إضافة إلى شوق ناظم المزامير ليسمع (يعرف) مرة أخرى الفرح والسرور (مز٥١: ٨[١٠])، وتأكيد النبي للاتكال البهيج على وحي يهوه (إر١٥: ١٦)، يصف توازي שָׂשׂוֹן وשִׂמְחָה أوجه علاقة العهد الإسرائيلية مع يهوه. تصف ثلاثة أمثلة، من المرات الأربعة التي يظهر فيها هذا الزوج في إشعياء، الاحتفال البهيج الذي سوف يرافق استعادة يهوه المجيدة لشعبه (إش٣٥: ١٠، ٥١: ٣، ١١، قا؛ صف ٨: ١٩). يصف إش٢٢: ١٣ الاحتفالية المتغطرسة لشعب الله الذي، في مواجهة غزو وشيك، رفض أن يرجع إلي يهوه بإيمان، ولكنهم بالأكثر أشبعوا شهواتهم الجسدية في اللحظات الأخيرة السانحة لهم. يظهر تعبير "أصوات فرح وسرور" (קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה) ٤مرات في إرميا (٧: ٣٤، ١٦: ٩، ٢٥: ١٠، ٣٣: ١١). يلازم مثال ملموس للإحتفالية البهيجة كل هذه الأزواج الاشتقاقية ("أصوات العروس والعريس"). وعد يهوه، ليظهر التأثير الهادئ لدينونة العهد الآتية، أن ينهي (שָׁבַת) و يطرد (אָבַד) كل هذا الابتهاج (٧: ٣٤، ١٦: ٩، ٢٥: ١٠). وفي وصفه لإسترداده المستقبلي لإسرائيل، وعد يهوه أن أصوات الابتهاج سوف تسمع مرة أخرى (٣٣: ١١).

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [*'šr* [2]] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [*blg*] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גַּד [*gad* [2]] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [*gyl*] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [*ḥdh* [1]] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [*'lz*] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [*'ls*] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עליץ [*'lṣ*] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [*śwś*] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [*śmḥ*] (يبتهج، يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:721-29; *TWOT* 2:873; A. Auret, "Another Look at ומשׂושׂ in Isaiah 8:6,' *Old Testament Essays* 3, 1990, 107-14; R. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, 1980; D. Clines, *Job 1-20*, 1989; S. Driver and G. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, ICC, 1921; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 1963; Y. Gitay, "Isaiah and the Syro-Ephraimite Crisis,' *The Book of Isaiah*, 1989, 217-30; G. Grogan, "Isaiah,' *EBC*, 1986, 6:1-354; N. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. Hayes and S. Irvine, *Isaiah the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1987; F. Horst, *Hiob*, 1968; S. Irvine, *Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimite Crisis*, 1990; O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, OTL, 1979; W. Michel, *Job in the Light of Northwest Semitic*, 1987; J. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986; M. Pope, *Job*, AB, 1973; H. Rowley, *Job*, NCBC, 1976; E. Smick, "Job,' *EBC*, 1988, 4:843-1060; M. Sweeney, "On *ûM^{e}sôs* in Isaiah 8:6,' *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, 1993, 42-54; J. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991; idem, *Jesaja*, 1982; E. Young, *The Book of Isaiah*, 1970.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

8465 שֵׂחַ

שֵׂחַ [seah]، اسم. فكر، خطة (ترد مرة واحدة، #٨٤٥٦)، > שִׂיחַ (sîah [3]، اشتكى، #٨٤٩٠).

في العهد القديم استخدم عاموس هذا الاسم. ليشير إلى خطة يهوه أو قصده الذي أعلنه للبشر (عا ٤: ١٣). بالتأكيد تتضمن "خطة" في هذا النص ناموسه إضافة إلي إرادته المعلنة من خلال الأنبياء (قا؛ ٣: ٧). يتواصل الله العظيم مع البشر بوضوح.

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: ← אזן [’zn [2]] (يقيس، يعتبر بإهتمام، #٢٦٤)؛ ← בדא [bd’] (يخترع، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [higgāyôn] (تناغم، فكر، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [zmm] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [ḥms [2]] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשב [ḥšb] (يحصي، يحسب، يحسب رياضيا، يفكر، خطة، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [yēṣer [1]] (إطار الذهن، نزعة، #٣٦٧١)؛ ← עשת [‘št [2]] (يظن، يعتبر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [śîḥâ] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [śᵉ‘ippîm] (أفكار مقلقة، قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [tar‘ît] (يظن، #٩٥٦٩).

جون إي. هارتلي John E. Hartley

8466 שָׂחָה

שָׂחָה [sahâ]، قَلْ. سبح، هفعيل. يعوم، غمر (#٨٤٦٦)، der.؛ שָׂחוּ [sahû] سباحة (#٨٤٦٧).

ع. ق ١. يظهر جذر الكلمة שחה مرتين كفعل ومرة اسمياً في العهد القديم. فهو يظهر كفعل في تركيب قَل. (إش٢٥: ١١) وهفعيل. في (مز ٦: ٧).

٢. يمكن أن تستخدف هذه الكلمة بمعني حرفي حيث تشير إلى السباحة الجسدية. توظف في مقطع من سفر إشعياء في سياق الدينونة الإلهية علي أرض موآب خلافاً لخلاص الله المقدم لإسرائيل (قا؛ اش٢٥: ٩-١٠). سوف يُسحق موآب العدو تحت الله كما يّسحق القش في مزيج سمادي. وفي محاولتهم الفرار سوف ينشرون أيديهم بصورة غريزية مثل السابحين. إلا أن كل جهودهم ستكون بلا جدوي لأن الله سيسقطهم، رغم مهارة أيديهم. نحن هنا أمام تعبير استعاري لمحاولة موآب الفرار من مصيرهم (أي الهرب من كومة السماد التي أوغلهم فيها يهوه)، ولكن وصفت استجابتهم للخطر الوشيك بمعني مادي. ومن ثم فالفعل שָׂחָה له المعني الحرفي للسباحة . فهو يصف محاولة موآب الواهنة للنجاة من موقف خطر الموت.

٣. كما يمكنه أيضًا أن يستخدم بمعنى استعاري أو رمزي. هذه خاصة الحالة في (مز ٦: ٦[٧]). لدينا هنا وصف مبالغ للحزن العظيم الذي يختبره ناظم المزامير في الوقت الحالي. وظف توازي مترادف ليربط شئ من حدة هذا الألم مع المعاناة: "أعوم كل ليلة سريري، أبلل مضجعي بالدموع" (ترجمة حرفية). ومرة أخرى ينقل الفعل معني (يسبب) يسبح. خلافاً للظهور الأول، لا يصف שָׂחָה السباحة كفعل مادي (قا؛ اش ٢٥: ١١)، ولكنه يوصل قيمة مبالغة من الخبرة السلبية، تسمي المغالاة. وبهذه الطريقة يتمكن المستمع من مشاركة المتضرع في المعاناة الذهنية. هنا الأحرى أن يفسر الفعل كـ (مسبب) "عوم" بدلاً من "سبح". وهذا يبرز المعني المقصود وبصورة أكثر واقعية للسياق الذي يظهر فيه.

٤. يستخدم الاسم. שָׂחוּ بمعني حرفي (حز٤٧: ٥)، أي "مياه فائضة للسباحة". يعطي النبي وصف لكمية من الماء وهي عميقة كفاية لتسمح لشخص أن يسبح فيها. ربما كان في ذهن النبي التضاد بين هذا وورادي قدرون، والذي كان جاف عادةً. يقارن الآن هذا القاع الجاف بسيل المياه الذي يتزايد بإطراد. ويصير هذا التأثير المحي للمياه الجديدة أكثر حيوية كلما صارت المياة عذبة وعاد السمك إليها (قا؛ حز ٤٧: ١- ٧).

غمر : ← דַּי [day] (كفاية، إمداد غامر، #١٨٩٦)، ← רְוָיָה [rᵉwāyâ] (غمر، #٨١٢٢)، ← שָׂחָה [śāḥâ] (يسبح، يعوم، يغمر، #٨٤٦٦)، ← שׁוק [šûq[1]] (غمر، منح وفيرة، #٨٧٩٦)، ← שָׁטַף [šāṭap] (إزالة، فيض، غمر، #٨٨٥١).

البيبلوجرافيا

F. I. Anderson & A. D. Forbes, *The Vocabulary of the Old Testament*, 1992, 235.

بي. جي . جي . إس . إيلس *P. J. J. S. Els*

٨٤٦٧ (שָׂחוּ [sahû]، سباحة)، ← #٨٤٦٦

٨٤٦٨ (שְׂחוֹק [sᵉhôq]، ضحك، لعب، متعة)، ← #٨٤٧١

8469 שָׂחַט

שָׂחַט [sahat]، قَلْ. عصر، كبس (عنب) (#٨٤٦٩).

ش. أ. ق مش.عب. שחט اليهودية. أرم.. סְחַט وأكد. *sahatu(m)*.

ع. ق ترد مرة واحدة. تظهر في القل. في تك ٤٠: ١١ لتصف ما الذي فعله رئيس سقاة فرعون. فقد أخذ العنب

(עֵנָב) ويقول "عصرتهم (שָׂחַט) في كأس فرعون". ثم قدم الكأس لفرعون.

في العهد الجديد تشير الترجمة السبعينية إلي أنها تعني أن الساقي يأخذ "عنقود من العنب" (σταφυλή) ويضغطه/ يعصره (ἐκθλίβω). من المؤكد أن الوظيفة تتطلب شخص يثق فيه ليسلمه حياته.

عنب – عصير، خمر: ← גַּת [gat [1]] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [dema'] (عصير من راقود خمر، #١٩٦٤) ← חֹמֶץ [ḥōmeṣ] (خل، خمر، شراب الشعير، #٢٨١٠) ← חֶמֶר [ḥemer] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٥) ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [yeqeb] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [yrš [2]] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [me-zeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׂרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס [ʿāsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [šemer [1]] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر منعشة، #٩٤٠٨).

البيبلوجرافيا

KB 4:1226; D. Marcus, "'Lifting Up the Head': On the Trait of a Word Play in Gen 40,' Prooftexts 10, 1990, 17-27.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

8471 שָׂחַק

שָׂחַק [sahaq]، قَلْ. ضحك، سخر، بعل. لعب، ابتهج، استمتع، احتفل، رقص، شارك في نضال عسكري، هفعيل. ازدري (#٨٤٧١)، اسم. מִשְׂחָק [mishaq]، دافع التهكم (#٥٣٧٧)، שְׂחוֹק [s[e]hôq]؛ שְׂחֹק [s[e]hoq]، ساخر، أضحوكة، تسلية، متعة (#٨٤٦٨).

ش. أ. ق تركيب مشتق يوجد فقط في الأثيوبية (*sahaqa*، يسخر)، باستثناء صلته بـ أكد. *sehequ*، عطسة.

ع. ق يحل هذا التركيب byform بصورة أساسية محل צָחַק (#٧٤٦٤) في عبرية المنفى وما بعد المنفى وفي المشنا. العبرية (Brenner, 47-48). ولهذا المصطلح أيضا استخدام سلبي وإيجابي.

١. فهو ينقل فكرة السعادة البشرية العادية. قسم الله الحياة بصورة غير قابلة للتغيير إلي سلسلة من المشاهد المتغيرة، والتي وصفت في جا ٣: ٤ "وقت للبكاء ووقت للضحك". شكا إرميا إلى الله أن مهنته المتجهمة كنبي للدينونة الإلهية قد عزلته عن هؤلاء المنغمسين في المتع الاجتماعية الطبيعية (مرحين، إر ١٥: ١٧). تصدح أورشليم المستردة مرة أخري بصوت "الابتهاج" (إر ٣٠: ١٩، قا؛ ٣١: ٤ [٣])، وتمتلئ شوراعها بلعب الأطفال (صف ٨: ٥).

٢. يمكن أن يستخدم المصطلح، كما مع צָחַק، ليشير إلي تغيرات إيجابية في الحظ الذي يجلبه الله لشخص ما أو للمجتمع. أكد بلدد لأيوب أن الله سوف يغير موسم معاناته ويملئ فمه بالضحك (أي ٨: ٢١). وبالمثل، سيملأ تغيير إلهي لحظوظ الأمة، أفواه أهل يهوذا بالضحك (مز ١٢٦: ٢).

٣. تصور الحكمة المتجسدة في أم ٨: ٣٠-٣١، في وصف لدور الحكمة في الخلق الذي يعزز أهميته من موضوع السعي البشري، تصور كحاضر نشط مع الله في عمل الخلق، "تبتهج" بالعالم الذي صنعه (قا؛ .von Rad, 151-55; Keel, 25-30).

٤. للاستخدام المتعلق بتسلية شمشون للفلسطينيين في قض ١٦: ٢٧، انظر צָחַק (يضحك، يسخر، #٧٤٦٨).

٥. في مز ١٠٤: ٢٦، تحول لويثان "leviathan" أو المخلوق البحري العملاق، والذي هو بصورة مختلفة سبب الخوف (قا؛ إش ٢٧: ١)، في نظرة ناظم المزامير الموجهه من الله، إلى مخلوق مرح وشبيه بالدولفن.

٦. تبدو، في احتفال العبادة عند الإسرائيلي كما يرجع NIV، كمصطلح للرقص (Gruber, 354). لذا فعزم داود "أن يحتفل أمام الرب" عند نقل التابوت إلى أورشليم في ٢صم ٦: ٢١ يشير إلى "قفزه ورقصه أمام الرب" في ع١٦، بينما في ١أخ ١٥: ٢٩ "رقص" ٢صم ٦: ١٦ أعيدت صياغته كـ "احتفال" (قا؛ ٢صم ٦: ٥، ١أخ ١٣: ٨).

٧. للضحك والمتعة، في تعليم الحكمة في أمثال وجامعة، حدود، فالضحك والحزن ليس بينهما مسافة كبيرة (أم ١٤: ١٣). دوي أنذار ضد التوجه التافه للحياه (جا ٢: ٢)، بينما مدح الحزن للدروس التي يمكنه أن يعلمها (٧: ٣). استنكر ضحك الجهال الفارغ (٧: ٦) وكذلك حدث لمرحهم بطريقة سيئة (أم ١٠: ٢٣).

٨. يمكن أن يكون للضحك دلالة عدائية وسلبية للتهكم والسخرية، كما يوضح التوازي المتكرر مع לָעַג، يتهكم (على سبيل المثال ٢أخ ٣٠: ١٠، مز ٢: ٤، ٥٩: ٨ [٩]، أم ١: ٢٦، إر ٢٠: ٧). لذا فهي تستخدم في سياقات النواح وفي الأوصاف المثيرة للشفقة لسلوك أعداء شخص أو أمة تجاه المتألمين (أي ١٢: ٤، ٣٠: ١، إر ٢٠: ٧، مرا ١: ٧، ٣: ١٤).

٩. تستخدم في حبقوق ١: ١٠ لتشير إلى سلطان البابليين الشرير على الأمم الصغيرة، في أمر احتجاج حبقوق أن الله يجب أن يستخدم مثل هذه الطرق لتحقيق أهدافه.

١٠. في ٢أخ ٣٠: ١٠ وصف هؤلاء، من بين الأسباط الشمالية، والذين رفضوا دعوة حبقوق للعبادة في هيكل أورشليم، بأنهم يسخرون من رسله لدرجة الاستهزاء.

١١. إضافة إلى ذلك، يمكن أن ينغمس التقي بحق في ضحك سلبي، كتعبير غير مباشر عن البركة الإلهية. من الممكن أن تسخر من، تستخف أيضًا، باحتمالات وظروف معاكسة تملأ بوجه آخر المرء بالذعر. لذا فالمرأة الحكيمة مهيأة تمامًا، بأن المستقبل لن يسبب أي مشكلة لأهل بيتها (أم ٣١: ٢٥، قا؛ أي ٣٩: ١٨، ٢٢، ٤١: ٢٩ [٢١]).

١٢. عبر جيدً عن الإيمان بمقاصد الله النهائية. يقطع الأشرار، في مز ٥٢: ٦ [٨]، **ليلائموا المراقبة بأن البار سوف يحيا ليسخر من هلاكهم على يد الله.** توعدت الحكمة المتجسدة ، في أم ١: ٢٦، بأن تسخر من النهاية الكارثية لأولئك الذين يتجاهلون تعاليمها.

١٣. تأتي العديد من المزامير، بالمثل، بالتوكيد بأن الله ستكون له الضحكة النهائية "يهوه يضحك كتعبير عن تشامخه التام والمطلق على مقاوميه والذين لن يخضعوا له" (Hvidberg, 154). لذا يضحك الملك السماوي علي المحاولات الخائبة الأخيرة للتآمر ضد الملك الداودي (مز ٢: ٤). يحتفل بموت الشرير في قصيدة للحكمة بمصطلحات عن ضحك الله (مز ٣٧: ١٣). يصور توكيد الإيمان في مز ٥٩: ٨ [٩] بتعبيرات شبيهه سقوط المضطهدين.

ضحك، لعب، سخرية: ← צָחַק [*ṣāḥaq*] (ضحك، لعب، أهان، #٧٤٦٤)، ← שָׂחַק [*śāḥaq*] (ضحك، تهكم، ابتهج، احتفل، رقص، #٨٤٧١).

يرقص، يدور: ← חול [*hwl* [1]] (يدور حول، يرقص، #٢٥٦٥)؛ ← כרר [*krr* [2]] (يدور، #٤١٥٩)؛ ← רקד [*rqd*] (يقفز، يثب، #٨٣٧٦).

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשר [*'šr* [2]] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [*blg*] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גַּד [*gad* [2]] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [*gyl*] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [*hdh* [1]] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [*'lz*] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [*'ls*] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עליץ [*'lṣ*] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [*śwś*] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [*śmḥ*] (يبتهج، يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

هزأ، احتقار، ازدراء، تلعثم: ← גדף [*gdp*] (ينقد نقدًا لاذعًا، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← התל [*htl*] (يخدع، يهزأ، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [*hrp* [2]] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، [*lis*] (يزدري، يتحدث بغطرسة، يهزأ، يحتقر، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [*l'b*] (يمزح، يلعب، #٤٣٥١)؛ ← לעג [*l'g*] (يتأتئ، يهزأ، يسخر، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [*lṣṣ*] (يتمرد، يزدري، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [*mwq*] (يهزأ، يزدري، يسخر، #٤٦١٠)؛ ← קלס [*qls*] (يحتقر، يزدري، يطلق تعليقات ساخرة، #٧٨٤٠)؛ ← שׂחק [*śḥq*] (يضحك، يهزأ، يفرح، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [*tll*] (يخدع، يهزأ، يستخف، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [*t''*] (يهزأ، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [*ta'tu'îm*] (أخطاء، هزأ، #٩٥١١).

حزن، ألم، كآبة: ← דאב [*d'b*] (حزن، #١٧٩٠)؛ ← יגה [*ygh* [1]] (حزن، كآبة، #٣٣٢٤)؛ ← מָצוֹק [*māṣôq* [2]] (إحباط، معاناة، حزن، تجارب، #٤٦٠٨)؛ ← צרר [*srr* [1]] (يربط، يصمت، يكون ضيقًا، في شدائد، إحباط، #٧٦٧٤).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:730-45; A. Brenner, "On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament,' *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, JSOTSup 92, 1990, 39-58; M. I. Gruber, "Ten Dance-Derived Expressions in the Hebrew Bible,' *Bib* 62, 1981, 328-46; F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament*, 1962; R. K. Johnston, *The Christian at Play*, 1983; O. Keel, *Die Weisheit "spielt" vor Gott*, 1974; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; C. W. Reines, "Laughter in Biblical and Rabbinic Literature,' *Judaism* 82, 1972, 176-83; G. Webster, *Laughter in the Bible*, 1960; C. Westermann, *Genesis 12-36*, 1985.

Leslie C. Allen ليزلي سي . ألين

8474 שָׂטָה

שָׂטָה [*satâ*]، قل. يتحول، يتحول عن، يضل أو يزوغ، (#٨٤٧٤).

ش. أ. ق اقتيدت الاشتقاقات الموثقة في أرم. שְׂטָא، أرم./ السيريانية *s^eta'* وفي الأثيوبية *sataya* من الطريق الصحيح وعرب. *satta* لتتخطي الحدود.

ع. ق يظهر الفعل أولاً في التشريع التوراتي عن الزوجة العاصية، والتي يكمن عصيانها في علاقات الزنا (عد ٥: ١٢، ١٩، ٢٠، ٢٩). يكون المعني في أدب الحكمة أكثر عمومية: التحذير للإمتناع عن الطرق الشريرة (أم ٤: ١٥) وخاصة تجارب الزنا (٧: ٢٥).

التحول، الارتداد، الرجوع، الجحود، التوبة ← זור [*zwr* [2]] (يستدير مبتعدًا، #٢٣١٩) ← חמק [*hmq*] (يتنحى جانبًا، #٢٨١١) ← יקע [*yq'*] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq'*] (يخلص نفسه، #٥٩٣٦) ← סבב

[sbb] (يستدير، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥) ← סוב [swr [1]] (يتنحى جانبًا، #٦٠٧٣) ← פנה [pnh] (يستدير الى الجانب، #٧١٥٥) ← שׂטה [śṭh] (يتنحى جانبًا، #٨٤٧٤) ← שׁוב [šwb [1]] (يتوب، يستدير، يرجع، يعود، ينسحب، #٨٧٤٠) ← תְּקוּפָה [tᵉqûpâ] (نقطة تحول، #٩٥٤٣).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:874; H. C. Brichto, "The Case of the Sota and a Reconsidertion of Biblical Law,' *HUCA* 46, 1975, 55-70; M. Fishbane, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Num 5:11-31,' *HUCA* 45, 1974, 25-45.

J. A. Thompson

8475	שָׂטַם

שָׂטַם [satam]، قل. يكره، يظهر عداء، يضطهد (#٨٤٧٥)، מַשְׂטֵמָה [mastemâ]، اسم. نتيجة العداء أو العداوة (#٥٣٧٨). تركيب ذي صلة שָׂטָן (#٨٤٧٧).

ع. ق ١. يظهر الفعل ٦مرات ويعني الخصومة القوية (مز ٥٥: ٣[٤])، يحمل ضغينة (BDB, 966). ولهذا فهو ملائم خاصة لمشاعر عيسو القوية ضد يعقوب وقلق أخوة يوسف بأنه سيعامل بالمثل لبيعهم له كالرقيق (تك ٤٩: ٢٣، ٥٠: ١٥). استخدم أيضًا لأفكار أيوب عن مدى اهتمام الله به (أي ١٦: ٩، ٣٠: ٢١).

٢. يوظف هوشع الاسم مرتين عن الخصومة المتوطنة لإسرائيل الأثمة ضد الله وأنبيائه (هو ٩: ٧- ٨). (عداوة: علم اللاهوت).

بغضاءُ، عداوةُ، عداءُ: ← אֹיֵב [ʾyb] (يُعادى، #٣٦٦)، ← צרר [srr [2]] (عادى، #٧٦٧٥)، ← שׂטם [śṭm] (كره، أظهر عداوة، ضايق، #٨٤٧٥)، ← שָׂטָן [śāṭān] (المتَّهم، الشيطانُ، #٨٤٧٧)، ← שׂנא [śnʾ] (كره، شخص عدو، #٨٥٣٣)، ← שׁוֹרֵר [šôrēr] (خصم، عدو، #٨٨٠٦)، ← **عداء: لاهوت**.

Bruce Baloian

٨٤٧٦ (שָׂטַן [satan]، يكون عدو ، يتهم)، ← #٨٤٧٧

8477	שָׂטָן

שָׂטָן [satan]، اسم. مدعي، شيطان (#٨٤٧٧)، שָׂטַן [satan]، دلالي. فعل. قل. أن يعادي، يدعي (#٨٤٧٦)، שִׂטְנָה [sitnâ [1]]، إدعاء (ترد مرة واحدة في عز ٤: ٦، #٨٤٧٨).

ش. أ. ق تظهر الاشتقاقات في عرب. *saitan* والإثيوبية .Tigr. *setan* ؛ *s* / *saitan*

ع. ق ١. وجد تركيب الفعل ٦ مرات فقط. وله استخدام مميز لا يسمح بترجمته كمجرد عدو ، ولكنه غالبا له فارق بسيط مميز لإنسان أدعي عليه لفظيا (مز ٣٨: ٢٠[٢١]، ٧١: ١٣، ١٠٩: ٤، ٢٠، ٢٩، زك ٣: ١).

٢. هناك ملاحظة خاصة تتعلق بمصطلح שָׂטָן والذي حدث له تطور لاهوتي شامل في العهد الجديد. رغم أن المصطلح يعني أساسًا عدو أو بمعني قانوني مدعي، إلا أنه يوظف في المزامير كأعداء أو خصوم مع فارق بسيط مضاف للادعاء اللفظي (مز ٣٨: ٢٠[٢١]، ٧١: ١٣، ١٠٩: ٤، ٦ ، ٢٠، ٢٩). يوظف שָׂטָן، في الأجزاء القصصية مثل المزامير، بمعنى: شخص في مخاصمة (عد ٢٢: ٢٢، ٣٢، ١ صم ٢٩: ٤، ٢صم ١٩: ٢٣، ١مل٥: ١٨، ١١: ١٤، ٢٣، ٢٥). إضافة إلي ذلك، שָׂטָן له في أيوب ١، ٢ وربما في زك ٣: ١-٢ معني واضح يشير للمدعي السماوي، ولكنه من غير الوارد أن الإشارة هنا هي لكائن شيطاني (هناك استثناء محتمل ١أخ ٢١: ١). שָׂטָן في أيوب، علي سبيل المثال، هو مجرد عضو في المحكمة السماوية له دور مشابه للمدعي العام.

ليس هناك وجود لتطور فكرة قائد واضح لقوات الشر في العهد القديم ولكنه حدث في الكتابات الأبوكريفية والمنحولة. إضافة إلي ذلك ، هناك تلميح لشخصية شيطانية في تكوين ٣، ٦: ١- ٤، إش ١٤: ١٢، هو ٤: ١٢، ٥: ٤، زك ١٣: ٢. خمن (207-8) Eichrodt أن الأفكار الوثنية الأصلية عن كائن خارق عدواني في النصوص السابقة قد اقتبست من الميثولوجيا الوثنية. أزيلت مثل هذه الأفكار عن طريق التوحيد بالله وأمور أخرى كثيرة مقتبسة من الميثولوجيا الوثنية، وتسامت إلي سيادة الله وسيطرت علي كل أوجه الحقيقة. لاحظ "أنا هو الرب وليس آخر، لا إله سواي.....، مصور النور وخالق الظلمة، صانع السلام وخالق الشر، أنا الرب قد خلقته" (إش ٤٥: ٥ أ، ٧). لا ينظر العهد القديم إلي الجانب الشيطاني كجزء تكويني من theodicy (برهان قداسة الله في مواجهة الشر) الخاص بها. لا يصور "الشيطان" علي أنه أصل أو سبب الشر.

ب. ت غالبًا ما يُعزا التطور اللاحق في اليهودية المتأخرة (cf. 1أخن 15-16) إلي التأثيرات الفارسية الناتجة عن الزرادشتية. هنا شخص لديه كائن شيطاني شخصي. عرفت، على سبيل المثال، في سفر الحكمة ٢: ٤ الحية في الجنة بالشيطان، وألحق هذا التفسير بالعهد الجديد (رؤ ١٢: ١، ٢٠: ٢). ليس هناك وجود لهذا التطور في العهد القديم

ولكنها ليست معارضة للعهد القديم ونظرته لحاجة الإنسان للاختيار بين الخير والشر. يتعارض تطور لشيطان رئيس وجماعته الموجودين في العالم الروحي بشدة مع الله ويعطي أرضية ميتافيزيقية لاستقطاب الخيارات البشرية. يزيد، إضافة إلي ذلك، مثل هذا التعارض الوجودي من مسئولية الإنسان، لا تهونها أو تلغيها. البشر مسئولون عن اختيار القوة الروحية التي ينحازون إليها. أمتدت مطالب التوحيد الوحيدة الموجودة في العهد القديم، إلي العهد الجديد.

بغضاء، عداوةُ، عداءُ: ← אָיַב [ʾyb] (يُعادى، #٣٦٦)، ← צָרַר [srr ²] (عادى، #٧٦٧٥)، ← שָׂטַם [śṭm] (كره، أظهر عداوة، ضايق، #٨٤٧٥)، ← שָׂטָן [śāṭān] (المتَّهم، الشيطانُ، #٨٤٧٧)، ← שָׂנֵא [śnʾ] (كره، شخص عدو، #٨٥٣٣)، ← שׁוֹרֵר [šôrēr] (خصم، عدو، #٨٨٠٦)، ← **عداء: لاَهوت.**

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:468-69; *TDNT* 2:73-75; *THAT* 2:822-23; W. Eichrodt, *TOT*, 2:205-9; T. H. Gaster, "Satan,' *IDB*, 4:224-28; E. Langton, *Essentials of Demonology*, 1949; E. Pagels, "The Social History of Satan, the Intimate 'Enemy': A Preliminary Sketch,' *HTR* 84, 1991, 105-28; R. R. Scharf, "Die Gestalt des Satans im AT,' diss. Zurich, 1948; W. Vosloog, "Die Ou-Testament oor Demone en die Satan,' *In die Skriflig*, 26, 1992, 387-96.

Bruce Baloian

٨٤٧٨ (שִׂטְנָה [sitnâ ¹]، اتهام)، ← #٨٤٧٨

8482 שִׂיב

שִׂיב [sîb]، قل. شاب ، عجز (#٨٤٨٢)، שֵׂיב [sêb]، اسم. شيخوخة (#٨٤٨٣)، שֵׂיבָה [sêbâ]، المشيب، شخص شايب (#٨٤٨٤).

ش. أ. ق هناك اشتقاقات عديدة للأصل في لغات ش. أ. ق: أوغا.. *sb*، جمع. *sbm*، عجوز، أكد.. *sibu(m)*، عجوز، أرم.. סִיבָא، عجوز، סִיבָא شيخ، العجزية. *seba*، يشيب، عجوز. تشتق סֵיבָה في لغات ش. أ. ق عديدة، أوغا.. *sbt*، شيب، أكد.. *sibtu[m]*، شيب، إمرأة عجوز، جمع. *sibâtum*، المندائية. *sibuta* عجوز، *sybw* الإثيوبية *sibat*؛ Tigr. *sib, sibat*، شيب.

ع. ق ١. تظهر كلمة שֵׂיבָה ٢٠مرة في العهد القديم وتؤكد عموماً أن شعر شخص ما قد شاب (قا؛ أي٤١: ٣٢[٢٤]) وأنه يجب، احتراماً لحكمة الشخص، يظهر له الإكرام والتقدير (لا ١٩: ٣٢، أم ١٦: ٣١، ٢٠: ٢٩). أحياناً تضاف الصفة "جيد" إلى שֵׂיבָה لتصف حياة طويلة وسارة مباركة من الله (تك ١٥: ١٥، ٢٥: ٨، قض ٨: ٣٢، ١أخ ٢٩: ٢٨)، ولكن يمكن لخيارات حمقاء وظروف أخري أن تجعل هذا الوقت شديد الكآبة والآسي (تك ٤٢: ٣٨، ٤٤: ٢٩، ٣١، ١مل ٢: ٦، ٩). استخدمت טוֹב، عجوز، مرات عديدة علي أنها مرادف لـ שֵׂיבָה (لا ١٩: ٣٢، إش ٦٤: ٤)، ومضادتها، יוֹנֵק، رضيع، صغير (تث ٣٢: ٢٥). تشير هذه الكلمة عموماً إلى "الشيخوخة"، ويمكن أن يؤكد السياق علي معني الإيجابي للإكرام والتقدير الذي ستحقه شخص عجوز (تك١٥: ١٥، ٢٥: ٨، لا ١٩: ٣٢، إلخ) أو معنى سلبي لحالة شخص ضعيف أو هرم (هو ٧: ٩). توضح السياقات التي تستخدم فيها هذه الكلمة أن الله هو يبارك شخص بطول العمر (تك١٥: ١٥، ٢٥: ١٨) وحتي إن فشل الجسد، الله لن يهمل الكهل (مز ٧١: ١٨، ٩٢: ١٤[١٥]، إش ٤٦: ٤).

٢. يقرر J. G. Harris "تستخدم لغات ش. أ. ق "شعر أبيض" (صوف) لتشير لشخص في العمر والحكمة الأمثل (*ABD* 5:10). أخيا الذي وصف كشخص عجوز، שֵׂיב، ضعف نظره بسبب عمره المتقدم (١مل ١٤: ٤).

ب. ت ١. يترجم مؤلف السبعينية שִׂיב بـ πρεσβύτερος، شيخ، عجوز، متقدم في السنين.

٢. كما أن סֵיבָה لها استخدام متواصل بمعني شبيه في ل. ب. م. (K. G. Kuhn, *Konkordanz zum der Qumrantexten*, 1960, p. 211); مد 4:30، "شيخ، أشيب"، وفي السامية *siba* (تك ٤٢: ٣٨) وفي أرم.. تترجم السبعينية هذه الكلمة إما كـ γῆρας، شيخ (تك ١٥: ١٥، ٢٥: ٨ ، ٤٢: ٣٨، ٤٤: ٢٩ ، إلخ)، πρεσβύτερος، عجوز (تث ٣٢: ٢٥، ٢صم ١٩: ٣٤، إلخ) أو كـ πολιός، أشيب (لا ١٩: ٣٢، را ٤: ١٥، إلخ).

شيخ/ مسن ← זָקֵן [zqn] (يكون عجوزاً، يشيخ، #٢٤١٦) ← יָשִׁישׁ [yāšîš] (كهل، مسن جداً، #٣٨١٣) ← יָשֵׁן [yšn ²] (يصبح عجوزاً، #٣٨٢٣) ← עָתַק [ʿtq] (يتحرك، يصبح قديماً، أن يتحرك، #٦٩٨٠) ← שִׂיב [śîb] (يكتئب، شيخ، #٨٤٨٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:10; J. G. Harris, *Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly*, 1987; M. Sokoloff, "*'Amar Neqe'*, Lamb's Wool (Dan 7:9),' *JBL* 95, 1976, 277-79.

Paul D. Wegner بول دي . ويجنير

٨٤٨٣ (שֵׂיב [sêb]، هرم)، ← #٨٤٨٢

٨٤٨٤ (שֵׂיבָה [sêbâ]، شيب)، ← #٨٤٨٢

8485 שִׂיג

שִׂיג [sîg]، اسم. غائط، أو ربما، فراق (#٨٤٨٥).

ع.ق وجد الاسم שִׂיג، غائط، فقط في ١مل ١٨: ٢٧. عنف إيليا أنبياء البعل وأعطاهم عدة اقتراحات، واحدة منها أن البعل ربما كان يفرج عن نفسه (שִׂיג؛ NIV) مشغول).

روث، براز، يرفض، بول: ← אַשְׁפֹּת [ʾašpōt] (كومة من القش، كومة محرمة، وادي- الروث، #٨٨٣)؛ ← גָּלָל [gll [2]] (يلوث، قذارة شخص ما، #١٦٧١)؛ ← דֹּמֶן [dōmen] (روث، سماد، #١٩٦١)؛ ← חֲרָאִים [ḥarāʾîm] (روث، #٢٩٨٩)؛ ← יֶשַׁח [yešaḥ] (قذارة، الإسهال، #٣٨٠٣)؛ ← מַדְמֵנָה [madmēnâ [1]] (حفرة للروث، #٤٥٢٣)؛ ← סוּחָה [sûḥâ] (فضلات، #٦٠٥٤)؛ ← פֶּרֶשׁ [pereš [1]] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢)؛ ← צֵאָה [ṣēʾâ] (فضلات، روث بشري، #٧٣٦٢)؛ ← צְפִיעַ [ṣāpîaʿ] (روث [الماشية]، #٧٦١٦)؛ ← שִׂיג [sîg] (براز، #٨٤٨٥)؛ ← שִׁין [šyn] (بال/ يبول، #٨٨٧٤).

البيبلوجرافيا

H. D. Preuss, *Die Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, BWANT 92, 1971, 86.

Roy E. Hayden روي إي . هايدن

8486 שִׂיד

שִׂיד [sîd [1]]، قل. دهن، طلي (#٨٤٨٦)، دلالي. فعل. اسم. שִׂיד [sîd [2]]، دهان كلس (#٨٤٨٧).

ع.ق ١. يظهر الفل فقط في تث ٢٧: ٢، ٤، حين عبر إسرائيل الأردن وكان عليهم أن ينتخبوا كومة أحجار ويدهنوها بالكلس (שִׂיד)، ويكتب عليها كلمات ناموس موسي (٢٧: ٣، ٨). حيث أن الكلس يصنع من الجير، فالجير والكلس يختلفون غالباً في الاستخدام فقط، إذ يستخدم الكلس لحفظ الحوائط الطينية من العوامل الكيمائية.

٢. تحدث إشعياء وعاموس عن أناس أحرقت عظامهم في الجير (שִׂיד، إش٣٣: ١٢، عا ٢: ١). يشير التشبية في إشعياء إلى ممارسة حرق الحجر الجيري لإنتاج الجير وهذا ينم عن عنف دينونة الله علي الأمم المحيطة بهوذا (Oswalt, 598). يشير عاموس إلى حرق عظام ملك أدوم علي أنها رجس يفوق الوصف، مؤكداً بكلمات "أن يكلس" (לַשִּׂיד) علي كمال الهلاك. يرجح Wolff إمكانية صدق الترجوم في تفسيره للتعبير ليعني أن الموآبيين صنعوا طلاء من رماد عظام الملك واستخدموه لدهان منازلهم (١٦٢- ٦٣). انظر BDB, 966 لدراسة أصل الكلمة.

جير، طباشير، طلس: ← גִּר [gir] (طباشير، #١٧٣٢)؛ ← טוּחַ [twh] (يطمس، يكسو، يغشى، يطلي، #٣٢١٢)؛ ← טָפַל [tpl] (يطلخ، يجصص، #٣٢٦٠)؛ ← שִׂיד [sîd [1]] (كلس، ماء الكلس، #٨٤٨٦)؛ ← שֶׂרֶד [śered] (طباشير، #٨٥٧٤)؛ ← שַׁיִשׁ [šayiš] (مرمر، #٨٨٨٠)؛ ← תָּפֵל [tāpēl [2]] (جص طيني، ماء كلس، #٩٥٢١).

البيبلوجرافيا

J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, NICOT, 1986; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, 1977; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979.

William C. Williams وليام سي . وليامز

٨٤٨٧ (שִׂיד [sîd [2]]، كلس)، ← #٨٤٨٦

8488 שִׂיחַ

שִׂיחַ [sîaḥ [1]]، اسمي. فعل.، قل. شكى، تأمل، بحث، تحدث، بلبل. تفكر، تأمل (#٨٤٨٨)، اسم. שֵׂחַ [seah] فكر (ترد مرة واحدة، #٨٤٦٥)، اسم. שִׂיחַ [sîaḥ [3]]، تذمر، تأمل، شكوى (#٨٤٩٠)؛ اسم. שִׂיחָה [sîḥâ]، تذمر، تأمل، شكوى (#٨٤٩١).

ع.ق ١. يتخذ שִׂיחַ، متأرجحاً بين فعل التحدث والتفكير، دلالات أكثر تحديدًا في الاستخدام السياقي (قا؛ قض٥: ١٠، أي ١٢: ٨، مز ٥٥: ١٧[١٨]، ٦٩: ١٢[١٣]، ١١٩: ١٥، ٢٣، ٢٧، إش ٥٣: ٨). تظهر الاشتقاقات الموثقة نفس التفاعل الدلالي (BDB, 966; *HALAT* 4:1230-31; on 1 Kgs 18:27 see Gary A. Rendsburg, "The Mock of Baal in 1 Kgs 18:27,' *CBQ* 50, 1988, 414-17). لمترادفات أخري انظر *THAT* 1:510, 839; 2:81, 900. أن استخدامه في مفردات العبادة هو الذي يعطيه الاهتمام اللاهوتي.

٢. يستخدم ناظم المزامير الفعل، في المزامير، أولاً بمعني متعد (١١مرة)، كانعكاس لأعمال يهوه المنقذة تجاه إسرائيل، وثانيًا بمعني لازم (مرتين)، للحديث عن سلوك ناظم المزامير بالتذمر أو الرثاء (٥٥: ١٧[١٨]، ٧٧: ٣[٤]، قا؛ أي ٧: ١١، انظر الاسم أدناه). يحدد سياق معين سواء كان التركيز علي الفكر (٧٧: ٦[٧]) أو علي الخطاب (١٠٥: ٢). وفي كلتا الحالتين، يمتد فعل وجهة النظر من فعل درامتيكي يوصف في المزمور إلي المزمور نفسه وتلاوته في العبادة الدينية. يبرز هذا الانعكاس اللفظي والعقلي لأعمال يهوه المنقذة ناظم المزامير علي

أنه متضرع يستحق نجدة إلهية (١٤٥: ٥) ويمده بالتعزية والتشجيع في حالة الكرب (٧٧: ١٢[١٣])، ويعطي الدافع لـ وجوهر التسبيح العام لإله إسرائيل (١٠٥: ٢، ١٤٥: ٥). يشكل שִׂיחַ، في سياق ترتيل إسرائيل الطقسي للمزامير، واحد من أفعال العبادة . موضوعها الأساسي، أفعال يهوه (٧٧: ١٢[١٣]، עֲלִילוֹת، أعمال، ١٠٥: ٢ נִפְלְאוֹת، عجائب، ١٤٣: ٥ מַעֲשֵׂה־יָדֶיךָ، أعمال يديك، ١٤٥: ٥ דִּבְרֵי־נִפְלְאוֹתֶיךָ، بيان عجائبك، ولكن قا؛ BHS)، التي تركز عبادة إسرائيل في التذكير التبجيلي والتخصيص الشخصي لقصتها عن الأصل القومي كتاريخ للحب والتحرير الإلهي داخل إطار المنتخب-وعد-خروج-الإرشاد الإلهي-الإحتلال، الإرث. (المزامير: علم اللاهوت).

يبسط مزمور ١١٩ المتأخر مفهوم انعكاس أعمال يهوه المنقذة الذي يبحث في التوراة—بأكثر تحديدًا، ع. ١٥ פִּקֻּדֶיךָ، وصاياك، ع. ٢٣ חֻקֶּיךָ الشبيه بـ "وصاياك" شرائعك، ع. 148 אִמְרָתֶךָ، كلامك. وبشكل ملحوظ، "عجائبك،" נִפְלְאוֹתֶיךָ، تتوازي مع "وصاياك، פִּקּוּדֶיךָ (ع. ٢٧). أصبح ناموس العهد عنصر أساسي لأفعال الله المنقذة أو على الأصح معجزاته المنقذة. وصارت دراسة التوراة فعل ديني للعبادة وإثبات البر العملي في إطار طلاح متمركز علي التوراة. (ناموس الله: علم الاهوت).

٣. التركيبان الأسميان שִׂיחַ؛ שִׂיחָה هما انعكاس للفعل (#٨٤٩١). فمن ناحية هما يشيران إلي تأمل ناظم المزامير—أي قصيدة التبيسح لاحتفاله بيهوه كالخالق (مز١٠٤: ٣٤)، أو بحثه المحب للتوراة (١١٩: ٩٧، ٩٩). وهكذا يوظف שִׂיחָה، كفعل عبادة، كمصطلح يرتبط بالوضعية الدينية الملائمة للخوف التبجيلي (أي ١٥: ٤، || יִרְאָה، خوف، خوف الله، انظر THAT 1:765-78). ومن ناحية أخرى، تشير الكلمتان إلى شكوي ناظم المزمور (قا؛ الاستخدام اللازم للفعل أعلاه)، وتعدل بين الفعل الحرفي أو المسبب له، وكربه أو مشاكله (٤مرات من مز ٥٥: ٢[٣]، ٦٤: ١[٢]، ١٠٢: عنوان [١]، ١٤٢: ٢[٣] ، قا؛ ٥ مرات في أيوب ٧: ١٣، ٩: ٢٧، ١٠: ١، ٢١: ٤، ٢٣: ٢). شكل التذمر أيضًا، سواء كمصطلح يشير إلي مزمور الشكوي (قا؛ عنوان مز ١٠٢: ١) أو كعلامة للوصف الدراماتيكي للمشكلة والتماس التحرير المتلازم، جزء من صلاة إسرائيل الطقسية في العبادة. لذا تعتبر الشكوى، أبعد من كونها فعل مناقض للعبادة، أحد الأقطاب المخصصة داخل أسلوب إسرائيل في العبادة. ومن المفارقة أنه أيضاء طريقة لإكرام وتسبيح يهوه (see further, C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 1981, 52-81; H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 1986, 84-100, 137-43).

اهتمام، مهمة، مهنة، مشكلة: דאג [d'g] (قلق، اهتم، خشى، فزع، #١٧٩٣) ← ענה [3] [ʿnh [3]] (يكون مقلق، منشغل بـ، #٦٧٠١) ← צרר [1] [srr [1]] (يربط، أسكتَ، يكون في ضيقة، في أوضاع صعبة، معاناة، #٧٦٧٤) ← שׂיח [1] [śyḥ [1]]، شكى، استغرق في التفكير، درس، تحدث، تأمل، #٨٤٨٨).

خوف، ذعر، رعب: ← אָיֹם [ʾāyōm] (مخيف، جميل، رائع، #٣٩٨)؛ ← אֵימָה [ʾêmâ] (خوف، رعب، #٣٩٩)؛ ← בהל [bhl] (خائف بشدة، مذعور، خوف شديد، ذعر، يسرع، #٩٨٧)؛ ← בעת [bʿt] (مأخوذ برعب مفاجئ، مندهش، مذعور، مأخوذ، #١٢٨٦)؛ ← גור [3] [gwr[3]] (يخاف من، مرعوب، يقف مذعورا، #١٥٩٣)؛ ← דאג [d'g] (مرتبك، مهتم، خائف، مرعوب، #١٧٩٣)؛ ← זחל [2] [zḥl [2]] (رعب، يخاف، #٢٣٢٤)؛ ← חרד [ḥrd] (يرتعش، رعش، يقفز فزعاً، #٣٠٠٦)؛ ← חתת [ḥtt] (يرتعش، يخاف بشدة، مذعور، مرعوب، #٣١٦٩)؛ ← יגר [ygr] (خوف، رعب، ذعر، #٣٣٣٦)؛ ← ירא [1] [yrʾ [1]] (خوف، يخاف، مأخوذ من الهيبة، #٣٧٠٧)؛ ← ירה [yrh] (خائف، مذعور، مشلول من الخوف، #٣٧٢٤)؛ ← ערץ [ʿrṣ] (ينتبه، مذعور، مرعوب، مخيف، يكون في ذعر، #٦٩٠٧)؛ ← פחד [1] [pḥd [1]] (يرتعش، مرتعب، #٧٠٦٤)؛ ← קוץ [1] [qwṣ [1]] (إشعر بالاشمئزاز، خائف، يسبب رعباً، #٧٧٦٢).

تسبيح، غناء، شكر:← הָלַל [halal [2]] (تسبيح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זָמַר [zamar [1]] (يعزف، يرنم بالتسبيح، #٢٣٧٦)؛ ← יָדָה [yadâ [2]] (يعترف، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נָוָה [nawâ [2]] (تسبيح، #٥٦٥٨)؛ ← עָנָה [ʿanâ [4]] (يُغني، #٦٧٠٢)؛ ← פָּצַח [pasah [1]] (يخترق بـ أو يدخل بالتسبيح، #٧٢٠٠)؛ ← רוּם [rûm] (يُمجد، #٨١٢٣أ)؛ ← שָׁבַח [sabah [1]] (يمتدح، يسبح، يُبجل، #٨٦٥٥)؛ ← שִׁיר [sîr [1]] (يغني، #٨٨٧٦)؛ ← תָּנָה [tanâ [2]] (يتلو، يخلد ذكرى، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology, Idolatry and Ideology*, 1988; idem, *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity, and the Making of History*, 1991.

A. R. Pete Diamond أي. آر . بيت ديامونت

8489	שִׂיחַ

שִׂיחַ [sîaḥ [2]]؛ [HALAT sîaḥ [1]]، اسم. شجيرة، غرسة، نبتة (#٨٤٨٩).

ش. أ. ق أرم. שִׂיחַ، نبتة أو شجرة، السيريانية. *sîha'*، غرسة، والفينقية. *sh*.

ع. ق تظهر الكلمة ٤ مرات في العهد القديم. يتحدث تك٢: ٥ عن وقت في بداية عمل الرب الخالق حينما لم يكن قد ظهر نبات الحقل (שִׂיחַ הַשָּׂדֶה) بعد.. تركت هاجر في تك ٢١: ١٥ طفلها ليموت تحت الشجيرات. لك يكن لدي متشردي المجتمع في أي ٣٠: ٤ إلا أوراق الشجيرات (עֲלֵי־שִׂיחַ) ليأكلوها. حيث أجبر مثل أولئك الناس أن يعيشوا بين الشجيرات طبقاً لأيوب ٣٠: ٧.

ب. ت تظهر الكلمة في الأدب الرباني كلمة عامة تصف نبتة أو شجرة، وفي الأدب السرياني كمرجع للغرسة. تتناقض الترجمة السبعينية في طريقة تعاطيها مع الكلمة.

إنبات: ← אֵזוֹב [*'ēzôb*] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשא [*dš'*] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [*zr'*] (يرزع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשָׁשׁ [*ḥ^a šaš*] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [*yereq*] (أخضر، خضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [*nṭ'*] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [*'āleh*] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [*qîqāyôn*] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← ראשׁ [*rō'š* [2]] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [*śîaḥ* [2]] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [*šiṭṭâ*] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:561; I. Lw, *Die Flora der Juden*, 1924, 1:382-83, 387; 2:470; 3:39; 4:32-34, 36, 62, 76, 155.

ريتشارد أي. تايلور *Richard A. Taylor*

٨٤٩٠ (שִׂיחַ [*sîah* [3]]، شكوى، تأمل)، ← #٨٤٨٨

8491 שִׂיחָה

שִׂיחָה [*sîhâ*]، اسم. تأمل، بحث، خطبة، حديث (#٨٤٩١)، שֵׂחַ [*seah*]، اسم. فكر، خطة (ترد مرة واحدة، #٨٤٦٥)، שִׂיחַ [*sîah* [1]] (تأمل، بحث #٨٤٨٨).

ع. ق ١. استخدم الأصل שׂיח بوضوح في مز١١٩، ويظهر الام مرتين بمعنى تأمل، بحث (ع ٩٧، ٩٩)، الناموس (תּוֹרָה) والشهادات (עֵדוֹת) هما محتويات بحث ناظم المزمور وما يجعله أكثر حكمة من كل معلميه. يأتي الظهور الآخر لهذا الاسم في العهد القديم، في هجوم أليفاز القاسي على أيوب للحط أو رفع قيمة التأمل التافه في أو الحديث الواعي عن الله، اسم שִׂיחָה هو الموازي لـ יִרְאָה، خوف [يهوه] (أي ١٥: ٤). قد يعني الاسم هنا إما التأمل (Mowinckel, 6) أو الحديث الواعي (Müller, 368). يتناسب الثاني أكثر مع الحوار، وبهذا يكون المعنى أن أيوب يقوض خطاب معزيه الواعي بتحديه تفسيرهم لعقيدة الثواب والعقاب ولذلك فهو يتخلي عن الإيمان. يعني هذا الاسم في Ben Sira حديث تعليمي يوازي חִידוֹת ألغاز (٨: ٨)، ومְשַׂכֵּל בִּינָה مثل الفطنة (٦: ٣٤[٣٥]). طريق الحكمة الهام يصغي بسرور لحديث الحكيم (Sir 8:8; 6:34). وعلاوة علي ذلك، يتمسك حسن اللياقة بأنه لا يمكن مقاطعة حديث الحكيم (١١: ٨).

٢. يستخدم عاموس שֵׂחַ لخطة أو قصد يهوه الذي أعلنه للبشر (عا ٤: ١٣). بالتأكيد تتضمن "الأفكار" و"الخطط" في هذا النص ناموسه وإرادته المعروفة بالأنبياء (قا، ٣: ٧). يتواصل الله العظيم بوضوح مع البشر.

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: ← אזן [*'zn* [2]] (يقيس، يعتبر باهتمام، #٢٦٤)؛ ← ברא [*bd'*] (يخترع، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [*higgāyôn*] (تناغم، فكر، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [*zmm*] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [*ḥms* [2]] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשׁב [*ḥšb*] (يحصي، يحسب، يحسب رياضيا، يفكر، خطة، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [*yēṣer* [1]] (إطار الذهن، نزعة، #٣٦٧١)؛ ← עשׁת [*'št* [2]] (يظن، يعتبر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [*śîḥâ*] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [*ś^e 'ippîm*] (أفكار مقلقة، قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [*tar'ît*] (يظن، #٩٥٦٩).

البيبلوجرافيا

S. Mowinckel, "The verb si^ah and the Nouns si^ah, *siha*,' *ST* 15, 1961, 1-10; H.-P. Müller, "Die hebräische Wurzel שׂיח,' *VT* 19, 1969, 361-71.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

8492 שִׂים

שִׂים [*sîm*]، قَلْ. وضع، عين، يعين، أقام، فرض، جهز، بسط، وضع، التقط، أقر، ألم، تبث، هفعيل. وضع، أحل، هفعل. عين، عين (#٨٤٩٢)، תְּשׂוּמֶת [*t^e sûmâ*]، ملكية مشتركة (ترد مرة واحدة في لا ٥: ٢١، #٩٥٨٢).

ش. أ. ق وثق فعل שִׂים (الأصل الأكثر شيوعًا في العبرية)، من بين الأفعال التي تعني يضح، يحل في العبرية، علي نطاق واسع في اللغات السامية (الفينيقية والأثيوبية وأوغا. وأكد. وأرم. ون. ع. ج). توثق שׂית

كفعل في مكان آخر فقط في الفينيقية وأوغا. وأكد.، وشָׁוָה فقط في أرم.، أما יָצַג فلا يظهر في مكان آخر.

ع. ق ١. كفعل يصف الإحلال المكاني، فهو يرتبط خصوصًا بحروف جر تحدد نوع الموقع. حين يضع شخص أغراض أو أشخاص، فمواقعهم الجديدة تتحدد مع اعتبار الأشياء الأخرى: شخص يحل أو يعين شيء في (שִׁית را٤١: ١٦، שִׂים تك ٣١: ٣٤)، بجانب (יָצַג ١صم ٥: ٢)، أمام (see 4(c), below)، فوق (تك ٩: ٢٣، ٢٢: ٦، قض ٩: ٤٨، ١٦: ٣، ٢مل ٤: ٢٩، ٣١)، تحت (שִׁית مز٨: ٦[٧]، שִׂים ٢مل ٩: ١٣)، أو بين (שִׁית تك ٣: ١٥، שִׂים ٣٠: ٣٦، ٣٢: ١٦[١٧]، خر ٨: ١٩، تث١٤: ١، يش٢٤: ٧) أشياء أخرى.

٢. يقيم دور هذا الفعل في تعين موقع شيء في حيز أو وقت طبقًا لاستخدامه الممتد في تكوين تشبيهات واستعارات: حين يجمع كاتبًا ما مجالات دلالي مختلفة معًا، فهذا حرفيًا هو إحلال مفهوم معين في مجال مفهوم آخر (Jenni, 139-40). وهكذا، يعامل شخص العائلات كالقطيع (مز١٠٧: ٤١) وحاكم كخاتم التوقيع (حج ٢: ٢٣) والمحبوب كختم (نش ٨: ٦) والعدو المسحوق كالتراب (٢مل ١٣: ٧) والبحر جرة بمحتوياتها (أي ٤١: ٣١[٢٣]) حياة شخص كحياة آخر (١مل ١٩: ٢) والأسوار كالياقوت (إش ٥٤: ١٢). يستفاد من هذه البركات واللعنات القوية في هذا التوازي في السعي في تحفيز أو تحذير الناس لذلك فهم يصيروا مثل أبطال أو أشرار الماضي (שִׂים، مثل منسي وإفرايم في تك ٤٨: ٢٠، ومثل صدقيا في إر٢٩: ٢٢، שִׁית مثل غراب وذئب في مز ٨٣: ١١[١٢]).

٣. يبرز الفعل في وصف الأساسيات المكانية للعبادة. يقيم أحدهم أصنام (تث ٢٧: ١٥، قض ١٨: ٣١، ١مل١٢: ٢٩، ٢مل٢١: ٧، ‖ ٢أخ ٣٣: ٧، حز ١٤: ٤، ٧) بنفس الطريقة التي يقيم بها آخر معالم دينية شرعية (تك٢٨: ١٨، ٢٢، ١صم٧: ١٢). يظهر اشتخدام مشابه—وهو ملائم بصورة استثنائية—مع الأصل، יצג (قض ٨: ٢٧، ٢صم ٦: ١٧، ‖ ١أخ ١٦: ١). لأن تخوم الخيمة هي مكان مقدس، لذا يجب أن يعين موقع كل شئ بعناية في مكانه المناسب: دم (خر٢٤: ٦)، والاحجار المقدسة (٢٨: ١٢، ٣٧، ٣٩: ١٩)، وحلل الكهنة (لا ٨: ٨- ٩) وكل الأشياء التي تيسر العبادة (خر ٢٦: ٣٥، ٤٠: ٣، ٥، ٨، ١٨، ١٩، *et passim* عد ٤: ٦، ٨، ١١، ١٤، تث ١٠: ٢، ٥، ٣١: ٢٦).

٤. (أ) يمكن للمرء، في إحلال أجزاء من جسم إنسان في وضعيات أو أماكن محددة، أن يتواصل برسائل غير لفظية: تعبر اليد على رأس إنسان عن الانتحاب (٢صم١٣: ١٩)، واليد اليمنى على رأس إنسان آخر تشير إلي البركة (שִׁית تك٤٨: ١٧، שִׂים ٤٨: ١٨)، ويد تحت فخذ إنسان تفيد القسم (٢٤: ٢، ٩، ٤٧: ٢٩) ويد علي فم شخص تفيد ضمنًا الصمت أو الإذعان أو الخزي أو الاندهاش (قض ١٨: ١٩، أي ٢١: ٥، ٢٩: ٩، ٤٠: ٤، مي ٧: ١٦). وضعية اليد الاستعارية، حيث أن اليد ترمز للقوة، على الأمم تفيد سيادة وسلطان الله وملكه (مز٨٩: ٢٥[٢٦]، حز٣٩: ٢١).

(ب) حينما يضع شخص رأس آخر في اتجاه معين، يمكن أن يكون ذلك إشارة إلى العزم على القيام برحلة في هذا الاتجاه (تك ٣١: ٢١، ٢مل ١٢: ١٧[١٨]، إر ٤٢: ١٥، ١٧، ٤٤: ١٢، دا ١١: ١٧، ١٨). كان حزقيال يثبت وجهه تجاه الأشخاص أو الأمم التي كات يستعد ليسلمها نبوءة هلاك (حز٦: ٢، ١٣: ١٧، ٢٠: ٤٦[٢١: ٢]، ٢١: ٢[٧]، ٢٥: ٢، ٢٨: ٢١، ٢٩: ٢، ٣٥: ٢، ٣٨: ٢)، محاكيًا وضعية الله الذي يجعل وجهه ضد أشخاص أو جماعات معادية لـ (שִׂים בְּ، لا٢٠: ٥، إر ٢١: ٥، حز ١٥: ٧). وعلى الجانب الآخر، ثبت بلعام وجهه تجاه الذين قصد أن يباركهم (שִׁית، عد ٢٤: ١).

(ج) يمكن أن يعني جعل أعين شخص على شيء ما أي ش بداية من الملاحظة المحايدة البسيطة (تك ٤٤: ٢١) إلى النظر بتأييد (إر ٢٤: ٦، ٣٩: ١٢، ٤٠: ٤) أو بمعاداة (שִׂים، عا ٩: ٤، שִׁית، مز ١٧: ١١). الفعل العكسي الذي يحقق نفس القصد هو أن تضع شئ ما أمام عيني شخص أو وجهه للملاحظة أو الفحص الدقيق (יָצַג، تك٤٣: ٩، ٤٧: ٢، שִׁית، مز ١٠١: ٣، שִׂים، خر ١٩: ٧، ٢١: ١، تث ٤: ٤٤).

(د) يمكن لفرد أن يضع مجازيًا قلب شخص آخر تجاه أو على (أو يضع علي قلب شخص ، إش ٤٢: ٢٥، ٤٧: ٧، ٥٧: ١، ١١، إر ١٢: ١١، دا ١: ٨، ملا ٢: ٢) مجموعة غير محددة من الأغراض أو التجريدات. وفي مثل هذا الفعل، يركز الفرد عقليًا على الغرض أو الموضوع الذي نحن بصدده، مبديًا له الاهتمام أو مقدرًا لأهميته (שִׂים، خر٩: ٢١، تث ٣٢: ٤٦، أي ١: ٨، שִׁית، خر ٧: ٢٣، أي ٧: ١٧).

(هـ) صورة تصويرية لخطوة جرئية تعرض حياة إنسان لخطر الموت هي أن تضع حلق "حياة" إنسان في يد إنسان آخر (قض ١٢:٣، ١ صم ١٩: ٥، ٢٨: ٢١، أي ١٣: ١٤).

٥. يمارس الإنسان القوة والسلطة على أي شيء ينقله إلي موضع آخر .لا يحتاج الشئ أو الشخص الي نقل لموضع جديد أن يُحرك بسهولة ، أو حتي إراديًا، ولكن حقيقة كونه قد تم نقله تفيد ضمنًا أن الشخص الذي قام بالحركة لديه السلطة أو الأهلية المطلوبة لإنجاز المهمة. يمكن ملاحظة أبعاد السلطة التي يوصف بها فاعل الفعل بسهولة في تلك المناسبات التي يحل فيها إنسان ما، إنسان

آخر في موضع القوة والهيبة. يمكن التنبؤ أنه في أغلب الحالات، يكون الشخص الذي يعين في مكانة إجتماعية أعلي من الوظيفة ومن الشخص المعين: ملكات (أس ٨: ٢) وملوك عينوا موظفين صغار (١صم ٨: ٢، ١٨: ٥، ١٣، ٢٨: ٢، ٢صم١٧: ٢٥، ١٨: ١، ٢٣: ٢٣ = ١أخ١١: ٢٥، ٢أخ ٣٣: ١٤) رسميين يعينون عاميين (تك ٤٧: ٦) وآباء يعينون أبناء (تك ٢٧: ٣٧) وأخوة يعينون أخوات (نش ١: ٦) والله يعين البشر (שִׁית، ١مل ١١: ٣٤، שִׂים تك٤٥: ٨- ٩، ١مل ١٠: ٩). وفي ضوء ذلك يجب ملاحظة مكانة النبي السامية كشخص ينصب الملك في موقعه (١صم٨: ٥، ١٠: ٩). إضافة إلى ذلك، من المميز أن تجد في سياق ش. أ. ق الملكي التام، أنه يمكن تصوير الناس كمن ينصبون قادتهم (تث ١٧: ١٤- ١٥، قض ١١: ١١، هو ١: ١١[٢:٢]).

٦. يعكس مفعول الفعل في هذه الحالات أبعد المفهوم المتحولة، حيث يدخل الشخص المعين في مجال تأثير وقوة جديد (غالبًا ما يعين شخص علي أو فوق (עַל) أفراد آخرين، שִׂים خر ١: ١١، שִׁית تك ٤١: ٣٣). لا يمكن أن يحدث هذا التحول حتي تنقل سلطة خارجية ذات قوة كافية أو شرعية، هوية الفرد إلي المجال الجديد. إذا أراد شخص، بدون هذه السلطة الخارجية، أن يبقي داخل حدود ثقافية مقبولة، فليس أمامه سوي أن ينتظر ويأمل في التنصيب في النهاية (٢صم ١٥: ٤) أو أن يتجهز للمنافسة إذا تصرف شخص بدون سلطة قانونية بالتمام (خر٢: ١٤). ربما يقاوم الشخص المنقول التنصيب (إش ٣: ٧).

٧. أن تضع أو تحل شيء أو شخص موجود بالفعل، يقتضي ضمنًا أن الشخص أو الشيء قد نزع من مجال حقيقة ما بغرض نقله لآخر (قا؛ تجمع לָקַח وשִׂים في ٢مل ٩: ١٣، حز ١٩: ٥). تحدد هذه الأفعال عملية التحويل بصفة خاصة عندما يكون بناء الجملة علي هيئة "يحول إلى X؛ (לְ־)، مثل Y". ويمكن لهذه التحولات أن تحدث على عدة مستويات.

(أ) يمكن أن تكون التحولات كاملة كأن تلغي الحقيقة الجديدة تلك السابقة: ليس هناك شيء في الجديدة يتوافق مع القديمة. ويحدث هذا حين يحول الله الظلمة إلي نور (שִׂים إش ٤٢: ١٦ [قا؛ ١٧: ١٢]، שִׁית إر ١٣: ١٦).

(ب) يمكن أن يكون التحول في واحدة من الوظائف. في هذه النماذج، القليل أو لا شيء يتغير في الغرض المتحول، لأن دور أو مهمة الشيء هي فقط التي تتعدل: يجعل الله الرمال حدود للبحر (إر ٥: ٢٢)، قيل أن الله أقام الإنسان كتمرين للرماية (أي ٧: ٢٠). تحول البناء، الذي استخدم للتو كهيكل للبعل، إلى مرحاض (٢مل ١٠: ٢٧). للبشر الخيار في أن يعلوا الله ملجأهم ومصدر قوتهم (שִׂים مز ٤٠: ٤[٥]، ٥٢: ٧[٩]، ٩١: ٩، שִׁית مز ٧٣: ٢٨، قا؛ שָׁוָה مز ١٦: ٨). ترجح هذه الحالة الأخيرة أنه حينما يكون الأدنى منزلة اجتماعية هو فاعل الفعل والأعلى منزلة اجتماعية هو المفعول، حينها يصف الفعل تفعيل حقيقة موجودة بالفعل: لا شيء يتغير في الله حينما يتحول إليه شخص للمساعدة، لأنه كان متاحًا دائمًا للعون. دوره فقط هو الذي تجدد فيما يتعلق بالشخص الذي نحن بصدده. وعلى الجانب الآخر، حين يكون فاعل الفعل هو الأعلي منزلة اجتماعية والمفعول هو الأدني منزلة اجتماعية (كما بحث أعلاه)، حينها يصف الفعل التحول لكيان ذو حقيقة جديدة.

(ج) تركز الأفعال أحيانًا على تحول النوعية. يحتفظ الشيء بهويته الأساسية، ولكنه إما أن يصير منخفض أو مزيد القيمة أو القدرة: يمكن أن يحول الله إسرائيل إلى شيء قبيح (שִׂים مز ٤٤: ١٣، ١٤[١٤، ١٥]، ٨٠: ٦[٧]، قا؛ שִׁית مز ٨٨: ٨[٩]) أو شئ جدير بالثناء (إش ٦٠: ١٥، ٦٢: ٧). حول إسرائيل ميراث الله إلى شيء مقيت (إر٢: ٧). جعل الله أرجل الإنسان بارعة كالآيل (حب٣: ١٩). تبقي كل هذه الأشياء في نفس الجوهر، وتتبدل فقط في النوعية. على المرء أن يكون حذر بخصوص هذه التحولات، حيث أن تحولات جوهرية ظاهرية عديدة هي مجرد تحولات نوعية: تحول قلوب البشر إلى حجر هي استعارة للتغير في النوعية (أي أن ما هو مرن يصير صلب) وليس التغير في الجوهر (زك ٧: ١٢). وبالمثل يشير تحويل الله لقرون وحوافر إسرائيل إلى حديد وبرونز إلى متانة جمالية (مي ٤: ١٣، ١٣).

(د) يرتبك واحد من أكثر التعديلات النوعية المتكررة مع الأرض المأهولة أو المهجورة. رغم أن الله يستطيع أن يأخذ أرض مأهولة ومثمرة ومروية ويضعها في فئة القفر (שִׁית، إش ٥: ٦، إر ٢٢: ٦، هو ٢: ٣[٥]، שִׂים مز١٠٧: ٣٣، إش ٤٢: ١٥، ٥٠: ٢، هو ٢: ٣[٥])، فهو أيضا يستطيع أن يفعل العكس، أن يأخذ القفر ويضعه في فئة الأرض المرتوية (مز ١٠٧: ٣٥، إش ٤١: ١٨، ٥١: ٣). يوصف البشر كمن يفعل الأولي فقط (שִׂים يش ٨: ٢٨، مز ٧٩: ١، إش ٢٣: ١٣، إر ٤: ٧، ١٠: ٢٢، ١٢: ١١، שִׁית إر ٢: ١٥، ٥٠: ٣).

(هـ) تحول آخر ربما يعكس تطور أو نمو طبيعي وهو الذي يرعاه ويحتضنه شخص آخر. يمكن أن يتحدث أحدهم عن تحويل شبل أسد إلى أسد ناظج (حز ١٩: ٥)، أو تحويل أرض مستصلحة إلى غابة (هو ٢: ١٢[١٤]) أو أفراد متكاثرين إلى أمة (تك ٢١: ١٣، ١٨، ٤٦: ٣).

(و) تحول أخير يستلزم صياغة مادة خام إلي منتج، كما يحول شخص الخشب إلى أطواف (١مل ٥: ٩[٢٣]). هذا التصنيف ينتمي لهذه الحالات حيث يحول الله البشر إلى

مجموعة من الأهداف التي توظف كأدوات يستخدمها الله. يحول الله البشر (أو الصور البشرية) إلى أسلحة هجومية يستعملها ضد أعدائه: نورج الحنطة (إش ٤١: ١٥) أو سيوف (إش ٤٩: ٢، زك ٩: ١٣) أو سهام (إش ٤٩: ٢) أو جياد للحرب (زك ١٠: ٣).

(ز) لا يمكن للمرء أن يستدل من الفعل علي درجة ثبات عملية التحويل أو الوضع الجديد الموصوف: لا يوجد سبب لعدم قدرة الحقيقة الجديدة على التراجع بسهولة. ومع ذلك في سياقات عديدة يكون الله فيها هو فاعل الفعل، يستدل على فارق بسيط من البقاء أو طول العمر من نوع التحويل الموصوف أو الاستخدام المحدد لكلمات تؤكد القصور الذاتي. حين يضع الله حدود عالمية (שִׁית خر ٢٣: ٣١) أو كونية (שִׂים أي ٣٨: ٥، مز ١٠٤: ٩، إر٣٣: ٢٥) أو عندما يصف شخص التحويلات المرتبطة ببيت داود الملكي (שִׁית مز ٢١: ٦[٧]، שִׂים ٢صم ٢٣: ٥، مز٨٩: ٢٩[٣٠])، تسمو أهداف تلك التحويلات الإلهية على تقلبات الزمن وتصير علامات للأمانة والثبات الإلهي.

٨. שִׂים وשִׁית هي مترادفات قابلة للتبادل (تك٤٨: ١٤، ١٧، ١٨، قا؛ التناوبات في المناقشة أعلاه) وتظهر في متوازيات شعرية (إر ١٣: ١٦، هو ٢: ٣[٥]). كما مكن لـ שִׂים أن يكون بديل لـ נָתַן يعطي (تك ٤١: ٣٣، ٤١، تث ٧: ١٥، ١مل ١٢: ٢٩، ١٨: ٢٣، ٢مل ١٨: ١٤، هو ١١: ٨) وخاصة حين يتحدث أحدهم عن المجد المنسوب لله (שִׂים يش ٧: ١٩، مز٦٦: ٢، إش٤٢: ١٢، قا؛ ١صم ٦: ٥، مز١١٥: ١، إر ١٣: ١٦، ملا٢: ٢). ومع ذلك، هناك بعض الاختلافات العامة التي أحيانًا يدافع عنها مقارنة بهذه الأفعال الثلاثة حينما يتمم كل منها بنفس المفعول به المباشر، שִׁית أقلها تكرارًا ويظهر أساسًا في الشعر، وנָתַן (#٥٩٨٩) الذي يرجح أكثر من שִׂים ليظهر في النثر، حزقيال، العبرية الكتابية اللاحقة، التثنية والأدب التثنوي (قا؛ أي ١: ٢٢ مع ٢٤: ١٢، حج ٢: ٩ مع عد ٦: ٢٦، ٢أخ ١٨: ٢٢ مع إش ٦٣: ١١، تث ٦: ٢٢ مع مز ٧٨: ٤٣). هناك تباين زمني وتزامني يحسب لهذه الاختلافات وفيها يظهر שִׂים أقل عامية من נָתַן ويبدو שִׁית الأكثر شذوذًا بين الثلاثة (قا؛ الإنجليزية "يعين" أقل شذوذ وأكثر منهجية من مرادفه "يضع" رغم أن كلاهما متبادل).

موضع، تعيين، وقفة، محطة: ← יצג [ysg] (يضع، يُحضر شخص ما للأمام، #٣٦٥٧)؛ ← כון [kwn [1]] (يقف بثبات، يعد، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [nsb [1]] (يثف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يعرض، #٥٩٨٩)؛ ← עמד [ʿmd] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٦٤١)، ← ערך [ʿrk] (يشيد، يرص، يدخل في معركة، #٦٨٨٥)، ← קום [qwm] (يقف، يأخذ خطوة، يقف مستقيما، ينهض، يُنجز، #٧٧٥٦)؛ ← שׂים [śym] (يضع، يقدم، يضع، ينشيء، يفرض، #٨٤٩٢)؛ ← שׁוה [swh [2]] (يضع، يضع، #٨٧٥١)؛ ← שׁית [šît [1]] (يضع، يقيم، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:696-97; 7:761-81, 1296-1306; P. W. Coxon, "The Distribution of Synonyms in Biblical Aramaic in the Light of Official Aramaic and the Aramaic of Qumran,' *RevQ* 9, 1977-78, 497-512; H. J. Van Dijk, "A Neglected Connotation of Three Hebrew Verbs,' *VT* 18, 1968, 16-30; E. Jenni, "Zur Semantik der hebrںischen Personen-, Tier- und Dingvergleiche,' *ZAH* 3, 1990, 133-66; S. Layton, "Biblical Hebrew 'To Set the Face,' in Light of Akkadian and Ugaritic,' *UF* 17, 1987, 169-81.

سام ميير *Sam Meier*

8493	שַׂךְ

שַׂךְ [*sek*]، شوكة، يخزي، (#٨٤٩٣).

ش. أ. ق هناك اشتقاقين في أكد. يمكن الاستشهاد بهما: *sakaku*، أن يضايق، يخيط (*CAD*, 17:113-16)، و *sikkatu*، نقطة مسمار. ويشتق في عرب. أيضًا (*HALAT* 1236).

ع. ق يظهر هذا المصطلح في عد ٣٣: ٥٥ فقط، حيث حذر الإسرائيليين أنه إذا لم يطردوا سكان الأرض، فإن هؤلاء السكان الباقين "يصيروا أشواك (שִׂכִּים؛ NIV أسلة) في أعينكم". تستخدم צְנִנִים أشواك في يش ٢٣: ١٣ بدلا من שַׂךְ. يُشار إلى عد ٣٣: ٥٥ في قض ٢: ٣، ولكن שַׂךְ إما أنها حذفت أو اسقطت من النص عن طرق أخطاء النساخ.

ب. ت تظهر اشتقاقات שַׂךְ، (أشواك) نامية في البرية أو الأدغال (غالبًا تشير إلى النمو السريع)، واشتقاقات שׂוֹךְ غصن، شجيرة شائكة، مرات عديدة في فترة ما بعد العهد القديم (e.g., *midr. Lam.* 1.17; *y. Keth.* 2.27).

شجيرة شائكة، القُراص، وخذة، الشَّوك، شوكة: ← אָטָד [ʾāṭād [1]] (شجيرة من الشوك، #٣٥٣) ← בַּרְקָן [barqōn] (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [deber [2]] [شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [dar-dar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [ḥēdeq] (غصن شائك، #٢٠٣٧) חוֹחַ [ḥôaḥ [1]] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [mᵉsûkâ] (وشيح من الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [naʿᵃṣûṣ] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [sîrâ] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [sillôn] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [sᵉneh] (شجرة شائكة،

#٦١٧٤) סַרְפָּד [sirpad] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צֶאֱלִים [se'elîm] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [senînîm] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [qôṣ] (1...جيرة من الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [qimmôś] (أعشاب ضارة، أجمة من القرّاص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [śēk] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר 1 [šāmîr 1] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:877.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

8495 שָׂכָה

שָׂכָה [śakâ]، قَلْ. تربص (#٨٤٩٥).

ش. أ. ق اقترح مز ٣٥: ١٢ لأصل الكلمة على أساس الاستخدام العبري والآرامي اللاحق المشترك. ولكنه لم يتوثق في السامية القديمة.

ع. ق يعرض نص المزمور ٣٥: ١٢ عقبة هامة. في الشكوي من تهديدات الأعداء، النصف الأول من العدد واضح: كافأوني عن خيري شرًا. النص الماسوري للنصف الثاني من العدد حرفيًا هو "العقم (שְׁכוֹל) لروحي". اقترح Dahood تركيب shaphel لـ כָּלָה (أحرق، دمر)، قائمًا على أوغا. *skllt* التي أتخذها لتكون فئة معينة لشخص يجعل المرض يزول (٢١٣). إضافة إلى ذلك فإن مرجعيته (KTU 1.16 ii 29) ليست محددة. اقترح Gibson "تطويق" في إشارة إلي القبر (*CML*², 97, 158) قائما على أكد. *suklultu*، ولكن de Moor يترجمها "مثل نساء في ألم الولادة" (٢١٥) في ارتباط بالرثاء. يرجح Soggin سبب قديم لـ כָּלַל، ويترجمه "روحي تدمرت" (٦٧-٦٨). إضافة إلى ذلك، ربما يكون البحث عن تركيب shaphel مضلل، يبدو أن Kraus (391) يفضل أن يعامل اعوجاج שְׁכוֹל كتكرار خاطئ وأن يقرأ שׂכו، علي أساس الأصل שׂכה، لتعني "تنبهوا (لحياتي)"، ويمكن أن يترجم هذا إلى "تربصوا بحياتي" (Craigie, 283). إن مراقبة حياة ناظم المزمور بمعني محاولة إيقاعه في شرك هي نتيجة ملموسة لشهود ع١١ الأشرار. رغم أن مراقبة حياة شخص يجب أن تكون إيجابية، إلا أنها نية خبيثة في حالة الشهود الأشرار. يبدو أن هذا هو أفضل نهج للنص والذي من ثم يصف مراقبة حياة شخص بغرض التربص السلبي.

ب. ت فعل (סכה, סכי) שָׂכָה والذي يعني أن تنظر، ترى، توقع، هو شائع في العبرية وأرم. المتأخرة، أم أرم. وسريانية. *sky/sk'* فتوسع المعنى، أن تبحث عن، أو تأمل. يعني الاسم סַכְוָאָה مراقب أو نبي.

كمين: ← ארב [ʾrb] (يكمن، تَرَبَّصَ، #٧٤١)؛ ← צְדִיָּה [ṣediyyâ] (كمين، خبث، #٧٤٠٢)؛ ← שׂכה [śkh] (تَرَبَّصَ، #٨٤٩٥).

البيبلوجرافيا

M. Dahood, *Psalms I; 1-50*, 1966, 213; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983, 283, 285; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 217; J. C. L. Gibson, *CML*², 97, 158; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 391; J. A. Soggin, "Skwl nel Salmo 35,12,' *BibOr* 9, 1967, 67-68.

أي. إتش. كونكل *A. H. Konkel*

8496 שֻׂכָּה

שֻׂכָּה [sukkâ]، حربون (رمح لصيد الحيتان) (#٨٤٩٦).

ش. أ. ق لا يوجد اشتقاقات (*HALAT* 921).

ع. ق تستخدم الكلمة فقط في أي ٤٠: ٣١ في الحديث عن وضع "حربون" في لوياثان.

ب. ت لا يظهر المصطلح في ب. ت.

البيبلوجرافيا

TWOT 2:877.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

٨٤٩٨ (שֶׂכְוִי [sekwî]، ديك؟)، ← #٦٤١٦

8501 שַׂכִּין

שַׂכִּין [sakkîn]، سكين (#٨٥٠١).

ش. أ. ق المرجع في أرم. שַׂכִּין. كلمة دخيلة، ومشكوك في أصلها. تشير عمومًا في أرم. إلى سكين تستخدم في ذبح الحيوانات.

ع. ق يظهر الاسم في أم ٢٣: ٢ فقط، حيث ينصح النهم بأن يمسك بـ שַׂכִּין لحلقه عندما يجلس للعشاء علي مائدة الملك. المعني الظاهر هنا هو أن تهديد الحياة يكبح شهوة الطعام، وهكذا يتجنب الإساءة للملك.

سكين، موس، إزميل: ← גַּרְזֶן [garzen] (يقطع، إزميل، #١٧٤٩)؛ ← מַאֲכֶלֶת [ma'ᵃkelet] (سكين الجزّار،

#٤٤٠٨)؛ ← מַעֲצָד [ma'ᵃṣād] (منجل، إزميل، #٥١٠٨)؛ ← מַקְצֻעָה [maqṣu'â] (سكين تقطيع، #٥٢٤٤)؛ ← שַׂכִּין [śakkîn] (سكين، #٨٥٠١)؛ ← תַּעַר [ta'ar] (موس، سكين جيب، #٩٥٠٩).

البيبلوجرافيا

IDB 3:42, 711; NIDBA 281; C. Corswant, A Dictionary of Life in Bible Times, 1956, 164.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٨٥٠٥ (שָׂכִיר [sakîr]، مؤجر، عامل يومية)، ← #٨٥٠٩

8505	שָׂכַל

שָׂכַל [sakal [1]]، قل. أنجح، هفعيل. فهم، نظر، حكم، نجح، تصرف ببصيرة أو تقوى (#٨٥٠٥)، / שֵׂכֶל שֶׂכֶל [sekel / sekel]، اسم. بصيرة، فهم (#٨٥٠٧).

ش. أ. ق يظهر الأصل في مكان ما في أرم. (انظر دا ٥: ١١-١٢، ١٤، ٧: ٨) والسيريانية، في Sir ٢١مرة وفي. أدب. قم.

ع. ق ١. يظهر الفعل، باستثناء تركيب قل في ١صم١٨: ٣٠، في تركيب هفعيل فقط (٥٩مرة، + ١٤مرة كما؛ מַשְׂכִּיל؛ هِفْعِيل. ptc. شكل المستخدمة في النحت ومز٤٧: ٧ "٨")، و١٦مرة في أيوب-الأمثال، و١١مرة في المزامير، و٩مرات في دانيال. يظهر الاسم ١٦مرة (٧مرات في أيوب-أمثال، و٦مرات في أخبار الأيام). للكلمة استخدام شائع في الأدب المرتبط بالحكمة. ينتمي الفعل لنفس النطاق الدلالي للأفعال في الأسفل ويوازي أحيانًا בִּין (تث ٣٢: ٢٩)، ويָדַע (إش ٤١: ٢٠) و דֵּעָה (إر ٣: ١٥)، ويتوازي الاسم مع בִּינָה (١أخ ٢٢: ١٢) وחָכְמָה (مز ١١١: ١٠).

٢. استخدام الفعل العام له معاني متعددة، وخاصة: أن يفهم (إش ٤٨: ١٨)، يكون له بصيرة (إر ٩: ٢٣)، وأن يكون حكيم (أم ١٠: ٢٤). وغالبًا ما يركز على نتائج البصيرة، على سبيل المثال، التعامل بحكمة (١: ٣)، إرشاد (٢١: ١١)، مهارة جيدة (٢أخ ٣٠: ٢٢)، حديث لبيب (أم١٦: ٢٣)، تصرف حصيف (١٠: ٥ ، ١٩)، النجاح (١صم١٨: ٥)، الازدهار (أم ١٧: ٨). تركيب الاسم له معني أن تكون حكيم (١صم ٢٥: ٣)، أن يكون لديك حس سليم (أم ١٩: ١١)، وبصيرة (١٢: ٨)، تأثيرات محببة (٣: ٤). كما يمكنه أن يعني شئ سلبي (مكر، دا ٨: ٢٥).

٣. يتضمن الاستخدام اللاهوتي إعطاء الله للبصيرة (١أخ٢٢: ١٢، ٢٨: ٩، دا ١: ١٧، ٩: ٢٢، قا؛ أم ١٩: ١٤)، وروحه الصالح يرشد الناس (نح ٩: ٢٠)، لذا يرد المؤمنين حكمتهم إلي نعمة الله (مز ٣٢: ٨). في تك ٣: ٦ صارت الطريقة التي ينال بها البشر الحكمة هي القضية وليس العرفان للشخص الذي أعطي الحكمة. تأمل شعب الله بدقة في أعمال الله (مز ٦٤: ٩[١٠]، ١٠٦: ٧، إش٤١: ٢٠) وطرق الله (نح ٨: ١٣، مز ١٠١: ٢، ١١٩: ٩٩) والتي بها تزدهر حياتهم (١مل ٢: ٣). يمكن لحضور وعمل الله في حياة المطيع أن ينتج نجاح جيد (يش١: ٧-٨، ١صم ١٨: ١٤، ٣٠) أما غياب النجاح فيلم بهؤلاء الذين لا يصغون للرب (إر ١٠: ٢١) ويلاحظ بيت الشرير (أم٢١: ١٢). يمكن أن يرى التحرك للعمل في الاهتمام الشديد بالفقير (مز ٤١: ١[٢]). البصيرة هي الصفة المميزة للمسيا المنتظر (إر ٢٣: ٥، قا؛ إر ٣: ١٥)، والله سينجح طريق العبد المتألم (إش ٥٢: ١٣). سيشارك الحكيم في القيامة (دا ١٢: ٣).

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בִּין [byn] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [ṭ'm] (يتذوق، يختبر، يحس، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [yd' [1]] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [nkr [1]] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם ['rm [2]] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl [1]] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

البيبلوجرافيا

THAT 2:824-28; TWAT 7:781-95.

تيرينس إي. فريثيم *Terence E. Fretheim*

٨٥٠٦ (שָׂכַל [sakal [2]]، صليب)، ← #٣٣٣٨

٨٥٠٧ (שֵׂכֶל [sekel]، بصيرة، فهم)، ← #٨٥٠٥

٨٥٠٨ (שִׂכְלוּת [siklût]، حماقة)، ← #٦١١٨

8509	שָׂכַר

שָׂכַר [sakar]، قل. استأجر (شخص ما للأجور)، نفعل. (عليه) يؤجر شخص ما، هتبعيل. أجر شخص ما (#٨٥٠٩)، מַשְׂכֹּרֶת [maskoret]، اسم. أجور (#٥٣٨٢)، שָׂכִיר [sakîr]، صفة. مؤجر، مستأجر، اسم. عامل يومية، نفقات، إعالة (#٨٥٠٢)، שָׂכָר [sakar [1]]، الأجور؛ مكافأة؛ أجرة؛ النفقات، وصيانة (#٨٥١٠)، שֶׂכֶר [seker] اسم. أجور (#٨٥١٢).

ش. أ. ق هذا الأصل موثق على نطاق واسع. عرفت الاشتقاقات، وفقًا لـ HALAT 1239-40، في أوغا. وعرب. وع. ج. ق والأثيوبية (جزية). ويضم -TWAT (7:795

(97 إليها أيضا ' أكد. والعمورية والفينيقية، أما بالنسبة للأوغاريتية فمشكوك فيها.

ع. ق ١. معنى الفعل الأساسي (قل.) هو تسديد أجرة العامل، أو خدمات أو في الغالب أي نوع مساعدة متلقاة من شخص ما. لذا فأول ظهور للفعل، حين استأجرت ليئة يعقوب بثمن لفاح القمح الذي أعطته لراحيل لكي يبيت معها (تك ٣٠: ١٦). وحين حبلت وولدت ولدًا، قالت (حرفيًا) "الله أعطاني أجرتي (שָׂכָר) "ودعته يساكر (ارتباط ظاهري بـ אִישׁ שָׂכָר، ٣٠: ١٨). استخدم الفعل أيضًا في استئجار عمال مهره (٢أخ ٢٤: ١٢، إش ٤٦: ٦). استأجر أبيمالك المدعي، في أيام القضاة المضطربة، اتباع عديمي القيمة في محاولاته تحقيق طموحه السياسي (قض٩: ٤) واستأجر العمونيين، في عصر مختلف، مساعدة خارجية ضد داود (٢صم ١٠: ٦، ١أخ ١٩: ٦- ٧). عاقب الله الملك أمصيا لاستئجاره مرتزقة من خارج يهوذا بدلاً من الثقة في الله (٢أخ ٢٥: ٦- ٨).

أم ٢٦: ١٠ هو نص صعب. تبعت ترجمة NIV تفسير مقبول علي نطاق واسع: "كرامي السهام الذي يصيب بعشوائية، هكذا من يستأجر أحمق أو أي عابر طريق". للبحث بتفصيل واقتراحات أخرى، انظر Snell, 350-56.

٢. استطاع أعداء إسرائيل أن يستأجروا عراف أو نبي ليلعن أو يؤذي شعب الله. استأجر (שָׂכַר) بالاق، ملك موآب، بلعام عراف بلاد ما بين النهرين ليلعن إسرائيل قبل أن تدخل هذه الأمة إلى أرض الموعد (تث ٢٣: ٥، نح ١٣: ٢)، ولكن الله، المهيمن والساهر على شعبه، جعله يبارك شعبه بدلا من لعنته (عد ٢٢: ١٢، ٢٣-٢٤). وصار بلعام رمز للمتكلم الزيف باسم الله الذي "المحي لأجرة الشر" (٢بط ٢: ١٥، قا؛ يه ١١). استأجر (שָׂכַר) طوبيا وسنبلط، أعداء نحميا، شمعيا ليتنبأ ضد نحميا (نح ٦: ١٢- ١٣). ولكن نحميا أدرك أنه نبي مزيف لأنه اقترح علي نحميا أن يذهب إلى ما حرمه الناموس وهو الهيكل لينقذ حياته (نح٦: ١٠- ١٣، قا؛ تث ١٨: ٢٠).

كما أن استأجر موظفين دينيين قد وجد أيضًا في إسرائيل. استأجر (שָׂכַר) لاوي، في فترة الانحطاط السابقة للملكية، ونصب ليكون كاهن خاص لعائلة ما (قض ١٨: ٤، قا؛ ١٧: ١٠- ١٢). وحين جاءت فرص أفضل، ذهب بسرور ليكهن لسبط بالكامل (١٨: ٢٠). كان مثل هذا الاستئجار المفتوح للاويين لمعبد شخصي أو سبطي لم يختاره يهوه، هو شيء محرم. (قا؛ تث ١٢: ١- ١٤، قض ١٧: ٦، ١٨: ١)، ولكن يبدو أنه يشهد أيضًا لحقيقة أن الأمة أهملت دعم سبط لاوي كما فرض الناموس (عد١٨: ٢٤، تث١٢: ١٩، قا؛ أيضًا كيف كان اللاوي يبحث عن مكان للإقامة، مفترضًا أنه سيتم فيه المنصوص عليه، قض ١٧: ٨، قا؛ مي ٣: ١١).

٣. إن تعمل لأجل المال (שָׂכַר، هفعيل) دون أن تضع الله أولاً، يشبه وضع الأموال (שָׂכַר، هفعيل) داخل كيس نقود مثقوب (حج ١: ٦). في عدم جدوى العمل، تختبر لعنة عهد الله (قا؛ تث ٢٨: ٣٨- ٣٩، حج ١: ٦).

٤. يمكن أن يُشار إلي الرواتب التي يتلقاها شخص ما بالاسم. שֶׂכֶר (العمال، إش ١٩: ١٠)، שָׂכָר (الراعي، تك٣٠: ٢٨-٣٣، العبيد، تث ٢٤: ١٥، المرضعة، خر٢: ٩، الحيوان، زك ٨: ١٠)، وبـ מַשְׂכֹּרֶת (الراعي، تك٣١: ٧، ٤١). تشير الصفة. שָׂכִיר المستخدمة كفاعل، إلى الشيء المستأجر، كعامل (تث ٢٤: ١٤) أو جندي مرتزقة (إر٤٦: ٢١) أو كحيوان (خر ٢٢: ١٥[١٤]). سوف يستخدم الله ملك أشور كموسى مستأجر (שְׂכִירָה) لحلاقة يهوذا بالكامل (إش٧: ٢٠) (E. J. Young, *Isaiah*, 1, 1965, 297-98; cf. Lipinski, 799-800).

يمكن أن تدفع الأجور في صورة سلع (مثل الغنم والبنات، تك ٣٠: ٢٨-٣٤، قا؛ ٢٩: ١٥- ١٩، غنيمة حرب للجيش، حز ٢٩: ١٨) أو بالمال (مثل: ثلاثين قطعة للعبد، حز ١١: ١٢).

يوصف، معني خروج ٢٢: ١٥[١٤] فيما يتعلق بما يحدث حين يصاب أو يموت حيوان مستأجر، جيدًا في ترجمة NIV: "إذا استأجر (שָׂכִיר) حيوان، فالمال المدفوع للمؤجر (שָׂכָר) يغطي الخسارة". ولكن هذا لا يعفي مستأجر الحيوان من كل مسئولية. "يستثني فقط التعهد بتغطية الجروح والموت الناجمة أثناء استخدام الحيوان الأجير" (Falk, 108-9; cf. Lipinski, 799).

٥. ربما يكون العامل الأجير (שָׂכִיר) أجنبي فقر (خر ١٢: ٤٥، انظر Houtman, 191) أو إسرائيلي فقد ممتلكاته بما فيها أرضه (تث ٢٤: ١٤، انظر أيضًا Horst, 114) ومصيره المنتظر ليس مبهج (قا؛ أي ٧: ١-٢). حمي ناموس الله هذا القسم من المجتمع، شديد الفقر والضعف. كان يجب أن يُدفع للإنسان الأجير في ذات اليوم (لا ١٩: ١٣، تث ٢٤: ١٥، قا؛ ملا ٣: ٥). لا يعطي العهد القديم أي إشارة لطبيعة الأجور. يحتفظ العامل الأجير، عكس العبد، بهويته الخاص. وهكذا، إذا عاش مع الكاهن، فليس له أن يأكل من التقدمات المقدسة، أما العبد المنتمي للكاهن، فيعتبر جزء من البيت الكهنوتي وله أن يأكل منها (لا٢٢: ١٠).

٦. حين يعطي الله שָׂכָר لشعبه، فعادة ما يترجم المصطلح "مكافأة" أو ما شابهه. الله لا يستأجر وكذلك لا يدفع أجور لشعبه، لأنهم مثل الابن والعروس بالنسبة له (خر ٤: ٢٢- ٢٣، حز ١٦). ما يعطيه كإله وفادي مهيمن هو هبة مجانية. يجدر الذكر أنه بعد رفض إبراهيم قبول الغنائم من ملك سدوم وكذلك تلميحه بأن الرب هو الوحيد

القادر أن يغنيه (تك ١٤: ٢١-٢٤)، أكد الله لإبراهيم أن مكافأته ستكون عظيمة جدً (15:1; cf. O. Kaiser, ZAW, 70, 1958, 115). والأهم هو أن الأطفال أيضًا هم مكافأة (שָׂכָר) من الله (مز ١٢٧: ٣، الموازي. חֲלַת־יְהוָה נַ، "ميراث يهوه"). يكافئ الله الخضوع له (٢أخ ١٥: ٧). "الشرير يكسب أجور مضللة، ولكن من يزرع البر سيحصد مكافأة أكيدة (שֶׂכֶר)" (أم ١١: ١٨، NIV).

٧. طالب زكريا في، زك ١١: ١٢، بأجرته (שָׂכָר) بعد رعايته لشعب الله العاصي بأمانة. الأمة التي أبغضته، حاسبته بأجرة عبد، أي ٣٠ شيكل (خر ٢١: ٣٢)، وهذا يهين الرب الذي يمثله. هذه هي ذات الكمية التي تلقاها يهوذا نظير خيانته ليسوع (مت ٢: ١٥)، وهكذا تحقق زك١١: ١٢- ١٣ برفض المسيا (مت ٢٧: ٣-١٠).

ب. ت ١. يرافق الستخدام النادر لـ שָׂכָר نماذج العهد القديم. أضيف المستأجر שׂוכר (وعادة ما يصصح שׂכירו، يده المؤجرة)، في وثص. 12:11، مع العبد مع الخادمة، على أنه يحظر عليهم العمل في السبت. يشير שׂכר في وثص. 14:12، إلى أجر يومين شهريًا الذي يعطي لليتام وغيرهم من المحتاجين. انظر C. Rabin, The Zadokite Documents, 1958, 56-57, 70-71. In 11QPsa 22:1؛ (الموافق Sir 51:30)؛ שׂכר يدل على مكافأة.

٢. استخدام مصطلحي שָׂכִיר وשָׂכָר في الأدب الرباني هو انعكاس لاستخدام العهد القديم، باستثناء فعل שָׂכַר أصل هفعيل. الإضافي الموجود (أن يستأجر، أن يؤجر، أن يتسبب في الربح، أن ينتفع)، وباقي الأصول لها معاني مختلفة قليلة (نفعل. أن يكافئ، يكون له الأفضلية، هتبعيل. أن يربح، أن يصنع صفقة) (Jastrow, 2:1576).

دفعة، إيجار، مردود، أجور: ← אֲגוֹרָה [ʼ^agôrâ] (دفعة، مكافأة، #١٠٢)؛ ← אֶשְׁכָּר [ʼeškār] (جزية، دفعة، #٨٦٨)؛ ← מְחִיר [m^eḥîr¹] (كلفة، دفعة، #٤٦٩٧)؛ ← סלא [sl'] (يَكون مدفوعا، #٦١٣١)؛ ← סלה [slh ²] (يَكونُ مدفوعا، #٦١٣٧)؛ ← פְּעֻלָּה [p^e ʻullâ] (أجور، عقاب، مردود، دفعة، #٧١٩٠)؛ ← רצה [rṣh ²] (يَدْفعُ لأجل، يصنع حسنة، يَضِعُ الأمور في نصابها، #٨٣٥٥)؛ ← שׂכר [śkr] (تأجير، #٨٥٠٩)؛ ← שׁלם [šlm] (يُعيدُ دفع، مردودَ، إعادة جزيةِ، يصنع سلاما، #٨٩٦٦)؛ ← **عقوبة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:138-41; R. de Vaux, AncIsr, 1, 1961, 76; Z. W. Falk, Hebrew Law in Biblical Times, 1964, 107-10; C. Houtman, Exodus, 2, COT, 1989; F. Horst, Hiob, BKAT, 1968, 113-14; E. Lipinski in TWAT 7:795-801; H. Preisker and E. Würthwein in TDNT 4:695-728; D. C. Snell, "The Most Obscure Verse in Proverbs: Proverbs xxvi 10,' VT 41, 1991, 350-56.

كورنيليس فان دام Cornelis Van Dam

٨٥١٠ (שָׂכָר [sakar ¹]، أجور، نفقات)، ← #٨٥٠٩

٨٥١٢ (שֶׂכֶר [seker]، أجور، مؤجرين)، ← #٨٥٠٩

8513	שְׂלָו

שְׂלָו [s^elaw]، طائر السلوي (#٨٥١٣).

ش. أ. ق اشتقاقات السامية: أرم. (סְלָיו)، السيريانية (salway)، وعرب. (salwa).

ع. ق تظهر هذه الكلمة في العهد القديم فقط في سياق محدد يتعلق بإمداد الله في البرية استجابة لطلب الشعب (خر ١٦: ١٣، عد ١١: ٣١، ٣٢، مز ١٠٥: ٤٠). بينما السلوي في سفر الخروج ١٦ هي، إضافة إلى المن، عطية الله الكريمة للإسرائيليين، فإن إمداد السلوى في سفر العدد ١١ هو تعبير عن سخط الله على الشعب المتذمر ولهفته للعودة إلى مصر (قا؛ مز ٧٨: ٢٦-٣١).

طيور، كائنات طيارة: ← אבר [ʼbr] (يطير ، #٨٧)؛ ← בֵּיצָה [bêṣâ] (بيض، #١٠٧٠)؛ ← בַּרְבֻּר [barbur] (نوع من الطيور، #١٣٥٠)؛ ← גּוֹזָל [gôzāl] (طيور صغيرة، #١٥٧٨)؛ ← דגר [dgr] (فقس البيض، #١٨٤٢)؛ ← חֲסִידָה [h^asîdâ] (طائر اللقلق، #٢٨٨٤)؛ ← יוֹנָה ¹ [yônâ ¹] (حمام، #٣٤٣٣)؛ ← יַעֲנָה [ya^{ʻa}nâ] (نعامة، النسر-البومة؟، #٣٦١٣)؛ ← כָּנָף [kānāp] (جناح، تنورة، الحافة الخارجية، #٤٠٥٣)؛ ← נֶשֶׁר/ נְשַׁר [nešer] [n^ešar] (النسر، #٥٩٧٩)؛ ← עוֹף [ʻôp] (كائنات طيارة، #٦٤١٦)؛ ← עַיִט [ʻayit] (الطيور الجارحة [مجتمعة]، #٦٥١٤)؛ ← עֹרֵב ¹ [ʻōrēb ¹] (غراب أسود، #٦٨٥٤)؛ ← צִפּוֹר ¹ [ṣippôr ¹] (طيور، #٧٦٠٦)؛ ← קֹרֵא ¹ [qōrē' ¹] (حجل [نوع من الطيور]، #٧٩٢٦)؛ ← שְׂלָו [s^elāw] (السمان، #٨٥١٣).

البيبلوجرافيا

J. Milgrom, Numbers, 1990.

إن. كيوتشي N. Kiuchi

٨٥١٥ (שַׂלְמָה [salmâ ¹]، حلة، لباس)، ← #٨٥٢٩

٨٥٢٠ (שְׂמֹאל [s^emo'l]، الجانب الأيسر، اليد اليسرى، شمالا)، ← #٨٥٢١

8521 שְׂמְאֵל

שְׂמְאֵל [sim'el]، هفعيل. ذهب لليسار، استخدم الذراع اليسرى (#٨٥٢١)، שְׂמֹאל [s^e mo'l]. اسم/ صفة. جانب أيسر، يد يسرى، مشؤوم، شمالا (#٨٥٢٠)، שְׂמָאלִי [s^e ma'lî]. صفة. (على) اليسار، شمال (#٨٥٢٢).

ش. أ. ق وثق الأصل שמאל جيدًا في أدب الشرق الأدنى القديم. ينقل *sumelu* في أكد. معنى الجانب الأيسر أو اليد اليسرى أو جناح الجيش الأيسر أو جار أيسر، (*AHw*, 1271; *CAD* 17/3: 267-72). تنقل أوغا. *sm'al* وأرم. סְמָלָא والسريانية *semmala'* نفس المعنى الذي تنقله العبرية שְׂמֹאל؛ (*HALAT* 1242;) (*LexSyr*, 481; *WUS*, 307). يمكن ترجمة ع. ج. ق *hs'ml* (تركيب IV)، المرتبط العبرية שְׂמֹאל وعرب. *simal*، شمال، شمالاً أو جانب أيسر وשְׂמֹאל أي رياح شمالية (*TWAT* 7:804; Müller, 315; Beeston, 56). تنقل عرب. *simal* كلا المعنيين اليد اليسرى والدلالة السلبية الفأل السيئ (*EncJud* 14:179).

غالبًا ما يستخدم يسار ويمين معًا في أدب الشرق الأدني القديم (قا: CAD 17/3: 268).

ع. ق ١. إحصائيات: يظهر تركيب هفعيل. للأصل שמאל ٥مرات فقط في العهد القديم (تك ١٣: ٩، ٢صم١٤: ١٩، أخ ١٢: ٢، إش٣٠: ٢١، حز ٢١: ٢١)، والاسم/ الصفة שְׂמֹאל ٥٤مرة (يكتب ٢٧مرة بـ ו שמאול والصفة שְׂמָאלִי ٩مرات (Even-Shoshan,) 1166-67). يجب فهم שְׂמֹאל في علاقته بالمصطلحين יָמִין (يمين) ويָד (يد). أستخدم تعبير יָמִין וּשְׂמֹאל، يمين ويسار، ٣٧مرة في العهد القديم ويַד שְׂמֹאל، اليد اليسري فقط في قض ٣: ٢١، ٧: ٢٠، حز ٣٩: ٣ (*TWAT* 7:805).

٢. يسار المضادة ليمين: تشير يسار للذي في الاتجاه اليسار المقابل لليمين: "وعلى يساره (וּמִשְּׂמֹאלוֹ) فدايا...." (نح ٨: ٤). لعبا يمين ويسار دورًا هامًا في بركة يعقوب الأخيرة لحفيديه إفرايم ومنسى (تك ٤٨: ١٢- ٢٠). أقام يوسف إفرايم على يسار يعقوب ومنسى على يمين يعقوب، متوقعًا أن يضع أبوه يمينه على الابن الأكبر منسي (ع ١٣). غير يعقوب ترتيبات يوسف الدقيقة حين مرر يديه واضعًا يمناه علي رأس إفرايم (ع ١٤). خُدع يعقوب حين بارك ابنه الأصغر يعقوب (تك ٢٧) ولكن الآن اختار يعقوب الأعمى عن قصد أن يبارك إفرايم الأصغر (٤٨: ١٨-١٩) (Westermann, 188; Wenham, 464-65).

تشير اليسار إلي الجانب الأيسر لجسد شخص ما. ذكر العهد القديم الميزة الخاصة أن البنيامينيين كثيرًا ما كانوا عُسر (قض ٣: ١٥، ٢٠: ٦، أخ ١٢: ٢). ويقول قض ٢٠: ١٦ أنه كان هناك ٧٠٠ بنياميني بين المحاربين (Braun, 165). يعتقد Halpern (41) أن هؤلاء المحاربين البنياميين ليسوا عُسر فقط بل ومهرة أيضًا. ومن السخرية أن البنياميين قد استخدموا يسراهم كما استخدموا يمناهم لأن اسم بنيامين يعني حرفيًا "ابن اليد اليمنى". هناك ثلاث فرضيات تتعلق بمعنى اسم بنيامين: (أ) ربما لها صلة بقض٣: ١٥ و٢٠: ١٦، حيث ينقل تعبير "معاق في يده اليمنى" معنى اليسارية (*TWAT* 7:806). (ب) تشير اليد اليمنى إلى الاتجاه الجنوبي، لأن بنيامين هو السبط الجنوبي في بيت يوسف (٢صم ١٩: ١٧-٢١) (*EncJud* 14:178;) (Schunk, 671). (ج) ربما يشير إلي شئ ما مثل "المميز" أو "محظوظ" (*IBD* 1:185; Drinkard, 723). رغم احتمالية أن الفريضتين الأخيرتين هما الأكثر صحة، إلا أن الأمر يبقى دون حسم.

٣. اليسار كاستعارة عن الضعف: غالبًا ما جاء الحديث عن يمين الله بصورة رمزية وخاصة في المزامير. لذا فمن المعتبر أن مصطلح يسار שְׂמֹאל لم يظهر في المزامير على الإطلاق. تفيد اليد اليمنى المساندة (مز ١٨: ٣٥[٣٦]، ٨٩: ١) والغلبة (خر ١٥: ٦، ١٢، مز ١٧: ٧، ١١٨: ١٥، إش ٦٢: ٨). إنها يمين الله التي تمسك كرمز للانتخاب (مز ٧٣: ٢٣، إش ٤١: ١٣) وتعبر عن الله كلي الوجود (مز١٣٩: ١٠). في المقابل، لم تستخدم يسار שְׂמֹאל فيما يتعلق بالله.

يعتبر المكان على يمين شخص هامًا كمكان للإكرام (١مل٢: ١٩، مز ٤٨: ٩[١٠]، زك ٣: ١)، واليد اليمنى هي يد البركة الخاصة (تك ٤٨: ١٣-٢٠). جانب الشخص الأيمن هو الجانب الذي يتاخمه الله حين يعين الشخص في المعركة (مز ١٠٩: ٣١، ١١٠: ١، إش ٦٣: ١٢) (*EncJud* 14:178; *NIDNTT* 2:146; Drinkard, 724).

يصور اليمين في جا١٠: ٢ كجانب الخير والجانب الأيسر كجانب الشر: "قلب الحكيم يميل إلي اليمين أما قلب الأحمق فيميل إلى اليسار (לִשְׂמֹאלוֹ)". نظر إلى اليدين اليمني واليسرى كالمحظوظ والمشئوم، كالخيّر والشرير. كما أن هناك بركات لليمين واليسار، تختلف في الدرجة (قا: تك٤٨: ١٣- ١٤) (Kidner, 88-89). وبالمثل يفترض العهد الجديد دلالة سلبية لليسار في الفصل بين الغنم والنعاج (مت ٢٥: ٣٣، ٤١): ستدان النعاج وتوضع اليسار، بينما يبارك الغنم ويوضع علي اليمين (*NIDNTT* 2:148; Drinkard, 274). نُقلت هذه الدلالة السلبية

بصورة أبعد من خلال الكلمة اللاتينية "الشرير" (الأيسر) (Kidner, 89).

٤. اليسار كإشارة للجهة الشمالية: وجه العبرانين أنفسهم وفقًا للمكان الذي تشرق منه الشمس. لذا تشير اليسار שְׂמֹאל في مقاطع عديدة من العهد القديم إلى الشمال، جهة يسار الشخص حين يواجه الشرق. وبهذا المعنى، تعني "اليد اليمنى" الشمال، "أمام" الشرق، و"خلف" الغرب (*EncJud* 14:177; *TWOT* 2:879).

تترجم الـ NIV؛ שְׂמֹאל ٨مرة والصفة. שְׂמָאלִי ٤مرات بكلمة "شمال". يقول أيوب ٢٣: ٩ الآتي: "حين كان في عمله شمالاً (שְׂמֹאל)، لم أراه، وحين تحول إلى الجنوب، لم المحه" (قا؛ تك ١٣: ١٤، يش ١٩: ٢٧، ١مل ٧: ٢١، ٢أخ ٣: ١٧، إلخ).

ربما تشير بعض المقاطع التي تترجم كـ "يسار" إلى الاتجاه الشمالي. قال إبراهيم للوط في تك١٣: ٩: "إذا ذهبت يسارًا (הַשְּׂמֹאל)، سأذهب يمينًا، وإذا ذهبت يمينًا، سأذهب يسارا (*EncJud* 14:177).

٥. اليسار كتلميح للكمال (كل/ و): على الأغلب لم يُعطي في العهد القديم لليمين أو لليسار دلالة خاصة. في حالات كثيرة، يكون الطريق مستقيم لا يغادره أحد سواء لليمين أو لليسار. تقول تث ٥: ٣٢: "لذا تحذر لتفعل ما يوصيك به الرب إلهك، لا تحد يمينًا أو يساراً (שְׂמֹאל)" (قا؛ أيضًا عد٢٠: ١٧، ٢٢: ٢٦، تث ٢: ٢٧، ١٧: ١١، ٢٠، ٢٨: ١٤، يش ١: ٧، ٢٣: ٦، إش ٣٠: ٢١) (Drinkard, 274). بينما يشير ٢صم ١٤: ١٩ في مقابل ذلك إلى إرادة الملك الأرضي وليس إرادة يهوه.

تشير مقاطع שְׂמֹאל أعلاه إلى الطريق المستقيم بصورة رمزية، والتي هي أن تفعل إرادة يهوه وتطيع وصاياه. وتستخدم שְׂמֹאל بصورة حرفية في أمثلة أخرى: "ثم توجهت البقرتان مباشرة إلى بيت شمس، ثابتتين على الطريق وتخوران طوال الطريق، لم تحيدا يمينًا أو يسارًا (שְׂמֹאל)" (١صم ٦: ١٢).

تنقل بضعة مقاطع لـ שְׂמֹאל معنى "كل مكان": ١مل٢٢: ١٩، إش ٩: ٢٠ [١٩]، زك ١٢: ٦ وغيرها (*EncJud* 14:179). يقول إش ٩: ٢٠ أن اليمين والشمال شر على حد سواء: "على اليمين يفترسون، ومازالوا جاشعين، وعلى اليسار (שְׂמֹאול) سيأكلون ولكننهم لا يشبعون. وكل منهم يتغذى على لحم ذريته" (*TWOT* 2:878).

٦. اليسار واليسارية بمعنى إيجابي: (أ) كانت اليد اليمنى في أزمنة العهد القديم تمسك بالسلاك الأساسي (مثل السيف)، بينما تمسك اليد اليسرى بالسلاح الدفاعي (مثل الدرع). تدرب بعض المحاربين المهرة على استخدام أيديهم اليسرى. يقول ١أخ ١٢: ٢ الآتي: "كانوا مسلحين بالأقواس وقادرون على إطلاق السهام أو رمي الأحجار باليد اليمنى أو اليسرى (מַשְׂמִאלִים)، هؤلاء كانوا أنسباء شاول من سبط بنيامين".

كان إهود البنياميني محارب أعسر أو ربما ماهر (Drinkard, 274). حقيقة كونه يستخدم يده اليسرى مكنته من اغتيال عجلون ملك موآب. كان الحراس قد لاحظوا أنه ليس لديه سيف على الجانب المعتاد، فخذه الأيسر. ولكنه أخفاه على جانبه الأيمن. وفي النهاية ضرب إهود عجلون من الجانب الغير متوقع: "اقترب إهود بيده اليسرى (אֶת־ יַד־שְׂמֹאלוֹ) واستل السيف من جنبه الأيمن وغرزه في بطن الملك" (قض ٣: ٢١) (Gray, 250).

قتل يوآب عماسا على نحو مماثل، رئيس جيش أبشالوم المتمرد (قا؛ ٢صم ٩-١٠). أخذ يوآب بلحية عماسا في يده اليمنى وطعنه فجأة بالخنجر الذي في يده اليسرى (*TWAT* 7:806).

(ب) يعبر اسم ومعنى العمودين المذكورين في ١مل٧: ٢١ (= ٢أخ ٣: ١٧) عن دلالة أكثر إيجابية لليسار (الشمال) أكثر مما لليمين (الجنوب): "نصب الأعمدة في رواق الهيكل. دعي العمود الذي في الجنوب ياكين والآخر الذي في الشمال (הַשְּׂמָאלִי) دعاه بوعز". كان للعلماء مجموعة آرء واسعة النطاق فيما يتعلق بأسماء العموديين. ربما ينقل ياكين معنى "هو أقام، هو يرفع" واسم بوعز "له القوة" أو "لتكون له القوة" (Dillard, 30). إذا صحت هذه الفرضيات، فهي تبين أنه لم ينظر للعمود الأيسر (بوعز) كالأضعف أو الأقل أهمية.

(ج) تقول أم ٣: ١٦: "الحياة المديدة في يمناها، وفي يدها اليسرى (בִּשְׂמֹאולָהּ) غنائم وكرامة". افترض Court (225) دلالة أكثر سلبية لليسار عن اليمين: "أما لهؤلاء الذين يذهبون إلى اليسار الغنائم والكرامة ولكن ليس طول الأيام". ولكن من المحتمل أن هذه الدلالة السلبية لليد اليسرى ليست صحيحة. فالغنائم والكرامة ليست مقابل طول الحياة، ولكنهما صالحين على حد سواء (*TWOT* 2:879; Snijders, 39). ربما يشير أم ٣: ١٦ إلى ىلهة المصريين مآت Maat التي تقبض على رمز الحياة في يد وصولجان رمز الثروة والمهابة في الأخرى (McKane, 295).

(د) يذكر حز ١: ١٠ "أربعة أوجه" للمخلوق الذي رآه حزقيال في رؤياه. كان وجه أسد علي الجانب الأيمن ووجه ثور علي الجانب الأيسر. أعتبر الثور رمز للقوة وليس للضعف (قا؛ تث ٣٣: ١٧) (Brownlee, 11).

(هـ) حيث أنه كان معتاداً أن يرفع المرء يده في حالة القسم (تك ١٤: ٢٢، خر ٦: ٨، حز ٢٠: ٥)، يقول دا١٢:

٧ الآتي: "رفع الرجل المرتدي الكتان الواقففوق مياة النهر، يده اليمنى ويده اليسرى (שְׂמֹאל) تجاه السماء، وأنا سمعته يقسم بالحي إلى الأبد....." (Baldwin, 207).

٧. أقر Louw and Nida (98) في استخدام تعبيرُ اليد اليسرى الآتي: "أشير إلى اليد اليسرى في لغات عديدة بعبارة إصطلاحية والتي عادة تتناقض مع تعبيرات اليد اليسرى. ربما يتحدث شخص على سبيل المثال عن اليد اليسرى "كاليد الشريرة" أو "اليد الضعيفة" وفي بعض الحالات "جانب الشرج anus"، حيث أنها اليد المستخدمة في تنظيف الجسد بعد التبرز" (قا، أيضًا Hertz, 3-31 في بحثه لسيادة اليد اليمنى في الديانات المختلفة).

لا تعكس معظم مقاطع العهد القديم لـ שְׂמֹאל (باستثناء جا ١٠: ٢) نفس الدلالات السلبية التي في لغات أو ثقافات أو ديانات كثيرة أخرى (TWAT 7:807). لا ينظر لليد اليسرى على أنه شيطانية، لأنه سُمح للكهنة باستخدام أيديهم في التقدمات المقدسة (لا ١٤: ١٥-١٦، ٢٦-٢٧). تبسط كلا اليدين للرب في الصلاة (١مل ٨: ٢٢) وفي البركة (عد ٩: ٢٢). يصف لا ١٦: ٢١ كيف كان هارون يضع يديه الأثنتين على رأس النعجة الحية ويعترف عليها بكل آثام الإسرائيليين (Wright, 48).

ب. ت تنقل שְׂמֹאל في الأدب الترجومي والتلمودي والميدراشي نفس المعنى الذي في العهد القديم، أي الجانب الأيسر، واليد اليسرى، وأن تذهب لليسار، ووأن تكون على الجانب الأيسر، وأن تخفق (Jastrow, 2:1591). رغم أن שְׂמֹאל يمكن ترجمتها "أن تخفق"، إلا أن Rabinowitz (EncJud 14:179) يعتقد أنه لا يوجد دليل في الأدب التلمودي أنه قد نظر إلى اليسار على أنه الشرير. الرأي العام في halakhah و aggadah هو مجرد أن اليمين أكثر أهمية واعتبارًا من اليسار.

يظهر الأصل שמאל، وفقًا لـ Kellermann (TWAT 7:807) على الأقل في النصوص العبرية (نج.;1:15; 7:15; 3:10نطح.. 6:8; etc.) و٧مرات في نصوص قمران أرم. (1QapGen 21:8; 22:10; etc.). كرر أدب. قم استخدام العهد القديم لـ שְׂמֹאל، مثل : ينقل מְאל שׂ في 1QapGen 21:8 and 22.10 معنى "الشمال" وفي 5QJN 1.12 and 2.2 معنى "الجانب الأيسر" (Charlesworth, 504; Martinez, 132, 234-36).

تترجم العبرية שְׂמֹאל عادة بالمصطلح اليوناني ἀριστερός (١٥مرة في السبعينية)، ولكن يستخدم εὐώνυμος أيضًا (١٦مرة في السبعينية).

أُقيم الملاك جبرائيل وفقاً لكتاب أخنوخ السلافي على يسار الله (Sl. Enoch 24:1) بينما تقول العهد الجديد أن المسيح يسوع جالس عن يمين الله (أف ١: ٢٠، كو ٣: ١) (NIDNTT 1:103).

يد، ذراع، إصبع: ← אֶצְבַּע ['eṣba'] (إصبع، #٧٢٠)؛ ← הדה [hdh] (يمد يديه، #٢٠٦٣)؛ ← זְרוֹעַ [z^e rôa'] (ذراع، ساعد، #٢٤٣٢)؛ ← יָד [yād] (يد، قوة، جانب، #٣٣٣٨)؛ ← כַּף [kap] (يد، تجويف اليد، #٤٠٩٠)؛ ← תקע [tq'] (يقود، يدفع، يصفق بالأيدي، يُبوق، رهن، #٩٥٤٦).

يمين: ← יָמִין [yāmîn 1] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥).

الببيلوجرافيا

AHw, 1271; *CAD* 17/3: 267-72; *EncJud* 14:177-80; *IBD* 1:185-86; Jastrow, 1591; *HALAT* 1242-43; *LexSyr*, 481; *NIDNTT* 2:148; *TWAT* 7:804-8; *TWOT* 2:878-79; *WUS*, 307; J. G. Baldwin, *Daniel*, 1978; A. F. L. Beeston, "On the Correspondence of Hebrew *s* to ESA *s*^{2},' *JSS* 22, 1977, 50-57; R. Braun, *1 Chronicles*, 1986; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, 1986; J. H. Charlesworth (ed.), *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, 1991; J. M. Court, "Right and Left: The Implications for Matthew 25.31-46,' *NTS* 31, 1985, 223-33; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 1987; J. F. Drinkard, "Left, Left Hand,' *ABD* 4, 1992, 273-74; idem, "Right, Right Hand,' *ABD* 5, 1992, 724; A. Even-Shoshan (ed.), *A New Concordance of the Bible*, 1990; J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, 1986; B. Halpern, *The First Historians*, 1988; R. Hertz, "The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity,' *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, 1973, 3-31; D. Kidner, *The Message of Ecclesiastes*, 1976; J. P. Louw & E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1988; F. G. Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated* (ET), 1994; W. McKane, *Proverbs*, 1985; V. W. Müller, "Altsüdarabische Beitrрge zum hebrрischen Lexicon,' *ZAW* 75, 1963, 304-17; K. D. Schunck, "Benjamin,' *ABD* 1, 1992, 671-73; L. A. Snijders, *Spreuken*, 1984; G. Wenham, *Genesis 16-50*, 1994; C. Westermann, *Genesis 37-50* (ET), 1986; D. P. Wright, "Hands, Laying on of,' *ABD* 3, 1992, 47-48.

D. F. O'Kennedy

٨٥٢٢ (שְׂמָאלִי [s^e ma'lî]، على اليسار، شمال)، ← #٨٥٢١

8523 שָׂמַח

שָׂמַח [samah]، قُل. ابتهج، سُر؛ بعل. جعل شخص ما سعيد، سمح لشخص ما أن يبتهج؛ هفعيل. أبهج شخص ما (#٨٥٢٣)، שָׂמֵחַ [sameah]، فعل. صفة. امتلأ فرح، سعادة (#٨٥٢٤)، שִׂמְחָה [simhâ]، اسم/ صفة. فرح (#٨٥٢٥).

ش. أ. ق الميدراش. العبرية. סָמַח، سر، العمونية. smh، يسعد / أوغا.. smh; is-mu-hu؛ (#١٠٩، 1. 50)، نجح (Mercer, 1:369) يكون مغرور (Moran, 183)؛ البونية. isthymihi، يكون سعيد، الوغاريتية. smht فرح، الأمورية. simh (in theophoric personal name, simhi—[d]Dagan [rejoicing of Dagan]; cf. Huffmon, 250).

اقترح العديد من العلماء أنه لا يمكن تقييد معنى שָׂמַח ليكون سعيد، ابتهاج. ويبدو أن المعاني المتعددة، وفقًا لهم، في أوغا.. يكون سعيد (أكثر شيوعًا) وتألق (תשמח) قد حفظت في بضعة أمثلة للعبرية שָׂמַח (مثل مز ١٠٤: ١٥، أم ١٣: ٩، إش ٦٠: ٥، قا.؛ Greenfield, 147-48; Ginsberg, 72-73).

تتجادل علماء (على سبيل المثال Greenfield, 141-51; Kopf, 249, 276; Clines, 10-11; Grossberg, 550-52) أيضًا حول ما إذا كان يجب أن تشتق العبرية שָׂמַח من أكد. samahu(m)، ينمو عاليًا، يزدهر، وعرب. samaha، أن يكون عالي، يتباه. استشهد Greenfield (148-49) بحالات عديدة لـ שָׂמַח (بعل، هفعيل) التي تفيد أن يكون عالي، أن ينشط (مثل ٢أخ ٢٠: ٢٧، مز ٨٩: ٤٢[٤٣]، مرا ٢: ١٧). وأكد أن كل من שָׂמַח وצָמַח يُشتقان من الاشتقاقات أكد. وعرب. وأن الأول يفيد ضمنًا أن يكون عالي، أن يبتهج وأن الثاني يعني أساسًا أن ينمو.

بينما سُلم بأن فهم المرء لمقاطع محددة يأتي من التسليم بمدى دلالي متسع لـ שָׂמַח، فإن العديد من المقاطع التي يستشهد بها كتوضيحات، تعبر عن الفارق البسيط، أن يبتهج.

ع. ق يظهر الفعل שָׂמַח ومشتقاته في كاتب العهد القديم باستثناء يشوع وراعوث ودانيال وحجي وملاخي. يظهر تركيب الفعل ١٥٨مرة (قل. ١٢٩مرة، بعل. ٢٨مرة، هفعيل. مرة واحدة)، يظهر الاسم שִׂמְחָה والفعل. الصفة שָׂמֵחַ ٩٧مرة و٢٠مرة على التوالي. يحتوي الكتاب المقدس على ربع أمثلة שָׂמַח ومشتقاتها.

١. استخدامات غير لاهوتية: تفيد שָׂמַח ومشتقاتها تعبيرات عفوية وصوتية للفرح أكثر منها حالة ذهنية منضبطة. يفترض جمع שָׂמַח جنباً إلى جنب مع الافعال التالية الطبيعة التعبيرية للفعل: أن ترفع صوت أحدهم (לְהָרִים־בְּקוֹל—١أخ ١٥: ١٦، عز٣: ١٢)، والغناء (שִׁיר—تك ٣١: ٢٧، ٢أخ ٢٣: ١٨، مز ١٣٧: ٣) والمديح الغنائي (זָמַר—مز ٩: ٢[٣]، ٦٨: ٣-٤[٤-٥]). غالباً ما يستخدم كجزء من احتفال العيد الذي يستلزم الأكل والشرب (تث١٢: ١٨، ١٤: ٢٦، ١٦: ١٤، ٢٧: ٧، ١أخ ٢٩: ٢٢، نح ٨: ١٢، أس ٨: ١٧، ٩: ١٨-١٩، مز ١٠٤: ١٥، جا٨: ١٥، ٩: ٧، إش ٢٢: ١٣، ٦٥: ١٣) والعزف علي آلات متنوعة (تك ٣١: ٢٧، عد ١٠: ١٠، ١مل ١: ٤٠، ١أخ١٥: ١٦، ٢أخ ٣٠: ٢١، نح ١٢: ١٧، أي ٢١: ١٢، إش٣٠: ٢٩). تظهر نشاطات تعبيرية أخرى بالتوازي مع שָׂמַח وهي الرقص (٢صم ٦: ١٤-١٦) والتصفيق بالأيدي (إش ٥٥: ١٢، حز ٢٥: ٦) الرقص فرحًا (إر٥٠: ١١) والضرب بالقدمين (حز ٢٥: ٦). يستخدم الأصل كنقيض للرثاء (مَز ٣٠: ١١[١٢]) و الكآبة (إش ٢٤: ١١).

هناك العديد من الأحداث والأشياء والأنشطة التي تشكل المناسبة للتعبير عن שָׂמַח. لقاء شخص عزيز (خر ٤: ١٤، قض ٩: ١٣) واستقبال أخبار جيدة (١صم ١١: ٩، ١٩: ٥، ٢ صم ١: ٢٠، ١مل ٥: ٧[٢١]، ١أخ ٢٩: ٩، إر٢٠: ١٥)، الحماية من العناصر الجبرية (يو ٤: ٦) الإطلاق من الحبس (إر ٤١: ١٣) والانتصار علي العدو (١صم ١٩: ٥، ٢صم ١: ٢٠، عا ٦: ١٣) والغني العظيم (أي ٣١: ٢٥) وهلاك/ بلية عدو (٢٢: ١٩، ٣١: ٢٩) وتتميم مهمة جليلة (نح ١٢: ٤٣) واتجاه القلب السمح المسبب لبضائع שָׂמַח مثل الطيب (أم ٢٧: ٩) والموسيقي (أي ٢١: ١٢، مز ٤٥: ٨[٩]) والخمر (قض ٩: ١٣، مز١٠٤: ١٥، جا١٠: ١٩، زك ٢٧: ٩) وأحداث مثل جمع الحصاد (مز ٤: ٧[٨]، إش ١٦: ١٠) والزفاف (نش ٣: ١١، إر ٧: ٣٤، ١٦: ٩، ٢٥: ١٠، ٣٣: ١١) واحتفالات الوداع (تك ٣١: ٢٧) وتشييد وتكريس الهيكل في أورشليم (عز ٣: ١٢-١٣، نح ١٢: ٢٧، ٤٣-٤٤)، كل هذه تستدعي الفرح. استخدم غياب الفرح مثل ذلك الذي عادة ما عبر عنه في الزفاف (إر ٧: ٣٤، ١٦: ٩، ٢٥: ١٠) أو الحصاد (إش ١٦: ١٠) كوصف نبوي للخراب الوشيك. إلا أنه مازال لأشياء مهمة بسيطة مثل الكلمة الطيبة (أم ١٢: ٢٥) والمظهر المرح (١٥: ٣٠) والجواب المناسب (١٥: ٢٣) القدرة علي جلب الفرح لشخص ما. عمل الله وأنشطته نيابة عن إسرائيل كمناسبة أساسية للتعبير عن الفرح (انظر أدناه).

بعض هؤلاء الفاعلين المتنوعين الذين يختبرون هذا الفرح (שָׂמַח) هي الرب (مز ١٠٤: ٣١) والملك (٤٥: ٨[٩]، ٦٣: ١١[١٢]) والفقير (٦٩: ٣٢[٣٣]) والمتواضع

(مز ٣٤: ٢[٣]) والشرير (٣٥: ١٥، ١٩، ٢٤) والحجاج (١٢٢: ١) وجبل صهيون (٤٨: ١١[١٢]) ويعقوب وإسرائيل (٥٣: ٦[٧]) والشعوب (٦٧: ٤[٥]) والسموات (١أخ١٦: ٣١، مز ٩٦: ١١) والأرض (٩٧: ١) وأشجار السرو (إش١٤: ٨) ومصر (١٠٥: ٣٨). يشير توازي القلب (خر٤: ١٤، ١أخ ١٦: ١٠، مز ١٦: ٩، ١٩: ٨[٩]، ٣٣: ٢١، ١٠٥: ٣، أم ١٢: ٢٥، ١٥: ٣٠، ٢٣: ١٥، ٢٧: ٩، ١١، زك١٠: ٧) والنفس (مز ٨٦: ٤، حز ٢٥: ٦) مع שָׂמַח إلى مدى هذا المزاج الشامل الذي يسود الشخص بالكامل.

كما يجب أن يكون الفرح شيء بارز في العلاقات العائلية. أوصي موسي الزوج الجديد أن يكرس وقته لإسعاد زوجته (تث ٢٤: ٥) ونصح الحكيم الزوج أن يبتهج بزوجة شبابه (أم ٥: ١٨). رغم أن والد الأحمق لا يستطيع أن يبتهج (أم ١٧: ٢١)، إلا أن الابن الحكيم يجلب فرح وسرور عظيمين لوالده (١٠: ١، ١٥: ٢٠، ٢٣: ٢٤-٢٥، ٢٧: ١١، ٢٩: ٣).

٢. استخدامات لاهوتية: يندرج الفعل واشتقاقاته في أربعة فئات أساسية للإستخدام اللاهوتي: الفرح في علاقته بتقويم العبادة الإسرائيلي، والابتهاج الؤسس علي شخصية وعمل الله، وفرح/ ابتهاج الشرير بمحنة البار، والتوقع المفرح للخلاص المستقبلي.

(أ) الابتهاج في الأعياد: أوصى موسي بتعبيرات مادية عن الفرح كجزء من احتفال الإسرائيليين بأيام العيد، مثل تقديم الذبائح والعشور أو فرائض قومية أخرى. يشير تعبير "أمام يهوه" (לִפְנֵי יהוה) على الأقل إلى حضور يهوه في هذه الاحتفالات وربما يعبر عن مشاركته كشريك في العهد مع إسرائيل (D. Sheriffs, 61-65). إذ يظهر هذا التعبير ٧مرات مرتبطا بالاحتفال بعيد المظال (لا ٢٣: ٤٠) وعيد الأسابيع (تث ١٦: ١١) وتقدمات السلامة (٢٧: ٧) والعشور (١٤: ٢٦) والمجامع القومية (إعادة تأكيد وتجديد العهد، انظر، ١٢: ٧، ١٢، ١٨). أشير إلى هذه الفكرة في نصائح أخرى لإظهار الفرح في الاحتفال بالأعياد الدينية (عيد المظال، تث ١٦: ١٤، نح ٨: ١٧، الفصح وعيد الفطير، ٢أخ ٣٠: ٢١، ٢٣، ٢٥-٢٦، عز٦: ٢٢، الأبكار، تث ٢٦: ١١، عيد الفوريم، أس ٨: ١٦- ١٧، ٩: ١٧- ١٩، ٢٢) والصوم (زك ٨: ١٩) وكل أنشطة العبادة (عد ١٠: ١٠) ومراسم التتويج (١صم ١١: ١٩). دعي يوم العيد، في بضعة حالات، يوم الابتهاج (יוֹם שִׂמְחָה—عد ١٠: ١٠، أس ٩: ١٧- ١٨، قا؛ ٩: ١٩، ٢٢).

شكل גִּיל (#١٦٥٣) وשָׂמַח زوج من المصطلحات نموذجي التعديل تدل على احتفالات الحصاد البهيجة بالرقص والغناء والصياح، إلخ، وكلاهما لمنفعة ومتعة الشعب وكفعل تكريسي ليهوه (خر ٢٣: ١٦، لا ٢٣: ٣٣-٣٤، تث ١٦: ١٣- ١٧) (Stuart, 142).

(ب) الابتهاج في المزامير: يفيض الكتاب المقدس بنصائح الابتهاج في يهوه/ الله (مز ٩: ٢[٣]، ٣٢: ١١، ٣٣: ٢١، ٣٤: ٢[٣]، ٤٠: ١٦[١٧]، ٤٣: ٤، ٦٣: ١١[١٢]، ٦٤: ١٠[١١]، ٧٠: ٤[٥]، ٩٧: ١٢، ١٠٤: ٣٤، ١٠٥: ٣، ١٤٩: ٢). أسس هذا الفرح هي حضور الله (١٦: ٩، ١١، ٢١: ٦[٧]، ٦٩: ٣٢[٣٣]) والملاذ الإلهي (٥: ١١[١٢]، ١٠٧: ٣٠) وإمدادات بركاته الوفيرة لشعبه المختار (١٤: ٧، ٤٦: ٤[٥]، ٥٣: ٦[٧]، ٨٥: ٦[٧]، قا؛ إش ٩: ٣[٢]، ٦٥: ١٣) وحكمه (٦٧: ٤[٥]، ٩٦: ١١، ٩٧: ١) ودفاعه عن شعبه بتدخله نيابة عنهم (٢مل ١١: ٢٠ = ٢أخ٢٣: ٢١، ٢أخ ٢٠: ٢٧، ٢٩: ٣٦، مز ٣٥: ٢٧، ٤٨: ١١[١٢]، ٥٨: ١٠[١١]، ٦٦: ٦، ٩٢: ٤[٥]، ٩٧: ٨، ١٠٧: ٤٢، ١١٨: ٢٤). يبتهج الله ذاته بأعماله (الخلق، ١٠٤: ٣١) وبأمته المختارة (صف ٣: ١٧)، وسيعطي فرح للغرباء (إش ٥٦: ٧) ولكنه لا يسر بالشرير (إش ٩: ١٧[١٦]).

(ج) الابتهاج المضلل: يدل שָׂמַח على الفرح في حالات عديدة فيها يسر الخصم بمصيبة الآخر (فرد أو شعب)، سواء كان الآخر بابل (إش ١٤: ٨) وأمة إسرائيل (حز٢٥: ٦، ٣٥: ١٤، ٣٦: ٥، عو ١٢، حب ١: ١٥) أو كان فرد إسرائيلي (مز ٣٥: ١٥). أرسى فرح عمون (حز ٢٥: ٦) وأدوم (٣٥: ١٤، ٣٦: ٥، عو ١٢) الأرضية لدينونة الله لهم. صلى ناظم المزمور إلى الله ليمنع الشرير من الفرح على بليته (مز ٣٥: ١٩، ٢٤، ٣٨: ١٦[١٧]، مي ٧: ٨) وسبح الله لمنعه لهذه الإساءة في موقف معين (مز ٣٠: ١[٢]) بينما حذر الحكيم من الفرح بموت أحد الأعداء (أم٢٤: ١٧). جعل الله أعداء إسرائيل، بسبب خيانتهم للعهد، يفرحون على شعب عهده (مز ٨٩: ٤٢[٤٣]، مرا ٢: ١٧).

(د) الابتهاج المستقبلي: أكد النبي إرميا (إر٣٣: ١١) على أن اليوم الذي سيرد فيه يهوه لإسرائيل ميراثها، سيكون يوم فرح (שָׂשׂוֹן، #٨٦٠٧) وسرور (שִׂמְחָה). يلفت زك ٨: ١٩ الانتباه إلي البركات الوفيرة التي تنتظر إسرائيل بعمل مقارنة بين أيام الصوم الحاضرة وأيام العيد المستقبلية. سيحول الرب الأصوام التي أحيت ذكرى أيام سوداء في تاريخ إسرائيل إلي أيام احتفال مبهجة. سيميز الفرح والاحتفال البهيج تلك الأيام لأن يهوه سيتمم خلاصه لصالح شعبه (مز ١٤: ٧، ١٢٦: ٣، إش ٢٥: ٩، ٢٩: ١٩، ٥١: ٣، ١١، ٥٥: ١٢، ٦١: ٧، ٦٥: ١٣، ٦٦: ١٠، صف ٣: ١٤، زك ١٠: ٧). والله نفسه سيفرح بشعب عهده (صف ٣: ١٧).

٣. שָׂמַח في سفر الجامعة: يقدم استخدام שָׂמַח في الجامعة (وخاصة، ٣: ١٢، ٢٢، ٥: ١٩[٨]، ٨: ١٥، قا؛ שִׂמְחָה، ٢: ٢٦، ٥: ٢٠[١٩]، ٨: ١٥، ٩: ٧) تكملة هامة للتوكيد علي البطل vanity؛ (הֶבֶל، #٢٠٣٩) في هذا القسم من أدب الحكمة. فمن جانب، يصف المعلم (Qohelet) عجز البشر في التحكم في قدر المرء الخاص (حكم البطل، Hubbard, 22-23). وقد سعي ليقنع الجنس البشري أن الله قد أعد كل شيء وفقاً لمقاصده الخاصة. وعلى الجانب الآخر يجب علي المرء، إضافة لقبوله بحكمة الله وسيادته ومحدوديته هو الخاصة، أن يتمتع (שָׂמַח) بالحياة كما يمنحها الله (استنتاج بديل، Hubbard, 22, 92-97). التمتع (שָׂמַח) بما يمنحه الله ويسمح به هو تكامل للحياة التي لا يسيطر عليها البطل، hebel. بينما يرسم البطل حدود قدرة البشر على فهم وتغيير الطريقة التي تعمل بها الحياة، فإن الفرح (שָׂמַח) يمثل الفرج وسط إحباطات الحياة (Hubbard, 22; cf. Whybray, 87-98).

٤. لا تبتهج (هو ٩: ١): يأمر النبي هوشع (هو ٩: ١) إسرائيل، في مناهضة صريحة للنصائح المتكررة للاحتفال بفرح في العهد القديم، أن يمتنعوا عن الابتهاج كالأمم الأخرى. يشير هوشع بوضوح في السياق التالي، إلى الاحتفالات اليت عادة ما تتبع الحصاد الوفير (٩: ٢-٣). رغم شيوعه بين كل الأمم الشرقية الزراعية، فقد كان لهذه التعبيرات عن الفرح دلالة خاصة لإسرائيل. أكد موسى على أن رخاء إسرائيل الزراعي يتوقف على الولاء لعهدها مع يهوه (تث ٢٨: ١-١٤) وحذرها من أن عبادة الأوثان ستسبب القحط والنفي (٢٨: ١٥-١٩، ٢٢- ٢٤، ٣٦-٤٢، ٦٤-٦٧). من المحتمل أن شعب إسرائيل قد شارك، في مزجه المقيت لعبادة يهوه وعبادة البعل، في بعض ممارسات الخصوبة الكنعانية وتعامل مع يهوه مثل البعل، كإله محفز لمباركتهم بناء علي سلوكهم. لن يقدر شعب الله المختار، بسبب فسوق الروحي، أن يحتفل بالحصاد الوفير أو البقاء في أرضه. بل بالأحرى، أنهم سيأكلون طعام نجس في أرض مضطهديهم (أشور).

ب. ت يظهر שָׂמַח ومشتقاته أكثر من ٩٠مرة في لفائف البحر الميت (٦٠مرة في شذرات من الكهف ٤). وهو أكثر شيوعًا في مواد التسبيح (على سبيل المثال4Q508, 20:2؛ نظح. 12:13؛ 19:5؛ 4Q492 1, 5) أوصي المجتمع القمراني بأن يتهلل باسم الله في خورس بهيج (نظح. 14:4؛ 4Q502 4, 3) وابتهاجات عادلة مجسمة (نظح. 17:8)؛ (cf. *TWAT* 7:822). يشير 11QPsa؛ 11QPsa 21:12b) = Sir 51:15) الس الكروم التي "تسر القلب" (Sanders, 80-81).

سعادة، فرح، إبتهاج: ← אשׁר [*'šr* [2]] (يكون محظوظا، #٨٨٧)؛ ← בלג [*blg*] (يكون سعيدا، فرحا، #١١٥٨)؛ ← גַּד [*gad* [2]] (حظ، نصيب، #١٥١٣)؛ ← גיל [*gyl*] (يمجد، #١٦٣٥)؛ ← חדה [*ḥdh* [1]] (مسرور، يبتهج، يجعله سعيدا، #٢٥٢٥)؛ ← עלז [*'lz*] (يمجد، #٦٦٠٠)؛ ← עלס [*'ls*] (يستمتع، يبدو سعيدا، #٦٦٣٢)؛ ← עלץ [*'ls*] (يبتهج، #٦٦٣٦)؛ ← שׂושׂ [*śwś*] (يبتهج، #٨٤٦٤)؛ ← שׂמח [*śmḥ*] (يبتهج، يجعله فرحا، #٨٥٢٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:828-35; *TWAT* 7:808-22; *TWOT* 2:879; G. Ahlstrm, "The Tell Siran Bottle Inscription,' *PEQ* 116, 1984, 12-15; F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; D. Clines, "The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm 19),' *VT* 24, 1974, 8-14; A. Gianto, "The Theme of Enjoyment in Qohelet,' *Bib* 73, 1992, 528-32; H. Ginsberg, "Lexicographical Notes,' in *Hebrӧische* Wortforschung, FS W. Baumgartner, SVT 16, 1967, 71-82; J. Greenfield, "Lexicographical Notes II,' *HUCA* 30, 1959, 141-51; D. Grossberg, "The Dual Glow/Grow Motif,' *Bib* 67, 1986, 547-54; D. Harvey, "'Rejoice Not, O Israel," in *Israel's Prophetic Heritage*, FS J. Muilenburg, eds. B. Anderson, and W. Harrelson, 1962, 116-27; D. Hubbard, *Ecclesiastes, Song of Solomon*, WBC, 1991; H. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibel Wrterbuch,' *VT* 9, 1959, 247-87; H. Lenowitz, "The Mock-*simhah* of Psalm 137,' in *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, 1987, 149-59; B. Margalit, *The Ugaritic Poem of AQHT*, 1989; S. Mercer, ed., *The Tell El Amarna Tablets*, 1939; W. Moran, ed. and trans., *The Amarna Letters*, 1992; J. Sanders, *The Psalm Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPsa)*, DJD H4, 1965; D. Sheriffs, "The Phrases *ina IGI DN* and *lip*[e]*nê Yhwh* in Treaty and Covenant Contexts,' *JNSL* 7, 1979, 61-65; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; R. Whybray, "Qoheleth, Preacher of Joy,' *JSOT* 23, 1982, 87-98; H. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

Mchael A. Grisanti

٨٥٢٤ (שָׂמֵחַ [*sameah*]، يمتلئ بالفرح، يسر)، ← #٨٥٢٣

٨٥٢٥ (שִׂמְחָה [*simhâ*]، فرح)، ← #٨٥٢٣

8526	שְׂמִיכָה

שְׂמִיכָה [*s^emîkâ*]، اسم. حجاب ، غطاء ، (؟، ترد مرة واحدة، #٨٥٢٦)، < סָמַךְ [*samak*]، قل. يعتمد على، يستند على (#٦١٦٤).

ش. أ. ق لم يوثق الاسم، رغم أن الأصل المحتمل סמך يظهر على نطاق واسع، بمعنى مماثل للعبرية.

ع. ق يظهر الاسم في قض ٤: ١٨ فقط حين غطت ياعيل سيسرا بـ שְׂמִיכָה قبل أن تقتله في خيمتها. معنى المصطلح غير محدد. تتنوع النسخ كثيرًا (مثل طبقة [السبعينية]، غطاء [Vg]، غطاء جلدي [OG]) ويخمن حسب معنى السياق. يقترح Moore بطانية (١٢٣)، أما Burney فيلحظ على نحو صحيح أنه إذا كان قصد ياعيل أن تريح سيسرا، فمن الصعب أن تغطيه ببطانية بعد هروبه الحار الطويل. وقد اقترح بديل، flynet (92). ولكن Boling يجادل بأن flynet ستفعل القليل لإخفاء سيسرا واستنتج أن الكلمة تبقي غير محددة (٩٧). ولكن تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه لم يتحدد إذا ما كان قصد ياعيل أن تخفي سيسرا بـ שְׂמִיכָה أم أنه مجرد إراحته، وهو بذلك سيكون غير متيقظ حين تقتله. رجح Gray (260) إلى ربع فحص النساء.

ب. ت الاسم غير موثق في أدب. قم. لاستخدامه في الأدب الرباني، المبهم، انظر Jastrow 2:1595.

خيمة، ستار: ← אֹהֶל [*'ōhel*] (خيمة، ساكن الخيام، #١٨٥)؛ ← יְרִיעָה [*y^e^rî'â*] (ستار، قماش الخيمة، #٣٧٤٩)؛ ← יָתֵד [*yātēd*] (وتد، خابور، مسمار، #٣٨٤٥)؛ ← קֻבָּה [*qubbâ*] (خيمة مقببة، هوادة المرأة، خباء السيدات #٧٦٨٨)؛ ← שְׂמִיכָה [*s^e^mîkâ*] (ستار، غطاء، #٨٥٢٦)؛ ← שַׁפְרִיר [*šaprîr*] (نصب خيمة؟، #٩١٨٨).

البيبلوجرافيا

R. Boling, *Judges*, AB, 1975; C. F. Burney, *The Book of Judges*, 1918; J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, NCBC, 1986; G. F. Moore, *Judges*, ICC, 1895.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

8529 שַׂלְמָה, שִׂמְלָה

שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [שַׂלְמָה, שִׂמְלָה]، اسم. حلة، قماش، لباس، كساء (#٨٥٢٩). الكلمة الثانية (#٨٥١٥) هي تركيب منتشر للكلمة الثانية (#٨٥٢٩). لا يوجد فعل مشتق في العبرية.

ع. ق ١. تظهر שִׂמְלָה ٢٩مرة، وبالأساس في الكتب التاريخية. إنها كلمة عامة ويبدو أنها ليست محدودة بأي نوع معين من اللباس. فهي التي غطى بها حام ويافث أنفسهما لكي لا يخجلوا والديهما نوح (تك ٩: ٢٣). يظهر المصطلح ٥ مرات في قصة يوسف (٣٧: ٣٤، ٤١: ١٤، ٤٤: ١٣، ٤٥: ٢٢ [مرتين]).

يفترض خر ٣: ٢٢ و١٢: ٣٥ أن هذه الحلل القيمة، قد أدرجت في اتحاد مع الحلي المصرية في هذين المكانين. استخدم خر٢٢: ٢٧[٢٦] هذه الكلمة ليصف السترة الخارجية التي لا يجب أن يحرم منها المديون مهما بلغ مدى فقره. שִׂמְלָה هي ما مزقها يشوع كرد فعل على خطية عخان (يش ٧: ٦) وهي ما حثت نعمي راعوث على ارتدائها في لقائها الليلي مع بوعز (را ٣: ٣).

٢. الاستخدام الرمزي الوحيد لكلمة שִׂמְלָה يوجد في أم ٣٠: ٤ تسأل أجور بلباقة "من من صر المياة في ثوبه ؟ ".

٣. تظهر كلمة שַׂלְמָה ١٦مرة بتوزيع مشابه لـ שִׂמְלָה. تبدو الكلمتين متبادلتين ظاهريًا خلال زمن الكتاب المقدس. يخاطب خر ٢٢: ٢٧[٢٦] وتث ٢٤: ١٣ الفقير "المدين"، إلا أنهما يستخدما تهجئة مختلفة للكلمة. تُظهر تث ٨: ٤، ٢٩: ٥[٤]، نح ٩: ٢١ نفس الصفة الغريبة. تصف שַׂלְמָה الملابس القديمة التي ارتداها الجبعونيين لخداع يشوع (يش٩: ٥، ١٣)، والسترة الجديدة التي ارتداها أخيا النبي وبعد ذلك مزقها إلى ١٢ قطعة أمام يربعام ليمثل انقسام الأسباط (١مل ١١: ٢٩-٣٠). أنها الكلمة التي أشارت إلى ثوب شولميث ذو الرائحة الجذابة (نش ٤: ١١). مز ١٠٤: ٢ هو الاستخدام الرمزي الوحيد لـ שַׂלְמָה، حيث وصف الله كمن يلف نفسه بالنور كالحُلة.

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד ^2^ [*beged* ^2^] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*g^e^lôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*ḥōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כֻּתֹּנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לבשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה ^2^ [*madeweh* ^2^] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [*maḥ^a^lāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת ^2^ [*sût* ^2^] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*p^e^tîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣeba'*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית ^2^ [*šît* ^2^] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

البيبلوجرافيا

ABD 2:232-38; *ANEP*, figs. 1-66; *ISBE* 2:401-7; A. F. L. Beeston, "Hebrew *sibbolet* and *sobel* (Isa 47:2),' *JSS* 24, 1979, 175-77; M. Dahood, "To Pawn One's Cloak,' *Bib* 42, 1961, 359-66; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Pal*꜀stina, 1987 (repr. 1937), 5:199-356; E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1963; M. Grg, "Zum sogenannten priesterlichen

Obergewand,' *BZ* 20, 1976, 242-46; H. W. Hnig, "Die Bekleidung des Hebrers: Eine biblisch-archologische Untersuchung,' diss. Zürich, 1957; M. G. Houston, *Ancient Egyptian and Persian Costume and Decoration*, 1954[2]; A. Jirku, "Zur magischen Bedeutung der Kleidung in Israel,' *ZAW* 37, 1917/18, 109-25; H. F. Lutz, *Textiles and Customs among the People of the Ancient Near East*, 1923; J. W. McKay, "My Glory—A Mantle of Praise,' *SJT* 31, 1978, 167-72; W. Magass, "Texte und Textilien,' *LB* 34, 1975, 23-36; J. Ruppert, *Le costume juif depuis les temps patriarchaux jusqu'à la dispersion (Le costume historique des peuples de l'antiquité)*, 1938.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٨٥٣٢ (שְׂמָמִית [*s^emamît*]، سحلية)، ← سحلية.

8533	שָׂנֵא

שָׂנֵא [*sane'*]، قل. يكره، شخص يكون عدو، نفعل. كُره، بعل. يكون عدو (#٨٥٣٣)، שִׂנְאָה [*sin'â*]، كراهية (#٨٥٣٤)، שָׂנִיא [*sanî'*]، مزدري، مهان (#٨٥٣٥).

ش. أ. ق لا يوجد الأصل שׂנא في أكد.، والتي فيها *zêru(m)* (كراهية، رفض، كره)، لها معاني موازية (*AHw*, 1522). توجد كلمة *snû* III كلمة كنعانية مستعارة في شكل كتابات مسمارية من Boghazkoi بمعنى الشخص البغيض (*AHw*, 1590). يصف الأوغاريتي *sn'* الذبائح التي يكرهها البعل (*KTU* 1.4 iii 17) ويصف كاسم فاعل أعداء البعل (*KTU* 1.4 vii 36). النص والمعنى في أوغا. *(s)n'itk*؛ (*KTU* 2.72 36) غير محددين، فقد يشير إلي الأعداء (Pardee 4, 20) أو إلى الطلاق (Brooke 70,) 80). يظهر الفعل كاسم فاعل في النقش الموآبي (*KAI* 181.4) حيث ادعى Mesha أنه سيرى غلبه أعداءه (قا؛ مز ١١٨: ٧)، ويوجد نفس تركيب اسم الفاعل ٥مرات في الكتابات Sefire في إشارة للأعداء (*KAI* 222 B 26; 223 B 14; 224.10, 11, 12). يحدس هذا التركيب في أرم. لسطر Ahiqar 176، رغم أنه قد تجادل حوله (*AP* 246)، وصفت كلمة مخادع في سطر ١٣٢ "الكراهية" (שׂנאתה). تستخدم أوراق البردي أرم. الفعل إلي حد أبعد ككناية عن الطلاق (مثل APFC 9.8; 15.23, 27، قا؛ تث ٢٤: ٣)، وتستخدم الاسم. שׂנאה لوثيقة الطلاق (*AP* 18.1). وجد الأصل عبر اللغات السامية الشمالية الغربية في كل العصور (*DISO*, 311; *THAT* 2:835; *HALAT* 1247).

ع.ق ١. أدرجت سلسلة مشاعر الكراهية في إطار שָׂנֵא، ربما تعبر عن الكراهية الشديدة لأعداء الله (مز ١٣٩: ٢١-٢٢) أو تلك التي لعدو عنيف (٢٥: ١٩)، ولكن يمكنها أن تعبر ببساطة عن التي يجب تجنبها، كالتي تستخدم كالضامن الدين (أم ١١: ١٥)، ومشاعر البغضة لإنسان فقير (١٩: ٧) أو تفاقم جار يزور كثيرًا جدًا (٢٥: ١٧). أحيانًا يحمل الفعل معنى استهلالي للبدء في الكراهية، مثل كراهية الله لإفرايم في الجلجال (هو ٩: ١٥) أو جعله أورشليم، محبوبته، غنيمة (إر ١٢: ٨). الحب (אָהַב، #٢١٧) هو المضاد للكره وغالبًا ما تأتي الكلمتين متقابلتين. كره أمون ثامار بعد أن أغتصبها بنفس الشدة العاطفة التي كانت له تجاهها من قبل (٢صم ١٣: ١٥)، ربما يعبر الكره ببساطة، ولكن بدرجة أقل شدة، عن مشاعر الحب بزوجة ما في مقابل البغضة للأخرى (تث ٢١: ١٥، ١٧).

تشكل الكلمتين ثنائي شعري يأتي كثيرًا في صورة تطابق: هناك وقت للحب ووقت للكره (جا ٣: ٨)، والرب يكره الذي يحب الأذي (مز ١١: ٥)، وكره ناظم المزمور صحبة فاعلي الشر ولكنه أحب بيت الرب (٢٦: ٥، ٨)، ويحب الرب البر بينما يكره الإثم (٤٥: ٧[٨])، وهؤلاء الذين يحبون التأديب يحبون المعرفة، والذين يكرهون التوبيخ هم أغبياء (أم ١٢: ١)، إلخ. تترادف كراهية שָׂנֵא مع بغضة والمقت (العبرية תָּעַב، #٩٤٩٣)، لذلك يقول ناظم المزامير "أكره وأمقت الكذب ولكني أحب الناموس" (مز ١١٩: ١٦٣). الجشع يكره من يطلب العدل في الباب ويمقت من يتحدث بالاستقامة (عا ٥: ١٠)، يشمئز الرب من كبرياء يعقوب ويكره حصونهم (٦: ٨، قا؛ *BHS*). هناك ستة أشياء يكرهها الرب، وسبعة يبغضها (اسم. תּוֹעֵבָה، #٩٣٥٩) (أم ٦: ١٦). يأخذ الفعل في تركيب. قل المعنى العام للكراهية، وعادة ما يكون المفعول به هو الأعداء، ولكن ربما يأخذ الفعل مفعول به مثل الرشوة (خر١٨: ٢١، قا؛ أم ٢٨: ١٦) أو حتى أن يستخدم مطلقًا مثل "وقت للكراهية" (جا ٣: ٨).

يلائم استخدام محبوب ومكروه لوصف الموقف تجاه الزوجة المحبوبة في مقابل تلك المقبولة أو المرفوضة (تك٢٩: ٣١، ٣٣)، كره معنى كونك مبغض أو غير مختار أو حتى مهجور ومرفوض. تصدم المرأة البشعة (שְׂנוּאָה) التي تتزوج أساسات النظام العميقة (أم ٣٠: ٢٣). أورشليم التي وصفت في الامتداد المجازي لعلاقة الزواج، مثل عروس مهجورة (إش ٥٤: ٦) وكمدينة مهجورة ومرفوضة (שְׂנוּאָה، إش ٦٠: ١٥)، يصفها حزقيال كالعاهرة التي يكرهها الآن حبيبها (أشور)، ويتركها مجردة الثياب وعارية (حز ٢٣: ٢٨-٢٩). حين قال النبي ملاخي "أحببت يعقوب وكرهت عيسو" (ملا

١: ٢- ٣)، كان يؤكد على اختيار الله السيادي (*THAT* 2:836)، ومع ذلك قد أدى عيسو بالأحرى إلى دينونتهم.

امتدت لغة الأنثروبولوجي للكراهية إلى الله بعدة طرق. يكره الله الممارسات الوثنية المقيتة (تث ١٢: ٣١، ١٦: ٢٢) مثلما كره الاحتفال بالأعياد الطقسية وسط الظلم (إش١: ١٤، عا ٥: ٢١)، ويحب الرب العدل ولكنه يكره السلب مع المحرقات (إش ٦١: ٨، النص الماسوري). يكره الله الكبرياء والعجرفة وطريق الشر والحديث الفاسد (أم ٨: ١٣).

جعل الله بطريقة غير مباشرة موضوع كراهية أعداءه، أي، هؤلاء الذين يكرهونه (خر ٢٠: ٥ = تث ٥: ٩، عد١٠: ٣٥، قا؛ تث ٧: ١٠ مرتين، ٢أخ ١٩: ٢، مز٦٨: ١[٢]، ٨١: ١٥[١٦]، ٨٣: ٢[٣]، ١٣٩: ٢١). استخدم اسم الفاعل لـ שָׂנֵא أيضًا في طلب العدالة أمام الله. الشخص الذي "يكره جاره"، يصف الباعث الذي به يدان القتل العمد (تث١٩: ١١)، بينما يشير، على الجانب الآخر، غياب مثل هذا الحقد والتخطيط للقتل إلي أنه ليس قتل عمد (٤: ٤٢، ١٩: ٤، ٦، يش ٢٠: ٥). حرم الله في تأكيد مقدس، اتخاذ شخص ما لاتجاه كراهية ناحية أخيه (لا ١٩: ١٧)، ولكنه طلب الحب الذي يحبه الشخص لنفسه (١٩: ١٨). لذا يعلم أم ٢٥: ٢١ لأنه إذا جاع الشخص الذي يكرهك، فعليك أن تطعمه.

استخدام كراهية في ملا ٢: ١٦ شيء جوهري، فالنص وتركيب الجملة والمعنى العام، كل هذه محل نقاش. عرض Hugenberger (51-76) خلاصة الأسئلة التأويلية والمقاربات الرئيسية المتبناه. رغم وجود هؤلاء الذي أتخذوا نهج إلحادي كامل والآخرين الذين اعتبروا أن الإساءة هي طقس وثني أو إساءة معاملة الزوجة الثانية، إلا أنه يبدو واضحًا بناءً على المقارنة الإصطلاحية للقانون البابلي وأرم. وأوراق البردي ومقاطع أخرى للعهد القديم، أن هذا إشارة إلى الطلاق. والسؤال الأعمق يتعلق بفاعل الفعل שָׂנֵא، فالفعل يأتي في صيغة الغائب في خطاب يهوه المباشر. من الأفضل التعاطي مع فاعل שָׂנֵא كالشخص الذي يطلق زوجته، في علاقة ربطية asyndetic مع الفعل. الطلاق (שָׁלַח، #٨٩٣٨). أوضح Westbrook أن استخدام المصطلح كراهية للطلاق في أوراق البردي أرم. هو اختصار لصيغة أطول (١٩٨٦، ٤٠٠-٤٠٢). يعطي فعل كراهية في صيغته الكاملة، كما هي في ملا ٢: ١٦، الباعث علي الطلاق، أي أن السبب ليس هو الزنا. استنتج Hugenberger أنه لا يجب تنقيح نص ملا ٢: ١٦، فالفاعل لـ שָׂנֵא غير محدد وقد عدل بتركيب قل. مصدر. مطلق لـ שָׁלַח ليتحدث عن الشخص الذي يطلق زوجته بسبب الكراهية (٧٠-٧٦). يقدم الفعل שָׂנֵא لما يعتبر الطلاق قيد الدراسة هو عنف مرفوض.

٢. تأتي صيغة الفعل العبرية שָׂנֵא ١٢٩مرة، ويشمل هذا ٣٤مرة كفاعل معلوم ليعني العدو، و٩مرات كفاعل مجهول ويعني المقيت والمهجور. هناك حالتين موضع نقاش من حيث النص. يجب أن يقرأ نص حز٣٥: ٦ حسب اليونانية (قا؛ *BHS*) "فقد صرت مذنبًا (العبرية אָשֵׁם، #٨٧٠) في الدم" وليس "أنت تكره الدم". كما أن مخطوطات يونانية عديدة لا يوجد بها عبارة " أنا أجهزك لسفك الدم، والدم سيطاردك".

من المحتمل أن يقرأ مز ٩: ١٣أ [١٤أ] صيغة المنادي لتكون "التفت لمعاناتي، يا منقذي" (*BHS*) وليس "من الذين يكرهونني" (MT)، يشمل التعديل تبديل بيط لحرفين (מְנַשְּׂאִי وليس מִשֹּׂנְאָי)، والذي يعطي معنى موازي لـ ع١٣ب [١٤ب]، (حرفيًا) "الذي أقامني من ابواب الموت". وهناك تبديل مشابه في أم ٢٦: ٢٨ (*BHS*) لتغيير "اللسان الكاذب يكره ضحاياه" إلى "عجيجها" (قا؛ مز٩٣: ٣)، وهو أقل احتمالاً بكثير.

تأتي صيغة نفعل. لـ שָׂנֵא في أم ١٤: ٢٠: "حتى أصدقاء الفقراء يهربون منهم". وتأتي أيضًا في ١٤: ١٧ في النص الماسوري، إذ تقول "الشخص المتعقل مكروه" ولكن هناك نقاش حول المعنى. يبدو أن السطر يشكل تضاد مع السابق "السريع الغضب يرتكب حماقات" وترجح الترجمات القديمة معنى أن تكون صبور أو مسالم. تتميز صيغة نفعل عن صيغة قل. في أن الثانية تشير دائمًا إلى الزوجة المزدراه (قا؛ تك ٢٩: ٣١، ٣٣، تث ٢١: ١٥- ١٧).

يقرأ ٢صم ٥: ٨ بصيغة قل. مبني للمجهول، ولكن يرجح قراءته في نصوص قمران بصيغة قل. الفعل التام. المؤنث.

يظهر الفعل ١٥مرة في صيغة بعل.، ودائمًا ما يأتي في صيغة الفاعل بمعنى عدو. يمكن أن يكون العدو فردي (أي ٣١: ٢٩)، حتى مع شخص يعتبر صدق (مز ٥٥: ١٢[١٣])، والأغلب أن يكون العدو هو شخص سياسي (مز١٨: ٤٠[٤١] = ٢صم ٢٢: ٤١، قا؛ تث ٣٣: ١١، مز ٤٤: ٧[٨]، ٨٩: ٢٣[٢٤]). ومثل هؤلاء الأعداء هم موضوع دينونة الله (تث ٣٢: ٤١، مز ٦٨: ١[٢]، ٨٣: ٢[٣]). وفي أم ٨: ٣٦ عدو الحكمة هو الذي يحب الموت.

٣. يظهر الاسم שִׂנְאָה ١٧مرة. يستخدم في مز ١٣٩: ٢٢ و٢صم ١٣: ١٥، ظرفيًا، كمفعول به لـ שָׂנֵא ليبين شدة الكراهية. كما أن الاسم يستخدم ليصف باعث القتل (عد٣٥: ٢٠) أو الكراهية التي تقود أمة لتدمر أمة أخرى (حز ٢٥: ١١). ربما تصور الإسرائيليين أنفسهم كموضوع كراهية الله (تث١: ٢٧، ٩: ٢٨) حين واجهوا قضائه في البرية.

يصف שִׂנְאָה، على عكس الحب، العداوة بين الأفراد (مز١٠٩: ٥، قا؛ ع ٣) أو أنه يثير، كالمقابل للحب، النزاع

(أم ١٠: ١٢، قا؛ ع١٨)، فإن تأكل وجبة بسيطة مع الحب أفضل من ثور مسمن مع الكراهية (١٥: ١٧). لاحظ المعلم أن الحب والكراهية جزء من تجربة الإنسان (جا ٩: ١، ٦) دون تمييز ملحوظ لكيفية تأثيرها في الخيّر والشرير.

يأتي الاسم שְׂנִי في تث ٢١: ١٥ ليشير إلى الزوجة المزدراه. وهو يترادف مع قراءة النص السامري، المبني للمجهول. قل. المؤنث. اسم الفاعل.

ب. ت ١. يوجد الأصل שׂנא في كل مراحل العبرية وأرم. اللاحقتين. يشير רוהא שנין في عبارة بالميرية Palmyrene مقتبسة، إلى روح الكراهية إلا أن السياق قد تلف وصار التركيب مبهم (*DISO*, 311). يعتبر الفعل (סְנָא) סְנֵי شائع في أرم. اللاحقة، ويصف غالبًا الموقف من الآخرين، وفي نص واحد يعني تحديدًا، قبيح (Jastrow, 1604).

٢. غالبًا ما يأتي المعنى في النصوص القمرانية ضمن مجال المقابلة بين الخير والشر. في الوثيقة الدمشقية، سمح الله لأولئك الذين خارج العهد والذين يكرههم، بأن يضلوا (وثص. 2.13, 15). يصلي ناظم المزامير في التسابيح لكي يتبع ما يحبه الله ويبغض ما يكرهه (مد. 17:24 = Martinez 4.24). يدعي الناس في الأسرار أن يبغضوا (שנאו) الخطية، إلا أنهم يسلكون تحت سلطانها. يستخدم שְׂנֵא في درج الهيكل لرفض الزوج لزوجته، متهمًا إياها بعد أن يرفضها بأنها ليست عذراء (11Q 65:11).

٣. يأتي שָׂנֵא في الترجمة السبعينية، غالبًا منفردًا، بـ μισέω. يجب فهم شرط يسوع في لو ١٤: ٢٦ (قا؛ مت ١٠: ٣٧) عن الشخص الذي عليه أن يكره أحد أفراد بيته لكي يكون تلميذ، كتعبير سامي يؤكد على الإلتزام العظيم نسبيًا المطلوب للملكوت (Jeremias, 1:215). يقتبس بولس في رو ٩: ١٣، ملا ١: ٢-٣ "أحببت يعقوب وأبغضت عيسو" ليعبر عن مقاصد الله الاختيارية في تتميم مواعيده، ويطبق الرسول بوضوح تعبير ملاخي على وضعه المعاصر.

بغضاء، عداوة، عداء: ← אֹיֵב [ʼyb] (يُعادى، #٣٦٦)، ← צרר [srr ²] (عادى، #٧٦٧٥)، ← שׂטם [śṭm] (كره، أظهر عداوة، ضايق، #٨٤٧٥)، ← שָׂטָן [śāṭān] (المتّهم، الشيطانُ، #٨٤٧٧)، ← שׂנא [śn'] (كره، شخص عدو، #٨٥٣٣)، ← שׁוֹרֵר [šôrēr] (خصم، عدو، #٨٨٠٦)؛ ← **عداء: لاهوت.**

الببليوجرافيا

TDNT 4:683-94; *THAT* 2:835-37; G. Brooke, *UF* 11, 1979, 70, 80; G. P. Hugenberger, *Marriage As a Covenant: A Study of Biblical Law & Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*, SVT 52, 1994, 51-73; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 1971, 1:215; F. G. Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 1994, 34, 178, 318, 399; D. Pardee, *BO* 34, 1977, 4, 20; R. Westbrook, "The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4,' ScrHier 31, 1968, 399-403.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٨٥٣٤ (שִׂנְאָה [sin'â]، كراهية)، ← #٨٥٣٣

٨٥٣٥ (שָׂנִיא [sanî']، مزدري، مهمل)، ← #٨٥٣٣

٨٥٣٧ (שֵׂעִיר [sa'îr ¹]، أشعر)، ← #٨٥٤٧

٨٥٣٨ (שְׂעִיר [sa'îr ²]، عنزة مشعرة)، ← #٧٣٦٦

8539 שָׂעִיר

שָׂעִיר [sa'îr ³]، اسم. إله إغريقي، شيطان تيسي، صنم تيسي (# ٨٥٣٩).

ع. ق يأتي שָׂעִיר ٤مرات فقط في العهد القديم (لا ١٧: ٧، ٢أي ١١: ١٥، إش ١٣: ٢١، قا؛ أيضًا ٢مل٢٣: ٨). اقترح العلماء أن هذا الاسم. يصف نوع الشياطين الذي يظهر على شبه التيس ويرتبط إلى حد بعيد بعبادة الأوثان والمرتفعات . يأتي أول ظهور له في لا ١٧: ٧ حيث يصرح بأن الذبائح التي تقدم "أوثان التيس" (NIV) أو "شياطين التيس" (NASB) محرمة بشدة: "لا يجوز أن يقدموا محرقاتهم لأوثان التيس التي يزنون وراءها. هذا يكون فرض أبدي لهم وللأجيال التي تأتي بعدهم". يقترح السياق أن مثل هذا الحظر يتعلق أساسًا بالطريقة المخصصة لتقديم الذبيحة، وذلك لتفادى ظهور وممارسة سلوك العبادة الغير مناسب. تتوسع وقائع هذه الكلمة المتبقية وتتطبق هذا الحظر الأساسي . يسجل ٢أخ ١١: ١٥ (قا؛ ٢مل٢٣: ٨) انتهاك هذا الحظر. الوقائع التي في إشعياء هي أوصاف تهكمية نوعًا ما للدينونة . يتهكم اشعياء في كلا الحالتين على مستمعيه إذ يقرر أن الشياطين والتيوس التي يذبحون لها، ستكون في النهاية السكان الوحيدين للأرض التي يقيمون فيها الآن.

روح، شبح، شيطان: ← אוֹב [ʼôb ²] (متوسط، طيف، عرافة، شبح، #٢٠٠)؛ ← אִטִּים [ʼittîm] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [lîlît] (وحش ليلي، مخلوقات ليلية، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [ʻaza'zel] (عزازيل، شيطان، كبش الفداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [sî ²] (قاطني الصحراء، المنادي، عواء، وحش بري، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [rûah] (ريح، نسمة، زائل، اختيار، نزعة، طباع، روح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [repa'îm] [¹ (ظلال، أرواح فقيدة، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [sa'îr]

[3] (إله الغابات عند الإغريق، شيطان الكبش، تمثال الكبش، #٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [*sed*] (شيطان، #٨٧١٧).

البيبلوجرافيا

M. A. M. JuJrez, "El diablo y los demonios. Le fe del antiguo Israel,' *Biblia y Fe* 56, 1993, 36-54; J. H. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; J. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, 1986.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* / *W. C. Kaiser, Jr.*

8540 שָׂעִיר

שָׂעִיר [*sa'îr* [4]]، مطر ثقيل (#٨٥٤٠)، < שַׂעַר [*sa'ar* [2]]، عاصفة (# ٨٥٤٨).

ع. ق ترتبط שָׂעִיר بـ סְעָרָה (عاصفة عاتية) وتأتي فقط في تث ٣٢: ٢ كواحد من أربعة مصطلحات عن المطر تستخدم كتبيهات لكلمة موسى "ليسقط تعليمي مثل المطر (מָטָר) وليسقط كلامي كالندى (טַל)، وكوابل المطر (שְׂעִיר) على العشب، مثل المطر الغزير (רְבִיבִים) على النباتات الغضة" (انظر P. C. Craigie, *Deuteronomy*, 1976).

مطر، ندي، رذاذ، بَرَد، وابل من المطر: ← אֶגֶל [*'ēgel*] (قطرة [من الندي]، #١٠٣)؛ ← ברד [*brd* [1]] (بَرَد، #١٣٠١)؛ ← גשׁם [*gšm*] (يجعل مطرا، #١٧٧٢)؛ ← זרם [*zrm* [2]] ([سحب] ينهمر منها [الماء]، #٢٤٤٢)؛ ← חֲנָמַל [*ḥ^anāmal*] (القطقط (مطر متجمد)، بَرَد؟، #٢٨٥٧)؛ ← טַל [*tal*] (ندي، مطر خفيف، رذاذ، #٣٢٢٨)؛ ← ירה [*yrh* [2]] (give drink، يسبب مطرا، #٣٧٢٢)؛ ← מטר [*mṭr*] (يصنع مطرا، #٤٧٦٣)؛ ← מַלְקוֹשׁ [*malqôš*] (المطر المتأخر، #٤٩١٩)؛ ← סַגְרִיר [*sagrîr*] (وابل، #٦٠٣٩)؛ ← סָפִיחַ [*sāpîaḥ* [2]] (عاصفة عنيفة، #٦٢٠٧)؛ ← רְבִיבִים [*r^ebîbîm*] (وابل من المطر، #٨٠٥٣)؛ ← רְסִיס [*rāsîs* [1]] (قطرة الندي، #٨٢٦٨)؛ ← רעף [*r'p*] (تقطر، تدفق، مطر، #٨٣١٩)؛ ← שָׂעִיר [*śā'îr* [4]] (مطر ثقيل، #٨٥٤٠)؛ ← שִׁכְבָה [*šikbâ*] (طبقة من الندي، إطلاق/ إخراج الحبوب، #٨٨٨٧).

مارك دي. فوتاتو *Mark D. Futato*

٨٥٤١ (שֵׂעִיר [*se'îr* [1]]، سعير)، أدوم

٨٥٤٢ (שֵׂעִיר [*se'îr* [2]]؛ Mt سعير)، أدوم

٨٥٤٤ (שְׂעִירָה [*s^e'îrâ* [1]]، تيس أشعر)، ← #٧٣٦٦

8546 שְׂעִפִּים

שְׂעִפִּים [*s^e'ippîm*]، اسم. أفكار مزعجة أو مثيرة، اضطرابات، قلق (#٨٥٤٦)، كما أنه يتهجى بزيادة epenthetic ר، שַׂרְעַפִּים [*sar'appîm*] (#٨٥٩٠)]، وهي نفس كلمة סַרְעַפָּה = סְעִיף (فرع).

ش. أ. ق سريانية. *sar'epita*، فروع، تفرع، عرب. *sagafa*، يكون مزعج.

ع. ق ترمز صيغة الاسم إلي الأفكار المزعجة أو القلقة التي تنتج بعدة طرق، ومنها الرؤي الليلية (أي ٤: ١٣) سماع كلام منمق يشوه سمعة الشخص (٢٠: ٢) والخوف السقوط كنتيجة لسوء معاملة الآخرين له (مز ٩٤: ١٩). وهذه الأفكار التي تلحق ألم قاسي (חושׁ، أي٢٠: ٢، #٢٥٩١)، هي متغلغلة داخل الشخص (مز٩٤: ١٩)، وهكذا ترمز صيغة الاسم إلى רוּחַ מִבִּינָתִי ("دفعة من الفهم" tr. D. Clines, *Job 1-20*, 1989, 471; 20:2a || 20:3b). تمكن التشجيعات والتعزيات الذي يعطيها الله، الإنسان من التغلب علي القلق من مثل هذه الأفكار (٩٤: ١٩). ويصلي ناظم المزمور في ضوء ذلك أن يبحث عنه الله ويعرف أفكاره المضطربة لكي يزيل من داخله أي طريق ضار وهكذا يستطيع أن يجتاز الطريق الأبدية (١٣٩: ٢٣- ٢٤).

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: ← אזן [*'zn* [2]] (يقيس، يعتبر باهتمام، #٢٦٤)؛ ← בדא [*bd'*] (يخترع، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [*higgāyôn*] (تناغم، فكر، #٢٠٥٣)؛ ← זמם [*zmm*] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← חמס [*ḥms* [2]] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חשׁב [*ḥšb*] (يحصي، يحسب، يحسب رياضيا، يفكر، خطة، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [*yēṣer* [1]] (إطار الذهن، نزعة، #٣٦٧١)؛ ← עשׁת [*'št* [2]] (يظن، يعتبر، #٦٩٠١)؛ ← שִׂיחָה [*śîḥâ*] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [*s^e'ippîm*] (أفكار مقلقة، قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [*tar'ît*] (يظن، #٩٥٦٩).

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

8547 שָׂעַר

שָׂעַר [*sa'ar* [1]]، قل. يجعل شعر شخص ينتصب، يكون مفزع (#٨٥٤٧)، שָׂעִיר [*sa'îr* [1]]، اسم. اشعر (#٨٥٣٧)، שַׂעַר [*sa'ar* [1]]، اسم. انتصاب الشعر، ارتجاف (#٨٥٠٠)، שֵׂעָר [*se'ar*]، اسم. شعر (#٨٥٠٢)، שֵׂעָר [*se'ar*]، اسم. شعر (#٨٥٠٣)، שְׂעַר [*s^e'ar*]، أرم.. اسم. شعر (#١٠٦٨٧).

ش. أ. ق اشتقاق الأصل غير محدد. للحصول على اقتراحات أخرى، انظر HALAT 1252.

ع. ق ١. يأتي الفعل ٣مرات فقط ليدل على رد الفعل المرتجف والمرتعب على ارتداد يهوذا المشين عن الرب (إر ٢: ١٢)، وعلى سقوط صور مدينة الثروة والقوة (حز٢٧: ٣٥) وإهلاك الله المذهل لمصر (٣٢: ١٠).

٢. صيغة الاسم שֵׂעָר هي الكلمة الأكثر شيوعًا للشعر (٢٨مرة). اشتهر بعض الناس بطول شعورهم: النذيريين (عد ٦: ٥، ١٨) وشمشون (قض ١٦: ٢٢) وأبشالوم (٢صم ١٤: ٢٦). لقب إيليا بالرجل الأشعر (٢مل ١: ٨)، إلا أن البعض ربط ذلك بعباءته المشعرة . (يربط زك ١٣: ٤ العباءة المشعرة بأنبياء آخرين، انظر ٢مل ١: ٨: "كان رجلاً بحلة من الشعر" قا؛ Hobbs, *2 Kings*, 10).

(أ) تظهر الصيغة שֵׂעָר ١٥مرة الضوابط الكهنوتية المفصلة للأمراض الجلدية المعدية (لا ١٣-١٤). بعد أن يفحص الكاهن، وفقاً لـ ١٣: ٢٠، الشخص الذي تأثر جلده وشعره "تحول للأبيض"، يجب عليه أن يعن أن الشخص نجس وغير مؤهل ليدخل الهيكل/ الخيمة ليتعبد في محضر الله. تفصل هذه الضوابط لون الشعر، سواء كان ابيض (١٣: ٣-٤، ١٠، ٢١، ٢٥، ٢٦) أو أصفر (١٣: ٣٠، ٣٢، ٣٦) أو اسود (١٣: ٣١، ٣٧).

(ب) حالات النذيرين (#٥٦٨٧) وشمشون النذير من الولادة، هي ذات أهمية لاهوتية (شمشون). أعطيت الضوابط المتعلقة بنذر النذير في عد ٦: ١- ٢١. هناك ثلاث شروط تطبق عليهم. (i) يجب ألا يحلق شعره خلال فترة تكريسه ليثبت أنه مقدس ومخصص لله خلال هذا الوقت (ع٥). (ii) وإذا تنجس، عليه أن يحلق شعره ويخضع لفترة تطهر طقسية ويعطي تقدمة ويترك شعره ينمو ثانية. وتبدأ فترة التكريس الجديدة بناء على إتمامه لهذه المتطلبات (ع٩- ١٨). (iii) وعليه، عند تتميمه لنذره، أن يقص شعره ويجتاز احتفال طقسي لإكمال لنذره (ع ١٩).

(ج) يتشابه "الهامات المشعره" مع "الرؤوس" في مز٦٨: ٢١[٢٢] وفيه أكد ناظم المزمور علي إيمانه في عدالة الله، "من المؤكد أن الله سيسحق رؤوس أعدائه، والهامات المشعرة للسالكين في خطاياهم". للمشاكل التأويلية، انظر Anderson, *Psalms*, 1:493.

(د) نتف عزرا شعره كلفتة عن الإشمئزاز ليوضح مدى الرعب الذي لحق به بسبب تزاوج شعب إسرائيل مع جيرانه الوثنيين (عز٩: ٣). يصف المحب في نشيد الأنشاد، مرتين، شعر شولميث كقطيع الماعز (نش ٤: ١، ٦: ٥). يقترح R. O. Murphy أن هذا التسبيه يبني على "لون وتموج الشعر المتدلي من الرأس إلي الأكتاف" (*Song of Songs*, Hermeneia, 1990, 159).

ويشير الأصل إلى شعر العانة في حز ١٦: ٧ (علامة علي النضج) ومحتمل في إش ٧: ٢٠ (علامة على الدينونة، انظر أدناه).

٣. تشير صيغة المؤنث שַׂעֲרָה إلى شعور فردية. يظهر تعبير "لن تسقط شعرة واحدة "في ١صم ١٤: ٤٥، ٢صم١٤: ١١، ١مل ١: ٥٢ في الأقسام oaths التي تعد بحماية الله المطلقة حتي لشعرة واحدة من الرأس. يوجد تعبير "أكثر من شعر رأسي" في مز ٤٠: ١٢[١٣] وفي ٦٩: ٤[٥] في إشارة إلى كثرة المشاكل والأعداء. السبعمائة بنياميني العسر، المشهورين بدقتهم في التصويب "يرمون المقلاع علي الشرة ولا يخطئون" (قض ٢٠: ١٦).

يقود تصوير أم ٤: ١٥ في ترجمة NIV "مرت روح علي وجهي، واقشعر شعر رأسي في النهاية"، المرء ليتصور أن أليفاز، أحد ناصحي أيوب، قد ارتجف حتى اقشعر شعر رأسه في النهاية. صور مفسرين كثيرين صيغة שְׂעָרָה "زوبعة" ليحتفظوا بالتشابه مع "ريح" (רוּחַ، روح، NIV). لاقتراحات، انظر D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC, 1989, 111, n. 15.c.

٤. تصف كلمة שָׂעִיר عيسو، في مقابل يعقوب أخيه أملس الجلد، كالرجل الأشعر (تك ٢٧: ١١، ٢٣). واضطر يعقوب، بسبب طبيعة جلد عيسو، أن يخدع إسحق أباه الأعمى لكي يستولي على البركة من عيسو.

٥. تظهر صيغة الكلمة أرم. שְׂעַר في دا ٣: ٢٧ (شعر أصدقاء دانيال الذي لم يمس، الذين وثقوا في الله ليحررهم ويحميهم من النار)، و٤: ٣٣ [٣٠] (الشعر الطويل لنبوخذنصر الذي جُن وقتياً والذي رفض الاعتراف بأن الله هو المتسلط علي كل البشرية) و٧: ٩ (شعر قديم الأيام، الأبيض كالصوف، والذي سيبيد الجيوش التي اضطهدت قديسي الله). وصف ٧: ٩ هو الوصف الأكثر تشويقاً لله كالقديم الأيام، جالس علي العرش: "لباسه أبيض كالثلج، وشعر رأسه أبيض كالصوف. وعرشه لهيب نار، وبكراته كلها ملتبة بالنار" (قا؛ رؤ ١: ١٤).

شعر: ← זָקָן [zāqān] (لحية ، #٢٤١٧) ← מַחְלָפָה [maḥªlāpâ] (ضفر، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [miqšeh] (الشعر المسرح جيداً ، #٥٢٥٠) ← פרע [pr' ²] (الشعر المفكوك، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، ذركشى، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [qᵉwuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧) ← שׂער [ś'r ¹] (أذهل، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٥٥٩).

الحلاقة، هندام ← גלח [glḥ] (يحلق، #١٦٦٢) ← כסם [ksm] (شعر مصفوف، #٤٠٨٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:596-99; *TDOT* 3:5-20; *THAT* 2:50-53; M. Dahood, "*S'RT* 'Storm' in Job 4:15,' *Bib* 48, 1967, 544-45; F. C. Fensham, "The Shaving of Samson: A Note on Judges 16:19,' *EvQ* 31, 1959, 97ff.; J. Lust, "A Stormy Vision: Some Remarks on Job 4, 12-16,' *Bijdr* 36, 1975, 308-11; O. Margalith, "Samson's Riddle and Samson's Magic Locks,' *VT* 36, 1986, 225-34; S. M. Paul, "Job 4:15—A Hair Raising Encounter,' *ZAW* 95, 1983, 119-21; C. Sherlock, "Ezekiel's Dumbness,' *ExpTim* 94, 1982/83, 296-98; H. Trav, N. Rubin, S. Vargon, "Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and the Law,' *Koroth* 9, 1988, 173-79; Z. Weisman, "The Biblical Nazirite, Its Types and Roots,' *Tarbiz* 36, 1967, 207-20.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

8548	שָׂעַר

שָׂעַר [*sa'ar* ²]، قل. ينقل في عاصفة، نفعل. أنها تعصف، بعل. جرف في عاصفة هوجاء، هتبعيل. تعصف تجاه، عاصفة (#٨٥٤٨)، שַׂעַר [*sa'ar* ²]، اسم. عاصفة هوجاء، عاصفة (#٨٥٥١)، שְׂעָרָה [*sᵉ'ārâ*]، اسم. مؤنث. عاصفة هوجاء، عاصفة (#٨٥٥٤). وأيضًا סָעַר [*sa'ar*]، قل. تكون عاصفة، نفعل. تكون ثائرة (تكون مثارة)، بعل. يقصف في عاصفة (#٦١٩٢)، סַעַר [*sa'ar*]، اسم. عاصفة هوجاء، عاصفة (#٦١٩٣)، סְעָרָה [*sᵉ'ārâ*]، اسم. مؤنث. عاصفة هوجاء، عاصفة (#٦١٩٤).

ش. أ. ق يبدو أن لها اسم. سامي. الأصل סער / שׂ. أكد.. *saru*، رياح، عاصفة، نسمة (-*AHw* 3:1192 93). ربما يكون مشكوك في ارتباط أكد.. *saru*، العبرية סַעַר؛ (Fabry, 893). يظهر الأصل في اسم العلم المصري *yas'ar-kuna* لنصوص اللعنة واسم العلم العبري (*s'ryhw*) لـ Arad-Ostraca 31,4 (7 Cent. BC): "تسبب يهوه في العاصفة".

ع. ق ١. تنتمي الأسماء שַׂעַר (فقط في إش ٢٨: ٢) وסַעַר (٨مرات) وשְׂעָרָה (فقط في أي ٩: ١٧، نا١، ٣) وסְעָרָה (١٦مرة) إلى مجال الأرصاد الجوية. وقد استخدموا بالارتباط مع كلمات أخرى عن الظواهر الجوية: בָּרָד، برد (#١٣٥، حز ١٣: ١١)، גֶּשֶׁם، مطر، انهمار (#١٧٧٣)، סוּפָה عاصفة (#٦٠٧٠، إش٢٩: ٦، عا١: ١٤)، קִיטוֹר، دخان، ضباب (#٧٧٩٨، مز١٤٨: ٨)، *ra'ad*، رعد، عجيج (#٨٢٨٤ ، إش ٢٩: ٦)، רַעַם (#٨٣٠٨)، שֶׁלֶג، ثلج (#٨٩٢٠). المرادف لها هو רוּחַ، ريح، نسمة، روح (#٨١٢٠). تبدو صيغة סְעָרָה كيانات الإله *nomen unitatis*. يمكن أن تتلآلف صيغة المؤنث مع רוּחַ في حالة تركيبية. يظهر تركيب רוּחַ סְעָרָה، عاصفة هوجاء، والذي لا يأتي في بالنظام الضاد، أن סְעָרָה / סַעַר لـ νεμος مثل إله الريح في اليونانية هو أقدم (؟) أو علي الأقل أكثر تسمية دقيقة للريح، بينما تحتاج רוּחַ كاسم-عملية (هبوب أو عصف) إلى تحديد أكثر. عكس كلمة סַעַר هو דְּמָמָה، سكوت، همس (#١٩٦٠، مز ١٠٧: ٢٩).

تنتمي فلسطين نطاق مناخ البحر المتوسط مع مناخ غالبًا ما يكون إستوائي. تقسم السنة إلى فصلين: شتاء ممطر وصيف جاف (كما في أسبانيا الجنوبية، وشنغهاي أو جورجيا وأمريكا). تهب الرياح أساسًا من الغرب (البحر المتوسط)، وتجلب معها المطر والبرد. ويمكن أن تأتي الرياح الشمالية خلال الشتاء بالبرد. تأتي رياح شرقية حارة (خماسين، scirocco رياح متوسطية) أثناء تغير الفصول من الصحراء السورية- عرب.، وتجلب معها حرارة كاظمة وهواء خانق. تحدد هذه الظواهر اللون الاستعاري للمجال الدلالي. فكلمات الريح غالبًا ما يكون لها دلالة مدمرة.

٢. تأتي الوحدة المفرداتية lexeme، مثل סוּפָה (#٦٠٧٠)، في ثلاثة أنواع من نصوص العهد القديم.

(أ) يمكن أن تكون العاصفة عامل يصاحب تجلي الله: أي ٣٨: ١، ٤٠: ٦، حز ١: ٤. تختفي هذه الخاصية من تجلي جبل سيناء (هناك فقط زلزلة، وإضاءة ورعد ونار ودخان، قا؛ خر ١٩: ١٦-١٨). صعد (עָלָה، #٦٥٩٠) إيليا إلى السماء في زوبعة (٢مل ٢: ١، ١١). لا تمثل الريح الهوجاء في نصوص العهد الجديد الأبوكريفية علامة محددة الذكر لمجيء الله، في حين تبقي الإضاءة والرعد والبرق موجودة: تظهر رؤ ٤: ٥، ٨: ٥، ١١: ٩، ١٦: ١٧-٢١، مر ٤: ٣٥-٤١ سلوك يسوع بسلطان علي الخليقة بتهدئة العاصفة.

(ب) لا تفتقر، الحالات القليلة التي تفيد فيها الوحدة المفرداتية معنى عاصفة، إلى تضمينات لاهوتية. يتضمن الوصف العبري للطبيعة كخليقة مفهوم سيادة الله علي كل الظواهر. حتى في وصف شدة العاصفة في البحر، تعرف كاتب مز ١٠٧ على قوة الله علي إثارة وتهدئة العاصفة (ع ٢٢، ٢٩). حتى الرياح الهوجاء عليها أن تنفذ "أمره" (١٤٨: ٨، قا؛ يو ١: ٤، ١٢). لا يمكن أن تعني גָּדוֹל סַעַר־ في يو١: ٤ "أمواج عالية" (contra Fabry, 896) ولكنها بالأحرى تدل على ثورة البحر، طبقاً للمعنى الأساسي لفعل סָעַר، ثورة.

(ج) ارتبطت الكلمات العبرية، بسبب الطبيعة المدمرة العاصفة، بدلالة سلبية. وهكذا تصير العاصفة أداة لسخط الله. فهو سيأتي ليبدد ويهلك أعداء إسرائيل (مز٨٣: ١٥[١٦])، إش ٢٩: ٦، ٤٠: ٢٤، ٤١: ١٦، إر ٢٣: ١٩ = ٣٠: ٢٣، زك ٩: ١٤). كما أنه سيجيء ليحاكم الأنبياء الكذبة وشعبه المضلل (زك ١٣: ١١، ١٣). اشتهي المتكلم في مز ٥٥: ٨[٩] أن يجد الملجأ في مواجهة "الزوبعة العاصفة" (מֵרוּחַ סֹעָה מִסָּעַר).

ب. ت تترجم السبعينية סַעַר بكلمات مختلفة كثيرة، لمحاولة تفسير ظاهرة الطقس الفردية بدقة.

ريح، عاصفة: ← זַלְעָפָה [zal'āpâ] ([ريح] محرقة، #٢٣٦٣)؛ ← חֲזִיז [ḥāzîz] (سحابة، ريح قوية، قصف الرعد، #٢٦١٣)؛ ← יוֹם [yôm [2]] (ريح، عاصفة، نسمة، #٣٤٢٨)؛ ← מְזָרִים [mezārîm] (رياح شمالية، #٤٦٦٨)؛ ← סוּפָה [sûpâ [1]] (ريح عاصفة مدمرة، إعصار، #٦٠٧٠)؛ ← סעה [s'h] (يفتري، [عاصفة] مندفعة، #٦١٨٥)؛ ← רוּחַ [rûaḥ] (ريح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רעם [r'm [1]] (عاصفة، رعد، #٨٣٠٦)؛ ← שׂער [ś'r [2]] (يُحمل بريح عاصفة، #٨٥٤٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:893-98; H. Lugt, "Wirbelstürme im Alten Testament,' *BZ* 19, 1975, 195-204; R. B. Y. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament,' *ZAW* 64, 1952, 11-25.

Manfred Dreytza

8550 שַׂעַר

שַׂעַר [sa'ar [1]]، اسم. تسمر الشعر، ارتجاف (#٨٥٥٠)، שָׂעַר [sa'ar [1]]، قل. يكون خائف، مرتعب، فزع، متسمر رعباً (#٨٥٤٧).

ع. ق ١. يظهر الأصل الفعلي שׂער ٤مرات فقط، وكلها في صيغة قل. (تث ٣٢: ١٧، إر ٢: ١٢، حز ٢٧: ٣٥، ٣٢: ١٠). المرادف المتكرر الظهور لهذا التركيب (ماعدا تث ٣٢: ١٧) هو שָׁמֵם ويعني أن يكون مقفر أو فزع (انظر أيضًا أي ١٨: ٢٠). مصدر مثل هذا الرعب أو الخزي هي الخطية المتعمدة (إر ٢: ١٢)، وعبادة الأوثان بأكثر تحديدًا (تث ٣٢: ١٧) ومصير أعداء يهوه (حز ٢٧: ٣٥، ٣٢: ١٠).

٢. يظهر اشتقاق الاسم שַׂעַר ٣مرات فقط. يوظف في حالتين كمفعول به ظرفي (مرتجف رعباً) حين يأتي مع أصلها الفعلي (حز ٢٧: ٣٥، ٣٢: ١٠). وهكذا يصور שָׂעֲרוּ שַׂעַר بجدارة في حز ٢٧: ٣٥ "خوف فظيع" (NASB) أو "يرتجف فزعًا" (NIV). يستخدم مرة أخرى في أي ١٨: ٢٠ مرتبطا بـ שָׁמֵם ويوصف كشيء يقبض (אָחַז، #٢٩٦) فجأة على شخص فيما يتعلق بمصير الشرير.

إهتزاز، إرتعاد، إرتجاف: ← געשׁ [g'š] (إرتفاع وإنخفاض الضجيج، ينتفخ، طمو، #١٧٢٣)؛ ← זוע [zw'] (يرتجف، يتزلزل، يكون خائفا، #٢٣١٦)؛ ← זלל [zll [2]] (يهتز، يزلزل، يرتجف، #٢٣٦٢)؛ ← --- (إهتزاز، إرتجاف، ألم مبرح، #٢٧١٤)؛ ← חרג [ḥrg] (يُظهر الإرتجاف، #٣٠٠٤)؛ ← חרד [ḥrd] (ارتعش، ارتجف، فزع، #٣٠٠٦)، ← ירע [yr' [1]] (يرتجف، يرتعد، أفزع، يرتجف، يكون جبانا، #٣٧٦٠)؛ ← מוט [mwṭ [1]] (يهتز، يلف، يترنح، يهتز، يدور، #٤٥٧٢)؛ ← מעד [m'd] (يزل، ينزلق، يهتز، يتمايل، #٥٠٤٨)؛ ← נוד [nwd] (يهتز، يتمايل، يتخلى، يتجول، يحْزن، يهرب، #٥٦٥٣)؛ ← נוט [nwṭ] (يهتز، يزلزل، #٥٦٦٧)؛ ← נוע [nw'] (يهتز، يرتجف، يترنح، يتمايل، يلوح، #٥٦٧٥)؛ ← נער [n'r [2]] (يهتز، يتخلص من، #٥٨٥٠)؛ ← סמר [smr] (يرتعد، قشعريرة، محفوف بـ، #٦١٦٩)؛ ← עִוְעִים ['iw'îm] (تشويه، يترنح، مصاب بالدوار، #٦٤١٣)؛ ← פוק [pwq [1]] (يترنح، يتهادى، يلف، يتمايل، #٧٠٤٨)؛ ← פחד [pḥd [1]] (ارتعش، في حالة ذعر، #٧٠٦٤)، ← פלץ [plṣ] (يرتعد، يقشعر، يرتجف، #٧١٤٥)، ← [1] קוץ [qwṣ [1]] (ارتجف، كان في حالة رعب، #٧٧٦٢)؛ ← רגז [rgz] (يثير القلق، يتحرك برعشة، يهتز، يثير، يستيقظ، يثير القلق، #٨٠٧٤)؛ ← רנה [rnh [1]] (صليل، #٨٢٦١)؛ ← רעד [r'd] (يرتجف، يهتز، يرتجف، #٨٢٨٣)؛ ← רעל [r'l [1]] (يلوح مهددا، يرعبه، #٨٣٠٢)؛ ← רעשׁ [r'š [1]] (يزلزل، يهتز، يقفز، #٨٣٢١)؛ ← רפף [rpp] (يهتز، يزلزل، صخرة، #٨٣٤٤)؛ ← רְתֵת [retēt] (رعب، فزع، إرتجاف، #٨٤١٧)؛ ← שׂער [ś'r [1]] (يكون خائفا، مرتعبا، مدجج بالذعر، #٨٥٤٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:946; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988.

M. V. Van Pelt / إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن

W. C. Kaiser, Jr.

٨٥٥١ (שַׂעַר [sa'ar [2]]، ريح هوجاء، عاصفة)، ← #٨٥٤٨

٨٥٥٢ (שֵׂעָר [se'ar]، شعر)، ← #٨٥٤٧

٨٥٥٣ (שַׂעֲרָה [sa'ᵃrâ]، شعر)، ← #٨٥٤٧

٨٥٥٤ (שְׂעָרָה [se'ārâ]، ريح هوجاء، عاصفة)، ← #٨٥٤٨

8555 שְׂעֹרָה

שְׂעֹרָה [s^e ʻorâ]، شعير (#٨٥٥٥).

ع. ق تظهر هذه الكلمة ٣٤مرة ولها اشتقاقات في لغات ش. أ. ق عديدة (أوغا. sʻr; pl. sʻrm، أرم. القديمة ن / שְׂעֹרִים; שְׂעֹרָה؛ sʻry' عرب. saʻir، ع. ج. ق sʻr II; Tigre saʻar، وكلها تعني شعير). كما أنها وجدت في النسخة العبرية القديمة لتقويم جازر (سطر ٤) حيث تشير إلي الوقت الذي يحصد فيه الشعير (مارس- أبريل). تترجم السبعينية هذه الكلمة إلى κριθή أو κρίθινος وكلاهما يعنيان شعير، ويوظف الترجوم الآرامي (סְעָרְתָא) والعبرية اللاحقة (שְׂעוֹרָה) كلمات لها صلة بـ שְׂעֹרָה لتدل على شعير. ربما اشتقت هذه الكلمة من كلمة "أشعر" إشارة للعصافة التي تنتج من البذور (J. C. Trever, 1:355; *HALAT* 4:1254). يبدو أن الشعير والقمح اعتبرا محصولا الحبوب الرئيسيين في إسرائيل (تث ٨: ٨، أي ٣١: ٤٠، إر ٤١: ٨، يؤ ١: ١١) رغم أن الشعير ينضج قبل القمح بحوالي أربعة أسابيع (خر ٩: ٢١، را ٢: ٢٣). نادرً ما وجد احتياج للشعير في تقدمات الحبوب (عد ٥: ١٥، حز ٤٥: ١٣) ومن المحتمل أنه كان أقل سعراً من القمح (٢مل ٧: ١، ١٦، ١٨)، وهذا ما يفسر لما استخدم كطعام للحيوانات (١مل ٤: ٢٨[٥: ٨]). وقد تأكد للمديانيين، بالمثل، أن رغيف الشعير في حلم قض ٧: ١٣ هو إشارة إلى جدعون لأن الشعير كان هو المحصول الرئيسي عند المزارع الإسرائيلي الفقير (A. E. Cundall, *Judges and Ruth*, 1968, 111-12; J. Gray, *Joshua, Judges, Ruth*, 1986, 292).

حبة، شعير، جاورس/ الدُخن، أرز إلخ ← אָבִיב [ʼābîb] (سنابل الحَب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [biṣqālôn] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)، ← בַּר [bar ³] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)، ← גָּדִישׁ [gādîš ¹] (ساق الحَب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [gereś] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [dāgān] (حَب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [dōḥan] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [ḥiṭṭâ] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [kussemet] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [karmel ⁴] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [m^e lîlâ] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [minnît ²] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [mōṣ] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [sōlet] (دقيق القمح، #٦١٠٩)؛ ← פַּנַּג [pannāg] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [ṣebet] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [ṣānum] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [qālî] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [qāmâ] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [śôrâ] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [s^e ʻōrâ] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [šibbōlet ¹] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [šeber ²] (حَب، #٨٦٩٢).

الببليوجرافيا

IDB 1:355; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

8557 שָׂפָה

שָׂפָה [sapâ]، اسم. شفاه، لغة، شاطئ، ضفة (#٨٥٥٧).

ش. أ. ق يعتبر שָׂפָה سامي شائع في كل من المعني الحرفي والرمزي. وقد وثق علي نطاق واسع في أكد. saptu؛ (*CAD*, 17:483-87) بمعاني شفاه ونطق وكلام وحد وحافة، وفي أوغا. spt؛ (*WUS* 2663) كـ شفاه (*CTA* 23, 61-62; 24, 46; 22, B 4; 2, iv 6)، ودائمًا ما يشير إلى وجه الإنسان، ومرة أخرى في أرم. שִׂפָה؛ (*KAI* 224, 14-15, 16 = Sfîre III, 15-16)، كالعضو الجسدي. قا؛ Tigrin *sanfaf*، شفاه وأيضًا عرب. *safat*، والمصرية *spt*.

ع. ق ١. يظهر الاسم שָׂפָה حوالي ١٧٥مرة في العهد القديم ويشير في الأغلبية الساحقة إلي شفة الإنسان أو الشفاه كمرادف للفم أو عضو الكلام (*HALAT* 1255-56). هناك قيمة لاهوتية قليلة تلازم معظم هذه المواقف، ويحمل استخدامه في بعض الحالات، خاصة حين يستخدم ليرمز للكلام نفسه وعادة إصطلاحياً، فطنة تأويلية مشوقة. يصف שָׂפָה بمعنى مجازي دقيق، شاطئ البحر (تك ٢٢: ١٧، خر١٤: ٣٠، قض ٧: ١٢، ١مل ٤: ٢٩[٥: ٩]، ٩: ٢٦) أو ضفة النهر (تك ٤١: ٣، خر ٢: ٣، ٧: ١٥، ٢مل ٢: ١٣، دا ١٢: ٥). كما يشير أيضًا حدود الشئ مثل الحجاب (خر٢٦: ٤، ١٠)، أوالحُلة (٢٨: ٢٦، ٣٢) أو المنطقة (قض ٧: ٢٢). ويتحدث أخيرً عن تخوم البركة جوار الهيكل (١مل ٧: ٢٣، ٢٦) والتخوم الخارجية للمذبح العظيم في هيكل حزقيال (حز ٤٣: ١٣).

٢. تظهر الكلمة שָׂפָה، كمرادف פֶּה فم (#٧٠٣٣)، بوضوح في مز ٥١: ١٥[١٧] و ٦٦: ١٤، يتوازى الاثنان أو يتجمعوا معًا كمترادفان.

٣. يأتي أكثر الأمثلة المفيدة لـ שָׂפָה والذي يعني "لغة" أو "كلام" ، في السرد البابلي لتكوين ١١. إذ يعني المترادفان שָׂפָה وדְּבָרִים في ع ١، كلمات، وفي ع ٦ يقول يهوه أن كل البشر كان لهم "شفاه واحدة"، أي يتحدثون لغة واحدة. قال الله، لكي يصلح مشكلة الفشل في التفرق،

أنه سوف يبلبل ألسنتهم وبهذا لن يستطيع أي شخص أن يفهم "شفة" جاره بعد ذلك (ع ٧). وصفت أيضًا لغة مصر على أنها "شفاه غير معروفة" (مز ٨١: ٥[٦])، ولكن، وللسخرية، سوف يأتي اليوم الذي يتدث فيه المصريون "شفاه كنعان" (أي العبرية، اش ١٩: ١٨). وُصفت أكد. لغة أشور كـ עִמְקֵי שָׂפָה، شفاه مبهمة، (إش ٣٣: ١٩، قا؛ حز ٣: ٥، ٦). وأخيرً، يتحدث إشعياء عن اليوم الذي سيتحدث فيه الله لإسرائيل بـ שָׂפָה וּבְלָשׁוֹן אַחֶרֶת לְעַנֵּי، شفاه أجنبية وألسنة غريبة (إش ٢٨: ١١).

٤. تبدو صيغة שָׂפָה ككلام أو حديث، مثل לָשׁוֹן لسان (#٤٣٨٣)، هي الغالبة في أدب الحكمة والشعر. ولذا فمن بين ١٧٦ حالة بمعانيها المختلفة، ١٢ في أيوب و٢٨ في المزامير و٤٥ في الأمثال، الإشارة الأكثر غلبة هي للشفاه ككناية عن التواصل اللفظي. هناك شفاه كاذبة (שֶׁקֶר، #٩٢١٤) (مز ٣١: ١٨[١٩]، ١٢٠: ٢، أم ١٠: ١٨، ١٢: ٢٢)، وأخرى مخادعة (מִרְמָה، مز١٧: ١)، وملقة (חֲלָקוֹת، ١٢: ٢[٣]) وفاسدة (עִקֵּשׁ، أم ١٩: ١). رأى إشعياء، حين شاهد الله في قداسته، نفسه كإنسان ذو "شفاه نجسة" (אִישׁ טְמֵא־שְׂפָתַיִם)، أي كشخص نجس من جهة العبادة وغير قادر علي التحدث إلي يهوه (إش ٦: ٥). وصف موسي نفسه مثل إنسان ذو "شفاه غير مختونة" (עֲרַל שְׂפָתָיִם) مشيرًا أيضًا لنجاسته وعدم أهليته لخدمة الله القدوس (خر ٦: ١٢، ٣٠). لُقب الشخص الذي يتحدث دون تفكر "رجل شفاه" (أي ١١: ٢)، ويوصف كلامه بازدراء "كلام شفاه" (٢مل ١٨: ٢٠، أم ١٤: ٢٣، إش٣٦: ٥)، أي كلام دون تروي. ومثل هؤلاء هم حمقي (אֱוִיל שְׂפָתַיִם، حماقة الشفاه، أم ١٠: ٨، ١٠، قا؛ ١٨: ٦). ويمكن أن تستخدم الشفاه، بالطبع، في شكل كلام إيجابي. فيمكنها أن تتكلم بالحق (أم ١٢: ١٩، يتوازي مع شفاه كاذبة) وتنطق بكلام رقيق (٢٢: ١١) وترنم تسبيحات يهوه (مز ٦٣: ٥[٦]). سبب التسبيح في العدد الأخير هو محبة الله (أي نعمة عهده) لداود كما أشير إليها في ع ٣[٤].

ب. ت الميشنا العبرية. שָׂפָה، شفاه، كلام، حافة، أرم.. spt'، شفاه، حديث، السبعينية. χεῖλος، شفاه، شاطئ، ضفة.

لغة، لسان، خطاب: ← לעז [l'z] (يتكلم كلاما غير مفهوم؛ lason #٤٣٥٧)؛ ← לָשׁוֹן [lāšôn] (لسان، لغة، #٤٣٨٣)؛ ← לשׁן [lšn] (افتراء، #٤٣٨٧)؛ ← שָׂפָה [śāpâ] (لغة شفة، شاطيء #٨٥٥٧).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:840-49; *TWOT* 2:882; K. Albrecht, "Das Geschlecht der hebrԍischen Hauptwrter,' *ZAW* 16, 1896, 41-121; A. Beeston, "The Hebrew verb *spt*,' *VT* 8, 1958, 216-17; D. Block, "The Role of Language in Ancient Israelite Perceptions of National Identity,' *JBL* 103, 1984, 321-40; M. Dahood, "Deuteronomy 35, 19 and UT, 52:61-63,' *Or* 47, 1978, 263-64; N. Graetz, "Miriaṃ: Guilty or Not Guilty,' *Judaism* 40, 1991, 184-92; M. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, 1980, 1:328-29; M. Jastrow 2:1613-14; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1974, 77.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

8559 שָׂפָם

שָׂפָם [sapaṃ]، اسم. شارب، الجزء السفلي من الوجه (#٨٥٥٩).

ع. ق ١. ترمز שָׂפָם إلى جزء الوجه السفلي وأحياناً الشارب بالتحديد. كان علي أشخاص مصابين بمرض جلدي مُعدي في لا ١٣: ٤٥، أن يرتدوا ثياب ممزقة ويتركوا شعورهم مشعثة ويغطوا الجزء السفلي من وجوههم ويصرخوا "نجس! نجس!". سيضطر الأنبياء الكذبة، وفقا لميخا، أن يغطوا وجوههم بسبب الخزي من عدم استقبال كلام من الله (مي ٣: ٧، قا؛ زك ١٣: ٤).

٢. كان تهذيب الشارب شكل مألوف للتهيئ الجيد. وغيابه هو علامة وإشارة للكرب الشديد، كما في حالة مفيبوشث حفيد شاول، أثناء فرار داود المؤقت من أورشليم: "(هو) ونزل للقاء داود. ولم يهتم لخطواته أو تهذيب شاربه أو غسل ملابسه من اليوم الذي غادر فيه الملك إلي يوم عودته سالماً" (٢صم ١٩: ٢٤[٢٥]). وهنا فقط تتطلب שָׂפָם تصوير الشارب.

٣. استخدمت الكلمة في سياق الانتحاب في حز ٢٤: ١٧، ٢٢. أمر الرب خادمه بأنه لا يستطيع تسليم نفسه للانتحاب العام على فقد زوجته (ع ١٧، قا؛ ع ٢٢). حُرم حزقيال، بسبب مهمته مراقب عام لإسرائيل، من الانخراط في طقوس الانتحاب العامة (حزقيال: علم اللاهوت).

شعر: ← זָקָן [zāqān] (لحية، #٢٤١٧) ← חֲלָפָה מַ [mahᵃlāpâ] (ضفيرة، #٤٧١٠) ← מִקְשֶׁה [miqšeh] (شعر مسوى جيدً، #٥٢٥٠) ← פרע [pr'²] (يربط الشعر، #٧٢٧٧) ← צִיצִת [ṣîṣit] (شعر، شرابة، #٧٤٩٢) ← קְוֻצּוֹת [qᵉwuṣṣôt] (شعر، #٧٧٦٧) ← שׂער [ś'r ¹] (يكون مروع، #٨٥٤٧) ← שָׂפָם [śāpām] (شارب، #٨٥٥٩).

الحلاقة، هندام ← גלח [glḥ] (يحلق، #١٦٦٢) ← כסם [ksm] (شعر مصفوف، #٤٠٨٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:596-99; *TDOT* 3:5-20; C. Sherlock, "Ezekiel's Dumbness,' *ExpTim* 94, 1982/83, 296-98; G. A. te Stroete, "Ezekiel 24:15-27: The Meaning of a Symbolic Act,' *Bijdr* 38, 1977, 163-65; H. Trav, N. Rubin, S. Vargon, "Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and the Law,' *Koroth* 9, 1988, 173-79; R. R. Wilson, "An Interpretation of Ezekiel's Dumbness,' *VT* 22, 1972, 91-104.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

8561	שָׂפַן

שָׂפַן [sapan]، قل. خبأ، أخفي (#٨٥٦١). (ترد مرة واحدة في تث٣٣: ١٩، اختلاف إملائي للعبرية שָׂפַן، غطاء، سقف، (#٧٦٢١).

ش. أ. ق يشتق الأصل العبري צפן مع أكد. *sapanu* (أن يخفي، EA 147:10 انظر *CAD* 16:96)، قا؛ الفينيقية *mspnt*، (سقف)، *KAI* 10, 6).

ع. ق تظهر الكلمة كجزء من بركة موسي الوداعية لسبطي يساكر وزبولون. فهم "سيشبعون بخيرات البحر وبالكنوز المخفية في الرمال" (تث ٣٣: ١٩). يربط S. R. Driver (*Deuteronomy*, ICC, 1901, 410 و P. C. Craigie (*Deuteronomy*, NICOT, 1976, 399)، "الكنوز المخفية في الرمل" بصناعات ساحلية من صباغ المحار وصناعة الزجاج. يُنقح A. D. H. Mayes (*Deuteronomy*, NCBC, 1979, 407) أول اسمي الفاعل المبنيين للمجهول في تركيب ويقرأه "ويستخرجوا الكنوز من الرمل" (انظر NEB). وهو يربط الإشارة بتجارة القوافل كمصدر لثروة الأسباط. وعلى أي حال، ستُثري وفرة خليقة الله يساكر وزبولون.

إخفاء: ← חבא [*hb'*] (يخفي، يستر، #٢٤٦١)؛ ← חבה [*hbh*] (يخفي، #٢٤٦٤)؛ ← חָגוּ [*hāgû*] (ملجأ، شق، #٢٥١١)؛ ← חפף [*hpp*] (ستر، حماية، #٢٩١٠)؛ ← טמן [*tmn*] (يخفي، #٣٢٤٣)؛ ← כחד [*khd*] (مخفي، يختفي، #٣٩٤٨)؛ ← כנף [*knp*] (يخفي نفسه، #٤٠٥٢)؛ ← סֹךְ [*sōk*] (ملجأ، حماية، أجمة، كوخ، #٦١٠٨)؛ ← סתר [*str*] (يخفي، سر مكتوم، #٦٢٥٩)؛ ← עלם [*'lm*] (إشياء مخفيّة، أسرار، #٦٦٢٣)؛ ← צפן [*spn*] (يخفي، #٧٦٢١)؛ ← שׂפן [*śpn*] (يستر، #٨٥٦١).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:211-20; 3:553-56; S. E. Balentine, "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for Hide,' *VT* 30, 1980, 137-53; R. Gordis, "Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings,' *JQR* 27, 1936-37, 33-58.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٨٥٦٢ (שָׂפַק [sapaq ¹]، يصفق يديه)، ← #٣٣٣٨

8563	שָׂפַק

שָׂפַק [sapaq ²]، قل. كفي، يكون كافي (فقط في ١مل٢٠: ١٠)، هفعيل. زخر أو عزز(؟) (فقط في إش ٢: ٦) (#٨٥٦٣)، שֶׂפֶק [sepeq]، اسم. وفرة (فقط في أي٢٠: ٢٢، #٨٥٦٤)، שֶׂפֶק [sepeq]، اسم. فيض (#٨٥٦٥). تراكيب ذات صلة: סָפַק؛ (SFPAQ2 II)، يكون في وفرة (فقط في إر ٤٨: ٢٦، #٦٢١٦)، סֶפֶק [sepeq]، اسم. وفرة (أو التصفيق في تهكم، فقط في أي٣٦: ١٨، #٦٢١٧).

ش. أ. ق انظر اشتقاق أكد. *sapaqu*، يكون كافي، كافي (*CAD* 15:161, and Arab).

ع. ق ١. تباهي بنهدد بأن أفضلية قواته ستسحق السامرة كالتراب، حتي بقايا الأنقاض التافهه جداً، يستطيع الجيش الآرامي العظيم أن يحملها بقبضة يديه (١مل ٢٠: ١٠). بالتأكيد كان تبجّح بنهدد سابق لأوانه حيث هرب الملك وقواته من أخاب والإسرائيليين في ساحة المعركة.

٢. يؤكد نسق الترجمات في نسخ إش ٢: ٦ علي صعوبة النص. قا؛ "ولد لهم الكثير من الأطفال الأجنبيين" (السبعينية)، و"بأطفال الغرباء في كل مكان" (NEB)، و"مصافحة الوثنيين بالأيدي" (NIV). موضوع البحث هو الأصل الضمني، سواء كان من שׂפק، زخر، أو שׂפק، صفق الأيدي (#٨٥٦٢). لاحظ Oswalt (*Isaiah 1-39*, 122) أنه بينما لو يوثق معنى "التصفيق بالأيدي" (שָׂפַק) بمعني إقامة تحالف مع أمم أخرى، في مكان آخر، فإنه لاجب لتنقيح النص الماسوري (قا. *TWAT* 5:910).

٣. يأتي الأسمين (שֶׂפֶק, שֵׂפֶק) في أي٢٠: ٢٢ و٣٦: ١٨ فقط. المعني في ٢٠: ٢٢ غير مبهم. "في وسط وفرته، يغلبه الكرب". بينما هناك شك في المعني في ٣٦: ١٨. يربط Pope (*Job*, AB, 271) الكلمة بالأصل بمعني يكفي، يزخر (שָׂפַק)، أكثر من صفق الأيدي (so، שָׂפַק NIV). يمثل التحذير ضد الجشع في كلا الحالتين الإطار لاستخدام التعبير.

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [*dgh*] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [*day*] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛

← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr [1] (يعمل عديدً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [m^e gammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb [1] (يصبح عديدً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, [1] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [r' š [2] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq [2] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq [1] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa '] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

أندرو إي . هيل Andrew E. Hill

٨٥٦٤ (שֶׂפֶק [sepeq]، وفرة)، ← #٨٥٦٣

٨٥٦٥ (שֶׂפֶק [sepeq]، وفرة)، ← #٨٥٦٣

8566	שַׂק

שַׂק [saq]، اسم. كيس أو رداء، المسح (#٨٥٦٦).

ش. أ ق اليهودية. أرم.. סַקָּא، المصرية. أرم.. שׂק، أكد.. s/saqqu(m)، كيس، الأثيوبية. saq، المصرية. sg، ثوب صوف، القبطية. sok، كيس.

ع. ق ١. كان الأشخاص يرتدون الكيس، المسح حين ينوحون لأسباب متنوعة . ويمكن ارتداء المسوح في وقت النكبات القومية (٢مل ٦: ٣٠-٣٢، قا؛ ١مل ٢١: ٢٧، مرا ٢: ١٠). كما كان علامة علي الحزن والنوح في وقت المأساة الشخصية (تك ٣٧: ٣٤، أي ١٦: ١٥، يؤ ١: ٨)، كما ناح داود علي أبنير (٢صم ٣: ٣١، قا؛ ١٢: ٢٠). شكلت ممارسة إرتداء المسوح والرماد إلي جانب الصوم؛ النهج الطقسي للنوح وطلب الرحمة من الرب (دا ٩: ٣). اقترن ارتداء المسوح مع الاتضاع في المزامير (مز ٣٥: ١٣، قا؛ ١مل ٢١: ٢٧). يمكن للرب أن ينزع مسح شخص ما (حزنه) وإبداله بالسعادة (مز ٣٠: ١١[١٢]). الملوك والشيوخ والكهنة وعامة الناس، كل الطبقات وحتى الحيوانات يمكن إلباسها المسوح (٢أخ ٢١: ١٦، يو ٣: ٥). كان شكله مشابه للكيس أو المئزر. والقماش علي الأرجح أسود اللون (قا؛ إش ٥٠: ٣، رؤ ٦: ١٢) ويصنع من شعر الماعز. وقد استخدمه إشعياء رمزياً ليصف عتمة السماء، "وغطائها المسوح" (إش ٥٠: ٣). (الرثاء: علم اللاهوت).

٢. الكيس أو المسح مع سلوك وإيماءات المرتدي الحزينة، كل هذه مثلت الألم والحزن أو فقد أو خسارة الأمل أو قدوم المأساة. كان المسح هو المضاد للحُلل البهيجة التي كانت تلبس في أوقات الفرح والاحتفال. عبر سواد المسوح عن غياب اللون، اللون الذي يدل على المجد والكرامة والابتهاج. كما يمكن أن يعبر إرتداء المسح عن تراجيديا حدث خارجي أو نوبات ألم للحالة الداخلية للقلب والنفس.

ع. ج استمر العهد الجديد في نفس الاستخدام (مت ١١: ٢١، لو ١٠: ١٣، رؤ ٦: ١٢، ١١: ٣).

الكيس: ← אַמְתַּחַת ['amtaḥat] (كيس، حقيبة، حمل، حزمة، #٦٢٣)، ← שַׂק [śaq] (كيس، مسح، #٨٥٦٦).

الببليوجرافيا

TWAT 7:849-55.

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

8567	שָׂקַד

שָׂקַד [saqad]، نفعل. يلاحظ (#٨٥٦٧).

ع. ق وثق الفعل مرة واحدة. والمعنى غير محدد. وعادة ما يفسر وفقاً لسياق مرا ١: ١٤ بمعنى حد أو قيد. كما اقترح معنى آخر وهو أن يلاحظ/ يشاهد. ويمكن تفسير مرا١: ١٤، وفقاً لهذا الرأي، بأن الرب لاحظ، أقام نفسه كساهر لتعديات أورشليم وربطها كلها معًا. ويقترح *HALAT* (إلى جانب مخطوطات أخرى متعددة والسبعينية) أنه يجب تعديل שָׂקַד إلى שָׁקַד والتي هي الكلمة المعتادة للملاحظة. ويفترض الرأيين الأخيرين أن نطق كلمة ــــ ، نير، يجب أن يتغير إلى עַל على، فوق (قا.، Renkema, 116).

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [hadâ[2]] (يحدق في، يظهر، # ٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [hazâ] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، # ٢٦٠٠)؛ רָאָה [ra'â [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، # ٨٠١١)؛ ← רָצַד [rasad] (يضع عينيه على، # ٨٣٥٣)؛ ← שָׂקַד [saqad] (يأخذ ملاحظات على، # ٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [sa'â3] (يقف محدقاً، # ٨٦١٧)؛ ← שָׁגַח [sagah] (يحدق، يتفرس، # ٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [sûr [1]] (يحدق في، يشاهد، يرى، # ٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [sazap] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، # ٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [sa'â] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، # ٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [saqap] (ينظر لأسفل، # ٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [sata '] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، # ٩٢٨٣).

الببليوجرافيا

F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, 1984; J. Renkema, *Klaagliederen*, 1993.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

٨٥٦٩ (שַׂר [sar]، موظف عام، زعيم، قائد، أمير)، #٨٦٠٦

8571 שָׂרַג

שָׂרַג [sarag]، بعل. يكون مجدول، هتبعيل. يجدل شخص ما (#٨٥٧١).

ش. أ. ق تعني اشتقاقات $s^{e}rag$ في سريانية، طريق معقد بعقبات معثرة.

ع. ق استخدم هذا الأصل لعضلات بهيموث (٤٠: ١٥-١٩) "المنسوجة" (أي٤٠: ١٠) لإثبات قوة وغموض مخلوقات الله العظيمة والتي هي أبعد ما يكون عن تحكم وسيطرة البشر. ذكرت خطايا إسرائيل في مرا ١: ١٤ كأنها "منسوجة معاً" مثل شبكة تقبض عليهم بإحكام، وهي نير لا مناص منه والذي يجلب الهلاك.

نسج، جدل: ← גַּבְלֻת [gablut] (منسوج، عمل مجدول، #١٤٩١)، ← שׂוֹבֶךְ [sôbek] (تشابك الفروع، #٨٤٤٩)، ← שָׂרַג [śārag] (جدل، #٨٥٧١)، ← שָׂרַךְ [śārak] (يجدل، #٨٥٩٢).

البيبلوجرافيا

J. G. Gammie, "Behemoth and Leviathan: On the Didactic and Theological Significance of Job 40:15-41:26,' in *Israelite Wisdom*, ed. J. G. Gammie, et al., 1978, 217-31.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

8572 שָׂרַד

שָׂרַד [sarad]، قل. هرب، فر (#٨٥٧٢)، שָׂרִיד [sarîd [1]]، اسم. الفار، ناجي من معركة (#٨٥٨٦).

ش. أ. ق تظهر الصيغ المشتقة لفعل שָׂרַד في السريانية $s^{e}rad$ والمندائية *SNDR*. يعني الفعل في كلتا اللغتين أن يكون مذعور. بينما تأخذ الصيغة عرب. *sarada*، على العكس، نفس معنى الفعل العبري هروب، فرار. يتطابق الاسم السرياني $s^{e}r\hat{\imath}da$'، ناجي، فار مع الاسم العبري שָׂרִיד.

ع. ق يأتي الفعل שָׂרַד مرة واحدة في العهد القديم (يش ١٠: ٢٠، يفر). يظهر الاسم، المشتق من الفعل (שָׂרִיד)، ٢٨مرة ولكن غالباً يصعب القول سواء كان الاسم يشير إلى فارين أو إلى اسم مكان. فيظهر، مثلاً، تفسير جوهري *crux interpretum* في قض ٥: ١٣ (לְבִבְּבוֹרִים אָז יְרַד שָׂרִיד לְאַדִּירִים עָם יְהוָה יְרַד־). معنى שָׂרִיד وعلاقته بـ אַדִּיר (#١٢٩) غير واضح. ناقش Na'aman (423-26) المحاولات المتنوعة لترجمة أو تنقيح العدد. وقد جادل بأن اسم الفاعل אָז المستخدم في ع ١١، ١٣، ١٩، ٢٢ من قض ٥، أنه يقدم في كل مرة مرحلة جديدة من المعركة. واستنتج من ذلك أن שָׂרִיד يشير إلى اسم مكان. كانت ساريد Sarid مدينة إسرائيلية مشهورة تقع علي الحدود الجنوبية لزبولون (قا؛ يش ١٩: ١٠، ١٢). ذكر Greenberg (*ABD* 5:985) أن المدينة عرفت بتل شادود في وادي يازرعيل الشمالي. كانت مدينة ساريد تستخدم كنقطة تجمع للجيش الإسرائيلي ومنها تُشن الهجمات علي القوات الكنعانية المتجمعة قريباً (على بعد حوالي ١٠ ك. م) في تعناخ جوار نهر المجيدو Megiddo.

ويأتي اسم. שָׂרִיד غالباً، وفق Ruprecht (*THAT* 2:424)، بالارتباط مع أو بالتوازي مع اسم שָׂרִיד (يش٨: ٢٢، إر ٤٢: ١٧، ٤٤: ١٤، مرا ٢: ٢٢، عو ١: ١٤). وعادة ما يكونا مترادفين، بمعنى "شخص له القدرة على الفرار من سيف الموت أو ساحة المعركة. إضافة إلى بضعة حالات (تك ١٤: ١٣، حز ٢٤: ٢٦، ٣٣: ١٢) يدل فيها פָּלִיט على "الفار الذي يحمل نبأ الهزيمة في المعركة".

جادل Wildberger (*THAT* 2:846) بأنه يمكن ربط تلك الأسماء بالأسمين שְׁאָר وשְׁאֵרִית، بقية (#٨٦٣٧، #٨٦٤٢). يكتسب الأسمين الأخيرين فارق لاهوتي بسيط في المجتمع الإسرائيلي بعد السبي ليدل على شعب يهوه الذين أنقذتهم نعمته من الإنقراض. هناك شك إذا ما كان שָׂרִיד يخضع لنفس التغير اللاهوتي في المعنى. إضافة إلى أن بعض المراجع النبوية (قا؛ بصفة خاصة إش ١: ٩، إر ٣١: ١٢) ترجح مثل هذا التغير.

ب. ت تستخدم السبعينية في حالات عديدة أشكال مختلفة من فعل (-δια-, ανα) σῴζω؛ لترجمة الفعل שָׂרַד والاسم שָׂרִיד. غالباً ما يترجم التركيب וּפָלִיט שָׂרִיד في السبعينية بكلمة واحدة فقط (وعادة صيغة اسم فاعل من σῴζω). قا؛ نقاش Fohrer's (*TWNT* 7:970-81)للمترادفين σωτηρία وσῴζω في العهد القديم. لم يهتم Fohrer في نقاشه لترجمة السبعينية لهاتين الكلمتين، لحقيقة أن σῴζω تستخدم في بعض الأحيان لترجمة تركيب שָׂרִיד וּפָלִיט وليس فقط لفعل *pl*.

ملجأ، هروب: ← חסה [ḥsh] (يحتمي، #٢٨٧٩)؛ ← מָלוֹן [mālôn] (مكان للسكنى، #٤٨٦٩)؛ ← נוס ← מָנוֹס [mānôs] (مكان للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [ʿwz] (يحتمي، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [plṭ] (يخلص، يؤمن، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [śrd] (يهرب، يفر، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:985; *THAT* 2:419-27, 843-55; *TWNT* 7:966-1024; N. Na'aman, "Literary and Topographical

Notes on the Battle of Kishon (Judges IV-V),' *VT* 40/4, 1990, 423-36.

Louis Jonker لويس جونكير

8573	שְׂרָד

שְׂרָד [*s^e^rad*]، اسم. منسوج (#٨٥٧٣).

ش. أ. ق أرم. *srd'*، جدل، هو مشتق.

ع. ق تشير كل حالات هذا الاسم الأربعة إلى الحُلل الكهنوتية في سفر الخروج وتركب دائمًا مع בֶּגֶד، حُلة (خر ٣١: ١٠، ٣٥: ١٩، ٣٩: ١، ٤١، #٩٥٥). تقدمها ترجمة KJV "ملابس الخدمة *service*" أما ترجمة NIV، متبعة الترجمة السبعينية، فتقدم الجملة، "حُلل منسوجة". ويقرأها الطفل "ثياب مخاطة".

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (نَسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ* [1]] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חשׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*twh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk* [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*'ēreb* [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek* [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*s^e^rād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbs*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*š^e^tî* [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

البيبلوجرافيا

M. Haran, "The Priestly Image of the Tabernacle,' *HUCA* 36, 1965, 213-15; B. Childs, *Exodus*, OTL, 1974, 522, 529.

Robert L. Alden روبرت إل. ألدن

8574	שֶׂרֶד

שֶׂרֶד [*sered*]، تقليدياً "متورد" (علامة حمراء)، (#٨٥٧٤).

ع. ق غير محددة الأصل وتستخدم فقط في إش ٤٤: ١٣، ومن الممكن أن تدل هذه الكلمة علي العلامة التي يستخدمها الحرفي في تحديد قطعة خشب معدة لتكون صنم. هناك خلاف حول نوع العلامة الدقيق (قا، *HALAT* 1262). ويشير الاشتقاق العربي *sered* بالمثل إلى معنى المثقاب.

William C. Williams وليام سي. وليامز

8575	שָׂרָה

שָׂרָה [*sarâ* [1]]، قل. ناضل، كافح (#٨٥٧٥).

ع. ق تظهر שָׂרָה ٣مرات فقط في العهد القديم. وتشير كلها إلي صراع يعقوب مع السمائي في تك ٣٢ (يشير هو ١٢: ٤- ٥ إلى هذا التقليد مستخدماً שָׂרָה مرتين). الحالة الأساسية هي في تك ٣٢: ٢٩: "لا يكون اسمك فيما بعد يعقوب، بل إسرائيل لأنك كافحت (שָׂרִיתָ) مع الله والناس وغلبت" (NIV). يستخدم שָׂרָה هنا كتعليل لأصل كلمة إسرائيل. غرض النص هو عمل تقرير لاهوتي عن تحويل الله ليعقوب (←)، المخادع الأول (انظر ,E. Speiser 255; cf. G. Vermes, 12-13).

جدال، نزاع، نضال: ← גלע [*gl'*] (اندلع في نزاع، #١٦٧٩)؛ ← גרה [*grh*] (اثير النزاع، #١٧٤١)؛ ← נצה [*nsh* [1]] (ناضل، #٥٨٩٧)؛ ← ריב [*ryb* [1]] (نازع، #٨١٨٩)؛ ← רִיב [*rîb* [2]] (نزاع، #٨١٩٠)؛ ← רְעוּת [*r^e^'ût* [2]] (تشوق، نازع، #٨٢٩٦)؛ ← רַעְיוֹן [*ra'yôn*] (تشوق، نازع، #٨٣٠١)؛ ← שׂרה [*śrh* [1]] (تنافس، ناضل، #٨٥٧٥).

البيبلوجرافيا

E. Speiser, *Genesis*, AB 1, 1964; G. Vermes, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies During the Last Twenty-Five Years,' *JJS* 26, 1-14.

John M. Bracke جون إم. براك

٨٥٧٦ (שָׂרָה [*sarâ* [2]]، أميرة، نبيل، سيدة)، ← #٨٦٠٦

٨٥٧٧ (שָׂרָה [*sarâ* [3]]، سارة)، سارة

٨٥٧٩ (שְׂרוֹךְ [*s^e^rôk*]، رباط الحذاء)، ← #٨٥٩٢

8581	שָׂרַט

שָׂרַט [*sarat*]، قل. جرح، يصنع نقش (tattoo)، نفعل. يكون ممزق، يُمزق (#٨٥٨١)، اسم שֶׂרֶט [*seret*]، نقش، جرح (في جسم/ لحم شخص ما، #٨٥٨٢)، שָׂרֶטֶת [*saretet*]، نقش، جرح (في جسم شخص، #٨٥٨٣).

ع. ق ١. مُنع الكهنة من جرح أجسادهم إلى جانب حلاقة رؤوسهم وتهذيب لحاهم (لا ٢١: ٥) لأنهم مخصصين لإلههم ويمكنهم، بهذا العمل، تدنيس اسم الله.

٢. كما مُنع شعي إسرائيل من جرح أجسادهم في النواح على الموتي (لا ١٩: ٢٨) "لأني أنا الرب"، أي أن الإسرائيليين مديونون بالولاء والعبادة الحصرية ليهوه

والنواح علي الموتي بهذه الطريقة هو انخراط في ممارسة دينية وثنية.

٣. تستخدم، أخروياً أو اسخاتولوجي، صيغة نفعل. المبنية للمجهول والانعكاسية للفعل إلى جانب مع الصيغة المشددة قل. المصدر. المطلق، ليصفا القضاء (أي القطع المحزن) الذي سيجلبه الأمم علي أنفسهم حين يجتمعون معاً لإطاحة بأورشليم (زك ١٢: ٣). ربما يكون استخدام الفعل שָׂרַט في هذا السياق الأخروي هو طريقة النبي الفعالة في رد ممارسات الأمم الوثنية علي رؤوسهم، وستكون ممارساتهم الوثنية، بطريقة مشددة، هي وسائل دينونتهم في يوم الدينونة.

ع.ج أشار بولس إلي الحرفيين lealist اليهود بـ"الباترون للجسد" (في ٣: ٢) وقال "أولئك المحرضون.... أتمني أنهم.... يخصون (يبترون/ ἀποκόψονται) أنفسهم" (غل ٥: ١٢) (انظر W. L. Reed in *IDB*, K-Q, 477). ربما يكون لـ ἀποκόπτω بما أنها مشتقة من κόπτω، ضرب، قرع الصدر للنواح، مغزي نواح طقسي (انظر *NIDNTT* 2:417-19). اعتق الإنجيل، بالنسبة لبولس، المؤمن من الشعائر الطقسية والحرفية كعلامات علي علاقة العهد التي بين الشخص والله.

جرح، قَطْع، وشم: ← גדד [gdd [1]] (أحدث قطعا، جروح، #١٥١٧)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [4]] (كسر/ تشويه [بحيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← קַעֲקַע [qaʿaqaʿ] (وشم، جُرح، #٧٨٨٢)؛ ← שׂרט [śrṭ] (قطع، أحدث جرحا، قطع، #٨٥٨١).

الحلاقة، هندام ← גלח [glḥ] (يحلق، #١٦٦٢) ← כסם [ksm] (شعر مصفوف، #٤٠٨٠).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

٨٥٨٢ (שֶׂרֶט [seret]، نقش، جرح)، ← #٨٥٨١

٨٥٨٣ (שָׂרֶטֶת [saretet]، نقش، جرح)، ← #٨٥٨١

٨٥٨٤ (שָׂרַי [saray]، ساراي)، إبراهيم

8585	שָׂרִיג

שָׂרִיג [sarîg]، اسم.غصن، المحلاق (جزء لولبي من تعريشة)، متسلق (#٨٥٨٥).

ش. أ. ق عرب. *sarg*، الميدراش. العبرية. שָׂרִיג، اليهودية. الآرمية. סְרִיגָא.

ع. ق استخدمت الكلمة ٣مرات في العهد القديم. تستخدم رمزيًا في تك ٤٠: ١٠، ١٢ في حلم رئيس السقاة لتفيد ثلاثة أيام، حيث ظهرت ثلاثة محلاقات/ أغصان (גֶּם שָׂרִיגִי) على الكرمة (גֶּפֶן). وبعد ثلاثة أيام، استرد رئيس السقاة مكانه أمام فرعون. وتستخدم الكلمة مرة أخرى في يؤ ١: ٧د لتصف تأثير وباء الجراد على كروم (גַּפְנִי) وأغصان كرمة (שָׂרִיגֶיהָ) أرض الرب. وهذه الأغصان "مبيضة" من الخراب، أي جافة وميتة.

ب. ت تستخدم السبعينية κλῆμα، يُطلّع براعم، غُصين الكرمة (يوئيل ١: ٧) وπυθμής، جذر، ساق (تك ٤٠: ١٠، ١٢).

عنب- زراعة الكروم: ← בצר [bṣr [1]] (يجمع العنب، قطف، #١٣٠٥)؛ ← גֶּפֶן [gepen] (كرم، كرم العنب، #١٧٢٨)؛ ← כֶּרֶם [kerem [1]] (كرم، #٤١٤٢)؛ ← קסס [qss] (أزال، يلتقط، #٧٨٧٨)؛ ← שָׂרִיג [śārîg] (فرع، المحلاق، متسلق، #٨٥٨٥)؛ ← שׂוֹרֵק [śôrēq [1]] (كرم مختارة، #٨٦٠٣)؛ ← שְׂרֵקָה [śᵉrēqâ] (كرم بها أجود أنواع العنب، #٨٦٠٥).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٨٥٨٦ (שָׂרִיד [sarîd [1]]، فار، ناجي من معركة)، ← #٨٥٧٢

8592	שָׂרַךְ

שָׂרַךְ [sarak]، بعل. جدل (#٨٥٩٢)، اسم. שְׂרוֹךְ [sᵉrôk]، رباط الحذاء (مجدول فوق القدم) (#٨٥٧٩).

ع. ق يصور الفعل، المستخدم في إر ٢: ٢٣ لـ "ناقة صغيرة هائجة تتشابك أثار أقدامها" (NRSV)، ملاحقة إسرائيل الهائجة للبعل. حين تتبع إسرائيل، بنجاسة، إرادتها الخاصة، ينتج ذلك سلوك بلا هدف أو غاية.

نسج، جدل: ← גַּבְלֻת [gablut] (منسوج، عمل مجدول، #١٤٩١)، ← שׂוֹבֶךְ [śôbek] (تشابك الفروع، #٨٤٤٩)، ← שָׂרַג [śārag] (جدل، #٨٥٧١)، ← שָׂרַךְ [śārak] (يجدل، #٨٥٩٢).

البيبلوجرافيا

K. E. Bailey and W. L. Holladay, "The 'Young Camel' and 'Wild Ass' in Jeremiah ii, 23-25,' *VT* 18, 1968, 256-60.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

8594 שָׂרַע

שָׂרַע [sara‘]، قل. عاهة، تشوه، هتبعيل. يبسط أو يمدد شخص ما (إش٢٨: ٢٠) (#٨٥٩٤).

ع. ق ١. يظهر هذا المصطلح، حصرياً، في سفر اللاويين ليصف بعض العاهات الجسدية التي تحرم الإنسان من القبول في الكهنوت (لا ٢١: ١٨)، وإلا ستتعرض طهارة كهنة الرب الطقسية للشبهه. لم يكن مسموح بالحيوانات التي بها عاهة أو تشوه كمحرقات للرب (لا ٢٢: ٢٢) حيث أن الحيوان الأعلي جودة هو الوحيد الذي يمكن استخدامه على نحو ملائم في هذه الممارسة. ويمكن، في نفس الوقت، للخروف أو البقرة التي بها عاهة أن تقبل كتقدمة إرادية (لا٢٢: ٢٣). اقترح Hartley (350) أن التشوه يتكون من "لديه تشوه في عضو من الجسد، قصير للغاية أو طويل للغاية، أو أن يكون لديه شئ زائد مثل أصبع زائد أو أن يكون لديه أذن مشقوقة".

٢. ليست لصيغة هتبعيل. مصدر. يمدد شخص ما (إش٢٨: ٢٠) أي إشارة لعاهة طبيعية.

عاهة، مشوه، أعمي، أعرج، متلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [’illēm] (أبكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibbēn] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [ḥārûṣ [4]] (كسر/ تشويه [بحيوان]، #٣٠٢٤)؛ חֵרֵשׁ [ḥērēš] (أصم، #٣٠٩٤)؛ ← כשׁח [kšḥ] (يُشَل، يُقعد، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عَيْب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחָת [mišḥāt] (عيب، تشويه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nākeh] (مُصاب، أعرج، #٥٧٨٣)؛ ← עור [‘wr [1]] (يُعْمَي، قلع العين، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [‘illēg] (يتلعثم، يتمتم، ثقل اللسان #٦٥٨٩)؛ ←פסח [psḥ [2]] (يَعْرُج، يترنَّح، يُشَلّ، #٧١٧٤)؛ ← צלע [ṣl‘ [1]] (عَرَجْ، ترنَّح، #٧٥١٩)؛ ← קלט [qlṭ] (معيوب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ שׂרע [śr‘] (مشوه، أبتر، #٨٥٩٤)؛ תְּבַלֻּל [tᵉballul] (بياض بالعين، #٩٣١٩).

البيبلوجرافيا

J. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, 1992, 350.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison* / إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

٨٥٩٥ (שַׂרְעַפִּים [sar‘appîm]، أفكار مزعجة، قلاقل)، ← #٨٥٤٦

8596 שָׂרַף

שָׂרַף [sarap]، قل. احرق، أشعل أو شيط، كوي، نفعل. يكون، يصير محترق، بعل. يكون، صار محترق (#٨٥٩٦)؛ מִשְׂרָפוֹת [misrapôt]، اسم. احتراق، حريق (#٥٣٨٦)، שָׂרָף [sarap [1]]، اسم. الساروف (واحد من الساروفيم)، ثعبان، حية (#٨٥٩٧)، שְׂרֵפָה [sᵉrepâ]، اسم. نار، حريق هائل، احتراق، حريق، مكان محترق (#٨٥٩٩)، סָרַף [sarap]، بعل. يحرق (يرد مرة واحدة، #٦٢٥١).

ش. أ. ق يأتي الفعل في أوغا.. srp، أكد.. *sarapu(m)*، يحرق، أشعل، المصرية. أرم.. שׂרף، يكون دافئ، ساخن. يظهر الاسم في Eblaite *sà-ra-p*-tum، وأوغا.. *srp*، وأكد.. *surpu(m)* و *suruptu(m)*، والسامرية. *serifa*، إحراق، حريق، الحطب. وربما أيضًا يعني Eblaite *sà-ra-p-tum* ذبيحة محرقة.

ع. ق ١. يستخدم الفعل لأعمال الإحراق المباشرة، كما في إش ٤٤: ١٦، ١٩ على سبيل المثال، كجزء من التهكم اللاذع والبارع لعبادة الأوثان (٤٤: ٩-٢٠)، والذي فضح التناقض الغريب لإستخدام ذات الشجرة الفانية، مرة كوقود للتدفئة والخبز والطبخ وأخرى لنحت إله للعبادة (قا؛ Wisd 13:11-13; Horace's *Satires*, I, viii, 1-3).

تأتي صيغة قل. مع الاسم في في العبارة الجناسية וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה، و[دعونا] نخبزهم [طوب لبن] باجتهاد" (NEB; REB; TEV)، في تك ١١: ٣، جزء من قصة برج بابل، والتي تروي انحلال، كنتيجة لكبرياء وتمرد البشر، التناغم والوحدة التي صنعها الله. عادة ما كان الطوب اللبن يجفف شمسياً في فلسطين، ولكن عملية الحرق المستخدمة غالباً في بابل، تضمن قوة ومتانة أعظم (Hertz, 39; Westermann, 546; Wenham, 1987, 239; Gowan, 117).

سأل سنبلط، وفقاً للنص الإشكالي لـ نح ٤: ٢[٣: ٣٤]، شركاءه أو/ وخلفاءه إذا ما كان "اليهود الضعفاء" سيستخدمون الاحجار المحروقة من أكداس الحصي كمواد للبناء. في حالة تعرض ألواح الحجر للنار، فمن الممكن أن تصير ضعيفة ومتصدعة. الحجر الجيري بصفة خاصة لديه قابلية للتفتت عندما يتعرض حرارة معتدلة الشدة (Williamson, 216). يشير ذكر الحجارة المحروقة إلي الصعوبة المتزايدة في الحصول على مواد بناء كافية لمهمة ترميم الأطلال المحترقة (Batten, 226). إضافة إلى أن تضمين نح ٤: ٢-٣ [٣: ٣٤- ٣٥] يوضح أن الجدار المجدد سيكون بناء واهي معرض للانهيار تحت أقل رضة (Cundall, 406). وقد افترض أن سنبلط ينظر إلى الأحجار المسودة بالنار على أنها ملعونة، وهذا ب بدوره يمنع استخدامها في مشروع الترميم (Fensham, 1983, 180-81) ولكن هذا يبدو بعيد الاحتمال.

يظهر الفعل שָׂרַף في إر ٣٦: ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٢، جزء من السرد الدرامي الذي يصف كيف، كان

يهوياقيم، في كل مرة يقرأ فيها يهودي ٣ أو ٤ أعمدة من الدرج الذي أملاه ارميا لباروخ، يقطعها بمطواه ويلقيها في نار الكانون (٢مل ٢٢: ٣٣- ٢٣: ٢٤، انظر على سبيل المثال Carroll, 1986, 663-64). إذا كان يهوياقيم قد ظن أنه بإتلافها بطريقة درء اللعنة (Couturier, 292; cf. Carroll, 1981, 152-53; 1986, 663)، أنه سيقدر على تحييد قوة هذه الكلمات النبوية للتأثير علي إتمامها، فهو مخطئ، فبدلاً من إتلاف التهديدات واللعنات التي في الدرج، فهو بعمله هذا قد أطلقها (Carroll, 1986, 663, 667-68). فليس للقوة الملكية ولا اللهب المتلف تأثير في منع عمل الكلمة النبوية.

كما استخدم الفعل في الطقوس الجنائزية لحرق الأطياب في إر٣٤: ٥ حيث تعهد النبي لحزقيا بالموت بسلام وبطقوس جنائزية احتفالية مألوفة، وفي ٢أي ١٦: ١٤ والذي يصف كيف أحرقت الأطياب لآسا. كان ينظر إليه كخزي عظيم للشخص أن يحرم من طقوي دفن خاصة (قا؛ ١مل ١٣: ٢٢، إر ٢٢: ١٩، ٢أخ ٢١: ١٩).

٢. يمكن اقتفاء أثر ميول إسرائيل الإنتكاسية تجاه عبادة الأوثان، وفق السر الكتابي، إلى وقت سيناء، حين دخل الشعب في عهد مع الله. يروي خر ٣٢: ٢٠ وتث ٩: ٢١ كيف أخذ موسى، إثر عودته إلى المحلة بعد سهره الطويل علي قمة جبل سيناء، العجل الذهبي الذي رقص أمامه الشعب وحرقه وسحقه إلى رماد. وبحسب سفر الخروج فقد نثر رماد المعدن المطحون الناعم فوق الماء وجعل الشعب يشربه. ويمكن أخذ ذلك كشكل عقابي (Dummelow, 82) يجعل الشعب يستوعب خطيته (Clifford, 59) أو اخضاع الإسرائيليين للمحاكمة بالامتحان بغرض التمييز بين البرئ والمذنب (انظر على سبيل المثال, عد ٥: ١٦-٢٨، Rylaarsdam, 1068; G. H. Davies, 1967, 233; Gray, 1971, 64; Clements, 1972, 208; May and Metzger, 110; cf. McCarter, 154) أو نوع من تقدمة الخطية (Gray, 1971, 64).

٣. يتكرر ظهور الفعل في سياقات العبادة. أمر الإسرائيليين، في خر ١٢: ١٠، أن يحرقوا، قبل الصباح، ما يتبقي من وليمة خروف الفصح . قدمت اقتراحات عديدة فيما يخص خلفية ودافع الوصية المنظمة للطعام المتبقي. فالبعض (على سبيل المثال Clements, 1972, 72) يعتبر هاذ إشارة واضحة أن، في شكلها الغير رسمي، الفصح احتفال ليلي، من المحتمل أن يعد القمر فيه رمز بارز للحضور الإلهي. يعتقد العديد من المفسرين أن الدافع وراء الوصية ربما يكون تفادي تدنيس اللحم المقدس بواسطة أشخاص في حالة غير مقدسة أو في وقت غير مقدس (Dummelow, 58; S. R. Driver, 1953, 91-92; Stalker, 219; Noth, 96; G. H. Davies, 1967, 112; Gray, 1971, 45; Hyatt, 1971, 133; cf. Hertz, 255). اقتراح آخر بأنه كان يهدف لإعاقة الممارسات السحرية (Cole, 107). أكد H. R. Jones (127) أن الاستهلاك الكامل بالأكل أو الحرق يدل علي تقديس ذبيحة الفصح الكامل للهُدف المقدس. على أية حال، كان الحرق هو الإجراء النموذجي للتخلص من بقايا الذبيحة الحيوانية (انظر خر ٢٩: ٣٤، لا ٧: ١٧، ١٩: ٦)" ما يتبقي من لحم ذبيحة النذر أو الذبيحة الإرادية أو تقدمات الذبيحة أو السلامة لليوم الثالث، يجب أن يحرق "٨: ٣٢" حرق المتبقي من اللحم والخبز المستخدم في تدبير هارون وأبنائه "انظر أيضًا ٤: ١٢، ٢١، ٨: ١٧، ٩: ٨- ١١، ١٦: ٢٧-٢٨، حز ٤٣: ٢١" يجب أن يضحي بالأجزاء المقدسة والأساسية في الثور أو العجل أو العنزة في ذبيحة الخطية ويحرق المتبقي، الذي فسد لإتصاله بالأيدي الأثمة، خارج المحلة أو منطقة الهيكل المقدسة "). كما يأمر بالاحراق في حالة اللحم الملوث بشئ نجس (لا ٧: ١٩).

يجب حرق، طبقاً لـ لا ٦: ٢٣، كل تقدمة حبوب يقدمها الكاهن. يأكل الكهنة لحم كل ذبيحة خطية تقدم عن حاكم أو شخص من العامة (٦: ٦) أما هؤلاء المعينون للكهنوت فحرم عليهم الأكل من ذبيحة خطيتهم الخاصة (٤: ١- ١٢) أو تلك التي للمجتمع كله (٤: ١٣- ٢١)، وجب عوضاعن ذلك أن ترحق هذه الذبائح بالكامل (قا؛ ٦: ٣٠ [٢٣]). جادل Milgrom (1976) بأن ذبيحتي الخطية المحرقة والمأكولة، لهما غرض تطهيري: تطهر الذبيحة المأكولة (חַטָּאת) المذبح الخارجي من النجاسة الضارة التي تسببت فيها خطايا السهو الفردية، أما ذبيحة المحرقة (חַטָּאת) فتطهر من النجاسة المعدية الخطيرة الناتجة عن خطايا السهو أو الوقاحة التي اقترفها رئيس الكهنة أو/ ومجتمع. إذا لم تحيد هذه النجاسة، فهي لها القوة الكافية للنفاذ إلي القدي وقدس الأقداس. يتخلف Zohar (1988) مع Milgrom في أن المقدس وحده هو الذي يتطهر بذبائح الخطية . وجادل بأن تطهير الخطية الشخصية يتأثر أيضا بطقس ذبيحة الخطية (חַטָּאת): كفارة وتطهير المقدس قد تمت كنتيجة لاستجابة غفران الله للنجاسة الغير معترف بها والتي أحضرت أمامه.

ويستخدم الفعل שָׂרַף أيضًا في عد ١٩: ٥، ٨، جزء من القسم (١٩: ١- ٢٢) الذي يتعامل مع طقوس التطهير لشخص تنجس لاتصاله أو اقترابه من جثة. أوصي الشعب بأن يحضروا بقرة صغيرة حمراء بلا عيب لم تستخدم قبلاً للحرث أو لجر عربة (ع٢) للكاهن أليعازر الذي سيذبح أمامه الحيوان خارج المحلة (ع٣) ليقدم الرماد مع تجهيزات التطهير والتي ستدعم بإضافة أدوات تطهيرية فعالة أخرى. هناك حقيقتين تشيران على الحرق غير الذبيحي هنا: يتم إحراق البقرة خارج المحلة والفعل المستخدم هو שָׂרַף

بدلاً من קָטַר (#٧٧٨٢)، يتحول إلى بخور، وهو يستخدم للحرق علي المذبح (.Wenham, 1981, 146; cf Milgrom, 1981, 63). يتم حرق جلد ولحم ودم وروث البقرة الميتة علي مرأي من إليعازر (ع٥) بعد أن ينضح بعض من دم الحيوان سبعة مرات في اتجاه مقدمة خيمة الاجتماع (ع ٤). علي الشخص الذي أوكلت إليه مهمة حرق الجثة أن يغسل ملابسه ويستحم ويبقي نجس إلى المساء (ع٨). يودع رماد البقرة خارج المحلة في مكان طاهر ويحفظ كنوع من ذبيحة الخطية الفورية (,Milgrom 1981; Wenham, 1981, 147) لتجميعه ليستخدم في ماء التطهير، أداة مادية تنتج تطهير من الخطية (عد.٩، في الأصل والغرض من أهمية هذا المنسك انظر ,especially Kennedy, 1906). سلم بالمفارقة من أن الذي يطهر النجس ذاته ينجس الطاهر، منذ أمد بعيد (انظر على سبيل المثال Snaith, 1964, 263; Milgrom, 1981). جادل Milgrom (1981, 64-65, 67) تنقل المحرقة חַטָּאת، بامتصاصها للنجاسة المؤذية للمفعول به المتطهر، النجاسة من المتطهر إلي المطهر: الرماد ينجس مناوليه ويطهر مستقبليه.

يُستخدم שָׂרַף في سياق إصلاحات العبادة التي تتضمن حرق الصور الأجنبية و/ أو آنية العبادة التي تتعارض مع الإيمان في يهوه. أمر الإسرائيليين في تث ٧: ٥، ٢٥ : ١٢: ٣ بإبادة شعب كنعان المحليين لتدمير أدوات عبادتهم ، وأن يحرقوا تماثيل آلهتهم (٧: ٥، ٢٥) وآلهتهم (١٢: ٣، من المحتمل أنها رموز خشبية لآلهة Asherah كنعان Asherah [T. W. Davies, 235; G. H. Davies, 1964, 274, 276; Manley and Harrison, 216; Mayes, 184] ، ومن المحتمل تماثيل مصممة كرمز للمؤنث [Blenkinsopp, 1990b, 99]).

أزال ياهو، بعد الذبح الغادر، وفقاً لـ ٢مل ١٠: ٢٦، لأنصار البعل الذي أغووا بالمكر والحيلة في هيكل البعل في السامرة، العمود (نقحت صيغة الجمع للنص الماسوري إلى صيغة المفرد بالاتفاق مع اللاحقة المضافة للفعل שָׂרַף) من هيكل البعل في السامرة وحرقه (قا؛ ٢مل ٣: ٢ والذي يصف كيف أزال يهورام هذا الموضع من قبل). جادل البعض (على سبيل المثال ,Stade, 278; Skinner 334; cf. *BHS*) حيث أنه لا يمكن حرق العمود الحجري، فالموضع يجب أن يكون אֲשֵׁרָה أكثر من מַצֵּבָה. ومع ذلك فضل البعض (على سبيل المثال ;Gray, 1970, 558 cf. G. H. Jones, 1984b, 471) الابقاء على "العمود" لسببين: (أ) تشير دراسة أصل الكلمة מַצֵּבָה إلى أي موضع منتصب والذي يمكن أن يتضمن تمثال خشبي، (ب) الطريقة الفعالة لتكسير حجر قائم هي بتسخينه ومن ثم خفض حرارته بسرعة بسكب ماء بارد عليه.

أوصي آسا، الأول في سلسلة الملوك الأربعة التائبين ومصلحي العبادة، في ١مل ١٥: ١٣ (|| لـ ٢أخ١٥: ١٦)، بأن يقطع ويحرق (في وادي قدرون، الذي فيه دمر أيضًا ملوك لاحقين من يهوذا، مواضع للعبادة الوثنية) "التمثال البغيض" الذي كانت قد أقامته الملكة الأم معكة لعشتاروث، الآلهه الأم رمز الخصوبة الكنعانية وزوجة البعل. ويستخدم الفعل أيضًا في ٢مل ٢٣: ٤، ٦، ١١، ١٥، في جزء من وصف الاصلاحات التي أنجذها يوشيا، آخر وأكثر مصلحي العبادة الممجدين، والنموذج الصادق للإيمان والأخلاص والثقة . نظم يوشيا إزالة (من هيكل أورشليم) وحرق "كل الأدوات التي أقيمت للبعل ولعشتاروث وكل كواكب السماء" (٢مل ٢٣: ٤، NEB)، وحرق عشتاروث التي كانت في الهيكل (ع ٦) وحرق "مركبات السماء" (جزء من الأدوات المستخدمة للعبادة الشمسية) والتي كانت قد أقيمت أيضاً في الهيكل (ع ١١) وحرق عشتاروث التي في بيت آيل (ع ١٥). كان الحرق هو الطريقة المعتادة في التخلص من ملحقات الإرتداد، إلا أن هذا الفعل ربما يكون رمزي أكثر منه مادي، على الأقل في حالة هذه المواضع التي تأسست من الحجر أو المعدن والتي من الصعب حرقها (Hobbs, 333, 336).

٤. وغالباً ما يستخدم שָׂרַף في سياق الحرب والصراع. تشمل الإشارات لحرق (שָׂרַף) المدن الآتي: حرق العملقة الغازيين لصقلغ (١صم ٣٠: ١، ٣، ١٤) وحرق فرعون لجازر (١مل ٩: ١٦) وحرق الأشوريين الغازيين لمدن يهوذا الحصينة، ربما أثناء حملة سنحاريب سنة ٧٠١ ق. م (إش ١: ٧) و تهديد البابليين بأنهم سيحرقون أورشليم إذا لم يستسلم حزقيا (إر ٣٨: ١٧، ١٨، ٢٣) وحرق نبوزرادان، قائد الحرس للملك نبوخذنصر، الفعلي للهيكل والقصر وكل بيوت أورشليم (٢مل ٢٥: ٩ || إر ٥٢: ١٣، قا؛ ٢أخ٣٦: ١٩، إر ٣٩: ٨). أبلغ النبي، في إر٤٣: ١٢- ١٣، تحفنيس وهي حصن حدودي مصري، بأن يصدر تحذير بأن نبوخذنصر سيبيد بالنار هياكل آلهة المصريين. يروي ١أي ١٤: ١٢ كيف أمر داود، بعد هزيمته للفلسطينيين في بعل بيرزييم، بأن تحرق آلهة الأعداء (قا؛ تث ٧: ٥، ٢٥، ١٢: ٣، الذي يضع شرطا بأن تباد تجهيزات وأغراض العبادة الخاص بالشعوب التي تهزم في المعركة). ومع ذلك قيل، في ٢صم ٥: ٢١، أن داود ورجاله نقلوا آلهة الفلسطينيون، معتبرين أنها غنيمة (Coggins, 82; Braun, 179).

يأتي الفعل שָׂרַף مرات عديدة في سفر القضاة. اقترب أبيمالك، مباشرة قبل إصابته المميتة علي يد قاتلة مجهولة سحقت رأسه بحجر رحى، من باب البرج المحاصر في مدينة تاباص، والذي أتخذه سكان المدينة كملجأ، قاصداً إحراقه (قض ٩: ٥٢)، ذلك التكتيك الذي استخدمه بنجاح من قبل ضد برج شكيم (ع ٤٨- ٤٩). سخط الإفرايميين

المتبرمين، في قض ١٢: ١، على يفتاح لأنه حقق انتصار عسكري عظيم دون مساعدتهم، مهددين بأنهم سيحرقون بيت يفتاح عليه. يروي قض ١٤: ١٥ كيف هُددت زوجة شمشون من ضيوف الحفل، بأنها ستحرق مع بيت أبيها إذا فشلت في اكتشاف والكشف عن مفتاح أحجية زوجها. وحين اكتشف الفلسطينيين انتقام شمشون لحمه من زوجته، قاموا بحرق المرأة وأبيها (١٥: ٦ أو بيت أبيها، أي العائلة بحسب Heb., G, and Syr. MSS).

الفعل المستخدم في مز ٧٤: ٨ هو صلاة محركة للمشاعر للتحرير من العدو أخرب وحرق الهيكل (ع ٤-٧) و"حرق كل مكان يعبد فيه الله في الأرض" (ع ٨، ليس هناك حاجة لتنقيح النص الماسوري שָׂרְפוּ، وهم حرقوا، إلى נַשְׁבִּיתָה، دعونا نضع حداً لـ، كما اقترح Oesterley, 347 [cf. C. A. and E. G. Briggs, 150, 154, 159; Kissane, 331-34]). أمطر المؤلف، معايناً لمشهد الخراب، الله الخالق (ع ١٢- ١٧) والذي بدا، وبصورة غريبة، لامبالي وسكان وربما غائب أيضًا، بأسئلة وشكاوي إتهامية (Tate, ٢٥٣). ويطلب من الله بجرأة أن يتذكر ويلتفت للعهد الموسوي والوعود التي أقيمت لصالح أورشليم (ع٢، ٢٠)، وأن يسير وسط الأطلال ويطلع نفسه علي مدي الدمار الذي أحدثه الغزاة المتعجرفين والمجدفين، الذين انتهكوا ودنسوا المسكن المقدس (ع ٣)، وأن يتذكر سخرية العدو (ع ١٨، ٢٢ ب) وجلبتهم (ع ٢٣)، وأن ينهض ويدافع عن القضية الإلهية (ع ٢٢أ) وأن يحمي نفوس شعبه المبتلي (ع ١٩).

وفي مز ٨٠، صلاة أخري لأجل الحرية من أعداء الأمة، فيها توسل بلجاجة لله ليسترد كرمته (شعبه) الذي أعاد زراعتها بعناية من مصر وتعهدها بالرعاية (ع ٨- ١٣ [٩-١٤])، ولكن العدو قطعها وحرقها (ع ١٦ [١٧])، وتقرأ سواء النص الماسوري שְׂרֻפָה، محرقة، أو التصحيح שְׂרָפֻהָ، هم حرقوها (انظر على سبيل المثال BHS; Kraus, 139). نقحها Kissane (1964, 369, 371) إلى שֹׂרְפֶיהָ، الذين أحرقوها، ولكن هذا غير مجبر.

ويستخدم الفعل أيضًا في سياق الحرب المقدسة حينما يوضح العدو تحت اللعنة القربانية (عليه)، انظر مثلا خر١٧: ٨- ١٦، وخاصة ع ١٤) ويباد باسم الدين (تث٢٠: ١- ٢٠، وخاصة ع ١٦- ١٨) ويقدم كذبيحة ليهوه (انظر كمثال ١صم ١٥). تعتبرمطالبة سفر التثنية بالدمار الكامل جزء من الإيدولجية اليوطيوبيا (المثالية) التي تقف في انكار كامل للصورة المقدمة بحسب قض ١ ومثيلاتها في سفر يشوع، والذي يصف استمر أهل كنعان في احتلال المدن الساحلية والأقسام الرئيسية من الأراضي الواطئة. قيل في روايت أخرى أن المدن التالية قد خصصت للدمار كمحرقة ليهوه: أريحا (يش ٦: ٢٤) وعاي (٨: ٢٨) وحاصور (١١: ٦، ٩، ١١، ١٣). سجل كجزء من سرد في قض ١٨: ٢٧، كيف قتل الدانيون، بعد أجبر سبط دان تحت ضغط الفلسطينيين علي الهجرة من الجنوب الغربي (يش١٩: ٤٠- ٤٦)، قض ١: ٣٤، ١٣: ٢) إلي أقصي شمال الأرض، سكان لايش ومن ثم حرقوا مدينتهم. ووفقًا لسفر التثنية ١٣: ١٦ [١٧]، فبعد أن ضل سكان أحدي المدن في عبادة الأوثان ومن ثم أبيدوا مع مواشيهم (ع١٥[١٦])، يجب أن تحرق المدينة مع فسادها "كمحرقة كاملة للرب إلهك" ولا يجب أن يشغل الموقع ثانية حيث أن الأرض قد تلوثت بدنس المدينة (Phillips, 96).

٥. وكثيرًا ما يستخدم الفعل שָׂרַף ليصف نار دنيونة الله الحارقة. يتضمن ٢ صم ٢٣: ٧ التحذير بأن مصير الملحد هو الفناء بالنار كالأشواك عديمة القيمة. ويسرد لا ١٠: ١- ٢٠ كيف صنع ناداب وأبيهو، أبناء هارون، تقدمة نار، غير مصرح بها، ليهوه (من المحتمل في استخفاف لتعليمات الله التي تنظم تجهيز واستخدام البخور كتلك التي في خر ٣٠: ١- ١٠ ، ٣٤- ٣٨، انظر Chapman and Streane, 54). من المستحيل تحديد الطبيعة الدقيقة للتعدي الذي اقترفوه ولكن لأنهم انتهكوا ناموس الله بتقدمة غير مقدسة (RSV, NRSV; cf. TEV) أو محرمة (JB) أو محظورة (NEB; REB) أو غير مصرح بها (NIV)، من النار (ع ١)، لذا ففي الحال أبيدوا بالحريق الذي جاء مباشرة من محضر الرب (ع١- ٢).

التهمت نار دينونة الله، في سفر العدد ١٦ والذي يصف تمردين ضد قادة يهوه الممسوحين، قورح المتمرد و ٢٥٠ من تابعيه، مباشرة بعد أن أخذوا مباخرهم وأوقدوها واضعين فيها البخور.

يعلن مي ١: ٦- ٧ أنه بسبب فسادها، ستدمر السامرة (ع ٦) وتحطم أوثانها إلي قطع وتطرح أصنامها كالنفاية، وأجرتها (RSV) أو مكاسبها (JB)—التي هي أجور الزواني المقدسات (so, JB; Thomas, 631) أو انتاج الأرض التي اعتبرت عطية البعليم (so, Robinson, 560) أو التقدمات في مقادس الوثن (so, Dummelow, 580)—والتي سوف تطرح في النار (ع ٧).

تستخدم שָׂרַף في حز ٥: ٤ كجزء من مقطع صعب (انظر على سبيل المثال Brownlee, 1986, 80-86) يصف كيف كان على النبي، بناء علي أمر الله، أن يحلق رأسه ووجهه ويستعمل الشعر المقصوص ليصور، كتمثيل وتحقيق فعال لما يريده الله أن يكون (Eichrodt, 81-82; Cody, 35)، الصرامة القاسية والخزي الكامل لبلاء الله الإرادي الذي ينتج من حصار أورشليم الآتي (٥: ١- ١٧). في العادة يكون الشعر علامة القوة والكرامة (قض ١٦-١٧، ٢صم ١٠: ٤- ٥، انظر على سبيل المثال Boadt, 312) ولكنه هنا كونه مقصوص كرمز للخزي والدمار

(قا؛ إش٧: ٢٠، ٢صم ١٠: ٤- ٥، إش ١٥: ٢، إر ٤١: ٥، ٤٨: ٣٧) عليه أن يقسم بدقة إلي ثلاث أجزاء. لتصوير المصائر المتنوعة التي سيعاني منها سكان المدينة والقسوة المتصلبة للدينونة الذي سينزلها يهوه بالخطايا الأساسية من عصيان وتمرد ودنس المقدس (Muilenburg, 573)، جزء من الشعر مقرر له الحرق في النار (ع ٢ [الأصل בְּעַר]، وتدل كما في ع ١٢ علي الموت بالوباء والمجاعة) أما الجزء الثاني فيقطع بالسيف (ع٢ يشير كما يوضح ع١٢، إلى هلاك المدافعين عن المدينة) والجزء الثالث فلابد أن ينثر في الريح (يقدم ع ٢ التشتت والنفي [قا؛ ع ١٢]). من المحتمل أن، الشعرات القليلة التي أنقذت من تلك المنثورة في الريح والتي خيطت في أو علي حاشية أو طية رداء النبي (٥: ٣)، هي رمز لحفنة من الناجين (يعتقد Brownlee, 1986, 83 أن عينة الشعر تمثل هؤلاء الذين تذكروا أن يعملوا إرادة الله) إلا أنه لاحقاً سيموت بعض هؤلاء بعنف، لأن النبي أمر بأن يأخذ بعض من الشعر الناجي و"يلقيهم في النار ويحرقهم (שָׂרַף)" (٥:٤، NIV; NRSV). هناك مشكلة في الكلمات "[ال] نار ستمتد من هناك إلى كل بيت إسرائيل" (ع٤ب). ويعتقد بعض المفسرين أن ع ٤ ربما يشمل تلميح طفيف بأن النار الإلهية المدمرة التي تحرق البقية في المنفي هي افتداء لبقية إسرائيل (انظر على سبيل المثال Wilson, 666). بينما يجادل آخرين (على سبيل المثال A. B. Davidson, 37 بأن النار، كما في حز ١٩: ١٤، التي تخرج من البقية ليست تطهيرية ولكنها مدمرة لبيت إسرائيل بالكامل. وكما يعلق Taylor (85-86) بأنه يمكن قبول وجهة النظر القائلة بأن النار هي بغرض التطهير وليس الدينونة إذا فسرت العبارة كتعليق لاحق، ولكنها لن تلائم السياق، طبيعياً، لكلمة نار لتأخذ مثل هذين المعنيين المختلفين. أدينت أورشليم، في مكان آخر في حزقيال، لسلوكها المنحل وخيانتها وقد هددت بالخراب بالنار (حز ١٦: ٤١، ٢٣: ٤٧).

وجه تحذير، في الوحي ضد صدقيا وأورشليم (إر ٢١: ١- ١٠)، لسكان المدينة المحاصرة بأن أورشليم، بموجب إرادة يهوه ، ستأسر بواسطة ملك بابل، عبد الله (قا؛ ٢٧: ٦، ٤٣: ١٠) والذي سيدمرها بالنار (ع ١٠، قا؛ ١١: ١٦، ٣٢: ٢٩، ٣٤: ٢، ٢٢، ٣٧: ٨، ١٠، ٣٨: ١٨، ٢٣). بما أن يهوه نفسه سيقاتل ضدهم (ع ٥)، فقد حث سكان المدينة أن يوقفوا مقاومتهم ويستسلموا سلمياً لأدوات دينونة الله (ع ٨- ٩). يشعر العصريين، الذين يعترفون بالوطنية مع الولاء لله، بعدم الارتياح تجاه الموقف الذي اتخذه إرميا هنا. مع أن النبي لم يكن مؤيد لبابل بل مؤيد ليهوه (R. Davidson, 11-12). وبعيداً عن كونه خائنًا، فقد أعلن اقتناعه صراحة وبلا لبس بأن إسرائيل استحقت العقاب الإلهي. لم يكن إرميا، حيث أن الاستسلام لبابل لا يقل من قبول مشيئة الله، مستعداً أن يعطي نبوة تأكيدية أو أن يتنبئ بتحرير إعجازي لأورشليم (McKane, 1986, 496).

ويوجد أيضًا שָׂרַף في إر ٥١: ٣٢ حيث أنذرت بابل المتعجرفة، "الجبل المدمر" (٥١: ٢٥)، بالخراب بنار الله. صارت أداة عقاب الله السابقة، كنتيجة لخطيتها الخاصة، الآن موضوع الانتقام الإلهي (Dummelow, 481). كما استخدم الفعل أيضًا في إش ٤٧: ١٤، ترنيمة السخرية البديعة، المتهمة فيها بابل بتجاوز تفويضها الإلهي لعقاب إسرائيل (ع٦)، إذ يجردها الله من رتبتها ويجبرها علي الخدمة الوضيعة مثل أمة (ع ١-٤)، ويوبخها علي كبريائها وطموحها الرنان (ع ٥- ٧) ويدينها لافتراضها المتغطرس للألوهية (ع ٨ب، ١٠ب) وادعاء القوة المطلقة، ويشبهها بالقش الذي سيلتهمه حريق ملتهم لا يقاوم، من قوة الذي لا يقدر أحد على الخلاص من لهيبه (ع ١٤). وهناك مراجع نبوية أخرى لدمار مدن بنار دينونة الله وتتضمن: عا ١: ٤ (دمشق)، و ١: ٧ (غزة)، و١: ١٠ (صور)، و١: ١٢ (تيمان وبصرة)، و ١: ١٤ (ربة)، و ٢: ٢ (قريوت)، و٢: ٥ (أورشليم).

استخدم שָׂרַף أيضًا عن تدمير الله لأسلحة الحرب. يشير مز ٤٦: ٩[١٠] إلى أن يهوه ليس فقط الوحيد الذي يقاتل ضد الشر كمحارب عظيم ولكنه أيضًا الذي يثبت السلام ويوقف الحروب ويكسر القوس ويحطم الرمح ويحرق المركبات (RSV) أو العربات (Davison, 242; Addis, 380; Craigie, 1983b, 342) أو الدروع (*BHS*; NIV; NEB; JB; NRSV; REB; TEV; Buttenwieser, 513, 517; Oesterley, 256; NEB [sing.]؛ עֲגָלוֹת أو וֹת עֲגִיל [#٦٣١٧]، following سب. تر., and Vg., for עֲגָלוֹת MT). مز ٤٦ هو شهادة قوية لإيمان العهد القديم في سلطان الله أن يمنح الملجأ والحماية الأمينة، حتى أثناء الإضطرابات الكونية الكارثية والثورات السياسية المتمردة . يدمر الله أسلحة الحرب ويسكت أصوات المعركة العالية (قا؛ Stuhlmueller, 455) ويثبت السلام العام.

٦. غالباً ما يستخدم الفعل שָׂרַף ليشير لحرق البشر. أحيانًا يكون الحرق هو العقاب المحدد لتعديات جنسية معينة. كان عقاب البغاء المعتاد في إسرائيل القديمة هو الرجم (قا؛ تث ٢٢: ٢٣- ٢٤). وكان الموت حرقًا عادةً هو القصاص المستحق لأبنة الكاهن التي تدان بالدعارة (قا؛ لا ٢١: ٩). ومع ذلك أمر يهوذا، في تك ٣٨: ٢٤، والذي أبلغ أن ثامار كنته مارست الدعارة، بإجراجها وحرقها. إلا أن ثامار، وقبل تنفيذ حكم الموت، كشفت ليهوذا بالتفصيل الحيلة التي دبرتها لتضمن أن حماها سيتمم إلتزامه القانوني لها بأداء واجب زواج السلفة، وعندها اعترف يهوذا بأنها علي حق وهو علي خطأ. كما استخدم الفعل في لا ٢٠: ١٤ وطبقاً له، وجد رجل مذنباً بأقامة علاقات جنسية مع

امراة ووالدتها، جالباً حكم الموت حرقًا على نفسه وعلى المرأتين.

ويأتي الفعل ثانية في يش ٧، ذلك المقطع الذي لا يشرح فقط "قصاص التضامن" (Dummelow, 145) ولكنه يلقي الضوء أيضًا للعصريين علي الأهمية المتواصلة للمسئولية المشتركة (Rast, 239). وتروي الخمسة أعداد الأولي كيف خسر إسرائيل موقعة عاي بسبب انتهاك عخان لقسم تدمير أريحا. وتصف الأعداد ١٠- ٢٦ كيف نفذ يشوع توجيهات الله التي أدت لكشف وإدانة المجرم. الأمر المعطي في ع ١٥ بأن الشخص الذي يتعدي العهد، يجب أن يحرق مع كل ما له. للتكفير عن الخطية ولتطهير إسرائيل من الذنب الملوث، وبذلك يسكن السخط الإلهي، تم رجم وإحراق عخان وكل أفراد أسرته مع كل الحيوانات (ع ٢٥). يعتقد Bright (1953, 590) أنه تم حرق الضحايا حتى الموت ومن ثم تغطيتهم بزكام من الحجارة، بينما صمم Gray (1986, 84-92) علي أنه تم إدراج الإشارة إلى الرجم استجابةً للحاجة لتفسير ركام الحجارة المرتبط بعخان في وادي عخور.

يظهر الفعل في مقاطع عديدة (تث ١٢: ٣١، ٢مل١٧: ٣١، إر ٧: ٣١، ١٩: ٥) والتي تصف حرق العبادة للأبناء والبنات. يتضمن تث ١٢: ٢٩- ٣١ تحذير صارم للإسرائيليين أن يحرصوا ألا يقعوا في شرك تبني ممارسات العبادة المقيتة لشعب كنعان المحلي، والتي تشمل الطقس الملعون بإحراق ذريتهم في النار كذبيحة لآلهتهم. عرف شعب فينيقية وقرطاجة بتكريسهم الأطفال للآله بالحرق de Vaux, 445-46; Day, 86-91; Blenkinsopp,) 1990b, 101; see further Heider [93-222]، الذي يوفر استعراضا أكثر شمولا للأدلة أدبية وكتابية من الحضارات المحيطة ش. أ. ق). ظهر هذا الانحراف الشنيع بوضوح لاحقاً في تاريخ إسرائيل وكان يعرج عليها من حين لأخر أثناء فترة المملكة المتحدة (انظر ٢مل ١٦: ٣، ١٧: ١٧، ٣١، ٢١: ٦).

المعبود الذي يذكر في هذا السياق يدعي مولك. ويبدو أن هذا الاسم هو كلمة מֶלֶךְ، ملك، مقترنة مع حروف متحركة لكلمة בֹּשֶׁת، خزي (انظر على سبيل المثال W. R. Smith, 372, n. 1; S. R. Driver, 1965, 223; Phillips, 92; Blenkinsopp, 1990b, 101). إلا أن Heider (223-28) يرفض ويجادل (٢٢٦- ٦٧) بأن מֹלֶךְ يمكن أن يكون اللفظ الأصلي، صيغة اسم الفاعل "جامدة" مع الضغط على المقطع الأخير. ويعتقد De Vaux (444-46) أن الذبائح المشار إليها إما أنها تقدم لإله يدعى مولك أو تقدم كـ *molk*، وهو الاسم الذي عرفت به مثل هذه الذبائح في فينيقية وقرطاجة. يعتبر Eissfeldt أول من جادل بأن العبرية. מֹלֶךְ هو مصطلح ذبائحي ذي صلة بالبونية *molk*. غير أن بحثين آخرين مؤخراً، جادلا على التوالي بأنه وجد إله سفلي يدعى مولك، كان يعبد وقد تتضمنت عبادته التضحية بالأطفال.

يحرم لا ١٨: ٢١ بصرامة التضحية بالأطفال بالنار لمولك ويقضي ٢٠: ٢- ٣ بعقوبة الموت علي أي شخص يوجد مذنبًا بصنع مثل هذه الذبيحة. ويحظر تث ١٨: ١٠ ممارسة تعبير الطفل في النار والتي من المحتمل أنها إشارة لنوع من الممارسة المرتبطة بعبادة مولك. أدعي بأن عبارة "يجعل.... يعبر في النار" (حرفيا) سواء هنا أو في مكان آخر (قا؛ لا ١٨: ٢١، ٢مل ١٧: ١٧، ٢١: ٦، إر ٣٢: ٣٥، حز ٢٠: ٢٦) تشير إلي التعذيب بالنار والذي كان يفشل أحياناً (انظر على سبيل المثال S. R. Driver, 1965, 222; Wright, 447-48; Gottwald, 112) بينما أعتقد أخرون أن الأكثر ترجيحاً أن تكون الإشارة هي لذبيحة طفل (انظر على سبيل المثال G. A. Smith, 174; Cunliffe-Jones, 111; Blair, 57; Phillips, 125; Day, 20; Miller, 151)، من الممكن أن تكون بغرض تمييز وتحديد المستقبل (Craigie, 1983a, 260). يقترح Heider (256, 266) أن الفعل، هفعيل. لـ עָבַר، له معنى تكنيكي تعبدي/ شرعي، وهو دلالة على نقل الملكية أو التحكم.

يسجل ٢مل ٢٣: ١٠، على أية حال، أن إحدي الإصلاحات التي أنجزها يوشيا كانت تدنيس مذبح توفة (ترجم de Vaux, 444 مكان الحرق إلى "المشواة ")، المقام في وادي بني هنوم قرب أورشليم، في محاولة لمنع أي ذبائح أطفال لمولك. كانت التضحية بالأطفال بالنار، في إر ٧: ١٦- ٨: ٣، واحدة من مفاسد يهوذا في العبادة التي انتقدت بصرامة (٧: ٣١). وقد أدين شعب يهوذا، في إر ١٩: ٥، لتقديمهم الأطفال ذبيحة محرقة للبعل. وأخبر النبي، في ٣٢: ٢٦- ٤٤، بعزم يهوه تسليم أورشليم ليد البابليين بسبب كل الطرق التي أثار بها شعبها غضبه، ومن بينها تقديم أبنائهم لمولك (٣٢: ٣٥). أدينت أورشليم زوجة يهوه الخائنة، في حز ١٦: ١٥- ٢٢، لخيانتها وممارساتها المنحلة ومنها ذبح الأطفال كمحرقة لآلهتهم.

ويستخدم שָׂרַף مرة واحدة في سياق الانتحار. يصف ١مل ١٦: ٨- ٢٠ كيف قاد زمري، القائد عسكري الذي تسلط علي نصف فرقة المركبات، عصيان مسلح وقتل أيلة ملك يهوذا واستولي علي العرش ومن ثم أقصى كل أفراد عائلة بعشا المالكة. إلا أنه بعد ملك زمري لأسبوع واحد في ترصة، قاد عمري، ملك إسرائيل المنتخب الجديد، جيشا وحاصر المدينة. وعندما رأى عمري أن المدينة قد سقطت، دخل إلى حصن القصر الملكي "وحرق بيت الملك فوق نفسه بالنار ومات" (١مل ١٦: ١٨، RSV).

استخدم الفعل في نصوص عديدة لحرقي الموتي (١صم٣١: ١٢، ١مل ١٣: ٢، ٢مل ٢٣: ١٦، ٢٠، عا٢: ١، ٦: ١٠). في أغلب الحالات، كانت الإشارة لعمل تدنيسي. يبدأ ١مل ١٣—"القصة التي كثيرًا ما أسئ تفسيرها" (de Vries, 1978, 60) و "اللغز للمفسرين كما للاهوتيين" (de Vries, 1985, 168) و"القصة المعقدة والمثيرة" (انظر Nelson, 83; see Crenshaw, 39-49 عن معرض الثاقبة في هذا الفصل)—بسرد كيف خاطب نبي مجهول مذبح بيت إيل، الذي كان يربعام واقفاً جواره يبخر. حذر النبي بأن هناك ملك آتي يدعي يوشيا سيدنس المذبح بحرق عظام بشرية عليه (ع ٢). ويصف ٢مل ٢٣: ١٦، ٢٠ و٢أخ ٣٤: ٥ إتمام هذه النبوة. أدين الموآبين، في وحي بالدينونة على موآب في عا ٢: ١- ٣، لأنهم "أحرقوا عظام ملك أدوم إلى الكلس (الرماد)" (ع.١، انظر RSV; NRSV). هناك جدال حول إذا كان هذا يشير حرق ملك أدوم حياً أم حرق الضحية بعد قتلها أو دفنها (Harper, 40).

كما أن هناك شك (انظر, especially, Harper, 40) حول ما إذا كانت الكلمات التي تترجم عادة " إلى الكلس" (قا؛ إش ٣٣: ١٢) تشير إلى طريقة الحرق (كما يحرق الكلس) كنتيجة لشدة الحرارة (تحويل العظام إلى تراب مسحوق أبيض رقيق، as Vg.; Oswalt, 598) أم إلى الهدف (لإنتاج الجزء الأساسي من الجص Tg أو ماء الكلس Wolff, 162-63; Hubbard, 137). إلا أن الشئ الواضح تمامًا هو أن الموآبيين مذنبين بعمل تدنيسي رهيب والذي استحق اتهام يهوه، إله كل الأمم الذي يعاقب مثل هذه الجرائم الوحشية ضد الإنسانية. ربما قصد بهذه الأهانة التدنيسية الجسيمة، وهي علامة واضحة علي كراهية وحقد قاسيين (S. R. Driver, 1901, 143)، منع الملك الآدومي من أن " يضم إلي أبائه " (Harper, 41; Dummelow, 564; Gwynn, 7-8; Stuart, 314-15). ربما كانت الإساءة للجثة محاولة متعمدة لوضع خاتمة نهائية للشخص (Snaith, 1960, 17) أو (كما اقترح Dummelow, 565) للتسبب في معاناة روح الضحية (قا؛ إش ٦٦: ٢٤) أو ربما لتكون "نوع من الطمع الواهن بالانتقام الأبدي" (Pusey, 170). والمغزي أن عقاب يهوه لهذه الجريمة ولتعديات جيران إسرائيل الأخرين ومعهم يهوذا، يوصف بمصطلحات النار الإلهية التي حالما تطلق، تلتهم الحصون متسببة في أن يعاني سكانها إما النفي أو الموت. (وصف العقاب المنزل بإسرائيل نفسها، في عا ٢: ١٣- ١٦، بمصطلحات الهزيمة العسكرية الساحقة).

يسجل ١صم ٣١: ١١- ١٣ فعل الإخلاص الذي قام به رجال يابيش جلعاد الشجعان بعد سماعهم أن الفلسطينيين أزالوا جثث شاول وبنيه الثلاثة من جبل جلبوع، وقطعهم (بعد الوفاة) رأس ملك إسرائيل وتثبيتهم جسده وأجساد بنيه الثلاثة إلى سور بيت شان. بسبب ولأنهم الثابت وإقرارهم بفضل شاول الذي حرر مدينتهم من العمونيين في المعركة الأولى لمسيرته (١صم ١١: ١- ١١)، سافر هؤلاء الرجال من عبر الأردن ليلاً لينقلوا جثامين شاول وبنيه إلى يابيش حيث أحرقوها هناك (ع١٢، أغفل كاتب الأخبار الإشارة إلى حرق الموتى ١أخ ١٠: ١٢) ومن ثم دفنوا العظام في يابيش. يفضل بعض المفسرين، لأن الممارسة العبرية المتبعة هي دفن الجثث لا حرقها، افتراض معنى آخر لفعل שָׂרַף وترجموا العبارة الأخيرة من ع١٢ "ودهنوهم بالأطياب" (انظر على سبيل المثال G. R. Driver; NEB; Mauchline, 1971, 193; Hertzberg, 233; Brockington, 330; Ackroyd, 1971, 229; Wevers, 1971, 169). يعني الفعل *spd* نواح أو ندب أو رثاء، ويصبح lament, and Kennedy (1905, 190) تابعاً Klostermann وBudde وآخرون، نص ع ١٢ ليقرأ "وعملوا لهم مرثاة هناك "بدلاً من" وحرقوهم". ومع ذلك لم يُقتنع بأي من هذه القراءات.

إذا قبلنا بأنه ليس هناك أرضيات صالحة للانصراف عن النص الماسوري (H. P. Smith, 253-54)، فكيف يمكن أن يفسر المرء فعل حرق الموتى؟ من المستحيل تحديد ذلك إلا أن هناك اقتراحات متنوعة. ربما حرقت الأجساد لأنها كانت في حالة تعفن متقدمة (Goldman, 185 and Hertzberg, 231, 233, following Kimchi). جادل Pusey (207 انظر further, Kirkpatrick, 233; Myers, 176) أنه تم اختيار الحرق خوفاً من أن يخرج الفلسطينيين الأجساد من القبور ليلحقوا بها تدنيس أكثر. إلا أن W. R. Smith (372, n. 3; cf. Dummelow, 195) يرى، بينما هو يعترف بأن حرق الجثث ربما كان لمنع الفلسطينيين من نبش الأجساد وتدنيسها، أن الأرجح أن يكون القصد ديني وغالباً كفعل عبادة مفترضاً أن العظام قد دفنت تحت شجرة الطرفاء (الآثلة) في يابيش (ع١٣). قدم McKane (1963, 174) تفسير آخر حيث اقترح أنه ربما يكون الدافع وراء حرق الجثث هو الحاجة لتدمير النجاسة التي آلمت، على الأقل، بجسد شاول على يد الفلسطينيين ويجادل Budde (cited by Klein, 290) بأنه تمت إضافة الإشارة إلي الحرق من قبل ناسخ ليشوه ذكري شاول. وقد اقترح Rainey (cited by Klein, 290) أن طقوس الدفن الموصوفة هنا هي نفس نفس التي تمت لإكرام الأبطال اليونانيين.

هناك استخدام شيق لصيغة بعل. اسم الفاعل. لـ סָרַף يظهر في عا ٦: ١٠ الذي يصف، مع ع ٩، فظائع الوباء أثناء أو مباشرة عقب انتهاء الحصار (انظر Hubbard, 196 الذي جادل بعدم وجود إشارة صريحة إلى الطاعون أو الوباء). يوصف أحد أقارب المتوفي الذي تكون مهمته

هي نقل الجثة من مكان الموت، بـ מְסָרְפוֹ. يظهر الأصل סרף هنا فقط ويبرز نص ع ١٠ صعوبات. ومن ثم يفهم أن هذه الكلمة قد ترجمت بطرق مختلفة. تترجمها TEV (قا؛ Duhm, 72; Snaith, 1958, 115; 1960, 41) "الشخص المسئول عن الدفن" إلا أنها ترجمة ملتبس للغاية. وتستخدم RSV, NRSV وNIV الكلمة لتدل علي الشخص المسئول عن حرق الجثث (رغم أن NRSV تقدم قراءة بديلة "الذين عملوا حريق له"). يعتقد G. R. Driver and T. H. Robinson, Mays (1976, 118-19; cf. Mauchline, 1971, 193; Stuart, 361-62; Hubbard, 197)، أن מְסָרְפוֹ هي مرادف لـ דּוֹדוֹ وتشير إلي القريب من جهة الأم. وقد جادل G. R. Driver (قا؛ .Mauchline, 1971, 193) بوجود الأصل السامي الشائع لـ סרף بمعنى يدهن ويحنط، ويترجم NEB, REB و(Paul (213, 215-16 الكلمة كـ المحنط. أشار (Paul (215-16، داعماً هذه الترجمة، لوجود الاسم שְׂרָף (وأحياناً סְרָף) في العبرية الربانية بمعني الراتينج (مادة صمغية) ومنها اشتقت صيغة الفعل الوصفي بمعني "يكسو بالراتينج". إضافة إلي أن الفعل סרף في السامية. أرم. هو *vario lectio* للعبرية סוּךְ، يدهن (#٦٠٥٧) في تث ٢٨: ٤٠. ويستنتج Paul أن מְסָרֵף هو شخص وظيفته أن يدهن الموتي بالـ סְרָף (احتمال أن تكون أطياب عطرية).

تعتبر JB العبرية لـ عا ٦: ١٠ مبهمة والمفسرون الذي يتفقون مع ذلك يقترحون تنقيحات مختلفة، وأقلها تطرفاً هو عرض (Ehrlich (cited by Canney, 552 بتغيير النص الماسوري וּמְסָרְפוֹ إلى וּמְסַפְּדוֹ الشخص الذي يزيل (סָפַר = عرب. saaara، يكسح [المنزل]) والقراءة וּמְסַפְּידוֹ / מְסַפְּדוֹ النادب، وقد أوصي بها أيضًا (Tur-Sinai (both cited by Paul, 215. عرض أخرون تنقيح الثلاث كلمات الأول من العدد (انظر على سبيل المثال BHS قا؛ Harper, 152؛ الذي يسرد مختلف المحاولات التي بذلت لإعادة بناء النص). إلا أنه إذا كان النص الماسوري صحيحاً وإذا قبلت الترجمة التي قدمتها RSV, NRSV وNIV، فلماذا إذا يتم التخلص من الجثث بالحرق وليس بالدفن؟. صمم (S. R. Driver (1901, 197 وHarper (154; cf. Canney, 552; Hyatt, 1964, 623; Vawter, 63; Finley, 271-72)، على أن الإشارة هي لحرق الأطياب، كما في ٢أخ ١٦: ١٤، ٢١: ١٩، إر ٣٤: ٥. ومع ذلك يرفض (Hayes (1988b, 189-90; cf. McKenzie, 108; Kitchen, 171، مجادلاً بأنه يجب تفسير عا ٦: ١٠ على قياس ١صم ٣١: ٨- ١٣. في حين أن ٢أخ ١٦: ١٤، ٢١: ١٩، إر ٣٤: ٥ يشير إلي حرق الأطياب إكراماً للملوك المتوفين، فإن ١صم٣١: ٨- ١٣ يصف طرق كبت نتانة الجسد المتعفن وتقديم الاجساد البشرية في شكل يمكن التعامل معه. يؤمن العديد من المفسرين الأخرين (على سبيل المثال Pusey, 207; Dummelow, 569; Hyatt, 1964, 623; Kraft, 474; McKeating, 51; G. V. Smith, 208) أن الظروف الخاصة التي تتطلب الحرق: كان من الضرورى اتخاذ خطوات لمنع العدوي من الجثث المخربة بالطاعون.

٧. يستخدم שָׂרַף، في لا ١٣: ٥٢، ٥٥، ٥٧، فيما يتعلق بالتوجيهات الصادرة للتعامل مع ما وصف بمرض الجذام في الحلل الصوفية أو الكتان أو الجلدية، هناك إشارة، محتملة، إلى الفطريات أو العفن الفطري الذي يسبب تأثيرات تشوه أو تأكل المشابه ظاهرياً لتلك التي ينتجها البرص (Dummelow, 93). يجب أن يفحص الكاهن أي ثياب تظهر بها علامات مرض البرص، وإذا لزم الأمر، يجب وضعها في حجر صحي لمدة سبعة أيام. إذا انتشر المرض، بعد انتهاء أسبوع الحجز، فيجب حرقها (ع ٤٧- ٥٢). أما إذا لم ينتشر المرض، يجب غسل الثوب وعزله لسبعة أيام إضافية، وبعدها يعاد فحصه. إذا لم يتغير لون المنطقة المصابة فيجب أن يحرق (ع ٥٣- ٥٥). غير أنه إذا أعتم لون البقعة ذات الصلة، فمن ثم يجب تمزيق هذه البقعة من الثوب. ولكن إذا ظهر التشوة، بعد نزع البقعة، في مكان آخر في الثوب، فيجب حرق الثوب. على الجانب الآخر، إذا لم يظهر المرض فيجب غسل الثوب مرة ثانية وبعدها يعتبر طاهر (ع ٥٦- ٥٨).

ب. ت وثق الشكلين الفعلي والاسمي جيدً. يظهر الفعل في العبرية שָׂרַף رشفة، يشرب، يلتهم، يحرق، نفعل. محترق، وأرم. שְׂרַף، يلتهم، يحرق، ithpa. محروق. كما وجدت أشكال الاسم التالية: שְׂרָף، حريق، حية سامة، שְׂרָף مادة حريفة، وخاصة vegetable sap made thick by inspissation، الراتينج، صمغ (يرشح بحرارة الشمس)، שְׂרֵיפָה, שְׂרֵפָה، حريق، نار (Jastrow 2:1632-33).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:509-10; *TDNT* 5:566-82; *TWOT* 2:884; P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, 1971; W. E. Addis, "The Psalms,' in *Peake*, 1920, 366-96; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, 1961; E. P. Blair, *Deuteronomy, Joshua*, 1964; J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, 1990a; idem, "Deuteronomy,' in *NJBC*, 1990b, 94-109; L. Boadt, "Ezekiel,' in *NJBC*, 1990, 305-28; R. L. Braun, *1 Chronicles*, 1986; C. A. Briggs and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 2, 1960; J. Bright, "The Book of Joshua: Introduction and Exegesis,' in *IB*, 1953, 2:539-673; idem, "Isaiah-I,' in *Peake*, 1964, 489-515; idem, *Covenant and Promise*, 1977; L. H. Brockington, "I and II Samuel,' in *Peake*, 1964, 318-37; W. H. Brownlee, "The

Commentary, 1962; N. K. Gottwald, "The Book of Deuteronomy,' in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 100-121; D. E. Gowan, *From Eden to Babel: A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, 1988; J. Gray, *I & II Kings: A Commentary*, rev., ed., 1970; idem, "The Book of Exodus,' in C. M. Laymon (ed.), *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 33-67; idem, *Joshua, Judges, Ruth*, NCBC, 1986; R. M. Gwynn, *The Book of Amos*, 1958; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, 1966; J. H. Hayes, "Leviticus,' in *HBC*, 1988, 157-81 (1988a); idem, *Amos The Eighth Century Prophet: His Times and His Preaching*, 1988 (1988b); G. C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, 1985; J. H. Hertz (ed.), *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 2d ed., 1969; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, 1974; T. R. Hobbs, *2 Kings*, 1985; D. A. Hubbard, *Joel and Amos: An Introduction and Commentary*, 1989; J. P. Hyatt, "Amos,' in *Peake*, 1964, 617-25; idem, *Exodus*, 1971; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-16:34*, 1984 [1984a]; idem, *1 and 2 Kings. Volume II: 1 Kings 17:1-2 Kings 25:30*, 1984 [1984b]; H. R. Jones, "Exodus,' in *NBC*, 1972, 115-39; A. R. S. Kennedy, *Samuel*, 1905; idem, "Red Heifer,' in *HDB*, 1906, 4:207-10; A. F. Kirkpatrick, *The First Book of Samuel, With Map, Notes and Introduction*, 1899; E. J. Kissane, *The Book of Psalms Translated from a Critically Revised Hebrew Text with a Commentary*, 1964; K. A. Kitchen, "Burial and Mourning 1: In the Old Testament,' in *NBD*, 1975, 170-72; R. W. Klein, *1 Samuel*, 1983; C. F. Kraft, "The Book of Amos,' in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 465-76; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; P. K. McCarter, "Exodus,' in *HBC*, 1988, 129-56; W. McKane, *I & II Samuel: Introduction and Commentary*, 1963; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; H. McKeating, *The Books of Amos, Hosea and Micah*, 1971; J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, 1968; G. T. Manley and R. K. Harrison, "Deuteronomy,' in *NBC*, 1972, 201-29; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, 1971; H. G. May and B. M. Metzger (eds.), *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, 1979; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, 1976; J. Milgrom, "Two Kinds of *HATTA'T*,' *VT* 26, 1976, 333-37; idem, "The Paradox of the Red Cow (Num. XIX),' *VT* 31, 1981, 62-72; P. Book of Ezekiel,' in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 411-35; idem, *Ezekiel 1-19*, 1986; M. Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, 1969; M. A. Canney, "Amos,' in *Peake*, 1920, 547-54; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, 1981; idem, *Jeremiah: A Commentary*, 1986; idem, *Jeremiah*, 1989; A. T. Chapman and A. W. Streane, *The Book of Leviticus*, 1914; R. E. Clements, *God's Chosen People: A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*, 1968; idem, *Exodus*, 1972; idem, *Jeremiah*, 1988; idem, *Deuteronomy*, 1989; R. J. Clifford, "Exodus,' in *NJBC*, 1990, 44-60; A. Cody, *Ezekiel, With an Excursus on Old Testament Priesthood*, 1984; R. J. Coggins, *The First and Second Books of the Chronicles*, 1976; R. A. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*, 1973; G. P. Couturier, "Jeremiah,' in *NJBC*, 1990, 265-97; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 1983 (1983a); idem, *Psalms 1-50*, 1983 (1983b); J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion*, 1971; A. E. Cundall, "Ezra and Nehemiah,' in *NBC*, 1972, 395-411; H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy: Introduction and Commentary*, 1964; A. B. Davidson, *The Book of the Prophet Ezekiel, with Notes and Introduction*, 1892; R. Davidson, *Jeremiah Volume 2 and Lamentations*, 1985; G. H. Davies, "Deuteronomy,' in *Peake*, 1964, 269-84; idem, *Exodus: Introduction and Commentary*, 1967; T. W. Davies, "Deuteronomy,' in *Peake*, 1920, 231-43; W. T. Davison, *The Psalms I-LXXII*, 1904; J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, 1989; G. R. Driver, "A Hebrew Burial Custom,' *ZAW* 66, 1954, 314-15; S. R. Driver, *The Books of Joel and Amos With Introduction and Notes*, 1901; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 3rd ed., 1965; idem, *The Book of Exodus in the Revised Version With Introduction and Notes*, 1953; B. Duhm, *The Twelve Prophets: A Version in the Various Poetical Measures of the Original Writings*, 1912; J. R. Dummelow (ed.), *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1979; O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebr*ڊischen und das Ende des Gottes Moloch, 1935; F. C. Fensham, "The Burning of the Golden Calf and Ugarit,' *IEJ* 16, 1966, 191-93; idem, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 1983; T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, 1990; S. Goldman, *Samuel: Hebrew Text and English Translation With an Introduction and*

D. Miller, *Deuteronomy*, 1990; J. Muilenburg, "Ezekiel,' in *Peake*, 1964, 568-90; A. C. Myers (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, 1993; R. D. Nelson, *First and Second Kings*, 1987; M. Noth, *Exodus: A Commentary*, 1966; W. O. E. Oesterley, *The Psalms Translated With Text-Critical and Exegetical Notes*, 1959; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, 1986; S. M. Paul, *Amos*, 1991; A. Phillips, *Deuteronomy*, 1973; E. B. Pusey, *The Minor Prophets With a Commentary Explanatory and Practical and Introductions to the Several Books*, 1891; W. E. Rast, "Joshua,' in *HBC*, 1988, 235-44; H. W. Robinson, "Micah,' in *Peake*, 1920, 559-63; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis,' in *IB*, 1952, 1:831-1099; J. Skinner, *Kings*, 1893; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; G. V. Smith, *Amos, a Commentary*, 1989; H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, 1961; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*, rev. ed., 1914; N. H. Snaith, *The Book of Amos. Part Two: Translation and Notes*, 1958; idem, *Amos, Hosea and Micah*, 1960; idem, "Numbers,' in *Peake*, 1964, 254-68; B. Stade, "Anmerkungen zu 2 K. 10-14,' *ZAW* 5, 1885, 275-97; D. M. G. Stalker, "Exodus,' in *Peake*, 1964, 208-40; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, 1987; C. Stuhlmueller, "Psalms,' in *HBC*, 1988, 433-94; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 1990; J. B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, 1971; D. W. Thomas, "Micah,' in *Peake*, 1964, 630-36; R. de Vaux, *AncIsr*, 1968; B. Vawter, *Amos, Hosea, Micah, With an Introduction to Classical Prophecy*, 1981; S. J. de Vries, *Prophet Against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*, 1978; idem, *1 Kings*, 1985; G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1981; idem, *Genesis 1-15*, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, 1987; J. W. Wevers, *Ezekiel*, 1969; idem, "The First Book of Samuel,' in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 155-69; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985; R. R. Wilson, "Ezekiel,' in *HBC*, 1988, 652-94; H. W. Wolff, *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, 1977; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis,' in *IB*, 1953, 2:309-537; N. Zohar, "Repentance and Purification: The Significance and Semantics of חטאת in the Pentateuch,' *JBL* 107, 1988, 609-18.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

8597 שָׂרָף

שָׂרָף [sarap [1]]، اسم. الساروف، حية، أفعى (#٨٥٩٧)، < שָׂרַף [sarap]، قل. يحرق، يشيط، يكوي، نفعل. يصير محترق، بعل. يكون، يصير محترق (#٨٥٩٦).

ش. أ. ق انظر שָׂרַף (#٨٥٩٦).

ع. ق يستخدم الاسم. في عطف مع كلمة נָחָשׁ في عد٢١: ٦ وتث ٨: ١٥ بمعني أفعي (أفاعي) حارقة. يطبق المصطلح سواء على طبيعة سم الحية أو على الالتهاب الحارق الناتج من لدغة الحية (انظر على سبيل المثال Craigie, 1983, 188, n. 8 ونقلت والأدب هناك). غير أن Coats (117, n. 51)، ويتبعه Budd (234)، يجادل بأنه يستحيل ألا يكون لكلمة שָׂרָף (الجمع שְׂרָפִים) ارتباط سواء بلدغة الثعبان أو الألم الناتج من هذه اللدغة، ولكن الأحري أنه اسم المخلوقات الأسطورية التي ظن أن لها مظهر حارق. اختيار Coats الخاص هو اعتبار أن الكلمة هي مصطلح استعاره الإسرائيليين الذين لم يجدوا شيئًا يفعلوه بالأصل العبري שׂרף. غير أن هذا الاقتراح يبدو بعيد الاحتمال. لا يستبعد G. A. Smith (122)، في تعليقه على وقوع الكلمة في تث ٨: ١٥، احتمالية أن تكون שָׂרָף كلمة أجنبية تعني "تنين" أو ما شابه ذلك (انظر too, JB, below, on في إش١٢: ٢٩ و٦:٣٠).

يقع الاسم، حيث يشير المرجع في عد ٢١: ٨ إلي هدف ساكن، ذاته بمعني حية حارقة (يجب فهم "حية" هنا: قاء؛ G. See, however, NEB والتي تترجمها تحت تأثير ع٩ "حية نحاسية"، TEV "حية معدنية"). ربما يحاكي عد٢١: ٨- ٩، الذي يعكس مبدأ الانقلاب أو الانعكاس (انظر على سبيل المثال Wade, 223; Wenham, 158)، فكرة السحر الرحيم. فقد كانت نجاة من لدغتهم الحيات، هي في مجرد التحديق في الحية النحاسية المثبتة على العمود. قدم Wenham (157-58) وجهة النظر الآسرة بأن السبب وراء استخدام البرونز/ النحاس في صناعة الأفعي في ع٩، لم يكن فقط لأن لون هذا المعدن الاحمر يتماشي مع لون الالتهاب الذي تسبب لدفة الثعبان ولكن لأنه يرمز أيضًا للكفارة والتطهير (انظر قصة البقرة الحمراء في ١٩: ١-١٠).

هناك تفسير معقول للنص قدمه هؤلاء (على سبيل المثال Rowley, 132; cf., Joines, 1968; Burns, 266-67; Budd, 233-35) الذين يجادلون بأن عد ٢١: ٤-٩ هو ايتولوجي (علم المسببات المرضية) صمم أساسًا ليفسر، كما يوضح ٢مل ١٨: ٤، لماذا كانت الحية النحاسية أو نحشتان (يشرح الاسم من خلال ارتباطه بـ נְחֹשֶׁת، نحاس)

مبجلة في العبادة في الهيكل خلال عصر المملكة المتحدة. مثلت الحية النحاسية، وفقاً لـ Rowley (132-41)، التي سحقها حزقيا أثناء الإصلاح الذي قام به، في الأصل إله كنعاني. ويصر علي أن نحشتان هي رمز يبوسي مقدس ومن المحتمل أن تكون رمز المقدس الذي كان يحرسه صادوق الكاهن قبل استيلاء داود علي أورشليم، والذي اعتمده الإسرائيليين ونقلوه إلى الهيكل. على أي حال، هذه القصة في عد ٢١: ٤- ٩ المعبر عنها مجازاً في سفر الحكمة ١٦: ٧، حيث يقوم أي أثر لتقزي سحرية بالتأكيد علي أنه ليس هناك قوة في الحية النحاسية ذاتها: من تحول إلى "رمز الحرية" (ع.٦، NRSV) "يخلص، ليس بما نظر إليه ولكن بك أنت، مخلص الكل" (REB). استخدم رفع الحية بواسطة موسى، في يو ٣: ١٤، كرمز لصلب المسيح (انظر على سبيل المثال Wade, 223).

يأتي الاسم مرتين في سفر اشعياء (إش ١٤: ٢٩، ٣٠: ٦)، متبوعاً بصيغة بعل.اسم الفاعل. מְעוֹפֵף، بمعنى "حية حارقة طائرة" (ترجمة NRSV إش ٢٤: ٢٩) أو "حية طائرة" (ترجمة RSV لكلتا الحالتين [قا؛ NEB; REB]، ترجمة NRSV للكلمات إش ٣٠: ٦، تترجمها NIV "حية سامة، منقضة" في ١٤: ٢٩ و"ثعابين منقضة" في ٣٠: ٦). الاشارة إلي الحية الطائرة ، وفقاً لـ Skinner (44)، هي تلميح لنظرية أسطورية واسعة الانتشار. تترجم JB كلمات ١٤: ٢٩ إلى "تنين طائر" وتقترح في الحاشية (مرتبطا بـ عد ٢١: ٦) أن الاشارة في إش ٣٠: ٦ ربما تكون أيضًا "تنين". يستخدم Whitehouse (122) و Kaiser (49, 54, 290) كلمة שָׂרָף، في إش ١٤: ٢٩ وإش ٣٠: ٦، بمعني "تنين حارق". الاشارة إلي ١٤: ٢٩ هي لمضطهد، هائل جداً، يقوم ليدمر فلسطين، الأصل والبقية (ع٣٠). الحية الطائرة، في ٣٠: ٦، هي واحدة من الأخطار التي يواجهها المجتازون النقب.

استخدمت صيغة الجمع، في إش ٦: ٢ ، لمخلوقات خارقة مرتبطة بهوه (أو القداسة، so Oswalt, 178-79). يعتقد Motyer (76) أن هذه المخلوقات السمائية قد سميت ساروفيم لأن النبي قد اختبر عملهم الحارق. ويظن Lacheman أن ما رآه اشعياء هم الشاروبيم المتألقين في ضياء الشمس. غامر Gray (105) و(58) Herbert بأن الحية النحاسية التي في الهيكل ربما تكون المحفز للتجربة الرؤيوية الكاملة. واقترح البعض (انظر على سبيل المثال Whitehouse, 122-23; Thomson and Skinner, 21; Gray, 105; May and Metzger, 830) أن الكلمة المترجمة "سيرافيم" أو "ساروف" يمكن أن تطبق على مخلوقات شبيهة بالغريفين griffin (رأس وأجنحة الصقر وجسم الصقر). جادل Peake (441; see, Thomson and Skinner, 21; Snaith, 1964, 264; 1967, 280; Kaiser, 76, especially n. c) بأنه إذا مثل الشاروبيم السحب الرعدية، فإن الساروفيم هي تجسيد للبرق المتشعب الشبيه بالحية، رغم أنهم فقدوا في إش ٦ شكل الحية وصار لهم وجوه وأصوات وأيدي وأعضاء جنسية (ولكن انظر Motyer [76] الذي أعترض بشدة، علي أساس أنه من غير المناسب أن تنسب الجنسية إلي كائنات سمائية، بأن كلمة "أرجل" في ع ٢ ليست، كما في مواضع أخرى، كناية عن الاعضاء التناسلية). ويعتقد Joines (1967) أن الساروفيم تشبه آلهة uraeus الحامية في مصر. لم تكن مهمة الساروفيم، على اعتبار وظيفتها، هي تسبيح الله فقط، بل أيضًا حراسة الدخل لمحضره (انظر على سبيل المثال Whitehouse, 123; Peake, 441; Bright, 495).

إشتعال، إلتهاب، توقد سفع: ← בער [b'r [1]] (يشتعل، يتصاعد لهيبه، يتلف، #١٢٧٧) ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (فحم مشتعل، #١٦٢٥) ← דלק [dlq] (يشعل نارًا، يشتعل، يلاحق بحمية، #١٩٤٤) ← חמר [ḥmr [2]]، (حَمى، اِحْمَرَّ، إلتهب، غَلِيَ #٢٨١٣) חרר [ḥrr [1]] (يتوقد، يلتهب، #٣٠٨١) ← יצת [yṣt] (يشئ، يضرم نارًا، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [yqd] (يشتعل، يضرم نارًا، #٣٦٧٨) ← כוה [kwh]، (اكتَوي، حُرِقَ، سُفِعَ، شَاط، #٣٩١٧) ← להט [lht [1]] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשק [nśq] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [ṣwt] (يشئ، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النَّار، #٧٤٥٥) ← קדח [adḥ] (يضرم النَّار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النَّار، #٧٧٠٦) ← שׂרף [śrp] (يشتعل، يحرق، يكوى، #٨٥٩٦).

البيبلوجرافيا

J. Bright, "Isaiah—I,' in *Peake*, 1964, 489-515; P. J. Budd, *Numbers*, 1984; R. J. Burns, *Exodus, Leviticus, Numbers, with Excurses on Feasts/ Ritual and Typology*, 1983; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 1983; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, 1975; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1-39*, 1973; K. R. Joines, "Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision,' *JBL*, 86, 1967, 410-15; idem, "The Bronze Serpent in the Israelite Cult,' *JBL*, 87, 1968, 245-56; O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, 1977; E. R. Lacheman, "The Seraphim of Isaiah 6,' *JQR* 59, 1968, 7-8; H. G. May and B. M. Metzger eds., *The New Oxford Annotated Bible*, 1973; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, 1986; A. S. Peake, "Isaiah I-XXXIX,' in *Peake*, 1920, 436-59; H. H. Rowley, "Zadok and Nehushtan,' *JBL* 58, 1939, 113-41; J. Skinner, *The Book of*

the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX, 1909; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; G. V. Smith, *Amos, A Commentary*, 1989; N. H. Snaith, "Numbers,' in *Peake*, 1964, 254-68; idem, *Leviticus and Numbers*, 1967; C. H. Thomson and J. Skinner, *Isaiah I-XXXIX*, 1921; G. W. Wade, "Numbers,' in *Peake*, 1920, 213-30; G. J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1981; O. C. Whitehouse, *Isaiah I-XXXIX*, 1905.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

8599	**שְׂרֵפָה**

שְׂרֵפָה [*s^erepâ*]، اسم. نار، حريق هائل، حريق، احتراق، مكان محترق (#٨٥٩٩)، < שָׂרַף [*sarap*]، قل. حرق، لذع، كوي، نفعل. يصير محترق، بعل. يكون، يصير محترق (#٨٥٩٦).

ش. أ. ق انظر שָׂרַף (#٨٥٩٦).

ع. ق ١. يستخدم الاسم שְׂרֵפָה في سفر العدد بمعني توهج (عد١٦: ٣٧ [١٧: ٢]) وبمعني حرق البقرة كجزء من طقس تطهير الشخص المتنجس بجثة (١٩: ٦) وبمعنى ذبيحة محرقة (للخطية) (١٩: ١٧). وجدت الكلمة مرة واحدة في سفر التثنية حيث حذر الشعب تدنيس عهد يهوه سيقابل بالإدانة التي تشبه النار اللاذعة، ستحول أرضهم إلى قفر محترق ("منظر بغيض" Nelson, 232)، مثل أرض سدوم وعمورة حيث لا يمكن أن ينمو شئ هناك (تث٢٩: ٢٣[٢٢]). كان العقاب العهدي، وفقاً لـ Weinfeld (110)، في ش. أ. ق لخرق العهد هو دمار المدن المذنبة بالنار، والذي أظهر فيما بعد بالملح والكبريت.

تظهر الكلمة مرتين في سفر إشعياء (إش ٩: ٥[٤]، ٦٤: ١١[١٠]). فهي تشير في ٩: ٥[٤] إلى حرق تجهيزات المضطهد الأول العسكرية، والتي هي تمهيد لتدشين عهد مثالي من العدل والبر والسلام والازدهار. إش ٦٤: ٨-١٢ [٧: ١١] هو التماس، يقدم فيه تضرع جدي إلى يهوه، بندم وإيمان، ليشفق على أورشليم المهجورة وعلى هيكلها الذي كان جميل قبلاً ولكنه الآن محترق لدرجة الخراب (ع١١[١٠]) نتيجة للغضب الإلهي، الذي استثارته خطية الشعب. كما تستخدم الكلمة في عا ٤: ١١. تصف عا ٤: ٦-١٢، التي هي "ترنيمة عدم التوبة" (Barré, 213) أو "ترنيمة الدينونة" (Hubbard, 160)، سلسلة من الاحكام الموجهة إلهيًا، ولكن غير ملتفت إليها، تهدف لعقاب الشعب علي خيانتهم العنيدة وحثهم علي الرجوع لله. ويشير عا ٤: ١١ إلى هذه الكوارث التي خرجت منها إسرائيل متلفة بشدة مثل قطعة خشب متفحمة "مقتطفة من النار" (RSV). تتجة إسرائيل، نتيجة رفضها العنيد للاستجابة للتحذيرات الإلهية، نحو صدام مباشر مع يهوه (٤: ١٢)، سيكون له الكثير من العواقب الوخيمة.

٢. يستخدم الاسم، في ٢أخ ١٦: ١٣ في عبارة لا توجد بحسب سفر الملوك، بمعنى المحرقة الجنائزية المهيبة إكراماً لآسا، ملك يهوذا الأول. وتأتي الكلمة ثانية في ٢١: ١٩، الذي يسجل بازدراء أنه لم يكن يعتقد أن يهورام غير المحبوب يستحق مثل هذه المحرقة إكراماً له وقت موته لأن هذا الملك جلب سخط يهوه. يصر غالبية المفسرين (على سبيل المثال Elmslie, 235; Curtis and Madsen, 390, 418; Fritsch, 216; Ellison, 388; Dillard, 127, 169) علي أن ما يسار إليه في ١٦: ١٤ و ٢١: ١٩ ليس حرق الجثث بل حرق الأطياب (قا؛ ار ٣٤: ٥). ومع ذلك فكما يشير Coggins (207) بحق أن هناك القليل الذي يعرف عن ممارسة الدفن في إسرائيل القديمة.

٢أخ ١٦: ١٤ هو الأكثر صعوبة الفضول بين المقطعين. يترجم Myers (92)؛ וַיַּשְׁכִּיבֻהוּ בַּמִּשְׁכָּב بمعنى "أرقدوه في القبر"، والذي في حالة قبوله يسحول دون إمكانية حرق الجثة. ويترجم Bloch-Smith (786-87)، متبعاً طريقة مماثلة، בַּמִּשְׁכָּב إلى "في مكان الراحة" ويتعامل مع النار المشار إليها في الجزء الأخير من العدد على أنها منفصلة عن الدفن الفعلي. وأيضًا RSV وNRSV، بإضافتهما، "منقوطة بدلاً من"، تفصلان الاشارة إلي الحرق العظيم عن الجزء السابق من ع ١٤. وتذهب NEB وREB أبعد من ذلك بربطهما الاشارة إلي وضع آسا في النعش، مباشرة مع دفنه في القبر. وعلي الجانب الأخر، يبدو أن الترجمتين التي قدمتهما NIV ("أرقدوه في النعش") وJB ("أرقوه على سرير") تتركان الباب مفتوح لاحتمالية أن كاتب أخبار الأيام كان يتحدث عن حرق الجثة. تشير JB، بمعقولية، في الحاشية أنه بينما هناك احتمالية أن تكون الاشارة هي لحرق الأطياب، فمن غير الوارد امكانية أن تعني حرق الجثة.

إشتعال، إلتهاب، توقد سفع: ← בער [*b'r* ¹] (يشتعل، يتصاعد لهيبه، يتلف، #١٢٧٧) ← גַּחֶלֶת [*gaḥelet*] (فحم مشتعل، #١٦٢٥) ← דלק [*dlq*] (يشعل نَارًا، يشتعل، يلاحق بحمية، #١٩٤٤) ← חמר [*ḥmr* ²]، (حَمى، اِحْمَرَّ، إلتهب، غَلِيَ #٢٨١٣) חרר [*ḥrr* ¹] (يتوقد، يلتهب، #٣٠٨١) ← יצת [*yṣt*] (يشئ، يضرم نَارًا، يشتعل، يحرق، #٣٦٧٥) ← יקד [*yqd*] (يشتعل، يضرم نَارًا، #٣٦٧٨) ← כוה [*kwh*]، (اكتَوي، حُرقَ، سُفِعَ، شَاطَ، #٣٩١٧) ← להט [*lht* ¹] (يشتعل، يتوقد، يلتهب، #٤٢٦٥) ← נשק [*nśq*] (يشتعل، تضرم فيه النيران، يشتعل، #٥٩٥٦) ← צות [*swt*] (يشئ، يضرم نار، يشعل، تشتعل فيه النَّار، #٧٤٥٥) ← קדח [*adḥ*] (يضرم

النَّار، يشعل، يلهب، تشتعل/ تمسك فيه النَّار، #٧٧٠٦) ← שׂרף [śrp] (يشتعل، يحرق، يكوى، #٨٥٩٦).

البيبلوجرافيا

M. L. Barré, "Amos,' in *NJBC*, 1990, 209-16; E. Bloch-Smith, "Burials: Israelite,' in *ABD*, 1992, 1:785-89; R. J. Coggins, *The First and Second Books of the Chronicles*, CBC, 1976; E. L. Curtis and A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*, 1965; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 1987; H. L. Ellison, "1 and 2 Chronicles,' in *NBC*, 1972, 369-94; W. A. L. Elmslie, *The Books of Chronicles With Maps, Notes and Introduction*, 1916; C. T. Fritsch, "The Second Book of the Chronicles,' in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 214-19; D. A. Hubbard, *Joel and Amos: An Introduction and Commentary*, 1989; J. M. Myers, *II Chronicles: Introduction, Translation, and Notes*, 1973; R. D. Nelson, "Deuteronomy,' in *HBC*, 1988, 209-34; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

8601	שָׂרֹק

שָׂרֹק [saroq [1]]، صفة. أحمر مسمر (#٨٦٠١)، يعرف Brenner؛ שָׂרֹק على أنها لون ثانوي (١١٤-١٥) في مساحة اللون الأحمر، بني محمر أو أسمر محمر.

ش. أ ق أكد.. sarku، أحمر، دم / عرب. والسبائية تربطها بحمرة شروق الشمس.

ع. ق لم تظهر هذه الصفة سوى مرة واحدة، لتصف أحد الخيول في رؤيا زكريا (زك ١: ٨). تختلف الكلمات المستخدمة لألوان الخيول في رؤيا زكريا الأولى عن تلك التي في رؤياه الثامنة. قا؛، "رأيت أمامي رجل راكب على فرس أحمر (אָדֹם)!.... وخلفي خيول حمر (אֲדֻמִּים) وبني (שְׂרֻקִּים) وبيض (לְבָנִים)" (١: ٨)، و"المركبة الأولى لها خيول حمر (אֲדֻמִּים)، والثانية سود (שְׁחֹרִים)، والثالثة بيض (לְבָנִים) والرابعة رقطاء (בְּרֻדִּים)—جميعها لها قوة (בְּרֻדִּים أو فطيرة)" (٦: ٢- ٣، قا؛ ع٦- ٧).

تفسر J. Baldwin الاختلاف بين الألوان في ١: ٨ و٦: ٢- ٣ ، ٦- ٧ بالإدراك المتغيير للأشياء أثناء شروق الشمس (١: ٨) وغروبها (٦: ٢- ٣، ٦- ٧). وتجادل، حيث أن ألوان الصباح أكثر إشراقاً "فهناك عصر جديد يهبط علي يهوذا والعالم لأنه يجب أن تتحقق مقاصد الله المعلنة في الرؤى" (*Haggai, Zechariah, Malachi,* 130، انظر أيضًا 138-40)؛ D. L. Petersen لم تفسر ألوان الخيول، في رؤيتي زكريا، ولم تعطي أي مدلول لاهوتي. (زكريا: لاهوت).

يميل Smith للاتفاق مع McHardy في أن الرؤي تشير إلى أربعة ألوان رئيسية—أحمر وأسمر محمر (أصفر مخضر، رمادي) وأبيض وأسود (*Micah-Malachi,* 214). إضافة إلي أنه يربط هؤلاء بالخيول التي في رؤ٦: ٢- ٨—الفرسان يمتطون خيول بيض وحمر وسود وشاحب—ومدلولات الألوان: الأبيض للنصر والأحمر للحرب والأسود للمجاعة والشاحب للموت.

ألوان-أحمر: ← אדם [ʼdm] (يحمر، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן [ʼargāmān] (أرجواني، #٧٦٣) ← כַּרְמִיל [karmîl] (أحمر داكن، #٤١٤٧)؛ ← שָׂרֹק [śārōq [1]] (أحمر مائل إلى اللون البني، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי [šānî [1]] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [šāšar] (الزنبق الأحمر/ أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תְּלַעַת [tillᵉgat] פְּלָדָה (مغطى بمادة قرمزية ، #٩٤٣٣) [piln'eser].

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT, 1982; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; W. D. McHardy, "The Horses in Zechariah,' *BZAW* 103, 1968, 174-79.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

8603	שׂרֵק

שֹׂרֵק [soreq [1]]، اسم. الكرمة المختارة (#٨٦٠٣).

ع. ق تستخدم الكلمة ٣مرات في العهد القديم، مرتين منهم بمعني مجازي. تشير في إش ٥: ٢ إلى الكرمة المختارة التي زرعها الرب في المكان الأكثر خصوبة (ع١) في كرمه المجهز. إلا أن الكرمة أعطت عنب، ثمر بري أو بلا قيمة، كإنتاج غير متوقع بسبب الجودة المميزة للكرمة التي زرعها (ع٢)، كما يتبين بوضوح من السياق (ع ١- ٣). يوسع إر ٢: ٢١ البحث موضحاً أن إسرائيل هي שֹׂרֵק، ولكنها تغيرت في علاقتها بالله متحولة لتكون كرمة غريبة، فاسدة (גֶּפֶן נָכְרִיָּה) ولا تستطيع أن تغير طبيعتها (ع١٢). الاستخدام الثالث هو الاسم المعطي للوادي الذي عاشت فيه دليلة، وادي سورق (قض ١٦: ٤)، وهنا إشارة تهكمية واضحة في القصة، عن شمشون النذير الذي سيهزم في وادي الكرمة المختارة.

ب. ت تكتب الترجمة السبعينية الكلمة بحروف لغة أخرى مرتين (إشعياء/ قضاة) ولكنها تترجمها في سفر إرميا μπελος، كرمة، كرم.

عنب- زراعة الكروم: ← בצר [bṣr [1]] (يجمع العنب، قطف، #١٣٠٥)؛ ← גֶּפֶן [gepen] (كرم، كرم العنب، #١٧٢٨)؛ ← כֶּרֶם [kerem [1]] (كرم، #٤١٤٢)؛ ← קסס [qss] (أزال، يلتقط، #٧٨٧٨)؛← שָׂרִיג [śārîg] (فرع، المحلاق، متسلق، #٨٥٨٥)؛ ← שׂוֹרֵק [śôrēq [1]] (كرم مختارة، #٨٦٠٣)؛ ← שְׂרֵקָה [śerēqâ] (كرم بها أجود أنواع العنب، #٨٦٠٥).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

8605 שְׂרֵקָה

שְׂרֵקָה [śereqâ]، اسم. كرمة مختارة (الأفضل)، كرمة بها أفضل عنب (#٨٦٠٥).

ع. ق يوجد هذا الاسم، مرة واحدة، في تك ٤٩: ١١ حيث يوازي גֶּפֶן (#١٧٢٨) . إذا كان هذا تطابق مركب، فمن المعقول الافتراض أن المتقدم هو: كرمة.... كرمة (مختارة) أكثر من كونها غضن في الكرمة. يسبق كلا الأسمين بـ *le* وأداة التعريف. و تستخدم الترجمة السبعينية μπελος كرمة (גֶּפֶן)، الموازي *heliks*، محلاق (שְׂרֵקָה) (قا؛ NIV). وتتبع الفولجاتا نمط مشابه *vinea* الموازي لـ *vitis*).

عنب- زراعة الكروم: ← בצר [bṣr [1]] (يجمع العنب، قطف، #١٣٠٥)؛ ← גֶּפֶן [gepen] (كرم، كرم العنب، #١٧٢٨)؛ ← כֶּרֶם [kerem [1]] (كرم، #٤١٤٢)؛ ← קסס [qss] (أزال، يلتقط، #٧٨٧٨)؛← שָׂרִיג [śārîg] (فرع، المحلاق، متسلق، #٨٥٨٥)؛ ← שׂוֹרֵק [śôrēq [1]] (كرم مختارة، #٨٦٠٣)؛ ← שְׂרֵקָה [śerēqâ] (كرم بها أجود أنواع العنب، #٨٦٠٥).

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

8606 שָׂרַר

שָׂרַר [*sarar*]، قل. حكم، أمر، أدار، هفعيل. سبب للحكم، هتبعيل. يسود عليه (#٨٦٠٦)، מִשְׂרָה [*misrâ*]، سيادة (ترد مرتين، إش ٥: ٦، ٧[٥، ٦]، #٥٣٨٥)، שַׂר [*sar*]، اسم. موظف، رئيس أو شيخ، قائد، أمير (#٨٥٦٩)، שָׂרָה [*sarâ* [2]]، أميرة، سيدة نبيلة (#٨٥٧٦).

ش. أ. ق يتعامل الفعل، في Palm، مع البت والحل في سياق رسمي (*DISO*, 320-21). كثيرًا ما وظف الاسمين *sarrum* (ملك، نبيل، حاكم) و*sarratum* (ملكة، سيدة ارستقرطية) في أكد. حين يشيرا إلى العائلة المالكة والحكام عموماً وصفات الآلهه المختلفة (*AHw*, 1188-1190). يغيب الاسم. الفعل. *saraaru*. ويفترض C. H. Gordon (*UT*, 494) وجود الاسم *sr* في أوغا.. كما يظهر أيضًا في لغات سامية أخرى، مثل *KAI* Nr 196:4; 200:1, 12. استمر استخدام صيغة المذكر والمؤنث للاسم שַׂר في الميراشي.العبري والآرامي. وقلما يظهر الفعل.

ع. ق ١. الفعل שָׂרַר هو صيغة وصفية שַׂר وتتردد قليلاً (٦ مرات). تدل علي فعل حكم أو إدارة ملك أو موظف رسمي (أم ٨: ١٦). هناك تمييز واضح، في إش ٣٢: ١، بين حكم (מָלַךְ) الملك وسيطرة (שָׂרַר) الحكام.

اهتمام الفعل الأساسي هو بممارسة الكم والسلطة مثل ملك أو أمير. فعل أبيمالك هذا لثلاث سنوات على مدينة شكيم قبل أن تتم الإطاحة به (قض ٩: ٢٢). يجب أن تتم ممارسة القيادة والسلطة بالعدل والبر (إش ٣٢: ١) وبحكمة الله (أم ٨: ١٦). عزز هذا النشاط الملكي بتجانس ليصف السلطان الذي كان مفترض أن يظهره رجال فارس داخل بيوتهم الخاصة (أس١: ٢٢)، السلطان الذي تباهت به وشتي. كان يخشي من أن ينتشر عصيانها المرفوض عبر الامبراطورية الفارسية، لذلك تم ابعادها (١: ١٠- ٢٢).

يستخدم الفعل في حالة واحدة في صيغة هتبعيل، الصيغة التي لها معني انعكاسي فيه يقوم شخص بعمل نيابة عن شخص آخر أو آخر يبجل نفسه ليكون في مكانة معينة (Waltke, *IBHS*, 1990, 430). رفض داثان وأبيرام، في عد ١٦: ١٣، الاعتراف بأي سلطة حقيقية لموسى، مدعين أنه "يتسلط" عليهم. تستخدم الصيغة في هذه الحالة ليُفهم أن موسي لصالح نفسه كان يدعي سلطة هو في الواقع لا يمتلكها. أظهر الله صحة ادعاءات موسى، إضافة إلى تدخله في الأمر وأبادته للمدعين عليه وعائلتهم (١٦: ٢٣- ٢٥).

تستخدم الواقعة الوحيدة للفعل، مظهره الوظيفة السببية لصيغته (*IBHS*, 433-46)، في سياق يتم فيه الحدث بصورة غير شرعية. أتهم الله الإسرائيليين بتتويج وتفويض السلطة بصورة جائرة لأناس غير مختارين لهذا الإكرام من قبل الله (هو ٨: ٤). نسي إسرائيل أن الله هو ملكهم المطلق كما أنه صابع الملوك المتسلط.

٢. تحتوي الكلمة السامية الغربية. שַׂר، التي تتكرر في صيغة الجمع שָׂרִים وשָׂרוֹת (مؤنث)، على نطاق دلالي واسع للإشارة. لا يشير عامة إلى الملك الإسرائيلي في ذاته بل مشيري الملك وهم المسئولين المدنيين والمسئولين العسكريين والمسئولين والموظفين الملكيين بصفة عامة (مثل تك ١٢: ١٥، ١أخ ٢٢: ١٧، أس ١: ١٨، إر ٢٤: ١). أشير إلى القادة الآشوريين (שָׂרִים) في إش ١٠: ٨ على اعتبار أنهم ملوك (מְלָכִים). يمكن اعتبار שַׂר في الأصل كإشارة إلي قائد عشائري أو قائد عسكري (تك

٢١: ٢٢، قض ٤: ٧، ٧: ٢٥ ، ٨: ٣، ١صم ١٨: ٣٠، ١مل١٥: ٢٠). للكلمة في إش ٩: ٥ استخدام مميز حين يلقب القائد الداودي שַׂר־שָׁלוֹם، أمير السلام.

مُلك، حكم، إشراف، سيادة: ← בעל [b'l 1] (تزوج، حكم، ملكية، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [gebîrâ] / גְּבֶרֶת [ge-beret] (سيدة، ملكة، مديرة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [ykḥ] (يجادل، يسببون، يثبت، يحكم، يثبت، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [kabas] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [mlk 1] (يحكم، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [mšl 2] (يحكم، يرعى، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [nṣḥ] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [rdd] (يصد، يتبع، #٨٠٩٦)؛ רדה [rdh 1] (يحكم، يرعى، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [r'h 1] (يطعم، يرعى، يرعى، يحكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [śrr 1] (يحكم، يدير، يرعى، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [šlṭ] (يكسب قوة، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [špṭ] (يقضي، يعمل كقاضي، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:284-85.

ديفيد دبليو . بيكر / *David W. Baker* فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

٨٦٠٧ (שָׂשׂוֹן [sasôn]، غبطة)، ← #٨٤٦٤

8609	שָׂתַר

שָׂתַר [satar]، يندلع (ورم، #٨٦٠٩).

ش. أ. ق أكد. *sutturu*، ينهار، يندلع.

ع. ق وظفت هذه الكلمة النادرة فقط لتصف تفشي الأورام في ١صم ٥: ٩ نتيجة استيلاء الفلسطينيين على تابوت العهد ونقله إلى جت.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [*aba'bu'ōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר [zrr 1] (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס 1 [ḥeres 1] (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יֵרָקוֹן [yeraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kewîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מאר [m'r] (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מָזוֹר 1 [māzôr 1] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל ['ōpel 1] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ ['āš 2] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [ṣāpâ 3] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [ṣārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [ṣr'] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת 2 [śe'ēt 2] (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šeḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

ש

8612	שָׁאַב

שָׁאַב [ba'as]، قَلْ. إستقي (ماء) (١٩مرة؛ # ٨٦١٢؛ (HALAT 1273a)؛ إسم מַשְׁאָב (mas'ab)، مكان استقاء (الماء) (ترد مرة واحدة في الجمع فقط ؛ HALAT 606b).

ش. أ. ق هناك جذر مشترك في أكد. sâb/pu(m) (*sa'ab/pu[?])، يستقي (ماء) (CAD, S, 9b-10a؛ قا sa'ab / pu، مضغ [؟]، (AHw 1:1000a [999a]; la). يعني الجذر الأوغاريتي s'ib يستقي (ماء) (WUS 2563; UT 2366؛ مثل؛ sib mqdst، مستقي الماء القدس [PRU, 5:19-21; UT, text 2011 15; KTU, 4.609 15). أوغا. s'ib ‖ أوغا. htb، يشق (الخشب) إلى قطعتين (UT, Krt 112-13, 214-16; CTA 14 iii 112-13, iv-v 214-16; cf. RSP, 1, ii 175a-c [176]; 2, ii 8a-c, e [48]; 2, ii 37 [68]). تُصادق ع. ج. ق على الفعل s'b وبعرب. الفعل sa'aba، يشرب (بصورة كافية)، يروي (العطش)، وإسم، mis'ab جرة (كبيرة/ للاستقاء). قا syllabic المصري su-wa-b-ti إناء (ماء/ للاستقاء) (Albright, 57).

ع. ق ١. تصادق المازورية فقط على الفعل قَلْ. (لكن Pent .sem تصادق على بيعِّل. تث ٢٩:١٠). يتضح المفهوم الأساسي، لاستقاء (المياه)، حيث تُذكر מַּיִם المياه بوضوح كمفعول به مباشر للفعل (تك٢٤:١٣؛ ١صم٩:١١؛ نح٣:٤١)، إلا أنها مذكورة في أماكن أخرى بنفس الطريقة دون ذكر لمفعول به (تك٢٤:١٩-٢٠، ٤٣-٤٥؛ را ٢:٩). كانت المياه التي تستقى تُسكب أحيانا أمام يهوه كإراقة، وهو رمز للاحتياج إما للغفران من الذنب (١صم ٧:٦) أو، كالوصف المركزي الذي في ٢صم ٢٣:١٦-١٧ (= ١أخ ١١:١٨-١٩)، أو للتبرئة من احتمالية تكبد ذنب الدم. (ترجمة الكاتب).

أ. الثلاثة محاربين الذين شقوا محلة الفلسطينين، استقوا ماء (וַיִּשְׁאֲבוּ־מַיִם) من البئر التي عند باب بيت لحم وحملوها وأحضروها إلى داود.

ب. إلا أنه لم يشأ أن يشربهم (أي جلود الماء)، لكنه سكبهم أمام يهوه، وقال،

ج. حاشا لي يا رب أن أفعل ذلك،

ج. [أن أشرب] دم الرجال الذين خاطروا بحياتهم!

ب. وبالتالي، فلم يشأ أن يشربهم.

أ. هذا ما فعله الثلاثة أبطال.

٢. إن الكلمة المزدوجة، שָׁאַב، يستقي ماء ‖ חָטַב، يشق (خشب)/ محتطبي (حطب)، تظهر ٤مرات في ع. ق..، دائمًا في صيغة اسم الفاعل، ودائما كـ syntheton تشير إلى الغرباء المستعبدين لخدمة إسرائيل/ مذبح يهوه (تث ٢٩:١١[١٠]؛ يش ٩:٢١، ٢٣، ٢٧؛ RSP, 1, ii 175d [176]; 2, ii 8d-e [49]).

٣. إن إسم. عبر. מַשְׁאַבִּים أماكن استقاء (الماء)، ترد مرة في قض ٥: (١٠،٣) - ١١: "اسمعوا (שִׂיחוּ־ מָ، מָ [enclitic]) أيها [الملوك .... العظماء[.... صوت عزف الآلات (؟) (מְחַצְצִים) مشتق من إسم. מחצץ، [GKC §84 k-m]؛ قا؛ الفعل أكد. mahasu الأجراس المعدنية؛ CAD, M/1, 71b-84b; cf. 78b §3. b, play [a musical instrument, e.g., kiskilate, metal [clappers; malil, reed pipe])، أوغا. mhs، يعزف، أرم. (מְחָא > מְחַץ)، يضرب M. Held) mhs/mhs، "في أوغا. واللغات الأخرى السامية"، JAOS 79, 1959, [169-76] 171a)؛ ترجمة R. G. Boling "صنوج" (Judges, Judges, AB 6A, 1975, 110)/ صوت هؤلاء المنقسمون (؟) (بيعِّل. اسمفا. > חָצַץ، [قا؛ أكد. hasasu، يشق، يكسِّر[؟] [العيدان، قرون الكبش]) (AHw 1:331b; CAD, h, 130b-31a)؛ العبرية ما بعد الكتابية חָצַץ، وتد، يلتقط؛ يشق، يُدخل بين (Jastrow, 1:496a)؛ الأثيوبية hss، يعزل، يفصل بين أماكن استقاء (الماء)؛ هناك سردوا (كترنيمة ترتل بالتناوب تجاوبية) انتصارات يهوه.

٤. هناك ارتباط مشابه بين صور استقاء الماء والإبتهاج بأعمال يهوه المخلصة ترد في إش ١٢:٣، حيث يُقارن الانتعاش الناتج من استقاء الماء (استعارة مكنية) بالفرح الذي سينتج من خلاص يهوه: "فتستقون مياها بفرح (וּשְׁאַבְתֶּם־מַיִם) من ينابيع الخلاص."

ب. ت يُصادق على الفعل في العبرية ما بعد الكتابية שָׁאַב، يستقي (ماء) [Mish. Miqwaot 2:6; 6:3; 7:6؛ للنفس التي تمتص الحياة [Tosefta Miqwaot 2:9

للنزلاء الذين [Midr. Rabbah to Genesis, §14D] يستقون وحيًا مقدسًا من صهيون [Midr. Rabbah to Genesis, §70, referring to Gen 29:2] (Jastrow, 2:1505a; cf. وثص. 1:11؛ مد. 3:29 [النص غير مؤكد])؛ وبالآرامي اليهودي יְבָ/ שְׁאָ، يجذب المغناطيس [تر. ١أخ ٢٠:٢]؛ للفحم المتوهج الذي يجذب الدم عن الأوردة [BTalm Pesahim 74b]؛ للمعدن الذي يمتص الصوت ([BTalm Sanhedrin 64a]، (Jastrow, 2:1505a).

شرب، إستقاء الماء، ينقع: ← גָּמָא [gama'] (يبتلع، يشرب، #١٦٨٦)؛ גָּרַע [gara' [2]] (يرفع [قطرات المياه]، #١٧٥٨)؛ ← דָּלָה [dalâ [1]] (يستقي ماء، #١٩٢٦)؛ ← יָרָה [yarâ [2]] (يعطي ليشرب، #٣٧٢٢)؛ ← לָעַע [la'a' [2]] (يشرب محدثا صوتا عاليا، #٤٣٦٣)؛ ← לָקַק [laqaq] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩)؛ ← מָצַץ [masas] (يشرب، يرتوي، #٥٢٠٩)؛ ← רָוָה [rawâ] (يشرب حتى يمتليء، ينقع، #٨١١٥)؛ ← שָׁאַב [sa'ab] (يستقي [ماء]، #٨٦١٢)؛ ← שָׁקָה [saqâ] (يشرب، انتعاش، #٩١٩٧)؛ ← שָׁתָה [satâ [2]] (شرب، #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, *Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, 1934; J. M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, CahRB 19, 1980; M. Heltzer, *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, 1982; C. Rogers, *TWOT* 2:890a.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٨٦١٣ (שַׁאַג [sa'ag] زئير [الأسد])، ← #٧٨٧

٨٦١٤ (שְׁאָגָה [s[e]'agâ] يصرخ، يئن)، ← #٧٨٧

8615 שָׁאָה

שָׁאָה [sa'â [1]]، قَلْ. هُجِرَ؛ يجعل شيئًا ما مهجورا؛ هِفْعِيل. يتحول إلى كومة من الحجارة التالفة (#٨٦١٥)؛ מְשׁוֹאָה [m[e]sô'â]، اسم، صحراء، أرض مهجورة (#٥٤٠٩)؛ שָׁאוֹן [sa'ôn [1]]، اسم، حفرة (#٨٦٢٢)؛ שְׁאִיָּה [s[e]'îyâ]، خراب (#٨٦٢٥)؛ שְׁאֵת [se't]، اسم، خراب (#٨٦٤٣)؛ שׁוֹאָה [sô'â]، اسم، حفرة (#٨٧٣٩).

ش. أ. ق تعني السيرانية s[e]hi و s[e]ha يطفيء (النار) أو يتلاشى (يفقد قدرة)؛ تعني الماندنية sha أن يذبل أو يجف. تعني عرب. sa'a(w) سيء، شر، شديد؛ يعني إسم. su' شر، خطأ، مأزق. تعني الأثيوبية say' جريمة أو فعل مخالف. قد ترد الصيغة shh في Deir 'Alla Text II 14 (Hoftijzer and van der Kooy, 241, 307; Müller, 217, 236-37). إن محاولة إيجاد se'iyyah في sI' لـ KTU, 1.1 v 26 (HALAT 1276) لابد أن نحكم عليها على أنها تأملية بحتة لكن تكون مفيدة. يقول DeMoor أن ترجمة العمود الخامس غير مؤكدة بالمرة (٢٧)؛ وترجمته للسطر ٢٦هي: "إنك تشتهي الجبل الذي تم إعطائه لي" (٢٨).

ع. ق ١. إن المجال اللغوي لـ שָׁאָה ليس واضحًا كله (THAT 2:838)؛ من غير المؤكد أن فصل الضوضاء أو الضجيج والخراب داخل جذرين مختلفين (HALAT 1273-74) هو مبرر لفظيا. ربما يكون كلا الوجهتين للصوت والصورة يتصلان بنفس الكلمة لكن باستخدام نحوي مختلف، حيث كلاهما يرتبطان بنفس حالة الفوضى والارتباك.

يرد الفعل שָׁאָה في قَلْ. في إش ٦:١١، حيث أُخبر النبي أن الشعب سيظل عنيدا حتى تُخرب المدينة. يرد في المازورية الوزن نِفْعَل. في السطر الأخير، أن الحقول سوف تُترك خرابا، لكن النص غير مؤكد. تقترح الكلمة اليونانية G الفعل שָׁאַר بالترجمة "ستترك الأرض مهجورة" التي تُعتبر القراءة الأسهل (Wildberger, 233). يوجد هِفْعِيل. في ٢مل ١٩:٢٥ (قا؛ إش ٣٧:٢٦)، حيث سيحول الأشورين المدن المحصنة إلى كومة من الحجارة. يُحتمل وجود الفعل أيضا في نا١:٥؛ تردها المازورية וַתִּשָּׂא (قد ارتفعت)، التي قد تعني أن الأرض انطرحت أو الأرض صرخت، أي رفعت صوتها. من جانب آخر، قد يُقرأ النص וַתִּשָּׁא، (BHS)، التي قد تعني أن الأرض تُركت خرابا.

٢. يرد إسم. שׁוֹאָה، ١٣مرة في MT، لكن هناك بعض الشواهد التي يجب أن تُقرأ، والبعض يُحتمل تعديله. قد تحمل مفهوم المفاجأة أو الشيء الغير متوقع، كشيء ما يتحطم، عند قدوم عاصفة مدمرة (Scott,24)، تتضح هذه الصورة في حز٣٨:٩، حيث مجيء الحشود الشمالية يشبه العاصفة المندفعة (כַּשֹּׁאָה)، مثل وصول السحاب الذي يغطي الأرض. يُفضل Wildberger معنى العاصفة في إش ١٠:٣، مقترحا أن שׁוֹאָה تنتمي للجذر שׁוא (أن تفعل الشر) عوضا عن שָׁאָה (١٧٩). إن قراءة تُقرأ. أم ١:٢٧ عن العاصفة (שַׁאֲוָה، K). إن الورود الثلاثة لـ מְשׁוֹאָה يتصل جميعهم بـ שׁוֹאָה بمفهوم الخراب والدمار؛ يبدو أن زك١:١٥ هو وصفا لصورة بلاغية عن العاصفة، لكن أي ٣:٣٠ و٢٧:٣٨ هي إشارة واضحة عن صحراء قاحلة. يبدو على الأرجح أن إتصال الكلمتين يركز أكثر على الخراب الناتج من الطقس المدمر. يصف أي ١٤:٣٠الفاجعة كمياة منجرفة، كزوبعة متدفقة. يوضح إش ١١:٤٧ ببساطة الخراب، في توازي مع الشر والدمار. في مز٨:٣٥ يرد الدمار في كناية الحفرة التي حُفرت كشرك. بغض النظر عن السيراني، لا يوجد أي سبب

لتعديل الورود الثاني لـ שׁוֹאָה في هذا الفعل إلى حفرة، لأن تكرار الكلمة يجذب الإنتباه إلى الكارثة وأسبابها. كما لا يجب تعديل إسم. في ع. ١٧ لزئير، لأنها إشارة واضحة للشرك المذكور قبلا. إن الحفرة مع الشبكة (ع.٨) كانت بلا شك نوع الشرك الذي كان يضعوه للأسود؛ يلتمس المرنم أن يتحرر من مثل هذه الحفرة، ويشير عوضا إلى الأشراك كالأسود، لابد أن يعدل مز ٩:٦٣[١٠] إلى שָׁוְא كما في اليوناني (HALAT 1325)؛ يطلب الأعداء الحياة بلا سبب، لأسباب واهية.

٣. يرد إسم. שָׁאוֹן في مز ٤٠: ٢[٣]، يقترح Dahood أن هذه إحدى ألقاب الهاوية الثلاثين الموجودة في الشعر الكتابي (٢٤٥)؛ تعني إما مدمر أو محطم (THAT 2:238). هناك بعض الشك من أن الإشارة هنا هي إلى الموت، كما في مز ٣٠:٣[٤]، حيث تتطابق الحفرة مع الجحيم. كمكان للدمار، قد تحتفظ هنا بمفهوم الضوضاء مثل صوت تحطم الأمواج أو الزوابع. ترتبط المياه بالعالم السفلي حيث أنها قوة الفوضى والدمار (Johnston, 416)؛ يوجد تعبيران مختلفان عن المياه (יָוֵן טִיט) في ٤٠:٢[٣]. يرد إسم. שֵׁאת في مرا ٣:٤٧ كجزء من كلمات مزدوجة كسجع، التي لها تأثير مثل الذعر والحفرة، حطام وأنقاض (-Hill ers, 132). إن التكوين الحقيقي لهذا إسم. الذي يرد مرة واحدة غير معلوم. يرد إسم. שְׁאִיָּה في إش ١٢:٢٤؛ كلا من إشتقاق الكلمة أو بناء السطر غير واضحا (-Wild berger, 915). يظهر أن إسم. يدل على سبب الخراب المفاجيء: فبالنسبة للخراب ـــ تبعثر السور.

ب. ت يوجد التعبير שׁאה ומשואה في ترنيمات قمران (مد. 5:30). في هذا النص يجمل مفهوم تدمير وخراب الأعداء، بالضبط كما في أي ٣:٣٠ و٢٧:٣٨. إن الصيغة المختلفة משאה אל משואה في مد. 9.6 تصف حياة المرنم من الدمار للخراب، من الإعياء للمرض، من الآلآم للعذابات. نفس هذا الإندماج يرد في سير ٥١: ١٠ الذي يتحدث عن يوم الدمار والخراب (قا؛ صف ١٥:١).

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [bohû] (خراب، #٩٨٣)؛ ← בָּקַק [baqaq [1]] (يُترك خرابا، يثير القلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [harabâ] (أنقاض، خراب، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [yesîmôn] (برية، خراب، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [midbār[1]] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [ʿarabâ [3]] (سهول، #٦٨٥٨)؛ ← נַח צְחִצָה [sahsahôt] (أرض محروقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [sîyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שָׁאָה [sa'â [1]] (يُترك خرابا، يجعل شيئا ما خرابا، #٨٦١٥)؛ ← שָׁמֵם [samem [1]] (يكون مهجورا، صحراء، يترك خرابا، يرتعد، يكون مذعورا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت

8616 שָׁאָה

שָׁאָה [sa'â [2]]، فقط نِفْعَل. زئير (#٨٦١٦)؛ שָׁאוֹן [sa'ôn [2]]، اسم. ضجيج، صخب (#٨٦٢٣).

ش. أ. ق لا يعطي HALAT أي جذور مشتركة، موضحا أن هذا الجذر يعتبر معضلة. يدمج THAT 2:839، שָׁאָה بـ II، يعامل كلاهما على أساس שָׁאוּל (#٨٦١٩).

ع. ق ١. يعني الفعل שָׁאָה يجعله مهجورا (مثلا، إش٦:١١)، وשָׁאָה (مرة واحدة) ينتظر بأنفاس متقطعة (تك ٢٤:٢١). שָׁאָה موضوع التركيز هنا وשָׁאוֹן يشكلان جزءا من المجال اللفظي للضوضاء، بجانب קוֹל، (#٧٧٥٤)، صوت أو ضوضاء (تث ٢٧:١٤)، הָמָה (#٢١٥٩)، وהָמוֹן (#٢١٦٢)، تستخدم للضوضاء الطبيعية والتعبيرات العاطفية (إر ٣١:٢٠).

٢. يرد الفعل (نِفْعَل. فقط) مرتين في إش ١٧:١٢-١٣، مع إسم. שָׁאוֹן، حيث يحمل مفهوم زئير (so NIV) أو صخب، هو إشارة ـــ باستعمال الكلمات التي يوحي لفظها معناها ـــ لصوت كلا من البحر وعدو إسرائيل، وكذلك لتذكر قوة الفوضى الأسطورية (see Cross, Canaan-ite Myth, 112-44, and Day, God's Conflict). يستخدم إسم. שָׁאוֹן بصفة منتظمة للكلمة الإنجليزية المكافئة لضجيج. يستخدم שָׁאוֹן في المزامير حرفيا لكل من زئير الأمواج وضوضاء البحار. في استخدام رمزي، يسبح المرنم الله لأنه أنقذه من حفرة الضوضاء (שָׁאוֹן)، بمعنى الحفرة المرعبة (NIV الحفرة الموحلة)، مكان الطين والوحل ليثبت رجليه على الصخر (مز ٤٠:٢[٣]). يعمل المعنى السلبي لـ שָׁאוֹן كمانع الخلاص.

البيبلوجرافيا

THAT 2:838-39, 882; M. Dahood, *Psalms I 1-50*, AB 16, 1965, 245; D. R. Hillers, *Lamentations*, AB 7A, 1992, 132; J. Hoftijzer and G. van der Kooy, *Aramaic Texts from Deir Alla, Documenta et Monumenta Antiqua XIX*, 1976, 241, 307; P. Johnston, "The Underworld and the Dead in the Old Testament,' *TynBul* 45, 1994, 415-19; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, 27, 28; H. P. Müller, "Die aramäische Inschrift von Deir Alla und die älteren Bileamsprüche,' *ZAW* 94, 1982, 217, 236-37; R. B. Y. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament,' *ZAW* 64, 1952, 24; H. Wildberger, *Jesaja*, BKAT, 1980, 179, 233, 915.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

٣. يتحدث إش ١٤:٥ بخصوص القضاء الواقع على أورشليم، على أنه شبح القبر الفاتح فمه ليبتلع صفوتها (حرفيا مجدها)، جمهورها (הֲמוֹן) والمتشاجرين (שָׁאוֹן، so NIV). ربما من الأفضل ترجمة הָמוֹן بـ "ضجيجها" في تطابق مع "متشاجرين" (أو أولئك المبتهجين في وسطها). في نبوة ضد بابل، تحمل קוֹל שְׁאוֹן التي توازي קוֹל הֲמוֹן فكرة الضجيج الصاخب عندما يحشد الله جيوش الأمم (١٣:٤؛ قا، הָמוֹן ضوضاء المبتهجين [٨:٢٤]، ضجيج الأجانب [٢٥:٥]، وزئير أولئك المعاقبين من قبل الله [٦٦:٦]). وبالمثل، يستخدم إرميا (٢٥:٣١) שָׁאוֹן لخصومة الله (רִיב) وانتشار هذا الضجيج بين الأمم. ومع ذلك، فإن إشارته إلى فرعون ملك مصر كضوضاء (NIV ضوضاءٍ فارغة، إر ٤٦:١٧) شيء مميز. يقترح Bright (*Jeremiah*, 306) إن التلاعب بالألفاظ قد يكون متعمدا على إسم أو لقب فرعون، بينما يترجم Carroll (*Jeremiah*, 767) "سموا فرعون...، العجاج الذي ترك الوقت يفوته" (الذي يعني ضمنا فوات الوقت للتخطيط للمعركة). في ويل ضد مؤاب، يحذر النبي بأن النار ستلتهم جماجم " المفتخرين العجاجين (so NIV) 'בְּנֵי־שָׁאוֹן'، حرفيا، أبناء الشغب، ٤٨:٤٥). وأخيرًا، في عا ٢:٢، تأتي שָׁאוֹן بصورة صحيحة كالعجيج (NIV)، لكن عبارة "فسينحدرون بعجيج عظيم" ليست إشارة كافية للموت. قد نستنتج أن שָׁאוֹן تشير إلى الضجيج المتنافر سواء للمبتهجين أو للأعداء، و بـ קוֹל كضجيج. يعمل التعبير لاهوتيا كمقارنة بين الأصوات الإيجابية للتجلي الإلهي وصوت (קוֹל؛ ← #٧٧٥٤) الله.

ب. ت تترجم سب، שָׁאוֹן، التي تعطي عادة قراءة أخرى (مثلا، إش ٢٤:٨ ٢٥:٥). تستخدم مرتين κραυγή، بمعنى صراخ (إش ٦٦:٦؛ عا ٢:٢).

ع. ج تستخدم κραυγή في ع. ج، كصرخة ملائكية، أو عن الوعد بأن الصراخ سوف ينقطع (رؤ ١٤:١٨، ٢١:٤).

ضوضاء، زئير، صوت:← גַּעַר [ga'ar] (زئير، صراخ، صياح، يضرخ، ينتهر، يوبخ، #١٧٢١)؛ ← הָמָה [hamâ] (يسبب ضوضاء، صخب، صوت، يكون قلقا، #٢١٥٩)؛ ← הָמַם [hāmam[1]] (يقعقع، صخب، #٢١٦٩)؛ ← נָהַם [naham] (يزأر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت، صوت، رعد، يصرخ، #٧٧٥٤)؛ ← רֶגֶשׁ [ra-gas] (يكون قلقا، #٨٠٩٣)؛ ← שָׁאַג [sa'ag] (زئير، #٨٦١٣)؛ ← שָׁאָה [sa'â [2]] (زئير، #٨٦١٦).

البيبليوجرافيا

NIDNTT 3:111-14; *TWOT* 2:890-91; J. Bright, *Jeremiah*, 1965; R. P. Carroll, *Jeremiah*, 1986; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 112-44; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 1985; O. Kaiser, Isaiah 13-39, 1974.

W. R. Domeris دبليو آر. دوميريس

8617 שָׁאָה

שָׁאָה [sa'â [3]]، هِتبَعِل. يقف محدقا (#٨٦١٧).

ع. ق يشير إسم. إلى نظرة مستمرة، ثابتة ومتأملة. إن الخادم الذي ذهب ليحضر زوجة لإسحاق نظر لرفقة عند البئر بقلق داخلي عظيم، لكن في سكوت، ليعلم ما إذا كانت العلامة التي كان قد طلبها ستتحقق أم لا (تك٢٤:٢١).

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [hadâ[2]] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [hazâ] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← רָאָה [ra'â [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [rasad] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שָׁקַד [saqad] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [sa'â3] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַה [sagah] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [sûr [1]] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [sazap] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [sa'â] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [saqap] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [sata'] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

8619 שְׁאוֹל

שְׁאוֹל [se'ôl]، جحيم، هاوية (#٨٦١٩).

ش. أ. ق تصادق السومرية/ أكد. على *su'aru* أو *su'alû* مقترحة (cf. *AHw*, 1255b)، لكن معظم الباحثين يرفضون أي ارتباط بينهم وبين العبرية שְׁאוֹל؛ (Hei-del, *The Gilgamesh Epic*, 173). نظرا لأن المعنى لا يرد في أي مكان آخر في النصوص السامية القديمة، فيبدو واضحا أن التعبير قاصر على العبري.

ع. ق يرد هذا التعبير الذي هو مكان إقامة الأموات ٦٥ مرة في عبري ع. ق.، تأتي كـ ᾅδης في السبعينة ٦١مرة، و٦١مرة بـ *infernum* or *inferi* في الفولجاتا، بائت جميع المحاولات التي قامت بمعالجة أصلها اللغوي بالفشل (cf. *HALAT* 1274). إن استخدامها مع אֲבַדּוֹן/ אֲבַדֹּה (أم ٢٧:٢٠؛ ١٥:١١) توازيها مع בּוֹר (إش١٤:١٥) و מָוֶת (مز ٨٩:٤٨[٤٩]؛ أم ٥:٥؛ ٧:٢٧؛ نشيد ٨:٦) يوضح أن שְׁאוֹל تدل على كلا من القبر والهاوية، وخاصة الأخيرة. أنه تعبير مفضل في الشعر وأدب الحكمة (٣٥مرة) ويرد العديد من المرات في كلا من إشعياء (٩مرات) وحزقيال (٥مرات).

١. تعتبر שְׁאוֹל أساسًا مكانًا تحت سطح الأرض حيث ينحدر الناس فيه عند مماتهم (تك٣٧:٣٥؛ أي٧:٩؛ حز ١٥:٣١، ١٧؛ ٢٧:٣٢) أو حتى وهم أحياء (عد١٦:٣٣؛ مز٥٥:١٥[١٦]). إن الإستخدام الشهير لـ יָרַד مع هِفْعِيل. يقترح أن الناس يذهبون إلى שְׁאוֹל ضد رغبتهم؛ ينحدرون لهذا المكان (تك٤٢:٣٨؛ ٤٤:٢٩، ٣١؛ ١صم٢:٦؛ ١مل ٢:٦، ٩؛ حز ٣١:١٦). وأخيرا فإن يهوه هو الذي يجعلهم ينحدرون، لكن في قدرته أيضا أن يقيمهم مرة أخرى (١صم ٢:٦؛ قا؛ إش ٢٦:١٩). سواء القبر أو الهاوية هي التي في المشهد، تتحدث שְׁאוֹל عن عمق الأعماق، المقابل لأعلى السماوات (أي ١١:٨؛ قا؛ أم٩:١٨). مثل מָוֶת فإنها مكان للسكنى، يقترب منها المرء من خلال بوابات ويتغطى كل المكان بالغبار (أي ١٧:١٦؛ إش ٣٨:١٠).

٢. تشخيصًا، تُعتبر שְׁאוֹל كالعدو المخيف. تسحب ضحاياها لأسفل (أي ٢٤:١٩) بحبال (٢صم٢٢:٦= مز١٨:٤[٥]) في فمها (مز١٤١:٧). إنها مستبد قاسي (نش ٨:٦)، قادر على الإمساك بمختطاتها الشريرة من أجل قوتها التي لا تقاوم (مز٨٩:٤٨[٤٩]). رغم أن يونان كان في جوف الحوت، إلا أنه رأى نفسه مجازًا في جوف الهاوية (يونان٢:٢[٣]).

٣. الله لا يُحبط من قبل الـ שְׁאוֹל، ومع ذلك فإنه قادر أن يوجه الحكيم بعيدا عنها (أم١٥:٢٤) ويعتق قديسيه من اقتحامها (مز٨٦:١٣). ربما يُؤدب الإبن العاصي ليُقاد بعيدا عن الانحدار إليها שְׁאוֹל (أم ٢٣:١٤)، لكن حتى هؤلاء الذين تنتهي حياتهم هناك، لديهم رجاء فدائهم (פָּדָה ← #٧٠٠٩ (من قبضتها وعودتهم إلى الحياة (مز٤٩:١٥[١٦]).

٤. إن معظم تصويرات ع. ق.. التوضيحية عن الهاوية تظهر في أشعياء وحزقيال. يتحدث أشعياء عن ملك بابل الذي في هيئة زهرة بنت الصبح، منبأً بسقوطه من الأعالي إلى أعماق الهاوية (إش ١٤:١٥ || בּוֹר). هناك سيتعجب المحتلين بسبب الإنقلاب الجذري الذي حدث لحَظِه (ع. ١٦-١٨). يدين حزقيال فرعون بطريقة مشابهة، مرسلا إياه إلى الهاوية، مكان الحفرة/ الجب (בּוֹר) الجزء الأسفل من الأرض (אֶרֶץ תַּחְתִּית، حز ٣١:١٦). هذا هو عالم الغير مختتنين (ع. ١٨)، وهي الطريقة التي يُوصف بها الخطاة الأمم خاصة (قا؛ ٣٢:٢١). يكون للأموات هناك وجود من نوع معين، رغم أن وصفهم بأنهم "الأخيلة" (רְפָאִים) (إش ١٤:٩) يوضح أنهم ضعفاء وأن طريقة حياتهم باطلة (١٤:١٠). لا يوجد أي رجاء من العتق من الهاوية أو القبر ما لم يتدخل الله نفسه، وهي احتمالية موجودة في أماكن كثيرة في ع. ق.. (مز ١٦:١٠؛ ٤٩:١٥[١٦]؛ ٥٦:١٣[١٤]؛ ٨٦:١٣). إن استعلان شهادة ع. ج. لابد أن تتوقع الثقة التامة للنصرة على الهاوية (١كو١٥:٥٠-٥٨).

ب. ت ل. ب. م. Mish. Heb., Jastrow 2:1505;

موت: ← אָבַד [*'abad* [1]] (فَنِيَ، #٦)؛ ← אֲדָמָה [*'adamâ* [1]] (أرض، قطعة من أرض، تربة، دنيا، عالم الموت، #١٤١)، אָסוֹן [*'asôn*] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גָּוַע [*gawa'*] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)، ← הָרַג [*harag*] (يقتل، قتل عمدي، #٢٢٢٢)، ← זָרַם [*zaram* [1]] (ينهي حياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [*hedel*] (عالم الموت، #٢٥٣٥)، ← חָנַט [*hanat* [2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)، ← מוּת [*mût*] (يموت، يقتل، يعدم #٤٦٣٧)؛ קָטַל [*qatal*] (يقتل، يذبح، #٧٧٧٩)، ← רְפָאִים [*repa'îm* [1]] (أشباح، أرواح الأموات، #٨٣٢٧)، ← שְׁאוֹל [*se'ôl*] (الهاوية، الجحيم، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*sahat*] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

ABD 2:101-5; *NIDNTT* 2:205-10; *TDNT* 1:146-49; *THAT* 2:837-41; *TWOT* 2:892-93; W. F. Albright, "The Etymology of *Se'ol,' AJSL* 34, 1917-18, 209-10; R. L. Harris, "The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts,' *BETS* 4, 1961, 129-35; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 173-91; S. Jellicoe, "Hebrew-Greek Equivalents for the Nether World, Its Milieu and Inhabitants in the Old Testament,' *Textus* 8, 1973, 1-19; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, reprinted [n.d.], 2:591-640; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, 21-23.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

٨٦٢٠ (שָׁאוּל [*sa'ûl*]، شاول)، ← شاول

٨٦٢٢ (שָׁאוֹן [*sa'ôn* [1]]، حفرة)، ← #٨٦١٥

٨٦٢٣ (שָׁאוֹן [*sa'ôn* [2]] ضجيج، صخب)، ← #٨٦١٦

٨٦٢٤ (שְׁאָט [*s^e'at*] احتقار)، ← #٨٧٦٤

٨٦٢٥ (שְׁאִיָּה [*s^e'îyâ*] عزلة)، ← #٨٦١٥

8626 שָׁאַל

שָׁאַל [*sa'al*]، قَلْ. إلتمس، سأل، طلب، يتمنى،يتوسل، رحب؛ نِفْعَل. (٥مرات) يستأذن للرحيل (١صم٢٠:٦، نح١٣:٦)؛ بيعِّل. (مرتين) يسأل بدقة (٢صم٢٠:١٨)، يتوسل (مز١٠٩:١٠)؛ هِفْعِيل. (مرتين) يعطي، يستعير (١صم ١:٢٧[٢٨]، خر١٢:٣٦) (#٨٦٢٦)؛ שְׁאֵלָה מִ [*mis'alâ*]، اسم. رغبة، طلب (#٥٣٩٩)؛ שְׁאֵלָה [*s^e'elâ*]، اسم طلب، رغبة (#٨٦٢٩).

ش. أ. ق هذا الجذر يُصادق عليه في الثلاثة فروع الرئيسية للغات السامية. يُصادق على الجذر المشترك للفعل في أكد. *sa'alu(m)* و *salu(m)*، يطلب، يسأل، يستجوب (*AHw*, 1151-52)؛ الأغارتية *s'l*، يطلب، يسأل، يستعير (*WUS*, 2566; *UT*, 2369)؛ في أرم. שְׁאַל، يطلب، يتوسل، يستعير (Jastrow, 1507-8)؛ في المندانية *s'l*، يطلب، يسأل، يرغب، يتوسل، يصلي (*MdD*, 441-42)؛ في عرب. *s'l*، يدعي، يتوسل (Biella, *Dictionary*, 321-22).

ع. ق يرد هذا الجذر ١٧١مرة في ع. ق. من بينهم ١٦٢مرة في وزن قَلْ. بالمعاني الآتية:

١. يطلب، يسأل: هذا الفعل يقدم كلا من الأسئلة المباشرة والغير مباشرة. في هذه الأحوال، يكون المفعول به للفعل عبارة عن فقرة. قد يكون أيضا المفعول به المباشر هو شخص (تث ٣٢:٧)، أو كلا من شخص وشيء (إر٣٨:١٤). في مثل هذه الأحوال، يُستخدم عادة حرف الجر لְ، إلى، ليشير إلى المفعول به المباشر (تك ٤٣:٧) يتصل أيضًا حرف الجر מִן من بالكلمة. تستخدم ٣٥مرة لتشير إلى مصدر الذي قد يأتي منه الطلب (يش ١٥:١٨). في بعض الشواهد القليلة ترقى قوة السؤال إلى مستوى الاستجواب (مز٣٥:١١).

تُشارك שָׁאַל مجالها اللغوي بعدة كلمات أخرى. توجد בָּעָה، يسأل (#١٢٣٩)، مرتين فقط؛ ترد كلاهما في إش٢١:١٢. كثيرا ما ترد مفرداتها חָקַר، يطلب، (#٢٩٨٣)، בָּקַשׁ، يطلب (#١٣٣٥)، وדָּרַשׁ، يطلب (#٢٠١١). تتداخل שָׁאַל لغويا بشكل كبير مع هذه الكلمات. لابد من استخدام الملاحظات العامة الأتية بحذر: طلب يتضمن دعم إستكشافي أكبر عادة تمثله חָקַר، طلب ذو رأي مهدف يمثله على الأرجح בָּקַשׁ، بحث يُعمل بإهتمام ودقة شديدة يمثله דָּרַשׁ.

٢. طلب. ربما يأخذ السؤال شكل طلب محدد. هذا الطلب قد يُعمل باتضاع (١مل ٢:١٦، ٢٠، ٢٢) أو بنرة أجش أو قاسية (٢صم ٣:١٣؛ مي ٧:٣). ربما يكون الشيء المطلوب هو ملك (١صم ٨:١٠)، إبن (١:٢٠)، مدينة (يش ١٩:٥٠)، علامة (إش ٧:١١)، حقل (يش ١٥:١٨).

يُستخدم إسم. שְׁאֵלָה بمفهوم طلب أو رغبة. هذا الطلب قد يكون موجها لإنسان (أس ٥:٦) أو تجاه الله (١صم١:٢٧). تشمل القرينة كلا من الطلب الذي يُطلب (قض ٨:٢٤) والطلب الذي أسدى (مز ١٠٦:١٥).

٣. يتمنى، يتوسل، يستعير. في قرائن معينة تكون نتيجة الطلب ضعيفة جدا لدرجة أن الكلمة تكون غير قادرة على إقامة أمنية دعائية (١مل ١٩:٤؛ يونان ٤:٨؛ زك ١:١٠). بحسب القرينة الصحيحة هذه الأمنية تُفهم كفعل توسلي (مز١٠٩:١٠)، أو ربما تُصاغ كفعل الاقتراض (٢مل٦:٥).

٤. الترحيب. قد تُستخدم שָׁאַל مع שָׁלוֹם لتمثل العبارة الترحيبية المعتادة، التي تسأل عن سلامة الأفراد وصاحب/ صاحبة البيت (تك ٤٣:٢٧؛ خر ١٨:٧). عندما تُقدم أو تُدرج هذه التحية داخل قرينة العلاقات الدولية، فقد يكون لها تضمينات دبلوماسية هامة (Wiseman, 317-22).

٥. مفاهيم لاهوتية. يستخدم هذا الفعل بصفة متكررة بمفهوم تقني عن طلب وحي حيث يتم توقع تأكيدات بسيطة أو استجابات سلبية. إنها الصيغة التي استخدمت لتصف الطلب الموجهه لإفود رئيس الكهنة (انظر الفقرة القادمة). هذا الشكل من السؤال قد يوجه أيضا لصنم خشبي (هو٤:١٢) أو لميت (١أخ ١٠:١٣). في جميع الحالات تكون مصدر الإجابة المتوقع مصحوبًا بحرف الجر בְּ.

تستخدم الكلمة ٣١مرة في ١صم و١١مرة في ٢صم. داخل رواية النبي صموئيل والرواية التي تناقش سقوط شاول وقيام داود، تصبح هذه الكلمة أكثر من مجرد طلب. يستنتج J. P. Fokkelman أن هذا الجذر يلعب دورا هاما في التمييز بين شاول وداود (*Narrative Art*, 2:430; similarly Peter D. Miscall, *1 Samuel*, 14)، إنها الموضوع *Leitmotif* المستخدم من قبل الكاتب ليشير إلى أقسام في النص يُشرح بها سمات العلاقة مع الله.

تُستخدم שָׁאַל في ١صم ٤مرات (١:١٧، ٢٠، ٢٧، و٢٨). جميعها تتعامل مع طلب حنة الأمينة المتضع عندما سألت من أجل إبن. وقد تحقق الطلب، وقد حصل إسرائيل على قائد عظيم وهو صموئيل. إن تكريس صموئيل للرب قيل بوضوح عن طريق استخدام وزن هِفْعِيل. لـ שָׁאַל (ع. ٢٨). بعد برهة قليلة هذا السعي وراء ابن استخدم من قبل الشعب الذين "طلبوا" ملكا (٨:١٠؛ ١٢:١٧، ١٩). اسم هذا الملك هو شاول (שָׁאוּל، الشخص المطلوب؛ انظر Ronald F. Youngblood, "1,2 Samuel,' 649; Miscall, 1.). إن ارتباط الفعل باسم شاول المناسب يوضح طلب هذا الملك. لكن في ١٤:٣٧ يفاجأ القاريء؛ أن الله لا يستجيب لطلبة هذا الملك. بعد فترة وجيزة، كان داود يسأل والله يجيبه (٢٢:١٠). لقد أدرك شاول سريعا هذه المفارقة وأظهر غضبه بصورة واضحة (٢٢:١٣). لقد تكرر السيناريو. كان داود يحصل على استجابة لطلبته في ٢٣:٢، ٤ بينما لاحظ الكاتب أن شاول لم يحصل على أي إجابة من أي جهة. "فسأل شاول من الرب، فلم يجبه الرب لا بالأحلام ولا بالأوريم ولا بالأنبياء" (٢٨:٦). لقد سعى شاول لمعرفة معلومات من الأموات، لكي يعرف عن طريق صموئيل(؟) أن مثل هذه "الطلبات" غير لائقة من شخص كان الله قد رفضه (٢٨:١٦). هذه الرسالة النهائية الواضحة عن الرفض تتبع مباشرة في ٣٠:٨ و٢صم ٢:١؛

١٩:٥، ٢٣ بطلبة داود الناجحة. أصبح شاول "المطلوب" هو المرفوض. ومن ثم ففي الحالات التي ذكرت أعلاه (مثلا، حنة، إسرائيل، شاول وداود)، يستخدم الراوي الجذر שָׁאַל ليُعَرف علاقة المرء بالله.

هناك استخدام لاهوتي أكثر للجذر عن الصلاة (زك١٠:١). ربما يتميز هنا שָׁעַל عن الجذر الأكثر شيوعا פָּלַל، صلاة (#٧١٣٧؛ ← صلاة: لاهوت). إن الجذر פָּלַל هو الجذر الأكثر شهرة في المجال المعجمي، الذي سيستخدمه الكاتب كشكل افتراضي. إن الجذر שָׁעַל يختاره الكاتب عندما يُذكر الشيء المطلوب من قبل. إن الجذر שָׁאַל له مفعول به نحوي مباشر بينما פָּלַל ليس له.

عندما يكون الله هو فاعل שָׁעַל، غالبا يرتقي الطلب لمستوى الاحتياج (تث ١٠:١٢؛ مز ٤٠:٦[٧]). يستخدم يهوه كفاعل (متضمن) للفعل في شاهدين (أي ٣:٣٨ و٤٠:٧).

وأخيرا، يظهر مفهوم لاهوتي عندما يرتبط الفعل بـ לֹא. في قليل من الأحوال، يكون لهذه الكلمة المزدوجة مفهوم إيجابي، مثلما عندما لم يسأل سليمان طول أيام، ثروة، أو موت أعداؤه عندما أتيحت له فرصة السؤال (مثلا ١مل٣:١١). ومع ذلك، فإذ كانت مشيئة الرب أن يتم طلب معين، ويفشل الشخص في تتميم هذا الطلب، فهي تحمل بذلك مفهوم الإرتداد (مثلا، إسرائيل أثناء خدعة الجبعونيين [٩:١٤] وأحاز [إش ٧:١٢]).

ب. ت معظم الأحوال تترجم سب שָׁאַל بـ ἐρωτάω وαἰτέω التي تعكس الفروق المشار إليها أعلاه. تترجم صيغة التحية ἀσπάζομαι، يوظف الترجوم الجذر الآرامي بمفهوم يطلب، يسأل، يتوسل، يستعير، ويؤجر. يوظف كُتاب أدب قم. الجذر ١٠مرات، من بينهم ٩مرات في وزن نِفْعَل.، يكون مطلوبا. تستخدم المشنى العبرية هذا الجذر بنفس الطريقة المستخدمة في الـ عبر. كت. عبر جميع الأنماط. يستخدم العبري الحديث الجذر للطلب والإقتراض.

الطلب والإجابة: ← עָנָה [ʿanâ [1]] (إجابة، رد، يشهد ضد، #٦٦٩٩)؛ ← שָׁאַל [sa'al] (يسأل، يطلب، يطلب، يتمنى، يتوسل، يُحيَ، #٨٦٢٦).

رغبة، اشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، اشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [ʾareset] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חָמַד [hamad] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي ما لغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חֵפֶץ [hapes [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، اهتمام، #٢٩١١)؛ ← חָשַׁק [hasaq [1]] (رغبة، إشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יָאַב [ya'ab] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלָה [kaleh] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כָּמַהּ [kamah] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כָּסַף [kasap] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš[2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← עָרַג [ʿarag] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שָׁאַל [sa'al] (يسأل، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תָּאַב [ta'ab [1]] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tesûqâ] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:192; 2:686-87; *THAT* 2:841-44; *TWOT* 2:891-92; T. H. Gaster, "Short Notes,' *VT* 4, 1954, 73; J. Lindblom, "Lot-Casting in the Old Testament,' *VT* 12, 1962, 164-78; H. Madl, "Die Gottesbefragung mit dem Verb *sa'al*,' in *Bausteine Biblischer Theologie,* 1977, 37-70; D. J. Wiseman, "'Is It Peace?' Covenant and Diplomacy,' *VT* 32, 1982, 317-22.

جون أي. بيك *John A. Beck*

٨٦٢٩ (שְׁאֵלָה [s^e'elâ] طلب، رغبة)، ← #٨٦٢٦

8631	שַׁאַן

שַׁאַן [sa'an]، بلبَّل. مستريح، مطمئن (#٨٦٣١)؛ שַׁאֲנָן [sa'^anan]، إسم، في راحة، مطمئن (#٨٦٣٣).

ش. أ. ق ليس هناك أي جذر واضح معروف، رغم أن الأثيوبية وع. ج. ق تحتوى كلاهما على جذور من نفس الأساس وتحمل مفهوم السلام.

ع. ق يرد هذا الجذر كفعل ٥مرات، وكاسم ١٠مرات. كلا الصيغتين يتشاركان في نفس نطاق المفاهيم، التي تتراوح ما بين الأمان المتولد بسهولة، الرضا ثم الغرور. يحمل بعض ورودهم معاني سلبية، لكن الفكرة ليست بطبيعتها سلبية. يتضح هذا من الشواهد الأتية "أما المستمع لي فيسكن آمنا (בֶּטַח) ويستريح من خوف الشر" (أم ١:٣٣)، و"ويسكن شعبي في مسكن السلام وفي مساكن مطمئنة (מְנוּחוֹת)' (إش ١٨:٣٢). نقطة مشابهة لما سلف ترد في إش ٢٠:٣٣؛ إر ١٠:٣٠؛ ٢٧:٤٦. يشير أيوب ١٨:٣بطريقة ساخرة إلى أن الأسرى الأموات بإستطاعتهم أخيرا أن "يستريحوا"، وليس عليهم فيما بعد إطاعة المسخر. لكن الحياة الغير مهددة دائمًا (كالتي استمتع بها مؤاب، إر ١١:٤٨) يمكن أن تنتج الرضا الذي لا يلفت النظر لعلامات التحذير (أي١٢:٥؛ إش ٩:٣٢، ١١؛ عا ١:٦؛ زك ١٥:١). بعد ذلك، فإن الإفتراض بأن طمأنينة الشخص لا يمكن اقتحامها يمكن أن تؤدي إلى تكبر أولئك الذين يهزأون من ذوي الحظ القليل (مز١٢٣:٤)، أو غطرسة أشور التي تعتقد أنها لا يمكن أن تُقهر (٢مل١٩:٢٨ || إش ٢٩:٣٧).

راحة، هدوء، استرخاء: ← דָּמָה [damâ [2]] (يأتي لنهاية، راحة، يكون أخرس، صمت، #١٩٤٩)؛ ← נָוָה [nawâ [1]] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← נוּחַ [nûah [1]] (يهديء، يستريح، ينتظر، محطة، وديعة، #٥٦٦٣)؛ ← רָגַע [raga' [1]] (يتحطم، يأتي إلى راحة، يكون هادئا، #٨٩/٨٠٨٨)؛ ← שַׁאֲנָן [sa'an] (مستريح، مطمئن، #٨٦٣١)؛ ← שָׁבַח [sabah [2]] (يسكن، يلطف، هدوء، #٨٦٥٦)؛ ← שֶׁבֶת [sebet] (يجلس بهدوء، راحة، #٨٦٩٩، ٨٧٠٠)؛ ← שָׁתַק [sataq] (يكون هادئا، #٩٢٨٤).

ثقة: ← בָּטַח [batah [1]] (ثقة، يضع ثقته في، #١٠٥٣)؛ ← שָׁעַן [sa'an] (يميل إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

جون إن. أوسوالت John N. Oswalt

٨٦٣٣ (שַׁאֲנָן [sa'anan] راحة، طمأنينة)، ← #٨٦٣١

8631 שָׁאַף

שָׁאַף [sa'ap [1]] ينهـج، يلهث (#٨٦٣٤).

ع. ق يصف إرميا لهث الحمير البرية التي إما تكون في حر (إر٢:٢٤) أو أنها تلفظ أنفاسها الأخيرة (١٤:٦). أنهم يمثلون كلا من الشهوة الطائشة التي تسعى بها إسرائيل إلى مرافقة الأوثان، والموت الذي سيقابلهم بسبب مثل هذا الشر. يصور إشعياء الله نفسه كامرأة تزفر، التي رغم أنها تتألم، إلا أنها ستلد قضاءا على الشعب (إش ٤٢:١٤؛ قا؛ إر٤:٣١). تُستخدم שָׁאַף رمزيا للرغبات الشديدة: الرغبة في مجيء الليل حتى يتمكن المرء من إخفاء خيانة آخر (أي٣٦:٢٠)؛ اشتهاء ثروة آخر والرخاء للنفس (أي ٥:٥)؛ أو الأكثر ثناءا، شهوة المرء لوصايا الله (مز١١٩:١٣١). حتى الشمس تلهث بتوقع أن تعود من حيث جائت (جا١:٥).

نفس، حياة: ← הֶבֶל [hebel [1]] (نفس، #٢٠٣٩)؛ ← נֶפֶשׁ [nepes] (نسمة، حياة، رغبة، #٥٨٨٣)؛ ← נְשָׁמָה [nesamâ] (نسمة، #٥٩٧٢)؛ ← שָׁאַף [sa'ap [1]] (يلهث، ينبض، #٨٦٣٤).

اشتياق، رغبة، شهور، إرادة: ← אָוָה ['awâ [1]] (يعتبره جميل، يريد، يشتاق، #٢٠٣)؛ ← אֲרֶשֶׁת ['areset] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חָמַד [hamad] (رغبة، اشتياق، يتوق، يشتهي ما للغير، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חָפֵץ [hapes [1]] (يريد، يرغب، يتمنى، يهتم، #٢٩١١)؛ ← חָשַׁק [hasaq [1]] (رغبة، اشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יָאַב [ya'ab] (يتوق إلى، اشتياق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← מוֹרָשׁ [môrāš [2]] (يتمنى، يرغب، #٤٦٢٦)؛ ← שָׁאַף [sa'ap [1]] (ينبض، يلهث، #٨٦٣٤)؛ ← תָּאַב [ta'ab [1]] (رغبة، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tesûqâ] (رغبة، اشتياق، شهية، #٩٥٩٢).

دي. سي. فريدريكس D. C. Fredericks

8636 שָׁאַר

שָׁאַר [sa'ar]، قَلْ. يظل باقيا؛ نِفْعَلْ. أن لا يُستخدم، يُترك؛ هِفْعِيل. يبقى (#٨٦٣٦؛ THAT 2:844-55; HA-LAT 1280b-1282a)؛ שְׁאָר [s^e'ar]، اسم، الباقي، الفضلى، البقية (#٨٦٣٧؛ HALAT 1282a-1283a)؛ שְׁאֵרִית [s^e'erît]، اسم، المتبقي، الباقي، بقية (#٨٦٤٢؛ HALAT 128a-128b).

ش. أ. ق يوظف الجذر في العديد من اللغات السامية بمفهوم البقية/ الباقي؛ الأغارية؛ أرم. الرسمية s'r كمية من المنتجات التي تبقت من كمية كبيرة مخزونة (cf. DISO, 287; cf. Cowley, 11:9; 30:11, 77, et al.)؛ النبطية s'ryt (cf. Cooke, 73:5; 94:3)؛ عرب. sa'ira (cf. THAT 2:844; de Vaux, 15, n.1)؛ الآرامي الكتابي שְׁאָר، السرياني seyara' (THAT 2:844).

ع. ق ١. القيم اللغوية للجذر s'r: (أ) التكرار. يظهر الجذر שָׁאַר في عبري ع. ق.. كفعل (قَلْ. مرة واحدة؛ نِفْعَلْ. ٩٤ مرة؛ هِفْعِيل. ٣٨مرة) وكاسم مشتق: مذكر שְׁאָר (٢٧مرة)، مؤنث שְׁאֵרִית (٦٦مرة). يرد إسم. סְאָר في أرم. الكتابية ١٢مرة (دا ٤ مرات وعز ٨ مرات). يظهر الفعل שׁ:אר بتركيز كبير في الأسفار الأولى الخمس (٣٠مرة)، في الأجزاء التاريخية من ع. ق.. (٨٠ مرة) وخاصة في كتابات الأنبياء (١٠٨مرة: إش [٢٧مرة]، إر [٤٢مرة]، حز [١١مرة]، يؤ [مرة]، عا [٥مرات]، عو [مرة]، مي [٥مرة]، صف [٥مرات]، حجي [٤مرات]، زك [٦مرات]، ملا [مرة]). هذا الجذر نادرًا ما نجده في أدب الحكمة (مرة في أي؛ ربما نستنتج أن الكتاب كانوا يفضلون استخدام التعبير "بار" بدلا من "بقية").

(ب) مترادفات تستخدم معا. يتصل الجذر שָׁאַר عادة أو يظهر كمتوازي مع יָתַר، يكون متروكا (٢٣٥مرة)، פָּלַט (٨٠ مرة)، وשָׂרַד (٢٧مرة)؛ مثلا، שָׁאַר، שָׂרַד وפָּ:לט (يش ٨:٢٢)؛ פָּלַט، שָׁאַר وיָתַר (إش ٤:٢-٣)؛ יָתַר وשָׂרַד (إش ١:٩)؛ פָּלַט هارب، שָׂרַד ناجي، وשָׁאַר باقي، (إر ٤٤:١٤). في بعض الشواهد يُستخدم إسم. אַחֲרִית، يبقى، ينتهي، بمفهوم بقية (حز ٢٣:٢٥، [مرتين]؛ عا ٤:٢؛ ٨:١٠؛ ٩:١؛ cf. BDB, 31). هناك اختبار للمجال اللغوي لكلمة بقية يُظهر أن الجذر שָׁאַר هو النقطة المحورية للتعبير الاصطلاحي لموضوع البقية العبري. إن اشتقاق יָתַר، פָּלַט، שָׂרַד وאָחַר تتجمع بدرجة كبيرة أو صغيرة حول هذه النقطة المحورية.

(جـ) المعنى اللغوي. يرد الفعل שָׁאַר مرة في قَلْ. في ١صم ١٦:١١، بمعنى يظل. يحمل الفعل في وزن نِفْعَل. مفهوم قَلْ.: يفضل، ينجي. يستخدم نِفْعَل. عادة في صيغة اسم الفاعل (١٤مرة مفرد؛ ٢٨مرة جمع)، ومن ثم فإن لها أحيانا نفس معنى اشتقاقاتها الأسمي (قا؛ إش ٤:٣). إن هِفْعِيل. هي نعت، متروك، باقي. إن معظم استخدام هِفْعِيل. هو في الارتباط بخراب الكائنات الحية، بهذا المفهوم فإنها تتكرر مثل لأزمة في قصة إبادة سكان كنعان بواسطة يشوع (مثل، يش ٨:٢٢؛ ١٠:٢٨، ٣٠، ٣٣، ٣٩، ٤٠).

(د) الأشياء المشار إليها: يشير الجذر שָׁאַר ليس فقط إلى الوجود البشري: نوح وعائلته (تك ٧:٢٣)، أهل سدوم (تك ١٤:١٠)، جيش (خر ١٤:٢٨)، رجلان (عد١١:٢٦)، أم مع أبنائها (را ١:٣)، إبن امرأة تقوع (٢صم ١٤:٧)، الجمرة المشتعلة الوحيدة (١صم ١٤:٧)، سبط (٢مل١٧:١٨)، لكن أيضا لكيانات غير بشرية: مال (تك ٤٧:١٨)، الضفادع المتبقية في النهر (خر ٨:٩، ١١[٥، ٧]). الذباب (٨:٣١[٢٧])، الجراد (١٠:١٩)، الماشية (١٠:٢٦)، الدم (لا٥:٩)، الأرض التي مازلت متبقية للامتلاك (يش١٣:١)، جذع التمثال المتبقي من بعد قطع اليد والأذرع (١صم ٥:٤)، الخيول (٢مل ٧:١٣)، اللقاطة/ كل ما يُلتقط أو يجمع (إش ١٧:٦)، والمدن (إر٣٤:٧).

(هـ) الأسباب. إن إشارات الجذر للكيانات البشرية تحمل أحيانا معنى "النجاة" من مختلف التهديدات: مثلا،من الطوفان (تك٧:٢٣)، سوء الحظ (تك ١٤:١٠)، صراع عائلي (تك ٣٢:٨[٩])، زلازل (إش ٢٤:٦)، موت طبيعي (را ١:٣، ٥)، الغضب الإلهي (لا ٢٦:٣٦، ٣٩؛ ٢أخ٣٤:٢١؛ حز ٦:١٢؛ ٩:٨؛ زك ١١:٩). فئة أخرى من التهديدات وهي الحرب. في هذه الحالة يرتبط الجذر שָׁאַר عادة بأفعال تنتمي إلى المجالات اللفظية النمطية للحرب؛ مثلا، נָכָה، (هِفْعِيل.)، الضرب بقوة (عد ٢١:٣٥؛ ١صم١١:١١؛ ١أخ ٤:٤٣)، كلا من נָכָה، (هِفْعِيل.)، و מוּת، (هِفْعِيل.)، يقتل (٢مل ٢٥:٢١-٢٢)، בָּזַז، نهب (١صم ١٤:٣٦)، שָׁמַד، إبادة (٢صم ١٤:٧)، أو כָּרַת، يستأصل (إش ١٤:٢٢).

(و) مزدوج الوجهة. يستخدم الجذر العبري שָׁאַר إيجابيا وسلبيا. في أوقات يستخدم الجزء السلبي مع الجذر للتعبير عن فكرة الضياع الكامل واللامعنى: "لم تبقى (واحدة)" (خر ٨:٣١[٢٧])، "ما بقيَ رجل" (يش ٨:١٧)، أو "لم يترك رجلا واحدا" (٢مل ٢٤:١٤). يعبر الجذر مع الكلمة/ الكلمات الآتية عن الجانب السلبي أيضا: "فقط" (אַךְ، تك ٧:٢٣؛ רַק، ٢مل ١٧:١٨)، "عدا" (בִּלְתִּי אִם، تك ٤٧:١٨؛ כִּי אִם، ٢أخ ٢١:١٧). إن الدلالة الإيجابية للجذر تأتي في التعبير الذي يدمج ما بين שֵׁם و שְׁאָר أو שְׁאֵרִית (إسم. والناجين، ٢صم ١٤:٧؛ إش ١٤:٢٢). نفس هذا المفهوم يتضح في التوازي ما بين שְׁאֵרִית و שֹׁרֶשׁ (الجذر والناجين، إش ١٤:٣٠). كلما كان هناك "الجذر"، توجد القوة الكامنة للنمو والحياة. ومن ثم، فإن الجذر שָׁאַר هو ثنائي القطب ذو أوجه سلبية وإيجابية.

(ز) الاستخدام مع حروف الجر. يرتبط الجذر שָׁאַר عادة بحرف جر. قد يظهر مع מִן: (i) متجزأ من أجزاء: "من" (تث ٣:١١؛ يش ١٣:١٢؛ عز ١:٤؛ نح٢:١-٣؛ إر٨:٣)؛ (ii) منفصل: "من" (خر١٠:٥؛ را١١:٥؛ إر٢١:٧). ترد أيضا مع בְּ: (i) مكانيا، "في" (خر ٨:٩[٥]، ٧[١١]؛ إر ٣٨:٢٢)؛ (ii) متجزأ "من" (لا ٢٦:٣٦، ٣٩؛ ١صم١١:١١؛ إش ١٧:٦؛ إر٣٤:٧؛ ٣٧:١٠)؛ (iii) تخصيص (لا ٥:٩، "ما فضل من الدم"؛ ٢٥:٥٢، "السنوات المتبقية"). يوجد التعبير أيضا بالارتباط بـ *le*: (i) المقتنيات: "من" (٢مل ١٠:١١، ١٧؛ زك ٩:٧)؛ (ii) مواقع، "من" (خر ١٠:٥).

(ح) يمكن أن تشير الصيغ الفعلية لـ שָׁאַר إلى شخص واحد (٢صم ١٤:٧)، رجلين (عد ١١:٢٦)، الفقير (٢مل٢٥:١٢)، سبط (١٧:١٨)، جيش (١٣:٧). على صعيد آخر، لا يوظف الاسم שְׁאָר مطلقا لفرد لكن دائمًا لجماعات (مثلا، ١أخ ١٦:٤١؛ عز ٣:٨؛ ٤:٣، ٧؛ أس٩:١٦). إن التعبير שְׁאָר هو إشعيائي تمامًا (١٣مرة من ٢٧ مرة). يمكن أن يشير التعبير إلى بقية إسرائيل (إش١٠:٢٠)، عن شعبه (١١:١١، ١٦؛ ٢٨:٥)؛ عن يعقوب (١٠:٢١)، وكذلك، أمة أجنبية مثل بابل (١٤:٢٢)، مؤاب (١٦:١٤)، آرام (١٧:٣)، وعرب. (٢١:١٧).

(ط)، שְׁאֵרִית. يوظف أيضا إسم. שְׁאֵרִית ليشير إلى بقية أمة غريبة. قد تشير إلى بقية عماليق (١أخ ٤:٤٣)، الفلسطنين (عا ١:٨)، أدوم (٩:١٢)، مؤاب (إش ١٥:٩)، أشدود (إر ٢٥:٢٠)، جزيرة كفتور (٤٧:٤). عندما تُطبق على بقية الأمم الأجنبية، يعبر إسم. שְׁאֵרִית دائمًا عن مفهوم الدمار التام أو القتل المؤلم مع التركيز على عدم الأهمية الكاملة (عا ٩:١٢ قد يكون هو الاستثناء). وفي المقابل، بالارتباط ببقية إسرائيل، يعبر إسم. שְׁאֵרִית بصفة عامة عن الجانب الإيجابي لخلاص شعب الله (الإشارة في إرميا قد تكون هي الاستثناء). يظهر التعبير في حالة الإضافة الآتية: "بقية إسرائيل" (٢أخ ٣٤:٩؛ حز٩:٨؛ ١١:١٣؛ مي ٢:١٢؛ صف ٣:١٣)، "يا بقية بيت إسرائيل" (إش ٤٦:٣)، "بقية يوسف" (عا ٥:١٥)، "بقية يعقوب" (مي ٥:٧، ٨[٦، ٧])، "بقية ميراثه" (مي٧:١٨؛ قا؛ ٢مل ٢١:١٤)، و" بقية شعبي" (صف ٢:٩). يشير إسم. أيضا إلى العائدين من السبي لكن قد يكونوا بقية صغيرة (حج ١:١٢، ١٤، ٢:٢؛ صف ٨:٦، ١١، ١٢).

٢. التفسير الاهوتي للجذر שְׁאָר. يساهم الاشتقاق الفعلي والإسمي للجذر العبري שְׁאָר لفكرة عامة عن البقية. إن هدف هذا القسم هو البحث في الإستخدام الاهوتي لأكثر التعبيرات بروزا التي تستخدم عن البقية שְׁאָר في ع. ق..

(أ) أسفار موسى الخمس: أول إستخدام لهذا التعبير في الكتاب المقدس كان في قصة الطوفان. يُعتبر نوح هو الباقي في قصة الطوفان بحسب تك ٧:٢٣ب: "وبقي (שְׁאָר) نوح والذين معه في السفينة وحدهم" لقد تم إختياره لينجو من الغرق لأنه كان بارا (٦:٩). يتضح من التكرارات الأربع للجملة " كما أمر الرب/ الله" (٦:٢٢، ٧:٥، ٩، ١٦) أن الطاعة لإرادة الرب متوقعة من الرجل "البار" (٦:٨).

إن مصطلح "باقي" يوجد أيضا في حلقة مسلسل الحرب فيما بين ملوك منطقة البحر الميت وملوك الشرق (تك١٤)، حيث أن البقية هي ببساطة بقية تاريخية من الناجين من الكارثة وليسوا من الضروري بقية تقية.

تخبرنا قصة يعقوب وعيسو أن يعقوب قسم سريته إلى فرقتين، أملا في أن " المجموعة المتبقية (שְׁאָר) قد تهرب" بينما الأخرى قد "تُأسر" (تك ٣٢:٨[٩]). إن الجانب الإيجابي هنا بلا شك يشكل حقيقة أن البقية المتوقعة يتوقع أن تحفظ النسل. الجدير بالذكر أيضا أنه بالنسبة ليعقوب، فإن الأمل في النجاه معتمد تمامًا على الله (٣٢:١١-١٢[١٢-١٣]).

في مشهد التعارف في قصة يوسف، واجه يوسف إخوته الخائفين قائلا، " فأرسلني الله أمامكم ليبقي لكم نسلا في الأرض وينجي الأحياء منكم.' (تك ٧: ٤٥). إن قول يوسف يدل على أن حفظ هذه البقية هو عمل النعمة من جانب الله وأن هناك علاقة وطيدة ما بين فكرة البقية واستمرار الحياة. وبالتالي، فمن الفقرات السابقة في التكوين، توضح الفكرة العامة للبقية أنها تهتم بالسؤال الأساسي للوجود البشري وإستمراريته، التي ترتبط دائمًا بتهديدات مختلفة.

إن الفكرة العامة للبقية توجد أيضا في رواية خلاص يهوه لإسرائيل عند البحر الأحمر (خر١٤:٢١-٣١). أغرق يهوه جيش المصريين في وسط البحر حتى لم "ينج واحد منهم" (١٤:٢٨). من الجدير أن نلاحظ أن يهوه لا يضمن حماية إسرائيل بلا شروط، لكنها مشروطة باستجابة إسرائيل لمبادىء يهوه للحياة كما أعلنت في عهد سيناء. إن طاعة إسرائيل للعهد سيحميها ويتمم وعد يهوه بأن يحطم حتى بقية أعدائها (تث ٧:٢٠). أما رفض إسرائيل للعهد سيثير قضاء يهوه ضدها، مشتتا بيت إسرائيل بين الأمم حتى يُبقي القليل كقلة غير هامة (٤:٢٧؛ ٢٨:٦٢)-أو يدمرها كلية (لا٢٦:٣٦، ٣٩).

(ب) الكتابات التاريخية: في رواية الفتح، دمر إسرائيل المدن الكنعانية وسكانها دون إبقاء أحد (يش ١٠:٢٨، ٣٧، ٣٩، ٤٠؛ ١١:٨، ١٤، ٢٢). أمر الله إسرائيل أن يبيدوا سكان الكنعانين جميعهم حتى لا تصبح البقية مصدر للقلق الدائم فيما بعد.

إلا أن الكنعانيين المهزومين، لم يدمروا تمامًا فبعضهم في أوقات كانوا لايزالوا متبقين (يش ٢٣:٧، ١٢). يسجل سفر القضاة أن فشل إسرائيل في إبادة كلا من السكان وآلهتهم كان سببا في الشر الذي أتى عليها في أجيالها الآحقة. (← يشوع/ قضاة: لاهوت).

في وسط القرن التاسع ق. م، هدد عابدي بعل الكنعاني بقطع عبدة يهوه. في المشهد على جبل الكرمل، اعتبر إيليا نفسه أنه نبي يهوه الوحيد الناجي (١مل ١٩:١٤). لكن يهوه في تجلي مجيد أكد له أنه "أبقى سبعة آلاف في إسرائيل" مازالوا مخلصين للعهد (١مل ١٩:١٨). أن البقية التقية تدين بوجودها أساسا لنعمة يهوه.

يستخدم كاتب سفر الأخبار، كاتب عزرا/ نحميا، مصطلح البقية ليشير إلى المسبيين (عز ٦:١٦؛ ٩:٨، ١٤) وكذلك لهؤلاء الذين لم يسبوا لكنهم بقيوا في الأرض (نح ١:٢-٣). ومن ثم، فإن الجماعة المعاصرة يمكن أن تصنف على أنها بقية تاريخية التي نجت من الكارثة الوطنية.

(ج) الأنبياء: (i) أنبياء ما قبل السبي. إن فكرة البقية تتضح بين أنبياء القرن الثامن ق. م. إن أول نبي يكتب لاهوت متطور عن البقية هو عاموس. هناك فهم مناسب لإستخدام الجذر שְׁאָר في عاموس يعطي ضوءا أكثر للاهوت ع. ق. عن البقية ككل. يظهر الجذر שְׁאָר في عاموس ٥ مرات (١:٨؛ ٥:٣، مرتين؛ ٥:١٥؛ ٩:١٢). من الجدير بالاعتبار أنه تطور أيضا في أشعياء وميخا.

(أ) عاموس. تظهر الفكرة الأساسية عن البقية في عاموس في دورة الأحاديث ضد الأمم (١:٣- ٢:١٦). إن العقاب الواقع على مدن فلسطين سيكون عنيفا حتى أن "باقي الفلسطنين" (حرفيا، "بقية الفلسطنين") سيبيدون (عا١:٨). تساهم هنا فكرة البقية بوضوح في الجانب السلبي لها. في أوقات، يستنتج الوحي ضد إسرائيل أيضا أن أي بقية ستهرب من ضربة العقاب الأولى ستسقط حتما تحت العصف الاحق (قا؛ ٢:٤؛ ٨:١٠؛ ٩:١؛ هذه الفقرات تعرف البقية كـ אַחֲרִית).

في رثاء جنائزي (عا ٥:١-٣)، يعلن عاموس مرة أخرى خراب إسرائيل بعد بقاء البقية فيها فقط (٥:٣). إن التأكيد هنا ليس على حقيقة أن البعض سيهرب من الدمار العسكري، لكن كيف أنه سيتبقى القليل. لاحظ أن من بين الخارجين بألف سينجو فقط عشرة- من المئة المتبقين بعد الغزو العسكري الأول، منهم عشرة فقط سيتبقوا بعد الغزو

الثاني (قا؛، عكس الوعد الممنوح في تث ١:١١). نقرأ في عا ٦:٩-١٠ أنه سيجتمع عشرة رجال من الذين نجيوا من الهزيمة في بيت واحد ثم يموتون (قا؛ ٥:٣).

يذكر عا٥:١٥ "بقية يوسف" . إن أصل هذا التعبير يمكن أن نجده في ذروة دورة حياة يوسف في تك ٤٥:٧، التي تصرح أن " فقد أرسلني الله قدامكم ليجعل لكم بقية في الأرض وليستبقي لكم نجاة عظيمة.' تعبر الفكرة العامة عن البقية في عا ٥:١٥ عن القيمة اللغوية الإيجابية بتوقع التحرير. إن الأهمية الإيجابية للعبارة تتضح من القرينة بأن عاموس يحض الإسرائيليين أن "يطلبوا الرب" و"يحيوا" (٥:٤-٦، ١٤-١٥). إن عاموس ليس نبي ينبيء دائمًا بالخراب الغير مريح. إنما غرض إعلانه هو أن يدمر المفاهيم الخطأ الشائعة عن خلاص الإسرائيليين وأن يدعوهم للتوبة، ليغريهم للعودة لله. تدل كلمة "لعل" في ع. ١٥أن البقية متأصلة ليس في كفاءة هؤلاء الذين خلصوا، لكن في فعل خلاص الله. إلا أن المسئولية البشرية لا يمكن تجاهلها، حيث أن الحياة مشروطة، ومعتمدة على طلبهم ليهوه وبرهان اهتمامهم بإخوتهم من البشر.

في ختام سفر عاموس (٩:١١-١٥)، يتطلع النبي إلى مستقبل ناجح. أنه يعلن الرسالة الأخروية لإسترداد خيمة داود الساقطة (٩:١١). لقد أضيف هنا بقية أدوم (٩:١٢) لتوضيح أنه في الإسترداد جميع المناطق التي تتبع في الأصل مملكة داود سوف تُسترد، خصوصا أدوم، التي لها تاريخ طويل من المنافسة ضد إسرائيل.

الخلاصة، لقد طبق عاموس الفكرة العامة للبقية على ثلاثة أنواع من المجموعات: بقية تاريخية تتكون من الناجين من الكارثة (عا٨:١)؛ البقية التقية التي لها أصالة روحية وعلاقة إيمان حقيقي مع الله (٥:١٥)؛ وبقية أخروية ستستقبل المملكة الأبدية بعد استرداد مملكة داود (٩:١٢).

تتضمن فكرة البقية كلا من الخراب والخلاص. إنها تشير إلى القضاء السابق وتساهم في الجانب السلبي من الا معنى التام. لكنها أيضا قد تعبر عن القوة المستقبلية. إذا فالفكرة تحمل كلا من العنصر الإيجابي والسلبي.

إن وجود البقية متوقف على رحمة الله. فلو حُفظت البقية فقط بواسطة الله، فإن فكرة البقية لا يمكن أن تعتبر شيء كمي. إذا فإن البقية، قد تعبر عن قدرة مستقبلية شديدة ملازمة لها بغض النظر عن حجمها.

ربما نتحقق من أن فكرة البقية تلعب دورا في إعلان النبي عاموس كما يلي: الخراب الكامل لشعب إسرائيل المذنب؛ الخلاص الذي سيهبه الله للبقية التقية؛ وفرصة الشعب في خلاص وجودها بطلب الله أو بالبرهان العملي على إهتمامهم بإخوتهم البشر (← عاموس: لاهوت).

(ب) إشعياء. إن فكرة البقية تلعب دورا هاما في لاهوت أشعياء. فكما هو الحال في عاموس، فهي تنتمي لقرينة توقع القضاء والخلاص. تحتوي الفكرة بالتأكيد على إشارات عن عظمة القضاء (إش ١٠:١٩-٢٢[٥ مرات]). يُوصف قدر إسرائيل بصورة رمزية كحبات قليلة من الزيتون على الأفرع العليا بعد الحصاد (١٧:٦). إلا أنها تحوي أيضاعلى إشارات عن الخلاص. رغم خطيتها التي تستحق الدمار الكامل، إلا أنه مازال هناك بقية تركت بسبب غيرة الرب (٣٧:٣٢) ورحمته (٤٦:٣). سوف يطهر يهوه ويُنقي، حتى تكون البقية مقدسة (٤:٢-٣). سيفدي يهوه بقية شعبه (١١:١١) وسيكون هو نفسه تاج بهاء هذه البقية (٢٨:٥). سيُفتح لها طريقا (١١:١٦). هذه البقية ستشكل نواة مجتمع الإيمان الجديد حيث سينمو فيه حياة جديدة (٣٧:٣١-٣٢). هناك رسالة خلاص يعطيها يهوه للبقية (٤٦:٣).

لابد من تذكر أنه بالرغم من أن رجاء المستقبل مرتبط تمامًا بالإيمان بيهوه. يؤكد إشعياء على هذه الفكرة بالإستخدام الرمزي لإسم إبنه الأكبر شآريشوب (إش٧:٣). إن المكانة المشددة لشآر والتناقض في استخدام الفعل يشوب ("سيعود") بين المعنى الديني والدنيوي يمكن أن يساهم في المغزي المتناقض للإسم. بالطبع، في فقرة ١٠:٢٠-٢٣ يُفسر إسم. بطريقة إيجابية (ع.٢١) وسلبية (ع.٢٢). ومع ذلك فالسؤال الحقيقي، ليس ما إذا كان فكرة البقية متفائلة أو متشائمة، لكن من الذي سينتمي للبقية. إن مواجهة أشعياء وابنه للملك آحاز كان المقصود منها أن يحض الملك وشعبه للعودة ليهوه بالإيمان (٧:٩). ومن ثم، يوضح إشعياء المفهوم بأن البقية ستستمر في الوجود كنتيجة للإيمان في يهوه.

من الجدير بالذكر، إن استخدام البقية يندر في إش ٤٠-٦٦ (٣مرات: إش ٤٤:١٧؛ ٤٦:٣؛ ٤٩:٢١). قد نستنتج أن البقية تُرى على أنها تمحصت بالفعل من خلال القضاء وأنها عادت جسديا للأرض وروحيا للرب (← إشعياء: لاهوت)

(ج) ميخا. يتحدث ميخا عن بقية تاريخية صغيرة عاجزة مشتتة بين الأمم (مي ٥:٧، ٨[٦،٧]). لكن يهوه يراقب شعبه وقادتهم (٢:١٢، ٤:٧) وسيجعلهم أمة قوية جديدة (٤:٧). وبالتالي، فهو ينسب الشكر ليهوه، الذي سامح خطايا بقية ميراثه (٧:١٨). (← ميخا: لاهوت).

(د) يُعلن صفنيا وعد يهوه بأن بقية يهوذا ستمتلك المنطقة الساحلية للفلسطنين (صف ٢:٧) وسوف تكون لها مؤاب وعمون غنيمة (٢:٩). سيكون البقية هم المتضعين الخاضعين ليهوه، وستعيش في عدل وسلام (٣:١٢-١٣). (← صفنيا: لاهوت).

(ii) أثناء السبي. إن إرميا أكثر من استخدم الجذر שׁאר (٤٢مرة) بصورة شاملة، يُوظف التعبير שְׁאֵרִית دائمًا ليشير إلى الناجين الذين تُركوا في أورشليم من قبل الغازين. إن البقية التاريخية لن تكون ذات أهمية أو أنها ستدمر تمامًا (إر ٦:٩؛ ٨:٣؛ ٢١:٧؛ ٢٤:٨). أنه من الهام أن نعرف أنه عدا القليل من الاستثناءات (مثلا، ٢٣:٣؛ ٣٢:٧؛ ٥٠:٢٠) فإن إرميا يوظف גָּלָה، سبي بدلا من שְׁאֵרִית للمسبيين، الذين سيحملون رجاء النبي (مثلا، ٢٤:٥؛ ٢٨:٤، ٦؛ ٢٩:٤؛ ٢٠،٢٩:١٦).

يلتمس حزقيال من يهوه أن يدع بعض الإسرائيلين ينجون (حز ٨:٩؛ ١١:١٣). بالطبع، فإن البقية ستنجى من المحرقة في يهوذا وستتشتت بين الأمم (٥:١٠؛ ١٧:٢١). كانت رسالة حزقيال لتستحث في هذه البقية التاريخية قلبا يميل ليهوه ويجعلها بقية تقية (١١:١٦-٢١).

(iii) أنبياء ما بعد السبي. في نبوة ما بعد السبي تحدد البقية بالجماعة الصغيرة من اليهود الذين رجعوا من السبي (حج ١:١٢، ١٤؛ ٢:٢، ٣؛ زك ٨:٦). رغم الصعوبات الكثيرة في البداية، إلا أنهم أطاعوا الله وعملوا على إعادة بناء الهيكل. أنهم حملة بركات ع. ق التي تُبنى عليه رسالة الرجاء التي لزكريا (قا؛ ٨:١١-١٥).

الختام: إن الفكرة الأساسية للبقية هي المفهوم لاهوتي القاطع وذلك في نقاط التحول في التاريخ عندما يهدد الوجود البشري بالإبادة. إن البقية تشير إلى عدد قليل سوف يهرب من الخطر. أنهم الجسر الذي يوصل تهديد العقاب بوعد الإسترداد. إن البقية تتأصل في فعل الله المخلص. إن الإنسانية الحديثة، التي تعيش في موقف التهديد المستمر مع إحتمالية الخراب التام الذي ستسببه الكوارث البيئية، المجاعات الشديدة، الكثافة السكانية، الإنحطاط الأخلاقي، الفناء النووي، إلخ، يواجهون بسؤال الحقيقة المطلقة. فلابد إذا أن نلتفت إلى دعوة الأنبياء الملحة في أن نعود لله بالإيمان حتى ننتمي إلى بقية الله في نقطة التحول التاريخي الحاضرة.

ب. ت استنتج الفريسيين في أدب رب.، أنهم هم "البقية" (SB II, 170, 469, 617). فيما بعد تغير مفهوم البقية بأكمله، إلى مفهوم أن جميع الإسرائيليين لديهم جزءا في العالم المستقبلي (Mish. Sanhedrin *X.1*)، (cf. *ISBE*, 4:134).

في الترجمة السبعينة ترد שְׁאָר وשְׁאֵרִית بالصيغ الفعلية لـ καταλείπω و ὑπολείπω.

ع. ج في ع. ج، يُعبر عن البقية بـ κατάλοιποι (أع١٥:١٧؛ قا؛ عا ٩:١٢)، λεἶμμα (رو ١١:٥)، و ὑπόλειμμα (رو ٩:٢٧، مقتبسا من إش ١٠:٢٢).

بقية، ربح: ← יָתַר [yatar [1]] (إضافة، يكون إضافي، فائض، #٣٨٥٥)؛ ← שָׂרִיד [$\acute{s}\bar{a}r\hat{\imath}d$[1]] (فرار، نجاة من المعركة، #٨٥٨٦)؛ ← שָׁאַר [sa'ar] (يبقى، #٨٦٣٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 5:130-34; *NIDNTT* 3:257-54; *TDNT* 4:144-214; *THAT* 2:844-55; A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*; G. A. Cooke, *A Textbook of North-Semitic Inscriptions*, 1903; E. W. Heaton, "The Root *sa'ar* and the Doctrine of the Remnant,' *JTS* 3, 1952, 27-39; G. F. Hasel, "Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root *sa'ar*,' *AUSS* 11, 1972, 152-69; idem, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*; R. de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East*; S. A. Irvine, "Isaiah's *She'ar-Yashub* and the Davidic House,' *BZ* 37, 1993, 78-88.

سانج هون بارك *Sang Hoon Park*

٨٦٣٧ (שְׁאָר [s^e'ar] باقي، فضلى، بقية)، ← #٨٦٣٦

8638	שְׁאֵר

שְׁאֵר [s^e'er]، لحم، طعام، جسد، جسم، قرابة الدم، نفس (#٨٦٣٨).

ش. أ. ق أوغا. *sir*، أكد. *siru(m)*، بُعَّل.، *s'r*

ع. ق ١. يستخدم مز ٧٨:٢٠، ٢٧ الكلمة للحم السمان الذي منحه الله للإسرائيليين عندما كانوا في تجوالهم في البرية (قا؛ خر ١٦:١٣؛ عد ١١:٣١). في اتهام لاذع بالظلم الاجتماعي الاقتصادي، يتهم ميخا (مي٣:١-٣) الحكام الإسرائيليين بنزع لحم المظلومين عن عظامهم وأكلها. هذه الصورة التشبيهية عن آكلة لحوم البشر توضح بطريقة حية ولو أطنابية، مقاييس الظلم القاسي الواقع بواسطة الأغنياء ضد الفقراء. See J. Mays, *Micah*, 1976, 79.

٢. يرى مز ٧٣:٢٦ وأم ٥:١١ البشر שְׁאֵר باعتبارهم قاعدة القوة الجسدية والحيوية. يصرح مز٧٣ ثقته في أنه حتى إذا ضعفت قدرته (لحمه)، فالله قادر أن يعضده. رغم أن البعض فهموا العبارة بالارتباط بع. ٢٤، على أن هذا رجاء المرنم بعد مماته (cf. M. Dahood, *Psalms*, 1968, 2:195-96)، فهذا يبدو غير مرجحا من قرينة المرنم. من المرجح أن ع. ٢٤يتوقع بر المرنم في هذه الحياة، و"الفناء" (ع.٢٦) ليس بالضرورة إشارة إلى موت في ذاته، لكن قد يصف سمات الضعف الجسدي للذين يقتربون من الموت (قا؛ أي ٣٣:٢١؛ مز ٧١:٩؛ ١٤٣:٧؛ أم ٥:١١).

جسد: ← בָּשָׂר [basar] (لحم، طعام، لحم جسدي، #١٤١٤)؛ ← גְּוִיָּה [gewîyâ] (جسد، جثة، #١٥٨١)؛

← גִּיד [gîd] (عصب، وتر، #١٦٣٠)؛ ← גַּף [gap ²] (جسد، #١٧٢٧)؛ ← חֹב [hob] (صدر، #٢٤٦٠)؛ ← חֵיק [hêq] (حضن، صدر، #٢٦٦٨)؛ ← כָּבֵד [kabed ³] (كبد، #٣٨٧٩)؛ ← כִּלְיָה [kilyâ] (كلية، #٤٠٠٠)؛ ← לְחוּם [lehûm ¹] (أحشاء؟، #٤٣٠٢)؛ ← מֵעָה [me'eh] (جسد، أمعاء، #٥٠٥٥)؛ ← מִפְשָׂעָה [mipsa'â] (أرداف، #٥١٥٦)؛ ← עֶצֶם ['esem ¹] (عظم، جلد، جسد، ذات، #٦٧٩٥)؛ ← קֶרֶב [qereb] (الأعضاء الداخلية، #٧٩٣١).

لحم بشري، طعام، لحم: ← בָּשָׂר [basar] (لحم، طعام، لحم بشري، #١٤١٤)؛ ← שְׁאֵר [se'er] (لحم، طعام، #٨٦٣٨)

البيبلوجرافيا

TWAT 7:931-33; A. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1964, 37-38; W. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 436-38; M. Krieg and H. Weder, *Leiblichkeit, ThStud* 128, 1983; R. Martin-Achard, *From Death to Life*, 158-64; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 1981, 26-31.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٨٦٣٩ (שְׁאָר יָשׁוּב [se'ar yasûb] شآريشوب)، ← شآريشوب

٨٦٤٢ (שְׁאֵרִית [s^e'erît] متبقي، باقي، بقية)، ← #٨٦٣٦

٨٦٤٣ (שְׂאֵת [se't] عزلة)، ← #٨٦١٥

8647	שָׁבָה

שָׁבָה [sabâ]، قَلْ. يأخذ للأسر؛ نِفعَلْ. مأخوذ للأسر(#٨٦٤٧)؛ إسم שְׁבִי [s^ebî]، الأسر، مأسورين (#٨٦٦٠)؛ שִׁבְיָה [sibyâ]، أسر، مأسورين (#٨٦٦٤)؛ שְׁבִיָּה [s^ebîyâ]، مأسور (مرة واحدة؛ #٨٦٦٥)؛ שְׁבִית [s^ebît]، أسر (مرة واحدة؛ عد ٢١:٢٩، #٨٦٦٩).

ش. أ. ق هذه الكلمة شائعة إلى حد كبير في اللغات ذات العلاقة بالعبرية. توجد (في صيغ مختلفة) في الأغارتية، أرم. الرسمية، أرم. اليهودية، أرم. المصرية، السامرية، السيرانية، الماندينة، ع. ج. ق، إلا أن فعله يوجد في الفينيقية وأكد. (*HALAT* 1286). في جميع الأحوال، فإن المعنى هو نفسه المعنى الموجود في عبر. كت.: يأخذ للأسر.

ع. ق ١. كفعل. ترد שָׁבָה ٤٧مرة في عبر. كت.: قَلْ.. (٣٩مرة)، بمعنى يسبى، نِفعَلْ. (٨مرات). بمعنى يُأخذ إلى السبي. الأمثلة على استخدام قَلْ. تتضمن تلك الموجودة في تك ٣٤:٢٩ "وسبوا ونهبوا كل ثروة [شكيم]' و٢أخ٢٥:١٢: "وعشرة آلاف أحياء سباهم بنو يهوذا" (NIV)، وللاستخدام في الوزن نِفْعَلْ. ، ١صم ٣٠:٣، ٥: سُبيَ داود ونساء رجاله وأولادهم بواسطة عماليق. يُستخدم الفعل في أغلب الأحوال في أسفار القصص التاريخية (٣٣مرة)، خصوصا في ٢أخ (١٢مرة). يمثل الله فاعل هذا الفعل مرة واحدة، في مز ٦٨:١٨[١٩]: أنت [يا الله] تقود أسراك إلى الأسر" (שָׁבִיתָ שֶּׁבִי)؛ قا؛ أيضا نفس هذا التعبير في قض ٥:١٢، على أن باراق هو الفعل.

٢. إن نطاق معنى الكلمة أوسع بكثير من גָּלָה. ففي حين تشير إلى التحرك بعيدا من مكان إلى سبي، وغالبا من قبل الآشورين أو (خصوصًا) السبي البابلي، تدل שָׁבָה على أخذ المأسور/ المأسورين (← לָכַד، يأسر #٤٣٣٤)، ويمارس من قبل مجموعة متنوعة من الأفراد أو المجموعات عبر قرون كثيرة. كما يمكن أن ترتبط أيضا بالسبي عندما تعدل لتشير إلى ذلك.

إن إسم. المشترك لـ שָׁבָה هو שְׁבִי، بمعنى أسر، أسرى، ترد حوالي ٤٩مرة. من بين هذين المعنين، فإن الاستخدام الأكثر شيوعًا نسبيًا هو "(حالة) الأسر"، كما في عا ٤:٩: " إذ مضوا إلى السبي،' أو في مز ٧٨:٦١: "سلم للسبي عزه وجلاله.' عادة تتصل שְׁבִי في هذا الاستخدام بفعل حركي، مثل בּוֹא، (هِفعِيل.)، أن يرسل، أو (خصوصًا) הָלַךְ، أن يذهب. تعني الكلمة أيضا (مجموعة من) الأسرى (NIV، السجناء)، كما في خر ١٢:٢٩، "بكر الأسير الذي في السجن"، أو في حب ١:٩، " يجمعون سبايا/ سجناء كالرمال".

٣. اسم آخر ذو علاقة هو שִׁבְיָה، الذي يرد ٩مرات. مرتين يعني (حالة) أسر (إر ٤٨:٤٦؛ نح ٤:٤[٣:٣٦])، بينما ٧مرات يعني (مجموعة من) الأسرى" (مثلا، تث ٢١:١١؛ ٢أخ ٢٨:١٣، ١٤، ١٥). إسم. الثالث ذو العلاقة هو שְׁבִיָּה، (واحد يُأخذ) إلى السبي، يرد مرة واحدة في (إش ٥٢:٢). يبدو أنه لا يوجد فرق كبير بين هذه الثلاثة أسماء.

٤. هناك كلمتين ترتبطان بـ שָׁבָה هما שְׁבִית و שְׁבוּת، كلاهما يترجم بالأسر، مما يعكس القرار حول إرتباطها اللغوي بـ שָׁבָה، (cf. BDB, 986). ترد هاتين الكلمتين حوالي ٣٢مرة، غالبا في جميع الأحوال مع الفعل שׁוּב، يعود، يسترد؛ في عبارة، العودة من الأسر (مثلا، مز ٨٥:١[٢]؛ so, KJV, NASB). إلا أن إجماع العلماء الآن يميل إلى تعريف المعنى اللغوي للكلمتين مع שׁוּב، يعود، ومن ثم، تترجم كـ "استرداد" "ثروة"؛ وبالتالي، في مز ٨٥:١[٢]، ففي هوامش NIV, NRSV, and NASB،

ترد "استرداد الثروة" (see Dahood, *Psalms III*, 218; Soggin, *THAT* 2:886-87; *HALAT* 1289-90).

ب. ت أكثر التعبيرات شيوعا في سب للكلمات ذات العلاقة بـ שָׁבָה هي αἰχμαλωτίζω، أن يأسر. إن سب في حد ذاتها لا تميز دائمًا بوضوح بين גָּלָה و שָׁבָה. يرد الجذر שָׁבָה أيضا في *HALAT* 1286 (Qumran Heb.).

أسر، يطرد، سبي، إضطهاد: ← בָּרַח [*barah* [2]] (يشتت، يجرح، #١٣٦٩)؛ ← גָּלָה [*galâ*] (مكشوف، مستعلن، يكون/ يذهب بعيدا، سبي، #١٦٥٥)؛ ← דָּבַר [*dabar* [1]] (يتحول/ يشتت، #١٨١٨)؛ ← רָדַף [*radap*] (يكون في الخلف، يطارد، يضطهد، #٨١٠٣)؛ ← שָׁבָה [*sabâ*] (يُأسر، يُأخذ للسبي، #٨٦٤٧)؛ ← سبي: لاهوت.

البيبلوجرافيا

M. J. Dahood, *Psalms*, 1966-70.

دافيد إم. هوارد الابن *David M. Howard, Jr*.

8648	שְׁבוֹ

שְׁבוֹ [*s*[e]*bô*]، حجر كريم؟ (#٨٦٤٨)، فقط في خر٢٨:١٩؛ ٣٩:١٢.

ش. أ. ق انظر أكد. *subû*، حجر نصف كريم (*Ahw*, 1258)، حيث العبرية שְׁבוֹ هي كلمة دخيلة.

ع. ق ١. الحجر الثاني في الصف الثالث من صدرة رئيس الكهنة، تترجم عادة هذه الكلمة "عقيق" (so NEB, NIV, NRSV؛ إنما تقرأها JB "ياقوت").

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الأحجار الكريمة في ع. ق.، انظر אָדָם (# ١٣٨).

أحجار ثمينة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֲדַמְדָּם [*'adamdam*] (أحجار ثمينة، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [*'ahlamâ*] (يشب، #٣٣٤)؛ ← קַדְחָה/אֶקְדָּח [*'eqdah*] (beryl، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahat*] (أحجار ثمينة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bareqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [*yahalom*] (أحجار ثمينة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yospeh*] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkod*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [*lesem* [1]] (أحجار ثمينة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nopek*] (أحجار نصف ثمينة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*soheret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*pitdâ*] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*sebô*] (حجر ثمين، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [*soham* [1]] (حجر ثمين، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [*samîr* [2]] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [*ses* [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [*tarsîs* [2]] (حجر ثمين، #٩٥٧٧)

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [*halî* [1]] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [*harûzîm*] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [*tabba'at*] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [*kûmaz*] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [*misbesôt*] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [*ne-zem*] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← טוֹטָפֹת [*tôtapot*] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [*'agîl*] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עֲדָה [*'adâ*[2]] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עֶכֶס [*'akas*] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← עָנַק [*'anaq*] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [*penînîm*] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹנִים [*sawweronîm*] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [*samîd* [1]] (سوار، # ٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [*se'adâ* [1]] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [*rabîd*] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [*saharonîm*] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [*sabîs*] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר [*ser* [1]] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר [*tôr*[1]] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; *TWOT* 2:631; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History,' *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrüische Vokabeln II,' *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen,' *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

8651	שָׁבוּעַ

שָׁבוּעַ [*sabûa‘*]، أسبوع (#٨٦٥١).

ش. أ. ق ينتمي الاسم שָׁבוּעַ إلى مجموعة الكلمات التي تشمل الرقم سبعة (שֶׁבַע، שִׁבְעָה). يرد الرقم سبعة دائمًا في الأغارتية (*sb‘, sb‘t, sb‘m*)، (*UT*, 7.15, 36, 2381)، كثيرا ما يُختار عمدا ليدل على رقم غير محدد أو كبير أو ليدل على الكمال (Kapelrud, 499)؛ وبالتالي فقد بُني بيت البعل في سبعة أيام (*KTU*, 1.4 iv 20-35)، تزاوج بعل سبعة أو سبعون مرة (*KTU*, 1.5 v20)، مات بعل سبعة سنوات (KTU, 1.6 v 5-10). توجد سبعة في النقوش الفينيقية، الـpunic، المؤابية، وكذلك في النقوش أرم. القديمة والمتوسطة. كلا من سبعة وأسبوع هي أسماء أساسية ذات صيغ اسمية مستقلة، وبالتالي فإن المعاني لا تعتمد على الأخرى (Stamm, 1287). إن محاولات ربطهم بالفعل שָׁבַע (يُقسم، يحلف) يحكم عليها بالفشل؛

فالعبري لا يربط العدد سبعة بالقَسم، كما أن اللغات السامية الأخرى لا تربط الفعل يحلف برقم سبعة حتى رغم أن الرقم المقدس هو أمر هام في العهود والطقوس (THAT 2:856). إن الاسم sebûtum بمعنى الشهر السابع يوجد في البابلي القديم (Ahw, 1034)؛ في الأثيوبية و Tigre sabû' تعني إما سبعة أيام أو اليوم السابع و usb' عرب. تعني أسبوع.

ع. ق ١. في عدة شواهد تعني שָׁבוּעַ فترة من سبعة أيام: في تك ٢٩:٢٧-٢٨ تشير إلى أسبوع احتفال الزواج؛ في لا ١٢:٢-٥ تكون فترة التطهير بعد ولادة الأنثى لطفل هي أسبوعين؛ يُحتمل أن يُميز التعبير هنا الأسابيع حرفيا من أسابيع السنين في الفقرة السابقة. يتحدث أرميا أن الله يحفظ أسابيع الحصاد (إر ٥:٢٤)، إلا أنه وبناء على الأعداد يكون على الأرجح أن שְׁבֻעוֹת أضيفت هنا (BHS). في حز ٤٥:٢١ يظهر من الهوامش التفسيرية أن عيد الأسابيع قد إندمج، وأنه استبدل الرقم سبعة الذي يُعرف وقت الفصح، كما هو موجود في القليل من MSS والأعداد. في تث ١٦:٩ يعرف عيد الأسابيع كسبعة أسابيع من بداية الحصاد.

٢. إن جمع الكلمة שְׁבֻעוֹת هو أحد التعبيرات المستخدمة لعيد الأسابيع (خر٣٤:٢٢؛ تث ١٦:١٠، ١٦؛ ٢أخ ٨:١٣)؛ كما تسمى أيضا عيد الحصاد (خر٢٣:١٦) ويوم الباكورة (عد ٢٨:٢٦). كان باكورة حصاد الشعير مكيال يسمى عُمِر [٢,٣ لترا] (لا ٢٣:١٠)؛ بعد سبعة أسابيع يتكون باكورة حصاد القمح من رغيفين من الخبز(لا ٢٣:١٧). كانت الذبائح والتقديمات المقررة لابد وأن تصاحب العيد (لا ٢٣:١٨-١٩؛ عد ٢٨:٢٧-٣١). مثل السبت، كانت تتبع التقويم القمري، وفي ع. ق.. لا تنتمي إلى أي أحداث فدائية كبيرة. لم يُدرجه حزقيال في برنامج احتفالات هيكل الجماعة المستردة (حز ٤٥:٢١-٢٥)، ربما لأنه في لا ٢٣:١٦-٢١ لا تُوصف كعيد للحج pilgrimage (Milgrom, 245). كان الوقت وتقديمات العيد يدلان على أنه عيدا أساسا للمزارعين. كان الشرط أن الأرغفة المقدمة لابد وأن تُخبز بالخميرة (لا ٢٣:١٧) عندما تقدم كباكورة تدل على علاقتها بعيد الفطير الغير مختمر الذي يسبقه بسبعة أسابيع (de Vaux, 494)؛ يشير العيدان لبداية ونهاية الحصاد على التوالي، أن الخبز المختمر في نهاية حصاد الحنطة يشير إلى إستئناف الحياة الطبيعية.

٣. يستخدم دانيال التعبير שָׁבֻעִים ليعطي تطبيقا جديدا لنبوة إر ٢٥:٨-١٤ إلى فترة وقت ما بعد السبي (دا ٩:٢٤-٢٧). إن الغموض المتعدد في هذه الفقرة قاد الكثيرين لتفسيرات عديدة، ليس أقلهم معنى שָׁבוּעַ ذاتها. توجد كجمع مذكر فقط في هذا القسم؛ لا يرتبط هذا بجمع سبعة، كما يُبرهن عليه أحيانا، لأن שָׁבוּעַ نفسها هي كلمة أساسية تعني أسبوع (Hasel, 108-9). هذه السمة عن وجود نهايتين جمع لهذا إسم. ترد أيضا في قائمة التأديب في قمران (نج. 10.7,8)؛ يشير Qimron (67) أن تركيب الجمع المذكر يوجد أيضا في إسْم. المفرد المؤنث. من المهم أن نميز ما بين الجنس ونهاية الجنس لأن النهايات قد تخدم أغراض المعاني أو تستخدم ليس فقط للجنس. من مجرد نوع (GKC, 242-44). عادة في الأسماء التي لها نهايتين جمع، يدل الجمع المؤنث (וֹת) الأجزاء الفردية من التجمعات، بينما الجمع المذكر (ים) يدل على التعددية داخل كمية واحدة؛ مثلا، الحقول في الجمع المؤنث تدل على قطع مختلفة من الأرض، لكن في الجمع المذكر فإن الريف يتكون من حقول. قد يكون هذا هو الحال مع שָׁבוּעַ، (Hasel, 113)؛ يؤكد الجمع المذكر على مجموع الأسابيع ككل، بينما الجمع المؤنث يؤكد على أسابيع مفردة. في هذا الصدد من الجدير بالذكر أن دا ٩:٢ يستخدم المفرد المؤنث عندما يشير إلى السبعين سنة التي لإرميا، مؤكدا على فترة مفردة من الوقت (ibid, 115). إن وحدة السبعين أسبوع يشار إليها أكثر بالفعل المفرد في دا ٩:٢٤، أي، فترة واحدة من الزمن محددة. يعمل هذا ضد الأسبوع الأخير المفصول عن الأخرين. ومن ثم، يمكن أن تأتي שָׁבֻעִים فقط بمعنى أسابيع، ولابد أن يفهم الجمع كفترة مفردة؛ "أسابيع" هي فترة تاريخية متواصلة التي يمكن أن تكون محددة في الزمن التاريخي.

إن أفضل وصف لدا ٩ هو الموجود في المدراش (Goldingay, 231)؛ مثل هذا المدراش اهتم بأسئلة النص داخل القرينة التي كانت تُقرأ فيها. يعتبر إر ٢٥:١١(قا؛٢٩:١٠) في ضوء لا ٢٦:١٨، ٢١، ٢٤، ٢٨، ٣١-٣٥، ٤٣؛ أن السبوت السبعين المستحقة كانت بالضبط سباعية. إلا أن سنين الخراب لا تعني نهاية العهد؛ فالإعتراف وإدراك سبب سبيهم سينتج تذكر الله لعهده السابق (٢٦:٤٠-٤٤). إن استخدام ٧٠ و ٤٩٠ في بناء التاريخ يعرف في مكان آخر؛ من الطوفان إلى النهاية سبعون جيلا (١أخنوخ ١٠:١٢) أو سبعين أسبوع (4Q 181 2.3; cf. 4Q 180 1.4-9)؛ يتخيل 11Q Melch فترة من عشرة يوبيلات أو ٤٩٠ سنة إلى وقت القضاء النهائي. إن إستخدام هذه الصور هو دليل لمدراش دانيال، الذي لابد أن لا يُفهم على أنه تسلسل تاريخي وإنما لكن رصدا للأحداث السابقة: هو مشهد من التاريخ مستخدم لتفسير بيانات تاريخية بدلا من النشوء منه (Goldingay, 257). يُدعم هذا بحقيقة أن غموض الفقرة لا يجعلها تنقاد بسهولة إلى مشاهد تاريخية، بينما يتضح من كتابات أخرى أن القدماء كانوا قادرين تمامًا على التحقق من تاريخ القرون؛ يحتوي الكتاب المقدس نفسه في التاريخ التثنوي على بيانيات كثيرة المحددة تاريخيا، لكن أخرى تخطيطية. (مثل أربعون سنة).

هناك أسئلة أيضا حول وحدة دا ٩: ٢٤-٢٧؛ على أساس التحليل النقدي الأدبي المفصل، استنتج Laato أن ع. ٢٧ هو تطبيق متأخر إرتبط بتاريخ فترة المكابين (٢٢٠-٢١). اقترح أن ع. ٢٤-٢٦ هو تقليد مبكر يفسر زكريا ١٢-١٤ بعلاقة السبي والفترة المتلاحقة (٢٢١-٢٥). إن فترة السبعة أسابيع إستمدت من حقيقة السبي التاريخية، بينما فترة الإثني وستون أسبوعا اشتقت من التسلسل الزمني للتاريخ التثنوي؛ إن معركة الأمم ضد المسيح ستنتهي أيضا بخراب أورشليم، لكن في الأسبوع الأخير سوف تخرج منتصرة. إن نظريات التطور على أساس التحليل الأدبي هو بالضرورة تأملي. لكن المدراش ربما يكون قد أدمج أفكارا من زك ١٢-١٤، وكرصد تاريخي، فإنه بالطبع، يفتح لتطبيقات جديدة (← دانيال: لاهوت).

ب. ت ١. إن عيد الأسابيع كان أمرًا هامًا لجماعات متنوعة في فترة ما بعد الكتاب المقدس. كان يرتبط بالأخص بخر ١٩: ١، إعطاء الشريعة في الشهر الثالث. إن ترجوم سفري الأخبار يذكر ٢أخ ١٥: ٨-١٥، حيث جمع الملك آسا إسرائيل ويهوذا لتجديد العهد في الشهر الثالث كجزء من إصلاحاته الدينية في عيد الأسابيع. في التلمود (Btalm Megilla 31a) أصبح خر ١٩ هو فقرة التلاوة لأسابيع؛ في اليوبيل يرد العهد الموجود في خر ١٩ في الخامس عشر من الشهر الثالث، عندما صعد موسى الجبل في اليوم السادس عشر (Jub. 1:1). وقع العهد مع إبراهيم أيضا في هذا العيد (Jub. 15:1; cf. 14:20)؛ ربما لم يكن هذا العيد في اليوبيل أسابيع (שָׁבֻעוֹת) إنما (أقسام .oaths) (שְׁבֻעוֹת) تلاحظ الوثائق السورية أن إبراهيم أختتن في اليوم الذي حصل فيه على المعرفة، إشارة إلى اليوبيلات للتفاصل التقويمية (وثص. 5-16.1). إن مخطوطات الهيكل التي لقمران تجعل الأسابيع هي الأولى في سلسلة أربعة أعياد للباكورة، يفصل بين كل منهما ٤٩ يوما. رغم أن هذا ليس صريحا في قانون الجماعة في قبول عضو جديد (نج. 1.16-2:18)، إلا أنه لا يبدو أنهم كانوا يُقبلون في الشهر الثالث؛ لو كان كذلك، فمن المرجح أن هذا لم يكن عيد الأسابيع (VanderKam, 896).

٢. يعطي Beckwith (1981) ملخصا لتفسيرات العديد من اليهود والمسيحيين بصدد نبوة سبعة أسابيع دانيال؛ فالتضاد بين عدم دقة النبوة وتفاصيل الخطة الزمنية شيء ملفت للنظر (٥٤١). "كما لو أن النبوة وتفسيرها تنتمي إلى عصرين مختلفين أو بيئتين" (.ibid). إن الثلاث تفسيرات اليهودية الأساسية هي الأسينية، الهيلينية، والفريسية/الغيوريين. (أ) يوجد التفسير الأسيني في عهد الآوي ووثيقة حزقيال المنحولة (4Q 384-90)؛ كانت مسيانية جدا وقد حسبوا السبعين أسبوع أنها ستنتهي ما بين القرن الثالث ق. م. والقرن الثاني م. (ب) إن الترجمة اليونانية الأصلية لسفر دانيال تقدم أقدم تفسير غير مسياني معروف للنبوة، مطبقة إياها على أونيانس الثالث Onias، كالمسيح الذي قُطع. (ج) إن افتراض أنه موسى شيء عجيب حيث أنه يتوقع تدخل الله بحسب وقت الأسنيين، لكنه يدمج تسلل زمني فريسي يتجسد في الرباني rabbinic Seder Olam Rabbah. إن التسلسل الزمني الأخير يأتي من مس. العبري وهو ينهي السبعون أسبوع فيما بين ٦٣م. إلى ٧٠. هذا التاريخ المتأخر ربما ليتجنب الإرتباط بتوقعات الغيروين المبكرة المسيانية. إن Seder Olam Rabbah نفسه ليس مسياني في تطبيقاته. التي ربما يُأرخها بعد الخراب الروماني. يبدو أن يوسيفوس أنهى السبعين أسبوع في ٧٠م. واعتبر أن رئيس الكهنة أونياس هو المسيح هو الذي قُطع. ربما تكون ثورة الباركوكبا Bar Kokba نتيجة لاستخدام الغيرة المسيانية للتسلسل الزمني الفريسي، لكنها تبدأ بعد السبي وليس قبله، مختلقا التوقع بأن زمن الحرب لابد أن يكون سبعون سنة بعد ٦٣م.

يؤيد آباء القرن الثالث المسيحيون (ترتليان، إكليمندس الأسكندري، يوليوس الأفريقاني، هيبوليتوس) أن السبعين أسبوع هي التي تقود إلى مجيء يسوع وخراب أورشليم التابع لذلك. من الجدير بالملاحظة أن إكليمندس وهيبوليتوس هم أول الكتاب الذين ذكروا أن النبوة تتضمن مسيحين بعد سبعة أسابيع إثنين وستون أسبوع على التوالي؛ إن الترجمة اليونانية لا تعطي أية تعليق على فترة من الراحة بين السبعة والإثنين وستون أسبوع أو عن مسيح مبكر. يتضح أنه بعد ثورة باركوكبا تصرف يهود خائب الأمل ضد التفسير المسياني وإستنبط التفسير الحالي المنعكس في علامات الترقيم المازورية لعصرين مختلفين (-Beck with, 540-41).

ع. ج ١. يذكر عيد الخمسين ٣مرات في ع. ج يشير بولس في أع ٢٠: ١٦ إلى وقت رجوعه إلى أورشليم، وفي ١كو ١٦: ٨ يشير إلى بقائه في أفسس. إن السجل الممتد لمجيء الروح في يوم الخمسين في أع٢ هو استرجاع فكرة أن هذا كان وقت الإعلان الممنوح من الله. كان هناك تقليدا أنه في سيناء جميع الأمم سمعوا—بلغاتهم السبعين— الصوت من الجبل (b. Shabb. 88b)، لكن لا يتضح هذا من سفر الأعمال.

٢. يشير ع. ج. إلى رجسة الخراب في مت ٢٤: ١٥ ومر١٣: ١٤،على الأرجح أنها إشارة لد ٩: ٢٧. رغم ذلك، لا يوجد تسلسل زمني، وعلى الأرجح تعتبر أحداث خراب روما نموذجا، أي أن لها تطابق تاريخي للخراب المبكر عند الوقت الذي تحدث فيه المكابين عنه في نبوة دانيال. هذه طريقة إعتيادية في تطبيق النبوات (مثلا، مت ٢: ١٥، ١٨). نفس التوجه يمكن أن يستدل عليه من قصة الميلاد في لوقا، حيث يظهر الملاك جبرائيل في وقت ذبيحة المساء

وأعلن سلسلة من الأحداث تنتهي بمجيء يسوع إلى الهيكل بعد ٤٩٠ يوما (Goldingay, xxix).

يوم: ← בֹּקֶר [boqer [2]] (صباح، الفجر، #١٣٣٢)؛ ← יוֹם [yôm [1]] (نور الصباح، يوم، اليوم الأخير، اليوم، #٣٤٢٧).

البيبلوجرافيا

THAT 2:856; R. Beckwith, "Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot, and Early Christian Computation,' *RevQ* 40, 1981, 521-42; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 2:493-95; J. Goldingay, *Daniel*, WBC 30, 1989, xxix, 231-68; G. F. Hasel, "The Hebrew Masculine Plural for 'Weeks' in the Expression 'Seventy Weeks' in Daniel 9:24,' *AUSS* 2, 1993, 105-18; M. Kalafian, *The Prophecy of the Seventy Weeks of the Book of Daniel,* 1991; A. S. Kapelrud, "The Number Seven in Ugaritic Texts,' *VT* 18, 1968, 494-99; A. Laato, "The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel,' *ZAW* 102, 1990, 212-25; T. E. McComiskey, "The Seventy 'Weeks' of Daniel Against the Background of Anient Near Eastern Literature,' *WThJ* 47, 1985, 18-45; J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary, 1990, 244-45; E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, HSS 29, 1986, 67; J. J. Stamm, *Hebraisches and armٍisches Lexikon zum Alten Testament*, 1990, 1287; J. C. VanderKam, "Weeks, Festival of,' AB 6:895-97; J. C. Whitcomb, "Daniel's Great Seventy-Weeks Prophecy: An Exegetical Insight,' *GTJ* 2, 1981, 259-63.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

8651 أ חַג שָׁבֻעוֹת

חַג שָׁבֻעוֹת [*hag sabu'ôt*]، عيد الأسابيع (#٨٦٥١أ).

ش. أ. ق لا يرجح أي ارتباط بالفعل שָׁבַע يُقْسِم، لكن يصادق على إسم. في ش. أ. ق، مثلا، أكد. *sebtum*، اليوم السابع من الشهر: عرب. *'usb*.

ع. ق ١. الاستخدام.

(أ) في كتاب العهد يشار العيد الثاني في السنة كـ"عيد الجني" (חַג הַקָּצִיר، التي ربما تدل على جني محصول الشعير؛ خر ١٦:٢٣). اقترح Arichea (419) "عيد الحصاد" كترجمة (قا؛ NIV عيد الحصاد). يسمى في مكان آخر من سفر الخروج "بعيد الأسابيع" ويذكر هناك بالارتباط مع "باكورة حصاد الحنطة" (קְצִיר חִטִּים בִּכּוּרֵי) (٢٢:٣٤).

(ب) بحسب تث ٩:١٦-١٢ يسمى العيد "عيد الأسابيع" (חַג שָׁבֻעוֹת)، الذي يتضمن أن فترة من سبعة أسابيع لابد أن تحسب بعد عيد الفطير قبل أن تُقدم التقدمة الحرة التي تتناسب مع قدرة كل واحد.

(ج) إن التعليمات الكهنوتية (لا ٩:٢٣-٢٢) لا تشير إلى هذا العيد كعيد للحج. لأن الباكورة لابد أن تعطى للرب فقط. أنها تعطي معلومات أكثر تحديدا عن حساب وقت العيد. إن الذبائح التي لابد أن تُقدم في هذا العيد مقررة في عد ٢٦:٢٨-٣١. في نبوة السبي المتأثرة بالكهنوت (حز ١٨:٤٥-٢٥) تنحسر التوجيهات الزراعية داخل الخلفية ولا يوجد ذكر لعيد الأسابيع (*TREg* 11:99-100).

٢. التفسير الاهوتي. إن العيد لم يكن بنفس المدى كأعياد الحج الأخرى، المرتبطة بالأحداث العظيمة في ماضي إسرائيل. ربما يتوقع المرء للوهلة الأولى أن عيد الأسابيع لعب دورا لاهوتيا ضئيلا بالمقارنة بالفصح وعيد المظال succoth. رغم نقص التأريخ الواضح، إلا أن هناك أوجه لأهوتية هامة يمكن الإشارة إليها. (*ABD* 6:895).

(أ) إن أكثر الأسباب وضوحا لتقدمة الباكورة تقدم لله كمانح الإخصاب، ويمكن إقتفاء أثر هذا الإعتقاد في نظرة ع. ق.. لعيد الأسابيع والباكورة. لابد أن نضع في الإعتبار إلى أي مدى الديانة الكنعانية، بتأكيداتها على الإخصاب، كانت تمثل تهديدا ثابتا لعبادة إسرائيل ليهوه حتى بعد تأسيس المملكة. إن عيد الباكورة لم يكن فقط إحتفالا بالإخصاب، لكن أيضا الإحتفال بالله كالرب ومانح كل الأشياء (*TWAT* 7:1022). لقد منح الخروج سبب حرية إسرائيل، الذي كان أيضا مرموزا ومخصص سنويا بتقدمات الباكورة (-John stone, 45-47).

(ب) يجب الإنتباه إلى التقدمات المخصصة التي لابد أن تقدم أثناء عيد الأسابيع (لا ١٥:٢٣-٢٢؛ عد ٢٦:٢٨-٣١). كان يُقدم أمام الله رغيفين من الخبر مصنوعين من دقيق جديد ومخبورين بالخميرة- إن الاستثناء الوحيد لهذه المتطلبات أن تقدمة الحبوب لابد أن لا تكون مختمرة (Grabbe,91). خمسون يوما قبل عيد الفطير الغير مختمر يذكروا إسرائيل بالعجلة التي بها استعدوا للخروج. خلال عيد الأسابيع كان يقدم الخبز الغير مختمر، الخبز المعتاد لجماعة الفلاحين، كذبيحة، ربما يدل هذا على طريقة حياة أكثر إستقرارا (de Vaux, 494). كما في أعياد أخرى، كان الفرح هو التوجه الغالب (تث ١١:١٦)؛ كما كان لابد من الإهتمام بالفقراء (لا ٢٢:٢٣).

(ج) يؤكد تث ١١:١٦-١٢ أن كل الجماعة كانت مدعوة للإشتراك في عيد الأسابيع والباكورة. إن إشتراك سيء الحظ في هذه الأعياد يذكر إسرائيل بكيف حررهم الله من العبودية في مصر. كانت التقدمات تتناسب طرديا

مع بركات الله الوفيرة (Merrill, 254)، إن المثال الجيد لاهوتيا يشكل وعي اجتماعي.

ب. ت ١. الترجوم. يرد الترجوم لـ٢أخ ١٥:٨-١٥ الإصلاحات الدينية بواسطة آسا وجماعة إسرائيل في عيد الأسابيع. مما يمثل الإرتباط ما بين שָׁבֻעוֹת والعهد الذي تطور أكثر في أدب رب. (ABD 6:896).

٢. سب تؤكد الترجمة اليونانية على الخمسون (يوما)، πεντηκοστή الخمس).

٣. قمران. تشير مخطوطات الهيكل (١٨:١٠-١٩:١٠) إلى عيد الأسابيع كجزء من سلسلة من أربعة أعياد للباكورة، يفصل بين كل منهما ٤٩ يوما (ABD 6:896; Reeves, 350-61). بحسب وثيقة دمشق فإن إحتفال تجديد العهد يمكن أن يرتبط بعيد الأسابيع (Milik, 117).

٤. الأدب الرباني. يلفت الربيين الإنتباه إلى خر١٩:١، التي تبين أن إسرائيل وصلت إلى سيناء في الشهر الثالث بعد خروجها من مصر. وبالتالي، فإن إعطاء التوراة يتزامن مع الجزء الأخير من عيد الأسابيع (Gaster, 59-79; Zimmerli, 128). هذا التطور لابد أن يتميز من عيد القرن الحادي عشر الميلادي، *Simhat Torah*، الذي كان يحتفل فيه أيضا بإعطاء الشريعة.

ع. ج يسمى العيد هنا بعيد الخمسين، كما في سب (أع٢:١؛ ٢٠:١٦). كان يوم الخمسين هو اليوم الذي سُكب فيه الروح القدس (أع٢). أرد بولس فيما بعد أن يعود إلى أورشليم ليمارس هذا العيد هناك (أع ٢٠:١٦). وُصف المسيح "كباكورة" في ١كو ١٥:٢٠، ٢٣ (TWOT 2:899). تحدث يعقوب عن المسيحيين الأوائل "كباكورة" الكنيسة النامية (يع ١:١٨).

أعياد& احتفالات: ← בִּכּוּרִים [bikkûrîm] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [hag] (تقدم)، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [ha-nukkâ] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [mô'ed] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [massâ [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [marzeah] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכָּה [sukkâ] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה ['asarâ] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [pûrîm] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [pesah] (عيد أو ذبيحة الفصح، #٧١٧٥ [← الفصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ [ro's [1]] (عيد القمر الجديد، #١٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [ro's hassanâ] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← חַג שָׁבֻעוֹת [hag sabu'ôt] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [sabbat] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت:لاهوت]).

البيبلوجرافيا

ABD 6:895-97; *TREg* 6:96-106; *TWAT* 6:974-1028; *TWOT* 2:899; D. C. Arichea, "Translating Biblical Festivals,' *BT* 32, 1981, 413-23; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1951; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961, 493-95; J. I. Durham, Exodus, 1987; T. H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year*, 1978; L. L. Grabbe, *Leviticus*, 1993; W. Johnstone, *Exodus*, 1990; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC 4, 1994; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, 1959; J. C. Reeves, "The Feast of the First Fruits of Wine and the Ancient Canaanite Calendar,' *VT* 42, 1992, 350-61; W. Zimmerli, *OTTO*, 1984.

هيندريك إل . بوسمان *Hendrik L. Bosman*

٨٦٥٢ (שְׁבוּעָה [sᵉbû'â]، قَسَم)، ← #٨٦٧٨

٨٦٥٣ (שָׁבוּר [sabûr] جرح)، ← #٨٦٨٩

٨٦٥٤ (שְׁבוּת [sᵉbût] ثروات)، ← #٨٧٤٠

שָׁבַח	8655

שָׁבַח [sabah [1]]، بيعّل. يمدح، يسبح، يمجد، يُكرم؛ هِتبَعيل. مجد (#٨٦٥٥)؛ Aram. pael، يسبح (#١٠٦٩٣).

ش. أ. ق الآرامي اليهودي والكتابي، السيرياني *sabah*، تسبيح؛ عرب. *sabbaha* تسبيح؛ المصرية *sbh*، يصرخ.

ع. ق هذه الكلمة التي هي كلمة آرامية دخيلة، هي جزء من معنى التسبيح. ترد معظم الأوقات في المزامير.

١. يعبر الفعل في سفر الجامعة عن مدح معلم الحكمة— للأموات الذين هم أسعد من الأحياء (جا٤:٢)، وعن بهجة الحياة (٨:١٥).

٢. يدل الفعل في مكان آخر عن التسبيح الديني. في الترنيمات يقدم قسم عن التسبيح في مز ١٤٧:١٢، ودعوة بلاغية للأمم ليسبحوا الله في مز١١٧:١. في ترنيمة فردية يظهر بصورة تحريضية أن تسبيح الله ينتقل من جيل لآخر، من أجل أعماله في الخليقة وتاريخ الفداء (١٤٥:٤). في مزمور عن الثقة، يسبح الله من أجل (عهد) محبته، التي مداها كرحمة عظيمة أكثر من الحياة نفسها (٦٣:٣[٤]). في مرثاة شائعة ينتظر التضرع للخلاص أن يتبعه تسبيح لله، عندما تُستجاب الطلبة (١٠٦:٤٧= ١أخ ١٦:٣٥).

٣. في الآرامي المستخدم في سفر دانيال تظهر في صلاة الشكر في دا ٢:٢٣؛ ٤:٣١[٣٤]، بينما تشير إلى تسبيح الآلهة الوثنية في ٥:٤، ٢٣.

ب. ت في نظح. 4: 8 كانت أحد الأعلام التي يحملها الجيش المنتصر مكتوب عليها תשבוחתאל، تسابيح الله .

تسبيح، غناء، شكر:← הָלַל [halal [2]] (تسبيح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זָמַר [zamar [1]] (يعزف، يرنم بالتسبيح، #٢٣٧٦)؛ ← יָדָה [yadâ [2]] (يعترف، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נָוָה [nawâ [2]] (تسبيح، #٥٦٥٨)؛ ← עָנָה [ʻanâ [4]] (يُغني، #٦٧٠٢)؛ ← פָּצַח [pasah [1]] (يخترق بـ أو يدخل بالتسبيح، #٧٢٠٠)؛ ← רוּם [rûm] (يُمجد، #٨١٢٣أ)؛ ← שָׁבַח [sabah [1]] (يمتدح، يسبح، يُبجل، #٨٦٥٥)؛ ← שִׁיר [sîr [1]] (يغني، #٨٨٧٦)؛ ← תָּנָה [tanâ [2]] (يتلو، يخلد ذكرى، #٩٤٨٠).

8656	שָׁבַח

שָׁבַח [sabah [2]]، بيعِّل. يُسكن، يُهديء؛ هِفعِيل. هدوء (#٨٦٥٦).

ع. ق إثنين من ورود هذه الكلمة تتعامل مع قدرة الله لتهدئة البحر الهائج (مز ٦٥:٧[٨]؛ ٨٩:٩[١٠]). تشير الثالثة إلى قدرة الرجل الحكيم في ضبط نفسه في مقابل سخط الجاهل (أم ٢٩:١١).

راحة، هدوء، استرخاء : ← דָּמָה [damâ [2]] (يصل لنهاية، راحة، يكون أخرس، سكوت، #١٩٤٩)؛ ← נָוֶה [nawâ 1] (راحة، #٥٦٥٧)؛← נוּחַ [nûah [1]] (استقرار، يأخذ راحة، وقفة، وديعة، #٥٦٦٣)؛ ← רָגַע [ragaʻ [1]] (crust over، يأتي لراحة، يكون هادئا، #٨٠٨٨/٨٩)؛ ← שָׁאַן [saʼan] (يكون مطمئنا، غير قلق، #٨٦٣١)؛ ← שָׁבַח [sabah [2]] (تُسكن، يُهديء، هدوء، #٨٦٥٦)؛ ← שֶׁבֶת [sebet] (يجلس بهدوء، راحة، #٨٦٩٩، ٨٧٠٠)؛ ← שָׁתַק [sataq] (يصبح هادئا، #٩٢٨٤).

جون إن. أوسوالت *John N. Oswalt*

8657	שֵׁבֶט

שֵׁבֶט [sebet]، قضيب، عصا، صولجان، سبط (#٨٦٥٧)؛ שַׁרְבִיט [sarbît]، عصا، صولجان (#٩٢٢٢) (٤مرات).

ش. أ. ق يُصادق على إسم. שֵׁבֶט في أكد. *sabbitu*، عصا، صولجان؛ أرم. שִׁבְטָא، سبط؛ وفي اللغة الجنوبية القديمة *sbt*، قضيب. إن إسم. المشتق שַׁרְבִיט، عصا، صولجان، يُصادق عليه فقط في أستير، مع ظهور *resh* ربما نتيجة الآرامي أو حتى التأثير الفارسي.

ع. ق يشير كلا من שֵׁבֶט، (١٩٠مرة) ومفردتها מַטֶּה (#٤٧٥١) في الأصل إلى أجزاء من الشجرة التي يُصنع منها عصا أو أسلحة (Brenner, 1980). إن القادة الذين يستخدمون هذه الأسلحة عُرفوا بـ שֵׁבֶט (كما في عد٢٤:١٧-١٩)، كما فعل تابعيهم. ومن ثم فإن معظم المعاني السائدة التي تنسب إلى שֵׁבֶט في ع. ق.. هي إلى سبط، خاصا أحد أسباط إسرائيل (أسباط: لاهوت). من جانب آخر فإن الكلمة ذات أهمية لاهوتية كبيرة كتعبير عن السلطة عندما تصف قضيب التأديب أو صولجان المسيا.

١. أسفار موسى الخمس. أول ورود لـ שֵׁבֶט داخل الكتاب المقدس هو في تك ٤٩:١٠، وهي فقرة فُهمت بصورة كبيرة على أنها مسيانية (مع ذلك انظر Moenikes, 1988). رغم أنها ترد مرة أخرى في ٤٩:١٦ و٤٩:٢٨ بمعنى أسباط، إلا أنها تعني هنا صولجان، تتوازى لغويا مع מְחֹקֵק، عصا القائد (NIV عصا الحاكم). أخيرا، سيكون لشخص واحد من يهوذا سلطة الحكم. رغم أن أكثر ورود שֵׁבֶט في أسفار موسى الخمس تشير إلى أسباط إسرائيل، إلا أن שֵׁבֶט تشير أيضا إلى عصا سلطة التأديب (خر ٢١:٢٠) أو كقضيب أو عصا تستخدم لفصل الأغنام لتقديم عشور الرب (لا ٢٧:٣٢). من أهم معانيها اللاهوتية هو ورودها في عد٢٤:١٧، وهي فقرة مسيانية من نبوة بلعام، التي تقترح بأن صولجان (שֵׁבֶט) منتصر، أو حاكم، سوف ينهض من إسرائيل (قا؛ ٢٤:١٩). البعض رأى أنها إشارة ثانية لـ שבט هنا إلى שביט، مذنب، في توازي مع כּוֹכָב، نجم، في السطر السابق مباشرة لأجل ورود כוכבא דשביט في Btalm. Berakhot 58b (Schwartz, 1981). بأي طريقة، فإنه من المحتمل أن هذه الفقرة هي التي قادت المجوس إلى إتباع النجم عند ميلاد المسيا (قا؛ مت ٢:١-٢).

٢. الأسفار التاريخية. كما هو الحال في أسفار موسى الخمس، فإن أكثر سرد لـ שֵׁבֶט شيوعا في الأسفار التاريخية في ع. ق.. هي بمعنى سبط. توجد بعض الاستثناءات كما في قض ٥:١٤، حيث يشير المصطلح שֵׁבֶט סֹפֵר (حرفيا عصا الكاتب) إلى عصا الحاكم (تتوازى لغويا مع מְחֹקְקִים كما في تك ٤٩:١٠). رغم أن استخدام סֹפֵר، كاتب، التي تتبع -שֵׁבֶט يبدو أمرا شاذا، إلا أنه ربما يرجع لأن الشخص الذي كان يعمل ككاتب في الش. أ. ق. كان يحمل أيضا سلطة سياسية (Baker, 1994). بشكل ملحوظ أكثر، ترد שֵׁבֶט في فقرة إفتراضية مسيانية أخرى، ٢صم ٧:١٤. في هذه الحالة لا تعني صولجان الحاكم، لكن قضيب تأديب على نسل داود التي تستخدمها السلطات تحت توجيه من الله. وأخيرا، هذا التأديب وقع على المسيا، الذي حمل خطايانا (٢كو ٥:٢١). ومن ثم، فإن استخدامها هنا يُقرب أكثر المفاهيم شيوعا في

الأدب الشعري في ع. ق.. (انظر أدناه). إن ورود שֵׁבֶט في ٢صم ١٨:١٤ و٢٣:٢١ (مزراق، رمح) قد لا يكون له أهمية لاهوتية. إن الكلمة المشتقة :שַׁרְבִיט ترد فقط في أستير بمعنى صولجان، وهو رمز سلطة أحشويرش.

٣. الأسفار الشعرية. إن أكثر المفاهيم شيوعا لـ שֵׁבֶט في الأدب الشعري في ع. ق.. هي عصا التأديب المستخدمة من قبل شخص له سلطة، كما هو الحال مع الأب للتأديب الشافي (أم ١٣:٢٤؛ ٢٢:١٥؛ ٢٣:١٣، ١٤؛ ٢٩:١٥)، السلطة المدنية في إستخدام العقوبة (١٠:١٣)، أو الله (أي ٢١:٩؛ ٣٧:١٣). ربما تكون هذه هي فكرة مز ٢:٩، حيث يستخدم إله المسيا قضيب (שֵׁבֶט) من حديد ضد الأمم المقاومين، مما يقترح كلا من السلطان والتأديب. إن مفهوم صولجان البار مشتق من المملكة مز ٤٥، حيث في ع. ٦[٧] يعلن المرنم أن صولجان (שֵׁבֶט) مملكة الله سيكون صولجان (שֵׁבֶט) العدل. فهو سيحكم بالبر.

إن أكثر الإستخدامات شيوعا لـ שֵׁבֶט هي في مز ٢٣:٤ (NIV قضيبك [שֵׁבֶט] وعصاك، يعزيانني) قد تفهم بمفهوم الراحة الممنوحة للخراف عن طريق وجود الراعي. ربما أيضا تكون سلطان الله على الموت الذي يمثله قضيب (صولجان) تعزية لؤلئك الذين يسيرون في وادي ظل الموت.

٤. الأسفارالنبوية. تُستخدم عصا الله بواسطة عمانوئيل في إش ١١:٤ هذه الوجهة من سلطة الله تتكرر في مكان آخر في الأنبياء (إش ١٠:٥؛ مراثي ٣:١؛ حز ٢٠:٣٧). يرمز ورود آخر لـ שֵׁבֶט كالقضيب في الأسفار النبوية إلى حاكم ممالك أخرى (آشور في إش ١٤:٥؛ سوريا في عا ١:٥؛ فلسطين في ١:٨؛ مصر في زك ١٠:١١).

سب تترجم سب שֵׁבֶט بطرق كثيرة، بالطبع الأكثر عددا هي -، سبط (تك ٤٩:١٦، ٢٨؛ عا ١:٥، ٨). تستخدم كلمات أخرى في محاولة ترجمة المعاني المختلفة لـ שֵׁבֶט التي تجسد السلطة: ἄρχων، حاكم (تك ٤٩:١٠)؛ ἄνθρωπος، رجل (عد ٢٤:١٧)؛ ῥάβδος، قضيب (قض ٥:١٤[الترجمة الفاتيكانية]؛ ٢صم ٧:١٤؛ مز ٤٤:٧[٤٥:٧])؛ σκῆπτρον، صولجان (قض٥:١٤ [الترجمة الأسكندرنية]؛ زك١٠:١١)؛ ζυγόν، نير (المظلومين؛ إش ١٤:٥).

ب. ت ربما فهم جماعة قمران الكلمة שֵׁבֶט على أنها تدل على مفسر الشريعة في الوثيقة الصدوقية ٧:١٨-١٩، في فور 1:11، كم, and possibly in as well (Schwarz, 1981). إن مفهوم الكاتب الذي أصبح المفسر المعتمد ربما يكون قد لعب دورا في هذا التطور (قا؛ قض ٥:١٤؛ Baker, 1994).

ع. ج يؤكد ع. ج. بصورة ملحوظة القصد المسياني من مز ٢:٩ و٤٥:٧ بتطبيق هذه على المسيح باستخدام ῥάβδος في رؤ ٢:٢٧ (١٢:٥، ١٩:١٥) وعب ١:٨ على التوالي. إن فكرة التأديب يمكن أن نراها في الفعل ῥαβδίζω، يضرب بالعصي، وفي إسم. ذو الصلة ῥαβδοῦκος، سجان.

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [hoter] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [môtâ] (نير، القطب المحمول، #٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה [matteh] (عصا، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [manôr] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [maqqel] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [sebet] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:897; D. W. Baker, "Scribes as Transmitters of Tradition,' in *Faith Tradition, and History*, eds. A. R. Millard, J. Hoffmeier, D. W. Baker, 1994, 65-77; A. Brenner, "On *Matteh and Sebet* and Their Semantic Classification,' *Les* 44, 1980, 100-108 (Heb.); K. M. Craig, Jr., "The Characterization of God in 2 Samuel 7:1-17,' Sem 63, 1993, 159-76; A. Moenikes, "Messianismus im Alten Testament,' *ZRGG* 40, 1988, 289-306; D. Murray, "Once Again *'t 'hd sbty ysr'l* in II Samuel 7:7,' *RB* 94, 1987, 389-96; D. R. Schwartz, "The Messianic Departure from Judah (4Q Patriarchal Blessings),' *TZ* 37, 1981, 257-66; D. T. Tsumura, "'Inserted Bicolon,' the AXYB Pattern, in Amos i 5 and Psalm ix 7,' *VT* 38, 1988, 234-36.

ديفيد إم . فوتس *David M. Fouts*

٨٦٦٠ (שְׁבִי [s^e^bî]، أسر، مأسورين)، ← #٨٦٤٧

٨٦٦٣	שָׁבִיב

שָׁבִיב [sabîb]، إسم، شعلة (#٨٦٦٣).

ع. ق يشير إسم. إلى لهيب النار (أي ١٨:٥؛ دا ٣:٢٢؛ ٧:٩).

نار، لهب: ← אוּד [ʾûd] (يقطع خشبا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʾēš 1] (نار، #٨٣٦)؛ ← בער [bʿr 1] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gaḥelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יצת [yṣt] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارا، #٣٦٧٥)؛ ← יקד [yqd] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לבב [lbb 2] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛

← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← לַהַט [lht [1] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîṣôṣ] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peḥām] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [reṣep [1] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [rešep [1] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שׂרף [śrp] (يحرق، إحترق، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [šābîb] (لهب، #٨٦٦٣).

جاكي أي . نود Jackie A. Naudé

٨٦٦٤ (שִׁבְיָה [sibyâ]، أسر، مأسورين)، ← #٨٦٤٧

٨٦٦٥ (שְׁבִיָּה [sebîyâ]، يأسر)، ← #٨٦٤٧

8666 שְׁבִיל

שְׁבִיל [sebîl]، سبيل (#٨٦٦٦).

ع. ق ١. ترد الكلمة (שְׁבוּל في ما هو مكتوب في إر ١٨:١٥) مرتين فقط في ع. ق.. وفي المرتين بمفهوم غير حرفي. توازي في معناها في مز ٧٧:١٩[٢٠] مع דֶּרֶךְ، طريق: " في البحر طريقك وسبلك [مكتوب، طريقك] في المياه الكثيرة.' إن الإشارة هنا هي إلى التحرير المعجزي من مصر عبر البحر الأحمر حيث صنع يهوه، المحارب، طريقا بواسطة شق المياه.

٢. إن الورود الأخر لهذا التعبير لطريق (أو سبل" كما في HALAT) هو في إر ١٨:١٥، حيث كما هو ملاحظ أن النص المكتوبK يقرأ שְׁבוּל بدلا من שְׁבִיל. إن النبي هنا يستخدم ثلاثة مفردات لطريق أو سبيل ليصف عدم أمانة إسرائيل الماضية ليهوه. لقد نسيَ الشعب إلههم وذهبوا لآلهة باطلة، التي جعلتهم يتعثرون في طرقهم (בְּדַרְכֵיהֶם)، الطرق القديمة (שְׁבִילֵי עוֹלָם)، وجعلتهم يسيرون في سُبل (נְתִיבוֹת)، في طرق (דֶּרֶךְ) بنوها بأنفسهم. يقترح نباء الفقرة (ABBA) أن שְׁבִיל تتوازى مع נְתִיבָה وبالتالي فلابد أن تُرى كمترادف قوي. على أي حال، فإن التعبير هنا يتحدث عن أسلوب حياة، في هذه الحالة فإن هذا الطريق كان خاطيء بسبب أنه تميز وأنتج من قبل عبادة الأصنام.

سبيل، طريق: ← אֹרַח [ʾarah [1] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← דֶּרֶךְ [derek] (سبيل، مسافة، رحلة، طريقة، #٢٠٠٦)؛ ← מַדְרֵגָה [madregâ] (طريق منحدر، #٤٠٣٣)؛ ← מְסִלּוּל [maslûl] (طريق عام، #٥٠١٩)؛ ← מַעְגָּל [maʿgal [2] (درب، #٥٠٤٧)؛ ← מִשְׁעוֹל [misʿôl] (طريق أجوف، #٥٤٦٩)؛ ← נָתִיב [natîb] (طريق، #٥٩٨٥)؛ ← פֶּלֶס [palas [1] (طريق واضح، يصنع طريقا، #٧١٤٢)؛ ← שְׁבִיל [sebîl] (سبيل، #٨٦٦٦)؛ ← שְׁפִי [sepî [1] (درب، #٩١٥٥).

يوجين إتش . ميريل Eugene H. Merrill

8667 שָׁבִיס

שָׁבִיס [sabîs]، إسم، عصابة للرأس (أو حلي على شكل الشمس؛ [مرة واحدة]، [# ٨٦٦٧]؛ على الأرجح تتصل بـ שָׁבַץ [sabas]، ينسج من خلال نموذج (#٨٦٨٧)

ش. أ. ق أرم. שְׁבִיסָא؛ البسيطة سريانية. sebtʾhen، حليهم (HALAT 1295)؛ أوغا. hen، (UT, 2468)، شمس = العبرية שֶׁמֶשׁ، شمس.

ع. ق يرد التعبير في قائمة ملابس النساء (إش ٣:١٨؛ سب، τοὺς κοσύμβους، الضفائر؛ قا؛ HALAT 1295). للمناقشة حول المجوهرات، انظر עֲדָה، (يضع حلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل Malcolm J. A. Horsnell

٨٦٦٨ (שְׁבִיעִי [sebîʿî]، سابع)، ← #٨٦٧٩

٨٦٦٩ (שְׁבִית [sebît]، أسر)، ← #٨٦٤٧

8670 שֹׂבֶל

שֹׂבֶל [lebos]، تنورة فضفاضة (مرة واحدة في إش٤٧: ٢) (#٨٦٧٠).

ع. ق تستخدم שֹׂבֶל لتمحيص بابل، التي كأمة منتصرة على وشك أن تخسر. بدلا من أن تكون سيدة الأمم، ستنخفض لتكون خادمة. يُشجع النبي المؤمنين أن يطلبوا خلاص الله في هذه السخرية. إن كشف النقاب يشير إلى تدني الحالة من سيدة إلى أمة (Beeston, 175-77; Watts, *Isiah 34-66*, WBC, 169).

ملابس - حجاب، تنورة، رداء: ← כָּנָף [kanap] (جناح، تنورة، الحافة القصوى، #٤٠٥٣)؛ ← מִכְסֶה [mikseh] (غطاء، ثياب، عباءة، #٤٠٦٤)؛ ← מְעִיל [meʿîl] (رداء، #٥٠٧٧)؛ שֹׂבֶל [sobel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שׁוּל [sûl] (تنورة، #٨٧٦٧)؛ ← תַּכְרִיךְ [takrîk] (رداء، #٩٤٢٣).

البيبلوجرافيا

A. F. L. Beeston, "Hebrew *sibbolet and sobel* (Isa 47:2),' *JSS* 24, 1979, 175-77.

روبرت إل. ألدن Robert L. Alden

8671 שַׁבְּלוּל

שַׁבְּלוּל [*sabbᵉlûl*]، على الأرجح "حلزون" في مز٥٨:٨ [٩]، لكن قد تم اقتراح "اخفاق" (*HALAT* 1296) (#٨٦٧١).

عقيم، لا أطفال له، سقط: ← גַּלְמוּד [*galmûd*] (عقيم، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [*nēpel*] (جنين مولود ميتًا، سقط، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [*ʿāqār*] (عقيم، لا أطفال له، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [*ʿarîrî*] (لا أطفال له، #٦٨٨٤)؛ ← שׁכל [*škl*] (يفقد عزيزًا لديه بالموت، فقدان شخص عزيز، يسقط حملاً، #٨٨٩٧).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8672 שִׁבֹּלֶת

שִׁבֹּלֶת [*sibbolet* [1]]، براعم الحبوب (#٨٦٧٢).

ش. أ. ق هذه الكلمة تحمل عددا كبيرا من الجذور المشتركة في لغات ش. أ. ق. (أوغا. *sblt*؛ أكد. *subultu(m),* *subiltu* عرب. *sunbul* ،*sabal,* ؛*sblt* اللغة الجنوبية القديمة *sblt*)، جميعهم بمعنى "براعم الحبوب".

ع. ق ١. ترد ١٠ من ورودها الـ١٥ في حلم فرعون (تك٤١) وتشير عموما إلى رؤوس أو سنابل الحبوب (انظر ع. ٥ حيث تشير الكلمة إلى سبعة سنابل في ساق واحد)؛ إلا أن أي ٢٤:٢٤ يستخدم الكلمة רֹאשׁ، رأس، مع שִׁבֹּלֶת ليدل على قمة الساق.

٢. في قض ١٢:٦ كان نطق الكلمة שִׁבֹּלֶת يختلف عن סִבֹּלֶת في أفرايم. هؤلاء الإفراميين الذين لم يستطعوا أن ينطقوا الكلمة שִׁבֹּלֶת كانوا يقتلون (انظر أيضا שִׁבֹּלֶת، #٨٦٧٣).

٣. هناك بعض الأسئلة حول معنى שִׁבֹּלֶת في زك٤:١٢، التي ربما تأتي من שִׁבֹּלֶת، بمعنى "نهاية غصن الزيتون،' أو على الأرجح من שִׁבֹּלֶת، بمعنى "ينابيع زيت الزيتون" (D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, 1984, 235-36).

ب. ت تترجم الـ سب الكلمة στάχυς، سنبل، كما تستخدم لغات متأخرة مثل المشنى العبرية (*sibbôlet*)، سريانية. (*sebbela*)، أرم. (*sᵉbalta', sûbalta'*) صيغ ذات صلة، بمعنى "سنابل الحبوب."

حبة، شعير، جاورس/ الدخن، أرز إلخ ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحَب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bisqālôn*] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)، ← בַּר [*bar* [3]] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)، ← גָּדִישׁ [*gādîš* [1]] (ساق الحَب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōhan*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*hittâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* [4]] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*mᵉlîlâ*] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* [2]] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōṣ*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*sebet*] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*sānum*] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śᵉʿōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* [1]] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* [2]] (حَب، #٨٦٩٢).

بول دي . ويجنير *Paul D. Wegner*

8673 שִׁבֹּלֶת

שִׁבֹּלֶת [*sibbolet* [2]]، اسم. جارف، متماوج (#٨٦٧٣).

ش. أ. ق إن اشتقاق שִׁבֹּלֶת غير مؤكد، لكن لاحظ عرب. *sabal* (مطر، دم متدفق)؛ *sublat* (أمطار غزيرة)؛ و*sabbalat* (ينبوع)؛ قا؛ عرب. *asbala* (يسكب بغزارة [الأمطار])؛ لا يُصادق على الجذر السامي البدائي *tbl* * عليه (see *HALAT* 1297, and articles by beeston, Rendsburg, and Swiggers for an overview of the discussion).

ع. ق يقع الورود الـ١٩ للصيغة שִׁבֹּלֶת على الأقل داخل فئتين من المعاني (والاشتقاق). أربعة فقرات (قض١٢:٦؛ مز ٦٩:٢[٣]، ١٥[١٦]؛ إش ١٢:٢٧) يُنظر إليهم كـ שִׁבֹּלֶת، بمعنى مجرى (Beeston, 1979, 175-76) أو سيل متدفق (*HALAT* 942). يفترض *HALAT* (1297)، שִׁבֹּלֶת (نهر- قض ١٢:٦؛ إش ١٢:٢٧) كمقارنة مع שִׁבֹּלֶת (طوفان من المياه؛ flood of water; cf. Beeston, 1988, 261 [flashflood]—Ps 69:2 [3], 15 [16]). *The NIV Exhaustive Concordance* places قض ١٢:٦ بـ שִׁבֹּלֶת وثلاثة فقرات أخرى بـ שִׁבֹּלֶת. في مز ٦٩ (وهو مرثاة فردية)، تمثل שִׁבֹּלֶת خبرة المرنم المأسوية،وهي الحالة التي يتضرع إلى يهوه أن يخلصه منها (٦٩:١٥[١٦]). كلتا الحالتين في مز ٦٩ ترد مع الفعل שָׁטַף، طوفان (#٨٨٠١)، لتصف الطبيعة

الساحة لهذه المياه المتدفقة (ترد מַיִם مع שִׁבֹּלֶת في مز ٦٩:١٥[١٦]). إن ورود שִׁבֹּלֶת في إش ٢٧:١٢ تصف جسما من المياه يشكل جزءا من صيغة ممتدة ("من هنا إلى هناك").

طوفان، يغمر، جارف: ← בָּזָא [baza '] (يزيل، #١٠٢١)؛ ← גָּרַף [garap] (يزيل، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [mab-bûl] (محيط سماوي، يغمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת cj.) (נִגֶּרֶת (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוּף [sûp [1]] (طوفان، يرتفع، يجعله يطفو، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [sibbolet [2]] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [sôt [2]] (طوفان [مفاجيء]، #٨٧٦٦)؛ ← שָׁטַף [satap] (يزيل، طوفان، يغمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [sesep] (فيضان، #٩١٩٢).

البيبلوجرافيا

A. Beeston, "Hebrew Sibbolet and Sobel,' *JSS* 24, 1979, 175-77; idem, "*Sibbolet*: A Further Comment,' *JSS* 33, 1988, 259-61; J. Ellington, "More on Shibboleth (Judges 12:6),' *BT* 43, 1992, 244-45; A. Faber, "Second Harvest: Sibbolet Revisited (Yet Again),' *JSS* 37, 1992, 1-10; D. Marcus, "Ridiculing the Ephraimaites: The Shibboleth Incident (Judg 12:6),' *Maarav* 8, 1992, 95-105; G. Rendsburg, "More on Hebrew *Sibbolet*,' *JSS* 33, 1988, 255-58; P. Swiggers, "The Word *Sibbolet* in Jud. XII.6,' *JSS* 26, 1981, 205-7.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

8678	שָׁבַע

שָׁבַע [saba ']، قَلْ. المبني للمجهول (يُقسم بـ/ يحلف) (مرة واحدة)؛ نِفْعَل. يُقسم، يقدم قسما، يربط نفسه بقسم؛ هِفْعِيل. يسبب القسم، يستحلف (#٨٦٧٨)؛ שְׁבוּעָה [s^e bû 'â]، اسم، قَسَم (#٨٦٥٢).

ش. أ. ق إن الجذر الساكن يتطابق مع معنى كلمة "سبعة.' من هذا المنطلق، فإن الكلمة لها عدة جذور مشتركة في لغات ش. أ. ق.، بما فيهم أكد.، عرب.، النبطية، الأثيوبية، أرم..

ع. ق ١. الاشتقاق. حيث أن الكلمة الساكنة تكافئ التعبير المستخدم للرقم الهام سبعة، فقد افترض بعض الكُتاب علاقة مبكرة بين رقم سبعة وممارسة قطع القسم. في تك ٢١:٢٢-٣٤، لقد صادق إبراهيم بقسم بخصوص استخدام البئر بإعطاء أبيمالك سبعة نعاج من الغنم. دُعيت البئر آنذاك بئر سبع، "بئر القسم.' إذا كان هناك وقتا كان فيه العدد سبعة جزءا مكملا لقطع القسم، فإن هذا الإرتباط فُقِد داخل معظم ع. ق..

٢. الصيغة والوظيفة. في حياة ع. ق، لم يكن للقسم علاقة بالكلام الخاطيء، إنما كان من المؤكد أن الشخص سيفي بأمانة كلامه/ كلمتها. تتكون أقسام ع. ق من الوعد الذي كان يُدعَم بإضافة لعنة، بدعوة للإله (أو حتى ملك بشري) الذي سيقف كالقوة وراء هذه اللعنة.

في عبر. كت.، كانت للأقسام تلك الصيغة الأساسية: "هكذا يصنع بي/ بك الله وهكذا يزيد، إذا لم أفعل/تفعل كذا وكذا...' عندما إستحلف عالي صموئيل ليقص له الرؤية التي رأها في الليل، قال "هكذا يعمل لك الله وهكذا يزيد إن أخفيت عني كلمة من كل الكلام الذي كلمك به" (١صم ٣:١٧). عندما أقسم ملك إسرائيل بأن يميت أليشع في ٢مل ٦:٣١، استخدم أيضا هذه الصيغة النموذجية: "هكذا يصنع لي الله وهكذا يزيد إن قام رأس أليشع بن شافاط عليه اليوم".

لاحظ أن القسم ربما يرتبط بسلوك المرء ذاته أو شخص آخر. من الواضح أن عبارات القسم تبدو مشروطة، لكنها اللعنة—ليس الوعد—هو المشروط. لا مجال للشك في نية المتحدث في أنه سينفذ إلتزامه: إن كلمة "إن" هي فقط تذكرة بأن غضب الله سوف يُثار في حالة الإخفاق.

في ع. ق، كان أي وعد من الله بمثابة القسم، علي سبيل المثال، إن وعد يهوه بتثبيت نسل داود على العرش (٢صم٧) سُجل بعبارات توضيحية بسيطة، لكن فيما بعد يصمم المرنم أن يهوه "حلفت لداود عبدي" (مز ٨٩:٣[٤]، قا؛ ١٣٢:١١؛ أع ٢:٣٠). يُقسم الناس بالآلهة، لكن لا يوجد سببا يجعل يهوه يُقسم بقوة عليا: فبإمكانه أن يحلف بذاته (إش ٤٥:٢٣؛ إر ٤٩:١٣؛ ٥١:١٤) بقدسه (مز٨٩:٣٥[٣٦])، بيمينه (إش ٦٢:٨)، أو بإسمه العظيم (إر ٤٤:٢٦). عندما يتكلم الله، لم يكن هناك شك في أن كلمته ستنفذ؛ فقد كان كل وعد وعهد مع شعبه يتضمن القسم بذاته.

لم يكن هذا هو الحال مع البشر العاديين، الذين كانت إضافة اللعنة بدعاء من الآلهة بالنسبة لهم جزءا أساسيا في القسم. إلا أنه وعلى مدى فترة من الزمن، أصبح القسم نمطي جدا في إسرائيل القديمة في إن العبارة الأولى ("هكذا يفعل بي/ بك الله وهكذا يزيد") أسقطت بالإتفاق، لأنها كانت تُفهم (لو لم توجد بالفعل/ ضمنيا) قبل عبارة "إن لم". يوجد هذا الترخيم [حذف العبارة لفهم مضمونها] في تك ١٤:٢٣؛ عد ١٤:٢٣؛ ١صم ٣:١٤؛ ١٩:٦؛ ٢مل ٢:٢؛ ٣:١٤؛ أي ٦:٢٨؛ مز ١٣٢:٣-٤؛ إش ٢٢:١٤. إن سمة القسم في هذه النصوص نادرا ما تُستعلن في الترجمات الحديثة لأن الحرف الجر العبري אִם الذي يتبعه قسم صريح أو ضمني يترجم دائمًا بتأكيد سلبي (BDB, 50a; implied in *GKC*, par. 149d-e) فعلى سبيل المثال، بينما يقول تك ١٤:٢٣ حرفيا " إذا أخذت ....،' إلا أنها تترجم " لن آخذ،' مخفيا الصيغة العبرية الأساسية.

إن مشكلات الترجمة مثل هذه، قد تؤدي إلى خلط النذوربالأقسام. يحتوي مز ١٣٢:٢-٥ على عدة أقسام من القسم الذي يُختلط دائمًا بالنذر، لأن النص نفسه يقول أساسا في ع. ٢ أن داود "حلف للرب ونذر لعزيز يعقوب.' إن محاولة المرنم للتوازي الترادفي تُبنى على حقيقة أن العبري ليس لديه كلمة مكافئة تمامًا لـ שֶׁבַע، نذر، لكنها تستخدم كأقرب معنى تقريبي متاح. إن التأكيد اللفظي في ع. ٣-٤ يتضمن ليس أقل من ثلاثة نماذج شرطية "إن أنا...'، تتضح أنها قسم، وليس نذرا. يُعتبر النذرفي ع. ق. وعد يقدم لله بشرط أن يتمم الله للمتعبد طلبه أولا (قا؛ تك ٢٨:٢٠-٢٢؛ عد ٢:٢١؛ قض ١١:٣٠-٣١؛ ١صم ١:١١؛ ٢صم ١٥:٨)، ولابد أن لا تُختلط بالأقسام/ الحلف الكتابية.

٣. قواعد أخذ القسم. إن النطق بالأقسام كان أمرا جادا. يؤكد في عد ٣٠:٢، ٩، ١٠، ١١، [٣، ١٠، ١١-١٢] أن جميع الأقسام والنذور لابد أن توفي، عدا إستثناء وحيد- فالآباء والأزواج لديهم القدرة على إلغاء نذور وأقسام بناتهم وزوجاتهم، طالما أنهم فعلوا ذلك في نفس اليوم الذي علموا فيه بذلك. إن الزوجات المستقلات مثل الأرامل والمطلقات لم يُضعوا تحت هذه القيود. إن أهمية الإلتزام بالكلمة كانت متضمنة أيضا داخل صيغة القسم، لأن كل مقسم كان يجلب لعنة على النفس في حالة كسر القسم.

٤. أهميته. إن القَسم كعادة دينية كانت منتشرة وذو أهمية كبيرة في إسرائيل، لأن كل واحد من أدنى الفلاحين إلى أقوى الملوك يستطيع أن يدعو باسم الله لكي يُصادق على كلمته. كانت الأقسام لتأكيد تصريح حقيقي (١صم ٢٠:٣)، لتبرهن على برائة شخص ما (خر ٢٢:١١[١٠])، لإثبات سلوك معين (تك ٢٤:٣٧؛ ٥٠:٢٤)، للتأكيد على معاهدة سلام (يش ٩:١٥)، للتعبير عن ولاء أو محبة شخص لآخر (١صم ٢٠:١٧: نحا ٦:١٨)، أو حتى لتوضيح إلتزام شخص لله (٢أخ ١٥:١٤). آمنت إسرائيل أن الله نفسه حلف بأقسام لشعبه المختار حتى يُؤكد ضمان كلمته (تك ٢٤:٧؛ ٢٦:٣؛ خر ١٣:١١).

ب. ت تكشف الكتابات الربية مثل المشنى، أنه في وقت من الأوقات، زاد الغموض بين الأقسام والنذور. حتى القراءة الغير معتمدة لمقالات *Nedarim and Sebu'ot* توضح أن الربيين كانوا يميزون قليلا بين الإثنين. إن قوة التأثير من وراء النطق بالقسم تأثرت بسبب آلآف الظروف التي جعلتها عرضة للإلغاء وغير ملزمة فيما بعد.

تعهد، آمان: ← אִסָּר [ʼissar] (إلزام ملزم، تعهد، نذر للإمتناع، #٦٧٤)؛ ← חָבַל [habal ¹] (يتعهد، تعهد بالضبط، #٢٤٧١)؛ ← חוֹב [ḥôb] (تعهد، ضامنه، #٢٥٠٠)؛ ← נָשָׁא [nasaʼ ¹]، lend against a) pledge، #٥٩٥٧)؛ ← עָבַט [ʻabat ¹] (يقترض، يأخذ رهنا من، #٦٢٩٢)؛ ← עָרַב [ʻarab ¹] (يطمأن لـ، يعطي طمان لـ، #٦٨٤٢)؛ ← פִּקָּדוֹן [piqqadôn] (يُودع البضائع، خزين، إمداد، تموين، #٧٢١٤)؛ ← תָּקַע [taqa ʼ] (الدافع، دفعة، تُصفق، ضربة (البوق)؛ رُفِعَ تأمينًا للشيئ، إلتزام نفسه، #٩٥٤٦).

حديث: ← בָּלַע [bala ʻ ²] (يكون مربوطا، لا يستطيع الكلام، يُبلغ، #١١٨١)؛ ← אֹמֶר [ʼomer] (يقول، يتحدث، يذكر، #٦٠٦)؛ ← בָּלַע [bala ʻ ²] (يُبلغ، ينقل، #١١٨١)؛ ← דָּבַר [dabar ²] (يتحدث، يُهدد، يعد، يأمر، #١٨١٩)؛ ← חָוָה [hawâ ¹] (يوضح، يشرح، #٢٥٥٥)؛ ← לָשַׁן [lāšan] (افتراء، #٤٣٨٧)؛ ← מָלַל [malal³] (يتحدث، يقول، يوضح، #٤٩١٠)؛ ← נָגַד [nagad] (يجعله معروفا، يكشف، يوضح، #٥٥٨٣)؛ ← רָכִיל [rakîl] (البائع المتجول، مندوب مبيعات، مفتري، #٨٢١٥)؛ ← שָׁנַן [sanan ²[?]] (يكرر، يعيد سرد، #٩١١٢).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:261-74; T. W. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 1992; I. Kottsieper, "Zur Etymologie von hebrüischen sb' I,' *UF* 22, 1990, 144-68; J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914.

تي. دبليو. كارتلدج *T. W. Cartledge*

8679 שֶׁבַע

שֶׁבַע [seba ʻ¹]، اسم سبعة (رقم أساسي) (#٨٦٧٩)؛ שָׁבוּעַ [sabûa ʻ]، اسم، فترة من سبعة، أسبوع (#٨٦٥١)؛ שְׁבִיעִי [sebî ʻî]، صفة السابع (رقم ترتيبي) (#٨٦٦٨).

ش. أ. ق إن ورود الجذر שֶׁבַע سبعة منتشرا في اللغات السامية. إن رقم سبعة هو رقم مقدس عالميا، وهام، ويدل دائمًا على الإكتمال، الإمتلاء، أوالكمال. ربما تُشتق أهميته من أوجهه القمر الأربعة التي تُعتبر كفترات من سبعة أيام. هذا الارتباط يسبقه إدراك أنه كان هناك سبعة كواكب، رغم أن هذه العوامل وعوامل ثقافية أخرى دعمت أهميته. إن مدى إستخدامه في بلاد ما بين النهرين وكنعان كبيرا جدا بالمقارنة باستخدامه في إسرائيل، رغم عدم التركيز على مبدأ السبت. ترد "سبعة" بإسهاب في أدب بلاد ما بين النهرين، في القوائم المرتبطة بالإله، سبعة أيام العيد، الممارسات الطقسية السباعية. تعتبر سبعة في ملحمة جلجامش هي المبدأ التنظيمي الرئيسي، خصوصا للفترات الزمنية. يذهب Enkidu مع الباغية ستة أيام وسبعة ليالي، هدئت العاصفة في اليوم السابع، وفقد جلجامش خلوده بنومه سبعة أيام (*ANET*, 77, 94,95). إن الزوجين المتقابلين ٧٧/٨٨ يوجدا في الأدب الأغاريتي (CTA 5v

(20-21: *CML*[2] 72 *CTA* 4vi)، لـ Athriat سبعون إبنا (46; *CML*[2] 63).

ع. ق ١. أحيانا يكون سبعة رقم تقريبي، لكن ما هو أهم هو المعنى المتضمن من الاكتمال أو الإنجاز. عادة تكون مدة الرحلات سبعة أيام (تك٣١:٢٣؛ أم ٢٦:١٦؛ إر ١٥:٩). سبعة أولاد هي العائلة الكاملة والنموذجية، في كلا من ش. أ. ق. (Keret *CTA* 15 ii 23) وفي إسرائيل (٢صم ٢١:٩). مما يجعل فناء عائلة أيوب مأساة كبيرة وإستعادتهم هي نهاية مناسبة (أي ١:٢؛ ٤٢:١٣). إننا نتقابل أيضا مع سبعة مزدوجة، ١٤ (عد ٢٩:١٣؛ حز٤٣:١٧)، وسبعة مضاعفة، ٧٧ (تك ٤:٢٤؛ قض٨:١٤؛ عز ٨:٣٥؛ قا؛ ٧٧٧، تك ٥:٣١). يُعتبر أحيانا العدد ١٤ هام لأنه ضعف السبعة. لقد تضاعفت أعداد أغنام أيوب إلى ١٤,٠٠٠ عندما أُسترد مرة أخرى (أي٤٢:١٢؛ قا؛ ١:٣). في حين أن عادة ما كان يُذبح سبعة حملان في الأعياد، إلا أن أربعة عشر حمل كانوا لابد أن يُقدموا خلال سبعة أيام عيد المظال (عد ٢٩:١٣-٣٤)، مؤكدا على أن هذا كان قمة الدورة السنوية.

٢. إن ارتباط سبعة بالإكتمال، الوحدة الكاملة، والكمال تجعل إرتباطها بالألوهية والقداسة شيئا طبيعيا. إن الممارسات الطقسية ترد سبعة مرات، وتأتي مع إلتماس قوة الله، كما في سقوط المدينة (يش ٦). إقامة الأموات (٢مل٣٥: ٤)، أو "تأدية" النطق بالبركة أو اللعنة (تك٤:٢٤؛ تث ٢٨). سجد يعقوب سبعة مرات لعيسو، معطيا أياه تقريبا التكريم الإلهي (تك٣٣:٣).

٣. إن الأهمية الموضحة لسبعة كبنية الوقت الأساسية في خلق العالم يُصادق عليه في تك ١: ١-٢:٣. يطور التقليد الكهنوتي هذا لدرجة غير عادية، لدرجة أنه أصبح موضوعا مدمجا، متكاملا بين الخلق، التاريخ، العبادة. إن تقديس اليوم السابع وإكتمال الخلق يعكس قدسية هيكل الاجتماع، التي يراها البعض على أنها قد حدثت على سبعة مراحل (P. J. Kearney, "Creation and Liturgy: The P Redaction of Exodus 25-40,' *ZAW* 89, 1977, 375-87). إن الشعب السبعة للمنارة (خر ٢٥:٣١-٣٧) تصور في الغالب شجرة الحياة (C. L. Meyers, *The Tabernacle Menorah*, 1976). يظهر الله الخالق وواهب البركة من خلال عبادة إسرائيل. يُكرس الكهنة في طقس المسحة سبعة أيام (خر ٢٩:٣٥-٣٧)، التي تصل إلى ذروتها بالتجلي في اليوم السابع (لا ٨-٩). هناك سبعة أعياد (تُحسب بطرق متنوعة في لا٢٣؛ عد ٢٨-٢٩)، أكثرهم أهمية هم آخر سبعة أيام (الفطير والمظال، الذي يتم في الشهر السابع). إن التطهير من النجاسات الكبيرة يستغرق سبعة أيام (لا١٢:٢؛ ١٥:١٣؛ عد ١٩:١١؛ قا؛ ٢مل ٥:١٠)، كما هو الحال في الطقوس التي تؤثر على الإنتقال من حالة إلى أخرى. (لا ١٤:١-٢٠). يتضمن هذا دائمًا رش الدم سبعة مرات (لا٤:٦؛ عد١٩:٤) أو الزيت (لا ٨:١١). عادة يكون عدد الذبائح المقدمة هو سبعة (عد٢٨-٢٩)، يُقدم في اليوم الحاسم السابع لعيد المظال سبعة ثيران، كبشين، وأربعة عشر حمل (عد٢٩:٣٢؛ قا؛ السبعون ثورا المقدمين في *CTA* 6i 18, *CML*[2] 74).

٤. هذه الستة نماذج من السبت بالإضافة إلى واحد (←) تنعكس في الذبائح المقدمة في السبت، التي كانت إضافة للتقدمات اليومية (عد٢٨:٩-١٠). كان هناك يوما في السنة كان يؤدي إلى سنة الإبراء التي كانت تأتي كل سبعة سنين (تث ١٥:١)، كان يقع عيد اليوبيل بعد "سبعة سبوت من السنة – سبعة مرات سبعة سنين" (لا ٢٥:٨). أخذ سليمان سبعة سنوات في بناء الهيكل (١مل ٦:٣٨)، الذي دُشن في الشهر السابع (١مل ٨:٢). كان لحزقيال سبعة درجات للوصول إلى ساحة الهيكل (حز٤٠:٢٢)، ربما لذكرى السبعة درجات في هيكل "زكورة" البابلي، التي قُصد منها ربط السماء بالأرض.

٥. يرتبط رقم سبعة وثلاثة بصورة تركيبية أو إجرائية. يُعتبر سبعة بنين وثلاثة بنات هي الأسرة المثالية (أي ١:٢). للتطهير الشديد، هناك مرحلة متوسطة في الطقس في اليوم الثالث، وتطهير كامل في اليوم السابع (عد١٩:١٢؛ ١٩:٣١). كانت دورة إيليا ثلاثة (١مل ١٧:٢١؛ ١٨:١) بينما يبدو أن دورة إليشع كانت سبعة (٢مل ٤:٣٥؛ ٨:١). إن رواية السبعة أيام للخلق بها تكرار ثلاثي لليوم السابع والعمل.

٦. إن السبعيات المتضمنة توجد في سلسلة الأنساب (مثلا، سبعة بنين، تك ١٠:٢-٥)، البيانات (إش ١١:٢)، وفي تركيب فقرات متنوعة، خصوصا في الأدب التثنوي (١مل ٩:١٩-٥٣). يستخدم سفر عاموس العدد سبعة في كثير من التراكيب (J. Limburg). ليس من السهل إكتشاف السبعيات الأقل وضوحا، مثل ورود سبعة كلمات في الجملة (تك ١:١؛ أربعة عشر في ع.٢) أو في فقرة. ربما يكون هناك هدف جمالي داخل العمل، أو ربما تكون الكلمة المكررة هي كلمة مفتاحية ضرورية للقصة أو للموضوع. لكن في حالات أخرى ربما تكون صدفة، بلا أي معنى لاهوتي أو أدبي واضح وهام للنص.

إن حالة " تناغم العدد" (U. Cassuto, *From Adam to Noah*, 1961, 12) تُدعم بورود العدد في صيغ أخرى. ومن ثم، فإن إكتشاف الأنواع المختلفة "لسبعة" في تك١ تُؤكد بواسطة أهمية سبعة الواضحة في النصوص الكهنوتية التي لها علاقة. بالتالي فإن الخلق وتنظيم العالم يكرر لاهوت إسرائيل الطقسي، ويؤكد تناغم العدد أن الإله الذي تعبده إسرائيل هو الخالق، المخلص، والمساند (Gorman). أن السبعيات المذكورة ليست دفينة بعمق شديد بحيث لا يمكن إكتشافهم بالقراءة الحساسة. ومن ناحية أخرى، فإنه من

الصعب تمامًا أن يُلاحظ القارىء أهمية أعداد الحروف أو المقاطع في نص ممتد.

٧. يصف إسم. שָׁבוּעַ فترة من سبعة أيام أو أسبوع، وهي فترة حساب شائعة، أو مدة زمنية لاحتفال مثل احتفال الزواج (تك ٢٩:٢٧-٢٨). ثالث أهم الأعياد في السنة هو عيد חַג הַשָּׁבֻעוֹת، عيد الأسابيع، الذي يُدعى كذلك، لأنه يُحدد بحساب سبعة أسابيع الحصاد (عد٢٨:٢٦؛ تث١٦:١٦، ١٠). تُحدد سبعون مرة سبعة مرات (من السنين) في دا ٩:٢٤ (cf. 4Q 180, 181)، ربما يربط نبوة أرميا عن السبعون سنة من السبي (إر ٢٥:١١) مع التأديبات السبعة في لا ٢٦:١٨، ٢٨. إن فشل الخط الزمني الذي يحاول دمج العدد الحرفي مع تاريخ إسرائيل بقوة، يقترح أن هذا الرقم هو رقم رمزي، يُشابه الأعداد التي وُجدت في الكتابات الرؤيوية (سوف يتم القضاء بعد سبعون جيلا في ١أخنوخ ١٠:١١-١٢). إن الإشارة التاريخية هي إلى كارثة القرن الثاني (ق. م) المتمركزة حول إضطهاد أنطيخس أبيفانس، لكن الطبيعة الرمزية والتلميحية لهذه الكتابات تسمح لها بأن يُعاد تطبيقها على أحداث متأخرة، خاصة سقوط أورشليم في 70م (مت 15:24؛ Josephus, *Ant.* X 276; see J. E. Goldingay, *Daniel*, 1989, 267-68). (لمعرفة أزيد انظر #٨٦٥١).

٨. إن رقم سبعون هو رقم تقريبي round كبير، يحمل نغمة الإكتمال والكمال من دمج أصغر المجاميع الكلية لسبعة وعشرة. إن الشيوخ السبعين هم الممثلون الكاملون لأمة إسرائيل كلها (خر ٢٤:٩؛ عد١١:٢٤؛ حز٨:١١). سبعون سنة هي مدة العمر المتوقعة (مز ٩٠:١٠؛ ١٤٠ هي بركة مضاعفة في إش ٤٢:١٦)، والسبعون سنة من السبي هي عقاب جيل بأكمله (إش ٢٣:١٥؛ إر ٢٥:١١؛ دا٩:٢). إن عائلات وسلالات رجل عظيم أو ملك يمكن أن تتكون من سبعين عضوا (تك٤٦:٢٧؛ قض ٨:٣٠؛ ١٢:١٤)، لكي تنتهي سلالة لابد من قتلهم جميعهم (٢مل ١٠:١-٧).

ب. ت إن رمزية العدد سبعة أو أي أعداد أخرى تطورت بصورة شاسعة بواسطة فيلو (مثلا، OP. Mund.). إن كلمات قمران عن الأنوار السمائية (4Q504) بها سبعة أقسام، وسبعة أغاني سائدة عن ذبيحة السبت (-4Q400 407). إن جيش الحرب النهاية به سبعة أقسام كاملين (سبعة كهنة، لاويين، فرق من الفرسان؛ ٧٠٠ فارس) ويُطلق سبعة هجمات (نظح. 8-6). إعتبر المفسرون اليهود العالم أنه يتكون من سبعون أمة (تك ١٠)، إشارة إلى عدد بيت يعقوب (تك ٤٦:٢٧؛ ترجوم على تث ٣٢:٨).

ع. ج ربما يكون سبعة في ع. ج. رقم أقل تقريبيا round (مت١٥:٣٤) أو عدد كبير نسبيا (١٨:٢١؛ في مقابل ٧٧ في ع.٢٢). تسيطر سبعة على تركيب ورمزية سفر الرؤية، مقترحة الوحدة، الامتلاء، الكمال الإلهي، والاكتمال.

أرقام: ← אֶחָד [’ehad] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [’elep [2]] (ألف، قوة عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [’arba‘ [1]] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [hames] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [me’â [1]] (مائة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [‘eser] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [re-babâ] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [seba‘ [1]] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלשׁ, שְׁלשָׁה [sa-los, selosah] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [semoneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [senayim] (اثنين، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [ses [1]] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tesa‘] (تسعة، #٩٥٩٦).

ترقيم، تعداد: ← כָּסַס [kasas] (يحسب، يوزع، #٤٠٨٢)؛ ← מָנָה [manâ [1]] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← סָפַר [sapar] (يعد، رقم، يحسب، يتمرن، #٦٢١٨)؛ ← פָּקַד [paqad] (رقم، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:690-92; *TDNT* 2:627-35; *TWAT* 7:1000-1027; *TWOT* 2:933-34; Jastrow 2:1515; C. F. Burney, "Four and Seven as Divine Titles,' *JTS* 12, 1911, 118-20; E. Burrows, "The Number Seventy in Semitic,' *Or NS* 5, 1936, 389-92; F. C. Fensham, "The Numeral Seventy in the Old Testament and the Family of Jerubbaal, Ahab Panammuwa and Athirat,' *PEQ* 109, 1977, 113-15; R. Gordis, "The Heptad as an Element of Biblical and Rabbinical Style,' *JBL* 62, 1943, 17; F. H. Gorman, *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOTSup 91, 1990; J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babylonien und im Alten Testament: Eine Religionsgeschichtliche Studie*, 1907; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World,* JSOTSup 106, 1992; A. S. Kapelrud, "The Number Seven in Ugaritic Texts,' *VT* 18, 1968, 494-99; E. C. Kingsbury, "A Seven Day Ritual in the Old Babylonian Cult at Larsa,' *HUCA* 34, 1963, 1-28; J. Limburg, "Sevenfold Structures in the Book of Amos,' *JBL* 106, 1987, 217-22; D. H. Lorie, "A New Interpretation of Daniel's 'Sevens' and the Chronology of the Seventy 'Sevens',' *JETS* ٣٣, ١٩٩٠, ٣٠٣-٩; S. E. Loewenstamm, "The Seven Day-Unit in Ugaritic Epic Literature,' *IEJ* ,١٥ ,١٩٦٥ ١٢١-٣٣; C. L. Meyers, *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult*, ASORDS ٢, ١٩٧٦; S. B. Noegel, "The Significance of the Seventh Plague,' *Bib* ٧٦, ١٩٩٥, ٥٣٢-٣٩; M. Pope, "Seven, Seventh, Seventy,' *IDB* ٤, ١٩٦٢, ٢٩٤-٩٥; D. Varley, *Seven: The Number of Creation*, ١٩٧٦.

P. P. Jenson بي. بي . جينسون

8687	שָׁבַץ

שָׁבַץ [sabas]، بيعِّلْ. بُعَّلْ. ينسج، يطوق (#٨٦٨٧)؛ מִשְׁבְּצוֹת [misbᵉsôt]، يضع (الزركشة) (#٥٤٠١)؛ תַּשְׁבֵּץ [tasbes]، اسم منسوج (#٩٥٨٧).

ش. أ. ق أكد. sabsinntu، نسج؛ السيريانة sᵉbas، مختلط؛ عرب. tasabbasa متشابك/ منسوج.

ع. ق ١. يرد بيعِّلْ. الوحيد في خر ٣٩:٢٨ وتترجم "تنسج"- مع رداءَ رئيس الكهنة كمفعول به. يرد بُعَّلْ. الوحيد في ٢٠:٢٨ وتترجم "يُطوق" والمفعول به هي المصوغات التي على صدرة رئيس الكهنة.

٢. إن الورود الوحيد للإسم תַּשְׁבֵּץ يقع في نفس الإصحاح، حيث تصف رداء هارون المنسوج (خر ٤:٢٨). بعض الترجمات الأخرى تردها " يُهدب" (JPSV) أو بعض أشكال "الألوان المختلفة" (NASB, NEB)، لكن كل هذا قد يكون نماذج تنسج داخل القماش. فقط بُعَّلْ. في ع.٢٠ لا تتناسب جيدا مع المعنى. انظر أيضا #٩٥٨٧.

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [ʼrg] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [dallâ [1]] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [ḥōšēb] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [twh] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [kîšôr] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [skk [2]] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [ʿēreb [1]] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [pelek [1]] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [rqm] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [śᵉrād] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [šbs] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [šᵉtî [1]] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [tpr] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت ألدن Robert Alden

8689	שָׁבַר

שָׁבַר [sabar [1]]، يكسر، يدمر، ينهي، يصطدم، يتبعثر، يلد (#٨٦٨٩)؛ מַשְׁבֵּר [masber]، انفتاح (الرحم) (← #٥٤٠٢)؛ מִשְׁבָּר [misbar]، محطم (#٥٤٠٣)؛ שָׁבוּר [sabûr]، جرح (#٨٦٥٣)؛ שֶׁבֶר [seber [1]]، انتهاك، يهدم (#٨٦٩١)؛ שִׁבָּרוֹן [sibbarôn]، ينهار، يتعطل (#٨٦٩٥).

ش. أ. ق يوجد الفعل في عدد من اللغات السامية، من بينهم أوغا. tbr، (UT, 2642)، أكد. seberu؛ الأرامية שׁ:בר، (KAI 222 A 38)؛ والفينيقية، (KAI 26 A I 8).

ع. ق ١. يرد الفعل ١٤٧مرة: ٥٣ مرة في قَلْ، ٥٦ مرة في نِفْعَل، ٣٦ مرة في بيعِّلْ، ومرة في هِفْعِيل. (إش ٩:٦٦، "هل أنا أمخض [אַשְׁבִּיר] ولا أولد يقول الرب؟") ومرة في هُفْعَل. (إر ٢١:٨، "من أجل سحق [עַל־שֶׁבֶר] بنت شعبي انسحقت. حزنت [הָשְׁבָּרְתִּי]").

في جذر قَلْ. يكون الله في الأغلب (٣٣مرة) هو فاعل الفعل، وتكون الإشارة إلى فعل القضاء، القصاص، خاصة ضد مضطهدي إسرائيل. ويكون المفعول به لأفعال يهوه المحطمة هي نير ملك بابل (إر ٢:٢٨)، قوس عيلام (٣٥:٤٩)، نير نبوخذ نصر (١١:٢٨)، آشور (إش١٤:٢٥)، ذراع فرعون (حز ٢١:٣٠)، مغلاق دمشق (عا٥:١). لكن التحطيم الإلهي يحدث أيضا لشعب العهد، كما في "ويكون في ذلك اليوم أني أكسر قوس إسرائيل" (هو ٥:١). أو قا؛ خبرة أرميا، الذي أمر أن يكسر/ يحطم الإبريق (أر١٠:١٩) كصورة رمزية لما سوف يحدث ليهوذا.

٢. يظهر المصطلح، "عصا الخبز" (NIV) تردها إمداد الطعام) خمسة مرات (لا٢٦:٢٦؛ مز ١٦:١٠٥؛ حز ١٦:٤؛ ١٦:٥؛ ١٣:١٤). يبدو أن العبارة تدل على أن شكل من أشكال الجزاء الإلهي العادل هو تجريد الناس من بعض منتجات غذائهم الرئيسي. يبدو أن الإشارة إلى عصا تدل على بعض قطع الخشب التي كانت تستخدم إما في حمل الطعام، أو في الاحتفاظ بالطعام بعيدا عن الحيوانات. لكونها خشبية يشرح لماذا يستطيع الله تكسيرها (שָׁבַר).

٣. يستخدم بيعِّلْ، שָׁבַר بصورة متكررة في الإشارة إلى تكسير الأوثان. أنظر إش ٩:٢١ (الله)؛ ٢مل ٤:١٨ (حزقيا)؛ ٢مل ١٤:٢٣؛ ٢أخ ٣:١٤[٢] (آسا)؛ ٤:٣٤ (يوشيا)؛ أر١٣:٤٣ (نبوخذ نصر)؛ ٢مل ١٨:١١ (شعب الأرض).

٤. عندما لا تستخدم في تحطيم الأوثان، فهذا الفعل يستخدم ٤مرات ليصف تكسير موسى للوحين بعد خطية عبادة العجل الذهبي في سيناء (خر ١٩:٣٢؛ ١:٣٤؛ تث ١٧:٩؛ ٢:١٠). يُضيف تث ١٧:٩ أن موسى كسر اللوحين "أمام أعينهم" مما يدل على أن فعل موسى هذا كان متعمدا وليس عفويا. تدل عبارة "تكسير اللوح" (قا؛ عبارة -tup pam hepû بأكد.) في نصوص ش. أ. ق إلغاء صلاحية الوثيقة.

٥. إن التصريح الذي وُرد مرتين (خر ٤٦:١٢؛ عد٩:١٢) عن عدم كسر عظم من عظام ذبيحة الفصح يتسق مع متطلبات أخرى لهذه الذبيحة؛ أي لا يقطع إلى أربعة لكن يشوى بأكمله على النار. هذا الإعتبار بالكمال البنائي تردد فيما بعد في إنجيل يوحنا، الذي ذكر أن يسوع الذي مات في ليلة الفصح، لم تكسر رجليه (يو ٣٠:١٩). "لكسر

عظام" أخرى أنظر مراثي ٣:٤ (قصاص إلهي موجه ضد إسرائيل المتمردة) وأم ١٥:٢٥، الإقناع اللطيف (NIV اللسان اللطيف) هو سلاح فتاك بقدر كاف ليكسر (ظهر) عظم مقاومة الشخص. أنظر أيضا سير ١٧:٢٨، '....لكن عصف اللسان يكسر العظام،' أو حتى أغنية الطفل الشهيرة لكن الغير دقيقة، "العصي والحجارة قد تكسر عظامي، لكن الكلمات/ الأسماء لا يمكن أن تجرحني.'

٦. هناك استخدامات عديدة لـ שָׁבַר في الإرتباط بالقلب. يمكن أن يُجرح القلب نتيجة لسوء المعاملة (مز ٦٩:٢٠[٢١]، بسبب المعلمين/ التعليم الكاذب (إر ٢٣:٩)، أو بسبب الخطية (مز ٥١:١٧[١٩]). حتى قلب الله من الممكن أن يُكسر بسبب الحزن (حز ٦:٩؛ NIV لقد حزنت). لكن الله أيضا قريب من "منكسري القلب" (مز ٣٤:١٨[١٩]، يشفيهم (مز ١٤٧:٣)، ويجبرهم (إش ٦١:١). القصبة المرضوضة لن يكسرها عبد يهوه (٤٢:٣).

٧. هناك بعض الإستخدامات المثيرة لـ שָׁבַר في أرميا. أولا الإشارة إلى إتهام أرميا بأن الشعب نسي يهوه، ينبوع المياه الحية، وعوضا عن ذلك حفروا لأنفسهم "آبارا مكسرة" (בֹּארֹתנִשְׁבָּרִים إر ٢:١٣). يا لخيبة الأمل! لقد أداروا ظهورهم لمصدر المياه الموهوب لهم (ينبوع يهوه) ووضعوا رجائهم في خزاناتهم المنقوبة الغير مصنوعة من الجص. علاوة على ذلك، لقد كسروا (שָׁבַרְתִּי، إلا أنه من المحتمل أن تُقرأ كـ archaic second sg. fem) نيرهم ورفضوا خدمة يهوه. انظر ٢:٢٠ وأيضا ٥:٥. لقد كسروا عهد خدمتهم ليهوه، وهم الآن واثقين في حالة كسرهم. لا يمكنهم إعطاء أنفسهم بالكامل للشخص الذي وعد بأنه سيأتي يوما فيه سيكسر نير بابل (٢٨:٢، ٤، ١١؛ ٣٠:٨). من العجيب نوعا ما أنه عندما كان إرميا يعكس الحالة المأساوية لشعبه قال، "انسحقت/ تَكسرت" (הָשְׁבָּרְתִּי، ٨:٢١) (أنها إشارة إلى إرميا وليس إلى الله، كالمتحدث ٨:٢١ ,see W. L. Holladay (*Jeremiah*, Hermeneia, 1:289.

في الواقع، هناك استخدامات لـ שָׁבַר في إرميا (٢٨مرة) أكثر من أي أسفار أخرى في ع. ق.. ثم يلي ذلك بترتب تنازلي المزامير (٢١مرة)؛ حزقيال (٢١مرة)؛ إشعياء (١٤مرة).

٨. من الورود الأربعة والأربعين لـ שֶׁבֶר، خرق، تهدم، يُشير ٢٨منهم إلى الإنهيار الوشيك أو خراب المملكة الشمالية والجنوبية. ترد שִׁבָּרוֹן انهيار، تحطيم، مرتين في أر ١٧:١٨ وحز ٢١:٦[١١]. שֶׁבוֹר مرة واحدة في لا ٢٢:٢٢، "أي شيء مجروح" מִשְׁבָּר، المكسر، الساحق، قد تستخدم حرفيا إلى حد ما (يونان ٢:٣[٤]) أو رمزيا (٢صم ٢٢:٥؛ مز ٤٢:٧[٨]؛ ٨٨:٧[٨]) إشارة إلى كونه غرق وهلك بسبب أمواج المياه الهائلة. لكن عظمة يهوه أكبر حتى من غمر البحر (مز ٩٣:٤).

يشق، ينتهك، شريحة: ← בָּקַע [baqaʿ] (شريحة، يفتح عنوة، #١٣٢٤)؛ ← חָרַם [haram 2] (يشق، #٣٠٥٠)؛ ← חָתַר [hatar] (يخترق، #٣١٦٨)؛ ← מִשְׁפָּח [mispah] (ينتهك القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פָּלַח [palah] (يقطع إلى شرائح، split open، #٧١١٤)؛ ← פָּצַם [pasam]، (split open، #٧٢٠٤)؛ ← פָּרַץ [paras] (يخترق، ينفجر، ينسحق، #٧٢٨٧)؛ ← רָכַל [rākāl] (يقطع إلى أجزاء، #٨٢١٨)؛ ← רָצַץ [rasas] (يسحق، يهرس، يكسر، #٨٣٦٨)؛ ← שָׁבַר [sabar 1] (يكسر، يسحق، يحطم، يبعثر، #٨٦٨٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:1027-40; *TWOT* 2:901-2; M. J. Dahood, *Psalms*, AB, 1970, 3:56; J. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992, 466; B. Levine, *Leviticus*, JPS Torah Commentary, 1989, 187.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8690 שָׁבַר

שָׁבַר [sabar 2]، فعل، يشتري، خصوصا الحبوب (قا؛ שָׁבַרשֶׁבֶר) (#٨٦٩٠)؛ שֶׁבֶר [seber 2]، إسم حبوب (#٨٦٩٢).

ع. ق ١. إن الكلمات المتنوعة للحبوب تعكس حقيقة أنها كانت وجبات غذائية ثابتة هامة في إسرائيل القديمة، الذي هي المجتمع الزراعي الذي أعطى أهمية زائدة للزراعة وأوقات الزرع والحصاد في السنة. إلا أن موسم المطر كان من أكتوبر إلى إبريل وكان الجفاف شائعا، مما جعل الإسرائيليون يدركون مبكرا أن الحصاد معتمد كليا على يهوه (تث ١١:١٣-١٧).

٢. يُستخدم الفعل كرمز الاسترداد؛ إن المسبيين مدعوون لأن يشتروا خمرا ولبنا، لكنهم لن يدفعوا ثمنه (إش ٥٥:١). إن الشخص الذي ينوي البيع عندما يكون ضروري لخير المجتمع (cf. W. McKane, *Proverbs*, 1970, 434) يُعتبر مبارك (أم ١١:٢٦- בְּרָכָה).

٣. في وقت المجاعة كانت الحبوب تُحضر من مصر، كما في قصة يوسف (تك ٤١:١-٢؛ ٤٣:٢). في طريقهم إلى أرض الموعد كان على شعب إسرائيل أن يشتروا طعاما، لكنهم رُفضوا (تث ٢:٦، ٢٨). كان الكنعانيون (= التجار) يبيعون الحبوب، لكن تحت تظاهر كاذب، كما هو الحال في عا٨:٥ بما في ذلك أيضا قش الحنطة (عا ٨:٦؛ قا؛ هو ١٢:٨[٧]).

٤. ترد الكلمة שֶׁבֶר، حبوب ٩مرات في ع. ق. كتعبير عام عن الحبوب وتحمل نطاق لغوي مماثل كـ דָּגָן. إن أصلها اللغوي غير مؤكد، لكن العلماء يقترحون أنها مشتقة من الفعل שָׁבַר، يشتري، يبيع الحبوب (S. M. Paul, Amos, 1991, 258). لقد جادل J. Klein أن عبارة שֶׁבֶר רַעֲבוֹן في تك ٤٢:١٩، التي ترجمها "حبوب-(طعام) للجوع،' تكافأ لغويا العبارة أكد. *se nebritim* بنفس المعنى (١:٢٣٧-٤٤).

4. The word rb,v&,, grain, occurs 9x in the OT as a general term for grain and has a similar semantic range as ˆg:D:. Its etymology is uncertain, but scholars suggest that it is derived from the vb. rb>v;, break (G. Hoffmann, "Versuche zu Amos,' ZAW 3, 1883, 122) or a denominative form of the vb. rb>v;, buy or sell grain (S. M. Paul, Amos, 1991, 258). J. Klein argues that the phrase ˆ/bà[}r» rb,v`, in Gen 42:19, which he translates as "a grain-(ration) for one's hunger,' is a semantic equivalent to the Akk. phrase se nebritim with a similar meaning (1:237-44).

ترد שֶׁבֶר، ٧مرات في قصة يوسف في سفر التكوين، وتشير إلى الحبوب التي يريد أن يشتريها إخوة يوسف من مصر بسبب المجاعة الشديدة في إسرائيل (تك ٤٢:١، ٢، ١٩، ٢٦؛ ٤٣:٢؛ ٤٤:٢؛ ٤٧:١٤). إن معناها العام كتعبير عن الحبوب مقترح في ناحوم ١٠:٣١[٣٢]، عندما زعم الشعب أنه لم يشترِ أي שֶׁבֶר، حبوب، في السبت، وتك ٤٢، الذي يصف الطعام الذي أكل في وقت المجاعة عندما لم يكن الناس يهتمون بنوعية ما يأكلوه.

ب. ت إن أشهر ترجمة لـ שֶׁבֶר في سب هي σῖτος، لكن هناك تعبيرات عامة أخرى مستخدمة: συγκρίνω، تجميع، σύντριμμα، جمع.

تجارة، بضائع، بيع، شراء: ← כְּנַעַן [*kena'an* 2] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כָּרָה [*karâ* 2] (يحصل من التجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [*mehîr* 1] (ثمن، دفعة من المال، #٤٦٩٧)؛ ← מָכַר [*makar*] (يتاجر، يبيع، #٤٨٣٥)؛ ← סָחַר [*sahar*] (يسافر، يتاجر، #٦٠٨٦)؛ ← קָנָה [*qanâ*] (يكتسب، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רָכַל [*rakal*] (يتاجر، #٨٢١٧)؛ ← שָׁבַר [*sabar* 2] (يشتري، #٨٦٩٠).

حبة، شعير، جاورس/ الدَّخن، أرز إلخ ← אָבִיב [*'ābîb*] (سنابل الحَب، #٢٦)؛ ← בִּצְקָלוֹן [*bisqālôn*] (ساق جديد/ طازج [.cj]، #١٣٠٣)، ← בַּר [*bar* 3] (حَب، ذرة، #١٣٣٩)، ← גָּדִישׁ [*gādîš* 1] (ساق الحَب، #١٥٣٨)؛ ← גֶּרֶשׂ [*gereś*] (خشن، #١٧٦٢)؛ ← דָּגָן [*dāgān*] (حَب، #١٨٤١)؛ ← דֹּחַן [*dōhan*] (الذرة السكرية، الجاروس #١٨٩٣)؛ ← חִטָּה [*hittâ*] (قمح، #٢٦٣٦)؛ ← כֻּסֶּמֶת [*kussemet*] (براعم القمح، #٤٠٨١)؛ ← כַּרְמֶל [*karmel* 4] (حب، طازج، حب نضجت حديثا، #٤١٥٢)؛ ← מְלִילָה [*melîlâ*] (حب، حبوب #٤٨٨٤)؛ ← מִנִּית [*minnît* 2] (أرز، #٤٩٧٦)؛ ← מֹץ [*mōs*] (قش، #٥١٦١)؛ ← סֹלֶת [*sōlet*] (دقيق القمح، #٦١٥٩)؛ ← פַּנַּג [*pannāg*] (يضايق؟ حب، وجبة أو دقيق #٧١٥٤)؛ ← צֶבֶת [*sebet*] (حب، حزمة حبوب #٧٣٩٥)؛ ← צָנֻם [*sānum*] (صلب، قحل أو عقيم [سنابل الحَب] #٧٥٦٨)؛ ← קָלִי [*qālî*] (حبوب مجففة، #٧٨٣٣)؛ ← קָמָה [*qāmâ*] (محاصيل، حب، standing grain #٧٨٥٠)؛ ← שׂוֹרָה [*śôrâ*] (الجاروس، #٨٤٦٣)؛ ← שְׂעֹרָה [*śe'ōrâ*] (شعير، #٨٥٥٥)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*šibbōlet* 1] (سنابل الحَب، #٨٦٧٢)؛ ← שֶׁבֶר [*šeber* 2] (حَب، #٨٦٩٢).

البيبلوجرافيا

G. Dalman, AuS, 3:161; J. Klein, "שבר רעבון [Gen 42:19] in the Light of an Old Babylonian Parallel,' *The Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, 1977, 1:237-44; S. M. Paul, *Amos*, 1991; M. Zohary, *Plants of the Bible*, 1982.

بول دي . ويجنر *Paul D. Wegner* / إزاك كورنيليوس *Izak Cornelius*

٨٦٩١ (שֶׁבֶר [*seber* 1] ينتهك، يهدم)، ← #٨٦٨٩

٨٦٩٢ שֶׁבֶר [*seber* 2] حبوب)، ← #٨٦٩٠

8694	שֶׂבֶר

שֶׂבֶר [*seber*]، إسم، تفسير؛ تستخدم فقط في قض٧:١٥ عن تفسير الأحلام (#٨٦٩٤).

لمزيد حول التفسير، انظر פָּתַר، يُفسر (#٧٣٥٤)؛ للأحلام، انظر חָלַם، حلم، حلم رؤيوي (#٢٧٣١).

حلم، إعلان، رؤية: ← חָזָה [*hazâ*] (يرى، يدرك، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חָלַם [*halam* 2] (حلم، حلم رؤيوي، #٢٧٣١)؛ ← פָּתַר [*patar*] (تفسير [الحلم]، #٧٣٥٤)؛ ← רָאָה [*ra'â* 1] (يرى، يكون عنده رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١).

فيليب إي. ساترثوات *Philip E. Satterthwaite*

٨٦٩٥ (שִׁבָּרוֹן [*sibbarôn*] يتهدم، ينهار)، ← #٨٦٨٩

٨٦٩٧ (שָׁבַת [*sabat* 1] يتوقف، يتوقف عن العمل، يزيل، يأخذ راحة)، ← سبت.

8700 / 8699	שֶׁבֶת

שֶׁבֶת [sebet]، إسم، جلوس في هدوء، راحة (#٨٦٩٩، #٨٧٠٠).

ع. ق إن اشتقاق وورود هذا إسم. ليس واضحًا دائمًا. في بعض الشواهد قد تكون جذرا من יָשַׁב، وبالتالي يجلس في هدوء. في بعض الحالات الأخرى يبدو أنها تتصل بـ שָׁבַת، وقفة، يتوقف، وبالتالي راحة، توقف. أمثلة على ما سبق: "تلتهمهم النار جميعا في مكانهم" (٢صم ٢٣:٧)؛ "مسكنك في وسط المكر"، (إر ٩:٦[٥])؛ و"تقربون مقعد الظلم" (عا ٦:٣؛ انظر أيضا إش ٣٠:٧ رهب التي لا تفعل شيئا [رهب الجلوس]، لكن قا: NASB الفانية [شخص يُستوقف]). يبدو أن الاشتقاق الآخر المطلوب في خر ١٩:٢١—"لأنه يعوض عطلته وينفق على شفائه.' كذلك "مجد الرجل أن يبتعد عن الخصام" (أم ٣:٢٠). راعوث ٧:٢ "قليلا ما لبثت في البيت"—يمكن أن يُفهم بأي طريقة. في جميع الأحوال يبدو أن المفهوم يعني شخص غير فعال.

راحة، هدوء، استرخاء: ← דָּמָה [damâ ٢] (يأتي لنهاية، راحة، يكون أخرس، صمت، #١٩٤٩)؛ ← נָוָה [nawâ ١] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← נוּחַ [nûah ١] (يهديء، يستريح، ينتظر، محطة، وديعة، #٥٦٦٣)؛ ← רָגַע [raga' ١] (يتحطم، يأتي إلى راحة، يكون هادئا، #٨٠٨٨/٨٩)؛ ← שַׁאֲנָן [sa'an] (مستريح، مطمئن، #٨٦٣١)؛ ← שָׁבַח [sabah ٢] (يسكن، يلطف، هدوء، #٨٦٥٦)؛ ← שֶׁבֶת [sebet] (يجلس بهدوء، راحة، #٨٦٩٩، ٨٧٠٠)؛ ← שָׁתַק [sataq] (يكون هادئا، #٩٢٨٤).

٨٧٠١ (שַׁבָּת [sabbat]، سبت)، ← سبت

٨٧٠٢ (שַׁבָּתוֹן [sabbatôn] يوم الراحة؛ عيد السبت/ الإبراء)، ← سبت.

8704	שָׁגַג

שָׁגַג [sagag]، قَلْ. يرتكب خطئا، خطية غير مقصودة (#٨٧٠٤)؛ اسم שְׁגָגָה [s^e^gagâ]، خطأ، خطأ ناتج عن إهمال (#٨٧٠٥).

ع. ق ١. إثنين من الورود الأربعة للفعل توجد في الشرائع التوراتية التي تتحدث عن الذبيحة الكفارية الكهنوتية للخطية العفوية (لا ١٨:٥؛ عد ٢٨:١٥). هذه الخطية الغير مقصودة ليست نتيجة الجهل بناموس موسى، إنما الإدراك أو الوعي بانتهاك العهد الذي يقوم به عمل الضمير الإنساني. إن فاعل الإثم "يُعتبر مسئولا" فأنه يشعر بالذنب بسبب خطيئته ويعاني منها (cf. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 107-8). إن ذبيحة الخروف كتقدمة عن الذنب تكفر عن الإثم.

٢. يعني الفعل "يخدع" في أي ١٦:١٢ و"يضل" مز ٦٧:١١٩. هنا تعني الكلمة ضمنا ميول البشر تجاه السهوات الأخلاقية والميل لعدم المثول لوصايا الله.

٣. يرد إسم. (שְׁגָגָה)، ١٩مرة ويحمل معنين. أولا، قد يوضح الخطأ الغير مقصود أو الخطأ الناشيء عن الخبرات العاصية للحياة اليومية (مثلا، زلة اللسان، جا٥:٦[٥]، سوء حكم حاكم، جا ١٠:٥[٦]، أو حتى القتل المميت العفوي، عد٣٥:١١، ١٥؛ يش ٣:٢٠، ٩).

ثانيا، تعمل الكلمة مع الفعل חָטָא، خطية (#٢٦٢٧). كتعبير شرعي وطقسي للتعليمات الكهنوتية عن ذبيحة الإثم التي تُكفر عن الخطايا السهوية (لا ٤:٢، ٢٢، ٢٧؛ ٥:١٥، ١٨؛ عد ١٥:٢٤-٢٩).هذه الخطية العفوية هي عكس الخطايا المرتكبة كتمرد على شريعة الله (عد١٥:٣٠)، التي ليس لها ذبيحة كفارية.

لاهوتيا، يدعم مفهوم الخطية العفوية التمييز ما بين الوجهة الموضوعية والذاتية للخيطة البشرية. يرى الأول جميع الخطايا قضائيا أو شرعيا ككسر القانون، سواء ارتكبت عن عمد أو سهوا. بينما الأخير يرى الخطية بصورة أخلاقية، مؤكدا على دور الاختيار البشري والمسئولية الفردية. بحسب J. Milgrom يعني التعبير שְׁגָגָה ضمنا "الوعي بالتصرف" سواء هذه الخطية العفوية أرتكبت بناء على التهاون أو الجهل (*JQR* 58, 1967-68, 118). علاوة على ذلك، فقد لوحظ فئتان من الخطية المتعمدة، مع שְׁגָגָה تحدد الأفعال يعيها مرتكبها لكن خطيته أصبحت معروفة فيما بعد، في حين أن נִסְתָּרוֹת تخص الأفعال الأثيمة التي لا يعي بها فاعلها (قا، مز ١٢:١٩-١٣[١٣-١٤]). يؤكد سفر أيوب مثل هذه المسئولية البشرية أمام الله للضمير المهمل (أي لأجل שְׁגָגָה)، لكنه يقترح أن البار لا يستحق عقاب على الخطية العفوية (أي נִסְתָּרוֹת؛ ← סָתַר، يختفي، #٦٢٥٩). بالطبع، لقد تعلم أيوب (في مقابل مشورة أصدقاؤه) أن العقاب الإلهي ليس بالضرورة يأتي نتيجة للخطية، العفوية، أو ما شابهه. إذا فبالنسبة لـ Milgrom، إن الإستخدام الديني لـ שְׁגָגָה في لا٤ يأخذ بُعدا أخلاقيا في المزامير ولاهوتيا في أيوب.

إلا أن الأنظمة الطقسية تفرق ما بين الخطايا العمدية أو العفوية (انظر عد١٥:٢٢-٣٦)، تتطلب الوجهة الموضوعية في علاقة العهد التصالح بين الخاطيء والله بغض النظر عن ما إذ كان الخاطيء هو الكاهن الممسوح (لا٤:٣)، كل المجتمع الإسرائيليين (ع.١٣)، قائد (ع.٢٢)، عضو داخل الجماعة (ع.٢٧). فطالما كان هناك "إثم" (אָשָׁם؛ ←

#٨٧١) ناتج عن الخطية العفوية، فالنظام والسلام ما بين الله والبشر قد تشوش. لابد إلى استعادة التناغم بذبح حيوان في ذبيحة الإثم (لا٤)—أن طبيعة هذا الحيوان تعتمد على حالة إثم الشخص—وبإعلان الغفران (عد١٥:٢٥). إذ لم يكن ذلك، فالبديل هو القضاء.

٤. إن الصيغة בִּשַׁגָּם، (تك٦:٣) مجال للجدال (C. Westermann, *Genesis 1-11*, ConCom, 1984, 375-76). يعلق V. Hamilton قائلا: "بالتأكيد أن أبناء الله لم يتصرفوا عن تهاون ولا عن جهل" (*Genesis, 1-17*, NICOT, 1990, 268).

خطأ، غلطة، ضرر: ← שָׁגַג [sagag] (يرتكب خطأ، خطية عفوية، #٨٧٠٤)؛ ← שָׁגָה [sagâ] (ضل، يخطيء، يذهب/ يفعل غلطة، يضل، #٨٧٠٦)؛ ← תָּהֳלָה [to-holâ] (خطأ، #٩٣٣٤)؛ ← תַּעְתֻּעִים [ta'tu'îm] (أخطاء، سخرية، #٩٥١١).

خطية، ذنب، تمرد، إثم، خطأ: ← שָׁגַג [sagag] (أذى، جور، خداع، #٨٧٠٤)؛ ← חָטָא [hata'] (خطية، يرتكب الخطية، ينقي، #٢٦٢٧)؛ ← עָוָה ['awâ [1]] (يقترف الخطأ، يفسد، #٦٣٩٠)؛ ← עָוַל ['awal [1]] (يتصرف بطريقة خاطئة، #٦٤٠١)؛ ← פָּשַׁע [pasa'] (يتمرد، يتنهك، يأثم، #٧٣٢١)؛ ← سقوط: لاهوت.

البيبلوجرافيا

THAT 2:869-72; D. J. A. Clines, "The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm XIX),' *VT* 24, 1974, 8-14; R. P. Gordon, "Better Promises: Two Passages in Hebrews Against the Background of the Old Testament Cultus,' *FS Bammel*, 1991, 434-49; K. Kinghorn, "Biblical Concepts of Sin,' *Wesley ThJ* 1, 1966, 21-26; J. Milgrom, "The Cultic *s[e]gaga* and Its Influence in Psalms and Job,' *JQR* N. S. 58, 1967-68, 115-25; P. Saydon, "Sin-Offering and Trespass Offering,' *CBQ*, 8, 1946, 393-98.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٨٧٠٥ (שְׁגָגָה [s[e]gagâ] خطأ، سهوا)، ← #٨٧٠٤

8706	שָׁגָה

שָׁגָה [sagâ]، قَلْ. يضل، يشرد، يُخطيء، يترنح، غير قادر على أن يسير باستقامة، يضل، يفعل الخطأ؛ هِفْعِيل. يسمح بالتيهان، يقود في طريق خاطئ، يضلل (#٨٧٠٦)؛ إسم מִשְׁגֶּה [misgeh]، خطأ، إغفال (مرة واحدة في تك٤٣:١٢؛ #٥٤٠٥)؛ שְׁגִיאָה [s[e]gî'â]، هفوة، خطأ (مرة واحدة في مز١٩:١٢[١٣]؛ #٨٧٠٩)؛ שִׁגָּיוֹן [siggayôn]، عنوان غامض/ شجوية في مز٧:١؛ حب٣:١ (#٨٧١٠).

ع. ق ١. إن المعنى الأساسي للفعل هو يضل أو يتوه. يُستخدم ليصف تجوال الغنم بدون الراعي (حز٣٤:٦) ووصفيا، تضليل رجل أعمى (تث ١٨: ٢٧) إن فعل التيهان طور بسهولة تعبير غير حرفي يحمل معنى التيهان بعيدا عن الرب: " كف يا إبني عن إستماع التعليم للضلالة (שָׁגָה) عن كلام المعرفة.' (أم ١٩:٢٧). كما تُستخدم أيضا في تضلل شخص ما أخلاقيا: "من يضل المستقيمين ليسلكوا في سبيل الشر، يسقط في حفرته، أما الكاملون فينالون ميراث خير.' (٢٨:١٠)؛ وعن الرجل الذي "يبتعد" عن زوجته ليحب زانية (٥:١٩-٢٠، ٢٣).

٢. قد يعني الفعل يترنح أو غير قادر على المشي بطريقة مستقيمة بسبب السُكْر (أم٢٠:١؛ إش ٢٨:٧). على سبيل المثال، يتهم إشعياء القادة بأنهم أضلوا الشعب بمعيشتهم الغير أخلاقية: "لكن هؤلاء أيضا أضلتهم (שָׁגָה) الخمر وترنحوا بالسكر، فسلب المسكر عقول أنبيائهم وكهنتهم، فأربكهم ورنحهم (שָׁגָה)، فأخطأوا الرؤيا، وتعثروا في الأحكام.' (إش ٢٨:٧). يُعلق J. Oswalt قائلا: "إن لغة التكرار (الخمر- مترنح، المضل—الخمر، المترنح—الخمر، المسكر—سلب، أربكهم—الخمر، رنحهم—سلب العقول) تبدو أنها تحاكي التعثرات وقهقهات السكران" (*Isaiah 1-39*, 510). شوشت الخمر والجعة الرؤى النبوية ومنعت العدل.

٣. يدل الجذر أيضا على المهمة الغير مقصودة للأفعال الأثيمة (مز ١١٩:٢١، ١١٨) أو الخطية الغير متعمدة، التي تُرتكب بواسطة شخص (١صم ٢٦:٢١) أو بواسطة جماعة إسرائيل (لاو ٤:١٣). يؤكد نبي السبي حزقيال أن الكفارة شيء ضروري للغفران: وهكذا تفعل في سابع الشهر عن الرجل الساهي أو الغوي، فتكفرون عن البيت" (حز ٤٥:٢٠).

٤. إن معنى שִׁגָּיוֹן غير مؤكد. إذ كانت الصيغة لها علاقة بـ שָׁגָה، فالعنوان قد يدل على نوع خاص من المزامير ذو إيقاع متقطع أو هائج. يقترح أخرون مرثاة خاصة تتصف "بتيهان" الفكر واللغة (بناءا على الجذر *segû*; cf. P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, .أكد 1983, 97).

خطأ، غلطة، ضرر: ← שָׁגַג [sagag] (يرتكب خطأ، خطية عفوية، #٨٧٠٤)؛ ← שָׁגָה [sagâ] (ضل، يخطيء، يذهب/ يفعل غلطة، يضل، #٨٧٠٦)؛ ← תָּהֳלָה [to-holâ] (خطأ، #٩٣٣٤)؛ ← תַּעְתֻּעִים [ta'tu'îm] (أخطاء، سخرية، #٩٥١١)

ضرر، خطأ، غلطة، الإثم، شر: يتصرف بصورة خاطئة، #٦٤٠١)؛ שָׁגַג [*sagag*] (يقترف الخطأ، يخطأ سهوا، #٨٧٠٤)؛ שָׁגָה [*sagâ*] (يضل، يخطأ، يذهب/ يقعل الخطأ، يضل، #٨٧٠٦).

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, "The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm XIX),' *VT* 24, 1974, 8-14; R. P. Gordon, "Better Promises: Two Passages in Hebrews Against the Background of the Old Testament Cultus,' *FS Bammel*, 1991, 434-39; K. Kinghorn, "Biblical Concepts of Sin,' *Wesley ThJ* 1, 1966, 21-26; J. Milgrom, "The Cultic *sgaga* and Its Influence in Psalms and Job,' *JQR* N. S. 58, 1967-68, 115-25; P. Saydon, "Sin-Offering and Trespass Offering,' *CBQ* 8, 1946, 393-98.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

8708	**שָׁגַח**

שָׁגַח [*sagah*]، هِفْعِيل. يحملق، يحدق (#٨٧٠٨).

ع. ق ١. يستخدم الفعل ليؤكد على الشمولية الإلهية. إن الرب ينظر من السماء للأرض ويفحص كل كائن حي (مز٣٣: ١٤).

٢. يدل الفعل على فعل التحديق. في نش ٢: ٩ كان المحبوب—الذي حاول أن يدعو حبيبته لكي تستمتع بجمال الطبيعة معه—يحدق من الشباك، لأنه سيكون من العجرفة أن يدخل بيت أبيها.

٣. يشير الفعل إلى النظرة الثابتة بعين مفتوحة تمامًا، يحملق. سوف يحملق عابر السبيل لأجل سقوط الطاغية التي كانت الأرض تتزلزل أمامه، والممالك تتزعزع، الذي جعل العالم كقفر وهدم مدنه، الذي قضى أسراه في سجونه إلى نهاية حياتهم، والذي جسده النجس الآن ملقى في وسط الهابطين في الجب (إش ١٤: ١٦). من العبث أن نحاول تعريف الطاغية الساقط بأي ملك معروف أو مدينة (.cf Kaiser, 29-31). إن الفكرة العامة للقوة العدائية العالمية مشخصة في الصور التخيلية لنهاية ملك العالم، وهو بدوره يحصل على الإدراك المباشر بنهاية الإمبراطورية البابلية (Motyer, 142).

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [*hadâ*[2]] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [*hazâ*] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ רָאָה [*ra'â* [1]] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [*rasad*] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שָׁקַד [*saqad*] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [*sa'â3*] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַח [*sagah*] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [*sûr* [1]] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [*sazap*] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [*sa'â*] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [*saqap*] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [*sata'*] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

O. Kaiser, Isaiah 13-39, 1974; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

٨٧٠٩ (שְׁגִיאָה [*s^egî'â*] زلة، خطأ)، ← #٨٧٠٦

٨٧١٠ (שִׁגָּיוֹן [*siggayôn*] عنوان)، ← #٨٧٠٦

8711	**שָׁגַל**

שָׁגַל [*sagal*]، قَل. نوم، يتجامع جنسيا مع، نِفْعَل. يُغتصب، بُعَّل. يُغتصب (#٨٧١١)؛ שֵׁגָל [*segal*]، إسم ملكة، خليلة؟ الحريم المفضلة؟ رافق؟ (#٨٧١٢).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي غير مؤكد لكنه قد يوازي أكد. *sagalu(m)*، يخصص، يصادر.

ع. ق ١. تستخدم فقط ٤مرات في الكتاب المقدس، يظهر الفعل في قَل. (تث ٢٨: ٣٠)، نِفْعَل. (إش ١٣: ١٦؛ زك ١٤: ٢)، و.pu (أو قَل. مجهول، إر ٣: ٢) لأن שָׁגַל كانت تعتبر غائبة بالنسبة للمازوريين، فإن שָׁכַב كانت تستبدل دائمًا بـ שָׁגַל. وكنتيجة لذلك فإنه يصعب تحديد المعنى الدقيق المنسوب للتعبيرات مع שָׁגַל. جادل المفسرون التقليديون من أجل التعبير "انتهك" أو "يغتصب/ أغتصب" لكن Minkoff جادل بأن هذه التعبيرات فشلت في التقاط الذعر والصدمة الذي يحملهما التعبير. على أية حال هذه التعبيرات تدل بوضوح على القوة، إذ لم تكن لغة خشنة تستخدم لكي تلفت انتباه المستمعين.

٢. في تث ٢٨: ٣٠، يظهر שָׁגַל وسط صيغ اللعنات: "تخطب امرأة ورجل آخر يضطجع معها." "سوف تُغتصب (שָׁגַל) النساء في بابل وأورشليم حيث أن هذه المدن ستخرب (إش ١٣: ١٦؛ زك ١٤: ٢). تشبه أورشليم العاصية بالمرأة الباغية: "ارفعي عينيك إلى الهضاب وانظري أين لم تضاجعي (שָׁגַל؛ إر ٣: ٢، NIV؛ "تتعثري،' Bright)؟" بناء عليه، اعتبر Rashi إسم. שֵׁגָל (مز٤٥: ١٠؛ ناحوم ٦: ٢؛ دا ٥: ٣ [آرامي]) يعني "خليلة" إلا أن هذا لا يتضح بشكل قاطع.

اضطجاع، جماع، اغتصاب: ← רָבַע [*raba'* [1]] (يضطجع، جماع، #٨٠٦١)؛ ← רָבַץ [*rabas*] (يضطجع، #٨٠٦٩)؛ ← שָׁגַל [*sagal*] (ينام، يغتصب،

#٨٧١١)؛ ← שָׁכַב [sakab] (يضطجع، يُغتصب، يُضاجع، #٨٨٦٨).

سرير: ← יָצַע [yasa ʿ] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← מִטָּה[mittâ] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← מִשְׁכָּב [miskab] (سرير، #٥٤٣٥)؛ ← עֶרֶשׂ [ʿeres] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← פֵּאָה[pe'â [1]] (راحة [أريكة]، #٦٩٩١)؛ ← רָבַד [rabad] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨).

نوم: ← דָּלַף [dalap [2]] (يشعر بأرق، #١٩٤١)؛ ← יָשֵׁן [yasen [1]] (ينام، #٣٨٢٢)؛ ← נוּם [nûm] (ينام، #٥٦٧٠)؛ ← רָדַם [radam] (يذهب للنوم، #٨١٠١).

البيبلوجرافيا

J. A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 1976; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; M. L. Klein, "Not to be Translated in Public—לאמתרגמבציבורא,' *JJS*, 39, 1988, 80-91; H. Minkoff, "Coarse Language in the Bible? It's Culture Shocking!' *BR* 5, 1989, 22-27.

William C. Williams وليام سي . وليامز

٨٧١٢ (שֶׁגֶל [segal] ملكة)، ← #٨٧١١

8713 שָׁגַע

שָׁגַע [saga ʿ]، بُعِّل. هائج، مجنون؛ هِتبَعِل. يتصرف كرجل مجنون (#٨٧١٣)؛ שִׁגָּעוֹן [siggaʿôn]، إسم. جنون (#٨٧١٤).

ش. أ. ق يتصل الفعل بـأكد. *segû*، غيظ، صراخ؛ الأثيوبية *zangeʿa*، يكون مجنونا، الصفة *zengûʿ*، مجنون؛ عرب. *sagaʿa*، هديل (ذكر الحمام)، يتلو (نثر مقفى).

ع. ق ١. يرد الفعل שָׁגַע ٧مرات (بُعِّل. ٥مرات، هِتبَعِل. مرتين)؛ يرد إسم. שִׁגָּעוֹן ٣مرات في ع. ق. يُستَخدَم إسم. שִׁגָּעוֹן مع תִּמָּהוֹן، ارتباك، وעִוָּרוֹן، عمى، في تث ٢٨:٢٨ وزك ١٢:٤. هذا سيحدث من قبل الله كعقاب على شعبه. إن إسم. שִׁגָּעוֹן مثل תִּמָּהוֹן، يُستخدم ليدل على شرود الذهن، بالضبط كما تعني ען עִוָּרוֹן ضمنا شرود البصر. في ٢مل٩:٢٠ يُستخدم إسم. ען שָׁגַע ليصف الفارس وهو يقود فرسه "بهيجان" (RSV, NEB, NASB)، التي هي طريقة غير معتادة؛ تُستخدم في زك١٢:٤، في وصف الراكب الذي أصبح وحشيا.

٢. يستخدم الفعل שָׁגַע في العلاقة بالجنون (١صم٢١:١٤-١٥[١٥-١٦]). إن المعنى قريب من הָלַל، يتصرف كشخص مجنون (١صم ٢١:١٣[١٤]). تشير صيغة بُعِّل. اسمفا. لـ שָׁגַע، (מְשֻׁגָּע) إلى الناس الذين جُنُوا بسبب الكارثة التي أرسلت من قبل الرب حتى أنهم أصبحوا مجانين (تث ٢٨:٣٤ قا؛ ٢٨:١٥-٦٨).

في بعض الحالات يُتهم النبي بإستحقار بكونه מְשֻׁגָּע، رجل مجنون (٢مل ٩:١١؛ إر ٢٩:٢٦؛ هو ٩:٧)، مثل אֱוִיל، أحمق (هو٩:٧)، لأنه تصرف بطريقة "شاذة" عندما حل روح الله عليه. تعني الكلمة שָׁגַע ضمنا مفهوم الشرود الفكري للنبي تحت جهد عاطفي شديد أو الإستغراق الروحي. هذا المفهوم ربما تم إقتراحه من قبل عرب. *sagaʿa*، هديل (ذكر الحمام). أكثر من ذلك، تدل שָׁגַע على سلوك النشوة الغير طبيعية للنبي. هذا المفهوم ربما يكون تم إقتراحه بواسطة أكد. *segû*، ثورة، غيظ (Gray, 488; *HALAT* 1315; Parker, 282).

من غير المؤكد ما إذا كان שִׁגָּעוֹן (اسم بعض أنواع المراثي؛ Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 26; Weiser, *Psalms*, 1962, 134) في مز ٧:١ وשִׁגְיֹנוֹת (ربما تكون الجمع لـ שִׁגָּיוֹן) في حب ٣:١ تحمل أي ارتباط بـ שִׁגָּיוֹן، (*HALAT* 1314; BDB, 993). اقترح البعض أن שִׁגָּיוֹן ربما تشير إلى بعض أنواع "الأغاني العاطفية، البرية، يصاحبها تغير سريع للإيقاع" (BDB, 993).

حماقة، أحمق، جنون، خزي: ← אֱוִלִי [ʾewilî] (أحمق، مجنون، #٢١١)؛ ← בָּעַר [baʿar [3]] (يكون غبيا، #١٢٧٩)؛ ← הָלַל [halal [3]] (يكون مرتبكا، أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כָּסַל [kasal] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← לָהַהּ [lahah] (يتصرف كرجل مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נָבַל [nabal [2]] (يتصرف بازدراء، #٥٥٧١)؛ ← סָכַל [sakal] (يتصرف بحماقة، يفعل حماقة، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פָּתָה [patâ [1]] (يكون عديم الخبرة، يكون ساذجا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שָׁגַע [sagaʿ] (مخبول، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תָּפַל [tapal] (يتكلم كلام فارغ، #٩٥٢٠).

البيبلوجرافيا

IDB 3:220-21; *ISBE* 4:211-12; *TWOT* 2:905; Gray, *I & II Kings*, 1964, 488; P. B. Parker, "Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel,' *VT* 28, 1978, 282.

Chou-Wee Pan شاو-وي بان

٨٧١٤ (שִׁגָּעוֹן [siggaʿôn] جنون)، ← #٨٧١٣

8716 שַׁד

שַׁד [sad]، ثدي (#٨٧١٦)؛ שֹׁד [sod [1]]، ثدي (#٨٧١٨).

ش. أ. ق في النصوص الأغاريتية يذكر الثدي كمصدر للتغذية. يتحدث *CTA* 15 ii 27 عن إبن كيريت Keret

ياسيب Yassib الذي يرضع من ثدي الإلهه آنيت Anat، بينما يصف CTA 23:24, 59, 61 مجموعة من الألهة ترضع من ثدي عشيرت Athirat وآنت Anat (see Gibson, 124-26). أرم. תַּדָּא، السيرانية 'teda، عرب. tady, tadan.

ع. ق ١. ترد שַׁד/ שֹׁד بصفة مستمرة في الإشارة إلى أم تُغذي إبنها. يصرح الكاتب في مز ٢٢:٩[١٠] أن الله مكنه عندما كان طفلا في أن يجد طمأنينته على ثدي أمه (ع. ٩ب [١٠ب] ربما تعاد صياغتها: "أنت جعلتني أشتق الطمأنينة من ثدي أمي"). في كناية خاصة غريبة يصف إش ٦٠:١٦ صهيون المشخصة وهي ترضع من ثدي الملوك، وهي إشارة إلى الضريبة التي ستدخل وغنى المدينة خلال العصر الأخروي. في نص ذو علاقة، يصور سكان أورشليم المستقبلية كالذين وجدوا شبعهم من ثدي صهيون (٦٦:١١).

٢. لأجل إرتباطها بالولادة والتغذية، يرمز الثدي (بالإرتباط بالرحم) إلى الإخصاب الوفير والنمو السكاني في بركة يعقوب الآبائية ليوسف (تك ٤٩:٢٥). من خلال الأسلوب الأدبي باللعب بالألفاظ، يؤكد يعقوب أن القدير (שַׁדַּי) هو مصدر مثل هذه البركات. لقد عكس هوشع بطريقة ساخرة هذه البركة عندما سأل الرب أن يعطي عبدة الأوثان الإفراميين (نسل يوسف) "رحما مسقطا وثديين يابسين" (هو ٩:١٤).

٣. في نشيد الأنشاد العاطفي، يُمثل ثدي عروس الملك موضوع رغبته الجنسية. تُقارن العروس حبيبها "بصرة المر" الموجود بين ثدييها (نش ١:١٣) وتفتخر بأن ثدييها يسببوا له الرضى (٨:١٠)، بينما يُشبهه ثدييها الصغرين — الذين مازالوا ينموان — بظبيين (٤:٥؛ ٧:٣[٤]) وكعنقود من الفاكهة الجاهز لقطفه (٧:٧-٨[٨-٩]).

٤. إن المفهوم الجنسي يظهر أيضا في انتقاد هوشع وحزقيال الشديد، والاتهامات الصريحة لعبادة إسرائيل للأوثان والزواج بأجنبيات. في هو٢:٢[٤] يحض الرب إسرائيل بنزع " الفسق (هو مجاز يشير لـ"حبيبها" الإله الوثني بعل) من بين ثدييها" (قا؛ نش ١:١٣). ينتقد الرب زواج إسرائيل ويهوذا بأجنبيات بتشبيههم كأختين التجأوا إلى الدعارة وسمحوا بخزي للرجال الشهوانيين أن يداعبوا ثدييهما (حز ٢٣:٣، ٢١).

ثدي: ← דַּד [dad] (ثدي، #١٨٤٣)؛ ← זִיז [zîz ²] (ثدي، #٢٣٢٩)؛ ← קִשֻּׁרִים [qissurîm] (عصابة - للثدي، #٨٠٠٥)؛ ← שַׁד [sad] (ثدي، #٨٧١٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:240; *TWAT* 7:1069-71; *TWOT* 2:906-7; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 1978, 91, 124-26; P. N. Hunt, "Subtle Paronomasia in the Canticum Canticorum: Hidden Treasures of the Superlative Poet,' in *Gelden ȿpfel in silbern Schalen...*, eds. Klaus-Dietrich Shunck and Matthias Augustine (Beitrage zur Erforschung des Alter Testaments und des antiken Judentums 20), 1992, 147-54.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

8717	שֵׁד

שֵׁד [sed]، اسم مشتق (#٨٧١٧).

ع. ق ترد שֵׁד في الجمع مرتين (تث ٣٢:١٧؛ مز١٠٦:٣٧). الترجمة المثالية هي الشياطين (NIV, NASB)، لكن هناك معاني متنوعة أيضا (أرواح عاجزة، KJV). في كلتا الحالتين يكون שֵׁד هو المستقبِل للذبيحة الممنوعة: "ذبحوا للشياطين لا لله، لآلهة لم يعرفوها من قبل، حديثة جاءت من قريب ولم يعلم بها آباؤهم" (تث٣٢:١٧). كما قيل أيضا أن هذه الذبائح كانت تتكون من ذبائح البشر أو الأطفال: "وقدموا بنيهم وبناتهم ذبيحة لتلك الشياطين.' (مز ١٠٦:٣٧). هذه العبادة الوثنية ارتبطت بـ sedu البابلية؛ قوة الحماية الفوق طبيعية التي حضورها كان يستحضر الآلهة" (*TWOT* 2:906). لقد أقترح أن مثل هذا الشيطان يمكن أن يمثل "النشاط البشري أو القدرة الجنسية" (*TWOT* 2:906). لاحظ Kaufmann "أننا نلاحظ ندرة الإشارات للشياطين في ع. ق. وحتى عندما تتواجد تكون من علم الأساطير. إن الخير والشر هما في البشر، ليس في دائرة ما وراء الطبيعة" (n. 1 ,65). لكنه يشرح أكثر"، عندما دعي آلهة الأمم *shedim* لا يعني هذا أنهم أرواح شريرة، لكنهم ظلال خياليه، آلهة بلا عمل إلهي أو شيطاني (.ibid).

روح، شبح، شيطان: ← אוֹב [ʼôb ²] (متوسط، طيف، عرافة، شبح، #٢٠٠)؛ ← אִטִּים [ʼittîm] (أشباح، أشباح الموتى، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [lîlît] (وحش ليلي، مخلوقات ليلية، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [ʻazaʼzel] (عزازيل، شيطان، كبش الفداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [sî ²] (قاطني الصحراء، المنادي، عواء، وحش بري، #٧٤٧٠)؛ ← רוּחַ [rûah] (ريح، نسمة، زائل، اختيار، نزعة، طباع، روح، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים [repaʼîm] (ظلال، أرواح فقيدة، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [saʻîr ³] (إله الغابات عند الإغريق، شيطان الكبش، تمثال الكبش، #٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [sed] (شيطان، #٨٧١٧).

البيبلوجرافيا

TDNT 2:1-20; *TWOT* 2:905-6; M. A. M. Juɗrez, "El diablo y los demonios. Lefe del antiguo Israel,'

ByF 56, 1993, 36-54; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1960.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / *M. V. Van Pelt* / *W. C. Kaiser, Jr.*

٨٧١٨ (שׁד [sod [1]] ثدي)، ← #٨٧١٦

٨٧١٩ (שׁד [sod [2]] عنف)، ← #٨٧٢٠

8720	שָׁדַד

שָׁדַד [sadad]، قَلْ. يدمر، خراب، يستبد؛ نِفْعَلْ. يكون دمارا (فقط في مي ٢:٤)؛ بِيعِّلْ. سوء معاملة؛ يعتدي، يخرب (فقط في أم ٢٦:١٩؛ ١٥:٢٤)؛ بُعَّلْ. (أو قَلْ. pass.؟) يكون مدمرا؛ بُعيل. . يدمر (فقط في هو ٢:١٠)؛ هُفْعَلْ. (أو قَلْ. pass.؟)، يكون مدمرا (فقط في إش ١:٣٣؛ هو ١٤:١٠) (#٨٧٢٠)؛ إسم שׁד [sod [2]]، عنف، خراب (#٨٧١٩).

ش. أ. ق שָׁדַד، يدمر، توجد في أوغا. (cf. *HALAT* 1318a).

ع. ق ١. يظهر الفعل ٤٣مرة، من بينهم ٣١مرة في قَلْ. و١٨مرة في بُعَّلْ.، بينما إسم. يرد ٢٥مرة. تدل שָׁדַד على التدمير العنيف كفتك الذئب (إر٥:٦؛ إسم الفاعل נָכָה) وبالتالي فإنها تميل إلى وصف قضاء يهوه على الفلسطنين (قَلْ. إر ٤:٤٧)، المصريين (قَلْ. حز١٢:٣٢، إسم الفاعل שֹׁמֵד)، وأعداء أخرون (مثلا، بابل، قَلْ. إسم الفاعل المجهول، مز ٨:١٣٧). كما لاحظ أم ١١: ٣ب: "أن الغادرين يدمرون (שָׁדַד، قَلْ.) بإعوجاجهم.' يرد قَلْ. اسمفا. Active ٢٠مرة، جميعهم في إش ، إر، وبهم إشارة ليهوه (مثلا إر ٣٦:٢٥)،بابل، أداته (مثلا ١٢:١٢؛ قا؛ ٥٥:٥١، حيث دمر يهوه بابل)، وأخرون (مثلا، اللصوص، عو٥).

٢. إن القضاء المريع الذي يصحب שָׁדַד يرتبط أيضا بيوم الرب. هذا الخراب يرتبط بشدة بالله نفسه عن طريق إستخدام الجناس: "يوم الرب قريب. يأتي كالخراب من عند القدير" [כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא] (يؤ ١٥:١؛ بالمثل إش ٦:١٣). من الغريب أن يوئيل يستخدم هذه اللغة المشؤمة ضد شعب الله الخاص—لكن غير التائب—وليس الأجانب. ومن ثم فإن إسم. שַׁדַּי، الذي يغرس التعزية في شعب الله، يصبح الآن مصحوبا بالدمار وسببا للفزع (see further Allen, 59-61).

٣. لمعنى بيعِّلْ. يشتت، see Thomas, 1969, 289; cf. Thomas, 1962, 63.

٤. إن إسم. שׁד يتزاوج مع כָּפָן، جوع (← #٤١٠٢؛ أي ٢٢:٥)، وשֶׁבֶר، خراب (← #٨٦٩١؛ إش ١٩:٥١؛ ٧:٥٩؛ ١٨:٦٠؛ إر ٣:٤٨). هذه الارتباطات تؤكد على الدمار المصحوب بـ שׁד. لاستخدام שׁד مع חָמָס، انظر חָמָס (← #٢٨٠٣).

ب. ت في التفسير الربي، تحمل שָׁדַד معنى يستبد، يسرق. ومن ثم، انظر Gen. Rab. ٧٥ لمز ٦:١٢ (كما يفسره Jastrow 2:1524a).

خراب، إلغاء، دمار، تشويه، يهدم: ← אָבַד [’abad [1]] (يفنى، #٦)؛ ← אֵיד [’êd] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בָּלַק [balaq] (يدمر، #١١٩١)؛ דָּמָה [damâ [3]] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דָּמַם [damam [3]] (يفنى، #١٩٥٩)؛ ← הָרַס [haras] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חָבַל [habal [2]] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חָלַק [halaq [3]] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חָתָא [hata’] (يتهدم، #٣١٤٨)؛ ← כָּלָה [kalâ[1]] (يتم، يفنى، يدمر، #٣٩٨٣)؛ ← כָּרַת [karat] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מָחָה [mahâ [1]] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נָצָה [nasâ [2]] (يقع في الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נָתַס [natas] (يُحطم، #٥٩٩٥)؛ ← נָתַץ [natas] (يسوي بالأرض [يدك]، #٥٩٩٧)؛ ← נָתַשׁ [natas] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פָּאָה [pa’â] (يقطع إلي قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פִּיד [pîd] (يهدم، سوء حظ، # ٧٠٨٥)؛ ← שָׁדַד [sadad] (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שָׁחַת [sahat] (يصبح فاسدا، يهدم، يفسد، #٨٨٤٥)؛ ← שָׁמַד [samad] (ينفي، يحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [tablît] (إبطال، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; M. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography X,' *Bib* 53, 1972, 386-403, esp. 403; D. Winton Thomas, "Textual and Philological Notes on Some Passages in the Book of Proverbs,' SVT 3, 1969, 280-92, esp. 289; idem, "A Pun on the Name Ashdod in Zephaniah ii.4,' *ExpTim* 74, 1962, 63.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

8721	שִׁדָּה

שִׁדָּה [siddâ]، سيدة، خليلة (فقط في جا٢:٨)، والكلمة الإنجليزية المكافئة ليست مؤكدة) (#٨٧٢١).

أنثى: ← אִשָּׁה [’issâ] (سيدة، #٨٥١)؛ ← גְּבִירָה [gebîrâ] (سيدة، ملكة، معلمة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← נַעֲרָה [na‘ᵃrâ[1]] (فتاة، #٥٨٥٥)؛ ← נְקֵבָה

[*n^eqēbâ*] (أنثى، #٥٩٢٢)؛ ← פִּלֶּגֶשׁ [*pileges*] (خليلة، #٧١٠٨)؛ ← שִׁדָּה [*siddâ*] (سيدة، #٨٧٢١).

البيبلوجرافيا

R. E. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC 23A, 17.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٨٧٢٤ (שַׁדַּי، [אֵל]، שַׁדַּי، [אֵל]، [الله القدير)، ← #٤٤٦أ

8727 שְׁדֵמָה

שְׁדֵמָה [*s^edemâ*]، إسم، سطح (#٨٧٢٧).

ش. أ. ق الأغارتية *sdmt*، حقل، كرم.

ع. ق ١. سطح. يرد إسم. שְׁדֵמָה ٥ مرات (كجمع וֹת שְׁדֵמ، تث ٣٢:٣٢؛ ٢مل ٢٣:٤؛ إش ١٦:٨؛ إر ٣١:٤٠؛ حب ٣:١٧) في ع. ق. (انظر أدناه) ويشير إما إلى السطح، أو بصورة أعم، حقل. في كلا من المواد العبرية وأوغا.، تظهر שְׁדֵמָה في قرائن البساتين (يقترح Wyatt [149-53] أن שְׁדֵמָה تشير إلى هذا الجزء من النبات التي تنمو منه الثمار). ترد في par. مع גֶּפֶן، كرم، في فقرتين (تث ٣٢:٣٢؛ إش ١٦:٨). يرد إسم. في أربعة من الورود الخمس في علاقة ثابتة مع إسم المكان (تث ٣٢:٣٢؛ ٢مل ٢٣:٤؛ إش ١٦:٨) أو يتعبه عبارة prep. تدل على موقعه بجوار مكان معين (إر ٣١:٤٠). جادل Stager أن في هذه الحالات تشير שְׁדֵמוֹת إلى الأسطح الزراعية. حتى يتم الإستفادة من الفراغ الموجود على التلال المنحدرة نسبيا، كانت الأسطح الزراعية تُبنى في منطقة التلال في مدينة إسرائيل، وهي منطقة تتميز بالأودية التي تأخذ شكل حرف V. كان السكان يصنعون هذه الدرجات على التلال بواسطة النحت في التل لكي يهيئوا مكانا لزراعة الكروم والأشجار. كان يوضع جدارا صخريا عند الحافة الخارجية لكل درجة لاحتجاز الأتربة. توجد دلائل أثرية على الأسطح الزراعية في وسط هضاب فلسطين ترجع إلى وقت مبكر حوالي ١٢٠٠ ق. م. (Stager, 116). يشمل تعبير שְׁדֵמוֹת أيضا الأسطح المعمارة للأبنية (إر ٣١:٤٠).

٢. الحقول. رغم أن שְׁדֵמָה ترد دائمًا مع גֶּפֶן، إلا أن هذا إسم. قد يعني أكثر من مجرد كروم (أو الأسطح التي تبنى عليها). يرد שְׁדֵמָה في حب ٣:١٧ في السطر الثاني من ثلاثة أسطر شعرية التي تسرد تفاصيل أربعة مصادر زراعية (تين، عنب، زيتون، حقول) ونوعين من حيوانات المزرعة (خروف، بقر). حيث أن التين، العنب، والزيتون مذكورين على وجه التحديد، فإن שְׁדֵמָה يبدو أنها تشير بصورة كبيرة إلى المحاصيل المتنوعة التي تنمو في الحقول (دون أية إشارة إلى أسطح زراعية).

٣. إش ٣٧:٢٧. رغم أن السطر الأخير من إش ٣٧:٢٧ (MT) يُقرأ שְׁדֵמָה לִפְנֵי קָמָה، حقل قبل نموه، فإن الفقرة الـ par. (٢مل ١٩:٢٦؛ قاً؛ 1QISa^a، سب.، certain Heb. MSS). بها שְׁדֵפָה לִפְנֵי קָמָה، احترقت/ فسدت قبل أن تنمو (NIV, NASB, NRSV). في ضوء القرينة المباشرة، يبدو أن قراءة ٢مل صحيحة (Contra Motyer, 283, n. 1، الذي يبدو أنه يُفضل مس. على أساس أنها القراءة الأصعب). في ضوء هذا، فإن שְׁדֵפָה بدلا من שְׁדֵמָה هي القراءة الصحيحة في إش ٣٧:٢٧.

٤. "حقل الموت"؟ يفسر Lehmann (361)؛ וֹת שְׁדֵמ (جمع שְׁדֵמָה) ككلمة مركبة من שַׁד وמָוֶת، التي يجعلها تتساوى مع العبارة שְׁדֵי מָוֶת، حقل الموت (Mot) يربط هذه العبارة بدورة بعل الأغارتية، حيث تقتل الإلهة أنيت Anat إله الموت وتدفنه في الحقل (*KTU* 1.6II:30-37). يجادل Lehmann (363) أن هذه الملحمة الأغارتية أصبحت تدخل في الإحتفالات الدينية، التي إحداهم كان الطقس الجنائزي العاطفي (ينفذ على قطعة من أرض قاحلة). وبالتالي، فإن تعبير "حقل الموت" أصبح يترادف فنيا مع التربة القاحلة والجافة. إن أكثر المشكلات في وجهة نظر Lehmann تتضمن غياب أية دلائل لـ *s-s* تبادل الحرف الساكن. كما أشار Gibson (*CML*,42)، "إن تفسير هذه الكلمات كمركبة ("حقل الموت"؛ cp. Heb. צַלְמָוֶת) يمكن أن يُدعم فقط لو تم افتراض أن التقليد المازوري بالحرف *s* الأول خطأ.' بالإضافة إلى ذلك، فإن الجذر المشتق الأغاريتي لا يعطي أي دليل على هذا التفسير. لاحظ هذه الفقرة حيث ترد *sdmt* الأغارتية (*KTU* 1.23.11): "دعهم يسقطون (هو) على السطح [*sdmth*] مثل الكرم" (Stager, 115؛ يرى Stager أن *h* في أوغا. *sdmth* كضمير لاحق لإتجاه [على] بدلا من ٣ ؟ (cf. de Moor, 79, n. 30. يشرح Gibson (CML, 28) أن في هذه الفقرة موت "يهاجم من قبل مشذبي الكروم الذين قلموه وأوثقوه وطرحوه على السطح مثل الخشب الميت.' إن ترجمة Lehmann لـ שְׁדֵמָה تضيف أهمية أسطورية ليس لها دليل بالنحو السامي المقارن أو حتى الاستخدام الأوغاريتي.

٥. الخاتمة. ترد שְׁדֵמָה في كلا من الأدب الأغاريتي والعبري لتدل على الأسطح الزراعية، خاصة، التي كانت تُزرع فوقها الكروم (*KTU* 1.23:8-11; 2.1:43؛ تث٣٢:٣٢؛ إش ١٦:٨)، الأسطح المعمارية للمباني (إر ٣١:٤٠)، لكن أيضا كتعبير أشمل للحقول بصفة عامة (حب ٣:١٧).

حقل، أرض، منطقة ريفية: ← אֲדָם [4] [ʼādām 4] (أرض، #١٣٥)؛ ← בַּר [4] [bar 4] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [gāzēr] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוֹף [hôp] (حقول واسعة، #٢٥٧٢أ)؛ ← יָגֵב [yāgēb] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [mᵉlēḥâ] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מַעֲרָה [2] [mᵉʻārâ 2] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר [3] [nîr 3] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב [2] [ʻāqōb 2] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [pᵉrāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדַי / שָׂדֶה [śādeh / śāday] (بلد مفتوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [šᵉdēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

J. Croatto and J. Soggin, “Die Bedeutung von שׁדמות im Alten Testament,' *ZAW* 74, 1962, 44-50; C. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, 1966; M. Lehmann, “A New Interpretation of the Term שׁדמות,' *VT* 3, 1953, 361-71; J. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu*, 1971; J. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; L. Stager, “The Archaeology of the East Slope of Jerusalem and the Terraces of the Kidron,' *JNES* 41, 1982, 111-21; N. Wyatt, “A New Look at Ugaritic *sdmt*,' *JSS* 37, 1992, 149-53.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

8728 שָׁדַף

שָׁדַף [sadap]، فعل، يشيط، قرقعة (#٨٧٢٨)؛ שְׁדֵפָה [sᵉdepâ]، إسم شياط (مرة واحدة، #٨٧٢٩)؛ שִׁדָּפוֹן [siddapôn]، إسم، شياط (#٨٧٣٠).

ش. أ. ق إن الجذور المشتركة للفعل تظهر في أرم. שְׁדַף، أن يحرق؛ عرب. *ʼasdafa*، يكون مظلما (من جراء الحريق؟).

ع. ق ١. يظهر الفعل فقط في تك٤١: ٦، ٢٣ و٢٧، في حلم فرعون وتفسيره من قبل يوسف. في كل الأحوال، تصف السبعة سنابل القمح التي "أحرقتها الريح الشرقية" (NIV). حيث أن الريح الشرقية هي رياح جافة ساخنة تأتي من الصحراء، فإن الفعل على الأرجح يشير إلى تجفيف وتحميص المحاصيل.

٢. يظهر إسم. שְׁדֵפָה، أشياء محترقة، فقط في ٢مل١٩: ٢٦: "سكانها.... كحشيش السطوح تحرقه النار قبل النمو." تستخدم لتصف السكان المحاصرون من قبل سنحاريب، كناية عن يأسهم أمام عدم قهره الواضح.

٣. يرد إسم. שִׁדָּפוֹן، شائط/ محترق فقط في قائمة الضربات التي سيُحضرها الله على إسرائيل بسبب عصيانها (تث ٢٨: ٢٢؛ ١مل ٨: ٣٧ [=٢أخ ٦: ٢٨]؛ عا٤: ٩؛ حج ٢: ١٧ [إعادة صياغة لعاموس ٤: ٩]). تستخدم دائمًا بالإرتباط مع יֵרָקוֹן، التي تترجم دائمًا "يتعفن" إن ارتباطها بالتعفن أدت بالعديد من المفسرين والمترجمين إلى ترجمة إسم. "أفسد" أي، مرض في المحاصيل (NASB, NRSV, REB; Anderson and freedman, 436). إلا أن إرتباط الفعل بالريح الشرقية، يجعل إسم. على الأرجح يشير إلى الإحتراق أو الشياط. حيث أن التعفن يرتبط دائمًا بالرطوبة، فإن إسم. المزدوج "المحترق والمتعفن" من الأفضل أن يُفهم كتوازي مضاد، أو حتى كمثل على التضاد merism، تمثل العبارة نطاق واسع من أمراض المحاصيل.

ب. ت يُستخدم الفعل في أدب رب. في مناقشة حول القوانين الزراعية. كما في تك، تشير إلى فعل الرياح الشمالية على المحاصيل. إن إسم. שִׁדָּפוֹן، كما في عبر. كت. يستخدم بالإرتباط مع "تعفن".

حرارة، شياط: ← חָמַם [hamam] (يكون دافئا، ساخن، يبقى دافئا، #٢٨٠١)؛ ← חֲרִישִׁי [harîsî] (شياط؟، #٣٠٤٦)؛ ← חָרַר [1] [harar 1] (يكون ساخنا، يشيط، يحترق، أجش، #٣٠٨١)؛ ← יָצַת [yasat] (ضوء، يضرم نارا، يشعل، يحرق، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← צָרַב [sarab] (يكون شائطا، #٧٦٤٦)؛ ← שָׂרַף [sarap] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁדַף [sadap] (يشيط، # ٨٧٢٨)؛ ← שָׁרָב [sarab] (حرارة محرقة، #٩٢٢٠).

البيبلوجرافيا

IDB 2:4; F. Anderson and D. N. Freedman, *Amos*, AB, 1989, 435-42; A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, 1982, 164; Phillips, *Deuteronomy*, 1973, 185; G. von Rad, *Deuteronomy*, 1966, 177.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٨٧٢٩ (שְׁדֵפָה [sᵉdepâ] شياط)، ← #٨٧٢٨

٨٧٣٠ (שִׁדָּפוֹן [siddapôn] شياط)، ← #٨٧٢٨

8732 שֹׁהַם

שֹׁהַם [soham [1]]، عقيق، العقيق الأحمر (#٨٧٣٢).

ش. أ. ق انظر أكد. samu وsamtu، حجر أحمر كريم (خاصة العقيق، see CAD 15:121-24, 127)؛ الأثيوبية som، عقيق أحمر برتقالي.

ع. ق ١. تترجم JB, NIV, and NRSV (عدا حزقيال ١٣:٢٨) هذه الكلمة كـ "عقيق يمني" تردها NEB، שֹׁהַם" عقيق أحمر'، وهي القراءة المفضلة بواسطة Zimmerli (83). يعترف Pope (Job, AB 15, 1980) أن هوية هذا الحجر الكريم تخمينية. تتبع NIV الترجمة السبعينة، التي تقرأ "عقيق يمني" لـ שֹׁהַם (قا، السريانية "البريل [حجر كريم عادة ما يكون أخضر]'). بالنظر إلى الجذر المشترك أكد. ونصوص ع. ق. التي تذكر שֹׁהַם اللازورد (مثلا، أي ١٦:٢٨؛ حز١٣:٢٨)، يبدو أن العقيق الأحمر هو التعريف الأرجح للحجر الكريم مثار السؤال (cf. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, 1990, 90-91).

٢. إن وصف حدود جنة الله تتضمن جملة اعتراضية بأن أرض الحويلة (جنوب غرب عرب.؟) كانت المصدر الأساسي للعقيق (تك ١١:٢-١٢؛ cf. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, 1987, 65). هذا الحجر كان ضمن الإثني عشر حجر الموجودين على صدرة رئيس الكهنة (خر ٢٠:٢٨؛ ٢٧:٣٩). إضافة إلى أن إفود الكاهن كان به حجرين من שֹׁהַם، كل منه منقوش عليه أسماء الستة أسباط موجودة كَحُلي على الكتف في إفود الكاهن (خر٩:٢٨؛ ٩:٣٥). يُذكر هذا الحجر أيضا بين الأحجار الكريمة التي جمعها الملك داود في تجهيزه لبناء هيكل يهوه (١أخ ٢:٢٩). وأخيرا، مثل حجر סַפִּיר، لا يمكن أن يقارن שֹׁהַם بقيمة كنز الحكمة (أي ١٦:٢٨).

٣. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الأحجار في ع. ق..، انظر אֶדֶם (# ١٣٨).

أحجار ثمينة: ← אֶבֶן [ʼeben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אַדְמְדָּם [ʼadamdam] (أحجار ثمينة، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה[ʼahlamâ] (يشب، #٣٣٤)؛ ← קַדְּח [ʼeqdah] (beryl، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahat] (أحجار ثمينة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [bareqet] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [yahalom] (أحجار ثمينة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [yospeh] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [kadkod] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [lesem [1]] (أحجار ثمينة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [nopek] (أحجار نصف ثمينة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [soheret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [sappîr] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [pitdâ] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [sebô] (حجر ثمين، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [soham [1]] (حجر ثمين، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [samîr [2]] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [ses [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [tarsîs [2]] (حجر ثمين، #٩٥٧٧).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [halî [1]] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [harûzîm] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [tabba'at] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmaz] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [misbesôt] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← טוֹטָפֹת [tôtapot] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [ʻagîl] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עֲדָה [ʻadâ[2]] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עֶכֶס [ʻakas] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← עָנָק [ʻanaq] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [penînîm] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹנִים [sawweronîm] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [samîd [1]] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [se'adâ [1]] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rabîd] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [saharonîm] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [sabîs] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר [ser [1]] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹרֵי [tôr[1]] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History,' *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrلische Vokabeln II,' *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen,' *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

8736 שָׁוְא

שָׁוְא [saw'']، إسم/ حال. عديم القيمة، بدون نتيجة، يخدع، احتيال (#٨٧٣٦). لا يتضح ما إذا كانت الكلمة مشتقة من جذر ظاهري שׁוא، يعامل بطريقة سيئة (#٨٧٣٨)، التي ترد فقط في هِفعِيل. في مز ١٥:٥٥[١٦] و٢٢:٨٩[٢٣]؛ فالجذر الدقيق في كلا الحالتين مثار جدال. ربما يكون هناك أيضا بعض العلاقة بالجذر שׁוא (البعض يختار שְׁאָה [#٨٦١٥] ومشتقاتها)، أن يكون مهجورا أو خربا. هذه الإحتمالية الأخيرة حصلت على

دعم من القرابة، إذ لم يكن التوازي، بين שָׁוְא وתֹּהוּ (#٩٣٣٢) في إش ٥٩:٤.

ش. أ. ق لا يوجد توازي دقيق في اللغات السامية الأخرى. لكن أقربهم هي عرب. *sa'a*، سيء، شرير؛ الأثيوبية *saj'*، جريمة، سوء معاملة؛ سريانية. *s'ha'*، ينطفيء، *s'he*، خراب، مهجور. كما يحتمل أن المصرية *sw*، فراغ لها علاقة.

ع. ق ١. إن الكلمة التي ترد ٥٣ مرة في ع. ق.، تبدو أن لها مفهومين أساسيين ومتبادلين، عدم فاعلية، زيف، تشتق الأخيرة على الأرجح من فكرة الأماني والتوقعات التي تثبت خطأها عندما توضع في أشخاص وأشياء غير فعالين وبالتالي غير جديرين بالثقة. في مواضع قليلة يبدو أن التعبير يدل فقط على عدم الفاعلية وليس من الضروري يتضمن الخداع أو الزيف، كما في ملا ٣:١٤، حيث يشتكي الناس أن خدمة الله أصبحت بلا جدوى بالنسبة لهم. يشتكي الله في إر ٢:٣٠ أنه عاقب يهوذا לַשָּׁוְא (بلا جدوى) (قا؛ ٤:٣٠؛ ٦:٢٩؛ ٤٦:١١). هذا هو الحال أيضا في مز ١٢٧:١-٢، حيث أنشطة مثل العمل، الحراسة، القيام مبكرا، السهر لوقت متأخر، الكدح هي بلا فائدة دون مساندة الرب. يشتكي أيوب أنه تعين له יַרְחֵי־שָׁוְא، أشهر من البؤس (עָמָל par. [٦٦٦٢]) (أي ٧:٣). ينوح المرنم بخصوص كيف أنه باطل (עַל־מַה־שָּׁוְא) خلق الله للجنس البشري (مز ٨٩:٤٧[٤٨]).

٢. إلا أنه في أغلب الأماكن، فربما تكون فكرة الزيف أو الخداع فكرة أساسية. يتضح هذا خصوصا عندما يكون التعبير שָׁוְא في توازي. يمنع تث ٥:٢٠[١٧] النطق עֵד שָׁוְא، بشهادة زور؛ إن الفقرة المتوازية في خر ٢٠:١٦ بها שֶׁקֶר (# ٩٢١٤) بدلا من שָׁוְא. يستخدم في العديد من الأدب النبوي والشعري تعبيرات تدل على الزيف في توازي مع שָׁוְא. أكثر ما يستخدم، وخصوصا في حزقيال لوصف الرؤى الأنبياء الكذبة المزيفة (حز ١٣:٦-٩؛ ٢١:٢٩[٣٤]؛ ٢٢:٢٨) هي כָּזָב، كذب، خداع (# ٣٩٤٢)؛ قا؛ أيضا أم ٣٠:٨. في مز ٢٦:٤ يتوازى الرجال الماكرين (מְתֵי־שָׁוְא) بالتعبير נַעֲלָמִים، (NIV المراؤون < עָלַם، يخفي [#٦٢٢٣]). تستخدم في فقرتين חָלָק، زيف (#٢٧٤٧)، والجمع ות pl. חֲלָק (مز ١٢:٢[٣]؛ حز ١٢:٢٤). إن التعبير المطابق في النصين (أي ٣١:٥؛ مز ٢٤:٤) هو מִרְמָה، مكر، غدر (#٥٣٢٧). في حالات كثيرة تعمل אָוֶן، ظلم، شر (#٢٢٤) كتعبير متوازي (أي ١١:١١؛ مز ٤١:٦[٧]؛ زك ١٠:٢). تعبيرات أخرى مستخدمة في توازي مع שָׁוְא هي הֶבֶל، زهو (#٢٠٣٩؛ زك١٠:٢)، מְזִמָּה، خطة شريرة (#٤٦٥٩؛ مز١٣٩:٢٠)، ونִדָּח، إغراء (#٥٦١٥؛ مرا ١٤:٢).

٣. من أكثر الأشياء إثارة هو إستخدام التعبير في الوصية الثالثة في خر ٢٠:٧ (par. تث ١١:٥): NIV "لا تسيء إستخدام إسم الرب إلهك.' (بطريقة حرفية أكثر،"لا ترتفع... إلى الزيف [לַשָּׁוְא... לְאתשָּׂא]). إن النظرة التقليدية كانت أن الوصية تحض بمنع إستخدام إسم الرب بإستخفاف، في الغضب، أو في حلف الأقسام. ومع ذلك فالإسرائليون أمروا بأن يحلفوا باسم الرب (تث ٦:١٣؛ ١٠:٢٠). وحيث أن ليس هناك أي إمتناع آخر في أسفار موسى الخمس تطابق الإستخدام الغير واعي أو الواعي لإسم الرب، فهناك تحذيرات عديدة من إستخدام إسم الرب في النطق بشهادة زور (שֶׁקֶר) (خر ٢٣:١؛ لا ١٩:١٢). هذه البيانات مع استبدال שֶׁקֶר في خر ٢٠:١٦ بـ שָׁוְא في تث ٥:٢٠[١٧]، تضطرنا لأن ننظر للوصية كتحذير فقط من إستخدام إسم الرب في الشهادة الزور.

في حين أن الدلائل نادت بأن هذا على الأرجح المفهوم الأساسي، إلا أن العديد قد حذروا من حصر نطاق الوصية، حيث أن שָׁוְא، في حين أنها في نفس المجال اللغوي كـ שֶׁקֶר، إلا أنها ليست مرادفه لها (Childs, Durham, Reiterer). إن اقتراح Von Rad and Mowinckel، بأن التعبير يشير إلى السحر الشرير، يبدو ضعيفا ولم يُتبع بصفة عامة كالمفهوم الأساسي. أحد الاقتراحات المحددة التي لها جاذبية أكثر؛ هي أن، بسبب أن التحذير موجود في الوصايا العشر، بجانب الوصيتين الأولتين، التي تتعامل مع الألهة الكاذبة، والوصية الرابعة التي تتعامل مع العبادة، فما قد يكون ممنوعا هو التوفيق بين العبادات المختلفة، أي أن إسم الرب يُرفع بجانب أسماء الآلهة الوثنية، أو حتى في بعض الطرق يقترن بالأصنام.

٤. هناك العديد من الأماكن التي قد يشير فيها التعبير إلى الأوثان،إذ أنهم غير فعالين وبالتالي زائفين. إن عبارة הַבְלֵי־שָׁוְא، آلهة باطلة (مز ٣١:٦[٧]؛ يون ٢:٨[٩])، ترتبط تقريبا تعبيرين مترادفين في البناء للتأكيد على كراهة الأوثان (VanGemeren). كذلك في إر ١٨:١٥، حيث يوصي الرب أولئك الذين نسوه، لكنهم يبخرون "للأوثان" (לַשָּׁוְא). ربما تتضمن أيضا في مز ٢٤:٤، التي ترجمتها NIV، "الذي لم يرفع قلبه إلى الأوثان (שָׁוְא) أو حلف كذبا.' إن التوازي ما بين שָׁוְא، מִרְמָה، مكر، غدر (#٥٣٢٧)، هو تعبير يُستخدم في القرائن التي تتعامل مع الأوثان، مما يرجح أن العدد يشير ببساطة إلى قضايا النزاهة الأساسية. أماكن أخرى كان اقتراح أن الكلمة تشير إلى الأوثان (مز ٢٦:٤؛ ١١٩:٣٧؛ إش ١:١٣؛ أي ٣١:٥؛ see Dahood) أقل ترجيحا.

٥. كلمتان في نفس المجال اللغوي، إنما يندر ورودهما هما، אֶפֶּע وסָלָה.

(أ) ترد אֶפַע (إسم، لا قيمة/ عدم ، # ٧٠٣) مرة واحدة فقط في إش ٤١:٢٤: NIV "عملكم لا قيمة (מֵאָפַע) له تمامًا." هذا النص مثار للجدل، ويعتبره كثير من العلماء كغلط في מֵאֶפֶס، (e.g., BDB and BHS)؛ هذه الكلمة مفقودة في 1QIsa[a]). ترد في تواز مع מֵאַיִן (أقل من الا قيمة/ العدم)، ولو عُدلت אָוֶן (شر) في ع.٢٤ (تم اقتراح ذلك) إلى אַיִן، حيث ترد אֶפֶס أيضا، فسيظهر التعبيران في توازي مرتين داخل أعداد قليلة . يُفضل أخرون ترك النص كما هو عليه، ويشتقوا الكلمة من פָּעָה (يئن). قد يكون من الأفضل أن ننظر إليها ببساطة كمرادف قريب لـ אֶפֶס. رغم أن التعبير مفقود من 1QIsa[a] لأش ٤١:٢٤، فهي ترد في الواقع ٤مرات في مد.؛ ترد في ٢:٢٨ في تواز مع שָׁוְא.

(ب) يرد الفعل סָלָה (#٦١٣٦)، الذي قد يكون ذو علاقة بـأكد. *salû*، يُزيل، وعرب. *sala*، يحتقر—مرتين. في مز ١١٩:١١٨ إما أن المرنم يُصرح أو يطلب (قد يأخذ الفعل كتضرع [so Dahood]) أن الرب يرفض (סָלָה، قَلْ.) جميع أولئك الضالين عن أحكامه. يُعلن الكاتب في مراثي ١:١٥ أن الرب قد رفض أو يعتبركلا شيء (סָלָה، بيِعِّل.) جميع محاربيه.

ب. ت ترد الكلمة שָׁוְא في سيراخ لتصف من هم أعداء الحكمة (مثلا، ١٥:٨). يُصادق عليها في أدب قمران في مد.، مد.، فحب.، 3QInv, and 4QWiles، دائمًا في الإشارة إلى الخداع.

لا قيمة له، باطل: ← הָבַל [*hābal*] (يكون بلا قيمة، #٢٠٣٨)؛ ← סָלָה [*sālâ*[1]] (يعامل كأن لا قيمة له، #٦١٣٦)؛ ← רִיק [*rîq*] (يفرغ، يسكب، يسحب، #٨١٨٨)؛ ← שׁוֹא [*šû'*] (يعامل بطريقة سيئة، #٨٧٣٥).

البيبلوجرافيا

DCH, 1:360; *NIDNTT* 1:546-53; *TDNT* 4:519-24; *THAT* 2:882-84; *TWOT* 2:625, 730, 908; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974, 386-88, 409-12; M. Dahood, *Psalms 1-50*, AB 16, 1965, 151; idem, *Psalms 101-150*, AB 17a, 1970, 186; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987, 276-77, 287-88; A. M. Harman, "The Interpretation of the Third Commandment,' *RTR* 47, 1988, 1-7; M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, 1964; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, 1921, 1:50-58; F. Reiterer, "Die Bedeutsamkeit von Syntax, Stil und Paralleltermini zur Erfassung des Inhaltes von *saw'*,' in *Liebe zum* Wort, 1992, 173-214; W. E. Staples, "The Third Commandment,' *JBL* 58, 1939, 325-29; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, 1990, 53, 410-11; W. A. VanGemeren, "Psalms,' *EBC*, 1991, 5:265; G. von Rad, *OTT*, 1962, 1:183; J. D. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC, 1987, 112; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1972, 3:100.

Jerry Shepherd جيري سيفارد

٨٧٣٩ (שׁוּאָה [*šô'â*] حفرة)، ← #٨٦١٥

8740 שׁוּב

שׁוּב [*šûb* [1]]، قَلْ. (٦٨٣مرة) تاب، تحوَّل، عاد، رجع؛ يذهب جيئتا وإيابا؛ يرجع، يتحول، يغير رأيه؛ ينسحب؛ بُعيل.، يعاد، يسترد؛ هِفْعِيل. (٣٥٠مرة) يعاد، lead back، ينقل، يسترد؛ ينسحب (#٨٧٤٠)؛ إسم/ صفة מְשׁוּבָה [*m[e]sûbâ*]، (فعل) الخيانة، الإرتداد (#٥٤١٢)؛ שְׁבוּת [*s[e]bût*]، ثروات (#٨٦٥٤)؛ שׁוֹבָב [*sôbab* [1]]، الخيانة، التمرد (#٨٧٤٣)؛ שׁוֹבֵב [*sôbeb*]، الإرتداد عن الطريق الصحيح، يتحول (#٨٧٤٥)؛ שׁוּבָה [*sûbâ*] عودة (#٨٧٤٦)؛ תְּשׁוּבָה [*t[e]sûbâ*]، يعود (#٩٥٨٨).

ش. أ. ق تُصادق على الفعل جيدا؛ الأغارتية *tb*، (cf. KBL 4:1326): يعود، يحول نفسه، إجابة؛ أكد. *sâbu(m)*، يتذبذب، يترنح؛ ع. ج. ق *twb*، يعود؛ عرب. *taba*، يعود، يأتي ثانية. إن الجذر مفقود في الأثيوبية.

ع. ق يرد الجذر שׁוּב في العديد من الصيغ اللفظية في ع. ق. بتكرار نسبي (حوالي ١٠٥٠مرة)، يتركز في إرميا (١١١ مرة). إن إسم. والصفة ذات العلاقة لا ترد بإستمرار. إن الفعل في أشكاله المختلفة يحدد بمزيج من الخصائص—عالية التردد، مجموعة متنوعة غنية من المعاني، إلتباس حول الإتجاهات (مثلا، "يتحول بعيدا عن" شخص ما/ شيء ما، "يتحول إلى" شخص ما/ شيء ما). يوظف الفعل كمفهوم مادي (شخص على وشك التحول)؛ كما يوظف بمفهوم ديني (تحول الشعب عن أو إلى يهوه).

هناك مرادفين שׁוּר (#٦٠٧٣) وפָּנָה (#٧١٥٥)، يعملان أيضا بمعنى التحول المادي كما يدلان رمزيا على التحول بعيدا عن الله (الإرتداد) أو التحول إلى الله (التوبة). بالنسبة للتحرك المادي، تعني שׁוּב يدور حول، تعني שׁוּר يتحول بجانب أو يرحل، وتعني פָּנָה أن يتحول أو يتجه إلى أحد الإتجاهات (خر ٢:١٢؛ قا؛ يتحول نحو، تث ٣:٢؛ يتحول عن، تك ١٨:٢٢؛ يعود للوراء). إن السير أو الترحال هما دائمًا قرينة שׁוּב وפָּנָה סוּר؛ في المقابل تصف الناس (والأشياء) يغيرون أوضاعهم أو توجهاتهم (مز ٨٦:١٦). بالمفهوم الديني שׁוּב هي أشهر التعبيرات لكلا من التحول بصورة قاطعة إلى الله (أو إلى الأوثان) أو التحول بعيدا عنه (عنهم). يصف التعبير סוּר الإرتداد، التحول عن التحول في الولاء والإخلاص، غالبا بمفهوم

الإرتداد الديني (خر ٣٢:٨). توظف פָּנָה فقط بصورة غير متكررة لتصف تحول الوضع الروحي للشخص (مثلا تث ٣١:١٨؛ إش ٥٣:٦؛ إر ٢:٢٧).

١. שׁוּב هي فعلا أساسيا عن الحركة، بمعنى يعود، يتحول، يرجع، يعود، دائمًا في الإشارة إلى الحركة المادية للعودة إلى نقطة الرحيل (مثلا، شخص تك ١٥:١٦؛ الله ١٨:١٠؛ طائر ٨:٩؛ المياه، يش ٤:١٨)؛ لتغير الإتجاهات (تك ١٤:٧؛ قا، المرادف פָּנָה)؛ للتحرك للخلف، عادة تحت ضغط المعركة (١مل ٢٢:٣٣؛ مز ٦:١٠[١١])؛ of motion back and forth (e.g., raven, Gen 8:7); (or of recurrent motion (Gen 43:10. أحيانا يستخدم שׁוּב مع فعل آخر معطيا مفهوم فعل شيئا ما مرة أخرى (تك ٢٦:١٨؛ ٢مل ١٣:٢٥) أو فعل شيئا ما أعظم وأكبر وأكبر (حز ٨:٦، ١٧). يصور الفعل في المناقشة حول الموت والحياة: العودة إلى الأرض (تك ٣:١٩)؛ العودة من الموت إلى الحياة (٢صم ١٢:٢٣)؛ والعودة إلى التراب (جا ١٢:٧).

٢. بعض القرائن الأخرى للجذر שׁוּב، غالبا ليست لاهوتية، تتعامل مع العلاقات والأوضاع. على سبيل المثال، السؤال حول ما إذا كانت المرأة المطلقة يمكن أن تعود إلى زوجها في مفهوم إعادة تأسيس العلاقات المكسورة (إر ٣:١). في قرينة المواطنة، فالشعب الذي ثار يمكن أن يعود (שׁוּב) بعلاقة الولاء إلى الملك (١مل ١٢:٢٧). صرح يفتاح أن ليس بإمكانه الرجوع (שׁוּב) عن النذر (قض ١١:٣٥). أحيانا يُستخدم التعبير שׁוּב ليصف تغيير الرأي (أي ٦:٢٩).

٣. يرد إستخدام شائع لـ שׁוּב في قرينة السقطات الأخلاقية والروحية، الرحيل (الابتعاد) عن يهوه أو التحول إلى الله. إن التحول عن الله هو الإرتداد (מְשׁוּבָה). تصف الأسماء מְשׁוּבָה (← #٥٤١٢) وשׁוֹבָב حالة الإبتعاد عن الله في خيانة وعصيان (إر ٢:١٩؛ ٣:٢٢؛ ٥:٦؛ ٨:٥؛ ١٤:٧؛ هو ١١:٧؛ ١٤: ٤[٥]؛ שׁוֹבָב، إش٥٧:١٧؛ إر٣:١٤، ٢٢). إتهم إرميا الشعب بأنهم تحولوا عن الله (إر ٣٤:١٦؛ ٨:٥). تحول (שׁוּב) الشعب لفعل الشر (١١:١٠). رفضت إسرائيل التحول عن طرقها الشريرة (١٥:٧)؛ "رفضوا العودة إلى [الله]' (٨:٥). جزء من اتهامات عاموس أنه بالرغم من عقاب الله، إلا أن إسرائيل لم تَعُد لله (عا ٤:٦، ٨، ٩، ١١،١٠).

٤. يحض الله من خلال أنبياؤه الأشخاص العنيدين أن يعودوا إليه. إن صيغ الأمر عديدة، أحيانا بطريقة التحذير، وفي أحيانا أخرى بطريقة الدعوة: "إرجعوا عن طرقكم الرديئة" (٢مل ١٧:١٣) في أوقات النهضة، كان الملوك يعلنون، "إرجعوا (שׁוּב) إلى الرب إله إبراهيم وإسحاق وإسرائيل فيرجع (שׁוּב) إلى الناجين الباقين لكم" (٢أخ ٣٠:٦)، يدعو الله، "إرجع إلَيَ لأني فديتك" (إش ٤٤:٢٢). يدعو هوشع، "أرجع (שׁוּב)، يا إسرائيل إلى الرب إلهك (١٤:١[٢])'. في نداء متواصل للعودة (שׁוּב) في إر ٣:١١- ٤:٢. هناك لعب بالألفاظ حتى يجعل الدعوى لا تنسى: "إرجعي (שׁוּב) أيتها المتحولة (מְשׁוּבָה) إسرائيل" (٣:١٢)؛ حرفيا "أرجع (שׁוּב) ياشعب متحول (שׁוֹבָבִים) للأبد (٣:١٤، ٢٢). يكرر حزقيال الدعوة: "توبوا (שׁוּב)! تحولوا (هِفْعِيل. שׁוּב) عن أصنامكم" (١٤:٦). أن دعوة التحول عن الأصنام تتضخم في دعوة يوئيل لعودة (שׁוּב) الشعب إلى يهوه "إلهك" (يؤ ٢:١٢-١٣؛ قا، ملا ٣:٧؛ إر ٤:١). لكن ليس جميع الأنبياء (مثلا إشعياء، عاموس) يدعون للتوبة. هل لأن وقت التوبة قد مضى؟.

٥. إن الكلمة שׁוּב هي كلمة مركزية في مفهوم التوبة. إن التشبيه هو إلى الشخص الذي يحول وجهته. ما هو حاسم في تحول الوجهة هنا -إذ كانت هي توبة- فهي التحول إلى ما تم التحول عنه، أي، يهوه. أن التحرك في عملية التحول هذه تصور بوضوح في إر ٣:٢٢- ٤:٢، طقوس دينية حقيقة للتوبة : الإعتراف بربوبيه الله (٣:٢٢)؛ الإعتراف بالأفعال الشريرة (٣:٢٣)، بما في ذلك الاعتراف اللفظي، "[١] قد أخطأنا" (٣:٢٥)؛ مخاطبة الخزي (٣:٢٥)؛ والتأكيد والإلتصاق بسلوك جديد (٤:١-٢). لوصف مقارن لمكونات التوبة قا، هوشع ١٤:١-٣[٢-٤].

هناك سيناريو آخر لتوبة (שׁוּב) أفرايم (إسرائيل) في إر ٣١:١٨-٢٠، وهي فقرة أخرى يستخدم فيها التلاعب بالكلمات. إن الجزء الذي تأدب يدعو أن الله يسترده (שׁוּב) حتى يعود (שׁוּב) مرة أخرى. بعد أن ضل (שׁוּב)، يعلن أفرايم، أنه تاب (נָחַם) (٣١:١٩).

إن علاقة الله وشعبه موضحة باستخدام נָחַם، وهو مرادف لـ שׁוּב. إن صيغة نِفْعَلْ. للفعل، يكون حزينا، يغير رأيه، تنقل معنى البعد العاطفي للندم في عمل التغيير. يستخدم الفعل נָחַם مع الله، مثلا، التوبة، كونه حزن لجعل شاول ملكا (١صم ١٥:١١). إن الله هو إله ذو رد فعل، الذي يعطي حسابا عن تغيير موقف الشعب، يستبدل مسار عمله، وبالتالي يلين (נָחַם) (إر ١٨:٨، ١٠؛ قا، ٢٦:٣، ١٣، ١٩؛ عا ٧:٣؛ يوان ٣:١٠). إن تغيير الله للخطة ليس تقلب لكن يمثل كمال الشخص واتساق المبدأ المعلن. إن الجذر נָחַם (← #٥٧١٤) مع أنه يستخدم دائمًا مع الله، إلا أنه يستخدم بندرة مع الأشخاص (خر١٣:١٧؛ أي ٤٢:٦؛ إر ٨:٦؛ ٣١:١٩).

٦. ليس فقط الأشخاص هم الذين يتحولون (שׁוּב)؛ إنما الله أيضا يتحول (שׁוּב). الفعل الذي يستقبل الله به لنفسه الشخص التائب بُوصف أيضا بنفس الكلمة שׁוּב. الآن الله هو الفاعل. لقد وعد أن يتحول (שׁוּב) إلى الشخص

الطالب الغفران والتصالح. إن رد فعل تجاه الشخص الذي يتضرع للإسترداد هو أن يحول (שׁוּב) غضبه عنه (هو١٤:٤[٥]). في الصورة المصغرة "لتحول" إفرايم يصرح الله: " أحشائي تحن (הָמָה) له؛ لديَ رأفة (רָחַם) كبيرة عليه (إر ٢٠:٣١). يعلن الله من خلال النبي هوشع للشعب التائب بقوة ، "أنا أشفي إنحرافهم/ إرتدادهم (מְשׁוּבָתָם)' (هو ٤:١٤[٥]). يصف Hol-laday الإستخدام الميثاقي لـ שׁוּב بتلك المواقف التي تتضمن علاقة الله والشعب (see secs. 3-6).

٧. هناك إستخدام متكرر لـ שׁוּב، غالبا لاهوتيا، يتعامل مع تحول الله، أو عدم تحوله، عن غضبه (٢مل٢٣: ٢٦). يرد تعبير حاسم לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ، لا أرجع في عاموس (١:٣، ٦، ٩، ١١، ١٣؛ ٢: ١، ٤، ٦). عادة تعتبر الترجمة " عنه" أنها عائدة على العقاب (cf. RSV) بمفهوم يلغي أو يتحول عن العقاب. بعض الترجمات إقتربت من الأبحاث الجديدة وتترجمها "لا أرد الغضب" تقدم فقرات عديدة صورة يهوه وهو مرسل غضبه كسيف؛ قد يستدعي يهوه—أم لا—غضبه قبل أن يصل [الغضب] إلى هدفه (إش ٥:٢٥؛ إر ٢:٣٥؛ ٤:٨؛ هو ١٤:٤[٥]؛ يونان ٣:٩). إن الإستخدام المتردد كثيرا والإصطلاحي عن غضبه مع שׁוּב هو سبب قوي لترجمة "عنه" في فقرات عاموس كغضبه. في فقرات مثيلة تلجأ ترجمات حديثة للمصطلح الإنجليزي، مثلا، "يتقد غضبه" لأن "تحول (إرتد) الغضب)' (إش ٥:٢٥).

إن سبب إطلاق الله للغضب ضد الأمم هو نتيجة الخطية والأفعال الشريرة. إن أقوال الاتهامات الستة في عاموس ضد الأمم تعرف الخطايا التي تنتهك حقوق الإنسان: الوحشية (١:٣)؛ الاستعباد (١:٥)؛ خرق المعاهدات (١:٩)؛ العداء الصارم (١:١٠)؛ جشع، الوحشية (١:١١)؛ السب (٢:١). إن بصيص غضب الله لن يُستدعى من يهوذا أو إسرائيل لأنهم تمردوا على يهوه، هم عبدة أوثان (٢:٣)، يمارسون الظلم والزنا، وفشلوا في مد العون للمحتاجين (٢:٦-٨؛ قا؛ ٥:٢١-٢٥).

تعرف بعض الفقرات النبوية بعض الشرور الأخرى كسبب عن عدم إرتداد غضب الله أو تحويله جانبا: الكبرياء (إش ٩:٨-١٢[٧-١١])، الطرق الشريرة والعنف (يون٣:٧-٩)، سوء إستخدام الدور النبوي (إر ٢٣:١٦-٢٢). رأى إرميا نفسه كوسيط يتضرع أمام الله لتجنب الغضب (١٨:٢٠). إن تذلل رحبعام جعله يتجنب الغضب (٢أخ ١٢:١٢). (← غضب: لاهوت).

٨. إن إستخدام التعبير שׁוּב مع أرض هو إستخدام شائع، خاصة في إرميا وحزقيال. يتحدث أولئك الأنبياء عن العودة إلى الأرض، أحيانا في نفس الوحي الذي يعلنون فيه السبي من الأرض (إر ١٦:١٣، ١٥؛ قا؛ ١٢:١١-١٥؛ ٢٤:١-١٠). وأحيانا تأتي التصريحات بالعودة للأرض بصورة منفردة (إر ٣١:١٦؛ قا؛ حز ١١:١٧؛ ٢٠:٣٤، ٤١-٤٢؛ ٣٤:١٣؛ ٣٦:٢٤؛ ٣٧:٢١؛ ٣٩:٢٧-٢٨). هناك العديد من الدوافع للعودة للأرض: (أ) إن يهوه رحيم وسوف يتعامل إيجابيا مع شعبه باستردادهم مرة أخرى لأرض إسرائيل (قا؛ إر ٢٩:١٠-١١؛ ٣١:١٦، ٢٠)؛ (ب) إستعادة الله لشعبه لأن سمعته هي المحك (حز ٣٦:٢٢-٢٤، الجذر العبري בּוֹא)؛ و(ج) إن العودة للأرض تمثل العودة لمكان البركة (إر ٣١:١٠-١٤).

إن كتاب الكتاب المقدس خلا أنبياء السبي تحدثوا عن وعد العودة. إن تهديد العصيان في سفر التثنية هو عن السبي؛ في ذات الوقت فإن العودة للأرض أيضا موجودة (تث ٣٠:١-٦). تحدث أشعياء في القرن الثامن عن العودة للأرض (إش ١٤:١-٢).

٩. هناك إستخدام مدهش للجذر المشترك שׁוּב مع إسم. שְׁבוּת، وأحيانا שְׁבִית (٢٥مرة). كان الإعتقاد في الماضي أن إسم. هو جزء من التعبير المشتق من שָׁבָה، أسر، ولذلك فإن الترجمات الإنجليزية الأولى ترجمتها "العودة من السبي" (مثلا، إر ٣٢:٤٤). إن معنى שְׁבוּת שׁוּב، في حين أنه يتضمن مفهوم التحرير من السبي، إلا أنه أشمل من ذلك. إن שְׁבֻת هي الجذر المشترك لـ שׁוּב، بمعنى "العودة من التحول" أو أكثر إصطلاحا، "استرداد ثروات الـ" أو "يسبب الإسترداد" (قا؛ أي ٤٢:١٠، حيث "استرداد الأسر" كان معضلة، KJV; see NRSV). ولذلك، فبهذا المفهوم للتعبير، فإن العبارة الإفتتاحية لسفر إرميا عن التعزية، ليست مطنبة redundant. فالله سوف "يستعيد ثروات" شعبه—تصريح عام (إر ٣٠:٣ NRSV) يمكن أن تشير إلى إسترداد العهد الروحي الكلي (مفصل في إر ٣١). إلا أنه سيكون هناك استرداد مادي خاص لشعبه لأرض إسرائيل (٣:٣٠). (للكلمة שְׁבִית التي ترد مرة واحدة، أسر، في عد ٢١:٢٩، انظر #٨٦٦٩).

إن العبارة المشتركة ربما تصف "صيغة استرداد.' فلن يعمل الله فقط على قلب ثروات الناس، لكن سيكون هناك إسترداد لشعوب أخرى: عيلام (إر٤٩:٣٩)، مؤاب (٤٨:٤٧)؛ سدوم (حز ١٦:٥٣) وعمون (إر٤٩:٦).

التحول، الارتداد، الرجوع، الجحود، التوبة ← זור [*zwr*] [2] (يستدير مبتعداً، #٢٣١٩) ← חמק [*ḥmq*] (يتنحى جانبًا، #٢٨١١) ← יקע [*yq'*] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq'*] (يخلص نفسه، #٥٩٣٦) ← סבב [*sbb*] (يستدير، يدور حول، يحيط، #٦٠١٥) ← סור [*swr* [1]] (يتنحى جانبًا، #٦٠٧٣) ← פנה [*pnh*] (يستدير الى الجانب، #٧١٥٥) ← שׂטה [*śṭh*] (يتنحى جانبًا، #٨٤٧٤) ← שׁוב [*šwb* [1]] (يتوب، يستدير، يرجع، يعود،

ينسحب، #٨٧٤٠) ← תְּקוּפָה [tᵉqûpâ] (نقطة تحول، #٩٠٤٣).

البيبلوجرافيا

ABD 5:671-72; *TDNT* 1:357-59; 4:984-99; 7:23-26; *THAT* 2:884-90; *TWOT* 2:909-10; W. L. Holladay, *The Root Subh in the Old Testament,* 1958; I. Willi-Plein, "*SWB* SBWT—eine Wiedererwägung,' *ZAH* 4, 1991, 55-71; T. M. Raitt, *A Theology of Exile*, 1977, 35-49.

Elmer A. Martens ألمير أي. مارتينز / *J. A. Thompson*

٨٧٤٣ (שׁוֹבָב [sôbab ¹] خائن، متمرد)، ← #٨٧٤٠

٨٧٤٥ (שׁוֹבֵב [sôbeb] يرتد عن الطريق الصحيح، العودة للوراء)، ← #٨٧٤٠

٨٧٤٦ (שׁוּבָה [sûbâ] عَوْدة)، ← #٨٧٤٠

8750 שָׁוָה

שָׁוָה [sawâ ¹]، قَلْ. يكون/ يصبح مثل، يكون مشابها، يكون مساويا، يكون مناسبا؛ بيعِّل. يسوي Make level، يُلطف؛ هِفْعِيل. يساوي/ يقارن (#٨٧٥٠)؛ שָׁוֶה [saweh]، إسم، سهل (#٨٧٥٢).

ش. أ. ق للفعل جذور مشتركة في الأغارتية *twy*، يساوي، يشبه (cf. Dietrich-Loretz, *UF* 17, 1986, 126)؛ عرب. *sawîa*، يكون مساويا/ مشابها، سوى/ ساوى، مستقيم؛ وأرم./ السيريانية *sewa'*، يكون مشابها.

ع. ق جادل Labuschagne (29) أن الفعل يعود إصطلاحيا إلى صيغة shafel للجذر הָוָה/ הָיָה. عندها سيكون المعنى الأصلي "أن يُسبب/ يبدأ.' من هذا المعنى الأصلي جاءت القيمة اللغوية "أن يكون مشابها". إن وزن قَلْ للفعل بمعنى "يكون مشابها" يُستخدم مع حروف الجر אֶל (إش ٢٥:٤٠) وלְ (أم ٤:٢٦) في مقارنة الناس بعضهم مع بعض، أو يهوه بآلهة أخرى. في حالة إش ٢٥:٤٠ يكون للفعل عمل موازي لـ بيعِّل للجذر דָּמָה، (cf. also *TDOT* 3:252, 256). يستَخدم الفعل في أم ٣:١٥ و٨:١١ مع حرف الجر בְּ لمقارنة قيمة شيء ما (الحكمة في تلك الحالة). في أس ٣:٨ و٥:١٣ يستخدم الفعل مع حرف الجر לְ ليوضح ما هو مناسب أو ملائم لشخص ما. يرد الفعل أيضا في نِفْعَل. بمعنى "يكون مشابها" (أم ٢٧:١٠)، في بيعِّل. بمعنى "يجعله هادئا، يُهدىء" (إش٢٨:٢٥؛ ١٣:٣٨؛ مز ٢:١٣١). أو "يجعله مثل" (٢صم ٣٤:٢٢؛ مز٣٣:١٨[٣٤]—في كلتا الحالتين مع يهوه كفاعل)، وفي هِفْعِيل. بمعنى "أن يقارن" (إش ٥:٤٦—مرة أخرى يوازي الفعل דָּמָה؛ مراثي ٢:١٣).

يظهر الفعل שָׁוָה مرتين في أرم. الكتابية (قا؛ دا ٣:٢٩؛ ٥:٢١ تُقرأ). يشير أولا (٣:٢٩) إلى خراب الكائنات الغير حية: וּבַיְתֵהּ נְוָלִי יִשְׁתַּוֵּה، بيته يصبح كومة من الأنقاض. إلا أنه في ٥:٢١ تُقرأ، يشير الفعل إلى البشر: וְלִבְבֵהּ עִם־חֵיוְתָא שַׁוִּיו، (حرفيًا) وأصبح قلبه مثل حيوانًا بريًا.

من الأهمية اللاهوتية هو استخدام الفعل שָׁוָה في إشعياء ليعبر عن عدم مضاهاة يهوه (إش ٢٥:٤٠؛ ٥:٤٦). يستخدم الفعل في جميع الأحوال في صيغة إسم الفاعل דָּמָה. إن القرينة التي يستخدم فيها المزيج من שָׁוָה وדָּמָה تُبين أن يهوه يُقارن بآلهة أخرى، مؤكدا على تفرده. يرى (*THAT* 1:454) أن هذه العبارة عن عدم مضاهاة يهوه قصد بها المناظرة ضد عبارات مشابهة في بعض النصوص البابلية (قا؛ العديد من الترانيم الآشورية- البابلية للألهة مثل Samas, Enlil, Sin, Nergal, Adad, Ninib, Marduk, and Assur)، التي تستخدم *sananu* و *maharu* (أن يكون مشابها) لتصف آلهتهم. Cf. also Labuschagne.

يرد إسم. שָׁוֶה مرتين فقط في ع. ق. (تك ٥:١٤، ١٧). في الع. ٥ يُشكل إسم. جزءا من إسم المكان، أي، سهل قريتايم. وبالتالي يشير إسم. لمساحة حيث لا يوجد بها جبال أو تلال. ومع ذلك ففي ع. ١٧، لا يتضح بأي مفهوم يستخدم إسم. שָׁוֵה. أنه يستخدم *status constructus* كتركيب بنائي مع עֵמֶק. وتتضح עֵמֶק שָׁוֵה في هذا العدد كـ עֵמֶק הַמֶּלֶךְ. بحسب ٢صم ١٨:١٨ עֵמֶק הַמֶּלֶךְ هو المكان الذي نصب فيه أبشالوم حجر الذاكرة. العديد من الباحثين عَرَفوا المساحة المسطحة نسبيا شمال أورشليم بهذه الإشارة الجغرافية (cf. among others, Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel* [ZB], 1981). ومع ذلك، فمعظم الباحثين مع الرأي أن עֵמֶק הַמֶּלֶךְ تشير إلى وادي غرب مدينة داود في أورشليم. يعتبر كلا من Westermann (BK I/2, 238) إرتباط עֵמֶק שָׁוֵה بـ עֵמֶק הַמֶּלֶךְ هو تخمين متعمد لخلق شعور بأن الإلتقاء بين إبراهيم وملك سدوم وقع بالقرب من أورشليم. قا؛ أيضا إستخدام المكان الذي يدعى ساليم في ع. ١٨-٢٠.

ب. ت ١. يشير Gordon (395-97) إلى أن الأفعال שָׁוָה وשׁוי في العبرية وأرم. ترتبطان ببعض. لقد حدث تطور في القيمة اللغوية للأفعال ترتب عليه أنه في كثير من الحالات في الترجوم (e.g., Tg 1 Sam 5:7; 6:4) قد أن يُعتبروا "كفعل عن الحركة السريعة أوالمعادية.' يبدو أن Jastrow (2:1532-33) يوافق على ذلك، عندما ذكر أن الفعل، في حالات قليلة، يعني "أن يتصرف بصورة مشابهة، يقابل الأذى بمثله". إلا أنه بحسب Jastrow، فالمعنى الطبيعي لفعل الترجوم שׁוא/ שׁוי هو "يكون

مشابها، أن يسوي/ يهديء، يجعله مشابها.[1] تعني الصفة שָׁוֶה/ שָׁוָה "يتصل، حتى؛ يناسب، يساوي؛ مكافيء، يستحق" (Jastrow 2:1529).

٢. بحسب Kuhn (KQT, 1960) فإن الفعل שָׁוָה يرد ٤مرات في نصوص قمران، أي في كتاب الأسرار ١، ٢، ٢ و١،٢،٨؛ في مخطوطة دمشق ١٤:١٥؛ وفي مزمور الشكر ٢٣:١٥.

ع. ج جميع الأناجيل الإزائية، وكذلك إنجيل يوحنا، تُعرف يوحنا المعمدان كالنبي الذي قال عنه الأنبياء (إش٤٠:٣ وملا ١:٣) أنه سيعد الطرق أمام الرب. يستخدم النص اليوناني εὐθύς (إسم، طريق مستقيم) أو εὐθύνω (فعل، يُسوي) في كل هذه الأحوال. إن الجذر العبري الذي يكافأ هذه الكلمات اليونانية هو פָּנָה، (بِيِّل.)، يوضح، يعد الطريق.

مستوي، مستقيم: ← אשׁר [ʼšr [1]] (يمشي بإستقامة، #٨٨٦)؛ ← ישׁר [yšr] (يكون مستقيما، مستوى، صحيح، #٣٨٣٧)؛ ← נָכֹחַ [nākōaḥ] (طريق مستقيمة، سلوك صحيح، عدالة، صدق، #٥٧٩١)؛ ← פלס [pls [1]] (طريق واضح، يصنع طريقا، #٧١٤٢)؛ ← שׁוה [šwh [1]] (يكون/ يصبح مثل، يكون متشابها، يسطح، #٨٧٥٠)؛ ← תקן [tqn] (يعدل، ينظم، #٩٠٤٥).

البيبلوجرافيا

TDOT 3:250-57; THAT 1:790-94; M. Dietrich and O. Loretz, "Kerets Krankheit und Amtsunfähigkeit," UF 17, 1986, 123-28; R. P. Gordon, "The Meaning of the Verb swy in the Targum to 1 Samuel v-vi," VT 42/3, 1992, 395-97; C. J. Labuschagne, The Incomparability of Jahweh in the Old Testament, 1966.

لويس جونكير Louis Jonker

8751	שָׁוָה

שָׁוָה [sawâ [2]]، جمع .p، يضع (#٨٧٥١).

ع. ق إن شكل ومعنى هذا الجذر منشأه في الآرامي، حيث تترجم pael دائمًا العبرية الكتابية שִׂים، שִׁית في التراجم (مثلا، تك ١٤:٢١؛ قض ١٩:٦؛ مز٣٩:٨[٩]). إن الورود الاستثنائي الخمس للفعل في شعر الـ عبر. كت. (مز١٦:٨؛ ٢١:٥[٦]؛ ٨٩:١٩[٢٠]؛ ١١٩:٣٠؛ هو١٠:١) غالبا بسبب تأثير الآرامي.

موضع، تعيين، وقفة، محطة: ← יצג [ysg] (يضع، يُحضر شخص ما للأمام، #٣٦٥٧)؛ ← כון [kwn [1]] (يقف بثبات، يعد، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נצב [nsb [1]] (يقف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يعرض، #٥٩٨٩)؛ ← עמד [ʻmd] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٦٤١)، ← ערך [ʻrk] (يشيد، يرص، يدخل في معركة، #٦٨٨٥)، ← קום [qwm] (يقف، يأخذ خطوة، يقف مستقيما، ينهض، يُنجز، #٧٧٥٦)؛ ← שׂים [śym] (يضع، يقدم، يضع، ينشيء، يفرض، #٨٤٩٢)؛ ← שׁוה [swh [2]] (يضع، يضع، #٨٧٥١)؛ ← שׁית [šît [1]] (يضع، يقيم، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

سام ميير Sam Meier

٨٧٥٢ (שָׁוֶה [saweh]، سهل)، ← #٨٧٥٠

8755	שׁוּחַ

שׁוּחַ [sûah [1]]، قَلْ. غاص، إنحدر لأسفل (مرة واحدة في أم ١٨:٢؛ #٨٧٥٥)؛ שׁוּחָה [sûhâ [1]]، إسم ، حفرة (#٨٧٥٧)؛ שִׁיחָה [sîhâ]، إسم، حفرة (#٨٨٦٤).

ش. أ. ق قا؛ الأرامية שׁוּחַ، يذوب، שׁוּחָא، حفرة؛ السيريانية sîha ʼ، ينبوع؛ عرب. sakha، يسقط لأسفل.

ع. ق ١. تترجم NIV وNRSV، שׁוּחַ في أم ١٨:٢ "تهوى" بينما تقرأها JB "تنحدر" وتردها NEB "ينحدر بعيدا". يُثني الحكيم العبري في سفر الأمثال على التعقل لأنه يُخلص الشخص الحكيم من كلا من الرجال الأشرار (١٢:٢) والزوجة العاصية أو الزانية (١٨:٢). إن بيت الزانية ينحدر إلى الموت، حتى هؤلاء الذين شاركوها في إرتكاب الجنس غير المشروع شاركوا في انتهاك عهد زواجها (١٧:٢). بحسب Scott (Proverbs-Ecclesiastes [AB 18], 1965, 43) يعني الموت هنا "الموت في غير أوانه، جزاء الحماقة.[1] يرفض McKane (Proverbs, OTL, 1970, 287-88) المحاولات في ربط الزنا الوارد في ٢:١٦-١٩ بدعارة عبادة عشتاروث Ishtar. بالنسبة لـ McKane فإن المرأة الباغية في ١٦:٢ هي كناية عن المرأة التي إزدرت بتقاليد المجتمع، الأخلاقية أو ما شابهه. رغم أنه يدرك الإشارات لعالم الموتى المسيطرة في الأساطير الكنعانية، إلا أن McKane يفهم الإرتباط بالزواني كموت بمفهوم النفور الاجتماعي.

٢. إن סוּחָה المشتق ترد ٦مرات في ع. ق.. في خمسة حالات تترجمها NIV "حفرة" (إر ١٨:٢٠، ٢٢؛ مز ٣٥:٨؛ أم ٢٢:١٤؛ ٢٣:٢٧)، ومرة واحدة تقرأها "قفر" (إر ٢:٦). فقط في حالة وحيدة تُفهم الكلمة حفرة بمفهوم حرفي، كعلامات في مشهد صحراء سيناء (إر٢:٦). في مكان آخر، تستخدم الكلمة لترمز إلى مؤامرة الأشرار الشيطانية ضد البار (مز ٨:٣٥؛ إر ٢٠:١٨، ٢٢) والعواقب المميتة للرغبات الجنسية المضللة (أم ١٤:٢٢، ٢٧:٢٣) (← #٨٧٥٧).

٣. تتوازى שִׁיחָה، حفرة، مع שׁוּחָה في إر ١٨:٢٢. يصف الكاتب في مز ٥٧:٦[٧] الأشرار الذين حفروا حفرة في طريقه/ طريقها، لكنهم سقطوا هم أنفسهم فيها. في مز ١١٩:٨٥ يحذر الكاتب أولئك (المتكبرون)الذين يحفرون حفر، حتى يبعدوا الأبرار بعيدا عن الولاء لوصايا الله. (انظر أيضا שַׁחַת، التي تُستخدم للحفر/ الشرك لاصطياد الأسد في حز ١٩:٤، ٨ [← #٨٨٤٦]).

غرق، استقرار: ← טבע [*ṭb*ʿ] (يغرق، #٣١٩٠) ← מָכַךְ [*mākak*] (يغرق، يستقر، #٤٨١٢) ← צלל [*ṣll* [2]] (يغرق، #٧٥١٠) ← שׁוח [*šwh* [1]] (يغرق، #٨٧٥٥) ← שׁקע [*šq*ʿ] (يستقر، #٩٢٠٥).

حفرة: ← מָגוֹר [*māgôr* [3]] (حفرة للتخزين، #٤٤٧٣)؛ ← מַדְמֵנָה [*madmēnâ* [1]] (حفرة محفورة، #٤٥٢٣)؛ ← מִכְרֶה [*mikreh*] (حفرة، #٤٨٣٨)؛ ← פַּחַת [*paḥat*] (حفرة، #٧٠٧٤)؛ ← שׁוּחָה [*šûḥâ* [1]] (حفرة، #٨٧٥٧)؛ ← שַׁחַת [*šaḥat*] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

J. A. Emerton, "A Note on Proverbs 2,18,' *JTS* 30, 1979, 153-58; A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, 1972, 149-50.

أندرو إي . هيل / *Andrew E. Hill* دبليو . آر . دوميريس *W. R. Domeris*

8757	שׁוּחָה

שׁוּחָה [*šûḥâ* [1]]، إسم. حفرة (#٨٧٥٧)؛ שִׁיחָה [*šîḥâ*]، إسم. حفرة (#٨٨٦٤)؛ يحتمل أن يكون الإسمان مشتقان من שׁוּחַ [*šûaḥ* [1]]، أن يتضع، يغوص لأسفل (#٨٧٥٥ → so BDB, 1001).

ع. ق ١. تستخدم שׁוּחָה مرتين في ع. ق.. لتعني حفرة (إر ٢:٦ ويعتقد مز ٨:٣٥)، كالتي تستخدم في إصطياد الحيوانات الكبيرة. تُحفر الحفرة ثم تموه، وبالتالي فوزن الحيوان يجعله ينحط في الحفرة، حيث يطوق بأعمدة، أو يُترك حتى يموت من الجوع، أنه لخطر عظيم حتى بالنسبة للمسافرين المتغافلين. إن الإستخدام المجازي ينبثق من مفهوم الخطورة هذا، ومن ثم فالتعبير يعني الخطر الكامن في طريق رحلة الشخص الروحية أو المادية. وبالتالي، فإن أم ٤ : ٢٢ يُشبه فم الزانية بحفرة عميقة. يستخدم أم ٢٣:٢٧ نفس التشبيه على الزنا. يشير إر١٨:٢٠، ٢٢ إلى محاولات أعدائه في أن يوقعوا أرميا في الشرك، ولا يسعنا سوى أن نتذكر الأوقات التي قضاها في الجب الفارغ (إر٣٨:٦).

٢. تتوازى שִׁיחָה، حفرة مع שׁוּחָה في إر ١٨:٢٢، وفي مز ٥٧:٦[٧]، حيث يصف الكاتب الأشرار الذين حفروا حفرة في طريقه، لكنهم سقطوا هم أنفسهم فيها. يحذر الكاتب في مز ١١٩:٨٥ من أولئك (المتكبرون) الذين يحفرون حفرة، ليبعدوا الأبرار عن الولاء لوصايا الله. (انظر أيضا שַׁחַת שַׁחַת، التي تُستخدم للحفر/ الشرك لاصطياد الأسد في حز ١٩:٤، ٨ [← #٨٨٤٦]).

صيد: ← יקשׁ [*yqš*] (يضع شرك معدنى، ينصب فخاً، #٣٧٠٤) ← פַּח [*paḥ* [1]] (فخ، شرك، #٧٠٦٢) ← צוד [*swd*] (يصيد، #٧٤٢١) ← רֶשֶׁת [*rešet*] (شبكة، #٨٤٠٧) ← שׁוּחָה [*šûḥâ* [1]] (وجرة، #٨٧٥٧).

حفرة: ← מָגוֹר [*māgôr* [3]] (حفرة للتخزين، #٤٤٧٣)؛ ← מַדְמֵנָה [*madmēnâ* [1]] (حفرة محفورة، #٤٥٢٣)؛ ← מִכְרֶה [*mikreh*] (حفرة، #٤٨٣٨)؛ ← פַּחַת [*paḥat*] (حفرة، #٧٠٧٤)؛ ← שׁוּחָה [*šûḥâ* [1]] (حفرة، #٨٧٥٧)؛ ← שַׁחַת [*šaḥat*] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

A. Negev, ed., *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, 1972, 149-50.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

8763	שׁוּט

שׁוּט [*sûṭ* [1]]، قَلْ. حام حول، طاف حول، عبر على (مثلا، المياه)؛ بُعليل. يجول حول؛ هِتْبُوليِل. يتحول في هذا الطريق وذاك (#٨٧٦٣)؛ מָשׁוֹט [*masôṭ*]، إسم، مجذاف (#٥٤١٤)؛ שַׁיִט [*sayiṭ*]، إسم ، مجذاف (#٨٨٦٨).

ش. أ. ق هناك تعبير ذو علاقة بأكد. وهو *sahtu*، يجر، يسحب؛ عرب.، *swt*، يقوم برحلة طويلة.

ع. ق ١. إن الإستخدام الغير لاهوتي للفعل שׁוּט، بمعناه التحرك ذهابا وإيابا، جيئتا وذهابا، يتناسب مع البحارين الذين يجذفون القوارب (إش ٣٣:٢١؛ قا؛ مجذاف، حز ٢٧:٦، ٢٩)، لكنها تستخدم في أغلب الأحوال عن الناس الذين في مأمورية استكشافية (عد ١١:٨؛ ٢صم ٢٤:٢، ٨؛ إر ٥:١؛ عا ٨:١٢).

٢. يمارس كلا من الشيطان والله أنشطة حيث يشتركون معا في مأموريات إستكشافية. ربما يكون لمأمورية الشيطان، وهو صورة عدائية، إفتراض التقوى في البشر، أو أن سبب حذره المذكور في سفر أيوب (أي ١:٧، ٢:٢) قد لا تكون محددة "بأسباب مأسوية" فليس عنده أن شيء يسجله، لكنه كان حذرا لما يدور حوله (cf. D. J. A. Clines, *Job 1-20*, 23). البعض إفترض بشدة أن أنشطة الشيطان تشبه الجاسوس الملكي في الممارسات الفارسية (M. Pope, *Job*, AB, 11). أن أعين الله تجول أيضا في

الأرض في شكل المسح الشامل جاهزة لكي "يشدد الذين قلوبهم كاملة له" (٢أخ ١٦:٩).

٣. إن إسم. מְשׁוֹט، مجذاف (إش ٣٣:٢١)، وشַׁיִט مجذاف (حز ٢٧:٦، ٢٩) نادرين. للمصطلحات الخاصة بالسفن، انظر אֳנִי، سفينة (# ٦٣٩).

متجول، جائل، بلا مأوى: ← הלא [*hl'*] (يضل، يُنتزَع بعيدًا، #٢١٣٣)؛ ← טעה [*t'h*] (يهيم على وجهه، يُضلّ، #٣٢٤٦)؛ ← נדד [*ndd* [1]] (يفر، يضل، يجول، #٥٦١٠)؛ ← נוד [*nwd*] (يترنح، يُشرّد، #٥٦٥٣)؛ ← נוץ [*nwṣ*] (يفر، #٥٦٨٠)؛ ← רוד [*rwd*] (يتجول، #٨١١٣)؛ ← שׁגה [*šgh*] (يضل، يخطئ، يخطئ الاتجاه/ التصرف، يضلل، #٨٧٠٦)؛ ← שׁוט [*šwṭ* [1]] (يتجول، #٨٧٦٣)؛ ← תעה [*t'h*] (ينحرف عن الطريق، #٩٤٩٤).

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

8764	שׁוּט

שׁוּט [*sûṭ* [2]]، قَلَ. استخفاف، احتقار (#٨٧٦٤)؛ שְׁאָט [*s^e'aṭ*]، إسم. ازدراء (#٨٦٢٤).

ش. أ. ق السيريانية *sat*، يحتقر؛ المانديّة *sut I*، يحتقر؛ أكد. *samtu*، يتجاهل؛ EA *swt*، يحتقر، يسب؛ عرب. *st*، يُسوط، يجلد (مع *sawtanan* [نفس]، أن يكون مُضطهد، يكتئب).

قد يكون إسم. שְׁאָט شكلا آخر لـ שׁוּט، تبعا لنموذج الأفعال middle weak verbs، التي بها ألف وسطية في بعض صيغ أسماء الفاعل GKC 198,) e.g., לוֹטְרוֹשׁ (§72p; BL, 403-5, §56u.

ع. ق إن جميع الصيغ الإسمية الثلاثة لـ שְׁאָט وأسماء الفاعل الثلاثة لـ שׁוּט ترد في حزقيال وتشير إلى توجهه الهزء، الإحتقار، والإزدراء (إزدراء لفظي ساخر، Brownlee, 257). جميع الستة حالات تصف بدقة الإزدراء الملقى عليهم من قبل الأمم الوثنية. إن أسماء الفاعل الثلاثة تعطي نظرة ماضية ومستقبلية عن علاقة إسرائيل بالأمم المحيطة. رغم أنه في يوم حزقيال كان شعب الله المختار قد إختبر إزدراء الشعوب بسبب عدم أمانة إسرائيل ليهوه (حز ١٦:٥٧)، إلا أنه سيأتي اليوم عندما لن تعود إسرائيل تختبر هذا الإزدراء فيما بعد (٢٨:٢٤). سوف يدمر يهوه كل هؤلاء الشعوب الذين يظهرون احتقارهم للأمة خادمته (٢٨:٢٦). تتهم جميع حالات إسم. الثلاثة أدوم، فلسطين، وعمون (كممثلين عن الأمم الظالمة) لسعيهم في تدمير يهوذا (حز ٢٥:١٥)، من أجل إبتهاجهم بفنائهم (٢٥:٦)، وببغضة نهب أرض الموعد (٣٦:٥). لقد وعد الله مرة أخرى، أن يُعاقب بشدة جميع محتقري شعبه المختار.

ازدراء، انف، قرف، كره ← [1] בוז [*bwz* [1]] (يبدى ازدراء لشيء ما، #٩٩٦) ← בזה [*bzh*] (يكون مزدرىء، يقلل من شأن، يحتقر، #١٠٢٢) ← בחל [*bḥl* [1]] (يسأم من، يأنف، #١٠٤١) ← געל [*g'l*] (يمقت، يشوه، يهن، #١٧١٨) ← זהם [*zhm*] (يجعل شيئا ما كريه، #٢٢٩٩) ← זור [*zwr* [3]] (مثير للإشمئزاز، #٢٣٢٠) ← זלל [*zll* [1]] (تافه، محتقر، #٢٣٦١) ← זנה [*znh* [2]] (يشعر باستياء من، #٢٣٨٩) ← זָרָא [*zārā'*] (قرز، غثيان، #٢٤٢٦) ← חנן [*ḥnn* [2]] (وسخ، كريه، #٢٨٥٩) ← יקע [*yq'*] (يتنحى جانبًا، #٣٦٩٧) ← נקע [*nq'*] (يتحلل من، #٥٩٣٦) ← קוט [*qwṭ*] (يشعر بالإحتقار تجاه، #٧٧٥٢) ← קלל [*qll*] (يكون وضيع، ستخف، يبدو تافه، يعامل بإزدراء، #٧٨٣٧) ← שׁוט [*šwṭ* [2]] (وضاعة، احتقار #٨٧٦٤) ← שׁקץ [*šqṣ*] (يجعل نفسه بغيضًا، #٩٢١٠) ← תעב [*t'b* [2]] (بغيض، كريه، ممقوت، #٩٤٩٣).

البيبلوجرافيا

TWAT 7:1182-87; W. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC, 1986; A. Rainey, *The El-Amarna Tablets*, 1978, 359-79.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

8765	שׁוֹט

שׁוֹט [*sôṭ*]، سوط (#٨٧٦٥).

ش. أ. ق ربما ترتبط الصيغة بالعبرية שָׁלַט، حكم (BDB, 1020)، والأغارتية *salat*، حاكم (Aistleitner, §2612)، مع إسقاط (اللام *lamed*) الوسطية ينتج إسم. المشتق (قا؛ שָׁלָק / ס في مز ٧٨:٢١؛ ١٣٩:٨؛ إش ٤٤:١٥؛ حز ٣٩:٩؛ وGKC §66e). ربما يأتي الدعم من استخدام שׁוֹט في امل ١٢:١١، ١٤.

ع. ق ككلمة مميزة عن كلا من שֵׁבֶט أو מַטֶּה، التي تبدو كأنها قضيب أو عصا خشبي، ربما تنقل أكثر שׁוֹט فكرة السوط المرن. تُستخدم שׁוֹט لتحث على العمل المُسخر (امل ١٢:١١، ١٤؛ ٢أخ ١٠:١١، ١٤)، إنزال العقاب (أي ٩:٢٣؛ إش ١٠:٢٦؛ ٢٨:١٥، ١٨)، نخس الحصان بالسوط (أم ٢٦:٣؛ نح ٣:٢). قد تُفهم العبارة الغير عادية שׁוֹט לָשׁוֹן (أي ٥:٢١؛ NIV سوط اللسان) على أنها تدل على إندلاع العداء اللفظي الساحق. (Burns, 1991).

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [*hoṭer*] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [*môṭâ*] (نير، القطب المحمول،

#٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה: [matteh] (عصا، قضيب، صولجان، سبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [manôr] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [maqqel] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [sebet] (سبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

J. Aistleitner, *Wrterbuch der ugaritischen Sprache*, 1974; A. Brenner, "On *Matteh and Sebet* and Their Semantic Classification,' *Les* 44, 1980, 100-108 (Heb.); J. Burns, "The *swt lswn* in Job 5.21a as Metaphor and Irony,' *BZ* 35, 1991, 93-96.

ديفيد إم. فوتس *David M. Fouts*

8766 שׁוֹט

שׁוֹט [*sôt* [2]]، إسم فيضان (مفاجيء) (#٨٧٦٦).

ع. ق يعرض الـ K-تُقرأ. في إش ٢٨:١٥ للقاريء الاختيار ما بين שַׁיִט، مجذاف (← #٨٨٦٨) أو שׁוֹט، سوط (← #٨٧٦٥). اقترح العديد من الباحثين (Barth, 306-7; Fohrer, *Jesaja*, 2:56, 57, 60; Hoffman, 24-25; Wildberger, 1063, 1065) أن تُقرأ. تمثل שׁוֹט، طوفان، للأسباب الآتية: أولا وقبل كل شيء، تترجم السبعينية والسريانية هذا التعبير بإعصار وفيضان بسيط، على التوالي. ثانيا، إن إسم الفاعل שׁוֹטֵף، الذي يعني ضمنيا غرق الفيضان، يرد مع שׁוֹט في إش ٢٨:١٥، ١٨، ومع الفعل עָבַר (الشائع أيضا في قرائن الفيضانات [انظر שֶׁטֶף، #٨٨٥١]). وأخيرا מַיִם (مياه) ترد في ٢٨:١٧ مع שָׁטַף. يشير (1337) *HALAT* إلى أي ٩:٢٣ كبرهان محتمل آخر لـ שׁוֹט، (cf. Fohrer, Hiob, 196, 199).

ومع ذلك، فإن (1337) *HALAT* يشير إلى أن تحديد שׁוֹט في أي ٩:٢٣ ليس ضروريا وهو إحتمالية فقط في إش ٢٨. احتفظ (233) Motyer و(517) Oswalt بـ שׁוֹט واعتبروا إسم. ككناية مختلطة تدل على الجَلد والغرق. يلفت (517, n. 17) Oswalt الإنتباه إلى نفس الكناية المختلطة في القرآن (٨٩:١٣)، التي تقول، "فصب عليهم ربك سوط العذاب" رغم أن שׁוֹט جلد ، تشير دائمًا إلى السوط، إلا إن اقترانها بالعناصر المقتبسة أعلاه تسمح لها بأن تشير إلى أي نوع من أنواع العقاب المرير، بما في ذلك صورة الفيضان دون أن يتطلب الصيغة التخمينية من שׁוֹט.

طوفان، يغمر، جارف: ← בָּזָא [baza'] (يزيل، #١٠٢١)؛ ← גָּרַף [garap] (يزيل، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [mabbûl] (محيط سماوي، يغمر، #٤٤٢٩)؛ ← (cj. נִגֶּרֶת) נִגֶּרֶת (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוּף [sûp [1]] (طوفان، يرتفع، يجعله يطفو، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [sibbolet [2]] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [sôt [2]] (طوفان [مفاجيء]، #٨٧٦٦)؛ ← שָׁטַף [satap] (يزيل، طوفان، يغمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [sesep] (فيضان، #٩١٩٢).

البيبلوجرافيا

J. Barth, "שׁוֹטשׁוֹטֵף,' *ZAW* 33, 1913, 306-7; G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, 1967; idem, *Das Buch Hiob*, 1963; H. Hoffman, *Die Intention der Verkündigung Jesajas*, 1974; J. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; J. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, 1986; H. Wildberger, *Jesaja 28-39*, 1982.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

8767 שׁוּל

שׁוּל [*sûl*]، إسم، تنورة، هدب (#٨٧٦٧).

ع. ق خمس من ورود هذا إسم. الحادي عشر يرد في وصف ثياب (מְעִיל) رئيس الكهنة في خر ٢٨:٣٣-٣٤، و٣٩:٢٤-٢٦. كلها تشير إلى الأجراس والرومانات التي تُعلق في أهدابه (שׁוּל). أربعة من الورود الآخر تتصلان بالسلوك المخزي. كنموذج على ذلك إر١٣:٢٦: "فأنا أيضا أرفع ذيليك/ تنورة على وجهك فيُرى خزيك" (قا؛ إر١٣:٢٢؛ مرا ١:٩؛ نا ٣:٥). أما الورود الأخير لـ שׁוּל هو في رؤية الهيكل الشهيرة في إش ٦. في العدد الإفتتاحي يسجل النبي أنه رأي أذيال (ثياب الله) تملىء الهيكل.

ملابس - حجاب، تنورة، رداء: ← כָּנָף [kanap] (جناح، تنورة، الحافة القصوى، #٤٠٥٣)؛ ← מִכְסֶה [mikseh] (غطاء، ثياب، عباءة، #٤٠٦٤)؛ ← מְעִיל [meʻîl] (رداء، #٥٠٧٧)؛ שֹׁבֶל [sobel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שׁוּל [sûl] (تنورة، #٨٧٦٧)؛ ← כְּרִיךְ [takrîk] (رداء، #٩٤٢٣). ← إشعياء: لاهوت

٨٧٧٥ (שָׁוַע [sawaʻ]، يصرخ طلبا للمساعدة)، ← ينوح.

8777 שׁוֹעַ

שׁוֹעַ [*sôaʻ* [1]]، نبيل، ذو مرتبة رفيعة (#٨٧٧٧).

ش. أ. ق إن الجذر المشترك الأغاريتي *tʻ* هو عنوان لـ KRT، أو إسم العشيرة التي تنتمي إليها KRT، هناك جذر عربي محتمل هو *wasiʻa*، نبيل المباديء والمشاعر، شريف، سيد، أو كما اقترح آخرون، *wasiʻa* بمفهوم واسع، مثير.

ع. ق هذه الكلمة النادرة، ترد (مرتين) فقط في الشعر، وهي من إشتقاق غير مؤكد (see *HALAT* 1340). واضح أنه تعبير آخر للنُبل (← חֹר، #٢٩٨٥). ترد كمترادف لـ נָדִיב، نبيل (إش ٣٢:٥)، وكلاهما كمترادفان لـ שָׂרִים أميرة، وكتضاد لـ דַּל، فقير(إش٣٤:١٩)، تترجمها NIV "محترم جدا" و"ثري" على التوالي.

١. يتطلع إشعياء لحُكم ملك عادل ورؤساء ملوكيين (إش ٣٢:١-٨). تحت حكمهم لن تعود إسرائيل في عمى روحي فيما بعد (ع. ٣؛ قا، ٦:٩-١٠)، ولن يُعتبر الحمقى (נָבָל ‖ כִּילַי) فيما بعد نبلاء (٣٢:٥). رغم أنها مصاغة بلغة الحكمة التقليدية، إلا أن وصف الحمقى في ٣٢:٦-٧ يتضمن إشارة إلى قادة إسرائيل. إنها تُجمع على تزيفهم للعدل (٣٢:٦). يعود التعبير "يعمل الإثم" هنا (עֲשׂוֹתְחֹנֶף לָ) إلى التحالف مع مصر (לַעֲשׂוֹתעֵצָה) الذي صنعوه دون الرجوع إلى الله (٣٠:١-٢؛ قا، ٣١:١)، بينما "ينشرون الإفتراءات (תּוֹעָה) عن الرب" (٣٢:٦) تُشيرإلى الأنبياء السكارى الذين "يترنحون (תָּעוּ) عندما يرون رؤى" (٢٨:٧)، والذين كانوا المتحدثون المفضلون للكلمة النبوية (قا، ٣٠:١٠). سيدرك الناس ما فعله هؤلاء الحمقى عن طريق معاقبتهم (قا، ٢٩:١٧-٢١). ومن ثم فإن الفقرة تحمل مشهد القادة الأشرار والظالمين الذين سوف يستأصلون من بين شعب الله. فالنبل الأخلاقي سوف يمشي يد بيد مع نبل المكانة (٣٢:٨).

٢. ترد الكلمة في أي ٣٤:١٩ في قرينة التأكيد من قبل أليهو—من منظور أيوب، كل شيء سهل جدا—على عدالة الله وسيطرته المحايدة على العالم. جميع البشر هم عمل يد الله، ويحاكمون سواء بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية.

قادة: ← אָדוֹן [*'ādôn*] (أب، سيد، #١٢٣) ← אַלּוּף [*'allûp* [2]] (رئيس عشيرة، #٤٧٧) ← אָצִיל [*'āṣîl* [2]] (رفيع، نبيل، #٧٢٢) ← זָקֵן [*zāqēn*] (شيخ، #٢٤١٨) ← חֹר [*ḥōr* [1]] (رجل حر، ميلاد حر، #٢٩٨٥) ← מַפְתֵּחַ [*mapteaḥ*] (شارة ظابط، #٥١٥٨) ← נָגִיד [*nāgîd*] (أمير، حاكم، قائد، #٥٠٩٢) ← נָשִׂיא [*nāśî'* [1]] (رئيس، ملك، #٥٩٥٤) ← סָרִיס [*sārîs*] (خصى، موظف بالبلاط الملكى، #٦٢٤٧) ← סֶרֶן [*seren* [2]] (أمير فلسطين، #٦٢٤٩) ← עַתּוּד [*'attûd*] (المعزة الذكر، قائد، #٦٩٦٦) ← פֶּחָה [*peḥâ*] (حاكم، #٧٠٦٨) ← פָּקִיד [*pāqîd*] (ظابط، #٧٢٢٤) ← קָצִין [*qāṣîn*] (الظابط، قائد، #٧٩٠٣) ← רַב [*rab* [2]] (ظابط، رئيس، #٨٠٤٢) ← רזן [*rzn*] (يحكم، #٨١٤٢) ← שׁוֹעַ [*šôa'* [1]] (نبيل، #٨٧٧٧).

البيبلوجرافيا

V. Sasson, "Ugaritic *t'* and *gzr* and Hebrew *sôwa'* and *'ozer,' UF* 14, 1982, 201-8.

Kenneth T[...]

٨٧٨٥ (שׁוּעָל [*sû'al* [1]]، ذئب)، ← #٩٤٧٨

٨٧٨٨ (שׁוֹעֵר [*sûp* [1]]، حارس)، ← #٩١٣٣

8789	שׁוּף

שׁוּף [*sûp* [1]]، قَلْ. سحق (#٨٧٨٩)، (שׁוּף)، قَلْ. يتلقف، ينتزع (#٨٧٩٠)؛ byform شكل من שָׁאַף، يلهث، يخفق، يلهث وراء (#٨٦٣٤).

ش. أ. ق إن مجموعة المعاني السابقة، مأخوذة من KB، تربط שׁוּף بالأكادي *sapu*، يدوس على، وبالجذر السيرياني المشترك، بمعنى كدمة، ويفهم שׁוּף كشكل من أشكال العبرية שָׁאַף، يخفق، يلهث وراء؛ يتلقف. ومن ثم فإن שׁוּף ترتبط بالجذر العربي المشترك بمعنى ينظر إلى. يعتبر أخرون أن שׁוּף تتكون فقط من جذر واحد. (So *HALAT* 1342، " يهجم بشراسة" "hart angrei-[fen"]). إن تحديد المعنى الدقيق لهذا الفعل هو معضلة لأن שׁוּף ترد فقط في ثلاثة فقرات صعبة: تك ٣:١٥؛ أي٩:١٧؛ مز ١٣٩:١١.

ع. ق ١. يرد שׁוּף الفعل مرتين في تك ٣:١٥، التي تسمى Protevangelium، أولى كلمات الإنجيل بعد السقوط في الخطية. تكلم الله للحية قائلا:

سأضع عداوة بينك وبين المرأة،

وبين نسلك ونسلها؛

هو يسحقك رأسك،

وأنت تسحقين (أو تتلقفين) عقبه.

إن طبيعة الحادث المقتبسة من التراجم، السبعينية، والفولجاتا تساعد قليلا في ترجمة שׁוּף. لكن بالنسبة للقرينة، يمكن إلتقاط ملاحظتين. لأجل الجذرين المختلفين وترجمتهما "يسحق" و"يلتقف" على التوالي فإن "الفعلين مختلفين، بالمقارنة للتكوينات الجسدية لكلا الطرفين" (C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1974, [ET 1984], 260). من جانب آخر، من المفهوم أن أغلبية الباحثين المعاصرين يفضلون الإحتفاظ بالمفهوم نفسه في كلا الحالتين (see G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987, 80)، بسبب الطبيعة التبادلية للفقرة. بالإضافة إلى أن مفهوم "يسحق" أو "يدك" تناسب أيضا الورود الإثنين لهذا الفعل في أي ٩:١٧ ومز١٣٩:١١ (Cf. G. R. Driver in *JTS* 30, 1928-29, 375-77 and A. Guillaume in *JSS* 9, 1964, 286-88).

٢. إن العداوة التي تحدث عنها الله في تك ٣:١٥ كانت لعنة للحية إنما بركة كبيرة لآدم وحواء وللنسل المؤمن.

إن النصرة التامة المتضمنة في هذه الكلمات بدأت تتم في معاناة المسيح، موته وقيامته. وقد تم الإيفاء الأخير. قا؛ على سبيل المثال، رو ١٦:٢٠؛ كو ١٥:٢؛ عب ١٤:٢؛ رؤ ١٢: ٩-١٠. (لفهم تك ١٥:٣ بطريقة فدائية — تاريخية، مع שׁוּף بمعنى يضرب، see Woudstra, 200-203; VanGemeren, *Progress*, 92-94).

تفهم التراجم تك ٣:١٥ بصفة عامة بمفهوم مسياني؛ إلا أن هذه الفقرة نادرا ما تذكر في المدراش (See Str-B, I, 958 n.1).

٣. تصف שׁוּף في أي ١٧:٩ أنه إنسحق بالعاصفة (see NIV and RSV). في مز ١١:١٣٩ تصور بيانيا صورة الظلمة الكثيفة جدا التي يمكن أن تسحق وتغمر باستخدام שׁוּף. لا يوجد إحتياج لتعديل هذا النص (See Glenn, *Tradition*, 174, 185).

ب. ت إن الاستخدام المتأخر لـ שׁוּף يرتبط بفرك البخور (وثص. 11:4) والمراهم أو أي شيء آخر، لكن أيضا بأن يسحق ويدوس تحت الأقدام (cf. further Jastrow, s.v.).

ضرب، سحق، طحن: ← בעט [b't] (يركل، #١٢٤٦)؛ ← דוך [dwk] (لكمة قوية، #١٨٧٠)؛ ← דכא [dk'] (يسحق، يكون مسحوقا، #١٩١٧)؛ ← דכה [dkh] (يكون مسحوقا، #١٩٢٠)؛ ← דקק [dqq] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← הלם [hlm] (يضرب، #٢١٥٠)؛ ← חבט [ḥbṭ] (يضرب من، #٢٤٦٨)؛ ← טחן [ṭḥn] (يطحن، مطحن، #٣٢٢١)؛ ← כתש [ktš] (يسحق، #٤١٩٧)؛ ← כתת [ktt] (يضرب بهدوء، يُلكم، يُبدد، #٤١٩٨)؛ ← מָחַץ [maḥaṣ] (يمزقه إربا، #٤٧٣١)؛ ← מעך [m'k] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← נגף [ngp] (يُصيب، #٥٥٩٧)؛ ← נכא [nk' [1]] (يُجلد، يُضرب بالسوط، #٥٧٧٧)؛ ← נכה [nkh] (يكون مضروبا، يُدك، يتهدم، يُدمر، #٥٧٨٢)؛ ← צרר [1] [srr [1]] (ربط، قيد، #٧٦٧٤)؛ ← רעץ [r'ṣ] (يهزم، #٨٣٢٠)؛ ← רצץ [rṣṣ] (يسحق، يُهرس، يُحطم، #٨٣٦٨)؛ ← שׁוף [šwp [1]] (يسحق، #٨٧٨٩)؛ ← שׁחק [šḥq] (يُطحن، #٨٨٣٥).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Some Hebrew Verbs, Nouns, and Pronouns" *JTS* 30, 1928-29, 371-78, esp., 375-77; A. Guillaume, "Paronomasia in the Old Testament,' *JSS* 9, 1964, 282-90, esp. 286-88; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988; M. H. Woudstra, "Recent Translations of Genesis 3:15,' *CTJ* 6, 1971, 194-203.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

٨٧٩٠ (שׁוּף [sûp [2]]، يتلقف)، #٨٧٨٩

8795	שׁוֹפָר

שׁוֹפָר [sôpar]، قرن الكبش (تكيف ليكون آلة مدوية) (٧٢مرة؛ #٨٧٩٥؛ *HALAT* 1343a).

ش. أ. ق ربما تعني أكد. *s/sapparu(m)* كبشا بريا (كلمة سومرية دخيلة؛ *AHw* 2:1027a)؛ الأغارتية ربما تعني يتطفل على *st [ilt h]mr spr*، "إشربوا أيها الآلهة، خمرا من القرن" (*KTU* 1.108, 9-10; so Dietrich-Loretz-Sanmartn, 118).

ع. ق يُميز التعبير שׁוֹפָר، آلة القرن من קֶרֶן، قرن (الحيوان)؛ يصف الأول آلة بارزة مُشَكلة من الأخيرة (قا؛ يش ٥:٦). مثل חֲצֹצְרָה، لم تكن שׁוֹפָר آلة موسيقية في حد ذاتها؛ ولم تذكر على أنها كانت ضمن مجموعة الآلات. في مجال المعركة، كانت تُستخدم שׁוֹפָר لتدق ناقوس الخطر لاقتراب الأعداء (نح٤:١٨[١٢]، ١٤[٢٠]؛ إش٣:١٨ [|| נֵס، راية، ← #٥٨١٢]؛ إر٤:٥-٦ [|| נֵס]، ١٩ [|| תְּרוּעַתמִלְחָמָה]، ٢١ [||נֵס]؛ ٦:١ [מַשְׂאֵת]، ١٧؛ حز ٣٣:٣-٦؛ هو ٨:٥ [|| חֲצֹצְרָה]؛ ٨:١؛ عا ٢:٢؛ ٦:٣)،لإستدعاء جيوش إسرائيل ليتقلدوا الأسلحة (قض ٢٧:٣؛ ٣٤:٦؛ ١صم ٣:١٣؛ إر ١٤:٤٢؛ ٢٧:٥١ [|| נֵס]، للإشارة (عادة معا مع صرخة عالية [الفعل רוּעַ/إسم. תְּרוּעָה]) لبدء الهجوم (يش ١٦:٦، ٢٠؛ قض ١٨:٧-٢٠، ٢٢؛ أي٣٩:٢٤-٢٥)، أو الإمتناع عن الهجوم (٢صم ٢٨:٢؛ ١٦:١٨؛ ١:٢٠، ٢٢). للأحداث الدينية، كانت שׁוֹפָר تستخدم في إذاعة سنة اليوبيل (لا ٩:٢٥) و في هلة البدر/ أول الشهر (مز٨١:٣[٤])، لإعلان الأصوام والإجتماعات (يؤ ١٥:٢) أو الأقسام المقدسة (٢أخ ١٤:١٥)، أو لإعلان تحركات يهوه أو التابوت (٢صم ١٥:٦=١أخ ٢٨:١٥؛ مز ٤٧:٥[٦]؛ ٦:٩٨). هذه الاستخدامات الدينية جعلت שׁוֹפָר ذات أهمية دينية كآلة تثير الرهبة، والتي يُقال أن صوتها كان يلازم تجلي يهوه في سيناء (خر ١٦:١٩، ١٩؛ ١٨:٢٠) وقرقعتها تُنبأ بالأحداث العظيمة ليوم يهوه (يؤ ١:٢؛ صف ١٦:١؛ قا؛ إش ١٣:٢٧؛ زك ١٤:٩).

ب. ت يُصادق على التعبير في عبرية ما بعد الكتاب المقدس ٦مرات في نظح.، وتترجم بإستمرار في التلمود (e.g., BTalm Ros Hassana III, 2-3; IV, 5-6) والمدراش (e.g., Leviticus Rabbah, §29) (Jastrow, 1540a). يظهر الآرامي اليهودي שׁוֹפָרָא بإستمرار في الترجوم (e.g. تر.، Exod 19:13، حيث تستخدم MT العبري יֹבֵל).

آلآت موسيقية/ فقرات: ← גִּתִּית [gittît] (آلآت موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت،

ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll ³[?]] (يلعب على المزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يحث صوت البوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (كبش، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (عود، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉnaʿanʿîm] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel ²] (آله غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على العود، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ʿûgāb] (فلوت، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [ṣll ¹] (خاتم، يتحرك برعشة خفيفة، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֵׁמַע [šemaʿ ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، إيقاع، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tqʿ] (يندفع، قوة دافعة، يصفق بيده، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

H. J. Austel, *TWOT* 2:951b-52a; B. Bayer, "The Finds That Could Not Be,' *BARev* 8/1, 1982, 25, 29; idem, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory*, 1963, Fig. 143; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period,' *Enc-Jud* 12, col. 565, Figs. 1d, 2f and 2g; M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, "Der 'Neujahrspsalm' RS 24.252 (= UG. 5, s. 551-557 NR.2),' *UF* 7, 1975, 115-19; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT,' *HUCA* 3, 1926, 56-61; idem, "The Shofar,' *HUCA* 8-9, 1931/32, 193-228; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music,' *ISBE* 3:439; G. Friedrich, *TDNT* 7:76, 81; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible),' *DBSup* 5, 1957, cols. 1417-18; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 29; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song,' 340b-42b, 349b, Figs. 456, 457 and 458; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 42-49; N. J. McEleney, "Does the Trumpet Sound or Resound? An Interpretation of Matthew 6:2,' *ZNW* 76, 1985, 43-46; J. D. Prince, "Music,' *EncBib* 3, cols. 3230-31; G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20, 1951, 6; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 110-12; H. Seidel, *Horn und Trompete im alten Israel*, WZ (der Karl Marx-Universität, Leipzig) 6, 1956/57, 589-99; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel,' *BA* 4, 1941, 42-43; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments,' *IBD* 2:1032, 1038-39; G. Wallis, "Musik, Musikinstrumente,' *BHH* 3, col. 1258, Fig. 3; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 39; M. Weippert, ""Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien,' *ZAW* 84, 1972, 486; "Musical Instruments,' E. Werner, *IDB* 3, 473a-74a, Fig. 88.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

8796 שׂוק

שׂוק [*sûq* ¹]، هِفْعِيل. فيضان (فقط في يؤ٢:٢٤؛ ٣:١٣[٤:١٣])؛ بُعليل. خيرات وفيرة (فقط في مز٦٥:٩[١٠]) (#٨٧٩٦). يرتبط الفعل بـ שָׁקָה [*saqâ*]، يشرب (#٩١٩٧).

ع. ق إستخدم النبي يوئيل هذه الكلمة الغير شائعة في رسالته ليهوذا أولا كجزء من أغنية نبوية تشجيعية، ثم بعد ذلك في وحيه القضائي على الأمم. إن معاصر الخمر الفائضة ووفرة الزيت يُفهما حرفيا كوعد الله بأن يبارك أرض إسرائيل التي دُمرت بلعنة الجراد في حالة توبة يهوذا ورجوعها إلى يهوه (يؤ ٢:١٢-١٧). يستحضر النبي للأذهان البركة المقترنة بعهد الطاعة أمام الأمم (قا؛ تث٢٨:١-١٤). إن الإستخدام البياني للمعاصر "الفائضة في يؤ ٣:١٣[٤:١٣] تتناسب بصورة لطيفة مع المشهد المتعمد الذي نجد صداه في أول السفر (مثلا، موضوع يوم الرب وحضور الله في أورشليم). لاهوتيا، إن إمتناع بركات يهوه الوفيرة ليهوذا وفيض السحق والقضاء الواقع على الأمم يوضح عدالة الله كالرب المتسلط ويؤكد خطته لعهد إسترداد يهوذا وأورشليم (٣:١٧-٢١ [٤:١٧-٢١]).

إن الجفاف الشديد المعالج بواسطة بركة وابل الأمطار من قبل الله يمد القرينة بالورود الوحيد للجذر שׂוק في ع. ق.. يُعتبر مز٦٥ بصفة عامة ترنيمة جمهورية للحصاد الوفير عندما كان يجتمع جماعة الإسرائيليين ليفوا نذورهم التي وعدوا بها في الصلاة أثناء الأيام السابقة من الإحباط والإحتياج. إن "فيض" أو "وفرة" حضور الله يرتبط "بينابيع الله" (٦٥:٩[١٠]، so NASB, NEB, NIV)، أو القناة، حيث يوصل يهوه مياه المحيطات العذبة في السموات إلى الأرض اليابسة في صورة أمطار. إلا أن هناك عدم إتفاق ملحوظ، لمفهوم תְּשֹׁקְקֶהָ بالضبط. يتبع Weiser (Psalms, 460-61) السبيعينة ويقرأها "أن ترويها" (من שָׁקָה، so JB, RSV). يساوي Dahood (*Psalms 51-100*, 114) الصيغة مع שׂוק، فخذ، ويردها " يجعل خطواتها ببهجة".

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [*dgh*] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [*day*] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [*ysp*] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [*kbr* ¹] (يعمل عديدً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [*mᵉgammâ*] (كلية، انتشار،

#٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb 1] (يصبح عديدً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, 1] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [r' š 2] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq 2] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq 1] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa '] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

8797 שׁוֹק

שׁוֹק [sôq]، فخذ، أرجل (#٨٧٩٧).

ع. ق ١. يشير إسم. إلى كلا من أرجل/ فخذ شخص ما (تث ١٨:٣٥؛ قض ١٥:٨) وكثيرا عن حيوانات الذبائح. عندما تستخدم عن الحيوانات، تشير שׁוֹק إلى الأرجل الخلفية وليس ساق الأرجل الأمامية. استنادا إلى حقيقة أن الأمر قد إنعكس بواسطة صموئيل من أجل شاول (١صم٩:٢٤)، فقد يكون שׁוֹק هو لحم إختياري.

٢. يرد التعبير "الساق التي أُعطيت (וְקַהַתְּרוּמָה שֹׁ)'—תְּרוּמָה تعني التي وضُعت جانبا أو خُصصت— في خر ٢٧:٢٩؛ لا ٣٤:٧؛ ١٠:١٤-١٥؛ عد ٢٠:٦؛ ١٨:١٩. إن الساق اليمنى، مع الصدر، يكونوا الأجر الإضافي الكهنوتي من ذبيحة الـ fellowship/ السلامة. هناك فرقا واحدا بين الصدر والساق هو أن الصدر كان يُعطى للكهنة كلهم (لا ٣٢:٧) بينما الساق كان يُعطى فقط للكاهن المقدم الذبيحة (لا ٣٢:٧-٣٣) مقابل عمله (J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, 473-81).

رجل، خاصرات، قدم، فخذ: ← בֹּהֶן [behôn] (الابهام، الاصبع الكبير، #٩٨٤)؛ ← חֲלָצַיִם [hᵃlāṣayim] (خاصرات، #٢٧٤٣)؛ ← יָרֵךְ [yārēk] (فخذ، رجل، #٣٧٥١)؛ ← כֶּסֶל [kesel 1] (خاصرات، جناح/ جانب، #٤٠٧٢)؛ ← מִדְרָךְ [midrāk] (بصمة الاصبع، #٤٥٣٤)؛ ← רגל [rgl] (مكان القدم، #٥٢٧٤)؛ ← מָתְנַיִם [motnayim] (خاصرات، وروك، #٥٥١٦)؛ ← נַעַל [na 'al] (صندل، #٥٨٣٧)؛ ← פַּחַד [paḥad 2] (فخذ، #٧٠٦٦)؛ ← פַּעַם [pa 'am] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← קַרְסֹל [qarsōl] (الكاحل، #٧٩٧٢)؛ ← רֶגֶל [regel] (قدم، #٨٠٧٩)؛ ← שׁוֹק [šôq] (فخذ، رجل، #٨٧٩٧).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8798 שׁוּק

שׁוּק [sûq 2]، إسم. شارع (في مدينة) (#٨٧٩٨).

ش. أ. ق إن إسم. المشتق من جذر الفعل שׁוק لا يُستخدم في العبري. يُصادق عليه في الأرجح من قبل إرتبطات لغوية غامضة في عرب. *sûq*، سوق، أكد. *saqu*، يصبح ضيقا، *suqaqu*، شارع ضيق، *sûqu*، شارع، والسيريانية *sqq*، ممر ضيق. لكن أرم./ السيريانية *sûqa'* تعني شارع، مكان للسوق.

ع. ق يرد إسم. ٤مرات في ع. ق. ويُستخدم فقط في الشعر في الإشارة إلى شارع في مدينة أو في بلد (أم ٨:٧؛ جا ١٢:٤، ٥). تُستخدم صيغة جمعه שְׁוָקִים في نش ٣:٢، إسم الفاعل مع רְחֹב، ساحة المدينة.

ب. ت يجمل إسم. שׁוּק معنى السوق في المدراش العبري. العبري الحديث به الفعل שׁוק الذي يعني في الجذر بِيعِّل. السوق، معروض للبيع.

مدينة، قرية، بلد: ← חוּץ [ḥûṣ] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [ḥāṣēr 1] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [kāpār] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [māqôm] (مكان، مدينة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [miqlāṭ] (مدينة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [rᵉḥōb 1] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [šûq 2] (شارع [في مدينة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

M. H. Pope, *Song of Solomon*, AB, 417.

جيمس دي . برايس *James D. Price*

8800 שׁוּר

שׁוּר [sûr 1]، قَلْ. يحدق، ينظر، يرى، انظر (#٨٨٠٠).

ش. أ. ق أكد. *surru(m)* ينحني لأسفل. من غير المؤكد ما إذا كانت الكلمة المصادق عليها في الأغارتية هي *drt* إسم، حُلم، رؤية أو *sr* (*KTU* 1. 19 I 11)، ينظر، يغني.

ع. ق ١. يشير الفعل إلى فعل الإدراك بصفة عامة (أي٣٣:١٤) أو الرؤية (٧:٨؛ ١٧:١٥؛ ٢٤:١٥؛ ٣٤:٢٩؛ ٣٥:١٤). بالنظر لأسفل من مكانه الرفيع، رأي بلعام إسرائيل سفلى (في مكانة متدنية) وأدرك أن إسرائيل كجماعة لا تحتسب ضمن الأمم (عد٢٣:٩).

٢. يشير الفعل إلى أخذ الملاحظات عن طريق المشاهدة. بدأ أليهو مناقشاته بدعوة أيوب أن يحدق في السموات وفي السحب، التي ترمز لمكان سكنى الله الممجد ولله نفسه (أي ٣٥:٥). في هذه القرينة يُعتبر التحديق أمرا تعليميا؛ إن طالب بصيرة الحكمة يميز الحق من خلال ملاحظة الطبيعة حتى ما يميز الأهمية الاهوتية لهذه الظواهر. تستخدم נָבַט، يرى، רָאָה، ينظر كمفردات متوازية في هذا العدد (Habel, 491).

٣. يدل الفعل على فعل جذب الإنتباه إلى أو الإهتمام. يُشكل الفعل جزءا من جدال أليهو الذي يدور حول سؤال إنفصال الله الصامت (أي ٣٥:١٣). بحسب أليهو، فإن صراخ المظلومين لا شيء لكنه إنفجار للتنفيس عن النفس؛ ومن ثم فلكي نستخدم الله فقط في أوقات الضيق ما هو إلا خداع. رغم أن أيوب قد يدعي أنه مظلوم، فهو لا يحتاج إجابة على صراخه الفارغ. أن الله يتعمد أن يتعامى عن أناس مثل أيوب وسوف لا يعري أي اهتمام لحالته. لقد أساء أيوب فهم فعل مراقبة الله (Habel, 493). لقد أعلن هوشع أن الرب، الذي يعضد صلاة إسرائيل ومن ثم يخلصها، هو مستيقظ أيضا دائمًا، يراقب/ يهتم بشعبه (هو ١٤:٨[٩]).

٤. يستخدم الفعل أيضا بمفهوم يكمن في كمين. في إر ٥:٢٦، أن الأشرار الذين يجلسون في انتظار مثل مجموعة القناصين، هم أمثلة لفئة الناس المتطفلين في المجتمع. إن النمر المتربص في هو ١٣:٧ هو رمز للرب، الذي ينتظر بإنتباه (Wolff, 226).

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [hadâ²] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [hazâ] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ רָאָה [ra'â ¹] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [rasad] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שְׁ:קַד [saqad] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [sa'â³] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַח [sagah] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [sûr ¹] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [sazap] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [sa'â] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [saqap] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [sata'] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

N. C. Habel, *The Book of Job,* 1985; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC, 1987; H. W. Wolff, *Hosea*, 1974.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

8801 שׁוֹר

שׁוֹר [*sûr* ²]، قَلْ. ينحدر، قافلة (اسمفا.) (#٨٨٠١).

ع. ق هذه الكلمة يصادق عليها ٣مرات بواسطة HA-LAT (١٣٤٦)، بمعنى "ينحدر إلى" (إش ٥٧:٩)، "ينزل من" (نش ٤:٨)، أو (كصورة) " قافلة" (حز ٢٧:٢٥). لا يعتبر هذا التعبير هام لاهوتيا في أي حالة، عدا من الممكن في إش ٥٧:٩، حيث الإشارة إلى الانحدار إلى الهاوية، مقترحا ذل إسرائيل وليس النزول الحرفي (#٨٦١٩).

رحلة، ذهاب، زحف، مسيرة، تجوال: ← ארח [*'rh*] [¹] (يكون على الطريق، يتجول، #٧٨٢)؛ ← אשׁר [*'šr* ¹] (يمشي مستقيما، #٨٨٦)؛ ← דרך [*drk*] (يطأ، يزحف، #٢٠٠٥)؛ ← הלך [*hlk*] (يذهب، يسير، يسلك، #٢١٤٣)؛ ← זחל [*zhl* ¹] (ينزلق، #٢٣٢٣)؛ ← יצא [*ys'*] (يرحل، يتطوع، #٣٦٥٥)؛ ← יָרַד [*yarad*] (يسقط، يصعد، ينحدر، #٣٧١٨)؛ ← מַסָּע [*massa'*] (إعلان، #٥٠٢٣)؛ ← נחת [*nht*] (يسير لأسفل، ينحدر، يستقر، #٥٧٣٧)؛ ← סאן [*s'n*] (يرحل، يطأ، #٦٠٠٨)؛ ← עדה [*'dh* ¹] ¹ (يمشي بخطى واسعة، #٦٣٣٤)؛ ← עלה [*'lh*] (يصعد، يتسلق، يقدم، #٦٥٩٠)؛ ← פשׂע [*ps'* ¹] (يخطو للأمام، يزحف، #٧٣١٤)؛ ← צעד [*s'd*] (يخطو، يزحف، #٧٥٧٥)؛ ← שׁור [*šwr* ²] (ينحدر، قافلة، #٨٨٠١).

8802 שׁוֹר

שׁוֹר [*sôr*]، إسم ثور، بقرة (#٨٨٠٢).

ش. أ. ق إن التعبير ثور يوجد في كثير من اللغات السامية: *srum* في أكد.، *tr* في الأغارتية، و *taura'* في السيريانية (cf. *ABD* 6:1152). إن قيمة إستخدام الثور في العمل كانت معروفة جدا في العالم القديم. سجل قانون الحثيين Hittite أن الثور الحارث plow-ox كان بإثني عشر شاقل من الفضة، لكن الثور bull كان بعشرة شاقل، والبقرة كاملة النضج بسبعة شواقل (cf. *ANET*, 195, §178; *ABD* 6:1130، مقتبس من المواد المبكرة).

ع. ق ١. هذا التعبير هو فئة من فئات בָּקָר (ماشية، ← ١٣٣٠). بينما בָּקָר هو تعبير جامع، تشير عادة שׁוֹר إلى رأس واحدة من الماشية (cf. *ABD* 6:1152). إلا أنه في حالات قليلة، تشير שׁוֹר إلى قطيع من الماشية (مثلا، تك ٣٢:٥؛ خر ٢٢:٣٠؛ لا ٧:٢٣؛ اصم ١٤:٣٤؛ ١٥:٣؛ ٢٢:١٩؛ إش ٣٢:٢٠). مستخدمة بهذا المفهوم، فإن שׁוֹר تعتبر مرادفة لـ בָּקָר. إن المفهوم العام يتضح أكثر في الكلمات المزدوجة حيث שׁוֹר تتقابل مع حيوانات خادمة

أخرى. مثل الكلمة المزدوجة צֹאן וּבָקָר (خراف وماشية)، تظهر שׁוֹר أحيانا مع قطيع (שֶׂה) كتعبير شامل (مثلا، خر ١٩:٣٤، NIV قطيع؛ لا ٢٣:٢٢؛ تث ١:١٧) وأحيانا مع الحمير (חֲמוֹר، مثلا، تك ٥:٣٢؛ تث ١٤:٥).

٢. ربما تشير שׁוֹר إلى ماشية ذكر أو أنثى (BDB 1004). إلا أن ع. ق. يستخدمها أساسا كتعبير يشير إلى الثيران، كما هو واضح في الإشارات إلى نطح الثور (خر٢٨: ٢١-٣٦) والذبيحة (مثلا، لا ٢٧:٢٢؛ عد ١:١٥؛ تث ٣:١٨؛ قض ٢٥:٦؛ ٢صم ١٣:٦؛ ١مل ١:١٩، ٢٥؛ هو ١١:١٢). فقط هناك ورود قليل يشير إلى الأنثى (مثلا، خر ١٩:٣٤؛ لا ٢٨:٢٢).

٣. إن قيمة שׁוֹר ترى غالبا بسبب إستخدامهم في العمل (تث ١٩:١٥؛ ١٠:٢٢) وكطعام (مثلا، لا ١٤:٤؛ ٢٨:٢٢؛ ١صم ٣٤:١٤). بعكس פַּר (ثور)، فإن שׁוֹר نادرا نسبيا ما تذكر للذبائح. أنه أساسا حيوان عامل (قض ٢٥:٦؛ قا؛ ١مل ٢١:١٩). ، إن أهمية الثور في الزراعة تُفهم بسهولة، قبل اختراع الماكينة الحديثة. فقد كانت الثيران أساسية للحرث ولدوره الحصاد الجيد (أم ٤:١٤).

ب. ت انظر בָּקָר (#١٣٣٠)، ب. ت.

ع. ج هناك تعبير مكافيء لـ βοῦς في ع. ج. هو שׁוֹר، الذي يصف الثور العامل (لو ١٤:٥، ١٩؛ ١كو ٩:٩؛ ١تي ١٨:٥). إن إستخدام الثور في الزراعة كان لايزال ممارسة هامة في القرن الأول (قا؛ ١٤:١٩)، ومازالت هامة في كثير من البلدان النامية حتى يومنا هذا.

قطيع: ← בָּקָר [bāqār] (بقر قطيع #١٣٣٠) עֵגֶל [ʿēgel] (عجل - ثور #٦٣١٩) ← פַּר [par] (ثور كبير #٧٢٢٨) ← שׁוֹר [šôr] (ثور #٨٨٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:870-86; 6:1129-30; *IBD* 1:254-55, 543-44, 724; 3:614; *ISBE* 1:623-25, 798; 3:624; *NIDNTT* 1:113-19; 2:410-14; *TDNT* 2:760-62; *TDOT* 2:6-20 (esp. 13-17), 209-16; *TWOT* 1:121, 124-25, 524; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960; J. Feliks, *Animal World of the Bible*, 1962; R. Pinney, *Animals of the Bible*, 1964.

Jeffrey S. Lu

8803	שׁוּר

שׁוּר [*šûr* 3]، جدار (#٨٨٠٣)؛ שׁוּרָה [*šûrâ*]، جدار حاجز (#٨٨٠٥).

ش. أ. ق يرد الجذر المشترك في الآرامي/ السرياني *šûr*، جدار.

ع. ق ١. يرد إسم. שׁוּר ٣مرات، جميعها في قرينة شعرية. تشير في تك ٢٢:٤٩ إلى جدار يعمل كسطح فوق التل. يُشبه يوسف بالغصن البري فوق التل المسور. في ٢صم ٣٠:٢٢= مز ٢٩:١٨[٣٠]، يعظم داود معونة الله، التي مكنته أن يخترق (أو يتسلق) الجدران. إن القدرات الفوق طبيعية هي عطية من الله.

تظهر שׁוּר أرم. في عز ١٢:٤، ١٣، ١٦ في خطاب رحوم وشمشاي إلى الملك أرتحشستا، يحذرانه من العواقب الرهيبة الناتجة من إكتمال بناء جدران أورشليم مرة أخرى بواسطة اليهود .

٢. ترد שׁוּרָה التي هي شكل من أشكال שׁוּר مع سطح كمعنى محتمل، فقط في أي ١١:٢٤ كصيغة جمع لاحق pl. suff.، إن جبال كنعان ذات الطبقات الجيرية أمدتها بأسطح طبيعية حادة التي كانت تزين بإنشاء أسوار جحرية حاجزة عبر حواف الطبقات المكشوفة. لقد نشر الإسرائيليون الممارسة الكنعانية من بناء أسطح تسمح بحماية التربة الفوقية وتمنح تربة مناسبة فوق المنحدرات الحجرية للزراعة والبستنة سهلة.

جدار، كومة مِنْ الحجارة:← גדר [*gdr*] (بنى جدارا، #١٥٥٣)؛ ← חוֹמָה [*ḥômâ*] (جدار، #٢٥٧٠)؛ ← חַיִץ [*ḥayiṣ*] (جدار رقيق، #٢٦٦٦)؛ ← טִירָה [*ṭîrâ*] (صف مِنْ الأحجار، #٣٢٢٧)؛ ← כֹּתֶל [*kōtel*] (جدار، #٤١٨٥)؛ ← נֵד [*nēd*] (كومة، جدار، #٥٦٠٣)؛ ← קִיר [*qîr* 1] (جدار، #٧٨١٥)؛ ← שׁוּר [*šûr* 3] (جدار، #٨٨٠٣).

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987; P. K. McCarter, Jr., *2 Samuel*, AB 9, 459, 469; J. M. Myers, *1 and 2 Esdras*, AB 14, 33; K. N. Schoville, "Fortification,' *ISBE* 2:346-54; E. A. Speiser, *Genesis*, AB 1, 368; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

٨٨٠٥ (שׁוּרָה [*šûrâ*]، حائط)، ← #٨٨٠٣

8806	שׁוֹרֵר

שׁוֹרֵר [*sôrer*]، إسمفا. مُخاصم، دائمًا، خصام شخصي، أو افتراء.

ش. أ. ق الشبيه في الشكل والمعنى المقترح في أكد. *saru* عدواة، خصام، إفتراء.

ع. ق يرد إسم. بوضوح في المزامير، حيث يرد ٥ مرات بالمفهوم المعتاد عن أعداء الإنسان البشر (← אָיַב؛ #٣٦٦). ومن ثم، ففي وجه أعدائه يصلي المرنم من أجل رحمة الله (مز ٥٦:١: ١-٢[٢-٣])، وقيادته للأبرار (٢٧:١١). يُسجل مز ٥٤:٥[٧] لعنة على أعداء المرنم، بينما ثقته بالنصرة المطلقة ضد هؤلاء المذكورين في ٥٩:١٠[١١] (قا: ٩٢:١١[١٢]). (عداء: لاهوت).

بغضاء، عداوة، عداء: ← איב [*'yb*] (يُعادى، #٣٦٦)، ← צרר [*srr* ²] (عادى، #٧٦٧٥)، ← שׂטם [*śṭm*] (كره، أظهر عداوة، ضايق، #٨٤٧٥)، ← שָׂטָן [*śāṭān*] (المتَّهم، الشيطان، #٨٤٧٧)، ← שׂנא [*śn'*] (كره، شخص عدو، #٨٥٣٣)، ← שׁוֹרֵר [*šôrēr*] (خصم، عدو، #٨٨٠٦)، ← **عداء: لاهوت.**

8812	שָׁזַף

שָׁזַף [*sazap*]، قَلْ. يلتقط نظرة ، يدبغ، يشيط/ يحترق (# ٨٨١٢).

ع. ق ١. يدل قَلْ. على فعل إلتقاط نظرة عن. يُمجد الصقر من أجل بصره. لكنه لا يُقارن بقدرة البشر في اختراق أعماق الأرض؛ فعينيه لا تلتقط المشهد (أي ٢٨:٧). رسم صوفر صورة شاملة عن سقوط الأشرار: العين الذي رأته لن تعود تلتقط مشهده مرة أخرى، أي أنه سيخلي المكانة التي عُين فيها قبلا (أي ٢٠:٩).

٢. ترتبط قَلْ. أيضا بمظهر الدبغ/ الاحتراق. في نش ١:٦ تعطي المحبوبة سببا عن لون بشرتها. لم يكن بإستطاعتها الإهتمام بجمالها كسيدة القصر، لأن جلدها كان قد احترق/ نظر إليها من قبل الشمس (التي ظنت بصورة شعرية أن لها أعين).

ب. ت يُستخدم معنى الفعل في أدب رب. أن يُسَود، بصورة رمزية ليدل على تأثير الزنا الملوث والقذر (Jastrow 2:1545).

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [*hadâ*¹] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [*hazâ*] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← רָאָה [*ra'â* ¹] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [*rasad*] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שָׁקַד [*saqad*] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [*sa'â*³] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַח [*sagah*] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [*šûr* ¹] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [*sazap*] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [*sa'â*] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [*saqap*] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [*sata'*] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

G. Gerleman, *Ruth: Das Hohelied*, 1981; N. C. Habel, *The Book of Job*, 1985.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

٨٨١٤ (שַׁח [*sah*]، أعين منحنية)، ← #٨٨٢٠

8815	שָׁחַד

שָׁחַד [*sahad*]، يعطي هدية (فقط في أي ٦:٢٢؛ حز ١٦:٣٣؛ #٨٨١٥)؛ שֹׁחַד [*sohad*]، إسم، هدية، رشوة (#٨٨١٦). מִקַּח שֹׁחַד؛ (miqqah) [من לָקַח، يحصل]، قبول رشوة) هو بناء إصطلاحي مع שֹׁחַד. يرد المصطلح فقط في توصيات يهوشافاط للقضاة المسوحين حديثا، "والآن لتكن هيبة الرب عليكم. احذروا وإفعلوا. لأنه ليس عند الرب إلهنا ظلم ولا محاباة ولا ارتشاء (מִקַּחשֹׁחַד)' (٢أخ ١٩:٧).

ش. أ. ق ترد صيغ الجذر المشترك كما يلي: أوغا. *'hd*، يقبض؛ أكد. *sahadum*، يُعطي (كلمة كنعانية دخيلة: *AHw*, 1128)؛ عرب. *sakada*، يُعطي؛ السيريانية *s^e-had*، يُرشي، *suhda*، رشوة؛ المصرية-الأرامية، *shd*، رشوة. كان في الش. أ. ق. صيغ معينة شائعة في التعاملات الشرعية والمهنية (أكد. *sulmanu /tatu*). رغم أنه لا يوجد أي قانون معروف يخص المرتشي الخارج عن القانون، إلا أن هناك وثائق ش. أ. ق. توضح أن ارتشاء القضاة ليغيروا في حكمهم كان عمل مدان (Finkelstein, 79-80).

ع. ق ١. إن إدانة ع. ق.. للرشوة هي أساس مطلب يهوه بأن يمارس إسرائيل العدالة/ المساواة. عن طريق الحالات الـ٢٣ للإسم שֹׁחַד، يمنع يهوه من قبول الرشوة لأنها تمنع العدل (خر ٢٣:٨؛ تث ١٩؛ أم ١٧:٢٣)، لأن الذين يرفضون قبول الرشوة هم فقط الذين سيدخلون محضره (إش ٣٣:١٥)، والأهم من ذلك، لأن الله نفسه لن يقبل الرشوة (تث ١٧؛ ٢أخ ٩:٧؛ مز ١٥:٥). يشير ع. ق.. إلى ثلاثة حالات خاصة من الرشوة (١صم ٨:٣؛ ١مل ١٥:١٩؛ ٢مل ١٦:٨) ويدين بتعبيرات عامة ممارسة إعطاء رشوة لشخص ليساعد شخص آخر (تث ٢٧:٢٥؛ مز ٢٦:١٠؛ حز ٢٢:١٢).

٢. اثنين من ورودها في تث يُعتبر تعليمي بصفة خاصة. إن الرشوة تعمي القضاة وبالتالي فإصدار الأحكام سيفشل في تحقيق العدالة ومن ثم فإن حياة ومستقبل شعب الله مهددين (تث ١٦:١٩). قد يكون من أبرز وأفيد استخدامات

שֹׁחַד هو في تث ١٠:١٧-١٨، التي تصف يهوه كشخص "لا يأخذ بالوجوه ولا يقبل رشوة الصانع حق اليتيم والأرملة والمحب الغريب ليعطيه طعاما ولباسا.' هذه الأعداد تبين بوضوح الأساس اللاهوتي لعقيدة إسرائيل، أن القوي لابد أن لا يدع الرشوة تؤثر على تنفيذ العدالة. إن الشخص الذي يتحول جانبا بسبب الرشوة يعتبر المكاسب المادية أولوية عنده عن الله. هذا الشخص يتجاهل أولوية الله الخاصة— العدل، البر، الرحمة، والإهتمام بسيئي الحظ والعاجزين. علاوة على ذلك فإن هذا الشخص لا يجب مطلقا أن يفكر في أن الله يمكن أن يرتشي بعطاياه.

٣. في أول ورود للصيغة الفعلية لهذه الكلمة، يؤكد أي (٦:٢٢) لأصدقاؤه أنه لم يطلب منهم عطية لتسديد دين عليه، أو أنهم دفعوا له رشوة/ فدية (שָׁחַד) ليحرروه من سيطرة ظالم.

يدين النبي حزقيال (حز ١٦:٣٣) إسرائيل ليس فقط على الزنا، لكن من أجل جذب محبيها عن طريق الرشوة (عوضا عن قبول أجر مثل البَغاة الأخرين؛ انظر אֶתְנָן (#٩٢٤)، נֵדֶה (# ٥٦١٣) ونֵדֶן (#٥٦٢١)، جميعهم يردوا في (١٦:٣٣-٣٤). يعمل وصف حزقيال لسلوك إسرائيل في هذه الفقرة على توضيح شدة خيانتها. بخلاف زناها الذي قد يُعطي العذر لعمى حبها لخيانتها بسبب حبها الأعمى، وعلى خلاف البغي، ربما تبررأسلوب حياتها بالاحتياج الإقتصادي، إن سلوك إسرائيل ليس له سابق، وغالبا يتجاوز الفهم. بدلا من السعي لشهوتها المحرمة الصادرة من حبها الأعمى أو الاحتياج المادي، دفعت إسرائيل أجرا لكل من كان يشاركها سريرها. إن الموضوع الواضح لهذا الإنتهار النبوي هو ميل إسرائيل للتحالف مع الأمم الأجنبية بدلا من الإعتماد على الله للقدرة والحماية. ضد خلفية علاقة عهد إسرائيل بيهوه، أنشأ إلحادها عهد الغدر الذي كان بمثابة رجس أمام يهوه (١٦:٢٢، ٣٦، ٤٣).

ع. ج أن قبول الرشوة ينكر سلطان الله، بمفهوم آخر: فقط الشخص الذي لا يثق في الله هو الذي يسعى للحماية البشرية عن طريق الممتلكات المادية. أظهرت تعاليم يسوع نفس الأساس الاهوتي عن سلطان الله. قال يسوع: "انظروا وتحفظوا من الطمع (πλεονεξία)؛ فإنه متى كان لأحد كثير فليست حياته من أمواله". (لو ١٢:١٥). تُشير الكلمة اليونانية πλεονεξία إلى نهم الرغبات إلى الزيادة: الطمع، النهم، البخل. لكن الإمداد اليومي سوف يُمنح لأولئك الذين "يطلبون ملكوت الله وبره أولا" (مت٦:٣٣؛ قا؛ ٦:٣١-٣٣ وأش ٣٣:١٥-١٦).

رشوة، هدية: ← בֶּצַע [beṣaʿ] (قطعة مِنْ شيء ما، ربح، رشوة، #١٢٩٩) ← כֹּפֶר [kōper [4]] (رشوة #٤١١١) ← סכר [skr [3]] (يساوم #٦١٢٨) ← שׁחד [šḥd] (يعطى هدية، #٨٨١٥) שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (هدية #٨٩٨٨).

هبة: ← אָהַב [ʾāhab] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn [1]] (يسلِّم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [ṣbṭ] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

الببيلوجرافيا

ISBE 2:1166; *NIDNTT* 1:137-39; *TDNT* 6:266-74; *TWOT* 2:914; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976; J. Finkelstein, "The Middle Assyrian *Sulmanu*-Texts,' *JAOS* 72, 1952, 77-80; Y. Hochermann, "Does the Concept of Bribery Have a Positive Side?' *BethM* 36, 1990-91, 220-22.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti / J. Clinton McCann*

٨٨١٦ (שֹׁחַד [sohad]، عطية، رشوة)، ← #٨٨١٥

٨٨١٨ (שְׁחוֹר [s[e]hôr]، سخام، سواد، فحم)، ← #٨٨٣٧

8820	שָׁחַח

שָׁחַח [sahah]، فعل قَلْ. ينحني، جثم، ينحدر نِفْعَلْ. ينحدر؛ هِفْعِيل. يَذل شخص ما، يُخفض؛ هِتْبُولِيل. يكون يائسا (#٨٨٢٠)؛ שַׁח [sah]، صفة (عيون) متَدنية، أي منحني (مرة واحدة؛ #٨٨١٤).

ش. أ. ق يقتبس *HALAT* الجذر أكد. *sahahu(m)*، انتهاء، تضاؤل، انحطاط، و*suhehunu*، (Amarna and Nuzi)، يُذل. انظر أيضا חָוָה [[٢] *hawâ*] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل (#٢٥٥٦).

ع. ق ١. إن الفعل שָׁחַח، قَلْ.يشير إلى وضع الإنحناء أو الإنخفاض. هذا الوضع يرتبط بالنوح (مز ٣٥:١٤، ٣٨:٦[٧]) ومخافة الله، ومن ثم، مفهوم "الإنكماش بارتعاد" (أي ٩:١٣). يشير الفعل إلى جثم الأسد (٣٨:٤٠). إن ضحايا الأشرار "ينهارون" (مز ١٠:١٠). وتشير שָׁחַח שָׁפֵל في قَلْ. إلى تسوية التلال (NIV، "تنهار التلال الدهرية،' حب ٣:٦).

يُشير وزن قَلْ. ونِفْعَلْ. (رغم أن صيغ نِفْعَلْ. قد تكون قَلْ. allo-forms) إلى كونه إنخفض، أي، تذلل: في القضاء سينخفض الناس (إش ٢:٩ ‖ ٥:١٥)، وكذلك المتكبرين (٢:١١، ١٧) والأشرار (أم ١٤:١٩). سينخفض الصوت

أيضا: يقول أشعياء أنه "سينخفض قولك من التراب" (إش٢٩:٤).

يشير الفعل في وزن هِفْعِيل. إلى أن الله سيُسقط الأسوار (إش٢٥:١٢) من أجل شعبه المتواضع (٢٦:٥).

يرد الفعل ٤مرات في هِتْبُولِيل. وفي كل حالة مع נֶפֶשׁ، ذات، نفس، كفاعل (مز ٤٢:٥[٦]، ٦[٧]، ١١[١٢]؛ ٤٣:٥)، ليشير إلى المشاعر المحبطة.

٢. يُصادق علىالصفة שַׁח مرة واحدة في تركيب مع **עֵינַיִם**، أعين (في إضافة بيانية).يشير أليفاز إلى خلاص الله "للمنحنين" (حرفيا، المنخفض [في إشارة إلى] العينين" أي ٢٢:٢٩).

ب. ت يُصادق على الفعل في قَلْ. بالمفهوم الأساسي عن الإنحناء، يميل (Jastrow, 2:1546).

وضيع، ذليل، مسطح، مستوى: ← כָּרַע [*kāra'*] (إنحناء بتذلل، يربض، #٤١٥٦)؛ ← עָנָה[2] [*'ānâ*[2]] (يذل، يظلم، يستبد، #٦٧٠٠)؛ ← שָׁחַח [*šāḥaḥ*] (يحني الظهر، ينحني بتذلل، يذل، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל[1] [*šāpēl*[1]] (يكون وضيعا، يستوي، يذل، يُخفض، #٩١٦٤).

ذُل، أسى، تعاسة: ← כָּנַע [*kāna'*] (يكون خافت، يكون ذليلا، يذل شخص ما، #٤٠٤٤)؛ ← עָנָה[2] [*'ānâ*[2]] (يحزن، يذل، يُحزن نفس شخص، سريع، يظل، يُخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צָנַע [*ṣāna'*] (يكون متواضع، ذليل، #٧٥٧٠)؛ ← שָׁחַח [*šāḥaḥ*] (يحني ظهره، ينحني بتذلل، يذل، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל[1] [*šāpēl*[1]] (يكون وضيعا، يكون مستويا، يذل، يُخفض، #٩١٦٤).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:914-15.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

8821	שָׁחַט

שָׁחַט [*sahat* [1]]، فعل مذبحة؛ نِفْعَلْ. يكون مذبوحا (#٨٨٢١)؛ שַׁחֲטָה [*sah^a tâ*]، إسم، أو مصدر قَلْ. const ذبح (#٨٨٢٣)؛ שְׁחִיטָה [*s^e hîtâ*]، إسم مذبحة (#٨٨٢٤).

ش. أ. ق ١. إن الجذر שָׁחַט يصعب تصنيفه نسبيا في اللغات السامية. لقد صنف BDB جميع الورود العبري تحت جذر واحد (١٠٠٦)، لكن يفصله *HALAT* إلى جذرين: يُستخدم שָׁחַט، مذبحة في قَلْ. ونِفْعَلْ. (أي، مبني للمجهول للوزن قَلْ.)، وשָׁחַט، يدق، يضرب، يحطم (*HALAT* 1352-54; Snaith, 244-46)، يوضح أن שָׁחַט بها "h خفيفة" وח 'שָׁחַט ثقيلة" قا؛ שָׁחַט في R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, (SBLDS 32, 1978, 315).

٢. إن الجذر المشترك أكد. للعبري שָׁחַט هو بالتأكيد *sahatu* B، يزيل، ينزع، يسلخ، التي تُستخدم أحيانا لسلخ حيوان مذبوح (*CAD* SI, 92-95). يبدو أن التعبير في أوغا. هو *sht* (يترجم، "مثل 'قاتل'على ركبتيه" في (*CML* 112, 1. 24; cf. 113, 1. 35) في قَلْ pass. اسمفا. *sahût*، تعني مذبوح، واصفا "ثورمذبوح للتو/ عجل ساقط على ركبتيه (قا؛ *lbrkh*) كخطوة أولى في عملية النهاية" (Margalit, 102; contra Snaith, 245)، الذي حدد هذا لـ *sht* II ويترجم السطر، "سحق إلى الركبتين؟'). يبدو أن الأغارتية *msht* تأكد على هذا النوع من المعنى لهذا الجذر: [*wy'uh]d . byd . msht . bm . ymn . mhs*] أخذ (بعل) 'الذابح' في يديه، و'الضارب' في يديه اليمنى (ليدمر يم)' (*CML* 42, 1. 39). في نقش وحيد هزيل ومحدث تظهر *sht mwsl* لتعني "سكين نظيف (؟)' (R. S. Tomback, 315).

٣. يوجد في عرب. الفعل *sahata*، يشق الحنجرة، وإسم مطابق *mashatu*، حنجرة. ومن ثم، فقد إقترح بعض العلماء أن العبرية שָׁחַט تعني أن يشق الحنجرة كأولى أهم الخطوات في ذبح حيوان الذبيحة (Snaith, 244-45; Milgrom, 1976, 14-15). وقد كان هذا التفسير ربي لقرون عديدة (see Mish. Hullin 1-3, Danby, 513-18, esp. 513, n. 7).

ع. ق ١. يرد إسم. שְׁחִיטָה ذبيحة، مرة واحدة فقط: "لأن لفيفا كبيرا من الشعب لم يكن قد تطهر، فكان على اللاويين أن يقوموا بذبح حملان الفصح" (حرفيا؟)' (٢أخ٣٠:١٧أ). في ع. ق.. كان الشخص الذي يُحضر الذبيحة عادة هو الذي يذبح الحيوان. على سبيل المثال، بحسب MT، تقرأ لا ١:٥أ: "يذبح (المقدم الذبيحة) الثور الصغير أمام الرب، ثم يُحضر بني هارون الدم ويرشونه من المذبح في جميع الأركان في مدخل خيمة الاجتماع.' كان على مقدم الذبيحة أن يقوم بالذبح (cf. Mish. Hullin, 1:1; Danby, 513)، لكن الكهنة كان يحضرون الدم وأجزاء الحيوان الأخرى على المذبح (أي، كان الكهنة فقط هم الذين لديهم الإحتكاك المباشر بالمذبح). في ٢أخ٣٠:١٧، لم يستطع المتعبدين القيام بالذبح لأنهم كانوا غير طاهرين. كان اللاويين يجتهدون في تكريس أنفسهم في تحضير الفصح بالتحديد (قا؛ ٢٩:٣٤)؛ ومن ثم، فقد قاموا بهذا الأمر في هذه الحالة. تقرأ سب "هم" بدلا من "هو" في لا ١:٥؛ واضح أنها تشير إلى الكهنة و/ أو الآويين.

ترد שָׁחַט إما ٧٨مرة أو ٧٩مرة في HB، (BDB, 1006، به ٨٤مرة، لكنها تتضمن ١مل ١٠:١٦، ١٧؛

١أخ٩:١٥، ١٦؛ إر ٩:٨[٧]، التي تضعها HALAT 1353-54 تحت שָׁחַט، يدق، يضرب، #٨٨٢٢)، هذا يتوقف على ما إذا كانت تتضمن هو٥:٢أم لا: עֶמִיקוּ וְשַׁחֲטָה שֵׂטִים הֶ، "إن الزيغان عميق في الذبح" فـ שַׁחֲטָה فقد تكون إما إسم مؤنث مجرد أو مصدر تركيبي inf. constr. of the..فَعَلْ للفعل שָׁחַט، ذبح، في الوزن قَلْ. (للاختيار الأخير see BDB, 1006, in parenthesis, and A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament*, 2d ed., 1989, 1130، لكن مع علامة استفهام). بحسب البعض لابد أن تُعدل שַׁחֲטָה إلى וְשַׁחַתהַשִּׁטִּים، "وحفرة شطيم (هم [أو 'أنتم'] عمقتموها)' (see, e.g., *HALAT* 1226, and *BHS* textual note). إلا أن هذه التعديلات المتضاعفة للفقرة لم تقبل عالميا (see Andersen and Freedman, 386).

٢. إن نموذج إستخدام الفعل بشكل عام شيء هو هام جدا في تضاد الفعل זָבַח، ذبيحة (لذبيحة الـ communion؛ #٢٢٨٣). يمكن أن يُرى التضاد بشكل واضح إذ قا؛ أحد استخدام الفعلين في سفر اللاويين، حيث שָׁחַט تستخدم بصورة شاملة وبالإرتباط مع التقدمات المذبوحة (٣٣مرة؛ انظر على سبيل المثال، لا ١:٥، ذبيحة المحرقة، ٣:٢، ذبيحة السلامة (الصداقة)، ٤:٤ ذبيحة الخطية، و٧:٢، ذبيحة الإثم؛ انظر أيضا وزن نِفْعَلْ للفعل مرتين في ٢٥:٦[١٨]])، بينما يرد الفعل זָבַח فقط ٨مرات (٩:٤؛ ١٧:٥[٢مرة]، ٧؛ ١٩:٥[مرتن]؛ ٢٢:٢٩[مرتين]])، جميعهم بالإرتباط بذبيحة السلامة (وينطبق الشيء نفسه على جميع ورود إسم. זֶבַח في اللاويين) . ومن ثم، فإن שָׁחַט هي الكلمة المستخدمة عادة للذبح الحقيقي للذبيحة الحيوانية (see ANE sec. 2 من أجل اقتراح يخص طريقة الذبح المقصودة). مما يقترح أن هذا الجذر זָבַח لا يشير كثيرا إلى الذبح كما إلى طريقة التقديم التي كانت تؤدي بهاـــكان الحيوان يذبح كـ מִזְבַּחשְׁלָמִים، ذبيحة السلامة (זָבַח ← #٢٢٨٣).

٣. يُستخدم الفعل שָׁחַט أيضا عند الإشارة إلى الذبائح المحرمة. انظر على سبيل المثال، إش ٣:٦٦، "من يذبح ثورا فهو قاتل إنسان. من يذبح شاة فهو ناحر كلب. من يصعد تقدمة يصعد دم خنزير. من أحرق لبانا فهو مبارك وثنا" في حالات أخرى يُستخدم نفس الفعل في الإشارة إلى ذبح الحيوانات للطعام، تدنيس بسيط للذبيحة: "ثار الشعب على الغنيمة، فأخذوا غنما وبقرا وعجولا، وذبحوا على الأرض وأكل الشعب على الدم.' (١صم ١٤:٣٢؛ انظر أيضا ع. ٣٤؛ إش ١٣:٢٢، ونِفْعَلْ للفعل في عد١١:٢٢؛ قا؛ لا ١٧:٣). في تك ٣١:٣٧ ذبح إخوة يوسف شاة فقط للحصول على الدم، وليس للأكل.

٤. في حالات كثيرة، تستخدم שָׁחַט لذبح الأشخاص، سواء كممارسة في الحرب (قض ٦:١٢)، أو ذبائح بشرية للرب (تك ١٠:٢٢، أي، الذبح المتوقع لإسحاق)، أو ذبح الأطفال للآلهة الكاذبة (حز ١٦:٢٠-٢١؛ ٢٣:٣٩؛ قا؛ أيضا إش ٥٧:٥).

ب. ت ١. يرد الفعل שָׁחַט ٤مرات في ل. ب. م.، جميعهم في مخطوطات الهيكل التي لقمران، جميعهم لذبح الحيوانات في الإحتفالات: (أ) ذبيحة الخطية لمسح الكهنة (11QT 16:1; cf. Lev 8:14-17; see Yadin 2:67 for the text and 1:95-96 من أجل الخصائص المميزة لإجراءات التعيين بحسب هذه المخطوطة)، (ب) حيوانات معينة لأجل الأعياد السنوية للزيت والخشب (11QT 22:4 and 23:11; see Yadin 2:99 and 105 for the text and 1:108-24 لملاحظات على هذه الأعياد الخاصة)، و(ج) شاة ذبيحة الخطية المذبوحة للتجمع في يوم الكفارة (11QT 26:5, cf. Lev 16:15-19; see Yadin 2:116).

٢. كما لُوحظ أعلاه، تطور Mish. *Hullin* 1-3 القواعد الربية للذبح المناسب للحيوان. هذه القواعد مازالت تتبع إلى اليوم لذبح الحيوانات بحسب الشريعة اليهودية لليهود الأصوليون.

ع. ج تستخدم سب أساسا σφάζω، يذبح، ذَبْح، لكي تترجم العبرية שָׁחַט. هذا الفعل يظهر ٩مرات في ع. ج.، تشير إلى ذبح قايين لأخيه (١يو٣:١٢)، ذبح أعداد كثيرة من الناس في فترة الضيقة (رؤ ٦:٤)، ذبح القديسين خلال التاريخ وفي يوم الرب الآتي (١٨:٢٤ و٦:٩، على التوالي)، والجرح المميت في أحد رؤوس التنين العظيم (٣:١٣). أكثرهم أهمية، الإشارات الأربعة إلى يسوع: "مستحق هو الحمل المذبوح" (٥:١٢؛ أنظر أيضا ٥:٦، ٩؛ ٨:١٣). هذه الفقرة الأخيرة ربما تجد خلفيتها في ذبح خروف الفصح الذي في ع. ق.. (انظر خر ١٢:٦)، إلا أنها إشارة مرجحة لإش ٥٣:٧ (אָשָׁם، ذبيحة الإثم، #٨٧١).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp* [1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk* [1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ* [1]] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ* [1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذبيحة سلامة،

#٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [t^erûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TWAT 7:1214-18; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; B. Margalit, "Lexicographical Notes on the *AQHT* Epic (Part I: KTU 1.17-18), *UF* 15, 1983, 65-103; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, "Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy,' *HUCA* 47, 1976, 1-17; N. H. Snaith, "The Verbs *zabah* and *sahat*,' *VT* 25, 1975, 242-46; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي . أفيربيك

8822	שָׁחַט

שָׁחַט [sahat [2]]، قَلْ. سبكَ (#٨٨٢٢).

ش. أ. ق ترد نِفْعَلْ. لـ שָׁחַט في البردية أرم. في عقد الزواج، حيث تشير إلى ثياب صوفية منسوجة برقة (AP, 15.10). إقتراح آخر هو ثياب بأهداب. أنه على الأرجح تعبير تجاري مشتق من لغة التجار الفينيقيين. تعني عرب. sahata تخفيف الخمر بالماء.

ع. ق يظهر الفعل كـ قَلْ. pass ليصف ذهب الأتراس المصنوعة بواسطة سليمان (١مل ١٠:١٦-١٧؛ ٢أخ٩:١٥-١٦). تترجم اليونانية هذه الكلمة بـ ἐλατός، مضروب أو مطروق؛ يُخمن Gray أن هناك تبديل وأن الجذر لابد وأن يكون שָׁטַח، بمعنى ذهب يُطلى بطبقة رفيعة، إلا أن البردية أرم. تقترح أن שָׁחַט قد تحمل معنى تغطية رقيقة بناء على عرب. فإن المفهوم قد يعني تخفيف الذهب، الذي هو بعض أنواع السبك، لكن ليس واضحا لماذا يعتبر هذا تأيدا لكنز، يبدو أن العدد يحمل معرفة تقنية عن التعبير، ويفهمه على أنه ذهب مطروق إلى طبقة رقيقة. في إر٩:٨[٧] ربما تقرأ الصفة للسهم إما كـ שׁוֹחֵט K، مميت، أو تُقرأ. שָׁחוּט، يجعله حادا، وكلاهما منطقيين؛ تتبع سب وVg. الـK.

ب. ت يشرح التلمود ١مل ١٠:١٧ بأنه الذهب المطول مثل الشمع، أي الذهب المطروق لطبقة رفيعة جدا.

معادن: ← אֲנָךְ [^anāk] (رصاص، #٦٤٣)؛ ← בְּדִיל [b^edîl] (رغوة المعادن المنصهرة، #٩٧٤)؛ ← בַּרְזֶל [barzel] (حديد، #١٣٦٦)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חֶלְאָה [hel'â [1]] (صدأ، #٢٦٨٩)؛ ← חַשְׁמַל [hašmal] (يتوهج؟، مزيج طبيعي من الذهب والفضة، معدن متوهج، #٣١٣٣)؛ ← כֶּסֶף [kesep] (فضة، مال، #٤٠٨٤)؛ ← מַסְגֵּר [masgēr [2]] (عامل يعمل في المعدن، #٤٩٩٤)؛ ← מַעֲבֶה [ma^abeh] (مسبك للمعدن، #٥٠٤٣)؛ ← נְחֹשֶׁת [n^eḥōšet [1]] (نحاس، برونز، #٥٧٣٣)؛ ← סִיג [sîg] (أكسيد الرصاص، #٦٠٩٢)؛ ← סֵפֶר [sēper [2]] (برونز، سبيكة فضية، #٦٢٢٠)؛ ← עֹפֶרֶת ['ōperet] (رصاص، #٦٧٦٩)؛ ← פַּח [paḥ [2]] (طبقة رقيقة، #٧٠٦٣)؛ ← פְּלָדוֹת [p^elādôt] (صُلب؟، #٧١١٠)؛ ← צוּר [swr [3]] (يسبك المعدن]، #٧٤٤٥)؛ ← צַעֲצֻעִים [sa^asū'îm] (أشياء مطلية بالمعادن، #٧٥٨٩)؛ ← צפה [sp [2]] (يرتب، يكسو، سبيكة فضية، طلاء للتلميع، #٧٥٩٦)؛ ← צרף [srp] (ينصهر، حراشف، يُصفي، #٧٦٧١)؛ ← קָלָל [qālāl] (معدن مصقول، #٧٨٣٨)؛ ← שחט [šḥt [2]] (سبيكة، #٨٨٢٢).

البيبلوجرافيا

J. Gray, *I & II Kings*, OTL, 1963, 246-47; G. H. Jones, *1 and 2 Kings*, NCBC, 1984.

A. H. Konkel أي. إتش . كونكيل

٨٨٢٣ (שַׁחֲטָה [sah^atâ]، ذبح)، ← #٨٨٢١

٨٨٢٤ שְׁחִיטָה [s^eḥîtâ]، ذبيحة)، ← #٨٨٢١.

8825	שְׁחִין

שְׁחִין [s^eḥîn]، دمل (#٨٨٢٥).

ش. أ. ق الأغارتية shn، أكد. sahanu، يكون ملتهبا؛ sehhanu، شخص يعاني من الدمامل.

ع. ق يدل هذا التعبير بصفة عامة على مرض المكور العنقودي الجلدي الذي ينتج عنه دمامل (بثور وأورام صغيرة). ينتج عن إلتهاب المنطقة التي تحيط بالمسام الجلدية تقيح وموت إذا لم تُعالج. لكن الحالة يمكن فحصها عن طريق وضع كمادات (٢مل ٢٠:٧؛ إش ٣٨:٢١). كانت الدمامل وسيلة العقاب في الضربة السادسة على المصريين (خر ٩:٩-١١) وكانت ضمن شرائع التطهير التوراتية (لا ١٣:١٨-٢٠، ٢٣). كانت الإشارة للدمامل المصرية والدمامل التي ليس لها علاج (تث ٢٨:٢٧، ٣٥) غالبا إلى الجدري، وهو مرض حاد يبدأ بحمة شديدة، يتبعها بحوالي خمسة أيام طفح يبدأ كبثرة (إنتفاخ مملوء بصديد). هناك عدة أشكال من الجدري، والنتيجة بصفة عامة مميتة. هناك تشخيص بديل عواقبه أيضا القبر هو الجمرة الجلدية، الذي تنتقل من الحيوان، والذي تصيبة

من قبل بكتيريا الجمرة الخبيثة. هناك أيضا عدة أنواع من الجمرة الخبيثة، لكن الشكل الجلدي يتبع نفس الأعراض العامة كالجدري. إن المحنة التي أصابت أيوب كجزء من إختبار إيمانه (أي ٢:٧)—أكثر من كونها كانت عقاب— صعب تشخيصها، لكن الآراء الحديثة يبدو أنها تفضل نوع من أنواع الحساسية النمطية التي إختفت عندما حُلت صراعاته العاطفية والروحية الهائلة.

مرض- تورم في الجلد، دمل، مرض جلدي، أثر قرحة أو جرد، جُرح: ← אֲבַעְבֻּעֹת [ʾăbaʿbuʿōt] (تورم في الجلد، #٨١)؛ ← בֹּהַק [bōhaq] (بُهاق، #٩٩٣)؛ ← בַּהֶרֶת [baheret] (بقعة بيضاء على الجلد، #٩٩٤)؛ ← גָּרָב [gārāb] (جَرَب، #١٧٣٤)؛ ← זרר [zrr ¹] ¹ (يضغط على [الجرح]، #٢٤٥٢)؛ ← חֶרֶס [ḥeres ¹] ¹ (حكة، #٣٠٦٣)؛ ← יַבֶּלֶת [yabbelet] (بثر صغير في سطح الجلد؟، #٣٣٠١)؛ ← יַלֶּפֶת [yallepet] (مرض جلدي، #٣٥٣٩)؛ ← יְרַקְרַק [yeraqraq] (تغيير اللون، #٣٧٦٨)؛ ← כְּוִיָּה [kewîyâ] (أثر جرح، #٣٩١٨)؛ ← מָזוֹר [māzôr ¹] ¹ (تقرح، #٤٤٢١)؛ ← מאר [mʾr] (دمل، #٤٦٤٩)؛ ← מַכָּה [makkâ] (انتفخ، #٤٨٠٤)؛ ← מִסְפַּחַת [mispaḥat] (جلد متهيج، #٥٠٣٠)؛ ← מרח [mrḥ] (يحك، لمعان، #٥٣٠٢)؛ ← נֶתֶק [neteq] (ثعلبة، #٥٩٩٩)؛ ← סַפַּחַת [sappaḥat] (مرض في شعر الرأس، #٦٢٠٤)؛ ← עֹפֶל [ʿōpel ¹] (خراج، #٦٧٥٤)؛ ← עָשׁ [ʿāš ²] (قيح، #٦٩٣٢)؛ ← צָפָה [sāpâ ³] (قيح؟، #٧٥٩٧)؛ ← צָרֶבֶת [sārebet] (التهاب، #٧٦٤٨)؛ ← צרע [srʿ] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥)؛ ← שְׂאֵת [śeʾēt ²] ² (إنتفاخ، #٨٤٢١)؛ ← שׂתר [śtr] (يستأصل [ورم]، #٨٦٠٩)؛ ← שְׁחִין [šeḥîn] (دمل، #٨٨٢٥).

لمدخلات متعلقة بنفس الموضوع ← חלה [ḥlh ¹] ¹ (يضعف، مجهد، مريض، #٢٧٠٣).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-06; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 787; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

٨٨٢٧ (שְׁחִית [šeḥît]، حفرة)، ← #٧٠٧٤

٨٨٢٨ (שַׁחַל [šaḥal]، شبل الأسد)، ← #٧٨٧

٨٨٢٩ (שְׁחֵלֶת [šeḥelet]، onycha، مكونات البخور)، ← #٧٧٨٧

٨٨٣٠ (שַׁחַף [šaḥap]، يحتال)، ← #٧٦٠٦

8831	שַׁחֶפֶת

שַׁחֶפֶת [šaḥepet]، إسم (غير محدد) مرض (#٨٨٣١).

ع. ق يذكر فقط في لا ٢٦:١٦؛ تث ٢٨:٢٢، والذي وُعد به كعقاب لإسرائيل في حالة انتهاكها اتفاقية العهد. إن طبيعة المرض غير معروفة، فحتى اقتراحات مثل "مرض مهلك" (NEB, NIV) هو شيء تخميني جدا.

مرض – جهى، سيقم وهن: ← אנשׁ [ʾnš ¹] ¹ (يكون في صحة ضعيفة، #٦٥٣)؛ ← דוב [dwb] (يتبدد، #١٨٥٣)؛ ← דַּלֶּקֶת [dalleqet] (جهى، #١٩٤٥)؛ ← זוֹב [zôb] (إعزاز، #٢٣٠٨)؛ ← חלא [ḥlʾ] (يسقط متعبًا، #٢٦٨٨)؛ ← חלה [ḥlh ¹] ¹ (يصبح ضعيفًا، متعبًا، سقيطًا، #٢٧٠٣)؛ ← חַרְחֻר [ḥarḥur] (حرارة الجهى، #٣٠٣١)؛ ← מַדְוֶה [madeweh ²] (مرض، #٤٥٠٤)؛ ← פשׂה [pśh] (يتفشى [مرض]، #٧٣١٣)؛ ← קַדַּחַת [qaddaḥat] (جهى، #٧٧٠٧)؛ ← שַׁחֶפֶת [šaḥepet] (سقم، #٨٨٣١). حول المواضيع الكاملة ← צרע [srʿ] (يعاني من مرض جلدي، #٧٦٦٥).

البيبلوجرافيا

ISBE 1:532, 953-60; 3:103-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979, 189-214.

آر. كي. هاريسن *R. K. Harrison*

8832	שַׂחַץ

שַׂחַץ [sahas]، إسم كبرياء (#٨٨٣٢).

ش. أ. ق يعني الجذر في أرم. الكبرياء، في الأثيوبية، متغطرس، وفي عرب. أن يرتفع، يتعالى، يكون شخصا في مرتبة عالية.

ع. ق يشير الجذر في أي ٢٨:٨ إلى الوحوش المتكبرة، مثل الأسود. يصف الرب في ٤١:٣٤ البشر كمتكبرين، لكنه يصفهم بطريقة ساخرة كعاجزين أمام لوياثان، وبالتالي ضُعاف في محضر الخالق.

عجرفة، كبرياء، تجاسر: ← גאה [gʾh] (إرتفع، يكون عظيما، #١٤٤٨)؛ ← זיד [zyd] (يتصرف بجسارة، يحضر طعام، #٢٣٢٦)؛ ← יָהִיר [yāhîr] (غطرسة، #٣٤٠٠)؛ ← סלל [sll ²] (يرفع، يعظم، #٦١٤٨)؛ ← עפל [ʿpl ¹] (ينتفخ، يرفع، #٦٧٥٢)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פחז [pḥz] (يتهور، متعجرف، #٧٠٦٩)؛ ← רום [rûm] (يرتفع)،

يتعظم، يتكبر، #٨١٢٣)؛ ← שַׁחַץ [šaḥaṣ] (كبرياء، #٨٨٣٢).

غاري في. سميث Gary V. Smith

8835 שָׁחַק

שָׁחַק [sahaq]، قَلْ. يطحن، يسخر (#٨٨٣٥)؛ שַׁחַק [sahaq]، غبار، سحاب (#٨٨٣٦).

ش. أ. ق إن التعبير أكد. *sêqu(m)* ذو الصلة يترجم "يسوي (عن الحبوب في قياس الأوعية، أو عن الطين باليد)،' بينما يُترجم الجذر المشترك السيرياني "يطحن" وعرب. "يسحق" (*HALAT* 1357b; cf. KB 9616).

ع. ق يُستخدم الفعل שָׁחַק في طحن البخور إلى مسحوق ناعم (خر ٣٠:٣٦)، للمياه التي تبلي الأحجار (أي١٤:١٩)، والمياه التي تبلي العتب (سيراخ ٣:٣٦). يُستخدم هذا الفعل رمزيا (مع إسم، غبار) ليصف الخضوع التام للأعداء، "أسحقهم كغبار الأرض. مثل طين الأسواق أدقهم (דָּקַק) وأدوسهم. (٢صم ٢٢:٤٣؛ إسم الفاعل في مز١٨:٤٢[٤٣]).

ضرب، سحق، طحن: ← בעט [*b't*] (يركل، #١٢٤٦)؛ ← דוך [*dwk*] (لكمة قوية، #١٨٧٠)؛ ← דכא [*dk'*] (يسحق، يكون مسحوقا، #١٩١٧)؛ ← דכה [*dkh*] (يكون مسحوقا، #١٩٢٠)؛ ← דקק [*dqq*] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← הלם [*hlm*] (يضرب، #٢١٥٠)؛ ← חבט [*ḥbṭ*] (يضرب من، #٢٤٦٨)؛ ← טחן [*ṭḥn*] (يطحن، مطحن، #٣٢٢١)؛ ← כתש [*ktš*] (يسحق، #٤١٩٧)؛ ← כתת [*ktt*] (يضرب بهدوء، يُلكم، يُبدد، #٤١٩٨)؛ ← מָחַץ [*maḥaṣ*] (يمزقه اربا، #٤٧٣١)؛ ← מעך [*m'k*] (يضغط، يعصر، يسحق، #٥٠٨٠)؛ ← נגף [*ngp*] (يُصيب، #٥٠٩٧)؛ ← נכא [*nk' ¹*] (يُجلد، يُضرب بالسوط، #٥٧٧٧)؛ ← נכה [*nkh*] (يكون مضروبا، يُدك، يتهدم، يُدمر، #٥٧٨٢)؛ ← צרר [*ṣrr ¹*] (ربط، قيد، #٧٦٧٤)؛ ← רעץ [*r'ṣ*] (يهزم، #٨٣٢٠)؛ ← רצץ [*rṣṣ*] (يسحق، يُهرس، يُحطم، #٨٣٦٨)؛ ← שוף [*šwp ¹*] (يسحق، #٨٧٨٩)؛ ← שחק [*šḥq*] (يُطحن، #٨٨٣٥).

Cornelius Van

8836 שַׁחַק

שַׁחַק [sahaq]، إسم، غبار، سحب من الغبار (#٨٨٣٦).

ش. أ. ق إن الكلمة العبرية שַׁחַק لها إرتباط إصطلاحي مع عرب. *sahq*، تُطلق على الثياب الرثة التي تشير إليها السحب الرفيعة والمحتجبة.

ع. ق ١. تُستخدم الكلمة ٢١ مرة في ع. ق.. يصف أكثر من نصف حالات שַׁחַק السحب التي في السماء (أي ٣٥:٥؛ ٣٨:٣٧؛ أم ٨:٢٨) أو كمرادف للسموات (أي٣٧:١٨؛ مز ٣٦:٥[٦]). مطر، ندى، أو حتى الأبرار يأتون من السحب (أي ٣٦:٢٨؛ أم ٣:٢٠؛ إش ٤٥:٨).

٢. ثلاثة مرات يقترن ظهور الله بالسحب. أنه يركب السحاب (تث ٣٣:٢٦)، إن سحب الأمطار القاتمة هي مظلة من حوله (٢صم ٢٢:١٢)، وتنبثق السحب من لمعان حضوره (مز ١٨:١٢).

٣. في فقرة واحدة تُرى الأمم كغبار الميزان (إش٤٠:١٥).

غبار، طفل، وحل، تربة مفككة: ← אָבָק [*'ābāq*] (غبار، #٨٥)؛ ← אֵפֶר [*'ēper*] (رماد، تربة مفككة، #٧٠٩)؛ ← חֹמֶר [*ḥōmer ²*] (طين، طفل، هاون، #٢٨١٧)؛ ← טִיט [*ṭîṭ*] (طين، وحل، طفل، #٣٢٢٦)؛ ← טנף [*ṭnp*] (قذر، #٣٢٤٥)؛ ← עפר [*'pr*] (غبار، #٦٧٥٩)؛ ← רֹבַע [*rōba' ²*] (غبار، نفاية، #٨٠٦٦)؛ ← רֶגֶב [*re-geb*] (كتل طينية، #٨٠٧٣)؛ ← שְׁחוֹר [*šᵉḥôr*] (أسخام، سواد، #٨٨١٨)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غبار، سحب من الغبار، #٨٨٣٦).

سحاب: ← חֲזִיז [*ḥāzîz*] (سحاب، رياح قوية، عاصفة، #٢٦١٣)؛ ← מִפְלָשׂ [*miplāś*] (امتداد [الغيوم]، #٥١٤٦)؛ ← עָב [*'wb*] (غطاء من الغيوم، #٦٣٨٠)؛ ← עָנָן [*'ānān ¹*] (غيوم، #٦٧٢٧)؛ ← עֲרָפֶל [*ᵃrāpel*] (ظلمة حالكة، ظلام كثيف، غيوم كثيفة، #٦٩٠٦)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (غبار، غيوم من الغبار #٨٨٣٦).

روي إي. هايدن Roy E. Hayden

8837 שָׁחַר

שָׁחַר [sahar ¹]، قَلْ. يكون أسود، إسودَّ (#٨٨٣٧)؛ שְׁחוֹר [sᵉhôr]، إسم، سخام/ سواد/ سواد فحم (#٨٨١٨)؛ שָׁחֹר [sahor]، أسود (#٨٨٣٩)؛ שַׁחֲרוּת [sahᵃ-rût]، سواد (← #٨٨٤١)؛ שְׁחַרְחֹר [sᵉharhor]، حالك (#٨٨٤٢). يعتبر الأسود هو اللون الأساسي في تعريف Brenner's (49-105)، والذي يتراوح مدى مواصفات الوانه ما بين الحالك إلى الأسود، كما في لون الغراب (نش٥:١١).

ش. أ. ق يوجد الجذر المشترك في أرم. وسريانية..

ع. ق ١. يرد الفعل مرة واحدة فقط، "أسود جلدي" (أي٣٠:٣٠).

٢. ترد الكلمة שָׁחֹר ٦مرات: لا ١٣ (مرتين) تصف النموّ الصحي للشعر في منطقة المرض الجلدي المشكوك فيه (ع. ٣١، ٣٧)؛ زكريا (مرتين) يصف الحصان الثاني (٦:٢، ٦)؛ نشيد الأنشاد (مرتين). في الحالة الأخيرة تصف العذراء نفسها (٥:١) وشعر حبيبها (١١:٥) بأنه حالك.

٣. إن اللون الثانوي שְׁחַרְחֹר (حالك) يرد مرة واحدة في نشيد الأنشاد (٦:١)، حيث تقول شولاميس عن نفسها، "أنا حالكة.' أن الكلمة لا تصف جنسا لكن البشرة الحالكة التي تأتي من العيش في الخلاء (Brenner, 121).

٤. يظهر إسم. المذكر (שְׁחוֹר) فقط في مراثي ٨:٤، حيث يصور الكاتب وجوه أمراء إسرائيل الذين أسروا بأنها "أسود من السخام.'

٥. يظهر إسم. שַׁחֲרוּת فقط في جا ١١:١٠ ويشير إلى شعر الشباب الأسود في مقابل شعر الشيوخ. يترجم KJV "الشاب" بينما NIV "بالنشط".

ألوان- أسود/ بني: ← חוּם [*hûm*] (بني، #٢٥٦٩)؛ ← שׁחר [*šḥr* ¹] (يكون أسود، #٨٨٣٧).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT, 1982; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; W. D. McHardy, "The Horses in Zechariah,' *BZAW* 103, 1968, 174-79.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

8838	שָׁחַר

שָׁחַר [*sahar* ²]؛قَلْ. بِيعِّل. يسعى، يسأل من أجل (#٨٨٣٨).

ش. أ. ق يُصلدق على الكلمة من قبل اللغات السامية الرئيسية. أكد. *saharu(m)*، يسعى، يتحول إلى، يدورحول (*AHw*, 1005-6)؛ المانديية *shr*، يبحث، يُحقق (*MdD*, 451). هناك ورود للإسم أيضا في اللغة الجنوبية القديمة *shr*، حماية سحرية (؟) (Biella, *Dictionary*, 504)، وبالتالي فكرة يسحر أو سحر (BDB, 1007).

ع. ق ترد الكلمة ١٣مرة في ع. ق.: ١٢مرة في بيعِّل. ومرة في قَلْ. لا ترد في الأجزاء النثرية في ع. ق.، ومن ثم، فإن שָׁחַר، يسعى ربما تكون كلمة شعرية.

١. تركيب الجملة بمفعول به مزدوج. في تركيب أم٢٤:١٣ אֹהֲבוֹ שִׁחֲרוֹ מוּסָר، بمفعول به مزدوج، تترجم العبارة بطريقتين: (١) "الذي يحبه يسعى إلى تأديب أو يعاقبه مبكرا/ سريعا" (*HALAT* 4:1359; cf. Driver, 174) (٢) "الذي يحبه يسعى (أي كأنه شيء مجهز بعناية) للتأديبه.' في الترجمة الثانية، إن الفعل الأخير שָׁחַר يرى كمفعول به غير مباشر (*Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon*, 1950, 815).

٢. مفردات متجمعة. هناك ثلاثة أفعال مترادفة تُستخدم في توازي مع שָׁחַר في ع. ق.: אָוָה، يريد، يشتهي (#٢٠٣)، مرة واحدة (إش ٢٦:٩)؛ בָּקַשׁ (يسعى، #١٣٣٥)، مرتين (أم ١١:٢٧؛ هو ٥:١٥)؛ דָּרַשׁ (يسعى، #٢٠١١)، مرتين (مز ٣٤:٧٨؛ أم ٢٧:١١).

٣. استخدام عام. يُستخدم الفعل שָׁחַר ٣مرات بالمفهوم العام عن السعي (שָׁחַר) للطعام، كما يفعل الحمار في البرية (أي ٥:٢٤)؛ يسعى لحضور شخص ما، كما تفعل الباغية وهم تغري الشاب (أم ١٥:٧)؛ والسعي عن (שָׁחַר) الخير المتعمد ، كما في حالة الحكيم الذي يجد (דָּרַשׁ، حرفيا يسعى) الرضى (أم ٢٧:١١). أي أن الشخص الذي يُناضل من أجل الخير يفوز بالقبول العام .

٤. إستخدام لاهوتي. لاهوتيا، يُستخدم الجذر שָׁחַר، يسعى، في ع. ق.. بالإرتياط بالله. (أ) فالله كالمفعول به للسعي. غالبا يكون مفعول به السعي هو الله: أي ٥:٨؛ مز١:٦٣[٢]؛ ٣٤:٧٨؛ إش ٩:٢٦؛ هو ١٥:٥. من بين هذه الفقرات تذكر أربعة منهم أن الإنسان يطلب الرب بشدة في أوقات الأزمات (أي ٥:٨؛ مز ١:٦٣[٢]؛ ٣٤:٧٨؛ هو ١٥:٥). يُؤكد المتعبد ببساطة في إش ٩:٢٦ أن أعماقه الداخلية تشتاق (שָׁחַר) للعلاقة الحميمة مع الله. تُفهم שָׁחַר هنا كالرغبة الشديدة، التي تتوازى ترادفيا مع الفعل אָוָה، يتوق.

(ب) الله كالفاعل للسعي. ترد مرة فقط بالمفهوم الغير رمزي (أي ٢١:٧) في الحديث عن موته، يقول أيوب أن الله، "عندما تبحث (שִׁחַר) عني أكون قد فنيت" (أي٢١:٧).

(جـ) الحكمة كفاعل السعي. إن الحكمة الساعية (שָׁחַר) تتوازى بشكل ترادفي مع اختيار (בָּחַר، #١٠٤٨) مخافة الله (أم ٢٨:١، ٢٩). إن الحكمة يمكن أن تتحقق بالسعي (שָׁחַר) الجاهد لها (١٧:٨). والنتيجة هي إستقامة الحياة للياقة الأدبية والأخلاقية (٢٠:٨).

سعى: ← בקשׁ [*bqš*] (يسعى، يجد، يبحث عن، يرغب، #١٣٣٥) ← דרשׁ [*drš*] (يهتم، يبحث، يسعى، #٢٠١١) ← חפר [*hpr* ¹] (يحفر، يستقصى،؟ #٢٩١٦) ← שׁחר [*šḥr* ²] (يسعى، يبحث عن، #٨٨٣٨).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Hebrew Notes on Prophets and Proverbs,' *JTS* 41, 1940, 162-75; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: Introduction and Commentary*, 1993; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; R. N. Whybray, *Proverbs*, NCB, 1994.

Chitra Chhetri

٨٨٣٩ (שָׁחֹר [sahor]، أسود)، ← #٨٨٣٧.

8840	שַׁחַר

שַׁחַר [sahar]، إسم، بزوغ النهار قبل الشفق، الفترة المباشرة قبل شروق الشمس، فجر اليوم (#٨٨٤٠).

ش. أ. ق يصادق على إسم. بشكل جيد من قبل أوغا. *sah*؛ أكد. *se/irtu(m), seru(m)* صباح، فجر، بزوغ النهار؛ عرب. *sahar*، فجر يوم، بزوغ النهار، في الصباح الباكر.

ع. ق يرد الاسم ٢٤مرة. يستخدم دائمًا في الارتباط بالفعل בָּקַע في وزن نِفْعَل. (إش ٨:٥٨)؛ דָּמָה في نِفْعَل. (هو ١٠:١٥)؛ יָדַע في بيعِّل. (أي ١٢:٣٨)؛ עוּר في هِفْعِيل. (مز ٨:٥٧[٩]) .par؛ ١٠٨:٢[٣]؛ עָלָה في قَل. (تك ١٥:١٩؛ ٢٤:٣٢[٢٥]، ٢٦[٢٧]؛ يش ١٥:٦؛ قض١٩:٢٥؛ ١صم ٢٦:٩؛ نح ٢١:٤[١٥]؛ يونان ٧:٤)؛ עָשָׂה في قَل. (عا ٤: ١٣)، פָּרַשׂ في قَل. (يؤ ٢:٢)؛ שָׁקַף في نِفْعَل. (نش ١٠:٦).

١. تقع الأحداث الهامة عادة في الفجر، أو بدقة أكثر، خلال اللحظة القصيرة قبل بزوغ الفجر (see Childs, 70, n. 1)، أي، قبل الشفق (cf. Andersen and Freedman, 424). كانت العادة بين كلا من العبرانيين والعرب أن يهجموا على مدينة إما في الليل أو في الصباح الباكر (Cooke, 46)، وقد كان فجر اليوم السابع عندما استيقظ الشعب باكرا ليسيروا حول أريحا (يش ١٥:٦). في وجه المقاومة الشديدة ضد الأعداء، هؤلاء الذين كانوا يعيدون بناء الأسوار في أيام قيادة نحميا أمدوا ساعات العمل العادية (من شروق الشمس إلى غروبها؛ قا؛ تث ١٥:٢٤)، كانوا يبدأوا إعادة البناء كل يوم في الفترة التي تسبق الفجر ويستمروا إلى ظهور النجوم (نح ٢١:٤[١٥]؛ cf. Clines, 1984, 164).

إن لحظة بزوغ الفجر القصيرة كانت تعتبر لحظة روحية عندما كان الله يستجيب الصلاة التوسلية (Dahood, 1973, 54-55; Andersen and Freedman, 424). كانت ترتبط أيضا بأفعال إلهية، التي كانت تُحضرمعها كلا من الأمل المتجدد، الشفاء، والتجديد (مثلا، هو ٣:٦، حيث يُعتبر تدخل الله متوقع ومؤكد كالفجر الآتي) وكذلك القضاء، والخراب، و/ أو الموت (مثلا، تك ١٩٠٢٩:١٥؛ هو ١٠:١٥[NRSV]؛ يونان ٧:٤). كان خراب يهوه لسدوم (وعمورة) مرتب حدوثه مع شروق الشمس. في بزوغ فجر هذا اليوم المشئوم، كان لوط المتردد وغير الفعال، الذي وُصف خلال تك ١٩ كشيء ما مثل المازح (see Coats, 143-46)، متباطيء، واضطر الزوار السمائيين أن يمسكوه، هو وامرأته وإبنتاه ويجروهم من المدينة الملعونة (ع. ١٥-١٦). تبدو تضمينات الع. ١٥ أن هناك وقت معين (قبل شروق الشمس) كان قد تعين للخراب (Bennett, 220; Skinner, 1969, 308; Speiser, 143; Westermann, 303). إن تأثير الرواية مطلوب بشكل ليس بقليل بطريقة يستطيع بها القاريء أن ينتقل إلى وقت هذا اليوم، وللتشويق للفجر الوشيك (von Rad, 219-20; cf. Westermann, 303). بحسب Westermann (305-6)، فإن رسم الطبيعة غائب من القصص الآبائية. إن الإشارة إلى بزوغ الشمس (تك ١٥:١٩) وشروق الشمس على الأرض (تك١٩:٢٣) هي وظيفية بحتة، مقسما مسار الأحداث بهذه الطريقة كيما يخلق هذا التوتر المثير.

٢. عند شروق الشمس، تبدأ الأرواح والشياطين في فقدان قوتهم. بحسب البعض (see R. Davidson, 1979, 184) فإن أكثر الروايات غرابة وحيرة في كل ع. ق.، هي تك ٢٢:٣٢-٣٢[٢٣-٣٣] وهي الفقرة القديمة، المعقدة، الغامضة، المحيرة التي تحمل معاني متعددة (Tucker, 41-54; cf. Murphy, 33-34). من أهم الأسباب التي من أجلها ذكرت هذه القصة، هي أن تُظهر كيف أنه في مرحلة حيوية في الحياة، أعطى يعقوب الدرس النهائي الذي كسر إرادته الذاتية وأقنعه أن بركة الله ليست شيئا يمكن أن يُستحوذ عليه، لكنها شيئا يُقبل كعطية النعمة (Peake, 1920, 160). إن المحارب الإلهي الذي صارع مع يعقوب عند اليابوق كان عليه أن يرحل قبل شروق الشمس (ع. ٢٤[٢٥]، ٢٦[٢٧]). لقد تمت مناقشة أن שַׁחַר هنا كان مانعا لشخصية يعقوب: إن نصف الضوء ونصف الظلمة لـ שַׁחַר يعكس الإتحاد ما بين التدين والإلحاد عند يعقوب (Geller, 55; Hamilton, 332).

ومع ذلك، فإن سمة الإختفاء قبل شروق الشمس واحدة من التوجهات العديدة التي تشترك فيها القصة مع الأساطير والعادات الشعبية (see von Rad, 321; Coats, 229; Kselman, 107; Westermann, 517-18)، ويرجح هذا قدم القصة الأصلية، هناك اعتقاد مبدئي منتشر بأن الآلهة الليلية أو الشياطين لابد أن يختفوا قبل طلوع الشمس (see Peake, 1920, 160; Tucker, 47). هذه القصة عن البطل

الذي يصارع بين رجل محدد ذو قوة متعددة وقوة بشرية فائقة تتوازي مع قصص الأبطال التي في الثقافات الأخرى Kline (105; cf. Hamilton, يؤيد ،(see Tucker, 46) (332 أن قلق الملاك في أن يمضي قبل شروق الشمس كان موجه باهتمامه بأن يعقوب كان سيموت لو أنه عاين وجه الله الذي كان مختفيا في الظلام (قا؛ خر ٣٣: ٢٠؛ قض ٦: ٢٢-٢٣؛ ١٣: ٢٢). يظن Brueggemann (267, 272) أن صورة خصم يعقوب الغامض كانت معتمة بصورة متعمدة، لكنه اعتبر أنه من المعقول أكثر أن يكون الشخص المختفي هو يهوه، مع وجود ظلال لحضور عيسو. هذا التطابق نجده مدعم من قبل تك ٣٢: ٣٠[٣١]، الذي يوضح أن عدو الله كان يعقوب (قا؛ هو١٢: ٣-٤[٤-٥])، وفي خر ٤: ٢٤-٢٦، الذي يصف كيف صارع الله وسعى لتدمير موسى، لكنه تفادى ذلك بممارسة الطقس في الوقت المناسب.

إلا أن Westermann (519, 521) جادل بقوة بأن تك ٣٢: ٣٠[٣٢] لا يبني الأساس الكافي لفهم الرواية ككل على أنها مقابلة ما بين الله ويعقوب. وقد أكمل، إن المهاجم لم يكن هو الله، لكنه كان شيطان عدو النهر، الذي كان يريد أن يستوقف يعقوب من العبور. جادل العديد من العلماء (see Peake, 1920, 160) بإن العدو الفوق الطبيعي، على الأقل في صيغة القصة الأصلية، كان إله محلي، يحتمل أن يكون الإله الكنعاني إيل (see Herbert, 106; Marks, 24) أو إله النهر جابوك Jabbok، الذي كان يحاول منع يعقوب من الدخول إلى الأرض (في ع. ٢٤[٢٥] וַיֵּאָבֵק، وصارع، وهي كلمة نادرة بها سجع مع עֲקֹב، جابوك؛ -cf. Peake, 1920, 160; Simpson, 722 23). هناك أمثلة من ثقافات أخرى عن كائنات خارقة كانت تحرس الأنهار وكانت تسعى لقتل كل من يحاول عبورها (see Peake, 1920, 160; Skinner, 1969, 411; R. Davidson, 1979, 185; Westermann, 515-16).

لقد أثمر التحليل التركيبي الذي قام به Barthes لهذه الفقرة، في فهم أن التوحيد الذي كان يؤمن به إسرائيل كان يتطلب الخروج من أنماط الحكايات التقليدية الشعبية (-cf. Bar ton, 116-19; Kselman, 107). إن حبكة القصة إتبعت نموذج القصص الشعبية التي خارج الكتاب المقدس: يعقوب هو البطل الذي أرسل لمأمورية؛ الله هو مؤسس الطلب؛ والمصارع الليلي هو العدو الذي يكمن للبطل ويحاول أن يمنعه من إنجاز مأموريته. إن العامل الحيوي الذي أخرق قوانين أنماط الحكاية الشعبية هنا، حيث المؤسس الطلب والخصم يعرفان بواسطة عداوتهم المزدوجة بعضهم البعض، هو أنه في تك ٣٢ مؤسس الطلب والخصم هم واحد. كانت عقيدة توحيد إسرائيل تتطلب تجنب الثنائية، وبالتالي عدم الإكتراث بتقليد الحكايات الشعبية.

٣. تستخدم الكلمة كرمز للمستقبل المفعم بالأمل (إش٨: ٢٠؛ قا؛ Motyer, 97). إن ترجمة وتفسير ٨: ٢٠ب، לֹא יֹאמְרוּ כַּדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אֵין־ לוֹ שָׁחַר אִם־ مثار للجدل (see Gray, 157-60)، إلا أن الجميع يتفق أن الخلفية هي الكارثة المطروحة بواسطة الإتحاد ما بين سوريا وأفرايم (لكن انظر Seitz, 66-71، الذي نادى بتوخي الحذر بخصوص طريقة وضع الرواية الكتابية داخل إطار تاريخي معاد تركيبه). بعض المترجمون ظنوا أن الإشارة هي إلى تفاهة أو نقص قوة الكلمة المنطوقة. ومن ثم، على سبيل المثال، فإن RSV تترجم، "بالتأكيد بسبب الكلمة التي نطقوها ليس فجر،' وNEB، "بالتأكيد سيقولون بعض الأشياء كهذه؛ لكن ما يقولونه هو تافه" (قا؛ REB). البعض ظن أن المتكلمين أنفسهم هم الذين لن يكون لهم فجر للرجاء (see Bright, 496-97; Kidner, 597). تقع RV داخل نفس هذه المجموعة ("إذ لم يتحدثوا بناءا على هذه الكلمة [أي، إذ لم يوافقوا على الإلتجاء إلى تعاليم أشعياء]، بالتأكيد لن يكونوا لديهم صباح [أي، لن يبزغ لهم أي يوم مشرق؛ قا؛ S. R. Driver, 1893, 36, n. 1]')؛ NRSV ("بالتأكيد، الذين يتكلمون بمثل هذا لن يكون لهم فجر!')؛ JB ("بلا شك، هذا ما سيتكلمون به، وبالتالي لن يكون لهم فجر")؛ وNIV ("إذ لم يتكلموا بحسب هذه الكلمة، فلن يكون لديهم ضوء الفجر"). إذ كانت الإشارة إلى المتحدثين، فإن المعنى سيكون إما إنهم إذ لم يتحدثوا بحسب تعاليم أشعياء، لن يكون عندهم مستقبل، أو أنهم سيدركون في وقت متأخر قيمة المباديء التي صاغها النبي (cf. Dummelow, 420).

يظن S. R. Driver (1893, 35-36) أن معنى إش٨: ١٩-٢٠ أن هؤلاء الذين رفضوا الإستماع إلى كلمات النبي، والذين في يأسهم وقلقهم لمعرفة المستقبل، يلتجأون إلى السحر والعرافة (ع. ١٩؛ قا؛ ١صم ٢٨)، سوف يتلهفوا في وقت متأخر لتعلم والخضوع إلى تعاليم إشعياء. احتفظ Kaiser (1977, 122, n. b) بأن الإشارة إلى الذين لن يكون لهم فجر تتضمن جميع سكان إسرائيل ويهوذا. يُفضل البعض (see Scott, 229) إتباع سب وPesh. ويعدلون الكلمة שַׁחַר، فجر، إلى שֹׁחַד، مكافأة، التي تترجم "بالتأكيد، الذين يتكلمون بهذه الطريقة، لن يكون لهم أي مكافأة،' أي بلا فائدة". ملاحظا أن الذي إعتبره إستخدام إسم. في ٤٧: ١١، جزءا من الفقرة التي تعلن سقوط بابل (٤٧: ١-١٥)، يقترح G. R. Driver (162) أن שַׁחַר تُرجمت سحر أو القدرة على التغلب على (الكارثة). وبالنسبة لـ ٤٧: ١١، تُحذر بابل المشخصة أن الشرير آتٍ وأنها ستعرف שַׁחְרָהּ، فجره. إن vg. وبعض التفاسير الحديثة (see Motyer, 374; Watts, 168) تتبع MT وتترجم "فجره". ورغم ذلك فإن سب تحذف الكلمة ويعيد الترجوم صياغتها ("كيف يصلون ضده"). يفضل بعض

المفسرون ترجمة الكلمة شعوذة/ يُسحر به،' على أساس الجذر أكد. sahiru، الذي يعني المشعوذ [عرب. -saha ra، يسحر] (see Whitehouse, 140; Smith, 212; Skinner, 1960, 85; McKenzie, 90-91; North, 1967, 172; 1971, 100; Whybray, 123; JB; REB; NRSV; NIV). البعض يعتبر (see Sawyer, 108) فدية، كفالة (يقرأون שַׁחֲדָהּ، كـ قَل..Inf. Const. لـ שׁחד مع suf؛ قا؛ BDB) أن يكون أفضل، لكن رغم أن هذا يعطي تطابق جيد، إلا أن التعديل ليس ضروريا (cf. North, 1967, 172).

٤. كما في الأدب الكنعاني (انظر ش. أ. ق. أعلاه)، يشخص أحيانا שַׁחַר في ع. ق.. ارتبط شاحار Sha-har (فجر) وأخيه شاليم Shalim (ظلام/ غروب الشمس) في الأدب الكنعاني بموسم العنب الجيد، الحصاد، الحب، الحياة، والإحتفال بالتجديد والإخصاب (Gaster, 406-39; cf. Tate, 80). إن ميلاد sahar يُحتفل به في الشعر الأغاريتي عن "ميلاد الآلهة الجميلة والكريمة" (shr [فجر] وslm [ظلام]، بحسب والديّ شاحار Shachar's اللذان هما إيل وإحدى زوجاته (KTU 1.23). يندرج شاحارShachar ضمن أسماء الآلهة الفينيقيين (Watts, 210)، في الأسماء الأغارتية الشخصية (Stolz, 182, n. 10)، وفي إسم ʼahîsama;har، أخي هو شاحار Sahar، في ١أخ ٧:١٠. البعض رأى في نصوص معينة في ع. ق.. أن שַׁחַר المشخص هي إشارة إلى إله هذا إسم. مزود שַׁחַר بأجنحة، وهو وصف شعري للأشعة الأولى للفجر التي تخرج سريعا من الأفق البعيد (مز ١٣٩:٩؛ Dum-melow, 376). ينام שַׁחַר كل الليل ولابد أن يصحو (٥٧:٨[٩]؛ ١٠٨:٢[٣]).

يظن البعض (see Watts, 210) إن جنس الإله هو مذكر، لكن البعض يؤكد أنه بالرغم من أن إسم. في حد ذاته مذكر، إلا أن سمات שַׁחַר مؤكد أنها مؤنثة (see Peake, 1905, 73; Strahan, 53; Franks, 349; McKay 1969, 211-12; 1970, 456-64; Clines, 1989, 88). أن لها رحم (مز ١١٠:٣ [يقرأ من قبل كثيرين מֵרֶחֶם שַׁחַר، من رحم الفجر، للنص المازوري מֵרֶחֶם מִשְׁחָר])، وهو وصفا شعريا للفجر كأم الندى المنعش. أنها أم نجوم الصباح، زهرة (إش ١٤:١٢). إن لديها رموش مميزة، وهو وصفا آخر للأشعة الخارجة من الشمس عند شروقها، لكن التي مازالت مختفية في الأفق (أي ٣:٩؛ ٤١:١٨[١٠]؛ من المثير، أن الفجر يمثل بعين التمساح في الهيروغروفية المصرية)، وأنها تقارن بإمرأة مشعة لها عيون جذابة لا يستطيع الرجال مقاومتها (نش ٦:١٠؛ cf. R. Davidson, 1986, 142). بشكل ملحوظ، يرد إسم. في صيغة المؤنث في حجر مؤاب (١. ١٥). ورغم ذلك، فإنه من المستبعد أن يكون أي من النصوص السابقة هو إشارة مباشرة إلى

إله/ إلهة שַׁחַר. إن التشخيص في كل حالة ليس إلا شعري (see Rogerson and McKay, 1977a, 44; 1977b, 57; Andersen, 104, n. 4; Clines, 1989, 88). تقترح الأدلة بشدة أن إسرائيل إستعاروا بعض الكنايات وبعض الصور البيانية الأخرى من الأساطير الكنعانية، دونٰ قبول الأسطورة نفسها (see Kraus, 350).

إن العنوان הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר، نجم اليوم، إبن الفجر (إش ١٤:١٢[RSV; NRSV; cf. NIV])، الذي ينطبق على ملك بابل هو لحنا جنائزيا ساخرا (ع. ٤ب- ٢٣)، قد تعكس خلفية أسطورية كنعانية. كثير من العلماء اعتبروا أن الأغنية الساخرة في إش ١٤ عن سقوط طاغية أرضي هو تجريدا للخصائص الأسطورية وصياغة معاد تطبيقها عن قصة أسطورية من الديانة الكنعانية عن إله كنعاني ضئيل مغطرس، يحاول الصعود إلى السموات ويجعل نفسه كالإله الرئيسي في هيكل الآلهة، وقد قُوم عندما طُرح لأعماق العالم السفلى (see, e.g., Gray, 255-56; Morgenstern [esp. 108-14]; Albright, 83-84, 86, 195; Childs, 69-72; Johnson, 94, n. 1; Wright, 55; Clements, 6-9; McKay, 1969, 210-15; 1970; 1973, 57-58; Mauchline, 140; Kelley, 239; Craigie; Motyer, 144). إن اللقب هليل/هيلال بن شاحار Helel/Helal ben Shahar، الذي يوجد في نصوص رأس شمرا، حيث شاحار كان إله الفجر (see Scott, 261-62; Bright, 500; Ackroyd, 341) مناسب للإله الذي هو نصف إله الذي قاده طموحه ووقاحته إلى أن يطمح في الصعود إلى جبل الآلهة ويساوي نفسه بإليون Elyon " الأعلى" وهو لقب الإله المتسامي إيل. تترجم הֵילֵל Vg. كـ lu-cifer (حامل النور)، ولأن بعض الكتاب الآبائيين (أمثال ترتليان؛ غرغوريس الكبير) فهموا هذه الفقرة في ضوء لو ١٠:١٨ ورؤ ١٢:٧-٩ ليكون وصفا لسقوط الشيطان. فقد أصبح لوسيفر إسما للشيطان (see, e.g., Jensen, 239).

إن الكون كله يخضع لسلطان يهوه المهيب. كخالق الكون كله، يمارس السيطرة الكاملة على قوى الطبيعة ويستطيع تحويل الفجر إلى ظلام (عا ٤:١٣؛ إن pace Paul, 155 الذي يؤكد أن مفهوم الإسمين لابد أن يُعكسا، ليعني שַׁחַר الظلمة وעֵיפָה لتشير إلى الفجر المضيء). إلا أن يهوه لم يخلق الفجر ليكون ظاهرة طبيعية فقط؛ لكنه يعمل أيضا كحافز أخلاقي (A. B. Davidson, 302)، يعرض الأشرار إلى القضاء. بأمر وتمكين يهوه، خالق الزمن، يكون للفجر تأثير محول على الأرض : إنه يمسك بغطاء الظلمة التي كانت الأرض نائمة تحته، يحرك الأشرار من عليها كأنهم حشرات أو كائنات زاحفة، ينير الملامح الجميلة والألوان المتنوعة للمناظر الطبيعية التي احتجبت بواسطة الليل، ويخسف ضياء الأشرار (أي ٣٨:١٢-١٥؛ cf. Strahan,

318; Peake, 1905, 316-17; S. R. Driver, 1906, 114-15; Franks, 363; Hartley, 497).

٥. في مز ٢٢:١، ترد الكلمة كجزء من عنوان مقطوعة موسيقية، אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר (الإيلة/ الغزال/ إيل الفجر")، وهو لحن كان المرنم قد أرفقه أو تغنى به . قد يتأمل أحد في معنى أو أهمية العنوان. يقترح البعض (e.g., Delitzsch, 308; JB) أن אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר قد تكون الكلمات المفتاحية لأغنية معروفة. بحسب Delitzsch (308) فإن الكلمات تشير إلى الضوء المبكر الذي يسبق فجر الصباح والذي يُشبه أولى أشعته في التلمود بقرون الأيل. ورغم ذلك فقد جادل Kirkpatrick (115) أن إستخدام العبارة في التلمود لأشعة الفجر يمكن بصعوبة تحديد معناها في مز ٢٢. وبالنسبة للنغمة، لو أن الصورة هي صورة إيل يقفز بنشاط، فإن النغمة ستكون على الأرجح نغمة مبهجة، التي هي غير مناسبة للمزاج الكئيب لهذا المزمور. من ناحية أخرى، قد تكون الصورة لإحدى الأيائل التي اقتنصت في الصباح الباكر، وهذا قد يناسب المزاج جيدا (C. A. and E. G. Briggs, 190).

إلا أن Kirkpatrick (115) يعتبر أنه لا فائدة من التأمل في ما إذا كان عنوان المزمور يشير حرفيا إلى الإيل (سواء كان يطفر أو كان يُقتنص) في الصباح الباكر، أو رمزيا، إلى فجر الصباح. يظن Delitzsch (308) أنه من المحتمل أن اللحن الذي يحمل هذا إسم. قد يستدعي الطريقة التي بها ينفجر المجد خلال ظلام المحنة. يقترح Eaton (72) أنه في وقت ترنيمة المرنم ربما كانت الإيل تستخدم في الذبائح، كما كان يحدث بين الشعوب المجاورة. لو أن هذا الإقتراح صحيح، فإن عنوان المزمور قد يربطه بطقس الذبيحة التي كانت تتوج في أول بصيص من الصباح (cf. تر.) لاحظ أنه من المواد الأثرية من Anatolia هناك إرتباط ما بين الغزال بإله الشمس، يظن Kirku أن عنوان مز ٢٢ كان مرتبطا في الأصل بإله الشمس شاحار. عوضا عن "الإيل" تفترض أو تستخدم سب، Symm., and تر. אֱיָלֻת، وهي كلمة شبيهه تعني مساعدة (قا؛ אֱיָלוּתִי، عوني، في ع. ١٩[٢٠])، التي تدل بالضبط على محتوى المزمور. جادل آخرون أن العنوان المازوري MT هو وصفا لمحتوى المزمور (مثلا، الإيل كرمز للبريء المضطهد؛ الفجر كرمز الحرية)، لكن Kirkpatrick (115) يرفض هذا التوجه على أساس أنه مخالفا لقياس عناوين أخرى. لقد تمت المناقشة حول ما إذ كان אֱיָלֻת هو تصحيح للعنوان العبري (كما ظن Dahood, 1966, 141 أنه شيء مرجح) أو ببساطة هو محاولة من قبل أولئك المترجمين أن يضعوا مفهوما لتعبير لا يفهمونه (see Durham, 212-13).

٦. إن السرعة التي سيتحول بها يهوه لشعبه ويشفيهم في إستجابة لفك سلاسل الظلم، تحرير المظلومين، وتأسيس العدالة الإجتماعية، والإهتمام الرحيم، والتضحية الذاتية للمنكوبين من قبل الفقر، تشبه بطريقة درامية إنفجار نور ما قبل الفجر أو اخترق الظلمة (إش ٥٨:٨؛ قا؛ ٦٠:١-٣).

٧. إن الكلمة التي ترد مرة واحدة מִשְׁחָר في مز ١١٠:٣ الواردة في عبارة מֵרֶחֶםמִשְׁחָר، تدرج بواسطة NIVEC كإسم منفصل، فجر [#٥٤٢٣]، لكن كثيرين عدلوا المازورية هنا ويقرأونها מֵרֶחֶםשַׁחַר، من رحم الفجر. من المعقول أن نأخذ mem في מִשְׁחָר كتضعيف mem النهائية لـ מֵרֶחֶם عن أن نأخذ מִשְׁחָר كبديل شعري للكلمة المترددة كثيرا שַׁחַר، (see McKay, 1970, 458; see further sec. 4 above).

ب. ت إن الفعل العبري שָׁחַר (يخترق، يحفر؛ يبحث، يسعى) يرد، كما هو الحال مع صيغ إسم. שַׁחַר (أرم. שַׁחֲרָה סַחֲרָא)، فجر الصباح، الصباح الباكر، و שַׁחֲרִית، وقت الصباح (Jastrow 2:1551-52).

شروق الشمس، فجر، غروب الشمس ← אוֹר ['ôr] (النور، نور الصباح، الفجر، الإضاءة، #٢٤٠) ← זֶרַח [zeraḥ [1]] (السحر، الشروق، #٢٤٣٧) ← מָבוֹא [māḇô'] (مدخل، غروب، غرب، #٤٤٢٧) ← מַעֲרָב [ma'ᵃrāb [2]] (غروب الشمس، غرب، #٥١١٥) ← נֶשֶׁף [nešep] (ظلام، نور السّحر، الفجر، الظلام، #٥٩٧٤) ← שַׁחַר [šaḥar] (الشفق قبل الفجر، #٨٨٤٠).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "The Book of Isaiah,' in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 329-71; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel: The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School*, 5th ed., 1968; F. I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary*, TOTC, 1976; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB, 1980; R. Barthes, "La lutte avec l'ange: Analyse textuelle de Genèse 32.23-33,' in R. Barthes et al., eds., *Analyse structurale et exégèse biblique*, 1971, 27-40; J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, 1984; W. H. Bennett, Genesis, CB, n.d.; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. I*, ICC, 1960; J. Bright, "Isaiah—I,' in Peake, 1964, 489-515; W. Brueggemann, *Genesis*, Interp, 1982; B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 1968; R. E. Clements, *God and Temple*, 1965; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; idem, *Job 1-20*, WBC, 1989; G. W. Coats, *Genesis With an Introduction to Narrative Literature*, FOTL, 1983; G. A. Cooke, *The Book of Joshua*, CBSC, 1918; P. C. Craigie, "Helel,

Athtar and Phaethon (Jes 14:12-15),' *ZAW* 85, 1973, 223-25; M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1966; idem, *Psalms II: 51-100. Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1973; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; R. Davidson, *Genesis 12-50*, CBC, 1979; idem, *Ecclesiastes and the Song of Solomon*, DSB, 1986; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms. Volume I*, KD, 1889; G. R. Driver, "Hebrew Notes on Prophets and Proverbs,' *JTS* 41, 1940, 162-75; S. R. Driver, *Isaiah: His Life and Times and the Writings Which Bear His Name*, 1893; idem, *The Book of Job in the Revised Version*, 1906; J. R. Dummelow, ed., *A Commentary on the Holy Bible*, 1909; J. I. Durham, "Psalms,' in *BBC*, 1972, 4:153-464; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, Torch, 1972; R. S. Franks, "Job,' in *Peake*, 1920, 346-65; T. H. Gaster, *Thespis*, 1961; S. A. Geller, "The Struggle at the Jabbok: The Uses of Enigma in a Biblical Narrative,' *JANESCU* 14, 1982, 37-60; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*, ICC, 1975; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50*, NICOT, 1995; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; A. S. Herbert, *Genesis 12-50: Introduction and Commentary*, Torch, 1962; S. A. Hirsch, "Isaiah 14:12, הילל בןשחר,' *JQR* 11, 1920/21, 197-99; J. Jensen (with W. H. Irwin), "Isaiah 1-39,' in *NJBC*, 1990, 229-48; A. Jirku, "'Ajjelet has-Sahar (Ps 22.1),' *ZAW* 65, 1953, 85-86; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 2d ed., 1967; O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, OTL, 1974; idem, Isaiah 1-12: A Commentary, OTL, 1977; P. H. Kelley, "Isaiah,' in *BBC*, 1972, 5:149-374; D. Kidner, "Isaiah,' in *NBC*, 1972, 588-625; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1957; M. G. Kline, "Genesis,' in *NBC*, 1972, 79-114; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, 1989; J. S. Kselman, "Genesis,' in *HBC*, 1988, 85-128; S. H. Langdon, "The Star Hêlel, Jupiter?' *ExpTim* 42, 1931, 172-74; J. W. McKay, "Josiah's Reformation: Its Antecedents, Nature and Significance,' (Cambridge University Ph.D. dissertation), 1969; idem, "Helel and the Dawn-Goddess: A Re-examination of the Myth in Isaiah XIV 12-15,' *VT* 20, 1970, 451-64; idem, *Religion in Judah Under the Assyrians 732-609 BC*, 1973; J. L. McKenzie, *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1968; J. H. Marks, "The Book of Genesis,' in *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, 1971, 1-32; J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Torch, 1970; J. Morgenstern, "The Mythological Background of Psalm 82,' *HUCA* 14, 1939, 29-126; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, 1993; R. E. Murphy (with R. J. Clifford), "Genesis,' in *NJBC*, 1990, 8-43; C. R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, 1967; idem, *Isaiah 40-55*, Torch, 1971; S. M. Paul, *Amos: A Commentary on the Book of Amos*, Hermeneia, 1991; A. S. Peake, *Job*, CB, 1905; idem, "Genesis,' in *Peake*, 1920, 133-67; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL, 3d, rev. ed., 1972; J. W. Rogerson and J. W. McKay, *Psalms 51-100*, CBC, 1977 (1977a); idem, *Psalms 101-150*, CBC, 1977 (1977b); J. F. A. Sawyer, *Isaiah. Volume 2*, DSB, 1986; R. B. Y. Scott, "The Book of Isaiah: Introduction and Exegesis,' *IB*, 1956, 5:149-381; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, Interp, 1993; C. A. Simpson, "The Book of Genesis: Introduction and Exegesis,' *IB*, 1952, 1:437-829; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL-LXVI*, CBSC, 1960; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2d ed., 1969; G. A. Smith, *The Book of Isaiah. Volume II: Chapters XL-LXVI*, rev. ed., 1927; E. A. Speiser, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1964; F. Stolz, "Die Bوume des Gottesgartens auf dem Libanon,' *ZAW* 84, 1972, 141-56; J. Strahan, *The Book of Job Interpreted*, 1913; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC, 1990; G. M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament*, 1975; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 1985; C. E. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 1985; O. C. Whitehouse, *Isaiah XL-LXVI*, CB, 1908; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975; G. E. Wright, *Isaiah*, LBC, 1965.

Robin Wakely روبن واكيلي

8841 שַׁחֲרוּת

שַׁחֲרוּת [*sah*^{a}*rût*]، الشعر الأسود أو ريعان الشباب (#٨٨٤١).

ع. ق ترد هذه الكلمة فقط في جا ١١:١٠. تترجمها سب كـ ἄνοια، جهل، وتتبعها السيريانية. يردها الترجوم ת״ג יוֹמֵי אוּכְּמוּתְשַׂע، أيام الشعر الأسود. تدل عبارة "رؤوس الشعور السوداء" (*Nedarim*, 30b)على الرجولة (C. D. Ginsburg, *Coheleth*, 1861/1970, 456). في هذه الحالة ترتبط الكلمة بالجذر الفعلي שָׁחַר. يكون أسودا (أي ٣٠:٣٠)، كما تنعكس أيضا في إسم. ת״ג שָׁחֹר، أسود. قد يربط خرون שַׁחֲרוּת بإسم. שַׁחַר، فجر، وهي إشارة إلى فجر الحياة (NRSV) وبالتالي تتوازى مع إسم. السابق في القرينة، יַלְדוּת، الطفولة.

إن ترجمة NIV نشاط، هي ترجمة تفسيرية لكنها ليست مستحيلة. على الأرجح هي إشارة لمنتصف الحياة أو ريعان الحياة (NASB).

شباب: ← בָּחוּר [*bāḥûr* [1]] (شاب، #١٠٣٣)؛ ← בְּתוּלָה [*bᵉtûlâ*] (شابة، #١٤٣٥)؛ ← נְעוּרִים [*nᵉʿûrîm*] (شباب، #٥٨٣٠)؛ ← עֲלוּמִים [*ᵃlûmîm*] (شباب، #٦٥٩٦)؛ ← צָעִיר [*ṣāʿîr* [1]] (قليل، صغير، صغر، ضياع الوقت، #٧٥٨٢)؛ ← קָטֹן [*qāṭōn* [2]] (صغير، ضياع الوقت، صغر، #٧٧٨٥)؛ ← שַׁחֲרוּת [*šaḥᵃrût*] (شعر أسود، ريعان الشباب، #٨٨٤١).

جون والتون *John Walton*

٨٨٤٢ (שְׁחַרְחֹר [*sᵉharhor*]، أسود)، ← #٨٨٣٧

8845	שָׁחַת

שָׁחַת [*sahat*]، نِفعَل. يصبح فاسدا، يُتلف؛ بيعِّل. يبيد، يفسد، يهدم، يسبب مشاكل؛ هِفعِيل. يفسد، يهدم، يخرب؛ هُفعَل. فاسد، متهدم (#٨٨٤٥)؛ إسم، מַשְׁחִית [*mashît*]، مخرب، خراب، مصيدة الطيور (#٥٤٢٢)؛ מַשְׁחֵת [*mashet*]، إبادة، خراب (NIV سلاح؛ مرة واحدة في حز ٩:١؛ #٥٤٢٤)؛ מִשְׁחַת [*mishat*]، تشويه الوجهه (فقط في إش ٥٢:١٤؛ ← #٥٤٢٥)؛ מָשְׁחָת [*moshat*]، إسم، تشويه، تستخدم فقط في لا ٢٥:٢٢ (← #٥٤٢٦).

ش. أ. ق ينتشر الجذر שָׁחַת بصورة كبيرة ويوجد في أكد.، الأغارتية، الفينيقية، وعرب.، وكذلك في لغات أخرى (*HALAT* 1363a).

ع. ق ١. ترد حوالي ١٤٠مرة، يظهر الفعل שָׁחַת في أغلب الأحوال في هِفعِيل. (٩٦مرة)، وقليلا في بيعِّل. (٣٩مرة)، نِفعَل. (٦مرات)، وهُفعَل. (مرتين)، لكن ليس على الإطلاق في قَلْ. يرد إسم. מַשְׁחִית ١٩مرة. إن التمييز ما بين المعنى المحدد في بيعِّل. وهِفعِيل. صعب جدا (مثلا بيعِّل. ٢مل١٩:١٢؛ .parهِفعِيل. إش ١٢:٣٧؛ لكن قا؛ Jenni, 259-63).

٢. قد يصف الفعل שָׁחַת فساد أو خراب مجموعة متنوعة من الأشياء، مثل فساد الأحياء (نِفعَل. وهِفعِيل. تك٦:١١-١٢ (חָמָס)؛ بيعِّل. تث ٣٢:٥؛ نِفعَل. حز ٢٠:٤٤)، فساد أو ضياع المَنى (بيعِّل. تك ٣٨:٩)، ينبوع فاسد (هُفعَل. أم٢٥:٢٦)، فساد حزام/ المنطقة (نِفعَل. إر ١٣:٧)، انتهاك عهد (بيعِّل. ملا٢:٨)، خراب ملك (هِفعِيل. ١صم ٢٦:١٥)، مدينَة (هِفعِيل. تك١٨:٢٨)، أو أمة (هِفعِيل. إر ٤:٧).

٣. إن الخراب الشامل الذي تشير إليه שָׁחַת يجعلها معنى ملائم لإعلان ووصف القضاء الإلهي. يستخدم هذا الفعل لخراب جميع الأحياء وكل الأرض (بيعِّل. تك ٦:١٧؛ هِفعِيل. ٦:١٣؛ بيعِّل. ٩:١١، ١٥)، سدوم وعمورة (بيعِّل. ١٣:١٠؛ ١٩:١٣، ٢٩؛هِفعِيل. ١٩٠:١٣-١٤)، بابَل (هِفعِيل. إر ٥١:١١)، صور (بيعِّل. حز ٢٦:٤؛[par. הָרַס]). فقط العتبة العليا والقائمتينَ هي التي بإمكانها أن تحمي بني إسرائيل من المدمر (هِفعِيل. اسمفا.) الذي سيذبح جميع أبكار المصريين (خر ١٢:٢٣). يمكن أن يزور الله إسرائيل أيضا في غضبه. على سبيل المثال، سيعاقبهم بملاكه، إلا أنه سيتجنب أورشليم (هِفعِيل. ٢صم ٢٤:١٦؛ ١أخ ٢١:١٢، ١٥)، وقد تنبأ بغضبه عليهم (مثلا، هِفعِيل. إر ١٣:١٤؛ ١٥:٣ [par. שָׁמַד؛ ٣٦:٢٩)، التي نتجت بخراب صهيون (هِفعِيل. مرا ٢:٨). الله لن يدمر شعبه تمامًا. تتضمن الأسباب تشفع موسى (هِفعِيل. تث ١٠:١٠؛ مز ١٠٦:٢٣[שָׁמַד par]، إتضاع النفس أمامه (هِفعِيل. ٢أخ ١٢:٧)، وحقيقة أنه الله وليس إنسان وأن عهد محبته ثابت (هِفعِيل. هو ١١:٩، قا؛ ع. ١-٤).

٤. الشخص الذي يدمر (שָׁחַת) عين خادمه لابد أن يطلقه حرا (بيعِّل. خر ٢١:٢٦). إن الله يمنع برحمته إتلاف (שָׁחַת) الأشجار المثمرة عند حصارهم لمدينة (هِفعِيل. تث ٢٠:١٩-٢٠). كان حلق (يدمر، שָׁחַת) أطراف اللحية ممنوعا (هِفعِيل. لا ١٩:٢٧) فقد كان هذا جزء من ممارسات النواح عند الوثنيين (قا؛ ٢١:١-٥؛ تث ١٤:١).

٥. من أجل שָׁחַת، (بيعِّل.) التي تعتبر معضلة في عا١١:١ والتي يتبعها רַחֲמָיו، انظر Barré، الذي ترجم العبارة "ولأنه دمر تمامًا حلفائه".

يُفهم إش ٥٢:١٤ على أنه يتحدث عن وجه خادم كان قد تشوه (מִשְׁחַת)، وهي نبوة عن المسيح المتألم (قا؛ إش ٥٢:٢-٣؛ مر ٩:١٢). see Komlosh [217-220]) لاقتراحات عن قراءة מָשְׁחַתִּ، يشوه، كـ מְשַׁחְתוֹ، مكانته، الأدلة المأخوذة من 1QIsa موضوعة في الإعتبار).

إن وجود שָׁחַת في مقدمة مز ٥٧-٥٩ و٧٥، "بحسب لا تدمر" (RSV)، ليست مفهومة تمامًا. ربما تبرز النغمة (قا؛ NIV والتفاسير).

ب. ت من الجدير بالذكر هو استخدام שָׁחַת، (هِفعِيل.) مع שָׂטָן، أعداء، الشيطان، في مد. frgs. 4:6 and 45:3 (see R. E. Murphy, 62).

خراب، إبطال، دمار، تشويه، تهدم: ← אָבַד [*ʾabad* [1]] (يفنى، # ٦)؛ ← אֵיד [*ʾêd*] (كارثة، #٣٦٩)؛ ← בָּלַק [*balaq*] (يدمر، #١١٩١)؛ דָּמָה [*damâ* [3]] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דָּמַם [*damam* [3]] (يفنى، #١٩٠٩)؛ ← הָרַס [*haras*] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חָבַל [*habal* [3]]

(يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חָ:לַק [halaq ^٢^] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חָתָא [hata'] (يتهدم، #٣١٤٨)؛ ← כָּלָה [kalâ'] (يتم، يفنى، يدمر، #٣٩٨٣)؛ ← כָּרַת [karat] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מָחָה [mahâ '] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נָצָה [nasâ '] (يقع في الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נָתַס [natas] (يُحطم، #٥٩٩٥)؛ ← נָתַץ [natas] (يسوي بالأرض [يدك]، #٥٩٩٧)؛ ← נָתַשׁ [natas] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פָּאָה [pa'â] (يقطع إلى قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פִּיד [pîd] (يهدم، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← שָׁדַד [sadad] (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שָׁחַת [sahat] (يصبح فاسدا، يهدم، يفسد، #٨٨٤٥)؛ ← שָׁמַד [samad] (ينفي، يحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [tablît] (إبطال، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:462-71; *TDNT* 9:96-100; *THAT* 2:891-94; M. L. Barré, "Amos 1:11 Reconsidered,' *CBQ* 47, 1985, 420-27; E. Jenni, *Das hebräische Pi'el*, 1968, 65-67; Y. Komlosh, "The Countenance of the Servant of the Lord, Was It Marred?,' *JQR* 65, 1975, 217-20; R. E. Murphy, "Sahat in the Qumran Literature,' *Bib* 39, 1958, 61-66; A. Rubinstein, "Isaiah LII 14—מִשְׁחַת—and the DSIa Variant,' *Bib* 35, 1954, 475-79.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

8846 שַׁחַת

שַׁחַת [sahat]، إسم حفرة، مقبرة (#٨٨٤٦).

ش. أ. ق هذه الكلمة لها جذر مشترك في المؤابية *h'swh*، صهريج (Mesha 9, 23?) لكن خلاف ذلك ليس من الواضح أنه مصادق عليها في شمال غرب السامية. إن المعنى أكد. المكافيء *hastu* و *suttatu* لا يمكن أن يرتبط بشكل قاطع مع المصطلح العبري שַׁחַת.

ع. ق يرد إسم. ٢١مرة في ع. ق في تركيب إصطلاحي مثل יָרַד לַשַּׁחַת (يهبط إلى الحفرة؛ أي ٣٣:٢٤؛ مز ٣٠:٩[١٠]؛ ٥٥:٢٣[٢٤]؛ حز ٢٨:٨)؛ לַשַּׁחַת קָרַב (تقترب نفسه من الحفرة؛ أي ٣٣:٢٢)؛ בַּשַּׁחַת עָבַר (يعبر خلال الحفرة؛ أي ٣٣:٢٨)؛ מוּת לַשַּׁחַת ([ينزل] يموت في الجب؛ إش ٥١:١٤)؛ רָאָה שַׁחַת (يختبر الحفرة؛ مز ١٦:١٠؛ ٤٩:٩[١٠])؛ כָּרָה שַׁחַת (يحفر حفرة؛ ٩٤:١٣). يتضح معناها من إستخدامها في المفردات المتوازية مع שְׁאוֹל (مز ١٦:١٠)، בּוֹר (١٥:٧[١٦])، و *mmtym* (موت؛ أي ٣٣:٢٢). ورغم ذلك فإن أصل الكلمة ليس واضحا. لقد قدم Held دليلا مقنعا بأن الإشتقاق التقليدي من الفعل שׁוּחַ (ينحدر) لابد أن يُرفض من أجل الصلة ما بين שָׁחַח، ينحني (Held, 176-81).

إن التجمع الكثير لورود שַׁחַת هو في أي ٣٣ (٥ مرات من ٢١)، وهي فقرة تسلط ضوءا خاصا على مفهوم الآخرة في ع. ق. في الحديث عن الله، يقول أليهو (ع.١٨) أنه يحفظ البشر من الحفرة (أي الموت || שֶׁלַח؛ Held, 174). وفي نعمته أيضا يفدي من الحفرة، في هذه الحالة حتى من النزول إليها عند الموت (ع. ٢٤؛ قا؛ ع. ٢٨). من جانب آخر، فإذا تطلب الأمر، فإن الله قد يسترد أولئك الذين نزلوا بالفعل إلى الحفرة (ع.٣٠)، وهو فعل يجعلهم أحياء مرة أخرى. مع مفرداتها جميعا (انظر الإسانيد الترافقية أدناه)، تحمل שַׁחַת فكرة كلا من القبر والآخرة، يتداخل المفهومان معا ولا يمكن تميزهما في أغلب قرائن ع. ق..

ب. ت يرد إسم. كحفرة/ فساد في قمران cf. عنج. 4:12; وثص.9:16, 22; 11:13; مد. 14:2; 2:21; 3:12, 18, 19. Mish. Heb., see Jastrow 2:1552.

موت: ← אָבַד ['abad '] (فَنِيَ، #٦)؛ ← אֲדָמָה ['adamâ '] (أرض، قطعة من أرض، تربة، دنيا، عالم الموت، # ١٤١)، אָסוֹן ['asôn] (حادثة مميتة، #٦٥٦)؛ ← גָּוַע [gawa'] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)، ← הָרַג [harag] (يقتل، قتل عمدي، #٢٢٢٢)، ← זָרַם [zaram '] (ينهي حياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [hedel] (عالم الموت، #٢٥٣٥)، ← חָנַט [hanat ^٢^] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)، ← מוּת [mût] (يموت، يقتل، يعدم #٤٦٣٧)؛ קָטַל [qatal] (يقتل، يذبح، #٧٧٧٩)، ← רְפָאִים [repa'îm '] (أشباح، أرواح الأموات، #٨٣٢٧)، ← שְׁאוֹל [se'ôl] (الهاوية، الجحيم، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [sahat] (حفرة، مقبرة، #٨٨٤٦).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:468; *TDNT* 9:93-106; *TWOT* 2:918; E. Dhorme, *Job*, 496-506; M. Held, "Pits and Pitfalls in Akkadian and Biblical Hebrew,' *JANESCU* 6, 1973, 173-90; R. Murphy, "*Sahat* in the Qumran Literature,' *Bib* 39, 1968, 61-66; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, 69-71.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

8847 שִׁטָּה

שִׁטָּה [sittâ]، سنط (#٨٨٤٧).

ش. أ. ق يشتق على الأرجح إسم. السامي من المصرية *sndt*؛ قا؛ القبطية *sonte*؛ أكد. *samtu*؛ الأرامية *sîtta'*، *sitta'*، سنط؛ عرب. *sant*.

ع. ق ترد الكلمة ٢٨مرة في ع. ق.، جميعهم تقريبا في الإشارة إلى المواد التي سينشأ منها كثير من بنود خيمة الاجتماع (مثلا، تابوت العهد، الأقطاب، المنضدة، الأطر العمودية، العوارض، الأعمدة، المذبح). عدا شاهد واحد (تث ١٠:٣)، ترد جميع هذه الشواهد في سفر الخروج (٢٥:٥، ١٠، ١٣، ٢٣، ٢٨؛ ٢٦:١٥، ٢٦، ٣٢، ٣٧؛ ٢٧:١، ٦؛ ٣٠:١، ٥؛ ٣٥:٧، ٢٤؛ ٣٦:٢٠، ٣١، ٣٦؛ ٣٧:١، ٤، ١٠، ١٥، ٢٥، ٢٨؛ ٣٨:١، ٦). إن الإشارة الوحيدة في ع. ق. إلى شجر السنط (عوضا عن الخشب) هي في إش ٤١:١٩، حيث يعد الله بتجديد بيئي للبرية، الذي سيظهر في إزدهار تواجد أشجارالتي هي عادة غير مناسبة في الصحراء. إن ذكر أشجار السنط في هذه القرينة أمر محير نوعا ما، حيث أن الصحراء هي بيئة شائعة لهذه الأشجار.

يصف Zohary خمسة أنواع من السنط التي كان موطنها فلسطين؛ والتي تختلف في الحجم من الشجيرات الصغيرة إلي الأشجار الكبيرة (*Flora Palaestina* 2:26-29). إن السنط الكتابي علي الأرجح هو *Acacia raddiana*، التي تنمو عادة من ١٥-٢٥ قدم في الإرتفاع. تنمو الشجرة في المناطق الجافة. وهي ذات خشب ثقيل لونه برتقالي ذو قيمة للأعمال الخشبية. إن أنواع معينة من الصمغ لها تطبيقات طبية. كان يُستخدم لحاء السنط في دباغة الجلود.

يرد .pl الجمع שִׁטִּים أيضا ٥مرات كإسم مكان لعدة مواقع (عد٢٥:١[قا؛ ٣٣:٤٩]؛ يش ٢:١؛ ٣:١؛ يؤ٣[٤]:١٨؛ ملا ٦:٥).

ب. ت ترد الكلمة في كلا من التلمود والترجوم. بحسب Gen Rab 94:4، امتنع الناس عن استخدام خشب السنط إنطلاقا من قدسية التابوت الذي كان يُصنع من السنط. إن صلابة ومتانة خشب السنط تتولد من حقيقة أن الكلمة ترد دائمًا في سبب بـ ἄσηπτος، ليست عرضة للانحلال.

إنبات: ← אֵזוֹב [*'ēzôb*] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשׁא [*dš'*] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [*zr'*] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָשַׁשׁ [*ḥ^ašaš*] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [*yereq*] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [*nṭ'*] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [*'āleh*] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٠٩١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [*qîqāyôn*] (نبات غير معروف الهوية، #٧٨١٣)؛ ← רֹאשׁ [*rō'š* 2] (أعشاب مرة أو سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [*śîaḥ* 2] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [*šiṭṭā*] (السنط، #٨٨٤٧).

البيبلوجرافيا

ABD 2:804; *HDB* 4:507; *IDB* 2:292; *ISBE* 1:22; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 1928-1942, 1:79, 373, 382-83, 644; *Fauna and Flora of the Bible*, 1972, 87-88; I. Lw, *Die Flora der Juden*, 1924, 2:379-91; H. N. and A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, 24-26; W. E. Shewell-Cooper, *Plants, Flowers and Herbs of the Bible*, 1977, 125-26; M. de Waal, *Medicinal Herbs in the Bible*, 1980, 31-32; W. Walker, *All the Plants of the Bible*, 1957, 192-93; M. Zohary, *Flora Palaestina*, 1966-1986, 2:26-29; idem, *Plants of the Bible*, 1982, 116.

ريتشارد أي . تايلور *Richard A. Taylor*

8848	שָׁטַח

שָׁטַח [*satah*]،قَلْ. بِيعِّلْ. يمتد، يتدفق (#٨٨٤٨)؛ מִשְׁטוֹחַ [*mistôah*]، إسم، ساحة تجفيف للشبكة (#٥٤٢٧).

ش. أ. ق. الجذور المشتركة: قا؛ السيرانية *sth*، يلقي بنفسه لأسفل؛ الماندية *satah* II، سوء معاملة، يقطع الرأس، يمتد، يلقي بنفسه لأسفل؛ عرب. *sataha*، يمتد؛ الأثيوبية *satha*، يمتد؛ وأكد. *setû*، شبكة، تبسط للصيد أو إصطياد الطيور (CAD S, Part II, 340-41).

ع. ق ١. يستخدم الفعل ٥مرات (عد١١:٣٢؛ إر ٨:٢؛ حز ٢٦:٥، ١٤؛ ٤٧:١٠) ويشير فرش شيئا ما للتجفيف في الشمس.

ترد ٤مرات في قَلْ. في إر ٨:٢ عظام الأموات "تعرض للشمس" (حرفيا، "ثم ينشرونها في الخارج للشمس"). تشير أيضا في عد١١:٣٢ إلى التجفيف بوضع السلوى في الشمس (שָׁטַח مع שֶׁמֶשׁ) لشفائهم، "ونشروها (السلوى) حول المخيم.' في ٢صم ١٧:١٩، "نشرت" زوجة الرجل غطاءا فوق البئر الذي نثرت عليه الحبوب كتمويه. يؤكد أيوب عن الله، أنه " يعظم (שָׁטַח) الأمم، ثم يشتتها" (أي١٢:٢٣).

تستخدم مرة فقط في بيعِّلْ. في مز ٨٨:٩[١٠]، كوقفة في الصلاة: "بسطت يدي إلَيك.'

٢. إن إسم. מִשְׁטוֹחַ هو trisleg. في وحي عن الخراب يقول النبي حزقيال أن صور ستصبح "فتصبح منشرا للشباك (الأسماك)' (מִשְׁטַח חֲרָמִים، حز٢٦:٥، ١٤). أنظر أيضا عبارة מִשְׁטוֹחַ לַחֲרָמִים في ٤٧:١٠ ("أماكن نشر الشباك")—وحي للخلاص بخصوص وصف حزقيال عن فيضان النهر من هيكل عين جدي إلى عين عجلايم.

ب. ت انظر. Jastrow 2:1553, 1554, 851.

انتشار، اتساع، امتداد: ← הָדָה [hadâ] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← זָרָה [' zarâ] (يتبعثر، يتناثر، ينتشر، #٢٤٣٠)؛ ← טָ:פַח [' tapah] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، #٣٢٥٣)؛ ← יָשַׁט [yasat] (يبقى كافيًا، يتسع، #٣٨٠٤)؛ ← מָתַח [matah] (انتشر، امتد، #٥٥٠١)؛ ← נָטָה [natâ] (يتسع، #٥٧٤٢)؛ ← נָפַץ [' napas] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يتبعثر، يُشتَّت، #٥٨٨٠)؛ ← פּוּץ [' pûs] (يتبعثر، يتشتت، يُنشَر، مشتَّت، #٧٠٤٦)؛ ← פָּזַר [pazar] (يتبعثر، يبعثِر، ينتشر، يبعثَر، #٧٠٦١)؛ ← פָּרַשׂ [paras] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، ينتشر، #٧٢٩٨)؛ ← פָּשָׂה [pasâ] (يتفشى، #٧٣١٣)؛ ← רָפַד [rapad] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يساند، ينعش، #٨٣٣١)؛ ← שָׁטַח [satah] (تنتشر (جماعة من البشر) في الأرض، يسكب، #٨٨٤٨).

الببليوجرافيا

J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary, 1990, 92; W. Zimmerli, *Ezekiel*, Hermeneia, 1983, 2:27, 35, 513-14.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

8851	**שָׁטַף**

שָׁטַף [satap]، قَلْ. يُزيل، طوفان، فيضان؛ نِفْعَلْ. يكون ممحيا بُعِّلْ. washed off، يكون ممحيا (#٨٨٥١)؛ שֶׁטֶף [setep]، إسم، طوفان (#٨٨٥٢).

ش. أ. ق يُصادق على هذا الفعل في عرب. *satafa*، يغسل، يشطف؛ *satafa*، يفيض؛ *satafa*، يذهب بعيدا، يرحل؛ المصرية *stf*، يسكب بحذر؛ .Sam. Pent، الآرامي اليهودي، المشنى العبرية שׁטף، يشطف، يزيل.

ع. ق ١. يرتبط التعبير שָׁטַף بالماء: " كطوفان شديد" (إش ٢٨:٢) أو "سيلا جارفا" (إر ٢:٤٧). يمكن أن تشير أيضا ــــ حيث أنها تدل على مياه متدفقة ــــ إلى "الشطف" سواء اليد (لا ١٥:١١) أو الأواني المنزلية (٢٨:٦[٢١]؛ قا؛ ١٥:١٢). ترد مع تعبيرات عديدة عن المياه: גֶּשֶׁם، مطر (حز ١٣:١١، ١٣؛ ٣٨:٢٢)؛ מַיִם، مياه (لا ٢٨:٦[٢١]؛ ١٥:١١-١٢؛ مز ١٢٤:٤؛ إش ٢:٢٨، ١٧)؛ נַחַל، نهر (٢أخ ٣٢:٤؛ مز ٧٨:٢٠؛ إش ٣٠:٢٨؛ ٦٦:١٢؛ إر ٤٧:٢[مرتين])؛ נָהָר، نهر (نش ٨:٧؛ إش ٤٣:٢)؛ שֶׁטֶף، طوفان (دا ١١:٢٢)؛/ שִׁבֹּלֶת שִׁבֹּלֶת מַיִם، سيل من المياه (مز ٦٩:٢[٣]، ١٥[١٦]؛

שׁטֶף، طوفان (إش ٢٨:١٥، ١٨) في ٢٢ من ورودها ٣١.

٢. في أسلوب غير مخيف، تشير שָׁטַף يغسل/ يشطف شيئا ما (لا ٦:٢٨؛ ١٥:١٢؛ ١مل ٢٢:٣٨)، الأيدي (لا١٥:١١)، أو شخص (حز ١٦:٩، غسل يهوه الرمزي لإسرائيل)، أو تحمل معنى المياه الفائضة بصفة عامة (٢أخ ٣٢:٤؛ مز ٧٨:٢٠). يصف المعنى "يزيل" القوة الطبيعية لتدفق المياه (أي ١٤:١٩؛ نش ٨:٧).

٣. إن الكلمة שָׁטַף ككلمة ترد عادة مع الأمطار الجارفة، زخات الأمطار، فيضان الأنهار، أو "يمحي" (إش ١٧:٢٨؛ حز ٣٨:٢٢)، يمكن أن تتغير بسهولة لتدل على القوى التي تطغي. الأعداء مثل ملوك آشور، يزحفون فجأة (إش ٨:٨). كوارث متنوعة تغمر أو تجرف (שָׁטַף) الشعب (مز ٦٩:٢[٣]؛ ١٢٤:٤). إلا أن الله وعد خاصته أن الكوارث التي تشبه السيول لن تغمرهم (שָׁטַף) (إش٤٣:٢).

في ثلاث حالات يستخدم المرنم שָׁטַף ليصف إما خبرته في كارثته الشخصية المكثفة (مز ٦٩:٢[٣]؛ ١٢٤:٤) أو أن يصلي أن يخلصه يهوه من مثل هذا المصير (مز٦٩:١٥[١٦]). في ١٤ حالة تعطيשָׁטַף وصفا بيانيا عن القضاء الإلهي ضد إسرائيل أو القوة الأجنبية (إر٤٧:٢)، باستخدام صورة سيول الأمطار (حز١٣:١١، ١٣؛ ٣٨:٢٢) أو الفيضان الكاسح، تصف صورة الفيضان القوة المدمرة أو الغزو العسكري. يستخدم النبي أشعياء عدد من الأفعال ليصف طبيعة الغزو الأشوري الكاسحة ضد يهوذا (עָבַר שָׁטַף חָלַף). يستخدم إشعياء بصفة مستمرة שָׁטַף (يغرق، يغمر، إش٨:٨؛ ١٠:٢٢؛ ٢٨:٢، ١٥، ١٧، ١٨؛ ٣٠:٢٨؛ قا؛ إر ٤٧:٢؛ دا ١١:١٠، ٢٢، ٤٠) كجزء من صورة العاصفة حيث يدمر الفيضان (واصفا القضاء الإلهي) كل شيء في طريقها. يستخدم أيضا الملك الأشوري صورة العاصفة في نقوشهم ليصف غزواتهم العسكرية. يؤكد شلمناصر الثالث: "لقد ذبحت محاربيهم، ونزلت عليهم كما يسكب Adad العاصفة المطرية" (*ANET*, 277). يصف نقشا Nabonidus هجوم بواسطة تحالف بابلي ضد الأشوريين: "لقد زحف مثل عاصفة الفيضان، من فوق ومن تحت، يمينا وشمالا.... تاركا مدنهم المقدسة خرابا أكثر من عاصفة الطوفان" (*ANET*, 309). في ثلاثة فقرات، يظهر دمج الأفعال שָׁטַף וְעָבַר حرفيا، تغمر وتعبر على) على أنها تشكل hendiadys تعبر عن "فيضان جارف" (إش ٨:٨، دا ١١:١٠، ٤٠).

٤. يعد يهوه بيوم آت فيه سيمنع مياه الحزن من أن تغمر إسرائيل (إش ٤٣:٢) وسوف يغمر شعبه المختار بفيض من الجزية الآتية من الأمم حول العالم (٦٦:١٢).

٥. يختلف إر ٨:٦ عن جميع الحالات الأخرى لـ שֶׁטֶף عندما يصف الفرس الثائر في الحرب، بأنه طائش بسبب ما يفعله.

٦. إن إسم المشترك שֶׁטֶף يرد ٦مرات. في حالتين يستحضر صورة الفيضان/ العاصفة ليصف القضاء الآتي (دا ٩:٢٦؛ نا ١:٨). تصف فقرتين العبور السريع لمياه الفيضان التي تطع أوامر يهوه (أي ٣٨:٢٥) والتي تعجز أمام الملجأ الذي يقدمه يهوه لهؤلاء الذين يثقوا فيه (مز ٣٢:٦). إن صورة "الفيضان" التي ترتبط دائمًا بـ שֶׁטֶף يمكن أن تمثل أيضا شدة الغضب (أم ٢٧:٤).

طوفان، يغمر، جارف: ← בָּזָא [*baza'*] (يزيل، #١٠٢١)؛ ← גָּרַף [*garap*] (يزيل، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [*mab-bûl*] (محيط سماوي، يغمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת (cj.) (נִגֶּרֶת) (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוּף [*sûp* [1]] (طوفان، يرتفع، يجعله يطفو، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*sibbolet* [2]] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [*sôt* [2]] (طوفان [مفاجيء]، #٨٧٦٦)؛ ← שָׁטַף [*satap*] (يزيل، طوفان، يغمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [*sesep*] (فيضان، #٩١٩٢).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:918; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, 1986; H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 1991.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti* / ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٨٨٥٢ (שֶׁטֶף)، [*setep*]، فيضان)، ← #٨٨٥١.

8856	שַׁי

שַׁי [*say*]، إسم عطية، هدية (#٨٨٥٦).

ش. أ. ق عرب. *sai'*، شيء، موضوع؛ أوغا. *ty*، جزية، عطية؛ الآرامي القديم שׁי، جزية، عطية. إن الإشتقاق العبري لـ שַׁי غير مؤكد.

ع. ق جميع الثلاثة حالات لـ שַׁי تصف العطايا التي تُحضر (יָבַל) لإله إسرائيل (مز ٦٨:٢٩[٣٠]؛ ١١[١٢]؛ إش ١٨:٧). سوف يُظهر الشعوب والملوك خارج إسرائيل إدراكهم لسلطان يهوه بتقديم الإجلال له.

هبة: ← אָהַב [*'āhab*] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [*zbd*] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [*mgn* [1]] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [*nādān* [2]] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [*ntn*] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [*skr* [2]] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [*sbt*] (يعطي #٧٣٨١) ← שׁחד [*šḥd*] (يقدم هبة #٨٨١٠) ← שַׁי [*šay*] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [*šalmōnîm*] (الهبة، #٨٩٨٨).

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

8863	שִׂיחַ

שִׂיחַ [*sîaḥ*]، قَل. يذوب؛ هِتْبُولِيل. يكون في يأس (#٨٨٦٣).

ش. أ. ق تعني عرب. *saha* يفيض، يذوب.

ع. ق يرد قَلْ. فقط في مز ٤٤:٢٥[٢٦]، حيث تشير إلى هؤلاء الذين إنحدوا إلى التراب وعلى وشك الموت. ترد هِتْبُولِيل. ٤مرات، جميعهم بنفس المصطلح الذي في ٤٢:٥، ٦، ١١؛ ٤٣:٥. يظهر الفعل ٣مرات في سؤال، "لماذا أنتِ منحنية يا نفسي؟' وفي كل مرة يعبر المرنم عن إيمانه بأن الله سيخلصه من أزمته.

ب. ت تستخدم سب περίλυπος في مز ٤٢-٤٣ [٤١:٦، ١٢؛ ٤٢:٥]، لتعني حزين بشدة، بالغ الحزن.

ع. ج يستخدم مت ٢٦:٣٨ περίλυπος عندما كان يسوع يصلي بألم بارح في جثيماني: "نفسي حزينة جدا حتى الموت.' قا؛ مر ١٤:٣٤.

تثبيط: ← מסס [*mss*] (يضمر، يذوب، يتحلل، يفقد الشجاعة، #٥٠٢٢)؛ ← סַר [*sar*] (كئيب، يائس، #٦٢٣٤)؛ ← עגם [*'gm*] (معذب، بائس، مغتمّ، #٦٣٢٧)؛ ← צוק [*swq* [1]] (يُرغم، يُحرج، يغيظ، #٧٤٣٩)؛ ← קצר [*qsr* [2]] (يصغر، يُثبط، يرهق، #٧٩١٨)؛ ← רפה [*rph* [1]] (يسترخي، يجبن، ييأس، #٨٣٣٢)؛ ← שׁיח [*šyḥ*] (يتلاشى، يختفي، #٨٨٦٣).

إذابة، انحلال: ← דּוֹנָג [*dônāg*] (شمع [استعارة للإذابة]، #١٨٨٠)؛ ← מוג [*mwg*] (ذاب، تهاوى، ارتعش، فقد الشجاعة، #٤٥٧٠)؛ ← מסס [*mss*] (يجبن، يذوب، يضعف، #٥٠٢٢)؛ ← מסה [*msh*] (ذاب، تبلل، #٤٩٩٨)؛ ← שׁיח [*šyḥ*] (يتلاشى، يختفي، #٨٨٦٣).

٨٨٦٤ (שִׁיחָה [*sîḥâ*]، حفرة)، #٨٧٥٧.

٨٨٦٥ (שִׁיחוֹר [*sîḥôr*]، نهر، قناة [في مصر])، ← #٥٦٤٣

٨٨٦٨ (שַׁיִט [*sayit*]، مجداف)، ← #٨٧٦٣

8874	שִׁין

שִׁין [*sîn*]، hiftil أو قَل. مع ה إنعكاسية (*HALAT* 1371) يتبول #٨٨٧٤)؛ שַׁיִן [*sayin*]، إسم بول (#٨٨٧٥).

ش. أ. ق يشترك العبري مع الجذر أكد. *sianu, sânu*، أن يتبول، و*sinatu*، بول، الأغارتية *tyn*، (*yttn*) يجعله يتبول، *UT* 55:8).

ع. ق ١. يستخدم ع. ق. هذا الفعل فقط في عبارة إصطلاحية men passing water. يستخدم العبري إسم الفاعل بالإضافة إلى إسم. حائط (קִיר)، التي تستأثر بتعبير KJV، "بائل بحائط" يستخدم الفعل ٦مرات في الأسفار التاريخية (١صم ٢٥:٢٢، ٣٤؛ ١مل ١٤:١٠؛ ١٦:١١؛ ٢١:٢١؛ ٢مل ٩:٨).

٢. يرد إسم. فقط في فقرات متوازية لـ ٢مل ١٨:٢٧ وأش ٣٦:١٢، يشربون بولهم. يضيف K شرحا أكثر لطفا للكلمة: מֵימֵי רַגְלֵיהֶם ("ماء أرجلهم").

روث، براز، يرفض، بول: ← אַשְׁפֹּת [*'ašpōt*] (كومة من القش، كومة محرمة، وادي- الروث، #٨٨٣)؛ ← גָּלָל [*gll* [2]] (بلوث، قذارة شخص ما، #١٦٧١)؛ ← דֹּמֶן [*dōmen*] (روث، سماد، #١٩٦١)؛ ← חֲרָאִים [*ḥ^arā'îm*] (روث، #٢٩٨٩)؛ ← יֶשַׁח [*yešaḥ*] (قذارة، الإسهال، #٣٨٠٣)؛ ← מַדְמֵנָה [*madmēnâ* [1]] (حفرة للروث، #٤٥٢٣)؛ ← סוּחָה [*sûḥâ*] (فضلات، #٦٠٥٤)؛ ← פֶּרֶשׁ [*pereš* [1]] (فضلات، محتويات المعدة، #٧٣٠٢)؛ ← צֵאָה [*sē'â*] (فضلات، روث بشري، #٧٣٦٢)؛ ← צְפִיעַ [*sāpîa'*] (روث [الماشية]، #٧٦١٦)؛ ← שִׂיג [*sîg*] (براز، #٨٤٨٥)؛ ← שִׁין [*šyn*] (بال/ يبول، #٨٨٧٤).

٨٨٧٥ (שַׁיִן [*sayin*]، بول)، ← # ٨٨٧٤.

8876 שִׁיר

שִׁיר [*šîr* [1]]، قَلْ. غني؛ بُعليل/ بُعلال يغني، إسم الفاعل، مغني، عازف؛ هُفْعَل. يُغنَى (#٨٨٧٦)؛ שִׁיר [*šîr* [2]]، إسم مجموعة أغاني، أغنية، موسيقى (#٨٨٧٧)؛ שִׁירָה [*šîrâ*]، إسم، أغنية (#٨٨٧٨).

ش. أ. ق الأغارتية *sr*، يغني؛ أكد. *seru(m)*، أغنية؛ الآرامي اليهودي שִׁיר، أغنية.

ع. ق في حز ٤٠:٤٤ שָׁרִים، مغنيين، تعدل بصفة عامة إلى שְׁתַיִם، إثنين، من قبل سب.

١. إن الأغاني الدنيوية لعبت دورا في ثقافة إسرائيل، كما يصادق على ذلك مثلين (أم ٢٥:٢٠؛ جا ٧:٥؛ قا؛ ١٢:٤). تبرز أغاني الحب في نشيد الأنشاد ١:١؛ إش٥:١؛ حز ٣٣:٣٢، كما يسمى مز ٤٥ أغنية الزواج. هناك أغنية عن عاهرة كبرت في السن تطبق على صور في إش٢٣:١٥-١٦. يذكر ٢أخ ٣٥:٢٥ الإحتفال بذكرى موت يوشيا بأغنية جنائزية. يشير إش ٢٤:٩ إلى أغاني السكر، و٢صم ١٩:٣٥[٣٦]؛ عز ٢:٦٥؛ جا ٢:٨؛ حز ٢٦:١٣ للغناء من أجل التسلية. يستخدم الفعل مرة واحدة عن صيحة البوم (صف ٢:١٤، NIV صدى).

٢. يصف الفعل والأسماء غالبا التسبيح الديني. يقدم المصدر أمري. أغنية انتصارية في خر ٢١:١٥، وأقسام ترتيلية في مز ٦٨:٤، ٣٢، [٥، ٣٣]، ترتيلة تاريخية في ١٠٥:٢ (= ١أخ ١٦:٩)، وترتيلة أخروية في مز ٩٦:١، ٢؛ إش ٤٢:١٠. إن مجموعة" سأسبح" تقدم ترنيمة انتصارية في خر ١٥:١؛ قض ٥:٣، وتختم بترنيمة انفرادية في مز ١٠٤:٣٣. في مرثاتين ملوكيتين هناك ترتيلة تمهيدية مقدمة (٨٩:١[٢]؛ ١٠١:١). في مرثاة أخرى فردية تبدأ بنذر عن التسبيح (١٣:٦؛ ٢٧:٦؛ ٥٧:٧[٨]= ١٠٨:١[٢]؛ قا؛ ٢١:١٣[١٤]؛ ٥٩:١٦[١٧]؛ إر ٢٠:١٣).

٣. هناك ذكر معتاد لغناء "أغنية جديدة" تفترض هذه العبارة أساسا خبرة جديدة لأفعال الله، التي تنعكس في الشكر (مز ٤٠:٣[٤]؛ ١٤٤:٩). تستخدم بصفة عامة في ترنيمة أخروية التي تتوقع بالإيمان العمل النهائي لإنجاز خلاص الله (٩٦:١؛ ٩٨:١؛ ١٤٩:١؛ إش ٤٢:١٠؛ قا؛ مز٣٣:٣ في ضوء ع. ٢٢: ٢٠؛ قا؛ رؤ ٥:٩).

٤. يشير إسم. إلى الأغاني الدينية في عا ٨:٣. تدل على أغنية شكر في ٢صم ٢٢:١ (= في مقدمة مز١٨)؛ مز ٢٨:٧؛ ٦٩:٣٠[٣١]، أغنية الإنتصار في خر ١٥:١؛ قض ٥:١؛ مز ١٠٦:١٢، وترنيمة أخروية في إش ٢٦:١. تشير "أغاني صهيون" و"أغاني الرب" في مز ١٣٧:٣-٤ إلى مجموعة تراتيل تسبح يهوه كإله صهيون. وهم ممثلين في مز ٤٨، ٧٦، ٨٤، ٨٧، و١٢٢. إن عنوان "ترنيمة المصاعد" في مز ١٢٢-١٣٤ على الأرجح تحدد مجموعة من أغاني موكبية تغنى من قبل الحجاج أثناء توجههم إلى الهيكل لأداء خدمة الأعياد. الكثير من المزامير الأخرى بها שִׁיר، أغنية، كجزء من عناوينهم، عادة مع مִזְמוֹר، مزمور، التي كانت شعر مصحوب بموسيقى. قد يفسر التعبير السابق كأغنية تغني كـ *a capella*، لكن دمج التعبيرين يكون عندئذ غريبا، مالم تشير إلى تقليد مزدوج، بغناء مزامير معينة بـ أو بدون إصطحاب موسيقي.

٥. يعرض سفري الأخبار، عزرا، نحميا اهتماما بالغا بالموسيقى الهيكل. إن الغناء المصحوبا بالآلات الوترية والطرق كانت مسئولية الآويين (١أخ ١٥:١٦، ١٩؛ ٢أخ ٢٣:١٣؛ نح ١٢:٢٧)، بينما يعطيى الكهنة الأبواق للنداءات (١أخ ١٣:٨؛ ٢أخ ٥:١٣؛ ٢٩:٢٧).

تسبيح، غناء، شكر:← הָלַל [*halal* [2]] (تسبيح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זָמַר [*zamar* [1]] (يعزف، يرنم بالتسبيح، #٢٣٧٦)؛ ← יָדָה [*yadâ* [2]] (يعترف، يقدم الشكر، يسبح، #٣٣٤٤)؛ ← נָוָה [*nawâ*]

[2 (تسبيح، #٥٦٥٨)؛ ← עָנָה [*'anâ* 4] (يُغني)، ← פָּצַח [*pasah* 1] (يخترق بـ أو يدخل بالتسبيح، #٧٠٢٦)؛ ← רוּם [*rûm*] (يُمجد، #٨١٢٣أ)؛ ← שָׁבַח [*sabah* 1] (يمتدح، يسبح، يُبجل، #٨٦٥٥)؛ ← שִׁיר [*sîr* 1] (يغني، #٨٨٧٦)؛ ← תָּנָה [*tanâ* 2] (يتلو، يخلد ذكرى، #٩٤٨٠).

البيبلوجرافيا

THAT 2:895-98; *TWAT* 7:1259-95.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

٨٨٧٧ (שִׁיר [*sîr* 2]، مجموعة أغاني، أغنية، موسيقى)، ← #٨٨٧٦

٨٨٧٨ (שִׁירָה [*sîrâ*]، أغنية)، ← #٨٨٧٦.

8880 שַׁיִשׁ

שַׁיִשׁ [*sayis*]، مرمر (#٨٨٨٠).

ش. أ. ق إن التعبير العبري هو كلمة دخيلة من المصرية *ss*، (*HALAT* 1374, cf. BDB, 1010).

ع. ق تستخدم فقط في ١أخ ٢٩:٢، كان שַׁיִשׁ هو إحدى المواد التي جمعها داود لبناء هيكل يهوه. كان الحجر الجيري يستورد إلى فلسطين من مصر (I. Ben-Dor, "Alabaster," *IDB*, 1:76).

جير، طباشير، طلس: ← גִּר [*gir*] (طباشير، #١٧٣٢) ← טוּח [*twh*] (يطمس، يكسو، يغشى، يطلي، #٣٢١٢) ← טָפַל [*tpl*] (يطلخ، يجصص، #٣٢٦٠) ← שִׂיד [*śîd* 1] (كلس، ماء الكلس، #٨٤٨٦) ← שֶׂרֶד [*śered*] (طباشير، #٨٥٧٤) ← שַׁיִשׁ [*šayiš*] (مرمر، #٨٨٨٠) ← תָּפֵל [*tāpēl* 2] (جص طيني، ماء كلس، #٩٥٢١).

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

8883 שִׁית

שִׁית [*sît* 1]، قَلَّ. يضع، ينصب، يمد؛ ينظم، يعين؛ يوجه، يثبت؛ يفرض؛ هُفْعَل. يكون موضوعا، ينصب (#٨٨٨٣)؛ שִׁית [*sît* 2]، رداء (#٨٨٨٤).

ع. ق إن שִׁית هي مرادف قريب جدا في المعنى الجذر שִׂים، حيث يُرجح أن كلاهما كانوا متساويين في المعنى إنما بلهجات أو لغات مختلفة حيث تمت الإستعارة. أصبحت שִׁית كلمة خاصة أغرب من الإثنين (شعري، رسمي) فإن من الورود ٨٥ للفعل في الكتاب المقدس، تميل שִׁית لتظهر في أغلب الأحوال في الفقرات المبكرة (قبل السبي) أو تعرض أسلوب (شعري) رفيع. إن ندرتها في الأسفار الكتابية المتأخرة والآداب العبرية الأخرى لفترة الهيكل الثاني وبعده (e.g., Sir 15:14; نج. 10:2؛ لاحظ غيابها من المشنى) تشير إلى أنها أصبحت أقل تفضيلا عن שִׂים كالفعل المفضل بصفة عامة ليدل على مفهوم الوضع.

موضع، تعيين، وقفة، محطة: ← יָצַג [*ysg*] (يضع، يُحضر شخص ما للأمام، #٣٦٥٧)؛ ← כּוּן [*kwn* 1] (يقف بثبات، يعد، يؤسس، #٣٩٢٢)؛ ← נָצַב [*nṣb* 1] (يقف، يُوقف نفسه، يقف بثبات، #٥٨٩٣)؛ ← נָתַן [*ntn*] (يعطي، يقدم، يعرض، #٥٩٨٩)؛ ← עָמַד [*'md*] (يقف، يتخذ خطوته، موقف، يعين، #٦٦٤١)، ← עָרַךְ [*'rk*] (يشيد، يرص، يدخل في معركة، #٦٨٨٥)، ← קוּם [*qwm*] (يقف، يأخذ خطوة، يقف مستقيما، ينهض، يُنجز، #٧٧٥٦)؛ ← שִׂים [*śym*] (يضع، يقدم، يضع، ينشيء، يفرض، #٨٤٩٢)؛ ← שָׁוָה [*swh* 2] (يضع، يضع، #٨٧٥١)؛ ← שִׁית [*šît* 1] (يضع، يقيم، يمد، يعين، #٨٨٨٣).

سام ميير *Sam Meier*

8884 שִׁית

שִׁית [*sît* 2]، إسم. رداء، ملابس مزخرفة (#٨٨٨٤).

ع. ق هذه الكلمة العامة عن الإرتداء تظهر مرتين فقط في عبر. كت. مز ٦:٧٣ به "غطاهم رداء العنف" (NASB) ويصف أم ٧:١٠ المرأة "بزي زانية" ترد الحالة الأخيرة في معظم الترجمات الحديثة بصيغة فعلية "مرتدية كزانية".

ثياب، رداء: ← בֶּגֶד 2 [*beged* 2] (ثياب، رداء، #٩٥٥)؛ ← גְּלוֹם [*gelôm*] (رداء، #١٦٥٩)؛ ← חֹב [*ḥōb*] (طوي الرداء، #٢٤٦٠)؛ ← חֹצֶן [*ḥōṣen*] (طوي الرداء، #٢٩٥٠)؛ ← כְּתֹנֶת [*kuttōnet*] (رداء، #٤١٨٩)؛ ← לָבַשׁ [*lbš*] (يرتدي، يلبس، يكتسي، #٤٢٥٢)؛ ← מַד [*mad*] (رداء، ثياب، #٤٤٩٦)؛ ← מַדְוֶה [*madeweh* 2] (رداء، #٤٥٠٤)؛ ← מַחֲלָצוֹת [*mahᵃlāṣôt*] (رداء بهيج، #٤٧١١)؛ ← מֶלְתָּחָה [*meltāḥâ*] (حجرة الملابس، #٤٩٢١)؛ ← מֶשִׁי [*mešî*] (ثياب غالية، #٥٤٢٩)؛ ← סָדִין [*sādîn*] (ثياب غالية، #٦٠٤١)؛ ← סוּת [*sût* 2] (رداء، #٦٠٧٨)؛ ← פְּתִיגִיל [*petîgîl*] (ملابس جملية، #٧٣٤٥)؛ ← צֶבַע [*ṣeba'*] (ثياب ملونة، #٧٣٨٩)؛ ← שַׂלְמָה, שִׂמְלָה [*śimla, śalma*] (رداء، قماش، #٨٥٢٩)؛ ← שֹׁבֶל [*šōbel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שִׁית [*šît* 2] (رداء، ملابس مزخرفة، #٨٨٨٤).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

8886	שָׁכַב

שָׁכַב [sakab]، قَلْ. يمكث؛ نِفْعَلْ. و بُعَّلْ. (؟) يُغتصب؛ هِفْعِيلْ. يطرح، هُفْعَلْ. يكون مطروحا، يضاجع (#٨٨٨٦)؛ מִשְׁכָּב [miskab]، مكان الإستلقاء، سرير، فعل الإلستلقاء (← #٥٤٣٥)؛ שְׁכָבָה إسم (שִׁכְבָה؛ أو שְׁכָבָה שִׁכְבָה)، طبقة، تدفق المنى (#٨٨٨٧)؛ שְׁכֹבֶת (שְׁכָבֶת)، تطفق المنى (#٨٨٨٨).

ش. أ. ق يوجد الجذر المشترك لـ שָׁכַב في الكثير من اللغات السامية والعامية (مثلا أكد. *sakapu(m)*، يأوي إلى الفراش في الليل؛ انظر BDB, 1011-12)، متضمنة الأغارتية، وهي تحمل معاني تشبه كثير من التي وردت في العبرية.

ع. ق ١. ضمن الطائفة العامة لـ" الاستلقاء"، هذا الفعل الشائع (مستخدم ٢١٢مرة) قد يعبر عن معاني كثيرة متنوعة، بما فيهم الإستعداد للذهاب للنوم (تك ١٩:٤)، الإواء إلى الفراش في الليل (يش ٢:١)، الموت (إش١٤:١٨)، ممارسة الجماع الجنسي (١صم ٢:٢٢).

٢. في ١مل ٣:١٩ إستلقت الباغية فوق طفلها، والنتيجة كانت الموت. في ١صم ٣:٢، ٣، ٥، ٦، ٩ يشير الفعل إلى صموئيل وعالي وهم في بيت الرب في شيلوه، ويعني الذهاب إلى الفراش، يأوي في المساء إلى فراشه. يتحدث تك ٢٨:١١ عن قضاء يعقوب الليل في بيت إيل وفي يونان ١:٥، حيث يتبعها רָדַם، ينام، يعني التعبير أن يونان استلقى وراح في النوم. يقول المرنم أنه يصنع فراشه في وسط الأسود المفترسة (مز ٥٧:٤). في لا ٢٦:٦، يكون التركيز على الراحة الغير مزعجة التي ستكون لإسرائيل في كنعان. عندما يستريح قلب إنسان، فإن ذهنه يهدأ (جا٢:٢٣). يسعى أيوب للراحة لكنها تراوغه وهو مضطجعا (שָׁכַב، ٧:٤) على فراشه (מִשְׁכָּב، ٧:١٣). وهو يتمنى فقط أن يجدها عندما يضطجع، שָׁכַב في تراب الموت (٧:٢١). قد يوجد تلاعب بالكلمات عندما ذهب الجواسيس إلى بيت راحاب الزانية واضطجعوا هناك (أي قضوا الليل، يش ٢:١؛ انظر التعريض الجنسي أدناه).

٣. بما أن الموت يُشار إليه عادة بالنوم، فيبدو من الطبيعي أن الفعل الذي يتحدث عن الاضطجاع استعدادا للنوم يصبح كناية عن الموت (قا، أي ٣:١٣؛ ٧:٢١). توضح القرينة أن إش ١٤:٨ تتحدث عن موت ملك بابل (١٤:٤). باقي جميع الملوك سوف يضطجعون في منازلهم (أي قبورهم: ١٤:١٨)، لكن هذا الملك لن يُدفن (١٤:٩). أن "يضطجع مع أبائه" تعني أن يُدفن في قبور العائلة (عادة يكون كهف مصنوع من أحجار فلسطين الجيرية)، كما في ١مل ١:٢١؛ ٢:١٠؛ ١١:٢١ (داود). يستخدم التعبير بصفة متكررة عبر سفري ملوك الأول والثاني (مثلا ١مل ١١:٤٣؛ ١٤:٢٠، ٣١؛ ١٥:٨، ٢٤؛ ١٦:٦، ٢٨؛ ٢٢:٤٠، ٥١؛ ٢مل ٨:٢٤؛ ١٠:٣٥). يصف الانطباع أيضا موت الآباء (تك ٤٧:٣٠). يستخدم التعبير مرة واحدة فقط في الإشارة إلى الموت القاسي (أي أخاب؛ ١مل ٢٢:٤٠). قد يكون مز ٤١:٨[٩]، الذي هو صدى عا ٥:٢، لغة لعنة أو صيغة سحرية (Kraus, cited by Anderson, 325).

٤. عندما تستخدم لتصف علاقات جنسية، يدل التعبير"يضطجع مع" ومشتقاته إلى العلاقات الجنسية المُحرمة، (تك ٣٠:١٥-١٦؛ ٢صم ١١:١١ هما الإستثناء). تدل שָׁכַב على الإتصال الجنسي الغير شرعي (أي، مع أقرباء من الدرجة الأولى، مع الحيوانات، مع الجنس المتماثل) في كلا من لا ٢٠:١١، ١٢، ١٣، ١٨، ٢٠ (مع אֶת) وفي تث ٢٧:٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣ (مع עִם). يشير التعبير إلى الإغتصاب في تك ٣٤:٢ وتث ٢٢:٢٥. في تك ١٩:٢٣، ٣٣، يصف التعبير إغواء بنات لوط لأبيهم. يتحدث تث ٣٥:٢٢ عن إغواء رأوبين لبهة. إن الاتصال الجنسي الذي يجد قبولا من المجتمع يوصف دائمًا بـ יָדַע، يعرف؛ حيث يكون الغرض من هذا الاتصال الجنسي هو الإنجاب، בּוֹא אֶל، يدخل إلى، هو تعبير عن اختيار (van der Westhuizen).

٥. بحسب Orlinsky، فإن إسم. שְׁכָבָה (שִׁכְבָה) وשְׁכֹבֶת لا يشتقا من שָׁכַב، يضطجع، لكن من عرب. *sakaba* يسكب، وبالتالي فلا علاقة له بفعل الاضطجاع. باستثناء خر ١٦:١٣-١٤، حيث שִׁכְבָה تصف طبقة الندى، هذه الأسماء تدل على إطلاق المنى في عملية الإتصال الجنسي (← الشرعية الجنسية: لاهوت).

اضطجاع، جماع، اغتصاب: ← רָבַע [*raba*ʿ ¹] (يضطجع، يجامع، #٨٠٦١)؛ ← רָבַץ [*rabas*] (يضطجع، #٨٠٦٩)؛ ← שָׁגַל [*sagal*] (ينام، تغتصب، #٨٧١١)؛ ← שָׁכַב [*sakab*] (يضطجع، تُغتصب، يضاجع، #٨٨٨٦).

سرير: ← יָצַע [*yasa*ʿ] (يفترش السرير، #٣٦٦٧)؛ ← מִטָּה [*mittâ*] (سرير، #٤٧٥٣)؛ ← מִשְׁכָּב [*miskab*] (سرير، #٥٤٣٥)؛ ← עֶרֶשׂ [ʿ*eres*] (هيكل السرير، #٦٩١١)؛ ← פְּאָה [*pe'â* ¹] (رفاهية [الأريكة]، #٦٩٩١)؛ ← רָבַד [*rabad*] (يجهز سريرا، #٨٠٤٨).

نوم: ← דָּלַף [*dalap* ²] (يشعر بأرق، #١٩٤١)؛ ← יָשֵׁן [*yasen* ¹] (ينام، #٣٨٢٢)؛ ← נוּם [*nûm*] (ينام، #٥٦٧٠)؛ ← רָדַם [*radam*] (يذهب للنوم، #٨١٠١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:921-22; A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, NCB, 1972; P. A. Bird, "The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in

Three Old Testament Tests,' *Semeia* 46, 1989, 119-39; Peter W. Coxon, "A Note on 'Bathsheba' in 2 Samuel 12, 1-6,' *Bib* 62, 1981, 247-50; John Gray, *I & II Kings*, 1970; N. C. Habel, *The Book of Job; A Commentary*, 1985; J. S. Kselman, "Psalm 3: A Structural and Literary Study,' *CBQ* 49, 1987, 572-80; H. M. Orlinsky, "The Hebrew Root skb,' *JBL* 63, 1944, 19-44; J. P. van der Westhuizen, "Three Nuances of Sexual Intercourse,' *Dor le Dor* 18, 1989-90, 92-100; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCB, 1989; Y. Zakovitch, "Sisseras Tod,' *ZAW* 93, 1981, 364-74.

وليام سي . وليامز *William C. Williams*

8887 שִׁכְבָה

שִׁכְבָה [*sikbâ*]، إسم، ما يضطجع، طبقة الندى، إصدار/ إطلاق المنى (#٨٨٧)؛ שְׁכֹבֶת [*sekobet*]، إسم اطلاق المنى، جماع، اضطجاع من امرأة، اتصال جنسي (مع إمرأة أو حيوان) (#٨٨٨)؛ < שָׁכַב [*sak-ab*]، يضطجع (← #٨٨٨٦).

ع.ق ١. يشير إسم. שִׁכְבָה في خر ١٣:١٦إلى تساقط الندى على الأرض.

٢. يشير إسم. שִׁכְבָה أيضا إلى الإطلاق/ الإنبعاث (المنوي) (لا ١٥ :١٦، ١٧، ١٨، ٣٢؛ ٢٢ :٤؛ عد ٥ :١٣). كان الانبعاث المنوي يعتبر نجاسة. كانت النجاسة تظل حتى وقت غروب الشمس وكانت تُزال عن طريق الغسل بالماء.

٣. يرد إسم. שְׁכֹבֶת، الذي يعني سرير ٤مرات، دائمًا في تعبير مع الفعل נָתַן، يعطي. يشير التعبير، تعطي مضجعك، إلى الإتصال الجنسي المُحرم (الذي يبدأه الرجال)، أي، الزنا (لا ١٨ :٢٠؛ عد ٥ :٢٠) والعلاقات الجنسية مع الحيوانات (لا ١٨ :٢٣؛ ٢٠ :١٥).

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [*'ešek*] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [*zirmâ*] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [*mᵉbûšîm*] (تناسلى، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [*nablût*] (تناسلى، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* ²] (يفى، يشتهى، #٥٧٣٤) ← עגן [*'gn*] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [*'ōnâ*] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [*škb*] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [*škh*] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [*šopkâ*] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣)
علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

٨٨٨٨ (שְׁכֹבֶת [*sekobet*]، تدفق المنى)، #٨٨٨٦.

8889 שָׁכָה

שָׁכָה [*sakâ*]، هِفْعِيل. يعرض خصية قوية، يكون لديه رغبة جنسية شديدة (#٨٨٨٩).

ع.ق يشير الفعل إلى حالة الشهوة الجنسية القوية. في إر ٨:٥ يُستخدم الفعل ليصور الفحولة. بعد أن أطعمهم الله تمامًا، إستخفوا بفضله وأصبحوا مثل الفرس المعلوف في شهوتهم (إر ٨:٥). بهذه الصورة يصف إرميا حياة الإثم، الأنانية، الانحراف في أورشليم.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [*'ešek*] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [*zirmâ*] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [*mᵉbûšîm*] (تناسلى، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [*nablût*] (تناسلى، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* ²] (يفى، يشتهى، #٥٧٣٤) ← עגן [*'gn*] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [*'ōnâ*] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [*škb*] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [*škh*] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [*šopkâ*] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣)
علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

٨٨٩٠ (שְׁכוֹל [*sekôl*]، ثكل، فقدان الأطفال)، #٨٨٩٧
٨٨٩١ (שַׁכּוּל [*sakkûl*]، ثُكل)، #٨٨٩٧
٨٨٩٢ (שְׁכוּלָה [*sekûlâ*]، ثُكل)، #٨٨٩٧
٨٨٩٣ (שִׁכּוֹר [*sikkôr*]، سُكر)، #٨٩١٠

8894 שָׁכַח

שָׁכַח [*sakah*]، قَلْ. نسى؛ نِفْعَلْ. يُنسى؛ بيعِّلْ. يجعله يُنسى؛ هِفْعِيل. يجعله يَنسى (# ٨٨٩٤)؛ שָׁכֵחַ [*sakeah*]، صفة نسيان (# ٨٨٩٥). تُعدل هِتبَعيِل. في جا٨:١٠ عادة إلى شكل שָׁבַח، يسبح.

ش.أ.ق في أوغا. وأرم. تعني *sabah* يجد.

ع.ق إن الكلمات التي للنسيان هي التضاد للتذكر (זָכַר، #٢٣٤٩) وترد في نفس القرينة حوالي ١٥مرة (مثلا، تك ٤٠ :٢٣؛ اصم ١:١١؛ أم ٣١ :٧). عوضا عن أن تشير ببساطة إلى عملية ذهنية، تتضمن دائمًا عمل مناسب على الشخص أن يتحرك ويقوم به. يرد الفعل עָזַב، ترك (#٦٤٤٠) بشكل كبير في إقتران مباشرفي سبعة حالات (مثلا اصم ١٢ :٩-١٠؛ إش ٦٥ :١١؛ مراثي ٥ :٢٠).

١. في العديد من الحالات التي تخص الإنسان، تسبب تغيير مواقف الحياة نسيان الخبرات السابقة. ينسى المرء

في الكوارث الخبرات المفضلة أو الطبيعية. تسبب المجاعة نسيان وفرة الحبوب (تك ٤١:٣٠). ينسى الشخص الذي يعاني أن يأكل (مز ١٠٢:٤[٥]) أو ضحية النفور من المجتمع (أي ١٩:١٤)، الشكل المطلق للموت الذي يجعل الشخص منسيا (أي ٢٤:٢٠؛ جا ٢:١٦؛ ٩:٥؛ قا؛ مز ٣١:١٢[١٣]). بعد التغلب على تيار المعاناة، فإنها نسيت (تك ٢٧:٤٥؛ قا؛ أم ٣١:٧). لقد وعد صوفر أيوب، إن الخبرات المريرة ستكون شيئا من الماضي، فقط إذا تاب (أي ١١:١٦)؛ أعطى الله إسرائيل وعد مماثل في إش٥٤:٤؛ ٦٥:١٦. إن الخبرات الماضية يمكن أن تُنشأ أيضا درسا لا يمكن أن ينسى (تث ٩:٧؛ ٣١:٢١؛ إر ٤٤:٩).

٢. توصف الخبرات المستقبلية، الجيدة أو السيئة بأنها لن تنسى، للتأكيد على معنى עוֹלָם، الأبدية (← #٦٤٠٩)، في إر ٢٠:١١؛ ٢٣:٤٠؛ ٥٠:٥.

٣. أحيانا يبدو اهمال الالتزام جليا، كما عندما نسى رئيس السقاة يوسف (تك ٤٠:٢٣) أو عندما تُهمل الواجبات الملوكية (أم ٣١:٥؛ قا؛ ٢:١٧). بصفة خاصة كانت إسرائيل مسئولة عن نسيان أهمية الله وأعماله المخلصة الماضية. يحذر سفر التثنية بصفة مستمرة من مثل هذه الأنانية الجاحدة (تث ٤:٩؛ ٦:١٢؛ ٨:١٤؛ قا؛ مز١٠٣:٢؛ ١٠٦:١٣، ٢١)، التي يمكن أن تأخذ شكل عدم طاعة وصايا الله (تث ٤:٢٣؛ ٨:١١؛ قا؛ ١٣:٢٦؛ مز٧٨:٧، ١١) خصوصا عن طريق عبادة الأصنام (تث ٨:١٩؛ ٣٢:١٨). إن تجاهل مثل هذه التحذيرات يُلاحظ في قض ٣:٧؛ ١صم ١٢:٩؛ ٢مل ١٧:٣٨. لقد إتهم أيضا الأنبياء إسرائيل بتركهم الرب عن طريق تجاهلهم الالتزام الذي بدأ بالفداء أو علاقة العهد (إش ١٧:١٠؛ ٥١:١٣؛ إر ٣:٢١؛ ٢٣:٢٧؛ حز ٢٣:٣٥؛ هو ١٣:٦). هذا التجاهل ربما يأخذ شكل عبادة الأوثان (إر١٣:٢٥؛ ١٨:١٥؛ هو٢:١٣[١٥])، ترك عبادة الهيكل (إش٦٥:١١؛ قا؛ ١٣٧:٥؛ مراثي ٢:٦)، انتهاك الالتزامات الدينية والإجتماعية للعهد (حز ٢٢:١٢)، الإتكال على المساعدات المادية (هو ٨:١٤) أو في حالة الكهنة، تجاهل واجباتهم في تعليم الناموس (هو٤:٦). إن مثل هذا السلوك الغير طبيعي الذي لا يصدق يلاحظ في إر٢:٣٢؛ ١٨:١٥؛٥٠:٦. من خلال المراثي يذكر المعانون عدم نسيانهم نذور إلتزام العهد، حتى يحثوا الله أن يكون في المقابل مخلصا لهم بأن يحررهم (مز ٤٤:١٧، ٢٠[١٨، ٢١]؛ ١١٩:٦١، ٨٣، ١٠٩، ١٤١، ١٥٣، ١٧٦[قا؛ ع. ١٣٩]). أحيانا، هناك عهد مستقبلي موعود به (١١٩:٦١، ٩٣). يوصف الأشرار بأنهم أولئك الناسين الله (٩:١٧[١٨]؛ ٥٠:٢٢[قا؛ ع.١٦]؛ قا؛ أي ٨:١٣).

٤. عادة يكون الله هو فاعل هذا الفعل، بالإشارة إلى إلتزامه بمواثيق العهد. إن رثاء المزامير يحتوي على ثلاثة أنواع من التعبيرات الثابتة، التي تستخدم مفهوم (عدم) نسيان الله. الأولى هي التضرع بأن الله لا يجب أن ينسى الذين يعانوا لكن لابد أن يتدخل لإنقاذهم (مز١٠:١٢؛ ٧٤:١٩، ٢٣؛ قا؛ ١صم ١:١١). الثانية هو سؤال محير ألا وهو لماذا نسي الله، والذي يتضمن عنصر المعارضة (مز١٣:١[٢]؛ ٤٢:٩[١٠]؛ ٤٤:٢٤[٢٥]؛ ٧٧:٩[١٠]؛ قا؛ مرا ٥:٢٠). أن البيان النائح الذي في إش ٤٩:١٤ يرتبط بهذا النوع. الثالثة هو تأكيد الثقة في أن الله لن ينسى خاصته (مز ٩:١٢، ١٨[١٣، ١٩]؛ في المقابل ١٠:١١؛ قا؛ تث ٤:٣١).

٥. في الأدب النبوي يظهر رفض الله للنسيان في إعلانات القضاء (هو ٢:١٣[١٥]؛ ٤:٦؛ عا ٨:٧) وفي إعلان الخلاص لأورشليم المتهدمة أثناء السبي (إش ٤٩:١٥)، حيث تُوصف محبته الواعية بأنها تفوق محبة الأم لأولادها.

ب. ت في قمران Qumran, 1Q22 2:4 يتردد تحذير تث ٨:١٤، بينما 4QpHos[a] 2:3 يعلق على هو ٢:٨[١٠] بتعبيرات نسيان الله، بالإشارة إلى هو ١٣:٦.

ع. ج إن إستخدامات الفعل ἐπιλανθάνομαι، ينسى، مع البشر كالفاعل يتضمن تجاهل أهمية الوحي (مت ١٦:٩، ١٠)، نسيان الخبرات الماضية (في ٣:١٣)، وتجاهل الإلتزامات المسيحية (عب ١٣:٢، ١٦). إن الإستخدام مع الله كفاعل في لو ١٢:٦-٧؛ عب ٦:١٠، يُكمل تأكيدات ع. ق. عن الثقة في الله.

تذكر، إعلان، تذكار: ← זכר [zkr [1]] (يتذكر، يحضر هدية تذكارية، #٢٣٤٩).

البيبلوجرافيا

THAT 2:898-904; S. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, 1982, 136-43; W. Zimmerli, *Ezekiel* 2, 1983.

Leslie C. Allen ليزلي سي . ألين

٨٨٩٥ (שִׁכְחָה [sakeah]، نسيان)، ← #٨٨٩٤

8896	שָׁכַךְ

שָׁכַךְ [sakak]، قَلْ. ينخفض، يلغي؛ هِفْعِيل. التخفيف عن (#٨٨٩٦).

ع.ق في وزن قَلْ. يشير الفعل إلى مياه الطوفان (تك٨:١) أو إخماد غضب الملك (أس ٢:١؛ ٧:١٠)؛ يعتبر إر ٥:٢٦ معضلة (see Emerton; W. McKane, *Jeremiah*, ICC, 1986, 1:132-33; W. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermenia, 1988, 193). يُصادق على هِفْعِيل. في عد ١٧:٥[٢٠] (NIV يتخلص).

صغير، تافه، ضئيل: ← אִישׁ [ʾēš ²] (صغير، تافه، #٨٣٧) ← דלל [dll ¹] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← זְעֵיר [zeʿêr] (صغير، #٢٤٠٢) ← חור [ḥwr ²] (يصبح قليل، #٢٥٧٩) ← חסר [ḥsr ¹] (يضعف، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← חרה [ḥrh ²] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← מעט [mʿṭ] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← צער [sʿr] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← קטן [qṭn] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئاً ماهين، #٧٧٨١) ← שׁכך [škk] (ينخفض، يخفف، يسكن من، #٨٨٩٦) ← שֶׁמֶץ [šēmeṣ] (صغير، #٩٠٦٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:923; J. A. Emerton, "Notes on Some Problems in Jeremiah v 26,' *FS Cazelles*, AOAT 212, 1981, 125-33.

إم. دَانيال كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

8897	שָׁכַל

שָׁכַל [*sakal*]، ثَكِلَ. فقدان (الأطفال)؛ بيعِّل. يسبب حرمانا، إجهاض، حرمان من (الأطفال)؛ هِفعِيل. إجهاض (#٨٨٩٧)؛ שְׁכוֹל [*sᵉkôl*]، إسم فقدان، فقدان الأطفال (إش ٤٧:٨، ٩؛ مز ١٢:٣٥) (#٨٨٩٠)؛ שַׁכּוּל [*sakkûl*]، تستخدم ٣مرات في تشبيه الدبة التي "سُرقت" أولادها، كتعبير عن القوى (٢صم ١٧:٨؛ أم ١٢:١٧؛ هو ٨:١٣)، في لعنة من قبل أرميا ضد مضطهديه (إر ٢١:١٨)، وفيما يتعلق بصف جميل من الأسنان البيضاء، الموجودة جميعها ولا يوجد فجوات فيما بينهم (نش ٢:٤؛ ٦:٦) (#٨٨٩١)؛ שְׁכוּלָה [*sᵉkûlâ*]، مفقود (#٨٨٩٢)؛ שִׁכֻּלִים [*sikkulîm*]، إسم، عدم إنجاب أطفال، فقدان، فقط في إش٤٩: ٢٠ (#٨٨٩٨).

ش. أ. ق يرد الفعل *tkl* بمعنى "يصبح بدون أطفال " في الأغارتية (KTU 1.100, line 61).

ع. ق ١. يصف שָׁכַל أحيانا كثيرة شكل عقاب الله على شعبه الغيرطائع. أنه لن يلعنهم الله بالعقم، لكن سيأخذ أطفالهم الذين لهم بالفعل بوسائل قاسية، على سبيل المثال بالسيف (تث ٣٢:٢٥؛ ١صم ١٥:٣٣؛ مراثي ١:٢٠) أو بالحيوانات البرية (لا ٢٦:٢٢؛ حز ٥:١٧؛ ١٤:١٥). ماذا يمكن أن يكون أكثر أسا وواقعية من فقدان الحياة أثناء الشباب؟ إلا أن فقدان أولاد أيوب يوضح أنه ليست كل المأسي الخاصة بالأطفال هي نتيجة الفساد الأخلاقي للآباء. نفس هذا المفهوم يُوضح من قبل رد يسوع على تلاميذه بخصوص سبب عمى الشخص (يو ٩:١-٥).

٢. يُعبر يعقوب عن الفقدان المرتقب لإبنه الصغير بنيامين (تك ٤٣:١٤)، وبواسطة رفقة عن يعقوب وعيسو (تك ٢٧:٤٥). في الحالة الأخيرة، فإن قتل عيسو ليعقوب من شأنه أن يعرض عيسو لعقوبة الموت من خلال ثأر الدم.

٣. إن فكرة الإجهاض هو معنى آخر يحمله هذا الجذر: إجهاض إمرأة (خر ٢٣:٢٦ [في قرينة الوعد]؛ هو ٩:١٤ [صلاة لعنة])؛ إجهاض الحيوانات، الغنم والماعز، كالذي لم يحدث خلال عمل يعقوب مع لابان؛ قا؛ تك ٣١:٣٨؛ أي ٢١:١٠)؛ إجهاض الأرض عندما لا تثمر (٢مل ٢:١٩، ٢١؛ ملا ٣:١١).

إن عبارة יָצְאוּ יְלָדֶיהָ (حرفيا، "سقط أولادها" خر ٢١:٢٢) كانت موضوع ترجمات متشعبة. تقرأ NIV، "إذ ضرب رجال محاربين إمرأة حاملٍ وولدت قبل أوانها...' ثم يُقترح في الحواشي، "أو أنها أجهضت" هذا القانون المحدد يرد داخل وحدة فرعية من بنود العهد (خر ٢٠:٢٢-٢٣:٣٣) التي تتعامل مع قوانين متعددة عن الأذى الجسدي (٢١:١٨-٣٦). إذ لم يكن هناك أذى خطير متضمن (للمرأة؟ للجنين؟ أو كليهما؟) فلن تفرض غرامة على المؤذي. في حالة أن يكون هناك جرح مستديم، فيُطبق قانون الإنتقام (أي *lex talionis*)، "حياة بحياة، عين بعين، سن بسن.' هذا القانون المحدد، بعيدا عن الوحشية أو البدائية، فهو ينادي (١) بمبديء العدالة المتساوية للجميع، و(٢) لكما لابد أن تتناسب العقوبه مع الجريمة لا أكثر ولا أقل (Childs, Exodus, 472).

تتعامل شرائع حمورابي (laws 209-14) مع الإجهاض. توضع العقوبة في ترتيب تنازلي إعتمادا على الحالة الإجتماعية للسيدة المجهضة: المرأة التي من الطبقة العليا- ١٠ شاقل من الفضة إذا مات الجنين، وموت الشخصفي حالة إذا ماتت الأم؛ إبنة شخص عامي- ٥ شاقل من الفضة إذا مات الجنين، نصف منا من الفضة إذا ماتت الأم؛ خادمة—٢شاقل من الفضة إذا مات الجنين، ثلث منا من الفضة إذا ماتت الأم (*ANET*, 175). كذلك تميز القوانين الحثية (١٧-١٨) بين الأذي الذي يسبب إجهاض مرأة حرة أو عبدة (١٠ شاقل بدلا من ٥ شاقل)، وفي حالة المرأة الحرة تحدد الغرامة على أساس فترة حمل الأم (*ANET*, 190). تتطلب القوانين الآشورية المتوسطة (٥٠-٥٣) حياة مقابل حياة في حالة إذاء إمرأة حامل، سواء حدث هذا الإجهاض لباغية (#٥٢) أو هو حث- ذاتي (#٥٣) (*ANET*, 184-85). إن شريعة الكتاب المقدس، في مقابل قانون حامورابي والقانون الحثي، لا تعمل تمييزا على أساس الحالة الإجتماعية للسيدة المصابة.

ع. ج. ← *NIDNTT* 1:176-88.

عقيم، لا أطفال له، سقط: ← גַּלְמוּד [galmûd] (عقيم، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [nēpel] (جنين مولود ميتًا، سقط، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [āqār] (عقيم، لا أطفال له، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [ʿărîrî] (لا أطفال له، #٦٨٨٤)؛ ← שׁכל [škl] (يفقد عزيزًا لديه بالموت، فقدان شخص عزيز، يسقط حملاً، #٨٨٩٧).

البيبلوجرافيا

R. K. Harrison, "Untimely Birth,' *IDB* 4:735; G. Lee, "Miscarriage,' *ISBE* 3:383.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٨٨٩٨ (שִׁכֻּלִים [sikkulîm]، بدون أطفال، حرمان)، #٨٨٩٧

8899	שָׁכַם

שָׁכַם [sakam]، هِفْعِيل. يكون مبكرا، يستيقظ باكرا، يكون شغوفا (#٨٨٩٩).

ش. أ. ق توجد שָׁכַם في الأغارتية (*tkm*) وفي عديد من اللغات السامية الأخرى كإسم، بمعنى كتف، وكفعل مشتق منها بمعنى أن يحمل على الأكتاف (*HALAT* 1383).

ع. ق ١. إن الإرتباط الأصلي بالكتف (← #٨٩٠٠) يُحتمل أن يكون قد فُقد في العبرية. فالمعنى المعتاد "يستيقظ أو يُبكر" يُحتمل أن يكون قد أشتق عن طريق كناية فعل الحمل على أكتاف شخص ما أو ظهر حيوان بزاد لرحلة في الصباح الباكر (قا؛ تك ٢١:١٤؛ ٢٢:٣). بصورة موسعة، قد يكون هناك أيضا فكرة الشغف بالقيام بمهمة (*GKC,* 113k). إن وقت الإستيقاظ أحيانا كثيرة يتميز "بالتبكير في صباح الغد" (تك ١٩:٢٧؛ ١صم ٢٩:١٠) أو "في الفجر" (يش ٦:١٥؛ ١صم ٩:٢٦).

٢. إن البداية المبكرة بينما لايزال الجو باردا لها قيمة عملية، بينما في حالة إبراهيم عكست أيضا طاعته العازمة لله على أنها هدفا غير مسر(تك ١٩:٢٧؛ ٢١:١٤؛ ٢٢:٣؛ العكس هو التأجيل في قض ١٩:٥، ٨، ٩). كانت العبادة (خر ٣٢:٦؛ يش ٦:١٢؛ ١صم ١:١٩؛ ٢أخ ٢٩:٢٠؛ أي ١:٥) والمعركة (عد ١٤:٤٠؛ يش ٨:١٤؛ ٢مل ٣:٢٢) يفضل أداءهما باكرا. يُدان القادة الفاسدين بالنهوض مبكرا للسكر (إش ٥:١١) بدلا من العمل (٢صم ١٥:٢؛ مز ١٢٧:٢). إن النهوض باكرا عادة ما يحضر إلى النور عمل الله أو الإنسان، مثل حياة (٢مل ٦:١٥) أو جيش ميت (١٩:٣٥)، إله ساقط (١صم ٥:٣، ٤)، أو مذبح متهدم (قض ٦:٢٨). إن الإختفاء السريع للندى الباكر هي صورة حية للتكريس السطحي لله (هو ٦:٤) وتنعكس بالإختفاء الشديد المماثل لإسرائيل ذاتها (١٣:٣).

٣. ترد שָׁכַם في إرميا كأول المصادر الإثنين المطلقة (١١مرة؛ أيضا ٢أخ ٣٦:١٥). يمكن الحصول على صورة حية عن نشاط غيرة الله، بالإحتفاظ بالمعنى المعتاد (KJV) الإستيقاظ باكرا والإرسال). ورغم ذلك، فعلى الأرجح أنها معنى إصطلاحي "مرارا وتكرارا" (NIV). في نبوات القضاء، يعمق إصرار إسرائيل لرفض الأنبياء ذنبها (إر٧:٢٥؛ ٢٥:٤؛ ٢٩:١٩؛ ٣٥:١٥؛ بما فيهم أرميا نفسه في ٢٥:٣؛ ٢٦:٥). يُوصف التصميم على التصرف بصورة فاسدة في صف ٣:٧.

ب. ت إن النهوض باكرا هو المعنى الأساسي في أدب قم.)وثص. (10:19; 11QT 17:9 وفي سب.

باكرا، سابقا، أمام: ← קדם [qdm] (يكون قبل، يقابل، يواجهه، #٧٧٠٩)؛ ← שָׁכַם [sakam] (يُبكر، يستيقظ باكرا، يكون شغوفا، #٨٨٩٩).

البيبلوجرافيا

S. J. P. K. Riekert, "The Cordinated Structs [sic] of the Infinitive Absolute in Jeremiah and Their Bearing on the Stylistics and Authenticity of the Jeremianic Corpus,' *JNSL* 13, 1977, 97-107; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, 1973, 123-27.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

8900	שְׁכֶם

שְׁכֶם [sekem [1]]، إسم كتف، يدير ظهره (#٨٩٠٠). انظر المناقشة في *TWOT* 2:924 حول العلاقة ما بين שָׁכַם، يستيقظ مبكرا (#٨٨٩٩).

ش. أ. ق الأغارتية *tkm* كتف (*WUS*, 2866).

ع. ق ١. إن الكلمة שְׁכֶם كتف، تشير بصورة تشريحية إلى الجزء الأعلى من الظهر والرقبة، وتستخدم بشكل قاصر على البشر. الحالة الإستثنائية الوحيدة هي بركة يعقوب ليوسف، التي تتضمن الوعد بكتف أو "تلال" الأرض المغتصبة من الأموريين (تك ٤٨:٢٢؛ قا؛ ٣٤:٢٥-٢٩ ويسرد الراوي دفن يوسف في شكيم، يش ٢٤:٣٢). في أغلب الأحيان، تصف שְׁכֶם حمل البضائع والمحاصيل الزراعية على الأكتاف كوسيلة لانتقال مواد البناء (مثلا، يش ٤:٥؛ قض ٩:٤٨) أو الممتلكات الشخصية (مثلا، تك٩:٢٣؛ ٢١:١٤؛ ٢٤:١٥، ٤٥؛ خر ١٢:٣٤).

من الواضح أن الأوسمة الزخرفية كانت تعرض جهارا على الأكتاف كرمز للكرامة أو السلطة (قا؛ إش٢٢:٢٢). لأن أيوب كان واثقا تمامًا من براءته قدام الله فقد كان

راغبا في أن يلبس تهمته كوسام الإستشهاد على كتفه (أي ٣٦:٣١).

٢. كانت تستخدم الأكتاف أيضا كرمز للعمل والعبودية، خصوصا عبودية إسرائيل بواسطة عدو أجنبي (مصر في مز ٨١:٦[٧] وأشور في إش ٢٥:١٤). بالطبع سوف يكسر مسيح الرب نير العبودية من على الأكتاف في الزمان الأخير (٩:٤[٣]؛ ٢٧:١٠) و"الأكتاف" التي هي مسئولة عن تأسيس حكومة البر والعدل (٦:٩[٥]).

٣. تفهم NIV العبارة " من الكتف فما فوق" كمصطلح "للذي هو أطول من الرأس" (١صم ٢:٩؛ ٢٣:١٠). حرفيا كان الملك شاول أطول من جميع الشعب "من الكتف فما فوق" (cf. Klein, *1 Samuel*, WBC 10, 1983, 80). بنفس الطريقة، فإن التعبير " كتف واحد" هي صورة للوحدة بين المخلصين لله.

٤. أخيرا، أن يدير (פָּנָה) كتفه هو أن يرحل أو يخرج (١صم ٩:١٠)، أو ينسحب بجبن من معركة (שְׁכֶם שִׁית، مز ١٢:٢١[١٣]).

كتف: ← כָּתֵף [*katep*] (كتف، جنب، ينحدر، #٤١٩٠)؛ ← שְׁכֶם [*sekem* [1]] (كتف، #٨٩٠٠).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:493; *TWOT* 1:459-60; 2:924; W. von Soden, "*Hiskim* < *sokem* 'Morgen' Nicht 'Schulter',' *UF* 13, 1981, 162.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٨٩٠١ (שְׁכֶם [*s^e^kem* [2]]، شكيم)، شكيم

8905	שָׁכַן

שָׁכַן [*sakan*]، قَلْ. يستقر، يمكث، يتوقف، يستريح؛ يستقر (للعيش)، يعيش في، يسكن، يبقى؛ بيعِّل. يدع، يجعل (شخص ما أو شيئاَ ما) يسكن؛ هِفْعِيل. يهدأ (شخص ما)، يدع، يجعل (شخص ما أو شيء ما) يسكن (#٨٩٠٥)؛ מִשְׁכָּן [*miskan*]، إسم، مكان السكنى، خيمة (#٥٤٣٨)؛ שָׁכֵן [*saken*]، إسم جار (#٨٩٠٧).

ش. أ. ق إن كلا من الفعل وإسم. معروفان في الآشورية. الفعل *sakanu*، ينصب، يضع، يؤسس (مسكنا)؛ تقع (عن مدينة)؛ إسم *masskanu*، مكان، مكان للسكنى؛ الآرامي الكتابي الفعل שְׁכַן، يسكن؛ إسم מִשְׁכַּן، مسكن (الله).

ع. ق ١. يبدو أن المعنى الأصلي للفعل هو "يعيش، يسكن.' بينما يتوازى أحيانا مع المفردات الهامة rough synonyms، יָשַׁב يسكن (← #٣٧٨٢)، وגּוּר، إقامة مؤقتة (#١٥٩١؛ قض ١٧:٥؛ مز ١:١٥؛ ٥: ١٢٠؛ إش ٣:١٨)، يعكس الفعل معنى السكنى أو الراحة التي عادة ما تكون مؤقتة عن יָשַׁב، بينما أكثر استقرارا ربما عن גּוּר.

٢. يشير إسم. מִשְׁכָּן دائمًا إلى "خيمة" أو الخيمة المتنقلة المقدسة الواضحة دائمًا في قصص الخروج والتيهان في البرية. إنها تمهيدا لهيكل أورشليم (خر ٩:٢٥؛ ٢٦:٦-٣٥؛ ٣٨:٢١-٣١؛ ٤٠:٥-٣٨؛ لا ٣:٧-٣٨).

٣. يرد الفعل مع حرف الجر בְּ ليدل على مكان السكنى (عد ٣٠:١٤؛ مز ٩:١٣٩؛ إر ٢٤:٢٥). يظهر حرف الجر עַל أيضا ليسم مكان المسكن (خر ٣٥:٤٠؛ حز ١٣:٣١؛ أي ٥:٣)، بينما في أحيان أخرى تستخدم שָׁם مع -*hê lo* *cale* (تث ١١:١٢؛ ٢٣:١٤؛ إش ٩:٦٥). قيل أن الناس يسكنون (שָׁכַן) في الصحراء (إر ٢٤:٢٥)، في الأرض (أم ٢١:٢؛ إش ٣:١٨)، في شقوق الصخور (إر ١٦:٤٩؛ عو ٣)، في خيام (قض ١١:٨)، وبين البشر (مز ٦٠:٧٨).

٤. توصف الطيوربأنها تعشعش أو تجد ملجأها (שָׁכַן) في أغصان الأشجار، باستخدام هذا الفعل (مز ١٢:١٠٤؛ إش ١١:٣٤؛ حز ٢٣:١٧). في مكان آخر نجد أن الطيور "تستقر" بعد أن يتم أسرها في لحظة نهاية الطيران، ويترفرف من أجل الراحة (مز ٧:٥٥؛ ٩:١٣٩؛ حز ١٣:٣١؛ ٤:٣٢). تُستخدم نفس هذه الصورة عن "الإستقرار" في أمثلة عديدة عن السحب (التي تمثل حضور يهوه الممجد في قصص البرية) المستقرة بصورة مؤقتة في الأرض (عد ١٧:٩؛ أي ٥:٣)، على قمم الجبال (خر ١٦:٢٤)، أو على خيمة الاجتماع (خر ٣٥:٤٠؛ عد ١٨:٩، ٢٢). إن الطبيعة المؤقتة لمثل هذا الإستقرار واضحة.

٥. يأتي ثلث ورود هذا الفعل تقريبا مع الله كفاعل. فالله يسكن جبل صهيون (يؤ ١٧:٤[١٧:٣])، وأيضا بين (תּוֹךְ בְּתּ) شعبه إسرائيل (خر ٨:٢٥؛ ٤٥:٢٩-٤٦؛ عد ٣:٥؛ ٣٤:٣٥؛ امل ١٣:٦؛ حز ٧:٤٣، ٩؛ زك ١٤:٢-١٥). إن الله يأتي للسكنى ليس بسبب سمات خاصة لإسرائيل، لكن ببساطة بسبب محبته الكريمة والغير مُستحَقة. (قا؛ تث٧:٧-٨؛ ١:٩-٦). إلا أنه حالما يتأسس حضور الله فإنه يتطلب حياة مقدسة من جانب إسرائيل (قا؛ لا ٤٤:١١-٤٥؛ ٧:٢٠-٨، ٢٦) حتى يمنعوا النجاسة ويتجنبوا النتائج المدمرة للخطية (عد٣:٥؛ ٣٣:٣٥-٣٤).

٦. في إستخدام تثنوي خاص للفعل على وزن بيعِّلْ. نجد أن الله يختار مكان "ويجعل إسمه يحل/ يسكنَ هناك" (تث١١:١٢؛ ٢٣:١٤؛ ٢:١٦، ٦، ١١؛ ٢:٢٦؛ نح ٩:١). يرتبط سكنى الله بمكان وحيد يختاره الله في الأرض (تث ٥:١٢-٦). ورغم أن هذه الإشارات لا توضح صراحة أن هذا المكان سيكون أورشليم وأن المقر سيكون هو الهيكل، إلا أن هناك تضمينات واضحة لتعاليم التثنية ومن بعدها

الحركات الإصلاحية التي قام بها الملك حزقيا (٢مل ١٨) ويوشيا (٢مل ٢٢) بأن مثل هذا الهيكل/ المقر المركزي، كان في الاعتبار. إن المقر الذي كان في شيلوه والذي قام بهذا الدور في التاريخ المبكر يتضمن في روايات (٢صم)، ثم فيما بعد في التعليقات الإزدرائية عن فقدان شيلوه وضعها وخرابها، المرتبط بفساد النسل الكهنوتي لعالي.

لقد حاول معظم العلماء فهم أهمية وجود مثل هذا المقر المركزي كحركة متأخرة في فترة حكم الملوك أو حتى في فترة السبي، وذلك للتغلب على التأثير الواهن للعبادة المختلطة التي كانت تُمارس في الأماكن المرتفعة عبر المدينة، عن طريق تمركز جميع العبادة في أورشليم، حيث يمكن التحكم فيها تمامًا هناك. هذا الرأي يعطي وزنا لكلمات موسى بخصوص تأسيس مكان مركزي للعبادة (تث ١٢:٥-٦) كتمهيد لأفكار لاحقة. آخرون فسروا هذا التقيد الموسوي كتطبيق على احتفالات وذبائح معينة فقط، تُمارس طالما توجد خيمة الاجتماع وتابوت العهد. لكن كان من الممكن شرعيا تقديم ذبائح أخرى في الأماكن المرتفعة أو على المذابح التي كانت تصنع مباشرة لمثل هذه المناسبات الخاصة. بالطبع، خلال الفترات التي كان تنفصل فيها خيمة الاجتماع وتابوت العهد (قا؛ ١صم ٤-٧)، كانت المناسبات تتطلب تقديم ذبائح في أماكن أخرى.

ورغم أن هذا الرأي الأخير يناصر صلاحية التصريح الموسوي ويقدم شرحا مقنعا للإستخدام المستمر للأماكن المرتفعة، إلا أنه لا يرد بشكل مقنع على الأدلة الأثرية للأماكن الرسمية الواضحة التي تبتعد عن هيكل أورشليم في الحصون مثل "عراد" Arad خلال فترة الملوك (See Niehaus, 3-30).

٧. يوضح إستخدام الفعل שָׁכֵן الراحة النسبية والاستقرار بعد فترة من التحرك. مثل هذه الراحة تبقى مؤقتة بعض الوقت، حاملة دائمًا ذكرى الوقت السابق، عندما تكون الراحة صعبة المنال. هذا الفعل مناسب لوصف تخييم البدو (قض ٨:١١). يرتبط أحيانا مفهوم دوام "الإستقرار" بالفعل، خصوصا عندما يشير إلى البدو الذين تحولوا إلى حياة القرية الأكثر استقرارا. استقر نسل إسماعيل "في المنطقة من حويلة إلى شور" (تك ٢٥:١٨)، ويوصف أسباط إسرائيل "كالساكنين"—مع الله كالفاعل—في مناطق مخصصة لهم (مز ٧٨:٥٥). يوصف ثلاثة أسباط (جلعاد، دان، وأشير) "كالساكنين" في مواضع مختلفة؛ الأفعال هي יָשַׁב שָׁכֵן وגּוּר (قض ٥:١٧). إن ترجمة NIV للتعبيرات التي تتضمن فكرة الدوام (يمكث، يتباطأ، يبقى، يمكث) قد تمثل ببساطة محاولة تقديم التنوع في القرينة، لكنها للأسف تحجب الطبيعة المؤقتة والغير مستقرة لهذا التواجد.

٨. في الإشارة إلى الله، يحتفظ التعبير (סָכַן) حرية وتعالي الله بينما في الوقت ذاته فإنه يسمح بحضوره الجوهري والكريم بين شعبه (حز ٤٣:١-٩). إن حضور الله مع إسرائيل قريب وحقيقي لكنه غير مضمون دائمًا. إن الدعوة للتقديس تتلازم مع سكنى يهوه القدوس وسط إسرائيل. تشتق الأهمية القصوى لمثل هذه الدعوى من تذكر الأوقات السابقة التي لم يسكن الله فيها مع إسرائيل بهذه الطريقة، والإمكانية المرعبة لمستقبل قاحل بدون يهوه.

بيت، مأوى، مسكن: ← בַּיִת [bayit [1]] (بيت، مأوى، مبنى، عائلة، أسرة حاكمة، ١٠٧٤)؛ ← יָשַׁב [yšb] (يسكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [mā'ôn [2]] (عرين، مأوى، #٥٠٦١)؛ ← נוה [nwh [1]] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← שׁכן [škn] (مقعد، #٨٩٠٥).

البيبلوجرافيا

THAT 2:904-9; J. Niehaus, "The Central Sanctuary: Where and When,' *TynBul* 43, 1992, 3-30.

جيرالد إتش. والسون *Gerald H. Wilson*

8907	שָׁכֵן

שָׁכֵן [saken]، مذكر، وضع، صفة أو إسم فاعل < اسمي./ إسم، مستوطن، ساكن؛ مقيم، جار (٢٠مرة؛ #٨٩٠٧؛ *HALAT* 1389b)؛ שְׁכֵנָה (שְׁכֵנָה) أو שְׁכֶנֶת (שְׁכֶנֶת)، مؤنث مستوطن، ساكن؛ مقيم، جار (مرتين؛ *HALAT* 1389b).

ش. أ. ق يبدو أن الصيغة المبكرة السامية لـ *skn* كانت مزيجا من صيغة النعت *sa* + الكلمة *kn*، يقف، ينهض (أي *sa-kin* > *sa-ken*; cf. GKC §44c بخصوص الصيغة الوقفية שָׁכֵן في تث ٣٣:١٢؛ Haupt, "Psalm,' 226, "Wurzeln,' 248; *GVGSS* 1:522, §257; Thierry, chter, 382-83; *TWAT* 7:1340a 3-5; W). ومع ذلك، فكنتيجة للهجر المتدرج للشكل -*s*، فإن التشكيل الأصلي لـ *skn*، يجعله يقف(؟)، يؤسس(؟)، ربما أصبحت غامضة حتى أن هذا الشكل أصبح يعامل على أنه الجذر الحرفي المنتظم *skn* (متعدي) يضع، يؤسس، يودع، (الخبري/ غير متعدي) يستقر وبالتالي، فإن اللغات المشتركة تمثل كلا من المفاهيم (المتعدية .trans)، يضع، يعين، يؤسس، وكذلك المفاهيم (الخبرية، الازمة .stative/intrans) يكون في راحة، يكون حاضرا، يقيم، يسكن، يقطن.

قد توجد الجذور العبرية المشتركة للإسم שָׁכֵן بين الصفة وإسم. المشتق من الفعل أكد. *sakanu(m)* (متعدي .trans) يضع، يودع، يؤسس، يعين (شخص ما لوظيفة)؛ (الخبري اللازم .stative / intrans) يكون حاضرا، موجودا، تكون

واقعة (عن مدينة) (-*CAD*, S/1, [116b-57b] 130b 34a; cf. *AHw*, 3:1134b-39a). بعض الجذور أكد. المشتركة الهامة قد تتضمن صيغ إسم. *sakittu*، تراكم (المياه)، و *siknu* الرواسب (في القنوات) (*CAD*, S/1, 169a; S/2, 439b) الصفة *saknu* (مؤنث) / *sakintu* (*sakittu*)، مستودع، مُكدس، مؤسس (-*CAD*, S/1, 178b 80a)، وصيغ إسم. *maskanu* (بناء) موقع، مستوطن، و *maskanu*، يودع (*CAD*, M/1, 369a-73b, 374a). يرتبط بالفعل الأغاريتي *skn*، يسكن، يقيم (*WUS*, no. 2606; *UT*, no. 2414; *CML*[2] 158b) إسم واحد مشتق، *sknt*، جار (؟) (عن ثاتماناتو Thatmanatu إبنة كيرتو Kirtu)، المصادق عليه في (*KTU* 1.16:II.53; cf. de Moor-Spronk, 186; Judg 11:38). هناك جذور مشتقة أخرى تتضمن الجذور المرتبطة بالفينيقية *skn*، يقيم، يسكن، بما فيهم إسم. *skn*، مسكن (*KAI* 2:54; *DISO* 299; Tomback, 316)؛ الفعل العربي *sakana*، يهدأ، هادىء، بما فيهم صيغ إسم. *sakan*، مسكن؛ *saki-na*، مستوطن؛ *sakina* حضور (إلهي)؛ وخاصة صيغ إسم. *sakin* ساكن؛ *musakin*، قاطن (-Wehr, 418a 19a)؛ يقد الفعل الأثيوبي *sakana*، (*LLA* 381)؛ والفعل الـ Tigre، *sakna*، يقيم، يسكن (*TigrWb* 191-92). إسم. السامي *sek^en* جار، جذرا مشترك أخرذو علاقة.

ع. ق إن الفعل العبري المتعدي שָׁכֵן، مع نظيرها المؤنث שְׁכֵנָה أو שְׁכֶנֶת، تمثل إما صفة خبرية أو إسم فاعل ذو علاقة بالفعل שָׁכַן، يسكن، يلتزم، يقطن، يقيم (١٣١مرة؛ # ٨٩٠٥). ترد صيغة المذكر حوالي ٢٠مرة في ع. ق. (تتضمن مز ٦مرات؛ إر ٥ مرات)؛ وترد صيغة المؤنث مرتين.

بمعنى مستوطن/ ساكن، يرد שָׁכֵן مع יָשַׁב، مسكن، في إش ٣٣:٢٤، إن العدد الأخير هو بمثابة وصفا مطولا لتعظيم صهيون وملكها بعد العقاب (٣٢:١-٣٣:٢٤): "لا يقول ساكن: "أنا مرضت". الشعب الساكن فيها [صهيون] مغفور الإثم" (ترجمة الكاتب). يستخدم بناء שָׁכֵן بالمثل في هو ١٠:٥: " إن سُكان السامرة ــــ يرتعدون بسبب العجل (سب .Pesh) عجول (MT) بيت آون (ترجمة الكاتب).

تدل שָׁכֵן بمفهوم المقيم المشترك/ الجار أو نظيرها المؤنث، على الشخص الذي يقيم في علاقة جغرافية قريبة لأخرين، وبالتالي ربما تصف الجار المجاور/ ذو علاقة قرابة (الجار القريب من بيته خر ١٢:٤ [مذكر، جمع])، صداقة زمالة الوطن (را ٤:١٧[جمع مؤنث]؛ ٢مل ٤:٣ [جمع مذكر])، جار أجنبي (خر٣:٢٢ [مفرد مؤنث])، أو الأمم التي على الحدود، كما في مز ٤٤:١٣ [١٤] و٧٩:٤ (جمع مذكر؛ قا؛ ع. ١٢): "صرنا عارا لجيراننا (לִשְׁכֵנֵינוּ)؛ [موضوع] للهزء والسخرة للمحيطين بنا (לִסְבִיבוֹתֵינוּ)' (قا؛ مز ٨٠:٦[٧]؛ مصر كجار متلهف على يهوذا، في حز ١٦:٢٦؛ تَحَطم جيران أدوم في إر ٤٩:١٠؛ الأمم كجيران محتقرين للمُلك الداودي، في مز ٨٩:٤١[٤٢]؛ والأمم كجيران شريرة [لشعب] يهوه في إر ١٢:١٤). من الجدير بالذكر أن العديد من الفقرات المتأخرة، التي تشير فيها שָׁכֵן إلى الأمم المجاورة، تصف جيران إسرائيل بإزدراء، وفي قرائن بلاغية عن شكوى إسرائيل أو الوعيد بالقضاء الإلهي.

أحيانا في ع. ق.، تظهر שָׁכֵן مع רֵעַ، صديق. في توازي tricola، يحذر أم ٢٧:١٠عن الموقف الذي فيه قد يكون ولاء جار صديق، أكبر من ولاء عضو في الأسرة: "لا تترك صديقك (רֵעֲךָ) وصديق (וְרֵעֶה ;K تُقرأ: וְרֵעַ) أبيك ولا تدخل بيت أخيك في يوم بليتك. الجار (שָׁכֵן) القريب خير من الأخ البعيد. في إر ٦:٢١، التي تصف وضع آخر، حيث يمتحن الملك والصديق، ربما تشكل שָׁכֵן مقطع نمطي مع רֵעַ: "هئنذا جاعل لهذا الشعب معثرات فيعثر بها الآباء والأبناء معا. الجار وصاحبه يبيدان" في مز ٣١:١١[١٢]، לִשְׁכֵנַי لجاري (cf. GKC §10g) تتوازى مع לִמְיֻדָּעָי، معارفي (بُعَّل. اسمفا.).

يقدم تث ١:٧أ مثالا على שָׁכֵן والتي تدل ليس على الأشخاص الجيران إنما على المناطق المجاورة: "أدخلوا مدينة جبل الأموريين وكل ما يحيط بها (שְׁכֵנָיו)ــــمن العربة والجبل والسهل والجنوب وساحل البحر" (ترجمة الكاتب) (قا؛ اقتباسات مثل جيران/ المحيطين من سدوم وعمورة، إر ٤٩:١٨؛ ٥٠:٤٠).

ب. ت تصادق عبرية ما بعد الكتاب المقدس على المذكر שָׁכֵן والمؤنث שְׁכֵינָה، مقيم، جار (Jastrow, 1575b; G. Dalman, *Aram* و*ischesisch-neuhebr* Wrterbuch, 3d ed., 1938, 423b). تقدم لِ. ب. م. إستخداما في 4QTestim 24، ומחתה לכול שכניו، وذعر جميع جيرانه (*KQT*, 220). هناك جذور مشتركة أخرى ما بعد الكتاب المقدس تتضمن שְׁכִינָא JAram، جار (Jastrow, 1573b)؛ ومشتقات الفعل السيرايني *s^eken*، يقيم، يهدأ، مثل الصفة *s^ekinaya*' ، مستمر، مقيم بصفة مستمرة؛ إسم. *sekna*'، شيطان (يسكن الإنسان)؛ والصفة *s^ekana*'، يسكن، يمكث (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 576b-77b).

البيبلوجرافيا

THAT 2:904-9; *TWAT* 7:1337-48; *TWOT* 2:925a-26b; H. F. Beck, "Neighbor,' *IDB*, 3:534b-35b; R. Cook, "The Neighbor Concept in the OT,' diss., Southern Baptist Theological Seminary, 1980; M.

Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, "KUN-S und SKN im Ugaritischen,' *UF* 6, 1974, 47-53; P. Haupt, "Der achtundsechzigste Psalm,' *AJSL* 23, 1907, (220-40) 226; idem, "Die semitischen Wurzeln QR, KR, XR,' *AJSL* 23, 1907, (241-52) 248; J. J. Hughes and N. J. Opperwall, "Neighbor,' *ISBE*, 3:517b-18b; J. C. de Moor and K. Spronk, "Problematical Passages in the Legend of Keret (I),' *UF* 14, 1982, (153-90) 186; G. J. Thierry, "Notes on Hebrew Grammar and Etymology,' *OTS* 9, 1951, (1-17) 3-5; R. S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, SBLDS 32, 1978; L. Wochter, "Reste von Saf'el-Bildungen im Hebroischen,' *ZAW* 83, 1971, (380-89) 382-83, 388-89.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

8910 שָׁכַר

שָׁכַר [*sakar*]، قَلْ. يكون أو يصبح سكرانا؛ بيعِّل.، هِفْعِيل. يجعل شخص ما سكرانا؛ هِتبَعيل. يبدو سكرانا (#٨٩١٠)؛ שִׁכּוֹר [*sikkôr*]، سكير (#٨٨٩٣)؛ שֵׁכָר [*sekar*]، جعة (#٨٩١١)؛ שָׁכֻר [*sakur*]، سكران (#٨٩١٢)؛ שִׁכָּרוֹן [*sikkarôn* [1]]، السُكر (#٨٩١٣).

ش. أ. ق إن الجذور المشتركة للكلمة العبرية שָׁכַר توجد في عديد من اللغات السامية (*HALAT* 1390). وكما في العبرية، فإن الفعل أكد. *sakaru* يشير إلى كون الشخص سكرانا (*CAD* 17 i, 157)، في حين أن إسم. *sik(a)ru* هو مشروب مُسكِر، عادة البيرة (*AHw*, 1139). كانت البيرة تقدمة هامة للآلهة، الذين يمكن وصفهم في الأساطير بسكرهم المفرط. إن شرب البيرة والسكر بإفراط كان نشاط بشري مميز. ومن ثم، فإن إكتشاف إنكيدو Enkidu's للسكر في ملحمة جلجامش (*ANET*, 77) كان جزءا من العملية التي بها إستبعد عن الطبيعة وإكتشف بشريته. في نص أغاريتي إنتهت الحفلة التي تلت انتصار بعل بأن أصبح اللآلهة سكارى (*skr, KTU* I, 114). بصفة عامة، تنظر نصوص الش. أ. ق. إلى السكر بكونه أمر مضر نسبيا، وينقصها إدراك الخطر الأخلاقي والديني الواضح في كثير من النصوص الكتابية.

ع. ق ١. ترد שֵׁכָר عادة في تزاوج مع الخمر (عد٢٨:٧؛ مز ٦٩:١٢[١٣] هما الاستثناء). من الصعب تحديد ما إذا كانت الكلمة تشير إلى نوع محدد من خمر العنب، أو إلى خمر مصنوع من مواد أخرى غير العنب، أو المزر أو الجعة التي تصنع من قشور الشعير. يحتمل أن שֵׁכָר هي الكلمة الأصلية لجميع المشروبات المسكرة. فيما بعد، عندما أصبحت خمر العنب سلعة هامة، وُصفت بتعبير مستعار (יַיִן؛ ← #٣٥١٦) واستمرت שֵׁכָר تشمل جميع أنواع المسكرات الأخرى، بما فيهم الخمر من البلح، التين، أو الرومان، والبيرة من الشعير. ذكر Jerome ،(Epistle ad Nepotianum, ii, 11) أن *sicera hebrao* يمكن أن تكون من الحبوب، العنب، أو عسل (البلح). إن تقنيات التقطير لم تكن معروفة لدى فلسطين القديمة، لكن إرتباط الجذر بالسكر يقترح أن שֵׁכָר قد تشير إلى نوع معين قوي من البيرة (في 11QT 21:10 ترد שֵׁכָר في مقابلة مع "الخمر الجديدة"). عندما يأتي التعبيران في إرتباط أو توازي فإنهما يشملان جميع أنواع المشروبات المسكرة (لا٩:١٠؛ إش ٥٦:١٢). إن שֵׁכָר وكذلك الخمر يمكن أن تمتزج بالتوابل (إش ٥:٢٢).

٢. إن الاحتفالات الكبيرة والأعياد العائلية كانت فرصة شرعية لبيع وشراء שֵׁכָר (تث ١٤:٢٦؛ قا؛ ١صم١:١٢-١٦). إن تقدمة الشرب (← נֶסֶךְ، #٥٨٢١) كانت عادة هي الخمر، لكن שֵׁכָר في عد ٢٨:٧-٨ قد تكون زاد خاص للقدس الداخلي (J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 240). هناك ملحوظة تحذيرية تظهر عندما يأمر الكاهن الإسرائيلي أن لا يمس الخمر أو الجعة أثناء خدمته (لا٩:١٠؛ قا؛ حز ٤٤:٢١). نفس هذا التحذير هو للناذرين (عد ٦:٣؛ قض ١٣:١٤) حيث وضعهم المقدس يجعلهم نوعا ما مثل الكهنة.

٣. إن السكر، الذي ليس هو ببساطة الشرب، يشار إليه بالفعل שָׁכַר، وبالأسماء المشتقة שִׁכָּרוֹן وשִׁכּוֹר. معظم الإشارات عن السكر هي للملوك والأثرياء، الذين يستطيعون أن يشتروا الكميات المطلوبة. لقد كانت علامة على الفساد (إش ٢٢:٥-٢٣) إهمال الواجبات (٥:١١)، الحماقة القاتلة (١صم ٢٥:٣٦؛ امل ١٦:٩؛ ٢٠:١٦). إن نوح الذي هو أول من غرس كرما، يُذكر أيضا بأنه أول من سَكِر (تك ٩:٢١). إرتبط سكره بخزي عريه (قا؛ مراثي ٤:٢١؛ حب ٢:١٥) ويحتمل أيضا سوء السلوك الجنسي (قا؛ تك ١٩:٣٢-٣٥). يؤكد نص أوغاريتي واجبات الإبن تجاه أبوه السكران. فعليه أن "يمسك بيديه في سكره (*skrn*)/ أن يحمله عندما يقع بسبب الخمر (*yn*)'" (*CML* [2] 104). إن سلوك سام ويافث المحترم يتناقض تمامًا مع تراخي حام. إن بركة نوح تُنبأ أو تعكس إدراك مختلف السمات والأقدار لأمم كنعان، نسل حام وإسرائيل، ونسل سام (تك ٩:٢٢-٢٧).

٤. استخدم الأنبياء السكر ككناية عن تأثير غضب الله على إسرائيل أو الأمم. مثل السكران، فالأمة المدانة هي صورة للسخرية (إر ٤٨:٢٦)، عاجزة عن الدفاع عن نفسها (٥١:٣٩، ٥٧) وخاضعة لنزاع غير منطقي (١٣:١٢-١٤) وفقد السيطرة (أم ٢٠:١؛ إش ١٩:١٤؛ ٢٩:٩؛ قا؛ إر

٩:٢٣). لقد أجبر الله الأمم إختبار خزي السكر بأن جعلهم يسكرون من كأس الغضب (إر ٢٥:٢٧-٢٩). يُعطى الكأس هوية تاريخية وحقيقة عسكرية مخيفة في إر ٥١:٧، حيث تُسمى بابل كأس الذهب في يد الرب. إن العقاب أيضا هو عن طريق الطيور والسهام، التي ستسكر بقدر كبير من الدم (حز ٣٩:١٩؛ تث ٣٢:٤٢).

٥. إن الشرب (שָׁקָה، هِفعِيل. تك ١٠:٣٢-٣٥)، الخمر (יַיִן || תִּירוֹשׁ، هو ٤:١١)، والكأس (כּוֹס، إش٥١:١٧، ٢٢) أيضا يسببوا السكر. يعي أدب الحكمة بالطابع المتناقض للسكر (سير ٣١:٢٥-٣١). يصف سفر الأمثال كيف أنها تسبب المرح، البهجة، والراحة في وجه الموت (أم ٣١:٦-٧)، لكن أغلبية النصوص تنصح بالإعتدال عن طريق وصف التأثيرات المضاعفة للسكر على العقل، الجسد، والنفس (٢٣:٢٩-٣٥). إن التهكم والواقعية تحذران من إدمان الشرب (٢٠:١؛ ٢٦:٩؛ قا؛ ٢٣:٣٥).

ب. ت ينقل إسم. بحروف أخرى في الترجوم والسبعينية (قا؛ لو ١:١٥).

شرب، إستسقاء، جرعة: ← גמא [gmʾ] (يبتلع، يشرب، #١٦٨٦) ← גרע [grʿ [2]] (يسحب [قطرات من الماء]، #١٧٥٨) ← דלה [dlh [1]] (يرفع الماء، #١٩٢٦) ← ירה [yrh [2]] (يروى، #٣٧٢٢) ← לעע [lʿʿ [2]] (يشرب بصخب، #٤٣٦٣) ← לקק [lqq] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩) ← מצץ [mṣṣ] (يشرب، يشرب جرعات كبيرة، #٥٢٠٩) ← רוה [rwh] (يشبع حاجة الفرد، يجترع، #٨١١٥) ← שׁאב [šʾb] (يشرب [ماء]، #٨٦١٢) ← שׁקה [šqh] (شراب، إنعاش، #٩١٩٧) ← שׁתה [šth [2]] (شراب، #٩٢٧٢).

عنب – عصير، خمر: ← גַּת [gat [1]] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [demaʿ] (عصير من راقود خمر، #١٩٦٤) ← חֹמֶץ [ḥōmeṣ] (خل، خمر، شراب الشعير، #٢٨١٠) ← חֶמֶר [ḥemer] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٥) ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [yeqeb] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [yrš [2]] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [me-zeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׁרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס [ʿāsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [šemer [1]] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر منعشة، #٩٤٠٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 8:1-8.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٨٩١١ (שֵׁכָר [sekar]، بيرة)، #٨٩١٠

٨٩١٢ (שָׁכֻר [sakur]، سكران)، #٨٩١٠

٨٩١٣ (שִׁכָּרוֹן [sikkarôn [1]]، سُكر)، #٨٩١٠

8917 שָׁלַב

שָׁלַב [salab]، بُغّل. يكون متصلا، معشق (#٨٩١٧)؛ إسم. שָׁלָב [salab]، قطعة خشبية متعارضة، قضيب؛ رف (RV)، وضع عمودي (NIV)، أطر (NRSV) (#٨٩١٨). إن الأسماء ذات العلاقة في المشنى العبرية ترد بمعنى أوتاد، نقر/ تجويف مستطيل في قطعة خشب، درجات السلم.

ش. أ. ق لا يوجد جذور مشتركة معروفة.

ع. ق ١. ترد صيغة الفعل فقط في خر ٢٦:١٧، جزءا من تعليمات بناء خيمة الاجتماع، ونظريتها في ٣٦:٢٢، هي جزءا من وصف التعليمات المبكرة. في كلا المكانين تشير إلى الأقسام التي تحيط بخيمة الاجتماع التي ترتبط ببعضها بصورة آمنة نوعا ما (لسان/ قطعة بارزة في الخشب لتركيبه في قطعة أخرى [RV]؛ نتوء [NIV]؛ وتد [NRSV]). قد تكون محاولة لرؤية كيف تتناسب جميع أجزاء الخيمة معا، تعيد سب صياغة العبرية في ٢٦:١٧ بـ ἀντιπίπτω، صِدام أو مقاومة، ولا تمثل ٣٦:٢٢ في الأقسام المستوفاة.

٢. يرد إسم. في الجمع مرة واحدة فقط في ١مل ٧:٢٨ و٢٩. يبدو أن إسم. يستخدم ليصف البند، الذي يبدو على الأرجح أنه قطعة خشبية متعارضة (see A. R. S. Kennedy, *HDB* 4:660) تمسك (Vg. *juncturae*) معا الإطار الأساسي لأسس الأقداح البرونزية العشرة. لسوء الحظ لا يوجد أية وصف قديم لتأثيث الهيكل، يعكس هذا التعبير كما تعكسه مخطوطة الهيكل (11QTa)؛ تقدم سب إعادة صياغة (3 Kgdms 7:15-16: "إسقاط"، ἐξεχομένα).

رفقة، التصاق، صحبة: ← דבק [dbq] (تعلق ب، تشبث، تعقب، #١٨١٥)؛ ← חֲבָלִים [ḥōblîm] (اتحاد #٢٤٨٢)؛ ← חבר [ḥbr [2]] (وحدة، يتصل، انجذاب، يصنع حلفا، #٢٤٨٩)، ← יחד [yḥd] (يتحد #٣٤٧٩)؛ ← לוה [lwh [1]] (صحبة، اتصال، اقتران، #٤٢٧٧)؛ ← רעה [rʿh [2]] (يرافق، يربط نفسه، يرتبط ب، يمتزج مع، يتماذج مع، يترافق مع، يصير رجلا أفضل، يعقد صداقة مع #٨٢٨٧)، ← שׁלב [šlb] (يتصل، يعشق #٨٩١٧).

جورج جي. بروك *George J. Brooke*

٨٩١٨ (שָׁלָב [salab]، قطع مستعرضة)، #٨٩١٧

٨٩١٩ (שָׁלַג [salag]، ثلج)، #٨٩٢٠

8920 שֶׁלֶג

שֶׁלֶג [seleg 1]، ثلج (#٨٩٢٠)؛ שָׁלַג [salag]، إسم مشتق من الفعل على وزن هِفْعِيل. ثلج (#٨٩١٩).

ش. أ. ق قا؛ أكد. *salgu*، (CAD, 17:24)؛ أرم. תַּלְגָּא؛ عرب. *talg*.

ع. ق ١. إن الثلج هي ظاهرة طبيعية موجودة في ع. ق. تُذكر في الإشارة إلى أحوال الطقس السيء في ٢صم٢٣:٢٠ || ١أخ ١١:٢٢ حيث قتل أحد رجال داود الأبطال أسدا في جب في يوم مثلج، وأم ٣١:٢١، حيث المرأة المتعقلة لا تخاف الثلج لأنها توفر لعائلتها الملابس المناسبة.

(أ) إن الثلج أيضا موضوع للمقارنة. في خر٤:٦ وعد١٢:١٠، يقارن بياض "مرض الجزام" بالثلج. في خر ٥١:٧[٩] وإش ١٨:١، يُقارن نقاء الخطايا المغفورة ببياض الثلج. كما يجعل الثلج المتساقط حديثا الأماكن المخيفة والغير جذابة تبدو نظيفة وجديدة، كذلك فإن قبح الخطية سوف تُغفر بواسطة نعمة الله. الفرق بالطبع هو أن الخطية لا تُستر فقط، ثم تنكشف بعد ذلك مرة أخرى (كما في حالة الثلج الذائب)، إنما تُزال بالفعل. يُجعل الخاطيء نظيف ونقي.

(ب) صفات معينة تُشبه بالثلج. في إش ١٠:٥٥ يُقارن إثمار وتأثير كلمة الله بالتأثير الذي يفعله الثلج والأمطار على الأرض. فكما أن المطر والثلج يجعل الأرض خصبة، كذلك فإن كلمة الله مثمرة، تنجز غرضها. وعود الله بالتأكيد ستتم؛ أنه سوف يتمم كل ما قال أنه سيفعله. ومن ثم، فلابد لشعبه أن يثق فيه بدلا من ثقتهم في وعود البشر أو الآلهة الكاذبة. في أم ١٣:٢٥، يعمل التأثير المنعش الذي يسببه الثلج في حرارة موسم الحصاد على توضيح كيف أن الرسول الجدير بالثقة مرحب به من قبل الذين أرسلوه (انظر التضاد في ٦:٢٦). في أي ١٩:٢٤، يُقارن تعرض الإنسان للموت بتعرض الثلج لحرارة الشمس. فكما أن الشمس تذوب تحت أشعة الشمس الحارة، فكذلك الخاطيء يُنتزع من الأرض بواسطة جهنم. في مراثي ٧:٤ تُشبهه حالة أجساد الشرفاء المعتنى بها قبل سقوط أورشليم، بالثلج واللبن بالمقارنة لمظهرهم الأخير، حيث أجسادهم التي ذبلت وأتسخت، والتي تعرضت بصفة مستمرة لحرارة الشمس، تُقارن بالسخام. في أي ١٦:٦ هناك مقارنة غير مباشرة. يسبب ذوبان الثلج والجليد الأودية التي تعكرت مياهها أن تعبر. لكن هذا لن يطول كثيرا. يُقارن أصدقاء أيوب بعدم اعتماد واستقرار هذه الأودية. في أم ١:٢٦، إن الكرامة الغير لائقة المتجمعة على الجاهل كالشيء الذي ليس في محله، ولها نفس التأثير الضار والمدمر كما هو الحال مع الثلج أثناء موسم حصاد الصيف.

(جـ) هناك أنماط سلوكية معينة تتناقض مع الثلج الذي يبقى في المرتفعات العالية على مدار السنة. في إر ١٨:١٤، يقارن إبتعاد يهوذا من أمام الرب على نحو غير مناسب، بالثلج الدائم الذي يبقى فوق منحدرات لبنان.

٢. إن الثلج هو إمداد الله الخاص، والذي يوضح سلطته وقوته الفريدة. هذه القوة لا يستطيع الناس أن يطابقوها والتي أمامها لا يمكنهم فعل شيء إلا أن يخضعوا. يستفيض أليهو في أي ٣٧ عن قوة الله التي تُرى في العديد من ظواهر الطقس، بما فيهم الثلج في ع. ٦ والجليد (קֶרַח) في ع. ١٠. ليس في مقدرة البشر أن يخلقوا أو يتحكموا في هذه الظاهرة (انظر مز ١٤٧:١٦-١٧).

(أ) لا أحد بإمكانه أن يسبر غور أعمال الله في عالم الظواهر الجوية الطبيعية (incl. ثلج، بَرد، وصقيع). في أي ٢٢:٣٨ و٢٩ يشير الله إلى أن أيوب لم يكن موجودا عند الخلق، كما أنه لا يعرف أسرار الكون (بما فيهم الثلج). كم بالحري يستطيع أن يدرك تعقيدات الأمور الأخلاقية والطرق التي يتعامل بها الله مع البشرية؟

(ب) إن الثلج كجزء من خلق الله وإمداده، يدعو للالتحاق بجوج التسبيح المجيد الذي يمجد قدرة وعظمة الله (مز٨:١٤٨).

٣. هناك فقرة واحدة حيث يوجد الفعل المشتق (في وزن هِفْعِيل.)، من مز ١٤:٦٨[١٥]. يوصف مشهد إنتصار الله على الملوك والجيوش على جبل صلمون بتعبيرات الثلج الساقط، حيث الرجال الساقطون مع إمتيازاتهم ينتشرون على الجبل مثل الثلج المتساقط.

جليد، تجمد، ثلج: ← אֶלְגָּבִישׁ ['elgābîš] (برد أو بلورات الثلج، #٤٠٣)؛ ← כְּפוֹר [kᵉpôr 2] (تجمد، صقيع، #٤٠٩٥)؛ ← קִפָּאוֹן [qippā'ôn] (تجمد، #٧٨٨٥)؛ ← קֶרַח [qeraḥ] (ثلج، #٧٩٤٣)؛ ← שֶׁלֶג [šeleg 1] (جليد، #٨٩٢٠).

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 50-52.

Hermann J. Austel هيرمان جي. أوستيل

8921 שֶׁלֶג

שֶׁלֶג [seleg 2]، نبات تحتوي أوراقه على عصارة كالصابون (الصابونية المخزنية) (#٨٩٢١).

ع. ق إن الفقرة موضوع السؤال هي أي ٣٠:٩، حيث تقف שֶׁלֶג في توازي شعري مع בֹּר، محلول القلي الذي يصنع من الخشب ورماد النبات. بسبب هذا التوازي إعتبر كثيرون שֶׁלֶג هنا أنه جذر ثاني (שֶׁלֶג، ترتبط بـ אֶשְׁלָג

الواردة في المشنى وשַׁלְגָּה الواردة في التلمود، صابون، الصابونية المخزنية Clines, *Job*, WBC; Preuss,] *Biblisch- Talmudische Medizin*, 451; Fohrer, *Kommentar zum Alten Testament*, vol. 16; Pope, [Job, AB, 15]). تتبنى وجهة النظر هذه من قبل NIV, NEB, NRSV، التي تترجم الكلمة هنا "صابون". من جانب آخر، يُحتمل أن يكون الثلج (שֶׁלֶג، #٨٩٢٠)، الذي هو رمزا النقاء، يرى هنا كمجاز عن قوة النقاء. هذا حقيقي خصوصا أن أيوب يتحدث عن عمل رمزي. واضح أن القرينة تعبر عن مشاعر أيوب المحبطة العاجزة، في أنه لا يستطيع أن يجعل نفسه نقيا بصورة كافية لكي يعبر الإمتحان أمام الله بأي وسيلة من الوسائل. اقتبس Clines (220) من Holscher في إشارته إلى صلاة محمد: "يا رب، إغسلني من خطايا بالماء، الثلج، والجليد.' ربما يكون من الأفضل هنا أن نتبع التقليد في ترجمة שֶׁלֶג كـ "ثلج" (so NASB, NIV footnote, .سبع. تر. [χιόνι], JB; , Anderson, *Job*; Driver and Gray, ICC). هناك مشكلة صغيرة نسبيا في سؤال ما إذا كنا سنتبع K، (וּשְׁלַג בְמֹ، بالثلج) أو تُقرأ. التي للتقليد المازوري (בְמֵי־שָׁלֶג "في ماء مثلج"). تتبع AV وNKJV الأخير، لكن الأغلب بما في ذلك سب، يتبعون .K وبالتالي ثلج، الرمز الكبير للنقاء، لا يستطيع أن يجعل أيوب أو أي شخص نقي في عين الله. الله فقط هو الذي يمكنه فعل ذلك.

يغسل، غسيل: ← בֹּר [bōr [2]] (أشنان، #١٣٤٢) ← דוח [dwḥ] (يغسل، #١٨٦٦) ← טבל [tbl [1]] (يغمر، #٣١٨٨) ← כבס [kbs] (يغسل، حوض، #٣٨٩١) ← נֶתֶר [neter] (نتر، #٦٠٠٣) ← רחץ [rḥṣ] (يغسل، #٨١٧٥) ← שֶׁלֶג [šeleg [2]] (ورت الصابون، #٨٩٢١).

جليد، تجمد، ثلج: ← אֶלְגָּבִישׁ [ʾelgābîš] (برد أو بلورات الثلج، #٤٥٣)؛ ← כְּפוֹר [kᵉpôr [2]] (تجمد، صقيع، #٤٠٩٥)؛ ← קִפָּאוֹן [qippāʾôn] (تجمد، #٧٨٨٥)؛ ← קֶרַח [qeraḥ] (ثلج، #٧٩٤٣)؛ ← שֶׁלֶג [šeleg [1]] (جليد، #٨٩٢٠).

هيرمان جي. أوستيل *Hermann J. Austel*

8922	שָׁלָה

שָׁלָה [salâ [1]]، يكون هادئا، يكون مرتاحا، غير مبالي؛ هِفْعِيل. (بالإضافة إلى السلب) أن يضل (#٨٩٢٢)؛ שָׁלֵו [salew]، صفة، بلا هم، مرتاحا، غير منزعج (#٨٩٢٩)؛ שָׁלוּ [salû]، إسم، نجاح، راحة (#٨٩٣٠)؛ שַׁלְוָה [salwâ]، إسم راحة، أمن طائش (#٨٩٣٢)؛ שְׁלִי [sᵉlî]، إسم هدوء، خصوصية (#٨٩٥٢).

ش. أ. ق يرد الفعل שָׁלֵו في أكد. بمعنى مقارن بما هو مذكور أعلاه للكلمة العبرية. تشير إلى دافع "الامبالاة" أو "الراحة". هذا المعنى السلبي "يكون مهملا" يرى أيضا في حالات حيث واجبات ومسئوليات الناس هي في مخاطرة (cf. *CAD* 17/2, 274 and *AHw*, 1211). يرد الفعل في نص Sfire text 224:5 (*KAI* 1, 44)، بمعنى "يمكث هادئا" أو "يبقى" في مكان محدد. يرد الفعل שְׁלָה واشتقاقه שָׁלֵו في الآرامي الكتابي بمعنى "يكون في راحة" (دا٤:١)، "نجاح" (٤:٢٧[٢٤])، و"غفلة" (٦:٤[٥]).

ع. ق ١. يدل الفعل שָׁלָה دائمًا على طريقة الحياة التي تمر بسهولة و نجاح. في مز ١٢٢:٦ هؤلاء الذين يحبون صهيون يُوصفون بكونهم في راحة (שָׁלָה). في معظم الحالات يكون التأكيد على معيشة الأشرار المرفهة والغير مبالية (أي ١٢:٦، إر ١٢:١؛ مراثي ١:٥). على المستوى الشخصي يعني الفعل שָׁלָה "يكون في راحة" ويرتبط لغويا بـ שָׁקַט، يكون هادئا (# ٩٢٠٠)، وנוּחַ، يكون في راحة (#٥٦٦٣)، قا؛ أي٣:٢٦. مع المعنى السلبي قد يعني الفعل في وزن نِفْعَل. "(لا) يكون متهاونا" (٢أخ٢٩:١١) وفي الوزن هِفْعِيل. "يعطي أماني كاذبة" (٢مل٤:٢٨).

٢. مشتقات من שָׁלָה **(أ)** يرد إسم. שְׁלִי مرة واحدة فقط، في عبارة ظرفية مع حرف الجر בְּ، حيث المعنى هو "شخصي/ سري" أو "بدون انقطاع" (٢صم ٣:٢٧).

(ب) يعتبر إسم. שָׁלוּ مشتق مستقل من שָׁלָה (يرد مرة فقط في مز ٣٠:٦[٧]). تشير داخل القرينة إلى الثبات الناتج من الوجود الهادىء والمزدهر.

(ج) يستخدم إسم. שַׁלְוָה عن العيش في سلام دون نضال ويمكن أن يترجم بشكل أفضل إلى "أمان" (مز١٢٢:٧؛ أم ١٧:١). بصورة سلبية قد يشير إلى دافع عدم الإستعداد، وتترجم "مهمل" أو "غير مهتم" (دا٨:٢٥؛ ١١:٢١، ٢٤)، ربما تصف أيضا التوجه الخاطيء للتسكع أو الإهمال (أم ١:٣٢؛ إر ٢٢:٢١؛ حز ١٦:٤٩).

(د) تحمل الصفة שָׁלֵיו/ שָׁלֵו (إر٤٩:٣١) معاني تقارن مع التي لـ שַׁלְוָה. بالمفهوم الإيجابي تصف طريقة حياة الشخص (أي ١٦:١٢؛ ٢١:٢٣) أو مدينة/ بلد (١أخ٤:٤٠؛ زك ٧:٧) قبل أن تصيبها كارثة أو فاجعة. في هذه الحالات قد تترجم "هاديء" أو "غير منزعج". تصف حالة لا يمكن أن يعرفها الشرير (أي ٢٠:٢٠). بالمفهوم السلبي تحدد بدقة المفهوم الكاذب للأمان (إر٤٩:٣١) وتستخدم بصورة تهكمية لتصف إزدهار الشرير الغير مبالي (مز ٧٣:١٢).

ب. ت في المشنى العبرية وأرم. שָׁלֵו، وשְׁלֵי يكون هادئا، غير مبالي، كذلك مشتقاتهم שְׁלֵיוָה שָׁלֵיו و שְׁלֵיָה، ترد دائمًا (cf. Jastrow 2:1578, 1582-83).

سلام، جزاء، أمان، هدوء: ← בָּטַח [beṭah[1]] (أمن، #١٠٥٥)؛ ← שָׁלָה [šālâ[1]] (يكون هادئا، راحة، يعطي آملا كاذبة، #٨٩٢٢)؛ ← שָׁלֵם [šālēm[1]] (مكتفيا، يرد عوضا، يكافيء، يجازي، يصنع سلام، #٨٩٦٦)؛ ← שָׁקַט [šāqaṭ] (يكون هادئا، #٩٢٠٠)؛ ← جزاء: لاهوت

راحة، هدوء، استرخاء: ← דָּמָה [damâ[2]] (يأتي لنهاية، راحة، يكون أخرس، صمت، #١٩٤٩)؛ ← נָוָה [nawâ[1]] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← נוּחַ [nûah[1]] (يهديء، يستريح، ينتظر، محطة، وديعة، #٥٦٦٣)؛ ← רָגַע [raga'[1]] (يتحطم، يأتي إلى راحة، يكون هادئا، #٨٠٨٨/٨٩)؛ ← שַׁאֲנָן [sa'an] (مستريح، مطمئن، #٨٦٣١)؛ ← שָׁבַח [sabah[2]] (يسكن، يلطف، هدوء، #٨٦٥٦)؛ ← שֶׁבֶת [sebet] (يجلس بهدوء، راحة، #٨٦٩٩، ٨٧٠٠)؛ ← שָׁתַק [sataq] (يكون هادئا، #٩٢٨٤).

سكوت، صمت: ← דּוּמָה [dûmâ[1]] (صمت، #١٨٧٢) ← דמה [dmh[2]] (ينتهي، يسكت، يكون أصم، صامت، #١٩٤٩) ← דמם [dmm[1]] (يضل ساكن، يكون بلا حركة، صامت، #١٩٥٧) ← חפא [ḥp'] (يفعل شيئا في الخفاء، #٢٩٠١) ← חשׁה [ḥšh] (صمت، يأمر بالصمت، #٣١٢٠) חרשׁ [ḥrs[2]] (يكون أصم، يلتزم السكون، يظل بلا نشاط، يصمت، #٣٠٨٧) ← צמת [smt] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

IDB 2:541-48; *THAT* 2:919-35; *TWOT* 2:927.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

٨٩٢٧ (שַׁלְהֶבֶת [salhebet]، شعلة)، ← #٤٢٥٨

٨٩٢٩ (שָׁלֵו [salew]، غير مكترث، في راحة، غير منزعج)، ← #٨٩٢٢

٨٩٣٠ (שְׁלוֹ [salû]، مزدهر، غير منزعج)، ← #٨٩٢٢

٨٩٣٢ (שַׁלְוָה [salwâ]، آمِن، مهمل، غير مبالي)، ← #٨٩٢٢

٨٩٣٣ (שִׁלּוּחִים [sillûhîm]، عزل، هدية ـ الإستقالة)، ← #٨٩٣٨

٨٩٣٤ (שָׁלוֹם [salôm]، سلام، صحة، خلاص)، ← #٨٩٦٦

٨٩٣٦ (שִׁלּוּם [sillûm]، تعويض، جزاء)، ← #٨٩٦٦

8938 שָׁלַח

שָׁלַח [salah]، قَلْ. أن يرسل، يتمدد، يقدم دور آخر مجاني في لعبة، أن يُرسل؛ بيعِّل. أن يرسل، يتمدد، يطلق، يرافق، ينفي؛ بُعِّل. أن يكونَ مرسلا، نفى؛ هِفْعِيل. أن يرسل، يطلق سراح (#٨٩٣٨)؛ מִשְׁלוֹחַ [mislôah]، إسم، يرسل، يتمدد (#٥٤٤٧) وמִשְׁלָח [mislah]، إسم يرسل، يتمدد (#٥٤٤٨)؛ מִשְׁלַחַת (mislahat، #٥٤٤٩)، إسم، يطلق سراح، شركة (so *HALAT*, NIV؛ تفويض، BDB، أفضل)؛ שִׁלּוּחִים (sillûhîm، #٨٩٣٣)، إسم، عزل، هدية الإنسحاب؛ שְׁלֻחוֹת (s[e]-luhôt، #٨٩٤٣) وשְׁלָחִים (selahîm، #٨٩٤٥)، إسم. محلاق، طلاقات. إن الفعل الآرامي الكتابي שְׁלַח (s[e]lah، #١٠٧١٤)، المستخدم في وزن peal مثل عبر. كت. قَلْ.، متضمن هنا.

ش. أ. ق يُصادق على الجذور المشتركة في أوغا. (see *WUS*, 2610, 2611)، الفينيقية، أرم. العامية، النقوش العبرية (see *DISO*, 300-2)، جميعهم *slh*، يرسل. هناك أيضا أكد. *salahu*، رقعة، يبعث، وهناك كلمة دخيلة كنعانية واضحة في EA AKK *suluhtu* إرسال (*AHw* 3:1270b). إن الجذر العربي المحتمل *saraha* أن يرسل أمام (see *HALAT, THAT* for bibliography)، يمثل مشكلة خاصة في علم الأصوات الكلامية (ר for ל).

ع. ق بصفة عامة، هذه العائلة من الكلمات تتضمن الفاعل الذي يحفز المفعول به عن الإبتعاد عن الفاعل، وعادة يستدل على بعض الأغراض من جانب الفاعل ضمنا. وبالتالي، يبدو أن "أن يُرسِل" تمثل مركز المعنى الأساسي الذي ينبعث منه الأخرين.

١. قَلْ. و نِفْعَلْ. إن الإعراب الأساسي لـ قَلْ. هو متعد، <أ> שָׁלַח (أ) <ب> "أ يرسل ب" ، يدل أ بصفة عامة على شخص (بشر أو إله)، بينما ب يمكن أن يكون (١) شخص آخر (مثلا، رسول، مبعوث، خادم)، أو (٢) جماد (مثلا، هدية، رسالة، مساعدة). هذا الإعراب الأساسي عادة يستكمل بعبارة ظرفية تدل على شخص أو مكان المنشأ أو (أكثر شيوعا) الوجهة المقصودة ، أو يستكمل أيضا بعبارة مصدرية تعبر عن الغرض. إن الوزن نِفْعَلْ. هو الاستخدام المبني للمجهول (أس ٣:١٣). على سبيل المثال: ٢صم١٢:١، "أرسل الرب ناثان إلى داود"؛ ١١:٦، "أرسل يؤاب (أوريا) إلى داود" ؛ خر ٩:١٤، "لأني هذه المرة أرسل [الرب] جميع ضرباتي إلى قلبك" (pers. tr.)؛ قض ٣:١٥، " أرسل بنو إسرائيل بيده هدية لعجلون" (pers. tr.).

هناك نمط نحوي أكثر أهمية يأتي عندما لا يذكر عنصر ب صراحة، كما وصف Ellington: "هناك فعلين يستخدما معا ويتصلان فقط عن طريق حرف إيصالي 'و' يكون الفعل 'يرسل'[قَلْ. שָׁלַח] أول الفعلين دائمًا. قد يكون في اللغة العبرية كلمة أو كلمتين بين 'يرسل' والفعل الثاني.، غالبا يكون فاعل الفعل. لكن في معظم الحالات يتضح أن المفعول به للفعل الثاني لا يمكن إعتباره مفعول به الفعل 'يرسل'' (هذا يتوافق مع المدخل الموجود في BDB,قَلْ. 3.a.B g;..قَلْ1.c; and in *HALAT*,). إن الفعل الثاني الأكثر شيوعا هو לָקַח، يأخذ؛ أفعال ثانية شائعة أخرى هي קָרָא يدعو، والأفعال بمفاهيم، يحضر، يجمع، يخبر، يسأل. يمكن أن يعبر عن الفعل الثاني أيضا كمصدر (مثلا ١صم ١١:٢٢، הַמֶּלֶךְ לִקְרֹאאֶת־אֲחִימֶלֶךְ וַיִּשְׁלַח، أرسل الملك واستدعى أخيمالك)، بنفس المعني. اقترح Ellington أنه في أغلب الحالات هذا النموذج يتضمن درجة من السلطة على الشخص الموصوف بـ أ، وعلى الوكيل الوسيط لشخص آخر أو مجموعة أشخاص (عنصر ب المحذوف). "عادة ما تكون الترجمة الأفضل [لـ שָׁלַח] هي شيئا ما مثل 'يعطي أمرا' أو 'يصدر أمرا'... هناك ترجمة أخرى محتملة قد تكون 'ترى أن هذا أو ذاك يحدث' أو 'أن يحدث هذا وذاك' حيث تمثل 'كذا وكذا' عمل الفعل الثاني. "عوضا عن إيجاد مفهوم "السلطة" كما هو متضمن في الفعل שָׁלַח، ومع ذلك، فمن الأفضل إيجاده في العلاقة الحضارية بين المرسل (أ) والمرسل إليه/ حيث هذا النمط يوجد عندما يكون الشخصان المتضمنان متساويان (مثلا، تث ١٢:١٩، حيث أرسل شيوخ المدينة إلى شيوخ مدينة أخرى). إن بناء الجملة هذا لا يجب أن يُشوش بهذه الحالات التي فيها يتضمن عنصر ب خلال القرينة، مثلا הֲדַד ... וַיִּצָּא אָסָא כֶּסֶף וְזָהָב וַיִּשְׁלַחאֶל־בֶּן־، أخذ أسا الفضة والذهب..... وأرسلها إلى بنهدد (٢أخ ١٦:٢؛ قا؛ ع.٣، לְךָ כֶּסֶףוְזָהָב שָׁלַחְתִּי، أنا مرسل لك فضة وذهب). لاحظ Ellington أن هذا المصطلح ينعكس في بعض فقرات ع. ج التي تستخدم πέμπω وἀποστέλλω (لكن انظر BAGD ‹under ἀποστέλλω 1.d, and πέμπω لأمثلة عن استخدامات مماثلة في اليوناني الغير يهودي).

عندما يكون عنصر (ب) جزءا من الجسم (دائمًا يد، أحيانا إصبع أو قدم: تشبيهيا، فرع، عصاء، أو منجل)، تترجم اللغات الغربية שָׁלַח "يمتد" أو "يصل إلى" (اليونانية ἐκτείνω)، على سبيل المثال: יָדְךָאֶל־הַנַּעַר מְרִאַל־ תִּשְׁלַח لا تمد يدك الى الغلام" (تك ٢٢:١٢)؛ וַיִּשְׁלַח יְהוָהאֶת־ יָדוֹ וַיַּגַּעעַל־פִּי، ومد الرب يده ولمس فمي (إر ١:٩)؛ שָׁלַחאֶת־ קְצֵההַמַּטֶּה נָיָ، فمد طرف النشابة (١صم ٢٧:١٤). في هذه القرينة שָׁלַח تحمل نفس المعنى لـ נָטָה، يمتد (#٥٧٤٢).

هناك إستخدامات قليلة أخرى لـ قَلْ. بمفهوم "أن يرسل، يدعه يذهب" (مع أناس كعنصر ب، تك ٥:٢٨؛ قض ٣٨:١١)، و "أن يطلق سراحه" (مز ١٩:٥٠، مع الفم كعنصر ب).

٢. بيعِّلْ. و بُعَّلْ.، إن بيعِّلْ. (حيث بُعَّلْ. مبني للمجهول) لها نفسَ الإعراب المعتدَي كالذي لـقَلْ.: <أ> שָׁלַח، (-עַת) <ب> " أ يرسل ب" (بعيدًا). كما يمكن أن يكون لها معنى مماثل لـ قَلْ. مثلا نح ٨:١٢(حيث أرسل الناس نصيب من الطعام [قا؛ ع. ١٠ الذي يستخدم قَلْ.]؛ تك ١٣:١٩ حيث أرسل الله رسلا لتدمير سدوم)؛ خر ٢٧:٢٣(سيرسل الرب هيبته أمام إسرائيل [قا؛ ع.٢٨ الذي يستخدم قَلْ.]؛ تك ١٧:٣٨(يهوذا: "إني أرسل [بيعِّلْ.] لك جدي معز"؛ ثامار: '.... حتى ترسله [قَلْ.]). وبالمثل، قد يقال على النبات أنه يمد فروعه، إلخ (مز ١١:٨٠[١٢]؛ إر ٨:١٧؛ حز ٥:٣١) والناس أن يمدوا أيديهم (أم ١٩:٣١) أو شعرهم (حز ٢٠:٤٤).

ومع ذلك فيبدو أنه في أغلب الأحيان يكون للـ بيعِّلْ. معنى "ينفي، يعزل،' مثلا לְחָהוּ יְהוָה אֱלֹהִיםמִגַּן־עֵדֶן וַיְשַׁ "فطرده الرب الإله من جنة عدن" (تك٢٣:٣)، وخر ٣-٢٠ هو تعبير أساسي "إطلاق فرعون لشعب الرب.' ومن ثم، فالطرد يمكن أن يكون طردا من أمام حضرة شخص ما، أو الإطلاق حرا، بناءا على الموقف الموصوف في القرينة. هناك ترادف جزئي مع גָּרַשׁ، (بيعِّلْ.) يشتت (#١٧٦٣)؛ كما وضعه Delitzsch (في تك٣:٢٤)، שָׁלַח تعني الطرد، وذلك بحسب علاقتها فقط بالعزل بالقوة [أي إتحمل القرينة فكرة القوة، وليست الكلمة ذاتها]،' بينما גָּרַשׁ "هو الطموح الأقوي والأقل في العزل [طرد] (وبالتالي ففي تك ٢٣:٣، "يطرد" صورة قوية جدا؛ قا؛ NASB "أخرجه"). هذه الكلمات تظهر معا في تك ٢٣:٣-٢٤؛ خر ١:٦؛ ١:١١.

هناك استخدام هام لهذا الأمر في قرائن الطلاق (مثلا تث ١٩:٢٢،٢٩؛ ١:٢٤، ٣؛ إر ١:٣؛ ملا ١٦:٢). إن שָׁלַח ومرادفتها גָּרַשׁ، يبعد، هي تعبيرات متناوبة عن الطلاق؛ تعبيرات أخرى عن الطلاق هي הוֹצִיא، ينتشر يوزع (عز ٣:١٠، ١٩)، وزن هفْعِيل. لـ יָצָא، أن يرحل (قا؛ تث ٢:٢٤ حيث المرأة المطلقة ترحل [יָצָא (قَلْ.)، ← #٣٦٥٥])، و يحتمل עָזַב، يهجر (إش ٦:٥٤؛ ٤:٦٢؛ ← #٦٤٤٠). (.See Hugenberger, esp. 72, n. 125,) (.for further bibliography).

بعض الاستخدامات الصغيرة والاصطلاحية تتضمن "إرسال نار على مكان" (عا ٤:١، ٧، ١٠، ١٢؛ ٢:٢، ٥؛ هو ١٤:٨؛ حز ٦:٣٩) و" إرسال مكان إلى للنار" (أي إحراقه بالنار: قض ٨:١؛ ٤٨:٢٠؛ ٢مل ١٢:٨؛ مز

٧:٧٤)؛ الحيوانات "إطلاق" آلآم المخاض عند الولادة (أي ٣٩:٣).

٣. هِفعِيل.: جميع الخمسة أمثلة على الوزن هِفعِيل. لها نفس بناء الجملة: <أ> שָׁלַח، (- עַת) <ب> "أ يرسل ب.' جميعهم يحملون نفس الدلائل اللغوية: الله هو الفاعل، وعنصر ب هو بعض العقوبات (ذبانا، خر ٢١:٨[١٧]؛ وحوش البرية، لا ٢٦:٢٢؛ رصين، ٢مل ٣٧:١٥؛ مجاعة، حز ١٣:١٤؛ عا ١١:٨).

٤. إرتباط الموضوعات. بحسب نظرية E. Jenni (see IBHS، ٣٥٢-٥٩، ٣٩٦-٤٠٠، ٤٣٣-٣٦ لمناقشة مختصرة بالإنجليزية)، إن الفعل في الوزن قَلْ. هو فعل متعدي (أ يرسل ب)، و بيعِّل. هو النتيجة ("أ يسبب في إرسال ب")، وهِفعِيل. سببيَة (في هذه الحالة، " أ هو الذي يجعل نفسه يرسل ب"، قا؛ Jenni, 253). لاحظ أنه في الإنجليزي الإصطلاحي (واليوناني، التي تدل عليه الترجمة السبيعية) كل هذا يذكر نفس الشيء. إن هذا ليس مكانا لتقييم النظرية ككل (قا؛ Claassen لبداية مثل هذا البحث النقدي)؛ لكن، عوضا عن ذلك يجب أن نسأل ما إذا كانت تلقي أي ضوء على الدلائل اللغوية لهذا الفعل المحدد، والإجابة تبدو أنها لا. إذا كان المفهوم الأساسي للفعل يتضمن أ الذي يجعل ب ينطلق، فالميل إذا هو إلى إستخدام قَلْ. عندما يكون الغرض هو الحركة؛ وإستخدام بيعِّل. عندما يكون التحرك للخارج هو العنصر السائد؛ وهِفعِيل. في الحالات عندما يكون قضاء الله على الشعب الغير مؤمن واضح في المشهد. لاحظ إن هذا الوصف العام لهذه المحاولات يترك مساحة كبيرة للتداخل، وهذا ما يحدث بالضبط (كما أشرنا أعلاه)؛ لكنه أيضا يعطي أيضا بعض المعاني الدقيقة التي توجد في جذر واحد فقط، على سبيل المثلب، وزن بيعِّل. "ليُطلِق" و"يُطلَق/ يحرر".

٥. إسم مشتق. يُظهرإسم. المشتق علاقة واضحة مع الإستخدامات المتنوعة للفعل، كما هو مبين من صيغهم. ومن ثم، שִׁלּוּחִים، العزل، هو إسم حركي يطابق بيعِّل. (Joüon §88Ie) ويُستخدم ليصف فعل موسى في صرف صفورة (انظر القسم السابع أسفل للمناقشة)، أو هدية تُرفق بصرف شخص ما بعيدا (١مل ١٦:٩[مهر؟]؛ مي ١٤:١). إن صيغة المصدر מִשְׁלַחַת מִשְׁלָח מִשְׁלוֹחַ يدلان بصفة عامة على عمل ما (عادة يوازي قَلْ.، أحيانا بيعِّل.; Joüon §88Ld): מִשְׁלוֹחַ יָד = שְׁלַח יָד، مد يد إنسان ما (إش ١٤:١١؛ في تث ٧:١٢، ١٨؛ ١٥:١٠؛ ٢٣:٢[٢٠]؛ ٢٨:٨، ٢٠ تدل على المحاولة)؛ מִשְׁלוֹחַ מָנוֹת (أس ١٩:٩، ٢٢) تعني إرسال أجزاء (الذبيحة؟)؛ מִשְׁלַח שׁוֹר (إش ٢٥:٧) تعني " (مكان) الذي يطلق فيه الثور"؛ بينما تستخدم מִשְׁלַחַת بصورة مطلقة لتعني إما "(فعل) الصرف، إطلاق السراح" (جا ٨:٨)، أو "سفارة أو تفويض" (مز ٤٩:٧٨؛ so BDB, Delitzsch, against NIV, NASB, *HALAT* "عُصبة، شركة"). إن إعراب الصيغة שְׁלֻחוֹת هي إسم فاعل مبني للمجهول pass. اسمفا. تستخدم إسميا: ما هو مرسل أو ممتد، بمعنى، براعم النباتات أو أغصان (إش ٨:١٦)؛ وשְׁלָחִים، (pl. of *HALAT selah* II) كذلك تدل على البراعم، النباتات (نش ١٣:٤).

٦. ملاحظات حرفية: من المثير ملاحظة إستخدام اللعب بالألفاظ [التورية] مع هذا الفعل، مثلا، خر ٢٠:٣، "سأمد يدي [قَلْ. וְשָׁלַחְתִּי אֶת־יָדִי,] وأضرب المصريين.... بعد ذلك، يطلقكم [بيعِّل. יְשַׁלַּח אֶתְכֶם,]؛ كما هو ملاحظ أعلاه، إن هذه الكلمة هي كلمة أساسية في هذا الجزء من الخروج، ويعمل اللعب بالألفاظ على توضيحها. نفس هذا التلاعب بالكلمات يظهر في تك ٢٢:٣-٢٣: "(٢٢) لابد ألا يمد يده [قَلْ. יִשְׁלַח יָדוֹ,] ويأخذ .... (٢٣) فأخرجه الرب الإله [بيعِّل. וַיְשַׁלְּחֵהוּ,] من الجنة.' لاحظ Cassuto التلاعبَ بالكلمات في كلا الموضعين؛ ومن ثم، فمن المدهش أن Westermann يجب "أن يتأكد من أن ع. ٢٢ و٢٤ يرتبطان معا ويشكلان نتيجة واحدة معتمدة على ع.٢٣" (Engl., 271; Germ., 368)، وبالتالي يحذف التلاعب بالكلمات دون أدنى تعليق عليها؛ بالتأكيد هذا الهدف يجادل من أجل وحدة ع. ٢٢-٢٤. كما أنه من المثير أيضا أن أنصار المدارس النقدية، مثل S. R. Driver ينسب تك ٢٢:٣-٢٣ إلى المصدر اليهوي J. بينما ينسب خر ٢٠:٣ إلى المصدر الإلوهيمي E. كلاهما يتضمن الرب في نفس التورية: ربما يتعلقان ببعضهما بعد كل ذلك.

لاحظ أيضا أن التورية في خر ٢١:٨[١٧]، تركز على طبيعة عدل الله الجزاءي: " إن كنت لا تطلق شعبي [بيعِّل. اسمفا. מְשַׁלֵּחַ,]، فها أنا أرسل [هِفعِيل. اسمفا. שְׁלִיחַ, מַ] الذبان".

٧. نصوص عثرة: من أكثر النصوص صعوبة والتي تتضمن هذا الجذر هي ملا ١٦:٢، التي تعتبرعلى كل الأصعدة أحد أصعب الآيات في عبر. كت.. إن العبارة المفتاحية، כִּי־ שָׂנֵא שַׁלַּח، تترجم بصورة تقليدية "إني أكره الطلاق" (قا؛ NIV, NRSV)، لكن يعتبر هذا مستحيلا من قبل MT كما هو عليه. هناك مجهودات مستقلة عن طريق Hugenberger and by Collins رغم أنها مختلفة- تتفق على أن الفعلين שָׂנֵא، يكره، وשַׁלַּח، يصرف، يطلق، لهما نفس الفاعل. (عضو من المجتمع المسترد). أو أنهما عناصر مترابطة معا دون حروف إيصال ما بينهم تدلان على فعل مركب: "لأنه كره [زوجته]، [و] طلقها، وسيغطي رداءه [= شخصيته] بأفعال آثمة" (Collins) أو "لو أنه كره [و] طلق....' (Hugenberger).

هناك صعوبة أخرى في خر ١٨:٢، حيث قيل أن موسى "صرف" إمرأته (مستخدما إسم. שִׁלּוּחִים؛ حرفيا، "بعد ما صرف إمرأته"). هل يعني هذا أنه " طلقها" وأن يثرون موجود هنا في محاولة للإصلاح بينهم (cf. Zakovitch, 34, 38 [ب بإشارات للربيين]؛ Holladay's lexicon)؟ لكن حيث أنه في كلا من الع.٢ و ٦ تدعى صفورة "إمرأة" موسى (אִשָּׁה)، فمن الأرجح أنه صرفها من أجل سلامتها ولكي يتحرر من القلق (cf. Sarna *ad loc.*)؛ إن تث ٢٤:٤ لا تدحض هذا حيث أنه في قرينة خاصة جدا "زوجها السابق" هو בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן.

٨. שָׁלַח؟ يدرج *HALAT* فعل ثاني שָׁלַח، بمعنى "يلفق" (خاصة في الإشارة إلى المعدن)، بناءا على الجذر الأغاريتي *slh* الذي يوجد في قرائن عِلم المعادن؛ يأتي هذا من اقتراح M. Dahood، على سبيل المثال قَلْ. مز١٨:١٤[١٥]/ ٢صم ١٥:٢٢؛ مز ١٩:٥٠؛ ٢:١١٠ (سير ٤:٤٣)، وبيعِّل.: أم ١٤:٦، ١٩؛ ٢٨:١٦. رغم أن هذه تناسب بلا أدنَى مشكلة داخل نماذج المصادق عليها لـ שָׁלַח، (witness BDB)، إلا أنه لا يوجد حافز لإعادة إكتشاف لفظ متجانس يكون مميزا بصورة كافية عن الجذر الأكثر شيوعا المفضل (cf. *CPTOT*, 125-55; Collins, *Homonymous Verbs*). ومن ثم فلابد أن تُرفض هذه المحاولات.

ب. ت في عبرية سفر سيراخ ول. ب. م. يُستخدم الفعل في العديد من المرات في الوزن قَلْ. و بيعِّل./بُعِّل.، بالإضافة لإستخدامات العبري الكتابي الموصوف أعلاه. إن أدب رب. تستخدم الفعل (العبري قَلْ. بيعِّل. هِتبَعيل.؛ الآرامي pe., pa., af., itpa.)، وكذلك إسم. מִשְׁלַחַת، مهمة، زيارة، وשִׁלּוּחַ، يصرف، جميعهم بصورة عامة مع إستخدامات الـ عبر. كت. مع تطورهم الطبيعي.

تترجم سب دائمًا שָׁלַח بـ ἀποστέλλω وπέμπω (ومركبات، خصوصا مع ἐκ-)، بغض النظر عن الموضوع. يستخدم ع. ج هذه الأفعال ليتحدث عن إرسال مأموريات (مثلا يو ٣٤:٤، πέμπω) وإطلاق (لو ٥٣:١، ἐξαποστέλλω)؛ لكن، بعكس سب، ليس لمعنى الطلاق، التي تستخدم فيها ἀπολύω (الأناجيل) وفي ١كو ١٠:٧-١٦، χωρίζω وἀφίημι. (لاحظ أن فقرات سيراخ عن "الطلاق" [٢٦:٧؛ ٢٦:٢٥؛ ١٥:٢٨؛ ٩:٤٢] تستخدم تعبيرات عبرية ويونانية أخرى).

ذات أهمية لاهوتية أساسية للع. ج هي الكلمة اليونانية ἀπόστολος، رسول، التي تطابق שָׁלִיחַ أو שָׁלוּחַ، "يرسل أحدا" (اعتمادا على الاستخدام الأكثر شيوعا لـ قَلْ. للتعبير عن إرسال لمؤمورية؛ قا؛ ١مل ٦:١٤ [.pass، اسمًا., سب ἀπόστολος]؛ قا؛ إش ٨:٦). ليس واضحا ما إذا كان التعبير له أي علاقة بالمشنى والتعبير المتأخر שָׁלוּחַ/ שָׁלִיחַ، وكيل (شرعي) (see *EncJud*, 2:349-54، الذي يظهر أن التعبير في القرائن التشريعية يشير إلى شيئا ما شبيه بقوة الوكيل)؛ see Str-B, 3:2-4; *TDNT* 1:407-47; *NIDNTT* 1:126-37; *DJG*, 27-33. على أي حال ليس من الضروري أن ننظر أبعد من ع. ج. نفسه، حيث يستخدم التعبير كإسم مجهول من ἀποστέλλω، بمعنى "أرسل شخص ما" (قا؛ يو ١٨:١٧)، التي تطبق على كلا من الرسل ويسوع، "رسول.... الذي نعترف به،" عب ٣:١).

إمتداد: ← הָדָה [hadâ] (يَمُدُّ اليدين، #٢٠٦٣)؛ ← שָׁלַח [salah] (يرسل، يمد، يطلق، يطرد، #٨٩٣٨).

الببليوجرافيا

EncJud 2:349-54; *NIDNTT* 1:126-37; *TDNT* 1:398-447; *THAT* 2:909-16; *TWOT* 2:927-28; U. Cassuto, *Genesis*, 1, (Engl) 1961; idem, *Exodus*, (Engl) 1967; W. T. Claassen, "On a Recent Proposal as to a Distinction Between Pi'el and Hiph'il,' *JNSL* 1, 1971, 3-10; idem, "The Declarative-Estimative Hiph'il,' *JNSL* 2, 1972, 5-16; C. J. Collins, *Homonymous Verbs in Biblical Hebrew: An Investigation of the Role of Comparative Philology*, 1989; idem, "The (intelligible) Masoretic Text of Malachi 2:16 or, How Does God Feel About Divorce?' *Presbyterion* 20:1, 1994, 36-40; M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology*, 1965, 73 (no. 2420); F. Delitzsch, *Genesis*, (Engl) 1894; G. R. Driver, "Forgotten Hebrew Idioms,' *ZAW* 78, 1966, 1-7; S. R. Driver, *Genesis*, ICC, 1904; idem, *Exodus*, CBSC, 1911; J. Ellington, "Send!' *BT* 45:2, 1994, 228-32; V. P. Hamilton, *Genesis 1-17*, NICOT, 1990; G. P. Hugenberger, "Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed From the Perspective of Malachi,' *SVT* 52, 1994, 48-83; E. Jenni, *Das hebräische Pi'el*, 1968, 193-99, 252-53; N. Sarna, *Exodus*, JPS Torah, 1991; C. Westermann, *Genesis 1-11*, BKAT, 1983; Eng., 1984; P. B. Wodecki, "slx dans le livre d'Isaïe,' *VT* 34, 1984, 482-88; Y. Zakovitch, "The Woman's Rights in the Biblical Law of Divorce,' *Jewish Law Annual* 4, 1981, 28-46.

سي. جون كولنس *C. John Collins*

٨٩٣٩ (שֶׁלַח) [selah [1]]، سلاح، سيف، دِفاعات)، ← #٢٨٥١

٨٩٤٠ (שֶׁלַח) [selah [2]]، قناة، قناة مياه)، ← سلوام

٨٩٤٣ (שְׁלֻחוֹת) [s^eluhôt]، محاليق، براعم)، ← #٨٩٣٨

٨٩٤٥ (שְׁלָחִים) [s^elahîm]، محلاق، برعم)، ← #٨٩٣٨

8947 שֻׁלְחָן

שֻׁלְחָן [sulhan] منضدة (#٨٩٤٧).

ش. أ. ق تستخدم أوغا. *tlhn* عن العطايا أو المواد الغذائية (*KTU* 1.4:I:38; 1.4:IV:36). توصف الموائد التعبدية (انظر القسم ١) في النقوش الأشورية وعلى قنطرة تيطس Titus (O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978, figs. 201, 373, 440, 460).

ع. ق ١. كانت الموائد التعبدية تستخدم لتقديم خبز الوجود داخل خيمة الاجتماع (خر ٢٥-٢٦؛ ٣٠-٣١؛ ٣٥؛ ٣٧؛ ٣٩-٤٠؛ لا ٦:٢٤؛ عد ٣١:٣؛ ٤:٧)، في الهيكل (امل ٤٨:٧؛ اأخ ١٦:٢٨؛ ٢أخ ٨:٤، ١٩؛ ١١:١٣؛ ١٨:٢٩)، وفي الهيكل الجديد (حز ٣٩:٤٠-٤٣؛ ٢٢:٤١؛ قا؛ ١٦:٤٤؛ ملا ٧:١، ١٢).

٢. في الموائد الملكية كان الطعام يُقدم بحسب المقاطعات (امل ٢٧:٤[٧:٥])، للملوك المأسورة (قض ٧:١)، العبيد (اصم ٢٩:٢٠؛ امل ٧:٢)، أنبياء الأوثان (امل ١٩:١٨) العائلة (اصم ٣٤:٢٠)، الأسرة الملكية مثل مفيبوشث (٢صم٩)، والحكام الأجانب المبهورين مثل ملكة سبأ (امل ٥:١٠؛ ٢أخ ٤:٩).

٣. هنا يمكن أن يستقبل النبي كلمة الله بينما يأكل (امل٢٠:١٣)، وستأكل الحيوانات حتى تمتليء من مائدة الرب (حز٢٠:٣٩)؛ أنها أيضا مائدة إله الحظ (إش١١:٦٥). تدل المائدة على صداقة من نوع رسمي (نح١٧:٥) أو هناء عائلي (مز ٣:١٢٨)؛ يمكن أن تقدم من قبل المضيف الأعظم شخصيا (مز ٥:٢٣)، يمنحها لشعبه في البرية (مز ١٩:٧٨)، لكنها أيضا من النوع الشرير (مز٢٢:٦٩[٢٣]؛ إش ٨:٢٨؛ دا ٢٧:١١).

٤. שֻׁלְחָן، مائدة/ هي أثاث معتاد في حجرة النبي (٢مل ١٠:٤) لكن يمكن أيضا أن ترمز إلى وفرة الحمل من الطعام المختار (أي١٦:٣٦). كانت تلتحق المائدة بأريكة (מִטָּה، ← #٤٧٥٣) في حز ٤١:٢٣. رمزيا، إن الموائد السخية تقام من قبل الحكمة المشخصة (أم ٢:٩).

أثاث: ← הֲדֹם [hᵃdōm] (مسند القدمين، #٢٠٧١)؛ ← כֶּבֶשׁ [kebeš] (مسند القدمين، #٣٩٠٠)؛ ← כִּסֵּא [ʼkissē] (كرسي، عرش، #٤٠٥٨)؛ ← שֻׁלְחָן [šulhān] (منضدة، #٨٩٤٧).

الببليوجرافيا

BRL², 230.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

8948 שָׁלַט

שָׁלַט [salat]، قَلْ. إكتسب قوة، نال قوة، يسودها، يسمح؛ هِفْعِيل. يقلد بالقوة/ التحكم (#٨٩٤٨)؛ שִׁלְטוֹן [siltôn]، إسم، للذي يديه قوة (#٨٩٥٠)؛ שַׁלֶּטֶת [salletet]، صفة استبداد (#٨٩٥١)؛ שַׁלִּיט [sallît]، اكم، طاغية (#٨٩٥٤).

ش. أ. ق إن الجذر المشترك للفعل في أكد. (*salatu*) له نفس معنى أن يكون لديه قوة أو يتسلط. إن القوة أو السلطة قد تمارس على فرقة، أفعال، وممتلكات شرعية. يرد الفعل أيضا في الأرامية (عادة مع حرف الجر בְּ أو עַל) بمعنى أن يكون لديه قوة (دا ٣:٢٧؛ ٦:٢٥).

ع. ق هناك معنى سلبي يرتبط بالفعل שָׁלַט ويكون معناه أن يتحكم في أو يمارس قوة على شخص ما (نح ١٥:٥؛ جا ٩:٨؛ ١٩:١٢). بالمفهوم الرمزي، يمكن للخطية أن تتغلب على المرء (مز ١٣٣:١١٩).

رغم أن الفعل שָׁלַט يحمل مفاهيم سلبية في ع. ق..، إلا أن إسم. שַׁלִּיט، حاكم، في حد ذاته لا يحمل مفاهيم سلبية. لقد حصل يوسف على مركز שַׁלִּיט في مصر (تك ٦:٤٢). يبدو أن الجامعة (١٩:٧؛ ٥:١٠) يستخدم الكلمة بشكل سلبي عندما يقابلها الكاتب بأولئك الذين يقتنون الحكمة. إن صيغة المؤنث للصفة שַׁלֶּטֶת، قليل الحياء/ وحشي، لها مفهوم سلبي تمامًا في حز ٣٠:١٦ كوصف للزانية. تستخدم الصفة שַׁלִּיט سيادة في جا ٨:٨، في الإقتران بـ שִׁלְטוֹן، سلطة. إلا أن שִׁלְטוֹן أكثر إنتشارا في النصوص أرم. التي تأتي في صيغة שָׁלְטָן، (cf. K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 1984, 710).

ب. ت هناك إستخدام مماثل للفعل يمكن الإستدلال عليه في أدب الربيين والترجوم.

مُلك، حكم، إشراف، سيادة: ← בעל [bʻl¹] (تزوج، حكم، ملكية، #١٢٤٩)؛ ← גְּבִירָה [gᵉbîrâ] / גְּבֶרֶת [gᵉberet] (سيدة، ملكة، مديرة، #١٤٨٥/١٥٠٩)؛ ← יכח [ykh] (يجادل، يسببون، يثبت، يحكم، يثبت، #٣٥١٩)؛ ← כָּבַשׁ [kabas] (يطوع، يخضع، #٣٨٩٩)؛ ← מלך [mlk¹] (يحكم، #٤٨٨٧)؛ ← משׁל [mšl²] (يحكم، يرعى، #٥٤٤٠)؛ ← נצח [nṣh] (يشرف، #٥٩٠٤)؛ ← רדד [rdd] (يصد، يتبع، #٨٠٩٦)؛ רדה [rdh¹] (يحكم، يرعى، #٨٠٩٧)؛ ← רעה [rʻh¹] (يطعم، يرعى، يرعى، يحكم، #٨٢٨٦)؛ ← שׂרר [śrr¹] (يحكم، يدير، يرعى، #٨٦٠٦)؛ ← שׁלט [šlṭ] (يكسب قوة، #٨٩٤٨)؛ ← שׁפט [špṭ] (يقضي، يعمل كقاضي، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

N. Lohfink, "*Melek*, *Sallît*, und *Môsel* bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buchs,' *Bib* 62, 1981, 535-43.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

8949 שֶׁלֶט

שֶׁלֶט [selet]، ترس (#٨٩٤٩).

ش. أ. ق تعتبر هذه الكلمة كلمة غامضة نوعا ما، لكنها ترتبط بجذر فعلي مصادق عليه في أكد. (*salatu*) وعرب. (*salata*). إن المعنى الدقيق لهذا التعبير escapes us، ولذلك فمن الأضمن أن نترجمه بصفة عامة كـ "ترس".

ع. ق يرد التعبير ٧مرات فقط في ع. ق.، ٣مرات مع מָגֵן (٢أخ ٩:٢٣؛ نش ٤:٤؛ حز ١١:٢٧). في جميع الحالات، تشير שֶׁלֶט إلى سلاح عسكري، ولا تستخدم مطلقا بمفهوم رمزي عن حماية الله (انظر ٢صم ٨:٧=١أخ ٧:١٨). تستخدم الكلمة عادة في القرائن التي فيها تُعرض الأتراس كزخارف. إن الكلمة التي تعني "ترس" مؤكدة في فقرة مثل نش ٤:٤، حيث يراد من التوازي ترادف أقرب للمعنى الأضيق لـ מָגֵן، وهو التعبير الأكثر شهرة لترس. إلا أن Borger (1972) قد إكتشف من دلائل الترجمات والجذور المشتركة للكلمة، أن الكلمة تعني "سهم" في إر ١١:٥١. وبالتالي، تترجمها NRSV بهذا وكذلك في فقرات أخرى (قا؛ حز ١١:٢٧). لمناقشة متكاملة عن الموضوع انظر Holladay (422-23).

ترس: ← מָגֵן [māgēn ¹] (ترس، حماية، #٤٤٨٢)؛ ← עֲגָלָה ['agîlâ] (ترس دائري، #٦٣١٧)؛ ← צִנָּה [sinnâ ²] (ترس طويل، #٧٥٥٨)؛ ← שֶׁלֶט [šeleṭ] (ترس، #٨٩٤٩).

البيبلوجرافيا

TWAT 4:646-59; Holladay, *Jeremiah* 2, 422-23; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, 1978, 222-25; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

Tremper Longman

٨٩٥٠ (שִׁלְטוֹן [siltôn]، ذاك الذي له قوة)، ← #٨٩٤٨

٨٩٥١ (שַׁלֶּטֶת [salletet]، استبداد)، ← #٨٩٤٨

٨٩٥٢ (שְׁלִי [slî]، خاص، غير متقطع)، ← #٨٩٢٢

8953 שִׁלְיָה

שִׁלְיָה [silyâ]، بعد الميلاد (مرة واحدة في تث ٥٧:٢٨؛ قا؛ أكد. *silitu(m)*، [*AHw*, 1043b]) (#٨٩٥٣). لمناقشة عن الميلاد في ع. ق.، انظر יָלַד، يلد، ينجب، يُولد (# ٣٥٢٨).

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٨٩٥٤ (שַׁלִּיט [sallît]، حاكم، طاغية)، ← #٨٩٤٨

٨٩٥٥ (שָׁלִישׁ [salîs ¹]، جزء ثالث)، ← #٨٩٩٣

8956 שָׁלִישׁ

שָׁלִישׁ [salîs ²]، غير مؤكد: (أجزاء- ثلاثة؟) آلات موسيقية؛ صنوج (؟)؛ (عوارض- ثلاث؟) صلاصل "آلة موسيقية مخشخشة" (؟)؛ (ثلاث- أوتار؟) عود(؟) (مرة واحدة؛ # ٨٩٥٦؛ *HALAT* 1412a).

ش. أ. ق ربما تتصل الكلمة بالأغارتية *tlt* III، سبيكة (أجزاء- ثلاث) معدنية: برونز(؟) (*WUS* 2079; *UT* 2691)، التي ربما قد كان يصنع منها الآلة.

ع. ق يظهر التعبير فقط في ١صم١٨:٦: "أن النساء خرجت ....للقاء شاول الملك بغناء ورقص، بدفوف، أغاني الفرح، وּבְשָׁלִשִׁים (ترجمة الكاتب). تترجمها Vg. *in sistris*، صلاصل، التي تتألف عادة من ثلاثة عوارض أفقية؛ السبعينية (ἐν κυμβάλοις)، البشيتة (-bses) (slê)، الترجوم (וּבְצִלְצְלִין) جميعهم يترجمونها بتعبير يعني "صنوج"، بينما يقترح بعض كتاب مُعاصرين معنى (مثلث- الأوتار) عود، أو تبدو من المرجح أنها آلة قرع.

آلات موسيقية/ فقرات: ← גִּתִּית [gittît] (آلآت موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [ḥll ³[?]] (يلعب على المزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣṣr] (يحث صوت البوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (كبش، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (عود، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mna'an'îm] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel ²] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على العود، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב ['ûgāb] (فلوت، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prṭ] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [sll ¹] (خاتم، يتحرك برعشة خفيفة، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šema' ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، إيقاع، #٩٥٢٨)؛ ← תקע

[tq] (يندفع، قوة دافعة، يصفق بيده، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

البيبلوجرافيا

B. Bayer, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period,' *EncJud* 12, col. 564; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT,' *HUCA* 3, 1926, 68-69; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music,' *ISBE* 3:445b; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im* AT, 1903, 32; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song,' 347b; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 74-76; J. D. Prince, "Music,' *EncBib* 3, cols. 3227-28; C. Sachs, History of Musical Instruments, 1940, 123; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel,' *BA* 4, 1941, 45; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments,' *IBD* 2:1040; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 41-42; E. Werner, "Musical Instruments,' *IDB* 3:475a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

8957	שָׁלִישׁ

שָׁלִישׁ [*salîs* [3]]، إسم. الرجل الثالث في حرب المركبات، معاون (#٨٩٥٧).

ع. ق يقدم Mastin (125-54) مناقشة ممتدة في شرح الأصل اللغوي للإسم שָׁלִישׁ. وقد وصل إلى نتيجة أن الفعل يرتبط بالجذر שָׁלֹשׁ، ثلاث، وأن معاون الملك (٢مل ٧:٢) حصل على هذا اللقب لأنه كان "من الطبقة الثالثة" (١٥٤).

مركبة، عجلة، عربة، ركوب: ← רָכַב [*rākab*] (يركب/يصعد، #٨٢٠٦)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš*[3]] (الرجل الثالث في حرب-المركبات، معاون، #٨٩٥٧)؛ ← حرب: لاهوت.

٨٩٥٨ (שְׁלִישִׁי [*s^e^lîšî*] ثالث، [رقم ترتيبي])، ← #٨٩٩٣

8959	שָׁלַךְ

שָׁלַךְ [*salak*] هِفعِيل. هُفعَل. يرمي، يلقي، يقذف (#٨٩٥٩)؛ إسم שַׁלֶּכֶת [*salleket* [1]]، تساقط (الأشجار) (مرة واحدة؛ #٨٩٦١).

ع. ق ١. تشير שָׁלַךְ عادة إلى التأديب والعقاب الإلهي. ينوح كاتب مز١٠٢ بأن الله قد طرحه جانبا (١٠٢:١٠[١١]؛ قا؛ ٢:٣[٤]، بينما يتوسل كاتبان أخران أن لا يطرحهما الله من محضره (مز ٥١:١١[١٣]؛ ٧١:٩). تصف الكلمة دائمًا قضاء الله التاريخي على الأمم والأشخاص. طرح الرب المصريين في البحر (نح ٩:١١) وملك صور المشبه بالكروب الحارس على جبل الله، إلى الأرض (حز ٢٨:١٧). لقد قذف الرب حجارة برد عظيمة على العمونيين (يش ١٠:١١؛ قا؛ مز ١٤٧:١٧) وحذر بأنه سيطرح أوساخا في وجهه كبرياء نينوى، المشبهة بالزانية (نح ٣:٦). في تتميمه للتحذيرات التي أعطاها من خلال موسى وسليمان (تث ٢٩:٢٨[٢٧]؛ ٢أخ ٧:٢٠)، طرح الله شعبه من حضرته إلى السبي (٢مل ١٧:٢٠؛٢٤:٢٠؛ إر ٧:١٥؛ عا ٤:٣)، رغم أنه قبل ذلك لم يرد أن يفعل هذا بسبب عهده مع الآباء (٢مل ١٣:٢٣). لقد ألقى إلى الأرض جلال إسرائيل (مراثي ٢:١) وألقى بالملك يهوياقيم إلى السبي في بابل (إر ٢٢:٢٨). لقد طرح في الشوارع أجساد الملك يهوياكين وآخرين من الذين رفضوا الكلمات النبوية الحقيقية (١٤:١٦؛ ٢٢:١٩؛ ٣٦:٣٠).

٢. أحيانا تشير الكلمة إلى رفض كلمة وسلطان الله. يصور كاتب المزمور الثاني الملوك المتمردين كأنهم يتآمرون لثورة ضد الرب وحاكمه الممسوح. أنهم يحضون بعضهم البعض على "قطع" القيود (رمزا للسلطة الإلهية وفي القرينة التاريخية للمزمور، هيمنة إسرائيل) الموضوعة عليهم من قبل الرب (مز ٢:٣). في مز ٥٠ يتهم الرب الأشرار بأنهم ألقوا كلماته خلفهم (٥٠:١٧). يصف نحميا جيل ما قبل السبي بأنهم طرحوا شريعة الرب وراء ظهورهم (نح ٩:٢٦)، بينما يتهم ١مل ١٤:٩ وحز ٢٣:٣٥ عابد الأوثان يربعام الأول والزانية يهوذا، على التوالي، بأنهم طرحوا الرب نفسه وراء ظهورهم. عوضا عن رفض الرب، طرح شعب الله خطاياهم بعيدا، خصوصا أوثانهم (تث ٩:٢١؛ ٢مل ٢٣:٦؛ ٢أخ ٣٠:١٤؛ ٣٣:١٥). بعد كل هذا، عندما يجيء يوم الرب، سيطرح الجميع أوثانهم التي لا قيمة لها (إش ٢:٢٠؛ قا؛ حز ٧:١٩).

٣. يقارن حز ١٦ دنائة أورشليم، وأصلها الأممي بطفل "طرح" (أي ترك) في الحقل وتُرك ليموت (قا؛ ع.٥). (لاستخدامات أخرى لهذا الفعل بمفهوم "يُترك، يُهجر" انظر تك ٢١:١٥؛ خر ٢٢:١؛ مز ٧١:٩؛ إر ٣٨:٦، ٩؛ انظر Cogan) لقد مر الرب بها، خلصها، وفيما بعد تزوجها. هذه الإستعارة تصف اختيار الرب لأورشليم كمكان سكناه الخاص.

٤. في تث٩ يظهر الجذر שָׁלַךְ على أنه كلمة مفتاحية، وهو إستخدام يُظهر ضخامة خطية إسرائيل في عبادتها للعجل الذهبي. عندما نزل موسى من على الجبل ورأى

الإسرائيليين يعبدون العجل، طرح (שָׁלַךְ) لوحي الشريعة، دلالة على أن الشعب قد كسروا العهد (ع.١٧) (see P. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 1976, 195). ثم حطم العجل، وطحنه حتى صار ناعما، ثم ألقى (שָׁלַךְ) التراب في ينبوع كان موجودا هناك (ع.٢٠)، وجعل الناس يشربون من المياه (خر ٣٢:٢٠). إن تصرف موسى الذي يتضمن نثر التراب، صُمم ليزيل لعنة عبادة الأوثان تمامًا من المحلة (see B. Childs, *The Book of Exodus*, 1974, 569).

٥. في بعض الأحيان القليلة تستخدم שָׁלַךְ بمفهوم إيجابي عن الثقة في الله أو الغفران الإلهي. يحض كاتب مز ٥٥ مستمعيه أن "يطرحوا" "همومهم على الرب" بثقة أنه سيعولهم (٥٥:٢٢[٢٣]). في تسبيح الرب على غفرانه وشفائه، يؤكد حزقيا: "لقد وضعت (حرفيا طرحت) جميع خطاياي وراء ظهرك" (إش ٣٨:١٧). يتوقع ميخا يوما للاسترداد والغفران عندما يطرح الرب خطايا الأمة في أعماق البحر، حتى لا يقفوا كحاجز بين الرب وشعبه (مي ٧:١٩).

٦. يُستخدم إسم. שַׁלֶּכֶת، سقوط (الأشجار) في إش٦:١٣، حيث يُقارن قضاء الله على يهوذا بقطع الأشجار التي لن يترك منها سوى ساقا في الأرض (رمز للبقية التي ستُترك بعد القضاء). للمناقشة حول هذه الفقرة see J. A. Emerton, "The Translation and Interpretation of Isaiah vi. 13,' in *FS Rosenthal*, 1982, 85-118, and G. Hasel, *The Remnant*, 1980, 235-48.

إطلاق، طرح: ← דחה [dḥh] (يدفع، يطيح، ينطرح، #١٨٩٠) ← טול [ṭwl] (يطرح، #٣٢١٤) ← ידה [yd 1] (يطلق، #٣٣٤٣) ← ירה [yrh 1] (يطلق، يطرح، #٣٧٢١) ← מגר [mgr] (يطرح، #٤٤٨٩) ← רבב [rbb 2] (يطلق، #٨٠٤٦) ← רמה [rmh 1] (يطرح)، يطلق، #٨٢٢٧) ← שלך [šlk 1] (يطرح، يقذف، #٨٩٥٩) ← שמט [šmṭ] (يبعث، يحيل، يسقط، يطرح أرضاً، #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

THAT 2:916-19; *TWOT* 2:929-30; M. Cogan, "A Technical Term for Exposures,' *JNES* 27, 1968, 133-35; M. Malul, "Foundlings and Adoption in the Bible and Mesopotamian Sources,' *Tarbiz* 57, 1987-88, 461-82 (Heb.).

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

٨٩٦٠ (שָׁלָךְ [salak]، الغاتق [طائر مائي])، #٧٦٠٦

٨٩٦١ (שַׁלֶּכֶת [salleket 1]، سقوط)، ← #٨٩٥٩

8963 שָׁלַל

שָׁלַל [salal 1]، يطيل (#٨٩٦٣).

ش. أ. ق *salla*، يسحب مثلا السلاح.

ع. ق إن الورود الوحيد لهذا الفعل يوجد في را ٢:١٦ حيث في وقت الحصاد أوصى بوعز عبيده أن يتأكدوا من أن راعوث—التي وصلت مؤخرا من مؤاب—متروك لها حزما لتلتقطها. كان على العبيد أن ينتزعوا حزما من حزم الحصاد ويتركوها كيما تلتقطها. هذا يرجع إلى الإمداد البشري لشريعة التوراة، التي تقول بأن الحَصادون عليهم أن لا يحصدوا أطراف الحقول، لكن يتركونها للفقير والغريب (لا ١٩:٩-١٠؛ ٢٣:٢٢؛ تث ٢٤:١٩-٢٢).

سحب، استخراج: ← גָלַל [gālal1] (يتدحرج، يتدحرج بعيدًا، يسيل، ينجرف، يندفق، #١٦٧٠)؛ ← גָרַר [gārar] (يستخرج، يتأمل، ينشر، #١٧٦٠)؛ ← מָשָׁה [māšâ] (سحب [مياه]، #٥٤٠٦)؛ ← מָשַׁךְ [māšak] (يستولي على، يُخرج، يؤخر، #٥٤٣٢)؛ ← סָחַב [sāḥab] (يُخرج، يسحب بعيدًا، #٦٠٧٩)؛ ← שָׁלַל [šālal1] (يسحب، #٨٩٦٣).

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

8964 שָׁלַל

שָׁלַל [salal 2]، قَلْ. أخذ غنيمة، قبض؛ هِتْبُولِيل. فسد (#٨٩٦٤)؛ שָׁלָל [salal]، إسم غنمية، سلَب، يفسد، غنيمة (#٨٩٦٥).

ش. أ. ق تم اقتراح جذور مشتركة سامية في الأثيوبية، عرب. اللغة العامية للعربية الجنوبية، وخصوصا أكد. *salalu*، يُأخذ كمأسور/ غنيمة، مسلوب.

ع. ق ١. يوجد إرتباط لفظي قوي ما بين שָׁלַל و בָּזַז (#١٠٢٤). بحسب H. Ringgren، الذي تعامل مع التعبيرين معا، يركز إسم. בַּז على أخذ غنيمة وשָׁלָל على الغنيمة المأخوذة بالفعل (*TDOT* 2:66).

٢. إن عبارة "يقسم غنيمة" (שָׁלָל) موجودة في بركات يعقوب (تك ٤٩:٢٧) وترنيمة موسى (خر ١٥:٩ب، بمقابلة افتخار فرعون بقدرة الله). تصف ترنيمة دبورة (قض ٥:٢٨-٣٠) كيف أن أم سيسرا ونسائها تخيلوا أن سيسرا المنتصر يقسم الآن غنيمة المعركة. تُستخدم שָׁלָל أربعة مرات (ع.٣٠) في وصف غنيمة الفتيات المأسورات والثياب الملونة. لكن سيسرا قد مات بيد امرأة. يصبح الضعيف قويا بواسطة إله إسرائيل (ع. ٣١). يتحدث النبي

أيضا عن تقسيم الغنيمة. في نشيد العبد (إش ٥٣)، يستمتع العبد بمكافأته. أنه يقسم الغنيمة مع الأقوياء (ع.١٢)، بمفهوم الاستيلاء والانتصار (انظر أيضا زك ١:١٤).

٣. في الأنبياء، ترد שָׁלָל داخل ثلاث قرائن أساسية. أولا وحي القضاء (ضد إسرائيل، إش ٤:٨، أو أعدائها، إر ١٠:٥٠). يتعلق الوحي الموجودة في إش ٤:٨ بإبن إشعياء الذي أتى عن طريق نبوة، وقد أعطي إسم. المرهب مهير شلال حاش بز (←)، وهو بمثابة تحذير رهيب للغزو الآشوري الوشيك (ع.٣). بمرور الوقت عندما يستطيع الطفل أن ينطق "أبي" أو "أمي"، تُحمل ثروة دمشق والسامرة (ع.٤). وبذلك فقد تم التنبأ بالخراب التام للمملكة الشمالية. ثانيا هو وحي للخلاص: من يمس (so NIV، حرفيا يسلب) إسرائيل فإنه يمس حدقة عيني الله (زك ٢:٩[١٣]). ثالثا، في قرينة الظلم، يتحدث إش ٢:١٠ عن هؤلاء الذين يصنعون شرائع ظلم، يسلبون العدل عن المظلومين، ويجعلون الأرامل نهبا لهم (حرفيا، يفسد). لاهوتيا، تشكل هذه القرائن أهم مجالات معنى الكلمة שָׁלָל (كما مع בָּזַז)، متضمنة أيضا الفرح والنصرة التي تأتي لأولئك الذين يتقون في الرب (مز ١٦٢:١١٩؛ إش ١٢:٥٣).

٤. تعبيرات أخرى تتعلق بنفس المجال اللغوي هي كالتالي: מַלְקוֹחַ، بمعنى غنيمة حرب (#٤٩١٧)، و עַד، موجودة في تك ٢٧:٤٩، بمفهوم نهب (#٦٣٣١).

ب. ت تستخدم كتابات قمران שָׁלָל في قرائن مماثلة للع. ق، مثل ملك الخراب داخل قرينة الحرب الأخروية، وعن عقاب الله على أعدائهم (مثل؛ نطح. 7:2; 10:1-2). يحدد Jastrow 2:1585 صيغتين، סָלָל (غنيمة أو اكتساب)، موجودة في B. Kam 61a، و סָלָל (سلسلة، غرزة).

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [bzz] (غنيمة، يسلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [gzl] (ينهب، يسرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [gnb] (ينهب، يسرق، #١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [pārîṣ ²] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [pereq] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שלל [šll ²] (يأخذ غنيمة، يستولى على، #٨٩٦٤)؛ ← שסה [šsh] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

البيبلوجرافيا

F. M. Cross, Jr., "The Divine Warrior in Israel's Early Cult,' *Biblical Motifs*, 1966, 11-30; R. de Vaux, *AncIsr* 254-57; M. C. Lind, *Yahweh Is a Warrior*, 1980; T. Longman III, "Psalm 98: A Divine Warrior Song,' *JETS*, 27, 1984, 267-74; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, 1973; H. J. Stoebe, "Raub und Beute,' SVT 16, 1968, 340-54.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

٨٩٦٥ (שָׁלַל [salal]، سلب، غنيمة)، ← #٨٩٦٤

8966 שָׁלֵם

שָׁלֵם [salem ¹]، غير متعدي قَلْ. يكون منتهيا، لديه اكتفاء؛ بيعِّل. يرد، يكافأ، يوفي نذرا، يعوض، يجازي، يتمم، ينهي؛ هُفعِيل. يصنع سلام، ينجز، يستسلم (#٨٩٦٦)؛ שָׁלוֹם [salôm]، إسم سلام، صداقة، سعادة، رخاء، نجاح، صحة، حظ، رحمة، خلاص (#٨٩٣٤)؛ שִׁלּוּם [sillûm]، (#٨٩٣٦)؛ שְׁלָם [s^elam]، إسم إتفاق (#٨٩٦٧)؛ שֶׁלֶם [selem]، إسم إتفاق (مرة واحدة في عز ٧:٤؛ ← #٨٩٦٨)؛ שָׁלֵם [salem ²]، صفة غير مجروح، آمن، سالم (#٨٩٦٩)؛ שִׁלֻּמָה [sillumâ]، إسم فعلي تعويض، مجازاة (#٨٩٧٤).

ش. أ. ق يصادق على الفعل שָׁלֵם تمامًا في جميع اللغات المشتركة. إن الفعل s / salamu في أكد. له نطاق واسع من المعاني المرتبطة بفعل أو حالة الرخاء، أو كون المرء سليم، آمن، كامل، أو ممارسة التعويض، المكافأة، والمجازاة (cf. CAD 206-23). يشير إسم. *salamu* بصورة شائعة للصحة الجسدية أو الجماعية والرخاء، وتعني الصفة *salmu* بصحة جيدة، ضجةsound، مطمئن، في حالة جيدة. يرد الفعل *slm* وإسم. في أوغا. بمعنى لديه سلام، صحة. قد يعني الفعل في D-stem أن يعوض (cf. *UT*, 490-91).

ع. ق تمثل مجموعة שָׁלוֹם واحدة من إحدى المفاهيم الاهوتية السائدة في ع. ق.، إن المعاني المبينة تُرى دائمًا في إستخدام الفعل שָׁלֵם. أن المعنى الأكثر شيوعا للفعل ألا وهو "يكون مكتملا، صوت sound' يُركز عليه بصورة كبيرة، و بالتالي فإن שָׁלֵם يُرى كحالة من الكمال أو الإنجاز. على عكس ذلك يؤكد Gerleman (*THAT* 2:919-35) على أن المعنى الأساسي للفعل هو "مجازاة، مكافأة،' ويحتفظ بها كجزء أساسي من التركيبة اللغوية لـ שָׁלֵם. لإتباع منهجية مثمرة أكثر، لابد من إدراك المعاني المختلفة على أساس الاستخدامات القرينية الخاصة في الع.ق.

١. الفعل שָׁלֵם (أ) إن صيغة قَلْ. الغير متعدي للفعل ترد مرات قليلة فقط، ويمكن يمييز معنايين: "لديه إكتفاء" (أي ٤:٩؛ قا؛ أيضا ٢١:٢٢) و"يكتمل" (امل ٢٥:٩؛ نح ١٥:٦).

(ب) يُستخدم الفعل שָׁלֵם في بيعِّل. دائمًا في القرائن القانونية وتعني "يَرُد، يعوض.' يَتضح هذا الاستخدام بشكل واضح في بنود العهد (خر ٢٢:٢٠- ١٩:٢٣). أوضح Otto (Rechtsgeschichte der *Redaktionen*

im Kodex Esnunna und im Bundesbuch, 1989, 151, 177-79) أن القوانين التي تدعى قوانين שָׁלֵם في خر ٢١:٣٣- ٢٢:١٤ تتكون من شرائع التعويض المدني والأحكام الجنائية. يلاحظ نمط ثابت من الإستبدال. هذه القوانين التعويضية المعبر عنها بالفعل שָׁלֵם لها علاقة بقوانين الإفتاء في بلاد ما بين النهرين. يُستخدم الفعل أيضا بالمفهوم الأشمل لـ "دفع" أو "التعويض". وبالتالي يمكن أن تشير إلى سداد الدين (٢مل ٤:٧) ورمزيا إلى تسديد ذبائح الشكر (مز ٥٦:١٢[١٣]) والنذور(٢٢:٢٥[٢٦]؛ هو ١٤:٣). تستخدم שָׁלֵם بالمفهوم السلبي مع البشر كالفاعل، خاصة في الإشارة إلى رد الخير بالشر (تك٤٤:٤؛ مز٣٥:١٢؛ ٣٨:٢٠[٢١]). في مز ٤١:١٠[١١] يسأل المتضرع يهوه أن يساعده على أن يقابل أعدائه. هذه الحالة تشير إلى المفهوم العام الذي فيه يرد يهوه الشر على أعداء إسرائيل (تث ٣٢:٣٥، ٤١؛ أم ٢٠:٢٢؛ إر ٥١:٥٦).

في أغلب الحالات عندما تستخدم שָׁלֵם مع يهوه كفاعل، يستخدم الفعل سلبيا ليصف جزاء الرب وانتقامه على خطية إسرائيل (إش٦٥:٦) وشر أعداء إسرائيل (٥٩:١٨؛ ٦٦:٦؛ إر١٦:١٨؛ ٢٥:١٤). إن انتشار שָׁלֵם في إشعياء وإرميا، التي تشير إلى عقاب يهوه للأعداء، توضح بحقيقة أنها ترى كجزء من خطة يهوه في إعادة نظامه في العالم. إن الفعل שָׁלֵם مع يهوه كفاعل يستخدم أيضا بمفهوم إيجابي عندما يشير إلى مكافأته/ تعويضه لأعمال جيدة (١صم ٢٤:٢٠؛ أم ١٣:٢١؛ ٢٥:٢٢). هناك استخدام هام لـ שָׁלֵם موجود في إش ٥٧:١٨. في هذه الرؤية الأخروية، سيرد يهوه (שָׁלֵם) العزاء للنادمين في مقابل سرده للاتهامات ضد الأشرار (٥٦:٩- ٥٧:١٣). تستخدم هنا في توازي مع רָפָא، يشفي (#٨٣٢٤). إن نتيجة فعل الـ שָׁלֵם ليهوه سيكون هو السلام (ع. ١٩؛ انظر שָׁלוֹם) للأمم، لكن الأشرار لن يختبروا أي سلام (ع. ٢١).

(جـ) يدل الفعل שָׁלֵם في وزن هِفْعِيل. على شيء ما أكتمل أو أنجز (مثلا، إش ٤٤:٢٦، ٢٨). تستخدم بمفهوم بلاغي في رثاء حزقيا الذي فيه يصور مرضه كأن الله "وضع نهاية" له (٣٨:١٢). ترد שָׁלֵם كثيرا بمعنى "يصنع سلام" أو "يعيش في سلام مع" (مثلا، تث ٢٠:١٢؛ يش١٠:١، ٤؛ ٢صم ١٠:١٩؛ ١مل ٢٢:٤٤[٤٥]).

٢. إسم. שָׁלוֹם. (أ) يصف بالمفهوم الدنيوي أو المادي שָׁלוֹם الرفاء، الرخاء، الصحة الجسدية (مثلا تك ٢٩:٦؛ ٤٣:٢٧؛ مز ٣٨:٣؛ إش ٥٧:١٨؛ إر ٦:١٤). كما أنها تعبيرأيضا عن حالة الذهن أو الظروف الداخلية التي يكون فيها الإنسان مرتاحا، مكتفيا أو منجزا. في مثل هذه الحالات، تقترن أحيانا بأفعال مثل "يذهب" أو "يأتي" (تك ٢٦:٢٩؛ خر ١٨:٢٣)؛ "ينام" (مز٤:٨)؛ "يدفن" (تك ١٥:١٥؛ ٢مل ٢٢:٢٠)؛ "يتحدث" (تك٣٧:٤)، إلخ.

يُستخدم أيضا שָׁלוֹם بطريقة إصطلاحية عندما يُسأل عن سلامة شخص ما، أو في صيغة التحية العامة، "سلام معك" (مثلا، قض ٦:٢٣؛ ١٨:١٥؛ ١صم ١٠:٤؛ ٢٥:٦؛ ٢مل ١٠:١٣). في أدب الحكمة يوجد التوقع بأن الشخص الذي يعيش بحسب قواعد الحكمة سوف يختبر طول حياة وسلام (أم ٣:٢، ١٧). على عكس ذلك، فالأشرار لن يختبروا أي سلام (إش ٤٨:٢٢؛ ٥٧:٢١؛ ٥٩:٨). بحسب H. H. Schmid (*Frieden*, 54-56)، تصف שָׁלוֹם في مثل هذه القرائن حالة الوجود بحسب النظام الذي خلقه يهوه.

(ب) يستخدم إسم. שָׁלוֹם أيضا ليعبر عن العلاقات الإجتماعية والمجتمعية فيما بين الأصدقاء، الأحزاب/ الأطراف، الأمم. في هذه القرائن تعطي مفهوما عن غياب الصراع، الحرب، أو بعبارة أخرى تمثل تحالف الأصدقاء שְׁהַלוֹם (مثلا، تك ٣٤:٢١؛ قض ٤:١٧؛ ١مل ٤:٢٤[٥:٤]، ١٢[٢٦]؛ زك ٦:١٣). إن الحالة أو الوضع الغالب عند إنتهاء نضال أو حرب هو (עֹשֶׂה שָׁלוֹם) (مثلا، إش ٢٧:٥). في بركة سلام يهوه لداود في ١أخ ٢٢:٩-١٠ هناك تورية/ لعب بالألفاظ على إسم سليمان، الذي يشتق من שָׁלוֹם. إن حالة السلام (שָׁלוֹם) هنا تظهر أيضا كحالة الهدوء والسكينة (انظر שָׁקַט، ← #٩٢٠١).

(جـ) يرد التعبير בְּרִית שָׁלוֹם، عهد سلام، (בְּרִית، #١٣٨٢)، ٤مرات، ويحتاج إلى إنتباه خاص بسبب تضميناته الاهوتية. في عد ٢٥:١٢ يظهر فينحاس غيرته لكرامة الله ويقتل الشريرين الذين نجسوا إسرائيل، وبفعله ذلك قد هديء من سخط الله ضد شعبه. ومن ثم تم التعويض، ووعد الله بأن يصنع "عهد سلام" مع الكاهن فينحاس. هذه القصة تبين أن "عهد السلام" هو عهد تعهدي (Weinfeld, 184-203) يعرب عن بركة وخلاص الله لشعبه. لقد أوضح Gerleman (*THAT* 2:929-30) أن هذا التعبير يشير إلى الإسترداد أو التعويض كبركة من الله بسبب الخراب الذي حدث لشعبه، ولا سيما في البركة الأخروية عن "عهد سلام" بعد عقاب إسرائيل. سيعود يهوه بإحسان أبدي (إش ٥٤:٧-٨) ولن يزيل "عهد سلامه". في حز ٣٤:٢٥سيصنع الله المتعالي "عهد سلام" وسيطمئن الشعب ويعيش في سلام. يدل حز ٣٧:٢٦ أن "عهد سلام" يعني إستردادا الحالة المثالية القديمة التي كانت للشعب في أرض ميراثهم، حيث سيكونون مرة أخرى مستقبلي بركات الرب. وبالتالي فإن בְּרִית שָׁלוֹם، هي عهد الله التعهدي المعطى لشعبه المُسترد كبركة وخلاص أبدي.

(د) كمفهوم ديني يعتبر שָׁלוֹם جزءا أساسيا من خطة يهوه للخلاص. يأتي كل السلام منه وهو مؤسس السلام (١مل ٢:٣٣؛ أي ٢٥:٢؛ مز ٣٥:٢٧؛ ١٢٢:٦؛ مي ٥:٤). إذ فسدت العلاقة مع يهوه، فلن يكون هناك سلاما

(إر ٣٠:٥). يتضح من البركة الهارونية (٦:٢٤-٢٦) أن الشخص الذي يعطيه الله السلام (שָׁלוֹם) هو شخص مبارك (בָּרַךְ، ← #١٣٨٥)، محروس (שָׁמַר، ← #٩٠٦٨)، ويعامل بكرم (חָנַן، ← #٢٨٥٨). لأن السلام يصف حالة أو وضع علاقة مجددة مع الله كجزء من خلاصه، فإن الطفل المسياني سيدعى שַׂר־שָׁלוֹם، "رئيس السلام" (إش٩:٦[٥]). إن مجيء ملك السلام الذي في زك ٩:٩-١٠ يُصور كبداية لحالة من السلام الشاملة، والسلطان العالمي.

إن السلام (שָׁלוֹם) بحسب مناداة الأنبياء هو نتيجة البر المسترد ولا يمكن تحقيقه أثناء الإصرار على الخطية والشر (إش ٣٢:١٧؛ ٤٨:١٨؛ ٥٤:١٣؛ ٦٠:١٧). فهو بكلمات أخرى، ليس سلاما سياسيا تكتسبه الأمم، كالذي أعلن من خلال الأنبياء الكذبة. فقد عارض الأنبياء بشدة هذه القناعة (إر٦:١٤؛ ١٤:١٣، ٢٨؛ حز١٣:١٦؛ مي٣:٥). حذر أنبياء ما قبل السبي ضد إدعاء الأنبياء الكذبة، الذين عَرَفوا الغرض الإلهي للخلاص بالإستقرار والسلام السياسي في إسرائيل، ومن ثم، عرَفوا "السلام" الإلهي بالسلام السياسي. مثل هذا التعريف لم يكن مقبولا لأنبياء ما قبل السبي، الذين جادلوا بأن موضوع الخلاص والسلام الإلهي لا يمكن أن يُعامل بمعزل عن ذنب وخطية الأمم. وبالتالي فقد أبعدوا أنفسهم عن الدعوة بالـ שָׁלוֹם الكاذب (cf. H. H. Schmid, *Frieden*, 62-70).

(هـ) إن العلاقة ما بين שָׁלוֹם وצְדָקָה بر (← #٧٤٠٧)، تستحق تعليق خاص. يوضح إش ٤٨:١٨ أن السلام والبر يتدفقا عن طريق ملاحظة وصايا الرب، وقد يروا على أنهم بركاته. يؤكد إش ٦٠:١٧ على هذا عندما يصور مجد صهيون الآتي. يُشخص هنا السلام والبر كحكام ورؤساء صهيون. لن يعد هناك عنف وخراب فيما بعد وستكون صهيون مثالا لخلاص يهوه (قا؛ ٦٠:١٨-٢٢؛ أيضا ٧٢:١-٧). في إش ٣٢ هناك صورة مشابهة عن النهضة المستقبلية لأورشليم من خلال روح الرب. سيحكم ملك بار (٣٢:١) وسينتصر البر في المدينة (ع.١٦). سيكون ثمر هذا البر هو שָׁלוֹם (ع.١٧)، السكينة (انظر שָׁקַט)، والثقة (בֶּטַח، ← #١٠٥٥). ومن ثم שָׁלוֹם (سلام) وשָׁקַט (سكينة) يصوران كتعبيرات نهائية عن الوجود المستوفى والسليم، وفقا لنظام الذي يبغيه يهوه، الذي هو الحفاظ على צְדָקָה، (cf. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, 1968).

يُعبر عن هذه الفكرة أيضا في أغاني إسرائيل التعبدية. في صلاة لإسترداد إسرائيل في مز ٨٥ فإن طريق خلاص يهوه قد أعد بالبر (צֶדֶק، ← #٧٤٠٦؛ ع.١٣[١٤]). وعد يهوه بالسلام (שָׁלוֹם) لشعبه. (ع. ٨[٩]) والبر (צֶדֶק) وשָׁלוֹם سيلتقيا مع بعضهم البعض. هذه الكناية تعطي دلالة عن نوع الحياة التي ستُختبر عندما ينعم الله بخلاصه على شعبه. من هذه الأمثلة يتضح أن שָׁלוֹם المنبأ به للتعويض الخلاصي المستقبلي، يرتبط بشدة بالبر كجزء مثالي من التواجد وفقا لمشيئة الرب. مثل هذا التواجد هو مبارك من قبل السلام الإلهي كإتمام للغرض النهائي من الوجود.

٣. مشتقات שָׁלֵם. (أ) שָׁלֵם. إن الصفة الفعلية שָׁלֵם لها معاني عديدة، كالتي للفعل שָׁלֵם نفسه. فقد تشير إلى الخطايا التي لا "تستوجب العقاب" (تك ١٥:١٦). يميل Gerleman (*THAT* 2:926) لترجمة גָּלוּת שְׁלֵמָה (عا ١:٦، ٩) "النفي الإنتقامي" وهو بذلك يرفض الرأي التقليدي القائل بأن التعبير لابد أن يترجم "سبيا كاملا" (قا؛ أيضا إر ١٣:١٩).

أكد Gerleman على رأيه للمعنى الأساسي للفعل שָׁלֵם في جميع وروده مع שָׁלֵם قلب (לֵבָב / לֵב)، وبالتالي يترجمها "بقلب مدفوع" بمعنى خاضع وقلب راغب. من القرائن المختلفة يمكن أن يستنتج المرء الآتي: يرد التعبير לֵב שָׁלֵם مرة واحدة فقط بالمعنى الدنيوي "الملتزم" (١أخ ١٢:٣٨[٣٩]). باقي جميع الحالات تشير إلى الدافع الديني للتكريس للرب ويكون من الأفضل ترجمتها بـ "صادق" أو "ملتزم" (مثلا، ١مل٨:٦١؛ ١١:٤؛ ١٥:١٤؛ ١أخ ٢٨:٩؛ ٢٩:٩؛ ٢٩:١٩؛ إش٣٨:٣). يمكن استنتاج هذا المعنى خاصة من هذه الأمثلة حيث ترد معا مع أمانة (אֱמֶת، ← #٦٢٢؛ ٢أخ ١٩:٩؛ إش ٣٨:٣). إن كاتب سفري الأخبار مغرم بهذا التعبير الذي يصف الإلتزام الشديد بعمل الشيء الصحيح (١أخ ٢٩:١٩؛ ٢أخ ٢٥:٢).

تُستخدم الصفة שָׁלֵם أيضا لتصف الأحجار "المكتملة" أو "الغير مقطوعة" اللازمة لبناء المذبح (تث ٢٧:٦؛ يش٨:٣١) وحتى الهيكل (١مل ٦:٧). تستخدم أيضا للقياسات "الصحيحة" "الكاملة" أو الأوزان التجارية (تث٢٥:١٥؛ أم ١١:١). ربما تشير أيضا إلى الرجوع "غير مؤذي/ السالم" من رحلة (تك ٣٣:١٨) أو في إظهار دافع "مسالم" (تك٣٤:٢١).

(ب) إن إسم. שִׁלּוּם الذي يرتبط بوزن بيعِّل. للفعل שָׁלֵם (انظر שָׁלֵם)، يشير إلى مكافأة (رشوة؟) تُأخذ بواسطة شخص ما (مي ٧:٣)، أو يوم (سنة) جزاء الرب، بالمفهوم السلبي والإيجابي. سلبيا، تشير للعقاب من أجل خطايا إسرائيل (هو٩:٧). إذا قرأ أحد שִׁלּוּם لـ שָׁלֵם في تث ٣٢:٣٥، فقد اضيفت حالة مقارنة. إيجابيا، تصف مكافأة يهوه لصهيون عندما عُوقب أعدائها (إش ٣٤:٨). ترد الصيغة المؤنثة שִׁלֻּמָה مرة واحدة، وتشير كذلك إلى جزاء الأشرار (مز ٩١:٨).

(جـ) يرتبط إسم. שֶׁלֶם (تقريبا دائمًا في صيغة الجمع [שְׁלָמִים] داخل ع. ق.) بـأوغا. *mî* ويشير إلى نوع معين من التقدمات. في قرينتها الكنعانية قد تشير *slm* إلى ذبيحة السلامة، أو هدية ترحيبية تعكس علاقة جيدة فيما بين أطراف مختلفة (cf. Janowski, 231-59; M. Dietrich and O. Loretz, 65, 77-88; also *UT*, 490; *KAI*, Nr 37B:4; 51:5).

هناك آراء مختلفة حول طبيعة التقدمة المحددة التي توصف بـ שְׁלָמִים في ع. ق. (قا؛ قائمة مختصرة في KBL iv, 1421-23). من أجل الغرض الحالي، سنكتفي بأن نركز على مفهوم שְׁלָמִים موضوع النقاش، ولن نسهب في تفاصيل الذبائح المختلفة المتعلقة. رغم أنه قد يجادل أحد أن זֶבַח (← #٢٢٨٥)، وשֶׁלֶם كانوا في الأصل تقدمات منفصلة، إلا أن المزيج ما بين סְלָמִים זֶבַח يرد كثيرا ويشير إلى تقدمة معينة (خر٢٤:٥؛ ١صم١١:١٥؛ عا ٥:٢٢). للتفاصيل انظر #٨٩٦٨.

يتضح من خر ٢٨:٢٩ أن الهدف الأساسي من هذه الذبيحة كان هو ربط التكفير بمسح وتكريس الكاهن. بحسب لا ٦:٥-٧ كان الفرد مجبر أن يعوض أي خسارة اقترفها لأخيه الإسرائيلي وأن يُحضر "ذبيحة إثم" ليكفر عن هذه الخطية. إن الورود الـ ١٣ لـ זֶבַח שְׁלָמִים مع ذبيحة المحرقة (עֹלָה؛ ← #٦٥٩٢؛ مثلا، خر٢٠:٢٤؛ ٢٤:٥؛ تث ٢٧:٧؛ يش ٨:٣١؛ ١صم ١٣:٩؛ ٢صم ٦:١٨) يوضح الإرتباط الشديد بين الإثنين، لكنها أيضا تؤكد على ضرورة التمييز بينهم. إن حقيقية كون الدم كان يرش على المذبح وأن سفر العهد كان يُقرأ على مسامع الشعب (خر ٢٤:٦-٧) يعلله بعض العلماء (e.g., R. Schmid, 122) بأن ذبيحة שְׁלָמִים كانت في الأساس تقدمة عهد. وفقا لـ Janowski (*UF* 12, 1980, 257) تُصور النصوص الغير كهنوتية والغير تاريخية هذه التقدمات كنتيجة لمراسم ذبحية عظيمة. إلا أن القرائن تختلف كثيرا، لتؤكد على الوضع الصريح لمراسم العهد. أن إحراق الدسم، رش الدم، وأكل لحم ذبيحة שְׁלָמִים يقترح المصالحة بين الأطراف، خاصة فيما يتضمن يهوه. إن أكل اللحم هو طقس ديني مناسب لعلاقة مستردة.

ب. ت في Elephantine papyri ترد שְׁלֵם أيضا بمعنى "يدفع/ يرد.' يرد الفعل שׁלם وإسم. שְׁלוֹם في الآرامي (بما في ذلك الآرامي الكتابي)، وRL بمعنى مرتبط بإستخداماته في ع. ق.. وفي صيغة التحية والبركة (cf. Beyer, 711-12, and Jastrow 2:1579, 1585-86). في أدب رب. يمكن أن نقابل أيضا فكرة أن "السلام لابد أن ينجز" (עֲשָׂהשָׁלוֹם) بين الأشخاص، لأن الصراع والنزاع هما ضد مشيئة الله ويُبَطيء من مجيء المسيا (*TDNT* 2:408-10).

تترجم سب عادة שָׁלוֹם بـ εἰρήνη، التي تتضمن معظم المعاني "السامية" لمصدر الكلمة عدا للتي "لمكافأة/ مجازاة.'

لأن السلام بمفهومه الديني يمكن أن يُرى فقط كبركة الله للعلاقة المستردة، يعلن ع. ج إتمام الحالة الأخروية للسلام (زك٩:١٠) في يسوع (مت٥:٩؛ ٢١:١؛ لو ٢:١٤). من خلال موته، يمكن المصالحة والسلام مع الله (رو٥:١؛ أف٢:١٤)، وأيضا بين البشر (أف٤:٣؛ يع٣:١٨). وبالتالي فإن ع. ج يُكمل المنظور الديني لـ שָׁלוֹם ويرى في انتصار المسيا تجسيد السلام שָׁלוֹם (لو١٠:١٨؛ رو٨:٦؛ ١٦:٢٠).

سلام، جزاء، آمان، هدوء: ← בֶּטַח [*beṭaḥ*[1]] (أمن، #١٠٠٥)؛ ← שָׁלָה [*šālâ*[1]] (يكون هادئا، راحة، يعطي آملا كاذبة، #٨٩٢٢)؛ ← שָׁלֵם [*šālēm*[1]] (مكتفيا، يرد عوضا، يكافيء، يجازي، يصنع سلام، #٨٩٦٦)؛ ← שָׁקַט [*šāqaṭ*] (يكون هادئا، #٩٢٠٠)؛ ← جزاء: لاهوت

البيبلوجرافيا

IDB 3:704-6; *TDNT* 11:402-6; *THAT* 2:919-35; *TWOT* 2:930-32; K. Beyer, Die Aramäischen Texte vom Toten Meer, 1983; J. C. De Moor, "The Peace-offering in Ugarit and Israel,' in *Schrift en Uitleg* (W. H. Gispen), 1970, 112-17; M. Dietrich & O. Loretz, "Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (1),' *UF* 13, 1981, 63-100; W. Eisenbeis, *Die Wurzel* שלם *im Alten Testament*, BZAW 113, 1969; H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Orient und im Alten Testament*, 1967; P. Hanson, "War and Peace in the Hebrew Bible,' *Int* 38, 1984, 341-62; R. B. Janowski, "Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen *šelamîm*-Opfers, *UF* 12, 1980, 231-59; J. Jarrick, "Shalom Reaffirmed: A Response to Gerleman's Theory,' *Lutheran Theological Journal* 20, 1986, 2-9; M. Mettner, "Frieden" in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 1991, 2:96-123; S. Olyan, "Hashalom: Some Literary Considerations of 2 Kings 9,' *CBQ* 46, 1984, 652-68; E. Otto, Rechtsgeschichte der *Redaktionen im Kodex Esnunna und im Bundesbuch*, 1989; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, 1968; idem, *Frieden im alten Orient und im Alten Testament*, 1971; R. Schmid, Das *Bundesopfer in Israel: Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim*, 1964; H. H. Schrey, "Friede,' in *RGG* 11, 1958, 1133-35; M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East,' *JAOS* 90, 1970, 184-203; D. J. Wiseman, "Is It Peace: Covenant and Diplomacy,' *VT* 32, 1982, 311-26.

فيليب جي. نيل Philip J. Nel

٨٩٦٧ (שְׁלָם [s^e lam]، موافقة)، ← #٨٩٦٦

8968	שֶׁלֶם

שֶׁלֶם [selem]، إسم ذبيحة الإستقرار، ذبيحة الشركة، ذبيحة السلامة، ذبيحة الإخوة (#٨٩٦٨)؛ < שָׁלֵם [sa-lem [1] يدفع، يعوض (#٨٩٦٦).

إن قائمة الترجمات المحتملة المقدمة هنا تعكس حقيقة أن جميعهم "في أحسن الأحوال، هي تخمينات مجتهدة" (Milgrom, 1991, 220). لقد تم إقتراح العديد من أصول العبرية الداخلية واللغات المشتركة (انظر الموجز المناسب في ibid., 220-21; Hartley, 38; and *TWAT* 8:102 والأدب المقتبس هنا): (١) ذبيحة السلامة، ترتبط بـإسم. العبري שָׁלוֹם، سلام (NASB)؛ (٢) ذبيحة الرخاء، من שָׁלֵם العبرية، كل،سالم، جيد (انظر كلا من Milgrom and Hartley)، (٣) ذبيحة الصداقة أو ذبيحة الشركة (NIV)، ارتبط التعبير الأخير في الأصل بـرأي W. R. Smith's الخاص عن الذبيحة، لكن هذا ليس هو القصد من هذه الترجمة اليوم؛ ← تقدمات وذبائح: لاهوت، قسم ٤)؛ (٤) ذبيحة التعويض أو الذبيحة الختامية ، ترتبط بالفعل العبري שָׁלֵם في وزن بيعِّل.، يصنع تعويضا؛ يتمم، ينهي؛ و(٥) إتاوة، عطية ترحَيب، ترتبط بـأكد. *sulmanu* والأغارتية *slmm* (see esp. Levine, 3-52).

لقد تم الإحتفاظ بترجمة "ذبيحة السلامة" هنا، لأنها تسمح بقدر كبير من المرونة في المفهوم. يبدو إن التركيز الأساسي لهذه التقدمة المحددة هو على الإحتفال الجماعي المزود بلحم الذبيحة. لقد كانت ذبيحة أخوة أو جماعة توضيح وتمثل حقيقة أنه كان هناك سلاما بين الله وشعبه وأن الشخص، العائلة، والمجتمع كانوا بالتالي في حالة جيدة.

ش. أ. ق ١. يرد الجذر שָׁלֵם (#٨٩٦٦) بالطبع بصفة مستمرة تقريبا في جميع اللغات السامية (see e.g., *HALAT* 1418-19; *DISO*, 303-5; *AHw*, 1143-45; 1268-69). رغم أن البعض جادل من أجل الإرتباط الوطيد بين أكد. *sulmanu*، أوغا. *slmm*، والتعبير العبري لذبيحة السلامة، שְׁלָמִים، (see esp. Levine, 3-52)، إلا أن التعبير أكد. نفسه لا يُستخدم مطلقا في الذبائح الطقسية. لموجز جيد عن ظهور שְׁלָמִים أو الذبائح الموازية في نظام العبادة السامية أو الغير سامية للش. أ. ق see Weinfeld, 98-99, 107-8، في النصوص الطقسية الحثية Hittite والحارانية Hurrian، يكون التعبير هو *keldi* أو *talesulas* وكثيرا يتزاوج مع *ambassi*، ذبيحة المحرقة.

٢. أوغا. هامة بصفة خاصة (see Tarragon, 59-62 لموجز جيد عن مسألة الورود والتفسير). يرد التعبير الخاص بذبيحة السلامة في ع. ق. مرة واحدة فقط في صيغة المفرد. (عا ٥:٢٢)، لكن هناك ورود مفرد أيضا في الأغارتية (مثلا *gdlt slm*، أنثى من القطيع (كـ) ذبيحة سلامة [*UT* 1:8]). ترد صيغة الجمع بصورة مستقلة وكذلك في المزيج *srp w slmm*، الذي يتطابق مع עֹלוֹת וּשְׁלָמִים HB ذبيحة المحرقة وذبائح السلامة (قض ٢٦:٢٠؛ ٤:٢١؛ قا؛ أيضا الأكثر طلاقة خر ٥:٢٤؛ ٦:٣٢؛ يش ٣١:٨).

هناك ورود وحيد في ملحمة Keret كان محط اهتمام كبير. حاصر كريت Keret الملك بابيل Pabil، الذي أجاب: (١٣٠) *qh . krt . slmm* (١٣١) *slmm . wng . mlk . lbty* . "خذ يا كريت Keret ذبائح السلامة، (خذ) ذبائح السلامة وأهرب أيها الملك بعيدا من بيتي" (*CML*, 86; cf. also 89, lines 255-56 and 274-75). استخدم Levine هذه الفقرة الأغارتية ليقول أنه كما في الأغارتية، كان الإستخدام الأصلي للتعبير سياسي (أي جزية؛ قا؛ أكد. *sulmanu*). لقد قارنها مع ١صم ١١:١٤-١٥، " قال صموئيل للشعب: 'هلموا نذهب إلى الجلجال ونجدد هناك المملكة. فذهب كل الشعب إلى الجلجال وملكوا هناك شاول أمام الرب في الجلجال, وذبحوا هناك ذبائح سلامة (שְׁלָמִים) أمام الرب. وفرح هناك شاول وجميع رجال إسرائيل جدا.' بناءا على هذا فقد إقترح أن שְׁלָמִים ترتبط في الأصل بإحتفال ملوكي أو قومي، فقط فيما بعد إرتبطت بعبادة منتظمة. (انظر *TWAT* 8:103 لإعتراضات على هذا التحليل).

٣. من تعريفة الـ puni لدينا التعبير *b'lp kll 'm sw't 'm slm kll*، الذي قد يترجم، "في حالة رأس الماشية الكبيرة، سواء قدمت كذبيحة محرقة كاملة (a *sw't*) أو ذبيحة السلامة (*slm*) (أي التي تقترن) لذبيحة المحرقة الكاملة (*kll*)' (Levine, 118-20; cf. R. S. Tomback, A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages, SBLDS 32, 1978, 318 for this and other examples).

ع.ق ١. يرد التعبير שְׁלָמִים / שֶׁלֶם، ذبيحة سلامة مرة واحدة في صيغة المفرد. (عا ٥:٢٢ب، لسبب عناد إسرائيل قال الرب "إذا قدمتم لي.... ذبائح السلامة من مسمناتكم لا ألتفت إليها.') و٨٦مرة في صيغة الجمع في HB. القانونية، الحالة الأولى ترد في قانون المذبح في خر ٢٠:٢٤أ، "مذبحا من تراب تصنع لي وتذبح عليه محرقاتك وذبائح سلامتك غنمك وبقرك" الأخيرة في عا٥:٢٢ (انظر أعلاه). تشير خر٢٤:٢٠ و٢٤:٥ إلى تقدمات مثل هذه تقدم على مذابح فردية قبل أن تُبنى خيمة الاجتماع أو الهيكل (انظر أيضا ٦:٣٢ قبل العجل الذهبي). كانت ذبائح السلامة تقدم أيضا

على مذابح فردية حتى بعد ما أتيحت خيمة الاجتماع أو فيما بعد الهيكل (انظر تث٢٧:٧؛ يش ٣١:٨ لقانون عهد المذبح عند شكيم؛ قض ٢٦:٢٠؛ ٢١:٤ عن المذبح المبني في بيت إيل؛ ٢صم١٧:٦-١٨؛ ٢أخ ١٦:١-٢ أمام التابوت في أورشليم قبل بناء الهيكل؛ ٢صم٢٥:٢٤؛ ١أخ ٢١:٢٦-١:٢٢ على الأرض المدروسة التي ستصبح فيما بعد جبل الهيكل؛ قا؛ ١صم١٠:٨؛ ١١:١٥؛ ١٣:٩).

كانت ذبيحة السلامة جزءا هاما في إفتتاح خيمة الاجتماع (لا ٩:٤، ١٨، ٢٢). قدم سليمان عددا كبيرا من ذبائح السلامة عند تكريس الهيكل في أورشليم (١مل ٦٣:٨-٦٤، ٢أخ ٧:٧؛ قا؛ ١مل ٢٥:٩)، قدم كلا من حزقيا ومنسى ذبيحة السلامة عند إعادة تكريسهما للهيكل (٢أخ ٢٢:٣٠؛ ٢١:٣١؛ ١٦:٣٣)، ونفس الشيء كان متوقع عند تكريس هيكل حزقيال واستمرار العبادة هناك (حز ٢٧:٤٣؛ قا؛ عد ٣٩:٢٩ مع حز ١٥:٤٥، ١٧). استخدمها آحاز أيضا في إفتتاح مذبح وثنه في هيكل أورشليم (٢مل ١٣:١٦). إن أكثر المجموعات التي يرد فيها التعبير שְׁלָמִים هي في الأقسام الكهنوتية للتوراة (انظر قسم ٢-٧).

٢. إن حقيقة أن الرب يسكن بالفعل وسط الشعب في الخيمة (وفيما بعد في الهيكل) وأنه يريد علاقة معه هي أساس نظام التقدمات والذبائح المقررة في سيناء. إن שְׁלָמִים (זֶבַח)، (ذبيحة) تقدمة السلامة (NIV تقدمة الأخوة) هي التي دعت إلى اهتمام خاص للوجهة الإشتراكية لنظام الذبائح في ع. ق.. (انظر خاصة لا٣:١-١٧؛ ١١:٧-٢١؛ تقدمات وذبائح: لاهوت).

صحيح أن أجزاء الشحم في ذبيحة السلامة تشكل عطية طعام للرب، بالضبط كما كذبيحة المحرقة ككل والجزء التذكاري في تقدمة الحبوب (أنظر أعلاه و"محرقة ووقود رضى تسر الرب،' لا٣:٥؛ قا؛ ١١:٣، ١٦؛ ٢٥:٧، و אִשֶּׁה، محرقة؛ عطية، هدية [#٨٥٢]). إلا أن السمات المميزة لذبيحة السلامة كانت حقيقة أن مقدم الذبيحة كان يأكل معظم اللحم كجزء من وجبة مشاركة أمام الرب. فقط كان الشحم والدم يذهبان مباشرة إلى الرب على المذبح (٢٢:٧-٢٧)، وكانت أجزاء معينة فقط كانت تعطى للكهنة كراتب لهم (أي راتب يخص الخدمات المقدمة، ٢٨:٧-٣٤؛ قا؛ תְּנוּפָה، ذبيحة الترديد، #٩٤٨٥؛ תְּרוּמָה، إتاوة، مساهمة، #٩٥٥٦).

٣. تؤكد ذبيحة السلامة على حقيقة أن كل شعب إسرائيل القديم له فرصة الشركة العميق بالرب. يمكنهم أكل لحم الحيوان الذي كان قد قُدم، عُين، وكرس كتقدمة للرب (لا٣:١-٢؛ ١١:٧-٢١). ومن ثم، فذبيحة السلامة تشير إلى أن كل شيء على ما يرام (أي سالم) فيما يخص العلاقة بين الرب وشعبه، وبالتالي، فتأتي ذبيحة السلامة في الترتيب الأخير داخل سلسلة الذبائح، إينما تضمنت فيهم (انظر ٩:٨، ١٢، ١٥-١٧، وأخيرا ع.١٨-٢١). قد تأتي من الماشية (١:٣)، الغنم (ع.٧)، أو الماعز (ع.١٢). يجب أن تكون بلا عيب، وبعكس ذبيحة المحرقة فقد تكون إما ذكر أو أنثى (ع.١)، نظرا لأنها كانت تعتبر تعبيرا حرا نوعا ما عن العبادة والتسبيح، فقد كانت بالتالي أقل تنظيما عن باقي أنواع الذبائح.

٤. كما في حالة ذبيحة المحرقة، يَذبح مقدم الذبيحة الحيوان لكن يرش الكهنة الدم (لا ٢:٣). إن رش دم ذبيحة السلامة كان يماثل تقريبا ذبيحة المحرقة: "ويرش (حرفيا ينثر، זָרַק، #٢٤٥٠) بنو هارون الكهنة الدم على المذبح مستديرا.' (٢:٣ب؛ قا؛ ع.١٣،٨). كما في ذبيحة المحرقة، فقد كانت هذه طريقة لجعل الدم جزءا من التقدمة للرب. من هذا المنطلق لم يكن رش الدم حقا "عنصر جوهري في ذبيحة السلامة" (contra Milgrom, 1991, 222)، لكن يمكن أن يكون غاية في الأهمية في حالات معينة. رغم أن البعض كان قد جادل بأن ذبيحة التكريس لم تكن مجموعات متنوعة من ذبيحة السلامة (ibid., 222)، إلا أن بعض سمات هذه الذبيحة ومنهجيتها تقترح النتيجة العكسية.

من الأهمية بمكان، هو أنه بحسب خر ٣٣:٢٩ كانت ذبيحة السلامة التكريسية و تجهيزاتها تصنع تكفيرا (←، #٤١٠٥). مما يقيد التصريح الشائع بأن ذبيحة السلامة لا تصنع تكفيرا. هذا التكفير لم يقتصر على الدم ونثره، بل كما هو الحال مع ذبيحة المحرقة، فقد كانت تتضمن جميع الأشياء المرتبطة بذبيحة السلامة التكريسية، التي كانت تُقدم منها أجزاء لكي تنتج" رائحة سرور أمام الرب. وقود هو للرب.' (خر ٢٥:٢٩؛ قا؛ لا ٢٨:٨، القسم الخامس أسفل، و ملاحظات في עֹלָה، ذبيحة المحرقة، #٦٥٩٢). إلا أن رش الدم كان واضحا أنه جزء أساسي من الطقس، حيث أنه كان مركز الإنتباه في إجراءات التكريس (خر ٢١:٢٩-٢١) وبالتالي كفاءة تكفيرها. في هذه الحالة كذبيحة للتكريس، كانت ذبيحة السلامة تُعتبر في جوهرها ذبيحة تكفير، رغم أنها لم ترتبط في الطبيعي بالكفارة.

يجب تذكر أن ذبيحة السلامة كانت جزءا من نظام الذبائح الموجود سابقا الذي كان يُقدم على المذابح الفردية لعمل كفارة (انظر مناقشة خر ٦:٢٤-٨ في القسم السابع). ومع ذلك فلكونها إندمجت مع نظام القدس، فقد تأخذ هي، ودمها ملامح تكفيرية تتناسب مع غرضها ضمن الذبائح الأخرى. ولكون الأمر كذلك فإن الفخذ الأيمن الذي عادة ما يكون أجرة الكاهن (انظر תְּרוּמָה، ضريبة، مساهمة [#٩٥٥٦])، كان يحرق عوضا عن أن يُأكل ليوضح أن دم هذا الحيوان أحضر إلى المذبح ليكفرعن مقدمي الذبيحة (خر ٢٢:٢٩؛ قا؛ بالمثل ذبيحة الخطية للكهنة في لا٦:٣٠[٢٣]).

ومن ثم، ففي لا١١:١٧ يتحدث *crux interpretum* عن منطقية دم الكفارة وخاصة في قرينة ذبيحة السلامة.

في قرينتها يشرح هذا العدد لماذا لا يأكل أي شخص في إسرائيل دم أي حيوان لذبيحة السلامة: "لأن نفس الجسد هي في الدم فأنا أعطيتكم إياه على المذبح للتكفير عن نفوسكم لأن الدم يكفر عن النفس.' (قا؛ ع.١٤؛ تك٩:٤-٥). لمناقشة كاملة حول لا ١٧:١١ داخل قرينتها انظر Atone-ment، يكفر، #٤١٠٥.

٥. إن الناس العاديين يمكنهم أكل لحم نوع واحد من الذبائح، ذبيحة السلامة (قا؛ لا٣؛ ٧:١١-٣٦)، وقد كان هذا هو سبب إمتناع الدم في لا ١٧، حيث كانت ذبيحة السلامة فقط هي التي في المشهد. هذا الإمتناع يرد أيضا بجانب الإمتناع عن أكل الشحم في ذبيحة السلامة التكريسية في ٣:١٦-١٧ و٧:٢٢-٢٧. فكلا من الشحم والدم ينتمون لله فقط: الشحم لأنه كان يُحتجز ليصنع منه عطية للرب (انظر لا٣:١١ وאִשֶּׁה، محرقة؛ عطية، هدية [#٨٥٢]؛ قا؛ أيضا ٩:١،١٣، ١٧؛ ٣:٥، ١٦)، والدم لأنه كان يحتجز فقط لغرض الكفارة (١٧:١١). لقد أصبحت أجزاء الشحم مثل الهيكل الكلي لذبيحة المحرقة، وقد أنجزت نفس الغرض عندما أصبحت "وقود رائحة سرور للرب" (٣:٥ب؛ قا؛ ع.١١، ١٦، ١٤، جميع هيكل ذبيحة المحرقة في ١:٩، ١٣، ١٧، والمناقشة في עֹלָה، #٦٥٩٢).

تختتم الفقرة الأساسية لذبيحة السلامة في لا٣ بالأتي: "كل الشحم للرب. فريضة دهرية في أجيالكم في جميع مساكنكم: لا تأكلوا شيئا من الشحم ولا من الدم" (٣:١٦ب-١٧). إن الحظر المزدوج ضد أكل الدم والشحم يرد في شكل موسع في ٧:٢٢-٢٧. فحيث أن ذبيحة السلامة كانت هي شكل الذبيحة المنتظمة التي كان الشعب العادي بإمكانه الأكل منها، فقد كان من الضروري توضيح قوانين بالذي لا يجب أن يُأكل منها. على الأرجح لم يكن الشحم يأكل لأنه كان يُرى كطعام شهي. على سبيل المثال، بحسب تث ٣٢:١٣-١٤ أطعم الرب الشعب من أجود ما في الأرض بما في ذلك—من بين أشياء أخرى—شحم الخراف، الكباش، وحتى الحنطة وكذلك "دم" العنب (ع.١٤؛ قا؛ تك٤٥:١٨؛ عد١٨:١٢، ٢٩-٣٠، ٣٢؛ مز ٦٣:٥). واضح إن "دسم لب الحنطة" (حرفيا تث ٣٢:١٤) هو لعب بالألفاظ لتصوير أفضل ما في الحنطة (قا؛ مز٨١:١٦؛ ١٤٧:١٤). بالإضافة إلى أن الإضافة المتوازية المقترحة "بدم العنب" على ما يبدو أنها تجعل هذه الفقرة تعلب على الحذر المزدوج لذبيحة السلامة. في ذبيحة السلامة كان الرب هو الذي يأخذ "شحم الأرض" (تك ٤٥:١٨)، ليس الناس أو حتى الكهنة (١صم٢:١٢-١٧).

٦. يعتبر لا ٧:١١-٣٤ جزءا هاما لفهم متكامل عن ذبيحة السلامة. بعيدا عن الحظر ضد أكل الدم أو الشحم في ع.٢٢-٢٧، فهناك قسمين أساسيين هنا. يتعامل الأول مع مختلف أنواع المنطق المتنوعة التي تصاحب ذبيحة السلامة، وقواعد أكل اللحم للذين يقربونها، بينما القسم الثاني يخص النصيب الذي يذهب للكهنة من كل ذبيحة سلامة (ع. ٢٨-٣٤). يتم التعامل مع الأخير في مكان آخر (תְּנוּפָה، تقدمة الترديد، #٩٤٨٥؛ תְּרוּמָה، إتاوة، مساهمة #٩٥٥٦). بالنظر إلى السابق كان هناك ثلاث أنواع محددة من ذبائح السلامة: ذبيحة السلامة للشكر (ع.١٢-١٥)، ذبيحة السلامة للنذر أو اختيارية/ نافلة (ع. ١٦-١٨). كانت ذبيحة السلامة للشكر لابد أن تأكل في اليوم الأول وذبيحة السلامة للنذر أو الإختيارية في اليوم الأول والثاني للذبيحة. إن سبب هذا التمييز ليس واضحا. إلا أنه يظهر من المكانة الأولى في شرائع ذبيحة السلامة هذه، أن ذبيحة السلامة من أجل الشكر كانت هي النوع الأساسي، وبالتالي فقد كانت تُعامل بدرجة كبيرة من اللياقة. إن أكل كل شيء في يوم واحد ربما كان يعطي للمناسبة أيضا درجة عالية من القوة في احتفال العبادة، وربما كان يُشجع مشاركة أكثر للعيد مع آخرين خارج العائلة أو العشيرة، كنوع من الإحتفال الجماعي.

إن التقدمة النافلة تشير إلى الممارسة الشائعة لقطع نذر تعهدي للرب للحصول على عون في الصعوبات والظروف المقلقة (انظر تك٢٨:٢٠؛ ٣١:١٣؛ لا ٢٢:١٨، ٢١-٢٣؛ عد ٨:١٥؛ ٢١:٢؛ ٣٠:٢-١٥؛ تص ٢٣:١٨؛ قض ١١:٣٠؛ انظر التحليل المتكامل من قبل Cartledge). إن إيفاء النذر كان مسألة هامة في أعين الرب (لا ٢٧:٢-١٣؛ تث ٢٣:٢١-٢٣؛ أم ٧:١٤) وكان يلتحق دائمًا بذبيحة سلامة نافلة للرب (مز ٢٢:٢٥-٢٦[٢٦-٢٧]؛ ٥٠:١٤؛ see Anderson, "The Praise of God As a Cultic Event"). يمكن للشخص أن ينذر بعض أنواع التقدمات للرب، سواء كذبيحة سلامة أو محرقة (لا ٢٢:١٨-٢٣). إن الذبائح النافلة كانت تتزاوج دائمًا مع ذبائح النذور كتطوع (٢٢:١٨-٢٥؛ ٢٣:٣٨). مما يقترح أن الذبائح النافلة يمكن أن تناسب بالفعل أي مناسبة أو قد تكون دافع للعبادة أمام الرب (انظر حز ٤٦:١٢). في حالة واحدة يُستخدم التعبير لتقدمة لفظية عن التسبيح أو الصلاة من فم العابد (مز١١٩:١٠٨). هناك حالات أخرى أيضا لا يتضح فيها ما إذا كان التعبير "شكر" يشير إلى ذبيحة السلامة للشكر أو هو ببساطة تسبيح معبر عنه صوتيا للرب (مثلا مز ٥٠:١٤، ٢٣؛ قا؛ ٢٦:٧؛ ٤٢:٤).

٧. إن الموجز الموجود في لا٧:٣٧ يشير إلى جميع الخمس تقدمات الأساسية ويضيف واحدة وهي ذبيحة التكريس (أي ذبيحة التنصيب؛ قا؛ استخدام هذا التعبير مع وضع الأحجار [أي تنصيبها] في أماكنها، خر ٢٥:٧؛ ٣٥:٩، ٢٧؛ اأخ ٢٩:٢). لا يوجد توجيهات خاصة بخصوص هذه التقدمة في لا ١- ٧ لأن جميعها كانت تُحتسب أساسا ذبيحة سلامة. حتى تقدمة الحبوب المرتبطة

بها نجدها مذكورة. (خر ٢٩:٢٣، ٣٢؛ لا ٨:٢٦، ٣١). ومع ذلك فقد كانت هذه نوعا خاصا من ذبيحة السلامة، إحدى الذبائح التي كانت تقدم في خيمة الاجتماع لتنصيب الكهنة في وظائفهم (انظر خر ٢٩:١٩-٣٤؛ لا٧:٣٧؛ مع ٨:٢٢-٣٣). أيضا، كان الحيوان المقرر هو كبش رغم أن ذبيحة السلامة قد تكون عادة إما ذكر أو أنثى من القطيع، أو الماعز (٣:١،٦). النقطة هنا إن هذه الذبيحة كانت ذبيحة سلامة معدلة.

إن ذبائح الخطية والإثم، التي تركز خاصة على نظام القدس، كانت في الأساس ذبائح دم الكفارة. ولكن حيث أن ذبائح المحرقة والسلامة إنتقلت من نظام المذبح الفردي إلى القدس (انظر أعلاه)، فقد كان من الطبيعي إذا أن تأثيرهم داخل هذا النظام كان سيقترن إلى حد ما أيضا بمسألة الكفارة، لكن بطريقة مختلفة. في الواقع، لقد تشكل العهد السينائي الأول الذي ربط بين الشعب وإلهه في خر ٢٤:٣-٨ بواسطة ذبائح المحرقة والسلامة على مذبح فردي. لا تُذكر الكفارة في خر ٢٤، لكن التوازي ما بين دم ذبيحة السلامة للتكريس في ٢٩:١٩-٢١، ٣٣ (قا؛ لا ٨:٢٢-٢٤، ٣٠) وذبيحة الإثم لتطهير الأبرص في لا ١٤:١٢-١٨ (قا؛ ع. ٢٥-٢٩) يقترح أنها قصدت كذلك في خر ٢٤ (انظر أسفل). إن رش الدم هناك كان مماثل للذي في لا١ و٣ (أي نثره)، لكن في خر ٢٤ نثر موسى نصف الدم أولا على المذبح الفردي، ثم بعد تلاوة حلف العهد (ع.٧) رش الدم على الشعب قائلا، "هذا هو دم العهد الذي عاهدكم الرب به على جميع هذه الأقوال" (ع. ٨ب).

هذا يعادل تكريس الأمة "كمملكة كهنة" (خر ١٩:٦). إلا أنه إذا كان الرب حاضر بالفعل في وسطهم، فإنهم سيحتاجون إلى "كهنة للمملكة"، وهذا بالضبط كان الهدف من وراء تنصيب الكهنوت الهاروني (خر٢٩؛ لا٨). أولا، مسح موسى هارون وأولاده لينصبهم للكهنوت (خر٢٠:٧-٩؛ ٤٠:١٢-١٥؛ لا٨:١٢-١٣). ثم نقى وكرس المذبح بذبيحة الخطية (خر٢٩:١٠-١٤؛ لا٨:١٤-١٧). إن رش الدم هو كان شيئا مميزا (خر٢٩:١٢؛ لا٨:١٥، انظر أسفل). ثم بعد ذلك، قدم ذبيحة محرقة كرائحة ذاكية للرب ونثر الدم حول المذبح، الذي كان ممارسة طبيعة لكلا من طقس ذبيحة المحرقة والسلامة (خر٢٩:١٥-١٨؛ لا ٨:١٨-٢١؛ قا، خر ٢٤:٦؛ لا ١:٥؛ ٣:٢). ثم أخيرا، قدم موسى ذبيحة السلامة للتكريس (لابد من تذكر أن ذبيحة السلامة تأتي دائمًا في آخر السلسلة).

إن رش الدم ذبيحة السلامة هذه على وجه الخصوص، كان شيئا مختلفا. كما في خر ٢٤:٦-٨ كان الدم يُوضع على كلا من المذبح والكهنة الهارونين (قا؛ الشعب "كمملكة كهنة" في خر ٢٤:٨). إلا أنه في تنصيب الكهنة كان يوضع بطريقة مباشرة أكثر، أولا، كان موسى يغمس أصبعه السبابة الأيمن في الدم ثم يضعه في شحم الأذن اليمنى، وإبهام الأيدي والأرجل لهارون وأولاده ويرش الدم المتبقي حول المذبح (خر ٢٩:٢٠؛ لا٨:٢٣-٢٤). ثم، يأخذ بعض الدم من على المذبح وبعضا من زيت المسح ويرشها على هارون وبنيه وعلى ثيابهم (خر ٢٩:٢١؛ لا ٨:٣٠).

إن تطبيق دم ذبيحة الخطية السابق على قرون المذبح كان بالضبط نفس الشيء (خر ٢٩:١٢؛ لا ٨:١٥)، الذي يقترح أن قرون المذبح أعتقد أنها تتطابق مع شحم الأذن اليمنى، إبهام الأيدي وأرجل الكهنة. إن دم ذبيحة الخطية يصنع كفارة لتكريس الكهنة (خر ٢٩:٣٣؛ لا ٨:٣٠). يجب تذكر أنه في خر ٢٤:٦-٨ وضع الدم على المذبح كان يتوافق مع وضع الدم على الشعب، كما في الإصحاح ٢٩. في إصحاح ٢٤ كُرس الشعب كمملكة كهنة. في لا٨ (قا؛ خر ٢٩) كُرس هارون وبنيه ككهنة في مملكة الكهنة. في كلا الحالتين هذا يوضح أن الشعب المتضمن كان مربوطا بالله (ممثل بالمذبح) بطريقة خاصة على كل المستويات.

ب. ت ١. في ل. ب. م. إستخدمت مخطوطات الهيكل فقط التعبير שְׁלָמִים، ذبيحة السلامة (11QT 37:5, 11, 12; 52:15; 63:15). اهتمت أول ثلاثة ورود بعدم إختلاط نصيب الكهنة من ذبيحة السلامة بنصيب الشعب (قا؛ لا٢٢:١٠-١٦). يقرأ 11QT 52:13b-16a: "يجب أن لا تذبح ثورا نظيفا أو خروف أو شاة في جميع مدنك، بالقرب من مذبحي مسافة سفر ثلاثة أيام؛ كلا، لكن داخل هيكلي تذبحها، تجعلها ذبيحة محرقة أو ذبيحة سلامة، يجب أن تأكل وتبتهج أمامي في الموضع الذي سأختاره لأضع إسمي فيه" (Yadin 2:234-35). إن مطابقة لا ١٧:١-٧ وتث١٢:٥-١٤ واضحة (انظر Yadin, 1:315-17 and 2:231-32 لمناقشة الموضوعات الخاصة بمخطوطة الهيكل ولا ١٧ وتث ١٢) يهتم 11QT 63:15 بحقوق زوجة العبد الأجنبي في أكل لحم ذبيحة السلامة: "يجب أن لا تأكل من ذبيحة السلامة حتى تمر سبعة سنين (أي سبعة سنين من أسرها وزواجها)؛ فقط بعد ذلك يمكننها أن تأكل" (Yadin 2:286).

٢. تستخدم سب σωτήριον للعبرية שְׁלָמִים في معظم القرائن، خاصة في الأدب الكهنوتي في ع. ق.، على سبيل المثال، إن التعبير זֶבַח שְׁלָמִים، ذبيحة السلامة تترجم بـ θυσία σωτηρίου في لا ٣:١، تترجم على الأرجح "ذبيحة الخلاص" أو شيء ما شبيه. ومع ذلك ففي كتابات أنبياء ما قبل السبي (أي الأنبياء الأولون ١صم-٢مل؛ انظر ١صم١١:١٥)، تستخدم εἰρηνικός، مقترحة الترجمة 'ذبيحة السلامة' (*TDNT* 7:1022). إن تعبير "ذبيحة الخلاص" يأخذ بمعنى "الذبيحة التي تجلب الخلاص" (ibid.)، لكن ربما تعني بسهولة "ذبيحة الإحتفال بالخلاص."

٣. إن ذبيحة السلامة، بالطبع مصدر اهتمام شديد في المشنى وRL (see esp. Mish. Zebahim, Danby, 468-90; cf. NT sec. 1).

ع. ج ١. بحسب لو ٢٢:١-٢٣ كان عشاء يسوعَ الأخير هو وجبة الفصح. من الهام أن ندرك هنا أنه بما أن اللحم كان يأكل من قبل المتعبدين، فإن ذبيحة الفصح كانت تنتمي إلى الفئة العامة لذبائح السلامة في ع. ق.. وRL (Mish. Pesahim 5:2, 10; Danby, 141 and 143 n. 3). قرب نهاية الوجبة، أسس يسوع طقس جديد على أساس طقس الفصح. إن الطقس الجديد هو أساس التنصيب الذي نطلق عليه الآن المائدة، القربان المقدس، العشاء الرباني. كما هو معروف جيدا، شمل كلمات يسوع على الخبز ("هذا هو جسدي الذي يبذل عنكم. إصنعوا هذا لذكري" لو ٢٢:١٩) والكأس ("هذه الكأس هي للعهد الجديد بدمي الذي يسفك عنكم.' لو ٢٢:٢٠؛ يضيف ١كو ١١:٢٥ "إصنعوا هذا كلما شربتم لذكري"). كلا من هذين العنصرين كانا جزءا من طقس الفصح، لكن يسوع قد أشار إلى الخبز على أنه جسده الخاص، وللكأس بأنها دمه.

بالإضافة إلى أن يسوع أشار إلى الكأس بأنها "ع. ج لدمي" (لو ٢٢:٢٠ب؛ ١كو ١١:٢٥). من المؤكد أن تقديم يسوع نفسه يُشَبه أحيانا بذبيحة الخطية في ع. ج. (انظر رو ٨:٣؛ ٢كو ٥:٢١؛ قا؛ Klauck, 888-89)، لكن التشبيه الذي في تصريح موسى في خر ٢٤:٨ أن "هذا هو دم العهد" يجعل من غير المعقول أن يكون الرسل قد فشلوا في ربط كلمات يسوع بطقس إبرام العهد الماضي في خر ٢٤ (انظر ع. ق. قسم ٧). علاوة على أن من المحتمل أن يكون الأساس المنطقي لذبيحة السلام إختلط أحيانا بذاك الذي للخطية (وأنواع أخرى من) الذبائح. إلا أنه في هذه الحالة، كان الدم من أجل إبرام ع. ج، الذي بالطبع يستحضر للذاكرة إر ٣١:٣١-٣٧ (انظر بالأخص ع.٣١؛ قا؛ مناقشة عب ٩:١٥-٢٤ أدناه). إن الذبائح المستخدمة في خر ٢٤:٥-٨ كانت هي ذبائح المحرقة والسلامة. إن الطريقة التي تُذكر بها في خر ٢٤ تقترح أن دم كلتا الذبيحتين المتحدتين، كانا يُستخدما في دم طقس الحلف في ع.٦-٨. إلا أن لحم ذبيحة المحرقة كان يُحترق كله على المذبح، وبذلك فإن اللحم الذي يُأكل في هذه المناسبة كان هو لحم ذبيحة السلامة فقط.

على الأقل بحسب شرائع اللاويين، كان إجراءا ثابتا أن تتضمن تقدمة حبوب مع ذبائح المحرقة والسلامة (انظر، عد ١٥:١-١٦). مما يعني أن هذا ما حدث أيضا في مناسبة خر ٢٤. قد يكون يسوع أشار إلى جسده كالخبز الذي يأتي مع تقدمات الحيوان، لكنه على الأرجح قصد أن يكون التوزاي هو لحم ذبيحة السلامة، كان جسد يسوع لحم وليس خبز. كان الخبز رمزا فقط للمناسبة، كما كان الخمرا هو رمزا فقط للدم. إن الأكل الحرفي للحم الإنسان وشرب الدم لا يعقل أن يحدث في ممارسة اليهود (تذكر تك ٩:٤؛ لا ١٧:١٠-١٢؛ قا؛ يو ٦:٥٢-٦٥).

على أية حال، من الواضح أن يسوع حول وجبة الفصح إلى وجبة إقرار بعهد جديد (لو ٢٢:٢٠) وقد حُفظت في الكنيسة الأولى كوجبة لذكرى ع. ج (١كو ١١:٢٥). لقد عمل يسوع هذا الطقس كتوقع لموته الوشيك على الصليب. فهو مزمع حرفيا أن يسفك دمه من أجلنا. إن تركيز العهد هام بالنسبة للطريقة التي يجب أن يُعلم بها عشاء الرب ويمارس في الكنيسة. يجب أن يجعلنا ننظر للخلف بمشاعر إمتنان عميقة لموت المسيح نيابة عنا، لكن يجب أيضا أن يجعلنا ننظر لأنفسنا كأحياء روحيا بسبب موته، ونتحد معا كجماعة عهد ملتزمة بأن تحب بعضها بعضا (يو ١٣:٣٤-٣٥) وأن نعيش حياتنا معا لهدف خدمة ربنا (١١:١٧-٢٣).

علاوة على أنه، بالنظر إلى تأسيس العهد، فحيث أن ذبيحة المسيح كانت أفضل من الذبائح التي صادقت على العهد في سيناء (انظر عب ٩:٢٠-١٨؛ قا؛ خر ٢٤:٥-٨)، فإن العهد الذي قرر بذبيحة نفسه كان عهدا أفضل (أي ع. ج، عب ٩:١٥؛ قا؛ عب ٨؛ ١٠:١٦-١٨).

٢. أخيرا، تشير كلمة ع. ج εἰδωλόθυτος إلى اللحم المذبوح للأوثان (أع ١٥:٢٩؛ ٢١:٢٥؛ ١كو ٨:١، ٤، ١٠؛ ١٠:١٩؛ رؤ ٢:١٤، ٢٠) وسؤال أكل هذا اللحم (see the discussion in Brown, 432-33 and the intertestamental background in זְבוּלֹנִי, H2283, P-B sec. 3). هذا بالطبع، مرتبط تمامًا بذبيحة السلامة في ع. ق.. حيث أنها كانت نوع ذبائح ع. ق.. الوحيد، الذي كان بإمكان عامة الشعب أن يأكلوا منه. إن المفهوم الطبيعي لهذا الأمر ألا وهو التفكير في أكل هذا اللحم، كان يعني الإشتراك في عبادة الآلهة التي قدمت لها هذه الحيوانات. إن مسألة أكل اللحم في رو ١٤ تبدو أمرا إختيارا، لكن εἰδωλόθυτος لا ترد هنا. صحيح أنه بحسب بولس، "أن ليس وثن في العالم وأن ليس إله آخر إلا واحدا" (١كو٨:٤)، لكن صحيح أيضا "إن ما يذبحه الأمم فإنما يذبحونه للشياطين لا لله. فلست أريد أن تكونوا أنتم شركاء الشياطين.' (١٠:٢٠). إن كنيسة الأمم الأولى حُرضت على الإمتناع من اللحم المقدم للأوثان (أع١٥:٢٩؛ ٢١:٢٥) ويستحضر سفر الرؤية للأذهان التأثير الفاسد لمثل هذه الممارسات في عالم ع. ق.. من خلال بلعام وإيزابل (رؤ ٢:١٤، ٢٠).

تقدمة، ذبيحة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذبيحة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذبيحة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذبيحة الخطية، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذبيحة #٤٩٦٦) ←

מַעֲשֵׂר [ma'ᵃśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp ¹] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk ¹] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [ʿōlâ ¹] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ᵃrîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ ¹] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هارون: لاهوت؛ ← ذبيحة: لاهوت؛ ← كهنة و لاويين: لاهوت**

البيبلوجرافيا

TDNT 7:1022-23; *TWAT* 8:102-11; G. A. Anderson, "The Praise of God As a Cultic Event,' *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTSup 125, 1991, 15-33; idem, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT),' *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; C. Brown, "Sacrifice, First Fruits, Altar, Offering,' *NIDNTT* 3:415-38; T. W. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, JSOT-Sup 147, 1992; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; G. C. H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT),' *ABD*, 1992, 5:886-91; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, SJLA 5, 1974; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; A. F. Rainey, "The Order of Sacrifices in OT Ritual Texts,' *Bib* 51, 1970, 485-98; R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT III2, 1985; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background,' *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٨٩٦٩ (שָׁלֵם [salem ²]، غير مجروح، آمن، سالم)، ← #٨٩٦٦

٨٩٧٤ (שִׁלֻּמָה [sillumâ]، تعويض، جزاء)، ← #٨٩٦٦

٨٩٧٦ (שְׁלֹמֹה [sᵉlomoh]، سليمان)، ← سليمان

8988 שַׁלְמֹנִים

שַׁלְמֹנִים [salmonîm]، إسم عطية (مرة واحدة، إش ١:٢٣، #٨٩٨٨).

ش. أ. ق أوغا. *slmm*، ذبائح السلامة؛ أكد. *sulmanu*، تحية. قا؛ العديد من العلماء שַׁלְמֹנִים بـأكد. *sulmanu* ويشتقون שַׁלְמֹנִים من العبرية שִׁלֵּם، أن يعوض. جادل Cohen (41) أنه بما أن *sulmanu* هي إسم أساسي في أكد. ولأنه ليس هناك تعبير أكد. لغويا مع العبرية שִׁלֵּם، فإن الكلمة العبرية שַׁלְמֹנִים لا يمكن أن تكون مشتقة من العبرية שִׁלֵּם.

على أقل تقدير، فإن שַׁלְמֹנִים لها ارتباط تشكيلي مع أكد. *sulmanu*، التي تصف هدية لملك أو إله في نصوص العبادة وتشير إلى هدية رسمية في العلاقات الدبلوماسية والتجارية (كذلك فإنها مصادق عليها في رسائل العمارنة، نصوص إلالاه Alalah أكد.. texts at Ugarit, and Hittite documents; cf. Jankowski, 242; Levine, 16).

بحسب Finkelstein (79-80)، لا يشكل الإمداد أو *sulmanu* للقضاء في النصوص الأشورية المتوسطة رشوة مقصودة لمنع العدل، لكن أجرة، الغرض منها أن يُحكم في قضية شخص ما سريعا. إن سوء إستخدام هذه الممارسة يعوق القضاء من القيام بواجباته القانونية إلى أن يحصل على *sulmanu*.

ع. ق في ورودها الوحيد (إش ١:٢٣) فإن שַׁלְמֹנִים (إسم فاعل שֹׁחַד، رشوة) تصف العطايا التي كان يسعى إليها قادة إسرائيل (في مقابل خر ٢٣:٨؛ تث ١٦:١٩). هؤلاء القادة ينتهكون العهد في أن المحتاجين (اليتامى والأرامل) الذين ليس بإمكانهم تقديم أي هدية لا يحصلون على العدل (قا؛ تث ١٠:١٧-١٨؛ ١٩:٢٧).

هبة: ← אָהַב [ʾāhab] (هبات المحبَّة، فتنة #١٧٢)؛ ← זבד [zbd] (يهب، #٢٢٧٢) ← מגן [mgn ¹] (يسلم، #٤٤٨١) ← נָדָן [nādān ²] (هبة، عطايا الحب، #٥٦٢١) ← נתן [ntn] (يعطي، يقدم، يهدي، #٥٩٨٩) ← סכר [skr ²] (يسلم، #٦١٢٧) ← צבט [sbṭ] (يعطي، #٧٣٨١) ← שׁחד [šḥd] (يقدم هبة #٨٨١٥) ← שַׁי [šay] (هبة، هدية، #٨٨٥٦) ← שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (الهبة، #٨٩٨٨).

رشوة، هدية: ← בֶּצַע [beṣaʿ] (قطعة مِنْ شيء ما، ربح، رشوة، #١٢٩٩) ← כֹּפֶר [kōper ⁴] (رشوة #٤١١١) ← סכר [skr ³] (يساوم #٦١٢٨) ← שׁחד [šḥd] (يعطى هدية، #٨٨١٥) שַׁלְמֹנִים [šalmōnîm] (هدية #٨٩٨٨).

البيبلوجرافيا

H. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978; J. Finkelstein, "The Middle Assyrian *sulmanu*-Texts,' *JAOS* 72, 1952, 77-80; B. Jankowski, "Erwügungen zur Vorgeschichte des israelitischen *sᵉlamîm*-Opfers,' *UF*

12, 1980, 231-59; B. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٨٩٩٠ (שָׁלַף [*salap*]، يسحب سلاح)، ← #٢٩٩٥

٨٩٩٢ (שָׁלַשׁ [*salas*]، يعمل مرة ثالثة)، ← #٨٩٩٣

8993 שְׁלֹשָׁה שָׁלֹשׁ

שְׁלֹשָׁה שָׁלֹשׁ [*salos, sᵉlosah*]، إسم، ثلاثة، ثالث (#٨٩٩٣)؛ שָׁלִישׁ [*salîs* [1]]، إسم جزء ثالث (#٨٩٥٥)؛ שְׁלִישִׁי [*sᵉlîsî*]، صفة، ثالث (رقم عددي) (#٨٩٥٨)؛ שָׁלַשׁ [*salas*]، فعل (إسم مشتق)بيعّل،، بُعِّل. يعمل مرة ثالثة، يقسم إلى ثلاثة أجزاء (#٨٩٩٢).

ش. أ. ق توجد مجموعات من ثلاثة ألهة في بابل (Anu, Bel, Ea)، مصر (Isis, Osiris, Horus) واليونان (Zeus, Poseidon, Hades)، توازي عالم السماء، الأرض، وما تحت الأرض. يشارك ع. ق.. هذا التقسيم للعالم، لكن وحدانيته تؤكد أن إله إسرائيل يُمثَل كالمتسلط على جميع الثلاثة. 'ثلاثة مرات' لها قوة مؤثرة في قرائن عديدة بلاغية ودينية.

ع. ق ١. إن عدد ثلاثة عادة ما يكون عددا خاصا في الإنجيل، لكنه أيضا عدد الجمع الأصغر، وبالتالي يمثل أصغر وحدة جمع. ومن ثم، فيمكن أن يُمثل الاكتمال أو الاكتفاء (في مقابل عدد إثنين، جا ٤:١٢). إن أبناء نوح الثلاثة هم أجداد البشرية جميعها (تك ٦:١٠). عادة يكون من الصعب أن نقرر ما إذا كان يقصد بالضبط، أو أنه عدد أدنى تقريبي (٣٠:٣٦). ثلاثة هي نقطة وسطية في طريق الأعداد الأكبر، خاصة سبعة (عد١٩:١٢)، كما عندما انتقد إليشع الملك يوآش أنه ضرب الأرض فقط ثلاثة مرات (٢مل ١٣:١٨). تعطي ثلاثة مستوى مشترك متوسط من القيادة بين الملك ومجموعة أكبر (٢صم ٢٣:٨، ٢٣؛ دا٢:٤٩؛ ١إسدراس ٣:٩).

٢. ثلاثة أيام بدون ماء هي أقصى حد من التحمل (خر١٥:٢٢)، دعت أستير لصوم هذه المدة قبل أن تتراءى أمام الملك (أس٤:١٦). من الغير المرجح أن الجزء الغامض في هو٦:٢ يرتبط بأساطير الألهة الميتة والمقامة أو طقوس الخصوبة التي تصل إلى ذروتها في اليوم الثالث. إن نمط اليومين/ اليوم الثالث قد يقترح ببساطة مدة من الوقت، التي بعدها سيُنهض الله برحمة شعبه. قد يكون لثلاثة سنين معنى إضافي شرعي (٢صم ١٣:٣٨؛ ١مل٢:٣٩).

٣. ثلاثة هي مبدأ تنظيمي للممارسات الطقسية والدينية. كان الذكورمطالبين بأن يعيدوا بثلاثة أعياد في السنة (خر٢٣:١٤)، تمدد إيليا ثلاثة مرات على الولد الميت (١مل١٧:٢١)، صلى دانيال ثلاثة مرات (دا٦:١١). تراءى الله للإسرائيليين في اليوم الثالث التي تبع التقديس (خر١٩:١٥). عادة ما تكون ثلاثة أيام (تك ٤٢:١٧) أو ثلاثة سنين (٢صم٢١:١؛ ١مل ١٨:١) هي مدة العقاب الملوكي أو الإلهي، ربما تعبر عن كلا من العدل والرحمة في النهاية. أعطي داود اختيارا قاسيا ما بين ثلاثة عقوبات تزيد في شدتها وتقل في مدتها، تدوم ثلاثة سنين، ثلاثة أشهر، أو ثلاثة أيام (٢صم ٢٤:١٢).

٤. كان لنوح (تك٦:١٠)، شاول (١صم٣١:٦)، وصروية (٢صم٢:١٨) ثلاثة أبناء، كانت أقدارهم المختلفة عنصرا لحبكة هامة داخل رواية كل منهم (قا؛ هو١). عادة يكون الورود الثالث هو نقطة التحول المفتاحية في القصة. تطلق مرحلة جديدة في القصة عن طريق ذِكر اليوم الثالث (تك٢٢:٤؛ ٤٠:٢٠؛ خر١٩:١٥) أو المرة الثالثة (١صم٣:٨؛ ٢مل ١:١٣-١٤). أحيانا تكون مقدمة لفعل محدد في اليوم الرابع (عز٨:٣٢-٣٣؛ يهوديت ١٢:٧، ١٠).

٥. تستخدم أيضا صيغة المؤنث للأرقام العددية لتعبر عن تقسيمات (*GKC*, 98b). إن التكتيك الجيد قد يقسم الجيش إلى ثلاثة أقسام (١صم ١٨:٢). قص حزقيال شعره ثم أحرق ثلث، ضرب ثلثا بالسيف، وذر الثلث الأخير في الريح (حز ٥:١-٤). وهو بهذا يمثل بطريقة مأسوية عقاب الله المتنوع والذي لا يمكن الهروب منه على الشعب.

٦. توجد وحدات ثلاثة متضمنة في ترتيب يمين—منتصف—شمال (خر١٤:٢٩؛ عد ٢٠:٢٧)، بداية—وسط—نهاية (حكمة٧:١٧-٢٠)، السموات—الأرض—البحر (مز٩٦:١١؛ عا ٩:٦؛ حج٢:٦؛ قا؛ لا١١). إن التكرارالثلاثي بالضبط هو أمر نادر، وهو شيء تأكيدي للغاية (إر ٧:٤؛ ٢٢:٢٩) أو يعتبر صيغة تفضيل (إش٦:٣). إن استخدام ثلاثة تعبيرات تنتمي إلى نفس المجال اللغوي هو سمة من سمات البلاغة العبرية (لا٢٦:١٥؛ تث ٥:٣١؛ ٦:١٧). إن البركة الهارونية لها ثلاثة أقسام وورود ثلاثي للإسم الإلهي (عد٦:٢٤-٢٧)، ثلاثة روابط من الكلمات أو العبارات أو تتابع نحوي هو أمر شائع في كلا من النثر البلاغي (تث ٦:٥؛ ٣٠:١١-١٤) والشعر (مي ٦:٨؛ نح ١:٢)، دائمًا ما يكون العنصر الثالث هو الذروة. إن أقل سرد لقصة أو وصف دورة، يحدث في ثلاثة أقسام (بداية—منتصف—نهاية؛ قا؛ حك ٧:١٧-٢٠). يمكن أن يُوصف الكون بمجموعة التعبيرات الثلاثية وكذلك الثنائية (مثلا، سموات—أرض—ماء، مز ٩٦:١١؛ عا٩:٦؛ حج ٢:٦؛ قا؛ لا١١). إن خيمة الاجتماع/ الهيكل لهما ثلاثة

مساحات أساسية (مكان قدس الأقداس، القدس، الفناء، خر ٢٥:٢٧؛ ١مل٦)، التي توازي القوة التنازلية للحضور الإلهي والإتساع المتزايد للدخول البشري كلما تقدم المرء للخارج.

٧. ثلاثون هو عمر هام، وخصوصا لهؤلاء الذين يمارسون دورا فعالا أو لاويني (عد ٤:٢٣). لقد كان هو عمر يوسف (تك٤١:٤٦) وداود (٢صم٥:٤) الذي بدأوا فيه أعمالهم الناضجة. ثلاثون يوما هو صورة قريبية للشهر، ويرد كمدة للنواح (تث ٣٤:٨) والعبادة (دا٦:٧). إن ثمن ثلاثون شاقل للعبد (خر ٢١:٣٢) تظهر في زك١١:١٢-١٣.

ب. ت إن رمزية العدد ثلاث تطورت بصورة كبيرة عن طريق فيلو (Quest. in Gen., Op. Mund.). يميز أدب قم. ما بين ثلاثة فئات (الكهنة، الشيوخ، الشعب [نج. 6:7-8]؛ اللاويين للشيوخ في نج. 2:19-21)، إلا أن الدخلاء هم الطبقة الرابعة في وثص. ٣:١٤-٤.

ع. ج يستخدم ع. ج. بصورة مستمرة العدد ثلاثة والتركيب الثلاثي في الأمثال، القصص، paraenetic (لو ١٠:٣٦؛ أع ١٠:١٦؛ ١كو ١٣:١٣)، بينما تكلم يسوع عن قيامته في اليوم الثالث (مر ٨:٣١). إن ١كو ١٥:٤ "وقام في اليوم الثالث كما جاء في الكتب" وهو٦:٢ قد تكونا إشارة محددة للع. ق، خصوصا أنها كانت ترتبط بالقيامة والبرائة في مصادر ع. ق. (McArthur). ومع ذلك، فقد يشير بولس أيضا بصورة أشمل إلى الكتابات المقدسة التي تؤكد أن الله سيُبرأ عبده بعد مدة وجيزة (مثلا ٢مل ٢٠:٥؛ يو١:١٧[٢:١]؛ قا، "ثلاثة أيام وثلاثة ليالي" لأية يونان في مت ١٢:٤٠).

للعلاقة ما بين ثلاثة وأربعة، انظر אַרְבַּע أربع (#٧٥٢)؛ لعلاقة ثلاثة بسبعة، انظر שֶׁבַע سبعة (#٨٦٧٩).

أعداد: ← אֶחָד [*'ehad*] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [*'elep* 2] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [*'arba'* 1] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [*hames*] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [*me'â* 1] (مئة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [*'eser*] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [*re-baba*] (عشرة آلاف، آلآف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [*seba'* 1] سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [*sa-los, selosah*] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [*semoneh*] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [*senayim*] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [*ses* 1] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [*tesa'*] (تسعة، #٩٥٩٦).

تعداد، إحصاء: ← כָּסַס [*kasas*] (يحسب، يقسم، #٤٠٨٢)؛ ← מָנָה [*manâ* 1] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← סָפַר [*sapar*] (يعد، عدد، يحسب، يكرر، #٦٢١٨)؛ ← פָּקַד [*paqad*] (عدد، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:686-88; *TDNT* 8:216-25; *TWAT* 8:114-22; *TWOT* 2:933-34; J. B. Bauer, "Drei Tage,' *Bib* 39, 1958, 354-58; Jastrow 2:1584; H. K. McArthur, "On the Third Day,' *NTS* 18, 1971/72, 81-86.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٨٩٩٧ (שִׁלְשׁוֹם [*silsôm*]، أول أمس)، ← #٦٢١

9000 שִׁלֵּשִׁים

שִׁלֵּשִׁים [*sillesîm*]، عضو من الجيل الثالث (٥مرات، دائمًا في صيغة الجمع؛ #٩٠٠٠؛ *HALAT* 1430a).

ع. ق كما إتضح التضامن المشترك بين العائلة العبرية في إمتداد ذنب عاخان لنسله المباشر (يش ٧:٢٤-٢٥)، فيمكن بالمثل أن يمتد ذنب الخطية لأعضاء الجيل الثالث والرابع (خر ٢٠:٥[= تث ٥:٩]؛ ٣٤:٧؛ عد ١٤:١٨)، ولو أنه الإمتداد الجيلي الأكمل لأهل البيت الأحياء (قا؛ تك ٥٠:٢٣)، حيث قد يكون استخدام שִׁלֵּשִׁים في تعبير בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים زائد عن حده، "أبناء = أعضاء الجيل الثالث،" أو مكافيء "لأعضاء الجيل الرابع" [حرفيا، "أبناء الجيل الثالث"] أي ٤٢:١٦؛ قا، عد ١٦:٣١-٣٣). ربما يكون المثل الشائع المقتبس في إر ٢٩:١٣ وحز١٨:٢، "الآباء أكلوا حصرما وأسنان الأبناء ضرست" ناشيء من الإستياء من التعليم القائل بأن خطية الشخص قد تؤثر بصورة سلبية على أنسال الشخص حتى الغير مباشرين (خر ٢٠:٥ [= تث ٥:٩]؛ عد ١٤:١٨). على أية حال، فإن الفقرات الأخيرة تمثل ٣ || ٣+١ كلمة عددية مزدوجة (cf. W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, JSOTSup 26, 1984, 135, 144-49).

سليل، ذرية، نسل: ← דּוֹר [*dôr* 2] (جيل، #١٨٨٧)؛ ← זֶרַע [*zr'*] (يبذر، ينثر، يشكل نسل، #٢٤٤٥)؛ ← ילד [*yld*] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← נִין [*nîn* 2] (ذرية، #٥٧٦٩)؛ נֶכֶד [*neked*] (ذرية، #٥٧٨١)؛ ← עֵקֶר [*'ēqer* 1] (سليل، #٦٨٣٠)؛ צֶאֱצָאִים [*se'esā'îm*] (ذرية، #٧٣٦٨)؛ ← רִבֵּעַ [*ribbēa'*] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשׁ [*šillēš*] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠)؛ ← תַּרְבּוּת [*tarbût*] (جنس، #٩٥٥١).

عائلة، قريب، مواطن: ← אָב [*'āb*] (أب، #٣)؛ ← אָח [*'aḥ* 2] (أخ، نسيب، قريب، مواطن، #٢٧٨)؛ ← אֵם [*'ēm*] (أم، #٥٦٢)؛ ← בֵּן [*bēn* 1] (ابن، حفيد،

عضو داخل مجموعة، #١٢٠١)؛ ← בַּת [bat [1]] (إبنة، حفيدة، #١٤٢٦)؛ ← דּוֹד [dôd] (عم، #١٨٥٦)؛ ← חָם [ḥām [1]] (حمى، #٢٧٦٧)؛ ← חתן [ḥtn] (يتزاوج، يصبح صهر[زوج الإبنة]، #٣١٦١)؛ ← מֹדַע [mōdāʻ] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠)؛ ← מִשְׁפָּחָה [mišpāḥâ] (عشيرة، نوع، #٥٤٧٦)؛ ← עַם ['am [1]] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨)؛ ← רִבֵּעַ [ribbēaʻ] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠).

أعداد: ← אֶחָד ['ehad] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף ['elep [2]] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע ['arbaʻ [1]] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [hames] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [me'â [1]] (مئة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר ['eser] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [re-babâ] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [sebaʻ [1]] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [sa-los, selosah] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [semoneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [senayim] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [ses [1]] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tesaʻ] (تسعة، #٩٥٩٦).

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٩٠٠٤ (שָׁם [sam]، هناك)، ← أدوات.

9005 שֵׁם

שֵׁם [sem [1]]، إسم، سمعة، شهرة، وقول مأثور (#٩٠٠٥)؛ إشارة إلى الله، خاصة إسم الله المكون من أربعة أحرف، الذي إستبدل فيما بعد بـ הַשֵּׁם. لا يوجد إرتباط مؤكد بصيغة فعلية. إرتبط إسم. مع جذر I Waw كما في عرب. *wasama* لقب، علامة (Smith, *Kinship and Marriage in Ancient Arabia*, 213; and LaGarde, *Bildung der Nomina*, 160). *smh* يكون عاليا، وُضع في البداية كذلك، تقترح سمو اسم أو سمعة (Redslob, *ZDMG*, 1872, 751-56). من المرجح أن שֵׁם هي صيغة إسمية لحرف ثنائي ساكن، حيث لا يوجد في أي لغة سامية صيغة بثلاثة جذور.

ش. أ. ق يصادق على إسم. تمامًا في العديد من اللغات. تحمل أكد. *sumu* قليلا من الإختلافات الهامة في المعنى لكن لها نفس الفكرة الأساسية كالتي في العبرية. تحمل الأرامية שֵׁם أو שׁוּם أيضا نفس المعاني. إن שֵׁם و שׁוּם ما بعد الكتابية تعني إسم، علامة، لقب، طبيعة، طائفة (Jastrow, 2:1590). إن الفكرة العامة هي "علامة للتمييز" (Bietenhard, *TWNT*, 242-83, esp. 252).

ع. ق ١. ترد الكلمة שֵׁם تقريبا ٧٧٠مرة في المفرد، و٨٤مرة في الجمع. في أغلب الأحوال تعني الكلمة إسم، كما في راعوث ٢:١، "وإسم الرجل أليمالك، وإسم امرأته نعمي، وإسما إبنيه محلون وكليون".

في العالم السامي القديم كان إسم الشخص يحمل أهمية خاصة أكثر من كونه علامة مميزة؛ كان يُعتبر وصفا لشخصية أو ظروف. كان إعطاء إسما يشير لوجود الشخص، إذ لم يحدد أيضا وجوده (Gevirtz, "Of Patriarchs and Puns,' *HUCA* 46, 1975, 33). هذا إسم. الذي يحمل مثل هذه الإشارات يمكن أن يرى في مختلف قصص الخلق. إن الفعل שֵׁם يدعو في سفر تكوين، يتصل بـ קָרָא ليشكل التعبير "يسمي" أي "يطلق إسما على شخصا ما" من هذه المنطلق كانت الأسماء أوصافا طبيعة وكافية للأشياء المسماه (انظر تك ٢٥، ٢٦). وبسبب أن إسم الشخص، المكان، أو الشيء كان يرتبط بشدة بالشخصية، وربما بقدره،فقد لعبت التسمية دورا هاما داخل الروايات.

في ملحمة عن الخلق خارج الكتاب المقدس apt لم يكن الغرض من إسم. هو الوصف، لكن كان محددا للوجود. تساوي ملحمة إينوما إليشا *Enuma Elish* ببساطة بين التسمية والتواجد: "عندما لم تكن السماء العليا قد سميت بعد" (*Enuma Elish* I, 1-2, 7-8). فالتسمية أحضرت الأشياء إلى وجود مصور. بالمثل داخل الكتاب المقدس كان الشيء وإسمه يرتبطان معا بشدة، حتى أن لا يكون له إسم، أو أن يسلب منه إسم.، كان بمثابة التوقف عن الوجود "يزول".

٢. إن التسمية أيضا كانت فعل سيادة، خصوصا إذا كان مُعطي إسم. وإسم. كانا قويا بما يكفي لتشكيل مصير (Cashdan, "Names and the Interpretation of Names,' *Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie*, 1967, 32). إن التسميات الأولى كانت تنسب لسيادة الله على الخليقة (انظر أيضا إش ٤٣:١). هناك استخدامات أخرى تعكس سيادة البشر على الخليقة (تك ٢:٢٠)، دلالات آبائية على الأطفال (٤:٢٥، ما لم يتدخل الله كما في ١٦:١١)، أو إطلاقها بواسطة الملوك أو سلالات شهيرة على مناطق (٢٨:١٩؛ see also von Rad, *OTT*, 2:81; and Eissfeldt, 70-83).

٣. كثيرا ما يعني "اسم" سمعة. هذا ما قصد من الوعد بأن يُجعل إبراهيم إسما عظيما (تك١٢:٢) كذلك داود (٢صم ٧:٩). يمجد أدب الحكمة أيضا فضيلة إسم. الحسن (أم ٢٢:١)، حيث تتوازي مع يكون محترما). هذه الفكرة تجد إستخداما مستمرا لها أيضا في عبرية ما بعد الكتاب المقدس. يتحدث Berakot 17a عن شخص نمى، ولديه إسم طيب، أي سمعة جيدة.

٤. ما يتعلق بهذا المعنى هو فكرة الشهرة، "رجال ذو شهرة" (تك ٦:٤) حرفيا "رجال ذو إسم" أي شعب مشهور. أن تجعل إسما للذات هو أن تسعى للشهرة (كما مع بناة بابل في ١١:٤؛ ولسخرية الأقدار، اكتسب إسمهم *bab-ili*، "بوابة الله" معنى "أربك" [إن الأصل اللغوي الشائع يستخدم *balal*] في اللغة العبرية).

إن فكرة الشهرة توضح الارتباط الوثيق لـ שֵׁם مع بعض استخدامات זֵכֶר، ذاكرة أو ذكرى، التي ترد دائمًا في تركيب متوازي مع שֵׁם. في أكد. *zikru* هي "إسم" و *zakaru* يمكن أن تعني "يسمي" أو "يذكر". في العبري يرد الفعل זָכַר (#٢٣٤٩) في مجموعة صيغ مع שֵׁם كمفعول به مباشر، و٤مرات مع حرف جر مضاف. إن استخدام זָכַר / זֵכֶר مع שֵׁם قد يدل على تخليد إسم، كما في خر٣:١٥، "هذا إسمي إلى الأبد وهذا ذكري إلى دور فدور" لكن قد يدل أيضا على "تَفكر، يجعل ذكر لـ، أو التأمل في إسم" (كما في مز ٢٠:٧[٨]، حيث נַזְכִּיר... בְּשֵׁם־יְהוָה، "أما نحن فبإسم الرب إلهنا نذكر" تترجم "نثق" في NIV)، أي، نضعه في الذاكرة كمصدر للثقة (see B. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, 1962, 1-8).

إن تشابه الأفكار، التي يعبر عنها بـ זֵכֶר وשֵׁם يمكن أن تُرى داخل العديد من الفقرات. على سبيل المثال، إن قصد الله بأن يمحو اسم إسرائيل المتمردة من تحت السماء سيُنتج عنه محو ذكرهم (تث ٩:١٤). أو كما يقول صفنيا، 'لأني أصيركم إسما وتسبيحة في شعوب الأرض كلها" (صف ٣:٢٠). ومثل آخر، فإن الشعب الغير معروف والغير مكرم الذين طردوا من الأرض كانوا أبناء أناس بلا إسم (أي ٣٠:٨). إن عملية التذكر تتحدد من قبل إسم. (إش ٥٦:٥).

٥. يمكن أن تشير שֵׁם إلى طبيعة أو صفة الشخص المسمى. هذا صحيح بالنسبة لله. في خر ٣٤:٥-٧ إن إعلان الله عن "إسم الرب" تتبعه قائمة من الصفات الإلهية. وقد استخدمت הַשֵּׁם فيما بعد لتمثيل إسم. القدوس وكل ما يمثله. وبالتالي، فالإستخدام المبكر للتعبير בְּשֵׁם יְהוָה וַיִּקְרָא قد يشير تمامًا إلى إعلان إسم الرب—إعلان ما يكون عليه الرب/ماهية الرب (تك ٤:٢٦ و١٢:٨ [التي ترجمها لوثر "يعظ"]). إن إسم الرب ('יְהוָה') هو كناية عن طبيعة الرب. وبالمثل، فإن "تسمية" الملك العجيب، المسيا، في إش ٩:٦ هو أكثر وصفا لطبيعته عن كونها أسماء عرش أو ألقاب تستخدم: "ويكون إسمه [ويدعى NIV] عجيبا مشيرا إلها قديرا أبا أبديا رئيس السلام.' ومن ثم، أن نصلي "في إسم الرب" قد يعني أن نصلي بثقة في طبيعة وقدرة الله. هذا صحيح بالنسبة لإسم "عمانوئيل" (أي الله معنا؛ ٧:١٤؛ ٨:٨، ١٠).

لأن שֵׁם تحمل دائمًا وصفا للشخصية عوضا عن أن يكون مجرد تحديد أو تصنيف، سعى الباحثون بشغف لتطوير تضمينات استخدام الكلمة. لكن هناك بعض التقيد But some qualifications are in order

لقد اعتدنا أن نقرأ أن إسم. في عبر. يتحدث بشكل حقيقي عن جوهر الشخص. خطى J. Pedersen خطوة أعمق ليقول שֵׁם يمثل الروح بمجملها مع شخصيتها، بركاتها، وكرامتها (*Israel, Its Life and Culture*, 245). لكن أنه بسبب أن إسم. الذي قد يصف شخصية لا يعني أنه روح الشخص. فإن الأدلة لعمل مثل هذا الارتباط الشديد تنتقص.

بمفهوم شبيه اقترح البعض إن الشخص يعيش دون وعي وفقا لمعنى اسمه (انظر المناقشة في Zimmermann, 311). هناك بعض الأمثلة القليلة التي يمكن أن تفسر في ضوء هذا؛ وسيكون من السخف أن نتطرف في هذا الرأي (خاصة مع الإستخدام الشاسع لأسماء الحيوانات والنباتات؛ see Barr, 11-29)؛ قد تتضمن حالات كما مع إسم يعقوب تحريفا في معنى إسم. (تك٢٧:٣٦)؛ كانت تظهر مع بعض الشخصيات طباع الشخصية- لم يكن يفضل الآباء تسمية أطفالهم "محتال" أو "مخادع"، من المرجح أن إسم يعقوب يعني "ليكن محميا" (كمؤخرة—إعتمادا على فكرة "العقب")؛ لكن بعد أن "خدع" أخيه حمل إسمه معنى جديد.

إلا أن الأسماء كانت تعتبر جزءا أساسيا لوجود الشخص المسمى. ربما يمثل إسم. كل ما كان عليه الشخص؛ قد يُرى كشخص مزدوج. وبالتالي، فقد يقول النص أن الشخص سوف يدمر، يقطع، يمحو، أو يغطى، يؤسس—كل هذا بالارتباط بما كان يحدث للشخص. بالإضافة إلى أنه قد يتصرف شخص بإسم شخص آخر (١صم ٢٥:٩). ومن ثم، فقد كان من الضروري أن يُمنع أي إسم من الإندثار. أن تخسر إسما كان بمثابة الإبادة (مز ٤١:٥)؛ أن الموت بدون أطفال يعني أن إسم. فني (٢صم ١٨:١٨). وبالتالي فقد كان الهدف من شريعة زواج اللاويين هو حفظ إسم الشخص (تث ٢٥:٥، ٦).

رغم أن هناك سند للرأي القائل بأن الأسماء كانت تشير عادة إلى جوهر الشخص، فإن دراسة الأسماء أكثر تعقيدا من التي قد توضحها بعض هذه التصريحات العامة. إن كُتاب الإنجيل أرادوا أن يفسروا معاني الأسماء والأماكن منذ المراحل الأولى لتاريخ الأمة. وقد فعلوا ذلك مع حوالي ٢٠٠ من الأسماء الهامة. لكن معظم هذه التفسيرات ("معاني أصول كلمات شائعة" كما أطلق عليهم) كانت مجرد تلاعب بالألفاظ صوتيا لتعرب عن الشعب أو أهمية الشخص أو حدثما. أحيانا كانت توضح أسماء أجنبية مثل بابل أو موسى بأسماء عبرية شبيهه بهذه الأسماء،حتى تشدد على موضوع الحديث. بصفة عامة، كانت الأسماء تعطي

وتفسر لتعبر عن إيمان الوالدين (يهوذا، "ليته يمدح،' تفسر بـ"سأحمد")، تسجل الظروف الهامة عند الولادة (إمساك يعقوب بالعقب، عيس/ أدوم، ولد مشعر[سعير] وأحمر)، أو لحفظ ذكرى أحداث خارقة (بيت إيل، بيت الله). في بعض الأحيان كانت الأسماء تتغيير لتعكس حالة جديدة أو رؤية (تغير إبرام إلى بديل جدلي إبراهيم ليستحضر المعنى "أبا لجمهور"؛ أو في ع. ج تغير سمعان إلى بطرس). عند سرد قصص العصور القديمة، كان الرأوبين يروا قيمة عظيمة في أهمية تحليل الأسماء بطريقة تكشف عن معنى الحدث. قد يتلاشى الشعب، بينما ستبقى سمعتهم وإسهاماتهم من خلال ذكرى إسم. الموضح. بقيت الأماكن سليمة، لكن أسماءهم هي التي أعادت الأحداث التي حدثت هناك إلى الحياة. من المثير أنه فيما بعد في العصور الكلاسيكية، عندما أصبحت الأسماء أكثر شفافية، وقد تعرضت بسهولة أكثر إلى التحليل اللغوي، توقف الكتاب عن فعل هذا. فقد كانوا أكثر شغفا بالأسماء في فترات الأمم التأسيسية. كانت الأسماء العبرية تُختار بحرية ما لم تكن ملفقة. قد يكون إسم. ديني في المحتوى، يعبر عن خبرات خلاصية، ثقة في الرب، ثقة، تقديم شكر، وصلوات متنوعة؛ أو قد يكونوا أفكار منجسة، مثل أسماء حيوانات، أسماء نباتات، ألوان، وما شابهه.

٦. يبدو أن تكوين إسم. كان يتبع أنماط أساسية، حتى أن الإبتكارات قد تكون إختلافا فقط في الأنماط. إن أكثر العناصر الشائعة المستخدمة في التكوينات كانت عناصر إلهية مثل אֵל (إسرائيل، الله يحارب) أو יָהּ (إشعياء، الله يخلص)، تعبيرات قرابية مثل אָב (إبرام، أب متسامي) أو עַם (بن عمي، إبن قريبي)، عناصر ذات سلطة مثل מֶלֶךְ (أليمالك، إلهي ملك)، وأسماء شائعة (سارة، ملكة). بالنسبة لعناصر الفئات الثلاثة الأولى، كانت مجموعات كبيرة متنوعة من الأفعال ترتبط معا لتكمل المعنى؛ مثلا إسماعيل، الله يسمع؛ زكريا، الله يذكر.

تستخدم الأسماء الشخصية عادة كأسماء تطلق على الأسباط، المدن، والبلدان، بسبب المعتقد الذي كان منتشرا بأن الناس، السبط، والأسرة، يشتقون أسماءهم من فرد، مُؤَسس، أو شخص آخر. إلا أن أسماء الأجداد كانت أحيانا تستخدم كأسماء للعشيرة، بالضبط كما كانت تسمى المدن بأسماء مؤسسيها.

٧. كانت الأسماء تستخدم في طقوس التعويذات، صيغ للبركات واللعنات. إن إسم. ذو المعاني السلبية كان يعزو نفسه لهذه القوة وكان موضوعا للاهتمام الديني (انظر ١أخ٤:٩-١٠). يبدو أن الشعوذة والتأليه مبنيين على المعاملة المستبدة للأسماء—التي ربما كانت متضمنة في التحذير من النطق باسم الرب باطلا (خر ٢٠:٧).

كثيرا ما كان الأنبياء العبرانيين يقدمون النبوات عن طريق التلاعب بالألفاظ والأسماء (انظر إش ٨:١؛ مي١:١٠-١٦). بينما كان لهذا بعض التأثير على المستمع، إلا أن إتمام النبوة كان يعتمد على قوة الله وراء النطق.

لو أن قوة إسم. كان إرتبط مباشرة بقوة الشخص المسمى، فإن שֵׁם יְהוָה إسم الرب، يُفهم على أنه القوة المسيطرة في ع. ق.. إن إسم الرب هو يهوه، بكل إكتمال القوة الإلهية، القداسة،الغضب، النعمة الذي يعلنها كطبيعته. إن إسم الرب يفعل كما يفعل الرب—يسكن في الأقداس (تث ١٢:٥، ٢١)، يحمي الشعب (مز ٢٠:٢)، ويحفظ بغيرة سمعته (حز ٣٦:٢٢، ٢٣). عندما يحارب شخص ما في إسم الرب، فإنه يحارب بقوة الله. عندما أرسل الأنبياء بإسمه (تث ١٩:٢٠)، فقد كانوا يحملون سلطانه الشخصي كأنما هو موجود هو بنفسه هناك تقريبا. إن إسم الرب هو مركز العبادة، حيث أنه يمثل الرب. يمكن أن يُسبح (يؤ٢:٢٦)، يُحَب (مز٥:١١)، يُعلن (مز٢٢:٢٢)، يُهاب (ملا ٤:٢)، يُنتَظر (مز٥٢:٩)، يُدعى به (إش ١٢:٤)، يُسلك فيه (مي ٤:٥). لكن من الممكن أيضا أن يُجدف عليه (إش ٥٢:٥)، يُنجس (إر ٣٤:١٦)، أو يُدنس (حز ٣٦:٢١-٢٣) عندما يتمرد الناس ضد الله نفسه. ومن ثم، فإن إسم الرب الذي يعلن طبيعة الله الجوهرية، يعلن للشعب كقوة حية في حياتهم.

ب. ت إن الكلمة שֵׁם في أدب ما بعد الكتابي تحمل بالمثل معنى أسماء، علامة، لقب، طائفة، وطبيعة. الجدير بالإهتمام هي الطريقة التي يُستخدم بها "إسم الله" ليمثل الله، أو أن الكلمة הַשֵּׁם، إسم، استخدمت كبديل عن النطق باسم الرب المكون من أربعة أحرف 'يهوه' (Eccs 23:10). هذا يحث أحكام مثل Sanhedrin 7:5 التي تنص على أن المجدف لا يعاقب ما لم يستخدم إسم. بصورة محددة.

في مراكز التعلم عندما كان شخص ما يتكلم "في إسم" شخص آخر، كان يعني هذا أنه كان يضفي مصداقية مناسبة للفكرة (see Meg. 15a). لكن عندما كان يتحدث شخص ما "بإسمه الخاص" فقد كان يقدم تفسيره الخاص (see Peah 2:4).

ع. ج في ع. ج. استخدمت الكلمة بعدة طرق مماثلة التي للع. ق؛ لكن أبرزهم هي الطريقة التي بها استبدل إسم الله باسم يسوع. الآن يمكن أن يدعو المرء (أي يعبد) باسم يسوع (أع ٩:١٤)، يؤمن بإسم يسوع (يو ١:١٢)، يُعمد في إسم يسوع (أع ٨:١٦)، أو يتحدث باسمه (أع ٩:٢٩). وكما مع إسم الرب في ع. ق..، فإن إسم يسوع يشير إلى طبيعته. ومن ثم، على سبيل المثال، أن تطلب أي شيء في إسم يسوع هو أن تصلي بثقة كاملة في قدرته وفي سلطانه. إن سلطان المسيح يظهر بفاعلية في قدرة إسمه على الخلاص

(أع ٢:٢١؛ ٤:١٢). بسبب عظمة أعمال المسيح، لابد أن تُعلن طبيعته المجيدة بواسطة الكل، إذ قد أعطي إسما فوق كل إسم، ولإسمه كل ركبة سوف تنحني وتعترف أنه هو الرب (في ٢:٩-١١).

سمعة، إسم، شهرة: ← הָלַל² [hālal²] (تسبيح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← הִלּוּלִים [hillûlîm] (يسبح، عطية، عيد، #٢١٣٦)؛ ← הָלַל מַ [mahªlāl] (يسبح، سمعة، #٤٠٤٥)؛ ← תְּהִלָּה [tᵉhillâ] (تسبيح، سمعة، #٩٣٣٥)؛ ← שֵׁם¹ [šēm¹] (إسم، سمعة، صيت، #٩٠٠٥)؛ ← שָׁמַע [šāmaʿ] (يصغي، يسمع، يفهم، يلتفت، يطيع، #٩٠٤٨)؛ ← הַשְׁמָעוּת [hašmāʿût] (تواصل، #٢٢٤٥)؛ ← מִשְׁמָע¹ [mišmāʿ¹] (إشاعة، إشاعة، #٥٤٦١)؛ ← מִשְׁמַעַת [mišmaʿat] (حرس، يخضع، #٥٤٦٣)؛ ← שְׁמוּעָה [šᵉmûʿâ] (أخبار، تقرير، رسالة، #٩٠١٩)؛ ← שֵׁמַע¹ [šemaʿ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← שֵׁמַע [šēmaʿ] (أخبار، تقرير، بدعة، إشاعة، إشاعة، #٩٠٥١)؛ ← שֹׁמַע [šōmaʿ] (تقرير، سمعة، #٩٠٥٣).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:648-56; *TDNT* 5:242-81; *THAT* 2:935-63; *TWOT* 2:934-35; J. Barr, "The Symbolism of Names in the Old Testament,' *BJRL* 52, 1969, 11-29; H. A. Brongers, "Die Wendung *bᵉsem yhwh* im AT,' *ZAW* 77, 1965, 1-20; N. G. Cohen, "Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity,' *JSJ* 7, 1976, 97-128; G. Contenav, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, 1966, 160-62; O. Eissfeldt, "Renaming in the Old Testament,' in *Words and Meanings*, ed. by P. R. Ackroyd and B. Lindars, 1968, 70-83; G. B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names*, 1896; Th. Nldeke, "Personal Names,' in *EncBib*, 3:3271-307; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung*, 1928; A. Strus, *Nomen-Omen*, 1978; F. Zimmermann, "Folk Etymology of Biblical Names,' *VT Supp* 15, 1966, 311-26.

ألن بي. روس *Allen P. Ross*

٩٠٠٦ (שֵׁם [sem ²])، ← سام.

9012 שָׁמַד

שָׁמַד [samad]، نِفْعَلْ. فَنِيَ، أُبيد، خَرب؛هِفْعِيل. يفني، يبيد، يخرب، يقتل (#٩٠١٢). في أغلب الأحيان تُترجم שָׁמַד في NIV بـ"يُخرب".

ع. ق ١. يرد الفعل ٩٠مرة، أغلبهم في هِفْعِيل. (٦٩مرة) في المبني للمعلوم. أكثر من ثلث ورودها في هِفْعِيل. تكون في المصدر (٢٧مرة) مُعبرة عن غرض معين. يقترح المعنى الأساسي الخراب الجماعي لمجموعة من الناس.

٢. تشير שָׁמַד في النصوص الغير لاهوتية إلى خراب أسرة (تك ٣٤:٣٠)، جماعة قومية (٢صم ٢١:٥؛ أس٣:٦، ١٣)، أو أمم كثيرة (إش ١٠:٧). نادرا ما تُشير إلى قتل شخص واحد (٢صم ١٤:٧، ١١، ١٦).

٣. يحمل تقريبا ٤/٥ من ورود שָׁמַד حملا لاهوتيا ثقيلا، حيث ترد في قرائن حيث يكون الله هو الفاعل المباشر أو المتضمن. يأتي الفناء على أمة أو طبقة من الشعب لأنهم سقطوا تحت دينونة الله. يرد ٢/٣ من الإستخدامات الاهوتية في التثنية أو النصوص التثنوية (Josh عبر ٢مل). لقد خصص كُتاب ع. ق.. الكلمة كدليل لما سيفعله الله أو قد فعله في الأمم التي سكنت أرض كنعان. مثالا على ذلك تث ٧:٢٣-٢٤: "ويدفعهم الرب إلهك أمامك ويوقع بهم إضطرابا عظيما حتى يفنوا" كان هذا جزءا من لاهوت إعطاء الأرض. كان لابد أن يفنى السكان بسبب رجساتهم، لئلا يتعلم إسرائيل طرقهم ويتركوا الرب.

٤. لقد استخدمت لعنات العهد الموجودة في التثنية (٢٨:١٥-٦٨) שָׁמַד أيضا. ستواجه إسرائيل الانقراض إذ لم تطع العهد، "يرسل الرب عليك اللعن والاضطراب والزجر في كل ما تمتد إليه يدك لتعمله حتى تهلك وتفني سريعا من أجل سوء أفعالك إذ تركتني.' (٢٨:٢٠). من هذا يمكن تفسير خراب إسرائيل اللاحق (إش ٤٨:١٩)؛ وكذلك خراب أسر مالكة معينة (١مل ١٥:٢٩؛ ٢مل ١٠:١٧) أو مجموعات قيادية في إسرائيل (حز ١٤:٩- أنبياء كذبة؛ ٣٤:١٦- رعاة = ملوك).

٥. إن دينونة الله المستقبلية يمكن أن تُبين بنفس الطريقة، سواء وُجهت ضد أمم أخرى (إر ٤٨:٨؛ زك ١٢:٩، إلخ)، ضد أماكن المرتفعات في إسرائيل (هو١٠:٨)، أو ضد الأشرار بصفة عامة (مز ٣٧:٣٨؛ إش ٢٦:١٤).

٦. إن أقرب مرادف لـ שָׁמַד هي אָבַד، يتهدم، يفني، يدمر (← #٦)، التي ترد معها مرات عديدة. غالبا تحمل שָׁמַד المفهوم التقني لـ חֵרֶם، مكرس للمحرمات (← #٣٠٥١)، كذلك لأنها تُستخدم في قرائن الغزوات.

سب تستخدم سب كلمات عديدة لتترجم שָׁמַד، أكثرهم ἐξολεθρεύω و ἀπόλλυμι.

ع. ج ترد ἐξολεθρεύω مرة واحدة فقط في أع٣:٢٣ في السرد الموجز لتث ١٨:١٥-١٩. ترد صيغ ἀπώλεια، ἀπόλλυμι دائمًا في ع. ج. بالمفهوم الحرفي لـ"خراب، فناء، أو موت" (مت ٢:١٣؛ ٢٧:٢٠؛

اكو ١٩:١؛ ابط ٧:١). تشير هذه المجموعات من الكلمات في القرائن الاهوتية إلى ما قد ضاع (لو ١٠:١٩) أو إلى الخراب النهائي عن طريق الموت (اكو ١٨:١؛ ٢بط ٩:٣) (*NIDNTT* 1:462-67; *TDNT* 1:394-96).

إطفاء: ← דָּעַךְ [*dā'ak*] (يُزال، يُطفيء، يتلاشى، #١٩٨٠)؛ ← זָעַךְ [*zā'ak*] (يكون منطفئا، #٢٤٠٣)؛ ← --- (يكون منطفئا، يُطفأ).

خراب، إلغاء، دمار، تشويه، هدم: ← אָבַד [*'abad* [1]] (يفنى، # ٦)؛ ← אֵיד [*'êd*] (كارثة، # ٣٦٩)؛ ← בָּלַק [*balaq*] (يدمر، #١١٩١)؛ דָּמָה [*damâ* [3]] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דָּמַם [*damam* [3]] (يفنى، #١٩٥٩)؛ ← הָרַס [*haras*] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חָבַל [*habal* [2]] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חָלַק [*halaq* [3]] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חָתָא [*hata'*] (يتهدم، #٣١٤٨)؛ ← כָּלָה [*kalâ*[1]] (يتم، يفنى، يدمر، #٣٩٨٣)؛ ← כָּרַת [*karat*] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מָחָה [*mahâ* [1]] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נָצָה [*nasâ* [2]] (يقع في الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נָתַס [*natas*] (يُحطم، #٥٩٩٥)؛ ← נָתַץ [*natas*] (يسوي بالأرض [يدك]، #٥٩٩٧)؛ ← נָתַשׁ [*natas*] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פָּאָה [*pa'â*] (يقطع إلي قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פִּיד [*pîd*] (يهدم، سوء حظ، # ٧٠٨٥)؛ ← שָׁדַד [*sadad*] (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שָׁחַת [*sahat*] (يصبح فاسدا، يهدم، يفسد، #٨٨٤٥)؛ ← שָׁמַד [*samad*] (يفنى، يحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [*tablît*] (إبطال، #٩٣١٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:963-64; *TWOT* 2:935.

جاري إتش. هال *Gary H. Hall*

9014	שַׁמָּה

שַׁמָּה [*samm* [1]] ذعر، قفر، أرض قاحلة (#٩٠١٤)؛ מְשַׁמָּה [*m^e^sammâ*]، ذعر، قفر، (#٥٤٥٧)؛ שְׁמָמָה [*s^e^mamâ*]، ذعر، قفر، أرض قاحلة (#٩٠٣٩)؛ ‏ן שִׁמָּמ [*simmamôn*] إسم، ذعر، رعدة (#٩٠٤١)؛ > שָׁמֵם [*samem* [1]]، يهدم، يدمر (← #٩٠٣٧).

ع. ق ١. يرد إسم. שַׁמָּה ٤٠مرة في ع. ق.، وهو مشتق من الفعل שָׁמֵם الذي يعني يكون مهجورا أو مروعا. يُستخدم هذا إسم. ٣٣مرة مع حرف الجر *lamed*. إن توزيع هذا إسم. عبر الشريعة غير منتظم: يرد مرة واحدة فقط في التثنية (تث ٣٧:٢٨)، مرة في الأنبياء الأوائل (٢مل ١٩:٢٢)، ٤مرات في الكتابات (٢أخ ٨:٢٩؛ ٧:٣٠؛ مز ٨:٤٦[٩]؛ ١٩:٧٣)، وأخيرا ٣٣مرة في الأنبياء اللاحقين (٢٤مرة في إرميا).

שַׁמָּה هو إسم مؤنث يحمل معنى الذعر، أو ما يسبب الذعر. يُترجم بأشكال مختلفة كشيء مسبب للذعر أو شيء مرعب (تث ٣٧:٢٨؛ إر ٥:٣٠)، بغيض (٢مل ١٩:٢٢)، مهجور(إش ٩:٥؛ ٩:١٣)، دمار (١٢:٢٤)، خرب (إر ١٥:٢؛ ٧:٤)، إلخ. هذا إسم. لا يمثل الذعر أو الإقفار نفسه إنما الهدف من وراء هذا المشهد الوحشي (*TWOT* 2:927)، "لتجعل أرضهم خرابا (שַׁמָּה) وموضوعا للخزي الأبدي. كل مار فيها يدهش وينغض رأسه" (إر ١٦:١٨).

قد تكون مجموعات معينة من الناس هي موضوعا للذعر. "أسلمك للخراب (שַׁמָּה) وسكانها للصفير فتحملون عار شعبي" (مي ١٦:٦ب؛ قا؛ أيضا ٢أخ ٧:٣٠). أمم مثل أدوم (إر ١٧:٤٩)، بابل (إر ٣:٥٠، ٢٣؛ ٢٩:٥١)، وحتى يهوذا وأورشليم (٢أخ ٧:٣٠) قد تكون أيضا موضوعا للعار. ومع ذلك فالأرض (אֶרֶץ) هي التي توصف في الأساس بلقب שַׁמָּה. ترد هاتان الكلمتان ١٦مرة. تصف שַׁמָּה بالأخص أرض موعد إسرائيل بأنها قد أخضعت للعنات العهد الذي سببته عدم طاعة العهد، وخاصة عبادة الأوثان (تث ٣٧:٢٨). "ولم يستطع الرب أن يحتمل بعد من أجل شر أعمالكم من أجل الرجاسات التي فعلتم فصارت أرضكم خربة ودهشا ولعنة بلا ساكن كهذا اليوم.' (إر ٢٢:٤٤؛ قا؛ مز ٨:٤٦[٩]؛ إش ٩:١٣؛ إر ١٥:٢؛ ٧:٤؛ ٣٠:٥؛ ١٦:١٨؛ ٩:٢٥، ١١، ٣٨؛ ٣:٥٠، ٢٣؛ ٢٩:٥١، ٤١، ٤٣؛ زك ١٤:٧). إن الأرض الخربة التي أصبحت موضوع للذعر تصور في المقام الأول كأرض "بلا ساكن" (מֵאֵין יוֹשֵׁב) (إر ٧:٤؛ ٢٢:٤٤؛ ٢٩:٥١؛ قا؛ ١٥:٢؛ ٣:٥٠). مثل هذه الأرض تتميز ببيوت أو قصور مهجورة (إش ٩:٥)، مدن محروقة وأسوار مدكوكة (١٢:٢٤؛ إر ١٥:٢؛ ٧:٤)، زراعة ضعيفة (إر ١٨:٢٩؛ ١٢:٤٤؛ يؤ ٧:١)، وأرض لا يسكنها حتى الحيوان (إر ٤١:٥١). ومن ثم، فالأرض المهجورة أو المفزعة هي الأرض التي لابد أن تخضع لقضاء الله، وبالتالي فهي لن تستطيع أن تمد الحياة، سواء حياة البشر، الحيوان، أو النبات.

تستخدم שַׁמָּה مع حرف الجر *lamed* ٣٣مرة، مبقية ٦ حالات فقط لا يستخدم فيها حرف الجر. أحد التصنيفات المحتملة لمثل هذا البناء هو "لام الإنتاج" *lamed* (Waltke & O'Connor, 209). مثل هذا التصنيف يدل على هدف، أي، شيء يُصنع أو يُستخدم، أو شيئا ما تبدلت حالته أو شكله. هذا مفيدا لفهم تحول "أرض الموعد" إلى "أرض مهجورة" ومع ذلك، فهناك إختيار أفضل، هو تصنيف *lamed* على أنها نتيجة. هذا التصنيف يدل على "تأثير فعل ما على حالة البشر" (Williams, 50). تشمل

مثل هذه الفئة البناء النحوي הָיָה إضافة إلى حرف الجر *lamed*، التي تعني "يصبح". يرد هذا البناء المحدد في ١٨ حالة، הָיְתָה...לְשַׁמָּה (تث ٣٧:٢٨؛ ٢مل١٩:٢٢؛ إش ٩:٥؛ إر ١١:٢٥؛ هو٩:٥؛ صف ١٥:٢، إلخ). يرد نفس هذا النوع من البناء في ١٣مرة أخرى مع ثلاثة أفعال أخرى: שִׂים أن يضع، يعين (إش ٩:١٣؛ إر٧:٤؛ ١٦:١٨؛ ١٩:٨؛ ٩:٢٥؛ ٢٩:٥١؛ يؤ ٧:١؛ زك ١٤:٧)، נָתַן أن يعطي، يضع، يعين، أو يجعل (٢أخ ٨:٢٩؛ ٧:٣٠؛ إر ١٨:٢٥؛ ١٨:٢٩؛ مي ١٦:٦)، وשִׁית أن يضع، يعين، يثبت، أو يجعل (إر ١٥:٢؛ ٣:٥٠). في كل حالة يدل هذا البناء المحدد إلى الطريقة التي أصبحت عليها حالة الذعر والإقفار.

أخيرا، من المهم أن ندرك أهمية تث ٣٧:٢٨ وتوظيفها لـ שַׁמָּה. يُسجل تث ٢٨ البركات العظيمة لطاعة، ولعنات عدم طاعة العهد الموسوي. يبدأ القسم الطويل الذي يسجل اللعنات بـ "ولكن إن لم تسمع لصوت الرب إلهك لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم تأتي عليك جميع هذه اللعنات وتدركك.' (١٥:٢٨؛ قا؛ ١٥:٢٨-٦٨). وبالتالي يشمل تث ٣٧:٢٨ أحد اللعنات التي تُسن كنتيجة لعدم طاعة العهد: "وتكون موضوعا للذعر (וְהָיִיתָ לְשַׁמָּה) وموضوعا للعار والهزأة في جميع الشعوب الذين يسوقك الرب إليهم.' علاوة على أن تث ٣٦:٢٨ يصف الحالة التي ستؤدي إلى مثل هذه الحالة من الذعر: "ذهب بك الرب وبملكك الذي تقيمه عليك إلى أمة لم تعرفها أنت ولا آباؤك وتعبد هناك آلهة أخرى من خشب وحجر" إن هذا التحذير أو الإدلاء بهذه اللعنة المحددة هي التي حثت على استخدام שַׁמָּה في أغلب الحالات الاحقة، ولهذا فإن إستخدام أرميا لهذه الكلمة٢٤مرة أصبح جليا في ضوء تأكيد الأنبياء على السبي الوشيك (قا؛ إر٧:٤؛ ٩:٢٥، ١١؛ ١٨:٢٩؛ ٣:٥٠).

٢. إن مرادف מִדְבָּר (← #٤٤٩٧) والتعبيرات المرتبطة بها لا يتضح تمييزها اللفظي بالضبط. لمعرفة الأصل اللغوي والتمثيل في اللغات المشتركة see *THAT* 2:970, 973-74; *TWAT* 4:668; BDB 1030-31; *HALAT* 2:613; 4:1437, 1446-49. من أجل الأهمية الاهوتية أنظر النقاش حول מִדְבָּר (#٤٤٩٧) تحت صحراء (لاهوت).

٣. ترد في نفس القرائن الأسماء מְשַׁמָּה، قفر، أرض قاحلة، وשְׁמָמָה، قفر، أرض قاحلة. ترد מְשַׁמָּה ٧مرات وتُستخدم كإشارة إلى دينونة مؤاب (إش ٦:١٥؛ إر ٣٤:٤٨)، أدوم (حز ٣:٣٥)، وفي أغلب الأحيان، إسرائيل (حز ٥:١٥؛ ٦:١٤؛ ٢٨:٣٣، ٢٩). في كل حالة، يكون القفر المرئي أو إقفار الشيء المشار إليه واضحا جليا. هذه الحالة شائعة نوعا ما في حالات الحرب، المجاعة، أو السبي. يصف هذا التعبير على حد الخصوص الحالة الزراعية المؤلمة التي سببه الدينونة الإلهية. في على الأقل مثلا واحد، يُسجل أن مثل هذا الذعر أو القفر لابد أن يعمل كـ "تحذير" للأمم أخرى (حز ١٥:٥).

ترد الأسماء والمترادفات שְׁמָמָה ذات الصلة ٥٦مرة. يستخدم كلا من מְשַׁמָּה وשְׁמָמָה ٤مرات كوصفا تركيبيا للوصف المرئي للقحل الزراعي الذي سببه القضاء الإلهي (حز ١٤:٦؛ ٢٨:٣٣، ٢٩؛ ٣:٣٥). إن نوع القفر والخراب الذي تصفه שְׁמָמָה يوصف كثيرا كأرض بلا ساكن (إش ١١:٦؛ إر ٨:٦، ١٠:٢٢؛ ٣٢:٤٣؛ ١٣:٥٠؛ ٦٢:٥١)، برية (إش ٦٤:١٠[٩]؛ حز ١٤:٦)، رجمة [كومة من الحجارة المتهدمة] (إر ١١:٩[١٠])، أو مكان لابن آوي (١١:٩[١٠]؛ ٣٣:٤٩). يرد مثل هذا القضاء القاسي بسبب عدم الأمانة (حز ٨:١٥)، اقتراف أفعالا بغيضة (٢٨:٣٣)، وعنف (يؤ١٩:٣[١٩:٤]). يسجل حزقيال ١٠مرات على الأقل، سبب مثل هذا القضاء بأنه إعلان شخصي ليهوه: "سيعرفون أني أنا الرب" (حز١٤:٦؛ ٢٧:٧؛ ٢٠:١٢؛ ٨:١٥؛ ٩:٢٩؛ ١٥:٣٢؛ ٢٩:٣٣؛ ٣:٣٥، ٩،١٤).

٤. يظهر إسم. عبر. שִׁמָּמוֹן، ذعر، رعدة مرتين فقط، كلاهما في حز(١٦:٤؛ ١٩:١٢). أوصي حزقيال أن يُنبأ بخراب ودمار أورشليم وسكانها. تشير رمزيته النبوية إلى أن مثل هذا الخراب سيتميز بالإقتصاد في الماء الذي يميز الخراب الزراعي والسبي الوشيك: "يا ابن البشر، سأقطع مؤونة الخبز في أورشليم، فيأكله أهلها بالوزن الضئيل، ويشربون الماء قطرة قطرة،" (NASB ,4:16).

٥. هناك تعبيرات أخرى تتعلق بـ שַׁמָּה هي שַׁעֲרוּר وשַׁעֲרוּרִי، شيئا مفزعا (#٩١٣٦، #٩١٣٧)، و דֵּרָאוֹן، مقيتا (#١٩٩٤). ترد שַׁעֲרוּר وשַׁעֲרוּרִי ٤مرات فقط في ع. ق.. يُوظف التعبير في كل حالة بطريقة وصفية لخطية إسرائيل: للظلم (إر ٤:٥)، عبادة الأوثان (١٣:١٨)، الزنا والجنس الأخلاقي (١٤:٢٣)، والدعارة (هو١٠:٦). هذه الدلائل هي في المقام الأول رمزية، تمثل بطرق متنوعة عدم أمانة إسرائيل ليهوه. مثل هذه الخطايا تبرر سن لعنات العهد وعزلهم من الأرض التي ستكون שַׁמָּה أو ذعرا. وبالمثل، تظهر דֵּרָאוֹן في قرينة الدينونة واللعنة (إش ٢٤:٦٦؛ دا ٢:١٢). في كلتا الحالتين يصف التعبير الإشمئزاز المصاحب للجثث.

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [*bohû*] (خراب، #٩٨٣)؛ ← בָּקַק [*baqaq* [1]] (يُترك خرابا، يثير القلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [*harabâ*] (أنقاض، خراب، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [*yesîmôn*] (برية، خراب، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [*midbār*[1]] (برية، #٤٤٩٧)؛ ←עֲרָבָה [*ʿarabâ* [3]] (سهول، #٦٨٥٨)؛ ← נָת צַחְצָח [*sahsahôt*] (أرض محروقة، #٧٤٦١)؛ ←

צִיָּה [sîyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שְׁאָה [sa'â [1]] (يُترك خرابا، يجعل شيئا ما خرابا، #٨٦١٥)؛ ← שָׁמֵם [samem [1]] (يكون مهجورا، صحراء، يترك خرابا، يرتعد، يكون مذعورا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت

البيبلوجرافيا

THAT 2:970-73; *TWOT* 2:936-37; E. F. Deward, "Mourning Customs in I, II Samuel,' *JJS* 23, 1972, 145-66; B. K. Waltke & M. O'Connor, *IBHS*, 209; Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*[2], 1976.

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن/ أي. آر . بيت ديامونت
M. V. Van Pelt / W. C. Kaiser, Jr. / A. R. Pete Diamond

٩٠١٩ (שְׁמוּעָה [s^e^mû'â]، أخبار، تقرير، رسالة)، ← #٩٠٤٨

9023	שָׁמַט

שָׁמַט [samat]، قَلْ. أطلق؛ هجر؛ صفح عن؛ فك/ حل؛ قلع؛ أسقط؛ أوقع؛ يعثر، نِفْعَلْ. يكون مُلقيا أو يدمر؛ هِفْعِيل. يُطلق، يُوقع (#٩٠٢٣)؛ שְׁמִטָּה [s^e^mittâ]، إسم. إعفاء من الديون (#٩٠٢٤).

ش. أ. ق هذا الفعل مصادق عليه تمامًا في أكد. samatu(m)، يجر أو يفك، يقطع، يجر أو يخلع؛ السريانية s^e^mat، يسحب أو ينسحب، يقهر؛ وعرب. samata، يزيل، يضع جانبا، ينقل. يرد إسم. semihha، الإلغاء السنوي للدين في السامرية.

ع. ق ١. يستخدم قَلْ. في ٢مل ٩:٣٣، التي تصف كيف أنه بأمرمن ياهو، ألقى إثنين أو ثلاثة من الخصيان إيزابل الملكة الأم، من نافذة عليا، ودوس جسدها المتهشم بالخيل. باغتيال زوجة أخاب وأعضاء أخرون من العائلة، تكون سلاسة عمري الحاكمة التي تأسست عن طريق ثورة (١مل ١٦:١٥-٢٠) وتميزت بالارتداد (١٦:٢٩-٣٣) والجشع (أصحاح ٢١) قد إنتهت، في إتمام نبوات القضاء التي وُجهت ضد الملوك الغير أمناء المتلاحقين (١٤:١١؛ ١٦:٤؛ ٢١:١٩-٢٤).

في إر ١٧:٤، يُحذر شعب يهوذا الغير أمين بأنه نتيجة للخطية المتأصلة الكريهة، سيُجبرون على هجر الأرض التي أعطاها إياهم يهوه. قد يبدو من المحتمل أن الكلمة וּבְךָ، وفيك/ ضدك، التي تتبع الفعل (قَلْ.) هي خطأ لـ יָדְךָ، يدك (see Driver, 1906, 99; Peake, 221; Robinson, 484; Bright, 118; *BHS*; Carroll, 349; McKane, 1986, 384, 386-87؛ انظر تث ١٥:٣). لو أن هذا صحيحا، فإن المعنى سيكون، "ستكف يدك عن ميراثك" (RSV)، أي "ستهجر ميراثك" (JB; cf. NIV). إن عقوبة الفشل في طاعة شروط العهد ستكون خسارة ميراثهم (لمزيد عن נַחֲלָה، انظر على سبيل المثال، ١٤٤-٤٥) وخسارة الوجود القومي.

يستخدم نِفْعَل. pf. (precative; see Dahood, 308, 312) في المقطع الأولى من مز ١٤١:٦، حيث يكاد يكون من المؤكد أنها تعني يدمر (see C. A. and E. G. Briggs, 509-10). إن النص العبري لعدد ٥- ٧ محاط بالصعوبات، وقد تم إقتراح ترجمات مختلفة له. من بين الترجمات الأكثر إقناعا الأتي، جميع ما يحتفظ بمعنى سقط، ألقي، أو قذف للكلمة שָׁמַט في نِفْعَلْ.: "عندما يندفع قضاتهم من على صخرة خشنة" (JB)؛ "سينطرح حكامهم إلى أسفل من فوق المنحدرات" (NIV)؛ "عندما يُطرح حكامهم إلى أسفل من على منحدرات صخرية" (TEV)؛ "عندما سيُلقى حكامهم من على صخر" (Eaton, 304)؛ "سوف يُطرح الحكام لأسفل من على جانبي الصخر" (Anderson, 1972, 921). يصلي المرنم ليس فقط من أجل الحماية الإلهية من الأعداء، والخلاص من الشر والتجربة، لكن أيضا من أجل عقاب الأشرار. إذا كانت الترجمة السابقة تحمل بدقة جوهر ع.٦أ، إذا فيكون المرنم هنا واضعا في الإعتبار شكل العقاب المشار إليه في ٢أخ٢٥:١٢ ولو٤:٢٩ (see Delitzsch, 365-66; Kirkpatrick, 1957, 799; Anderson, 1972, 921).

إن ورود قَلْ. في ٢صم ٦:٦ وَلد الكثير من النقاش، ولا يمكن تحديد معنى الفعل هنا بصورة مؤكدة بأي درجة (see Driver, 1966, 267). لشغفه في أن ينقل الشرعية والقوة من بيت شاول إلى نفسه ومدينته، قرر داود أن ينقل رمز إسرائيل الأثمن ألا وهو التابوت بواسطة عربة تجرها الثيران إلى أورشليم، من بعلة يهوذا (مذكورة في يش١٥:٩ و ١أخ ١٣:٦ بقرية يعاريم، حيث تُرك التابوت في ١صم٧:١). تُسجل عملية النقل في ٢صم٦:١-١٥.

بحسب ٦:٦ (par. ١أخ ١٣:٩)، في مرحلة ما في الرحلة، تعثرت الثيران التي كانت تجر العربة (قَلْ. מָטָה שָׁ). بطريقة غريزية مد يده (في مقابلة مع أخ ١٣:٩، تبين 4QSam[a]، سب.، Pesh، تر.، and Vg. أن الكلمة אֶת־יָדוֹ، يده، حذفت بمحض الصدفة من MT) ليوقف الشيء المقدس، لقد إنتهك عُزة عن قصد قدسية التابوت، وبالتالي تعرض للغضب الإلهي.

إن الحقيقة المبينة بأن عزة وقع ميتا بواسطة يهوه (ع.٧) تُهاجم من قبل كثير من القراء. تم تقديم العديد من تفسيرات موته (see Anderson, 1989, 103-4)، بما فيهم الآتي: وقاحته أو إزدرائه؛ خيبة أمله (المفترض أنها غير مقصودة) من المشئية الإلهية جعلته يفشل في إدراك أن سقوط التابوت كان علامة تبين رغبة يهوه في إيقاف

الموكب؛ إن فعل تدنيسه للمقدسات الذي تصل بتابوت العهد عندما لم يكن هناك كاهنا. هناك نهج غير معتاد اتخذه Caird (1078-79). باتباع Arnold، قال أن יָד هنا لا تعني تعثر، إنما سقط، الذي اعتبره تعبيرا لطيفا عن التبرز. إنزلق عزة (هذه القراءة تحتاج إلى تعديل طفيف في MT) فوق الفضلات الساقطة أمام التابوت، ومات كنتيجة لإرتضام رأسه بصخرة جرداء من الأرض المدروسة. رغم أن هذا تفسير حاذق، إلا أن قراءة أعداد ع. ٦-٧ لم تلقى الكثير من الدعم. لو أن—كما جادل البعض—الفعل كان متعدي، فيجب أن تترجم "لأن الثيران كان على وشك أن تقلبه" (Anderson, 1989, 103)، "ستجعله يميل" (NAB; cf. Ackroyd, 66)، أو "كانت ستجعله يسقط" (JB). ومع ذلك فليس هناك حالة نصب صريحة. تُضيف سب كلمة لاحقة، تقرأ שְׁמָטוֹ، (تهزها) (قا؛ تر. التي مع ذلك تستخدم فعلا آخر).

رغم التفسيرات المتضاربة، إلا أن معظم المفسرين يتفقون على أن أحد النقاط الأساسية التي كان الكاتب يريد أن يشير إليها هي لاهوتية. فقد كان في الأغلب هناك عنصرقوي من الحساب السياسي و المناورة متضمنة في عملية نقل التابوت إلى أورشليم. يشير إليها Noth (134) على سبيل المثال بأنها "مناورة ملكية ذكية مشكوك في شرعيتها جدا". متطلبا الولاء والتكريس، كان حضور التابوت يهب شرعية دينية لكلا من داود ومدينته. هذه الحادثة المرتبطة بـ٢صم ٦:١-١١ كان من المفترض أن تُذَكر الملك والعامة على حد سواء، أن قوة الله القدوس الفائقة و المميتة الممثلة هنا بالتابوت، لا يمكن التحكم فيها بواسطة أي إنسان (see Kirkpatrick, 1899, 92; McKane, 1963, 211; Anderson, 1989, 107-8; Brueggemann, 249-50).

٢. إن مفهوم الأرض في ع. ق.. هو مفهوم دائم (Janzen, 146). يرد الوزن قَلْ. في خر٢٣:١١، التي تأمر إسرائيل أن يريحوا (שָׁמַט) الأرض، وتستريح كل سبعة سنوات. يوجد نفس هذا المطلب في لا٢٥:٢-٧، التي مع ذلك تستخدم الفعل שָׁבַת، يستريح، يأخذ سبتا" راحة. إن مقابلة خر٢٣:١٠-١١ مع لا٢٥:٢-٧ تقترح بشدة أن فقرة اللاويين تعتمد على، وإمتداد لنص الخروج (C. J. H. Wright, 1992, 857). إن عادة ترك الأرضل تستريح كانت عادة شائعة إلى حد ما بين من يسمون الشعب البدائي، الذين كانوا يتمنون أن يُرضوا القوى الروحية المعتقد أنها تتحكم في الأرض وفي إخصابها (cf. e.g., Rylaarsdam, 1011-12). بطريقة غير مفاجئة، يُقدم ع. ق.. تفسيرا لاهوتيا للقانون الذي يخص الأرض (cf. Von Rad). إن توجه لا٢٥:٤ هو ديني أكثرمن خر٢٣:١٠-١١: يجب أن تترك إسرائيل استخدام الأرض كل سبعة أعوام، للإعتراف بحقيقة أن الله هو مالكها وقد أعطاها لشعبه لإدراتها (قا؛ لا٢٥:٢٣). ومع ذلك ففي خر٢٣:١١، نرى توجه إنساني غالب: لابد أن ترتاح الحقول (المحاصيل، الكروم، الزيتونة) لكي تهب طعاما للفقراء (خاصة أولئك الذين ليس لديهم أرضا خاصة). كان لابد أن يتوقف الحرث وأي أنشطة زراعية متعلقة، وكان لابد أن يُتاح أي شيء ينمو من تلقاء نفسه للفقراء.

واضح أنه قُصد من الصيغة الموجودة في لا٢٥ سنة وحيدة عالمية للراحة ، لكن ليس واضحا ما إذا كان القصد من القانون في خر٢٣:١١ أن كل المدينة كان عليها حفظ سنة الراحة/ السبت في آن واحد. بناء على سنة الراحة التي كانت تأتي كل سبعة أعوام لتعضيد الفقراء على مدار فترة سبعة أعوام، جادل البعض بأن خر٢٣:١٠-١١ تُصور الفلاحين وهم يطبقون سنة الراحة على الأرض، حتى ما يكون هناك سبعة سنين تناوب للمزارع الفردية. ومع ذلك فقد جادل (C. J. H. Wright, 1992, 857) بأنه عندما وُضع قانون سنة الراحة في قرينة جميع القوانين الأخرى التي تخص حقوق الفقراء الذين بلا أرض (خصوصا حق التقاط الفضلات السنوي في لا١٩:٩-١٠؛ ٢٣:٢٢؛ تث٢٤:١٩-٢٢، وعُشر السنة الثالثة في تث ١٤:٢٨-٢٩)، فقد دُحض سؤال كيف كان الفقراء يبقون لمدة الستة أعوام التي كانت تسبق سنة الراحة. من غير المؤكد ما إذا كانت تعليمات سنة الراحة هذه تُنفذ فعليا في إسرائيل القديمة قبيل فترة المكابيين أم لا.

يُستخدم نفس هذا الأسلوب عن قانون سنة الراحة الذي في خر٢٣:١٠-١١ في تث ١٥:١-٣. إن العبارة المثيرة في تث١٥:٢ מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ שָׁמוֹט כָּל־בַּעַל، ربما تعني: "كل صاحب دين يقرض رهانا يطلق ما قد تم إرتهانه إلى الشخص المرتهن (cf. C. J. H. Wright, 1992, 858; NEB; REB; JB; Phillips, 103). As Horst, North, and C. J. H. Wright (1984; 1992, 858) من بين آخرين، أن تث ١٥:١-٣ تدعو إلى إعفاء رهان الدين، وليس ببساطة إلى الدين نفسه. عادة يأخذ الرهان شكل ممتلكات، لكن أحيانا يعرض المديونين أن يضعوا ذويهم تحت تصرف الدائنين. كان يحق للدائن قانونيا أن يسترد الدين من مدين متعسر عن طريق أخذ زوجة الرجل وأولاده ليكونوا في خدمته (قا؛ خر ٢١:٧). هناك أسباب وجيهة للتفكير في أن القانون تث١٥:١-٣ جاء لاحقا لكلا من خر٢٣:١٠-١١ ولا٢٥:٢-٧، وأن هدفه كان أن يوسع قانون راحة السنة السابعة حتى ما تمتد الرحمة ليس فقط للفقراء الذين بلا أرض، لكن أيضا لأصحاب الأراضي التي تثقلوا بالفقر والديون (C. J. H. Wright, 1992, 858-59). في تث ١٥:١، يُنقل مفهوم منح الإعفاء عن طريق الفعل עָשָׂה (يعمل، يجعل) الذي يتبعه إسم. שְׁמִטָּה. في ع.٢ يستخدم إسم. وقَلْ..inf.

تم. لـ שָׁמַט، وفي ع. ٣ يرد هِفْعِيل. بالترادف مع שָׁמַט (حرفيا، تطلق يدك [so RSV]، أي لابد أن يعفي [JB; NEB; NRSV]، أو بمطالبة، يجب أن تتخلى [REB]).

إن حقيقة أن صياغة هذا القانون في تث ١٥:١-٣ هو تذكير قوي لما ورد في خر٢٣:١١ جعل العلماء يقترحون أنه كان يخص الديون الزراعة المتعلقة باستخدام الأرض. كما في لا٢٥، تث ١٥:١-٣ كانت السنة السابعة لها أهمية عالمية. إن عودة الرهائن (الممتلكات والأشخاص) كانت ستمنح المديونين إغاثة ملحوظة، لكن هل لن يستمروا في التثقل بالدين نفسه؟ البعض (e.g., C. J. H. Wright, 1992, 858) ظنوا أن الرهان لم يكن ليمنح الأمان حتى يسدد الدين فقط، إنما أيضا عمل على سداد الدين. بمثل هذا الترتب الـ antichretic، فإن إنتاج الأرض المرهونة أو خدمة المُعَال الموضوعة تحت تصرف الدائن ستنتمي للدائن وسوف تكون بمثابة تسديدا للدين (C. J. H. Wright, 1992, 858; 1990, 171-72).

هذا يعتبر وجهة نظر إضطرارية في حالة تث ١٥:١-٣. ليس مؤكدا ما إذا كان القانون يقرر إلغاء تام دائم للدين أو إرجاء مؤقت للتسديد لمدة سنة واحدة. ومع ذلك، فإن التأجيل المؤقت مقترحا بكلا من كلمات ع.٢ ("لا يطالب [נָגַשׂ] [الدائن] صاحبه") وبحقيقة أن السنة الخاصة لليوبيل ستكون غير ضرورية لو أن القصد من قانون الراحة/ السبت كان سيكون الإلغاء التام الدائم لجميع الديون، والإسترداد الدائم لكل الممتلكات المرتهنة (C. J. H. Wright, 1992, 859; cf., e.g., Craigie, 236; *pace*, e.g., Smith, 198-99; G. E. Wright, 428; Mayes, 247; Payne, 93; Nelson, 223). يبدو إذا أن تث ١٥:١-٣ توصي الدائنين أن يردوا الرهائن للمديونين وأن لا يطالبوهم بأي تسديد لدين لمدة معينة.

إن الأساس المنطقي لقانون שְׁמִטָּה في تث ١٥:١-٣ يُبنى على الإعتراف بجود الله في تخليصه لشعبه من العبودية وفي إعطاءهم الأرض. في ع. ٧-١١، يحذر الإسرائيليين من أنها ستعتبر بمثابة خطية إذا أثقلوا قلوبهم أو فشلوا في إظهار رأفة وكرم للفقراء. في ع.٩، يُحض أولئك الذين في مكانة المعيرأن لا يكونوا حاقدين أو قساة القلوب في رد فعلهم للفقر والمشقات، لكن أن يعطوا بسعادة و بسخاء، حتى لو أوشكت السنة السابعة، سنة الإبراء/ الإعفاء (שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה). توصي تث ٣١:١٠-١١ إسرائيل أنه في نهاية كل سابع سنة، في الوقت المحدد لسنة الإطلاق (בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה [ع.١٠])، كان لابد أن يُقرأ الناموس التثنوي في منتصف القدس أثناء عيد المظال.

ب. ت ترد الصيغ الفعلية والإسمية في كلا من العبرية والآرامية. فالفعل العبري هو שָׁמַט، يزل؛ يُطلق، يُزيل؛ ينقل بقوة، يسرق؛ نِفْعَل. ينفصل، يفر بعيدا؛ بِيعِّل. وهِفْعِيل. يُطلق، يسلب؛ يقحم في؛ يحرر من الدين؛ ينقطع عن العمل في الحقل؛ يخضع لقانون تقييد سنة الراحة؛ راحة (الأرض)؛ يعفي من دين؛ يهجر، ينفي؛ هِتبَعيل. ينزلق، يسقط. الفعل في الأرامية هو שְׁמֵיט שְׁמַט، يطلق، يعزل، يطلق سراح، يزيل؛ ينزع، ينزلق، يُطلَق، راحة، يستريح؛ يرتاح، يترك للراحة؛ .af يُطلِق، يعفي من الدين؛ راحة، يريح؛ يهجر، يدعه يرتاح؛ .pa يسبب إعفاء الدين؛ يدعه يذهب، يُسقِط، يرمي؛ ينتزع؛ .itp يخلع، يكون مخلوعا؛ يطلق حرا؛ يريح نفسه؛ يهرب، يتخلص. تعني صيغ إسم. عبر. שְׁמִיטָּה שְׁמִטָּה، وصيغ الأسماء الأرامية שְׁמִיטָאשְׁמִטָּא שְׁמִטְּתָה שְׁמִטְּתָא שְׁמִיטְּתָא שְׁמִיטָּה، يطلق، راحة، خاصة إلغاء الديون وراحة التربة في سنة الراحة/ السبت. يعني إسم. שְׁמְטוּטִין ينزلق، يصوب. تعني أشكال الصفة العبرية שָׁמוּט والأرامية שְׁמִיטָה שְׁמִיטָא שְׁמוּטָא، رشيق، طويل، نحيف، تعني الكلمات الأرامية שָׁמוֹטָא שְׁמוּטָא، طويل ممتد (إسم. نوع من الجراد) (Jastraw 2:1592, 1594-95).

إستعارة، تأجير: ← לָוָה² [*lāwâ²*] (يستعير، يُقرِض، #٤٢٧٨)؛ ← נָשָׁא¹ [*nāšā'¹*] (يعير في مقابل رهن، #٥٩٥٧)؛ ← נָשַׁךְ² [*nāšak²*] (يدفع/ يطلب فائدة، #٥٩٦٧)؛ ← עָבַט¹ [*'abaṭ¹*] (يستعير، يأخذ رهنا من، #٦٢٩٢)؛ ← שָׁמַט [*šāmaṭ*] (يطلق، يعفي، يُسقِط، يُلقي، #٩٠٢٣).

سقوط، ترنح، تعثر: ← בטח [*bṭh²*] (يسقط أرضًا، #١٠٥٤)؛ ← הוה [*hwh¹*] (يسقط، #٢٠٩٢)؛ ← כשל [*kšl*] (يتعثر، يترنح، يُدَمَّر، #٤١٧٣)؛ ← נסס [*nss¹*] (يمشي مضطربًا، #٥٨٢٣)؛ ← נפל [*npl*] (يسقط، يسقط على وجهه، #٥٨٧٧)؛ ← נתר [*ntr¹*] (يسقط، #٦٠٠٠)؛ ← שמט [*šmṭ*] (يطلق سراح، يصفح عن، يُسقط، يطرح أرضًا، يَسقط، يتعثر، #٩٠٢٣).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *The Second Book of Samuel*, 1977; A. A. Anderson, *The Book of Psalms. Vol. 2: Psalms 73-150*, NCBC, 1972; idem, *2 Samuel*, WBC, 1989; C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. Vol. II, ICC, 1960; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 1965; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 1990; G. B. Caird, "The First and Second Books of Samuel: Introduction and Exegesis,' *IB*, 1953, 2:853-1176; R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL, 1986; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1983; M. Dahood, *Psalms III: 101-150*, AB, 1970; F. Delitzsch,

Biblical Commentary on the Psalms. Vol. III, KD, 2d ed., 1885; S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation With Introductions and Short Explanations*, 1906; idem, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*, 2d ed., revised and enlarged, 1966; J. H. Eaton, *Psalms: Introduction and Commentary*, 1972; F. Horst, *Das Privilegerecht Jahves*, 1930; W. Janzen, "Land,' in *ABD*, 1992, 4:143-54; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1957; idem, *The Second Book of Samuel, With Maps, Notes and Introduction*, 1899; W. McKane, *I & II Samuel: Introduction and Commentary, 1963*; idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume 1: An Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*, ICC, 1986; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; R. D. Nelson, "Deuteronomy,' in *HBC*, 1988, 209-34; R. North, "*Yâd* in the Shemitta-law,' *VT* 14, 1954, 196-99; M. Noth, "Jerusalem and the Israelite Tradition,' in (his) *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, 1967, 132-44; D. F. Payne, *Deuteronomy*, 1985; A. S. Peake, *Jeremiah Vol. I: Jeremiah I-XXIV*, 1910; A. Phillips, *Deuteronomy*, CBC, 1973; G. von Rad, "The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch,' in (his) *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 79-93; H. W. Robinson, "Jeremiah,' in *Peake*, 1920, 474-95; J. C. Rylaarsdam, "The Book of Exodus: Introduction and Exegesis,' *IB*, 1952, 1:831-1099; G. A. Smith, *The Book of Deuteronomy*, 1918; C. J. H. Wright, "What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debt and Slaves,' *EvQ* 56, 1984, 129-38, 193-201; idem, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*, 1990; idem, "Sabbatical Year,' in *ABD*, 1992, 5:857-61; G. E. Wright, "The Book of Deuteronomy: Introduction and Exegesis,' *IB*, 1953, 2:309-537.

روبن واكيلي *Robin Wakely*

٩٠٢٤ (שְׁמִטָּה [*s^e^mittâ*]، إعفاء)، ← #٩٠٢٣

9028 שָׁמַיִם

שָׁמַיִם [*samayim*]، سموات، سماء، القبة الزرقاء، الجو (#٩٠٢٨).

ش. أ. ق إن *smy* هي جذر الكلمة العبرية שָׁמַיִם (جمع مذكر)، يصادق على الأصول المشتركة في الأرامية، الفينيقية، الأغارتية، أكد.. تعني *samayim* في صيغة الجمع في أكد. سموات (كعالم الآلهة) وكذلك السماء (كمكان فوق الأرض) (*CAD* S/1, 339-48). حللها الآشوريون كـ *sa mê*، مكان المياه (*HALAT* 1442;see Livingstone, 32). في ش. أ. ق. تُشخص السماء دائمًا، وتؤله كإله ما بين النهرين أنو Anu. تُؤله الأغارتية *smm*، (Gordon, *UT*, §19.2427)، التي تُكتب على نحو مقطعي كصيغة الجمع *s-mu-ma* كالإله *ars wsmm*، الأرض- و- السماء (*KTU* 1.118:11)، و*smm wthm*، السماء- و- العمق (١,١٠٠:١)؛ هذه الأسماء قد تُشير إلى أفق الأرض والسماء.

ع. ق ١. المعنى والاستخدام. لا تؤله السماء في ع. ق.. إنما هي ببساطة خلق الله. إنها كلا من المكان المرئي والغير مرئي الذي يبعد أعلى من سطح الأرض، نقطة المكان المحددة للبشر. تعني שָׁמַיִם سماء، هواء، أو القبة الزرقاء. كما تشير أيضا إلى "السماء كالنطاق الإلهي،' كما في حز ١:١ وجا٥:٢.

يتزاوج التعبير שָׁמַיִם مع مترادفات أخرى بجانب רָקִיעַ (مز ١٩:١[٢]). التزاوج الأكثر شيوعا هو שָׁמַיִם־ שְׁחָקִים (#٨٨٣٦)، سموات (٣٦:٥[٦]، إلخ.) أو سُحب (تث ٢٦:٣٣، إلخ.). يظهر الترتيب العكسي في مز٢٣:٧٨ (سموات) وأي ٣٧:٣٨ (سُحب). هناك ترادف آخر מָרוֹם، إرتفاع (#٥٢٩٤)، يظهر في توازي مع שָׁמַיִם في أي ١٩:١٦، إلخ.

٢. الكونيات. **(أ)** السماء والأرض. كان في بابل القديمة نوعين مختلفين من الكونيات. أحداهم يرى الكون كله بطريقة ثنائية كـ "السماء والأرض"؛ والأخر بطريقة ثلاثية كـ "السماء- الأرض- أبسو Apsu" وبالمثل في ع. ق. تُوصف الخليقة كلها بالطريقتين (see Tsumura, *The Earth and the Waters*, 67-77; also Lambert, *RLA* 4:411-12).

يُعبر عن وجهة النظر الثنائية merismatic بالكلمة المزدوجة "السماء والأرض" التي تشير إلى كل شيء وكل مكان. ومن ثم، فالكون جميعه خُلق (تك١:١ [בָּרָא]، خر١١:٢٠ [עָשָׂה]، تك١٩:١٤ [קָנָה])، أمتلك (أأخ١١:٢٩)، وسوف تُزلزل بواسطة الله (حج ٦:٢، ٢١). يهوه هو "إله السموات وإله الأرض" (تك٣:٢٤). تستخدم "السموات والأرض" لتصف الله كالإله الوحيد (تث ٢٤:٣). كلي الوجود (تث ٣٩:٤؛ إر٢٤:٢٣؛ إلخ)، وكلي العلم (يؤ ٣٠:٢[٣:٣]).

(ب) السموات والماء. يظهر التعبير الثلاثي "السموات-الأرض-البحار،' في خر١١:٢٠؛ نح٦ :٩؛ مز٣٤:٦٩[٣٥]؛ ١١:٩٦؛ ٦:١٣٥؛ ٦:١٤٦؛ حج ٦:٢،

في الإشارة إلى الكون كله. في كلا من المنظور الثنائي والثلاثي، تشير السموات إلى مكان فوق الأرض. إلا أنه في الأخيرة ، تقارن السماء أيضا مع البحر وتشير إلى مكان فوق البحر.

في ع. ق. تتزاوج שָׁמַיִם أحيانا مع (יָם) יָם، بحر/ بحار (أي ٩:٨)، (וּת) תְּהוֹם، عمق/ أعماق (تك١١:٧؛ ٢:٨؛ ٢٥:٤٩؛ تث ١٣:٣٣؛ مز١٠٧:٢٦[جمع]؛ انظر أعلاه الكلمة الأغارتية smm wthm، وשְׁאוֹל (أي٨:١١؛ مز١٣٩:٨ [NIV أعماق]؛ عا ٢:٩). هذا التزاوج الذي يؤكد على ارتفاع السموات في تناقض شديد مع المياه والجحيم، هو أيضا merismatic ويشير إلى الكمال، مثل تزاوج "السماء والأرض."

يجب ملاحظة أنه في تك١:١-٢ يُوصف الكون بصورة ثنائية كـ"السماء والأرض،' حيث "بحر/ بحار" (יָם [יַם])، الذي هو العنصر الثالث في النظام الثلاثي لا يظهر حتى ١:١٠.

(جـ) سماء السموات. كان هناك ثلاثة سماوات من المنظور البابلي؛ أي السماء العليا، التي تنتمي إلى إله السماء أنو Anu، الوسطى، تنتمي إلى أجاجي Igigi (إلهة السماء)، والسفلى، تنتمي إلى النجوم (*RLA* 4:412). من وجهة نظر ع. ق. فحتى שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם، السموات العليا (حرفيا سماء السموات") لا تحتوي الله (١مل٨:٢٧)، لأنها ببساطة خليقته (نح ٩:٦) وبالتالي فهي مِلكاً له (تث١٠:١٤). إنها مدعوة لتسبيح الله مع كائنات سماوية أخرى (مز١٤٨:٤).

٣. تشييد السماء. تُوصف السماء في ع. ق.. بطريقة رمزية "دائرة السماوات" (חוּג שָׁמַיִם؛ أي ٢٢:١٤). ومع ذلك ففي بابل بحسب Lambert، لا يوجد أي دليل على فكرة السقف الدائري فوق الأرض" (*RLA* 4:412).

من وجهة النظر البابلية كانت توضع أبواب ذات مزلاج في جانبي السماء حيث تتقابل مع الأرض عند "أسس السماء" (*an.ṙ = Isid samê*). كان يُعتقد أيضا أن السماء ترتبط بالأرض بكلا من حبل كوني وبشبكة مردوخ Marduk's في ملحمة بابل عن الخلق، أينوما إليشا *Enuma Elish* (RLA 4:412). إلا أنه في ع. ق.. لا يوجد ذكر لكيفية ارتباط السماء بالأرض. علاوة على أن سفر التكوين لا يحتوي على أي تفاصيل وصفية لخلق السماء. إلا أنه يوجد في مكان آخر استعارة معمارية تتعلق بتشييدها: (أ) "أبواب" (שַׁעַר؛ تك ٢٨:١٧؛ cf. Ugar. tgr [KTU 1.78:3]) (ب) "مصاريع السماء" (דַּלְתֵי הַשָּׁמַיִם؛ مز ٧٨:٢٣)؛ (ج) "نوافذ" (NIV طاقات السماء؛ וּת אֲרֻבֹּ)، التي من خلالها ينزل المطر (تك١١:٧؛ ٨:٢)، الطعام (٢مل ٧:٢، ١٩)، المن (مز٧٨:٢٣-٢٤)، أو البركات (ملا٣:١٠) (في إش ٢٤:١٨، يتناقض التعبير אֲרֻבּוֹת مع "أسس الأرض" [انظر أيضا أر٣١:٣٧])؛ (د)' أسس السماء" (מוֹסְדוֹת הַשָּׁמַיִם؛ ٢صم٢٢:٨)، التي أصلها أكد. المشترك هو *isid samê*؛ (هـ) "أعمدة السماء" (עַמּוּדֵי שָׁמַיִם؛ أي ٢٦:١١).

٤. خلق السماء. إن حقيقة أن السموات هي خلق الله هي حقيقة يمكن الإلتقاء بها عبر ع. ق.. خلق الله (בָּרָא؛ تك١:١؛ إش ٤٢:٥؛ ٤٥:١٨) وصنع (עָשָׂה؛ ١أخ١٦:٢٦؛ نح٩:٦؛ مز٩٦:٥) السموات. لقد كان "بكلمة الرب" (مز٣٣:٦) و"بفهمه" (١٣٦:٥؛ أم٣:١٩؛ إر١٠:١٢؛ ٥١:١٥) أنه صنع، كون (כּוּן)، وبسط (נָטָה) السموات. صنع الله السماء والأرض، أي الكون جميعه (تك ٢:٤؛ خر ٢٠:١١؛ ٣١:١٧؛ ٢مل١٩:١٥؛ ٢أخ٢:١١؛ مز ١١٥:١٥؛ إش ٣٧:١٦؛ إر٣٢:١٧).

يُوصف خلق السماء بشكل مناسب في تك١:٦-٨، حيث عمل الله جلد/ إمتداد (רָקִיעַ) بين المياه ليفصل بين مياه و مياه ودعاها "سماء" . في أم ٨:٢٧، يُوضح تكوين السماوات كنتيجة لتحديد الله "للأفق (חוּג) على وجه العمق/ الغمر (תְּהוֹם).' إن فصل "السماء" عن الغمر ينعكس أيضا في إسم. الإلهي المركب *smm wthm*، سماء-عمق (انظر أعلاه).

إن السماء هي عمل يد الله (أو أصابعه)، بالضبط مثل القمر والنجوم (مز٨:٣[٤]؛ ١٠٢:٢٥[٢٦]). بسط الله السموات بيديه (إش ٤٥:١٢)، نشرهم (טָפַח) بيده اليمنى (٤٨:١٣)، وقاسهم (תָּכַן) بالشبر (٤٠:١٢). إن الطريقة التي بها خلق الله السموات تتميز "ببسطهم" (נָטָה) || "نشرهم" (מָתַח) مثل الستائر/ الخيمة (أي ٩:٨؛ مز ١٠٤:٢؛ إش ٤٠:٢٢؛ أر١٠:١٢؛ ٥١:١٥؛ زك١٢:١؛ إلخ.).

٥. قاطني السموات. (أ) الطيور. يعني التعبير שָׁמַיִם إما السماء (أم٣٠:١٩؛ إر٨:٧) أو الهواء (تث ٤:١٧) عندما تظهر بالارتباط بالطيور. يظهر التعبير "طير السماء/ الهواء" (تك١:٢٦، إلخ) ٣٨مرة.

(ب) المياه. إن المياه في السماء لها أشكال عديدة: المطر، الندى، الجليد، إلخ. التي يمكن أن ينزلها الله كبركة أو يحتجزها كعقاب.

(i) أمطار من السماء (מְטַר הַשָּׁמַיִם؛ تث ١١:١١). إن المطر هو أكثر أشكال المياه شيوعا (٢صم٢١:١٠) من "السموات، خزائن" (אוֹצָרוֹת) خير (טוֹב) الله (تث ٢٨:١٢). أنها تنزل من נִבְלֵי שָׁמַיִם، أزقاق السموات (أي ٣٨:٣٧). عندما يرعد الله "تزأر المياه التي في السموات" (إر١٠:١٣؛ ٥١:١٦)، بسبب الخطية

يغلق (עָצַר) الله السموات حتى لا تُمطر (تث ١١:١٧؛ ١مل٨:٣٥؛ ٢أخ٦:٢٦؛ ٧:١٣).

(ii) ندى/ طل السماء (טַל הַשָּׁמַיִם) || غنى الأرض (שְׁמַנֵּי הָאָרֶץ؛ تك ٢٧:٢٨؛ ٢٧:٣٩ [في ترتيب عكسي]؛ قا؛ أوغا. *tl smm*||*smn ars*، دهن الأرض (*KTU* 1.3: II:39-40; IV:43; see *RSP* 1:190-91). إن الندى هو "عطية السماء" (تث ٣٣:١٣؛ أيضا ٣٣:٢٨، حج ١:١٠؛ زك ٨:١٢)، لكن السماء قد تحتجز (כָּלָא) الندى في الدينونة (حج ١:١٠).

(iii) الثلج. (שֶׁלֶג) مثل المطر ينزل من السماء (إش٥٥:١٠). يُمطر الله البرد (בָּרָד؛ خر٩:٢٣) و"يلد الصقيع من السموات" (כְּפֹר שָׁמַיִם) (أي ٣٨:٢٩).

(جـ) الرياح. يُخرج الله أيضا الريح من خزائنه (צְרוֹת אֹ؛ إر ١٠:١٣) أي السموات (تث ٢٨:١٢).

(د) النجوم، إلخ. من المنظور الثنائي للكون، الذي ينعكس في مز ١٤٨ (see Tsumura, *The Earth and the Waters*, 74-77)، تنتمي النجوم المضيئة (ع.٣) والمياه التي فوق السماء (מֵעַל הַשָּׁמַיִם؛ ع.٤) إلى السموات، بينما الطيور (ع.١٠) و" البرق والبَرَد، الثلج والسحب" (ع.٨) ينتمون للأرض. ومن ثم فالنجوم تقع أعلى من طيور السماء. تظهر عبارة "نجوم السموات" ١٠مرات (تك ٢٢:١٧، ٢٦:٤، إلخ). إن النجوم هي الأنوار المضيئة التي في السموات (حز٣٢:٨) وكذلك "ضياء الجلد/ القبة الزرقاء" שָׁמַיִם، (NIV) السموات؛ دا ١٢:٣). (في أكد. تشير "كتابة الجلد" [*sitir burw.mê*] إلى النجوم أو الكواكب [*CAD* B:345]) تُدعى الشمس والنجوم معا وكذلك الملائكة لتسبيح الله (مز١٤٨:٣)، وهم يعبدونه (نح ٩:٦).

رغم أن الله كان قد حذر الإسرائيليين أن لا ينجذبوا لعبادة الشمس، القمر، والنجوم (تث ٤:١٩، ١٧:٣)، إلا أنهم عبدوا جميع أجناد السماء (כָּל- צְבָא הַשָּׁמַיִם؛ ٢مل١٧:١٦؛ ٢١:٣؛ ٢٣:٤؛ ٢أخ ٣٣:٣؛ أر٨:٢) وبخروا لها (٢مل٢٣:٥؛ إر١٩:١٣؛ أيضا صف ١:٥). كما بنى منسى أيضا لها مذابح في داري بيت الرب (٢مل٢١:٥؛ ٢أخ ٣٣:٥) (← כּוֹכָב، نجم، #٣٩١٩).

(هـ) الملائكة. في مقابل السكان العاديين للسموات السفلى، المنظورة للبشر، تسكن الملائكة حيث يسكن الله (مثلا، مز١٠٣:٢٠-٢١). رغم أن كلمة "السموات" لا تظهر، إلا أنه من الواضح أن مشاهد ساحة السماء، كما في ١مل ٢٢:١٩-٢٢ وأي ١، ٢ (حيث أتى الشيطان "من الجولان في الأرض")، تظهر هناك. كذلك يُدعى ملائكة الله (קָרָא) من السماء (تك٢١:١٧؛ ٢٢:١١، ١٥). إن جند السماء قد تشير إما إلى النجوم (إر ٨:٢، إلخ) أو للملائكة (١مل ٢٢:١٩).

٦. علامات وظواهر أخرى في السموات. **(أ)** صنع الله أنوارا، أي الشمس والقمر—والنجوم، في امتداد السماء كعلامات (אֹתוֹת) لتحدد المواسم والأيام والسنين (تك١:١٤). أنهم يعملون كعلامات للتقويم المقدس. لقد حذر الله الإسرائيليين أن لا يتعلموا الممارسات الوثنية و"يرتعبون من العلامات (אֹתוֹת) التي في السماء" (إر١٠:٢)، لأن "الذين يقسمون (הָבַר) السموات" (RSV)، أي "المنجمين" (NIV)، الذين يحدقون في النجوم (إش ٤٧:١٣) سيحترقون كالقش.

(ب) عجائب. يدين الله بحجب (بيعِّل. כָּסָה) السموات. (קָדַר) بإظلام نجومها (حز ٣٢:٧)، والأنوار المضيئة (٣٢:٨)، وبكساء (לָבַשׁ) السماء بالظلمة קַדְרוּת (إش٥٠:٣). كذلك يدمر الله الغير طائعين بجعل السماء "مثل الحديد || البرونز" (لا ٢٦:١٩ب؛ تث ٢٨:٢٣)، بإمطار (هِفعِيل. מָטַר) كبريت ونار "من عند الرب من السموات" (تك١٩:٢٤)، وبإلقاء (שָׁלַךְ) حجارة عظيمة من البرد من السماء (يش ١٠:١١). ترتعد (רָעַשׁ) السماء مثل الأرض (يؤ٢:١٠)، ستفنى (نِفعَل. מָלַח) مثل البخار (إش ٥١:٦)، وتُطوى (نِفعَل. גָּלַל) مثل الدرج (إش٣٤:٤).

إن ظلمة السماء تتماشى جنبا إلى جنب مع خراب (אָבַל תֹּהוּ וָבֹהוּ) الأرض (إر ٤:٢٣، ٢٨) (see Tsumura, *The Earth and the Waters*, 36-40). إن الظلمة التي كان يسببها خسوف الشمس أو القمر كانت طالع سيء لشعب الش. أ. ق (cf. the Ugar. text *KTU* 1.78)، أقدم سجل معروف عن خسوف الشمس). في المقابل يتحدث ع. ق.. عن قضاء الله من السماء على البشر بسبب إخفاقهم الأخلاقي (مثلا إر ٤:٢٣، ٢٨). في الأيام الأخيرة سيُظهر الله מוֹפְתִים في السموات: "وأعطي عجائب في السماء والأرض دما ونارا وأعمدة دخان. تتحول الشمس إلى ظلمة والقمر إلى دم قبل أن يجيء يوم الرب العظيم المخوف.' (يؤ ٢:٣٠-٣١[٣:٣-٤]). في الأيام الأخيرة سيبدل الله هذا الكون بآخر، لأنه سيخلق "سماءاً جديدة وأرضاً جديدة" (إش ٦٥:١٧؛ ٦٦:٢٢).

٧. إستعارات. لا تُألَه السماء مطلقًا في ع. ق.؛ أنها ببساطة خلق الله. حتى السماء العليا (שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם) لا يمكن أن تسع (כּוּל) الله (١مل ٨:٢٧). إلا أن السماء عادة تشخص و/ أو تُستخدم كمجاز لسكانها. تظهر السماء (بيعِّل. סָפַר) مجد الله (مز١٩:١[٢])، تُعلن (هِفعِيل. נָגַד) بره (٥٠:٦؛ ٩٧:٦)، تسمع (تث ٣٢:١؛ إش ١:٢) كذلك تغني (רָנַן؛ إش ٤٤:٢٣؛ ٤٩:١٣؛ إر ٥١:٤٨) وتُسبح (הָלַל؛ مز ٦٩:٣٤[٣٥]؛ هفعيل. יָדָה ؛ ٨٩:٥[٦]).

إنها تقطر (רָעַף) برا (إش ٤٥:٨) أو تعرض (גָּלָה) إثم البشر (أي ٢٠:٢٧).

٨. الله في السماء. (أ) إله السماء. تحمل السموات ارتباطًا خاصاً بالله وتشير إلى المحيط الإلهي. تظهر عبارة "إله السماء" (אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם) ٩مرات في ع. ق.. وتُظهر يهوه كإله الكون. أراد إبراهيم أن يُقسم عبده "بالرب، إله السماء" (تك ٢٤:٣، كذلك ٧). إستخدم يونان نفس اللقب عندما كان يقدم نفسه على أنه عبراني يعبد الرب (يو ١:٩). قال كورش ملك فارس أن "الرب إله السماء" أعطاه جميع ممالك الأرض (٢أخ ٣٦:٢٣؛ عز ١:٢). صلى نحميا أمام إله السماء (نح ١:٤، كذلك ١:٥؛ ٢:٤، ٢٠).

يدعو مز ١٣٦:٢٦ إلى تقديم الشكر لـ אֱלֹהַשָּׁמָיִם، إله السماء. هذا اللقب ليس له علاقة مباشرة مع إسم الإله الفينيقي بعل شمايم Baalshamem, bʿlsmn (*TSSI* 3, 6:3, 15:A:iii:18; also *Ba-al-sa-me-ma* [Akk.]; בעלשמין [Aram.]; see Gibson, *TSSI* 3:19). (هذا الإله الذي يعني "بعل السماء" يُدرج جنبا إلى جنب مع "إيل خالق الأرض" *ʾl qn arsʿ* (A:iii:18:15) وهو بهذا مختلف عنه. يهوه هو "خالق السماء والأرض" (קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ؛ تك ١٤:١٩، ٢٢)؛ "كإله السماء" أنه هو الإله الوحيد الذي خلق ويتحكم في السماء والأرض، أي الكون كله.

(ب) سماء الله. تشير السموات في ع. ق. دائمًا إلى أنها سماء الله (مز ١١٥:١٦؛ مراثي ٣:٦٦)؛ يُحتفل بهم كشيء قديم (קֶדֶם؛ مز ٦٨:٣٣[٣٤]، كقدس (קֹדֶשׁ؛ ٢٠:٦[٧]؛ ١٠٢:١٩[٢٠] مع מָרוֹם)، وكقوة (١٥٠:١مع רָקִיעַ). إن السموات هي المجال الإلهي بلا منازع.

إن السموات هي مكان مسكن الله المقدس (מָעוֹן؛ تث ٢٦:١٥؛ ٢ أخ ٣٠:٢٧)، مكان سكناه (בְּתוֹךְ מְקוֹם שֶׁ، ١مل ٨:٣٠؛ מְכוֹן שִׁבְתְּךָ، ١مل ٨:٣٩)، و"هيكل" قدسه (הֵיכָל؛ مز ١١:٤). إن الله هو الذي صنع قصوره العالية/ علاليه (أو، الحجرات العالية) في السماء (عا ٩:٦). إن السماء هي كلا من موقع عرش الله (مز ٢:٤؛ ١١:٤؛ ١٠٣:١٩؛ ١٢٣:١) والعرش، כִּסֵּא ذاته (إش ٦٦:١)؛ قا؛ "عرشك الرفيع (זְבֻל)، قدسك ومجدك" (إش ٢٤:١٠؛ حز ١:٢٦). صنعت الثلاثة سموات البابلية بشكل ملحوظ من ثلاثة أحجار ثمينة (see *RLA* 4:412).

(جـ) مجد وكلمة. الله لا يتواجد ببساطة في السماء (٢أخ ٢٠:٦؛ مز ٧٣:٢٥؛ ١١٥:٣؛ جا ٥:٢[١]؛ مرا ٣:٤١)، لكنه في علو السموات (أي ٢٢:١٢)، وهو الذي لابد أن يعلو فوق السموات (مز ٥٧:٥[٦]، ١٢[١١]؛ ١٠٨:٥[٦]). مجد الله (כָּבוֹד) فوق السموات (١١٣:٤)؛ عظمته ومجده (הוֹד) هما فوق الأرض والسموات (مز ١٤٨:١٣)، يغطوا السموات (حب ٣:٣)، وهو مسبح (أو موضوع) فوق السموات (مز ٨:٢).

إن كلمة (דָּבָר) الله أبدية ومثبتة في السموات (مز ١١٩:٨٩). إن الناموس (חֻקּוֹת) الثابت في ع. ق.. للسماء والأرض (إر ٣٣:٢٥؛ أيضا أي ٣٨:٣٣) هما عهد الله الأبدي. هذا العهد يتميز بمحبة (חֶסֶד) الله وأمانته (אֱמֶת)، التي تصل للسموات (שָׁמַיִם) أو السموات (שְׁחָקִים) (مز ٥٧:١١؛ ١٠٨:٤[٥]؛ أيضا ٣٦:٥[٦]). ثبت (هِفْعِيل. כּוּן) الله أمانته אֱמוּנָה، في السماء نفسها (مز ٨٩:٢[٣]).

(د) الله من السماء. رغم أنه عالي في عرشه المقدس والممجد (إش ٦٣:١٥)، فموضوع اهتمام الله الشديد هو مع شعبه. أنه ينظر (هِفْعِيل. נָבַט ؛ مز ٣٣:١٣، إلخ)، وينظر لأسفل (שָׁקַף؛ تث ٢٦:١٥، إلخ)، يتكلم (דָּבַר) (خر ٢٠:٢٢؛ نح ٩:١٣)، يسمع (שָׁמַע) (١مل ٨:٣٠؛ ٢أخ ٦:٢١، إلخ)، ويستجيب (עָנָה) (مز ٢٠:٦[٧]) من أو في السماء. لقد أجاب داود بنار من السماء من على مذبح المحرقة (١أخ ٢١:٢٦). أنه ينزل (נָטָה؛ ٢صم ٢٢:١٠؛ مز ١٨:٩[١٠]؛ ١٤٤:٥) أو ينزع (קָרַע؛ إش ٦٤:١[٦٣:١٩]) السموات بقوة، أو يركب (רָכַב) فوق السموات لمعونة شعبه (تث ٣٣:٢٦؛ أيضا مز ٦٨:٣٣[٣٤]؛ قا؛ ع.٥؛ ٢صم ٢٢:١١؛ مز ١٨:١٠[١١]).

٩. البشر وعلاقتهم بالسماء. (أ) الصعود للسماء. إن محاولة البشر في ع. ق.. الصعود إلى السماء عُوملت بصورة سلبية عدا في حالة إيليا، التي فيها الرب نفسه قد رفعه (٢مل ٢:١، ١١). كذلك، رغم أن نص تك ٥:٢٤ لا يذكر السماوات ، فمن المرجح في ضوء التقليد sum. أن أخنوخ صعد إلى السماء؛ see R. Borger, "The Incantation Series *Bit Meseri* and Enoch's Ascension to Heaven,' in *SBTS* 4, 1994, 224-33. لم يصعد (עָלָה) أحد السماء ثم نزل (أم ٣٠:٤). سيكون الدمار هو قدر أولئك الذين يحاولون الصعود أو تصاعد السماء: لإسرائيل (عا٩:٢)، الأشرار (أي ٢٠:٦-٧)، لبابل (إر ٥١:٥٣)، ولملك بابل القائل: "أصعد إلى السماوات. أرفع كرسيي فوق كواكب الله" (إش ١٤:١٣). من وجهة نظر ع. ق.، فالسماء هي نطاق الله، ليست نطاقا للبشر.

(ب) صلاة. ومع ذلك فالبشر يستطيعوا شرعيا الاقتراب من الله في السماء عبر الصلاة وعن طريق رفع إيديهم للسماء في أقسام. ومن ثم فقد صلى (هِتبَعِيل. פָּלַל) حزقيال وأشعياء وصرخوا (זָעַק) إلى السماء (٢أخ ٣٢:٢٠)، تصل صلاة الناس إلى " السماء، مكان سكناه المقدس" (٢أخ ٣٠:٢٧). بسط (פָּרַשׂ) سليمان يديه ناحية السماء

(١مل ٨:٢٢؛ أيضا ٨:٥٤؛ ٢أخ ٦:١٣). أن نصلي هو أن نرفع (נָשָׂא) قلبنا وأيادينا لله في السماء (مراثي ٣:٤١).

إن رفع الأيدي (أكد. *nis qati*، رفع الأيدي، صلاة، see *CAD* N/2, 295) ليست فقط من أجل الصلاة لكن أيضا من أجل الحلف. حيث أن رفع (נָשָׂא) اليد إلى السماء كان فعلا رسميا للقسم، فحتى الله كان قد استخدم هذه الصياغة عندما عبر عن تصريحة الجليل، كما في تث٣٢:٤٠، "إني أرفع إلى السماء يدي وأقول"

(جـ) شهادتي في السماء. في أي ٩:٣٣ يعبر أيوب عن رغبته في وجود وسيط بينه وبين الله. لاحقا يعترف أي١٦:١٩ قائلا: "أيضا الآن هوذا في السماوات شهيدي (עֵד)؛ وشاهدي (שָׂהֵד) في الأعالي.' واضعا رجائه في الوسيط السماوي" (٢٠). يقول بولس في ع. ج. لتيموثاوس في رسالته الأولى: "لأنه يوجد إله واحد ووسيط واحد بين الله والناس: الإنسان يسوع المسيح،' (١تي ٢:٥).

١٠. تعبيرات إصطلاحية. إن التعبير "بين الأرض والسماء" يعني "في الهواء" (٢صم١٨:٩ إلخ؛ see E. Levine, *ZAW* 88, 1976, 97-99). وكذلك التعبير "تحت السماء" يشير إلى الأرض كلها (دا٩:١٢؛ أيضا تث ٢:٢٥؛ ٤:١٩؛ أي ٢٨:٢٤، ٤١:٣). وبالتالي فإن تُدَمر "من تحت السماء" (تك ٦:١٧، إلخ) يعني الدمار الشامل. أيضا تعبر عبارة " كما علت السموات عن الأرض" عن التضاد الشديد (إش ٥٥:٩)، للعظمة (مز١٠٣:١١)، أو عدم الفحص (أم٢٥:٣). لاحظ أن الجامعة يستخدم "تحت السماء" (جا١:١٣؛ ٢:٣؛ ٣:١) ٣مرات للمصطلح الشائع "تحت الشمس" (٢٩مرة؛ جميعهم في جامعة).

تُستخدم عبارة "لأعلى السماء" أحيانا مع الأفعال قَلْ./ هِفْعِيل. נָגַע قَلْ.גָּדַל ، يصل، وتعبر عن التطرف، على سبيل المثال، يصل قضاء بابل (إر٥١:٩)، كبرياء الأشرار (أي ٢٠:٦)، الذنب (عز ٩:٦)، أو الثورة (٢أخ ٢٨:٩) أعلى السماء. إن عبارة "في (إلى) السماء" هي غلو لتبالغ في الارتفاع المفرط لبعض الأبنية. تستخدم على سبيل المثال، عن أسوار مدينة (تث ١:٢٨، ٩:١) قد تصل إلى السماء.

ب. ت يُصادق على كلا من الصيغ العبرية وأرم. في أدب قم. تماما. تترجم سب في الأغلب שָׁמַיִם كـ οὐρανος. ٥١ من ٦٦٧ مرة تردها كاسم جمع/ الذي يعكس صيغة الجمع العبرية. שָׁמַיִם. في الأسفار المنحولة وبعض التقاليد الربية، تطورت مفاهيم سرية عن السماء؛ بعض الروحانيون قالوا أنهم قضوا رحلات إلى السماء. كذلك هناك تقاليد كثيرة عن أورشليم السمائية: وفي أدب رب. إزدهر مفهوم الملائكة أبعد ممن كان في ع. ق..

ع. ج يرد التعبير οὐρανός في ع. ج ٢٧٣مرة؛ يظهر ٨٢مرة في متى و٥٢مرة في رؤية. يستخدم متى "سماء" كترادف لله في عبارة "ملكوت السماء" (٣٢مرة، جميعهم في متى)، بدلا من "ملكوت الله.' "أبوك/ أبي السماوي" (٧مرات) و"أبوك/ أبي الذي في السماء" (٣مرات) كذلك تظهر جميعها في متى. لقد أقترح أن الصيغ أرم. تكمن وراء هذه العبارات، لكن لا يوجد لها مثيل في ع. ق..

إن مفاهيم ع. ج. عن السماء هي نفسها التي للع. ق. يتسمك ع. ج. بأن الله هو خالق السماء والأرض. الله هو رب السماء والأرض؛ أنه يسكن في السماء؛ أنه يعلن نفسه من السماء. إلا أن ع. ج. متفرد في النقاط الأتية: نزل الروح القدس على يسوع من السماء (مت٣:١٦؛ مر١:١٠؛ لو٣:٢٢؛ يو١:٣٢)؛ دُفع ليسوع المسيح بعد قيامته كل سلطان ما في السماء وعلى الأرض (مت٢٨:١٨) وصعد إلى السماء (أع ١:١١؛ قا؛ يو ٣:١٣؛ أف ٤:١٠)؛ لقد دخل السماء، التي هي القدس الحقيقي (عب ٩:٢٤؛ أيضا ٨:٥)؛ لقد رُفع إلى عرش الله؛ سوف يعود من السماء. لتصريحات على عقيدة المسيح ← *NIDNTT*, 194-95. كذلك يشير ع. ج. إلى المدينة السماوية (عب ١١:١٦) وكذلك أورشليم السمائية (عب ١٢:٢٢؛ أيضا رؤ ٣:١٢؛ ٢١:٢، ١٠).

سماء: ← אֲגֻדָּה [*ᵃguddâ*] (القبة الزرقاء، فرشاة الرش، #٩٩)؛ ← רָקִיעַ [*rāqîaʿ*] (القبة الزرقاء، طبق، #٨٣٨٥)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (سحب من الغبار، #٨٨٣٦)؛ ← שָׁמַיִם [*šāmayim*] (سماء، سماء، هواء، #٩٠٢٨).

البيبلوجرافيا

ABD 3:90-91; *NIDNTT* 184-96; *THAT* 2:965-70; R. Borger, "The Incantation Series *Bit Meseri* and Enoch's Ascension to Heaven,' in R. S. Hess & D. T. Tsumura (eds.), *I Studied Inscriptions from Before the Flood*, SBTS 4, 1994, 224-33; P. Collini, "Studi sul lessico della metallurgia nell 'Ebraico Biblico e nelle lingue Siro-Palestinesi del II e I millennio A. C.,' *Studi Epigrafici e Linguistici* 4, 1987, 9-43; C. Houtman, *Der Himmel im Alten Testament: Israels Weltbild und Weltanschauung*, OTS 30, 1993; M. C. A. Korpel, "Soldering in Isaiah 40:19-20 and 1 Kings 6:21,' *UF* 23, 1991, 219-22; W. G. Lambert, "Himmel,' *RLA* 4:411-12; E. Levine, "Distinguishing 'Air' from 'Heaven' in the Bible,' *ZAW* 88, 1976, 97-99; A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, 1986; D. T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*, JSOTSup 83, 1989; idem, "A 'Hyponymous' Word Pair, 'rs and *thm(t)*, in Hebrew and Ugaritic,' *Bib* 69, 1988, 258-69.

ديفيد توشيو تسومرا *David Toshio Tsumura*

٩٠٢٩ (שְׁמִינִי [*šemînî*]، ثمانية)، #٩٠٤٦.

9031	שָׁמִיר

שָׁמִיר [*samîr* ¹]، شوكة المسيح (#٩٠٣١).

ش. أ. ق هناك جذر مشترك عبري واحد لهذه الكلمة.

ع. ق تستخدم هذه الكلمة فقط في إشعياء (٨مرات)؛ إش ٥:٦؛ ٧:٢٣-٢٥؛ ٩:١٧؛ ١٠:١٧؛ ٢٧:٤؛ ٣٢:١٣. يتزاوج التعبير دائمًا مع שַׁיִת، أعشاب ضارة، وكـ hen-diadys تدل على الشيء الشائك، تتزاوج في إش ٣٢:١٣ مع קוֹץ جميعها في قرينة قضاء الله على شعبه.

ب. ت يرد جذر مشترك في *t. Sota* 15.1: שָׁמִיר، شوكة.

شجيرة شائكة، القُراص، وخزة، الشَّوك، شوكة: ← [*ʾāṭād* ¹] אָטָד (شجيرة من الشوك، #٣٥٣) ← רְקָן [*barqōn*] בַּ (شوكة، غصن شائك، #١٤٠٢) ← דֶּבֶר [*deber* ²] (شوكة موخزة، #١٨٢٣) ← דַּרְדַּר [-*dar* dar] (الشوك، #١٩٩٨) ← חֵדֶק [*ḥēdeq*] (غصن شائك، #٢٥٣٧) חוֹחַ [*ḥôaḥ* ¹] (شوكة، #٢٥٦٠) ← מְסוּכָה [*mesûkâ*] (وشيج من الشوك، #٥٠٠٤) ← נַעֲצוּץ [*naʿaṣûṣ*] (شجرة شائكة، #٥٨٤٨) סִירָה [*sîrâ*] (شجرة شائكة، #٦١٠٦) ← סִלּוֹן [*sillôn*] (شوكة، #٦١٤١) ← סְנֶה [*seneh*] (شجرة شائكة، #٦١٧٤) סִרְפַּד [*sirpad*] (القراص الموخز، #٦٢٥٢) ← צְאֶלִים [*seʾelîm*] (اللوطس الشائك، #٧٣٦٥) ← צְנִינִים [*senînîm*] (أشواك، #٧٥٦٤) ← קוֹץ [*qôṣ* ¹] (شجيرة من الشوك، #٧٧٦٤) ← קִמּוֹשׂ [*qimmôś*] (أعشاب ضارة، أجمة من القُراص، #٧٨٥٣) ← שֵׂךְ [*śēk*] (شوكة، شظية، #٨٤٩٣) ← שָׁמִיר ¹ [*šāmîr* ¹] (شوكة المسيح، #٩٠٣١).

كي. لوسون يانجر، الإبن *K. Lawson Younger, Jr.*

9032	שָׁמִיר

שָׁמִיר [*samîr* ²]، تلميع، ماس؟ (#٩٠٣٢)، فقط في إر١٧:١؛ حز ٣:٩؛ زك ٧:١٢.

ش. أ. ق يقتبس *HALAT* أصول مشتركة من أرم. السريانية؛ ربما مشتقة تمامًا من المصرية.

ع. ق ١. تترجم NIV حجر أو صوان، في حين ترجم NEB، שָׁמִיר بالأدمنت/ حجر صلب وتفهم JB ماس في حالتين أو ثلاثة(إر ١٧:١؛ حز ٣:٩). ترى NRSV مجالات من المعاني، بما فيهم: ماس (إر ١٧:١)، حجر أصلب (حز ٣:٩)، وأدمنت/ حجر صلب (زك ٧:١٢). اتفق أغلب المفسريين على أن أفضل ترجمة لـ שָׁמִיר ماس، وهي مادة صلبة (so Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB 22, 1983, 69; cf. Bright, *Jeremiah*, AB 21, 1965, 114; and Smith, *Micah-Malachi*, WBC 32, 1984, 224). تستخدم שָׁמִיר في إر ١٧:١ لتدل على " عمق جذور وعدم استأصاله" طبيعة يهوذا المتمردة (so Thompson, *Jeremiah*, NICOT, 1980, 417)، بينما في حز٣:٩ وزك ٧:١٢ تظهر الكلمة ككناية عن مدى أو درجة عند إسرائيل أمام الرب.

أحجار ثمينة: ← אֶבֶן [*ʾeben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֲדַמְדָּם [*ʾadamdam*] (أحجار ثمينة، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [*ʾahlamâ*] (يشب، #٣٣٤)؛ ← קַדְחָה אֶ [*ʾeqdah*] (beryl، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahat*] (أحجار ثمينة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bareqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [*yahalom*] (أحجار ثمينة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yospeh*] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkod*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [*lesem* ¹] (أحجار ثمينة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nopek*] (أحجار نصف ثمينة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*soheret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*pitdâ*] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*sebô*] (حجر ثمين، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [*soham* ¹] (حجر ثمين، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [*samîr* ²] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [*ses* ²] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [*tarsîs* ²] (حجر ثمين، #٩٥٧٧).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [*halî* ¹] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [*harûzîm*] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [*tabbaʿat*] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [*kûmaz*] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [*misbesôt*] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [-*ne zem*] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← טוֹטָפֹת [*tôtapot*] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [*ʿagîl*] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עֲדָה [*ʿadâ*²] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עֶכֶס [*ʿakas*] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← עֲנָק [*ʿanaq*] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [*penînîm*] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹנִים [*sawweronîm*] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [*samîd* ¹] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [*seʿadâ* ¹] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [*rabîd*] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [*saharonîm*] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שְׁבִיס [*sabîs*] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר [*ser* ¹] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר ¹ [*tôr*¹] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of

Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History,' *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebräische Vokabeln II,' *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen,' *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

9037	שָׁמֵם

שָׁמֵם [*samem* [1]]، قَلْ. هُجِرَ، متصحر، يترك خرابا، يرتعد، يرتعب؛ يرتعب؛ يهجر، يتصحر، يرتعد؛ يرتعب؛ بُعليل/ بُعلال يرتعب، مهجورا = مدمر؛ هِفْعِيل. يتصحر، يهجر؛ هُفْعَل. خربا؛ hipt. إندهاش، فاقد الوعي (← #٩٠٣٧)؛ מְשַׁמָּה [*m^e^sammâ*]، إسم، رعب، ذعر، مهجورا، خربا (← #٥٤٥٧)؛ שַׁמָּה [*sammâ* [1]]، إسم، مهجور، خرب، ذعر، متهدم (← #٩٠١٤)؛ שָׁמֵם [*samem* [2]]، إسم. مهجورا، متصحر (← #٩٠٣٨)؛ שְׁמָמָה [*s^e^mamâ*]، إسم، مهجورا، خربا (← #٩٠٣٩)؛ שִׁמָּמוֹן [*simmamôn*]، إسم، ذعر، رعدة، يأس (← #٩٠٤١).

ش. أ. ق نادرا ما يُصادق على الفعل שָׁמֵם في لغات سامية أخرى. توجد *samamu* أكد.، أن يُشل، يفقد الوعي، أعرج في عديد من النصوص الطبية أكد. (*CAD*, s/17:295; *AHw*, 1154). ترد مرة واحدة في الأغارتية (*KTU*, 1.3.1.13)؛ بينما يعتبرها البعض كفعل *smm*، أن يتعجب (*WUS*, 2631؛ قا؛ يرتعد، يرتعش، في F. Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos*, 1982, 92)، يتعبرها أخرون كإسم سماء *CML*, 46: *mt.smm*) حرفيا رجال السماء = رجال أقوياء). إن الأدلة الـPun. ليست واضحة مع *smm*، يكون حزينا، منزعجا (؟)، التي ترد مرة واحدة (*DNWSI*, 1163; but cf. J. J. Glück & G. Maurach, "Punisch in plautinischer Metrik,' *Semitics* 2, 1971-72, 125).

ع. ق ١. يوجد الفعل שָׁמֵם حوالي ٩١مرة في ع. ق. (حوالي ٣٦مرة في قَلْ. [بما فيهم שֹׁמֵם في دا ٨:١٣؛ ٩:٢٧ب؛ ١٢:١١ كـ قَلْ. اسمفا.]، ٢٥مرة في نِفْعَل.، ١٧مرة في هِفْعِيل.، ٥مرات في هِتْبَعِيل.، ٤مرات في بُعِيل..، و٤مرات في هُفْعَل.)، توجد بصورة سائدة في النصوص النبوية (٦٢مرة؛ مع ٢٥مرة في حز؛ ١١مرة في إر؛ ١٠مرات في إش؛ ٩مرات في دا؛ ٢مرة في عاموس؛ مرة في كلا من هو؛ يؤ؛ صف؛ زك؛ و٦مرات في مراثي) تم معارضة بعض هذه الورود (مثلا عد٢١:٣٠؛ مز ٤٠:١٥[١٦]؛ أي ١٦:٧)، بينما تم إقتراح عدد إضافي من الورود (مثلا ٢مل ٨:١١؛ إش ٦٢:٤؛ نا ١:١٤؛ قا؛ *HALAT*). ومع ذلك، فهذه الاقتراحات ليست إجبارية.

٢. بناء على الأدلة النصية والتاريخ السامي اقترح البعض أنه في حالات معينة يكون יָשַׁם وאָשַׁם (← #٨٧٠) هي شكل من أشكال שָׁמֵם وأن كل هذه الصيغ الثلاثة تشتق من جذر ساكن أصلي هو שָׁם (see G. R. Driver, "Confused Hebrew Roots,' 1936, 75-78; idem, *Problems*, 1936, 3-8). هذه هي الحالة على الأرجح التي في حز ٦:٦ "في كل مساكنكم تقفر المدن، وتخرب [תֶּחֱרַבְנָה > יָשַׁם] المرتفعات، لتقفر وتخرب [וְיֶאְשְׁמוּ؛ > אָשַׁם] مذابحكم" (the former may be a textual error; cf. W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979, 179 n. 6b); Joel 1:18: "even the flocks of sheep are suffering [נֶאְשָׁמוּ; < שָׁם]' (see D. Stuart, *Hosea-Jonah*, 1987, 239; but cf. *TDOT* 1:435)؛ وربما مز ٣٤:٢١-٢٢[٢٢-٢٣]) (see P. Craigie, *Psalms 1-50*, 1983, 277). مثل هذا المفهوم لـ אָשַׁם تم اقتراحه إش ٢٤:٦؛ هو ٥:١٥؛ ١٠:٢؛ و١٣:١٦[١٤:١]، إلا أن هذه الحالات ليست واضحة تماما (see F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, 1980; for Hos 13:16 [14:1] cf. Stuart, 199, 208).

٣. يرد الفعل שָׁמֵם دائمًا (حوالي ٥٥مرة) بمفهوم يعاني من الدمار، متضمنا دائمًا معنى التصحر والهجر كنتيجة للقضاء الإلهي و/ أو عمل العدو. تقترب لغويا من الفعل חָרֵב، يذبل، يتهدم، أو يُهجر (*HALAT*؛ #٢٩٩٠؛ #٢٩٩٢)، التي تُوجد بصفة مستمرة في (إش ٦١:٤؛ إر ١٠:٢٥؛ حز ١٢:٢٩؛ ٣٠:٧؛ ٣٦:٣٥؛ عا٧:٩؛ صف٣:٦). عندما يكون لـ שָׁמֵם قوة محدودة فإنها تفسر دائمًا خطيء كخراب أو مهجور (مثلا عد٢١:٣٠؛ مز٧٩:٧؛ إر ١٠:٢٥؛ هو ٢:١٢[١٤]). إلا أنه في أغلب الأحيان تستخدم لتصف الحالة الناتجة من التهدم والخراب، أو كما تُفهم خطيء كتصحر، يكون خربا، أو متهدما. ومن ثم، تُستخدم لتصف قضاء الله على إسرائيل وحالتها الاحقة من الخراب (إر ١٢:١١؛ حز ٦:٤؛ ٢٥:٣؛ ٣٣:٢٨؛ ٣٥:١٢، ١٥؛ عا ٧:٩؛ مي ٦:١٣)؛ إن أبواب أورشليم وجبل صهيون تخرب بسبب قضاء الله (مراثي ١:٤؛ ٥:١٨) ؛ وبعد أن يبدد يهوه إسرائيل" خربت الأرض وراءهم لا ذاهب ولا آئب" (زك ٧:١٤). كان قضاء إسرائيل نتيجة لحقيقة كونهم كسروا العهد، وبالتالي عانوا من لعنات العهد المسجلة في لا٢٦ (قا؛ ٢٦:٢٢، ٣١، ٣٤، ٣٥/ ٤٣؛ انظر Stuart, xxxvi). يوجد إستخدام مشابه في الإشارة إلى خراب الأمم الغريبة (صف ٣:٦)، خاصة في الوحي ضد الأمم الغريبة في إر وحز (إر٤٩:٢٠؛ ٥٠:٤٥؛ حز٢٩:١٢؛ ٣٠:١٢، ١٤؛ ٣٢:١٥).

٤. يرد الفعل שָׁמֵם أيضا في الأسفار النبوية في قرائن الرجاء: ستُبنى مدن إسرائيل المتهدمة مرة أخرى (عا٩:١٤)؛ سيُسمع مرة أخرى صوت الطرب وصوت الفرح في مدن يهوذا الخربة وشوارع أورشليم (إر ٣٣:١٠-١١؛ قا، إش ٦١:٤)؛ سيرد عبد الرب أرض إسرائيل، ميراثها الخرب (إش ٤٩:٨). رسم حزقيال صورة جميلة خصيصا عن إسترداد إسرائيل: في اليوم الذي سيغسل فيه يهوه خطايا إسرائيل، ستصبح الأرض الخربة مثل جنة عدن حتى ما تعرف الأمم المحيطة أن يهوه سيبنى مرة أخرى ما قد تهدم وسينبت ما قد خرب (حز٣٦:٣٤-٣٦). هذا يؤكد أن داخل عهد يهوه هناك الحق في أن يعاقب ويرد شعبه المتمرد، وأنه مسئول تمامًا عن عقاب إسرائيل واستردادها، رغم حقيقة استخدمه أمم وسيطة مثل بابل أو فارس لتتمم مشيئته.

٥. في الإشارة إلى البشر ترد שָׁמֵם حوالي ٨مرات كإمتداد بياني للمفهوم الصلب لكونه قد خرب أو هجر (انظر القسم الثالث). يصف كاتب المراثي نفسه بأنه جُعل "خرابا، اليوم كله مغموما" (مراثي ١:١٣؛ قا، ٣:١١)، وكذلك أولاده "معوزين لأن العدو قد تجبر" (مراثي ١:١٦؛ قا، ٤:٥). بالمثل، ينوح أيوب بأن الله "أخرب كل جماعته" (أي ١٦:٧، NRSV; but cf. D. Clines, *Job 1-20*, 1989, 367, 370). في حالتين يُشار إلى إمرأة بأنها أصبحت خربة. بعد أن أغتصبت من أخاها أمنون، وُصفت ثامار بأنها تعيش في بيت أخيها أبشالوم كامرأة مستوحشة (שֹׁמֵמָה؛ ٢صم١٣:٢٠). وواضح أن هذا يعني أنها ظلت غير متزوجة وبلا أطفال (قا، إش ٥٤:١)، حيث שֹׁמֵם تأتي كإسم فاعل مع לֹא־יָלָדָה، امرأة عاقر، و פִּצְחִי רִנָּה، شخص لم يعمل أبدا [عاطل]؛ وفي المقابل مع בְּעוּלָה، امرأة متزوجة؛ قا، أيضا إش ٦٢:٤).

٦. ترد שָׁמֵם في دانيال ٤مرات في الإشارة إلى הַפֶּשַׁע שֹׁמֵם، معصية الخراب (دا٨:١٣)؛ أو שִׁקּוּץ שֹׁמֵם، رجسة الخراب (دا١٢:١١؛ מְשֹׁמֵם في ٩:٢٧؛ ١١:٣١). هذه المراجع إتهام غامض— أيضا قاسي—عن أنطيخوس أبيفانس الخامس، الذي قطع الذبيحة الدائمة في هيكل أورشليم ووضع مكانها "رجسة الخراب،' في الأغلب يُظن أنه وثن، مذبح للوثن، أو ذبيحة وثنية (cf. 1 Macc 1:54; 4:43; 2 Macc 6:5; see J. Lust, "Cult and Sacrifice in Daniel: The Tamid and the Abomination of Desolation,' in *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, 1993, 283-99). إن العبارة نفسها هي تورية إزدرائية للقب إلهي בַּעַל שָׁמַיִם، رب السموات (G: Zeus *Olympios*)، الذي كرس له أنطيخوس الخامس هيكل أورشليم (٢مكابيين ٦:٢). إن إستبدال בַּעַל، رب، بـ שִׁקּוּץ، رجس (أو הַפֶּשַׁע، تمرد) يعطي التقييم السلبي لهذه الإبتكارات الدينية؛ بينما تغيير שָׁמַיִם، سموات، و שֹׁמֵם، خربة، يدل على تأثير الإبتكارات على الهيكل، أي أن وجودها يجعل الهيكل خرابا، غير مناسب للعبادة المناسبة (J. Goldin-gay, *Daniel*, 1987, 212). في دا٩:٢٧ يبدو أن رجسة الخراب حرفيا تمت "على جناح" עַל כְּנַף. إنها على الأرجح إشارة إلى قرون على شكل جناح في زواية المذبح، قا، NJPSV: "في زواية [المذبح]' (لكن قا، NRSV "في مكانهم،' أي ذروة الهيكل [قا، سب، .Vg؛ مت ٤:٥]). ربما يدل استخدام כָּנָף على محاكاة ساخرة أخرى، هذه المرة على إسم بعل בַּעַל כְּנָף، رب الجناح (Goldin-gay, *Daniel*, 263).

٧. يرد الفعل שָׁמֵם حوالي ٢٨مرة، دالا على مفهوم الإنجذاب أو الدهشة عندما سيواجهون بنتائج القضاء الإلهي و/ أو الخراب (إن مصدر مفهوم الإشمئزاز أو الرعدة دائمًا يحدد بحرف الجر עַל؛ قا، لا ٢٦:٣٢؛ أي١٧:٨؛ إش٥٢:١٤؛ إر ٥٠:١٣؛ حز ٢٦:١٦؛ ٢٧:٣٥؛ ٢٨:١٩؛ ٣٢:١٠؛ دا ٨:٢٧). يتضح هذا الارتباط في لا٢٦:٣٢، "وأجعل الأرض قفرا [וַהֲשִׁמֹּתִי] فيرتاع [מִמּוֹעֲלֶיהָ יֹשֵׁב] من وحشتها أعداؤكم الساكنون فيها.' ومن ثم، بناءا على طبيعة الإستجابة للقفر، ربما تفسر خطأ كرعب، مصعوقا، مرعوبا، مذهولا، أو مرهب. يوجد الفعل في تواز مع שָׁרַק، هسيس (١مل ٩:٨؛ إر ١٨:١٦؛ ١٩:٨؛ ٤٩:١٧؛ ٥٠:١٣؛ #٩٢٣٩)؛ שָׂעַר، يرتعد (إر٢:١٢؛ حز ٣٢:١٠؛ #٨٥٤٧)؛ חָרַד، يرتعش (حز٢٦:١٦؛ ٣:٣٠٠٦)؛ תָּמַהּ، يكون مذهولا (إر٤:٩؛ #٩٤٤٩)؛ נוּד، يرعش، أي رأسه (إر ١٨:١٦؛ ٥٦٥٣)؛ و אֲחָזוּ שַׂעַר، يتملكه الفزع (أي ١٨:٢٠).

إن مناسبة هذا الفزع في الأغلب هو سوء حظ الآخرين؛ مثلا، أولئك المارين بأورشليم الخربة سيندهشون ويصفرون بسبب جروحها (إر١٩:٨؛ قا، ١مل٩:٨ || ٢أخ ٧:٢١] بخصوص الهيكل]؛ إر٤٩:١٧ [بشأن أدوم]؛ ٥٠:١٣[بشأن بابل]، وسوف يرتعب كثيرون بسبب المظهر المشوه لعبد الرب (إش ٥٢:١٤). ومع ذلك، ففي أوقات، تستخدم لتعبر عن الإنجذاب لشخص ما (مز٤٠:١٥[١٦]؛ ١٤٣:٤). يتضمن في هذه الحادثة عنصر المفاجئة: ستذهل السموات من أجل حقيقة أن إسرائيل كانت قد بدلت إلهها (إر ٢:١١-١٢؛ قا، إش ٥٩:١٦؛ ٦٣:٥)، as is an element of confusion (Dan 4:19 [16]; 8:27, || אֵין מֵבִין, do not understand). It is also a اسمفا. أنه أيضا جزءا من طقس النوح، of a mourning ritual كما هو موصوف في عز ٩:٣-٤، فعند خبر اختلاط الإسرائيليين بالأمم التي حولهم، مزق عزرا ثيابه، نتف شعره، وجلس على الأرض مذهولا (قا، حز ٢٦:١٦؛ see H. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 1985, 132-

33). ليس من السهل دائمًا التفريق فيما بين هذا الاستخدام والاستخدام الذي في القسم ٣ أعلاه؛ مثلا ١صم ٦:٥ ليس واضحا ما إذا كان الفلسطنيون مرتعبين (NRSV) أو مخربين (NIV) بسبب ما حدث بعد أن إستولوا على التابوت (قا؛ إر ٤٩:٢٠؛ ٥٠:٤٥؛ حز ٢٠:٢٦).

ب. ت يوجد الفعل שָׁמֵם ومشتقاته حوال ٢٠مرة في مخطوطات قمران الغير كتابية. يرد الفعل بإجمالي ١٠مرات (4x in مد.a; 3x in وثص.-A; 1x each in-فور.; 4QapocrJosephb and 6QD). تتماشي جميع وروده مع الإستخدام الكتابي؛ مثلا، يهيج غضب الله ضد كذب [אישהלצון] الجماعات، ومن ثم يخرب [להשם] كل جموعهم بسبب إرتدادهم (وثص.-A 2.1; cf. 3.10; 5.21). في مد.a 15:3 [7] ترد بين "أناشيد المعلم" لتصف رعب [השם] المعلم أمام مخططات الأشرار كأن بليعال Belial ظاهر فيهم.

ع. ج توجد "رجسة خراب" دانيال (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) دا ١١:١٢[سب]، بإختلافات في ٩:٢٧؛ ١١:٣١) في مت٢٤:١٥ ومر١٣:١٤ بالإشارة إلى أنطيخوس (but NIDNTT 1:74-75). من جانب آخر، فإن لو٢٠:١٢ يربط الرجسة بخراب أورشليم بواسطة الرومان في ٧٠ م (see TNT 197-99).

صحراء، برية، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [bohû] (خراب، #٩٨٣)؛ ← בָּקַק [baqaq ¹] (يُترك خرابا، يثير القلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [harabâ] (أنقاض، خراب، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [yesîmôn] (برية، خراب، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [midbār¹] (برية، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [ʿarabâ ³] (سهول، #٦٨٥٨)؛ ← נוֹת צַחְצָה [sahsahôt] (أرض محروقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [sîyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שָׁאָה [saʾâ ¹] (يُترك خرابا، يجعل شيئا ما خرابا، #٨٦١٥)؛ ← שָׁמֵם [samem ¹] (يكون مهجورا، صحراء، يترك خرابا، يرتعد، يكون مذعورا، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت

قفر: ← חָרֵב [ḥārēb¹] (يكون جافا أو قفرا، متهدم، #٢٩٩٠)؛ ← שָׁאָה [šāʾâ¹] (يترك خرابا، يجعل شيئا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שָׁמֵם [šāmēm¹] (يكون قفرا، يتصحر، يترك خرابا، يرتعد، يكون مذعورا، #٩٠٣٧).

ذعر، رعدة، رعب: ← בְּעַת [bāʿat] (يدركه ذعرا مفاجئا، ذهول، يكون مرعوبا، يهاجم بعنف، #١٢٨٦)؛ ← גּוּר [gûr³] (يكون خائفا من، مخيف، يقف في رعدة، #١٥٩٣)؛ ← חָתַת [ḥātat] (يكون مرتعدا، مذعورا، مرعوبا، يُفزع، رعب، #٣١٦٩)؛ ← סָמַר [sāmar] (رعدة، يعتريه صدمات، محفوفا، #٦١٦٩)؛ ← פָּלַץ [pāleṣ] (يرتعد، يرتعش، يرتجف، #٧١٤٥)؛ ← שָׂעַר [śāʿar¹] (يكون خائفا، مرتعبا، محفوفا بالذعر، #٨٥٤٧)؛ ← שַׁמָּה [šammâ¹] (ذعر، رعدة، أرض خربة، #٩٠١٤).

البيبلوجرافيا

TDNT 1:598-600; *THAT* 2:970-74; *TWAT* 8:241-51; *TWOT* 2:936-37; G. R. Driver, "Confused Hebrew Roots,' *Occident and Orient*, 1936, 75-78; idem, *Problems of the Hebrew Verbal System*, 1936, 3-8; J. V. K. Wilson, "Hebrew and Akkadian Philological Notes,' *JSS* 6-7, 1961-62, 173-83.

تايلور إف. وليمز *Tyler F. Williams*

٩٠٣٨ (שָׁמֵם) [samem ²]، خراب، قفر)، ← #٩٠٣٧

٩٠٣٩ (שְׁמָמָה) [semamâ]، خراب، أرض خربة)، ← #٩٠١٤

٩٠٤١ (שִׁמָּמוֹן) [simmamôn]، ذعر، رعدة)، ← #٩٠١٤

9042 שֶׁמֶן

שֶׁמֶן [samen ¹]، إسم. مشتق فعل قَلْ. يكون سمينا؛ هِفْعِيل. يجعل/ يصبح سمينا (#٩٠٤٢)؛ إسم. מִשְׁמָן [misman]، سمنة، شعب مميز، مساحات من الأراضي غنية (#٥٤٠٨)؛ מַשְׁמַנִּים [masmannîm]، طعام مختار (#٥٤٦٠)؛ שֶׁמֶן [semen]، زيت (#٩٠٤٣)؛ שָׁמֵן [samen ²]، سمين (#٩٠٤٥).

ش. أ. ق عرب. samn؛ أكد. samnu؛ الفينيقية smn؛ أوغا. samen.

ع.ق ١. مشتق من شجرة الزيتون (זַיִת، #٢٣٣٩)، كان שֶׁמֶן إنتاج رئيسي للحياة، و محصول هام في زمن ع. ق.. (أ) שֶׁמֶן هو الأكثر إستخداما من الأسماء الثلاثة لزيت في ع. ق.. (יִצְהָר، #٣٦٥٨؛ מִשְׁחָה، #٥٤١٨) وكان جزءا من الغذاء الرئيسي خلال فترة ع. ق. (تث ٨:٨؛ حز١٦:١٩؛ هو ٢:٥[٧]؛ قا؛ ع. ٨[١٠]، ٢٤[٢٢]، حيث تستخدم יִצְהָר؛ حج٢:١٢). في مز ١٠٩:٢٤ (NIV، ركبتاي إرتعشتا من الصوم ولحمي هزل عن السمن)، تتوازى מִצּוֹם (من الصوم) مع מִשָּׁמֶן (حرفيا من السمن/ الزيت؛ NIV هزيل). في الحالة الأولى العنصر מִ (من) يحمل مفهوم "بسبب،' في الثانية "بسبب نقص so Jerome, correctly, *absque oleo*, though) "الـ سب.Vg. *propter oleum* and δι' ἔλαιον). فيقرأ إذا العبري: "صار لحمي هزيلا بسبب نقص السمن أو الزيت.' ليس واضحا أي من الإثنين يفهم على أنه ناقص. الأولى

شيئا زائد عن حده، وأقل إشباعاً، يتوازي مع مجاعة عن الثاني. من جانب آخر يرى J. Milgrom (*Leviticus* AB 3, 1991, 205) ربط محتمل هنا مع الكلمة الربية שׁוּמָן، الدهون المجدولة مع العضلات. يقدم مفهوم زيت/ طعام المفضل هنا لـ שָׁמֵן مفهومها الممتد لسمنة الجسد (مز ٧:٤٥[٨]) أو العقل (إش ٣:٦١)، للنجاح (أي٦:٢٩)، أو للحصول على الكرامة (تث ٢٤:٣٣، قا؛ لو ٣٦:٧-٣٨).

(ب) قد تُشكل שֶׁמֶן جزءا من ضريبة الأمم السياسية (هو ١:١٢[٢]، L. K. Deller) وكانت تتاجر في الأسواق العالمية (حز ١٧:٢٧). كانت تستخدم كأدوية (مثلا إش٦:١؛ قا؛ لو٣٤:١٠)، كدهان (مثلا أم ٩:٢٧؛ نش٣:١؛ حز ٩:١٦؛ عا ٦:٦)، وكوسيلة لحفظ الجلد الناعم والمطاوع (٢صم ٢١:١). كان سكب الزيت على شخص آخر رمزا للضيافة والتكريم (مثلا مز٥:٢٣؛ ٢:١٣٣؛ قا؛ لو ٤٦:٧).

٢. تستخدم الصفة שָׁמֵן (#٩٠٤٥) للأغذية الغنية (تك ٢٠:٤٩؛ إش ٦:٢٥)، أو للتربة الغنية أو الخصبة (عد٢٠:١٣؛ أخ ٤٠:٤؛ نا ٢٥:٩، ٣٥؛ إش ١:٥؛ ١:٢٨، ٤؛ حز ١٤:٣٤)، وللرجال الأقوياء (قض ٢٩:٣). في حز ١٦:٣٤ تحمل مفهوم ازدرائي (פִּימָה، #٧٠٨٩)، فيقول الله في ذلك أنه سيبيد الثمين (NIV صقيل) وأقوياء قطيعه. هذه إشارة إلى حراس شعبه المظلومين ؛ إنه يذكرهم بأنهم تحت سلطة الله القضائية، وأن سعادتهم الشخصية الماضية سوف تُقابل زجره القادم. في حب ١٦:١ هناك قضاء شبيه ينتظر أولئك الذين يفتخرون في أخذ نصيب مسمن (NIV يعيش في رخاء) بوسائل الظلم.

٣. تُستخدم الأسماء מִשְׁמָן (#٥٤٥٨)؛ (تك ٢٨:٢٧، ٣٩؛ مز ٣١:٧٨؛ إش ١٦:١٠؛ دا ٢٤:١١) و מַשְׁמַנִּים (نا ١٠:٨) وصفيا للدلالة على كمال كل ما كان يُوضع في الإعتبار في ذلك الوقت. ومن ثم، إش١٦:١٠ (المحاربين المختاريين) ودا ٢٤:١١ (أغنى المقاطعات). كل هذه القرائن عدا تك٢٨:٢٧ ونا ١٠:٨ تُنبأ بالإحباط القادم لأولئك الموجه إليهم هذا.

٤. في قَلْ. تحمل שָׁמֵן (#٩٠٤٢) مفهوم معاكس، دالة على الفساد الأخلاقي الذي يأتي نتيجة لفرط الثروة (تث١٥:٣٢ [*bis*؛ NIV، سمن وامتلأ طعاما]؛ إر ٢٨:٥). اقتفى M. Weinfeld (281, 2) أثر هذا الموضوع داخل قرينة ش. أ. ق. الأوسع.

في هِفْعِيل. تحمل الكلمة مفهوم عدائي في إش ١٠:٦ لكنها تستخدم إيجابيا في نا ٢٥:٩. في إش ٩:٦-١٣ يوصي الله النبي أن "يُسمن (NIV، يُغلظ) قلب هذا الشعب.' بإخبارهم حقائق لا ينون سماعها، سيحجر إشعياء قلوبهم ومن ثم يجهزهم للقضاء الذي هو أمل الأمة الوحيد للإنقاذ.

يستخدم الترجوم טְפַשׁ، يُغطى بالسمن، لكي يكون عنيدا. بالمثل إتهم يسوع بأمثاله (مر ١٢:٤ والتوازي الإزائي) وبأياته (يو ٣٩:١٢-٤١) وبولس بوعظه عن الملكوت (أع٢٣:٢٨، ٢٨) بعض الذين كانوا يخاطبونهم (Cranfield, 154-58; Bruce, 66-67; Turner, 47-60). يسترجع نحميا (نح٢٥:٩) أن أولئك الذين امتلكوا أولا الأرض تسمنوا (NIV تغذوا جيدا) وتلذذوا بالرخاء الذي وجدوه هناك.

يقابل الفعل ومصادره المشتركة بكلمات من مجموعة רָזָה، يخرب (#٨١٣٥). هناك تداخل لغوي بين שָׁמֵן ودָּשֵׁן (#٢٠١٦). يتضمن معنى שָׁמֵן داخل בְּרִיָּה، مختار، سمين (حز ٢٠:٣٤، قا؛ ع.١٦)، ويتوازى مع בְּרִאָה، حب ١٦:١ (בָּרִיא، #١٣٧٤). تستخدم שֶׁמֶן اقترانا بأفعال متنوعة، بما فيهم בָּלַל، דָּשֵׁן، מָשַׁח يָצַק، ריק.

٥. كان الكهنة (خر٤:٢٩-٩؛ لا ١٢:٨-١٣) والملوك (١مل ١:١٠؛ ١مل٣٨:١، ٣٩؛ ٢مل ١:٩-٣؛ مز٢٠:٨٩[٢١]) يُمسحون بالزيت. كانت تُمسح أيضا الأشياء (تك ١٨:٢٨-٢٢؛ ١٣:٣٥-١٥؛ خر ٢٢:٣٠-٢٩؛ لا ١٠:٨-١١)، إن الغرض الذي من أجله كانوا يوضعوا كان يبين ما إذا كانت المسحة تعطى أو لا (يش ١:٤-٩؛ ٢٦:٢٤، ٢٧؛ ١صم ١٢:٧؛ cf. Graesser, 34-63).

كان الملوك والكهنة يحملون تاجا علامة على أنهم قد مُسِحوا. إن الكلمة المستخدمة لتاج هي נֵזֶר (#٥٦٩٤). مرتبطة بالفعل נָזַר، يكرس (#٥٦٩٢). كانت المسحة تضع الشخص أو الشيء جانبا لخدمة الله، وكانت تؤثر على دخولهم في الخدمة التي عينوا إليها. مثل هذه المسحة أتعطي الكاهن سلطان لتأدية الخدمة المقدسة والحرية لمناولة الأشياء المقدسة دون أن يكون متعديا في الدائرة الإلهية.

ربما يكون قد مُسح رئيس الكهنة فقط في فترة ما قبل السبي (so de Vaux, 347, 399-400؛ لكن Milgrom,] [13-35).

كان الملوك يُمسحون لتولي الحكم على إسرائيل، بينما يظلوا تحت هيمنة سلطة الله. يرتبط أحيانا حضور الروح بالمسحة بالزيت (١صم ١:١٠-٧؛ ١٣:١٦؛ إش ١:٦١-٣؛ *AncIsr*. 102-7, 397-403). في حالة الأنبياء أُستخدم التعبير ممسوح بطريقة رمزية (إش ١:٦١)، على الأرجح لأن التركيز كان على كون الأنبياء مملوكين بواسطة روح الله. إن حالة أليشع (١مل ١٦:١٩) هي حالة فريدة في الع.ق. يبدو أن الأمة جميعها، بدورها النبوي، كانت ممسوحة (١أخ ١٩:١٦-٢٢). تأتي الكلمة العبرية (מָשִׁיחַ

مسيح، الشخص الممسوح) لتشير إلى المسيح بدون منازع، الذي مجيئه سيقود إلى عهدٍ جديدٍ لشعب الله (إش ٤٠-٥٥).

دسم، أكل دسم، زيت: ← אבס [ʼbs] (يسمن، #٨٠)؛ ← ברא² [brʼ²] (يسمن o. S، #١٣٤٤)؛ ← דשן¹ [dšn¹] (يصبح سميناً، #٢٠١٤)؛ ← חֵלֶב¹ [ḥēleb¹] (دسم، #٢٦٩٣)؛ ← מחה³ [mḥh³] (سمن، #٤٦٨٣)؛ ← מְרִיא [mᵉrîʼ] (سمن، #٥٣٠٩)؛ ← פֶּדֶר [peder] (دسم، #٧٠٢٢)؛ ← פִּימָה [pîmâ] (دسم، #٧٠٨٩)؛ ← שמן¹ [šmn¹] (يصبح سميناً، #٩٠٤٢).

البيبلوجرافيا

F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 1971[3]; C. E. B. Cranfield, *Mark*, CGTC, 1963; K. Deller, "*Smn bll* (Hosea 12, 2). Additional Evidence,' *Bib* 46, 1965, 349-52; C. F. Graesser, "Standing Stones in Ancient Palestine,' *BA* 35, 1972, 34-63; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991; N. Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, 1965; R. de Vaux, AncIsr, 1961; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1992; H. J. Zobel, "Der Bildliche Gebrauch von smn im Ugaritischen und Hebrüischen,' *ZAW* 82, 1970, 209-15.

روبرت جي . واي *Robert J. Way*

٩٠٤٣ (שֶׁמֶן [semen]، زيت)، ← #٩٠٤٢

9044	שָׁמָן

שָׁמָן [saman]، إسم.، حقل خصب (#٩٠٤٤).

ش. أ. ق أوغا. *sam*، زيت.

ع. ق إن الورود الإثنين للإسم שָׁמָן يرد في إعلان إسحاق للبركة الوفيرة ليعقوب، وكلمات الكرب لعيسو. رغم أن שָׁמָן تشتق من שֶׁמֶן (# ٩٠٤٣)، زيت، إلا أن معظم المفسرين يروا أنها تشير إلى خصوبة الأرض (انظر أدناه).

إن كلمات البركة التي قالها عيسو ليعقوب، ووصفه لألم عيسو المستقبلي هي متشابهة. إن مكونات كل عبارة تتضمن بركة زراعية (تك ٢٧:٢٨، ٣٩) والهيمنة (٢٧:٢٩، ٤٠). إن القسم الأول لتصريح إسحاق ليعقوب وعيسو تحتوى على العبارات מִטַּל הַשָּׁמַיִם، من ندى السماء، ومִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ، من שָׁמָן الأرض. إلا أن الإختلافين المفتاحين يوجدا في هذين التصريحين. أولاً، أن מִן من التمهيدية، في ع.٢٨ هي جزئية ("بعض من ...") بينما מִן المقابلة في ع.٣٩ هي حرمانية (بعيدا من؛ انظر أمثلة على الحرمان من מִן: ١صم ١٥:٢٣؛ إش٧:٨؛ ١٧:١؛ إر٤٨:٢، ٤٢). بينما سيظل يعقوب يستمد من ثراء البركات، سيستبعد عيسو من نفس هذه البركات. بقلب جسور، أدان إسحاق عيسو بالوجود المتجول. ثانيا، إن الترتيب العكسيّ لهاتين العبارتين، تؤكد بلاغيا انقلاب ثروات عيسو.

أي نوع من البركات تشير إليه هذه العبارات؟ يقتبس معظم المفسرين بركتين مزدوجتين من الأمطار والحصاد الوفير التي ستمنحه مثل هذه الأمطار (e.g., Wenham, 209; Westermann, 441; Sarna, 193). يرد نفس تزاوج هذه العبارات في الأدب الأغاريتي (*KTU* 1.3.II:38-39)، حيث الملكة آنت Anay " غرفت المياه وغسلت (نفسها)، ندى السماء (و) زيت الأرض" (*smn ʼrs*; CML, 48; cf. Gevirtz, 36). في القرينة الأغارتية، تشير كلا العبارتان إلى المياه. في فقرة أغاريتية أخرى (*KTU* 1.6.III:6-7) حيث *smn* ترتبط بالسموات، تشير أيضا عبارة إلى المياه: "سوف تمطر السموات زيت (*smn*)، سوف تجري الوديان مع العسل" (*CML*, 77).

بناء على ذلك، تظهر كلتا العبارتين في تك ٢٨:١٧، ٣٩ لتشير إلى هطول الأمطار بالمعنى الفوري (cf. Zobel, 212-15)، وهي ظاهرة تنتج حصاد وفير (تك٢٧:٢٨ج، " فيضاً من الحنطة والخمر"؛ قا؛ تث ١٣:٧؛ ٢٨:٥١؛ ٢٨:٣٣؛ ٢مل ١٨:٣٢؛ هو ٧:١٤؛ يؤ ١:١٠).

حقل، أرض، منطقة ريفية: ← אָדָם⁴ [ʼādām⁴] (أرض، #١٣٥)؛ ← בַּר⁴ [bar⁴] (بري، بلد مفتوح، #١٣٤٠)؛ ← גָּזֵר [gāzēr] (أرض قاحلة، #١٦٢٠)؛ ← חוֹף [ḥôp] (حقول واسعة، #٢٥٧٢أ)؛ ← יָגֵב [yāgēb] (حقل، #٣٣٢١)؛ ← מְלֵחָה [mᵉlēḥâ] (أرض عقيمة، أرض مالحة، #٤٨٧٧)؛ ← מִמְשָׁק [mimšāq] (أرض تغزوها الأعشاب الضارة، #٤٩٤٠)؛ ← מַעֲרָה² [meʻārâ²] (حقل خالي، #٥١١٨)؛ ← נִיר³ [nîr³] (أرض تكسرت حديثا وتنقت، #٥٧٧٦)؛ ← עָקֹב² [ʻāqōb²] (أرض [غير مستوية وكثيرة الحفر والمطبات]، ماكر القلب، #٦٨١٥)؛ ← פְּרָזוֹן [pᵉrāzôn] (حقل خصب، #٧٢٥١)؛ ← רֶכֶס [rekes] (أرض متجعدة، #٨٢٢١)؛ ← שָׂדֶה / שָׂדַי [śādeh /śāday] (بلد مفتوح، حقل مفتوح، حقول، مقاطعة، #٨٤٤١)؛ ← שְׁדֵמָה [šᵉdēmâ] (سطح، #٨٧٢٧)؛ ← שָׁמָן [šāmān] (حقل خصب، #٩٠٤٤).

البيبلوجرافيا

THAT 8:251-55; S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel*, 1963; N. Sarna, *Genesis*, 1989; G. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994; C. Westermann, *Genesis 12-36*, 1985; H. Zobel, "Der bildliche Gebrauch von *smn* im Ugaritischen und Hebrüischen,' *ZAW* 82, 1970, 209-16.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٩٠٤٥ (שָׁמֵן [samen ²]، سمن)، ← #٩٠٤٢

9046 שְׁמֹנֶה

שְׁמֹנֶה [sᵉmoneh]، إسم. ثمانية (عدد أصلي) (#٩٠٤٦)؛ שְׁמִינִי [sᵉmînî]، صفة ثامن (عدد ترتيبي) (#٩٠٢٩).

ع. ق ١. هناك العديد من المناسبات التي كانت تجرى فيها ممارسات طقسية في اليوم الثامن، لكنها كانت تتصل بفترة السبعة أيام التي كانت تسبقها (لا٩:١؛ حز ٤٣:٢٧). هناك طقوس كانت تتم في اليوم الثامن، قُصد منها زوال نجاسة السبعة أيام البالغة (ختان، تك١٧:١٢؛ لا١٢:٣؛ ذبائح النذير المتنجس، عد٦:١٠) يُعتبر اليوم الثامن لعيد المظال هو يوم الختام المجيد للعيد (עֲצֶרֶת، #٦٨٠٩) (لا٢٣:٣٦؛ عد٢٩:٣٥)، الذي فيه يجب أن لا يُقام أي عمل. في ١مل ٨:٦٦ صرف سليمان الشعب إلى بيوتهم في اليوم الثامن، رغم أن ٢أخ ٧:٩-١٠ يُسجل أن سليمان أبقى العيد إلى اليوم الثامن. قد يُذبح الحيوان البكر بدئاً من عمر ثمانية أيام فصاعدا (لا٢٢:٢٧). إن الدرجات الثماني إلى دار حزقيال الداخلية (حز ٤٠:٣١) هي جزء من الدرجات الخمسة والعشرون التي تؤدي للارتقاء إلى القدس الداخلي (سبعة درجات، ٤٠:٢٢؛ عشرة درجات، عندما نُقح ٤٠:٤٩؛ cf. W. Zimmerli, *Ezekiel II*, 344).

٢. ثمانون هي أكثر من سبعون بعشرة، وهو المقياس المناسب للعمر، وبالتالي فهو بالأخص سِن الشيخوخة الوفيرة (٢صم١٩:٣٢[٣٣]، ٣٥[٣٦]؛ مز ٩٠:١٠). تُقسم حياة موسى إلى ثلاثة وحدات من ٤٠ سنة، كان عمر الثمانين هو العمر الذي تراءى فيه موسى أمام فرعون (خر ٧:٧).

ب. ت نادرا ما ترد ثمانية في أدب قم.، كما أن لها أهمية لاهوتية قليلة ومستقلة.

ع. ق في ع. ج من الملاحظ أن يسوع قد خُتن في اليوم الثامن (لو ١:٥٩).

أعداد: ← אֶחָד [ʼehad] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [ʼelep ²] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [ʼarbaʻ ¹] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [hames] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [meʼâ ¹] (مئة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [ʻeser] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [re-baba] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [sebaʻ ¹] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלשׁ, שְׁלֹשָׁה [sa-los, selosah] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [semoneh] (ثمانية، # ٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [senayim] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [ses ¹] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tēšaʻ] (تسعة، #٩٥٩٦).

ترقيم، إحصاء: ← כָּסַס [kasas] (يحسب، تقسيم، #٤٠٨٢)؛ ← מָנָה [manâ ¹] (يحصي، #٤٩٤٨)؛ ← סָפַר [sapar] (يحصي، عدد، يحسب، يتمرن، #٦٢١٨)؛ ← פָּקַד [paqad] (رقم، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:692; Jastrow 2:1548.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

9048 שָׁמַע

שָׁמַע [samaʻ]، قَلْ. يُصغي، يسمع، يستمع إلى، يُولي اهتماما، يُلاحظ، يفهم، ينتبه، يطيع، يهب، يختبر (قانونيا)؛ نِفْعَل. يكون مسموعا، مطيعا، موهوبا؛ بيعِّل. يستدعي؛ هِفْعِيل. يجعل شخص ما يستمع، يُعلن، يخَبر، يستدعي، صوتا عاليا (موسيقى) (#٩٠٤٨)؛ שְׁמֻעוּת הַ [hasmaʻût]، اتصال (مرة واحدة؛ #٢٢٤٥)؛ מִשְׁמָע [mismaʻ ¹]، إشاعة، إشاعة (مرة واحدة؛ ٥٤٦١)؛ מִשְׁמַעַת [mismaʻat]، حارس شخصي، موضوعات (#٥٤٦٣)؛ שְׁמוּעָה [semûʻâ]، أخبار، تقرير، رسالة (#٩٠١٩)؛ إسم. שֵׁמַע [semaʻ ¹]، صوت (مرة واحدة، cf. *HALAT* 1455 #٩٠٤٩)؛ שֵׁמַע [semaʻ]، أخبار، تقرير، شيء يُسمع من شخص آخر، إشاعة (#٩٠٥١)؛ שֹׁמַע [somaʻ]، تقرير، شهرة (#٩٠٥٣).

ش. أ. ق إن الفعل بمعانيه المتنوعة هو فعل سامي مشترك (see *HALAT* 1452).

ع. ق ١. إن المعنى الأساسي لـ שָׁמַע هو سماع الأصوات بالأذن. حيث تُسمع الكلمات، تتضمن الارتباط بالذهن وتأتي بمعنى يسمع (تك١٨:١٠).

(أ) في الأسفار النبوية (خاصة إرميا)، يُعتبر سماع الأصوات توجياً متكررا عند وصف القضاء من خلال الكوارث العسكرية. يشير صهيل الخيول (إر ٨:١٦)، صوت البوق، وصراخ المعركة (٤:٢١، ١٩) إلى قدوم الأعداء وإستدعاء الذعر. إن خطورة القضاء مصورة في صيغة سماع صرخات الإحباط، الخوف، والنواح (٣:٢١؛ ٤:٣١؛ ٣٠:٥)، وغياب أصوات الحياة اليومية (٩:١٠[٩]؛ قا؛ ٧:٣٤؛ ٢٥:١٠؛ حز٢٦:١٣؛ نا٢:١٣[١٤]). سيحدث إنقلاب في الأصوات المسموعة عند استرداد إسرائيل، لن يكون فيما بعد أصوات عنف، دمار، وخراب (إش ٦٠:١٨) كما لن يكون هناك أصوات للنواح (٦٥:١٩)، لكن ستعود مرة أخرى أصوات الحياة اليومية والشكر (إر ٣٣:١٠-١١؛ قا؛ نح ١٢:٤٣).

(ب) في قرينة التجلي الإلهي، يُعتبر سماع صوت الرعد بمثابة سماع صوت الله المهيب (إش ٣٠:٣٠). إن إستعلان

الله في العاصفة الرعدية، مؤيد في نزعة أليهو التعليمية: يجب على الرجال أن "يسمعوا إلى رعد صوته" (أي ٢:٣٧)، لأنها إحدى عجائب الله (ع.١٤)، فوق إدراك البشر (ع.٥)، التي يجب أن تقودهم لإعلان عمله (ع.٧) ومخافته (ع.٢٤). في المقابل، فإن إعلان الله في السموات عن طريق تتابع النهار والليل غير مسموع: "لا يُسمع صوتهم" (مز ١٩:٣[٤]؛ see *HALAT* 1454-55; Craigie, 177, 181) (← التجلي: لاهوت)

(جـ) إن الاستماع الملموس لله وهو يتحدث لإسرائيل هو موضوع التأمل اللاهوتي في تث ٤-٥. لقد أصغى إسرائيل إلى الله وهو يتكلم لهم بكلمات الوصايا العشر، من النار (تث ٤:١٠-١٣، ٣٦؛ ٥:٢٢)، ومما يستدعي العجب أنهم كانوا لايزالون أحياء، وكانوا خائفين من أنه إذ استمر الله في التحدث لكانوا حتما سيموتون (٥:٢٤-٢٦؛ قا؛ ٤:٣٣). مما يشكل توازيا مع الفكر الشائع الذي يقول بأن لا أحد يقدر أن يرى الله ويعيش (تك ٣٢:٣٠[٣١]؛ خر ٣٣:٢٠). وبالتالي، فقد طلب الشعب من موسى أن يصغي هو نيابة عنهم (تث ٥:٢٧). احتلت هذه الخبرة مكانة كبيرة عبر سفر الخروج، لتعلم إسرائيل أن الله هو الإله الواحد (ع. ٣٥؛ قا؛ ع.٣٩)، الذي تحدث مباشرة فقط إلى إسرائيل كعلامة على إختيارهم (ع.٣٧). إن سماع صوتا دون رؤية شكلا، يؤكد على الوصية الثانية (٤:١٥-١٩).

(د) إن البيان السابق يمنح أيضا أساسا لاهوتيا لإعلان كلمة الله لإسرائيل من خلال متحدثيه المختارين، خاصة الأنبياء. إن الوعد تث ١٨:١٥-١٦ بأن الله سيقيم نبي مثل موسى، يجيب إلى حاجة إسرائيل إلى وسيط في ٥:٢٧. وبالتالي فالأنبياء يقفون في مكانة متميزة كمستمعي ووسطاء لكلام الله: كان على حزقيال أن "فاسمع الكلمة من فمي وأنذرهم من قبلي.' (حز ٣:١٧؛ ٣٣:٧؛ قا؛ إش ٢١:١٠؛ إر ١٨:٢). ومع ذلك، ففي عد ١٢:٦-٨ هناك تناقض واضح ما بين تحدث الله لموسى "وجها لوجه" (قا؛ خر ٣٣:١١) وللأنبياء من خلال رؤى وأحلام. ينعكس هذا في الإرتباط الوثيق ما بين الاستماع والرؤية في إعلانات الأنبياء (عد ٢٤:٤؛ إش ٦:١، ٨؛ إر ٢٣:١٨؛ حز ١:٢٨). إن تكرار صيغة الرسالة في الخطاب النبوي ("هذا ما يقوله الرب") يقترح الأهمية العظمى التي يولنها لإدراكهم عمل الله.

٢. بالإضافة إلى الإستماع إلى خطاب مباشر، تُستخدم أيضا שָׁמַע بمفهوم يعرف عن، يكون على علم بـ (تك٢١:٢٦؛ ٤٢:٢). بهذا المفهوم، قد يُفسر بصفة إسمية שֵׁמַע (تك ٢٩:١٣)، שֹׁמַע (يش ٩:٩)، שְׁמוּעָה (١صم ٤:١٩). هناك العديد من الإشارات عن سماع الأمم الأجنبية عن أعمال الله من أجل إسرائيل. السماع عن تحرير إسرائيل عند البحر جعلت الأمم يشعرون بالضعف أمام إسرائيل (خر ١٥:١٤؛ قا؛ ٢أخ ٢٠:٢٩) وقادت المرأة التي في أريحا أن تعترف بإله إسرائيل وتُخفي الجواسيس (يش ٢:١٠-١١). في عد١٤:١٣-١٦ يتوسل موسى إلى الله أن يصفح عن إسرائيل/ حيث أن الأمم سيسمعون أيضا بخبر (שֵׁמַע) قضاء الله وسوف يُطعن في قدرته. هذا الموضوع يتكرر في نبوات الأنبياء عن الخلاص، عندما سيسمع الأمم مرة أخرى بما فعله الله لأجل إسرائيل (إر٣٣:٩) وعن حضوره في وسطهم (زك٨:٢٣). مجده سيستعلن بين الأمم "التي لم تسمع خبري (שִׁמְעִי) ولا رأت مجدي" (إش ٦٦:١٩).

٣. في فقرات عديدة، تعني שָׁמַע الإصغاء بانتباه، يولي اهتماما. بهذا المفهوم تقف دائمًا كاسم فاعل لـ אָזַן [هِفْعيل.] (انظر אָזַן ع. ق)، קָשַׁב، [هِفْعِيل.] (انظر קָשַׁב ع. ق. ١)، أو נָטָה، [هِفْعِيل.]، אֹזֶן، يميل الأذن (مز ٤٥:١٠[١١]؛ أم ٢٢:١٧). في حز ٤٠:٤ تؤكد بـ שִׂים לֵב، يضع القلب، أي العقل (اسمع بأذنيك وانتبه، قا؛ ع. ٤٤:٥). إن الإنتباه يتطلب من المصغي أن يكون صامتا (تث ٢٧:٩؛ أي ٢٩:٢١).

(أ) هذا المعنى يوجد بصفة خاصة في فعل الأمر، الأمر بالإصغاء أو الاستماع، عن تقديم خطاب مباشر. ترد في المناسبات التي يُخاطب فيها جماعة مجتمعة، حيث تعمل على استدعاء الانتباه (قض ٩:٧؛ ١أخ ٢٨:٢). في قرينة الدعوة القضائية (רִיב) الإلهية، يُستدعى إسرائيل للإستماع كالجانب المتهم (مز ٥٠:٧؛ قا؛ ٨١:٨[٩]؛ هو ٤:١)، قد تستدعى السموات والأرض للاستماع، كشهود لبراءة الله (إش ١:٢[|| אָזַן]؛ قا؛ تث ٣٢:١؛ [|| אָזַן] إر ٦:١٩؛ مي ٦:٢). فكما كانت السموات والأرض شهودا عن مصادقة العهد (تث ٤:٢٦؛ ٣٠:١٩)، فقد يستدعون ليكونوا شهودا عن خرق إسرئيل للعهد. هذا الإستخدام له توازي في المعاهدات الحثية وأرم. (see *ANET*, 205, 659). هذا الإستدعاء يأخذ دائمًا صورة صيغة إعلانية في الدائرة النبوية، ("إسمعوا كلمة الرب،' إش ٢٨:١٤؛ إر ٧:٢؛ حز ٦:٣)، التي تعمل لتُعرف الخطاب، كإعلان أو رسالة الله لإسرائيل.

(ب) إن الإستدعاء للإستماع بانتباه يرد أيضا في قرينة تعليم الحكمة ("انتبه [קָשַׁב] .... إسمع لي.... سأعلمك الحكمة،' أي ٣٣:٣١-٣٣)، خاصة التي تُعطى عن طريق الأب (المعلم) لإبنه (التلميذ) في أم (١:٨؛ ٤:١، إلخ). تعمل كاستدعاء لإستقبال التعليمات: لابد للإبن أن "يسمع... [و] يقبل" (٤:١٠؛ ١٩:٢٠) ما يقوله أبوه. هذا النوع من الإستدعاء يُعَبر عنه خصيصا من خلال שְׁמַע إسم. الفاعل אֹזֶן [هِفْعِيل.] (مز ٤٩:١[٢]؛ ٧٨:١) أو קָשַׁב [هِفْعِيل.] (أم ٤:١؛ ٧:٢٤)، وهوعنصر معتاد في أدب حكمة الش. أ. ق، على سبيل المثال أمينيموب المصري

Egyp. Amenemope: "أعطيني أذنك، وأسمع ما يُقال. أعط قلبك لتفهمهم. ضعهم في قلبك فهذا شيء يستحق ذلك" (ANET, 421). كمقدمة للوحي النبوي، قد يُشير هذا النوع من الإستدعاء إلى النبي أو إلى الله نفسه كمعلم إسرائيل، الذي يوصيهم بأشكال مختلفة عن المتطلبات الإلهية (إش١:١٠[|| אָזַן])، القضاء الوشيك (٣٢:٩[|| אָזַן]؛ هو٥:١[|| קָשַׁב || אָזַן])، الإحتياج إلى التوبة (إر١٣:١٥[|| אָזַן]، وخلاص الله (إش ٤٩:١[|| קָשַׁב]؛ قا، ٥١:٤[קָשַׁב || אָזַן]).

(جـ) إن ارتباط שָׁמַע بالتعليم والتعلم يظهر أيضا في تث. عند جبل حوريب تجمع إسرائيل لسماع كلمات الله حتى ما "يتعلموا" أن يخافوه (تث ٤:١٠)، بينما دور موسى التوسطي الذي نشأ من هذه الخبرة هو أن "يعلم" وصايا الله لإسرائيل (٥:٣١). وبالتالي، ففي ٤:١ يستدعي موسى إسرائيل إلى "إسمع... الفرائض والأحكام التي أنا أعلمكم" وفي ٥:١ أن "إسمع .....[و] تعلموها" (قا، ٦:١-٣). هناك إستعدادات تُصنع أيضا لقراءة الناموس الدورية في عيد المظال حتى ما يستطيع الشعب أن "يسمعوا ويتعلموا أن يخافوا الرب" (٣١:١٢-١٣). إن وظيفة التعليم في هذه الفقرة التي تعزو إلى عبادة إسرائيل تنعكس أكثر في الإستدعاءات الواردة في في مز ٣٤:١١[١٢] (قا، ٤٩:١-٤[٢-٥]).

٤. عند ورودها مع الذهن، שָׁמַע تأتي مباشرة لتستخدم بمفهوم الإدراك، فهم. وبالتالي فقد ترتبط بتعبيرات المعرفة (الجذر יָדַע) والفهم (الجذر בִּין): مثلا، يقول أيوب: "هذا كله.... سمعته أذني وفطنت به. ما تعرفونه عرفته أنا أيضا" (أي ١٣:١-٢): لابد وأن يكون إسرائيل "عرف... سمع..... فهم، "أي أدرك بصورة صحيحة طبيعة الله وطرقه (إش ٤٠:٢١، ٢٨؛ قا، ٦٤:٤[٣]). في ١مل٣:٩، "قلبا سامعا (حرفيا)' تعني ذهنا مدركا أو مميزا.

(أ) يمكن أن يعبر إذا عن فشل إسرائيل في إدراك إعلان الله كعدم قدرة أذانهم على السمع. بالنظر للخلف إلى الخروج، يُعلق تث ٢٩:٤[٣]: "ولكن لم يعطكم الرب قلبا لتفهموا وأعينا لتبصروا وآذانا لتسمعوا إلى هذا اليوم" في إش ٦:٩ قيل للنبي أن يخبر الشعب: "إسمعوا سمعا ولا تفهموا وأبصروا إبصارا ولا تعرفوا" إن هدف أشعياء هو طمث أعضاء إدراك إسرائيل، جعلهم عمي، صم، وجهال، حتى لا يرجعوا فيشفوا (ع. ١٠). في هذه الفقرات، يمثل الله كالسبب النهائي لفشل البشر في إدراك إعلانه: إن الإدراك الروحي هو عطية إلهية مُنعت عنهم، بينما الصم الروحي هو عمل القضاء الإلهي. إلا أن مثل هذا القضاء يؤكد عمى إسرائيل وتصميمهم على رفضهم الخاص الشرير لسماع كلمة الله ورؤية أعماله (قا، إش ١:٢-٣؛ ٥:١٢-١٣؛ ٣٠:٩). في إر ٥:٢١ هذا التوجه يُطبق على فشل الشعب الأحمق في إدراك مهابة الله؛ في إش ٤٢:٢٠ يُطبق على فشل إسرائيل العمياء والصماء لإدراك القصد من الخروج. إلا أنه في عصر الخلاص، ستحصل إسرائيل على عطية الإدراك الروحي: سيسمع الصم وسيرى العمي (٢٩:١٨؛ قا، ٣٠:٢٠-٢١؛ ٣٢:٣-٤).

(ب) تستخدم שָׁמַע أيضا لفهم لغة. إن إرتباك اللغات عند بابل تعني أن الشعب "لم يفهم بعضهم البعض" (تك١١:٧؛ قا، إش ٣٦:١١). يظهر استحضار الله لإسرائيل أمة لا يعرفون لغتها في لعنات العهد (تث ٢٨:٤٩) كما إنها تطبق في الوعظ النبوي (إش ٢٨:١١؛ ٣٣:١٩[|| בִּינָה]؛ إر٥:١٥ [|| יָדַע]).

٥. في قرائن متعددة، تدل שָׁמַע على الاستماع إلى، الإصغاء بالعمل في المقابل، أو وضع ما قيل موضع الممارسة. وبالتالي قد ترد كمرادف لـ עָשָׂה، يعمل ("سمع موسى لحميه وفعل كل ما قاله له،' خر١٨:٢٤). بصورة سلبية تعني تجاهل، إغفال (١صم ٢:٢٥؛ إر ٣٦:٢٥). عندما يكون المستمع خاضع لسلطة المتكلم، تأتي سريعا لتعني يطيع ("أطاعوا الركابيون أمر جدهم،' (إر ٣٥:١٤). إن إطاعة شخص يُعبر عند دائمًا من خلال סָמַע בְּקוֹל (حرفيا (في) إلى صوت الـ" [الأباء] تث ٢١:١٨؛ [الملك] ١صم ٢٨:٢١؛ [الله] تك ٢٦:٥). ومع ذلك فإن التركيب العبري مع שָׁמַע (אֶל לְ אֵת לְקוֹל בְּקוֹל) لا يميز بوضوح بين الإستماع والعمل. وبالتالي، فعادة يكون من الصعوبة أن نقرر ما إذا كانت تدل أساسا على الإصغاء مقصود يُظهر في شكل طاعة، أو أنها تدل على طاعة حقيقية.

(أ) في الأمثال، هناك مقولات عديدة تنعكس على حكمة نصيحة الإصغاء، الانتهار، التصحيح، والتعليم (أم١٢:١٥؛ ١٣:١؛ ١٥:٣١-٣٢؛ ١٩:٢٧؛ ٢٥:١٢). إن دعوة المعلم لإستقبال الوصية ربما تُؤكد أيضا بتعبيرات تنبر على أن الالتزام وقبول كلماته (انظر أعلاه، ٣[ب]) يتضمن وضعهم موضع الممارسة. لابد أن يستمع إليهم التلميذ ولا يهجرهم (١:٨؛ ٤:١-٢). وبالطبع فإن كلماته بمثابة وصايا، على الأبن أن يحفظها (שָׁמַר، ٤:٤؛ ٧:١-٢). وبالتالي، فصورة الحكمة المشخصة، تنطق بالبركة لأولئك الذين "يستمعوا إليَّ" و"يحفظون طرقي" (٨:٣٢-٣٤؛ قا، ١:٣٣) وفي مقابل قَدَر أولئك الذين يرفضونها، يتجاهلون نصيحتها، يحتقرون توبيخها (١:٢٤-٢٥، ٣٠؛ قا، ٥:١٢-١٣).

(ب) كقادتهم المعينين إلهيا وكوسطاء لكلام الله ووصاياه، يجب أن يسمع إسرائيل لموسى ("سوف نسمع ونطيع [עָשָׂה]،' تث ٥:٢٧)، يشوع (يش ١:١٦-١٨)، قضاتهم (قض ٢:١٧)، أنبياؤهم (تث ١٨:١٥،١٩)، وعبد الله (إش ٥٠:١٠). إن سؤال امتثال إسرائيل للكلمة النبوية هو

موضوع هام في مؤمورية حزقيال. لابد أن يعلن كلمة الله "سواء سمعوا أو إمتنعوا عن الاستماع" (حز ٢:٥، ٧؛ ٣:١١، ٢٧؛ قا؛ ٣٣:٤-٥). وكما هو متوقع (٣:٦-٧)، فإنهم قد امتنعوا عن الإستماع بصورة صحيحة: لقد سمعوا كلماته، "لكنهم لم يعملوا به: (עָשָׂה، ٣٣:٣٠-٣٢). هذا الفشل ينشأ من عدم الرغبة في الإستماع إلى الله (٣:٧) ومن ثم، فإنه يرتبط بالعناد وقساوة القلب (٢:٥؛ ٣:٧؛ ١٢:٢؛ ٢٠:٨).

٦. ومن ثم، وقبل كل شيء، يجب أن تُصغي إسرائيل وتطيع الله. يذكر المبدأ الكتابي للطاعة في ١صم ١٥:٢٢ بصورة مطلقة: "إن الإستماع أفضل من الذبيحة.' هناك العديد من الفقرات التي تشير إلى طاعة إسرائيل أو أفراد إلى توجهات محددة (تك ٢٢:١٨؛ تث ٩:٢٣؛ ١مل١٢:٢٤). في إش ١:١٠، ١٩، أن تصغي وتكون مطيعة هو أن تستجيب إسرائيل لتعاليم (תּוֹרָה) الله المعطاة من خلال الأنبياء (قا؛ حج ١:١٢)، بما في ذلك تعاليمه أثناء الكارثة الأشور بخصوص المصدر الحقيقي لأمن وراحة صهيون (إش ٢٨:١٢؛ ٣٠:٩). إلا أن أغلب الإشارات عن الطاعة، تندرج داخل إطار العهد: أن تطيع الله هو أن تحفظ (שָׁמַר) عهده (خر ١٩:٥). هذا الإستخدام هو بالأخص سمة من سمات سفر التث والأدب الذي يرتبط بشده به (خصوصا يشوع- ملوك وإرميا). وبالتالي، فطاعة الله تتكافيء دائمًا مع ملاحظة وصاياه (تث ٢٧:١٠[עָשָׂה]؛ ٢٨:٤٥[שָׁמַר]) وإتباع شريعته (إر ٣٢:٢٣) [הָלַךְ، حرفيا سير]؛ قا؛ ١١:٢؛ تث ٢٩:٩[٨]). إن عدم طاعة الله هو من عمل التمرد والكبرياء (تث ١:٤٣؛ ١صم١٥:٢٣؛ نح ٩:٢٩؛ إش ١:١٩-٢٠؛ إر ٣:١٣).

(أ) في تث، تُعطى طاعة الله ووصاياه سمة تصويرية لتاريخ إسرائيل، من خلال تقديمه بركات ولعنات العهد: "البركة إن أطعتم .... واللعنة إذا لم تطيعوا" (تث ١١:٢٧-٢٨؛ قا؛ ٢٨:١-٢، ١٥؛ ٣٠:١٧، ٢٠). نستطيع التقاط هذا في يشوع- ملوك، ويُطبق بيانيا ليعطي توضيحا لاهوتيا عن السبي. بعد موت يشوع، تحولت إسرائيل عن طريق طاعة وصايا الله، وإخرقت عهده (قض ٢:١٧، ٢٠). رغم مناسبات التوبة، تجديد العهد (مثلا ١صم ١٢:١٤-١٥؛ ٢مل ٢٢:١٣؛ ٢٣:٣)، ووعظ الأنبياء، فقد ساد هذا النموذج إلى أن أزيلت كلتا المملكتين بواسطة الله في غضبه (٢مل ١٧:١٣-١٤، ١٨-٢٠؛ ١٨:١٢). (⟵ اللاهوت التثنوي).

(ب) يمتد كثيرا لاهوت عدم الطاعة والقضاء هذا في إر. إن طاعة الله هو المطلب الأساسي لعهد سيناء (أطيعوني،' إر٧:٢٣؛ ١١:٤). هذا يتوقف على العلاقة ما بين الله وإسرائيل كما هو مبين في صيغة العهد ("إلهك.... شعبي")، ومن ثم، رخاء إسرائيل (٧:٢٣) إمتلاك الأرض (١١:٥).

إن طاعة الركابيين لوصايا أبيهم (أطاعوا تمامًا كل شيء،' ٣٥:١٠) يُعتبر درسا لما يطلبه الله، وما ينقص إسرائيل (ع. ١٣-١٤). أرسل الله أيضا أنبياءاً على مر العصور ليحذروا إسرائيل لطاعته، لكن منذ البداية، "لم يسمع" آباء إسرائيل" (٧:٢٥-٢٦؛ ١١:٧-٨؛ ١٧:٢٣؛ ٣٤:١٤). مما يعتبر نموذجا للجيل الحاضر (قا؛ ٩:١٤[١٣]؛ ١١:١٠). مثل الأنبياء الذين سبقوه، بُعث أرميا ليدعوا إسرائيل لتتوب عن طرقها الشريرة وتحذيرهم من النتائج " إذا لم تسمعوا" (٢٦:٤؛ قا؛ ١٧:٢٤، ٢٧؛ ٢٢:٤-٥). في ضوء القضاء الذي وقع على آبائهم بسبب عدم الطاعة (٧:١٢-١٥؛ ٢٦:٦ قا؛ ١١:٧-٨)، " لعلهم يسمعون ويرجعون كل واحد عن طريقه الشرير" (٢٦:٣، ١٣). لكن إسرائيل قادرة فقط على تجميع إيماءات الطاعة (٣٤:١٥-١٧). لقد رفضوا الإصغاء إلى أرميا (٧:٢٧؛ قا؛ ٦:١٠) وإطاعة الله. في ٧:٢٨، قيمت حالتهم هكذا:' هذه هي الأمة التي لم تسمع لصوت الرب إلهها ولم تقبل تأديبا.' مما يشكل خطيتهم وذنبهم (٣:١٣، ٢٥) وهو أساس معاقبتهم (٩:١٢-١٣[١١-١٢]؛ ١٦:١٠-١٢؛ ٤٠:٢-٣). (إرميا: لاهوت)

(جـ) في زمن ما قبل السبي، تشكل موضوع عدم طاعة إسرائيل ورفضهم للأنبياء في توسل نبوي جديد لإسرائيل كيما تتعلم دروس الماضي وتطيع الله (زك ١:٤؛ ٦:١٥؛ ٧:١١-١٣)، وكذلك في صلوات اعتراف وتضرع لإسترداد إسرائيل (نح ٩:١٦-١٧، ٢٩-٣٠؛ دا ٩:٦، ١٠-١١، ١٤).

٧. **(أ)** إن قدرة الله على الإستماع ومن ثم العمل (قا؛ دا٩:١٩[|| עָשָׂה]) تميزه عن "آلهة الخشب والحجارة، التي لا ترى ولا تسمع" (تث ٤:٢٨؛ مز ١١٥:٦). في عدة مناسبات، يستجيب الله لما يسمعه عن طريق العقاب، مثلاً، عندما سمع تمتمة إسرائيل في البرية (عد ١١:١؛ ١٤:٢٧؛ مز ٧٨:٢١) أو شماتة وإهانة جيران إسرائيل (حز٣٥:١٢-١٣؛ صف ٢:٨؛ قا؛ ٢مل ١٩:٤). إن إصرار الأشرار على عدم انتباه الله (בִּין) إلى الطرق الشريرة هي على وجه التحديد حماقة: " الغارس الأذن ألا يسمع...المؤدب الأمم ألا يعاقب؟ " (مز ٩٤:٩-١٠).

(ب) في أغلب الأحيان، يستجيب الله لما يسمعه عن طريق فعل المساعدة والخلاص. في القصص الآبائية، يرتبط إصغاء الله (بالمفاهيم المختلفة) بالميلاد (تك٣٠:٦، ١٧، ٢٢)، متضمنا ميلاد إسماعيل (١٦:١١) و شمعون (٢٩:٣٣؛ see *HALAT* 1457-58). يعتمد الخروج إلى حد ما على إهتمام الله عندما سمع صراخ عبودية الإسرائيليين وخلصهم (خر ٢:٢٤؛ ٣:٧؛ ٦:٥؛ تث ٢٦:٧). وبذلك أصبح نموذجا لرأفة الله، وقد عمل هذا النموذج كتحذير من ظلم الفقراء وسيئي الحظ، لأن الله سوف "يسمع مؤكدا

لصراخهم" (خر ٢٢:٢٣، ٢٧ [٢٢،٢٦]؛ قا؛ مز ١٠:١٧؛ أي ٣٤:٢٨).

(ج) الله إذا "هو السامع الصلاة" (مز ٦٥:٢[٣]). في هذه القرينة تعني שָׁמַע يهب، وهي مرادف لـ עָנָה، يسمح، يهب. وبالتالي، في مزامير النواح، هناك تضرعات مستمرة لله أن "إسمع صلاتي... إضغي إلى (אָזַן) صراخي من أجل المساعدة" (٣٩:١٢[١٣]؛ ٦١:١[٢] [|| קָשַׁב])، أحيانا ترتبط بتضرع من أجل الرحمة (٤:١[٢]؛ ٢٧:٧) وبصفة مستمرة كتضرع من أجل أن الله يمنح (עָנָה، ٤:١[٢]؛ ١٧:٦؛ ٢٧:٧؛ ١٠٢:١-٢[٢-٣]) سؤل أو رغبة، يمنح الراحة وقت المحن (٤:١[٢])، أن يساعد (٣٠:١٠[١١])، يحمي (٦٤:١[٢]) يحيي (١١٩:١٤٩)، يغفر (امل ٨:٣٠؛ دا ٩:١٩)، إلخ. بجانب هذه التضرعات، هناك دائمًا تصريح بالثقة في أن الله سمع وسوف يسمع (مز ٤:٣[٤]؛ ٦:٨-٩[٩-١٠]). ومن ثم، فالمتضرعون "سينتظرون بتوقع" (٥:٣[٤]؛ قا؛ مي ٧:٧) وسيسبحون ويشكرون الله (مز ٢٨:٦-٧؛ ٣١:٢١-٢٢[٢٢-٢٣]). إن استجابة الصلاة ليست فقط دافع للتسبيح وتقديم الشكر، لكن أيضا مثالا يمكن أن يحتذى به الآخرون في أن يخافوا الله ويثقوا فيه (٣٤:٦-١٨ [٧-١٩]؛ ٤٠:١-٣[٢-٤]؛ ٦٦:١٦-٢٠).

(د) من جانب آخر، ففي الفقرات النبوية هناك العديد من الإشارات إلى توسل إسرئيل التافه لله: "إن صرخوا في أذني بصوت عال لا أسمعهم" (حز ٨:١٨؛ قا؛ إش ١:١٥؛ إر ١١:١١). لا يجب أن يتشفع أرميا من أجلهم، لأن الله لن يسمع له (إر ٧:١٦؛ ١١:١٤). إن صلاة إسرئيل بلا قيمة لأنهم لن يسمعوا إلى الله (إر ١١:١٠). الله ليس أصم، لكن خطاياهم هي التي فصلتهم عن الله "لذلك فلن يسمع" (إش ٥٩:١-٢؛ قا؛ ٥٨:٤؛ أم ١٥:٢٩).

ب. ت إن الإستخدام الاهوتي لـ שָׁמַע في قمران يتطابق مع إستخدام ع. ق..، مثال، الطاعة لله (6QD 3:7)، الإدراك الروحي (مد. 18:19)، ويسمع الله صوت المتألمين (مد. 5:12). تترجم بإستمرار في سب بـ ἀκούω، ومركباتها، خاصة ὑπακούω، عندما تعني يلتفت، يطيع، وἐπακούω، عندما تعني يُصغي، يَهب (صلاة).

إصغاء، إستماع، طاعة، إشاعة: ← אזן ['zn [1]] (يسمع، #٢٦٣)؛ ← קשב [qšb] (يكون منتبها، #٧٩٩٢)؛ ← שמע [šm'] (يصغي، يسمع، يفهم، يسمع، يطيع، #٩٠٤٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:172-80; *THAT* 2:974-82; S. Amsler, "La parole visionnaire des prophètes,' *VT* 31, 1981, 359-63; J. Arambarri, *Der Wortstamm "hren" im Alten Testament: Semantik und Syntax eines hebrॅischen Verbs*, 1990; S. E. Balentine, "The Prophet as Intercessor: A Reassessment,' *JBL* 103, 1984, 161-73; W. H. Bellinger Jr., *Psalmody and Prophecy*, JSOTSup 27, 1984; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 1983; C. A. Evans, *To See and Not Perceive. Isaiah 6. 9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, JSOTSup 64, 1989; D. R. Daniels, "Is There a 'Prophetic Lawsuit' Genre?' *ZAW* 99, 1987, 339-60; A. K. Fenz, *Auf Jahwes Stimme hren*, Wiener Beitrॅge zur Theologie 6, 1964; W. L. Holladay, *Jeremiah*, Hermeneia, 1986, 1989; O. Kaiser, Isaiah 13-39, OTL, 1974; E. K. Kim, "'Outcry'—Its Context in Biblical Theology,' *Int* 42, 1988, 229-39; H.-J. Kraus, "Hren und Sehen in der althebrॅischen Tradition,' *Biblisch-theologische Aufsॅtze*, 1972, 84-101; S. E. Loewenstamm, "The Address 'Listen' in the Ugaritic Epic and the Bible,' *The Bible World*, FS Gordon, 1980, 121-31; N. Lohfink, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, AnBibl 20, 1963; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, 1979; W. McKane, *Proverbs*, OTL, 1970; P. D. Miller Jr., "'Moses My Servant': The Deuteronomic Portrait of Moses,' *Int* 41, 1987, 245-55; E. W. Nicholson, "The Decalogue as the Direct Address of God,' *VT* 27, 1977, 422-33; K. Nielsen, *Yahweh as Prosecuter and Judge. An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rîb Pattern)*, JSOTSup 9, 1978; K. van der Toorn, "Echoes of Judaean Necromancy in Isa 28, 7-22,' *ZAW* 100, 1988, 199-217; C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 1967; H. Wildberger, *Isaiah 1-39*, BKAT, 1972, 1978, 1982; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974; idem, *Joel-Amos*, Hermeneia, 1977; P. Xella, "Lexikographische Randbemerkungen,' *UF* 12, 1980, 451-53.

كي. تي . يتكين *K. T. Aitken*

9049 שֶׁמַע

שֶׁמַע [sema' [1]]، صوت (مرة واحدة؛ #٩٠٤٩؛ *HALAT* 1455b).

ش. أ. ق ربما تقدم שֶׁמַע Sam. Pent. معنى مشترك.

ع. ق يستخدم إسم. فقط في مز ١٥٠:٥: צִלְצְלֵי־שָׁמַע، صوت (إصبع/ يد؟) الدفوف (|| צִלְצְלֵי תְרוּעָה، يرن [إصبع/ يد؟] دفوف). إن الجذر שָׁמַע لا يتضمن شيئا عن طبيعة الصوت (سواء أكان موسيقي أو لا)، رغم أن هِفعِيل. اسمها. قد تستخدم لتصف الأصوات

الموسيقية، كما في ألخ ١٦:١٥، בְּקוֹללְשִׂמְחָה מַשְׁמִיעִיםלְהָרִים־، "السير إلى الجبال بصوت الفرح' و٢٨:١٥، מַשְׁמִעִים בִּנְבָלִיםוְכִנֹּרוֹת' بالضرب على (عظيم/ قائم) قيثارات/ الصور والقيثارات (الصغيرة)'؛ كما هفْعيل..inf في ١٩:١٥، שַׁמִּיעַ בִּמְצִלְתַּיִם נְחֹשֶׁתלְהָ، "أن يضرب على صنوج النحاس.'

ب.ت يظهر إسم. مرتين في العبري ما بعد الكتابي بمفهوم صوت، ضرب (forth): שמעהאמת، "صوت الحق (DJD 1, H27, 1 I 9, 103-4)، وשומעישמעכה כול "كل الذين يسمعون صوتك" (DJD 1, no. 28b, 3 V 19, 127-28).

آلات موسيقية/ فقرات: ← גִּתִּית [gittît] (آلآت موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חלל [hll [?]3] (يلعب على المزمار، #٢٧٢٧)؛ ← חצצר [ḥṣsr] (يحث صوت البوق، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbēl] (كبش، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (عود، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [mēn 1] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mᵉnaʿanʿîm] (صليل، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nēbel 2] (آله غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נגן [ngn] (يعزف على العود، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ʿûgāb] (فلوت، #٦٣٨٥)؛ ← פרט [prt] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צלל [sll 1] (خاتم، يتحرك برعشة خفيفة، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [šôpār] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [šālîš 2] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [šemaʿ 1] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תפף [tpp] (طبل، إيقاع، #٩٥٢٨)؛ ← תקע [tqʿ] (يندفع، قوة دافعة، يصفق بيده، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

صوت: ← הָמָה [hāmâ] (يُحدث صوتا، يزأر، صوت متواصل، #٢١٥٩)؛ ← חֲצֹצְרָה [ḥaṣṣar] (يُحدث صوت البوق، #٢٩٥٥)؛ ← קוֹל [qôl] (صوت، ضجة، رعد، صراخ، #٧٧٥٤)؛ ← שֶׁמַע [šemaʿ 1] (صوت) (#٩٠٤٩).

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٩٠٥١ (שֵׁמַע [semaʿ]، أخبار، تقرير، إشاعة، إشاعة)، ← #٩٠٤٨

٩٠٥٣ (שֹׁמַע [somaʿ]، تقرير، سمعة)، ← #٩٠٤٨

9066	שֶׁמֶץ

שֶׁמֶץ [semes]، صفة صغير (#٩٠٦٦)؛ שִׁמְצָה [simsâ]، صفة صغير (#٩٠٦٧).

ع.ق ترد الصفة שֶׁמֶץ مرتين فقط (أي٤:١٢؛ ٢٦:١٤؛ همس)، وשִׁמְצָה مرة واحدة (خر٣٢:٢٥؛ NIV موضع سخرية). بناء على العبرية المتأخرة (سير١٠:١٠؛ ١٨:٣٢) وتر.، D. J. A. Clines تترجم أي ٤:١٢ ب" جزء" (انظر تعليقه على جميع الفقرات الثلاثة، *Job 1-20*, WBC 17, 1989, 111).

صغير، تافه، ضئيل: ← אֵשׁ [ʾēš 2] (صغير، تافه، #٨٣٧)← דלל [dll 1] (يكون هين، غير هام، #١٩٣٧) ← זְעֵיר [zᵉʿêr] (صغير، #٢٤٠٢) ← חור [ḥwr 2] (يصبح قليل، #٢٥٧٩) ← חסר [ḥsr 1] (يضعف، ينقص، يحرم، #٢٨٩٣) ← חרה [ḥrh 2] (يضمحل، يكون في عدد قليل، #٣٠١٤) ← מעט [mʿt] (يكون قليل، يضعف، يصبح هين، قليل، #٥٠٧٠) ← צער [sʿr] (يكون تافه، ضئيل، يصبح تافه، #٧٥٩٢) ← קטן [qtn] (يصبح هين، تافه، يجعل شيئاً ماهين، #٧٧٨١) ← שכך [škk] (ينخفض، يخفف، يسكن من، #٨٨٩٦) ← שֶׁמֶץ [šēmeṣ] (صغير، #٩٠٦٦).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:939; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1984, 49.

إم. دانيال كاول آر. *M. Daniel Carroll R.*

٩٠٦٧ שִׁמְצָה [simsâ]، صغير، ← #٩٠٦٦

9068	שָׁמַר

שָׁמַר [samar]، قَلْ. يراقب، يحرس؛ نِفْعَلْ. يراقب نفسه، ينتبه؛ بيعِّل. يوقر؛ هتبَعيل. يكون في حراسة شخص، ينتبه (#٩٠٦٨)؛ עַשְׁמֹרֶת / עַשְׁמוּרָה [שְׁמוּרָה עַשְׁמֹרֶת / אַ]، مراقب ليلي (#٨٧٤)؛ מִשְׁמָר [mismar 1]، سجن، حارس (#٥٤٦٤)؛ מִשְׁמֶרֶת [mismeret]، حراسة، مسئولية (#٥٤٦٦)؛ שְׁמֻרָה [somrâ]، يحرس، يراقب (#٩٠٧٢)؛ שִׁמֻּרִים [sim-murîm]، ligiv، سهر (#٩٠٨١).

ش. أ. ق يرد الشبيه في أكد. و أرام. وبونية. وفينيقية. وأوغا. و عرب.

ع.ق يستخدم الفعل في قَلْ، ٣٧٠مرة، نِفْعَلْ، ٣٧مرة، بيعِّل. مرة، وهتبَعيل. ٣مرات. وكما مع التكافئات الإنجليزية، تعكس שָׁמַר فوارق متعددة في المعنى. إن الجذر المؤكد يعني "أن يعري انتباها جيدا إلى". قد يركز هذا المفهوم على الذات، على آخرين قد يكونوا مسئولية الشخص، أو على الإرادة الصريحة أو المتضمنة لتسامي الشخص، ملكا أو إلها.

أحد أول مسئوليات أدم كانت أن يكون مسئولا (שָׁמַר) عن الجنة التي وضعه فيها خالقه (تك٢:١٥). الورود الثاني للفعل يأتي بعد الكارثة التي حدثت في الجنة، تشير إلى الشاروبيم والسيف المتقد الذي وضعه الله في الجنة ليمنع دخول البشر إلى شجرة الحياة (تك٣:٢٤). بصورة لاهوتية، تمثل هذه القصة إخفاق البشر. هناك أمثلة أخرى لاستخدام الكلمة تتضمن:

١. تستخدم نِفْعَلْ لتنبيه الشعب أن يكونوا منتبهين من أجل صالحهم، لابد من "راقب نفسك" بسبب النتائج المحتملة للإخفاق في فعل هذا. في خر٢٣:١٣، يحذر موسى مستمعيه "انتبهوا أن تفعلوا كل ما أوصيتكم به."حُذر الإسرائيليين للانتباه من قطع أي معاهدات مع من يقيمون في أرض كنعان، "أو أنهم سيكونون فخا في وسطكم،' ٣٤:١٢. حذر أليشع ملك إسرائيل "أن يحترس من أن تعبر هذا المكان، لأن الآراميين نازلون هناك" (٢مل ٦:٩). ذَكَر إرميا الأورشليميين الذين كانوا في أيامه—إذا كانوا عابرين أمامه خلال بوابات المدينة—بكلمة الرب: "إحذروا من أن تحملوا حملا في السبت" أو أن نتائج مرعبة سوف تتبعكم—ستحرق المدينة (إر ١٧:٢١-٢٧). إن مراقبة الذات تتضح أيضا في وصية حراسة الفم واللسان، وقد يُعبر عنها في قَلْ. (أم ٢١:٢٣). هذا الإهتمام بالتحكم الشخصي يعبر عنه المرنم: "أتحفظ لسبيلي من الخطأ بلساني" (مز٣٩:١[٢])، وهو أيضا في وزن قَلْ..

٢. قد يكون تركيز الفعل على المسئولية الشخص تجاه آخرين. قد يكون القصد هو البحث أو مراقبة فائدة الشخص الذي قد حُفظ. القطيع هو الموضوع في تك٣٠:٣١. إتهم داود أبنير ورجاله بالتهاون لأنهم فشلوا في مراقبة سلامة شاول. لقد كانوا نياما مع شاول عندما زار داود المعسكر متخفيا (١صم ٢٦:١٦). رغم تحميل داود ليؤاب، أبيشاي، وإتاي مسئولية "حماية الرجل أبشالوم" قتل يؤاب أبشالوم (٢صم ١٨:١٢). إن مراقبي أي مدينة عليهم مسئولية محددة في مراقبة سلامة السكان (إش ٢١:١١)، كما فعل الحراس عند المدخل إلى قصر الملك (١مل ١٤:٢٧).

٣. قد يكون التركيز أيضا في تعارض مع فائدة الشخص المحروس أو المراقب. وضع يؤاب مدينة العمونيين تحت المراقبة، أي حاصرها قاصدا تمامًا هزيمتها (٢صم١١:١٦). لابد أن يُحتجز الثور النطاح (خر٢١:٢٩)، على الرغم من ضرورة استمتاع الثور بالحرية. أرسل شاول رجاله ليراقبوا بيت داود بغرض قتله عندما يخرج في الصباح المقبل (١صم ١٩:١١). حتى أيوب شعر أنه تحت ملاحظة القدير، الذي كان ينتظر أن يعاقب الإثم المحتم (أي ١٠:١٤).

٤. من بين أغلب استخدامات الفعل هو التذكير بالانتباه والاجتهاد بخصوص المسئوليات الدينية والروحية.

إن الأمة البارة هي التي تحفظ الإيمان (إش ٢٦:٢)، والأشخاص الذين يصغون إلى التأديب (الذات) يجدون طريق الحياة (أم١٠:١٧). كان على الأباء أن يأمروا أولادهم بحفظ طريق الرب لكي يحصلوا على أمانة الرب التي تكلم بها لإبراهيم (تك١٨:١٩؛ خر٢٠:٦؛ لا ١٨:٢٦؛ تث ٢٦:١٦؛ حز ١١:٢٠)، يستطيع داود أن يقول أنه حفظ طرق الرب (٢صم ٢٢:٢٢). تكرر أسفار موسى الخمس مرات ومرات التذكير بحفظ (الإنتباه جيدا إلى) أحكام ووصايا الرب (لا٢٢:٣١؛ تث ٤:٤٠؛ ٦:٢؛ ٢٦:١٧). هذا التحذير يُسمع من خلال الأنبياء السابقين (يش٢٢:٥؛ ١صم ١٣:١٤؛ ١مل ٢:٣؛ ١١:٣٤؛ ٢مل ١٧:٣٧)، الأنبياء الاحقيين (إر٣٥:١٨؛ حز١٨:١٩)، والكتابات (مز١١٩:٨؛ أم ٤:٤).

٥. هناك العديد من التعبيرات تستخدم في عبر. كت. لتنقل معنى حراسة أو مراقبة. تتضمن هذه تعبيرات مثل أن يعين حارس (שׂוּם פְּקֻדּוֹת)، يقيم حارس (מָרָה שִׁיתָשׁ)، يضع عينيه على (שִׂים עַיִן) ويرى، بمعنى يراقب (רָאָה). بجانب التعبيرات التي تشير ضمنا إلى الحراسة، المراقبة، تستخدم العديد من الأفعال لتنقل هذه المعاني. أشهرهم هي שָׁמַר؛ فعلين آخرين هما נָצַר و שָׁקַד، يظهران بصورة أقل.

٦. يُستخدم وزن قَلْ. act. اسمفا. كإسم، مراقبين، كما في إش ٢١:١١-١٢، لكن هناك صيغ مشتقة أيضا قد تحمل مفهوم مشابهه. يصرخ المرنم، "ضع حارس (שָׁמְרָה) على شفتاي، يا رب" (مز ١٤١:٣)، بينما يشتكي أيوب (أي ٧:١٢) أن الله "قد جعلت عليَّ حارساً" (מִשְׁמָר). قد تمثل מִשְׁמָר الشخص الحارس أو مكان تحت حراسة، سجن، كما مع خبرة شمعون تك ٤٢:١٩. ترد الصيغة ذات العلاقة מִשְׁמֶרֶת ٧٨مرة مع مجموعة من المعاني ذات صلة: واجبات، متطلبات، اهتمام، مسئوليات، إلخ.

ترد שִׁמֻּרִים، وهي جذر إسمي مشترك آخر، مرتين في خر ١٢:٤٢، في الإشارة إلى مراقبة ليلة خاصة لابد أن يحفظها الإسرائيليون ليتذكروا الخروج. في المقابل فإن المراقبة الليلة العادية هي שְׁמֻרָה/ אַשְׁמוּרָה ע (#٨٧٤). يتخيل المرنم المراقبة الليلية ليعبر عن مشاعر قلبه العميقة. إن الشكر والتسبيح الفياض لله يملأ أفكار الكاتب على سريره وهو يتأمل أثناء ساعات الليل (مز٦٣:٦). مرة أخرى يبين مز ١١٩:١٤٨ استيقاظ الكاتب كل ساعة في الليل، كيما يفكر في وعود الرب. في مز ٩٠:٤، نجد تناقض حياة البشر القليلة في جملتها مع فكر الرب عن الوقت، لأن ألف سنة عند الرب مثل أمس عندما مر، أو كساعة في الليل، وهي فكرة استعيدت وانتقلت لاحقا في ع. ج، منتظرين يوم الرب (٢بط ٣:٨).

حراسة، مراقبة: ← נָטַר [nāṭar[1]] (يحفظ، #٥٧٥٧)؛ ← נָצַר [nāṣar] (يراقب، يحرس، يحفظ، #٥٩١٥)؛ ← צָפָה [ṣāpâ[1]] (يظل يحرس، يراقب بإنتباه، يقيم، #٧٥٩٥)؛ ← שָׁמַר [šāmar] (يراقب، يحرس، يوقر، #٩٠٦٨)؛ ← שָׁקַד [šāqad[1]] (يراقب، يستيقظ، #٩١٩٣).

البيبلوجرافيا

ANEP, 39, fig. 131; *DISO*, 185, 310; *NIDNTT* 2:132-37; *TDNT* 8:140-51; 9:236-44; *THAT* 2:982-87; *TWOT* 2:576-77, 594-95, 773, 939-40, 952, 954; E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 413, 424, 554, 668, 677, 679; R. S. Tombeck, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 1978, 221, 279, 325, 330.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

9069	שֶׁמֶר

שֶׁמֶר [semer [1]]، إسم. رواسب أو عكارة الخمر؛ الخمر العتيقة (#٩٠٦٩)

ش. أ. ق إن أصلها اللغوي غير مؤكد. انظر المناقشة في *HALAT* 4:1464-65.

ع. ق ١. كانت שֶׁמֶר هي الخمر التي سُمح لها أن تستقر على رواسبها أو عكارتها لتتحسن. كلما اقتربت من قاع الزق حيث الرواسب، كلما كانت الخمر العتيقة أفضل. هذا النوع من الخمر كان يستخدم بصورة رمزية من قبل الأنبياء في رسالتهم. يحتمل أن تكون قد إستخدمت ٥مرات في ع. ق.. (حز ٣٤:٢٣ تخمينية وأش ٦:٢٥ مشكوك فيها؛ إن NIV, NJPSV, RSV لا تقبل هذا التخمين). في إش ٦:٢٥ تتوازى الكلمة مع שְׁמָנִים، الأطعمة الثرية، ومن المعقول أن تُقرأ الخمر العتيقة أو الخمر التي على الرواسب (שְׁמָרִים). التي ستقدم في وليمة الرب للأمم (٦:٢٥-٨)عندما يُبتلع الموت. هنا يشير التعبير إلى إختيار مفضل، خمر ذات جودة عالية.

في الإشارتين الأخرتين (إر٤٨:١١؛ صف١:١٢) تستخدم صورة الخمر التي تركت على رواسبها لتتحسن على مدى فترة طويلة في وصف مؤاب ويهوذا على التوالي. رغم أنه قد سُمح لهم البقاء في أرضهم بضعة وقت غير منزعجين، إلا أنهم سوف يُحاكمون ويُطردون. في مز٨:٧٥[٩] يُوصف غضب الله كخمر فائرة (יַיִן חָמַר) التي ستشرب حتى عكارة خمرها (שְׁמָרֶיהָ)، أي ستشرب كلها، لأن الرب سيجبرهم على شرابها.

٢. يستخدم إسم. مع الأفعال الآتية التي تعرفها إلى مدى معين: זָקַק، مزاج، تنقية (#٢٤٢٣؛ إش ٦:٢٥)؛ מָצָה يفرغ (#٥١٧٢؛ مز٩:٧٥)؛ קָפָא يُثخن (#٧٨٨٤؛ صف ١٢:١)؛ שָׁקַט يكون هادئاً (#٩٢٠٠؛ إر ١١:٤٨).

ع. ج تترجم سب الكلمة بـ οἶνος، خمر (إش ٦:٢٥). لا تترجم في إر ١١:٤٨. في صف ١٢:١ تترجم كما من الجذر שָׁמַר، يحرس، يحفظ. في مز ٨:٧٥[٩] (سب ٩:٧٤) لا يتضح تعامل الترجمة مع الكلمة، يحتمل استخدام τρυγίας = שְׁמָרִים، فواكهه، إنتاج، يعتبر هذا سوء فهم للكلمة العبرية.

عنب – عصير، خمر: ← גַּת [gat [1]] (معصرة خمر، #١٧٨٠) ← דֶּמַע [dema'] (عصير من راقود خمر، #١٩٦٤) ← חֹמֶץ [ḥōmeṣ] (خل، خمر، شراب الشعير، #٢٨١٠) ← חֶמֶר [ḥemer] (خمر، خمر مزبد، #٢٨١٥) ← יַיִן [yayin] (خمر، #٣٥١٦) ← יֶקֶב [yeqeb] (راقود/ جرن خمر، معصرة خمر، #٣٦٧٦) ← ירשׁ [yrš [2]] (بطأ معصرة الخمر/ الكروم، #٣٧٧٠) ← מהל [mhl] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣) ← מֶזֶג [mezeg] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلطة، #٤٦٤١) ← מִשְׁרָה [mišrâ] (عصير، #٥٤٨٩) ← עָסִיס ['āsîs] (عصير عنب، #٦٧٤٧) ← שׂחט [śḥṭ] (يعصر، يعصر عنب، #٨٤٦٩) ← שֶׁמֶר [šemer [1]] (بقايا، خمر معتقة، #٩٠٦٩) ← תִּירוֹשׁ [tîrôš] (خمر منعشة، #٩٤٠٨).

يوجين كاربنتر *Eugene Carpenter*

٩٠٧٢ (שָׁמְרָה [somrâ]، يحرس، يراقب)، ← #٩٠٦٨

٩٠٧٦ (שֹׁמְרוֹן [somrôn]، سامرية)، ← سامرية

٩٠٨١ (שִׁמֻּרִים [simmurîm]، هزيع الليل، سهر)، ← #٩٠٦٨

9087	שֶׁמֶשׁ

שֶׁמֶשׁ [semes]، شمس (#٩٠٨٧).

ش. أ. ق المصدر المشترك أكد. *semes* (مذكر، لكن أحيانا مع المؤنث كسامي غربي) قد يعني شمس، ضوء الشمس، نهار، قرص الشمس (*CAD*, S/1, 335-39). يشير إسم. الإلهي *Samas*، (Utu in Sum.) إلى إله الشمس الذي كان "أشهر إله في بلاد ما بين النهرين من زمن الأكاديين فيما بعد ذلك" (Collon, 167) وقد كان يُصور دائمًا على أختام أسطوانية بشكل أشعة على أكتافه (قا؛ "أذيال الشمس" في إبليت Eblaite, see C. H. Gordon, "The Ebla Exorcisms," 130) والمنشار المسنون في يديه اليمنى. يظهر في ختم من Nippur تحته "مظلة مدعمة بأعمدة ملتوية" (Collon, 765). ترد *Samas* في النصوص الأدبية كالدخول والخروج من بوابات السماء

في المسيرة اليومية للتنزه؛ ويُصور كثيرا صعوده خلال البوابة الشرقية عند الفجر على أسطوانة الأختام أكد. القديمة (Lambert, *RLA* 4:412). أنه إله العدل، وبالتالي فهو حارس القانون وقاضي بلاد ما بين النهرين. أنه يهب الملوك السلطة لسن القوانين (Paul, 6-8). أنه رب السماء والأرض؛ أنه رب أو ملك أرواح الموتى (*etemmu*) ولديه سلطان إقامتهم (*sulû*) من العالم السفلي . عادة ما كان يُمثل إله الشمس على الأيقونات كقرص مجنح (cf. *samsatu*, sun disk, CAD, S/1, 332-35).

بالمثل كـ *sapsu* أوغا. (← *sampsu* ← *sappsu*)، فإن الصيغة الإبلية *Sipis* Eblaite لديها *p* بدلا من *m* كجذر ثاني؛ إنها نتيجة لـ segolization of *sapsu*. تشير *sps* إسم. مؤنث) في النصوص الأبجدية إلى الشمس (مثلا، *spsm*، شروق الشمس)، وكذلك للإلهة *Sapsu*، التي تدعى دائمًا "ضوء الآلهة" (*UT*, §19.1644) أو "سيدة" (*UT*, §19.2297). إنها تتضرع في تعويذة ضد لدغة حية (*KTU*, 1.100) ويظهر أنها تأخذ دور *psy-chopompe*، الذي يصاحب الملك Niqmaddu المتوفي حديثا إلى الآخرة (*KTU* 1.161). في أسطورة بعل تساعد أنت Anat في دفن بعل المتوفي، والبحث عنه في العالم السفلي، وتعيده إلى عرشه من عالم الموت، إله الموت (*KTU*, 1.6). عندما سمعت بالاعتراف المريع بموت قتل بعل، اشتعلت بالسخط، وتوقفت الأجساد السماوية عن مسيرتها C. H. Gordon, "Poetic Legends and Myths from Ugarit,' *Berytus* 25, 1977, 113). كان التعبير "شمس" يستخدم كلقب للملك الحثي، وكذلك للفرعون (Gordon, *UT*, §19.2468).

ع. ق تأتي שֶׁמֶשׁ كمذكر كما في أكد.، لكن أحيانا تأتي في صيغة المؤنث (مثلا تك ١٥:١٧؛ خر ٢٢:٢؛ تث ١٥:٢٤؛ ٢صم١٢:١١؛ مز ٢٢:١٠٤؛ جا ١٢:٢؛ إش ٨:٣٨؛ إر ٩:١٥؛ يونان ٨:٤؛ ملا ٢:٤[٢٠:٣]) قد يعكس الإستخدام المؤنث كما في الأغارتية، أصلها الكنعاني. تظهر كعنصر لـ PNs مثل שִׁמְשׁוֹן، شمشون (*HALAT* 1471-72)، ושִׁמְשַׁי، Shimshai (*HALAT* 1472) وكذلك GN בֵּית־ שֶׁמֶשׁ، (*HALAT* 124). هذه الأسماء، خاصة الأخيرة، قد تعكس عبادة الشمس الكنعانية قبل وجود إسرائيل.

١. الكونيات. (أ) خلق الشمس. تعتبر الشمس في ع. ق إحدى أعظم الضوئين (מְאֹרֹת) التي خلقهما الله بكلمته (تك ١:١٤، ١٦). أسس الله " النجوم (מָאוֹר) والشمس (שֶׁמֶשׁ)' (مز ١٦:٧٤، RSV) ونصب خيمة للشمس (مز ٤:١٩[٥]). لاحظ أن السماء تصور أحيانا بصورة بلاغية كخيمة (مثلا، إش ٢٢:٤٠؛ مز ٢:١٠٤؛ "مظلة").

أنه يتحكم تمامًا في حركتها. ومن ثم، يقول أي ٧:٩: "الآمِرُ الشَّمْسَ فَلاَ تُشْرِقُ وَيَخْتِمُ عَلَى النُّجُومِ".

(ب) الشمس والقمر. تظهر الشمس والقمر عادة معا ككلمة مزدوجة. ومن ثم، فإنها تظهر كتطابق، أي الشمس والقمر (تك ٩:٣٧؛ حب ١١:٢؛ مز ٣:١٤٨؛ يؤ ١٠:٢؛ ١٥:٣[١٥:٤]) أو في توازي، أي الشمس ‖ القمر (يش ١٢:١٠؛ مز ٥:٧٢؛ ٦:١٢١؛ إش ١٠:١٣؛ ١٩:٦٠؛ حز٧:٣٢) أو القمر ‖ الشمس (مز ١٩:١٠٤)، حاملة فكرة مجموع الأضواء السمائية. إن التزاوج الأخير يعبر عنه أيضا بـ לְבָנָה ‖ חַמָּה (نش ١٠:٦؛ إش٢٣:٢٤؛ ٢٦:٣٠). يضاف إلى التزاوج السابق النجوم، الكواكب، وأجناد السماء في تث ١٩:٤؛ ٢مل ٥:٢٣؛ إر ٢:٨؛ ٣٥:٣١. في أي ٧:٩، تتوازى الشمس (חֶרֶס) مع النجوم، بينما في تشير ضوء אוֹר التي تتوازى مع القمر في أي٢٦:٣١ إلى الشمس (قا؛ *Samas*، كضوء [נוּר]، (see Tallqvist, 456).

٢. ظاهرة طبيعية. (أ) حراسة اليوم. إن الوظيفة الأساسية للشمس هي فصل النهار عن الليل، حفظ (מֶמְשָׁל) النهار (تك ١٦:١، مز ٨:١٣٦). أنها تعمل كضوء في النهار (إش١٩:٦٠؛ إر ٣٥:٣١) وكذلك كعلامة "لتحديد المواسم، الأيام والسنين" (تك ١٤:١).

(ب) شروق الشمس. إن شروق الشمس يحمل معاني مؤقتة وفضائية (قا؛ الأغارتية *sat sps*، شروق الشمس، الشرق [*UT*, § 19.1138]، أكد. *si samsi*، شروق الشمس، شرق [*CAD*, s, 154; also A/2, 367]). تشرق الشمس أو تبزغ (זָרַח، تشرق، في تك ٣١:٣٢؛ ٢صم ٤:٢٣؛ مز ٢٢:١٠٤؛ نا ١٧:٣؛ إلخ؛ יָצָא، تخرج [#٣٦٥٥]، في تك ٢٣:١٩؛ قض ٣١:٥؛ إش ١٠:١٣، وأكد. *asû* [*CAD*, A/2, 367]) من الشرق. بما يُوضح الشرق في العبري كـ מִזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ، (مكان أو اتجاه) شروق الشمس (عد٢١:١١؛ يش ٥:١؛ ٥:١٣؛ ١٢:٩). تشير الصيغة الإسمية שֶׁמֶשׁ إلى الفجر في إش٣:٦٠.

في مز ٥:١٩[٦] يتضح أن الشمس تخرج (יָצָא) من حجرتها (NIV سرداق). كذلك في ما بين النهرين، تنبثق *Samas* من حجرتها، التي هي تحت الأفق، عند الفجر (see Heimpel, *JCS* 38, 1986, 128-30).

(جـ)غروب الشمس. إن غروب الشمس أيضا له معاني زمنية وفضائية. ومن ثم، في تك ١٢:١٥، ١٧؛ خر١٧:١٢؛ ١مل ٣٦:٢٢، إلخ تشير إلى وقت الغروب، وفي مز ١٩:١٠٤ تعرف الشمس متى ستغرب (מְבוֹא). من جانب آخر، تشير إلى مكان الغروب، أي، الغرب، في تث ٣٠:١١؛ يش ٤:١؛ ٤:٢٣؛ زك ٧:٨.

(د) حرارة الشمس. من الطبيعي للشمس أن تبعث الحرارة أثناء النهار (חָמַם في خر ١٦:٢١؛ ١صم١١:٩؛ نح ٧:٣)، لكن عندما تصير شديدة الحرارة، فحينئذ تكون مدمرة. وبالتالي ففي يو٤:٨ "ضربت الشمس رأس يونان فذبل.' إن الحماية من حرارة الشمس موعود به في مز ١٢١:٦ وأش ٤٩:١٠. يذكر أيضا نش ١:٦ الاحتراق (שָׁזַף) بواسطة الشمس.

٣. ظواهر غير معتادة. (أ) تظليم الشمس. أحيانا يكون تظليم الشمس (קָדַר or חָשַׁךְ؛ قا؛ أكد. *adaru* [*CAD*, A/1, 107; S/1, 335]) هو مقدمة أو مصاحبة للقضاء الإلهي. يذكره يوئيل بالارتباط بيوم الرب (يؤ٢:١٠؛ ٢:٣١[٣:٤]؛ ٣:١٥[٤:١٥]). يقول إش ١٣:١٠ أن الشمس ستظلم عند طلوعها في يوم الرب المخيف (see Koch, *UF*, 25, 201-17). كقضاء على مصر، سيغطي (כָּסָה) الله الشمس بالسحب (حز٣٢:٧). إن تظليم الشمس إذا هو علامة نهاية الزمان (جا ١٢:٢). توصف أيضا الكوارث على الأغلب في أكد. بحجب الشمس (He-impel, 138). لظاهرة خسوف الشمس في كنعان القديمة ، see *KTU* 1.78 (Dietrich-Loretz, *Mantik in Ugarit*, 39-86, 281-86).

(ب) غروب الشمس في النهار. إن غروب الشمس في النهار هي أيضا علامة القضاء الإلهي. ومن ثم، كقضاء على الأنبياء الكذبة "فإن الشمس سوف تغرب عن الأنبياء، ويُظلم عليهم النهار" (مي ٣:٦). وحتى لوالدة السبعة "ستغرب شمسها إذ بعدٍ نهار" (إر ١٥:٩)؛ في يوم الرب "سغَيِّبُ الشَّمْسَ فِي الظُّهْرِ وَيقْتِمُ الأَرْضَ فِي يَوْمِ نُورٍ" (عا٨:٩). في المقابل، فالشمس لن تغيب مرة أخرى في نهاية الزمان، زمن الخلاص (إش ٦٠:٢٠).

(جـ) ثبات الشمس. بحسب يش ١٠:١٢-١٣ ثبتت الشمس (דָּמַם، #١٩٥٧) فوق جبعون و"وقفت" (עָמַד #٦٤١) الشَّمْسُ فِي كَبِدِ السَّمَاءِ وَلَمْ تَعْجَلْ لِلْغُرُوبِ نَحْوَ يَوْمٍ كَامِلٍ" لأجل إسرائيل. يذكر أيضا حب ٣:١١ أن الشمس والقمر وقفا في بروجهما أي "مسكنهما" (NIV)، كنتيجة لسير الرب المريع. في الحالة الأولى كانت حركة الشمس هي وسيلة خلاص الله، بينما في الأخيرة كانت نتيجة لعمل خلاصه. فسر هذا من قبل كثيرين كشيء متعلق بالطوالع السماوية. (لاحظ أن ظهور الشمس والقمر معا في اليوم الرابع عشر كان يُعتبر علامة جيدة عند الأشوريين، (see Younger, 212-20).

(د) إنعكاس الشمس. عندما استجاب الرب لصلاة حزقيا وأضاف خمسة عشر سنة على حياته، أعطاه علامة: "هَنَذَا أَرَجِّعُ ظِلَّ الدَّرَجَاتِ الَّذِي نَزَلَ فِي دَرَجَاتِ آحَازَ بِالشَّمْسِ عَشَرَ دَرَجَاتٍ إِلَى الْوَرَاءِ" (إش ٣٨:٨). فرجعت الشمس (שׁוּב، #٨٧٤٠) عشرة درجات (مؤنث) عن الدرجات التي نزلتها (أيضا ٢مل ٢٠:١١). اعتبرت هذه الظاهرة الغير معتادة عمل خلاصي لرحمة الله.

٤. الشمس الشافية. في ملا ٤:٢[٣:٢٠] قال الرب: "لَكُمْ أَيُّهَا الْمُتَّقُونَ اسْمِي تُشْرِقُ شَمْسُ الْبِرِّ وَالشِّفَاءُ (מַרְפֵּא [#٥٣٤٠]) فِي أَجْنِحَتِهَا. هذا التعبير رمزي بشكل كبيرا متأثرا بالخلفية الش. أ. ق عادة ما كان يرمز لإله الشمس بقرص مجنح في الش. أ. ق وكان يُظن أن لديها قوة شافية، كما هو موضح في التعويذة ضد سنكبت snakebite في الأغارتية (*KTU* 1.100). في عبارة "شمس البر" ترد الشمس في صيغة المؤنث، وهي بذلك تعكس الإستخدام الكنعاني للتعبير. ومع ذلك، فرغم أن الشمس هنا مشخصة إلا أنها ليست مؤلهة.

٥. عبادة الشمس. يحذر ع. ق. بصفة مستمرة ويمنع عبادة الأجرام السمائية مثل الشمس (تث ٤:١٩؛ ١٧:٣). ومع ذلك، فهذه الممارسة لم تنقطع عبر تاريخ إسرائيل، على الأقل على المستوى الشعبي (مثلا إر ٨:٢). ورغم أن أصل عبادة الشمس في إسرائيل وعلاقتها باليهودية ليس واضحاً، إلا أن فأسماء مثل بيت شمس، وكذلك الصيغة المؤنثة الغير معتادة للشمس في العبري، قد تعكس عبادة الشمس في كنعان قبل وجود إسرائيل. انظر أعلاه لمعرفة أدوار آلهة الشمس *Sapsu* في أوغاريت.

إزدهرت هذه العبادة على وجه الخصوص في وقت منسى. بحسب ٢مل ٢٣:٥، قبل وقت يوشيا كان الناس "يوقودون للبعل، للشمس والقمر وكل أجناد السماء.' يذكر ٢مل ٢٣:١١ " المركبات المكرسة للشمس" والخيل التي أعطاها ملوك يهوذا للشمس. من الجدير بالملاحظة أن إله ما بين النهرين *Samas* كان يُدعى "راكب الخيل" (Tal-lqvist, 455). لا مجال للتفكير في أن عبادة الشمس كانت ابتكار القرن السابع، لأنها كانت عادة راسخة في كنعان.

شاهد آخر على ممارسة عبادة الشمس هو حز٨:١٦، حيث قيل أن خمسة وعشرون رجلا كانوا يسجدون للشمس وظهورهم نحو الهيكل تجاه الشرق أي شروق الشمس.

٦. عبادة الموتى. رغم أن ع. ق.. لا يعطي دليلا واضحا على دور الشمس في عبادة الموتى- من غير المدهش أن توجد على المستوى العام اعتقاد بإلهة الشمس كـ *psy-chopompe*، الشخص الذي ينزل ويقيم (أرواح) الموتى من/ إلى الهاوية، مثل *Samas* أكد.، الذي يُدعى "رب أرواح الموتى" (*bêl etemmi; CAD*, E, 398)، وإلهة الشمس الأغارتية *Sapsu*. من المحتمل أن يكون هناك انعكاسا لآثار التقليد الشعبي الكنعاني في عبارة אוֹב בַּעֲלַת־ אֹ (١صم ٢٨:٧)، "سيدة أرواح الموتى" (Tsumura, 54-55).

٧. تعبيرات إصطلاحية. (أ) تحت الشمس. يظهر هذا المصطلح ٢٩مرة، جميعهم في سفر الجامعة (مثلا، ١:٣؛ ٩، ١٤؛ ١١:٢؛ ٥:١٠)، ويعني "الحياة في العالم الحقيقي" (*NIDNTT*)، أحيانا يُستبدل بـ"تحت السموات". تظهر هذه العبارة أيضا في الفنيقي (e.g., *KAI*, 13:7; 14:12).

(ب) في العلن (حرفيا، "مقابل الشمس"). يُستخدم التعبير في عد٢٥:٤ ويتناقض مع "في السر" في ٢صم١٢:١٢؛ قا؛ مز ٧٢:١٧؛ أي ٨:١٦.

(جـ) أن يرى الشمس. يعني التعبير أن يكون لديك حياة أو وجود على الأرض (مز ٥٨:٨[٩] "ميلاد في غير أوانه"؛ جا٧:١١) أو يكون لديك معرفة (جا٦:٥). cf. *HALAT* 1081.

٨. استعارات. (أ) مقارنة. تستخدم الشمس للتعبير عن اللمعان كما في نش ٦:١٠ ("مشرقة كالشمس") ودائمة كما في مز٨٩:٣٦ ("يدوم أمامي كالشمس")، وكذلك للقوة كما في قض ٥:٣١ ("وَأَحِبَّاؤُهُ كَخُرُوجِ الشَّمْسِ فِي جَبَرُوتِهَا").

(ب) تشخيص. تعرف الشمس "متى تغيب" (مز ١٠٤:١٩) و"كالجبار المبتهج للخروج للسباق" (١٩:٥[٦]).

(جـ) الله كشمس. يوصف الله في مز٨٤:١١[١٢] بصورة بلاغية "كشمس وترس"؛ لاحظ أن كلا البندين هما أشياء مستديرة. إلا أن هذا لا يعتبر دليلا على أن هيكل أورشليم كان مركزا لعبادة الشمس، رغم أن التعبير يعكس بعض العناصر الشمسية. ربما تقارن حقيقة أن الله يُدعى هنا "شمس" بحقيقة أن الملك الحثي وفرعون مصر كان يطلق عليهما "الشمس" في أوغا.. كذلك في أكد. تستخدم "شمس" كتعبير عن التحبب: "أنت ربي، أنت شمسي" (*CAD*, S/1, 337).

(د) الله والبر. بالضبط كما كان *Samas* أكد. هو إله العدل، ومن ثم فهو حافظ الناموس والقضاء، ترتبط الشمس في ع. ق.. بفكرة العدل وكذلك بالله البار نفسه. يتناقض إله תּוֹרָה، الناموس، التعليمات في مز١٩ مع تأثير الشمس في العالم المادي. في ملا ٤:٢[٣:٢٠] يظهر أن "شمس البر" ستشرق لأولئك الذين سيخافون. لقد تم شرح العبارة على النحو الآتي: (i) الشمس التي تتكون من البر؛ (ii) الشمس التي تنتج البر؛ و(iii) الشمس التي هي البر. تُذكر قاعدة البر التي هي في مخافة الله" مرة أخرى مع الشمس المشرقة في ٢صم٢٣:٣-٤.

ب. ت في سب، تُستخدم ἥλιος، شمس بصورة شائعة لتحدد الزمن، سواء للنهار بالإشارة إلى شروقها، غروبها، وحرارة منتصف اليوم، أو عن المواسم. في الأبوكريفا تظهر الشمس في تواز مع "ضوء العدل" (حك ٥:٦؛ قا؛ ملا ٤:٢) وبتعبير لمعانها (سير ٢٣:١٩) ومجدها (حك٧:٢٩). يذكر سير ٢٦:١٦: "جمال الزوجة الصالحة في بيت مستقر مثل الشمس الساطعة."

في الأسفار المنحولة. يصف إظلام الشمس اليوم الأخير (e.g., As Mos 10:5, Sib Or 3:801f). ربط الكتاب الرومانيون الشمس المظلمة بمأساة كما في موت قيصر أو الحرب ما بين أكتافيوس ومارك أنطوني. ترد كذلك التأملات الفلكية والدينية عن الشمس والقمر في *Eth. Enoch* 72-74; 78; Sl. *Enoch* 11-16; *Gr. Baruch* 6-9.

ع. ج إن الإستخدام المعتاد لـ ἥλιος هو لتحديد الوقت، مثل الشروق (مر٣٢:١، إلخ) أو الغروب (٢:١٦)، وكذلك لتدل على إتجاه الشرق (رؤ ١٢:١٦، إلخ). يظهر الاستخدام الوصفي في عبارات مثل "أضاء وجه يسوع كالشمس" (مت٢:١٧؛ كذلك وجه الملاك في رؤ١:١٠) و"الأبرار سيضيئون كالشمس" (مت ١٣:٤٣). ذكر أن بولس رأى ضوءا "أكثر لمعانا من الشمس" (أع ٢٦:١٣). يُعبر عن اللمعان في عبارت كـ "يقف الملاك في الشمس" (رؤ ١٩:١٧) و"امرأة متسربلة بالشمس" (١٢:١).

في القرائن الأخروية ستظلم الشمس (رؤ ٦:١٢؛ ٨:١٢؛ ٩:٢؛ كذلك مت ٢٤:٢٩). سيكون هناك "علامات في الشمس، القمر، النجوم" (لو ٢١:٢٥). في أع ٢:١٧-٢١ التي تقتبس يو ٢:٢٨-٣٢، see *NIDNTT*, 732. لن تحتاج أورشليم الجديدة إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئا، فيها لأن "مجد الله قد أنارها، والحمل سراجها" (رؤ ٢١:٢٣؛ قا؛ ٢٢:٥). هذا بالضبط كما نبوة أشعياء بأن الشمس "لاَ تَكُونُ لَكِ بَعْدُ الشَّمْسُ نُوراً فِي النَّهَارِ وَلاَ الْقَمَرُ يُنِيرُ لَكِ مُضِيئاً بَلِ الرَّبُّ يَكُونُ لَكِ نُوراً أَبَدِيا، والله سيكون مجدك" (إش٦٠:١٩).

شمس: ← חַמָּה [*ḥammâ*] (يتوهج، #٢٧٨٠)؛ ← חֶרֶס [*ḥeres* [2]] (شمس، #٣٠٦٤)؛ ← שֶׁמֶשׁ [*šemeš*] (شمس، #٩٠٨٧).

شروق الشمس، فجر، غروب الشمس ← אוֹר [*'ôr*] (النور، نور الصباح، الفجر، الإضاءة، #٢٤٠) ← זֶרַח [*zeraḥ* [1]] (السحر، الشروق، #٢٤٣٧) ← מָבוֹא [*mābô'*] (مدخل، غروب، غرب، #٤٤٢٧) ← מַעֲרָב [*ma'ᵃrāb* [2]] (غروب الشمس، غرب، #٥١١٥) ← נֶשֶׁף [*nešep*] (ظلام، نور السّحر، الفجر، الظلام، #٥٩٧٤) ← שַׁחַר [*šaḥar*] (الشفق قبل الفجر، #٨٨٤٠).

قمر، شهر: ← חֹדֶשׁ [*ḥōdeš* [1]] (شهر، قمر جديد، #٢٥٤٤)؛ ← יֶרַח [*yeraḥ* [1]] (شهر، #٣٧٣٢)؛ ← כֶּסֶא [*kese'*] (قمر كامل، #٤٠٥٧)؛ ← לְבָנָה [*lᵉbānâ* [1]] (قمر، #٤٢٤٤).

سماء: ← אֲגֻדָּה [*'ᵃguddâ*] (القبة الزرقاء، فرشاة الرش، #٩٩)؛ ← רָקִיעַ [*rāqîa'*] (القبة الزرقاء، طبق، #٨٣٨٥)؛ ← שַׁחַק [*šaḥaq*] (سحب من الغبار،

#٨٨٣٦)؛ ← שָׁמַיִם [šāmayim] (سماء، سماء، هواء، #٩٠٢٨).

نور، إشعاع، لمعان: ← אור [’wr] (يكون منير، يلمع، يشرق، #٢٣٩)؛ ← בָּהִ [bāhîr] (لامع، متألق، #٩٨٦)؛ ← זרח [zrh [1]] (شروق [الشمس]، يشرق، #٢٤٣٦)؛ ← יפע [yp‘ [1]] (يُشرق، #٣٦٤٩)؛ ← נגה [ngh] (يشرق، يسبب الإشراق، #٥٥٨٥)؛ ← [2] נהר [nhr [2]] (يكون مشعا، #٥٦٤٢)؛ ← קרן [qrn] (يرسل إشعة، يكون مشعاً، #٧٩٦٦).

البيبلوجرافيا

ABD 6:237-39; *CAD* S/1:332-35, 335-39; *HALAT* 1468-72; *NIDNTT* 730-33; *THAT* 2:987-99; D. Collon, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, 1987; M. Dietrich and O. Loretz, *Mantik in Ugarit*, 1990; C. H. Gordon, “Poetic Legends and Myths from Ugarit,' *Berytus* 25, 1977, 5-133; idem, “The Ebla Exorcisms,' *Eblaitica* 3, 1992, 127-37; W. Heimpel, “The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts,' *JCS* 38, 1986, 121-51; J. Koch, “Der Finsternisbericht Jesaja 13,10,' *UF* 25, 1993, 201-17; W. G. Lambert, “Himmel,' *RLA* 4:411-12; T. J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HSM 39, 1989; S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, SVT 18, 1970; J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, 1972; M. S. Smith, “The Near Eastern Background of Solar Language of Yahweh,' *JBL* 109, 1990, 29-39; J. G. Taylor, *Yahweh and the Sun*, JSOTSup 111, 1993; K. Tallqvist, Akkadische *Gtterepitheta, StudOr* 7, 1938; D. T. Tsumura, “The Interpretation of the Ugaritic Funerary Text KTU 1.161,' *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, 1993, 40-55; K. L. Younger, Jr., *Ancient Conquest Accounts*, JSOTSup 98, 1990.

ديفيد توشيو تسومرا *David Toshio Tsumura*

٩٠٨٨ (שִׁמְשׁוֹן [simsôn]، شمشون)، ← شمشون

9094	שֵׁן

שֵׁן [sen [1]]، سن، عاج (#٩٠٩٤)؛ שֶׁנְהַבִּים [sen-habbîm]، عاج (#٩١٠٥)؛ > שָׁנַן [sanan [1]]، يجعله حادا (#٩١١١).

ش. أ. ق يصادق على الجذر שָׁנַן جيدا في اللغات السامية الأخرى، قا؛ sinnu أكد.؛ sn أوغا.؛ عرب. sinn.

ع. ق ١. يُستخدم إسم. لكلا من أسنان الحيوان والبشر، كما في *lex talionis* في خر ٢١:٢٤ ولا ٢٤:٢٠.

٢. قد يعني كلا من שֵׁן وשֶׁנְהַבִּים عاج، أي، من أسنان الفيل. كان العاج يستخدم على وجهه الخصوص في المباني؛ كان ”عرش سليمان العظيم مرصع بالعاج“ (١مل١٠:١٨= ٢أخ ٩:١٧) وكان قصر أخاب ” مرصعا بالعاج“ (١مل ٢٢:٣٩). انتهر عاموس الأغنياء الأقوياء الذين ”يضطجعون على أسرة من عاج“ (عا ٦:٤) وأنبأ بخراب ”بيوتهم المرصعة بالعاج“ (٣:١٥). كان العاج متضمنا في حمولة سفن ترشيش المحملة لسليمان (١مل١٠:٢٢=٢أخ ٩:٢١).

٣. تستخدم שֵׁן في عدد من التعبيرات المجازية. **(أ)** القوة على إذاء الآخرين. إن أسنة أعداء المرنم هي رماح وسهام (مز ٥٧:٤[٥]؛ قا؛ أم ٣٠:١٤، يؤ ١:٦). إلا أن الرب لديه القدرة على كسر ”أسنان الأشرار“ (مز ٣:٧[٨]؛ قا؛ ٥٨:٦[٧]؛ قا؛ أي ٢٩:١٧).

(ب) إن الصرير على الأسنان ضد شخص ما هي علامة على الغضب والعدوان (مز ٣٥:١٦؛ ٣٧:١٢؛ ١١٢:١٠؛ قا؛ مراثي ٢:١٦). إلا أنه لا يوجد توازي في ع. ق.. مع التعبير الوارد في ع. ج. عن البكاء وصرير الأسنان الناتج عن القضاء الإلهي.

(جـ) إن التعبير المثلي الوارد في إر ٣١:٢٩-٣٠ وحز ١٨:٢ ”الآبَاءُ أَكَلُوا حِصْرِماً وَأَسْنَانُ الأَبْنَاءِ ضَرِسَتْ“ مرفوضا بـ”بَلْ: [كُلُّ وَاحِدٍ يَمُوتُ بِذَنْبِهِ]. كُلُّ إِنْسَانٍ يَأْكُلُ الْحِصْرِمَ تَضْرَسُ أَسْنَانُهُ“ (NRSV). ومن ثم، ففي هاتين الفقرتين يؤكد على مسئولية الفرد الأخلاقية، بلا من التضامن مع خطية الأمة أو جيل يعاني من خطايا الأسلاف.

(د) يتحدث عا ٤:٦ عن عقاب القضاء الإلهي الذي هو الجوع ، بأن الرب سيعطي إسرائيل ”نظافة الأسنان“ (NIV mg.) في كل مدينة، ”العوز للخبز“ في كل قرية.

أسنان، عاج: ← חָרַק [ḥāraq] (صرير الأسنان، #٣٠٨٠)؛ ← שֵׁן [šēn[1]] (سن، عاج، #٩٠٩٤).

البيبلوجرافيا

IBD 2:722-24.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

9101	שָׁנָה

שָׁנָה [sanâ [1]]، قَلْ. يتغير، يكون مختلفا، يكرر؛ نِفْعَلْ. يكون مُكررا؛ بيعِّل. يُغير، يبدل؛ بُعَّل. يتغير؛ هِتبَعِل. يتخفى (#٩١٠١).

ش. أ. ق أرم. اليهودية שנא، أوغا. snw, sny، أكد. sanû، يعمل مرة أخرى، يصبح مختلفا، يُغير (يعامل كجذرين في CAD 17:398-408)، Deir 'Alla, sn' (?) أكد. sanû، يغير، تستخدم لتبديل العقود، الاتفاقيات، الكلمات، والنصوص (CAD 17:406-8). قا؛ الإستخدام العبري لـ שָׁנָה في مز ٨٩ (أدناه).

ع. ق يستخدم هذا الفعل ثلاثة مرات مع الله كفاعل. يتهم أيوب الله باستبداد الرجل العاجز، مبدلا آماله إلى يأس، ومرسلا إياه إلى الموت (أي ١٤:٢٠). في مرثاة رفض الله الظاهري للمملكة الداودية، يُذكر كاتب مز ٨٩ الله بوعده بأنه لن يبدل قسم عهده (مز ٨٩:٣٤[٣٥]). أعلن الله لجيل ملاخي، "أنا الرب لا أتغير" مذكرا إياهم أنه بَيَن لهم عهد أمانته الذي لا يتغير بأنه لم يبدد الأمة العاصية (ملا ٣:٦). تصف الكلمة في إر ٢:٣٦ تأرجح إدارة يهوذا السياسية وتحالفتها، التي تشهد جميعها عن نقص إيمانها في قدرة الرب لحماية الأمة.

يغير: ← הפך [hpk] (يبدل، يدمر، يغير، #٢٢٠٠)؛ ← חלף [hlp 1] (يمر بـ، يختفي، يغير، يجدد، #٢٧٣٦)؛ ← מור [mwr 1] (يُغَيَّر، يستبدل، #٤٦١٤)؛ ← שנה [šnh 1] (يغير، يكرر، #٩١٠١).

البيبلوجرافيا

R. L. Bergey, "Post-Exilic Hebrew, Linguistic Developments in Esther: A Diachronic Approach,' *JETS* 31, 1988, 163-64.

روبرت بي . تشيشولم *Robert B. Chisholm*

9102 שָׁנָה

שָׁנָה [sanâ 2]، إسم. سنة (#٩١٠٢).

ش. أ. ق إن שָׁנָה هي جذر مشترك يصادق عليه في عديد من اللغات السامية، بما فيهم السامرية sena؛ أوغا. sen؛ أكد. sattu[m]؛ أرم./ سريانية. sena'، عرب. sanat.

ع. ق ١. من بين ورود שָׁנָה الـ ٨٧٤مرة أغلبهم يُفهم بسهولة في ضوء عُرف الاستخدام الحديث. تشيع الإشارة إلى سني حياة إنسان (مثلا تك٧:١١؛ رغم أن سنى الله لا نهاية لها، مز ١٠٢:٢٤، ٢٧[٢٥، ٢٨])، سني حكم ملك ما (مثلا، ٢مل ١٣:١ وطوال أسفار الملوك والأخبار)، واستمرارية الممارسات الطقسية (مثلا، خر ١٢:٢ وأماكن أخرى عبر الخروج واللاويين)، بين آخرين.

٢. إلا أن هناك العديد من الفقرات التي لا تفهم فيها سنة على أنها تقويم لكن كوصف للعمل الإلهي، وبالتالي فقد تحمل أهمية لاهوتية. على سبيل المثال، تشير إلى فترة عقاب الله في إش ٣٤:٨ وإر ١١:٢٣. فيما بعد أدان إرميا رجال عناثوث (أعدائه في بلدته يهوذا) وقال أن الكوارث ستحل عليهم في "سنة عقابهم" (שְׁנַת פְּקֻדָּתָם [#٧٢١٣]؛ قا؛ ٢٣:١٢). في الأولى، سيعاقب الرب أدوم في "سنة الجزاء" (שְׁנַת שִׁלּוּמִים [#٨٩٣٦]) من أجل معاملتهم للإسرائيليين (قا؛ حز ٢٥:١٢-١٤).

في المقابل، يصف التعبير أيضا رؤية الله لشعبه. يتحدث إش٦١:٢ عن "سنة الرب المقبولة" (שְׁנַת רָצוֹן [#٨٣٥٦] layhwh) وفي ٦٣:٤ عن "سنة فدائي" (שְׁנַת גְּאוּלַי [#١٤٥٣]). كلاهما يتعلقان بإنتظار الإسرائيليين تحريرهم من بابل. الأولى تمثل تطبيقا صريحا لسنة اليوبيل (لا٢٥)، التي تتحدث عن تحرير الإسرائيليين من ديونهم واسترداد الأرض لأي شخص سبق أن باعها بسبب ضرورة اقتصادية. إن نصوص سنة اليوبيل تتناسب بسهولة رجوع الإسرائيليين إلى أرضهم من السبي البابلي. في هذه الأمثلة الأربعة، يكون للسنة معنى غير محدد لإطار الزمن العام الذي سيتم فيه عقاب أو فداء الله. وبالتالي، فلابد أن تُفهم بالارتباط مع مختلف (وأكثر شيوعا) فقرات ع. ق.. التي تذكر اليوم مثلا، "يوم الرب" (يؤ ٢:٣١[٣:٤]؛ عا ٥:٢٠)، "يوم الخلاص" (إش ٤٩:٨)، وأخرين (انظر יוֹם [#٣٤٢٧]).

ب. ت إن أكثر استخدامات שָׁנָה في ل. ب. م. هي دنيوية، تتعامل بالأخص مع المتطلبات التي تتعلق بأعضاء المجتمع (e.g.، نج. cols. 6-9؛ نظح. col. 2، نطح. 6:14-7:3؛ نج. a. col. 1)، إلا أنه يبدو أن وثص.2:9-10 و٤:٩-١٢ تتحدث عن السنين المخصصة للأشرار (أعضاء المجتمع). هذا الإستخدام العام الدنيوي يُطبق أيضا في الأسفار المنحولة والأبوكريفا. إلا أن هناك فقرة ذات أهمية لاهوتية ترد في 11QMelch. حيث سيأتي ملكي صادق في قرينة أخروية، وينطق بحكم على إبليس. من ضمن الفقرات الكتابية التي تدل على هذا النص الفقرة الواردة في إش ٦١:١-٢. ينطبق هذا ليس فقط على ملكي صادق في عب٧، لكن الأهم من ذلك تتطابق يسوع مع هذه الفقرة في لو ٤:١٩.

ع. ج بعيدا عن الاستخدام المتوقع للسنة في ع. ج. يعمل لو٤:١٩ ربطا مطابقا صريحا ما بين تحرير الإسرائيليين الوشيك من بابل في أش٦١:٢ وخدمة يسوع الفدائية: قال يسوع أن خدمته تممت "السنة المقبولة". رغم أن إهتمام إشعياء المباشر كان هو خلاص الإسرائيليين الذين كانوا في أيامه، إلا أن هدف كلماته النهائي لم يدرك حتى مجيء الشخص الذي سيفدي جميع شعب الله من أسر الخطية والموت. إن الكنيسة كما كانت إسرائيل من قبلها، أصبحت هدف الله المقبول. إلا أن "سنة الرب المقبولة" هذه لا تقتصر على حدث تاريخي منعزل، كما كان الحال مع

تحرير الإسرائيليين من بابل، لكنه أفتتح بمجيء المسيح الأول، وهو تميز للعصر المسياني ككل (تحرير الله في المسيح هو حقيقي الآن كما كان من ٢٠٠٠ سنة)، وله نتائج أبدية. من هذا المنطلق، فإن إستخدام إش ٦١:١-٢ في لو ٤:١٩ له توازي قوي في 11QMelch. إن الفرق ما بين الإثنين هو أن نطاق الأخير موجه تمامًا للمستقبل الأخروي، بينما فهمه لوقا على أنه يشير أولا وقبل أي شيء إلى خدمة يسوع الأرضية كافتتاح لعصر أخروي. في المسيح، تختبر "سنة الرب المقبولة" من قبل الكنيسة، رغم أن اكتمال هذا الوعد ينتظر مجيئه الثاني. يرتبط بذلك تطبيق سني تيهان إسرائيل في البرية الأربعون سنة (مز ٩٥:١٠) على الكنيسة "أربعين سنة" تيهان في البرية (زمن الكنيسة)، رغم أن الأولى تتميز بغضب الله والأخيرة ببركاته. أيضا تصف "ألف سنة" ربط الشيطان في رؤ ٢٠:١-٦، رغم أن طبيعة هذه الفترة الزمنية المحددة مازال مجال للجدل.

يوم: ← בֹּקֶר [boqer [2]] (صباح، الفجر، #١٣٣٢)؛ ← יוֹם [yôm [1]] (نور الصباح، يوم، اليوم الأخير، اليوم، #٣٤٢٧).

الوقت ← אָבֵד ['ōbēd] (أبداً بعد ذلك، #٧) ← אֹפֶן ['ōpen] (الوقت الصحيح، #٦٩٨) ← גִּיל [gîl [1]] (مرحلة من الحياة، #١٦٣٦) ← זמן [zmn] (يُجدِد، #٢٣٧٤) ← עוֹלָם ['ôlām] (زمن أوأمد طويل، #٦٤٠٩) ← עֵת ['ēt] (وقت، #٦٩٦١) ← פַּעַם [pa'am] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣) ← פֶּתַע [peta'] (جار، #٧٣٥٣) ← תָּמִיד [tāmîd] (إستمرار، عدم إنقطاع، تقدمة إعتيادية، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:941-42; M. P. Miller, "The Function of Isa 61:1-2 in 11QMelchizedek" *JBL* 88, 1969, 467-69; W. Zimmerli, "Das 'Gnadenjahr des Hern,'' *Archوologie und Altes Testament*, 1990, 321-22; D. E. Gowan, "Isaiah 61:1-3, 10-11,' *Int* 35, 1981, 404-9; I. H. Marshall, *Commentary on Luke*, NIGTC, 1978, 177-90; J. A. Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4,' *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults*, 1, 1975, 75-106; B. Chilton, "Announcement in Nazara: An Analysis of Luke 4:16-21,' *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, 2, 1981, 147-72; M. Rogers, "Luke 4:16-30-A Call for a Jubilee Year?' *RTR* 40, 1981, 72-82.

بيتر إنس *Peter Enns*

٩١٠٤ (שֵׁנָה [senâ]، ينام)، ← #٣٨٢٢

٩١٠٥ (שֶׁנְהַבִּים [senhabbîm]، عاج)، ← #٩٠٩٤

9106 שָׁנִי

שָׁנִי [sanî [1]]، خيط قرمزي (أحمر داكن)، قرمز (#٩١٠٦).

ش. أ. ق أكد. *sinitu, sanu*، قماش مصبوغ؛ الأغارتية *tn* قرمزي (*UT*, 2702).

ع. ق ١. تأتي الكلمة مركبة مع תּוֹלַעַת (#٩٣٥٧) في خر، لا، عد. تعد هذه النصوص أكثر ورود هذا التعبير. رغم أن اللون مشتق من دودة، إلا أن "دودة" لا تمثل ترجمة שָׁנִי عندما تأتي بمفردها. إنها تدل على اللون (إش ١:١٨)، وأغلب المرات عن لون الخيط: الخيط التي ربطته ثامار حول رسغ إبنيها التوأم البكر (تك ٣٨:٢٨، ٣٠)؛ الحبل الخارج من بيت راحاب في أريحا (يش ٢:٢١،١٨). لمزيد عن مجال اللون انظر תָּלַע (#٩٤٣٣).

٢. تدل أيضا كلمة שָׁנִי على الثياب المصنوعة من الخيوط. فهي تمثل الرفاهية (أم ٣١:٢١؛ ٢صم ١:٢٤؛ إر ٤:٣٠).

٣. في إش ١:١٨ تظهر مع كلمتين أخريتين للون الأحمر: תּוֹלָע وאָדֹם لتدل على الخطية.

ألوان-أحمر: ← אדם ['dm] (يحمر، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן ['argāmān] (أرجواني، #٧٦٣) ← כַּרְמִיל [karmîl] (أحمر داكن، #٤١٤٧)؛ ← שָׂרֹק [śārōq [1]] (أحمر مائل إلى اللون البني، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי [šānî [1]] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [šāšar] (الزنبق الأحمر/ أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תִּלְגַת פִּלְנְאֶסֶר [till^e gat piln'eser] (مغطى بمادة قرمزية ، #٩٤٣٣).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT, 1982; J. Doumet, *A Study of the Ancient Purple Color*, 1980; P. L. Garber, "Color,' *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre,' *JNES* 22, 1963, 104-18.

روبرت ألدن *Robert Alden*

٩١٠٨ (שֵׁנִי [senî]، ثاني)، ← #٩١٠٩

9109 שְׁנַיִם

שְׁנַיִם [s^e nayim]، שְׁתַּיִם [s^e tayim]، إسم. إثنان (عدد أساسي)، أكثر، آخر، قليل (#٩١٠٩)؛ שֵׁנִי [senî]، صفة ثاني (عدد ترتيبي) (#٩١٠٨).

ع. ق ١. قد يوضح زوجين من البنود/ بندين (مثلا عضوين متماثلين في الجسد) بواسطة יִם صيغة مزدوجة كذلك الكلمات العبرية لإثنين (שְׁנַיִם [مذكر] وשְׁתַּיִם [مؤنث])، التي هي أيضا في صيغة الإزدواج. أعطت الصيغة النحوية المزدوجة مفهوم الثنائية سمة مميزة، في حين يفترض في العالم المعاصر بشكل عام أن جميع الأرقام على الخط العددي لها نفس القيمة والوزن. يقترح Segal (3) أن إثنان تعتبر امتداد لواحد، والجمع يبدأ من ثلاثة. إلا أنه يجب معاملة المجادلات من علم التشكل إلى علم النفس بحذر.

٢. إن اختلاف ورود اثنين في الكتاب المقدس يشهد عن أهيمة التناقضات الثنائية في الطبيعة والثقافة. إنها تتوغل في العالم المادي (النورين العظيمين؛ أي الشمس والقمر، تك١:١٦)، وتأكيد قصة الطوفان على وحدات حيوانات العالم المذكرة والمؤنثة (٩:٧). إن البشر ليدهم عديد من علاقات الثنائية، بما في ذلك الأصدقاء القريبين (جا ٤:١١)، الأب والإبن (تك٢٢:٦)، الأم وإبنتها (را ١:١٩)، وفوق الكل، الزوج والزوجة (٢:٢٥). يمنح التماثل المعماري أمثلة كثيرة على النظام الثنائي (خر ٢٥-٤٠؛ ١مل ٦-٨). تقدم بإستمرار النوعين الأساسين للذبيحة في الطقوس الكهنوتية (لا ١٢:٨؛ قا؛ خر ٢٩:٣٨). نظر مجتمع ما بعد السبي إلى القيادة على أنها المؤسستين التوأمتين للمملكة والكهنوت (زك٤). إن الملكين العمونيين المهزومين هما نموذج لعون الله القدير في البرية (يش ٢٤:١٢)، إثنان يكفيان في معركة مع بركة الله (تث ٣٢:٣٠).

٣. إثنان يكفيان لوصف عدد صغير (١مل ١٧:١٢؛ قا؛ "ein Paar" الألمانية)، رغم أن التقريب يعبر عنه بإضافة العدد الجار، مثل "يوم أو إثنان" (أي يوم أو إثنان في عز ١٠:١٣) أو "ثلثين" (أي إثنان أو ثلاثة، ٢مل٩:٣٢). يمكن فهم أعضاء التزوج على أنها متحدة أو منقسمة، متممة أو معارضة. يمكن أن تلعب الرواية العبرية تلعب على غموض العلاقة (تك ٢٢:٦، ٨؛ را ١:٨). تؤكد قرائن الصدقات على الإرادة المشتركة ما بين شعب أو فريق (١صم ١٤:١١؛ عا ٣:٣)، لكن إثنان أيضا تكفيان للصراع، الظلم، والسيادة (تك ٢٥:٢٣). تصف القصص الأبائية الصراع بين زوجتين (٣٠:١) وأخوين (٢٥:٢٣). ومع ذلك فالتناغم بين أناس لا تربطهم علاقة، يمكن أن يعبر عنه ويحفظ خلال عهد (تك ٢١:٢٧؛ ١صم٢٣:١٨). إن قرار الصراع ما بين فرقتين هو هدف قانون المحكمة (تث٢١:١٥؛ ٢٥:١)، وتميز حكمة الملك الشرعية ما بين البر والشر (١مل ٣:١٦). إن قانون تعدد الزوجات يمنع تفضيل معاملة زوجة على أخرى (تث ٢١:١٥-١٧)، كلا الطرفين الذين أمسكا في زنا لابد أن يموتا (٢٢:٢٢). العدالة وعدم المحاباة هما بر الله (قا؛ تث ١٠:١٧) ومركزه كخالق (قا؛ أم ٢٠:١٢).

٤. في تشبيهات معهدات الش. أ. ق، لا يمكن للوصايا العشر أن تقسم بين اللوحين (خر ٣٤:١، ٤؛ تث ٤:١٣). بل بالأحرى، هما نسخة شاهدة لابد أن تقيم في هياكل الأمتين المتضمنتين (Kline, 13-26). لابد أن يوضعا في إسرائيل في تابوت العهد (١مل ٨:٩) ويشهدا عن الالتزام المتبادل للتوراة من قبل الله وإسرائيل.

٥. إن ميل إسرئيل إلى الإرتداد وعدم البر يقود إلى الدعوة التثنوية والنبوية للاختيار ما بين طريقين (١مل١٨:٢١؛ لكن قا؛ إر ٢:١٣). إن إنقسام إسرائيل الثنائي إلى شمال وجنوب هو مركز الانتقاد النبوي، والرجاء في الإتحاد النهائي (إر ٣٣:٢٤؛ حز ٣٧:٢٢).

٦. يصف العدد الترتيبي "اثنان" في أغلب الأحيان يوم، شهر، سنة ثانية. قد يدل على اثنين أو ثلاثة (٢صم ١٤:٢٩) أو ترتيب أطول في قائمة ما (تك ١:٨). في تريب ثنائي يصف الآخر (خر ١:١٥؛ ٢٥:١٢)، أو فعل مكرر، مرة أخرى أو مرة ثانية (لا ١٣:٥-٧). يؤكد الظهور، الإعلان، والأحلام الإلهية الثانية (تك ٢٢:١٥؛ ٤١:٥؛ حجي ٢:٢٠) أهمية الإعلان والتأكيد على إيفائه.

٧. يُبين الإزدواج الضمني بتركيب مزدوج لعبارة أو مقال. إن البلاغة التثنوية تضع أمام الشعب اختيار ما بين طريقين عن طريق وضع تعبيرين متناقضين جنبا إلى جنب مرتبطين بـ "و" (٦، تث ٣٠:١٥)، أو ببناء متتالي متناقض في عبارات متتابعة (٣٠:١٦-١٨). إن التأثير المزدوج هو سمة منتظمة للمفردات المتوازية (مز ١:١؛ أم ١:١٠)، كما أن تأكيد التضاد هو سمة التوازي المتناقض (مز ١:٦؛ أم ١١:٢٥). يأتي التأكيد أيضا من تكرار نفس الكلمة (١مل ١٣:٢؛ "أنا، حتى أنا" في إش ٢٥: ٤٣). تُستخدم الصورة البلاغية للتكرار لتبين الإكمال عن طريق وصف متناقضين (مز ٩٥:٤-٥).

ب. ت ترد "إثنان" و"ثاني" في التعليمات الحربية والتي تخص التقدمات في قمران. إن ثاني شبكات بليعال الثلاثة لصيد إسرائيل هي ثروة (وثص. 4:17). في تطابق مع ثنائية قمران، تشير نج. 3:18 إلى روح الحق والخداع التي وضعهما الله في البشر.

ع. ج إن المنظور الأخروي في ع. ج يؤكد على مطلب الاختيار ما بين طريق يسوع وطريق مقاومي الله (مت٦:٢٤؛ لو ١٦:١٣؛ قا؛ مت ٧:١٣-١٤).

أعداد: ← אֶחָד [*'ehad*] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [*'elep* [2]] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע [*'arba'* [1]] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [*hames*] (خمسة، # ٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [*me'â* [1]] (مئة، # ٤٣٩٥)؛

← עֶשֶׂר [ʿeser] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [re-baba] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [sebaʿ 1] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שְׁלֹשָׁה, שָׁלֹשׁ [sa-los, selosah] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [semoneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [senayim] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [ses 1] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tesaʿ] (تسعة، #٩٥٩٦)

تعداد، حساب: ← כָּסַס [kasas] (يحسب، نصيب، #٤٠٨٢)؛ ← מָנָה [manâ 1] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← סָפַר [sapar] (يعد، عدد، يحسب، يتمرن، #٦٢١٨)؛ ← פָּקַד [paqad] (عدد، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوجرافيا

EDNT 1:360; *NIDNTT* 2:686; *TWOT* 2:942; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; J. B. Segal, "Numerals in the Old Testament," *JSS* 10, 1965, 2-20; W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, 1984.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

٩١١٠ (שְׁנִינָה [s^e nînâ]، سخرية)، ← #٩١١١.

9111 שָׁנַן

שָׁנַן [sanan 1]، قَلْ. يزيد من حدة؛ هِيتْبوعِيل. يكون مخترقا (#٩١١١)؛ שְׁנִינָה [s^e nînâ]، سخرِيَة، قطع ملاحظة (#٩١١٠)؛ שֵׁן [sen 1]، سن، عاج (#٩٠٩٤)؛ שֶׁנְהַבִּים [senhabbîm]، عاج (#٩١٠٥).

ش. أ. ق يصادق على الجذر שָׁנַן يزيد من حدة، في صيغ كثيرة في أرم. حاد، السيريانية طرف، أوغا. أسنان.

ع. ق ١. يستخدم الفعل في وزن قَلْ. لتسنين السيوف أو السهام (تث ٣٢:٤١؛ إش ٥:٢٨)، وبصورة رمزية عن الحديث الماكر (مز ١٢٠:٤؛ أم ٢٥:١٨). يشير مز ٧٣:٢١ (هِتْبُولِيل.) إلى إختبار وغزات الغيرة.

٢. تستخدم الكلمة שְׁנִינָה مع מָשָׁל، كقول ساخر، في لغة التهديد. إن لعنة العهد هددت إسرائيل باحتمالية السبي بين الأمم. إذا ظلوا غير مطيعين، فإنهم سيختبرون خزي السبي عندما ستعامل الأمم شعب العهد كـ"رعبا (שַׁמָּה) وموضوع للخزي (מָשָׁל، حرفيا، سخرية) وهزأة (שְׁנִינָה)" (تث ٢٨:٣٧). وبالمثل، في وقت تكريس هيكل سليمان حذر الرب إسرائيل مسبقا، أنه رغم حضوره معهم، إلا أنهم قد يُتركوا ويختبروا خزي سبيهم، عندما سيكونون "مَثَل (מָשָׁל) وموضوع للسخرية (שְׁנִינָה) بين الشعب" (١مل ٩:٧ ‖ ٢أخ ٧:٢٠).

طبق نبي السبي أرميا لعنات العهد على الأمة المتمردة، وذلك عندما جمع كلمة فوق كلمة لكي يؤثر في الشعب بالقضاء المحتم والمؤكد. إن ميراث الرب سيكون معروفا بين الأمم كـ "مشمئز (זְוָעָה) وإهانة (זַעֲוָה) لجميع ممالك الأرض، وخزي (חֶרְפָּה [#٣٠٧٥]) ومثل (מָשָׁל [#٥٤٤٢])، وموضوع للهزأة (שְׁנִינָה) ولعنة (קְלָלָה [#٧٨٣٧])' (إر ٢٤:٩).

ع. ج يُحذر الكتاب المقدس ككل (قا؛ يع ٣:١-١٢) ضد الدمار القاسي الذي يمكن أن يسببه الكلام الماكر، متضمنا قضاء الله القاسي نفسه (مت ٥:٢١-٢٢).

حاد: ← ברר [brr 2] (يحدد، #١٤٠٦)؛ ← חדד [ḥdd] (يكون حادًّ، قاطع، #٢٥٢٣)؛ ← לטשׁ [ltš] (محدد، #٤٣٢٣)؛ ← קִלְּשׁוֹן [qill^e šôn] (شيء حاد، #٧٨٤٩)؛ ← שׁנן [šnn 1] (محدد، يخترق، #٩١١١)؛ ← أثلم: פְּצִירָה [p^e ṣîrâ] (أثلم؟، #٧٢٠١)؛ ← קהה [qhh] (يكون أثلم، #٧٧٣٣).

سخرية: ← ליץ [lyṣ] (خزي، يتبجح، يهزأ، سخرية، #٤٣٢٩)؛ ← מוק [mwq] (يسخر، يهزأ، يهزي، #٤٦١٠)؛ ← שׂחק [śḥq] (يضحك، يهزأ، يبتهج، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١).

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell* / *W. A. VanGemeren*

9112 שָׁנַן

שָׁנַן [sanan 2] [؟]، بيعِّل. يُكرر، يسرد، يتلو (مرة واحدة [؟] في تث ٦:٧؛ #٩١١٢؛ *HALAT* 1484a؛ ما لم تكن שָׁנַן في تث ٦:٧ < שָׁנַן = عرب. *sanna*، يسن؛ يقرر، يسن قانونا، يؤسس [قانونا/ عادة]؛ *HALAT* 1483b-84a).

ش. أ. ق ربما يقع جذر أولي سامي *tny* أو *tnn* (تكرير مضاعف) وراء جميع --- المأخوذة من السامية /*t/t/sny*/ *h/n* التي تحمل معاني متماثلة أو مشتقة من معنى "يكرر" البعض يبدأ بالصوت /*t*/ (كما في *tny* أوغا.، يكرر، يسرد *WUS*, no. 2898; *CML* [2] 160a; cf. Donner, 324-27]؛ عرب. *tanay* أو *tanaʿ*، ينثني، يطوي، يحني [.E W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols., 1863-93, I/1, 356-61; Wehr, 107a-b]; cf. Mosca-ti, §§8.11-14, 16, 19, 59-60)، آخرون باختزال /t /to (كما في العبرية תָּנָה، يكرر، يسرد [قض ٥:١١؛ ١١:٤٠] وתָּנַן [؟]، يكرر، ينسخ [إسم.، אֶתְנַן، شَبَه، تمثال؛ قيمة، ثمن (so Hapler؛ لاحظ التوارية باستخدام أكثر من معنى للكلمة في مي ١:٧؛ so REB)؛ cf. Barr,

145 no. 17, 322 no. 45; BDB, 1072b (مقترحا أن תָּנַן هي بديلة لـ נָתַן)؛ وHALAT 99 (مقترحا أن إسم، אֶתְנַן يمثل صيغة نشطة لـ נָתַן)]؛ الأرامية תְּנָא، يكرر؛ يعلم؛ عرب. tinn أو tanin، يساوي [Lane, 318]؛ (cf. Moscati, §§8.11-14, 18, 59)، أو الاختزال لـ /t/ to /s/ (كما في sanû III أكد.، يكرر، يسرد [AHw 3:1165b-66a; CAD, S/1, 389b-403a]؛ العبرية שָׁנָה، يكرر [إسم תַּיִם / שֵׁן، إثنان؛ מִשְׁנֶה، مزدوج، نسخة]، وשָׁנַן، يكرر، يسرد؛ cf. Moscati, §§8.11-15, 17, 59). قا؛ المصرية sn، (Wb و S 4:148).

ومن ثم، فمن الجائز أن الأفعال العبرية שָׁנָה، يكرر (HALAT 1477a)، שָׁנַן يكرر، תָּנָה، يكرر، يسرد (HALAT 1619b-21a)، وתָּנַן (؟) هما صيغ بل بالأحرى كلمة رئيسية أصلية؟. هذا التكاثر في هذه الكلمات التابعة داخل مدى سامي وحيد ربما يكون قد حدث نتيجة إنتشار العامية (رغم أنه من غير المرجح، على الأقل في قض ١١:٥ و١١:٤٠، كنتيجة للإستعارة؛ see O'Connell, 345 n. 1; contra Wagner, 119 no. 327). بالفعل، إن الإختلاف فيما بين الكلمات السامية السابقة، tny/* tnn يكرر، وsny (يكون/ يصبح) مختلفا (كما في أوغا. بين tny، يكرر، وsny، [D]، يختلف؛ يغير [WUS, no. 2649]؛ في أكد. ما بين sanû III، يكرر، وsanû IV، يغير [AHw 3:1166a-67a; CAD, S/1, 403a-8b]؛ في أرم. ما بين תְּנָא، يكرر، وשְׁנֵי، [pael]، يغير [DISO, 313; KAI, no. 266:9(?)]؛ قا؛ أرم. اليهودية שְׁנִילָא، يغير (Jastrow, 1606a-b)، وسريانية. sn'، يغير (J. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 1903, 586b-87a)]؛ وفي العبرية ما بين / שָׁנָה תָּנַן */תָּנָה / שָׁנַן، يكرر وשָׁנָה يغير [HALAT 1476a-77a؛ قا؛ العبرية ما بعد الكتابية ה / שְׁנִי (بيعِّل./ هِتبَعيل.)، يغير (Jastrow, 1605a-6a)]) ربما تأتي نَتيجة لعمليّة شبيهة بسبب نتشار العامية، لكن تلك التي وقعت مبكرا، حتى أن مؤلفي المعاجم لهم تبريراتهم بصدد هذا النمط كتمييز بين اشتقاقين.

ع. ق ربما يُصادق على الفعل العبري שָׁנַן في ع. ق. في تث ٦:٧: "قصها (וְשִׁנַּנְתָּם) [أي كلمات الرب في ع.٦] على أولادك وتكلم عنها (וְדִבַּרְתָּ) عندما تجلس في بيتك وعندما تسير في طريقك، عندما تنام وعندما تقوم" (ترجمة الكاتب). إن قرينة تث ٤-١١ توضح أن تعليم وصايا الرب لكل جيل متتالي كانت مسئولية وضعها الرب وعبده موسى على الأمة. إن المعنى المقترح لكلمة שָׁנַן في هذا العدد، كرر، إسرد، قد مؤيد بواسطة –' بينما تجلس... بينما تسير" و"بينما " تنام... بينما تقوم،"متضمنة معنى أن تعاليم يهوه تستلزم التلاوة، والمناقشة المتكررة، والتوازي اللفظي שָׁנַן، يتلو ‖ דִבֵּר، يتحدث. ومع ذلك، إذ ميز أحدا هنا العبرية שָׁנַן = عرب. sanna، يؤكد، يحدد، يسن قانونا، يؤسس [قانونا/ تقليدا] (Wehr, 433a) بدلا من العبرية שָׁנַן = שָׁנָה = أوغا. tnn، يكرر، يتلو (cf. Driver, in FS Ntscher, 48)، فسوف يحمل العدد معنى منطقي، لكن يجب أن يكون تركيز الوصية أكثر على هدف تأسيس كلمات الرب المذكورة في ع.٦ كقانون أو عادة بدلا من مجرد التكرار.

ب. ت ترد أصول مشتركة متأخرة في العبرية ما بعد الكتابية ה/ שְׁנִי، يكرر؛ يدرس، يعلم (Jastrow, 1605a-6a)، وה/ תְּנִי (بيعِّل.)، يكرر، يسرد، يخبر؛ (هِفعِيل.) ينص (Jastrow, 1681a-b)؛ الآرامي اليهودي/ תְּנִי א، يكرر، يُسرد، يخبر؛ (pael)، يجعله ذو صلة، يُعلم؛ (aphel)، ينص (Jastrow, 1681b-82a)؛ والسيريانية tn، يكرر، يسرد (Payne Smith, 616a).

البيبلوجرافيا

TWAT 8:318-24 (on snh), 343-45 (on snn); TWOT 2:942a-43b nos. 2421 (on snh), 2422 (on snn); J. Barr, CPTOT, 1968, 145 no. 17, 322 no. 45; J. Blau, "-ber homonyme und angeblich homonyme Wurzeln II,' VT 7, 1957 (98-102) 101-2; J. L. Crenshaw, "The Expression mî yôdea' in the Hebrew Bible,' VT 36, 1986 (274-88) 279 n. 13; H. Donner, "Ugaritismen in der Psalmenforschung,' ZAW 79, 1967, (322-50) 324-27 (on Ugar. tny); G. R. Driver, "Problems of the Hebrew Text and Language,' in Alttestamentliche Studien, FS F. Ntscher, BBB 1, 1950, (46-61) 48 (re Deut 6:7); idem, "Hebrew Poetic Diction,' in Congress Volume, Copenhagen 1953, SVT 1, 1953, (26-39) 27 (on tnh in Judg 5:11; 11:40); idem, "Problems and Solutions,' VT 4, 1954, (225-45) 242 (on 'tnn); J. A. Emerton, "The Meaning of sena' in Psalm cxxvii 2,' VT 24, 1974, (15-31) 25-26; idem, "The Work of D. Winton Thomas as a Hebrew Scholar,' VT 41, 1991, (287-303) 300-301; B. Halper, "The Root תנן,' AJSL 24, 1907-1908, (366-69) 366-68; B. Halpern, "YHWH's Summary Justice in Job xiv 20,' VT 28, 1978, 472-74; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwrterbuch,' VT 9, 1959, (247-87) 280-83; B. Margalit, "Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part 1; KTU 1.17-18),' UF 15, 1983, (65-103) 90-91; S. Moscati, ed., An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, 1969; R. H. O'Connell, The Rhetoric of the Book of Judges, SVT 63, 1996, 345 n. 1; S. Paul, "Unrecognized Biblical Legal Idioms in the Light of Comparative Akkadian Expressions,' RB 86, 1979, (231-39) 233-35; J. Sanmartin, "Glossen zum ugaritischen Lexikon II,' UF

10, 1978, (349-56) 354; idem, "Glossen zum ugaritischen Lexikon III,' *UF* 11, 1979, (723-28) 727-28; D. Winton Thomas, "The Root שׁנה = sny in Hebrew,' *ZAW* 52, 1934, 236-38; M. Wagner, *Die lexicalischen und grammatikalischen Aramaismen in alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96, 1966, 119 no. 327 (on *tnh*).

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

9115	שָׁסָה

שָׁסָה [*sasâ*]، قَلْ. سلب، غنيمة؛ بُعيل. سلب، غنيمة (#٩١١٥)؛ שָׁסַס [*sasas*]، قَلْ. سلب؛ نِفْعَل. يكون مسلوبا (#٩١١٦)؛ מְשִׁסָּה [*mᵉsissâ*]، إسم. سلب (#٥٤٦٨).

ش. أ. ق هناك أصول مشتركة محتملة ألا وهي أوغا. *tsj* أو *tss* والمصرية *s3s*، تحمل نفس معنى السلب.

ع. ق ١. ترد שָׁסָה وשָׁסַס معا في قض ٢:١٤، حيث تترجم NIV إسم. الفاعل على وزن قَلْ. لـ שָׁסָה كـ "مُغيرين" والفعل שָׁסַס كـ "ناهبين"، إلا أنه بعيدا عن محاولة استخدام שָׁסָה في صيغة إسم. الفاعل أو المفعول، لا يوجد دليلا على التمييز في المعنى بين الجذرين. يراهم *HALAT* كصيغتين متوازيتين.

٢. ترد שָׁסָה في الكتب التاريخية، حيث تحمل المعنى الحرفي للسلب، كسلب شاول لعماليق (١صم ١٤:٤٨) و نهب الفلطسنين لقعيلة (١صم ٢٣:١). تشير שָׁסָה في قض ٢:١٤ لهؤلاء الذين ينهبون إسرائيل كعقاب لها على عبادتها للبعل وعشتاروث. وكما مع تعبيرات أخرى في هذا المجال (انظر בָּזַז وשָׁלָל)، يرتبط السلب مباشرة بقضاء الله على خطية محددة، خاصة عبادة الألهة الغريبة. يمكن ملاحظة الأنماط الأربعة لحقبة القضاة خلال الأعداد ١٤-١٦، عندما كان الناس يتحولون من الشر وعبادة الآلهة الغريبة (خطية ع. ١١-١٤)، من خلال اختبار الخزي والعنف لكونهم سلبوا (ع.١٤)، إلى حالة إحباط أعمق (ع.١٥)، وأخيرا إلى الخلاص (ع. ١٦).

٣. ترد שָׁסָה عادة في كتابات الأنبياء (٦مرات). لقد استخدم كلا من إرميا وإشعياء هذا التعبير في النبوات ضد الأمم الأجنبية. استيلاء بابل على إسرائيل (إر ٥٠:١١)، نبوة عن السبي. سوف تُنهب آشور من قبل الله (إش ١٣: ١٠). في نبوة موجهة لإسرائيل، ١٧:١٤ تعد بأن الناهبين الذين يحضرون الذعر في المساء، سيكونون لا شيء في الصباح. إستعدادهم لنهب (שָׁסָה) إسرائيل، سيكونون هم أنفسهم سلبا (בָּזַז؛ #١٠٢٤؛ قا؛ إر ٣٠:١٦). في نبوة أخرى موجهة لإسرائيل، تحمل أهمية خاصة في إش٤٢:٢٢. يتحدث النبي عن عبد الله إسرائيل كونهم أصابهم العمى والصم (ع.١٨)، شعب مسلوب (בָּזַז؛ #١٠٢٤) ومنهوب (שָׁסָה). إلا أن هذا العبد قدر له أن يصبح شاهدا عن الله للأمم (٤٣:١٠). إن الاستخدام المجازي للنهب يوضح مدى قضاء الله وخزي إسرائيل (ع.٢٤ب). بالتأكيد يتحدث ٤٠:٢ج عن العقاب المزدوج للسبي البابلي. من أجل هذا يصرخ المرنم، "لماذا يارب؟' (مز ٤٤:٢٣-٢٤[٢٤-٢٥])، حيث أن عقاب الله (نهب، שָׁסָה، ع.١٠[١١]) تبدو شديدا.

٤. تصف שָׁסַס في مز ٨٩:٤١[٤٢] مشاعر المتحدث (على الأرجح الملك)، الذي اختبر السلب (ع. ٤١[٤٢]) والخزي (ع. ٤٥[٤٦])، في وجهة أعداء إسرائيل (ع. ٥٠[٥١]). مشيرا إلى العهد مع داود (ع. ٣٦[٣٧])، يصرخ المتحدث، "إلى متى يارب؟' (ع. ٤٥[٤٦]). إن السلب يعمل هنا على توضيح شدة الذل الذي يختبره المرنم. على أنها أحد تلك التعبيرات التصويرية، التي إذا فهمت بمعناها الكامل للذعر، العنف، والخزي، تمكننا من الدخول إلى تقدير أعمق لغضب الله، وعلى العكس مدى رحمته.

٥. تستخدم שָׁסַס مثل שָׁסָה بواسطة الكتابات التاريخية في سجلات المعارك، كما في هزيمة جليات (١صم ١٧:٥٣) على النقيض في نبوة ضد بقية إسرائيل، الذين سوف يرسلون سريعا إلى السبي، مسلوبين من قبل أعدائهم (٢مل ٢١:١٤)، قد نجد في الأدب النبوي نبوات القضاء ضد أورشليم (صف ١:١٣)، على أعدائها (إش١٣:١٦، بابل)، وأخيرا بالإشارة إلى المعركة الأخروية ما بين قوى الشر وقوى الخير (زك ١٤:٢). يعمل السلب والنهب كتوجه لاهوتي ليعطي ؟ ذعر غضب الله، وفي ذات الوقت، يعزز الرجاء الأخروي بأن ثروة هذا العالم ليست هي النهاية وأنه سيأتي الوقت عندما يُسلب السالبين، ويهزم الأقوياء، ويكون الأخرون أولون.

٦. يرد إسم. מְשִׁסָּה، المشتق من الجذر שָׁסָה ٦مرات بمفهوم يفسد أو يسلب. يحوي ٢مل ٢١:١١-١٦ قضاء الله على منسى بسبب عبادة الأوثان (ع.١١) وسفك دم الأبرياء (ع.١٦). ولذلك سوف تُسلم بقية إسرائيل ليد أعدائها، الذين سوف يأخذون غنيمتها (בַּז) ونهبها (מְשִׁסָּה؛ ع.١٤). بهذه الطريقة، يُحضر الكاتب تاريخه إلى نتيجته المحتمة، السبي البابلي، لكن في ذات الوقت يقدم فكرة البقية التي أصبحت الفكرة المفتاحية ليهودية ما بعد السبي، والفكر المسيحي. تستخدم هنا البقية معا مع الميراث لتؤكد على مدى غضب الله. فيما بعد ستصبح مرادفة مع رحمة الله (زك ٨:٦-١١؛ قا؛ رو٩:٢٧). تقع بقية الشواهد على מְשִׁסָּה داخل قسم الأنبياء، حاملة نفس مفهوم القضاء، ومشيرة في الكلمات الأخرى إلى السلب (مثلا حب ٢:٧)

غنيمة، يسلب، سرقة، نهب: ← בזז [bzz] (غنيمة، يسلب، #١٠٢٤)؛ ← גזל [gzl] (ينهب، يسرق، #١٦٠٨)؛ ← גנב [gnb] (ينهب، يسرق، #١٧٠٤)؛ ← פָּרִיץ [pārîṣ ²] (لص، سارق، #٧٢٦٥)؛ ← פֶּרֶק [pereq] (طريق متقاطعة؟ غنيمة، #٧٢٩٤)؛ ← שׁלל [šll ²] (يأخذ غنيمة، يستولي على، #٨٩٦٤)؛ ← שׁסה [šsh] (غنيمة، سلب، #٩١١٥).

البيبلوجرافيا

G. Hasel, *The Remnant*, 1972; H. J. Stoebe, "Raub und Beuten,' *SVT* 16, 1968, 340-54.

W. R. Domeris دبليو. آر . دوميريس

٩١١٦ (שָׁסַס [sasas]، سلب)، #٩١١٥

9117 שָׁסַע

שָׁסַע [sasa ʿ]، يمزق، يقسم (#٩١١٧)؛ שֶׁסַע [sesa ʿ]، جزء مشقوق (#٩١١٨).

ع. ق ١. تظهر שָׁסַע في قَلْ. ٥مرات دائمًا في الإشارة إلى ظلف الحيوان المشقوق. في أغلب الأحيان ترد كاسم فاعل يتبعه جذر مشترك منصوب، "مشقوق الظلف" (لا ١١:٣، ٧ [اسم فاعل مذكر]، ٢٦؛ تث ١٤:٦). ترد الصيغة مرة كاسم فاعل مبني للمجهول (تث ١٤:٧). يشير ثلاثة من ورود وزن بيعِّل. إلى شخص يشق حيوانا. كما تصف فعل الكاهن من شَق طائر بين جناحيه (لا ١:١٧) وشمشون وهو يشق الأسد بنفس الطريقة التي بها يُشق الجدي (مرتين، قض ١٤:٦). وأخيرا، هناك الورود الغامض الذي في ١صم ٢٤:٧[٨] حيث مزق داود رجاله بالكلمات، رافضا السماح لهم بالهجوم على شاول. لم تجتمع الترجمات على رأي واحد، وهناك العديد من التعديلات المقترحة، بما في ذلك יְמַנַּע، تقيد، יַשְׁקִעַ (see Mc-Carter, 381; Stoebe, 435) استقر (Stoebe)، إن اقتراح Driver (1927, 286)، الذي يتعلق بـأكد. *sasû*، يصرخ، يعوي، يصرخ إلى، يقرأ (*AHw*, 1195) إلى لفظة متجانسة لـ שָׁסָא، يمزق، يقسم، مازال معقولا. يترجم Driver (1927, 286) "واستدعى داود رجاله بالكلمات.' احتفظ Gordon بمفهوم "التمزيق". وقد وجد تورية مقصودة بين فعل داود "لتمزيق" رجاله بالكلمات وقطعه لثياب شاول (ع.٤[٥]).

٢. שֶׁסַע، الجزء المشقوق، صيغة إسمية للجذر שָׁסַע، يظهر كجذر مشترك منصوب للجذر الفعلي في أربعة أماكن تصف ظلف حيوان مشقوق.

ع. ج ← *NIDNTT* 3:543-44.

تقسيم، مقاييس، نصيب: ← חלק [ḥlq ²] (يقسم، يحصل على نصيبه، #٢٧٤٥)؛ ← חצה [ḥṣh] (يقسم، يكون مقسما، #٢٩٣٦)؛ ← חצץ [ḥṣṣ] (يقسم، ينظم، #٢٩٥١)؛ ← מנה [mnh ¹] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← פלג [plg] (مقسم، #٧١٠٣)؛ ← פרד [prd] (يمد، مقسم، يحتفظ جانبا، #٧٢٣٣)؛ ← פרס [prs ¹] (يقيس، يقسم، #٧٢٧١)؛ ← שׁסע [šs ʿ ¹] (يمزق، يقسم، #٩١١٧).

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, "Two Forgotten Words in the Hebrew Language,' *JTS* 28, 1927, 285-87; idem, "Birds in the Old Testament: I. Birds in Law,' *PEQ* 87, 1955, 5-20; R. P. Gordon, "Word-Play and Verse-Order in 1 Samuel XXIV 5-8,' *VT* 40, 1990, 139-44; P. K. McCarter, Jr., *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB 8, 1980; H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT 8/1, 1973.

Richard Hess

٩١١٨ (שֶׁסַע [sesa ʿ]، الجزء المشقوق)، ← #٩١١٧

9119 שָׁסַף

שָׁסַף [sasap]، بيعِّل. يشق إلى قطعتين (؟)، يمزق إلى إثنين (؟) (#٩١١٩).

ع. ق هذه الكلمة التي ترد مرة واحدة هي shafel من סוף، نهاية، يكمل (#٦٠٦٦)؛ وبالتالي فتترجم "يحضر إلى نهاية/ ينفذ حكم الموت" (قا؛ RSV, NIV, NJPSV) تستخدم المشنى العبرية שָׁסַף، يفصل، يقسم. يصف ١صم ١٥:٣٣ ما فعله شاول لأجاج ملك عماليق أمام الرب، أي في وضع/ عملية طقسية غير رسمية. محتمل (على أساس تك ١٥:١٠؛ إر ٣٤:١٨-١٩)، إنها قد تعني مزقه إلى إثنين، كما كانت التقديمات الذبائحية في هذه الأعداد.

ب. ت تترجم سب مع σφάζω، يذبح بقطع الحلق؛ ذبح؛ قا؛ Lat. *jugulare*، يقطع الحلق. تترجمها Vg. *frusta concidit* يقطع إلى أجزاء. وبالتالي فمعناها الدقيق يظل غير مؤكد.

قَطع، خراب، فناء، جز، زركشة: ← בצע [bs ʿ ¹] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא [br ʾ ³] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [btr] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [gd ʿ] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [gzh] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [gzz] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [gzr ¹] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [grz] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [gr ʿ ¹] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [ḥlp ²] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח

[ksh] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [krsm] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ ← כרת [krt] (يقطع، يفصل، يفني، يقطع عهدا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← לְקָחַיִם מַ [melqāḥāyim] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [nqp ¹] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [ntḥ] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [qṣb] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [šsp] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ ← תזז [tzz] (يبتر، #٩٣٧٢).

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

9120	שָׁעָה

שָׁעָה [sa'â]، قَلْ. ينظر، يهتم؛ هِفْعِيل. يتحول عن؛ هِتبَعِيل. يحدق في (#٩١٢٠).

ش. أ. ق أكد. *se'û(m)*، يلتمس؛ أوغا. *t'y*، يلمح (ينظر) من خلال.

ع. ق **١.** تدل قَلْ. على فعل الإدراك عن طريق الأعين، أن يرى (إش ٣٢:٣)، وعلى المشاهدة. نظر الرب إلى هابيل وتقدمته برضى، لكن إلى قايين وتقدمته فإنه لم ينظر برضى (تك ٤:٤-٥). في يوم خراب دمشق، سينظر الناس إلى صانعهم وليس إلى أصنامهم فيما بعد (إش ١٧:٧-٨). يقر المرنم أنه سيلاحظ أحكام الله دائمًا (مز ١١٩:١١٧).

٢. يعبر وزن قَلْ. وهِفْعِيل. عن فعل التحول عن نظرة غاضبة (أي ٧:١٩؛ ١٤:٦؛ إش ٢٢:٤). يتضرع المرنم إلى الرب أن يحضر لحاجته؛ رغم أنه يطلب أن يُستثنى من أي فحص دقيق لعين الله الناقدة، وأن يُحول الرب نظرة غضبه (مز ٣٩:١٢[١٣]).

٣. تعبر هِتبَعِيل. عن مشاعر فقدان القوة والشجاعة. يُستخدم الفعل لإثبات تهمة عدم كفاءة الآلهة: لا يمكنهم حتى تفسير أو الإنباء بالأحداث. وكنتيجة لذلك، ليس لديهم أي تأثير على الشعب، وقد يصيبوهم أو يملأوهم بالخوف (إش ٤١:٢٣). يستخدم الفعل في إش ٤١:١٠ ليؤكد عهد العلاقة بين الله وعبده إسرائيل: فلا حاجة إلى الخوف أو الفزع.

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [hadâ²] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ ← חָזָה [hazâ] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← רָאָה [ra'â ¹] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [rasad] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שָׁקַד [saqad] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [sa'â3] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַח [sagah] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [sûr ¹] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [sazap] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [sa'â] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [saqap] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [sata'] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

البيبلوجرافيا

O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, 1974; A. van Selms, *Genesis*, 1979; A. Weiser, *The Psalms: A Commentary*, 1962; C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, 1976.

Jackie A. Naudé جاكي أي . نود

9121	שְׁעָטָה

שְׁעָטָה [se'atâ]، قرع (الحوافر) (مرة واحدة في إر ٤٧:٣؛ #٩١٢١).

ع. ق تظهر الكلمة فقط في وصف إرميا عن غزو المصريين لفلسطين. صوت خيول المصريين الراكضة عن قريب، ستجعل الفلسطينيين يفزعون، لكن أدوات الحرب المصريين كانت مجرد آلآت دينونة الله (ع.٤).

فرس: ← דהר [dhr] (يعدو، #١٨٥١) ← סוּס [sûs ¹] (حصان، #٦٠٦١) ← פָּרָשׁ [pārāš ¹] (خيال، راكب الفرس، حصان، #٧٣٠٤) ← רֶכֶשׁ [rekeš] (زوج من الخيول، #٨٢٢٤) ← רַעְמָה [ra'mâ ²] (عرف الحصان، #٨٣١٠) ← שְׁעָטָה [še'ātâ] (وقع [الحوافر]، #٩١٢١).

Robert B. Chisholm روبرت بي . تشيشولم

9122	שַׁעַטְנֵז

שַׁעַטְנֵז [sa'atnez]، إسم.، قماش، على الأرجح الكتان (#٩١٢٢).

ش. أ. ق ربما تمت إستعارة هذه الكلمة من المصريين (Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 290).

ع. ق ترد שַׁעַטְנֵז فقط في التشريع ضد خلط الأشياء. يقرأ لا ١٩:١٩ب، "لا يكن عليك ثوب مصنف من صنفين." تث ٢٢:١١" لا تلبس ثوبا مختلطا (שַׁעַטְנֵז) صوفا وكتانا معا" ربما تشير هذه الكلمة الغريبة الغامضة إلى نسيج كان يُستخدم في طقوس السحر. إن الإيمان في يهوه يفصل نفسه عن السحر والتلاعب. أو ربما يكون المنع بناء على نقاوة الأصناف. فاختلاط بعض الأنسجة ربما ينتهك هذه النقاوة.

أقمشة، خامات: ← בְּרֹמִים [b^erōmîm] (قماش من لونين، #١٣٩٤)؛ ← חֲטֻבוֹת [h^atubôt] (قماش ملون، #٢٦٣٥)؛ ← עֵז [ʿēz] (قماش مصنوع من شعر الماعز، #٦٤٣٦)؛ ← צֶבַע [sebaʿ] (ملون، قماش مصبوغ، #٧٣٨٩)؛ ← שַׁעַטְנֵז [šaʿaṭnēz] (خامة، كتان؟، #٩١٢٢)؛ ← תִּלְגַת פִּלְנְאֶסֶר [till^egat pilnʾeser] (مغطى بمادة قرمزية، #٩٤٣٣).

كتان: ← סָדִין [sādîn] (ثوب من الكتان، # ٦٠٤)؛ ← פֵּשֶׁת [pēšet] (نبات الكتان، #٧٣٢٤).

سحر، عرافة، فنون سرية: ← חֶרֶשׁ [ḥereš ¹] (سحر، عرافة، #٣٠٨٨)؛ ← כֶּסֶת [keset] (فرقة [لأهداف سحرية، #٤٠٨٦])؛ ← כשׁף [kšp] (ممارسة السحر، العرافة، #٤١٧٥)؛ ← לחשׁ [lḥš] (شعوذة، همس، #٤٣١٧)؛ ← לָט [lāṭ] (سر، فنون سرية، #٤٣١٩)؛ ← ענן [ʿnn ²] (شعوذة، #٦٧٢٦)؛ ← קסם [qsm] (ممارسة التكهن، #٧٨٧٦).

روبرت إل. ألدن Robert L. Alden

٩١٢٣ (שֹׁעַל [soʿal]، حفنة)، ← #٣٣٣٨

9128	שָׁעַן

שָׁעַן [saʿan]، نِفْعَل. يتوكأ على، يعتمد على (#٩١٢٨)؛ إسم. מִשְׁעָן [misʿan]، دعم، زاد (#٥٤٧٢)؛ מַשְׁעֵן [masʿen] و מַשְׁעֵנָה [masʿenâ]، دعم (#٥٤٧٣ و٥٤٧٤)؛ מִשְׁעֶנֶת [misʿenet]، دعم، عُكاز، عصا (#٥٤٧٥).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي لهذه الكلمة غير مؤكد.

ع. ق ١. يرد الفعل ٢٢مرة في ع. ق.، دائمًا على وزن نِفْعَل. ، يحمل المعنى العام للاتكاء على شيء ما أو شخص ما، لكنها داخل القرائن التي تتعامل مع الأشخاص، تنتقل إلى المجال اللغوي للاعتماد على أو الثقة في.

٢. داخل المفهوم العام للاتكاء على، يلي שָׁעַן دائمًا حرف الجر עַל. وبالتالي، فقد طلب شمشون أن يُوضع في مقابل أعمدة هيكل داجون لكي يستطيع أن يتوكأ عليهم (قض ١٦:٢٦)، بينما توكأ شاول على سيفه (٢صم ١:٦). تأتي ثلاثة شواهد تحت هذه الفئة في ٢مل، تشير جميعها إلى التوكأ الشديد على يد عبد. طلب نعمان الصفح عندما يدخل هيكل رامون وسيده متوكأ على ذراعه (٢مل ٥:١٨). لاحقا، في الرواية التي بصدد حصار السامرة، ترد الإشارة مرتين إلى جنديا كان الملك يتوكأ عليه (٢مل ٧:٢، ١٧). في كلتا الحالتين، كان الجندي الخاضع شخصا هاما في القصر الملكي. لا يرد ذكر لمرض أو عجز من جانب هؤلاء الملوك، ومن ثم، فمن الأفضل افتراض أنه مصطلح كان يصف خادم كبير موثوق فيه أو رجل بمثابة يد يمنى.

٣. تستخدم שָׁעַן مرتين بمفهوم قريب من الفعل الإنجليزي، أن يضطجع أو محتمل، أن ينتعش. عندما أتى الرسل الثلاثة الملائكيين إلى إبراهيم عند ممرا، أراد أن يقدم لهم بعض المياه ليغتسلوا بها، ثم يضطجعوا أو يستريحوا (שָׁעַן) تحت الشجرة (تك ١٨:٤). في الاقتباس من عد٢١:١٥ في كتاب حروب الرب، تؤدي سفوح الوديان إلى حار Ar وتقع (أو تسكن) عبر حدود مؤاب.

٤. يرد ما يزيد عن نصف ورود עַל في فقرات تكون فيها الإشارة إلى الثقة في شخص ما، خاصة في الرب. فيما عدا استثنائين، حيث يتبع الفعل حرف جر، وتستخدم ʿal. تُظهر القرائن التي ترد فيها هذه الإستثناءات، أنهم على الأرجح تشبيها للاستخدام الإصطلاحي لفعل سابق. في أم ٣:٥ يتبع שָׁעַן אֶל استخدام בָּטַח אֶל (← #١٠٥٣)، بينما في إش١٠:٥٠ يتبع الوثوق في إسم الرب (בְּשֵׁם יְהוָה יִבְטַח) ذكر الاعتماد على إلهه (וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו).

٥. من الجدير بالملاحظة أن هناك خمسة حالات يرد فيهم الجذر בָּטַח (#١٠٥٣) إما في نفس العدد مع שָׁעַן أو يسبقه مباشرة (أي ٨:١٥؛ ٢٤:٢٣؛ أم ٣:٥؛ إش ٣٠:١٢؛ ٥٠:١٠). لا يوجد فصل واضح يمكن ملاحظته بين בָּ בָּטַח و שָׁעַן עַל أو שָׁעַן אֶל.

٦. تُستخدم العديد من الأفعال المشتقة في ع. ق. (أ) שָׁעַן מִ. في ترنيمة الخلاص لداود، يبتهج دواد بالطريقة التي بها خلصه الرب وكان الرب عاضده (مز ١٨:١٨[١٩] || ٢صم ٢٢:١٩). تقترح القرينة أنه ليس فقط عاضد أو سند وإنما أيضا معين. الورودان الأخريان كلاهما في إش ٣:١ في عبارات مماثلة، שְׁעַן־לֶחֶם וְכֹל מִשְׁעַן־מָיִם כֹּל מִ، "كل إمداد للخبز وكل إمداد للماء." إن التوازي الشديد الوحيد هو في تعبير מַטֵּה־לֶחֶם في لا ٢٦:٢٦، التي تدل على "إمداد الخبز".

(ب) mas'en, mas'enâ. ترد هاتان الكلمتان معا في إش ٣:١، حيث توجد مجموعة من ثلاثة كلمات مختلفة من نفس هذا الجذر في عدد واحد. يظهر أنهم متماثلون في المعنى ويحملون معا فكرة زوال أي سند من أي نوع من أورشليم ويهوذا.

(جـ) מִשְׁעֶנֶת. ينقسم الورود الإحدى عشر لهذا إسم ما بين الاستخدامات الحرفية والتصويرية. كان لأليشع عكاز استخدم من قبل خادمه في الحادثة التي تخص ابن الشونامية (٢مل ٤:٢٩[مرتين]- ٣١). وبالمثل فإن ملاك الرب لديه واحد في يديه (قض ٦:٢١)، بينما يوصف الشرفاء بأن لديهم صولجانات وعكازات (عد٢١:١٨). مثل هذه العكازات كانت تستخدم من قبل العميان (خر ٢١:١٩) والشيوخ (زك ٨:٤). تستخدم الكلمة أيضا بصورة بيانية لتدل على الاعتماد على شيئا ما، خاصة الإعتماد على

مصر، التي هي عكاز مكسور. يرد هذا في خطاب قائد سنحاريب الموجه لحزقيا (٢مل ١٨:٢١ ‖ إش ٣٦:٦)، الذي وصفه كالمعتمد على عكاز قد ينكسر عندما يتوكأ عليه الرجل ويجرحه. إن إختلاط الجذرين סָמַךְ وשָׁעַן في هذا العدد شيء هام، وكذلك ظهور בָּטַח في نفس القرينة.

إن الاستخدام الإيجابي الوحيد لـ מִשְׁעֶנֶת هو في المفهوم التصويري الوارد في مز٢٣:٤، حيث يُوصف الرب كعصا وعكاز لشعبه.

مساعدة، دعم، مساندة ← זקף [*zqp*] (ينهض، يعين، #٢٤٢٢) ← סמך [*smk*] (يدعم، يستند إلى، ينعش، #٦١٦٤) ← סעד [*s'd*] (يساند، يدعم، #٦١٨٤) ← עזר [*'zr*] (يساعد، يدعم، يجد المساعدة، #٦٤٦٨) ← רפק [*rpq*] (يستند إلى، #٨٣٤٥) ← שען [*š'n*] (يستند إلى، يعتمد على، #٩١٢٨).

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*

9129	שָׁעַע

שָׁעַע [*sa'a'* ¹]، قَلَّ، يُلطخ، أملس؛ يلصق معاً، يغلق؛ هيتبَلْبِل. يعمي نفسه (#٩١٢٩).

ع. ق ١. يرد جميع الورود الثلاثة المصادق عليهم لهذا الجذر في إشعياء. في مأموريته، أوصي النبي أن يميت أعضاء مستمعيه (قلوبهم، أذانهم، وعيونهم) لئلا يستقبلوا ويقبلوا رسالة الله (إش ٦: ١٠، هِفعِيل. أمري، "أغلق عيونهم"). كان هذا في جوهره دعوة للإعلان الأمين (وإن كان غير ناجح) عن حق يهوه، الذي سيكون له تأثيرات مدمرة على مستمعي إشعياء المباشرين، لكن تأثيرات خلاصية للأجيال المستقبلة (von Rad, *OTT* 2:42, 155).

٢. في خدمته لاحقا، يعي إشعياء بألم أن حق الله له مثل هذه التأثيرات المدمرة. يستخدم هذا الجذر اللفظي في إش٢٩:٩ في كلا من قَلَّ. وهيتبَلْبِل. للجذر المشتق: "أعموا أنفسكم وكونوا بلا نظر.' كلما وعظ بإخلاص، كلما بدت رسالته كحماقة لحكام يهوذا (ع. ١٠؛ أخ ٢:١٤). في يأس، صرخ النبي، "وهو كذلك، لتكونوا عميان!' (J. N. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986, 531).

٣. هناك ورود محتمل آخر لـ שָׁעַע في إش ٣٢:٣ إذا قُبلت vg.، وفي حز ٤:١٦ لو أن G. R. Driver كان على حق بأن לְמִשְׁעִי المازورية MT هي في الواقع مصدر آرامي لـ שְׁעָה لا يرد في مكان آخر في ع. ق.، لكنه يتطابق مع العبري- أرم. שָׁעַע (Difficult Words in the Hebrew Prophets,' in *Studies in Old Testament Prophecy*, 1950, 64).

إغلاق، إقفال: ← אטם [*'tm*] (مسجود، #٣٥٧) ← אטר [*'tr*] (يغلق [الفم]، #٣٥٨) ← גוף [*gwp* ¹] (يقفل، يغلق، #١٥٨٩) ← טחח [*thh*] (ملطخ، ملتصق، مقفل، #٣٢٢٠) ← טמה [*tmh*] (مسدود، #٣٢٤١) ← נעל [*n'l* ¹] (يربط، يغلق، #٥٨٣٥) ← סגר [*sgr* ¹] (يقفل، يغلق، يسلم، #٦٠٣٧) ← סתם [*stm*] (يسد، #٦٢٥٨) ← עצה [*'sh* ¹] (يقفل، #٦٧٨١) ← עצם [*'sm* ²] (يغلق الفرد عينيه، #٦٧٩٤) ← צרר [*srr* ¹] (يربط، يقفل، يضيق، في ضيقات، أزمات، #٧٦٧٤) ← קפץ [*qps* ¹] (يسحب معاً، يقفل، #٧٨٩٠) ← שׁעע [*š'* ¹] (يلطخ، يلمس، يقفل، #٩١٢٩).

البيبلوجرافيا

C. A. Evans, "The Text of Isaiah 6:9-10,' *ZAW* 94, 1982, 415; J. M. Schmidt, "Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is VI),' *VT* 21, 1971, 68-90.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

9130	שָׁעַע

שָׁעַע [*sa'a'* ²]، بلّل. يسلي، يبهج، يفرح، مزاح؛ pulp. يُلاطف، مدلل؛ هيتبَلْبِل. يبهج/ يسلي نفسه (#٩١٣٠)؛ שַׁעֲשׁוּעִים [*sa'ᵃsû'îm*]، فرح، نشوة، رغبة، ابتهاج (#٩١٤١).

ش. أ. ق الأرامية שעשע، يبهج، يسلي، يفرح نفسه؛ שַׁעֲשׁוּעִים، رغبة؛ السيريانية *sᵉ'ata* و *sᵉ'ya* تسلية، تمضية وقت، يجعله مسليا؛ استهزاء، خزي، سخرية، سخرية. يصادق على صيغتين Mand. *saa*، يتكلم، يتصل، يتلو، يناقش (*MdD*, 438)، و*saiata*، مشهد، لعبة، مزاح (*MdD*, 441a). هناك إستخدام محتمل لـ Eth./Amharic يرد في صيغة *sa'sa'e*، رقص (Leslau, 54).

ع. ق ١. النحو والتشكيل، يرد الجذر שָׁעַע في عدة نماذج: بلّل. بمفهوم يزيد من الفرح، يسبب التهلل، يبتهج، يستمتع (٣مرات: مز ٩٤:١٩؛ ١١٩:٧-؛ إش ١١:٨؛ *HALAT* 4:1489b-90a; Buhl, 854a)؛ polp. بمفهوم يؤرجح على الركبتين أو الذراعين، مدلل، يُعامَل بحب زائد، يصنع كثير من (إش ٦٦:١٢)؛ هيتبَلْبِل. بمفهوم يُبهج/ يسلي نفسه (مز ١١٩:١٦، ٤٧). وكذلك يوضع في الإعتبار هنا مز ٢٩:٩. يرد إسم. שַׁעֲשׁוּעִים فقط في pl. (مز١١٩:٢٤، ٧٧، ٩٢، ١٤٣، ١٧٤؛ أم ٨:٣٠، ٣١؛ أ ٧:٥؛ إر ٣١:٢٠).

(أ) في بلبّل. جذر الفعل. يعني لعب [كالطفل]، كما في "وَيَلْعَبُ الرَّضِيعُ عَلَى سَرَبِ الصِّلِّ، وَيَمُدُّ الْفَطِيمُ يَدَهُ عَلَى جُحْرِ الأُفْعُوَانِ" (إش١١: ٨). وأيضًا تعني يبتهج بشيء ما، كما يقول ناظم المزامير "سَمِنَ مِثْلَ الشَّحْمِ قَلْبُهُمْ، أَمَّا أَنَا فَبِشَرِيعَتِكَ أَتَلَذَّذُ." (مز ١١٩: ٧٠); أو حالة ابتهاج، أو استحضار الفرح، كما في "عِنْدَ كَثْرَةِ هُمُومِي فِي دَاخِلِي، تَعْزِيَاتُكَ تُلَذِّذُ نَفْسِي." (مز ٩٤: ١٩).

(ب) في بلبّل.، يرد جذر الفعل مرة واحدة فقط في ع. ق. بمعنى يؤرجح (الطفل على الركبتين)؛ التحدث ببركات مستقبلية آتية على إسرائيل، هكذا قال الرب: "هئنذا أدير عليها سلاما كنهر ومجد الأمم كسيل جارف فترضعون وعلى الأيدي تحملون وعلى الركبتين تدللون.' (إش٦٦:١٢).

(جـ) في هيتبَلبّيل.، يرد جذر الفعل مرة في ع. ق. ويعني يتلذذ بشيء ما: "بفرائضك أتلذذ. لا أنسى كلامك.' (مز ١١٩:١٦؛ أيضا في ع، ٤٧).

(د) إن استخدام الصيغتين في إش ٩:٢٩ يعتبر معضلة. العبارة הִשְׁתַּעַשְׁעוּ וָשֹׁעוּ تسبق العبارة הִתְמַהְמְהוּ וּתְמָהוּ، يكون مصعوقًا ومذهولا (NIV). بالإضافة، إلى أن كلتا العبارتين هما مزيج من أمرين مزدوجين، هِتبَعيل. وقَل. ومن ثم، ففي كلتا العبارتين تستخدم نفس الصيغة الفعلية. يمكن أن تُأخذ הִשְׁתַּעַשְׁעוּ وוָשֹׁעוּ بإحدى المفاهيم الثلاثة المحتملة. (i) على أساس ورود الجذر في إش ٣:٣٢، يأخذ *HALAT* 1489 الجذر على أن يكون שָׁעַע (#٩١٢٩; انظر BDB, 1044) ومن ثم تقرأ أعمى. يختار أيضا Oswalt (529) و-Motyer (239) هذا المعنى. يترجم NRSV, NIV و TANAKH بالمثل، أعمى. (ii) يُترجم Watts (383, 384. n.9) يحملق عن عمد، من שָׁעָה (#٩١٢٠)، يحملق. (iii) ربما يشتق أيضا الجذر من שָׁעַע وبالتالي يترجم كابتهاج. وبالتالي فيكون معنى العبارة يسلي نفسه، ويبتهج بـ، تهكم ساخر.

(هـ) שַׁעֲשֻׁעִים أو שַׁעֲשׁוּעִים إسم، إبتهاج (#٩١٤١). يرد هذا إسم. ٩مرات في ع. ق.. دائمًا في الشعر. يُذكر دائمًا موضوع الإبتهاج: في نشيد الكرم، يوضح إشعياء، "إن كرم رب الجنود هو بيت إسرائيل وغرس لذته (שַׁעֲשׁוּעִים) رجال يهوذا. فانتظر حقا فإذا سفك دم وعدلا فإذا صراخ" (إش ٥:٧). يجد الرب لذته في إفرايم: "أليس إفرايم إبن عزيز لدي، الولد الذي أجد فيه مسرتي [حرفيا ولد مسر]؟' (إر ٣١: ٢٠). تتحدث الحكمة عن أن مسرتها كانت مع بني البشر وقت الخليقة، "كنت عنده صانعا وكنت كل يوم لذته (שַׁעֲשׁוּעִים) فرحة دائمًا قدامه. فرحة في مسكونة أرضه ولذاتي (שַׁעֲשֻׁעִים) مع بني آدم [حرفيا، لذتي كانت مع بني أدم]' (أم٨:٣٠-٣١). في مز ١١٩، يتلذذ المرنم بأوجه عديدة من كلمة الله: شهاداته (١١٩:٢٤)، شريعته (١١٩:٧٧، ٩٢، ١٧٤)، ووصاياه (١١٩:١٤٣).

٢. التوزيع. ترد الكلمة שָׁעַע ١٧مرة في ع. ق. (مفترضة أن الصيغتين الواردتين في إش ٩:٢٩ هما من שָׁעַע): ٩مرات في مز(٩٤:١٩؛ ١١٩:١٦، ٢٤، ٤٧، ٧٠، ٧٧، ٩٢، ١٤٣، ١٧٤)؛ ٥مرات في الأنبياء: إش٥:٧؛ ١١:٨؛ ٢٩: ٩ [مرتين]؛ ٦٦:١٢؛ إر٣١:٢٠؛ ومرتين في أم (٨:٣٠، ٣١).

وبالتالي فالاستخدام السائد يقع في أسفار الشعر/ الحكمة، ربما دليل على أهمية الكلمة بالنسبة للمرنمين. وهذا بالأخص حقيقي بالنسبة لكاتب مز ١١٩، حيث يرد جميع إستخداماتها عدا واحدة في المزامير. من منظور النوع الأدبي، ترد جميعها دون استثناء في الشعر. هذا في حد ذاته يقترح الاستخدام المجازي، وفهم التعبيرات الخاصة. يرد الجذر الفعلي שָׁעַע ٨مرات. ترد هذه الصيغ فقط في مز(٤مرات) وإش (٤مرات). يرد إسم. שַׁעֲשׁוּעִים ٩مرات في ع. ق؛ ٥مرات في مز، مرتين في أم، مرتين في الأنبياء. يُترجم إسم. دائمًا ملذ، عدا في إش ١١:٨، حيث تترجم مرضي. فالمعنى كما سيتضح، واحد في كل مكان.

٣. مرادفات وتطابقات. يقترح Kidner (1975, 420, n.1) أنه بالمقارنة لـ שָׂמֵחַ، سعيد (#٨٥٢٤) שִׂמְחָה/ שֹׂ، فرح (#٨٥٢٥)، فإن إسم. שַׁעֲשׁוּעִים له "طابع هادىء، مريح وبسيط" إلا أن שַׁעֲשׁוּעִים تصف مشاعر قوية. إن الفرق هو في اتجاه/ طريقة التعبير بدلا من شدة التعبير. تحمل שַׁעֲשׁוּעִים تركيز داخلي وשָׂמֵחַ وفر خارجي. هناك ترادفات أخرى تشمل עָנַג (#٦٦٩٥) بيعِّل. يعيش في سعادة؛ שָׂבֵעַ (#٨٤٢٥)، يكون متخم؛ תָּאַם، يرغب، يتوق (#٩٢٩٨)؛ وחָפֵץ، مسرة، إبتهاج (#٢٩١١). تطابقات تتضمن שָׁכַח، ينسى (#٨٨٩٤)؛ و טָפַשׁ، صلب وعديم المشاعر (#٣٢٦٣).

بالمقارنة إلى שָׂמַח وחָפֵץ تُستخدم שָׁעַע مرات قليلة فقط. هذه المقارنة التي تتوقف على الحساب الحرفي للصيغ،هي أمر مضلل، ومع ذلك فإن חָפֵץ تترجم ابتهاج ١٦مرة فقط، نفس عدد المرات كما שָׁעַע. تستخدم עָנַג ١٥مرة بجميع صيغها. إنها تتحول، ورغم ندرتها الظاهرية هذه، إلا أن שָׁעַע هي إحدى الجذور الرئيسية التي تترجم إبتهاج في ع. ق، هذا في حد ذاته يعير التعبير إهتماما بالغا، ويجبر على طرح سؤال لماذا استخدم الكاتب هذا الجذر بالدرجة التي قام بها؟

٤. استخدام لاهوتي. بتعبيرات مجالات إستخدامها، يصعب الفصل بين الاستخدامات الدنيوية والدينية. فتقريبا دون استثناء، تنسج الأوجه الإلهية والبشرية معا. حتى في أم ٨:٣١-٣٢ فإن معجزات الحكمة عند الخلق لها علاقة بالله—تُشخص الحكمة على أنها الخالق. إن أكثر مجالات الاستخدام ترتبط بتقاليد الحكمة والأنبياء.

(أ) تقليد الحكمة. (i) في المزامير يوضح إرتباط كلا من إسم. والفعل أهمية ناموس الله كأداة للبر. إن التوراة لها قيمة كبيرة من أجل العيش بحكمة والأفعال الصحيحة، وتتعلق بإهتمامات الحياة اليومية للمؤمن/ المتعبد، وبالتالي، فهناك مفهوم القيمة/ الفائدة العملية: التحرر من الحزن الشخصي، ١١٩:٧٠؛ الإرشاد/ المشورة، ١١٩:٢٤؛ المعونة، ١١٩:٧٧، ٩٢؛ والخلاص من الخطر الحاضر، ١١٩:١٧٤. إن المواقف الاجتماعية التي يجد المرنم فيها لذته في كلمة الرب، متعددة. في مز ١١٩:٧٠ تكون الحالة أحد المحن الشخصية. لقد عانى خلال المحن، لكنه تعلم أن يتلذذ في الكلمة. في ١١٩:٤٧ تُعرف السلطة السياسية القرينة؛ فالقوة السياسية البشرية لم تخمد من اشتياق المرنم إلى كلمة يهوه. إن الموقف مازال لم يتغير في ١١٩:٢٤، ٤٧، فكلاهما حالة ظلم. من المثير، أن كل الاستخدامات الاسمية ترد في مواقف الظلم/ الاحباط: ١١٩:٢٤، ٧٧، ٩٢، ١٤٣، ١٧٤.

في جميع ورودها في مز ١١٩، ترتبط שָׁעַע بكلمة يهوه. يستخدم ثماني تعبيرات للناموس في المزامير (Kraus 2:411). في ١١٩:٩-١٦ وحدها يستخدم سبعة جذور مختلفة تتعلق بكلمة يهوه. ترتبط שָׁעַע مباشرة بثلاثة من هذه في المزامير: חֹק، תּוֹרָה وמִצְוָה. ترتبط بصورة غير مباشرة بـ דָּבָר في ١١٩:١٦، عن طريق الترتيب العكسي (Dahood 2:175)؛ مع בְּחֻקֹּתֶיךָ وכְּ (؟) דְּבָרֶךָ التي تحمل نفس الإشارة.

يوجد مفهومان أساسيان للجذور الفعلية في المزامير. الأولى تحمل معنى يقضي وقته في التلذذ (١١٩:١٦، ٤٧). يتوازى الإستخدام في ع. ١٦ مع أفعال الابتهاج (שׂוּשׂ/ שָׂשׂתִּי؛ ع.١٤) والتأمل (שִׂיחַ، ع.١٥). فالمتوالية هي: الابتهاج، التأمل، التلذذ بـ؛ إن مفعول به كل فعل هو كلمة يهوه. يرد مزيج مشابهه مع שִׂיחָה وשָׁעַע في ١١٩:٤٧-٤٨ (قا؛ ع.٢٣-٢٤). هذا المزيج قد يقترح أن التأمل الهادف هو الوسيلة التي عن طريقها يأتي المرء إلى التلذذ بكلمة يهوه. تتقابل שָׁעַע مع النزعة السلبية للنسيان—وهو فعل متعمد للإرادة في ع.١٦؛ أن تتلذذ في شريعة يهوه فهذا يتضمن إذا ويتطلب نفس التدريب الواعي للإرادة. يحمل الفعل نزعة إيجابية في ع.٤٧، حيث توازي الحب. إذا، فالتلذذ في كلا العددين يحمل مفهوم يقضي وقتا في الاستمتاع عن طريق الإهتمام بدراسة واعية في شيء، أي كلمة يهوه. يتضمن المعنى عنصر عاطفي.

المعنى الثاني للفعل هو فرح زائد، سبب الابتهال (مز٩٤:١٩؛ ١١٩:٧٠). ما هو مشترك في هذين العددين هو موقف الكاتب من الإحباط الشخصي. هناك مقارنة بين التوجهات السلبية للرفض، الكبرياء، وتبلد المشاعر والتلذذ (١١٩:٧٠). في ٩٤:١٩ يكون إرتباط الكلمة بالتعزيات؛ والمقابلة بين القلق والإنزعاج. يحمل الفعل שָׁעַע معه إستقبال متضع وحساس لإعلان يهوه، وكذلك الثقة فيه. كلا الإستخدامين لهم علاقة بناموس/ إعلان يهوه كموضوع أو مصدر الإبتهاج.

(ii) أمثال. يتصل استخدامي الاسم (أم٨:٣٠-٣١) بحكمة مشخصة عند عمل الخلق. تظهر שַׁעֲשֻׁעִים في علاقة عكسية مع שָׂחַק، يبتهج. " إمتلأت بلذته يوم بعد الآخر، مبتهجة دائمًا في محضره، مبتهجة بالعالم أجمع، ولذتي في بني أدم" (NIV). يعمل هذا الترتيب العكسي على تأكيد فرح الحكمة العميق. يقترح Kidner (81) أن المعنى في ٣٠ هو "كنت السعادة نفسها.' نجد في هذا صدى لتقدير الله في تك١ "ورأى الله ذلك أنه حسن.' كأداة وشهادة عن الخليقة، إن الحكمة المشخصة تجد فرحها الغامر في خليقة الله. هذا المعنى للغمر يحفظ مع الشدة الذي هو المفهوم الأصلي للجذر.

(ب) التقليد النبوي. إن جميع إستخدامات שָׁעַע في الأنبياء هي داخل قرينة العهد. تظهر إسرائيل كتلذذ يهوه في كلا من إش ٥:٧ وإر٣١:٢٠. إن قرينة ورودها في إش١١:٨ و٦٦:١٢ هو وصفا أخرويا لوضع الأشياء داخل أورشليم المستردة. إلا أن المعاني مختلفة. ففي ١١:٨ المعنى هو لعبة مفرحة؛ في ٦٦:١٢ يحمل الجذر معنى التأرجح على الركبتين، التدليل، الملاطفة. في ٢٩:٩ تكون القرينة هي قرينة الدينونة ويكون الشعب في حالة لامبالاة لوشاكته. في قصيدة سخرية صارمة يحث النبي الشعب على الاستمرار في لامبالاتهم التامة (لذذوا أنفسكم وابتهجوا فيها!) إلى أن ينقضي القضاء.

إش ٥:٧ وإر ٣١:٢٠ هما المكانين الوحيدين الذي يرد فيه إسم. خارج المزامير. يهوه هو فاعل التلذذ في كلاهما؛ يمد يهوه محبته تجاه إسرائيل. في كلتا الحالتين، تظهر علاقة العهد. في كل حالة يظهر التوتر ما بين توقعات يهوه، لذته، وحقيقة محبطة. تستخدم שַׁעֲשׁוּעִים في نشيد الكرم الشهير بارتباط شديد مع تورية العدالة وسفك الدم (מִשְׁפָּט مִשְׂפָּח מ) وللبر وصراخ اليائس (צְעָקָה צְדָקָה) (إش ٥:٧). إن يهوه يريد العدل والبر في إسرائيل، لكنه يجد العكس. إن المقصود هو أن تلذذ يهوه هو لا شيء سوى التلذذ. في إر٣١:٢٠ يُفترض أن تأتي إسرائيل إلى توبة بدلا من إثمها. الآن بسبب محبة يهوه الأبوية، سوف يرد

إفرايم إلى وضع عهده. يوجد مفهوم الرابط الأبوي القوي في القرينتين. المعنى واحد: المحبة الغامرة.

ب. ت يوجد الفعل عدة مرات في أدب قم.. يستخدم أدب المشنى والتلمود الفعل وإسم. بنفس المعنى؛ تكتسب שַׁעֲשֻׁעִים المعنى الإضافي لإبن محبوب. اتخذ الاسم في العبري الحديث معنى "لعبة، دمية."

تلذذ، إبتهاج، تدليل: ← עָדַן ['ādan] (تلذذ، يتكاثر، يكشف، #٦٣٥٧)؛ ← עָנַג ['ānag] (يُلذذ نفسه، #٦٦٩٥)؛ ← פָּנַק [pānaq] (يدلل شخص آخر، يدلل، #٧١٦٧)؛ ← צָחַק [sāḥaq] (يضحك، يلعب، يشتم، #٧٤٦٤)؛ ← שָׁעַע [šā'a' [2]] (يلعب، يجد لذته في، #٩١٣٠).

البيبلوجرافيا

ISBE, 914; A. A. Anderson, *Psalms, 2*, NCB, 1972; L. C. Allen, *Psalms 101-150*, 1983; M. Dahood, *Psalms 2, 3*, 1968, 1970; O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, OTL, 1974; C. F. Keil and F. Delitzsch, *Proverbs*, KD, 192-93; D. Kidner, *Proverbs*, 1964; idem, *Psalms 73-150*, 1975; H.-J. Kraus, *Psalms, 2*, 1989; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, 1968; J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; J. N. Oswalt, *Isaiah 1-39*, NICOT, 1986; W. A. VanGemeren, "Psalms,' *EBC*, 5, 1991; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, 1985; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 1969; E. J. Young, *Isaiah 1, 2*, NICOT, 1965, 1969.

James D. Price جيمس دي . برايس / *Douglas Carew*

9132 שָׁעַר

שָׁעַר [sa'ar]، قَلْ. أن يحسب (مرة واحدة #٩١٣٢)؛ שַׁעַר [sa'ar [2]]، إسم، يحسب، يقيس (مرة واحدة #٩١٣٤).

ش. أ. ق يرد الجذر שָׁעַר في أوغا. t'r، عرب. sa'ar.

ع. ق ١. يرد الفعل סָעַר مرة في أم ٢٣:٧، وهو يصف غيرة رجل—لا يجب أن يقترن به أحد—على جميع ممتلكاته. لأنه كرجل يحسب (שָׁעַר) دائمًا كل طبق يأكله أي شخص، أو كل كوب يشربها أحد. بالطبع، إن رغبته الغيورة على الخبز والخمر ستجعل الشخص يتقيأ الطعام والشراب، والاستضافة. تختلف السبعينية هنا: "مثل الشعر في الحلق، هكذا هو". لقراءات متنوعة وتعديلات مقترحة، see W. McCane, *Proverbs*, 383-84.

٢. يرد إسم. שַׁעַר مرة واحدة في تك٢٦:١٢، حيث بارك الله محاصيل إسحاق حتى أنه جني مائة ضعف بالقياس (أو بالحساب).

رول، مقياس، قياس ← זרה [zrh [2]] (يقيس، #٢٤٣١) ← מדד [mdd] (يقيس، يقيس #٤٤٩٩) ← שׁער [š'r] (يحسب، #٩١٣٢) ← תכן [tkn] (يضبط بالوزن أو القياس، #٩٤١٩) لقياس الوزن والحجم ← אֵיפָה ['êpâ] (إيفة، #٤٠٦) لقياس الطول ← אַמָּה ['ammâ [1]] (ساعد، ذراع الساعد، #٥٦٤).

راسل فوللر *Russell Fuller*

9133 שַׁעַר

שַׁעַר [sa'ar [1]]، بوابة (# ٩١٣٣)؛ שׁוֹעֵר [sô'er]، حارس (#٨٧٨٨).

ش. أ. ق ترد الكلمة שַׁעַר في خطاب العمارنة الذي يرجع للقرن الرابع عشر ق. م، الذي من Biridiya الذي من مجدو، حيث توضح sahri الكنعانية بـ abullu أكد.، بوابة المدينة (EA 244, line 16). قا؛ الفينقية، .Pun s'r، باب؛ السيراينة tar'a'. في فينيقية، تسجل نقوش كارتيب Karatepe (Aiii14, 15, 16, 18) لعنة يضعها الملك على أي شخص قد يدمر البوابة أو يمحو إسم الملك الذي على البوابة. أمثلة من punic تتضمن نقشا من مالطا Malta؛ " بوابة الـ PN" (الحبيب). هذا مثالاً عن وضع الشخص لإسمه على بوابة (قا؛ أيضا راعوث ٤:١٠). إنها مثالاً أيضًا على إسم بوابة في بعض الأمثلة الكتابية، حيث שַׁעַר تتركب مع إسم مشهور. (مثلا، نح ٣:١، ٣، ٦، ١٣). يتضمن السطر ٢٢ في نقوش ميشا Mesha فخر ميشا بصدد مدينة قرهوه Qarhoh، "لقد أعدت بنائها." يرتبط هذا بتصريح عن إعادة بناء أبراجها (mgdlth، قا؛ ٢أخ ١٤:٧[٦]). (للمزيد عن آثار بوابات المدن القديمة، see Wright, 191-204, and Herzog.). تصف الجذور المشتركة السامية الغربية، بوابات مدينة، رغم أن نقوش مالطا Malta ربما تقترح الدخول إلى مكان خاص.

ع. ق ١. بوابة مدينة. هذا هو المكان الإستراتيجي لأي مدينة قديمة. إن إمتلاكها يعني غزو المدينة (تك ٢٢:١٧؛ ٢٤:٦٠). كانت تغلق بالليل من أجل الحماية (يش ٢:٥). كانت تُفتح للحصول على ضرائب (إش٦٠:١١؛ قا؛ رؤ٢١:٢٥؛ نطح. ١٢: ١٣-١٤) وللترحيب بملكها (مز ٢٤:٩،٧).

عندما كانت المدينة تحاصر، كان الملوك والجنود يضعون تيجانهم وكراسيهم عند البوابة حتى يحكموا المدينة المهزومة (إر١:١٥؛ ٣٩:٣). هناك أمثلة أيضا على إقامة العدل في أوقات السلم أيضا (تث ١٦:١٨؛ ١٧:٥). كان الشيوخ والحكماء يجلسون عند البوابة ليفصلوا في القضايا، وكان هذا مكانًا تخصص فيه العقوبات وأحكام الإعدام (تث٢١:١٩؛ ٢٢:١٥، ٢٤؛ أم ٢٤:٧؛ أم٢٠:٢).

عند البوابة كان يمكن استبدال الممتلكات أمام شهود (تك٢٣:١٠، ١٨). قد تعمل أيضا كمكان لقضاء الله وللموت (خر ٣٢:٢٦-٢٧؛ لاحظ الإشارة إلى البوابات حتى في معسكرات الإستيطان المؤقتة في البرية).

كانت بوابة المدينة تتضمن مساحات خاصة حيث قتل يؤاب أبنير (٢صم ٣:٢٧) وحيث انتظر داود الرسول حاملا أخبار أبشالوم (٢صم ١٨:٢٤). ناح داود على موت أبشالوم في الغرفة العلوية للبوابة (עֲלִיַּת הַשַּׁעַר، ٢صم١٨:٣٣[١٩:١]). كانت تقع الأماكن المرتفعة (בָּמוֹת) عند بوابات المدينة، خاصة على الجانب الأيسر من دخول الشخص (٢مل ٢٣:٨؛ قا؛ Cogan and Tadmor, 286-87، واحتمالية إنشاء عبادات عند بوابات المدينة).

أن تكون داخل المدينة هو أن تكون داخل البوابات. يعني هذا الحماية، حتى للأغراب (خر٢٠:١٠؛ تث ١٤:٥). وبالتالي يأتي التعبير ليرمز إلى المدينة كلها حيث سكن اللاويين (تث ١٢:١٢)، حيث كانت تُذبح الحيوانات وتُؤكل (١٢:١٥، ٢١)، وحيث كانت تُحفظ العشور (١٤:٢٨).

٢. بوابة القدس. إن أول شاهد على ذلك، هو الإشارة إلى القدس السماوي: "ما هذا إلا بيت الله... باب السماء!" (تك٢٨:١٧). كان مدخل خيمة القدس في البرية إلى ساحتها مغطى بستارة ذات تصميم خاص (خر ٢٧:١٦؛ ٣٨:١٨). قا؛ أيضا القسم ٥ أدناه.

٣. سؤال الدخول إلى مسكن خاص. إن وصية كتابة الناموس على "قوائم (מְזוּזָה) أبواب بيتك وأبوابك (שַׁעַר)" (تث ٦:٩؛ ١١:٢٠) قد يشير إلى حلوق الباب التي كانت تشكل جزءا من "البوابة" إلى المنزل، ما لم تشير حلوق الأبواب إلى مسكن خاص أو أبواب المدينة (أو القدس). إن غياب شواهد أخرى تربط שַׁעַר، بوابة، بمسكن خاص، ترجح بوابة المدينة كموقع للنقوش المشار إليه في تث.

٤. استخدام رمزي. إن الاستخدام الرمزي لبوابات الذي يصف "طقوس العبور" إلى الحياة، قد يكون دليلا في شكوى حزقيا على أنه لابد من أن يعبر من خلال بوابات الموت (שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל، إش ٣٨:١٠؛ قا؛ سي ٥١:٩؛ مد. ١٧؛ ← # ٨٦١٩). يرد تعبير مماثل، بوابة الموت (שַׁעֲרֵי מָוֶת)، في أي ٣٨:١٧؛ مز ١٠٧:١٨؛ مد. 6:24; 4Q184 ١٠. (← מָוֶת، موت، #٤٩٢٦).

٥. الأنبياء. تتضمن الوعود النبوية بخصوص أورشليم جديدة وهيكل جديد ذكر البوابات. يسجل إش ٦٠:١٨ أن بوابات مدينة المستقبل ستدعى تسبيح. يظهر وصفا مفصلا عن البوابات في رؤية حزقيال عن هيكل أورشليم الجديد (حز ٤٠:٦-٤٨).

٦. الحراس. للإسم שׁוֹעֵר عدة استخدامات: (أ) الحراس بوابات المدينة الذين يعملون كرسل ويخبرون بما يرونه (٢صم ١٨:٢٦) أو قيل لهم (٢مل ٧:١٠).

(ب) إن حراس القدس كانوا جماعة معينة من بين موظفي الهيكل (عز ٢:٤٢، ٧٠؛ ٧:٧؛ نح ٧:١، ٤٥، ٧٣[٧٢]، إلخ.) قد يُقسموا إلى أقسام (מַחְלְקוֹת). يقترح المؤرخ أن عددهم كان آلاف خلال فترة حكم سليمان (١أخ ٢٣:٥).

٧. أخيرا. تمثل البوابة مجالين من الموضوعات اللاهوتية. أولا، كمدخل مادي للمدينة، البلاد، والهياكل، فإن البوابة تمثل مركزا استراتيجيا واجتماعيا. أن تمتلك البوابة يعني أن تمتلك المدينة. إن تمتلك الدخول إلى بوابة القدس يعني أن تمتلك الدخول إلى الله. المجال الموضوعي الثاني هو البوابة كرمز. يستخدم هذا في المقام الأول في ع. ق.. للعبور من الحياة إلى الموت. تمتد في الأدب المتأخر لتشير إلى دخول البشر إلى العديد من الخبرات.

ب. ت ١. يظهر التعبير "بوابات الخلاص" (שערי ישועות) في تمجيد الله، بالإشارة إلى قدرته على خلاص شعبه في وقت الأزمات (نطح. 18: 7). قا؛ أيضا "بوابات الأبدية" الغير معتادة (שערי עולם، مد. 6:31)، التي منها تحضر الأسلحة. يبدو أن البوابة المذكورة في وثص. 10:16 تشير إلى المكان الذي منه تدخل الشمس إلى العالم لتُحضر النهار.

٢. يرد التعبير "بوابات الحرب" في نطح. 3:1, 7; 7:9, 16; 8:4; 9:14; 16:4. يُعرف هذا من قبل Yadin, 267؛ (שערי מלחמה) كفترات على خط المعركة التي من خلالها يمكن للمحاربين ولآخرين أن يتقدموا.

٣. في 4Q492، في قرائن مجزئة، يرد التعبير "بوابات النور" (שערי אור) (III.14; IV.2; VIII.10; XI.12; XII.20; XIX.2).

٤. مثل هذه المواد التي تخص بناء ووضع البوابات في الهيكل الجديد يمكن أن توجد في 11QT، خاصة في أصحاحات ٣٩-٤٤.

ع. ج *NIDNTT* 2:29-31.

باب، بوابة، عتبة: ← אַיִל [*'ayil* [3]] (عضادة الباب، #٣٨٢) ← אָמְנָה [*'ōmnâ*] (عمود؟، عضادة الباب؟، #٥٩٠) ← בְּרִיחַ [*b^e rîaḥ*] (مزلاج، #١٣٧٨) ← דֶּלֶת [*delet*] (باب، #١٩٤٦) ← לוּל [*lûl*] (باب مسحوا، #٤٢٩٤) ← מְזוּזָה [*m^e zûzâ*] (عضادة الباب، #٤٦٤٧) ← מִפְתָּן [*miptān*] (عتبة، #٥١٠٩) ← סַף מַשְׁקוֹף [*mašqôp*] (الأسكفة، #٥٤٨٥) ← ספף [*spp*] (يضطجع على عتبة الباب، #٦٢١٤) ← צִיר [*ṣîr* [2]] (محور الباب، #٧٤٩٤) ← שַׁעַר [*ša'ar* [1]] (بوابة، #٩١٣٣).

البيبلوجرافيا

M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, 1988; Z. Herzog, "Fortifications (levant),' *ABD* 2:844-52; A. M. Honeyman, "Two Semitic Inscriptions from Malta,' *PEQ*, 1961, 151-53; G. R. H. Wright, *Ancient Building in South Syria and Palestine*, 2 vols., 1985; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962.

ريتشارد إس. هيس *Richard S. Hess*

٩١٣٤ שַׂעַר [sa'ar [2]]، حساب، قياس، ← #٩١٣٢

9135	שֹׁעָר

שֹׁעָר [so'ar]، فاسد (تين) (#٩١٣٥).

ع. ق في إر٢٩:١٧، تعدل الصفة שֹׁעָר التي تعني فاسد، متعفن، إلى תְּאֵנָה. يشبه اليهود الباقين في أورشليم الذين ستأتي عليهم الكوارث بسبب إصرارهم على عدم طاعة يهوه، بالتين الدنيء الذي هو من أسوأ الأنواع.

تين: ← בִּכּוּרָה / בַּכּוּרָה [bikkûrâ / bakkûrâ] (تين مبكر، #١١٣٦)؛ ← בלס [bls] (خدش مفتوح، #١١٧٩)؛ ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة جميز/ (تين) #٩٢٠٤)؛ ← תְּאֵנָה [t[e]'ēnâ] (تين #٩٣٠٠).

إدوين سي. هوستتر *Edwin C. Hostetter*

٩١٤١ (שַׁעֲשׁוּעִים [sa[a]sû'îm]، سعادة، رغبة، ابتهاج)، ← #٩١٣٠

٩١٤٢ (שָׂפָה [sapâ]، قحل)، ← #٩١٥٥

٩١٤٤ (שְׁפוֹט [s[e]pôt]، دينونة)، ← #٩١٤٩

9147	שְׁפוֹת

שְׁפוֹת [s[e]pôt]، إسم. يرد ١. بمعنى لبن خثر، ربما زبادي (٢صم١٧:٢٩) (#٩١٤٧).

ش. أ. ق بحسب *HALAT* لا يوجد جذور مشتركة مصادق عليها. تترجم *gubb[e]ne'* /*gûbnîn*، جبن في السرياني والترجوم.

ع. ق رغم أن معناها الدقيق غير مؤكد، فإن שְׁפוֹת تصنف كمنتج لبني من البقر (בָּקָר) لتميزه من اللبن الخاثر من الأغنام أو الماعز (צֹאן). تعتبر بند هام في قائمة وجبة الملك الفاخرة، المكونة من "القمح والشعير، الدقيق والحبوب المشوية، الفول، والعدس، العسل واللبن الخاثر، الأغنام، والجبن (שְׁפוֹת) من لبن البقر (٢صم١٧:٢٨-٢٩). لا يعتبرها Caquot (*TDOT* 4:390) منتج من مشتقات الألبان.

لبن، منتجات الألبان: ← גְּבִינָה [g[e]bînâ] (جبنة، #١٤٨٢)؛ ← חָלָב [ḥālāb] (لبن، على الأغلب مِن الماعز، #٢٦٩٢)؛ ← חֶמְאָה [ḥem'â] (لبن رايب، زبد، #٢٧٧٢)؛ ← חָרִיץ [ḥārîṣ [1]] (شريحة، قطعة جبن، #٣٠٤٣)؛ ← שְׁפוֹת [š[e]pôt] (رايب، #٩١٤٧).

البيبلوجرافيا

TDOT 4:386-91.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

9148	שִׁפְחָה

שִׁפְחָה [siphâ]، إسم. جارية، خادمة (#٩١٤٨).

ش. أ. ق إن اشتقاق BDB للعبرية שִׁפְחָה من فعل مصادق عليه في عرب. *safaha*، يسكب، التي تدل على عبد أقل يسكب الماء على الأيدي، هو شيء غير مرجح. إن التصديق على *sph* = خادمة في الفينيقية والـ Punic مجالا للجدل. (قا؛ *DNWSI*, 1181).

ع. ق ١. خادمة. ترد שִׁפְחָה، خادمة ٦٣مرة في ع. ق، وكذلك مرادفتها الأقرب אָמָה، جارية، هي التكافيء المؤنث للكلمة التي ترد كثيرا עֶבֶד. بحسب I. Riesener (83) تُستخدم שִׁפְחָה عندما يُنظر إلى الجارية كحيازة وعاملة، بينما تشير אָמָה إلى الخادمة عندما يركز على صفاتها الأنثوية (احتياجها للحماية، الضعف، إنجذابها الجنسي). (لمزيد من المناقشات حول الفوارق اللغوية المقترحة بين الإثنين، انظر אָמָה، #٥٦٣). في حين أن אָמָה هي كلمة مفضلة للجارية في النصوص القانونية، إلا أن שִׁפְחָה تظهر بشكل أساسي في تك (٢٨مرة) وفي الأسفار التاريخية (٢٠مرة). تتزاوج الكلمة دائمًا مع עֶבֶד (٢١مرة؛ ٦مرات مفرد؛ ١٥مرة جمع) وتذكر دائمًا مع الحيوانات الخادمة كدليل على ثروة الشخص (مثلا، تك١٢:١٦؛ ٢٠:١٤؛ ٢٤:٣٥؛ ٣٠:٤٣).

تخدم الخادمة دائمًا سيدة المنزل بصورة مباشرة، وبالتالي فهي تُستخدم مع السيدات (גְּבִירָה، تك ١٦:٤، ٨، ٩؛ مز١٢٣:٢؛ أم ٣٠:٢٣؛ إش ٢٤:٢) أكثر من استخدامها مع سيد. هذه العلاقة أساسية؛ وبالتالي، ظلت هاجر خادمة سارة حتى بعد أن أعطيت لإبراهيم كشريكة جنسية (تك١٦:٥). مع ذلك، فيمكن التحدث عن خادمة رجل، باستخدام ضمير لاحق " ـه" عندما لا يكون للزوجة أي ذكر (٢٩:٢٤، ٢٩)، فعلى التوالي (٣٢:٢٢[٢٣]- زوجاته، وصيفاته، أولاده)، ومع النوع المفرد "كل واحد" (إر ٣٤:٩، ١٠،

١٦). يقترح Jepsen (٢٩٢-٩٧, ٤٢٥) أن שִׁפְחָה تدل أساسا على إمرأة غير متزوجة. ومن ثم، "فالابن البكر للخادمة" في خر ١١:٥ يشير إلى إبن غير شرعي، وسيبرر الظهور الوحيد لـ שִׁפְחָה في قرينة تشريعية (لا١٩:٢٠) حقيقة أن الجارية موضوع الشك هي مخطوبة لكن لم تتزوج بعد. ومع ذلك، لا يمكن افتراض عندما تأتي مع עֶבֶד، إن الإشارة حصريا إلى الجارية الغير متزوجة. لكن عوضا عن ذلك، فالتريكز هو على حالتهم الثانوية كممتلكين. بالمثل، في خر ١١:٥، تظهر الحالة الوضيعة للجارية حتى أنها تقارن بالفرعون؛ في لا ١٩:٢٠، لا تمثل حقيقة كون الجارية مخطوبة شيئاً محورياً، لكن بالأحرى أنها لم تتحرر (כִּי־ לֹא חֻפָּשָׁה؛ #٢٩٢٦).

٢. الخادمة كتحديد شخصي. عندما تُستخدم كتحديد شخصي عن الخضوع (بواسطة را ١٣:٢؛ حنة في ١صم١:١٨؛ أبيجايل في ١صم ٢٧:٢٥؛ عرافة عين دور في ٢٨:٢١-٢٢؛ المرأة الحكيمة التي من تقوع في ٢صم١٤:٦، ٧، ١٢، ١٥، ١٧، ١٩؛ أرملة إحدى أبناء الأنبياء في ٢مل ٤:٢، ١٦) عند مخاطبة رجل، وليس اعتمادا على سيدة، ذات وضع اجتماعي مرتفع لكي تمنح مطلبا، تدل שִׁפְחָה على تبعية المرأة واستعدادها لخدمة أو طاعة الأوامر. ومن ثم، فقد يلقب الرجل أحيانا بالسيد (אֲדֹנִי، را ١٣:٢؛ ١صم ٢٥:٢٧؛ ٢صم ١٤:٩، ١٢، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠؛ ٢مل ٤:١٦). في حالة عرافة عين دور، والمرأة الحكيمة التي من تقوع، حيث يخاطب الملك الحاكم، هذا الاستخدام أيضا يعكس استخدام مصطلح عبدة للتعبير عن علاقة الملك/ الفاعل. تصف שִׁפְחָה الحالة الوضيعة كعاملة، بينما אָמָה تصف حالة أرفع وعلاقة شخصية أكثر، هذا يُقترح من قبل استخدام راعوث للتعبير الأول لتصف نفسها في ١٣:٢ عندما قارنت نفسها بخادمات بوعز، لكن الثاني في ٩:٣ عندما تحقق زواجها ببوعز، وعن طريق استخدام أبيجايل للتعبيرين في ١صم٢٥:٤١: "فقامت وسجدت على وجهها إلى الأرض وقالت: "هوذا أمتك (אָמָה) على استعداد لخدمة (حرفيا، كـ שִׁפְחָה) وغسل أرجل عبيد سيدي".

إن أكثر القرائن اللاهوتية أهمية التي يستخدم فيها פְחָה שׁ هي يؤ ٢٨:٢-٢٩[٣:٢-٢]، حيث يُعلن السكب المستقبلي للروح الإلهي على جميع الناس، حتى على العبيد والإماء. "وسيتلاشى في ظل هذه الهبات الروحية" التمييز السابق بين السن، الجنس، والطبقة الإجتماعية (L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976, 99; see VanGemeren). فقرة لاهوتية هامة أخرى هي مز ١٢٣:٢، حيث يستخدم اعتماد الخادمة على سيدتها كصورة عن إعتماد المرنم على الله كي يهب رحمة لإسرائيل.

ب. ت تترجم السبعينة دائمًا שִׁפְחָה بـ παιδίσκη (٤١مرة) أو δούλη (١٦مرة).

خادم، عبد: ← אָמָה [*'āmâ*] (أمَة، #٥٦٣)؛ ← נָתִין [*nātîn*] (عبيد الهيكل، #٥٩٨٧)؛ ← עֶבֶד [*'ebed* [1]] (خادم، #٦٢٦٩)؛ ← שִׁפְחָה [*šiphâ*] (أمَة، جارية، #٩١٤٨).

البيبلوجرافيا

THAT 2:187-88; *TWAT* 8:403-8; *TWOT* 2:946-47; C. Cohen, "Studies in Extrabiblical Hebrew Inscriptions: The Semantic Range and Usage of the Terms אמה and שפחה,' *Shnaton* 5-6, 1978/79, xxv-liii; A. Jepsen, "Amah und Schiphchah,' VT 8, 1958, 293-97, 425; I. Riesener, Der *Stamm* עבד *im Alten Testament*, BZAW 149, 1979; W. A. VanGemeren, "The Spirit of Restoration,' *WTJ* 50, 1988, 81-102; G. W. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994.

ريتشارد شولتز *Richard Schultz*

9149	שָׁפַט

שָׁפַט [*sapat*]، قَلْ. نِفْعَلْ. يُعِيل..، يدين، حكم الإعدام، يحكم (#٩١٤٩)؛ שְׁפַט X [*sepat* [9]]، الفعل الآرامي يدين (#١٠٧٣٥)؛ מִשְׁפָּט [*mispat*]، اسم دينونة (قضية، محاكمة، قرار، حكم قضائي)، عدالة، حقوق، قانون، متطلبات، ممارسة (#٥٤٧٧)؛ שְׁפוֹט [*s^epôt*]، اسم، دينونة (#٩١٤٤)؛ שֶׁפֶט [*s^epet*]، اسم فعل قضائي (#٩١٥٠).

ش. أ. ق ١. إن الصيغ المشتركة لـ שָׁפַט يصادق عليها بصورة كبيرة في اللغات السامية، مقدمة أدلة محددة على الإستخدامات القانونية وكذلك الغير قانونية. إن الإستخدام الفعلي (*tpt* I, *WUS*, 2921، يرتب، يقيم العدل، ينجز العدل؛ *UT*, 2727، يدين، يحكم) والإسمي (*tpt* III, *WUS*, 2921، حاكم، قاضي، ذو السيادة) لـ שָׁפַט موثق. إن الحاجة إلى العدالة الاجتماعية كما موضح في النصوص Ugar. Krt تتوازى بشدة مع تلك الموجودة في ع. ق..: " لم تفصلوا في قضايا الأرامل، لم تحكموا في قضايا البائسين، *ltdn dn 'lmnt / lttpt tpt qsr nps* (*UT* 127:45-47). يعني الفعل *sapat / tu (m)* في أكد. يدين (*AHw*, 1172)، بينما *sapitu (m)* و *sapitum* تعني يقضي، ووظيفة القاضي على التوالي (*AHw*, 1173).

يقترح Mafico (*ABD* 3:1104) أن *sapitum* كانت في الأصل لقب سامي غربي دخل إلى أكد. عن طريق الأموريين، حيث لم يصادق عليه حتى بعد فترة العصر

البرونزي القديم (حوالي ٢٠٠٠-١٦٠٠ ق. م.). بحسب وثائق ماري Mari، عُين *sapitum* بواسطة الملك (*sar-rum*) ليعمل كحاكم إقليمي، تضمنت أنشطته الإدارة، سير الحملات العسكرية، الحكم في المنازعات الأهلية (قا؛ Marzal). في .Off. Aram يصادق على المعاني، بدء عملية، رفع دعوة قضائية؛ أن يقضي.(-1 *DN* שפט *WSI*, 1181-82). في Phoen وPunic يصادق بشكل كبيرعلى المعنى قاضي، التي تتطابق مع العبرية שֹׁפֵט، حاكم (*spt* 2, *DNWSI*, 1182-83)؛ كانت *suffetes* في شمال أفريقيا، أرفع الوظائف. (لمزيد من المناقشات حول الدلائل السامية، انظر Richter, 59-70; and Niehr, ch. 3). لم تساهم المجهودات اللغوية كثيرا في توضيح إشتقاق שָׁפַט لفهم إستخدامها في ع. ق.. ؛ إن المحاولات لترجيح المعنيين الأساسيين العبريين (يحكم، يقضي) على أساس الإشتقاق من جذرين مختلفين (قا؛ أكد. *sapatu*، يحكم؛ *sapatu*، يهدد) غير مقنعة (قا؛ Niehr, 19-24).

٢. يصادق على الجذر الأغارتي المشترك *tpt* II، (*WUS*, 2921)، قضاء، قانون؛ *UT*, 2727، قضية). تدل *siptu(m)* أكد. على قضاء (قصاصي) (*AHw*, 1247).

ع. ق ١. يصف الفعل שָׁפַט (العبري ٢٠٢مرة؛ שְׁפַט الأرامي مرة واحدة) عدة مجالات من الأعمال التي تسترد أو تحافظ على النظام في المجتمع، حتى تُكفل العدالة، خاصة العدالة الإجتماعية. سواء تحققت من قبل الله (حوالي ٤٠ ٪ من ورودها) أو بواسطة عامل بشري (حوالي الـ٦٠٪ الباقيين)، كنشاط مستمر يمكن أن تترجم يحكم، يسيطر كنشاط محدد يمكن ترجمتها يحرر، ينقذ، أو يقضي. كلا من إستخدام ع. ق.. وكذلك الأدلة السامية المقارنة، تجعل إستخدام AV الحصري "لحكم" كترجمة للفعل لا سند له (قا؛ Liedke, 73).

إن التوزيع البياني لـ שָׁפַט يعكس فئات الاستخدام الرئيسية: ١٣٪ في أسفار موسى الخمس، معظمها تتعلق بالأنظمة القضائية البشرية؛ ٣٤٪ في الأسفار التاريخية، يصف أغلبها القادة البشريين؛ ٢٢٪ في المزامير وأسفار الحكمة، معظمها يتعلق بالنشاط الإلهي؛ ٣١٪ في الأنبياء، معظمهم عن القضاء الإلهي، بما في ذلك إتهام الحكام البشر. إن فاعل العمل المشار إليه من قبل هذا الفعل يتضمن موسى، الملك، الحاكم، حزقيال النبي، جماعة إسرائيل ككل وكذلك موظفيها، ويهوه؛ تشمل الموضوعات إسرائيل ككل (توصف أيضا رمزيا كغنم) وكذلك الأمم الأجنبية، الأحزاب المتنازعة، وخاصة المحتاجين.

هذه الفقرات التي تخص المحتاجين تعكس الإرتباط الشديد بين الفعل שָׁפַט وإقامة وحفظ العدل في قرينة أوسع من التي للمحكمة. يرد الفعل دائمًا مع تعبيرات تشريعية أخرى، مثل דִּין/ דִּין (اسم/ فعل، قضاء، يقضي [#١٩٠٦]؛ مز٧:٨[٩]؛ ٩:٤، ٨[٥، ٩]؛ ٢:٧٢، ٤؛ أم ٣١:٩؛ إر ٢٨:٥)، *rîb /ryb* (اسم/ فعل، منازعة، دعوة قضائية/ يجادل [#٨١٨٩]؛ تث ١٩:١٧؛ ٢٥:١، ٢؛ ١صم ١٥:٢٤[١٦]؛ ٢صم ١٥:٤؛ مز ٣٥:٢٤؛ ٤٣:١؛ إش ١:١٧، ٢٣؛ إر ٢٠:١١؛ ٢٥:٣١؛ حز ٤٤:٢٤)، و מִשְׁפָּט (قضاء، عدالة [#٥٣٨٤؛ عدالة: لاهوت]؛ أكثر من ٢٠٠مرة). وJudgment يجب أن يُجرى الحكم باستقامة (مع צְדָקָה / צֶדֶק [#٧٤٠٥]؛ لا ١٩:١٥؛ تث ١٦:١؛ ١٦:١٨؛ مز ١١:٧[١٢]؛ ٩:٤، ٨[٥، ٩]؛ ٥١:٦؛ ٥٠:٤[٦]؛ ٧٢:٤ [قا؛ ع. ١، ٢، ٣، ٧]؛ ٩٦:١٣؛ ٩٨:٩؛ أم ٩:٣١؛ إش١١:٤؛ ١٦:٥؛ إر ١١:٢٠)، بصدق (مع אֱמֶת [#٦٢٢]/ אֱמוּנָה [#٥٧٥]؛ مز ٩٦:١٣؛ أم ٢٩:١٤؛ إش ٥٩:٤؛ زك ٧:٩؛ ٨:١٦)، وبمساواة (مع מֵישָׁרִים [#٤٧٩٧]، مز٥٨:١[٢]؛ ٦٧:٤[٥]؛ ٧٥:٢[٣]؛ ٩٨:٩). يشار أيضا إلى توقع تنفيذ العدل، باستخدام الفعل مع בֵּין (... בֵּין) (بين)، الذي يتطلب إدانة/ عقاب طرف واحد، و إعفاء/ تبرئة الأخر (تك١٦:٥؛ ٣١:٥٣؛ خر ١٨:١٦؛ عد ٣٥:٢٤؛ تث ١:١٦؛ خاصة قض ١١:٢٧؛ ١صم ٢٤:١٢، ١٥[١٣،١٦]؛ إش ٢:٤ || مي ٤:٣؛ حز ٣٤:٢٠، ٢٢).

٢. بخصوص النشاط البشري. **(أ)** أن يُؤَسس أو يُحَفظ العدل. إن الواجب الأساسي للملك أو القادة الآخرون هو حفظ العدل في الأرض، خاصة تكفيله للمحتاجين (انظر أعلاه؛ لا ١٩:١٥؛ مز ٧٢:٤؛ أم ٢٩:١٤؛ ٣١:٨-٩؛ إش١:١٧؛ زك ٧:٩-١٠). أولئك الذين يفشلون في القيام بهذا، هم مرفوضون أو مدانون من قبل الله (مز ٥٨:١-٢ [٢-٣]؛ ٨٢:٢: إش ١:٢٣؛ إر ٥:٢٨). هذا النشاط سيميز الملك المسياني المستقبلي (إش ١١:٣-٤؛ ١٦:٥)، كما أعلن من قبل إشعياء.

(ب) أن تدين أو تعاقب (كوكيل الله، أساسا في حزقيال). سوف يعاقب البابل والكلدانيون أورشليم (أهوليبة؛ حز ٢٣:٢٤؛ قا؛ ٢٤:١٤). سوف يدين الأبرارالنساء الوزاني والقساة (حز ٢٣:٤٥). بعد أن سُئل النبي من قبل الله بخصوص عزمه على إدانة إسرائيل (٢٠:٤؛ ٢٢:٢؛ ٢٣:٣٦)، قيل له الخطايا التي يستشهد بها في إتهامهم (יָדַע الهِفعِيل.).

(جـ) أن يقضي، يسوي المنازعات القانونية بين الناس. هذا الاستخدام الذي يرتبط كثيرا بـ *spt*، يتصل أساسا بأنشطة قادة معينين، مثل موسى (خر ١٨:١٣، ١٦)، قضاة معينين (خر ١٨:٢٢، ٢٦؛ تث ١:١٦؛ ١٦:١٨؛ ٢٥:١- "إذا كانت خصومة بين أناس وتقدموا إلى القضاء ليقضي القضاة بينهم فليبرروا البار ويحكموا على المذنب.'؛ ٢أخ١٩:٦)، رؤساء الشعب (مي ٣:١، ١١، רָאשִׁים)، الجماعة كلها (عد ٣٥:٢٤)، الملك (١مل ٣:٢٨)، يحتمل أيضا ع.٩، لكن

أنظر أيضا ١[د]؛ قا؛ أيضا ٧:٧: "رواق العرش، قاعة العدل، حيث كان يُحكم")، أو الكهنة (حز ٢٤:٤٤، قرينة أخروية). يذكر ٢أخ ١٩:٦-٧ المسئولية المرتبطة بهذه السلطة القضائية المفوضة: "انظروا ما أنتم فاعلون لأنكم لا تقضون للإنسان بل للرب وهو معكم في أمر القضاء. الآن لتكن هيبة الرب عليكم. احذروا وافعلوا. لأنه ليس عند الرب إلهنا ظلم ولا محاباة ولا ارتشاء.' في إستخدام غير حرفي، يُدعى عامة أورشليم ويهوذا إلى فض المنازعات التي بين الله و"كرمه" (أي شعبه، إش ٥:٣).

(د) أن يدير أو يحكم. بناء على الأدلة اللغوية للش. أ. ق.، بيد أن שָׁפַט يمكن أن تستخدم لتصف سلطة أو أنشطة الحاكم . فقرات لا جدال عليها تتضمن دا ١٢:٩ في صلاة إعتراف دانيال. توصف مدة وصاية يوثام على العرش أثناء برص أحاز كالآتي: "وكان يوثام إبن الملك على البيت يحكم على شعب الأرض.' (٢مل ١٥:٥ ‖ ٢أخ ٢١:٢٦). بالمثل، يصلي سليمان من أجل منحه بصيرة إلهية ليحكم الشعب بصورة صحيحة (١مل ٣:٩ ‖ ٢أخ ١:١٠-١١). يرد إستخدام تهكمي لـ שָׁפַט في تك١٩:٩، حيث سخر مواطني سدوم من المستوطن الغريب لوط، الذي كان يتصرف كأنه رئيسهم! تُختم نبوة عوبديا (ع.٢١أ) باستدعاء لغة القضاة، التي تتحدث عن مخلص، מֹשִׁעִים، سيحكم جبال عيسو (أدوم) كبرهان على حقيقة أن "المملكة هي للرب" (ع.٢١ ب). (في ضوء هذه الإشارة، يكون نطق BHK' s revocalization as a نِفْعَلْ. اسمفا. and, Stuart's revocalization as a هُفْعَلْ. اسمفا.-Hosea, (Jonah, WBC 31, 1987, 413, are unwarranted.

يُعتبر دائمًا قضاة سفر القضاة مسئوليين قضائيين، نتيجة للصيغة الاستنتاجية: "و[س] حكم إسرائيل لمدة [ص] عام" (قض ٢:١٠، ٣؛ ٧:١٢، ٨-٩، ١١، ١٣-١٤؛ ٢٠:١٥؛ ٣١:١٦؛ أيضا حكم عالي، ١صم ١٨:٤؛ قا؛ را ١:١؛ ٢مل ٢٢:٢٣). ومع ذلك فإن حقيقة أن راعوث١:١ تشير بشكل عام إلى فترة (حرفيا) "حكم القضاة"، وأن قض ١٠:٣ تصف عثنئيل وهو يقضي عن طريق حلول الروح عليه قبل ذهابه إلى المعركة، وأنه لا يوجد أي نشاط قضائي خاص مرتبط بالقضاة داخل السفر (حكم دبورة انظر ٢ هـ أدناه؛ في الواقع، أن الشعب لم يسمع لهم، ٢:١٧)، وكذلك عدم تطبيق الفعل على إهود، باراق، وجدعون، كل هذا يقترح هناك مفهوم آخر للتعبير مفضل هنا. يفهم Webb (62, following Boling, 81) حكم إسرائيل في ٣:١٠ "كاحتشاد إسرائيل من أجل حرب مقدسة،' بما في ذلك الأوجه الدينية والعسكرية. إلا أنه لا يوجد أدلة نصية على أن مثل هذا التفسير يتناسب مع قض ١٢، أو أن شمشون (أو أي من قضاة سفر القضاة – يصف ٢٥:٦-٢٧ إصلاح ديني خاص بجدعون وليس فعلاً عاماً) مارس مطلقًا أي قيادة دينية على إسرائيل. ومن ثم، فالترجمة الأكثر ملائمة لـ שָׁפַט في سفر القضاة ستكون "قاد فلان، أي عمل كـ שֹׁפֵט مُعَين من قبل الله لإسرائيل" التي تُفسر في ٣:١٠ بالاستكمال "وخرج للحرب.'

يطبق الفعل שָׁפַט ٤مرات على أنشطة صموئيل (١صم٧:٦، ١٥، ١٦، ١٧)، وبالتالي، فهو يقارن بعالي، ٤:١٨، و يظهر كخلفية لوظيفة שֹׁפֵט. إن حاجة الناس إلى ملك "يقودنا (يحكمنا" (١صم ٥:٨-٦) و"أن يحارب حروبنا" (ع.٢٠) تتطلب أن تحل الوظيفة الوراثية للملك מֶלֶךְ محل وظيفة שֹׁפֵט الدينية والكارزماتية. رغم أن שָׁפַט في ٦:٧ تشير ظاهريا إلى استرداد النظام (الديني) بحسب ناموس العهد (NIV: "وكان صموئيل قائدا لإسرائيل في المصفاة" لا تناسب القرينة) و١٦:٧-١٧ تتضمن واجبات القاضي الدوري، فهذا لا يبرر قراءة هذه الأنشطة على أساس إستخدام שָׁפַט في سفر القضاة، خاصة في ضوء الأدوار الكهنوتية والنبوية التي تولاها أيضا صموئيل، والتي يحتمل أنها أنشطة تفرد بها هو وحده ودلت عليها שָׁפַט. (انظر A. Weiser, 15; and Eslinger, 245-49؛ مارس أبناء صموئيل، ١صم ١:٨-٢، مجرد سلطة قضائية محدودة في بئر سبع؛ فلم يعينوا كخلفاء له على الوظيفة القومية).

(هـ) قض ٤:٤. هناك استخدام فريد لـ שָׁפַט في القضاة (كاسم فاعل لفظي) في ٤:٤ عن دبورة، التي توصف حصريا كنبية (אִשָּׁה נְבִיאָה، قا؛ نبي، אִישׁ נָבִיא، في ٨:٦) والتي لم تتخذ أي دور قيادي في المعركة سوى لتأكيد النصرة لباراق (٤:١٤) أو، أنها تبعت الانتصار، كيما تقود أغنية التسبيح (٥:١، ١٢). إن وصفها "كأم" في إسرائيل (٥:٧؛ شبيا باستخدام "أب" التي تطلق على النبي، ٢مل ١٢:٢، ٢١:٦) والتعبيرات المتوازية المستخدمة في وصفها هي ويابين، ملك حاصور (اسم فاعل لـ יָשַׁב، ٢:٤، ٥)، يقترح أنها لم تتصف كقاضية (مثل باراق) في أصحاح ٤-٥ لكن بالأحرى كناطقة إلهية. إن מִשְׁפָּט التي كان يأتي إليها الناس وهي جالسة تحت نخلة (٤:٥، עָלָה؛ يِ، عمل يعمل مرة واحدة) لا يشير إلى فض المنازعات (انظر NIV) لكن بالأحرى النظر في أسئلتهم بخصوص الإستجابة الإلهية (מִשְׁפָּט = إعلانات إلهية أو قرار، مماثل لاستخدام هذا إسم. في ١٣:١٢) لصراخهم من أجل المساعدة (٣:٤). تظهر الاستجابة الإلهية من خلال إصدار الدعوة إلى باراق ليقود إسرائيل في المعركة (٦:٤)، وبالتالي تَعينة كالشخص التالي في قيادة إسرائيل (قا؛ D. Block).

٣. بخصوص النشاط الإلهي. (انظر أيضا ٤ هـ أدناه). إن نفس مجالات استخدام שָׁפַט التي تصف الأنشطة البشرية يمكن أيضا تطبيقها على الأنشطة الإلهية.

(أ) أن يحكم الأرض. إن سيادة يهوه الكونية تُؤكد عن طريق تأكيد مجيئة ليحكم שָׁפַט الأرض (הָאָרֶץ תֵּבֵל) بالبر (١أخ ١٦:٣٣؛ مز ٩٦:١٣؛ ٩٨:٩، قا؛ أيضا ٨:٩[٩]؛ ٦٧:٤[٥]؛ ٧٥:٢[٣]). إذا جاءت בָּא، فإنها تُفهم كإسم فاعل بدلا من فعل تام .pf. vb، يمكن تخيل المظهر الإسخاتولوجي الكامل لهذا الحكم (so Tate, following Gunkel and Kraus, *Psalms 51-100*, 511-12). يختم مرنم مز ٨٢ بدعوة الله لإظهار حُكمه، حتى يُميز ذاته عن باقي الحُكام، שָׂרִים (قا؛ ع.٧).

(ب) أن يقضي. هذا الحكم الإلهي الذي يتضمن المفهوم الأضيق للنشاط التشريعي، يوجد في العدد الأول من مز ٨٢، الذي فيه يقضي يهوه بين الآلهة (בְּקֶרֶב אֱלֹהִים)، على الأرجح إشارة إلى آلهة (الأمم) في جماعة الآلهة المبينة في ع. ٢ (قا؛ Tate, 334-39). إن فكرة القضاء الإلهي يُعبر عنها من خلال استخدام حرف الجر *bên ... bên*، عندما يُطالب الله بالحكم بين منازعات الأحزاب، مبرئاً طرفاً، ومديناً آخر (تك ١٦:٥: ساراي وأبرام، مبينا أن أبرام فشل في مسئوليته في أن يحفظ حقها أمام هاجر؛ ٣١:٥٣ لابان ويعقوب، موضحا شخص يتعدى علامة الحدود؛ قض ١١:٢٧: إسرائيل وعمون؛ ١صم ٢٤:١٢، ١٥ [١٣، ١٦]؛ داود وشاول؛ قا؛ أيضا مز ٩:٤[٥] وإر ١١:٢٠). هذا النشاط الإلهي سيُستكمل في الأوضاع الإسخاتولوجية، حين يقضي الرب بين الشاة وبين الكباش والماعز (حز ٣٤:١٧، ٢٠، ٢٢) ويحل المصارعات بين الأمم (إش ٢:٤ ‖ مي ٤:٣). في هذه الصلاة التكريسية يسأل سليمان الله أن يقضي بين الأشخاص الذين يقدمون دعواهم إلى الهيكل للحكم القضائي (١مل ٨:٣٢ ‖ ٢أخ ٦:٢٣). يؤكد أيوب على الأفعال القضائية الإلهية، التي لا يعارضها أي شيء أو أي شخص (أي ٢١:٢٢؛ ٢٢:١٣)؛ بينما يتأكد الجامعة من قضاء الله المستقبلي على الأبرار والأشرار (جا ٣:١٧)، فالإشارة إلى الوقت المحدد غير واضحة.

(جـ) لإقامة العدل من خلال التحرير أو التبرئة. إن فكرة التحرير (من أيدي الـ) تكون سائدة (١صم ٢٤:١٥[١٦]؛ ٢صم ١٨:١٩، ٣١) خاصة عندما ترد المتوالية מִיַּד שָׁפַט. هذا يتضمن أيضا من خلال دعوة المرنم الأمرة لله أن يبرئه (مز ٧:٨[٩]؛ ٢٦:١- كلاهما يشير إلى بر المتحدث؛ ٣٥:٢٤؛ ٤٣:١- كلاهما يشير إلى دعوى المتحدث، רִיב؛ قا؛ مراثي ٣:٥٩). في قرينة أخروية، توصف الجزر بأنها تنتظر باشتياق ذراع الرب التي ستجلب العدل للبشر إش ٥١:٥؛ .par لبري، צֶדֶק وخلاصي، יֵשַׁע).

(د) إقامة القضاء من خلال العقاب. إن أفعال الله المحددة تجاه البشر والأمم في إقامة وحفظ العدل (استخدام שָׁפַט) تتضمن في أغلب الحالات العقاب. هذا يُتضمن من خلال إدراك المرنم ليد الله المأدبة في حياته الخاصة (مز ٥١:٤[٦]) وما قد يكون متوقعاً عندما يدعو الناس الله أن يقضي لقادتهم (خر ٥:٢١، بخصوص موسى) أو أعدائهم (٢أخ ٢٠:١٢، في المعركة التالية)، وعندما يعلن الله أنه سيدين بحسب أفعال المتعديين (١صم ٣:١٣، بخصوص عالي؛ حز ٧:٣، ٨، ٢٧؛ ١٦:٣٨؛ ١٨:٣٠؛ ٢٤:١٤، على الأرجح أنها مبني للمجهول لا شخصي، رغم أن Zimmerli, Ezekiel 1, Hermeneia, 1979, 496 تعدل MT بـ MSS إلى ضمير المتكلم المفرد؛ ٣٣:٢٠؛ ٣٥:١١؛ ٣٦:١٩، مشيرا إلى السبي؛ قا؛ ٢١:٣٠[٣٥])، مثل هذا العقاب قُصد منه التوجيه للاعتراف بسيادة يهوه (حز ١١:١٠-١١). هنا يمكن أيضا إستنتاج الإعلان الإلهي عن دينونة الأمم الأخروية في وادي يهوشافاط (= قرار قضائي، يؤ ٣:١٢[٤:١٢]).

٤. كاسم لفظي. حاكم أو قاضي. أحد أهم استخدامات الفعل هو اسمفا. إسمي (٥٨مرة)، التي تصف تولي شخص لوظيفة القاضي أو الحاكم (الاستخدامات اللفظية لإسم الفاعل هي في: قض ٤:٤؛ ١صم ٣:١٣؛ ٢مل ١٥:٥ ‖ ٢أخ ٢٦:٢١؛ مز ٩:٤[٥]؛ ٥٨:١١[١٢]؛ أم ٢٩:١٤؛ إش ١٦:٥؛ إر ١١:٢٠؛ حز ٣٤:١٧). هناك جدال كثير حول ما تتضمنه بدقة واجبات أو أنشطة التعبير שָׁפַט، خاصة، فيما يتعلق بسفر القضاة، لكن هذا يتطابق أساسًا مع مجالات استخدام שָׁפַט التي تمت مناقشتها أعلاه.

(أ) وظيفة في إسرائيل. بحسب عد ٢٥:٥، كان على القضاة قتل أولئك المتورطين في عبادة بعل فغور، ربما إشارة إلى أولئك الذين عُينوا في خر ١٨:٢٤-٢٦ (so Ashley, *Numbers*, NICOT, 1993, 518؛ قا؛ تث ١:١٦)، رغم أن الفقرة الأخيرة تصف نطاق أضيق من السلطة. بحسب تث١٦:١٨-٢٠ كان لابد من تعيين قضاة للأسباط، وحكام (סֹטְרִים) في كل مدينة، لإدارة العدالة الغير متحيزة (قا؛ ٢:٢١؛ ٢٥:٢). يبدو أن تث ١٧:٨-١٣ (خاصة ع. ٩، ١٢) تتحدث عن قضاة عند "محكمة مركزية" (so Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976, 251) الذين بالإضافة إلى الكهنة واللاويين، كان عليهم أن يفصلوا في القضايا الصعبة "أمام الله" (قا؛ ١٩:١٦-١٩). يشار إلى القضاة وكذلك حكام إسرائيليين آخرين في يش ٨:٣٣؛ ٢٣:٢؛ ٢٤:١. يبدو على الأرجح أن القضاة المعينين من قبل داود في ١أخ ٢٣:٤ و٢٦:٢٩ (لاويين)، المنصبين من قبل سليمان في ٢أخ ١:٢، والممسوحين من قبل يهوشافاط في ١٩:٥-٦، يمثلون استمرار الوظيفة وفقا لتشريع التوراة (قا؛ إش ٣:٢). أتهم أولئك الأنبياء بمنع العدل (مي ٧:٣؛ صف ٣:٣؛ ١صم ٨:١-٢). في فترة ما بعد السبي، أوصي عزرا من قبل أرتحشستا أن يعين حكام مماثلين على سكان عبر النهار (عز ٧:٢٥؛ أرم.؛ ١٠:١٤).

(ب) قضاة سفر القضاة. في سفر القضاة، يوصف أولئك أقيموا من قبل الله لتحرير إسرائيل من الظلم الأجنبي بـ שֹׁפְטִים لاهوت المختصر، ٢:٦-٣:٦ (قض٢:١٦، ١٧، ١٨ [٣مرة]، قا؛ المناقشة أعلاه في ٢[د]؛ أيضا راعوث ١:١؛ ٢صم ٧:١١؛ ٢مل ٢٣:٢٢؛ ١أخ ١٧:٦، ١٠)، رغم أن الوصف الأدق لهم هو المحررين، المخلصيين (מוֹשִׁיעִים، قض ٣:٩، ١٥)، يتحدث إش ١:٢٦ عن إسترداد أخروي لهذا النوع من القادة ("كما في القديم،' כְּבָרִאשֹׁנָה). رغم أن A. Alt and M. Noth ("Das Amt des 'Richters Israels"; *Das System der zwlf St*ȕ *mme Israels*; *The History of Israel*, 99-103, 106-7)، الباحثين حاولوا التمييز بين القضاة الرئيسيين ذو المسئوليات العسكرية والقضاة الثانويين الذين يتولوا واجبات القيادة القضائية في "تحالفات amphictyony" فلا يوجد أي أدلة نصية تؤكد ممارسة هؤلاء للسلطة القضائية مطلقا؛ ومع ذلك، فإنجازاتهم العسكرية قد تكون سبباً في استمرار دورهم القيادي، رغم أنها قد تكون محدودة إقليميا (قا؛ قض١١:٨ مع ١٢:١). علاوة على ذلك، فإن العديد من "القضاة الثانويين" لـ Noth إشتركوا أيضا في أنشطة عسكرية (يفتاح في قض ١٢؛ تولع أيضا "حرر إسرائيل،' יָשַׁע [هِفْعِيل. #٣٨٢٨] في ١٠:١ [قا؛ شمجر ٣:٣١]؛ يائير في ١٠:٣؛ قا؛ عد ٣٢:٤١؛ تث ٣:١٤). وبالتالي فقد يكون من الأدق فهم שָׁפַט داخل القضاة وراعوث كوصفاً لوظيفة قيادية واحدة، تتضمن إقامة وحفظ النظام السياسي والعدالة الاجتماعية في إسرائيل. (لمزيد من العرض والنقد المفصل لرأي Noth's views, see Mayes, Bȕchli, and Hauser, "The 'Minor Judges'; idem, "Unity and Diversity in Early Israel.')

(جـ) حكام، أمثال الملوك بصفة عامة وداخل إسرائيل. تُستخدم שָׁפַט أيضا لتصف الحكام دون التركيز بالضرورة على أي واجبات قضائية (لكن، قا؛ رغبة أبشالوم في ٢صم ١٥:٤؛ يفسر Niehr 131-34 كلمات أبشالوم كرغبة في وظيفة الحاكم، لكن المرجح أكثر أنه تمنى ببساطة أن يكون الحاكم بدلا من داود، مما أدى إلى الإنقلاب الأخير). إنها تشير بصورة أعم إلى حكام الأرض (مز ٢:١٠، ‖ מֶלֶךְ، ملك؛ ١٤١:٦؛ ١٤٨:١١، مع מֶלֶךְ وשַׂר، أمير؛ أم ٨:١٥-١٦، مع الملوك، الأمراء، النبلاء؛ إش ٤٠:٢٣ ‖ רֹזְנִים، أمراء) وحكام مؤاب (عا ٢:٣، مع שַׂר)، وكذلك، حكام إسرائيل (دا ٩:١٢؛ عا٧:٧؛ ١٣:١٠، كلاهما مع ملك؛ مي ٥:١[٤:١٤]). تؤكد هذه الفقرات التي تشير إلى الحكام الأجانب على وجهه الخصوص، إلى سيادة الله فوق جميع السلطات البشرية.

(د) استخدامات أخرى. أُتهم موسى من قبل الإسرائيليين بتقلده دور القاضي (خر٢:١٤). يستخدم أيوب التعبير ليشير بصفة عامة إلى قضاة بشرين (أي ٩:٢٤؛ ١٢:١٧- تحت سيطرة الله). يطبق مز ١٠٩:٣١ التعبير على المظلومين من المحتاجين (انظر المناقشة في ٢[أ] أعلاه).

(هـ) الله كحاكم إلهي. يوصف الله أو يعرض ٩مرات كالحاكم/ القاضي الإلهي. هذه الوظيفة الإلهية تناشد منْ قبل إبراهيم عندما كان يتشفع نيابة عن سدوم وعمورة (تك ١٨:٢٥) ومن قبل يفتاح عندما كان يتوسل إلى الله (وهي فكرة رئيسية في سفر القضاة: إن الله هو القاضي الحقيقي) لكي يقضي في منازعات إسرائيل الإقليمية مع عمون في المعركة المحتمة (قض ١١:٢٧). يُبين ويُسبح المرنم الله كالكفيل البار للعدل على الأرض (مز٧:١١[١٢]؛ ٥٠:٦؛ ٧٥:٧[٨]؛ ٩٤:٢). يثق أيوب أيضا أن القضاء الإلهي سوف يبرره أو يبرئه، وذلك إذا أعطيت له الفرصة أن يناقش حالته (أي ٩:١٥، بُعيل.؛ ٢٣:٧). يصف إش ٣٣:٢٢ الله كالقاضي، المشرع، والملك، الذي يمكن أن يستجيب بخلاصنا (יָשַׁע، هِفْعِيل.). رغم إستخدامات المصطلحات القانونية في هذه الفقرات. إلا أن أنشطة الله في تأسيس العدل يتضح أنها تصدر من سلطته وسيادته الكونية، التي يشتق منها أيضا جميع البشر سلطانهم.

٥. الاستخدام في niphal. يرد الفعل שָׁפַט أيضا ١٧مرة في وزن niphal.، تقريبا تُشير جميعها إلى العقاب الإلهي. إن الورود في الوزن نِفْعَلْ. شبيهاً في المعنى بالاستخدامات في qal، دائمًا ترد في قرينة العقاب، بالإضافة إلى معنى مرافعة في قضية أو الدخول في منازعات قضائية، كما مبين من قبل الاستخدام المستمر مع حروف الجر אֵת و עִם (مع، قا؛ خاصة أم ٢٩:٩؛ يؤ ٣:٢[٤:٢]؛ أيضا יַחַד، إش ٤٣:٢٦؛ قا؛ إستخدام المبني للمجهول في مز ٣٧:٣٣). عندما تطبق على البشر، تصف حكم الإعدام الذي أنزله ياهو على بيت أخاب (٢أخ ٢٢:٨) واتهامات صموئيل ضد إسرائيل بسبب رفضهم لله وقيادته، في طلب ملك (١صم١٢:٧، عهد دعوة قضائية). تشير שָׁפַט نِفْعَلْ. في أم ٢٩:٩ حرفيا للذهاب إلى المحكمة، بينما يرثي إش٥٩:٤ نقص العدالة بمفهومها الأوسع (قا؛ ٨-٩، ١٤-١٥).

سوف يتعهد الله قضية البار أمام الشرير (مز ٣٧:٣٢-٣٣)، مُدينا الأخير (١٠٩:٧، لعنة). في الأنبياء، يُستخدم الفعل ليصف عقاب الله المستقبلي لإسرائيل وللأمم. بحسب حزقيال، سوف يعاقب الله شر ملك أورشليم (حز١٧:٢٠، السبي البابلي)، منقياً الإسرائيليين كما فعل في البرية بعد الخروج (٢٠:٣٥-٣٦ [مرتين]، قا؛ ع. ٣٧-٣٨)، ومدمرا جوج (٣٨:٢٢). تحدى الله إسرائيل لمناقشة قضيتها ضده، مدافعة عن برائتها، أي، برها (إش ٤٣:٢٦؛ قا؛ ع.٢٧؛ قا؛ إر ٢:٣٥)، لكن نار وسيف المحارب الإلهي سوف تُنَفَذ الحكم القضائي ضد أعدائه (إش ٦٦:١٦). سوف يدخل الله أيضا في قضاء ضد جميع الأمم (يؤ ٣:٢ [٤:٢]ـــفي

"وادي الدينونة،' بالارتباط مع إسترداد يهوذا)، معاقباً جميع البشرية بعد أن يصدي قضيته ضد الأمم (רִיב؛ إر ٣١:٢٥؛ قا؛ مز٩:١٩[٢٠]). إن الصورة البيانية القانونية سائدة في هذه الفقرات، مؤكدة على عدل (أي تبرير من أجل) جزاء الله.

٦. صيغ إسمية. (أ) يستخدم إسم. שְׁפוֹט، دينونة استخدم مرتين to describe divine judgment: في صلاة يهوشافاط في ٢أخ ٢٠: ٩ as a covenant curse, سيف الدينونة؛ وفي حز ٢٣: ١٠ lit., of the punish-ment inflicted on Oholah (= Samaria, v. 4) by the Assyrians because of her unfaithfulness to God.

(ب) الاسم. שֶׁפֶט، عمل الدينونة، يرد ١٦مرة في ع. ق، دائمًا في حالة الجمع، وفيما عدا أم ١٩:٢٩، تصف حصريا تنفيذ الله لحكم الإعدام (دائمًا مع בְּ + עָשָׂה)، على سبيل المثال، على مصر (خر ٦:٦؛ ٧:٤) وآلهتها (١٢:١٢؛ عد ٤:٣٣) أو على يهوذا عن طريق الآراميين (٢أخ ٢٤:٢٤). ترد ١٠שְׁפָטִים مرات في حز (١٠:٥، ١٥؛ ١١:٩؛ ١٤:٢١؛ ١٦:٤١؛ ٢٥:١١؛ ٢٨:٢٢، ٢٦؛ ٣٠:١٤، ١٩). هذه الدينونة على يهوذا أو جيرانها، والتي قد تأخذ عدة أشكال، لها غرضين: عقاب المسيئين وتعليم الناس أن "أني أنا الرب". في أم ١٩:٢٩، هناك توارية تدمج هذا العدد مع العدد السابق (ع.٢٨): الشاهد اللئيم الذي يسخر من العدل (מִשְׁפָּט) يستحق الدينونة (שְׁפָטִים).

ب. ت تترجم سب שָׁפַט في أغلب الأحيان κρίνω (١٠٢مرة) وδιακρίνω (١٠مرات) وשֹׁפֵט بـ κριτής (٤١مرة). ترد שָׁפַט بشكل مستمر في أدب قم. لكن بحسب Niehr , 336، ففي qal. غالبا دائمًا في القرائن التشريعية وأساسا بمفهوم سلبي (أي الدينونة). تعمل שֹׁפֵט كلقب ١١مرة في ل. ب. م. (في نج.a, وثص., and 4Q 511). بحسب وثص. 10:4-10، كان لابد أن يكون لجماعة قمران ١٠ قضاة.

ع. ج يذكر أع ١٣:٢٠ ٢٠ قضاة ع. ق، بينما عب ١١:٣٢-٣٤ يشير إلى إنجازات قضاة ع. ق بحسب W. Schnei-der (NIDNTT 2:365) يظهر تأثير سب (مشيرة إلى العبرية שָׁפַט) عندما تعني κρίμα حاكم (رو٢٠:٤؛ قا؛ مت ١٩:٢٨؛ لو ٢٢:٣٠). يطور الع. ج. بصورة أكبر موضوع ع. ق.. عن الله كالقاضي العالمي العادل، مؤكدة على دور يسوع في الدينونة النهائية؛ أع ١٠:٤٢؛ ٢تي ٤:٨؛ عب ١٢:٢٣؛ يع ١٢:٤؛ ٥:٩؛ ١بط ١:١٧؛ ٢:٢٣؛ رؤ ١٨:٨. يؤكد رؤ ١٢:٢٠-١٣ مبدأ الدينونة بحسب أعمال المرء السائد في أنبياء ع. ق..

عدل، قضاء: ← דִּין [dyn [1]] (يحكم، يناضل، يحكم، يدير، #١٩٠٦)؛ ← מִשְׂפָּח [miśpāḥ] (ثغرة القانون، #٥٣٨٤)؛ ← פלל [pll [1]] (يجلس في محاكمة، يفصل في نزاع، يتوقع، #٧١٣٦)؛ ← צדק [ṣdq] (يكون عادلاً، بارًا، مبررًا، #٧٤٠٥)؛ ← שׁפט [špṭ] (يقض، ينفذ حكمًا، يحكم، #٩١٤٩).

البيبلوجرافيا

ABD 3:1104-6; *NIDNTT* 2:361-71; *THAT* 2:999-1009; *TWAT* 8:408-28; *TWOT* 2:947-49; A. Alt, "The Origins of Israelite Law,' *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, 79-132; O. Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament: Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth*, 1977; D. I. Block, "Deborah Among the Judges: The Perspective of the Hebrew Historian,' in *Faith, Tradition & History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, 1994, 229-53; R. G. Boling, *Judges*, AB 6A, 1975; L. M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, 1985; I. H. Eybers, "The Stem S-P-T in the Psalms,' *OTWSA* 1963, 58-63; F. C. Fensham, "The Judges and Ancient Israelite Jurisprudence,' *OTWSA* 1959, 15-22; A. J. Hauser, "The 'Minor Judges'—A Re-Evaluation,' *JBL* 94, 1975, 190-200; idem, "Unity and Diversity in Early Israel Before Samuel,' *JETS* 22, 1979, 289-303; T. Ishida, "The Leaders of the Tribal Leagues 'Israel' in the Pre-Monarchic Period,' *RB* 80, 1973, 514-30; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, WMANT 29, 1971; A. Marzal, "The Provincial Governor at Mari: His Title and Appointment,' *JNES* 30, 1971, 186-217; A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges*, SBT 29, 1974; H. Niehr, *Herrschen und Richten: Die Wurzel spt im alten Orient und im Alten Testament*, FzB 54, 1986; M. Noth, "Das Amt des 'Richters Israels',' *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1969, 2:71-85; idem, *Das System der zwlf Stämme Israels*, BWANT 4, 1930; idem, *The History of Israel*, 1958; J. van der Ploeg, "*sapat et mispat*,' *OTS* 2, 1943, 144-55; idem, "Studies in Hebrew Law,' *CBQ* 12, 1950, 248-59; W. Richter, "Zu den 'Richtern Israel',' *ZAW* 77, 1965, 40-71; H. N. Rsel, "Die 'Richter Israels': Rückblick und neuer Ansatz,' *BZ* 25, 1981, 180-203; M. S. Rozenberg, "The *Sofetim* in the Bible,' ErIsr 12, 1975, 77*-86*; K.-D. Schunck, "Die Richter Israels und ihr Amt,' *Congress Volume: Genève 1965, SVT* 15, 1966, 252-62; I. L. Seeligmann, "Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch,' *SVT* 16, 1967, 251-78; A. van Selms, "The Title 'Judge',' *OTWSA* 1959, 41-50; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20, 1990; H. C. Thomson, "*Schophet and Mishpat* in the Book of

Judges,' *TGUOS* 19, 1963, 74-85; B. G. Webb, *The Book of the Judges: An Integrated Reading*, JSOTS 46, 1987; A. Weiser, *Samuel: Seine geschichtliche Aufgabe und religise Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Samuel 7-12*, FRLANT 81, 1962; H. Wildberger, "Samuel und die Entstehung des israelitischen Knigtums,' *TZ* 13, 1957, 442-69.

ريتشارد شولتز *Richard Schultz*

٩١٥٠ (שֶׁפֶט [*sepet*]، فعل الدينونة)، ← #٩١٤٩

9155	שְׁפִי

שְׁפִי [s^epî [1]]، اسم، رابية جرداء/ هضبة (#٩١٥٥)؛ < שָׁפָה [*sapâ*]، نِفْعَلْ. عاري (#٩١٤٢).

ش. أ. ق يصادق على שְׁפִי في أوغا. *spm*، مهجور، رابية جرداء/ هضبة (*HALAT* 1502-3)؛ الأرامية שְׁפִי، تل عاري، طريق (*HAD* 1:292)؛ والـ שְׁפִי .Sam، أملس (*HALAT* 1503b). שָׁפָה لها جذور مشتركة في أرم. שְׁפָה، عاري (نِفْعَلْ. اِسمفا.)، ينحل)بُعَّلْ.,*HAD*) (292)، وשוּף، سحق (قَلْ.280 *HAD* 1:280)؛ المانديية، *spa*، يكون هادئا، أملس (*MdD* 471 I)؛ المشنى العبرية שְׁפִי، يسحق، يكون هادئا (Jastow 2:1614-15).

ع. ق يرد إسم. שְׁפִי ٩مرات في ع. ق.. (عدد [مرة واحدة]؛ إر [٦مرات]، وأنبياء آخرون [مرتين]). تستخدم مرة واحدة بشكل محايد، مرتين في شكل بركات، و٦مرات في أشكال من الدينونة. تظهر שָׁפָה مرتين في إش ومرة في أي.

١. رابية جرداء/ هضبة. إن الورود الوحيد في سفر العدد يشير إلى "رابية جرداء/ هضبة" التي ذهب إليها بلعام كيما يقابل الله خلال مقابلته مع بالاق (عد ٣:٢٣). يستخدم إرميا التعبير في أغلب الأحيان، دائمًا ليصف بعض أوجه دينونة الله على إسرائيل. لقد جلبت القضاء على نفسها بسبب ممارستها الزنى (عدم أمانة العهد) في كل مكان، حتى على "الروابي الجرداء/ الهضاب" (لكل من يرى، إر ٣:٢)، والأن عندما تأتي الدينونة ستبكي في حزن هناك (٣:٢١؛ ٧:٢٩). تأتي دينونة يهوه "كريح لافحة من المرتفعات الجرداء/ الهضاب في البرية" (١١:٤) ويُجلب الناهبون كيما يحتشدوا فوق المرتفعات الجرداء/ الهضاب (١٢:١٢) فقد جاءوا ليدمروا إسرائيل. إن الجفاف المصاحب للدينونة (Harrison, 101) قاسي جدا حتى أن "الحمير الوحشية وقفت على الهضاب/ المرتفعات الجرداء تلهث كبنات آوي" (بسبب نقص المياه، ١٤:٦).

يستخدم إشعياء التعبير مرتين ليصور البركات التي ستستمتع بها إسرائيل بعد الدينونة. في إش ١٨:٤١ سيسترد يهوه الأرض إلى درجة أنه سيجعل الأنهار تفيض على الهضاب/ المرتفعات الجرداء" (تمنح بوفرة). في ٩:٤٩ سيسمح إحسان يهوه أن يرعى المأسورين السابقين أغنامهم فوق الهضاب الجرداء.

٢. عاري. يظهر الفعل שָׁפָה مرتين. يستخدم إش نِفْعَلْ. ليصف قمة تل عاري (إش ٢:١٣)، حيث سيرفع هناك علماً كإشارة لحشد الفرق" (Young 1:416؛ قا؛ أيضا الملحوظة الواردة في NIV على ٥:٢٦) لتدمير بابل، تلك الأمة التي ستدمر يهوذا. يستخدم أيوب (٢١:٣٣) الـ بُعَّلْ. المبني للمجهول عن العظام العارية التي تبرز من رجل هزيل.

في الختام، שְׁפִי وשָׁפָה هي كلمات أساسية للهضاب/ المرتفعات الجرداء أو العارية، تستخدم في أغلب الأحيان بصورة مجازية من قبل الأنبياء لتصور قضاء الله، وفي حالة إسرائيل، الإسترداد الذي سيليه.

تجريد: ← חשׂף [*hśp* [1]] (يجرد، يعري، #٣١٠٦)؛ ← ערה [*'rh* [1]] (يتعرى، يسكب، #٦٨٦٧)؛ ← עָרוֹם [*'ārôm*; *'ārōm*] (عريان، #٦٨٧٣)؛ ← ערר [*'rr*] (يتجرد عريان، يُسطح، #٦٩١٠)؛ ← פצל [*psl*] (يجرد، #٧٢٠٢)؛ ← פשׁט [*pšt*] (يخلع [ملابس]، يهجم، يُجرد، #٧٣٢٠)؛ ← שְׁפִי [s^epî [1]] (مرتفع قاحل، #٩١٥٥).

البيبلوجرافيا

K. Elliger, "Der Sinn des hebrὓischen Wortes שְׁפִי,' *ZAW* 83, 1971, 317-29; R. K. Harrison, *Jeremiah and Lamentations: An Introduction and Commentary*, 1973; Wm. McKane, "*spy(m)* with Special Reference to the Book of Jeremiah,' *Mélanges bibliques et orienteaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, 1981, 319-25; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, NICOT, 1, 1969.

Boyd V. Seevers

٩١٥٩ (שְׁפִיפֹן [s^epîpon]، أفعى)، ← #٥٧٢٩

9161	שָׁפַךְ

שָׁפַךְ [*sapak*]، قَلْ. يسكب، يُسفك، ينسكب؛ نِفْعَلْ. يُعَّلْ. يكون مسكوباً، مسفوكاً؛ هِتبَعيل. ينحسر، ينساب (#٩١٦١)؛ إسم שֶׁפֶךְ [*sepek*]، أرض غارقة (#٩١٦٢).

ش. أ. ق يستخدم الفعل بمعنى مماثل في أوغا. (Aqht: 3 23, 34)، أكد. (*sapaku*)، وعرب. (*saaaka*).

ع. ق يُعتبر الجذر שָׁפַךְ أكثر الكلمات شيوعا لمعنى السكب. إنها تتداخل مع יָצַק لكن لا تُستخدم للسمح بالزيت أو صب المعادن. من جانب آخر لا تشير יָצַק مطلقا إلى سفك دم.

١. تظهر שָׁפַךְ العديد من المرات في القرائن التي تحرم أكل الدم. أمِر الإسرائيليين أن يُسفك الدم قبل أكل اللحم (لا١٧:١٣؛ تث ١٢:١٦؛ ١٥:٢٣). لسخرية القدر، عندما سكب موسى من مياه النهر، تحول إلى دم وأصبح غير صالحًا للشرب (خر ٤:٩). يُستخدم الفعل مرتين للعلاقة الغير أخلاقية مع الأجانب، الذين سكبوا شهواتهم عليها (حز ١٦:١٥؛ ٢٣:٨).

٢. تشير שָׁפַךְ دائمًا إلى سفك الدم في قرائن القتل أو الحروب. وكما من البداية في تك ٩:٦ أدين القتل على أساس أن البشر مخلوقون على صورة الله. أن تأخذ حياة شخص ما، هو أن تُظهر كراهية لله وأن تلوث الأرض، ولا يكفر عنه إلا "بدم سافكه" (عد ٣٥:٣٣). توسل رأوبين إلى إخوته أن لا يسفكوا دم يوسف (تك ٣٧:٢٢)، وحذرت أبيجايل داود من أن يأخذ حياة نابال دون داع (١صم٢٥:٣١). يميز الكتاب المقدس بين القتل وسفكَ الدم في المعركة (قا؛ ٢صم ٣:٢٧-٢٩؛ ٢٠:١٠)، لكن نتيجة لإشتراك داود في المعركة لم يتمكن من بناء الهيكل (١أخ٢٢:٨؛ ٢٨:٣).

٣. مثل יָצַק، يمكن لـ שָׁפַךְ أن تستخدم في وصف سكب الدم عند أسفل المذبح بخصوص ذبيحة الإثم (خر٢٩:١٢؛ لا ٤:٧، ١٨). كانت المياه الجارية تُسكب على "غبار حريق ذبيحة الخطية" وتُرش لتنقي شخص غير طاهر (عد ١٩:١٧). في مراسم غير معتادة، سُكبت المياه أمام الرب بواسطة صموئيل، ربما يرمز هذا إلى التوبة العميقة والاتضاع (١صم ٧:٦؛ ٢صم ٢٣:١٦ مماثل لكن يستخدم الفعل נָסַךְ؛ قا؛ Youngblood, EBC 3:608). في قض ٦:٢٠ سكب جدعون المرق كنوع من الذبيحة للملاك الذي ظهر له. كانت تسكب تقدمات السكب للأصنام في إش٥٧:٦. على جبل الكرمل جلد أنبياء البعل أنفسهم بالسيوف والرماح "إلى أن سالت دمائهم" في محاولة لا جدوى في إنهاض إلههم (١مل ١٨:٢٨).

٤. يشير هِتبَعيل. إلى سكب حياة الأطفال خلال الحصار الأخير على أورشليم (مراثي ٢:١٢). "تشتت" الشعب المختار في الشوارع مثل جواهر القدس (مراثي ٤:١؛ قا؛ أي ٣٠:١٦).

٥. يستخدم الفعل رمزيا لسكب القلب أو النفس أمام الرب في صلاة حارة، دائمًا في وسط دموع وإحباط عميق. صلت حنا من أجل طفل من أعماق نفسها (١صم ١:١٥)، وصرخ شعب أورشليم في ألم مبرح على خراب مدينتهم (مراثي٢:١١، ١٩). إن صراخ المرنم "انسكبت كالمياه،' يمثل ضياع تام للقوة البدنية والشجاعة، أمام الظلم الشديد وأمام إحتمالية الموت (مز ٢٢:١٤ [١٥]؛ قا؛ ٤٢:٤[٥]؛ ١٤٢:٢[٣]).

٦. ما يزيد عن ١٠مرات في ع. ق يتحدث الله عن سكب غضبه وسخطه في الدينونة. إن غضب الله الملتهب يأتي كنار ضد إسرائيل وقادتها، كحرب أتت على أبواب إسرائيل (إش ٤٢:٢٥؛ مراثي ٢:٤). إن سكب غضب الله يُشبه بسفك الدم (حز ٢١:٣١-٣٢ [٣٦-٣٧]. في هو ٥:١٠ يقارن غضب الرب بالفيضان. يصرح إرميا أن الأمم أخيرً ستختبر أيضا غضب الله (١٠:٢٥).

٧. توقع أيضا الأنبياء اليوم الذي فيه سيسكب الله روحه على إسرائيل، يردهم من السبي ويغدق عليهم بركاته (حز٣٩:٢٩). سيعرف العصر المسياني عندما يسكب الرب من "روح (أو الروح) النعمة ولتضرع" على شعبه، وسوف ينظروا "إلى من طعنوه" (زك ١٢:١٠). ينتظر يوئيل إلى اليوم عندما سيسكب الله روحه "على كل البشر" بغض النظر عن جنسهم، عمرهم، أو حالتهم (يؤ ٢:٢٨-٢٩ [٣:١-٢]).

٨. يرد إسم. שֶׁפֶךְ فقط في لا ٤:١٢، حيث تُحرق أجزاء الثور المقدم كذبيحة إثم خارج المحلة على كومة من الرماد.

ب. ت تُستخدم سب ἐκχύννω (أو ἐκχεῶ) لكلا من طقوس التطهير (عد ١٩:١٧) وسفك الدم (تك ٩:٦).

ع. ج ترد نفس الأفعال اليونانية في ع. ج، وتتضمن كلا من التطهير وسفك الدم في موت المسيح، الذي "سفك دمه عن كثيرين" (ἐκχυννόμενον) (مت ٢٦:٢٨؛ مر ١٤:٢٤). يقتبس بطرس يوئيل عندما كان يوضح معنى مجيء الروح في يوم الخمسين (أع ٢:١٧-٢١). بحسب بولس إنسكبت محبة الله في قلوب المؤمنين بالروح القدس (رو ٥:٥؛ قا؛ تي ٣:٥-٦). في رؤ ١٦ سكبت الملائكة على الأرض سبعة جامات مملوءة من غضب الله.

سكب، سبك، إراقة: ← יָצַק [yṣq] (يسكب، يسبك #٣٦٦٨)؛ ← נָגַר [ngr] (يجري، يفيض، يُسكب، #٥٥٩٩)؛ ← נָתַךְ [ntk] (ينسكب، يذوب، #٥٩٨٨)؛ ← שָׁפַךְ [špk] (ينسكب، يريق، يسيل، يفيض، #٩١٦١).

Herbert Wolf / Robert Holmstedt

٩١٦٢ (שֶׁפֶךְ [sepek]، أرض غارقة)، ← #٩١٦١

9163 שָׁפְכָה

שָׁפְכָה [sopkâ]، إسم، قناة السائل في العضو الذكري، أنبوب/ عضو التبول (#٩١٦٣).

ع. ق يشير إسم. إلى أنبوب السائل في العضو الجنسي الذكري. أحد الفئات التي كانت تمنع من الانضمام إلى الجماعة الدينية هم المخصيين، الذين خصيوا بسبب قطع أنبوب التبول (تث ٢٣:١[٢]). إن استبعاد الرجال المشوهين كان يعتبر معارضة ضد ممارسات العبادة الوثنية، وبيان أن معيار القبول أو الاستبعاد كان خاصا بالعبادة والطقوس، وليس التحييز السياسي أو الطبقي.

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [*'ešek*] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [*zirmâ*] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [*m^e bûšîm*] (تناسلي، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [*nablût*] (تناسلي، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [*n^e ḥōšet* [2]] (يفي، يشتهي، #٥٧٣٤) ← עגן [*'gn*] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [*'ōnâ*] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שכב [*škb*] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שכה [*škh*] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [*šopkâ*] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣)

علم اللاهوت: الفروض الجنسية.

جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

9164 שָׁפֵל

שָׁפֵל [*sapel* [1]]، ٣٠مرة، فعل قَلْ. يكون (يصبح) وضيعا، يتدنى، يكون ذليلا؛ هِفْعِيل. يُخفض، يتضع، يصبح وضيعا، ينخفض (#٩١٦٤)؛ שֵׁפֶל [*sepel*]، مرتين وضيع (الحالة)، مهملاً (#٩١٦٥)؛ שָׁפָל [*sapal*]، ١٨مرة صفة، وضيع، منحط، خسيس، ذليل، حالة وضيعة (#٩١٦٦)؛ שִׁפְלָה [*siplâ*]، مرة واحدة إسم، يُسطح، يسوي بالأرض (#٩١٦٨)؛ שְׁפֵלָה [*s^e pelâ*]، ٢٠مرة، إسم جغرافي: السهل (←)، (١) منطقة غرب تلال يهوذا وشرق السهل الساحلي، و(٢) منطقة طبيعية مشابهة في إسرائيل الشمالية أو إسم. تل (#٩١٦٩)؛ שִׁפְלוּת [*si-plût*]، مرة، إسم، متسكع، غير نشط (#٩١٧٠).

ش. أ. ق يصادق على الجذر تمامًا في جذور اللغات السامية: أكد. *sapalu*، يكون وضيعا، منحطاً؛ عرب. *saaala, saaila, safula*، يكون دنيء، يوضع شيئا ما؛ ImpAram ترد في وزن haphel، ذليلاً، שְׁפַל في الآرامي الكتابي ، يكون متدنا؛ السيراني *s^e pal*، يكون متعب، ضعيف، pael and aphel يذل؛ أوغا. *spl*، يكون وضيعا (*KTU* 1.23:32).

ع. ق ١. يُستخدم الفعل الذي يرد في الوزن قَلْ. وهِفْعِيل. في الإشارة إلى تضاؤل الظواهر الطبيعية ومصنوعات البشر: تسوية الجبال/ التلال (إش ٤٠:٤، "يُخفض" في NIV)، مدينة (٣٢:١٩، ٥:٢٦)، والحصون (٢٥:١٢)؛ إلى تساقط الأشجار (٣٣:١٠)، حيث שָׁפֵל هي توازي لغوي لـ נָדַע، الوضيعة؛ حز ٢٤:١٧)؛ وإلى تلاشي الصوت (جا ٤:١٢). ٨مرات في عبر. كت.، جميعهم في إشعياء، تُستخدم الجذور שָׁפֵל، يخفض، وשָׁחַח يذل (#٨٨٢٠) في توازي لغوي.

يشير الفعل إلى فعل "الإنحناء إلى أسفل" و"الإنخفاض" (أ) يؤكد المرنم في مز ٥:١١٣ طبيعة يهوه المتسامية، الذي هو ممجد في الأعالي، إلا أنه "ينحني لأسفل" (هِفْعِيل. اسمفا.) لينظر إلى السماوات والأرض. تترجم ترجمتين سابقتين هذا العدد بطريقة مختلفة. في .Pesh نجد اسميעוּמְקָא ، العمق، بالنسبة MT نجد هِفْعِيل. اسمفا. ونقرأ هناك أن الرب هو الذي "ينظر إلى الأعماق، إلى السموات، وإلى الأرض.' قا؛ مع سب. (مز٦:١١٢)، حيث نقرأ أن الله يلاحظ الـ ταπεινός، المتضعيين، المنسحقيين. بحسب MT يكون فعل يهوه عن طريق إنحناؤه لأسفل، بينما .Pesh وسب ينظر الله ينظر شيء وضيع. (ب) في وصف شعب إسرائيل، يَدَعي كاتب إش ٩:٥٧ أن الناس "إنحدروا" (هِفْعِيل.) إلى الهاوية نفسها، وهي إشارة إلى ممارسة العرافة (Whybray, 206). هذا المفهوم عن الإنحدار يُستخدم أيضا في إر ١٨:١٣.

إن الاستخدام السائد للفعل يشير إلى تهديد يهوه أو وعيده بوضع المتكبرين والمرتفعين، أن يذلوا أو يُخفضوا (٢صم٢٨:٢٢؛ مز ٨:٧٥؛ ٦:١٤٧؛ أم ٧:٢٥؛ إش ٩:٢ || ١٥؛ ١٢:٢، ١٧؛ ١٣:١١؛ ١١:٢٥؛ حز ٢٦:٢١[٣١])، أحيانا تكون العين هي النقطة البؤرية للشخص المتكبر (مز٢٧:١٨[٢٨]؛ إش ١١:٢؛ ١٥:٥).

يستخدم الفعل في سفر أشعياء أكثرمن أي سفر آخر. يُعتبر دوره هامًا بصورة خاصة في الإصحاح ٢، حيث ترد عدة مرات عن يوم الرب/ وفي نبوة الخراب (إش٢:٦-٢١). يُلمح أشعياء بمهارة إلى زلزال معاصر (مذكور في عا١:١) وإلى قوة دينونة يهوه المدمرة التي لا تكبح على المتكبرين في الأرض. تقترح بيئة النص أن كبرياء الناس تولد من الثروة والرخاء. يستخدم أشعياء هذه الكارثة التاريخية على الأرجح، ليقترح إذلال مستقبلي آخر للمتكبرين الذين في الأرض. سيأتي اليوم الذي فيه ستزول الممتلكات المادية وسيهرب الشعب إلى الكهوف، والصخور الناتئة (إش ٢١:٢)، وهي صورة مأخوذة على الأرجح من سلوك الناس أثناء الزلزل المعاصر. ظل شعب إسرائيل متكبرين وفي حاجة إلى الإنخفاض.

٢. إن إسم. الصحيح שְׁפֵלָה مذكور في عبر. كت. ٢٠مرة. في جميعهم عدا حالتين يشير إلى منطقة جغرافية غرب تلال يهوذا مباشرة، وهي حدود دقيقة يصعب تحديدها. ربما من الأفضل ببساطة ترجمة الكلمة صوتياً: شفيلة يهوذا،' رغم أن NIV تستخدم "السهول الغربية" (١٢مرة) وسهول" (٦مرة). إن فكرة "الإنخفاض" تندرج بناء على رؤية هذه المنطقة على أنها منخفضة أكثر من تلال يهوذا وأورشليم نفسها. تعمل شفيلا (←) كمنطقة دفاعية، تسمح أوديتها الشرقية-الغربية الدخول إلى الأرض المرتفعة ومنح مواقع طبيعية للتحصين (مثلا، جازر، لخيش، وبيت شمس). في يش ٢:١١ و١٦:١١ تشير الكلمة إلى سهول (شفيلة) إسرائيل، أي، المنطقة الشمالية، ربما سهول الجليل الغربية الممتدة لأعلى تجاه سهول صور، حيث تتوازي الطبيعة هنا بشفيلة/ سهول الجنوبية (Fin-kelstein, 84-94). لابد من الإنتباه من الخلط ما بين ترجمة NIV "للسهول الغربية" في يش ٢:١١ مع سهول/ شفيلة الجنوبية.

٣. إن الصفة שָׁפָל، تحمل مفهوم التدني المادي الغير رمزي أو العمق. في إستعارة/ أحجية حزقيال عن نسري الكرم تشير الصفة إلى الكرم الذي ينمو بضألة (حز ٦:١٧) ولشجرة تنمو بضألة (٢٤:١٧). في لاويين تستخدم مع ما إذ كان مرض الجلد تحت سطح الجلد (لا ١٣: ٢٠، ٢١، ٢٦) أو ما إذا أخترق التعفن سطح الحائط (٣٧:١٤). انظر المزيد #٩١٦٦.

حقير، كانت حالة الضعف في الإعتبار عندما يستخدم حزقيال الصفة لتشير غلى مملكة صدقيا (حز١٤:١٧) ومصر (١٤:٢٩، ١٥). وكذلك الأشخاص الذين انخفضوا خلال الأوقات الصعبة هم أيضا في الاعتبار في أي ١١:٥ وأم ١٩:١٦.

يوجد مفهوم لاهوتي سلبي عن "الذل" في ملا ٩:٢. أدب يهوه الكهنة على أنهم لم يأدوا واجباتهم بصورة صحيحة وقال أنه جعلهم محتقرين (נִבְזִים) ومذلولين أمام الناس.

تشير الصفة أيضا إلى الاتضاع الإيجابي، أي التقوى، سلوك إنكار الذات. في ٢صم ٢٢:٦، عندما كان التابوت في طريقة إلى أورشليم، قفز داود ورقص أمام يهوه، وهو سلوك اعتبرته ميكال دون كرامة ملك. وقد بخت زوجها على مثل هذا السلوك، لكن داود أجاب قائلا أنه سيظل يتكشف أمام يهوه في تقوى إنكار الذات. إن العبري וְהָיִיתִי שָׁפָל "وأني أتصاغر" (NIV)، تشير إلى التقوى، سلوك الإنكار وليس إلى الخزي (McCarter, 187). في نزعة مشابهة، يعد الله بأن يعيش مع أولئك التائبين و"منسحقي الروح" (إش ١٥:٥٧)، وهي سمة تتناقد مع الكبرياء وأولئك المغرورين (مز ٦:١٣٨؛ أم٢٣:٢٩).

٤. في جا ٦:١٠ تشير الكلمة שֵׁפֶל إلى الوضع المتدني الذي يشغله أحيانا الأغنياء بينما قد يشغل الجهال وضعا أرفع. "جهالة" (NIV حالة متدنية) هو مفهوم يستخدمه المرنم ليشير إلى إسرائيل (مز ٢٣:١٣٦).

٥. يستخدم إسم. שִׁפְלָה من قبل إشعياء لتسوية أو تدمير مدينة (إش ١٩:٣٢).

٦. يلاحظ الواعظ/ الجامعة أنه عندما تكون اليد غير نشطة أو متكاسلة (שִׁפְלוּת)، فإن المرء سيدفع الثمن (جا ١٨:١٠).

ب. ت إن صدى إستخدام "وضيع" في فترة ما بعد السبي في ع. ق.. بمفهوم التواضع، هو موضوع هام داخل ع. ج. (see *NIDNTT* 2:259-64).

وضيع، ذليل، مسطح، مستوى: ← כָּרַע [*kāraʿ*] (إنحناء بتذلل، يربض، #٤١٥٦)؛ ← עָנָה² [*ʿānâ*²] (يذل، يظلم، يستبد، #٦٧٠٠)؛ ← שָׁחַח [*šāḥaḥ*] (يحنى الظهر، ينحني بتذلل، يذل، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל¹ [*šāpēl*¹] (يكون وضيعا، يستوي، يذل، يُخفض، #٩١٦٤).

ذُل، أسى، تعاسة: ← כָּנַע [*kānaʿ*] (يكون خافت، يكون ذليلا، يذل شخص ما، #٤٠٤٤)؛ ← עָנָה² [*ʿānâ*²] (يحزن، يذل، يُحزن نفس شخص، سريع، يظل، يُخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צָנַע [*sānaʿ*] (يكون متواضع، ذليل، #٧٥٧٠)؛ ← שָׁחַח [*šāḥaḥ*] (يحني ظهره، ينحني بتذلل، يذل، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל¹ [*šāpēl*¹] (يكون وضيعا، يكون مستويا، يذل، يُخفض، #٩١٦٤).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:950-51; H. Brodsky, "Shephelah,' *ABD*, 1992, 5:1204; I. Finkelstein, "The Shephelah of Israel,' *Tel Aviv* 8, 1981, 84-94; P. K. McCarter, *II Samuel*, AB, 1984; A. F. Rainey, "Shephelah,' *ISBE* 4:473-74; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1975.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

٩١٦٥ (שֵׁפֶל [*sepel*]، وضيع)، ← #٩١٦٤

9166	שָׁפָל

שָׁפָל [*sapal*]، صفة، عميق، منخفض (#٩١٦٦)؛ < שָׁפֵל [*sapel* ¹]، فَل. يكون وضيعا، يكون محتقراً؛ هِفعِيل. يُوضع lay low (#٩١٦٤).

ش. أ. ق يرد الجذر في أكد.، أرم.، وعرب..

ع. ق ١. ترد أغلب إستخدامات الجذر في فقرات تتعامل مع تهديد الله أو وعيده بأن يُخفض أو يحقر من كبرياء البشر أو تعاليهم بينما رفعة أولئك السائرين أمامه باتضاع.

إن قرينة إش ٢:٦-٢٢ هي نمط نموذجي لمغزى هذه الإشارات، حيث الكبرياء الملام هو نقص الإتضاع أمام يهوه. يعتبر الكبرياء الخطية الرئيسية بالنسبة لإشعياء، التي تحوي داخلها باقي جميع الخطايا. مثل الكبرياء، تدان عبادة الأوثان من أجل فشلها في إقامة النظام الصحيح داخل المجتمع ككل. في المقابل، فالمعنى المتضمن هو أن الإتضاع يرى الكون منظم، يستمد منطقيته ومعناه من وجود الله الفائق فيه كالخالق والمعضد. إذ كان الكبرياء كأصل كل شر هو خطوة بشرية تجاه التأكيد على الذات الذي يضع البشر في غير مكانهم الصحيح في الخليقة، إذا فالإتضاع هو قبول المسافة التي تفصل البشر عن الله، وإدراك المكان المحدد له في محيط وجودهم تحت عناية الله.

٢. يمكن أن يعني الفعل في هِفْعِيل. يُخفض شيئا بصورة مادية (مثلا، سور مدينة [٢٥:١٢]). هذا المعنى يصبح هيناً أمام المفهوم المجازي "يُخفض، يذل" المتكبر (١صم٢:٧؛ ٢صم ٢٢:٢٨؛ إش ١٣:١٣). في ٢٩ حالة للفعل بعيدا عن هِفْعِيل. الداخلي في مز١١٣:٦ ويحتمل أي ٢٢:٢٩، يحمل الفعل مفهومًا سلبياً؛ أي شيء ما أو شخص ما وضيع أو انخفض بسبب إرتفاعه الغير مبرر.

٣. تحمل الصفة שָׁפָל مفهوم مادي (مثلاً، كرم "ضئيل" (حز١٧:٦). شجرة (١٧:٢٤)، أو مملكة (١٧:١٤)، أو يمكن استخدامها كوصفا لعدوى "أدنى" من الجلد (لا١٣:٢٠، ٢١، ٢٦)؛ أو تعفن "أعمق" من سطح الحائط (لا ١٤:٣٧). يمكن أيضا أن تحمل مفهوما إزدرائيا "لشخص تذلل" (٢صم ٦:٢٢؛ حز ٢١:٣١؛ ٢٩:١٤، ١٥؛ ملا ٢:٩)، لكن دائمًا تحمل المفهوم المفضل لشخص الذي من خلال المصاعب طَرح كبريائه وأصبح منسحقا في الروح أمام الله.

٤. تُستخدم الصفة שָׁפָל لتعريف الذل: "في الموضع المرتفع المقدس أسكن ومع المنسحق والمتواضع الروح [שְׁפַל־רוּחַ] لأحيي روح المتواضعين [שְׁפָלִים רוּחַ]" (إش ٥٧:١٥). إن سلوك داود عند إصعاده تابوت العهد كان שָׁפָל (٢صم ٦:٢٢). يستخدم أم١٦:١٩ شكل الاتضاع المصاحب للفقر ونقص الكبرياء، بينما يقارنها أم ٢٩:٢٣ مع الكبرياء. يعلق حز ١٧:١٤ على الاتضاع الذي يجب أن يسم مملكة يهوذا خشية من أن تحمل إلى السبي، خاصة في ضوء نفي يهوياقيم وحاشيته في ٥٩٧ ق. م. إن حز ٢١:٢٦[٣١] هو تصريح عام عن الله الذي يرفع الوضيع ويضع الرفيع (مثل إش ٥:١١؛ مز ١٣٨:٦). بالمثل، تستخدم عن مصر التي انخفضت كمملكة في حز ٢٩:١٤، ١٥.

٥. يُستخدم إسم. שֵׁפֶל، حالة وضيعة، عن تاريخ إسرائيل السياسي، وعن إثم الأغنياء جا ١٠:٦. يرد إسم. آخر שִׁפְלָה، ذل، كتعزيز للفعل في إش ٣١:١٩.

ذُل، أسى، تعاسة: ← כָּנַע [*kāna '*] (يكون خافت، يكون ذليلا، يذل شخص ما، #٤٠٤٤)؛ ← עָנָה² [*'ānâ²*] (يحزن، يذل، يُحزن نفس شخص، سريع، يظل، يُخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צָנַע [*ṣāna '*] (يكون متواضع، ذليل، #٧٥٧٠)؛ ← שָׁחַח [*šāḥaḥ*] (يحني ظهره، ينحني بتذلل، يذل، #٨٨٢٠)؛ ← שָׁפֵל¹ [*šāpēl¹*] (يكون وضيعا، يكون مستويا، يذل، يُخفض، #٩١٦٤).

دبليو. جي . دومبريل *W. J. Dumbrell*

٩١٦٨ (שִׁפְלָה [*siplâ*]، تسوية، تسطيح)، ← #٩١٦٤

٩١٦٩ (שְׁפֵלָה [*sᵉpelâ*]، شفيلا)، ← شفيلا

٩١٧٠ (שִׁפְלוּת [*siplût*]، متسكع)، ← #٩١٦٤

٩١٧٠ (שָׁפָן [*sapan ¹*]، أرنب)، ← #٢٦٥١

9179 שֶׁפַע

שֶׁפַע [*sepa '*]، إسم. مفرط (مرة واحدة في تث٣٣:١٩؛ #٩١٧٩)؛ שִׁפְעָה [*sip 'â*]، إسم. ضخم، فيضان (#٩١٨٠).

ع. ق ١. مثل تعبيرات كثيرة عن الوفرة، يُعتبر إسم. שֶׁפַע شعري ويرد في ع. ق فقط في بركة موسى لزبلون ويساكر في تث ٣٣:١٩. إن إزدهار السبطين يرتبط بالبحار (قا؛ ارتباط زبولون بالبحر في بركة يعقوب، تك ٤٩:١٣). إن "وفرة" البحار (أي الصيد، الملاحة، التجارة، الصناعات البحرية، مثل صناعة الصبغات من المحار وصناعة الزجاج من الرمل) ستهب غنى عظيم لشعب زبولون ويساكر.

٢. يصف إسم. שִׁפְעָה ذو العلاقة، فيضان المياه في حالتين في أي. يحذر أليفاز أيوب من أن فيضان الدينونة الإلهية على وشك أن يغمره بسبب الخطايا المستترة التي يفترض أن الله لا يراها (أي ٢٢:١١). لاحظ Hartley أن المياه المتضخمة "الباردة، المظلمة" ترمز دائمًا إلى ضغط المشاعر الصارم للإحباط" (أي ٢:٥[٦]؛ مز ٦٩:١-٢[٢-٣]) (*Job*, 327). تشير الكلمة في مكان آخر إلى سقوط الأمطار الثقيل لإبراز عجز البشرية أمام عناصر الطبيعة (أي ٣٨:٣٤).

يصف التعبير مرتين قطعان هائلة من الحيوانات تغمر المدينة. في حز٢٦:١٠ تحققت الدينونة على صور جزئيا عن طريق جموع من الخيل، وفي إش ٦٠:٦ يسكب ثراء

الأمم على أورشليم في صورة قطعان من الجمال كعلامة لتجديد يهوه لبركات العهد.

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امدادٌ فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr ¹] (يعمل عديدً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [m^egammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb ¹] (يصبح عديدً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, ¹] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעש [r' š ²] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٦/٨٤٣٤)؛ ← שׂפק [śpq ²] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq ¹] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa ¹] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

طوفان، يغمر، جارف: ← בָּזָא [baza'] (يزيل، #١٠٢١)؛ ← גָּרַף [garap] (يزيل، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [mab-bûl] (محيط سماوي، يغمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת cj. (נִגֶּרֶת) (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוּף [sûp ¹] (طوفان، يرتفع، يجعله يطفو، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת sibbolet] [² (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [sôt ²] (طوفان [مفاجيء]، #٨٧٦٦)؛ ← שָׁטַף [satap] (يزيل، طوفان، يغمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [sesep] (فيضان، #٩١٩٢).

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٩١٨٠ (שִׁפְעָה [sip'â]، فيضان)، #٩١٧٩

9182	שָׁפַר

שָׁפַר [sapar]، قَلْ. يكون جميلا (#٩١٨٢)؛ שֶׁפֶר [seper ¹]، جمال، أنيق، حسن (#٩١٨٣)؛ שִׁפְרָה [siprâ ¹]، إسم.، جمال، جميل، نقاء (#٩١٨٥).

ش. أ. ق في مجموعة NW السامية، أوغا. *spr*، جمال، قرن (الذي يُشرب منه الماء)؛ الأمورية *spr, spr*، جميل (Huffmon, 252; Albright, 229)؛ *siprum*، جمال، أناقة (Buccellati, 180). في جنوب السامية، الأثيوبية *samra*، يكون راضياً، مسروراً، أو مكتفياً (Le-slau, 55)؛ عرب.، يلمع، يضوي، يشع، أو يقذف؛ يشع، يتلألأ، شرار، يكون مشهوراً؛ يشع، يلمع، يتقد، أو يتألق، من الجذر *SFR*، يلمع (Albright, 229). يقترح بعض الباحثون أكد. *suparraru*، يبسط (مظلة) (Habel, 365) وعرب. *zuara*، زق ماء (*HALAT* 1509).

ع. ق ١. توزيعها. يرد الجذر שָׁפַר ٦مرات فقط في ع. ق، يظهر ٤مرات كفعل (مرة في العبرية، و٣مرات في أرم. (*pe'al*) ومرتين كصفة. جميع الاستخدامات أرم. الثلاثة ترد في دا؛ والباقون في تك، أي، مز، يقترح العلماء قراءت بديلة، لكل إستخدام في العبري.

٢. فعل. في كل قرينة، يتسم النشاط الفعلي باستخدام المفعول به غير المباشر dative: دا ٤:٢[٣:٣٢]، لي؛ ٤:٢٧[٢٤]، لك (نبوخذ نصر)؛ ٦:١[١٢]، إلى داريوس؛ ومز ٦:١٦، لي. يميز المفعول به الغير مباشر dative شخص يصنع حكماً قيماً بعد التأمل كنتيجة لـ: (١) حدث مباشر: بعد أن رأى نبوخذ نصر أصدقاء دانيال وهم أحياء في الأتون المحمى (دا ٤:٢[٣:٣٢])؛ بعد أن قدم دانيال تفسيرا لرؤية نبوخذ نصر (٤:٢٧[٢٤])؛ وبعد موت بلطشسر وملك داريوس (٦:١[٢])؛ أو (٢) كإدراك تأملي في وضع المرء: يتأمل المرنم في ميراثه (٦:١٦). هذا الإمعان اللاحق إما: يُبديء إستجاب هادفة (أو يقترح أن مثل هذه الإستجابة هي في محلها): استخدام المصدر، أن يصرح (دا ٤:٢[٣:٣٢])؛ استخدام الأمر، فارق (٤:٢٧[٢٤])، واستخدام التام مع *waw* الملازمة، ومن ثم، فقد ولى أو أن يولي (٦:١[٢])، أو أنه فعل مكتمل في أو من ذاته (عندما يكون بمفهوم تأملي كما سبق)؛ ببساطة "أنه حسن عندي" (مز ٦:١٦).

٣. صفات. يبدوأن مجال الكلمة يتضمن مفهوم أن هذه هي الطريقة التي يجب أن تكون عليها الأمور عندما تكون صحيحة أو في أفضل حالتها، بالطبع تجسد الجمال. ومن ثم، بالنسبة لتك ٤٩:٢١ (שֶׁפֶר) تترجم "فاتن، جميل، حسن" بناءا على الطريقة التي يُفسَر بها العدد (قا؛ Sarna, 342) وبالنسبة لأي ٢٦:١٣ (שִׁפְרָה)، تترجم "واضح". يفهم بعض العلماء ع.١١-١٣ في ضوء أساطير الش. أ. ق. (انظر Hartley, 367). كل شاهد يبين أن شيئا ما هو الطريقة التي يبغيها الله لصالح البشر.

ب. ت تكرس كتابات الأبوكريفا لسفر التكوين أجزاء كبيرة من النص لهذه الكلمة، مستخدمة إياها في وصف الجمال المادي (Fitzmyer, 55). يستخدمها ٣ أخنوخ ٢٢:١٢ ليصف الكائنات الملائكية في بهائها وعظمتها (Ode-berg). توجد في المشنى العبرية في قَلْ. بمعنى أملس، مستدير، ومُسِر، جيد، ومفرح؛ بيعِّل. ينظف، يرضي، يُصالح بين، يوفق بين؛ ونِفْعَل. يجعله يظهر بمظهر أنيق، يُجَمل. يُصادق على معاني متشابهة في التراجم Targums (Jastrow 2:1614).

جمال، جميل، رغبة، مرغوب، حسن: ← אָוָה ¹ ['āwâ¹] (رغبة، يبدو جميلا، مرغوباً فيه، #٢٠٣)؛ ← חִילֵן [ḥîlēn] (نعمة، مليح الوجه، جميل، #٢٦٦٤)؛ ← יָפָה [yāpâ] (يصبح جميلا، جمال، يجمل، #٣٦٣٦)؛ ← נָאָה [nā'â] (يكون حسن، #٥٥٣٣)؛ ← פְּאֵר ² [pā'ar²]

(جمال، يمجد، #٦٩٩٥)؛ ← שָׁפַר [šāpar] (يكون جميلا، #٩١٨٢).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "Northwest Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the 18th Century B.C.,' *JAOS* 74, 1954, 222-23; G. Buccelati, *The Amorites of the Ur III Period*, 1966; J. Fitzmeyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary,* 1966; N. C. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985; J. Hartley, The Book of Job, NICOT, 1988; H. B. Huffmon, *APNM*, 1965; W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon,* 1958: H. Odeberg, ed., *III Enoch*, 1973 (1928); N. Sarna, *Genesis*, JPS Torah Commentary, 1989.

ديفيد تالي *David Talley*

٩١٨٣ (שֶׁפֶר) [*seper* ¹]، جميل، حُسن، جمال)؛ ← #٩١٨٢

٩١٨٥ (שִׁפְרָה) [*siprâ* ¹]، أناقة، أنيق، وضوح)؛ ← #٩١٨٢

9188	שַׁפְרִיר

שַׁפְרִיר [*saprîr*]، إسم، نصب خيمة؟

ع. ق ربما ترتبط שַׁפְרִיר الواردة مرة واحدة بـأكد. *sapiru*، حاكم، ملك، عاهل (*CAD* S1 453-58). رغم أن Moscati § 12.12 يُثبت أنه دائمًا ما يصاحب مفهوم التصغير والإزدراء كلمات ذات تكرار جذري ثلاثي، فقد توضح هذه الكلمة في المقابل في إش ٤٣: ١٠ مظلة صغيرة موضوعة فوق عرش نبوخذ نصر، كما تترجمها NIV.

خيمة، ستار: ← אֹהֶל [*'ōhel*] (خيمة، ساكن الخيام، #١٨٥)؛ ← יְרִיעָה [*yᵉrî'â*] (ستار، قماش الخيمة، #٣٧٤٩)؛ ← יָתֵד [*yātēd*] (وتد، خابور، مسمار، #٣٨٤٥)؛ ← קֻבָּה [*qubbâ*] (خيمة مقببة، هوادة المرأة، خباء السيدات #٧٦٨٨)؛ ← שְׂמִיכָה [*śᵉmîkâ*] (ستار، غطاء، #٨٥٢٦)؛ ← שַׁפְרִיר [*šaprîr*] (نصب خيمة؟، #٩١٨٨).

ديفيد إم . فوتس *David M. Fouts*

9192	שֶׁצֶף

שֶׁצֶף [*sesep*]، إسم، فيض (#٩١٩٢).

ش. أ. ق تعني שצף (= שֶׁסַף) في المشنى العبرية يقطع، يجرح.

ع. ق في ضوء سب (μικρο، قصير، مختصر؛ قا: Aq-uila، في جزيء من الزمن) في ترجمة المشنى العبرية أن يقطع، يجرح، يقترح بعض العلماء "لحظة [من الغضب]/ للحظة" كترجمة لـ שֶׁצֶף (North, 247; Whybray, 186). يقرأ ترجوم إشعياء لإش ٥٤: ٨، "لساعة قصيرة، لوقت..." ومع ذلك فإن وجود عنصر مؤقت هنا يظهر بوفرة في ضوء רֶגַע، للحظة، في نهاية الجملة. يبدو على الأرجح أن الكاتب كان قد غير שֶׁטֶף (#٨٨٥٢) إلى שֶׁצֶף ليعطي سجعاً مع الكلمة التي تليها (קֶצֶף، غضب، سخط). وبالتالي، مثل التعبير שֶׁטֶף אַף في أم ٢٧: ٤، تشير שֶׁצֶף קֶצֶף في إش٥٤: ٨ إلى الطبيعة الساحقة لهذا الغضب، "في فيض/ طمو الغضب".

طوفان، يغمر، جارف: ← בָּזָא [*baza'*] (يزيل، #١٠٢١)؛ ← גָּרַף [*garap*] (يزيل، #١٧٥٩)؛ ← מַבּוּל [*mab-bûl*] (محيط سماوي، يغمر، #٤٤٢٩)؛ ← נִגֶּרֶת (cj.) [נִגֶּרֶת] (يجرف، #٥٦٠٠)؛ ← צוּף [*sûp* ¹] (طوفان، يرتفع، يجعله يطفو، #٧٤٢٩)؛ ← שִׁבֹּלֶת [*sibbolet*] [²] (يجرف، متموج، #٨٦٧٣)؛ ← שׁוֹט [*sôt* ²] (طوفان [مفاجيء]، #٨٧٦٦)؛ ← שָׁטַף [*satap*] (يزيل، طوفان، يغمر، #٨٨٥١)؛ ← שֶׁצֶף [*sesep*] (فيضان، #٩١٩٢).

البيبلوجرافيا

C. North, *The Second Isaiah*, 1964; R. Whybray, *Isaiah 40-66*, 1981.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

9193	שָׁקַד

שָׁקַד [*saqad* ¹]، قَلَ. راقب، يصحو (#٩١٩٣)؛ שָׁקֵד [*saqed*]، لوز (#٩١٩٦).

ش. أ. ق توجد جذور مشتركة في البونية وأرم..

ع. ق يرتبط الجذر שָׁקַד بـإسم. שָׁקֵד، لوز، شجر اللوز. هذا لأن الفعل يحمل في الأساس معنى المراقبة، وبراعم شجرة اللوز تظهر مبكرً في الربيع في إسرائيل؛ فإنها تعمل كعلامة تُراقب كإنذار بالتغيير الموسمي. إن العلاقة بين الفعل وإسم. هي أساس التورية الواردة في دعوة إرميا (إر ١: ١١-١٢). إن שָׁקֵד البرعم هو التأكيد المرئي لإرميا بأن الرب يتوقع (שֹׁקֵד، يراقب) أن ينجز غرضه مبكرً.

معظم ورود هذا الفعل هو في الأسفار المتأخرة؛ يوظفه إرميا ٤مرات. يستخدم النبي الفعل بصورة سلبية ليعبر عن دينونة الله، مثل مراقبة النمر، الذي ينتظر تمزيق الذين يجرأون في ترك المدينة إلى إربا (إر ٥: ٦). إن الله يراقب اليهود في مصر ليفعل بهم شراً لا خيراً (٤٤: ٢٧)، لكن

لآخرين، وكما يسهر عليهم للتدمير، فهكذا سيسهر عليهم للبناء والغرس (٣١:٢٨).

يمكن أن يكون لـ שָׁקַד مفهوم سلبي. يشكوا أيوب أن الرجل الغني الدنيء يحصل على مدفن جيد، ويُجعل حارس على مدفنه (أي ٢١:٣٢). تلاحظ صلاة دانيال أن الله يحدق في شعبه لكي يجلب عليهم البلاء (دا ٩:١٤)، يشعر المرنم بالوحدة، مراقبا كالطير بمفرده على سطح بيته (مز ١٠٢:٧[٨])، لكن تعتبر الحكمة أولئك الذين يسهرون يومياً على أبوابها هم مطوبون (أم ٨:٣٤). يؤكد مز ١٢٧:١ أن نظرة الأبرارهي إلى الرب. ما لم يسهر هو (שָׁמַר) فإن الحراس سيقفون للحراسة (שָׁקַד) بلا جدوى.

ب. ت في ل. ب. م. قد ترد שָׁקַד في نج. 6:7، في إعادة تأسيس مبنية على 4QS MS D (4Q258)، في الفقرات المعروفة جيدا، "سوف يقضي كثيرون الجزء الثالث من كل ليلة في السنة في وحدة، يقرأون الكتاب...' يشير الفعل في أدب الترجوم الاحق إلى السهر، يكون قلقا، منتبها، بينما שַׁקְדָן subst. تعني يراقب، مجتهد، وسواس.

حراسة، مراقبة: ← נָטַר¹ [nāṭar¹] (يحفظ، #٥٧٥٧)؛ ← נָצַר [nāṣar] (يراقب، يحرس، يحفظ، #٥٩١٥)؛ ← צָפָה¹ [ṣāpâ¹] (يظل يحرس، يراقب بإنتباه، يقيم، #٧٥٩٥)؛ ← שָׁמַר [šāmar] (يراقب، يحرس، يوقر، #٩٠٦٨)؛ ← שָׁקַד¹ [šāqad¹] (يراقب، يستيقظ، #٩١٩٣).

البيبلوجرافيا

ANEP, 39, fig. 131; *DISO*, 185, 310; P. C. Craigie, P. H. Kelley, and J. F. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1-25*, 1991; *Fauna and Flora of the Bible*, United Bible Societies, 1972, 89-90; E. Klein, *A Com prehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 413, 424, 554, 668, 677, 679; R. S. Tombeck, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, 1978, 221, 279, 325, 330.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

9196	שָׁקֵד

שָׁקֵד [saqed]، لوز (#٩١٩٦).

ع. ق ١. إن اللوز هي شجرة شائعة تنمو في إسرائيل، وتشتهر بتفتح براعمها في يناير/ فبراير (قبل أن تنتج أوراقها!) بينما لاتزال بقية الأشجار جرداء. تُستخدم هذه السمة كتورية في إر ١:١١-١٢ بالارتباط مع الإتمام المبكر والسريع لنبوات القضاء.

كانت عصا هارون التي أفرخت (عد١٧) فرعاً من اللوز، كان لابد أن يكون للمنارة الموصوفة في سفر الخروج "كاسات على شكل أزهار اللوز ببراعم وأزهار" على فروعها (خر ٢٥:٣٣-٣٦؛ قا؛ ٣٧:١٩).

هناك على الأقل نوعان من اللوزشائعة في إسرائيل الحديثة: *Amygtlalus communis var. dulcis*، التي تُنتج أزهار وردية اللون وثمرة حلوة، و*Amygdalus communis var. amara*، التي تنتج أزهار بيضاء وثمار مُرة ، تُستخدم أزهارها البيضاء أيضا في صور الشيخوخة وشعرها الأبيض (جا ١٢:٥). تنضج أزهارها في أواخر الصيف.

عندما أرسل يعقوب هدايا من أفضل منتجات كنعان، ربما كان سبب أرساله لوزاً، هو أن يذهل الحاكم المصري (تك ٤٣:١١).

٢. تُدعى أيضا شجرة اللوز לוּז (#٤٢٨٠). يتوازى هذا مع التعبير العربي المعتاد للوز. كان الموقع الذي أطلق عليه يعقوب بيت إيل معروفاً من قبل بلوز (تك ٢٨:١٨)، يُحتمل أن إسم. المكان المبكر إشتق من (بستان) لوز معين. هناك أماكن عديدة ذكرت في ع. ق.. إشتق إسمها من الأشجار (مثلا، ثامار، تفوح، سنط)

يُطبق هذا التعبير في تك ٣٠:٣٧ على إحدى أنواع الأفرع الثلاثة التي قشرها يعقوب ليستخدمها في زيادة خصوبة ونوع قطعانه؛ الفرعان الأخريان كانا من أشجار الحور والدلب.

أشجار: ← אֵלָה [ʾēlâ ¹] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֹרֶן [ʾōren] ← אֶרֶז [ʾerez] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן¹ (شَجَرَة صُنوبَر، #٨١٥) ← אֶשֶׁל [ʾēšel] (شجرة الطرفاء، شَجَرَة أَثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [berôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz ¹] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [ʿēṣ] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [ʿarʿār] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [ṣammeret] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة شجرة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [teʾaššûr] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت).

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

9197	שָׁקָה

שָׁקָה [saqâ]، بُعِّلْ. شبع/ سكر (؟) (مرة واحدة أي ٢١:٢٤)؛ هِفْعِيل. (من שָׁתָה، بالإضافة) يسقي/ يسمح

بالشرب؛ يسقي، يروي (٦٢مرة؛ #٩١٩٧؛ HALAT 1512a-13a)؛ إسم. מַשְׁקֶה [masqeh [1]، الذي يُسقي، ساقي (١٩مرة؛ #٥٤٨٢؛ HALAT 616b, 1513a[5]؛ שִׁקּוּי [siqqûy]، يشرب (GKC §84 ^{b}i؛ > שִׁקּוּי [؟]؛ قا؛ GKC §§84 ^{a}m, 84 ^{b}g)، مشروب، جرعة (٣مرات، #٩١٩٨؛ HALAT 1513b).

ش.أ.ق يُصادق على أشكال هذا الجذر في جميع مجموعات اللغات السامية الرئيسية (-Bergstrsser, 189; ET: 218 19). يُصادق على الجذر في أكد. الفعل *saqû(m)*، يقدم شرابًا، يُسقي، يُروي (;AHw 3:1181a-b, *saqû(m)* III (CAD, S/2, 24b-28b, *saqw* B)، وصيغ إسم.)اسمي. اسمًا.(masc *saqû(m)/saqîtu(m)*.\/ أرض مروية fem. cupbearer; irrigator (*AHw*, 3:1182a, 1179a; *CAD*, S/2, 28b-32b, *saqw* A), and nom. forms *saqitu(m)*, irrigated land (*AHw*, 3:1179a; *CAD*, S/2, 15a)، منفذ للري، مكان للري؛ *masqitu(m)* (A), *AHw*, 3:628b; *CAD*, M/1, 382b-) جرعة، مشروب 84a)، مكان للشرب؛ شُرب- أو وعاء للري(؟) *masqû(m)*، (*AHw* 3:629a; *CAD*, M/1, 384a-b) و *masqwtu*، وعاء للشرب (؟)؛ جرعة (AHw 3:629a; CAD, M/1, 385a). يُصادق على التعبير أيضا في الفعل *sqy* الأغاريتي يشرب (*WUS*, 2677; *UT*, 2471; cf. *CML*[2] 159a)، وأشكال إسم. *msq*، وعاء زجاجي كبير (*WUS*, 1695, *PRU* 2, 1957,) وربما *sqym* (2677, end; *UT*, 1565 116; *UT*, text 1092, 8; *KTU* 1.115 11)، رغم أنه لا يزال مشكوكا في ما إذا كان يجب ترجمة *sqym* "إراقة، تقدمة سكيب" L. R. Fisher, "An Ugaritic Ritual) and Genesis I, 1-5,' *Ugaritica* 6, 1969, [197-198 [205] أو كمثنى "فخذين" (B. Janowski, "Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen *s^{e}lamîm*-Opfers,' *UF* 12, 1980, [231-59] 247)؛ إسم. الآرامي القديم שקיא ساقي (cf. B. Mazar et al., "'Ein Gev, Excavation in 1961,' *IEJ* 14, 1964, 27-29; Yamauchi, 132-33). هناك ترابطات أخرى مع المصرية أرم. השקיא، يُسقي؛ السامية *sq'* aphel، يقدم شرابًا، يُسقي، يُروي؛ ع. ج. ق *sqy* يُسقي، يُروي (-Conti Rossini, 199; Biella, 343-45)؛ الفعل العربي *saqa* (*sqy)*؛ يُقدم شرابًا؛ يُسقي، يُروي، وإسم. *saqin* ساقي؛ خان، حانة؛ والأثيوبية *saqaya*، يروي (LLA, 354b). الفعل الأغاريتي *sqy*، يشرب، دائمًا يكون كلمة متزاوجة مع *lhm*، يأكل (*RSP* 1, ii 334a-i [251]).

ع. ق ١. يرد بُعِّلْ. فقط في أي ٢١: ٢٤، عن عظام غنية/ سكرا(؟) بالنخاع،' هو مجاز مرسل (لجزء من كُل) يرمز إلى الصحة الجيدة لشخص مقبول من الله. يُصادق على المعنى الأساسي لـ هِفْعِيل. "يعطي ليشرب/ يسمح بالشرب، بصورة كبيرة في ع. ق.. ويُستخدم في صدد المساحات المزروعة (تك ٢: ٦، ١٠؛ تث ١١: ١٠؛ مز ١٠٤: ١٣؛ إش ٢٧: ٣؛ يؤ ٣: ١٨[٤: ١٨])، الحيوانات (تك٢٩: ٢-٣، ٧-٨؛ خر ٢: ١٦-١٧، ١٩؛ مز ١٠٤: ١١)، والبشر (تك٢١: ١٩؛ ٢صم ٢٣: ١٥= ١أخ ١١: ١٧). كان يُعتبر تقديم المياه علامة على طابع جيد، سواء مُنح من خلال بشر (تك ٢٤: ١٤، ١٨-١٩، ٤٣، ٤٥-٤٦؛ ٢٩: ١٠؛ لكن قا؛ أي ٢٢: ٧؛ إر ١٦: ٧) أو من قبل يهوه (مز ٣٦: ٨ب [٩ب]؛ ٧٨: ١٥؛ ١٠٤: ١١، ١٣؛ إش ٤٣: ٢٠؛ ومع ذلك، قا؛ إر٨: ١٤؛ ٩: ١٥[١٤]؛ ٢٣: ١٥). وفي المقابل، تُصور دنائة البشر في جعل أعدائهم يشربون خلاً (مز ٦٩: ٢١[٢٢]، في مقابل أم ٢٥: ٢١-٢٢)، أو جعل جيرانهم يشربون خمرا فقط لكي يستفيدوا منهم عندما يسكرون (حب ٢: ١٥). يصور الأنبياء أحياناً يهوه بطريقة مجازية في أنه يجعل أعدائه يشربون خمراً من كأس غضبه (إر ٢٥: ١٥، ١٧)، إن كناية شرب الخمر من الكأس الذي سبب الشعور بالدوار كان نتيجة عقاب يهوه (قا؛ مز ٦٠: ٥[٣]).

٢. تكمن صورة المرثاة القوية في هيئة شخص جُعل أن يشرب من دموعه: مثلاً، إر٨: ١٤، "لأن الرب إلهنا جعلنا ننوح (הֲדִמָּנוּ) وأسقانا ماءً من رؤوسنا (וַיַּשְׁקֵנוּמֵי־רֹאשׁ)' (ترجمة الكاتب) (قا؛ RSP 3, 89e [57] i؛ ومز ٨٠: ٥[٦]، "أنت [يارب] أطعمتهم [إسرائيل] خبز الدموع (הֶאֱכַלְתָּם לֶחֶםדִּמְעָה)؛ جعلتهم يشربون الدموع (וַתַּשְׁקֵמוֹבִדְמָעוֹת) بملء وعاء" (قا؛ ٤٢: ٣[٤]؛ ١٠٢: ٩[١٠]). ربما يُستخدم إسم. שִׁקּוּי بطريقة مشابهة في ١٠٢: ٩[١٠]، "إني قد أكلت الرماد مثل الخبز ومزجت شرابي/ جرعاتي (؟) بدموع (שִׁקֻּוַי).' تشكل دائمًا المشتقات من العبري שִׁקּוּי/ שָׁקָה يشرب، كلمة متزاوجة مع إسم. לֶחֶם، طعام/ خبز (قا؛ RSP 1, ii 334j-k, m-n [251]؛ ومع ذلك، فإن לֶחֶם contra 1، لا ‖ שִׁקּוּי في هو ٢: ٥ب [٧ب]).

٣. في قرينتين داخل ع. ق، يظهر إسم. שִׁקּוּי ليصف شراب/ مرطبات. في هو ٢: ٥ب [٧ب] تُستخدم שִׁקּוּי في كلمة متزاوجة مع שֶׁמֶן، زيت (للمسح): "قالت" أذهب وراء محبي الذين يعطون خبزي ومائي صوفي وكتاني زيتي (للمسح) وأشربتي (שַׁמְנִיוְשִׁקּוּיָי).' بالمثل، يستخدم أم ٣: ٨ שִׁקּוּי: "فيكون شفاء (רִפְאוּת) لجسدك وسقاء (וְשִׁקּוּי)[؟] لعظامك. (ترجمة الكاتب).

٤. إن إسم. מַשְׁקֶה، الذي يُعني الشخص الذي يسقي؛ ساقي، قد تستخدم لتصف (أرض) مُروية (تك ١٣: ١٠)، شراب (لا١١: ٣٤؛ إش ٣٢: ٦)، وعاء للشرب، كذلك في التعبير כְּלֵי מַשְׁקֶה (١مل ١٠: ٢١= ٢أخ ٩: ٢٠)، ساقي (الملك) (تك ٤٠: ١-٢٣، ٧مرات؛ passim؛ ٤١: ٩؛

١مل ١٠: ٥ =٢أخ ٩: ٤؛ نح ١: ١١)، أو وظيفة الساقي (تك ٤٠: ٢١). قد تظل מִמַּשְׁקֵה־יִשְׂרָאֵל المازورية، من (مراعي) إسرائيل المُروية، في حز ٤٥: ١٥ مناسبة (أيضًا NAB, NIV, NRSV)، رغم أن الكثيرين عدلوها إلى מִמִּקְנֵה־יִשְׂרָאֵל، من مواشي إسرائيل (أيضًا BHS) أو إلى מִמִּשְׁפְּחוֹת יִשְׂרָאֵל، من عشائر إسرائيل (> سب. ἐκ πάσον τόν πατριόν τοῦ Ἰσραήλ so RSV, JB, NEB [cf. Brockington, (239], REB).

٥. إن الترجمة الصوتية الكتابية للقب الرسمي الأشوري רַב־שָׁקֵה، رفشاقي (عبر ٢مل ١٨: ١٧-١٩: ١٣ = إش٣٦: ٢-٣٧: ٨)، مشتقة من اللقب أكد. rab-saqû، رئيس السقاة (rab، رئيس [AHw 2:933a, 938a D] + [1 إسم saqû / saqê، ساقي [AHw 3:1182a A 7; [CAD, S/2, 28b-32b, saqû A; so Yamauchi, 133؛ وبالتالي، فهو ليس لقباً عسكرياً، "كقائد (ميداني)' (NAB, NIV) أو "رئيس جند" (NEB, REB)، لكن لقب مدني، يشير إلى مسئوليات حاكم أو رئيس وزراء [cf. Tadmor, 279-80]).

ب. ت ربما تُوجد أدلة لاحقة في عبري ما بعد الكتابي هِفْعِيل. שָׁקָה / שְׁקִי ، يقدم شرابًا؛ يسقي، يروي (Jastrow, 2:1622a)، واسم שִׁקּוּי، ارتواء (Jastrow, 2:1622a)؛ الآرامي اليهودي אַשְׁקֵי aphel، يقدم شرابًا، يسقي، يروي، يُشبع (Jastrow, 2:1622a)، وصيغ إسم. שִׁיקְוַייָא، شراب، جرعة، (Jastrow, 2:1567b) שַׁקְיָא إرتواء (Jastrow, 2:1622a)، وשָׁקְיָא، ساقي (Jastrow, 2:1622a-b)؛ السيرياني 'esteqi' etpeel، يُسقى، و'asqî aphel، يقدم شرابًا، يُروي، يسقي (J. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 1903, 592b)، وكثير من أشكال إسم. بما فيهم saqya'، ساقي؛ saqûta'، إرتواء، قناة، شرب، جرعة؛ saqaya'، مسقى، حامل الماء، ساقي؛ seqya'، إرتواء، قناة، حوض، إستقاء، شراب؛ saqayûta'، إرتواء، sᵉ-qita'، مشروب، جرعة، دواء (Payne Smith, 593a-b)؛ والماندية (sqa (MdD 473a).

شرب، إستسقاء، جرعة: ← גמא [gm'] (يبتلع، يشرب، #١٦٨٦) ← גרע [gr' 2] (يسحب [قطرات من الماء]، #١٧٥٨) ← דלה [dlh 1] (يرفع الماء، #١٩٢٦) ← ירה [yrh 2] (يروى، #٣٧٢٢) ← לעע [l' 2] (يشرب بصخب، #٤٣٦٣) ← לקק [lqq] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩) ← מצץ [mṣṣ] (يشرب، يشرب جرعات كبيرة، #٥٢٠٩) ← רוה [rwh] (يشبع حاجة الفرد، يجترع، #٨١١٥) ← שאב [š'b] (يشرب [ماء]، #٨٦١٢) ← שקה [šqh] (شراب، إنعاش، #٩١٩٧) ← שתה [šth 2] (شراب، #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

H. J. Austel, *TWOT* 2:952b-53a; G. Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen*, 1928; ET: *Introduction to the Semitic Languages*, tr. P. T. Daniels, 1983; L. H. Brockington, *Hebrew Text of the OT*, 1973; C. Conti-Rossini, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, 1931; G. Gerleman, *THAT*, 2:1022-26; A. W. Jenks, "Eating and Drinking in the OT,' *ABD* 2:250b-54b; J. F. Ross, "Drink,' *IDB* 1:871b-72a; D. E. Smith, "Drink,' *ISBE* 1:992b-93a; H. Tadmor, "*Rab-sarîs or Rab-shakeh* in 2 Kings 18,' in C. L. Meyers and M. O'Connor, eds., *The Word of the Lord Shall Go Forth*, FS D. N. Freedman, 1983, 279-85; E. M. Yamauchi, "Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?' *ZAW* 92, 1980, 132-42.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٩١٩٨ (שִׁקּוּי [siqqûy]، شراب؟)، ← #٩١٩٧

٩١٩٩ (שִׁקּוּץ [siqqûs]، رجس، مقيت)، ← #٩٢١٠

9200 שָׁקַט

שָׁקַט [saqat]، قَلْ. لديه سلام، يحتفظ بالهدوء، يكون متكاسلا، يأخذ راحة، يكون ساكنًا: هِفْعِيل. يُظهر، يسبب الهدوء والسلام (#٩٢٠٠)؛ שֶׁקֶט [seqet]، سكينة (مرة واحدة في ١أخ ٢٢: ٩؛ #٩٢٠١).

ش. أ. ق يرد الجذر أكد. saqatu المشترك عدة مرات فقط بمعنى يسبب الوقوع (AHw, 1179). ترد في العبري Lachish ostracon (KAI 196, lines 6/7) في هِفْعِيل. بمعنى يسقط أو يرخي الأيدي (KAI II, 196-97). ترد في التراجم بصورة متفرة وبمعنى يوازي استخدام ع. ق. (قا؛ Targ. زك ١: ١١).

ع. ق رغم أن كل ورود في ع. ق.. يضيف معنى خاص لمعنى الفعل שָׁקַט، فإن المجال اللغوي يدور حول فكرة يكون ساكنًا أو يأخذ راحة. إن نوعية حياة الأفراد أو الأمة التي يشير إليها שָׁקַט، تُرى كإيفاء للتواجد الصحي والسليم وفقاً للنظام الاجتماعي والديني. إن العيش في سلام (שָׁלוֹם، #٨٩٦٦) وفي راحة من النضال والمعاناة هو الحالة النموذجية التي يسببها فداء الرب وقد تُرى كنتاج للبر (إش ٣٠: ١٥؛ ٣٢: ١٧).

إن الحرب والخراب هما التناقضات المطلقة للوجود المنشود. يُستخدم الفعل שָׁקַט ليصف حالة السلام والراحة من الحرب. في قضاة، يشوع، والأخبار يُوصف السلام في الأرض بصيغة منتظمة مع שָׁקַט (يش ١١: ٢٣؛

١٥:١٤؛ قض ١١:٣؛ ٣٠؛ ٣١:٥؛ ٢٨:٨؛ ٢أخ ١:١٤؛ ٣٠:٢٠). تُعتبر فترات السكينة وغياب الحرب والظلم بركات من يهوه. يقترن دائمًا الفعل שָׁקַט مع שָׁלוֹם (أخ ٢٢:٩-١٠؛ إش ١٧:٣٢) والفعل בָּטַח، يشعر بالأمان (#١٠٥٥)؛ مثلاً، قض ٧:١٨، ٢٧؛ إش ٤:١٨. يوصف استرداد إسرائيل والتحرير من أعدائها على أنها فترة راحة (נוּחַ، #٥٦٦٣) وهدوء (إش٧:١٤؛ إر١٠:٣٠؛ ٢٧:٤٦). هذا التواجد المسالم هو تواجد بلا إنزعاج (שַׁאֲנָן، #٨٦٣٣؛ إر ١٠:٣٠).

يقدم إش ٦٢:١ وإر ٦:٤٧-٧ معنى آخر للفعل שָׁקַט. إن سيف يهوه لن يهدأ طالما إسرائيل تحت ضغط، وهدف فدائنا لم يُنجز بعد. في حين يتآمر أعداء إسرائيل ويكيدوا لها، فإن يهوه لن يهدأ (שָׁקַט) أو يسكت (חָרַשׁ، #٣٠٨٧؛ مز ١:٨٣[٢])، لأن العالي سيغطي وجوههم بالخزي (١٦:٨٣-١٨). عندما يخمد غضبه وتكتمل دينونته، عندها فقط سيتحول عن غضبه ويصير هادئًا (حز ٤٢:١٦).

في الحالة السابقة تعبر שָׁקַט عن عكس حالة الغضب (כַּעַס، #٤٠٨٧). يتداخل هذا الإستخدام مع إستخدام الفعل שָׁקַט ليصف تهدئة شجار (أم١٨:١٥). يتضح المفهوم السابق لـ שָׁקַט أيضًا في هذه الحالات، حيث يُصور الرب كالشخص الذي يُعطي هدوءاً وراحةً لأولئك الذين في قلق وخوف (أي ٢٩:٣٤؛ إش ٤:٧). هم ليسوا في حاجة لأن يخافوا شيئًا. أولئك الذين يطيعون توجيهات الله سيختبرون إغاثة (راحة) من أيامهم المنزعجة (مز ١٣:٩٤). من جانب آخر، فإن الأشرار، يُحرمون من بركة التواجد الهادىء والمسالم. لن يكون لديهم راحة (إش ٢٠:٥٧) ولن يختبروا السلام (שָׁלוֹם؛ ٢١:٥٧). بالمثل، فإن أعداء إسرائيل لن يختبروا أي راحة وسينزعجون باستمرار (إر ٢٣:٤٩). قد يعني الفعل שָׁקַט أيضًا مستقر (أي ١٧:٣٧)، وهو معنى يُطبق بصورة سلبية على المؤابيين المستقرون على رواسبهم (إر ١١:٤٨).

نستنتج إذًا أن שָׁקַט تشير إلى نوعية الحياة قبل أو بعد أحداث من النضال، الظلم، أو الحرب. إن التواجد في هدوء وسكينة بلا خوف تُعتبر بركة من الرب، وبالتالي، فهي تُصور جزءً من خلاص الله، واسترداد إسرائيل. ومن ثم فهي جزءاً من الصياغة مع שָׁלֵם، التي تصف التواجد السليم وفقاً لأهداف الله من أجل حياة دينية ومجتمعية نموذجية.

سلام، جزاء، آمان، هدوء: ← בָּטַח [beṭah[1]] (أمن، #١٠٥٥)؛ ← שָׁלָה [šālâ[1]] (يكون هادئا، راحة، يعطي آملا كاذبة، #٨٩٢٢)؛ ← שָׁלֵם [šālēm[1]] (مكتفيا، يرد عوضا، يكافيء، يجازي، يصنع سلام، #٨٩٦٦)؛ ← שָׁקַט [šāqaṭ] (يكون هادئا، #٩٢٠٠)؛ ← جزاء: لاهوت

راحة، هدوء، استرخاء: ← דָּמָה [damâ[2]] (يأتي لنهاية، راحة، يكون أخرس، صمت، # ١٩٤٩)؛ ← נָוָה [nawâ] [1] (راحة، # ٥٦٥٧)؛ ← נוּחַ [nûah[1]] (يهديء، يستريح، ينتظر، محطة، وديعة، # ٥٦٦٣)؛ ← רָגַע [raga‘ [1]] (يتحطم، يأتي إلى راحة، يكون هادئا، # ٨٠٨٨/٨٩)؛ ← שַׁאֲנָן [sa’an] (مستريح، مطمئن، # ٨٦٣١)؛ ← שָׁבַח [sabah [2]] (يسكن، يلطف، هدوء، # ٨٦٥٦)؛ ← שֶׁבֶת [sebet] (يجلس بهدوء، راحة، # ٨٦٩٩، ٨٧٠٠)؛ ← שָׁתַק [sataq] (يكون هادئا، # ٩٢٨٤).

سكوت، صمت: ← דוּמָה [dûmâ [1]] (صمت، #١٨٧٢)؛ ← דמה [dmh [2]] (ينتهي، يسكت، يكون أصم، صامت، #١٩٤٩)؛ ← דמם [dmm [1]] (يضل ساكن، يكون بلا حركة، صامت، #١٩٥٧)؛ ← חפא [ḥp’] (يفعل شيئاً في الخفاء، #٢٩٠١)؛ ← חשה [ḥšh] (صمت، يأمر بالصمت، #٣١٢٠)؛ ← חרש [ḥrs [2]] (يكون أصم، يلتزم السكون، يظل بلا نشاط، يصمت، #٣٠٨٧)؛ ← צמת [ṣmt] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

IDB 2:541-48; *TWOT* 2:953; K. Heilung Beth, RRG, 1958, 3:194-98.

فيليب جي . نيل *Philip J. Nel*

٩٢٠١ (שֶׁקֶט، [seqet]، سكينة)، #٩٢٠٠

٩٢٠٢	שָׁקַל

שָׁקַל [saqal]، قَلْ. مقدار للوزن، يزن، يدفع؛ نِفْعَلْ. يكون موزونا (#٩٢٠٢)؛ מִשְׁקֹלֶת/ מִשְׁקֶלֶת (מִשְׁקֹלֶת/ מִשְׁקֶלֶת)، إسم، مستوى، خط الشاقول (#٥٤٨٧)؛ מִשְׁקוֹל [misqôl]، إسم وزن (#٥٤٨٤)؛ מִשְׁקָל [misqal]، إسم وزن (#٥٤٨٦)؛ שֶׁקֶל [seqel]، إسم، شاقل (#٩٢٠٣). موازين أخرى يجب مناقشتها في هذا البند هي: בֶּקַע [beqa‘]، إسم نصف شاقل (#١٣٢٥)؛ גֵּרָה [gerâ [2]]، إسم، أصغر وزن، ٢٠/١ شاقل (#١٧٤٣)؛ כִּכָּר [kikkar]، إسم وزنة، ٣٠٠٠ شاقل (#٣٩٧١)؛ מָנֶה [maneh]، إسم مناً، ٥٠ أو ٦٠ شاقل (#٤٩٤٩)؛ פִּים [pîm]، إسم pim، ٣/٢ شاقل (#٧٠٨٨)؛ קְשִׂיטָה [qesîtâ]، إسم، وزن غير معروف (#٧٩٨٨).

ش. أ. ق يصادق على الجذر שָׁקַל والعديد من مشتقاته بشكل كبير في أدب ش. أ. ق توجد متوازيات للفعل في أكد. saqalu(m)، أوغا. tql، وأرم. tql. يبدو أن لا علاقة للجذر السامي الغامض الآخر saqal، يأخذ، يمسح، يزيل،

بأي ورود لـ שָׁקַל في ع. ق يتوازى إسم. שֶׁקֶל مع أكد. siqlû، والآرامي والأغاريتي tql.

ع. ق ١. يبدو أن المعنى الأساسي للفعل الذي يستخدم ٢٢مرة هو الوزن. على سبيل المثال، وزن أبشالوم شعر رأسه (٢صم ١٤:٢٦).

٢. يُستخدم الفعل في أغلب الأحيان للإشارة إلى وزن الذهب أو الفضة لدفع نفقات. اشترى إبراهيم مكان لدفن وزجته سارة بوزن ٤٠٠ شاقل من الفضة إلى عفرون "بحسب الوزن الجائز بين التجار" (עֹבֵר לַסֹּחֵר؛ تك٢٣:١٦). إشترى إرميا حقلاً بوزن "على الموازين" (בְּמֹאזְנָיִם) سبعين شاقل من الفضة (إر٣٢:١٠). وزن عزرا بدقة الفضة، الذهب، البرونز الذين تم التبرع بهم كتقدمة لبيت الرب في أورشليم (عز٨:٢٤-٣٤). يشير إشعياء إلى أولئك الذين يزنون الفضة "بالموازين" (בַּקָּנֶה) ثم يستأجرون صناعا، ليصنعوا منها أصناماً (إش ٤٦:٦).

٣. وبالتالي، ورغم أن موازين الذهب والفضة في ذاتها أصبحت عملة ش. أ. ق. (والعملة المعدنية في عهد ما بعد السبي)، إلا أن שָׁקַל هو تعبير في كثير من الأحيان يعني ببساطة يدفع أو يشتري، دون أن يتضمن بالضرورة فعل الوزن (خر ٢٢:١٧[١٦]؛ ٢صم ١٨:١٢؛ ١مل ٢٠:٣٩؛ أي ٢٨:١٥؛ أس ٣:٩؛ ٤:٧؛ إش ٣٣:١٨؛ ٥٥:٢؛ زك ١١:١٢).

٤. يُستخدم الفعل بصورة بيانية في أحيان كثيرة. يصرح أيوب، "ليت كربي وُزن" (לוּ שָׁקוֹל יִשָּׁקֵל، قَلْ. inf. يتبعه نِفْعَلْ. من.؛ أي ٦:٢). فيما بعد كان قد أعرب عن رغبته في أن يزنه الله بموازين صحيحة (أي ٣١:٦). يتسائل إشعياء، في خطابه عن عظمة وعدم مضاهة الرب، "من وزن الجبال بالموازين" (إش ٤٠:١٢). هناك الأسئلة حول هذه الفقرة الأخيرة، فيما إذا كان أشعياء يسأل ببساطة عن شخص بإمكانه فعل هذا، أو أنه في ذات الوقت أيضًا يصف الرب الذي أنجز هذا العمل الفذ (انظر J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, 1965, 56-57; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1972, 3:43).

٥. هناك تعبيران أُخريان أيضًا بمعنى يزن، لكنهما يُستخدمان بصورة نادرة في ع. ق يرد الفعل זוּל (قَلْ. يزن، يسكب، ينفق؛ #٢٣١٣ [سب συμβάλλω] بهذا المعنى تمامًا فقط في إش ٤٦:٦، في حين ترد في صيغة إسم الفاعل (הַזָּלִים)، في توازي مع שָׁקַל. إن إسم. נְטִיל (#٥٧٤٤) الذي يرد فقط في صف ١:١١ في العبارة الإنشائية כָּל־ נְטִילֵי כָסֶף (NIV جميع الذين يتاجرون بالفضة)، قد يكون مشتقًا من الجذر נָטַל (أن يفرض شيئاً ما على شخصًا ما؛ #٥٧٤٧). تعتبر MT الصيغة كمبني للمعلوم، رغم أن كثير من الأعداد تعتبرها مبني للمجهول (قا؛ سب ἐπηρμένοι، أولئك الذين يُرفعون بالفضة). إلا أن التعبير الموازي (כְּנַעַן [#٤٠٤٧]، الذي لا يشير إلى منطقة، إنما إلى "تاجر"، كما في (إش ٢٣:٨؛ حز ١٦:٢٩؛ ١٧:٤؛ هو ١٢:٧[٨]؛ وربما زك ١٤:٢١)، يجعله على الأرجح تعبيرً عن أولئك الذين يزنون، أي يتعاملون مع الفضة (انظر J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1992, 175-76).

٦. إن إسم. מִשְׁקֹלֶת/ מִשְׁקֶלֶת الذي يبدو أنه منعزلاً نوعًا ما عن مشتقات الجذر الأخرى التي لها علاقة كلها بمقاييس الأوزان، يُستخدم فقط مرتين، ويشير إلى آلة مستوية أو خيط شاقول. إلا أن هناك أيضًا وزناً متضمناً، فخيط الشاقول هو حجراً متدلياً من حبل ليحدد دقة أفقية الحوائط، إلخ. (يشير إش ٣٤:١١ وزك ٤:١٠ إلى الوزن أو الحجر [אֶבֶן] الذي يُستخدم في خط الشاقول). يُعلن الرب في ٢مل ٢١:١٣ أنه سوف يمد خيط شاقوله على بيت أخاب، أي أنه سوف يدين أخاب بواسطة معيار بره الخاص. في إش ٢٨:١٧ يعلن الرب أنه سيجعل البر كخيط الشاقول، أي معيار يقيس به صهيون. في كلتا الفقرتين يرد التعبير في سطر ب من بيت شعري، ويتوازى مع السطر أ بواسطة קָו (خيط قياس).

٧. ذو الورود الوحيد في ع. ق.. هو إسم. מִשְׁקוֹל، يزن. في حز ٤:١٠ يُخبر الرب الأنبياء أن تكون حصة طعامهم بالوزن (בְּמִשְׁקוֹל). إن إقتراح إستخدام حرف الجر בְּ مع التعبير يعني موزون "بدقة" أو "بحذر" هو اقتراح غير مؤكد؛ قد يعني ببساطة "وفقاً للوزن".

٨. يُستخدم إسم. מִשְׁקָל، الذي يرد ٤٩مرة، في أغلب الأحيان في الإشارة إلى أشياء مادية حرفية. وكما مع זֹל מִשְׁק، فإن الاقتراح بأن استخدام حرف الجر בְּ يعني "وزن صحيح" هو اقتراح غير مؤكد؛ ورغم أنه يبدو أنها هي الحالة التي في تك ٤٣:٢١، إلا أنها احتمالا أقل بالنسبة لبقية الورود (لا ١٩:٣٥؛ ٢٦:٢٦؛ أأخ ٢٨:١٤، ١٥، ١٧، ١٨؛ عز ٨:٣٤؛ حز ٤:١٦). يرد الاستخدام البياني الظاهري الوحيد للتعبير في أي ٢٨:٢٥، حيث يسأل أيوب من "أسس قوى الريح" (לַעֲשׂוֹת לָרוּחַ מִשְׁקָל).

يخبر الرب الإسرائيليين في لا ١٩:٣٥ بأنه لا يجب أن يكون هناك ظلماً (עָוֶל) عند القياس، فيما يتعلق بالوزن (בַּמִּשְׁקָל). يحذر الرب الإسرائيليين في ٢٦:٢٦ أنهم إذا فارقوا طرقه، فسوف يجلب عليهم الأسر، الوبأ، والجوع حتى سيكون عليهم أن "يأخذوا حصتهم من الخبز بالوزن" (בַּמִּשְׁקָל)، أي سيكون عليهم أن يحصصوا خبزهم. يجد هذا صداه في حز ٤:١٦، حيث يُخبر الرب

الأنبياء عن علامة نبوية هامة كان قد قال أنه سيفعلها في ١٠:٤ (انظر أعلاه מִשְׁקוֹל): إن شعب أورشليم سيُقطع عنهم إمداد الطعام وسيزنون حصتهم من الخبز.

٩. يظهر أن إسم. שֶׁקֶל الذي يرد ٨٨مرة كان هو الوحدة الأساسية للوزن في إسرائيل القديمة (كما هو واضح من إغفال الكلمة في الفقرات التي يُعنى فيها الشاقل بوضوح [تك ١٦:٢٠؛ ٢٨:٣٧؛ قض ١٧:٢-٤؛ ١٠؛ انظر *ABD* 6:906]). ورغم أن التعبير كان يُستخدم في الإشارة إلى المعادن الثمينة، إلا أن مواد أخرى كانت تُوزن أيضًا بالشاقل (مثلاً، خر ٣٠:٢٣-٢٤). يُحتمل على الأقل في بعض الحالات التي كان يُعطى وزن الشاقل لمادة معينة، كان التعبيرشاقل يستخدم ليس للوزن الفعلي للشيء، لكن إلى قيمته المتوازية للفضة أو الذهب.

إن تحديد الوزن الدقيق للشاقل وأوزان أخرى سُتذكر أدناه، يتقيد بثلاثة عوامل على الأقل: (١) كان العديد من أنظمة قياس تستخدم للوزن في ش. أ. ق؛ مثلاً، في بلاد ما بين النهرين كان هناك معايير "ثقيلة" و"خفيفة" للوزن، حيث تزن الثقيلة ضعف التي للخفيفة تقريباً. لم تكن هذه المعايير ثابتة؛ مثلاً، كانت الوزنة أحياناً تحتسب ٦٠ مناً، لكن بالنسبةلأخرين كانت ٥٠ مناً. علاوة على أنه، بالنسبة لكلا من المعايير الثقيلة والخفيفة يوجد أدلة على أن المعايير الملكية لكلا منهما كانت أثقل بـ ٥٪ عن المقاييس العادية. (٢) كانت تستخدم أنظمة مختلفة للحساب؛ للسومارية، الأشورية، والبابلية كان الكسرالستوني، في حين أن النظام الإسرائيلي كان كسر عشري. بصفة خاصة، كان هذا يؤثر هذا على تحديد قيمة الـ מָנֶה والـ כִּכָּר (انظر أعلاه). (٣) من بين آلاف الأوزان الحجرية التي وُجدت هناك، كان هناك تباين كبير في الموازين الحقيقية للأحجار التي لها نفس الإسم.

١٠. يبدو أن الشاقل في إسرائيل كان يزن ما بين ١٠ إلى ١٣ جرام (حوالي ٤/١٠ أنصة). يُحتمل أنه كانت تُستخدم ثلاثة شواقل قياسية مختلفة. (١) يرد "الشاقل المقدس" تقريباً ٢٥ مرة في خر، لا، وعد (שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ) وهو يزن حوالي ١٠جرام، وربما كان معياراً للوزن محفوظاً في القدس. بحسب لا ٢٥:٢٧، كانت جميع الأثمان تُقدربقيمة هذا الشاقل. (٢) قد يكون هناك- بناء على تفسير تك ١٦:٢٣- وزناً "جائز عند التجار" (עֹבֵר לַסֹּחֵר)؛ لكن يُحتمل أيضا أن العبارة تعني ببساطة أن إبراهيم كان لديه تاجر يقوم بالوزن (*ABD* 6:907). (٣) كان هناك أيضًا معيار ملكي للوزن يُستدل عليه من ٢صم٢٦:١٤، حيث يقول النص أن شعر أبشالوم كان يزن ٢٠٠ شاقل "بوزن الملك" (בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ، بحجر الملك)؛ أيضاً، لرأي مخالف انظر *ABD* 6:907 .

١١. في عديد من الفقرات الجديرة بالملاحظة تُعطى الأوزان بمقادير الشاقل. إذا نُطح عبد بقرن ثور، فإن مالك الثورعليه دفع ٣٠ شاقل من الفضة لمالك العبد (خر٢١:٣٢). في زك ١٢:١١، لو أن الثلاثين قطعة من الفضة (שְׁלֹשִׁים כָּסֶף) التي دُفعت لزكريا كانت في الحقيقة شاقل، فيحتمل إذاً أن هذه الأجرة- مع وضع خر ٢١:٣٢ في الاعتبار—قُصدت منها الإهانة. إن الدرع البرونزي الذي كان يرتديه جليات كان يزن ٥٠٠٠ شاقل، أو تقريباً ١٢٥ رطل؛ كان رمحه الحديدي يزن ٦٠٠ شاقل، أو تقريباً ١٥ رطل (١صم ١٧:٥-٧؛ قا؛ ٢صم ٢١:١٦، حيث أحد محاربي داود كان لديه رمحاً حديدياً يزن نصف القدر). يُبين ٢صم ١٤:٢٦ أن وزن شعر أبشالوم كان ٢٠٠ شاقل (حوالي ٥ رطل). إن المسامير الذهبية التي استخدمت في بناء هيكل سليمان كانت تزن ٥٠ شاقل، أو حوالي ١-٤/١ رطل. (٢أخ ٣:٩). يشير ٢مل ٧:١، ١٦-١٨ إلى الثمن الفادح الذي كان يُدفع لقدر ضئيل من الحبوب والشعير أثناء الحصار الآرامي على إسرائيل. إن النبي حزقيال في علامته النبوية، التي بها كان يُنذر بالحصار والمجاعة على أورشليم، قيل له أن يزن طعامه بمقدار ٢٠ شاقل يومياً، حوالي ٢/١ رطل. (حز ٤:١٠).

١٢. رغم وجود أنظمة قياسية مختلفة وعدم الدقة التي كانت عليها الموازين، إلا الرب لا يزال يأمر الإسرائيليين أن يستخدموا موازين صحيحة. في عا ٨:٥ يشتكي النبي من أولئك الذين "يرفعون الأثمان،' حرفياً، "يُكبرون الشاقل" (הַגְדִּיל שֶׁקֶל)، يبدو أنها تشير إلى ممارسة استخدام شاقل أكبر من المعتاد ليغشوا المستهلكين عن القيمة الصحيحة لسلعهم.

١٣. كلمات ذات علاقة:

(أ) שֶׁקֶל، أو نصف شاقل (سب *drachme*)، يبدو أنها مشتقة من בָּקַע (أن يشق أو يقسم). تستخدم فقط في تك٢٤:٢٢ وخر ٣٨:٢٦. حُددت في الفقرة الأخيرة باعتبارها نصف شاقل.

(ب) يرد التعبير גֵּרָה (أكد. *gerah*؛ سب ὀβολός) ٥مرات: خر ١٣:٣٠؛ لا ٢٧:٢٥؛ عد٣:٤٧؛ ١٨:١٦؛ حز٤٥:١٢. يُستخدم فقط ليُعرف الشاقل (في الأربعة فقرات الأولى، الشاقل المقدس؛ انظر أعلاه) على أنه مكون من ٢٠ جيرة. كانت الجيرة أكد. *girû* الموازية ٢٤/١ شاقل.

(جـ) يبدو أن כִּכָּר (NIV وزنة؛ أكد. *kakkaru* (أيضًا *biltu*)؛ أرم. כַּכְּרָא؛ أوغا. *kkr*؛ السبعينية دائمًا τάλαντον) تشير في الأصل إلى أي شيء على شكل قرص مستدير. كانت تُستخدم باستطراد لتشير إلى كتلة واحدة مُشَكلة على شكل قرص من المعدن، ثم إلى إسم جامع يشير إلى أوزان أصغر التي عندما كانت تُوضع معاً

كانت تشكل ما يعادلها (مثلاً، خر ٣٨:٢٥). يتكون כִּכָּר من ٣,٠٠٠ شاقل (حوالي ٧٥ رطل)، رغم أن هناك بعض الأدلة على أنها في بعض الأوقات اعتبرت ٣,٦٠٠ شاقل.

هناك عديد من الفقرات الجديرة بالملاحظة، تقدم موازين أو مقادير تستخدم الـ כִּכָּר. يسجل ٢صم ١٢:٣٠ (|| ١أخ ٢٠:٢) أن ملك ربة لَبِس تاجاً من الذهب يزن وزنة (حوالي ٧٥ رطل). بحسب ١مل ٩:١٣-١٤، وبالإضافة إلى إمدادات بناء الهيكل أرسل حيرام أيضًا لسليمان ١٢٠ وزنة من الذهب (حوالي ٩,٠٠٠ رطل). إن جزية سليمان السنوية التي من الذهب والتي كانت يفرضها على العديد من المناطق كانت ٦٦٦ وزنة (حوالي ٥٠,٠٠٠ رطل؛ ١مل ١٠:١٤). بالإضافة إلى ٦,٠٠٠ شاقل من الذهب (حوالي ١٥٠ رطل)، كان نعمان على استعداد لدفع ١٠ وزنات من الفضة (حوالي ٧٥٠ رطل) إلى أليشع ليشفى من مرضه الجلدي (٢مل ٥:٥). بحسب ١أخ ٢٢:١٤ هيأ داود للهيكل ١٠٠,٠٠٠ وزنة من الذهب (حوالي ٧٥٠,٠٠٠ رطل) و١,٠٠٠,٠٠٠ وزنة من الفضة (حوالي ٧,٥٠٠,٠٠٠ رطل). لمزيد من المعلومات عن الأصل اللغوي وإستخدامات أخرى انظر כִּכָּר (#٣٩٧١).

(د) ترد מָנֶה (NIV منًا؛ حوالي ١رطل؛ أكد. *maneh*؛ أوغا. *mn*؛ الأرامية מְנֵא/ מַנְיָא؛ السبعينية = מָן) ٥مرات فقط: ١مل ١٠:١٧؛ عز ٢:٦٩؛ نح ٧:٧١-٧٢[٧٠-٧١]؛ حز ٤٥:١٢. يُحتمل أن يكون التعبير مشتقًا من الجذر מָנָה، بحسب (#٤٩٤٨). يبدو أن الفقرة التي في حزقيال تقدر قيمة المنا ب٦٠ شاقل لتطابق الممارسة البابلية، وهو تغير محتمل من ٥٠ شاقل منا، والتي لها دلائل في أشور وأوغاريت. ومع ذلك فكثير من المفسرين بناء على الدليل النصي، يعتبروا النص قد حُرف ويروا أن حزقيال قد حددها ٥٠ شاقل منا (انظر L. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, 1990, 240, 247, 265; W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, Hermeneia, 1983, 474, 477). يحتمل أن تكون תְּקֵל الأرامية (#١٠٧٧٠) وמְנֵא (#١٠٤٢٨) في دا ٥:٢٥-٢٧ تتساوى مع שֶׁקֶל وמָנֶה.

(هـ) إن פִּים التي ترد مرة واحدة في ١صم ١٣:٢١ أسيء فهمها لوقت طويل على أنها "حدود الأسنان" بناء على اشتقاقها المفترض من פֶּה (فم). إلا أن إكتشاف العديد من الأوزان المنقوشة مع פִּים، جميعهم يزنون بالتقريب ٧-٨ جرام، عدل بشكل كبير مفهوم الفقرة؛ فمعظم الترجمات الحديثة ترد التعبير ٢/٣ شاقل.

(و) يبدو أن קְשִׂיטָה هو وزن مقياسه غير معروف لدينا. يرد في ثلاثة نصوص فقط: تك ٣٣:١٩؛ يش ٢٤:٣٢؛ أي ٤٢:١١. في كل هذه الحالات تترجمه NIV "قطعة (قطع) من الفضة،' رغم أن الكلمة "فضة" ليست موجودة في النص. لكن يُحتمل على الأقل أن ترجمة سب ἀμνάς / ἀμνός، حَمَل، هي ترجمة صحيحة؛ فالماشية كانت سلعة تجارية في الش. أ. ق. إلا أن قرينة أيوب، حيث "أعطاه كل واحد קְשִׂיטָה وخاتم ذهبي،' تجادل ضد هذا. أحد الاقتراحات هو أن سب ἀμνάς هي شكل موسع من μνᾶ التي هي الترجمة اليونانية لـ מָנֶה (mina)، انظر أدناه). إحتمالية أخرى هو أن الوزن قد يكون على شكل حمل (كانت الأوزان عادة على أشكال الحيوانات، مثل البط، السلاحف، والأسود). كما يُحتمل أيضاً أن التعبير يشير إلى قيمة الحمل.

ب. ت هناك ترجمات عديدة في سب لـ שָׁקַל ومشتقاتها. فالفعل يترجم دائمًا بـ ἵστημι، أن يوضع (على الموازين)، أن يُوزن، يدفع؛ لكن كلمات أخرى قد تكون استخدمت مرة واحدة أو مرتين هي διαγράφω (أن يكتب، أي يكتب كمبيالة)، ἀποκαθίστημι (يسترد)، ἀποτίνω (يرد)، παρίστημι (يُرجع)، συμβουλεύω (نصيحة، [أخذت שָׁקַל في إش ٣٣:١٨ بصورة بيانية])، وτιμάω (يكرم، يقيم [أخذت שָׁקַל في إش٥٥:٢ بصورة بيانية]). يُترجم إسم. מִשְׁקֶלֶת مرة واحدة كـ σταθμός (قياس) والمرة الأخرى كـ στάθμιος (وزن). يترجم إسم. מִשְׁקוֹל بـ στάθμιος. يترجم إسم. מִשְׁקָל مرتين بـ σταθμός، لكن معظم وروده يُقسم ما بين στάθμιος وὅλκη (وزن).

يترجم إسم. שֶׁקֶל في تقريباً جميع الحالات في سب بـ σίκλος؛ إلا أنه في حالتين يترجم δραχμήν و σταθμός. بحلول وقت ق. ث ول. ب. م. أصبح الشاقل إسم لعملة عنه كوزن.

إن الفعل שָׁקַל في معظم الأجزاء، له نفس المعنى الحرفي في PB كما في ع. ق.. ؛ لكنه يحمل أيضًا المعنى البياني. إن سمة عدو محدد واحد لجماعة قمران هو أنه "يزن الريح ويبشر بالأكاذيب (وثص. 8:13) قيل عن "معلم" (מַשְׂכִּיל) الجماعة أنه سوف يفصل و'يزن' أبناء البر بحسب أرواحهم "(نج. 9:12-14).

تجارة، بضائع، بيع، شراء: ← כְּנַעַן [*kena'an* [2]] (تاجر، #٤٠٤٧)؛ ← כָּרָה [*karâ* [2]] (يحصل من التجارة، #٤١٢٦)؛ ← מְחִיר [*mehîr* [1]] (ثمن، دفعة من المال، #٤٦٩٧)؛ ← מָכַר [*makar*] (يتاجر، يبيع، #٤٨٣٥)؛ ← סָחַר [*sahar*] (يسافر، يتاجر، #٦٠٨٦)؛ ← קָנָה [*qanâ*] (يكتسب، يشتري، #٧٨٦٤)؛ ← רָכַל [*rakal*] (يتاجر، #٨٢١٧)؛ ← שָׁבַר [*sabar* [2]] (يشتري، #٨٦٩٠).

وزن: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخرة، #٧٤)؛ ← כבד [*kbd* [1]] (يصبح ثقيل، غير مستجيب، محتَرم، #٣٨٧٧)؛ ← כִּכָּר [*kikkār*] (منطقة، يطوّق، #٣٩٧١)؛ ← מֹאזְנַיִם [*mō'znayim*] (موازين، #٤٤٠٤)؛ ←

קַו [qaw [1] (حبل قياس، #٧٧٤٢)؛ ← קָנֶה [qāneh] (قصبة، عصا، قضيب قياس، ساق، ميزان، #٧٨٦٦)؛ ← שׁקל [šql] (يوزن، يدفع، #٩٢٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 1:1076-89; 6:897-99, 905-8; *IBD* 2:1018-23; 3:423-35, 1634-35; 4:828-33; *ISBE* 3:295; *TWAT* 8:454-58; *TWOT* 1:123-24, 173, 238, 456, 513-14; 2:575, 722-23, 817, 953-54; *ZPEB* 1:902-11; 4:813; 5:918-22; A. Ben-David, "The Standard of the Sheqel,' *PEQ* 98, 1966, 168-69; idem, "The Talmud Was Right! The Weight of the Biblical Sheqel,' *PEQ* 100, 1968, 145-47; idem, "The Philistine Talent from Ashdod, the Ugarit Talent from Ras Shamra, the 'PYM' and the 'N-S-P,'' *UF* 11, 1979, 29-45; K. Deller and K. Watanabe, "*sukkulu(m), sakkulu* 'abwischen, auswichen,'' *ZA* 70, 1980-81, 198-226; W. G. Dever, "Iron Age Epigraphical Material from the Area of el-Kom,' *HUCA* 40-41, 1969-70, 182; D. Diringer, "The Early Hebrew Weights Found at Lachish,' *PEQ* 74, 1942, 82-103; J. C. Greenfield, "The Root *sql* in Akkadian, Ugaritic, and Aramaic,' *UF* 11, 1979, 325-27; R. Kletter, "The Inscribed Weights of the Kingdom of Judah,' *Tel Aviv Journal* 18, 1991, 121-63; W. R. Lane, "Newly Recognized Occurrences of the Root PYM,' *BASOR* 164, 1961, 21-23; N. Mundhenk, "The Translation of Shekel,' *BT* 37/2, 1986, 237-38; M. A. Powell, "Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems, and Perspectives,' *AOAT* 203, 1979, 71-109; R. B. Y. Scott, "Weights and Measures of the Bible,' *BA* 22, 1959, 22-40; E. A. Speiser, "Of Shoes and Shekels,' in *Oriental and Biblical Studies*, 1967, 156-59; R. de Vaux, *AncIsr*, 1965, 1:203-9.

جيري إي . شيبارد *Jerry E. Shepherd*

٩٢٠٣ (שֶׁקֶל [seqel]، شاقل الوزن)، ← #٩٢٠٢

9204 שִׁקְמָה

שִׁקְמָה [siqmâ]، شجرة الجميز (التين) (#٩٢٠٤).

ع. ق نفس جنس شجرة التين. يطلق عليها *HALAT* التوت (*Ficus sycomorus*). في ع. ق تترجمها دائمًا الـ سب συκομορός (قا؛ *sykamorea* في لوز ١٧:٦)، يُحتمل أن يكون إسم. مشتقًا من حقيقة أن أوراقها كانت تشبه شجرة التوت (συγκάμινος) وثمرتها تشبه التين (σῦκον).

لقد كانت شجرة دائمة الإخضرار ذات جذع طويل وفروع عالية ثقيلة وطويلة. تشبه ثمرتها التين لكن أقل حلاوة. ويبدو أنها كانت شجرة معروفة (إش ٩:٩)، تنمو على سفوح الجبال (١مل ١٠:٢٧؛ ١أخ ٢٧:٢٨؛ ٢أخ ١:١٥؛ ٩:٢٧).

عين داود رقيب على "الزيتون وأشجار الجميز في الجبال الغربية" (١أخ ٢٧:٢٨). كانت أخشابها تستخدم لبناء الأثاث، خاصة للأبنية العادية. كان يُفضل الأرز لمعظم الأبنية الغالية (١مل ١٠:٢٧؛ إش ٩:٩[١٠]). إن خشب شجرة الجميز خفيفًا وثم مسام بالمقارنة للأرز الأثقل. كما أن خشب الجميز لا يمتص الرطوبة و يقاوم التعفن. أدلة على ذلك توجد في صناديق مُميات المصريين، التي كانت في الأغلب تُصنع منه ومازلت محفوظة جيدً.

إن ثمرة الجميز كانت تقدر قيمتها أقل من أخشابها. كان هناك إهتمامًا خاصاً يتطلب من أجل أقصى إبتهاج بثمرها، التي كانت تُجنى قبل الحصاد بأيام قليلة (قا؛ عا ٧:١٤؛ تردها سب تخترق). كانت الثمرة التي لم تمر بهذه العملية تسقط قبل أوانها على الأرض، وتعتبر بلا قيمة.

أشجار: ← אֵלָה [ʼēlâ [1] (شجرة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [ʼerez] (شجرة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [ʼōren [1] (شَجَرَةَ صُنوبَر، #٨١٥) ← אֶשֶׁל [ʼēšel] (شجرة الطرفاء، شَجَرَةَ أَثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [b^e rôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz [1] (شجرة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [ʻēṣ] (أشجار، شجرة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [ʻarʻār] (شجرة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [sammeret] (شجرة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة [شجرة] #٧٥٠٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شجرة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [t^e ʼaššûr] (شجرة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār [1] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت).**

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

9205 שָׁקַע

שָׁקַע [saqa ']، قَلْ. تهاوى، إنهار (#٩٢٠٥)؛ نِفْعَلْ. يغوص (فقط في عا ٨:٨)؛ هِفْعِيل. يسقط، يغوص، يستقر (فقط في أي ٤٠:٢٥ [٤١:١]؛ حز ٣٢:١٤)؛ מִשְׁקָע [misqa ']، إسم ماء نقي (أي مستقر) (مرة واحدة في حز ٣٤:١٨؛ #٥٤٨٨).

ش. أ. ق قا؛ عرب. *saqafa*، إنهيار (بئر)؛ أرم. שְׁקַע، يغوص.

ع.ق ١. يعني الجذر שָׁקַע في حالتين خمد حرفياً، كما في حالة إخماد بلاء النار ضد إسرائيل أو إبطالها بعد تشفع موسى (عد ١١:٢) وتسكين مياه نهر النيل، رمزاً للخراب على مصر بسبب قضاء الله- إلى درجة أنه ما من حيوان أو إنسان سيعكر النهر (حز ٣٢:١٤). تترجم NIV ثلاثة مرات "يغوص" بمفهوم كارثة تلحق بأمة. في إر ٥١:٦٤ سوف تغوص بابل في النسيان كلفافة مربوطة بحجر ثقل الفادن بقاع الفرات، في حين أن قضاء يهوه ضد إسرائيل الذي سيكون في شكل زلزال سوف يجعل الأرض ترتفع وتسقط كجسم المياه (عا ٨:٨؛ ٩:٥؛ قا؛ Andersen & Freedman, *Amos*, AB 24A, 1989, 694).

تُستخدم أيضًا שָׁקַע في العرض البلاغي الذي يقدمه يهوه لأيوب مقترحاً صيد التمساح/ لويثان، متضمناً محاولة "ضغط" لسان الكائن بحبل (أي ٤٠:٢٥[٤١:١]).

٢. يرد إسم. מִשְׁקָע فقط في حز ٣٤:١٨، حيث تقرأه NIV مياه "صافية". هذه صورة إحدى المياه الرائقة التي استقرت فيها الرواسب، مما جعلها مياه صافية، على عكس النبع أو جدول المياه الذي تعكر عن طريق خضخضة تدافع الحيوانات التي تبحث عن مرطبات. من قرينة يبدو أن القضية هي أحد الاستغلال الاجتماعي بين المسبيين العبرانيين أنفسهم عن طريق احتكار السماسرة الأقوياء، ونفوذ التجار داخل مجتمع السبي، يسعى حزقيال إلى معالجة الظلم عن طريق التهديد بالقضاء والوعد بالتحرير (٣٤:١٧-٢٤).

غرق، استقرار: ← טבע [*tb'*] (يغرق، #٣١٩٠) ← מָכַךְ [*mākak*] (يغرق، يستقر، #٤٨١٢) ← צלל [*sll* [2]] (يغرق، #٧٥١٠) ← שׁוח [*šwḥ* [1]] (يغرق، #٨٧٥٥) ← שׁקע [*šq'*] (يستقر، #٩٢٠٥).

البيبلوجرافيا

TWOT 1:342, 787.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

9206 שְׁקַעֲרוּרָה

שְׁקַעֲרוּרָה [*seqa'arûrâ*]، إنخفاضات (#٩٢٠٦).

ع.ق ترد שְׁקַעֲרוּרָה مرة واحدة فقط في لا ١٤:٣٧. إنها صيغة لـ shaphel نادرة مشتقة من קָעַר، يكون عميقاً، مقعر، لا يُصادق عليها في عبر. كت.؛ إلا أن קְעָרָה، طبق (#٧٨٨٣)، لها علاقة. إن صيغتنا لها جذر مضاعف نهائي أيضًا. يوجد العديد من التفسيرات والتوضيحات لهذا التعبير؛ ومع ذلك، فإن القرينة توضح إنها عيب مائل إلى الخضرة أو الحمرة على الحائط، سواء شكل إنخفاضاً أو هياج للسطح (المملط).

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987; J. Milgrom, Leviticus 1-16, AB 3, 1991, 870-71.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

9207 שָׁקַף

שָׁקַף [*saqap*]، نِفْعَل.\هِفْعِيل. ينظر لأسفل، يشاهد (#٩٢٠٧)؛ מַשְׁקוֹף [*masqôp*]، عتبة الباب (← #٥٤٨٥)؛ مشتق؟ שְׁקֻפִים/ שָׁקֻף (/ שָׁקֻף שְׁקֻפִים)، إسم إطار، بنية (← # ٩٢٠٨، #٩٢٠٩).

ش. أ. ق أرم./ السيريانية *seqîpa'*، قمة صخرية، صخرة؛ عرب. *saqa*، سقف، سطح، سماء.

ع.ق ١. ترد שָׁקַף ٢٢مرة، نِفْعَل. ١٠مرات وهِفْعِيل. ١٢مرة. إن الفكرة الملازمة الأساسية في كلتيهما هو النظر لأسفل من إرتفاع. حملق أبيمالك لأسفل في إسحاق ورفقا وهما يتعانقان (تك ٢٦:٨). نظرت إيزابل (٢مل ٩:٣٠)، وخصيانها (٩:٣٢) لأسفل إلى ياهو من كوة النافذة، كما فعلت أيضًا زوجة داود، ميكال (٢صم٦:١٦=١أخ١٥:٢٩) وأم سيسرا (قض ٥:٢٨). توضح الصورة جيدً عن طريق صورة فنية لإمرأة، ربما إلهة، تلوح من الدرابزين موضوع على عدد من العاج المنقوش الذي تمت معالجته في التنقيب الأثري. لكنَ معلم الحكمة أيضًا شاهد من خلال شبكية نافذته شاب عنيد ينجذب إلى داخل مدخل باب زانية (أم ٧:٦).

يُستخدم الفعل ليصف أرونة وهو يشاهد داود ورجاله يتسلقون من مدينة داود إلى ما هو معروف الآن بهيكل الجبل، عندما جاء الملك ليشتري بيدر اليبوسي (٢صم٢٤:٢٠). من المرتفعات التي تطل على حبرون، نظر زوار إبراهيم الغير معتادين إلى سدوم وعمورة (تك١٨:١٦)، كذا فعل إبراهيم بعد خراب المدن (١٩:٢٨). حذر الرب من خلال أرميا الأورشليمين أن يهربوا من وجه الخراب القادم. يُشخص الخراب كمحملق لأسفل من الشمال على المدينة (إر ٦:١)، ربما من جبل scopus. بكلا من السفجة (عد٢١:٢٠) وفغور (٢٣:٢٨) جبالا يُنظر منه على الأرض القاحلة أدناه.

٢. تُوظف فقرات أخرى שָׁקַף مع الرب كفاعل. يؤكد الفعل أنه لا شيء يحدث على الأرض يبقى مخفياً عن عيني الله الفاحصة (مز ١٤:٢؛ ٥٣:٣؛ ١٠٢:١٩[٢٠]؛ مراثي ٣:٥٠). تفحص الرب جيش المصريين من بين سحاب النار قبل أن يتحرك ليدمرهم (خر ١٤:٢٤). نظر من السماء

على جنس البشر ليرى هل من أحد يطلبه (مز ٥٣:٢[٣])، لكن أيضًا من سموات قدسه يلقي نظرة مخلصة على العاجزين وأولئك المدانون حتى الموت (١٠٢:١٩[٢٠]). ومن ثم، فإن الشاعر التقي سينوح حتى ينظر الله ويرى حالة شعبه في السبي (مراثي ٣:٥٠)، يُصلي موسى إلى الرب لكن ينظر بإستحسان من السماء إلى الإسرائيليين (تث ٢٦:١٥).

٣. ينظر البر (حفظ مشئية الله في كل أوجهها) من السماء (أي يستحث الأمانة وإيمان الناس، مز ٨٥:١١[١٢]). تنظر الكارثة لأسفل من الشمال أي الخراب المحتم الوشيك على الأمة الغير تائبة والفاسدة عن طريق العميل المدمر المُعَين من قبل الله (إر ٦:١). في هذه الفقرات، تشاهد أعين الله التي ترى الجميع من نقطة عالية مميزة المنظر من أسفل. أنه إذًا يعمل على إنجاز أغراضه وبركة أوائك الذين يطلبونه. لهذه الغاية يصلي المؤمن.

حراسة، مراقبة: ← נָטַר [nāṭar¹] (يحفظ، #٥٧٥٧)؛ ← נָצַר [nāṣar] (يراقب، يحرس، يحفظ، #٥٩١٥)؛ ← צָפָה [sāpâ¹] (يظل يحرس، يراقب بإنتباه، يقيم، #٧٥٩٠)؛ ← שָׁמַר [šāmar] (يراقب، يحرس، يوقر، #٩٠٦٨)؛ ← שָׁקַד [šāqad¹] (يراقب، يستيقظ، #٩١٩٣).

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [hadâ²] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [hazâ] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ רָאָה [ra'â ¹] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [rasad] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שָׁקַד [saqad] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [sa'â3] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַח [sagah] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [sûr ¹] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [sazap] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [sa'â] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [saqap] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [sata'] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

كيث إن. شوفيل Keith N. Schoville / جاكي أي. نود *Jackie A. Naudé*

٩٢٠٨ (שֶׁקֶף [saqep]، إطار، بنية)، ← #٥٤٨٥

٩٢٠٩ (שְׁקֻפִים [sᵉqupîm]، إطار، بنية)، ← #٥٤٨٥

9210 שָׁקַץ

שָׁקַץ [saqas] يجعل شخص آخر كريهاً (#٩٢١٠)؛ שִׁקּוּץ [siqqûs]، إسم، شيء كريه، إسم، رجس، كريه (#٩١٩٩)؛ שֶׁקֶץ [seqes]، إسم، رجس، كريه (#٩٢١١).

ش. أ. ق يعني الجذر أكد. المشترك *sakasu* ينظر بازدراء إلى شيئًا ما (*AHw*, 1139) أو بتهديد (بالعين الشريرة، يقترح Milgrom, 1992, 107; *TWOT* 2:955 المعنى ملوث، غير طاهر)، ويدل إسم. المشترك *siqsu* قرحة (Milgrom, 107).

ع. ق يقترح North (155) أن تكون שִׁקּוּץ، shaphel (سببية) مشتقة من קוּץ، تدل على الإشمئزاز (مثلاً، تك٢٧:٤٦؛ عد ٢١:٥). من بين الثلاثة عناصر لمجموعة الكلمة هذه (٢إسم، وفعل)، يرد إسم. שִׁקּוּץ في أغلب الأحيان (٢٨مرة) يرد إسم. שֶׁקֶץ ١١مرة والفعل (مشتق) يوجد ٧مرات (٤مرات في اللاويين).

١. الطعام الغير طاهر وموقف المرء منه. يُعني ضمناً كل الورود الحادي عشرللإسم שֶׁקֶץ، الحيوانات الكريهة والمخلوقات الأخرى التي أشار يهوه إليها على أنها غير طاهرة/ نجسة، مانعاً إسرائيل من الأكل منها. تدل الأربعة حالات للفعل שִׁקֵּץ في لا (١١:١١، ١٣، ٤٣؛ ٢٠:٢٥) على كراهية أو رجاسة الطعام النجس. يشير إسم. שֶׁקֶץ إلى معنى كريه أكثر من الكلمة المعتادة لطعام غير طاهر/ نجس (טָמֵא #٣٢٣٨). حيث أنها تُستخدم باللإقتران مع טָמֵא، فقد ناقش العديد من العلماء المعنى المحدد لهذين التعبيرين.

جادل Milgrom (1991, 656-85; 1992, 107-16) إن الحيوانات الموصوفة بـ טָמֵא لا يمكن أكلها أو لمسها، بينما حيوانات الـ שֶׁקֶץ يجب أن لا تؤكل، لكنها لا تنقل النجاسة من خلال اللمس. يظهر أن السبعة حالات لـ שֶׁקֶץ التي تتعامل مع حياة أنواع محددة من الحيوانات (لا١١:١٠-١٣، ٢٠، ٢٣، ٤١) تتناسب مع هذا الاقتراح. إلا أن لا ٧:٢١ يشير إلى שֶׁקֶץטָמֵא، التي اعتبرها Milgrom (1992, 109) "غريبة" و"تناقض ذاتي" إن إقتران هذين التعبيرين لوصف شيء غير طاهر لا تتناسب مع التمييز الذي اقترحه Milgrom بينهم. وبالتالي، فإن Milgrom يقبل القراءة البديلة لـ שֶׁקֶץ، التي هي שֶׁרֶץ، مخلوقات محتشدة (مدعمة من قبل قليل من Heb. MSS., Sam. Pent., Pesh., and تر..). صارع أيضًا Milgrom مع الاستخدام الترادفي الظاهر للأفعال טָמֵא وשָׁקַץ في لا ١١:٤٣-٤٤. وقد استنتج أن هذين العددين مشتقين من مصدر مقدس (H)، على عكس الأعداد السابقة في لا١١. لو أن שֶׁקֶץ وטָמֵא توضح تميزاً واضحاً بين الأكل وبين الأكل و/ أو اللمس على التوالي، فإن هذا التمييز لا يُدعم بإستمرار من خلال القرائن الحالية (إلا إذا لجأ أحد إلى تحليل المصدر). هذا التضمين لـ שֶׁקֶץ في القرائن الحالية

تمنح التعددية وتشدد على الطبيعة الكريهة لهذه الحيوانات التي صُنفت كحيوانات نجسة من قبل يهوه.

بشكل مأساوي، لم يسعى كل الإسرائيليون للعيش بحسب هذه القوانين الإلهية. يصف إش (١٧:٦٦) الإسرائيليين الأشرار الذين يجتمعون في مكان عبادة الأوثان (حديقة؛ قا؛ ١:٢٩؛ ٣:٦٥) ويأكلون لحم الخنزين، الأشياء الكريهة (שֶׁקֶץ)، والفئران (لا ١١:٢٩- كل ما مُنع من قبل يهوه) كجزء من طقوس العبادة الوثنية. يصف حز (١٠:٨) حالة أخرى من خيانة مقيتة للعهد، وذلك عندما شاهد سبعين شيخاً إسرائيلياً يعبدون الآلهة الوثنية في حجرة كانت أسوارها ملئية بنقوش حيوانات كان من المفترض إن ينجسها الإسرائيليون.

٢. كل ما هو رجس من منظور عبادة يهوه. يركز إسم. الأكثر شيوعًا שִׁקּוּץ (٢٨مرة) حصرياً على بعض أوجه العبادة الوثنية، سواء كان الوثن نفسه أو جزء من طقوس العبادة الوثنية. يُشبه عملها كثيرًا الكلمة תּוֹעֵבָה (#٩٣٥٩) بمنحها خوطاً إرشادية ملموسة لإسرائيل لتتم مأموريتها لتكون "مملكة كهنة أمة مقدسة" (خر ٦:١٩). ترد שִׁקּוּץ ٦ مرات كمرادف دقيق أو قريب مع תּוֹעֵבָה (٢مل ٢٣:١٣؛ إر ١٦:١٨؛ حز ٥:١١؛ ٧:٢٠؛ ١٨:١١، ٢١). في ١مل ١١:٥ يسمى ملكوم שִׁקּוּץ العمونيين بينما في ٢مل ٢٣:١٣ فإنه يسمى תּוֹעֵבָה العمونين.

إن كره بني إسرائيل لـ שִׁקּוּצִים أو عدمه، أي امتنعوا عن الممارسات الوثنية، يُبين بوضوح حالتهم الروحية كما يعمل كمؤشر عن مصيرهم القادم. حتى بعد أن أنشأ الملك سليمان عدة هياكل لـ שִׁקּוּצִים (الأصنام الوثنية—قا؛ ١مل ٧،١١:٥)، كان لدى الإسرائيلين العديد من الفرص في الرجوع للإمتثال للعهد. سعى يوشيا (٢مل ٢٣:١٣، ٢٤) وآسا (٢أخ ١٥:٨) لكبح الممارسات الوثنية داخل التخم الإسرائيلية. وبالرغم من ذلك، فقد وجد الإسرائيليون مسرتهم في שִׁקּוּצִים (إش ٦٦:٣) ورفضوا إلتماس الله لتركها (إر ٤:١؛ حز ٢٠:٧-٨) والعرض الذي قدمه لإستردادهم (حز ١١:١٨؛ ٣٧:٢٣). لقد خافوا يهوه بقدر ضيئل جداً حتى أنهم أنشأوا שִׁקּוּצִים داخل فناء الهيكل الذي يحمل إسمه (إر ٧:٣٠؛ ٣٢:٣٤؛ حز ٥:١١). من أجل التزامهم بـ שִׁקּוּצִים، وعد يهوه أن يدينهم بلا شفقة (حز ٥:١١؛ ١١:٢١؛ ٢٠:٨).

إن رفض إسرائيل الحفاظ على طهارتها له دلائل هامة جداً، ليس أقلها عدم قدرتهم على العمل بالفعل كأمة خادمة لله، عاكسة صفاته للأمة الوثنية المحيطة. لكن عوضاً عن ذلك، تشتتوا في النهاية- بسبب القضاء- بين هذه الأمة الوثنية. يصف النبي هوشع (٩:١٠) كيف تبدلت إسرائيل من أمة محبوبة إلى שִׁקּוּץ، أمة مكروهة. إن الإكتشاف المستيعد للعنب في البرية ولذة باكورة التين الناتج من شجرة التين يصف شدة ابتهاج يهوه في أمة عهده. إلا أنه بعد أن تقابلت إسرائيل مع المؤابيين، "بدأ الرجال ينغمسون في الجنس الأخلاقي مع النساء المؤابيات" (عد٢٥:١)، وهي إشارة محتملة للطقوس الجنسية التي إرتبطت بعبادات الإخصاب. ونتيجة لذلك، تبدل إبتهاج يهوه في أمة إسرائيل إلى كراهية، حيث أنهم إشتركوا في ممارسات عبادة كانت مسئية إليه. كما مُبين في وصية إبادة الكنعانيين، فإن العابد في الطقوس الوثنية واجه نفس الغضب الإلهي كالأشياء الوثنية. لقد أصبح أبناء الله أمام يهوه مكروهين تمامًا كالسلوك الأخلاقي المقيت لعبادة بعل.

يُبين نا ٦:٣ أنه بالرغم من أن שִׁקּוּצִים عادة ترتبط حصرياً بالأوثان، إلا أن التعبير قد يشير إلى أي شيء يعتبره يهوه مكروهاً. كجزء من تأكيد يهوه على مقاومته الشخصية لنينوى (الإمبراطورية الأشورية) (نا ٣:٥-٧)، يعد يهوه أنه سيطرح عليهم أوساخاً. إن المفهوم الوثني الطبيعي الضمني لـ שִׁקּוּצִים يدعم الزعم الذي يقول أنها تؤكد على فكرة المصير المحفوظ لأولئك الذين يضعون ثقتهم في آلهة أخرى (Coggins, 50).

كجزء من التزام يهوه بتحويل الفلسطينيين إلى بقية من شعبه المختار، يؤكد يهوه أنه سيزيل الدماء (דָּם) من الأفواه والأشياء المكروهة (שִׁקּוּצִים) من بين الأسنان (زك ٩:٧). يشير الدم إما إلى بعض أوجه ذبائحهم الوثنية أو إلى إخفاق الفلسطينين في تفريغ كل الدم من اللحم قبل أكله. يُحتمل أن تشير الأشياء الكريهة التي سينزعها يهوه عن الفلسطنين إلى اللحم الذي يؤكل من حيوانات غير طاهرة بالنسبة لإسرائيلي داخل قرينة طقوس العبادات الوثنية. بما أن שִׁקּוּצִים تشير دائمًا إلى بعض أوجه الممارسات الوثنية، فلا يمكن إذًا أن تقتصر على فكرة أكل الطعام النجس. تُشير الدم والأشياء الكريهة، عن طريق المجاز المرسل، إلى العديد من إنحرافات الفلسطنين الدينية (Merrill, 245).

ترد التركيبة التي تترجم عادة "رجسة الخراب" שִׁקּוּצִים + صيغة إسم فاعل שֹׁמֵם (مع إختلاف طفيف)، ٣مرات في دانيال (٩:٢٧؛ ١١:٣١؛ ١٢:١١). سوف تقام رجسة الخراب داخل المعبد وستسبب إنقطاع الذبيحة السليمة. إن علاقة الإضافة بين هذين العنصرين تجعلها تترجم بشكل أفضل "الرجسة التي تُخَرب.' إن الكلمة التي تُبديء بناء سلسة، כְּנַף، هي كلمة مثيرة للجدل، لكنها ليست ضرورية لفهم العبارة موضوع الشك. في ضوء المعنى المعتاد لـ שִׁקּוּץ، فالبناء الواضح في هذه الفقرة "خراب" بسبب إرتباطها بوثنية الأمم. من الذي أتم/ أو سيتمم هذه النبوة؟ بحسب ٢مكا ٦:١-٢، "الملك أنطيخوس.... كُلف أيضا لتدنس هيكل أورشليم ويجعله على اسم زوس الأولمبي.' يرد في ١مكا ١:٥٧،

"في اليوم الخامس عشر من شهر كسلو في السنة ١٤٥، أقيمت 'رجسة الخراب' على مذبح الرب.' ومع ذلك، فقد طبق المسيح هذه الكلمات على سقوط أورشليم،" "فمتى نظرتم "رجسة الخراب" التي قال عنها دانيال النبي قائمة في المكان المقدس،... سيكون هناك ضيق عظيم" (مت٢٤: ١٥، ٢١). في ضوء الغموض الموجود في ١مكا، دا، مت فيما يتعلق بالطبيعة المحددة لرجسة الخراب، تم طرح العديد من الإقتراحات: مذبح وثني، أحجار مقدسة، تمثال جوبيتر، إلخ. (انظر Collins, 357-58 لمزيد من المعلومات).

يقترح Nestle (248; cf. Collins, 357) أن التعبير שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם، رجسة الخراب، كان تورية إزدرائية للقب שָׁמַיִם / בַּעַל שָׁמֵם، رب السماء، الذي أطلق على زيوس كرئيس الألهة. ومن ثم، فعندما طلب من اليهود أن يعترفوا بزيوس عن طريق هذا اللقب ("رب السماء")، ربما كانوا يقولون "الرجسة التي تخرب".

٣. الاحتقار. يؤكد المرنم لمستمعيه أن يهوه لا يكره (בָּזָה، #١٠٢٢) أو يمقت (שִׁקֵּץ) مسكنة المسكين (مز ٢٢: ٢٤[٢٥]). أنه لا يتجنب بلاءهم، بل إنما يسمع صراخهم. في ضوء القوة المعتادة لمجموعة هذه الكلمة، يُقدم هذا التصريح السلبي عزاء عظيمًا لأولئك الذين يختبرون المصائب.

ب. ت ترد جميع عناصر مجموعة هذه الكلمة في المشنى العبرية بنفس المعنى الأساسي كما في عبر. كت.-Jastrow, 2:1557, 1625). تترجم سب ٣٥ ورود من ٤٤ لمجموعة هذه الكلمة بـ βδέλυγμος βδελύσσω

ع. ج *NIDNTT* 1:74-75

قفر: ← חָרֵב¹ [ḥārēb¹] (يكون جافا أو قفرا، متهدم، #٢٩٩٠)؛ ← שָׁאָה¹ [šā'â¹] (يترك خرابا، يجعل شيئا ما مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שָׁמֵם¹ [šāmēm¹] (يكون قفرا، يتصحر، يترك خرابا، يرتعد، يكون مذعورا، #٩٠٣٧).

عدم نظافة، انتهاك، تلوث: ← גאל [g'l ²] (يُنتهك، دنّس، يلطخ، #١٤٥٨)؛ ← חנף [hnp ¹] (ليس له إله، مدنس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [tm' ¹] (أن يكون غير نظيف طقسيًا، دنس نفسه، دنس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [piggûl] (لحم غير نظيف، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

R. Coggins, and S. Re'emi, *Israel Among the Nations*, 1985; J. Collins, *Daniel*, 1993; J. Hartley, *Leviticus*, 1992; B. Levine, *Leviticus*, 1989; E. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; J. Milgrom, "Two Biblical Hebrew Priestly Terms: *seqes* and *tame'*,' *MAARAV* 8, 1992, 107-16; idem, *Leviticus 1-16*, 1991; E. Nestle, "Zu Daniel,' *ZAW* 4, 1884, 247-48; C. North, "The Essence of Idolatry,' *Von Ugarit nach Qumran*, FS O. Eissfeldt, ed. W. Albright, et al., 1958, 151-60.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٩٢١١ (שֶׁקֶץ [seqes]، رجس، كريه)، ← #٩٢١٠

9212	שָׂקַק

שָׂקַק [saqaq]، قَلْ. يجول، يقفز، يطوف؛ هيتبَلّيل. يندفع نحو (#٩٢١٢)؛ מַשָּׂק [massaq]، يقفز، يَنقض على (مرة واحدة؛ ٥٤٨٠).

ش. أ. ق أوغا. tqq غير مؤكدة (*HALAT* 1579) يُعرف M. Dietrich and G. Loretz ["Die Bannung von Schlangengift (KTU 1.100 und KTU 1.107:7b-13a.19b-20),' *UF* 12, 1980, 160] and I. Kottsieper ["KTU 1.100-Versuch einer Deutung (eine weitere Eule nach Athen getragen),' [*UF* 16, 1984, 106 الكلمة العبرية مع أوغا. *tqy* = أكد. *saqû*، قَلْ. يكون مرتفعاً؛ بيعِّل. يرفع؛ لكن قا؛ Tsevat [*UF* 11, 1979, 762-63] أكد. *sakaku*، مسحاة، خيط، حبل، أو *saqaqu*، يندفع إلى، يغوص.

ع. ق ١. يصف الفعل الناس وهم يقفزون على الغنائم مثل الجراد (إش ٣٣: ٤) أو دب يطوف؛ تعمل الأخيرة ككناية عن الحكام الأشرار الذين يفترسون الفقراء (أم ٢٨: ١٥).

٢. يصور الفعل في هيتبَلّيل. الخيول وهي تندفع للخلف وللأمام في ميادين نينوى، آملة في أن تحشد دفاعاً ضد جيش عظيم وغازي (نا ٢: ٤[٥]).

٣. يرد إسم. في وصف الهجوم الكثيف على غنيمة تُركت بعد شن معركة قوية؛ يُقارن هجومهم بحركة قفز سرب من الجراد (إش ٣٣: ٤). إقترح البعض (*HALAT* 616) معنى "يهجم" لهذا إسم.، لكن لا يجد Wildberger (*Jesaja*, BKAT, 1982, 1284) تأييدا قويا لهذا المعنى. كذلك أيضًا يحذي تعديل Ginsberg إلى מְקַשֵּׁשׁ، شخص يلتقط، دعماً قليلاً.

قفز، وثب، تخطى: ← גלשׁ [glš] (يتخطى، يقفز، #١٦٨٣) ← דוץ [dws] (يثب، #١٨٨١) ← דלג [dlg] (يثب، #١٩٢٥) ← זנק [znq ¹] (يقفز أمام، #٢٣٩٧) ← נתר [ntr ²] (ينجس، يدفع، #٦٠٠١) ← סלד [sld] (يقفز، يندفع، #٦١٣٤) ← פושׁ [pwš ¹] (يتخطى، يثب، #٧٠٠٥) ← פזז [pzz ²] (يسرع، رشيق الحركة، وثبة، #٧٠٦٠) ← רקד [rqd] (يتخطى، يثب، #٨٣٧٦) ← שׁקק [šqq ¹] (يجرى حول، يقفز، #٩٢١٢).

البيبلوجرافيا

H. L. Ginsberg, "Some Emendations in Isaiah,' *JBL* 69, 1950, 57-58.

جون إي. هارتلي *John E. Hartley*

9213	שָׁקַר

שָׁקַר [*saqar*]، قَلْ. يتصرف/ يتعامل بزيف؛ بيعّل. يتعامل بمكر مع، يخون (#٩٢١٣)؛ שֶׁקֶר [*seqer*]، إسم، يكذب، خادع، كذب، تظاهر، غش، إحتيال (#٩٢١٤)؛ שַׁקָּר [*saqqar*]، var. لا تستخدم (#٩٢١٥).

ش. أ. ق أكد. *suqq/gguru(m)*، أن يخدع؛ Mari *sikarum*، يخدع، خرق الإيمان؛ أوغا. *kar*، أن يخدع (*KTU* 2.36:9, see Dijkstra, 141, 143)؛ الآرامي القديم שקר، يتصرف بغدر (فيما يتعلق بشخص أو عهد)؛ عرب. (كلمة دخيلة) *suqar / suqar*، يكذب؛ أرم. اليهودية שִׁקְרָא، يكذب، زيف؛ السيريانية *sqr*، أن يكذب، يغش؛ *suqra'*، يكذب؛ المشنى العبرية שקר، أن يكذب، إثبات أنه كاذب.

ع. ق ١. يرد الفعل ٦مرات، مرة واحدة كـ قَلْ. (تك٢١:٢٣) و٥مرات كـبيعّل. (لا١٩:١١؛ ١صم١٥:٢٩؛ مز ٤٤:١٧[١٨]؛ ٨٩:٣٣[٣٤]؛ إش ٦٣:٨). بناء على الحقائق الكتابية تكمن صفات يهوه، التي لا يمكن أن تكون مزيفة؛ لأنه ليس إنسانًا إنما إلهًا، فلا يمكنه التعامل بالزور (١صم ١٥:٢٩؛ قا؛ عد ٢٣:١٩، حيث تُستخدم כָּזָב لتقوم بنفس التأكيد). إنه ليس إنسانًا (אָדָם) حتى يمكنه أو يقوم بعمل الزيف. في ميثاق أمانته (אֱמוּנָה، #٥٧٥) لا يمكنه الإنحراف عن كلماته تجاه داود (مز ٨٩:٣٣[٣٤]؛ يستخدم .par ع. ٣٤-٣٥[٣٥-٣٦] לֹאאֲשַׁנֶּה، لا يتغير، כָּזַב، كذب، كمترادفات قريبة) ولن يخون عهده مع داود. بنفس الطريقة تدل שָׁקַר + בְּ على خيانة العهد عندما ترد في معاهدة Sefire أرم. (Fitzmyer, 455-56; cf. Klopfenstein, 8). ومن ثم، يتعهد يهوه ليس فقط برفض الانحراف عن كلماته، وإنما أيضًا تجنب كسر الأمانة تجاه العهد.

إن الجذر אָמַן (#٥٨٦)، يكون أمينًا، صحيح، أكيد، ومشتقاته هم أنسب ترادفات الجذر שָׁקַר ومشتقاته. يقول الرب الصدق (אֱמֶת #٦٢٢) بناء على إخلاصه وأمانته. وبالمثل، فإن شعب الله يجب أن لا يتصرفوا بغدر (لا١٩:١١؛ يوازي כָּחַשׁ [بيعّل.]، يغش، يخفق؛ בּ، يسرق، في نفس العدد) سأل أبيمالك وفيقول الوثنين إبراهيم أن لا يتصرف معهم بغدر (تك ٢١:٢٣، שָׁקַר +לְ)، وإلا سيكون من المستحيل أن يعيشوا معاً في الأرض. تمنى الله لو أن شعبه لم يخونوه (إش ٦٣:٨). لم تكن هذه هي الحالة، فرغم أن إسرائيل على الأقل أدعت برائتها من خرق العهد (قا؛ خر ١٩-٢٤) إلا أنها عُوقبت أيضًا (مز ٤٤:١٧[١٨]، שִׁכֵּר + בְּ + בְּרִית). هذا الاستخدام الفعلي يحدد المجال اللغوي للجذر. يتبع الفعل، عندما يكون هناك مفعول به ، حرف בְּ + عهد، خاصية أمانة الله، أو לְ + شخص.

٢. إن إسم. שֶׁקֶר السيغولي segholate، خداع (ملحوظة: هذه ترجمتي أنا "رانيا" للكلمة لأنها تعني أن الحرف قبل الأخير مشدد بحركة السيغول)، رغم أنه يُستخدم مرات عديدة أكثر من الفعل (١١٣مرة)، إلا أنه يُستخدم بنفس الطريقة. لا عجب من أن الكلمة توجد ٣٧مرة في إرميا، ذلك لأن إرميا يتعامل مع العهد المكسور، وخداع إسرائيل وغشها في حفاظها على العهد(خاصة، إر ٨:٨). يصف هذا إسم. الأحلام الكاذبة للأنبياء الذين لم يُدعون من قبل الرب، الذين غشهم/ أكاذيبهم (שֶׁקֶר) تجعل شعب الرب يحيدون (٢٣:٣٢). يمكن تصنيف إستخدام الكلمة بصفة عامة على النحو الأتي: (أ) تستخدم في الدوائر القانونية/ التشريعية فيما يتعلق بالشهادة الزور (خر٢٠:١٦؛ تث١٩:١٨)، بما في ذلك قطع أقسام كاذبة (لا ٦:٥[٥:٢٤]). (ب) بالطبع كانت عبادة إسرائيل مساحة يكثر فيها الزيف، وما من شخص يتكلم أويعبد بزيف (الأكاذيب، שְׁקָרִים؛ مز٢٧:١٢؛ ١٠١:٧) يمكنه أن يسكن في بيت الرب. إن وصايا الله هي إرشاد للحياة، وليس لطريق الكذب (שֶׁקֶר، مز ١١٩:١٠٤). (ج) إن الشر هو الذي يُولِد שֶׁקֶר، الغش، الخداع، الكذب (مز٧:١٤[١٥]). يمكن إعتبار أي نوع من الأشخاص أو التأثيرات الشريرة كنسائب أولئك الكذابين (שֶׁקֶר؛ إش ٥٧:٣-٤). (د) تصف الكلمة أفعال وابتهاج أعداء الشخص البار الاحتيالية والتي لا أساس لها من الصحة (مز٣٥:١٩). حيث أنها مبنية على الكذب نفسه. (هـ) يمكن أن يُوصف الكذب أو اللسان الكاذب نفسه بهذا إسم.، والرجل البار يكره مثل هذا (أم ١٣:٥) كما يفعل الله (٦:١٧؛ ١٢:٢٢)، يعارض الحق שֶׁקֶר. (و) تستخدم الكلمة لتشير إلى الكاذب (١٧:٤) وتتزاوج مع الرجل الشرير (רַע؛ #٨٢٧٣) الذي يسمع إلى لسان الإثم. إن الكاذب هو في النهاية مذنب في تقديم שֶׁקֶר، الخداع والزيف.

٣. باختصار، يمكن أن يُقال أن هذا الجذر يرتبط بعالم السلوك والكلمات المزيفة، بالخداع والغش في التعامل مع الأشياء بالطريقة التي هى عليها كما حددتها صفات الله، وكذلك في الكلمات، والأفعال. إن العدل، الإخلاص، قوانين/ الإتفاقيات العهد، كُسرت/ غُفلت. ترتبط الكلمة بشدة بكسر الإمانة مع الأخرين عن طريق تقديم الخداع/ الكذب بدلاً من الصدق.

سب تستخدم سب بصفة عامة الكلمات مع التركيبة αδικ (ظلم، جور) في ترجمة שֶׁקֶר. أيضًا أستخدمت الكلمات التي تتميز بـ ανομ، ψευδ، مخالف للقانون، كذب.

ب. ت تستخدم الكلمات دائمًا في العبري المتأخر (مثلا، Gen R 5.85). تعني في بيعِّل. يكذب، احتيال، يثبت الكذب، يناقض؛ إن هِتبَعيل. التي لا تستخدم في ع. ق، تُطور معنى يثبت كذبه، يُدحض (لمصادر قا؛ Jastrow 2:1626).

ل. ب. م. يرد الفعل مرة واحدة في بيعِّل. وإسم. ٨مرات، يأخذ الفعل معنى خاص بحسب المتعهّدين في قمران، "أن يقدم إدعاءات كاذبة" للإنضمام في الجماعة (نج. 6:24). إن إستخدام إسم. شبيه بالذي ع. ق. يستخدم بالإقتران بـ כָּזָב (فحب. 12 ,10:10).

ع. ج بالطبع، يهتم ع. ج. بدائرة الحياة التي يخاطبها هذا الجذر. الشهادة الزور، الشهادة الكاذبة، القسم الكاذب كلها أمور يهتم بها كُتاب ع. ج، وتعتبر استخدماتهم صدى لاستخدام الجذر في ع. ق (مثلا، مت ٥:٣٣-٣٧؛ ٢٦:٥٩-٦٠؛ مر ١٤:٥٦؛ يو ٨:٤٤؛ أع ٦:١٣؛ ١كو ١٥:١٥).

خداع، كذب، إحتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [ʾāwen] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בדא [bdʾ] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כזב [kzb [1]] (يكذب، يكون كذابا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כחשׁ [khš] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلا، #٣٩٥٠)؛ ← נכל [nkl] (شرير، مخادع، يغش #٥٧٩٢)، ← נשׁא [nšʾ [2]] (يُخدع، يخدع، يسبب خداعا، #٥٩٥٨)، ← סָרָה [sārâ [2]] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עקב [ʿqb] (يقبض على العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רמה [rmh [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוט [śwṭ] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٥٤)؛ ← שׁקר [šqr] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:457-63, 470-74; *THAT* 2:1010-19; *TWAT* 8:466-72; *TWOT* 2:955-56; M. Dijkstra, "Marginalia to the Ugaritic Letters in KTU (II),' *UF* 21, 1989, 141-52; J. Fitzmyer, "The Aramaic Suzerainty Treaty From Sefire in the Museum of Beirut,' *CBQ* 20, 1958, 444-76; M. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, 1964, 6-8.

يوجين كاربينتر/ مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٩٢١٤ (שֶׁקֶר [seqer]، كذب، خداع، غش، إحتيال)، ← #٩٢١٣

9216	שֹׁקֶת

שֹׁקֶת [soqet]، إسم، حوض للسقي (#٩٢١٦)؛ > שָׁקָה [saqâ]، يُروي، يسقي (#٩١٩٧).

ش. أ. ق يُعرف الجذر في لغات سامية أخرى، قا؛ عرب. *saqîat*، مسقاه.

ع. ق تُستخدم الكلمة في تك٢٤:٢٠ و٣٠:٣٨ لكن دون أي أهمية لاهوتية. رغم أن שֹׁקֶת و רַהַט تستخدم عن الأحواض لسقي الأغنام أو الماشية، لكن عن طريق الاشتقاق تشير שֹׁקֶת إلى عملية تقديم المياه للحيوانات العطشى، بينما רַהַט هو المكان الذي تجتمع فيه المياه للحيوانات.

مذود، مَعلف: ← אֵבוּס [ʾēbûs] (حوض، مذود، مِعلَف، #١٧)؛ ← יֶקֶב [yeqeb] (حاوية/ حوض نبيذ، معصرة نبيذ، #٣٦٧٦)؛ ← מִשְׁאֶרֶת [mišʾeret] (حوض/ وعاء للعجين، #٥٤٠٠)؛ ← פּוּרָה [pûrâ] (حوض [معصرة نبيذ]، #٧٠٥٣)؛ ← שֹׁקֶת [šōqet] (حوض/ إناء سقي، #٩٢١٦).

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

9217	שֵׁר

שֵׁר [ser [1]]، إسم، سوار، خلخال، يرد الجمع שֵׁרוֹת [serôt]، pl. مرة واحدة فقط (#٩٢١٧).

ش. أ. ق أكد. *sawi / arum* خاتم (HALAT 1522;) (*AHw*, 1205-6)؛ أرم. שֵׁירָא، سوار؛ عرب. *si/uwar*، خاتم (*HALAT* 1522)؛ *sem/weru*، سوار؛ قا؛ الآرامي القديم، الجذور المشتركة السيريانية، يكون ثابت (BDB, 1057; *HALAT* 1528).

ع. ق يرد التعبير في إش ٣:١٩. لمناقشة حول المصوغات، انظر עֲדָה (يرتدي حُلي، #٦٣٣٥).

مالكولم جي . أي . هورسنيل *Malcolm J. A. Horsnell*

9219	שֹׁר

שֹׁר [sor]، السرة، الحبل السري (#٩٢١٩؛ قا؛ *HALAT* 1522-23).

ع. ق ١. حبل السري. تُستخدم الكلمة في حز١٦:٤ لتصف حالة إسرائيل في بدايتها. إنها صورة عن فتاة طفلة لم يُعتنى بها لأنها تُركت عند ولادتها، لكن يهوه أظهر شفقة ورحمة على هذه الطفلة.

٢. سرة أو قدرة. إن المعنى الدقيق للكلمة في أم ٣:٨ ليس واضحا ، لكنها قد تُعني جسد (سب)، سرة (KD, McKane, *Proverbs*,) أو قدرة (*Proverbs*, 1:87-88 1970, 293). في نش ٧:٢[٣] تم إقتراح المعنى "فرج" (BDB, 1057)، لكنه مبني على أصل لغوي خاطيء (R. E. Murphy, The Song of Songs, Hermeneia, 182, n. 3 R. E. Murphy, The Song of Songs, Hermeneia, 182, n. 3).

بطن، معدة: ← אוּל [*'ûl*] (معدة، جسد، #٢١٤)؛ ← בֶּטֶן [*beṭen* [1]] (معدة، #١٠٦١)؛ ← חֹמֶשׁ [*ḥōmeš* [2]] (معدة، #٢٨٢٤)، ← גָּחוֹן [*gāḥôn*] (معدة [الزواحف]، #١٦٢٣)؛ ← כָּרֵשׂ [*kārēś*] (معدة [حيوان]، #٤١٦٠)؛ ← מֵעֶה [*mē'eh*] (جسد، أمعاء، #٥٠٥٥)؛ ← קֵבָה [*qēbâ*] (معدة، حوصلة الطائر، #٧٦٨٧)؛ ← שֹׁר [*šōr*] (السرة، الحبل السري، #٩٢١٩).

البيبلوجرافيا

A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting. Part One: A Comparative Lexicon, Section Ba: Root System: Hebrew Material*, 1988.

Cleon L. Rogers, Jr. كليون إل . روجرز، الإبن

9220	שָׁרָב

שָׁרָב [*sarab*]، إسم حرارة محرقة، عاصفة الصحراء (#٩٢٢٠).

ش. أ. ق يُصادق على إسم. في أكد. *sarrabu*، إسم شيطان؛ الفعل الآرامي (שְׁרַב)، يكون محمص، وإسم. שְׁרַב، جفاف؛ عرب. *sarab* تدل على السراب.

ع. ق ١. يظهر إسم. مرتين في سفر إشعياء، كلتا المرتين هما ظروف بيئية غير مسرة سوف تتبدل عندما يأتي الرب ليخلص يهوذا. يبدو أنها تشير في إش ٣٥:٧ إلى الأرض المحترقة التي ستتحول إلى بركة في نهاية الزمان (مثال، الموضوع الإشعيائي الشهير "مياه في البرية").

٢. في إش ١٠:٤٩، يعد النبي أنه في عودة الإسرائيليين في الخروج الجديد لن تصاب بالشمس ولا بأل שָׁרָב، بسبب حماية الرب وإمداده. يشير إسم. هنا على الأرجح إلى الريح المحرقة، وهو شقاء معروف لمسافري الصحراء (Torrey, 385).

ب. ت يذكر النص العبري لسير ٢٢:٤٣ أن الندى يبعث الانتعاش بعد שָׁרָב، تترجم سب. إسم. καύσων، حرارة محرقة.

حرارة، شياط: ← חָמַם [*hamam*] (يكون دافئا، ساخن، يبقى دافئا، #٢٨٠١)؛ ← חֲרִישִׁי [*harîsî*] (شياط؟، #٣٠٤٦)؛ ← חָרַר [*harar* [1]] (يكون ساخنا، يشيط، يحترق، أجش، #٣٠٨١)؛ ← יָצַת [*yasat*] (ضوء، يضرم نارا، يشعل، يحرق، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← צָרַב [*sarab*] (يكون شائطا، #٧٦٤٦)؛ ← שָׂרַף [*sarap*] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦)؛ ← שָׁדַף [*sadap*] (يشيط، #٨٧٢٨)؛ ← שָׁרָב [*sarab*] (حرارة محرقة، #٩٢٢٠).

البيبلوجرافيا

IDB 2:551; C. C. Torrey, *Second Isaiah*, 1928.

Anthony Tomasino أنتوني توماسينو

٩٢٢٢ (שַׁרְבִיט [*sarbîṭ*]، عصا، صولجان)، #٨٦٥٧

٩٢٢٧ (שָׁרוֹן [*sarôn*]، شارون)، شارون

9233	שִׁרְיָה

שִׁרְיָה [*siryâ*]، المعنى غير مؤكد؛ ربما رمح، مزراق، أو رأس السهم (#٩٢٣٣).

ش. أ. ق عرب. *sirwat/siryat*، رأس السهم.

ع. ق שִׁרְיָה هي كلمة ترد مرة واحدة فقط في أي ٢٦:٤١[١٨]. لا يوجد تأكيداً لمعناها. يبدو أن المقصود منها هو رمح، حربة، مزراق (ولذلك، NIV مزراق). ومع ذلك فتترجمها سب θώραξ، درع. تم إقتراح معنى "رأس السهم" على أساس الجذر المشترك العربي.

قوس، سهم، رامي: ← אַשְׁפָּה [*'ašpâ*] (جعبة، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [*ḥēṣ*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טחה [*thâ*] (مسافة تصويب القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [*yôreh* [1]] (رامي، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [*yeter* [2]] (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [*qešet*] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רבב [*rbb* [2]] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רבה [*rbh* [2]] (رامي، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [*t^e^lî*] (جعبة، #٩٤٣٧)؛ ← حرب: لاهوت.

رمح: ← חֲנִית [*ḥ^a^nît*] (رمح، #٢٨٥١).

البيبلوجرافيا

TWOT 2:956.

K. Lawson Younger, Jr. كي. لوسون يانجر، الإبن.

٩٢٣٤ (שִׁרְיוֹן [*siryôn*]، غطاء [أغطية] الدرع)، #٥٩٧٦

9237 שׁרץ

שָׁרַץ [saras]، قَلْ. حشد، يحتشد، لا يُحصى (#٩٢٣٧)؛ إسم שֶׁרֶץ [seres]، حشود، (أشياء)'محتشدة (#٩٢٣٨).

ش. أ. ق يوجد جذور שׁרץ مشترك للجذر العبري في السريانية (زحف) والأثيوبية (ينبت).

ع. ق ١. يرد الجذر ١٤مرة فقط في قَلْ.، بالمعنى الأساسي أن يحتشد أو يحتشد في مجموعات لا تُحصى. تستخدم الكلمة لتصف الحياة الوفيرة على الأرض في قصة الخليقة (تك ١:٢٠-٢١). يتضمن العهد مع نوح توصيات للبشر بأن يتضاعفوا أو يكثروا على الأرض بنفس الطريقة (٩:٧). بعد الطوفان كان لابد على كل هذه المخلوقات التي حُفظت في الفلك "أن تتوالد بكثرة" (NASB) ومرة أخرى أن تكثر على الأرض (٨:١٧). تُستخدم שׁרץ فيما بعد لتوضح أن النمو السكاني السريع للعبرانين في مصر، هدد المصريين عددياً وسياسياً (خر ١:٧). يدل نفس التعبير على الجموع المحتشدة للجراد المرتبطة بالضربة الثانية (٨:٣[٧:٢٨]؛ قا؛ ١٠٥:٣٠).

هناك فقرتين هامتين للتمييز بين רָמַשׂ، يحتشد، يكثر، وשָׁרַץ، يحتشد، يكثر. في تك ٧:٢١ שָׁרַץ، تُفهم الأشياء المحتشدة على أنها مجموعة فرعية من רָמַשׂ، أشياء متحركة. إن المعنى يكثر أو يتكاثر بوفرة لـ שָׁרַץ موضح بصورة محددة أكثر في تك ٨:١٧، حيث הָרֶמֶשׂהָרֹמֵשׂ، أخرجت الكائنات التي تتحرك على الأرض، من الفلك لكي تتكاثر (NIV، قا؛ تك ١:٢٦). تدل שָׁרַץ ضمناً على الإحتشاد أو تكاثر المجموعات، في حين רָמַשׂ تدل على تحرك (خاصة الزحف أو الحبي) الأعداد (انظر רָמַשׂ).

لاهوتيًا، يُصنف اللاويين الكائنات الأرضية المحتشدة على أنها غير طاهرة طقسيًا (لا ١١:٢٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٦). يستخدم حزقيال صورة السمك المتكاثر في نهر يهوه المتدفقة من الهيكل في الأيام الأخيرة، كرمز للبركة الإلهية (حز ٤٧:٩)، أنه يسترجع بلا شك وفرة خليقة الله الأصلية (تك ١:٢٠-٢١).

٢. يرد إسم. שֶׁרֶץ ١٤مرة في MT، ١٠ اقتباسات في لا ١٠. مثل الفعل، تحمل שֶׁרֶץ المعنى المحدد للاحتشاد أو الأشياء المتكاثرة في مقابل רֶמֶשׂ، الزواحف الصغيرة (#٨٢٥٤). تشير שֶׁרֶץ بصفة عامة إلي الكائنات البحرية المتكاثرة التي دعاها الله إلى الوجود عند الخليقة (تك١:٢٠). تُستخدم نفس هذه الكلمة في وصف الكائنات المحتشدة على الأرض التي دُمرت في الطوفان (تك٧:٢١).

تُستخدم שֶׁרֶץ في مكان آخر لاهوتيًا بمفهوم إزدرائي لتصنف أنواع الكائنات الحية التي تنتهك طهارة إسرائيل الطقسية، سواءعن طريق لمسها (لا ٢٢:٥) جثتها (٥:٢)، أو عن طريق أكلها (تث ١٤:١٩).

بحسب Wenham، إن أفضل ترجمة لـ שֶׁרֶץ العبرية هي "أشياء محتشدة" أو "الحشود". إن الحشود هي كائنات صغيرة توجد في أعداد كبيرة، تتحرك جيئاً وذهاباً بمحض الصدفة، وقد توجد في الهواء، في البحر، أو على الأرض (*Leviticus*, NICOT, 175). تشمل القائمة الكهنوتية للأطعمة الطاهرة والنجسة تنظيم خاص لـ שֶׁרֶץ، مثل الحشرات الطيارة التي تحتشد (لا ١١:٢٠)، بعض حشود القوارض أو الزواحف (١١:٢٩، ٣١)، والكائنات المحتشدة التي تتحرك على الأرض (١١:٤١، ٤٤)، اقترح Douglas أن الأشياء المحتشدة أعتبرت نجسة للعبرانيين لأنها لا تبدي إحساساً بتحرك واضح في دائرة حياتها (*Purity and Danger*, 1966, 56). كحالة خاصة، يستشهد Douglas بالجندب أو الجراد، الذي يثب بدلاً من أن يزحف، مما يجعلها صالحة للأكل بالنسبة للإسرائيليين.

انتشار، تضاعف، كفاية: ← דגה [dgh] (تضاعف، #١٨٣٥)؛ ← דַּי [day] (كفاية، امداد فائض، #١٨٩٦)؛ ← יסף [ysp] (اضافة، تكملة، ازدياد، #٣٥٧٨)؛ ← כבר [kbr ¹] (يعمل عديدً، يكون في معونة فائضة، #٣٨٩٢)؛ ← מְגַמָּה [m^e gammâ] (كلية، انتشار، #٤٤٨٠)؛ ← רבב [rbb ¹] (يصبح عديدً، كثير، عظيم، #٨٠٤٥)؛ ← רבה [rbh, ¹] (يصبح عديدً، يتضاعف، يزداد، #٨٠٤٩)؛ ← רעשׁ [r' š ²] (يكون منتشرً، #٨٣٢٢)؛ ← שׂגא, שׂגה [śg' / śgh] (ينمو عظيمًا، يزداد، يمجد، #٨٤٣٤/٨٤٣٦)؛ ← שׂפק [śpq ²] (كافي، يكون كافيًا، #٨٥٦٣)؛ ← שׁוק [šwq ¹] (فيض، يمنح بغنى، #٨٧٩٦)؛ ← שֶׁפַע [šepa] (انتشار غير طبيعي، #٩١٧٩).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:728-44; 2:128-31; 3:136-38; *TWOT* 2:956-57; M. Gilbert, "Soyes feconds et multipliez (Gen 1:28),' *NRT* 96, 1974, 729-42; I. Nowell, "The Narrative Context of Blessing in the Old Testament,' in *Blessing and Power*, M. Collings & D. Powers, (eds.), 1988, 3-12.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

٩٢٣٨ (שֶׁרֶץ [seres]، حشود)، ← #٩٢٣٧

9239 שׁרק

שָׁרַק [saraq]، قَلْ. همس (٩مرات)، صفير (كإشارة مرة أو مرتين) (#٩٢٣٩؛ *HALAT* 1527b)؛

إسم שְׁרֵקָה [s^{e}reqâ]، همس (٨مرات [بما في ذلك إر١٨:١٦، שְׁרֵקֹת]؛ #٩٢٤٠؛ HALAT 1528a)؛ שְׁרִקָה [s^{e}riqâ]، صفير(؟)، نفير(؟) (مرة واحدة؛ #٩٢٤١؛ HALAT 1528a).

ش. أ. ق ربما تُشتق اليونانية συρίγξ، المزمار المصفار، (ككلمة دخيلة) من الجذر السامي שָׁרַק (HALAT 1528a).

ع. ق يعني الفعل שָׁרַק في ع. ق إما أن يصفر، دائمًا بتعجب ساخر أو متفادي الشر؟ يحدث عندما يمر شخص بأنقاض مدينة مدمرة (١مل ٩:٨؛ إر ١٩:٨؛ مراثي ١٥:٢-١٦؛ صف ١٥:٢)، أو أن يصفر، ليس في أي آلة موسيقية لكن كإشارة إيمائية، كما عندما يستدعي يهوه الأمم ضد صهيون (إش ٢٦:٥؛ ١٨:٧). إن الكلمة المشتقة שְׁרֵקָה تستخدم فقط بمفهوم الصفير، دائمًا كتعجب ساخر أو apotropaic الذي يحدث عندما يمر أحد بأنقاض مدينة متهدمة (٢أخ ٨:٢٩؛ إر ١٩:٨؛ ٢٥:٩، ١٨؛ مي١٦:٦). إلا أن שְׁרִקָה في قض ١٦:٥ تشير إلى صوت يطلق من قبل الرعاة، من غير المؤكد ما إذا كان صوت صفير لاستدعاء الغنم أو نفخ في آلة نفخ موسيقية. يُستخدم على الأرجح الاسم الآرامي الكتابي מַשְׁרוֹקִיתָא (#١٠٤٤٦) في دا٣:٥، ٧، ليشير إلى بعض الأنابيب الموسيقية.

ب. ت قد يستخدم الفعل العبري ما بعد الكتابي ليشير إلى نعق الجراد، كما في مدراش رباي لسفر الخروج، 10 § (Jastrow, 2:1633b)؛ قد يُشير الفعل الآرامي اليهودي שְׁרַק، أن يصفر كما في BTalm Hullin 63a، إلى غناء الطيور (Jastrow, 2:1634a). ربما تعني الكلمة السيريانية *srq* على وزن aphel يصفر، يهمس، وتستخدم في همس الحية لحواء (J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903, 599b).

هزأ، احتقار، ازدراء، تلعثم: ← גדף [gdp] (ينقد نقدًا لاذعًا، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← התל [htl] (يخدع، يهزأ، #٢٢٥٢)؛ ← חרף [hrp ²] (يستفز، يهزأ، يهين، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← ליץ [lyṣ] (يزدري، يتحدث بغطرسة، يهزأ، يحتقر، #٤٣٢٩)؛ ← לעב [l'b] (يمزح، يلعب، #٤٣٥١)؛ ← לעג [l'g] (يتأتئ، يهزأ، يسخر، #٤٣٥٢)؛ ← לצץ [lṣṣ] (يتمرد، يزدري، #٤٣٧٢)؛ ← מוק [mwq] (يهزأ، يزدري، يسخر، #٤٦١٠)؛ ← קלס [qls] (يحتقر، يزدري، يطلق تعليقات ساخرة، #٧٨٤٠)؛ ← שחק [śḥq] (يضحك، يهزأ، يفرح، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תלל [tll] (يخدع، يهزأ، يستخف، #٩٤٣٨)؛ ← תעע [t''] (يهزأ، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [ta'tu'îm] (أخطاء، هزأ، #٩٥١١).

البيبلوجرافيا

H. J. Austel, *TWOT* 2:957; B. Bayer, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period,' *EncJud* 12, cols. 564, 565; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT,' *HUCA* 3, 1926, 53-54; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music,' *ISBE* 3:444a, 445b; P. Grelot, "L'orchestre de Daniel iii 5, 7, 10, 15,' *VT* 29, 1979, 26-28; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 29; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT*, 1947, 35-36; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel,' *BA* 4, 1941, 40-41, 46; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments,' *IBD* 2:1032, 1038; E. Werner, "Musical Instruments,' *IDB* 3:472a.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

٩٢٤٠ (שְׁרֵקָה [s^{e}reqâ]، همس)، ← #٩٢٣٩

٩٢٤١ (שְׁרִקָה [s^{e}riqâ]، صفير، نفير؟)، ← #٩٢٣٩

9244 שְׁרִרוּת

שְׁרִרוּת [s^{e}rirût]، عناد (#٩٢٤٤).

ش. أ. ق أرم. שְׁרִירוּתָא، قوة، حق؛ السيريانية *sarrîrta*، ثبات.

ع. ق يرد الإسم רוּת ['] שְׁרִ ١٠مرات، ٨مرات في إر (٣:١٧؛ ٧:٢٤؛ ٩:١٤[١٣]؛ ١١:٨؛ ١٣:١٠؛ ١٦:١٢؛ ١٨:١٢؛ ٢٣:١٧) ومرة واحدة في لكلا من تث (٢٩:١٩[١٨]) و (مز ٨١:١٢[١٣]). في كل حالة، يرتبط الإسم بـ לֵב، قلب (٥مرات، قلب شرير [רָע]، إر ٣:١٧؛ ٧:٢٤؛ ١١:٨؛ ١٦:١٢؛ ١٨:١٢)، في علاقة ثابتة. أولئك المتهمون بهذا التوجه القلبي يسيرون طريق المتعندين (يعمل الفعل הָלַךְ كفعل متسيد ٨مرات وكاقتران شديد المرتين الأخريتين [مز ٨١:١٢(١٣)؛ إر ١٨:١٢]. تمنح الأحداث المحيطة بخروج إسرائيل من مصر الخلفية لمفهوم هذا التعبير. يُستشهد بالأباء (أجدادهم الذين خرجوا من مصر) ومصر، في قرينة أكبر للورود الستة (مز ٨١:١٢[١٣]؛ إر ٧:٢٤؛ ٩:١٤؛ ١١:٨؛ ١٦:١٢؛ ٢٣:١٧).

يقترح Spencer (247) أن שְׁרִירוּת تقدم ثلاثة أبعاد من المعاني: الإعتماد على الذات، تنفيذ مشيئة المرء بدلاً من مشيئة الله، والوثنية. في قرينة الاحتفال بتجديد العهد (تث ٢٩). حذر موسى الإسرائيليين من طبيعة الأوثان المقيتة (٢٩:١٦-١٨[١٥-١٧]). استمر في تحذيرهم من الاعتماد على ولاء الأمة ككل للعهد، في تغطية الأفعال الفردية لخرق العهد (الوثنية) (٢٩:١٩[١٨]). إن أمة الله الخادمة تتكون من أفراد يقومون بإختيارات تحدد مصير

الأمة كلها. سوف يؤدي مثل هذا العناد المتعجرف إلى لعنات العهد على الأمة المعاكسة (٢٩:٢٠-٢١[١٩-٢٠]؛ قا؛ إر ١١:٨). يقترح Spencer أن معنى الاعتماد على النفس، لا يتناسب مع تث ١٩:٢٩[١٨]. يحذر موسى من الوقاحة التي تلي الانتهاك الشخصي. مثل كثير من الفقرات في إر (١٤:٩[١٣]؛ ١٠[١٣])، يصف שְׁרִירוּת توجه أي إسرائيلي يتمسك بعناد بنزعاته الوثنية بدلاً من العبادة المخلصة ليهوه.

يُؤكد إسم الفاعل par. لنصيحة/ مشورة النفس (/מֹעֵצָה מַחְשָׁבָה) والعناد (שְׁרִירוּת، مز ١٢:٨١[١٣]؛ إر ٢٤:٧؛ ١٢:١٨) على التضاد ما بين مشيئة المرء الذاتية وتوقعات يهوه.

ب. ت إن إقتران שְׁרִירוּת وَلֵב يرد بصورة متكررة في ل. ب. م. كسمة أساسية للشخص المتمرد (وثص. 2:17; 3:5, 11; 8:8, 19; 19:20, 33; 20:9; نج. 1:6; 2:14, 26; 3:3; 5:4; 7:19, 24; 9:10; مد. 4:15). في أغلب الحالات يكون الفعل المسيطر في هذه التجميعة هو הָלַךְ (يسير).

تمرد، تآمر، عناد، إستعصاء: ← יָסַד² [yāsad²] (يتآمروا معاً، #٣٥٧٠)؛ ← כשׁה [kšh] (يصبح عنيداً، عنيد، #٤١٧٠)؛ ← לָצוֹן [lāṣôn] (متبجح، كلام أحمق، #٤٣٧١)؛ ← לצץ [lṣṣ] (تمرد، سخرية، #٤٣٧٢)؛ ← מרד [mrd] (يعصي، يتمرد، #٥٢٧٧)؛ ← מרה [mrh ¹] (مقاومة للصهر، عنيد، #٥٢٨٦)؛ ← סרר [srr ¹] (يكون عنيداً، متمرداً، #٦٢٥٣)؛ ← עבת [ʿbt ²] (تآمروا معاً، #٦٣٠٩)؛ ← עֵצָה [ʿēṣâ ²] (عدم طاعة؟، يعصي، #٦٧٨٤)؛ ← עָתָק [ʿātāq] (قديم، صلب، عنيد، متعجرف، #٦٩٨١)؛ ← פשׁע [pšʿ] (يعصي) يتمرد، #٧٣٢١)؛ ← קְשִׁי [qᵉšî] (عناد، #٨٠٠١)؛ ← קשׁר [qšr] (يتحالفوا معاً، يتآمر، يربط، #٨٠٠٣)؛ ← שְׁרִרוּת [šᵉrirût] (عناد، #٩٢٤٤).

البيبلوجرافيا

A. Spencer, שרירות as Self-Reliance,' *JBL* 100, 1981, 247-48.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

9245	שָׁרַשׁ

שָׁרַשׁ [saras]، بيعِّل. يستأصل، يقتلع؛ بُعِّل. يكون مستأصلاً؛ بُعيل. يقتلع؛ بُولِل. وهِفْعِيل. يقتلع؛ الفعل المشتق (#٩٢٤٥)؛ שֹׁרֶשׁ [sores]، جذر، أصول، أساس (#٩٢٤٧).

ش. أ. ق هذا الإسم شائع في اللغات المشتركة، قا؛ أكد. *sursu*؛ عرب. *sirs*؛ أوغا. *srs*.

ع. ق ١. يُستخدم الإسم שֹׁרֶשׁ عن جذر النبات (أي٨:١٧؛ ١٤:٨؛ ١٦:١٨؛ ٤:٣٠) ونفس الكلمة في الآرامي عن جذر شجرة في دا ٤:١٥، ٢٣، ٢٦[١٢، ٢٠، ٢٣])؛ عن أخمص أو عقب قدم الشخص كأصول (أي ٢٧:١٣)؛ عن أسس الجبال (٩:٢٨)؛ عن قاع البحر (٣٠:٣٦).

٢. تستخدم كجذر أو أصل شيء ما (أي ٢٨:١٩) يتحدث تث ١٨:٢٩[١٧] عن خطورة أن يوجد في إسرائيل أصل ينتج "سماً مريراً" يصرف الناس من الرب إلى الأوثان. يتحدث أم ١٢:١٢ بصفة عامة "البار لا يمكن أن يقتلع" (قا؛ أم ٣:١٢؛ حز ٧:٣١). ثم يُحضر إش ١:١١ الوعد المسياني، " يخرج قضيب من جذع يسى وينبت غصن من أصوله" ويتحدث ١٠:١١ أكثر عن "جذر يسى،' ثم عن عبد الرب ٢:٥٣ قائلاً "نبت قدامه كفرخ وكعرق من أرض يابسة.'

٣. يُستخدم الفعل بمفهوم إيجابي عن أن الرب جعل إسرائيل مثل الكرم خارجة من مصر، لتتأصل في الأرض التي هو معطيهم أياها (مز ٩:٨٠[١٠]). ثم بعد دينونة الاقتلاع، حيث يستخدم جزء آخر من نفس الفعل (انظر أدناه)، هناك رجاء ووعد، كما في إش ٦:٢٧،' في المستقبل يتأصل يعقوب. يزهر ويفرع إسرائيل ويملأون وجه المسكونة ثماراً" قا؛ أيضًا ٢مل ٣٠:١٩ = إش٣١:٣٧؛ حز ٦:١٧-٩؛ هو ٥:١٤[٦].

٤. إن الأقوياء الذين لا يخافون الله يُستأصلون (مز ٥:٥٢[٧]؛ إش ٢٤:٥). عندما يتحدث إش ٢٤:٤٠ عن القوة المقتدرة للخالق وضعف حتى أعظم الحكام على الأرض يقول، "لم يغرسوا بل لم يزرعوا ولم يتأصل في الأرض ساقهم. فنفخ أيضا عليهم فجفوا والعاصف كالعصف يحملهم" يبدو أحياناً كما لو أن الأشرار يتأصلون (إر ٢:١٢) ولا ينزعجون، لكن في النهاية ما يحدث لهم هو ما يصفه عاموس (٩:٢) كالذي يحدث للأموريين "أبدت ثمره من فوق وأصوله من تحت.'

جذر، يقتلع: ← נָתַשׁ [nātaš] (يستأصل، يسحب لأسفل، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← עָקַר¹ [ʿāqar¹] (يستأصل، #٦٨٢٧)؛ ← שָׁרַשׁ [šāraš] (يستأصل، #٩٢٤٥).

البيبلوجرافيا

J. Becker, "Wurzel und Wurzelspross,' *BZ* 20, 1976, 22-44.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

٩٢٤٧ (שֹׁרֶשׁ [sores]، جذر)، ← #٩٢٤٥

9249 שַׁרְשְׁרָה

שַׁרְשְׁרָה [sars^e^râ]، إسم. سلسلة، حبال مجدولة بشدة أو مضفرة (#٩٢٤٩).

ع. ق ١. كانت الأحبال تستخدم لزخرفة إفود رئيس الكهنة وصدرة القضاء. كان رئيس الكهنة الهاروني يلبس صدرة القضاء (خر ٢٨:١٥-٢١) وإفود مع حجرين على كل كتف تكتب عليها أسماء أسباط إسرائيل. كل حجر كان في وضع يقترن به حبل ذهبي مجدول بشدة (خر ٢٨:١٤؛ قا؛ ع. ٢٢؛ ٣٩:١٥).

٢. كان هيكل سليمان مزخرف بصورة رائعة بأكاليل على شكل שַׁרְשְׁרָה. يُعامل S. J. DeVries بإيجاز الاسم كتعبير فني ويُعَرفه بأنه "طوق أو أكليل من الزهور مصنوع من أشرطة زينية" (*1 Kings*, 110). إن رأس العمودين البرونزيين في رواق الهيكل مزخرفة بسبعة سلاسل بالرومان (١مل ٧:١٧؛ قا؛ ٢أخ ٣:٥، ١٦[مرتين]).

٣. إن الاستخدام البياني للسلاسل يلفت الإنتباه إلى المعاناة التي قد تبتلي أفراداً أو أمماً. عندما تُنشيء هذه المعاناة من قبل الله، فإنها تُعتبر تأديباً على خطية. إن التحرر من هذه السلاسل هو عمل الرأفة الإلهية.

قيد، غل ← אסר [*'sr*] (يوثق، يسجن، يغل، يعقد بإحكام، #٦٧٣)؛ זֵק [*zēq* [1]] (قيد، غل، #٢٤١٤)؛ חַרְצֹב [*ḥarṣōb*] (قيد، غل، #٣٠٧٨) ← כֶּבֶל [*kebel*] (كبل، #٣٨٩٠) ← מִגְבָּלוֹת [*migbālôt*] (قيود، #٤٤٥٦) ← מַהְפֶּכֶת [*mahpeket*] (مقاطر، #٤٥٥١) ← מוֹסֵר [*môsēr*] (أغلال، قيود، #٤٥٩١) ← סַד [*sad*] (مقاطر، كبول، #٦٠٤٠) ← פחח [*pḥḥ*] (يكون أسير، مقيد، #٧٠٧٢) ← רתק [*rtq*] (يربط، #٨٤١٥) ← שַׁרְשְׁרָה [*šarš^e^râ*] (قيد، #٩٢٤٩).

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט [*'abnēṭ*] (منطقة، خاصة التي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [*'ēpôd* [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الكاهن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كهنة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî* [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמֹן [*pa'^a^môn*] (جرس [يوضع علي رداء الكاهن]، #٧١٩٤)، ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)← هارون: لاهوت ← كهنة ولاويين: لاهوت.

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

9250 שָׁרַת

שָׁרַת [*sarat*]، بيعِّل. يخدم، يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم (#٩٢٥٠)؛ إسم. שָׁרֵת [*saret*]، خدمة تعبدية (#٩٢٥١).

ش. أ. ق يرد الجذر שָׁרַת في العبرية والأرامية؛ ترد صيغة الإسم ، خدمة، في الفينيقية. تستخدم في الممارسات التعبدية في قمران. (انظر *THAT* 2:1019, and the discussion in *HALAT* 1532).

ع.ق ١. يرد الفعل שָׁרַת (بيعِّل.) ٩٧مرة، يظهر ما يزيد عن نصفهم في النصوص الطَقسية في خر (١٠مرات)، عد (١٠مرات)، ١ ، ٢أخ (١٨مرة)، وحزقيال (١٧مرة). تغلب صيغ إسم الفاعل (٤٥مرة) والمصدر (٣٢مرة). يترجم إسمفا. מְשָׁרֵת دائمًا "خادم" أو "مساعد" (مثلاً، خر ٢٤:١٣). إن الفعل قريب من معنى עָבַד، يخدم، لكن بينما يُستخدم الأخير في العمل في الأرض أو العمل، الخدمة بصفة عامة (قا؛ تك ٢٩:١٥-٢٠)، تعني שָׁרַת أساسًا أن يساعد أو يخدم إله أو إنسان آخر. إن الذين دائمًا يخدمون هم بشر، لكن ربما يتضمنون أجناد سمائية (مز ١٠٣:٢١) أو حتى ليسوا بشراً (١٠٤:٤).

يرد الإسم שָׁרֵת، أدوات خدمة القدس، مرتين (عد٤:١٢؛ ٢أخ ٢٤:١٤).

٢. خدمة أو مساعدة بشر آخرين. الإشارة هنا إلى الخدمة الإنسانية: يوسف للموظفين المساجين (تك ٣٩:٤؛ ٤٠:٤)؛ يشوع لموسى (خر ٢٤:١٣؛ يش ١:١)؛ أليشع لإيليا والشاب لأليشع (١مل ١٩:٢١؛ ٢مل ٤:٤٣؛ ٦:١٥)؛ اللاويين لهارون (عد ٣:٦؛ ٢:١٣) وجماعة إسرائيل (١٦:٩).

في القرائن الملكية، تحمل שָׁרַת إشارة إلى خادم خاص (٢صم ١٣:١٧-١٨؛ ١مل ١:٤؛ ١٠:٥؛ ٢أخ٢٢:٨؛ لأحشويرش في أس ١:١٠؛ ٢:٢؛ ٦:٣؛ قا؛ مز ١٠١:٦). أحياناً، كانت تستخدم الكلمة للموظفين السياسيين أو الحربين (١أخ ٢٧:١؛ ٢٨:١؛ ٢أخ ١٧:١٠؛ قا؛ أم ٢٩:١٢). من ثم، فإن الفعل له علاقة بخدمة شخص متسامي عن طريق شخص من طبقة أقل. تستمر الخدمة لكن زمنها محدود. أنها خدمة أشخاص أحرار وليسوا عبيد.

٣. خدمة مرتبطة بعبادة يهوه. هذه النصوص لها علاقة بمسئوليات محددة للكهنة (١مل ٨:١١)، اللاويين (١أخ٦:٣٢[١٧])، وأخرين (صموئيل، ١صم ٢:١١، ١٨) من أجل حياة العبادة في إسرائيل. إن فكرة خدمة الله من كل النفس والحياة لا تتضمن في هذا الفعل كما مع الفعل עָבַד (لكن لاحظ التوازي مع "خادم" في إش٥٦:٦[قا؛

٦:٦١]، حيث شيئاً ما قريب من "كهنوت جميع المؤمنين" قد يترتب على هذه الرؤية عن المستقبل).

ما تتطلبه هذه الخدمة يكون في أوقات محدد جداً. على اللاويين تقديم الإلتماس، الحمد، وتسبيح الرب" (١أخ١٦:٤؛ قا، ٢أخ ١٣:٥-١٤؛ ١٤:٨)؛ على بني هارون أن يقدموا "وقودا للرب" (خر ٣٠:٢٠؛ قا، ٣٥:٢٨، ٤٣)، حيث كانت بعض توضع جانبًا العديد من الملحقات (مثلا، الحُلل، خر ٣٩:١؛ حز ٤٢:١٤؛ قا، عد ٤:٩؛ آنية، عد ٤:١٢، ١٤؛ إر ٥٢:١٨). إن أنشطة الكهنة في خدمة النُوَاح الجماعي موضحة في يوئيل (١:٩، ١٣؛ ٢:١٧). بصفة أعم، تعني هذه الكلمة الاهتمام بمكان العبادة (عد ١:٥٠) وأثاثاته (٣:٣١؛ قا، ١صم ٣:١؛ ٢مل ٢٥:١٤). يجوز أيضًا معنى الخدمة المزيفة (حز ٢٠:٣٢؛ ٤٤:١٢).

٤. هناك عبارة واحدة تستخدم (بأشكال متعددة) هي "لخدمة الله" (تث ١٠:٨؛ ١٧:١٢؛ ١٨:٥، ٧؛ ٢١:٥؛ ١أخ١٥:٢؛ ٢٣:١٣؛ ٢أخ ١٣:١٠؛ ٢٩:١١). هذه النصوص تحمل مفهومًا شخصياً للخدمة بالنسبة لهم؛ إنها خدمة موجهة إلى ونيابة عن الله نفسه، ليست بمجرد الأماكن أو الأشياء المرتبطة بالعبادة الإلهية. هذه الخدمة أيضًا هي لخدمة الجماعة (عد ١٦:٣؛ حز ٤٤:١١). بمفهوم معين، إختار الله أن يعتمد على مثل هؤلاء الأشخاص لهذا العمل؛ وبالتالي، يمكن اعتبارهم مساعدين لله، حيث يستفيد من هذا العمل كلا من الله والناس كلما توطدت علاقتهما.

في رؤية الهيكل الجديد، يفصل حزقيال ٤٤-٤٥ بين خدمة اللاويين (بصفة عامة مراقبة الهيكل، ٤٤:١١-١٤؛ قا، عد ٨:٢٦؛ إر ٣٣:٢١-٢٢) وخدمة نسل صادوق (خدمة المذبح، حز ٤٤:١٥-٢٧). في رؤية إشعياء ٥٦-٦٦ سيخدم الأجانب الله (٥٦:٦، موازية لـ"خادم")، إلا أن إسرائيل، على النقيض للأجانب، سوف يدعون "خدام إلهنا" (٦١:٦؛ قا، ٦٠:٧، ١٠)، موازية لـ "كهنة الرب."

يُبجِّل، يطأطئ الرأس، يخدم: ← גָּהַר [gahar] (ينزل، ينحني، #١٥٦٦)؛ ← חָוָה [hawâ 2] (يعبد، يحني رأسه، يُجِل، #٢٥٥٦)؛ ← כָּפַף [kapap] (يركع، يحني نفسه لأسفل، #٤١٠٤)؛ ← כָּרַע ['kara] (إنحناء، #٤١٥٦)؛ ← סָגַד [sagad] (يطأطئ الرأس، #٦٠٣٢)؛ ← עָבַד ['abad] (يعمل، يخدم، يسجد، #٦٢٦٨)؛ ← קָדַד [qadad] (يطأطئ الرأس، يركع، #٧٧٠٢)؛ ← שָׁרַת [sarat] (يهتم باحتياجات شخص بوصفه خادمًا له، يعمل خادمًا لشخص ما، يخدم، يخدم الله، #٩٢٥٠).

البيبلوجرافيا

THAT 2:1019-22; *TWOT* 2:958; J. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament,' SVT 22, 1972, 86-87.

تيرينس إي . فريثيم *Terence E. Fretheim*

٩٢٥١ (שָׁרֵת [*saret*]، خدمة تعبدية)، ← #٩٢٥٠

9252 שֵׁשׁ

שֵׁשׁ [*ses* 1]، إسم، ستة (عدد أصلي) (#٩٢٥٢)؛ שִׁשָּׁה [*sasâ*]، إسم مشتق بيعِّل. يعطي الجزء السادس (لكن فقط حز ٤٥:١٣ يقرأه على الأرجح كعدد ترتيبي) (#٩٢٥٧)؛ שִׁשִּׁי [*sissi*]، صفة، سادس (رقم ترتيبي) (#٩٢٦١).

ع. ق ١. بعكس معظم الأعداد الأخرى، يظهر ستة ليكون محايد أو غير فعالة بأي مفهوم رمزي أو بلاغي، ومن ثم، ستة أيام (خر ١٦:٢٦؛ ٢٠:٩) أو ستة سنوات (٢١:٢؛ ٢٣:١٠) تؤدي إلى أو تتميز عن السابعة. إن ستة أفرع المنارة تتمايز عن السبعة المركزية. ستون هو عدد وسيط كبير للبلاد (تث ٣:٤) والمحاربين (نش ٣:٧).

٢. في بعض أسفار كتابية معينة ذات خلفية بلاد ما بين النهرين (مثلاً، تك ١١:٧؛ دا ٣:١) هناك إشارات إلى نظام الكسر الستوني (مبني على قاعدة وحدة الستة) كان يستخدم هذا بجانب النظام العشري في النصوص السومرية والبابلية. هناك كلمات مميزة لـ ٦، ٦٠، ٦٠٠، ٣٦٠٠ في أكد.، وقائمة عهود الملك السومري (*ANET* 264-65) هما ضعف ٦ و٣٦ (مثلاً، ٦٠٠، ٢٤,٠٠٠). في دا٦:٢ هناك ١٢٠ مرزبان، لكن يقترح U. Cassuto (*From Adam to Noah: A Commentary on the Book of Genesis 1-6*, 1961, 259) أنه كانت هناك ميولاً لإضافة سبعة المفضلة (قا، الـ١٢٧ مرزبان الذين في أس ١:١؛ ٩:٨؛ ٩:٣٠). إن أبعاد هيكل ما بعد السبي هي ستون ذراع (عز٦:٣؛ قا، ١مل ٦:٢).

٣. قد تكون الأعداد الكبيرة التي تتضمن ضعف ستة رمزية وليست تسجيلية/ أرشيفية، حيث أن الأسلوب الأدبي الشائع هو إستخدام أعداد تتسم بالغلو لتدل على الأهمية. أمثلة محتملة تتضمن خر ٦٠٠,٠٠٠ إسرائيلي (خر١٢:٣٧)، قتل ٦٠٠ برجل واحد (قض ٣:٣١)، تقديم ٦٠٠ ثور كذبيحة (٢أخ ٢٩:٣٣). والرقم الدائري Round number الواقعي ، ٦٠٠ رجل هو قوى عسكرية وضيعة (١صم ١٣:١٥؛ ٢٣:١٣)، كالتي توجد في قبيلة (قض ١٨:١١). ومع ذلك، فإن ٦٠٠ مركبة هو رقم مفزع، أمام شعب لاجيء (خر ١٤:٧).

ب. ت في مخطوطة الحرب War Scroll يعتبر نموذج "الواحد مع الستة يصنعان سبعة" هو سمة التنظيم العسكري، حيث كتيبة تحارب ويبقى ستة آخرين (نطح. 9:4). يخدم الكهنة في عمر ما بين ٣٠ و٦٠ (وثص. 14:7)، ويقضون

ما بين ٢٥ و ٦٠ (وثص. 10:7). ربما يمتد العقاب إلى ستة أشهر (نح. 5-7:3) أو ستون يومًا (نح. 7:8).

ع.ج يوجد في ع.ج. الترتيب ٣٠-٦٠-١٠٠ (مت١٣:٨)، يُعد السادس إلى السابعة المثيرة جداً في رؤيا (رؤ٦:١٢؛ ١٣:٩؛ ١٢:١٦)، وقد يكون إنقاص العدد الكامل سبعة هو جزءٌ من معنى رقم الوحش، ٦٦٦ (١٣:١٨).

أعداد: ← אֶחָד ['ehad] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף ['elep [2]] (ألف، وحدات عسكرية، #٥٤٧)؛ ← אַרְבַּע ['arba' [1]] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [hames] (خمسة، # ٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [me'â [1]] (مئة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר ['eser] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [re-babâ] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [seba' [1]] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [salos, selosah] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [semoneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [senayim] (إثنان، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [ses [1]] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tesa'] (تسعة، #٩٥٩٦).

ترقيم، إحصاء: ← כָּסַס [kasas] (يحسب، تقسيم، #٤٠٨٢)؛ ← מָנָה [manâ [1]] (يحصي، #٤٩٤٨)؛ ← סָפַר [sapar] (يحصي، عدد، يحسب، يتمرن، #٦٢١٨)؛ ← פָּקַד [paqad] (رقم، يعين، #٧٢١٢).

بي. بي . جينسون P. P. Jenson

9253 שֵׁשׁ

שֵׁשׁ [ses [2]]، مرمر أو رخام أبيض (#٩٢٥٣)، فقط في أس ١:٦؛ نش ٥:١٥.

ش. أ. ق انظر أرم. sis، طباشير.

ع. ق ١. تترجم NIV "رخام" إن إستخدام שֵׁשׁ في نشيد الأنشاد صورة بيانية لقوة وجمال أرجل المحب، التي تشبه كثيرًا الرخام الأبيض (رغم أن marble pillars (al- though Pope [Song of Songs, AB 7C, 1977, 546] يقترح التناقض في التركيب أو قد تكون المسألة هي لون الجلد).

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الأحجار الكريمة في ع. ق، انظر אֹדֶם (#١٣٨).

أحجار ثمينة: ← אֶבֶן ['eben] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֲדַמְדָּם ['adamdam] (أحجار ثمينة، #١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה ['ahlamâ] (يشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח ['eqdah] (beryl، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [bahat] (أحجار ثمينة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [bareqet] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יָהֲלֹם [yahalom] (أحجار ثمينة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [yospeh] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [kadkod] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [lesem [1]] (أحجار ثمينة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [nopek] (أحجار نصف ثمينة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [soheret] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [sappîr] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [pitdâ] (زبرجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [sebô] (حجر ثمين، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [soham] (حجر ثمين، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [samîr [2]] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [ses [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [tarsîs [2]] (حجر ثمين، #٩٥٧٧)

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [halî [1]] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [harûzîm] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [tabba'at] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [kûmaz] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [misbesôt] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [nezem] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← טוֹטָפֹת [tôtapot] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל ['agîl] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עָדָה ['adâ[2]] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עֶכֶס ['akas] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← עָנַק ['anaq] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [penînîm] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹנִים [sawweronîm] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [samîd [1]] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [se'adâ [1]] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rabîd] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [saharonîm] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שְׁבִיס [sabîs] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר [ser [1]] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר [tôr[1]] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوجرافيا

IDB 2:898-905; ISBE 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History,' *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrو ische Vokabeln II,' *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen,' *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, Ezekiel 25-48, 1983, 82-84.

أندرو إي . هيل Andrew E. Hill

٩٢٥٤ (שֵׁשׁ) [ses [3]]، كتان مصري)، ← #٧٣٢٤

9255 שָׁשָׁא

שָׁשָׁא [sasa']، بيعِّل. يربي طفلاً (#٩٢٥٥).

ش. أ. ق تصادق الأثيوبية على sosawa، يمشي بمفرده.

ع. ق هذا الفعل ذو ورود وحيد (حز ٣٩:٢)، يتحدد معناه بصورة كبيرة عن طريق ارتباطه بـ שׁוּב، يتحول (#٨٧٤٠)، עָלָה يُربي (#٦٥٩٠) وבּוֹא، يذهب (#٩٩٥). الاستفادة تأتي أيضًا من κατηοδηγέω سب، يحمل؛ و *educare* .Vg، يُحمل. carry along

إرشاد، قيادة: ← נָהַג [*nāhag*¹] (يقود، يرشد، #٥٦٢٧)؛ ← נָהַל [*nāhal*] (يقود، يرشد، #٥٦٣٣)؛ ← נָחָה¹ [*nāḥâ*¹] (يقود، #٥٦٩٧)؛ ← שָׁשָׁא [*šāšā'*] (يربي طفلا، #٩٢٥٥).

البيبلوجرافيا

W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, Hermeneia, 1983, 290.

إي. إتش. ميريل *E. H. Merrill*

٩٢٥٧ (שָׁשָׁה [*sasâ*]، يعطي الجزء السادس)، ← #٩٢٥٢

٩٢٦١ (שִׁשִּׁי [*sissî*]، سادس)، ← #٩٢٥٢

9266	שָׁשַׁר

שָׁשַׁר [*sasar*]، إسم، قرمزي/ أحمر (#٩٢٦٦). يربطها Brenner بالصبغة الحمراء التي تُنتج في مصر من المغرة (أكسيد الحديديك) (١٥٣).

ش. أ. ق هذه الكلمة النادرة هي من أصل لغوي غير مؤكد.

ع. ق إستخدم إرميا שָׁשַׁר ليصف لون المكان الذي بناه صدقيا لنفسه (إر ١٤:٢٢). يوظف حزقيال الكلمة ليصف لون الثياب التي يلبسها الجنود الكلدانيين التي إنجذبت إليها أهوليبا عاطفيا (يهوذا) (حز ١٤:٢٣).

ألوان-أحمر: ← אדם [*'dm*] (يحمر، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן [*'argāmān*] (أرجواني، #٧٦٣) ← כַּרְמִיל [*karmîl*] (أحمر داكن، #٤١٤٧)؛ ← שָׂרֹק¹ [*śārōq* ¹] (أحمر مائل إلى اللون البني، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי¹ [*šānî* ¹] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [*šāšar*] (الزنبق الأحمر/ أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תִּלְגַת פִּלְנְאֶסֶר [*till^egat piln'eser*] (مغطى بمادة قرمزية ، #٩٤٣٣).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963.

روبرت ألدن *Robert Alden*

9268	שֵׁת

שֵׁת [*set* ¹]، أرداف (فقط في ٢صم ٤:١٠؛ إش ٤:٢٠)؛ أساسات (؟) في مز ٣:١١ (הַשָּׁתוֹת) هي كلمة نادرة ومعضلة (انظر التفاسير) (#٩٢٦٨).

ظهر: ← גַּב [*gab* ¹] (ظهر، #١٤٦١)؛ ← גִּבֵּן [*gibben*] (الأحدب، #١٤٩٢)؛ ← גֵּו [*gaw* ¹] (ظهر، #١٥٦٧)؛ ← מִפְשָׂעָה [*mipśā'â*] (الإرداف، #٥١٥٦).

كليون إل. روجرز، الإبن *Cleon L. Rogers, Jr.*

٩٢٦٩ (שֵׁת [*set* ²]، شيث)، ← قايين

9272	שָׁתָה

שָׁתָה [*satâ* ²]، قَلْ. شرب (٢١٧ مرة؛ #٩٢٧٢؛ *HALAT* 1537b-39a) (تتشكل هِفعِيل. على שָׁקָה بالإضافة)؛ إسم. מִשְׁתֶּה [*misteh*]، عيد/ تعييد، حفلة/ إحتفال؛ شرب/ شراب (٤٦مرة؛ #٥٤٩٢؛ *HALAT* 617a-b)؛ الصفة/ إسم. שְׁתִי [*s^etî* ²]، شرُب (حتى الإمتلاء؟)، تخمة (؟)؛ سُكر (؟) (مرة واحدة، جا ١٧:١٠؛ #٩٢٧٥؛ *HALAT* 1539b)؛ إسم שְׁתִיָּה [*setîyâ*]، (أسلوب/ ميقات) للشرب (مرة واحدة أس ٨:١؛ #٩٢٧٦؛ *HALAT* 1539b).

ش. أ. ق يُصادق على الجذور المشتركة لهذه الكلمة שׁתה / שׁתי في جميع مجموعات اللغات السامية فيما عدا العربي القديم. (حيث إستبدلت بـ *sariba*، يشرب، وما يجانسها لغويا [Wehr, 462a-63a; cf. Gerleman, col. 1022]). تظهر جذور الأفعال المشتركة في أكد. *satû(m)*، يشرب (*AHw* 3:1202b-3a, *satû(m)* II; *CAD*, S/2, 207a-217b, *satû* A)؛ أوغا. *sty* (١)، يشرب (*WUS* 2705; *UT* 2501; *CML*² 159a; cf. RS 24.258, Obv. 3 [2x], 16); Eblaite *si-ti* (Pettinato, 92)؛ النص الآرامي من دير عالا שׁתיו (غير تام)، يشرب (Combination I, line 12; Hoftijzer - van der Kooij, 174, 179, 207-8)؛ الآرامي الكتابي שְׁתָה، يشرب (دا ٥:١-٤)؛ ع. ج. ق *sty* (Conti-Rossini, 200b)؛ الأثيوبية *satya* (*LLA*, 365)؛ و Tigre *sata* (*TigrWb* 186). الجذور الإسمية المشتركة، المُشكلة على صيغة מִשְׁתֶּה العبرية، تتضمن أكد. *mastitu*، يشرب (وعاء ذو حجم معياري) (*CAD*, M/1, 393b-94b)، و *mastû* (وعاء للشرب)؛ حصة من الشراب؛ شراب (*CAD*, M/1, 395a-b)؛ الأغاريتية *mstt*، مَشروب (*WUS* 2705; *UT* 1568, 2501)؛ والآرامي الكتابي מִשְׁתְּיָא، عيد/ يُعيد

(دا ٥: ١٠). الجذور التي تتشكل على شكل إسم. العبري שְׁתִי تشمل الأثيوبية sete و(LLA, 365) setay؛ و-Ti-gre sito (TigrWb 186a).

إن الفعل الأغاريتي sty، يشرب، دائماً يُشكل كلمة متزاوجة مع lhm، يأكل (-RSP 1, ii 335a-g [251) [52])؛ وأحياناً مع sbʻ، يكون مقررا (-RSP 3, i 296a g [154-55]; cf. 3, i 327a-d [170]). أحياناً، يتوازى إسم. الأغاريتي mastitu، شراب ‖ ʼakalu، طعام [RSP 2, ix 38a-c [395]]. في نص آرامي من دير علا، שתיוחמר، يشرب خمرا (عن طريق مجاز، كناية عن سبب التأثير، مدهش، التي هي كناية عن تأثير السبب، الغضب) (Combination I, line 12) ‖ חד، (פ) אכלו يأكل الخوف (Combination I, lines 11-12;) (Hoftijzer-van der Kooij, 174, 179, 207-8).

ع. ق ١. إن المفهوم الطبيعي للفعل שָׁתָה، يشرب، يتضح بأشكال متنوعة في ع. ق.. مع الناس أو الحيوانات كفاعل، فيدل بالتبادل على أهمية أو الإمتناع عن شرب الماء (عد ٢٠: ١١، ١٩؛ قض ١٥: ١٩)، الخمر المختمرة (قض ١٣: ٤، ٧، ١٤)، اللبن (حز ٢٥: ٤)، أو الدم (أخ ١١: ١٩). نادرٌ ما يُشخص فاعل غير حي كالشارب، كأرض إسرائيل في تميزها عن أرض مصر المُروية "تشرب من مطر السماء" (تث ١١: ١١). إن الصيغة المركبة النمطية التي في ع. ق.. "يأكل ويشرب" تظهر في القول الدافع المأسور في سفر الجامعة "ليس للإنسان خير من أن يأكل (אָכַל) ويشرب (שָׁתָה) ويري نفسه خيرا في تعبه" (جا ٢: ٢٤؛ قا؛ ٣: ١٣؛ ٥: ١٨[١٧]؛ ٨: ١٥). تعني هذه التركيبة ضمناً في مكان آخر إما أكل الوجبة كلها، سواء بالمشاركة (تك ٢٤: ٥٤) أو بشكل فردي (٢٥: ٣٤)، أو الإشتراك في عربدة مفرطة (خر ٣٢: ٦؛ ١صم ٣٠: ١٦؛ ١مل ١: ٢٥). دائمًا يُمثل التوازي الشعري المعياري אָכַל ‖ שָׁתָה (مثلاً، إش ٢٩: ٨؛ حز ١٢: ١٨-١٩)، وفي حز ٣٠: ١٧-٢٠، يؤكد التكرار الثلاثي على الصورة الدموية للطيور أكلة الجثث، والوحوش وهي مدعوة لتأكل لحم وتشرب دم أولئك الذين ذبحوا في معركة يهوه الأخروية. في أحد الأسئلة البلاغية (مز ٥٠: ١٣) وسط رفض الله لقبول التعويض الطقسي (٥٠: ٨-١٣)، يُمَثل الله كفاعل الأفعال אָכַל ‖ שָׁתָה، رغم أن هذه الأفعال ليست إلا مجازاً عن قبوله الذبائح (قا؛ تث ٣٢: ٣٧-٣٨، حيث ينتهر يهوه الآلهة التي كانت تأكل وتشرب من شعبه). يُشَكل أحياناً الفعل العبري שָׁתָה، يشرب كلمة متزاوجة مع שָׂבַע، متخم (دائمًا من الأطعمة الجامدة، حب ٢: ١٦، حج ١: ٦، لكن قا؛ عا ٤: ٨) أو مع إسم. שָׂבְעָה، تخمة (حز ٣٩: ١٩) (RSP 3, i 296h-1 [155]; cf. 3, i 327e-f [170]) وأحيانا

שָׁתָה ‖ לֶחֶם، يأكل (مثلاً، أم٤: ١٧؛ ٩: ٥؛ RSP 1, ii 335g-h [252]).

٢. يتضمن إسم. العبري מִשְׁתֶּה الذي يدل على عيد/ معايدة، حفل/ احتفال أينما وجد إستضافة الضيوف بالطعام والشراب، سواء كان الضيوف من العائلة (أي ١: ٤-٥) معارف (٢صم ٣: ٢٠)، قليلين (تك ١٩: ٣؛ ٢٦: ٣٠؛ أس٥: ٤، ٨، ١٢؛ ٦: ١٤) أو كثيرين (تك ٢١: ٨؛ ٢٩: ٢٢؛ ١مل ٣: ١٥؛ أس ١: ٣، ٥، ٩)، أو تشيرحينما تستخدم إلى الإحتفال العام الذي يتضمن الطعام والشراب (أس ٨: ١٧؛ ٩: ٢٢). رغم أن מִשְׁתֶּה قد تشير، في كلا المعنيين، إلى حفل زفاف (قض ١٤: ١٠؛ أس ٢: ١٨؛ إر ١٦: ٨-٩)، إلا أنها في ع. ق.. لا تدل بصفة خاصة إلى حفل زفاف. إن القول الوارد في جا ٧: ٢، "الذهاب إلى بيت النوح خير من الذهاب إلى بيت الوليمة (בֵּית מִשְׁתֶּה)،" ربما يجد توازيا أدبيا له في النصوص الأشورية المتوسطة من -RS: [e] te e[r-d]ى DUMUru ina ة qe-re-ti = [e] te[rd]i maru ina bit qereti" يا إبني لا تذهب إلى بيت الوليمة" (قا؛ RSP 2, ix 4 [376-77]; AHw, 2:917b-18a). يستخدم إر ٥١: ٣٩ מִשְׁתֶּה بيانيا، عن تحضير يهوه وليمة لسكان بابل حيث سيجعلهم يسكرون في الأنقاض. في أسفار ع. ق المتأخرة، ربما أستخدم إسم. العبري מִשְׁתֶּה بمفهوم الشراب، مشروب (عز ٣: ٧؛ دا١: ٥، ٨، ١٦، ١٠)؛ يرد إسم. مرتين في كلمة متزاوجة مع إسم. מַאֲכָל، طعام (عز ٣: ٧؛ دا ١: ١٠؛ قا؛ RSP 2, ix 38d [395])، أو كمصدر- شارب/ الشارب (الخمر) (أس ٥: ٦؛ ٧: ٢، ٧-٨؛ قا؛ سي ٤٩: ١).

٣. جا ١٠: ١٧، يصادق على الإستخدام الوحيد لـ שְׁתִי، في تزكية الملك الذي يأكل للقوة وليس "للتخمة/ السكر." في المقابل يقدم أس ١: ٨ الاستخدام الوحيد لـ שְׁתִיָּה في ع. ق، موضحاً فرط عدد أعضاء البلاط الفارسي، الذين كان (أسلوب/ توقيت) شربهم، بحسب قرار ملكي، بدون إكراه" (ترجمة الكاتب).

ب. ت إن الفعل العبري ما بعد الكتابي שָׁתָה / שתי يعني يشرب، رغم أن اسمفا. المبني للمجهول. שָׁתוּי يدل على سكر/ أو تحت تأثير الشرب (-Jastrow, 2:1637a b). الآرامي اليهودي שְׁתָא، شرب، قد يعني في etpeel سُكر (تر.. Onk لا ١١: ٣٤) (Jastrow, 2:1637b). يُصادق على الفعل في مكان آخر في السرياني stʼ، شراب، يمتص، etpeel يسكر (Payne Smith, 600a).

إن إسم. العبري ما بعد الكتابي שְׁתִיָּה يدل على الشرب، وككناية عن حالة السكر، ربما تعني ضمناً التخمة أو النشوة (قا؛ Jastrow, 2:1638a). تعني العبرية ما بعد الكتابية שְׁתִי يشرب (شراب)؛ حفلة (احتفال)، عيد (معايدة) (Jastrow, 2:859a)، أيضا تشير بصفة خاصة

دائمًا إلى حفل الزواج حتى أنها تأتي لتصفها، كما في Tosefta Sanhedrin 12:10 (and BTalm Sanhedrin 101a)، التي تقول "أن الصوت يرتجف في نشيد الأنشاد وبالتالي يقود إلى بيت الزوجية [בֵּית־הַמִּשְׁתֶּה]'، so Rudolph, 189-90 n. 4) مقارنة سب لـ عبر. كت. מִשְׁתֶּה في تك ٢٢:٢٩، أس ٢:١٨، ٩:٢٢ مع اليونانية γάμος، احتفال/ وليمة زواج—ولو أن ذلك بناء على استعارة المعنى العبري ما بعد الكتابي מִשְׁתֶּה). يعني الاسم الآرامي اليهودي מִשְׁתְּיָא، شرب (شراب)، عيد (معايدة)، في حين أن إسم. מִשְׁתּוּתָא قد يعني شراب (يشرب)، عيد (معايدة) أو عادة، حفل زفاف (-Midr. Rab تُصادق bah to Genesis, §3) (Jastrow, 2:859a). السريانية على صيغ إسم. *mastᵉya'*، شُرب (شراب)، استقاء، جرعة، إحتفال، وليمة (Payne Smith, 310b)، *satya' and sataya'* كلاهما يعني الشخص الذي يشرب، شارب؛ *setya' and setaya'*، شرب (شراب) (Payne Smith, 600b)؛ وإسم. المانداني *myst(y)ty* يعني شُرب (شراب) (*MdD* 476b).

شرب، إستسقاء، جرعة: ← גמא [*gm'*] (يبتلع، يشرب، #١٦٨٦) ← גרע [*gr' 2*] (يسحب [قطرات من الماء]، #١٧٥٨) ← דלה [*dlh 1*] (يرفع الماء، #١٩٢٦) ← ירה [*yrh 2*] (يروى، #٣٧٢٢) ← לעע [*l'' 2*] (يشرب بصخب، #٤٣٦٣) ← לקק [*lqq*] (يلعق، يلحس، #٤٣٧٩) ← מצץ [*mṣṣ*] (يشرب، يشرب جرعات كبيرة، #٥٢٠٩) ← רוה [*rwh*] (يشبع حاجة الفرد، يجترع، #٨١١٥) ← שאב [*š'b*] (يشرب [ماء]، #٨٦١٢) ← שקה [*šqh*] (شراب، إنعاش، #٩١٩٧) ← שתה [*šth 2*] (شراب، #٩٢٧٢).

البيبلوجرافيا

H. J. Austel, *TWOT* 2:959b-60a; C. Conti-Rossini, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, 1931; D. M. Edwards, "Drunkenness,' *ISBE*, 1915, 2:880b-81b; D. M. Edwards and C. E. Armerding, "Drunkenness,' *ISBE*, 1979, 1:994b-95a; G. Gerleman, *THAT*, 2:1022-26; J. Hoftijzer and G. van der Kooij, eds., *ATDA*, 1976; A. W. Jenks, "Eating and Drinking in the OT,' *ABD* 2:250b-54b; D. J. Pardee, "The Preposition in Ugaritic,' UF 7, 1975, (329-78) 373 (on sty + prepositions *b, lbl, 'd, 'm*); J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, 1903; G. Pettinato, *Old Canaanite Cuneiform Texts of the Third Millennium*, 1979; M. H. Pope, "A Divine Banquet at Ugarit,' in *The Use of the OT in the New and Other Essays*, FS W. S. Stinespring, ed. J. M. Efird 1972, 170-203 (on RS 24.258); J. F. Ross, "Drink,' *IDB* 1:871b-72a; W. Rudolph, "Das Hohe Lied im Kanon,' *ZAW* 59, 1942-43, 189-99; D. E. Smith, "Drink,' *ISBE*, 1979, 1:992b-93a.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

9274 שְׁתִי

שְׁתִי [*sᵉtî 1*]، إسم، قماش منسوج (#٩٢٧٤).

ش. أ. ق أكد. *satû*، ينسج، *sutû*، يفتل؛ الأغارتية *stt*، منسوج؛ أرم. שְׁתָא، ينسج، שְׁתְיָא، يفتل.

ع. ق ترد كلا من هذه الكلمة وعֵרֶב (#٦٨٤٩) في نفس الأماكن التسعة في لا ٤٨:١٣-٥٩. يظهر التزاوج في KJV, RSV, NASB وترجمات أخرى كـ"السدى واللحمة.' في NIV وNAB ترد كـ" أقمشة منسوجة ومعقودة" هذه الفقرة لها علاقة بالثياب المنجسة بالتعفن. إن الترجمة التقليدية "لبسدى واللحمة" هي ترجمة مشكوك في صحتها، حيث أن العفن سوف ينمو في الخيوط في كلا الإتجاهين. إلا أن Milgrom، جادل من أجل هذه الترجمة التقليدية (*Leviticus* 1-16, AB, 809). ربما يُفهم المصطلح على أنه قماش مصنوع من نوعين مختلفين من الغزل (so Wenham, *Leviticus*, 202) أو كأسلوبين مختلفين من الصناعة بالنسبة لـ" أقمشة منسوجة ومعقودة" التي ترد في بعض الترجمات.

غزل، حياكة، نسج، تطريز: ← ארג [*'rg*] (نُسِجَ، حِيكَ، #٧٥٥)؛ ← דַּלָּה [*dallâ 1*] (شعر، غزل، ينسج على النول، #١٩٢٩)؛ ← חֹשֵׁב [*ḥōšēb*] (نساج، #٣١١٠)؛ ← טוה [*twh*] (يغزل، #٣٢١١)؛ ← כִּישׁוֹר [*kîšôr*] (عصا المغزل، #٣٩٦٩)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (عصا، #٤٩٦٢)؛ ← סכך [*skk 2*] (ينسج، يجدل، #٦١١٥)؛ ← עֵרֶב [*'ēreb 1*] (أدوات الخياطة، #٦٨٤٩)؛ ← פֶּלֶךְ [*pelek 1*] (فلكة المغزل، #٧١٣٤)؛ ← רקם [*rqm*] (تطريز، ينسج معا، #٨٣٨٧)؛ ← שְׂרָד [*śᵉrād*] (منسوج، #٨٥٧٣)؛ ← שׁבץ [*šbṣ*] (ينسج، #٨٦٨٧)؛ ← שְׁתִי [*šᵉtî 1*] (أدوات النسج، #٩٢٧٤)؛ ← תפר [*tpr*] (يحيك، #٩٥٢٩).

روبرت ألدن *Robert Alden*

٩٢٧٥ (שְׁתִי [*sᵉtî 2*]، شرب، سكر؟)، ← #٩٢٧٢

٩٢٧٦ (שְׁתִיָּה [*sᵉtîyâ*]، شرب)، ← #٩٢٧٢

٩٢٧٧ (שָׁתִיל [*satîl*]، قطع)، ← #٩٢٧٨

9278 שָׁתַל

שָׁתַל [satal]، قَلْ. نبات، يزدرع (ينقل غرسة إلى تربة أخرى) (#٩٢٧٨)؛ שָׁתִיל [satîl]، قطع (مرة واحدة؛ #٩٢٧٧).

ش. أ. ق عرب. وأرم. بنفس المعنى. تعني الصيغة الإسمية في أكد. *sitlu* يطلق أو يقطع.

ع. ق ١. يستخدم الفعل الذي يرد في الإجمال ١٠ مرات على وزن قَلْ. بصفة مستمرة في الأجزاء الشعرية بمفهوم مجازي. يتحدث حز ١٧:٨ عن إسرائيل كالكرم التي بينما زُرعت في تربة غنية وبجانب مياة وفيرة بنسر عظيم (بابل، ع.١٢)، يبست عندما أمدت أغصانها إلى نسر آخر (مصر، ع.١٥). رغم أن الكرمة أزدرعت (ع.١٠)، إلا أنها ستذبل عندما تُضرب بريح شرقية، قضاء الله على يد بابل (ع.٢٠). في ختام حز ١٧، أعلن الله أنه هو نفسه سوف يزرع ساقاً من تقليم الأرز (ع.٢٢) في أماكن إسرائيل المرتفعة (ع.٢٣)، التي ستنمو لتكون شجرة عظيمة، مانحة الحماية لكل الطيور. يُنبي حز ١٩:١٠، ١٣ على نفس الصورة. نما إسرائيل وإزدهر، نبت بجانب مياه وفيرة في أرض كنعان (ع.١٠)، لكنه دُمر بنار (القضاء) بعد أن أزدرع (السبي البابلي) في أرض صحراوية.

٢. يصف إر ١٧:٨ ومز ١:٣ البركات التي للشخص الذي يثق في الرب: "سيكون كشجرة منبتة عند المياه." حتى في أوقات الجفاف سيظل مخضراً. مز ٩٢:١٣[١٤] بالمثل يتبين أن البار، "المغروس في بيت الرب" سيزدهر ويستمر في حمل الثمار حتى إلى الشيخوخة (ع. ١٤[١٥]).

٣. إن النقل النصي لهو ٩:١٣ يعكس احتمالية وجود نصين عبريين مماثلين مكتوبين. تُمثل MT بواسطة أغلب المترجمين المعاصرين، "أفرايم كما أرى مثل صور (לְצֹר) مغروس (שְׁתוּלָה) في مكان مسر(בְנָוֶה)." تقترح سب التي تمثلها RSV، "كما أرى، بنيه (בָנֶיהָ) [إفرايم] عُينوا (שְׁתוּלֵהֶם) كفريسة." إن القراءة القرينية الصعبة لـ MT هي التي سببت في سب (RSV).

٤. بناء على نموذج *qatîl* الشائع بالنسبة للأنشطة الزراعية الأخرى (مثلاً، זָמִיר، تقليم الكرم) ربما تحمل שָׁתִיל معنى سلبي، للمزروع أو المغروس. إن الحالة الوحيدة التي للكلمة في عبر. كت. هي بيانية، تشير إلى الأطفال الذين يخافون الرب مثل غروس الزيتون (مز ١٢٨:٣).

ب. ت رغم أن أحد التعينات الذاتية لجماعات قمران هي "نبتة أبدية" מַטַּעַת עוֹלָם، (نج. 8:5، 8، 11:8)، فلا يوجد إشتقاق للجذر שָׁתַל النصوص الموجودة. يُفضل الجذور נָטַע وצֶמַח.

تحمل أرم. نفس المعنى، تر. Ps 128:3 لـ שְׁתִיל. يمجد سير ٥٠:١٢ خدام رئيس الكهنة شمعون II (٢١٩-١٩٦ ق. م): "كانوا كالأرز الذي ينبت (שְׁתִילֵי) في لبنان."

زراعة: ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل صغير، طفل، رضيع، #٣٤٣٧)؛ ← נטע [nt‛] (نبات، يقيم، يدفع، #٥٧٤٩)؛ ← שׁתל [štl] (نبات، إزدراع، #٩٢٧٨).

البيبلوجرافيا

TWAT 5:415-24; J. K. Kuan, "Hosea 9.13 and Josephus, *Antiquities* IX, 277-87,' *PEQ* 123, 1991, 103-8.

إم. جي . أبيج، الإبن. *M. G. Abegg, Jr.*

9283 שָׁתַע

שָׁתַע [sata‛]، قَلْ. حملق، نظر، شاهد؛ هِفعِيل. ينظر بعيداً؛ هِتبَعيل. يتلفت بقلق (#٩٢٨٣).

ع. ق يظهر الفعل שָׁתַע العبري مرتين فقط في ع. ق (إش ٤١:١٠، ٢٣). في الواقع، يشتق هذا الشكل من שָׁעָה، يحملق، ينظر، يشاهد (#٩١٢٠)، الذي يظهر زيادة عن هذا بـ ١٢مرة في ع. ق مر الجذر שָׁעָה بفرضيات علمية كثيرة في صيغة هِتبَعِيل.، نتج عنه ما بدا أنه جذراً جديداً שָׁתַע.

في وزن قَلْ. وهِفعِيل. يدل هذا الفعل على حركة العين، بمعنى ينظر أو يرى (٢صم ٢٢:٤٢؛ أي ٧:١٩؛ ١٤:٦؛ مز٣٩:١٣[١٤]؛ إش ٢٢:٤؛ ٣١:١). يمكن أن يشير رمزياً إلى الالتفات إلى أو النظر إلى شخص أو شيء ما (تك ٤:٤، ٥؛ خر ٩:٥؛ مز ١١٩:١٧؛ إش ١٧:٧، ٨). إلا أنه في قرينة الخوف، يظهر هذا الفعل مرتين في وزن هِتبَعيل. المذكور أعلاه، بمعنى يتلفت بقلق (NASB)؛ كما تُترجم من قبل NIV كرعب (إش ٢٣،٤١:١٠). في كلتا الحالتين יָרֵא (#٣٧٠٧)، يظهر أشهر تعبير عبري للخوف في إرتباط مع الصيغة שָׁעָה. في الحالة الأولى تستخدم كنصيحة للراحة والتي تشبه العبارة المتوازية אַל־תִּירָא، لا تخف، تتبعها العبارة المناسبة المحفزة، "لأني أنا إلهك." في الحالة الثانية، تظهر في قرينة ساخرة من الوثنية: "إفعلوا خيرا أو شرا فنرتعب ونمتلىء بالخوف." في كلتا الحالتين، فإن الفكرة من وراء التعبير عن هذا الخوف تشبه القلق الذي يجعلك تنظر فوق كتفيك دائمًا في توقع تهديد غير معروف.

نظرة، ملاحظة، إدراك حسي، رؤية، يراقب: ← חָדָה [hadâ²] (يحدق في، يظهر، #٢٥٢٦)؛ ← חָזָה [hazâ] (ينظر، يلاحظ، يشاهد، #٢٦٠٠)؛ רָאָה [ra'â ¹] (يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، #٨٠١١)؛ ← רָצַד [rasad] (يضع عينيه على، #٨٣٥٣)؛ ← שָׁקַד [saqad] (يأخذ ملاحظات على، #٨٥٦٧)؛ ← שָׁאָה [sa'â3] (يقف محدقا، #٨٦١٧)؛ ← שָׁגַח [sagah] (يحدق، يتفرس، #٨٧٠٨)؛ ← שׁוּר [sûr ¹] (يحدق في، يشاهد، يرى، #٨٨٠٠)؛ ← שָׁזַף [sazap] (يلتقط نظرة عن، يدبغ، يشيط، #٨٨١٢)؛ ← שָׁעָה [sa'â] (ينظر، يهتم بـ، يحدق في، #٩١٢٠)؛ ← שָׁקַף [saqap] (ينظر لأسفل، #٩٢٠٧)؛ ← שָׁתַע [sata'] (يحدق، ينظر، يشاهد، يتفحص بقلق، #٩٢٨٣).

إم. في. فان بلت/ دبليو. سي. قيصر، الإبن / M. V. Van Pelt
W. C. Kaiser, Jr.

9284	שָׁתַק

שָׁתַק [sataq]، قَلَّ. أصبح هادئًا (#٩٢٨٤).

ع. ق يرد هذا الجذر ٤مرات كفعل. يشير ثلاثة مرات إلى البحر الذي هدأ (مز ١٠٧:٣٠؛ يو ١:١١، ١٢) كنتيجة لعمل الله، ومرة إلى تهدئة نزاع عندما لا يكون هناك أية نميمة (أم ٢٦:٢٠).

راحة، هدوء، استرخاء: ← דָּמָה [damâ ²] (يأتي لنهاية، راحة، يكون أخرس، صمت، #١٩٤٩)؛ ← נָוָה [nawâ ¹] (راحة، #٥٦٥٧)؛ ← נוּחַ [nûah ¹] (يهدىء، يستريح، ينتظر، محطة، وديعة، # ٥٦٦٣)؛ ← רָגַע [raga' ¹] (يتحطم، يأتي إلى راحة، يكون هادئا، #٨٩/٨٠٨٨)؛ ← שַׁאֲנַן [sa'an] (مستريح، مطمئن، #٨٦٣١)؛ ← שָׁבַח [sabah ²] (يسكن، يلطف، هدوء، #٨٦٥٦)؛ ← שָׁבַת [sebet] (يجلس بهدوء، راحة، #٨٦٩٩، ٨٧٠٠)؛ ← שָׁתַק [sataq] (يكون هادئا، #٩٢٨٤).

جون إن. أوسوالت John N. Oswalt

المجلد ٥

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

مكتبة المهتدين الإسلامية

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير

لجنة تحرير النسخة الإنجليزية

المحرر العام

ويليم أي . فانجيميرين؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
كُلّية لاهوت ترينيتي الإنجيلية

المحررون المساعدون

ريتشارد د. باترسون
أستاذ فخري، بجامَعَة ليبرتي

تريمبر لونجمان الثالث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعهد وستمِنْستر اللاّهوتي

بروس ك. والتك؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كُلّية ريجنت

إلمر مارتنز؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعهد مينونايت الكتابي للإخوة

جون والتون؛ دكتوراه
أستاذ الكتاب المُقدَّس
مَعهد مودي الكتابي

يوجين هـ. ميريل؛ دكتوراه
أستاذ دراسات ع. ق
مَعهد دالاس اللاّهوتي

المحررون المستشارون

جودون كونويل اللاّهوتي

روبرت ب. جوردون؛ دكتوراه
كُلّية الدراسات الشرقية
جامَعَة كامبردج

جي. جوردون ماك كونفِيل؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كيلتنهام وجلوسستر

جون أ. هارتلي؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
جامَعَة أسوزا باسيفِيك

جون ن. أوزوالت؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
مَعهد أسبوري اللاّهوتي

القس والتر سي. كايسر؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق، ورئيس مَعهد جوردون كونويل اللاّهوتي

جاري سميث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعهد بَيْتَ إِيْل اللاّهوتي

القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي

ويليم أي . فانجيميرين

المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية

محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مَنْ يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

مكتبة دار الكلمة Logos
٠٢٠١٦١٣٧٣٢٩٨
٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأولى ٢٠١٠

الجمع الإخراج الفني: زهور برنابا
تصميم الغلاف: جيرمين شفيق و أمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري: محمد حسن أحمد غنيم
رقم الإيداع: ١٩٠٣٥/ ٢٠٠٩
I.S.B.N. 978-977-384-175-4

الفهرسة بدار الكتب المصرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم: عبري عربي
محرر النسخة الإنجليزية: ويليم أي . فانجيميرين
مُحرر النسخة العربية: محمد حسن أحمد غنيم
القاهرة: مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٩ .
٨جـ ٧ ؛ ٢٠سم
تدمك: ٩٨٧ ٩٧٧ ٣٨٤١٧٥٤

١- الكتاب المُقدَّس- معَاجم
أ . فانجيميرين، ويليم أي . (مُحرر)
ب . غنيم، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة العربية)
٢٧٢٠/٣

المحتويات

ساهم فِي إخراج النسخة العربية

لجنة التعريب والترجمة:

الأب دميانوس المقاري	ق. بُولُس عزيز	ق. مكسيموس	د. ق. صبري
حنا يوسف	محمد حسن غنيم	ق. عاطف دَاوُدَ	لينا فاروق عزمي
ميرا خيري	نُكلس نسيم سلامة	الأب موسى مايز	وائل حداد
هاني حنا	رانيا نَبِيل جرجاوي	ماريانا كتكوت	د. فِينيس بولس

مراجعة:

الأنبا بطرس فهيم	المَعاون البطريكي للأقباط الكاثوليك
الأب كميل وليم	مدير مَعهد اللاهوت بالسكاكيني
أ. د. موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاهوت ع. ج بالكلية الإكليريكية بالقاهرة
أ. د. محمد الهواري	أستاذ الفكر الديني اليَهُودي ومقارنة الأديان - كلية الآداب - جامعَة عين شمس
د. هاني عبد العزيز جوهر	مدرس التاريخ اليُهُودي، وحضارات ش. أ. ق. - كلية الآداب - جامعَة عين شمس
د. عصام عيد	مدرس علم اللغة المقارن - كلية الآداب - جامعَة عين شمس

المراجعة اللغوية:

خالد سمير — محمد أَبُو عامود

التحرير وإعداد الفهارس:

محمد حسن أحمد غنيم

الجمع عَلَى الكمبيوتر:

زهور برنابا — إيفا تاوضروس

طبع فِي جمهورية مِصْر العربية

التنفِيذ الطباعي والتجليد: مطبعة سان مارك — ت: ٢٤٩٥٠٦٩٠

المُختَصَرات

الاختصار	المَعْنى
إتبغِيل / إتبَعَل	يقابل فِي العربية "أفتعل"= وهوأحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن هتبَغِّيل.
أثيوبية	الأثيوبية، اللغة الإثيوبية.
أداة	أداة التعريف أو التنكير= أداة تُستخدم مَعَ الاسْمَ، وتدل عَلَى كون الاسْمَ يُشير إِلَى شيء مُحدَّد أو إِلَى شيء غير مُحدَّد.
أداة ربط	أداة ربط
أدب. رب.	الأدب الرَّبّاني
أدب. قم.	هو مجموع الكتابات التي دونتها جماعة الأسينيين مثل؛ قانون الحرب، قانون الجماعة، مزامير الشكر.. ألخ
أرم. يه.	اللغة الآرامية الْيَهُودية
أَرَام. يهف.	اللغة الآرامية الْيَهُودية الفِلسْطِينية
أَرَامب.	اللغة الآرامية الإمبراطورية
أرم.	اللغة الآرامية
أم. كت.	اللغة الآرامية الكتابية (ع. ق).
أرم. مص.	اللغة الآرامية المِصْرية
اسْمَ. جغ.	الاسْمَ الجغرافِي
اسْمَ إشارة	عَنصر إشاري= كُلّمة (ضمير أو مُحدَّد يُشير إِلَى شيء للدلالة عَلَى قربه أو بعده عَن المتحدث.
اسْمَ الفاعل	ويستخدم فِي العبَرِّيَةَ بمَعنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
اسْمَ المفعول	ويستخدم فِي العبَرِّيَةَ بمَعنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
إشور.	إشورية، اللغة الإشورية
إشور. ح.	اللغة الإشورية الحديثة (المَعَاصَلاَة)
إفتَعَل.	أحد إشكال الفعل مِنْ الوزن هتبَغِّيل.
أكد.	أكدية، اللغة الأكدية
أمري.	صيغة الأمر؛ جملة أمرية؛ دال عَلَى صيغة الأمر
أوغا.	الأوغاريتية، اللغة الأوغاريتية
إيلوهيمي	أحد طبقات التقليد التوراتي
إفْعَل.	أحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن قل. وهو أحد الأوزان المُجرَّدة المبنية للمَعْلوم
ب. ت	كتابات مَا بعد ع. ق
بشيطة.	أو البسيطة، ترجمة الكتاب المُقدَّس بالسريانية
بَعل.	وزن مبْنِي للمجهول ويصاغ بتضعيف عين الفعل، ويفِيد التعدّدية.

الاختصار	المَعْنى
بُعَل.	وزن المبَنِي للمجهول مِنْ وزن المضعف فِي العبَرِّيَةَ، ويُقابل فُعِّل فِي العربية.
بُوليل. / بُوئل.	وهو مبَنِي للمَعْلوم خاص بالفعل الأجوف فِي وزن بِعِّيل وكذلِك المضاعف.
بِعِّيل.	وزن المضعف العين فِي العبَرِّيَةَ، ويفِيد التعدّدية، مِنْ الثلاثي، ويقابل فَعَّل فِي العربية.
بلبِّل.	أحد تصريفات وزن قل.
ت. إ. ش.	ترجمة الإنجيل الشريف العربية
ت. ثيو. ي	ترجمة ثيودوسيوس اليونانية للعهد القديم
ت. س	التوراة السامرية
ت. س& ف	ترجمة سميث& فندايك العربية للكتاب المُقدَّس. وهي الترجمة الرسمية للكنيسة العربية، تقريبًا.
ت. ك. ح	ترجمة كتاب الحَيَاة العربية.
ت. لت. ق	الترجمة اللاتينية القديمة للكتاب المُقدَّس (سابقة للفولجاتا)
ت. لت	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)
ت. م	الترجمة العربية المشتركة للكتاب المُقدَّس.
ت. ي. ح	الترجمة اليَسُوعية (الكاثوليكية) الحديثة
ت. ي. ق	الترجمة اليونانية القديمة
تثنوي.	المَصدر التثنوي= أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس
تر. ق	ترجمات قديمة
تراون.	ترجوم أونكُلوس
ترج.	ترجوم (ترجومي)
ترد ١.	ترد مرّة واحدة
ترد ٢.	ترد مرتين
ترسيما.	ترجمة سيماخوس اليونانية للعهد القديم
تركيبي	بنائي
تزامني إجمالي.	تعبير يُطبّق عَلَى درس حقيقة كتابية أو نص كتابي فِي زمِنْ محدّد.
تطورعبر الزمِنْ.	يستعمل هذا التعبير للدلالة عَلَى دراسة تطوّر مَعْنى نص كتابي مَعَ مضي الزمِنْ.
تل فل.	التلمود الفِلسْطِيني (الأُورُشَلِيمي)
تل بَابل.	التلمود البَابِلي
تل عمَّا.	مخطوطات تل العمارنة
تلم.	تلمود، تلمودي

الاختصار	المَعْنى
توراة.	الأسفار الخمسة الأوّلى
توس.	توسفتا = التتمات المُضافة للمشنا
تُقرأ.	تُقرأ بحسب الحاشية [مقروء وغير مكتوب]
تُكتب.	مَا هو مكتوب [مكتوب وغير مقروء]
تفعيل.	أحد أشكال الوزن **نفعَل.**
جعزية.	Geez [لغةَ ساميةَ جَنُوبِيَّةَ قديمةَ التي طوّرتْ فِي المِنْطقةِ الحاليةِ لأرتيريا وشمال إثيوبيا فِي القرن الأفريقي، كُلُغةِ طبقةِ الفلاحين. أصبحَتَ اللغة الرسمية لممَلكِةِ أكسوم Aksum وما بعدها، وفِي قضاء الإمبراطوريةِ الأثيوبيةِ.]
حالة النصب	حالة النصب= صيغة الاسْمَ أو العبارة الاسْمَية التي تُبيِّن أن وظيفتها - مثلاً- تدل عَلَى المفعول به لفعل فِي الجملة.
حرف الجر	لعدم وجود الاعراب فِي العبَرِّيَةّ، يُستخدم مصطلح "حرف النسب".
حيثية.	الحيثية
دلالي	دلالي= مشتق مِنْ اسْمَ أو صفة (وصفي)
ربّا.	الكتابات الرَّبّانية
رؤيوي.	رؤيوي
سام.	السامية، اللغات السامية
سام. غ.	اللغة السامية الغربية
سامر.	السامرية
سب.	الترجمة السبعينية
سبا.	اللغة السبائية
سريانية	اللغة السُريانية
سوم.	اللغة السومرية
سينا. أ	اللغة السينائية الأوّلية
ش. أ	الشرق الأدنى
ش. أ. ق	ش. أ. ق.
شظية.	جزء صغير مِنْ مخطوطة
ص.	إصحاحـ (ـات)، فصل مِنْ سِفْر
ع.	عدد/ أعداد (آية/ آيات) مِنْ إصحاح
ع. ج	ع. ج
ع. ج. ق	اللغة العربية الْجَنُوبيَّة القديمة
ع. ق	ع. ق
عبر.	اللغة العبَرِّيَةّ
عبر. رب.	اللغة العبَرِّيَةّ الرَّبّانية
عبر. كت.	عبر. كت. المستخدمة فِي ع. ق
عبر. مت.	الغة العبَرِّيَةّ المتأخرة (المَعَاصَلاَة)
عرب.	اللغة العربية
فولج.	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدّس (الفولجاتا)

الاختصار	المَعْنى
فينيقية.	اللغة الفِينيقية
ق. م	قبل ميلاد الْمَسِيحُ
قا؛	قابل ، قا؛
قبطية.	اللغة القبطية
قَل.	يطلق عَلَى الوزن المُجرَّد اسْمَ الوزن الخفِيف أوالبسيط "قل".وقد أطلق الْعَالِم اللغوي "حيوج" ليميزه عَن بَقِيَّة الأوزان المشددة أو المزيدة بحرف أو أكثر.
ك. م. ع	الكتاب المُقدَّس فِي اللغة العبَرِّيَةَ
كتاب تذكاري	كتاب يحوي مقالات تذكارية عَن شخص مازال حيًا
كتابي	مِنسوب للكتاب المُقدَّس
كتب. منح	كتابات مِنْحولة
كَنْعَانية	الكَنْعَانية
كهنوتي	المَصدر الكهنوتي، أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس
ل. ب. م	لفائف البحر الميت
لاتينية	اللغة اللاتينية
لاحقة	لاحقة: حِرف أو صوت أو مجموعة حروف تُلحق بنهاية كُلْمة بغية تغيير مَعْناها أو تغييروظيفة هذِهِ الكُلْمة
لهجة	لهجة - لهجي= مستوى لغوي مِنْطوق فِي قسم مِنْ البلاد، أو يستخدمه أناس ينتمون إِلَى طبقة اجتماعية مُحدَّدة (لهجة اجتماعية social dialect أو SOCIOLECT)، وتختلف فِي بَعْضِ الكَلْمات وبَعْض النحو و / أو بَعْض النطق عَلَى الصيغ الأخرى مِنْ اللغة نفسها.
مثل؛	مثل؛
مدر.	مدراش (مدراشي)
مس.	النصّ الماسوري
مشن.	مشناه (مشناوي)
مصْرِيَّة	اللغة المِصْرية
مقالة	مقالة مطولة، أطروحة وبخاصة لرسالة الدكتوراة
مند.	اللغة المِنْدعية/ المِنْدائية = أحد أشكال اللغة الآرامية يستخدمه المِنْدعيون/ المِنْدائيون
ن. ع. ج	النقوش العربية الْجَنُوبيَّة
نبطية	اللغة النبطية
نِفعَل.	الوزن المبَنِي للمجهول مِنْ الثلاثي المجرّد، ويقابل فِي العربية فعل، انفعل.
هيتبَلْيِل.	فعل مضعف وهو أحد إشكال وزن **هِتْبَفِّيل.**
هَفعل.	أحد أشكال الوزن **هُفعَل.**
هُفعَل.	أحد الأوزان السبعة المزيدة المبَنِية للمجهول . ويصاغ بزيادة "الهاء".

الاختصار	المَعنى
هِتبَعِّيل.	أحد الأوزان السبعة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى فِي العبَرِّيَّة "حوزر" أي (مطاوع) ويدل عَلَى الفاعلية والمفعولية فِي آن واحد وعلامته زيادة حرفِي "הת" فِي أوَّله مَعَ تشديد عينه
هِتبُوليل.	أحد إشكال الفعل مِنْ وزن **هِتبَعِّيل.**
هِشتَفعِّيل.	وهوأحد إشكال وزن **هِتبَعِّيل.**

الاختصار	المَعنى
هِفعِيل.	أحد الأوزان السبعة . وهو وزن مزيد مبَنِي للمَعلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمّى بوزن التعدية أو السببية.
ي.	اليونانية
يهودية	الْيَهُودية
يَهُوذا	سبط / مَمْلَكَةُ يَهُوذَا
يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس

الرموزُ

|| parallel with موازي مَعَ؛ موازي لـ

> derived from مشتق مِنْ؛ إشتق مِنْ

< transformed to تَحوَّلت إِلَى

* hypothetical form الشكْلُ الافتراضي

← cross-reference (within NIDOTTE) الإسناد الترادفِي

الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينبِيِّرجر)

x: إنظرْ مقالة (x) فِي المجلدِ الرابعِ

ع. ق والجديد

تك	تكوين	أي	أَيُّوب	حب	حَبَقُّوق	١تس	١ تسالونيكي
خر	خروج	مز	مزامير	صف	صَفَنْيَا	٢تس	٢تسالونيكي
لا	لاويين	أم	أمثال	حج	حَجَّي	١تي	١تيموثاوس
عد	عدد	جا	الجامَعَة	زك	زَكَرِيَّا	٢تي	٢تيموثاوس
تث	تثنية	نش	نَشِيدُ الأَنْشَاد	ملا	مَلاَخِي	تي	تيطس
يش	يَشُوعُ	إش	إِشَعْيَاءَ	مت	متى	فل	فليمون
قض	قضاة	إر	إِرْمِيَا	مر	مرقس	عب	عبرانيين
را	رَاعُوث	مرا	مَراثي إرمي	لو	لوقا	يع	يَعْقُوب
١صم	صَمُوئيل الأوَّل	حز	حَزَقِيَّال	يو	يوحنا	١بط	١بطرس
٢صم	صَمُوئيل الثاني	دا	دَانِيَال	أع	أعمال الرسل	٢بط	٢ بطرس
١ مل	ملوك الأوَّل	هو	هُوشَعُ	رو	رومية	١ يو	١يوحنا
٢ مل	ملوك الثاني	يؤ	يُوئيل	١ كو	١كورنثوس	٢يو	٢يوحنا
١أخ	أخبار أيام الأوَّل	عا	عَامُوسَ	٢ كو	٢ كورنثوس	٣ يو	٣ يوحنا
٢أخ	أخبار أيام الثاني	عو	عوبيديا	غل	غلاطية	يه	يَهُوذَا
عز	عَزْرَا	يون	يونان	أف	أفسس	رؤ	سِفْر الرؤيا
نح	نحميا	مي	مِيخَا	في	فِيلبي		
أس	أَسْتِير	نا	نَاحُوم	كو	كولوسي		

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)
طو	طوبيا	يهو	يهوديت
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سُلَيْمَان (سفر الحكمة)
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ
أخ أر	رسالة (رسالة) أرميا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتنين
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين
		٢ مك	٢ مكابيين

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص موسى	موسى [وصية موسى]
صع إش	صعودُ إشَعْيَاء	٢باس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس أر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه إش	إستشهاد إشَعْيَاء
مزسل	مزامير سُلَيْمَان	سيب	الأقوال السِيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية رَأوبَيْن
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يَهُوذا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف
وص بن	وصية بَنْيَامين		

مخطوطات البحر الميتُ والنصٌوصُ ذاتُ العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوّل إلى رقم الكهفِ؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)

وثص	وثيقة صادق/ دِمشْق (جنيزة القاهرة)
Hev	نَصُّ ناهال هِيفير
8HevXII gr	اللفيفة اليونانيةُ للأنبياء الصغار منْ ناهال هيفير
Mas	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	تسابيح ذبيحةِ السِّبت أَو القدّاس الملائكي منْ ماسادا
Mird	نصوصُ خيربت ميَرد
Mur	نصوصُ وَادِي المربعات
1Q34bis	الصلاةُ لعيدِ الأسابيعِ (جزءِ لفيفة الصلاةِ الطقّوْسيةِ = ١ Q صلاوات)
1QapGen	اَلتَّكوين الصغير (اَلتَّكوين الأبوكريفي)
1QDM(or 1Q22)	أقوالُ موسى
1QH	تراتيل عيد الشكر = كم.
1QIsaa	النسخة الأوّلى من إشعيا
1QIsab	النسخة الثانية من إشَعْيَاء
1QM	مخطوطة الحرب
1QpHab	تفسير عَلَى حبقوق
1QpMic	تفسير عَلَى ميخا
1QpPs	تفسير عَلَى اَلْمَزَامِير
1QS	قانون الجماعة ، نظام الجماعة
3QInv (or 3Q15)	لفيفة (كنز) النحاس Copper (Treasure) Scroll

4QFlor	فوريلكجيوم (أخرويات مدراشية)
4QPBless	البركاتُ الأبائيةُ
4QpIsaa.[b.c.d]	نسخ من تفسير عَلَى اشعياء
4QpNah	تفسير عَلَى نحوم
4QpPs37	٣٧تفسير عَلَى مَزْمُور ٣٧
4QSama.[b.c]	نسخ من صَمُوئِيل
4QTestim	Testimonia text
6QD (or 6Q15)	أجزاء من وثيقةِ دِمِشْق
11QPsaDavComp	اَلْمَزَامِيرُ المزوُّرة (ملحقٌ نثرِي)
11QtgJob	ترجوم عَلَى أيُّوب
11QTemple1[a,b]	لفيفة الْهَيْكَل

لمزيد من المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافيوس يوسيفوس
تا. أك	التاريخ الإكْلِيروسي تأليف يوسابيوس
تا. ط	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب الْيَهُود تأليف فلافيوس يوسفوس

المِنْشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Oricnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen
AfO	*Archiv für Orientforschung*
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums
AGM	*Archiv fiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928
AGMN	*Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schaftcn),* vols. 21-, 1929-
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.
AJBA	*Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute

AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib	Analecta biblica
AncIsr	R. dc Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969[2]
ANESTP	*Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955[2], 1969[3]
Ang	*Angelicum*
AnOr	Analecta orientalia
ANQ	*Andover Newton Quarterly*
AnSt	*Anatolian Studies*
AO	Dcr altc Orient
AOAT	Alter Orient und Altcs Testament
AOB	*Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927[2]
AOS	American Oriental Series
AOSTS	American Oriental Society Translation Series
AOT	*Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926[2]
AOTS	*Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967
APFC	A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923
APNM	H. B. Hufftnon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978
ARAB	*Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; rcpr. 1968
ArbT	Arbeiten zur Theologie
ARE	*Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962
ARM	Archives royales de Mari
ArOr ,	*Archiv orientální*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
AS	D. D. Luckcnbill, *The Annals of Sennacherib*, O1P 2, Chicago, 1924
ASG	*Archiv für Schweizerische Geschichte*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ASV	American Standard Version
ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDA	*Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van dcr Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976
ATDan	Acta thcologica danica
AIR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AuSP	G. H. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vols., Gutersloh, 1928-1942; repr. 1964
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AUSSDS	Andrews University Seminary Studies: Dissertation Series

AV	Authorized (King James) Version
BA	*Biblical Archaeologist*
BAfO	Beihefte zur Archiv für Orientforschung
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago, 1957, 1979²
BARev	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BASS	Beiträge zur Assyriologie und scmitischen Sprachwissenschaft
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBC	Broadman Bible Commentary
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BBLAK	Beiträge zur biblischen Landes- und Altcrtumskunde
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDB	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford, 1907; repr. with corrections, 1953
BDT	*Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Grand Rapids, 1960
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judcntums
BeO	*Bibbia e oriente*
BethM	*Beth Miqra*
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BETS	*Bulletin of the Evangelical Theological Society*
BEUP	*Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, ed. H. V. Hilprecht; Series A, Cuneiform Texts, Philadelphia 1893-1914
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFT	Biblical Foundations in Theology
BGBE	Beiträgc zur Geschichte der biblischcn Excgese
BHEAT	Bulletin d'histoire et d'exégèse de l'Ancien Testament
BHH	*Biblisch-historisches Handwörterbuch*, cd. B. Reicke and L. Rost, 3 vols., Göttingen, 1962-1966
BHK	*Biblia hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 1973¹⁶
BHS	*Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger and W. Rudolf, Stuttgart, 1969-1975, 1984³
BHT	Beiträgc zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibLeb	*Bibel und Leben*
BibOr	Biblica et orientalia
BibRev	*Bible Review*
BibS	*Biblische Studien* (Freiburg, 1895-1930; Neukirchen, 1951-)
Biella	J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*: Sabaean Dialect, HSS 25. Chico, Calif., 1982
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*
BIFAO	*Bulletin de l'institut français d'archeologie orientale*
Bijdr	*Bijdragen*
BIN	*Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University*, New Haven, 1917-1954
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BL	H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1918-1922; repr. 1962
BL	*Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Zurich, 1951; Einsiedeln, 1968[2]
BN	*Biblische Nolize*
BO	*Bibliotheca orientalis*
BR	*Biblical Research*
BRL	K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, HAT 1/1, Tübingen, 1937, 1977[2]
BRM	*Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, ed. A. T. Clay, New York, 1912-1923
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BSC	Bible Study Commentary
BT	*Bible Translator*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTGP	H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, 1979
BuA	B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920, 1925
BurH	*Buried History*
BVC	*Bible et vie chrétienne*
BVSAW	Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akadcmie der Wissenschaften zu Leipzig
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL	W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-
CAH	*Cambridge Ancient History*, 12 vols., Cambridge, 1923-1939, 1961-1971[2], 1970-[3]
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CahThéol	Cahiers théologiques
CAT	Commentairc de l'Ancien Testament
CB	Century Bible
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CC	Communicator's Commentary
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CHALOT	*A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. L. Holladay, Grand Rapids, 1971
ChiSt	*Chicago Studies*

GLECS	Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
GPL	Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990
GSAT	Gesammelte Studien zum Alten Testament
GTJ	*Grace Theological Journal*
Guide	Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)
GVGSS	C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961
HAD	*Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)
HAHAT	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915[17]; ed. R. Meyer and H. Don-ner, 1987-[18]
HAIJ	*A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, 1967-1995[3]
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	*E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988
HBD	*Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermanthena
HeyJ	*Heythrop Journal*
HG	J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959
HKAT	Handkommcntar zum Alten Testament
HL	E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931
HNE	M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898
HO	Handbuch der Orientalistik
HR	E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983
HS	*Hebrew Studies*
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, 1922-1923[4]
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HSyn	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*

HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, cd. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980
IBHS	B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962
IDBSup	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IH	J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879
IJH	*Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977
ILC	J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Hellighed of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)
IndES	*Indian Ecclesiastical Studies*
Int	*Interpretation*
Intcrp	Interpretation
IOS	*Israel Oriental Studies*
IOSOT	The International Organization for the Study of the Old Testament
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969
IOTS	B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979
IPN	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980
1RT	Issues in Religion and Theology
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]
ITC	International Theological Commentary
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Sociciy of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAOSSup	Supplement to the Journal of the American Qricntal Society
JARG	Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte
JASA	*Journal of the American Scientific Affiliation*
Jastrow	M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903
JB	Jerusalem Bible
JBC	*The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968
JBL	*Journal of Biblical Literature*

JBQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Studv of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTV1	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols., Wiesbaden, 1967-1969[2]
KAJl	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARl	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958[2]
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL[2]	sec KB

KBL³	sec *HALAT*
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-
KD	K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875²)
KD	*Kerygma und Dogma*
KEHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James (Authorized) Version
KISchr	*Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964³; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)
KP	E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987
KPG	Knox Preaching Guides
KQT	K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960
KSGVI	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964³
KTU	*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
KuAT	*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903³
Lange	Lange Commentaries
LB	*Linguistica biblica*
LBC	Layman's Bible Commentaries
LB1	Library of Biblical Interpretation
Leš	*Lešonénu*
LexÄg	W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-
LexSyr	C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968²
LHA	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962²
LLA	A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971
LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSS	Leipziger semitistische Studien
LTK	*Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965
LTP	*Laval théologique et philosophique*
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MAL	C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft
McCQ	*McCormick Quarterly* ,
MDB	*Le mandc de la Bible*
MdD	E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963

MDP	Mémoircs de la délégation en Perse
MedHab	*Medinet Habu*. Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ	*Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati	S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL	*Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC	*The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970[3]
NBD	*The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982[2]
NCB(C)	New Century Bible (Commentary)
NEB	New English Bible
NedTT	*Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT	*Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT	New Frontiers in Theology
NGTT	*Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDBA	*The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT	*The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT*, ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)
NIDOTTE	*The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
N1V	New International Version
NIVEC	*The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and .J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J., 1990
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT	*Norsk teologisk tidsskrift*
NovT	*Novum Testamentun*
NRSV	New Revised Standard Version

NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBL	Orientalia et biblica lovaniensia
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED	*The Oxford English Dictionary*
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	Orientalia lovaniensia periodica
OLZ	*Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM	*Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or	*Orientalia*
Or Ant	*Oriens antiquus*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS	*Oudtestamcntische Studiën*
OTT	G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT	B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO	W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR	*Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache	J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York, 1962[2]
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI	*J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971
POT	De Prediking van het Oude Testament
POTT	*Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW	*Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG	J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU	*Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Scliaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins (School of Theology) Journal*

PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-I9I3
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first series, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista bíblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931[2]; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965[3]
RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de I'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*

RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925[2]
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Studia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Scries
ST	*Studia theologica*
STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica

StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology* ,
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2, Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale.Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrifl*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity-Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien

TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*

WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Lcipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. M. C. Tenney, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبَرِّيَّة و الآرامية

الحروف

א = ʾ = ء	ו = w = و	ך,כ = k = ك، خ	ע = ʿ = ع	שׂ = ś = س
ב = b = ب	ז = z = ز	ל = l = ل	ף,פ = p = پ	שׁ = š =
				ص
ג = g = ج	ח = ḥ = ح	ם,מ = m = م	צ = ṣ = ص	ת = t = ت
ד = d = د	ט = ṭ = ط	ן,נ = n = ن	ק = q = ق	
ה = h = هـ	י = y = ي	ס = s = س	ר = r = ر	

ليس هناك أي فرقَ يُجْعَل بَيْنَ بجدكفت *bgdkpt* مَع أَو بدون الداغش اللَيِّن *dagesh lene*.

قارنُ: תּוֹרָה = *tôrâ*   הַתּוֹרָה = *hattôrâ*   תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

הָ = *â*	ֵ = *ē*	ִ = *i*
ָ = *ā*	ֵי = *ê*	ִי = *î*
ַ = *a*	ֶ = *e*	וֹ = *ô*
ֲ = *ᵃ*	ְ = *ᵉ* (إذا كَان حلقي)	ֹ = *ō*
וּ = *û*	ֱ = *ᵉ*	ָ = *o*
ֻ = *u*		ֳ = *ᵒ*

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجمات الصوتيةُ إستعمالاً معياريًا.

الأبجدية اليونانية

α = *a*	μ = *m*	ψ = *ps*	ηυ = *ēu*
β = *b*	ν = *n*	ω = *ō*	οι = *oi*
γ = *g*	ξ = *x*		ου = *ou*
δ = *d*	ο = *o*	γγ = *ng*	υι = *ui*
ε = *e*	π = *p*	γκ = *nk*	
ζ = *z*	ρ = *r*	γξ = *nx*	ῥ = *rh*
η = *ē*	σ,ς = *s*	γχ = *nch*	῾ = *h*
θ = *th*	τ = *t*	αι = *ai*	
ι = *i*	υ = *u*	αυ = *au*	ᾳ = *ā*
κ = *k*	φ = *ph*	ει = *ei*	ῃ = *ē*
λ = *l*	χ = *ch*	ευ = *eu*	ῳ = *ō*

القاموس الموسوعي
للاهوت وتفسير
العهد القديم

المقالاتُ المعجميةُ ת

ת

9289 תאב

תאב [*t'b* [1]] **قل.** رَغِبَ، اشْتَاقَ (#٩٢٨٩)؛ **اسم.** **תַּאֲבָה** [*ta'ᵃbâ*]، شوق، رغبة (← #٩٢٩١).

ع. ق. ١. قد يكون الفعل جذرًا فرعيًا مبنيًا عَلَى **אָבָה**، حاجة، رغبة (← #١٤). يستخدم الفعل مرتين في مز ١١٩ ليصف الاشتياق لكلمة الله (مبدأ، **פִּקֻּדִים**) ولخلاصه (ع. ٤٠، ١٧٤). يوضح الفعل حقيقة أنّ البشر المخلوقين عَلَى صورة الله، يجدون المغزى والمعنى الأساسيين لحياتهم في كلمات وأفعال خالقهم/ فاديهم.

٢. يرد الاسم في مز ١١٩: ٢٠ ليصف اشتياق المرنم تجاه كلمة الله.

ب. ت يُصادق عَلَى الفعل في الأدب الرَّبّاني لكل من الاستخدامين: الميل فطري الجسدية (للطعام) أو الأخلاقية (الميل الشرير)، كمايُعنى أيضًا بأولئك الذين لديهم أشواق شديدة تجاه أولادهم.

رغبة، اشتهاء، شهوه، لذة، سعادة، شوق، سُرُور:← **אֲרֶשֶׁת** [*'ᵃrešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← **חָמַד** [*ḥāmad*] (يرغب، يلتمس، يتوق، شهوة، يخزن، #٢٧٧٣)؛ ← **חָפֵץ** [*hapes* [1]] (يحتاج، يرغب، يبتغي ، يهتم ، #٢٩١١)؛ ← **חָשַׁק** [*ḥāšaq*[1]] (رغبة، توق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← **יָאַב** [*ya'ab*] (يتوق إلى، يشتاق، يروم، #٣٢٧٧)؛ ← **כָּלָה** [*kaleh*] (تشوق، #٣٩٨٥)؛ ← **כָּמַה** [*kamah*] (يتوق لشيء، يشتهي أمرًا، #٤٠١٤)؛ ← **כָּסַף** [*kāsap*] (يروم، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← **מוֹרָשׁ** [*môras*[2]] (أمنية، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← **עָרַג** [*'arag*] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← **שָׁאַל** [*sa'al*] (يلتمس، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← **תָּאַב** [*ta'ab*[1]] (يروم، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← **תְּשׁוּקָה** [*tesûqâ*] (رغبة، توق، ميل فطري، #٩٥٩٢).

يوجين كاربينتر/ مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

٩٢٩٠ (**תָּאַב**[2] [*ta'ab*[2]]، يمقت بشدة، يشمئز من)، ← #٩٤٩٣

9291 תַּאֲבָה

תַּאֲבָה [*ta'ᵃbâ*]، **اسم.** شوق، رغبة، شهية، رغبة متقدة، شهوة (#٩٢٩١)؛ > **תאב** [*t'b* [1]]، يشتاق إلى (← #٩٢٨٩).

ع. ق يرد. ١ الاسم فقط في مز١١٩: ٢٠. يعبر سياق الكلام عن القوة والحدة باستخدامه **גָּרַס**، يفنى، يَذْوَى (← #١٧٥٦). فرغبة وأشواق ناظم المَزْمُور (الآكلة) هي لأحكام الرَّبّ، والتي هي، في النهاية، تجلب اللذة (ع. ٢٤، **שַׁעֲשֻׁעִים** #٩١٤١).

رغبة، اشتهاء، شهوه، لذة، سعادة، شوق، سُرُور:← **אֲרֶשֶׁת** [*'ᵃrešet*] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← **חָמַד** [*ḥāmad*] (يرغب، يلتمس، يتوق، شهوة، يخزن، #٢٧٧٣)؛ ← **חָפֵץ** [*hapes* [1]] (يحتاج، يرغب، يبتغي ، يهتم ، #٢٩١١)؛ ← **חָשַׁק** [*ḥāšaq*[1]] (رغبة، توق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← **יָאַב** [*ya'ab*] (يتوق إلى، يشتاق، يروم، #٣٢٧٧)؛ ← **כָּלָה** [*kaleh*] (تشوق، #٣٩٨٥)؛ ← **כָּמַה** [*kamah*] (يتوق لشيء، يشتهي أمرًا، #٤٠١٤)؛ ← **כָּסַף** [*kāsap*] (يروم، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← **מוֹרָשׁ** [*môras*[2]] (أمنية، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← **עָרַג** [*'arag*] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← **שָׁאַל** [*sa'al*] (يلتمس، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← **תָּאַב** [*ta'ab*[1]] (يروم، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← **תְּשׁוּקָה** [*tesûqâ*] (رغبة، توق، ميل فطري، #٩٥٩٢).

ديفيد تالي *David Talley*

9292 תאה

תאה [*t'h*]، **بِيعّل.** يرسم (حدودًا) (#٩٢٩٢).

ع. ق لما كانت **תָּוָה** تستخدم عندما يكون الأشخاص هم المعنيون، صار استخدام **תָּאָה** مرتبطا بترسيم الحدود. كانت الحدود الوطنية في ش. أ. ق. غالبًا ما يتم تحديدها بشكل مبهم بواسطة البلدان الموجودة عبر الطريق (قا مقالة "Grenze," *RLA* 1957-71, 3:639). ويُذكر في عد ٣٤ أن نقاط الحدود الثابتة هما البحر والجَبَل: "وَهذَا يَكُونُ لَكُمْ تُخْمُ الشِّمَالِ. مِنَ الْبَحْرِ الْكَبِيرِ تَرْسُمُونَ (**תְּאוּ**) لَكُمْ إِلَى جَبَلِ هُورَ" (ع٧، وانظر أيضًا ع٨، وفي ع١٠ . اقرأ الفعل التام من **بِيعّل. תֵּאָה** [قا؛ *BHS*]).

يضع علامة: ← **צִיּוּן** [*sîyûn*] (شاهد [بلاطة الضريح]، علامة الطريق، #٧٤٨٣)؛ ← **תָּאָה** [*ta'â*] (يرسم حدودًا، #٩٢٩٢)؛ **תָּוָה** [*tawâ*[1]] (يضع علامة، #٩٣٤٤)؛ ← **תַּמְרוּרִים** [*tamrûrîm* [2]] (علامات عَلَى الطريق، لافتات، #٩٤٧٧).

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

٩٢٩٣ (תְּאוֹ [*te'ô*]، الظبي)، ← #٢٦٥١

٩٢٩٤ (תַּאֲוָה، [*ta'awâ* [1]]، رغبة)، ← #٢٠٣

٩٢٩٧ (תַּאֲלָה، [*ta'alâ*]، لعنة)، ← #٤٥٧

9298 תאם

תאם [*t'm*]، مشتق من الفعل ينجب تَوْأَم (#٩٢٩٨)؛ תּוֹאֲמִים [*tô'amîm*]، تَوْأَمانِ (#٩٣٣٩).

ع. ق ١. يظهر الفعل في خر٢٦: ٢٤؛ ٣٦: ٢٩ بمعنى النسخ المتطابقة. ويشير الفعل في نشيد الأنشاد إلى أسنان العذراء المتناظرة، المصفوفة بشكل مثالي بدون فجوة أو كسور بينها (نش ٤: ٢؛ ٦: ٦).

٢. يشير الاسم، إلى يَعْقُوب وعِيسُو في تك ٢٥: ٢٤، فَارِص وزَارَح في ٣٨: ٢٧. انظر أيضًا نش ٤: ٥ و٧: ٣[٤]، حيث يقارن ثديي العذراء بتَوْأَم من الظِبَاء، وهو حيوان اشتهر بكمال شكله وجماله.

ع. ج أشار يسوع في يو١١: ١٦ و٢٠: ٢٤ لتوما بـ "التَوْأَم" Didymus التي تعكس المعنى اليوناني للكلمة "تَوْأَم" (Δίδυμος #ي١٤٤١). ويكون اسمه بالآرامية *Te'oma* قد يكون اسم "توما" هو الشكل الهليني للاسم السامي، بينما Δίδυμος (#ي١٤٤١) هو اسمه باليونانية.

طفل: ← גֹּלֶם [*golem*] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [*tap*[1]] (أطفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [*yôneq*] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← יָלַד [*yalad*] (تحبل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [*yatôm*] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [*mamzer*] (نغل، غير شرعي، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר [*na'ar* [2]] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עוּל [*'ûl* [2]] (طفل، #٦٤٠٢)؛ ← תָּאַם [*ta'am*] (تحمل في تَوْأَم، #٩٢٩٨)؛ ← **التبني : اللاهوت.**

فيكتور هاملتن *Victor Hamilton*

٩٢٩٩ (תַּאֲנָה، [*ta'anâ*]، وقت الدورة النزوية عند الحيوان)، ← #٦٢٨

9300 תְּאֵנָה

תְּאֵנָה [*te'ēnâ*]، **اسم.** تين، (#٩٣٠٠)

ش أ ق الكلمة بالأكادية *tittu'm'* وبالآرامية. תְּיְנְתָא תְּאֵנְתָא، تين؛ فينيقية. *tyn*، تين.

ع. قِ ١. إن الكلمة الأكثر استخدامًا في **عبر. كت.** للتعبير عن التين هي תְּאֵנָה. وأكثر من ثلث مرات الورود الأربعين يأتي تقريبًا مقترنًا بـ גֶּפֶן، كرمة. ويرمز هذان التعبيران معًا إلى السلام والرخاء. فقد "عاشِ جميع الإِسْرَائِيلِيين في أمان" إبان فترة حكم سُلَيْمَان كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ (١مل ٤: ٢٥[٥: ٥]). وفي أيام حَزَقِيَّا عرض رَبْشَاقَى القائد الأَشُورِيِّ عَلَى اليَهُود أن "يعقدوا معه صلحًا" بوعد منه أنه سيُمَكن كل واحد منهم أن يأكل من " جَفْنَتِهِ وَتِينَتِهِ" (٢مل ١٨: ٣١ = إش ٣٦: ١٦). ومن نفس العصر (كما سيحدث بعد ذلك أيضًا) جاءت نبوتان: في يوم الرَّبّ كل واحد سيدعو جاره لـ "يَجْلِسُونَ كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ، وَلاَ يَكُونُ مَنْ يُرْعِبُ" (مي ٤: ٤؛ زك ٣: ١٠).

٢. تستخدم الكلمة תְּאֵנָה استخدامًا مذهلاً يظهر في إر ٢٤. يصور هنا يَهْوَهْ سَبْيَ يَهُوذَا "كَهذَا التِّينِ الْجَيِّدِ هكَذَا أَنْظُرُ إِلَى سَبْيِ يَهُوذَا الَّذِي أَرْسَلْتُهُ مِنْ هذَا الْمَوْضِعِ إِلَى أَرْضِ الْكَلْدَانِيِّينَ لِلْخَيْرِ. عَلَى عَيْنَيَّ عَلَيْهِمْ لِلْخَيْرِ" (ع. ٥-٦). وفي المقابل، "وَبَقِيَّةَ أُورُشَلِيمَ الْبَاقِيَةَ فِي هذِهِ الأَرْضِ وَالسَّاكِنَةَ فِي أَرْضِ مِصْرَ" توصف **بالتِّين الرَّدِئ**؛ فإنهم سوف "يفنون" (ع. ٨، ١٠؛ قا؛ ٢٩: ١٧). فقد يتوقع أحد أن هؤلاء الذين أخذوا للسَبْيِ هم جماعة الأشرار- أو "الرَّدِئ"، بينما الذين تُركوا في الأَرْض كانوا هم الأبرار "الْجَيِّد"، لكن يَهْوَهْ قد أعلن خلاف ذلك.

فما الذي أعلنه يَهْوَهْ بالضبط؟ إن رسالة التِّين لها عدة أوجه. أولاً، هذا الأمر ليس مسألة جغرافية أو سياسية، وإنما أخلاقية روحية، فالمحك هو علاقة الشعب بِيَهْوَهْ؛ فسيجدّدون لأنهم رجعوا إليه "بكل قلوبهم" (ع.٧). يطالب يَهْوَهْ بمعَاقبة كل من يخطئ، لكنه أيضًا سيشرع في إظهار أفعال رحمة (انظر Wessels, 406). ثانياً، سيكون من الخطأ أن نستنتج من إر ٢٤ أن "إله الكتاب المقدس" يتحيز بشكل تلقائي لهؤلاء المرفوضين أو المشرَّدين أو أن هؤلاء هم "المفضلون لديه" ذوو المستقبل المشرق. لقد لاحظ Wessels (405) بشكل ثاقب أننا إن قمنا بمثل هذا التعميم عَلَى أساس هذا الأصحاح، نكوّن بذلك فكرة سلفية عن النص. (← إِرْمِيَا :لاهوت).

يعتبر التِّين تشبيهًا مناسبًا هنا، إذ أنه خلافًا لكل أنواع الفواكه، يتناقض مستوى جودته ورداءته تناقضًا شديدًا. ففي حين يعتبر التِّين الناضج حديثًا شهيًّا جَيِّدًا، إلا أنه إن تُرك إلى أن يفسد، فإنه يسبب أذى للمعدة، ويسبب الغثيان، ولَا يصلح لشيء إلا لأن يطرح في النفايات. وبالتالي فإن يَهْوَهْ يرى القيمة الفدائية بالنسبة المجتمع المسْبي، بينما تُطرح الْبَقِيَّة الباقية في الأَرْض خارجاً كالنفايات.

٣. هناك ثلاثة تعبيرات أخرى قد تم توظيفها بالاقتران مع תְּאֵנָה داخل الفقرات الموجودة في إِرْمِيَا وخارجها، وهي בַּכּוּרָה /בִּכּוּרָה، שְׂעֹר، وפַּג.

تين: ← בִּכּוּרָה / בַּכּוּרָה [bikkûrâ / bakkûrâ] (التِّين الناضج حديثًا، #١١٣٦)؛ ← בָּלַס [balas] (يخدش، يفتح، #١١٧٩)؛ ← שִׁקְמָה [siqmâ] (شجر الجميز [التِّين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאֵנָה [te'enâ] (تين، #٩٣٠٠).

البيبلوغرافيا

TWOT 2:963; T. Giles, "A Note on the Vocation of Amos in 7:14," *JBL* 111, 1992, 690-92; J. W. Wenham, "Fig Tree in the Old Testament," *JTS* 5/6, 1954/55, 206-7; W. J. Wessels, "Jeremiah 24:1-10 as a Pronouncement of Hope?" *Old Testament Essays* 4, 1991, 397-407.

إدوين سي . هوستيتير *Edwin C. Hostetter*

٩٣٠١ (תֹּאֲנָה، [to'anâ]، مناسبة)، ← #٦٢٨

٩٣٠٢ (תַּאֲנִיָּה، [ta'anîyâ]، أسى، حزن)، ← #٦٢٧

9309 תְּאַשּׁוּר

תְּאַשּׁוּר [te'aššûr]، سَّرْو (#٩٣٠٩).

ع. ق استُخدمت فقط ثلاثة مرات (إش ٤١:١٩؛ ٦٠:١٣؛ حز ٢٧:٦). يعرفها BDB كشجرة البقس، لكنها تُفهم كسَّرْو من إش ٤١:١٩(KJV, NIV, NRSV, REB,NAB, NJPSV، وكذا كل الترجمات العربية). ومع ذلك فإنها في ٦٠:١٣ تُدرج مع شجرتين أخرتين (בְּרוֹשׁ، السِّنْدِيَانُ [#١٣٦٠] وَالشَّرْبِينُ [#٩٣٢٩])، وتترجم سنديان (KJV)، خشب البقس (REB)، خشب البقس (NJPSV). وتحتفظ ترجمة الـ NIV بتعبير سَّرْو في هذِهِ الفقرة. وعلى ما يبدو فإن صياغة التلمود لهذِهِ الكلمة كانت تشير إلى السَّرْو (*Rosh Hashana* 23a; *Baba Batra* 80b).

وجدت الكلمة الآن في الأوغارتية (*UT*, #2512; *WUS* # 2729)، حيث تُهجى *t'ishr*. مماثلة لكلمة وردت في الحيثية (*tieshshar*) تستخدم للخشب.

كان السَّرْو يُرى عادةً في المقابر والحدائق في إسْرَائِيل. وهي شجرة طويلة لونها أخضر غامق وتتميز بالخشب ذي القيمة العالية. قال عنها إشَعْيَاء أنها شجرة مختارة سينبتها الله في الصحراء (إش ٤١:١٩). البعض ظن أن السَّرْو كان الخشب الذي استخدمه نُوح في بناء الفُلْك (تك ٦:١٤).

قا؛ #٩٥٦٠ תִּרְזָה، وهي كلمة وردت مرة واحدة في (إش ٤٤:١٤)، حيث قامت الـ NIV أيضًا بترجمتها سَّرْوًا.

أشجار: ← תָּמָךְ [tamak] (أشجار ضخمة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז ['erez] (أرز، #٧٨٠)؛ ← דָּבַק [dabaq] (صنوبر، #٨١٥)؛ ← אֵשֶׁל ['esel] (الطرفاء [شجرة نحيفة الأغصان]، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [berôs] (العرعر، #١٣٦٠)؛ ← זַיִל [lûz [1]] (شجرة اللوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ ('es) (أشجار، شجرة، خشب، غابات، أعواد، #٦٧٧٠)؛ ← עֵץ ['es] (العرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [sammeret] (السنط [شجرة] قمة، #٧٥٥٠)؛ ← שָׁקֵד [saqed] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← שִׁקְמָה [siqmâ] (شجر الجميز [التِّين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [te'assûr] (السَّرْو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [tamar [1]] (شجرة النخيل، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [tirzâ] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**).

البيبلوغرافيا

N. Hareuveni, *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage,* 1984.

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

9310 תֵּבָה

תֵּבָה [tēbâ]، **اسم.** فلك/ سفينة، سفط/ سلة (#٩٣١٠).

ش. أ. ق ١. يُفترض غالبًا أن يكون لـ תֵּבָה أصول مِصْرية في الجذر *tbt*، رغم أن هذا غير متفق عليه إجماعًا، ويقترح البعض أن تلك الكلمة قد ترجع أصولها إلى مصادر بَابِلية، أو أكادية دخيلة (*elippu tebîta*). لاحظ الكثيرون تشابهات في ش. أ. ق. مع رواية سفينة نُوح والطُوفَان في اللوح الحادي عشر في ملحمة جلجامش (AKK.,early 2M)، تكوين إريدو Eridu (بَابِل القديمة، حوالي ١٦٠٠)، وقصة طوفان أترحسيس Atrahasis (حوالي ١٦٠٠). (يدعي البعض تشابهًا بين سفط موسى المصنوع من البردي والأسطورة البَابلية لسرجون الأكادي.) إن الروايات الثلاثة الأولى تتوافق أدبيًا، وبصورة عامة. إلا أن التشابهات الموصوفة في هذِهِ الشواهد الخارجة عن الكتاب المقدس، لا ترتقي إلى مستوى المعنى اللاهوتي الموجود في التَّكْوين. وعلى الرغم من احتمال وجود مصادر مشتركة للمعرفة منذ وقت مبكر أو وجود معرفة عامة بالأحداث، إلا أن علاقتها بالنص الكتابي لَمْ يُبت فيها بعد.

٢. لقد صُنع فلك نُوح من خشب غير معروف يُسمى גֹּפֶר، والذي يفهمه البعض عَلَى أنه السَّرْو (باليوناني κυπάρισσος)؛ يفترض أنه راتينجي ومغطى بطبقة من القطران (חֵמָר، #٢٨١٩). كان صفط موسى أيضًا مغطى بـ חֵמָר (خر ٢:٣)، لكنه كان مصنوعًا من البردي גֹּמֶא (أي ٨:١١؛ إش ٣٥:٧)، شبيهًا بقوارب المِصْريين (إش ١٨:٢). (أستخدم الـ חֵמָר أيضًا في بناء بُرْج بَابِل في تك ١١:٣ ، يشير كذلك إلى آبَارِ الزِّفتِ الخادعة في وَادِي السِّدِّيم [تك ١٤:١٠]).

ع. ق ١. الاسم תֵּבָה، فلك، سفينة (لا يجب أن يُخلط مع אֲרוֹן [#٧٧٨]، تابوت العهد)، فهو يلعب دورًا أساسيًا

في التاريخ التوراتي، وقد استحوذ عَلَى خيال الشعب عبر التاريخ، محاولين محاولات عديدة ومستمرة لتعيين مكان استقراره النهائي بعد الطوفان. فهو يمثل نقطة تحول حقيقية في بداية تاريخ البشرية، وهو أيضًا ذو أهمية بالغة في تاريخ الفداء. بمعنى، أن الفُلك لَمْ يكن ذا أهمية في حد ذاته، إنما لعب دورًا أساسيًا في الأحداث: ففي المرة الأولى التي يعلن فيها الله عن دينونته إنقاذه وخلاصه للبشرية، بشكل لا يُضاهى في التاريخ البشري كله (بعيدًا عن الخلق نفسه)، قطع عهدًا جديدًا مع خليقته. وهكذا ظهرت التساؤلات حول وجود الفُلك، أو حقيقة طوفان بهذا الحجم، مما جعل الباحثين، العلماء، والعلمانيين عَلَى حد سواء يتفقون عَلَى حلول وإجماعات قليلة. إن اختلاف الآراء يجعل من السهل أن نشكك فيما يعلنه النص الكتابي، وبعيدًا عن الاكتشافات الوشيكة عن الفُلك الفعلي وإجماع العلماء عن الطوفان، لابد أن ننظر بعين الإيمان للنص، فنرى المعنيين اللاهوتي والتاريخي اللذين لا يمكن فصلهما، فإن فصلهما يقلل من أثر التجريد والتأمل. فالاختزالية اللاهوتية التي تنكر الوحدة التاريخية واللاهوتية في سرد أعمال الله الفدائية تجاه البشر، والاختزالية المادية التي تنكر المغزى الواقعي والروحي والكوني لعجائب يَهْوَهْ وأعماله في الطبيعة والتاريخ، لا يتفقان كلاهما بشكل عادل مع الرواية والسرد المسجل في الـ ع.ق.

٢. تشير תֵּבָה في الـ ع. ق. في جميع الحالات عدا حالتين إلى سفينة نُوح (٢٨مرة). الحالتان الأخرتان تشيران للصفط الصغير الذي صنعته أم موسى لتجعله يطفو عَلَى مياه النيل، أملاً في النجاة من أمر فرعون بأن يُلقى جميع الأولاد حديثي الولادة في النيل (خر ٢: ٣، ٥). في كلا المثالين المذكورين، فإن هذا اللفظ يُعنى نقل شيء ما عَلَى المياه، أي قارب. لسوء الحظ كانت تترجم هذه الكلمة دائمًا بنفس الطريقة التي تُرجمت بها אֲרוֹן وبالتالي فإن الكلمة الإنجليزية "*ark*" تكون غامضة، بالمقارنة بـ תֵּבָה والتي تعني مركبة للانتقال عَلَى المياه وאֲרוֹן والتي تعني صندوق. إن الكلمة الإنجليزية *ark* تنشأ ببساطة من الكلمة اللاتينية *arca* (خزانة أو صندوق). أما بخصوص حجم فلك نُوح، فلكي نجعله أقل غموضا ينبغي أن نطلق عليه مسمى سفينة أو قارباً كبيراً، كالذي يكون مظهره مشابهاً لصندوق ضخم. ومن الجدير بالملاحظة، والذي يحتمل أن يكون مجرد صدفة، أن التشابه بين فلك نُوح وصفط موسى يشتمل عَلَى الدينونة السالفة والتي يتبعها خلاصًا معجزيًا، واللذان قد تحققا بسبب نجاح الفلك والصفط في مهمتهما الأساسية.

٣. يتصل الفُلك بصورة قوية بالرجل نُوح (←) في تك ٦-٩، الذي ذُكر حوالي ٥٤ مرة في الكتاب المقدس، يبدو أن الاسم نُوح (נֹחַ) اسمًا عبريًا נָחַם (#٥٧١٤)، بمعنى يعزي أو يتأسف، والذي يستخدم بطريقة مناسبة في تك ٦:٦، حيث ذكر أن الله قد حزن (וַיִּנָּחֶם יְהוָה) أنه صنع الإنسان. في قرينة هذا الشر المتفاقم، يعلن الرَّبّ أنه سيجيز قضاء بأن يضع نهاية لجميع الناس، باستثناء القليلين الذين سينجنون من عائلة نُوح، بسبب بره. رغم أن الأرْض جميعها "مَمْلُوءَةً بِالظُّلْم" (تك ٦:١١-١٣)، إلا أن نُوحًا دُعي بريئًا، ففي ص. ٦ وحده هناك ٨ إشارات توضح مدى فساد البشر، في مقابل الاعتراف المتكرر بصلاح نُوح. وهكذا سيكون القارب الذي أمر ببنائه سببًا لنجاته. كان لابد أن يكون طوله ٤٥٠ قدمًا، وعرضه ٧٥ قدم، وارتفاعه ٤٥ قدم. (١٥٠م × ٢٥م × ١٥م)، ربمابثلاثة طوابق كاملة، مبطناً بالقار، وبه ثغرات عَلَى انخفاض حوالي ١٨ بوصة من السقف فوق الأجناب ليوفر الضوء والهواء.

كان هدف نُوح الثاني هو أن يأتي بزوجين من كل أنواع المخلوقات عَلَى الأرْض (سبعة أزواج من الطيور الطاهرة) لتُحفظ داخل الفُلك أثناء الطوفان (← מַבּוּל، محيط سماوي، مطر شديد، #٤٤٢٩). هذه المهمة الهائلة تم إتمامها فقط عندما قيل أن الحيوانات "دخلت مع نُوح إلى الفُلك" (٩:٧)، من الواضح أنها معجزة! فعندما انهمرت الأمطار، أغلق نُوح وسبع من عائلته عَلَى أنفسهم الفُلك، ورغم أن المطر استغرق ٤٠ يَوْمًا، إلا أن الطوفان لَمْ يهدأ لمدة عام كامل، حين تركوا الفُلك وقدموا ذبائح المحرقة للرب (٨:٢٠). وهكذا يتسابق سرد القصة حتى يصل للذروة وأول عهد عظيم أقيم بين الرَّبّ والجنس البشري، بأول ورود لكلمة العهد (בְּרִית، #١٣٨٢) في ع. ق.، والذي يتضمن تجديد وعود الرَّبّ في جنة عدن، وكذلك الوعد بأن لا يدمر الأرْض مرة أخرى بالطوفان. هذا الوعد الأخير تمثل في عهد قَوْس قزح (تك ٩:١٣-١٦؛ إش ٥٤:٩-١٠).

٤. كان غرض الفداء الإلهي في هذا القضاء المدمر الأول عَلَى الخطيئة، تأسيس عهد جديد وغير مشروط مع خلائقه (تك ٦:١٨؛ ٩:٩-١٠). لقد أتمت سفينة نُوح الغرض الذي من أجله بُنيت ألا وهو هذا الفداء، من خلال نقل قلة من الأبرار الأحياء من عَالَم الشر العظيم لرجاء جديد كنتيجة لنور رحمة الرَّبّ. هذه الرواية لمثل هذا الدمار الكارثي تلقى اعتراضاً دائمًا من أولئك الذين لا يقبلون حقيقة خطية البشر، لكن خطية البشر الممتدة والقاسية في القرن العشرين تقف كشاهد مع نُوح ضد مثل هذا الرأي. فالنموذج الأصلي لرواية الفُلك والطوفان تحمل موضوع إصرار الكتاب المقدس المستمر عَلَى دينونة عدم الطاعة ومباركة الطاعة، لهذا كانت رسالته الأبدية هي الرجاء في نعمة الرَّبّ ورحمته في عَالَم تظهر فيه الشرور في تآلف وتناغم (← تكوين: لاهوت).

ب. ت لا تميز **سب.** بين תֵּבָה وأָרוֹן حيث ترد كليهما كـ κιβωτος (#ي٣٠٦٦). وهذا الرأي يقترح أن **سب.** تعتبر أي شكل عَلَى هيئة صندوق هو κιβωτος، موضحة أنه ليس هناك أي معنى لاهوتي مرتبط بالفُلك نفسه، بل بالأحرى يقترن المعنى اللاهوتي بسياق الكلام؛ وتحاول **سب.** إبراز معَّاني محددة (مثل؛ يُفهم تابوت العهد دائمًا كـ κιβωτὸς μαρτυρίου، حتى في القرينة التي لا ترد بها الكلمة العبَرِّيَّةَ עֵדֻת). وفيما يتعلق بفلك نُوح، فإن **سب.** قد قامت بترجمتها مباشرةً عَلَى أنها سفينة ولها شكل صندوق، والتي ربما توضح أسباب تكرار بعض المقاطع في سفر الخروج وتنبيرها عَلَى فكرة العهد المقام عَلَى أساس تابوت الشهادة، وهكذا عَلَى النحو المشار إليه تخلق فرقاً واضحاً. إن حقيقة أن **سب.** تقدم كلمة أخرى، θίβιν، في خر ٢:٢، ٥، ٦ لوصف قارب موسى الذي من البوص، توضح أيضًا فارقًا واضحاً بين الفُلْك والشهادة. ربما يعني أيضًا وبطريقة مماثلة أن قارب موسى كان أساسًا صفطاً من البوص غطته أمه بالقار لتجعله يمنع دخول المياه، وقد لُوحظ أن هذِهِ اللفظة لا تميزه فقط عن تابوت العهد لكن أيضًا تميزه عن فلك نُوح.

ع. ج ١. جاءت أيضًا إشارات لفلك نُوح في تحذيرات يسوع النبوية بأن الأيام الأخيرة ستكون مثل أيام نُوح: سيعيش الناس في الخطية و لن يبالوا بها، لدرجة العمى المطلق عن قضاء الله النهائي الذي سيستعلن عند مجيء المَسِيح (مت ٢٤:٣٧-٣٨؛ لو ١٧:٢٦-٢٧). بهذِهِ الطريقة فإن يسوع لا يصور فقط المعنى التاريخي واللاهوتي لرواية ع. ق. عن فلك نُوح والطُوْفَان كشيئين لا ينفصلان، إنما شبه ما قد حدث للعَالَم في الطُوْفَان بما سيحدث عند مجيئه الوشيك في وقت معين من التاريخ.

٢. في رسم صورة حية لأناجيل الع. ج.، يكمل عب ١١:٧ صورة بر نُوح بامتداح إيمانه و"خوفه المقدس" ببنائه الفُلك الذي به "دَانَ الْعَالَمَ، وَصَارَ وَارِثًا لِلْبِرِّ الَّذِي حَسَبَ الإِيمَانِ". ينقل ١بط ٣:٢٠ مفهومًا مزدوج الجانب عن فلك نُوح والطُوْفَان: فمن جانب، هؤلاء الذين لَمْ يطيعوا ظلوا تحت الدينونة، بينما من جانب آخر، فإن تحرير الثمانية الذين كانوا في السفينة يرمز إليه (ἀντίτυπον) بالمعمودية المسيحية، التي هي عربون خلاص المؤمنين بقيامة المَسِيح. يطبق بطرس أيضًا رواية نُوح بشكل مزدوج فيستخدم الجانبين كتحذير للخطاة المتكبرين الذين يظنون أن القضاء لن يأتي، فهو حتماً سيحدث. كذلك يعمل بمثابة تشجيع للمؤمنين الذين تحت تجارب قاسية بأن الرَّبّ حتما سيخلصهم. وكما في جميع فقرات ع. ج، هناك اقتناع تام بمصداقية رواية نُوح من الناحيتين التاريخية واللاهوتية، وكذلك المعنيين التاريخي واللاهوتي المقترنين بها.

فلك: ← אֲרוֹן [ʾarôn] (فلك، صندوق ضخم، تابوت، #٧٧٨)؛ ← תֵּבָה [tebâ] (فلك، سفط، #٩٣١٠).

البيبلوغرافيا

ANET, 72-99, 104-6, 503-7, 512-14; *HAHAT* 869; *EncJud* 3:466-68; *TWAT* 8:541-42; L. R. Bailey, "Noah's Ark," *ABD* 4:1131; idem, *Where Is Noah's Ark: Mystery on Mt. Ararat*," 1978; idem, Noah, 1989; S. Dalley, *Myths From Mesopotamia*, 1989; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels 2*, 1949; W. G. Lambert and A. Millard, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*, 1969; A. Millard, "A New Babylonian 'Genesis Story,'" *TynBul* 18, 1967, 3-18; J. A. Montgomery, *The Quest For Noah's Ark*, 1972; Pritchard, C. Siegfried, and S. Stade, *Hebräisches Wrterbuch zum Alten Testament*, 1893, 837; W. von Soden, *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, 1994; R. C. Thompson, *The Gilgamesh Epic*, 1930; E. Ullendorff, "The Construction of Noah's Ark," *VT* 4, 1954, 95; J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, 1990.

ستيفن تي . لاهاي *Stephen T. Hague*

٩٣١١ (תְּבוּאָה [tᵉbûʾâ]، غَلَّة، محصول)، ← #٣٢٩٢

٩٣١٢ (הַנְּבֻתַּע [tᵉbûnâ]، فهم، كفاءة)، ← #١٠٦٧

٩٣١٣ (תְּבוּסָה [tᵉbûsâ]، سقوط)، ← #١٠٠٨

٩٣١٤ (תָּבוֹר [tabôr]، تابور)، ← تابور

9315 תֵּבֵל

תֵּבֵל [tēbēl]، **اسم. مؤ.** عَالَم (#٩٣١٥).

ش. أ. ق أكد. *tabalu*

ع. ق ترد ٣٦ مرة مقتصرة عَلَى النصوص الشعرية، وتحمل مفهومًا كونيًا أو عَالَميًا حين تستخدم תֵּבֵל أيضًا وبقول آخر، الأَرْض كلها أو العَالَم الذي يُعتبر الوجود الوحيد. ترد أحيانًا في تواز مع אֶרֶץ (إر ١٠:١٢؛ مز ٤:١٢). تستخدم مرتين مع אֶרֶץ، لتعبر إما عن "وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ" (أي ٣٧:١٢)، أو مفهوم الأَرْض المَسْكُونَة (أم ٨:٣١). تستخدم دائمًا في القرائن التي تجعلها تقترن بأفعال يَهْوَهْ الخالق، وذلك، كنتيجة لذلك تعبر عن ثبات واستقرار الأَرْض ورسوخها (١صم ٨:٢؛ مز ٨٩:١١[١٢]؛ ٩٣:١؛ ٩٦:١٠). وتستخدم أيضًا عندما يُشار إلى سكان العَالَم أجمع (مز ٢٤:١؛ ٣٣:٨؛ ٩٨:٧؛ إش ١٨:٣؛ ٢٦:٩؛ نح ١:٥). يستخدم إِشَعْيَاء في أغلب المرات תֵּבֵל أكثر من أي نبي آخر، ليعبر عن قرينة دينونة العَالَم (إش ١٣:١١؛ ٢٤:٤؛ ٣٤:١؛ قا؛ مز ٩٦:١٣؛ ٩٨:٩).

أرض يابسة، الأرض: ← אֲדָמָה [*ʾadamâ* ¹] (إرضية، قطعة إرض، تربة، الأرض، عَالَم الموتى، #١٤١)؛ ← אֶרֶץ [*ʾeres*] (الأرض، أرض، #٨٢٤)؛ תֵּבֵל [*tebel*] (العَالَم، #٩٣١٥).

كريستوفر جي . إتش . رايت *Christopher J. H. Wright*

٩٣١٦ (תָּבַל، [*tebel*]، تَنَجَّس)، ← #١١٧٦

9318 תַּבְלִית

תַּבְלִית [*tablît*]. إبادة (#٩٣١٨).

ع. ق ترد فقط في إش ١٠:٢٥، في الإشارة إلى تدمير يَهْوَهْ لآشور (*HALAT* 1552). للاقتراحات عن الشكل والمعنى انظر H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 443.

تخريب، إبادة، تدمير، تشويه، هَدْم : ← אָבַד [*ʾabad* ¹] (يفنى، #٦)؛ ← אֵיד [*ʾêd*] (كارثة، # ٣٦٩)؛ ← בָּלַק [*balaq*] يدمر، #١١٩١)؛ דָּמָה [*damâ* ³] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דָּמַם [*damam* ³] (يفنى، #١٩٥٩)؛ ← הָרַס [*ha-ras*] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חָבַל [*habal* ²] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חָלַק [*halaq*³] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חָתָא [*hataʾ*] (يتدمر، #٣١٤٨)؛ ← כָּלָה [*kalâ* ¹] (يتم، يفنى، يدمِّر، #٣٩٨٣)؛ ← כָּרַת [*karat*] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدًا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מָחָה [*mahâ* ¹] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נָצָה [*nasâ* ²] (يسقط تحت الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נָתַס [*natas*] (يقتحم، #٥٩٩٥)؛ נָתַץ [*natas*] (يسوي بالأرض [يَدُكُّ]، #٥٩٩٧)؛ ← נָתַשׁ [*natas*] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פָּאָה [*paʾâ*] (يقطع إلي قطع، #٦٩٩٠)؛ ← פִּיד [*pîd*] (هدم، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← שָׁדַד [*sadad*] (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שָׁחַת [*sahat*] (يصبح فاسداً، يهدم، يَغطب، #٨٨٤٥)؛ ← שָׁמַד [*samad*] (يُنفى، يتحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [*tablît*] (إبادة، #٩٣١٨).

البيبلوغرافيا

NIDNTT 1:462-71.

كورنيليس فان دام *Cornelis Van Dam*

9319 תְּבַלֻּל

תְּבַלֻּל [*tᵉballul*]، بقعة بيضاء في العين أو عيب في الرؤية (#٩٣١٩).

ع. ق تعبير نادر يصف وجود بقعة بيضاء في العين، ومن المحتمل أن يصاحبها تلف في الرؤية (لا ٢١: ٢٠). ترد في **سب.** كـ πτίλος، كالتهاب في العين. مثل هذا العيب في النظر يمنع الشخص عن ممارسة الكهنوت العبراني حيث يتضارب مع وحدة وكمال الرَّبّ نفسه. طبيعة هذا المرض غير معروفة.

إعاقة، تشوه، أعمى، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם [*ʾillem*] (بُكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [*gibben*] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [*harûs* IV] (تشوه [الحيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [*heres*] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כָּשַׁח [*kasah*] (يكون أعرجًا، مقعدًا، #٤١٧١)؛ ← מוּם [*mûm*] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחַת [*mishat*] (مشوه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [*nakeh*] (مقعد، يُؤذي، #٥٧٨٣)؛ ← עָוַר [*ʿawar* ¹] (يكون أعمى، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג [*ʿilleg*] (متلعثم، يتأتأ، #٦٥٨٩)؛ ← פָּסַח [*pasah* ²] (يكون أعرج، مقعد، #٧١٧٤)؛ ← צָלַע [*salaʿ* ¹] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קָלַט [*qalat*] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שָׂרַע [*saraʿ*] (يشوه، مشوه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [*teballul*] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

عين، يغمز بعينه: ← אִישׁוֹן [*ʾîsôn*] (بؤبؤ العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [*babâ*] (بؤبؤ العين، #٩٤٩) ← עַיִן [*ʿayan*] (النظر اشتباهًا، #٦٥٢٣)؛ ← עַפְעַפַּיִם [*ʿapʿappayim*] (وهج العين، #٦٧٥٧)؛ ← קָרַץ [*qaras*] (يغمز، مقدار ضئيل، #٧٩٧٥)؛ ← רָזַם [*razam*] (وميض، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [*teballul*] (بقعة في العين، #٩٣١٩).

آر. كي. هاريسن / إي . إتش . ميريل *R. K. Harrison / E. H. Merrill*

9320 תֶּבֶן

תֶּבֶן [*teben*]، قش، تبن (#٩٣٢٠)؛ מַתְבֵּן (*mat-ben*) اسم مشتق من، كومة من التِّبْن (#٥٤٩٥).

ش. أ. ق الكلمات الشبيهة في الشكل ترد في **أرامب.** תִּבְנָא، תִּבְנָא (Ahiq. 112)؛ والسريانية *tebnaʾ*؛ قا؛ Palm. *tbnʾ*، الأكادي *tibnuʾm*، والعربية تِبن.

ع. ق يتضمن حصد الحبوب، الجني، الدرس، والتذرية. كان الهدف من هذِهِ العملية هو فصل الحبوب عن التِّبْن والقشر. كان للحبوب القيمة الأعلى، ثم التِّبْن، ثم بعد ذلك تأتي القشر ذو القيمة الأقل. وقد زعم بوروسكي Borowski أن קַשׁ تعني تبن، תֶּבֶן هي قطع صغيرة من التِّبْن، بينما تشير מֹץ إلى الحبيبات الأصغر والأخف من التي تُدرَس (*Agriculture in Iron Age Israel*, 69).

يُفترض أن תֶּבֶן التِّبْن استخدم فقط كطعام (للثيران في إش ١١:٧)، ولكنه استُخدم أيضًا للفرش عَلَى الأسطح والأرضيات، وأيضًا كعلف للجمال (تك ٢٤: ٢٥)، وللحمير (قض ١٩:١٩)، ويتكون من מִסְפּוֹא وתֶּבֶן. תֶּבֶן. كان التِّبْن والشعير علفًا للجياد الملكية (١مل ٤: ٢٨[٨:٥])، كذلك كان يستخدم مع الطين لصناعة الطوب (خر ٥:٧). فبعد أن توقف فرعون عن إمداد العبرانيين بالتبن، كان

عليهم أن يخرجوا ويجمعوا קַשׁ لاستخدامه كتبن תֶּבֶן (خر ٥:١٢).

عادةً ما تُستخدم المصطلحات العديدة المعبرة عن التِّبْن، القش، قشور الحنطة بشكل مجازي، وأحيانًا تَبرُز مع بعضها البعض في نصوص ع. ق. يحترق الـ קַשׁ سريعًا، وكان يستخدم كمادة تُضرم بها النار، وبالتالي أصبح يستخدم كتعبير بشكل رمزي عن الأشياء التي تحترق سريعًا (إش ٥:٢٤؛ ٤٧:١٤). عندما يستخدم الاحتراق لتصوير القضاء الإلهي، فالشخص الذي سيدان سيحترق سريعًا كالـ: קַשׁ (ملا ٤:١[٣:١٩])، وكذلك مع חֲשַׁשׁ، الحشيش اليابس، الأوراق (إش ٣٣:١١).

يستخدم التِّبن תֶּבֶן والـ מֹץ بصورة رمزية للتعبير عن الأشياء الضعيفة كما في أي ٤١:٢٧-٢٩[٤١:١٩-٢١]. ينظر لوياثان الأسلحة كالتبن والقش بعين الاعتبار، حيث أن التِّبن والقش ذوي قيمة قليلة، فأحيانًا يُستخدمان بصورة رمزية للتعبير عن الأشياء التي لا قيمة لها (:קַשׁ، أي ١٣:٢٥). فالتبن תֶּבֶן مثل حلم النَّبيّ مقارنة بالحنطة، والتي تشبه كلمة الله (إر ٢٣:٢٨). وكما أن الحنطة ذات قيمة أعلى من القش، فإن كلمة الله أثمن من حلم الأنبياء.

وزن القش والتبن خفيف، لذلك تعصفه الريح بعيدًا. تُستخدم מֹץ دائمًا بصورة رمزية للتعبير عن الأشياء الزائلة والضعيفة، كالأشرار الذين يستحقون القضاء (هو١٣:٣). يشبه الأشرار التِّبْن والقش (أي ٢١:١٨). وبحسب إشَعْيَاء، فإن البشر وجودهم قصير، وسيموتون سريعًا. تُستخدم الصورة التشبيهية لتصويرهم وقد نُفخوا بعيدًا كالـ קַשׁ (إش ٤٠:٢٤).

علف، قش، تبن: ← בְּלִיל [belîl] (علف مخلوط، #١١٧٣)؛ ← חָמִיץ [hamîṣ] (علف، #٢٧٩٦)؛ ← מִסְפּוֹא [mispô'] (علف للحيوانات ، # ٥٠٢٨)؛ ← מֹץ [mos] (قش، #٥١٦١)؛ ← קַשׁ [qas] (قش، #٧٩٩٠)؛ ← תֶּבֶן [teben] (قصبات مشققة، تبن، #٩٣٢٠).

الببليوغرافيا

C. Nims, "Bricks Without Straw," *BA*, 13, 1950, 24-28; K. A. Kitchen, "From the Brickfields of Egypt," *TynBul* 27, 1976, 127-47.

ستيفن أي . ريد *Stephen A. Reed*

٩٣٢٢ (תַּבְנִית [tabnît]، نمط، صورة، نموذج)، ← شكل

٩٣٢٥ (תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר [tiglat pil'eser]، تَغْلَثَ فَلاسِر)، ← تَغْلَثَ فَلاسِر

٩٣٢٦ (תַּגְמוּל [tagmûl]، مكافآت، فوائد)، ← #١٦٩٤

٩٣٢٧ (תִּגְרָה [tigrâ]، نزاع؟)، ← #١٧٤١، #٢١٠١

٩٣٢٩ (תִּדְהָר [tidhar]، شجرة غير مُعَرَّفة)، ← #٦٧٧٠

٩٣٣٢(תֹּהוּ [tohû]، أرض قاحلة، العدم) ، ← #٩٨٣

9333 תְּהוֹם

תְּהוֹם [tᵉhôm]، محيط بدائي، عُمق البحر، المياه التي تحت سطح الأرض، عُمق (#٩٣٣٣).

ش. أ. ق تبارى العديد من الباحثين (انظر Hasel, 93 للاطلاع عَلَى قائمة تحوي العديد من هذِهِ المقترحات) لإثبات أن תְּהוֹם، في توازٍ مع **عرب.** (تِهامَة)، **أوغا.** *tiamtum,*) **أكد.** (*thm* [*tahamu*] /*thmt* [*tahamatu*])، (*tamtum*)، والإبلية (*ti-'a-ma-tum/tiham[a]tum*)، (*HALAT*, 1557-58) مشتقة من جذر سامي المشترك * tiham، (Tsumura, *Earth* and *Waters*,52). من الناحية الصرفية، تتطابق **عبر.** תְּהוֹם مع **أوغا.** *thm* عِوَضًا عن الاسم. الأكادي الديني تيامات Tiamat (والذي يستخدم نهاية مؤنثة).

تَبْرُز الكلمات التي تتشابه مع **عبر.** תהומֹעּ في **أوغا،** **أكد.**، والإبلية في أسلوب غير مُشَخّص لتعني محيطات، بحار (Tsumura, *Earth and Waters*, 53-56). وفي **أوغا.**، **أكد.** أيضًا تمثلت هذِهِ المتشابهات في بعض الأحيان عَلَى أنها أسماء آلهة (Tsumura, 56).

ع. ق وعلى الرغم من ورود هذِهِ الكلمة ٣٦ مرة (٢٢مرة مفردة، ١٤ مرة جمعًا؛ ١٢ مرة في الْمَزَامِير، ٤ مرات في تك، أي ، أم، ومن ١-٣مرات في ٧ أسفار أخرى في ع. ق.)، إلّا أن هناك مناقشات واسعة بخصوص معناها وعلاقتها بأساطير ش. أ. ق. (لخلاصة مختصرة، انظر التعليق الخاص بكلمة יָם، #٣٥٤٢).

١. الخلفيةُ الأسطوريةُ المحتملةُ. رأى عديد من العلماء أن תְּהוֹם مشتقة مباشرة من تيامات كواحدة من ضمن مرادفات (יָם)، يم، الإله الأكادي للمحيط البدائي في ملحمة أينوما أليش *Enuma Elish* (Childs,36; B. An-derson 39-40; M. Wakeman, 86-90)، آلهة الفوضى في هيرموبوليس بمِصْر (Gourg, 11-15)؛ حيث تقترن תְּהוֹם بالإله نن Nun [المياه الراكدة] بينما تتعلق מַיִם بإله حوح Huh [المياه المتدفقة]), أو من أسطورة Chaoskampf الكنعانية ("معركة الفوضى") (Day,7,50). وقد اقتنعوا عَلَى أن عددًا من فقرات الكتاب المقدس تعمم فكرة تيامات أو معركة بعل مع اليم Yam.

تعتبر المواد الآتية مختارات من الورود الأسطوري المحتمل لـ תְּהוֹם، فجميع المناقشات حول خلفية ش. أ. ق. بخصوص תְּהוֹם تبدأ من تك١:٢. وعلى الرغم من تركيز باحثين أوائل عَلَى خلفية بلاد ما بين النهرين عن الوصف الكتابي للخليقة (أسطورة إينوما أليش *Enuma Elish*)، إلا أن معظم الباحثين الجدد يفترضون وجود خلفية كنعانية (الصراع بين بعل واليم؛ انظر النظرة العامة لكلمة

يم، יָם #٣٥٤٢) وراء تعامل يَهْوَهْ مع תְּהוֹם في تك ٢:١. يقدم Tsumura (*Earth, 62-65*) العديد من الأسباب التي توضح لِمَ لا يصلح الصراع الفوضوي الكنعاني كخلفية لتك ٢:١. وحيث أن الكلمة תְּהוֹם العبْرِيَّة الواردة في تك٢:١ لا تعطي أي دلالة عَلَى أنها تشكل اسمًا إلهيًا مجردًا من التشخيص (أو العناصر الأسطورية)، تعمل عِوَضًا عن ذلك بوضوح كاسم شائع "عن البحر". بالإضافة إلى ذلك، فإن تنين البحر الكنعاني هو يم Yam، وليس تيامات Tahamm، وليس البعل إلهًا خالقًا، وحتى الـ يم Yam لا يظهر في تك ٢:١ ، وبالتالي، "ليس هناك أية علاقة بين رواية التَّكْوين والأسطورة المدعوة الشايوسكانف Cha-oskampf" (Tsumura,Earth,65). ومع ذلك، فهذا لا يعني، أن رواية التَّكْوين عن الخليقة ليست لها أية علاقة بأسطورة ش. أ. ق. عَلَى الإطلاق.

ورود תְּהוֹם ومַּיִם سوف يوجه فكر القارئ للوصف الوثني للخليقة، وسيعمل كإشارة جدلية لأساطير الش. أ. ق. عن الخلق.

يَبْرُز بوصف الاسم תְּהוֹם بشكل جلي في تك ٢:١ حالة الأرض في بداية نشاط الخلق الإلهي ("عَلَى وجه الغمر ظلمة"). يسبقها كلمة אֶרֶץ ("كانت الارض خربة وخالية [תֹהוּ וָבֹהוּ]")، ويتبعها كلمة מַּיִם"روح الله يرف عَلَى وجه المياه"). وكما يؤكد Tsumura *Earth and* (*Waters,78*) فإن תְּהוֹם لَمْ ترسم القسم الثالث من الكون الثلاثي الأقسام بدقة (كما فعلت יָם). وكجزء من تصنيف فرعي من فئة أكبر (תְּהוֹם / הָאָרֶץ)، تمنح תְּהוֹם مجموعة فرعية سامية من הָאָרֶץ، حيث تمدنا بمعلومات عن الأرْض التي جلبها الله للوجود. إن الظلمة التي اخترقت תְּהוֹם ليست دلالة عَلَى الفوضى والشر، لكنها تصف ببساطة إحدى سمات الأرْض التي لَمْ يتم تشكيلها بعد، وهكذا توضح أن الأرْض لَمْ تكن مؤهلة للسكنى آنذاك. العبارة التي تسبقها "كانت الأرْض خربة وخالية" تؤكد هذا الرأي عن הָאָרֶץ. تشكل هاتان العبارتان وحدة تصف الأرْض "كمكان غير منتج أو غير مأهول" (Tsumura,43) (لاحظ النمط التصالبي في تك ٢:١أ-ب؛ (أ) הָאָרֶץ (ب) וָבֹהוּ תֹהוּ (ب) חֹשֶׁךְ (أ) תְּהוֹם).

عا ٧ :٤ هي الرؤية الثانية التي أعطاها يَهْوَهْ لعاموس بصدد القضاء الشديد الآتي في ضوء خيانة إسْرَائِيل للعهد. في هذِهِ الرؤية يستدعي الرَّبّ النار لتهلك كلاً من الغمر العظيم (תְּהוֹם רַבָּה)، وأرْض إسْرَائِيل. وعلى أقل تقدير، فإن ازدواج الأرْض (חֵלֶק) والغمر العظيم معًا يوضح الدمار الشامل لهذا القضاء المحتمل. سيدمر الرَّبّ الأرْض التي خصصها لشعب العهد، وستتناقص المياه التي تمد ينابيعهم وأنهارهم من تحت سطح الأرْض (تك٧:١١؛ ٤٩:٢٥) والتي تعتبر ضرورية جدًا لوجودهم . وضَّح بعض الباحثين أن هناك إشارة عن مياه خرافية بشكل بدائي في استخدام كلمة תְּהוֹם، (Hillers,221-25; Mill-er, 256-61; Niehaus, 454; Wolff, 298-99)، مشيرين إلى أن القضاء الإلهي بواسطة النار كان شائعًا في الأدب التوراتي والأدب الكنعاني. وهكذا تؤكد أي إشارة لأساطير من ش. أ. ق. سيطرة يَهْوَهْ المطلقة عَلَى الأرْض والبحار.

صرّح العديد من الباحثين بأن حب ٣:١٠ يصف غزو يَهْوَهْ ضد أعداء إسْرَائِيل في تذكرة بأساطيرصراع الفوضى في بلاد ما بين النهرين (ماردوخ Marduk في مقابل تيامات Tiamat) وكنعان (بعل ضد يم) (Bruce, 886-88; Cassuto, 3-15; Day, 1, 106-46; May, 10; Hiebert, 97-109). تشير هذِهِ الفقرة عَلَى الأغلب (Contra Wakeman, 93) وبشكل بسيط إلى الصراع الفوضوي كفرض جدليّ مقابلة بأساطير ش. أ. ق. كوسيلة للتأكيد عَلَى عدم وجود ما يضاهي يَهْوَهْ (Tsumura, "Hab 3, 28-48). حب ٣:١٠ هو جزء من رؤية التجلي الإلهي التي تصف يَهْوَهْ كمحارب يدمر أعداءه ويحرر شعبه (٣:٣-١٥). في هذا النص (٣:٣-١٥) يدرك النَّبِيّ أن يَهْوَهْ هو الوحيد الذي يمنح الأفضل لشعبه المختار. يشير حبقوق سلفًا إلى إتمام يَهْوَهْ لخروج إسْرَائِيل من مِصْر (٣:٣-٧) ودخولهم أرْض الموعد (٣:٨-١٥) كدليل عَلَى قوة يَهْوَهْ (Patterson, 225-26. 233-54). تحوي الصورة التشبيهية في ٣:٩-١١ العديد من الإشارات عن عبور البحر الأحمر ونهر الأردن وكذلك انتصار يَهْوَهْ عَلَى الأموريين في جبعون، فـ תְּהוֹם يمكنه الخضوع فقط لأمر يَهْوَهْ (٣:١٠). (← حبقوق: لاهوت)

٢. جسم المياه. وكاسم شائع، يشير دائمًاתְּהוֹם إلى جسم المياه. قد يشير إلى أعماق المياه التي أحاطت بالأرْض في بداية أسبوع الخليقة (تك١:٢؛ أي ٣٨:١٦؛ مز ٣٣:٧؛ ١٠٤:٦؛ أم ٣:٢٠؛ ٨:٢٤، ٢٧-٢٨) أو المياه من تحت سطح الأرْض والتي انفجرت في الطُوفَان (تك٧:١١) بينما لا تزال في تغذية المياه والينابيع (عا٧:٤). ويوضح انقسام المياه عند عبور إسْرَائِيل البحر الأحمر سلطان يَهْوَهْ عَلَى תְּהוֹם (خر ١٥:٥، ٨؛ مز ١٠٦:٩؛ إش ٥١:١٠؛ ٦٣:١٣؛ قارن حب ٣:١٠). وأخيرًا تعمل תְּהוֹם ككناية توضح اتساع مقدار عدل يَهْوَهْ؛ وتنتمي إلى تعبير يغالي في توضيح وطأة معًاناة شخص ما وحظه العاثر (مز ٣٦:٦[٧]) أو مضاعفة الضرر الذي تعرضت له سفينة تقاذفتها الأمواج في عاصفة (١٠٧:٢٦).

ب. ت في لفائف (مخطوطات البحر الميت) ترد תְּהוֹם في أغلب الأحيان في 1QH وتشير أساسًا إلى الخلق أو البحار الهائجة، أو تعمل ككناية لتصف مدى نشاط الله. تترجم **سب**. عادة هذِهِ الكلمة بـ ἄβυσσος. لتعبر عن **عبر**. תְּהוֹם في **مشن. عبر**. "عميق، عمق، دواخل الأرْض" أو أنها تشير ضمنًا إلى كفاءة الشيء الذي لا يقاس أو تشرح

عمق شيء ما (مثلاً، مقبرة) (Jastrow 2:1648).

بحر وأجسام كبيرة من المياه: ← גַּל [*gal*[2]] (موج، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [*hôl*[1]] (طمي، رمل، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [*harîpôt*] (حبوب من الرمال، #٣٠٤١)؛ ← יָם [*yam*] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← מְצוּלָה / מְצוֹלָה [*mesûlâ* /] [*mesûlah*] (عمق، الأعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [*qarqa*[1]] (إرض، قاع البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [*tehôm*] (محيط بدائي، أعماق البحر، مياه تحت سطح الأرض [جوفية]، عمق، #٩٣٣٣).

البيبلوغرافيا

THAT 2:1026-31; *TWOT* 2:966; B. Anderson, *Creation Versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, 1987; F. Bruce, "Habakkuk," in *The Minor Prophets*, ed. T. McComiskey, 1993, 2:831-96; U. Cassuto, "Chapter III of Habakkuk and the Ras Shamra Texts," in *Biblical and Oriental Studies*, 1975, 2:3-15; B. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 1960; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, 1973; M. Gourg, "Zur Struktur von Gen 1,2," *BN* 62, 1992, 11-15; G. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology," *EvQ* 46, 1974, 81-102; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1963; T. Hiebert, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk* 3, 1986; D. Hillers, "Amos 7,4 and Ancient Parallels," *CBQ* 26, 1964, 221-25; O. Kaiser, *Die Mythische Bedeutung des Meeres in* ؛*gypten, Ugarit, und Israel*, 1959; H. May, "Some Cosmic Connotations of *Mayim Rabbim*, 'Many Waters,'" *JBL* 74, 1955, 9-21; P. Miller, "Fire in the Mythology of Canaan and Israel," *CBQ* 27, 1965, 256-61; J. Niehaus, "Amos," in *The Minor Prophets*, ed. T. McComiskey, 1992, 1:315-494; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa Signification dans l'Ancien Testament*, *SVT* 6, 1958; G. Smith, *Amos*, 1989; L. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, 1970; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, 1969; D. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*, 1989; idem, "Ugaritic Poetry and Habakkuk 3," *TynBul* 40, 1989, 24-48; M. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, 1973; H. Wolff, *Joel and Amos*, 1977; A. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian*, 1933.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

9334	תָּהֳלָה

תָּהֳלָה [*toh*[o]*lâ*]، خطأ (ترد ١ .٤ ؛ #٩٣٣٤).

ع. ق يصعب ترجمتها حيث أن الاسم يرد مرة واحدة فقط في أي ٤ :١٨ ومشتقاته غير مؤكدة (*HALAT* 1559). من المشكوك فيه أن الكلمة تتصل بالجذر הָלַל، والذي يعني حماقة أو جنون (so RSV; قا J. E. Hartley, Job, NICOT, 1988, 114). إن الترجمة الواردة "بشكل خاطئ" تلتقط المعنى المعبر عنه بصورة أفضل في القرينة (so JB, NEB). لا يمكن لأحد أن يثبت براءته أمام الله، ولا حتى الرتب العليا من خلائقه. يقترح العديد أن جوج الملائكة في السماء يخدمون الرَّبّ كلي العلم القدوس، الذي يتفحص أفعالهم ويشير إلى أخطائهم أو حتى الخطأ العفوي إذا تطلب الأمر.

خطأ، غلطة، ضرر: ← שָׁגַג [*sagag*] (يرتكب خطأ، خطية عفوية، #٨٧٠٤)؛ ← שָׁגָה [*sagâ*] (ضل، يخطئ، يذهب/ يفعل غلطة، يضل، #٨٧٠٦)؛ ← תָּהֳלָה [*toholâ*] (خطأ، #٩٣٣٤)؛ ← תַּעְתֻּעִים [*ta'tu'îm*] (أخطاء، سخرية، #٩٠١١).

٩٣٣٥ (תְּהִלָּה [*t*[e]*hillâ*]، تَسْبيح، شهرة)، ← #٢١٤٦

٩٣٣٦ (תַּהֲלוּכָה [*tah*[a]*lûkâ*]، موكب بهيج)، ← #٢١٤٣

٩٣٣٧ (תַּהְפֻּכוֹת [*tahpukôt*]، منحرف)، ← #٢٢٠١

٩٣٣٨(תָּו [*taw*]، علامة)، ← #٩٣٤٤

٩٣٣٩ (תּוֹאֲמִים [*tô'*[a]*mîm*]، تَوَأم)، ← #٩٢٩٨

٩٣٤٢ (תּוּגָה [*tûgâ*]، أسف، حزن) ، ← #٣٣٢٤

٩٣٤٣ (תּוֹדָה [*tôdâ*]، شكر، ذبيحة شكر، تَسْبيح)، ← #٣٣٤٤

9344	תוה

תוה [*twh*[1]]، **هفعيل**. يضع علامة (#٩٣٤٤)؛ תָּו [*taw*]، **اسم**. علامةً، تَوقيع (؟) (#٩٣٣٨).

ع. ق الفعل תָּוָה، (١) عَلَى الإرجح أنه يعود إلى الحرف الأخير في الأبجدية العبَرِّيَّة القديمة (תָּו) التي كانت عَلَى شكل صليب (Zimmerli, *Ezekiel*, 1:247, n. 61)، هذِهِ العلامة عملت كرمز يعبر عن تحديد الهوية. في حز ٩: ٤، ٦ أمر كائن ملائكي أن "يضع علامة" عَلَى جباه هؤلاء الذين يحزنون وينُوحون." هذِهِ العلامة كانت تُعنى بتمييز هؤلاء عن أولئك الذين لا يهتمون بارتداد المَدِينَة، ولتعمل كحماية لهم في يوم الدينونة. (انظر أيضًا the Damascus Rule IX:10-12 and pss. Sol. 15:6-9; → *NIDNTT* 2:572-73) نفس هذِهِ العلامة ظهرت أيضًا في أشياء اُكتشفت في سوريا- فلسطين. ظهرت أيضًا هذِهِ العلامة عَلَى تمثال وُجد في تناخ Taanach (١٠٠٠ ق .م) لامرأة تحمل كعكة مقدسة في يديها. كانت هذِهِ الكعكة تحمل رمز "الصليب" وبحسب Keel ربما تكون علامة إلهية توضح تكريساً خاصاً (205ff.). يبدو في أي ٣٥:٣١ أن תָּו ربما تصف علامة تأكيد، ففي دعوى أيُّوب للعدل، يتحدى

قائلاً: "هُوَذَا إِمْضَائِي תָּוִי، (تَوْقِيعِي). لِيُجِبْنِي الْقَدِيرُ" (قا؛ Dhorme, Job, 468). الورود الوحيد الآخر لهذا الجذر جاء في ١صم ٢١:١٣[١٤] وهو لا يوضع في الاعتبار، حيث أن النص غير مؤكد (انظر McCarter, I Samuel, 335).

علامة: ← צִיּוּן [ṣîyûn] (بلاطة الضريح، علامة الطريق، #٧٤٨٣)؛ ← תָּאָה [ta'â] (يرسم حدودًا، #٩٢٩٢)؛ ← תָּוָה [tawâ [1]] (يضع علامة، #٩٣٤٤)؛ ← תַּמְרוּרִים [tamrûrîm [2]] (علامات الطريق، لافتة في الطريق، #٩٤٧٧).

البيبلوغرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; O. Keel, "Zeichen der Verbundenheit," *Mélanges Dominique Barthelémy*, 1981, 160-240.

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

9345	תוה

תוה [twh [2]]، **هِفْعِيل.** مشكلة، أهاج (#٩٣٤٥).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي لهذه الكلمة غير مؤكد.

ع. ق في تطابق مع נָסָה، يختبر، يجرب، فالمصادقة الوحيدة لهذا الجذر في ع. ق. تصف بوضوح فعل إِسْرَائِيل أثناء تواجدهم في البَرِّيَّة في أنهم أثاروا/ جربوا القدوس (مز٤١:٧٨؛ **سب.** παροξύνω، (#٤٢٣٦)، يثير).

ب. ت قا؛ παροξύνω (#٤٢٣٦)، في ع. ج، مثل؛ ١كو١٣: ٥.

اختبار، تجربة، تأديب: ← בָּחַן [bahan] (اختبار، #١٠٤٣)؛ ← נָסָה [nasâ] (اختبار، يدرب، تمرين، #٥٨١٤)؛ ← צָרַף [sarap] (يهذب، يختبر، #٧٦٧١)؛ ← תָּוָה [tawâ [2]] (مشكلة، يثير، #٩٣٤٥).

ديفيد تومسن *David Thompson*

٩٣٤٧ (תּוֹחֶלֶת، [tôhelet]، رجاء)، ← #٣٤٩٨

9348	תָּוֶךְ

תָּוֶךְ [tāwek]، **اسم/ صفة.** وسط، منتصف؛ تأتي عادة مع בְּ، كحرف جر بمعنى في وسط، بوسط، بمنتصف (#٩٣٤٨)؛ תִּיכוֹן، (tîkôn)، **صفة.** منتصف (#٩٣٩٩).

ش. أ. ق تتصل תָּוֶךְ بالأوغارتية tk (حرف الجر، إلى، بعد؛ KTU 1.2 I 20; 1.5 II 15) وbtk (حرف جر في وسط؛ KTU 1.4 III 13, V 117).

ع. ق ١. ترد תָּוֶךְ كاسم أو صفة بمعنى وسط أو منتصف (١٣مرة): لقطع إبراهيم الذبيحة "إلى اثنتين" (حرفيًا، مِنَ الْوَسَطِ؛ تك ١٥: ١٠)؛ لدول اللاويين الواقعة "في منتصف" المراعي المحيطة (عد ٣٥:٥)؛ لرجال عاي الذين أمسكوا "فِي وَسَطِ" بواسطة كمين الإِسْرَائِيلِيين (يش ٢٢:٨)؛ في منتصف الوَادِي كعلامة للتخم في تث ١٦:٣ ويش ٢:١٢؛ لمنتصف الأعمدة في قاعة احتفال الْفِلِسْطِينِيِّين، والتي أسقطت بواسطة شَمْشُون في قض ٢٩:١٦؛ في الجزء الأوسط من الساحة الخارجية للهَيْكَل ١مل ٦٤:٨= ٢أخ ٧:٧؛ "للواحد في الوسط" داخل الطقوس الوثنية (إش ١٧:٦٦)؛ الباب الأوسط في أُورُشَلِيم في إر ٣:٣٩؛ في منتصف المَدِينَة في حز ٢٣:١١؛ للكرمة المحترقة من الوسط في مثال حَزَقِيَّال لعدم استحقاق أُورُشَلِيم (٤:١٥)؛ و"الوسط" مركبة سُلَيْمَان الملوكية في نش ٣: ١٠. لكن أغلب ورودها الـ٤١٨ مرة، تقترن תָּוֶךְ بحرف جر آخر لتشكل حرف جر مُركَّب (مع الاحتفاظ بالتعبير المستخدم في الأوغارتية). تمتزج بـ מִן (٦٧مرة)، لتأتي بمعنى "إلى الخارج" (أي من الداخل)، تحمل مفهوم الانفصال (كمافي تك ٢٩:١٩، حيث أخرج الرَّبّ لوط " من داخل" خراب المدن التي عَلَى السهل) أو مصدر (كتعبيرات سفر التثنية التي تصف حديث الرَّبّ "من داخل النار"؛ قارن تث ١٢:٤، ١٥، ٣٣، ٣٦؛ ٤:٥، ٢٢، ٢٤، ٢٦؛ ١٠:٩؛ ٤:١٠). مركبة مع אֶל (حرف الجر إلى، ← #٤٤٨١؛ ٢١ مرة)، تستخدم תָּוֶךְ كـ"إلى داخل" (مثال، خر ٢٣:١٤، حيث طارد المِصْريون الإِسْرَائِيلِيين "إلى داخل البحر") أو "داخل" (مثال نح ٦: ١٠، حيث استُحث نحميا بواسطة شمعيا ليختبئ "داخل الْهَيْكَل"). تظهر תָּוֶךְ مرة واحدة مركبة مع עַד (حرف جر "بقدر ما، طالما"؛ ← #٦٣٣٠)، في ٢صم ٤:٦.

٢. إن الاستخدام الأكثر شيوعًا لـ תָּוֶךְ هو في تركيبه مع בְּ، في، مع (قارنِ الأوغارتية). هذا المركب قد يعني في أو داخل (تستخدم عَلَى سَبِيل المثال، مع نُوح وهو مضطجع سكران وعريان "داخل خبائه" تك ٢١:٩)، أو في وسط أو منتصف (مثال، موقع شجرة الحياة في جنة عدن في ٩:٢). ومع أفعال الحركة، בְּתוֹךְ قد تحمل مفهوم الداخل (١صم ١٤:٩، مع شَاوُل ورفقائه "داخلين" [حرفيًا داخل إلى] المَدِينَة حيث كان يعيش صَمُوئِيل) أو حتى خلال (كما في عد ٨:٣٣، في اجتياز الإِسْرَائِيلِيين عبر البحر). وباستخدامها مع فاعلين، فإن בְּתוֹךְ قد تعني بين (للدلالة عَلَى الجلاجل "في وسط الرومانات" عَلَى ثياب الكهنة، خر ٢٥:٣٩)؛ مع أكثر من اثنين، تعني فيمابين (مثل؛ ٨:٢٥، للإله الحي "بين" شعب إِسْرَائِيل؛ تستخدم NRSV القراءة الأكثر تقليدية " في وسطهم" في هذه القرينة).

٣. תִּיכוֹן وسط، تظهر ١١مرة، عادةً كتعبير معماري أو إنشائي. تشير في خر ٢٦:٢٨ و ٣٦:٣٣، إلى "العارضة الوسطى" في هَيْكل خيمة الاجتماع. في الأغلب، يصف التعبير الطابق المتوسط من بين ثلاثة طوابق (قا؛ ١مل ٦:٦، ٨؛ حز ٤١:٧؛ ٤٢:٥-٦). تشير في ٢مل ٢٠:٤ "إلى الساحة الوسطى" في القصر (باتباع القراءة بحسب الحاشية، فإنها تُكتب ولا تُقرأ عَلَى أنها "منتصف المَدِينَة"). يستخدم التعبير مرة فقط في قض ٧:١٩ دون الإشارة إلى مبنى أو بنية، حيث وصل جدعون والمئة رجل معه إلى طرف محلة المِدْيَانيين في "أول الهزيع الأوسط" قا؛ أيضًا المكان المسمى Hazer Hatticon حصر الوسطى (حز ٤٧:١٦؛ ← ٢٩٦٢).

وسط، منتصف: ← טַבּוּר [tabbûr] (وسط، النقطة الوسطى، #٣١٧٩)؛ ← תָּוֶךְ [tāwek] (منتصف، #٩٣٤٨).

البيبلوغرافيا

UT, 497; *WUS*, 325.

ستيفن إس . تويل *Steven S. Tuell*

٩٣٤٩ (תּוֹכֵחָה [tôkehâ]، يوبخ، تصحيح، عقاب)، ← #٣٥١٩

٩٣٥٠ (תּוֹכַחַת [tôkahat]، توبيخ، تصحيح، عقاب)، ← #٣٥١٩

٩٣٥٢ (תּוֹלְדוֹת [tôledôt]، أنسال، أجيال)، ← #٣٥٢٨

9354 תּוֹלָל

תּוֹלָל [tôlāl]، **اسم** . ظالم (#٩٣٥٤).

ش. أ. ق إن الورود الوحيد للكلمة ليس له عَلَى الإرجح أي أصل مشترك في العَالَم السامي. كان Dahood يتمنى أن يساويها الفعل الأوغاريتي *hll*، إلا أن ادعاءات زعمه ضعيفة. فالدليل عَلَى الحرف الاستهلالي الساكن *h* (بعيدًا عن הָלַךְ) غير معروف في العبري، و*hll* هي الكلمة الوحيدة السامية الأخرى التي تعرض هذِهِ الظاهرة. جادل Guilleaume بخصوص أصل عربي غامض التَّلالَة، الذي يعني جاء بالضلالة، إلا أن الدعم لهذا الزعم ضعيف. فالجذر יָלַל (#٣٥٣٦)، يعوي، نحيب، مفضل للعديد من العلماء. يظهر هذا الجذر في الفينيقية، الفونية، الأرامي الرسمي، العربي، الترجومي، الأثيوبي، الماندائي، المشني، والأرامي المِصْري.

ع.ق ترد תּוֹלָל فقط في مز ١٣٧:٣ ويدعوها Dahood "واحد من أكثر الكلمات *hapax legomena*(*) عنادًا لسفر المَزَامِير" (270). لقد بُذل جهد لجعل هذا الاسم مشتقًا من הָלַךְ (المعدل إلى מוֹלִיכֵינוּ، الذين يدعوننا نذهب)، הָלַל، (Dahood 271) יָלַל (BDB, 1062; Kraus, 501; *TWOT* 1:380-81)، תָּלַל، (Guillaume, 143). يتوقع المرء جذرًا لفظيًا مع أصل استهلالي ו (قا؛ תּוֹרָה תּוֹשָׁב)، كنتيجة للإدماغ فقد أدى هذا لسقوط حرف العلة الطويل الذي حُدد بحرف العلة السابق *waw*. علاوة عَلَى تعديل מוֹלִיכֵינוּ من הָלַךְ، بينما لا تعرض أيًا من هذِهِ الجذور تعرض حولِم واو *holem waw* أولية في عناصر تكوينية أخرى، كما لا يمكن توقعها في السياق المضارع.

إن معنى الاسم واضح من القرينة، حيث يأتي في تواز مع שׁוֹבֵינוּ في مز ١٣٧:٣، "لأنه هناك سألنا الذينَ سبونا ترنيمة، ومعذبونا سألونا فرحًا" ليس تفضيل هذا الاسم عَلَى مفرداته دليلاً، والمعنى الدقيق للسم لا يُسترد من قرينة واحدة. يشكل الاسم لعباً بالكلمات مع "علقنا" في ع. ٢ (תָּלִין، انظر W. VanGemeren, "Psalms," *EBC* 5: 828-29).

حزن، ظلم: ← דָּחַק [dahaq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חָמַס [hamas[1]] (يقترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← חָמֵץ [hames[2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← יָנָה [yanâ] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לָחַץ [lahas] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [masôr[1]] (حزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מָרַר [marar[1]] (يكون مرًا، مصدوم، يحزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [nega ʻ] (وبأ، حزن، #٥٥٩٦)؛ ← נָגַשׂ [nagas] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← עָנָה [ʻanâ [2]] (يحزن، يتضع، يبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צוּק [sûq [1]] (يقيد، يضغط فوق/ عَلَى، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צוּר [sûr [2]] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רָהַב [rahab] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يعوج، #٨١٠٤)؛ ← רָצַץ [rasas] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlal] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tok] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوغرافيا

IBHS, 90-91; *TDOT* 6:82-87; *TWOT* 1:380-81; M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 268-82; H.-J. Kraus, *Psalms*, 1978, tr. 1989, 500-504; U. Kellermann, "Psalm 137," *ZAW* 90, 1978, 43-58; A. Guillaume, "The Meaning of תולל in Psalm 137:3," *JBL* 75, 1956, 143-44.

مارك أنتوني فيلبس *Mark Anthony Phelps*

٩٣٥٥ (תּוֹלָע [tôla ʻ[1]]، دودة، مادة مصبوغة بالقرمز)، ← #٩٤٤٣

9357 תּוֹלֵעָה

תּוֹלֵעָה [tôlē ʻâ]، **اسم**. دودة (#٩٣٥٧)؛ תּוֹלָע [tôla ʻ [1]]، **اسم**. مادة مصبوغة باللون الأحمر القرمزي (#٩٣٥٥)؛ רִמָּה، [rimmâ]، **اسم**. دودة، سوسة

* . *hapax legomena* = كلمة بمعنى خاص تُستخدم لمناسبة خاصة

(#٨٢٣١).

ش. أ. ق يتطابق الاسم תּוֹלֵעָה، (תּוֹלַעַת) وתּוֹלָע مع الأكادية *tultu*؛ תּוֹלַעְתָּא والآرامية اليَهُودية؛ والسريانية *taulaʿta*؛ جميعهم بمعنى دودة، وكذلك الحشرات اليرقية. إشتقاقها غير معروفة. وترتبط רִמָּה بالفعل רָמַם، أن يفسد، يتعفن؛ قا؛ الأوغارتية *mrm* والأكادية *rimmatum*، دودة؛ والعربية رامَّه، متعفن.

ع.ق ١. لون. من ورودها ٣٩ تأتي ٣٣ مرة بانتظام مع תּוֹלֵעָה، قرمزي (#٩١٠٦)؛ بمعنى قماش قرمزي اللون مغزولاً، يتبعه مباشرة الألوان الإرجواني والأسمنجوني في جميع الحالات عدا ٧مرات؛ وتظهر תּוֹלָע مرتين بمعنى قرمزي أو إرجواني. هذا اللون القرمزي يُنتج من البيض وأجسام *shield-louse*، مع الصبغات الإرجواني والأزرق والإرجواني المصنوع من المحار، تلون العديد من الستائر وأغطية خيمة الاجتماع، الفناء الخارجي، ثياب الكهنة، وأفود وسترة رئيس الكهنة (خر ٢٥:٤؛ ٢٦:١، ٣١، ٣٦؛ ٢٧:١٦؛ ٢٨:٥-٨، ١٥، ٣٣؛ ٣٥:٦، ٢٣، ٢٥، ٣٥؛ ٣٦:٨، ٣٥، ٣٧؛ ٣٨:١٨، ٢٣؛ ٣٩:١-٣، ٥، ٨، ٢٤، ٢٩؛ عد ٤:٨). يشير المعنى כַּרְמִיל لنفس هذا اللون الذي استخدمه حوران أبيا في صناعة هَيْكَل سُلَيْمَان (٢أخ ٢:٦[٦]، ١٤[١٣]؛ ٣:١٤)، بالضبط كما فعل بصلئيل وأهولياب مع خيمة اجتماع موسى (خر ٣٥:٣٥؛ ٣٨:٢٣). كان القماش القرمزي، مع الإرز والزوفا جزءًا من عدة طقوس: تطهير الأمراض الجلدية المعدية والتعفن، كذلك، إنتاج مياه التطهير (لا ١٤:٤، ٦، ٤٩، ٥١-٥٢؛ عد١٩:٦). يربط إشَعْيَاء طبيعة الخطية التي يصعب إزالتها بالدودي والقرمز (שָׁנִים وתּוֹלָע)، اللذان يمكن أن يحولهما يَهْوَهْ فيصيران بيضاء كالثلج (إش ١:١٨). كذلك فإن תּוֹלָע القرمزي ترتبط بأسلوب حياة الرخاء التي فُقدت في السَبْي (مرا ٤:٥).

٢. الحيوانات. باقي الستة شواهد عن תּוֹלֵעָה تشير إلى الدود والسوس، وغالبًا يرقة الذباب والخنافس. جميع الأيام عدا السبت كان الدود يغزو المن الذي كان يجمعه الإسْرَائِيليون في البَرِّيَّة (خر ١٦:٢٠، ٢٤ [רִמָּה]). قد تكون الديدان التي كانت تهدد الكروم (تث ٢٨:٣٩) أو أن تكون عث grapeberry (*Polychrosis botrana*) أو عث الصقر العنب، (*Chaerocampa celerio*). يعوز الباحثون التعريف الدقيق لليقطينة التي ظللت يونان والدودة التي جعلتها تجف (يون ٤:٧).

٣. خزي. في جميع ورودها السبع، فالاسم المركب רִמָּה يعني إما دودة أو سوسا. تظهر תּוֹלֵעָה مرتين، دائما اسم فاعل مع רִמָּה، موضحًا حقارة الطبيعة البشرية والمصير الخبيث لملك بَابل (بلدد في أي ٢٥:٦؛ إش ١٤:١١). أطلق المرنم المحتقر والنائح عَلى نفسه "دودة (תּוֹלַעַת) لا إنساناً" (مز٢٢:٦[٧])، وقد فكر باحتمالية أن يكون له صداه في النبرة المسيانية في إش ٤١:١٤، حيث يقدم يَهْوَهْ وعد فدائه لـ"دُودَةَ (תּוֹלַעַת) يَعْقُوبَ" العبارة الموازية، "شِرْذِمَةَ إِسْرَائِيلَ" (NIV)، מְתֵי יִשְׂרָאֵל (حرفيًا "قَلِيلُ يَا إِسْرَائِيلَ")، التي تحمل فكرة العجز؛ ليس من الضروري تغيير מְתֵי إلى רִמַּת، دودة.

٤. الموت والدينونة. تثير الديدان الاشمئزاز خصوصًا عندما تتغذى عَلى لحم البشر، وبالتالي هي رموز مناسبة ترمز للموت والقبر (أي ١٧:١٤؛ ٢١:٢٦؛ ٢٤:٢٠[רִמָּה]). يصف أيُّوب بلاءه الجسدي بقوله (רִמָּה) "لبس لحمي الدود مع الطين" (أي ٧:٥). إن لَمْ تكن تهويلاً، فمن المحتمل أن يشير هذا إلى غزو السوس الذي يطير، رغم أن أفكار القبر وتأثيراتها لا يمكن استبعادها. وتساهم صورة هذِهِ الديدان العاصفة في وصف اللعنة الأخروية والأبدية. يقول إشَعْيَاء عن هذِهِ الحالة، "دودهم (תּוֹלַעְתָּם) لا يموت" (إش ٦٦:٢٤). لا يكاد يشير هذا إلى الإمداد المستمر للأجسام المرتدة خارج أورُشَلِيم (Duhm)، بينماقد تنقل العبارة مفهوم الخراب التام، وعلى الأرجح أنها تشير ضمنًا إلى المعَاناة الأبدية. ففهم هذا الأدب الرؤيوي (←) هو ما يعزز دائمًا ذكر النار. يستخدم إشَعْيَاء סָס التي ترد مرة واحدة (NIV دود، عث؛ #٦١٨٢) بتواز مع עָשׁ (عث، #٦٩٣١) ليقابل بر يَهْوَهْ الأبدي بفناء الأشرار المحتم، الذين سيؤكلون مثل الرداء الصوفي (إش ٥١:٨).

ب.ت تترجم سب. תּוֹלֵעָה بـ σκώληξ، (#ي٥٠٣٨)، وרִמָּה بـ σαπρία, σκώληξ (#ي٥٠٣٨)، σήπσις. إن تعاقب الأزرق، البنفسجي، والقرمز موجود في الأدب القمراني، حيث يصف الكهنة في المعركة (نظح ٧:١١). يشير الدود إلى الذل (نج ١١:٩) وعكس الثروة (١مك ٢:٦٢). فهم ينتظرون الإنسان في القبر (Ab. 3,1; 4,4). تستخدم ترنيمات قمران الدود لتصف كلا من القبر الذي سيقيم منه الله الأبرار ويحطم الأشرار (كم ٣٤:٦؛ ١٢:١١). يستمر الأبوكريفا والأسفار المنحولة والأدب الرباني في استخدام الدود للتعبير عن مفاهيم أخروية عن اللعنة الأبدية (يهو ١٦:١٧؛ سي ١٧:١؛١أخن. ٦:٤٦؛ سوسنا ١٠٠ب). كان الدود من وسائل إعلان الدينونة عَلى أنطيخوس الخامس، وهيرودس الكبير، وهيرودس أغريباس (٢مك ٩:٩؛ Josephus, Ant. 17,6؛ أع ١٢:٢٣، قا Josephus *Ant.* 19,8).

ع. ج اقتبس يسوع من إش ٦٦:٢٤ في مر ٩:٤٨ ليصف عذاب الجحيم؛ كما يستخدم ع. ج. أيضًا الثياب التي يأكلها العث لتوضيح طبيعة غنى العَالَم المتحولة (مت ٦:١٩ || لو١٢:٣٣؛ يع ٥:٢).

حيوانات: ← בְּהֵמָה [*behemâ*] (ذات الإربع، #٩٨٩)؛ ←

זָנָב [zanab] (ذيل، #٢٣٨٧)؛ ← חֲזִיר [hazîr] (خنزير، #٢٦١٤)؛ ← חַיָּה [hayyâ¹] (حيوان، #٢٦٥١)؛ ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨)؛ ← עַכְבָּר [ʿakbar] (فأر، #٦٥٧٢)؛ ← צְפַרְדֵּעַ [separdeaʿ] (ضفدع، #٧٦٣٠)؛ ← קִפֹּד [qippod] (قنفذ/ بومة؟ #٧٨٨٧)؛ ← רֶמֶשׂ [ra-mas] (يزحف، مجموعة حشرات أو طيور، #٨٢٥٣)؛ ← שֶׁרֶץ [saras] (مجموعة حشرات أو طيور، تلد، #٩٢٣٧)؛ ← תַּן [tan] (إبن أوي، #٩٤٧٨)؛ ← زواحف: لاهوت؛ انظر الفهرس للطيور؛ الجمل؛ الغزال؛ الحمار؛ الحمام؛ سرب؛ ظبي؛ حشرات؛ أسد؛ عث؛ ثعبان، إلخ.

البيبلوغرافيا

IDB 4:878; *ISBE* 1:729-32; *NIDNTT* 1:119; *TDNT* 7:453-55; *TWOT* 971-72; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands,* 1960, 78.

Robert C. Stallman روبرت سي . ستالمان

٩٣٥٩ (תּוֹעֵבָה [*tôʿebâ*]، معدة، كريه، هجوم)، ← #٩٤٩٣

٩٣٦٠ (תּוֹעָה [*tôʿâ*]، مشكلة)، ← #٢١٠١

٩٣٦١ (תּוֹעָפוֹת [*tôʿapôt*]، قرون، قمم [الجبال])، ← #٢٢١٥

٩٣٦٢ (תּוֹצָאוֹת [*tôsaʾôt*]، مخارج، خطر عظيم، هروب)، ← #٣٦٥٥

9365 תּוּר

תּוּר، [*twr*]، **قَل.** جري (وراء رغبته)، يكتشف؛ **هفعيل.** يستكشف، يستطلع (#٩٣٦٥)؛ תַּר תּוּר، (תּוֹר תֹּר)، يتحول، ينتهز فرصة؛ جمع תּוֹר، [*tôr¹*]، وتر، قلادة، وقد تكون حلي مضفرة أو ذات مظهر مجدول (قا؛ BDB, 1064) (#٩٣٦٦).

ش. أ. ق يُعرف الفعل في **أكد.** *târu(m)*، يدور حول، يرجع (*AHw*, 1332- 34)؛ **عرب.** تَارَ يشرع في.

ع. ق ١. يَظْهرُ الفعل في النصوص السردية، خصوصًا في حادثة إرسال الاثني عشر جاسوسًا من قادش في مأمورية تجسس الأرض (عد١٣: ٢، ١٦، ١٧، ٢١، ٢٥، ٣٢؛ ١٤: ٦، ٧، ٣٤، ٣٦، ٣٨؛ قا؛ حز ٢٠: ٦). كان الله نفسه في مهمة خلال رحلة إسْرَائِيل ليتجسس (תּוּר) الأماكن المناسبة ليعسكروا فيها (تث ١: ٣٣).

٢. يستخدم الفعل لاهوتيًا ٣ مرات في قرائن التي تروي الخروج وخبرة البَرِّيَّة. يصور الراوي في عد١٠: ٣٣ تابوت العهد كممثل لله المستكشف، الذي يعد طريقًا للشعب. ومع ذلك فإن قصص الدينونة التالية لعد ١١-١٢ وقصص التجسس في عد١٣-١٤، توضح أن تمييز البشر للقيادة الإلهية تظل مشكلة تخص منظورهم المحدود (قارن تث ١: ٣٣). في المقابل، يتضح في روايات التجسس في عد١٣-١٤ قصد الله في إعطاء الأرْض لإسْرَائِيل (عد١٣: ٢). يزيد حَزَقِيَّال - في مثل هذهِ الأشارة الوحيدة في ع. ق.- من حدة الدور الإلهي بذكره أن الرَّبّ وحده هو الذي تجسس الأرْض لإسْرَائِيل (حز ٢٠: ٦). تقترح الأشارت القليلة والهامة أن إله إسْرَائِيل بالفعل هو الشخص المبادر والذي يتقدم الشعب في الرحلة تجاه إرض الموعد.

٣. يستخدم سفر الجامعة الفعل ليصف الاكتشاف والتفتيش، عن "كُلِّ مَا عُمِلَ تَحْتَ السَّمَاوَاتِ" (جا١: ١٣؛ مع דָּרַשׁ) بواسطة الحكمة. فطلب العقل الشامل للحكمة ومخطط الأشياء يرد في ٧: ٢٥ (مع יָדַע وבָּקַשׁ) بأكثر انحراف في ٢: ٣. يستخدم الجامعة חָקַר في الختام (١٢: ٩) ليشير إلى نشاطه البحثي. في المقابل، يستخدم سفر أيُّوب حصرًا חָקַר ليتحدث عن نفس الطلب (أي ٥: ٢٧؛ ١٣: ٩؛ ٢٨: ٣، ٢٧). كلا السفرين يقدمان مفاهيم عميقة عن سعي البشر لاشتراك الإنسان في فهم نظام الكون-الأخلاقي. وكلا السفرين يُختمان بأن الإدراك الحسي المحدود متاح من خلال الاكتشاف البشري، أما السر واللغز سيبقيهما الله مخفيين.

٤. يرد الاسم مفردًا يضع ملياً في أس ٢: ١٢، ١٥. لاستخدام الجمع بمعنى " قلادة" انظر עֲדָה (يلبس حلي، #٦٣٣٥).

تحقيق، استكشاف، بحث، تجسس:← בָּקַשׁ [*baqas*] (يطلب، يجد، يبحث عن، يطلب، يرغب، #١٣٣٥)؛ ← דָּרַשׁ [*da-ras*] (يسأل، يسعى، #٢٠١١)؛ ← חָפַר [*hapar¹*] (يحفر، يستقصي، #٢٩١٦)؛ ← חָפַשׂ [*hapas*] (يبحث، يختبر، ينكر نفسه، يخفي نفسه، #٢٩٢٤)؛ ← חָקַר [*haqar*] (يبحث، يكتشف، يتجسس، يتحقق، يستنبط، #٢٩٨٣)؛ ← רָגַל [*ra-gal*] (يشوه سمعة، يتجسس، #٨٠٧٨)؛ ← שָׁאַל [*saʾal*] (يتحقق، يلتمس، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תּוּר [*tûr*] (يتجسس، يكتشف، يتحقق، يرسل جواسيس، #٩٣٦٥).

البيبلوغرافيا

S. Wagner, “Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament,” *ZAW* 76, 1964, 255-69.

Gordon H. Matties جوردن إتش. ماتيس / جي . أي. تومسن / *J. A. Thompson*

٩٣٦٦ (תּוֹר [*tôr¹*]، وتر، قلادة)، ← #٩٣٦٥

٩٣٦٧ (תּוֹר [*tôr²*]، طائر [القمرية])، ← #٣٢٤٤

٩٣٦٨ (תּוֹרָה [*tôrâ*]، اتجاه، توجيهات، القانون)، ← قانون.

9369 תּוֹשָׁב

תּוֹשָׁב [tôšāb]، **اسم.** غريب، مستوطن (#٩٣٦٩) < יָשַׁב [yšb]، يبقى ساكنًا (← #٣٧٨٢).

ش. أ. ق يرد الاسم في **أرامب**. بمعنى أجنبي أو مستوطن أجنبي فِي قصة أحيقار (AP, 216; DISO, 325). تصادق **أكد.** عَلَى الفعل *(w)asabu*، يعيش، يسكن؛ والأسماء *mw.sabu* و*subtu*، مكان للسكنى؛ لكن لا يقترح إحداهما معنى أجنبيًا.

ع. ق ١. يرد الاسم ١٤مرة في **مس.**، ويأتي مترادفًا مع גֵּר بشكل دائم. يرد ٧ مرات في لا٢٥ في الإشارة إلى استحقاقات سنة اليوبيل؛ تأتي نفس الأشارة مع مدن الملجأ في عد٣٥:١٥. في لا٢٢:١٠ يُوصف المستوطن كغريب (זָר) والذي يُمنع من تناول الخبز المقدس. في خر١٢:٤٥ يمتنع المستوطن والمستأجر من المشاركة في الفصح، بينماالمقيم (גֵּר) الذي قد خُتن يُعامَل كالإسْرَائِيلي ابن الوطن (ع.٤٨). عندمايتضمن الغريب (תּוֹשָׁב) مع العامل المستأجر (שָׂכִיר) والأجنبي (בֶּן־נֵכָר)، الذين يُقارنون بالمستوطن ابن البلد (גֵּר)، يُقترح أنه ربمايُستوعب بصورة أقل إجتماعيا ودينيا عن גֵּר، (de Vaux, 75-76)، شخص ماكان يعتمد عَلَى الأخرين (لا٢٢:١٠؛ ٢٥:٦).

٢. الإشارة إلى إيلِيَّا في ١مل ١٧:١ غير مؤكدة نصًا؛ תִּשְׁבִּי قد تكون هجاءًا خاطئًا لمستوطنين، أو ربما تكون أشارة لمجموعة من الناس (كما موضح في **سب.**).

٣. في مز ٣٩:١٢[١٣] تتوازى תּוֹשָׁב شعريًا مع גֵּר التي تصف الغربة أمام الله. يترادف ١أخ ٢٩:١٥ مع גֵּר بنفس المفهوم.

ب. ت تستخدم **سب.** παρεπίδημος (#٤٢١٥) لـ תּוֹשָׁב في تك ٢٣:٤ وللتشبيه الموجود في (مز ٣٨:١٢، لا ٣٩:١٢]). هذا المفهوم عن الغربة بلا شك هام في استخدام هذا التعبير كما في ١بط ١:١؛ ٢:١١؛ عب١١:١٣. في ١بط ١:١ هناك مفهوم مزدوج لكونهم غرباء في استيطانهم الإرضي، كذلك، حالتهم الارضية التي تمثل الحالة الروحية لكافة المسيحيين.

تستخدم תּוֹשָׁב في **مشن**. العبَرِّيَة والآرامية لتعني مهاجر أو مستوطناً. كتعبير فني، גֵּר תּוֹשָׁב تشير إلى الشخص الذي يرفض الأوثان ويقبل وصايا موسى السبعة، في مقابل גֵּר צֶדֶק، الذي هو المهتدي الحقيقي.

غريب، أجنبي، غريب: ← גּוּר [gûr¹] (يسكن كغريب، #١٥٩١)؛ ← זָר [zar] (أجنبي، مفاجيء، #٢٤٢٤)؛ ← נֵכָר [nekar] (غربة، أجنبي، #٥٧٩٧)؛ ← תּוֹשָׁב [tôs-ab] (غريب، مستوطن، #٩٣٦٩).

البيبلوغرافيا

Jastrow 1:263; 2:1659; R. de Vaux, *AncIsr 1*, 1965, 74-76.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

תזז	9372

תזז [tzz]، **هفعيل.** يَقْطَعُ (#٩٣٧٢)

ع. ق هذِهِ الكلمة تعني فِي إش ١٨:٥ يَقطَعُ. تأتي في الإشارة إلى إرض كوش (اقترح أن تكون إما مِصْر أو آشور)، التي ستزال أغصانها (סוּר، ← #٦٠٧٣) وتقطع (תָּזַז) بالمناجل، أي بشكل رمزي، أنها سوف تنزع/ وتقطع من علو مجدها، سريعًا.

قطع، خراب، فناء، جز، تقليم : ← בָּצַע [basa¹] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← בָּרָא [bara' ³] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בָּתַר [batar] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גָּדַע [gada¹] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גָּזָה [gazâ] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גָּזַז [ga-zaz] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גָּזַר [gazar ¹] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גָּרַז [garaz] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גָּרַע [gara' ¹] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חָלַף [hal-ap ²] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כָּסַח [kasah] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כִּרְסֵם [kirsem] (يحدث انهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ כָּרַת [karat] (يقطع، يفصل، يفني، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqahayim] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נָקַף [naqap¹] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נָתַח [natah] (يقطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קָצַב [qasab] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שָׂסַף [sasap] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ תָּזַז [tazaz] (يبتر، #٩٣٧٢).

البيبلوغرافيا

K. Marti, *Das Buch Jesaja*, 1900, 150; J. Oswalt, *Isaiah*, 1, 1986, 358.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٩٣٧٣ (תַּזְנוּת [taznût]، زنا)، ← #٩٣٧٣

תַּחְבֻּלוֹת	9374

תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt]، نُصح، إرشاد (#٩٣٧٤).

ع. ق ترد هذِهِ الكلمة فقط في أدب الحكمة، مرة في أَيُّوب (٣٧:١٢) و٥مرات في الأمثال (١:٥؛ ١١:١٤؛ ١٢:٥؛ ٢٠:١٨؛ ٢٤:٦). وترتبط بـ חָבַל، حبل (← #٢٤٧٥)،

وقد تشير في الأساس لتوجه سفينة. خلال תַּחְבֻּלוֹת الخاصة بالله توجه الظواهر الطبيعية، "لِتَفْعَلَ كُلَّ مَا يَأْمُرُ بِهِ" (أي ٣٧:١٢، RSV).

مشورة، نصيحة، خطة، هدف: ← יַעַץ [ya'as] (خطة، مشورة، نصيحة، #٣٦١٩)؛ ← מְכֵרָה [mekerâ] (خطة، نصيحة؟ #٤٨٣٩)؛ ← מָלַךְ [malak ²] (يأخذ مشورة، #٤٨٨٨)؛ ← מַעֲנֶה [ma'aneh ²] (غرض، #٥١٠٢)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [tahbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

٩٣٧٧ (תַּחֲלֻאִים [tahᵃlu'îm]، أمراض) ← #٢٦٨٨

آل ولترز *Al Wolters*

9378 תְּחִלָּה

תְּחִלָּה [tᵉḥillâ]، **اسم.** بداية (#٩٣٧٨)؛ חָלַל، [halal¹]، **هفعيل.** يبدأ، يجعله باطلاً؛ **هُفعَل** ابتدأ (فقط في تك ٤:٢٦؛ لِمَعنَى "يُدنس" في **بَعَل**، **نِفعل**، **هِفعيل**، انظر #٢٧٢٥).

ش. أ. ق يرد الجذر خلال مجالات اللغات السامية، إلا أنها تأتي في الأكادية ككلمة دخيلة من الآرامية (AHw, 309).

ع.ق ١. رغم أنه غير مؤكد كيف أن **هفعيل.** من هذا الجذر يأتي بمعنى "يبدأ" إلا أنها ترد بهذا الْمَعنَى ٥٤ مرة (بما فيها مرة عَلَى وزن **هُفعَل.**) من ٧٤٪ من صورة المصدر لتكمل معناها. يقابلها כָּלָה، ينتهي (← #٣٩٨٣؛ تك ٤١:٥٣-٥٤؛ ٤٤:١٢؛ ١أخ ٢٧:٢٤). وبالتالي، فإن الله ينجز كلمته بالتمام، من البداية إلى النهاية (١صم ٣:١٢). هذا الجذر يحدد بداية جهد جديد لإنجاز غرضٍ معين. فبعد هزيمة عوج وسِيحُون، تشجع موسى لدخول أرْض الموعد لأنه هو وشعبه بدأوا الآن يرون قوة يد الله (تث ٣:٢٤). السنة الثامنة ليُوشِيَّا حددت الوقت الذي بدأ فيه يُوشِيَّا يطلب الله (٢أخ ٣٤:٣). كانِ هناك مكان محدد عندمابدأ روح الله يتحرك في حياة شَمْشُون (قض ١٣:٢٥). هذِهِ الأحداث حددت نقطة تحول في حياة الشعوب والأمم، وتشهد عن الإتمام التدريجي لمشيئة الله في حياة هؤلاء الذين يخضعون له.

٢. תְּחִלָּה تأتي (٢٢مرة) بانتظام ككلمة أولى ضمن سلسلة من الأحداث والأفكار، رغم أنها قد تعني عرضيًا، سابقًا، أو فترة مبكرة من الزمن. تمثل بداية حصاد كلام الله أو بعض الأحداث التي تمتليء بالقوة والتي دائما ما تُذكر باعتزاز. وبالتالي فإن مواعيد الله لاسترداد قضاة أورُشَلِيم المتمردين "كمافي الأيام القديمة" (רִאשֹׁנָה) ومشيريها "كَمَا فِي الْبَدَاءَةِ" (إش ١:٢٦).

بداية: ← חנך [ḥnk] (يدرب، يفتتح، #٢٨٥٢)؛ ← חֹדֶשׁ רֹאשׁ [rō' š ḥōdeš] (رأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← תְּחִלָּה [tᵉḥillâ] (بداية، #٩٣٧٨)

البيبلوغرافيا

TDNT 6:871-81; *TWOT* 1:108-10; J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, AnBib, 1965; H. Blocher, "The Fear of the Lord as the Principle of Wisdom," *TynBul* 28, 1977, 3-28; A. Brongers, "La crainte du Seigneur (Jir'at Jhwh, Jir'at 'Elohim)," *OTS* V, 1948, 158-63; C. R. North, "The 'Former Thing' and the 'New Things' in Isaiah 40-48," in *Studies in OT Prophecy: FS for T. H. Robinson*, ed. H. H. Rowley, 1950, 111-26; D. H. Odendaal, "The 'Former' and 'Latter Things' in the Prophecies of Deutero-Isaiah," *Tarbiz* 14, 1942, 19-25; A. Schoors, 'Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutéro-isaïens," *Ephemenides Theologicae Lovanienses* 40, 1964, 19-47.

بيل تي. آرنولد *Bill T. Arnold*

٩٣٧٩ (תַּחְמָס [tahmas]، صراخ البومة)، ← #٧٦٠٦

٩٣٨٢ (תְּחִנָּה [tᵉhinnâ ¹]، تضرع)، ← #٢٨٥٨

٩٣٨٤ (תַּחֲנוּן [tahᵉnûn]، تضرع)، ← #٢٨٥٨

9389 תַּחְרָא

תַּחְרָא [taḥrā']، ترد. ٢، **اسم.** جلد، طوق [؟] (#٩٣٨٩)

ش. أ. ق **مصر.** dhr، جلد، غير مؤكد.

ع. ق يعتبر مفهوم תַּחְרָא غير مؤكد بكل الوسائل. تشير الكلمة في خر ٢٨:٣٢ و٣٩:٢٣ إلى عناصر إفود الكهنة، في الفتحة حيث يضع منها الْكَاهِنِ رأسه، يوضع الجلد أو كما اقترح البعض طوقًا من الكتان ليقوي ظاهريًا هذِهِ الفتحة.

جلد، جلد مدبوغ: ← אָדָם ['adam²] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← אַהֲבָה ['ahabâ ²] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב ['ôb¹] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [geled] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [hemet] (وعاء من الجلد لحفظ المياه، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [no'd] (زجاجة، مخطوط، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר ['ôr] (جلد، يخفي، #٦٤٢٥)؛ ← צָהַל [sahal²] (لمعًان [جلد صحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [tahra'] (طوق من الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [tahas ¹] (جلد مدبوغ؟، #٩٣٩١).

البيبلوغرافيا

J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, 1987, 384, 494.

غاري ألن لونج Gary Alan Long

9391 תַּחַשׁ

תַּחַשׁ [taḥaš[1]]، جلد مدبوغ مثل حجر الـ dusu؟ (#٩٣٩١).

ع. ق يستخدم الاسم في قرينتين منفصلتين.

١. تظهر بالارتباط مع أغطية خيمة الاجتماع (خر ٢٥:٥؛ عد٤:٦). بينما ارتبطت بالدولفين أو الأطوام [حيوان مائي ثديي يشبه السمك] عَلَى أساس **عرب**. دَخْسٌ، دُخَسٌ، تُخَسٌ (ت. إ. ش؛ ت. ك. ح، دَلافِينَ)، يفضل ارتباطها بالجذر المشترك الأكادي dusû، الجلد المدبوغ مثل حجرdusu. بالإضافة إلى أن R. K. Harrison، افترض أن الدولفين هو حيوان غير طاهر (ليس حرشفيًا)، معترضًا عَلَى الجذر المشترك العربي بقوله أن جلد مثل هذا الحيوان غير الطاهر غيرِ مرجح أنه استخدم في خيمة الاجتماع، وقد اقترح أصلاً مِصْريًا لهذِهِ الكلمة.

كان الغرض من الجلد هو تغطية مواد خيمة الاجتماع أثناء الانتقال. انظر المفردات المرتبطة بالاسم في هذِهِ القرائن: כָּסָה، يغطي (← #٤٠٥٩؛ خر ٢٦:١٤؛ ٣٦:١٩؛ ٣٩:٣٤؛ عد٤:٦، ١٠، ١٢-١٤، ٢٥)، נָשָׂא، يحمل (← #٥٩٥١؛ عد٤:٢٥).

٢. في حز ١٦:١٠ (NIV جلد) يشير الاسم إلى المادة التي كانت تصنع منها نعال السيدات.

ب. ت قامت **سب**. بترجمة هذا التعبير بـ ὑακίνθινος (ملون بلون يتراوح من البنفسجي الخفيف للإرجواني المعتدل). هذا التعبير اليوناني يرد في سي ٦:٣٠؛ ٤٠:٤. إن المجادلات الرَّبّانية بخصوص تحديد תַּחַשׁ (**تل بَابل**. Shab. 28b) تبرهن عَلَى أنهم لا يعرفون هذا الحيوان، لو أنه كان حيوانًا بالفعل.

جلد، جلد مدبوغ: ← אָדָם [’adam[2]] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← אַהֲבָה [’ahabâ [2]] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב [’ôb[1]] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [geled] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [hemet] (وعاء من الجلد لحفظ المياه، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [no’d] (زجاجة، مخطوطة، #٥٥٣٢)؛ ← עוֹר [’ôr] (جلد، يخفي، #٦٤٢٥)؛ ← צָהֹל [sahal[2]] (لمعًان [جلد صحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [tahra’] (طوق من الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [tahas[1]] (جلد مدبوغ؟، #٩٣٩١).

البيبلوغرافيا

EMiqr 8:520-21; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 1990; R. K. Harrison, *Numbers*, 1990; *Fauna and Flora of the Bible*, 1972, 22-23.

إن. كيوتشي N. Kiuchi

٩٣٩٣ (תַּחַת [tahat[1]]، أسفل، تحت، بدلا من)، ← #٩٣٩٦

9396 תַּחְתּוֹן

תַּחְתּוֹן [taḥtôn]، **صفة**. منخفض، أوطأ (#٩٣٩٦)؛ תַּחַת [tahat[1]]، أسفل، تحت، بدلاً من ذلك (#٩٣٩٣)؛ תַּחְתִּי [tahtî]، **صفة**. منخفض، أوطأ (#٩٣٩٧).

ع. ق ١. تدل الصفة תַּחְתּוֹן عَلَى أن هناك شيئًا ما موضوعًا تحت آخر. في خمسة من ضمن الثلاثين ورود في ع. ق.، تستخدم תַּחְתּוֹן لتميز بين مستعمرة بَيتَ حُورونَ السُّفلى والعُليا (١أخ ٧:٢٤؛ ٢أخ ٨:٥؛ قا؛ يش ١٦:٣؛ ١٨:١٣؛ ١مل ٩:١٧). تشير في إش ٢٢:٩ إلى مياه البركة السفلى لمَدِينَة دَاوُد. تستخدم תַּחְתּוֹן في مكان آخر للتمييز مابين الطبقات السُّفلى والعُليا في الهَيْكَل (١مل ٦:٦؛ حز ٤٠:١٨-١٩؛ ٤١:٧؛ ٤٢:٥-٦؛ ٤٣:١٤).

٢. תַּחְתִּי مثل תַּחְתּוֹן، وأحيانًا تُفرِّق بين شيء سفلي من شيء علوي: الطابق الأسفل في الفُلك (تك ٦:١٦)؛ الينابيع السفلى (يش ١٥:١٩؛ قض ١:١٥)؛ حجر الرحى الأسفل (أي ٤١:٢٦[١٦]). ربما تدل أيضًا תַּחְתִּי عَلَى أدنى جزء في الشيء: جَبَلِ سِينَاءَ (خر ١٩:١٧)؛ الأَرْض (مز٦٣:٩[١٠]؛ ١٣٩:١٥؛ إش ٤٤:٢٣)؛ سور أورُشَليم (نح ٤:١٣[٧]).

عندما تستخدم مع שְׁאוֹל، الجحيم (#٨٦١٩؛ تث ٣٢:٢٢؛ مز ٨٦:١٣) أو בּוֹר، حفرة، الجحيم (#١٠١٤)، תַּחְתִּי تدل عَلَى أنهم يقعون أسفل أو تحت. جمع תַּחְתִּיּוֹת הַ هو تعبير مختلف: "الجب الأسفل" (مرا ٣:٥٥؛ قارن يش ١٥:١٩؛ قض ١:١٥). في حز ٢٦:٢٠؛ ٣١:١٤، ١٦، ١٨؛ ٣٢:١٨، ٢٤ تصف العبارة אֶרֶץ תַּחְתִּית وأֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת "أسافل الأرْض" أو "العَالَم السفلي" بعكس אֶרֶץ חַיִּים، "إرض الأحياء" ٢٦:٢٠؛ ٣٢:٢٣-٢٧، ٣٢).

ذِكر الكلمات المختلفة في مز٨٨:٦[٧]- "وضعتني في الجب الأسفل (בְּבוֹר תַּחְתִּיּוֹת)، في ظلمات (מַחֲשַׁכִּים)، في أعماق (בִּמְצֹלוֹת) ـــ دعت Kraus أن يعلِّق قائلاً، "أنها تعبيرات جديدة واحدة تلو الأخرى، تدل عَلَى العمق الذي لا يسبر غوره لهجر الله وخبرة الموت" (-Psalms 60 150, 2:193-94). ومع ذلك، فالسائد، أن فكرة "الأعماق" ترد في الارتباط بأعمال الله الذي لا يسبر غوره من جانب،

ومن جانب آخر إعلانه لهذِهِ الأعمال. إن عمق خداع البشر وجاذبية الخطية، هو أيضا موضوع قوي.

عمق: ← מְצוּלָה / מְצוֹלָה [mesûlâ / mesûlah] (عمق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← עָמֹק [ʻamaq] (يكون عميقا، غامض، يجعله عميقا، #٦٦٧٦)؛ ← תְּהוֹם [tehôm] (محيط بدائي، أعماق البحار، مياه تحت سطح الأرض، عميق، #٩٣٣٣)؛ ← תַּחְתּוֹן [tahtôn] (أسفل، الأدنى، #٩٣٩٦).

ظلمة: ← אֹפֶל [ʼopel] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אֶשׁוּן [ʼesûn] (حلول الظلام، #٨٥٤)؛ ← חָשַׁךְ [hasak] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [tuhôt] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כִּמְרִיר [kamrîr] (سواد، حزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [laylâ] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [nesep] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוּף [ʻûp [2]] (يكون مظلمًا، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [ʻalatâ] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עָמַם [ʻamam [2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [ʻar-apel] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צָלַל [salal [3]] (يكون/يستمر في ظلمة، يلقي ظلالاً، #٧٥١١)؛ ← צַלְמָוֶת [salmawet] (ظلام، ظل الموت، #٧٥١٦)؛ ← קָדַר [qadar] (يكون مظلما، يحزن، #٧٧٢٢).

موت: ← אָבַד [ʼabad [1]] (يفنى، # ٦)؛ ← אֲדָמָה [ʼadamâ [1]] (إرض، قطعة إرض، تربة، الأرض، عَالَم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [ʼasôn] (حادث مميت، #٦٥٦)؛ ← גָּוַע [gawaʻ] (ينقضي، يموت، # ١٥٨٨)؛ ← הָרַג [harag] (يقتل، يرتكب جريمة، #٢٢٢٢)؛ ← זָרַם [zaram [1]] (يضع نهاية للحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [hedel] (عَالَم الموتى، #٢٥٣٥)؛ ← חָנַט [hanat [2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מוּת [mût] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קָטַל [qatal] (يرتكب جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [repaʼîm] (ظلال، مفارقة الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [seʼôl] (جحيم، هاوية، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [sahat] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦).

بحر وأجسام كبيرة من المياه: ← גַּל [gal [2]] (موج، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [hôl [1]] (طمي، رمل، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [harîpôt] (حبات الرمال، #٣٠٤١)؛ ← יָם [yam] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← מְצוּלָה / מְצוֹלָה [mesûlâ / mesûlah] (عمق، الأعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [qarqa [1]] (إرض، قاع البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [tehôm] (محيط بدائي، أعماق البحر، مياه تحت سطح الأرض [جوفية]، عمق، #٩٣٣٣).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٩٣٩٧ (תַּחְתִּי [tahtî]، أسفل، الأدنى)، ← #٩٣٩٦

٩٣٩٩ (תִּיכוֹן [tîkôn]، وسط)، ← #٩٣٤٨

9402	תֵּימָן

תֵּימָן [têmān[1]]، جَنُوب، المناطق الْجَنُوبِيَّة، الريح الْجَنُوبِيَّة (#٩٤٠٢)؛ יָמַן (يتجه لليمين، ← #٣٥٥٤)

ع. ق ١. قد يدل الْجَنُوب عَلَى الحدود الْجَنُوبِيَّة ليَهُوذَا، حيث تقع بَرِّيَّة صِينَ (يش ١٥: ١). بحسب إش ٤٣: ٦، سيُرجع الله شعبه مرة أخرى من الْجَنُوب.

٢. قد تشير الكلمة أيضًا إلى الريح الْجَنُوبِيَّة، إنه الله الذي "وَأَرْسَلَ الرِّيحَ الْجَنُوبِيَّةَ بِقُوَّتِهِ" (مز ٧٨: ٢٦؛ نش ٤: ١٦؛ زك ٩: ١٤).

٣. حب ٣: ٣ هي أشارة جغرافية إلى "اَللهُ [الذي] جَاءَ مِنْ تِيمَانَ" وهي توازي الكلمات، "وَالْقُدُّوسُ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ"، والأشارة هنا إلى ما فعله الله لشعبه في القديم، ممايدل عَلَى أنه سيخلصهم من أتعابهم. ربما تكون أشارة إلى ظهوره في سِينَاء، أو الاحتمال الأفضل من ذلك، أنها تتحدث عن حديثه معهم أثناء تيهانهم في البَرِّيَّة (انظر R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, WEC, 1991, 230-32). لنصوص أكثر نُقشت من Kuntillet ʼAjrud" ومراجع متاحة "لِيَهْوَهْ من تِيمَانَ" انظر J. Renz and W. Rölling, *Handbuch althebräischen Epigraphik*, 1995, 1:62-64.

اتجاهات: ← דָּרוֹם [darôm] (جَنُوب، #١٩٩٩)؛ ← יָם [yam] (غرب، بحر، #٣٥٤٢)؛ ← יָמִין [yamîn [1]] (يمين، جَنُوب، #٣٥٤٥)؛ ← מִזְרָח [mizrah] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧)؛ ← מַעֲרָב [maʻarab[2]] (غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶגֶב [negeb] (جَنُوب، صحراء النقب، #٥٥٨٢)؛ ← צָפוֹן [sapôn[1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← קָדִים [qadîm] (الجانب الشرقي، ريح شرقية، #٧٧٠٨)؛ ← שְׂמָאלִי [semaʼlî] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، سيء الحظ، نحو الشمال، #٨٥٢٠)؛ ← תֵּימָן [têman [1]] (جَنُوب، #٩٤٠٢).

كليون إل . روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

9406	תִּימָרָה

תִּימָרָה [tîmarâ]، عمود عَلَى هيئة نخلة (من الدخان) (#٩٤٠٦).

ش. أ. ق يعني الاسم *tamr* بالعربية تمرًا، كما تعني תְּמָרָה في الآرامية. يذكر الجذر المشترك *tmr* في المخطوطات الفينيقية في هَيْكَل أوزوريس بأبيدوس (القرن الثالث ق. م). بمعنى تمر مزارع/ آلة الحرث أو كلمة شبيهة (*Kal* II, 65-66؛ قا Ugr. *tmr*, *UT*, 498).

ع. ق ١. يستخدم الاسم مرة واحدة في النبوة التي تصور الظواهر العنيفة للأيام الأخيرة: سيكون هناك دم، نار، أعمدة عَلَى شكل النخيل من الدخان (يؤ ٣: ٣ [٢: ٣٠])

عندمايسكب يَهْوَهْ روحه عَلَى كل البشر.

٢. يستخدم الاسم أيضًا مرة واحدة في وصف رمزي لأعمدة الغبار المتطاير من مركبات ومرافقي سُلَيْمَان (نش ٣:٦)

دخان: ← עָשֵׁן [*'asan*] (مطوق بالدخان، يكون غاضبًا، #٦٩٣٩)؛ ← קָטַר [*qatar*[1]] (يتبخر كالدخان، #٧٧٨٧)؛ ← תִּימָרָה [*tîmarâ*] (أعمدة عَلَى شكل النخيل من الدخان، #٩٤٠٦).

جيفري جي . نيهوس *Jeffrey J. Niehaus*

9408 תִּירוֹשׁ

תִּירוֹשׁ [*tîrôš*]، **اسم.** خمر طازجة، خمر جديدة (#٩٤٠٨).

ش. أ. ق ترد الكلمة في الأوغارتية *trt*، (UT 19:2613) بنفس المعنى الذي جاءت به في ع. ق.، ربما لا تكون من أصل سامي (قا W. F. Albright) أو؛ حثي *twarsa*.

ع. ق ١. تقع الاستخدامات الثمانية والثلاثين لهذِهِ الكلمة في نفس المصنفات كـ יַיִן، خمر (#٣٥١٦)، وعادة تترجم بنفس الكلمة في **سب.** تصف الكلمة خمرًا طازجة جديدة غير مختمرة كانت تُطلب خصيصاً لكونها تبعث عَلَى الابتهاج. كانت تتناقض مع رواسب الخمر العتيقة (שְׁמָרִים) التي بقيت لفترة طويلة (مز ٨:٧٥[٩]؛ صف ١٢:١). تأتي ٢٠مرة بالاقتران إما مع باكورة إِسْرَائِيل، أو الزيت، أو الحبوب. كانت الخمر الجديدة وهذِهِ المنتجات لابد وأن توجد بانتظام لدى اللاويين والكهنة، الذين كانوا يقبلون هذِهِ العطايا كنفقات لهم عن خدمة المَذْبَح (عد ١٨:٤). تختلف الكلمة في المعنى عادة عن יַיִן، خمر، وשֵׁכָר، مشروب قوي (#٨٩١٠)، وبالتالي، فهي عادة لا تعتبر ضارة. ومع ذلك ففي هو١١:٤، تأتي الكلمة مع יַיִן كمشروبات تُفقد الفهم (לֵב)، وهي بذلك تفوق ماتفعله "الخمر الجديدة". إن شعب الله مسئول عن استخدام/ سوء استخدام كلا المشروبين.

٢. عندمافضل إِسْرَائِيل الخمر/ الخمر الجديدة عن يَهْوَهْ، رأى هوشع أن أولَوياتهم قد فسدت (قا، مز ٧:٤[٨]). ومع ذلك فيبدو، أنه لا يوجد فرق ثابت تمامًا في التمييز مابين استخدام الكلمتين יַיִן وתִּירוֹשׁ في ع. ق.، فـ תִּירוֹשׁ ليست مدانة في حد ذاتها، في حين أن יַיִן هي المشروب الخطر. لكن بما أن תִּירוֹשׁ تُخلب قلب كل من الرجال والآلهة (قض ١٣:٩)، فبها إذًا سمات المُسكر التي في יַיִן (قا، هو١١:٤). مثل יַיִן كانت تستخدم الخمر الجديدة في العبادة. وهكذا تكريم الرَّبّ يؤدي إِلى وفرة في الخمر الجديدة (أم ١٠:٣). إن دينونة الله عَلَى الشعب المتمرد سيمحو "الخمر الجديدة" (תִּירוֹשׁ) وبالتالي لن يشربوا خمرًا (יַיִן: مي ١٥:٦). وكمامع יַיִן، كذلك مع الخمر الجديدة، فهي تعبير عن بركة الله الوفيرة (تك ٢٨:٢٧، ٣٧). عندمايطيع إِسْرَائِيل الرَّبّ، فالرَّبّ يعد بأن يباركهم بـ תִּירוֹשׁ (إش ٨:٦٢). يَهْوَهْ هو الذي يحدد متى سيستمتع شعبه ببركات العهد هذِهِ، وليس ملك آشور (قارن إش ١٦:٣٦-١٧). وأخيرًا، لو أن زك١٧:٩ يعتبر فقرة أخروية، وأنه سيوجد תִּירוֹשׁ في هذا الوقت من الاسترداد الأخير، فهذا إذًا سيكون وقت عودة الفرح لشعب الله. لو أن إش ٨:٦٥ أخذ بشكل مابصورة حرفية، فوجود תִּירוֹשׁ في عنقود (אֶשְׁכּוֹל) العنب يبدو أنه يدل عَلَى عصير غير مختمر. هذِهِ بالطبع، نقطة جدال (قارن ١١:٤٠). في إش ٨:٦٥ يتضح أمام إِسْرَائِيل الباقية أن يَهْوَهْ بالطبع هو الحافظ.

ب. ت تترجم **سب.** هذِهِ الكلمة العبَرِّيَّة بطريقة موحدة بـ οἶνος، كما في יַיִן، ويتضح أنه لا يوجد تمييز كبير. توصف الكلمة في المشنى العبَرِّيَّة بمعنى عصير، عنب، خمر (قا خصوصًا. Tosef Ned. 10, 3; Jastrow 2:1666)، لكنها قد تستخدم بصورة غير مسكرة.

عنب- عصير، خمر: ← גַּת [*gat* [1]] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [*dema'*] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [*homes*] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [*hemer*] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [*yayin*] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← יָרַשׁ [*yaras* [2]] (يدوس معصرة الخمر/ العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מָהַל [*mahal*] (خمر مغشوشة، #٤٥٤٣)؛ ← מֶזֶג [*mezeg*] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [*misrâ*] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס [*'asîs*] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שָׂחַט [*sahat*] (عصير، يعصر العنب، #٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [*semer*[1]] (التفل، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [*tîrôš*] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

البيبلوغرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:785-86; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, 186.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

9412 תֹּךְ

תֹּךְ [*tōk*]، اضطهاد (#٩٤١٢).

ش. أ. ق الأكادية *takaku*، يضغط؛ الفنيقية *tk*، استعباد (*DISO*, 327)؛ العربية دَكًا، يسوي بالأَرْض/ يدك.

ع. ق ترد الكلمة ٤مرات في ع. ق. (مز١٠:٧؛ ١١:٥٥[١٢]؛ ١٤:٧٢؛ أم ١٣:٢٩) وتشير إِلى بعض أشكال الظلم الاجتماعي. في مز ٥٥ هناك وصف لفساد

اجتماعي ومجتمع مخادع، فيختبر الضحية الموقف في المَدِينَة الذي هو العنف والصراع الممزق (ع. ٩[١٠]). فالخبث، والفساد في وسطها (ع.١٠[١١])، والظلم (תֹּךְ) والغش لا يبرح من شوارعها (ع. ١١[١٢]). حياة هذِهِ الضحية في هذِهِ المَدِينَة مهددة بالخطر (ع. ٤-٥ [٥-٦])، ويُوصف الظالمون بأنهم "الرجال... المتعطشون للدماء" (ع. ٢٣[٢٤]). في ثلاثة شواهد يُذكر الفقير (אֶבְיוֹן، דַּל، רָשׁ) في قرينة الظلم المباشرة (תֹּךְ؛ قارن مز ١٠:٧؛ ٧٢:١٢-١٣؛ أم ٢٩:١٣-١٤). وبالتالي فـ תֹּךְ قد تدل عَلَى الطغيان والاستبداد الاقتصادي للضعيف اجتماعيًا في المجتمع الإسْرَائِيلي. وفي ش. أ. ق. كان هدف الملك الخاص هو حمايةَ الضعيف اجتماعيًا من الظلم (תֹּךְ قارن مز ٧٢:١٢-١٤؛ أم ٢٩:١٤).

حزن، ظلم: ← דָּחַק [dahaq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חָמַס [hamas ¹] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← חָמֵץ [hames²] (يقترف عنفا، #٢٨٠٣)؛ ← יָנָה [yanâ] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לָחַץ [lahas] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [masôr ¹] (حزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מָרַר [marar ¹] (يتمرر، مصدوم، يحزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [negaʿ] (وبأ، حزن، #٥٥٩٦)؛ ← נָגַשׂ [nagas] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← עָנָה [ʿanâ ²] (يحزن، يتضع، يُبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צוּק [sûq ¹] (يقيد، يضغط فوق/عَلَى، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צוּר [sûr ²] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רָהַב [rahab] (يُغير، يضغط، يضايق، ينبه، يوجع، #٨١٠٤)؛ ← רָצַץ [rasas] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlal] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tok] (ظلم، #٩٤١٢).

فقير، منسحق، محتاج: ← אֶבְיוֹן [ʾebyôn] (فقير، محتاج، #٣٦)؛ ← דַּכָּא [dakaʾ] (سحق، يسحق، #١٩١٧)؛ ← דַּל [dal²] (ضئيل، عاجز،عديم القدرة، غير هام، مكتئب، #١٩٢٤)؛ ← דָּקַק [daqaq] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← מוּךְ [mûk] (مظلوم، يكون فقيرًا، #٤٥٧٥)؛ ← מִסְכֵּן [misken] (رجل فقير، #٥٠١٤)؛ ← עָנָו [ʿanaw] (فقير، متضع، #٦٧٠٥)؛ ← עָנִי [ʿanî] (متضع، #٦٧١٤)؛ ← צָנַע [sanaʿ] (يكون متواضعًا، متواضع، #٧٥٧٠)؛ ← רוּשׁ [rûs] (يصبح فقيرًا، مظلوم، #٨١٣٣).

الببليوغرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

آي. سوارت *I. Swart*

٩٤١٤ (תְּכוּנָה [tᵉkûnâ]، مكان، ترتيبات، تأثيثات)، ← #٣٩٢٢

٩٤١٥ (תֻּכִּיִּים [tukkîyîm]، قردة)، ← #٩٨٩

٩٤١٦ (תִּכְלָה [tiklâ]، كمال)، ← #٣٩٨٣

٩٤١٧ (תַּכְלִית [taklît]، نهاية، كمال)، ← #٣٩٨٣

9418 תְּכֵלֶת

תְּכֵלֶת [tᵉkēlet]، **اسم**. صوف أرجواني، بنفسجي (#٩٤١٨). يُعرف Brenner، תְּכֵלֶת بُرْجل يصنع ألوانًا أو مجالات لونية واسعة؛ لون إرجواني معتدل، أسمنجوني/ أزرق عمق البحر، بنفسجي، أو حتى أخضر (48-145).

ع. ق. ١. هذِهِ الكلمة ترد ٤٨مرة، ترد ٦ مرات منهم خارج الأصحاحات التي تصف خيمة الاجتماع، الهَيْكَل، وثياب الكهنة (أي خر ٢٥-٢٨، ٣٥، ٣٦، ٣٨-٣٩؛ عد٤، ١٥؛ ٢أخ ٢ و٣).

٢. تعدل الكلمة תְּכֵלֶת مواد — "ثياب أسمانجوني" (عد٤:٧) — وترد مع مواد ملونة أخرى، مثل אַרְגָּמָן. بما أن תְּכֵלֶת تسبق بانتظام אַרְגָּמָן، فإنها قد تشير إلى أهمية תְּכֵלֶת (Brenner, 146). عَلَى سَبِيل المثال، "تصنع حجابًا من أسمنجوني (תְּכֵלֶת)، أرجوان (אַרְגָּמָן)، قرمز (תּוֹלַעַת שָׁנִי) وأخيرًا بوص مبروم، صنعة حائك حاذق يصنعه بكروبيم". (خر ٢٦:٣١). كما توجد أيضًا مع חוּר، أبيض، في أس ١:٦ و ٨:١٥ (← חָוַר، يكون شاحبًا، #٢٥٧٨؛ חוּר، أبيض، #٢٥٨٠).

٣. يستخدم إرْمِيَا التعبير ليصف ثياب الأصنام (إر ١٠:٩)؛ يستخدم حَزَقِيَّال هذِهِ الكلمة ٣مرات، مرتين ليصف بها البضائع الآتية من صور (حز ٢٧:٧، ٢٤) ومرة ليصف الملابس التي يرتديها الجنود الأشُورِيين التي كانت تشتهيها إسْرَائِيل (التي تُقارن بالزانية) (٢٣:٦).

ألوان - أحمر: ← אָדַם [ʾadem] (يحمر، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן [ʾargaman] (أرجواني، #٧٦٣) ← כַּרְמִיל [karmîl] (أحمر داكن، #٤١٤٧)؛ ← שָׂרֹק [saroq ¹] (أحمر مائل إلى اللون البني، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי [sanî ¹] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [sasar] (الزنبق الأحمر/أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תָּלַע [tālaʿ] (مغطى بمادة قرمزية، #٩٤٣٣).

الببليوغرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; J. Doumet, *A Study of the Ancient Purple Color*, 1980; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22, 1963, 104-18.

Robert Alden روبرت ألدن

9419	תכן

תכן [tkn]، قل. يُضبط بالوزن أو القياس؛ يُقدِّر أو يقضي بالضبط، يعرف بدقة؛ نفعل. يُحكم، يُقاس؛ بَعِّل. يوضع تحت ظروف منظمة (صحيحَة)، يُوزع؛ بُعِّل يوضع بحالة منظمة، نسبة، تخصيص (#٩٤١٩)؛ מַתְכֹּנֶת [matkōnet]، اسم. معيار، نسبة، مواصفات (#٥٥٠٤)؛ תֹּכֶן [token[1]]، اسم. معيار، قاعدة (#٩٤٢٠)؛ תָּכְנִית، [toknît]، اسم. نسبة، خطة، معيار (#٩٤٢٢).

ش. ق يرد الجذر فقط في الكتاب المقدس والمشنى العبَرِّيَّة.

ع. ق. ١. يصف الفعل الله كالذي يقضي بدقة ويُقَيِّم دوافع وأفعال البشر. الجميع يعتقدون أن قلوبهم ودوافعهم نقية، أماالله فهو الذي يزن بالحق (وبالتالي، يعرف بدقة) أعماق الروح والقلب (أم ١٦:٢؛ ٢٤:١٢).

٢. علاوة عَلَى ذلك، فالله يُقَيِّم بالضبط أفعال جميع البشر بحسب معاييره الثابتة (١صم ٢:٣).

٣. في حز١٨:٢٥، ٢٩؛ ٣٣:١٧، ٢٠، يتهم إِسْرَائِيل الله بأن لديه معايير غير عادلة (أي معايير لا تتناسب مع معايير البر). يرد الله سريعًا بأن معايير إِسْرَائِيل هي التي لا تتوافق، بينمامعايير الله البارة ثابتة مع الجميع: الشخص الذي يتفق مع معيار الله سيحيا، بينماالذي ينحرف عن معياره سيموت.

٤. يصف الفعل أيضًا عمل الله في الخليقة، فالله بكل قدرته يعير المياه بمقياس (أي ٢٨:٢٥). يردد إِشَعْيَاء نفس هذا الشعور، لكنه يضيف أنه يقيسها " بكفيه" (إش ٤٠:١٢).

٥. إذ يتأمل في مجد وجلال الله كماهو معلن في خلقه، يشعر إِشَعْيَاء أنه مستحث لأن يهتف قائلاً: "من قاس/ فهم (حرفيًا يضبط) روح (لاحظ الملاحظة من NIV) الرَّبّ (في خطته للخلق)؟"

٦. وبالمثل، يقول المرنم (مز٧٥:٤[٣]) أن الأَرْض وكل سكانها ارتعدوا، لكنه هو الرَّبّ، السيد الباني، الذي أقام أسس الأَرْض.

٧. يستخدم الفعل مرة واحدة ليصف الأموال التي أُنفقت للعاملين في إصلاح الْهَيْكَل (٢مل ١٢:١١[١٢]).

٨. يرد الاسم תֹּכֶן مرتين: في حز٤٥:١١ كانت الإيفة والبث تُصنع بنفس المقادير، وفي خر٥:١٨، بالرغم من أن المِصْريين لَمْ يعودوا يمدون الإِسْرَائِيليين بالتبن، إلا أنهم طالبوا الإِسْرَائِيليين بنفس مقدار الإنتاج من اللبن.

٩. يرد الاسم מַתְכֹּנֶת في خر ٣٠:٣٢، ٣٧، حيث نهى الله الإِسْرَائِيليين أن يصنعوا مثل دهن المسحة المقدس أو البخور المقدس. في صناعة زيوت أو بخور أخرى، لا يجب أن تُخلط نفس المقادير (מַתְכֹּנֶת) كما في دهن المسحة المقدس أو البخور المقدس.

١٠. عندما أصلح الإِسْرَائِيليون هَيْكَل سُلَيْمَان (٢أخ ٢٤:١٣)، رجعوا لنفس مواصفاته (מַתְכֹּנֶת) الأصلية.

١١. يرد اسم مشابه (תָּכְנִית) مرتين، حيث يصف حَزَقِيَّال بتهكم ملك صور كالشخص الذي هو خاتم المقاييس؛ أي أنه يقيم معايير الكمال: "أَنْتَ خَاتِمُ الْكَمَالِ، مَلآنٌ حِكْمَةً وَكَامِلُ الْجَمَالِ" (حز٢٨:١٢). أحد الأهداف من هَيْكَل حَزَقِيَّال هو تذكير إِسْرَائِيل بخطيتهم. عندما يخزون بسبب آثامهم، عليهم أن يقيسوا مقاييس الْهَيْكَل بحسب تصميمه (٤٣:١٠).

ب. ت يصف الجذر תָּכַן أيضًا في الأدب القمراني خلق الله للعَالَم وسيطرته عَلَى جميع الْمَسْكُونَة. يعني الاسم اللفظي תכון يعني مقياسًا محددًا أو مناسبًا، سلوكًا، مقدارًا (Kaddari, 219-24).

مقياس، معيار، قاعدة: ← זָרָה [*zarâ*[2]] (مقياس، #٢٤٣١)؛ ← מָדַד [*madad*] (مقياس، يقدر، #٤٤٩٩)؛ ← שָׁעַר [*sa'ar*] (يحسب، #٩١٣٢)؛ תָּכַן [*takan*] (يضبط بالوزن أو بالقياس، #٩٤١٩). بخصوص مقاييس الأوزان/ الأحجام: ← אֵיפָה [*'êpâ*] (الإيفة، #٤٠٦) لمقاييس الأطوال: ← אַמָּה [*'ammâ*[1]] (ذراع، ذراع، ساعد، #٥٦٤).

البيبلوغرافيا

THAT 2:1043-45; M. Z. Kaddari, “The Root TKN in the Qumran Texts,” *RevQ* 18, 1965, 219-24; K. Elliger, *Biblischer Kommentar,* 11, 1978, 48, n 1.

Russell Fuller

٩٤٢٠ (תֹּכֶן [*token*[1]]، مقياس، قاعدة)، ← #٩٤١٩

٩٤٢٢ (תָּכְנִית [*toknît*]، مقدار، تصميم، معيار)، ← #٩٤١٩

9423	תַּכְרִיךְ

תַּכְרִיךְ [*takrîk*]، ثوب، لِبَاس، رِداء (#٩٤٢٣).

ع. ق يبني عَلَى الصخر *krk*، التي تعني في اللغات السامية الأخرى: يلف حوله، هذا الاسم الذي يرد مرة واحدة لابد وأنه يشير إلى الثوب. يذكر أس ٨:١٥ أن مُرْدَخَاي كان يلبس ثوبًا مَلِكِيًّ أَسْمَانْجُونِيًّ وَأَبْيَضَ، وَعَلَى كَتِفَيْهِ عَبَاءَةٌ مِنْ كَتَّانٍ وَأُرْجُوَانٍ.

ثياب - حجاب، تنورة، رداء: ← כָּנָף [kanap] (جناح، تنورة، أبعد حافة، #٤٠٥٣)؛ ← כְּסוּת [kesût] (غطاء، يلبس، عباءة، #٤٠٦٤)؛ ← מְעִיל [me'îl] (رداء، #٥٠٧٧)؛ ← שֹׁבֶל [sobel] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שׁוּל [sûl] (تنورة، #٨٧٦٧)؛ ← תַּכְרִיךְ [takrîk] (رداء، #٩٤٢٣).

٩٤٣٠ (תְּלָאָה [t^ela'â]، مشقة، مشكلة)، ← #٤٢٠٦

٩٤٣٢ (תִּלְבֹּשֶׁת [tilboset]، ثوب)، ← #٤٢٥٢

9434 תלה

תלה [tlh]، يُعلّق (#٩٤٣٤).

ش. أ. ق تثني الأكادية *tullû* II (AHw,1369a)، *tala-* lu يمتد، يفترش (AHw, 1309b)؛ **اسم.** *talilum*، رامي السهام (AHw, 1310a)؛ **أرم.** תְּלָא תְּלֵי في **أرامي.** و Nab. (*diso*, 328)؛ **عرب.** تَلّ، أضجع، ألقى، عَلَى الأرْض؛ وبالسريانية *t^ela'*، يعلق؛ ن. ع. ج *tlw*، يتابع، يستمر، يدفع ضريبة؛ وفي الأثيوبية *täläwä*، يتابع، رافق.

ع. ق ترد תָּלָה في مختلف أنواع الأدب في ع. ق.، رغم أنها تتكرر كثيرًا في النصوص السردية. تظهر عَلَى وزن **قَلْ.** في أسفار موسى الخمس، والأسفار التاريخية، والمراثي، وأستِير (ترد. ١ في **نِفعل.** بالمراثي) بالأشارة إلى البشر الذين يُحكم عليهم بالموت شنقًا، أو الذين علقت أجسادهم ذلاً بعد أن حُكم عليهم بالموت. هذهِ الاستخدامَات في القصص الكتابية والشريعة مأخوذة في الاعتبار في القسم ١ـ٣ أدناه. إن ورود תָּלָה في إش، حز، مز، أي، نش، لا تشير إلى تعليق الأجساد لكن تعليق الأشياء. في هذهِ الأمثلة الأخيرة ترد תָּלָה في أوزان قَلْ وفي بِعّل. يلقي القسم ٤ـ٥ الضوء عَلَى تعليق الأشياء كماوُرد في الشعر الكتابي والأنبياء. يصف عد ٦ مفهومًا مجردًا لـ תָּלָה.

تصف الكلمات عملية التعليق من جانبين بحسب الاستخدام المدون. فالأول يُعرف دائمًا تبعًا لدرجة الهدف من وراء الفعل، أما الثاني فهو مدى قدرة الشيء المعلق عَلَى المقاومة. חָנַק، يشنق، تصف إحساسًا قويًا بالهدف من وراء الفعل ودرجة عالية من المقاومة عَلَى المفعول به الواقع عليه الفعل. في أمثلة ع. ق. دائماً ما يكون المفعول به للفعل كائنًا حيًا. عَلَى النقيض التام، فإن דָּלָה، يتدلى، ودָּלַל، يتدلى، تصف إحساسًا ضعيفًا بالهدف من جانب الفاعل ولا وجود للمقاومة من جانب المفعول به. وبالتالي، فإن رجل الرجل الأعرج تكون متدلية. إن استخدام סָרַח، يرجيء أو يمتد، تتضمن درجة عالية من هدف الفاعل، لكن لا مقاومة من جانب الشيء الواقع عليه الفعل (مثلاً، قماش الستائر إذا تعلق وتغطى). قد تقترح أيضًا فعليًا عدم وجود أي هدف من وراء ماهو معلق. كأن "يستلقي" المدعوون عَلَى الأرائك. תָּלָה يعلق تعكس درجة عالية من الهدف في جميع الأمثلة. ومع ذلك، فلا يوجد أي مقاومة من جانب ما يُعلق، عَلَى الأقل لاشيء يبدو واضحا في ع. ق.. كما سنرى، هذا التغيير في استخدامَات ب. ت.

١. عقوبة الإعدام. ينتج عن الجرائم الكبيرة موت يصاحبه تعليق عَلَى شجرة أو عمود خشبي (עֵץ)، بحسب تث ٢١:٢٢ فإن الجاني يموت قبل أن يعلق جسده. كان القانون الأشُوري يسمح بتطويق خوازيق كوسيلة للإعدام عَلَى الجرائم المؤذية. عملت شريعة التثنية عَلَى تحسين هذهِ الممارسة في إسْرَائيل. ومن المحتمل أن يكون الغرض من التعليق آخرين عرض الجريمة للعامة كتحذير لمجرمين أخرين (Craigie, 285). يُحدد تث ٢١:٢٣ أن الجسد لا يجب أن يُسمح له بالبقاء عَلَى الشجرة طوال الليل، لكن لابد أن ينزل ويدفن. والسبب في ذلك موضح بأن " المعلق ملعون من الله"، فالجاني قد نزع لعنة الله. إن السماح للجثمان أن يبقى غير مدفون لوقت طويل، سوف يلوث الأرْض التي أعطاها الله لإسْرَائِيل أيضًا (Driverm 248-49; Davies, 32, 34; Von Rad,138).

٢. حرب. بتوضيح رواية هزيمة الملوك الخمس في يش ١٠ في ضوء ممارسات ش. أ. ق. (خصوصًا آشور)، بين Younger (222-23) أن هذهِ الرواية، وتسجيل تعليق جثث الملوك المذبوحين (ع. ٢٦)، هي لغة فتوحات الش. أ. ق. وليست المسببات (Noth, "Die fünf Könige") أو هي إعادة تدوين القصة لإثبات أن يشوع كان قد أتم شريعة التث. (Fishbane, 148). سجل سنحاريب كيف أنه أعدم حكام عقرون المهزومين و"علق جثثهم عَلَى سورِ حول المَدِينَة" (Prism, Col. III 8-10, Younger, 223). من هذا المنظور، فإن القصص المدونة عن الأعداء المهزومين، الذين عُلقت أجسادهم لمشاهدة العامة والإذلال، لابد أن تُفهم كممارسة حربية ودعائية، لا عَلَى ارتباطا بتث ٢١، التي تخص شريعة القاتل. هذا يتضمن قصة ملك عاي (يش ٨:٢٩)، وقتلة إيشبوشث (٢صم ٤:١٢)، وصَمُوئِيل ويوناثان (٢صم ٢١:١٢)، وإذلال أمراء صهيون (مرا ٥:١٢، لاحظ "أيديهم" في NIV لابد أنها أشارة إلى أيدي الأعداء). للمنظور المضاد، الذي يفهم المصدرِ التثنوي عَلَى أن أفعال يشوع وآخرين "للتعليق" ارتباطا متعمد بشريعة التثنية، انظر Carmichael, 153-55. تختلف رواية أبشالوم الذي أمسك في شجرة ووُصف بأنه "عُلق" هناك (٢صم ١٨:١٠) عن قرائن الحرب الأخرى. فأبشالوم لَمْ يمت كمالم يتم التعليق بعد موته. ومع ذلك، فإن استخدام الجذر תָּלָה في أجزاء أخرى من القصص كشعار (انظر أدناه) واستخدامه في ٢صم مرتبط بصفة مستمرة بالموت والتعليق. وهكذا ظهور الجذر في ٢صم١٨ بمثابة إذن بالموت الذي كان يؤاب موشكًا عَلَى إنزاله بأبشالوم.

٣. الشعار في الرواية. (أ) كماهو مُعَرف من قبل Martin Buber و Franz Rosenzweig، فإن الشعار هو تكرار ولعب بجذر كلمة محددة داخل **عبر. كتب.** (قا Alter, 92-95)، ربما تظهر תָּלָה كشعار، عَلَى سَبيل المثال، يرد هذا الجذر ٣مرات في قصة تفسير يوسف لحلم رئيس الخبازين السجين (تك٤٠:١٩، ٢٢؛ ٤١:١٣). عند ظهورها في المرة الأولى، كان يوسف قد قدم للتو تفسيرًا مشجعًا في حلم الساقي. بالنسبة للخباز، فقد بدأ يوسف بأسلوب مشجع، واعدًا أنه - مثل الساقي - فإن فرعون سوف يرفع رأس الخباز. لكن الكلمات التالية حولت الأمل إلى كآبة. "يقطع فرعون رأسك ويعلقك عَلَى خشبة". في المرتين الأخريين التي ظهرت فيهما، تحدد תָּלָה دافع فرعون المضاد تجاه الساقي وتجاه الخباز. لقد سرد الراوي أولا ثم الساقي ماقد حدث. تصف תָּלָה قَدَر الخباز وأوضحت الطريقة الحرفية التي تمت بها نبوة يوسف.

(ب) تظهر תָּלָה كشعار في سفر أَسْتِير. يرد الجذر ٩مرات. يصف مكيدة هَامَانَ، والطريقة التي أحبطت بها، وسخرية القدر التي بها ارتدت نيته عَلَى رأسه وعلى عائلته. عبر سفر أَسْتِير استخدمت תָּלָה لتصف الموت عن طريق التعليق، بعكس استخدماتها في الروايات الأخرى حيث يتم الموت، ثم بعد ذلك تعليق الجثمان. ربما يقترح هذا أصلاً ثقافياً مختلف للقصة، أي، فارس. يرد الاستخدام الأول لـ תָּלָה كعقاب للخونة الذين كشف أمرهم عن طريق مُرْدَخَاي (أس ٢:٣). هذا الحدث سيثبت ولاء مُرْدَخَاي ويشكل أساس للمقاومة الناجحة ضد مؤامرة مُرْدَخَاي. تُصف المكيدة أولاً في ٥:١٤، حيث نُصح هَامَانَ بتحضير مشنقة وأن תָּלָה، يعلق، مُرْدَخَاي عليها. هذِهِ النية التي كانت عند هَامَانَ تكررت في ٦:٤، حيث شكلت خلفية متباينة لتعظيم مُرْدَخَاي عن طريق الملك. يُوصف سخرية القدر المعكوسة لحظ هَامَانَ في ص. ٧، التي تبلغ أوجها في أمر الملك بأن תָּלָה، يعلق، هَامَانَ عَلَى مشنقته الخاصة (٧:٩-١٠). هذا سرد رسمي من الملك لأَستِير ومُرْدَخَاي (٨:٧). طلبت أَسْتِير من الملك كجزء من انتصار اليَهُود عَلَى أعدائهم- أن يعلق תָּלָה، أبناء هَامَانَ العشرة (٩:١٣)، والذي تم بالفعل (٩:١٤). ويؤكد الورود الأخير سخرية القدر بأن مكيدة هَامَانَ ضد اليَهُود وقعت عليه وعلى أبنائه (٩:٢٥).

٤. تعليق الأتراس. هناك ثلاث إشارات عن هذا في الكتاب المقدس، اثنتين في (**بَعَل**) في وصف صور في حز٢٧:١٠-١١ وواحد في صورة تشبيهية عن المحبوبة في نش ٤:٤. إن نسخ Layard لنقش آشوري يُبين صوراً كمَدِينَة ذات أتراس معلقة بين الأبراج (Katzenstein, 255). يستخدم حز ٢٧ صورة عن سفينة ليصف مَدِينَة صور. السفينتين والمدينتين زينت جوانبها/ أسوارها كلياً بأتراس مدافعيها (Zimmerli, 60). في حالة صور فإن الأتراس كانت أتراس المستأجرين الأفارقة والمحالفين الفينيقيين. إن صورة الجمال المزينة موجودة في الصورة الكلامية عن عنق الحبيبة المزينة بآلاف من الأتراس (نش ٤:٤)، رغم أن المفسرين يجدون فيها أيضًا صورة للقوة. ربما تشير الصورة إلى آلاف العقاد (Pope, 467-68)، برسومات من كثير من العقود في صور بلاد مابين النهرين، 454).

٥. تعليق أو تدلية أشياء أخرى. يتضمن هذا القيثارات، التي عُلقت عَلَى الأعواد بواسطة المَسْبيين البائسين (مز١٣٧:٢)، الأشياء المتنوعة التي يمكن تعليقها كالأوتاد الخشبية (יָתֵד، ← #٣٨٤٥؛ حز ١٥:٣)، والإرض، التي عُلقت بواسطة الله "عَلَى لا شيء" (أي ٢٦:٧).

٦. استخدامًات مجردة لـ *tlh*. في إش ٢٢:٢٤ يثبت ألياقيم في وتد خشبي حيث سيعلق عليه "كل بيت أبيه.. – الفروع والقضبان- كل آنية صغيرة ، من الطسوس إلى آنية القناني"من العدد السابق، نستنبط مفهوم الثقة والضمان الذي يمكن أن يكون للكل في قيادة ألياقيم (Oswalt, 423). مثل الارتباط بـ יָתֵד في حز ١٥:٣، فإن كل أنواع الأشياء تعلق عليه.

ب. ت ترد תָּלָה في نصين من قمران.

١. في بيشر ناحوم، 4QpNah [*DJD* V 169 fragments 3-4])، السطر ٧-٨. تصف السطور المستردة جزئيًا أسد الغضب، المعروف كالإسكندر جانيوس Alexander Janneus (١٠٣-٧٦ ق. م)، وأفعاله ضد ملتمسي الأشياء السلسة، والذين يُحتمل أن يكونوا الفريسيين، "الذين سيعلقهم كأحياء عَلَى خشب". أن الوصف "وشيء كالصلب"، وهي نقطة مقصورة داخل رواية يوسيفوس عن أفعال جانيوس (*Ant*. 13.14,2 par. 380; Jewish Wars 1:4:6 .par. 97). يستكمل السطر ٨،" لأن هذا كان يُعمل سابقًا في إِسْرَائِيل، بخصوص تعليق أحياء عَلَى خشبة." كما لاحظنا مِن قبل، أن تعليق الشخص حيًا لَمْ يكن من العادات الكتابية. لَمْ تذكر الرواية إطلاقًا مثل هذا الفعل (عدا حالة حادثة أبشالوم). البعض وجدوا اقتراحًا لتث ٢١:٢٢-٢٣ في السطر ٧، خصوصًا بتعديل "[الذي يجد جريمة عقابها] الموت" (قا Yadin, Fitzmyer, 499-502)، رغم أن Horgan, 178، زعم بأن هذا التعديل مازال يترك فجوة تتراوح مابين ١٥-٢٠ فراغ.

٢. تظهر תָּלָה أيضًا ٤ مرات في مخطوطات الْهَيْكَل (11QT LXIV 8, 9, 10, 12). في مناقشة الجرائم الكبيرة هناك عدة اشارات لـ תָּלָה. إلا أنه في حالتين، يكون الترتيب هو التعليق ثم الموت، "ويجب [أيضًا] أن تعلقه عَلَى خشبة وسوف يموت" (السطر ٨ و١٠-١١). من بين هذِهِ الإشارات يبدو أن هناك ترتيب مختلف في العقوبة، "سوف يُقتل ثم يُعلق عَلَى خشبة". عَلَى ما يبدو أن القصد

كان عمل تطابق مع تث ٢١: ٢٢ب، "فيقتل ويعلق عَلَى خشبة" يتبع هذِهِ الفقرة في قمران فقرة مطابقة مع تث ٢١: ٢٢ أ، "وإذا كان عَلَى إنسان خطية حقها الموت"، هذِهِ التطابقات تقترح الاهتمام بتطبيق شريعة **دره**. عَلَى أساس تث ٢١، بينما الاختلاف في الترتيب في السطر ٨ و١٠-١١ يتضمن أن هذا الموت كان يتبع عقاب التعليق بدلاً من أن يسبقه. إلى جانب ورودها في بيشر ناحوم، فإن استخدام תָּלָה هنا تفهم كأشارة عن الصلب (لذا، Fitzmyer, 504-5; contra Baumgarten, "Does *TLH*," and Martinez, "4QpNah"). ويقترح الاقتباس من تث ٢١: ٢٢ أن الأصل التشريعي يسمح بهذا الترتيب، ولا يتطلب الإعدام قبل التعليق (Yadin, *The Temple Scroll*, I 373-4, II 289-90). يظهر تطابق إضافي في السطر ١٢: "ملعون من الله والناس من عُلق عَلَى خشبة." وتقرأها في تث ٢١: ٢٣، "المعلق ملعون من الله". يضيف **دره**. "عَلَى خشبة" و"الناس." إن الإختلاف في الاقتباس لهذا النص من تث يوجد أيضًا في **سب**. (التي تضيف "عَلَى خشبة") وغل ٣: ١٣ (حيث تضاف "كل" و"عَلَى خشبة"، و"من الله" غير الموجودة). وبالفعل، فإن نصوص قمران تعطي أدلة عن وجود تقاليد متنوعة أخرى لكل من ع. ٢٢ و٢٣ من تث ٢١ (Wilcox, 88-90)، مما يقترح أن مصادر اقتباسات الع. ج. قد تكون أكثر من التقليد المحفوظ إماقي **مس**. أو في **سب**.

ع. ج يقترح إرتباط الفقرتين من الأدب القمراني أن يهودية ما قبل المسيحية نظرت إلى תָּלָה "تعليق" التي في تث ٢١ عَلَى أنها صلب (Fitzmyer, 509-13). تقترح أيضا مخطوطات الهَيْكَل أن الصلب كان كعقاب قانوني عَلَى الأقل داخل بعض القطاعات اليَهُودية (Wilcox, 90). وبالتالي، فشهادة الأناجيل والأعمال الموحدة- بأن اليَهُود هم الذين بادروا بطلب الصلب كعقاب لتجديف يسوع المزعوم - هذا يثبت خلال برهان تاريخي (Ford, 275-76). فيمابعد طورت ونوعت النصوص الترجومية والرَّبانية الأخرى تضمينات تث ٢١: ٢٢-٢٣ (قا Diez Merino, "La Crucifixion")، لكنها لا تؤثر عَلَى ارتباط هذا النص وתָּלָה بالصلب كما تم فهمه وتطبيقه عَلَى يسوع المَسِيح خلال الكتاب.

تعليق، تدلية، استلقاء، شنق: ← דָּלָה [*dalâ* [2]] (يتدلى، #١٩٢٧)؛ ← דָּלַל [*dalal* [2]] (يتدلى، #١٩٣٨)؛ ← חָנַק [*hanaq*] (يخنق، #٢٨٧١)؛ ← חָפַץ [*hapas* [2] [?]] (يدعه يُعلق؟، #٢٩١٢)؛ ← סָרַח [*sarah*[1]] (يُعلق، #٦٢٤٣)؛ ← תָּלָה [*talâ*] (يعلق، #٩٤٣٤).

موت: ← אָבַד [*'abad*[1]] (يفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [*'ad-amâ* [1]] (إرض، قطعة إرض، تربة، الأرْض، عَالَم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [*'asôn*] (حادث مميت، #٦٥٦)؛ ← גָּוַע [*gawa'*] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הָרַג [*harag*] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זָרַם [*zaram* [1]] (يضع حدًا للحياة، #٢٤٤١)؛ ← חָדֵל [*hedel*] (عَالَم الموتى، #٢٥٣٥)؛ ← חָנַט [*hanat* [2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מוּת [*mût*] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קָטַל [*qa-tal*] (قتل، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [*repa'îm*[1]] (يسفك، مفارقة الإرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [*se'ôl*] (جحيم، هاوية، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*sahat*] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦).

البيبلوغرافيا

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; J. M. Baumgarten, "Does *TLH* in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?" *JBL* 91, 1972, 472-81; C. M. Carmichael, *Law and Narrative in the Bible: The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue*, 1985; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976; W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, 1974; L. Diez Merino, "La crucifixion en la antigua literatura judia (periodo intertestamental)," *Studii biblici franciscani liber annuus* 26, 1976, 31-120; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 1916; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985; J. A. Fitzmyer, "Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament," *CBQ* 40, 1978, 493-513; J. M. Ford, "'Crucify Him, Crucify Him' and the Temple Scroll," *ExpTim* 87/9, 1976, 275-78; M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, CBA, 1979; H. J. Katzenstein, *The History of Tyre from the Beginning of the Second Millennium B.C.E. Until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E.*, 1973; F. G. Martinez, "4QpNah y la Crucifixin: Nueva hiptesis de reconstruccin de 4Q 169 3-4 i, 4-8," *EstBib* 38, 1979-80, 221-35; M. Noth, "Die fünf Knige in der Hhle von Makkeda," PJ 33, 1937, 22-36; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah* (1-39), NICOT, 1986; M. H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7C, 1977; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966; M. Wilcox, "'Upon the Tree'—Deut 21:22-23 in the New Testament," *JBL* 96, 1977, 85-99; Y. Yadin, "Pesher Nahum (4QpNahum) Reconsidered," *IEJ* 21, 1971, 1-12; idem, *The Temple Scroll*, Vols. I and II, 1983; K. L. Younger, Jr., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOTSup 98, 1990; W. Zimmerli, *Ezekiel* 2, Hermeneia, 1983.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

9437	תְּלִי

תְּלִי [*t*e*li*]، قَوْس (#٩٤٣٧).

ع. ق ترد תְּלִי فقط في تك ٢٧: ٣ بمعنى "يرتعش"

(*HALAT* 1029).

قَوس، سهم الرماية: ← שַׁיִשׁ [*sayis*] (قَوس، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [*zîqôt*] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [*hes*] (سهم، #٢٩٣٢)؛ ← טָחָה [*tahâ*] (مسافة رمي القَوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [*yôreh* [1]] (رماية، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [*yeter* [2]] (وتر القَوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [*qeset*] (قَوس، #٨٠٠٨)؛ ← רָבַב [*rabab* [2]] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רָבָה [*rabâ* [2]] (الرماية، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [*telî*] (يرتعش، #٩٤٣٧)؛
حرب: لاهوت

البيبلوغرافيا

TWOT 2:970.

كي. لوسون يانجر، الإبن. *K. Lawson Younger, Jr.*

9438 תלל

תלל [*tll*]، **هفعيل** أن يخدع، يهزأ، يمزح؛ **هُفْعَل** مخدوع (#٩٤٣٨)؛ מַהֲתַלָּה [*mah*[a]*tallâ*]، توضيحات، تضليل (مرة واحدة في إش ٣٠:١٠، #٤٥٦٢).

شِ. أ. ق في العربية دَلَّ؛ يسخر، يمزح، يلهو، يعبث، دَلِيلَة، شخص ماكر.

ع. ق لقد جادل العلماء حول العلاقة بين الأفعال תָּלַל وהָתַל وكذلك الاشتقاق الصحيح للأفعال والأسماء، التي يمكن أن تشتق من واحدة من هذِهِ الأفعال. يقترح فينشام Fensham (311) أن كلاً من תָּלַל وהָתַל مشتقتان من شكل مطابق لـ תל. وبالتالي، تمثل תָּלַל وהָתַל أسماء أفعال بدلاً من أشكال أساسية وثانوية عَلَى التوالي. إلا إن الآراء العلمية تقترح أن הָתַל هو تطور ثانوي لـ תָּלַל (*HALAT* 247; see *TWAT* 8:664-66)، لاستنتاجات واسعة لدعم هذِهِ الآراء). ترد الشهادة الوحيدة لـ הָתַל داخل ع. ق. في ١مل ١٨:٢٧ (قا؛ سي ١١:٤؛ ١٣:٧). كما أن الشكل المشتق في إش ٣٠:١٠ (מַהֲתַלָּה) مجال للجدل أيضًا (انظر أدناه).

١. ترد תָּלַל ٨ مرات في ع. ق. وמַהֲתַלָּה مرة واحدة. الفعل + בְּ أن يستخدم دائمًا ليبين خيانة في حق شخص (تك ٧:٣١؛ قض ١٦:١٠، ١٣، ١٥؛ أي ٩:١٣؛ إر ٩:٥[٤]). المعنى الأصيل هو الخيانة، إنتاج ماليس حقاً/ حقيقياً. في جميع الحالات يكون الخداع شيئًا مراداً من المتكلم/ الفاعل عدا استخدام الاسم في إش ٧:٣١ (انظر أدناه).

لقد خدع لابان يَعْقُوب ١٠ مرات فيمايتعلق بأجوره (تك٧:٣١). خداع/ تلاعب فرعون كثيرًا بيَهْوَهْ/ بموسى في السماح لإِسْرَائِيل أن يرحلوا (خر ٢٩:٨[٢٥]). في هذِهِ الحالة خاصة، تدل الكلمة عَلَى التظاهر بفعل شيء ما، مع عدم تواصل هذا العمل حتى إنجازه، رغم أن الظروف الخارجية أيضًا أدت إلى تغيير فكر فرعون.

يتداخل معنى الكلمة في مجالاته السامية مع العديد من الكلمات، حيث يوضح قض ١٦:١٠، ١٣، ١٥ أن شَمْشُون خدع أو تلاعب بدليلة عندما قص عليها أكاذيبًا (כְּזָבִים). يبدو أن الاسم يؤكد عَلَى الكذب أو الخداع نفسه كفعل متضمن مسئول ومتعمد. يُزوج إر ٩:٥[٤] תָּלַל يخدعون = لا يتكلمون بالحق (אֱמֶת، ← #٦٢٢) || علموا ألسنتهم التَّكلُّم بالكذب (שֶׁקֶר، ← #٩٢١٤) = تعبوا أنفسهم بالافتراَء (עָוָה، ← #٦٣٩٠). توجد أيضًا في القرينة المباشرة جذور الفعل עָקַב (← #٦٨١١)، רָמָה (← #٨٢٢٨)، والاسم רָכִיל (← #٨٢١٥). ومع ذلك، فالله لا يمكن أن يُخدع/ يتلاعب به أحد/ يهزأ منه كمايُفعل بالإنسان (أي ٩:١٣)؛ فهو ينتهر أولئك الذين يحاولون ذلك. إن عابد الأوثان الباطل مَنْ يصنع أصنامه التي لا نفع لها، ينِدفع إلى هذِهِ الحماقة بواسطة قلبه الخادع (إش ٤٤:٢٠؛ هُفْعَل הוּתַל؛ قارن إر ١٧:٩-١٠).

٢. قد يكون الشكل الفريد מַהֲתַלָּה (إش ٣٠:١٠)، قد يكون إما **هفعيل** Part. (Wildberger, 1172) أو **اسم** (*HALAT* 1602; *TWAT* 8:662-63)، أو من תָּלַל أو הָתַל. بصرف النظر، فإن هذا الشكل يوضح الوهم الذي يريد أبناء الله سماعه عِوَضًا عن الحق المتزن من قدوس إِسْرَائِيل.

خداع، كذب، احتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן [*'awen*[1]] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בָּדָא [*bada'*] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כָּזַב [*kazab*] (يكذب، يكون كذابًا، يخدع، #٣٩٤١)؛ כָּחַשׁ [*kahas*] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلاً، #٣٩٥٠)؛ ← סָרָה [*sarâ* [2]] (عصيان، جرِيمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עָקַב [*'aqab*] (يقبض عَلَى العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רָמָה [*ramâ* [2]] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוּט [*sût*] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، # ٨٤٥٤)؛ ← שָׁקַר [*saqar*] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תָּלַל [*talal*] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوغرافيا

TWAT 8:662-71; F. Fensham, "The Stem *HTL* in Biblical Hebrew," *VT* 9, 1959, 310-11; H. Wildberger, *Jesaja*, 1982.

يوجين كاربينتر/ مايكل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

9439 תֶּלֶם

תֶּלֶם [*telem*]، التَّلم، (#٩٤٣٩)

شِ. أ. ق ترتبط תֶּלֶם بالعربية تَلَمٌ، يخدد، يشقُّ، وبالأثيوبية *telm*، يخدد؛ الارتباط بالأوغارتية *tlm* ليس

أكيدًا؛ انظر HALAT 1602.

ع. ق ١. تشير תֶּלֶם إلى خندقٍ يتم عمله في الأَرْض بواسطة محراث. لقد سأل الرَّبّ أيُّوب إن كان يمكنه أن يجعل الثورِ الوحشيِ يحرث أخدودًا مستويًا (أي ٣٩: ١٠). لقد أعلن أيُّوب سابقًا أن أتلام حقله لَمْ تبتل بالبكاء (أي ٣١: ٣٨)، بمعنى أن تبتل بدموع المستأجرين المظلومين (أنز ع.٣٩). لقد بلل الله مؤخرًا بذار الأتلام بالأمطار ليبارك النباتات الصغيرة (مز ٦٥: ١١؛ انظر Futato,179).

٢. تستخدم תֶּלֶם بصورة رمزية في هو ١٠: ٤. بسبب الخداع المتفشي (ع. ٢-٣) "فينبت القضاء عليهم كالعلقم في أتلام الحقل." تورد NIV، מִשְׁפָּט بدعوى قضائية" (#٥٤٧٧)، لكن المفهوم عَلَى الإرجح هو "العدل" فالعدل الذي ينبت مثل العلقم سيكون "اجتماع لفظين متناقضي المعنى" ليفسد العدل، كمافي عا٦: ١٢، حيث מִשְׁפָּט تتحول إلى سم/علقم (انظر أيضا تث ٢٩: ١٧؛ ٣٢: ٣٢-٣٣؛ عا٥: ٧؛ Stuart, *Hosea-Jonah*,161; and Wolff, *Hosea*, 175).

حرث: ← אֵת [’et [3]] (شفرة المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← חָרַשׁ [haras[1]] (قمة تلة، ينقش، يحضر، يخطط، #٣٠٨٦)، ← מַעֲנָה [ma‘anâ] (يخدد أطوال، #٥١٠٣)؛ ← נִיר [nîr [1]] (يحطم [أرض غير محروثة]، #٥٧٧٤)؛ ← תֶּלֶם [telem] (أخدود، #٩٤٣٩).

البيبلوغرافيا

F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, 1980; M. Futato, “A Meteorological Analysis of Psalms 104, 65, and 29,” diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1984.

مارك دي . فوتاتو *Mark D. Futato*

٩٤٤١ (תַּלְמִיד [talmîd]، تلميذ)، ← #٤٣٤٠

٩٤٤٢ (תְּלֻנּוֹת [t[e]lunnôt]، تذمر، يشتكي)، ← #٤٢٩٦

9443	תלע

תלע [tala]، **بُعّل** يغطي بمادة قرمزية (#٩٤٤٣)؛ תּוֹלָע [tôla‘ [1]]، **اسم**، دودة، مادة مصبوغة بالقرمز (#٩٣٥٥)؛ **اسم. مؤ.** תּוֹלֵעָה [tôle‘â]، وתּוֹלַעַת [tôla‘at]، اسم دودة، مادة قرمزية (#٩٣٥٧). يعرف Brenner، שָׁנִי / תּוֹלַעַת / תּוֹלָע ألوان صنعة الإنسان داخل نطاق اللون الأحمر: "قرمز، أحمر داكن" (١٤٣-٤٥).

ع. ق ١. كانت الصبغة القرمزية أو الأحمر الداكن تستخرج من دودة القرمز Kermes، (*Coccus ilicis*).

وتصف هذهِ الكلمة الخطيئة العميقة (إش ١: ١٨) كالقرمز، قد تكون أشارة إلى اليد الملوثة بالدماء (١: ١٥). تشير إلى الخطيئة التي يمكن أن تُمحى عن طريق دماء الذبيحة فتصير بيضاء من جديد. تدل في مرا ٤: ٥ عن الرفاهية، حيث تصف أولئك الذين كان يتربون عَلَى القرمز، لكنهم الآن يعانون في السَبْي.

٢. ترد תּוֹלֵעָה في الخروج، اللاويين، العدد مع שָׁנִי لتشكل مركبًا جديدًا: תּוֹלַעַת שָׁנִי (خر ٢٨: ٥-٦؛ ٣٥: ٢٥؛ ٣٩: ٣؛ عد٤: ٨) وשְׁנִי תוֹלַעַת (لا ١٤: ٤، ٦، ٤٩، ٥١-٥٢؛ عدد ١٩: ٦). هذِهِ العبارات تصف الستائر والأقمشة المعلقة في خيمة الاجتماع وثياب رئيس الكهنة. تعتبر دراسة الألوان موضوعًا معقدًا. فإن الكلمات العبَرِيَّة نادرة نسَبْيًا، لا يمكن أن تكون التعريفات بسيطة، ومن المحتمل أن تكون قد مرت عَلَى المصادر القديمة تغيرات سامية عَلَى مر الزمن. لقد قدمت برينر Brenner دراسة قيمة عن مصطلحات الألوان، فعرّفت الألوان كأساسية، ثانوية، طبقة ثالثة، صناعة بشرية. الألوان الأساسية هي: אָדֹם أحمر، לָבָן أبيض، שָׁחֹר أسود، יָרֹק أصبح أخضر، وצָהֹב أصفر.

من المثير أن الأقمشة التي استخدمت في خيمة الاجتماع، وكذلك في ثياب رئيس الكهنة، كانت ملونة جدًا. وقد صُممت ترتيبات خيمة الإجتماع، أثاثها وستائرها الملونة، وثياب الكهنة معًا لتوصل بصورة رمزية رسالة لاهوتية عن حضور ومجد الله في الخيمة. لقد أوضح حاران Haran (158-65) أن نوع، وتكلفة، وألوان المواد كانت تتناسب طرديًا كلما اقتربنا من مكان قدس الأقداس. فالثياب الملونة المصممة خصيصًا لرئيس الكهنة كانت تميزه لأنه هو الوحيد الذي كان لابد أن يدخل إلى محضر الله (خر ٢٨: ٣، ٢٥). انظر Childs, 537-47.

٣. "الدود" هي الترجمة الأنسب لـ תּוֹלָה، وترد ٧مرات، سواء بمفهوم حرفي (خر ١٦: ٢٠؛ تث ٢٨: ٣٩؛ إش ١٤: ١١؛ يون ٤: ٧) أو رمزي (أي ٢٥: ٦؛ مز ٢٢: ٦[٧]؛ إش ٤١: ١٤). في مقابل قوة وعدل الله، فإن الاتضاع هو أن يصير الإنسان كدودة (أي ٢٥: ٦). في وسط محَنَّة الناس أحيانًا يشعرون أنهم يعاملون مثل الديدان (مز ٢٢: ٦[٧]). إلا أن الله سيساعدهم في المحَنَّة (إش ٤١: ١٤). إن الدود في ٦٦: ٢٤ هو صورة للموت الأبدي والألم المبرح الذي سيختبره الأشرار (قا؛ مر ٩: ٤٣-٤٨) (← #٩٣٥٧).

٤. المرة الوحيدة التي تظهر فيها תָּלַע كفعل هي في نح ٢: ٣[٤]، حيث يوصف رجال جيش نينوى أنهم "مغطون بالقرمز".

ألوان- أسود/ بني: ← חוּם [hûm] (بني، #٢٥٦٩)؛ ←

שָׁחַר [sahar 1] (يكون أسود، #٨٨٣٧).

البيبلوغرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT-Sup, 1982; J. Doumet, *A Study of the Ancient Purple Color*, 1980; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22, 1963, 104-18.

روبرت ألدن *Robert Alden*

9444 תַּלְפִּיּוֹת

תַּלְפִּיּוֹת [*talpiyyôt*]، طريق من الأحجار (#٩٤٤٤).

ع. ق يرد الاسم فقط في نش ٤:٤. تترجمه NIV "مبني بأناقة" باتباع Honeyman ("Two Contributions to Canaanite Toponymy," *JTS* 50, 1949, 50-52)، Pope (*Song of Songs*, AB 7C, 1977, 465-67) الذين يقرأونها بأكثر دقة فتكون حينئذ "مبني في الطرق".

صخر، أحجار: ← שַׁיִן [*sîn*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gabîs*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*hallamîs*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצָץ [*hasas*] (حصباء [حجارة صغيرة]، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kep*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֶרֶת [*soheret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [*sela' 1*] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סָקַל [*saqal*] (يرشق الحجارة، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*sûr4*] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*sûr5*] (حصى، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [*sor 1*] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רֶגֶם [*ra-gam*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (مسالك ومسارات من الأحجار، #٩٤٤٤).

البيبلوغرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

9446 תַּלְתַּלִּים

תַּלְתַּלִּים [*taltālîm*]، عناقيد بلح (#٩٤٤٦).

ع. ق هذِهِ الكلمة وردت مرة واحدة فقط (NIV مُتَمَوِّجَةٌ [ت. إ. ش.؛ ت. ك. ح]؛ نش ٥:١١) بمعنى غير مؤكد (R. O. Murphy, *The song of songs*, 166, n.11). يورد Murphy العبارة، "غَدَائِرُهُ أغصانُ نَخيلٍ [ت. م.]" (164).

روبرت إل . ألدن *Robert L. Alden*

٩٤٤٧ (תָּם [*tam*]، غير ملام، طاهر، نقي، صحي)، ← #٩٤٦٢

٩٤٤٨ (תֹּם [*tom*]، كمال، اكتمال)، ← #٩٤٦٢

9449 תמה

תמה [*tmh*]، **قَلْ** تعجَّب، إندهش؛ **هِتْبَعِّيل** يُحدقون في بعضهم نحو بعض (#٩٤٤٩)؛ תִּמָּהוֹן [*timmahôn*]، ارتبك (#٩٤٥١).

ع. ق ١. يظهر الفعل תָּמַהּ ١٠ مرات في ع. ق، ٨مرات في قَل ومرة في هِتْبَعِّيل وhitpalp. ففي جا٥:٨[٧] تعني أن يُذهَل أو يندهش تجاه أمور حدثت، وفي تك ٤٣:٣٣ تعني ينظر في ذهول (في بعضهم البعض؛ قا؛ أيضا إش ٨:١٣). في إش ٩:٢٩ يظهر الفعل תָּמַהּ في **قَلْ وهِتْبَلْبَالْ**. بمعنى يكون يُذهَل أو يتعجب. في حب ٥:١ يظهر الـ قَلْ و **هِتْبَعِّيل**. بنفس المعنى. أن التعجب هو نتيجة قضاء الرَّبّ في إر ٤:٩ (قا؛ أيضًا أي ٢٦:١١؛ مز٤٨:٥[٦]).

٢. ويظهر أن الاسم المرتبط תִּמָּהוֹן في تث ٢٨:٢٨ وزك ٤:١٢. يتبعه في تث ٢٨:٢٨ الاسم לֵבָב ويشير إلى حيرة العقل التي ستكون جزءًا من قضاء الرَّبّ بسبب كسر العهد. في زك ٤:١٢ يكون الخيل هو المفعول به للفعل والرَّبّ هو أيضًا الفاعل، وهو ما يظهر مرة أخرى في سياق الكلام عن الحرب.

ارتباك، هياج: ← בּוּךְ [*bûk*] (يقلق، يهيم عَلَى وجهه هائجًا، #١٠٠٣)؛ ← בָּלַל [*balal 1*] (يتحير، يختلط عليه الأمر، #١١٧٦)؛ ← בָּלַע [*bala' 3*] (يتحير، مشوش، #١١٨٢)؛ ← הוּם [*hûm*] (يقع في حيرة، يكون في صخب، #٢١٠١)؛ ← כָּמַר [*kamar*] (قلق، #٤٠٢٣)؛ ← עָוָה [*'awâ 1*] (ينزعج، يحزن، يقلق، يضل، يرتكب خطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פָּעַם [*pa'am*] (يكون منزعجا، يشعر بالانزعاج، #٧١٩٢)؛ ← רָהַב [*rahab*] (يهاجم بعنف، يضغط، يُزعج، يُنبه، يحير، #٨١٠٤)؛ ← רָעַם [*ra'am 2*] (يكون قلقًا، يكون متحيرًا، #٨٣٠٧)؛ ← תָּמַהּ [*tamah*] (يتحذر، يُذهَل، يُصعَق، يحدق النظر في، #٩٤٤٩).

٩٤٥٠ (תֻּמָּה [*tummâ*]، استقامة، أمانة، ولاء)، ← #٩٤٦٢

٩٤٥١ (תִּמָּהוֹן [*timmahôn*]، حيرة)، ← #٩٤٤٩

٩٤٥٤ (תְּמוּנָה [*temûnâ*]، صورة، نموذج، شكل، تمثيل وتصوير)، ← نموذج.

٩٤٥٥ (תְּמוּרָה [*temûrâ*]، نقطة تحول، تجارة)، ← #٤٦١٤

٩٤٥٦ (תְּמוּתָה، [t^emûtâ]، موت)، ← #٤٦٣٧

9458 תָּמִיד

תָּמִיד [tāmîd]، استمرار، عدم توقف؛ **ظرف.** دائم (#٩٤٥٨). جذر الكلمة غير مؤكد؛ ربما מוּד [mûd]، أو מִיד، [mîd]، لكن كلاهما غير مصادق عليهما في **عبر. كتب.**

ش. أ. ق تترجم **توراة. سامر.** ، תָּמַד، وأحيانًا البديل תָּמִיד. قا؛ **عرب.** مَادَّ، يتمدد، يمدد، أو מָד، ينمو، يُزيد.

ع. ق ١. يستخدم الاسم كثيرًا ومن المحتمل في أقدم نصوص ع. ق.، كظرف بمعنى باستمرار أو بصورة دائمة. ويستخدم أيضًا في مواقف متعددة حيث يكون عدم الانتهاء، الاستمرار، أو النشاط المتكرر هو الواضح في المشهد. لا يوجد تمييز نحوي بين النشاط الذي يحدث بصورة متكررة وبانتظام (مثلاً، نشاط يومي، مثل إعداد خبز الوجوه؛ لا٢٤:٨) أو الشيءِ الذي نتوقع أن يستمر دون انقطاع (مثل؛ النار المتقدة عَلَى المَذْبَح؛ ٦:١٣[٦]). لابد أن يُستنتج المعنى المقصود من القرينة. وبالتالي، فإن الوجهة الهامة للظرف ليست مدة النشاط الموصوف، لكن عدم توقفه عبر مدة زمنية معينة.

٢. رغم أنه من غير الممكن أن نميز دائمًا ما بين النشاط المستمر والنشاط المتكرر بصفة منتظمة، إلا أن هناك العديد من الفقرات الكتابية التي يتضح أن لها نشاطا مستمرًا في الذهن. يُنبئ إش ٦٠:١١ أنه في عصر الاسترداد الأخروي، ستنفتح أبواب أُورُشَلِيم دائمًا، حتى يأتي الأمم بثرواتهم إلى المَدِينَة (قا؛ رؤ ٢١:٢٥-٢٦). إن صورة المَدِينَة التي لا تغلق أبوابها أبدًا، تلخص أيضًا السلام والأمان اللذان سيتصف بهما عصر الاسترداد الأخروي (قا Whybray, 234). في حز٨:٨، توصف جبال إِسْرَائِيل بدوام الخراب، مرة أخرى يظهر معنى الحالة المستمرة. يستخدم الاسم كظرف ليصف فعلاً مستمرًا، كما في مز١١٩:٤٤، حيث يتعهد المرنم أن يطيع شريعة الرَّبّ دائمًا (قا؛ أيضًا ١١٩:١١٧؛ أم ٦:٢١). توصف الحالة الذهنية أو العاطفية بشكل مستمر: مثلاً، خوف إِسْرَائِيل من أعدائها عندما نست أن تثق في الله (إش ٥١:١٣)، رجاء الشخص الذي يثق دائمًا في الرَّبّ (مز ٧١:١٤). يصرح أم ٢٨:١٤ أن الشخص الذي يخاف الرَّبّ باستمرار سيتبارك. فأن يكون أمامك الشيء باستمرار يعني أن تكون واعيًا به، وبالتالي فإن خطية دَاوُد، في "مَزْمُور توبته" أمامه دائمًا (مز٥١:٣[٥]؛ قا؛ أيضًا ٣٨:١٧[١٨])، بينما "ضعف وجروح" إِسْرَائِيل (أي شرهم) أمام الرَّبّ بصفة مستمرة، وتثير غضبه (إر ٦:٧). من ناحية أخرى، فإن أسوار أُورُشَلِيم أمام الرَّبّ دائما أي، أنه يهتم بحماية مدينته المقدسة (إش ٤٩:١٦). إن حماية الله المستمرة لشعبه مؤكدة في مز ٧١:٣، وفي ٤٠:١١[١٢]، حيث "محبة و... صدق" الله يحفظ المرنم. وبالمثل، فإن حضور الله المستمر يرشد الأبرار إلى الطريق الصحيح (٧٣:٢٣؛ إش ٥٨:١١).

٣. يمكن أن توصف الأفعال التي تحدث بصورة متكررة، لكن في غير أوقات محددة، باستخدام نفس الاسم. توصي العديد من المَزَامِير الأبرار أن يسبحوا الرَّبّ باستمرار من أجل أعمال خلاصه (مز٣٤:١[٢]؛ ٣٥:٢٧؛ ٤٠:١٦[١٧] = ٧٠:٤[٥]؛ ٧١:٦). بينما يمكن للشر أيضًا أن يستمر ٧٤:٢٣ (اضطراب أعداء الرَّبّ)، إش ٥٢:٥ (التجديف)، ٦٥:٣ (إن شر إِسْرَائِيل دائمًا يثير الرَّبّ)، نح ٣:١٩ (ظلم نينوى للأمم)، وحب ١:١٧ (سلب الْكَلْدَانِيِّين للأمم). وقد تم وصف قضاء الأشرار باستخدام نفس التعبير. في عو١:١٦، يوصف قضاء الأمم بتشبيه بياني: فكما شربوا عَلَى جَبَل الله المقدس (بعد خراب أورُشَلِيم)، فسوف يتجرع الأمم القضاء غير المنقطع في يوم الرَّبّ. في تعبير مجازي إضافي، في مز١١٩:١٠٩، يوضح المرنم أن نفسه في يديه "بصفة مستمرة"، أي، أن حياته معرضة دائمًا للخطر.

٤. تندمج في بعض الفقرات فكرة الاستمرار بفكرة التكرار: نشاط يستمر خلال دورة لا تنقطع. وبالتالي، في تث ١١:١٢ فإن عين الرَّبّ دائمًا عَلَى أَرْض كنعان، من بداية السنة إلى آخرها. ومن الواضح ضمنًا أن ذلك يعني أن الرَّبّ يجعل مواسمها تسير بطريقة صحيحة. وبالمثل، يوضح عد٩:١٦ أنه كانت هناك سحابة بصفة مستمرة فوق خيمة الاجتماع خلال النهار، والنار ليلاً.

٥. رغم ذلك، ففي فقرات كثيرة، يشير الظرف תָּמִיד إلى فعل يتكرر دائمًا عَلَى فترات منتظمة. ومن ثم، فإن مفيبوشث كان مسموحا له بأن يأكل عَلَى مائدة دَاوُد دائمًا، أي أنه كان يتناول وجباته مع دَاوُد يوميًا (٢صم ٩:٧، ١٠، ١٣؛ قا؛ أيضًا ٢مل ٢٥:٢٩= إر ٥٢:٣٣). ومع ذلك، ففي أغلب الأحيان، تظهر هذِهِ الأشارات في قرينة الإجراءات الطقسية. كان هارون وأولاده يخدمون أمام تابوت العهد دائمًا (١أخ ١٦:٦؛ ٣٧:٦، ٣٧، ٤٠)، أي أنهم مسئولون عن طقوس الذبائح في مواعيد منتظمة. يأمر خر٢٧:٢٠ أن يوقد السرج في الهَيْكَل دائمًا، من المساء إلى الصباح. وفي هذِهِ الحالة، فإن תָּמִיד تعادل بشكل أساسي كلمة "يوميًا" وبالمثل، فإن مائدة خبز الوجوه كان لابد أن تُوضع أمام الرَّبّ دائمًا (أي يوميًا، خر ٢٥:٣٠؛ قا further Haran on these rituals). كان عَلَى هارون أن يضع الصدرة وغطاء الرأس دائما، أي كلما يمارس طقوس الذبيحة (٢٨:٣٠، ٣٨). يُستخدم التعبير في أغلب الأحيان بهذِهِ الطريقة ليصف ممارسة تقديم الذبائح المحددة بأوقات: الذبيحة

الصباحية والمسائية (٢٩:٣٨؛ مز ٥٠:٨؛ ١أخ ١٦:٤٠؛ ٢٣:٣١؛ ٢أخ ٢٤:١٤)، أو حتى تقدمات الحبوب اليومية (מִנְחָה؛ #٤٩٦٦).

٦. عند استخدامه كاسم תָּמִיד تحمل المعنى الأساسي للدوام إلى الأبد. في حز٣٩:١٤ ترِد إشارة "الأناس مستديمين" الذين سيوظفون لتطهير الأرض بعد معركة جوج (←) ومجوج. واضح أن اللفظة تعني أنهم أشخاص موظفون بصورة دائمة لهذا الغرض الوحيد. يظهر الاسم أيضًا في ٢مل ٢٥:٣٠= إر ٥٢:٣٤، حيث أعطي يهوياكين "السماح بالاستمرارية" أي المؤن المقدمة له بصفة دورية بواسطة ملك بَابِل مردوخ الشرير. ومع ذلك، فأغلب الأحيان، تستخدم هذِهِ اللفظة في الارتباط بالعبادة: فتسمى ذبائح المحرقة "ذبائح المحرقة الدائمة" (וְלְתְּמִיד עֹ) في خر٢٩:٤٢ وكثير من المرات في عد ٢٨-٢٩ (٣:٢٨، ٦، ١٠، ١٥،٢٣، ٢٤ إلخ). تسمى تقدمة الحبوب من حين لآخر تقدمة الحبوب الدائمة (מִנְחַתהַתָּמִיד؛ عد٤:١٦؛ نح ١٠:٣٣[٣٤])، وكذلك تقدمة البخور اليومية (خر ٣٠:٨) وخبز الوجوه (לֶחֶםהַתָּמִיד؛ عد٤:٧؛ ٢أخ ٢:٤[٣]).

٧. يستخدم الاسم في سفر دَانِيَال مع أداة التعريف كتعبير فني عن ذبيحة المحرقة الصباحية والمسائية (Goldingay, 211). في سفر دَانِيَال يتحدى الملك الشرير سلطان الله بإبطاله ذبيحة المحرقة الدائمة (הַתָּמִיד؛ دا ٨:١١، ١٢، ١٣؛ ١١:٣١). إن توقف ذبيحة المحرقة الدائمة هو حادثة أخروية هامة جدًا، حيث كان من المتعارف عليه أن هذِهِ الذبيحة لا تنقطع أبدًا. وبالتالي، يبدأ دَانِيَال في حساب طول فترة الأوقات الأخيرة لتاريخ البشر من خلال هذا الحدث (دا ١٢:١١).

ب. ت يُصادق عَلَى الاسم بشكل كبير في **عبر. ب. ت**، وتستخدم اللفظة في كل من الظرف والاسم. تستخدم فقط كظرف في النسخة العبْرِيَّة لابن سيراخ. توجب سير ٦:٣٧ عَلَى القاريء بأن يتأمل في الوصايا دائمًا؛ وينصح ٣٧:١٢ بأن المرء لابد أن يعتمد عَلَى الشخص الذي يخاف الرَّبّ دائمًا؛ في ٥١:١١، يقرر ابن سيراخ أنه سوف يسبح الرَّبّ دائمًا. وفي ٤٥:١٤، يُستخدم الاسم في صيغة الظرف ليدل عَلَى معَاني طقسية، ليصف الذبائح الصباحية والمسائية. يظهر الاسم بشكل متكرر في مخطوطات البحر الميت في نج ٦: ٧، يشرح أنه عندما يتجمع عشرة رجال من المجتمع معًا، لابد أن يتأمل واحد منهم دائما في الكتاب المقدس. في مخطوطات الحرب، يستخدم الاسم ليصف واجبات الكهنة بصدد الذبائح اليومية (نظح ٢: ٢، ٣، ٥). دائمايستخدم لحمد الله المستمر (نج ١٠: ٢٣؛ كم. ١١: ٦؛ ١٢: ٤). في الأدب الرباني، يُستخدم الاسم بنفس الطريقة التي يستخدم بها في **عبر. كتب**. ويستخدم الاسم كتعبيرتقني فني خاص بتقديم الذبائح الصباحية والمسائية، والموجودة في الكتاب المقدس فقط بسفر دَانِيَال، وهو ما يرد دائمًا في الأدب الرباني، ويعمل تعبير תָּמִיד كعنوان تراكتات tractate مِن **مشن**.

وقت: ← אֹבֵד [*'obed*] (دائمًا، #٧)؛ ← אֹפֶן [*'open*] (وقت مناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל [*gîl* [1]] (مرحلة في الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמַן [*zaman*] (يكون ممسوحًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [*'ôlam*] (فترة طويلة أو مدة، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [*'et*] (وقت، #٦٩٦١)؛ ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣)؛ ← פֶּתַע [*peta'*] (شاهد، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [*tamîd*] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوغرافيا

S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; J. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; M. Haran, "The Complex of Ritual Acts Performed Inside the Tabernacle," ScrHier 8, 1961, 272-302; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, 1967, 74-76; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1981.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٩٤٥٩ (תָּמִים [*tamîm*]، تام، كامل، بلا لوم، أمين)، ← #٩٤٦٢

٩٤٦٠ (תֻּמִּים [*tummîm*]، تميم)، ← #٢٤٢

9461	תמך

תמך [*tmk*]، قَلْ أمسك بـ، إلتقط (#٩٤٦١).

ش. أ. ق يرد الفعل תָּמַךְ في نقش كيلاموا Kilamuwa الفينيقي عن زينجيرلي Zinjirli، حيث يقال أن الملك ممسك بيده فئة محددة من الناس (في الأرجح مزارعون ومستوطنون) والذين يتضح أنهم قد سبق تضررهم (KAI, 24.13; قا 2:33). ويصادق أيضًا الاسم العموني tmk'l / 'ltmk، (HALAT 1612). تستخدم اللفظة الأكادية tama-hu (m)، يستولي عَلَى صورة شائعة الاستخدام مع العديد من الأشياء متنوعة؛ كما وجدت مرة كـ tamaku (AHw 1312).

ع. ق يرد الفعل תָּמַךְ ٢٠مرة في قَلْ ومرة في نفْعل، لكن هناك العديد من النصوص الصعبة والعديد من التعديلات المقترحة. ربما تشير إلى الإمساك بشيء مثل المغزل (أم١٩:٣١) أو الأخذ بيد آخر (تك٤٨:١٧؛ خر ١٧:١٢). ومع ذلك فإنها تُستخدم غالبًا بشكل رمزي كناية عن عدد من الطرق. يوصي المعلم أن يتسمك المرء بالحكمة (أم ٣:١٨)، لابد أن يتمسك عقل الابن بكلمات التعليم والنصح (٤:٤). يتحدث مز١٧:٥ عن الخطوات التي تتمسك بطريق

الله (NIV)، لكن يقترح آخرون تقسيماً مختلفاً للعدد (قا؛ *BHS*)، الذي قد يتضمن تعديلاً (قا؛ Kraus, 244). إن يحفظ الله سلامة هؤلاء ويضعهم أمامه للأبد (١٢:٤١[١٣]؛ قا؛ ٨:٦٣[٩]؛ إش ١٠:٤١)؛ إنه يُمسك بقوة بميراث الأبرار (مز ٥:١٦). ماسك الصولجان [القضيب] (عا١:٥، ٨) هي وظيفة الملك. يد البار لا تحتفظ بالكبرياء (إش ١٥:٣٣)؛ من جانب آخر، فيد الأشرار تمسك (**نفعل**) بحبال خطيتهم (أم٢٢:٥). يبدو أن أي ١٧:٣٦ يقول إن الدعوى والقضاء يمسكان بأيُّوب (Habel, 498)؛ فالشيء الممسوك ليس معبراً عنه، ويُرى في النص كشيء غامض، لكن يبدو أن المفهوم هو أن الفكر الذي يستحوذ ويسيطر عَلَى أيُّوب هو فشل العدالة.

نصان غير مؤكدان. في أم ٥:٥ תָּמַךְ تتوازى مع يهبط (יָרַד)، أشارة إلى الهابطين إلى القبر [الموت]. قد يُفهم هذا الجزء عَلَى أنه يقول إن خطوات الزانية تتمسك بالهاوية. لقد اقترح Dahood جذرًا أوغاريتيًا *ymk*، بمعنى ينزل، وهو شكل من أشكال *mkk*، ويعني يغرق أو يسقط (98). يقول أم ١٧:٢٨ "لا يمسك أحد" الشخص المتثقل بذنب القتل. مما يعني أن لن يدعمه أحد، وهو هارب إلى مماته (NIV). "هارب إلى الجب" يبدو أنه تعبير مقبول لشيء غير مقبول وهو الهروب من الحياة (قا؛ أم١:١٢)، لكن الباقي غير واضح . رغم أن العدد يحمل مفهوم مضمونه لا يجب أن نأوى مثل هذا الإنسان، لكن يبدو أن تلك ملاحظة مسهبة (*HALAT* 1613). قد يكون هذا تأكيد للـ lex *talionis*، أن أحدًا لن يتدخل لمصلحته أو يحميه في مدن الملجأ. فالمفهوم عَلَى الإرجح هو أن هذا الشخص المثقل بذنب الدماء، يهرب إلى وقت مماته دون أن يمسك به أحد أو يقبض عليه.

ب. ت يعني الفعل תָּמַךְ في التلمود استند إلى، تمسَّك بـ، أو تَشَبَّث هناك تطابق مثير مع أم ٥:٥ يمكن ملاحظته في شعر الحكمة في قمران عن حيل المرأة الشريرة، حيث قيل أن "قدميها تغوصان (*tmkw*) في العمل الشرير" (1Q 184 1.3).

القبض عَلَى، الامساك بـ، الاستحواذ عَلَى: ← אָחַז [*'ahaz* [1]] (يستولي، مبتوت في أمره، #٢٩٦)؛ ← חָטַף [*hatap*] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חָתָה [*hatâ*] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כּוּל [*kûl*] (يستولي عَلَى، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לָפַת [*lapat*] (يمسك، يُأسَر، #٤٣٣٤)؛ ← לָכַד [*lakad*] (يستولي عَلَى، يقبض عَلَى، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← מָשַׁךְ [*masak*] (يقبض، drag off، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קָמַט [*qamat*] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תָּמַךְ [*tamak*] (يستولي عَلَى، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תָּפַשׂ [*tapas*] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

الببليوغرافيا

M. Dahood, *Psalms I: 1-50*, AB 16, 1974, 89; N. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985, 498; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 244.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

9462	תמם

תמם [*tmm*]، **قَلْ** إكتمل، **هفعيل** ينتهي، **هتْبَعِّيل** يُكمل (#٩٤٦٢)؛ מְתֹם [*m^etom*]، **اسم** صوت، وجسم مزدهر (#٥٥٠٧)؛ תָּם [*tam*]، **اسم.** بلا لوم، بريء، مخلص، هادئ، سلام، تقي، نقي، مزدهر (#٩٤٤٧)؛ תֹּם [*tom*]، كمال، اكتمال (#٩٤٤٨)؛ תֻּמָּה [*tummâ*]، **اسم. مؤ.** استقامة، أمانة، ولاء (#٩٤٥٠)؛ תָּמִים [*tamîm*]، **صفة./ اسم.** تام، كامل، سليم، بلا عيب، بلا لوم، أمين، مخلص (#٩٤٥٩).

ش. أ. ق يرد واحدًا من أصل الجذور السامية المشتركة في الأوغارتية (*UT*, 2563; *WUS*, 2770)، في الفينيقية/ البونية(*diso*, 329) ، الآرامية (ب. ت، قا؛ *THAT* 2:1045)، والعربية (Wehr, 86). وفي الأوغارتية: مازال استخدام صيغة الفعل موضع سؤال (Van Zijl, 193-94) كذلك الاسم؛ الصفة، إلا أنه مصادق عليه في تعبير *sb' snt tmt*، سبع سنوات كاملة (قا *KTU* 1:23, 66; *THAT* 2:1045-46). في النصوص الفينيقية (*KAI* 27:16) تصف الصفة في عبارة *'s tm py* (الكلمة) الصادقة، وفي البونية (*KAI* 152;3) مخلص (*DISO*, 329). ويتضح ورودها في أسماء الأشخاص (BENZ, 429). لقد لفت Koch الانتباه إلى الاستخدام الاستثنائي للتعبير المتكرر، وكذلك لأهمية الجذر *tmm* (خصوصًا مع דֶּרֶךְ وהָלַךְ) في الأدب القمراني (*THAT* 2:1050) . ومن المثير للاهتمام اندماجها بـ קָדֹשׁ، التي تصف جماعتها عَلَى أنها "الكمال المقدس" دون سواها.

ع. ق ١. في العبري. يتضمن مفهوم التكامل أن معظم الأجزاء التي يعبر عنها الجذر תָּמַם ومشتقاته. يرد الجذر في العديد من الصيغ ويُوظف أكثر من ٢٠٠ مرة في ع. ق.، حَاملاً معنى شيء مكتمل، بلا لوم، عادل، أمين، كامل، مسالم، إلخ؛ وبالتالي فهو صفة أو توجه يعكس الأصالة وإمكانية الاعتماد عليه.

٢. يرد الفعل תָּמַם ٥٤ مرة في قَلْ يرد ما يزيد عن نصف المرات في إر، يش، وتث؛ و٨ مرات في هفعيل ومرتين في وزن **هتْبَعِّيل** (*THAT* 2:1046). وهو يجسد معَاني مختلفة، تتراوح مابين "أن (يكون) منتهيًا" إلى مفهوم (يكون) مكتملا أو (يكون) مستهلكا، يكون (أو يجعل) بلا لوم" (*HALAT* 1613-15). لقد "اكتمل" عمل

العمودين عندماانتهى ونُصب في رواق الْهَيْكَل (١مل ٢٢:٧). وبالمثل، تصف תָּמַם انتهاء (توقف) الكلام (أي ٤٠:٣١)، عند تمام الزهر (إش ٥:١٨)، أو عند اكتمال عمل معين (يش ١٧:٣). كان آرامي يحصل عَلَى رغيف خبز كل يوم حتى "ينفذ" (دقيق الخبز) الخبز من الْمَدِينَة (إر ٢١:٣٧). في عد١٤ ٣٥:١ يُعرف تضاده (מוּת، ← #٤٦٣٧) بمعنى كـ"الموت" (قا؛ تث ١٤:٢؛ يش ٦:٥؛ مز ٦:٩[٧])، غالبًا بالسيف أو الجوع (إر ١٤:١٥؛ ٤٤:١٢). قد يكون توازيها في مز ١٣:١٩[١٤] يوضح معنى أن يكون الشخص بلا لوم، بمفهوم يكون بريئًا من خطايا عظيمة. يشير **هفعيل** إلى التجهيز للعمل، أي، يجعله مستعدًا (٢مل ٤:٢٢) أو أن يطهو جيدًا (حز ٢٤:١٠). إن معناه الأخلاقي يعرف بواسطة توازي צֶדֶק في أي ٢٢:٣، واصفًا طرق "البر" بأنها بلا لوم.

٣. بحسب Koch (*THAT* 2:1048) تستخدم الصفة/ الاسم، תָּמִים كل، كمال، أو بلا لوم، بكثرة بالارتباط مع الأنظمة الطقسية المتعلقة بتقديم الذبائح. وهي صيغة نمطية كهنوتية (قا؛ لا ٢٢:٢١) حيث تقول بأن كل ذبيحة "لابد أن تكون صحيحة أو بلا عيب لكي تُقبل" (من الرَّبّ)؛ أي أن، תָּמִים تصف الحالة المرغوب منها في تقديم الحيوان، هو أن يكون صحيحاً، بلا عيب، وخالياً من أي شائبة (لا ٩:٢؛ قا؛ خر ١٢:٥؛ عد٦:١٤؛ ٢٨:١٩). وكثيرًا ما تستخدم هذِهِ الكلمة لتدل عَلَى صفاء العلاقة بين الله والإنسان البار (تك ٦:٩، ١٧:١؛ تث ١٨:١٣؛ يش ٢٤:١٤)، وكذلك صدق العلاقة المخلصة والوافية بين البشر (قض ٩:١٦؛ عا ٥:١٠؛ قا؛ حز ٢٨:١٥). إن مفرداتها (יָשָׁר، مستقيم [← #٣٨٣٧]؛ כֵּן، بر [← #٧٨٠٤] تلخص أيضًا النظام الأخلاقي الصحيح بين الأبرار والحكماء، مثلاً، "لأن المستقيمين يسكنون الأرض والكاملين يبقون فيها" (أم ٢:٢١). أن تكون תָּמִים يعني أيضًا أن تكون تقيًا ومستقيمًا أمام الرَّبّ، مثلاً، "وأكون كاملاً معه، وأتحفظ من إثمي" (مز ١٨:٢٣[٢٤]؛ قا؛ ١٠١:٢). وأخيرًا، تصف תָּמִים طرق الرَّبّ بأنها كاملة (٢صم ٢٢:٣١ = مز١٨:٣١؛ قارن تث ٣٢:٤)، وكذلك معرفته (أي ٣٧:١٦) وشريعته (مز١٩:٨). تحوي صلاة شَاوُل (١صم ١٤:٤١) استخدامًا فريدًا للكلمة، أي ، "هب صدقًا أي، إيضاحًا كاملاً (Stoebe, KAT, VIII/1, 266-70).

٤. نادرًا ماترد الصفة תָּם خارج سفر أَيُّوب، حَاملة معًاني مختلفة: مثل بلا لوم، بريء، مخلص، هادئ، مسالم، تقي، نقي، صحيح، إلخ. في تك ٢٥:٢٧ يوصف يَعْقُوب خلافًا لعِيسُو أنه אִישׁ תָּם "رجل هادئ"، بعكس أخيه الذي كان رجلاً منفتحًا (Westermann, BKATm I/2, 502). يشير النص الصعب الذي في مز ٧٣:٤ إلى الأجساد الثمينة الصحيحة (תָּם) والقوية للأشرار (قا؛ Kraus, BKAT XV/2, 664). تصف الكلمة תָּם (خاصة في أدب الحكمة) مجموعة مميزة من الناس الذين يمثل التصاقهم بالنظام الأخلاقي والقيم الاجتماعية التي تميز بوضوح خائفي الله من الأشرار (עִקֵּשׁ)، أهمية عظمى. فهم يُدعون الأبرياء (مز٦٤:٤[٥])، غير الملومين (أي٨:٢٠؛ ٩:٢٠-٢٢)، الأتقياء والمستقيمين (مع יָשָׁר أي ١:١، ٨؛ ٢:٣؛ وكاسم فاعل אִישׁ שָׁלוֹם مز ٣٧:٣٧؛ قا؛ أم ٢٩:١٠). لا تظهر الكلمة في الأدب النبوي أو في أي قرينة طقسية أو كصفة منسوبة إلى الله (*THAT* 2: 1050). تستخدم في نش ٥:٢ و٦:٩ كتعبير رقيق، بمعنى، لا تشوبه شائبة/ كامل (*HALAT* 1604).

٥. يرد الاسم תֹּם، كمال، في أغلب الشواهد مع حرف الجر בְּ مقترنا بأول-الكلمة، واصفًا طبيعة وسلوك، عمل أو دافع الشخص الذي يفعله، وبالتالي يعني من جانب جميع المقاييس (قا؛ إش ٤٧:٩) أو عشوائيًا، بلا شك (قارن ١مل ٢٢:٣٤= ٢أخ ١٨:٣٣)، وكمال القلب (١مل ٩:٤؛ قا؛ ضمير صريح في تك ٢٠:٥-٦) من جانب آخر. تستخدم اللفظة كثيرًا بالارتباط مع الفعل הָלַךְ، يسير (← #٢١٤٣) لتدل عَلَى السلوك عديم اللوم أو البريء (٢صم ١٥:١١؛ مز٢٦:١، ١١؛ ١٠١:٢؛ أم ٢:٧؛ ٢٨:٦). وهي مكملة لـ יֹשֶׁר (مز٢٥:٢١)، تعمل كتوصيف للرغبة العميقة في العيش بوفاق مع الله والإنسان، وتُتضمن أيضًا في أدب الحكمة (قا؛ أم ١٠:٩؛ ١٣:٦؛ ١٩:١) معنى الكمال والتكامل (*THAT* 2:1049).

٦. يستخدم الاسم תֻּמָּה حصرًا في سفر أَيُّوب (عدا في أم ١١:٣) ويصف صفة وسمة الحياة الموجهة بمخافة الرَّبّ وبمبادئ المستقيمين، الأمناء، المخلصين؛ أي الكاملين (أي ٢:٣، ٩؛ ٢٧:٥)، والنتيجة هي الكمال، السلام، والسعادة المطلقة (Pedersen, 531).

٧. يدل الاسم מְתֹם عَلَى جسد صحيح لا يظهر عليه أي جروح أو أمراض (مز٣٨:٣[٤]، ٧ [٨]؛ إش ١:٦).

كمال، عدالة، أمانة، وفاء، استقامة: ← חֶסֶד [*hasad* ²] (يظهر لطفًا لشخص ما، #٢٨٧٤)؛ ← יָשָׁר [*yasar*] (يكون مستقيمًا، مستويًا، صحيحًا، #٣٨٣٧)؛ ← כֵּן [*ken* ¹] (صحيح، ظاهر، أمانة، ملائم، #٤٠٢٦)؛ ← תָּמַם [*tamam*] (يكون واضحًا، كاملاً، #٩٤٦٢).

نهاية، نتيجة: ← אַחֲרִית [*'aharît*] (نهاية، حصيلة، #٣٤٤).

نهاية، انقطاع، حصيلة : ← אַחֲרִית [*'aharît*] (نهاية، حصيلة، #٣٤٤)؛ ← אֶפֶס [*'apes*] (توقف، يصل لنهاية، #٦٩٩)؛ ← בָּטֵל [*batal*] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גָּמַר [*gamar*] (يكون في النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חָדַל [*hadal* ¹] (نهاية، يتوقف، #٢٥٣٢)؛ ← סוּף [*sûp* ¹] (يصل لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סָרָה [*sarâ* ¹] (توقف،

#٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حد، حدود، #٧٨٩١)؛ ← קָצָה [qasâ ¹] (يقترب من النهاية، يقصر، #٧٨٩٤).

البيبلوغرافيا

THAT 2:1045-51; F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, 1972; J. Pedersen, *Israel I & II*, 1920; P. J. van Zijl, *Baal*, 1972.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٩٤٦٨ (תָּמֵס [temes]، يذيب ويفسخ، يضعف)، ← #٥٠٢٢

9469	תָּמָר

תָּמָר [tāmār¹]، تمر (#٩٤٦٩)؛ **תִּמֹרָה**، [timōrâ]، حُلي النخيل (#٩٤٧٤).

ع.ق ١. يحتمل أن يكون التعبير مشتقًا من الفكرة الأصلية بأن يكون طويلاً، كالتمثال في روعته، وهي خاصية يحتمل أنها هي التي أدت إلى استخدامه في الأسماء الشخصية المؤنثة في تك ٣٨:٦-٣٠ (كنة يَهُوذا) وأخرى في ٢صم ١٣:١-٢٢ (ابنة دَاوُد). البعض يظن أن شكل الشجرة- من بعيد- يمثل امرأة واقفة: "قامتك هذِهِ مثل النَّخْلة، ونهداك مثل العناقيد" (نش ٧:٧).

لا يوجد للنخل أي فروع، لكن في قمتها توجد مساحة دائرية كبيرة من أوراق النخيل (السعف). لاحظ استخدام "سعف .. النخيل" في REB (لكن في يو١٢:١٣، تحتفظ REB "بفروع النَّخْل")؛ جميع النسخ الجديدة (NRSV, NIV, NAB, NJPSV) تترجمها "فروع."

في مز١٢:٩٢[١٣] يُقارن استقامة الأبرار بالنَّخْل وتتوازى هنا بإرز لبنان. إن طبيعتها المزدهرة والقوية - أوراق خضراء زاهية مليئة بالنسغ [سائل يجري في أوعية النبات] - تعطي صورة عن الازدهار (مز١٣:٩٢[١٤]). إن فروع النَّخْل في إش ١٤:٩ و١٥:١٠ (כִּפָּה، #٤٠٩٣) تمثل رأس أو ارتفاع الناس في مقابل القصب، الذي يمثل الشيء الأدنى.

كانت مَدِينَة أَرِيحَا تُعرف بمَدِينَة النَّخْل (تث ٣:٣٤؛ قض ١٦:١؛ ٣:١٣؛ ٢أخ ١٥:٢٨)، وهو اسم قد يكون سابقًا لغزوها. ساهمت الينابيع الدائمة بذلك الموقع في إخصاب هذِهِ الواحة الشهيرة، كما تستخدم أيضًا كاسم مكان في حز٤٧:١٨-١٩؛ ٤٨:٢٨. يسجل قض ٤:٥ أن دَبُورَة كانت تقضي "وَهِيَ جَالِسَةٌ تَحْتَ نَخْلَةِ".

هذِهِ الشجرة كانت مقدسة في بلاد العرب وفي آشور منذ زمن بعيد، وفي كنعان، كانت الأوراق تستخدم كعناصر زخرفية تتحلى بها الأواني الفخارية منذ عام ١٨٠٠ ق.م. عَلَى الأقل كانت تستخدم كعناصر تجميلية في هَيْكَل سُلَيْمَان (١مل ٢٩:٦، ٣٢، ٣٥؛ ٣٦:٧؛ قا؛ ٢أخ ٥:٣؛ حز ١٦:٤٠). استخدمت فيما بعد بصورة كبيرة عَلَى العملات الْيَهُودية ويمكن ملاحظتها خصوصًا عَلَى عملات فيزبزين Vespasian [إمبراطور روماني] الشهيرة "Judaea capta".

نلاحظ في لا ٤٠:٢٣ إمكانية استخدام فروع النَّخْل في الابتهاج العام في أول أيام عيد المظال، الذي كان لايزال يستخدم خلال وقت نحميا (نح ١٥:٨) وإلى وقت متأخر حتى وقت المكابيين (٢مك ٧:١٠). دخل سيمون المكابي أورُشَلِيم بالشكر و"فروع النخيل" (قا؛ ١مك ٥١:١٣).

٢. إن الاسم תִּמֹרָה، زخارف النخيل، مذكور ١٧ مرة، توجد جميعها في ١مل، ٢أخ، حز. تستخدم كاشتقاق واضح من كلمة نخل (תָּמָר)، تستخدم في وصف بعض الزخارف أو التزيين بحسب القرينة. تفهم الفقرة في ١مل ٢٩:٦ عَلَى أنها نقوش تمثل النَّخْل. رغم أنها ليست صريحة، إلا أن الفقرة في حز ٢٢:٤٠ لابد وأنها تشير إلى بعض أنواع تمثيل النَّخْل في فن العمارة.

أشجار: ← תָּמָךְ [tamak] (أشجار ضخمة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז ['erez] (إرز، #٧٨٠)؛ ← דֶּבֶק [dabaq] (صنوبر، #٨١٥)؛ ← אֵשֶׁל ['esel] (الطرفاء [شجرة نحيفة الأغصان]، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [berôs] (العرعر، #١٣٦٠)؛ ← לוּז [lûz ¹] (شجرة اللوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ ['es] (أشجار، شجرة، خشب، غابات، أعواد من الخشب، #٦٧٧٠)؛ ← עֵץ ['es] (العرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [sammeret] (السنط، [شجرة-] قمة، #٧٥٠٠)؛ ← שָׁקֵד [saqed] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← שִׁקְמָה [siqmâ] (شجر الجميز [التِّين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [te'assûr] (السَّرْو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [tamar ¹] (نخيل البلح، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [tirzâ] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**).

البيبلوغرافيا

Y. Shiloh, “The Proto-aeolitic Capital—The Israelite ‘Timorah’ [Palmette] Capital,” *PEQ* 109, 1977, 39-52.

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

٩٤٧٢ (תֹּמֶר [tomer ¹]، نخل)،← #٦٧٧٠

9473	תֹּמֶר

תֹּמֶר [tōmer²]، **اسم.** فزاعة/ مآتة (ترد. ١ في إر ٥:١٠، #٩٤٧٣).

ش. أ. ق ليس لـ תֹּמֶר أي شبيه في الشكل أو المعنى واضح.

ع. ق جادل العلماء ما إذا كانت תֹּמֶר تعني نخل أم مآتة. تفترض قراءة الفولجاتا، والسريانية، والترجوم لـ תֹּמֶר كنخل (بينما سب. تغفل الصيغة كلها) (قا KJV, ASV; Deist, 225-26). معظم الباحثين (مثل؛ Bright, 76; Craigie, Kelley, Drinkard, 155-56; McKane, 222-23; TWOT 2:975; et al.) يفضلون معنى فزّاعة أو مآتة (NASB, NIV, NRSV)، خصوصًا في ضوء باروخ ٦:٧٠ (٦:٦٩ النص اليوناني = رسالة إرْمِيَا ع.٧٠). إن الفولجاتا التي تدعم معنى النَّخل في إر ٥:١٠، فزّاعة أو مآتة في رسالة إرْمِيَا.

يستخدم النَّبيّ إرْمِيَا (إر ٥:١٠) كلمة תֹּמֶר في هجومه الساخر ضد عبادة الأوثان (١:١٠-٥). رغم أن المتعبدين الأمم ينظرون إلى ظاهرة كونية غير عادية (مثلاً، كسوف الشمس، مذنبات، نيازك) للإنذار بالأحداث الآتية، إلا أن إرْمِيَا يشير إلى سخافة عبادة الأصنام. هذِهِ الآلهة الوثنية المهابة هي لا شيء أكثر من خلائق بشرية. يبدأ المتعبدون بشجرة، يقطعونها بأحجام معينة، ويغطونها بمعّادن ثمينة، وأخيرًا يحفظونها في مكان آمن كيلا تقع عَلَى الأَرْض. إن هذِهِ الأوثان تشبه الفزاعات (תֹּמֶר) في أنهم لا يستطيعون الكلام. علاوة عَلَى ذلك، كان عَلَى المتعبدين أن يحملوا الشيء الذي يعبدونه لأنه لا يستطيع السير. وبالتالي، فأولاد الله عليهم ألا يخافوا شيئًا من هذِهِ الآلهة "التي لا تعمل شيئا". فلا يمكنهم أن يفعلوا شيئًا ضارًا أو حسنًا.

عبادة الأوثان:← אֱלִיל [ʾelîl] (كلا شيء، #٤٩٦)؛ ← אֲשֵׁרָה [ʾaserâ] (شيء خشبي يُعبد، أقطاب، معبود، #٨٩٥)؛ ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (صور، أصنام، #١٦٥٨)؛ ← דָּגוֹן [dagôn] (داجون، #١٨٣٧)؛ ← כְּמוֹשׁ [kemôs] (كموش [إله المؤابيين]، #٤٠١٩)؛ ← מֹלֶךְ [molek] (ملكوم، #٤٨٩١)؛ ← מַסֵּכָה [masseka[1]] (يطرح التماثيل، #٥٠١١)؛ ← מִפְלֶצֶת [mipleset] (شيء مروع، شيء مخيف، #٥١٤٥)؛ ← סֶמֶל [semel] (صورة، #٦١٦٦)؛ ← עָצָב [ʿasab] (صورة-إله، #٦٧٧٣)؛ ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿas-toret] (عشتاروث، #٦٩٥٦)؛ ← פֶּסֶל [pesel] (صورة تعبد، تمثال لإله، #٧١٨١)؛ ← תֹּמֶר [tomer[2]] (شيء فزّاعة/ مآتة، #٩٤٧٣)؛ ← תְּרָפִים [terapîm] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢)؛ ← **عبادة الأوثان: لاهوت.**

البيبلوغرافيا

TWOT 2:975; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; P. Craigie, P. Kelley, J. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1-25*, WBC, 1991; F. Deist, "Zu כְּתֹמֶר מִקְשָׁה in Jer 10:5," *ZAW* 85, 1973, 225-26; B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, 1907; W. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; W. McKane, A Critical and *Exegetical Commentary on Jeremiah*, ICC, 1986.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٩٤٧٤ (תִּמֹרָה [timorâ]، حليات من النَّخل)، ← #٦٧٧٠، #٩٤٦٩

٩٤٧٥ (תַּמְרוּק [tamrûq]، تدليك، مرهم)، ← #٨٣٧٩

٩٤٧٦ (תַּמְרוּרִים [tamrûrîm[1]]، مرارة، سخط)، ← #٥٣٥٢

9477 תַּמְרוּרִים

תַּמְרוּרִים [tamrûrîm [2]]، اسم، علامات الطريق/ معّالم، لافتات (ترد. ١؛ #٩٤٧٧).

ع. ق تستخدم תַּמְרוּרִים في توازٍ مع צִיּוּן (#٧٤٨٣) في إر ٢١:٣١. هذا ما يوضح بعض الترجمات مثل: "علامات إرشادية" (NIV, NAB)، "علامات الحدود" (JB)، و"لافتات" (NEB; W. L. Holladay, *Jeremiah*, 1989, 2:194). تشتق الكلمة תַּמְרוּרִים من الأصل أو المصدر תמר، (*HALAT* 1619)، الذي يؤكد أيضًا عَلَى الكلمة תִּימָרָה، عمود (من الدخان) (نش ٦:٣؛ انظر أيضًا يؤ ٣٠:٢[٣:٣]).

يضع علامة:← צִיּוּן [sîyûn] (شاهد [بلاطة الضريح]، علامة الطريق، #٧٤٨٣)؛ ← תָּאָה [taʾâ] (يرسم حدودًا، #٩٢٩٢)؛ תָּוָה [tawâ[1]] (يضع علامة، #٩٣٤٤)؛ ← תַּמְרוּרִים [tamrûrîm[2]] (علامات عَلَى الطريق، لافتات، #٩٤٧٧).

بول أي . كروغار *Paul A. Kruger*

9478 תַּן

תַּן [tan]، ابن آوى، ثعلب (#٩٤٧٨).

ع. ق ١. نادرًا ما يُصادق عَلَى هذِهِ الكلمة خارج ع. ق.، والتي تظهر في ع. ق. ١٤ مرة، دائمًا في صيغة الجمع، وعادة في نطق الله بالقضاء. حيث أن مثل هذِهِ الحيوانات وحيوانات أخرى من التي تعيش في أماكن غير مؤهلة للسكنى مثل الصحراء (אֹחַ، الضبع أو البومة، #٢٨٠؛ NIV ابن آوى؛ אִי، ابن آوى، #٣٦٣؛ NIV الضبع) يشار إليها في وصف غضب الله (مز ١٩:٤٤[٢٠]؛ إش ٢٢:١٣) فإنهم قد يمثلون غضب الله.

مثل النمور (נָמֵר، #٥٨٠٧)، الذئاب (זְאֵב، #٢٢٦٩)، الضباع؟ (צָבוּעַ، #٧٣٨٠؛ NIV المنقط)، والثعالب (שׁוּעָל، #٨٧٨٥، انظر *HALAT*)، يظهر ابن آوى في وصف عقاب الله (إر ٩:١١[١٠]). في مي ٨:١ يعوي ابن آوى نادبًا في الأماكن الخربة (أي ٢٩:٣٠؛ إش ٢٢:١٣)، الصحراء (إش ٢٠:٤٣)، الأماكن المهجورة

(إر ٩:١٠[١١]؛ ١٠:٢٢؛ ٤٩:٣٣).

رغم أن هذِهِ الحيوانات وحيوانات ضارة أخرى لا تندرج تحت قائمة الحيوانات النجسة طقسيًا (محتمل أنها لا تحتسب كأطعمة شائعة) بالنسبة للإِسْرَائيليين، إلا أنه من الواضح أنها ترتبط بالموت. من المثير أن نلاحظ أن الرَّبّ في عقابه يستحث هذِهِ الحيوانات التي ترتبط بنجاسة الموت، ولا يستحث الحيوانات الطاهرة. هذا في الواقع ملخص في إر ٣:١٥، حيث يقال أن عقاب الرَّبّ سوف يُنفذ بالسيف، الكلاب (انظر כֶּלֶב، #٣٩٧٨)، والوحوش. وهذا دليل واضح أنه بينما يحفظ الإِسْرَائيليون أنفسهم عن الموت وتحذيراته، بات الله هو المتحكم في نجاسة وقوة الموت.

٢. لا يجب أن تختلط الصيغة תַּנִּים بـ תַּנִּין، مخلوقات بَحْرِيَّة (← #٩٤٩٠).

حيوانات: ← בְּהֵמָה [behemâ] (ذات الأربع، #٩٨٩)؛ ← זָנָב [zanab] (ذيل، #٢٣٨٧)؛ ← חֲזִיר [hazîr] (خنزير، #٢٦١٤)؛ ← חַיָּה [hayyâ [1]] (حيوان، #٢٦٥١)؛ ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨)؛ ← עַכְבָּר ['akbar] (فأر، ٦٥٧٢)؛ ← צְפַרְדֵּעַ [separdea] (ضفدع، #٧٦٣٠)؛ ← קִפֹּד [qippod] (قنفذ/ بومة؟ #٧٨٨٧)؛ ← רֶמֶשׂ [ramas] (يزحف أو يتسلل، مجموعة حشرات أو طيور، #٨٢٥٣)؛ ← שֶׁרֶץ [saras] (مجموعة حشرات أو طيور، تلد، #٩٢٣٧)؛ ← תַּן [tan] (ابن آوى، #٩٤٧٨)؛ ← زواحف: لاهوت؛ انظر الفهرس للطيور؛ الجمل؛ الغزال؛ الحمار؛ الحمام؛ سرب؛ ظبي؛ حشرات؛ أسد؛ عث؛ ثعبان، إلخ.

نجاسة، دنس، تلوث: ← גָּאַל [ga'al [2]] (يتدنس، ينتهك قدسية شيء، يُلطخ، #١٤٥٨)؛ ← חָנֵף [hanep [1]] (يكون ملحدًا، يتدنس، #٢٨٦٦)؛ ← טָמֵא [tame' [1]] (يكون/يصبح نجسًا، طقسيًا، يدنس شخص ما، ينجس، #٣٢٣٧)؛ ← -- (لحم نجس، #٧٠٠٢).

البيبلوغرافيا

EMiqr 8:617-18; *Fauna and Flora of the Bible*, 1972, 31-32.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

9480 תנה

תנה [*tnh*]، **بيعَل.** يسرد، يحيي ذكرى (#٩٤٨٠).

ش. أ. ق الأوغارتية *tny*، يكرر، يُبلغ؛ بالآرامية اليَهُودية وبالسريانية *tn'*، يكرر، يسرد؛ وبالعربية ثَنَّى، بمعنى يكرر.

ع. ق يرد هذا الفعل في **بَعَل** فقط، يظهر عَلَى أنه كلمة آرامية دخيلة في **عبر. كتب.**، وذات أصل مشترك مع תָּנָה العِبْرِيَّة، يكرر. ربما تشير إلى التكرار في الإلقاء التجاوبي.

١. تشير الكلمة في قض ١١:٥ إلى سرد أعمال الله المخلصة في التسابيح، بينما في ١١:٤٠ ترتبط بإحياء الذكرى السنوية لقدر ابنة يفتاح.

٢. يعدل دائمًا المصدر الغريب תְּנָה في مز ١:٨[٢] إلى נָתַתָּה، جعلت (NIV)، يتبعه العديد من النسخ القديمة. هناك احتمالية أخرى في إعادة النطق كـ **بُعَّل**، תֻּנָּה يُحمد (جلالك) (REB)، ببعض الدعم من **سب.**

يسبح، يغني، يحمد: ← הָלַל [halal [2]] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זָמַר [zamar [1]] (يعزف، يغني بتسبيحات، #٢٣٧٦)؛ ← יָדָה [yadâ [2]] (يعترف، يقدم الشكر، تسبيح، #٣٣٤٤)؛ ← נָוָה [nawâ [2]] (تسبيح، #٥٦٥٨)؛ ← עָנָה ['anâ IV] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פָּצַח [pasah [1]] (يندمج، يخوض في الغناء، #٧٢٠٠)؛ ← רוֹמֵם [rômem] (يتهلل، #٨١٢٣ أ)؛ ← שָׁבַח [sabah [1]] (يمتدح، يسبح، يبجل، #٨٦٥٥)؛ ← שִׁיר [sîr [1]] (يغني، #٨٨٧٦)؛ ← תָּנָה [tanâ [2]] (يسرد، يحيي ذكرى، #٩٤٨٠).

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

9481 תְּנוּאָה

תְּנוּאָה [tᵉnû'â]، **اسم**، استياء (#٩٤٨١)؛ < נוא [nû']، أعاق، منع، قاوم (← #٥٦٤٨).

ش. أ. ق واضح أن هذا الاسم من الأصل נוא، (BDB, 626; *HALAT* 640)، وتوجد في لغات سامية أخرى، رغم أن نفس هذا المصدر يوجد في الأكادية بمعنى يرتد، يبتعد (*CAD* N2: 198-200 sub *nê'u*). وفي العربية بمعنى قمع، قاوم؛ حارب (Wehr, 1006).

ع. ق يرد هذا الشكل في ع. ق.، مرة واحدة في صيغة المفرد (عد ٣٤:١٤) ومرة في صيغة الجمع (أي ١٠:٣٣). تأتي الأولى في قرينة رد فعل يَهْوَهْ تجاه شعبه عندما تمردوا عليه في البَرِّيَّة. فهم لن يتحملوا مسئولية خطيتهم فقط، إنما أيضا سيشعرون "باستياء" الله (NRSV; NIV يردوها "تعرفون أني ضدكم"). يبدو أن القرينة تتضمن العقاب عَلَى هذا الجيل ضد الخطية أكثر من المقاومة بصورة عامة (قا *NIDNTT* 2:144)، فهو شيء مؤقت وليس وضعًا دائمًا.

يتأمل أليهو في ادعاء أَيُّوب بالبراءة (أي ٨:٣٣-١١)، أنه يَدَّعي أن الله يعامله بدون عدل. هذِهِ المعَاملة الإلهية لا تتضمن فقط إساءة المعَاملة جسديًا والحذر المتزايد (ع.١١)، وإنما أيضا اعتباره كعدو (ع.١٠). هذِهِ الأخيرة ترد في تواز مع الكلمة مسار النقاش. يدَّعي أَيُّوب أن الله لَمْ "يجد خطأ" فيه، لكنه في الحقيقة يتعامل معه كأنه غير راضٍ عنه، ولذلك فمفهوم "الاستياء"، الذي اقتُرِح أعلاه،

يناسب القرينة بشكل جيد.

ب. ت في مخطوطات الْهَيْكَل، قد تتطوع امرأة وتقطع نذرًا بأن تمتنع عن ممارسة الجنس، ولكن قد يكون لأبيها رأي آخر بخصوص قرارها هذا. ربما يُظهر "استياءه" أو " يبدي اعتراضه" (Maier, 47, 1.20 هناك فعل من نفس الأصل ويستخدم נוא) وبذلك يُلغى النذر.

حقد، خصومة، عداء: ← אָיַב [ʼayab] (يكون عدوًا، #٣٦٦)؛ ← צָרַר [sarar [2]] (يكون عدوًا، #٧٦٧٥)؛ ← שָׂטַם [-sa tam] (يكره، #٨٤٧٥)؛ ← שָׂטָן [satan] (مشتكي، الشيطان، #٨٤٧٧)؛ ← שָׂנֵא [sane ʼ] (يكره، شخص عدو، #٨٥٣٣)؛ ← שׁוֹרֵר [sôrer] (عدو، #٨٨٠٦)؛ ← **حقد: لاهوت**

البيبلوغرافيا

NIDNTT 2:143-45; J. Maier, *The Temple Scroll*, 1985.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

٩٤٨٢ (תְּנוּבָה [tᵉnûbâ]، ثمر، ينتج)، ← #٣٢٩٢

٩٤٨٣ (תְּנוּךְ [tᵉnûk]، شحمة الأذن)، ← #٢٦٥

٩٤٨٤ (תְּנוּמָה [tᵉnûmâ]، ينام)، ← #٥٦٧٠

٩٤٨٥ (תְּנוּפָה [tᵉnûpâ]، تقدمة الإشارة)، ← #٥٦٧٧

9486 תַּנּוּר

תַּנּוּר [tannûr]، تنور، موقد، فرن (#٩٤٨٦).

ش. أ. ق الأكادية tinru، (AHw, 1360)؛ الآرامية tnwr (من القرن التاسع يخبرنا نقش تل الفخاري Tell Fekherye, line 22 [D. M. Gropp& T. J. Lewis، "ملاحظات عَلَى بعض المشاكل في النص الآرامي لـ -Hadd- Ylth'l Bilin gual," *BASOR* 259, 1985, 46 ، أن يخبز خبزًا).

ع. ق ١. كانت تستخدم الأفران قديمًا في تنور أو أتون الحرق الخاص بالفخاري وبوادق الصهر المعدنية. تستخدم الأفران رمزيًا في ع. ق. لامتحان البشر (أي التنقية الروحية)، لظهور الله في سِينَاء، ولقضائه.

٢. كان التنور يستخدم لخَبز الخُبز (لا ٢٦:٢٦) ولشواء تقدمة الباكورات (لا ٢:١٤؛ ٧:٩). يشير تك ١٥:١٧ إلى תַּנּוּר تنور دخان الذي مر بين الذبيحة الحيوانية. في خر ٣:٨[٢٨:٧] كانت ضربة الضفادع في التنور أيضًا.

٣. تستخدم الكلمة رمزيًا. فقلوب المتآمرين السياسيين يمكن أن تُحرق (בָּעַר) مثل التنور (هو ٧:٤، ٦، ٧)، بعد خراب أورُشَلِيم كان الجلد ساخن كالتنور (لا ٥:١٠).

٤. القضاء الإلهي: إن تنور يَهْوَهْ في أورُشَلِيم (يطابق النار في صهيون) ليحرق آشور (إش ٣١:٩)؛ وعندما يظهر، سوف يجعل أعداءه كالتنور الناري (כְּתַנּוּר אֵשׁ) (مز ٢١:٩[١٠])، تتطابق مع غضب يَهْوَهْ (אַף؛ ← #٦٧٨) كنار آكلة ([אֵשׁ؛ ← #٨٣٦] אָכַל). يوم الرَّبّ يحرق (בָּעַר) كالتنور (ملا ٤:١[٣:١٩])؛ قارن نار التمحيص (← צָרַף، #٧٦٧١) في ملا ٣:٢-٣.

٥. كان هناك بُرْجَ التَّنَانِيرِ في ترميم أورُشَلِيمَ (نح ٣: ١١؛ ١٢: ٣٨).

ب. ت كان إِيلِيَّا نبيًا مثل النار، كانت كلماته تحرق كالتنور (سي ٤٨:١).

ع. ج *NIDNTT* 1:654-56.

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אָח [ʼah] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr [2]] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [mᵉbaššᵉlôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [ᵃlîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tannûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

احتراق، ملتهب، متوهج، يشيط، يسفع [حرق سطحي]: ← בָּעַר [baʻar [1]] (يحترق، يتوهج، يفنى، #١٢٧٧)؛ גַּחֶלֶת [gahelet] (فحم محترق [جمر]، #١٦٢٥)؛ ← דָּלַק [dalaq] (يشعل نارًا، متابعة حَامية، #١٩٤٤)؛ ← חָמַר [hamar [2]] (يتخمر، يسخن، يحمر، يتوهج، #٢٨١٣)؛ ← חָרַר [harar [1]] (يتوهج، لهيب، #٣٠٨١)؛ ← יָצַת [-ya sat] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← יָקַד [yaqad] (يحترق، يضرم نارًا، #٣٦٧٨)؛ ← כָּוָה [kawâ] (يحترق، يتوهج، سفعة، #٣٩١٧)؛ ← לָהַט [lahat [1]] (يحترق، يتوهج، يلتهب، #٤٢٦٥)؛ ← נָשַׂק [nasaq] (يمسك نارًا، يشيط، يحترق، #٥٩٥٦)؛ ← צוּת [sût] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يدخل في اللهيب، #٧٤٥٥)؛ ← קָדַח [qadah] (يضرم نارًا، يضيء، يشعل، يجعله متوهجًا جدًا، يشتعل أو يأخذ نارًا، #٧٧٠٦)؛ שָׂרַף [sarap] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← שָׁקַל [saqal] (يقطع خشبًا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [ʼes[1]] (نار، #٨٣٦)؛ ← בָּעַר [baʻar [1]] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gahelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יָצַת [yasat] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יָקַד [yaqad] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לָבַב [labab [2]] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לָהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← לָהַט [lahat [1]] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîsôs] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peham] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [resep[1]] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [resep[1]] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שָׂרַף [sarap] (يحرق، احترق، ٨٥٩٦)؛ ← שָׁבִיב [sabîb] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوغرافيا

BRL 2 240-41; *IBD* 531; *ZPEB* 2:614; J. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the OT*, 1948; A. Salonen, "Die Öfen der alten Mesopotamier," *Baghdader Mitteilungen* 3, 1964, 100-124.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٩٤٨٧ (תַּנְחוּמוֹת [*tanhûmôt*]، راحة)، ← #٥٧١٤

٩٤٨٨ (תַּנְחוּמִים [*tanhûmîm*]، تعزية)، ← #٥٧١٤

9490	תַּנִּין

תַּנִּין [*tannîn*]، كَائِنَاتِ بَحْرِيَّة (#٩٤٩٠).

ع.ق هذا التعبير العام يشير إلى الْكَائِنَاتِ الْبَحْرِيَّةَ الضَّخْمَةَ في تك ١:٢١ ومز ١٤٨:٧. تشير في خر٧ ومز١٣:٩١ إلى نوع الحية التي قد تكون أصغر نسبيًا وقد تشبه الأفعى (قا؛ أيضًا تث ٣٢:٣٣). هذِهِ النصوص لا تحتوي عَلَى أي أصول أو مصادر أسطورية مشتركة. يظهر من مز ١٣:٧٤-١٤ وأش ٢٧:١ أن لوياثان ينتمي إلى תַּנִּין أو أن תַּנִּין هو مساعد لوياثان. هذا الاسم يستخدم للتعبير عن قوة العدو/ الشرير (إش ٥١:٩ وإر ٥١:٣٤؛ قارن راحاب [#٨١٠٥]). يستنتج الكثيرون من حز٢٩:٣ و٣٢:٢ أن التمساح أو فرس النهر هو المقصود، إلا أنه مازال مرجحا بعض الكَائِنَات البَحْرِيَّة الأكبر والأعظم.

لوياثان: ← לִוְיָתָן [*liwyatan*] (لوياثان، #٤٢٩٣)؛ ← תַּנִּין [*tannîn*] (كَائِنَات بَحْرِيَّة، #٩٤٩٠).

مارتين جي. بول *Maarten J. Paul*

٩٤٩١ (תִּנְשֶׁמֶת [*tinsemet*[1]]، حرباء)، ← زواحف

٩٤٩٢ (תִּנְשֶׁמֶת [*tinsemet*[2]]، بومة بيضاء)، ← #٧٦٠٦

9493	תָּעַב

תָּעַב [*ta'ab*]، **نفعل** مقيت، يكون مشمئزا؛ **بيعّل**. يشمئز، يكره، بغضة؛ **بُعِّل** يكون مقيتا؛ **هفعيل** يتصرف ببغضة (#٩٤٩٣)؛ תּוֹעֵבָה [*tô'ebâ*]، **اسم**، بغضة، مقيت، شيئًا هجوميًا (#٩٣٥٩)؛ תָּאַב [*ta'ab* [2]]، مقيت، مكروه (ترد. ١؛ عا٦:٨، #٩٢٩٠).

ش. أ. ق بالرغم من أن معظم الباحثين يجمعون عَلَى أن الفعل תָּעַב (الذي يرد ١٥مرة من وروده الـ٢٢ مرة في صيغة **بيعّل**. [عادة جذر مشتق اسم]) مشتق من الاسم תּוֹעֵבָה (الذي يرد ١١٧مرة؛ عكس *LHA*، [892, 904-5]، الذي يشتق الفعل والاسم من جذور عربية مختلفة)، إلا أن نفس هؤلاء الباحثين لا يوافقون عَلَى الاشتقاق المحدد لـ תּוֹעֵבָה. بالإضافة إلى معظم الاقتراحات المحتملة أنها تشتق من יָעַב (**عوب**. *'aba*، يُبتلى بالضعف)، يلفت Humbert، (1961, 157-60, انظر 188-89 [Kopf; قا *LHA*, 892 الأنظار إلى العربية *'afa*، يتذلل، يتمسك، Albright، (176, n. 45) بالعربية *w'b*، ينقي. يصادق عَلَى هذِهِ الكلمة خارج **عبر**. **كتب**. في نقوش القبر الفينيقية (*ANET*, 622; Cooke, 26-30)، التي تحذر جميع سارقي المقابر من فتح التابوت الحجري، حيث أن هذا سينتج عنه "رجس عند عشتاروث" (*t'bt 'strt*).

ع. ق ١. المعنى العام. تشير תּוֹעֵבָה أساسًا إلى الأشخاص، الأشياء، أو الممارسات التي تضر عبادة الشخص أو النظام الأخلاقي، بينما תָּעַב تصور اشمئزاز الأشخاص، الأشياء، أو الممارسات الهجومية. إن الطبيعة المقيتة أو البغيضة تتحدد بواسطة الأشخاص، القيم، أو الثقافات. بحسب عاداتهم، فإن احتلال الرعاة (تك ٤٦:٣٤) والأكل مع الأجانب (٤٣:٣٢) كان رجس عند المِصْريين. وكجزء من مطلبه أن يسمح فرعون للإسرائيليين أن يقدموا ذبائح ليَهْوَهْ في البَرِّيَّةِ (بعيدًا عن مِصْر)، أشار موسى إلى اهتمامه بعدم انتهاك ممارسات العبادة المِصْرية. رغم أن المناسبة الدقيقة لاهتمامه هذا لا تذكر في النص، إلا أن السيناريو التالي يجعله محتملاً. فإذ رأى المِصْريون الإِسْرَائِيلين وهم يذبحون الثيران (قا Tg. Onkelos)، وهو حيوان يعتبرونه مقدسًا (كان أبيس إله عَلَى هيئة ثور)، فقد يرجم المِصْريون الإِسْرَائِيليين بالحجارة (خر ٢٦:٨[٢٢]) . يقترح Cassuto (١٠٩) أن תּוֹעֵבָה ربما تتضمن تعبير إزدرائي موسوي بخصوص الأصنام المِصْرية بدلًا من وصفه عن رد فعل المِصْريين الكامن لذبائح الإِسْرَائِيليين. وأخيرًا، يشتكي المرنم أنه في شدته أصبح موضوع بغضة لأصدقائه (مز ٨:٨٨[٩]).

٢. العديد من المواثيق العدائية (لا وتث). وورود תּוֹעֵבָה في أسفار موسى الخمس، الأسفار التاريخية، النبوية لهي ذات علاقة العهد بين إِسْرَائِيل ويَهْوَهْ كستار لهم. فمطلب يَهْوَهْ أن يطيعه إِسْرَائِيل طاعة مخلصة في العديد من المجالات تمد إِسْرَائِيل بمعّاني ملموسة يجعلها تتمم مأموريتها الإلهية في أن يكون "لي خاصة.... مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خر ١٩:٥-٦). جزء من هذِهِ التوقعات الإلهية تستلزم تجنب، بل واشمئزاز من بعض البنود والممارسات الممنوعة. هذِهِ المواضيع الممنوعة تحددت بواسطة يَهْوَهْ نفسه وبسبب ذلك فهي تتنافرمع شخصيته، ولابد أن تُرفض وتُمقت عن طريق أي شخص متعبد ليَهْوَهْ. كل هذِهِ الرجسات قد تنشئ تهديدًا لوحدة ووجود إِسْرَائِيل، جماعة عهد يَهْوَهْ. وهكذا يظهر أن الموضوع الأساسي هو رغبة يَهْوَهْ في الحفاظ عَلَى نقاء شعبه المختار حتى يمكنهم

من أن يعكسوا شخصيته للأمم الوثنية المحيطة.

ممارسات عبادة الأمم، الغش والتمرد داخل أمة العهد، وعبادة يَهْوَهْ الظاهرية ينشئون ثلاث إمكانات عظيمة لأنشطة مقيتة.

(أ) ممارسات عبادة الأوثان. إن عبارة "رجس الأمم" (תּוֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם / תּוֹעֵבָה، تث ١٨:٩؛ ١مل ١٤:٢٤؛ ٢مل ١٦:٣؛ ٢١:٢؛ ٢أخ ٣٣:٢؛ ٣٦:١٤؛ قارن حز ٩:١، ١١، ١٤) تعمل كمظلة في الفقرات التي تحذر الإِسْرَائِيليين من الامتثال للممارسات الشريرة التي تمارسها الأمم المحيطة. في شواهد عديدة تقف תּוֹעֵבָה بذاتها دون أي ذكر واضح لسلوك الأمم كاتهام يجتاح الممارسات الكنعانية (لا١٨:٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠؛ تث ١٨:١٢؛ ٢٠:١٨). بأكثر تحديدًا، عبادة الدعارة، التي تشكل جزء أساسي في عبادة بعل (-Albrigt, 158-59; Finegan, 133; Ringgren, 165 67؛ توجد أيضًا عبادة الدعارة في بَابِل [CH, § 178-84] وإمبراطورية فارس [Herodotus 1:199-200])، كانت تعتبر شيئًا مقيتًا بالنسبة للإِسْرَائِيلي (تث ٢٣:١٨-١٩[١٧-١٨]؛ ١مل ١٤:٢٣-٢٤). كان الرجل والمرأة الزناة يسميا קָדֵשׁ وקְדֵשָׁה عَلَى التوالي (Gruber, 133-48). كموظفين في المعبد، كانوا مكرسين لوظيفة الممارسة في الطقوس الجنسية المقيتة مع المتعبدين حتى يستحثوا مجمع الآلهة أن يمنحوا الخصوبة للمتعبدين، لحقولهم، ولحيواناتهم. فإن يمارس إِسْرَائِيلي عبادة الدعارة هذِهِ، كان يعني أنه ينكر قدرة يَهْوَهْ عَلَى الإيفاء بعهده بأن يبارك شعبه بالإخصاب.

إن اشتراك إِسْرَائِيلي في أي عنصر من عناصر الوثنية تعتبر كـ תּוֹעֵבָה. أمر يَهْوَهْ أبناءه أن يحطموا جميع التماثيل المنحوتة. إن الشخص الذي يتجاهل هذا التحذير ويحتفظ بتمثال منحوت (لأي غرض)، يثير غضب يَهْوَهْ (تث ٧:٢٦-٢٥؛ ١٦:٣٢)، ويضع أهل بيته تحت اللعنة (٧:٢٥-٢٦؛ ← #٣٠٥١). أمر موسى اللاويين أن ينطقوا باللعنة عَلَى كل من يصنع تمثالاً للعبادة الشخصية، اللعنة التي كانت جزءا من الدعوة الوطنية في شكيم أثناء غزو إِسْرَائِيل لكنعان (يش ٨:٣٠-٣٣). أي مَدِينَة تتبع قيادة رجل يسعى ليحول إخوانه الإِسْرَائِيليين لعبادة الأوثان، لابد أن يُدمر تمامًا (חֵרֶם، تث ١٣:١٢-١٨ [١٣-١٩]).

كجزء من الإصلاح، أزال يُوشِيَّا مواقع عديدة لعبادة الأوثان كان قد نصبها الملك سُلَيْمَان (٢مل ٢٣:١٣؛ ٢أخ ٣٤:٣٣؛ ٢أخ ٣٤:٣٣). يحدد ٢مل ٢٣:١٣ مواقع عبادة الأوثان في سدوم، مؤاب، عمون، لكن يستخدم שִׁקּוּץ (انظر #٩١٩٩) للأولين وתּוֹעֵבָה للآخرين. هذان التعبيران يردان معًا في خمس فقرات أخرى (إر١٦:١٨؛ حز ٥:١١؛ ٧:٢٠؛ ١١:١٨، ٢١). ليس واضحًا ما إذا كان التعبيران يحملان فارقًا في المعنى في هذِهِ الفقرات الأخيرة. بصفة عامة فإن תּוֹעֵבָה هو تعبير أوسع يشير إلى شيء ماهجومي ضدقيم الناس، ثقافتهم، وديناتهم، وשִׁקּוּץ هو تعبير أكثر وضوحًا يوضح تلك الأشياء التي تنتهك عبادة يَهْوَهْ.

الذبائح البشرية، هي ممارسة مقيتة يُصادق عليها في العديد من ديانات الش. أ. ق.، لكن تمارس بوضوح في ضوء عبادة ملكوم (Heider, Day)، هو תּוֹעֵבָה (تث ١٢:٣١؛ قارن لا ١٨:٢١-٢٢؛ ٢٠:٢-٥). بشكل مساوي، كان يحدث ذبح الأطفال خلال فترات الارتداد اللاحقة لتاريخ إِسْرَائِيل (٢مل ١٦:٣؛ ١٧:١٧-١٨؛ ٢١:٦؛ ٢أخ ٢٨:٣).

يكره يَهْوَهْ أيضًا الشذوذ الجنسي (لا١٨:٢٢؛ ٢٠:١٣) التشبه بالجنس الآخر (تث ٢٢:٥). حيث أن الورود الخمس الأخرى لـ תּוֹעֵבָה في لاويين تشير إما إلى الممارسات الكنعانية بشكل عام (لا ١٨:٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠) أو الشذوذ الجنسي بشكل خاص (لا٢٠:١٣)، وواضح أن الشذوذ الجنسي كان جزءًا بارزًا في الممارسة الكنعانية، عَلَى الإرجح كانت عنصر من عناصر عبادتهم (عبادة الدعارة). هذِهِ الممارسة لذكر يضاجع ذكرا آخر "بعد المضاجعة للمرأة" (Levine, 123) كانت شيئًا مقيتًا بالنسبة ليَهْوَهْ لأنها تمنع العلاقة الجنسية بين جنسين مختلفين والتي قد غُنيت بواسطته [الرَّبّ] (تك ٢:٢٤؛ ٤:١). أي شخص يرتكب هذا الرجس لابد أن يُعدم (لا ٢٠:١٣). سعت أسباط إِسْرَائِيل الإحدى عشر إلى تقوية التفويض عندما انحدر رجال مَدِينَة جبعة للطرق الردية التي للكنعانيين المحيطين (قض ١٩).

يقترح Hoffner (333-34) أن التنديد بارتداء ملابس الجنس الآخر في تث ٢٢:٥ قد يكون أشارة إلى رموز خارجية متضمنة في طقوس الإخصاب الوثني ومؤكد أنها ستسبب في انتهاك علاقة العهد لإِسْرَائِيل بيَهْوَهْ. وبالتالي כְּלִי־גֶבֶר تعني "أي شيء يتعلق بالرجل" إن الزي المضاد ليس هو السلوك الوحيد أو الأساسي والمأخوذ مأخذ الاعتبار. ورغم أن النص لا يقوم بهذا الرَّبط صراحة، إلا أنه عَلَى الأرجح هذا النوع من السلوك كان يرتبط بالشذوذ الجنسي و/ أو جزء من طقوس العبادة الوثنية.

(ب) الغش والتمرد. إن لعنة الأوزان والمقاييس الخاطئة كمكرهة ليَهْوَهْ (تث ٢٥:١٦؛ يرد التعبير תּוֹעֲבַת יְהוָה فقط في التثنية والأمثال) لها تواز مِصْري (Wisdom of Amenomope 18:15-19:3; قا 17:18, 21; 18:1-5)، حيث أن المكيال يُزن بعين رع RE، والإنقاص في وزن المكيال ينشأ بغضة رع RE، (Washington, 88). ترتبط العبارة תּוֹעֲבַת יְהוָה دائمافي تث بطلب التكريس الكامل لعبادة يَهْوَهْ، بينما تخص في الأمثال في المقام الأول، الانحراف الأخلاقي والعلاقة المتبادلة بين الأفراد دون أي خلفية صريحة عن العهد (McKane, 301).

وفقًا لأغراضه الاختيارية الخاصة (ليس بالضرورة بسبب قيم جوهرية)، حدد يَهْوَهْ حيوانات معينة مقبولة وأخرى غير مقبولة كطعام للإسْرَائِيليين. هذِهِ الحيوانات الغير مقبولة تسمى תּוֹעֵבָה (تث ١٤:٣). الامتثال لهذِهِ الأنظمة الغذائية سوف يساهم في قداسة إسْرَائِيل أو تميزها عن باقي الأمم الوثنية المحيطة. ومن ثم، فانتهاك هذِهِ الأنظمة كان بمثابة نقض العهد.

إن زواج رجل وامرأة مرة أخرى ممن كانوا قد طلقوا قبلاً وفي حال أن المرأة كانت قد تزوجت من رجل آخر (الذي إما مات أو طلقها) يعتبر תּוֹעֵבָה (تث ٢٤:٤). جادل العلماء حول معنى شيء"غير مسر له" (٢٤:١) ولماذا يكون الزواج ثانية، وعدم الزواج ثانية من الزوج الأصلي، هو شيء مسموح. زعم العديد أن هذا الامتناع يسعى لمنع أشكال شرعية للزنا (Merrill, 318; Craigie, 305).

(ج) عبادة يَهْوَهْ الظاهرية. لقد أسس يَهْوَهْ نظام الذبائح ليمد شعبه المختار بمعنى ملموس به يستطيعون أن يحيوا خلال حقائق مختلفة في علاقتهم بيَهْوَهْ. يطلب يَهْوَهْ أن يقدم له شعبه حيوانات بلا عيب أو شائبة (تث ١٩:١٥-٢٣). لكي تقدم حيوانًا أدنى من ذلك المستوى ليَهْوَهْ فقد كان هذا يعتبر תּוֹעֵבָה ويدل عَلَى نقص المخافة تجاه الله (قارن ملا ١:٦-٨) ورياء من قبل المتعبد (تث ١٧:١).

إن الفقرة التي تصف عبادة الدعارة عَلَى أنها رجس (تث ٢٣:١٨-١٩[١٧-١٨]) تمنع أيضًا أي إسْرَائِيلي من استخدام أجور مكتسبة من خلال عبادة الدعارة كجزء من تقديمات تقدم ليَهْوَهْ، حيث أن هذِهِ الأموال المكتسبة بهذِهِ الطريقة لا يمكن أن تعبر عن امتنان المتعبد لعناية يَهْوَهْ المتدفقة، هذِهِ الأموال هي رجس.

٣. اتهامات الأنبياء ضد إسْرَائِيل. (إشَعْيَاء، إرْمِيَا، حَزَقِيَّال، ومَلاَخِي). أرسل يَهْوَهْ الأنبياء ليواجهوا أمته بابتعادهم عن شروط العهد. حذر الأنبياء بقضاءٍ آتٍ بسبب خيانة العهد، وأحيانًا كان الأنبياء يقدمون الرجاء إذا رجعت الأمة إلى الامتثال للعهد. في قرينة خدمتهم، اتهم أنبياء مختلفون إسْرَائِيل بسبب ممارسات عديدة رجسة، منتهرين الأمة بصورة خاصة بسبب ممارستهم الوثنية المنتشرة.

لقد أعطى يَهْوَهْ شعبه المختار إرض كنعان كميراث له، وهو عربون العهد، لكن رد فعل إسْرَائِيل كان تلويث ميراثها عن طريق عبادة الأوثان (إر٢:٧). يشبه إرْمِيَا مضاعفة إسْرَائِيل للأصنام التي بلا حياة بامتلاء الأرْض من الجثث (١٦:١٨). علاوة عَلَى ذلك، فإن قادة إسْرَائِيل لَمْ يوقفوا تيار هذِهِ العبادة. وعِوَضًا عن ذلك، وبالرغم من اتساع الصدع الموجود بين إسْرَائِيل وإله عهدها، إلا أن القادة الكهنة أداروا خدمتهم كَأن علاقة إسْرَائِيل مع يَهْوَهْ كانت في تناغم (٦:١٥). علاوة عَلَى غشهم، فإن الكهنة كانوا متورطين في الممارسات الوثنية في نفس الوقت الذي كانوا يقودون فيه إسْرَائِيل لعبادة يَهْوَهْ (٧:١٠؛ ٨:١٢). ومثل الكهنة، كان شعب إسْرَائِيل يقدمون الذبائح الواجبة مثل طقوس مجردة من المشاعر. في أيام إشَعْيَاء، كان ينظر يَهْوَهْ إلى البخور كـ תּוֹעֵבָה (إش ١:١٣). معظم ورود תּוֹעֵבָה النبوي يدين عدم خجل إسْرَائِيل في تورطها في عبادة الأوثان (٤١:٢٤). فقرات قَليلة تلوم إسْرَائِيل بسبب اشتراكها في ذبح الأطفال (إش ٤٤:١٩؛ إر ٣٢:٣٥؛ ٤٤:٤، ٢٢).

يرد التعبير תּוֹעֵבָה بصورة كبيرة في نبوة حَزَقِيَّال (٤٣مرة، جميعهم عدا ٤مرات [١٦:٥٠؛ ١٨:١٢؛ ٢٢:١١؛ ٣٣:٢٦] في صيغة الجمع). تعمل תּוֹעֵבָה كتعبير شامل للأوجه المختلفة لنجاسة العبادة، الممارسات التي تبعث عَلَى الاشمئزاز التي تكثر سواء في الْهَيْكَل أو عبر الأماكن المحيطة في إسْرَائِيل (Zimmerli, 190).

٤. الأمثال. إن الورود الـ ٢١ مرة في الأمثال תּוֹעֵבָה يصف ماهو مكروه لدي البشر ولدى يَهْوَهْ، لكن ينقصه خلفية العهد الصريحة التي في أسفار موسى الخمس والتثنية. العديد من الأمثلة عَلَى תּוֹעֵבָה تعبر ببساطة عن الاشمئزاز الذي يشعر به شخص تجاه شيء عدواني. إن الشخص البار يكره الكذب (أم ٨:٧)، الاستهزاء (٢٤:٩)، الظلم (٢٩:٢٧). يكره الحمقى الشخص المستقيم (٢٩:٢٧) وفكر الحيدان عن الشر (١٣:١٩)، وهم يكنزون תּוֹעֵבָה في قلوبهم (٢٦:٢٥). تصف عبارة תּוֹעֲבַת יְהוָה (١٢مرة الممارسات البغيضة التي يمقتها يَهْوَهْ (٣:٣٢؛ ١١:١، ٢٠؛ ١٢:٢٢؛ ١٥:٨، ٩، ٢٦؛ ١٦:٥؛ ١٧:١٥؛ ٢٠:١٠، ٢٣): الالتواء، الانحراف (موازين ومقاييس خاطئة)، غش، رياء، شر، وكبرياء. هذا التعبير يشبه عبارة ترد عدة مرات في " حكمة أمينوب Amenemope" المِصْري (Simpson, 242-65). إن كلام الغش والوثائق المزورة عن طريق كاتب (Wisdom of Amenemope 15:20-21؛ قا؛ أم ١٥ :١٧؛ Washington, 93) يُعتبرون "مكرهة الآلهة" (Wisdom of Amenemope 13:16؛ قا؛ أم ٦:١٦-١٧؛ ١٢:٢٢). جادل Weinfeld (1972-268) إن طبيعة العداء العامة المحددة بالعبارة תּוֹעֲבַת יְהוָה تؤكد التوجه الريائي للآثم، سواء في العلاقات البشرية (أم ١١:١؛ قا؛ ٦:١٦-١٩) أو العبادة (٢١:٢٧؛ ٢٨:٩)، التي تُنشئ المكرهة أمام الله.

٥. عا ٦:٨ وתָּאַב. سواء كان التغيير من תָּעַב إلى תָּאַב متعمدًا أم لا (قا Wolff, 282)، ففي ضوء اسم الفاعل الموازي المبكر لـ שָׂנֵא وתָּעַב (عا٥:١٠)، فإن الصيغة الفريدة في عا٦:٨ (מְתָאֵב) لابد أن تُقرأ كـ מְתָעֵב.

ب. ت لقد أثَّر تطوير اليهودية عَلَى التاريخ الأوسع

خصوصًا عَلَى فئة الكلمة תָּעַב . فقد صعَّدت اليهودية الأرثوذكسية الحدود ضد النجاسة، مستشهدة بـ تث بصورة رئيسية للدعم (مثلًا؛ Ab. Zar. 1:9; 3:6 (*THAT* 2:1055). وفي مخطوطات البحر الميت، يرد الفعل 15 مرة الاسم 11 مرةولا يعرض أي استخدام فريد لأسرة هذه الكلمة. تترجم **سب.** **תּוֹעֵבָה** بشكل أولي بـ βδέλυγμα (#ي١٠٠٧)، لكن باستخدامات ἀνομία (#ي٤٩٠) في حز.

يكره، يزدري، يحتقر، يشمئز: ← [1] בּוּז [*bwz*] (يُظهر كراهية لـ #٩٩٦)؛ ← בָּזָה [*bazâ*] (يكون مكروهًا، يفكر باستخفاف في، يحتقر، #١٠٢٢)؛ ← בָּחַל [*bahal* [1]] (يصبح متعبا من، يزدري، #١٠٤١)؛ ← גָּעַל [*ga'al*] (يمقت بشدة، يكون منجسًا، يفشل، #١٧١٨)؛ ← זָהַם [*zaham*] (يجعل شيئا ما كريهًا، #٢٢٩٩)؛ ← זוּר [*zûr* [3]] (يكون هجوميًا، #٢٣٢٠)؛ ← זָלַל [*zalal* [1]] (يكون طائشًا، يكون محتقرًا، #٢٣٦١)؛ ← זָנַח [*zanâ* [2]] (يشعر بكراهية تجاه، #٢٣٨٩)؛ ← זָרָא [*zara'*] (مرض، غثيان، #٢٤٢٦)؛ ← חָנַן [*hanan* [2]] (يتعفن، كريهًا، #٢٨٥٩)؛ ← יָקַע [*yaqa'*] (يدير جانبًا/ يحيد، #٣٦٩٧)؛ ← נָקַע [*naqa'*] (يحل من الارتباط، #٥٩٣٦)؛ ← קוּט [*qûṭ*] (يشعر بالاشمئزاز، #٧٧٥٢)؛ ← קָלַל [*qalal*] (يكون خفيفًا، سريعًا، يبدو كسولاً، يُعامل بكراهية، #٧٨٣٧)؛ ← שׁוּט [*sûṭ* [2]] (خفيف، يحتقر، #٨٧٦٤)؛ ← שָׁקַץ [*saqas*] (يجعل شخصًا ما مكروهًا، #٩٢١٠)؛ ← תָּעַב [*ta'ab*] (يكون كريهًا، يكون مشمئزا، اشمئزاز، يمقت بشدة، #٩٤٩٣).

البيبلوغرافيا

LHA, 892, 904-5; *THAT* 2:1051-55; *TWOT* 2:976-77; W. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1968; idem, *From the Stone Age to Christianity*, 1957; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1983; G. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 1903; P. Craigie, *Deuteronomy*, 1976; J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, 1989; J. Finegan, *Myth and Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*, 1989; N. Glueck, "The Word *'to'eba'* in the Old Testament," in *Actes du XVIII[e] Congres international des orientalistes*, 1932, 184-85; M. Gruber, "Heb. *Qedesah* and Her Can. and Akk. Cognates," UF 18, 1986, 133-48; G. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, 1985; H. Hoffner, "Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in ANE Sympathetic Magic Rituals," *JBL* 85, 1966, 326-34; P. Humbert, "L'étymologie du substantif *to'eba*," in *Verbannung und Heimkehr*, 1961, 157-60; idem, "Le substantif to'eba et le verbe t'b dans l'Ancien Testament," *ZAW* 72, 1960, 217-37; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibel Wrterbuch," *VT* 8, 1958, 161-215; W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 1960; B. Levine, *Leviticus*, 1989; J. L'Hour, "Les interdits *to'eba* dans le Deuteronome," *RB* 71, 1964, 481-503; A. Mayes, *Deuteronomy*, 1979; W. McKane, *Proverbs*, 1970; E. Merrill, *Deuteronomy*, 1994; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973; W. Simpson, ed., *The Literature of Ancient Egypt*, 1972; H. Washington, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, 1994; Z. Weinberg, "When Is *'tw'bh'* Used?" *BethM* 22, 1977, 230-37, 274; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 1991; idem, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; H. Wolff, *Joel and Amos*, 1977; A. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian*, 1933; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1979-1983.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

9494 תָּעָה

תָּעָה [*ta'â*]، **قَل.** ابتعد عن، طاف حول؛ **نفعل.** يقع في ذهول، ينقاد بعيدًا بضلال؛ **هفعيل** ضلَّل، سمحَ أو جعل شخصًا ما يضل، يجعل شخصٌ مَا في ذهول (#٩٤٩٤)؛ **טָעָה**، [*ta'â*]، **قَل.** طاف حول؛ **هِفعِيل.** ضلَّل (← #٣٢٤٦).

ش. أ. ق العربية *taga*، يتجاوز الحدود؛ قا؛ الأكادية *ta'tu*، ينحرف عن الطريق الصحيح.

ع. ق ١. في استخدام غير ديني ترتبط תָּעָה بـ (أ) يضل أو يتحرك بلا هدف في الحقل أو البَرِّيَّة (مثلًا، هاجر، تك ٢١:١٤؛ يوسف ٣٧:١٥؛ المسافرين، مز١٠٧:٤) و(ب) يفقد الوعي كنتيجة للسكر العميق (مثلا، الأنبياء/ الكهنة، إش ٢٨:٧). إن الإشارات اللغوية عن فقد التوجيهات الجسدية أو التوجيهات الخاطئة كانت مفيدة في التحدث عن طرق المعيشة، خاصة المعيشة بعيدًا عن الله. يتضح كل من البعد الأخلاقي والديني في תָּעָה.

٢. ديني، أن يضل (תָּעָה) هو أن يترك نقطة التوجه. أن تكون تائهًا هو أن تكون بلا نقطة مرجعية كالتي تقدم بواسطة: (أ) الحكمة، (ب) تعليم الشريعة، أو (ج) الله. إن النصيحة المقدمة هي أن لا يميل قلبك (תָּעָה) إلى طرق المرأة الحمقاء (أم ٧:٢٥). بخصوص تعاليم التوراة، فإن المرنم يشهد أنه لمْ يضل (תָּעָה) عن وصايا الله (مز١١٩:١١٠). قيل عن إِسْرَائِيلَ أنهم " ضلوا (תָּעָה) و .. ضلوا (תָּעָה) عني [الله نفسه]" (حز٤٤:١٠). أي أن الأشياء الصالحة التي يضل الإنسان عنها، سواء الممثلة عن طريق الحكمة، الشريعة، أو الله، تترك الإنسان بلا توجيه.

٣. إن الضلال قد يكون التيهان المتواني عن ما هو معلوم وحق، أو ربما يكون فراق متعمد بعيدًا عن الأشياء الحسنة إلى أشياء أخرى، مثل الأوثان (حز ٤٤:١٠؛ قا؛ هو ٤:١٢). يضل المرء عندما يتوجه بحقائق أخرى عن الله وتعاليمه. يضل الشخص عندما يترك الطريق الصالح،

فالعودة آنذاك شيء ضروري (← שׁוּב، يعود، يتوب، #٨٧٤٠).

٤. تقريبًا أكثر من نصف ورود תָּעָה في صيغة مفعيل، يسبب الضلال. هنا القادة مثل الملوك، الأنبياء، والكَهَنة هم الفاعل. هم يتسببون في ضلال الآخرين روحيًا (إش ٩:١٥[١٦]؛ قا؛ مت ١٤:١٥). الرعاة أي قادة إِسْرَائِيل المدانين، بما فيهم الملوك، متهمون بقيادة الشعب بعيدًا (إر ٦:٥٠). أغوى منسى - الذي يعتبر أشر ملك في مملكة يَهُوذَا - إِسْرَائِيل بأن أقام مذابح للبعل، واضعًا تمثال السارية في الهَيْكَل، وكنتيجة لذلك فقد فعل يَهُوذَا "ماهو أقبح من الأمم الذين طردهم الرَّبّ" (٢مل ٩:٢١؛ قارن ٢أخ ٩:٣٣). يتهم الأنبياء الكذبة بتضليل الشعب من خلال الرؤى والآمال الكاذبة (ملا ٥:٣؛ قا؛ الخطاب الطويل ضد الأنبياء الكذبة في إر ٩:٢٣-٤٠، خصوصًا عمل الأنبياء الكذبة تحت أشراف بعل، ع١٣). لقد تخيل حَزَقِيَّال يومًا عندما سيمسك الله القادة كابحا لهم ولن يعود إِسْرَائِيل يضل فيما بعد (حز ١١:١٤). خارج إِسْرَائِيل فإن القادة المِصْريين يتحملون الذنب لأنهم وضعوا مِصْر عَلَى الطريق الخاطيء، مماجعلها تضل (إش ١٣:١٩-١٤). الارتداد يجعل آخرين يضلون عن طريق الحياة (أم ١٧:١٠). إن طريق الأشرار تضلهم (٢٦:١٢).

٥. أحيانًا يكون الله هو الفاعل لـ תָּעָה، تائه، مذهول، كما كان الله سببًا في تيهان إبراهيم في وقت المجاعة (تك ١٣:٢٠). إن الرَّبّ، كجزء من قضائه عَلَى مِصْر، جعلها تُذهل (**هفعيل** תָּעָה). يتساءل الأنبياء لماذا جعل الله الشعب يضل (إِشَ ١٧:٦٣؛ תָּעָה، **[هفعِيل]**؛ قا؛ ٢٨:٣٠؛ مز ٤٠:١٠٧).

٦. إن التعبير תָּעָה يلائم الأشرار الذين يضلون منذ ميلادهم (مز٣:٥٨[٤]). إنمافي إستعارة إِشَعْيَاء البيانية، "كلنا كغنم ضللنا" (إش ٦:٥٣)، التقط النَّبِيّ المعضلة البشرية عن الميل تجاه العناد التي تشكل التشتت والضياع. هذِهِ الكناية هامة كطريقة لتوضيح الخطية وكيف أن البشر معوزين بدون الخلاص (إش ١٥:٤٧؛ إر ٢٠:٤٢؛ قا E. J. Young, *The Book of Isaiah*, III, 349).

٧. الفعل תָּעָה والمتأثر بالصيغة الآرامية תְּעָה، يتوه، يرد مرة (حز١٠:١٣) بمعنى "يضل" (W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 287, 295). لقد خمن KBL أن استخدام قَلّ قد يكون متعمدًا في نش ٧:١.

ب. ت إن جماعة قمران كانت مهتمة خصيصًا بأولئك الذين ضلوا، والذين أضلوا آخرين. يتردد الفعل תָּעָה، والاسم، خطأ في الأدب القمراني.

يطوف، يجول، شريد: ← הָלָא [hala'] (يضل، يُزال بعيدًا عن، #٢١٣٣)؛ ← טָעָה [ta'â] (يطوف حول، يضل، #٣٢٤٦)؛ ← נָדַד [nadad [1]] (يهرب، يتوه، يجول، #٥٦١٠)؛ ← נוּד [nûd] (يترنح، يكون شريدًا، #٥٦٥٣)؛ ← נוּס [nûs] (يهرب، #٥٦٨٠)؛ ← רוּד [rûd] (يطوف، #٨١١٣)؛ ← שָׁגָה [sagâ] (يضل، يخطيء، يذهب/ يفعل خطئا، يضل، #٨٧٠٦)؛ ← שׁוּט [sût [1]] (يطوف، #٨٧٦٣)؛ ← תָּעָה [ta'â] (يتوه، #٩٤٩٤).

البيبلوغرافيا

NIDNTT 2:457-61, esp. 458; *TDNT* 6:228-53; *THAT* 2:1055-57; *TWOT* 2:977.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٩٤٩٦ (תְּעוּדָה [t[e]'ûdâ]، شهادة، برهان)، ← #٦٣٨٦

٩٤٩٨ (תְּעָלָה [t[e]'alâ [1]]، خندق)، ← #٥٦٤٣

٩٥٠٠ (תַּעֲלוּלִים [ta[a]lûlîm]، نزوة، طائش، إثم)، ← #٦٦١٨

٩٥٠٢ (תַּעֲלֻמָה [ta[a]lumâ]، شيء مامخفي، سر)، ← #٦٦٢٣

٩٥٠٣ (תַּעֲנוּג [ta[a]nûg]، راحة، سُرْور، ابتهاج)، ← #٦٦٩٥

٩٥٠٤ (תַּעֲנִית [ta[a]nît]، صيام)، ← #٦٧٠٠، #٦٧٠٥

9506	תָּעַע

תָּעַע [ta'a']، **بلبّل**. يهزأ، يخدع؛ **هيتبلبّيل**. يهزأ، يسيء استخدام (#٩٥٠٦).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الأصل في العربية تأتأ، تمتمة، يرتجف بعنف.

ع. ق ١. يظهر الفعل كاسم فاعل **بلبّل**. في تك ١٢:٢٧ يناضل يَعْقُوب مع اقتراح أمه بأن يتظاهر بأن يكون أخوه عِيسُو، ويخدع أبيه اسحاق لكي يباركه. وقد ذكرها يَعْقُوب بجلده الأملس وجلد عِيسُو المشعر. "ربما يجسني أبي فأكون في عينيه كمتهاون وأجلب عَلَى نفسي لعنة لا بركة" (تك ١٢:٢٧). إن التقييم النهائي لأفعال يَعْقُوب في ٣٥:٢٧-٣٦ تلقي الضوء عَلَى معنى المصدر תָּעַע في ١٢:٢٧. يستخدم كلا من الكلمتين מִרְמָה، (BDB, 941; #٥٣٢٧) وעָקֹב، (BDB, 784; *TWOT* 2:1676-77; #٦٨١٠)، اللذان يدلان عَلَى الخداع والنفاق، في وصف أساليبه. لقد استنتج يَعْقُوب تمامًا أن مثل هذا السلوك يستحق اللعنة لا البركة.

٢. يحمل اسم الفاعل في **هيتبلبّيل**. في ٢أخ ١٦:٣٦ مفهوم مشابه. إن تبرير سقوط أورُشَلِيم يظهر في اغفال إِسْرَائِيل المتكرر لتحذيرات الله. يوثق ٢أخ ١١:٣٦-١٤ سلوك الشعب المخزي؛ يصف ع. ١٥ محاولات الله الرحيمة في استردادهم. كان رد فعلهم أن يستهزأوا برسله،

يحتقرون كلمته، ويتلاعبون بأنبيائه. سلوكهم المخادع أغلق طريق البركة وقاد إلى الدمار: " فكانوا يهزأون برسل الله ورذلوا كلامه وتهاونوا بأنبيائه حتى ثار غضب الرَّبّ عَلَى شعبه حتى لَمْ يكن شفاء." (١٦:٣٦). إن الفعل الذي ينقله תָּעַע يحمل معنى إضافي قوي وسلبي، يتراكم الذنب، يسبب الغضب الإلهي، وينتهي بالقضاء.

ب. ت يرد الجذر תָּעַע بطرق عديدة بواسطة النسخ اليونانية للع. ق. توجد لغة السخرية في أدب فترة مابين العهدين (انظر *TDNT* 5:630-36).

سخرية، استهزاء، تمتمة: ← גָּדַף [*gadap*] (يسب، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← הָתַל [*hatal*] (يخدع، يسخر، #٢٢٥٢)؛ ← חָרַף [*harap* [2]] (توبيخ ساخر، يهزأ، يشتم، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← לָעַג [*la'ag*] (يحتقر، يأخذ شيئًا كبيرًا take big ، يسخرمن، #٤٣٥٢)؛ ← לָצַץ [*lasas*] (يتمرد، يهزأ، #٤٣٧٢)؛ ← מוּק [*mûq*] (يهزأ، يسخر، يسخرمن، #٤٦١٠)؛ ← קָלַס [*qalas*] (يزدري، يسخر، يتهكم عَلَى، #٧٨٤٠)؛ ← שָׂחַק [*sahaq*] (يضحك، يهزأ، يبتهج، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תָּלַל [*talal*] (يخدع، يهزأ، يمزح، #٩٤٣٨)؛ ← תָּעַע [*ta'a'*] (يسخر، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [*ta'tu'îm*] (أخطاء، سخرية، #٩٥١١).

تيم باول *Tim Powell*

٩٥٠٧ (תְּעֻפָה [*te'upâ*]، ظلمة)، ← #٦٤١٥

٩٥٠٨ (תַּעֲצֻמוֹת [*ta'asumôt*]، نشاط)، ← #٦٧٩٣

9509 תַּעַר

תַּעַר [*ta'ar*]، اسم. موس، شفرة، مطواة (#٩٥٠٩)؛ مشتق من עָרָה [*'arâ* [1]]، يكون عاريًا (← #٦٨٦٧).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الأصل في الأكادية، الأوغارتية، الآرامية، العربية ومناطق أخرى (بنفس المعنى الذي في العبرِّيَّة). لكن الاسم بمعنى موس، مصادق عليه فقط في العبرِّيَّة.

ع. ق ١. يشير الاسم بصفة عامة إلى الموس المستخدم في حلق الشعر من الرأس أو الجسم، كحلق اللاويين لتحضيرهم للخدمة الكهنوتية (عد٨:٧) أو في منع قص شعر النذير (عد٦:٥). (إن الحالة الأخيرة تبين أن الشعر في حد ذاته لَمْ يكن محرمًا؛ إنما، حلق الكهنة كان جزءًا من الطهارة الطقسية). أمر حَزَقِيَّال أن يستخدم سيف حاد مثل الموس (حز٥:١)، ويحلق به شعره كرمز لخراب يَهُوذَا القادم. كان استخدام السيف في الحلاقة شيئًا هامًا، يصور خراب يَهُوذَا بالسيف (قا؛ ٢: ٥؛ انظر Cooke, 57).

٢. بالمثل، يستخدم الاسم رمزيًا في مقارنة ملك آشور بالموس، الذي سيحلق شعر يَهُوذَا ولحيتها (إش ٧:٢٠). كما في حز٥:١، فإن الحلاقة هنا ترمز أيضًا للخزي (قا؛ ٢صم ١٠:٤) و خراب يَهُوذَا.

٣. يصف الاسم תַּעַר في إر٣٦:٢٣ "سِكِّينِ الْكَاتِبِ" (KJV مطواة)، الذي يتضح أنها تشبه حجم وشكل الموس. إن استخدامها الطبيعي كان في شق الجريد وقصه لاستخدامه في الكتابة.

سكين، موس، أزميل: ← גַּרְזֶן [*garzen*] (فأس، أزميل، #١٧٤٩)؛ ← מַאֲכֶלֶת [*ma'akelet*] (سكين الجزار، #٤٤٠٨)؛ ← מַעֲצָד [*ma'asad*] (منقار- خطافي، أزميل، #٥١٠٨)؛ ← מַקְצֻעָה [*maqsu'â*] (سكين للنحت، #٥٢٤٤)؛ ← שַׂכִּין [*sakkîn*] (سكين، #٨٥٠١)؛ ← תַּעַר [*ta'ar*] (موس، مطواه، #٩٥٠٩).

البيبلوغرافيا

IDB 3:42, 711; *NIDBA*, 281; J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, Interp, 1990, 38-39; C. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, 1956, 164; Cooke, *The Book of Ezekiel*. 1936; W. Zimmerli, *Ezekiel I*, Hermeneia, 1979, 172-73.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٩٥١٠ (תַּעֲרוּבוֹת [*ta'arûbôt*]، رهائن)، ← #٦٨٤٢

9511 תַּעְתֻּעִים

תַּעְתֻּעִים [*ta'tu'îm*]، **اسم**. وهم (#٩٥١١).

ش. أ. ق لو أن هذا الاسم كان مشتقًا أساسًا من الفعل תָּעַע، إذا فإن مصدر الفعل وأصله مصادق عليه في العربية *ta'ta'a*، تمتمة، يرتجف بعنف. دلائل الاسم خارج ع. ق. ناقصة.

ع. ق يرد الاسم مرتين في ع. ق، في فقرتين متماثلتين في إرْمِيَا كلاهما يقتبس موضوعات تَنتقدُ بشدّة توبيخاً ضدّ عبادةِ الأصنام. إن الاسم תַּעְתֻּעִים يقترن بـ הֶבֶל (← #٢٠٣٩) لِيصِفَ البُطل والخِداع المطلق للأصنام: "هِيَ بَاطِلَةٌ صَنْعَةُ الأَضَالِيلِ. فِي وَقْتِ عِقَابِهَا تَبِيدُ" (إر١٠:١٥؛ ٥١:١٨). إن NIV قا؛ ت. إ. ش؛ ت. م. التي تترجم العبارة: מַעֲשֵׂה תַּעְתֻּעִים، "أشياءٌ مُضْحِكَةٌ،" ويترجمها **مس**، التي تصف بُطل الوثن كـ"صانع/ صَنْعَةُ الأَضَالِيلِ" [قا؛ ت. س& ف؛ ت. ك. ح]. هذِهِ المقابلة المباشرة للوثن مع الله، موصوفه سابقًا (إر١٠:١٢؛ ٥١:١٥) كالشخص "الصانع (עוֹשֵׂה) الأرض." إن خداع الأصنام وعابدي الأصنام يجعل الناس يزدرون بالخالق الكامل والأبدي، ويتوجهون للآلة المحزنة والقابلة للفناء صنعة أيدي البشر. مثل هذا السلوك يزدري بالله ويهدد علاقة العهد التي يستمتع بها

شعبه معه.

ب. ت تستخدم **سب.** الفعل ἐμπαίζω (#ي ١٨٥٠) في إر١٠:١٥. هذا الفعل مع مشتقاته، يشكل مجموعة كلمات أساسية لمفهوم السخرية في **سب.** الأبوكريفا، و الأسفار المنحولة، و ع. ج. (انظر *TDNT* 5:630-36).

لا قيمة له، باطل: ← הֶבֶל [*habal*] (يكون بلا قيمة، #٢٠٣٨)؛ ← סָלָה [*salâ* [1]] (يعامل كأن لا قيمة له، #٦١٣٦)؛ ← ריק [*rîq*] (يفرغ، يسكب، يجرد من السلاح، #٨١٨٨)؛ ← שׁוא [*šw'*] (يعامل بطريقة سيئة، #٨٧٣٥)

تيم باول *Tim Powell*

٩٥١٢ (תֹּף [*top* [1]]، إطار الطبل)، ← #٩٥٢٨

٩٥١٤ (תִּפְאֶרֶת [*tip'eret*]، جمال، مجد، افتخار)، ← #٦٩٩٥

9515 תַּפּוּחַ

תַּפּוּחַ [*tappûah* [1]]، تفاح، شجرة التفاح (#٩٥١٥).

ع. ق تذكر في الأغلب في نشيد الأنشاد (٢:٣، ٥؛ ٧:٨[٩]؛ ٨:٥). رغم أن فواكه أخرى تم إقتراحها (مثل، الخوخ، المشمش)، إلا أن الإجماع الآن قد استقر عَلَى التفاح (NRSV, NIV, REB, NJPSV, NAB). كان المشمش يُستورد مؤخرًا من الصين ويبدو أنه غير مناسب. إن استخدام هذِهِ الكلمة لاحقًا وقرينتها مع الصلصات وعصير التفاح الكُحلي، إلخ يقترح أيضًا بشدة معنى التفاح. كان التفاح مفضلاً في القديم، وقيل أن المريض كان يقدر رائحته. ربماعطر الحبيبة في نشيد الأنشاد يذكره برائحة التفاح، "رائحة أنفك كالتفاح" (٧:٨[٩]، NRSV). إن جمال شكل التفاح يصور في الحُلي (أم ٢٥:١١). في يؤ ١:١٢ كانت شجرة التفاح إحدى ضحايا لعنة الجراد.

إن شهرة هذِهِ الفاكهة ربما تنعكس في أسماء أماكن في كنعان (يش ١٢:١٧؛ ١٥:٣٤؛ ١٦:٨؛ ١٧:٨). كانت تستخدم كذلك كأسماء شخصية في ١أخ ٢:٤٣. كانت هذِهِ الفاكهة منتج للتصدير في إِسرَائِيل الحديثة.

في الفن والأدب المرتبط بالكتاب المقدس كان التفاح يستخدم بالارتباط بشجرة المعرفة (←) في جنة عدن (←).

أشجار: ← תָּמָךְ [*tamak*] (أشجار ضخمة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז [*'erez*] (إرز، #٧٨٠)؛ ← דַּבַק [*dabaq*] (صنوبر، #٨١٥)؛ ← אֵשֶׁל [*'esel*] (الطرفاء [شجرة نحيفة الأغصان]، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [*berôš*] (العرعر، #١٣٦٠)؛ ← לוּז [*lûz* [1]] (شجرة اللوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ [*'es*] (أشجار، شجرة، خشب، غابات، أعواد خشبية، #٦٧٧٠)؛ ← עֵץ [*'es*] (العرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [*sammeret*] (السنط، [شجرة-] قمة، #٧٥٥٠)؛ ← שָׁקֵד [*saqed*] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← שִׁקְמָה [*siqmâ*] (شجر الجميز [التين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [*te'assûr*] (السَّرو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [*tamar*] [1]] (شجرة النخيل، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [*tirzâ*] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**).

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

٩٥١٨ (תְּפוּצָה [*tᵉpûsâ*]، تفريق)، ← #٧٠٤٦

9520 תפל

תפל [*tpl*]، **قَل.** كلام هراء (#٩٥٢٠)؛ **هِتْبَعِّيل** يتصرف بسلوك سخيف؛ תָּפֵל [*tapel*[2]]، تافه (#٩٥٢٢)؛ תִּפְלָה [*tiplâ*]، تعدي (#٩٥٢٤).

ش. أ. ق قد يرتبط الجذر תָּפֵל بالعربية *taaala*، تفل، **إسمي.** *tufl*، بصاق، وبالأثيوبية *taf'a*، بصق، **إسمي.** *tefa'*، بصاق.

ع. ق ١. لقد أُقترح ورود **قَل**، תָּפֵל (**تام.** תָּפַלְתִּי)، كلام هراء، في مز ١٤١:٥، لكنه مثار سؤال (*HALAT* 1634). يرد المصدر **هِتْبَعِّيل**، תִּתַּפָּל مرة واحدة في ٢صم ٢٢:٢٧. تصف الله وهو يلعب لعبة سيئة مع الملتوي عن الطريق "يتصرف بطريقة سخيفة" (*HALAT* 1634) أو "يظهر نفسه بذيئًا" (KJV). يفضل العديد من المترجمين اتباع قراءة תִּתְפַּתָּל، (**هِتْبَعِّيل**، **فِتَل**)، ملتو، معَّاكس، في مز ١٨:٢٦[٢٧] (Anderson, 2Samuel, 1989, 258;) RSV, NRSV, NEB، قا McCarter, II Samuel, 1984, 453)، بينما يترجمها آخرون بمفهوم أقل مباشرة، "عنيف" (NIV)، "ماكر" (NJPSV)، "ذكي" (NASB).

٢. تستخدم الصفة תָּפֵל في أي ٦:٦ لتصف الطعام "الذي بلا طعم" الذي يؤكل "بدون ملح" (בְּלִי־מֶלַח מִ). إنقسم العلماء حول المفهوم الدقيق لـ תָּפֵל في مراثي ٢:١٤. البعض يرونه كـ תָּפֵל، أحمق (KJV,) NASB)، بسبب ارتباطها الوطيد بـ שָׁוְא، خداع، يُفضل كثيرون مفهوم תָּפֵל، محلول مبيض/ كلس، كماهو مستخدم في حز ١٣:١٠-١١، ١٤-١٥؛ ٢٢:٢٨ (Hillers,) Lamentations, rev. ed, 1962, 11; RSV, NEB). تستخدم هنا لتصف الكلمات المضلة للأنبياء الكذبة، الذين أضلوا شعب الله للأمان الكاذب.

٣. يستخدم الاسم תִּפְלָה في إر٢٣:١٣ ليصف "الحماقة" (KJV; قا NEB, NJPSV، **فولج.**؛ McKane) الموجودة فيما بين أنبياء السَّامِرَة الذين تنبأوا باسم بعل. هنا تطور תִּפְלָה معنى مشتق من "بلا طعم" التي قد

تُفهم كـ" هجوم أخلاقي وديني" (سب. بشيطه. تر.؛ قا؛ "أشياء مثيرة للاشمئزاز،" NIV؛ "أشياء هجومية،" NASB؛ Bright, Thompson؛ "أشياء مقززة" NRSV). في معَاناته لَمْ يخطيء أيُوب أو يتهم الله بـ תִּפְלָה، حماقة (Dhorme, KJV) أو الخطأ (NIV, RSV؛ أي ١:٢٢). تعني الكلمة תִּפְלָה ضمنا فكرة "التعبير عن كراهية الله (Habel, Job, 94; قا؛ Clines, Job 1-20, 1989, 40، " التكَلّم بغير وقار عن الله"). إن ورود תִּפְלָה في أي ١٢:٢٤ صار مسار جدل بين الكثير من العلماء. فالقراءة תְּפִלָּה، صلاة، معتمدة من الكثيرين (NEB, RSV,) NRSV, NJPSV, Dhorme). إذ كان النص المازوري لـ ١٢:٢٤ محفوظا، فقد تقارن תִּפְלָה بالمعنى مع ٢٢:١، حيث تستخدم في وصف تفكير أيُوب في أن الله لا يرى شيئًا "خطأ" أو "مستخف" عن العَالَم حيث المنحرفين يُستغلون من قبل الظالمين القساة باستمرار (HAbel, 360; قا؛ NIV).

حماقة، أحمق، خزي: ← ¹ אֱוִיל [’ewil] (أحمق، #٢١١)؛ ← בָּעַר [ba‘ar ³] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הָלַל [-ha lal ³] (يكون مرتبكًا، أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כָּסַל [kasal] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← לָהָה [-la hah] (يتصرف كرجل مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נָבַל [nabal ²] (يتصرف بازدراء، #٥٥٧١)؛ ← סָכַל [sakal] (يسلك بحماقة، يجعله أحمق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פָּתָה [patâ ¹] (عديم الخبرة، ساذج، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שָׁגַע [saga‘] (معتوه، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תָּפַל [tapal] (هراء، #٩٥٢٠).

سيء، قاسي، شرير: ← זָמַם [zamam] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← כִּילַי [kîlay] (وغد، #٣٩٦٤)؛ ← עָוַל [‘awal ¹] (يتصرف بصورة خاطئة،#٦٤٠١)؛ ← צְדָה [sadâ ¹] (يتصرف عن عمد، #٧٣٩٩)؛ ← רָעַע [ra‘a‘ ¹] (يكون رديئا، يجرح، #٨٣١٧)؛ ← רָשַׁע [rasa‘] (يتصرف بصورة شريرة، عدم استقامة، يكون مذنبًا، إعلان أنه مذنب، #٨٣٩٩).

البيبلوغرافيا

HALAT 1634; *TWOT* 2:978; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; N. Habel, *Job*, OTL, 1985; W. McKane, *Jeremiah*, I, 1986, 573-74; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978.

تشو وي بان *Chou-Wee Pan*

9521	תָּפֵל

תָּפֵל [tapel ¹]، **اسم**، كلس أو مسحوق مبيض (#٩٥٢١).

ع. ق هذهِ الكلمة المشتقة من أصل غير مؤكد وترد فقط في حز١٣:١٠-١١، ١٤:١٥؛ ٢٢:٢٨، بلا شك بسبب سمة الجناس الاستهلالي [تكرار حرف أو أكثر في بداية لفظتين متجاورتين] مع יִפֹּל وתִּפֹּלְנָה (ع.١١، يتغير الهجاء المتعمد من טָפֵל للتلاعب بالألفاظ؟)، وكل مرة يستخدم مع الفعل טוּחַ، الجص. البعض يستخرجها من جذر يعني "غير مسقي" (مرتبطة بـ תָּפֵל أي ٦:٦، " ماليس له مذاق، بلا طعم")، يعتقدون أنها نوع ضعيف من الملاط الذي يفشل في إمساك الحائط الرقيق معًا (١٠: ١٣؛ مثل؛ Calvin,19). يشير Greenberg (237-38) إلى مرا٢١:١٤، حيث قيل أن الأنبياء أعطوا نبوات كانت " كاذبة و بلا قيمة (תָּפֵל)." آخرون، لاحظوا تشابه תָּפֵל مع טוּחַ، جص (← #٣٢١٢) ظنوا أنه جص أو مسحوق مبيض، صُمم ليجعل حائط مؤسس بطريقة ضعيفة أن يبدو جيد المنظر (Craigie, 91; Taylor, 122; Eichrodt, 167-68; Wevers, 108-9). في ضوء قابلية تبادلها الظاهري مع טִיחַ (١٢:١٣)، يفضل معنى الجص أو المسحوق المبيض السميك.

كلس، طباشير، لصوق: גִּר [gir] (طباشير، #١٧٣٢)؛ טוּחַ [tûah] (لصوق، غلاف، يكسو، يدهن، #٣٢١٢)؛ טָפַל [tapal] (يلطخ، يلصق، #٣٢٦٠)؛ שִׂיד [sîd ¹] (جص، مبيض، #٨٤٨٦)؛ שֶׂרֶד [sered] (طباشير، #٨٥٧٤)؛ שַׁיִשׁ [sayis] (المرمر، #٨٨٨٠)؛ תָּפֵל [tapel ¹] (طين المصيص، مبيض، #٩٥٢١).

البيبلوغرافيا

TWOT 2:978; J. Calvin, *Commentaries on the First Twenty Chapters of the Book of the Prophet Ezekiel*, repr. 1948; Peter C. Craigie, *Ezekiel*, 1983; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983; J. B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, 1969; J. W. Wevers, *Ezekiel*, CB, 1969; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979.

وليام سي. وليامز *William C. Williams*

٩٥٢٢ (תָּפֵל [tapel ²]، بلا طعم)،← #٩٥٢٠

٩٥٢٤ (תִּפְלָה [tiplâ]، متعدي)،← #٩٥٢٠

٩٥٢٥ (תְּפִלָּה [tᵉpillâ]، صلاة)، ← صلاة: لاهوت

٩٥٢٦ (תִּפְלֶצֶת [tipleset]، ذعر، رعب)، ← #٧١٤٥

9528	תָּפַף

תָּפַף [tapap] مشتق من اسم؛ **قَلْ.** طبل، ضرب، قرع (ترد ١ في **مس.** + ١صم ٢١:١٤، וַיְתָף، [**سب. فولج.**])؛ **بُعيل.**، يُضرب (مرة واحدة) (#٩٥٢٨ *HALAT* 1637a)؛ اسم תֹּף، [top ¹]، إطار الطبل، عروة (١٤مرة [تعدل

مس. حز٢٨:١٣، תֻּפֶּיךָ إلى פִּתּוּחֶיךָ، أوضاعك]؛ #٩٥١٢؛ HALAT 1630b).

ش. أ. ق تصادق الآرامية القديمة عَلَى الفعل في صيغة بَعل، תפף، (KAI # 224, 13; DISO 332)، إلا أن اقتراح الاسم أن هناك مفهوم لفظي "يقرع، يضرب" قد لا يكون هو الأساس.

ومع ذلك ففي العبَرِّيَّة والفينيقية (R. S. Tomback, A comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languauges, 1978, SBLDS 32, 334) يظهر أن الاسم תֹּף، إطار الطبل، هو الأساس، وبالتالي فإن الفعل فعل وصفي. يوجد جذور مشتركة للاسم أيضًا في الأوغارتية tp، (WUS 2794)، السامية / ד / ח תפה (وضع محدد)، العربية duaa، sam. Pent.، tof والمِصْرية tln؛ قارن اليونانية τύμπανον / τύπανον (الفعل τύπτω، أن يضرب، يقرع).

ع. ق كانت دائمًا تعزف תֹּף بواسطة السيدات احتفالاً بعودة المحاربين المنتصريين (خر١٥:٢٠؛ قض ١١:٣٤؛ ١صم ١٨:٦؛ قارن إر ٣١:٤ لإسْرَائِيل المشخَّصة كعذراء). يصف إش ٣٠:٣٢رمزيًا كيف أن كل نفخات يَهْوَهْ عَلَى آشور ستكون كمصاحبة الـ תֹּף والعود (الصغير). لمرافقة طقُوس العبادة وسيرها، كان لابد، أن يعزف תֹּף من قبل أي شخص (قا؛ الأفعال المذكرة الجمع، الأمر في مز٨١:٢[٣]؛ ١٤٩:٣؛ ١٥٠:٤؛ قارن الأفعال الجمع الشائعة في ٢صم ٦:٥=١أخ ١٣:٨). لابد أن يصاحب أيضًا תֹּף الموسيقى الاحتفالية في المناسبات ذات الطبيعة الغير تعبدية أو دينية (تك٣١:٢٧؛ أي ٢١:١٢ [تعدل כְּתֹף مرة واحدة؛ # 4191; HALAT 481b) إلى כְּתֹף، (كذلك العديد في المخطوطات **عبر.، فولج.، بشيطه، تر.**)]؛ إش ٥:١٢؛ ٢٤:٨).

يرد الاستخدام الموسيقي فقط في مز٦٨:٢٥[٢٦]، حيث ضم هَيْكَل سُلَيْمَان مغنيين في الأمام، ثم في النهاية عازفي (الآلات الوترية)، وفي الوسط عذارى ضاربات عَلَى الدفوف (תּוֹפֵפוֹת، قَلْ part.). **مس.** ١صم ٢١:١٣ [١٤] וַיְתָו، (بعّل الماضي مشتق من תָּוָה، تظاهر)، "تظاهر [دَاوُد] (أي خربش؟)،" لابد أن تعدل إلى וַיְּתָף، (قَلْ ماضي) "أخذ يضرب" (كذلك **سب. فولج.**) التي تتناسب أكثر من القرينة، كفعل يتناسب مع ما الذي يمكن أن يفعله شخص عَلَى ('al) الأبواب عندما يتظاهر بالجنون. تُستخدم صيغة **بُعيل.** مرة واحدة في ناحوم ٢:٧[٨]، التي تصف جواري نينوى وهن يؤخذن للسَبْي بينما يقرعن (מְתֹפְפֹת) عَلَى صُدُورهُنَّ.

ب. ت تصادق عبَرِّيَّة ما بعد الكتاب المقدس عَلَى الاسم תֹּף، إطار الطبل، في Midrash Rabbah to Genesis,§ 23، وفي أماكن أخرى (Jastrow, 1655a)، **بُوليل.** (اسم مشتق) لـ תָּפַף، أن ينضم، يقرع، يخبط (Jastrow, 1689a). يوجد أيضًا في الأرامية اليَهُودية كلاً من الاسم תּוּפָּא، إطار الطبل (قا؛ **تر. خر.** ١٥:٢٠، **تر. مز.** ١٥٠:٤ وفي أماكن أخرى (Jastrow, 1655a)، والفعل **بُوليل.**، (مشتق من اسم (، תְּפַף، أن ينضم، يقرع، يخبط (**تر. مز.** ٦٨: ٢٦) (Jastrow, 1689a).

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقيةُ؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חָלַל [halal ³(?)] (يجعل المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חֲצֹצֵר [hassar] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbel] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [men ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mena'an'îm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nebel ²] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נָגַן [nagan] (يعزف عَلَى الكنارة، #٥٩٤٤)؛ ← עוּגָב [ûgab'] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פָּרַט [parat] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צָלַל [salal ¹] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [sôpar] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [salîs ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֵׁמַע [sema' ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תָּפַף [tapap] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תָּקַע ['taqa] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦).

الببليوغرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 24, 26, 29, 31-32; idem, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory*, 1963, Fig. 132; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EncJud* 12, col. 565, Figs. 1a, 2a and 2d; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 63-66; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:444a; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, col. 1435; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 32; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 339a-40a, 349b, Figs. 450, 451, 452, 453, 454 and 456; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT,* 1947, 16-20; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3226-27; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 108-9; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 35-36, Figs. 2, 7a; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032, 1039, 1040; G. Wallis, "Musik, Musikinstrumente," *BHH* 3, col. 1258, Fig. 7; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 41; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:474a-75a, Fig. 88; R. F. Youngblood, *TWOT* 2:978.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O'Connell*

9529 תָּפַר

תָּפַר [tapar]، **قَلْ**، **بَعِّل** يخيط، يصلح (#٩٥٢٩).

ع. ق خاط آدم وحواء أوراق التِّين معًا (تك٣:٧). خاط أيُّوب مسحًا عَلَى جلده (١٦:١٥). يخبرنا "الجامعة" Qoheleth أن هناك وقتًا للتمزيق وآخر للإصلاح (جا٣:٧). يستخدم حز **بَعِّل** اسم فاعل. عندما ذكر السيدات "وَيْلٌ لِلَّوَاتِي يَخُطْنَ وَسَائِدَ لِكُلِّ أَوْصَالِ الأَيْدِي" (حز١٣:١٨).

روبرت ألدن *Robert Alden*

9530 תָּפַשׂ

תָּפַשׂ [tapas]، **قَلْ** أمسك بـ، أسر، احتل؛ **نِفعل** يُقبض عليه؛ **بَعِّل** يمسك (#٩٥٣٠).

ش. أ. ق معنى الكلمة الأكادية *tapasum* غير معروف تحديدًا. قد تعني أن يوضع شيء ما تحت حراسة أو حماية، وفي العربية *batasa* والتي تعني وضع اليد بالقوة.

ع. ق يرد الفعل **תָּפַשׂ**، ٤٩ مرة في قَلْ و١٥ مرة في نِفعل يُستخدم دائمًا في وصف القبض عَلَى أو إمساك شيء ما، مثل المنجل (إر ٥٠:١٦) أو القَوْس (عا ٢:١٥)؛ يكرر إرْمِيَا الفعل ليصف أولئك القابضين عَلَى الترس والماسكين بالقَوْس (إر٤٦:٩). عندما تستخدم مع حرف الجر **בְּ**، تدل عَلَى نشاط معين في الفعل، مثلما أخذ موسى لوحي الحجر ليكسرهما (تث ٩:١٧)، أخذ النَّبِيّ أخيا رداءه الجديد ومزقه إلى ١٠ قطع (١مل ١١:٣٠)، يد فرعون القوية الممسكة بالسيف (حز٣٠:٢١). قد تمثل قوة مبذولة للإمساك بالأشخاص، مثل الآباء الممسكين بابن عنيد لكي يأتوا به إلى العدالة (تث ٢١:١٩)، أو الذين في حاجة شديدة إلى القيادة محاولين أن يلزموا شخص ما (إش ٣:٦)؛ يصف حز كيف أن إسْرَائِيل أمسكت مِصْر باليد (حز ٢٩:٧ Q؛ يقرأ K يدك، لكن يظهر هذا ثانويًا)، لتجد أنها انكسرت مثل القصبة المكسورة التي مزقت أكتافهم. أمسكت امرأة فوطيفار بيوسف (**مفع.** اتهامًا) بـ (**בְּ**) عباءته في محاولة إغوائه (تك٣٩:١٢)؛ وقد أجبرته قبضتها عَلَى ترك العباءة في يدها.

يستخدم الفعل كاسم فاعل بشكل تركيبي ليدل عَلَى الإمساك بـ أو استخدام الآلات الموسيقية. توبال كان أب كل ضارب عَلَى العود والمزمار (تك٤:٢١). فعند صياح ملاحي السفن الآتية من ترشيش، جميع ممسكي المجداف سينزلون (حز٢٧:٢٩)؛ سوف يحضر الله إلى السَّبْي أولئك الذين من جوج الممسكين بالسيف (٣٨:٤). هذِهِ الصورة البيانية تمتد لتصف جميع الخارجين للمعركة (عد٣١:٢٧). يستخدم إرْمِيَا صورة الكهنة ليصف جميع الذين يتعاملون مع الناموس (إر ٢:٨).

يستخدم الفعل بصورة شائعة في علاقة الحرب حيث يصف أولئك الذين يأخذون أحياء مثل ملك عاي (يش ٨:٢٣) أو الملك أجاج العماليقي (١صم ١٥:٨). كما يصف أيضًا محاصرة مَدِينَة حتى تخرب (تث ٢٠:١٩؛ يش ٨:٨؛ ٢مل ١٤:٧؛ إلخ) أو محاصرة سكانها (إر٤٠:١٠؛ قارن ٤٩:١٦، حيث أدُوم ماسك بمرتفع الأكمة). تستخدم صيغة نِفعل في وصف هؤلاء المأخوذين إلى السَّبْي (إر٣٤:٣؛ حز١٢:١٣؛ ١٧:٢٠) أو أولئك الذين أمسكوا في رجائهم الكاذب وفي خطيتهم (حز ٢١:٢٣، ٢٤ [٢٨، ٢٩]؛ قارن مز ١٠:٢، هؤلاء الذين أمسكوا في المؤامرات التي فكروا بها). سوف تسبى مَدِينَة بَابِل (إر٥٠:٤٦؛ ٥١:٤١) كذلك المعَابر التي قد تهب طريقًا للهروب (٥١:٣٢).

هناك استخدام فريد **قَلْ** مبني للمجهول اسم مفعول، (**תָּפוּשׂ**) حيث يصف تمثالاً مغطى بالذهب والفضة (حب ٢:١٩). يبدو عَلَى الأرجح أن المعدن الذي يغطي الصنم هو المعني وليس غطاء التمثال نفسه (*HALAT*).

في كثير من الأحيان يستخدم **תָּפַשׂ** كفعل ذهني. فالله نفسه سيجيب عابدي الأصنام الذين سيأتون إلى النَّبِيّ حتى يستحوذ بالكامل عَلَى فكر بيت إسْرَائِيل (حز١٤:٥). يحذر سفر الأمثال بأن كلاً من الأغنياء والفقراء في خطر؛ فالأول قد ينتهي بإنكار الرَّبّ، لكن الأخير قد يؤول الحال إلى العوز والسرقة، ثم النتيجة (التمسك) باسم الرَّبّ باطلاً (أم٣٠:٩؛ قا *THAT* 2:953).

توجد صيغة بَعِّل في **مس.** في أم ٣٠:٢٨، التي تصف السحلية التي يمكنك مسكها باليد؛ والتي تجد طريقها في قصر الملك. إلا أن النص اليوناني اسم المفعول جاعلاً ورود بَعِّل نصًا مسار سؤال (قا BHS).

ب. ت تعني **תָּפַשׂ** في الترجومات. يقبض، يمسك أو يقبض عَلَى؛ في التلمود. قد تعني **أَفعِيل.** يودع (أمسكه).

إقباض، الإمساك بـ، الاستحواذ عَلَى: ← אָחַז [’ahaz [1]] (يقبض، يُرسخ، #٢٩٦)؛ ← חָטַף [hatap] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חָתָה [hatâ] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כּוּל [kûl] (يمسك، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לָכַד [lakad] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לָפַת [lapat] (يستولى عَلَى، يقبض عَلَى، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← מָשַׁךְ [masak] (يقبض، يلقي، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קָמַט [qamat] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תָּמַךְ [tamak] (يستولى عَلَى، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תָּפַשׂ [tapas] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

9531	תֹּפֶת

תֹּפֶת [topet [1]]، **اسم**. بصاق (#٩٥٣١).

ش. أ. ق العربية taaaa، بصاق؛ الآرامية tafa، بصاق.

ع. ق إن الاسم هو "كلمة توحي بمعناها". تظهر مرة واحدة في أي ١٧: ٦. فأن تبصق في شخص ماهي علامة عَلَى الاحتقار. تعرف الترجمة الصوتية المتجانسة للـ JPSV، תֹּפֶת، عَلَى أنه مكان خارج أورُشَلِيم يُعتقد أن ذبح الأطفال كان يمارس فيه (٢مل٢٣: ١٠؛ إر١٩). لو أن هذا صحيحًا، فإن القرينة اللاهوتية لا تدعو للاشمئزاز فقط، بل قد تنجست أيضًا. انظر عد١٢: ١٤، حيث يتضح أن البصق افتراضي "في" الوجهة، בְּפָנֶיהָ. في المثل الموضح يتبع البصق النبذ من المحلة لمدة سبعة أيام لأنها حينئذ تكون في خزي (قا؛ لا١٥: ٨). ربما يتضمن أيضًا مفهوم النجاسة. ومع ذلك، ففي أي ١٧: ٦ فإن العبارة "أمام أو تجاه الوجهة،" לְפָנִים.

بصق، لُعاب: ← יָרַק [yaraq [1]] (يبصق، يتقيأ، #٣٧٦٢)؛ ← רִיר [rîr [2]] (بصق، عصير، وحل، #٨٢٠٢)؛ ← רָקַק [raqaq] (يبصق في، يبصق، #٨٣٩٤)؛ ← תֹּפֶת [topet [1]] (يبصق، #٩٥٣١)

البيبلوغرافيا

R. Alden, *Job*, 1993, 190; M. Pope, *Job*, 1965, 129.

ويلما آن بايلي *Wilma Ann Bailey*

٩٥٣٦ (תִּקְוָה [tiqwâ [2]]، رجاء، إحتمال، توقع)، ← #٧٧٤٧

٩٥٣٨ (תְּקוּמָה [tᵉqûmâ]، القوة للمثول أمام الأعداء)، ← #٧٧٥٦

9543	תְּקוּפָה

תְּקוּפָה [tᵉqûpâ]، **اسم**، نقطة تحول، دورة، دائرة (#٩٥٤٣)؛ > נָקַף [naqap [2]]، يجول حول (← #٥٩٣٨).

ش. أ. ق يوجد للاسم תְּקֻפָה جذر مشترك في الأوغارتية nqpt (قا؛ נָקַף العَبرِيَّة، فعل، يحيط، يدور دائرة؛ وبالتالي، دورة السنة). انظر HALAT 1641-42 للمحة عن أوجه النظر العلمية.

ع. ق يرتبط الاسم תְּקוּפָה بحركة الأجرام السماوية وبالتالي يرتبط التقويم. فدورة الشمس تساهم في تَسْبِيح الله في الخليقة (مز ١٩: ٦[٧]). إن الانقلاب أو تغيير فصول (السنة) يُرى في خر٣٤: ٢٢؛ ١صم١: ٢٠؛ و٢أخ ٢٤: ٢٣. ونلاحظ أيضًا الاحتفالات بنقاط التحول في السنة (خر ٣٤: ٢٢).

ب. ت هناك نكهة أخروية تُرى في **نح**. ١٠: ١، ٢، ٣، ٦ بالإضافة لـ **كم**. ١٢: ٥، ٦، ٨، التي يبدو أنها تتكلم عن فترات (תְּקוּפָה) محددة موصوفة "بالنور"(الأبرار) و"ظلمة" (الأشرار). يتضح الفارق في معنى תְּקוּפָה، أي تحول السنة إلى أخرى، في هذِهِ الفقرات التي تتكلم عن فترة تتضاءل وأخرى تزدهر. حيث يتعلق ذلك بالاستخدام الرَّبّي بالتقويم السنوي، أي، التحول والاعتدال الرَّبّيعي أو الخريفي.

المواسم: ← חָרַף [harap [1]] (يقضي الشتاء، #٣٠٦٩)؛ ← קַיִץ [qayis] (صيف، فاكهة الصيف، #٧٨١١)؛ ← תְּקוּפָה [teqûpâ] (نقطة تحول، تغيير المواسم، #٩٥٤٣).

جي. أي . تومسن / بيتر إنس *J. A. Thompson / Peter Enns*

٩٥٤٤ (תַּקִּיף [taqqîp]، قوي)، #٩٥٤٨

9545	תָּקַן

תָּקַן [taqan]، **قَلْ** عدّلْ؛ **بِيعَل**, رتب (#٩٥٤٥).

ش. أ. ق كلٌّ من الأوغارتية (taqan) تستخدم في اسم العلم il-taqnu، كإله النظام) والأكادية (taqanu، يُنظم/ ثابت) بحملان قيمة "النظام" السامية. قا؛ أيضًا السيريانية tᵉqen، يكون في نظام جيد، **بَعِل**. يُرتب. والعربية أتقَنَ تتضمن معنى أن يكتمل.

أصل الفعل العبري תָּקַן غير مؤكد. بحسب KBL1, (HALAT and Delcor (THAT 2:1043، تعمل תָּקַן كاسم فاعل لـ תָּכַן. يذكر KBL1 أن תָּקַן وתָּכַן تطورتا من الفعل الآرامي תְּקַן. قا؛ أيضًا Delcor. رغم أن HALAT مازال يحمل الرأي أن هذا التطور ربما يكون قد حدث بالفعل، إلا أن هذا القاموس الآن يوضح أن ورود الجذر tqn في الأكادية والعربية جعل هذِهِ النظرية مشكوك في أمرها.

ع. ق يرد هذا الفعل فقط في جا (١: ١٥؛ ٧: ١٣؛ ١٢: ٩). يقترح HALAT أن לְהִתָּקֵן، (مصدر **قَلْ**) في ١: ١٥ لابد أن تُقرأ לְתָקֵן، (مصدر **نفعل**). تستخدم תָּקַן في ١: ١٥ و٧: ١٣ في تضاد مع עָוַת ملتو. لاحظت BHS أن תִּקֵּן في ١٢: ٩ قد تكون إضافة إلى النص الأصلي. إلا أن HALAT يقترح (مع (Zimmerli, ATD 16/1, 1980, 244 أنها لابد أن تعدل إلى וְתִקֵּן. فالمعنى يرتب (מְשָׁלִים)" قد يقترح في ١٢: ٩. قا؛ الاستخدام المتوازي مع יָשַׁר،

يكون مستقيمًا (← #٣٨٣٧؛ so THAT 1:791).

مستوي، مستقيم: ← אָשַׁר [ʼasar [1]] (يمشي باستقامة، #٨٨٦)؛ ← יָשַׁר [yasar] (يكون مستقيمًا، مستوي، صحيح، #٣٨٣٧)؛ ← נָכֹחַ [nakoah] (طريق مستقيمة، سلوك صحيح، عدالة، صدق، #٥٧٩١)؛ ← פָּלַס [palas [1]] (طريق واضح، يصنع طريقًا، #٧١٤٢)؛ ← שָׁוָה [sawâ [1]] (يكون/ يصبح مثل، يكون متشابهًا، يصنع مستوى، #٨٧٥٠)؛ ← תָּקַן [taqan] (يعدل، ينظم، #٩٥٤٥)

الببليوغرافيا

THAT 2:1043-45.

لويس جونكير Louis Jonker

9546	תָּקַע

תָּקַע [taqa]، **قَلْ** دفع، إندفع، صفَّق، نفخ (البوق)؛ **نفْعَل.** يضع حماية لشئ ما، يرهن نفسه (#٩٥٤٦)؛ תּוֹקְעִים [tôqʻîm]، تضارب الأيدي (#٩٣٦٤)؛ תֵּקַע [teqa]، انفجار (← #٩٥٤٧).

ش. أ. ق يظهر أصل هذِهِ الكلمة في النمط التشكيلي عن طريق محاكاة الصوت الذي تعبر عنه (Blau, 344). في اللغات المشتركة تشير إلى النفخ في الأبواق. تشير الأوغارتية ʻtq في tqʻt (KTU 24:49) إلى اسم إلهي، أي، إحدى آلهة Ktrt، (Van Selms, 743-44)، التي ترتبط بطريقة أسطورية بالتصفيق بالأيدي.

ع. ق يُصادق عَلَى תָּקַע ٧١ مرة في ع. ق.، ٦٨ مرة عَلَى وزن قَلْ و٣مرات في نفْعل رغم أن الفعل يظهر بمفاهيم مختلفة واضحة، إلا أن المعَاني المختلفة قد تتصل ببعضها عن طريق سمات أشاراتهم الصوتية.

١. تعمل תָּקַע لتصف حركة طولية قوية، مثلاً، ضربات شيء ما أو انفجار شيء. تصف في تك٣١:٢٥ نصب خيمة يَعْقوب (قارن إر ٦:٣)، فصوت المطرقة وهو يدفع أوتاد الخيمة في الأرْض هو الذي وجه اختيار الفعل قا؛ أيضًا إش ٢٢:٢٣، حيث أن تشبيه تثبيت الوتد في الحائط يُطبق بصورة رمزية عَلَى الملك مما يدل عَلَى ضمان مكانته من قبل الله. في قرينة الحرب، تستخدم תָּקַע للتعبير عن اندفاع الأسلحة الهجومية في جسد العدو (قض ٣:٢١؛ ٤:٢١؛ ٢صم ١٨:١٤). يوجد مفهوم תָּקַע يرد أساسًا في أسفار موسى الخمس والأسفار التاريخية.

٢. تستخدم תָּקַע بشكل سائد في الأدب الشعري، حيث تدل عَلَى صوت التصفيق بالأيدي، وهو فعل يحمل العديد من المعَاني. وكتعبير عن الفرح، يشجع المرنم الشعب أن يصفقوا بالأيدي (مز٤٧:١[٢]). نفس هذا الفعل قد يحمل نغمة السخرية في قرينة أخرى، أي، كتعبير عن الفرح بسبب سقوط آشور (ناحوم ٣:١٩). علاوة عَلَى ذلك، فإن تضارب الأيدي معًا، يوضح الفعل الشرعي لارتهان الشخص نفسه لجماعة أخرى، كما يوضح أي ١٧:٣ (هناك ترجمة أفضل للجزء الثاني من الفعل، من التي تقدمها NIV كالآتي: من الذي يصافح يدي في معًاهدة؟") قا؛ أيضًا أم٦:١ و١٧:١٨ حيث يوجد اسم الفاعل في صيغة الجمع، תּוֹקְעִים فقط في أم ١١:١٥ و٢٢:٢٦ (في cs. في الكتابات المعيبة defective)، حيث تشير أيضًا إلى الفعل الشرعي لرهن شخص نفسه لشخص أخر بواسطة مصافحة الأيدي، لكن في قرينة سلبية.

٣. ومع ذلك، فإن أغلب ورود תָּקַע في ع. ق. هو دلالة عَلَى صوت نفخ البوق. يمكن ملاحظة علاقة مشابهة بين חָלַל الذي يدل عَلَى حركة طولية وعزف عَلَى آلات النفخ في חָלַל، قَلْ يخترق، بَعّل يلوث، ينجس، يعزف عَلَى الفلوت/ الناي (← #٢٩٥٦؛ قا؛ أيضًا חָלִיל، فلوت). في قرينة العبادة، يبدو أن الأبواق الفضية المصنوعة بواسطة موسى (توضح فقرة من يوسيفوس [Ant ٣ § ٢٩] أن חֲצֹצְרֹת كانت بالفعل أبواق [← #٢٩٥٦]) كانت لاجتماع شعب إِسْرَائِيل، أي، لتعطي أشارة للرحيل من المحلة. أشارات عديدة كانت تستخدم لتدل عَلَى هذا الفعل المحدد (عد١٠:١-١٠)، كان صوت البوق مرتبط باستحسان الله (ABD 4:936). هذِهِ الفكرة أيضًا أصبحت واضحة في صوت بوق الحرب، خصوصًا خلال معركة أريحا في يش ٦. هنا عمل نفخ الأبواق مع هتاف الشعب كسلاح في الهجوم المفاجيء في اليوم السابع، وارتبط بصورة مباشرة بسقوط أسوار المَدِينَة (٦:٢٠). إن نفخ الأبواق له نفس التأثير في قض ٧:١٨-٢٢، خالقا ذعرا إلهيا في وسط الأعداء، كما أن المعنى التعبدي للأبواق في معركة جدعون ضد المِدْيَانيين حولتها إلى معركة الله نفسه (Kang, 177). ومن ثم، فإن نفخ البوق يُظهر علاقة وطيدة بين دوائر الحياة المتنوعة (مثلاً، العبادة والحرب) في ع. ق. دون الفصل بين ماهو ديني وماهو عَالمي. هذا النوع من الاستخدام يحمل أهمية/ أخروية في الأدب النبوي، حيث أن النفخ في الأبواق يرتبط ارتباطا وثيقًا بيوم الرَّبّ (يؤ ٢:١؛ زك ٩:١٤).

ب. ت نفس هذا المفهوم الموجود في ع. ق. يوجد أيضًا في أدب الترجوم (Jastrow, 2:1693). ويصادق عَلَى الفعل في قمران كإشارة إلى نفخ البوق الذي كان يستخدم في المراسم الدينية shofar (4QCat[a] 1:13). يستخدم هيروديتوس الكلمة اليونانية المطابقة لـ תָּקַע في وصف صوت قعقعة الأتراس المعدنية خلال المعركة (NIDNTT 3:112).

اندفاع، يخرق، اقتحام: ← דָּחָה [dahâ] (يدفع، يسقط، يُخفض، #١٨٩٠)؛ ← דָּפַק [dapaq] (يدفع، يدفع بقوة، يطرق،

#١٩٨٥)؛ ← הָדַף [hadap] (يدفع، يقحم، #٢٠٧٤)؛ ← יָרַט [yarat] (يقحم، يدفع، يكون متهورًا، #٣٧٤٠)؛ ← נָגַח [nagah] (يخرق، يدفع، يقحم، #٥٥٩٠)؛ ← עָלַל [ʿalal [2]] (يغرز في، #٦٦١٩)؛ ← תָּקַע [taqaʿ] (يدفع، يقحم، يصفق باليد، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقيةُ؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חָלַל [(?)halal [3]] (يعزف المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חָצַר [hassar] (يعزف البوق يصدر صوتا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbel] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [men [1]] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [menaʿanʿîm] (مقعقعة،#٤٩٨٣)؛← נֶבֶל [nebel [2]] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נָגַן [nagan] (يعزف عَلَى الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ʿûgab] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פָּרַט [parat] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צָלַל [salal [1]] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [sôpar] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [salîs [2]] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [semaʿ [1]] (صوتُ، #٩٠٤٩)؛ ← תָּפַף [tapap] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תָּקַע [ʾtaqaʿ] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦).

البيبلوغرافيا

ABD 4:934-39; *NIDNTT* 3:112; *TWOT* 2:979; J. Blau, “Etymologische Untersuchungen aufgrund des palaestinischen Arabisch,” *VT* 5, 1955, 337-44; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 1903; S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, BZAW 177, 1989, 174-77; H. Seidel, *Musik in Altisrael*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 1989; A. van Selms, “The root *k-t-r* and Its Derivatives in Ugaritic Literature,” *UF* 11, 1979, 739-44.

مارتن جي . كلنجبيل *Martin G. Klingbeil*

9547 תֵּקַע

תֵּקַע [teqaʿ]، قرقعة، دوي (مثل؛ قرن كبش/ بوق (مرة واحدة)؛ #٩٥٤٧؛ *HALAT* 1644a)؛ < תָּקַע [teqaʿ]، ينفخ (← #٩٥٤٦).

ع. ق يقدم مز ١٥٠:٣ הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר، "سبحوه بقرقعة قرن الكبش" (ترجمة الكاتب)، استخدام ع. ق. الوحيد لصيغة الاسم، إلا أن الفعل תָּקַע (يضرب الـ) ينفخ، دوي (عَلَى القرن/ البوق)، يصفق (الأيدي)، ربما يتضمن صوت القرن أو البوق حتى إذا لَمْ تُعين الآلة (حز ٧:١٤).

ب. ت وجدت نقوش عِبْرِيَّة ما بعد الكتاب المقدس عَلَى حجر سقط من الزاوية الجَنُوبِيَّة الغربية للهَيْكَل الثاني في أورُشَلِيم، حيث تقرأ לְבֵית הַתְּקִיעָה לְהַ[כְרִיז]، "المكان القرقعة للمراقبة (المعتادة)" يفترض، أنه يشير إلى المكان الذي كان الكهنة يصدرون منه أصوات قرن الكباش أو الأبواق أشارة إلى بدء أو نهاية السبت أو مناسبات دينية أخرى.

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقيةُ؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חָלַל [(?)halal [3]] (يعزف المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חָצַר [hassar] (يعزف البوق يصدر صوتا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbel] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [men [1]] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [menaʿanʿîm] (مقعقعة،#٤٩٨٣)؛← נֶבֶל [nebel [2]] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נָגַן [nagan] (يعزف عَلَى الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ʿûgab] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פָּרַט [parat] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צָלַל [salal [1]] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [sôpar] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [salîs [2]] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [semaʿ [1]] (صوتُ، #٩٠٤٩)؛ ← תָּפַף [tapap] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תָּקַע [ʾtaqaʿ] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦).

البيبلوغرافيا

B. Bayer, “Music: History: Biblical Period, Second Temple Period,” *EncJud* 12, cols. 573-74, Fig. 3c; G. Friedrich, *TDNT* 7:78, 81; E. Werner, “Musical Instruments,” *IDB* 3:474a; R. F. Youngblood, *TWOT* 2:979b.

روبرت إتش . أوكونيل *Robert H. O’Connell*

9548 תָּקַף

תָּקַף [taqap]، قهر، سادَ عَلَى (#٩٥٤٨)؛ תַּקִּיף [taqqîp]، **صفة**، قوي (مرة واحدة؛ #٩٥٤٤)؛ תֹּקֶף [toqep]، **اسم**. قوة، قدرة، سلطان (#٩٥٤٩)؛ תַּקִּיף [tᵉqip [4]]، **صفة**، قوي (#١٠٧٦٨)؛ תְּקַף، **الفعل**، قوي (#١٠٧٧٢)؛ תְּקֹף، [tᵉqop]، **اسم**. قدرة (#١٠٧٧٣).

ش. أ. ق يرد الجذر في الآرامية كفعل، **اسم** (תְּקֹף)، **وصفة** (תַּקִּיף)، يحفظ، بينما في العربية ثَقِفَ يرد بمعنى يصل/ يحقق/ يأخذ/ يحصل بعد إجهاد/ جهد/ التوى بجهد/ يناضل. إن الفعل *tqf* يصل/ يحقق/ يكتسب/ يحصل/ ينجز/ يأخذ، يوجد في **ع. ج. ق**.

ع. ق ١. يستخدم الفعل الذي في الفقرات المتأخرة، ويرد ٣ مرات. ففي رثاء رائع لحالة البشر (أي ١٤:١-٢٢)، يوصف الله بأنه يتغلب عَلَى البشر مرة واحدة وللأبد، أو تمامًا (תִּתְקְפֵהוּ؛ انظر بشكل خاص Thomas, 107 (ع. ٢٠؛ يقرأها JB " تسحقه [الإنسان] مرة وللأبد"؛

يفهم Hartley, 239، לְנֵצַח ك، "بقوة"). البعض (أمثال، (Dhorme, 205; Blommerde, 72 يتبع **فولج**. في ربط לְנֵצַח بـ וַיַּהֲלֹךְ، "وللأبد يفنى [الإنسان]،" بدلا من תִּתְקְפֵהוּ، لكن هذا لا يزكي رأيه (Clines, 1989, 285). ومع ذلك ، بغض النظر عن أي منهما القراءة المفضلة، فالمعنى واضح. فعبر حياتهم الزائلة المليئة بالمعاناة، الحزن، الألم، والحيرة، فالبشر يجلبون باستمرار استياء المقاومة الإلهية، الذي يسحق آمالهم وطموحهم، ثم يلعب بطاقته الرابحة، الموت (Heavenor, 430). يتضمن تحكم الله وديمومته (قارن أي ١٢:١٣- ٢٤)، العداء تجاه الجنس البشري منذ لحظة ولادتهم (قارن ١٠:٨ - ١٤) إلى مماتهم، التي تنفذ بقدرته المرعبة، لكن إنمابنفخته الأخيرة التي يوجهها ضدهم (Clines, 1989, 335-36). لا أحد من البشر يمتلك مصادر مقاومة الحملات الإلهية العنيفة (Hartley, 240).

في الخطاب الثاني (أي ١:١٥-٣٥)، يؤكد أليفاز بثقة أن الرجل الشرير يُهاجَم بواسطة القوة المركبة من القدر، الظروف، وعدم الأمان الذهني (ع. ١٧-٣٥) (Watts, 73). فالشخص المتمرد عَلَى الله معذب دائمًا بالقلق والألم (مخاوفه وقلقه الشخصي) التي تتغلب عليه (RSV; NRSV) أو تغمره (תְּתַקְּפֵהוּ) (NEB; REB; NIV; Pope,113، ع.٢٤). إن الألم الذهني (تهديد الضمير و الشعور بالشر" [A. B. Davidson,134]) يصيب الشرير عبر حياته وتسبب له في النهاية الموت (Clines, 1989, 358).

واحد من الأربعة (أو الثلاثة؟) توضيحات التي استخدمها الجامعة يُظهر أن صداقة البشر هي الشيء الوحيد الذي يخفف من مأساة الوجود الإنساني (جا٤:٩-١٢)، فبالنسبة الهجوم من يستطيع أن ينتصر (יִתְקְפוֹ، RSV; NRSV)، يغلب (JB)، أو يغلب بالقوة (NEB; REB; Plump-tre, 142; Whybray, 87; قا NIV [Delitzsch, 277-78 يفضلوا الترجمة " يهاجم بعنف"؛ قا Gordis, 150, 232 التي تقرأه "يهجم عَلَى"] ("solitary victim، لكن الإثنان سيقاومان (ع.١٢). يمنح التعاون مع الأخرين الدفء، الراحة، الأمان، والحماية (Rankin, 55; قا Kinder, 50 [فائدة، مرونة، راحة، قوة]).

٢. ترد الصفة العبَرِّيَة תַּקִּיף مرة واحدة (قا Crenshaw, 131; Whybray, 110) עִם שֶׁתַּקִּיף [Q]، מִמֶּנּוּ، مع شخص أقوى منه. يقول الجامعة أن البشر (جا٦:١٠)، لا يمكنهم أن يغيروا الطبيعة المحددة والثابتة، لا يمكنهم تغيير القدر، لكن عَلَى الرغم من ذلك يمكنهم التنافس (حرفيًا، يجادلوا [استخدام الصراع في الحالات الشرعية]) مع شخص ذي قوى فائقة (قد تكون الأشارة إلى الله [Jones, 314-15; Gordis, 253; Hendry, 574; Kinder, 62; R. Davidson, 43; Whybray, 110; Wright, 493]، بدلاً من الموت [Plumptre, 158; Martin, 251]). يفضل قراءة שֶׁתַּקִּיף (Q)، الذي هو قوي [أي نأخذ תַּקִּיף كصفة مؤكدة] بدلاً من K، שֶׁהַתַּקִּיף (التي قد تكون إما صفة بأداة محددة. أو صيغة مفعِل للفعل). سيكون من السخف أن يحاول البشر الضعفاءَ أن يتنافسوا مع الله كلي القدرة (Whybray, 110).

٣. يرد الاسم תֹּקֶף ٣ مرات، بعد أن وزع مُرْدَخَاي كوزير، خطابًا يأمر فيه جميع اليَهُود الساكنين في مقاطعة الملك أحشويرش أن يحتفلوا بعيد الفوريم سنويًا في اليومين الرابع عشر والخامس عشر من شهر آذار (أس ٩:٢٠-٢٨). أكدت الملكة أَسْتِير عَلَى الترتيبات بمنح "كتابة بكل سلطان" (*wattiktob ... 'et-kol-toqep*)، ع. ٢٩ [RSV; NRSV]، حرفيًا وكتبت بكل سلطان). بإضافة سلطتها الكتابية عَلَى رسالة الوزير الأعلى، قامت أَسْتِير بمراقبة إلزامات العيد (Paton, 300; Clines, 1984, 329-30).

إن قراء سفر أَسْتِير بالنسبة للمولعين بمعرفة جميع أعمال القوة والاقتدار للملك أحشويرش (וּגְבוּרָתוֹ וְכָל־ מַעֲשֵׂה תָקְפּוֹ) تقودهم للرجوع إلى السجلات التاريخية لملوك مادي وفارس (أس ١٠:٢؛ فالصياغة المستخدمة هنا تُذكر بـ، وقد تكون محاكاة للذي يرد دائمًا في أسفار الملوك [أمثال، ١مل ١١:٤١؛ ١٤:١٩، ٢٩؛ ١٥:٧، ٢٣، ٣١؛ ٢مل ١:١٨] وسفر الأخبار [أمثال، ١أخ ٢٩:٢٩-٣٠؛ ٢أخ ٢٥:٢٦؛ ٢٨:٢٦؛ ٣٢:٣٢] للأشارة إلى مصدر يحتوي عَلَى معلومات عن القادة الملكيين).

في تفسير رؤية التاريخ المكشوف لدَانِيآل أشار الملائكة إلى الشخص (تقريبًا هو أنطيخس الثالث الكبير [٢٢٣-٢٨٧ ق. م.]) الذي يقرر أن يدخل بقدرة كل مملكته (בְּתֹקֶף כָּל־מַלְכוּתוֹ، دا١١:١٧ [للمعنى المحتمل للنص العبري الغامض، انظر Bevan, 183; Collins, 365]) ويجعل فترات من السلام (لمِصْر [ع. ١٧ب قد تكون أشارة إلى زواج كليوباترا في Raphia 193، ابنة أنطيخوس الثالث، من بطليموس الخامس أبيفانس]).

٤. يعكس استخدام الجذر في آرامية العهد القديم المعنى الواضح للقوة. يرد الفعل תְּקַף (٥ مرات) في قرينة الحديث عن أشياء نمت/ قويت، سواء الأشجار في رؤية نبوخذ نصر التي ترمز إلى الملك نفسه (دا٤:١١، ٢٠، ٢٢[٨، ١٧، ١٩]، والتي تؤكد كبرياء نبوخذ نصر (أي تقسي قلبه بالكبرياء [٥:٢٠]، أو اجتياح إمبراطورية فارس لتقوية أحكامها (٦:٧[٨]).

يتحدث الاسم תְּקָף عن عظمة وجبروت مملكة نَبُوخَذْنَاصَّر (دا٢: ٣٧، قا؛ תְּקָף؛ [٤: ٣٠ [٢٧]، סְנִי בִתְקָפָה بقوتي المقتدرة]). استُخدمت الصفة תַּקִּיף

لتُعبِّر عن قوة المملكة الرابعة التي تكلَّم عنها دَانِيَال (٢: ٤٠، ٤٢، ٧: ٧)، تمامًا كشهادة نُبُوخَذْنَاصَّر لاقتدار إله دَانِيَال (٤: ٣[٣: ٣٣]).

ب. ت يرد الفعل תָּקַף في العبَرِيَّةَ بمعنى يقبض، يغلب بالقوة؛ يرقد، يكون قاسيًا. يعني الفعل תְּקַף، תְּקֵף بالآرامية يقبض، يمسك بقوة؛ يكون قويًا، يصبح مقتدرًا؛ يكون ثقيلاً، يرقد، يكون قاسيًا؛ يكون عنيفًا، ساخن، ثائر؛ يسخن، يتخمر، يتحمض؛ بَعِل يقوي؛ يصلح؛ يقسي (القلب)؛ يقبض، قوة؛ يكون قويا؛ أَفْعَل يتقوى؛ يقوي، يجعله قويا، ثقيل؛ يقسي؛ يقبض، يتمسك بـ، يسبب في القبض؛ (تعبير مدرسي) [يقبض، يقف] يوجه اعتراض؛ itpa.,itpe., and ittof. يشدد نفسه، يكون قويا؛ يبذل جهدًا؛ يقسي؛ يتحمض. إن صيغ الاسم العبري תּוֹקֶף، תְּקֹף تعني قدرة، قوة، والاسم الآرامي תּוּקְפָּא يعني قدرة، قوة، كلي القدرة، قدير؛ حصن؛ قسوة. توجد الصفة العبَرِيَّةَ תַּקִּיף بمعنى قوي، قوة، والصيغ الآرامية المماثلة תַּקִּיף، תַּקִּיפָא ترد بمعنى قوي، مقتدر؛ حاد؛ قاسي، جاف، شديد (Jastrow, 2:1655-56, 1690, 1693-94).

القوة، القدرة: ← אָבִיר [*'abîr*] (قوي، شديد، #٥١)؛ ← אוֹן [*'ôn* [1]] (القوي المُولدة، القدرة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל [*'ayil* [1]] (رجل القوة، #٣٨٠)؛ ← אֵל [*'el* IV] (شدة، قوة، #٤٤٥)؛ ← אָמֵץ [*'ames*] (يكون قويًا، تشدد، كن متفوقًا عَلى، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק [*'apîq* [2]] (قوي، #٦٩٣)؛ ← אָשַׁשׁ [*'asas*] (تشجع، #٨٩٩) ← גָּבַר [*gabar*] (ينجز، يفوق، ينتفخ، يرتفع، يتقوى، #١٥٠٤)؛ ← דֹּבֶא [*dobe'*] (شدة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [*zimrâ* [2]] (شدة، #٢٣٨٠)؛ ← חָזַק [*hazaq*] (يتقوى، يغلب، يدعم، يقبض، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [*hayil*] (سعة، قوة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חָסֹן [*hason*] (قوي، #٢٨٩١)؛ ← יָכֹל [*yakol*] (قادر، يحتمل، ينتصر، يغلب، #٣٥٢٣)؛ ← יָסַר [*yasar* [2]] (تشدد، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [*kabbîr*] (قوي، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [*koah* [1]] (شدة، قوة، ممتلكات، وسائل #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [*kelah* [1]] (نضوج، ممتلىء بالقوة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [*me'od*] (قوة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [*ma'amas*] (جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [*nasag*] (يستبد، يقدر على، يمنح، يظهر #٥٩٥٢)؛ ← עָזַז [*'azaz*] (تقوي، تحدي، أظهر خزيًا، #٦٤٥١)؛ ← עָצַם [*'asam* [1]] (تشدد، واسع، عديد، يصبح قويًا #٦٧٩٣)؛ ← תָּקַף [*taqap*] (يغلب، #٩٥٤٨).

البيبلوغرافيا

A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, 1969; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; idem, *Job 1-20*, WBC, 1989; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, OTL, 1987; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; R. Davidson, *Ecclesiastes and the Song of Solomon*, DSB, 1986; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, KD, 1877; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 1955; J. E. Hartley, *The Book of Job*, 1988; E. S. P. Heavenor, "Job," in *NBC*, 1972, 421-45; G. S. Hendry, "Ecclesiastes," in *NBC*, 1972, 570-78; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; D. Kidner, *A Time to Mourn and a Time to Dance: Ecclesiastes and the Way of the World*, The Bible Speaks Today, 1981; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, ICC, 1951; E. H. Plumptre, *Ecclesiastes; or, The Preacher, With Notes and Introduction*, CBSC, 1898; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; O. S. Rankin, "The Book of Ecclesiastes: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:1-88; D. W. Thomas, "The Use of *nesah* as a Superlative in Hebrew," *JSS* 1, 1956, 106-9; J. D. W. Watts (with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989; A. G. Wright, "Ecclesiastes (Qoheleth)," in *NJBC*, 1990, 489-95.

Robin Wakely روبن واكيلي

٩٥٤٩ (תֹּקֶף [*tōqep*]، قوّة، قدرة، سلطة) ← #٩٥٤٨

9551 תַּרְבּוּת

תַּרְבּוּת [*tarbût*]، زيادة، ذرية (#٩٥٥١)؛ < רָבָה ([*rābâ* [1]] زيادة، #٨٠٤٩).

ع. ق يرد الاسم مرة واحدة في عد٣٢:١٤، "تربية خطاة"، وهو تعبير ازدرائي يستخدم مع الأسباط غير المتعاونيين، الساكنين عبر الأردن.

سليل، ذرية، نسل: ← דּוֹר [*dôr* [2]] (جيل، #١٨٨٧)؛ ← זֶרַע [*zara'*] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذار، #٢٤٤٥)؛ ← יָלַד [*yalad*] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← נִין [*nîn* [2]] (نسل، #٥٧٦٩)؛ ← נֶכֶד [*neked*] (مواليد، #٥٧٨١)؛ ← עֵקֶר [*'eqer* [1]] (ذرية، #٦٨٣٠)؛ ← צֶאֱצָאִים [*se'esa'îm*] (نسل، #٧٣٦٨)؛ ← רִבֵּעַ [*ribbea'*] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשִׁים [*sillesîm*] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠)؛ ← תַּרְבּוּת [*tarbût*] (تربية، #٩٥٥١).

البيبلوغرافيا

J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 329.

Victor P. Hamilton فيكتور بي. هاملتن

٩٥٥٢ (תַּרְבִּית [*tarbît*]، مثير، يزيد)، ← #٨٠٤٩

٩٥٥٤ (תַּרְדֵּמָה [*tardemâ*]، نمو عميق)، ← #٨١٠١

9556 תְּרוּמָה

תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*]، **اسم**. جزية، مساهمة (#٩٥٥٦)؛ תְּרוּמִיָּה [*tᵉrûmîyâ*]، **اسم**. جزية، تبرع (#٩٥٥٧).

ش. أ. ق ١. للوهلة الأولى يبدو أن أصل كلمة תְּרוּמָה واضحًا. يبدو أنها تأتي من الجذر רוּם، ربما من **هفعيل**، يرفع، يعلي. وبالتالي، فقد وردت تاريخيًا كرفع التَقَدمات (قا، heave بالإنجليزية تعني يرفع، يعلي). في الواقع، هناك أسباب كثيرة لتزكية هذا الاشتقاق حتى إذ كان المعنى "يرفع التقدمة" لا تناسب اشتقاقها من רוּם كالمستخدمة في النصوص الطقسية (انظر *HALAT* 1645-46 and OT sec. 1).

إلا أنه قُدم اقتراح باشتقاق آخر مؤخرًا. هناك فعل في الأكادية *ramu* III، يعطي، وفي الأكادي الخارجي يوجد الاسم *tarimtu* (انظر *AHw*, 952b; Anderson, 1992, 137-44; Milgrom, 1991, 475). طبقًا لوجهة النظر هذه، يكون الجذر الأكادي موضع السؤال، ويُفترض أن تكون إشتقاقاته من أصل سامي غربي عموني ويتضح كلاً من الاسم תְּרוּמָה واستخدامات الفعل هفعيل في العبَرِّيَّة عندما يبدو أنها تعني شيئا ما يُقدم في القَرائن الطقسية. هذا الجذر الأساسي المقترح يمكن أن يرتبط تمامًا بالعبَرِّيَّة רָחַם، يُظهر رحمة، رأفة (#٨١٦٣).

٢. لَمْ يستقر الأصل اللغوي (انظر أعلاه) بعد، لكن هناك ورود مثير لـ *trmmt* بمعنى مساهمة (التقدمات) في القرائن الطقسية الأوغارتية (انظر *HALAT* 1645; Tarragon, 103). عَلَى سَبْيل المثال، في الترنيمة الختامية لإله الشمس (شابش Shapash) بالقرب من خاتمة ملحمة بعل الأوغارتية، يحث المغني الإله شابش أن يتناول التقدمات المقدمة إليه، والتي كانت إحداهم *trmmt* . *lhm*، خبز المساهمة (*CML* 81, line 43). من المثير أنه في هذِهِ الحالة، يأكل الإله نفسه الـ תְּרוּמָה، وليس الكهنة كمافي ع. ق.

ع. ق ١. ترد תְּרוּמָה ٧٦ مرة في ع. ق.، لكن תְּרוּמִיָּה مرة واحدة، والأخيرة في قرينة תְּרוּמָה، تشير إلى نصيب الأرض المنسوبة للكهنة الصدوقيين الأمناء المحيطة مباشرة بهَيْكَل حَزَقِيَّال: "تكون لهم (الصدوقيين) تقدمة (תְּרוּמִיָּה) خاصة من تقدمة (תְּרוּמָה)، الأرض المفرزة لقدس الأقداس والمجاورة للجزء الموهوب للاويين." (حز ٤٨:١٢). يشير التعبير תְּרוּמָה إلى تقدمة القدس، وليس للتقدمات الأكثر قداسة كمافي أماكن أخرى (قا؛ لا ١٠:١٢-١٣ مع ١٠:١٤-١٥؛ قا؛ عد١٨:٨-١٩، خاصة، ع.٨ و١٩، مع ١٨:٩-١٠). يظهر أن תְּרוּמִיָּה في حز ٤٨:١٢ لديها تأثير تحويل תְּרוּמָה الأَرض المقدسة إلى إرض قدس أقداس.

من منظور تقدمات اللاويين، كان هناك جزءان أساسيان من حيوان ذبيحة السلامة تقدم للكهنة: كان الصدر يعطى "كتقدمة الترديد" للكهنة (← תְּנוּפָה [٩٤٨٥] تحت נוּף [#٥٦٧٧]، وخاصة لا ٧:٢٩-٣١، ٣٤)، وكان يُعطى الفخذ الأيمن "كتبرع" للكاهن المعين بتقديم ذبيحة السلامة المحددة (תְּרוּמָה؛ لاحظ خصوصًا ٧:٣٢-٣٣، حيث يرد التعبير ٧٦ مرة في ع. ق.). كما ذُكر سالفًا، فقد كان الاعتقاد الشائع أن الاشتقاق الأخير من الفعل العبري يرفع، ولهذا السبب يرد "التقدمة الرفيعة" في بعض الترجمات الإنجليزية، إلا أن هذا الفعل في القرائن الطقسية يعني في الواقع يزيل شيئًا ما حتى يقدمه للرب (أي، يضعه جانبًا كتبرع خاص؛ انظر ٢٢:١٥، "فلا يدنسون أقداس بني إِسْرَائِيل التي يرفعونها [יָרִימוּ] للرب"؛ قارن ٤:٨-١٠، ٣١، ٣٥؛ خاصة عد١٥:١٩-٢١ خصوصًا في العلاقة بتقدمات التخصيص/ التبرع؛ note Milgrom, 1991, 461 and 473-75).

ومن ثم فقد كانت תְּנוּפָה وתְּרוּמָה هماالدخل الثابت للكهنة من تقدمات ذبيحة السلامة (لا٧:٣٤). لابد أن يؤكلان في أي موضع طاهر (لا١٠:١٤؛ أي، كانوا مقدسين وليسوا قدس أقداس، قارن تقدمة الحبوب/ الدقيق المقدمة كأجر في ع. ١٢-١٣). ومن ثم، ليس الكهنة أنفسهم فقط، لكن أيضًا جميع الساكنين في بيوتهم فطالما أنهم طاهرون، يمكنهم أن يأكلوا هذِهِ الأجزاء من ذبيحة السلامة (٢٢:١٠-١٦). بالطبع، لكي يأكل شخص عادي من هذِهِ الأجزاء كان يعتبر هذا انتهاكًا لأمور الرَّبّ المقدسة.

٢. إن الكلمة " رفيعة/ تبرع" تُستخدم أيضًا في جميع التقدمات المقدسة الممنُوحة للكهنة (عد٥:٩؛ ١٥:١٩-٢١؛ ١٨:٨، ١٩؛ تث ١٢:٦، ١١، ١٧؛ ٢أخ ٣١:١٠، ١٢، ١٤؛ نح ١٢:٤٤؛ ١٣:٥؛ حز ٢٠:٤٠)، بما في ذلك جميع تقدمات الحبوب الملازمة لذبيحة شكرالسلامة (لا ٧:١٤). تقدمة الترديد (عد ١٨:١١-١٩ مثلاً، باكورة الزيت، الخمر، الحبوب؛ أبكارالحيوانات، إلخ، جميعهم مذكورين بالتفصيل في المشنى، انظر ب. ت جزء ٤)؛ عشور اللاويين (عد ١٨:٢٤؛ نح ١٠:٣٧) والكهنة (عد ١٨:٢٦-٢٩؛ نح ١٠:٣٩)؛ نصيب الغنيمة المعطاة للكهنة (عد ٣١:٢٩، ٤١، ٥٢)؛ نصف شاقل لصيانة خدمة خيمة الاجتماع (خر ٣٠:١٣-١٥)؛ الأرض للهَيْكَل، الكهنة، واللاويين في حَزَقِيَّال (حز ٤٥:١، ٦-٧؛ ٤٨:٨-٢١)؛ النصيب المعطى للرئيس ليقدم عبادة منتظمة داخل هَيْكَل حَزَقِيَّال (٤٥:١٣-١٧). للمناقشة الكاملة حول תְּנוּפָה و תְּרוּמָה انظر נוּף (#٥٦٧٧).

٣. يتضح العلاقة الوطيدة بين العشور وתְּרוּמָה من عد ١٨:٢٤، "إن عشور بني إِسْرَائِيل التي يرفعونها للرب

رفيعة (תְּרוּמָה) قد أعطيتها للاويين نصيبًا. لذلك قلت لهم: في وسط بني إِسْرَائِيل لا ينالون نصيبًا". تتطور العلاقة بين الاثنين بأكثر تفصيلاً في المشنى (انظر أدناه).

٤. قد يعني التعبير שְׂדֵי תְרוּמֹת في ٢صم ١:٢١ حقول عالية. تشير إلى حقول جَبَل جلبوع حيث مات شَاوُل ويوناثان هناك (Fokkelman).

ب. ت ١. تسرد مخطوطات هَيْكَل قمران الترتيبات لتقدمة الترديد والرفيعة (**دره.** ٢٠: ١٤-٢١: ٥؛ ٢٢: ٨-١٤؛ انظر Yadin 2:90-93 and 100-101) وتطور תְּנוּפָה وתְּרוּמָה وترتيبات أخرى موضحة في تث ١٨:١-٨ بأكثر تفصيلا أكثر من المصورة في **عبر. كتب.** (**دره.** ٥٠: ١-١٠؛ Yadin 1:163-68 and 2:271-73). وتمتد תְּרוּמָה خصوصًا المطبقة في تث ١٨:٥ حتى تشمل الامدادات جميع اللاويين، وليس فقط الكهنة اللاويين وعائلاتهم (Yadin 1:159-68). بحسب ميلجروم، يتضمن هذا الجزء العلوي (أي الأكتاف) من قائمة ذبائح السلامة، الجزء الأسفل (أي الفخذ) يخص الكهنة وعائلاتهم وحدهم (قا؛ لا ٧:٣٢-٣٤ و التعليقات Milgrom " The Shoulder for the Levites").

٢. يشير مخطوط حرب قمران إلى المعَايير العسكرية لسبط مراري اللاوي حيث يسرد فيها " تقدمة قربان الله" (תרומתאל؛ 1QM 4:1, Vermes, 108). تشير الترنيمة الختامية - في قائمة قمران عن التأديب - عَلَى الأقل مرتين إلى תְּרוּמָה الشفاة: " في الأيام المقدسة المعينة للذكرى، سأباركه في المواسم بذبيحة (תְּרוּמָה) الشفاة" (1QS 10:6; Vermes, 76)، و "سأباركه بالتقدمات الخارجة من شفتيَ" (1QS 10:14; Vermes, 77).

٣. تستخدم **سب.** التعبيرين الأساسيين لتشير إلى תְּרוּמָה: (أ) ἀπαρχή، (#ي٥٦٩) الأول، باكورة (٣٩مرة)، و(ب) ἀφαιρέμα، الذي يحتفظ به كجزء اختياري (٢٨مرة). يرد التعبير الأول وليس الأخير في الع. ج. (انظر ع. ج. القسم ٢).

٤. هناك مقالة كاملة في **مشن.** مخصصة لـ Terumôt، ويستخدم التعبير ما يزيد عن ٦٠٠ مرة في المشنى (انظر Danby, 52-66 and his remarks in Appendix I, 797، #٤٨). الاهتمامات الأساسية حول (أ) كمية الإنتاج التي لابد أن يقدمها الشخص للكاهن من هذا الصنف (أي سدس أو ربع؛ Danby, 52n. 2)؛ (ب) قداسة التقديمات، التي تعني أنه ليس بإمكان أي شخص عادي أن يأكل من هذا النصيب المخصص من إنتاجهم؛ (ج) العلاقة بين العشور وתְּרוּמָה، تذهب العشور للاويين وعشر العشور من اللاويين إلى الكهنة كان תְּרוּמָה للرب (عد١٨:٢٦). هذِهِ الأخيرة من أكثر الأشياء إثارة في ضوء حقيقة أن مخطوطات قمران الخاصة بالْهَيْكَل مدت حصص الـ תְּרוּמָה ليس فقط للكهنة، وإنما للاويين جميعهم (انظر ب. ت جزء ١).

ع. ج ١. ربما تمدنا قائمة قمران عن التأديب والمقتبسة تحت ب. ت ٢ أعلاه، ببعض الخلفية الحرفية والرمزية للأجزاء الموجودة في عب ١٣:١٥، "فلنقدم به [يسوع المَسِيح] في كل حين لله ذبيحة التسْبِيح، أي ثمر شفاه معترفة باسمه".

٢. الكلمة اليونانية ἀπαρχήν، أول نتاج، باكورة، التي تستخدم كثيرًا في **سب.** للتعبير عن الكلمة العبَرِّيَّة תְּרוּמָה ترد ٩ مرات في الع. ج. وتشير إلى: (أ) المسيحيون كباكورة خدمة الإنجيل في أماكن محددة أو بصفة عامة (رو١٦:٥؛ ١كو١٦:١٥؛ ٢تس ٢:١٣؛ يع ١:١٨؛ رؤ ١٤:٤)؛ (ب) المسيحيون كالذين لديهم "باكورة الروح" (رو٨:٢٣)؛ (ج) رمزيًا، "جزء من العجين المقدم كباكورة" (أي اليَهُود) كونهم "مقدسين"، إذاً فإن "الأغصان" (أي المطعمين في الأمم) أيضًا "مقدسين" إذ اقترنوا بنفس شجرة الملكوت (رو١١:١٦؛ قارن عد١٥:١٩-٢١ لـ תְּרוּמָה أول عجين)؛ و (د) المَسِيح نفسه "كباكورة الراقدين" (١كو١٥:٢٠، ٢٣).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkarâ*] (علامة الذبيحة، #٢٦٠)؛ ← אִשֶּׁה [*'isseh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢)؛ ← אָשָׁמָה [*'asmâ*] (ذبيحة الإثم، #٨٧١)؛ ← זֶבַח [*zabah*] (مذبوح، ذبيحة، #٢٢٨٤)؛ ← חַטָּאת [*hatta't*] (ذبيحة الإثم، #٢٦٣٣)؛ ← טֶבַח [*tabah*] (مذبحة، #٣١٨٠)؛ מִנְחָה [*minhâ*] (هبة، مقدم، تقدمة، ذبيحة، #٤٩٦٦)؛ ← עֲשֵׂר مַ [*ma'aser*] (عشر، #٥١٣٠)؛ ← נָדַר [*nadar*] (نذر، نذرًا، #٥٦٢٣)؛ ← נוּף [*nûp* [1]] (يتحرك جيئة وذهابًا، ترديد، #٥٦٧٧)؛ ← נָסַךְ [*nasak* [1]] (يسكب، يكون مكرسًا، إراقة، #٥٨١٨)؛ ← עֹלָה [*'olâ* [1]] (ذبيحة المحرقة، #٦٥٩٢)؛ ← עֲרִיסָה [*'arîsâ*] (تقدمة العجين/ الوجبة، #٦٨٨١)؛ ← קָרְבָּן [*qorban*] (تقدمة، عطية، #٧٩٣٣)؛ ← שָׁחַט [*sa-hat* [1]] (مذبحة، #٨٨٢١)؛ ← שֶׁלֶם [*selem*] (ذبيحة السلامة، #٨٩٦٨)؛ ← תָּמִיד [*tamîd*] (تقدمة ثابتة، #٩٤٥٨)؛ ← תְּרוּמָה [*terûmâ*] (ضريبة، تبرع، #٩٥٥٦)؛ ← **هارون: لاهوت**؛ ← **تقدمة: لاهوت**؛ ← **كهنة ولاويين: لاهوت.**

البيبلوغرافيا

TWAT 7:425-34; G. A. Anderson, “Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT),” *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; J. P. Fokkelman, “*sdy trwmt* in II Sam 1:21a—a non-existent crux,” *ZAW* 91, 1979, 290-92; T. H. Gaster, “The Service of the Sanctuary: *A Study in Hebrew Survivals,” Melanges syriens offerts* J *Monsieur Rene Dussaud*, vol. 2, 1939, 577-82; J. E. Hartley, Leviticus, WBC, 1992; D. R. Hillers, “Ugaritic *snpt*,

'wave-offerings'," *BASOR* 198, April 1970, 42; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, "The Alleged Wave-Offering in Israel and the Ancient Near East," *IEJ* 22, 1972, 33-38 and reprinted in his *Studies in Cultic Terminology*, SJLA 36, 1983, 133-38; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; idem, "The Shoulder for the Levites," in Yadin, *The Temple Scroll*, 1983, 1:169-76; R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT III3, 1992; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٩٥٥٧(תְּרוּמִיָּה [t^{e}rûmiyyâ]، جزية، مساهمة)، ← #٩٥٥٧

٩٥٥٨(תְּרוּעָה [t^{e}rû'â]، إشارة [مِن جرسِ الإنذار]، صيحةُ [للبهجةِ])، ← #٩٥٥٨

٩٥٥٩(תְּרוּפָה [t^{e}rûpâ]، علاج، دواء)، ← #٩٥٥٩

9560 תִּרְזָה

תִּרְזָה [*tirzâ*]، شجرة غير معروفة (#٩٥٦٠).

ع. ق هذِهِ الكلمة من أصل غير معروف. إن توردها اللاتينية شجرة البلوط الأخضر أو شجرة أرْض منخفضة عَلَى ضفاف نهر (قا؛ الترجمات الجديدة NRSV, REB, NAB). يرد الاسم فقط في إش ٤٤:١٤ في قرينة صناعة التماثيل، وأيضًا ترد في KJV, NASB, NIV كالسَّرْو. يصف النَّبيّ في هذا النص صناعة التمثال باستخدام خشب من هذِهِ الشجرة وكذلك الإرز אֶרֶז (#٧٨٠)، وאַלּוֹן البلوط (#٤٧١)، لكنِ الترجمات الجديدة لا تستخدم السَّرْو هنا: NRSV شجرة أرْض منخفضة عَلَى ضفاف نهر؛ REB البلوط الأخضر؛ وNJPSV السَّرْو. يرجح تاناتش Tanach أنها تعني الشجرة المستوية.

أشجار: ← תָּמָךְ [*tamak*] (أشجار ضخمة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז [*'erez*] (أرز، #٧٨٠)؛ ← דֶּבֶק [*dabaq*] (صنوبر، #٨١٥)؛ ← אֵשֶׁל [*'esel*] (الطرفاء [شجرة نحيفة الأغصان]، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [*berôs*] (العرعر، #١٣٦٠)؛ ← לוּז [*lûz* ¹] (شجرة اللوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ [*'es*] (أشجار، شجرة، خشب، غابات، أعواد، #٦٧٧٠)؛ ← עֵץ [*'es*] (العرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [*sammeret*] (السنط) [شجرة-] قمة، #٧٥٠٠)؛ ← שָׁקֵד [*saqed*] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← שִׁקְמָה [*siqmâ*] (شجر الجميز [التين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [*te'assûr*] (السَّرْو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [*tamar* ¹] (شجرة النخيل، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [*tirzâ*] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**).

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

٩٥٦٤ (תָּרְמָה [*tormâ*]، سري، غدر)، ← #٨٢٢٨

٩٥٦٧ (תַּרְמִית [*tarmît*]، خداع، غش)، ← #٨٢٢٨

٩٥٦٨ (תֹּרֶן [*toren*]، سارية العلم، سارية)، ← #٦٣٩

9569 תַּרְעִית

תַּרְעִית [*tar'ît*]، **اسم.** اعتقاد (**ربط.** #٩٥٦٩).

ش. أ. ق سر.، **اسم.** فكر، رأي، مفهوم.

ع. ق إن قراءة **مس.** لمز١١٩:١١٨، "مَكْرَهُمْ بَاطِلٌ،" يعتبر دائمًا حشو، ومن ثم يعدل كثيرون **תַּרְעִיתָם** يعتبر المازوري، "مُعَامَلتهم الماكرة" إلى **תַּרְעִיתָם**، أفكارهم، معتمدين عَلَى **سب. سر.**، و جيروم. إلا أن Allen (*Psalms 101-150*, WBC, 1983, 138) زعم أن **مس.** يحمل مفهومًا جَيِّدًا، مشيرًا إلى أن **سب.** تترجم **תַּרְמִית** إلى ἐνθύμηνα، فكر، خطة، كما في إر٨:٥ و١٤:١٤. في هذا الصدد من الأفضل اتباع **مس.**.

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: ← אָזַן [*'azan* ²] (يقيس، يعتبر باهتمام، #٢٦٤)؛ ← בָּדָא [*bada'*] (يخترع، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [*higgayôn*] (تناغم، فكر، #٢٠٥٣)؛ ← זָמַם [*zamam*] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← חָמַס [*hamas* ²] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חָשַׁב [*hasab*] (يحصي، يحسب، يحسب رياضيًا، يفكر، خطة، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [*yeser* ¹] (إطار الذهن، نزعة، #٣٦٧١)؛ עָשַׁת [*'asat* ²] (يظن،يعتبر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [*sîhâ*] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [*se'ippîm*] (أفكار مقلقة، قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [*tar'ît*] (يظن، #٩٥٦٩).

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

٩٥٧٠ (תַּרְעֵלָה [*tar'elâ*]، يدور، مدهش)، ← #٨٣٠٢

9572 תְּרָפִים

תְּרָפִים [t^{e}rapîm]، (أ) تمثال صغير؛ (ب) قناع (مثل فقرات مختلفة؛ NIV آلهة/ أوثان/ عبادة الأوثان البيت، #٩٥٧٢). ربما يكون الاسم مفرد (قا؛ ١صم ١٣:١٩، ١٦) بالتقليد.

ش. أ. ق هناك أصل لغوي مقترح رغم أنه غير مؤكد، ويتضمن רָפָה، يكون ضعيفا (← #٨٣٣٢)، أو بالحيثية

tarpis روح، إرواح شريرة.

ع. ق. ١. يستخدم التعبير في محيط العبادة. في هو٣:٤-٥ كإسْرَائِيل المعَاقبة التي بلا حاكم (دَاوُد ملكهم ع.٥)، وبدون بنود عبادة يَهْوَهْ: ذبيحة (مذبح)، أعمدة، أفود، ترافيم (תְּרָפִים). في التاريخ التثنوي ترد هذِهِ الكلمات، وبعيدًا عن الترافيم، كانت تعبير تلك أدوات معيارية للأضرحة، رغم أنها مدانة من قبل الكاتب المتمركز حول أورُشَلِيم. بالمثل كان ضريح ميخا في قض ١٧:٥؛ ١٨:١٧، ١٨ (يحتمل ورود إضافات هنا)، و٢٠، بهم الأَفُودَ وَالتَّرَافِيمَ وَالتِّمْثَالَ الْمَنْحُوتَ פֶּסֶל וּמַסֵּכָה.

٢. في تك ٣١:١٩، ٣٤، ٣٥ تظهر תְּרָפִים كرموز للعشيرة، وقد تمنح حقوق شرعية القيادة للملك. كان حجمهم صغير بحيث يمكن إخفائهم تحت الشخص. إن كون المرأة في حالة طمث يُظهر كراهية الكاتب لهذا الشيء.

٣. في المقابل، في ١صم١٩:١٣، ١٦ كان الشكل كبيرا بحيث استطاع تزييف شكل رجل مغطى عَلَى السرير. تم اقتراح ترجمة " طبقات من الثياب (البالية)" هنا. تسخر هذِهِ القصة أيضًا من هذِهِ الأشياء؛ فما نفعها أيضًا؟ لا يرتبط الترافيم في المعنى ٢، ٣ بالأضرحة.

٤. يرتبط الشيء (مثل الأفود، لكن سلبيًا) بالعرافة: ١صم ١٥:٢٣؛ ٢مل ٢٣:٢٤ (أو هل الارتباط هنا بـ גִּלּוּלִים؟)؛ حز ٢١:٢١[٢٦]؛ زك ١٠:٢.

ب. ت تظل الكلمة مستخدمة، ولو بصورة غير منتظمة في الأدب المتأخر.

عبادة الأوثان:← אֱלִיל [*'elîl*] (كلا شيء، #٤٩٦)؛ ← אֲשֵׁרָה [*'aserâ*] (شيء خشبي يُعبد، أقطاب، معبود، #٨٩٥)؛ ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (صور، أصنام، #١٦٥٨)؛ ← דָּגוֹן [*dagôn*] (داجون، #١٨٣٧)؛ ← כְּמוֹשׁ [*kemôs*] (كموش [إله المؤابيين]، #٤٠١٩)؛ ← מֹלֶךְ [*molek*] (ملكوم، #٤٨٩١)؛ ← מַסֵּכָה [*masseka* [1]] (يطرح التماثيل، #٥٠١١)؛ ← מִפְלֶצֶת [*mipleset*] (شيء مروع، شيء مخيف، #٥١٤٥)؛ ← סֶמֶל [*semel*] (صورة، #٦١٦٦)؛ ← עָצָב [*'asab*] (صورة-إله، #٦٧٧٣)؛ ← עַשְׁתֹּרֶת [*'as-toret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦)؛ ← פֶּסֶל [*pesel*] (صورة تعبد، تمثال لإله، #٧١٨١)؛ ← תִּמֹּר [*tomer* [2]] (فزاعة/ مآتة، #٩٤٧٣)؛ ← תְּרָפִים [*terapîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢)؛ ← عبادة الأوثان: لاهوت.

البيبليوغرافيا

C. F. Burney, *The Book of Judges*, 2d ed., 1920; J. L. Mays, *Hosea*, OTL, 1969; J. A. Motyer, "Teraphim," *NBD*, 1253.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

9577	תַּרְשִׁישׁ

תַּרְשִׁישׁ [*tarsîs* [2]]، زبُرْجد؟ (#٩٥٧٧)

ع. ق ١. بحسب Zimmerli (83)، فإن ارتباط هذا الحجر الثمين بمصدره (أي، الكنوز الأسبانية) يثبت فائدة في إنشاء فئة محددة تختص بالحجر الكريم الذي يقصده الكاتب الكتابي. لُوحظ أن أسبانيا كانت تمنح نوعين من الأحجار الكريمة بصفة محددة، الفحم الأسود والتوباز [حجر كريم مختلف الأشكال والألوان] الذهبي. وبالمثل أيضًا يفضل Zimmerli الترجمة "التوباز الذهبي" حيث يرد التعبير في خر٢٨:٢٠؛ ٣٩:١٣؛ نش ٥:١٤؛ حز ١:١٦؛ ١٠:٩؛ ٢٨:١٣؛ دا ١٠:٦. في كل حالة تترجم "زبُرْجد" (قا؛ NEB "توباز" وNRSV "beryl").

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الأحجار الكريمة في ع. ق.، انظر אֹדֶם، أحجار ثمينة (# ١٣٨).

أحجار ثمينة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [*'odem*] (أحجار ثمينة، # ١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [*'ahlamâ*] (يشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [*'eqdah*] (beryl، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahat*] (أحجار ثمينة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bareqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יָהֲלֹם [*yaha-lom*] (أحجار ثمينة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yospeh*] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkod*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [*lesem* [1]] (أحجار ثمينة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*no-pek*] (أحجار نصف ثمينة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*soheret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*pitdâ*] (زبُرْجد، #٧٠٧٧)؛ ← ן [...] שְׁבוֹ [*sebô*] (حجر ثمين، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [*soham* [1]] (حجر ثمين، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [*samîr* [2]] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [*ses* [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [*tarsîs* [2]] (حجر ثمين، #٩٥٧٧).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [*halî* [1]] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [*harûzîm*] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [*tabba'at*] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [*kûmaz*] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [*misbesôt*] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [*nezem*] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נְטִפָה [*netipâ*] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [*'agîl*] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עֲדָה [*'adâ* [2]] (يزين شخص ما، #٦٣٣٥)؛ ← עֶכֶס [*'akas*] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← עֲנָק [*'anaq*] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [*penînîm*] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹנִים [*sawweronîm*] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [*samîd* [1]] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [*se'adâ* [1]] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [*rabîd*] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [*saharonîm*] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שְׁבִיס [*sabîs*] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר [*ser* [1]] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר [*tôr* [1]] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوغرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebräische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٩٥٨٢ (תְּשׂוּמֶה [*t^esûmâ*]، (وضع تحت رعاية شخص آخر)، ← #٥٠٣٨

9587 תַּשְׁבֵּץ

תַּשְׁבֵּץ [*tasbes*]، **اسم**. عمل متقلب (#٩٥٨٧)؛ מִשְׁבְּצוֹת [*misb^esôt*]، **اسم. جمع. مؤ**. أعمال متقلبة (#٥٤٠١)؛ שָׁבָץ [*sabas*]، دوخة (#٨٦٨٨)؛ مشتق من שָׁבַץ [*sabas*]، **بيعّل**. ينسج عمال، (← #٨٦٨٧).

ع. ق ١. معنى هذا الجذر غير مؤكد. علاوة عَلَى أن الاسم שָׁבָץ، من مساعدة صغيرة. يرى *HALAT* (1303) أن שָׁבָץ ترد مرة واحدة (من שָׁבַץ). ويصف هذا الاسم القبض عَلَى شَاوُل والسبب الذي من أجله إراد أن يُقتل (٢صم ١:٩) يمكن الرَّبط هنا مع كلمات تم تناولها قبلاً لو أن هناك فكرة اختلاط جذر، مما يؤدي إلى انزعاج شَاوُل الذي ارتبك أو تصلّب (قارن السرياني، الترجوم، واحتمال السبعينية). إلا أن القرينة تفضل معنى مثل الضعف (قا؛ Josephus, *Ant* 7, 3) أو التشنجات.

٢. ترد תַּשְׁבֵּץ مرة واحدة فقط، عندما تم وصف تفصيل الرداء الكهنوتي لرئيس الكهنة بـ תַּשְׁבֵּץ (خر٢٨:٤). يقترح *HALAT* (1656) ثلاثة احتمالات: (أ) رداء ذو أهداب (قا؛ **سب**. حاشية، NJPS)؛ (ب) ثياب ذات حواف مزينة؛ (ج) ثياب ذات خيوط قوية أو منسوجة بطريقة تبادلية (قا BDB, 990، أو عمل (مجدول)؛ من قِبَل أغلب الترجمات الإنجليزية). يستخدم الفعل في **بيعّل**. في التوصية عَلَى صناعة الرداء الذي من هذا النوع من الكتان النقي (שֵׁשׁ؛ خر ٣٩:٢٨)، بينما الأحجار الثمينة التي توضع في الصدرة تطوق بالذهب (اسم الفاعل **بُعَّل**.) في خر٢٨:٢٠. ترد מִשְׁבְּצוֹת ٩ مرات، جميعها في الخروج (بعيدًا عن مز ٤٥:١٣[١٤])؛ ٦ من بينهم في حالة نسج واندماج مع الذهب (מִשְׁבְּצוֹתזָהָב). تترجم מִשְׁבְּצוֹת من الذهب كحالة زخرفة الذهب (NRSV, NIV)، ورود ذهبية (REB, NAB)، إطارات من الذهب (NJPS).

ذهب: ← אוֹפִיר [*'ôpîr* [1]] (ذهب أوفير، #٢٣٤)؛ ← בֶּצֶר [*beser* [1]] (ذهب غير نقي ، #١٣٠٩)؛ ← זָהָב [*zahab*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חָרוּץ [*harûs* [1]] (ذهب، #٣٠٢١)؛ ← כֶּתֶם [*ketem*] (ذهب، #٤١٨٨)؛ ← סָגוּר [*sagûr*] (ذهب نقي، #٦٠٣٤)؛ ← פָּז [*paz*] (ذهب نقي، #٧٠٥٨)؛ ← צָרַף [*sarap*] (يسيل، يُشتم smelt، يصفى، #٧٦٧١).

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט [*'abnet*] (وشاح، خصوصًا الذي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפֹד [*'epod* [1]] (إفود، ثياب كهنوتية، أشياء خاصة بالعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*hosen*] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כָּהַן [*kahan*] (يقوم بواجبات الكهنة، #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*komer*] (كاهن وثني، #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lewî* [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migba'â*] (عصابة الرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָס [*mik-nas*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [*pa'amôn*] (جرس عَلَى ثياب الكَاهِن، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tasbes*] (أعمال مختلفة الألوان، #٩٥٨٧)؛ ← **هارون: لاهوت**؛ ← **كهنة ولاويين: لاهوت**

فيليب جينسون *Philip Jenson*

٩٥٨٨ (תְּשׁוּבָה [*t^esûbâ*]، يعود)، ← #٨٧٤٠

٩٥٩١ (תְּשׁוּעָה [*t^esû'â*]، خلاص)، ← #٣٨٢٨

9592 תְּשׁוּקָה

תְּשׁוּקָה [*t^esûqâ*]، **اسم**. رغبة، طلب، اشتياق لـ، ميل فطري (#٩٥٩٢) (*HALAT* 1658).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى الكلمة في السامية وفي المشنى العبرِّيَّة بمعنى الإلحاح، اشتهاء، دافع.

ع. ق يستخدم الاسم ٣مرات في ع. ق.، مرتين في التكوين ومرة في نشيد الأنشاد. وقد ولد هذا التعبير الكثير من المجادلات (قا Foh, 376-77)، لكن توافق الغالبية عَلَى أن الكلمة تؤكد عَلَى الاشتهاء، الرغبة، الإلحاح. في نش ٧:١٠[١١] هذا التعبير "بلا شك له معنى عاطفي إيجابي، يصف شعور الانجذاب المتبادل بين الحبيبين" (Hamilton, 201). ويحمل في تك ٤:٧ بلا شك معنى سلبي، حيث يصف شهوة الخطية التي تتربص، وفي استعداد تقفز لتسيطر عَلَى قايين. هي أشارة إلى القهر، والرغبة في هزيمة عدو.

ليس من جدال كثير حول هذِهِ الفقرة، إلا أن هناك جدال عَلَى ما إذا كان التعبير في تك٣:١٦ يحمل معنى سلبي أم إيجابي. هل اشتياق (תְּשׁוּקָה) المرأة تجاه زوجها يُثنى عليه كفضيلة أم رثاء يوصف تلاعبي؟ كثير من المفسرين يرون أن التعبير يحمل معنى أكثر إيجابية في هذِهِ الفقرة (قا Von Rad, 93; Holder, 40; Aalders, 108) وأخرين

أنه سلبي أكثر (قا Hamilton, 202; Cassuto, 165-66; Wenham, 81-82; Foh, 383). تقدم سوزان فاه Susan Foh أساسًا جَيِّدًا لدراسة أعمق. والنتيجة التي توصلت إليها هي أن الاشتياق هو جدال حول القيادة، هو استخدامًا سلبيًا، ويبدو أنه محتملاً في تك ٣:١٦.

ب. ت تستخدم **سب.** ἡ ἀποστροφή، يعود، أو صيغة هذا التعبير للثلاثة شواهد. تُقرأ ظاهريًا תְּשׁוּבָה (#٩٥٨٨) لـ תְּשׁוּקָה (Hamilton, 201;) قا. R Bergmeier).

رغبة، اشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، اشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת [ʼareset] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חָמַד [hamad] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي مالغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חֵפֶץ [hapes [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، اهتمام، #٢٩١١)؛ ← חָשַׁק [hasaq [1]] (رغبة، اشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יָאַב [ya'ab] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלָה [kaleh] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כָּמַהּ [kamah] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כָּסַף [kasap] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môras [2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← עָרַג [ʽarag] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שָׁאַל [sa'al] (يلتمس، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תָּאַב [ta'ab [1]] (رغب، تاق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tesûqâ] (رغبة، اشتياق، ميل فطري، #٩٥٩٢).

البيبلوغرافيا

G. Ch. Aalders, Genesis, 2, 1981; R. Bermeier, "Zur Septuagintaubasetzung von Gen 3:16," *ZAW* 79, 1967, 77-79; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part 1*, 1944; S. Foh, "What Is the Woman's Desire?" *WTJ* 37, 1974/75, 376-83; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, 1990; M. Hoder, *Tz'enah ur'enah, the Classic Anthology of Torah Lore and Midrashic Commentary*, tr. from Yiddish by Miriam Stark Zakon, 1983; G. von Rad, *Genesis*, OTL, 1972; G. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987.

ديفيد تالي *David Talley*

9593	תְּשׁוּרָה

תְּשׁוּרָה [tesûrâ]، **اسم.** عطية (يرد مرة واحدة في ١صم ٩:٧)، #٩٥٩٣).

ش. أ. ق جادل كاهين Cohen (24) حول أن תְּשׁוּרָה وتشتق من **عبر.** שׁוּר قياسًا عَلَى **أكد.** tamartu، عطية الترحيب، التي هي أصلاً من اشتقاق مشترك من amaru.

ع. ق يشير Paul (442-44) إلى תְּשׁוּרָה عَلَى أنها "أجر المقابلة" (قا؛ ١مل ١٤:٣؛ ٢مل ٤:٤٢؛ ٨:٨-٩). يعبر شَاوُل في ١صم ٩:٧ عن اهتمامه بأن ليس لديه أي هدية يقدمها للنبي صَمُوئِيل للمقابلة القادمة، مما يقترح أن إهداء هدية للنبي كانت مجاملة شائعة. هذه المجاملة أسيء استخدامها عبر تاريخ إِسْرَائِيل (إر٦:١٣؛ ٨:١٠؛ مي ٣:٥، ١١).

عطية : ← אָהַב [ʼahab] (هبة الحب، بهجة، #١٧٢)؛ ← זָבַד [zabad] (يمنح، #٢٢٧٢)؛ ← מָגַן [magan] (يوزع، #٤٤٨١)؛ נָדָן [nadan [2]] (هبة، أجور الحب، #٥٦٢١)؛ ← נָתַן [natan] (يعطي، هدية، يمنح، #٥٩٨٩)؛ ← סָכַר [sakar [2]] (تسليم، #٦١٢٧)؛ ← צָבַט [sabat] (يعطي، #٧٣٨١)؛ שָׁחַד [sahad] (يعطي هبة، #٨٨١٥)؛ ← שַׁי [say] (هبة، هدية، #٨٨٥٦)؛ ← שַׁלְמֹנִים [salmonîm] (هبة، #٨٩٨٨).

البيبلوغرافيا

H. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978; S. Paul, "1 Samuel 9:7: An Interview Fee," *Bib* 59, 1978, 542-44.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٩٥٩٥ (תְּשִׁיעִי [tesî'î]، تاسع)، ← #٩٥٩٦

9596	תֵּשַׁע

תֵּשַׁע [tesa]، **اسم.** تسعة (عدد أصلي)، تاسع (#٩٥٩٦)؛ תְּשִׁיעִי [tesî'î]، صفة. تاسع (رقم ترتيبي) (#٩٥٩٥).

ش. أ. ق هناك أدلة قليلة تثبت أن تسعة هو رقم هام في العَالَم السامي. يصور لاهوت الخلق في هيليوبوليس بمِصْر (*ANET*, 3-4) أصل الآلهة التسعة لـ Ennead، التي كان أتون-رع إله الشمس رئيسًا لها. واعتبرت Ennead فيمابعد إلهًا منفردًا.

ع. ق تظهر تسعة بشكلٍ نادر، إلا أنها تتضح كواحد أقل من عشرة في تسعة أعشار في نح ١١:١. كانت سني حياة سارة التسعين (تك١٧:١٧) أكثر بعشرة سنين من عمر شيخوخة العجوز الذي هو ثمانون، وبالتالي يتضح استحالة الإنجاب.

ب. ت ترد تسعة نادرًا في **أدب قمر.** ولديها أهمية لاهوتية مستقلة قليلة.

ع. ج في ع. ج. قد يتميز شخص من تسعة في مجموعة من عشرة (لو١٧:١٧)، أو واحد من ٩٩ في مجموعة من ١٠٠ (مت ١٨:١٢-١٣).

أرقام: ← אֶחָד [ʼehad] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [ʼelep]

[2 (ألف، قوة عسكرية، #٥٤٧)؛- ← אַרְבַּע [1 'arba‘] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [hames] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [1 me'â] (مائة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [‘eser] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [rebabâ] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [1 seba‘] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [salos, selosah] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [semoneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [senayim] (اثنين، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [1 ses] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tesa‘] (تسعة، #٩٥٩٦).

ترقيم، تعداد: ← כָּסַס [kasas] (يحسب، يوزع، #٤٠٨٢)؛ ← מָנָה [1 manâ] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← סָפַר [sapar] (يعد، رقم، يحسب، يتمرز، #٦٢١٨)؛ ← פָּקַד [paqad] (رقم، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوغرافيا

Jastrow 2:1704-5.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

القاموس الموضوعي

أ

298	אָחָז

آحَازُ (אָחָז [ʼāḥāz] #٢٩٨).

ع. ق المَعَارك السياسية والاخفاقات الأدبية لآحَازُ، مَلِكُ يَهُوذَا (← مِنْ ٧٣٥ - ٧١٥ ق. م، تعد شهادة لصعوبة الظروف المحيطة به وعجزه عَن الاتكال عَلَى الله وقت الشدة. وبالرغم مِنْ أن تفاصيل حكمه وردت فِي ثلاثة أسفار (٢مل ١٦: ١ - ٢٠؛ ٢أخ ٢٨: ١ - ٢٧؛ إش ٧ - ٨)، غير أن عددًا مِنَ المشاكِلِ التاريخية المتعلقة بطول مُدَّة حكمه تتعلق بالطرق المختلفة لحساب عدد الأحداث المتشابكة التي وقعت أثناء هذه الفترة (قا؛ . Hobbs, *2 Kings*, 1985, 212). فبعد وصول آحَازُ إلَى الحكم بفترة وجيزة، رفض الانضمام إلَى التحالف المناوئ للأشوري والذي يضم رصين مَلِك آرام وفقح مَلِك إسْرَائيل (← الحرب الأشورية - الأفرايمية: لاهوت). وكان مِنْ نتيجة ذلِكَ أن تعرضت يَهُوذَا لهجوم جيوش هذه الأمَم، كما تعرضت أيضًا لهجوم الفِلِسْطِينِيِّينَ (٢أخ ٢٨: ١٨)، والأدُومِيِّينَ (٢٨: ١٧) وكان ذلِكَ حوالَي سنة ٧٣٤ - ٧٣٢ ق. م. وقد قُتل فِي المَعْرَكة مَا يزيد عَلَى ١٢٠,٠٠٠ محارب، وتم أسر مَا يزيد عَن ٢٠٠,٠٠٠ شخص، وسقطت كُلّ المُدُنِ باستثناء أورُشَلِيمَ سقطت فِي أيدي الجيوش الغازية (٢٨: ٦ - ٨). وقد فَسَّر كاتب سِفرِي أخبار الأيَّام، والنَّبِيّ عُودِيدُ (٢٨: ١ - ٥ و٩) هذه الهزيمة العسكرية تفسيرًا لاهوتيًا، واعتبراها عقابًا مِنْ الله وتأديبًا إلهيًا لأن آحَازُ عمل الشر فِي عيني الرَّبّ. يعقد سِفرا أخبار الأيَّام مقارنة واضحة بين الممارسات الشريرة لملوك إسْرَائيل وآحَازُ واتباعًا لنهجهم صنع آحَازُ أوثانًا للبَعْلِ، وقدم الذبائح والبخور عَلَى المرتفعات الخاصة بعبادة البَعْلِ، وعبر أبنائه فِي النَّار فِي وَادِي بَنِي هِنُّومَ (لعلها عبادة مُولَك، قا؛ ٢مل ٢٣: ١٠)، وبنى مذابح لإله غريب عَلَى سطح بَيْتَه، (٢مل ٢٣: ١٢). وكان مِنْ نتيجة أعمال آحَازُ أن تدهورت العلاقات بين المَمْلَكَةِ الشمالية فِي إسْرَائيل، ومملَكة يَهُوذَا فِي الجنوب والتي أقيمت فِي أيام أبيًّا (٢أخ ١٣): أمَّا الآن، فإن يَهُوذَا، وليست إسْرَائيل، هي التي أدينت لعبادة الأوثان، وقد لقيت هزيمة عسكرية، وقد سُببت جزئيًا (Williamson, 343-44) (أخبار الأيَّام: لاهوت).

لم يركز إشَعْيَاءَ عَلَى خطايا آحَازُ قبل الحرب الأشورية - الأفرايمية، أو عَلَى الهزيمة المُريعة لجيش يَهُوذَا، بل ركّز عَلَى وعد الله المدهش بأنه سيحمي يَهُوذَا مِنْ أعدائها، والَّذِي خطط للإطاحة بآحَازُ وتنصيب ابْنَ طَبْئِيلَ مَلِكًا جديدًا (إش ٧: ٤ - ٨). ولقد شجع إشَعْيَاءَ آحَازُ المَلِك عَلَى الإيمان بوعد الله، وأن يضع ثقته فِي الله مِنْ أجْلِ الخلاص حَتَّى لا يهزم (٧: ٩). وقد تمت مواجهة آحَازُ بالأسئلة الرئيسية المتعلقة بالإيمان، هل الله، رَبَّ الجُنُودِ (←) أقوى مِنْ جيوش هذه الأمَمِ؟ وهل مواعيده بحمايتنا صادقة؟ وهل سيتدخل الله حقًا فِي أحداث التاريخ، أم أنه سيسمح لهذه الأحداث بأن تعمل طبقًا لخطط البشر؟ وكان خوف آحَازُ مِنْ أعدائه أعظم مِنْ خوفه مِنَ الله. ولم يكن عمله قناعة تامة بأن الله سيكون أمينًا. بل إنه رفض عرضًا بعمل مَعْجِزة لإثبات صحة كلمة الله مِنْ خلال إش (٧: ١٠ - ١٢). فهو فِي ضعفه فشل فِي أن يثق فِي الله، واعتمد عِوَضًا عَن ذلِكَ عَلَى قوة تَغْلَث فَلاسِرَ الثالث المَلِك الأشُورِي (←) فِي أن يخلصه مِنْ جيوش سوريا وإسْرَائيل (٢مل ١٦: ٧ - ٩). وبناء عَلَى ذلِكَ أعلن إشَعْيَاءَ الدينونة التي سيعاقبه بها الله (٧: ١٧: سوف يدمر الأشُورِيون يَهُوذَا) هذا مِنَ الناحية السلبية. أمَّا مِنَ الناحية الإيجابية فأعلن عَن رجاء مستقبلي (٧: ١٤، سوف يولد شخص اسمه عِمَّانُوئِيلَ "الله مَعَنا"). وقارن إشَعْيَاءَ بين افتقار آحَازُ إلَى الإيمان، والاستجابة الإيجابية وقيادة حَزَقِيَّا التي تتسم بالتقوى (← فِي قصة حَزَقِيَّا (إش ٣٦). لقد فشل آحَازُ فِي الإيمان بِالله (إش ٧)، فِي حين أن حَزَقِيَّا وعَن طيب خاطر وضع ثقته كليا فِي الرَّبّ فِي أزمة مماثلة واجهها مِنَ الناحيتين العسكرية والدولية (Oswalt, *Isaiah 1-39*, 1986, 55, 630). (← إشَعْيَاءَ: لاهوت).

بعد أن جاء الأشُورِيون وأنقذوا آحَازُ مِنْ سوريا وإسْرَائيل (٢مل ١٦: ٩) أصبحت يَهُوذَا ذليلة خاضعة لأشُور وأجبرت عَلَى دفع جزية كبيرة، بعضها كان مِنَ الهيكَلِ (٢أخ ٢٨: ٢٠ - ٢١). وفِي وقت لاحق توجه آحَازُ إلَى دِمَشْق ليعلن خضوعه لتغلث - فلاسر، وأثناء تواجده هناك، قدم الذبائح لآلهتهم فِي مذبح رائع جميل لأن هذه الآلِهَة - كما قيل - حققت لآحَازُ النصر عَلَى أعدائه (٢مل ١٦: ١٠ - ١٨؛ ٢أخ ٢٨: ٢٢ - ٢٥). وقام آحَازُ— سواء برغبته الخالصة، أو تحت الضغط (قا؛ J. W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 1973, 5-12) وطلب مِنْ أوريَّا الكَاهِنِ أن يبنِي نسخة طبق الأصل مِنْ ذلِكَ المَذْبَحِ فِي حرم هَيكَلِ أورُشَلِيمَ. ثم أعاد ترتيب بعض المَذَابِح التي كانت قائمة فِي ذلِكَ الحين وأزال بعضها، بل وأغلق الهَيكَلِ نفسه، وبنى هياكل لآلهة غريبة فِي كافة مدن يَهُوذَا. وهذا جرّ الأمة إلَى ارتداد عظيم وأثار عليها غَضَب الله. وعَلَى الرغم مِنْ كُلّ شرور آحَازُ، إلا أن ابْنِهِ حَزَقِيَّا كان مَلِكًا تقيًا، قام بهدم مذابح الأوثان فِي أورُشَلِيمَ، وأعاد فتح الهيكَلِ وقاد الشَعْب إلَى نهضة روحية عظيمة (٢أخ ٢٩). (← أشُورَ، أخبار الأيَّام: لاهوت).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "Historian and Prophets," *SEA* 33, 1968, 18-54; idem, "The Biblical Interpretation of the Reigns of Ahaz and Hezekiah," *Studies in the Religious Traditions of the Old Testament,* 1987, 181-92; M. Cogan, "The Ahaz Altar," *Proceedings of the Sixth World Con-*

gress of Jewish Studies, 1977; M. E. W. Thompson, *Situation and Theology: Old Testament Interpretation of the Syro-Ephraimite War, 1982*; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

غاري في. سميث *Gary V. Smith*

281 אַחְאָב

آخَابُ (אַחְאָב [ʼaḥʼāb] مَلِكُ إِسْرَائِيل # ٢٨١.

آخَابُ مَعْناها "أخو الأبّ"، وطبقًا لما يقوله نوث (Noth (230، لم يكن مِنْ أصل إِسْرَائِيلي. وقد يَكُونُ الاسْمُ هو اسْمَ عرش يُشير إِلَى أن الأمير مشارك لأبيه فِي الحكم (Gray, 367).

خلف آخَابُ أباه عُمْري كَمَلِك عَلَى إِسْرَائِيل (١مل ١٦: ٢٨- ٢٢: ٤٠؛ ٢أخ ١٨: ١ - ٣٤؛ مي ٦: ١٦) وذلِكَ سنة ٨٧٤ ق. م (Corney, 78)، وَدَامَ مُلْكُهُ عَلَى إِسْرَائِيلَ (١مل ١٦: ٢٩) فِي السَّامِرَةِ اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ سَنَةً.

١. **العلاقاتُ الدوليةُ.** ورث آخَابُ مَمْلَكَةً مستقرة وكان عليه بصفة رئيسية أن يحفظ وَيُطوِّر مَا بدأه أَبُوه. وقد دعم التحالفات مَعَ الصِّيدُونِيِّينَ وَيَهُوذَا وربما مَعَ مِصْر أيضًا. وكان مِنْ شأن زواجه مِنْ إِيزَابَلَ ابْنَةَ أَثْبَعَلَ (١مل ١٦: ٣١) دعم التحالف بين إِسْرَائِيل والصِّيدُونِيِّينَ. وهذا التحالف المفيد الَّذِي بدأه أَبُوه عُمْرِي أتاح لإِسْرَائِيل الوصول إِلَى التجارة الفينيقية فِي البحر الأبيضِ المتوسط. وكان ثمة زواج دبلوماسي آخر، وهو زواج ابنته عَثَلْيَا (٢مل ٨: ١٨، ٢٦) مِنْ يَهُورَامُ مَلِك يَهُوذَا الأمر الَّذِي نجم عَنه قيام علاقات سلمية مَعَ يَهُوذَا. كما أن العلاقات مَعَ مِصْر إنَّ الروابط مع مِصْر مؤكدة بعد العثور عَلَى زهرية مِنْ المرمر عليها بقايا مِنْ زخارف تحمل صورة أوسوركون الثاني Osorkon II (Kitchen, 324).

وبعد أن اعتلى آخَابُ العرش، تغلب عَلَى بَنْهَدَدُ وقواته الآرامية فِي المَعَارك التي جرت فِي السَّامِرة وأفيق (١مل ٢٠). وقد نجح فِي أن يُحوِّل دفَّة الأمور لصالحه وعقد مَعَاهدة مَعَ بَنْهَدَدُ (١مل ٢٠: ٣٤). أمَّا التهديد المتزايد مِنْ قبل أَشُّورَ فلربما كان السببَ الرئيسي الَّذِي دفعه لِعقد هذه المَعَاهدة لأَنَّهُم بعد ذلِكَ انضموا إِلَى القوات التي حاربت شلمِنْاصر الثالث سنة ٨٥٣ ق. م (Oppenheim, 278-79).

طبقًا لنقوش مِيشَعُ (Mesha Inscription (line 6 واصل آخَابُ سيطرة إِسْرَائِيل عَلَى موآب، غير أن موآب تحدت هذه السيطرة فِي وقت لاحق (line 5-10؛ قا؛ Ullendorff, 196). وقد حدث هذا العصيان المسلح أثناء حكم يَهُورَامُ بْن آخَابُ (٢مل ٣: ١ - ٢٧، قا؛ Smelik, 90-91, and Dearman, 169-70).

مَعَارك آخَابُ الأخرى. فِي حولياته عَلَى المسلة السوداء يذكر شلمِنْاصر الثالث أنه حارب ضِدَّ تحالف مِنْ الملوك الكَنْعَانيين فِي مَعْركةِ قرقر سنة ٨٥٣ ق. م. ومِنْ بين أعضاء التحالف آخَابُ مَلِكُ إِسْرَائِيل وهدد عزر مَلِك دِمَشْق (Oppenheim, 278-79). وبالرغم مِنْ أن هذا التحالف نجح فِي إيقاف الزحف الأشُّورَيّ إِلَى حد مَا، إلا أنه لم يستمر إلا أثناء التهديد الَّذِي واجهه التحالف مِنَ الأشُّورَيين (Soggin, 220).

٢. **السياسة الدينية.** طبقًا للعادات التي سادت مِنْذ عهد سُلَيْمَانَ، كان للمَلِكة مَعْبَدًا خاصًا بها لعبادة البَعْل (١مل ١١: ١ - ٨، انظر ١٦: ٣١ - ٣٣). ولم يتم العثور عَلَى بقايا حقيقية لمذبح أو مَعْبد فِي مَدِينَة السَّامِرة. ولِذلِكَ اقترح يادين (Yadin (1978, 129 أن ذلِكَ كان فِي أَرْض السَّامِرة عَلَى جَبَلِ الْكَرْمَلِ. ومَعَ ذلِكَ فقد كان لزواج آخَابُ مِنْ إِيزَابَلَ تأثيره السلبي عَلَى الحَيَاة الدينية فِي إِسْرَائِيل لأن إِيزَابَلَ عززت عبادة البَعْل فِي إِسْرَائِيل. وعَلَى الرغم مِنْ أن السياسة الدينية التي اتبعها العُمْريون. كانت تنحاز لعبادة بَعْل، إلا أن الأسْمَاء التي تعكس التجلي الإلهي التي أطلقها آخَابُ عَلَى أبنائه توحي بأنه كان لا يزال يهويًا (-Jagers ma, 199; Parzen, 78-79; Ahlstrm, 588). ومما يجدر ذكره أنه فِيما كان نفوذ إِيزَابَلَ يتعاظم كانت علاقة آخَابُ بأَنْبِيّاء الرَّبّ تتدهور بشكل متنام. وهذا بدوره أدى إِلَى مواجهات متكررة مَعَ إِيلِيَّا، وقد وصلت إِلَى ذروتها فِي المَعْركة مَعَ كهنة الْبَعْلِ التي جرت عَلَى جَبَلِ الْكَرْمَلِ (١مل ١٧ - ١٩). وبالرغم مِنْ أن إِيلِيَّا قد انتصر باسْمَ يَهْوَهْ، إلا أنه اضطر للهرب مِنْ غضب إِيزَابَلَ (١٩: ٢).

٣. **برامج البناء.** كان مِنْ شأن الازدهار الَّذِي تولد عَن السياسات التي اتبعها العُمْريون أن وفرت لآخَابُ الوسائل التي تمكنه مِمواصلة تطوير برامج البناء التي قدمها عُمْري (-Pien aar, 153-55). وكان مِنْ بينها قَصْرُ الْعَاج فِي السَّامِرَة (-Ken yon, 71-89) والمُدُن الحصينة (١مل ٢٢: ٣٩)، مَعَ أنظمةِ إمدادِ المياه الفعّالة فِي مَجِدُّو وحاصور (-Yadin, 1975, 227 47).

وتشير أحداث عديدة إِلَى ابتعاد آخَابُ تدريجيًا عَن عبادة يَهْوَهْ والعهد. ومِنْ أمثلة ذلِكَ موضوع نَابُوت. أراد آخَابُ أن يمتلك كَرْمَ نَابُوتَ ليحوله إِلَى مزرعة خضار. وحين رفض نَابُوتَ التَخلي عَن كرمه. اعترف آخَابُ، عَلَى مضض، بحقه فِي ذلِكَ. ولكن إِيزَابَلَ لم تستطع تَقَبُّل ذلِكَ، إذ أنها جاءت مِنْ بلاد تخضع فِيها الحقوق الفردية لرغبة المَلِك. وعَلَى ذلِكَ دبرت إِيزَابَلَ قتل نَابُوتَ ليأخذ آخَابُ الكرم (Pfeiffer, 23). وفِيما كان آخَابُ يتأهب للاستيلاء عَلَى الكرم، إذ بإِيلِيَّا النَّبِيّ يظهر بطريقة دراماتيكية (Gray, 442) ونطق بدينونة الله عليه (١مل ٢١: ١٧ - ٢٥). ومِنْ الجلي أن اللعنة التي نطق بها كانت مرتبطة بانتهاك شروط العهد، لأَنَّهُ مِنْ الواضح أن العبارات التي استُخدمت (٢١: ٢٣ - ٢٤) تذكرنا باللعَنات التي تتضمنها المَعَاهدات التي تنتمي إِلَى هذه الفترة (Hillers, 69؛ قا؛ تث ٢٨: ٢٦). وفِيما بدت توبة آخَابُ أنها توبة حقيقية (Gray, 443) فقد حلت دينونة الله عَلَى نسله "لاَ أَجْلِبُ الشَّرَّ فِي أَيَّامِهِ، بَلْ فِي أَيَّامِ ابْنِهِ أَجْلِبُ الشَّرَّ عَلَى بَيْتِهِ" (١مل ٢١: ٢٩؛ قا؛ ٢مل ٩: ١٤ - ٢٨).

وإذ تحالف آخَابُ مَعَ يَهُوشَافَاطَ فمِنْ ثَمّ شن حملته الأخيرة ضِدَّ سوريا عَند رَامُوتَ جِلْعَادَ (١مل ٢٢). وكانت تقوى يَهُوشَافَاط الشخصية وطاعته لِيَهْوَهْ واضحة جلية فِي طلبه النصيحة مِنْ نَبِيّ الرَّبّ (٢٢: ٧). أمَّا آخَابُ، فإنه عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، لم يتأثر بكلام مِيخَا وطلب مشورة أَنْبِيّاء آخرين، وكان صِدْقِيَّا المتحدث باسْمَهم، الَّذِي تَنَبَّأ بالنجاح (٢٢: ١١ - ١٢). وفِي

مَعَارضته لمِيخَا، الَّذِي كان مُعارضًا لهذه الحملة (٢٢: ١٧)، كانت لدى آخَابُ قناعة لدرجة العَناد بالسيادة السياسة عَلَى النبوة (De Vries, 45؛ قا؛ ٢٢: ١٣ - ١٦). بالرغم مِنْ الرأي السلبي الَّذِي أدلى به نَبِيّ يَهْوَه، أثبت آخَابُ أنه محارب شجاع فقد حارب فِي المَعْرَكة حَتَّى الموت (٢٢: ٣٥).

٤. **خاتمة**. كان آخَابُ رجلَ دولةٍ ومخططًا استراتيجيًا متمكنًا، دعم استقلال إِسْرَائِيل وسيادتها (Kittel, 239) وذلِكَ بتطوير السياسات التي كان قد بدأها أَبُوه. وتشهد الحفريات الأثرية فِي الْمُدُن المختلفة ذات العلاقة تشهد للأناقة والتخطيط الاستراتيجي اللتين كانت تتسم بهما الحقبة العُمْرية. ومما يُوسف له، وكما كان الحال بالنسبة لأبيه، فقد كان مِنْ شأن موقفهم المتساهل (١مل ١٦: ٣١ - ٢٤) تجاه عبادة الْبَعْل (Pienaar, 157) أن أدت هذه السياسات إِلَى مقاومة نبوية. موقفهم المخفف (١ مل ١٦:٣١-٣٤) نحو طائفة بعل (بينَار، ١٥٧)، هذه السياساتِ أدّتْ إلى المقاومةِ النبويةِ. إنه لأمر مُمتع مُلاحَظَة أن التلمود يتخذ مِنْ آخَابُ موقفًا أكثر إيجابية. وكان مَعَلمو اليهود يعرفون بخطاياه، غير أنهم أقرّوا بمهارته العاليةِ أيضًا كخبير عسكري ومَلِك (Waldman, 47).

البيبلوجرافيا

G. W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, 1993; J. Bright, *A History of Israel*, 1984; idem, *The Kingdom of God*, 1953; R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab*, 1970; J. A. Dearman, "Historical Reconstruction and the Mesha Inscription," in A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, 1989; S. J. De Vries, *Prophet Against Prophet*, 1978; J. Gray, *I & II Kings*, 1970; D. R. Hillers, *Treaty Curses and the O. T. Prophets*, 1964; H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period*, 1978; K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament*, 1971; K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1973; R. Kittel, Geschichte *des Volkes Israel*, zweiter Band, 1925; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 1987; J. M. Miller & J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; L. Oppenheim, "Babylonian and Assyrian Historical Texts," in J. B. Pritchard (ed.), *ANET*, 1969; H. Parzen, "The Prophets and the Omri Dynasty," *HTR* 33, 2:69-96, 1940; C. Pfeiffer, *The Divided Kingdom*, 1967; D. N. Pienaar, "The Roll of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty," *JNSL* 9, 1981, 151-58; K. A. D. Smelik, *Converting the Past: Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, 1992; A. Soggin, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, 1993; E. Ullendorff, "The Moabite Stone," in D. W. Thomas, *DOTT*, 1958, 195-98; N. M. Waldman, "Ahab in Bible and Talmud," *Judaism* 37:41-47, 1988; Y. Yadin, "The 'House of Ba'al' of Ahab and Jezebel in Samaria, and That of Athalia in Judah," *in Archaeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon*, P. R. S. Moorey & P. J. Parr, eds., 1978, 127-63; idem, *Hazor, The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, 1975.

دي. إن . بينَار *D. N. Pienaar*

134& 2558 אָדָם³ & חַוָּה²

آدَم وحَوَّاء

آدَم (אָדָם³ [*'ādām*³]، #١٣٤) حَوَّاء (חַוָּה² [*ḥawwâ*²]، #٢٥٥٨).

ش. أ. ق التركيب العامّ للمادّة فِي تك ١-١١ يَجِدُ متوازياته الأقربَ فِي قصة الطوفان السومرية وقائمة الملوك السومريين، وفِي ملحمة أتراحشيش Athrahasis epic، ويرجع تاريخهم كُلهم إِلَى سنة ١٦٠٠ ق. م أو إِلَى مَا قبل ذلِكَ. وهنا، نجد أن التقييم الأخلاقي ليس له وجود تقريبًا، والجنس البشري يأتي فِي المقام الأوَّل خادمًا للآلهة. ومِنْ بين الكتابات الغزيرة، نوصي فِي هذا الشأن بقراءة: برتراند، هس، جاكوسون، لامبارت وميلارد، وفان ستيرز Bertrand, Hess, Jacobsen, Lambert and Millard, Van Seters.

ع. ق ١. آدَم. كُلْمة آدَمَ אָדָם قد تعَني إِنْسَانٍ/ الجنس البشري (← #١٣٢) فِي مَعْناها العام، أو قَد تشير إِلَى الإِنْسَان الأوَّل. فِي تك ١ - ٣ وفِي مَعْظم الحالات تأتي مسبوقة بأداة التعريف فِي عبر. كت.. وعَلَى ذلِكَ فإن ترجمة "الإِنْسَان" بمَعْنى "الجنس البشري" قد تكون هي المفضلة حَتَّى لو كانت الإشارة إِلَى شخص واحد. لأن آدَمَ، بصفته أوَّل إِنْسَان خلقه الله، فإنه بذلِكَ يُمثِّل الجنس البشري بأجمَعَه. وفِي مكان آخر فِي ع. ق نجد أن אָדָם أو הָאָדָם تأتي دائمًا بمَعْنى "الجنس البشري" أو "إِنْسَان" (مز ٣٢: ٢؛ أم ٢٨: ١٧؛ جا ٥: ١٨). وهذا المفهوم ليس قاصرًا عَلَى الإِسْرَائِيليين وحدهم. فهو يشير دائمًا إِلَى أن وضع الجنس البشري (الإِنْسَان) كمخلوق يعتمد عَلَى الله وهو مسئول أمامه (مز ٨؛ فِي حز؛ بَنِي آدَمَ בֶּן אָדָם).

أصل إشتقاق الكُلْمة آدَمَ אָדָם؛ غير مؤكد. فِي تك ٢: ٧؛ ٣: ١٩ صلة ضمنية مَعَ אֲדָמָה (تُرَاب #١٤١). عَلَى مَا يبدو، أنها تشير إِلَى تربَة الحقل التي يغلب عليها اللون الأحمر المائل للون البُنِي (قا؛ الفعل אָדַם، يَحمرُّ #١٣١).

٢. **الوضع الأصلي**. خلق الله (בָּרָא) الإِنْسَان الأوَّل عَلَى صورته (צֶלֶם) وكشبهه (דְּמוּת) فِي الْيَوْم السادس. جَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ آدَمَ مِنْ تُرَاب (אֲדָמָה) الأَرْضِ، وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ (נִשְׁמַת חַיִּים) فَصَارَ آدَمُ كَائِنًا حَيًّا/ نَفْسًا حَيَّةً (נֶפֶשׁ חַיָּה) (انظر تك ٦: ٣ و١٧، ٧: ١٥). ولا يتميز الإِنْسَان عَن الحيوان بامتلاكه نَفْسًا נֶפֶשׁ (← #٥٨٨٣) وروحًا רוּחַ (← #٨١٢٠) لأن الحيوانات تمتلك هذه أيضًا. لكن التمييز نجده بالأحرى فِي فكرة أن الإِنْسَان خُلق عَلَى صورة الله (١: ٢٦ - ٢٨). وهذا المفهوم توضحه حقيقة أن البشر عُينوا ليتسلطوا عَلَى الأَرْض والحيوانات. ويبين مَا جاء فِي ٢: ١٥ - ١٩ أن الأمر يتضمنُ الآتي: عَلَى الإِنْسَان أن يعمل (עָבַד) وَيَحْفَظَهَا (שָׁמַר) جنة عدن، وأن يسمي الحيوانات، وأن يطيع الله طوعًا. وإذا أخذنا هذه الأمور فِي الاعتبار، فمِنْ ثم يمكننا النظر إِلَى الإِنْسَان عَلَى أنه يشبه نائب مَلِك ووَلّاه الله عَلَى الخليقة (انظر مز ٨، Wenham, 30-32)، وكذلِكَ لآراء

أخرى). والإنسان (الجنس البشري) باعتباره ممثلاً لله عَلَى الأرض، فليس مسموحًا له وهو يقوم بمهمته أن يَكُونُ مُخربًا أو مدمرًا. عليه أن يعمل (تك ١: ٢٨، ٢: ١٥) وعليه أن يأكل مِنْ ثمار الأرض (١: ٢٩)، ولم يُسمح بأكل لحم الحيوانات إلا فيما بعد العهد الذي قطعه الله مَعَ نُوح (تك ٩: ٢ - ٣)، وهذا التصريح كان مُعرَّضًا للإلغاء بعد ذلِك، إذا مَا أخذت بعض النبوءات فِي الحسبان (إش ١١: ٧؛ إلخ). وبعد أن طرد الإنسَان مِنْ جنة عدن، لم يُترك لحاله ككائن مستقل. إنَّما، ظلت له قيمة خاصة، حيث يحتل موضعًا خاصًا أمام الله (Jnsson).

٣. **حَوَّاء**. خلق الله امْرَأَة لآدَمَ. وكانت مناسبة له، وبوسعها أن تكون له مُعِينًا (تك ٢: ١٨). وقد خلقها الله مِنْ ضلع/ جنب (צֵלָע) آدَمَ، وهذه دلالة عَلَى الصلة القوية بينهما. والرجل (אִישׁ)، أي آدَمَ دعاها امْرَأَة (אִשָּׁה). وتم اعتبار هذه العلاقة بحسب (تك ٢: ٢٤) أساس الزواج مِنْ امْرَأَة واحدة فقط. وفِي تك ٣: ٢٠ سُميت المرأة حَوَّاء (חַוָּה) وهو اسمٌ مرتبط بكلمة חָיָה (حي). وعَلَى الرغم مِنْ أن حَيَاة الإنسَان سوف تنتهي، إلا أن الذرية ستحيا ("لأنَّهَا أم كُل حي"). وتم التمتع ببركة الله بميلاد الابن الأوَّل (تك ١: ٢٨؛ ٤: ١). ويشير سِفر التكوين إِلَى أن آدَمَ وحَوَّاء هما أصل البشر جميعًا.

٤. **السقوط**. وإذ خدعت الحية أبَوينا الأوَّلين فمِنْ ثم أكَلا مِنْ الشجرة المُنهيّ عَنها. والإنسَان، الَّذِي كان يعيش بحسب فكر الله، أصبح يعيش الآن بحَسب فكره الذاتي. والرغبة فِي المَعرفة والتساوي مَعَ الله طغتا عَلَى الطاعة. وكانت النتيجة المباشرة لِذلِكَ هي الخوف مِنْ الله وإدراكهما أنهما عريانان (جسديًا وروحيًا). لُعِنَتْ الحية، وستكون هناك عداوة دائمة بين نَسْل الحية ونَسْل المرأة (تك ٣: ١٥). وفِي ثنايا اللغة المستخدمة فِي هذا الأصحاح نجد أن الحية تُمثّل قوى الشر، أي، الخَطِيَّة. وهكَذَا، فإن هذه العداوة تشير إِلَى التعارض الدائم بين الخير والشر (قا؛ ٤: ٧)، كما تشير إِلَى الصراع بين المؤمِنين وغير المؤمِنين، وهذا مِنْ بين الموضوعات الرئيسية فِي ع. ق. وثمة كثيرون يعتبرون أن الوعد المُعطى فِي (٣: ١٥) عَلَى أنه بداية الكرازة. وعَلَى أي حال، فإنَّ المُفسِّرين اليهود والمَسيحيين القدامى يشيرون هنا إِلَى المَعركة بين الشيطان والمسيَّا المُنتظر، والتي سينتصر فِيها المسيَّا عَلَى الشيطان.

علاوة عَلَى ذلِكَ، فهو يُصرِّح بأنه بدءًا مِنْ السقوط سيعمل الإنسَان ويتعب ويشقى فِي عمله، فِي حين أن المرأة ستنجب الأطفال وتتألم أثناء الولادة. أمَّا الرجل الَّذِي خُلق مِنْ تُرَاب، فقد قيل له: "لأنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ" (٣: ١٩). أمَّا أوراق التين التي صنع مِنْها آدَمَ وحَوَّاء مآزر لهما، فقد استبدلها الله بجلود الحيوان (٣: ٢١). وهذا التاريخ، فِي جزء مِنْه، قد يُفهم عَلَى أنه نموذج تتكرر فِيه عدة مرات المَعركة الدائرة بين الخير والشر. وهي، بالرغم مِنْ ذلِكَ، تتضمن عَناصر لا تحدث سوى مرة واحدة فقط، مثل الطرد مِنْ جنة عدن، وبداية اختبار الموت. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن العواقب المترتبة عَلَى خَطِيَّة الانتهاك الوحيدة التي اقترفاها أبُوانا الأوَّلان لابد وأن تؤثر فِي نَسْلهما (عد ١٦: ٢٩؛ ١مل ٨: ٤٦؛ أي ١٤: ١ - ١٢؛ مز ٩٠: ٣). وتتولد عَن فكرة "الشخصية المتحدة" فِي إسْرَائِيل، أن كُلّ شخص مسئول عَن الآخرين، والبركة واللعَنة تؤثر فِي الأجيال المتعاقبة (تك ١٢: ٢؛ خر ٢٠: ٥ - ٦). ويسود فِي سِفر التكوين إدراك الإنسَان للإثم. وهذا يأتي عَلَى النقيض مِنْ اللهجة المتفائلة لكثير مِنْ كتابات بلاد مَا بين النهرين فِيما يتعلق بأصل الإنسَان (← سقوط البشر فِي الخَطِيَّة).

٥. **قَايين وهابيل**. الابن الأوَّل لآدَمَ وحَوَّاء سُمي قَايين. وأصل اشتقاق هذا الاسم غير مؤكد؛ وقد ربطت حَوَّاء هذا الاسمَ بكلمة קָנָה، يقتني، يُنجب (#٧٨٦٤). أمَّا الابن الثاني فقد دُعي هابيل، فِي العبرية ريح، شئ باطل (הֶבֶל، قا؛ جا ١: ٢ #٢٠٣٩). أصبح الابن الأوَّل مُزارعًا، وأصبح الثاني راعي غنم. وقدّم كُلّ مِنْهما ذَبيحَة (هابيل: مِنْ أبكار غنمه = أفضلها؟). قُبلت تقدمة هابيل مِنْ الله، لكن تقدمة قَايين لَمْ تُقبل. فقام قَايين وقتل هابيل، بالرغم مِنْ التحذير الشديد الصادر مِنْ الله. وأظهر موقف قَايين بعد قتل أخيه أن إدراكه بذنبه كان أقل مِنْ إدراك آدَمَ بخطيته بعد السقوط، وربما كانت هذه عَلاَمَة عَلَى تقسي قلب الإنسَان إزاء الخَطِيَّة. وكانت عقوبة قَايين هي أن يعيش تَائِهًا هَارِبًا فِي الأرْض. وإذ حُرم قَايين مِنْ حماية عائلته، لِذلِكَ اضطر أن يعيش فِي حالة أسوأ مِنْ عيشة البدو. لقد جعل الرَّبّ لقَايين عَلاَمَة لِكَيْ لاَ يَقْتُلَهُ كُلُّ مَنْ وَجَدَهُ دون أن تكون له عواقب. وبعد ذلِكَ، قام هو (أو ابْنِهِ حنوك؟) ببناء مَدِينَة أطلق عليها اسْمَ ابْنِهِ.

٦. "**شِيث**". وبعد أن فقد آدَمَ وحَوَّاء ابنيهما، رزقهما الله بابن آخر عَلَى شبهه كصورته، وذلِكَ حين كان عمر آدَمَ ١٣٠ سنة: شِيث (< שִׁית (?)) = يضع (بَديل: ← #٨٨٨٣، تك ٥: ٣). وفِي أيام أَنُوش ابْنِهِ، بدأ الناس يدعون باسْمِ يَهْوَهْ. يبدو أن هذا التعبير يشير إِلَى العبادة الجمهورية (٤: ٢٥ - ٢٦، قا؛ ١٢: ٨؛ ١٣: ٤؛ ٢١: ٣٣؛ ٢٦: ٢٥).

٧. **سلسلة الأنساب**. فِي سلسلة أنساب قَايين، ذُكرت كافة أنواع الابتكارات: مثل الخيام، والآلات الموسيقية، والأشغال المَعدنية. وتبلغ سلسلة الأنساب الواردة فِي تك ٤ ذروتها بلامك القاسي، الَّذِي انتقم لنفسه بشكل مُفرط (إِنَّهُ يُنْتَقَمُ لِقَايِينَ سَبْعَةَ أَضْعَافٍ، وَأَمَّا لِلاَمَكَ فَسَبْعَةً وَسَبْعِينَ). ومِنْ الجلي أن الشر كان يتصاعد تدريجيًا فِي الأجيال المُتعاقبة. وبالنظر إِلَى أن الابتكارات قد ذكرت فِي سلسلة أنساب قَايين، لذا، يبدو أن كاتب سِفر التكوين كان يوحي بأن هذه الجوانب مِنْ الثقافة الإنسَانية قد تأثرت بخَطِيَّة قَايين بطريقة مَعينة. (← سلسلة الأنساب فِي ع. ق).

يتضمن تك ٥ سلسلة الأنساب مِنْ آدَمَ إِلَى نُوح، والتي تتضمن كُلا مِنْ شِيث وأَنُوش، وأَخْنُوخ (الَّذِي سار مَعَ الله، ٥: ٢٢ - ٢٤)، ونُوح ("راحة"). وبالنظر إِلَى تركيبة سلسلتي الأنساب المذكورتين فقد جاءتا متباينتين: الفن والعلم فِي نَسْل قَايين، والتقوى فِي نَسْل شِيث. ويعارض ويسترمان Wester-mann بشدة هذا التفسير (1:343 in ET)، ومَعَ ذلِكَ فإنها - فِي تاريخ التفاسير - قد أصبحت أكثر التفاسير قبولاً (أغسطينوس، جبرييل، بول، قا؛ برايان، ويلسون Augustine, Gabriel, Paul; cf. Bryan, Wilson).

ب. ت الكثير مِنْ القصص جمَعَها L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, 1909-1938; M. M. Kasher, *Encyclopedia of Biblical Interpretation: A Millennial Anthology*, 1953ff.; J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha I-II*, 1983-85. انظر أيضًا E. Porter, "The Pauline Concept of Original Sin, in Light of Rabbinic Background," *TynBul* 41, 1990, 3-30.

ع. ج يُعتبر آدَمَ، غالبًا، كمُمثلاً للبشر، والَّذِي مِنْ خلاله دخلت الخَطِيَّة إِلَى العالم. وقد جاء الْمَسِيحُ ليخلصنا مِنْ هذه الحالة (مر ١: ١٣؛ رو ٥: ١٢ - ٢١؛ اكو ١٥)، وقد استعاد حالة الفردوس. والعلاقة بين آدَمَ وحَوَّاء، تعد نُموذجًا لما يجب أن يَكُونُ عليه الزواج بين الناس، مِنْ ناحية أنه لا يجب فسخه، كما أنها نموذج للعلاقة بين الرجل وزوجته (مر ١٠: ٢ - ٩؛ ١تي ٢: ١٣ - ١٤). ويُعدُّ هابيل أوَّل شهيد، وقد كان بارًا يعيش بالإيمان (مت ٢٣: ٣٥؛ عب ١١: ٤؛ ١٢: ٢٤). بينما اعتُبر قَايين نُموذجًا سلبيًا (١يو ٣: ١١ - ١٥؛ يه ١١).

البيبلوجرافيا

A. Bertrand, *La vie grècque d'Adam et Eve*, Paris, 1987; D. T. Bryan, "A Reevaluation of Gen 4 and 5 in the Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity," *ZAW* 99, 1987, 180-88; J. Gabriel, "Die Kainitengenealogie: Gen 4:17-24," *Bib* 40, 1959, 409-27; R. S. Hess "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature," *Bib* 70, 1989, 241-54; idem, "Splitting the Adam: The Usage of *'adam* in Gen I-V," SVT 41, 1990, 1-15; T. Jacobsen, "The Eridu Genesis," *JBL* 100, 1981, 513-29; G. A. Jnsson, *The Image of God: Genesis 1, 26-28 in a Century of Old Testament Research*, Stockholm, 1988; W. G. Lambert and A. R. Millard, *Atra-hasis*, 1969; W. G. Lambert, "Babylonien und Israel," *TREg*, 1979, 5:67-79; M. J. Paul, "Genesis 4:17-24: A Case-Study in Eisegesis," *TynBul* 47, 1996, 143-62; A. P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*, 1988; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 40-97; J. Van Seters, "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared," *ZAW* 100, 1988, 1-22; B. K. Waltke, "Cain and His Offering," *WTJ* 48, 1986, 363-72; G. J. Wenham, *Genesis I*, WBC, 1987; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977.

مارتين جي. بول *Maarten J. Paul*

654 אָסָא

آسَا (אָסָא [*'āsā*]، مَلِكُ يَهُوذَا #٦٥٤)

ع. ق كان آسَا مَلِكًا ليَهُوذَا (⟵) مِنْ ٩١١ - ٨٧٠ ق.م (انظر ١مل ١٥: ٩ - ١٠ و٣٣، ١٦: ١٥ و٢٣ و٢٩، ٢أخ ١٦: ١، مَعَ الحلول المشتركة للمشاكل الخاصة بالتزامن/ حساب مدة الوصايا المشتركة عَلَى العرش، Thiele, 81-96). إذا كان آسَا אָסָא ينتمي حقًا إِلَى أَرَام אסא يشفي (قا؛ Jastrow, 1:88, 92-93)، إذًا يَكُونُ هذا الاسْمَ نذيرنحس، كما هي العادة بالنسبة للأسْمَاء العبرية (انظر، Shinan and Zakowitch). وتظهر الأصحاحات السابقة فِي أسفار الملوك وأخبار الأيَّام الحاجة إِلَى شفاء سياسي.

أبدى آسَا حماسة دينية لا مراء فِيها، حَتَّى أنها وصلت إِلَى حد إزاحة أمه (أو عَلَى الأصح جدته)، (انظر ١مل ١٥: ٢ و١٠) مَعَكة مِنْ وضعها كمَلِكة (١٥: ١٣) - ولم يكن هذا بالأمر الهين، إذا أخذنا فِي الاعتبار الميول الوثنية لأبيه (١٥: ١٣). وعَلَى وجه العموم "عمل آسَا مَا هو مستقيم فِي عيني الرَّبّ".. "إن قلب آسَا كان كاملاً مَعَ الرَّبّ" "ونزع جميع الأصنام" (١٥: ١٢ب و١٤، ٢أخ ١٤: ٣ و٥، ١٥: ٨ب)، و"أمَّا المرتفعات فلم تُنزع" (١مل ١٥: ١٤).

وتظهر الصعوبات حين يقرأ المرء عَن آسَا فِي سِفر أخبار الأيَّام. مثل؛ جاء فِي سِفر الملوك أنه لم ينزع المرتفعات (١مل ١٥: ١٤)، فِي حين أن سِفر أخبار الأيَّام يوضح أنه فعل ذلِكَ فِي يَهُوذَا (٢أخ ١٤: ٥)، ولكنه لم يفعل ذلِكَ فِي إسْرَائِيل (١٥: ١٧، انظر ع. ٩). وجاء فِي سِفر الملوك أن الحرب بين آسَا وبَعْشَا مَلِك إسْرَائِيل، استمرت "كُل أيامهما" (١مل ١٥: ١٦)، فِي حين أن سِفر أخبار الأيَّام يشير إِلَى أن بلاد آسَا "فِي أيامه استراحت الأرْض عشر سنوات" (٢أخ ١٤: ١ و٦، انظر ١٥: ١٥ حـ و١٩، ١٦: ٩ حـ). وهكذا، ترى مجموعة مِنْ المفكرين فِي هذا تلفيقاً مِنْ جانب كاتب سِفر أخبار الأيَّام، غير أن مجموعة أخرى تصر عَلَى أنه كانت لديه مَعْلومات إضافية (انظر، Williamson, 255f).

وقد توسع كاتب سِفري أخبار الأيَّام فِي بيان أهمية آسَا عَلَى مدى ثلاثة أصحاحات (٢أخ ١٤: ٤ - ١٥: ١٥) ولعله كان بوسعه ادراج ذلِكَ بين ١مل ١٥: ١٢، ١٣). وفِي بعض الأحيان كان يذكر الملوك فِي الواقع حرفياً (مثل؛ ١مل ١٥: ١٥، ورد فِي ٢أخ ١٥: ١٨)، وهو يقدم مَعْلومات إضافية كثيرة (٤٨ آية، بالمقارنة مَعَ ١٥ آية فِي سِفر الملوك). والمِنَاقشة الحالية تقتصر عَلَى المَعْلومات الدينية، (سِفر أخبار الأيَّام: لاهوت).

١. أزال آسَا طائفة العاهرين الَّذِين يمارسون الشذوذ الجنسي كجزء مِنْ عبادتهم الوثنية (١مل ١٥: ١٢)، والأمر المثير هنا أن هذه مَعْلومة أغفلها كاتب سِفر أخبار الأيَّام، ويَهُوشَافَاط فقط هو الَّذِي اضطر إِلَى القيام بذلِكَ ثانية (٢٢: ٤٦).

٢. وضع آسَا الأقداس فِي الهيكَلّ (مَعَ ذلِكَ لم يحددها) (קָדָשִׁים؛ NIV ١مل ١٥: ١٥؛ ٢أخ ١٥: ١٨).

٣. امتّد إصلاح آسَا (الأمر الَّذِي لم يذكر فِي الملوك) ليشمل حَتَّى الأشخاص الَّذِين ينتمون إِلَى أسباط إسْرَائِيل (أفْرَايم، منَسى، ومما يدعو إِلَى الدهشة أن ذلِكَ تضمنْ شمَعَون، قا؛ ٢أخ ١٥: ٩). وكان كاتب سِفر أخبار الأيَّام يقوم بأكبر توضيح "لمَعْلومة" تتعلق بحكم آسَا (١٥: ١ - ١٥).

٤. كان آسَا فِي البداية يضع ثقته فِي الرَّبّ عند مواجهة الخطر (٢أخ ١٤: ١١، انظر ع. ٤)، الأمر الَّذِي تحول مَعَ الأسف فِي النهاية إِلَى الاعتماد عَلَى بَنْهَدَدُ الآرامي بدلاً مِنْ الاعتماد عَلَى

الرَّبّ (٢أخ ١٦: ٧ - ٩) وذلكَ فِي حربه مَعَ بَعْشَا مَلِكُ إِسْرَائِيل.

والملاحظات (التي تقوم فِي مَعْظمها عَلَى أساس مَا ذكره كاتب سِفْر أخبار الأيَّام) تشير إِلَى أن آسَا كان مهتمًا بالعبادة الصحيحة (شاهد عَلَى إصلاحه). ولقد أدرك أن البركات مثل امتلاك الأَرْض بصفة مستمرة مردها فِي الواقع الأمانة فِي الماضي والحَاضر (٢أخ ١٤: ٧، ١٥: ٢)، ويتفق مَعَ النَّبِيّ عزريا أن الله مستعد دائمًا أن يقبل أولاده المتمردين إذا عادوا إليه (١٥: ٣ - ٦، وهذا يذكرنا بسِفْر القضاة) وعَلَى الرغم مِنْ أن آسَا، أقام فِي أورُشَلِيمَ احتفالاً مهيباً بتجديد العهد (١٥: ١٠ - ١٥)، فِي نظر كاتب سِفْرِي الأخبار عَلَى الأقل، إلا أنه أنهى حكمه بطريقة كئيبة. فإذ رفض تحذير حناني الشديد مِنْ مغبة الاتكال عَلَى التحالفات السياسية (١٦: ٧ - ٩)، وهو موضوع رئيسي فِي الكتابات النبوية (انظر إش ٧)، فقد بينت نهاية حَيَاة آسَا التفويض الكتابي المَعْروف مِنْ مكان آخرِ (عب ٦: ١ - ٨، ١٠: ٣٦، رؤ ٢١: ٧)، أي أنه يتوجب عَلَى شَعْب الله أن "يطلبوه" بإصرار. وهناك بعض الشكوك التي تساور المفكرين بالنسبة لحقيقة أن فكر "الثواب والعقاب" (بشكل أساسي *quid pro quo [aga] la*، تث ٢٧ - ٢٨؛ مثلاً فِي ٢أخ ١٥: ٢، ١٣) كان مِنْ اهتمامات الفكر اللاهوتي المسيطر عَلَى كاتب سِفْر أخبار الأيَّام. ومَعَ ذلِكَ، وكما حدث بالنسبة لملوك آخرين - لم يُوضع حكم آسَا كله فِي إطار هذا الفكر، بل بعض الأحداث المَعَينة التي كتب عَنها لتوضيح هذا التعليم (انظر أيضًا عا ٢: ٣).

(← الجزاء: لاهوت).

البيبلوجرافيا

W. W. Davies and D. F. Payne, "Asa," *ISBE*, 1979, 1:308-9; R. B. Dillard, "The Reign of Asa (2 Chr 14-16): An Example of the Chronicler's Theological Method," *JETS* 23, 1980, 207-18; idem, *2 Chronicles*, WBC, 1987, 112-28; J. G. McConville, *Chronicles*, DSB, 1984; A. Shinan and Y. Zakowitch, "Midrash on Scripture and Midrash Within Scripture," *ScrHier* 31, 1986, 272; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCB, 1982.

دَانِيَال شيبلر *Daniel Schibler*

666 אָסָף

آساف (אָסָף [*'āsāp*]، #٦٦٦).

ع. ق ١. آساف بْن برخيا، وهو اسْمَ أصبح مُرتبطًا بسلسلة نِسب طويلة مِنْ المغنين والموسيقيين المَعَينين لخدمة الهيكلّ فِي أورُشَلِيمَ (١أخ ٦: ٣٩ ب[٢٤]؛ ٢٥: ١ - ٢؛ قا؛ ١٥: ١٩). وقد اشترك آساف فِي الاحتفال الذِي أقيم بمناسبة إعادة تابوت العهد إِلَى أورُشَلِيمَ (١٦: ٥، ٧، ٣٧). وقد عينه دَاوُدَ فِي وظيفة دائمة وهي اللاوي المغني الرئيسي للخدمة فِي الهيكلّ (١٦: ٥). كما أعطاه دَاوُدَ أيضًا مَزْمُوراً للشكر (١٦: ٨ - ٣٦). وهذا مَزْمُور مركب مأخوذ مِنْ مزامير ٩٦: ١ - ١٣؛ ١٠٥: ١ - ١٥؛ ١٠٦: ١، ٤٧ - ٤٨). كما أن دَاوُدَ عيّن أيضًا أبناء آساف للغناء بإستخدام الأدوات الموسيقية فِي بَيْتِ الرَّبّ وعيّن أباهم رئيساً عَلَيْهِمْ (١أخ ٢٥: ١ - ٢، ٦). وقد اشتركوا فِي تكريس هيكلّ سُلَيْمَانَ (٢أخ ٥: ١٢). وكان لايزال مِنْ بَنِي آساف مِنْ يقومون بالغناء والعزف عَلَى الآلات الموسيقية عَلَى أيام عَزْرَا ونحميا (عز ٢: ٤١؛ ٣: ١٠؛ نح ٧: ٤٤؛ ١١: ١٧، ٢٢؛ ١٢: ٣٥).

٢. واسْمَ آساف تجده فِي عَناوين اثنى عشر مَزْمُوراً (٥٠؛ ٧٣ - ٨٣)، ولاسيما فِي الكتاب الثالث، الذِي يتبع القسم الدَاوُدَي الرئيسي (الكتابين الأوَّل والثاني؛ قا؛ مز ٧٢: ٢٠). ويوجد الكثير مِنْ الرثاء والتفجع فِي هذه المَزَامِير. وقد يَكُونُ مِنْ اللافت للنظر أن أوَّل هذه المَزَامِير (٧٣) يطرح أسئلة عميقة عَن صلاح الله (ولو أنه تمت الإجابة عليها فِي المَزْمُور نفسه). وثمة مزامير أخرى يبدو أنها تعكس تجرة السبي (٧٤: ٤ - ٨؛ ٧٩: ٧)، وهناك مَزْمُوران (٧٨؛ ٨٠) يطرحان أسئلتهما فِي سياق يأتي عَلَى العكس مِنْ تاريخ الخلاص.

مزامير ← لاهوت

البيبلوجرافيا

ABD 1:471; M. J. Buss, "The Psalms of Asaph and Korah," *JBL* 82, 1963, 382-92; H. G. M. Williamson, *I and II Chronicles*, NCB, 1982, 128-30; G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 1985.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

صعود ← #٦٥٩٠ (עָלָה [*'ālâ*]، يَطْلَعُ، صَعِدَ، أُخْرِجَ)

أَبُوكريفا: لاهوت

أَبُوكريفا: لاهوت.

أَبُوكريفا هي صيغة الجمَعَ المحايد لكُلمة ἀπόκρυφος (ي649)، الصفة اليونانية تعني الأشياء المخفية، أو ربما الكُتب المخفِية (Davies, 161) — لذا، فهي الكتب التي تكشف أسرارًا إلهية صعب أن يصل إليها العقل البشري عادةً. وقَدْ تتضمنْ كتب الأَبُوكريفا أيضًا حقائق ذات مدلول باطني لن يفهمها غير الروحيين (قا؛ ٢إسد. ١٤: ٤٥ - ٤٧)، ولا يقرأ هذه الكتب سوى الحكماء.

كتب الأَبُوكريفا هي مجموعة مِنْ خمسة عشر كتابًا تَضمّنتْ في فولجاتا ع. ق (الترجمة اللاتينية، التي وصل مَعظمها إلى اللاتينية عبر **سب**.)، ولكنها لم تكُن جزءًا مِنْ ك. ق. ع. ومِنْ ناحية محتوياتها، فإنه يُمْكِنُ تصنيف هذه الكتب كَكُتب تاريخية (١ إسد.، ١ و ٢ مك.، تتمة سِفْر أَسْتِير، ورسالة إرْمِيَا)، قصص إنشائية (طُوبيَّا، يهوديت، سوسنَّه، بعل والتنين)، وطقوسية (صَلاة عَزْرَا، نَشِيد الفتية الثَّلاثَة، وصَلاة مِنسى)، ورؤيوية (٢إسد.)، وتعليمية/ حكمية (حكمة سُلَيْمَانَ، يَشُوعُ بْن سيراخ، باروخ).

أ. كتب الأبوكريفا/ المنحولة/ القانونية الثانية.

١ إسدراس. يُعرف هذا الكتاب كذلِكَ بـ عَزْرَا اليوناني، وتماثل أصحاحاته التسعة مَا جاء فِي ٢أخ ٣٥: ١ - ٣٦: ٢٣؛ عَزْرَا؛ نح ٧: ٧٣ - ٨: ١٢، أو تاريخ يَهُوذا بداية مِنْ عيد فِصْح يُوشِيَّا في ٦٢١ ق. م، حَتَّى اصلاحات عَزْرَا في ٤٤٤ ق. م. وبالرغم مِن أن ١ إسد. له مشاكله التاريخية، إلا أنه يتجنب بعض الصعوبات الخاصة بترتيب الأحداث وفق تاريخها الزمني للسِفرين القانونيين عَزْرَا - نحميا، وقد اتّبع يوسيفوس ترتيبها. وكان هذا السِفر كثير الإستخدام مِن قِبل الآباء اليونانيين واللاتينيين الأوائل. وقد كتبه كاتب غير مَعروف حوالي ٣٠٠ ق. م. ويشرح سِفر ١ إسد. كيف رتب الله لإعادة بناء الهيكل. ومرسوم دَاريُوس، الذِي سمح لليهود بالعودة، كان سببه منافسة فِي فن الخطابة (١ إسد. ٣ - ٤)، حيث حقق الكاتب براعة أدبية صحيحة (← عَزْرَا).

٢ إسد. غير موجود فِي أية مخطوطة لـ سب.، لكنه وصل إلينا سِفر أسدارس الثاني عبر الفولجاتا حيث دُعِي عَزْرَا الرابع، ووُضع فِي ملحق بنهاية الكتاب المُقَدَّس. وقد كُتِب أصلًا باللغة العبرية حوالي ١٠٠م. ١ إسد. ١ - ٢ و ١٥ - ١٦ هي إضافات مَسِيحُية لاحقة، يرجع تاريخها لِحوالي ١٥٠ و٢٥٠ عَلَى التوالي. وسِفر ٢ إسد.، يشكّل محاولة خلاقة، ثاقبة البصيرة، ولو أنها متشائمة لعالم لاهوتي يهودي لفهم مشكلة الشر فِي العالم. ومِنْ خلال الملاك أوريًّا، يعطيه الله الأجوبة عن طرقه البعيدة عَن الفهم، وتتحدَّاه أن يَفهم أعماله فِي الطبيعة.

طُوبِيَّا.(*) هذه قصة إنشائية، كُتبت أصلًا باللغة العبرية أو الأرَامِية حوالي ٢٠٠ ق. م. فِي مِصْر، ووهي مكتوبة بشكل جيد جدًا، وقد تمتعت بشَعْبُية عظيمة فِي العصور القديمة. النقطة الرئيسية التي يُنبِّر عليها الكاتب هي أن الله سوف يبارك ويحمي أولئك الذِين يحترمون ناموسه مِنْ خلال أعمال التقوى ممثلة فِي الصدقة، الصَلاَة، الخ.

يهوديت(**). تحكي القصة سقوط أليفانا Holofernes، القائد العام لقوات نَبُوخَذْنَاصَّر، نتيجة خداع امْرَأة جميلة. وقد كتبت بمهارة باللغة العبرية من قِبل فريسي قديم حوالي ١٥٠ ق. م. والكتاب يحتوي عَلَى أخطاء تاريخية كثيرة، لكن مور Moore (79) يعتقد أن هذه الأخطاء جاءت عمدًا. وكان هدف الكاتب "كتابة رواية أدبية بنكهة تاريخية مَعَينة لتعزيز التأثير الدرامي" (Metzger, 51). وكما فعل طُوبِيَّا، يُعلِّم كتاب يهوديت أن الله سوف يخلص حَتَّى أضعف الناس مِنْ شَعْبُه، إذا اتّكلوا عليه وأطاعوا ناموسه.

تتمة أَسْتِير.(***) هذه ع. التي بلغ عددها ١٠٦ (مائة وستٍ آيات) لا تشكِّل فِي الواقع كتابًا لكنها عبارة عَن ست فقرات أضيفت إلَى سِفر أَسْتِير عَند ترجمته إلَى اللغة اليونانية. وقد كُتب حوالي سنة ١٢٥ ق. م، وقد أضفت مسحة مِنْ الاحترام لسِفر أَسْتِير وذلِكَ بتمجيد الله البار الذِي اختار إسْرَائِيل ميراثًا له (أَسْتِير).

الحكمة (حكمة سُلَيْمَان).(****) يشير التأثير الملموس للفلسفة اليونانية إلَى أن هذه العظة عَن الحكمة كُتبت فِي الاسكندرية بين سنة ٥٠ ق. م، ٥٠م. ويقارن القسم الأوَّل (١: ١ - ٥: ٢٣) بين حَيَاة الأشْرَار وحَيَاة الأبرار؛ والقسم الثاني (٦: ١ - ٩: ١٨) يَحُثّ الملوك لأن يعيشوا بالحكمة كالكاتب (المُفترض أنه سُلَيْمَان)؛ ويصف القسم الثالث كيف أن الحكمة وجهت البشر مِنْ آدَمَ حَتَّى الخروج من مِصْر. وخلاصة القول، ينصح الكاتب بَنِي زمرته مِنْ اليهود أن يظلوا مخلصين لإيمانهم لأنَّهُ يمثل الحكمة الحقيقية مِنْ الله، وعَلَى هذا النحو فهي تسمو بما لا يقارن عَن عبادة الوثنيين وفلسفاتهم.

حكمة يَشُوعُ بْن سِيراخ(*****) (*Ecclesiasticus*).

وهي أطول أسفار الحكمة (٥١ ص.، ومِنْ بين أكثر أسفار الأبُوكريفا احترامًا، وقد كُتب كتاب حِكمة يَشُوعُ بْنِ سيراخ حوالي ١٨٠ ق. م باللغة العبرية. والذِي كتبه هو يَشُوعُ بْن سيراخ، وهو يهودي فِلِسْطِينِي الذِي سجل أفكاره عَن حياته بعد سنوات صرفها فِي السِفر والدراسة وتعلم الأسفار المُقَدَّسَة العبرية. وبعد ذلِكَ بحوالي خمسين سنة أخذ حفيده هذا الكتاب إلَى الاسكندرية حيث ترجمه إلَى اللغة اليونانية مِنْ أجْلِ اليهود الذِين يعيشون فِي الشتات. وتشير السلسلة العريضة مِنْ الموضوعات التي ناقشها ابْن سيراخ إلَى أنه كان يود تقديم تعاليم موثوق بها لكُل ناحية مِنْ نَواحي الحَيَاة.

باروخ/ باروك(******). كُتب بأسلوب الأدب النبوي لـ ع. ق، ونُسب إلَى أمين سر إرْمِيَا ورفِيقه فِي الجهاد. ويكرر باروخ قصة السَبي البَابلِي مَعَ صلوات التوبة (١: ١ - ٣: ٢٨)، ويُعلم عَن طريق مواد حكمية فِي صيغة شعرية (٣: ٩ - ٤: ٤)، وينهي كتابه بالحث والتشجيع الشعري ترتكز عَلَى الرجاء فِي العودة المؤكدة لإسْرَائِيل (٤: ٥ - ٥: ٩). لربما كُتبا القسمان الأوَّل والثالث بعد سنة ٧٠ مباشرةً، أمَّا القسم الثاني فربما تعود كتابته إلَى سنة ١٠٠ ق. م.

رسالة إرْمِيَا(*******). الرسالة لا ينطبق عليها حقًا هذا الاسْمَ، فهي ليست رِسَالَة بل عظة تتناول حماقة عبادة الأوثان، التي تحتاج إلَى كثير مِنْ العناية ولكنها لا تعطي شَيْئًا فِي مقابل ذلِكَ. ويقول بال Ball (in *APOT*, 596) إن رسالة إرْمِيَا كُتبت بالعبرية حوالي ٣٠٥ ق. م، وكانت تشكِّل تحذيرًا ضِدَّ الذوبان فِي الثقافة البَابلية، فِي حين أن دافيز Davies (991) يعتقد أنها كُتبت فِي الاسْكندرية باللغة اليونانية حوالي ٢٥ ق. م.

نَشِيد الفتية الثَلاثَة. هذه الإضافة (٦٨ آية) لسِفر دَانِيَال (وُضعت مَا بين ٣: ٢٣ و٢٤) تتضمنْ صَلاَة عزريا (١ - ٢٢)، قصة وصفه للأتون وملاك الرَّبّ (٢٣ - ٢٧)، والترنيمة

*. لمزيد مِن التفاصيل عن طوبيا، راجع مقدمة لسِفر طوبيا، ضمن الكتاب المُقَدَّس، مج ١، ص ٨٧٥ - ٨٧٩، العهد القديم، ترجمة الآباء اليَسوعيين، نشر دار المشرق، بيروت، لُبْنَان، ١٩٨٩.— المحرر

**. لمزيد من التفاصيل عن يهوديت، راجع مقدمة السِفر، ص ٨٩٩- ٩٠٤، المرجع السابق..— المحرر

***. لمزيد من التفاصل عن سِفر أستير، راجع مدخل السِفر، ص ٩٢٧- ٩٢٩، المرجع السابق.— المحرر

****. لمزيد من التفاصيل عن سِفر الحكمة، راجع مقدمة السِفر، ص ١٣٩٣- ١٣٩٧، المرجع السابق.— المحرر

*****. لمزيد من التفاصيل عن سِفر يشوع بن سيراخ، راجع مقدمة السِفر، ص ١٤٣٣- ١٤٣٨، المرجع السابق.— المحرر

******. لمزيد من التفاصيل عن سِفر باروك، راجع مقدمة السِفر، ص ١٧٥٥- ١٧٥٨، المرجع السابق.— المحرر

*******. ص ١٧٥٨- ١٧٦٠، المرجع السابق.— المحرر

التي ترنم بها عزريا، حنانيا وميشائيل حين كانوا فِي الأتون. ولعل هذه القصة الملهمة كُتبت لأول مرة باللغة العبرية سنة ١٦٥ ق. م تقريبًا، حين كان أنطيوخس الرابع يضطهد اليهود.

سوسنة. يحتوي هذا الكتاب عَلَى قصة إنقاذ دَانِيَال بذكاء بالغ لِسوسنة العفيفة مِنْ خلال فحصه بمهارة الشهادة الزائفة التي قُدمت ضِدَّها بواسطة شخصين شهوانيين. وتتكون القصة مِنْ ست وأربعين آية كُتبت أصلاً باللغة العبرية أو الآرامية ووُضعت فِي نهاية سِفْر دَانِيَال. وإِلَى جانب الرسالة الواضحة بأن الله يخلص البرئ الَّذِي يتكل عليه، فإن القصة قد تعكس أيضًا الإصرار الفريسي عَلَى فحص دقيق لدى جدالهم مَعَ الصدوقيين أثناء حكم الكسندر يناوس ٩٥ - ٨٠ ق. م تقريبًا (وكذلِك "كاي" فِي، ٦٣٨، أوسترلي، ٢٨٣ - ٢٨٤).

بعل والتنين. هذه هي الإضافة الثالثة لسِفْر دَانِيَال (٤٢ آية)، وربما كُتبت باللغة العبرية لتحذير إخوانه اليهود مِنْ خطر قبول عبادة الأوثان. وفِي هاتين القصتين، - ولعلهما أقدم القصص البوليسية - يثبت دَانِيَال لكُورَش أن كهنة البَعْلِ، وليس الوثن نفسه - يأكلون الطعام المقدم له. كما قتل حية ضخمة كان البَابِليون يعبدونها باعتبارها خالدة، وهكَذَا يحققون مَا جاء فِي إر ٥١: ٣٤ و٤٤ (موور، ١٩٧٧، ٢٦).

صَلاَة مَنسى. أقْصَرُ كتاب مِنْ أسفار الأَبُوكريفا (١٥ آية)، وتتسم مَادته بأناقة التركيب وصحة الصيغة الدينية، وهو مِنْ أروع تقاليد الكتب الدينية التاريخية (مارسون، ٢٣٥). وبالنظر إِلَى أن هذا الكتاب لا يوجد فِي أي نص مِنْ الترجمة السبعينية، فربما لم يكن جزءًا مِنْ كتب الأَبُوكريفا الأصلية. وقد ظهر لأول مرة فِي (٢٠٠ - ٢٥٠م)، *Didascalia Apostolorum*، لكنه ربما كُتب باللغة اليونانية أو العبرية أثناء حقبة المكابيين. والصَلاَة تمجد الله لعظمته واستعداده أن يغفر لأولئك الَّذِين يتوبون حقًا.

المكابيين الأوَّل. هذا كتاب واقعي وصحيح إِلَى حد مَا، ويُعد قصة تاريخية لها قيمة بالغة تتناول الأحداث التي وقعت مَا بين سنة ١٧٥ - ١٣٥ ق. م، وقد كُتب باللغة العبرية حوالي سنة ١٠٠ ق. م مِنْ وجهة نظر صادوقية، ويؤرخ هذا الكتاب اضطهاد اليهود عَلَى يد أنطيوخس الرابع ومَعركة المقاومة الناجحة التي قادها متتيا بن سمعان وأبناؤه، والتي ساعدهما فِيما بعد اليهود الحسيديين، الأمر الَّذِي أدى إِلَى إعادة تكريس الهيكل وتأسيس الاحتفال بتدشين الهيكل الحانوكاه Hanukkah، وهو احتفال سنوي يحيي ذكرى هذا الانتصار العظيم.

المكابيين الثاني. قصة أخرى مِنْ قصص النضال ضِدَّ أنطيوخس غير أنها مِنْ مِنْظور لاهوتي فريسي مِنْ ناحية أن كائنات خارقة للطبيعة كثيرًا مَا كانت تساعد فِي الكفاح (٢مك ٣: ٢٤ - ٢٦؛ ٥: ٢ - ٣؛ ١٠: ٢٩ - ٣١؛ ١١: ٨). ومَعظم الكتاب (ص. ٣) هو تلخيص لخمسة مجلدات تتناول التاريخ، كتبها ياسن التيرواني سنة ١٠٠ تقريبًا، قبل الميلاد. وقد ظهر سِفر المكابيين الثاني باللغة العبرية بعد ذلِك بعشرين سنة.

ب. الفكر اللاهوتي للأسفار (الأَبُوكريفا).

الإسهام العظيم لأسفار الأَبُوكريفا يتُمثَّل فِي تقديمها الخلفية التي عَلَى أساسها يُمْكِنُ فهم كتابات ع. ج عَلَى نحو أفضل. وهذه الكتب تعكس اليهودية فِي ممارساتها ومَعتقداتها فِي زمِنْ يَسُوع والرسل. وهذه الأسفار إِلَى جانب تطور اليهودية الرَّبّانية (بحسب مَا جاءت فِي المشنة)، واليهودية الهلينية، والمواد التي عُثر عليها فِي وَادِيَ قمران، تشكل جسراً بين ع. ق، والقرن الأوَّل الميلادي.

وتبين أسفار الأَبُوكريفا كيف أن اليهودية بدأت تفتح نفسها لسياق أوسع فِيما كان اليهود يتأملون فِي الله وفِي العالم، وفِي مسئوليتهم فِي أن يعيشوا فِي عالم لطيف. وهم - عَلَى هذا النحو - يكونون قد أعدوا الطريق أمام إنجيل يَسُوع المَسِيحُ، لأن الإنجيل أيضًا، فتح طريق سماع الوحي الإلهي فِي ع. ق، فِي عالم لطيف.

١. كائنات خارقة للطبيعة. (أ) **الله.** تعكس كتب الأَبُوكريفا فِي مَعظمها الفكر اللاهوتي للعهد القديم، وهذا أمر بالكاد يدعو إِلَى الدهشة بالنظر إِلَى أن ع. ق هو كَلمة الله المَعترف بها مِنْ قبل كُتَّاب الأَبُوكريفا. وقبل كلّ هذا، فقد عُظم شخص الله مقابل الأخطار الأساسية لعبادة الأوثان وتأثير الفلسفة الهلينية. وكردة فعل للأخطار الأساسية لعبادة الأوثان، قُدّم باعتباره الإله الحقيقي وحده (سيراخ ٣٦: ٥). خالق الكُل (يهوديت ٩: ١٢)، كُلّي القدرة، وكُلّي المَعْرفة (تتمة أستير ٣: ٩ - ١٢). قدوس وعَادِل وبار (طوبيًّا ٩: ١٢)، كُلّي القدرة وكُلّي العلم (طوبيًّا ٣: ٢ و١١، الحكمة ١٢: ١٥)، وهو رحوم وغفور (سيراخ ١٨: ١ - ٢٤، صَلاَة مَنسى ٢٧. وهذه السمات هي مِحور الكثير مِنْ أسفار الأَبُوكريفا، ولا سيما القصص البنّاءة. طوبيًّا، يهوديت، ترنيمة الفتية الثَلاثَة، سوسن، بيل، ومكابيين الأوَّل والثاني، كُلها تبين قوة الله ليخلص أولئك الَّذِين يعترفون به وحده كاله، وذلِك باختيارهم الموت بدلاً مِنْ إنقاذ أنفسهم بالتهاون فِي دينهم، فِي حين أن سِفر باروخ وصَلاَة مَنسى احتفيا برحمته فِي غفرانه للتائب. وأمانة الله فِي أن يخلص تم التنَبيّر عليها أيضًا فِي عب ١١ (انظر بصفة خاصة ع. ٣٢ - ٣٨، ع. ٣٥ ومِنْ المحتمل أنها تشير إِلَى الشهداء فِي ٢مك ٧).

وردة فعل اليهودية عَلَى الفكر اليوناني لم تكن ببساطة رفضاً، كما هو الحال بالنسبة لقضية الوثنية، وإنما كانت بمثابة قبول وتسوية جزئية. وحين نسب الرواقيون وجود الأكوان وتصميمها المِنْظم إِلَى "اللوجس" أو "الفكر الإلهي"، كان أمرًا طبيعيًا، أن يرى اليهودي فِي هذا صفة حكمة الله التي تجسدت فِي سِفر الأمثال (←) باعتبارها الرفيق الَّذِي صاحب الله أثناء عملية الحق، ومُعلم البشرية فِي جميع نواحِي الحَيَاة (أم ٨ - ٩). وقد أعيد تفسير ع. ق بإستخدام هذه الأفكار: الحكمة أعطت آدَمَ القوة لحكم الأرض، وخلصت لُوطًا مِنْ سَدُومَ، وأرشدت يَعْقُوب، وحفظت يوسف. وخلصت إِسْرَائِيل مِنْ العبودية فِي مِصْر (حك ١٠: ١ - ٢١). والواقع أنَ ناموس موسى هو حكمة الله (سي ١٥: ١؛ ١٩: ٢٠؛ ٢٤: ٢٣؛ با ٣: ٩، ٤: ١ - ٢).

والدفاع القوي بالنسبة لإِلهَ إِسْرَائِيلَ باعتباره الإله الحقيقي الوحيد، ومهارة إستخدام الحكمة/ اللوغس فِي قضية لاهوت الدفاع اليهودي، كان له تأثيره العميق عَلَى كتبة ع. ج. والحكمة سمة مِنْ سمات تعليم يَسُوع (مت ١٣: ٥٤)، وحتى أثناء طفولته

(لو ٢: ٤٠ و٥٢). ويَسُوع يتكّلم كالحكمة المتجسدة (مت ٢٣: ٣٤، انظر لو ١١: ٤٩)، ووجوده المسبق وصفه يوحنا باعتباره لوغس/ حكمة الله (دينتان، ١٠٦).

ثم إن بولس أظهر أيضًا مَعرفته لأسفار الحكمة (مِنْ أسفار الأبُوكريفا). وبالنسبة للمؤمِنْ، يمثل يَسُوع حكمة الله - وهي - مما يبدو وكأنه متناقض - حكمة ليست بمقدور الفلاسفة اليونانيين ("محبي الحكمة") أن يفهمونها (١كو١: ١٧ - ٣١). وإسهام أسفار الأبُوكريفا فِي سياق الوثنية نراه أكثر وضوحًا. ويتبع بولس المَعَاملة الثلاثية للوثنية فِي سِفْر الحكمة، حين يذكر فِي رو١ أن البشرية ليست لها عذر لفشلها فِي مَعرفة الله لأنَّهُ قد أعلن عَنه فِي الطبيعة (رو ١: ٢٠، قا؛ حك ١٣: ١، ٥، ٨ - ٩).

ثانيًا، كان مِنْ شأن رفض شهادة الطبيعة، أن تحولت البشرية عِوَضًا عَن ذلِكَ إِلَى عبادة الأوثان (رو١: ٢٢ - ٢٣، الحكمة ١٢: ٢٤، ١٣: ١٠). ثالثًا، كان رد الله عَلَى ذلِكَ هو سماحه للبشرية أن تسقط فِي كافة أنواع الخَطِيَّة والفساد (رو١: ٢٦ - ٣١؛ حك ١٢: ٢٥؛ ١٤: ١٠ - ١١، ٢٢ - ٢٦).

وبعد ذلِكَ، فِي رو ٩ يستخدم بولس الحكمة أيضًا فِي وصف الخزاف البشري الَّذِي يصنع آنية مِنْ الطين، وذلِكَ إناء للكرامة، وإناء للهوان (عبادة الأوثان)، وذلِكَ مِنْ نفس كتلة الطين (انظر إر ١٨: ٢ - ٦). وينقل بولس التشبيه إِلَى الله، الَّذِي يخلق مِنْ نفس الطبيعة البشرية أولئك الَّذِين يخدمونه، وأولئك الَّذِين يقاومونه (رو٩: ٢١، الحكمة ١٥: ٧). وكُلًا المصدرين يصفان أيضًا صبر الله وسيادته، الَّذِي يتمهل عَلَى مَعَاقبة الخطاة، فِيما يتمم أغراضه مِنْ خلالهم حَتَّى فِي الوقت الَّذِي يقاومونه فِيه (رو ٩: ٢٠ - ٢٣، الحكمة ١٢: ١٢ - ٢١).

كان يَعقُوب عَلَى دراية أيضًا بمواد الحكمة الواردة فِي أسفار الأبُوكريفا. وباعتباره مَعَلمًا للحكمة فِي التقليد الخاص بأسفار الأمثال، الحكمة، ابن سيراخ، فقد سار عَلَى نهجهم مِنْ حيث التعليم والتحذير بالنسبة لموضوعات متنوعة ليرسم الأسلوب المثالي للحَيَاة. ومَعرفته لسِفْر سيراخ واضحة فِي الموضوعات الثمانية الآتية. أوَّلاً، لأن التجرِبَّة تنتظر أولئك الَّذِين يصممون عَلَى خدمة الله، لِذلِكَ يدعو إِلَى الصبر والثبات فِي التجارب الشديدة. والله سيبين أولئك الَّذِين هم أقوياء فِي الإيمان (يع ١: ٢ - ٨؛ سي ١: ٢٨، ٢: ١ - ٦). ثانيًا، الله لا يوبخ عَند مِنْحه الحكمة ويع ١: ٥، قا؛ سي ١٨: ١٥). ثالثًا، لا يُمْكِنُ أن يلام الله عَلَى التجارب (يع ١: ١٣ - ١٥؛ سي ١٥: ١١ - ١٤). رابِعًا، يجب ضبط اللسان قا؛ "مُسْرِعًا فِي الاستِمَاع مُبطئًا فِي التَكَلُّم" (يع ١: ١٩؛ ٣: ٢ - ١٢). ومَعَ عبارة "مُسْرِعًا فِي الاستِمَاعَ" عبارة "وكثير التأني فِي الجواب" (سي ٥: ١١ انظر ٤: ٢٣ - ٢٤ و٢٩، ٥: ١٠ - ١٤). خامسًا، الإيمان الحقيقي يتضح مِنْ الرحمة بالفقير وبتجنب الانحياز إِلَى الأغنياء فِي المجمَعَ (قارِن يع ١: ٢٧ - ٢: ٤؛ سي ٤: ١ - ١٠ و٢٢). سادسًا، يشدد عَلَى بيان أهمية التواضع (يع ٣: ١٣؛ سي ١٠: ٢٦ - ٢٨). سابعاً، يقارن بين الحكمة الأرْضِية، والحكمة السماوية (يع ٣: ١٥ - ١٧، قا؛ سي ١٩: ٢٠ - ٢٥). ثامِنًا، الله يسمَعَ صراخ المسكين ويدين الغني الفاسد الَّذِي يضطهدهم (يع ٥: ١ - ٦؛ سي ٢١: ٤ - ٥).

(ب) **الملائكة، إبليس، الشياطين.** دراسة الملائكة (بما فِي ذلِكَ الشياطين والعفاريت) ازدهرت فِي اليهودية المتأخرة، ولعل ذلِكَ نتيجة - جزئية عَلَى الأقل - مِنْ التأثير الفَارسي (رسيل، ٢٥٨). وللملائكة الآن أسَّمَاء ومراتب وأعداد، ومسئوليات متنوعة. وأسفار الأبُوكريفا، بل وربما بالأكثر "ع. ج"، يدمج هذا التطور فِي أفكارهم اللاهوتية، بالرغم مِنْ أن الاهتمام الَّذِي أولته الأبُوكريفا للملائكة والشياطِين، يلاحظ أنه اهتمام طفيف إذا مَا قُورن بأسفار أخرى تنتمي إِلَى فترة مَا بين العهدين مثل ١أخن.. وفِي أسدارس الثاني ٤: ١ تم التعرف عَلَى الملاك "يورئيل"، وتم التعرف عَلَى الملاك رفائيل فِي طُوبِيَّا ٣: ١٧، ووُصف فِي وقت لاحق فِي ١٢: ١٥ باعتباره واحداً مِنْ الملائكة السبعة المُقدَّسِين، الَّذِين يقدمون صلوات القديسين إِلَى الله. وكذلِكَ يوحنا يصف ملاكا يمزج صلوات القديسين ببخور ويقدمها إِلَى الله (رؤ ٨: ٣ - ٤).

٢. **الجنس البشري.** الخَطِيَّة، الناموس، الكفارة. تقاليد ع. ق الخاصة بالسقوط، والناموس الموسوي، وتعاليم الأنْبِيَاء الأخلاقية هي مصدر مواد التأملات المطولة عَن مدى حالة البشرية الخاطئة، وهي المواد التي تتسم بها أسفار إسدراس الثاني، الحكمة، وسيراخ. ويتفق الجميع عَلَى أن بداية الخَطِيَّة كانت فِي عدن، حيث نُسبت إِلَى حَوَّاء (سي ٢٥: ٢٤)، وآدَمَ (٢ اسد ٣: ٢١ - ٢٢)، أو الشيطان (حك ٢: ٢٣ - ٢٤). ومَعَ ذلِكَ ظهر فِي أسفار الأبُوكريفا موقفان مختلفان تجاه البشرية الخاطئة. وباعتبار سيراخ مَعَلمًا للحكمة، نراه يرسم أكثر الصور تفاؤلاً، وإلا لما كانت لوصيته أية فائدة. ومَعَ أنه يسلم بميول الإنْسَان الشريرة (יֵצֶר הָרָע)، إلا أنه يفضل تشجيع القارئ مِنْ ناحية المسئولية الأدبية كخيار حقيقي. "إذا أردت، بوسعك حفظ الوصايا" (سي ١٥: ١٤ - ١٧). وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، نجد أن كاتب سِفْر أسدراس الثاني يرى البشرية كُلّها بعين متشائمة. ويقول إن "بذرة الخَطِيَّة" التي فِي قلب آدَمَ ملأت العالم بالشر، وسوف تواصل عمل ذلِكَ حَتَّى النهاية (٢ اسد ٣: ٢٠ - ٢٢؛ ٤: ٣٠ - ٣٢). وهو مستعد أن يسلم بإمكانية قلة مِنْ الأبرار (٣: ٣٦) ولكن ذلِكَ يتأتى فقط مِنْ خلال جهد عظيم (٧: ٨٩، ٩٢) والواقع، أن خلاص هذه القلة يشير إِلَى عمل كثير مِنْ جانب الله نفسه (٩: ٢١ - ٢٢).

وعَلَى مستوى يتصف بمزيد مِنْ الشَعْبية، تأتي قصص البَنِيان التي تضمنتها أسفار الأبُوكريفا كانعكاس أمين لمركزية الناموس عَند اليهودية الفريسية فِي الفترة المتأخرة مِنْ ع. ق. ذلِكَ أن المرء بالنسبة لهم بوسعه أن يقول إن حَيَاة التقوى (أي الولاء للناموس) هي أفضل حل لمشكلة الخَطِيَّة الشخصية. لقد قاوم طُوبِيَّا ارتداد أقاربه باستمرار فِي تقديم الصدقات والذبائح، الخ (طُوبِيَّا ١: ٣ - ١٨)، ورفضت يهوديت الطعام النجس الَّذِي قدمه "أليفانا" (يهوديت ١٢: ٢)، وسوسنة التي تعلمت الناموس عَلَى يدي والديها (سوسنة ٣)، اختارت الموت عَلَى أن لا تحترم مَا تعلمته (ع. ٢٣).

لكن أفكار الأنْبِيَاء لم تنس، لأن التقوى الحقيقية تظهر بأعمال المحبة والرحمة وليس بالذبائح الحيوانية. ومثل هذه الأعمال تكفر عَن الخَطِيَّة "مِنْ قدم السميذ فقد وفى بالشكر ومِنْ تصدق

فقد ذبح ذَبِيحَة الحمد.. مرضاة الرَّبّ الإقلاع عَن الشر وتكفِير الذُّنُوب الرجوع عَن الإثم" (سي ٣٥: ١ - ٣، قا؛ ٣: و١٤ - ١٥ و٣٠). وكذلِكَ "اغفِر لقريبك ظلمه فإذ تضرعت تُمحى خطاياك" (٢٨: ٢، قا؛ طوبيَّا ١٢: ٩؛ أنشودة الثلاث فتية ١٥ - ١٧).

وأهمية هذا الفكر اللاهوتي مردها أن اليهودية استطاعت التكيف مَعَ الحَيَاة فِي بلاد أخرى حيث لم يكن مِنْ المستطاع بعد، تقديم الذبائح فِي الهيكل. كما أن المَسِيحُية أدركت أيضًا القصد الداخلي الروحي لحفظ الناموس الخارجي لكنها وجدت وسيلة أعظم وأكمل للكفارة فِي موت المَسِيحُ. ومَعَ ذلِكَ، فإن تمجيد الأَبُوكريفا لأعمال التقوى تظل ذكراها باقية فِي سِفْر يَعْقُوب. الأعمال بر، لأَنَّهَا الدليل الخارجي عَلَى الإيمان الداخلي المخلص (٢: ٢٠ - ٢٦).

٣. الأخرويات. (أ) الآخرة. وحتى فِي فترة الأَبُوكريفا الهاوية שְׁאוֹל] (← #٨٦١٩، باليونانية الحجم ᾅδης) هي المكان الكئيب لكل النفوس الراحلة أو "الجحيم" (أي ١٠: ٢١ - ٢٢) والتي ليس لها سوى قدر مِنْ الشخصية البشرية (سي ١٤: ١٦؛ ١٧: ٢٧ - ٢٨، Russell, 358-59). غير أن العديد مِنْ التطورات الهامة قد ظهرت فِي ذلِكَ الحين بسبب تأثير كتابات الأَبُوكريفا. وقد وصف الموتى بأنهم "نفوس" أو "أرواح" لها وعي بشري كامل (٢ أسد ٧: ٧٨ - ٢٩). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يتم فصل الراحلين عَلَى أساس أخلاقي، لأن الهاوية بها الآن عدد مِنْ الحجرات يُمارس فِيها التعذيب أو البركة (أسدراس الثاني ٧: ٩٥، انظر ١أخن. ٢٢: ٩ - ١٣). وأخيرًا، يُنظر الآن إِلَى الهاوية عَلَى أنها مقر مؤقت، وسوف تتخلى عَن جميع سكانها يوم الدينونة (٢ أسد ٧: ٣٢). وربما اعتمد يَسُوع عَلَى هذه القصة الشَعْبية عَن الجحيم فِي قصة لعازر والغني. فقد وجِدَ هذين نفسيهما فِي حجرات مختلفة وقد وُصفا بأنهما يدريان بكُل شئ وهما فِي وسط العذاب أو النعيم.

(ب) نهاية الدهر. وهنا للمرة الثانية، كان مِنْ شأن تطور فكر الأَبُوكريفا عَن العالم وتاريخه قد أعاد وبشكل دراماتيكي تشكيل آمال اليهود فِي المستقبل. ففِي توقعات ع. ق السابقة كان الله سيحقق خططه لإِسْرَائِيل، مِنْ خلال وسائل تاريخية عادية. فهو عَلَى وجه الخصوص، سيقيم مَلِكًا مِنْ سبط يَهُوذَا ليجلس عَلَى كرسي دَاوُدَ إِلَى الأبد، وهكذا يعيد إِسْرَائِيل إِلَى مجدها السابق (إش ٩: ٦ - ٧؛ ١١: ١ - ١٠؛ إر ٢٣: ٥؛ مي ٥: ٢ [١]، الخ). غير أنه بحسب فكر الأَبُوكريفا، الَّذِي يقول بأن ملائكة سقطوا هم الَّذِين يؤثرون فِي مصير الأمَم، وعَلَى ذلِكَ فإن العمليات التاريخية العادية ليست كافية. والتدخل الإلهي وحده فِي نهاية هذا الجيل الحاضر الشرير هو الَّذِي يستطيع أن يخلص الأرْض ويأذن بدخول عصر جديد مِنْ البر (٢ أسد ٤: ٢٦؛ ٦: ٧ و١٨ - ٢٨؛ ٩: ٢ - ٨ قا؛ لو ٢١: ٢٥ - ٢٨).

ومما هو مفهوم، أن هذه التنبؤات الخاصة بنهاية الدهر الحاضر، والَّذِي يتبعه عصر جديد تعمه البركة والسلام، قد أثارت اهتمامًا بالغًا بالعلامات التي تشير إِلَى اقْتِرَاب هذا الحدث البارز. وهذه الأحداث - عَلَى وجه العموم - هي أحداث مدمرة، لأَنَّهَا تؤذن بأوجاع الأرْض الفاسدة لتتمخض عَن فترة جديدة مِنْ التاريخ، لأن "هذه الأوجاع" (مر ١٣: ٨، قا؛ ٢ أسد ٥: ٥١ - ٥٥) تنقسم إِلَى ثلاث نوعيات: انحطاط قومي، زلازل، مجاعات الخ. (٢ أسد ٥: ٤ - ٩؛ مر ١٣: ٨ و٢٤ - ٢٥)، وانحطاط اجتماعي: حروب الخ (٢ أسد ٥: ٩؛ ٦: ٢٤؛ مر ١٣: ٧ - ٨ و١٢)، وانهيار روحي: أَنْبِيَاء كذبة، الخ (٢ أسدارس ٥: ٩ - ١٢؛ مر ١٣: ٦ و٢١ - ٢٢).

ويجب التنْبِيِّر عَلَى أن فقرات مر ١٣ هذه (والفقرات المناظرة لها فِي متى ولوقا) تبين أن تنبؤات يَسُوع عَن نهاية هذا الدهر تستند إِلَى حد كبير إِلَى مَا جاء فِي الكتابات الأَبُوكريفِية، والمجازِية، كتلك التي نجدها فِي "٢ إسد."، ولا يُمْكِنُ فهمها تمامًا بمَعْزل عَنها. ونوعيات الانهيار الثلاث هذه تشكل جزءًا كبيرًا مِنْ سِفْر الرؤيا. وفِي ع. ج، نجد أن عودة المَسِيحُ هي الوسيلة المَعَينة للتدخل الإلهي عَند نهاية الدهر.

(ج) المَسِيَّا. بحسب المفهوم التقليدي عَن المَسِيَّا الَّذِي مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ ، أضاف الفكر اللاهوتي الأَبُوكريفِي شخصية سماوية بدأت بـ "مثل ابْن الإِنْسَان" فِي دا ٧: ١٣ - ١٤. وفِي أَخْنُوخ "١" أصبح "ابْنَ إِنْسَان" لقبًا، ومَعَ أن أسدراس "٢" لم يستخدمه إلا أن المفاهيم المَسِيَّانية القومية القديمة، وتلك التي تطورت عَلَى مستوى العالم يُمْكِنُ أن نشعر بها فِي هذا السِفْر. ذلِكَ أن فِي ٢أسدراس ٧، نجد أن المَسِيَّا هو إِنْسَان يموت بعد حكم ٤٠٠ سنة (ع. ٢٨)، وفِي ص. ١١ و١٢ هو الأسد الَّذِي سيحطم الصقر (الَّذِي يرمز إِلَى روما). ولكنه وُصف أيضًا بأنه "شخص إِنْسَان" كان له وجود سابق، وهو خارق للطبيعة، يطير مَعَ سحب السَّمَاءِ (١٣: ٣ و٢٦) ويهلك أعداءه بتيار مِنْ نَار يخرج مِنْ فمه (١٣: ٩ - ١١).

وفِي الأناجيل، نجد أن "ابْن الإِنْسَان" هو اللقب المفضل الَّذِي أطلقه يَسُوع عَلَى نفسه، وله نفس الأهمية اللاهوتية التي ذُكرت فِي سِفْري دَانِيَال، وأسدارس "٢" وهو شخص يترك محضر الله ويأتي عَلَى السحب ليدين ويحكم العالم (مر ١٣: ٢٦، ١٤: ٦٢، مت ٢٥: ٣١ - ٤٦).

(د) القيامة. الإيمان بقيامة الجسد تدعم الشهداء المذكورين فِي ٢ مكابيين (٧: ١٠ - ١١ و١٤ و٢٣ و٢٩). وستكون القيامة عامة (٢ أسدراس ٧: ٣٢) بالرغم مِنْ أن مصادر أخرى تقول إن الأبرار فقط هم الَّذِين سيُقامون (١أخن. ٤٦: ٦). أمَّا فِي ع. ج، فقد كان يَسُوع يؤكد باستمرار عَلَى قيامة الجميع (مت ٢٢: ٢٣ - ٣٢)، وكذلِكَ بولس (١كو ١٥: ١٢ - ٢٣)، ويوحنا (رؤ ٢٠: ٤ - ٥).

(هـ) الدينونة الأخيرة. فِي الوصف الَّذِي يتسم بالروعة والوضوح والَّذِي جاء فِي أسدراس "٢"، سوف يستمر هذا الحدث "أسبوع سنين"، وسوف يفتتح الدهر الجديد. ويُقام العالم كُلّه ليظهر أمام الله، الَّذِي سيقرر بين جهنم والفردوس (٢ أسدارس ٧: ٣١ - ٤٤). وسوف يتألق الأبرار فِي المجد ويرون وجه الله (٧: ٩٧ - ٩٨، قا؛ رؤ ٢٢: ٤)

وكانت الدينونة الأخيرة موضوعًا مألوفًا فِي ع. ق (إش ٥١: ٥ - ٦، ٦٣: ١ - ٦، إر ٢٥: ٢٩ - ٣٣، حز ٣٨ - ٣٩، حج ٢: ٦ - ٧، زك ١٤)، والعديد مِنْ كتب الأَبُوكريفا تقدم لنا وصفاً

للدينونة الأخيرة يتسم بتفاصيل أكثر، ووصف أشمل مما ورد فِي ع. ق. مثل؛ الدينونة الأخيرة فِي ٢ أسدراس ٧: ٣١ - ٤٤ هي جزء مِنْ وصف أكثر طولاً يتضمنْ علامات النهاية، إعلان الْمَسِيَّا، فتح الأسفار السماوية، وقيامة الموتى (الأصحاحين ٥ - ٦).

أَمَّا الإسهام الكبير لكتابات الأَبُوكريفا (مثل؛ (٢ أسدارس) فيُتمثَّل فِي التعليم الخاص بالدينونة الشاملة، وليس بالنسبة لجيران إِسْرَائِيل مِنْ الناحية الجغرافية فحسب. ذَلِكَ أنه فِي كتابات هذه الفترة، أصبح كُلّ شئ موضع التركيز - فِي التفاصيل، وفِي كون الكُلّ موحد. وكتابات الرسل أجرت مزيدًا مِنْ التطور عَلَى هذا التركيز بالنسبة لِيَسُوع الْمَسِيحُ. فيوم الرَّبّ هو الآن أي (مجيئه الثاني) (اتس ٥: ٢)، وسوف تُدان الأمَم بغَضَب الخروف الَّذِي ذُبح (رؤ ٦: ١٦ - ١٧).

البيبلوجرافيا

L. H. Brockington, *A Critical Introduction to ihe Apocrypha*, 1961; J. H. Charlesworth, ed.. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 1983: T. W. Davies, "Apocrypha," *ISBE* 1:161-65; idem, "Jere¬miah. Letter of," 2:991; idem. "Book of Tobit." 4:866-68; R. C. Dentan, *The Apocrypha, Bridge of the Testaments*, 1954: J. A. Goldstein. *II Maccabees*, AB, 1983: R. K. Harrison, "Manasseh. Prayer of," *ISBE* 3:235-36: B. M. Metzger. *An Introduction to the Apocrypha*, 1957; C. A. Moore. *Judith*, AB, 1985; idem. *Daniel Esther and Jeremiah: The Additions*, AB, 1977; D. F. Morgan. "Wisdom of Solomon." *ISBE* 4:1082-84; J. M. Myers. *I and II Esdras*, AB, 1974; G. W. E. Nicklesburg, *Jewish Literature Befrrecn ihe Bible and the Mishnah*, 1981; W. O. E. Oesterlev. *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, 1958; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; D. Winston. *The Wisdom of Solomon*, AB, 1979.

ديفيد جي . كْلاَرك *David G. Clark*

أبوكريفا: ← فترة مَا بين العهدين

الردة ← #٥٤١٢ (מְשׁוּבָה [*mᵉšûbâ*]، ارتداد وخيانة)

تعيين ← #٧٢١٢ (פָּקַד [*pāqad*]، يعين، يسجل، يجمَعَ، ويعاقب)

يدنو ← #٧٩٢٨ (קָרַב [*qārab*] يقدم، يعرض، يقترب مِنْ)

59 אֶבְיָתָר

أَبِيَاثَار (אֶבְיָתָר [*ʼebyātār*]، #٥٩).

ع.ق. أَبِيَاثَار يعَني "أَبُو البراعة"، أو "أَبُو التفوق [الوفرة]"، أو "الأب الفاضل"، وهو ابْن أَخِيمَالِك الْكَاهِن وهو الوحيد الَّذِي نجا مِنْ الْمَذْبَحة التي شنها شَاوُل عَلَى كهنوت بَيْتِ عَالِي فِي مَدِينَة الْكَهَنَة (١مل ٢: ٢٧) فِي نُوبِ (١صم ٢٢: ٢٠ - ٢٢).

١. أَخِيمَالِك (אֲחִימֶלֶךְ [*ʼaḥîmelek*] "أخي مَلِكُ" أو، أَخِي هو [الإله] موليك أو ميلكوم # ٣١٦) وكان رأسًا لعائلة مِنْ الكَهَنَة، ولعلهم أحفاد عَالِي الكَاهِن (١صم ١٤: ٣)، والَّذِي واصل بعد دمار شِيلُوه خدمته لِيَهْوَهْ فِي مَدِينَة نُوبَ البَنِيامينية، وذَلِكَ إبان حكم شَاوُل الْمَلِك (٢٢: ١١). وكانت وظيفته الكهنوتية- ضمنْ أمور أخرى- تشمل استطلاع إرادة الله (بواسطة الأفُود الكتاني)، تدبير خُبْزَ الْوُجُوهِ (לֶחֶם פָּנִים) ووضعه عَلَى الْمَائِدَةِ الْمُقَدَّسَة فِي الْمُقَدَّسَ (خر ٢٥: ٣٠؛ ٤٠: ٢٣؛ لا ٢٤: ٥ - ٩؛ قا؛ عب ٩: ٢)، وحفظ الناموس (١صم ٢١: ٤). وقد وُجه الاتهام إِلَى أَخِيمَالِك وتمَّ إعدامه (٢٢: ١٣) بالخيانة والتآمر ضِدَّ شَاوُل الْمَلِك لمساعدته وتأييده دَاوُدَ بإعطائه الْخُبْزَ الْمُقَدَّسَ وسيف جُلْيَات (٢١: ١ - ٩). فقُتل هو وعائلته كُلّها عَلَى يد دُوَاغ الأَدُومِيُّ، الَّذِي كان عميلاً لشَاوُل ويبلغه الأخبار (مز ٥٢: ١؛ ١صم ٢٢: ٩). أَمَّا الناجي الوحيد مِنْ مذبحة نُوبَ فهو ابْنِهِ أَبِيَاثَار (٢٢: ٢٠). وبحسب التقليد كان أَبِيَاثَار يُعدُّ خادم الرَّبَّ الْمُخلص الأمين، والَّذِي تصرف بحكمة بتوزيعه الْخُبْزَ الْمُقَدَّسَ عَلَى رفاق دَاوُدَ الجوعى والمحتاجين (مت ١٢: ٣ - ٤؛ مر ٢: ٢٥ - ٢٦؛ لوقا ٦: ٣ - ٤). وفِي ٢صم ٨: ١٧؛ ١أخ ١٨: ١٦ (قا؛ ١أخ ٢٤: ٣، ٦، ٣١) ربما تم وضع اسْمَي أَخِيمَالِك وأَبِيَاثَار كُلّ مِنْهما مكان الآخر. أَمَّا ١صم ٢٦: ٦ فيذكر أَخِيمَالِك آخر، وهو رجل حثي كان فِي خدمة دَاوُدَ الْمَلِك.

٢. إنضمَّ أَبِيَاثَار إِلَى دَاوُدَ (←) ورفاقه فِي قَعِيلَة وخدمه ككاهن وكان يقوم باستطلاع مشيئة الرَّبّ عَن طريق الأَفُود (١صم ٢٣: ٦ - ٩؛ ٣٠: ٧)، وبهذا أسهم أيضًا فِي عزلة شَاوُل. وكان هو وابْنُه يُونَاثَانُ (٢صم ١٥: ٢٧) يقومان مَعًا بالدور الرئيسي فِي العبادة بمُشاركة صَادُوق (٢٠: ٢٥) بإحضار تابوت العهد إِلَى أورُشَلِيمَ (١أخ ١٥: ١١ - ١٢؛ ٢٧: ٣٤) وبحراسته أثناء ثورة أَبْشَالُومَ (٢صم ١٥: ٢٩). وكمشير حكيم، تفاوض لإرجاع دَاوُدَ كمَلِك فِي أورُشَلِيمَ (١٩: ١١- ١٢). وبسبب ولائه لدَاوُدَ (١مل ٢: ٢٦) تم إنقاذ حياته حين قام هو (ويُوآبَ) بموازرة أدونيا لخلافة دَاوُدَ (١: ٧، ١٩، ٢٥) بدلاً مِنْ سُلَيْمَانَ، ونتيجة لِذلِكَ نُفِي إِلَى أملاك العائلة فِي عَنَاثُوثَ (٢: ٢٧ و٣٥)، حيث نَشأ إرْمِيَا (إر ١: ١). ويبدو أنه كان أعَلَى مرتبة مِنْ صَادُوق أثناء حكم دَاوُدَ (١مل ٢: ٣٥؛ مر ٢: ٢٦). ويظل الأمر غير مؤكد مِنْ ناحية مَا إذا كان له ابْن يُدعى أَخِيمَالِك، أو أنه تم تبادل الأَسْمَاء بحيث ذُكر اسْمُ كُلّ مِنْهما مكان الآخر (٢صم ٨: ١٧؛ ١أخ ١٨: ١٦؛ ٢٤: ٦).

٣. نُوبَ (נֹב [*nōb*]، مَعناها "ثمر" أو "يزدهر"؟)، وهي مقدس صغير لِلرَّبّ يَهْوَهْ فِي أَرْض بَنيامين، وقد وُصفت بأنها "مَدِينَة الْكَهَنَة" (١صم ٢٢: ١٩)، حيث أقام فِيها نَسْل كهنوت بَيْتِ عَالِي بعد خراب شِيلُوهْ والاستيلاء عَلَى تابوت العهد (١صم ٤).

"خُبْزَ الْوُجُوهِ" (خر ٢٥: ٣٠) الْمُقَدَّس لِلرَّبّ (١صم ٢١: ٦)، واستجلاء إرادة الله عَن طريق الأَفُود (٢٢: ١٠)، وحفظ الأشياء الهامة التي لها مغزى ديني مثل سيف جُلْيَات (٢١: ٩)، يَشهد عَلَى وجود عبادة يَهْوَهْ هناك، ذات تنظيم جيد، تعمل بدون وجود أيَّة روابط هامّة بينها وبين بلاط شَاوُل الْمَلِكي فِي جبعة.

وأثناء هرب دَاوُدَ مِنْ شَاوُل الْمَلِك (وبادعاءات زائفة) حصل مِنْ أَخِيمَالِك رئيس الْكَهَنَة عَلَى الْخُبْزِ الْمُقَدَّس وسيف جُلْيَات أيضًا (١صم ٢١: ١ - ٩). وقد فسر دُوَاغ (وهو مِنْ أتباع شَاوُل) هذا الأمر عَلَى أنه مؤامرة ضِدَّ شَاوُل، ومِنْ ثَمَّ فإن خمسة وثمانين مِنَ الْكَهَنَة وعائلاتهم ومواشيهم قُتلوا بالسيف (٢٢: ١٨ - ٢٣). أمَّا أَبِيَاثَار، وهو الوحيد الَّذِي نجا مِنْ هذه الْمَذْبَحة، انضم لاحقًا إِلَى دَاوُدَ، وبَارك تمرّد دَاوُدَ العلني ضِدَّ شَاوُل، والَّذِي فِي الحقيقة، كان قد بدأ فِي نُوب.

طبقًا لِمَا جاء فِي إش ١٠: ٣٢ (قا؛ نح ١١: ٣٢) فإن نُوبَ تقع عَلَى مقرَبَّة مِنْ جَبَلِ سكوبوس، أو فِي مكان مَا بين جبعة، أورُشَلِيمَ، وعَنَاثُوث. وقد قيل إنها بلدة راس أم *Ras Umm et-Tala* عَلَى مقرَبَّة مِن مستشفى أوجستا - فكتوريا، حوالي كيلومترين، شمالي أورُشَلِيمَ. ويفضِّل بعض الدارسين القول بأنها تقع عند نبع صَمُوئِيل.

ع. ج يبرز الحدث الَّذِي وقع فِي نُوبَ بشكل قوي فِي ع. ج ليوضح ربوبية الْمَسِيحُ السامية عند تعامله مَعَ احتياجات البشر (مت ١٢: ٣ - ٤؛ مر ٢: ٢٥ - ٢٨؛ لو ٦: ١ - ٥). ويجب أن تُستخدم الرموز الطقسية للقداسة والأمور المتعلقة بالعبادة، لا لتخويف البشر، إنما لخدمتهم. ويمثل أَبِيَاثَار هذا التقليد.

← عَالِي

البيبليوجرافيا

A. Cody, A *History of Old Testament Priesthood*, 1969; B. A. Levine, “Priests,” *IDBSup*, 687-90; J. Kegler, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen*, 1977, 246-48; H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT, 1973; R. de Vaux, *AncIsr*, 372-74.

جي. بي. جي. أوليفير *J. P. J. Olivier*

43 אֲבִימֶלֶךְ

أَبِيمَالِكُ (אֲבִימֶלֶךְ، [ʾabîmelek]، #٤٣).

ع. ق الاسم أَبِيمَالِك (فينقية. *abimilki*؛ ع. ج. ق. *ʾbmlk*) يرد حوالي ٦٠ مرة فِي ع. ق ويشير إِلَى ثلاثة أفراد مختلفين. أَبِيمَالِك هو مَلِك فِلِسْطِينِي فِي جَرَار، الَّذِي كان مُعاصِرًا لإِبْرَاهِيم (تك ٢٠: ٢؛ قا؛ ٢١: ٢٢ - ٣٤)؛ وهناك أَبِيمَالِك ثاني، لعله مماثل للأوَّل، أو قد يَكُونُ مِنْ أحفاده، وكان مُعاصِرًا لإِسْحَاق (تك ٢٦: ١ - ٣٣). وهناك شخص ثالث يحمل اسْمَ أَبِيمَالِك، وكان ينتمي لبَيْتِ جِدْعُونُ، هو شخص إِسْرَائِيلي (قض ٩: ١ - ٥٧). الاسْمَ "أَبِيمَالِك" يعني "الْمَلِك الْمُقَدَّس (מֶלֶךְ) (هو) أبي (אָב)".

١. تنحصر الأهمية اللاهوتية لأَبِيمَالِك فِي تك ٢٠ - ٢١ فِي ثلاثة أبعاد:

(أ) أَبِيمَالِكُ مُصوَّر كمَلِك وثني/ فِلِسْطِينِي بار فِي جَرَار، ولعل منابعه الحسنة وسلوكه الأخلاقي يُلقي ظلاً عَلَى أخلاق إِبْرَاهِيمُ، ولعله يتفوق عَلَى إِبْرَاهِيم، لأن الأخير كذب بشأن سَارَةَ بقوله إنها أخته (٢٠: ٢ - ١٨). وسلوك أَبِيمَالِك الجدير بالثناء يتسم باستقامة الخلق (ع. ٦) وبرَدّ فعل إيجابي لكَلِمة الله التي جاءته فِي حلم (ع. ٨ - ٩)، وباستعداده بالسماح لإِبْرَاهِيم (←) بالعيش فِي أي مكان يرغبه فِي بلاده. وفِي ذَلِك الحين لم تكن خَطِيَّة شعب كَنْعَان قد اكتملت بعد (١٥: ١٦). ولعل مَا يدعو للدهشة هو أَنَّ إِبْرَاهِيم بَقِي هناك بين مِنْ اعتقد بأنَّ "لَيْسَ فِي هذا الْمَوْضِع خَوْفُ اللهِ الْبَتَّةَ" بين هؤلاء الْفِلِسْطِينِيِّينَ فِي جَرَار (٢٠: ٨، ١١). وهكذَا أخذ أَبِيمَالِك مكانه فِي قائمة "خائفي الله" مِنْ غير الإِسْرَائِيليين مثل مَلْكِي صَادِق (١٤: ١٠ - ٢٠)، ويَثْرُون (خر ١٨: ١ - ٢٧).

(ب) وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِك، ابتلى الله أَبِيمَالِكُ (تك ٢٠: ١٧) وكان عليه أن يعوّض إِبْرَاهِيم عمَّا راوده فكره بعمله مَعَ هذين الزوجين المختارين مِنَ الله (ع. ٢؛ قا؛ ١٢: ٣)، اللذين تولى الله حمايتهما (ع. ٦). وكان إِبْرَاهِيمُ هو الَّذِي قام بالصَلاة مِنْ أجْل شفاء أَبِيمَالِك، لأَنَّهُ كانَ نَبِيًّا للإله الحق (ع.٧، ١٧ - ١٨). لقد اعتمد إحسان الله لكن مِنْ إِبْرَاهِيم وسَارَةَ، وبشكل واضح، عَلَى العهد الَّذِي قطعه مَعَهمَا الله.

(جـ) وباعتباره مَلِك جَرَار الفِلِسْطِينِي وأب أو جدّ أَبِيمَالِك الْمَلِك المذكور فِي تك. ٢٦، فقد يُحيل ذَلِك إِلَى نمط/ أسلوب الْمَمْلَكَةِ الَّذِي اتبعه مَلِك لاحق اسْمَه أَبِيمَالِك عاش فِي زمِنْ القضاة (قض ٩، قا؛ مَا ذُكِر أدناه)، والَّذِي اشتهى هذا النمط للمَلِكة. وفِي وقت لاحق أغويت إِسْرَائِيل كُلّها هذا النمط مِنَ القوَّة خلال أيام صَمُوئِيل (١صم ٨: ١٢).

٢. دخل أَبِيمَالِك وإِبْرَاهِيمُ فِي عهد، وهذا إجراء حُرِّم بعد ذَلِك عَلَى إِسْرَائِيل فِي الأَرْض لأن أَبِيمَالِك وشَعْبه كانوا مهددين بالازدهار الَّذِي بارك الله به إِبْرَاهِيمَ فِي كُل شئ (تك ٢١: ٢٢ - ٢٤ و٣١). ولعل خوف أَبِيمَالِك يعكس إجراءً مماثلاً سبق أن اتخذه فِرْعَوْن، ولو أن هذا الإجراء الأخير اتّسم بالعَنف (خر ١: ٩).

اسحقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (←) صادف الابن/ حفيد أَبِيمَالِك هذا، الَّذِي يحمل نفس الاسْمَ كسلفة. وطلب إِسْحَاق مَعونة مَلِك الْفِلِسْطِينِيِّينَ هذا فِي جَرَار. ومَعظم القصة السابقة نجد له صدى هنا، غير أنه تم التركيز عَلَى تضاعف نَسل إِبْرَاهِيمُ وإِسْحَاقُ (تك ٢٦: ٣ - ٦، ٢٤). لقد كانت أعمال أَبِيمَالِك هنا أيضًا مثالية (ع. ٨ - ٩، ١١)؛ وتم إبراز خوفه مِنْ مضاعفة أعداد الإِسْرَائِيليين (ع. ١٦). وقد ذُكرت بركات العهد حَتَّى عَلَى لسان أَبِيمَالِك (ع. ٢٨ - ٢٩). وهنا أيضًا تحقق التعايش السلمي فِي الأَرْض.

٣. أَبِيمَالِكُ بْنُ جِدْعُونَ (←) مِنْ سرية فِلِسْطِينِية مِنْ شَكِيمَ (قض ٨: ٣١)، ويأتي عَلَى النقيض الصارخ مِنْ أبيه/ جده، فقد تسبب فِي زيادة حالة التوتر بين الْفِلِسْطِينِيِّينَ (←) والإِسْرَائِيليين. وعَلَى العكس مِنْ أبيه جِدْعُونَ، الَّذِي رفض أن يُنصَّب مَلِكًا فِي إِسْرَائِيل! نجد أن أَبِيمَالِك بذل كُلّ جهد فِي سبيل أن يَكُونُ مَلِكًا. ومَعنى اسْمَه، بالطبع، ورد فِي النص بشكل يدعو للسخرية، ذَلِك أن أباه فِي واقع الأمر رفض أن يَكُونُ مَلِكًا. وليس أن الكاتب يدق ناقوس الخطر بالنسبة للشرور المحتملة التي تنجم عَن الْمَلِكية، وعَن رغبة إِسْرَائِيل فِي أن تكون مثل

بَقِيَّة الشعوب المحيطة بها (١صم ٨ - ١٢). ولقد رغب أَبِيمَالِكُ فِي المُلك بسبب ارتباطاته الكَنْعَانية. وكان يمثل أيضًا النقيض لما كان عليه القضاة المختارون مِنْ الله، حيث رسَّخ نفسه فِي المَلِكية. وقد أنهى الله نفسه حكم هذه المَلِكية المغتصبة (قض ٩: ٢٢)، وانتقم لدم أبناء جِدْعُون السبعين (ع. ٢٤، ٥٦). وبميتة حقيرة (قا؛ ٢صم ١١: ٢١) عاقب الله أَبِيمَالِكَ عَلَى أعماله وتطلعاته الشريرة، تمامًا مثلما تنبأ يُوثَامُ بوحي مِنْ الله وفقًا لِمَا ورد فِي (قض ٩: ٢٤). لقد كان هذا المثل الهادف يَرمي إِلَى وصف شخصية أَبِيمَالِكُ (العوسج، ع. ١٤، אָטָד)، وتبين طبيعة أعمال رجال شَكِيمَ الظالمة (ع. ٧ - ٢٠). وسوف يقيم الله مَلِكوته فِي الوقت الذِي يريده. أمَّا المَمْلَكَةِ فِي إِسْرَائِيل فلن تكون بهكَذَا شخصية (١٧: ٦؛ ٢١: ٢٥).

البيبلوجرافيا

ABD 1:20-21.

يوجين كاربينتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

يُشعل ←#٧٧٠٦ (קָדַח [*qādaḥ*]، يُوقِد، يضيئ، يُشعل، يَضع مُشتعلًا)

مَسْكَن ←#٥٠٦١ (מָעוֹן² [*mā'ôn*²]، مَأْوَى)

أخبار الأَيَّام ١، ٢: لاهوت

أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأوَّل والثاني: لاهوت

أ. سياق تاريخي

إن سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام (الأوَّل والثاني) واللذين ضُما إِلَى الأسفار التاريخية فِي التَرجمة السبعينية وبالتالي فِي الترجمات الانجليزية، نجدهما فِي آخر أسفار عبر. كت.. وهما فِي صيغتهما الحالية يتتبعان تاريخ إِسْرَائِيل بدرجات متفاوتة مِنْ التاريخ بدءًا مِنْ آدَمَ حَتَّى مرسوم كورَش الذِي سمح لليهود بالعودة مِنْ السبي البَابلي إِلَى أورُشَلِيمَ. ومَعَ ذلِك، فقد كسر هذا المرسوم فِي المِنْتصف (انظر عز ١: ٢ - ٤)، وعَلَى ذلِك، يُختتم العمل كُلّه بعبارة تنطوي عَلَى التشجيع والنصح وهي: "ليصعد". وهذه الخاتمة (والتي ربما أضيفت مِنْ سِفر عَزْرَا لأغراض تعبدية) ربما قيلت عَلَى نحو دقيق لتهيئ الجو لتفسير السِفر كُلّه.

١. يركز التاريخ بصفة أساسية عَلَى مَمْلَكَةَ إِسْرَائِيل، أَوَّلاً فِي عهد المَلِكية الموحدة فِي موت شَاوُل، ومروراً بحكم كُلّ مِنْ دَاوُدَ وسُلَيْمَانَ، وبعد ذلِك، وعقب تقسيم المَمْلَكَة، فِي ظهورها الجنوبي فِي يَهُوذَا حَتَّى السبي. أمَّا أسفار صَمُوئِيل (← الملوك الأوَّل والثاني (←) فقد كانت متاحة بالنسبة لكاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام، ومِنْ الجلي أنه استخدمها كمصدر رئيسي له. (فِي بعض التفاصيل الهامة يختلف نص مصدره قليلاً عَنْ النص الماسوري، ولِذلِك يجب العَناية عَند القيام بمقارنة بالأناجيل لسينويتية (المتفقة)، قا، W. E. Lemke; S. L. McKenzie). ومِنْ الممكن أن نعرف الكثير عَنْ طرقه وافتراضاته، واهتماماته، عَنْ طريق دراسة الكيفية التي تعامل بها مَعَ هذا المصدر (قا، the synopses of Bendavid, Kegler-Augustin, and T. Willi; cf. M. Fishbane).

وعلاوة عَلَى ذلِك، لقد انتفع كاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام مِنْ مصادر أخرى مِنْ نوعيات مختلفة. وبصرف النظر عَنْ إشاراته إِلَى الكثير مِنْ الأجزاء السابقة مِنْ ع. ق، فهذه أصبحت مفقودة وغير متاحة لنا، كما أن هناك خلافاً كبيرًا بين المفكرين حول مداها ودقتها مِنْ الناحية التاريخية (انظر P. Welten; S. Japhet, "The Historical Reliability of Chronicles"; M. Noth; D. G. Deboys). ومَعَ ذلِك فإنه مِنْ ناحية تقدير الفكر اللاهوتي للنص، فإن الأمر ليس عَلَى هذا القدر مِنْ الخطورة التي يُمكِنُ أن تطرأ عَلَى فكرنا فِي بداية الأمر، وإذ كنا عَلَى استعداد لأن نتيح له تلك الضروب مِنْ الحرية التي ينتجها لواعظ فِي أيامِنا هذه عَندما يعيد سرد قصة كتابية بهدف البَنِيان، التشجيع، والتحذير. فالمادة قد يُعاد ترتيبها، والأوَّلويات يُمْكِنُ أن تُوضع عَلَى أساس الاهتمامات الحالية لشَعْبُ الكنيسة، والعظات يعاد سردها فِي إطار تخيلي بغية إبراز موضوعات دينية أساسية الخ (قا، L. C. Allen; R. Mason, *Preaching the Tradition*). وإذا حدث - كما هو الحال فِي بعض الحالات بدا مِنْ المؤكد أن القضية هكَذَا (مثل؛ ١أخ ١٠: ١٣ - ١٤، ٢أخ ١٠: ١٥) يأخذ كاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام مَعرفة القراء بالتاريخ السابق، عَلَى أنها قضية مسلم بها، هنا، علينا أن نكون قادرين عَلَى تقبل حقيقة أنه لم يكن يقدم قصة بديلة مِنْ قصص التاريخ، بل إنه يسعى بالأحرى - عَنِ طريق وسائل متنوعة - إِلَى إبراز رسالة السِفرين الثابتة، وذلِك لجيل لاحق.

٢. ليس مِنْ السهل الاستقرار عَلَى تاريخ لعمل كاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام، وقد ازداد الموضوع تعقيداً باستمرار الجدال حول مَا إذا كان سِفرا عَزْرَا (←) ونحميا (←) يشكّلان جزءًا لا يتجزأ مِنْ عمل كاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام، أم لا. (عُومل سِفرا أَخْبَارِ الأَيَّام عَلَى نحو مِنْفصل، انظر إِس. يافت "الكتابة المشتركة المفترَضة". H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 5-70; R. L. Braun, "Chronicles, Ezra, and Nehemiah"; contrast D. Talshir; P. R. Ackroyd, "Chronicles-Ezra-Nehemiah"; J. Blenkinsopp). ومَعَ ذلِك، فإن الجزء الأخير مِنْ فترة الحكم الفَارسي (مِنْتصف القرن الرابع ق. م) يبدو هو المرجح. وعدم وجود آية عَلاَمَة للتأثير الهليني، يجعل وضع تاريخ لاحق أمرًا غير محتمل. وكانت هناك محاولات مِنْذ عهد قريب لوضع سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام فِي تاريخ سابق، أيام بناء الهيكَل الثاني (520-515 BC; cf. F. M. Cross; J. D. Newsome; M. A. Throntveit, 97-107). وهذا سبق أن اقترحه A. C. Welch and D. N. Freedman. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن هذا يتجاهل الإشارة إِلَى كَلْمة داريك (تُرجمت درهم، وهي عملة ذَهَبَية كان دَارِيُوس أوّل مِنْ صكها)، والاقتباس الواضح مِنْ زك ٤: ١٠ فِي ٢أخ ١٦: ٩، وبطريقة تتناغم - مَعَ نقاء الصيغ - لِسرد كاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام لأنبَياء كتابيين فِي كتابة أخرى أطلق عليها "عظات لاوية" (R. Mason, *Preaching the Tradition*, 49-51). وبنفس الطريقة يقول إن مَا جاء فِي ٢أخ ١٥: ٥ - ٧ مَا هو سوى تفسير لما جاء فِي زك ٨: ٩ - ١٠ و١٣).

وهذا الرأي الأخير سيكون بعيد الاحتمال أثناء وجود النَّبِيِّ عَلَى قيد الحَيَاة. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن هذه النظرية تتطلب اعتبار سلسلة الأنساب الموجودة فِي ١أخ ١ - ٩ أنها إضافة لاحق للعملِ (انظر عَلَى وجه الخصوص نهاية ١أخ ٣)، فِي حين أن عملاً حديثًا قد بين كيف أنها جزء أصيل مِنْ السِفر كله (M. D. Johnson and M. Oeming).

كان القرن الرابع قبل الميلاد يمثل عصر ظلام فِي تاريخ يَهُوذَا. وفِي حِين أنه - والحال هذه - ليس بمقدورنا أن نربط كتابة سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ بأي حدث كبير واضح، غير أن نفس هذه الحقيقة قد تزودنا بمَعْلومات أخرى تساعدنا عَلَى التفسير. فهي لم تكن أسفاراً كُتبت لوقت الشدة فقط، بل كُتبت بالأحرى للأوقات العادية حيث تبدو الحَيَاة عادية، مَعَ رجاء قليل فِي تغيير كبير. وما الَّذِي نجنيه إذًا مِنْ إثارة قصص أبطال الإيمان، والتي وقعت فِي الماضي؟ وكيف يُمْكِنُ تجنب المشاحنات الداخلية التي تحدث داخل المجتمَعَ، والتي كانت مِنْ سمات تلك الأوقات؟ وفوق كُلِّ هذا، كيف يُمْكِنُ المحافظة عَلَى الإيمان، وكيف يجب أن يعبر الإيمان عَن نفسه، حين يبدو أن القيم الأخلاقية والدينية ليس لها تأثير يُذكر فِيما يحدث عَلَى أساسٍ يومي؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي تشغل فكر كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ.

ب. البِنية الأدبية وموضوعات لاهوتية.

١. ينقسم السِفران إِلَى أربعة أقسام رئيسية: (أ) مقدمة سِفر ١أخ ١ - ٩ والتي تتضمنْ سلسلات أنساب. (ب) المَمْلَكَةِ المتحدة لدَاوُدَ وسُلَيْمَانَ، والتي استُهلت بقصة موت شاوُل (١أخ ١٠ - ٢أخ ٩). (جـ) تاريخ يَهُوذَا أثناء فترة المَمْلَكَةِ المنقسمة (٢أخ ١٠ - ٢٨). (د) تاريخ المَمْلَكَةِ مِنْ حَزَقِيَّا حَتَّى السبي (٢أخ ٢٩ - ٣٦). وهذه الفترة الأخيرة تبدأ تقريبًا مِنْ وقت سقوط المَمْلَكَةِ الشمالية (وهو حدث لم يُذكر صراحة فِي النص).

وهكَذَا يبدو أن كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ لم يكن يتعامل مَعَ التاريخ المبكر لشَعْبُه - الآباء، الخروج، الاستقرار فِي الأَرْضِ، فترة القضاة، وتأسيس المَلكية. وعلاوة عَلَى ذلِك، فهو يتغاضى أحيانًا عَن الإشارات إِلَى هذه الأحداث والموجودة فِي مصادره (مثل؛ حذف الخروج المذكور فِي ١مل ٨: ٥٠ - ٥٣، مِنْ ٢أخ ٦: ٣٩ - ٤٠). وقد فسر هذا فِي بعض الأحيان عَلَى أن يرجع إِلَى أسباب جدلية، كما لو أنه أراد إنكار أنه جاء وقت كانت فِيه إِسْرَائِيل غائبة عَن الأَرْضِ (S. Japhet, "Conquest and Settlement in Chronicles"; K. W. Whitelam). وبرغم ذلِك فإن الإشارات فِي مواضع أخرى (مثل؛ ١أخ ١٧: ٢١ - ٢٢) تدفعنا إِلَى أن نتوقف قليلاً. فالكتابة فِي أواخر فترة ع. ق جعلت كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ يأخذ الكثير مما سبق عَلَى أنه أمر مُسلم به. وإنه مِنْ الأفضل قبول الرأي القائل بأنه كان يختار مادته لأغراض إيجابية خاصة به (لاحظ - مثل؛ - خاتمته الجديدة لصَلاَة سُلَيْمَانَ المذكورة فِي ٢أخ ٦: ٤١ - ٤٢، ليستبدل غرض الخروج، ولكي يركز الانتباه عَلَى تقدير هذه الأغراض.

وعَلَى ذلِك، فإنه فِيما جاء بعد ذلِك، فإن الموضوعات الرئيسية المميزة لكُلِّ قسم سوف تُحدد بدلاً مِنْ أن تكون وصفاً لاهوتيًا إجماليًا (فِي هذا الخصوص، انظر س. يافت S. Japhet "إيديولوجية سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ"، لأن هذا سيكرر بالضرورة الكثير مما هو مألوف مِنْ مواضع أخرى فِي ع. ق. وعلاوة عَلَى ذلِك، يجب ملاحظة أن الكثير مِنْ هذه الموضوعات يبرز فِي أكثر مِنْ قسم واحد فِي هذا السِفر - وسوف يتم تناولها فِي ذلِك القسم حيث تكون أبرز مَا تناوله هذا السِفر، حَتَّى لو كان التفسير يعتمد - عَند الضرورة - عَلَى الأسفار ككُل.

٢. سلسلة الأنساب. بالرغم مِنْ ظهور ارتباك مبدئي، فِيما يتعلق بسلاسل الأنساب، إلا أنها تتسم ببِنية إجمالية بسيطة. فالأصحاح الأَوَّل ينتقل بتؤدة بالغة مِنْ آدَمَ إِلَى إِسْرَائِيل (كما يُدعى يَعْقُوب دائمًا عَلَى وجه التقريب فِي هذين السِفرين). والمادة فِي مَعظمها مأخوذة عَن سِفر التكوين. والأصحاحات مِنْ ٢ - ٨ تذكر أسباط إِسْرَائِيل، حيث طُبق إطار قدمته الأسباط الثَّلاَثَةِ التي سادت مجتمَعَ كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ: يَهُوذَا أَوَّلاً (٢ - ٤)، وبَنيامين أخيرًا (٨) ولاوي فِي الوسط (٦). وبعد ذلِك يقدم لنا الأصحاح التاسع موجزًا لأعضاء المجتمَعَ الَّذِي استُعيد، مَعَ اهتمام خاص للأشخاص المرتبطين بالعبادة (تاريخ العودة [مَا بعد السبي]).

وقد تولدت العديد مِنْ الاستنتاجات مِنْ هذه الملاحظات. (أ) وضع إِسْرَائِيل المركزي فِي عائلة الأمَم تم توضيحه فِي الأصحاح الاستهلالي. وباستخراجه قائمة أسماء واضحة ← مِنْ مصدره الأكثر تنوعاً، بين كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ أنه أراد التأكيد عَلَى نمطها المَعقد. والتفاصيل المتعلقة بسلسلة أنساب ثانوية داخل الأسرة، تم تناولها أَوَّلاً، وبشكل متناغم، وهكَذَا كان كُلِّ قسم يُختتم بالتأكيد عَلَى النَسْل الَّذِي كان مقدرًا له أن يقود إِسْرَائِيل. وتقديم الاختيار والنعمة هذا يمد قراء سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ بتقدير لوضعهم فِي الخطة الإلهية (انظر أف ١: ٣ - ٦ لمثال مِنْ ع. ج).

(ب) وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن تركيبة القسم الأوسط (الأصحاحات ٢ - ٨) توحي بأن موضوع الاختيار هذا لا يجب تفسيره بمَعنى حصري. فإن سلسلة الأنساب الخاصة بمجتمَعَ مَا بعد السبي، لا تسير مباشرة عبر الأسباط الثَّلاَثَةِ التي هي دعامتها الرئيسية، لأن هذه تتضمنْ الأسباط الشمالية، والتي تُعد قوائمهم الأكثر تفككاً دلالة عَلَى وضعهم الأكثر فقراً.

(جـ) وكُلّ مَا سبق دُفع به إِلَى مجتمَعَ ص. ٩. وهم ورثة نعمة الله فِي الاختيار وما صاحب ذلِك مِنْ مسئوليات بالنسبة للأمة ككُل.

(د) وهناك العديد مِنْ الموضوعات الأخرى الأقل حجمًا والتي تستحق الذكر. (i) أُعطي الامتياز لعائلة دَاوُد، سواء مِنْ ناحية وضع يَهُوذَا المفاجئ بأن تكون الأوَّلى بين الأسباط (وقد شُرح هذا فِي ٥: ١ - ٢)، كذلِك بالوضع الأساسي للعائلة المالكة فِي سلسلة الأنساب (ص. ٣، انظر H. G. M. Williamson: "المصادر والتنقيح فِي سلسلة أنساب يَهُوذَا بحسب مَا وردت فِي سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ"). وعلاوة عَلَى ذلِك، هذه هي العائلة الوحيدة التي تم تتبع سلسلة أنسابها بالكامل حَتَّى أيام كاتب هذا السِفر (٣: ١٧ - ٢٤). (ii) وعَلَى غرار ذلِك، هناك تأكيد كبير عَلَى الدور الَّذِي قامت به عائلة اللاَّويِّين بالنسبة للعبادة، سواء فِي سلسلة أنسابهم (ص. ٦، مِنْ النَاحية التخطيطية فِي قلب الأمة)، وكذلِك فِي وصف مجتمَعَ مَا بعد السبي (ص. ٩). (iii)

السمات الجغرافية ترد كثيرًا فِي سلاسل أنساب الأسباط، الأمر الَّذِي يثبت الأهمية اللاهوتية للأرْض ككُلّ. حَتَّى فِي الوقت الَّذِي اختزل فِيهِ المجتمَعَ إقليميًا لدرجَة أن أصبح بَقِيَّة (قا، .M Kartveit (iv) تُوجد أيضًا إلماحات تاريخية نجدها متناثرة فِي هذه الاصحاحات. وقد تبين أن هذه أيضًا تشير إلَى الكثير مِنَ التأكيدات الكبرى التِي أوردها كاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّامِ (قا، .M Oeming)، مثل فعالية الصَلاَة (٤: ١٠)، وأهمية الاتكال عَلَى الله فِي أوقات الشدة (٥: ٢٠)، والكوارث السياسية والعسكرية التي تتولد عَن عدم الأمانة الدينية (٥: ٢٥ - ٢٦، ٩: ١، انظر أيضًا القسم ٤ فِيما يلي).

٣. مَلِكية متحدة. فترة اَلْمَلِكية المتحدة تُستهل فِي ١أخ ١٠، حيث نرى إِسْرَائِيل فِي حالة الهزيمة، وقد وُصفت عَلَى وجه الخصوص فِي ع. ١٣ - ١٤ بلغة استُخدمت فِي موضع آخر فِي وصف السبي البَابِلي (السبي: لاهوت). وهذا يأتي بنا إِلَى إستخدام كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ للرموز، كأحد وسائل استخلاص حقائق لاهوتية دائمة مِنْ أحداث تاريخية مَعَينة. ذلِكَ أن سلوكا مِنْ هذا القبيل صدر عَن شَاوُل، متضمناً "خيانة" (#٥٠٨٥ מָעַל، انظر فِي هذا الخصوص و. جونستون)، وعدم سماعه كلمة الرَّبّ أو الاستفسار عنه، أدى إِلَى حالة مِنْ السبي والموت (وتم التأكيد عَلَى هذا فِي ١٠: ٦ [قا؛ ١صم ٣١: ٦] و١٣).

وعَلَى هذا، قُدم دَاوُد (←) عَلَى أنه مِنْقذ أو مخلص، الَّذِي شرع عَلَى الفور يعكس الوضع. وكان يلقى دائمًا دعم شَعْب إِسْرَائِيل كله (الأصحاحات ١١ - ١٢؛ ١٣: ١ - ٥) حيث بدأ "يسأل" بالعبرية "يطلب" تابوت العهد، وهو الأمر الَّذِي أهمله شَاوُل (١٣: ٣). وعَلَى الرغم مِنْ النكسات (١٣: ٩ - ١٤)، فإن نواياه الحميدة كُوفئت بالبركات، وهو الأمر الَّذِي كانت أيضًا تتسم به فترات حكم ملوك آخرين استحقوا الثناء - عائلة كبيرة، نجاح فِي المَعركة، واحترام فِي نظر الأمَم الأخرى (١٤).

والواقع أن الاهتمام بعبادة الله عَلَى نحو صحيح كان يسيطر عَلَى فترة حكم دَاوُدَ كلها. وقد واصلت قصة تابوت العهد حَتَّى بلغت نهايتها الناجحة فِي الأصحاحين ١٥ - ١٦، وقد كان مِنْ نتيجة انتصارات دَاوُدَ أن وفرت الثروة اللازمة للهيكَلّ المزمَعَ بناؤه (الأصحاحات ١٨ - ٢٠، انظر بصفة خاصة ١٨: ٨، ١١، ٢أخ ٥: ١، وأدت كارثة الإحصاء إِلَى الحصول عَلَى موقع للهيكَلّ المزمَعَ بناؤه (١أخ ٢١: ٢٨ - ٢٢: ١)، وإعداد المواد، والخطة، والأفراد اللازمين للبناء، كُلّ هذه الأمور تم استكمالها فِي الأصحاحات ٢٢ و٢٨ - ٢٩. وفِي ذات الوقت، كان هناك اهتمام بالتأكيد عَلَى بيان أن دَاوُدَ هو الَّذِي قام بكافة الترتيبات الضرورية لترتيب العاملين اللازمين لمهام العبادة فِي ظل الظروف المتغيرة الخاصة بتابوت العهد إذا تم إحضاره إِلَى مقره النهائي (١٦: ١ - ٤ و٣٧ - ٤٣، ٢٣ - ٢٧، انظر .S J. DeVries، وثار جدال مِنْ ناحية مقدار (إن وجد) مَا يجب أن يتضمنه عمل كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ، قا، -H. G. M. Wil liamson "مِنْشأ نوبات العمل الكهنوتية الأربع والعشرين"). وفِي الوقت نفسه، المواد التي ذُكرت فِي سِفر صَمُوئِيل والتي ليست لها صلة بهذا الموضوع تم حذفها. وعَلَى ذلِك، فإنه مِنَ الصعب تجنب الانطباع بأن كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ يقدم حكم دَاوُدَ كنموذج لقرائه، ودلالة عَلَى كيفية الخروج مِنْ حالة السبي.

ولقد قيل (ر. موسيس R. Mosis) إن حكم سُلَيْمَانَ قد صُور حَتَّى الآن، كحالة رمزية ثالثة، تتسم بالبركة الأخروية. والواقع أنه - بالرغم مِنْ ذلِك - مِنَ المفضل ملاحظة أنه، ومِنْ خلال سبل عديدة، نجد أن كاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّامِ يقدم حكم سُلَيْمَانَ عَلَى أنه مساو لحكم دَاوُدَ، فهو مماثل مِنْ ناحية أنه يبرز مِنْزلته الرفيعة، ومكمل له مِنْ ناحية نجاح خطط دَاوُدَ التي وضعها مِنْ أجل الهيكَلّ والعبادة فِيه (لاحظ بصفة خاصة كيف أنهما مرتبطان فِي ٢أخ ٣: ١، ٥: ١، ٧: ١ الخ، قا، R. L. Braun "لاهوت سُلَيْمَانَ الدفاعي فِي سِفري أَخْبَارِ الأَيَّامِ" و"سُلَيْمَانَ، الرجل المختار لبناء الهيكل"، H. G. M. Williamson "ارتقاء سُلَيْمَانَ العرش"). وعَلَى ذلِكَ يجب أن تُؤخذ فترة حكميهما مَعًا سواء مِنَ الناحية التاريخية، أو مِنَ الناحية الرمزية".

وهذا يأتي بنا إِلَى السؤال عمَّا كان كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ يرجوه مِنْ ناحية مستقبل بَيْتِ دَاوُدَ. وقد انقسمت الآراء بين أولئك الَّذِين يعتقدون أنه لم تكن لديه مثل هذه الآمال، لأن كُلّ مَا كان يمثله دَاوُد وسُلَيْمَان قد تحقق فِي الهيكَلّ، وبالتالي فِي خليفته فِي فترة مَا بعد السبي (مثل؛ Rudolph, xxiii-xxiv; A. Ca-quot; O. Plger; R. Mason, *Preaching the Tradition*)، وأولئك الَّذِين عَلَى صعيد آخر يعتبرون الصورة المتلألئة التي رسمها كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ لدَاوُدَ، عَلَى أنها صورة مسيانية خالصة (مثل؛ بالرغم مِنْ اختلاف التأكيدات، G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, 119-32; A. Noordtzij; A. M. Brunet, "Le chroniste et ses sources" and "La théologie du chroniste"; G. J. Botterweck; W. F. Stinespring). ويبدو أن الحقيقة تقع بين هذين الرأيين المتناقضين. ثم إن تعامله مَعَ نبوة نَاثَان (١أخ ١٧، انظر ٢صم ٧)، وأصداءه اللاحقة (١أخ ٢٢: ٩ - ١٠، ٢٨: ٤ - ١٠) توحي بأنه اعتبر الوعد بمَلِك أبدي لدَاوُدَ كما لو أنه كان يعتمد عَلَى شرط أن يَكُونُ ابْنِهِ سُلَيْمَانَ مطيعًا، وبصفة خاصة فِي موضوع إكمال بناء الهيكَلّ. وهذا - بالطبع - هو، عَلَى وجه الدقة - الموضوع الَّذِي يهيمِنُ عَلَى اختيار كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ للمادة التي يصفها حكم سُلَيْمَانَ، حَتَّى أنه حين يحل وقت وفاته يَكُونُ مِنْ الجلي أنه يتعين علينا اعتبار أن اَلْمَلِكية قد ترسخت إِلَى الأبد. وعَلَى الرغم مِنْ عدم وجود إشارات كثيرة إِلَى هذه الحقيقة فِي القصة اللاحقة، إلا أن الإشارات الموجودة تبرز هذا الاستنتاج (٢أخ ١٣: ٥، ٢١: ٧، ٢٣: ٣).

وهذا بالكاد يُمكِنُ وصفه أنه مسياني بالمَعنى المَعتاد لتلك الكلمة، ولكنها أيضًا لا تفرغ الوعد مِنْ كُلّ توقع، كما أنه حري بنا أن نتقبل تعبير "مَلَكي"، مراعين أن كاتب هذا السِفر يتطلع إِلَى الاستعادة النهائية لعرش دَاوُدَ اَلْمَلِكي، فِي سياق تاريخي وليس فِي سياق اسخاتولوجي "أخروي" (قا، -H. G. M. Wil liamson "الفكر الأخروي فِي سِفري أَخْبَارِ الأَيَّامِ" و"النبوة الخاصة بالْمَلِكية").

وقد يبدو هذا فِي أيامه أملاً بعيدًا. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، استطاع كاتب هذا السِفر أن يبقيه أملاً حيًا، بتأكيده عَلَى أن اَلْمَمْلَكَةِ ليست مجرد مؤسسة بشرية، تخضع للأهواء والنفعية

السياسية، بل إنه وبمَعَنى حقيقي مَلِكوت الله، والَّذِي أنيطت به عائلة دَاوُدَ بمرسوم إلهي. وهذا مَا يبرز فِي الفقرات التي يبدو أنه يكتبها بحرية تامة (١أخ ٢٨: ٥، ٢٩: ٢٣، ٢أخ ١٣: ٨)، وكذلِكَ فِي التغييرات المتنوعة الصغيرة والهامة فِي صياغة مصادره (قارن ١أخ ١٧: ١٤ بما جاء فِي ٢صم ٧: ١٦، ٢أخ ٩: ٨ بما جاء فِي ١مل ١٠: ٩). وهكَذَا فإن مَمْلَكَةَ إِسْرَائِيل كانت آمِنة ودائمة لأَنَّهَا كانت فِي يدي الله. ومثلما سبق له أن ذكر بوضوح قوله "حول الْمَمْلَكِةِ إِلَى دَاوُدَ" (١أخ ١٠: ١٤) لكِي ينقذ إِسْرَائِيل بعد كارثة "السبيّ" المتَمثّلة فِي موت شَاوُل، هكَذَا استطاع أيضًا أن يتدخل ثانية لإعداد إقامة مَلكوته فِي الوقت الَّذِي اختاره (قا، M. Saeb المَسِيَّانية فِي سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام).

٤. يَهُوذَا أثناء الْمَمْلَكَةِ المنقسمة: المشكّلة التي تولدت نتيجة انقسام الْمَمْلَكَةِ عقب موت سُلَيْمَانَ، هي مشكلة يُمكِنُ تناولها بسهولة إذا مَا أخذنا فِي الاعتبار حكم حَزَقِيَّا (←). وفِي الوقت نفسه، نجد أن وصف كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام للفترة التي شهدت انقسام الْمَمْلَكَةِ، يُعد نافعًا لموضوع آخر مِنْ موضوعاته اللاهوتية الرئيسية، والتي كثيرًا مَا يُطلق عليها "التعليم الخاص بالثواب والعقاب الفوري". (← الجزاء: لاهوت).

ومِنَ المَعروف تمامًا أن كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام عادة مَا يذْهَبَ إِلَى أبعد مَا ذَهَبَ إليه المؤرخ التثنوي فِي ربطه بين البركة والأمانة، وبين العقوبة والعصيان، وذلِكَ فِي إطار كُلّ جيل عَلَى حدةٍ (النماذج الرئيسية سبق جمَعَها بواسطة ج. ويلهاوسن، ٢٠٣ - ٢١٠). وإذا تكلَّمنا بصفة عامة، إن الملوك الَّذِين اتسموا بالأمانة هم الَّذِين كوفئوا بالنجاح فِي البناء والحرب، وبالعائلات الكبيرة، والثروة، واحترام الأمَم الأخرى لهم، فِي حين أن أولئك الَّذِين "تخلوا" عَن الله، عانوا مِنْ الهزيمة، المرض، المؤامرات، وما إِلَى ذلِكَ. وهذا مَا هو واضح تقريبًا فِي كُلّ أصحاح مِنْ ٢أخ ١٠ - ٢٨، وفِي مواضع أخرى أيضًا (قا، R. B. Dillard).

والمقدمة المنطقية الرئيسية لهذا التعليم تم التعبير عنه فِي جانبه السلبي فِي ١أخ ١٠: ١٣ - ١٤، وفِي جانبه الإيجابي فِي ٢٨: ٩، وهي فقرات تقدم بعض مفردات اللغة الرئيسية التي استخدمها كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنْ المهم أيضًا التأكيد عَلَى أن هذا التعليم لم يأت آلياً أو مصادفة.

أَوَّلاً، قُدمت إمكانية التوبة كطريقة لتجنب - أو عَلَى الأقل التخفيف مِنْ الدينونة التي تم التهديد بها. وقد وُضع أساس هذا فِي الإضافة التي أضافها كاتب السِفر إِلَى استجابة الله لصَلاَة سُلَيْمَانَ عَند تكريس الهيكَل (٢أخ ٧: ١٤). والردود الأَرْبَعَةِ عَلَى الكارثة والتي ذكرها هناك تتكرر المرة تلو الأخرى فِي قصته التالية (مثل؛ "لـ "تذليل النفس"، انظر ٢أخ ١٢: ٦ و٧ و١٢؛ ٣٠: ١١؛ ٣٣: ١٢ و١٩ و٢٣؛ ٣٤: ٢٧؛ ٣٦: ١٢؛ وللصَلاَة، انظر ١أخ ٤: ١٠؛ ٥: ٢٠؛ ٢١: ٢٦؛ ٢أخ ١٣: ١٤؛ ١٤: ١١؛ ١٨: ٣١؛ ٢٠: ٩؛ ٣٠: ١٨ و٢٧؛ ٣٢: ٢٠ و٢٤؛ ٣٣: ١٣ و١٨ - ١٩ الخ)، وقد أتيحت هذه عَلَى وجه العموم بأحد تدخلات الله المَعجزية والتي مِنَ المؤكد أنها كانت فِي بعض الأحيان تثير صعوبات تاريخية، ولكنها كانت نافعة بنفس القدر مِنْ ناحية تأكيد قناعة كاتب هذا السِفر البالغة بأن الله يريد أن يبارك بأكثر مما يريد أن يدين، وأنه لا يتطلع فحسب إلا إِلَى تغيير فِي القلب ليساعده عَلَى كبح دينونته.

ثانيًا، كانت هناك دائمًا عَلَى وجه التقريب، تحذيرات نبوية تسبق وقوع الدينونة. وكان يتم التعبير عَنها عادة فِي "عظة لاوية" مقتضبة، يتم فِيها تلخيص الكثير مِنْ الموضوعات المفضلة لدى كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام (انظر ج. فون راد: "العظة اللاوية فِي سِفري أَخْبَار الأَيَّام الأَوَّل والثاني"). أمَّا مِنْ ناحية مَا إذا كان مِنْ المناسب أن نصنف هذه العظات عَلَى أساس نقد الصياغات، فهذا أمر يثور حوله الجدل، قا، D. Mathias; R. Mason "بعض أصداء الوعظ فِي الهيكَل الثاني"، "الوعظ عَلَى أساس مَا جاء فِي التقليد، (133 - 144). وهذه التحذيرات، إذا مَا عُمل بها، يتم تجنب الدينونة (مثل؛ ٢أخ ١٢: ٥، ١٥: ١ - ٧، ٢٨: ٩ - ١٣)، وحتى لو كان ذلِكَ فِي اللحظة الأخيرة (٣٣: ١٠ - ١٣)، ولكن، حينما تُرفض، تصبح الدينونة وشيكة (مثل؛ ٢أخ ١٦: ٧ - ١٠، ٢٤: ١٩ - ٢٢، ٢٥: ١٥ - ١٦، ٢٦: ١٦ - ٢١). وهكَذَا، تكون الدينونة هي آخر الوسائل التي يلجأ إليها الله نتيجة عدم الاستماع لكَلمته، أي نتيجة عصيانه، وهكَذَا يَكُونُ العقاب مِنْطقياً.

وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا التعليم لاقى انتقاداً كثيرًا (ويحتاج بالطبع إِلَى موازنته بأجزاء أخرى مِنْ الكتاب الْمُقَدَّسَ) إلا أنه يجب أن يُنظر إليه أساسًا عَلَى أنه تعبير آخر عَن انفتاح كاتب هذا السِفر عَلَى المستقبل. فالمثل العليا التي كانت فِي الماضي، لم تأت نتيجة التفكير التي تسود عليه الرغبة، بل جاءت كمحفزات للأمانة فِي العصر الحاضر، تشجع الاعتقاد بأن الله ليس مقيداً بالتاريخ، لكنه يستجيب لكُل جيل جديد بحرية ونعمة (*OTT* 1, 349).

٥. مِنْ حَزَقِيَّا حَتَّى السبي. قد يُقال إنه مَعَ حكم حَزَقِيَّا (٢أخ ٢٩ - ٣٢)، أن كاتب سِفري أَخْبَار الأَيَّام، يقدم حلاً للمشكّلة التاريخية التي واجهت مُثله العليا نَتيجة انقسام الْمَمْلَكَةِ. ذلِكَ أن هذه المثل كانت تركز - فِي سلاسل الأنساب، وأثناء فترة حكم كُلّ مِنْ دَاوُد وسُلَيْمَان - عَلَى أن الشَعْب كُلّه متحد تمامًا تحت حكم مَلِك مِنْ أسرة دَاوُد حول هيكَل سُلَيْمَان. وحين انفصلت الأسباط الشمالية، كان هناك خطر مِنْ ناحية أن هذا المثال النموذجي قد تحطم حَتَّى أنه لم يتبق أي رجاء حقيقي فِي استعادته فِي الوقت الراهن. وهذا مَا أثار ثانية وجهة النظر التي شاعت ذات مرة، والتي كانت تقول إن كاتب سِفري أَخْبَارِ الأَيَّام كان "مُعَادِيًا للسامريين" (مثل؛ G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*; Rudolph, ix; M. Noth؛ لمحاولة حديثة لإعادة تأهيل وجهة النظر هذه، ولو بطريقة مخففة، انظر M. Oeming).

ومَعَ ذلِكَ، يوضح كاتب السِفر فِي (٢أخ ١٣) أن سكان الشمال كانوا لايزالون يشكلون جزءًا مِنْ إِسْرَائِيل، حَتَّى لو كانوا (ولو بصفة مؤقتة) قد "تركوا الرَّبّ"، وقد أبرزت هزيمتهم أمام جيش يَهُوذَا هذه الحقيقة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وكما سبق ورأَيْنَا، فإن يَهُوذَا نفسها تركت الله فِيما بعد فِي أكثر مِنْ مناسبة دون أن يبعدها ذلِكَ بالضرورة وبشكل دائم عَن احتمال عودتها إِلَى الرَّبّ. وهذا أمر لم يكن عَلَى هذا النحو إطلاقًا كما كان عليه

فِي أيام آحَازُ (٢أخ ٢٨)، حين انعكس تمامًا الوضع العسكري الَّذِي كان فِي الأصحاحِ الثالث عشر. ووصف الوضع الديني فِي يَهُوذَا (ص. ٢٨) عَلَى أيام آحَازُ كان سيئاً مثل أي شئ قيل فِي أي موضع آخر فِي الْمَمْلَكَةِ الشمالية (الواقع أن آحَازُ "سار فِي طرق ملوك إِسْرَائِيل" ع. ٢)، وطبقًا لما جاء فِي ع. ٦ أن يَهُوذَا "تركوا الرَّبّ إله آبائهم". وعَلَى ذلِكَ، ليس ثمة دهشة فِي أن يَهُوذَا كانت عَندئذ تعاني الهزيمة أمام إِسْرَائِيل (ع. ٥ - ٦). وعَلَى صعيد آخر، قُدمت إِسْرَائِيل ولأول مرة فِي شكْل موات، مَعَ قادة يمثلون الشَّعْب، ويعترفون بخطاياهم الحالية والسابقة (ع. ١٣)، الأمر الَّذِي يُستشف مِنْه أنهم ساروا عَلَى طريق العودة إِلَى الله. وعند هذه النقطة - وفِيما كانت يَهُوذَا عَند الدرك الأسفل بالنسبة لأحوالها (انظر الوصف السبيي فِي ٢٩: ٨ - ٩)، وكانت الْمَمْلَكَةِ الشمالية عَلَى مَا يبدو عَلَى طريق العودة إِلَى الله، هنا يقدم كاتب هذا السِفْر وصفه المميز لحَزَقِيَّا وكأنه سُلَيْمَانَ ثان (أو ربما دَاوُدَ - و - سُلَيْمَانَ: فِي نسخة أفضل). وقد ساعدت عوامل كثيرة عَلَى هذا، غير أنه علينا أن نلاحظ وبصفة خاصة فِي السياق الحاضر، أن التأكيد قد انصّب عَلَى دعوة حَزَقِيَّا لسكان الشمال أن ينضموا إِلَى أوَّل فِصْح إبان حكمة (٣٠: ١ - ٥)، وأن عددًا مِنْ الأعضاء الممثلين لقطاعات مِنْ الشَّعْب قد استجابوا (٣٠: ١١)، وأنه نتيجة لِذلِكَ، كان هناك احتفال لم يكن مثيله مِنْذ "أيام سُلَيْمَانَ" (انظر ٣٠: ٢٦).

وعَلَى هذا، قد يُقال أن مِنْ وجهة نظر كاتب هذا السِفْر أن حَزَقِيَّا استعاد الوضع الَّذِي سبق أن فُقد إثر موت سُلَيْمَانَ (قا. H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 87-131). ومِنْ الطبيعي أنه كان لايزال هناك المزيد مما يجب عمله لتحويل هذا المثال النظري إِلَى حقيقة فعلية (مثل؛ ٢أخ ٣٤: ٩، ٣٥: ١٨)، وليس ثمة شك فِي أن كاتب هذا السِفْر كانِ يجادل بالقول أن الأمر كان عَلَى هذا النحو بل وأكثر مِنْ ذلِكَ فِي أيامه التي كانت بعد هذه الحقبة بزمِنْ طويل، حيث إنه، عَلَى إثر الاصلاحات التي قام بها عَزْرَا ونحميا، كانت هناك مواقف حصرية تنتشر بين أقسام مَعينة لها تأثيرها عَلَى سكان يَهُوذَا. أمَّا بالنسبة لأهدافنا الحالية، فإنه يكفِي أن نخلص إِلَي القول بأن كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ كان يقدم تفسيرًا لتاريخ الْمَلِكية يبين أنه لم تكن هناك أيَة موانع مِنْ هذه الجهة تحول دون تنفِيذ مثله التي يتمسك بها عَن فترة حكم دَاوُدَ وسُلَيْمَانَ.

ويمكن إذا أن ننتهي إِلَى القول بأن كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ استخدم وسيلة للكتابة التفسيرية - التاريخية ليقدم لقرائه رؤية عَن الكيفِية التي يتعين عَلَيْهِمْ بها أن ينظموا حياتهم المجتمَعية، والدينية، والفردية كأشخاص، فِي ظل الظروف المختلفة تمامًا والتي كانت سائدة فِي أيامهم وعَلَيْهِمْ ألا يُحبطوا بالتفكير أن أيديهم مغلولة بما سبق أن حدث فِي الماضي، بل ولا يتعين عَلَيْهِمْ أن يُقادوا بالخطأ إِلَى التفكير فِي أن الله لم يكن راغباً فِي، أو قادرًا عَلَى عكس المواقف التي كانوا هم أنفسهم يقفون أمامها عاجزين لا حول لهم ولا قوة.

وعَلَى هذا، فإن كتابته - مِنْ ناحية مَا - تصبح شكْلًا مِنْ "العظة اللاوية". كتابة كبيرة. وعَلَى غرار الأمثلة الأصغر مِنْ هذه النوعية التي تغلب عَلَى قصته جاءت كتبه فِي جملتها، تأخذ مِنْ الأسفار الكتابية القانونية السابقة "عَلَى أنها النص الخاص بها" ثم تقدمها لقرائها بأسلوب وعظي. ولكي تبرز الكرازة الأوَّلى فِي جملتها تلخيصها كمُنَاشدة للإيمان القوي: "آمِنُوا بِالرَّبِّ إِلهِكُمْ فَتَأْمَنُوا. آمِنُوا بِأَنْبِيَائِهِ فَتُفْلِحُوا" (٢أخ ٢٠: ٢٠)، وعمل ("وَلْيَصْعَدْ"، ٣٦: ٢٣)، وهذه رسالة ثنائية يتردد صداها كثيرًا جدًا فِي أسفار كُلّ مِنْ العهدين، القديم والجديد.

البيبلوجرافِيا

Major commentaries: R. L. Braun, *1 Chronicles*, 1986; E. L. Curtis and A. A. Madsen, *The Books of Chronicles*, 1910; S. J. De Vries, *1 and 2 Chronicles*, 1989; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 1987; J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, 1939; S. Japhet, *I and II Chronicles*, 1993; F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*; 1967, J. M. Myers, *1 Chronicles and 2 Chronicles*, 1965; W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

Other: P. R. Ackroyd, "Chronicles-Ezra-Nehemiah: The Concept of Unity," Suppl. to *ZAW* 100, 1988, 189-201; idem, *The Chronicler in His Age*, 1990; L. C. Allen, "Kerygmatic Units in 1 and 2 Chronicles," *JSOT* 41, 1988, 21-36; A. Bendavid, *Parallels in the Bible*, 1972; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 1988; G. J. Botterweck, "Zur Eigenart der chronistischen Davidgeschichte," *TQ* 136, 1956, 402-35; R. L. Braun, "Solomonic Apologetic in Chronicles," *JBL* 92, 1973, 503-16; idem, "Solomon, the Chosen Temple Builder: The Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles," *JBL* 95, 1976, 581-90; idem, "Chronicles, Ezra, and Nehemiah: Theology and Literary History," *SVT* 30, 1979, 52-64; A.-M. Brunet, "Le chroniste et ses sources," *RB* 60, 1953, 481-508; 61, 1954, 349-86; idem, "La théologie du chroniste. Théocratie et messianisme," in J. Coppens et al. (eds.), *Sacra Pagina*, 1, 1959, 384-97; A. Caquot, "Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?" *RTP* 99/2, 1966, 110-20; F. M. Cross, "A Reconstruction of the Judean Restoration," *JBL* 94, 1975, 4-18; D. G. Deboys, "History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah," *Bib* 71, 1990, 48-62; S. J. DeVries, "Moses and David as Cult Founders in Chronicles," *JBL* 107, 1988, 619-39; R. B. Dillard, "Reward and Punishment in Chronicles," *WTJ* 46, 1984, 164-72; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985; D. N. Freedman, "The Chronicler's Purpose," *CBQ* 23, 1961, 436-42; S. Japhet, "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew," *VT* 18, 1968, 330-71; idem, "Conquest and Settlement in Chronicles," *JBL* 98, 1979, 205-18; idem, "The Historical Reliability of Chronicles," *JSOT* 33, 1985, 83-107; idem, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, 1989; M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969; W. Johnstone, "Guilt and Atonement: The Theme of 1 and 2 Chronicles," in J. D. Martin and P. R. Davies (eds.), *A Word in Season: Essays in Honour of William*

McKane, 1986, 113-38; M. Kartveit, *Motive und Schichten der Landtheologie in 1 Chronik 1-9,* 1989; J. Kegler and M. Augustin, *Synopse zum chronistischen Geschichtswerk,* 1984; W. E. Lemke, "The Synoptic Problem in the Chronicler's History," *HTR* 58, 1965, 349-63; S. L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, 1985; R. Mason, "Some Echoes of the Preaching in the Second Temple? Tradition Elements in Zechariah 1-8," *ZAW* 96, 1984, 221-35; idem, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics After the Exile*, 1990; D. Mathias, "'Levitische Predigt' und Deuteronomismus," *ZAW* 96, 1984, 23-49; R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes,* 1973; J. D. Newsome, "Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes," *JBL* 94, 1975, 201-17; A. Noordtzij, "Les intentions du chroniste," *RB* 49, 1940, 161-68; R. North, "Theology of the Chronicler," *JBL* 82, 1963, 369-81; M. Noth, *The Chronicler's History*, 1987 (German original, 1943); M. Oeming, *Das Wahre Israel: Die "genealogische Vorhalle" 1 Chronik 1-9,* 1990; D. L. Petersen, *Late Israelite Prophecy*, 1977; O. Plger, *Theocracy and Eschatology*, 1968; G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, 1930; idem, "The Levitical Sermon in I and II Chronicles," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays,* 1966, 267-80; idem, *OTT* 1:347-54; M. Saeb, "Messianism in Chronicles?" HBT 2, 1980, 85-109; idem, "Chronistische Theologie/chronistisches Geschichtswerk," in G. Krause and G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklop ǝdie*, 8, 1981, 74-87; W. F. Stinespring, "Eschatology in Chronicles," JBL 80, 1961, 209-19; D. Talshir, "A Reinvestigation of the Linguistic Relationship Between Chronicles and Ezra-Nehemiah," *VT* 38, 1988, 165-93; M. Throntveit, *When Kings Speak: Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles,* 1987; A. C. Welch, *The Work of the Chronicler*, 1939; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1885; P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, 1973; K. W. Whitelam, "Israel's Traditions of Origin: Reclaiming the Land," *JSOT* 44, 1989, 19-42; T. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, 1972; H. G. M. Williamson, "The Accession of Solomon in the Books of Chronicles," *VT* 26, 1976, 351-61; idem, *Israel in the Books of Chronicles*, 1977; idem, "Eschatology in Chronicles," *TynBul* 28, 1977, 115-54; idem, "The Dynastic Oracle in the Books of Chronicles," in A. Rofé (ed.), *Isaac Leo Seeligmann Volume*, 3, 1983, 305-18; idem, "The Origins of the Twenty-Four Priestly Courses: A Study of 1 Chronicles xxiii-xxvii," *SVT* 30, 1979, 251-68; idem, "Sources and Redaction in the Chronicler's Genealogy of Judah," *JBL* 98, 1979, 351-59.

إتش. جي . إم . ويليامسون *H. G. M. Williamson*

دائرة #٢٥٥٢ بصف دائرة דּ۲ה

أخلاق

الأخلاق

أ. أخلاقيات ع. ق "كنظام"

نظام أخلاقيات ع. ق فِي هذا القرن، أصبحت فِي حالة مماثلة مِنْ ناحيةِ الشك فِي هويتها ومجالها مثل الفكر اللاهوتي للعهد القديم ككُلٍ. وكانت هناك انتقادات عَنيفة لمحاولات سابقة (Eichrodt, Hempel, Van Oyen) مِنْ ناحية أن ينظم منهجيًا و توحيد المتغايرات diachronically(*) في التعليم الأخلاقي للعهد القديم (Barton, McKeating). وكما أن توجد مشكلة فِي نسبة التغيير التاريخي لديانة إسْرَائيل إلَى لاهوت موحد للعهد القديم، توجد أيضًا حاجة إلَى التمييز بين تقاليد الإيمان والسلوك الإسْرَائيلي فِي أوقاتٍ مختلفة، والقيم الأخلاقية والمَعَايير التفسيرية لكتبة مختلفين مِنْ كتبة ع. ق، وما الَّذِي يجب أن نفهمه مِنْ ع. ق ككُلٍ لكي نقدم مجموعة متماسكة مِنْ القيم الأخلاقية.

وإلَى جانب هذه المناقشة المنهجية، نجد أيضًا السؤال: كيف يُمكِنُ تطبيق التعاليم الأخلاقية للكتاب المُقدس العبري فِي أيامِنَا هذه. وبأي مَعَنى يُمكِنُ القول إن للعهد القديم سلطانًا أخلاقيا عَلَى المَسِيحُيين، ومِنْ الناحية التاريخية، كان هذا السؤال يميل إلَى التركيز عَلَى صلاحية سريان ناموس ع. ق (Bloesch, 1067-1125). وفي فترة الإصلاح، شدد لوثر عَلَى وظيفة الناموس باعتباره "سياجًا" يكبح الخَطِيَّة فِي المجتمَعَ الإسْرَائيلي المُدُني، وأنه مثل "مرآة" يكشف لنا خطيتنا، وبهذا يدفَعَنا نحو الإنجيل. ويبدو أنه رفض، مِنْ الناحيةِ النظرية، أي "إستخدام ثالث" للناموس، أي اعتباره مرشداً له السلطة يوجهنا نحو الأخلاق المَسِيحُيةِ وبرغم ذلِكَ، فقد استخدمه وبتوسع فِي تعاليمه المَسِيحُية حيث أضفى بالضرورة "طابعًا مسيحيًّا" عَلَى الوصايا العشر. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنْ الناحية اللاهوتَية، كان الناموس هو الأسبق وقد اتخذ موقفًا متناقضًا مِنْ الإنجليزِ وقد رأى كالفن استمرارية عظيمة بين ع. ق وع. ج، وعَلَى ذلِكَ أكد "الإستخدام الثالث" للناموس، حيث أخذ بكُلِ جدية تأكيد المَسِيحُ عَلَى صلاحيته المستمرة. وهو يرى أن الإنجيل لم يحل بدلاً مِنْ الناموس، بل أظهر حقيقة سلامته وأعطى للمَسِيحُيين قدرة عَلَى تكميله بطريقة إيجابية. أمَّا القائلون بإعادة العماد، وهم الجناح المتشدد مِنْ الإصلاحيين، فقد اختلفوا عَنْ الإصلاحيين الأساسيين حول إستخدامهم للعهد القديم، وهذا مرده، إلَى حد كبير - نقطة بدايتهم الكنائستانية المختلفة. وإذ وُجهوا بإستخدام ع. ق فِي الدفاع عَنْ مبدأ تعميد الأطفال، وإستخدام السيف، كان القائلون بتجديد العماد يميلون إلَى التقليل مِنْ سلطة ع. ق بالنسبة للمَسِيحُيين فِي كفاحهم مِنْ أجْلِ تعميد المؤمِنين الكبار (الراشدين)، ومِنْ أجْلِ مِنْ يرفضون حمل السلاح لأسباب دينية أو أخلاقية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد برأتهم الدراسات الحديثة مِنْ تهمة المارقيونية (Swartley، مقالات).

* diachronically = من الكلمات التي نحتها اللغوي الشهير فرديناند سوسير، وهي الاهتمام بالظواهر، كالسمات اللغوية، فيما تتغيّر عبر الزمن— المحرر

وفِي هذه القرن، كان المتشددون فِي التفسير هم مِنْ يتبعون وضع theonomist(*) مِنْ جهة، والَّذِين يجادلون بالقول إن ناموس ع. ق ناموس دائم ويجب تطبيقه ليس فِي الكنيسة فقط، بل وفِي القضاء المُدُنِي أيضًا (Bahnsen)، ووضع المتشددين ممِنْ يُطلق عَلَيْهِمْ أصحاب التدابير مِنْ جهة أخرى، والَّذِين يقولون إن ناموس ع. ق مقصور عَلَى التدابير الخاصة بإسْرَائِيل وهو ليس ملزماً مِنْ أية ناحية للمَسِيحُيين فِي عصر الكنيسة (جينرلر). وقد حاول نقاد هذين الاتجاهين أن يحفظوا التمييز القديم (الناجم عَن أقوال أغسطينوس، وأريجانوس وكالفن) بين الأخلاقي المُدُنِي، والنواميس الطقسية فِي ع. ق (كيسد "وعد الله"). وفِيما يعترفون بأن هذا ليس تمييزًا واضحًا فِي النص نفسه، ولا قُصد به أن يَكُونُ دليلاً تفسيرياً، إلا أنه نُظر إليه عَلَى أن له دعمًا فِي ع. ج، كما أن له قيمة تفسيرية، شريطة إلا ينجم تحديد الاهتمام المَسِيحي بالعهد القديم عَلَى الوصايا العشر فقط. ولا توجد حَتَّى الآن نوعية منْفصلة مِنَ الناموسِ الأخلاقي كبعد أخلاقي لكافة النواميس عَلَى مستوى المبدأ، الَّذِي يشجع عَلَى التحقيق الأخلاقي حَتَّى بالنسبة لنوعيات النواميس التي لم يعد المَسِيحيون يعتبرونها ملزمة (Wright).

ناقش علماء النقد فِي السنوات الأخيرة مجموعة كبيرة مِنَ الآراء التي تدور حول الكيفِية التي يُمْكِنُ أن يعمل بها ع. ق مِنَ الناحية الأخلاقية بالنسبة للمَسِيحُيين. وقد يعكس الأخلاقيات الطبيعية والإجماع الإسْرَائِيلي الأدبي فِي السياق الأوسع لأخلاقيات ش. أ. ق.، وفِي هذه الحالة، بوسعَنا أن نشبهه مِنَ الناحية النقدية بأخلاقياتنا نَحْنُ (Rogerson). وهو يقدم لنا مادة ثرية مِنَ الأفكار والذرائع الأخلاقية، غير أنه لا ينبغي علينا أن نختذلها إلَى مبادئ خالدة وبذلِك نتجاهل طبيعة نواميس ع. ق وتقاليده التي تكيفت مَعَ التاريخ (اكْلِمنْدس Clements). بل بالأحرى، إن واقعية ع. ق وقابليته للتطبيق هي التي تخدم كمصحح سليم لميل الأخلاق المَسِيحُية إلَى التعامل مَعَ عموميات غامضة (دافِيدسون، جولدنجاي Davidson, Goldingay). وفِيما قد لا يَكُونُ ع. ق بعد مَعَياريا مِنَ الناحية المألوفة لنا، إلا أنه مازال له تأثيره القوي فِي تشكيل الهوية المَسِيحُية والطابع الأخلاقي (بيرش، إزموسين Birch and Rasmussen). وهذا هو عَلَى وجه الخصوص دور قصص ع. ق، التي لها قوة أخلاقية فِي كشف الحقيقة، وتحطيم الآراء العالمية وتغييرها، كما أنها تتطلب الاستجابة (Birch, "Moral Address"). وقوة نصوص ع. ق الأخلاقية تُطبق عَلَى الموضوعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المَعَاصِرَة، مِنْ خلال نوعية مِنْ علم النماذج الشخصية الحديثة فِي كتابات برويجمان الكثيرة (وبصفة خاصة *The Land* and *Prophetic Imagination*).

والتناولات الاجتماعية للعهد القديم أدخلت أيضًا بعداً جديدًا فِي علاقة ع. ق بالأخلاقيات. وهذه قد تكون بالطبع أيديولوجية فِي اتجاهها، كما هو الحال فِي قراءة جوتولد الماركسية الصريحة للملامح الاجتماعية الاقتصادية للديانة الإسْرَائِيلية. غير أنه يُحسب لها أنها أشارت بقوة إلَى علاقة إسْرَائِيل الأخلاقية كنظام اجتماعي كامل، وليس فقط كنصوص منْعزلة مستقاة مِنْ تاريخها (Wright, "Ethical Relevance").

وهذه النُهجُ المتنوعة فِي تناول أخلاقيات ع. ق مفِيدة مِنْ ناحية تصوير استجابة اسرائيل الفعلية للموضوعات الأخلاقية فِي إطار سياقها، وفِي مساعدتنا فِي نسبة هذا السياق إلَى سياقنا، وفِي تعريفنا كيف أن النصوص الأدبية بنوعياتها المختلفة الكثيرة تعمل بالفعل فِي تشكيل أخلاقيات القارئ، أو إثرائها. وبرغم ذلِك، يأسف بعض المفكرين لفقدان روح مِنَ التماسك، أو وجود مبدأ أساسي موحد، وكذلِك الافتقار إلَى مفهوم للسلطان، أي أنه مازال للعهد القديم دور أخلاقي مَعَياري ملزم للمَسِيحُيين. وينسب أيضًا كيسر هذا الضعف لسبل أدبية أحدث لتناول ع. ق والتي نقلت تركيز التفاسير مِنْ قصد الكاتب إلَى استجابة القارئ، وبهذا أضعفت أي سلطان موضوعي للنص لأخلاقيات مَعَيارية ("سبل جديدة"). ويريد كيسر نفسه إعادة تفعيل سلطان ناموس ع. ق الأخلاقي، ولكنه يتجنب تطرف(**) theonomist بالتعامل عَلَى مستوى المبادئ المطبقة. كذلِكَ (38-65) Goldingay يقدر السلطان المَعَياري للعهد القديم مِنَ الناحية الأخلاقية، لكنه يحذر بأنه ليست لمبادئنا المستخلصة ذلِكَ السلطان، بل النص نفسه. ويجب فِي الحسبان، خاصية وتنوع وحدود وصايا ع. ق ووضعها تمامًا فِي سياقها التاريخي. وقد اقترح "Wright" نهجًا أنموذجيًا يرى إسْرَائِيل ككُل، قد وُضعت فِي وسط الأمَم، باعتبارها نموذجًا وضعه الله مَعَ كُل الخصائص التاريخية والقرينية التي تتفرد بها، ولكن مَعَ وظيفة تُعد مثالاً للاقتداء به حيث تطلق تعليم ع. ق للتطبيق فِي مجتمَعَ بشري أوسع نطاقاً وعبر الثقافات، وهكذا فإن العلاقة بالناموس تكون قد وُضعت فِي إطار السؤال الأوسع المتعلق بالغرض مِنْ وجود إسْرَائِيل ومهمتها مِنْ أجلِ البشرية قاطبة. وقد توصل سكولتر وكْلمنْتس إلَى هذا النهج عَلَى مستوى الاقتراحات العملية للإصلاح الاجتماعي فِي بريطانيا. وأخرون قاموا بدراسة تمهيدية لتطبيقات مماثلة فِي الولايات المتحدة الأمريكية (Mason).

ومجال أخلاقيات ع. ق يجذب وبشكل متزايد اهتمام الدارسين والمختصين، وأن العقم الَّذِي اتسم به منْتصف القرن العشرين يبدو وأنه يتراجع أمام وقت يتسم بأنه واعد ومثمر (Janzen, Knight, Birch).

وفِي إطار هذه الرسالة، فإن عرضًا وصفِيًا أو تحليليًا لأخلاقيات ع. ق سيشكّل طموحًا أكثر مِنَ اللازم. وعَلَى ذلِك تجدنا نتّبع نظامًا كتابيًا واسعًا، حيث نلاحظ الموضوعات الرئيسية التي لها أهمية أخلاقية فِي علاقتها بالتوضيحات العظيمة لإيمان إسْرَائِيل. والعهد القديم يفترض وجود إله واحد شخص حي، ويضع الحَيَاة البشرية برمتها استجابة لهَ. وعَلَى ذلِكَ، فإن أخلاقيات ع. ق هي بالدرجة الأوَّلى استجابة لله، مِنْ هو، وما الَّذِي عمله؟ وقد وُضعت هذه الإجابة أوَّلاً فِي سياق الله باعتباره الله الخالق، وعَلَى ذلِكَ قوة عالمِية. ثانيًا، وُضعت أخلاقيات ع. ق فِي سياق الله إله العهد، والَّذِي نتيجة التزامه

* تُشتق الكلمة theonomy من الكلمتين اليونانيتين theos الله، و nomos قانون/ شريعة. والتعبير theonomy يستخدم لوصف الآراء المختلفة التي ترى إعلان الله المستعلن في الكتاب المقدس كالمصدر الوحيد للأخلاق الإنسانية ـــ المحرر

** theonomist=راجع الملاحظة السابق theonomy ــ المحرر

بمباركة الجنس البشري حمله عَلَى أن يستهل علاقة خاصة مَعَ إسْرَائِيل، والتي تطلبت بدورها استجابة أخلاقية. ثالثًا، استجابة إسْرَائِيل الأخلاقية بواسطة إله العمل الخلاصي، الَّذِي خلص شَعْبُه ثم أعطاهم أرْضًا ليعيشُوا فِيها ثم ناموساً ليلتزموا به.

ب. الخليقة

١. بساطة أخلاقية. الإيمان بإله واحد، الَّذِي كان موضوع الأصحاحات الافتتاحية للكتاب الْمُقَدس كان واضحًا إِلَى درجة أن نفتقد بسهولة طابعه الأخلاقي الثوري. وقصص الخليقة تستبعد الشرك بالله (تعدد الآلِهَة) والإثنينية والصروح الأخلاقية ـ الثقافِية التي تصاحبها. فإله واحد فقط هو الَّذِي خلق السَّمَاءِ والأرْض، والبشر مسئولون أمام هذا الإله الواحد دون سواه. وهذه تقدِم فِي الحال بساطة أساسية للأخلاقيات الكتابية. والالتزام بأن نحب الإله الواحد ونطيعه، ينقذنا مِنْ الخوف مِنْ الإساءة إِلَى أحد الآلِهَة أثناء محاولتنا إرضاء الآخر، الأمر الَّذِي يتولد عَنه صراع له متطلبات أخلاقية، ويستنبط المَزْمُور ٣٣ نتائج عالمية فِيما ينتقل مباشرة مِنْ كَلمة الرَّبّ الوحيدة الخلاقة إِلَى التحدي العالمي لكُلّ البشر بأن يتّقوه (ع. ٦ ـ ٨)، لأَنَّهُ القاضي الأخلاقي الَّذِي سيحكم عَلَى سلوك البشر أجمَعين (ع. ١٣ ـ ١٥، انظر أيضًا ٩٦: ٤ ـ ٥، ١٠ الخ). وهذه البساطة الضرورية تعد محفزاً لكي نتصرف طبقًا لكُلمة الله التي أعلنت لنا (تث ٣٠: ١١ ـ ١٤، مي ٦: ٨).

٢. النظام الأخلاقي. الأصحاح الأوَّل مِنْ سِفْر التكوين يقدم لنا الخليقة كمكان للترتيب والنظام والبناء. ونَحْنُ نعيش فِي كون، وليس فِي شواش (انظر إش ٤٥: ١٨ ـ الخ). وهذا يوفر لنا أساسًا موضوعياً وسلطانًا لممارسة الحرية الأدبية ويضع حدودًا للنسبية الأخلاقية. وأيًّا كان السياق الثقافِي أو التاريخي، علينا جميعًا أن نعيش فِي العالم الَّذِي خلقه الله باعتبارنا مِنْ خلائقه وهناك شكْلٌ أساسي لهذا العالم، لم نخترعه نَحْنُ، ولهذا مطلوب مِنا شكْلٌ مناسب للاستجابة الأخلاقية، إذا كان لنا أن نعيش فِيه، وذلِكَ فِي إطار مِنْ الحرية الَّذِي سمح الله بإعطائها لنا. وعَلَى ذلِك، فإن النواحي الأخلاقية، بحسب التعبيرات الكتابية، سبق تهيئتها عَلَى أساس الشكْلّ الَّذِي أعطي للخليقة، والَّذِي يبرز أن تكون الإجابات الثقافِية مناسبة له فِي إطار التاريخ.

ونظام الخليقة المستقر يولد أيضًا الثقة والمصداقية وإمكانية التنبؤ بالحَيَاة فِي هذا العالم. وهذا لا يستبعد بالطبع بلايا الحَيَاة غير المتوقعة (انظر الجامعة). وهذا ليس إيماناً بالقضاء والقدر. إن الأمر ببساطة هو أن عبر. كت. ينتقل مِنْ ملاحظة الانتظام والثبات والديمومة فِي الخليقة نفسها (مثل؛ فِي إر ٣١: ٣٥ الخ) إِلَى تأكيد نفس السمات فِي الله، ومِنْ ثم إِلَى افتراض أن بعض النتائج ستتأتى دائمًا مِنْ أعمال مَعينة. وهناك الأسباب والنتائج مِنْ الجانب الأدبي كما هو الحال فِي الجانب المادي، وإنه مِنْ باب الفطنة مِنْ ناحية الحَيَاة فِي هذا العالم أن تلاحظها وتسلك عَلَى هديها.

ومثل هذه النتائج المنْطقية نجدها فِي كتابات الحكمة، والتي تميل إِلَى أن تكون متأصلة فِي الخليقة وليس فِي لاهوت خلاصي. ومعظم النصائح والإرشادات الموجودة فِي سِفْر أمثال تقوم عَلَى أساس التعقل والتدبر: "فكر فِيما سيحدث إذا....". والرابطة بين السلوكيات مِنْ ناحية أسبابها ونتائجها تتم الإشارة إليها بشكل متكرر. وهذا مَا يوضحه تقليد الأخلاقيات الجنسية فِي سِفْر الحكمة. وفِيما أن الناموس يجرم الزنا ويبين ببساطة أن عاقبة ذلِك هي الموت، نجد أن سِفْر الحكمة يحذر مِنْ الزنا ويصب العواقب الرهيبة التي يعرض الزاني نفسه لها، مِنْ الناحيتين الشخصية والاجتماعية. والقواعد الأخلاقية والعواقب التي تتولد عنها تُدعم فِي الواقع كُلّ مِنْها الأخرى فِي إطار هذه الطريقة مِنْ التفكير (مثل؛ أم ٥؛ ٦: ٢٤ ـ ٣٥؛ ٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن ناحية العواقب المترتبة فِي سِفْر الحكمة نجدها دائمة شخصية وتوحيدية محضة. وخلف كُلّ نصيحة بالتعقل يقدمها الحكماء نجد وراءها حقيقة تستند عَلَى قاعدة مَعينة وبديهية. "رأس الحكمة مخافة الرَّبّ". وأيًّا كانت النتائج المترتبة عَلَى أعمالنا فهي لا تتأتى بشكل آلي عَلَى أساس العلة والمَعلول، بل هي مِنْ عمل التنظيم الَّذِي وضعه الله فِي هذا العالم. والعواقب التي يتحدث عَنها سِفْر الحكمة تقوم والحال هذه عَلَى أساس مَا نصفه لاهوتيًا بأنه سيادة الله وعنايته الإلهية وعدله.

٣. صورة الله. مِنْ بين أكثر مضامين الخليقة أهمية بالنسبة للأخلاقيات الكتابية التأكيد عَلَى أن الله خلق الإِنْسَان عَلَى صورته. وهذا له نتيجتان أخلاقيتان أساسيتان.

(أ) قداسة حَيَاة الإِنْسَان. إذا مَا رجعنا إِلَى نصوص العهد الَّذِي قطعه الله لنُوح، نجد أن المبدأ الَّذِي ذُكر هو أن حَيَاة الإِنْسَان لها حرمتها لأن الإِنْسَان خُلق عَلَى صورة الله (تك ٩: ٦). بل إن الحيوانات سوف يحاسبها الله فِي حالة قتلها الإِنْسَان. وتأثير هذا المبدأ يُمْكِنُ أن نجده فِي ناموس إسْرَائِيل. مثل؛ القوانين الخاصة بالحيوانات الأليفة التي تجرح الإِنْسَان أو تقتله كانت شائعة فِي قوانين ش. أ. ق.. وكلها تصف درجات مختلفة مِنْ التعويضات والعقوبات التي تُنفذ بالنسبة لصاحبها. لكن القوانين العبرية فقط هي التي تنص عَلَى الثور "المذنب" يجب أن يُرجم أيضًا حَتَّى الموت (خر ٢١: ٢٨ الخ). ويبدو أنه مِنْ المحتمل جدًا أن هذا البند قد أضيف بسبب المبدأ الديني الَّذِي يقول بقداسة حَيَاة الإِنْسَان، بحسب مَا ورد فِي تك ٩: ٥ ـ ٦ (قا، Wright, *God's People in God's Land*, 156-60). ويُلاحظ أن هذه القيمة العالية للإنسان تظهر فِي أماكن عديدة مِنْ القصص حيث تُوجد كراهية لسفك دم برئ (مثل؛ ١صم ١٩: ٤ ـ ٦؛ ٢٥: ٢٦؛ ٢صم ٢: ٢٢؛ ٣: ٢٨ و٣٧).

(ب) المساواة بين البشر. لم يستأصل ع. ق كافة التمييزات الاجتماعية مثل حالة العبيد المتردية اجتماعياً وسياسيًا. ومَعَ ذلِك، فقد قطع شوطاً كبيرًا فِي التخفِيف مِنْ العواقب السيئة مِنْ خلال لاهوت ينادي بضرورة المساواة بين البشر عَلَى أساس أنهم خُلقوا مِنْ أصل واحد. ومتساوون فِي الخلقة. ولا تعرف قوانين ع. ق شَيْئًا عَن العقوبات المتدرجة عَن الجرائم التي تُرتكب ضِدَّ ضحايا مِنْ درجات مختلفة، عَلَى النحو الَّذِي كان شائعًا فِي قوانين ش. أ. ق.. لقد أمر الله أن تكون المَعاملة فِي إطار مِنْ المساواة بين الوطني والغريب (لا ٢٤: ٢٢). وقد أعطي العبيد حقوقاً إنسانية وقانونية لم نسمَعَ عَنها فِي المجتمَعات المَعاصِرة (خر ٢١: ٢٠ ـ ٢١ و٢٦ ـ ٢٧). وهذا مَا انعكس فِي دفاع أيُّوب عَن نفسه فِي إطار أخلاقي عظيم، أقام فِيه دفاعه

عَلَى أنه كان يعامل عبيده بعدل فِي أي قضية ضِدَّه، عَلَى أساس إعلانه بكُل وضوح أن السَّيِّد والعبد خلقوا متساويين: "أَوَلَيْسَ صَانِعِي فِي الْبَطْنِ صَانِعَهُ، وَقَدْ صَوَّرَنَا وَاحِدٌ فِي الرَّحِمِ؟" (أي ٣١: ١٥). وهكذَا أيضًا نجد فِي كتابات "الحكمة" أكبر تأثير لهذا الفكر اللاهوتي المتعلق بالخليقة فِي النواحي الأخلاقية الاجتماعية فِي إسْرَائِيل. وهناك نصوص عديدة فِي سِفر الأمثال تؤكد مساواة الغَني والفقير أمام الله وعَلَى سبيل المثال (أم ٢٢: ٢، ٢٩: ١٣)، وهناك نصوص أخرى تساوي بين الله وكُل إنْسَان بغض النظر عَن مركزه، حَتَّى إن مَا نعمله مَعَ الضعفاء والمساكين يعتبرنا الله أننا عملنا ذلِك مَعَه شخصيًا (١٤: ٣١، ١٧: ٥، ١٩: ١٧). وهذه إحدى النواحي التي بمقدورنا أن نسمَعَ أصداء واضحة لتقليد الحكمة فِي التعليم الأخلاقي الَّذِي كان ينادي به يَسُوع.

(ج) وعود العهد

١. اهتمام شامل. تك ٣ - ١١ يوصف الفساد، وإحباط قصد الله مِنْ حَيَاة الإنْسَان عَلَى الأرْض نتيجة لخَطِيَّة الإنْسَانِ وتمرده، والتي تتصاعد خلال هذه الأصحاحات مِنْ خطايَا عَلَى مستوى الفرد، والعائلة والمجتمَعَ حَتَّى تصل إلَى مستويات شاملة. وعَلَى ذلِك، فإن مبادرة قطع عهد يتضمنْ مواعيد مَعَ إبْرَاهِيم فِي تك ١٢، له أيضًا مجال عالمي مساوٍ. فهو يمثل أساس مشروع الخلاص الَّذِي يعد الله به لخليقته كُلها، مِنْ خلال بَقِيَّة مواعيد الكتاب الْمُقَدس. إن عهد النعمة هو أساس كُل أعمال الله اللاحقة فِي التاريخ، لأنَّه يمثل التزام الله بخير البشرية الاسمى. "وَتَتَبَارَكُ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ" (١٢: ٣). ويتردد صدى المجال العالمي الشامل لهذا الوعد طوال قصص الآباء (١٨: ١٨، ٢٢: ١٨، ٢٦: ٤ - ٥، ٢٨: ١٤)، وبعد ذلِك يتواصل فِي بَقِيَّة الكتاب الْمُقَدس. والتزام الله بالخلاص الَّذِي تضمنه العهد يطعّم الأخلاقيات الكتابية بعَنصر الرجاء الأخروي، و"التبشيري". وإلا، فقد كان بمقدور عدم يقينية التاريخ أن تدفعَنا إلَى التشكك فِي قيمة الخيارات الأخلاقية، بحسب مَا نلمسه فِي سِفر الجامعَة. غير أن مفهومِنَا الأساسي للفداء والخليقة الجديدة، جعل للسلوك الأخلاقي أساسًا متيناً، ولم يعد بعد مجرد توبة قصيرة الأمد.

٢. شَعْب الله. لقد وعد الله أن يجعل إبْرَاهِيم أمة عظيمة (تك ١٢: ٢ - ٣). وهذه سمة أساسية مِنْ سمات الأخلاقيات الكتابية، التي تجد جذورها هنا فِي ع. ق. وكان رد الله عَلَى عالم مِنْ الشعوب الغارقة فِي الغطرسة والتناحر (حسبما وُصفت فِي تك ١١) هو أن يخلق مجتمعًا جديدًا. سيكون شَعْبًا مِنْ نَسْل إبْرَاهِيم، الَّذِي باركه الله، ولكنهم سيكونون فِي النهاية الوسيلة الَّتي مِنْ خلالها تتبارك جميع شعوب الأرْض، وسيكون إسهامهم فِي هذا الغرض عَن طريق تميزهم الأخلاقي. ومجرد كونها إسْرَائِيل فإن هذا يجعل مِنْها أجندة أخلاقية، ورسالة فِي وسط هذا العالم. وأن تكون إسْرَائِيليًا مَعْنَاه أنك مدعو للاستجابة لغرض عهد الله للأمم بأن تعيش فِي وسطها، كما يليق بشَعْبه.

وأوضح تعبير عَن هذا نجده فِي تك ١٨: ١٩ "لأني عرضة لكي يوصي بَنِيه وبَيْتَه مِنْ بعده أن يحفظوا طريق الرَّبّ ليعملوا براً وعدلاً لكي يأتي الرَّبّ لإبْرَاهِيم بما تكَلَّم به". وسياق هذه ع. هو الدينونة الوشيكة التي ستحل بسَدُومَ وَعَمُورَةَ. وفِي وسط عالم، تكون سَدُومَ صورة له (←) والتي كان شرها يلقى صراخاً عَنيفاً، أراد الله مجتمعًا يتسم بقيمه وأولوياته هو، أي يسوده البر (لاحظ إستخدام التورية فِي كَلِمتي צְעָקָה، צְדָקָה، انظر إش ٥: ٧) والعدل (מִשְׁפָּט). ووجود هاتين العبارتين "طريق الرَّبّ"، "ليعملوا براً وعدلاً"، هنا فِي القصص الخاصة بالآباء تبين أن هوية إسْرَائِيل، كمجتمَعَ أخلاقي مميز، تعود إلَى مَا قبل العهد السيناوي والناموسي الموسوي. فهو شئ كُتب فِي شفرتهم الجينية - إذا جاز التعبير - حينما كانوا لا يزالون فِي صُلب إبْرَاهِيم. والواقع أن هذا التميز الأخلاقي وضعه الله نفسه هنا، عَلَى اعتبار أنه السبب الرئيسي لاختيار إبْرَاهِيم: "لأني عرفته (اخترته) لكي .....". والإحساس بالغرض نلمسه قويًا فِي هذه ع. والاختيار مَعْنَاه اختيار مِنْ أجْل إدراجه فِي قائمة أخلاقية وسط عالم فاسد كُل بلد فِيه هي "سَدُوم". وهذه الأجندة الأخلاقية ذاتها ليست سوى جزء مِنْ غرض أوسع وأشمل: "لكي يأتي الرَّبّ لإبْرَاهِيم بما تكَلَّم به". وهذه - عَلَى ضوء الأعداد السابقة - إشارة واضحة لقصد الله الأساسي أن يبارك جميع الشعوب مِنْ خلال نَسْل إبْرَاهِيم. وهذه هي مهمة الله، وأجندته العالمية. وهذا أيضًا، كان سبب اختيار إبْرَاهِيم. وعَلَى ذلِك فإن الأمر البالغ الأهمية فِي بَنِية هذه الأعداد، مِنْ ناحية تركيبها وفكرها اللاهوتي أيضًا، هو الطريقة التي تصف بها الأخلاق باعتبارها الوسيط بين الاختيار والمهمة. والسمة البارزة فِي حَيَاة شَعْب الله، الَّذِي التزم بطريق بره وعدله، تقف عَلَى أنها الغرض مِنْ الاختيار مِنْ ناحية، ووسيلة المهمة التي سيقوم بها الله، مِنْ ناحية أخرى. وهي نقطة ارتكاز العدد وهذا التسلسل للاختيار، الأخلاقيات، والمهمة، يشكل أساس الأجندة الكتابية كُلّها الخاصة بشَعْب الله. وهكَذَا، وُضعت أخلاقيات ع. ق فِي إطار شامل وأخروي.

وما جاء فِي إر ٤: ١ - ٢ يقدم لنا توضيحًا لنفس المبدأ مِنْ الكتابات النبوية. فإرْمِيَا، يحث الناس فِي البداية أن يمتنعوا عَن عبادة الأوثان، وأن يجعلوا عبادتهم وحياتهم الاجتماعية بوجه عام متناغمة مَعَ "الحق والعدل والبر". ثم يستطرد ليوضح النتائج التي ستنجم عَن هذه التوبة الأخلاقية الجذرية. وهو يأخذ - كأمر مسلم به - أن دينونة الله عَلَى إسْرَائِيل نفسها يُمْكِنُ تفاديها ثم ينتقل إلَى رؤية أكثر شمولية، حيث يقدم إلماحة واضحة أخرى إلَى العهد الإبْرَاهِيمي: "فتتبرك الشعوب به، وبه يفتخرون" (٤: ٢ب). ومِنْ الجلي أن إرْمِيَا كان يعتقد أن نوعية حَيَاة إسْرَائِيل الأخلاقية لم تكن غاية فِي حد ذاتها فحسب، بل كان مِنْ المفترض أن تكون لها نتائج واسعة النطاق للشعوب أيضًا. وهناك مَا كان عرضة للخطر بالنسبة لموضوع توبة إسْرَائِيل الأخلاقية والروحية، أكثر بكثير مِنْ مجرد خلاص إسْرَائِيل نفسها مِنْ الدينونة. وما جاء فِي إش ٤٨: ١ و١٧ - ١٩ يتناول نفس هذا الموضوع مِنْ الناحيتين البلاغية والافتراضية، ولكن فِي الوقت نفسه يربط ثانية وبقوة بين قصد الله الخلاصي للبشرية، عَلَى النحو الَّذِي أشير إليه فِي العهد الإبْرَاهِيمي، ومتطلباته الأخلاقية التي فرضها عَلَى إسْرَائِيل باعتبارها شَعْب الله. فأخلاقيات ع. ق لها غرض إرسالي.

(د) شَعب مفتدى

خلاص إسْرَائِيل التاريخي مِنْ العبودية فِي مِصْر، قيل وبوضوح أنه جاء نتيجة تحفيز أمانة الله للعهد الَّذِي قطعه مَعَ إبْرَاهِيم. وينتقل سِفر الخروج مِنْ موضوع الخلاص نفسه إِلَى اللقاء بين الرَّبّ وإسْرَائِيل عَلَى جَبَلِسيناء. فهناك وُجهت إسْرَائِيل بالمضامين الأخلاَقية لما قد حدث لهم.

١. كهنوتي ومقدس. خر ١٩: ٤ - ٦ يشكُلّ فقرة حاسمَة، لأننا نشكُل عاملاً حاسمَا بين التاريخ الخلاصي لسِفر الخروج، ونصوص الناموس والعهد التي تبعها. وإن - فِي هذه ع. يعطي إسْرَائِيل هوية وقبولاً، وهما يشكّلان أساس المطالب الأخلاقية للناموس. ووراء كلّ مِنْهما يقف عمل الله نفسه المتعلق بالخلاص. وعَلَى ذلِكَ، فعَن طريق مقدسة لكافة التفاصيل التشريعية التي ستعقبها، والمبدأ الأخلاقي الجوهري هو أن متطلبات الله تعتمد أوّلاً عَلَى مَا فعله الله نفسه، وثانيًا، عَلَى مِنْ هي إسْرَائِيل.

(أ) مبادرة الله والاهتمامات العالمية. "أَنْتُمْ رأيتم مَا صنعت" (خر ١٩: ٤). وكما كان الحال بالنسبة للوصايا العشر، يبدأ النص بتذكرة تاريخية بالعملِ الَّذِي عمله الله نفسه. لقد أصبحت إسْرَائِيل الآن شَعْبًا حراً، وذلِكَ بفضل مبادرة الله بنعمته المخلصة وأمانته للعهد. وأيًا كانت المتطلبات الأخلاقية التي يواجهونها الآن، فإنها لا يُمْكِنُ أن تكون أكثر مِنْ رد عَلَى مَا سبق أن عمله الله مِنْ أجْلِهِم. وأولوية النعمة عَلَى الناموس لم تكن اكتشافًا توصل إليه ع. ج، ولم يكن ثورة، بل كان مِنْذ البداية فِي صميم طبيعة اللقاء بين الله والإِنْسَان. لقد كان ذلِكَ جزءًا واضحًا مِنْ العهد مَعَ إسْرَائِيل، وسيظل مبدأ جوهريًا مِنْ مبادئ الأخلاقيات الكتابية ككُلّ.

وعَلَى الرغم مِنْ أن التركيز عَند هذه النقطة مِنْ القصة الكتابية مِنصب بصفة أساسية عَلَى إسْرَائِيل والعلاقة الفريدة علاقة الخلاص والعهد بينهم وبين الله، إلا أن النطاق العالمي للعهد الإبْرَاهِيمي لم يُفقد بعد. فرؤية الله مازالت تتسع "لكُلّ الشعوب" و"كُلّ الأرْض". بل إنه حَتَّى فِي مِصْر، أوضح هذا لفِرْعَوْن (خر ٩: ١٤ و١٦ و٢٩). وأية متطلبات أخلاقية تتبع ذلِكَ يجب أن تُوضع، ليس عَلَى ضوء عمل الخلاص التاريخي المباشر فقط، بل وفِي سياق هدف الله الشامل أيضًا.

(ب) هوية إسْرَائِيل والالتزام الأخلاقي. بعد أن وضع هذا الأساس المزدوج يواصل خر ١٩: ٦ توضيح دور إسْرَائِيل وإرساليتها فِي عبارتين، تجد لهما صدى فِي مواضع أخرى فِي ع. ق، كما طبقا أيضًا عَلَى الكنيسة فِي ١بط "وأما أنتم.. كهنوت ملوكي أمة مقدسة".

(i) كهنوتي. الكَاهِن فِي إسْرَائِيل قديمًا كان الشخص الَّذِي يقف بين الله وبَقِيَّة الشَعْب. وكان وسيطاً فِي كُلا الاتجاهين. فمِنْ ناحية، كان يمثل الله لدى الشَعْب، سواء فِي حياته أو فِي قدوته ولكن بصفة خاصة مِنْ خلال مسئوليته عَن تعليم الناموس (لا ١٠: ٩ - ١١؛ تث ٣٣: ٨ - ١٠؛ إر ١٨: ١٨؛ هو ٤: ٦؛ ملا ٢: ١ - ٩). وعَلَى ذلِكَ، فمِنْ خلال الكَاهِن كان بوسع الشَعْب أن يعرف الله. وعَلَى صعيد آخر، كان يمثل الشَعْب أمام الله، لأنَّهُ كان مِنْ عمله أن يأتي بالذبائح ويعمل كفارة للشَعْب عَلَى الْمَذْبَح. وعَلَى ذلِكَ، فمِنْ خلال الكَاهِن، كان بوسع الناس القدوم إِلَى الله.

إذًا فِي إطار هذه الأهمية المزدوجة للكهنوت كُلفت إسْرَائِيل كمجتمَعَ كامل أن تكون كهنوتاً لِلرَّبّ بين الشعوب. فمِنْ ناحية، سوف تُمثّل إسْرَائِيل الإله الحقيقي أمام الشعوب - حيث تعلن إرادته، ومتطلباته الأخلاقية، وقصده الخلاصي الخ. ومِنْ خلال إسْرَائِيل سوف تعرف شعوب أخرى الرَّبّ. ولكن سيكون أيضًا مِنْ خلال إسْرَائِيل أن الرَّبّ سيأتي فِي النهاية بالأمَم الأخرى إليه فِي علاقة خلاصية، كفارية، فضلاً عَن كونها علاقة عهد. ومِنْ خلال إسْرَائِيل ستأتي شعوب أخرى إِلَى الرَّبّ. ولقد التقط الأنْبِيَاء اللاحقون كلْتا الفكرتين: سيخرج ناموس الله مِنْ إسْرَائِيل إِلَى الأمَم، وستأتي أمم أخرى إِلَى الله. وهكَذَا فإن أهمية هوية إسْرَائِيل الكهنوتية تضفِي عَلَى أخلاقيات ع. ق بعداً آخر، هو بُعد "إرسالي". فمِنْذ بداية رحلتهم التاريخية ذاتها، وضع الله قائمتهم الأخلاقية فِي سياق إرساليتهم وسط الأمَم (نفس الاتجاه نجده فِي تطبيق بطرس للناحية الكهنوتية لشَعْب الله (١بط ٢: ٩ - ١٢).

(ii) مقدس. تحمل هذِه الكَلْمة مَعَنى التميز والاختلاف. ستكون إسْرَائِيل أمة كسائر الأمَم، لكن عَلَيْهِمْ أن يكونوا مقدسين - أي مختلفِين عَن بَقِيَّة الأمَم (لا ١٨: ٣). وهذا هو المضمون العملي للتعليم الكهنوتي المتعلق باختيار إسْرَائِيل مِنْ بين الشعوب (٢٠: ٢٦). وحتى بَلْعَامَ الغريب أدرك هذا الإحساس الواعي بتميز إسْرَائِيل (عد ٢٣: ٩).

وقد أثرت هذه السمة فِي كُلّ بعد مِنْ حَيَاة إسْرَائِيل القومية، سواء كانت دينية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو سياسية أو حَتَّى شخصية. وهذا مَا نلمسه بوضوح فِي لا ١٩، وهو أصحاح عامر بالقوانين العملية المتعلقة بالحَيَاة اليَوْمِية، جاءت كلّها تحت عَنوان: "تكونون قديسين لأني قدوس الرَّبّ إلهُكم" (لا ١٩: ٢). ولقد تعدى أثر القداسة الناحية الطقسية مِنْ الحَيَاة. فقد تطلبت الكرم فِي الإنتاج الزراعي (ع. ٩ - ١٠ قا؛ تث ٢٤: ١٩)، ومَعَاملة عَادِلة للعمال ودفع أجورهم المستحقة (ع. ١٣، انظر تث ٢٤: ١٤)، تعاطف عملي مَعَ المَعَجزة واحترام الشيوخ (ع. ١٤ و٣٢، قا؛ تث ٢٧: ١٨)، واستقامة العملية القضائية (ع. ١٥، انظر تث ١٦: ١٨ - ٢٠)، تحذيرات للسلامة (ع. ١٦ب، قا؛ تث ٢٢: ٨)، حساسية بيئية (ع. ٣٢ الخ، قا؛ تث ٢٠: ١٩ - ٢٠)، المساواة أمام القانون بالنسبة للأقليات العرقية (ع. ٣٣ - ٣٤، قا؛ تث ٢٤: ١٧)، والأمانة فِي التجارة والعمل (ع. ٣٥ - ٣٦، قا؛ تث ٢٥: ٣١ الخ). وخلاصة القول، أن تحب قريبك (بل وحتى الغريب) كنفسك (لا ١٩: ١٨، ٣٤) ليست وصية فِي أخلاقيات محبة ثورية بدأها يَسُوع (انظر مر ١٢: ٣١) لكنه المطلب الأخلاقي الجوهري للقداسة فِي ع. ق (Gammie, 33-34).

٢. حفظ الناموس. وضع ع. ق فِي هذا المِنْظور (عمل الله الخلاصي وقصده العالمي) أمر نافع فِي تخفيف مَا كان سيصبح نواحي أخلاقية متشددة فِي الناموس - أعَني بهذا - سيادة الأمر الإلهي كقاعدة للسلوك. فعلاقة العهد بين إسْرَائِيل والله تتطلب طاعة لنواميسه، وفرائضه ووصاياه. وإنه لمِنْ المؤكد أن الأخلاقيات تتضمِنْ قواعد تقوم عَلَى أساس سلطان إلهي. لكن

أخلاقيات ع. ق كانت قائمة عَلَى الإيمان بالله واحد، وهكَذَا كانت أيضًا عواقبها المَنْطقية. وسلطان الناموس لم يكن عَلَى أسس أخلاقية نظرية، بل عَلَى أساس سلطان إلهُ شخص يعرفونه باعتباره الخالق والفادي. وعَلَى ذلِكَ لم تَكن إطاعة الناموس مجرد تناغم مَعَ أحكامه فِي حد ذاتها، بل الولاء الشخصي للإله الَّذِي أعطاه.

٣. طاعة محفَزَة. ولهذا السبب يتضمنْ الناموس نفسه عددًا كبيرًا مِنْ "عبارات التحفيز" حيث تعرض الأسباب التي تدعو إِلَى إطاعة شرائع مَعَينة. وهذه تقع فِي نوعيات عديدة (قا .(Wright, *Living*, 21-32

٤. شكر وعرفان. تبدأ الوصايا العشر نفسها بعبارة خلاصية لكي تبرز أن إطاعة الوصايا التالية تعد إجابة شكر لله (خر ٢٠: ٢). والصِيغة الوعظية لما جاء فِي تث ٤ - ١١ تدعم هذا الرأي. فالله الَّذِي أحب آباء إِسْرَائِيل إِلَى درجة أن ينقذ نَسْلهم مِنَ العبودية، هو إلهُ يجب أن يُحب نظير ذلِكَ، وبعهد محبته يتم التعبير عَنه بواسِطَة الطاعة. ومما يثير الانتباه، هو أن الجزء مِنَ الناموس الَّذِي تم التشديد فِيه عَلَى إبراز موضوع الشكر والعرفان لهذا الخلاص التاريخي هو ذلِكَ الجزء الَّذِي يهتم بالمسكين والغريب والمدين، والعبد - وهي نفس الظروف التي خلص الله إِسْرَائِيل مِنْها (مثل؛ خر ٢٢: ٢١؛ ٢٣: ٩؛ لا ١٩: ٣٣ - ٣٦؛ ٢٥: ٣٨، ٤٢ - ٤٣ و٥٤ - ٥٥؛ تث ١٥: ١٥). وهناك أمثلة قصصية يبرز فِيها نفس المبدأ (مثل؛ ١صم ١١: ١٢ - ١٣؛ ٣٠: ٢٢ - ٢٥).

٥. التَمثَّل بالرَّبّ. وما عمله الله مِنْ أَجْلِ إِسْرَائِيل لم يكن الحافز الَّذِي يدفعَنا إِلَى الطاعة فحسب، بل كانَ نُموذجًا لهذه الطاعة. والطاعة هي أن تسلك فِي طرق الرَّبّ. وهذا الحافز فِي تث ١٠: ١٢ - ١٩ والخاص بالتَمثُّل بالرَّبّ (ع. ١٧ب - ١٩) قد أُضيف إِلَى حافز الشكر (ع. ١٥). وفِي القصص نجد إشارة إِلَى تقليد دَاوُدَ "إحسان الله" (٢صم ٩: ٣). وتقليد سمات الله الأخلاقية فِي اَلْمَزَامِير جاءت فِي إطار الاحتفاء بها، فِي آونة وأخرى عَن طريق المقارنة المباشرة بين سمات الرَّبّ الأخلاقية وسمات الشخص البار (كما فِي المَزْمُورين المتشابهين ١١١ و١١٢، لاحظ ع. ٣ و٤ و٥ و٩ فِي كُلّ مِنْهما).

٦. خير الإِنْسَان. إطاعة الناموس ليست واجباً فحسب، لكنها تُدعم دائمًا باعتبار يهدف إِلَى "المنْفعة" التي تنتج أعظم سعادة لأكبر عدد ممكن: وهذا هو مَا ترمي إليه النصائح الواردة فِي سِفر التثنية (مثل؛ ٤: ٤٠؛ ٥: ٣٣؛ ٦: ٢٤ - ٢٥؛ ٣٠: ١٥ - ٢٠ الخ). فعدالة اَلْمَلِك الاجتماعية ستجلب البركة والازدهار للأمة كُلها (مز ٧٢). وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، فإن الشر الاجتماعي المتأصل ستنجم عَنه كارثة اقتصادية، بيئية، وسياسية (هو ٤، والأَنْبِيَاء فِي مواضع كثيرة). واَلْمَزَامِير التي تمتدح الناموس أبعدت إِلَى حد كبير مِنْ كتب القواعد الأخلاقية التي يستخدمها الناموسيون. لكنهم بالأحرى يبتهجون بالطاعة كوسيلة للحفاظ عَلَى، والتمتع بالعلاقة الصالحة تلك العلاقة التي تؤدي إِلَى أعظم حرية وسلامة اجتماعية (مز ١: ١٩ و١١٩). وكتابات الحكمة تظهر بجلاء وجهة نظر مماثلة (أم ٣: ٥ - ١٠؛ ١١: ١٧؛ ١٤: ٣٤).

٧. ميزان القيم فِي عرف الناموس. بمقدورنا أن نرى فِي الوصايا العشر (تك ٢٠: ١ - ١٧) ميزاناً للأولويات بترتيب الوصايا. فالله يأتي أَوَّلاً (الوصايا مِنْ رقم ١ إِلَى ٣). ووصية السبت أعطيت مِنْ أَجْلِ صالح المجتمَعَ كُلّه (رقم ٤). ثم يأتي سلطان العائلة وسلامتهما (رقم ٥)، وتتبعها حَيَاة الفرد (رقم ٦)، الجنس، وسلامة الزوج، (رقم ٧)، واَلْمَلِكية (رقمي ٨ و١٠)، والأمانة القضائية (رقم ٩).

والأكثر مِنْ هذا أن بَقِيَّة الوصايا تبين بعض الأَوَّلويات المُحدَّدة فِي ميزان تقييمها. (i) الحَيَاة أهم مِنَ الممتلكات. وهكَذَا، فما مِنْ إثم يتعلق بالممتلكات (سرقة، غش، الخ) كان عقابه الموت فِي الإجراءات القضائية الإِسْرَائِيلية العادية. وما مِنْ حَيَاة انتهت بالقتل قُدرت بقيمة مالية عَن طريق السماح بإطلاق سراح القاتل بعد دفعه غرامة مالية (عد ٣٥: ٣١ - ٣٤).

(ii) الأشخاص أهم مِنَ العقوبات. وعَلَى العكس مِنَ الاعتقاد الشائع، كان القصد مِنْ "قانون الثأر بالمثل" هو الحد مِنَ الانتقام وحماية المجرم مِنَ العقاب المفرط. ولعله كان مبدأ ذُكر بعبارات صارمة لم يُقصد تطبيقها حرفياً. وكان يتم التحكم بشدة فِي العقوبة البدنية (الضرب) وذلِكَ حفاظًا عَلَى كرامة المذنب (تث ٢٥: ١ - ٣). أمَّا السجن فلم يُوصف كعقاب لأية مخالفة أو جريمة. أمَّا بتر جزء مِنَ الجسم يكاد لا يَكُونُ موجودًا عَلَى الإطلاق (٢٥: ١١ جاءت كاستثناء وحيد وبعيد).

(iii) الحاجة أهم مِنَ الحقوق والمطالبات. كان القانون الإِسْرَائِيلي يعبر عَن روح الشَعْب، وهذا مَا نجده أوضح مَا يَكُونُ فِي سِفْر التثنية، حَتّى أنه فِي الحالة التي يَكُونُ للمرء فِيها حق أو ادّعاء قانوني، يتوجب عليه أن يأخذ فِي الاعتبار احتياجات الطرف الآخر ومشاعره. وأحيانًا يأتي هذا متناقضًا مَعَ كُلّ الأعراف السائدة فِي العالم القديم، مثل قبول إيواء عبد هارب (تث ٢٣: ١٥ - ١٦). وأحيانًا كان يصون كرامة الطرف الأضعف والأكثر عرضة للخطر مثل المدينين (٢٤: ١٠ - ١٣)، أو النساء المسبيات (٢١: ١٠ - ١٤). وهو يعتبر حاجة الإِنْسَان المادية أهم مِنْ حقوق اَلْمَلِكية المتزمتة (٢٣: ٢٤ - ٢٥، ٢٤: ١٩ - ٢٢). بل امتد هذا ليشمل الحيوانات (٢٢: ١ - ٤ و٦ - ٧، ٢٥: ٤). وخلاصة القول، إنه كان يوجد داخل نظام إِسْرَائِيل الاجتماعي والاقتصادي اتجاه أخلاقي قوي نحو المحافظَة عَلَى حقوق واحتياجات الفئات الأضعف فِي المجتمَعَ، وليس ذلِكَ عَن طريق النصح بعمل الخير فقط، بل بآليات بَنيوية، مثل الإعفاء مِنَ الديون وإطلاق سراح العبيد فِي السنوات السبتية وسنة اليوبيل (قا، "Wright, "Israel as a Society).

٨. أخلاقيات المجتمَعَ. وباستثناء فترات الوثنية المفرطة، والتدهور الأخلاقي (مثلما كان الحال أيام حكم مِنَسى) كان الإِسْرَائِيلي العادي يشارك فِي أخلاقيات عامة تم التوصل إليها بشَكل جوهري نتيجة الفرقعات الكبرى الموجودة فِي الناموس الموسوي. وهذا الدليل يمكننا أن نجده عَن نماذج الأخلاقيات المماثلة الموجودة فِي مواضع متفرقة - أي فِي صور السلوك النمطي للشخص البار أو الشرير. وهذه لها مغزاها، ومرد ذلِكَ عَلَى وجه الدقة أنها لم تأت فِي سياق قانوني، لكنها تعكس المدى الَّذِي وصلت إليه قيم القانون إِلَى القيم المقبولة عادة مِنَ المجتمَعَ.

وتُوجد نماذج مِنْ هذه القوائم فِي القصص (مثل؛ فِي ١صم ١٢: ١ - ٥)، وفِي الْمَزَامِير (١٥: ٢٤)، وفِي تقليد "الحكمة" (مثل؛ أي ٣١)، وفِي الأنبِيَاء (مثل؛ حز ١٨) (Wright, Living, 203-8). والملمح الأكثر بروزًا فِي كافة هذه القوائم هو الذِي بِمكنهم عَنده أن يجمَعوا مَا ندعوه أخلاقيات شخصية وعامة - كُلّ شئ بدءًا مِنْ الأفكار الداخلية حَتَّى الواجب الْمُدُنِي. وهي تقدم لنا أفكارًا كاشفة ومجزية للغاية فِي آية دراسة لأخلاقيات ع. ق.

← الوصايا العشر: كَلِمة الله.

البيبلوجرافيا

G. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*, 1984; idem, "Christ and the Role of Civil Government: The Theonomic Perspective," *Transformation* 52, 1988, 24-31; J. Barton, "Understanding Old Testament Ethics," *JSOT* 9, 1978, 44-64; idem, "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament," *JTS* 30, 1979, 1-14; idem, "Approaches to Ethics in the Old Testament," in J. W. Rogerson, ed., *Beginning Old Testament Study*, 1983, 113-30; B. C. Birch, "Old Testament Narrative and Moral Address," in G. M. Tucker, D. L. Petersen and R. R. Wilson, eds., *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, FS Brevard S. Childs, 1988, 75-91; idem, *Let Justice Roll Down: Old Testament Ethics and Christian Life*, 1991; B. C. Birch and L. L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, 1976; D. G. Bloesch, *Freedom for Obedience: Evangelical Ethics in Contemporary Times*, 1987, chs. 7-8; W. Brueggemann, *The Land: Place As Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, 1977; idem, *The Prophetic Imagination*, 1978; R. E. Clements, "Christian Ethics and the Old Testament," *The Modern Churchman* 26, 1984, 13-26; R. Davidson, "Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics," *SJT* 12, 1959, 378-87; V. Fletcher, "The Shape of Old Testament Ethics," *SJT* 24, 1959, 47-73; J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, 1989; N. L. Geisler, "Dispensationalism and Ethics," *Transformation* 61, 1989, 7-14; B. Gemser, "The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law," *SVT* 1, 1953, 50-66; J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 2nd rev. ed., 1990, esp. ch. 2; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE*, 1979; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, 1964; W. Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*, 1994; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, 1983; idem, "God's Promise Plan and His Gracious Law," *JETS* 33, 1990, 289-302; idem, "New Approaches to Old Testament Ethics," forthcoming; D. Knight, *The Ethics of Ancient Israel*, forthcoming; J. Mason, "Biblical Teaching and Assisting the Poor," *Transformation* 42, 1987, 1-14; H. McKeating, "Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics," *JSOT* 11, 1979, 57-72; E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, 1986; D. Patrick, *Old Testament Law*, 1985; J. W. Rogerson, "The Old Testament and Social and Moral Questions," *The Modern Churchman* 25, 1982, 28-35; M. Schluter and R. D. Clements, "Jubilee Institution Norms: A Middle Way Between Creation Ethics and Kingdom Ethics as the Basis for Christian Political Action," *EvQ* 62, 1990, 37-62; W. Strickland (ed.), *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views*, 1993; W. M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women*, 1983; W. M. Swartley, ed., *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*, 1984; G. J. Wenham, "Law and the Legal System in the Old Testament," in B. N. Kay and G. J. Wenham, eds., *Law, Morality and the Bible*, 1978; R. R. Wilson, "Approaches to Old Testament Ethics," in G. M. Tucker, D. L. Petersen, and R. R. Wilson, eds., *Canon Theology and Old Testament Interpretation*, FS Brevard S. Childs, 1988, 62-74; C. J. H. Wright. *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethic* (in the USA, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*), 1983; idem, "The Ethical Relevance of Israel as a Society," *Transformation* 1, 1984, 11-21; idem, God's People in *God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 1990; idem, "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches," *TynBul* 43, 1992, 101-20, 203-31; D. F. Wright, "The Ethical Use of the Old Testament in Luther and Calvin: A Comparison," *SJT* 36, 1983, 463-85.

كريستوفر جي. إتش. رايت *Christopher J. H. Wright*

شر ← #٨٣١٧ (רָעַע [1] [$rā'a'$ [1]]، يكون سيئًا).

إعلاءُ (عظمةُ) ← #٨٤٣٤ (שָׂגָא [$śāgā'$]، يتمجد، يرتفع)

إعلاءُ (فخرُ) ← #١٤٦٧ (גָּבַהּ [$gābah$]، يتعالى، يتكبر)

إعلاءُ (تعالي) ← #٨١٢٣ (רוּם [1] [$rûm$ [1]]، يترفع، يتفاخر، يتعالى)

ارتفاع (مديح) ← #٨١٢٣ (רוּם [2] [$rûm$ [2]]، يترفع، يتمجد)

امتحان ← #٧٢١٢ (פָּקַד [$pāqad$]، يعين، يجمَعَ، يعاقب)

تبادل ← #٤٦١٤ (מוּר [1] [$mûr$ [1]]، يتبادل تغير)

غائط (براز) ← #٧٣٦٢ (צֵאָה [$ṣē'â$]، قذر، بذاءة، براز الإنْسَان)

إعدام ← #٤٦٣٧ (מוּת [$mût$]، يقتل، يموت، ينعذ)

تمرين ← #٥٨١٤ (נָסָה [$nāsâ$]، يختبر، يدرب، يمارس)

إعياء ← #٣٣٣٣ (יָגַע [$yāga'$]، يُجهد)

2480	חֲנוֹךְ

أَخْنُوخ

أَخْنُوخ (חֲנוֹךְ [$h^anôk$ [1]]، #٢٨٤٠).

ش. أ. ق ثمة نظير هام نجده فِي نص نشره R. Borger ("Die Beschwrungsserie *Bît Mêseri* und die Him-

melfahrt Henochs," *JNES* 33, 1974, 183-96)، حيث يصف سابع الحكماء القدماء، ويقول إنه "يوتوابزو" الَّذِي صعد إِلَى السَّمَاءِ. وكان يوتوابزو Utuabzu مستشارًا لإنميدورانكس Enmeduranki، المَلِك السابع قبل الطوفان.

ع. ق ابن يارد هو أشهر الشخصيات الأَرْبَعَةِ الَّذِين يتشاركون فِي اسْمَ أَخْنُوخ (<חֲנֹךְ، يكرس [#٢٨٥٢]؛ تك ٥: ١٨- ٢٤). أَمَّا الآخرون فهم أبناء قَايِين (٤: ١٧)، مِدْيَان (٢٥: ٤)، رَأُوبَيْن (٤٦: ٩). وهناك فرق واضح فِي الترتيب الحالي لنص سِفْر التكوين، بين نَسْل قَايِين، الَّذِي تزداد فِيهِ الخَطِيَّة (ص. ٤)، ونَسْل شِيث، الَّذِي يخدِم الله (ص. ٥). وكُلّ مِنْ سلسلات الأنساب هذه تتضمنْ اسْمَ أَخْنُوخ.

وأَخْنُوخ المذكور فِي تك ٥ هو الجيل السابع مِنْ آدَم - وهذه عَلاَمَة عَلَى الأهمية فِي قوائم أنساب ش. أ. ق. (J. M. Sasson, "A Genealogical 'Convention' in Biblical Chronography," *ZAW* 90, 1978, 175-76). وقد عاش ٣٦٥ سنة "وسار مَعَ الله" (٥: ٢٤، ← #٢١٤٣ הָלַךְ)، وهذا تعبير قيل أيضًا عَن نُوح (٦: ٩ قا؛ مي ٦: ٨؛ ملا ٢: ٦) ويستخدم كعَلاَمَة عَلَى التقوى العظيمة. وكما يقول فِيكتور هاملتون: "سار مَعَ" عبارة تؤكد عَلَى المشاركة والصحبة (*The Book of Genesis*, NICOT, 1990, 258).

"ولم يُوجد لأن الله أخذه". والفعل לָקַח (← #٤٣٧٤) استُخدم أيضًا للإشارة إِلَى صعود إِيلِيَّا (٢مل ٢: ١٠). ومِنَ المَعقول أن نستدل مِنْ ذَلِكَ أن أَخْنُوخ، مثل ذَلِكَ النَّبِيّ، قد استُقبل بمحضر الله دون أن يموت، وتم تفسير العبارة المتكررة "ومات" بأن ذَلِكَ جاء نتيجة مَا ذُكر فِي تك ٣: ١٩ب. ومِنَ المحتمل أن لغة مز ٤٩: ١٥ [١٦]، ٧٣: ٢٤، تعكس قصة أَخْنُوخ. وفِي هذه الحالة فإن مثال رفع أَخْنُوخ إِلَى السَّمَاءِ يُمْكِنُ أن يَكُونُ له دور فِي الرجاء الأساسي فِي الحَيَاة مَعَ الله بعد الممات. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فمَعَ أن طول الحَيَاة يُعد شرفًا، إلا أن الحَيَاة مَعَ الله تُعد شرفًا لا يدانيه أي شرف آخر (L. Zachmann, "Beobachtungen zur Theologie in Gen 5," *ZAW* 88, 1976, 272-74) (← سِفْر التكوين: لاهوت).

ع. ج ذُكر أَخْنُوخ فِي لو ٣: ٣٧، وعب ١١: ٥ - ٦ (تك ٥: ٢٢ **سب.**)، يه ١٤ - ١٥ اقتباس مِنْ ١أخن. ١: ٩).

ب. ت انظر سي ٤٤: ١٦؛ ٤٩: ١٦؛ حك ٤: ١٠ - ١٤. وفِي الكتابات الرؤيوية، خُصصت كمية كبيرة مِنْها للكتابة عَن أَخْنُوخ باعتباره كاتبًا، ومَعَلمًا للحكمة، ورؤيويًا. انظر J. H. Charlesworth, *The OT Pseudepigrapha*, 2 vols., 1983-85 (← أبوكريفا: لاهوت).

البيبلوجرافيا

M. J. Paul, "Genesis 4:17-24: A Case-Study in Eisegesis," *TynBul* 47, 1996, 143-62; A. Schmitt, "Die Angaben über Henoch: Gen 5:21-24 in der LXX," *FzB*, 1, 1972, 161-69; idem, "Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt: Untersuchung zu einem Vorstellungsbereich im AT," FzB, 10, 1973, 152-93; idem, "Zum Thema Entrückung im AT," *BZ* 26, 1982, 34-49.

مارتين جي. بول *Maarten J. Paul*

إغراء ← #٦٠٧٧ (סוּת [*sût*¹]، يغوي، ينسحب، يُحرض).

مدخل ← #٩٩٥ (בּוֹא [*bô'*]، يذهب، يجيء، يصل، يدخل).

حسود ← #٧٨٦١ (קַנָּא [*qānā'*]، يكون عنيفًا، حسود، غيور، غضب).

إفود ← #٦٨٠ (אֵפֹד¹ [*'ēpōd*¹]، إفود، كساء كهنوتي، موضوع عبادة).

الأدب الرؤيوي

أدب رؤيوي

١. مهمة الكتابات الرؤيوية. الكتابات الرؤيوية التي يضمها الكتاب المُقَدَّس هي شكل مِنْ الكتابات ذات صيغة عالية الأسلوب تتسم بطريقتها فِي تناول الإعلان الإلهي، والنواحي المتعلقة بالأخرويات ولا سيما بشأن اقْتِرَاب مَلِكوت الله. ومهمة الكتابات الرؤيوية القانونية هي إيجاد لاهوت يَكُونُ مُنَاسبًا لإِسْرَائِيل حين يَكُونُ تحقيق مستقبل إِسْرَائِيل عَلَى المستوى: التاريخي - السياسي وبشكل جلي، أمرًا بعيد المِنَال فِي الوقت الَّذِي تتصاعد فِيهِ قوى الأمَم واضطهاد اليهود الأوفياء. وسمات الكتابات الرؤيوية الكتابية انتقلت خطوة أخرى وتم توضيحها بكتابات يهودية لاحقة مثل: ١أخن.، ٤عز.، ٢با.، رؤيا إِبْرَاهِيمُ، وكذَلِكَ سِفْر رؤيا يوحنا اللاهوتي فِي ع. ج. ومَعَ ذَلِكَ، فإنه فِي سِفْر دَانِيَال نجد أن الكتابات الرؤيوية فِي ع. ق إذ قد تطورت بصفة أولية نتيجة قوة الدفع التي تولدت عَن الكتابات النبوية (قا؛ إش ٢٤ - ٢٧) فقد وصلت إِلَى ذروتها (← دَانِيَال: لاهوت).

٢. النبوة والكتابات الرؤيوية، بالرغم مِنْ أن الرؤية ترتبط بشكل وثيق مَعَ النبوة، إلا أن أسلوب الإعلان الإلهي فِي الأسفار الرؤيوية جاء مختلفًا. ذَلِكَ أنه فِي حين أن النبوة كانت تهتم أساسًا باتصال يأتي مِنْ الله يختص بمضامين علاقته بشَعْبه، نجد أن الكتابات الرؤيوية كانت تُوجه نحو المستقبل وكانت تُعبّر عَن رسالتها بشكل رمزي حيوي فِي الأحلام والرؤى كما هو الحال فِي سِفْر دَانِيَال.

وكما يُفهم مِنْ الاسْمَ "رؤيوي" (إعلان إلهي)، تتضمنْ هذه الكتابات كشف أسرار سماوية تتعلق بالخطة الإلهية الخاصة بالتاريخ، ودينونة الشر، والطريقة التي يُمْكِنُ بها إعلان قرب مَلِكوت الله عند النهاية الأخروية، إِلَى جانب دينونة العالم المرتبطة به والتي تقع فِي نهاية الزمان. وبغية إضفاء الشرعية عَلَى الإعلان الإلهي، لجأ الكُتَّاب بعد ذَلِكَ إِلَى كتابة أَسْمَاء مستعارة، حيث أطلقوا عَلَى كتاباتهم أَسْمَاء قديمَة جديرة بالاحترام (أَخْنُوخ، إِبْرَاهِيمُ، موسى، الخ).

والكتابات النبوية فِي فترة السبي، وضعت السبي فِي سياق عهد تم نقضه (إر ٣١: ٣١ - ٣٤). وقد ساد الاعتقاد - بصفة أساسية نتيجة كرازة إِرْمِيَا وحَزَقِيَّال - بأن الدينونة عَلَى إِسْرَائِيل تتم مِنْ خلال الآلام وأن يَهْوَهْ سيجد طريقة لتجديد العهد. وكان عَلَى الإيمان أن يقوى عَندئذ مِنْ خلال نهضة روحية قومية، لأن الفكر اللاهوتي للإيمان كان يطلب أن تثبت سيادة الرَّبّ مِنْ خلال الخلاص العظيم للبَقِيَّة الأمينة، عَلَى النحو الَّذِي نجده

فِي سِفر دَانِيَال. وهناك أمثلة أخرى للكتابة الرؤيوية فِي ع. ق نجدها فِي إش ٢٤ - ٢٧ و٣٤ - ٣٥ و٤٠ - ٦٦؛ حز ٣٨ - ٣٩؛ يؤ ٣؛ وسِفر زَكَرِيَّا. انظر أيضًا صف ١: ١٥ - ١٨ (← نبوة: لاهوت).

٣. **دَانِيَال والكتابات الرؤيوية.** يبدأ سِفر دَانِيَال - مِنْ فترة بدت آمال إِسْرَائِيل وكأنها قد أحبطت - والغرض مِنْ هذا السِفر هو أن يؤكد لقرائه أن يَهْوَهْ مازال يفرض سيادته وأن لإِسْرَائِيل مستقبل مُحدَّد. والموضوعات الرئيسية الخاصة بتاريخ خلاص إِسْرَائِيل، لم تقدم أي عون فِي مواجهة الأزمات التي شهدتها فترة السبي، أو التي جاءت فِي وقت لاحق، ولم يأت لها ذكر كبير فِي سِفر دَانِيَال أو فِي الكتابات الرؤيوية اللاحقة. وفترة السبي والتطورات التي نجمت عَنه لم تبد أنها تنكر علاقتها فحسب، بل إن الأكثر أهمية هو أن إِسْرَائِيل السياسية - والتي نقلت هذه الموضوعات، لن تُستعاد بعد السبي عَلَى النحو الَّذِي كانت عليه تمامًا. وسِفر دَانِيَال نفسه يطرح الموضوع الرئيسي الخاص بالفكر الرؤيوي، والَّذِي يتعلق بمملكتين متصارعتين وهما: مَلِكوت الله، وممالك هذا العالم، والتي يمثلها فِي سِفر دَانِيَال أربع امبراطوريات عالمية. ويتساءل السِفر أي المَمْلكتين ستكون لها النصَلاَة والسيادة. ويوضح مَا جاء فِي دا ٧؛ قا؛ إش ٢٤ - ٢٧، أن المَعَارضة العالمية الممثلة فِي قوى الشر قد اخترقت بَنِية الخليقة نفسها. ثم إن التعارض بين النظام والفوضى الَّذِي تتسم به الأخرويات بحسب مَا جاءت فِي الأسفار القانونية يعد أيضًا سمة لسِفر دَانِيَال والكتابات الأخروية اللاحقة.

٤. **الفكر اللاهوتي الرؤيوي للتاريخ.** تتسم الكتابات الرؤيوية أيضًا بالفكر اللاهوتي المميز للتاريخ. توقعت النبوة مجئ مَلِكوت الله مِنْ خلال عمل إِسْرَائِيل وشهادتها فِي التاريخ. غير أن تغييرًا قد حدث فِي التفكير فِي حقبة السبي وما بعدها، تُمثّل فِي أن الفهم السياسي الضيق للتاريخ لم يكن بعد أمرًا مرغوبًا فِيه. فالدفاع عَن عدالة الله كان يتطلب وجوب أن تُنسب خبرات الحاضر إِلَى مجمل التاريخ والَّذِي ستأخذ فِيه مشكلة السبي مكانها كجزء مِنْه. ومَعَ ذلِك، مَا كان مِنْ الممكن أن يوجد اقتراح بأن الله قد فقد سيطرته عَلَى التاريخ، والفكر اللاهوتي الرؤيوي عَن التاريخ أخذ عَلَى أنه يؤكد الوحدة الإلهية للتاريخ فِي مواجهة مَا يبدو أنه تناقضات خاصة بالحقيقة.

وهكَذَا نظمت الكتابات الرؤيوية مَا لَمَحه فحسب الأَنبِيَاء الإِسْرَائِيليون - وحدة التاريخ، والتاريخ الَّذِي لم يُكشف ستره بعد، والَّذِي يعد الإِسْرَائِيلي الأمين مفتاحًا له. ونتيجة لطول مدة الخضوع للحكم الأَجنَبِيّ تولد قدر مِنْ التشاؤم فِيما يتعلق بعمل الله فِي النظام الحالي. وقد ردت الكتابات الرؤيوية عَلَى هذا بقولها إن تدخل الله فِي الأَيَّام الأخيرة سينجم عَنه نظام جديد للوجود، هو بزوغ مَلِكوت الله. ومَعَ ذلِك فإن رؤية هذه الكتابات الرؤيوية للتاريخ لا تختلف عَن النبوة إلا بتكرار التأييد، وبتغييرات فِي الظروف التاريخية. ووجهة النظر الرؤيوية هذه عَن التاريخ كانت لاتزال فكرة غائية، لأَنَّهُ لايزال للتاريخ نهاية يجب أن تتحقق (← تاريخ ع. ق: وجهة نظر تأويلية).

إلتزام الكتابات الرؤيوية هنا بمَلِكوت الله مَعناه أن التاريخ لايزال موجهًا نحو تحقيق هدف مُعيّن. غير أنه - وكما يتبين مِنْ العدد الأوَّلي مِنْ سِفر دَانِيَال - لا يُمكِنُ التأمل فِي المستقبل بمَعزل عَن مَعَاملات الله مَعَ إِسْرَائِيل فِي الماضي. وكانت اليهودية لاتزال تجسد الديانة الحقيقية للبشرية قاطبة، ومِنْ خلال إيمان إِسْرَائِيل، سيُقام حكم الله عَلَى مستوى العالم كُلّه. ووجهة نظر الكتابات الرؤيوية للتاريخ الحاضر تتسم بالتشاؤم. والنظام العالمي يسير مِنْ سيئ إِلَى أسوأ، غير أن نهاية الدهر قريبة. ولقد تولدت هذه النظرة السلبية للتاريخ مِنْ الموقف اليائس الَّذِي وجده المؤمِنين أنفسهم فِيه. ولم تبدأ الكتابات الرؤيوية بمبدأ يقول إن الله لم يكن بوسعه العمل فِي هذا العالم، لكن مَعَ الملاحظة البسيطة التي مؤداها أنه مِنْذ سنة ٥٨٧/٦ ق. م. لم يكن فِي الإمكان رؤيته وهو يفعل ذلِك.

والإيمان بنهاية وشيكة كان سائدًا مِنْ دَانِيَال حَتَّى باروخ ٢ (القرن الميلادي الثاني) بالرغم مِنْ عدم تحققه، الأمر الَّذِي نجم عَنه التخلي عَن الرجاء بالنسبة للعصر الحاضر. غير أن المسئولية اللاهوتية والشهادة للعالم لم يتم التخلي عَنهما، وجمَعَت الكتابة الرؤيوية بين نظرتها الرؤيوية وقصص عَن بطولة المؤمِنين فِي العصر الحاضر. وحل عقد التاريخ العظيمة بات وشيكًا. سوف يستهل الله بداية هذا العمل العظيم الخاص بخليقة جديدة، عَلَى نحو مَا سبق أن فعله بالنسبة للخليقة نفسها. وبالنظر إِلَى أن الله كان يعمل مِنْ أَجْل إِسْرَائِيل فِي الماضي، فإنه سيعمل مِنْ أَجْلِ القديسين، بَقِيَّة إِسْرَائِيل، فِي المستقبل، عَلَى نحو مَا يؤكده دا ٧. وعَن طريق دَانِيَال سيعلن الله عَن شكل المستقبل، وسوف ترث بَقِيَّة إِسْرَائِيل مَلِكوت الله.

وقد ظهرت الإمبراطوريات العالمية الواحدة تلو الأخرى كُلّ فِي زمانها، ولكنها كونت وحدة أيدولوجية أساسية (دا ٢). وفِي مواجهة الخيانة والظلم، اعتقدت الكتابات الرؤيوية فِي انتصار الله النهائي. والعصر المجيد لن ينجم عَن العصر الحالي، ولكنه سيقتحم التاريخ مِنْ بعده. أمَّا المَعْنى المخفِي خلف التاريخ، والَّذِي يقول به الأَنبِيَاء أصبح الآن واضحًا، لأن يد الله يُمكِنُ رؤيتها بوضوح فِي الفوضى الحالية التي يتسم بها التاريخ.

وبمقارنة بالأَنبِيَاء، الَّذِين قدموا إيمانًا بالأخرويات عَلَى مستوى التاريخ، أعلنت الكتابات الرؤيوية إيمانًا أخرويًا ساميًا. وليس مِنْ المستطاع بعد أن يُنظر إِلَى التاريخ عَلَى أنه تاريخ إِسْرَائِيل وحدها، ولم يعد التاريخ بعد - كما هو الحال فِي النبوة - المرحلة التي سيتحقق فِيها التكامل بين الإنْسَان ومجتمَعه. وتدخل الله فِي التاريخ سيتولد مِنْه نظام جديد للوجود. ومِنْ الناحية السطحية، كان النضال بين اليهود والامبراطوريات القائمة فِي ذلِك الحين، غير أن الحقيقة هي أن المَعركة النهائية كانت بين قوى الظلام وقوى النور، بين مَمْلَكَة الشيطان، ومَلِكوت الله. وكانت إِسْرَائِيل هي الآلة أو الوسيلة التي بواسطتها سيقيم الله حُكمه عَلَى مستوى العالم.

(أ) **التاريخ باعتباره مُحددًا.** ينظر الكُتَّاب الرؤيويون إِلَى التاريخ كُلّه عَلَى أنه وُضع بشكل مُحدَّد وبكُلّ تفاصيله بمَعرفة الله (دا ١١: ٣٦؛ ٢أسد. ٤: ٣٦ - ٤٣). وقد قُسّم تاريخ العالم إِلَى حقب عظيمة - الألفيات، أو فترات مختلفة الأمد - بقيام وسقوط إمبراطوريات (دا ٢، ٧، ٨ - ١٢؛ يوب. ١: ٢٩؛ ١أخن. ٩١: ١٢ - ١٧؛ ٩٣: ١ - ١؛ وص لا. ١٦ - ١٨؛ ٢با.

٣٦ - ٤٠؛ ٥٣ - ٧٤). ومجرى التاريخ برمته مِنْ الخليقة حَتَّى النهاية سبق أن كُتب عَلَى الألواح السماوية (دا ٧: ١٠؛ يوب. ١: ٢٩؛ ٣٢: ٢١ - ٢٢). وكان تاريخ العالم يتحرك بقوة نحو هدفه المحتوم، وهو إقامة مَلَكوت الله، وما مِنْ شئ بوسع البشر عمله يمكنه أن يغيِّر هذا أو يتحاشاه. ووجهة النظر العالمية للكتابات الرؤيوية لم تكن استلامًا وثنيًا للقدر، بل إيمانًا بنعمة الله، وهكَذَا، فإِلَى جانب مذهَبَ الحتمية السلبي إِلَى حد مَا فِي دا ١١، هناك أيضًا فِي دا ٩ الاعتقاد فِي أن الله يدين شَعْبه لتمردهم ويستجيب لتوبتهم.

(ب) الثنوية. تم النظر إِلَى التاريخ باعتباره مُعَاديًا لله ولإِسْرَائِيل. وعَلَى هذا، قُدمتَ امبراطوريات هذا العالم عَلَى أنهَا جزء مِنْ إثنية كونية، وأعيد تقديمها كوحوش طالعة مِنْ البحر فِي دا ٧. والقوى الشريرة تحكم فِي هذه المرحلة، غير أن الله سيحكم فِي الدهر الآتي بسلطانه الإلهي. وبحسب الأسفار الرؤيوية اللاحقة، يصبح العالم مِنْ الناحية الأخلاقية مقسمًا إِلَى ممالك للخير والشر، النور والظلمة فِي حين أن الثنوية السيكولوجية - التي قُدمت كمبادئ للخير والشر، قد أضيفت عليها صفة ذاتية واعتُبرت بواعث داخلية انتابت البشرية. ويفترض دَانِيَال أيضًا ثنوية مكانية بين السَّمَاءِ والأرْض بحسب مَا تثبته أسْمَاء الله فِي الكتاب الْمُقَدَّسَ (إِلهُ السَّمَاءِ، الْعَلِيُّ، الله الْعَلِيُّ، رب السَّمَاءِ، مَلِكُ السَّمَاءِ). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، علينا أن نحرص عَلَى أن نؤكد أنه فِي الكتابات الرؤيوية يظل الله هو دائمًا المسيطر، وعلينا أن نتكلَّم عَن اثنينية فِي الظاهر وليست حقيقية. والكتابات الرؤيوية لم تتخل إطلاقًا عَن الاعتراف ببر الله أو سيادته.

والثنوية والأمور الأخروية مرتبطتان مَعًا عَلَى اعتبار أنهما من بؤر النظام الرؤيوي اللاهوتي (دا ٢: ٣١ - ٤٥؛ ٧؛ ٨؛ ١أخن. ٩١ - ٩٣؛ وص لا. ١٦ - ١٨). والإستيراث ينتمي إِلَى الدهر الآتي، بالرغم مِنْ أنه عاش مُعاصرًا لها، مخفيًا مِنْذ البداية (٤عز. ٧: ٢٦؛ ٢با. ٥١: ٨). والإستيراث كان وبشكل بارز "يوم الدينونة" الَّذِي فِيه سيدين الله أعمال البشرية (دا ٧: ١٠؛ ١أخن. ٤٧: ٣؛ ٩٠: ٢٠؛ ٢با. ٢٤؛ رؤ ٢٠: ١٢). والتهديد الحالي للنظام هو الَّذِي أوجد ضرورة للأخرويات. وهذا الاعتقاد بأن الحَيَاة البشرية والتاريخ كانا يتجهانِ نحو هدف فِيما بعد الموت (دا ١٢: ٢) جعل المؤمِنْ قادرًا عَلَى إعطاء تقييم صحيح للحاضر. والكتابات الرؤيوية أوجدت إحساسًا جديدًا بالمسئولية تجاه العالم لأَنَّهُا كانت تتغذى عَلَى رجاء تحول العالم.

(جـ) مَلَكوت الله. فِي حين أن هذه العبارة لم ترِد فِي ع. ق، إلا أننا نجد هذا المفهوم هناك. فِي دا ٢، يمثل مجئ الْمَلَكوت الذروة العظمى للتاريخ. وما الممالك الأَمَمية سوى مجرد مراحل مِنْ مراحل العالم، والَّذِي ينتهي بمَلَكوت الله. فِي المراحل الأَوَّلى مِنَ ع. ق ساد الرأي النبوي القائل بأن الْمَلَكوت الْمَسِيَّاني سيأتي عَلَى الأَرْض باعتباره العصر الذَهَبي والمرحلة الأخيرة فِي التاريخ. وقد نشأ فِي الكتابات الرؤيوية مفهوم يتحدث عَن خلاص جديد بعد الكارثة الأخيرة فِي التاريخ، وهو خلاص شبيه بالجنة، وهو فِي الواقع خليقة جديدة. وهذا تسبقه دينونة يقوم الرَّبّ أو الْمَسِيحُ فِيها بجمَعَ فاعلي الشر ومَعَاقبة أعداء شَعْبه. وليس مِنْ شك فِي أن السؤال الخاص بكيفية مجئ الْمَلَكوت كان موضوعًا خلق الكثير مِنْ التخمينات والتوقعات فِي دوائر المسببين. والاستنتاج الَّذِي توصل إليه دَانِيَال - وهو شائع فِي الكتابات الرؤيوية الأخيرة - هو أن سيادة الله مِنْذ الآن ستكون أمرًا خفيًا ولن تظهر إلا إستيراث.

والتحدي العام للشر والظلم يتطلب تصحيح كُلّ المظالم، والقضاء عَلَى الشر عَلَى المستوى العالمي بل والكوني. والله وحده هو المسئول عَن مجئ الْمَلَكوت والَّذِي سيعرف فِيه كُلّ واحد سيادته. وسوف يشكِّل مجيؤه نهاية، لا يُمْكِنُ أن ننظر بعدها. وإنها - كهذه الْمَمْلَكَةِ الدنيوية - تستبدل النقائص والعيوب والظروف المأساوية لهذه الحَيَاة الحاضرة حيث يبدو الشر فِيها مُنْتصرًا.

وسوف يُعطي الْمَلَكوت عَلَى وجه الخصوص لقديسي الْعَلِيِّ، أي لإِسْرَائِيل المؤمِنْ (دا ٧: ١٨، ٢٧)، ويقودون الحكم فِيها بسلطَان الله الكامل. وبعض دلالات الدينونة المرتبطة بمجئ الْمَلَكوت تُوجد عادة فِي الكتابات الرؤيوية، وهي تتولى السمات الرئيسية لتنصيب الديان السماوي وتنفِيذ الدينونة (دا ٧: ٩ - ١٤؛ ١أخن. ٩٠: ٢٠ - ٣٨؛ ٤عز. ٧: ٣٣ - ٤٤؛ رؤ ٢٠). وفِي مجئ الْمَلَكوت بغتة فإنه ينهي التاريخ (دا ٢: ٤٤).

(د) الملائكة. فِي الفكر السائد فِي الكتابات الرؤيوية، نجد تطوراً رائعًا بشأن الأرواح ونظم الملائكة (دا ٨ - ١٢؛ يوب. ٢: ٢؛ ١أخن. ٦ - ١٢؛ وص لا. ٣: ٥)، وقد نجم هذا التطور مِنْ زيادة الوعي بسمو الله. وبعض الملائكة كانوا متمردين. وفِي حقبة مَا بين العهدين، قدم الشيطان وجنوده باعتبارهم أعداء الله الأساسيين، وكانوا مُصرِّين عَلَى السيطرة عَلَى الجنس البشري وتدميره، وليس الجنسِ البشري فقط، بل وحتى الكون نفسه. ومَلَكوت الله يواجه مَمْلَكَةَ الشيطان، وقد اصطفت الجيوش الملائكية استعداداً للمَعَركة، وتبدأ الحرب فِي السَّمَاءِ. وهذه الحرب التي ينخرط فِيها الملائكة الحراس وبطاناتهم (دا ١٠: ١٣ - ٢٠) تماثل الصراعات الأَرْضِية بين الأمَم.

ومثل هذه الأحداث الأَرْضِية مَا هي إلا انعكاس لحقائق سماوية. وهكَذَا فإن عالم الأرواح منقسم بين الملائكة الأبرار والملائكة الأَشْرَار. والعالم الحاضر هو الآن فِي أيدي رؤساء وقوات، كما أن ثروات الأَرْض فِي أيدي الشيطان وملائكته، لأن الله سمح لطغمة الملائكة الَّذِين يمثلون الأمَم أن ينتصروا بصفة مؤقتة فِي السَّمَاءِ، ووفقاً لِذلِكَ تنتصر أيضًا أمم الْعالم بصفة مؤقتة عَلَى الأَرْض. غير أنه، فِيما تحكم الملائكة الأمَمِ، يحكم الرَّبّ نفسُه إِسْرَائِيلَ. وسوف تأتي النهاية حين تلقى مَمْلَكَةَ الشيطان هزيمة منكرة، ويُقام مَلَكوت الله فِي جميع أنحاء الكون (وصية يَهُوذَا ٢٥: ٣).

(هـ) الْمَسِيحُ (الْمَسِيَّا) ابْنِ الإِنْسَان. الفكر اللاهوتي للكتابات الرؤيوية يحتوي بنظام عَلَى ذكر وسيط مُعيَّن مِنْ السَّمَاءِ. وفِي دا ٧ "مثل ابْنِ الإِنْسَان" ومِنْ الواضح أنه المقابل للوحوش المتمردة ولذا أعطي مَلِكًا وسلطانًا وإِسْرَائِيل، وربما مَلِك إِسْرَائِيل، يبدو أنه وُصف بعبارة "ابْنِ آدَمَ" (انظر مز ٨٠: ٨، ١٣، [٩، ١٥]). حيث شُبهت إِسْرَائِيل بكَرمة خربها حيوان مفترس. وعَلَى أساس مَا جاء فِي مز ٨: ٤ [٥] قد نرى "ابْنِ

إنْسَان" عَلَى أنه شخص آدَم/ إسْرَائِيل، ووريث مواعيد الله للبشرية فِي تلك ١ - ٢ الَّذِي يتسلم سلطَانًا للقديسين، أي، إسْرَائِيل الأمينة. وهكَذَا فإن القديسين يحققون هدف السلطان الَّذِي يُمارس تحت سيادة الله. ومَمَلِكة "ابْنِ الإِنْسَان" دائمة، بالتعارض مَعَ الطابع المؤقت لحكم الوحوش، الَّذِين لا يعترفون بمكان إسْرَائِيل فِي الخليقة. المطابقة بين "ابْنِ إنْسَان" الَّذِي له وجود سبقي والمَسِيًّا العلوي غير الأرْضِي ذُكِرت فِي وقت لاحق فِي ١أخن.

والْمَسِيًّا فِي ع. ق هو بالضرورة هذا الشخص الدنيوي، مَلِكٌ حاكم. وهو ليس مِنْ لا يُمكِنُ الاستغناء عَنه بالنسبة للمَمْلَكة الأخروية، ولا يُذكر كثيرًا فِي الكتابات الرؤيوية، لأن المَمْلَكَةِ الآتية مَمْلَكَةٌ أخروية فِي الأصل، وسوف يحكمها الله نفسه. ومنْذ حقبة المكابيين (حوالي ١٦٨ ق. م) وما بعد ذلِك، انتعش الاهتمام بالْمَسِيًّا، وكما هو واضح فِي مزامير سُلَيْمَانَ (حوالي ٥٠ ق. م). وطوال المدة المتبَقِيَّة مِنَ القرن الأوَّل ق. م عاش شخص المَسِيًّا القوي فِي رجاء شَعْبِي عَلَى النحو الَّذِي يوضحه ع. ج بجلاء. فِي عَزْرَا ٤ (أواخر القرن الأوَّل الميلادي) كانَ الْمَسِيًّا فِي العهد الدَاوُدي شخصية مِنْ البشر، وكان حكمه مؤقتًا بين التدبيرين القديم والجديد، وكان الْمَسِيًّا أيضًا شخصية بارزة فِي القرن الثاني الميلادي (٢با. ٢٩: ٣؛ ٣٩: ٧؛ ٧٢: ٢). وفِي قمران (وفِي وصايا الآباء الاثنا عشر) كانوا يتوقعون مجئ الْمَسِيًّا الْكَاهِن الأخروي علاوة عَلَى مسيا دَاوُدِي، ولعل ذلِكَ بتأثير مِنْ زَكَرِيًّا ٤ وصورته الخاصة بحكومة مدنية كهنوتية ثنائية.

(و) الأساطير الرؤيوية والحرب الْمُقَدَّسَة. بالنسبة للكتابات الرؤيوية وبشكل أكبر مما هو الحال بالنسبة للنبوة، حدثت الأعمال الهامة فِي السَّمَاءِ. وهذه النقلة فِي التأكيد واضحة فِي سِفْر دَانِيَال، ولكنها واضحة بشكل جزئي في إش ٢٤ - ٢٧. وقد صاحبها إستخدام أكبر لعَناصر أسطورية تقليدية، بدا أنها خلقت جواً مِنَ التوترِ بقولها إن قوى أعظم مِنَ القوى البشرية كانت حاضرة. ولِذَلِك فإنه يبدو أن خلفية دا ٧ كانت بشكل رئيسي ولكن غير مباشر، مأخوذة مِنْ الأساطير الكَنْعَانية عَن تتويج إيل للبَعْل بعد أن هزم الأخير إلَهُ البحر "يم". ووصف "القديم الأيَّام"، والمَعْركة مَعَ الحيوانات العظيمة الصاعدة مِنْ البحر، واقْتِرَاب "مثل ابنِ إنْسَانٍ" مَعَ سحب السَّمَاءِ، وإعطاء الْمَمْلَكَةِ للأخير، يبدو أن هذه كُلّها تشير إلَى إستخدام الفكرة الأساسية للأسطورة. لكن فِي دا ٧، كُسر نموذج الأسطورة، لأنَّهُ لا توجد أي مَعْركة وتم تدمير الحيوانات بدينونة مِنْ الله فِي المجلس السماوي.

(ز) يوم الرَّبّ. هذا التعبير النبوي القديم الَّذِي يشير إلَى دينونة الرَّبّ المتوقعة للعالم مَا هو إلا موضوع آخر مِنْ موضوعات الكتابات الرؤيوية. وهو لا يظهر بوضوح فِي سِفْر دَانِيَال، غير أن الفكرة موجودة فِي دا ١٢: ١ - ٢. وفِي يؤ ٣ أصبح مفهوم هذا الْيَوْمَ هو أنه يشير إلَى جلسة عظيمة يدين الله فِيها أمم العالم، بعدها يبرز للمؤمِنِين عصر جديد تعمه البركة. وبدلاً مِنْ أن يعمل الله مِنْ خلال وكالات بشرية كما هو الحال فِي النبوة الإسْرَائِيلية فِي الكتابات الرؤيوية، يتدخل الله بشكل مباشر لإتيان بمَلَكوته ويعلن مجئ الدهر الآتي. ومِنْ الجلي أنه يرتبط بالنهاية شخص "ضِدَّ الْمَسِيحُ" أو هي فكرة أساسية تعود إلَى مَا جاء فِي حز ٣٨ - ٣٩، بل إنها تعود إلَى أقدم مِنْ ذلِك، إلَى صراع الله الأصلي مَعَ الفوضى. والقضاء عَلَى المَعَارضة الأساسية تعد المقدمة التي تسبق الخليقة الجديدة (إش ٦٥: ١٧) وما أراده الخالق وخطط له عَندما خلق الكون وما فِيه سوف يتحقق عَند نِهَايَةِ الأيَّام (يوب ١: ٢٩؛ ٢٣: ٢٦ - ٣١؛ ١أخن. ٤٥: ٤ - ٦؛ ٩٠: ٣٧ - ٣٩؛ ٩١: ١٦؛ وص لا. ١٨: ١٠ - ١٤).

(ح) الحَيَاة بعد الموت. هذا الموضوع، الشائع فِي الفكر اللاهوتي للكتابات الرؤيوية، تم تناوله فِي دا ١٢: ١ - ٣ فِي سياق القيامة بالجسد. وفِي حين أن مفهوم الحَيَاة بعد القبر فِي وجود متهم فِي الجحيم، تم تناوله فِي ع. ق. نجد أن الاهتمام بمصير الأبرار كان قليلاً. وفِي ١٢: ٢ يبدو أن التناقض كان بين مصير الأبرار الَّذِين يُقامون، ومصير الأشْرَار، الَّذِين لم يُقاموا. والقيامة إلَى الحَيَاة الأبدية نجدها فِي دا ١٢: ٢ عَند نقطة تحول الدهور بالارتباط مَعَ الدينونة الأخروية. وفِي كتابات رؤيوية متأخرة، نجد وجهات نظر متنوعة فِيما يتعلق بالموضوعات الخاصة بالقيامة ومصير أولئك الَّذِين أقيموا.

البيبلوجرافيا

J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination in Ancient Judaism*, 1984; P. D. Hanson. *The Dawn of Apocalyptic*. 1975; D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in ihe Mediterranean World and the Near East*, 1983; C. C. Rowland, *The Open Heaven*, 1982; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 B.C. - A.D.* 700, 1964.

دبليو. جي . دومبريل *W. J. Dumbrell*

أدوات (حروف)

أدوات (الحروف)

المصطلح "أدوات وحروف" **Particles** يُستخدم لوصف نوعية مِنْ الكَلِمات في اللغة العبرية، وهي تشمل الحال أَوْ "الظرف"، حروف الجر/ حروف النسب، حروف العطف، وكَلِمات الشرط (وتتضمن أساليب النفي والتعجب). انظر *IBHS*, 64-68 لمناقشة عن أقسام الكَلام (الاسم، الفعل، الحرف). في عبر. كت.، وعَلَى وجه الخصوص فائدة نهج إستخدام أقسام الكَلام. والأدوات والحروف لها دور هام فِي بناء الجملة في عبرية ع. ق. وتُعدِّل الظروف الجملة الفعلية أَوْ الفعل نفسه، في حين أن حروف الجر تحدد العلاقة بين العبارة (شبه الجملة) الَّتِي وردت فيها وبين الفعل، أَوْ أحيانًا في السياق الأوسع. أمَّا أدوات التعجب، فهي في الغالب تستخدم لتوجيه الانتباه إلى شئ جديد، أَوْ غير متوقع، وإما أنها تشكِّل جزءًا مِنْ تعبيرات معيارية، مثل الحلف أَوْ نبوات الويل. أمَّا الأداة (אֵת #٩٠٦) فتُستخدم لبيان حالة النصب (المفعول به) في النثر في عبر. كت.، غير أنه يمكن إستخدامها بشكلٍ أوسع لجذب الانتباه للكَلِمة الملحقة بها. وفي حين أنه ليست كُلّ الأسئلة مرقمة في

اللغة الكتابية، إلاّ أن معظمها يتضمن أداة استفهام. وتوجد بساطة ظاهرة في القصة الكتابية العبرية، إلاّ أن تشكيلة منوعة مِنْ الأدوات (ومن بينهما וְ־ [٢٢٥٦] هي الأكثر شيوعًا) وهي تفسح المجال للدقة في الرَّبْط بين العبارات.

والأدوات والحروف ترد كثيرًا في **عبر. كت**. حَتَّى إنه مِنْ الصعب تصنيف إستخدامها. فهي تحدد العلاقة بين الكَلّمات والجمل المفيدة، وبرغم ذلِك لَمْ تنل الاهتمام الَّذِي نالته أجزاء أخرى مِنْ قواعد اللغة العبرية. والصعوبات في التعامل مع الأدوات والحروف نلمسها وبشكل خاص في العديد مِنْ الترجمات، والتي نجدها في غالبية الأحوال قد تُركتها بدون ترجمة ببساطة. علاوة عَلَى ذلِك، نحن نتعامل فقط مع الصيغة المكتوبة الَّتِي نُقل إليها الكَلاّم العبري، وليست لدينا معرفة بطريقة إيقاع الكَلاّم مِنْ ناحية إرتفاع وانخفاض طبقة الصوت أوْ الإيماءات الَّتِي صاحبت الكَلاّم. ومن الواضح، حالات مثل صيغ القَسم لابد وأنها ارتبطت ببعض الأعمال الطقسية والتي أعطت قصد ومعنى إضافي للكَلّمات المسجلة بالفعل. والمناقشة الخاصة بأهمية الأدوات والحروف تتضمن الكثير مِنْ الأسئلة، بما فيها تِلْكَ المتعلقة بدراسة بأصل الكَلّمات، وتاريخ ترتيب الكَلّمات، وتحديد التأكيد، وطريقة نُطق الكَلّمات. فهذا المقال سيقوم بعملية مسح لاستعمال، ويعلق عَلَى السمات الهامة، ولا سيما حين يؤثر هذا الاستعمال في الترجمة والتفسير.

أ. الظروف:

جرت العادة في **عبر. كت**. أن يتبع الظرف العناصر الرئيسية الأخرى في الجملة. على أية حال، غالبًا مَا تُحدث تغييرين. أَوَّلاً، الكثير مِنْ الظروف شائع الاستعمال تُوضع بين اثنين مِنْ العناصر الرئيسية في الجملة (الفاعل، الفعل، المفعول به). وهذا يَكُونُ بصفة خاصة مع الظروف القصيرة التي تُشير إلى الزمان أو المكَانَ، مثل הַיּוֹם "اليوم" (قض ٢١: ٦؛ ١صم ٢٤: ١١)، و שָׁם (#٩٠٠٤؛ تك ٢: ٨؛ قض ٣١: ١٣؛ ٢صم ١٥: ٢١). ثانيًا، مِنْ المعروف أن العديد مِنْ الظروف تأتي في بداية الجملة. وفي حالة الكثير مِنْ هذه، مثل כֹּה ، كذلِك، هكَذَا (#٣٩٠٧؛ تك ١٥: ٥؛ خر ٣: ١٤، ١٥)، و כֵּן، هكَذَا، كذلِكَ (#٤٠٢٧؛ قض ٧: ١٧؛ ١صم ١: ٧؛ إر ١٤: ١٠)، עַל־ כֵּן لذلِكَ، (تك ٢٠: ٦؛ مز ١: ٥؛ ٤٥: ٧ [٨])، אוּלַי، لعل، ربَّمَا (#٢١٨؛ تك ١٦: ٢؛ إش ٤٧: ١٢)، ولا يبدو أنه ينجم أي تأكيد ببساطة عن موضعهم في الجملة. على أية حال، فإنه في عدد أكبر مِنْ الحالات، فإن وضع الظرف المبدئى إنما يَكُونُ للتأكيد أَوْ المقارنة. ومما تجدر ملاحظته أن الظرف يَكُونُ له هذا العمل في المحادثة بأكثر مما في النثر القصصي.

وثمة مثال جيد نجده في الظرف גַּם (#١٦٨٥) والتي تُترجم عادة في اللغة الانجليزية بكَلّمة "أيضًا". وفي كثير مِنْ الفقرات يبدو أنها تُستعمل كأداة تأكيد، وتشير إلى عبارة هي حقيقة واضحة. والأمثلة عَلَى ذلِكَ يمكن وجودها في تكوين ٢٠: ١٢؛ ٤٢: ٢٨؛ مز ٢٥: ٣؛ أم ١٨: ٩؛ وإش ٢٦: ١٢ (انظر المناقشة حول الأداة גַּם، Labuschagne [193-203] وانظر أيضًا انتقادات Muraoka [144-45] لموقفه). وثمة حالة لافتة لإستخدام גַּם للتأكد نجدها في ١صم ١٩: ١٩- ٢٤. لقد بعث شاول برسل ليأخذوا دَاوُد، "فتنبأوا هم أيضًا" (٣ مرات، גַּם־הֵמָּה). ثم ذهب شاول بنفسه (٣ مرات، גַּם־הוּא) وتنبأ هُوَ أيضًا. وإستخدام الأداة אַף وكَلّمة أيضا (#٦٧٧) أسهل مِنْ גַּם وكثيرًا مَا تُستخدم للربط بين الكَلّمات وبالكاد تفترق في الاستعمال عن וְ־ (و، ولما، فـ (#٢٢٥٦). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فحين تُتبع بالأداة כִּי (لأن، حين، بسبب (#٣٩٥٤)، ويمكن أن تُستخدم للتأكيد (مثل؛ حز ١٤: ٢١؛ ١٥: ٥). وهي أكثر استعمالاً في الشعر، كما أنها ترفع مِنْ شأن النثر عِنْدَ استعمالها، كما الحال في لا ٢٦ وإش ٤٠- ٤٨. وتتصل بـ אַף كَلّمة אֵפוֹא، حيث (#٦٨٦) حيث كثيرًا مَا تُستخدم... بعد الإستفهام، الأمر الَّذِي يشير إلى العلاقة بين العبارة أوْ السؤال الَّذِي ترد فيه والجملة السابقة عليه.

وفي حين أن اللغة الانجليزية بها الكثير مِنْ الظروف الَّتِي تهيئ بها العبارة عِنْدَ الكَلاّم، لكن اللغة العبرية لا تتضمن إلا اثنين هما אָמְנָה (#٥٩٣)؛ אָמְנָם (#٥٩٧)؛ אֻמְנָם [#٥٩٨] في الأسئلة) لتحديد شكل النطق "حقًا" و"في الواقع"، ومن الواضح أنها مِنْ أصل الكَلّمة אָמַן (← ٥٨٦). وهناك طرق "غير ظرفية" للتعبير عن الشئ نفسه تتضمن إستخدام عبارة בֶּאֱמֶת، حقًا (#٦٢٢).

وهناك أربعة ظروف في הַ־، مثل، كما، (#٣٨٦٩)، والتي تأتي كعلامات منطقية، ومنها כֹּה، هنا، الآن، هكَذَا (#٣٩٠٧، ٥٨١ مرة)، وتأتي في موضع مبدئي، כִּי (٤٤٧٠ مرة)، כֵּן (٦٩٥ مرة) تأتي في مكَانَ متوسط في حين أن כָּכָה هكَذَا، كذلِكَ (#٣٩٧٠، ترد ٣٧ مرة) ويمكن أن ترد في كلا الوضعين. ويمكن أن ترد כֹּה كظرف مكَانَ ("هنا"، أوْ- وهذا الأكثر شيوعًا، كمقدمة لكَلاّم مباشرة، وتأتي عادة مع الفعل אָמַר (#٦٠٦). كما أنه يمكن أن تبدأ جزءًا مِنْ مناقشة يقدم قسمًا (بعد الفعل עָשָׂה، يعمل، يصنع [#٦٩١٣]). ويتصل بها بشكل وثيق كَلّمة כָּכָה والتي يمكن إستخدامها لتقديم كَلاّم يشير إلى عمل سابق، أوْ يمكن إستخدامها في عمل موجز لمادة سابقة (قا؛ Glinert, 121-22). وكثيرًا مَا تُستخدم כֵּן في المقارنات، حيث تشير إلى مَا سبق مِنْ عبارة شرطية أوْ استهلال، مع أنها ترد أحيانًا دون أن تكون في عبارة مقارنة رسمية. وفي هذه الحالة الأخيرة السياق وحده هُوَ الَّذِي يحدد قدرتها عَلَى المقارنة. ثم إن כֵּן الظرفية ترد أيضًا في التركيبة לָכֵן وעַל־כֵּן، وكثيرًا مَا تأتي לָכֵן بمعنى "لِذلِكَ"، وفي الأسفار النبوية كثيرًا مَا تُقدم إعلانًا أوْ أمرًا إلهيًا (مثل؛ إش ٥: ١٣، ١٤، ٢٤؛ ٧: ١٤؛ ١٠: ١٦؛ إر ٧: ٣٢؛ هُوَ ٢: ٦ [٨]؛ ١٤ [١٦]؛ عَا ٤: ١٢). לָכֵן كثيرًا مَا تشكل النقلة في أقوال الدينونة النبوية مِنْ المناقشة إلى الإعلان (عا ٦: ٧؛ مي ٢: ٣). ويبدو أن استعمال עַל־ כֵּן يأتي بصفة عامة لتقديم عبارة تتضمن "حقيقة" لا "إعلانًا" (BDB، 487) وهي- عَلَى وجه الخصوص- كثيرًا مَا تُستخدم حين يَكُونُ حاضرًا في الذهن أصل الاسم أوْ العادة (مثل؛ تك ٢: ٢٤؛ ١٠: ٩؛ ١١: ٩؛ خر ١٣: ١٥؛ ١٥: ٢٣).

وأكثر الأدوات شيوعًا في العبرية هي כִּי، والتي ترِد أيضًا في نصوص غير كتابية (نقوش سلوام، ورسائل لَخِيش)، بالرغم مِنْ أنها استُخدمت وبدرجة أقل كثيرًا جدًا في اللغة العبرية سواء في القرون الوسطى وَ الحديثة. وفي علاقتها مع

כִּה، דְ־، فإن כִּי هي أداة" تشير أَوْ توضِّح الطريق إلى الأمام" (Muilenberg, 136). وهي تقدم فقرة أَوْ عبارة جديدة، وتفعل ذلِكَ إمَّا لعرض بعضِ الاتصال بين فقرتين أو لإظهار التأكيدِ والاستعمال الأوَّل الَّذِي هُوَ الأكثر شيوعًا، بالرغم مِنْ أن كُلمة "لكى" هي الأكثر ظهورًا في الترجمات الإنجليزية، إلاّ أنه ليس دائمًا الترجمة الأكثر ملائمة لذا غالبًا مَا لا نجد علاقة منطقية واضحة بين العبارتين. إن الترجمة في الإنجليزية "for" ملائمة في الفقرات السببية، أمَّا في الحالات الَّتِي تقدم فيها כִּי عبارات زمنية، فإن كُلّمة "when" (متى، عندما) هي الأكثر مناسبة في الإنجليزية. وبالرغم مِنْ أن هذه تكون في الواقع عبارات شرطية، وتصبح "إذا، إن" هي المناسبة. وحين تُستخدم כִּי إلى جَانِب אִם. إذا (#٥٦١)، لتعبر عن السبب في أن شَيْئًا مَا قد لا يحدث، يمكن أن تكون الترجمة "بل כִּי"، أوْ، لكن، عَلَى العكس. (مثل؛ تك ٢٤: ٣- ٤؛ ٤٥: ٨؛ خر ٤: ١٠؛ ٢٣: ٢٤؛ تث ٤: ٢٦؛ ٢صم ٢٠: ٢١؛ عا ٧: ١٤).

وفِيمَا أن إستخدام כִּי للتأكيد كَانَ معروفًا منذ فترة طويلة (BDB، 472)، إلاّ أنِ المقارنة مع *kaf* المؤكدة في كتابات أوغاريت، قد حفزت عَلَى مزيد مِنْ الدراسة فِيمَا يتعلق بإستخدام כִּי في ع. ق. وقام بهذا، وإلى آخر مدى م. داهود M. Dahood (*Psalms 3*, 1970, 402-6)، بالرغم مِنْ أن معظم الدارسين يظهَارُون عَلَى وجه العموم تحفظا مِنْ ناحية اتباع اقتراحاته (انظر بصفة خاصة مناقشة A. Schoors [240-76]). وحقيقة أن *kaf* المؤكدة لا ترد في كتابات أوغاريت إلاّ مع أفعال، فهذا ينم عن أنها مساوية لـ כִּי الَّتِي تُستخدم في التوكيد الجازم في اللغة العبرية. والأمثلة الجيدة عَلَى إستخدام כִּי المؤكدة تتضمن تك ١٨: ٢٠؛ ٢صم ٢٣: ٥؛ مز ٤٩: ١٥ [١٦]؛ أش ٧: ٩؛ ١٥: ١؛ مرا ٣: ٢٢؛ عا ٣: ٧. ومن الجلى أن כִּי لها قوة تأكيدية حين تُستخدم في صنع اللعن أوْ الحلف، وربما الإستخدام التأكيدى كَانَ أصلاً في خلفية قانونية (هكَذَا يقول Williams, H449; Muraoka, 160). ونجد مثالين رائعين في ١صم ٢٠: ٣ "وَلكِنْ حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ، وَحَيَّةٌ هِيَ نَفْسُكَ، إِنَّهُ كَخَطْوَةٍ بَيْنِي وَبَيْنَ الْمَوْتِ". و٢ صم ١٢: ٥ "حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ، إِنَّهُ يُقْتَلُ الرَّجُلُ الْفَاعِلُ ذلِكَ". ويمكن أن نجد أمثلة أخرى في تك ٢٤: ١٦؛ ١صم ٢٦: ١٦؛ ١مل ١٨: ١٥؛ إش ٤٩: ١٨؛ إر ٢٢: ٢٤. وهكَذَا بعد الصيغة المعروفة "هكَذَا يَصْنَعُ اللهُ بِـ... وَهكَذَا يَزِيدُ" כִּי (مثل؛ را ١: ١٧؛ ١صم ١٤: ٤٤؛ ٢صم ٣: ٩؛ ١مل ٢: ٢٣؛ ١٩: ٢).

وإلى جَانِب الإستخدام الزمنى، فإن الظروف עַתָּה، الآن (#٦٩٦٤، ٤٣٣ مرة)، و אָז؛ عندئذ، الآن (#٢٥٥، ١٣٠ مرة)، אֲזַי (#٢٥٩) كثيرًا مَا تُستخدم للتأكيد. وفي حالة עַתָּה يَكونُ هذا ملحوظا بصفة خاصة حين تأتي الكُلّمة المركبة וְעַתָּה وكثيرًا مَا تشير إلى دليل جديد الآن الكُلّمة المركبة" تُستخدم لتقسم الفقرة إلى ثلاث مراحل. في الأنْبِيَاء تُستخدم עַתָּה لتقديم أعمال وشيكة لِلرَّبِّ، سواءً كَانَت بركةً أَوْ لعنة. أمَّا إستخدام אָז فأوسع. ويمكن أن تكون علامة لمرحلة جديدة، أَوْ (وبصفة خاصة في الشعر) يمكن إستخدامها للتأكيد. وحين تُستخدم مع עַתָּה فيكون الغرض هُوَ عمل تناقض بين "حينئذ" و"الآن" (مثل؛ يش ١٤: ١١).

وهناك مجموعة مِنْ الأدوات الظرفية الَّتِي لها الكثير مما يماثلها في الظروف التأكيدية. وهذه المجموعة تشمل רַק، فقط (#٨٣٧٠، ١٠٩ مرات)، אַךְ، فقط، ومن المؤكد (#٤٣١، ١٦١ مرة، אָכֵן، مِنَ المؤكد (#٤٣٤، ١٨ مرة، אֲבָל، لكن، حقًا (#٦٦، ١١ مرة)، وهي تُعد مؤشراً لعدم استمرارية بين العبارات أوْ الفقرات، ولكنها تُستخدم لتأكيد العبارة المعينة الَّتِي وردت فيها، وרַק في الأساس حصر، ولكنها تُستخدم للتأكيد أيضًا. وتكون كذلِكَ حين تُستهل بها العبارة أوْ الفقرة دون أن تكون لها علاقة وثيقة بالسياق السابق، أوْ حين تأتي في بداية صيغة أمر أوْ طلب (انظر Muraoka, 131, n. 66). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن إستخدام هذه الأداة للتأكيد نادرًا نسبيًا. أمَّا المعنى الحصرى فيكون موجودًا بصفة عامة حين يقدم ملخصًا (مثل؛ تث ٤: ٩) أوْ لتوضيح مَا سبق، مثل؛ تث ١٢: ١٣، ١٥؛ ١مل ٣: ٣). وينبغي أن نلاحظ أيضًا أن إستخدام רַק نادر في الشعر. وتماثلها أيضًا אַךְ في الاستعمال، وهي تُستخدم أيضًا للتاكيد أوْ كأداة حصر. وليس مِنْ الضروري اتّخاذ وضع مبالغ فيه مثل Snaith (221)، والَّذِي يقول بأن אַךְ تستخدم دائمًا كأداة حصر، وأحيانًا للاستدراك. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يَكُونُ مِنَ الصعب في بعض الأحيان التمييز بين الحالتين. والمعنى التأكيدي واضح في فقرات مثل تك ٢٩: ١٤؛ ٤٤: ٢٨؛ خر ٣١: ١٣. ووجود אָכֵן هناك يُعد مِنَ الملامح المميزة- وهي لا تأتي إلاّ في بداية الجملة وتكون لها في الغالب الأعم سمة الانفصال. وهي تعكس عادة مَا سبقها مباشرة (مثل؛ إش ٤٩: ٤؛ ٥٣: ٣٤)، غير أنها تُستخدم أيضًا للتأكيد (كما في تك ٢٨: ١٦؛ ١مل ١١: ٢؛ إش ٤٠: ٧). والأداة אֲבָל لها نفسِ وظائف الأدوات الأخرى الَّتِي في هذه المجموعة، بما في ذلِكَ قلب المعتقدات أوْ التوقعات إلى عكسها. والشائع هُوَ أن אֲבָל لها معنى سابق ومعنى لاحق (قا؛ Muraoka, 129)، غير أنه ليس هناك دليل تاريخي يدعم هذا الافتراض.

ثمة ظرفان، אָז، حينئذ (# ٢٥٥)، טֶרֶם، قبل (#٣٢٧٠، وكثيرًا مَا يجمع بينهما بواسطة الحرف בְּ־ فِي، مع، بـ [#٩٢٨]). وإستخدامهما مهم قبل الصيغ اللفظية الَّتِي تُلحق با\ ألفاظها بادئة. وهي تُستخدم في العبارات الزمنية لِيُشار بها إلى أحداث ماضية. ومن أمثلة هذا الإستخدام: אָז (خر ١٥: ١؛ عد ٢١: ١٧؛ ١مل ٨: ١؛ טֶרֶם، تك ٢٧: ٣٣؛ خر ١٢: ٣٤؛ يش ٣: ١. ومن بين هاتين نجد أن אָז (حينئذٍ هي الأكثر شيوعًا، وترد ١٥ مرة للإشارة إلى أن العمل الَّذِي وُصف بالصيغة اللفظية الَّتِي تبعته حدث قبل أن يكمل العمل السابق له (قا؛ I. Rabinowitz, 54). ومن المحتمل أن هذا الإستخدام كَانَ يقل تباعاً في عبر. كت.، بالنظر إلى أن كَانَ سِفر أخبار الأيَّام لَمْ يستخدم אָז سوى مرتين بصيغة لفظية الملحق بها بادئة.

وأخيرًا، هناك مجموعة مِنْ الظروف تشترك في النهاية المميزة *am*. ومن المرجح أنها خاتمة تدل عَلَى حالة النصب *mem* وتدخل ضمن هذه المجموعة كُلمات مثل יוֹמָם، يوميًا (#٣٤٢٩، < יוֹם)، חִנָּם، بلا مبرر (#٢٨٥٥؛ < חֵן)، و רֵיקָם، بلا جدوى (#٨٢٠٠، < רֵיק). الكُلمة תְּאֹם פְּ، بغتة (#٧٣٢٨)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنَ الفضل أن نرى في هاتين الكُلمتين بقايا مِنْ שִׁלְשׁוֹם الظرفية في

اللغة السامية (#٨٨٩٧) الَّتِي نجدها عَلَى وجه الخصوص في صيغ بَابلية مثل *qirbum bâbilî*، في داخل بَابل، لكنها تظهر أيضًا في كتابات أوغاريت، وفي اللغة العربية (انظر مناقشة E. J. Young [151-54])، حيث يشير إلى أن פִּתְאֹם ترد ٢٥ مرة في ع. ق، باستثناء مرة واحدة (الإشارات في ٢أخ ٢٩: ٣٦ إلى أن إصلاحات حَزَقِيَّا كَانَت بغتة وهي تشير دائمًا إلى المجئ المباغت لكارثة أَوْ دينونة. والتعبير المركب שִׁלְשׁוֹם אֶתְמֹ/ל تبين كيف أن مجموعة الظروف هذه كثيرًا مَا تفقد المعنى الحرفى للجذور الَّتِي أخذت منها.وهذا التعبير المركب لا يعنى "أمس وما قبله"، بل "سابقًا".

ب. صيغ التعجب:

ثمة ثلاث مجموعات مِنْ صيغ التعجب العبرية يتطلب الأمر التعليق عليها. المجموعة الأوَّلى تشمل הִנֵּה انظر، لاحظ (#٢١٨٠، ١٠٥٧ مرة)، הֵן، انظر، لاحظ (#٢١٧٦، ١٠٠ مرة). وهاتان الأداتان لا تختلطان في استعمالهما، وهما تقدمان صيغتا تعجب، عن العجالة، أَوْ طول، أَوْ التعجبات الكاملة الَّتِي تحدد المادة الَّتِي تليها. ولكن הִנֵּה أكثر شيوعًا في الكَلَام المباشر، في حين أن וְהִנֵּה نجدها كثيرًا في القصة، وהִנֵּה تأتي في العادة معطوفة بضمير، وفي كثير مِنْ الأحيان تأتي الاستجابة لنداء (قا؛ إش ٦: ٨)، بالرغم مِنْ أنها تُستخدم أيضًا بلاحقة يتبعها اسم فاعل لإعلان مَا هُوَ مزمع أن يحدث. وفي ٩٤٪ مِنْ هذه الحالات، الفاعل هُوَ "الله"، والتعجب يخص تهديدًا أَوْ وعدًا إلهيًا. وهي أدوات تأكيدية مِنْ ناحية أنها تجذب انتباه القارئ الخاص إلى شئ جديد أَوْ غير متوقع، وقد تكون هذه كُلَّمة مفردة مِنْ عبارة أَوْ العبارة بجملتها (المناقشة رائعة لـ הִנֵּה انظر T. O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 169-70، ولتأمل موضوع التأكيد، Muraoka, 137-40).

أمَّا المجموعة الثانية فتتعلق بالحلف والرغبات. وفي حين أن الحلف (القَسَم) لا يحتاج إلى هتاف تمهيدى، إلاّ أنه قد يُسبق بأداة إيجابية (כִּי، אִם לֹא، أَوْ כִּי אִם)، أَوْ أداة النفى (אִם). والحلف يمكن أن يسبق بكُلَّمة חַי، حي (#٢٦٤٤، وربما يجب أن تُؤخذ عَلَى أنها اسم، انظر M. Greenberg, 34-39) وعادة مَا يصاحب هذا اسم الله، أَوْ بديل له، ثم يُتبع بعبارة تُستهل بإحدى الأدوات. وفي حين أن الترجمة الإنجليزية العادية لصيغة الحلف/ القسم ("حيٌّ هُوَ الرَّبّ ..) تُوحى برابطة لغوية وثيقة بين العبارتين، ومع ذلك فهاتان لا تشكلان عبارتين استهلال شرطي أَوْ جواب الشرط.

والعديد مِنْ الأدوات يُنظر إليها عَلَى أنها تُقدم نبوات خاصة بالويل. والأداتان الشائعتان هما: הוֹי، ويل (#٢٠٩٨، ٥١ مرة)؛ אוֹי، ويل (#٢٠٨، ٢٣ مرة)، لكن הוֹי بشكل خاص لا ترد دائمًا في سياق الويل. ويمكن إستخدامها ككُلَّمة عامة للاستدعاء كما في إش ٥٥: ١ (قا؛ زك ٢: ٦- ٧ [١٠- ١١])، لكنها في أكثر مِنْ ٤٠ مرة تضمنت تحذيرًا، وفي ست مرات أشارت إلى حزن عَلَى الموتى (كما في ١مل ١٣: ٣٠). ويمكن أن يتبع הוֹי صيغة نداء، أَوْ موضوع، بالرغم مِنْ أنه في كُلتا الحالتين يأتي الاسم كعطف بيان لـ הוֹי. وجَمِيع إستخدامات הוֹי كَانَت في فقرات نبوية אוֹי (٢٢ مرة، ومرة في صيغة أطول אוֹיָה (#٢١٠] وكثيرًا مَا يتبعها الحرف *lamed* وملحق به ضمير متكلم، كتعبير عن اليأس (مثل؛ إش ٦: ٥)، مع لاحقة للمخاطب أَوْ الغائب (أَوْ اسم) للإشارة إلى تهديد بدينونة آتية (مثل؛ عد ٢١: ٢٩؛ إر ١٣: ٢٧؛ حز ٢٤: ٦ و٩). وكثير مِنْ المرات الَّتِي وردت فيها كُلَّمة אוֹי تبعتها عبارة تحفيزية (وفي ١٢ مرة قُدمت تِلْك العبارة بالأداة כִּי)، وتكتسب אוֹי معناها الخاص في كُلّ حالة مِنْ العبارة الَّتِي تتبعها (*TDOT* 3:360).

ومن المحتمل أن التعبير الإنجليزي العامىّ "Oy!" قد أُخذ عن عبر. Yiddish أمَّا الصيحات الأخرى، مثل אַלְלַי (#٥١٨)، אֲבוֹי (#١٦)، אִי (# ٣٦٥)، אֲהָהּ (#١٧٧)، הֶאָ (#٢٠٢٦)، הָהּ (#٢٠٨١)، و /הוֹ (#٢٠٨٢) كلها نادرة وهي أساسًا ترد مرة واحدة.

أمَّا الصيحات أَوْ علامات التعجب الأخرى فلا تشكُل مجموعة موحدة. فهناك بعض مثل אָח (#٢٧٧)، وهي صيحة ألم (حز ٦: ١١؛ ٢١: ٢٠)، في حين أن הֶאָח (#٢٠٢٧) فهي هتاف فرح (مز ٣٥: ٢١، ٢٥؛ حز ٢٥: ٣). وإدخال كُلَّمة הַס (#٢١٨٧، ٧ مرات) لها قوة أمرة كنداء للصمت (مثل؛ عا ٨: ٣؛ حب ٢: ٢٠)، وقد عُوملت مرتين كما لو كَانَت فعلاً (عد ١٣: ٣٠؛ نح ٨: ١١). والتطور العكسى حدث مع הָבָ (#٢٠٣٥) وهي صيغة نصحية مأخوذة مِنْ الفعل יָהַב "هلمّ" (مثل؛ تك ١١: ٣، ٤، ٧؛ ٣٨: ١٦). الأداة נָא (#٥٥٢٨) تُستخدم في التوسلات أَوْ النصائح التحذيرية، وغالبًا يتبعها فعل الأمر وذلِك للتخفيف مِنْ قسوة الصيغة اللفظية الصريحة. وهي تُستخدم مع صيغ أمرية (ولا سيما مع صيغ جماعية) تعبر عن رغبة أَوْ أمنية، ويُمكن أن تُستخدم مع أدوات مثل אַל، لا (#٤٤٠)، אִם إن (# ٥٦١)، وהִנֵּה ومع אִם وردت في العبارة الَّتِي تبحث عن سماع مرضى بخصوص طلب مَا: חֵן בְּעֵינֶיךָ אִם־ נָא מָצָאתִי "سَيِّدُ، إِنْ كُنْتُ قَدْ وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ فَلاَ تَتَجَاوَزْ عَبْدَكَ" (تك ١٨: ٣؛ ٤٧: ٢٩؛ ٥٠: ٤؛ خر ٣٣: ١٣؛ ٣٤: ٩). ومن المحتمل أن إستخدام נָא يبين أن الأمر جاء نتيجة منطقية إما للقول السابق، أَوْ الوضع العام (Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 170).

جـ. علامة الأداة אֵת (#٩٠٦).

حالة النصب لا تتسم بصيغة منتظمة في عبر. كت.، عَلَى خلاف المضاف إليه، والتي يعبر عنها بحرف جر أَوْ اسم في التركيب. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن الأداة הַ־ [#٢٠٢١) كثيرًا مَا تُستخدم لتعيين حالة النصب/ المفعول به، ولكن هذا بقدر محدود فقط، وهي غير قابلة للترجمة. وهي تُستخدم فقط مع الأسْمَاء المحددة (بحيث تُلحق الأداة הַ־ (#٢٠٢١) كبادئة، وتصبح محددة بإضافة لاحقة ضميرية، أَوْ أن تكون اسم علم). وحَتَّى في هذه الحالة يَكُونُ إستخدامها محددًا (مِنْ ناحية أن إستخدامها نادر في الشعر. وهذه الحقيقة واضحة مِنْ فحص الفقرات الشعرية الموجودة في القصص التاريخية (انظر أنشودة مُوسَى، خر ١٥: ١- ١٨؛ وأغنية دَبُورَة وباراق، قض ٥: ٢- ٣١؛ وصَلاَة حَنَّة، ١صم ٢: ١- ١٠). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن وجود אֵת لا يحدد دائمًا حالة النصب، لأنها تأتي أيضًا مع

الاسم. ونماذج مِنْ إستخدام الاسم אֵת تتضمن אֶת־הַבַּרְזֶל "رَأْسُ فَأْسِهِ الْحَدِيدِيّ" (٢مل ٦: ٥، אֶת־שִׁמְךָ "اسمُكَ" في تك ١٧: ٥، אֶת־בְּנֵיכֶם "بَنِيكم" تث ١١: ٢. ومِن الممكن أن عمل الأداة אֵת هُوَ لفت الانتباه إلى الكَلِمة الَّتِي ألحقت بها، وليس للعمل كعلامة للإعراب. ووجود אֶת־ في تك ٤: ١ يُعد نقطة حاسمة. ويمكن أخذها عَلَى أنها تعيّن المفعول، وعَلَى ذَلِكَ فإن حَوَّاء تعبر عن ثِقة في أن الطفل الَّذِي تحمله هُوَ الرَّبّ، وبذلِكَ يتحقق الوعد الَّذِي ورد في تكوين ٣: ١٥. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن معظم الترجمات والتفسيرات تفترض أن الكَلِمة حرف مرتبط مع الحرف الأكادى *itti*، ومعناه "مِنْ". ولِذَلِكَ فإن الكثير مِنْ الترجمات الانجليزية تقبل هذا الاشتقاق وتعيد صياغة "مِنْ" لكى تعنى "بمساعدة ..".

د. أدوات الاستفهام:

في عبر. كت. ليس هناك ضرورة لأن يُعلّم السؤال بأداة استفهام، لأن الأداء يمكن أن تساعد عَلَى التمييز بين السؤال والجملة الخبرية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، تُعلم معظم الأسئلة بأداة تمهيدية. فإن الضمير النشيط الشائع هُوَ מִי، ومعناه "مَنْ" (# ٤٧٦٩) (٤٢٢ مرة) وهو لا يتغير بالنسبة للنوع والعدد. وحين يعمل في حالة الجر، فإنه يُسبق بالحرف לְ־، ومعناه لـ (لكى) أوْ مِنْ أجل (#٤٢٠٠) في حين أنه يوجد دائمًا مع אֵת حين يَكُونُ في حالة النصب. ولكن إستخدامه في كُلّ مِنْ الأسئلة المباشرة وغير المباشرة حيث يَكُونُ في إطار عبارة، أوْ تُستخدم أيضًا كضمير تنكيرى (أى شخص أياً كَانَ). والأداة מִי تسأل عادة عن هوية الشخص أوْ نسبه (مثل؛ خر ١٠: ٨؛ تث ٣: ٢٤؛ ٥: ٢٦؛ ١صم ١٨: ١٨؛ ٢صم ٧: ٢٣؛ مز ٢٤: ٨؛ ٢٥: ١٣ [١٢]؛ إش ٤٨: ١٤؛ حز ٢٧: ٣٢). وفي بعض الأحيان قد لا يَكُونُ ذلِكَ ظاهرًا للوهلة الأوّلى، كما في حالة מִי שְׁמֶךָ مَا اسمك؟ حيث يُؤخذ الاسم عَلَى أنه يمثل الشخص.

الضمير الساكن هُوَ מָה، مَا (#٤٥٣٧) (٧٤٧ مرة)، وهو يعمل أيضًا في الاسم، المضاف إليه (وهي حالة نادرة)، وحالة المفعول به. (ولكن لا تسبقه أبدًا الأداة אֵת). ويكون له مغزى لاهوتي كبير حين يرد بالارتباط مع "اسم". وفيما מִי تسعى مِنْ أجل الهوية، فإن מָה تبحث عن الشخصية أوْ النوعية الَّتِي وراء الشخص. لقد توقّع مُوسَى سؤالاً سيطرحه عليه إخوته: "مَا اسْمُهُ"؟ (خر ٣: ١٣). وكَانَت الرغبة هي معرفة شخص الرَّبّ (يهوه)، وعَلَى ذلِكَ كَانُوا عَلَى ثقة بأن له المقدرة عَلَى خلاصهم مِنْ بليتهم. وعَلَى غرار ذلِكَ، في تك ٢: ١٩ أحضر الله الحيوانات لآدم ليرى ماذا، بأيِّ (מָה) أَسْمَاءٍ يَدْعُوهَا، و ع. ٢٠، تشير إلى أن الأمر كَانَ يتضمن موضوعات خاصة بالنوعية. والأسئلة التعجبية كثيرًا مَا تبدأ بالأداة מָה، وقد يتبعها إمَّا صفة ("مَا أَمْجَدَ/ مَا أَعْظَمَ .." مز ٨: ١ [٢]، أوْ فعل (بِمَاذَا نَتَبَرَّرُ؟؟، تك ٤٤: ١٦). ويمكن أن تُستهل الأسئلة البلاغية أيضًا بـ מָה (٢مل ٨: ١٣) بما في ذلِكَ تِلْكَ الَّتِي تتوقع إجابة نافية بقوة (١مل ١٢: ١٦). وأكثر الكَلِمات شيوعًا والتي مع מָה هي לָמָּה، لماذا؟ ولا يبدو أن هناك أي إختلاف حقيقي في الاستعمال بين לָמָּה والأداة المركبة מַדּוּעַ.

وهناك سلسلة مِنْ الأدوات المتصلة بالشكلّ الأساسى אַי، أين (#٣٦١)، وهذا يحدث في المطلق (مثل؛ تك ٤: ٩) ولكن أيضًا مع זֶה، هذا (#٢٢٩٦) (مثل؛ ١مل ١٣: ١٢؛ إر ٦: ١٦) أوْ مع لاحقات ضميرية (مثل؛ تك ٣: ٩؛ خر ٢: ٢٠). وحين تُجمع مع אֵי، מִזֶּה فهي تسأل عن الاتجاه الَّذِي أتى منه شخص مَا (مثل؛ تك ١٦: ٨؛ ١صم ٣٠: ١٣). وترد أيضًا بمعنى "أين" كُلّ مِنْ אַיֵּה (#٣٧٢)، و אֵיפֹה (#٤٠٧) (تُنسب أيضًا لـ פֹּה). والأوّلى هي الأكثر شيوعًا، وتختلف عن אֵיפֹה مِنْ ناحية أنها لا تُستخدم مع الأفعال. والصيغة אַיִן، "لا"، لا يوجد (#٤٠١؛ تُقلص إلى אֵין)، ترد مندمجة مع حرف الجر מִן، لإعطاء صيغة إتجاهية استفهامية أخرى، وهي في الواقع مرادفة لـ אֵי מִזֶּה مِنْ אָן (#٦٢٥)، مع عبارة *he locale* المضافة، تأتي الصيغة אָנָה، والتي تعني: "إلى أين، أين؟".

هناك مجموعة أخرى مِنْ الصيغ ناجمة أيضًا عن אֵי بها عنصر مضاف وهو *kaf*، وهي אֵיךְ، كيف، ماذا (#٣٧٥). אֵיכָה، كيف، أين (#٣٧٧)، אֵיכָכָה (#٣٧٩). وأولى هذه الصيغ شائعة نسبيًا، في حين أن الصيغتين الأخريين استعمالهما نادر". والثلاثة جَمِيعها تُستخدم بمعنى "كيف" عِنْدَ طرح أسئلة حقيقية. وفي كثير مِنْ الأحيان تُستخدم אֵיךְ في الأسئلة البلاغية وتعبر عن مشاعر كالفزع، والدهشة، واليأس. אֵיךְ وאֵיכָה يستخدم كلاهما في عبارات التعجب، بالرغم مِنْ أن אֵיכָה تميل إلى حد مَا إلى التأكيد بأكثر مِنْ אֵיךְ. ومن بين هاتين الأداتين، אֵיכָה أكثر شيوعًا في هذا الاستعمال، ولا سيما في سِفر المَرَاثِي، حين تأتي ككَلِمة افتتاحية للسِفر، وتمنحه اسْمُهُ في العبرية. هناك أيضًا الصيغة הֵיךְ، والتي لَمْ ترد سوى مرتين فقط في العبرية القديمة (١أخ ١٣: ١٢؛ دا ١٠: ١٧)، وربما تكون صورة أخرى فحسب مِنْ אֵיךְ (قا؛ ١أخ ١٣: ١٢ بالتوازي مع ٢صم ٦: ٩، אֵיךְ).

تُستهل الأسئلة الزمنية بـ מָתַי، متى؟ (#٥٥٠٣؛ ٤٣ مرة)، متمازجة مع לְ־، أوْ עַד : לְמָתַי، متى؟ עַד מָתַי، إلى مَتَى؟ (٢١ مرة، والواقع أنها مرادفة لـ עַד מָה، قا؛ مز ٨٠: ٤ [٥] مع ٧٩: ٥). وترد מָתַי بصفة أساسية في الأسئلة البلاغية الَّتِي في بعض الأحيان يستخدمها الله نفسه (قا؛ ١صم ١٦: ١؛ مز ٨٢: ٢)، بالرغم مِنْ أنها تُستخدم بالأكثر بالنسبة للأشخاص الَّذِينِ يخاطبهم الله (قا؛ مز ٤٢: ٢ [٣]؛ ٩٠: ١٣؛ ١٠١: ٢)، أوْ الَّتِي يطرحها إنسان عَلَى إنسان نظيره (قا؛ تك ٣٠: ٣٠؛ ١مل ١٨: ٢١).

وفي **عبر. كت.** أداتان خاصتان بالوجود، אַיִן، لا، لا يوجد (#٤٠١)، مقارنة אֵין (٧٨٩ مرة)، وهي أداة نفى، יֵשׁ، يوجد (#٣٧٨٠) (١٤٠ مرة)، وهي كَلِمة المطابقة (انظر المناقشة الَّتِي تدور حول هذه الأجزاء في Muraoka, 77-82, 99-111). وهي لا ترد في الجمل كمجرد ربط فحسب، بل إنها تشير مع بعض التأكيد، إلى وجود، أوْ عدم وجود. أمَّا استعمالات אַיִן، فهي مختلفة جدًّا حَتَّى أنه مِنْ غير الممكن إيجاد مكافئ واحد لها في اللغة الإنجليزية، غير أن فكرة الجواب السلبى تكون موجودة دائمًا حينما ترد. وعَلَى وجه الخصوص، فهى تُستخدم لنفى اسْم أوْ جملة اسمية (GKC #152d, i-o) وقد تشير إلى غياب الشيء (تك ٢: ٥)، أوْ

تشير إلى عدم وجود شئ (١صم ١٠: ١٤؛ جا ٣: ١٤). ويمكن إستخدامها أيضًا لتعبر عن بدائل مثل إما/ أوْ (تك ٣٠: ١)، أوْ لا/ ولا (٤٥: ٦). وهناك تعبيرات مركبة تتضمن אַיִן، حين تصبح بالفعل **صفة**. والأمثلة هي אַיִן- קֵץ (إش ٩: ٧ [٦])، אֵין קֵצֶה، بلا نهاية (إش ٢: ٧)، אֵין מִסְפָּר، بلا عدد (إر ٢: ٣٢؛ ١أخ ٢٢: ٤؛ ٢أخ ١٤: ١٢)، אֵין מִשְׁקָל، بِلاَ وَزْنٍ (١أخ ٢٢: ٣).

أمَّا الأداة الموجبة יֵשׁ فتستخدم بطريقة مماثلة لـ אַיִן، لكنها تلفت الانتباه لوجود نوعية أوْ موضوع. ولقد استُخدمت مرة واحدة فقط كاسم (أم ٨: ٢١) حيث تشير إلى الثروة أوْ الممتلكات. وحين تأتي لوحدها بعد الأسئلة، فهي تشير إلى جواب إيجابي، في حين أن وجودها في سؤال قد يدل على الشك، مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ الشئ الَّذِي يُسأل عَنْهُ موجودًا بالفعل أم لا (مثل؛ إر ٥: ١). وقد ترد مرتين كـ אִשׁ (٢صم ١٤: ١٩؛ مِي ٦: ١٠) بسبب التبادل بين الألف *alef* واليود *yod*، الأمر الَّذِي نجده أيضًا في موضع آخر (انظر Waltke and O'Connor, *IBHS* 93). وكُل مِنْ יֵשׁ אַיִן تتصل بها لواحق ضميرية، وكُلّتاهما تردَان أيضًا مع حرف الجر לְ- للإشارة إلى المَلِكية أوْ الافتقار للْمَلِكية (مثل؛ כָּל יֶשׁ-לִי- لذيَّ مَا يكفي تك ٣٣: ١١، אֵין לָהּ וָלָד لَيْسَ لَهَا وَلَدٌ، تك ١١: ٣٠).

هـ. أدوات النفى:

هناك العديد مِنْ الأدوات الَّتِي تشير للنفى، وفي حين أن لكُلّ منها استعمالاً عاديًا خاصًا، إلاّ أن هناك بعض الخلط في الوظيفة الخاصة بالأداة. فالجمل الفعلية في النثر، تُنفى بإستخدام לֹא، لا، ليس (#٤٢٠٢) (٥٢٠٠ مرة)، بصرف النظر عن الإطار الزمنى. وهى تُستخدم للزمن الماضي ("إِنِّي لَمْ أَدْعُكَ" ١صم ٣: ٦)، وللزمن المضارع ("لا أَنَا نَبِيٌّ وَلا ابْنُ نَبِيٍّ"، عا ٧: ١٤)، وللمستقبل ("لا تُسْكَنُ أَبَدًا" (إش ١٣: ٢٠)، وللتصريحات العامة ("وَرَقُهَا لا يَذْبُلُ" (مز ١: ٣). وأحيانًا يَكُونُ لـ לֹא فرق ضئيل للغاية، كما في تك ٢٩: ٧؛ حج ١: ٢؛ عز ٣: ٦، عندما تتطلب الترجمة الانجليزية (ليس بعد)، (قا؛ G. E. Whitney, "*Lo'* as 'Not Yet' in the Hebrew Bible," 43-48)، أوْ في فقرات مثل تث ٥: ٣؛ إر ٧: ٢٢، حيث المعنى "ليس فقط" (قا؛ G. E. Whitney, "Alternative Interpretations of *lo'*," 157; G. T. Manley, *NBC*, 214). وأحيانًا تتصل לֹא بصفة، وهي هنا للنفى، وتكاد تكون تعبيرًا مركبًا، مثل؛ לֹא-אֵל، "ليس إلهًا" (تث ٣٢: ٢١؛ לֹא חָכָם בֵּן "ابْنٌ غَيْرُ حَكِيمٍ" (هُوَ ١٣: ١٣). يجب أن نلاحظ أيضًا، أنه في بعض الأحيان، يَكُونُ هناك خلط بين לֹא وלוֹ في النص العبرى (مثل؛ مز ١٠٠: ٣). وفي بعض الحالات، بما في ذلِكَ إش ٩: ٣ [٢]، يَكُونُ مِنْ المُفضَّل قبول أن الصيغة هي الحرف לְ- مضافًا إليه اللاحقة، بالرغم مِنْ أن هناك حالات أخرى ليست مؤكدة عَلَى هذا النحو.

وترد العديد مِنْ التركيبات، منها בְּלֹא، אִם לֹא وהֲלֹא وآخرها هي الأكثر شيوعًا وترد في كل الأسفار التوراتية مَا عدا سِفْر اللاَّوِيِّين، ونَشِيدُ الأَنْشَاد، ومَرَاثِي إِرْمِيَا، ودَانيال، وهُوشَع، ونَاحُوم، وصَفَنْيَا. والجزء الكبر هُوَ أن הֲלֹא حيث مستخدمة في الأسئلة الأصيلة التي تتوقع رد إيجابي (مثل؛ خر ٤: ١١؛ عا ٩: ٧؛ مل ٢: ١٠)، لكنه يرد أيضًا في حالات حيث يلفت السؤال الانتباه فحسب لحقيقة واضحة. هناك عدد مِنْ الحالات حيث הֲלֹא مكافئ عملي لـ הִנֵּה، ويمكن ترجمتها فيها بالأمر الإنجليزي (قا؛ تك ١٣: ٩؛ ١صم ٢٠: ٣٧؛ إش ١٠: ١١؛ و **سب**. تترجم هذه الأمثلة بكلمة ἰδου، #ي٢٦٢٧). وفي أمثلة أخرى הֲלֹא تقدم عبارات موجبة، الَّتِي تُصدر- مِنْ باب اللياقة بطريقة تماثل قولنا "كما يعرف الجَمِيع" (تث ١١: ٣٠). أوْ "مِنْ فضلك" (١صم ٢٦: ١٤). انظر المناقشة الكاملة لهذه الناحية، ونواح أخرى بقلم H. A. Brongers, "Some Remarks on the Biblical Particle *halo'*," 177-89. وقد اقتُرحت أداة سامرية (شمالية غربية) وهي *'halû* بمعنى "هذا مؤكد" (Brown, 201-19).

ليس في العبرية صيغة نَهي، ولكن بدلاً مِنْ ذلِكَ تستخدم صيغة فعل الأمر للشخص الثالث مسبوقة بـ אַל، لا، ليس (#٤٤٠) (٧٣٠ مرة) للإشارة إلى رغبة (تك ١٣: ٨؛ قض ١٩: ٢٣)، أوْ تفضيل (أم ١٧: ١٢). والاستعمال الأخير جعلها مناسبة للتعبير عن مناشدة لله في الصَلاَة (قا؛ "يَا سَيِّدُ .. لاَ تُؤَخِّرْ" (دا ٩: ١٩) "بِكَ يَا رَبُّ احْتَمَيْتُ، فَلاَ أَخْزَى إِلَى الدَّهْرِ" (مز ٧١: ١). وفي حين أن السائد هُوَ أن الصيغ الَّتِي تتضمن לֹא تُفضل عن تِلْكَ الَّتِي تتضمن אַל، حين يتطلب الأمر أمر نفي توكيدي (مثل الأمر الإلهي)، ومع ذلِكَ، فإنه مِنْ المحتمل بالأكثر أن לֹא تأتي في التشريعات، وאַל في موقف يتطلب العجالة. (انظر *IBHS*، 567). واستُخدمت אַל ذات مرة في تعبير مركب وبطريقة مماثلة لـ ، לֹא אַל-מָוֶת) "لا موت"، أم ١٢: ٢٨)، ثم إنها ترد أيضًا بدون فعل (٢صم ١: ٢١؛ مز ٨٣: ١). ومن الممكن، في مناسبات قليلة أن تُستخدم אַל في وظيفة توكيدية التي تسبق صيغة الماضي الناقص كما في **أوغا**. (قا؛ J. C. Exum, 416-19)، والتقييم السلبي بشكل كبير مِن قبل Muraoka, 123-25).

هناك مجموعة مِنْ صيغ النفى النابعة مِنْ الجذر בָּלָה، يصبح عتيقًا، بليَّ (#١١٦٢). ومِن هذه فقد استُخدمت בַּל، لا. ليس (#١١٥٣) (٦٩ مرة) عَلَى وجه الحصر في الشعر بدلاً مِنْ לֹא، وكثيرًا مَا تتكرر في نفس السياق (مثل؛ ٧ مرات في إش ٢٦؛ و٦ مرات في إش ٣٣). ولقد قيل (قا؛ C. F. Whitley, "The Positive Force of the Hebrew Particle בַּל," 213-19) وأن בַּל يمكن أن يَكُونُ لها مضمون إيجابي، كما في إش ٤٤: ٨، وفقرات أخرى كما كَانَ لها في كتابات أوغاريت. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن Muraoka (125-27) يعبر عن الشك مِنْ ناحية

مَا إذا كَانَت توجد حالة حقيقية لـ בַּל التوكيدية. وبالنسبة בְּלִי، بدون، لا، ليس (# ١١٧٢) (٥٧ مرة) فقد وردت مرة كحالة دالة عَلَى الكينونة، وذلِك في إش ٣٨: ١٧ ("وهدة الهلاك" أي الهاوية). و تُستخدم غالبًا كظرف، وللنفى مع الصفات (مثل؛ ٢صم ١: ٢١)، وأدوات (مثل؛ مز ١٩: ٤ [٣]، أَوْ يُربط باسم، بمعنى "بدون" (مثل؛ بلا ماء، أي ٨: ١١ "بلا لبس" (أي ٢٤: ١٠). وأكثر مِنْ نصف المرات ورودها جاءت مرتبطة بالحروف בְּ- ،[לְ- ،מִן]، وעַד إلى، حَتَّى (#٦٣٣٠)، وكُل حالة لوحدها، يجب أن تُفحص بالنسبة للفرق الضئيل جدًّا السلبى الموجود. وتوجد أيضًا בִּלְתִּ الدالة عَلَى التواجد (١١٢ مرة)، والتي وردت مرتين باللواحق، غير أنها في مواضع أخرى تأتي دائمًا في صيغة التركيب בִּלְתִּי (#١١٩٤). وتأتي كظرف. بمعنى "سوى" (مثل؛ تك ٢١: ٢٦؛ خر ٢٢: ١٩؛ يش ١١: ١٩؛ هُوَ ١٣: ٤)، ولكنها تأتي أيضًا كأداة ربط بعد نفى صريح أَوْ بالتلميح (مثل؛ تك ٤٣: ٤؛ عد ١١: ٦؛ إش ١٠: ٤). وتأتي לְבִלְתִּי بعد المصدر، بثلاثة حروف مختلفة، والأكثر شيوعًا مع לְ-] وهذه الاستعمالات بإستخدام לְ- تشمل عبارات سلبية نهائية ("وَلِكَيْ تَكُونَ مَخَافَتُهُ أَمَامَ وُجُوهِكُمْ حَتَّى لاَ تُخْطِئُوا" [לְבִלְתִּי תֶחֱטָאוּ] خر ٢٠: ٢٠)، ومع تركيب المصدر ("هل أكلت مِنَ الشجرة الَّتِي أوصيتك أن لا تأكُلَ [לְבִלְתִּי] منها؟ تك ٣: ١١). وتأتي أيضًا مع מִן (عد ١٤: ١٦؛ حز ١٦: ٢٨)، ومع עַד (يش ٨: ٢٢).

وثمة أداة نفى أخرى هي פֶּן، لئلا، وإلاّ (#٣٥١٧؛ ١٣٣ مرة)، وتأتي في بداية الجملة (الاستثناء الوحيد في أم ٥: ٦)، وفي الغالب ودونما تغيير يتبعها صيغة الماضي الناقص مِنْ الفعل (والاستثناءان الوحيدَان في ٢صم ٢٠: ٦؛ ٢مل ٢: ١٦). وفي الكثير مِنْ إستخداماتها كَانَت تعبر عن الحذر، كما في سِفر الأمثال، حيث ترد بعد نواهٍ (أم ٩: ٨؛ ٢٦: ٤- ٥؛ ٣٠: ٦، ١٠)، وأوامر موجبة (٢٥: ١٦- ١٧).

و. أدوات الرَّبْط (العطف) والفصل

إن الجزء الأكثر شيوعًا للخطاب في عبر. كت. هو أداة العطف/ الرَّبْط וְ- (#٢٢٥٦) والتي ترد حوالي ٥٠٠٠٠ مرة. وهي تُستخدم للربط بين الأسَّمَاء؛ ثم إنها تربط أيضًا بين الفقرات. وهي السبيل المعتاد للربط بين سلسلة مِنْ الأسَّمَاء معًا (قا؛ هُوَ ٢: ١٠)، وفي مناسبات نادرة فقط يتم حذفها (هُوَ ١: ١). وفي كثير مِنْ الأحيان تأتي في بداية الجملة كأداة تمهيدية، بمعنى مثل "عندئذ". وسِفر الخروج يبدأ في الواقع بأداة مثل וְ-، غير أنه في حين أن ترجمة KJV، NASB تترجمها "الآن" إلاّ أن ترجمات أخرى مثل RSV و NIV(*) تتركها دون ترجمة. ثم إنه يمكن إستخدامها أيضًا لعطف اسم علي اسم أو فعل على فعل، ومن أمثلة ذلِك "خَيْمَة ومسكن"، "كُل واشربْ" (١مل ١٨: ٤١)، "اعلمى وانظرى" (إر ٢: ١٩). وحين تستعمل וְ- بعد جملة سالبة فهي تشير إلى بدائل (انظر الطريقة الَّتِي استُخدمت فيها וְ- بشكل متكرر

* ترد في الترجمات العربية كلها باستثناء ت. م. حيث تهملها.

في هذه العبارة: "وَلاَ أُخَلِّصُهُمْ بِقَوْسٍ وَبِسَيْفٍ وَبِحَرْبٍ وَبِخَيْلٍ وَبِفُرْسَانٍ" (هُوَ ١: ٧). وفي حين أن الأسَّمَاء في أسلوب "عطف البيان" لا تحتاج في العادة إلى أي أدوات عطف، وبرغم ذلِك، هناك حالات تُوضع فيها الأداة וְ- "، وتعمل مثل عبارة "that is" في الإنجليزية (مثل؛ ١صم ١٧: ٤٠ "أَيْ فِي الْجِرَابِ"، ١صم ٢٨: ٣ "فِي الرَّامَةِ فِي مَدِينَتِهِ"). وكلمة וְ- في حالات أخرى ترد في الجزء الذِي لا يتضمن أسلوب عطف البيان في الجملة، حيث تُستخدم في هذه الأمثلة بطريقة يُقصد بها الشرح أَوْ التأكيد (لمناقشة الأمثلة، انظر D. W. Baker, 129-36).

والرَّبْط بين العبارات أَوْ الفقرات في اللغة العبرية يتم بطرق مختلفة، غير أنه مِنَ المؤكد أن أكثرها إستخدامًا هي الَّتِي تستخدم الأداة וְ-. وهذا يضفى بساطة بادية بالقصة العبرية، الَّتِي كَانَت تحوّل الانتباه إليها في قواعد اللغة الأكثر قدمًا. وهكَذَا يقول دافيدسون Davidson/ ماك فادين McFadyen إنه عِنْدَ المقارنة بين العبرية واللاتينية واليونانية "فإن العادة العبرية هي أن تنسق عوض أن تقلل مِنَ الشأن، ويأتي الفعل الأساسي بعد الآخر بشكل منتظم الأمر الَّذِي يذكرنا بكُلاَم الأطفال البسيط" (*Introductory Hebrew Grammar*, 24th ed., 2). وهذا مما يقلل وبدرجة كبيرة مِنْ قدرة اللغة العبرية عَلَى التعبير عن الارتباطات المنطقية، وهي بصفة خاصة لا تتيح الطريق الَّذِي تعمل فيه וְ- بدقة (انظر ملاحظات Waltke and O'Connor, *IBHS*, 649) ثم إن וְ- ترد في تركيبات نسبية ومضاف إليه لاحقات وبادئات تعمل كأدوات عطف، انظر Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 162-65، لمناقشة موجزة، أمَّا لمناقشة أوسع وأشمل انظر Waltke and O'Connor, *IBHS*, 519-63. وبالنسبة للاحقة الَّتِي تعمل كأداة عطف، فالصيغة المقيدة *w^eqtl* ترد ٦٣٧٨ مرة في ع. ق، في حين أن الصيغة المماثلة مع لاحقة العطف *wayyqtl*، ترد ١٤٩٧٢ مرة. ومع لاحقة العطف ترد וְ-" في أغلب الأحيان كاسم موصول، يُخضعُ وضعًا لآخر. وفي كثير مِنْ الأحيان، فإنه بعد العبارة الشرطية الَّتِي تُقدم بواسطة אִם، أَوْ כִּי، فإن الـ apodosis(**) يُقدم بواسطة *w^eqtl* ويُعد تك ٢٨: ٢٠- ٢١ توضيحًا ممتازًا (حرفيًا): "إِنْ كَانَ اللهُ مَعِي، وَحَفِظَنِي فِي هذَا الطَّرِيقِ .. وَأَعْطَانِي خُبْزًا لآكُلَ وَثِيَابًا لأَلْبَسَ، وَرَجَعْتُ بِسَلاَمٍ .. يَكُونُ (*w^ehyh*) الرَّبُّ لِي إِلهًا". وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، فإن أداة الرَّبْط *w^ehyh* تضع موقفين يتناسق كُلّ منها مع الآخر، إما كناحيتين مِنْ موقف معقد (مثل؛ "وَأَمَّا أَنَا فَقَدْ شِخْتُ وَشِبْتُ" (١صم ١٢: ٢)، أَوْ كحدثين متناسقين في قصة (مثل؛ "وَأَقَامَ مَذَابِحَ لِلْبَعْلِ." ،"وَبَنَى مَذَابِحَ فِي بَيْتِ الرَّبِّ" (٢مل ٢١: ٣- ٤).

إنَّ إستخدام الصيغة المركبة *wayyqtl* هي أكثر الصيغ

** apodosis= اسم. في اللاتينية، واليونانية، والفرنسية، للإسترجاع، مِنْ، يدعم ثانية +؟ الفقرة أو الخاتمة التابعة في جملة شرطية، لإظهار النتيجة، وبذا فهي تتميز عن الشرط أو الفقرة التي تُبدي شرطا. مثل؛ " مع ذلِك يذبحني، رغم ذلِك سأثق به، فالشطر السابق شرط، و apodosis الأخير — المُحرر

اللفظية شيوعًا في ع. ق، وبرغم ذلِكَ، تدور مناقشة مستمرة عن أصل كَلمتي *way* و*yqtl* الَّتِي تكونان هذه الصيغة. انظر المناقشة القديمة بقلم G. R. Driver in J. Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, 252-53، والمناقشة الأكثر حداثة في O'Connor, *IBHS*, 543-47 وهذه الأخيرة توجز الاستعمال بهذه الطريقة. "וְ־ المناسبة مع بادئة، يكونان موقفًا متتابعًا، ودائمًا يخضع لعبارة سابقة. والتتابع إما أن يَكُونُ مجردًا، أوْ ذاتيًّا والفرق بينهما يتم دائمًا في تعتيم عليه" (547). وعَلَى وجه العموم، غالبية ورود صيغ *wayyqtl* تشير إلى مواقف تتبع العبارة السابقة بشكل مؤقت، أوْ منطقى، وعَلَى ذلِكَ، فهي الصيغة المعتاد إستخدامها في تتابع القصة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يمكن إستخدامها أيضًا مِنْ ناحية تفسيرية (مثل؛ تك ٣٦: ١٤؛ ١صم ١٥: ١٧) بل ويمكنها تقديم مواقف في صيغة الماضى التام. وفي هذه الحالة الأخيرة تشير صيغة *wayyqtl* إلى عمل سابق عَلَى الفعل الَّذِي سبقه (قا؛ تك ١٩: ٢٧؛ عد ١: ٤٨؛ ٢صم ١٢: ٢٧). وقد أشار W. J. Martin إلى هذا الاستعمال باعتباره "قصة غير مرتبة أحداثها ترتيبًا زمنيًا" (86 -179)، وقد يَكُونُ لها مضامين بالنسبة لفقرات عديدة مع مشاكُل تفسيرية (بما في ذلِكَ تك ٢: ١٩).

وإستخدام וְ־ بعد صيغ اختيارية أمر له أهميته. وبعد الصيغ الأمرية (والجماعية والطلبية أيضًا) *w^e^qataltî* هي أكثر التركيبات شيوعًا بالنسبة لوصف موقف تال. وعَلَى غرار ذلِكَ، فإن صيغة *w^e^yqtl* تقدم في كثير مِنَ الأحيان جملة هادفة، وهي في هذه الحالة تماثل ἵνα (#ي٢٦٧١) والجملة الشرطية في اللغة اليونانية ("لكن، انظر قض ٩: ٧؛ ٢صم ١٩: ٣٨؛ إر ٤٠: ١٥). وحين الرَّبط بين جمل لا تسبق فيها וְ־ صيغة فعلية، هنا تقوم بعملية فاصلة، الأمر الَّذِي يبين تناقضًا مع مَا سبقها (مثل؛ تك ٤١: ٥٤) وذلِكَ لذكر ظروف معاصِرَة (مثل؛ ٣٩: ١١)، أوْ لعمل مقارنة (مثل؛ في الأقوال المأثورة؛ مثل؛ أم ٢٥: ٢٥؛ ٢٦: ١٤). ولا سيما فِي التراكيب الشرطية والـ וְ־ حيث يمكنها تقديم عبارة تشرح أوْ توضح العبارة السابقة لها (وفي أمثلة اللاحقات الخاصة بأسلوب العطف، انظرتك ١٧: ٢٠؛ ٢٦: ٢٢؛ ١صم ٧: ١٥-١٦ مع العطف ذى البادئة، انظر ١صم ١٥: ١٧؛ ١مل ٢: ٥؛ أي ١: ١- ٢). وإنه لأكثر صعوبة أن يتوخى المرء الدقة فِيمَا يتعلق بـ וְ־ التفسيرية في الشعر التوراتي، حيث إنها في العادة تأتي قبل اسْم، غير أنه مِنَ المؤكد أنها في التعبيرات المماثلة تشرح أوْ تضيف تأكيدًا (مثل؛ ١صم ٢: ٢؛ إش ٤٠: ١٠؛ ٤٤: ١).

وهناك رابط بين الجمل المتساوية، لكنه أقلَّ استعمالاً وهو אוֹ (٣١٩ مرة)، و٧٥٪ مِنْ مرات وروده كَانَت في الأسفار الخمسة. ومهمته الرَّئِيسية هي أن يعمل كفاصل بين البدائل في عبارات رَئِيسة أوْ فرعية. والاستعمال الأخير عَلَى وجه الخصوص ملحوظ في النصوص السردية الَّتِي تتضمن شرائع، حيث يقدم بديلاً أوْ توقعًا للقاعدة الَّتِي ذكرت. وقد وردت في لا ١٣: ٤٧- ٤٩ عشر مرات.

والعطف الشائع بالاسم الموصول אֲשֶׁר (#٨٨٩) (حوالي ٥٥٠٠ مرة) يُعد أيضًا وَاحِدًا مِنْ مجموعة مِنَ الأدوات الَّتِي تُستخدم في العبارات النهائية أوْ جواب الشرط. وثمة مِثال في عبارة نهائية في تك ١٣: ١٦ "وَأَجْعَلُ نَسْلَكَ كَتُرَابِ الأَرْضِ، حَتَّى إِذَا اسْتَطَاعَ أَحَدٌ أَنْ يَعُدَّ تُرَابَ الأَرْضِ .."، في حين أن رَاعُوثُ ٢: ٢ توضح الاستعمال الناجم: "دَعِينِي أَذْهَبْ إِلَى الْحَقْلِ .. أَجِدُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْهِ" وكُلّ مِنْ יַעַן (#٣٦١٠)، מַעַן (#٥١٠٠) استعملا أيضًا بطريقة مماثلة. وفي حين أن كثيرين يجدون أن هاتين الكَلمتين متطابقتان، غير أنه مِنَ الأفضل رؤية الفرق في الصيغة، وأن يُلاحظ أيضًا الفرق في المعنى. وكِلاهما يوحى بمعنى الغرض، لكن יַעַן كثيرًا مَا تعطى معنى السببية، في حين أن מַעַן لا تعطى هذا المعنى. والصيغة الَّتِي ترد فيها מַעַן تأتي مع الحرف לְ־، לְמַעַן (٢٧٠ مرة)، وقد يصاحبها أوْ لا يصاحبها אֲשֶׁר (مثل؛ بدون אֲשֶׁר؛ خر ٤: ٥؛ ١صم ١٥: ١٥؛ مع אֲשֶׁר، تك ١٨: ١٩؛ تث ٢٧: ٣؛ يش ٣: ٤) לְמַעַן يمكن أن يحكم في فعل منته (خر ٤: ٥٥)، أوْ تركيب غير منته (١صم ١٥: ١٥؛ إر ٢٧: ١٥)، في العبارات النهائية، ولقد اقترح برونجر Brongers إنه بمقدورها أيضًا أن تقدم عبارة الجواب، ذاكرًا مَا جاء في لا ٢٠: ٣؛ ٢مل ٢٢: ١٧؛ عَا ٢: ٧ (Brongers, "Die Partikel למען in der biblisch-hebraischen Sprache," 84-96). وهكذا أيضًا בַּעֲבוּר (٥٠ مرة) فهي إما مع، أوْ بدون אֲשֶׁר (تك ٢٧: ١٠، مز ١٠٥: ٤٥). والعبارات النهائية السالبة قد تُستهل بـ אֲשֶׁר לֹא (تك ١١: ٧)، פֶּן (قض ٩: ٥٤)، לְבִלְתִּי (خر ٢٠: ٢٠)، أوْ לְמַעַן לֹא (مز ١١٩: ١١). في حين إن عبارات الجواب السالبة قد تستخدم אֲשֶׁר לֹא (٢مل ٩: ٣٧)، أوْ عبارة غير محدودة تتبع מִן (خر ١٤: ٥).

والعبارات المقارنة كثيرًا مَا تُستهل بأداة، وبصفة خاصة الأداة כַּאֲשֶׁר وأكثر الترتيبات شيوعًا في عبارات المقارنة هي أن تكون العبارات الشرطية قد استُهلت بـ כַּאֲשֶׁר وفعل الشرط כֵּן (مثل؛ كَمَا (כַּאֲשֶׁר) يَهِرُّ فَوْقَ فَرِيسَتِهِ الأَسَدُ.. هكَذَا (כֵּן) يَنْزِلُ رَبُّ الْجُنُودِ لِلْمُحَارَبَةِ" (إش ٣١: ٤).

ز. حروف الجر / حروف النسب

هناك صعوبة واضحة في دراسة حروف الجر في اللغة العبرية، ناهيك عن كونها تتخلل عددًا هائلاً مِنَ النصوص. وحَتَّى الحروف الخمسة الأكثر تكرارًا (אֶל [٤٤٨]، בְּ־ [#٩٢٨]، לְ־ [#٤٢٠٠]، מִן [#٤٩٤٦]، עַל [٦٥٨٤]) ورد ذكرها مَا يقرب ٥٤٠٠٠ مرة (لتسجيل أكمل للورود العددي لحروف الجر، انظر Waltke and O'Connor, *IBHS*, 192, n.16). ستُذكر بعض التعليقات ذات الطبيعة العامة، والتي تتناول عَلَى وجه الخصوص المشاكُل المتعلقة بدراسة حروف الجر، وبعد ذلِكَ سندرس بعض حروف الجر ذات الطبيعة الخاصة.

في حين أن بعض حروف الجر يمكن تتبعها إلى جذورها

العبرية المعروفة، إلاّ أن هناك الكثير مما لا يمكن عمل ذلِك بالنسبة له. وقد تكون هذه ميزة، حيث إن هناك ميلاً في المعاجم للاعتماد المفرط عَلَى معنى الجذر، وعَلَى ذلِكَ تمت المبالغة في الثقل الَّذِي يُعزى لأصل الكَلِمة، وبالمقابل مع استعمالتها المتنوعة في النص الكتابي (انظر، المدخل إلى בְּ־ في *CHALOT*, 32a "المعنى الأساسي، والمحلي وذو الدور الفعَّال، *in, at*). وما أن يُنسب معنى أساسي إلى حرف جر، إلا وتكون هناك دائمًا صعوبة في توضيح الإستخدامات التي لا تتطابق مع معنى الجذر المفترض. وهكذا، فقد أعطيت الأوَّلوية لدراسة أصل الكَلِمة وتاريخها عَلَى القواعد النحوية والإعراب، ويتم التعامل مع حروف الجر عَلَى انفراد، بدلاً مِنْ النظر إليها كجزء مِنْ مجموعة تضم حرف الجر زائدًا اسْم، أوْ فعل يتبه حرف جر (زائد اسْم).

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يجب ألاّ ننسى أننا يجب أن نتبع أيضًا نهجًا تاريخيًا وقد يبدو أنه في العبرية القديمة كَانَ لحروف الجر العديد مِنْ المعاني أوسع كثيرًا مِنْ تِلْكَ الَّتِي كَانَت له في العبرية اللاحقة. وإذا أخذنا الحرف בְּ־ "كمثال"، فإن الدليل يشير إلى أنه كَانَت لهذا الحرف سلسلة سليمة عريضة مِن المعانى في اللغة العبرية القديمة، بما في ذلِكَ المعاني الَّتِي تأخذها في اللغة الإنجليزية الحروف "في"، "مِنْ"، ومع إدخال الحرف מִן إلى اللغة العبرية أخذ إستخدام الحرف בְּ־ بمعنى "مِنْ" يقل تدريجيًا بالرغم مِنْ أن طبيعة الموازاة في الشعر الكتابي ربما كَانَت تسمح للحرف בְּ־ بالاحتفاظ بسلسلة معانيه الكاملة لوقت طويل. ولا يوجد الحرف מִן في **أوغا.**، وعَلَى ذلِكَ، فلا يمكن أن يَكُونُ الاستعمال في **أوغا**. هُوَ نفس الاستعمال في **عبر**.

ومعظم الحروف لها مدى دلالي واسِع، وهذا المدى ليس هُوَ المدى نفسه بالنسبة لأي حرفين. والَّذِي يحدث بالفعل هُوَ أن المدى الدلالى لحروف جر مختلفة يتقاطع عِنْدَ نقاط معينة، وعَلَى ذلِكَ فهي غير قابلة للتبادل إلاّ في سياقات محدودة جِدًّا. وحَتَّى لو ورد حرفان للجر مِنْ حروف **عبر**. مع نفس الفعل في تعبيرات مترادفة (مثل؛ שָׁתָה בְּ־،שָׁתָה מִן)، فإن هذا لا يعنى أن هذين الحرفين يمكن أن يتبادلا مع أفعال أخرى. وهذه المغالطة المنهجية يمكن توضيحها مِنْ إستخدام الحرف "مِنْ" و"خارجًا مِنْ ..." في اللغة الإنجليزية. فهما في الواقع يكونان مترادفين عِنْدَ استعمالهما مع أفعال مثل "يأخذ" و"يشرب". غير أنهما لا يصبحان قابلين للتبادل عِنْدَ إستخدامهما مع فعل مثل "يأتي".

هناك عوامل أخرى يَجِبُ أَنْ تُؤْخَذَ في الحسبان. وبشكل خاص تزاوج الأفعال والحروف، وموضوع التوجه. والكثير مِنْ الجمع بين الفعل/ حرف الجر المناسب تم تحديده بشكل تام، بالرغم مِنْ أن الخروج عن هذا المعيار قد يرجع أساسًا لأمر أسلوبي (انظر مثل؛ בָּטַח בְּ־،בָּטַח עַל ،אֶל בָּטַח). وأسلوب التغيير في الأسلوب قد يَكُونُ السبب أيضًا في التبادل بين الحروف لمراعاة التوازن، ولا سيما بالنسبة لـ בְּ־، מִן (مثل؛ انظر ٢صم ٢: ٣١؛ ٢٢: ١٦؛ أى ٧: ١٤؛ مز ١٤٨: ١؛ إش ٧: ٤؛ ٢٨: ٧؛ حز ٢٧: ١٨). والتفاوت يجب السماح به أيضًا لحقيقة أن المتكلّمين العبرانيين ربما كَانَ لديهم نظام مِنْ التوجه يختلف عن توجهنا، وأن استعمالهم لحروف الجر يعكس هذا الاختلاف. والاختلاف في التوجه، قد تخف حدته إذا مَا أخذت الناحية اللغوية في الاعتبار. وهكَذَا فإنه بالنسبة للتعبيرات الخاصة بالشرب، وحين تُعين نوعية الأوانى، فإن الإنجليزية والألمانية تستخدمان حرف جر معناه "مِنْ" (مِنْ الكوب، *aus der Tasse*)، في حين أن الفرنسية تقول "في الكوب (*dans la tasse*). وفِيمَا يتعلق بهذه النوعية مِنْ التعبير، فإن **أوغا**. و**عبر**. تتشاركَانَ في نفس المصطلح، أي أنهما أقرب للطريقة الفرنسية في التعبير، وليس لأي من الألمانية أوْ الإنجليزية (**أوغا**. *sty b*، و**عبر**. שָׁתָה בְּ־).

وهناك عوامل أخرى عديدة لها تأثير عَلَى دراسة إستخدام حروف الجر. والتبادل بين حروف الجر עַל אֶל و לְ־ قد تكون في بعض الأحيان عَلَى أساس علم الأصوات الكَلامية، ذلِكَ أن الحناجر كَانَت قد فقدت نطقها الصحيح في الفترة الماسورية (انظر التبادل بين לְ/ אֶל /עַל في سِفْر أخبار الأيَّام الثاني باللغة السامرية، , J. Macdonald, *The Samaritan Chronicle II*, 212-13)، في حين أن التبادل بين الحرف בְּ־ والحرف מ־ في بعض الأمثلة قد يَكُونُ مرجعه التبادل واسع النطاق للحروف السَّاكِنة عَلَى النَّحْوَ الَّذِي نلمسه في اللغة الكتابية. وقد قال بعضهم إن الاختلاف الجدلى كَانَ له تأثير أيضًا في التبادل بين الحروف، غير أن الدليل عَلَى ذلِكَ يتطلب حالات في أحد أسفار ع. ق تكون مصداقيتها قد ترسخت بالفعل، نظير مقارنتها بأمثلة مِنْ أجزاء أخرى مِنْ ع. ق. وتوضيح الاختلافات القائم عَلَى ضبط تهجئة الكَلِمات، وبصفة خاصة تِلْكَ الواردة في فقرات في الأناجيل الأزائية، يجب أن يَكُونُ في إطار مِنْ الحذر الشديد. ذلِكَ أن الخلط بين الحروف مثل ב، מ، ב، כ لا يمكن قبوله إلاّ بالنسبة للفترة الَّتِي كَانَ يُستخدم فيها النص الفِلسْطِينِيّ/ العبرى، ثم إن الإتساق العام بين مخطوطات قمران والنص الماسورى فِيمَا يتعلق بحروف الجر يتطلب الحذر في هذه الناحية. وفي حين أن حرف الجر يُكرر عادة حين يحكم عِدَّة مفاعيل، غير أن الغموض يتأتى كثيرًا نتيجة الإخفاق في تكرار حرف الجر (انظر *IBHS*, 222-23).

والدراسات المقارنة للغة السامية الشّمَالية الغربية قد ساعدت عَلَى توضيح نواح معينة مِنْ إستخدام حروف الجر في اللغة العبرية. أمَّا وأنه كَانَت هناك مشاكل في ترجمة العديد مِنْ حروف الجر العبرية، فهذا واضح مِنْ المعاجم القديمة.أمَّا التغيير الَّذِي تم حديثًا فيمكننا أن ننميه- مثل؛- مِنْ إستخدامات الحرف ב في *HALAT*, 101، حيث تُذكر فقرات أعطى فيها الحرف בְּ־ معنى "بواسطة"، أوْ "مِنْ"، بالرغم مِنْ أنه مِنْ الغريب أن كُلّ هذه الفقرات جاءت مِنْ نصوص نثرية. ومعظم هذه الفقرات قابلة للجدل، بالرغم مِنْ أن أمثلة مِنْ نصوص شعرية مثل مز ١٨: ١٣ [١٤]؛ ١٤١: ٤؛ أم ٩: ٥؛

هُوَ ٧: ١٤ نجدها أكثر إقناعًا. وهكَذَا الحال أيضًا، في حين أن الحرف כְּ- أوْ kap veritatis وهو مِنْ الحروف الجازمة كثيرًا مَا كَانَ يُنكِر وجوده (قا؛ BDB, 454a; GKC, 376)، وبرغم ذلِك فإن فقرات مثل عد ١١: ١؛ نح ٧: ٢؛ مز ١٢٢: ٣؛ مَرَ ١: ٢٠؛ عو ١١، تبين أن الحرف כְּ- الجازم، استُخدم مع أسْمَاء وعبارات في عبر. كت.. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، لا يُوجد مثال مِنْ إستخدامها ملحقًا بها الفعل. والدليل مِنْ مخطوطات أوغاريت، قد ذُكر أيضًا لدعم إستخدام الحرف לְ- بعد إعطائه معنى "مِنْ"، أوْ بواسطة לְ-، والأمثلة المقترحة نجدها في فقرات مثل ٢صم ١٥: ١٩؛ أي ١٥: ٢٠؛ مز ٤٠: ١٠ [١١]؛ ٦٨: ٢١ [٢٠]. وعَلَى الرغم مِنْ أن وجود לְ- الجازمة سبق أن ناقشه "هويت" و"إتيان"، غير أن دراسات لمخطوطات أوغاريت أعطت زخمًا جديدًا للمناقشة مِنْ ناحية هذا الاستعمال. Muraoka (123) يظل متشككًا بالنسبة للفقرات الَّتِي ذُكرت، بالرغم مِنْ أنه يترك الاحتمال قائمًا فإن לְ- الجازمة يمكن أن تلحق بصيغ مِنْ الأفعال ، المحددة (را ٢: ١٣؛ أى ٨: ١٢؛ ١٤: ١٦؛ ٢٣: ١٧؛ ٣٣: ١٤؛ إر ٤: ٢٧؛ ٥: ١٠، ١٨) أوْ تلحق بالمبتدأ أوْ الخبر في الجملة الاسمية (مز ٤٩: ١٨ [١٩]؛ مَر ٤: ٣). ويتخذ والتك Waltke و أوكونور O'Connor موقفًا جازمًا في تقييمهما (211، *IBHS*)، وكذلِك الحال بالنسبة لويلايم، الذِي يقول إن هذا إستخدام قديم (مهجور) للحرف وقاصر عَلَى الشعر فقط (51 -50). أمَّا مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ هناك فرق بين לְ- الجازمة وحرف الجر، فهذه مَا زالت نقطة جدال، بالرغم مِنْ أنه مِنْ الواضح أن النصوص الماسورية لا تفرق بينهما. والسؤال مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت اللغة العبرية لديها לְ- كصيغة نداء، فهذه أيضًا نقطة مَا زالت موضع جدال (لتقييم سلبيَ انظر P. D. Miller, "Vocative Lamed in the Psalter," *Ugarit-Forschungen* 11, 1979, 617-37, لكن قا؛ M. Dahood, "Vocative Lamedh in 1 Kgs 19, 10-14" 407-8; "Vocative Lamedh in Psalm 78, 49," 262-63).

تُقرّ المعاجم العبرية منذ زمن طويل بحقيقة أن מִן لها مدى دلالي يتضمن فكرة الحرف "عَلَى"، "في" (انظر إستخدام מִן مع التعبيرات التي تشير إلى جهات البوصلة الأصلية الأربعة: מִקֶּדֶם، מִמִּזְרָח، جهة الشرق، מִיָּם، جهة الغرب מִצָּפוֹן، جهة الشِّمَال מִנֶּגֶב، جهة الْجَنُوب). ويبدو أيضًا أن מִן الظرفية موجودة في ٢صم ١٣: ٣٤؛ ٢أخ ١٥: ٨؛ مز ٢٨: ٧؛ ١٣٧: ٣؛ أم ٢٠: ٤. وفي مناسبات نادرة يمكن للحرف עַל، أن يأخذ معنى "مِنْ" أوْ "بواسطة" في اللغة العبرية، مثلما كَانَ الحال في اللغتين الأوغاريتية والفينيقية. والفقرات الَّتِي مِنْ المرجح أنها تضمنت هذا الاستعمال هي: أي ٢٩: ٧؛ ٣٠: ٢؛ مز ٤: ٦ [٧]؛ ٨: ٥ [٦]؛ أم ٢٥: ٢٢؛ دا ٢: ١).

إنَّ دراسة إستخدام حروف الجر لها تاريخ طويل.ومن الجلى أن الماسوريين كَانَوا عَلَى علم بالمشاكل الناجمة عن الطريقة الَّتِي استُخدمت بها حروف جر معينة، وهذا مَا نجده في قراءات المصدر في كثير مِنْ الفقرات (بخصوص قوائم للأمثلة، انظرِ R. Gordis, 143-44; A. Sperber, 283). وكذلِك بين الملاحظات الَّتِي يُطلق عليها Sᵉbîrîn، حيث نجد بها عددًا كبيرًا يتعلق باستعمال حروف الجر (انظر C. D. Ginsburg, 187-96). وحين بدأ العلماء اليهود في العصور الوسطى ينتجون أعمالاً لغوية ومعجمية مفيدة، شرعوا في عمل حواشى تفسيرية مستفيضة عن إستخدام حروف الجر. وفي القرن العاشر لاحظ سعديا Saadia وجود تبادل بين حروف الجر، وهذا مَا لاحظه أيضًا ابن جاناه Ibn Janah في القرن الذِي يليه. أمَّا معاصره العالم والمُفسِّر الفرنسى- اليهودى راشي Rashi، فقد سعى مِنْ خلال تفاسيره، أن يقدم أساسًا راسخًا للتعليق التفسيرى، وذلِك بإضافة ملاحظات تتعلق بفقه اللغة وقواعدها. وقد لفت الانتباه- في الكثير مِنْ الأماكن- إلى المدى الواسع للمعانى بالنسبة لحروف جر معينة (بالنسبة للتفاصيل، J. Pereira-Mendoza, *Rashi as Philologist*, 36-38). والعمل اللاحق لابن عَزْرَا Ibn Ezra (القرن الثانى عشر)، ودافيد كيمحى David Kimhi (القرن ١٢- ١٣) اعتمدا عَلَى عمل سعديا السابق، غير أنهما قدما أمثلة إضافية ولا سيما بالنسبة للتبادل بين حروف الجر.

أمَّا الدراسة الأكثر حداثة للغة السامية الشِّمَالية الغربية، فقد أعطت زخمًا جديدًا لإعادة فحص حروف الجر العبرية، بالرغم مِنْ أن النتائج الناجمة عن فحص حروف الجر في اللغة الأوغاريتية لا يمكن فرضها عَلَى اللغة العبرية. ولا يحتاج الأمر إلى التشديد كثيرًا عَلَى دراسة أصل حروف الجر وتاريخها، بل يجب التركيز بالأكثر عَلَى تحديد الفروق الضئيلة بين حروف الجر في السياقات الَّتِي وردت فيها في ع. ق. والتحليل الدقيق لاستعمال حروف الجر سيؤدى بنا إلى فحص الاختلاف في الأسلوب والتكافؤ بين حروف جر معينة في إطار تركيب لغوى معين. كما يحتاج الأمر إلى دراسة عدم وجود حروف جر، لَيس في الشعر فقط، بل في التركيبات النثرية أيضًا، حيث يَكُونُ وجودها متوقعًا. وفي ناحية مختلفة، بيّن F. I. Anderson كيف أن الجمع بين اللغويات الحديثة، والدراسة النظامية لإستخدامات اللغة العبرية مِنْ الممكن أن تؤدى إلى نتائج مهمة. والدراسة المستقبلية لكُلّ مِنْ الأدوات والحروف لا يمكن أن تؤدِي إلاّ إلى فهم أفضل لقواعد اللغة العبرية وتراكيبها، الأمر الذِي تتولد عَنْهُ نتائج إيجابية للمترجمين والمفسرين.

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, 1970; D. W. Baker, "Further Examples of the *Waw Explicativum,*" *VT* 30, 1980, 129-36; J. Blau, "Zum Angeblichen Gebrauch von אֵת vor dem Nomativ," *VT* 4, 1954, 7-19; J. Bright, "The Apodictic Prohibition: Some Observations," *JBL*

propos de Jean 17, 5)," *Bib* 45, 1964, 168-95, 423-32; D. J. McCarthy, "The Uses of *w^ehinneh* in Biblical Hebrew," *Bib* 61, 1980, 330-42; J. Macdonald, "The Particle את in Classical Hebrew: Some New Data on Its Use With the Nominative," *VT* 14, 1964, 264-75; idem, *The Samaritan Chronicle II*, 1969; W. J. Martin, "'Dischronologized' Narrative in the Old Testament," SVT 17, 1969, 179-86; J. Muilenberg, "The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle כי in the Old Testament," *HUCA* 32, 1961, 135-60; M. J. Mulder, "Die Partikel *ken* im Alten Testament," *OTS* 21, 1981, 201-27; idem, "Die Partikel ˆ[י," *OTS* 18, 1973, 49-83; T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, 1985; T. W. Nakarai, "*LMD* and *MDU'* in the Tanak," *HS* 23, 1982, 45-50; J. Pereira-Mendoza, *Rashi as Philologist*, 1940; I. Rabinowitz, "*'az* Followed by Imperfect Verb-Form in Preterite Contexts: A Redactional Device in Biblical Hebrew," *VT* 34, 1984, 53-62; P. P. Saydon, "Meanings and Uses of the Particle את," *VT* 14, 1964, 192-210; A. Schoors, "The Particle כִּי," *OTS* 21, 1981, 240-76; N. H. Snaith, "The Meaning of the Hebrew אַךְ'," *VT* 14, 1964, 221-25; A. Sperber, A *Historical Grammar of Biblical Hebrew*, 1966; N. J. Tromp, "The Hebrew Particle *bal,*" *OTS* 21, 1981, 277-87; C. Van Leeuwen, "Die Partikel אם," *OTS* 18, 1973, 15-48; N. Walker, "Concerning the Function of *'eth, VT* 5, 1955, 314-15; B. K. Waltke, and M. O'Connor, *IBHS*, 1990; G. Wanke, "אי/ and הי/," *ZAW* 78, 1966, 215-18; J. Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, 2d ed., 1959; C. F.Whitley, "Has the Particle שם an Asseverative Force?" *Bib* 55, 1974, 394-98; idem, "The Positive Force of the Hebrew Particle בל," *ZAW* 84, 1972, 213-19; G. E. Whitney, "Alternative Interpretations of *lo',*" *WTJ* 48, 1986, 151-59; idem, "*Lo'* as 'Not Yet' in the Hebrew Bible," *HS* 29, 1988, 48; R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, 2d ed., 1986; E. J. Young, "Adverbial -u in Semitic," *WTJ* 13, 1951, 151-54.

ألان هارمان *Allan Harman*

عابر ← #٦٢٩٦ (עָבַר[¹] [*'ābar*¹]، يمر عبر، معبر)

92, 1973, 185-204; H. A. Brongers, "Alternative Interpretationen des sogenannten *Waw copulativum,*" *ZAW* 90, 1978, 273-77; idem, "Die Partikel ˆ[למ in der biblisch-hebrüischen Sprache," *OTS* 18, 1973, 84-96; idem, "Some Remarks on the Biblical Particle *halo',*" *OTS* 21, 1981, 177-89; M. L. Brown, "'Is It Not?' or 'Indeed'," *Maarav* 4, 1987, 201-19; J. Carmingnac, "L'emploi de la negation ˆאי dans la Bible et à Qumrân," *RevQ* 8, 1974, 407-13; W. T. Claassen, "Speaker-Orientated Functions of kî in Biblical Hebrew," *JNSL* 11, 1983, 29-46; R. J. Clifford, "The Use of *hôy* in the Prophets," *CBQ* 28, 1966, 458-64; M. Dahood, "Vocative Lamedh in 1 Kings 19, 10.14," *Bib* 54, 1973, 407-8; idem, "Vocative Lamedh in Psalm 78, 49," *Bib* 59, 1978, 262-63; J. C. Exum, "Asseverative 'al in Canticles 1.6?" *Bib* 62, 1981, 416-19; M. D. Futato, "The Preposition 'Beth' in the Hebrew Psalter," *WTJ* 41, 1978, 68-83; E. Gerstenberger, "The Woe Oracles of the Prophets," *JBL* 81, 1962, 249-63; Gesenius-Kautsch-Cowley, *Hebrew Grammar*, 2nd ed., 1910; S. Gevirtz, "On the Etymology of the Phoenician Particle אש," *JNES* 16, 1957, 124-27; J. C. L. Gibson, *Davidson's Introductory Hebrew Grammar—Syntax*, 4th ed., 1994; C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition cf the Hebrew Bible: With a Prolegomenon by H. M. Orlinsky*, 1966; L. H. Glinert, "The Preposition in Biblical and Modern Hebrew," *HS* 23, 1982, 115-25; F. J. Goldbaum, "Two Hebrew Quasi-Adverbs ˆלכ and ˆאכ," *JNES* 23, 1964, 132-35; R. Gordis, *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethib-Qere*, 1937; M. Greenberg, "The Hebrew Oath Particle *hay / he,*" *JBL* 76, 1957, 34-39; A. M. Harman, "Survey of Some of the Prepositions in Biblical Hebrew With Special Reference to Recent Study of North-West Semitic," unpub. M.Litt. diss. University of Edinburgh, 1973; D. R. Hillers, "Hoy and hoy-Oracles: A Neglected Aspect," in *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman*, ed. C. L. Meyers and M. O'Connor, 1983; J. Hoftijzer, "Remarks Concerning the Use of the Particle 't in Classical Hebrew," *OTS* 14, 1965, 1-99; B. Jongeling, "La particule רק," *OTS* 18, 1973, 97-107; idem, "Laken dans l'Ancient Testament," *OTS* 21, 1981, 190-200; C. J. Labuschagne, "The Emphasizing Particle *GAM* and Its Connotations," *Studia Biblica et Semitica: Theodoro Christiano Vriezen... Dedicata,* ed. W. C. van Unnik, 1966, 193-203; idem, "The Particles ˆהֵ and הִנֵּה," *OTS* 18, 1973, 1-14; A. Laurentin, "*We'attah - kai nun*, Formule caracteristique des textes juridiques et liturgiques (a

121 עֱדוֹם

أَدُوم (עֱדוֹם [*ᵉdôm*]، أَدُوم #١٢١، עֲדוֹמִי [*ᵓᵃdômî*]، أَدُومِيٌّ، #١٢٢، שֵׂעִיר [*seʿîr*¹]، سعيد #٨٥٤١، שְׂעִיר، [*seʿîr*²]، يصعد، #٨٥٤٢).

ش. أ. ق ترد كَلِمة أَدُوم فِي السجلات المِصْرية عَلَى الأقل مِنْ القرن الثالث عشرة ق. م (*ANET*³, 259)، أَمَّا كَلِمة "سَعِير" فترد فِي رسائل تل العمارنة (*ANET*³, 488) وفِي نصوص يعود تاريخها إِلَى القرن الثاني عشر مِنْ أيام حكم رمسيس الثالث (*ANET*³, 262). وكِلاَ الاسْمَين يشيران إِلَى مِنْطَقَةٍ يسكنها شعْبٌ مِنَ البدو، أطلق عَلَيْهِمْ المِصْريون "شاسو". والاسْمَان لا يظهران مَعًا، ولعلهما يمثلان مِنْطقتين الاختلاف بينهما ضئيل. ويرد اسْمَ أَدُوم كثيرًا فِي الوثائق الأشُورِيَة مِنْ أيام هدد نيراري الثالث حَتَّى أشورَ ناصربال الثاني ← عراد (,*ANET*³, 281 282, 287, 291, 294, 298) تذكران أَدُوم.

ع. ق ١. إستخدام "أَدُوم" و"سَعِير" فِي ع. ق. **(أ)** اسْتُخدمت كَلِمة أَدُوم لتعني اسْمًا لموقع جغرافِي للإشارة إِلَى مِنْطَقَةٍ جبلية تقع بصفة عامة شرقي الْعَرَبَةِ، وجنوبي وَادِي الحصي. والكَلِمة مأخوذة مِنْ אָדֹם، بمَعْنى أحمر (#١٣٧)، إشارة إِلَى الرمال الحجرية النوبية الحمراء التي يتكون مِنْها مَعْظم المِنْطَقة الجبلية. وتشير كثير مِنْ نصوص ع. ق إِلَى أرْض أَدُومته تمتد غربي الْعَرَبَةِ (١مل ٩: ٢٦؛ ٢أخ ٨: ١٧). أَمَّا الاسْمَ "سَعِير" فيشير إِلَى الأرْض الواقعة جنوب شرقي (و/ أو جنوبي غرب؟ انظر أدناه #٢) البحر الميت، وكثيرًا مَا يُقال عَنها بلاد أَدُوم (تك ٣٢: ٣ [٤]، عد ٢٤: ١٨)، ويُطلق اسْمَها عَلَى جَبَلٍ أو سلسلة جبال عَلَى أنها مرادف لاسْمَ سَعِير (٢أخ ٢٠: ١٠، حز ٣٥: ٢). والاسْمَ "سَعِير" يشير إِلَى جَبَلِي يَهُوذَا (يش ١٥: ١٠).

(ب) أَدُوم تشير إِلَى سكان أرْض أَدُوم (عد ٢٠: ١٤ - ٢١)، وهو مِنْ نَسْل عِيسُو (تك ٣٦: ٩٠). ويُستخدم الاسْمَ "أَدُوم" كمرادف لاسْمَ عِيسُو (٢٥: ٣٠)، وسَعِير هو مِنْ أجداد الحوريين (٣٦: ٢٠)، وعَلَى ذلِكَ هم بنو سَعِير (٣٦: ٢١، ١أخ ١: ٣٨).

٢. العلاقة بين أَدُوم وسَعِير. سَعِير، وجَبَل سَعِير، يُذكران كمرادف لأَدُوم فِي نصوص عديدة (تك ٣٢: ٣ [٤]، عد ٢٤: ١٨، حز ٣٥: ٧). وعِيسُو الَّذِي عُرف بأنه الجد الأعْلَى للأدُومِيُّين، كثيرًا مَا يُربط بينه وبين سَعِير. وكَلِمة سَعِير שֵׂעִיר، مِنَ الاسْمَ שָׂעִיר أي "كثير الشعر" (#٨٥٣٨). والتورية لاسْمَ عِيسُو فِي تك ٢٥: ٢٥ توحي بالصلة بين أَدُوم وسَعِير، مَعَ أن العلاقة باسْمَ "عِيسُو" ضئيلة ومتوترة فِي أفضل الحالات، وسَعِير كانت موطن الحوريين، الَّذِين طردهم الأدُومِيُّون (تث ٢: ١٢). وجَبَل سَعِير يُعرف تقليديًا باسْمَ جَبَلِ الشَّرِيعَة. وقد طرحت اقتراحات مختلفة لتبين السبب فِي إطلاق اسْمَين عَلَى نفس المِنْطقة. ويرى البعض أن الاسْمَين يشيران إِلَى مَنَاطق شرقي الْعَرَبَةِ، وربما يشير "سَعِير" إِلَى المنحدرات الشرقية كثيفة الأشجار، أَمَّا أَدُوم فيشير إِلَى البروزات النوبية الصخرية. ومَعَ ذلِكَ، تشير نصوص مَعَينة وبقوة إِلَى أن سَعِير كانت تقع غربي الْعَرَبَةِ (انظر Bartlett "أخوّة" بخصوص قوائم النصوص والمناقشة). والعديد مِنْ النصوص يشير إِلَى أن الرَّبّ أشرف مِنْ سَعِير (تث ٣٣: ٢؛ قض ٥: ٤؛ قا؛ حب ٣: ٣، حيث تيمان تتوازي مع جبلِ فَارَان). ويمكن أخذ هذه الأقوال عَلَى أن تدعم مَا قيل مِنْ أن سَعِير تقع جنوبي يَهُوذَا، إلا أنه علينا أن نتوخى الحذر عِنْدَ التعامل مَعَ لغة شعرية أو تفاصيل جغرافِية. ولقد قال بارتيت إن عِيسُو وسَعِير كانا فِي الأصل مرتبطين بأراضي تقع جنوبي يَهُوذَا، أَمَّا الارتباط بأدُوم وبأراضي شرقي الْعَرَبَةِ فكانت ارتباطات ثانوية. أَمَّا الَّذِي يبدو واضحًا فهو أن سَعِير لم تكن تُستعمل إلا بشكل محدود مِنْ قبل الأنْبِيَاء، وسَعِير وأَدُوم يأتيان كمترادفين فِي الكتابات النبوية.

٣. أَدُوم وقائمة أسفار ع. ق **(أ)** تصور التوراة أَدُوم/ عِيسُو بطريقة إيجابية بوجه عام. وقصة أَدُوم/ عِيسُو، إِسْرَائِيل/ يَعْقُوب تتوقعان العلاقة المستقبلية لهذين الشَّعْبين الشقيقين (تك ٢٥: ١٩ - ٣٦: ٤٣). والواقع أن إِسْرَائِيل/ يَعْقُوب تشير إِلَى "المخادع" و"البديل" الَّذِي عَن طريق الخداع حصل عَلَى بركة البكورية (ص. ٢٧)، فِي حين أن أَدُوم/ عِيسُو تراب الصدع بعرض يَعْقُوب المغفرة (ص ٣٣). والقوائم التي تضم عشائر الأدُومِيُّين وملوكهم تشير إِلَى علاقات بين إِسْرَائِيل والمجموعات التي كانت تسكن المَنَاطق الواقعة شرقي/ وجنوب شرقي يَهُوذَا (ص. ٣٦، انظر ١أخ ٢). وقد استنبط "ديكو Dicou" وجهة نظر شاملة مِنْ هذه القصص. مُشيرًا إِلَى أنه بوسع إِسْرَائِيل أن تعثر عَلَى السلام مَعَ جيرانها، إذا مَا أخذنا فِي الاعتبار ميراثهم المشترك فِي "إِبْرَاهِيم". وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن كاتب سِفْر التثنية فِي قول استثنائي يحذر إِسْرَائِيل ألا تكره أدُومِيًّا: "لأَنَّهُ أخوك الَّذِي يُمْكِنُ أن يدخل جماعة الرَّبّ فِي الجيل الثالث (تث ٢٣: ٧ - ٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن التوترات بين الأخوين/ الشَّعْبين تظهر أيضًا فِي التوراة. والمواجهة بين الصياد (عِيسُو)، والراعي (يَعْقُوب) يُمْكِن القول إنها وراء سلسلة الأحداث التي وقعت بين يَعْقُوب/ عِيسُو. وبركة إسحق تضع عِيسُو فِي موضع العبد بالنسبة ليَعْقُوب، وتسلم "عِيسُو/ أَدُوم" إِلَى حَيَاة الحرمان والصراع ("وبسيفك تعيش"). وموضوع رفض أَدُوم السماح لإِسْرَائِيل بالمرور فِي أراضيها أثناء فترة التيه فِي الْبَرِّيَّة كان أيْضًا مِنْ بين أسباب التوترات التي قامت بينهم ← (عد ٢٠) (← تكوين، عدد).

(ب) الأسفار التاريخية. الإشارات المتناثرة إِلَى أَدُوم فِي الأسفار التاريخية تشير إِلَى التوترات القائمة بين إِسْرَائِيل وأَدُوم. لقد هزم دَاوُد أَدُوم وأقام فِيها مَعسكرات (٢صم ٨: ١٤). ويبدو أن يَهُوشَافَاط احتفظ بقدر مِنْ السيطرة عَلَى أَدُوم (١مل ٢٢: ٤٧). وبعد ذلِكَ بوقت قصير، لجأت أَدُوم إِلَى الثورة، وأقامت مَلَكية أثناء حكم يَهُورَام (٢مل ٨: ٢٠). وشهدت المائة والخمسون سنة التالية صراعات متكررة بين أَدُوم ويَهُوذَا، وبشكلّ رئيسي حول السيطرة عَلَى طرق التجارة، وزيادة ضغط الأدُومِيُّين فِي المَنَاطق الواقعة جنوبي يَهُوذَا. ويشير الدليل الأثري إِلَى أَدُوم قوية ابتداء مِنْ القرن الثامن وما بعد ذلِكَ - وهذا سبب آخر للتوترات المتزايدة. وحين استولت أَدُوم عَلَى أَيْلَة يَهُوذَا إبان حكم آحَاز، فقدت يَهُوذَا بذلِكَ السيطرة عَلَى طرق التجارة المربحة، فِي حين كسبت أَدُوم موقعًا لتتسلل مِنْه تدريجيًا إِلَى الأراضي الجنوبية الواقعة غربي الْعَرَبَةِ.

(جـ) الكتابات النبوية. تظهر أَدُوم بشكلّ بارز فِي الكتابات النبوية بنزعة سلبية لا ريب فِيها. مَا مِنْ شَعْب تلقى شجباً سلبيًا لاذعاً أكثر مما تلقته أدوم. وتظهر أَدُوم بشكل بارز فِي سلسلة مِنَ الأقوال النبوية التي صدرت ضِدَّ الأمَم. (إش ٢٥: ١٢ - ١٤، إر ٤٩: ٧ - ٢٢، عا ١: ١١ - ١٢)، وقد لقيت اهتمامًا ملحوظا فِي عُوبَدْيَا (←) وفِي نبوات الدينونة الأخرى (إش ٣٤، حز ٣٥، ملا ١: ٢ - ٥). وفِي إشارات متناثرة فِي المزامير (وعَلَى وجه الخصوص مز ١٣٧؛ ولكن أيضًا فِي ٦٠: ٨ - ٩؛ ١٠٨: ٩ - ١٠). أمَّا المراثي (مرا ٤: ٢١ - ٢٢)، وأقوال أَنبِيَاء آخرين (مثل؛ يؤ ٣: ١٩) فتوسع مِنَ التنديد. أمَّا تواريخ كُلّ مِنْ هذه النبوات فقد كانت موضع جدل كثير. وسوف نوجز بعض الدلالات التي تشير إِلَى أسباب العداء، وبعض الفروق الضئيلة اللاهوتية فِي هذه النبوات.

والعداوة طويلة الأمد التي كانت مستعرة بين أَدُوم و"إِسْرَائِيل/ يَهُوذَا" والتي لُمح إليها فِي الأسفار التاريخية اشتدت فِي فترات السبي، والفترات السابقة له. ويبدو أن أسباب ذلِكَ كانت مضاعفة. ذلِكَ أن الأدُومِيين - وبطريقة لم تُوضح - إمَّا أنهم شاركوا أو استفادوا مِنْ قيام نَبُوخَذْنَاصَّر بنهب أُورُشَلِيمَ سنة ٥٨٧/ ٨٦ ق. م. ولم تُذكر عَلَى الإطلاق تفاصيل هذا العمل، غير أن نصوصًا كثيرة تفترض تواطئًا خطيرًا فِي هذه الجريمة (مز ١٣٧: ٧؛ حز ٣٥: ١٥؛ مرا ٤: ٢٢؛ عو ١٠ - ١٤). وما جاء فِي أسدراس الأوَّل ٤: ٤٥ بوضوح بين حرق هيكل أورُشَلِيمَ والأدُومِيِّين وهناك عامل ثان يتُمثّل فِي الضغط الأدُومِيُّ المتزايد فِي أراضي الجنوب الشرقية منْذ أواخر القرن السابع قبل الميلاد، وما بعد ذلِكَ (انظر بَيْتِ - أريّا، الّذِي يقترح احتلالاً أَدُومِيًّا فِي أرْض الجنوب التابعة لِيَهُوذَا). وقد كان الأدُومِيُّون ينتهكون "أرْضَ الموعد" التي وُهبت لإِسْرَائِيل بحسب الوعد الإلهي (حز ٣٥: ١٠).

وتحالف هذين العَنصرين أشعل عداوة عميقة تم التعبير عَنها فِي صورة قومية يهودية قوية وخصوصية لاهوتية. وعَلَى الرغم مِنْ وصفها كتابياً بصفة "الشقيقة" (وهذا تعبير اختص به كتبة الأسفار المُقَدَّسَة أَدُوم فقط، دون سائر جيران إِسْرَائِيل الآخرين). لكن أعمال أدُوم كانت تتنافى مَعَ مفهوم الإخوة. وعلاوة عَلَى ذلِكَ فإن "عِيسُو/ أَدُوم" لم "يُختر"، لأن هذا الوضع اقتصر حصرياً عَلَى "يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل/ يَهُوذَا". وقد استخدم مَلاَخِي لغة الاختيار ("احببت يَعْقُوب وأبغضت عِيسُو") ليبرز هذه النقطة (ملا ١: ٣). وأعمال الخيانة هذه مِنْ قبل "الأشقاء" ضِدَّ الشَعْب المختار حملتهم عَلَى الصراخ طالبين لهم عقوبة إلهية.

واستعادة يَهُوذَا لمكانتها وثرواتها، وإنزال العقوبة بأعدائها كانت مِنَ الملامح البارزة لليهودية فِي فترة السبي، وما بعده. وهناك علاقة ملحوظة بين استمطار الدينونة عَلَى أدُوم، واستعادة يَهُوذَا/ إِسْرَائِيل لمكانتها (مرا ٤: ٢٢). وما جاء فِي إش ٣٤ و٣٥، أمر لافت لِلانتباه بشكْل استثنائي مِنْ ناحية طريقة المقابلة بين دينونة الأمَم مِنْ جهة والبركات التي تنتظر مجتمَعَ صهيون المفدي مِنْ جهة أخرى. وفِي بعض الأقوال النبوية المختارة نجد أن أَدُوم قد أصبحت رمزًا لكُلّ مَا هو لا أخلاقي، ولكُلّ مَا هو شر، وعَلَى سبيل المثال استغلال مصائب الآخرين، فضلاً عَن الغطرسة (إش ٣٤: ٥، حز ٣٦: ٥، عو ١٥). وبعض المفسرين يلمحون إستخدامًا أخرويًا أو رؤيوياً لدينونة أدُوم بالارتباط مَعَ استعادة يَهُوذَا/ إِسْرَائِيل لسابق عهدها (قا، Westermann عَلَى إش ٦٣: ١ - ٦). وقد وردت أَدُوم بالفعل فِي الكتابات الرَّبّانية اللاحقة كرمز للعدو، وهذا وضع اكتسبته مِنَ القرون السابقة مِنَ العداء مَعَ يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل/ يَهُوذَا.

(د) حقبة كتابات الحكمة. كانت إِسْرَائِيل تعترف وتحترم تقليداً قديمًا للحكمة كان يرتبط بأَدُوم (إر ٤٩: ٧، عو ٨). وقد اقتُرِحت خلفِية أَدُومِية لسِفْر أَيُّوب، غير أن هذا الأمر أبعد مِنْ أن يَكُونُ واضحًا. فقد وُصف ألِيفاز، وهو أحد أصدقاء أَيُّوب، بأنه "تيماني" (أي ٢: ١، ٤: ١). وهي مِنْطَقَةٌ أو حي مِنْ أَدُوم، ومِنَ المحتمل أنه كان فِي مكان قريب مِنْ بِصَلاَة. وقد استُخدم هذا الاسم فِي الأقوال النبوية للإشارة إِلَى أَدُوم أو جَبَل عِيسُو (حز ٢٥: ١٣، عو ٩). والاسْمَ "أَلِيفَازُ" يرد فِي قائمة نَسْل عِيسُو، ويبدو أنه البكْر (تك ٣٦: ٤ و١٠ - ١١)، أمَّا تيمان فكان الابن الأكبر (٣٦: ١١). ويظهر كُلّ مِنْ أَلِيفَازَ وتيمان باعتبارهما مِنْ رؤساء العشائر وذلِكَ بين نَسْل عِيسُو (٣٦: ١٥ - ١٧). ونجد فِي (مرا ٤: ٢١) علاقة بين أرْض أوز، وهي موطن أَيُّوب، والأدُومِيين. ومَعَ ذلِكَ، لا يُمْكِنُ تحديد موقع أوز بدقة. أمَّا الشئ اللافت فهو العلاقة فِي الأقوال النبوية بين الأدُومِيين المحتقرين والحكمة. فإما أن التقليد كان قديمًا وسابقًا عَلَى الظروف التاريخية التي ولَّدت العداوة بين إِسْرَائِيل وأدُوم، وَإِمَّا أن النظرة العامة التي تتسم بها تقاليد الحكمة قد وجدت طَريقها إِلَى سِفْر أَيُّوب.

ب. ت تستخدم سب. الاسْم أَدُوم Εδωμ، كما تستخدم "أَدُومِية" وهم اسْمَ أَدُوم فِي اليونانية Ἰδουμαία. والواقع أن الاسْم *Idumea* "أدُومية" كان يُطلق عَلَى المِنْطقة الواقعة جنوبي اليهودية والتي كانت تسكنها شعوب مِنْحدرة مِنَ الأدُومِيُّين الّذِين هاجروا مِنْ بلاد مَا بين النَهْرين تحت وطأة الضغوط العربية. ويذكر ديودورس Diodorus أدُومِيُّة كأبرشية. وقد استولى يوحنا هيركانوس John Hyrcanus عَلَى أدُومِيُّة فِي القرن الثاني قبل الميلاد، وأجبر السكان عَلَى أن يخضعوا للعادات الدينية اليهودية. وهيرودس الكبير مؤسس الأسرة المَلِكية الهيرودسية كان أدُومِيًّا. ولم يذكر ع. ج أدُومِية إلا مرة واحدة فِي سياق الجماهير التي كانت تتبع يَسُوع فِي الجليل (مر ٣: ٨). وقد احتفظت أدُومِيُّة بهوية مِنْفصلة كمقاطعة حَتَّى الثورة اليهودية الأوَّلى، بعد ذلِكَ خضعت اليهودية لأدُومِية.

البيبلوجرافيا

ABD 2:287-95; L. E. Axelsson, *The Lord Rose Up From Seir*, ConBOT 25, 1987; J. R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, JSOTSup 77, 1989; idem, "The Land of Seir and the Brotherhood of Edom," *JTS* n.s. 20, 1969, 1-20; I. Beit-Arieh, "New Light on the Edomites," *BARev* 14, 1988, 29-41; B. Cresson, "The Condemnation of Edom in Postexilic Judaism," in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, ed. J. M.

Efird, 1972; B. Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist*, JSOTSup, 1994, 169; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 356-64; T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, 1990; J. D. W. Watts, Obadiah, 1969.

توماس في. بريسكو *Thomas V. Brisco*

806 אֲרָם

أَرَام (אֲרָם [*ʼarām*]، #٨٠٦؛ אֲרַמִּי [*ʼrammî*]، أَرَامي #[٨١٢]).

ع. ق. مصطلح أَرَام وأَرَاميين (سوريا، سوريين فِي اللغتين الألمانية والانجليزية) يشيران إِلَى أفراد، الشَّعبُ القديم الَّذِي كان يُعرف بالأَراميين، والبلد الَّذِي كانوا فِي الواقع يعيشون فِيه.

وفِي تك ١٠: ٢٢؛ ١أخ ١: ١٧ ذُكرت أَرَام مَعَ عيلام وأَشُّور، وأَرْفَكْشَاد ولود باعتبارهم أبناء سام. وإن مِنَ المهم أن أَرَام ارتبطت هنا مَعَ مناطق الحدود الشمالية والشمالية الشرقية للهلال الخصيب. وهذا يُستشف مِنه أن إِسْرَائِيل وأَرَام ينتميان إِلَى سلف واحد، والأهمية المتزايدة للشَّعب الآرامي فِي النواحي السياسية والاقتصادية لهذه المِنْطقة.

٢. آرام هو أيضًا الاسْمَ الشخصي الَّذِي يحمله حفِيد نَاحُورَ، الَّذِي هو أخ لإِبْرَاهِيمُ (تك ٢٢: ٢١)، وقد ذُكر بين نَسْل أشير (أخ ٧: ٣٤). وهاتان الحالتان قد تشيران إِلَى أسباط وليس إِلَى أفراد.

وعَلَى أساس مَا جاء فِي ع. ق، كانت هناك علاقات وثيقة تربط بين الآباء والأَراميين، عَلَى النحو الَّذِي توضح نتيجة عدم موافقة إِبْرَاهِيم عَلَى زواج إِسْحَاق بإحدى الكَنْعَانيات. وعَلَى ذلِك، أَرْسَل عبده إِلَى أَرَام النَّهْرين ليجد زوجة لابْنِهِ (تك ٢٤: ٢ - ٤). ومِنَ الجلي أن إِبْرَاهِيم لم يكن يريد أن يجازف بالخلط بين ديانته وديانة الكَنْعَانيين (von Rad, 255؛ قا؛ خر ٣٤: ١٥، ١٦؛ تث ٧: ٣، ٤). ومِنَ المحتمل أيضًا أنه قال فِي نفسه إذا تزوج إِسْحَاق مِنْ إحدى الكَنْعَانيات فإنه سيحصل عَلَى الأرْض مِنَ العائلة الكَنْعَانية وليس مِنَ الله (van Selms, 38). كان إِبْرَاهِيم لا يزال يشعر أنه جزء مِنَ المجتمَعَ الديني الآرامي الَّذِي جاء مِنْه. وكان هذا أيضًا السبب وراء مجازفة يَعْقُوب بالذهاب إِلَى لاَبَان فِي حَارَان/ فدان أَرَام بناء عَلَى نصيحة والديه (تك ٢٧: ٤٣ - ٢٨: ٥، ٢٩: ١ - ٣٠). وكان مِنْ نتيجة ارتباط يَعْقُوب بلاَبَان أن أطلق عليه "أَرَاميًا تَائِهًا" (تث ٢٦: ٥). (← التكوين: لاهوت).

٣. مِنْ غير الممكن الحصول عَلَى صورة دقيقة لتاريخ الأَراميين الأوائل بسبب ندرة المَعلومات. وأول إشارة غير غامضة إِلَى الأَراميين - خارج النطاق الكتابي - (Pitard, 82) نجدها فِي الكَلاَم المنْقوش الخاص بتَغْلَثَ فَلاَسِرَ الأَوَّل (١١١٥ - ١٠٧٧ ق. م) مَلِكُ أَشُورَ: وهو يكشف عَن أنه قام بحملات صد المجموعات العرقية الآرامية المولعة بالحرب (Du-pont-Sommer, 40)، وأنه أخضع القرى الأَرَامية المجاورة لجَبَلِبِشْري (Malamat, 136-37). ومِنَ المحتمل أن يكونوا قد تسللوا إِلَى شمالي ووسط سورية قبل انتقال السلطة إِلَى الحيثيين والأَمُورِيِّينَ. وشعوب البحر، الَّذِين تسببوا فِي الانهيار النهائي لهاتين الأمتين تركوا البلاد خراباً ومفتوحة أمام الساميين البدو الجدد (Unger, 38). وأثناء هذه الفترة تزامِنَ أفول القوى العالمية مَعَ قيام ثلاث أمم سامية هي: الأَرَاميون، والإِسْرَائيليون والفِينيقيون (Mazar, 155).

وفِي البداية، كون الآراميون سلسلة مِنَ الدول المِنْفصلة، مثل دِمَشْق، صوبا، حماة، بَيْتِ أجوسي وظهور المَلَكِية الإِسْرَائِيلية أخل بتوازن القوى فِي هذه المِنْطقة وأغرى عَلَى الاتحاد النهائي للدول الآرامية (قا؛ ١مل ٢٠: ٢٤). وكان مِنْ شأن عجز الامبراطوريات العظيمة أن أوجد مِناخاً مواتياً ازدهرت فِيه الدول الأقل، فِي حين أن الانتعاش فِي توسعها قرب نهاية القرن العاشر أوقف تقدمها (Moscati, 214). وتذبذب فعالية الإمبراطوريات ولّد علاقة دائِمة التغير بين الدول الأصغر. وكانت إِسْرَائِيل وأَرَام تنازع كُلّ مِنهما نفوذ الأخرى فِي هذه المِنْطقة (١مل ٢٠) لكنهما شكّلا أيضًا تحالفًا لإعاقة تقدم القوات الأَشُّورِية نحو الغرب (مثل؛ مَعَركة قرقر سنة ٨٥٣ ق. م) (Unger, 62).

٤. كان شَاوُل أَوَّل مَلِك إِسْرَائِيلي يواجه ملوك صوبة الأَراميين فِي مَعركة (١صم ١٤: ٤٧). وفِي وقت لاحق أخضع دَاوُدَ هدد عزر مَلِك صوبة، وغزا الأراضي الآرامية (٢صم ٨: ٣ - ١٢؛ ١٠: ٦ - ١٩). ويبدو أن صوبة كانت أكثر الأراضي نفوذاً وكادت تكون القوة الدافعة وراء الاتحاد الأَرَامي، وقد بسطت الأمة سيطرتها عَلَى أراضي تمتد مِنَ عبر الأرْدُنّ حَتَّى المِنعطف فِي نَهْرِ الفرات.

يبدو أن سيادة سُلَيْمَانَ عَلَى هذه المِنْطقة كانت تواجه تحديًا، واضطر أن يتعامل مَعَ حماة صوبة (٢أخ ٨: ٣ - ٤)، ودِمَشْق (١مل ١١: ٢٣ - ٢٥). وقد كان هذا إيذاناً بإقامة أسرة حاكمة قوية فِي دِمَشْق عَلَى يد رزون (١مل ١١: ٢٣ - ٢٥؛ ١٥ : ١٨). ومَعَ بداية القرن التاسع، كان مِنْ شأن النمو السياسي والتجاري والحربي الَّذِي كان واضحًا عَلَى يد "بَنْهَدَدُ" الأَوَّل مَلِك أَرَام دِمَشْق، أن شكّل تهديداً مستمراً للعُمْريين فِي إِسْرَائِيل. ومَعَ حصوله عَلَى السلطة والنفوذ وما تلى ذلِك مِنْ كفاح لتدعيم مَلِكه، اضطر عُمْرِي إِلَى تقديم تنازلات مَعينة للآراميين (١مل ٢٠: ٣٤). وعقب اعتلاء آخَابُ العرش، كثيرًا مَا كانت هناك حرب بين إِسْرَائِيل وأَرَام (١مل ٢٠، ٢٢؛ ٢مل ٦: ٨، ٢٤؛ ٨: ٢٨؛ ١٣: ٢٢ - ٢٥؛ ١٤: ٢٥ - ٢٨). وحوالي عام ٨٤٣ ق. م. أجرى حزائيل تغييرًا فِي الأسرة الحاكمة فِي دِمَشْق باغتياله بَنْهَدَدُ، وإعلان نفسه أنه المَلِك الجديد (٢مل ٨: ١٥) وكان لهذا عواقب وخيمة لإِسْرَائِيل (١٣: ٢٢).

وعقب موت حزائيل، ساد يَرُبْعَامُ الثاني أخيرًا عَلَى أَرَام (٢مل ١٤: ٢٥ - ٢٨). وإبان حكم رزون مُنحت أَرَام آخر لحظة مِنَ المجد حين انضمت إِلَى إِسْرَائِيل ضِدَّ يَهُوذَا. وتوجه آحَازُ مَلِك يَهُوذَا إِلَى أَشُورَ طلبًا للعون، ووافق تَغْلَثَ فَلاَسِرَ وقام بالهجوم عَلَى دِمَشْق (١٦: ٩). وهكذَا تم القضاء عَلَى المَمْلَكَةِ الأَرَامية سنة ٧٣٢ ق. م.

وحقيقة أن إسْرَائِيل قد ذُكرت فِي عا ٩: ٧ مَعَ أعدائها الرئيسيين، الأرَاميين والفِلِسْطِينيِّين فإن هذا يعكس علاقة مختلفة مَعَ آرام عَن تلك التي كانت قائمة أثناء حقبة الآباء. وعَلَى غرار إسْرَائِيل، كان لهذه الأمَم أيضًا "خروج"، وكان الرَّبّ "يَهْوَهْ" يوجه تاريخهم أيضًا وهذا مَا يتضح مِنْ مسح أليشع لحزائيل (١مل ١٩: ١٥؛ قا؛ ٢مل ٨: ٧ - ١٥) وإستخدامه لمَعَاقبة إسْرَائِيل الخائنة (٢مل ١٣: ٣، ٤، ٢٢).

وعَلَى الرغم مِنْ أن نصوصًا دينية غير كافية تمنع ذكر أية استنتاجات مُحدَّدة فِيما يتعلق بالديانة الأرَامية، إلا أنه يُمْكِنُ افتراض أن الآلِهَة المذكورة فِي النقوش هي فِي الأساس مستعارة مِنْ البيئة المحيطة بهم والتي تأقلموا عليها (Mosca-ti, 217-22؛ قا؛ ٢مل ٥؛ ٨: ٨). بَنْ/ بارهدد، الاسْمَ الفعّال المستخدم فِي دِمَشْق، يشهد لحقيقة أن الإله الرئيسي الَّذِي كان يُعبد فِي سورية هو بنهدد إلهُ العواصف السامي الغربي (Mal-amat, 148; Pitard, 4؛ ٢مل ٥: ١٨).

ومِنْ خلال التسلل وترحيل غير المرغوب فِيهم عقب سقوط دِمَشْق، اضطر الآراميون فِي النهاية إلَى التشتت فِي جميع أنحاء الهلال الخصيب. وقد تركوا تراثًا ثقافيًا هائلاً لأن لغتهم وكتابتهم كانت تُستخدم عَلَى نطاق واسع فِي الأدب، والتجارة، وفِي مجال الدبلوماسية (Malamat, 147).

← دِمَشْق ← إسْرَائِيل ← تحالف سوري - أفْرَايمي.

البيبلوجرافيا

S. Ahituv and B. A. Levine, (eds.), *The Early Biblical Period*, 1986, 151-72; G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel*, 1966; J. Bright, *A History of Israel*, 1980; C. G. Davis, "The Aramaean Influence Upon Ancient Israel to 732 B.C.," unpublished Ph.D. dissertation, Ann Arbor, 1979; H. Donner, "The Separate States of Israel and Judah," in J. H. Hayes and J. M. Miller, (eds.), *Israelite and Judaean History*, 1977; A. Dupont-Sommer, "Sur les débuts de l'histoire araméenne," SVT 1, 1953, 40-49; F. C. Fensham, "The Relationship Between Phoenicia and Israel During the Reign of Ahab," *Atti del I Congresso di Studi Fenici e Punici Volume Secondo*, 1983; J. Gray, *I & II Kings*, 1970; A. K. Grayson, "Studies in Neo-Assyrian History," *BO* XXXIII 3/4:134-45, 1976; J. H. Hayes & J. M. Miller, (eds.), *Israelite and Judaean History*, 1977; A. Jepsen, "Israel and Damascus," AfO 14, 1942, 154-58; E. G. H. Kraeling, *Aram and Israel*, 1918; A. Malamat, "The Aramaeans," *POTT*, 134-55; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, 1990; B. Mazar, "The Aramean Empire and Its Relations with Israel," *The Early Biblical Period*, 1986, 151-72; J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986; J. M. Miller, "The Omride Dynasty in the Light of Recent Literary and Archaeological Research," unpublished Ph.D. dissertation, 1964; idem, "The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars" *JBL* 85, 1966, 441-54; S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient*, 1962; H. Olivier, "A Tale of Two Cities: Reconsidering Alt's Hypothesis of Two Capitals for the Northern Kingdom," *NGTT* 1, 1987, 2-19; A. D. N. Pienaar, "The Role of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty," *JNSL* 9, 1981, 151-57; W. T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987; M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957; A. van Selms, *Genesis II*, 1979; G. von Rad, *Genesis*, 1972.

دي. إن. بينَار *D. N. Pienaar*

هرمَجِدُون ← مَجِدُو

الرماية بالسهم ← #٣٤٥٢ (יוֹרֶה¹ [*yôreh*¹]، رُمَاةُ السَّهَام)

خلاف، نزاع ← #٣٥١٩ (יָכַח [*yākaḥ*]، أنْصِف، عَاتَبَ، عَيَّن، يَحْكُم، وَبَّخَ)

تابوت ← # ٧٧٨ (אָרוֹן [*ʼarôn*]، تَابُوت، صُنْدُوق،فُلك)

ذِرَاع ← #٢٤٣٢ (זְרוֹעַ [*zᵉrôa*]، ذِرَاع، سَاعِد)

تَسلَّح ← #٥٩٧٦ (נָשַׁק² [*nāšaq*²]، يَخْضَعُ، تَسلَّح، مُسَلَّح)

جيش ← #٧٣٧١ (צָבָא¹ [*ṣābā'*¹]، يَخْدِمْ، تَجَنَّدَ، حَارَب، تبرُّع إلزامي)

وصول، قُدوم ← #٩٩٥(בּוֹא [*bô*]، أحْضَرَ، قَدَّمَ، يَدْخُل، يَجِيءُ)

تكبُّر، عجْرفة ← # ٧٠٦٩ (פָּחַז [*pāḥaz*]، طَائِش، مُتَفَاخِرُ، مُتَكَبِّرُ)

سَهْم ← #٢٩٣٢ (חֵץ [*hēṣ*]، سَهم)

3720	יַרְדֵּן

الأُرْدُنّ (יַרְדֵּן [*yarden*]، #٣٧٢٠).

ش. أ. ق أقْدَم إشارة إلَى الأُرْدُنّ ظهرت فِي سجلات الأسرة الْمَلِكية التاسعة عشر فِي مِصْرَ، وقَدْ ظهرت هكَذَا *ya - ar - du - na* (*ANET*, 242). وتتناول أحد المصادر المِصْرِيَة موضوع أفضل طريقة لعبور النَّهْر (*ANET*, 477; cf. *TDOT* 4:323). وكَانَ أصل الاسم موضع مناقشات كثيرة. وأكثر الدراسات الشائعة تربطه بالجذر السامي *yrd*، ومعناه ينزل، وعَلَى ذلِكَ فالأُرْدُنّ هُوَ النَّهْر الَّذِي ينزل "النازل" (BDB, 434; *TWOT* 1:402). ويفهم "ألدن" Alden أن معنى الاسم هُوَ "النَّهْر هُوَ القاضي"، نتيجة الجمع بين الكَلِمة الحورية *iar* ماء، والكَلِمة السامية *dîn* قاض (Alden, *ZPEB* 3:684). أمَّا سميك، فيلاحظ الاستعمال المنتظم لأداة التعريف فِي الكَلِمة، يتجَادَل بالقول إن יַרְדֵּן كَانَت أساسًا اسمًا عاديًا معناه نَهْر، وَلَمْ يَكُنْ اسم علم بأي حال (Smick, *Archaeology of the Jordan Valley*, 1973, 26-31) وقَدْ دُعم اقتراحه بإستخدام اسْمِ الأُرْدُنّ لأنْهَار فِي كريت واليُونَان، وهذا دليل أدى بالبعض إلَى اقتراح مفاده أن الاسم مِنْ أصل هندو - أوْربي، وليس سَاميًّا عَلَى الإطلاق (*TDOT* 4:3232; Thompson, *ABD* 3:954; *TDNT* 6:609-10). أمَّا كوهِين (*IDB* 2:973) فِيقول بأنه إشتقاق هندو - آري، يجمع بين كَلِمة *yor* وهي مِنْ نفس الجذر مثل *don*، "نَهْر". وعَلَى ذلِكَ فإن كَلِمة أردن تعني نَهْرًا دائمًا. أمَّا فوجل (*ISBE* 2:1119) فيرجع جذر الكَلِمة إلَى اللغة

العربية، "ورد"، يأتي إِلَى، مما يعطى فكرة أناس أَوْ حيوانات يبحثون عن مصدر ماء. والأرْدُنّ معروف بدلاً مِنْ ذلِكَ فِي اللغة العربية باسم "الشَّرِيعَة"، معنى "المنهل"، أَوْ "الشَّرِيعَة الكبيرة"، بمعنى المنهل الْكَبِير (Thompson, *ABD* 3:954).

ع. ق ١. خلفية عامة. كُلْمة יַרְדֵּן تصف أكثر الأنْهَار أهمية فِي فَلَسْطِين، ووَادِي الشِّقَّة الَّذِي يجري عبره. ومنخفض الأرْدُنّ، وَهُوَ جزء مِنْ الصدع الميوسيني الضخم والَّذِي يمتد مِنْ شمالي سورية حَتَّى وسط أفريقية، وَهُوَ أَوْطأ نقطة عَلَى الأرض. نَهْر الأرْدُنّ، وينابيعه الَّتِي تغذيها عيون الماء والنهيرات والمِيَاه الناجمة عن ذوبان الثلوج مِنْ جَبَل حَرْمُون (٩٢٠٠ قَدَم فوق سطح الْبَحْر) تتجمع فِي بحيرة الحولة (التي جَفَّتْ فِي الخمسينيات مِنْ القرن العشرين) ثم يجري لمسافة ستة أميال جنوبي بحر الجليل. وأكثر بحيرات الماء العذب انخفاضًا فِي العالم، حيث تقع عَلَى مسافة ٦٠٠ قَدَم تحت سطح الْبَحْر، ويوصل بحر الجليل بين الأرْدُنّ العلوى (شمالي بحر الجليل). ومع الوقت الَّذِي يصل النَهْر فِيه إِلَى "الْبَحْر الميت" يَكُونُ قَدْ قطع حوالي ١٣٠٠ قَدَم تحت سطح الْبَحْر. ويقطع النَهْر حوالي ١٢٥ ميلاً مِنْ منابعه حَتَّى الْبَحْر الميت، غير أنه بسبب مجراه المتعرج، فإنه يقطع فِي الواقع حوالي ٢٥٠ميلاً.

باستثناء مَا جاء فِي أي ٢٠: ٢٣؛ مز ٤٢: ٦ [٧]، يظهر יַרְדֵּן دائمًا فِي الزمن الماسوري مع أداة التعريف (١٧٧ مرة). ومن المحتمل أن هذا الاستعمال الدائم لأداة التعريف، إنما يشير إِلَى أن الكَلِمة، ليست مجرد اسْم فحسب بل اكتسبت طبيعة اللقب (انظر *TDOT* 4:324).

٢. الأرْدُنّ باعتباره مِنْ الحدود. معظم الإشارات للأردن نجدها فِي أسفار، العدد، والتثنية، ويشوع، فِيما تنتقل إِسْرَائِيل مِنْ "الخروج" إِلَى مرحلة التيه فِي الْبَرِّيَّة ثم الدخول والغزو. وفِي هذا السياق يكتسب نَهْر الأرْدُنّ أهمية كبيرة كحدود جغرافِية/ تاريخية، وكحد لاهوتي.

(أ) الأرْدُنّ كحدود جغرافِية. يُعد نَهْر الأرْدُنّ الحد الغربي للأرْض الَّتِي وعد الرَّبّ أن يعطيها لإِسْرَائِيل (قا؛ مثلا؛ عد ٣٢: ١- ١٣؛ ٣٤: ١- ١٢؛ تث ٢: ٢٩) كما أنه يساعد عَلَى تحديد توزيع الأَرْض بين الأسباط (قا؛ مثلا؛ يش ١٦: ٧؛ ١٧: ٥؛ ١٨: ٢٠؛ قا؛ Thompson, *ABD* 3:953)، ثم إن الصدع والنَهْر يشكُلان حدًّا طبيعيًا استخدم كوسيلة للدفاع. أَمَّا التحكم فِي مَخاضات الأرْدُنّ فتُعد استراتيجية عسكرية حاسمة للأمن القبلي والقومي (قا؛ قض ٣: ٢٨- ٢٩؛ ٧: ٢٤- ٢٥؛ ١٢: ٥- ٦).

(ب) الأرْدُنّ كحد لاهوتي. أَمَّا الأهمية اللاهوتية للأردن باعتباره مِنْ الحدود (التخم) فتفوق أهميته الجغرافِية. وكَانَ وعد الله الأَوَّل لإِبْرَاهِيم كَانَ يتضمن إعطاء أَرْض كَنْعَان لنسل إِبْرَاهِيم (تك ١٢: ٧). وفِي البداية ظلت الحدود الدقيقة دون تعيين، غير أن الفصل الَّذِي تم بين أَبْرَامُ ولوط (تك ١٣) قَدَّم توضيحًا هامًا. ورغبة إبرام فِي المحافظة عَلَى السلام، وتوجد مراعي كافِية لقطعانه وقطعان لوط انتهت إِلَى الانفصال. ومن الجلي أن اختيار لوط لوَادِي الأرْدُنّ الَّذِي يُرى جيدًا جعله يتحرك شرقًا عَبْر الأرْدُنّ، خارج الأرْض الَّتِي وُعد بها نَسْل إِبْرَاهِيم (تك ١٣: ١٠- ١١، انظر L. Helyer, *JSOT*, 26, 1983, 77-88). وقَدْ ظل إبرام فِي أَرْض كَنْعَان (١٣: ١٢). وبعد رحيل لوط أعاد الرَّبّ تأكيد وعده الأَوَّل لإبرام والخاص بإعطائه الأرْض، كما دعم هذا الوعد (١٣: ١٤- ١٧).

ومواعيد الرَّبّ لإِبْرَاهِيم جعلت مِنْ الأرْدُنّ حدًّا جغرافِيًا له أهمية لاهوتية كبيرة. ولقَدْ وقع عَلَى عاتق الأجيال اللاحقة أن تتصرف عَلَى أساس هذه المواعيد، أن تعَبْر الأرْدُنّ وتمتلك أَرْض المِيعاد (يش ٣: ٤). ومن الواضح أن بقاء الإِسْرَائِيليين شرقي الأرْدُنّ معناه عدم إطاعة أمر الرَّبّ، وتَحدٍّ لخطته الَّتِي وضعها مِنْ أجل شَعْبه، والفشل فِي امتلاك المواعيد الَّتِي أعطاها لهم، والتي تكررت خلال الأجيال الماضية والحاضرة (انظر مثلا؛ عد ٣٢: ١- ١٥؛ وانظر تك ١٥: ١٧- ٢١). ولا عجب أن طلب أسباط رَأوبَيْن، جَادَ، ونصف سبط مَنَسَّى البقاء فِي الضفة الشرقية للأردن بدا غير مناسب، وكَانَ بمثابة مفاجأة، ولم تتم المِوافقة عليه إلاّ مِنْ إطار شروط صارمة (قا؛ عد ٣٢). كَانَ الأرْدُنّ يمثل الحد الأخير لمواعيد عهد الله، والتفكير فِي عدم تكملة الرحلة كَانَ أمرًا لا يمكن تصديقه. وعبور الأرْدُنّ كَانَ يتطلب شجاعة والتزامًا وإيمانًا. وقَدْ صيغت المهمة بلغة عسكرية (قا؛ عد ٣٢: ٥، ٢١، ٢٩، ٣٢). والواقع أنه لا العبور، ولا الغزو الَّذِي تبعه كَانَ مِنْ الممكن عَلَى إِسْرَائِيل أن تنجزها وحدها: الرَّبّ يصير أمامها "نَارًا آكِلَةً" (تث ٩: ٣؛ قا؛ ٣١: ٣). فهو المسئول عن انفلاق مِيَاه النَهْر الثائر (يش ٣: ١٤- ١٧؛ ٤: ١٩- ٢٤؛ قا؛ S. D. Waterhouse, 621-37)، وعن قيادة شَعْبه أثناء الغزو. ويحتفِي مز ١١٤ بسيادة الرَّبّ عَلَى الأَرْض، ويضفِي عَلَى العبور أهمية لاهوتية عميقة (انظر عَلَى وجه الخصوص ١١٤: ٣، ٥).

وثمة أمر له أهمية مماثلة أَيْضًا، وَهُوَ رفض الرَّبّ السماح لمُوسَى عبور الأرْدُنّ إِلَى أَرْض المِيعاد (قا؛ تث ٣: ٢١- ٢٩). ويظل النَهْر كتذكار لا تخطئه عَيْن يذكر مُوسَى بعصيانه. ومن الجلي أن الأَرْض عَلَى الجانب الآخر كَانَت تمثل أمرًا مرغوبًا، لكنه لن يجد الأرْدُنّ سوى أُولئك الَّذِينَ أظهروا طاعة وأمانة. وبدلاً مِنْ السماح له بالعبور، أضطر مُوسَى أن يكلِّف يَشُوع بمهمة قيادة إِسْرَائِيل عَبْر الأرْدُنّ (تث ٣: ٢٨). وكَانَت هذه أَوَّل مهمة كَبرى تُسنَد ليشوع كقائد (يش ١: ٢) والوسيلة الَّتِي بواسطتها ثبته الرَّبّ كخليفة وحيد لمُوسَى (٣: ٧). وعَلَى ذلِكَ كَانَ عبور الأرْدُنّ يمثل "الحدود" بين هذين القائدين.

أَمَّا بالنسبة للإِسْرَائِيليين الَّذِينَ أقاموا داخل أَرْض المِيعاد، فكَانَ عبور الأرْدُنّ مِنْ الغرب إِلَى الشرق يمثل مشكّلة لهم. لقَدْ اضطر أَبْنِير وإِشْبوشث إِلَى التراجع إِلَى مَا وراء النَهْر للهروب مِنْ الغزاة الفِلسْطِينيِّين (٢صم ٢: ٨)، وإذا خاف دَاوُد

عَلَى سلامة عائلته القلاقل الأهلية، لِذلِكَ نقل والديه إِلَى أَرْض مُوآب عَبْرِ الأَرْدُنّ (١صم ٢٢: ٣- ٤). وفِي وقت لاحق، وعقب مكَانَة مع بثْشبع وما أعقبها مِنْ هياج عائلي، تنازل دَاوُد عن عيشه فِي أورُشَلِيم وهرب إِلَى عَبْر الأَرْدُنّ ليتجنب ثورة ابْنُهُ أَبْشَالُوم (٢صم ١٧: ٢٢). وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ، كَانَ عبور دَاوُد للأردن مِنْ الشرق إِلَى الغرب لدى عودته إِلَى أورُشَلِيم قَدْ قوبل بالفرح والمواكب والاحتفالات العظيمة (٢صم ١٩؛ قا؛ *TDOT* 4:328). ويبدو أن إِسْرَائِيل كَانَت تلاقي دائمًا المتاعب بسبب الأَرْض والشَّعْب عَبْر الأَرْدُنّ (يش ٢٢: ٢٥، قا؛ *TDOT* 4:326-27)، كما لو أن الانتقال إِلَى عَبْرِ الأَرْدُنّ معناه التخلي عن حضور الرَّبّ وحمايته. وفِي رُؤْيَا حِزْقِيَال الرؤيوية، كَانَ الأَرْدُنّ يمثل التخم الشرقي الَّذِي يفصل جِلْعَاد عن أَرْض إِسْرَائِيل (حز ٤٧: ١٨). لكن رؤية حِزْقِيَال كَانَت تقَدْم الاردن أيْضًا كشئ أكثر بكثير مِنْ مجرد تخم (خط حدودي) بل تقَدْمه كخط حدودي له مضامين لاهوتية هامة.

٣. **الأَرْدُنّ كمصدر للبَرَكَة.** النَهْر فِي رُؤْيَا حِزْقِيَال يتدفق مِنَ الهَيْكَل إِلَى وَادِي الأَرْدُنّ (حز ٤٧: ٨)، حيث يحمل قوة التطهير ويصبح مصدرًا لحياة رغدة. فمِيَاه البَحْر الميت المالحة تصبح عذبة نتيجة تدفقه. ويُقَدِّم النَهْر كثيرًا عن المخلوقات الحية، فهو ينتج الاسماك مِنْ كُلّ نوع، ويروى الأشجار الَّتِي تعطى ثمرًا شَهْرِياً، والتي لأَوْراقها قُدْرة عَلَى الشفاء (٤٧: ٨- ١٢؛ قا؛ *TDOT* 4:327). وهذه الصورة الرؤيوية للاردن كمصدر للبركات العظيمة سبق أن لمح إليها اختبار نُعْمَان "فإذ كَانَ نُعْمَان يعاني مِنْ مرض البرص، فقَدْ سافر مِنْ أَرَام إِلَى إِسْرَائِيل أملاً فِي الشفاء عَلَى يد أَلِيشَع. وبرغم ذلِك، طَلَب أَلِيشَع مِنْ نُعْمَان أن يتوجه إِلَى النَهْر: "اذْهَبْ وَاغْتَسِلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ فِي الأَرْدُنِّ، فَيَرْجِعَ لَحْمُكَ إِلَيْكَ وَتَطْهُرَ" (٢مل ٥: ١٠). وعَلَى الرغم مِنْ احتجاجات نُعْمَان، غير أنه رضخ أخيرًا، فوجد أنه شفي مِنْ البرص (٥: ١٣- ١٤). وأية قوة شفائية للأردن مِنْ الجلي أنَّهَا تخضع لكَلِمة النَّبِيُّ وخدمته (قا؛ ٢: ٧- ٨، ١٣- ١٤؛ ١: ٦-٧) لكن شفاء نُعْمَان يشير إِلَى عمله كوسيلة للبَرَكَة. واستجابة النَهْر لقوة النَّبِيُّ أكدت مباركة الرَّبّ لخدمته وتوصيل هذا الحق لآخرين (٢: ٧- ٨، ١٣- ١٥).

ع. ج الأَرْدُنّ كمكَان للمعَمُودية. لنَهْر الأَرْدُنّ مكَان بارز فِي المشاهد الاستهلالية للعهد الجديد، ولكن ليس فِي موضع آخر ولم يُذكر فِي ع. ج فِي أي موضع خارج الأناجيل (انظر ع. ق، حيث إن أكبر قدْر مِنْ المرات ذُكرت فِيها نجدها فِي أسفار: العدد، والتثنية، ويشُوع). ويُقَدِّم الأَرْدُنّ موقفًا مناسبًا لخدمة يوحنا المعمدَان، وَهُوَ نَبِيّ عَلَى نمط إِيلِيَّا. وقَدْ أعلن مجئمَلِكوت جديد، ودعا كُلّ مِنْ يريدون دخوله أن يخضعوا لطقس المعَمُودية فِي نَهْر الأَرْدُنّ (مت ٣: ١- ١٢؛ لو ٣: ١- ٢٠). والتشابه مع أحداث ذُكرت فِي سِفر يَشُوع، حيث المعَمُودية تأتي بدلاً مِنْ "العبور" بشكل ظاهر جِدًّا لا يعطي الانطباع بأنه كَانَ مصادفة (قا؛ مثل؛ يش ١: ١٠- ١١؛ ٣: ٥). وكَانَت معَمُودية يَسُوع ذروة خدمة يوحنا. وكَانَ مِنْ نتيجة معَمُودية يَسُوع، ليس انفتاح النَهْر، بل انفتاح السموات، الَّتِي تكَلَّم عَنْهَا الله الآب، مؤكدًا أن يَسُوع هُوَ ابْنُهُ الحبيب. وقَدْ بُدأ شئ جديد وبشكل مثير فِي الخطة الإلهية. ذلِك أنه مِنْ مِيَاه الأَرْدُنّ ظهر واحد أعظم مِنْ يَشُوع، وأعظم مِنْ مُوسَى، ليبدأمَلِكوت الله، وَهُومَلِكوت ليس له حدود، أوْ عوائق جغرافية، أوْ قيود عرقية.

ويهودية مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس لَمْ تعط أيَّة أهمية كبرى لنَهْر الأَرْدُنّ، بل أن معلمي اليهود لَمْ يولوا مِيَاهه أهمية كبيرة (*TDNT* 6:611-13). ويبدو أن الكنيسة الأوَّلي والمسيحية فِي مستهل عَهْدَهُا لَمْ تتعامل مع الأَرْدُنّ إلاّ فِي علاقته بالموضوعات الَّتِي تتضمن طقس المعَمُودية (*TDNT* 6:618-23).

← أَنْهَار: لاهوت.

قناة، نَهر، مجرى مائي، سيل: ← נָהָר [*nāhār*] (نَهر #٥٦٤٣). ← שֶׁלַח² [*šelaḥ²*] (قناة مائية، قناة، #٨٩٤٠)؛ ← **نَهر: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

BDB, 434; *NIDNTT* 3:991; *TDNT* 6:608-23; *TDOT* 4:322-30; *TWOT* 1:909-10; R. Alden, "Jordan," *ZPEB* 3:684-92; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 191-209; S. Cohen, "Jordan," IDB 2:973-78; J. M. Houston, "Jordan," *NBD*, 615-17; E. B. Smick, *Archaeology of the Jordan Valley*, 1973; H. O. Thompson, "Jordan River," *ABD* 3:953-58; E. K. Vogel, "Jordan," *ISBE* 2:1119-25; S. D. Waterhouse, "The River-Dragon: Its Meaning in Scripture," in *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, 1986, 621-37.

تيم باول *Tim Powell*

3735	יְרִחוֹ

أَرِيحَا (יְרִחוֹ [*yᵉrîḥô*]، #٣٧٣٥).

ع. ق بالرغم مِنْ محاولات ربط الكَلِمة بكَلِمات عبَرِيَّة معناها رائحة أوْ قمر، غير أنه مِنَ المؤكد تقريبًا أنَّهَا كَلِمة غير سامية، وهذا مَا توضحه نهايات مَا قبل السامية (والتي نجدها أيْضًا فِي: Acco, Ono, Megiddo). فمعنى اسْم أَرِيحَا غير معروف.

كَانَت هذه المدِينة تقع فِي واحة شمالي البَحْر الميت، حوالي عشرة كم. شمالي غربي فم الأَرْدُنّ، وحوالي ٢١ كم. شرق وشمالي شرق أورُشَلِيم. وكَانَت أكثر المُدن المسكونة انخفاضًا فِي العالم، حيث أنَّهَا كَانَت عَلَى بعد ٢٥٠ م تحت سطح البَحْر، وكَانَ يغذيها ينبوع ماء دائم يوفر الري لهذه المنطقة، ولِذلِك كَانَت خصبة جِدًّا منذ أوَّل مستوطنة أقيمت فِيها سنة ٨٠٠٠ ق.م تقريبًا حين تعلم الإِنْسَان فِي العصر الحجري الحديث لأوَّل مرَّة كَيْفَ يزرع الحبوب مِنْ أجل الغذاء (قا؛ تث ٣٤: ٣ "مَدِينَة

النخل"). وَكَانَت مَدِينَة ع. ق تقع عِنْدَ تل السلطان، أَمَّا مَدِينَة ع. ج فكَانَت متاخمة لها، حول قصور الحشمونيين والقصور الهيرودسية الفاخرة إِلَى جَانِب وَادِي فيلت Qelt.

وأَقْدَم مَدِينَة أقيمت فِي وقت مبكر مِنَ الألفية السابقة، حيث كَانَت بيوتها مستديرة، لحَاصُور، وبرج حجري (به سلم داخلي). ومن ملامح المساكن التالية أنه كَانَت بها جماجم عُملت بواسطة قوالب صلصالية تُطمر فِي جدران البيت. وفِي العصر البرونزي المبكر شهدت أَرِيحَا مستوى مرتفعًا مِنَ المعيشة، ولكنها دُمرت سنة ٢٣٠٠ ق.م تقريبًا بواسطة حضارة أقل مستوى.

واندمج السُكَّان العُمْريون أخيرًا مع الْكَنْعَانِيّين الَّذِينَ ينتمون للعصر البرونزي الوسيط، والتي قَدمت مقابرهم بصفة خاصة دليلاً عَلَى إنجازاتهم الْكَبِيرة فِي مجال الخزف، وصناعة الأثاث، والأعمال المعدنية. وربما كَانَت تلك هِي الفترة الَّتِي كَانَ الآباء العبرانيون الأوائل يعيشون أثناءها فِي فِلَسْطِين (حوالي ١٩٠٠ - ١٦٠٠ ق.م).

وفِي وقت مَا، حوالي سنة ١٦٠٠ ق.م تقريبًا دُمرت أَرِيحَا مرَّة ثانية، لكن أعيد احتلالها بشكْلٍ رَئِيسي بين سنة ١٤٠٠ ق.م تقريبًا ونهاية القرن الرابع عشر. وفِي هذه المِدِّينة الَّتِي تنتمي للعصر البرونزي المتأخر (وهي غير مذكورة فِي رسائل تل العمارنة)، وإذا لَمْ يكن بيمسن Bimson مُحقًا فِي اقتراحه القرن الخامس عشر كتاريخ لخروج بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ مِصْرَ، فإن التاريخ المحتمل بالأكثر (بين منتصف أوْ أَوَاخر القرن الثالث عشر) لا يُقدِّم أي دعم لدليل أثري عن تدمير أَرِيحَا الشهير عَلَى يد يَشُوع. وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن المستويات الأَعْلَى مِنْ ركامات المِدِّينة، والتي تم اكتشافها وتحليلها بشكْلٍ محدد بمعرفة K. M. Kenyon، عانت إِلَى درجة كبيرة مِنْ عوامل التعرية (مثلما عانت مدن العصر البرونزي الوسيط، والعصر البرونزي المبكر أَيْضًا)، ثم إن ندرة القطع الفنية الَّتِي تنتمي للقرن الثالث عشر (بعض الخزف، والمقابر الَّتِي أُعيد إستخدامها) لَمْ تشر إِلَى أنه كَانَت هناك مُدن غير مأهولة بالسُكَّانِ عَلَى أيام يَشُوع. والواقع أنه، بعد حوالي ١٢٠٠، يُوجد دليل عَلَى أن المِدِّينة كَانَت مهجورة لبضعة قرون، الأمر الَّذِي قَدْ يدعم القصة الكتابية بشأن دمار إِسْرَائِيل كامل بِقيادة يَشُوع (يش ٥: ١٣- ٦: ٢٧). أَمَّا سور المِدِّينة المهدم الَّذِي نسبه جارستانج Garstang إِلَى هذه الفترة فإنه فِي الواقع الدَّمار الَّذِي حدث فِي العصر البرونزي المبكر.

لَقَدْ بُذلت محاولة لإعادة العثور عَلَى المِدِّينة وَكَانَ ذلِكَ فِي القرن التاسع، تحديًا للعنة يَشُوع (يش ٦: ٢٦) وذلِك بمعرفة حيئيل مِنْ بَيْتَ إِيل، مع الموت المأساوي الَّذِي سبق التنبؤ به (١مل ١٦: ٣٤)، غير أن القرن السابع شهد إعادة إِسْكَّان عَلَى نطاق واسع (عَلَى أطراف) الموقع، الأمر الَّذِي استمر حَتَّى السَّبْي البَابِلِي، حين تم أسر صِدْقِيَّا عَلَى مقرَبَّة منها (٢مل ٢٥: ٥). وقبل هذا الاستيلاء وبعده، ليس هناك سوى إشارات عابرة إِلَى أَرِيحَا فِي ع. ق (قض ٣: ١٣؛ صم ١٠: ٥؛ وهي الآن مرسومة عَلَى لافتة pulr، فِي مِنْطَقَة أَرِيحَا بأكسفورد، ٢مل ٢: ٤- ٥، ١٨- ٢٢؛ نح ٣: ٢). وجاء فِي عَزْرَا ٢: ٣٤؛ نح ٧: ٣٦ أن ٣٤٥ رجلاً عادوا إِلَى هناك مِنْ بَابِل.

وأَرِيحَا فِي زمن الحشمونيين والهيرودسيين، كَانَت المكَانَ الَّذِي أغرق فِيه رَئِيس الْكَهَنَة الشاب المعروف أرسطوبولس الثالث (Josephus, *Ant* 15:3)، وشفاء يَسُوع لبرتيماوس، ودعوته لزكا (١٨: ٣٥- ١٩: ١٩)، وقصة السامري الصالح (لو ١٠: ٣٠- ٣٧). والواحة الَّتِي شهدت انتصار إِسْرَائِيل العسكري عَلَى أعدائها تشهد الآن انتصار الشفاء، والمغفرة، والعطف عَلَى المرضى، ومحارَبَّة التحيز والتعصب الأعمى. والمِدِّينة الَّتِي قاومت مجئ شَعْب الله عِنْدَ خروجهم مِنْ مِصْرَ (لو ١٩: ٢٨) تشهد الآن رحيلِ ابن الله، مِنْ أجل الخروج الَّذِي كَانَ عَلَى وشك أن تكميله فِي أُورُشَلِيم مِنْ أجل خلاص البشر أجمعين. (٩: ٣٠: ٣١). وتاريخ المِدِّينة شهد هزائم متكررة، ولا ريب أن مَا ساعد عَلَى ذلِكَ هُوَ مناخها الَّذِي يضعفها، وموقعها المكشوف المعرض للخطر. وعَلَى قَدْرِ علمنا، لَمْ يأت أحد مِنْ رجال إِسْرَائِيل العظماء أوْ نسائها مِنْ أَرِيحَا.

الببليوجرافيا

J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, JSOTSup 5, 1978; K. M. Kenyon, "Jericho," *EAEHL*, 1976, 2:550-75; idem, *Digging Up Jericho*, 1957; idem, *The Bible and Recent Archaeology* (revised ed. P. R. S. Moorey), 1987; idem, "Jericho," *AOTS*, 264-75; J. Mowry, "Settlements in the Jericho Valley During the Roman Period (63 B.C.-A.D. 134)," *BA* 15, 1952, 26-42; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1904, 266-68.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

676	אֶסְתֵּר

أَسْتِير: لاهوت

אֶסְתֵּר [*'estēr*]، #٦٧٦

الأحداث التي تضمِنُها سِفْر أَسْتِير وقعت فِي فَارِس (← فَارِس وإِسْرَائِيل) أثناء حكم رزكسيس الأَوَّل (٤٨٦ - ٤٦٥ ق. م) والمَعْرُوف فِي سِفْر أَسْتِير باسْمَ "أَحَشْوِيرُوشَ" (اليونانية القديمة تعرف (وعَن خطأ) أَحَشْوِيرُوشَ بأنه أرتزركسيس Artaxerxes). وطبقًا لما ذكره هيرودتس (*Histories*, Books 7-9) كان زركسيس حاكمًا طموحاً، قاسيًا متعصبًا، وكان يدير امبراطورية واسعة الأطراف، كما كان محاربًا لا يُشق له غبار (بالرغم مِنْ هزيمته عَلَى يد اليونان سنة ٤٧٩ ق. م) كما كان عاشقاً غيوراً.

والقصة فِي سِفْر أَسْتِير تتحدث عَن يَهُود لم يعودوا إِلَى موطنهم بعد السبي. وكثيرًا مَا كانت تاريخية السِفْر موضع شكّ (Paton, 64-77; Moore, xxxiv-xlvii)، ولكن هناك أيضًا مِنْ دافعوا عَنها بقوة أيضًا (Wright; Shea; Gordis, 382-88).

أ. البَنِية الأدبية

التاريخ الأدبي لقصة سِفْر أَسْتِير تاريخ مَعَقد (انظر Clines,

174-93 ,68-39 ,*Scroll*). ومَعَ ذلِكَ، فإن القصة البسيطة فِي النص الماسوري تعد قصة جيدة السرد. وهي تختص بأحوال اليَهُود فِي ظل الحكم الفَارسي وبصفة خاصة أنها تركزت حول مصير وأعمال اثنين مِنَ اليَهُود. وتبدأ القصة حيث نرى أَسْتِير، وهي فتاة يَهُودية جميلة، وصلت إِلَى وضع أصبحت فِيه مَلِكة، وكذلِكَ مُرْدَخَاي ابْنِ عمها، وكانَ بمثابة والدها بالتَبَنِي، وقد قام - مِنْ خلال أَسْتِير - بإخطار اَلْمَلِك عَن مؤامرة تستهدف حياته (ص. ١ - ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، دخل مُرْدَخَاي فِي مواجهة مَعَ هَامَان، وهو مِنْ كبار رجال الدولة، وانتقاماً مِنْه أمر هَامَان بالقضاء عَلَى جميع اليَهُود (ص. ٣). وحين ناشد مُرْدَخَاي أَسْتِير أن تتدخل لصالح اليَهُود، قامت بهذه المهمة بنجاح. وقد فُضحت مؤامرة هَامَان ضِدَّ اليَهُود، ومال اَلْمَلِك إِلَى جانب اليَهُود بسبب حبه لأستير، وتقديرًا مِنْه للدور الَّذِي قام به مُرْدَخَاي قبل ذلِكَ حين أنقذ حياته. وبعد ذلِكَ تم شنق هَامَان عَلَى نفس المشنقة التي كان قد أعدها هو نفسه لمردخاي (ص. ٤ - ٧). بل إن مُرْدَخَاي رُقِي بدوره وأخذ وظيفة هَامَان، وقد صدر مرسوم بإلغاء قرار هَامَان، ودافع اليَهُود بشكْلٍ جيد ضِدَّ مِنْ كانوا يهاجمونهم (ص. ٨ - ٩). وينتهي السِفْر بتعليمات خاصة بعيد "الفوريم" (←) والَّذِي يحيي ذكرى خلاصهم، فضلاً عَن شغل مُرْدَخَاي لأرفع مِنْصب فِي الدولة (ص. ٩ - ١٠).

مخطط بَنِية السِفْر

١. مقدمة: صعود نجم أَسْتِير (١: ١ - ٢: ٢٣).

٢. تهديد لليَهُود: صعود نجم هَامَان.

٣. التهديد ينقلب إِلَى عكسه: سقوط هَامَان (٦: ١ - ٩: ١٦).

٤. الاحتفال بالقرار العكسي: عيد الفوريم (٩: ١٧ - ٣٢).

٥. خاتمة: ارتفاع نجم مُرْدَخَاي (١٠: ١ - ٣).

قصة أَسْتِير بُنِيت أساسًا عَلَى العمل، وليس عَلَى تطور الشخصية، أو فكرة لاهوتية. وثمة ملمح رئيسي للقصة وهو السعي لقلب الأوضاع المَعَاكسة إِلَى نقيضها (-Berg, 103 13; Fox "بَنِية"). ومَعَ نهاية السِفْر، سادت البهجة والفرح عَلَى مُرْدَخَاي، أَسْتِير، واليَهُود، حيث رفعت مِنْزلتهم جميعًا وتخلصوا مِنْ أعدائهم مِنْ خلال تحول دراماتيكي للأحداث.

ب. موضوعات لاهوتية

لا يوجد "لاهوت" (دراسة عَن الله) بالمَعْنَى الدقيق فِي سِفْر أَسْتِير، بالنظر إِلَى أن الله لم يُذكر فِي هذا السِفْر. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، لا نجد أيَة إشارة إِلَى مؤسسات أو ممارسات دينية (باستثناء الصوم) الأمر الَّذِي يضاعف مِنْ صعوبة استنباط لاهوت مِنْ السِفْر.

وثمة موضوع هام يبرز مِنْ السِفْر، وهو طبيعة ومغزى عيد الفوريم ("القُرعة") (Berg, 31-57). والقُرعة نفسها لا تشكِّل عَنصرًا رئيسيًا مِنْ عَناصر السِفْر، ولكنها جزء مِنْ عكس الغرض إِلَى ضِدِّه (انظر ٣: ٧، ٩: ٢٦)، ويقدم أحد ملاحق السِفْر (٩: ٢٠ - ٣٢) تعليمات رسمته للاحتفال بهذا العيد (Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 603-5).

وثمة غرض هام آخر وهو اَلْمَلَكية (Berg, 59-72) فالقصة تبتدئ فِي إطار مَلَكِي، ثم إن أَسْتِير - بل وحتى مُرْدَخَاي (انظر ٦: ٧ - ١١، ٨: ٢ و١٥، ١٠: ١ - ٣) هم شخصيات مَلَكِية. والرسالة التي نلمسها هنا هي أنه بمقدور اليَهُود أن يزدهِروا حَتَّى فِي أَرْضٍ أجنَبِيّة، وتوحي بطريقة بارعة أن آمالهم مِنْ أَجْلِ مَلَكِيتهم لا يجب التخلي عَنها تمامًا (انظر عَلَى وجه الخصوص ١٠: ١ - ٣).

وعدم وجود أي إشارة مباشرة إِلَى الله فِي هذا السِفْر أمر حاسم مِنْ ناحية فهم رسالته أو غرضه الإجمالي. ومِنْ الجلي أن عدم ذكر الله فِي السِفْر كان عَن عمد، لأَنَّهُ كانت هناك مِنَاسبات عديدة تتيح للكاتب بسهولة أن يذكر تدخل الله، لكنه لم يفعل ذلِكَ (مثل المِنَاسبة التي أتاحها الصوم، ٤: ٣ و١٦)، وتأكد زوجة هَامَان وأصدقاؤه بأنه (هَامَان) ليس بوسعه الانتصار فِي مواجهته شخصًا يَهُوديًا (٦: ١٣)، أو كَلام مُرْدَخَاي مِنْ أن الخلاص إنما هو لليَهُود (٤: ١٣ - ١٤). وكان بوسع الكاتب أن يذكر الله بسهولة باعتبار أنه خلف كُل "المصادفات" العديدة التي وردت فِي السِفْر، مثل وجود فتاة يَهُودية فِي المكان المِنَاسب وفِي الوقت المِنَاسب لمساعدة شَعْبُها (٤: ١٤ب)، والأرق الَّذِي انتاب اَلْمَلِك فِي نفس الليلة السابقة لطلب أَسْتِير مَعُونته (٦: ١ - ٣)، أو وجود هَامَان فِي بلاط اَلْمَلِك، فِي الوقت الَّذِي أراد فِيه تكريم مُرْدَخَاي (٦: ٤ - ٦).

والقول بأن الكاتب تعمد عدم الإشارة إِلَى الله، ليس مَعْناه أن الكاتب لم يكن يؤمِنْ بالله، أو فِي سيطرته عَلَى شئون هذا العالم. والواقع أن رعاية الله لشَعْبه هي مِنْ بين الموضوعات الرئيسية للسِفْر. والسِفْر لم يُكتب مِنْ فراغ، فقد كُتِبَ مِنْ أَجْلِ وعَن شَعْب كان الله باستمرار وبفاعلية يتدخل مِنْ أَجْلِ صالحه عَلَى مر القرون.

مثلٍ؛ ماذا كان الهدف مِنْ صوم اليَهُود (٤: ٣ و١٦) مَا لم يكن التماس مِنْ الله كي يتدخل؟ وما الَّذِي عبرت عَنه زوجة هَامَان وأصدقاؤه (٦: ١٣) مَا لم يكن يدل عَلَى مَعَرفتهم بتاريخ ماضي إِسْرَائِيل، والانتصار الرئيسي لقضية اليَهُود، مِنْ خلال عون إلهِهم، وما الَّذِي كان يَعْنيه قول مُرْدَخَاي (٤: ١٣ - ١٤) مَا لم يكن يؤمِنْ بيقينية الخلاص لليَهُود، وهو خلاص يأتي أساسًا مِنْ الله، بغض النظر عَن مصدره المباشر؟ والإشارة إِلَى "مكان آخر" فِي ٤: ١٤ تشير إِلَى ويجعل آخر مِنْ البشر، وليست إشارة إِلَى الله (-Fox, "Structure," 298. n. 15; Gor dis, 360-61, n. 6]، ولكنها بالرغم مِنْ ذلِكَ تظهر اعتقاداً راسخًا فِي ترتيب الأحداث بحيث يؤدِّي ذلِكَ إِلَى صالح اليَهُود). ومِنْ المؤكد أن بوسع قراء السِفْر أن يلمسوا حضور الله وراء "الصدف" العديدة التي ذكرها السِفْر والتي جاءت فِي الوقت المِنَاسب. وهذا يعكس ترتيب الأحداث بمَعَرفة الله الَّذِي سبق أن فعل ذلِكَ مِنْ قبل مرارًا لا حصر لها. وحتى موضوع قلب الأوضاع التي أريد بها شر لليَهُود إِلَى مَا فِيه خير لهم يبين الإيمان بترتيب للأحداث فِي التاريخ، بالنظر إِلَى أنه، فِي سِفْر أَسْتِير - كان عكس الأوضاع يأتي دائمًا لصالح اليَهُود والواقع أن تركيبة السِفْر نفسه تبين هذا (Fox, "Structure").

وتأكيد أن موضوعًا رئيسيًا فِي السِفر يتناول عَناية الله بشَعْبه، مَعْناه أنك تقدم صورة جزئية فقط للفكر اللاهوتي للسِفر. فإن اختفاء الله يشكّل مكونًا رئيسيًا لبَقِيَّة الصورة. وهناك أسفار أخرى فِي أسفار ع. ق تذكر العَناية الإلهية، وعَلَى ذلِكَ فإن عدم الإشارة إِلَى الله بشكل متعمد لابد وأن يَكُونُ مكونًا لا يُمْكِنُ عزله عَن الفكر اللاهوتي لسِفر أَسْتِير.

وثمة استنتاج مِنْطقي لعدم وجود اسْمَ الله فِي هذا السِفر، وهو بيان أن عمل الإِنْسَان أمر له أهميته. فمرارًا وتكرارًا، كانت المبادرات التي تَتخذها أَسْتِير ومردخاي هي التي أحدثت فرقًا لصالح اليَهُود، ونَحْنُ لم نقرأ أنهما كانا لا يعملان شَيْئًا انتظاراً لمَعَجزات مِنْ الله، أو أن يعمل الله مَعَجزة دراماتيكية مِنْ نوع مَا. ثانيًا، بالرغم مِنْ التفسيرات الكثيرة المحتملة لعدم ذكر اسْمَ الله فِي سِفر أَسْتِير (انظر Fox, "Religion," 135-38)، علينا أن نعرف أن الكاتب تعمد الغموض فِيما يتعلق بحضور الله فِي الأحداث. وهو مِنْ ناحية، يؤكد أن الله مِنْخرط حقًا فِي أمور شَعْبُه، لكنه، مِنْ ناحية أخرى، يعترف بأن انخراط الله فِي الأحداث يَكُونُ إدراكاً صعبًا فِي بعض الأحيان. وفِيما أن الكاتب وقراءه يعرفون (منطقيًا) أن الله موجود دائمًا، إلا أن وجوده ليس دائمًا واضِحًا جدًا فِي اختبار الحَيَاة. وهكَذَا، فإن عَنصر عدم الحسم الذِي اتّبع بطريقة بارعة جدًا وحرص شديد يُعد جزءًا هامًا مِنْ رسالته. وعَنصر عدم الحسم فِي القصة يبعث لنا برسالة مفادها أنه ليس عَلَى اليَهُود أن يفقدوا إيمانهم إذا كانوا هم أيضًا غير متأكدين مِنْ مكان وجود الله فِي كارثة مَا (Fox, "Religion," 146). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن عدم الحسم هذا ليس عَلامَة عَلَى عدم الإيمان. "وإذا كان هناك مَا يجب إبعاده فهو "عدم الإيمان". وكاتب سِفر أَسْتِير يريدنا أن نتمسك بالثقة حَتَّى فِي حالة غياب اليقينية وعدم فهم التفاصيل... وعَندما نفحص نص سِفر أَسْتِير للبحث عَن دلالات عَلَى نشاط الله، فإننا بذلِكَ نعمل مَا أرادنا الكاتب أن نعمله" (Fox, "Religion," 146-47).

جـ. السياق الكتابي القانوني

لم يقتبس ع. ج إطلاقًا مِنْ سِفر أَسْتِير (أو فِي أي موضع آخر فِي ع. ق)، وهذا هو السِفر الوحيد مِنْ أسفار ع. ق الذِي لم نجده فِي لفائف قمران. ولقد أثارت هذه الحقائق قدرًا كبيرًا مِنْ الشك فِيما يتعلق بقانونيته (Moore, *Esther*, xxi-xxx; Beckwith, 288-97, 312-17, 322-23; Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 254-56) وقد أوحى بردود أفعال قوية، مِنْ الناحيتين الإيجابية والسلبية (Anderson; Moore, *Esther*, xxx-xxxi).

ويختلف موضع سِفر أَسْتِير فِي كثير مِنْ النصوص وقوائم الكتاب المُقَدَّس اختلافًا كبيرًا (Moore, xxx; Beckwith, 452-64). وهو يرد فِي مَعظم قوائم النسخة العبَرِّيَّة عَلَى أنه الأخير فِي اللفائف الخمس מְגִלּוֹת، والذِي أصبح يُقرأ مِنْ العبادة فِي الأعياد الكبيرة. وإذ يأتي بعد "المراثي" فإنه بذلِكَ يقدم لنا الرجاء بالنظر إِلَى أنه يؤكد الاحتفال وتحويل النوح إِلَى سرور، وهذا تناقض صارخ للوضع الكئيب الذِي وُصف فِي المراثي وهو يأتي قبل سِفر دَانيَال مباشرة، وهو سِفر آخر يتحدث عَن اليَهُود فِي أرْضٍ غريبة حيث يحققون النجاح.

وفِي النسخ اليونانية القديمة، يُدعم سِفر أَسْتِير بست إضافات كبرى، تضفي عليه نبرة دينية كان يفتقر إليها لولا هذه الإضافات. وكثيرًا مَا يُذكر الله، وقد ذكر بوضوح أنه مشترك فِي أحداث السِفر. ثم إن الصَلاة تشكّل مقوماً رئيسيًا لهذه الإضافات. ومِنْ بين الأعمال التثنوية القانونية نجد أن سِفر يَهُوديت هو الأكثر قرباً مِنْ سِفر أَسْتِير، حيث يروي قصة مقاومة يَهُودية لجيش وثني، غير أن ذلِكَ فِي إطار ديني أكثر وضوحًا.

البيبلوجرافيا

B. W. Anderson, "The Place of the Book of Esther in the Christian Bible," *JR* 30, 1950, 32-43; R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, 1985; S. B. Berg, *The Book of Esther*, SBLDS 44, 1979; D. J. A. Clines, *The Esther Scroll*, JSOTSup 30, 1984; idem, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCB, 1984; W. Dommershausen, *Die Estherrolle: Stil und Ziel einer alttestamentliche Schrift*, 1968; M. V. Fox, "The Structure of the Book of Esther," in *Isac Leo Seeligman Volume*, ed. A. Rofé and Y. Zakovitch, 3, 1983, 291-303; idem, "The Religion of the Book of Esther," *Judaism*, 39, 1990, 135-47; G. Gerleman, *Esther*, BKAT, 1973; R. Gordis, "Religion, Wisdom and History in the Book of Esther—A New Solution to an Old Crux," *JBL* 100, 1981, 359-88; E. L. Greenstein, "A Jewish Reading of Esther," in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. J. Neusner, B. A. Levine, and E. S. Frerichs, 1987, 225-43; F. B. Huey, Jr., "Esther," in *EBC*, 4:775-839; idem, "Irony as the Key to Understanding the Book of Esther," *Southwestern Journal of Theology*, 32, 1990, 36-39; J. A. Loader, "Esther as a Novel with Different Levels of Meaning," *ZAW*, 90, 1978, 417-21; C. H. Miller, "Esther's Levels of Meaning," *ZAW*, 92, 1980, 145-48; C. A. Moore, *Esther*, AB 7B, 1971: idem, ed., *Studies in the Book of Esther*, 1982; L. B. Paton, *The Book of Esther*, ICC, 1908; W. H. Shea, "Esther and History," *AUSS*, 14, 1976, 227-46; S. H. Talmon, "Wisdom in the Book of Esther," *VT* 13, 1963, 419-55; J. S. Wright, "The Historicity of the Book of Esther," in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne, 1970, 37-47.

ديفيد إم . هاوارد، الإبن. *David M. Howard, Jr.*

← أَسْتِير (تتمة سِفر أَسْتِير) مِنْ أسفار الأبُوكريفا

الأبدية ← #٦٤٠٩ (עוֹלָם [ʻôlām]، دوام، أمد، زمن طويل)

846 אַשְׁדּוֹד

أَشْدُود (אַשְׁדּוֹד [ʼašdôd]، #٨٤٦)

ع. ق أَشْدُودَ (اسْمَها الحديث أسدود، وفِي سِفر الأعمال ذُكر الاسْمَ أَشْدُودَ (أع ٨: ٤٠) وتقع فِي موقع متوسط عَلَى الحافة الغربية كسهل فلستيا الخصيب، عَلَى مسافة ٤كم فِي الداخل

وتفصلها كثبات رملية عَن البحر. وتضم الهضبة قلعة مساحتها حوالي ٢٠ أكرًا، ومَدِينَة عَلَى مستوى مِنْخفض لكنها أكثر كثيرًا فِي مساحتها. وثمة حلقة ربط تجارية وسياسية هامة ممثولة عَلَى مَا يُطلق عليه طريق ماريس وقد اكتسبت المَدِينَة دورها البارز قبل أن يستقر بها الفِلِسْطِينِيُّونَ (←) بمدة طويلة، وهذا مَا تؤيده الاكتشافات الناجمة عَن حفريات عصر البرونز.

١. المراجع الأدبية. توضح نصوص أوغاريت التي يرجع تاريخها إِلَى القرن الرابع عشر أن أَشْدُودَ كانت مركزًا كبيرًا لصناعة الثياب المصبوغة بالأرجوان، وأن بعض تجارها كانوا يتعاملون مَعَ أوغاريت وعاشوا فِيها (*NEAEHL*, 93). وطبقًا لما ذكره ع. ق كانت أَشْدُودَ مِنْ بين المُدُن الخمس التي كانت تنتمي لحكام فِلِسْطِين (يش ١٣: ٣). وذُكر هَيْكَل داجون الذِي فِي أَشْدُودَ فِي قصة تابوت العهد (١صم ٥: ٢ - ٣)، وذكرت أسوار المَدِينَة فِي التقرير الخاص بحكم عزيا (٢أخ ٢٦: ٦). ودمار أَشْدُودَ باعتبارها عدوة لِلرَّبّ وشَعْبه أشير إليه فِي الأَقْوَال النبوية (إر ٢٥: ٢٠، عا ١: ٨، صف ٢: ٤، زك ٩: ٦). ويشير مَا جاء فِي إش ٢٠: ١ إِلَى القائد الَّذِي أَرْسَلَه سرجون والذِي هاجم أَشْدُودَ واستولى عليها. وبعد العديد مِنَ الثورات خلال الفترة ٧١٣ - ٧٠٥ فقدت أَشْدُودَ استقلالها وأصبحت مقاطعة أَشُورِيَة (*ANET*, 288, 291, 294). وإذ كان حاكماها ميتنتي وأخيملكو يكنان الولاء لأسيادهما مِنَ الحكام الأشُورِيين المتعاقبين ومِنْهم سنحاريب وأسرحدون، فقد حققا درجة كبيرة مِنَ الازدهار لبعض العقود. وقبل أن يدمر البَابليون أَشْدُودَ تدميراً تامًا، كانت تحت حكم المِصْريين (Herodotus II, 157)، ومِنَ المرجح أنها خضعت لحكم يوآش مَلِك يَهُوذَا (Dothan, 94).

٢. الاكتشافات الأثرية. كان مِنْ نتيجة الحفريات الأثرية التي تمت تحت إشراف موشيه دوثان Moshe Dothan (1962-72) كشفت عَن مستويات ذات علاقة باحتلال عسكري مِنَ العصر البرونزي المتوسِّط خلال العصر البيزنطيّ. فقد بدأت الخرائب الفِلِسْطِينِية بالظهور فِي الطبقة XIIIA واستبدال البنايات والتحصينات المُهدّمة إِلَى جانب ظهور سلع مسينية Mycenean IIIC تشير وبشكل كافٍ إِلَى أن المستوطنين الفِلِسْطِينِيّين احتلوا أَشْدُودَ قبل الغزوة العظيمة التي شنتها "شعوب البحر" بقرن أو أكثر. وطبقًا لدوثان كانت المَدِينَة تتمتع بدرجة عالية مِنَ الازدهار أثناء العصر البرونزي المتأخر. والعدد مِنْ محارات المريق (مِنْ اللون الأحمر الضارب إِلَى الأرجواني) تشير إِلَى أهمية صناعة الأرجوان فِي أَشْدُودَ، وتمركزها فِي تل مور فِي الهضبة التي تقع شمالي لخيش (*ABD* 1:478). وتبين طبقة مِنَ الدمار سمكها متر، نهاية الهيمنة المِصْرية لأشدود بنهاية هذه الفترة. والطبقات التالية ١٣ - ١٦ strata XIII — VI تُمثّل الاحتلال الفِلِسْطِيني أثناء العصر الحديدي. ثم إن القلعة الفِلِسْطِينية التي يعود تاريخها إِلَى القرن الثاني عشر والسور المحيط بها (المِنْطقة أ Area A) والبيوت، والمِنْشآت الخاصة بالعبادة، والورش، والأواني المستوردة المزخرفة مِنْ نوعية المسيني Mycenean IIIC type (المِنْطقة ز Area G)، والتمثال الصغير لأَشْدُودَ *Ashdoda*، والخاتمان المِنْقوشان (المِنْطقة ح Area H)، وبوابة المَدِينَة بأبراجها القوية، وعِدّة أفران (منطقة إم Area M)، هذه كُلها تشير إِلَى أن أَشْدُودَ قد إزدهرت فِي العصر الحديدي الأَوَّل، الطبقات (-*NE*) strata XII and XI (*AEHL*, 96; cf. plate facing page 65). والعصر الحديدي الثاني (الطبقات strata X-VI)، يظل غير مكشف فِي المِنْطقة م Area M، ويبين أن أنشطة أَشْدُودَ الرئيسية كانت تتمركز فِي المَدِينَة المِنْخفضة. أَمَّا البوابة الكبيرة (٢٠,٥ × ١٨,٢٥م)، والتي تضم برجين وثلاث غرف لكُل مِنْهما، فهي تشابه تلك الموجودة فِي مَجِدُّو، جازر، وحَاصُور، يُمْكِنُ ربطهما بأنشطة البناء التي قام بها سُلَيْمَانَ، وذلِك طبقًا لما ذكره دوثان (-*NE*) (*AEHL*, 98, refuted by Ussishkin, 82). وآنية أَشْدُودَ الخزفية المُتميِّزة (آنية لامَعَة حمراء مزينة بحزام أسود)، وهيكل صغير فِي الطبقة الثامن stratum VIII ومَعَها كميات كبيرة مِنَ اللوازم الخاصة بالعبادة (تماثيل صغيرة لحيوانات أليفة *kernoi*، ذكر وأنثى [مِنْ نوعية عشتار التي تشبه دبوس الزينة]، وتماثيل صغيرة مِنْ بينها "جناح الموسيقيين"، الركن الخاص بالخزافين بمِنَازلهم وبيوتهم، وورشهم وأفرانهم، كُل هذا يعكس إزدهار أَشْدُودَ، والذِي انتهى فجأة نحو نهاية القرن الثامن كنتيجة للغزو الأَشُورِي، وهناك تذكار مُحزن لِذلِك يتُمثّل فِي أجزاء مِنْ عَمُود مِنَ البازلت يحمل نقشاً لسرجون الثاني. واكتشاف يعرض الكتابات العبْرِيَّة المِنقوشة (مَعْظمها يشير إِلَى معايير الموازين) توحي بأنه كان لها علاقات تجارية وثيقة مَعَ يَهُوذَا أثناء القرن السابع. أَمَّا بقايا الآثار الخاصة بالفترات اللاحقة فلم تكن لها أي تأثيرات أخرى عَلَى تاريخ الفِلِسْطِينِيّين وثقافتهم.

الفِلِسْطِينِيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד ['ašdôḏ] (أَشْدُودَ، #٨٤٦)؛ ← אַשְׁקְלוֹן ['ašqᵉlôn] (أَشْقَلُونَ، #٨٨٤)؛ ← גַּת [gatᵉ] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה ['azzâ] (غزة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן ['eqrôn] (عقرون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [pᵉlišti] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

M. Dothan, "Ashdod: A City of the Philistine Pentapolis," *Archaeological Discoveries in the Holy Land*, 1967, 129-37; idem, "Ashdod," *NEAEHL*, 1, 93-102; idem, "Ashdod," *ABD* 1:477-82; D. Ussishkin, "Notes on Megiddo, Gezer, Ashdod, and Tel Batash in the Tenth to Ninth Centuries B.C.," *BASOR*, 277/278, 1990, 71-91.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

884 אַשְׁקְלוֹן

أَشْقَلُونَ (אַשְׁקְלוֹן ['ašqᵉlôn]، #٨٨٤).

ع. ق تقع أَشْقَلُونَ (عسقلان الحديثة) عَلَى الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط وعَلَى بعد ١٦كم شمالي غزة. وكانت تعد مركزًا تجاريًا، بحريًا وبريًا هامًا بسبب موقعها الاستراتيجي عَلَى طريق ماريس. مكنت التربَّة الجيدة، والمياه الجوفية العذبة سكانها دائمًا مزاولة الزراعة وبستنة الري. وتل أَشْقَلُونَ كبير جدًا (١٥٠ هكتار) ويشكل أطوار نمو مهنية، تتراوح مَا بين العصر الكُلْداني حَتَّى عصر المماليك.

١. المراجع الأدبية. صُنفت أَشْقَلُونَ عَلَى أنها عدو وذلِكَ فِي نصوص اللّعَن المِصْرية (*ANET*, 329) الخاصة بفترة MB IIA، حين ظلت مركزًا كبيرًا للقوة والثروة إِلَى أن قام المِصْريون بتدميرها عقب طرد الهكسوس. وفِي العديد مِنْ رسائل تل العمارنة (EA No 320-326, 370; cf. 287). وقد وعد "يديا Yidya" حاكم أَشْقَلُونَ بتقديم المؤن التي تتضمِنْ الخمور، الزيت، الحبوب، الثيران، الغنم والماعز. وذلِكَ للقوات المِصْرية، بل وتعهد بإرسال "ثلاثين قطعة مِنْ الزجاج" للمَلِك (Moran, 352). وقد أطلق عليها "رمسيس الثاني" المَدِينَة البائسة (*ANET*, 256) وقد قام بغزوها أكثر مِنْ فِرْعَوْن مِنْ "المَمْلَكَة الجديدة". وهناك عَلَى جدران مَعْبد الكرنك ترى صورة بائعة لهجوم مرنبتاح عَلَى أَشْقَلُونَ (بالنسبة لعَمُود مرنبتاح، قا؛ Kaiser, 1:551). والسكان الَّذِين كانوا داخل المَدِينَة المسورة كانوا يلتمسون الرحمة (Keel & Küchler, 52).

وعَلَى أساس مَا ذكره الكتاب المُقَدَّس، كانت أَشْقَلُونَ إحدى المُدُن الخمس التي تخص الحكام الفِلِسْطِينِيِّين (←) (סֶרֶן قا؛ يش ١٣: ٣) وكانت قلعة فِلِسْطِينية كبيرة فِي عصر القضاة (قض ١٤: ١٩). وشوارع أَشْقَلُونَ (بالأحرى، سوقها) فِي مرثاة دَاوُدَ (٢صم ١: ٢٠) أشارت إِلَى دورها التجاري كميناء بحري (*NEAEHL*, 104). ودمار أَشْقَلُونَ باعتبارها عدوة لِلرَّبِّ وشَعْبه تم الإشارة إليه فِي العديد مِنْ الكتابات النبوية (إر ٢٥: ٢٠؛ عا ١: ٨؛ صف ٢: ٤؛ زك ٩: ٦).

وتتضمِنْ سجلات أَشُّورَ العديد مِنْ الإشارات إِلَى حكام أَشْقَلُونَ وبصفة خاصة، ميتنتي، روكيبتو، صِدْقِيَّا، شارولوداري، ميتنتي الثاني Mitinti II (*ANET*, 282-83, 287, 291,) 293-94). ومَلِكها صِدْقِيَّا رغم ثورة حَزَقِيَّا (قا؛ Mittmann, 96). وقد ظلت فِي القرن السابع مَدِينَة خاضعة لأَشُّورَ، لكن نَبُوخَذْنَاصَّر قام بتدميرها سنة ٦٠٤ ق. م (*ABD* 1:489). وفِي الحقبة الهلينية- الرومانية - البيزنطية استعادت المَدِينَة حكمها الذاتي ووضعها كمَدِينَة تجارية كبرى.

٢. الحفريات الأثرية. هناك دليل مقنع عَن دور أَشْقَلُونَ التجاري يرجع إِلَى فترة العصر EB، ولكن فِي العصر MB II أصبحت حقًا ميناءًا بحريًا يتسم بالثروة والقوة، إذا أخذنا فِي الاعتبار نظام التحصينات الهائل الَّذِي أحاطها (بارتفاع ١٥م، وبسمك ٣٠م عِنْدَ القاعدة). وما أطلق عليه مَعْبد العجل الفضي كان يضم آنية فخارية MB IIC وكذلِكَ تمثالاً صغيرًا (١٠,٥ × ١١سم) يمتاز بروعة صناعية، ويمثل عجلاً، مِنْ المرجح أنه كان يُستخدم كرمز للعبادة فِي توقير "بَعْل" إله الكَنْعَانيين. وقد وُجد فِي آنية عَلَى شكْل خلية النحل تُمثِّل مقدسًا (Stager, 1991a, 29). ثم إن اكتشاف خاتم ثمين مرصّع اسطواني الشكْل، يشير أيضًا إِلَى ازدهار أَشْقَلُونَ فِي عصر MB Age II الثاني. وباستثناء بعض المَعْلومات الجديدة عَن عادات دفن الموتى، فإن عصر البرونز المتأخر لم تغطه الحفريات الحديثة بشكْل جيد.

أثناء العصر الحديدي الأوّل حُكمت أَشْقَلُونَ مِنْقبل الفِلِسْطِينِيِّينَ. وتوسّعت وأصبحت ميناءً بحريًا كبيرًا محصنًا تمامًا. ويبدو أن إنتاج المِنْسوجات كان يشكْل صناعة كبرى عَلَى أساس وزن الأنوال العديدة التي اكتُشفت. تشبه فخاريات الزف bichrome الَّذِي ينتمي للجيلين الثاني والثالث للمستوطنين الفِلِسْطِينِيِّينَ مجموعة Mycenean IIIC تُمثّل خليطًا وأنماطًا إقليمية. ومما يجدر ذكره أيضًا استهلاكهم للحم الخنزير، وهذا مَا استُشف مِنْ التحليلات التي أُجريت عَلَى العظام (*NEAEHL*, 107). ودور أَشْقَلُونَ المستمر كمركز هام للتجارة فِي فترة العصر الحديدي الثاني، تم إثباته بوفرة الفخاريات الفِينيقية. ومِنْ المجموعة المزينة بعظام السمك، تم التعرف عَلَى اثنى عشر نوعًا مختلفًا مِنْ السمك الَّذِي يعيش فِي المياه العذبة والمالحة (*NEAE-HL*, 107). وأهمية أَشْقَلُونَ التجارية فِي الفترة الفَارسية تم تمثيلها عَلَى أفضل وجه بالبنايات التذكارية وبعض الأعمال اللطيفة، مثل تمثال لرجل يصلي (*NEAEHL*, 109). وعقب دمار هائل استعادت أَشْقَلُونَ وضعها كمركز للتجارة والتبادل الثقافي فِي الفترة الهلينية (Stager, 1991b, 36)، وكما تبين نتيجة الحفريات الخاصة عن مخازن كبيرة التي تحتوي عَلَى الأمفورة، واكتشاف العملات المَعْدنية العديدة. ومِنْ الاكتشافات الرائعة فِي هذه الفترة اكتشاف مقبرة الكِلاب، حيث كشفت الحفريات عَن دفن أكثر مِنْ ٨٠٠ كلْب. والكِلاب فِي الثقافة الفِينيقية السائدة كانت محترمة جدًا لربما كحيوانات مقدسة. بقايا الفترات اللاحقة ليس لها أي تأثير عَلَى تاريخ وثقافة الفِلِسْطِينِيِّينَ.

الفِلِسْطِينيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד [’ašdôd] (أَشْدُود، #٨٤٦)؛ גַּת [gat²] ← (أَشْقَلُونَ، #٨٨٤)؛ ← אַשְׁקְלוֹן [’ašqelôn] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [‘azzâ] (غزة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [‘eqrôn] (عقرون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [pelištî] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

D. L. Esse, "Ashkelon," *ABD* 1:487-90; O. Kaiser, (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, 1985, 1:544-52; O. Keel & M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, 2, 1982; S. Mittmann, "Hiskia und die Philister," *JNSL*, 16, 1990, 91-106; W. L. Moran, *The Amarna Letters,* 1992; L. E. Stager, *Ashkelon Discovered. From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems*, 1991; idem, "When Canaanites and Philistines Ruled Ashkelon," *BARev* 17/2, 1991a, 24-43; idem, "Eroticism & Infanticide at 'Ashkelon,'" BARev 17/4, 1991b, 35-53; idem, *NEAEHL* 1:103-12.

جْي. بي . جْي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

سُؤال ← #٨٦٢٦ (שְׁאֵלָה [še’iyyâ]، يَسْأَلُ، يَستفسرُ، يَطْلبُ)

جمعيةُ ← #٧٧٣٥ (קָהָל [qāhal]، يُجمِّع، يَستدعى)

855 אַשּׁוּר

أَشُّورَ (אַשּׁוּר [’aššûr]، #٨٥٥)

ع. ق ١. **موجز للتاريخ الأَشُّورَي**. أثناء الألفية الثانية قبل الميلاد نمت أَشُّورَ مَدِينَة رسمية تتمتع بَعَلاقات تجارية واسعة، ولاسيما مَعَ الأناضول (تركيا الآن). المستعمرات الكبدوكية مثل كولتيب - كانيش، لتصبح قوة كبرى تتعامل مَعَ مِصْر

ومَعَ الحيثيين مَعاملة الند للند وذلِكَ فِي القرن الرابع عشر ق.م، مستغلة ضعف مَمْلَكَةُ ميتاني فِي أَعَلَى بلاد مَا بين النَهْرين، وقد وسَّعت أَشُّورَ حكمها حَتَّى وصلت إِلَى نَهر الفرات حوالي ١٣٠٠ ق. م. وقام مَلِكها النشيط تكولن - نينورتا الأوَّل (حوالي ١٢٤٤ - ١٢٠٨ ق. م) بحملات ناحية الغرب والجنوب، وهزم بَابِل وحكمها لمدة سبع سنوات. والإجراءات العسكرية المتكررة، تمكن ملوك عَلَى التعاقب مِنَ الحفاظ عَلَى سيطرتهم عَلَى الكثير مِنْ هذه المِنْطقة، فِيما عدا بَابِل، لكنه كان عليها أن تواجه عدوًا جديدًا، يتُمثَّل فِي الآراميين. وكان لتهديدهم المتزايد أن حمل تَغْلَث فَلاَسِرَ الأوَّل (حوالي ١١١٥ - ١٠٧٧ ق. م) عَلَى الزحف غربًا بشكْل متكرر، حَتَّى وصل إِلَى بالميرا، لُبْنَان، وأرفاد Arvad وقد صُد الآراميون بشكْل مؤقت فحسب، ثم تقدم شرقاً فِي القرن الحادي عشر ق. م وتبع ذلِكَ "عصر مظلم" ابتداء مِنْ حوالي ١٠٥٠ ق. م. ثم انتهى بمِنْطقة أَشُّورَ - دان (حوالي ٩٣٤ - ٩١٢ ق. م)، والذِي تشير نقوشه الأثرية إِلَى هجمات عَلَى الآراميين الذِين كانوا يحتلون أراضي أَشُّورِيَة. وواصل اِثْنان مِنْ خلفائه إعادة سيطرة أَشُّورَ فِي الشمال والغرب بقيادة أَشُّورَ ناصربال الثاني (حوالي ٨٨٩ - ٨٥٨ ق. م) وبذلِكَ وصل إِلَى الفرات ثانية.

أمَّا الدول فِي أقصى الغرب فقد عزفت عَن الخضوع، الأمر الذِي حمل ذلِكَ المَلِك وابْنِهِ شلمِنْاصر الثالث (حوالي ٨٥٨ - ٨٢٤ ق. م) إِلَى القيام بحملة عسكرية إِلَى البحر الأبيض المتوسط ودِمَشْق. وفِي ذات الوقت، كان هؤلاء الملوك يوطدون حكم أَشُّورَ فِي الجبال الواقعة شرقًا. وبعد فترة مِنَ الهدوء، وصلت أَشُّورَ إِلَى الذروة عَلَى عهد تَغْلَث فَلاَسِرَ الثالث (حوالي ٧٤٥ - ٧٢٧ ق. م)، أمَّا سرجون الثاني، وخلفاؤه سنحاريب (←)، أسرحدون، وأَشُّورَ بانيبال، فقد امتد حكمهم ليشمل إيران، وتركيا، ومِصْر، كما ضموا الكثير مِنَ الممالك التي كانت مستقلة فِي السابق تحت مظلة مِنْظمة إقليمية. وتدفقت الثروات عَلَى أَشُّورَ مِنْ خلال فرض الجزية، والغنائم، والتجارة، الأمر الذِي أعطاها القدرة عَلَى تشييد القصور الشهيرة فِي نينوى، ونمرود، وكانت حجراتها مزينة ببلاط مِنْقوش ومزودة بزخارف مطعمة بالعَاج. وحاول أَشُّورَ بانيبال أن يجمَعَ فِي مكتبته نسخاً مِنْ جميع الكتابَات البَابِلية، واستعادة الكثير مِنْ مجموعته شكَّلت أساس المَعْرفة الحديثة المتعلقة بأَشُّورَ. أمَّا سنواته اللاحقة فلم تُسجل (٦٤٠ ق. م وما بعدها) ولكن الضعفات قد ظهرت، فمهدت الطريق أمام الماديين والبَابِليين مِنْ أن يضعوا نهاية لأَشُّورَ، وكان ذلِكَ سنة ٦١٢ ق. م.

٢. اتصالات أَشُّورَ بإسْرَائِيل ويَهُوذَا. فِي سنة ٨٥٣ ق. م حارب شلمِنْاصر الثالث القوات الشرقية فِي قرقر بسورية، وكان آخَابُ الإِسْرَائِيلي مِنْ بين خصومه. وبعد ذلِكَ بسنوات قليلة، ذكر شلمِنْاسر أنه تلقى جزية مِنْ "يَاهُو بْنِ عُمْرِي" (حوالي ٨٤١ ق. م) الأمر الذِي رسمه فنانوه عَلَى "المسلة السوداء" الشهيرة (*ANET*, 279-231; *ANEP*, 351-55). وتذكر النصوص الأَشُّورِيَة تواريخ دقيقة لكُل حدث، وقد شكَّل هذا مساهمة قيمة للترتيب الكتابي للأحداث. وقد دفع يوآش مَلِك إسْرَائِيل الجزية لـ هددنيراري الثالث Adadnirari III سنة ٧٩٦ ق. م تقريبًا. وظلت السجلات الأَشُّورِيَة صامتة بالنسبة لإسْرَائِيل إِلَى أن أصبح مَنَحِيمُ خاضعاً يدفع الجزية حوالي ٧٣٨ ق. م، حين كان تَغْلَث فَلاَسِرَ الثالث يشرع فِي ترسيخ سيطرته جنوبي سورية (قا؛ ٢مل ١٥: ١٩ - ٢٠؛ *ANET*, 283). أمَّا فَقْح، الذِي اغتال ابْنِ مَنَحِيمُ، فلم يكسب رضاء الأَشُّورِيين، وساند تَغْلَث فَلاَسِرَ هُوشَعُ، الذِي أزاحه (قا؛ ٢مل ١٥: ٢٩ - ٣٠؛ *ANET*, 283). وتمرد هُوشَعُ التقليدي - التحالف مَعَ مِصْر، التوقف عَن دفع الجزية - جعل شلمِنْاصر الخامس يزحف بالجيش الأَشُّورِي إِلَى السَّامِرة. وبعد استيلاء سرجون الثاني بشكْل نهائِي عَلَى السَّامِرة سنة ٧٢٠ ق. م، أصبحت المَدِينَة مركزًا إقليميًا أَشُّورِيًا، واختفت إسْرَائِيل كدولة قومية.

وفِي يَهُوذَا، ضحى آحَازُ بالاستقلال نظير تدخل أَشُّورَ إِلَى صفه ضِدَّ تهديدات السَّامِرة (فَقْح)، ودِمَشْق (حوالي ٧٣٢ ق. م؛ قا؛ ٢مل ١٦: ٥ - ٢٠؛ *ANET*, 282). وحاول ابْنِه حَزَقِيَّا التخلص مِنْ يد أَشُّورَ، وشجعه فِي ذلِكَ مردوخ بلادان الكَلْداني الجنسية فِي بَابِل، حيث تحالف مَعَ حكام محليين آخرين وكذلِكَ مَعَ مِصْر، وقد وُصفت حملة سنحاريب العتابية وصفاً جيداً وذلِكَ مِنْ وجهة نظر عبْرِيَّة، وكذلِكَ مِنْ وجهة النظر الأَشُّورِيَة. وقد تغلب عَلَى كُلِّ يَهُوذَا ماعدا أُورُشَلِيمَ. ولم ينقذ العاصمة سوى انسَحَاب الأَشُّورِيين عَلَى وجه السرعة فِي مواجهة كارثة (٢مل ١٨ - ١٩؛ *ANET*, 287-88). وقد خضع حَزَقِيَّا - وكان لايزال عَلَى عرشه - وجدد دفع الجِزية، وواصل ابْنِه مِنَسى ذلِك، طبقًا لما ذكره أسرحدون وأَشُّورَ بانيبال (*ANET*, 291, 294). وقد خُلدت ذكرى السيطرة الأَشُّورِيَة عَلَى السَّامِرة بنقش عَلَي عَمُود تذكاري أقامه سرجون فِي حضرة كبار المسئولين الأَشُّورِيين المقيمين هناك: وقد أثبتت الأدلة الأثرية عَلَى وجود أساليب أَشُّورِيَة لبناء القصور وكذلِكَ لأعمال الخزف الأَشُّورِيَة فِي إسْرَائِيل. أمَّا بالنسبة لأي مدى انتشر ذلِكَ النفوذ فهذا أمر غير مؤكد. والادعاءات الخاصة بالتوسع فِي فرض الديانة الأَشُّورِيَة عَلَى الدول الخاضعة لها تم رفضها الآن، ويبدو أنه لم يكن هناك سوى تدخل قليل فِي شئونهم المحلية. وحين كان الأَشُّورِيون يستقرون فِي مِنْطَقَة تم لهم الاستيلاء عليها، فمِنْ الجلي أنهم كانوا يأتون مَعَهم بمَعْتقداتهم وعاداتهم. وهذا مَا كان يحدث أيضًا حين كان آخرون يستقرون فِي دول تم الاستيلاء عليها (قا؛ ٢مل ١٧: ٢٤ - ٣٤). وثمة تمزق آخر كان يحدث أحيانًا عقب قَمْعَ الثورات. وعَند ذلِكَ كان يتم ترحيل السكان للقضاء عَلَى نزعة الوطنية، وكانت هذه سياسة عادية. وهكَذَا تم ترحيل الإِسْرَائِيليين إِلَى أَشُّورَ عقب سقوط السَّامِرة، وتظهر تماثيل سنحاريب بعض سكان يَهُوذَا، مِنْ لخيش، وهم يُبعدون أيضًا عَن بلدهم.

٣. الموقف الكتابي بالنسبة لأَشُّورَ. لم يشر كتبة الأسفار الكتابية أي اهتمام لعلاقات أَشُّورَ بإسْرَائِيل إِلَى أن أصبحت الدولتان فِي علاقات متشابكة دائمة وذلِكَ إثر خضوع مَنَحِيمُ لتَغْلَث فَلاَسِرَ الثالث - وكان آحَازُ مَلِكَ يَهُوذَا ينظر إِلَى أَشُّورَ باعتبارها قوة عظيمة بمقدورها أن تربحه، فِي حين أن إشَعْيَاءَ حذره بأنه بذلِكَ سيكون سببًا فِي مصير مشنوم لبلاده (أش ٧). وكان موقف آحَازُ موقفًا طبيعيًا، وهو يشابه بدرجة وثيقة موقف دولة سمعال شمالي سورية قبل ذلِكَ بقرن مِنَ الزمان، ولعل ذلِكَ حدث فِي كثير مِنَ الممالك الصغيرة الأخرى. ويصف إشَعْيَاءَ

بشكلٍ نابض بالحَيَاة كيف أن أَشُّورَ ستأتي حقًا، ليس لتخلص يَهُوذَا، بل لاحتلالها، باعتبارها مُوسى الله المستأجرة، وطوفانه (إش ٧: ١٧ - ٢٥؛ ٨: ٤ - ٨؛ قا؛ هو ١٠: ٦؛ ١١: ٥). وقد كرر الأنبِيَاء وصف أَشُّورَ مِنْ الناحية السياسية بأنها مثل لاجئ مزيف، سيتبين أن وعده الأساسي قد تحول إِلَى مرارة، مثلما سبق أن فعلته مِصْر (إر ٢: ١٨، ٣٦؛ مرا ٥: ٦؛ هو ٥: ١٣؛ ٧: ١١؛ ١٢: ١ [٢]؛ ١٤: ٣ [٤])، ومِنْ الناحية الأخلاقية كشريك نجس ومدنس (مز ١٦: ٢٨؛ ٢٣؛ هو ٨: ٩؛ ٩: ٣). ثم إن سيطرة الله عَلَى أَشُّورَ تم التأكيد عليها أيضًا وبشكلٍ متكرر. ويعلن المؤرخ بكلّ جلاء بأن غزو السَّامِرة كان عقابًا إلهيًا لارتداد إِسْرَائِيل (٢مل ١٧: ٧ - ٢٣).

وفِي حين أن إِسْرَائِيل قد طُمست تمامًا، إلا أن يَهُوذَا كان مصيرها أخف وطأة، وإن كانت عقوبتها صارمة، ولعله فيما كان سنحاريب يواصل زحفه، قال إِشَعْيَاءَ نبوته الشهيرة: "ويل لِأَشُّورَ قضيب غَضَبي" (إش ١٠: ٥ - ٣٤)، حيث ندد بأعمال أَشُّورَ باعتبارها مفرطة فِي طغيانها لأن أَشُّورَ "فِي قلبه أن يبيد ويقرض أمماً ليست بقليلة" (ع. ٧) - ومِنْ بينها بَابل (إش ٢٣: ١٣). ولغطرسته فِي تمجيد نفسه (سبق أن أدين آخرون لارتكابهم أعمالاً كهذه، قا؛ عا ١: ٦، ٩، ١١، ١٣). وبناء عَلَى ذلِك، بالبلّوطة الشامخة سوف تُقطع (إش ١٤: ٢٤ - ٢٧؛ ٣٠: ٢٧ - ٣٣؛ ٣١: ٨، ٩؛ صف ٢: ١٣؛ زك ١٠: ١١؛ نَاحُوم). أمَّا اليَهُود المسبيون فِي أَشُّورَ فإنهم سيعودون مِنْ الأماكن التي اضطهدوا فيها (إش ١١: ١١، ١٦؛ ٢٧: ١٣؛ هو ١١: ١١؛ زك ١٠: ١٠)، مثلما سبق أن هربوا مِنْ مِصْر (إش ٥٢: ٤). وقد نظر المؤرخون والأنبِيَاء إِلَى سقوط أَشُّورَ عَلَى أنه جاء تحقيقًا لكلمة الله، قصاصاً للمَعَاقَب (إر ٥٠: ١٨؛ حز ٣: ٢ - ١٧؛ ٣٢: ٢٢). ومَعَ ذلِك، ومِنْ زاوية أخرى، تنبأ الأنبِيَاء بمجئ مِصْر وأَشُّورَ مَعًا إِلَى جانب إِسْرَائِيل لتلقي بركة الله حيث إن الجميع يقترنون به (إش ١٩: ٢٣ - ٢٥؛ مي ٧: ١٢). وفِي الكثير مِنْ هذه النواحي، تظهر أَشُّورَ مثل بَابل (إر ٥٠: ١٧) أداة فِي يد الله، اعتقدت أنه بوسعها أن تسيطر. وعَلَى ذلِك، فإن الدولتين كُلتيهما كانتا تُمثّلان كُلّ القوى المَعَارضة لحكم الله (قا؛ إش ١٤: ١٢؛ لو ١٠: ١٨).

البيبلوجرافيا

M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, 1974; A. R. Millard, "Sennacherib's Attack on Hezekiah," *TynBul* 36, 1985, 61-77; idem, "Israelite and Aramean History in the Light of Inscriptions," *TynBul*, 41, 1990, 261-75 (Appendix 1 lists Assyrian inscriptions naming kings of Israel and Judah); B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, 1979; H. W. F. Saggs, *The Might That Was Assyria*, 1984.

أي. آر. ميلارد *A. R. Millard*

عشتاروث ← #٦٩٥٦ (עַשְׁתֹּרֶת [*'aštōret*]، عشتاروث)

713 אֶפְרַ֫יִם

أَفْرَايِم (אֶפְרַ֫יִם [*'eprayim*]، المِنْطَقة الخاصة بأَفْرَايِم #٧١٣).

ع. ق ١. الاسْمُ يَعْني إثمار، وهو مشتق مِنْ פָּרָה، أثمروا (← ٧٢٣٨)، مَعَ نهاية مكانية. والمِنْطَقة التي تصفها هي فِي واقع الأمر مِنْ أكثر المَناطق الخصبة المثمرة فِي فِلِسْطِين. والكَلمة تأتي فِي عبارة הַר אֶפְרַ֫יִם، جَبَل أَفْرَايِم (يش ٢٠: ٧) حيث يُقصد بها الجزء الجِبلي الأوسط الرئيسي مِنْ أَرْض إِسْرَائِيل، وذلِك بالتباين مَعَ الأَرْض العليا الواقعة شمالي الجليل أو جنوب يَهُوذَا. والواقع أن نَبِيَّيْن مِنْ أنبِيَاء القرن الثامن استخدموا كَلمة "أَفْرَايِم" كمرادف لمَمْلَكة إِسْرَائِيل الشمالية نفسها (قا، إش ٧: ٩ و١٧؛ هو ٥: ٣، وغير ذلِك كثير) والتي كانت ثروتها، وخصوبتها وإثمارها أدت بهم إِلَى الابتعاد عَن مَعَايير الرَّبّ المُقَدسة، وانغماسهم فِي الشهوات وعبادة الأوثان والسُكر (انظر إش ٢٨). وأعلى جبال هذه المِنْطَقة الرئيسية هما: عيبال، وجرزيم (←) عَلَى الجانب الآخر مِنْ شَكِيمَ (←)، ويبدو أن سِفر التَّثْنِيَة يرى أن إقامة العهد بين الله وإِسْرَائِيل تمت هناك، وذلِك فِي قلب أعلى نقطة فِي الأَرْض (تث ٢٧، حيث قد يَكُونُ "جَبَل عيبال" (ع. ٣٤) تغييرًا يَهُودِيًا ضِدَّ السامريين عَن الكَلمة الأصلية "جرزيم" والتي مازال يقرؤها السامريون، ومازالت موجودة فِي الترجمات اللاتينية القديمة، انظر أيضًا ع. ١٠).

ومَعَ ذلِك كثيرًا مَا تُستخدم كَلّمة "أَفْرَايِم" لتعني الأَرْض التي خُصصت لنَسْل أَفْرَايِم، وهو الابن الأصغر ليوسف ولو أنه المفضل لديه. وفِي هذا الاستعمال لا تشير الكَلمة سوى إِلَى الجزء الجنوبي مِنْ المِنْطَقة الجبلية، حيث أعطي الجزء الشمالي لسبط الابن الأكبر وهو مِنَسى.

والمِنْطَقة التي نَحْن بصددها تم وصفها فِي يش ١٦: ٥ - ١٠؛ ١٧: ٧ - ١٢، فالحد الجنوبي هو بَنِيامين (ومَعْنَاه مِنْ الجنوب). وهي هضبة جبلية ترتفع عَن سطح البحر بأكثر مِنْ ثلاثة آلاف قدم، حيث بها مجاري أنهار عميقة تقسمها مِنْ الجانبَيْن الشرقي والغربي، تجعل مِنْ الصعوبة الاقتراب منها لنوايا عدوانية مِنْ أي جانب. ويمر الطريق الرئيسي مِنْ الشمال إِلَى الجنوب، وهو أقرب إِلَى الطرف الشرقي لمستجمَعَ الأمطار الذي يمد النَهْر بالماء. وهناك اختلافات فِي قصص الأَرْض التي تشملها، مثلما حدث مَعَ شَكِيمَ، التي ذُكر أنها تخص مِنَسى (يش ١٧)، وتخص أَفْرَايِم (١أخ ٧: ٢٨ - ٢٩) وهذا تطور مَلَكي؟. أمَّا جازر (يش ٣ و١٠) فكانت تحت السيطرة تمامًا بعد القرن العاشر (١مل ٩: ١٦ - ١٧)، ٢صم ١٨: ٦ يبدو أنها تقصد أراضي ذُكر مرة أنها تقع شرقي نَهْر الأرْدُنّ (قا؛ ع. ٢٣؛ قض ١٢: ٤).

٢. وترجع أهمية أَفْرَايِم مِنْ بين أمور أخرى - إِلَى عدد كُلّ مِنْ المُدُن البارزة الموجودة هناك، وقادة إِسْرَائِيل الذين نشأوا ضمن حدودها. والمدن الهامة مثل أَرِيحَا، وشِيلُوة، والجِلْجَال وبَيْتَ إيل (والتي حُسبت ضمن نصيب بَنِيامين فِي يش ١٨: ٢٢) تقع كُلها فِي أراضي أَفْرَايِم، ووسط شَعْب بارز فِي المنطقة

العشائرية. وقد دُفن يَشُوعُ فِي "تمنة سارح" (يش ٢٤: ٣٠)، أمَّا صَمُوئِيل فكان مِنَ الرامة (١صم ١٩ - ٢٠)، وكان يَرُبْعَامُ الأوَّل مِنْ صردة (١مل ١١: ٢٦). وإنه لمِنَ المثير أن نعرف أن الأضرحة، والأشخاص البارزين ممنْ ينتمون إلَى هذه المِنْطقة الغنية، عادة مَا يندد بهم كتبة الأسفار المُقدسة بأنهم تسببوا فِي عدم رضاء الله عَن إسْرَائِيل، وبذلِك كان يغدق عَلَى مَدِينَة دَاوُد وأسرته المالكة الواقعة فِي أراضي جبلية أقل خصوبة فِي الجنوب. ومَعَ ذلِك، تتصدر أفْرَايِم قائمة مناطق سُلَيْمَانَ الإدارية (١مل ٤: ٨ - ١٩)، وفِي العبارة كثيرة الاستعمال "أفْرَايِم ومنسى" يسبق أفْرَايِم اسْمَ أخيه الأكبر سنًا. والكنفدرالية التي كانت تضم سوريا - أفْرَايِم، والتي شُكِّلت ضِدَّ يَهُوذَا سنة ٧٣٥ - ٧٣٢ ق. م (انظر إش ٧: ١ - ٨: ١٥) كانت تضم مِنَسي (إش ٩: ٢١)، ولكن الخلافات الداخلية أضعفتها، ولم تكن تشكل قوة لها أهمية (← تحالف سوري - أفْرَايِمي: لاهوت).

٣. وعَلَى الرغم مِنْ أن أرْض أفْرَايِم كانت مثمرة ولا يُمْكِن مهاجمتها بسهولة سواء مِنْ جِهَة الشَرق أو مِنْ جهة الغرب (المِنْحدرات الغربية كانت تقدم بعض التغطية للغزاة ولم تكن هناك مواقع حصينة)، إلا أنه كان مِنَ السهل مهاجمتها مِنَ الشمال (سهل إسدرالون Esdraelon)، وما أن يتم غزوها إلا وتقدم أرْضًا سهلة للمَرْكَبَات الحربية، وذلِك عَلَى العكس مِنَ التلال المِنْحدرة وشعاب يَهُوذَا الضيقة. وما جاء فِي زك ٩: ١٠ يعكس هذا الفرق، وكثيرًا مَا أثبتت مَمْلَكَة إسْرَائِيل الشمالية أنها أكثر ضعفاً مِنْ يَهُوذَا مِنْ ناحية مواجهة غزاة مجهزين جيداً بالعتاد. ويعبر مَا جاء فِي هو ٥: ٣ - ١٤ عَنْ عدم جدوى البحث عَن حماية حَتَّى ولو مِنْ أشُورَ، لأن هذه الأرْض كانت منْفتحة بالأكثر لتأثيرات حركات محاولة التوفيق بين الأديان (البغاء، هو ٦: ١٠) لأن هذا كان موضع اهتمام الجيوش الأجنَبِيّة الغازية.

٤. مَدِينَة أفْرَايِم (يو ١١: ٥٤) مِنَ المحتمل أن تكون قد ذُكرت لأول مرة فِي ٢صم ١٣: ٢٣، وربما هي مَدِينَة "أفيرمة" (١مك ١١: ٣٤) وهي مِنْ أرْض السَّامِرة التِي أعطاها ديمتريوس الثاني مَلِك سوريا إلَى رئيس الكَهَنَة يُونَاثَان سنة ١٤٥ ق. م. وهي متاخمة لبَيْتَ إيل، وعَلَى مقرَبَّة مِنَ الطريق الشرقي - الغربي المسمى "طَرِيق البَرِّيَّة" (يش ٨: ١٥) أو تجاه "طريق التخم" (١صم ١٣: ١٨)، والذِي يمر مِنْ حول أفيق، عَن طريق بَيْتَ إيْل وينزل إلَى وَادِيَ الأرْدُنّ، عَلَى طول الطرف الجنوبي مِنْ أرْض أفْرَايِمَ الجبلية. وأكبر طريق مستعرض فِي المنْطقة هو الطرِيق الذِي يوصل مِنْ سوكوه إلَى السَّامِرة وشكيم حَتَّى ترصة، ثم ينزل إلَى الأرْدُنّ عَلَى مقرَبَّة مِنْ مَدِينَة آدَم.

البيبلوجرافيا

F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1933-38; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1966; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1904[11].

P. J. M. Southwell بي. جي . إم . ساوثويل

أسدراس (١ و٢) ← أبُوكريفا

نظير ← #٨٧٥٠ (שָׁוָה[1] [*šāwâ*[1]]، يمهد، يشبه، يَكُونُ/ يصبح مثل)

عدالة ← #٤٧٩٧ (מֵישָׁרִים [*mêšārîm*]، استقامة، مساواة، عدالة)

خطأ ← #٨٧٠٤ (שָׁגַג [*šāgag*]، يُخطئ عَن طريق السهو، يأثم)

هروب ← #٤٨٨٠ (מָלַט[1] [*mālaṭ*[1]]، يسلم، يهرب، يذْهَبَ للأمان)

أخروي ← #٣٤٤ (אַחֲרִית [*'aḥ*[e]*rît*]، حد أقصى، أبعد ما يكون، نهاية)

أسس ← #٣٩٢٢ (כּוּן[1] [*kûn*[1]]، يضل على الدوام، يستعد، يؤسس)

502 אֱלִיפַז

أَلِيفَازَ (אֱלִיפַז [ʾ*elîpaz*]، #٥٠٢).

ع. ق ليس ثمة فِي أن أَلِيفَازَ كان أكبر المَعَزين لأيُوب سنًا (أي ٢: ١١)، بالنظر إلَى أنه كان أوَّل المتكلمين. وقد أثبت أنه شاعر متمكن. وفِي كَلامه الأوَّل (ص. ٤ - ٥) يبدأ بلهجة تصالحية، حيث أعطى لأيُوب فائدة كونه شخصًا بارًا يتحمل الآلام مِنْ أجْل التأديب (٥: ١٧). ولكنه لا يذكر هذا المِوضوع إلا فِي هذه ع. فقط ثم يسقطه مِنْ حِسابه. وحين فشل أيُوب فِي الرد عَلَى هذا النهج اللبق، وافق أَلِيفَازَ أخيرًا فِي حديثين آخرين (ص. ١٥ و٢٢) عَلَى مَا قاله الآخرون مِنْ أن أيُوب يلقى مَا يستحقه: "أَلَيْسَ شَرُّكَ عَظِيمًا، وَآثَامُكَ لاَ نِهَايَةَ لَهَا؟" (٢٢: ٥).

بِلْدَد، أَلِيهُو، صُوفَر ← أيُوب: لاهوت

البيبلوجرافيا

J. C. L. Gibson, "Eliphaz the Temanite: The Portrait of a Hebrew Philosopher," *SJT* 28, 1975, 259-72; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1987; G. V. Smith, "Job iv 12-21: Is It Eliphaz's Vision?" *VT* 40, 1990, 453-63.

Elmer B. Smick ألمير بي . سميك

تحنيط ← #٢٨٤٦ (חָנַט[2] [*ḥānaṭ*[2]]، يُحنِّط، تَحْنيط)

تطريز ← #٨٣٨٧ (רָקַם [*rāqam*]، يُطرّز، يغزل).

مخيم ← #٤٧٢٢ (מַחֲנֶה [*maḥ*[a]*neh*]، معسكر، كخيم، حرب).

سياج ← #٢٩٥٨ (חָצֵר[1] [*ḥāṣēr*[1]]، سياج، محكمة، مستوطنة، قرية).

نهاية ← #٦٠٦٦ (סוֹף[1] [*sûp*[1]]، مُنتهى).

معاناة ← #٤١٩ (אֵיתָן[1] [*'êtān*[1]]، معاناة، دوام).

عدو ← #٣٦٦ (אָיַב [*'āyab*]، يُعَادِي).

متعة ← #٦٦٩٦ (עֹנֶג [*'ōneg*]، لذّة، استمتاع).

490 אֱלִיהוּ

أَلِيهُو (אֱלִיהוּ [*'elîhû*]، #٤٩٠).

ع. ق شخصية أَلِيهُو (أي ٣٢ - ٣٧)، بالرغم مِنْ أنه مضجر وممل مِنْ وجهة نظر حديثة، غير أنه يقدم تناولاً واضحًا لمشكلة مَعَاناة أيُّوب. وفكره اللاهوتي أكثر توازناً مِنْ فكر المشيرين الثَّلاثَةِ الآخرين، وهو يجب عَلَى كَلام أيُّوب الفعلي، وكثيرًا مَا كان يقتبسه. وهو عَلَى العكس مِنْ الآخرين، لم يهتم أيُّوب بأنه عاش فِي الشر، وعَلَى ذلِكَ فهو يُعاقب، وهذا هو السبب فِي أن الله لم يدن أَلِيهُو فِي النهاية، وعَلَى الرغم مِنْ أن أَلِيهُو يبدو وكأنه يتظاهر بالتقوى بالنسبة لإلهامه غير أن مستوى فهمه الروحي كان أعلَى مِنْ الآخرين. لكنه أخفق هو أيضًا فِي مَعْرفة مَا الَّذِي كان يحدث حقًا مِنْ وجهة النظر الإلهية عَلَى النحو الَّذِي عُرضت به فِي المقدمة - بأن أيُّوب كان يعاني كعبد مختار مِنْ أجْلِ أن يؤول ذلِكَ فِي النهاية إلَى مجد الله، ولكشف حقيقة الشيطان أنه المشتكي الكاذب، كما يتبين بالفعل مِنْ حقيقة أمره (← أيُّوب: لاهوت).

بِلْدَد ← أَلِيفَازَ ← صُوفَر

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, "The Role of Elihu in the Design of the Book of Job," *In the Shelter of Elyon: Essays on Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlstrm*, JSOTSup 31, eds., W. B. Barrick and J. S. Spencer, 1984; B. C. Curtis, "Why Were the Elihu Speeches Added to the Book of Job?" *Proceedings: Eastern Great Lakes & Midwest Biblical Societies* 8, 1988, 93-99; D. N. Freedman, "The Elihu Speeches in the Book of Job," *HTR* 61, 1968, 51-59; R. Gordis, "Elihu the Intruder," *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, 1963, 60-78; D. Wolfers, "Elihu: The Provenance and Content of His Speech," *JBQ* 16, 1987/88, 90-98.

Elmer B. Smick ألمير بي . سميك

الأَمْثَال: أقْوَال وموضوعات

سِفر الأَمْثَال: أَقْوَال وموضوعات

تُوصف أسفار أَمْثَال أيُّوب، والجامعة عادة عَلَى أنها كتابات الحكمة في ع. ق، وهي تشكّل معًا نوعية أدبية بارزة ومميزة داخل الكتاب الْمُقَدَّس. في إر ١٨: ١٨ (قا؛ حز ٧: ٢٦؛ مي ٣: ١١) وُضعت مشورة الحكيم إلى جَانِب "الناموس" (شَرِيعَة) الْكَاهِن، وكَلِمة النَّبِيّ، عَلَى أنها تشكّل مصادر السلطة الإلَهية والإرشاد بالنسبة لحياة المجتمع. ومِن الأمر الَّذِي له دلالته هُوَ أن هذا التقسيم الثلاثي ينعكس عَلَى التقسيم القانوني للكتاب الْمُقَدَّس العبري إلى الناموس، والأَنْبِيَاء، والكتابات- وهذه الأخيرة تتضمن كتابات الحكمة.

١. اعتُبر سِفر أَمْثَال بوجه عام كأقدم مستودع وممثل للحكمة الإِسْرَائِيلية. والموضوع الخاص بالوضع الأصلى للمادة الَّتِي يتضمنها أثار بعض الجدل. حيث أن به نقاط اتصال كثيرة مِنْ حيث الشكل والمضمون مع كتابات الحكمة المِصْرية، ولا سيما مع تعاليم أمينيموبى، والَّذِي ربما تمَّ تكييف فصوله الثلاثين لإنتاج "الأَقْوَال الثلاثين" الموجودة في أسفار أَمْثَال (٢٢: ١٧- ٢٤: ٢٢). وتعليم الحِكمة المِصْرى كَانَ يركز عَلَى البلاط الْمَلِكى وقد وُضع لتدريب أمَرَاء البلاط وموظفى الدولة. وعَلَى ذلِك قيل إن الحكمة الإِسْرَائِيلية نشأت بين الكتبة الْمَلِكيين في البلاط الإِسْرَائِيلى اعتمادًا عَلَى التعليم المِصْرى، وعَلَى ذلِك فهو يعكس أخلاقيات "الطبقة العليا". وجادل آخرون بالقول إن الحكمة لها جذور قومية إِسْرَائِيلية متأصلة في العشائر الإِسْرَائِيلية الأُولَى. وعَلَى الرغم مِنْ أن السِفر يُظهر بوضوح علاقاته بالبلاط الْمَلِكى (قا؛ ١: ١، ٢٥: ١) ويتضمن أقْوَالاً تتعامل مع الْمَلِك وموظفيه، إلاّ أن غالبيته تهتم بالمجتمع ككل. وعَلَى ذلِك، يبدو مِنْ المرجح أن الحكمة ازدهرت في أوضاع متنوعة، ولها عدد مِنْ النصراء المختلفين، مثل؛: الأب، الشيخ، الكاتب الْمَلِكى، والمشير في عهد الْمَلِكية، والكاتب العلمانى، في فترة مَا بعد السبى (سي ٥١: ٢٣ و٢٦ و٢٨، قا؛ جا ١٢: ٩). أمَّا وأن أكثر مِنْ جهة مِنْ أصحاب النفوذ الَّذِين تم ذكرهم قد اشتركوا فِي إنتاج سِفر أَمْثَال، فهذا أمر يساعد عَلَى تفسير ثراء المادة الَّتِي يحتويها وتنوعها، والوجوه الكثيرة للحكمة الَّتِي يغرسها في أذهاننا.

٢. يتكوِن السفر مِنْ عدة مجموعات مِنْ الأَقْوَال (١: ١- ٩: ١٣ ["أَمْثَال سُلَيْمَانَ"]؛ ١٠: ١- ٢٢: ١٦ [أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ]؛ ٢٢: ١٧- ٢٤: ٢٢ ["كَلاَمَ الْحُكَمَاءِ"]؛ ٢٤: ٢٣- ٢٤ ["وَهذِهِ أَيْضًا مِنْ أَقْوَالِ الْحُكَمَاءِ"]، ٢٥: ١- ٢٩: ٢٧ ["هذِهِ أَيْضًا أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ الَّتِي نَقَلَهَا رِجَالُ حَزَقِيَّا مَلِكِ يَهُوذَا]، ٣٠: ١- ٣٣ ["كَلاَمُ أَجُورَ ابْنِ مُتَّقِيَةِ مَسَّا"]، ٣١: ١- ٩ ["كَلاَمُ لَمُوئِيلَ مَلِكِ مَسَّا"]، ٣١: ١٠- ٣١ [امْرَأَة فاضلة]. وقد جُمعت هذه المجموعات في أوقات مختلفة قبل أن تظهر معًا السِفر الحالى. وربما لَمْ يكن السِفر قد أكمل حَتَّى فترة مَا بعد السبى. ونسبة الجزء الأكبر منه إلى سُلَيْمَان تعكس تبنى الْمَلِك للحكمة في البلاط الْمَلِكى ودوره كرجل حكيم. يمثل نُموذجًا يُحتذى به (امل ٣: ٩ و١٦- ٢٨؛ ٤: ٢٩- ٣٤ [٥: ٩- ١٤]).

والسِفر يمثل برنامجًا تعليميًا قُصد به وبصفة خاصة تعليم الشباب ("البسطاء، أي غير المتعلمين) كيف يعيشون بحكمة (قا؛ ١: ٢- ٦). والسِفر يحتوى عَلَى مواد مِنْ ثلاث نوعيات (١) تعليم يقوم فيه الأب (المعلم) بتوجيه ابْنُهُ (تلميذ) (الأصحاحات ١- ٩؛ ٢٢: ١٧- ٢٤: ٢٢؛ ٣١: ١- ٩). (٢) أقْوَال عَلَى لسان حكمة متجسدة (١: ٢٠- ٣٣؛ ٨: ١- ٣٦، قا؛ ٩: ١- ٦)، (٣) أَقْوَال مأثورة موجزة (بشكْلّ رَئِيسى ص. ١٠: ١- ٢٢: ١٦؛ ٢٤: ٢٣- ٣٠: ٣٣).

٣. أَقْوَال مأثورة تغطى مجموعة متنوعة مِنْ الموضوعات. والكثير منها يتعلق بشخصيات مِنْ نوعيات متباينة، وأفراد تنتمى إلى أوضاع مِنْ نوعيات مختلفة مِنْ الحكمة.

(أ) أنماط مِنْ الشخصيات. **(i)** أُولى اهتمامًا خاصًا للفرق بين الأَحْمَق والحكيم. وهنا تبرز شخصيتان رَئِيسيتان متباينتان.

أوَّلاً، في حين أن الأحْمَق لا يرغب في تعلم الحكمة سواء عن طريق التعليم (١٧: ١٦) أوْ الانتهاء (١٧: ١٠)، أوْ المشورة (١٢: ١٥)، أوْ اختباره الشخصى (٢٦: ١١)، أمَّا الفطن فيعقد عزمه بكُل حسم عَلَى أن يتعلم ليكون حكيمًا (١٧: ٢٤، ١٥: ٢٤) ويرحب بالنصيحة (١٢: ١٥) بل وحَتَّى بالتوبيخ (٩: ٨، ١٧: ١٠). ثانيًا، في حين أن الْجَاهِل يفتقر إلى ضبط النفس، إلاَّ أن الحكيم يكبح جماح نفسه مِنْ كُلّ مَا يفعل: "الْحَكِيمُ يَخَافُ وَيَبْتَعِدُ عَنِ الشَّرِّ، وَالْجَاهِلُ يَتَصَلَّفُ وَيَثِقُ" (١٤: ١٦، قا؛ ١٠: ٢٣؛ ١٢: ١٦؛ ٢٩: ١١). وفي أفضل الأحوال يتكَلَّم الْجَاهِل كثيرًا جدًّا (١٣: ٣؛ ١٨: ٧) دون تفكير أوْ إصغاء (١٨: ٣)، غير أن كَلامه دائمًا يتسم بالحقد (١٠: ١٨؛ ١٨: ٦؛ ٢٠: ١٩) كما أنه هدّام (١٢: ١٨؛ ١٨: ٢١). والإنْسَان الحكيم يعرف متى يسكت ومتى يتكَلّم (١٠: ١٤؛ ١٧: ٢٧)، وهو يستفيد مِنْ قوة التناغم والشفاء للكلام (١٢: ١٨؛ ١٥: ٤ و٢٣؛ ١٦: ٢٣- ٢٤).

(ii) الْجَاهِل (#٧٣٤٣ פֶּתִי) هُوَ الشاب الَّذِي تعوزه خبرة الحياة ومعرفة العالم (١: ٤). فهو يفتقر إلى الفطنة والبصيرة النيّرة (٢٢: ٣) والسذاجة (١٤: ١٥)، وهو فريسة للحماقة (١٤: ١٨، قا؛ ص. ٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، في حين أن الْجَاهِل ناضج وعنيد في حماقته، إلاَّ أن حماقة الجهلاء مردها افتقارهم إلى التعليم، وعَلَى ذلِكَ، فإن مهمة الحكيم هي أن يعلم الْجَاهِل قبل أن تتمكن منه الحماقة (قا؛ ١: ٤).

(iii) وهناك نوعيات أخرى تتوسع في الحديث عن نوعيات الحماقة، مثل؛ المتكبر بالتباين مع المتواضع (١١: ٢؛ ١٦: ١٨؛ ٣٠: ١٣)، وهو في كُل غطرسته وغروره يُسمى "المستهزئ" (١٤: ٦؛ ١٥: ١٢؛ ٢١: ٢٤؛ ← לֵץ [#٤٣٧٠]، الْكَسْلان بالتناقض مع المجتهد (١٣: ٤؛ ٢١: ٢٥؛ ٢٤: ٣٠- ٣٤؛ ٢٦: ١٣- ١٦، قا؛ أيضًا ٦: ٦- ١١)، البخيل بالتناقض مع الكريم (١١: ٢٤- ٢٥؛ ٢٣: ٦- ٨)، والسكير (٢٠: ١؛ ٢٣: ١٩- ٢١ و٢٩- ٣٥). والمتملق (٢٦: ٢٣؛ ٢٩: ٥)، النمام، الَّذِي يشوّه سمعة الآخرين (١٦: ٢٨؛ ١٨: ٨؛ ٢٠: ١٩؛ ٢٦: ٢٠). وبالنسبة للصديق والشرير انظر القسم رقم ٤.

(ب) أوضاع الحكمة. **(i)** البيت. تُقدم المشورة للوالدين عن كيفية تربية أطفالهم (٢٢: ٦؛ ٢٣: ١٣- ١٤؛ ٢٩: ١٧)، بينما نُصح الأطفال ليكرموا ويطيعوا والديهم (١٣: ١؛ ١٩: ٢٦؛ ٣٠: ١٧)، وقد ذُكرت بعض التعليقات الَّتِي تعبر عن الاشمئزاز مِنْ الزوجات اللواتى ينكدن دائما عَلَى أزواجهن (٢١: ٩ و١٩؛ ٢٧: ١٥- ١٦).

(ii) المجتمع. الأقْوَال الموجهة بشكُل مباشر للمجتمع ككُلّ، تتناول موضوعات مختلفة، وعلاقات شخصية، مثل؛ الصداقات وحسن الجوار (١٨: ٢٤؛ ٢٥: ١٧؛ ٢٦: ١٨- ١٩؛ ٢٧: ١٠ و١٤)، ومعاملة الأعداء (٢٠: ٢٢؛ ٢٥: ٢١- ٢٢)، والرذائل المتمثلة في البغضة والخصومات (١٠: ١٢؛ ١٥: ١٧؛ ١٧: ١٤؛ ٢٦: ١٧)، والرحمة بالمساكين (١٤: ٢١ و٣١؛ ١٩: ١٧)، والحصول عَلَى الثروة (١٠: ٢؛ ١٣: ١١؛ ٢٠: ١٧) وقيمتها النسبية (١١: ٢٨؛ ١٥: ١٦؛ ٢٢: ١). ويبدو أن هناك اهتمامين رَئِيسيين عَلَى الأقل تقوم عليهما هذه الأقْوَال، وهذا يبين الدافع التعليمي لمشورتهم. الأوَّل هُوَ تجنب كُلّ مَا مِنْ شأنه أن يزعزع مِنْ تناغم (שָׁלוֹם، سلام حياة المجتمع وخيره. والبراعة في إثارة الخصومات سمة ترابط مَا بين معظم أنماط الشخصية (مثل؛ ١٥: ١٨؛ ١٨: ٦؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٦: ٢٠؛ ٢٩: ٨). والأمر الثاني هُوَ قيمة السمعة الحسنة (قا؛ ٢٢: ١ "اَلصِّيتُ أَفْضَلُ مِنَ الْغِنَى الْعَظِيمِ، وَالنِّعْمَةُ الصَّالِحَةُ أَفْضَلُ مِنَ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ"). واكتساب النعمة والكَرَامَة، أي استحسان المجتمع واحترامه (قا؛ أيُّوب ٢٩)، يصبح بناء عَلَى ذلِكَ، مبدأ إرشاديا هامًا وهدفاً للسلوك في المجتمع (١١: ٢٧؛ ٢١: ٢١).

(iii) باب المدِّينة. يعلق عدد مِنْ الأقْوَال عَلَى الأنشطة الَّتِي تقع عِنْدَ باب المدِّينة، وأبرزها أولئك الَّذِين يقيمون العدالة فهم مهتمون بالدرجة الأوَّلى بفساد العدل نتيجة الشهادات الكاذبة (١٢: ١٧، ١٤: ٢٥، ٢٥: ١٨)، أوْ تحيز بعض القضاة وبصفة خاصة نتيجة الرشوة (١٧: ١٥ و٢٣؛ ١٨: ٥). وثمة عدد قليل مِنْ الأقْوَال تتناول الممارسات التجارية في السوق (١١: ٢٦؛ ١٦: ١١؛ ٢٠: ١٠ و١٤)، وبحماقة ضمان الديون (١١: ١٥؛ ١٧: ١٨، قا؛ ٦: ١- ٥).

(iv) البلاط الْمَلكي. تركزت الأقْوَال عَلَى تعامل رجال البلاط الْمَلكي مع الْمَلِك أوْ ولى عَهْدَهُ وكذلِكَ مع مبعوثيه والسمة الأساسية للمَلِك الحكيم هي أن يحسن تفهمه وفطنته وأمانته في إقامة العدالة (١٦: ١٠؛ ٢٠: ٨ و٢٦، قا؛ امل ٣: ١٦- ٢٨) وبصفة خاصة تبينه لقضايا المساكين والمقهورين (أم ٢٩: ١٤؛ قا؛ ٣١: ١- ٩). أمَّا رجال الْمَلِك فقد قُدمت لهم المشورة عن الكيفية الَّتِي يتعاملون بها مع الْمَلِك حَتَّى ينالوا رضاه، وعَلَى سبيل المثال حُذروا مِنْ إثارة غضب الْمَلِك (١٤: ٣٥؛ ٢٠: ٢)، وكذلِكَ عرفوا مزايا الكَلام اللبق (٢٢: ١١؛ ٢٥: ١٥) وعن كيفية التصرف في حضور الْمَلِك (٢٥: ٦- ٧، قا؛ ٢٣: ١- ٣).

٤. تشغل ص. ١- ٩ مكَانًا خاصًا في بَنِية السِفْر الأدبية. فهي تكون مقدمة موسعة للمجموعات الَّتِي في ص. ١- ٣١، وقد طورت فيها عَلَى نَحْوَ تام السمة الأخلاقية واللاهوتية للحكمة. وثمة موضوعات وأحاديث قليلة شكُلت غالبية هذا الجزء مِنْ السِفْر.

(أ) الخوف (#٣٧٠٧ יָרֵא) مِنْ الرَّبّ. هذا الموضوع له دور تعليمي في سِفْر أمْثَال. فقد ذُكر في ١: ٧؛ ٩: ١٠ إن مَخَافَةُ الرَّبِّ رَأْسُ الْمَعْرِفَةِ، أي أنها بداية أوْ المبدأ الأساسى للمعرفة، وبهذا تقدم لنا الإطار اللاهوتى ص. ١- ٩، بل وللسِفْر ككُلّ (انظر أيُّوب ٢٨: ٢٨؛ جا ١٢: ١٣). وهي تُعد، ليس أساس الحكمة فقط بل الغاية والهدف مِنْ السعي لاكتساب الحكمة. ولكي تجد الحكمة، عليك أن تعرف مَخَافَةَ الرَّبِّ (أم ٢: ٥). ومَخَافَةُ الرَّبّ تتطلب الثقة فيه وليس اتّكال المرء عَلَى حكمته الشخصية (٣: ٥- ٨)، ومَخَافَةُ الرَّبِّ تؤدى إلى الابتعاد عن الشر (٣: ٧؛ ٨: ١٣)، الأمر الَّذِي ينجم عَنْهُ حياة مديدة آمنة سعيدة (قا؛ ١٠: ٢٧؛ ١٤: ٢٦- ٢٧؛ ١٦: ٢٠؛ ١٩: ٢٣؛ ٢٩: ٢٥).

(ب) الرجال الأشرار والنساء الخليعات. أُولى اهتمام خاص في التعليمات بأعمال الأشرار (١: ٨- ١٩؛ ٢: ١٠- ١٩)، والنساء الخليعات (ص. ٥ و٧). ونصيحة "الأب" هي الابتعاد عنهم (١: ١٥؛ ٥: ٨). والحكمة مطلوبة لحماية الإنْسَان مِنْ

الانقياد إلى الضلال نتيجة إغراءات الشر (٢: ١- ١٩).

(جـ) الطريقان (#٢٠٠٦ דֶּרֶךְ). التناقض بين طريقين، وهذا موضوع كتابى شائع (انظر مثلًا؛ مز ١: ١ و٦، مت ٧: ١٣- ١٤) تتناوله هذه الأصحاحات. وعَلَى سبيل المثال، (i) طريق الحكمة هُوَ سبيل المستقيم، (ii) وطريق الحماقة هُوَ سبيل الأشرار (انظر ٢: ٨- ٢٢، ٤: ١٠- ٢٧). والطريقان لهما علاقة عَلَى وجه الخصوص بالبعدِ الأخلاقي والأدبي للحكمة. وهي تأتي كتشبيه مجازى للسلوك أَوْ أسلوب الحياة المتباين لكُلِّ مِنَ الصديق والشرير، وكذلِكَ للمصير المختلف الَّذِي ينتظر كُلّ واحد منهما. وهكَذَا، فإن الصديق هُوَ طريق الحياة، في حين أن طريق الشر هُوَ طريق الموت (مثلًا؛ ٢: ١٩؛ ٥: ٥- ٦؛ ٦: ٢٣).

(د) الحياة والموت. التناقض بين الحياة والموت تم التعبير عَنْهُ في نهاية كَلام الحكمة المتجسدة في ٨: ٣٥- ٣٦: "لأَنَّهُ مَنْ يَجِدُنِي يَجِدُ الْحَيَاةَ،... كُلُّ مُبْغِضِيَّ يُحِبُّونَ الْمَوْتَ". والحكمة تمسك في يدها اليمنى صولجانَ طولِ الحياة (٣: ١٦- ١٨)، وهي "يَنْبُوعُ حَيَاةٍ" (١٦: ٢٢). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فإن الزانية والتى تظهر في ٩: ١٣- ١٨ كتجسيد للحماقة والشر، تسكن في غياهب العالم السفلى وتسحب ضحاياها إلى الهاوية (٢: ١٨؛ ٧: ٢٧؛ ٩: ١٨). والحياة إذا كَانَت ثمرة الحكمة فهى تعنى طول الأيَّام والحياة الرغدة السعيدة. وهكَذَا أيضًا، فالموت باعتباره نتيجة الشر، فليس معناه الموت قبل الأوان فحسب، بل إنه "الموت وهو حى"، أي أن الطريق إلى الموت هُوَ الطريق إلى مَا يدمر الحياة ويسلبها حيويتها.

(هـ) الثواب والعقاب. هذا التناقض بين الحياة والموت يرتكز عَلَى نظرية الثواب والعقاب، أي، مكافأة الصديق ومعاقبة الشرير. وهذه النظرية تشكَّلت بوضوح في ص. ١- ٩ بالارتباط مع الطريقين (مثلًا؛ ١: ١٩، ٣١، ٢: ٢٠- ٢٢؛ ٣: ٢٣- ٢٦ و٣٣- ٣٥؛ ٤: ١٨- ١٩)، كما تكررت أيضًا في الأَقوَال المأثورة، وبصفة خاصة، تِلْكَ الَّتِي تتحدث عن الصديق والشرير. وبالنظر إلى أن الحياة والموت لهما معنى حافل، هكَذَا أيضًا هناك مكافأة مناظرة ومتنوعة تنتظر الصديق، وعقوبات متباينة تنتظر الأشرار. وفي هذا السِفر، يُنظر إلى الثواب والعقاب عَلَى أنهما جزء مِنَ النظام الطبيعي: أي النتائج الحسنة أَوْ السيئة الكامنة في الأعمال ذاتها، وعَلَى ذلِكَ يحصد المرء مَا سبق أن زرعه (١: ٣١- ٣٢؛ ٥: ٢٢، قا؛ ١٤: ١٤؛ ٢٢: ٨؛ ٢٦: ٢٧). وفي ذات الوقت، يُنظر أيضًا إلى الله عَلَى أنه يحافظ بفاعلية عَلَى نظامه الأدبى بمكافأة الصديق ومعاقبة الشرير (٣: ٣٣؛ ٥: ٢١، قا؛ ١٠: ٣ و٢٩؛ ١٢: ٢؛ ١٤: ٩).

والتعليم الخاص بالثواب والعقاب يشغل مكَانًا مركزيًا في الفكر اللاهوتى للعهد والناموس (انظر عَلَى وجه الخصوص لعنات العهد وبركاته، تث ٢٨)، وقد طبقه الأنبيَاء عَلَى حياة إِسْرَائِيل القومية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد أثار تطبيقه عَلَى الأفراد بعض المشاكل (قا؛ حز ١٨؛ يو ٩: ١- ٣)، وهذا أمر لَمْ يعترف به صراحة سوى سِفر أَمثَال. ويدرك السِفر أنه في بعض الأحيان يزدهر الشرير، ويعاني الصديق، ولكنه ببساطة ينصح بالصبر. ذلِكَ أن ازدهار الشرير هُوَ في حقيقته ضعيف واهٍ، وسرعان مَا ينطفئ سراج الأثمة (٢٤: ١٩- ٢٠)، في حين أن الصديق سيقوم دائمًا ويزدهر بعد عثرته (٢٤: ١٦). وقد خضعت هذه النظرية لمزيد مِنَ البحث والتمحيص في سِفر أيُّوب وتم الكشف عن لغز معاناة الأبرياء، وإن لَمْ يُفسر بشكل قاطع.

(و) الحكمة المتجسدة والخليقة. والسمة اللافتة للنظر في الأصحاحات ١- ٩ هي الأَقوَال الَّتِي تكلَّمت بها الحكمة المتجسدة في ١: ٢٠- ٣٣؛ ٨: ١- ٣٦. وفي ١: ٢٠- ٣٣ تظهر الحكمة في دور نَبيّ، تخطب في الناس وتناشدهم أن يقبلوا مشورتها، محذرة مِنَ المصير الَّذِي ينتظر أولئك الَّذِين يرفضونها. ومن يرفض الحكمة معناه أنه يرفض الله (١: ٢٩). وفي أَقوَالها الثانية، تقدم الحكمة نفسها للبشر باعتبارها تخدم مصالحهم ولذلِكَ تستحق ولاءهم التام وطاعتهم الكاملة (٨: ١- ٢١). ثم تقدم أوراق اعتمادها والأسس الَّتِي قام عليها سلطانها (الآيات ٢١- ٣١) مِنْ ناحية أصلها الإلهى، وقرابتها لله، ووجودها قبل الخليقة. وفضلًا عن ذلِكَ، تتحدث عن دورها إلى جَانِب الله حين خلق العالم (٨: ٣٠). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن التعبير العبرى هنا يتسم بالغموض. فربما أظهرت مهارتها "كمبدعة فائقة" (قا؛ ٣: ١٩- ٢٠ RSV, NIV) وأما أنها كَانَت تلعب بسعادة أمام الله "كطفل صغير" AV; NEB).

وأصل شخصية الحكمة تم تقييمها بشكُلّ مختلف. البعض يشير إلى نظائر لها في آلهة ش. أ. ق. ويقولون إنها ترجع إلى أصل أسطورى. وآخرون يعتقدون أن الشخصية ظهرت كتجسيد لشخصية إِسْرَائِيلية قومية، سواء مِنْ حكمة إلهية أَوْ "النظام" الَّذِي رسمه الله وأسسه عِنْدَ الخليقة (Von Rad). وعَلَى أي حال، تساعدنا هذه الشخصية للتعبير عن وضع السِفر كوحى إلهى، بالتأكيد عَلَى أن الحكمة الَّتِي تضمنتها مفاهيم السِفر وأَمثَاله الَّتِي جاءت نتيجة اختبار العالم هي نفسها الحكمة الإلهية الَّتِي خُلق العالمُ بها. وفي اليهودية، عُرِّفت الحكمة بعد ذلِكَ بأنها الناموس سي ٢٤)، أَوْ روح الله (حك ٧: ٢٢- ٢٦). أمَّا في ع. ج فعُرِّفت الحكمة بأنها المسيح (١كو ١: ٢٤ و٣٠)، وقد استخدمت لغة سِفر الأَمثَال للتعبير عن الوجود السابق للمسيح وأهميته الكونية (كو ١: ١٥- ١٧، قا؛ يو ١: ١- ٣؛ عب ١: ٢- ٣؛ رؤ ٣: ١٤).

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← [1] אֱוִיל [ʾᵉwil [1]] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [bʿr [4]] (يَكُونُ غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [hll [3]] (يُشَوَّش، يَكُونُ أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [ksl [1]] (يَكُونُ أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [lhh] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [nbl [2]] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [skl] (يتصرف بحماقة، يُحَمِّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [pth [1]] (يَكُونُ غرًا، يَكُونُ ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שגע [šgʿ] (كَلَام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [tpl] (يتكلم كَلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [byn] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يَكُونُ حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← ידע [ydʿ [1]] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩)؛ ← יסר [ysr [1]] (يوبخ توبيخًا قاسيًا، يصحح، يهذب، #٣٥٧٩)؛ ←

לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← מְזִמָּה [*m^e^zimmâ*] تفكير خطة، خطة شريرة، يتآمر، #٤٦٥٩)؛ ← עָקְבָּה [*ʿoqbâ*] (مكر، تحايل، #٦٨١٧)؛ ← ערם [*ʿrm*[2]] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [*śkl*[1]] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, 1983; idem, "The Social Context of the 'Outsider Woman' in Proverbs 1-9," *Bib* 72, 1991, 457-73; H. Blocher, "The Fear of the Lord as the 'Principle' of Wisdom," *TynBul* 28, 1977, 3-28; L. Bostrm, "The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs," *ConBOT* 29, 1990; C. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs,* 1985; R. E. Clements, *Wisdom for a Changing World: Wisdom in Old Testament Theology*, 1990; idem, *Wisdom in Theology*, 1992; R. J. Clifford, "Woman Wisdom in the Book of Proverbs," in *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, FS Lohfink, 1993, 61-72; J. K. Crenshaw, ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; idem, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, 1981; J. G. Gammie, eds., *Israelite Wisdom*, 1978; E. Gerstenberger, "Wesen und Herkunft des 'Apodiktischen Rechts'," *WMANT* 20, 1965; F. W. Golka, *The Leopard's Spots: Biblical and African Wisdom in Proverbs*, 1993; K. G. Hoglund, ed., *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms*, FS Murphy, JSOTSup 58, 1987; C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*, WMANT 22, 1966; D. Kidner, *Wisdom to Live By*, 1985; B. Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined*, 1986; M. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, OBO, 120, 1992; T. P. McCreesh, *Biblical Sound and Sense: Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29*, JSOTSup 128, 1991; W. McKane, *Proverbs*, 1970; H. A. McKay, D. J. A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, FS Whybray, JSOT-Sup 163, 1993; A. Meinhold, *Die Sprüche*, ZB, 1991; D. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Tradition*, 1981; R. E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Esther*, FOTL 13, 1981; idem, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 1990; L. G. Perdue, *Wisdom and Cult*, SBLDS 30, 1977; L.G. Perdue, et al. eds., *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*, 1993; J. D. Pleins, "Poverty in the Social World of the Wise," *JSOT* 37, 1987, 61-78; O. Plger, *Sprüche Salomos (Proverbia),* BKAT, 1984; D. Rmheld, *Wege der Weisheit: Die Kehren Amenemopes und Proverbien 22:17-24:22,* BZAW 184, 1989; K.-G. Sandelin, *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, Its Development Within Early Judaism and Its Impact on Early Christianity*, 1986; R. B. Y. Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, AB, 1965; D. C. Snell, *Twice-told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs*, 1993; F-Z. Steiert; *Die Weisheit Israels: Ein Fremdkrper im Alten Testament? Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren*, Freiburger theologische Studien, 143, 1990; G. T. Shepphard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study of the Sapientalizing of the Old Testament*, BZAW, 151, 1980; W. Shupak, *Where Can Wisdom be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, 1993; P. W. Skehan: *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, CBQMS 1, 1972; R. C. Van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25-27*, SBLDS 96, 1988; idem, "Liminality and Worldview in Proverbs 1-9," *Semeia* 50, 1990, 111-44; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; S. Weeks, *Early Israelite Wisdom*, 1994; J. Wehrle, *Sprichwort und Weisheit. Studien zur Syntax und Semantik der tôb ... min-Sprüche im Buch der Sprichwrter*, 1993; C. Westermann, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur, 1950-1990*, ArbT 71, 1991; idem, *Wurzeln der Weisheit: Die ältesten Sprüche Israels und anderer Vlker*, 1990; J. G. Williams, *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature*, 1981; idem, "Proverbs and Ecclesiastes," in R. Alter and F. Kermode, eds., *A Literary Guide to the Bible*, 1987, 263-82; R. N. Whybray, *Proverbs*, 1972; idem, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; idem, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOTSup, 99, 1990; idem, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTSup, 1994; G. A. Yee, "The Theology of Creation in Proverbs 8:22-31," in R. J. Clifford and J. J. Collins, eds., *Creation in the Biblical Traditions*, CBQMS 24, 1992; idem, "'I Have Perfumed my Bed With Myrrh': The Foreign Woman (*'issa zara*) in Proverbs 19," *JSOT* 43, 1989, 53-68.

كي. تي . يتكين *K. T. Aitken*

تقليم #٢٣٧٧ (זָמַר² [*zāmar*[2]]، يُقلّم).

سِفر الأمْثَال: لاهوت

سِفر أاالأمْثَال: لاهوت

أ. نوعيته الأدبية:

تكلّم الله مِنْ خلال عبيده الَّذِين ألهمهم بطرق مختلفة أثناء الوقت الَّذِي كَانَ يشرف فيه عَلَى كتابة ع. ق، وقد نجمت عن هذه العملية صيغ أدبية متنوعة (عب ١: ١) وبالنسبة لمُوسَى، معطي الناموس، تكلّم بكُلّ وضوح، وأعطانا الكتابة الأدبية القانونية للأسفار المُقَدَّسَة، وبالنِسبة للأَنبِيَاء، تكلّم معهم مِنْ خلال رؤى وأحلام رمزية، الأمر الَّذِي تولدت عَنْهُ الكتابات النبوية (قا؛ عد ١٢: ٦- ٨)، وتكلّم روح الرَّبّ مِنْ خلال دَاوُد، مرنم إسْرَائِيل، وأعطانا نوعية أدبية تتمثل في كتابة الترانيم (٢صم ٢٣: ١- ٢). كما ألهم الله أفرادًا حكماء، وأشْهَر هم سُلَيْمَان (١مل ٤: ٢٩- ٣٤)، الَّذِي كتب أسفار الحكمة وهي نوعية أدبية نجدها في أسفار: أمْثَال، أيُّوب، الجامعة، وقطع متناثرة مثل مز ٤٩. ونحن نناقش هنا سمات كتابات الحكمة بوجه عام، وسِفر أمْثَال عَلَى وجه الخصوص.

إلهامهم. عَلَى العكس مِنْ مُوسَى، لَمْ يكُلّم الله الحكماء وجهًا لوجه، وعَلَى النقيض مِنَ الأنْبِيَاء، لَمْ يعطهم رؤى أوْ قدرة عَلَى تمييز صوت الله، بل تكلم معهم بالأحرى مِنْ خِلال ملاحظاتهم للخليقة والسلوك البشرى، وتأملاتهم التقوية، الَّتِي يمليها عَلَيْهِمْ إيمانهم، بالنسبة لما يرونه. ولقد أخذنا سُلَيْمَان إلِى ورشته فِيمَا كَانَ يكتب مسودّة أحد أمْثَاله: "عَبَرْتُ بِحَقْلِ الْكَسْلاَنِ... فَإِذَا هُوَ قَدْ عَلاَهُ كُلَّهُ الْقَرِيصُ .... وَجِدَارُ حِجَارَتِهِ انْهَدَمَ. ثُمَّ نَظَرْتُ وَوَجَّهْتُ قَلْبِي. رَأَيْتُ وَقَبِلْتُ تَعْلِيمًا". وعَلَى أساس ملاحظاته لحقل الْكَسْلاَن، واعتمادًا عَلَى تأمله، صاغ لنا مثلاً: "نَوْمٌ قَلِيلٌ بَعْدُ نُعَاسٌ قَلِيلٍ وَطَيُّ الْيَدَيْنِ قَلِيلاً لِلرُّقُودِ فَيَأْتِي فَقْرُكَ كَعَدَّاءٍ وَعَوَزُكَ كَغَازٍ!" (أم ٢٤: ٣٠- ٣٤؛ قا؛ ٦: ١٠- ١١). والجامعة، الَّذِي أسهم بغالبية سِفر الجامعة، حصل أيضًا عَلَى بصيرة نتيجة ملاحظاته وتأملاته: "رَأَيْتُ كُلَّ الأَعْمَالِ الَّتِي عُمِلَتْ تَحْتَ الشَّمْسِ .... أَنَا نَاجَيْتُ قَلْبِي" (جا ١: ١٢- ١٦). كذلِكَ تأمل أيُّوب في محنته الأليمة.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن كتبة سِفر أَمْثَال، يركزون عَلَى الخليقة والسلوك الاجتماعى مِنْ خلالِ عدسات الإيمان. لقد تعلم سُلَيْمَان عَلَى أيدى كهنة وعَلَى يد أبيهِ كُل مَا يتعلق بناموس مُوسَى (تث ١٧: ١٧- ٢٠؛ امل ٢: ٣). وتراه بصفة مستمرة يستخدم اسم الله "الرَّبّ" (مثل؛ ١: ٧) الأمر الَّذِي يشير إلى علاقته عهد مع إِسْرَائِيل (خر ٣: ١٣- ١٥؛ ٦: ٢- ٨ ← الرَّبّ). وهذا الإيمان أعطاه قدرة عَلَى أن يؤكد عَلَى نظام أخلاقى يسمو عَلَى ملاحظاته وتأملاته الَّتِي كَانَت قاصدة عَلَى مَا هُوَ "تَحْتَ الشَّمْسِ".

وثمة تناغم لاهوتي قائم بين تعاليم سِفر أَمْثَال والتعبيرات الأخرى الخاصة بعهد الله مع إِسْرَائِيل عَلَى النَّحْوَ الَّذِي صيغ به في مواضع أخرى في ع. ق (قا؛ Waltke, "Proverbs and OT Theology," 302-17). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن سِفر أَمْثَال كما يقول كيدز (Kidner (*Proverbs*, 13: "[يحتوي عَلَى] تفاصيل للشخصية صغيرة بما يكفى للهرب مِنْ شبكة الناموس، وانتقادات الأنْبِيَاء، ومع ذلِكَ فهو حاسم في المعاملات الشخصية". ويقول Murphy (1975, 119) كلمات مماثلة: "كَانَت هناك نواح أخرى في الحياة لَمْ تلمسها حقًا الوصايا العشر: وهي الكد الشخصى، والسيطرة عَلَى الذات، والمواقف تجاه الفقراء، والكبرياء، وعدم المشورة، الخ. وخلاصة القول، فإن تطوير شخصية مسئولة علاوة عَلَى أهداف الوصايا العشر تشكّل جوهر تعليم الحكمة".

أسلوبهم. نتيجة لاختلاف أساليب الوحى، لا نجد في كتابات معلمى إِسْرَائِيل الأخلاقيين عبارة "هذا مَا يقوله الرَّبّ" أوْ مَا يماثلها مِنْ تعبيرات. بل بالأحرى؟ يصيغون في الغالب أمْثَالاً (أي، حكمًا موجزةً لاذعة") للتعبير عن الحق. وعَلَى الرغم مِنْ أن الوحى والإلهام الخاص بكتابات الحكمة يختلف عن ذاك المتعلق بالناموس، القصة، والنُّبُوَّة، فإنه موحى به مِنْ الله وله نفس السلطان.

مفردات اللغة الَّتِي يستعملونها. يشير حكماء إِسْرَائِيل إلى ملاحظاتهم وتأملاتهم بمفردات لغوية مميزة. ونجد في كتاباتهم إشارة مكررة إلى "الحكمة"، "المعرفة"، "الفهم" "البصيرة"، "التعقل والتدبر". هذه المجموعة المتنوعة مِنْ التعبيرات (انظر ١: ٢- ٦) تشير إلى اختراق بصيرتهم للنظام الأخلاقي الَّذِي بواسطته يدعم الله العلاقة الأخلاقية بين عمل الخير/ الشر، المصير الحسن/ السئ.

موضوعاتهم، ومن نتيجة إلهامهم المميز أيضًا. تعامل حكماء إِسْرَائِيل أيضًا مع الخليقة والبشرية بصفة عامة، وليس مع إِسْرَائِيل بصفة خاصة. لاحظ توجيهات المزمور ٤٩: "اِسْمَعُوا هذَا يَا جَمِيعَ الشُّعُوبِ. أَصْغُوا يَا جَمِيعَ سُكَّانِ الدُّنْيَا، عَالٍ وَدُونٍ، أَغْنِيَاءَ وَفُقَرَاءَ، سَوَاءً" (ع. ١- ٢).

الأَمْثَال. سِفر أَمْثَال يهتم بشكْلّ كبير بحكمة الله الَّتِي نراها في الخليقة: "الرَّبُّ بِالْحِكْمَةِ [أي بالتخطيط، والكد، والمثابرة، والصبر، والشجاعة والكرم] أَسَّسَ الأَرْضَ" (أم ٣: ١٩). وهي- عَلَى وجه الخصوص- تلفت الاهتمام إلى النظام والحدود الَّتِي نراها في الخليقة. والحكمة تقول: "لَمَّا ثَبَّتَ السَّمَاوَاتِ كُنْتُ هُنَاكَ أَنَا... لَمَّا تَشَدَّدَتْ يَنَابِيعُ الْغَمْرِ لَمَّا وَضَعَ لِلْبَحْرِ حَدَّهُ فَلاَ تَتَعَدَّى الْمِيَاهُ تُخْمَهُ لَمَّا رَسَمَ أُسُسَ الأَرْضِ ...." (٨: ٢٦- ٢٩). وهي تتعامل هكَذَا أيضًا مع النظام في العلاقات الإِنْسَانية. لاحظ تحذيراتها: "لاَ تَنْقُلِ التُّخْمَ الْقَدِيمَ الَّذِي وَضَعَهُ آبَاؤُكَ" (٢٢: ٢٨)، "إِذَا جَلَسْتَ تَأْكُلُ مَعَ مُتَسَلِّطٍ .. وَضَعْ سِكِّيناً لِحَنْجَرَتِكَ إِنْ كُنْتَ شَرِهاً!" (٢٣: ١، ٢). والأمْثَال تجمع بين الحرية في إطار القانون، والحرية في إطار العرف والقانون، وَافْرَحْ بِامْرَأَةِ شَبَابِكَ في إطار الحدود الَّتِي رسمها الله (٥: ١٥- ٢٠).

ب. السياق التاريخي:

السياق التاريخي لسِفر "أَمْثَال" يعتمد إلى حد كبير عَلَى الموضوعات الَّتِي يتناولها كاتبوه والناس الَّذِين يخاطبونهم. وهذه الموضوعات لها أهميتها لتفسير السِفر وفكره اللاهوتي. هل مَا يقوله السِفر بالنسبة لكاتبه يمكن التعويل عليه؟ أم أنه يجب تفسير مَا ذكره عن كتابته بطريقة أخرى غير مباشرة، وهل حقًا أن كاتبيه فعلوا ذلِكَ بوحي مِنْ الله؟ هل كَانوا يتكلّمون بسلطة إلهية؟ وهل المجموعات الَّتِي نُسبت لسُلَيْمَان كَانَت في الأصل جزءًا مِنْ نهضة روحية لسُلَيْمَان؟ وهل كَانَ R. C. Van Leeuwen (81-82)- مثل؛- محقًا في تفسيره أم ٢٥: ٧- ١٠ بأنها تركز أساسًا عَلَى سلوك أولئك الَّذِين يتنافسون للحصول عَلَى مناصب عليا في البلاط الْمَلكى؟

١. كتبة السِفر. المحرر الأخير للسِفر جمع بين سبع مجموعات متميزة عَلَى أساس مقدماتها النثرية، و/ أوْ صيغها. والعنوان الطويل: "أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ ابن دَاوُد مَلِك إِسْرَائِيلَ" (١: ١) يأتي كاسم للسِفر، وللمجموعة الأوّلى (١: ١- ٩: ١٨)، أمّا العنوان القصير "أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ" فهو عنوان المجموعة الثانية (١٠: ١- ٢٢: ١٦)، غير أنه، وكما بيّن K. A. Kitchen ("Proverbs," 70-102) مِنْ نظائر مِصْرية، اتحادها مع ١: ١- ٩: ١٨). أمّا المجموعة الثالثة الَّتِي تميزها صياغتها فيمكن تسميتها "أَقْوَالُ الْحُكَمَاءِ" (انظر ع. ١٧)، وهذا مَا يؤيده العنوان الَّذِي وضعه الكاتب نفسه للمجموعة الرابعة: "هَذِهِ أَيْضاً لِلْحُكَمَاءِ"

(٢٤: ٢٣- ٣٤). أَمَّا العنوان الطويل: "هذه أيضًا أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ الَّتِي نقلها رجال حَزَقِيَّا مَلِك يَهُوذَا" (٢٥: ١) فيأتي عَلَى رأس المجموعة الخامسة (٢٥: ١- ٢٩: ٢٧). "كَلاَمُ أَجُورَ ابْنِ مُتَّقِيَةَ... وَحْيُ هَذَا الرَّجُلِ" يأتي عَلَى رأس المجموعة السادسة (٣٠: ١- ٣٣)، و "كَلاَمُ لَمُوئِيلَ مَلِكِ مَسَّا. عَلَّمَتْهُ إِيَّاهُ أُمُّهُ". المجموعة السابعة (٣١: ١- ٣١). وهكَذَا يرد في السِفْر أَسْمَاء ثلاثة قاموا بكتابته وهم: سُلَيْمَان، أجور، لموئيل.

(أ) سُلَيْمَان. أَمَّا سُلَيْمَان (٩٥٠ ق. م تقريبًا) فقد ألفَ (أي صاغ و/ أَوْ جمع) المجموعات ١- ٤ (١: ١- ٢٤: ٣٤). أَمَّا كيتشن ("أَمْثَال" ٧٠- ١٠٢) وعَلَى أساس "وصايا وتعاليم" مشابهة لحكماء مِنْ مِصْر، وبلاد مَا بين النَهْرين، والشرق- فإذ يمد العالم الكتابى مِنَ الألفية الثالثة إلى الأزمنة اليونانية- الرومانية، فقد بيّن أن ١: ١- ٧ كعنوان مع تمهيد للجزء الأكبر والأساسى الَّذِي كتبه سُلَيْمَان (١: ١- ٢٢: ١٦). وهذا الجزء الأساسى يتطابق تمامًا في بَنِيته مع الكثير مِنْ "الوصايا والتعاليم" السائدة في ش. أ. ق.: العنوان الرَئِيسي مع تمهيد (١: ١- ٧)، مقدمة (١: ٨- ٩: ١٨)، عنوان فرعى (١٠: ١) النص الرَئِيسي (١٠: ٢- ٢٢: ١٦). وقد أضاف سُلَيْمَان لمتن هذا الجزء المجموعتين الثالثة والرابعة، حيث تبنى مجموعتين متميزتين مِنْ "أَقْوَالِ الْحُكَمَاءِ" كأنها مِنْ كتابته.

وكاتب (أَوْ كتبة) الجموعتين الثالثة والرابعة لَمْ يذكر اسْمُهُ، غير أنه مِنَ المعقول تمامًا نسبتهما إلى سُلَيْمَان. وإذا لَمْ يكن الأمر كذلِكَ، فإن هاتين المجموعتين كانتا قد خرجتا عن القياس. أَمَّا الثلاثون أَوْ الأربعون مجموعة أخرى مِنْ "وصايا وتعاليم" ش. أ. ق. فكلّها منسوبة إلى مؤلفين ذُكرت أسماؤهم. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإذا كَانَت المجموعة الثالثة لشخص آخر يميز سُلَيْمَان، فإن ضمير المتكلّم المفرد الوارد في الجزء التمهيدى المذكور في (٢٢: ١٧- ٢١)، لا يَكُونُ له اسْم يعود إليه الضمير. وعَلَى أساس التشابه في ٢٢: ١٧ "أَمِلْ أُذْنَكَ وَاسْمَعْ كَلاَمَ الْحُكَمَاءِ وَوَجِّهْ قَلْبَكَ إِلَى مَعْرِفَتِي" يؤكد سُلَيْمَان أنه تبنى الحكمة آخرون وصاغها بحسب أسلوبه. والأمر الملفت هنا أن هذه المجموعة عينها هِيَ الَّتِي تبين العلاقة الوثيقة بـ "تعاليم أمينيموبي" الَّتِي عادة مَا تنسب كتابتها الآن إلى فترة "الزعامة"، ويتفق الجَمِيع أنه في هذا الوقت كَانَت أسباط إِسْرَائِيل قد أصبحت أُمَّة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن عالم المِصْريات ج. روفل J. Ruffle (1977) أثار الشكوك حول وجود علاقة "مباشرة" بين هذين العملين.

وفي عام ٧٠٠ ق. م تقريبًا، قام رجال حَزَقِيَّا- الَّذِين كَانُوا يقلدون سُلَيْمَان- بجمع أَمْثَال أخرى مِنَ المجموعة الخامسة. وخلاصة القول، سُلَيْمَان هُوَ في الأساس كاتب أَمْثَال ١: ١- ٢٩: ٢٧.

والتشابهات الوثيقة بين تركيب بَنِية السِفْر مِنْ حيث المضمون، والصياغة، والوظيفة الْمَلَكية العالية، الَّتِي تتضمن ملوكًا بذواتهم (Khety I: Merikare's father; Amenemhat I)، وكُلّهم في الألفية السابقة لسُلَيْمَان) تدعم الشهادة الكتابية بأن الكاتب هُوَ سُلَيْمَان (انظر أيضًا ١مل ٣، ٤: ٢٩- ٣٤ [٥: ٩- ١٤]). وقد أشار P. Humbert إلى تشابهات في الموضوعات بين سِفْر أَمْثَال ونظائره المِصْرية، وقد أظهر س. كاياتز تشابهات واضحة بين صيغ وموضوعات المجموعة الأوَّلى، مع التعاليم والنصائح المِصْرية السابقة لعهد سُلَيْمَان. ومقارنة بَنِية سِفْر أَمْثَال بما يماثلها مِنْ نصوص ش. أ. ق.، انتهى كيتشن ("أَمْثَال" ٩٩) إلى القول: "إذ نستند بقوة عَلَى الدليل المباشر، الخارجى، المستقل، والمقارن، والمتاح لنا الآن، نجد أن التاريخ الأدبى لسُلَيْمَان "١" [١: ١- ٢٤: ٣٤] يتناغم تمامًا مع تاريخ الكاتب المذكور اسْمُهُ في عنوان السِفْر، أي، الْمَلِك سُلَيْمَان (٩٥٠ ق. م تقريبًا). ومما يُؤسف له، أنه باستثناء جاريت Garrett، و روس Ross، لَمْ يصدر تفسير منذ عام ١٩٧٧ يؤيد الحجة الَّتِي ساقها Kitchen's.

وكما قال W. Baumgartner : "بالرغم مِنْ أنه عاد للظهور الآن ميل متزايد للتعامل بجدية مع نسبة كُل مِنْ [١٠: ١- ٢٢، ١٦: ٢٥- ٢٩] إلى سُلَيْمَان، إلاّ أن هناك كثيرين ممن لا يزالون متحفظين بالنسبة للشهادة الكتابية. ويقول J. L. Crenshaw (1976, 44) "هناك جَبَل منيع يُسمى" الخيال الجامع" يقف بين مفسرى الكتاب الْمُقَدَّس، وسُلَيْمَان التاريخي". ويرد عَلَى ذلِكَ D. Kidner (1985, 51) بقوله: "وعَلَى الرغم مِنَ المخاطرة في أن يبدو الأمر سطحيًا، يبدو أنه مِنَ العدل القول بأن هذا الجَبَل هُوَ الَّذِي سيُستخدم بشأنه إيمان مثل حبة الخردل ...". ومحتوى سِفْر الأَمْثَال نفسها يوحى بأنها كُتبت إبان فترة الْمَلَكية. لاحظ الإشارات إلى الْمَلِك في المجموعة الأوَّلى (٨: ١٥)، والثانية (١٦: ١٠- ١٥) الخامسة (٢٥: ١- ٤)، والسابعة (٣١: ١- ٤). وإنكار كتابة سُلَيْمَان لها قائم عَلَى نوعية الشكوكية مِنْ جَانِب النقد التاريخي مِنَ القرن الماضى، وليس عَلَى أية بيانات علمية.

شفتا سُلَيْمَان تتكلّمان كوحى مِنَ الله (١٦: ١٠، قا؛ ١مل ٤: ٢٩ [٥: ٩]). وقد صوّر حكمته "هي صورة امْرَأة" وذلِكَ في ١: ٢٠- ٣٣، ٨: ٢٢- ٣١، وعَلَى وجه الخصوص كوسيطة (قا. Waltke, 1988; Kidner, 1985, 23). وفي ظل هذه الشخصية قدم سُلَيْمَان حكمته باعتبار أنها كَانَت موجودة منذ الأزل قبل وجود أي شئ آخر (٨: ٢٢- ٣١) والتى بواسطتها خلق الرَّبّ الكون وكُلّ مَا فيه (٣: ١٩- ٢٠)، ويحاول الدارسون مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت شخصية "المرأة الحكمة" تشير بالأكثر إلى "شخص حرفى"، أَوْ إلى "طفل صغير" وهذا يتوقف عَلَى الكيفية الَّتِي يفسرون بها אָמוֹן المذكورة في ٨: ٣٠ (انظر نص NRSV، والملحوظة)، وكُلّتا الترجمتان تتطلبان إما تنقيح النص، وإما اختراع كُلمة لها معني فريد. أَمَّا Hoffman هوفمان (1: 97 *Schriftbeweis*، والَّذِي اقتبس عَنْهُ Delitzsch دليتزتش)، Plger بلوجير، كُل منهما بمعزل عَنْهُ، فسّر وبشكُلٍ مرضى كُلمة אָמוֹן عَلَى أنها تعنى بشكُلٍ مستقيم، بأمانة، بشكُلٍ مستمر". وعَلَى الرغم مِنْ أنها ....، إلاّ أن هذه الترجمة مستحسنة مِنَ الناحية اللغوية، لا تنشر، ولا تربك الرسالة الواضحة للآيات ٢٢- ٣١، والأهم مِنْ هذا كُلّه تتناغم مع "كُلّ يوم"، و ← "دائمًا"، لاحظ تشابه هذه ع. عَلَى النَحْوَ الَّذِي قُدمت به في اللهجة الماسورية (ترجمة حرفية):

كنت	عنده	بأمانة
كنت	لذته	كُل يوم
	أفيض بهجة	دائمًا أمامه

ومما يؤسف له أن Plger أضعف حجته، قائلاً إن الصيغة يجب أن تكون: نِفْعَل. (هكذا يقول أيضًا Delitzsch, 190). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ فإن صيغة نِفْعَل. (اسم فاعل) مناسب كصفة وليس كظرف، أمَّا الـ אָמָן، فليس هناك مَا يؤكدها (#٥٨٦). وأخيرًا، وبالنسبة لحقيقة الوحى الإلهى لسُلَيْمَان وكتابة السِفر، يُلاحظ أنه قدم فمه كفم الله: "يَا ابْنِي إِنْ قَبِلْتَ كَلاَمِي... وَتَجِدُ مَعْرِفَةَ اللهِ. لأَنَّ الرَّبَّ يُعْطِي حِكْمَةً. مِنْ فَمِهِ الْمَعْرِفَةُ وَالْفَهْمُ" (٢: ١- ٦).

وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، يُطرح السؤال الواضح. إذا كَانَ سُلَيْمَان حكيمًا إلى هذا الحد، لماذا توفى وهو عَلَى هذا النَحْوَ مِنَ الحماقة (قا؛ ١مل ١١: ١- ٢٥)؟ لقد شنق نفسه عَلَى مشنقة صنعها هُوَ لنفسه "كُفَّ يَاابْنِي عَنِ الإِصْغَاءِ إِلَى التَّعْلِيمِ الَّذِي يُضِلُّكَ عَنْ كَلِمَاتِ الْمَعْرِفَةِ" (١٩: ٢٧، ت. ك. ح). فالنَجاح الروحى اليوم لا يُعد ضمانًا للتقوي والأخلاق الحسنة غدًا. وتلاميذ المسيح يجب أن يحافظوا عَلَى حياتهم الروحية بشكلٍ مستمر. وفضلاً عن ذلِك، الأَمْثَال الْمَلكية عن الْمَلِك المثالى الَّذِي يقضي تمامًا بالعدل (مثل؛ ١٦: ١٠- ١٥؛ ٢٠: ٢٦- ٢٨، تشير إلى مَلِك أكثر حكمة مِنْ سُلَيْمَان (مت ١٢: ٤٢؛ لو ١١: ٣١) (انظر مَا يلي).

(ب) أجور. حكيم نبوي، وليس حكيمًا مَلَكيًا. وعنوان عمله يتضمن المكونات الضرورية للقب (٣٠: ١أ) يتبع ذلِكَ زخرفته (٣٠: ١ب)، وهذا عَلَى نمط نظائره غير الكتابية تمامًا. وإلى جَانِب ذكر اسم الكاتب "أَجُورَ ابْنِ مُتَّقِيَةَ" (مثل: "سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ" (١: ١) والنظير المِصْرى Khety son of Duauf "خبتى بْن دواوف). وهو يتحدث عن عمله بقوله "كَلاَم ..." (قا؛ ١: ٦؛ ٢٢: ٢٧) وكنبوة (הַמַּשָּׂא) تحمل تهديدًا. والعبارة الأَوْلَى غامضة مِنْ ناحية أنها قد تشير إما إلى كَلاَم نبوي، أوْ إلى حديث عن الحكمة (انظر Crenshaw, 1989, 52-53)، لكن الأخير يشير دون غموض إلى نُبُوَّة. وهذه الإشارة غير المتوقعة إلى نوعية نبوية توحي للكثيرين بأن הַמַּשָּׂא يجب تصحيحها إلى "Massaite" وهذه الإشارة إلى "مَسَّا" وهي بُقْعَة شمال غربي العربية (Kitchen, "Proverbs," 101). وإذا كَانَ الأمر كذلِك، إذا كَانَ أجور مِنْ الدخلاء المتهودين. وبرغم ذلِك، فإن التوازي chiastic(*) في السجع الموازي: "قَالَ هذَا الرَّجُلِ" (حرفيًا: وَحْيُ هذَا الرَّجُلِ ت. س&ف) [٣٠: ١ נְאֻם הַגֶּבֶר) لا مراء في أنها تستخدم مفردات لغة نبوية، وكُلِمَة נְאֻם شائعة في الصيغة النبوّية "يقول الرَّبّ" (مثل؛ إر ٢٣: ٤ و١١ و١٢)، وفي الاستثنائين الآخرين (عد ٢٤: ٣ و١٥؛ ٢صم ٢٣: ١)، ناهيك عن مز ٣٦: ٢ [١]- والَّذي يُشك فيه مِنْ ناحية النص- فهي تشير إلى وحى بلعام ودَاوُد عَلَى التعاقب (قا؛ عد ٢٣: ٤ و١٦؛ ٢صم ٢٣: ٢). وهكَذَا، لا

يتوجب عمل أي فرق بين كَلاَم الرَّبّ، وكَلاَم الرجال الموحى إليهم والَّذِين يتكلمون باسمه. والأمر الملحوظ في هذين المثالين أن הַגֶּבֶר استُخدمت أيضًا إلى جَانِب الأسْمَاء الشخصية: "وهي بَلْعَامَ بْنِ بَعُور.. وَحْيُ הַגֶּבֶר (عد ٢٤: ٣)، و "وحى دَاوُد بْنِ يسّى، وَحْيُ הַגֶּבֶר (٢صم ٢٣: ١)، ويشبه بدرجة كبيرة "أَجُورَ ابْنِ مُتَّقِيَةَ.. وحى הַגֶּבֶר (أم ٣٠: ١). وإذ يعلّق كوسمالا (*TDOT* 2:378-79) عَلَى صيغة נְאֻם הַגֶּבֶר في هذه الفقرات الثلاث، يقول إن كُلِمَة גֶּבֶר تشير إلى رجل يتمتع بعلاقة خاصة مع الله، وهي لا تشير إلى قوة أوْ نشاط بدني. وعلاوة عَلَى ذلِك، المرادفات النبوية للإعلان الإلهى، מַשָּׂא ونְאֻם، تظهر معًا في موضع آخر لتشير إلى النُبُوَّة (مثل؛ إش ١٧: ١ و٣، ١٩: ١ و٤ وبصفة خاصة زك ١: ١). ولختام الجدل بأن أجور كَانَ حكيمًا نبويًا، يجب أن نذكر أن "Kayatz" (١٢٤- ١٢٥) أوضح أن الفكرة الواردة في ١: ٢٠- ٣٣ تجمع بين صيغتين كَلاَم الحكمة والكَلاَم النبوي، بالرغم مِنْ أن الوضع هنا ليس هكَذَا.

في مقدمة مجموعته (٣٠: ٢- ٦) اعترف أجور أَوَّلاً بجهله (أي أن الإنْسَان المستقل بذاته لا يمكنه إطلاقًا الوصول إلى حَقٍّ معين إذا أعتمد عَلَى نفسه (ع. ٢). وقد فشلت محاولته العثور عَلَى الحكمة (ع. ٣). لأَنَّهُ مَا لَمْ يرى الحقيقة عَلَى النَحْوَ الَّذِي يراها به الله فقط (أي مِنْ وجهة نظر السَّمَاء ذاتها)، فإنه لن يستطيع أن يعرف أي شئ عَلَى نَحْوَ مؤكد (ع. ٤أ). وما مِنْ حكيم أوْ ابْنُهُ قد صعد إلى السَّمَاء ثم نزل ثانية (ع. ٤ب).

في ع. ٥- ٦ يستبدل أجور تشككه في أن يجد الحكمة دون أية مساعدة بشرية وذلِكَ باعترافه بثقته الدينية في الكتاب الْمُقَدَّس. أمَّا Crenshaw (1989, 58)- ودون سند نصى- يسئ عرض هاتين الآيتين، وكأنما الَّذِي نطق بها شخص آخر غير أجور: "هنا متكَلِّم جديد يأخذ درجًا مقدسًا ويضرب به أجور عَلَى رأسه. ولكن أجور بالأحرى، إذ يستخدم مَا يُطلق عَلَيْه الدارسون المحدثون المشترك بين النصوص"، فيذكر دَاوُد فيها بكمال الكتاب الْمُقَدَّس: "وَقَوْلُ الرَّبِّ نَقِيٌّ" (انظر ع. ٥ مع ٢صم ٢٢: ٣١ [= مز ١٨: ٣١]، قا؛ مز ١٠٥: ١٩؛ ١١٩: ٤)، ويذكر مُوسَى لكمالها وقانونيتها "لا تَزِيدُوا عَلَى الكَلاَم" (ع. ٦ مع تث ٤: ٢؛ ١٢: ٣٢ [١٣: ١]). والنَّبِيّ الحقيقي يجب أن يعمل وفق الآيات السابقة (قا؛ تث ١٣: ١- ١١؛ ١٨: ١٨- ٢٠). وحكيمنا النبوي، إذ يستخدم نوعية الحكمة، لَمْ يحاول أن يضفي الشَّرِيعَة بمنطق بشرى عَلَى اعترافه الخاص بالوحي الكامل للكتاب الْمُقَدَّس. ولو كَانَت هذه المحاولة قد بُذلت، وكَانَت قد جعلت مِنَ المنطق البشرى المحدود المحكم النهائى للحق، حيث يقلب الحجة عَلَى نفسها وهذا يتبعه بالضرورة أن ينتهي به الأمر إلى التشكيك. والعقل المحدود لا يمكنه أن يحصل عَلَى الحق المطلق أوْ يعرفه معرفة يقينية. والحق اليقين نجده في الأسفار الْمُقَدَّسَة ذاتها لأنها نفسها تشهد للأنقياء القلب. وحل أجور للمشكُلّة لن يرضى أي شخص يسعى لوجود الحكمة في استقلالية الإنْسَان.

(جـ) لموئيل. معظم الدارسين ينسبون ٣١: ١- ٩ فقط إلى أم لموئيل الْمَلِك، وينسبون ٣١: ١٠- ٣١ لكاتب مجهول. وبرغم

* chiastic = شكل بلاغي من الخطاب الي فيه التعبيرين الأولين من شطرتين متوازيتين معكوس في الشطر الثاني، مثل؛ أم ٣٠: ١، ٢ ــــ المحرر

ذلِكَ يجادل كيتشن (Proverbs," 100-101") Kitchen إن هذا أمر بعيد الاحتمال. (i) موضوع ع. ١٠- ٣١ ("المرأة الفاضلة") يتناغم تمامًا مع الأصل المعروف لهذه الفقرة (أم لموئيل، وليس لموئيل نفسه)" ← (ii) إستخدام جزئين مِنَ النص لموضوعين منفصلين (هنا، رزانة اَلْمَلِك، والمرأة الفاضلة) ظاهرة مألوفة تمامًا في نصوص أخرى. (iii) وعَلَى العكس مِنْ ذلِك، إذا استُبعدت ع. ١٠- ٣١ مِنْ كَلام لموئيل، إذاً: (أ) الجزء المتبقِي مِنَ الفقرة الّتِي تتضمن ع. ١٠- ٣١ يصبح مختصَرًا بشكل غريب وسخيف، (ب) الجزء الثاني المفترض أنه لكاتب أخر (ع. ١٠- ١٣) يصبح مثل قصيدة منعزلة ليس لها عنوان وتصبح خارج نوعية البِنية التعليمية تمامًا". (iv) وأخيرًا فإن القصيدتين "اَلْمَلِك الحكيم"، "المرأة الفاضلة" تربطهما معًا كَلمات رَئيسية. وكُلّ مِنَ القصيدتين تبدأ بإشارة إلى نساء (ع. ٣، ١٠) والاهتمام بـ חַיִל (قوة) شخصية فاضلة). وكُلّ مِنَ اَلْمَلِك الحكيم والمرأة الفاضلة "يفتح فمه" [يتكلّم" (ع. ٨ و٩ و٢٦)، ويهتم بالفقراء والمساكين (الآيتين ٩ و٢٠).

٢. المخاطبون. بالرغم مِنْ أن المجموعة الأوّلَى تضاهي إلي حد كبير جدًّا "التعالِيم" المِصْرية في مضمونها ومبناها، إلاّ أنها تختلف عنها بشكل جذرى مِنْ ناحية نوعية المخاطبين. فكُلّ مِنْ حكماء مِصْر وبلاد مَا بين النَهْرين، كَانُوا في كُلّ الفقرات يخاطبون أبناءهم، وصبيانهم أوْ أولادهم بهدف معين وهو إعداد الشباب ليخلفوهم في وظائفهم، أوْ في مراكزهم العالية بين رتب موظفى الحاشية اَلْمَلِكية. كَانَت تعاليمهم تتعلق بالأخلاقيات المهنية- وعنوان أَمْثَال ١: ١، عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ لَمْ يذكر اسْم المخاطب أوْ وظيفته. بل يُفترض بالأحرى أن المخاطب هم جَمِيع الإسْرَائِيليين، بمن فيهم الحاشية اَلْمَلِكية والتى أطلق عليها جيمسر (Gemser (12 وبحق تدعي ديموقراطية. وعَلَى الرغم مِنْ أن أم لموئيل اَلْمَلِك كَانَت في الأساس توجه كَلامها لابْنُها لموئيل (٣١: ٢)، إلاّ أنه هُوَ بدوره أضفى عليها سمة ديموقراطية. والمؤكد أن بعض الأمْثَال قبل جمعها في هذا السِفر كَانَت موجودة بالفعل في الحاشية اَلْمَلِكية (قا؛ ٢٣: ١؛ ٢٥: ٧- ١٠)، غير أنها في إطار السِفر نفسه تعمل لتكوين الشخصية القومية وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه مِنْ ناحية التعليم، كَانَ الجامعة يعلم الشَعْب (جا ١٢: ٩).

وبرغم ذلِك، يخاطب سُلَيْمَان "ابْنًا" مجهولاً (انظر ١: ٨؛ ١٠: ١؛ ٢٣: ١٩؛ ٢٧: ١١) مِنْ هُوَ؟ والتعاليم الّتِي كَانَت في كُلّ مِنْ بلاد مَا بين النَهْرين ومِصْر تُوجه في الأصل إلى ابن أحد رجال الحاشية بالاسْم نُقلت في وقت لاحق عبر المدارس واستُخدمت لتدريب براعم الموظفين. وربما أنه كما أن مُوسَى سلّم ناموسه لكي يتم تعليمه في البيوت بواسطة الوالدين (تث ٦: ٧- ٩)، هكَذَا سُلَيْمَان أيضًا، بعد أن صاغ، و/ أوْ أعاد صياغة أمْثَاله، وضعها عَلَى فم آباء إسْرَائِيل، والّذِين كانوا باعتبارهم مسئولين عن التعليم الأخلاقى لأولادهم (انظر Crenshaw, "Education in Israel"") فمن ثم كَانُوا مسئولين عن نشر الحكمة عَلَي نطاق واسع في إسْرَائِيل مِنْ جيل إلى جيل. والتعليم بشكلّ أساسى كَانَ شفاهة وكَانَ الدرس يُقرأ بصوت عالٍ، وقبول التعليم كَانَ يُصاغ بإستخدام تعبير "اِسْمَعْ" والّذِي يتتبعه بالطبع "الطاعة" (انظر خر ٢٤: ٧، قا؛ أيضًا مت ٧: ٢٤- ٢٧؛ يَع ١: ٢٢- ٢٥). ويذكر همبرت فقرة مِنَ التعليم المِصْرى "ميريكر Merikare" تتحدث عن "غناء" النص مع المعلم أوْ مع الطالب. وذكر "الأم" في ١: ٨ يُوحى بأن تعليم العائلة كُلّها، سواء بالنسبة للأولاد أوْ البنات، كَانَ يتم في البيت. ويعلّق (Whybray (1974, 42 قائلاً:

هنا (١: ٨؛ ٦: ٢٠) وُضع الأب والأم عَلَى قدم المساواة مع معلمى أطفالهم ... مِنْ ناحية تبنى التعليم الرسمى الّذِي مِنْ نفس النوعية الّتِي تشابه إلى درجة كبيرة التعليم في مِصْر. وصياغة هذه العبارات تماثل عَلَى وجه الدقة تقريبًا نظائرها في مِصْر، وحَتَّى في تفاصيل مثل الجمع بين الأمر الإيجابى (اِسْمَعُوا) والتحذير السلبى ("لا ترفض/ لا تترك)، وهذا يؤدى إلى ارتياح كبير بالنسبة لأحد الملامح الّذِي يُعد مقهورًا عليها تمامًا وهو: ذكر الأم. ومن الصعوبة تجاهل النتيجة الّتِي مؤداها أن هذه السمة تُعد مثالاً لتكييف التقليد المِصْرى ليتناغم مع الوضع الخاص الّذِي كُتبت فيه التعاليم الإسْرَائِيلية: وضع منزلى يتشارك فيه الأب والأم معًا في تحمل مسئولية تعليم الطفل.

وهذه الإشارات إلى الأم تجعل مِنْ غير الحكمة أن تستغل كُلمات مثل "أب"، "ابن" بمعانيها المجازية والفنية "معلم/ حكيم"، "طالب/ تلميذ" (contra *TDOT* 2:152, H6) ومعانيها في مِصْر وبلاد مَا بين النَهْرين، وأن نفترض وجود مراكز تشبه المدارس في إسْرَائِيل قديمًا (أى مراكز معينة يذهب إليها النشئ وتُدفع فيها أجور للمعلم) مِنْ أجل التعليم الأخلاقى للشباب. وكُلمة "مدرسة" (בֵּית־מִדְרָשׁ) ترد لأول مرة في سِفر يَشُوع بْن سيراخ (٥١: ٢٣). ورغم ذلِكَ لَمْ يتم اتفاق جماعى (انظر Whybray, 974, and Crenshaw, 1985) مِنْ ناحية وجود أوْ عدم وجود مدارس في إسْرَائِيل أثناء الفترة الكتابية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا يجادل أحد أن التعليم كَانَ يتم في البيوت. ولعله كَانَ هناك تنوع كبير في التعليم في إسْرَائِيل، لكن كرنيشاو Crenshaw (614) ينتهى إلي أنه: "الإحساس الأوّلَى للأب والابن في سِفر أَمْثَال يجب وبكُل تأكيد أن يعكس وضعًا عائلياً، والإشارات العارْضة إلى الأم لا يمكن نسبتها بحق إلى متطلبات التشابه.

وتأثير قيام الأم بالتعليم في إسْرَائِيل تجاوز الأطفال الصغار وهذا مَا يظهره التعليم الموسع لأم اَلْمَلِك لموئيل. وأن تتولى امْرَأة تعليمَلِك، فهذا أمر مثير للاهتمام. ولا نجد تعاليم أخرى صادرة عن نساء في كتابات ش. أ. ق.. ولم ترد كُلّمة "ابن" في تناقض ملحوظ مع كُلّمة "ابنة". ولكن يأتى تعليم أمين عَلَى لسان الأم (٣١: ٢٦) يجب أوّلاً أن تكون هي متعلمة.

وقد أبرز "الابن" لأنَّهُ بالطبيعة هُوَ الأكثر إغراء لأن يضل عن التقليد الموروث. ويقول "فوليس" Follis (178): "يتم تعليم الأبناء في العادة لتمثيل روح المغامرة في المجتمع، لأنَّهُ باستمرار يحاولون الخروج عن الحدود المرسومة وإلى خارج محيط المجتمع. وعَلَى صعيد آخر، نجد أن البنات قد ارتبطن بالاستقرار، مع بناء المجتمع، ومع تغذيته في قلبه وجوهره". وإضافة إلى ذلِك، الابن يرث المسئولية الأساسية بالنسبة للهوية الروحية لأهل بيته (انظر عد ٣٠، أم ٤: ٣- ٤). وكَانَ مِنَ

المفترض في الابنة أن تتبع خطى زوجها.

"الابن"، وربما عند سن العشرين، يقف عَلَى أعتاب الرجولة الكاملة. لقد جاء الوقت الَّذِي يتعين عليه فيه أن يعبر الخط وأن ينتقل إلى مرحلة النضج. وهناك وجهتا نظر متعارضتان مطروحتان عَلَى الساحة: الحكمة/ الحماقة، الصالح- "الصالح الزائف"، الحياة/ الموت. وعَلَى المرء أن يختار بينهما (انظر فان ليووين [١٩٩٠، ١١٤]). وهذان الرأيان المتعارضان قُدما في إطار التشبيه المجازى المتكرر بالطريقين (١: ١٠- ١٩؛ ٤: ١٤- ١٩) وبالمرأتين، الحماقة (انظر ٥: ١- ٢٣؛ ٦: ٢٠- ٣٥؛ ٧: ٥- ٢٧)، والحكمة (٤: ٥- ٩؛ ٧: ١- ٤؛ ٨: ١- ٣٦)، والَّذِي له بيتان (٩: ١- ٦ و١٣- ١٨، قا؛ ٢: ١٦- ١٩؛ ٧: ١٤- ٢٠). والطريق الَّذِي يشير إليه الأب، والمرأة الحكيمة وبيتها يمثل الحكمة الموروثة مِنْ الْمَلِك سُلَيْمَان الملهم مِنْ الله. وإذا دخل إنسان هذا الطريق واحتضن هذه المرأة، يجد الحياة، الآن وفي المستقبل الَّذِي يتجاوز الموت عَلَى فراش المرض. والإنْسَان موجود بالفعل عَلَى طريق الحياة أوْ الموت، ولكُل منهما يوصل إلى "نهاية" أخيرة (٥: ٤ و١١، قا؛ ١٤: ١٢؛ ١٦: ٢٥؛ ٢٣: ١٧- ١٨؛ ٢٤: ١٩- ٢٠). والإنجيليون- بتأثير كتابات أبُوكرِيفية لاحقة، يميلون إلى تأكيد النهاية. أمَّا سِفر أَمْثَال فيذكر عَلَى الطريق.

وعند هذه المرحلة الحاسمة، حين يتطلب الأمر وجوب اتّخاذ قرار، يَكُونُ الشاب فريسة سهلة للجنس، والمال الَّذِي يريد أن يحصل عليه بلا مشقة، لأن عواطفه الجنسية تكون في أقصى قوتها. وأن ميله يَكُونُ لأن يَكُونُ حكيمًا في نظر نفسه لَمْ يكن قد تحقق عَلَى أرْض الواقع. وبالنظر إلى الْمَمْلَكَة الروحية الثابتة لا يمكن أن تقوم عَلَى أساس القوة المجردة، لِذلِكَ يستخدم الأب الأقْوَال المقنعة والموحى بها، مِنْ أَمْثَال سُلَيْمَان، بدلاً مِنْ إستخدام العقوبات الشرعية لناموس مُوسَى كوسيلة لتوجيه الابن. والصراع بين الكَلام الحكيم، والكَلام المعزى نجده في الوحدات الفرعية، والأفكار الَّتِي تتضمنها المقدمة، كما تتصارع أيضًا مِنْ أجل ربح قلب الابن.

جـ. البِنية الأدبية:

التأملات اللاهوتية المقبولة لـ "سِفر أَمْثَال" تعتمد عَلَى تفسيرات صحيحة لكُلّ كُلمة مِنْ الأَمْثَال المتفرقة، وإذا رُتبت وعن عمد إلى سياقات أكبر غنية بالمعانى، وإلى مجموعات موجهة مِنْ مادة الأَمْثَال في سياقاتها الأدبية: وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، وإذا كَانَت الأَمْثَال مجرد جمع عشوائى حسبما اتفق لأَمْثَال متباعدة، هنا تكون كُلّ منها كيانًا فيحد ذاتها، ولن تكون لها أى معنى آخر أكثر ثراء يمكن أن تكتسبه مِنْ السياق الأدبى الَّذِي يحيطها.

ومن الناحية التاريخية، كَانَ معظم المفسرين يلاحظون بين آونة وأخرى تجَميعات في كتابات سِفر أَمْثَال في الأصحاحات ١٠- ٢٩، غير أنه في الغالب الأعم تم تجاهل السياق الأكبر الَّذِي أوجدته هذه التجَميعات عِنْدَ تفسير الأَمْثَال المتفرقة. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن Gemser, Barucq, Aitken, Farmer, Bostrom, Hubbard جيمسر، باروك، إيتكن، فارمر، بوستروم، هوبارد، وآخرون- بالرغم مِنْ أنهم أعادوا وبشكُل نافع ترتيب الأَمْثَال عَلَى أساس الموضوعات، وقدموا لها تأملات وجيهة، إلاّ أنهم دون أن يقصدوا أبعدوها عن سياقاتها الأدبية. وبرغم ذلِكَ، يطلب بحثًا حديثًا اتخاذ نهج جديد فِيمَا يتعلق بتفسير السِفر أوْ عمل تأملات لاهوتية عَنْهُ.

في عام ١٩٦٢، هيَّأ يو. سكْلاندى U. Skladny، وضع المسرح لمعظم المناقشة اللاحقة المتعلقة بموضوع ترتيب سِفر أمْثَال عَلَى أساس السياقات. وباستخدام سكْلاندى تحليل الصيغة، المحتوى، والأسلوب، وباستخدامه الإحصائيات لقياس اكتشافاته، وجد مجموعات فرعية أصغر حجمًا: أ- (= ١٠- ١٥)، ب (= ١٦: ١- ٢٢: ١٦). جـ (= ٢٥- ٢٧)، د (= ٢٨- ٢٩). وهذا التحليل يتناغم جزئياً مع الملاحظات التحريرية الواضحة لبَنية السِفر في ١٠: ١، ٢٢: ١٧، ٢٥: ١، ٣٠: ١. وينكر ماك كاين، ر. ب. و. سكوت، س. ويسترمان McKane, R. B. Y. Scott, and C. Westermann- وجود سياق فِي العبارة الأدبية للوحدات الأدبية الَّتِي تم تحديدها. وبرغم ذلِكَ، فإنه في عام ١٩٦٨، دفع هـ. ج هيرمسون H. J. Hermisson- تحليل سكْلاندى خطوة إلى الأمام، وذلِكَ بمحاولته تبين وجود وحدات موضوعية وشعرية في المجموعة "أ". وفي عام ١٩٧٢، أظهر ج. إ. برايس G. E. Bryce- بإستخدامه المنهج البَنيوى الفرنسى- أن أم ٢٥: ٢- ٢٧ تشكّل وحدة أدبية. وفي عام ١٩٧٨ وجد ب. و. كوفاكس B. W. Kovacs المجموعة (ب) found Collection B، والتى بدأها بـ ١٥: ٢٨، بأنها تجسد وجهة نظر عالية دائمة. وفي عام ١٩٧٩، بيّن ر. ن. إيبران R. N. Whybray أن محررًا اختار عن عمد مكانَ كَلام الرَّبّ في ١٠: ١- ٢٢: ١٦. وفي عام ١٩٨٤، قام فان ليوين- عن طريق الناحية البَنيوية، والشعرية، وعَلَى دلالات الألفاظ وتطويرها- ببيان أن الأَمْثَال الواردة في المجموعة "جـ" تم ترتيبها في كيان أدبى أكبر، وكَانَ مقنعًا في قوله. وفي عام ١٩٨٥، قال ب. ف. مالكو B. V. Malchow إن المجموعة "د" مجموعة مرتبة بطريقة معقدة تُستخدم لـ "دليل للمَلِكيات المستقبلية". وقد حاولت التفسيرات الحديثة لكُلّ مِنْ بلوجر Plger، ماينهولد Meinhold، وجاريت Garrett أن تفسر الأَمْثَال الفردية في إطار وحدات أدبية أكبر. وقد نجح ماينهولد بشكُل أفضل في هذه المحاولة. وفي عام ١٩٨٧، أكّد س. إس. بيرى S. C. Perry مَا ذهب إليه بوتبروم Bptrom (1928) أن الروابط بين الكَلمة والصوت مِنْ العوامل الرَئِيسية في بَنِية أمْثَال.

ومنذ عام ١٩٦٨ طور نقاد البلاغة والبيان النظام المتعلق بالنواحى الشعرية. وقد بينت جهودهم الَّتِي لا تعرف الكَلل، والنشر المتعدد، أن كتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة- وهو يقصد أيضًا مِنْ قاموا بعملية الجمع، والتحرير، و/ أوْ التنقيح، بأن أضفوا بطريقة فنية، وحدة عَلَى عملهم مِنْ خلال أساليب مثل inclusio (بمعنى بيان الوحدة الأدبية بتناغم النهاية مع البداية)، janus (ربط الأجزاء معًا بقطعة أدبية تنظر إلى الخلف وتتطلع إلى الأمام)، وبكَلمات رَئِيسية تضفى عَلَى العمل تركيزًا و/ أوْ شعارات تربط أجزاء العمل معًا، ومترادفات، وأساليب الجناس والطباق (أى كافة نوعيات ← الأصوات الَّتِي كثيرًا مَا تكون مرتبطة بالمعنى)، وتكرار الصِيغ اللغوية، والنماذج البَنيوية والتى كثيرًا مَا يَكُونُ ذلِكَ مرتبطا بنقد الصيغ، والتقاطعات (أي

عكس البِنية) والقصائد الَّتِي إذا جُمعت أوائل أبياتها أَوْ أواخرها شكَّلت كَلِمة أَوْ عبارة، الخ.

انظر المقطع ١٥: ٣٠- ١٦: ١٥ لتوضيح قيمة هذا النهج لتلخيص الفكر اللاهوتى لسِفْر الأَمْثَال. ونقاد البلاغة والبيان يظهران هذا التكوين كوحدة، الأمر الَّذِي يتطلب معنى غنياً في السياق اللاهوتي. وهو يتكوَّن مِنْ ثلاثة أقسام: مقدمة (١٥: ٣٠- ٣٣) والمعنى الرَئِيسي لأَمْثَال الرَّبّ (١٦: ١- ١٠) وخاتمة بأَمْثَالملكية (١٦: ١١- ١٥).

والمقدمات للوحدات الأدبية في ١٠: ١- ٢٢: ١٦، كما هُوَ واضح في ١: ٨- ٩: ١٨ (انظر ١: ٨؛ ٢: ١؛ ٣: ١، الخ)، تتعلق بالحكيم الَّذِي يقبل الحكمة و/ أَوْ يكرم والديه (مثل؛ ١٠: ١، ١٢: ١، ١٦: ١٦ الخ). وعَلَى الرغم مِنْ أن كُلّ واحد مِنْ الأَقْوَال المأثورة في المقدمة (١٥: ٣٠- ٣٣) يمكن أن ينطبق بمعزل عنها عَلَى الكثير مِنْ المواقف المختلفة، إلاّ أنها تعمل معًا لتكون مقدمة للأَمْثَال الَّتِي تتبعها في ١٦: ١- ١٥ والتى ترتبها بعناية. وفي هذا السياق الأدبي تأتي عبارة "نور العينين يفرح القلب" لتشير أساسًا إلى أولئك الآباء/ المعلمين، "الخبر الطيب يسّمن العظام" (ينشط الشخص بكليته). وتعليمهما في ١٦: ١- ١٥، وكذلِكَ "الأذن السامعة توبيخ الحياة تستقر بين الحكماء" (ع. ٣١) تشيران أيضًا إلى الابن/ التلميذ. وعَلَى الرغم مِنْ أنها كتبت في صيغة حكمة او مثل سائر، إلاّ أن نظرية "الكَلام- العمل" تشير إلى هذه المقدمة الَّتِي تشتمل عَلَى الحكمة المادحة والتي تهدف إلى تشجيع الابن/ التلميذ ليتبنى التعليم وأن يعزّل حياته عَلَى أساسه. وهذه الأَمْثَال الأربعة قد رُبطت معًا بإحكام في وحدة متماسكة بسلسلة مِنْ الشعارات: الملامح التركيبية "العينين" (ع. ٣٠/ أ)، "العظام" (٣٠ب)، "الأذن" (ع. ٣١) وجذر الكَلِمة שָׁמַע، يسمع (#٩٠٤٨)، والَّذِي مثله الاسم שְׁמוּעָה خبر/ تقرير (ع. ٣٠/ أ)، والـ שֹׁמַעַת، الأذن الَّتِي تسمع (ع. ٣١أ). ومَرْكَباتها "يسمع التوبيخ תּוֹכַחַת וְשֹׁמַעַת שׁוֹמַעַת (٣١أ، ٣٢ب)، والاسم מוּסָר وحكيم/ حكمة (٣٢/ أ، ٣٣/ أ חָכְמָה / חֲכָמִים) والكَلِمة الأساسية الَّتِي ربطت بين المقدمة والمتن الرَئِيسي هي "الرَّبّ" (١٥: ٣٣أ؛ ١٦: ١ب).

والمتن الرَئِيسي يقدم الرَّبّ والبشرية وكأنهما منخرطان في رقصة. العبد يشكّل والرَّبّ يؤدى. أمَّا inclusio، ع. ١ - ٩، فيرتبطان مِنْ خلال مرادفات هذا الجزء ويشكّلان كيانًا قائمًا بذاته ويوضح موضوعه بكُلّ جلاء وهو: سيادة الرَّبّ عَلَى جَمِيع أعمال البشر. "لِلإِنْسَانِ تَدَابِيرُ الْقَلْبِ وَمِنَ الرَّبِّ جَوَابُ اللِّسَانِ" (ع. ١): "قَلْبُ الإِنْسَانِ يُفَكِّرُ فِي طَرِيقِهِ وَالرَّبُّ يَهْدِي خَطْوَتَهُ" (ع. ٩). لاحظ كَلِمات الرَّبط هنا "قلب (לֵב) والإِنْسَان (אָדָם)، وذلِكَ في مجموعة الآيات (أ)، و "الرَّبّ" في مجموعة الآيات ب.

والآيات مِنْ ١- ٧ تتكون مِنْ مجموعتين (ع. ١- ٣، الآيات ٥- ٧) تربط بينهما ع. ٤، وهي أية janus (تربط الأجزاء وتنظر إلى الخلف وتتطلع إلى الأمام. والوحدة الأوّلى تقدم سيادة الرَّبّ عَلَى المبادرة البشرية، والوحدة الثانية تقدم سيادة عدالة الله عَلَى أخلاقيات البشر. والتعبير janus مأخوذة مِنْ إله المداخل الروماني ذي الوجهين، والَّذِي ينظر إلى الخلف وإلى الأمام. (وشَهْر يناير، الَّذِي ينظر إلى الخلف، إلى السنة المنصرمة، وكذلِكَ إلى الأمام إلى السنة الجديدة، أخذ اسْمُهُ أيضًا مِنْ هذا الاسم). أمَّا ع. ٤ أ فتقدم سيادة الرَّبّ عَلَى أنشطة الإِنْسَان، وعَلَى غرار ع. ١- ٣، وع. ٤/ ب، تتحدث عن عدله فِيمَا يتعلق بالأشرار، وذلِكَ عَلَى غرار ع. ٥- ٧. أمَّا ع. ٥، تؤكد بميل العبارات الجازمة أن المتغطرس (متشامخ القلب) مكرهة الرَّبّ، وسوف ينال عقابه وبالنظر إلى أن المتكبرين يسقطون بسبب شرّهم في علاقتهم بالله، فإنهم يسقطون بسبب نشاطهم غير الأخلاقي في علاقتهم بالبشر. وكما يتبين مِنْ سيرة حياة قايين، حين سقطت البشرية عِنْدَ المذبح، تعطف أيضًا في الحقل. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ تؤكد ع. ٧ أنه "إذا أَرْضت الرَّبَّ طرق إنسان جعل أعداءه أيضًا يسالمونه". وتأتي ع. (محصورة بين هاتين الآيتين، وتقدم تعليمًا عن كيفية التفكير عن خطايا الماضى وتجنب زلات المستقبل أي بواسطة الوفاء للعهد (ع. ٦أ)، وبتقوى الرَّبّ (ع. ٦ب) عَلَى التوالى. أمَّا ع. ٨ وبها مثل "خير مِنْ .." تأتي في عزلة، وبها تحذير ضمنى أن عدل الرَّبّ لا يتحقق في الحال (انظر أدناه).

ويكفى هذا التعليق عَلَى عدالة الله بشكُلّ أكثر تفصيلاً (ع. ١- ٣) لبيان العلاقة اللاهوتية لهذا النهج. والتفاعل بين الإِنْسَان والله يتضمن مواقف يجب أن تُصحح. فتدابير (#٥١١٩ מַעֲרָךְ أي ترتيبات القلب، لتصحيح خطأ يتصل بالبشرية، غير أن الإجابة الجيدة والفعّالة (Ringgren, 68)، الإجابة الشافية الوافية، هي هبة مِنْ الرَّبّ (ع. ١). وعَلَى العكس مِنْ المسرد الإنجليزى، "الإجابة מַעֲנֶה لا تتطلب سوى إجابة هادئة حقيقية عَلَى طرف مَا، وليس عَلَى مجرد "إجابة" لفظية (قا؛ NIV). والاسم، يرد ٦ مرات بإشارة إلى رد حكيم يتناغم مع الموقف. وقد رد أصحاب أيُوب الثلاثة عليه، لكن أليهُو حكم بصواب: "أنه لا جواب (بعضْ מַעֲנֶה) في أفواه الرجال الثلاثة" (أي ٣٢: ٣ و٥، قا؛ أم ١٥: ٢٣). وعَلَى ضوء هذا يَكُونُ الإبن متحرراً مِنْ المسئولية الكاملة مِنْ ناحية الوفاء بالاحتياجات الَّتِي يواجهها، ويكون الحمد كُلّه لصاحب كُلّ عطية صالحة وتامة.

ع. ٢، تتحول إلى التشبيه والتحفيز. ويواصل المثل موضوع سيادة الرَّبّ عَلَى عمل الإِنْسَان، وتم ربطه بـ ع.١ بالكَلِمة الأساسية "الرَّبّ" وذلِكَ بالمرادفات الَّتِي تحمل معنى الجنس البشرى بصفة عامة، الإِنْسَان في (אָדָם)، والشخص (אִישׁ)، والنفس البشرية بصفة خاصة، القلب (לֵב)، طرق الإِنْسَان (רוּחוֹת). والمثال يضع مقابلة بين تقييم الإِنْسَان لأعماله، وتقييم الله لطرقه. ولا يعلم المثل أن البشر لا يدينون سلوكهم إطلاقًا (Toy)، بل بالأحرى، وبحسب تعليق مينهولد (265)، أنه بالنظر إلى أن الناس يبررون كُلّ أعمالهم، فلابد وأن ينشأ الخلاف حول التقييم. وبالنظر إلى أن الحكم النهائي مِنْ ناحية نقاء طرق الإِنْسَان إنما هُوَ الرَّبّ، وليس للفاعل، وحَتَّى لو اعتقد شخص أنه نقى، لا يتوجب عليه مدح نفسه، أَوْ تقرير مكافأته مقدمًا، وإنما يعتمد عَلَى أن الرَّبّ، هُوَ وحده الذي له حَقّ تقييم طرق الإِنْسَان (مز ١٩: ١٢؛ ١٣٩: ٢٣- ٢٤؛ ١كو ٤: ٥- ٦؛ عب ٤: ١٢- ١٣). وفضلاً عن ذلِكَ، إذا لَمْ يستطع إنسان الحكم عَلَى طرقه، فبالأحرى يتعين عليه ألاّ يدين الآخرين (مت ٧: ١). وأفضل مَا يمكن للمرء عمله هُوَ أن يلقى عَلَى الرَّبّ أعماله

(ع. ٣) حَتَّى تكون طرقه مرضية له (انظر أم ١٦: ٧).

ع. ٣. وبإستخدام صيغة المخاطب مباشرة، بتحول إلى "أعمالك" (מַעֲשֶׂיךָ- لاحظ صيغة "الجناس" اللغوية بين מַעֲשֶׂה ومַעֲרְכֵי) وبصفة خاصة מַעֲנֶה في ع. ١)، حيث تنصح الابن أن يسلم مَلِكية طرق كُل أعماله النقية للرَّبِّ، حَتَّى يثبتها عَلَى الدوام كجزء مِنْ تاريخه يصمد أكثر مِنْ الانتصار الوقتى للأشرار. وتحذر ع. ٢ بأن الرَّبّ يقيّم كُلًا مِنْ מַעֲנֶה (ع. ١)، מַעֲשֶׂה (ع. ٣). والجواب الفعّال (ع. ١) والأعمال الثابتة (ع. ٣) ربما يستشف منها أن الرَّبّ الَّذِي بلا عيب يجدها نقية (ع. ٢). وحين تكون طرق الإِنْسَان نقية، يدمجها الرَّبّ في نظام بره الثابت (انظر ١٠: ٢٢، وانظر أيضًا مز ١٢٧). والامناء لا يجب عَلَيْهِمْ أن يغتاظوا أَوْ يتمَلكهم القلق بالنسبة لنقائهم، لأن ذَلِكَ التقييم وكذلِك إنجازاتهم تعتمد عَلَى الله وليس عَلَى إنسان (مز ٢٢: ٩؛ ٣٧: ٥؛ ٥٥: ٢٣؛ ١بط ٥: ٧). وأفضل مَا يمكن للابن عمله هُوَ أن يسلم نفسه لتقييم الله بالنسبة لنقائه وأن يتكل عليه في الموافقة عَلَى طرقة أَوْ الاعتراض عليها. لأن الله وحده هُوَ الَّذِي بمقدوره أن يجعل طرقنا مثمرة، وأنه لا يمكن أن يُعزى نجاحها إلاّ له وحده.

والخاتمة (أم ١٦: ١٠- ١٥) ترتبط بكَلِمة "مَلِك"، والتى ترد في كُلّ أية مَا عدا ع. ١١، وبواسطة موضوع الحياة في إطار حكمَلِك حكيم. وهذه الآيات الست بدورها تتكون مِنْ ثلاثة مقاطع رباعية. الأوَّل (ع. ١٠- ١١) وتربطهما معًا كَلِمة "حَقّ" מִשְׁפָּט، والسجع (التوازن) بين كَلِماتهما الرَّئِيسية، קֶסֶם (= حكم موحى به)، פֶּלֶס (= ميزان) وبكَلِماتهما الختامية، פִּיו (= فمه)، כִּיס (كيس)، وبموضوعهما (أي الرَّبّ يدبر مَملَكته العَادِلة بواسطة مَلِكه الحكيم). والثاني، هُوَ الزوج (الثاني) المتضاد والمتكامل (ع. ١٢- ١٣) والتى تربط بينهما كَلِمة "الْمُلوك" في شطريهما "....."، والَّذِي يأتى عَلَى النقيض مِنْ صيغة المفرد "مَلِك" في ع. ١٠، ١٤، وبالتناقض في المعنى بين "مكرهة"، "ترضى" (ع. ٥، ٧)، "الشر" و"البر". والمثلان كُلاهما يوضحان ممارسة الحق (ع. ١٠- ١١) مِنْ خلال تقييما تمَلِك عَادِل: سلبيًا فِيمَا يتعلق بِفعل الشر (ع. ١٢)، ومن الناحية الإيجابية بالإشارة إلي المتكلم بالمستقيمات (ع. ١٣). ومن الناحية... تبدأ الآيات بكَلمتى "مكرهة" و"مرضاة". أمَّا الثالث، وهو الزوج (الثانى) المتضاد (ع. ١٤- ١٥) يأتي بالوحدة إلى ذروة نهايتهما، وذَلِكَ بالتباين بين غضب الْمَلِك، الَّذِي ينذر بالموت، ورضاه الَّذِي يبشر بالحياة. ونفس هذا التناقض نجده في إطار مثل واحد (فى ١٩: ١٢). وآخر رباعيتين ربط بينهما كَلِمة "رضا" ونجدها في ع. ١٣أ، ع. ١٥ب).

وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، أَمْثَال الرَّبّ (ع. ١- ٩)، والأَمْثَال الْمَلِكية (ع. ١٠- ١٥) كما يقول ماينهولد (٢٦٣) يشير كُل منها إلى الآخر بشكل وثيق حَتَّى يمكن تخيل أنها تنتمى معًا. ويقول (أ) لوحظ أن الله وكذلِك مَلِكه يكرهان תּוֹעֲבַת (ع. ٥ و١٢) ويرضيان רְצוֹת" / רָצוֹן" (مِنْ الجذر רָצָה) (ع. ٧ و١٣ و١٥). (ب) والأمر الملحوظ بصفة خاصة هُوَ أن الفعل "يستر" لا يظهر إلاّ في أَمْثَالِ الرَّبّ (ع. ٦)، وفي الأَمْثَال الْمَلِكية (ع. ١٤). (جـ) والأمر الَّذِي يساعد بالأكثر عَلَى إدراك التشابك بين مجموعتي الأَمْثَال هما الآيتان اللتان تقطعان أَمْثَال الرَّبّ في الرّباعية الثانية مِنْ النهاية، والأَمْثَال الْمَلِكية في الرّباعية الثانية مِنْ البداية- والرّبط له أهمية لاهوتية. فالرَّبّ، السَّيِّد (ع. ١- ٤أ) والحاكم الأخلاقى سيد العالم (ع. ٤ب- ٧)، يمارس حكمة مِنْ خلال مَلِكه، "فِي شَفَتَيِ الْمَلِكِ وَحْيٌ" (קֶסֶם) (ع. ١٠)— غير أنه في النهاية، الرَّبّ هُوَ الَّذِي يقيم العدل (الحق، ع. ١١). والْمَلِك بار (ع. ١٢- ١٣)، وهو يعاقب الأشرار (ع. ١٤) ويكافئ البار (ع. ١٥). ويعلق ماينهولد (٢٦٩) عَلَى ذَلِكَ بقوله إن الْمَلِك هنا مِنْ البشر يتناغم مع الرَّبّ وينفذ ويحمي العدل والبر في مهمته. ويعرّف ع. ج هذا الْمَلِك المثالى بأنه يَسُوع المسيح، الَّذِي أعطاه الآب كُل الدينونة (يو ٥: ٢٢).

د. تأمل لاهوتى:

المواعيد الصريحة لسِفر أَمْثَال لقاء حفظ تعاليمه يبدو أنه لا علاقة لها بحقائق هذا العالم. الأمر المشروط في ٣: ١- ١٠ في الآيات الفردية تمت مضاهاته في مواعيد مترابطة في الآيات الزوجية. وتقدم النصائح مِنْ المقدمة النمطية الخاصة بحفظ تعليم (وصايا) الأب (ع. ١) إلى الأمر بعدم ترك الرحمة والحق (ع. ٣)، وإقامة علاقة مع الله، والمحافظة عليها: "تَوَكَّلْ عَلَى الرَّبِّ" (ع. ٥) تواضع أمام الله (أى لا تكن حكيمًا في عينى نفسك، وعَلَى ذَلِكَ تفكر وتتصرف بشر (ع. ٧)، أكرم الرَّبّ (ع. ٢٩، لاَ تَحْتَقِرْ تَأْدِيبَ الرَّبِّ (ع. ١١) (قا، Newsom, 149-51).

وهذه الوصايا تم الرّبط بينها وبين المكافاة الحقيقية التالية: طول العمل والنجاح (ع. ٢)، نعمة وسمعة حسنة في أعين الله والناس (ع. ٤)، يسهل لك سبيلك ويمتعك بحياة طيبة (ع. ٦) يعطيك صحة نفسية وبدنية جيدة (ع. ٨)، تمتلئ خزائنك وتفيض (ع. ١٠). ومع ذلِك، حين يقارن المرء بين هذه المواعيد مع اعتبارات الرَّبّ يَسُوع المسيح، الَّذِي حفظ كُل الوصايا وأكمل الناموس، هنا تبدو المواعيد زائفة. فبدلاً مِنْ الحياة الطويلة مات قبل أوانه في ريعان الشباب. وبدلاً مِنْ أن يجد نعمة في أعين الله والناس صرخ قائلاً.. "إلهِى إلهى، لماذا تركتنى، وكَانَ محتقراً ومرذولاً مِنْ الناس. وبدلاً مِنْ حياة سهلة مريحة، كَانَ في كُل يوم مِنْ حياته يُواجه بالرفض والمقاومة، مِنْ عدم مبالاة الكتبة عِنْدَ ميلاده، والمذبحة الَّتِي أقامها هيردوس لأطفال أبرياء، ظل يكابد المعاناة حَتَّى ساعته الأخيرة عَلَى الصليب. وبدلاً مِنْ الصحة النفسية والبدنية الجيدة، نجده قبل الصليب كَانَ يتصبب عرقاً ممزوجاً بقطرات مِنْ الدم، وعَلَى الصليب شُوِّه بدرجة تفوق الوصف. وبدلاً مِنْ أن تفيض معاصره مسطارًا، لَمْ يكن له أين يسند رأسه. وعَلى الرغم مِنْ ذَلِكَ لَمْ ينكر يَسُوع المسيح إطلاقًا سلطان الأسفار الْمُقَدَّسَة بما في ذَلِكَ سِفر أَمْثَال (يو ١٠: ٣٥).

وهناك عدة عوامل يَجِبُ أَنْ تُؤْخَذَ في الاعتبار لحَلّ مَا قد يبدو أنه تعارض بين المواعيد السماوية، وحقائق هذا العالم الصعبة. أَوَّلاً، الأَمْثَال ساخرة، وعَلَى ذلِكَ فهى بطبيعتها كَلَام جزئي، لا يمكن أن يجد مَا يدافع به عن نفسه. ويقول Von Rad (32): إنه مِنْ طبيعة مثل هذه النوعية مِنْ الكتابات أن تعبر عن حَقّ في إطار تمركز شديد عَلَى الموضوع الَّذِي يتناوله دون أى

اعتبار لأَنَّهُ افتراضات، أَوْ ظروف حاضرة، الخ. وفي حالة عبارة مِنْ الآداب القديمة جِدًّا [فليس هناك أسهل] بالنسبة للمرء مِنْ أن يصل إلى النقطة الَّتِي يَكُونُ فيها معنى الجملة قد تشوّه، وذلِكَ لسبب بسيط وهو أن المرء قد غابت عن فكره الحقائق الأيديولوجية والدينية الَّتِي دخلت في تركيب الجملة". والأَمْثَال المنعزلة تعبر عن حَقّ، ولكن ليس عن الحق كُلّه. ويجب أن تُقرأ في إطار سياقاتها الأدبية، الأمر الَّذِي يساعد عَلَى مهمتها. وعَلَى سبيل المثال: "أيضاً مِنْ قَرِيبِهِ يُبْغَضُ الْفَقِيرُ" (١٤: ٢٠) يجب أن تُقرأ كمثل متصل بع. التَّالية: "مَنْ يَحْتَقِرُ قَرِيبَهُ يُخْطِئُ وَمَنْ يَرْحَمُ الْمَسَاكِينَ فَطُوبَى لَهُ" (١٤: ٢١).

ثانيًا، ومن الناحية التصحيحية، الرابطة الخاصة بين العمل والمصير يتم تعديلها بأَمْثَال مضادة تناقضها. تأمل مثل؛ كيف أن مثال "خير مِنْ" في ١٦: ٨ يجب أن يُقرأ كمثال متصل بالحق المشار إليه في ع. ٥- ٧. وهناك أَمْثَال "خير مِنْ" أخرى (مثل؛ ١٥: ١٦- ١٧؛ ١٦: ١٦ و١٩؛ ١٧: ١؛ ١٩: ٢٢ب؛ ٢١: ٣؛ ٢٢: ١؛ ٢٨: ٦) تربط أيضًا بين الفقر والعدل، والثروة والشر، وهكَذَا تبين بكُلّ وضوح أن التقوى والأخلاق الحسنة لا تؤدى دائمًا في واقع الحياة إلى الفوائد الاجتماعية والمادية. وفضلاً عن ذلِكَ، كثير مِنْ الأَمْثَال تعترف بفشل الحق. يقول فان ليووين: "تُوجد كثير مِنْ الأَمْثَال (الثروة والفقر، ٢٩) تؤكد أَوْ تشير إلى إزدهار الشرير، في الوقت الَّذِي يعانى فيه البار المستقيم (مثل؛ ١٠: ٢؛ ١١: ١٦؛ ١٣: ٢٣؛ ١٤: ٣١؛ ١٥: ٢٥؛ ١٨: ٢٣؛ ١٩: ١٠؛ ٢١: ٦؛ ٧: ١٣؛ ٢٢: ٨ و٢٢؛ ٢٣: ١٧؛ ٢٨: ١٥- ١٦أ و٢٧؛ ٣٠: ١٤). وهو يأسف- وعن حَقّ- لأن الكثيرين جِدًّا مِنْ الدارسين فشلوا في معرفة الوعود الَّتِي تفرضها هذه الأَمْثَال المضادة. وسِفر أَمْثَال يصرّ عَلَى أن يعلّم عقيدة ثابتة تتعلق بالأخلاقيات والتقوى، وهؤلاء الدارسون يحرضون مَا يطلقون عليه الأَقْوَال غير الواقعية في سِفر أَمْثَال- مثل الرُّبَاعيات الخمس في أم ٣: ١- ١٠- ضد واقعية الجامعة وأيُّوب، وبذلِكَ مِنْ السهولة يثيرون الشكوك ضد النوعية الأُوَّلى.

ثالثًا، بالرغم مِنْ أن حفظ الحقائق الواردة في سِفر أَمْثَال لا يضمن "النِجاح" العاجل، إلاّ أن الواقع العملى عادة مَا يؤيدها: المستقيم الَّذِي لا يعاقر الخمر (انظر ٢٣: ٢٩- ٣٥)، المجتهد (مثل؛ ١٠: ٤- ٥)، المستقيم مِنْ الناحية الجنسية (٢٦: ٢٣- ٢٨)- المسالم (العاقل)- ضد السكير، الكَسْلاَن، النجس جنسياً، الشخص حاد الطبع- أي الأَحْمَق- هؤلاء يجدون حياة رغده وسلاماً. وعَلَى الرغم مِنْ أن سُلَيْمَان كَانَ يعرف أن الله يسمو عَلَى فهم الإِنْسَان، وأن الإِنْسَان لا يستطيع أن يتلاعب بمصيره (انظر فون راد، ١٣١- ٤٨ و١٦٦- ٧٠)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ كَانَ يؤمن بأن إله إِسْرَائِيل يحب التقوى والاستقامة ويكره مَا هُوَ عكس ذلِكَ (١١: ١؛ ١٢: ٢؛ ١٥: ٨- ٩؛ ١٧: ١٥؛ ٢٠: ١٠ و٢٣؛ ٢١: ٣ و٢٧؛ ٢٨: ٩).

رابعًا، الأَمْثَال تنظر إلى النهاية، إلى نتيجة التقوى ضد الإثم، البر ضد الشر، والحكمة ضد الحماقة. وهذا التعليم الخاص بالأخلاقيات لا يأخذ في حسبانه آلآم الشخص المستقيم. ونوعية هذا التأثير، أَوْ التفكير يمكن رؤيته بسهولة في ٢٤: ١٥- ١٦ "لا تَكْمُنْ كَالْمُجْرِمِ لِدَارِ الصَّالِحِ... قَدْ يَسْقُطُ الصَّالِحُ سَبْعَ مَرَّاتٍ لَكِنَّهُ يَقُومُ، أَمَّا الأَشْرَارُ فَالْمَصَائِبُ تُحَطِّمُهُمْ". والرقم "سبعة" يمثل الكمال. وهذا المثل يعترف أن الصديق يمكن أن يسقط حَتَّى الرقم عشرة لكنه في النهاية يقوم. وليس كذلِكَ الاشرار. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ نجد أن سِفرى أَيُّوب والجامعة يهتمّان بالفقراء المنسحقين. وعَلَى الرغم مِنْ أن مفهومهما مختلف، إلاّ أن الأسفار الثلاثة تقدم لنا حقائق هامة، ويجب أن تُقرأ كُلّها معًا. أَمَّا النقص فِيمَا يُطلق عليه إِنجيل الثروة والنجاح فهو أنه يريد النهاية المجيدة دون الآلام الَّتِي يجب أن تسبقها.

وأخيرًا، النهاية المنتظرة تتجاوز الموت الإكْلّينيكى. والموت في هذا السِفر يشير إلى الموت النهائى، وليس الوقت قبل أوانه، كما يُفهم التعبير عادة. وقد وُصف نهاية ذلِكَ الأَحْمَق المذكور في ٥: ١١ "بالقول" عِنْدَ فَنَاءِ لَحْمِكَ وَجِسْمِكَ". وعَلَى صعيد آخر، تشير الحياة إلى حياة لا نهاية لها في شركة مع الله. وإذا لَمْ يكن الأمر كذلِكَ، فإن الدرس الأوَّل يهدم السِفر. في ١: ١٨- ١٩، أرسل الخطاة شخصًا بريئًا إلى موت قبل أوانه. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ يؤكد سِفر أَمْثَال باستمرار أن الرَّبّ يعاقب الأشرار ويكافئ الأبرار (انظر ١٦: ٥- ٧) "كَمَا أَنَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِالْمُسْتَهْزِئِينَ هَكَذَا يُعْطِي نِعْمَةً لِلْمُتَوَاضِعِينَ" ٣: ٣٤). وبالنظر إلى أن الخطاة يرسلون دمًا بريئاً قبل أوانه إلى الهاوية، فإن الشخص المظلوم لابد وأن يجد نعمة في مستقبل يتخطى القبر.

وهناك العديد مِنْ الآيات الَّتِي تثبت صحة هذا الاستدلال وهناك تفسير مفصل للآية ١٤: ٣٢ (انظر المقال: "نقد نصوص ع. ق، تفسير وفكر لاهوتى، في هذا الدليل) يؤيد النص الماسورى: "الإِنْسَان البار يبحث عن ملاذ له في الرَّبّ عِنْدَ موته". أَمَّا "راشى" وهو أكثر المفسرين اليهود شُهرة. يعلق عَلَى هذا بقوله: "حين يموت، يَكُونُ واثقًا مِنْ أنه سيأتى إلى جنة عدن".

وأَمْثَال ١٢: ٢٨/ ب يبين بطريقة مبتكِرة للغاية أن الصديق يحتفظ بعلاقة أبدية مع الله: والموت الإكْلّينيكي لا يقطع علاقته مع الرَّبّ. والأغلبية الْكَبِيرة مِنْ المخطوطات ذات التقليد الماسورى جاء بها: "في سبيل البر حياة، وفي طريق مسلكه لا موت". وإذا قارنا هذه بما جاء في ١٤: ٣٢، كما يقول ديلتيزج (١٦٩) يَكُونُ مِنْ الواضح أن الحكمة تبدأ في اختراق حدود هذه الحياة الحاضرة، وتعلن حياة لا يطولها الموت". وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن ١٢: ٢٨ مثل ١٤: ٣٢، تواجه المفسر أيضًا بمشكْلَة في النص. كُلّ النسخ القديمة وأكثر مِنْ عشرين مخطوطة يعود تاريخها إلى القرون الوسطى نقرأ فيها "عِنْدَ موته (אַל־מָוֶת) وليس "خلوده". ونقاد النص، وفقهاء اللغة، والقرائن، والحجج اللاهوتية يؤيدون النص الماسورى الَّذِي تؤيده الأغلبية. ومن وجهة نظر نقاد النصوص، فإنهم يفضلون אֶל־מָוֶת فهى אַל־מָוֶת، ولذلِكَ فهى أكثر القراءات صعوبة مِنْ ناحية التفسير.

وكذلِكَ القراءة البديلة أيضًا، فهي تطلب أيضًا تغيير كُلّمة אַל־ מָוֶת، بالرغم مِنْ أنه ليس هناك إجماع مِنْ ناحية الطريق الَّتِي يتم بها ذلِكَ. والكُلّمة في سب (انظر الترجوم السيريانى) ترد נְתִיבָה "أَمَّا أولئك الَّذِين في قلوبهم حقد" (?עֹז / דֶּרֶךְ מְרִיבָה <). أَمَّا Fichtner (= BHS)، وعَلَى غرار Gemser "جيسمر" يعدل الكُلّمة إلى מְשׁוּבָה

[مسلك] الردة، أَوْ إِلَى תּוֹעֵבָה، مكرهة، وكلتاهما رغم أنهما تسهلان القراءة إلاَّ أنهما غير مقبولتين مِنْ وجهة نظر نقاد النصوص. ويقترح Oesterley "أويسترلي" المفرد المؤنث لكُلمة נְתִיב (الطريق) هُوَ المكرهة، ولكن، كما يعترض Toy توي (٢٦٠): "هذا غير محتمل". أمَّا Tournay (1962, 495-97)، وتبعه في ذلِكَ McKane (451)، فقد قدم التعديل פְּתִיָּא تأتي الحماقة (انظر ١: ٢٢)، ولكن هذا لا يسنده النص. وفضلاً عن ذلِكَ. لا يمكن تحليل صعوبة אַל־ مَا لَمْ تكن تمامًا في تقليد شفاهي يقوّل عليه. وهناك أدلة عديدة تشير إلى أن النص الماسورى، لَمْ يستطع، بأي طريقة جادة أَوْ نظامية، أن يعيد تركيب، وتزييف المعلومات (*IBHS* 1. 6. 3h). وفي الحالات الَّتِي تتضمن تقليداً شفاهياً هنا يُفضل النص الماسورى عَلَى الترجمات القديمة.

ومن وجهة نظر فقه اللغة، لاحظ أَوَّلاً أنه حَتَّى إثبات-Shoshan شوشان يذكر אַל־ מָוֶת باعتبارها كُلمة عادية تعنى "الخلود" في المصادر اليهودية في حقبة مَا بهذا الكتاب، ثانيًا، أن العبارة تعنى أيضًا الخلود في كتابات أوغاريت (انظر *HALAT*, 48). ويجادل J. F. A. Sawyer (204-5) بقوة بأن هذا الدليل المأخوذ مِنْ كتابات أوغاريت، ومن الكتابات العَبْرِيَّة فترة مَا بعد الكتاب، يشير إِلَى "درجة كبيرة مِنَ الاستمرارية [لمعنى "الخلود"] مِنْ الألفية الثانية [هكذا] ق. م. مِنْ سوريا إلى الكتابات اليهودية في فترة مَا بعد الكتاب. ويعلق Del-itzsch ديلتزك عَلَى هذا بقوله: لا شئ أكثر طبيعية مِنْ أن الـ Chokma) في تناقضها الدائم بين الحياة والموت تضع بداية للتعبير عن فكرة ἀθανασία (#ي١١٤) "بدون موت".... والتى قرأها أكيلا خطأ *'l-mwt*، مز ٤٨: ١٥).

ومن وجهة النظر القرينية يتوقع المرء نظيرًا تركيبيًا لا تناقضياً (contra McKane). وهناك كتلة الأَمْثَال تنتهى عادة بتشابه مترادف، وكتلة جديدة تبدأ بقول مأثور أَوْ حكمة تتناول قابلية الحكيم للتعلم، وإلى عدم قابلية الأَحْمَق للتقويم. والعلاقة بين ١٢: ٢٨، ١٣: ١ تماثل تمامًا العلاقة بين ١١: ٣١؛ ١٢: ١؛ ١٢: ١٤، ١٥. وهنا أيضًا يقول Delitzsch ديليتزيك إن "المزمور ١٢: ٢٨، رفيع عظيم الشأن حَتَّى أنه يَكُونُ بكُلِّ جلاء حقبة ونهاية. وهذا مَا يؤكده المثل التالى، والَّذِي يبدأ مثل ١٠: ١ (انظر ع. ٥)، ويطيع المجموعة مِنْ جديد عَلَى أنها تستهدف الشباب.

ومن الناحية اللاهوتية، كَانَ السِفْر يشير دائمًا إِلَى خلود الصديق (انظر ٢: ١٩؛ ١٠: ٢ و١٦؛ ١١: ٤ و١٩؛ ١٢: ٣ و٧ و١٢ و١٩). وفكرة أن نهاية الصديق هي الموت بشكُلّ حاسم فكرة لا تخطر عَلَى فكر هذا السِفْر. وعَلَى ذلِكَ التعبير الواضح حَتَّى الخلود فيه لا يجب أن يَكُونُ مثار دهشة. لقد أساء Meinhold (216) تقديم الموقف بقوله إن ذلِكَ التعليم لَمْ يُوجد إلا في وقت لاحق في "حكمة سُلَيْمَان" "لأن البر خالد" (١: ١٥). "فإن الله خلق الإِنْسَان خالداً وضعه عَلَى صورة ذاته" (٢: ٢٣).

كذلِكَ تشير أم ٢٣: ١٧- ١٨ إلى الخلود "لاَ يَحْسِدَنَّ قَلْبُكَ الْخَاطِئِينَ.... وَرَجَاؤُكَ (אַחֲרִית) لاَ يَخِيبُ". وبمقارنتها بما جاء في ٢٤: ١٩- ٢٠ "لاَ تَغَرْ مِنَ الأَشْرَارِ.... لأَنَّهُ لاَ يَكُونُ ثَوَابٌ لِلأَشْرَارِ" (אַחֲרִית). ويقول Von Rad (202-4). "لا يمكن للمرء إطلاقًا أن يحكم عَلَى الحياة بناء عَلَى المظهر الراهن، بل عليه أن يأخذ "النهاية" في حسبانه. وهذا التعبير الهام אַחֲרִית والَّذِي هُوَ مِنْ سمات التفكير المتفتح عَلَى المستقل، مَا كَانَ له أن يشير دائمًا إلى الموت. وبوسع المرء أيضًا أن يترجم الكُلمة إلى "مستقبل". وعَلَى الرغم، فإن المقصود هي نتيجة شئ، نهاية حدث يأمله المرء". وتعليقاً عَلَى إستخدام كُلمة אַחֲרִית في مزمور ٤٩: ١٦" إذاً، الحل الأكثر احتمالاً هُوَ أن تفهم الجملة عَلَى أنها تعبير عن الرجاء في حياة شركة مع الله بعد الموت".

والأمر المتيقن هُوَ أن المستقبل أمر لا يمكن التحقق منه، كما يقول جلادسون منتقدًا، غير أنه بدون هذه النوعية مِنْ الإيمان لا يمكن أن يرضى الإِنْسَان الله. إذا كان يمكن للإنسان أن يعيش بالعيان لا بالإيمان، فلماذا يتوجب إذاً الثقة في الرَّبّ (٣: ٥)، وبرغم ذلِكَ، فإن الوصية القائلة "آمن بالرَّبّ"، بدون تحديد، هي وصية تافهة، ليس لها تأثير يُذكر في تفكير الإِنْسَان، مَا لَمْ يعلن الرَّبّ عن ذاته. وهنا الرَّبّ مرتبط ضمنيًا مع إعلانه الإلهى في تعليم الأب (انظر ٢: ٦). وعَلَى الابن أن يلبس السلاح الكامل الَّذِي شُكُل في هذا السِفْر. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يجب عَلَى الرَّبّ أن يحافظ عَلَى الرابطة بين العمل والمصير. وفي مقدمة الأَقْوَال الثلاثين للحكيم، يقول سُلَيْمَان أيضًا: "لِيَكُونَ اتِّكَالُكَ عَلَى الرَّبِّ عَرَّفْتُكَ أَنْتَ الْيَوْمَ" (٢٢: ١٩).

ويستبعد Von Rad (191) الأَمْثَال الكثيرة الَّتِي تدعو إلى الاتّكال عَلَى الرَّبّ (٣: ٥، ١٤: ٢٦، ١٦: ٣ و٢٠، ١٨: ١٠، ١٩: ٢٣، ٢٨: ٢٥، ٢٩: ٢٥، ٣٠: ١- ١٤) عَلَى أنه ليست لها بالضرورة أية علاقة. وعَلَى حسب فكرة الحكماء لَمْ يعلموا الثقة في الرَّبّ" بل لشئ يبدو مختلفًا تمامًا، وهو الحقيقة والدليل المتعلقين بالنظام الَّذِي يتحكم في الحياة كُلها، عَلَى النَحْوَ الَّذِي يظهر في علاقة العمل- النتيجة. والواقع، إن هذا النظام كَانَ بكُلِّ بساطة موجودًا، وبوسعه، - أخيرًا- التحدث عن نفسه". واستبداله "للنظام" و"علاقة العمل- النتيجة" لِلرَّبِّ، أصبح أمرًا له تأثيره الكبير في دراسات الحكمة. وبعض الدارسين أبعدوا الله تمامًا عن الانخراط في العالم، أَوْ في أفضل الأحوال خفضوه إلى علة أولى في إطار النظر إلى الحقيقة مِنْ وجهة نظر ربوبية ويشكو E. F. Huwiler (64) وعن حَقّ بقوله: "متلازمة العمل- النتيجة" في أقصى صيغتها تبعد الإله عن العمل في العالم. وعَلَى أساس وجهة النظر هذه، فإن النتيجة تتبع العمل مِنْ تلقاء ذاتها، وأن الرَّبّ، الَّذِي قوته محدودة منخرط بصفة مباشرة كمجرد قابلة، أَوْ محفزاً كيماوياً، بالرغم مِنْ انخراطه بصفة غير مباشرة كخالق، الَّذِي حرّك متلازِمة" العمل- النتيجة". والأمر المتيقن هُوَ أن الكثير مِنَ الأَقْوَال يتطلب علاقة بين الشخص- العمل- النتيجة غير أنه، وكما يقول Huwiler (68-69)، إنها لا تقترح خمولاً إلهيًا". وفي النهاية، يحافظ الله عَلَى هذه العلاقة، وعَلَى ذلِكَ يثق به الابن.

وكما سبق القول، الرَّبّ لا يفرض نظامًا أخلاقيًا له حساب دقيق بحيث يُكافأ الصديق فوراً ويُعاقب الشرير. وإذا كَانَ الأمر

كذلكَ، سوف يخلط الناس السرور بالنواحي الأخلاقية، والكُلّ سيتصرف باستقامة لأسباب أنانية، وليس عَلَى أساس فضيلة نقية قائمة عَلَى أساس الإيمان والرجاءِ والمحبة. وسوف يستبدلون فلسفة السعادة (أي النظام الفكرى الذِي يقيم الأخلاقيات والالتزام الأدبى عَلَى أساس السعادة الشخصية) بالفضيلة الحقيقية (انظر رو ٥: ٢- ٥؛ ١ بط ١: ٥- ٨). والحكم يثق في أن الرَّبّ سيفى بأمْثَاله الأخلاقية في الوقت الذِي يراه وبالطريقة التِي يختارها حَتَّى حين يزدهر الشرير ويعانى الصديق.

البيبلوجرافيا

K. T. Aitken, *Proverbs*, DSB, 1986; H. Blocher, "The Fear of the Lord as the 'Principle' of Wisdom," *TynBul* 28, 1977, 3-28; L. Bostroem, *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, CB 29, 1990; C. Bridges, *An Exposition of Proverbs,* 1959; G. E. Bryce, "Another Wisdom 'Book' in Proverbs," *JBL* 91, 1972, 145-57; idem, *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, 1979; C. V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Bible and Literature Series II, 1985; idem, "What's So Strange About the Strange Woman? [Prov 1-9]," in *The Bible and the Politics of Exegesis*, 1991, 17-31; A. Cohen, Proverbs, 1967; J. L. Crenshaw, ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; idem, "Education in Ancient Israel," *JBL* 1094, 1985, 601-15; idem, "Clanging Symbols," in *Justice and the Holy*, 1989; M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, 1963; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Proverbs of Solomon*, tr. M. G. Easton, I, 1970; K. A. Farmer, *Who Knows What Is Good? A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes*, 1991; E. Follis, *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, JSOTSup 40, 1987; C. R. Fontaine, *Traditional Sayings in the Old Testament: A Conceptual Study*, 1982; D. A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC, 14, 1993; B. Gemser, *Sprueche Salomos*, HAT 16, 1963; J. A. Gladson, "Retributive Paradoxes in Proverbs 10-29," Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1978; H. J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968; D. A. Hubbard, *The Communicator's Commentary: Proverbs*, 1989; P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes littérature sapientiale d'Israel*, 1929; E. F. Huwiler, "Control of Reality in Israelite Wisdom," Ph.D. diss., Duke University, 1988; C. B. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9: Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung aegyptischen Vergleichsmaterials*, WMANT, 22, 1966; D. Kidner, *The Proverbs,* TOTC, 1964; idem, *The Wisdom of Proverbs, Job & Ecclesiastes*, 1985; K. A. Kitchen, "Some Egyptian Background to the Old Testament," *TynBul*, 5/6, 1960, 4-18; idem, "Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form," *TynBul* 28, 1977, 69-114; B. Kovacs, "Sociological-Structural Constraints Upon Wisdom: The Spatial and Temporal Matrix of Proverbs 15:28-22:16," Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1978; B. V. Malchow, "A Manual for Future Monarchs," *CBQ* 47, 1985, 238-45; T. P. McCreesh, *Biblical Sound and Sense: Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29*, JSOTSup 128, 1991; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; A. Meinhold, *Die Sprueche*, ZB, 2 vols., 1991; R. Murphy, "Wisdom and Yahwism," in *No Famine in the Land*, 1975; idem, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 1990; P. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, 1982; C. A. Newsom, "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9," *Gender and Difference in Ancient Israel*, 1984; J. C. Perry, "Structural Patterns in Proverbs 10:1-22:16," Ph.D. diss., University of Texas, 1987; O. Plger, *Sprüche Salomos*, BKAT 17, 1984; H. Ringgren and W. Zimmerli, *Sprueche/Prediger*, 1962; A. Ross, "Proverbs," *EBC* 5, 1991; J. Ruffle, "The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs," *TynBul* 28, 1977, 29-68; J. F. A. Sawyer, "The Role of Jewish Studies in Biblical Semantics," *Scripta Signa Vocis: FS J. H. Hospers*, 1986; U. Skladny, *Die altesten Spruchsammulungen in Israel,* 1962; R. Tournay, "Relectures bibliques concernant la vie future et l'angelologie," *RB*, 1962, 481-505; C. H. Toy, *The Book of Proverbs*, 1977; D. Trevor, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; R. C. Van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25-27*, SBLDS 96, 1988; Ph. D. diss. University of St. Michael's College, 1984; idem, "Liminality and Worldview in Proverbs 1-9," *Semeia* 50, 1990, 113-34; idem, "Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs," *Hebrew Studies*, 33, 1992, 25-36; G. von Rad. *Wisdom in Israel*, 1972; B. K. Waltke, "The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature," *BSac* 136, 1979, 221-38; idem, "Proverbs and OT Theology," BSac 136, 1979, 302-17; idem, "Lady Wisdom As Mediatrix: An Exposition of Proverbs 1:20-33," *Presbyterion* 14/1, Spring, 1988, 1-15; idem, "The Authority of Proverbs: An Exposition of Proverbs 1:2-6," *Presbyterion* 13/2, Fall, 1987, 65-78; idem, "The Fear of the LORD," in *Alive to God: Studies in Spirituality Presented to James Houston*, 1992, 17-33; C. Westermann, "Weisheit im Sprichwort," *Schalom: Studien zu Glaube und Geschichte Israels*: A. Jepsen FS, Arbeiten zur Theologie I/46; 1971, 73-85; R. N. Whybray, *The Book of Proverbs*, 1972; idem, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; idem, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOTSup 99, 1990; idem, "Yahweh-Sayings and Their Contexts in Proverbs 10:1-22:16," in *La sagesse de l'Ancien Testament*, 1990[2]; R. J. Williams, "The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship," *JAOS* 101, 1981, 1-19.

بروس كي. والتك *Bruce K. Waltke*

3731	יְרוּשָׁלַםִ

أورُشَلِيم (יְרוּשָׁלַםִ، [*y^erûsalaim*]، #٣٧٣١).

ش. أ. ق يرد اسم أُورُشَلِيم خارج ع. ق وذلِكَ فِي نصوص اللعن المِصْرِيَّة، وذلِكَ منذ تاريخ قَدِيم يعود للقرن التاسع عشر قبل الفترة المسيحية. كما نجدها أَيْضًا - مع اختلاف طفيف فِي الهجاء - وذلِكَ فِي وثائق مختلفة مكتوبة بحروف مسمارية، تتضمن رسائل تل العمارنة (*Urusalim*)، ومنشور سَنْحَارِيب (*Ursalimmu*). أَمَّا الصيغة أَرَام. فهي יְרוּשְׁלֶם (#١٠٣٣٢).

ع. ق ١. التَّوْرَاة. لَمْ تُذكر مَدِينَة أُورُشَلِيم بشكْل مباشر فِي التَّوْرَاة. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يظهر اسم "أَرْض المُرِيَّا" فِي تك ٢٢: ٢، ويُقصد بها مِنْطَقة عامة تتكون مِنْ تلال مختلفة (قا؛ Clifford, Cohn). وبعد ذلِكَ بوقت طويل، ربط كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام بين موقع هَيْكَل سُلَيْمَانُ فِي أُورُشَلِيم وجَبَل المُرِيَّا (٢أخ ٣: ١)، وهذا ربط واضح بالمنطقة المذكورة هنا فِي تكوين ٢٢: ٢. وفضلاً عَلَى ذلِكَ، كَانَت هناك إشارة لمكَانَ معين اسْمُهُ "شَالِيم" (١٤: ١٨). وفِي ظهورها الآخر والوحيد فِي ع. ق، تظهر سَالِيم فِي تركيب مواز مع صِهْيَوْن (مز ٧٦: ٢)، الأمر الَّذِي يوحى بارتباط بينها وبين أُورُشَلِيم (cf. Josephus, Ant 1:10:2). وفِيما أن هذا الرَّبْط كَانَ موضع تساؤل عَلَى أسس جغرافية ← (ISBE 2:973) لكن حقيقة أن اسمى المكَانَ "المُرِيَّا"، "شَالِيم" (سَالِيم) أَوْجدا صلة دَائِمَة بين أُورُشَلِيم وأبينا الأَوَّل إِبْرَاهِيم، فإن لهذا أهميته اللاهوتية.

٢. الأَنْبِيَاء السابقون. نقرأ فِي أسفار يَشُوع، القُضَاة، صَمُوئِيل الأَوَّل ، عن أُورُشَلِيم، باعتبارها مَدِينَة غريبة يسكنها اليَبُوسِيُّون. والواقع أن جزءًا عَلَى الأقل مِنْ المدِينة أطلق عليه اسم "يبوس" لفترة مِنْ الوقت (يش ١٨: ٢٨؛ قض ١٩: ١٠؛ قا؛ Miller). وبالرغم مِنْ أنه كَانَت هناك تقارير مختلفة عن صراع بين الإِسْرَائِيليين وَالْيَبُوسِيِّين أثناء هذه السنوات المبكرة، إلاَّ أن المدِينة لَمْ تخضع للسيطرة الإِسْرَائِيلية التامة إلاَّ فِي زمن دَاوُد (٢صم ٥: ٧). ومنذ ذلِكَ الحين، بدأت أهمية أُورُشَلِيم تتصاعد فِي النصوص السردية الكتابية.

لَقَدْ امتُدح دَاوُد لقيامه بمبادرتين استراتيجيتين تقدِّمان سياقًا ممكنًا لاكتساب أُورُشَلِيم أهميتها (Roberts, 343). فإذ وُجه دَاوُد بتوتر قابل للانفجار بين الجَنُوبيين والشَّمَاليين فِي ممَلِكته، لِذلِكَ اختار دَاوُد أُورُشَلِيم لموقعها المركزي وجعلها عاصمة له (٢صم ٥: ٩). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإنه أسس مركزية مماثلة فِي مجال الدين بأن أحضر إليها تَابُوت العَهْد المُقَدَّس (٢صم ٦: ١٢- ١٥؛ ١٥: ٢٩). وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن أصبحت أُورُشَلِيم مركزًا دينيًا وسياسيًا (وهذا التفريق غريب عَلَى الفكر الإِسْرَائِيلي، لكنه نافع بالنسبة لنا). وعَلَى غرار ذلِكَ، فإن أهمية كُلّ مِنْ أسرة دَاوُد المَلَكِية، وكذلِكَ مَدِينَة أُورُشَلِيم، وهما فكرتان متصلتان ومع ذلِكَ لكُلّ منها سمتها المميزة، أصبحتا إِلَى حد مَا صنوانتان لا تفترقان (Ollenburger, 59-66). والواقع أن إِسْرَائِيل أصبحت "مَدِينَةُ دَاوُدَ" (٢صم ٥: ٧).

وهاتانِ الفكرتان اللتان فِي طور الجنين، مازالتا تتطوران طوال أسفار الأَنْبِيَاء السابقين. وكمَا كَانَ متوقعًا، تظهر أُورُشَلِيم بشكْل متكرر فِي سياقات تتضمن أمورًا سياسية وعسكرية، وهي تمثل صرّة (محور) المَمْلَكَة، وكثيرًا مَا ترمز إِلَى المَمْلَكَة ككُلّ. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن مَا يجدر ذكره بالأكثر هُوَ الأهمية اللاهوتية لهذه المدِينة. وبدلاً مِنْ أن تُختار بواسطة عقل سياسي بارع، وُصفت أُورُشَلِيم بأنَّهَا مَدِينَة الله، المدِينة الَّتِي وضع فِيها اسْمُهُ (١مل ١١: ٣٦؛ ١٤: ٢١؛ ٢مل ٢١: ٤؛ الخ). بل إن هذه الفكرة اكتسبت شهْرة عالمية، ذلِكَ أن القائد العسكري الأشوري كَانَ عَلَى دراية بالأهمية اللاهوتية لأُورُشَلِيم (٢مل ١٨: ٢٢). وأُورُشَلِيم، فِيما هي مَدِينَةُ دَاوُدَ (وهذه رابطة نجدها فِي الكثير مِنْ هذه الفقرات) هي فِي النهاية "مَدِينَةُ الرَّبّ".

وهكَذَا التأكيد الَّذِي انصبّ عَلَى الأهمية اللاهوتية المركزية لأُورُشَلِيم، فعَلَى الرغم مِنْ المثالية الَّتِي تبدو عليها، إلاّ أنه مما لا شك فِيه أنه كَانَت لها عواقبها الَّتِي كَانَت تدعو إِلَى القلق أثناء تطورها. أَوْلاً، مِنْ المفهوم أنَّهَا زادت مِنْ التوتر الَّذِي كَانَ قائمًا بالفعل بين الشَّمَال والجَنُوب. وبعد انقسام الدولة، مثلاً؛ رأى يَرُبْعَام فِي هذه القناعة تهديدًا كبيرًا يواجه إقامة ممَلِكته (١مل ١٢: ٢٧- ٢٨). وعَلَى غرار ذلِكَ، القناعات الدينية الحقيقية فِي بعض الأحيان تتراجع أمام المصطلحات الريفية اللاهوتية، وبوسع المرء أن يبدأ عَلَى الأقل بالإحساس بميل جنوني إِلَى النظر إِلَى كُلّ الشَّمَاليين عَلَى أنهم خونة (ولدى كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام المزيد ليقوله بهذا الشأن). والأكثرمن ذلِكَ، فإن مركزية أُورُشَلِيم إِلَى جَانِب أحداث مثل خلاص المدِينة مِنْ يد سَنْحَارِيب (٢مل ١٩)، كَانَت تؤدي تدريجيًا إِلَى فكرة أن هذه المدِينةَ لا تُقهر. والمشاعر الشخصية أَوْ المشتركة بعدم القابلية للهزيمة - مِنْ الناحية اللاهوتية - تأتي عَلَى النقيض مِنْ التأكيد الكتابي عَلَى ضرورة الثقة فِي الله. وكنتيجة لهذا، تُرك كاتب سِفْر المُلُوك الثاني ليوضح السبب فِي تخلي الرَّبّ أخيرًا عن مدِينته المختارة. وخلاصة القول، لقَدْ تخلى سُكَّان أُورُشَلِيم عَنْهُ (٢٣: ٢٦- ٢٧).

٣. الأَنْبِيَاء اللاحقون. إذا أخذنا فِي الاعتبار التطور العام الَّذِي لُوحظ فِي الأَنْبِيَاء السابقين، فإن ذكر أُورُشَلِيم فِي الأَنْبِيَاء الآخرين يمكن أن نضعه تحت ثلاث نوعيات واسعة. (أ) المدِينة - باعتبارها ممثله للمجتمع بأسره، والتي كثيرًا مَا تُذكر فِي توازي مع يَهُوذَا - يُشار إليها دائمًا فِي الأَقْوَال الَّتِي تتضمن كارثة أَوْ هَلاَكًا. ومثل هذه الإشارات شائعة فِي إِشَعْيَاء ١- ٢٣، وحِزْقِيَال، ومِيخَا، وعَلَى وجه الخصوص إِرْمِيَا.

وفِي حين أن السياقات التاريخية لهذه الأَقْوَال تختلف اختلافًا كبيرًا، فقَدْ برزت أفكار لاهوتية متباينة فِي هذا الخصوص: (i) النكبات الَّتِي تحل بأُورُشَلِيم لا تأتي نتيجة تدني مستواها السياسي أَوْ العسكري بقَدْر مَا هي عقاب إلهي مِنْ قبل الرَّبّ. (ii) هذه الدينونة تأتي ردًا عَلَى كثرة الخطايا، مِنْ بينها تجاهل الرَّبّ (إش ٢٢: ١١)؛ الوثنية (إر ٧: ١٧- ١٨؛ حز ٨: ٣)؛ ونقضهم للعهد (إر ١١: ٢- ٣)؛ وفساد القادة السياسيين والدينيين (١٣: ١٣؛ مِيخَا ٣: ١٠)؛ وعدم حفظهم السبت (إر ١٧: ١٩- ٢٣). ويبرز حِزْقِيَال هذه الفكرة بشكْل أكبر بإعادة تسمية أُورُشَلِيم "أهوليبة" (خيمتي فِيها) عَلَى اسم عاهرة مِصْرِيَة (حز ٢٣: ٤). (iii) وبقَدْر مَا أن الدينونة تأتي نتيجة العصيان، لكن تأملاً لاحقًا أكد عَلَى وجه الخصوص مَا افترض عَلَى نَحْوَ نموذجي فِي مكَانَ آخر وَهُوَ: الدينونة مستحقة تمامًا (حز ١٤: ٢٢- ٢٣؛ ٣٣: ٢١- ٢٩).

(ب) تذكر أُورُشَلِيم كممثل مشترك فِي الأَقْوَال الَّتِي تتحدث عن الخلاص أَوْ الحرية. وبتعبير آخر، الأَقْوَال الَّتِي تتحدث عن الكوارث كثيرًا مَا تُوازن برسائل تتسم بمزيد مِنْ الرجاء نجد فِيها أن المستقبل المزدهر لأُورُشَلِيم يصوّر بقوة حقيقة أن الدينونة لا تشكّل حكم الرَّبّ النهائي. والسياق، فِي بعض الأحيان، يقترح خلاصًا مِنْ خطر داهم أَوْ اضطهاد. وفِي هذه الحالات، أُولَئِك الَّذِينَ فِي أُورُشَلِيم لن يبكوا (إش ٣٠: ١٩)، لأن عقوبة المَدِينة قَدْ رُفضت (صف ٣: ١٤- ١٥). وفِي احيان أخرى تكون العودة الحقيقية لمجتمع مَا بعد السَبْي هي الموضوع. فمَدِينة الرَّبّ، الَّتِي رُفضت لفترة مَا، ستشهد عودة بَقِيَّة مؤمنة (حز ١٤: ٢٢)، وسيعاد بناء المَدِينة (إش ٤٤: ٢٨)، وستعج أَرْضها بالسَّاكِنِين فِيها (إش ٤٤: ٢٦)، ويُعاد بناء الهَيْكَل (زك ١: ١٦). وأُورُشَلِيم الَّتِي كَانَت تتلقى دينونة الرَّبّ وحدها، تُذكر الآن كرمز لرحمته الزمنية ومغفرته.

(جـ) هناك فقرات عديدة فِي الكتابات النبوية نجد الأبعاد الزمنية للرجاء والخلاص فِيها إمَّا أَنَّهَا غامضة وَإِمَّا أَنَّهَا تختفِي، والصورة الناجمة عن ذلِكَ تقع فِي مكَانَ مَا فِي المستقبل الأكثر بُعدًا. فِي الحالة الأوَّلى تخرج كَلِمة الله مِنْ أُورُشَلِيم (إش ٢: ٣؛ مِيخَا ٤: ٢)، وسوف يتجمع الناس هناك ليمَجِّدُوه (إر ٣: ١٧). وفضلاً عن ذلِكَ، فِي فقرات معينة ذات صلة، تصف توقعات مسيانية واضحة استرجعت أُورُشَلِيم بمَلِكها الَّذِي طال انتظاره (زك ٩: ٩، ١٠)، غصنًا جديدًا مِنْ بيت دَاوُد (إر ٣٣: ١٥- ١٦). بعدئذ، سيتم تطهير الناس (إش ٤: ٤؛ ملا ٣: ٣- ٤)، ويعيشون فِي سلام، وسوف تدعى المَدِينة "الرَّبّ برنا" (إر ٣٣: ١٦)، وينسكب روح الرَّبّ بكثرة (يُوئِيل ٢: ٣٢ [٣: ٥]).

إذا كَانَت الأبعاد الزمنية فِي الفقرات السابقة أتت مُبهمة، فإنها مع ذلِكَ تتلاشى تمامًا فِي فقرات أخرى. وفِي هذه الصور الإسخاتولوجية أَوْ الرؤيوية، يترسخ حكم الرَّبّ عَلَى الأَرْض تمامًا، ويبدأ دهر جديد (إش ٢٤: ٢٣، ٦٥: ١٨ و١٩). وفِي هذه العملية تُدَان أمم العالم، لكن شَعْب الله ينجو (يُوئِيل ٣: ١٦ [٤: ١٦]). أُورُشَلِيم نفسها ستكون مقدَّسة (٣: ١٧ [٤: ١٧]) وغير قابلة للدمار (٣: ١٧ [٤: ١٧]؛ زك ١٤: ١١)، وستخدم كمنبع للماء الحي (زك ١٤: ٨). ولن يفكر أحد بعد أن أُورُشَلِيم هي المَدِينة الَّتِي يسكن فِيها الرَّبّ (يُوئِيل ٣: ١٧ [٤: ١٧]). وبدلاً مِنْ أن تكون مجرد مركز لمؤسسات إِسْرَائِيل السياسية والدينية، أَوْ كرمز للخلاص الزمني، ستصبح أُورُشَلِيم الآن رمزًا للتحقيق النهائي لخطة يَهْوَه المجيدة.

٤. الكتابات

(أ) سِفْر أَخْبَار الأَيَّام الأوَّل والثاني يستعيران الكثير مِنْ الأفكار الواردة فِي "الأَنْبِيَاء السابقين" وينبران عَلَى أُورُشَلِيم باعتبارها المَدِينة الَّتِي يسكن فِيها الرَّبّ (١أخ ٢٣: ٢٥؛ ٢أخ ١٢: ١٣؛ ٣٣: ٤، ٧)، والعلاقة بين أُورُشَلِيم ودَاوُد (٢أخ ٦: ٦)، وغضب الرَّبّ بسبب خَطِيَّة المَدِينة (٢أخ ٢٤: ١٨؛ ١٩: ٨). لكن كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام يوضح بل وبطريقة مفعمة بالحيوية دور أُورُشَلِيم المطلق الَّذِي يتناقض مع أي شئ بوسع المَمْلَكَة الشَمَالية أن تقدمه. وعَلَى سَبِيل المثال، نجد أن كل الكَهَنَة والعلمانيين الأمناء مِنْ جَمِيع أنحاء الأسباط الشَمَالية تركوا بيوتهم وذهبوا إِلَى أُورُشَلِيم (٢أخ ١١: ١٤، ١٦). ويبدو أنه مَا مِنْ أحد ممن يهتمون بأن يطلبوا الرَّبّ بقي شمالي الحدود.

(ب) عَزْرَا ونَحَمْيَا. الأمر الَّذِي له أهمية هنا، هُوَ أن الفكر اللاهوتي لأُورُشَلِيم سُمع فِي ثلاث مناسبات آتيًا مِنْ أفواه رؤساء فارسيين، والَّذِينَ بسماحهم للشَعْب بالعودة، فإنهم يكونون بذلِكَ قَدْ اعترفوا أن إلهَ إِسْرَائِيل، إمَّا أنه يعيش فِي تِلْك المَدِينة (عز ١: ٣؛ ٧: ١٥، ١٩) أَوْ أنه وضع اسْمُهُ فِيها (٦: ١٢). والأسوار الَّتِي سقطت مِنْ المَدِينة السابقة كَانَت فِي نظر العائدين أنفسهم مبعث عار (نح ٢: ١٧)، وهي تذكار أليم لماض كَانَ أكثر ألماً. وعَلَى ذلِكَ، أتاحت عملية تكريس الأسوار الجَدِيدة فرصة لعمل احتفال عظيم (١٢: ٤٣) ولادة ثانية مِنْ نوعية رديئة. وفِي سياق العودة إِلَى الأَرْض أشير إِلَى أُورُشَلِيم باعتبارها "المَدِينة المُقَدَّسة" (١١: ١)، واشتعل إحساس عظيم بالترقب. أمَّا وأن هذه المعتقدات لَمْ يكن يشارك فِيها كُلّ شخص، فهذا مَا تثبته حقيقة أن كثيرين اختاروا عدم العودة.

(جـ) المزامير. لا يرد اسْم أُورُشَلِيم كثيرًا فِي المزامير، حيث كَانَت "صِهْيَوْن" (←) هي التعبير المُفضَّل. وحين تَرِد، فإنها تظهر فِي أنماط أدبية متنوعة، ولا يسود هنا نمط عَلَى آخر بشكل واضح "ومعظم المرات الَّتِي ذُكرت فِيها تصف أُورُشَلِيم - وكما هُوَ متوقع - بعبارات متوهجة. أمَّا فِيما يُطلق عليها ترانيم المصاعد، مثل؛ تعد العبادة فِي أُورُشَلِيم ميزة (مز ١٢٢: ٢- ٣)، ورؤية ازدهار المَدِينة تُعد بَرَكَة عَادِلة رؤية المرء لأحفاده (١٢٨: ٥- ٦). وتُذكر أُورُشَلِيم كصورة للأمن (١٢٥: ٢)، وخيرها جدير بالصَلاَة الدَائِمَة (١٢٢: ٦) ولا ريب أن كُلّ هذا، يمكن أن يُعزي ثانية إِلَى الاعتقاد الراسخ أن أُورُشَلِيم هي حيث يسكن الرَّبّ (١٣٥: ٢١).

ومن ناحية الترتيب الزمني العام للأحداث، يُقَدِّم لنا سِفْر المزامير نفس النموذج الأساسي واضحًا مِنْ كُلّ مِنْ الأَنْبِيَاء السابقين واللاحقين. وفِي مرتبة قومية، نُسب دمار أُورُشَلِيم عَلَى أيدي أمم غازية إِلَى غضب الرَّبّ (٧٩: ١، ٣)، وعقب دمار المَدِينة، أعلن أُولَئِك الَّذِينَ هم مِنْ السَبْي ولائهم لأُورُشَلِيم (١٣٧: ٥- ٦). وتذكر المَدِينة كَانَ يُعد مصدرًا لفرح عظيم، والأمل فِي بنائها أَوْ إعادة بنائها يدعم المواعيد فِي عبادة بهيجة ومتجددة (٥١: ١٨- ١٩ [٢٠- ٢١]). وما إن تمت إعادة البناء هذه إلاّ وتم التَسْبِيح لِلرَّبِّ لأعماله العجيبة (١٤٧: ٢، ١٢). ولإكمال هذه السلسلة يحتفظ سِفْر المزامير بمرثاة تتفرس فِي المستقبل البعيد. وفِي ذلِكَ الوقت تتجمع الشُعُوب والأمَم فِي أُورُشَلِيم لعبادة الرَّبّ (١٠٢: ٢١- ٢٢ [٢٢- ٢٣]. وهذه الصورة الختامية تذكرنا بوضوح بمشاهد مماثلة وردت فِي إش ٢: ٢- ٣؛ مِيخَا ٤: ١- ٢؛ زك ١٤: ١٦.

(د) بقيَّة الأسفار. والمرات المتبَقِيَّة الَّتِي ذُكرت فِيها أُورُشَلِيم فِي "الكتب" تميل إِلَى دعم الأفكار الَّتِي تم التعبير عَنْهَا بشكل مطوَّل فِي مواضع أخرى. وعَلَى سَبِيل المثال، نجد أن فكرة النظر إِلَى المَدِينة - فِي سِفْر مَرَاثِي إِرْمِيَا - عَلَى أَنَّهَا لا تُقهر أخذت أبعادًا دولية، فكلّ واحد فِي العالم تتمَلكه الدهشة عِنْدَ سقوطها (٤: ١٢). وأخيرًا، فإن صَلاَة دَانيال، الَّذِي سبق وأظهر احترامه لأُورُشَلِيم وتقاليدها بالصَلاَة فِي اتجاهها (دا ٦: ١٠)

فإنها تعيد التأكيد عَلَى أنه بالرغم مِنْ أن دمار المِدِّينة راجع إِلَى خيانتها (٩: ٧) إلا أنه سيُعاد بناؤها.

ب. ت تظهر أُورُشَلِيم بصفة منتظمة فِي سلسلة عريضة مِنْ كتابات مَا بعد ع. ق. وفِي هذا الخصوص انظر -*TDNT* 7:292 .338; *NIDNTT* 2:324-30

البيبلوجرافيا

D. Bahat, *The Illustrated Atlas of Jerusalem*, 1990; R. E. Clements, *God and Temple*, 1965; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, 1972; R. L. Cohn, “Jerusalem: The Senses of a Center,” *JAAR* 46, 1978, 1-26; J. M. Miller, “Jebus and Jerusalem: A Case of Mistaken Identity,” *ZDPV* 90, 1974, 115-27; B. Ollenburger, *Zion, City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, 1987; J. J. M. Roberts, “The Davidic Origin of the Zion Tradition,” *JBL* 92, 1973, 329-44; P. W. L. Walker (ed.), *Jerusalem: Past and Present in the Purposes of God*, 1992; Hans Wildberger, “Die Vlkerwallfahrt zum Sion, Jes 2, 1-5,” *VT* 7, 1957, 62-81.

تيري إل . برينسينجر *Terry L. Brensinger*

يهودي ← #٣٣٧٤ (יְהוּדִי [*y^e hûdî*1]. يهودي).

حلىً، مجوهرات ← #٦٣٣٥ (עֲדָה2 [*'ādâ*2]، يتحلَّى بمجوهرات)

389 אַיָּלוֹן

أَيْلُون (אַיָּלוֹן [*'ayyālôn*] #٣٨٩).

ع. ق وَادِيَ أَيْلُونَ يُعد أكثر الوديان أهمية كما أنه يوفر طرقًا مِنَ السهل الساحلي إِلَى تلال يَهُوذَا. وهذا الوَادِيَ يختلف عَنِ الأودية الأخرى التي تخترقه مِنْ ناحية أنه حوض وليس وَادِيَ نَهْرِي ضيق. والطريق الطبيعي والرئيسي مِنْ يافا يصعد هذا الوَادِيَ مرورًا بلود وبَيْتَ حُورُونَ العليا والسفلى ثم يمتد إِلَى جِبْعُونَ وأُورُشَلِيمَ.

يظهر اسْمِ وَادِيَ أَيْلُونَ بشكْلٍ مثير للغاية فِي ع.ق وذلِكَ فِي مَعركة يَشُوعُ الكبرى ضِدَّ الأَمُورِيِّينَ، عِندما أمر يَشُوعُ الشمس بأن تقف بلا حِراك (يش ١٠: ١٠-١٥). وبهذا الطريق، لاحقًا هرب الفِلِسْطِينِيُّونَ بعد هزيمتهم في مِكْمَاش (١صم ١٤: ٣١)، وعبره صَعِدَ شِيشَقُ مَلِكُ مِصْرَ إِلَى كيريات يعاريم وَ جِبْعُونَ وَهدَّدَ أُورُشَلِيمَ مِنَ المِنْطقة الشماليّة الغربية فِي السَّنَةِ الخَامِسَةِ لِلمَلِكِ رَحُبْعَامَ، مَلِك يَهُوذَا (٩٢٦/ ٥ ق. م). حال مَلِك يَهُوذَا حصار عاصمته بدفع تعويض فادح (١مل ١٤: ٢٦). وفِي ١٩٤٨ قاتل الإِسْرَائِيليون بعنف مِنْ أَجْلِ السيطرة عَلَى الطريق الواصل إلى أُورُشَلِيمَ.

إِحدى أكثر المعجزات في ع. ق مُناقشةً هي معجزة مَنْح يَشُوعَ "اليوم الطويل"، في معركته الكُبرى في الدفاع عِنِ الجِبْعُونيين، لأَنَّها عَمِلَتْ مُعَاهَدَةَ سَلامٍ مَعَ يَشوعَ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ.

تصف الرواية في يَشُ ١٠ موكب ليلي لقوات يَشُوعُ مِنَ الجِلْجَال إِلى جِبْعُونَ، حيث انتصر عَلَى الأَمُورِيِّينَ هناك، حيث طَوَّق المِنطقة الشمالية الغربية للأَمُورِيِّينَ أَسفل وَادِيَ أَيْلُونَ عبر الطَرِيقِ المُتَّجِهَةِ إِلَى بَيْتَ حُورُونَ. وفي مسألة أمر يَشُوعَ: "يَا شَمْسُ قِفِي فَوْقَ جِبْعُونَ، ويَا قَمَرُ فَوْقَ وَادِي أَيْلُونَ"، وقد استجابه الرَّبّ، ورَمَاهُمُ الله بِحِجَارَةِ بَرَدٍ عَظِيمَةٍ مِنَ السَّمَاءِ فَمَاتُوا. وَكَانَ الَّذِينَ مَاتُوا بِحِجَارَةِ الْبَرَدِ أَكْثَرَ مِنَ الَّذِينَ قَتَلَهُمْ بَنُو إِسْرائِيلَ بِالسَّيْفِ. وهذه القصة تتضمنُ اقتباسًا مِنْ سِفْرِ يَاشِرَ، ومِنَ الجلي أنه مجموعة قديمة لأغاني الحرب والأغاني الشَّعْبيَّة الأخرى. (يَشُوعُ: لاهوت).

وما حدث استجابةً لأمر يَشُوعُ، له تفاسير متنوعة، فإحدى المدارس تعتبرها فقرة شعرية تُمثِّل صيحة تطلب عونًا وقوة. واستجابة لإلتماس يَشُوعُ أمدّ الله رجال يَشُوعُ بقوة متجددة، ولِذلِكَ أنجزوا عمل نهار كامل فِي نصف نهار، وبدا لهم أن النهار قد طال. وقد لوحظ فِي قض ٥: ٢٠؛ يؤ ٢: ١٠، ٣٠ - ٣١. نَسج غير حرفي للغة فلكية فِي تلك العبارات.

تَرى مدرسة ثانية المَعجزة عَلَى أنها إطالة فِي فترة ضياء النهار. وأن الله أوقف الأرْض عَلَى دورانها حرفيًا. أمَّا أولئك الَّذِين يعارضون هذا الرأي يَقولون إنه لو توقفت الأرْض عَنْ دورانها، لكان لِذلِكَ تأثير شديد عَلَى الأرْض، والقمر، وعلاَقتهما بنظامهما الشمسي. وثمة تعديل مثير فِي نظرية النهار الممتد يظهر فِي كتاب باتن وآخرين Patten, et al., *The Long Day of Joshua*. حيث يربط مؤلفو هذا الكِتاب بين أطول يوم ليَشُوعُ مَعَ طيران مِنْخفض لكوكب المريخ الَّذِي ربما تحرك فِي إطار سبعين ألف ميل مِنَ الأرْض، ولِذلِكَ تسبب فِي حرائق هائلة، ولابد أن ذلِكَ تضمنَ سقوطَ مواد نيزكية وشهب متفجرة عَلَى الأرْض، وربما تذبذب محور دورانها (98-172).

وهناك موقف ثالث يفضل التفسير القائل بإطالة فترة ضوء النهار، لكنهم يأخذون المَعجزة عَلَى أنها تُمثّل انعكاسًا، أو انكسار الضوء بطريقة خارقة للطبيعة. فِي واقع الأمر، أن الشمس تُرى بعد غروبها بثوان قليلة بإنتظام، بسبب إنكسار الضوء؛ وهذا الحدوث الطبيعي تم إطالته بشكْلٍ خارق للطبيعة، طبقًا لوجهة النظر هذه.

وهناك رأي رابع يقول إن مَا أراده يَشُوعُ حقًا هو إطالة الليل لتوفير الحماية لرجاله مِنْ حرارة الشمس المحرقة فِي النهار (بعد أن كاد الإجهاد ينتابهم مِنْ السير طوال الليل) ولتسهيل التحركات الاستراتيجية عَلَى أرْض المَعركة. وهذا التفسير يترجم الجذر العبري דָּמַם (← #١٩٥٧) إِلَى "اصمت" "ابكم" (وبمَعنى آخر، امتنع عن الإشراق)، وذلِكَ بدلًا مِنْ "قف ساكتًا"، ويقولون أن سَحَابة حجبت الشمس. ومِنَ الجلي أن السَّمَاء كانت داكنة أثناء عاصفة البرد الرهيبة التي حدثت فِي الصباح، ومِنْ ثَمَّ استمرت الظلمة لفترة ممتدة مِنَ الوقت. ومِنَ الطبيعي أن مثل هذه الظاهرة المحلية، لم يكن لها أن تؤثر فِي حركة الأرْض عن مدارها، وهذا التفسير قد يقنع أصحاب نظرية الاتساق، وعَلَى ذلِكَ ينبغي علينا أن نتكلم عَنِ "ليلة يَشُوعُ الطويلة" بدلاً مِنْ "نهار يَشُوعُ الطويل".

البيبلوجرافيا

G. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 1982, 161-62; B. Alfrink, "Het 'still staan' van Zon en Maan in Jos 10:12-15," *Studia Catholica* 24, 1949, 238-68; M. Balaban, "Kosmische Dimension des Wunders von Gibeon," *Commumio Viatorum* 12, 1269, 51-60; R. Eisler, "Joshua and the Sun," *AJSL* 42, 1926, 73-85; R. C. Fuller, "Sun, Stand Thou *Still,"* *Scripture* 4, 1951, 305-13; M. J. Gruenthanes, "Two Sun Miracles in the Old Testament," *CBQ* 10, 1948, 271-90; J. S. Holladay, "The Day(s) the Moon Stood Still," *JBL* 87, 1968, 166-78; E. W. Maunder, "Beth-Horon, Battle of," ISBE 1:469-71; E. W. Patten, et al., *The Long Day of Joshua and Six Other Catastrophes*, 1973; B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, 1954, 107-10; J. Reid, "Did the Sun and Moon Stand Still?" *ExpTim* 9, 1898, 151-54; J. F. A. Sawyer, "Joshua 10:12-14 and the Solar Eclipse of September 30, 1131 B.C.," *PEQ* 104, 1972, 139-46.

هاوارد إف . فوس *Howard F. Vos*

إنذار ← #٦٩٠٧ (עָרַץ [*'āraṣ*]، يَرْهَبْ، يُرْعِبُ، يَفْزَعُ)
غَرِيبٌ ← #٩٣٦٩ (תּוֹשָׁב [*tôšāb*]، غَرِيبٌ، نَّزِيلٌ)
عَلاوَةٌ ← #٧٨٦ (אֲרֻחָה [*'aruḥâ*]، حِصَّة، عَلاوَةٌ)
وَحِيدٍ ← #٩٦٩ (בָּדָד [*bādad*]، وَحِيد، مُنْفَرِد)
مَذْبَح ←#٤٦٤٠ (מִזְבֵּחַ [*mizbēaḥ*]، مَذْبَح)

איּוֹב أَيُّوب: لاهوت

أَيُّوب: لاهوت

أ. البِنية الأدبية:

يتكون سِفر أَيُّوب مِنْ العديد مِنْ الأحاديث الَّتِي وُضعت فِي سياق قصة قَدِيمة عن آلام أَيُّوب. والقصة (ص. ١- ٢) كُتبت بأسلوب بسيط ومباشر يشابه الكثير مِنْ القصص الَّتِي تضمنها سِفر التكوين. وبسرعة تقود القراء إِلَى محاكمة أَيُّوب، وتوصل رسالتها بدقة كبيرة. وكاتب العمل الحالي قام بتكييف القصة القَدِيمة وألف العديد مِنْ الأحاديث ليستكشف العديد مِنْ الموضوعات الَّتِي أثارها موضوع تألم الشخص البار. وتم التعبير عن فروقات عديدة (ولو أنَّها ضئيلة، للفكر اللاهوتي التقليدي وذلِك من خلال ثلاثة مِنْ المعزين، وهم: أَلِيفاز، بِلْدَد، وصُوفَر. وأحاديثهم ثلاث دوائر: كُلّ معز يتكلَم فِي دوره، يتبعه حديث مِنْ أَيُّوب. ولعنة أَيُّوب لِيَوْم مولده تهيئ المسرح للحوار (ص. ٣). وقَدْ وُضعت أحاديث إضافِية بعد الحوار لتخوض فِي وجهات نظر لاهوتية أخرى. تأكيد أَيُّوب لبراءته (ص. ٢٩- ٣١)، أربعة أحاديث متتابعة مِنْ شاب متهور اسْمُهُ أَلِيهُو (ص ص. ٣٢- ٣٧)، وحديثان مِنْ الرَّبّ (٣٨: ١- ٤٠: ٢؛ ٤٠: ٦- ٤١: ٣٤ [٤١- ٢٦])، ردَّ عليها أَيُّوب بردود مقتضبة (٤٠: ٣- ٥؛ ٤٢: ١- ٦). وقصيدة عن الحكمة (ص. ٢٨) تسد الثغرة بين الحوار (ص. ٤- ٢٧) وسلسلة الأحاديث (ص. ٢٩- ٤١).

ب. موضوعات لاهوتية:

اكْتُشف المغزى اللاهوتي لهذا السِفْر بين أبعاد مختلفة تتضمن القصة الرَئِيسية، الأحاديث، والإطار الدرامي (انظر هارتلي، ٤٣ - ٤٧). وتأسيساً عَلَى هذه الأبعاد، سوف يتم تناول الرسالة اللاهوتية فِي إطار أرْبَع نوعيات: طبيعة محاكمة أَيُّوب، ودوره، موضوعات تتعلق بالعدل، إسهامات أحاديث الرَّبّ، تأمل فِي مبادئ لاهوتية للمسيحيين.

١. طبيعة محاكمة أَيُّوب ورده عليها. وُضعت محاكمة أَيُّوب فِي ستة مشاهد نجدها فِي التمهيد: مقَدْمة السِفْر (١: ١- ٥)، الحوار الأوَّل بين الله والشيطان فِي المجلس السماوي (١: ٦- ١٢). خسَارَة أَيُّوب المفاجئة لجَمِيع ممتلكاته وأوْلاده، (١: ١٣- ٢٢)، الحوار الثاني فِي المجلس السماوي (٢: ١- ٧/أ) المرض الَّذِي أصاب جسم أَيُّوب (٢: ٧/ ب - ١٠)، وتقَدْيم الرؤساء الحكماء الثلاثة الَّذِينَ جاءوا لتعزية أَيُّوب (٢: ١١- ١٣). وثمة غرض أساسي لهذا السِفْر، ذُكر فِي الحوار الَّذِي دَار بين الله والشيطان فِي المجلس السماوي. لقَدْ أكد الله أنه مِنْ الممكن للإِنْسَان أن يؤمن بالله بقلب نقي، وهذا أمر أثبته عبده أَيُّوب، لكِن الشيطان عَارض موقف الله، محتجًا بأن أَيُّوب كَانَ عبدًا أمينًا لله، وذلِكَ مرده فحسب، الخير الوفِير الَّذِي أغرقه عليه الله. وإذا اختفت هذه الثروة الطائلة، فمن المؤكد أن أَيُّوب سيلعن الله. لَمْ يوافق الله عَلَى هذا الرأي، وكَانَ عَلَى ثقة مِنْ أن هناك مِنْ يعبدونه لفرحهم بحضوره، وليس مِنْ أجل البركات الَّتِي تصاحب حضوره. ولإثبات أن تُوجد تقوى خالصة وليست مِنْ أجل مصلحة شخصية. وسمح الله للشيطان أن يجرب أَيُّوب بأن يأخذ منه كُلّ مَا يمَلِك. ودافع أَيُّوب عن المخاطرة الَّتِي أقْدم عليها الله، والتي ستتأتي مِنْ خلال اختباره، وإعلانه الراسخ بالله.

وفِي المشهد الثاني للمجلس السماوي، ذكر الله بِكُلّ صراحة أنه ثبت خطأ الشيطان فِيما يتعلق بأمانة عبده أَيُّوب. ولكِن الشيطان لَمْ يوافق عَلَى ذلِكَ بزعم أن أَيُّوب لَمْ يختبر بِشكُل كاف. وعبرّ عن موقفه بقول مأثور لاذع: "جِلْدٌ بِجِلْدٍ، وَكُلُّ مَا لِلإِنْسَانِ يُعْطِيهِ لأَجْلِ نَفْسِهِ" (أي ٢: ٤). وادّعى الشيطان أن كُلّ البشر لا يهمهم إلاّ مصلحتهم الذاتية فقط. وفِي الظروف الَّتِي يرى فِيها الإِنْسَان خطرًا عَلَى حياته وهويته فإنه يضحي بكُلّ المبادئ ليحمي نفسه. ولكِي يثبت الله للشيطان خطأه سمح له أن يعرض أَيُّوب ليقاسي كُلّ مَا هُوَ مِنْ الآلام والضيقات مَا عدا قتله. وبناء عَلَى ذلِكَ ضُرب أَيُّوب فِي جسده بمرض رهيب أجبره عَلَى أن يترك مركزه العالي ويقيم خارج أسوار المدِينة. وبعد شجبه ورفضه نصيحة زوجته فِي أن يسب الله، تحمل أَيُّوب محنته فِي صمت.

وإنه لمن المهم - مِنْ أجل تفسير صحيح لهذا السِفْر العظيم - أن نعرف تمامًا أن أَيُّوب كَانَ يثق كُلّ الثقة فِي الله، وأنه عاش فِي استقامة سواء قبل اختباره، وفِي أثناء هذه التجرِبَة. وقَدْ تم تأكيد هذا الوضع مرات كثيرة طوال هذا السِفْر.

- قُدم أَيُّوب عَلَى أنه شخص يتقي الله ويحيد عن الشر (١: ١).

• أمَّا وأن أيُّوب كَانَ رجلاً مستقيمًا حقًّا، فهذا مَا يدعمه وصف لثروته الطائلة، والتي نُظر إليها عَلَى أنَّها دليل عَلَى أن الله كَانَ يبَارِكَهُ (١: ٢- ٣).

• فِي الجلستين اللتين انعقَدْ فِيهما المجلس السماوي شهد الله نفسه عَلَى استقامة أيُّوب (١: ٨؛ ٢: ٣).

• الحركة المأساوية فِي المقَدْمة تقودنا إِلَى معرفة أنه قبل أن تقضي النكبات عَلَى كُلّ ممتلكاته، كَانَ أيُّوب قَدْ قَدّم ذبائح مُحْرَقَة للتكفير عَلَى أنه فكر خاطئ محتمل ضد الله ربما يَكُونُ قَدْ تسرب إِلَى ذهن أوْلاده (١: ٤- ٥). وبالنظر إِلَى أن هذه الذبائح تكفر عن بداية أيَّة خَطِيَّة بالنسبة لأي فرد مِنْ أفراد العائلة، لِذلِكَ فإن علاقته بالله كَانَت قوية فِي اللحظة الَّتِي بدأت فِيها تجربته (محنته).

• كَانَ أيُّوب يكرر تقَدْيم الشهادة عَلَى براءته (مثل؛ ٩: ١٥، ٢٠، ٢١؛ ١٠: ٧ أ؛ ١٢: ٤؛ ٢٣: ١١- ١٢). والواقع أن ثقته فِي استقامته كَانَت تزداد قوَّة، فِيمَا كَانَ يتألم ويبحث عن براءته (مثل؛ ٢٧: ٢- ٦).

• فِي توجيه الله الأخير للمفسرين الثلاثة أكد استقامة أيُّوب بقوله: "لأَنَّكُمْ لَمْ تَقُولُوا فِيَّ الصَّوَابَ كَعَبْدِي أَيُّوبَ" (٤٢: ٨). وهكَذَا نرى أن أيُّوب لَمْ يرتكب أيَّة خَطِيَّة قبل تجربته أَوْ أثناءها، قَدْ تكون السبب فِي آلامه.

وباستثناء الشدة البالغة لآلامه البدنية، نجد عاملين يوضحان السبب فِي أن آلام أيُّوب قَدْ تمثل آلام البشر جَمِيعًا. أوْلاً، هناك مبدأ يقول بأن قسوة الآلام تزداد كُلّما زاد نجاحه. وبالنظر إِلَى أن أيُّوب كَانَ أكثر الناس وقارًا ورفعة فِي الأزمنة القَدْيمة بسبب وضعه فِي المجتمع (٢٩: ٧- ١٠، ٢١- ٢٥)، وبسبب ثرائه (١: ٢- ١٣)، فإن سقوطه مِنْ منزلته الرفعية كَانَ أكبر شئ مثير فِي الوسط الإِنْسَاني. ثَانِيًا، عانى أيُّوب آلاماً عظيمة عَلَى كافة مستويات الاختبارات الإِنْسَانية. مِنْ الناحية المادية، والروحية، والاجتماعية، والعاطفِية. وعَلَى المستوى المادي، فقَدْ ثرواته الطائلة، كما فقَدْ أوْلاده العشرة فِي لحظة مِنْ الزمن. وإلى جَانِب خسارته كُلّ هذا، إلاّ أنه صُدم بخسَارَة أخرى مفاجئة. بعد ذلِكَ، تمَلِكه مرض أعجزه تمامًا. لقَدْ سيطر الألم عَلَى بدنه (٣٠: ١٧). وجعلته الحمى يهزى (٧: ٣- ٤)، وانتابته الكوابيس المرعبة سلبته كُلّ راحته (٧: ١٣- ١٤/ أ). دون أن يعرف إطلاقًا بأن الله قَدْ منع الشيطان مِنْ المساس بحياته، إلاّ أن قسوة مرضه أقنعته أن الموت قريب. وقَدْ صرخ قائلاً: "رُوحِي تَلِفَتْ. أَيَّامِي انْطَفَأَتْ. إِنَّمَا الْقُبُورُ لِي" (١٧: ١)

وعَلَى **المستوى الروحي**، فقَدْ أيُّوب توجهه للحياة. وافتقاره إِلَى أي سبب مفهوم للمحَنَّة الفظيعة الَّتِي ألمت به الأمر الَّذِي أفقَدْه صوابه وجعله فريسة للغضب (٣: ٢٤- ٢٦). فما آمن به بقوة بدا له الآن وكأنه أكذوبة. أمَّا الَّذِي أزعجه عَلَى نَحْوَ خاص فهو شعوره بأن الله قَدْ تغير فجأة مِنْ صديق حميم (٢٩: ٤) إِلَى إله يستخدمه بقسوة كهدف يحاصر به عدو قوي: "أهوال الله مصطفة ضدي" (٦: ٤، قا؛ ١٦: ١٣- ١٤؛ ١٩: ١٠- ١٢). وهذا المفهوم ولّد فِيه يأس عظيم (١٠: ١- ٢). أمَّا الأشد ألماً وإيلامًا هو فشل محاولاته المستمرَّة للعثور عَلَى الله (٢٣: ٨- ٩). وصمت الله كَانَ أكثر مما يستطيع أن يتحمله. وهناك ناحية روحية أليمة أخرى فِي محنته وهي أن مجتمعه، وعَلَى أساس التعليم الخاص بالصواب والعقاب، فسر محنته كدليل عَلَى أن الله يكشف مِنْ خلالها عن خطأ ارتكبه أيُّوب سِرًا. وهكَذَا فإن جسده شهد بقوة عَلَى إثمه، وحوّل ادعاءاته ببراءته إِلَى مجرد أكاذيب فاضحة (١٦: ٧- ٨). وبناء عَلَى ذلِكَ، لَمْ تكن لديه أيَّة وسيلة لإقناع هذا المجتمع بأن ادعاءاته بالبراءة هي ادّعاءات صادقة بالرغم مِنْ دليل إدَانته المتمثل فِي المرض الَّذِي تمَلِك جسمه. وهذه الورطة أصابت أيُّوب برعب روحي عميق.

أمَّا عَلَى **المستوى الاجتماعي**، فقَدْ بلغت معاناة أيُّوب أشرها. فطوال الليل، نجد أنه وَهُوَ الشيخ الرفِيع المكَانَة، قَدْ انتقل مِنْ هذه المنزلة الرفِيعة حيث كَانَ المعجبون به يحيطون به، وذهب ليجلس وحده عَلَى كوم النفاية خارج بوابة المدِّينة. ولم يعد بعد يلقى الاحترام البالغ فِي المجتمع (٢٩: ٧- ١٠)، وأصبح موضع سخرية فِي إحدى أغنياتهم (٣٠: ٩)، وحَتَّى أحط الأشرار أصبحوا يستهزئون به (٣٠: ١- ١٥، قا؛ ١٢: ٤). وقَدْ باعدت آلامه بينه وبين جَمِيع الناس (١٩: ١٣- ٢٠). وهذه المعاملة ولّدت فِيه أعمق شعور بالعار.

وعَلَى **المستوى العائلي**، كَانَ فِي غاية القلق والتعب (רֹגֶז #٨٠٧٤، ٣: ٢٦، قا؛ ع. ١٣). لَمْ يستطع أن يجد راحة أوْ طمأنينة أثناء آلامه. وإذ انتابه كرب عظيم (٦: ٢) لِذلِكَ كره آلامه (٦: ٧). وثقل محنته، كَانَ بالنسبة له أثقل مِنْ رمل الْبَحْر (٦: ٣). وقَدْ وصلت آلامه العاطفِية ذروتها، حيث زاد مِنْ حدتها آلامه البالغة الشدة المتعلقة بالمستويات الأخرى.

وبعد تحمله كُلّ هذه الظروف العصيبة بالغة القسوة فِي صمت لعدة أيام، انفجر فِي كُلّام عنيف، يكشف عن عمق يأسه. وقَدْ بدأ بأن سَبّ يَوْم مولده (ص. ٣). وتمنى لو لَمْ يكن له أصلاً وجود، وسعى إِلَى إبطال خليقة ذلِكَ اليَوْم. ولو كَانَ ذلِكَ ممكنًا، لمَا كَانَ قَدْ شعر بهذا الألم الفظيع إطلاقًا. وعمق يأس يَعْقُوب واضح فِي قلبه رأسًا عَلَى عقب، أربعة رموز رَئِيسية كَانَ القدماء يرتبون حياتهم بواسطتها (قا؛ Perdue, 1986, 306-12). وعَلَى العكس مِنْ القدماء الَّذِينَ سعوا لإبقاء لوياثان هادئًا لتجنب الكوارث الطبيعية، نجد أن أيُّوب ينطق بتعويزة لإيقاظ هذا التنين القوى المسائل لعله يبتلع يَوْم مولده (٣: ٨). وبدلاً مِنْ تذوق الفرح العظيم الَّذِي يوآكب الولادة، تمنى أيُّوب لو أنه أجهض (٣: ١١- ١٣ و١٦). كما امتدح أيضًا المقابر المتهالكة عَلَى النصب التذكارية الهائلة الَّتِي أقيمت لتكريم وضع إِنْسَان أوْ إنجازاته (٣: ١٤- ١٥). لقَدْ أضفى مثالية عَلَى الهاوية، الَّتِي يُنظر إليها عَلَى أنَّها مكَانَ مظلم كئيب، حيث يعيش الراحلون عيشة يُرثى لها كمجرد ظلال فحسب، فِي مكَانَ تحرر فِيه الجَمِيع مِنْ المتاعب الَّتِي كَانُوا يعانون منها فِي الحياة عَلَى الأرْض (٣: ١٧- ١٩). واشتهاؤهم الموت كَانَ أعظم مِنْ اشتهاء مِنْ يبحث عن كنز مدفون (٣: ٢١). وفِي هذا الكُلّام كَانَ أيُّوب يكافح بقوة فقَدْانه لتوجهه فِي هذه الحياة.

فِي الأقْوَال التالية يواصل أيُّوب تفجعه لآلامه بلغة عميقة منوعة. وهناك عناصر متباينة تكون كُلّامه ومن بينها وصفًا رائعًا لآلامه (مثل؛ ٩: ٢٥- ٣٨؛ ١٦: ٦- ١٧) وتساؤله عن

الأسباب الَّتِي جعلت الله يسمح بأن يعاني الآلام القاسية عَلَى هذا النَّحْوَ (مثل؛ ٩: ٢٢- ٢٤؛ ١٠: ٣- ١٤). وكثيرًا مَا كَانَ يردد سطورًا مِنْ ترانيم تمتدح قوة الله وعظمته (مثل؛ ٩: ٥- ١٣؛ ١٠: ٨- ١٢؛ ١٢: ١٣- ٢٥). وهذا عنصر جعله يركِّز عَلَى الله باعتباره الَّذِي يجب أن يتعامل مَعَهُ. وَكَانَ مِنْ وقت لآخر يلتمس مِنْ الله أن يعطيه بعض الراحة مِنْ آلامه قبل موته (مثل؛ ٧: ٧- ١٠، ١٦- ٢١؛ ١٤: ١٣- ١٧). وثمة عنصر هام فِي الكثير مِنْ أَقْوَاله وَهُوَ بحثه عن طريقة يثبت بها براءته. وهذه الفقرات مملوءة باللغة القانونية (٩: ٢- ٤، ١٤- ٢٤، ٣٠- ٣٥؛ ١٣: ٤، ١٣- ٢٨؛ ١٦: ١٧- ٢١؛ ١٩: ٢٣- ٢٧؛ ٢٣: ٢- ٧؛ ٢٧: ٢- ٦؛ ٣١: ١- ٤٠).

وإذ تمكن أَيُّوب مِنْ أن يعبرّ بحرية عن أفكاره المضطرَبَّة لِذَلِك استطاع أن يتحرر من السم المرير الناجم عن كربه. وقوة الأسى عَلَى إعادة توجيه نظرة شخص فِي حالة مِنْ الاضطراب الشديد نجدها واضحة فِي الدورة الأوَّلى مِنْ الحوار (ص. ٤- ١٤). فِي البداية تمنى أَيُّوب الموت، آملاً أن يجده ممكنًا عَلَى أي حال (ص. ٣). وَكَانَت الحياة بغيضة جدًّا بالنسبة له حَتَّى أنه توسل إِلَى الله أن يتركه وحده (٧: ١٦). ورفضه لله أتى به إِلَى ذروة الألم العاطفِي/ الروحي. وبالرغم مِنْ ذلِكَ فقَدْ طرأ تغيير رائع فِي موقف أَيُّوب، نجده فِي آخر حديث له فِي الدورة الأوَّلى. لقَدْ حوّل رغبته الأصلية مِنْ ناحية أنه كَانَ يتمنى لو أنه مات وَهُوَ لا يزال فِي بطن أُمِّهِ (٣: ١٦) إِلَى سؤال بلاغي كشكوى ضد الله (10:18-19; Fohrer, "Form und Funktion," 74). وإستخدامه أسلوب التورية بهذا الشكل المؤثر بالنسبة لموضوع فِي قلب آلامه يشير إِلَى أن تلهفه إِلَى الموت قَدْ زال أمام رغبته فِي أن يتحدى الله كَي يعلن أنه بَرِيء. وقَدْ تأكد كمال هذه النقلة فِي تفكيره أنه باستطاعة الله أن يخبئه فِي الهاوية حَتَّى يمكنه أن يحظى بقَدْر مِنْ الراحة مِنْ آلامه (٤: ٧- ١٢). وبعد أن يهدأ غضبه، سيتذكره الله ويعيده ثانية إِلَى الحياة العادية عَلَى الأَرْض (١٤: ١٣- ١٤). وحقيقة أن أَيُّوب فكر جديًا فِي العودة إِلَى الحياة بعد فترة وجيزة فِي الهاوية تثبت أن استعداد سيطرة كافية عَلَى عقله المرتبك بحيث أنه فضل حياة شريفة عَلَى الأَرْض عَلَى تواجد هزيل فِي الهاوية. ثم إن تفجعه قاده إِلَى إدراك أن استعادة وضعه مع الله أكثر أهمية مِنْ سعيه إِلَى الموت هاربًا مِنْ آلامه. وهذا الاتجاه حمل يَعْقُوب عَلَى إلقاء مجاهرة طويلة عن براءته فِي محاولة جريئة لتأكيد هذه الحقيقة (ص. ٢٩- ٣١).

٢. موضوعات عن العدل. هذا القسم سيتناول موضوعات متنوعة تتصل بالعدل تم تناولها فِي سِفْر أَيُّوب، تتضمن المعيار الأخلاقي العالي، وطريقة الانتماء الي شخص يكابد الآلام، مبدأ الثواب والعقاب (فِي الآخرة)، متابعة إثبات البراءة مِنْ قبل شخص اتُّهِم بالْبَاطِل، حاجة الإِنْسَان إِلَى وسيط عِنْدَ مواجهة الله، سجود أَيُّوب وانبطاحه عَلَى وجهه أمام الله. تشفع أَيُّوب مِنْ أجل المعزين، والنهاية السعيدة فِي آخر الحوار. يحتاج الأمر فِي البداية إِلَى القول بأن العدل ليس مبدأ مجردًا، بل هُوَ معيار انبعث مِنْ جوهر الله. والله يحكم بالعدل، لأن ذلِكَ يتيح له أن يَكُونُ صادقًا مع نفسه ومع خليقته.

(أ) أوَّل موضوع يتعلق بالعدل هُوَ المعيار الأخلاقي العالي للآباء الأوَّلين بحسب مَا جاء فِي سِفْر أَيُّوب. ذلِكَ أن الإخلاص لله كَانَ يعني لهم مساعدة العجزة والضعفاء (٤: ٣- ٤)، وقَدْ اتبع أَيُّوب هذا المعيار بكُلِّ قوة. فقَدْ ساعد الضعفاء بالتواصل مع ضعفهم - وَكَانَ عيناً للأعمى، وقَدْمًا للأعرج، وأباً للمحتاجين (٢٩: ١٥- ١٦). وَكَانَ يسرع لمساعدة الفقراء والأيتام الَّذِينَ صرخوا طالبين العون دون أن يرد عَلَيْهِمْ أحد (٢٩: ١٢- ١٣). وعَلَى النقيض مِنْ عديمي الضمير، الَّذِينَ كثيرًا مَا يزيدون مِنْ ثرائهم عَلَى حساب الفقراء المساكين (انظر ٣١: ٢١). بل ذهب أَيُّوب إِلَى حد أنه بحث قضية ضد أحد الغرباء بغية أنه ينجح فِي الدفاع عَنْهُ فِي المحكمة (٢٩: ١٦). وَكَانَ أَيُّوب لا يدخر وسعًا، بل يبذل كُلِّ جهد أملاً أن يسود العدل مجتمعه.

وفِي قسم أَيُّوب ببراءته، الَّذِي ذكر فِيه العديد مِنْ الخطايا الَّتِي لَمْ يرتكبها، وصل هذا المعيار الأخلاقي إِلَى أعَلَى مستوى عُرف قبل الموعظة عَلَى الجَبَل (ص. ٣١)، لأن أَيُّوب ذهب إِلَى مَا هُوَ أبعد مِنْ تقَدْير الأعمال الصالحة، إِلَى فحص دقيق لَبواعثه. لقَدْ حاول أَيُّوب بكُلِّ حماسه أن يحفظَ قلبه نقيًا وذلِكَ باستبعاد أيَّة عاطفة يمكن أن تؤدي به إِلَى الخَطِيَّة. وَهُوَ - بصفة خاصة - كَانَ يتحكم فِي عينيه، لأن مِنْ خلالهما تدخل الأفكار والرغبات إِلَى القلب. وهذا التأديب حفظه مِنْ اشتهاء امْرَأة أوْ اشتهاء ممتلكات الغير (٣١: ١ و٧- ٨). والأمر يعطى استثاره بصفة خاصة هُوَ موقف أَيُّوب تجاه عبيده وأعدائه. لقَدْ عمل مِنْ أجلِ صالح عبيده لأَنَّهُ كَانَ ينظر إليهم بأنهم مِنْ خليقة نفس الخالق الَّذِي خلقه هُوَ أيْضًا (٣١: ١٣- ١٥). وهذه نظرية ثورية، لأَنَّهَا تشير إِلَى أن الناس جَمِيعًا متساوون. وحين تتم معرفة هذا الحق بشكل تام، فإن ذلِكَ يستأصل كل التفريقات مهمَا كَانَ سببها، حَتَّى عَلَى أساس الوضع أوْ الجنس ومن حيث الذكورة والأنوثة. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، منع أَيُّوب نفسه مِنْ لعن أعدائه (٣١: ٢٩- ٣٠). ولم يضع ثقته فِي أي شئ سوى فِي الخالق، متجنبًا إغراء الثروة،(٣١: ٢٤- ٢٥) وبهاء الأجرام السماوية (٣١: ٢٦- ٢٨). وحينمَا كَانَ يقع فعلاً فِي الخَطِيَّة، لَمْ يكن يخفي خطيته خوفاً مما سيقوله المجتمع. بل كَانَ بكُلِّ شجاعة يعترف بخطئه لكي يحافظ عَلَى شركته مع الله (٣١: ٣٣- ٣٤). وهذا القول مهم للغاية: لأَنَّهُ يعرفنا أن أَيُّوب لَمْ يسمح لمركزه العالي فِي المجتمع أن يجبره عَلَى التظاهر بالتقوى لحفظ ماء الوجه بل بالأحرى: كَانَ يضع خشية الله فوق استحسان الجماهير.

(ب) وثمة موضوع ثان متصل بالعدالة ويتعلق بالطرق الصحيحة وغير الصحيحة للانتساب إِلَى شخص خبرته - لا تختلف فقط عن التعليم المعياري لمجتَمِع الإيمان، بل إنه فِي الواقع التفاسير الملتوية دفاعًا عن الله أوْ عن الحق (١٣: ٤- ١٢). كَانَ أصحاب أَيُّوب مهتمين بحماية كرَامَة الله، واعتقادهم فِي الثواب والجزاء الصحيح ضد شكاوي أَيُّوب الحماسية بأن لغتهم البليغه "أقنعت أَيُّوب عَلَى أن يطلب الله لمكسب شخصي. وقادتهم حماستهم الدينية إِلَى إدَانة أَيُّوب، نفس الشخص الَّذِينَ جاءوا لتعزيته.

فِي حين أنه أمر صحيح أن تشجع مَا يقوله الله عن شخص حزين. إلاّ أن الله لاينال تكريمًا مِنْ أوْلئك الَّذِينَ يدافعون عَنْهُ

بقوة لدرجة النهج الَّذِي يتخذونه ينتهي باغراء الشخص الَّذِي يعاني مِنْ ضيقه إِلَى احتقار الله. وحين يريد شخص أن يوصل كَلِمة عزاء مِنْ الله إِلَى شخص متألم، ولكنه لا يعرف كَيْفَ يرد عَلَى الكَلِمات المؤلمة الساخرة الَّتِي تتدفق مِنْ ذَلِكَ الشخص، فإنه مِنْ الأفضل كثيرًا أن تكون ببساطة مع ذَلِكَ الشخص، وتقَدْم له كَلِمات تعزية مختصَلاَة بدلاً مِنْ أن تبحث عن آراء عميقة فِي محاولة للرد بشكُلّ مُرْض عَلَى أسئلة ذَلِكَ الشخص. وفِي مثل هذه المواقف يَكُونُ الاصْغاء أكثر فعالية مِنْ التَكلُم كوسيلة لتوصيل نعمة الله لشخص مبتل. لأن الحماسة الَّتِي تبذل كل جهدها للدفاع عن الله بتفاهات زائفة لابد أن تفشل فِي تحقيق هذا الغرض.

(جـ) موضوع ثالث يتعلق بالعدالة يتمثل فِي الرأي القائل بأنه لا يمكن مساواة العدل بالتعليم الخاص بثنائية الثواب والعقاب، والَّذِي يقول بحسم إن الأبرار مباركون، وأن الأشرار هم الخاسرون. وموقف هؤلاء المعزين يبين كَيْفَ أنهم يتمسكون بقوة بنتيجة هذا التعليم القائل بأن كُل مِنْ يعاني يَكُونُ قَدْ ارتكب خَطِيَّة. واعتقادهم بحرمة هذا الرأي أدى بهن إِلَى نتيجة مفادها أن أَيُّوب كَانَ خاطئًا لا مندوحة فِي ذَلِكَ. ورد أَيُّوب عَلَى تعليمهم المتصلب بجداله أن مبدأ الثواب والعقاب لا يعمل بشكُلّ تام فِي الحياة، وهذا مَا توضحه أمثلة عديدة عن الأشرار الَّذِينَ يعيشون عمراً طويلاً، يتسم بالازدهار، وعدم مواجهتهم لأية مصاعب فِي الحياة (٢١: ٧- ١٦). بل إن بعض الأشرار تبلغ بهم صفاقتهم أن يخرجوا الله مِنْ حياتهم، ومع ذَلِكَ يواصلون ازدهارهم (٢١: ١٤- ١٥). ومع أنه حقيقة أنه يوجد فِي بعض الأحيان أشرار يعانون خسائر، ولكن هذا لا يحدث كثيرًا ومن ثم لا يمكن القول بأن مبدأ الثواب والعقاب يطبق بشكُلّ تام (٢١: ١٧- ٢١). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإنه بالنظر إِلَى أن الله لا يضع مواعيد منتظمة للدينونة، لِذَلِكَ كثيرًا مَا يسود الأشرار عَلَى الضعفاء والمساكين (٢٤: ١- ١١). ففي حين أن مبدأ الثواب والعقاب يعمل بصفة عامة فِي الشئون الخاصة بالناس، إلاّ أنه لا يعمل بشكُلّ تام أبدًا.

والسبب أن أَيُّوب سعى بحماس شديد لإثبات المبدأ القائل بأن الأشرار لا يُعاقبون دائمًا هُوَ أنه يريد إثبات إمكَانية حدوث العكس: أي، أن هناك الأبرار الَّذِينَ يواجهون الصعاب دون أن يمس ذَلِكَ أمانتهم. وإِذا كَانَ الأمر كذلِكَ، يَكُونُ المعزون خاطئين فِي ادّعائهم أن كُلّ مِنْ يعانون الآلام لابد وأنهم ارتكبوا آثاماً. وبناء عَلَى ذَلِكَ، لا يمكن الحكم عَلَى علاقة الإِنْسَان بالله عَلَى أساس مدى شجاعتهم، أَوْ عَلَى أساس المصاعب والمشاكُلّ الَّتِي يواجهها.

وفِيمَا كَانَ أَيُّوب يسعى لإثبات استقامة أدرك أن مبدأ العدل يجب أن يُفضل عن مبدأ الثواب والعقاب. وأدى به بحثه إِلَى الاحتكاك بمبادئ العدالة الَّتِي نُقشت بعمق فِي ذهنه نتيجة لحياة الاستقامة الَّتِي عاشها فِي حياته. ولِذَلِكَ، بحث عن طرق مختلفة للحصول عَلَى العدالة لتنقذه مِنْ آلامه. وعَلَى سَبيل المثال، ولِذَلِكَ فإنه كشخص اختُطف صرخ قائلاً: "ها أني أصرخ ظلمًا"، عَلَى أمل أن يسمعه شخص فيأتي لإنقاذه (١٩: ٧). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، لَمْ يستجب له أحد، ولا حَتَّى الله. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، واصل أَيُّوب أيمانه بأنه يُوجد عدل، ويجب السعي للحصول عليه بكُلّ جهد. وبازدياد هذه القناعة، قرر أَيُّوب أن الطريقة الوحيدة لاسترداد كرامته هِي أن يرفع قضيته إِلَى المحكمة الإلهية (١٣: ٣، ١٣- ١٧)، لأَنَّهُ ظل يعتقد أنه أمَام العرش الإلهي يمكن للمرء أن يدافع عن قضيته ويحصل عَلَى حكم عَادِل مِنْ الله (٢٣: ٣- ٧).

وبرغم ذلِكَ، كَانَ عقل أَيُّوب مازال منزعجاً بسبب مَا يبدو مِنْ عداوة الله. ومع أنه عَلَى ثقة مِنْ أن الله ملتزم بالعدل، فإن الخوف مِنْ أن الله يعاقبه لسبب لا يعرفه كَانَ يشككه فِي يقينه (انظر ٩: ٥- ١٣، ١٣: ٢٣- ٢٨). وهذا الصراع الدائر فِي ذهنه كشف له أنه عليه أن يحشد تصميمه عَلَى متابعة قضيته مع الله. وجهوده كَانَت تعبر عن إيمان واثق يوجّه أفكاره المضطرَبَّة.

(د) موضوع رابع يتعلق بالعدل وَهُوَ حاجة الإِنْسَان إِلَى وسيط فِي تعامله مع الله. وبسبب اختباره لقوة الله الرهيبة واحتمال عدم إثبات ادعاته بالبراءة، بنفس المنطق الإِنْسَاني فقَدْ أدرك أَيُّوب أنه فِي حاجة إِلَى معاون كي يثبت أنه كَانَ بارًا حقًا. وَكَانَ هذا موضوعًا أساسيًا فِي الأحاديث المختلفة. وقَدْ قدّمه اليفاز بإنكاره أنه يوجد مثل هذا الكائن السماوي (٥: ١). ولِذَلِكَ اضطر أَيُّوب أن يعلو عَلَى ادّعاء أَلِيفَاز فِي سعيه لاستعادة علاقته مع الله.

أوّل مرَّة يناضل أَيُّوب فِي سَبيل إمكَانية إثبات براءته (٩: ٢- ٤، ١٤- ٢٤، ٣٢- ٣٥)، إذ به يعبر - دونما تفكير وفِي ظل شعور بالإحباط - عن رغبته فِي حكم أَوْ وسيط يَكُونُ بمقدوره أن يُلزم الله، مِنْ أن يمكنه مِنْ التصالح مَعَهُ (٩: ٣٣). وتشير لغته إِلَى أنه كَانَ يعتقد بشكُلّ تخميني، برفع قضيته أمام الله أصبح مُصِرًّا عَلَى ذَلِكَ (ص. ١٣) وأعلن أَيُّوب أنه كَانَ لديه شاهد فِي السَّمَاءِ هذا الشاهد كَانَ تأييدًا لادعائه بالبراءة، لكنه سيعمل أيْضًا كمدافع عَنْهُ ومترجم أمام المحكمة السماوية (١٦: ٢٠: ٢١). وبالنظر إِلَى أن بليته عزلته عن كُلّ الَّذِينَ كَانَ بوسعهم القيام بهذا الدور (١٩: ١٣- ١٩)، فمن ثم نظر إِلَى السَّمَاءِ طالبًا هذا المُعين. وفِي حديثه التالي (١٩: ٢٣- ٢٧) ركز بشكُلّ أكبر عَلَى هذا المعين، وعرّفه بأنه "وليه الحي" (#١٤٥٧ גֹּאֵל). وَكَانَ ولي الدَّم فِي إِسْرَائِيلِ هُوَ الشخص الَّذِي تقع عيه مسئولية إنقاذ قريبه الحميم مِنْ مشكُلة كبيرة (لا ٢٥: ٢٢- ٥٥). وهناك اربعة أَوْ خمسة شروط يجب توافرها لكي تتصرف كأقرب الأقارب، ومِن بينهما: حَقّ إطلاق سراح أحد أعضاء العائلة مِنْ العبودية الَّتِي نجمت عن عجزه الوفاء بدين كبير، استعادة إرث سبق تاجيره لسداد دين، أَوْ تحرير قريب سبق أن وقع فِي الأسر. وبالنسبة لحالته، اعتقَدْ أَيُّوب أن وليه سيعمل بكُلّ قوة مِنْ أجل أن يحقق له الكَلاَم أمام المحكمة الإلهية. وهذا الولي عليه أيْضًا مسئولية العمل لكي يضمن محاكمة عَادِلة لقريب محبوس وهذا مَا نجده فِي مز ١١٩: ١٥٤؛ أم ٢٣: ١١؛ إر ٥٠: ٣٤؛ مرا ٣: ٥٨- ٥٩.

والسؤال التفسيري الهام هُوَ: مِنْ الَّذِي سيقوم بمهمه الولي (الفادي) بالنسبة لأَيُّوب؟ لَقَدْ اقتُرحت فِي هذا الشأن عدة اقتراحات: أصحابه، ملاك مِنْ السَّمَاءِ له دور مناقض لدور الشيطان الَّذِي يمثل دور النائب العام، أي يوجه الاتهام، أمَّا هذا الملاك فِيقوم بدور الدفاع (هايل)، وَهُوَ يجسد احتجاجه العنيف (مثل؛ Clines)، أَوْ الله. ومن بين هذه الاقتراحات نجد

أن المرشح الأقوى هُوَ الله، بالنظر إِلَى أن إِسْرَائِيل تدعو الله بمجبة "الفادي" لأَنَّهُ خلصها العبودية فِي مِصْرَ (مثل؛ خر ٦: ٦؛ ١٥: ١٣؛ مز ٧٤: ٢؛ ٧٧: ١٥ [١٦]). وهذا اللقب الإلهي يعطي الرجاء بأن الله سيواصل إنقاذ شَعْبه مِنْ أَوْضاع قاسية. واستند إِشَعْيَاء عَلَى هذا المعنى حيث كَانَ يستخدم هذا اللقب بصفة متكررة فِي تصويره لإِسْرَائِيل رجاء بخروج جديد (مثل؛ إش ٤١: ١٤؛ ٤٣: ١٤؛ ٤٤: ٦، ٢٤؛ ٤٨: ١٧؛ ٤٩: ٧، ٢٦). وبالنظر إِلَى أنه مِنْ المحتمل أن يَكُونُ سِفر أَيُّوب قَدْ كتب فِي نفس التاريخ تقريبًا الَّذِي كُتب فِيه سِفر إِشَعْيَاء، وهذا افتراض طرحناه أندرسون وأنا - فإن جماهير كَانَتَ فِي الوقت الَّذِي كُتب فِيه سِفر أَيُّوب هي الَّتِي فكرت فِي الله لدى سماعها هذا التعبير.

وبرغم ذَلِكَ، فَقَدْ قيل إن هذا الوضع ليس معقولاً، لأَنَّهُ يتطلب أن يقوم الله بدور شاهد قانوني ضد نفسه. وفِي حين أن هذه حجة قوية، لكن علينا أن نتذكر أن مثل هذا التوتر موجود فِي جوهر القصة الكتابية المتعلقة بالخلاص. ذَلِكَ أن يَسُوع ابن الله، إختبر غضب الله نفسه فِي موته لكي يحصل عَلَى غفران مِنْ أبيهِ لأَوْلئك الَّذِينَ يؤمنون به. وعَلَى الرغم مِنْ هذا، فإن السؤال الحيوي هُوَ مَا إذا كَانَ التوتر فِي هذا المفهوم ممكنًا بالنسبة لأَيُّوب أم لا. والإجابة نجدها فِي الحلف الَّذِي قطعه عَلَي نفسه فِي أَيُّوب ٢٧: ٢- ٤. لَقَدْ حلف باسم الله أنه كَانَ بريئا، وفِي الوقت ذاته، وفِي متن الحلف نفسه تجرأ واتّهم الله بأنه أنكر عليه حقه، وأنه جعل حياته مريرة. وهكَذَا فإنه لجأ إِلَى الله ضد الله فِي إطار قسم قوي.

وثمة دعم آخر لهذا التعريف نجده فِي إضافة الصفة "حي" لتصف الولي فِي عبارة "وليّ حيّ" (١٩: ٢٣- ٢٥). وفِي السياق الَّذِي نحن بصدده تأتي كلمة "حي" لتشكّل تناقضًا صارخاً بين وجود "الولي" (الفادي) الَّذِي هُوَ حي، وأمنية أَيُّوب فِي أن تُحفر كَلماته فِي الصخر لتكون شاهدًا دائمًا عَلَى براءته. لَقَدْ تخلى أَيُّوب عن رغبته الوهمية وفضل عليها الولي الحيّ. وبإضافة كَلِمة "حي" أوْجد وعن عمد رابطة بالاعتراف "الإله الحي" والَّذِي يعني أن الله هُوَ معطي الحياة وحافظها (تث ٥: ٢٦ [٢٣]؛ يش ٣: ١٠؛ إر ١٠: ١٠؛ ٢٣: ٣٦). فولي أَيُّوب [فاديه] لا يمكن أن يَكُونُ سوى الله نفسه.

وهذا الموضوع الخاص بالوسيط دعمه أَلِيهُو بتعليمه القائل إن الله يرسل ملاكاً للشخص الَّذِي يثق فِيه، ويكون فِي أشد الظروف صعوبة (٣٣: ٢٣- ٢٨). ويأتي المرسل أَوْ الملاك برسالة ترحيب للشخص المتألم، ويقول: "أَطْلِقْهُ عَنِ الْهُبُوطِ إِلَى الْحُفْرَةِ، قَدْ وَجَدْتُ فِدْيَةً" (٣٣: ٢٤). ويعمل الملاك مِنْ أجل إعادة الضحية إِلَى علاقة متجددة بهيجة مع الله. وهذا الملاك "واحد مِنْ ألف" ومعنى ذَلِكَ أنه لا يوجد سوى واحد مِنْ نوعية هذا الملاك. ويعترف أَلِيهُو بأنه ليس بمقْدُور أحد مِنْ البشر القائم بهذا الدور. ولابد أن يَكُونُ مرسلاً سماوياً. وقبل وصفه لدور هذا المرسل، قَدم أَلِيهُو رأيه مِنْ ناحية أن الله يستخدم الأحلام والألم.

ليحفظ الشخص الَّذِي يتكّل عليه مِنْ الوقوع فِي الخطأ (٣٣: ١٤- ٢٢، ٢٩- ٣٠). ومعنى هذا، أن الله يسعى دائمًا لإرشاد أَوْلئك الَّذِينَ يخلصون له حَتَّى يرجعون عن أعمال الغطرسة الَّتِي تؤدي إِلَى الموت قبل الأَوَان. وحَتَّى يمكنهم أن يتمتعوا بكُلّ حياتهم (٣٦: ٥- ١٢). وهكَذَا، أصبحت أعمال الله، والرسول السماوي متطابقة.

(هـ) وهناك موضوع خاص يتعلق بالعدالة تكتشف فِي ردود أَيُّوب عَلَى الله. فبعد أن أكرم الله أَيُّوب بالمجئ والتكلم مَعَهُ، كَانَ البرتوكول يتطلب مِنْ أَيُّوب أن يُقَدِّم ردًا. وبرغم ذَلِكَ، فَقَدْ رد أَيُّوب عَلَى حديث الله الأَوَّل بإجابة موجزة، مؤكدًا عَلَى أنه ملتزم بقسمه أنه بريء (٤٠: ٣- ٥). وقناعته ببراءته، وغضبه مِنْ أن الله تسبب ظلمًا فِي آلامه مهددًا بأن يشكّل حاجزًا بينه وبين الله. ولقَدْ منعه الكبرياء مِنْ تَقْديم أيَّة تنازلات لله. وبغية أن يُتاح لأَيُّوب المزيد مِنْ الوقت ليفكر مليًا فِي كيفية تعامله مع هذا الكبرياء، تعطف الله وقَدم حديثًا ثَانِيًا. وكَانَ السؤال الجوهري الَّذِي طرحه عَلَى أَيُّوب هُوَ: "لَعَلَّكَ تُنَاقِضُ حُكْمِي، تَسْتَذْنِبُنِي لِكَيْ تَتَبَرَّرَ أَنْتَ؟" (٤٠: ٨). ولكي يستخلص المعنى الكامل مِنْ موقف أَيُّوب، وضع الله أمامه خيارين: إمَّا أن يعتلي عرش الكون ويحكم بطريقة أفضل مما يحكم بها الله، وَإمَّا أن يتنازل عن شكواه. وكأن الله يقول بهذا لأَيُّوب إنه إذا أصرَّ عَلَى دعواه بأنه بريء، فإنه فِي حقيقة الأمر يضع بهذا نفسه فوق الله. وأن مثل هذا العناد سيقوده إِلَي ارتكاب خَطِيَّة الكبرياء الَّتِي تؤدي إِلَى الهلاك. ولكى يمنع الله أَيُّوب مِنْ اتّخاذ هذه الخطوة، فَقَدْ تعطف عليه وصف لوياثان، حيث أطال بذلِكَ الفرصة أمام أَيُّوب ليتخذ سَبيلاً آخر يختلف عن قسمه أنه بريء، وبذلِكَ يتجنب الوقوع فِي هذه الخَطِيَّة.

وفِيما واصل الله كَلامه، توصل أَيُّوب إِلَى موقف مختلف باعترافه "بِسَمْعِ الأُذُنِ قَدْ سَمِعْتُ عَنْكَ، وَالآنَ رَأَتْكَ عَيْنِي" (٤٢: ٥). واستمر فِي إذلال نفسه، واعترف علانية بخطئه وندم فِي التراب والرماد (٤٢: ٦). وع. الأخيرة صعبة الفهم فِي النص الأصلي. وكثيرون مِنْ المترجمين الإنجليز زادوا المشكلة بترجمتهم נָחַם إِلَى "أندم" (← #٥٧١٤) بدلاً مِنْ "أتوب". لأن هذه الترجمة تضلل القارئ، ولأن أَيُّوب لَمْ يستخدم الكَلِمة المعتادة "يتوب" (← #٨٧٤٠ שׁוּב). ولو كَانَ قَدْ تاب بهذه الطريقة لكَانَ قَدْ اتخذ الاتجاه الَّذِي دافع عَنْهُ معزوه بقوة، وتوقعه الشيطان. لكن أَيُّوب استخدم بالأحرى حكمة נָחַם، ومعناها يتخلى عن عمل يعتزمه ويتبع نهجًا آخر لاعتقاده أنه السَبيل الصحيح. بهذه الكَلمات سحب أَيُّوب قَسَمه بأنه بريء، ووضع الأمر بيد الله، وأخضع مصيره الأبدي تحت تصرف الله. ووضع كُل ثقته تمامًا فِي الله. ورد أَيُّوب يُقَدِّم لنا فكرة أنه لا يجب عَلَى المرء أن يسمح لتمسكه بموقف سليم أن يصبح هذا الموقف حاجزًا يفصله عن الله.

(و) موضوع سادس يتعلق بالعدالة هُوَ ثروة أَيُّوب الواسعة بعد تجربته. الصورة السعيدة للنهاية تُعد مزعجة، لأَنَّهَا تبدو وكأَنَّهَا تؤكد التعليم الخاص بالثواب والعقاب، وَهُوَ نفس التعليم الَّذِي أعادت قصة أَيُّوب تحديده. والتأمل فِي هذا التوتر يؤدي إِلَى توضيح الغرض الأساسي مِنْ سِفر أَيُّوب. أَوْلاً، يجب الاعتراف بأن تعاليم هذا السِفر لاتنكر حقيقة أن مبدأ الثواب والعقاب يعمل بصفة عامة فِي شئون الإِنْسَان. بل إنه يجَادَل بالأحرى أن هذا المبدأ خاضع لسيادة الله، وللحرية الَّتِي أعطاها لكُل جزء مِنْ

خليقته. وهكَذَا مَا يَكُونُ مبدأ الثواب والعقاب نُموذجًا عامًا لشرح نماذج السبب - النتيجة "فِي الاختبار البشري، لكن هذا المبدأ لا يستطيع أن يأخذ فِي حسبانه تعقيدات الخبرة الإِنْسَانية. إنه عمل، ولكنه لا يعمل بشكل كامل. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، النتيجة الَّتِي أنتهت ببَرَكَةِ لأَيُّوب لا تجمع بين عدالة الله والتعليم الخاص بالثواب والعقاب، لأن التعليم الأخير محدود جدًا ولا يمكن مساواته بعدالة الله. وإذا أخذنا هذه المحاذير فِي الاعتبار، فإن الأَحْكَام الَّتِي نصدرها عَلَى موقف شخص مَا فِي علاقته بالله عَلَى أساس غناه أَوْ فقره تؤدي بنا إِلَى الخطأ وتدعم الانحياز. وبناء عَلَى ذلِكَ، يعلمنا هذا السِفْر أن ليس كُلّ مِنْ يحققون نجاحًا ماديًا هم مِنْ الأبرار، كما أنه ليس كُل مِنْ يعانون أَوْ يتألمون يَكُونُ مرد ذلِكَ أنهم ارتكبوا خَطِيَّة شنيعة. وعَلَى ذلِكَ، فإنه مِنْ الخطأ إِدَانة شخص بار لا لشئ سوى لأَنَّهُ يعاني مِنْ الآلام. ويثبت اختبار أَيُّوب أن شدة الألم هذه الَّتِي تصيب شخصًا مَا لا تلقي بأية ظلال مِنْ الشك عَلَى نزاهة هذا الشخص.

ولكن، كَيْفَ تفسر إذًا ثراء أَيُّوب بعد التجرَبَّة الَّتِي فاق ثراءه قبلها؟ هل كَانَ ذلِكَ فِي الأساس كمكافأة له لأَنَّهُ أثبت أمانته لله أثناء آلامه؟ إن تعليم الثواب والعقاب، بحسب تعريفه، يأخذ الأمر عَلَى أنه سببي. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه فِي سياق السِفْر كُلِّه، فُسّر ازدهار أَيُّوب بعد التجرَبَّة عَلَى أنه نتيجة وجود الله فِي حياته، وليس مكافأة عَلَى أنه ظل طوال تجربته عَلَى أمانته لله. وتأييداً لهذا الموقف جاءت ملاحظة أن عودته إِلَى الازدهار والثراء تمت خلال فترة طويلة. والنص يتضمن إشارتين فِي هذا الاتجاه. أَوْلاً، عقب انتهاء تجربته حضر أقاربه وقدموا له هدية. ويمكن أن تُؤخذ هذه الهدية عَلَى أَنَّهَا تقليد عادي استخدمه الله لإعطاء أَيُّوب أساسًا يستخدمه لإعادة بناء ممتلكاته. وعندئذ بارك الله أعمال أَيُّوب، وَكَانَت ممتلكاته تزيد باستمرار. ثَانِيًا، كَانَ لابد وأن تنقض سنوات عديدة قبل أن يَكُونُ له عشرة أطفال.

وفضلاً عَن ذلِكَ، إعادة أَيُّوب إِلَى مكَانَته الأَوَّلى كَانَ أمرًا ضروريًا لإعلان الحقيقية بأن حضور الله فِي حياة الإِنْسَان مِنْ شأنه أن يؤدي إِلَى خيره ونجاحه وليس إِلَى ضرره. والتزام الله نَحْوَ شخص مَا، لا يحول دون أن يواجه هذا الشخص أيامًا مِنْ الحزن والأسى - وقَدْ يَكُونُ ذلِكَ لفترة طويلة - غير أن نعمة الله تقود هذا الشخص فِي النهاية - وعبر المحَنَّة - إِلَى حياة تسودها الْبَرَكَةِ. وعَلَى ضوء مَا جاء فِي ع. ج، المؤمن الَّذِي كَانَت حياته صعبة عَلَى الأرْض سينال بَرَكَةِ فِي الحياة الأبدية، وإذا كَانَ الله - عَلَى المدى الطويل - لا يعزز خير أَوْلَئك الَّذِينَ يعبدونه لن يَكُونُ ثمة مبرر لعبادة هذا الإله. وستكون حماقة بالغة أن تعبد إلهًا ليس مِنْ ورائه سوى الألم، أَوْ زيادة هذا الألم وذلِكَ بالنسبة لأكثر مِنْ يعبدونه بأمانة. وبرغم ذلِكَ، ستكون هذه صورة الله فِي سِفْر أَيُّوب لو كَانَ أَيُّوب قَدْ مات دون شفائه مِنْ آلامه. وعَلَى الرغم مِنْ هذا، فبعد فترة مِنْ معاناة الألم، أعاده الله إِلَى سابق قوته ومجده. وهكَذَا فإن عبادة الإله الَّذِي يحقق النصر عَلَى المعاناة ويقود المرء إِلَى حياة تتسم بالْبَرَكَةِ مِنْ أجل بَنِيان مجتمع المؤمنين، إنما هُوَ أمر يدعو إِلَى الفرح والسرور. وعَلَى ذلِكَ، فإن خاتمة سِفْر أَيُّوب، تعد ضرورية لتقديم صورة عن طريقة تعامل الله مع أَوْلَئك الَّذِينَ يحافظون عَلَى إيمانهم وثقتهم فِيه أثناء - أَوْقَات الشدة.

ومن المهم أن نضيف بأن الفكر اللاهوتي الَّذِي كَانَ سائدًا وقت كتابة سِفْر أَيُّوب لَمْ يكن يسمح برجاء مكافأة أَيُّوب عَلَى نجاحه فِي تجربته الإلهية حَتَّى ينالها فِي السَّمَاءِ، لأن الاعتقاد بوجود حياة سماوية مثالية بعد الموت لَمْ يكن قَدْ أعلن عَنْهُ بعد. وهذا مَا تؤكده الفقرة الَّتِي تخيل فِيها أَيُّوب أنه أقيم مِنْ الأموات إِلَى حياة سعيدة بعد الهاوية (١٤: ٧- ١٢، ١٤). واستبعاده احتمال قيامة فرد جاء تماشيًا مع أَقْوَال كتابية أخرى، لأَنَّهَا تعلم بقيامة البشر أجمعين عِنْدَ نهاية التاريخ، وليس قيامه عشوائية للأفراد عَلَى مدى التاريخ.

٣. **إسهامات أحاديث الرَّبّ.** الخوض فِي الموضوعات بثراء وصراحة طوال الحوار يثير توقعات عظيمة بالنسبة لأحاديث الرَّبّ فِي هذا السِفْر. ذلِكَ أن معظم مِنْ سمعوها لأَوْل مرَّة أصيبوا بالإحباط. وبعض الدَارسين ذهب إِلَى حد قولهم إن أحاديث الرَّبّ لَمْ تكن لها علاقة عَلَى الإطلاق بالموضوعات الَّتِي طرحت فِي الحوار. وبرغم ذلِكَ، يفتقر هذا النهج إِلَى الأفكار الَّتِي تضمنتها. والانتباه بدقة يبين أن هذه الكَلَمات تلقي ضوءًا هامًا عَلَى معاناة البار، وعَلَى آلام الإِنْسَان بصفة عامة (انظر ٧: ١- ٢، ١٤: ١- ٣).

وبداية، مِنْ المهم التأكيد عَلَى أن الرَّبّ ظهر لأَيُّوب بمحض إرادته، وليس بأن القسم الَّذِي حلف بِه أَيُّوب أجبره عَلَى الكَلاَم. وهذه النقطة سنستخلصها مِنْ موقع أَقْوَال أَلِيهُو (ص. ٣٢- ٣٧) بعد أن أقسم أَيُّوب عَلَى براءته (ص. ٢٩- ٣١) وبالنهج الَّذِي اتّبعه الله. وفِي حين أن أَيُّوب دعا الله بأن يأتي كقاض سام، لكن الله، فِي سيادته، وكتعبير عن هذه السيادة، جاء وخاطب أَيُّوب - ليس كقاض، أَوْ كمَلِكٍ قوي، بل كمعلم الحكمة الأَعْظَم. ومثل المعلم. طرح عَلَى أَيُّوب سلسلة مِنْ الأسئلة البلاغية، وتوقع منه أن يفكر فِيها، ويكون فكره عن علاقته بالله فِي إطار الخليقة كلّها. وقَدْ افترض الله أن لدى أَيُّوب القَدْرة عَلَى أن يأخذ الدليل الَّذِي قَدْمه ليكون رأيًا بالنسبة للموضوعات الَّتِي طرحت. وهنا أَيْضًا، أظهر الله ثقته العظيمة فِي الإِنْسَان الَّذِي خلقه. وباكتساب أَيُّوب فهمًا جديدًا اعتزم الله أن يرشده إِلَى اتخاذ سَبْيل آخر بالنسبة لآلامه غير قسمه بأنه بريء. ولقَدْ كَانَ هدف الله الأساسي هُوَ إعادة علاقته مع أَيُّوب عَلَى أساس علاقة ودية شخصية، وليس عَلَى أساس إعلان قانوني. والنهج الَّذِي اتّخذه الله يعرفنا أن الخالق العظيم يسعى مِنْ أجل أن يعطي البشر فهمًا لوضعهم وآلامهم بالحديث عن خليقته.

وردًا عَلَى شكاوي أَيُّوب، سأله الله عن طبيعة الكون الَّذِي خلقه والطرق الَّتِي يحكمه بها. وحجته هي بالضرورة هي أن مَا يُستعصى تفسيره عَلَى أساس الفهم البشري، يَكُونُ مفهومًا فِي سايق الحكمة الإلهية. وحالات آلام البشر عَلَى وجه الخصوص لا تلغي حقيقة أن الله يحكم بالعدل. وما هُوَ غامض ومحير بالنسبة للبشر، بل ويُحكم عليه فِي بعض الأحيان عَلَى أنه انتهاك صارخ للعدالة لا يَكُونُ غير مفهوم لدى الله.

وموضوع حكمة الله هذا، تم استعراضه فِي القصيده الجميلة الخاصة بالحكمة (ص. ٢٨) والتي تمتدح الفرق الهائل بين فهم البشر وحكمة الله. ولقَدْ أدت براعة الإِنْسَان إِلَى إنجازات تقنية هائلة، كما تم توضيحه فِي أساليب التعدين الَّتِي تمكن العاملين

فِي المناجم مِنَ الوصول إِلَى أعماق الأَرض للحصول عَلَى جواهر رائعة وقيمة (٢٨: ١- ١١). وفِي هذا الحال، يظهر الإِنْسَان ذكاءه الفائق الَّذِي يفوق ذكاء الأسد والصقر، لأن هذه المخلوقات العظيمة، الَّتِي تتسيد مجالها، لَمْ يسبق لها عَلَى الإطلاق أن اخترقت هذه الأبعاد العميقة (٢٨: ٧- ٨). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإنه، فِي حين أن براعة الإِنْسَان مكنت البعض مِنْ تكريس ثروة طائلة، إلاّ أن مجموع كُل هذه الثروات مجتمعة معًا لا تكفِي لشراء الحكمة (٢٨: ١٢- ١٩). والأكثر أهمية هُوَ أن براعة الإِنْسَان - بالرغم مِنْ أنَّهَا عجيبة فِي إنجازاتها، غير أنَّهَا ليست مِنْ نفس نوعية حكمة الله (٢٨: ٢٨). والله وحده هُوَ الَّذِي يعرف الطريق إِلَى حكمته (٢٨: ٢٣- ٢٧). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يمكن للبشر أن يَذوقوا طعم حكمته بأن ينموا فِي أنفسهم مخافة الله (٢٨: ٢٨).

وإذ يعرف الله طريق الحكمة، فقَدْ استخدمها بالكامل فِي مغامرَّة الخلق. وكما تقول الترنيمة: "حينئذ رآها وأخبر بها هيأها وأيْضًا بحث عَنْهُا" (٢٨: ٢٧). والله فِي عملية الخلق، كَانَ يكتشف القَدْرات المذهلة للحكمة. فالعجائب الطبيعية العجيبة تشهد أن الله خلق الكون بحكمته. وبناءً عَلَى ذلِكَ، يكتسب الإِنْسَان أفكارًا مذهلة مِنْ خلال دَارسة النظام الطبيعي فِيما يتذوق ثمار الحكمة.

عَلَى ضوء ترنيمة تمجيد الحكمة هذه، أنه لأمر قليل الغرابة أن يكَلِّم الله أيُّوب عن خليقته. وبتوجيه أفكاره نَحْوَ الحكمة، تجنب الله بذلِكَ مشكلّة القولِ بأنه كَانَ الله صالحًا ووُجدت الآلام، فهو إذًا ليس كُلِّي القَدْرة، أوْ إذا كَانَ هُوَ كُلِّي القَدْرة، ووُجِدت الآلام، إذا هُوَ غير صالح. وهكَذَا رفض الرَّبّ شكوى أيُّوب بأن قوته جعلته يتجاهل عدله بتوضيحه أنه خلق العالم بحكمته وأنه سيواصل حكمه بحكمة. وبسبب حكمته لا يوجد تعارض بين قوته وعدله فِي حكمه. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يفتقر البشر القَدْرة عَلَى إدراك كَيْفَ يمكن لله أن يحافظ عَلَى قوته وعدله فِي حكمته دون أن يضعف أيًّا منهما. وهناك سبب رَئيسي وراء الصعوبة الَّتِي تواجه البشر فِي فهم هذا الحق، وهذا السبب يكمن فِي ميلهم إِلَى تقْدَير كُلّ شئ عَلَى أساس مذهب المنفعة. وبرغم ذلِكَ، خلق الله العالم، ليس لكي يعمل بكفاءة فحسب، بل لكي يَكُونُ مجالاً يخص الفرح والسرور وكُلّ مَا هُوَ عجيب. وبالنظر إِلَى أن هذه العناصر غير قابلة للقياس، لِذلِكَ كثيرًا مَا يفشل الناس فِي أخذ أهميتها فِي الحسبان فِي الحكم عَلَى الله عَلَى ضوء خليقته.

حين وصف الله خليقته، لَمْ ينكر وجود قوى تعمل الشر، ولكنه أكد بكُلّ قوة أنه سيد الكُلّ. وقَدْ دعم هذا الادّعاء بمعرفته كُلّ كبيرة وصغيرة فِي خليقته: الينابيع الَّتِي تغذي البَحْر، مَسْكَن النور والظلمة، مخازن الثلج، ومقر الرياح (٣٨: ١٦- ٢٤). وهذه الحجة تقوم عَلَى أساس فريضة أن مِنْ يتمكن فِي ضبط كُلّ مَا فِي الكون يَكُونُ هُوَ سيد الخليقة. عِنْدَ بدء الخليقة، خلق الله البَحْر، والَّذِي يرمز إِلَى أكثر القوى السرية معَارضة له، ثم لفه بالسَّحاب (٣٨: ٩). ويمكن للبحر أن يَكُونُ نافعًا للحياة البشرية أوْ مدمرًا لها. وبالنسبة للاحتمالات المدمرَّة، وضع الله حدًّا لا يستطيع البَحْر تخطيه، بمعنى أنه مهما ثار البَحْر بوحشية، فهو خاضع له (٣٨: ١٠- ١١). والبَحْر أيْضًا مَسْكَن الوحش العظيم، والَّذِي يمثل القوة المدمرَّة، والَّذِي له العديد مِنْ الأسْمَاء، مِنْ بينهما رهب (٩: ١٣؛ ٢٦: ١٢)؛ لوياثان (#٤٢٩٣؛ ٣: ٨؛ ٤٠: ٢٥- ٤١: ٢٦ [٤١: ١- ٣٤])؛ والتنين (#٩٤٩٠ תַּנִּין؛ ٧: ١٢). وفِي أساطير جيران إِسْرَائِيل، يمثل هذا الوحش شرًا كونيًا، ولكنه بالنسبه لإِسْرَائِيل، فِيما أنه يمكن لهذا الوحش أن يسبب فوضى ودمارًا شديدين عَلَى الأرْض، إلاّ أنه مجرد مخلوق خلقه الله ليكون جزءًا مِنْ هزل وجمال الخليقة. وفِي أحاديث الرَّبّ ربمَا كَانَ بهيموث (٤٠: ١٥- ٢٤)، ولوياثان - ربمَا كَانَا فرس النَهْر والتمساح عَلَى التوالِي، يمثل هذه القوى. وأوْصافهما جاءت خليطا مِنْ السمات الأرْضية والأسطورية وعَلَى وجه خاص صورة لوياثان. وهذا الخليط معناه أن هذه الحيوانات ترمز إِلَى قوى الشر. ومن المحتمل أن بهيموث يمثل قوى طبيعية تسبب فِي بعض الأحيان دمارًا واسعًا، أمَّا لوياثان فِيمثل قوى شر كونية بوسعها أن تأتي بقوة لتوقيع الفوضى فِي الحياة عَلَى الأرْض بين أوْنة وأخرى. مع أن هذه الوحوش أقوى مِنْ الإِنْسَان ولها قَدْر مِنْ الاستقلالية إلاّ أنَّهَا لا تستطيع أن تعصى عَلَى الله أوْ تعوقه عن تنفِيذ غضبه بأي حال.

ومن المفِيد ملاحظة أنه فِي حين أن الله قَدْ استخدم هذه الصور للإشارة إِلَى الأبعاد الكونية الَّتِي مِنْ وراء آلام أيُّوب، إلاّ أنه لَمْ يتكلّم مع أيُّوب عن نزاعه مع الشيطان. وهذا النسيج متأصّل فِي نظرة الأحديين إِلَى الكتاب المُقَدَّس. وفِي حين أن قوى شريرة كَانَت السبب المباشر لمحَنَّة أيُّوب، إلاّ أن أيُّوب اضطر للتعامل مع الله فقط، وليس مع القوى الشريرة. وعَلَى ذلِكَ يتوجب عَلَى الإِنْسَان أن يلجأ إِلَى الله بالنسبة لأية عوائق يواجهها، وليس إِلَى القوى الكونية الَّتِي وراء هذه العوائق. والله، بطريقته، سيتعامل مع هذه القوى الكونية، لأَنَّهُ لَمْ يعط الإِنْسَان القَدْرة عَلَى التعامل مباشرة مع القوى الكونية.

طوال حديثه الأوَّل ذكر الله، بطرق متنوعة - أنه وضع العدل فِي بَنِية الكون. وكُلّ صباح يعطي نورًا لينير الأرْض وليسرع الأشرار إِلَى الاختباء، مثل الشخص الَّذِي ينفض الفضلات عن مفرش المَائِدَة (٣٨: ١٢- ١٥). وبالنسبة للمكونات المختلفة الَّتِي تتكون منها الخليقة فقَدْ جعل لكُلّ منها نوعية مِنْ القنوات كي تواجهها وتعطيها الحدود الَّتِي تعمل فِيها. فهناك قناة لوابل المطر (٣٨: ٢٥- ٢٧)، وطريق للرعد والبرق (٣٨: ٢٥. ٣٥). وهناك عدد وقيود لتوجيه حركة النجوم (٣٨: ٣١- ٣٢)، وقوانين لتحكم الأجرام السماوية (٣٨: ٣٣). وهكَذَا أعطى العناصر والخلائق المختلفة قَدْرًا مِنْ الحرية. وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ، أن تأتي أوْقات تقوم إحدى القوى بممارسة حريتها، ولو حَتَّى فِي إطار القيود الَّتِي وضعها الله، ومع ذلِكَ تلحق ضررًا لمخلوق أوْ قوة أخرى. وحين تصطدم قوة أوْ أكثر مِنْ هذه القوى تنشأ عن ذلِكَ فوضى عظيمة. وبرغم ذلِكَ، فإذ أعطى الله لهذه القوى قَدْرًا مُحددًا مِنْ الحرية لَمْ ينتهك عدله أوْ مجدٌ مِنْ قوته، لأن الكون بجملته يخضع تمامًا لنواميسه، ولا يُوجد أيَّة قوة بمقْدُورها إبعاد الله عن عرشه. وما مِنْ شئ يحدث خارج النطاق الَّذِي وضعه.

من المنظور الإلهي، لَمْ يُوجد هذا العالم للجنس البشري وحده. وسقوط المطر يوضح الفرق الشاسع بين الحكمة الإلهية والفهم البشري. ففِي حين أن الناس - ولا سيما الَّذِينَ يعيشون فِي مناطق

سقوط المطر فِيها محدود - يجمَعُون مِيَاه الأمطار لأنفسهم، والله يرسل المطر عَلَى الصحراء، والأراضي غير المأهولة للسُّكَان (٣٨: ٢٥- ٢٧). والله بهذا التوضيح، يبين أن بحكمة يحكم كُلّ الأرْض مِنْ أجل صالح كافة المخلوقات. كما يوضح الله أَيْضًا كَيْفَ أنه وزع الحكمة بمقادير مختلفة عَلَى المخلوقات المتباينة. وفِي حين أن الإنْسَان يجد صعوبة فِي التنبؤ بالطقس، نجد أن طيوراً معينة أعطِيت قَدْرًا مِنْ الحكمة تستطيع أن تعلن بدقة اقتراب الفجر، أَوْ هبوب عاصفة (٣٨: ٣٤- ٣٨). وفِي هذا الموضوع بالذات نجد أن تِلْكَ الطيور لديها أكثر مما لدى الإنْسَان. والذِي يرمى إليه الله مِنْ هذا التوضيح هُوَ أن يضع البَشر فِي مكَانَهم الصحيح.

لَقَدْ وسع الله فِي موضوع حكمته وعنايته بخليقته وذلِكَ فِي سلسلة مِنْ صُور الحيوانات. ورعايته الرقيقة نراها فِي اهتمامه بالوقت الذِي تلد فِيه وعول الصخور (٣٩: ١- ٤). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن الله فِي حكمته أعطى للحيوانات المختلفة ميزة القوة. ومع ذلِك، تتمتع معظم الحيوانات بهذه الميزة، بأن تضطر إِلَى تحمل المشقات. فالحِمَار الوحشي - مثلا؛ - له حرية التجول فِي البَرِّيَّة دون الخضوع لصوت أي أحد (٣٩: ٥- ٨). لكن حريته حصل عليها بثمن، وَهُوَ أن عليه أن يعِيش عَلَى ندرة مِنْ الطعام توفره المسطحات المالحة. وبرغم ذلِك، فإن هذه الحرية تعطي الحِمَار الوحشي مسرة الضحك عَلَى نظيره الحِمَار الأليف، الذِي لابد وأن ينصت لصيحات سائقه. وعَلَى غرار ذلِك، الثور الوحشي له قوة مهيبة، لكن قوته العظيمة لا يمكن إخضاعها لسيطرة إِنْسَان عَلَى الإطلاق (٣٩: ٩- ١٢). وفِي مقابل هذه الحرية، عليه أن يبحث عن طعامه فِي أرْضٍ إنتاجها شحيح. ومن أجل هذه الحرية ضيع عَلَى نفسه ميزة أكل الحبوب التِي يضعها له سيد عَلَى أرْضية بيدره. وبالرغم مِنْ أنه مَا مِنْ إِنْسَان بمقْدوره أن يسخر قوة هذين الحيوانين القويين، إلاّ أن الله هُوَ سيدهم. وعَلَى صعيد آخر نجد أن النعامة طائر منظره غريب (٣٩: ١٣- ١٨). وعَلَى الرغم مِنْ أنَّها طائر، إلاّ أنَّها لاتستطيع الطيران. وهي بالرغم مِنْ ذلِك لا تفتقر إِلَى مَا تفتخر به، وذلِك هذا الطائر العجيب بوسعها أن تسبق الفرس القوي.

من أوْصاف الحيوان تعلَّم أَيُوب أنه حَتَّى الحيوان عليه أن يتحمل المشاق مقابل قَدْرة بارزة، أوْ سمة تصبح موضع فخره. وزيادة عَلَى ذلِك، فإن سمات هذه الحيوانات وعاداتها تشهد عَلَى حكمة الله كخالق خليقته وحافظها. وَهُوَ سيد القوي والمتكبر، والعنيد، وأعضاء الخليقة المفترسة، بما فِي ذلِكَ تِلْكَ الحيوانات التِي تعيش فِي أراضي بعيدة للغاية عن المدِينة. والله يدبر الكون بحكمته لكي يحافظ عَلَى هذه الخلائق فِي اختلافاتها المتباينة، ومن بينها تِلْكَ الحيوانات التِي يحتقرها الناس. وعَلَى العكس مِنْ الله، ليس لدى البَشر البصيرة، أوْ القَدْرة، أوْ الطاقة التِي تمكنهم مِنْ العناية بكُلّ هذه النوعيات المختلفة مِنْ المخلوقات. لكن الله وحده هُوَ الذِي باستطاعته القيام بذلِك. وبرغم ذلِك، وعَلَى النقيض مِنْ الحيوانات، لديهم القَدْرة عَلَى تحقيق إنجازات أدبية عظيمة. ولكن هذه القَدْرة يتم الحصول عليها مقابل تحمل المواقف المأساوية، والمصاعب الجمَّة التِي تتسم بها الحياة عَلَى الأرْض (١٤: ١- ٢). وهكَذَا كَانَ الله يخاطب أَيُوب عن التوقعات التِي يحتاجها لاتخاذ موقف أدبي حيال القسم الذِي صدر عَنْهُ، ليؤكد براءته عَلَى ضوء الطريقة التِي يحكم بها الله خليقته.

لَقَدْ قَدم الرَّبّ فِي تلك الأحاديث نماذج تدعم القول بأنه عَادِل، وكُلِّي القَدْرة. فهو عَادِل مِنْ ناحِيةٍ أنه وضع حدودًا لكُلّ القوى والمخلوقات بما فِي ذلِك تِلْكَ التِي تقوم بأعمال تدمير، وأنه يحكم العالم بناموس، وأنه بتعطفاته يعول كُلّ المخلوقات بكافة نوعياتها. وَهُوَ كُلِّي القوة مِنْ ناحية أنه مَا مِنْ قوة أخرى - محايدة أوْ كونية. بمقْدورها أن تعوق حكمه. والحكمة، خادمة الله، تجمع بين هاتين السمتين معًا، ولذلِكَ فإن الله الذِي خلق الكون يحكمه بطريقة تتفق مع طبيعته. وبالنظر إِلَى أن البشر يفتقرون إِلَى الفهم الذِي يمكنهم مِنْ معرفة السبب مِنْ الأحداث والعمليات الغامضة التِي تقع فِي أجزاء مختلفة مِنْ العالم، فلذلِكَ لا يمكن أن يتوفر لهم الفهم الذى بواسطته يثبتون وعن حَقٍّ أن الله متّهم بسوء إدَارة الخليقة. وإذا أخذنا فِي الاعتبار التعقيدات والتناقضات التِي قَدَّمتها دراسة للطبيعة وللأحداث المتعلقة بالبشر، يتضح أن الطريق الوحيد المتاح حقًا للبشر كي يتقَدَّموا فِي الحكمة هُوَ أن تعمر قلوبهم خشية الله. لأن هذا سيؤدي بهم إِلَى القناعة بأن ذاك الذِي يُعد محيرًا وغامضًا عن مفهومهم هُوَ أمر قابل للشرح والتفسير بالنسبة لحكمة الله. ومَخَافَةُ الرَّبّ هي الطريق الذِي يجب عَلَى البشر أن يسلكوه ليتذوقوا طعم هذه الحكمة. ومَخَافَةُ الرَّبّ ستعطيهم أيْضًا الثقة بأن الله القادر عَلَى كُلّ شئ يحكم العالم فعلاً بالعدل.

٤. **مبادئ لاهوتية للمسيحيين.** وثمة طريق رابع لتوضيح الرسالة اللاهوتية وَهُوَ أن نستخلص دلالات مِنْ سِفر أَيُوب فِي إطار السياق الكتابي. وهناك حَقٌّ أساسي تعلمناه مِنْ تجرَبَّة أَيُوب وَهُوَ أن أشد الآلام ليس بمقْدورها أن تمنع الإنْسَان مِنْ البحث عن الله. وثقة أَيُوب الراسخة فِي براءته والتي لَمْ تتزعزع طوال تجربته المريرة تنبه كُلّ مؤمن إِلَى الحاجة إِلَى أن يَكُونُ واثقًا مِنْ موقفه فِي علاقة صحيحة مع الله. وإذا حدث ذات مرَّة أن حملت الظروف أحد أعضاء جماعة الإيمان عَلَى التشكك فِي موقفه (وموقفها) مع الله، هنا يتعين عَلَى هذا الشخص أن يعتمد عَلَى قناعة راسخة بأنه مِنْ أوْلاد الله. ويختلف أساس هذا الاعتقاد بين شخص وآخر. وأنه بالنسبة لأشخاص معينين قَدْ يَكُونُ هذا الأساس هُوَ يَوْم تجديدهم. وبالنسبة لآخر، قَدْ يَكُونُ تذكره لوجود الله الأكيد فِي اختبار خاص به لا يمكنه أن ينساه. وبالنسبة لآخر، قَدْ يَكُونُ ذلِكَ فِي مُساهمته المخلصة فِي إحدى وسائط النعمة التِي تقَدَّمها الكنيسة، مثل سر القُرْبَان المُقَدَّس. وبالنسبة لآخر ربما يَكُونُ هذا الأساس فِي عمل محدد عمله الله فِي حياته. وباعتقاد المؤمن اعتقادًا راسخًا فِي مغفرة الله، فإن هذا يعطيه القَدْرة عَلَى المرور فِي أحلك الظروف الرهيبة للتجرَبَّة دون أن يتشكك فِي موقفه (أوْ موقفها) مِنْ الله. وأساس ثقة المرء مِنْ ناحية قبول الله له يصبح الأرْضية الصلبة للبحث عن الإله الذِي يبدو فِي بعض الأحيان أنه يغيب عن حياة المؤمن.

علاوة عَلَى ذلِكَ، ومثابرة أَيُوب تثبت أنه مِنْ الممكن للمؤمنين أن يعبد الله فِي أكثر الظروف صعوبة. والله نفسه واثق مِنْ قَدْرة البار عَلَى التمسك بأمانته واستقامته بالرغم مِنْ أي شئ قَدْ يحدث له. ومن اختباره الآلام الشديدة تعلم أَيُوب وبطريقة عميقة

أن القيمة الْعَلْيَا للحياة هي رؤية الله، حيث قَالَ: "قَدْ رأيتك". رؤية الله تعطي الإنْسَان إحساسًا عميقًا بوجود الشخص الَّذِي يسمو عَلَى كُلّ الظروف الدنيوية.

لسِفْر أَيُّوب إسهامه الْكَبِير فِي الرسالة الكتابية الخاصة بالخلاص بإثباته أن الشخص الَّذِي يعاني آلامًا مبرحة، ليس مِنْ الضرورة أن يَكُونُ خاطئًا استنادًا إِلَى هذهِ الآلام. وَكَانَ هذا الحق ضروريًا بالنسبة لإِشَعْيَاء كي يصلَ إِلَى أوْصاف "العبد المتألم" (إش ٤٢: ١- ٩، ٤٩: ١- ٧، ٥٠: ٤- ٩، ٥٣: ١- ١٢٣). وعبد الرَّبّ عانى مِنْ أشد الآلام قسوة فِي الوقت الَّذِي تمسك فِيه ببره بكُلّ قوة. وبالنظر إِلَى أن ذلِكَ العبد بار ومطيع لله، فَقَدْ جعل الله مِنْ آلامه نعمة للآخرين (ص. ٥٣). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فمن وجهة نظر التعليم الخاص بالثواب والعقاب سوف تُعتبر آلام العبد الرهيبة فِي نظر الأغلبية دليلاً عَلَى أنه كَانَ خاطئًا حقًا و"مضروباً مِنْ الله" (إش ٥٣: ٤). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، توضح لنا قصة أَيُّوب أن هذا تفسير خاطئ. وأعظم حَقّ أعطى للبشر هُوَ أنه بسبب العبد وطاعته المخلصة، فإن استحقاقه النيابي عن آلامه يستطيع أن يبرر كثيرين (٥٣: ٧- ١٢).

ولكي نفهم المغزى الكامل لعمل يَسُوع عَلَى الصليب، اتّجه كتبة ع. ج إِلَى أنشودة العبد فِي سِفْر إِشَعْيَاء. ومن خلال تعاليم هذه الأنشودة إِلَى جَانِب رسالة سِفْر أَيُّوب، آمنوا إيمانًا راسخًا أن يَسُوع كَانَ بالحقيقة بدون أيَّة خَطِيَّة عَلَى الإطلاق، بالرغم مِنْ قسوة آلامه. وإذ كَانَ بارًا حقًا، فَقَدْ كفر يَسُوع عن الخَطِيَّة بموته كحمل الله. ونتيجة لعمله، استطاع الله أن يبرر كُلّ الَّذِينَ يؤمنون به (رو ٣: ٢٤- ٢٦). وبهذه الطريقة تكون رسالة سِفْر أَيُّوب قَدْ أسهمت وبشكْلّ كبير فِي تفسير معنى موت يَسُوع.

ومفهوم الاستحقاق النيابي الَّذِي ترتب عن الآلام الَّتِي تحلّى بها شخص بريء موجود فِي الواقع بشكُلّ أوْلي فِي التعليمات الَّتِي أعطاها الله للمعزين (أَيُّوب ٤٢: ٧- ٩). وبعد أن تصالح أَيُّوب تمامًا مع الله، طلب الله مِنْ المعزين أن يجعلوا أَيُّوب يصلي مِنْ أجلهم، لأَنَّهُمْ لَمْ يقولوا عَنْهُ الصواب. أمّا وأن الرَّبّ أناط هذه المسئولية لأَيُّوب، فهذا يشير إِلَى أن أَيُّوب اكتسب نُضجًا روحيًا بمحافظته عَلَى أمانته أثناء آلامه الَّتِي لَمْ يكن يستحقها.

وفضلاً عن ذلِكَ، فإن تعليمات الله للمعزين توضح بعمق الطريقة الَّتِي يريد أن ينتسب الناس بها، بعضهم إِلَى بعض. وبالنظر إِلَى أن أَيُّوب انتصر عَلَى آلامه المفرطة بالرغم مِنْ عدم تلقيه دعمًا مِنْ المعزين، فمن الطبيعي أنه سُرّ وَهُوَ يطيل التفكير فِي فشله الذريع، وكيف أن موقفه هُوَ كَانَ سليماً. وبرغم ذلِكَ، طلب الرَّبّ مِنْ أَيُّوب أن يتخلى عن هذا الزهو الشخصي لكي يتشفع مِنْ أجلهم. ومن هذا تعلم أَيُّوب أن انتصاره كَانَ مِنْ أجل تعزيز علاقته مع الله، ومن أجل نفع الآخرين فمن هم فِي حاجة إِلَى مغفرة مِنْ الله، وليس مِنْ أجل مجده الشخصي. وهكذا اضطر أَيُّوب وَهُوَ منتصر، أن يذل نفسه بالعمل مِنْ أجل النفع الروحي لأُوْلئك الَّذِينَ خذلهم.

وختَامًا، علينا أن نقول إن هذا السِفْر يقف شامخًا، لأَنَّهُ حطم نظرية المساواة بين الخَطِيَّة والألم، والتي كَانَت سائدة وإلى درجة كبيرة فِي التفكير الديني. والسِفْر بهذا أصبح يمثل قوة تحرير كبيرة لأعضاء مجتمعات الإيمان. لَقَدْ تعلموا أنه ليس هناك علاقة بين الإدَانة الروحية والألم. وبناء عَلَى ذلِكَ، يمكن للمتألمين أن يلقوا بكُلّ جرأة وثقة ثقتهم فِي الله، أثناء أسوأ الآلام، عالمين أن الله سيكرمهم فِي النهاية.

البيبلوجرافيا

F. Andersen, *Job*, TOTC, 1976; W. Aufrecht, *Studies in the Book of Job*, 1985; W. Beuken, ed., *The Book of Job*, BETL, 114, 1994; D. Clines, *The Book of Job*, WBC 17, 1989; R. Dell, *The Book of Job as Skeptical Literature*, BZAW 197, 1991; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job,* tr. H. Knight, 1984; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, 1963; N. Glatzer, ed., *The Dimensions of Job*, 1969; R. Gordis, *The Book of God and Man*, 1965; idem, *The Book of Job* 1978; G. Gutiérrez, *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*, tr. N. J. O'Connell, 1987; N. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. Janzen, *Job*, Interp, 1985; O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, 1978; V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, 1979; J. Lévêque, *Job et son Dieu: Essai d'exégèse et de théologie biblique I-II,* [aaE]tB, 1970; C. Rodd, *The Book of Job,* 1990; H. Rowley, *Job*, NCB, 1980; N. Snaith, *The Book of Job: Its Origin and Purpose*, SBT 2/11, 1968; S. Terrien, *Job: The Poet of Existence*, 1957; W. Ward, *Out of the Whirlwinds: Answers to the Problem of Suffering from the Book of Job*, 1958; C. Westermann, *The Structure of the Book of Job*, tr. C. Muenchow, 1981; P. Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job*, 1978; R. Zuch, ed., *Sitting with Job: Selected Studies in the Book of Job*, 1992; B. Zuckerman, *Job the Silent*, 1991.

Articles and Monographs: D. Clines, "Belief, Desire and Wish in Job 19:23-37: Clues for the Identity of Job's 'Redeemer,'" *Wünschet Jerusalem Frieden*, IOSOT Congress Jerusalem 1986, BEATAJ, 1988, 363-70; D. Cox, "A Rational Inquiry into God: Chapters 4-27 of the Book of Job," *Gregorianum* 67, 1986, 621-58; J. Crenshaw, "Job, Book of," *ABD* 3:858-68; idem, "When Form and Content Clash: The Theology of Job 38:1-40:5," *Creation in Biblical Tradition*, CBQMS 24, eds. R. Clifford and J. Collins, 6, 1992, 70-84; N. B. Dick, "The Legal Metaphor in Job 31," *CBQ* 41, 1979, 37-50; H. Fingarette, "The Meaning of Law in the Book of Job," *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, eds. S. Hauerwas and A. MacIntyre, 1983, 3:249-86; M. Fishbane, "Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: A Recovered Use of the Creation Pattern," *VT* 21, 1971, 151-67; G. Fohrer, "Nun aber hat mein Auge dich geschaut," *Studien zum Buche Hiob*, 1963, 7-25 = TZ 15, 1959, 1-21, and "Form und Funktion in der Hiobdichtung," ibid., 68-86 = ZDMG 109, 1959, 31-49; idem, "The Righteous Man in Job 31," *Essays in Old Testament Ethics,* FS J. Hyatt, eds. J. Crenshaw and J. Willis, 1974, 1-21; N. Fox, "Job 38 and God's Rhetoric," *The Book of Job and Ricoeur's Hermeneutics*, Semeia 19, ed. J. Crossan, 1981, 53-61; D. Gowan, "God's Answer to Job: How Is It an Answer?" *HBT* 8, 1986, 85-102; N. Habel,

"Of Things Beyond Me: Wisdom in the Book of Job," *Currents in Theology and Missions* 10, 1983, 142-54; J. Hartley, "From Lament to Oath: A Study of Progression in the Speeches of Job," *The Book of Job*, ed. W. Beuken, BETL 114, 1994, 79-100; H. Hermisson, "Notizen zu Hiob," *ZThK* 86, 1989, 125-39; J. Janzen, "Creation and the Human Predicament in Job," *Ex Auditu* 3, 1987, 45-53; idem, "On the Moral Nature of God's Powers Yahweh and the Sea in Job and Deutero-Isaiah," *CBQ* 56, 1994, 458-78; idem, "The Place of the Book of Job in the History of Israel's Religion," *Ancient Israelite Religion*, eds. P. Miller, Jr. et al., 523-37; R. Kessler, "'Ich weiss, dass mein Erlser lebet': Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Lser-Vorstellung in Hiob 19,25," *ZTK* 89, 1992, 139-58; J. Miller, "Structure and Meaning of the Animal Discourse in the Theophany of Job (38,39:39,30)," *ZAW* 103, 1991, 418-21; L. Perdue and W. Gilpin, eds., *The Voice from the Whirlwind*, 1992; L. Perdue, "Job's Assault on Creation," *HAR* 10, 1986, 295-315; idem, "Wisdom in the Book of Job," *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*, eds. L. Perdue et al., 1993, 73-98; R. Polzin, "The Framework of the Book of Job," *Int* 28, 1974, 182-200; idem, *Biblical Structuralism*, Semeia Sup., 1977, 54-101; H. Rowold, "Yahweh's Challenge to Rival: The Form and Function of the Yahweh-Speech in Job 38-39," *CBQ* 47, 1985, 199-211; S. Scholnick, "The Meaning of *mispat* in the Book of Job," *JBL* 101, 1982, 521-29; idem, "Poetry in the Courtroom: Job 38-41," *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E. Follis, 185-204; R. Seitz, "Job's Full-Structure, Movement, and Interpretation," *Int* 43, 1989, 5-17; E. Smick, "Mythology and the Book of Job," *JETS* 13, 1970, 101-8; idem, "Another Look at the Mythological Elements in the Book of Job," *WTJ* 40, 1978, 213-28; idem, "Semeilogical Interpretation of the Book of Job," *WTJ* 48, 1986, 235-49; idem, "Architectonics, Structured Poems, and Rhetorical Devices in the Book of Job," in *Tribute to G. Archer: Essays on the Old Testament*, 1986, 87-104; idem, "Job," *EBC* 4:843-1060; G. Smith, "Is There a Place for Job's Wisdom in Old Testament Theology," *TrinJ* 13, 1992, 3-20; S. Terrien, "The Yahweh Speeches and Job's Response," *RevExp* 68, 1971, 497-509; K. Thompson, Jr., "Out of the Whirlwind," *Int* 14, 1960, 51-63; M. Tsevat, "The Meaning of the Book of Job," *HUCA* 37, 1966, 73-106; W. Vischer, "God's Truth and Man's Lie," tr. D. Miller, *Int* 15, 1961, 131-46; J. Whedbee, "The Comedy of Job," *Studies in the Book of Job*, Semeia 7, eds. R. Polzin and D. Robertson, 1977, 1-39; J. Williams, "'You Have Not Spoken the Truth of Me': Mystery and Irony in Job," *ZAW* 83, 1971, 231-55.

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

90 אַבְרָהָם

إِبْرَاهِيمُ / أَبْرَامُ

إِبْرَاهِيمُ (אַבְרָהָם [’abrāhām]، #٩٠ أَبْرَامُ אַבְרָם [’abrām]، #٩٢).

ع. ق يأتي هذا الاسْمَ فِي ع. ق فِي صيغتين لهذا الأب، هما: أَبْرَامُ وإِبْرَاهِيمُ. يَرد الأوَّل ٦١ مرة كلها فِي تك ١١: ٢٦ ـ ١٧: ٥؛ وأيضًا فِي ١أخ ١: ٢٧؛ نح ٩: ٧ (#٩٢). أمَّا الصيغة (אַבְרָהָם) إِبْرَاهِيمُ فوردت ١٢٩ مرة فِي تك، و ٤٢ مرة فِي بَقِيَّة أسفار ع. ق، و ٨٣ مرة فِي ع. ج (#٩٠). والملمح المميز لهذا الاسْمَ وهو أنه لم يحمله أي شخص آخر حَتَّى القرن السادس الميلادي (انظر D. J. Wiseman, "Abraham Reassessed," in *Essays*, 154). ولا يوجد نظير مؤكد لإِبْرَاهِيمَ خارج نطاق الكتاب المُقَدَّسِ. وفِي أكد. بحروف (أو كتابة) النصوص المسمارية التي تَرجع للقرن التاسع عشر ق. م هذه الصيغ: *A-ba-am-ra-am A-ba-ra-ma A-ḇa-am-ra-ma*، كما أن الاسْمَ أَبْرَامَ يرد فِي النصوص أوغا. (Gordon, *UT*, 286, 348, text 2095, line 4)، لكن مِنْ المحتمل أن تُقرأ *A-bira-mi* (Sarna, *EncJud* 2:112). وهناك اختلاف فِي الرأي مِنْ ناحية مَا إذا كان يجب النظر إِلَى الاسْمَ أَبْرَامَ عَلَى أنه صيغة مختصَلاَة للاسْمَ أبيرام. وينكر سارنا هذا بشدة، فِي حين أن إل. هيكس L. Hicks (*IDB* 1:15) يرى ذلِكَ محتملاً، مثلما يعد اسْمُ أَبَنِير مُشتقًا مِنْ اسْمَ "أبينير". وصيغة الاسْمَ "أَبْرَامَ" مكونة مِنْ عَنصرين: אָב [’ab] (أب)، רָם [rām] (مِنْ الفعل רוּם، رفِيعًا أو مُمجدًا). وعَلَى ذلِكَ فإن الاسْمَ إمَّا أنه يعَني "الأب الرفِيع، أو الأب المكرم، بمَعَنى أنه مِنْ ذرية مميزة (هذا مَا يقوله سارنا)، أو "الأب السامي". وهذا يؤكد سمو الشخص الذِي نتحدث عَنه أو نبله (هذا مَا يقوله هيكس). وكُلّمة רָם [rām] (بمَعَنى رفِيع أو ممجد) لا يجب أن تؤخذ عَلَى أنها اسْمَ مقدس، بل كصفة وصفِية، تؤكد عَلَى سمو يَهْوَهْ (مز ١٣٨: ٦؛ إش ٦: ١؛ ٥٧: ١٥).

أمَّا أصل الاسْم إِبْرَاهِيم وترجمته أمر يكتنفه الغموض. لكن الأصل التقليدي أو الشَعْبي للاسْمَ، فِهو يَرد فِي تك ١٧: ٤ ـ ٥، حيث نجد أن الله فِيما يقيم عهده مَعَ أَبْرَامَ، يُغيِّر اسْمَ هذا الأب إِلَى إِبْرَاهِيمَ كشهادة للوعد الإلهي بأنه يجب أن يَكُونُ "أبًا لِجُمْهُورِ مِنَ الأمَم" (انظر Hicks, 15; Wiseman, 153-54). ولقد فُهم الاسْمُ إِبْرَاهِيمُ بصفة عامة عَلَى أنه آرامي، أو توسع فِي الاسْمَ أَبْرَامَ، والمماثل أساسًا إليه فِي الشكْل والمَعَنى (انظر A. E. Speiser, *Genesis*, 1964, 124).

٢. قصة سِفْر التكوين. إن التفاصيل الرئيسية لحَيَاة إِبْرَاهِيمَ مُسجَّلة فِي تك ١١: ٢٦ ـ ٢٥: ١٠. وقصة إِبْرَاهِيمَ، التي تتضمنْ سلسلة مِنْ الأحداث المنْفصلة، تتصدرها فِي ١١: ١٠ ـ ٢٦ تاريخ موجز فِي شكُلّ سلسلة أنساب بداية مِنْ عائلة نُوح (← وهو الشخصية الرئيسية التي تلي بعد آدَمَ (←) إِلَى عائلة تارح، والتي ينتمي إليها أَبْرَامَ، وهو الشخصية الرئيسية الثالثة فِي سِفْر التكوين (انظر Goldingay, 12). وهذه الحقيقة تُعد

هامة مِنَ الناحية اللاهوتية. فقد بدأت بإِبْرَاهِيمَ مرحلة كبرى ثالثة مِنْ مَعَاملات الله مَعَ البشر. ويميل بعض المفكرين الهولنديين والأمريكان عَلَى تعيين هذه المرحلة بأنها مرحلة "تخصصية" فِي مقابل مرحلة "خلاصية" سبقتها والتي ستتبعها ثانيةً فِي التدبير الإلهي لشئون العالم بحسب ع. ج (انظر ,W. H. Gispen *Genesis 2*, 1979, 23; G. Vos, 89-90; VanGemeren, 102-21، انظر أيضًا مز ١٤٧: ١٩ - ٢٠؛ أع ١٤: ١٦؛ رو ٩: ٤ - ٥). ولقد قُدمت قصة التكوين أيضًا فِي ١١: ٢٧ - ٣٢ مِنْ خلال قصة تارح وعائلته. وفِي عبر. كت.، يبدأ فصل جديد مِنْ الكتاب المُقَدَّس بدعوة يَهْوَهْ لأَبْرَامَ (١٢: ١)، وتلك هي البداية الحقيقية لقصةِ إِبْرَاهِيمَ (انظر Goldingay, 12).

وقد ذُكر إِبْرَاهِيم باعتباره عضوًا فِي عائلة مرتبطة بحَيَاة المَدِينَة جنوبي بَابل، حيث انتقل إِلَى حَارَان الواقعة فِي المِنْطقة العليا مِنْ بلاد مَا بين النَهْرين وهو فِي طريقه إِلَى كَنْعَان (تك ١١: ٣١، انظر Millard, *ABD* 1:35). وعَلَى أساس مَا جاء فِي نقد المراجع. لا يعرف المصدر "ي" سوى أن حَارَان هِي مسقط رأس إِبْرَاهِيم، وهذا عَلَى النقيض مِنْ المصدر "ك" الَّذِي يشير إِلَى أور الكلدانيين فِي هذا الشأن. ووجهة النظر الأخيرة هذه تتفق مَعَ مَا جاء فِي تك ١٥: ٧؛ نح ٩: ٧؛ أع ٧: ٢ - ٤. وطبقًا لما جاء فِي أع ٧: ٢ "ظَهَرَ إِلهُ المَجْدِ لأَبِينَا إِبْرَاهِيمَ وَهُوَ فِي مَا بَيْنَ النَّهْرَيْنِ، قَبْلَمَا سَكَنَ فِي حَارَانَ". والانتقال الأَوَّل لعائلة تارح مِنْ أور إِلَى حَارَان ربما كان مرجعه أيضًا ظهور الله لإِبْرَاهِيم (أع ٧: ٣ - ٤). وبوسعنا افتراض أن هذه الدعوة تكررت فِي حَارَان (انظر Wiseman, in Millard and Wise-man, 140). وبعد موت تارح (تك ١١: ٣٢) انتقل أَبْرَامُ ومَعَه ابْنِ أخيه لُوط للأرْضِ التي يريها له الله (١٢: ٤ - ٥).

وتتسم قصة رحلة إِبْرَاهِيم إِلَى كَنْعَان وغيرها بتدخل الله عَن طريق الأوامر، والوعود، والبركات، والمواثيق، وباستجابة إِبْرَاهِيمَ التي اتسمت بالطاعة، والإيمان، والتقوى. وقد ارتحل إِبْرَاهِيمُ إِلَى شَكِيمَ بوسط كَنْعَان، ثم نصب خيمته بين بَيْتَ إِيْل وَعَاي، حيث بنى مَذْبَحًا لِلرَّبِّ (تك ١٢: ٨). ثم رحل مِنْ هنَاك وواصل رحلته إِلَى النقب فِي الجزء الجنوبي مِنْ كَنْعَان (١٢: ٩). وبسبب المجاعة نزل إِلَى مِصْر، حيث قَدَّمَ أَبْرَامُ سَارَايَ زوجته بشكلٍ مُخالف للحقيقة، عَلَى أنَّها أخته (١٢: ١٠ - ٢٠، انظر T. D. Alexander, 145-53؛← سَارَايَ).

ولدى عودة أَبْرَامَ ولُوط إِلَى موقعهما السابق بين بَيْتَ إِيْل وَعَايُ- كنتيجة للنزاعاتِ عَلَى أرْضِ المرعى - قررا الافتراق (تك ١٣: ١ - ١٣). وأعقب هذه الحَادثة تكرار لوعود الله بالأمة والأرْض (١٣: ١٤ - ١٧). عِنْدَ ذلِكَ نقل أَبْرَامُ خيامه وذَهَبَ لكي يعيش قُربَ أشجار مَمْرَا العظيمة فِي حَبْرُونَ، حيث بَنَى هُنَاكَ (وللمرة الثالثة) مَذْبَحًا لِلرَّبِّ (١٣: ١٨).

والموضوع الرئيسي للأصحاحين الاستهلاليين (تك ١٢ و١٣) هو أن الرَّبّ قطع لأَبْرَامَ عهودًا مَعَينة، وقد تحققت هذه العهود بصفة جزئية ولو أنها كانت تواجه باستمرار التهديدات الناجمة عَن عوامل تتُمثِّل فِي ظروف عارضة وبشرية. وكُلّ عَنصر هام فِي بَقِيَّة قصة أَبْرَامَ له صلة بهذا الموضوع (Gold-ingay, 13).

وقع لُوط فِي أسر غزاة غرباء، ولِذلِكَ قام أَبْرَامُ بصحبة ٣١٨ مِنْ رجاله بهزيمتهم واستعادة لُوط والغنائم. وهذا مَا جلب مباركة مَلْكِي صَادِق، كاهن ومَلِك ساليم، الَّذِي دفع له أَبْرَامُ العشور (تك ١٤، انظر Millard, *ABD*, 35). وهنا أيضًا يتلقى أَبْرَامُ تأكيدات بالوعد الإلهي الَّذِي تم التصديق عليه الآن مِنْ خلال مراسم عهد متقنة (تك ١٥، انظر Sarna, 112).

التباين الظاهري بين مواعيد الله وتحقيقها الفعلي يصل الآن إِلَى ذروته. فثمة جَارِيَة مِصْرِيَّة، اسْمُهَا هَاجَرُ، استُخدمت لتعويض عقمِ سَارَاي (تك ١١: ٣٠، ١٦: ١)، بموجب عادة شائعة فِي ذلِك الوقت، وذلِكَ لمساعدة الله عَلَى تحقيق وعده بالنَسْل الكثير (١٦: ١ - ١٥). وكان مِنْ نتيجة مَعرفة إِبْرَاهِيمَ لهاجر أن ولدت إِسْمَاعِيلَ، وكان أَبْرَامُ وقتئذ فِي السادسة والثمانين مِنْ عمره.

وقصة سِفر التكوين لم تذكر شَيْئًا عَن الثلاث عشرة سنة التالية. وحين بلغ أَبْرَامُ التاسعة والتسعين مِنْ عمره، ظهر له الله ثانية (تك ١٧: ١؛ قا؛ ١٢: ١؛ ١٥: ١) بإعلان ذاتي وتحدٍ (١٧: ١، ١٥: ١) أكد ودّعم مِنْ خلاله الوعد بأن يعطي أَبْرَامَ نَسْلاً كثير العدد جدًا (١٧: ٢ - ٨). والكَلِمة الرئيسية "بركة" (١٢: ٢ - ٣) استُبدلت عَندئذ بالكَلِمة الرئيسية "عهد" والتي تعَني فِي الواقع عهد بالبركة (انظر Goldingay, 14). ومِنْ الجلي أن النَسْل وُعد به "كبركة" لكُلّ مِنْ سَارَاي مِنْ خلال ولادة ابْنِ (١٧: ١٦) ولإِسْمَاعِيلَ وهو ابْنِ هَاجَر (١٧: ٢٠).

وعَند هذه النقطة تغيَّر اسْمَ أَبْرَامَ وسَارَاي إِلَى إِبْرَاهِيمَ وسَارَةَ عَلَى التوالي (تك ٧: ٥، ١٥). وعلاوة عَلَى ذلِكَ رسمت فريضة الختان (←) كعَلاَمَة عَلَى قوة العهد الَّذِي قطعه الله لإِبْرَاهِيمَ ونَسْله (١٧: ٩ - ١٤، انظر Sarna, 113). وبكُلّ وضوح وُعدت سَارَةُ بأنها ستُرزق بابن تسميه إِسْحَاقَ ومِنْ خلاله تتم المحافظة عَلَى العهد (١٧: ١٦ - ١٩، ٢١).

فِي الظهور الإلهي الثالث (تك ١٨: ١؛ انظر ١٢: ٧؛ ١٧: ١) ظهر الرَّبّ لإِبْرَاهِيمَ قرب بلُوطَات مَمْرَا العظيمة، وإذ كان (الرَّبّ) أحد الزوار الثَلاثَة الَّذِين أقام إِبْرَاهِيم بحسب الأصول ضيافة لائقة. وقد تم التأكيد عَلَى الولادة الوشيكة لابْنَ مِنْ سَارَةَ (١٨: ١ - ١٥). كما كشف الرَّبّ أيضًا عَن قراره بإهلاك سَدُومَ وَعَمُورَةَ. وقد التمس إِبْرَاهِيم أن يرجع الله عَن تهديده مِنْ أَجْلِ الأبرار الَّذِين قد يكونون فِي هاتين المدينتين (١٨: ١٦ - ٣٣). ومِنْ الجلِي أنه لم يتوافر الحد الأدنى وهو عشرة أبرار، مَعَ أنه تم إنقاذ لُوط وبناته مِنْ الهلاك الَّذِي تبع ذلِك مِنْ خلال تشفع إِبْرَاهِيمَ (١٨: ١٦ - ١٩: ٢٩).

والرحلة الأخرى الأخيرة التي ذُكرت بالنسبة لإِبْرَاهِيمَ هي إقامته المؤقتة كغريب مُقيم גֵּר [gēr] بين قَادِش وَشُور فِي أرْضِ جَرَار، التي كان يحكمها فِي ذلِك الحين أبِيمَالِك (تك ٢٠: ١). ويكشف لنا ص. ٢٠ أيضًا عَلَى أن قدرة إِبْرَاهِيمَ عَلَى تعريض الوعد للخطر لم تكن قد استُنفدت بعد، وتُمثّلت هذه المرة فِي تقديمه زوجته لأبِيمَالِك عَلَى أنها أخته.

وأخيرًا تحقق الوعد بولادة إِسْحَاقَ (تك ٢١: ١ - ٧). ذلِكَ أن سَارَةَ التي كانت قد بلغت التسعين مِنْ عمرها (١٧: ١٧) ولدت ابنًا لإِبْرَاهِيمَ - الَّذِي ناهز عمره المائة سنة - ودعته إِسْحَاقُ.

وهنا تُثار مسألة العلاقة بين ابْنِي إِبْرَاهِيمَ. ويؤكد مَا جاء فِي تك ٢١: ٨ - ٢١ أن كُلّ واحد مِنهما سيصير أمة (٢١: ١٣؛ قا؛ ١٧: ٢٠)، بالرغم مِنْ أنه ستكون لإِسْحَاقَ أهمية خاصة (٢١: ١٢؛ قا؛ ١٧: ٢١). ويوضح الميثاق الَّذِي عُقد بين إِبْرَاهِيم وأَبِيمَالِكَ فِي بِئْرَ سَبْع (٢١: ٢٢ - ٣٤) تحقيق ناحية أخرى مِنَ الوعد الَّذِي قطعه الله لإِبْرَاهِيم (لقد أصبح عَظِيمًا (١٢: ٢، انظر Goldingay, 15).

أَمَّا نقطة الذروة فِي حَيَاة إِبْرَاهِيم فكانت حينما طلب مِنه الله أن يقدم ابْنِهِ إِسْحَاقَ ذَبِيحَة فِي أَرْض الْمُرِيَّا (تك ٢٢: ١ - ١٢). وقد أطاع إِبْرَاهِيمُ دون تحفظ، ولكن يده كفت فِي آخر لحظة، حيث قُدم له كَبْش ليذبحه عِوَضًا عَن ابْنِهِ (٢٢: ١٣ - ١٤، انظر Sarna, col 113). وتبع ذلِكَ تجديد العهد بإعطائه نَسْلاً كثير العدد وبركة (٢٢: ١٥ - ١٩؛ قا؛ ١٢: ٢).

وبعد الرجوع إِلَى مَا حدث فِي حَارَان (٢٢: ٢٠ - ٢٤)، والَّذِي يقدم خلفية لَما جاء فِي تك ٢٤، يحدثنا ص. ٢٣، ٢٤ عَن موت سَارَةَ وشراء إِبْرَاهِيمَ قبرًا لدفنها فِي حَبْرُونَ (انظر Goldingay, 16). وليضمَنْ إِبْرَاهِيمُ بقاء الوعد ضِمنْ عائلته، أرْسَل كبير خدمه إِلَى أقاربه فِي حَارَان ليجد زوجةً لإِسْحَاق (٢٤: ١ - ٦٧). وإذ حُسم موضوع الخلافة أعطى إِبْرَاهِيمُ عطايا لأبناء آخرين، وحين مات وكان عمره يناهز ١٧٥ سنة، قام إِسْحَاقُ وإِسْمَاعِيل بدفنه بجوار زوجته سَارَةَ (٢٥: ١ - ١٠، انظر Millard, *ABD*, 35).

يَستنتجُ جولدنجاي وبحق بأن موضوع قصة إِبْرَاهِيم هو أن يَهْوَهْ تعهد أن يباركه بنَسْل كثير العدد جدًا كما سيعطيه أرْضًا وأن يجعله بركة لشعوب أخرى، وأن العقبات التي كانت تعترض تحقيق هذا الوعد جاءت مِنْ جهات كثيرة، ولكن يَهْوَهْ ظل يؤكد وعده ويعمل عَلَى تنفيذه بشكْل جزئي إبان حَيَاة إِبْرَاهِيمَ نفسه (op. cit., 16).

٣. إِبْرَاهِيم فِي بَقِيَّة أسفار ع. ق. بالإضافة لـ تك، ورد ذكر إِبْرَاهِيمُ فِي خمْسة عشر سِفرًا مِنْ أسفار ع. ق: الخروج (خر٢: ٢٤؛ ٣: ٦، ١٥، ١٦؛ ٤: ٥؛ ٦: ٣، ٨؛ ٣٢: ١٣؛ ٣٣: ١)؛ لاويين (لا٢٦: ٤٢)؛ العدد (عد٣٢: ١١)؛ اَلتَّثْنِيَة (تث١: ٨؛ ٦: ١٠؛ ٩: ٥، ٢٧؛ ٢٩: ١٣؛ ٣٠: ٢٠؛ ٣٤: ٤)؛ يَشُوعُ (يش٢٤: ٢ - ٣)؛ ملوك الأوَّل (١مل ١٨: ٣٦)؛ ملوك الثاني (٢مل ١٣: ٢٣)؛ أَخْبَار الأَيَّامِ الأوَّل (١أخ ١: ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٤؛ ١٦: ١٦؛ ٢٩: ١٨)؛ أَخْبَار الأَيَّامِ الثاني (٢أخ ٢٠: ٧؛ ٣٠: ٦)؛ نحميا (نح ٩: ٧)؛ مزامير (مز ٤٧: ٩ [١٠]؛ ١٠٥: ٦، ٩، ٤٢)؛ إِشَعْيَاءَ (إش ٢٩: ٢٢؛ ٤١: ٨؛ ٥١: ٢؛ ٦٣: ١٦)؛ إِرْمِيَا (إر ٣٣: ٢٦)؛ حِزْقِيَال (حز ٣٣: ٢٤)؛ مِيخَا (مي ٧: ٢٠). وهذه الشواهد مرتبطة بشكْل كبير بالموضوعين الرئيسيين فِي قصة وعد الله لإِبْرَاهِيم: أن يعطيه نَسْلاً كثير العدد جدًا، إِلَى جانب الأَرْض، واستجابة إِبْرَاهِيمُ الأمينة لمواعيد الله. ولقد تكرر هذا الوعد لإِسْحَاق (تك ٢٦: ٣)، وليَعْقُوب (٢٨: ١٣ - ١٤؛ ٣٥: ١١ - ١٢). ولقد توقع يوسف أن يشترك إخوته فِي هذه البركات (٥٠: ٢٤)، ومُوسَى كان يحث كُل إِسْرَائِيل بالإقتداء بهذا الإيمان (خر٦: ٣ - ٨). والإله الَّذِي دعا إِبْرَاهِيمُ ودخل فِي عهد مَعَه هو "إِلَهُ إِبْرَاهِيمُ" (تك ٢٦: ٢٤). وكان إِسْرَائِيل هو "شَعْبُ إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ" (مز ٤٧: ٩[١٠])، "نَسْل إِبْرَاهِيم" (٢أخ ٢٠: ٧؛ مز ١٠٥: ٦؛ إش ٤١: ٨؛ قا؛ إر ٣٣: ٢٦)، وإِبْرَاهِيم هو أَبُو إِسْرَائِيل (إش ٥١: ٢). وبسبب إطاعة إِبْرَاهِيمَ وأمانته، لم يُعرف بأنه "إِبْرَاهِيمَ عَبْدِي" فحسب (تك ٢٦: ٢٤، مز ١٠٥: ٦، ٤٢)، ولكنه عُرف أيضًا بـ "إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِي" (٢أخ ٢٠: ٧؛ إش ٤١: ٨).

عَلَى أساس قوة إيمان إِبْرَاهِيمَ (تك ١٥: ٦) وعلاقة العهد الَّذِي بينه وبين الله، أصبح بوسع إِسْرَائِيل أن تناشد الله أن يتذكر مواعيده (خر ٣٢: ١٣)، وأن تكون لديهم ثقة فِي أن الله سوف يؤكد عهده مَعَ إِبْرَاهِيم (لا ٢٦: ٤٢؛ تث ٩: ٢٧؛ ٢٩: ١٣؛ ٢مل ١٣: ٢٣؛ ١أخ ١٦: ١٦؛ مز ١٠٥: ٩ - ١١). ومِنْ أَجْلِ إِبْرَاهِيم أنقذ الله لُوطًا (تك ١٩: ٢٩)، وبارك إِسْحَاق (٢٦: ٢٤)، وحرر إِسْرَائِيل وفداهم مِنْ العبودية (خر ٢: ٢٤)، وواصل إظهار رحمته لإِبْرَاهِيم (مي ٧: ٢٠، انظر Hicks, 20; Sarna, 113-14).

٤. إِبْرَاهِيم وإعلان إلهي خاص. يُمْكِنُ أن نفرق بين شكْل إعلان الله لإِبْرَاهِيمَ ومضمونه. فمِنْ حيث الشكْل، فقد اكتسب تدريجيًا، أهميته ومداه، مقارنة بالفترة السابقة ذلِكَ أنه فِي السابق كان يذكر ببساطة أن الله تكلّم للبشر، ولم يُذكر شئٌ بالنسبة لشكْل هذا الكلّام، وما إذا كان قد صاحبه أي ظهور إِلهي. أَمَّا الآن، ولأول مرة، يظهر وصف تفصيلي تقريبًا للشكْل الَّذِي كان عليه الإعلان الإلهي (انظر G. Vos, 82-89). ولقد اتسم شكْل الإعلان الإلهي لإِبْرَاهِيمَ أيضًا بأنه كان بشكْل مباشر، دون وساطة أَنبِيَاء (انظر، Wenham, in Millard and Wiseman, 185).

وتلخيصًا للأنماط المختلفة للإعلان الإلهي لإِبْرَاهِيمَ ومَعَاصريه، فقد حدث الآتي: كان فِي غالبية الأحوال عَن طريق كلمة أو حديث (تك ١٢: ١ - ٣؛ ١٣: ١٤ - ١٧؛ ٢١: ١٢ - ١٣؛ ٢٢: ١ - ٢)، ثم مِن خلال الرؤى (١٥: ١ - ٦؛ قا؛ ٤٦: ٢ - ٤)، والأحلام (قا؛ ٢٠: ٣ - ٧، ٢٨، ١٢ - ١٥؛ ٣١: ١٠ - ١٣، ٢٤ الخ)، وظهورات، أو الظهور الإلهي (١٢: ٧؛ ١٦: ٧ - ١٤؛ ١٧: ١؛ ١٨: ١؛ قا؛ ٢٦: ٢، ٢٤؛ ٣٥: ١، ٩؛ ٤٨: ٣ الخ). وخلال ملاك الرَّبّ (١٦: ٧ - ١٣؛ ٢١: ١٧ - ١٩؛ ٢٢: ١١ - ١٢، ١٥ - ١٨، قا؛ ٣١: ١١).

أَمَّا فيما يتعلق بمضمون الإعلان الإلهي، فإن الملمح الأَوَّل والبارز يتُمثّل فِي الحقيقة الهامة بأن الله قد دعى "اختار" إِبْرَاهِيم لمواصلة عمله مِنْ ناحية الفِدَاء، والإعلان الإلهي. وطبقًا لـ فوس Vos هنا تكمِنْ الأهمية البالغة لدعوة إِبْرَاهِيمَ. وهكذَا، فإن مجرى عمل الله الخاص برمته قد انحصر فِي القناة الضيقة المتمثّلة فِي شَعْب واحد (89 - 90).

أَمَّا ثاني ملمح بارز فِي الإعلان الإلهي الَّذِي أعلنه الله لإِبْرَاهِيم فيتعلق بموضوعية العطايا التي يهبها. وعَلَى أساس مَا يقوله "فوس" نجد هنا بداية ديانة حقيقية، وهي ديانة تربط نفسها بتدخلات إلهية هادفة لصالح البشر (93). لقد بدأ الله ذلِكَ بإعطاء وعود لإِبْرَاهِيم. والأساس هنا ليس هو مَا ينبغي عَلَى إِبْرَاهِيمُ أن يفعله لله، بل مَا سيفعله الله لإِبْرَاهِيمَ.

يختلف الدارسون حول واقعية ومدى الوعود، لكن، طبقًا

لقصة إِبْرَاهِيمَ ذاتها، هناك ثلاثة وعود مترابطة: الشَعْبُ المختار سيصير أمة عظيمة (تك ١٢: ٢؛ ١٣: ١٦؛ ١٥: ٥؛ ١٧: ٢ - ٦)، وستكون أرض كَنْعَان مَلِكًا لهم (١٢: ٧؛ ١٣: ١٤ - ١٧؛ ١٥: ٧؛ ١٧: ٨)، وسيصبحون بركة لكافة الشُعُوب (١٢: ٣). وقد دُمجت هذه الوعود الثَّلاَثَةِ فِي العهد الَّذِي دخل الله بمقتضاه فِي علاقة شخصية مَعَ إِبْرَاهِيم (١٧: ٧). وتُمثِّلت استجابة إِبْرَاهِيمَ للإعلان الإلهي فِي الأعمال التقليدية مِنْ ناحية التقوى، والذَبِيحَة، والنذور، والعشور، وطقوس التطهير، والصَلاَة. لقد كان إبراهيم رجل إيمان (١٥: ٦)، وأطاع أوامر الله وصدَّق وعوده.

وخلاصة القول: إن مَا يميز إيمان إِبْرَاهِيمَ لا يتعلق بالطقوس الخارجية، بل بالأحرى فِي مفهومه عَن الله باعتباره الإله الَّذِي يختار، والَّذِي يعطي المواعيد، والَّذِي يدخل فِي علاقة وثيقة مَعَ أولئك الَّذِين يدعوهم (انظر V. P. Hamilton, 71).

٥. إِبْرَاهِيم فِي دراسة ع. ق. تُركِّز هذه المُناقشة الموجزة عَلَى موضوعيْن رئيسيين: حقيقة إِبْرَاهِيمَ وديانته مِنَ الناحية التاريخية.

(أ) إِبْرَاهِيم مِنَ الناحية التاريخية. ثمة اتجاه رئيسي فِي التناول الحديث لموضوع تاريخية إِبْرَاهِيمَ يُمْكِنُ إبرازه عَن طريق اقتباسين، أحدهما مِنْ ويلهاوزن Wellhausen والآخر مِنْ ت. ل. تومسون T. L. Thompson وعَلَى أساس مَا ذكره يوليوس ويلهاوزن Julius Wellhausen: "لا يُمْكِنُ الحصول عَلَى مَعْرفة تاريخية حول الآباء، لكن فقط الفترة التي ظهرت فِيها هذه القصص عنهم فِي أوساط بَنِي إِسْرَائِيل. هذه الفترة الأخيرة يجب ببساطة أن تلحق بالآثار العَتيقة وتطرح هناك كشئ وهمي يلقى التمجيد" (*Prolegomena to the History of Israel*, 318). وإِبْرَاهِيمُ التاريخي - بالنسبة لويلهاوزن - قد فُقد إِلَى غير رجعة، والبحث عَنه إنما هو مضيعة للوقت. ولقد أصبح هذا الوضع هو التقييم المَعْياري لتاريخية إِبْرَاهِيمَ، ولاسيما بين علماء ع. ق الأوروبيين. مثل؛ نجد أن العَالِم الهولندي الشهير ث. سي. فريزين Th. C. Vriezen "يأخذ الخط التاريخي إبتداءً بمُوسَى، وليس ذلِكَ مرده إنكاره لاحتمال وجود إعلان إلهي لإِبْرَاهِيمَ قبل الحقبة الموسوية، بل مرده - بحسب رأيه - أنه يُمْكِنُ إجراء تناول تاريخي لمدى مُعيّن بالنسبة لمُوسَى، ولكن ليس الحال هكَذَا بالنسبة لإِبْرَاهِيمَ (*An Outline of OT Theology*, 1958, 16, note 1; 30).

كذلِكَ بالنسبة لـ تي. إل تومسن T. L. Thompson "البحث عَن إِبْرَاهِيمَ التاريخي يعد فِي الأساس عملاً غير مُجدٍ" (315). وهو يختم كتابه بالاقتراح بأنه ليس مِنَ الضرورة أن تتوفر لديهم أيَّة قيمة تاريخية لكي تَكُونَ حقيقية. فإيمان إِسْرَائِيل هو بالأحرى استجابة رجاء فِي الله فِي وضع يتعلق بالحاضر، وهذا الإيمان يعبر عَن نفسه برسم صورة خيالية للماضي، كي يجسد رجاءها الحاضر. وبهذا المَعْنَى نجد أن تاريخ الخلاص ليس شيْئًا حدث بالفعل، بل صيغة أدبية نجمت عَن السياق التاريخي مُعيَّن (328). ذلِكَ أنه يتم تأكيد الحاضر بخلق ماض يَكُونُ الحاضر تحقيقًا له. وعَلَى ذلِكَ، فليس له إهتمام بالواقعية التاريخية لقصة ع. ق (326 - 330، انظر Goldingay, 35). وللقراءة عَن تقييم سلبي بالضرورة يتناول تاريخية إِبْرَاهِيمَ، وبصفة خاصة عَلَى ضوء الدليل المستمد مِنْ الحفريات الأثرية، انظر: Hayes and Miller, *IJH*, 1977; J. Van Seters, *Abraham*; and W. G. Dever, in Hayes and Miller, 99-102.

إنها لحقيقة أن مشكِلة موضوع تاريخية إِبْرَاهِيمَ، والتأمل فِي زمانه فِي سياق التاريخ القديم هو أمر مَعَقد حقًا، لكن، يبدو أنه ليس ثمة حاجة للشك المفرط hyperskepticism الَّذِي تم التعبير عَنه آنفًا (انظر J. Bright, 67-103; J. J. Bimson, in Millard and Wiseman, 59-92; M. J. Selman, in Millard and Wiseman, 93-138). والطريقة التي تشير بها الشهادات الكتابية للإيمان إِلَى أحداث تاريخية بغية تفسيرها وتبريرها يجعل مِنَ الأمر صعبًا لإعتقاد بأنّهم لَنْ يَدُلّوا عَلَى أي الإدِّعاء لقصّتهم الواقعية. إذا النصوص السردية الأبُوية، مثل؛ كانت غير واقعية أساسًا، فإنها قد تتضمنْ مَعْنى ولكنْ لا تتضمنْ سندًا (Goldingay, 37). أمَّا وجهة نظر تومسون Thompson's، طبقًا لما يقوله هاملتون Hamilton، فإنها عَلَى النقيض تمامًا مِنْ وجهة نظر مُدوني الأسفار الكتابية، مِنْ ناحية أن إِبْرَاهِيمَ هو الَّذِي يعزز إيمان المجتمَعَ الديني. كيف يُمْكِنُ للمرء أن يُفسّر حقيقة أن الأحداث الواردة فِي الخروج بقيادة مُوسَى، والغزو الَّذِي تم بقيادة يَشُوعُ نجدها متأصلة فِي الأحداث الآبائية الواردة فِي سِفْر التكوين؟ فإذا كانت الأخيرة غير حقيقية، فسوف تكون أسس الإيمان كذلِكَ بالنسبة للسابقة، مَا لم تكن الأحداث الخيالية متأصلة فِي الأحداث الخيالية الإضافية. "فنَحْنُ لا نقول بإنه يجب أن تكون التقاليد الآبائية حقيقية حَتَّى تكون لها قيمة. فإذا لم تكن حقيقية، فإن مَا نكون قد تخلينا عَنه هو الشهادة الكتابية لسِفْر التكوين، بأن التاريخ الكتابي عَلَى مستوى العهد لا يبدأ بالخروج مِنْ مِصْر والَّذِي ألحق به تقليد آبائي، بل يبدأ بتقليد آبائي يتولد عَنه موضوعا الخروج وغزو الأرْض". ويختم هاميلتون كلامه بقوله: "يتوجب علينا أن نتأصل مَا فُقد بالنسبة لرسالة الفِدَاءِ الكتابية، المُتضمّن فِي ع. ج، وإذا لم يكن للآباء وجود. وطبقًا للإعلان الإلهي الكتابي، يُعد إِبْرَاهِيمَ الحلقة الأوَّلى فِي ذلِكَ البرنامج، ويَسُوع المَسِيح، ابْنَ إِبْرَاهِيمَ يتصدر ذروة التدبير الإلهي لخلاص البشرية" (66 - 67). ويؤكد وايزمان Wiseman أيضًا وجهة النظر هذه: "بالتقليد الكتابي نفسه يتفق مِنْ ناحية وضع الآباء قبل الخروج مِنْ مِصْر. والنص متناغم مِنْ ناحية جعله كُلّ جيل تلو الآخر يشير إِلَى "إِبْرَاهِيمَ أَبِينَا" (عند Millard and Wiseman, 148-53).

بعد مناقشة الاعتراضات الرئيسية الثَّلاَثَةِ بالنسبة لسياق ألفية ثاني لمفارقة إبراهيمَ التَأريخيةِ القصصيةِ، وغياب الدليلِ، ونسخة مطابقةِ النصوص السردية إستنتجَ أي. آر. ميلارد A. R. Millard إِلَى أنه: "لوَضْع إِبْرَاهِيمَ فِي بداية الألفِية الثانية قبل الميلاد، يُعد لذلِكَ، أمرًا يُمْكِنُ تأييده. ومَعَ أن كافة المَعْلومات الخارجة عَن نطاق الكتاب المُقدَّس ليست كلّها قاصلاَة عَلَى تلك الحقبة ... إلا أنه مِنْ المؤكد أنها تسمح بهذا بما يتوافق مَعَ المَعْطيات الكتابية (*ABD*, 40; Bimson, 59-92; M. J. Selman, in Millard and Wiseman, 93-138; Wiseman, in Millard and Wiseman, 139-56).

(ب) ديانة إِبْرَاهِيم. لإطلاع عَلَى مسح شامل للطرق المختلفة

لِمَعَالجة هذه المشكلّة المُضجِرة، انظر (H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, 1968; G. J. Wenham, 157-88; Bright, 96-103).

ثمة وجهتا نظر للدارسين بوجه عام، فيما يتعلق بديانة إِبْرَاهِيمَ، يُمكِنُ التمييز بينهما. الأوَّلى تقول آي. آلت A. Alt: إن الآباء الثَّلاثَة المذكورين فِي سِفر التكوين يمثِلون فِي الواقع ثلاث قبائل، أو مجموعات مِنْ القبائل، عبدت كُلّ مِنْها إلهًا مختلفًا، لِذلِك هناك تشديد عَلَى القول "إله (آلهة) الآباء" (1929, *Essays on OT History and Religion*, tr. R. A. Wilson, 1968, 3-86). أمَّا الخط الثاني للبحث وجهة النظر للدين المقارن، وهو النضج الَّذِي يتزعمه F. M. Cross ويعارض كروس فكرة آلت القائلة بأن آلهة إيل المذكورة فِي سِفر التكوين مَا هي إلا مُقدسات محلية، وعِوَضًا عَن ذلِك يقول إن أَسْمَاء "إيل" هذه تشير إِلَى الإِله الكَنْعَاني أجار Ugar، وهو أَبُو الآلِهَة المُشار إِليه فِي النصوص الأوغاريتية. وإله كَنْعَان الرئيسي هذا هو الَّذِي كان الآباء يعبدونه (M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs," *HTR* 55, 1962, 225-59; *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973). للتقييماتِ القصيرةِ لوجهات نظر كُلّ مِنْ آلت Alt's و كروس Cross انظر Wenham, 166-67, 170-72.

عِنْدَ تقييم التناولات المختلفة لمشكُلّة ديانة إِبْرَاهِيمَ، يَكُونُ مِنْ المهم أن نولي اهتمامنا بالحجج القوية ضِدَّ القول بأن عليم Elim الوارد فِي سِفر التكوين إنما هو مِنْ أصل كَنْعَاني (انظر Haran, "The Religion of the Patriarchs," *ASTI* 4, 1965, 34-5). وفِي حين أن الكثير مِنْ Elim كانت مرتبطة بنواحي مَعيَّنة (قا؛ تك ٢١: ٣٣؛ ٣١: ١٣)، إلا أن العديد مِنها لم تكن كذلِك. وأكثر الأَسْمَاء وضوحًا مِنْ تلك التي تفتقر إِلَى موقع هو الاسْمُ "إيل شداي אֵל שַׁדַּי" أي الإله القادر عَلَى كُلّ شئ (تك ١٧: ١؛ ٢٨: ٣؛ ٣٥: ١١؛ ٤٨: ٣). وطبقًا لـ هاران: "الطابع العبري الأساسي للاسم אֵל שַׁדַּי قد يَكُونُ أبرز ملامح التقاليد الآبائية" (34، انظر أيضًا Wenham, 159-60). وثمة دليل قوي ضِدَّ الأصول الكَنْعَانية يتُمثَّل فِي إنعدام وجود أَسْمَاء البَعْلِ فِي أي موضع فِي سِفر التكوين (انظر Hamilton, 69, and Wenham, 184-85). وأبسط تفسير لهذا هو "أن تسميات عليم كانت مقبولة فِي إِسْرَائِيل باعتبارِ ها أَسْمَاءلِيَهْوَهْ... وهذا مرده عَلَى وجه الدقة أنها كانت تشكل تراثًا عبرانيًا سابقًا لعهد مُوسَى، والأمر لم يكن هكذَا بالنسبة لـ بَعْلِ" (Haran, 49, n 1).

وثمة سؤال مُحيِّر وهو مَا إذا كان إِبْرَاهِيم يعرف الله كـ "يَهْوَهْ". وقد ورد الاسْمُ يَهْوَهْ ٦٥ مرَّة فِي سِفر التكوين، غير أن خر ٦: ٢ - ٣ يؤكد أن الرَّبّ ظهر "لإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ بِأَنِّي الإِلهُ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ אֵל שַׁדָּי. وَأَمَّا بِاسْمِي "يَهْوَهْ יְהוָה" فَلَمْ يُعْرَفْ عِنْدَهُمْ". فالتفسيرُ الَّذِي يَنْسِبُ خر ٦: ٢ - ٣ إِلَى المصدر "الكهنوتي" لم يأخذ فِي حسبانه إن إشارات عديدة لِيَهْوَهْ نُسبت للمصدر "الكهنوتي" (تك ١٧: ١؛ ٢١: ١) تشير إِلَى أن يَهْوَهْ كان يُعرف لدى الآباء بذلِك الإسم (Hamilton, 70)، فِي حين أن المصدر "اليهوي" يذكر "يَهْوَهْ" ٥٩ مرة. وعَلَى هذا، فإمَّا أن المصدرين "الكهنوتي" و"اليهوي" يختلفان تمامًا كُلّ مَعَ الآخر فِيما يتعلق بمَعرفة "يَهْوَهْ" فِي حقبة مَا قبل مُوسَى، وإمَّا أن مَا جاء فِي خر ٦: ٢ - ٣ يتطلب تفسيرًا مختلفًا. ويقول هاملتون إن خر ٦: ٢ - ٣ يُعلِّم إعلانًا إلهيًا عَن يَهْوَهْ لحقبة مَا بعد مُوسَى. أكثر عُمقًا عمَّا كان عليه الحال فِي حقبة مَا قبل مُوسَى (70). طبقًا لوينهام، فإن مُحرِّر التكوين اليهوي كان عَلَى قناعة تامة بهوية "يَهْوَهْ" والإله الَّذِي أعلن ذاته للآباء لدرجة لم يكتف مَعَها بإستخدام الاسْمَ "يَهْوَهْ" فِي القصة، بل كان أيضًا أكثر شُحًّا فِي ذكر كُلّام البشر والملائكة (183, see 177-83; see R. W. L. Moberly, *The OT of the OT: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, OBT, 1992; also J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelitic Monotheism*, BETL 91, 1990; Jean-Marc Heimerdinger, "The God of Abraham," *VE* 22, 1992, 41-55: "The God of Abraham is easily recognizable as the type of personal God attested in the Mesopotamian texts").

يقول هاملتون: "مِنْ المؤكد، أن مَعرفة الله لدى شَعْب الله، أفرادًا كانوا أم جماعات، كانت تتقدم بمُضي الوقت. فإِبْرَاهِيمُ رأى مِنْ خلال مرآة مَعتمة. وقد كان شخصًا مِنْ نتاج عصره، وكان فِي ذات الوقت شخصًا يسمو فوق عصره. ومِنْ غير المحتمل أن يَكُونُ قد أعدَّ، أو كان باستطاعته أن يعد بحثًا لاهوتيًا عَن التوحيد. لكنه كان عَلَى علاقة بإلهه، تلك العلاقة التي اتسمت بالفعالية، والثقة، والنُضج، والاختبار (70; see also Bright, 96-103). (← يَهْوَهْ).

ب. ت ١. إِبْرَاهِيمُ فِي التقليد اليهودي. لمِناقشة شاملة لموضوع إِبْرَاهِيمَ فِي الهجاداه، وفِي الفلسفة اليهودية، انظر إسهامات إِسْرَائِيل تا شما Israel Ta-Shma وديفيد كادوش David Kadosh فِي الموسوعة اليهودية *EncJud* 2:115-120.

مكانة إِبْرَاهِيمَ الرفيعة فِي ع. ق وصلت إِلَى أعلى مداها فِي اليهودية. وبسبب اختيار الله له، فإن كُلّ مِنْ يعترفون أنهم ينتمون إليه سيشتركون مَعَه فِي مَلكوت الله (قا؛ مت ٣: ٩). وكانت اليهودية الرَّبانية تنظر إِلَى حَيَاة إِبْرَاهِيمَ عَلَى أنها سلسلة مِنْ أفعال الطاعة. فقد حفظ إِبْرَاهِيمُ كُلّ الوصايا (Yome 28b; Qiddusin 4:14; etc.)، وحتى تلك التي لم تكن قد أعلنت. وكان يتصرف وفق الإلتزام الصارم بالناموس الشفهي: "مَا مِنْ أحد شغل نفسه إِلَى حد كبير جدًا بوصايا الله مثلما فعل إِبْرَاهِيمُ" (Nedarin 32a).

فضيلة إِبْرَاهِيمَ الأساسية تُمثَّلت فِي أنه أوَّل مِنْ عرف الله. أمَّا الوقت الَّذِي حدث فِيه ذلِك فقد ذكر بشكُلّ مختلف عَلَى أنه حدث حين كان عمره سنة واحدة، أو ثلاث سنوات، أو عشر سنوات، أو ثمانٍ وأربعين سنة (*Genesis Rabbah* 95:2; 64:4; see *EncJud*, 115). وتقول الأساطير اليهودية إن إِبْرَاهِيمَ كان أوَّل مِنْ عرف التوحيد (عبادة الإله الواحد)، وباعتباره أوَّل مهتدي وأيضًا أوَّ مِنْ خدمَ كمبشِّر (*TDNT* 1:8).

أمَّا اليهودية الهلينية، وبصفة خاصة فِيلو، فقد ركزت عَلَى ثقة إِبْرَاهِيمَ بمواعيد الله، ولا سيما تلك المتعلقة بالدينونة الأخيرة ومَلكوت الله. كما أنها نسبت لإِبْرَاهِيمُ أيضًا الإيمان بالعالم الآتي (قا؛ سي. ٥٧: ٢). ويعتبر فِيلو، أن إِبْرَاهِيم يجسد النموذج الأمثل للإنسان الحر حقًا، لكونه "خليل الله" ومتحررًا مِنْ

H. A. Wolfson, *Philo I*, 76; see *EncJud*,) "الفكر الْبَاطِل" .(117

٢. **إبْرَاهِيم فِي التقليد الإسلامي،** باعتباره الجد الأعْلَى للقبائل العربيَّة اللاحقة، مِنْ ثمَّ كان لإبْرَاهِيمَ أيضًا مكانة بالغة الأهمية فِي التقليد الإسلامي. فقد كانَ مِنَ الأنبِيَاء الَّذِين أرْسَلَهم الله، وفِيما عدا مُوسَى، كان أكثر شخص يرد ذكره فِي القرآن، حيث إنه فِي نظر الإسلام واليهودية هو مِنْ تلقى الوعد الإلهي (انظر (Harrison, *ISBE* 1:17). لمُناقشةِ أكثر شمولية، انظر S. D. .Goitein in *EncJud*, 2:119-21

ع. ج إبْرَاهِيمُ فِي ع. ج. هناك ثلاث وثمانون إشارة إلَى إبْرَاهِيمَ فِي أحد عشر سِفرًا مِنْ أسفار ع. ج: مت (١: ١، ٢، ١٧؛ ٣: ٩؛ ٨: ١١؛ ٢٢: ٣٢)؛ مر (١٢: ٢٦)؛ لو (١: ٥٥، ٧٣؛ ٣: ٨، ٣٤؛ ١٣: ١٦، ٢٨؛ ١٦: ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٣٠؛ ١٩: ٩؛ ٢٠: ٣٧)؛ يو (٨: ٣٣، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨)؛ أع (٣: ١٣، ٢٥؛ ٧: ٢، ٥، ٨، ١٦، ١٧، ٣٢؛ ١٣: ٢٦)؛ رو (٤: ١، ٢، ٣، ٩، ١٢، ١٣، ١٦، ١٨؛ ٩: ٧، ٨؛ ١١: ١)؛ ٢كو (١١: ٢٢)؛ غل (٣: ٦، ٧، ٨، ٩، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٩؛ ٤: ٢٢)؛ عب (٢: ١٦؛ ٦: ١٣، ١٥؛ ٧: ١، ٢، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٠؛ ١١: ٨، ١١، ١٧، ١٩)؛ يع (٢: ٢١، ٢٣)؛ ١بط (٣: ٦). ويرد الإسم فِي بعض الآيات مرتين.

الموضوعات الهامة فِي ع. ق تتواصل مَعَ ع. ج، ولكنها تحظى بتوسع هام، وبإعادة التفسير. ولا يزال يُنظر إلى إبْرَاهِيمَ عَلَى أنه أبُو الإسْرَائِيليين "بحسب الجسد"، وهم أبناؤه وبناته (مت ٣: ٩؛ لو ١٣: ١٦؛ ١٦: ٢٤؛ أع ١٣: ٢٦؛ رو ١١: ١). ولكنه يصير أيضًا أبًا لكُلِّ مِنْ يشاركونه إيمانه (لو ١٩: ٩؛ رو ٤: ١٦؛ غل ٣: ٢٩)، فِي حين أن سلالته بالجسدِ قد يُحرمون (مت ٨: ١١ - ١٢؛ يو ٨: ٣٩ - ٤٠). والقسم الَّذِي حلف به الله: "لإبْرَاهِيمَ أبِينَا" (لو ١: ٧٣) والَّذِي صدقِ عليه بمواعيده (أع ٧: ٥ - ٦) تم التوسع فِيه الآن ليشمل كُل الَّذِين هم مثل إسْحَاقَ "أوْلاَدُ الْمَوْعِدِ" (غل ٤: ٢٨، "وَحَسَبَ الْمَوْعِدِ وَرَثَةٌ" (غل ٣: ٢٩). والله هو إلهُ إبْرَاهِيمَ الحي" (مر ١٢: ٢٦؛ أع ٧: ٣٢). وكما هو الحال فِي ع. ق، دُعي إبْرَاهِيمُ أيضًا "خليل الله" (يع ٢: ٢٣). ونفس هذا الإله "مجَّد فتَاه يَسُوع" (أع ٣: ١٣)، ولِذلِكَ، فهو يعملِ أيضًا مِنْ أجْلِ الْمَسِيحُيين. بل دُعي إبْرَاهِيمُ بكُلِّ تأكيد "هُوَ أبٌ لِجَمِيعِنَا" أي "لِمنْ هم مِنْ إيمان إبْرَاهِيمُ" (رو ٤: ١٦؛ غل ٣: ٧ - ٩، ١٤). (انظر Hicks, 20; *NIDNTT* (1:77-80

← سَارَةَ ← سِفر التكوين: لاهوت

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:76-80; T. D. Alexander, "Are the Wife/Sister Incidents of Genesis (12,20,26) Literary Compositional Variants?" *VT* 42, 1992, 145-53; D. W. Baker, "Diversity and Unity in the Literary Structure of Genesis," *Essays*, 189-205; J. J. Bimson, "Archaeological Data and the Dating of the Patriarchs," *Essays*, 59-92; J. Bright, *A History of Israel*, 3d ed., 1981, 67-103; J. Goldingay, "The Patriarchs in Scripture and History," *Essays*, 11-42; B. Gemser, "God in Genesis," *OTS* 12, 1958, 1-21; idem, *Vragen rondom de Patriarchenreligie*, 1958; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, NICOT, 1990; L. Hicks, *IDB*, 1962, 1:14-21; A. R. Millard, "Methods of Studying the Patriarchal Narratives as Ancient Texts," *Essays*, 43-58; idem, *ABD*, 1993, 1:35-41; A. R. Millard and D. J. Wiseman (eds), *Essays on the Patriarchal Narratives*, 1980 (1983 [abbrev. here, *Essays*]); A. Parrot, *Abraham en zijn Tijd*, 1964 (original in French: *Abraham et son temps*); N. M. Sarna, *EncJud*, 1971, 2:112; M. J. Selman, "Comparative Customs and the Patriarchal Age," *Essays*, 93-138; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, 1974; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975; idem, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, 1992; G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, 1948; G. J. Wenham, "The Religion of the Patriarchs," *Essays*, 157-88; D. J. Wiseman, "Abraham Reassessed," *Essays*, 139-56.

بي. أي . فِيرويف *P. A. Verhoef*

قبول ← #٨٣٥٤ (רָצָה[1] [*rāṣâ*[1]] يُسرُّ بـ، يَكُونُ مقبولاً)

إتمام، تحقيق ← #٧١٨٨ (פָּעַל [*pā'al*]، يَعمَلُ، يُمارس، يُنجزُ)

تراكمُ ← #٧٧٤٨ (קָוָה[2] [*qāwâ*[2]] جمّعْ)

יִרְמְיָה 3758

إرْمِيَا (יִרְמְיָה، [*yirm^eyâ*] #٣٧٥٨؛ أوْ יִרְמְיָהוּ، [*yirm^eyahû*]، #٣٧٥٩.

كَانَ إرْمِيَا نَبِيًّا فِي يَهُوذَا فِي القرن السادس قبلِ الميلاد، وقَدْ كَانَت خدمته وحياته مرتبطان بالتوسع البَابِلي شرقًا. ثم استيلاؤه أخيرًا عَلَى أورُشَلِيم سنة ٥٨٧ ق. م. ونبوات الدينونة الَّتِي تنبأ بها، ولكن نبوات الخلاص أيضًا، قيلت عَلَى مدى ٣٠- ٤٠ سنة، وهي مُسَجّلة فِي سِفرِ إرْمِيَا، وَهُوَ أطول سِفر (بحسب عدد الكَلِمات) فِي الكتاب الْمُقَدَّس.

١. السنوات الأوْلَى. مِنَ المسلم به بصفة عامة أن إرْمِيَا وُلد حوالي ٦٤٠ ق. م، أثناء حكم يُوشِيَّا مَلِك يَهُوذَا. وبخلاف مُعظم الأنبِيَاء (مع ذلك، قا؛ حزقِيَال) إنحدر إرْمِيَا مِنْ عائلة كهنوتية. وَكَانَ بيته فِي عَنَاثُوث، فِي أرْض بَنْيَامِين القَدِيمة، والتي تبعد مَا يُقَرِّبُ مِنْ ثلاثة أميال عنِ أورُشَلِيم. أمَّا أبُوه حَلقِيَّا، ربمَا كَانَ مِنْ نَسْل إبيثار الَّذِي طرده سُلَيْمَانُ مِنَ الكهنوتِ (١مل ٢: ٢٦- ٢٧). ودعوة إرْمِيَا - ولعلها كَانَت فِي صباه، أرجع تاريخها بسهولة إلَى سنة ٦٢٧ ق. م، وذلِكَ فِي السنة الثالثة عشرة مِنْ حكم يُوشِيَّا (إر ١: ٢). والدعوة تأتِي عَلَى نمط الدعوات الإلهية الأخرى (مثل؛ مُوسَى، خر ٣). وقَدْ عَارض إرْمِيَا (كَانَ صغيرًا جِدًّا، وَلَمْ يَكُنْ فَصِيحًا) لكن الله وعده بأنه سيكون مَعَهُ ويعطية قوة (إر ١: ٤ - ١٠). وآخرون (مثل؛ Hyatt; Holladay, 1989, 25-26) يجَادَلون بالقول، ومن بين أسباب أخرى، فإنه بالنظر إلَى أنه لا يمكن أن تكون هناك نبوات يمكن نسبة تاريخها بوضوح بين

٦٢٧- ٦٠٩، فإن التاريخ هُوَ ٦٢٧، ولكن ليس مِنْ بداية دعوة إِرْمِيَا، بل مِنْ مولده. وَالواقع أن دعوة إِرْمِيَا تتزامن مع ثلاثة أحداث رَئِيسية: موت أشور بانيبال، وإعلان الاستقلال البَابلي، وبداية إصلاحات يُوآش. وطبقًا لتعليمات الرَّبّ، ظل إِرْمِيَا دون زواج (١٦: ٢). ومن المرجح تمامًا أن إِرْمِيَا كَانَ يدعم إصلاح يُوشِيَّا (٦٢١ ق. م، قا؛ ٢مل ٢٢: ١- ٢٣: ٢٠)، ولكن هذا ليس مِنْ يقين بل استنتاجيًا فِي جملته (قا؛ أر ١١: ١- ٨).

ويستمر الجدل حول تاريخية الأمور المتعلقة بالسيرة الشخصية. وثمة تناول سابق كَانَ نفسيًا - وسيرة ذاتية (Skin-ner)، وآخرون اعتبروا الـ "أَنَا" الضمي، عَلَى أنه مشترك، ويعمل فِي الأوضاع المختصة بالعبادة (مثل؛ Reventlow). أَمَّا أصحاب الرأي المتشدد (مثل؛ Blank, Bright, Thomp-son, Holladay) فيعتمدون عَلَى سِفر إِرْمِيَا لوضع قصة حياته، وأقواله، وأعماله، غير أن رأي "المعتدلين" هُوَ أن الكثير مما هُوَ مُسجَّل، فِي حقيقته تجميع مِنْ التقاليد عَلَى مدى الزمن، بل وقَدْ يَكُونُ مِنْ الخيال (مثل؛ Carroll; cf. Jobling and other articles in Perdue and Kovacs).

٢. أضواء عَلَى مجرى حياته. لَمْ يذكر سِفر إِرْمِيَا الأحداث بحسب ترتيبها الزمني، وفيما يلي إعادة تركيب تقريبية. وربمَا كَانَ إِرْمِيَا نصير يُوشِيَّا الفعال. (٦٤٠ - ٦٠٩ ق م وهكذا Hol-laday, 1989, 27). ومِن المحتمل أنه أثناء حكم يُوشِيَّا أعلن إِرْمِيَا مجئ العدو مِنْ الشمَال (بَابل، وليس سكيثيون كما ساد الاعتقاد ذات مرَّة). وفِي وقت مبكر مِنْ حكم يَهُويَاقِيم (٦٠٩- ٥٩٨) كرز إِرْمِيَا بعظة الهَيْكَل الشهيرة الآن (إر ٧: ٢٦). وفِي سنة ٦٠٥ ق. م، سنة معركة كَرْكَمِيش (مِصْرَ ضد بَابل) أملى إِرْمِيَا درجًا عَلَى بَارُوخ (←) كاتبه. وقَدْ قُرأ الدرج عَلَى قراء يَهُوذَا، وفِي النهاية للمَلِك يَهُويَاقِيم، الَّذِي قام بحرقه فِي النَّار، وأمر بالقبض عَلَى إِرْمِيَا وبَارُوخ (إر ٣٦).

لَقَدْ نصح إِرْمِيَا الْمَلِك صِدْقِيَّا (٥٩٧- ٥٨٧) وأمم مجاورة أخرى بالخضوع لبَابل (إر ٢٧)، وحمل نيرًا خشبيًا ليؤكد عَلَى شدته. وبرغم ذَلِك، دعم صِدْقِيَّا فِي النهاية الفكرة الَّتِي تدعم الحزب المناصر لمِصْرَ. ولَقَدْ حدث صدام بين إِرْمِيَا وحَنَنِيَّا النَّبِيُّ حول موضوع مدة السَبْي (ص. ٢٨، انظر صدمات أخرى فِي ص. ٢٩). وأثناء حكم صِدْقِيَّا إِلَى بيت السِّجْن (٣٧: ١١- ١٦)، ثم نُقل إِلَى دَارِ السِّجْنِ (٣٧: ١٧- ٢١) ثم سُجن فِي البيت (٣٨: ١٣).

وعَلَى الرغم مِنْ أن إِرْمِيَا كَانَ سجينًا، إلاّ أنه أطاع تعليمات الرَّبّ ليشتري عِقارات كرمز رجاء (٣٢: ٦- ١٥). ولَقَدْ نجا مِنْ كارثة دمار أُورُشَليم. وَكَانَ يُعامل باحترام مِنْ قبل البَابليين المنتصرين (٣٩: ١١- ١٤؛ ٤٠: ١- ٦). ثم اتّحد مع جَدَلْيَا، الحاكم الَّذِي عُيّن عَلَى اليهود المتبقين بعد السَبْي (٤٠: ٦)، وذهب مع فرقة مِنْ الباقين فِي مِصْرَ (٤٣: ٦- ٧) ولعله مات هناك.

٣. وظيفة إِرْمِيَا النبوية. نبوات إِرْمِيَا، كَانَت فِي الأصل عن الدينونة ضد يَهُوذَا وأُورُشَليم لعدم أمانتهم للرَّبّ، وعَهْدُهُ (إر ٢- ٢٠) ودعوته "لِتَقْلَعَ وَتَهْدِمَ وَتُهْلِكَ وَتَنْقُضَ وَتَبْنِيَ وَتَغْرِسَ" امتدت لِمَا وراء إِسْرَائِيل إِلَى أمم أخرى (١: ١٠، قا؛ ص. ٢٥، والنبوات ص. ٤٦- ٥١) وقَدْ تضمنت خدمته الشفاعية (١١: ١٤؛ ١٤: ١١؛ ١٧: ١٦). وبخلاف الأَنْبِيَاء الآخرين كَانَ لديه كاتبًا، هُوَ بَارُوخ (٣٦: ٤؛ ٤٥: ١).

وإلى جَانِب الأَقْوَال النبوية، كَانَ إِرْمِيَا يبلغ رسالته فِي سياق رؤى (مثل؛ قَضِيب اللوز ١: ١١- ١٢؛ قدر الماء المغلي ١: ١٣- ١٩؛ سَلَّتَا تِين ٢٤: ١-١٠)، ومن خلال أعمال لها دلالات (مثل؛ مِنْطَقَة تُوضع عَلَى الحقوين ١٣: ١- ١١؛ عمل/ تحطيم وعاء فخاري، ص. ١٨- ١٩؛ شراء أرض ٣٢: ١- ٤٤؛ إلقاء سِفر فِي النَهْر، ٥١: ٥٩- ٦٤). وكَلِماته الَّتِي بأسلوب نثري كثيرًا مَا كَانَت تُوصف بأنَّهَا تثنوية. وَهُوَ يستخدم التكرار (٤: ١٩؛ ٥١: ٢٠- ٢٣)؛ والخيال والصور المجازية الرائعة (٢: ١٣؛ ٤: ٣٠- ٣١؛ ٥: ٨؛ ٢٢: ٢٨)؛ وأسلوب التورية البلاغية (٢٨: ١٥- ١٦؛ ٣٤: ١٥- ١٨). ورسالته (عهد، تشبيه بالزواج) لها صلة بسِفر إِشَعْيَاء.

وخدمة إِرْمِيَا العامة جلبت عليه زوبعة مِنْ المصادمات، حَتَّى أن أناسًا مِنْ نفس قريته تآمروا عَلَى حياته (١١: ١٨- ٢٣). ومع أن إِرْمِيَا كَانَت لديه أقْوَال طيبة بالنسبة ليُوشِيَّا الْمَلِك (٢٢: ١٥- ١٦)، إلاّ أن ملوك يَهُوذَا الآخرين كَانوا ينالون منه انتقادات شديدة (يَهُوآحاز، ٢٢: ١٠- ١٢؛ يَهُويَاقِيم، ٢٢: ١٣- ١٩؛ يَهُويَاكِين، ٢٢: ٢٤- ٣٠؛ صِدْقِيَّا، ٣٤: ١- ٧). وَكَانَ عَلَى خلاف مع القادة الدينيين (مثل؛ أَنبِيَاء ٢٣: ٩- ٤٠؛ ٢٩: ٨- ٩ و ٢١- ٢٣؛ حَنَنِيَّا [←]، ٢٨: ١- ١٧؛ والْكَهَنَ ٢٠: ١- ٦). ومَا كَانَ يَقوله عن نفسه مِنْ جهة حياته الداخلية مِنْ ناحية المصارعة مع الله (وكما يقول المتشددون) نجدها فِي مَا أُطلق عليه "ميراث" أَوْ "اعترافات" (مثل؛ ١١: ١٨- ١٢: ٦؛ ١٥: ١٠- ١٨؛ ٢٠: ٧- ١٢ و١٣- ١٨). وبسببها عرف عن الحياة العاطفية الشخصية لإِرْمِيَا بأكثر مما عُرف عن أي نَبِيّ آخر.

ورسالة إِرْمِيَا، بالرغم مِنْ أنَّهَا فِي معظمها تتسم بطابع الدينونة، غير أنَّهَا تتضمنت نبوات جُمعت فِيما أُطلق عليه "كتاب التعزية" (ص. ٣٠- ٣١ [٣٣])، وقَدْ أعلن عودة المَسْبيين فِي خروج جديد (٣١: ١٢- ١٤)، ومما بلفت النظر حقًا، عهد الرَّبّ الجديد (٣١: ٣١- ٣٤). (إِرْمِيَا: لاهوتي)

٤. مِقدار الرجل. كَانَ إِرْمِيَا شخصية رَئِيسية فِي الحياة السياسية، والثقافية، والدينية، بل والواقع فِي الحياة الدولية عَلَى مر العصور. فقَدْ شُبهَ بمُوسَى وصَمُوئِيل (تث ١٨: ١٥، ١٨؛ إر ١: ٤- ١٠، قا؛ Holladay, *JBL* 83, 1964, 153-64). والبعض يقولون إن إِرْمِيَا هُوَ الشخص الَّذِي كَانَ إِشَعْيَاء يقصده فِي ترانيم العبد (إش ٤٢: ١- ٤؛ ٤٩: ١- ٦؛ ٥٠: ٤- ١١؛ ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢). وربما النموذج الرَئِيسي هُوَ النَّبِيُّ الباكي (إر ٨: ١٨، ٢١؛ ٩: ١؛ ١٣: ١٧) ولكن حياة إِرْمِيَا، وما غلب عليها، مِنْ معاناة وما يبدو أنَّهَا هزيمة، هي فِي الواقع قصة شجاعة بطولة.

لَقَدْ ألقى إِرْمِيَا بظلال طويلة عَلَى التاريخ. وبحسب أحد الإحصاءات، هناك عشر إشارات مباشرة فِي ع. ج إِلَى كتاباته. ومن المعروف أن يَسُوع يُوصف بحسب التقليد النبوي لسِفر إِرْمِيَا (مت ١٦: ١٤). وفقرة ع. ج (إر ٣١: ٣١- ٣٤) كُررت فِي سِفر العبرانيين (٨: ٨- ١٢، قا؛ ١٠: ١٦- ١٧). والنواح فِي

الكتابات الأدبية هوى تعريف للشكوى. ثم إن النحاتيين (مثل؛ دوناتيلو Donatello فِي القرن الخامس عشر)، والرسامين (مثل؛ رمبراندت Rembrandt "إرْمِيَا يرثى خراب أورُشَليم"، حوالي ١٦٣٠) قَدْ خلّدوا ذكرى إرْمِيَا فِي الفن.

← إرْمِيَا: لاهوت

البيبلوجرافِيا

S. H. Blank, *Jeremiah: Man and Prophet*, 1961; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Book of Jeremiah,* 1981; A. J. Heschel, *The Prophets,* 1962; W. Holladay, *Jeremiah* 1, Hermeneia, 1986; idem, *Jeremiah 2*, Hermeneia, 1989; J. P. Hyatt, "Introduction and Exegesis, Jeremiah" in *IB* 5:775-1142; D. Jobling, "The Quest of the Historical Jeremiah: Hermeneutical Implications of Recent Literature," *USQR* 34, 1978, 3-12 (= Perdue and Kovacs (eds.), *A Prophet to the Nations*, 285-97); L. G. Perdue, and B. W. Kovacs (eds.), *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, 1984; idem, "Jeremiah in Modern Research: Approaches and Issues," in Perdue and Kovacs (eds.), *A Prophet to the Nations*, 1-32; T. Polk, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self,* JSOTSup 32, 1984; H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremiah*, 1963; J. Skinner, *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah,* 1922; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; A. C. Welch, *Jeremiah, His Time and His Work,* 1955.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

إرْمِيَا (رسالة) ← أَبُوكريفا.

إرْمِيَا: لاهوت

إرْمِيَا: لاهوت

سِفْر إرْمِيَا، هُوَ مِنْ بين الأسفار النبوية الثلاثة الكبرى، يعد مِنْ أطول أسفار الكتاب الْمُقَدَّس. وَهُوَ مشهور فِي الفكر اللاهوتي المسيحي مِنْ ناحية تعليمه المتعلق بالعَهْد الجديد، الَّذِي هُوَ موضوع رَئِيسي فِي ع. ج، ولتصويره إرْمِيَا (←) نفسه "النَّبِيُّ الباكي"، وباعتباره النموذج الأمثل لحياة الصَلاَة

أ. السياق التاريخي

يغطي سِفْر إرْمِيَا خدمة النَّبِيُّ الطويلة بدءًا مِنْ دعوته سنة ٦٢٦ ق.م، إِلَى سَبْي شَعْب يَهُوذَا إِلَى بَابِل سنة ٥٨٧ ق.م، ويعد ذلِك، إِلَى إطْلاق سراح الْمَلِك المَسْبي يَهُويَاكِين مِنَ السِّجْن هناك فِي سَنَة ٥٦٢ ق.م (إر ٥٢). ولقَدْ واصل إرْمِيَا عمله إِلَى مَا بعد سقوط يَهُوذَا، ثم إنه شوهد لآخر مرَّة فِي مِصْرَ، حيث كَانَ بصحبة مجموعة مِنَ اللاجئين اليهود هناك (إر ٤٠ - ٤٤). ولا يعرف كَيْفَ، أوْ متى، توفى.

وعَلَى ذلِك، فالفترة الَّتِي نحن بصددها، هي المرحلة الأخيرة من حياة مَمْلَكة يَهُوذَا، فلقَدْ أصبحت يَهُوذَا وحدها منذ ٧٢٢ ق. م، وَهُوَ تاريخ سقوط شقيقتها إسْرَائِيل فِي يد أَشُّور، الَّتِي كَانَت القوة العظمي فِي المنطقة فِي ذَلِك الحين. وعَلَى ذلِك، أصبحت يَهُوذَا مِنْ كُل مَا تبقى مِنْ إمبراطورية بيت دَاوُد القَدِيمة، وَكَانَت حَاملة الوعد الَّذِي قُطع لدَاوُد بممَلِكة دَائِمة (٢صم ٧: ١٢-١٧). ولقَدْ صمدت أمام أقوى الضغوط الَّتِي مارستها أشُور ضِدها سنة ٧٠١ ق.م (٢مل ١٨- ٢٠)، وعَلَى الرغم مِنْ أَنَّهَا أدينت لوضع الدولة الخاضعة التابعة لمعظم القرن التالي، أثناء حكم حَزَقِيَّا ومَنَسَّى. وهذا الأخير، عَلَى وجه الخصوص، اتبع سياسة "أشور" فِي الديانة الرسمية، والتي تبناها للدولة.

ولكن هذا كُلّه فِي المنطقة فِي الرَّبع الأخير مِنَ القرن الرابع، ووقوع الأمبراطوريةالعظمى أخيرًا بِيد القوَّة الجديدة "بَابِل" سنة ٦١٢ ق.م. ثانِيًا، قام يُوشِيَّا مَلِك يَهُوذَا بإصلاح ديني، ابتداء مِنْ عام ٦٢٨ ق.م (٢أخ ٣٤: ٣) ووصل إِلَى الذروة سنة ٦٢١ ق.م مع اكتشاف "سِفْر الشَّرِيعَة" (لعله سِفْر التَّثْنِيَة أوْ صيغة منه) أثناء القيام باصلاحات فِي الهَيْكَل (٢مل ٢٢: ٨). وَكَانَ الإصلاح يرتكز عَلَى تجديد العَهْد (٢٣: ١- ٣)، الَّذِي ألزم الشَّعْب بعلاقة جديدة مع الرَّبّ. وترك الآلهه الأخرى الَّتِي ثبت أنَّهَا تمثل إغراءًا قويًا للأجيال اللاحقة. وهذان الحدثان مرتبطان. ذلِكَ أن الإصلاح كَانَ له جَانِب سلبي، بالنظر إِلَى أن مطالبة يُوشِيَّا الجديدة بامتلاك الأرْض القَدِيمة (عَلَى أساس الوعد الَّذِي تضمنه العَهْد، انظر سِفْر التَّثْنِيَة)، لَمْ تصبح مطالبة عملية إلا بعد اضمحلال الإمبراطورية الأشورية.

عَلَى أيَّة حال، كَانَت فترة الراحة تلك قصيرة الأمد. ذلِكَ أن يُوشِيَّا الَّذِي كَانَ بمثابة الأمل الكَبير لممَلِكة يَهُوذَا المستقلة، قد لقى مِصْرَعه فِي المَعَركة سنة ٦٠٩ ق. م، فِي مهمة منحوسة لإيقاف زحف الْجَيْش المِصْرَي مِنْ تأكيد ادّعاء تِلْك الْمَمْلَكَة مِنْ أن لها حقًا فِي الأرْض (٢مل ٢٣: ٩، قا؛ الاسرد المختلف قليلاً فِي ٢أخ ٣٥: ٢٠- ٢٤، وإضافة NIV عبارة "فِي المَعَركة" جاءت عَلَى سَبِيل المصادفة، كإضافة لابد منها). أمَّا الصراع التالي عَلَى المنطقة بين مِصْرَ وبَابِل فقَدْ انتهى إِلَى الخضوع إِلَى الأوَّلى، ثم إِلَى الثالثة، إِلَى أن كسب البَابِليون ميزة حاسمة سنة ٦٠٥ ق. م (فِي معركة كَرْكَمِيش). وانتهى أمر الإصلاح إِلَى النسيان، ولم ينجم عن المحاولات المتفرقة لتأكيد الإستقلال سوى النتيجة الَّتِي تم تجنبها بشق الأنفس تحت حكم أشُور قبل ذلِك بقرن مِنَ الزمان، ألا وهي نهاية الْمَمْلَكَة (٢مل ٢٥؛ إر ٥٢).

وهكَذَا نري أن سِفْر إرْمِيَا يتناول نفس الموضوعات التاريخية واللاهوتية الَّتِي تناولهَا سِفْر الْمُلوك. وبرغم ذلِك، فهو يختلف عن سِفْرى الْمُلوك مِنْ ناحية أنه لَمْ يُعطي أي مجال لإصلاح يُوشِيَّا، بل أشار أنه بالكاد ألمح إليه فِي مديح ضعيف لِلْمَلِك كاستثناء وحيد فِي تاريخ قومي كئيب (إر ٢٢: ١٥- ١٦). وَهُوَ لَمْ يصور إلاّ احتقار الشَّعْب للعهد، الَّذِي لَمْ يخفف مِنْ حدته، وانحداره التدريجي المتواصل نحو الكارثة، التي تمثلت فِي تقدّم الخطر البَابِلي.

لقد كَانَ أمرًا ملحوظًا فِي ضوء حقيقة أن دعوة إرْمِيَا للخدمة

جاءت أثناء فترة الإصلاح، وعَلَى نَحْوَ مَا أعدنا تشييدها مِنْ المعلومات الواردة فِي أسفار المُلُوك وأخبار الأيَّام. وَكَانَت هناك محاولات عدة للتوفيق بين الصورتين. ويعتقدْ البعض أن إرْمِيَا استحسن الاصلاح، وظل صامتًا لفترة مِنْ الزمن لإتاحة الفرصة له (Skinner). وهذا الحل لا يلقى استحسانًا كبيرًا الآن، بالنظر إِلَى أن الترتيب الزمني لأحداث سِفر أَخْبَارِ الأيَّام تلقى الآن قبولا أوسع ممَا كَانَ عليه الأمر فِي السابق، وعَلَى هذا الأساس يَكُونُ الاصلاح قَدْ بدأ "قبل" أن يبدأ إرْمِيَا خدمته (Nichol-son, *Deuteronomy and Tradition*, 7-13). وهناك خيار آخر يتمثل فِيما أطلق عليه الترتيب الأدنى للأحداث المتعلقة بحياة إرْمِيَا وخدمته والَّذِي يرجع تاريخ بداية عمله إِلَى أيام يَهُويَاقِيمَ المَلِك (٦٠٩- ٥٩٧ ق. م) ويفترض أن الانطباعات الَّتِي تتولد عن التواريخ فِي السِفر هي انطباعات مضللة (Hol-laday). ويقترح آخرون إجابة أكثر راديكالية، لانجد فِيها للسِفر إلاّ علاقة بسيطة بالتاريخ الفعلي، لكنه مِنْ نتاج كتابات تثنوية (Carroll)، وبذلِك يزيلون الصعوبة.

والتركيب التاريخي له أهمية خاصة لفهم الفكر اللاهوتي للسِفر. ويتضح مما ذكر سابقًا أن محاولة وضعه فِي سياقه التاريخي أمر معقَد. وهذا مرده، مِنْ بين أسباب أخرى، أن الفترة طويلة، وأن الأحداث تتحرك بسرعة، وتغيرّ الوضع السياسي والديني بدرجة هائلة. وانقسم الدَارسون حول مَا إذا كَانَ السِفر يُعزى بكامله إِلَى إرْمِيَا نفسه، أم أنه نتاج زمن لاحق، وبجزء حقيقي سواء كَانَ كبيرًا أم صغيرًا مِنْ كتابات إرْمِيَا نفسه. والمعيار التقليدي للتمييز بين عمل إرْمِيَا نفسه، والتحسينات اللاحقة الَّتِي أدخلت عليه هُوَ التعارض بين الأَقْوَال الشعرية والنثرية (Duhm, Mowinckel). وبرغم هذا، فإنه لَمْ يعد يُنظر إِلَى هذا المعيار بعد عَلَى أنه حاسم. حيث تناوله اتجاهان متناقضان، أحدهما ينسب جزءًا أقل مِنْ السِفر للنَّبِيُّ (Carroll). فِي حين أن الآخر ينسب إليه المادة النثرية والشعرية أيْضًا (Weippert, Holladay).

وعَلَى ذلِكَ، فإن الناحية المتعلقة بموضوع تركيب السِفر، وثيقة الصلة أيْضًا بفكرة اللاهوت. والرأي النقْدي الغالب هُوَ أن السِفر نتاج تاريخ طويل مِنْ النمو، عُزى دون تدقيق إِلَى حركة تثنوية. وهناك دليل واضح مِنْ التقاليد النصية المختلفة للنص العبري الماسوري، والترجمة السبعينية اليُونَانية، يثبت أن مادة الكتاب خضعت للتطوير لأسباب لاهوتية. ونص سب. أقصر بدرجة ملحوظة ويظهر اختلافات هامة عن مس. مِنْ ناحية ترتيب المادة، كما سنوضحه فِيما يلي (انظر Janzen, Stulman). أمَّا موضوع مَا إذا كَانَت سب الأقصر هي نسخة أقْدَم مِنْ مس.، فهذا موضوع نقاش بين المفكرين، لَمْ يتم حله بعد بطريقة مرضية. غير أن الاختلافات فِي النص. والتي نجدها هنا بأكثر مما هي فِي أي سِفر آخر مِنْ أسفار ع. ق، توضح بجلاء أن العملية مِنْ الأَقْوَال النبوية وحَتَّى الصفحة المطبوعة كَانَت عملية معقَدْة وليست كاملية. وقَدْ تُفسر عَلَى أنَّها دليل عَلَى التوسع فِي النص وتنقيحه، بالرغم مِنْ أنه ليس مؤكدًا أن هذه لابد وأن تكون قَدْ استمرت بعد رحيل النَّبِيُّ ونفوذه. وبرغ ذلِكَ، فإنه مِنْ غير الممكن معرفة إِلَى أي مدى كَانَ له دور فِي إنتاج الصيغ المختلفة للنص.

وعَلَى أي حال، فإن التناول اللاهوتي للنص لابد وأن يُقَدِّم نظرية عن الكيفية الَّتِي وُجدت بها علاقة بين السِفر والتاريخ. والموضوع يتنازعه أمران، ها هُوَ منتج حقيقي، حَتَّى لو كَانَ الوليد الآخر لنُبُوَّة عبَرِّيَّة كلاسيكية، أم أنه عمل لاهوتي يهودي ظهر بفاعلية فِي فترة مَا بعد السَبْي. وإذا كَانَ عملاً جاء بشكل جوهري مِنْ إرْمِيَا فور سقوط المَمْلَكَة، يتبقى السؤال، ولماذا جاء مختلفًا عن سِفرى المُلُوك فِي تقْديمه للتاريخ. والواقع، أن هناك أسبابًا لاهوتية لهذا الاختلاف، كما سنرى فِيما بعد.

ب. التركيب الأدبي:

يمكن تقسيم السِفر إِلَى الأقسام التالية:

إرْمِيَا ١	قصة الدعوة
إرْمِيَا ٢- ٦	نبوات سابقة تدعو إِلَى التوبة وتعلن الدينونة
إرْمِيَا ٧- ٢٠	نقلة إِلَى دينونة لابد منها، صلوات رثاء إرْمِيَا ("الاعترافات")
إرْمِيَا ٢١- ٢٤	يجب أن تخضع يَهُوذَا للسوط البَابلي.
إرْمِيَا ٣٧- ٤٥	سقوط يَهُوذَا، وما بعد ذلِكَ.
إرْمِيَا ٤٦- ٥١	نبوات ضد الأُمَم: سقوط بَابل، وخلاص يَهُوذَا.
إرْمِيَا ٥٢	التذييل

جـ. الموضوعات اللاهوتية:

الموضوعات اللاهوتية ستُناقش هنا طِبقًا لأقسام السِفر الَّتِي ذُكرت فِي البَنِية الأدبية.

١. إرْمِيَا ١: قصة الدعوة. هذه تقَدِّم تفاصيل أساسية عن السيرة الشخصية لإرْمِيَا، الَّذِي ينحدر من أسرة كَهَنَة فِي مَدِينَة عَنَاثُوث الكهنوتية المجاورة لأورُشَلِيم. وهنا ليس لدينا بعد خطب لإرْمِيَا، بل لدينا حوار بينه وبين الله، عقب نموذج للدعوة نجده فِي أماكن أخرى مِنْ ع. ق، يحتج فِيه النَّبِيُّ بعدم كفايته، ويرد عَلَى الله بالقوة الخاصة الَّتِي سيزوده بها (قا؛ مُوسَى، خر ٤؛ ومع بعض الاختلافات إشَعْيَاء، إش ٦).

٢. إر ٢- ٦. نبوات سابقة تدعو إِلَى التوبة، وتعلن الدينونة. وهذه أوّل مجموعة مِنْ الأَقْوَال النبوية الَّتِي قالها النَّبِيُّ. وهي حسب نمط هذا السِفر غير مؤرخة، غير أنه كَانَ يُنظر إليها دائمًا عَلَى أنَّها تمثل أقْدَم النبوات، ولعلها ترجع إِلَى أيام إشَعْيَاء وإذا كَانَ الأمر كذلِك، فإنها سوف تدعونا إِلَى الاعتقاد بأن هذا ناجم عن تأثير سِفرى المُلُوك (إذا كَانَت تهدف حقًا إِلَى توليد هذا الانطباع) الَّذِي ولّد الانطباع بأن يَهُوذَا تعرضت لإصلاح جذري فِي ذلِكَ الحين. والتركيز منصب هنا عَلَى إصرار الشَعْب عَلَى الردّة. لقَدْ انتهكوا ع. ق، وتخلوا عن أمانتهم السابقة التي كَانُوا يتحلون بها فِي فترة التيه بالبَرِّيَّة (٢: ٢- ٣). (وهنا، كما فِي نواح أخرى يمثل إرْمِيَا هُوشَع، وَهُوَ نَبِيّ مِنْ الشَمَال يعود لأكثر مِنْ قرن مضى، وَكَانَ هُوَ أيْضًا قَدْ وصف فترة البَرِّيَّة بتعبيرات نموذجية، (هُوَ ٢: ١٤- ١٥ [١٦- ١٧]، تتعارض برغم ذلِكَ مع مَا جاء فِي حز ٢٠: ١٣). وخطيتهم الغالبة هي الوثنية، عبادة البَعْل إله الكَنْعَانِيِّين بأشكاله المختلفة (إر ٢: ٢٣، ٢٨). وهذه الخَطِيَّة الأساسية استُخلصت مِنْ (كذلِك كما فِي هُوشَع)

مِنْ التشبيه المجازي بالزنا (٢: ٢٠، ٣٣).

وفِي هذا السياق، يسعى الله إلَى دفع يَهُوذَا للعودة إليه. والأداة البلاغية فِيما يُطلق عليه نموذج الدعوى، المعروف فِي مواضع أخرى فِي الأنْبِيَاء (هُوَ ٤: ١- ٣؛ مي ٦: ١- ٥، قا؛ Huff-mon)، اِستُخدم لكي يُبيّن للشَّعْب أنهم انتهكوا التزامات العَهْد، فِي حين أن الله كَانَ أمينًا للغاية لعَهْدَهُ (إر ٢: ٤- ١٣، ٢٩). كما أنه هناك أيْضًا مُناشدات مُباشرة للشَّعْب تدعوه إلَى التوبة (٣: ١٢- ١٤؛ ٤: ١- ٢). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، هناك إيحاءات بأن المناشدة قَدْ سقطت بالفعل عَلَى آذان صماء. والتوبة الَّتِي تتردد عَلَى أفواه الشَّعْب (٣: ٢٢ب- ٢٥) يبدو أنَّهَا ليست مخلصة (Polk)، فهي لَمْ تستأصل موجة الاتهام ثم مناشدة أخرى (٤: ٥- ٨، ١٤، والسياق العام). وَكَانَت تُوجد مِنْ قبل رؤية عن العودة مِنْ السَبْي، مع عمل جديد مِنْ نعمة الرَّبّ، يتوقع ع. ج المذكور فِي ص. ٣١ (٣: ١٥- ١٨). وسوف تُطوّر هذه النقطة فِيما يلي.

النغمة السائدة فِي هذا القسم هي الدينونة. إرْمِيَا ٤- ٦ ملَيْئَة بصور النزاع مِنْ الغزو، والْحَرْب، والهزيمة، مع عواقبها الأليمة. والإثارة الناجمة عن هذه الصور النابضة بالحياة تعد مِنْ ملامح النُبُوَّة (٤: ١٣- ١٧، ٢٩- ٣١؛ ٦: ١-٥). بل إن إرْمِيَا نفسه شعر بتأثيرها الأليم، فقَدْ كَانَت الرؤى واضحة للغاية وقَدْ شعر هُوَ أيْضًا بمدى الحزن الَّذِي يكابده شَعْبه. وَكَانَ هناك بالفعل شعور بحتمية الدينونة الآتية، ويُختتم القسم باقتراح مفاده أن كُلّ تأديب لن يَكُونُ مُجديًا (٦: ٢٩).

لذلِكَ قُدم عدد مِنْ الموضوعات فِي هذا القسم، سوف تُطور لاحقًا فِي هذا السِفْر. والدينونة تسود هنا، إلاّ أنه تُوجد ومضات مِنْ الرجاء فِيما بعد (٥: ١٠- ١١ تلمح إلَى فكرة البَقِيَّة). وقَدْ أعلن الدور الأساسي لشخص إرْمِيَا نفسه فِي نبوّته.

٣. إر ٧- ٢٠. النقلة إلَى الدينونة لا مفر منها، صلوات رثاء إرْمِيَا ("اعترافات إرْمِيَا"). يَحتوي هذا القسم عَلَى بعض الانتقالات والتطورات الرَئِيسية فِي هذا السِفْر. وَهُوَ يُقَدِّم المزيد مِنْ المعلومات لإعادة تركيب الأحداث، لأنَّهَا تتضمن قصة بضمير الغائب عن حياة النَّبِيُّ، كذلِكَ تصريحات عن حياته الداخلية. ومن ناحية الأسلوب فقَدْ تضمنت المزج بين الأقْوَال النثرية والشعرية، الأمر الَّذِي اشتُهر به إرْمِيَا، لكن هذا مَا لا نجده فِي القسم السابق.

الفقرة الافتتاحية هي مَا دعيت "عظة الهَيْكَل" (٧: ١- ١٥). وهي هنا بدون تاريخ، غير أنَّهَا - وكما يُفهم عادة - إذا كَانَت قصة أخرى للحدث الَّذِي سُجل أيْضًا فِي ٢٦: ١- ٦، هنا يمكن أن تُوضع فِي بداية حكم يَهُويَاقِيم المَلِك، أي فِي سنة ٦٠٩ ق.م. وهي تقدّم للناس خيارًا: إمَّا أن يطيعوا وصايا الله ومن ثم يستمرون بالتمتع ببركات الأرْض والخير الوفير، وَإمَّا يستمرون فِي مجرد تقديم عبادة بالشفاه فقط خلال طقوس عقيمة، وبذلِكَ يفقَدْون كُل شئ (٧: ٣- ٧). وقوة الرسالة تكمن فِي تحديها لاعتقاد بأن جوهر الديانة يكمن فِي حفظ أعياد إسْرَائِيل ويَهُوذَا القَدِيمة (ولعل المناسبة كَانَت الاحتفال بأحد هذه الأعياد) والحفاظ عَلَى الليتورجيات الخاصة بالهَيْكَل. مثل هذا الاعتقاد ربما جاء نتيجة تراث تكون مِنْ امتزاج الوعد الإلهي لبيت دَاوُد ("إلَى الأبد" ٢صم ٧: ١٣) بأفكار الأساطير الكَنْعَانية، والتي لَمْ تكن عَلَى الإطلاق بعيدة عن رمزية الهَيْكَل والعبادة فِي أفضل الأوْقات. وذكر مصير شِيلُوه بكل حزم (حيث كَانَ هناك ذات مرَّة هَيْكَل مِنْ نوعية مَا قَدْ أقيم تكريمًا لِلرَّبّ [١صم ٣: ٣]، ولكنه اختفى) ولعله دُمر مِنْ قِبل الفِلِسْطِينيّين، ربما يبين كَيْفَ أن الله لا يمكن استغلاله بتلك الطريقة. والرد العنيف عَلَى هذه الرسالة (نجده فِي إر ٢٦: ٨- ١١) يشهد عَلَى مدى قسوتها فِي أذهان الشَّعْب، ومن ثم تشهد بالتالي عَلَى شجاعة إرْمِيَا الَّتِي قَدْمها.

والكرازة بهذه العظة كَانَت، ولا ريب، عن قصد وعمد مِنْ جَانِب إرْمِيَا، كي يعيد الشَّعْب ثانية إلَى الله. وبرغم ذلِكَ، ومع الشكْل الَّذِي يبدو عليه السِفْر الآن، يبدو أن لها مكَانَة هامة، وأن لها وظيفة فِي إطار برنامج معين. (وحقيقة أنَّهَا استُخدمت أيْضًا فِي السِفْر فِيما بعد، كَانَت أيْضًا قريبة مِنْ بداية قسم آخر، فإن ذلِكَ يدعم هذا الانطباع). لقَدْ وُضع خيار أمام الشَّعْب، وفِي أسلوب مِيثَاقي جيد (تث ١١: ٢٦- ٢٨). لكن السياق يُوحي أيْضًا بأن هذا جزء مِنْ الممكن ألاّ تكون له نتيجة طيبة، أوْ عَلَى الأقل فِي البداية. وهذا بسبب الأمر الَّذِي كُلِّف به إرْمِيَا وذلِكَ بعد قصة العظة مباشرة، وَهُوَ ألاّ يصلى مِنْ أجل الشَّعْب (إر ٧: ١٦). وهذا هُوَ أوّل مثال مِنْ الأمثلة الأربعة لهذا التحريم فِي القسم الحالي فِي السِفْر (كذلِكَ ١١: ١٤؛ ١٤: ١١؛ ١٥: ١، .... إليه). والشفاعة فِي إطار وساطة العَهْد - هي مِنْ بين وظائف النَّبِيُّ (إر ١٥: ١، هي نفسها أحد النصوص الكلاسيكية لهذا، بالنظر إلَى أنه تمَّ التوسل إليهما كشفيعين بلا منازع، انظر خر ٣٢: ١١- ١٤؛ ١صم ١٢: ٢٣؛ مز ٩٩: ٦، لكن قا؛ تك ٢٠: ٧؛ قا؛ Wilson, especially 161-66, and Muilenburg). ولذلِكَ فإن تحريمها كَانَ نذير شؤم للشَّعْب، وإن أهمية هذه النقطة فِي السِفْر تُعد دلالة قوية عَلَى أن المشكلة الَّتِي سيتم تناولها هي كيفِية فهم حقيقة الدينونة، بدلاً مِنْ دراسة إمكَانية تجنبها.

والاتجاه فِي هذه الأصحاحات بوجه عام، هُوَ بيان أن الدينونة آتية حقًا. وهذا أمر يمكن تحقيقه بوسائل تنقيحية عديدة. وثمة مثال بارز هُوَ وضع قصتي الفخاري جنبًا إلَى جنب (إر ١٨: ١- ١١؛ ١٩: ١- ١٥)، والأوّلى يبدو أنَّهَا تترك احتمالية التوبة مفتوحة، فِي حين أن الثانية تغلقه تمامًا (McConville, 52-53).

والحركة التنقيحية الَّتِي ترمى إلَى قفل باب الرجاء فِي تجنب الدينونة تتناغم مع إشارات فِي السِفْر تفِيد أن هذه نتيجة لا مفر منها بالنسبة ليَهُوذَا لتاريخها الطويل فِي خيانتها الرَّبّ. لقَدْ أظهر الشَّعْب وبإصرار عدم استعداده أوْ قَدْرته عَلَى حفظ العَهْد. فهم فاسدون لا رجاء لهم. والزيف ينتشر عِوَضًا عن "الحق" الَّذِي كَانَ يجب أن يَكُونُ الأمر السائد فِي الحياة فِي ظل العَهْد (٨: ٢٢- ٩: ٧، قا؛ Overholt). والحاجة إلَى تأديب، أوْ "تنقية" (٩: ٧، قا؛ ٦: ٢٩). أخذت منذ نهاية القسم الرَئِيسي الأوّل، إلا أن هذا يبدو الآن لأغراض يتطلبها السياق، للإشارة إلَى العقوبة القاسية الآتية.

وتمشيًا مع هذا الاتجاه فِي إرْمِيَا ٧- ٢٠، الملمح البارز والهام الآخر لهذا القسم، وَهُوَ، صَلاَة إرْمِيَا، الَّتِي يطلق عليها الدَارسون اسْم "اعترافات". وهذه نجدها فِي (إر ١١: ١٨- ٢٣؛ ١٢: ١-

٦؛ ١٥: ١٠- ١٤، ١٥- ٢١؛ ١٧: ١٤- ١٨؛ ١٨: ١٨- ٢٣؛ ٢٠: ٧- ١٣، ١٤- ١٨). وهذه لا تشترك فِي أنَّهَا صلوات النَّبِيُّ فحسب، بل لأنَّهَا تتضمن أيْضًا عنصر الاعتراض الشخصي (مثل؛ ١٥: ١٨). وأسباب هذا الاعتراض قريبة مِنْ السطح فِي الصلوات الواردة فِي ١١: ١٨- ٢٣؛ ١٨: ١٨- ٢٣، وحيث توجد تلميحات لمؤامرات عَلَى حياة النَّبِيُّ، يثيرها، وهذا هُوَ المهم، شَعْب مِدِّينته (قا؛ لو ٤: ٢٤). وبهذه الطريقة نجد أن قصص حياة إِرْمِيَا الخارجية والداخلية متشابكتان. أمَّا الصلوات فتشابه مزامير معينة، مثل؛ تِلْكَ المعروفة باسم "الْمَرَاثِي الشخصية" وتشترك معها، ليس فقط فِي عنصر الاحتجاج الرسمية، والصراخ طلبًا للتبرئة، وفِي بعض الحالات إعادة التأكيد (١١: ٢١- ٢٣؛ ١٥: ١٩- ٢١)، ولكنها تشترك معها أيْضًا فِي الظروف المزعومة لبعض الْمَرَاثِي، وعَلَى وجه الخصوص، الاضطهاد عَلَى يد أعداء شخصيين (مز ٣، لقصة "رثاء"، قا؛ J. Day, 19-38).

و"الاعترافات" أوْجدت ذلِكَ الملمح فِي نُبُوَّة إِرْمِيَا الَّذِي نلاحظه فِي ٤: ١٩ (قا؛ ١٠: ١٩)، وأقصد به، حساسية النَّبِيُّ بالنسبة للعواقب المترتبة عَلَى رسالته. عَلَى أيَّة حال، نجدها عناصر جديدة. وقَدْ جاء وقت كَانَ يُظن فِيه أن الاعترافات هي صلوات النَّبِيُّ الخاصة فحسب، وهِيَ أفكار عن الحياة الداخلية لرجل تقي (Skinner). وبرغم ذلِكَ، أصبح واضحًا أن لها علاقة مَا باختبار شَعْب يَهُوذَا كُلّه. وعَلَى النقيض تمامًا مِنْ الفكرة القائلة بأنَّهَا كَانَت صلوات خاصة يأتي الاعتقاد القائل إنها ببساطة صيغ خاصة بالعبادة، ومزامير رثاء بكُلّ مَا فِي هذه الكُلّمة مِنْ معنى، فُهمت هنا عَلَى أنَّهَا أقْوَال للشَعْب بوساطة النَّبِيُّ دون إشارة حقيقية إِلَى اختبار خاص به (Revent-low). والحقيقة تقع بين هذين الرأيين. إذا لاحظ بومجارتنير Baumgartner وجود ملامح الرثاء، أصرّ بالرغم مِنْ ذلِكَ، بأن الصلوات كَانَت حقًا مِنْ صلوات النَّبِيُّ، ولكنه عِنْدَ فعل هذا، لَمْ يشرح بشكُلّ كاف وظيفتها العامة. وأكثر فهم مقبول هُوَ الَّذِي يقول بخصوصية هذه القصائد الشعرية وبأنَّهَا نابعة حقًا مِنْ اختبار شخصِي للنَبِيّ، ومع ذلِكَ فإنها توضح مِنْ ناحية مَا وضع الشَّعْب ككُلّ (Polk, McConville). وهذا الرأي يحاول أن يَكُونُ عَادِلاً للسياق "الخاص" الَّذِي يُقدّمه السِفر، ويبرر القصائد، والوظيفة "العامة" الَّتِي لها بفضل سياقها ووضعها الكتابي.

وتشير "الاعترافات" لوظيفة نيابية معينة للنَبِيّ. أمَّا التهديد الموجه لحياته، والَّذِي بدأ يختبره كنوع مِنْ الموت (٢٠: ١٤- ١٨)، فإنه يماثل تهديد حياة يَهُوذَا. ومع ذلِكَ، هناك نظير لهذا الموت فِي وعد بالخلاص والحياة، كُلّمة نعمة تستجيب للدينونة الَّتِي غمرت النَّبِيُّ، مع أنه هُوَ نفسه بريء. وثمة فقرة توضح هذا (١٥: ١٩- ٢١) لها نظير مباشر فِي الكُلّمة الَّتِي قيلت ليَهُوذَا فِي ٣١: ١٨- ٢٠. الأمر يبدو كما لو أن إِرْمِيَا نفسه قَدْ أصبح - فِي نفس الحياة والخدمة الَّتِي يجب أن يعيشها كنَبِيّ - تجسيدًا لنعمة الله الأخيرة لشَعْبه، حَتَّى وهم يتحملون الدينونة الَّتِي جلبها عَلَيْهِمْ. وفِي هذا الخصوص فهو يمثل بقوة شخصية العَهْد المتألم فِي إِشَعْيَاء ٥٣ (Goldingay).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن الدور النيابي للنَبِيّ ليس محصورًا فِي تمثيل الشَّعْب فِي آلامهم، فهناك ناحية "تجسدية" أيْضًا فِيه. وفِي بعض الأحيان تبدو آلام النَّبِيُّ وكأنَّهَا تردد لصدى آلام الله نفسه. فِي ٨: ٢٢- ٩: ٣، نجد خليطا بين بكاء النَّبِيُّ، وبكاء الله. وعبارة "يَقُولُ الرَّبُّ" (٩: ٣، قا؛ ع. ٦) تأتي كمفاجأة، وتشير إِلَى أن إِرْمِيَا فِي آلامه يعكس قَدْرًا مِنْ رغبة الله مِنْ أجل شَعْبه. وهناك تشابه أيْضًا بين تخلي "بيت" الله "لبيته" (١١: ٢١- ٢٣؛ ١٢: ٦) أي، يَهُوذَا. وألم الله الَّذِي انعكس فِي ألم النَّبِيُّ أمر معروف أيْضًا فِي سِفر هُوشَع، الَّذِي كَانَ عليه أن يتحمل خيانة زَوْجَة ليصور خيانة إِسْرَائِيل (قا؛ هُو ١١: ٨- ٩، بالنسبة لحزن الله). وهكَذَا تبدو النبوة الكتابية بأنَّهَا تشهد للصليب (Mauser).

٤. إر ٢١- ٢٤. يجب أن تنحني يَهُوذَا لسوط بَابِل. هذا القسم الصغير نجده فِي قلب النبوة، وهُوَ موقع مناسب له، لأنَّهُ يبدأ بتوضيح الإجابة عَلَى المشكلة السابق تقديمها. وهي تعتمد عَلَى الجزء الأخير مِنْ خدمة إِرْمِيَا، وحكم صِدْقِيَّا (٥٩٧- ٥٨٧ ق.م)، قبل السَبْي نفسه مباشرة. ومادامت هناك مادة ستأتي فِيما بعد، وتنتمي أصلاً لفترات سابقة، فإن هذا القسم يوضح بجلاء الطبيعة الموضوعية لتنظيم أجزاء السِفر المختلفة.

والقسم يقع وسط فقرتين تسجلان الأقْوَال الَّتِي وجهها إِرْمِيَا للمَلِك (٢١: ٣- ١٠، ٢٤). وهنا، الموضوع الآن ليس التوبة، والتي تعد بعد احتمالاً فِي هذه المرحلة. وبهذا المعنى كَانَ مِنْ المناسب أن تتبع هذه الأصحاحات نهج القسم السابق، والذى أعد لنا عددًا مِنْ الطرق البارعة لحتمية الدينونة. والسؤال الآن هُوَ فقط مَا إذا كَانَت يَهُوذَا ستقبل بتواضع العقوبة الَّتِي يرسلها الله. وصورة الله وقَدْ تحول ضد شَعْبه عاكسًا دوره السابق "المحارب الإلهي" و "الْحَرْب الْمُقَدَّسَة" فهذا أمر يدعو إِلَى الكآبة (٢١: ٥). وبرغم ذلِكَ توجد رسالة إيجابية هنا أيْضًا، ليس فِي المضمون الَّذِي نجده حَتَّى فِي كُلّمة دينونة، ومفادها أنَّ كُلّ شئ يدخل فِي نطاق غرض الله، ولكن هذا بكُلّ وضوح فِي الإعلان عن بداية جديدة بعد الدينونة (٢٤: ٧)، وهذا واضح بأنه إشارة أخرى تنبئ الآن بالعَهْد الجديد.

والأصحاحات الَّتِي تخللت هذا القسم تركت موضوع مَمْلِكة دَاوُد التاريخية (إر ٢٢) ولكنها اتجهت لتعلن عنمَلِك جديد سيحكم بالعدل ويحقق الخلاص ليَهُوذَا (٢٣: ٥) - وهذه ملحوظة مسيانية تصاحب الانتقال إِلَى فكر لاهوتي جديد. موضوع النُبُوَّة الكاذبة يلقى هنا أوْ معالجة له بشكُلّ كبير. والعلاقة بين هذا الموضوع وموضوع تحكم الله فِي التاريخ فِي الأحداث الحاضرة سيظهر بأكثر قوة فِي القسم التالي.

٥. إر ٢٥- ٣٦. السَبْي أمر حتمي لكنه محدود، والخلاص يكمن بعده (كتاب التعزية والعَهْد الجديد [٣٠- ٣٣]). وقلب القسم التالي يُطلق عليه كتاب التعزية (إر ٣٠- ٣٣)، والَّذِي بدوره يكمن فِي مركزه الوعد بالعَهْد الجديد (إر ٣١: ٣١- ٣٤). وعَلَى هذا، يتناول هذا القسم الوعد الَّذِي سبق قطعه فِي ٢٤: ٧، والَّذِي ينطق بالرجاء فِي وسط اليأس. وعَلَى ذلِكَ، كَانَ مِنْ المناسب أن يبدأ القسم بفقرة تبين أن إستخدام بَابِل كوسيلة لمُعاقبة أمم أخرى - ومن بينها يَهُوذَا - ستنتهي بأن المدمر هُوَ نفسه سيُدمر بدوره. وتاريخ الدينونة له منطق وغاية. فبعد سبعين سنة، ستُعاقب

بَابل، وستنتهي آلام يَهُوذَا (٢٥: ١١- ١٤). وأهمية هذه الرسالة فِي هذه المرحلة مِنْ النُبُوَّة تم إبرازها بشكْل أكبر فِي سب.، والتي عِنْدَ هذه النقطة تظهر أكبر فرق وحيد تتفرد به عن مس.، بأن ضمّنت هنا (بعد ٢٥: ١٣ مباشرة فِي مس. والترجمات العربية) الكتلة الكَبيرة مما يُطلق عليه "نبوات ضد الأمَم"، والتي نجدها فِي إِرْمِيَا ٤٦- ٥١. وتبلغ هذه الكتلة أوْجها فِي كَلمات موسعة للدينونة عَلَى بَابل.

وعجالة هذه الرسالة واضحة فِي منظور له علاقة بالسَبْي. فقَدْ كَانَ لابد مِنْ بيان أن السَبْي لمدة طويلة قَدْ يَكُونُ متناغمًا مع صلاح الله لشَعْبه. والرسالة العكسية لابد وأنَّهَا بدت شديدة الجاذبية، وهي أن بَابل لن تسود فِي الواقع، وأن شَعْب الله سيتم إنقاذه. وهذا مَا تبناه البعض فمن يظهَارُون فِي سِفر إرْمِيَا بأنبِيَاء كذبة". والتوضيح الرَئِيسي لهذا الموضوع يأتي فِي هذا القسم، فِي قصة المواجهة بين إرْمِيَا وحَنَنِيَا (إر ٢٨). ونجد هنا أصداء لحجة حقيقية، وقَدْ تكون مؤلمة فِي يَهُوذَا.

ولِذلِكَ، فإن الموضوع الرَئِيسي للقسم الحالي هُوَ انقلاب الأوْضاع إلَى عكسها، وهذا يحدث فِي حياة يَهُوذَا وبَابل، والتي تبين بوضوح غضب الله مِنْ وقوع شَعْبه فِي الخَطِيَّة. وسِفر إرْمِيَا يريد أن يبين السبب فِي حدوث السَبْي، فِي سياق عهد الله مع يَهُوذَا. وصورة محصلته النهائية تعد جزءًا مِنْ التوضيح. فالسَبْي له حدود، والله سينقذ شَعْبه فِي النهاية. وفِي غضون ذلِكَ، فإنه لَمْ ينساهم. ورسالة إرْمِيَا للمَسْبيين (إر ٢٩: ٤- ٢٨) أن مقاصده مِنْ أجلهم تستمر فِي سَبْيهم إلَى أرْض غريبة، ومن خلال هذا السَبْي (ع. ١٠- ١٤). بلْ إنه تُوجد إلماحة بأن بوسعهم أن يكونوا سبب بَرَكَة لمدِّينة الذِينَ قاموا بسَبْيهم، وذلِكَ بوجودهم هناك ونتيجة صلواتهم (٢٩: ٧) - ولعله مِيثاق للاهوتي "للمدِّينة"، أوْ للعالم غير المؤمن، ومسئولية المؤمنين عَنْهُ. والحركة القوية فِي اتجاه الخلاص تمت الإشارة إليها الآن عن طريق أوّل ظهور لعبادة تُترجم فِي العادة إلَى "وَأرُدُّ سَبْيَكُمْ"، ع. ١٤، انظر الملحوظة فِي ترجمة NIV). والتي ستتردد صداها عدة مرات فِي "كتاب التعزية" الذِي يتبع هذا القسم.

وكتاب التعزية نفسه (إر ٣٠- ٣٣) هُوَ تجميع لنبوات تبين بواسطة ترتيبها أن الدينونة ستخلى مكَانَها فِي النهاية للخلاص (مثل؛ ٣٠: ٤- ٧؛ والتي تتبعها مباشرة ٣٠: ٨- ١١). وهي تقَدّم عددًا مِنْ الموضوعات السابق طرحها. والغرض الغالب هُوَ "أرُدُّ سَبْيَكُمْ"، وهي الفكرة الَّتِي قُدمت فِي ٢٩: ١٤. غير أننا نجدها مواعيد عودة وتجديد لصهيون، والكَاهن، والمَلِك (٣٠: ٩ و١٨، ٣١: ١٤- ٢٦). والأمر الجوهري هُوَ أن الإعادة (التجديد) إنما هي للعهد. فالعَهْد الجديد (٣١: ٣١- ٣٤) قَدْ يُنظر إليه عَلَى أنه عهد تجدد، وهذه فكرة تنتمي إلَى مفهوم العَهْد نفسه (قا؛ يش ٢٤؛ ٢مل ٢٢: ١- ٣). وفِي إطار هذا المعنى فإنه يتماشى مع الماضي. والعَهْد الجديد سيُقطع مع بيت إسْرَائيل كُله، أي مع المملكتين. والشكْل المادي لأورُشَليم مِنْ الجلي أنه كَانَ يدور بذهن النَّبيُّ حين كَانَ يرسم صورته للمستقبل (إر ٣١: ٣٨- ٤٠، أيْضًا ٣٢: ١- ١٥، والتي ترقى إلَى أن تكون وعدًا بأن الحياة العادية ستعود فِي الوقت المناسب إلَى يَهُوذَا وهذا بالرغم مِنْ كُلّ المظاهر الَّتِي قَدْ لا تشير إلَى ذلِكَ).

إلاّ أنه يبدو أن شَيْئًا جديدًا وأكثر عُمقًا قَدْ لُمِح إليه هنا. وجوهره هُوَ كتابة النَّامُوس (التَوْرَاة) عَلَى قلوب الشَّعْب، حَتَّى لا يحتاج أحد إلَى معلم بسبب المعرفة والميل الذِي سيكتسبه المرء (رجلا كَانَ أم امْرَأة (٣٣- ٣٤). وهذا مِنْ شأنه إعادة تشكيل العَهْد ويؤدي إلَى غفران نهائي للخَطِيَّة. ولِذلِكَ، يُعدّ ع. ج وسيلة لحل المشكْلة الأساسية الَّتِي طرحت فِي أجزاء سابقة مِنْ السِفر (وفِي أجزاء أخرى مِنْ ع. ق)، وأعني بها، فشل شَعْب العَهْد فِي أن يكونوا أمناء. وهل يحل المشكْلة فِي الإعلان عن مبادرة جديدة مِنْ قبل الله ليحقق الطاعة. وهذه هي المعجزة الَّتِي حصلت مِنْ الله عَلَى تأكيد (فِي شكْل سؤال بلاغي، أشار إليه إعلان إرْمِيَا) بأنه لا يعسر عَلَى الله شئ (٣٢: ٢٧، قا؛ ع. ١٧)، والذِي يدور الجدل بأنَّهَا التأكيد اللاهوتي الأساسي للسِفر. وقَدْ يبدو أنه وضع لنا مشكْلة السببية فحسب: هل يتجاهل الله إرادة الإنْسَان؟ ويظهر السؤال ثانية مِنْ ٣٢: ٣٩- ٤٠. ولم يُقدّم أيّة إجابة فلسفية، وبرغم ذلِكَ، فإنه مِنْ الجلي أن ع. ق لا يرمى إلَى سحق الإرادة. ومن الناحية الكتابية، فإن السؤال الأكثر أهمية يخص طبيعة وتوقيت عمل الله هذا، والذِي يعرفه ع. ج بأنه "مجئ المسيح" (انظر المزيد فِيما يلي عن السياق الكتابي).

وإذا كَانَ كتاب التعزية يشغل مكَانًا مركزيًا فِي القسم الحالي، فإن هناك مواداً أخرى به تشدّد عَلَى بيان مقاومة الشَّعْب القوية لكَلمة الخلاص، الأمر الذِي يجعل مبادرة الله الجديدة أمرًا ضروريًا. والقصة الثانية الخاصة بعظة الهَيْكَل (إر ٢٦: ١- ٦) وبوصفها للغضب مِنْ رسالة النَّبيُّ، تأتي فِي وقت مثير فِي القسم. والأكثر مِنْ ذلِكَ أن لها نظير فِي نهايتها، يتمثل فِي الفقرة الشهيرة الَّتِي قام فِيها يَهُويَاقِيم المَلِك بتدمير الدَرَج الذِي يحتوي عَلَى كَلمة إرْمِيَا الَّتِي قالها حَتَّى ذلِكَ الحين (إر ٣٦). وهذه القصة تُعد صدى سلبيًا - بالمصادفة - لاستلام المَلِك التقي يُوشِيَّا "لسِفر النَّامُوس" بتوبة (٢مل ٢٢- ٢٣). وتدعمت الرسالة القائلة بأن مستقبل يَهُوذَا لا يمكن أن يقوم عَلَى أساس الترتيبات الدينية والسياسية الراهنة.

٦. إر ٣٧- ٤٥ "سقوط يَهُوذَا. هذا القسم يأتي بقصة السِفر إلَى نهايتها، حيث يحكي الوجهات الأخيرة بين النَّبيُّ والمَلِك (٣٧: ١٧- ٢١، ٣٨: ١٤- ٢٨؛ قا؛ ٢١: ٣- ٧)، وسقوط المدِّينة، وما تلي ذلِكَ. ودور إرْمِيَا باعتباره "النَّبيُّ" المتألم فِي هذا القسم يأخذ شكْل السِّجْن، الأمر الذِي يبدو، وبطريقة عجيبة، أنه يعكس صورة يَهُوذَا المحاصَلاَة (٣٧: ٢٠- ٢١، ٣٨: ٢٨، انظر ٣٢: ٢). وسقوط المدِّينة فقط هُوَ الذِي كَانَ له التأثير فِي إطلاق سراحه. وحين تُرك هُوَ نفسه فِي يَهُوذَا، مع أوْلئك الذِينَ لَمْ يُؤخذوا إلَى بَابل، خفف مِنْ إصراره عَلَى أنه ينبغي عَلَى يَهُوذَا أن تنحني أمام السوط البَابلي. فالبَقِيَّة الَّتِي ظلت فِي يَهُوذَا عليها أن تبقى هنا، تحت حكم الحاكم الألعوبة جَدَلْيَا، والحقيقة هي أنهم تحت الحكم البَابلي (٤٢: ١٠- ٢٢). وحين تراخوا فِي سماع هذه المناشدة الأخيرة، كَانَت كَلمات إرْمِيَا الأخيرة لهم - وكَانَ عندئذ فِي مِصْر - مَا هي سوى تأكيد لرسالته حَتَّى ذلِكَ الحين (ص. ٤٤) والإنقاذ فقط لبَارُوخ خادم إرْمِيَا (ص. ٤٥).

٧. إر ٤٦- ٥١. نبوات ضد الأمَم. سقوط بَابل. خلاص يَهُوذَا.

سبق الإشارة إِلَى "نبوات ضد الأُمَم" فِيما ذُكر آنفًا (لأَنَّهَا وُضعت بعد ٢٥: ١٣ فِي سب). أَمَّا فِي مس، فإنها تشغل هذا الوضع الذروي، الأمر الَّذِي أتاح لِلسِفْر أن ينتهي بنغمة الخلاص الإيجابية. لَقَدْ عُيّن إرْمِيَا "نَبِيًّا لِلشُّعُوبِ" (١: ٥)، والآن يأتيهم بكَلِمات دينونة واضحة ضدهم. (بالنسبة للقول بأن النبوات هي تكييفات مِنْ لغة الْحَرْب الْمُقَدَّسَة التقليدية، قا؛ Christensen). ومع ذلِكَ، توجد كَلِمات رائعة للخلاص وراء دينونة لبعض مِنْ هؤلاء (مُوآب ٤٨: ٤٧؛ عَمُّون ٤٩: ٦؛ عِيلاَم ٤٩: ٣٩)، ترد صدى كَلِمات أُعطيت لِيَهُوذَا فِي "سِفْر التعزية" ٣٠: ٣ الخ). (وأصالة هذه كَانَت موضع جدال، لأَنَّهَا ليست كُلّها فِي سب، ومع ذلِكَ فالحجة ضدها ليست جازمة، McConville, 144-45). ومع ذلِكَ، فإن هذه المواعيد لمْ تمتد لتشمل بَابِل، الَّتِي أُدينت أخيرًا (ص. ٥٠، ٥١). وهذا قلب تام للوضع، حيث يظهر الله "وَلِيّ" يَهُوذَا (٥٠: ٣٤) والمعنى الكامل لغرض الله لِيَهُوذَا قَدْ وضح الآن. هناك رجاء وراء الدينونة وتصحيح لكثير مِنْ المظالم.

٨. إر ٥٢. التذييل. هذه تشابه وإلى حد كبير الأصحاح الأخير مِنْ سِفْر الْمُلُوك الثاني، الَّذِي يتحدث ثانية عن سقوط أُورُشَلِيم. ويمكن إعادة ذكرها هنا أَيْضًا لتسجيل إطلاق سراح يَهُويَاقِيم الْمَلِك مِنْ السِّجْنِ (ع. ٣١- ٣٤). وهذا بالكاد يمكن أن يشير إِلَى وجود رجاء فِي أن الخلاص يكمن فِي استعادة الْمَلَكِية، عَلَى ضوء مَا جاء فِي ٢٢: ٣٠. وبرغم ذلِكَ، قَدْ تكون هذه إيماءة " إِلَى أن الأحوال قَدْ تغيرت وأن مقاصد الله العظيمة مِنْ أجل شَعْبه عَلَى وشك أن تتحقق.

د. المواضيع المُتميّزة.

يُعد سِفْر إرْمِيَا فِي الأسفار الَّتِي تُعد ذروة لما يُطلق عليه النُّبُوَّة الكلاسيكية. وبه سمات قَدْ نجدها فِي أسفار نبوية أخرى، ولكنها فِي إطار تطورات واضحة. واعترافًا بهذا، فإنه يُوضح أحيانًا فِي إطار تقليد نبوي معين فِي ع. ق مرتبط بأَنْبِيَاء الْمَمْلَكَة الشّمَالية (إِيلِيَّا، صَمُوئِيل، هُوشَع) وفِي خطٍ متوازٍ مع فكر أدبي آخر ذي أصول شمالية (تث، "إلوهيمي"، قا؛ Wilson). والعنصر المشترك الأكثر أهمية فِي سلسلة الأنساب النبوية هذه هُوَ العَهْد، والَّذِي عَلَى أساس بعض التقْدِيرات يُعد تأكيدًا شماليًا واضحًا، بالتعارض مع تفضيل جنوبي للتشبيهات المجازية الخاصة بالهَيْكَل والرؤية (Petersen). عَلَى أَيَّة حال، فإن التأكيدات الشّمَالية وُضعت فِي غير مكَانَها، لأن التناقض بين عهد/ كَلِمة (شمالي)، هَيْكَل/ رؤية (جنوبي) ليس واضحًا بأي حال (انظر أيضًا McConville, 163-71). غير أن إرْمِيَا يقف بالأحرى فِي تقليد نبوي واسعٍ، يحمل الشعلة الخاصة بالديانة التقليدية القَدِيمة فِي إِسْرَائِيل، الَّتِي واجهت تحديًا وضعفًا عَلَى مدى قرن مِنْ قبل عبادة البَعْل. تعزز ضد أَوْ تدعم نتيجة انحراف الْمَلَكيات عن عبادة الرَّبّ وميلهم نَحْوَ الديانة - الدولة عَلَى غرار النمط الكَنْعَاني.

وفِي مقابل هذه الخلفية، كَانَ إرْمِيَا، مثل أَنْبِيَاء آخرين، يكرز بأن الْمُلُوك، والكَهَنَة والأَنْبِيَاء (!)، والشَّعْب، عَلَيْهِمْ أن يرجعوا عن التصاقهم بآلهة أخرى، وإلاّ عَلَيْهِمْ أن يتحملوا غضب الله، الَّذِي يُفهم عَلَى أنه تنفيذ للعنات العَهْد. ربما أن أوّل نبتة للنبوة ظهرت تقريبًا فِي وقت سقوط الْمَمْلَكَة الشّمَالية، ولِذلِكَ يُقدّم إرْمِيَا نبتتها الثانية. تتزامن تقريبًا مع وقت السَبْي البَابِلِي. وهذا يعكس الفكر اللاهوتي النبوي بأن الله - الَّذِي يُهيمن عَلَى التاريخ برمته، وعَلَى كافة القوى البشرية، يُسخّر الأُمَم لدينونة شَعْبه (قا؛ إش ١٠: ١٠- ١٢). وقَدْ طوّر إرْمِيَا هذا بالنسبة لبَابِل والسَبْي، مركزًا عَلَى الحاجة إِلَى العقوبة، ومع ذلِكَ، عَلَى قصد الله أَيْضًا فِي أن يعمل خيرًا لشَعْبه، والواقع أن يتصرف بعدل عَلَى المدى الأوسع أَوْ مِنْ هنا كَانَت الكَلِمات الَّتِي تتحدث عن السَبْي لمدة سبعين سنة، والهزيمة النهائية لبَابِل).

١. العَهْد. الفكر اللاهوتي الأساسي للعهد، تم تطويره بدرجة كبيرة فِي سِفْر إرْمِيَا. وبالاشتراك مع سِفْر عَامُوس، هناك علاقة بالصيغة الإِبْرَاهِيمية للعهد. وقَدْ اعتمد عَامُوس عَلَى هذا بغية أن يؤكد عَلَى موضوعه الخاص بالالتزامات الخاصة الَّتِي تقع عَلَى عاتق شَعْب العَهْد (عا ٣: ٢، انظر تك ١٨: ١٩)، وبدا أنه عَلَى معرفة أَيْضًا بمضمون الْبَرَكَةِ لشُعُوب أُخرى والتي تضمنها العَهْد (عا ٩: ٧ و١٢). كما أشار إرْمِيَا أَيْضًا إِلَى بَرَكَةِ الأُمَم هذه ورأى كَيْفَ أَنَّهَا مرتبطة بالالتزامات الملقاة عَلَى عاتق يَهُوذَا مِنْ ناحية حفظ العَهْد (إر ٤: ١- ٢). واقتراحه بعودة (تجديد) لمُوآب وعَمُّون وعِيلاَم يمكن أن يُرى فِي هذا السياق أَيْضًا. ولِذلِكَ، يُوجد لاهوتي للعهد يتخطى الاعتقاد فِي محبة الله لِيَهُوذَا (إِسْرَائِيل) وحدها فِي سِفْر إرْمِيَا، حَتَّى لو كَانَ هذا الفكر اللاهوتي الخاص بالأُمَم ليس كاملاً مثل الفكر الَّذِي ورد فِي إِشَعْيَاء ٤٠ - ٥٥. ولعله يعكس إحساسًا بأن الخليقة كُلّها لله، وأن حفظ يَهُوذَا للعهد يأتي فِي إطار العالم المخلوق برمته، فالأمران مرتبطان بشكل وثيق (إر ٤: ٢٣- ٢٨، وأصداء مَا جاء فِي تكوين ١ موجودة هنا بشكل لا يمكن إغفاله).

وأكثر تطور للعهد، مِنْ حيث الأهمية نجده بالطبع فِي ع. ج. وبرغم ذلِكَ، فإن إرْمِيَا هنا أَيْضًا ليس بجديد بكُلّيته. والنقلة مِنْ دينونة الله لشَعْب عَهْدَهُ إِلَى عمل خلاصي جديد هي فِي حقيقة الأمر أمر تتسم به الأسفار النبوية. ومن المعترف به، أنه يوجد مدى للتفسيرات المحتملة لهذا. والواقع أن هناك فكرًا قُدم بقوة فِي الأعمال النقْدِية مفاده أن الأَنْبِيَاء هم فِي حقيقة الأمر رسل دينونة فقط، وأن الإشارات إِلَى الرجاء قَدّمها المنقحون فِي أيام السَبْي أَوْ بعدها، والَّذِينَ أرادوا التمسك بالرجاء فِي العودة. وعَلَى الرغم مِنْ هذا، فإن تركيبة وعد الدينونة يمكن أن تُعزى إِلَى الأَنْبِيَاء أنفسهم. وأقرب مثال للنقلات الَّتِي رأيناها فِي سِفْر إرْمِيَا نجدها فِي سِفْر هُوشَع، والتي غطت حياته وخدمته زمنا وأحداثًا مشابهة فِي طبيعتها لتلك المتعلقة بإرْمِيَا، والَّذِي يبدو أنه تحرك عبر مراحل مِنْ الكرازة بالتوبة، وإعلان الدينونة، إِلَى رجاء العودة، الكامن فِي عمل جديد يعمله الله (هُوَ ١٤: ١- ٤، انظر دايفز بخصوص النقلات فِي سِفْر هُوشَع). والأمر الَّذِي يُجَادَل فِيه، هُوَ أن المواعيد فِي سِفْر هُوشَع تتحدث عن "عهد جديد" فِي كُلّ شئ فِيما عدا الاسم. ونفس الشئ يمكن أن يُقال عن عَامُوس، إِشَعْيَاء، وحِزْقِيَال بل وحَتَّى عن سِفْر التَّثْنِيَة (تث ٣٠).

وبرغم ذلِكَ، طرح إرْمِيَا علانية موضوع العلاقة بين العَهْد الموسوي، والعمل الجديد الَّذِي سيعمله الله عَلَى الجانب الآخر

مِنْ الدينونة. لَقَدْ فرض التأمل فِي العلاقة بين بعد العَهْد الخارجي المشترك (بيوت إِسْرَائِيل ويَهُوذَا) وحقيقته الداخلية (ناموس مكتوب عَلَى القلب). وإجابته لَمْ تكن فِي التقوى ذات النزعة الفردية،والتي يُنظر إليها فِي بعض الأحيان (وعَلَى نمط واحد) بأنَّهَا الناتج الرَئِيسِي genius، ومن بين أمور أخرى عَلَى أساس نوعية حياة الصَلاَة الَّتِي يعيشها (قا؛ مثل؛ Skinner). لأن البُعد التاريخي المشترك لَمْ تلغه الدعوة إِلَى طاعة جذرية.

والواقع، أنه يجب النظر إِلَى ع. ج - بصفة جزئية - عَلَى أنه الحل لمشكلّة مجتمع متفسخ. وموضوع النظام البشري له أهمية كبرى فِي إعلان إرْمِيَا. ذلِكَ أن صُور المجتمع الفاسد الَّذِي ضاعت فِي كُلّ ثقة (إر ٨: ٢٢- ٩: ٩) يعد أمرًا غير مريح فِي عالم اليَوْم أيْضًا. وتُوجد صُور دَائِمَة لأنَبِيَاء، وكهنة، وملوك، ممن أهملوا الوفاء بالالتزامات الَّتِي عَلَيْهِمْ قبل الله. وهناك فكر قَدْ اخترق طبيعة المجتمع، بطبقاته، وعدم استقراره، وخطورة عدم عقلانيته (ص. ٢٦).

ولقَدْ تأمل إرْمِيَا أيْضًا فِي فكرة ديمومة العَهْد. وهذا العنصر الَّذِي تضمنه الوعد الَّذِي قُطع لدَاوُد (٢صم ٧: ١٣) أصبح وَاحِدًا مِنْ الأسئلة الصعبة الَّتِي أثارها حدث السَبْي (تم التعبير عَنْهُ بانذهال شديد فِي مز ٨٩). وقَدْ تناوله إرْمِيَا بشكل مباشر فِي عظة الهَيْكَل (إر ٧: ١- ١٥، ٢٦: ١- ٦)، والَّذِي يجَادَل فِيه بأنه لا يمكن استغلال الوعد لمصالح شخصية. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فهو يؤكد بقوة ويشدد عَلَى ديمومته وذلِكَ فِي ٣٣: ١٤- ٢٦ (وهذه فقرة لا توجد فِي سب،، والتي بناء عَلَى ذلِكَ، يُنظر إليها فِي بعض الأحيان عَلَى أنَّهَا أمر ثانوي). وهذه الفقرة تأتي متقلقلة إِلَى جَانِب عظة الهَيْكَل، حيث يُستخف مِنْ مجرد فكرة الديمومة. ومع ذلِكَ، يمكن أخذ الفقرتين معًا بفضل الفكر اللاهوتي للعهد الجديد، والَّذِي يحل مشكلّة عدم قَدْرة الشَّعْب عَلَى أن يَكُونُ أمينًا. وإذا حُلت هذه المشكلّة، أصبح الطريق مهيأ لإعادة تأكيد مواعيد العَهْد.

٢. دور النَّبِيُّ. سبق لهُوشَع أن بيّن أن حياة النَّبِيُّ واختباره مرتبطان معًا برسالته برباط وثيق. وبرغم ذلِكَ، يصل الميل إِلَى ذروته فِي سِفْر إرْمِيَا. وَكَانَ لاستكشاف الحياة الداخلية للنَبِيّ - كما رأينا - دور فِي الإعلان. ذلِكَ أن انخراط النَّبِيُّ فِي رسالته يُعد إشارة إِلَى انخراط الله نفسه فِي تاريخ العالم الَّذِي خلقه. ولقَدْ تتبع موزار وعن حَقٍّ الفكر اللاهوتي الخاص "بالتجسد" مِنْ هُوشَع وعبر إرْمِيَا حَتَّى يَسُوع. ولِذلِكَ، فالنبوة ليست مجرد كلمات أعطيت ثم قيلت، بل هي العيش فِي رسالة. والحق لابد وأن يُعاش. ولِذلِكَ فإن "اعترافات" إرْمِيَا، واختباره النفي والسِّجْن والوحدة (وقَدْ مُنع مِنْ الزواج (١٦: ٢)، والتهديد الحقيقي بالموت (قا؛ إر ٢٦ حيث نَبِيّ مخلص آخر هُوَ أورِيَّا، دفع حياته ثمنًا لرسالته، وما هذا إلاّ كشف لصورة الصلَيب وعربون له. ولِذلِكَ، فإن الصليب موقعه فِي العلاقات بين الله والبشر، حَتَّى قبل أن يعلنه المسيح مِنْ خلال عمل مصالحة أخيرة تم عبر الآلام. وبنفس الطريقة، وبالرغم مِنْ حسم الصليب لموضوع الكفارة، إلاّ أنه يُنظر إليه عَلَى أنه يصّور حياة الإيمان، ويشهد عَلَى العالم غير المؤمن، والرافض.

٣. المسيا (والعَهْد الجديد). حياة النَّبِيُّ نفسه تقَدْم ناحية واحدة مِنْ الفكر اللاهوتي المسياني، لكن السِفْر يسهم فِي الفكر اللاهوتي المسياني للعهد القَدِيم فِي تأمله لدَاوُد أيْضًا. ونقده دون هوادة لبيت دَاوُد المَلِكي التاريخي يبين دون أدنى شك أنه لا يرى رجاء فِي الخلاص مِنْ خلال تجديد سياسي (إر ٢٢: ٣٠). والسِفْر فِي هذه الناحية أكثر وضوحًا فِي رفضه المُلوك العمل المعاصر له، أي سِفري المُلوك. والأكثر مدعاة للدهشة إذًا، هُوَ عودته إِلَى اللغة والتشبيه المجازي لمَمَلِكة بيت دَاوُد لكي يعبر عن الرَجاء المستقبلي (إر ٢٣: ٥- ٦؛ ٣٠: ٩؛ ٣٣: ١٥- ٢٢)، والأمر اللافت هُوَ أن الاسم الَّذِي أعطى فِي ٢٣: ٥- ٦، ٣٣: ١٥- ١٦ للمَلِك وَهُوَ יְהוָה צִדְקֵנוּ، يذكرنا - وهذا أمر غريب - اسم صِدْقِيَّا. ولعل ذلِكَ تحريف للمعنى مِنْ باب السخرية). ولِذلِكَ فالرجاء فِي المسيا الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد كَانَ قائمًا، ولكنه أجل إِلَى وقت آخر "ها أيام تأتي ...." (٢٣: ٥)، وبالكاد يمكن التفكير فِي أنَّهَا قَدْ تحققت فِي إطلاق يَهُويَاكِين مِنْ السِّجْن (عَلَى ضوء مَا جاء فِي ٢٢: ٣٠). بل إن الرجاء المسياني، مرتبط بالأحرى برجاء ع. ج.

وهناك أسفار نبوية أخرى تبنت النهج الدَاوُدي فِي التعبير عن رجائهم فِي خلاص مستقبلي (إش ٩: ٦- ٧ [٥- ٦]، حز ٣٤: ٢٣- ٢٤). غير أنه، فِي حين أن سِفْر إِشَعْيَاء يسهم إسهامًا كبيرًا فِي تصوير يَسُوع كعبد، لكن إرْمِيَا هُوَ الَّذِي فِي خلفية إعلان ربنا ع. ج فِي عمله (لو ٢٢: ٢٠، ١كو ١١: ٢٥)، كما أن بولس (٢ كو ٣: ٦) وكاتب الرسالة إِلَى العبرانيين (عب ٨: ٨- ١٣، ١٠: ١٦- ١٧) تناولا أيْضًا فكرة ع. ج ليشرحا أهمية خدمة المسيح. وقَدْ ذُكر فِي الرسالة إِلَى العبرانيين أنه تحقق فِي عمل المسيح، الَّذِي دمه هُوَ نفسه دم ع. ج (لو ٢٢: ٢٠، بمعنى أنه الذَبِيحَة الَّتِي تم إقراره بواسطتها ووُضع موضع التنفيذ، انظر خر ٢٤: ٦- ٧)، وباعتباره وسيط عهد جديد فإنه فاق بذلِكَ وبما لا يُقاس كُلّ مَا عمله مُوسَى.

ويتجاوز ع. ج إرْمِيَا بالطبع، ويتبين نهجًا تركيبيًا لتفسير ع. ق، وأهمها استيعابه الأمور المتعلقة بالفِصْح ودمجها فِي ع. ج. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن سِفْر إرْمِيَا - وكما رأينا - لا يفتقر إِلَى لاهوتي خاص به عن الصليب.

هـ . السياق الكتابي:

أهمية سِفْر إرْمِيَا سياق كتابي أوْسع تم بيانها وبدرجة كبيرة فِي التأملات السابقة "هي تتكون بصفة رَئِيسِية مِنْ فكرة اللاهوت عن ع. ج" ومن الأشياء الَّتِي يدعم بها العقيدة المسيانية، وفكرة اللاهوت عن الصليب. وتحقيق ع. ج فِي المسيح، أمر تم حسمه، ورد ع. ج عَلَى المشكلّة الَّتِي تولدت عن إصرار إرْمِيَا عَلَى ديمومة العَهْد بالرغم مما ثبت مِنْ عدم قَدْرة شَعْب العَهْد عَلَى أن يَكُونُ أمينًا له. و "كتاب التعزية" لإرْمِيَا استعرض هذه المشكلّة وأظهر كَيْفَ أن الله، بطريقة مَا، سيأخذ عَلَى عاتقه مسؤولية حلها. وحين يُستغرق هذا الوعد عَلَى ضوء ع. ج، يتضح أن الحل يكمن فِي فكره اللاهوتي عن الكفارة، والتي فِيها سيوفي المسيح، بحياته وموته، كُلّ مطاليب العَهْد، ويجذب شَعْبه إِلَى حياته هُوَ مع الله.

وهكَذَا، يضع ع. ج تحديًا قويًا أمام التفسير المسيحي للعهد القَدِيم، مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ يحول دون وجود طريقة أخرى

لخلاص اليهود. وقَدْ قُدمت سبلُ مختلفة بخصوص هذا السؤالِ بمعرفة R. Rendtorff and H. W. Wolff، حيث كتب كُلّ واحد منهما مقالاً بعنوان "مَا الجديد فِي ع. ج؟ وَكَانَ القصد مِنْ كِلَا المقالين إن يُسهما فِي الحِوار اليهودي - المسيحِي، لكنهما اتّخذا وجهاتٍ مختلفة جدًّا. ذلِكَ أن رندتورف، فِي كُل مِنْ مقاله، وفِي الكتاب الَّذِي نُشر فِيه (*Canon and Theology*)، تراجع عن فهم ع. ق مِنْ إطار مفاهيم الخلاص التاريخي والتقليد المسيحي، فِي حين أن وولف اتخذ خطًا مسيحيًا يتسم بمزيد مِنْ التقليدية، حيث رأى مجئ المسيح عَلَى أنه العامل الحاسم فِي تحقيق الوعد بالغفران بحسب مَا جاء فِي النُّبُوَّة، وعبرّ عن الرجاء فِي أن يجد اليهود تحقيقًا فِي النبوة يتجاوز التَوْرَاة. وإذا أخفقوا فِي هذا، فإن احتمالية المصالحة بين اليهود والمسيحيين - فِي رأيه - إنما هُوَ موضوع أخلاقي أكثرِ منه عقائدي. والفرق بين وولف، رندتورف يوضح التحدي الَّذِي يواجه الفكر اللاهوتي المسيحي فِي أن يوضح اعترافًا بالمسيح فِي إطار مجتمع متعدد الديانات.

وصيغة ذات صلة لنفسِ المشكِلَة وهي تحقيق ع. ج فِي المسيح، بالرغم مِنْ أنه طبّق أساسًا عَلَى العودة السياسية التاريخية ليَهُوذَا. عَلَى حساب أمم أخرى، ولا سيما بَابل. والعَهْد الجديد تصوره أسفار الإنجيل عَلَى أنه وسيلة معالَجة العالم كُلّه مع الله، فِي علاقة هي بالدرجة الأوَّلى علاقة روحية لا تعرف حدودًا قومية - وفِي هذا الصدد، يجب الإعتراف برُؤْيَا إرْمِيَا عَلَى أنَّهَا كَانَت محددة. وتفاسير السِفْر الَّتِي تبحث عن نبوات سياسية "يهودية" ينتظر تحقيقها مثل (عودة اليهود إِلَى فَلَسْطين، إعادة بناء الهَيْكَل، وإعادة إقامة الكهنوت [٣٠: ٩؛ ٣١: ١٢؛ ٣٣: ١٤- ٢٦]) يتوجب عملها فِي سياق تفاسير ع. ج أيْضًا. ويجب قراءة سِفْر إرْمِيَا إِلَى جَانِب نبوات إشَعْيَاء عن "العبد" الَّذِي سيكون "نورًا للأممَ"، والَّذِي يشمل "عَهْدَهُ للشَعْب" أمماً أخرى غير يَهُوذَا (إش ٤٢: ٦). والواقع حَتّى "أقاصي الأرْض" (٤٢: ١٠- ١٣).

البيبلوجرافيا

Commentaries: R. P. Carroll, *Jeremiah*, 1986; P. C. Craigie, P. H. Kelley, and J. F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*, 1991; B. Duhm, *Jeremia*, 1901; W. L. Holladay, *Jeremiah I and Jeremiah II*, 1986, 1989; D. R. Jones, *Jeremiah*, 1992; J. A. Thompson, *Jeremiah*, 1968. Other: W. Baumgartner, *Jeremiah's Poems of Lament*, ET 1988; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1983; J. Bright, "The Date of the Prose Sermons in Jeremiah," *JBL* 70, 1951, 15-35; D. L. Christensen, *Transformations of the War-Oracle in Old Testament Prophecy*, 1975; G. I. Davies, *Hosea*, 1993; J. Day, *Psalms*, 1992; A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context*, 1987; J. Goldingay, *God's Prophet, God's Servant*, 1984; H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78, 1959, 285-95; N. Ittmann, *Die Konfessionen Jeremias*, 1981; J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah*, 1973; U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, 1971; J. G. McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, 1993; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in the Ancient Near East*, 1955; idem, "Covenant," in *ABD* 1, 1992, 1179-1202; S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, 1914; J. Muilenburg, "The 'Office' of the Prophet in Ancient Israel," in J. P. Hyatt, ed., *The Bible in Modern Scholarship*, 1965, 74-97; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 1967; idem, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, 1970; T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood*, 1970; D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, 1981; T. Polk, *The Prophetic Persona*, 1984; R. Rendtorff, *Canon and Theology*, 1993; H. G. Reventlow, *Liturgie und Prophetisches Ich bei Jeremia,* 1963; J. S. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1922; L. Stulman, *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah: A Redescription of the Correspondences with the Deuteronomistic Literature in the Light of Recent Text-Critical Research*, 1986; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25,* 1973; idem, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, 1981; J. Unterman, *From Repentance to Redemption*, 1987; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, 1973; C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, ET 1967; R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 1980; H. W. Wolff, *Confrontations with Prophets*, 1983.

جي. جوردن مكونفيل *J. Gordon McConville*

3663 יִצְחָק

إِسْحَاق יִצְחָק [*yishaq*] #٣٦٦٣

ع.ق ١. ورد الإسم ٨٠ مرة فِي سِفْر التكوين، ٢٣ مرة خارج سِفْر التكوين، ودائمًا بالإشارة إِلَى هذا الأب الكبير. أمَّا خارج سِفْر التكوين فيرد غالبًا فِي ثالوث مِنْ الأباء إبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب. ويرد فِي أربع إشارات بتغير فِي هجاء الإسم مِنْ ــــ إِلَى؟ ــــ فِي اللغة العبرِّيَّة (مز ١٠٥: ٩، إر ٣٣: ٢٦، عا ٧: ٩ و١٦). وفِي سِفْر عَامُوسَ يرد الإسم عَلَى أنه نظير لإسْرَائِيل. ويقول البعضِ أن الإسمِ فِي عَامُوسَ هو تجسيد للمَمْلَكة الْجنوبية، أو النَّبِيّ، الَّذِي ينتمي إِلَى الجنوب، كان يشير إِلَى هجرة سابقة مِنْ أرْضِه إِلَى الشمال لتأكيد روابطهم بهذه الأرْض. وفِي سِفْر التكوين يبرز الإسم الضحك فِي حَيَاة إسْحَاق بطرق عديدة. فإبْرَاهِيم (←) ضحك فِي فرح، ولم يصدق التأكيد بأنه سيُرزق ابْنَ فِي شيخوخته (تك ١٧: ١٧ – ١٩). وضحكت سَارَةَ غير مصدقة أنَّ بإمكانها أن تلد ابنًا (١٨: ١٢)، رغم أنها أنكرت ذلِكَ (١٨: ١٥). وفِي ٢١: ٦- ٧ كان يتنازعها أمران: الفرح، والخوف مِنْ أن تكون موضع سخرية. وفِي ٢١: ٩ بدا إسْمَاعِيل لسَارَةَ أنه يسلي نفسه عَلَى حساب إسْحَاقَ (מְצַחֵק)، وطلبت طرد إسْمَاعِيل. وفِي ٢٦: ٨ كان إسْحَاق يلاعب (מְצַחֵק) رفقة بطريقة جعلت أبيمَالِك يدرك أنها زوجته. ولم يُوجد إسْحَاق كاسم علم شمالي – غربي سامي.

٢. الإسم "رفقة" (# ٨٠٧١) ورد ثلاثين مرة، كُلّها فِي سِفْر التكوين ودائمًا عِنْدَ الإشارة إِلَى أنها زوجة إسْحَاق. وهي ابنة

بتوئيل، وهو ابْنِ نَاحُور، الَّذِي هو بدوره أخو إِبْرَاهِيم. وسلسلة الأنساب هامة، لأَنَّهُ كان مِنَ المهم ألاَّ يتزوج ابْنِ إِبْرَاهِيم مِنَ الكَنْعَانيين (تك ٢٤: ٣). ودراسات أصل الكلمات، الأكثر قدماً تشير إِلَى أن الإسم مأخوذ مِنَ الجذر רבק أي يربط بإحكام. وقد تشكل أيضاً تلاعباً بالكلمة (تورية، العِبْرِيَّة التي تترجم ماشية وذلِكَ بقلب الـ (בָּקָר). وهذا يجعله مشابهًا لأَسْمَاء أخرى فِي قصة الآباء الأَوَّلين مثل الاسم راحيل (شاة)، ليئة (بقرة). وفِي لغة المشنة العِبْرِيَّة تُنسب لفكرة الفريق.

٣. إِسْحَاق ورفقة يشكِّلان جزءًا لا يتجزأ مِنْ موضوع سِفر التكوين الخاص بهبة الحَيَاة والوعد بإستمراريتها بالرغم مِنَ التهديدات الكثيرة التي تواجهها. والكَلمة الرئيسية البِنْيوية فِي سِفر التكوين هي תּוֹלְדֹת ومَعْنَاها الحرفِي (ينجب، يلد)، ولقد وُجدت ٥ مرات فِي التاريخ الأَوَّلي (تك ١: ١- ١١: ٢٦)، وخمس مرات فِي عصور مَا قبل إِسْرَائِيل (١١: ٢٧ — ٥٠: ٢٦). والـ תּוֹלְדֹת (سلسلة الأنساب) هي سلسلة أنساب قد تنهي قسمًا (٥: ١، ١٠: ١، ١١: ١٠الخ)، غير أن العبارة تأتي أيضًا كعنوان لدورة جديدة مِنْ قصة (٦: ٩، ١١: ٢٧، ٣٧: ٢). وسلسلة תּוֹלְדֹת نسب إِسْحَاق (تك ٢٥: ١٩). تبدأ بدورة يَعْقُوب. وحَيَاة أبطال القصة إِبْرَاهِيم، ويَعْقُوب، ويوسف، قُدمت فِي إطار وِلادة آبائهم: تارح، إِسْحَاق، يَعْقُوب (Fokkelman, 41). وتشكل الذرية عَنصرًا أساسيًا فِي قصص الآباء الأَوَّلين، حَتَّى بالنسبة لأولئك الَّذِين يبدو أنهم بعيدون عَن الأحداث الرئيسية، وعَند تعليقه عَلَى تكوين ٣٨، لاحظ ألتر Alter أن "قصة يَهُوذَا ونَسْله، مثل قصة يوسف برمتها، بل والواقع مثل سِفر التكوين كُلِّه، تتحدث عَن عكس القانون الحديدي للأجداد، والخاص بالاختيار عَن طريق التلاعب بمصير ابْنِ أصغر لكي يواصل السلسلة" (6).

فِي إِسْحَاق يدعم الله ويؤكد وعد الحَيَاة والذرية (تك ١٧: ٢ و٧ و١٩ و٢١)، والكَلام واضح فِي أنه يتعلق باستمرارية عهد، وليس بداية (Dumbrell, 4). وتؤكد قصص إِسْحَاق المبادرة الإلهية والوعد. ودعوة إِبْرَاهِيم فِي أن يقدم إِسْحَاقُ ذَبِيحة (تك ٢٢: ١- ١٩) تشكِّل استمرارية مَعَ الدعوة الأصلية لإِبْرَاهِيم (١٢: ١- ٣) بأن يذْهَبَ إِلَى المكان الَّذِي سيريه له الله حَتَّى يعبد الله (Janzen, 77-78). وهنا يكرر الوعد السابق ذكره فِي ١٢: ٣ بأن إِبْرَاهِيم هو الوسيلة التي مِنْ خلالها قد تناول الشُعُوب بركة (٢٢: ١٧ — ١٨). ووسيلة مباركة الشُعُوب نراها أيضًا فِي قلب قصص "الأسلاف الَّذِين تعرضوا للخطر" (تك ١٢: ٢٠ و٢٦). والغرض مِنْ اللعَنة والبركة تم إبرازه بشكْلٍ قوي فِي الجزء الخاص برفقة، وذلِكَ عَن طريق التأكيد عَلَى أن طبيعة التعدي هي تدنيس مَا هو مقدس (٢٦: ١٠). وبالتأكيد عَلَى أن أبانا الأكبر هو وسيط البركة (Biddle, 609). وتكرار الموعد الأساسي لإِبْرَاهِيم كوسيلة البركة يقدم القصة (٢٦: ٣- ٤)، وهذا حق تأكد عَلَى فم مَلِك أجنَبِيّ هو أَبِيمَالِك (٢٦: ٢٩).

٤. وعبارة "هيبة إِسْحَاق" (تك ٣١: ٤٢ و٥٣) ربما تكون مأخوذة للجذر الآرامي פחד، ومَعْنَاها "فخذ" وليس مِنَ الكَلمة العِبْرِيَّة المترجمة خوف (Malul, 192-96) عَلَى ضوء حلف مثل هذا لإِبْرَاهِيم (٢٤: ٢)، ويَعْقُوب (٤٧: ٢٩ — ٣١) وكَلِمة "فخذ" فِي هذين الشاهدين استُخدمت كناية عَن حلف (← #٧٠٦٤). والحلف الَّذِي يؤدِّي أثناء وضع اليد تحت الفخذ، يُعد عَلَى وجه الخصوص دلالة عَلَى الاهتمام بذرية العائلة والأرض. (تكوين: لاهوت).

البيبلوجرافيا

ABD 3:462-70; K. T. Aitken, "The Wooing of Rebekah: A Study in the Developments of the Tradition," *JSOT* 30, 1984, 3-23; W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1957, 243-49; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; M. E. Biddle, "The 'Endangered Ancestress,'" *JBL* 109, 1990, 599-611; W. J. Dumbrell, "The Covenant With Noah," *RTR* 38, 1979, 1-9; J. P. Fokkelman, "Genesis," in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter and F. Kermode, 36-55, 1987; J. G. Janzen, *Genesis 12-50: Abraham and All the Families of the Earth*, 1993; M. Malul, "More on *pahad yishaq* (GENESIS XXXI 42, 53) and the Oath by the Thigh," *VT* 35, 1985, 192-200; G. A. Rendsburg, "Notes on Genesis XXXV," *VT* 34, 1984, 361-66.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

יִשְׂרָאֵל 3776

إِسْرَائِيل: تاريخ (יִשְׂרָאֵל [*yiśrā'ēl*] #٣٧٧٦).

نهاية المَمْلَكَة المتحدة. فِي سنة ٩٣١/ ٩٣٠ ق. م، وبعد موت سُلَيْمَانُ (←) لَمْ يجد ابْنُهُ رَحُبْعَام أي صعوبة فِي خلافته عَلَى العرش فِي أورُشَلِيم. وبالرغم مِنْ ذلِك، لَمْ تقبل الأسباط الشِّمَالية سلطته بسهولة: ولعلهم رأوْا أن الوقت مناسب للتفاوض حول شروط معينة يضمنوها معاهدة جديدة، كمَا كَانَ الأمر مع دَاوُد (٢صم ٥: ٣). وإذا كَانَ هذا الأمر يجول بفكرهم، فقَدْ تَمَّ ترتيب اجتماع للشيوخ فِي المركز القبلي القَدِيم فِي شَكِيم (يش ٢٤). ورفض رَحُبْعَام بعناد تخفِيض الضرائب التِي فرضها عَلَيْهِمْ سُلَيْمَانُ عجَّل بانشقاق الأسباط الشِّمَالية (امل ١٢: ١- ١٦). وهذا الإشقاق الديني يشير إلى فكرة الاستقلال العشائري، والقيادة الموهوبة (Noth, 228; Mulder, 49-50)، و "الديمقراطية البدائية" (Jacobsen, 159) كَانَت لا تزال مختمِرَّة فِي شمالي إِسْرَائِيل، وفكرة وجود أسرة مَلِكية لَمْ تكن بعد قَدْ لاقت قبولهم. ولم يستطع رَحُبْعَام، بأية طريقة، كبح التمرد الَّذِي نجم عن ذلِك، واضطر للقبول بحكم يَهُوذَا وَبَنْيَامِينَ (امل ١٢: ١٦- ٢٤؛ ٢أخ ١١: ١- ٤). وانحلال المَلَكية، وما تبع ذلِكَ مِنْ حروب بين آونة وأخرى تركت إِسْرَائِيل ويَهُوذَا (كما عُرفت هاتان الجهتان منذ ذلِك الحين) فِي حالة تدهور مزرية (Bright, 1984, 229).

١. يَرُبْعَام الأَوَّل. صَعدَ يَرُبْعَام (←) إِلَى السلطة بنفس الطريقة الَّتِي كَانت مع شاوُل: لقَدْ عينَه أَخِيَّا النَّبِيُّ (امل ١١: ٢٩- ٣٢) والتي بعدها قبول باستقبال شَعْبي حافل (١٢: ٢٠). وقَدْ دعَّم يَرُبْعَام سلطته عَلَى إِسْرَائِيل بتأسيس راسمالية فِي شَكِيم، المركز التعَبْدِي والسياسي القَدِيم (١٢: ٢٥). ولتحييد الفتنة المحتملة الَّتِي قَدْ تنجم عن الزيارات المنتظمة للهَيْكَل فِي أورُشَلِيم، فرض

عبادة منشقة عن يَهْوَه، وشيد مذابح قومية فِي دَان وبَيْتِ إِيل (١٢: ٢٨- ٢٩) وهما مِنَ المدن الَّتِي كَانَت مرتبطة بممارسات قَدِيمة خاصة بالعبادة (تك ١٢: ٨؛ ٢٨: ١٢- ١٥؛ قض ١٧- ١٨). وطبيعة الردّة الَّتِي تتسم بها هٰذِه العبادة تم التعبير عَنْهَا فِي تمثالي الْعِجْل الذهبي، واللذين أقيما فِي هذين المركزين (١مل ١٢: ٢٨). وهذان الْعِجْلان، وهما يرمزان للقُدْرة الجنسية الذكورية، كَانَ يُشار إليهما بطريقة إزدرائية بكلّمة "عِجْل" (Soggin, 206). وبإدخال يَرُبْعَام هذه العبادة البديلة، فمن ثم ندّد به النَّبِيُّ بعبارات (١٤: ٧- ١٤) يُفهم منها أنه انتهك عهد الرَّبّ (Hillers, 68-69).

٢. انقلاب بَعْشَا: فِي سنة ٩٠٩/ ٩٠٨ ق م، خَلَفَ نَادَاب أَباه يَرُبْعَام فِي الحكم (١مل ١٤: ٢٠). وبرغم ذٰلِكَ، أقام بَعْشَا أسرة مَلِكية فِي إِسْرَائِيل بعد اغتيال نَادَاب سنة ٩٠٨/ ٠٧). ولا ريب أنه أضفى الاستمرارية عَلَى سياسة يَرُبْعَام الدينية، وندد النَّبِيُّ يَاهُو بْن حَنَانِي (١٦: ٢- ٤) وبنفس العبارات الَّتِي استخدمها أخِيًا حينَ ندّد بيَرُبْعَام. وإذ حفزه طموحه الشخصي (Noth, 229) فمن ثم قام زِمْري واغتال أَيْلَة الَّذِي كَانَ قَدْ خلف والده بَعْشَا سنة ٨٨٥/ ٤ بعد سنة واحده مِنْ ارتقاء العرش. أَمَّا زِمْري، وَكَانَ قَائِدًا لِنِصْف قوة الْمَرْكَبَات (١٦: ١٩)، لَمْ يكن قَدْ عينه نَبِيّ، أَوْ اعترفت به إِسْرَائِيل. وهذا يفسر السبب فِي أنه لَمْ يحكم سوى سَبْعَةَ أَيَّامٍ فقط (١٦: ١٥).

٣. أسرة "عُمْرِي" الْمَلَكِية. وصلت أخبار ثورة زِمْري إِلَى عُمْرِي، رَئِيسَ الْجَيْش، وذٰلِكَ أثناء حصار مَدِينَة جِبَّثُون. وحيث لَمْ يُعين أي شخص كَمَلِك، أعلنه الْجَيْش مَلِكًا وَهُوَ فِي المحلة (١مل ١٦: ١٦)، فعاد للتوّ إِلَى الوطن وحاصر تِرْصَة. وإذ لَمْ يكن لزِمْري أي دعم، فمن ثَم انتحر بأن أحرق القصر عَلَى نفسه. وباعتبار أن عُمْرِي، رَئِيسَ الْجَيْش، فهو لَمْ يأت إِلَى تِرْصَة كمغتصب، بل كمدافع عن العرش الَّذِي ائتمنه عليه الْجَيْش الآن. وأعماله تذكرنا بما عمله دَاوُد بعد موت شَاوُل، حين أنتقم لموت شَاوُل وإِيشْبُوشَث (٢صم ١: ١٦؛ ٤: ٦، ١٢). ونظراً لأن مطالبة عُمْرِي بالعرش، لاقت منافسة مِنْ تبنى (١مل ١٦: ٢١- ٢٢). فإنه لَمْ ينجح ألاّ بعد موت هذا الأخير (١٦: ٢٢). وقَدْ مَلَكَ عُمْرِي عَلَى إِسْرَائِيلَ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَنَةً، وَمَلَكَ فِي تِرْصَة سِتَّ سِنِينَ، كَانَت الستة الأوْل فِي تِرْصَة والستة الأخيرة فِي السَّامِرَة (١مل ١٦: ٢٣- ٢٤).

وبالرغم مِنْ أن ع. ق لَمْ يذكر سوى القليل جدًّا عن عُمْرِي (←) إلاّ أن المعلومات الَّتِي من خارج الكتاب الْمُقَدَّس تشير إِلَى أنه كَانَ رجلاً عسكريًا، ورجل دولة مقتدرًا. وقَدْ لقى اعترافًا دوليًا، وهذا مَا نستخلصه مِنْ حقيقة أنه مَذْكُورٌ فِي السجلاتِ الأَشُورية لِشَلْمَنْأَسَر الثالث (٨٥٩- ٨٢٥ ق. م)، وتِغْلَث فَلاسِر الثالث (٧٤٥- ٧٢٧ ق. م)، وسرجون الثاني (٧٢٢- ٧٠٥ ق م، قا؛ Oppenheim, 284-85). وقَدْ أظهر فطنته السياسية بأن اتخذ وبنجاح الإجراءات الَّتِي أدّت إِلَى الاستقرار السياسي والرخاء الاقتصادي. ثم الزواج الدبلوماسي من ابْنُهُ أَخْآب (←) مِنْ إِيزَابَل، ابنة أثبعل،مَلِك صيدون، أتاح له الاتصال بالجارة الفِينِيقية مع بلدان الْبَحْر الأبيض المتوسط. وهناك زواج دبلوماسي آخر، وَهُوَ زواج حفِيدته عَثَلْيَا (٢مل ٨: ١٨، ٢٦)

مِنْ يَهُورَامَ مَلِكُ يَهُوذَا، كَانَ مِنْ شَأنِهَا أن فتحت الباب لمزيد مِنْ العلاقات الودية مع جاره الْجَنُوبي. كما دخل فِي مفاوضات مِنْ أجل علاقات سليمة مع الآرَامِيِّين عَلَى حدوده الشَّمَالية الشرقية بإعطائهم أراضٍ فِي الشَّمَال والسماح لهم بتطوير شوارع للأسواق فِي السَّامِرَة (١مل ٢٠: ٣٤). ونجم عن هذه السياسية سلسلة مِنْ الدول المتحارِبَّة الَّتِي كَانَ لها فعاليتها فِي تجديد التهديد الْفَلَسْطِيني. كما أتاحت لعُمْرِي فسحة للقيام بمغامرَّة جهة الْجَنُوب الغربي لغزو مُوآب واستغلالها، وهذا أمده بالمنتجات الزراعية (٢مل ٣: ٤، وعَمُود مِيشَع السطور ٥- ١٠) الَّتِي يحتاجها سوق التصدير الَّذِي نجم عن معاهدته مع صُور. وبهذا المشروع تمكن مِنْ السيطرة عَلَى طرق القوافل الَّتِي تمر فِي أراضي مُوآب (Pienaar, 157; Fensham, 591-92).

وإذ حقق استقرارًا نسبيًا، وازدهارًا. شرع عُمْرِي فِي برنامج للبناء. وقَدْ ترك تِرْصَة لإنشاء عاصمة جديدة. السَّامِرَة (←) عَلَى تل اشتراه مِنْ شَامِرَ (١مل ١٦: ٢٤) وذٰلِكَ فِي أقصى الغرب. وهذا التوجه جهة الغرب كشف عن ميل تجاه الصِّيدُونيِّين، وشعور بعدم الارتياح مِنْ التهديد الآرَامِيّ المستمر (Pienaar, 152). وهذا العمل يذكر بطريقة دَاوُد فِي تأمين أسرته الْمَلَكِية بالاستيلاء عَلَى أُورُشَلِيم بجنود مرتزقة (٢صم ٥: ٦؛ قا؛ Noth, 191) وبهذا أقام عاصمة عَلَى أرض تخصه. وكلّ منها كَانَت لدية فِي فكره أرض محايدة، فضلاً عن أملاك شخصية يمكن أن يرثها ورثته. وبهذا دعّموا فكرة الأسرة الْمَلَكِية. أَمَّا العمال المهرة الفِينِيقيون الَّذِينَ استخدمهم عُمْرِي فقَدْ شيّدوا مَدِينَة رائعة لَمْ يكن لبهائها نظير لعدة قرون (Kenyon, 76). وإذا كَانَ المقر الْمَلَكِي يشرف عَلَى مركز الْمَدِينَة، فمن ثم فصل المربع الْمَلَكِي عن بَقِيَّة الْمَدِينَة بسور يحيط بها (Kenyon, 74-82). والسياسيات الَّتِي اتّبعها عُمْرِي حققت الاستقرار والازدهار الاقتصادي اللذين كَانَ فِي أمس الحاجة إليهما، ولكن ذٰلِكَ كَانَ بثمن لَمْ تستطع أسرته الْمَلَكِية ولا إِسْرَائِيل أن تتحمله (Merrill, 340)، ذٰلِكَ أن علاقته بصور كَانَت تتطلب موقفًا متسامحًا تجاه عبادة الخصب الْكَنْعَانية (١مل ١٦: ٣٢- ٣٣، قا؛ Fohrer, 230; Ackroyd, 345; Hermann, 209; Pienaar, 157; Jagersma, 139-40; Miller, 273-74; Mulder, 52; Barkay, 320). ونجم عن هذا استهجان نبوي لكُلّ مِنْ عُمْرِي وابْنُهُ أَخْآب (مِيخَا ٦: ١٦).

وبعد موت عُمْرِي خلفه ابْنُهُ أَخْآب (←) وقَدْ ظل فِي الحكم لمدة اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ سَنَةً (١مل ١٦: ٢٩). وقام أَخْآب أساسًا بالمحافظة عَلَى سياسات أبيهِ وتطويرها، وذٰلِكَ بالحفاظ عَلَى تحالف ودي مع الصِّيدُونيِّين ويَهُوذَا، بل وربما حَتَّى مِصْرَ. ووفقًا لنقوش مِيشَع، واصل سيطرة إِسْرَائِيل عَلَى مُوآب. أَمَّا الموقف بالنسبة للآراميين فكَانَ مختلفًا. فبعد أعتلاء أَخْآب سدة العرش واجه اختبارًا شديدًا عَلَى يد بَنْهَدَد/ وقواته الآرَامِيّة الَّتِي توغلت إِلَى عمق الأراضي الإِسْرَائِيلية وحاصر السَّامِرَة (١مل ٢٠). ولكن أَخْآب نجح فِي قلب الأوْضاع لصالحه، ذٰلِكَ أنه فِي معركة ثانية فِي أَفِيق ألحق بقوات بَنْهَدَد هزيمة ساحقة لدرجة أنه أذل نفسه أمام أَخْآب. ولخيبة أمل النَّبِيُّ غير المعروف (٢٠: ٣٥- ٤٣) عامل أَخْآب بَنْهَدَد كنده، وعَقَدَ مَعَهُ معاهدة بدلاً مِنْ قتله. ولعل ذٰلِكَ مرده أنهما (أَخْآب وبَنْهَدَد) كَانَا يواجهان تهديدًا

متزايدًا مِنْ أَشُور، وفِي وقت لاحق تحالف معًا فِي الْحَرْب ضد شَلْمَنْأسَر الثالث فِي موقعة قرقر سنة ٨٥٣.

وبالرغم مِنَ الازدهار الَّذِي نجم عن السياسات الَّتِي اتّبعها عُمْري لَمْ يستفد منه عامة الشَّعْب، إلاّ أنه وَفَّرَ لأَخْآب (←) الوسيلة لإكمال برنامج البناء الَّذِي بدأه عُمْري. وهذا تضمن بيته العاجي فِي السَّامِرَة (Kenyon, 71-89)، وأقام فِي مدن أخرى تحصينات هائلة (١مل ٢٢: ٣٩)، ونفذ مشروعات لإمدادات المِيَاه فِي كُلّ مِنْ مَجِدُّو وحَاصُور (Yadin). وهذه المدن الحصينة كَانَت فِي مواقع أستراتيجية: السَّامِرَة فِي موقع مركزي: وَهُوَ أمر جوهري لحكومة فعَّالة، أمَّا دَان (Biran, 176-79)، وحَاصُور، كَانَت تحمي الحدود الشَّمَالية الغربية مع الآرَامِيِّين، مَجِدُّو كَانَت تحمي طريق الوصول إِلَى وَادِي يَزْرَعِيل (Pienaar, 151-58). أمَّا يَزْرَعِيل فكَانَت تحمي الطريق الشَّمَالي إِلَى السَّامِرَة، وربما أَرِيحَا الَّتِي هي المدخل إِلَى مُوآب (Olivier, 15).

أمَّا زواج أَخْآب مِنْ إِيزَابَل (←)، المُعتزَّة بنفسها، كَانَ له تأثير سلبي عَلَى الحياة الدينية فِي إِسْرَائِيل، لأَنَّهَا روجت لعبادة الْبَعْل بحماس تبشيري بين الإِسْرَائِيليين، الأمر الَّذِي أدى إِلَى استياء اليَهُوَهْيين. ومما يجدر ذكره أن أَخْآب فِي البداية تمتع بحظوة لدى بَنِي الرَّبّ (يَهْوَهْ) إِلَى درجة أنه قبل نصيحة هذا النَّبِيُّ أثناء حصار السَّامِرَة (١مل ٢٠). وبالرغم مِنْ ذَلِك، فإنه فِيمَا تعاظم نفوذ زوجته، ضعفت شَعْبية أَنْبِيَاء الرَّبّ فِي البلاط الْمَلَكي. وهذا فِي النهاية أدّى إِلَى مواجهات متكررة بين إليا وأَخْآب، بلغت ذروتها أن تعبد الرَّبّ بدلاً مِنْ الْبَعْل (١٧- ١٩). وهذا يفسر لنا السبب فِي أن إِيزَابَل أرادت القبض عَلَى إِيلِيَّا واعدامه (١٩: ١- ٢)، وبعد ذَلِك هرب إِلَى جَبَل حُورِيب، حيث أمره الرَّبّ أن يمسح حَزَائِيل مَلِكًا عَلَى دِمِشْق، ويَاهُو مَلِكًا عَلَى إِسْرَائِيل، وَأَلِيشَع ليخلفه كنَبِيّ (١٩: ١٥- ١٧).

أمَّا أَخْآب فقَدْ خلفه فِي الحكم أبنه أحزيا بعد أن تلقى جرحًا مُميتًا فِي المَعركة ضد الآرَامِيِّين (١مل ٢٢: ٣٤- ٣٧). وَكَانَ أَخْآب لا يزال يهويًا بالاسم، وهذا مَا يتضح مِنَ الأَسْمَاء الَّتِي تحمل سمات إلهية الَّتِي اطلقها عَلَى أطفاله. وبالرغم مِنْ ذَلِك، كَانَ أَخَزْيَا يستشير علانية بَعْلَ زَبُوبَ، إِلَهَ عَقْرُونَ (٢مل ١: ٢). وقَدْ مات دون أن يُرزق نسلاً بعد أن قضى فِي الحكم مدة سنتين، ثم خلفه أخوه يَهُورَامَ. وأثناء حكمه بدأت الإمبراطورية الَّتِي شيدها جده وأبوه - بالتفسخ. ولم تستطيع قوات إِسْرَائِيل ويَهُوذَا المتحدة النجاح فِي إخماد الثورة المُوآبية (ص. ٣). وبإلهام مِنَ النَّبِيَّين إِيلِيَّا وأَلِيشَع (١مل ١٩: ١٥- ١٨؛ ٢مل ٩: ١- ١٠)، قامت كُلّ مِنْ دِمِشْق وإِسْرَائِيل بحركة عِنْدَ الأسرات المحلية القائمة. فقَدْ مسح أَلِيشَع حَزَائِيل مَلِكًا فِي دِمِشْق (٢مل ٨: ٧- ١٥)، ونَبِيّ لَمْ يذكر اسْمُهُ مسح يَاهُو (←) فِي الوقت الَّذِي كَانَ فِيه هُوَ والْجَيْش يحرسان الحدود حيث كَانَت أَرَام فِي رَامُوت جِلْعَاد (٩: ٦)، وقَدْ استولي يَاهُو عَلَى العرش بانقلاب دموي كَانَ يَهُورَامَ يستشفي فِي يَزْرَعِيل مِنْ جرح أُصيب به فِي معركة ضد الآرَامِيِّين. وفِي الطقوس العربيدة الَّتِي تبعت ذَلِك تخلص يَاهُو مِنْ كُلا الْمَلِكين، والْمَلِكة الأم، وكُلّ أُمَرَاء العُمريين، وكُلّ عَبَدة الْبَعْل فِي السَّامِرَة (٩: ١- ١٠: ٢٨). وهذا معناه تدمير كُلّ العلاقات مع البلدان المجاورة، ومع ذَلِكَ أَيْضًا مصدر ازدهار إِسْرَائِيل وأمنها (Bright, 250).

٤. أسرة يَاهُو الْمَلَكية الجديدة. قرب نهاية القرن العاشر برزت المَمْلَكة الأشورية الحديثة كالقوة العظمى فِي ش. أ. ق. أمَّا الحملات المنتظمة تجاه الشرق والتي شنّوها فِي القرن التالي فكثيرًا مَا كَانَت تُواجه بمقاومة مِنَ الدول المتحالفة، ومن بينهما إِسْرَائِيل وأَرَام. ومن المحتمل أن تكون الثورة الَّتِي قام بها يَاهُو، كَانَت بتشجيع مِنْ أَشُّور. وهذا معناه أنه كَانَ يتّبع سياسة موالية لأَشُور. ومما يؤسف له، أن هذه السياسية جعلت إِسْرَائِيل فِي حالة إحباط حيث فقَدَت العلاقات الودية مع جيرانها، وَلَمْ يَكُنْ أمام يَاهُو مِنْ خيار سوى دفع الجزية لشلمناسر الثالث سنة ٨٤١ (عَلَى أساس مَا جاءت المسلة السوداء، قا؛ *ANET*، 280). وتبعت ذَلِك فترة راحة لإِسْرَائِيل حيث أُضطِر الآرَامِيُّون (←) لمحارَبَّة الأَشُوريين (←). وبالرغم مِنْ ذَلِك، فبعد سنة ٨٣٨، تجددت الغارات الآرَامِيّة مِنْ جديد، حيث كَانَ شَلْمَنْأسَر مشغولاً فِي جهة أخرى مِنْ إمبراطوريته. وأثناء حكم كُلّ مِنْ يَاهُو (٨٤١- ٨١٤) وابْنُهُ يَهُوآحَاز (٨١٤- ٧٩٨) تعرضت إِسْرَائِيل لإعتداء أرامي لَمْ تكن تستطيع الصمود أمامه (٢مل ١٠: ٣٢- ٣٣، ١٣: ٧). والسلوك العدواني مِنْ قبل الْفِلِسْطِينِيِّين والعَمُّونِيِّين الَّذِي أشار إليه عَامُوس (١: ٨ و١٣) ربمَا كَانَ يشير إِلَى هذه الفترة (Noth, 249). بل إن حَزَائِيل نجح فِي ممارسة الضغط عَلَى يَهُوذَا، وأخذ فدية مِنْ يَهُوآش (٢مل ١٢: ١٨؛ ٢أخ ٢٤: ٢٣- ٢٤).

واعتلاء يَهُوآش (= يُوآش، ٧٩٨- ٧٨٢) العرش كَانَ علامة عَلَى تغير علاقة إِسْرَائِيل بدِمِشْق (←). وقَدْ تنبأ أَلِيشَع وَهُوَ عَلَى فراش الموت بأن يُوآش سيحرر إِسْرَائِيل مِنْ أَرَام (٢مل ١٣: ١٤- ١٩). وقَدْ تزامن هذا مع إخضاع هدد نيراري الثالث لدِمِشْق، حيث جدد الحملات الأَشُورية إِلَى هذه المنطقة. بعد حملته الناجحة ضد أَدُوم، قام أَمَصْيَا مَلِك يَهُوذَا بمحارَبَّة إِسْرَائِيل. ويكتشف كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام سبب هذا العدوان (٢أخ ٢٥: ٥- ٢٤). وقَدْ استأجر أَمَصْيَا جنوداً إِسْرَائِيليين مرتزقة ليدعم جيوشه فِي حملته الَّتِي خطط لها ضد أدُوم، لكنه صرفهم دون أن يستخدمهم. وقَدْ تمَلك الغضب الشديد هؤلاء المُرتزقة فمن ثم نهبوا بعض مدن يَهُوذَا أثناء عودتهم إِلَى بلادهم. وحين علم أَمَصْيَا بهذا، أعلن الْحَرْب عَلَى يُوآش، وقَدْ هُزم مَلِك يَهُوذَا عِنْدَ بيت شَمْس وتم نهب أورُشَلِيم (٢مل ١٤: ٨- ١٤؛ ٢أخ ٢٥: ١٧- ٢٤).

وإخضاع دِمِشْق خلق الظروف الَّتِي يحتاجها الأمر لنجاح يَرُبْعَام الثالث (←)، واستعادة إِسْرَائِيل لمكانَتِها السياسية والاقتصادية. وقَدْ نجح فِي استعادة الأراضي الَّتِي سبق أن خسرتها إِسْرَائِيل (٢مل ١٤: ٢٥ و٢٨) أمَّا الازدهار الَّذِي نجم عن ذَلِك فنلمسه فِي التحصينات الَّتِي أقامها فِي السَّامِرَة إبان هذه الفترة. وعادت إِسْرَائِيل لترجع - ولو أن ذَلِك لفترة قصيرة - قوة سياسية لها أحترامها فِي هذه المنطقة. ومما يُؤسف له أن ازدهارهم الاقتصادي كَانَ يصاحبه فساد أخلاقي، ظهر فِي تكدس الثورة فِي أيدى أصحاب الحظوة (عا ٤: ١). وقَدْ ذكر الأَنْبِيَاء إِسْرَائِيل بأن الرَّبّ يطلب برًا لا ذبائح ومحرقات (٥: ٢٢، ٢٤)، وأنه يتوجب عليه "العودة إِلَى الرَّبّ" (هُوَ ١٤: ١-

٢). ونفس الظروف كَانَت فِي صالح يَهُوذَا حين أعتلى العرش عَزَرْيَا بْن أَمَصْيَا (٢مل ١٥: ١- ٧؛ ٢أخ ٢٦: ١٦- ٢٣). كما إستعاد أَيْضًا الأراضي المفقودة ونفذ برامج تعميرٍ واسعة النطاق (٢أخ ٢٦: ٦- ١٥).

٥. تجدد اَلْمَلكية فِي إِسْرَائِيل. توفي يَرُبْعَام الثاني سنة ٧٥٣ ق.م خلفه ابْنُهُ زَكَرِيَّا، الَّذِي اغتاله شَلُّومُ بْنُ يَابِيش بعد فترة حكم قصيرة لَمْ تتعدّ ستة أشهُر (٢مل ١٥: ٨، ١٠)، وهكذَا أنتهت أسرة يَاهُو اَلْمَلكية بالسرعة الَّتِي وُلِدت بها. وَكَانَت هذه نهاية ازدهار إِسْرَائِيل وبداية فترةمَلكِية مجددة حيث قُتل شَلُّومُ بدورة وَلَمْ يَكُنْ قَدْ مضى عليه سوى شهْر واحد، وذلِكَ عَلَى يد مَنَحِيمُ بْنُ جَادِي (٢مل ١٥: ١٣، ١٤)؟؟. وليؤمن مَنَحِيمُ التوسع الَّتِي اتّبعها تَغْلَثَ فَلاَسِر الثالث (Pul, 15:19; Tiglath-Pileser). أعادت فترة القمح، حيث إنها شملت البلاد الغربية الصغيرة. ولقَدْ قررت هذه البلاد ألاّ تحارب أشُّور، كما حدث أيام شَلْمَنْأَسَر الثالث، بل الخضوع وتقَدْيم الجزية. وقَدْ خلف مَنَحِيمُ ابْنُهُ فَقَحْيَا، إلاّ أنه وبعد سنتين لَقِي مِصْرَعه عَلَى يد فَقْح (١٥: ٢٧). الَّذِي اتّبع سياسة مناوئة لأشُور - حيث كوّن تحالفًا مع دِمِشْق، محاولاً عندئذ إجبار يَهُوذَا عَلَى الانضمام إِلَيهما. ولذا كَانَ لديه ذهب تحت أمره فمن ثم اشترى مساعدة أشُور، الَّتِي أنهت اَلْحَرْبِ السورية - الافرايمية (←) الَّتِي تبعت ذلِكَ ضد يَهُوذَا وذلِكَ بمهاجمة دِمِشْق (١٦: ٧- ٨؛ إش ٧: ١- ٢٥). وقَدْ سقطت دِمِشْق سنة ٧٣٢، وتم غزو العديد مِنْ المدن الإِسْرَائِيلية الشّمَالية كما سُبي سُكّانها (٢مل ١٥: ٢٩).

٦. الفصل الأخير مِنْ الوجود السياسي لإِسْرَائِيل. قَدْم الفصل الأخير مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل حين اغتال هُوشَع فقح وأعلن نفسه مَلِكًا فِي السَّامِرَة (٢مل ١٥: ٣٠، قا؛ أيْضًا ANET, 283-84). وفِي البداية قام بدفع الجزية لشَلْمَنْأَسَر الخامس خليفة تغلث الثالث، وبرغم ذلِك، فإنه فِي وقت لاحق قام بالتآمر مع مِصْرَ ضد أشُور (١٧: ٤) وَكَانَ لِذلِكَ عواقب وخَيْمَة للغاية. فقَدْ قام شَلْمَنْأَسَر بغزو إِسْرَائِيل وحاصر السَّامِرَة لمدة ثلاث سنوات (١٧: ٥). ولقَدْ مات شَلْمَنْأَسَر أثناء الحصار، وخلفه سرجون الثاني (٧٢٢- ٧٠٥). وجاءت النهاية حوالي ٧٢٢/ ٢١، حين سقطت السَّامِرَة وسُبى الإِسْرَائِيليون (١٧: ٦). وطبقًا للسجلات الأشُّورية تم أيْضًا سبى ٢٧٢٩٠ إِسْرَائِيلي فِي وقت لاحق.

ولقَدْ ذُكر سبب سقوط إِسْرَائِيل فِي ٢مل ١٧: ٧ "أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَخْطَأُوا إِلَى الرَّبِّ إِلهِهِمِ". وَكَانَت خَطِيَّة إِسْرَائِيل هي السماح بعبادة البَعْل والانخراط فِي طقوس العبادة المتصلة بها. بل أن المسَبيين فِي بلاد غربية استقروا أخيرًا فِي إِسْرَائِيل (١٧: ٢٤) واندمجو مع السُّكّان المتبقيين.

وَكَانَ للمَلكية تأثيرها الواضح عَلَى التطور الديني فِي إِسْرَائِيل، الأمر الَّذِي يشير إليه بكُلّ جلاء سِفرا المُلُوك الأوَّل والثاني. وبالردة والعبادة الَّتِي أدخلها يَرُبْعَام، فإنه مهد بذلِكَ الطريق أمام الممارسات الوثنية لأن رموز الثور الَّتِي استُخدمت كَانَت مرتبطة بشكْلٍ وثيق مع عبدة الخصب الكَنْعَانية (قا؛ ٢مل ١؛ هُوَ ٣: ٣- ٤؛ ٤: ٩- ١٨؛ ٨: ٤- ٥؛ ٩: ١٠؛ ١٠: ١- ٢، ٥). وأثناء فترة حكم العُمْرِيين، وصل نفوذ هذه العبادة إِلَى الذروة عَلَى يد إِيزَابَل، الَّتِي دعمت عبادتها بحماسة تبشيرية (Bright, 52-54). وفِي المَعْركة الَّتِي نشبت بعد ذلِكَ بين مِنْ يعبدون البَعْل وبين مِنْ يعبدون الرَّبّ (يَهْوَهْ). برز تقليد عبادة صِرْفَة لِلرَّبِّ يَهْوَهْ، متجسدة فِي إِيلِيَّا (←)، وأَلِيشَع، وأصبح هذا التقليد واضحًا. ثم إن إنعكاس الفكر اللاهوتي عَلَى مغزى تاريخ إِسْرَائِيل أصبح واضحًا. كَانَت إِسْرَائِيل تعبد إلهًا وَاحِدًا، بعكس كَنْعَان الَّتِي كَانَت تعبد آلهة عديدة. والله إله غيور، وعبادته تستبعد كافة الآلهه الأخرى، ثم إنه دخل أيْضًا فِي عهد مع شَعْبه المختار، وعَلَى ذلِكَ فقَدْ وضعوا حياتهم كُلّها خاضعة لمحبته ووصاياه وأوامره (Fohrer, 297-300).

والملاحظ أن هذا التاريخ أهمل أساسًا سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ التالي. إذ أن هدف كاتب هذا السِفرِ لَمْ يكن إعادة كتابة تاريخ يَهُوذَا وإِسْرَائِيل، بل كَانَ يرمى إِلَى تعليمِ شَعْبه دروسًا معينة مِنْ تاريخهم. لذا؛ لَمْ يستخدم إلاّ المادة الَّتِي تحقق غرضه (My-ers, XX). وبالنسبة له، كَانَت العبادة فِي الهَيْكَل هي العبادة الصحيحة الوحيدة، وَكَانَت لأسرة دَاوُد اَلْمَلكية الأهمية البالغة، وأن انتهاء مَمَلكة إِسْرَائِيلِ الشّمَالية كَانَ مِنْ قبل الله، وأن الإِسْرَائِيليين الحقيقيين هم أُولَئِكَ الَّذِينَ ظلوا عَلَى ولائهم لبيت دَاوُد (Myers, 65). (← أَخْبَارِ الأَيَّامِ: لاهوت).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "Samaria," *AOTS*, 1967, 343-54; G. W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine From the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, 1993; B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, 1986; G. Barkay, "The Iron Age II-III," in Amnon Ben-Tor (ed), *The Archaeology of Ancient Israel*, 1992, 302-73; A. Biran, "Tell Dan—Five Years Later," *BA*, 43, 1980, 176-82; J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953; idem, *A History of Israel*, 1984; F. C. Fensham, "The Relationship Between Phoenicia and Israel During the Reign of Ahab," *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Volume Secondo, 1983, 589-94; H. J. Flanders, Jr., R. W. Crapps and D. A. Smith, *People of the Covenant*, 1988; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, 1973; G. Garbini, *History & Ideology in Ancient Israel*, 1988; J. H. Hayes and J. M. Miller (eds.), *IJH*, 1977; S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, 1981; D. R. Hillers, *Treaty Curses and the O. T. Prophets*, 1964; T. Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia," *JNES* 2, 1943, 159-72; H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period*, 1978; K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament*, 1971; N. P. Lemche, *Ancient Israel*, 1988; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, 1990; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, 1987; J. M. Meyers, *II Chronicles*, AB, 1965; J. M. Miller & J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; M. J. Mulder, *The World of the Old Testament*, in A. S. van der Woude (ed.), Bible Handbook, 2, 1989, 2-76; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; H. Olivier, "A Tale of Two Cities, Reconsidering Alt's Hypothesis of Two Capitals for the Northern Kingdom," *NGTT* 28, 1987, 2-19; A. L. Oppenheim, "Babylonian and Assyrian Historical Texts," *ANET*, 1969, 265-322; D. N. Pienaar,

"The Roll of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty," *JNSL*, 9, 1981, 151-58; J. Rogerson, "From the Division of the Kingdom to the Babylonian Exile," *The Old Testament World*, 1989, 134-57; A. Soggin, *A History of Israel*, 1993; Y. Yadin, *Hazor: The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, 1975; S. Yeivin, "The Divided Kingdom," *The World History of the Jewish People: Volume 3, The Age of the Monarchies, Political History*, 1979, 126-79.

دي. إن . بينّار *D. N. Pienaar*

عاج ← #٩٠٩٤ (שֵׁן [šēn[1]]، عاج ، سن)
ثعلبٌ ← #٩٤٧٨ (תַּן [tan]، ثعلب، ابن آوى)

اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ

اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ שְׁמַע יִשְׂרָאֵל

ع. ق بيانات معجمية. "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ" مأخوذة مِنْ שְׁמַע [*šᵉma*] ومعناها "اِسْمَعْ (فعل أمر مفرد مذكر، وهي الكَلِمة الافتتاحية لـ تث ٦: ٤). والفعل مشتق مِنْ שָׁמַע [*sama*]، اِسْمَعْ، انصت (#٩٠٤٨).

١. وما جاء في تث ٦: ٤ يُشار إليها بأنها "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ The Shema" الجوهر التأسيسى لإيمان إِسْرَائِيل. وهي تعلن وحدانية الله وتفرده: "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ" بالعبَرِيَّة (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה ׀ אֶחָד:).

"اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ Shema" هي اعتراف لاهوتي، وهي عقيدة يهودية بلا منازع. وتمشيًا مع تث ٦: ٧، فهي تُقال صباحًا ومساءًا كواجب وإعلان للإيمان. والكثير مِنْ البركات المتنوعة تصاحب إعلانِ الإيمان هذا (Mish. Berakoth 1:4; 2:2). وحين أقيم الهيكل، أتى الكَهَنَة معًا في فترة بين خدمات العبادة الصباحية ليقراوُا معًا "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ .." هناك (Mish. Ta-mid 5:1). وفيمَا تطورت عادة تكرار قول "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ Shema" عبر القرون، أصبح المجتمع اليهودى يعتبر قولها وسيلة واضحة يمكن للأفراد مِنْ خلالها أن يشهدوا لجوهر الإيمان اليهودى. ولِهذا السبب فإنه في النص العبرِي في ٦: ٤ فإن الحرف ע من كَلِمة "اِسْمَعْ" والحرف ד مِن كَلِمة "واحد" تُكتبان عادة بحروف أكبر مِنْ بقية حروف الكَلِمة (مثل؛ انظر *BHS*) ولِذلِكَ بدمج بين هذين الحرفين الساكنين الكبيرين، يمكن تكوين كَلِمة الشهادة [עֵד (*'ed*)].

كَانَ مطلوبًا مِنْ الأَوْلاد أن يحفظوا صيغة "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ .." فور تمكنهم من الكَلام (T. B. *Sukkah* 42a). أمَّا الشهداء وأولئك الذِين هم عَلَى فراشِ الموت كَانُوا ينطقون أيضًا بهذه الشهادة. ومَن ألهم بفعل ذلِكَ هو الرابي العظيم عقيبة (حوالي ٥٠-١٣٥ م.) والذِي قيل عَنْهُ إنه أثناء تنفيذ الرومان حكم الإعدام عليه ردد الشهادة "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ" وكَانَ يطيل كَلِمة אֶחָד حتى فاضت روحه (BTalm Berakoth 61b). وهكَذا، منذ الطفولة المبكرة وحَتَّى لحظة الموت، تعلم اليهود أن يشهدوا لوحدَانية اسْم الله. وهذا الفكر اللاهوتى الأساسى، الاعتراف بمَلِك سام واحد، يصل إِلى ذروته في العصر المسيانى. في ذلِكَ الوقت، "يَمْلِكُ الرَّبُّ عَلَى الأَرْضِ كُلِّهَا، فَيَكُونُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ رَبٌّ وَاحِدٌ لاَ يُذْكَرُ سِوَى اسْمِهِ" (زك ١٤: ٩).

٢. تركَّزت مناقشات كثيرة حول الكيفية الَّتِي تُترجم بها الكَلِمات العبَرِيَّة الَّتِي في عبارة "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ .." (انظر Moberly). البعض ترجم الكَلِمات الأربع الَّتِي بعد عبارة "اِسْمَعْ يَاإِسْرَائِيلُ שְׁמַע יִשְׂרָאֵל كجملة واحدة، والبعض الآخر كَجملتين. (بالنسبة للترجمات المختلفة ارجع للنص وهامش ترجمة NIV أَوْ NRSV). وبرغم ذلِكَ، فإن الأهمية العظمى هي معنى الكَلِمة الأخيرة אֶחָד، وهي كَلِمة أوجدت اختلافات في الترجمة بين اليهود والمسيحيين. فالمفسرون اليهود كَانُوا عادة يأخذون عبارة "رَبٌّ وَاحِدٌ" (تث ٦: ٤)، ويدمجونها غالبًا مع "أَنَا هُوَ الرَّبُّ إِلهُكَ" (خر ٢٠: ٢)، وأولى الوصايا العشر، طبقًا للفكر اليهودي التقليدي، هي إعلان التوحيد. وفي البيئة الدينية الَّتِي كَانَت سائدة في ش. أ. ق. والتى كَانَت تعج بعقيدة "وحدة الوجود"، والإيمان بعدة آلهة، وعقيدة الثنائية، كَانَ عَلَى العبرانيين أن يعرفوا أنه ليس هناك سوى إله واحد، وليس تعدد الآلهة (قا؛ إش ٤٣: ١٠-١١). علاوة عَلَى ذلِكَ، الرَّبّ (يَهْوَهْ) هُوَ الإله الفريد، الأبدى الذِي لا يُضاهى، كليّ الوجود بخلاف أي شيء آخر يُمكن أن يُدعى إلهًا (قا؛ تث ٤: ٣٩).

العديد مِنْ المفسرين المسيحيين، في الوقت الذِي يسلمون فيه بأن التركيز الأساسى لصيغة "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ .. في سياقها الأساس منصب عَلَى مواجهة عبادة العالم الَّتِي مِنْ طبيعتها تؤمن بتعدد الآلِهَة، إلاّ أنهم مِنْ ناحية أخرى يصرون عَلَى أن אֶחָד لليس من الضروري أن تقتصر عَلَى وحدة منفردة، كشخص אֶחָד مثلاً، بل قد تستخدم أيضًا لتعيين وحدانية مركبة، التي يَكُونُ فيها "الواحد" وَاحِدًا، وكثرة في نفس الوقت (تك ٢: ٢٤؛ حز ٣٧: ١٧). وبإدراك هذا "التنوع داخل الوحدة" جادل بعض المفكرين المسيحيين بالقول بان وحدانية الثالوث الْمُقَدَّس قد تتماشى مع אֶחָד الَّتِي في صيغة "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ".

ع. ج يؤكد ع. ج رسالة وحدَانية الله الَّتِي هي جوهر "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ" (١ تي ٢: ٥؛ يَع ٢: ١٩). وحين سأل أحد معلمى النَامُوس يَسُوع: "مَا هِيَ أَهَمُّ الْوَصَايَا كُلِّهَا؟" أجابه يَسُوع بترديد الصيغة "إِنَّ أَوَّلَ كُلِّ الْوَصَايَا هِيَ: اسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ. الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ" (مر ١٢: ٢٩). وقد ربط بين هذا الاعتراف "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ" بوصية محبة الله ومحبة القريب/الجار (ع. ٣٠ و٣١، قا؛ تث ٦: ٥؛ لا ١٩: ١٨). ومن وجهة نظر يَسُوع، الإيمان بالِهَ إِسْرَائِيلُ وحده يؤدى إِلى طاعة غير منقسمة راسخة تشمل محبة الآخرين والله.

البيبلوجرافيا

M. Adler, "Judaism's Central Affirmation," in L. Edelman, ed., *Jewish Heritage Reader*, 1965, 38-43; C. H. Gordon, "His Name is 'One'," *JNES*, 29, 1970, 198-99; J. H. Hertz, *Authorized Daily Prayer Book* (rev. ed. 1948), 108-29, 263-69; L. Jacobs, "Shema, Reading of," *EJ* 14:1370-74; J. G. Janzen, "On the Most Important Word

in the Shema (Deuteronomy VI:4-5)," *VT* 37, 1987, 280-300; J. Jeremias, *Prayers of Jesus* (Eng. tr. 1967), 66-81; G. A. F. Knight, "The Lord Is One," *ExpTim* 79, 1967/68, 8-10; *TDOT* 1:193-201; R. W. L. Moberly, "Yahweh Is One: The Translation of the Shema," SVT 41, 1990, 209-15; M. F. Walsh, "Shema Yisrael: Reflections on Dt 6:4-9," *TBT* 90, 1977, 1220-25; B. E. Willoughby, "A Heartfelt Love: An Exegesis of Deuteronomy 6:4-19," *ResQ* 20, 1977, 73-87.

مارفن آر . ويلسون *Marvin R. Wilson*

٨٦١٩ ← (שְׁאוֹל [*šᵉʼôl*]، جهنم، العالم السفلي)

إِشَعْيَاءَ

إِشَعْيَاءَ: لاهوت

الفكر اللاهوتي لسِفْر إِشَعْيَاءَ هو الفكر المتكامل بأكثر مما هو الحال بالنسبة لمَعْظَم الكتابات النبوية العبْرِيَّة الأخرى. وهذا التكامل – بصفة خاصة – نجده فِي البحث الدقيق والكامل عَن العلاقة بين الدينونة والخلاص، والذِي نجده فِي هذا السِفْر. ولا نجد هذا الفكر الذِي يحتل مكان الصدارة هنا فِي أي سِفْر آخر فِي العهد القيم. وهذا هو أحد الأسباب – إلَى جانب الأسباب الأدبية الأكثر وضوحًا – الذِي عمل كثيرونَ مِنْ الدارسين عَلَى الاعتقاد بأن هذا السِفْر (سِفْر إِشَعْيَاءَ) ربما جاء نتيجة فترة طويلة مِنْ الصياغة ثم إعادة الصياغة. وأيًّا كان الأمر، فليس مِنْ سِفْر آخر استكشف بمثل هذا العمق الطرق التي مِنْ خلالها يُمْكِنُ فهم مأساة انحلال المملَكتين وما تبع ذلِكَ مِنْ سبي أمر يخدم خطط الله وليس لتدمير هذه الخطط. والأمر ببساطة شديدة هو أنه ينبغي عَلَى الله إمَّا أن يحفظ عهده فِي شَعْبه بخلاصهم مِنْ أعدائهم، وأما عليه أن يتبرأ مِنْ هذا العهد ويسلمهم لأعدائهم. ولكن إِشَعْيَاءَ يبين أن الموضوع ليس موضوع دينونة أو خلاص، بل دينونة كوسيلة للخلاص، أو أن الخلاص أصبح ممكناً عَن طريق الدينونة. وإِشَعْيَاءَ بطرقه هذا الموضوع يبين لنا طبيعة الله بعمق واستفاضة يكاد لا يدانيها أي سِفْر كتابي آخر.

وسِفْر إِشَعْيَاءَ فِي صيغته الحالية يغطى كُلّ الفترة التي شهدت أعظم محَنَّة تلمّ بإسْرَائِيل ألا وهي:: السبي. وجاء فِي السِفْر أنه كتب أثناء فترة حَيَاة إِشَعْيَاءَ النَّبِيّ، مِنْ سنة ٧٤٠ ق. م تقريبًا إلَى سنة ٦٩٥ ق.م. وعَلَى وجه التقريب. وأثناء هذه الفترة احتلت أشُورَ مَمْلَكَة إسْرَائِيل الشمالية، وكانت عَلَى قيد أنملة مِنْ الاستيلاء عَلَى يَهُوذَا أيضًا. وفِي هذا الوضع، أدرك إِشَعْيَاءَ بكُلّ جلاء، أن ميزة إيرائيل مِنْ ناحية كونها فِي عهد مَعَ الله، لا تضمنْ لها خلاصًا مِنْ أعدائها بغضّ النظر عَن حالتها الأخلاقية.

غير أنه – وكما يتضح مِنْ السِفْر – أُعطى إِشَعْيَاءَ أن يرى مَا هو يتجاوز حياته، فيعرف سقوط يَهُوذَا فِي يد الغزاة الذِين خلفوا الأشُورَيين، أي فِي بَابِل سنة ٥٨٦ ق. م وهكذَا استطاع إِشَعْيَاءَ أن يتناول مقدمًا الأسئلة التي ستُطرح نتيجة هذا الحدث.

كما تمكن أيضًا مِنْ أن يوضح أن السبي لم يُعد دلالة عَلَى هزيمة الله عَلَى يد آلهة بَابِل، أو استعصاء وجود حل لمشكلة خَطِيَّة إسْرَائِيل. (← سبي: تاريخ).

غير أن محَنَّة السبي لم تنته بعودة اليهود إلَى يَهُوذَا سنة ٥٣٦ ق. م. ولأن كون الشَعْب قد عادوا إلَى أرْض الموعد، فهذا لا يُعد ضمانًا بأن قد استوعبوا مَعَنى أن يكونوا فِي علاقة عهد مَعَ الله. والواقع أنهم قد يعتقدون تمامًا أن حق المولد أهم مِنْ الطاعة. ولذا، فإن السِفْر يتناول هذه الفترة أيضًا. (العودة بعد السبي: تاريخ)

أ. بَنِية السِفْر

يعود الاتفاق بوجه عام هذه الأيَّام، بأنه توجد ثلاثة أقسام رئيسية فِي هذا السِفْر، وتتكون مِنْ ص. ١- ٣٩، ٤٠ – ٥٥، ٥٦- ٦٦. وبالنظر إلَى أن هذه تتناغم تقريبًا مَعَ السياقات التاريخية الثلاث السابق ذكرها آنفًا، فمِنْ ثم اعتقد كثيرون مِنْ المفكرين أن ثلاثة كتبة مختلفين عَلَى الأقل، قد اشتركوا فِي كتابة هذا السِفْر. ولكن وجهة النظر هذه مِنْ شأنها أن تشكك فِي وحدة السِفْر، حيث سعى المفكرون إلَى تحديد إسهامات كُلّ واحد مِنْ هؤلاء الكتبة المختلفين ولكن تناول السِفْر عَلَى هذا النحو، لم يلق قبولاً فِي السنوات الأخيرة حيث أن وحدة الموضوع أصبحت أكثر وضوحًا. ولكن هذا لا يعَني أن المختصين بالنقد قد تخلوا عَن النظرية القائلة بأن سِفراً كتبه أكثر مِنْ كاتب، بل يعَني تقديرًا مجدداً للسِفْر كوحدة أدبية.

الأصحاحات الخمسة الأوَّلى تُعد مقدمة للسِفْر، حيث تقارن الحالة المأسوية الحاضرة للشَعْب، بالمستقبل المجيد الذِي ينتظره ويُعد الأصحاح السادس بمثابة نقلة، تبين كيف أن اختبار النَّبِيّ يصلح لأن يَكُونُ نُموذجًا للشَعْب ككُلّ. وقد استُخدم التهديد الأشُورَي فِي ص. ٧ – ٣٩ كأساس لبيان حماقة الاتكال عَلَى أمم بشرية عوض الاتكال عَلَى الله. ويبدأ القسم وينتهي بأجزاء يواجه فِيها أحد ملوك يَهُوذَا بحدث تاريخي يتطلب الثقة فِي الله (ص. ٧ – ١٢، ٣٦- ٣٩). فِي الجزء الأوَّل يرفض آحَاز، وفِي الثاني يعرف حَزَقِيَّا الحقيقة- وتُوجد بين هذه أجزاء تتعلق بدينونة الأمَم (ص. ١٣- ٢٣). وسيادة الله عَلَى التاريخ (ص. ٢٤ – ٢٧)، وحماقة رفض الاتكال عَلَى الله (ص. ٢٨ – ٣٥).

أمَّا وأن الدروس التي تتناول جدارة الله قد تم تعليمها فِي ٧ – ٣٩، فقد تناولت ص. ٤٠ – ٥٥ موضوع إصرار الله عَلَى الخلاص. ولقد أدرك إِشَعْيَاءَ أن السبي سيكون سببًا فِي أن يصبح كُلّ مَا قاله فِي الأصحاحات السابقة موضع شك – هل يُمْكِنُ أن يظل الله موضع ثقة حين يأتي يوم لم يخلص فِيه شَعْبه مِنْ أيدي الغزاة؟ ص. ٤٠ – ٤٨ تبين أن الرَّبّ يستطيع أن يخلص مِنْ ألهة البَابِليين، كما تبين ص. ٤٩ – ٥٥ أن بمقدوره أن يخلص مِنْ الغربَّة التي نجمت عَن الخَطِيَّة.

أمَّا القسم الأخير مِنْ السِفْر (ص. ٥٦- ٦٦)، فيبدو أنه يعالج الوضع فِي يَهُوذَا بعد فترة السبي، حين يتعرض اليهود العائدون لإغراء الاعتماد عَلَى حق المولد والطقوس فِي علاقتهم مَعَ الله. وهذا التقييم والذِي بَنِيَ عَلَى أساس مبدأ تنظيمي حيث تكون المَمْلَكِة المَسِيَّانية فِي المركز وذلِكَ فِي ص. ٦٠ – ٦٢، يشدد

عَلَى بيان أن الغرباء المطيعين الَّذِين لا يعتمدون إلاّ عَلَى نِعمة الله، هم حقًا عباد الله وليس اليهود ذوي الأصل الطيب الَّذِين يتكلّون عَلَى حق الولادة والطقوس. وكما سبق وذكرنا عاليه، الموضوع اللاهوتي الأساسي فِي سِفْر إشَعْيَاءَ هو مَا بدا أنه صراع بين أدوار الله كديان ومخلص مِنْ ناحية، وعدله وأمانته مِنْ ناحية أخرى. وعدم قدرة إسْرَائِيل الواضحة عَلَى أن توفي بالتزاماتها المترتبة عَن العهد أعطى السؤال قوة كبيرة. فالَّذِين حافظوا عَلَى العهد سيتمتعون ببركات إلهية، أَمَّا الَّذِين نقضوه يجلبون عَلَى رؤوسهم لعَنات إلهية، هم أنفسهم الَّذِين كانوا السبب فِيها (قا؛ تث ٢٨: ١- ٦٨). وبالنظر إِلَى أن إسْرَائِيل نقضت العهد، ألاّ تكون علاقة أخرى مَعَ الله مستحيلة؟ ذَلِكَ أنه ينبغي عَلَى الله أن يهلكهم بسبب خطيتهم، وَإِمَّا أنه – إذا أراد أن يظل فِي علاقة مَعَهم – فإنه والحال هذه، عليه أن يتجاهل خطيتهم بسبب التزامه نحوهم.

ولقد عرف كافة الأَنْبِيَاء أن هذا التوتر يجب أن يُزال بطريقة أو بأخرى. وهكَذَا، فإنه حَتَّى عَامُوسَ، الَّذِي كانت رؤياه عامرة بصور مِنْ الهلاك الوشيك، أمكنه أن يرى بارقة أمل – بالرغم مِنْ هذه الصور – وذَلِكَ فِي خيمة دَاوُدَ الراسخة والآمِنَة. وقد تُرك لإشَعْيَاءَ أن يعمل العلاقات الصحيحة. وهو الَّذِي عرفنا أن نيران التدمير ستكون وسيلة الخلاص، إنه هو الَّذِي أبان لنا أنه مَا لم تأت النيران، لن تكون هناك وسيلة يُمْكِنُ بواسطتها حفظ مواعيد الله (انظر إش ١: ٢١- ٢٨؛ ٤: ٢ – ٦). والواقع أنه بواسطة النَار تستطيع إسْرَائِيل المطهرة أن تكون قادرة أن تحمل كَلِمة الله المَلِك إِلَى الأمَم، كما سبق أن وعد الله إبْرَاهِيم مِنْذ زمن بعيد (تك ١٢: ٢ – ٣، ١٧: ٤ – ٨ الخ). ولا ريب، أن هذا الفكر نشأ أصلاً فِي سِفْر إشَعْيَاءَ مِنْ خلال تجربته الشخصية - مِنْ أَيْنَ يتأتى لأمة نجسة الشفاه أن تكون وسيلة دعوة كافة الشُعُوب إِلَى جَبَلِ هيكَلِ الرَّبّ (إش ٢: ١- ٥)، بنفس الطريقة التي أصبح بها الرجل النجس الشفتين صوت قداسة الله إِلَى شَعْب فاسد – بواسطة النَار (٦: ٥- ٧؛ ٦٦: ١٧ – ١٩).

لقد طُرح هذا الموضوع فِي مجمله بَنِية السِفْر وكذَلِكَ فِي تقسيماته. وإذا تحدثنا بشئ مِنْ التفصيل نقول إن الأصحاحات مِنْ ٦- ٣٩ تذكر لنا الدمار الَّذِي سيحيق بشَعْب لم يتكَلّ عَلَى الله أو يستأمِنْه عَلَى نفسه. وعَلَى الرغم مِنْ جدارة الله التي تعلمها لنا هذه الأصحاحات، والتي وضحت بشكل لا لبس فِيه ولا يُمْكِنُ إنكاره فِي هلاك جيش سنحاريب، غير أن إشَعْيَاءَ كان يعرف أن يَهُوذا ستسير فِي نفس الطريق الَّذِي سارت فِيه إسْرَائِيل، ثم إنه عَلَى غرار مَا فعله حَزَقِيَّا مَعَ ضيوفه البَابليين، حيث اتَّكل عَلَى قوتهم وإنجازاتهم. وعَلَى ذلِك، فإن النتيجة التي لا مفر مِنْها هي الدمار (٣٩: ٥ ٧).

ومِنْ هذا الدمار سيخرج الله شَعْباً متطهراً، ومِنْ خلاله ستُتاح له الفرصة لكي يبين – وبشكْلٍ لم يسبق له مثيل – أنه هو وحده الله. سوف يري العالم ذلِك، بأن يخلص شَعْبه بإستخدامه امبراطوراً وثنيًا، حَتَّى أن أعظم جميع ألهة الوثنيين التي هي آلهة البَابليين، تقف أمامه عاجزةً لا حول لها ولا قوة. وهذا هو موضوع الأصحاحات ٤٠ – ٥٥، وبصفة خاصة الأصحاحات ٤٠ – ٤٨.

ماذا سيكون عليه شكْلّ ذراع الرَّبّ القوية المخلصة، سبق أن أعطيت فِي إشَعْيَاءَ ٧ – ١٢ صورة مفزعة عَن المخلص: سوف يَكُونُ طفلاً، طفلاً يتسم بالوداعة، ومحبته للسلام، طفلاً يضع خاتمة للحروب، ولن يفعل هذا بواسطة قوة غاشمة، بل بقدرة لاحدود لها عَلَى امتصاص الشر. وقد بلغت الصورة أوجها فِي ص. ٤٩ – ٥٥. وهنا تم توضيح أن كُورَش، خادم الله – بالرغم مِنْ أنه لا يعرف ذلِكَ – ليس هو الشخص الَّذِي سيحل أصعب مشكْلَة تواجهها إسْرَائِيل، ألا وهي بعدها عَن الله. إنه ذلِكَ "العبد" الَّذِي سيجسد كُلّ مَا فشلت إسْرَائِيل فِي أن تكونه؛ إنه "ذاك" الَّذِي سيضع عَلَى نفسه كُلّ شرور العالم، ويقابل هذه الشرور بالخير والصلاح (٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢). إنه مقابل خليقة العجز الَّذِي يمثله السبي يُمْكِنُ أن يُعلن "رجاء" العالم الحقيقي. إنه مِنْ خلال دينونة إسْرَائِيل ذاتها تظهر سيادة الله المطلقة عَلَى العالم بأسره، وأمانته التي تقهر الخَطِيَّة.

أَمَّا القسم الثالث مِنْ إشَعْيَاءَ، ص. ٥٦- ٦٦، فِيوحد وإِلَى درجة كبيرة الأفكار التي تضمنْها القسمان الأوَّليان. وإذا أخذنا ص. ٤٠ – ٥٥ لوحدها، فإنها تعتبر أن اختبار الخلاص يلغي الحاجة إِلَى عيشة التقوى. وعَلَى أي حال، فإن الخلاص مِنْ السبي البَابلي لن يتحقق لأن يَهُوذا قد تابوا ووعدوا بأن يعملوا مَا هو أفضل. بل تحقق ببساطة كتعبير عَن سيادة الله ونعمته. ولقد أبطل الله هذه الأفكار الخادعة عَلَى الفور، ذلِكَ أن دعوة الله إِلَى حَيَاة البر فِي سيناء لم تغيرها أمانته لمواعيده. فأولئك الَّذِين سيخلصون مِنْ السبي يتوقع مِنْهم أن يعيشوا عيشة البر. ولكن كيف يأتي هذا؟ وقبل هذا فشلوا فِي هذا فشلاً ذريعاً، فما الَّذِي سيكون مختلفًا بعد ذلِكَ؟ الإجابة هي المقدرة التي يعطيها الله بكرمه، تمامًا، مثلما فعل عندما لم يجد أحداً ليساعد، قام وحده ليَخلص شَعْبه مِنْ العبودية، وهكَذَا أيضًا سيقوم وحده لكي يمكنهم مِنْ عمل وصاياه الصالحة (٥٩: ١٤- ٢١). وهو فِي عدله يطلب حَيَاة العدل والاستقامة، وفِي أمانته يعطي قوةً للقدرة عَلَى هذه النوعية مِنْ الحَيَاة. أولئك الَّذِين يعتمدون عَلَى برهم الذاتي ليسوا أفضل مِنْ الوثنيين، ولكن هذا لا يعفِي المؤمِنْ مِنْ الاستجابة للدعوة إِلَى البر، فعليه (أو عليها) أن تعيش فِي بر مِنْ خلال الاعتماد المستمر عَلَى القوة التي يعطيها نعمة الله.

ب. موضوعات

١. الله ليس مثله شئ. أمر جوهر يفِي الفكر اللاهوتي لسِفْر إشَعْيَاءَ وهو موضوع أن الله لا يُقارن به شئ. وبأكثر مما فِي أي سِفْر كتابي آخر، يوضح سِفْر إشَعْيَاءَ أن الرَّبّ ليس ببساطة هو أعظم الآلِهَة، بل هو الإله الوحيد. ولا يوجد أي كائن آخر يستطيع أن يجرؤ ويدّعى الألوهية. ومِنْ المؤكد أنه يُمْكِن تتبع هذه الفكرة مباشرة ونرجعها إِلَى الرؤية الافتتاحية. وإعلان ذاك الَّذِي ليس هو قدوس فحسب، بل هو ثلاثي القَدَاسَة، الَّذِي مجده يملأ الأرض كُلها، مِنْ الواضح أنه لم يترك فكر إشَعْيَاءَ طوال بَقِيَّة أيام حياته. لقد وصف إشَعْيَاءَ الله بأنه "قدوس إسْرَائِيل" خمساً وعشرين مرة (ومرة "قدوس يَعْقُوب")، وهذا وصف لم يرد سوى خمس مرات أخرى فقط فِي بَقِيَّة الكتاب المُقَدَّس.

(أ) خالق وسيد التاريخ "ومِنْ بين أمور أخرى، مِنْ الواضح أن كَلِمة "قدوس" تفِيد مَعَنى "غيرية" الله المطلقة عَن نظام

الكون كُلّه، أي ليس مثله شئ. وهو ليس جزء مِنْ الكون، ولم يؤثر الكون فِيه. وهذا الحق تم التعبير عَنه بصفة خاصة فِي إطار فهم السِفْر أن الله هو الخالق، وأنه رب التاريخ وسيده. والأزمة التاريخية الكبرى التي كانت عَلَى أيام إِشَعْيَاءَ، لابد وأنها أدت إِلَى طرح أسئلة خطيرة عَن الله. كيف يتسنى أن يَكونُ إلهُ إِسْرَائِيلِ هو أعظم إلهٍ فِي حين أن إِسْرَائِيل ليست أعظم أمة؟ وإذا كانت أَشُورَ (بعد ذلِك بَابِل ثم فَارِس) قد استطاعت أن تدوس عَلَى إِسْرَائِيل متى شاءت ذلِك، ألا يشير هذا إِلَى أن الرَّبّ لم يكن فِي حقيقة الأمر إلاّ إلهاً صغيراً؟ ومِنْ الجلي أن هذا كان تفكير ربشاقي بينما كان يتفاخر بما عمله الأَشُورِيون لأراضي أخرى، وبما سيعمله هو بيَهوذا (إش ٣٦: ١٨ – ٢٠). لكن إِشَعْيَاءَ يصرّ عَلَى أن الله ليس جزءًا مِنْ النظام الكوني. لا يجب أن تشبه عظمته بعظمة إِسْرَائِيل أو يَهُوذَا "فلامبراطوريات العظيمة لا تظهر رغماً عَنه، بل بسببه. وهو سيد الأُمَم كافة، وليس إِسْرَائِيل فقط. وجميع الأُمَم، بما فِيها إِسْرَائِيل، خاضعة لحكمه. وهكذا، لم تكن هزيمة إِسْرَائِيل عَلَى يد أَشُورَ هزيمة لله، أو إنتصاراً لآلهة أَشُورَ، بل هو عمل مِنْ أعمال الدينونة الإلهية عَلَى إِسْرَائِيل، ليس لأَشُورَ أي فضل فِيه. وأهمية هذه الأفكار لبقاء الإيمان العبري – رغم الصدمات التي واجهها فِي القرون الثَّلاثَةِ بين ٧٥٠، وسنة ٤٥٠ ق. م – بالكاد يُمكِنُ المغالاة فِيها.

والدليل عَلَى أن الله ليس جزءًا مِنْ نظام الكون نراه ماثلاً بقوة فِي نبوات الأَنْبِيَاء. وهذا واضح بصفة خاصة فِي الأصحاحات ٤٠ – ٤٨، حيث يتخيل وجود قضية بين الله والآلِهَة. لقد طلب الله مِنْ هذه الآلِهَة أن تقدم دليلاً مِنْ خلال شهود يشهدون بأنها آلهة حقًا. والدليل الَّذِي طلب هو أنهم فِي أي وقت تنبأوا عَلَى وجه الخصوص بحدث ثم وقع هذا الحدث فعلاً بعد ذلِك. وبتأكيد مثير، يعلن إِشَعْيَاءَ، فِيما كان يتكلم مَعَ الله، بأنه ليس مِنْ بين هذه الآلِهَة مِنْ يستطيع تقديم مثل هذا الدليل. وعَلَى صعيد آخر، يقول الله إنه قدم تنبوات مَعَينة مِنْذ البداية، وأن الإِسْرَائِيليين جميعًا شهود عَلَى أن هذه النبوات قد تحققت بالفعل. ونُبُوَّة كُورَش تشكل بالطبع جزءًا أساسيًا مِنْ الحجة ككُل، والنقاد الَّذِين يفكرون أنه كان بوسع إِشَعْيَاءَ أن يتنبأ بمثل هذه النبوة، وأنهم، إمَّا عَن علم، أو بدون علم، ينكرون حجة السِفْر الأساسية بتفرد الله

وحجة إِشَعْيَاءَ تستند إِلَى الآتي: الآلِهَة جزء مِنْ النظام الكوني، ولا سيما مَا يشير إليه إرتباطهم بالأصنام، المصنوعة مِنْ مواد طبيعية صنعها الإِنْسَان بحكمته ومهارته (انظر عَلَى وجه الخصوص ٤٤: ٦- ٢٠). وما دام الأمر كذلِك، فإن هذه الآلِهَة لا تستطيع بالطبع أن تتنبأ بالمستقبل، وإذ هي جزء مِنْ النظام، فليست لديها فكرة عمَّا سيفعله النظام غدًا، ناهيك عَن مائة سنة مِنْ الآن. وهكَذَا، كيف يتسنى لإِلهَ إِسْرَائِيلَ أن يتصرف بشكُلّ مختلف، الإجابة هي: إنه ليس جزءًا مِنْ الكون. فهو خالق الكون. وللمرة تلو الأخرى، يؤكد إِشَعْيَاءَ أن الله، والله وحده هو الَّذِي أسس الأَرْضِ ونشر السماوات (إش ٤٠: ٢١- ٢٦، إلخ). وهو وحده الَّذِي له حَيَاة فِي ذاته، وكُل شئ يعتمد عليه فِي وجوده المستمر (٤٤: ٦- ٨). وهو لم يتكيف بواسطة الكون، بل إنه هو الَّذِي يكيف الكون بحسب مَا يراه. والكون لا يحدد طبيعته، بل هو بالأحرى الَّذِي يحدد طبيعة الكون. وهذا بالطبع يعَني أنه بمقدوره عمل أشياء لم يسبق أن حدث شئ مِنْها قبل عَلَى الإطلاق (٤٣: ١٤- ٢١)، وهو ليس مقيداً، مثل الآلِهَة، بتكرار مستمر لكُلّ الأشياء التي كانت تحدث دائمًا. وهو حر، مقيد فحسب بعد القيم التي لا تخطئ، وأمانته التي لا حدود لها.

(ب) الفادي. لم تُعلن قداسة الله فِي قوته كخالق وكسيد للتاريخ، بل كانت ظاهرة أيضًا فِي نعمته كفادي، وهذا التوازي أصبح واضحًا بصفة خاصة مِنْ خلال الطريقة التي استُخدمت بها عبارة "قدوس إِسْرَائِيل". والعبارة، عَلَى وجه العموم، استُخدمت فِي الأصحاحات ١- ٣٩ للتحدث عَن حماقة محاولة الحَيَاة كما لو أنه ليس لله القوة المطلقة. وعَلَى ذلِك، فإنه – مثل؛ – كثيرون مِنْ الإِسْرَائِيليين "رذلوا شَرِيعَة رَبَّ الْجُنُودِ واستهانوا بكَلام قدوس إِسْرَائِيل" (٥: ٢٤/ ب). لكن العبارة فِي الأصحاحات ٤٠ – ٥٥ كثيرًا مَا ارتبطت بقوة الله عَلَى الخلاص. "فادينا رَبَّ الْجُنُودِ إسمه. قدوس إِسْرَائِيل" (٤٧: ٤). وفِي كُلْتا الحالتين نلمس قوة الله الفائقة، غير أنه أشير إليها فِي إحدى الحالات بغية الكشف عَن حماقة العصيان، فِي حين أنه فِي الحالة الأخرى أشير إليها لإثارة الإيمان. وكم هي حماقة أن نعصي ذاك الَّذِي خلق الأَرْضِ ووقف فوقها، وكم هي حكمة أن نؤمِنْ بذاك الَّذِي يستطيع أن يصلح الأَرْضِ الخرَبَّة. هذه هي القَدَاسَة، فهي ليست مجرد النور الوهاج للكمَال غير المخلوق، بل المحبة الخلاقة التي ليست لها حدود، والتي تستطيع أن تأخذ الملوث والنجس وتجدده.

٢. الْمَسِيًّا. إذا كان الله هو الخالق، وسيد التاريخ، والفادي عَلَى التاريخ إذًا أن يثبت حكمه الفدائي. وعَلَى الرغم مِنْ أن إِسْرَائِيل ليست فِي حاجة إِلَى أن تهزم قوى العالم فِي وقت قصير لتثبت عظمة الله، إلاّ أنه سيأتي يوم حين يشير التاريخ إِلَى ربها. وفضلاً عَن ذلِكَ، لقد قطع الله مواعيد لدَاوُد وبَيْتِه، وهي مواعيد لا يُمكِن تجاهلها (مثل؛ إش ٥٥: ٣- ٥). وهكَذَا، فإن عَنصرًا هامًا ثانيًا فِي فكر إِشَعْيَاءَ اللاهوتي، وهو الْمَمْلَكَة الْمَسِيَّانية، أصبح ضرورة. والأمر الجوهري هو أنه فِي الزمان والمكان اللذين اختارهما الله لكي يعلن فِيهما عَن ذاته سوف يثبت الدليل أن كُلّ شئ يخضع لحكم الله. وأخيرًا، كُلّ الأشياء التي قالها الكتاب الْمُقَدَّسَ عَن الحقيقة وعَن الله سوف تتضح، حين يسود حكم السلام والعدل عَلَى الأَرْضِ، وحين يبين بَيْتِ دَاوُدَ مَا الَّذِي كان يرمي إليه التاريخ. والمفاهيم المتعلقة بالْمَسِيًّا فِي سِفْر إِشَعْيَاءَ تدور حول قطبين: "مَلِك مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ "، و"العبد المتألم". يُقال فِي بعض الأحيان أن هذين متنافرين، غير أن الفحص الدقيق يبين أنهما ممتزجان. ذلِكَ أنه فِي الأصحاحات ١- ٣٩

وكان التركيز بصفة خاصة عَلَى الْمَسِيًّا الْمَلِك. وهذا دون شك فشل بَيْتِ دَاوُد البشري. وفِي أسوأ حالاته مِنْ أيام آحَاز، وكان بَيْتِ دَاوُد منغمسًا فِي الردة (٧: ١٣)، ولكن وحتى فِي أفضل حالاته عَلَى عهد حَزَقِيَّا، كان لا يزال متسمًا بالعمى وعدم الإيمان (٣٩: ١- ٤). وفِي مقابل هذا، صور قضيب مِنْ جذع يسى سيحكم بالعدل والمساواة، ليس فِي إِسْرَائِيل فحسب، بل فِي العالم كُلّه (١١: ١- ٥). والأمر الرائع بالنسبة لهذا الْمَلِك، هو سمة براءة الأطفال التي تغلب عليه. فهو لن يحكم بالقوة الغاشمة، بل بقوة الاتضاع. ومملَكته لن تعرف السوء أو الفساد (١١: ٩).

وفِي إِشَعْيَاءَ ٤٠ – ٦٦، قُدم الْمَسِيَّا للقارئ باعتباره "عبد الرَّبّ" اَلَّذِي مِنْ خلاله ستعرف الشُعُوب الله مَعْرفة صحيحة. وهذا أيضًا، يبدو أنه تُوجد رابطة مباشرة بين هذا التشبيه المجازي أن يكونوا نوراً للأمم، الأمر الَّذِي دُعوا إليه. وسبق أن أعلن هذا للشعْب فِي الأصحاح الثاني، ولكن كيف كانوا: عمياناً، متمردين، أسرى خطاياهم، فهل سيحققون هذا فِي يوم مِنْ الأَيَّام، والرد عَلَى فشلهم فِي عبوديتهم لله، يتمثَّل فِي "العبد". سيكون النور الَّذِي أخفقوا فِي أن يكونوه. وفِيما يشرق مِنْ خلالهم، أخيرًا سيرى العالم الَّذِي مِنْ حولهم النور الحقيقي. أمَّا وأن هذا "العبد" هو الَّذِي يأتي بالعدل للأمم (٤٢: ١، ٤٩: ٦)، الْمَسِيَّا ني فِي الجزء الأوَّل مِنْ السِفر، فهذا يوضح أنه توجداستمرارية ضرورية بين الشخصيتين. وبنفس الطريقة جاء اتضاع "العبد" فِي ص. ٤٠ – ٥٥ متناغمًا مَعَ اتضاع وسمة وداعة الأطفال التي اتسم بها الْمَسِيَّا فِي ص. ١- ٣٩.

هذه الرؤيا الخاصة بحكم الله الفدائي وصلت إِلَى ذروتها إش ٦٠ – ٦٢، وتم التركيز عليها فِي ص. ٦١، إعلان الْمَسِيَّا. وهنا نجد أن الأمة التي سعت إِلَى اكتساب الأهمية استناداً إِلَى مجدها الذاتي (٢: ٦- ٢٢) تتلقَى مجد الله كمِنْحة. والأمة اَلتي كانت تعاني مِنْ العمى والسبي، حُررت بكُلْمة الْمَسِيَّا. وكان مِنْ نتيجة هذا، أن جاءت كُلّ الشُعُوب خاضعة إِلَى أورُشلِيمَ لترى مجد الله قد أشرق مِنْها. وذلِكَ أن الله الخالِق وسيد التاريخ، والفادي، سيشرق مِنْ خلال شَعْبه عَلَى العالم كُله.

٣. الاَتكال عَلَى الله. صورة الله الغنية المتنوعة تؤدي بنا مباشرة إِلَى الملمح الرئيسي للعلاقة بين الله والإِنْسَان كما يراها إِشَعْيَاءَ. الحكمة المتمثّلة فِي الاَتكال الكامل عَلَى الله والحاجة إِلَى هذه الحكمة. والسِفر بكامله – مِنْ نواح كثيرة – يُعد مُنَاشدة الله أن يتكلّوا عليه. والأمر المؤكد، أن هذه المُنَاشدة واضحة تمامًا فِي القسم الأوَّل (إش ١- ٣٩)، حيث كان الشَعْبُ يميلون إِلَى الثقة فِي أية أمة، أو صديق، أو عدو، أن يخلصهم مِنْ الاضطهاد قبل أن يثقوا فِي الله. ولكن هذا نلمسة أيضًا فِي القسمين الثاني والثالث، ص. ٤٠ – ٥٥؛ ٥٦- ٦٦). ولقد دُعي الشَعْب مِنْ القسم الثاني أن يؤمِنوا برغبة الله وقدرته عَلَى أن يخلصهم، وفِي القسم الثالث دُعوا إِلَى أن يتوقفوا عَن الثقة فِي خياراتهم وأن يشرعوا فِي أن الله يستطيع أن يعطيهم قوة مِنْ لدنه تمكنهم أن يعيشوا فِي بر.

والغرض مِنْ وراء كُلّ هذا يبرز واضحًا بصفة خاصة ضِدَّ الوثنية. وعَلَى أساس هذا الفهم للحق، يكاد ألا يَكُونُ للثقة أي دور. والآلِهَة جزء مِنْ نظام الكون، وهي فِي الأساس نظر إليها الإِنْسَان عَلَى أن الغرض مِنْها هو الفهم والتلاعب. وهي عَلَى وجه العموم مقسمة إِلَى مجموعتين: بناءة وهدامة. وهذه القوى ليس بمقدورها عَلَى وجه العموم أن تنحرف عَن مساراتها المَعْينة والمتكررة. وهي اعتباطية واستبدادية. غير أنه مِنْ خلال السحر الزائف، بات الاعتقاد أنه يُمْكِن التأثير عليها تأثيرًا نافعًا.

أمَّا وجهة النظر الكتابية (والإشعيائية) مختلفه عَن ذلِكَ اختلافًا جذريًا. فالله حر يتمتع بحرية مطلقة، لا يقيده شئ سوى طبيعته الكريمة، وهو فِي مِنْأى تام عَن التلاعب بالسحر الزائف.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يُمْكِنُ الاعتماد عليه تمامًا. فما يقوله يعمله وهكَذَا، فإنه لا يجب الوثوق فِي الله لأَنَّهُ ليس هناك وسيلة أخرى للانتماء إليه، بل لأَنَّهُ يُمْكِن الوثوق به.

وما يقوله إِشَعْيَاءَ عَن الله هو أن هناك سببًا مزدوجًا للثقة فِيه. أوَّلاً، يجب اَلثقة فِي الله لأن الثقة فِي أي شئ غيره مصيرها الفشل. والواقع، أنها لن تفشل فحسب، بل ستنقلب عَلَى الشخص الَّذِي وثق بها وتدمره. والمثال المختار هو أَشُورَ وآحَاز. ولقد قال إِشَعْيَاءَ لآحَاز إنه بالنظر إِلَى أنه وضع ثقته فِي أَشُورَ بدلاً مِنْ أن يثق فِي الله حين هددته إِسْرَائِيل وسورية، فإنه سيأتي يوم تأتي عليه أَشُورَ مثل الطوفان (إش ٦: ٨). غير أن هناك سبب ثان يدعونا إِلَى الثقة فِي الله وهو أنه لن يتخلى عَن شَعْبه حين يتم تدميرهم نتيجة زيف كُلّ مَا أولوه ثقتهم. فِي تلك الساعة سيأتي إليهم، ويقدم لهم الرجاء والعون والخلاص (١٠: ٢٤ – ٢٧). ألاَ يجب أن تثق فِي هذا الإله؟ وهذه هي أهمية مَا جاء فِي ١٢: ٢ "هوذا الله خلاصي فأطمئنُ ولا أرتعب". فالله الَّذِي لا يتخلى، مَعَ أنه رُفض، واستمر يدعونا بمحبته، هو إله يُمْكِن الوثوق به. وهذا هو فِي الأساس مَا تركز عليه ص. ٣٦- ٣٩. وهي أبعد مِنْ أن تكون مجرد ملحق تاريخي كما يقول كثيرون مِنْ المفسرين. بل هي بالأحرى ذروة هذا القسم كُله، حيث تقدم الدليل عَلَى حكمة الثقة فِي الله، حَتَّى لو كانت كُلّ قوى العالم ضِدَّنا.

وموضوع الثقة فِي الله مِنْ صيغة مختلفة اختلافًا طفيفاً وذلِكَ فِي إِشَعْيَاءَ ٤٠ – ٥٥. فالنَّبِيّ هنا يتطلع إِلَى الْيَوْم الَّذِي يجد فِيه بَنو يَهُوذَا المسبيون رجاءهم المفقود. وهنا لن يَكُونُ الأمر ثقة زائفة، بل عدم الثقة (٤٠: ٢٧). وفِي حالة مِنْ الشعور بالاكتئاب والإحباط، سيميلون إِلَى عدم تصديق كُلّ المواعيد ومِنْ أي نوع. لذلِكَ ينبغي عَلَى النَّبِيّ أن يقنع القراء بطبيعة محبة الله التي لا تتغير، وبنوته التي لاَ تُقهر أبدًا. وعليه أن يأتي بهم إِلَى النقطة التي تجعلهم يجرأون عَلَى الإيمان بهذا، رغم كُلّ الظروف المَعَاكسة. ذلِكَ أنه بمقدور الله أن يخلصهم مِنْ قبضة أغنى قوة فِي العالم.وتم التنبؤ بكُلّ هذا قبل حدوثه بأمد طويل، حَتَّى أنه حينما يحدث لا يستطيع أحد أن يدعى أنه مِنْ عمل إله فارس (٤٨: ٥).

وفِي القسم الأخير، تم التعرض ثانية للثقة الزائفة. وهذه هي الثقة الزائفة فِي الاختبار، وهذه النوعية مِنْ السهل أن تنشأ بعد العودة مِنْ السبي. فبالنظر إِلَى أن شَعْب إِسْرَائِيل لن ينالوا الخلاص نتيجة لأي شئ عملوه، بل بسبب محبة الله، سيكون مِنْ العمل عَلَيْهِمْ افتراض أن السلوك والمواقف التي تتم عَن التقوى ليستَ فِي الواقع ضرورية. وعَلَى ذلِكَ يعلن لهم إِشَعْيَاءَ أن المَعَيار الَّذِي مازال الله يطلبه هو البر، ولكن البر يجب أن يتحقق مِنْ خلاله الاعتماد عليه (انظر esp. 59:9-21).

٤. الخَطِيَّة. قبل أي شئ آخر، وُصفت الخَطِيَّة فِي سِفْر إِشَعْيَاءَ عَلَى أنها تمرد. وهذا مَا نجده فِي ع. الأوَّلى بعد العَنوان (إش ١: ٢)، وفِي ع. الأخِيرة (٦٦: ٢٤)، وكثيرًا مَا يتكرر هذا طوال هذا القسم. والتمرد أظهر بعدة طرق، ولكن الأساس الَّذِي اتّخذ للحكم عَلَى كُلّ هذه الأمثلة هو العهد. وعَلَى الرغم مِنْ أن العهد قليلاً مَا يُشار إليه صراحة، إلاّ أنه يُشار إليه ضمِنًا فِي مواقع

كثيرة. لقد أقسمت إسْرَائِيل فِي سيناء أنهم سيكونون مخلصين لله وحده، وأن يعملوا الأشياء التي أوضح أنها يجب أن تكون فِي سمات أتباعه. أمَّا الآن، فمِنْ الواضح أن إسْرَائِيل تمردت عَلَى ربها. ومِنْ بين مظاهر هذا التمرد الاعتراف بآلهة أخرى وعبادتها (١٧: ٧ – ٩). ولكن هذا السلوك فِي بعض النواحي مَا هو إلاّ دلالة عَلَى شئ آخر وهو تمجيد البشر. والسؤال الهام الَّذِي طرقه السِفْر هو: مجد مِنْ يملأ الأرْض. والمرة تلو الأخرى يبرز موضوع كبرياء الإِنْسَان: إسْرَائِيل تتزلف للعظماء (٢: ١٢- ١٧)، ولا ترغب أشُور فِي قبول حقيقة أنها مجرد آلة فِي يد الله القادر عَلَى كُلّ شئ (١٠: ١٢- ١٦)، وتصرّ بَابِل عَلَى أنها هي وحدها وليس آخر يراها (٤٧: ١٠- ١١)، ويصرّ مَلِك بَابِل عَلَى أنه سيجلس عَلَى عرش السَّمَاءِ (١٤: ١٣- ١٤)، وأورُشَلِيمَ المتكبرة تتمشى متباهية فِي كُلّ زينتها (٣: ١٦- ٢٣)، والمتمرسون فِي الشئون الدينية يسخرون مِنْ زملائهم فِي العبادة الأقل خبرة (٦٥: ١- ٥). ويصف إشَعْيَاءَ هذا كُلّه بأنه تمرد. والتمرد هو الفشل فِي إعطاء الله رَبَّ الْجُنُودِ، قدوس إسْرَائِيل، المكانة التي لا تليق إلا له وحده.

وهذا التمرد يظهر نفسه أيضًا فِي محاولة التقليل مِنْ شأن السلوك الديني إلَى حد جعله آداء طقسيًا بدلاً مِنْ أن يَكُونُ حَيَاة نعيش فيها طبيعة الله فِي علاقتنا بالآخرين. وهذا مَا يظهر فِي الحال فِي إش ١: ١٠- ١٥، وبين آونة وأخرى طوال السِفْر، إلَى أن يظهر بقوة فِي الأصحاحات الأخيرة. ويقول إشَعْيَاءَ، مَعَ الأَنْبِيَاء، الآخرين، إن الله لا يريد سلوكًا دينيًا، بَل يريد سلوكًا صالحًا. ولكن السلوك الصالح أمر يتعلق بالحَيَاة اليَوْمَية، وأن يقدم المرء الآخرين عَلَى نفسه. والسلوك الديني قد يغري الإِنْسَان ويدفعه إلَى الكبرياء. وإشَعْيَاءَ ٦٦: ١- ٦ تتفق مَعَ مَا جاء فِي الأصحاح الأوَّل فيما يتعلق بحماقة العبادة التي تمجد الذات. فهذه العبادة لا تعمل إطلاقًا عَلَى استرضاء الله، بل إنها تثير غضَبه. فالاتضاع والندم مِنْ العلامات الضرورية للطاعة المترتبة عَلَى العهد، والتي هي وحدها التي ضمِنْ الحضور الإلهي (٥٧: ١٥، ٦٦: ٢).

٥. الجنس البشري. بالرغم مِنْ الكبرياء والتمرد هما مِنْ السمات الرئيسية للخَطِيَّة فِي السِفْر، ولكن هذا ليس مَعناه أن إشَعْيَاءَ كان ينظر باحتقار إلَى البشر. فهنا، وبنفس الوضوح الَّذِي نجده فِي أي مكان فِي الكتاب المُقَدَّس، برز أكبر تناقض وهمس فِي حَيَاة البشر. وحين نحاول أن نعظم أنفسنا عَلَى حساب الله، لا نجد سوى التفاهه والنجاسة والموت (إش ٢: ٢٠ – ٢٢، ١٤: ١٤- ١٥، ٣٤: ١- ٣، ٦٥: ١- ٥). لكننا، ونَحْن فِي حالتنا الساقطة والتي لا رجاء لها – إذا مَا عدنا وتُمثّلنا بدور الخدم، نجد أثناء رفعَنا إلَى مكان له أهميته التي لا تُمارس. وهذا واضح عَلَى وجه الخصوص فِي الأصحاحات ٤٠ – ٤٨. فهناك لا يشعر الشَعْب العبري أنه مرفوض إلَى الأبد. وأن خطاياهم قد صعدت إلَى السَّمَاءِ، وأن أرْض الميعاد قد لفظتهم. لقد تخلى الله بكُلّ تأكيد عَنهم. لكن الأمر ليس كما يتصورون. فالله لم يرفضهم، ليس ذلِك فحسب بل إنه يعلن أنهم عبيده المختارون، والَّذِين مِنْ خلالهم سيعرف العالم أنه هو وحده الله وليس غيره (٤٣: ١٠ إلخ). فالله عَلَى إستعداد للاعتماد عَلَى كُلّ مَا تؤهله له ألوهيته وإستخدامها مِنْ أجْلِ حَيَاة شَعْبه. إن للإنسان أهميته.

٦. الخلاص. إستخدام الله للبشر كشعور عَلَى ألوهيته يطابق مفهوم إشَعْيَاءَ عَن الخلاص. أوَّلاً، إنه إظهار لبرِ الله. ومِنْ بين سمات السِفْر الهامة مَا نجده فِي إستخدامه للكَلْمة العبرِّيَّة צְדָקָה "بر". فِي إش ١- ٣٩، استُخدمت عَلَى سبيل الحصر، للحديث عَن سلوك البر الَّذِي يتوقعه الله مِنْ شَعْبه. لكنها استُخدمت فِي الأصحاحات ٤٠ – ٥٥ وبنفس الحصر، للحديث عَن بر الله لِخلاص شَعْبه. ثم تظهر الفكرتان مَعًا فِي ص. ٥٦- ٦٦، حين أعطيت القدرة للناس – بواسطة بر الله – عَلَى أن يعيش فِيّ بر. وما يرمى إليه هذا أوَّلاً وقبل كُلّ شئ، هو أن إشَعْيَاءَ يرى أن الخلاص آتى مِنْ الله وحده. والناس لا حول لهم ولا قوة مِنْ ناحية خلاص نفوسهم. لكن أعمال الخلاص مَا هي إلاّ تعبير عَن طبيعة أمانة الله. وخلاصه بر، سواء لأنَّه تحقيق لمواعيد قديمة قُطعت لإبْرَاهِيم، أو لأنَّها تتمشى تمامًا مَعَ طبيعة الله وشخصه، الَّذِي كَلّمته الأخيرة لنا هي دائمًا النعمة.

وهذا الخلاص جاء فِي موعده ومكانه، ويتوقع أن يتحقق نتائجه فِي زمانها ومكانها المُحدَّدين لها. وهي ليست شَيْئًا محصورًا تمامًا فِي اختبار داخلي ونفسي. لقد تغيرت حالة الشَعْب، ومِنْ المتوقع أن يتغير سلوكهم، وبصفة خاصة، وعَلَى وجه التحديد فيما يتعلق بمَعَاملتهم بعضهم بعضًا. وهي تتعامل مَعَ النتائج (حقيقة العبودية المادية)، ومَعَ الأسباب (الخَطِيَّة التي أدت إلَى السبي). ووسائل الخلاص كان مِنْها الزمِنْي (كُورَش)، والروحي (الكفارة النيابية التي يقدمها "العبد"). ومِنْ المتوقع أن تظهر فِي شهادة، وفِي علاقة قد تغيرت بواسطة عمل الروح القدس (إش ٣٢: ١٥- ١٧؛ ٤٤: ٣- ٥). وإذا قيل إن هذه وجهة نظر إنجيلية عَن الخلاص، هنا، قد يَكُونُ مِنْ الواجب أن يُقال إن وجهة النظر الإنجيلية هي نفس وجهة نظر إشَعْيَاءَ.

وعَندما نستعرض الفكر اللاهوتي لإشَعْيَاءَ النَّبِيّ فِي مجمله، بوسعَنا أن ندرك أنه – وعَن جراءة – يُمكِن القَول إن إشَعْيَاءَ أوجز الفكر اللاهوتي الكتابي بطريقة أفضل مما فعله أيّ سِفْر آخر مِنْ أسفار الكتاب المُقَدَّسَ بمفرده.

البيبلوجرافيا

R. Clements, "The Unity of the Book of Isaiah," *Int* 36, 1982, 117-29; J. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 1986, 31-45; J. Roberts, "Isaiah in OT Theology," *Int* 36, 1982, 130-43; J. Schmitt, *Isaiah and His Interpreters*, 1986; C. Seitz, ed., *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, 1988; H. Wolf, *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah,* 1985; P. Wegner, *An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35,* 1992.

جي. أوسوالت *J. Oswalt*

374 אִיזֶבֶל

إيزَابَل (אִיזֶבֶל [*ʾîzebel*]، #٣٧٤).

كَانَت إيزَابَل متزوجة مِنْ أخْآب مَلِك إسْرَائِيل (٨٧٤- ٨٥٣ق.م، قاء، Corney, 78). وهي ابْنَة أثْبَعَل مَلِك وكَاهِن

الصِّيدُونِيِّين (١مل ١٦: ٣١) والَّذِي حكم حوالي ٨٨٧- ٨٥٦ ق.م (Katzenstein, 129). وَكَانَ زواجها مِنْ أَخْآب يُعد تصديقًا عَلَى التحالف بين أورُشَلِيم وفينيقية.

١. الاسم إيزَابَل. المعنى الأصلي אִיזֶבֶל ربمَا كَانَ معناه. "أين الأمير" أمَّا الاسم إيزَابَل فمعناه أين النفاية؟ (قا؛ ٢مل ٩: ٣٧)، كما هُوَ مكتوب فِي النص العبري، مِنَ الواضح أنه أسلوب تهكمي يعبرّ عن كراهية الماسوريين لها (Gray, 368).

٢. ميولها الدينية. كَانَ لزواجها مِنْ أَخْآب تأثيرًا سلبيًا عميقًا عَلَى الحيَاة الدينية فِي إِسْرَائِيل. وَكَانَت إيزَابَل قَدْ نشأت عَلَى عبادة البَعْل، وكما جرت العادة منذ أيام سُلَيْمَانُ (١مل ١١: ١- ٨)، كَانَ لديها مقْدسها الخاص بعبادة البَعْل فِي السَّامِرَة (١٦: ٣٢). ولأنها كَانَت امْرَأة قوية الإرادة، فقَدْ عززت الديانة الَّتِي تدين بها فِي إِسْرَائِيل، بحماسة المرسلين (Bright, 52). وَكَانَ يقوم عَلَى خدمة أتباعها اربعمائة وخمسون نَبِيًّا مِنْ أنبِيَاء البَعْل وأربعمائة مِنْ أنبِيَاء السواري ممن يأكلون عَلَى مائدة إيزَابَل (١٨: ١٩). والإجراءات الَّتِي كَانَت عَلَى استعداد لاتخاذها لتأمين عبادة البَعْل تضمنت اضطهاد أنبِيَاء الرَّبّ وتدمير مذابحه (Donner, 406؛ قا؛ ١٨: ٤، ١٠، ١٣؛ ١٩: ١، ١٠، ١٤؛ ٢مل ٩: ٧). ولِذلِكَ فإنه مِنَ الواضح أن وجود هذه الديانة والأشخاص المصاحبين لها كَانَ يثير مقاومة أولئك الَّذِينَ كرسوا لعبادة الرَّبّ وحده، مثل إِلِيَّا النَّبِيُّ (١مل ١٧: ١- ١٩: ٢١؛ ٢١: ١- ٢٦؛ قا، Noth, 242). وَكَانَ لإيزابل تأثير ديني قوي عَلَى ابْنُهَا أَخَزْيَا، الَّذِي خلف أَخْآب فِي المُلك سنة ٨٥٤/ ٨٥٣ ق.م. وبعد سقوطه مِنَ الكوة الَّتِي فِي عليته، أصبح عاجزًا، وأرسل رسلاً ليستفسر مَا إذا كَانَ سيبرأ مِنْ علته أم لا (٢مل ١: ٢). وبعد موت أَخْآب استمرت فِي استغلال نفوذها باعتبارها المَلِكَة الأم.

٣. تأثير إيزَابَل السياسي. كَانَ مفهوم إيزَابَل عن المَلِكية يتعارض مع وجهة النظر الإِسْرَائِيلية بخصوص الحكومة الثيوقراطية "الحكومة الدينية" (de Vaux, 98-99). لقَدْ جاءت مِنْ بلد لا تُحترم فِيهِ حقوق الإِنْسَان بنفس الدرجة الَّتِي تُحترم بها فِي إِسْرَائِيل، وهذا واضح مِنْ حدث نَابُوت (١مل ٢١: ٤). وأثناء ثورة يَاهُو ارتدت حلتها المَلَكية وتزينت (Gray, 550) لتتأكد مِنْ رؤية يَاهُو لها (٢مل ٩: ٣٠). وبناء عَلَى أمر مِنْ يَاهُو ألقى بها مِنْ إحدى نوافذ القصر، وداستها خيول يَاهُو ومَرْكَبَاته وأكلت لحمها الكِلاب (٩: ٣١- ٣٧). وبموتها تحققت نُبُوَّة إِلِيَّا (٩: ٣٣- ٣٧، قا؛ ١مل ٢١: ٢٣). والإشارة إِلَى مَا بقى منها "كدمنة" نفاية، قا؛ ع. ٣٧) يجب أن يُنظر إليها عَلَى ضوء المعنى اللاحق لاسمها. وعَلَى غرار زوجها أَخْآب ذهبت إِلَى موتها بشجاعة.

← إِسْرَائِيل (مَمْلَكَة): لاهوت.

الببيلوجرافيا

J. Bright, *The Kingdom of God*, 1952; R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab*, 1970; H. Donner, "The Separate States of Israel and Judah," in J. H. Hayes, & J. M. Miller, *Israelite and Judaean History*, 1977, 381-434; H. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, 1973; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 1987; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; C. F. Pfeiffer, *The Divided Kingdom*, 1967; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961.

دي. إن . بينَّار *D. N. Pienaar*

489 אֵלִיָּהוּ

إِلِيَّا وأَلِيشع

إِلِيَّا (אֵלִיָּהוּ، [*'elîyahû*]، الرَّبّ هو الله [أو إيل] #٤٨٩) أَلِيشَع (#٥١٥ אֱלִישָׁע، [*'elîsa*]).

أ. النصوص السردية

فِي النص الحالي مِنْ سِفْر الملوك بدءًا مِنْ ١مل ١٧: ١ حيث يبرز إِلِيَّا فِي مواجهة مَعَ آخَابُ، وحتى ٢مل ١٣: ٢١، حين تصنع عظام أَلِيشَع آخر مَعجزة شفاء ترتبط به، نجد أننا أمام مجموعة فريدة مِنَ التقاليد المتصلة بهذين الرجلين. وهذه القصص تأتي ضمِنْ أكثر القصص شُهْرة فِي الكتاب المُقَدس. وهي قصص مشّوقة لا تُنسى - بل ومحيرة للغاية - "فالبَنِيان" (بالرغم مِنْ أنهما نادرًا مَا يُسميان كذلِكَ) يبدو وأنهما يسيطران عَلَى القصة. وهذه السيطرة تحققت عَن عمد. ذلِكَ أن القصص العادية التي تحكي عَن المكافأة "الحسنة" إذا كان المَلِك "صالحًا"، أو العقوبة (إذا كان "شريرًا")، هنا نجد أن المَلِك وهو الشخصية المسيطرة فِي تلك القصص، قد عتمت عليه هذه القصص النبوية. وفِي هذه القصص، يتكرر وصف "قوة المَلِك بأنها ضعيفة وغير فعالة، فِي حين أن بمقدور النَّبِيّ أن يحقق النصر، والشفاء، بل، والحَيَاة (Wesley J. Berger in Coote, 131). وقد تخرج القصص عَن نطاق التاريخ. وفِي ٢مل ٢: ١ - ٥، كان نقل الوظيفة مِنْ إِلِيَّا إِلَى أَلِيشَع قد تم عَلَى غرار الصيغة النهائية لحكم أَخَزْيَا مَلِك إِسْرَائِيل (١: ١٧ - ١٨)، وقبل الملحوظة الأوَّلية لاعتلاء يَهُورَام مَلِك إِسْرَائِيل سدة الحكم (٣: ١ - ٣). ويرى ولسن أن هذا أمر "غير عادي". ويبين ماك كنزي McKenzie أن القصص تربك أيضًا الترتيب الزمني للأحداث (97).

والقصص تبدأ عادة بحكم ملوك إِسْرَائِيل، غير أن الرأي القائل بأن سِفْر التَّثْنِيَة قد دمج تاريخاً نبويًا سابقًا فِي العمل هو أمر أقل احتمالاً (انظر ,Campbell, and McKenzie, 11-14 on Campbell and McCarter).

١. بالنسبة لحكم آخَابُ تُوجد مجموعتان مِنْ القصص. (أ) ١مل ١٧ - ١٨ قصة رائعة البِنية عَن إِلِيَّا، أضيف إليها ص. ١٩ (انظر McKenzie، 82). (ب) ١مل ٢٠: ١ - ٢٢: ٣٨ هي مجموعة مِنْ قصص نَبِيّ الله/ رَجُل الله، أولاد الأَنْبِيَاء، تهتم أساسًا بالحروب ضِدَّ آرام، وعَلَى ذلِكَ نُسبت بشكُلٍ وثيق للغاية بقصص أَلِيشَع. وفِي داخل هذه المجموعة نجد قصة كرم نَابُوت رُبطت عبارة "مكتئبًا مغمومًا" סַר וְזָעֵף (٢١: ٤، حيث تقدم ٢٠: ٤٣ المثال الآخر الوحيد للعبارة) هذه القصة بالقصة السابقة لها (٢٠: ٣٥ - ٤٣). ويظهر إِلِيَّا مبدأ أن ينتهي الأمر كُلّه، مثلما ظهر نَاثَان لدَاوُدَ فِي ٢صم ١٢: ٧ - ١٥، كي

يتهم ٱلْمَلِك، وتنبأ له بالعقوبة، ويلجأ ٱلْمَلِك للتوبة، وتُنقل العقوبة إِلَى ابْنِ ٱلْمَلِك.

٢. يعود إِيلِيَّا للظهور أثناء حكم أَخَزْيَا مَلِك إِسْرَائِيل ثم يُؤخذ مِنْ العالم بعد موت أَخَزْيَا (٢مل ١ - ٢).

٣. يظهر أَلِيشَع أثناء حكم آخَاب (١مل ١٩: ١٦ - ١٧ و١٩ - ٢١)، غير أن قصصه الرئيسية تبدأ فِي ٢مل٢، دونِ أي تاريخ، ومَعَظم القصص وُضعت إبان فترة حكم يَرُبْعَام مَلِك إِسْرَائِيل.

٤. رُبط، وبطريقة هامشية، بين أَلِيشَع وقصص يَاهُو (وهي مختلفة عَن قصص "ٱلْمَلِك" العادية)، حيث لم يُذكر إلا فِي ٢مل ٩: ١ باعتباره ٱلَّذِي أَرْسَلَ "واحداً مِنْ بَنِي الأَنْبِيَاء". وهذا المجتمَعَ النبوي، نجده فِي كثيرٍ مِنْ القصص مُرتبطا بشكلٍ وثيق بأليشع. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، نجد أن إِيلِيَّا فِي القصص التي وُضعت أيام آخَاب، لم يكن مُرتبطا بمثل هذا المجتمَعَ.

٥. عندئذ يختفِي أَلِيشَع مِنْ القصة إِلَى أن يأتي حكم يهوآش مَلِك إِسْرَائِيل. وفِي قصة أخرى خارجَ هذا النطاق (عَلَى غرار صيغَة حَيَاة يهوآش، ٢مل ١٣: ١٠ - ١٣، وقبل اعتلاء أَمَصْيَا مَلِك يَهُوذَا سدة الحكم، ١٤: ١ - ٤)، نجد آخر نبوة لأليشع وعمله الرمزي عِلاوة عَلَى قصة عودة جثة رجل إِلَى الحَيَاة بعد أن مسّت عظام أَلِيشَع (١٣: ١ - ٢٥).

والكثير مِنْ القصص تصف أناسًا يشبهون - مِنْ نواحٍ مَعَينة - السحرة ٱلَّذِين فِي ثقافات أخرى. بالرغم مِنْ أن الشامانية لا تبدو مقارنة مِناسبة (ولو أن أوفرهولت يقول إنه يوجد دليل عَلَى وجود أنواع مِنْ الشامانية فِي ع. ق). والنظائر الأفريقية (ويندلان Wendland) قد ذُكرت. والقصص التي تسمى الشخصية الرئيسية "رَجُلَ اللهِ" (مثل؛ ١مل ١٧: ١٨ و٢٤) يبدو بالفعل أنها تؤكد حدوث أعمال قوية تخرج مِنْ قدرة الإِنْسَان العادي. ونادرًا مَا يقول سِفْر الملوك عَن إِيلِيَّا أنه نَبِيّ. وعبارة "إِيلِيَّا ٱلنَّبِيّ" لا ترد إلا فِي ١مل ١٨: ٣٦ فقط، لكننا نجدها فِي ٢أخ ٢١: ١٢ (وليس لها نظير فِي سِفْرِي الملوك) وفِي ملا ٤: ٥. والإشارات الأخرى الوحيدة إليه كنَبِيّ نجدها فِي العبارات التي تتحدث عَن تفرده (١مل ١٨: ٢٢؛ ١٩: ١٠ و١٤). وحين يتم التعريف به فِي الأقسام المختلفة، نجده يدعى "التشبي" (١مل ١٧: ١؛ ٢١: ١٧ و٢٨؛ ٢مل ١: ٣ و٨؛ ٩: ٣٦). ويبدو أن هذا توضح فِي ١مل ١٧: ١ حيث اتُّبعت العبارة ذات الصلة بالقول "مِنْ مستوطني (תֹּשָׁבֵי) جِلْعَادَ" (نص ماسوري تقريبًا)، وفِي هذه الحالة يبدو أن التوضيح ينطوي عَلَى تورية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك نجد أن الترجمة السبعينية جاد بها "مِنْ تشبي فِي جِلْعَادَ" وتضيف كلمة "النَّبِيّ"، ومِنْ غير المحتمل أن تكون هذه كلمة أصلية.

وعبارة "رَجُلَ اللهِ" شائعة فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ (ولا سيما بالنسبة لمُوسَى ودَاوُدَ ، انظر عَنوان مزمور ٩٠ [١]، فِي نحميا، ومرة واحدة فِي إِرْمِيَا. أمَّا فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة فقد استُخدمت بالنسبة لمُوسَى، وصَمُوئِيل، وعَن أحد الملائكة (قض ١٣)، وعَن رجل مِنْ يَهُوذَا (١مل ١٣).

والصورة الإجمالية المقدمة عَن إِيلِيَّا مركبة مِنْ آراء مختلفة. فنجده فِي ١مل ١٧ - ١٨ مُوسَى ثانيًا، يعمل مَعَجزات عظيمة، ويتحدى ٱلْمَلِك، ويؤكد سلطان الله وقدرته عَلَى كُلّ شئ (انظر مثل؛ Gray, 376, citing Fohrer, *Elia*, 1957, 48; McKenzie, 83; Walsh, 464). ونراه فِي ص. ١٩ نراه شخصًا عاديًا جدًا مستعد أن يتخلى عَن مهمته. وفِي ٢١: ١٧ - ٢٩، رُسم عَلَى أنه النَّبِيّ المثالي ٱلَّذِي يواجه ٱلْمَلِك بسبب موضوعات أخلاقية. وفِي موضع آخرٍ، نجد أن تحقق نبواته، إِلَى جانب نبوات أَنْبِيَاء آخرين، يشكل أحد موضوعات سِفْرِي الملوك.

وقصة إِيلِيَّا الرئيسية (١مل ١٧ - ١٩) تحتوي عَلَى مَعَظم القصص ذَات الأهمية اللاهوتية. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، نجد أن قصص أَلِيشَع لا تتسم إلا بأهمية لاهوتية قليلة نسبيًا. وأحيانًا نجد أن النبوة وتحقيقها جاءت فِي نفس القصة (انظر ٢مل ٤: ٤٣ و٤٤، وكذلِك ٧: ١ و١٦) "كَلِمة الرَّبّ" (٧: ٢ و١٧ - ٢٠، "رَجُلَ اللهِ"). والقصة الشنيعة الخاصة بقتل الصبيان الصغار ٱلَّذِين سخروا مِنْ أَلِيشَع (٢: ٢٣ - ٢٥) ذُكرت دون أي تعليقٍ مِنْ جانب المحرر وأثارت ردودًا حديثة مثل: "هي مِنْ كُلّ ناحية قصة صبيانية... وهي محطة بشخصية عامة لها مكانتها، وتشابه التجديف"، (Gray, 479-80). ومما يجدر ذكره أن أَلِيشَع لا يلقى نفس الإعجاب ٱلَّذِي يلقاه إِيلِيَّا فِي الكتابات التي ظهرت بعد الكتاب المُقَدَّس وما تلى ذلِك أيضًا.

ب. مضمون النصوص السردية

١. (أ) التقرير المذكور فِي ١مل ١٦: ٣٤ ربما يتناغم مَعَ تقييم آخَابَ فِي ع. ٣٠. والتقييم الثاني يستطرد: "... اتّخذ إِيزَابَلَ ابنة أَثْبَعَلَ مَلِكِ الصيدونيين امْرَأَةً وسار وعبد الْبَعْلَ وسجَد له. وأقام مَذْبَحًا للبَعْلِ فِي بَيْتِ الْبَعْلِ ٱلَّذِي بناه فِي السَّامِرَةِ. وعمل آخَابُ سواري" (١مل ١٦: ٣١ - ٣٣).

ويبدأ ١مل ١٧: ١ بعقاب لهذه الأعمال: القحط والجفاف. وهذا هو موضوع الرَّبط ٱلَّذِي يربط الأصحاحات ١٧ - ١٩ مَعًا. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن محاولات تفسير كُلّ التفاصيل عَلَى ضوء القحط/ المطر و/ أو مَعَارضة الْبَعْلِ جاءت متكلّفة (انظر ترومب). واعتزال إِيلِيَّا عِنْدَ نَهْرِ كريث (١٧: ٣ - ٦) يتنبأ بالحافز عَلَى الاضطهاد.

أمَّا قصص أَرْمَلَة صِرْفَةَ فقد رُبطت بهذه القصة بواسطة موضوع جفاف النَهْر وطلب إِيلِيَّا ماءً (١مل ١٧: ١٠)، ولو أن هذا انتقل إِلَى طلب الطعام أيضًا. والرَّبّ "أمرها" أيضًا (ع. ٩)، غير أنه عَلَى العكس مِنْ الغربان (انظر ع. ٤) لم تكن هي تعرف ذلِك. والغرض هنا هو "اختبار جدارة المتلقي". ومَعَجزة الإطعام، تبعتها مَعَجزة إقامة مِنْ الموت - وكُلّتاهما تقهر الموت (انظر هوسر ١٢، بالرغم مِنْ أن القول هذه هي "المَعَركة الحقيقية" قد يَكُونُ موضع شك). ومِنْ الصعوبة أن نعرف أهمية صِرْفَةَ كمكان، وعَلَى الرغم مِنْ أنها مِنْ "صيدون" إلا أن الأرملة لم توصف صراحة بأنها غريبة (بالنسبة لعبارة "الرَّبّ إِلهُك" المذكورة فِي ع. ١٢، قا؛ ٢صم ١٤: ١١). وربما يَكُونُ أوتوسون عَلَى حق فِي قوله إنه كان هناك اعتقاد بأن المَدِينَة - بالرغم أنها "مِنْ صيدون" إلا أنها يجب أن تكون داخل حدود إِسْرَائِيل (انظر عُوبَدْيَا ٢٠، وهي الإشارة الأخرى الوحيدة) وأن رحلة إِيلِيَّا إِلَى هناك كانت تأكيدًا أيديولوجيا لسلطان الرَّبّ عَلَى أرض الميعاد (Ottosson,

193). ومَعَ ذلِكَ، فإن الموضوع الرئيسي للقصص فِي حد ذاتها هو تأكيد سلطان "رَجُلِ اللهِ" كما أنها تأكيد أيضًا "لكَلِمة الرَّبّ" (قا، Levin). وكُلّ مِنْ هاتين القصتين لها نظائرها فِي قصص أَلِيشَع (٢مل ٤: ١ - ٧ و١٨ - ٣٧).

وقصة الجفاف ذاتها نجدها ثانية فِي ١مل ١٨: ١ والله يعد الآن بإرسال المطر، دون قيد أو شرط. وقُدم المَلِك بطريقة مألوفة: فهو يقدم نفسه بالبحث عَن مرعى، ولم يكن مَعَه سوى "عُوبَدْيَا" الَّذِي كان "يخشى الرَّبّ"، وكان وكيله عَلَى البَيْتَ (وهذا مثال عَلَى عدم فاعلية الهدف). وتنتهي هذه القصة فِي ١٨: ٤١ - ٤٦، حيث يسلم إِيلِيَّا رسالته (١٨: ١) "وقال إِيلِيَّا لأخَابُ اصعدْ كُلّ واشرب لأنَّهُ حسي دوي مطر". أمَّا دينونة آخَابُ الحقيقية فنجدها فِي ١٨: ١٨، حيث يتهم إِيلِيَّا آخَابُ بأسلوب تثنوي جيد بأنه "ترك الرَّبّ وسار وراء البَعْلِيم".

وبين هذا وذاك، فِي ١٨: ٢١ - ٤٠، نجد المَعركة بين الرَّبّ والبَعْل. وفِي ع. الإنتقالية (ع. ١٩ - ٢٠) يستدعي آخاب كُلّ الشَّعْبُ مَعَ أَنبِيَاء البَعْلِ، للحضور إِلَى جَبَلِ الكَرْمَلِ. ثم يختفِي آخَابُ عَندئذ مِنْ القصة، التي توجه تَركيزها عَلَى الشَّعب، حيث ذَهَبُوا "يعرجونِ بين الفرقتين" (١٨: ٢١). والمَعركة هي ببساطة: "الإله الَّذِي يجيب بنَار - فهو الله" (١٨: ٢٤). هل هو الرَّبّ أم البَعْل؟ والقدرة عَلَى استنزال النَّار هي عَلاَمَة "رَجُل اللهِ" وذلِكَ بحسب مَا جاء فِي ٢مل ١: ١٠ و١٢. وهنا التهمت النَّار كُلّ الموقع الَّذِي كانت تقدم فِيه الذبائح.

هل لنا أن نعتبر إِيلِيَّا ساحرًا؟ يقول ترومب إذا كان صب الماء يقصد به أن يَكُونُ "سحرًا للتعاطف"، والواقع إنه أمر يدعو إِلَى الدهشة أن نقرأ عَن إِيلِيَّا أنه كان يوبخ أَنبِيَاء البَعْلِ بطريقة ساخرة وذلِكَ بإستخدامه ممارسات سحرية كان عَلَى وشك أن يؤديها بنفسه (٤٨٥). غير أنه بالنسبة لكاتب السِفر، لم يكن إِيلِيَّا ولا أَنبِيَاء البَعْلِ يمارسون سحرًا. لأن هذا يتناقض مَعَ مَا جاء فِي خر ٧: ١١ (كثيرًا مَا يُستشهد به فِي هذا السياق)، حيث كان خصوم مُوسَى يستخدمون السحر فعلاً. وذلِكَ أنه لم يكن لهم إِلهُ يناشدونه. والاختلاف ليس بين طبيب ساحر وشخص يمارس السحر (انظر Wendland) بمقدر مَا هو بين ساحر وكاهن. وأعمال إِيلِيَّا - شأنها فِي ذلِكَ أعمال أَنبِيَاء البَعْلِ، كانت طقسية.

ويقول ترومب إن التجرِبَّة بالنَّار كانت تشكُلّ حدثًا منفصلاً عَن حدث نزول المطر، ولكن تم الرَّبط بينهما باشتراك النَّار (البرق) مَعَ الريح. وقد ناشد كُلّ مِنْ إِيلِيَّا وجماعة الأَنبِيَاء إلهه، ولكن البَعْل تعرض للسخرية. فإذا كانَ له وجود - وعدم وجوده لم يُثبت بشكْلّ واضح - فها هو عاجز عَن الاستجابة، وعَلَى ذلِكَ فهو ليس الله. אֱלֹהִים لم يستطع الأَنبِيَاء أن يجاروا إِيلِيَّا، ذلِكَ أن المَعجزات أثبتت أنه "رَجُل اللهِ". وعاد الشَّعْبُ إِلَى الله (١٨: ٣٧ و٣٩)، أمَّا العَنصر الغريب، المتُمثّل فِي أَنبِيَاء البَعْلِ فقد تم القضاء عَلَيْهِمْ. وفِي هذه المجموعة مِنْ القصص، لم يكن لإيزَابَل أي دور حقيقي. فقد ذُكرت فِي النص بشكْلّ عارض بإعتبارها قاتلة أَنبِيَاء الرَّبّ (ع. ٤) والتي تغذي أَنبِيَاء آلهة غريبة (١٩).

وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، كانت إيزَابَل هي الرابطة بين ص. ١٧ - ١٨، ١٩. وهذه الرابطة تعطي تأكيدًا مختلفًا للقصة لولاه لتحولت إِلَى "قصة أخرى لمُوسَى" رحلة إِلَى الجَبَلِالمُقَدَّس للقاء الله، وهذه نسخة بديلة لـ ص. ١٧ - ١٨. وفِي هذه القصة يظهر إِيلِيَّا كشخص ضعيف، فِي حاجة إِلَى طمأنينة وتشجيع. وقد قُرأت القصة عَلَى أنها انسَحاب مِنْ جانب إِيلِيَّا (Walsh, 465, citing Coote)، أو كقصة نَبيّ متفاخر تم توبيخه (جريجوري Gregory، "السخرية وكشف القناع عَن إِيلِيَّا" وذلِكَ فِي كتاب هوسر وجريجوري Hauser and Gregory). غير أن الهدف الرئيسي فِي القصة الحالية هو الرَّبط بين إِيلِيَّا وأليشع، وبيان كيف أن عبادة البَعْلِ - حَتَّى بعد أحداث ص. ١٨ - ظلت باقية حَتَّى أيام يَاهُو.

و"البداية المتكررة" (١مل ١٩: ١٠ و١٤) قد تشير إِلَى الطابع المركب للقصة. والمَعنى الحقيقي للظهور الإلهي فِي ع. ١١ - ١٣ غامض وموضع جدال، غير أنه إذا رأيْنَا تأكيدًا عَلَى الكَلِمة وليس عَلَى مَعجزات، فربما لا نكون قد أخطأنا كثيرًا. فالكَلاَم فِي حوريب يقدم الكَلِمة الإلهية والتي ستتحقق فِي قصص سِفر الملوك الثاني. فخصوم إِيلِيَّا سيموتون بالسيف وستستمر الشهادة لِلرَّب، وليس عَن طريق يَاهُو وأَلِيشع فقط، بل فِي السبعة آلاف كُلّ الركب التي لم تجثُ للبَعْلِ وكُلّ فم لم يقبله (١مل ١٩: ١٧ - ١٨). وفِي القصص اللاحقة لم يقم إِيلِيَّا بمهمة مسح الملوك (ع. ١٥ - ١٦)، بل استدعاء أَلِيشَع فقط.

(ب) كان يُمكِن أن تنتهي قصة حكم آخَابُ هنا، حيث يموت ميتة طبيعية (٢٢: ٤٠)، غير أنه تم تقديم موضوع جديد، وهو الميتة الشنيعة التي مات بها آخَابُ، والقدر المشئوم الَّذِي ينتظر أسرته.

يقدم لنا ص. ٢٠ موضوع الحرب مَعَ أَرَام وموت آخَابُ (ع. ٤٢). وهذه مجموعة مِنْ قصص النَّبيّ ورجل الله، وقصة واحدة مِنْها فقط (إضافة لقصة كرم نَابُوتَ) تشير إِلَى إِيلِيَّا. والأصحاح العشرون لابد وأنه كان مقبولاً لآخَاب، ذلِكَ أنه يعيد سرد انتصاراته وعلاقاته الطيبة بالأَنبِيَاء ورجال الله.

وقصة كرم نَابُوتَ قصة فريدة فِي تاريخ سِفْر اَلتَّثْنِيَة. فهي تعرض كُلّ اهتمامات الأَنبِيَاء بالمطحونين، واستغلال السلطة، ونصرتهم للعدالة والأخلاقيات - وهي موضوعات يُلاحظ أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة لم يعرض لهما، والتاريخ (وإِلَى حد كبير أيضًا مِنْ سِفر حَزْقِيَال #١٦٥٨ גִּלּוּלִים). ولكي تتناغم القصة مَعَ نوعية قصص سِفْر اَلتَّثْنِيَة، نجد تعليقات مثل: "ولم يكن كآخَابُ الَّذِي باع نفسه لعمل الشر فِي عيني الرَّبّ الَّذِي أغوته إيزَابَل امرأته. [וַיַּתְעֵב] ← ورجس جدًا بذهابه وراء الأصنام [גִּלּוּלִים] حسب كُلّ مَا فعل الأموريون الَّذِين طردهم الرَّبّ مِنْ أمام إِسْرَائِيل (١مل ٢١: ٢٥ - ٢٦). وهذه موضوعات مألوفة فِي التاريخ الحاضرة، إن الجرائم المتعلقة بالعبادة أسوأ مِنْ الجرائم الأخلاقية، وأن هناك رجالاً تقودهم زوجاتهم إِلَى الضلال وعبادة آلهة غريبة (قا، بَعْلِ فغور، عد ٢٥، قض ٣: ٦، وزوجات سُلَيْمَانَ). وإدانة هذه العبادة ليس لها أية علاقة عَلَى الإطلاق بقصة كرم نَابُوتَ.

الأحداث التي ذُكرت هنا لا تتناغم فِي تفاصيلها مَعَ مَا ذُكر فِي هذا الشأن فِي ٢مل ٩: ٢١ - ٢٦، أمَّا قبول ويليامسون مَا جاء فِي ٢مل ٩ عَلَى أنه تاريخي، فقد أخذ مَا جاء فِي ١مل ٢١

عَلَى أنه رواية أو قصة قصيرة (cf. "historical fiction," 86, in Miller, 255). والقصة الواردة فِي ١مل ٢١: ١ - ١٦ تنتمي إِلَى نوعية القصص المذكورة فِي ٢صم ٩ - ١٠، ١مل ١ - ٢. وفيما أحبطت جهود اَلْمَلِك مِنْ ناحية الحصول عَلَى الكرم المتاخم لقَصْره عَن طريق الشراء أو الاستبدال (فكرة أن نَابُوتَ لم يستطع بيع أرْضِه عَلَى أساس عرف إسْرَائِيلي يبدو أنها فكرة خاطئة، قا، Würthwein, 383-84)، فقد تمَلكته الكآبة "عَلَى غرار مَا فعل" ابْن دَاوُدَ فِي ٢صم ١٣. وتتصرف زوجة آخَابُ هنا "كالناصح الحكيم" الذِي بوسعه أن يحصل له عَلَى مَا يريد، والاعتبارات الأخلاقية لا محل لها هنا. ومِنْ الجلي أن هذه القصص متعددة الأغراض: فالمستمَعُون/ أو الرواة يستخلصون نتائجهم أو يستخدمونها للترويج لأخلاقياتهم.

وفِي هذا السياق، استُخدمت القصة لوصف إيلِيَّا (الَّذِي لم يظهر إلا فِي ٢١: ١٧ - ٢٩) كنَبيّ تقليدي، كذلِكَ لتظهره وهو يتنبأ بالأحداث التي شهدتها فترة حكم يَاهُو (٢مل ١٠: ١٠). وقد أعلنت الدينونة عَلَى آخَابُ، لكن آخَابُ (عَلَى غرار دَاوُد، تاب، وعَلَى ذلِكَ غير الله العقوبة (١مل ٢١: ٢٩، انظر ٢صم ١٢: ١٣). ويبدو أن المَعْنَى هو أن آخَابُ نفسه لن يُقتل، بل ابْنه. والرابطة المزدوجة مَعَ آخَاب ومَعَ ابْنِهِ (يَهُورَام) أحدثت بعض الارتباك فِي القصة. وسواء كان المشهد فِي يَزْرَعِيل (حيث مات يَهُورَام)، أو السَّامِرة (حيث لُحس دم آخَاب) فهذا فِي الغالب ليس واضحًا (انظر بصفة خاصة Williamson).

وقد تم التنبؤ هنا أيضًا بموت إيزَابَل. ومَعَ أنه فِي إطار القصة الأساسية كانت تصرفات إيزَابَل لا أخلاقية، لأنَّها كانت تنفذ رغبات اَلْمَلِك فحسب، عَلَى غرار مَا يعمله كافة "المشيرين الحكماء"، إلا أنه نتيجة الرَّبْط بينها وبين صور، أصبحت اَلْمَلِكية المثالية غير الإسْرَائِيلية. وهذا يرتبط بما جاء فِي ١مل ١٦: ٣٢، ١٩: ١ - ٢، ويضم قصة شائعة مِنْ القصص المضادة للمرأة وذلِكَ مَعَ مَا جاء فِي ٢مل ١١.

٢. اعتلى أَخَزْيَا عرش إسْرَائِيل حسبما ورد فِي ١مل ٢٢: ٥١. وعبد هو أيضًا الْبَعْل. وقد عُوقب أوَّلاً بفقدانه موآب (٢مل ١: ١، تناغم مِنْ حيث النوعية مَعَ مَا جاء فِي ١مل ١٦: ٣٤).

وعَندئذ ذُكر موت أَخَزْيَا. وبين سقوطه مِنْ السقف وموته، أظهر ولاءه للبَعْلِ بإرساله مبعوثين إِلَى إله عقرون، بَعْلِ زبوب. وهناك قُدم إيلِيَّا ثانية عَلَى أنه "التّشبي"، ووصفت ثيابه التقليدية. ويبدو أن هذا عرَّفنا بشخصيته، كما كان الأمر هكذا أيضًا مَعَ صَمُوئيل وهو ميت (١صم ٢٨: ١٤، انظر زك ١٣: ٤). ومثل هذه الرموز قد تعرفنا بالإله الَّذِي يمثله الشخص الَّذِي يخلص له. وهنا أيضًا يثبت إيلِيَّا أنه "رَجُل الله" بإنزاله ناراً. كما تنبأ بموت أَخَزْيَا، ومات أَخَزْيَا عَلَى النحو الَّذِي تنبأ به إيلِيَّا. وقد وُصف إيلِيَّا عَلَى نحو أكثر بالشكل الَّذِي كان عليه أَلِيشَع هنا، لكن فِي إطار سيطرة الموضوع الخاص بمهاجمة عبادة البَعْلِ.

٢. قصصُ أَلِيشع لَيْسَ لَها تُنظُّم مشابهة بشكل عام لـ ١مل ١٧-١٩. فهي أساسًا مجموعاتَ القصص التي تُثبتُ بأنّ أَلِيشَع كَانتْ كقوي رجل الله كإيلِيَّا. أَلِيشَع مُصوَّر كبطل إسْرَائِيل ضدّ الأمم الأجنبية، خصوصًا آرامية، بضمن ذلك العبارة " يَا أَبِي، يَا أَبِي، مَرْكَبَةَ إسْرَائِيل وَفُرْسَانَهَا" نطقها أَلِيشَع في مغادرة إيلِيَّا (٢مل ٢: ١٢)، ومرَّةً ثانيةً من يُوآشَ مَلِكُ إسْرَائِيلَ وهو على فراشِ موته (١٣: ١٤).

فِي ٢مل ٢: ١ - ٢٥، نُقلت السلطة النبوية مِنْ إيلِيَّا إِلَى أَلِيشَع. والقصة هنا تتكون مِنْ مجموعة مِنْ العجائب التي تضفِي المصداقية عَلَى كُل مِنْ إيلِيَّا وأليشع. ومِنْ الجلي أنها تنتمي إِلَى مجموعة القِصص الخاصة بأليشع (McKenzie, 79). وقد عبر إيلِيَّا الأرْدُنّ واستخدم رداءه كمركز قوة. وقد أصرّ أَلِيشَع عَلَى أن يتبعه، وطلب نصيب اثنين كما يحق للبكْر، وقد رُفع إيلِيَّا إِلَى السَّمَاءِ فِي العاصفة (وليس فِي مركبة، كما تقول الأسطُورة الشَعْبية). وأخذ أَلِيشَع الرداء، وعمل نفس المَعجزة بأن شقّ الأرْدُنّ، وعاد إِلَى أريحَا. أمّا القصص التالية فكانت ترمي إِلَى ثبات جدارته فِي أن يَكُونُ خلفاً لإيلِيَّا.

كان يَهُورَام شريرًا، ولكنه لم يكن عَلَى نفس مستوى الشر الَّذِي كان عليه أَبُوه وأخوه (٢مل ٣: ٢ - ٣)، ولِذلِكَ كان أَلِيشَع يساعده، أو بحسب التعبير الَّذِي يفضله "يَهُوشَافَاطَ مَلِكِ يَهُوذَا" (٣: ١٤). وما جاء فِي ٢مل ٣: ١١ يكرر مَا سبق أن ذُكر فِي ١مل ٢٢: ٧، ولكن ذُكر أَلِيشَع بدلاً مِنْ مِيخَا. وقد انتصر الملوك عَلَى الموآبيين، ولكن النتيجة النهائية كانت الفشل (٣: ٢٧).

أمَّا القصة التي مِنْ الواضح تمامًا أن لها أهمية لاهوتية فهي قصة نُعْمَان الأبرص (٢مل ٥). وهنا أيضًا وقف أَلِيشَع بين غَضَب أرَام المتوقع، وغَضَب اَلْمَلِك (٥: ٧)، ولكنه تجنب بعمله مَعجزة شفاء. وفِي النصف الأوّل مِنْ القصة يثبت هذا العمل أنه "يُوجد نَبيّ فِي إسْرَائِيل" (ع. ٨، مصادقة)، لكننا فِي النصف الثاني نجد التأكيد "ليس إله فِي كُلّ الأرْض إلا فِي إسْرَائِيل" (٥: ١٥). والذبائح التي قُدمت عَلَى التُراب المستورد مِنْ إسْرَائِيل (٥: ١٦)، شأنها فِي ذلِكَ مذبح جَبَلِ الْكَرْمَلِ، لن توفِي المتطلبات المنْصوص عليها فِي سِفْر التَّثْنِيَة.

يظهر جيحزي فِي ٢مل ٤: ١٢ باعتباره غلام أَلِيشَع. وقام جيحزي بدور مماثل للدور الَّذِي قام به بَارُوخ فِي إرْمِيَا. فِي قصة نُعْمَان، كان هو الَّذِي بجشعه وطمَعه الَّذِي أظهر بالمغايرة صلاح أَلِيشَع، وقد لُعَن بالبرص. وثمة هدف آخر هنا، تُمثَّل فِي بعد نظر النَّبيّ (انظر أيضًا ٢مل ٦: ١٢، وانظر ١صم ٩: ٦ و٢٠). وفِي ٢مل ٨: ٤ يصادق جيحزي عَلَى التقليد (لكن الكاتب لم يأخذ فِي الحسبان لعَنة "البرص".

٤. لاحظنا كيف أن الصلة بين أَلِيشَع ويَاهُو كانت واجبة.

٥. وفِي عمله الأخير (٢مل ١٣: ١٤ - ٢٠) كان أَلِيشَع لايزال هو الحصن المنِيع ضِدَّ أرَام، وكان يستخدم أعمالاً طقسية (كانت ستكون سحرية فِي سياق آخر). وكان ضعف اَلْمَلِك (يهوآش) هو الَّذِي حال دون أن تكون الانتصارات نهائية. وقد تحققت النبوة التي تحدثت عَن ثلاث هزائم للآراميين.

ب. ت/ ع. ج كثيرًا مَا يُذكر إيلِيَّا فِي الكتابات التي صدرت بعد الأسفار اَلْمُقَدَّسَة، ولا سيما باعتباره السابق للمَسِيحُ فِي نِهَايَةِ الأَيَّام. وفِي ع. ج، قيل عَن كُلّ مِنْ يَسُوع ويوحنا المَعمدان إنه إيلِيَّا وقد عاد إِلي الحَيَاة. وفِي قصة لوقا بعد التجلِي، عُقدت مقارنة بين يَسُوع - والَّذِي عَلَى غرار إيلِيَّا - "تمت الأيَّام لارتفاعه" (لو ٩: ٥١، قا؛ ٢مل ٢: ١) - وإيلِيَّا، بشأن ردهم عَلَى خصومهم

(٢مل ١: ١٠ و١٢، انظر لو ٩: ٥٤ - ٥٦). وقد مَلِكَ رحيله الغامض عَلَى الخيال، ونُسبت إليه كتابات رؤيوية.

وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، لم يُذكر أَلِيشَع سوى مرة واحدة فِي ع. ج (لو ٤: ٢٧)، وأول إشارات إليه فِي الكتابات التي تلت الأسفار الكتابية وردت فِي سي ٤٨: ١٢ - ١٤، فِي صياغة جديدة لسِفري الملوك.

البيبلوجرافيا

A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings*, 1986; R. B. Coote, ed., *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, 1992; J. Gray, *I & II Kings*, rev. ed., 1970; A. Hauser & R. Gregory, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*, 1990; C. Levin, "Erkenntnis Gottes durch Elija," *TZ* 48, 1992, 329-42; S. L. McKenzie, *The Trouble With Kings*, 1991, 81-100; J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986; M. Ottosson, "The Prophet Elijah's Visit to Zarephath," *In the Shelter of Elyon*, 1984, 185-98; T. W. Overholt, "Seeing Is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power," *JSOT* 23, 1982, 3-31; J. R. Porter, "The Origins of Prophecy in Israel," *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 12-31; E. Schwab, "Das Dürremotiv in I Regum 17,8-16," *ZAW* 99, 1987, 329-39; N. J. Tromp, "Water and Fire on Mount Carmel: A Conciliatory Suggestion," *Bib* 56, 1975, 480-502; R. de Vaux, "The Prophets of Baal on Mount Carmel," *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, 238-51; J. T. Walsh, "Elijah (Person)," *ABD* 2:463-66; E. R. Wendland, "Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors? Tonga Interpretation," *BT* 43, 1992, 213-23; H. G. M. Williamson, "Jezreel in the Biblical Texts," *TA* 18, 1991, 72-92; E. Würthwein, "Naboth-Novelle und Elia-Wort," *ZThK* 75, 1978, 375-97; idem, "Elijah at Horeb: Some Reflections on I Kings 19.9-18," *Proclamation and Presence*, 1970, 152-66.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

أَلِيشَع ← (אֱלִישָׁע، [*'ᵉlîša'*]، إيليَّا، #٥١٥)

ب

937 באר שֶׁבַע

بِئْرَ سَبْعٍ (בְּאֵר שֶׁבַע [*b*ᵉ *'ēr šeba'*] #٩٣٧).

١. بِئْرَ سَبْعٍ، مَدِينَة تقع فِي مِنْتصف الطريق بين البحر الأبيض المتوسط والطَّرف الجنوبي للبحر الميت، وكان لها دورها الهام فِي حَيَاة ثلاثة مِنَ الآباء العظام. فإبْرَاهِيم، وإسْحَاق، ويَعْقُوب هؤلاء جميعًا عاشوا فيها لفترات طويلة. وفِي بِئْرَ سَبْعٍ أقام إبْرَاهِيم مركزًا للعبادة (تك ٢١: ٣٣). وهناك باع عِيسُو ليَعْقُوب بكوريته، ومِنْ هناك بدأ يَعْقُوب رحلته إِلَى بلاد مَا بين النَّهْرين، حيث وُلد فيها تقريبًا الجد الأعلى لكُلّ أسباط إسْرَائِيل. وقد توَقف يَعْقُوب فِي بِئْرَ سَبْعٍ كي يقدم ذَبِيحَة "لإله إسْحَاق" (تك ٤٦: ١) فيما كان فِي طريقه إِلَى مِصْر، وهناك ظهر الله ليَعْقُوب فِي إعلان إلهي مباشر كي يعده بالرعاية الإلهية لعائلته الأكبر أثناء تواجده فِي مِصْر، وليتنبأ بالخروج المستقبلي مِنْ مِصْر.

واسْمَ هذا المكان جاء مِنْ عهد قُطع بين إبْرَاهِيم وأَبِيمَالِك مَلِكِ جَرَار عندما قاما بفض نزاع حول الآبار فِي هذه المِنْطقة. واسْمَ بِئْرَ سَبْعٍ قد يعني "بِئْرَ سَبْعِة" (السَّبْعُ النِّعاج التي أعطاها إبْرَاهِيم لأبيمَالِك عَلامَة عَلَى المَلِكية)، أو "بئر القَسم" (تك ٢١: ٢٨ - ٣١). وفِي وقت لاحق، وقع نزاع مماثل بين إسْحَاق وأبيمَالِك، وقد فض أيضًا لصالح العبرانيين، وكان مِنْ نتيجة ذلِكَ أن "اسْمَ المَدِينَة بِئْرَ سَبْعٍ إِلَى هذا اليَوْمَ". (٢٦: ٣٣).

٢. وعَند وقت مبكر أصبحت بِئْرَ سَبْعٍ تُعرف بأنها الطرف الأقصى الجنوبي لأراضي إسْرَائِيل، مثلما كانت دان فِي الشمال (قض ٢: ١)، وقد اعتُرف بحدود مَمْلَكَة شَاوُل ودَاوُدَ عَلَى هذا النحو (٢صم ٣: ١٠). وقد احتفظت المَدِينَة بأهميتها عَلَى مدى التاريخ العبري. وقد قام أبناء صَمُوئِيل بالقضاء هناك فِي عهد القضاة (١صم ٨: ٢). واحتفظ بها كُلّ مِنْ دَاوُدَ (٢صم ٢٤: ٧)، وسُلَيْمَانَ (١مل ٤: ٢٤) كمركز إداري. وأولاها المَلِك حَزَقِيَّا فِي القرن الثامِنْ (٢أخ ٣٠: ٥)، يُوشِيَّا، فِي القرن السابع (٢مل ٢٣: ٨) اهتمامًا خاصًا، وفِي فترة مَا بعد السبي، استقر بها سكان مِنَ اليهود (نح ١١: ٢٧ - ٣٠).

٣. تل بِئْرَ سَبْعٍ (تل السبعة Tell es-Saba) ويقع عَلَى بعد خمسة أميال مِنْ مَدِينَة بِئْرَ سَبْعٍ الجديدة، وقد عرفه الكثيرون عَلَى أنه موقع مَدِينَة بِئْرَ سَبْعٍ الكتابية. وهناك قام يوحنا أهاروني

Yohanan Aharoni - وهو مِنْ جامعَة تل أبيب - بحفريات مِنْ سنة ١٩٦٩ إِلَى ١٩٧٦. ويبدو أن هذا التل أصبح مأهولاً بالسكان فِي القرنِ الثاني عشر أو القرن الحادي عشر، وربما كانت هذه المَدِينَة غير المسوّرة هي الموقع الّذِي كان ابنا صَمُوئِيل قاضيين فِيه (١صم ٨: ٢). أمَّا تحصينات المَدِينَة فقد أقيمت مِنْذ القرن العاشر، ومِنَ الجلي أن ذَلِكَ كان عَلَى عهد سُلَيْمَانَ. وقد حدث دمار واسع فِي القرية، ولعله كان عَلَى يد الفِرْعَوْن المِصْري شيشق، فِي أواخِرِ القرن العاشر، وحدث مرة ثانية أثناء غزو سنحاريب مَلِكِ أشُورَ حوالي سنة ٧٠٠م.

وحقيقة أن تل بِئْر سَبْعٍ لم يكن مأهولاً بالسكان قبل القرنِ الثاني عشر، حملت البعضَ فِي السنوات الأخيرة الماضية إِلَى التشكك فِي دقة إشارات سِفْر التكوين إِلَى بِئْرَ سَبْعٍ، بل تشككوا فِي وجود الآباء فِي هذه الفترة. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن هذه الاستنتاجات الجذرية ليس لها مَا يبررها. ذَلِكَ أن أَهَارُوني Aharoni نفسه كان يعتقد أن بِئْرَ سَبْعٍ التي كانت عَلَى أيامِ الآباء، كان يجب أن تكون فِي موقع بئر السبع، أي داخل مِنْطَقَةِ بِئْرَ سَبْعٍ الحديثة، وأن مَعْظم السكان كانوا يعيشون دائمًا عَلَى مَقْرَبَّة مِنْ الوَادِيَ والآبار (EAEHL 1:168). نُعْمَان لديه نفس القناعة (New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, 1:168).

ومما له أهمية لاهوتية مَعْينة - إِلَى جانب إعلان الله عَن نفسه فِي بِئْرَ سَبْعٍ المذكورة آنفًا - اكتشاف مذبح ذي قرون فِي المساحة الفضاء الخاصة بالبوابة فِي تل بِئْرَ سَبْعٍ. وقد أقام سكانِ يَهُوذَا المرتفعات لمِنْافسة المُقَدَّسَ الرئيسي فِيّ أورُشَلِيمَ وذلِكَ أثناء فترة المَمْلَكَةِ المِنْقسمة. ويبدو أنه كانت هناك مرتفعة فِي بِئْرَ سَبْعٍ عَلَى أيام عَامُوسَ فِي القرن الثامِنْ ق. م (عا ٥: ٥ و٨: ١٤)، أمَّا إصلاح يُوشِيَّا فِي القرن السابع فقد نزع المرتفعات بما فِي ذلِكَ الموجودة فِي بِئْرَ سَبْعٍ (٢مل ٢٣: ٨).

البيبلوجرافِيا

Y. Aharoni, *EAEHL*, 1, 153-68; Z. Herzog, *NEAEHL* 1:167-73; *ISBE* 1:448-51; K. Schoville, *Biblical Archaeology in Focus*, 1978, 315-21.

هاوارد إف. فوس *Howard F. Vos*

بعل والتنين ← أبُوكريفا

بداية ← #٨٠٤٠ (רֵאשִׁית [rēʾšît]، نقطة البداية، أوّلاً)

سلوك ← #٢١٤٣ (הָלַךְ [hālak]، يسلك، يُحسن التصرف، يتصرف، يغادر).

يَكُون ← #٢١١٨ (הָיָה [hāyâ]، يحدث، يصبح).

آمن ← #٥٨٦ (אָמַן [ʾāman[1]] يثق فِي، يؤمِنْ، يكون أمينًا، يدعم).

حزام ← #٢٥١٢ (חֲגוֹר [ḥ[a]gôr]، مِنْطَقَة، حزام، زنّار)

فاجعة ← #٨٨٩٧ (שָׁכַל [šākal]، يُفجع، يُجهض)

951 בָּבֶל

بَابِل בָּבֶל، [babel]، بَابِل، بَابِليون #٩٥١

بَابِليون هو اسْمَ المَدِينَة العاصمة القديمة، والأَرْض، وسكانها عَلَى نَهْرِ الفراتِ (عَلَى بعد ٥٠ كم جنوبي بغداد، العِراق) والتي كانت تعارض أورُشَلِيمَ، وهي التي قضت عَلَى مَمْلَكَةِ يَهُوذَا.

١. "مَدِينَة بَابِل" (←) بَابِليون (٢٦٢ مرة. أكد. "بَابِل")، ولعلها مأخوذة عَن اللفظة السومارية مابيلا ومَعْناها "باب [محل إقامة] الآلِهَة bab-ili"، ويشير تقليد ع. ق إِلَى أنها مِنْ بين الأماكِنِ الأَوَّلَى التي تحرك مِنْها المهاجرون صوب الشمال ليؤسسوا أشُورَ (تك ١٠: ١٠ - ١١) ولقد وُجِد الاسْمَ أَوَّلاً فِي نصوص يرجع تاريخها إِلَى حوالي سنة ٢٤٠٠ ق. م.

٢. الأَرْض. بَابِل، والتي يشطرها نَهْر الفرات، وتقع فِي بلاد مَا بين النَهْرين، وتقع جنوبي ملتقى نَهْري الفرات ودجلة. والمِنْطقة المحيطَة بها، والتي تُعرف باسْم بابيلونيا، كانت مزدهرة ولاسيما فِي الحقبة البَابِلية القديمة زمِنْ آباء الكتاب، والحقبة البَابِلية الجديدة أيام إِرْمِيَا، دَانِيَال وحَزْقِيَال.

وفِي الحقبة البَابِلية القديمة تطورت بَابِليونا عَلَى يد حكام مستقلين أقوياء سيطروا عَلَى الأمُوريِّينَ شبه الرحل الّذِين أرادوا دخول البلاد وقضوا عَلَى هويتهم، كما صدوا جيرانًا أقوياء مِنْ جهة الشمال (الأشُوريين) ومِنْ جهة الشرق (العيلاميين والكسائيين Elamites, Kassites). ومِنْ أشْهَرِ ملوك تلك الحقبة، حَامورابي (١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق. م)، والّذِي أعاد بناء العديد مِنْ المُدُن والمَعَابد. ومَعَ نهاية حكمة كان قد هزم كلّ حلفائه السابقين ومِنْ بينهم "لارسا" إِلَى الجنوب وماري جهة الشمال الغربي. وقد اشتهر بمجموعة القوانين المَعَروفة باسْمَه، وهي أكبر مجموعة مِنْ القوانين التي اشتهرت بها بلاد مَا بين النَهْرين، وهي ليست مجموعة قوانين فحسب، بل إنها تضم مجموعة مِنْ القضايا جاوز عددها ٢٥٠ قضية تم رفعها للإله Shamash

وفِي مِنْتصف الحقبة البَابِلية قام نَبُوخَذْنَاصَّر الأَوَّل (١١٢٥ - ١١٠٤ ق. م) برفع مرتبة إِلَهُ بَابِل Marduk (biblical Merodach) وجعله رئيس هيكلِ جميع الآلِهَة. كما استعاد تمثال الإله مِنْ "سوسا" حيث كان العيلاميون قد أخذوه إِلَى هناك سنة ١١٦٠. وفِي وقت لاحق سيطر ملوك أشُورَ عَلَى بَابِل. وأقام تَغْلَث فَلاَسِرَ الثالث (٧٤٥ - ٧٢٧ ق. م) نفسه مَلِكا عَلَى بَابِل، وحكم باسْمَ فول Pulu سنة ٧٣٨ ق. م (١أخ ٥: ٢٦). وقام خليفته سنحاريب بنهب بَابِل سنة ٦٤٨ ق. م، مما أثار كراهية المواطنين، ولم تستطعِ الجهود التي بذلها خليفته أسرحدون فِي إزالتها. ولعله فِي ذلِكَ الحينِ نُفِي مِنَسى مَلِكِ يَهُوذَا - وهذا اسْمَه فِي النصوص الأشُورَية - إِلَى بَابِل (٢أخ ٣٣: ١١).

فِي الألفية الأَوَّلَى قبل الميلاد احتل الكَلْدانيون مكانة بارزة فِي "أرْض البحر" جنوبي بلاد مَا بينِ النَهْرين، عِنْدَ رأس الخليج الفَارِسي" وقد تأسست الأسرة المَلِكية البَابِلية الجديدة (الكَلْدانية) سنة ٦٢٦، ومؤسسها هو نبولاسر Nabopolas-

sar، أَبُو نَبُوخَذْنَاصَّر الثَّاني. وبعد نهب مَدِينَة نينوى، العاصمة الأَشُورِيَّة، عَلَى يد الكِلْدانيين والماديين سنة ٦٢، استولى نَبُوخَذْنَاصَّر الثَّاني (٦٠٥ - ٥٦٢) عَلَى كُلّ سورية وفِلِسْطِين بالقوة، الأمر الَّذِي أصبح مَعَه البَابِليون فِي مواجهة مباشرة مَعَ يَهُوذَا. ولعله كان أثناء حملات نَبُوخَذْنَاصَّر الأَوَّلَى سنة ٦٠٣ تقريبًا أن دَانِيَال وغيره مِنْ الرهائن الشبان اليهود، أخذوا إِلَى بَابِل (دا ١: ١ - ٤) ولعل المصادمات التي وقعت بين البَابِليين والمِصْريين سنة ٦٠١ هي التي أثرت فِي يهوياقيم ومِنْ ثم تمرد عَلَى البَابِليين (٢مل ٢٤: ١)، وقد أقدم عَلَى ذَلِكَ مخالفًا نصيحة إِرْمِيَا. وتبع ذَلِكَ أَوَّل هجوم عَلَى أُورُشَلِيمَ، والتي تم الاستيلاء عليها فِي ١٦ مارس سنة ٥٩٧، وقد عُزل بعد ذَلِكَ بعشر سنوات بعد تمرد يهودي آخر. ومَعْظم الإشارات إِلَى بَابِل فِي ع. ق إنما هي إِلَى هذه الأحداث التاريخية وإِلَى مَا أعقب ذَلِكَ مِنْ السبي إليها. وفِي أكتوبر سنة ٥٣٩ قام الفرس بقيادة كُورَش بالاستيلاء عَلَى بَابِل وسمحوا لليهود بالعودة إِلَى يَهُوذَا لإعادة بناء أُورُشَلِيمَ. ومِنْ المحتمل أن تكون العبارة الغامضة "دَارِيُوس المادي" (دا ٦: ٢٨ [٢٩]) لقبًا لكُورَش (قا؛ Wise-man, 1965).

٣. أفكار لاهوتية:

(أ) بَابِل فِي سِبِ. مقدمة ع. ق باللغة العبَرِيَّة تتضمنْ حدث "برج بَابِل". وإقامة المَدِينَة مَعَ برجها المدرج "زيجورات"، وهو شكْل مَعَماري تتفرد به بَابِل) تم إيقافه بتدخل إلهي (تك ١١: ١ - ٩). وقد اعتُبر هذا عَلاَمَة عَلَى عدم رضاء الله عَن غطرسة الشعْب ككُل. فغرورهم، واهتمامهم بحفظ اسْمَهم (الأمر الَّذِي أدى إِلَى تمرد عَلَى الله)، جلب عَلَيْهِمْ الدينونة بالدينونة والتشتت، والبلبلة. واستُخدمت القصة لتشرح - عَن طريق التلاعب بالألفاظ، أو التورية - مَعَنى الاسْمَ بَابِل، وهذا ليس عَن طريق دراسة أصل الكَلِمَة وتاريخها، بل بالإشارة إِلَى شكْل فرعي مشتق مِنْ الكَلِمَة בָּלַל، ومَعَناه يربك، يخلط، يمزج، يشوش (١١: ٩).

ومما يجدر ذكره أيضًا أن هذا الحدث ذاته كان نافعًا مِنْ ناحية تقديم مواليد سام ("الاسْمَ") ومِنْ خلاله إِلَى إِبْرَاهِيمُ (تك ١١: ١ - ٣١)، والَّذِي فِي ظله بدأت شرور بَابِل فِي الانحسار، وبدأ الكشف بشكْل متزايد عَن اسْمَ الله وشخصه. ولم يُذكر تاريخ لقصة بَابِل، غير أن عَناصر مماثلة تم العثور عليها فِي كتابات أكادية قديمة فِي الألفية الثانية قبل الميلاد - وتشير إِلَى البلبلة فِي اللغة (Enmerkar)، ورفض البشر عبادة الآلِهَة (Atra-hasis). فهذه القصة، إِلَى جانب النواحي الكونية، والصيغة الأدبية، والإشارات الثقافية تفيد أنه ليس مِنْ السهل رفضها عَلَى أنها تعود إِلَى فترة مَا بعد السبي. وإبطال الخَسَارَةَ أصبحت أيضًا موضوع ع. ج فِي يوم الخمسين (أع ٢: ٥ - ١٣).

(ب) بَابِل فِي أسفار الأَنْبِيَاء. إِلَى جانب الإلمامات الكثيرة إِلَى أحداث تاريخية مَعَاصَلاَة، نجد أن ع. ق يتضمنْ نبوات عَن المصير المستقبلي لبَابِل. وعَلَى الرغم مِنْ أن كثيرين مِنْ الدارسين يفسرون هذه عَلَى أنها كُتبت فِي حقبة مَا بعد السبي أو حَتَّى بعد سقوط بَابِل فِي يد أحشويرش سنة ٤٨٢ ق.م، لكن هذا التاريخ المتأخر لا يُمْكِنُ تأكيده، والإشارات إِلَى بَابِل فِي أسفار الأَنْبِيَاء تتضمنْ توبيخ إِشَعْيَاءَ لحَزَقِيَّا (إش ٣٩: ١ - ٨، لترحيبه بالوفد الَّذِي أرْسَله مَرودخ بلادان البَابِلي فِي أواخر القرن الثامِنْ. وما كانت تضمه خزائن الدولة فِي يَهُوذَا - والَّذِي تم الكشف عَنه سوف يأخذه إِلَى بَابِل مِنْ هم مِنْ نَسْل حَزَقِيَّا (إش ٣٩: ٧ - ٨). ثم إن النَّبِيّ مِيخَا (مي ٤: ١٠) - وهو مِنْ مَعَاصري إِشَعْيَاءَ، أكد لليهود أنه بالرغم مِنْ أنهم سيُسبون إِلَى بَابِل إلا أنه مِنْ المؤكد أنهم سينقذون (انظر إش ٤٧ - ٤٩). بَابِل، جوهرة الممالك (إش ١٣: ١٩)، إلا أنها مَعَ ذَلِكَ كانت العصا الشريرة التي استخدمها الله فِي عقاب شَعْبه (١٤: ٥، انظر أَشُورَ ١٠: ٤)، غير أنه بالرغم مِنْ أن إله يَهُوذَا استخدمها كأداة، إلا أنها ستُترك خراباً لا يسكنها أحد (١٣: ٢٠)، وسوف يُقطع اسْمها أي تتلاشى شهْرتها (١٤: ٢٢ - ٢٣). والأداة التي بواسطتها يتم هذا تُمثِّل فِي عدو مِنْ الشمال - وهم الماديون، وكما سبق واستُخدم الأَشُورِيون ضِدَّ أُورُشَلِيمَ (إش ١٣: ١٧). كان الماديون فِي ذَلِكَ الحين قوة صاعدة مَعَروفة أيام إِشَعْيَاءَ، وكان السبي فكرًا وممارسة أمرًا معروفًا ومُختبرًا مِنْذ أمد بعيد. والسياق الثقافي للنبوة وتحقيقها يجب دراسته قبل رفض النوع الأدبي - كما يفعل كثيرون مِنْ الدارسين - كمجرد تصوير للأحداث فِي شكْل نبوة.

وقد تنبأ إِشَعْيَاءَ أيضًا بدمار أُورُشَلِيمَ ويَهُوذَا وسكانها سيتم سبيهم إِلَى بَابِل (إر ٢٠: ٤ - ٦، ٣٢: ٢٨)، كما تنبأ أيضًا حَزْقِيَال (حز ١٢: ١٣)، وذكر إِرْمِيَا أن السبي سيستمر لمدة سبعين سنة (إر ٢٥: ١١ - ١٢)، وأنه فِي النهاية سيُسمح لليهود بالعودة، عَلَى النحو الَّذِي حدث بعد سنة ٥٣٨ ق. م. وبحلول عام ٥٩٥ شن إِرْمِيَا (٢٧: ١٩ - ٢٨ = ١٧) هجومًا عَنيفًا عَلَى .... النَّبِيّ لأَنَّهُ تنبأ - عَلَى خلاف الحقيقة - بعودة مبكِرة لأواني الهيكل مِنْ بَابِل. أَمَّا إِرْمِيَا نفسه، فقد بعث برسالة (ص. ٢٩) يشجع المسبيين عَلَى الإقامة فِي بَابِل، لكنه وعد أيضًا بعودتهم إِلَى يَهُوذَا (ص. ٣٠). وعَلَى الرغم مِنْ أن الله استخدم بَابِل لتأديب يَهُوذَا. إلا أن بَابِل نفسها وآلهتها سوف تُدان بشدة (ص. ٥٠ - ٥١، قا؛ إش ١٣ - ١٤). وقبل إذلال نَبُوخَذْنَاصَّر بنوبة مِنْ الجنون لفترة مؤقتة كان يتفاخر قائلاً: "أَلَيْسَتْ هذِهِ بَابِلَ الْعَظِيمَةَ الَّتِي بَنَيْتُهَا لِبَيْتِ الْمُلْكِ بِقُوَّةِ اقْتِدَارِي، وَلِجَلاَلِ مَجْدِي؟" (دا ٤: ٣٠). والواقع، أن نَبُوخَذْنَاصَّر جعل مِنْ بَابِل أعظم مَدِينَة فِي العصور القديمة، وكانت مساحتها تزيد عَلَى أَلفِي أكر. أَمَّا أسوارها وبواباتها الرائعة وخنادقها المائية ومبانيها الفخمة، فقد وصفها هيرودوتس فِي القرن الخامس ق. م، وقد اكتشفها المهندس المَعَماري الألماني Robert Koldewey (1899-1913). وبسبب ارتفاع مِنْسوب المياه، لم يكن رجال الآثار يستطيعون الحفر عادة إِلَى مَا تحت مستويات بَابِل الجديدة.

٤. بَابِل الأخيرة. تم الترحيب بالإسكندر الأكبر فِي بَابِل سنة ٣٣١ ق. م باعتبار أنه حررهم مِنْ الفرس. ثم مات هناك سنة ٣٢٣. وأثناء حكم خليفته، تأثرت ثروات بَابِل وتناقصت إِلَى حد كبير نتيجة إقامة عاصمة جديدة فِي Seleucia عَلَى نَهْر الفرات. واستمرت كمستوطنة صغيرة فِي بَابِل: آخر وثيقة مكتوبة بحروف مسمارية، جاءت مِنْ بَابِل، ويرجع تاريخها إِلَى سنة ١١٠م. ومِنْ المحتمل أن تكون العبارة الواردة فِي ١بط ٥: ١٣ "التي فِي بَابِل" إشارة إِلَى كنيسة موجودة هناك، بالرغم

مِنْ أنه لا يوجد دليل عَلَى ذَلِكَ، ومانلي يعتبر هذه إشارة إِلَى مستوطنة عسكرية فِي مِصْر تُعرف باسْمَ "بَابِليون". ومَعْظم المفكرين يعتبرون كُل الإشارات الواردة فِي ع. ج إشارات رمزية إِلَى روما.

وبعض المفكرين (Dyer, 1987, 1991)، إذ حفزتهم النهضة التي قامت فِي بَابِل عَلَى يد الرئيس العراقي صدام حسين باعتبارها موقعًا سياحيًّا، فمِنْ ثم جادلوا بالقول إن بَابِل ستنهض مرة ثانية كعدوة لشَعْب الله. غير أنه ليس هناك أيَّة إشارة فِي العهدين القديم والجديد، أو أية تطورات تاريخية حالية بأن بَابِل سوف تستعيد قوتها أو أنه بمقدورها العودة إِلَى سابق عهدها. وقد أشير إليها فِي سِفْر الرؤيا عَن طريق الرمز، وفسرت الإشارة عَلَى أن المقصود بها هو روما، أو أية قوة تتسم بمواقفها ضِدًّ الله أيًا كانت هذه القوة. وعَلَى أساس خبرة ع. ق، إنها مكان القوة، والتأثير الشرير، والخَطِيَّة، والدينونة، والوثنية، وكُل مقاومة لله (رؤ ١٨: ١٠). والتأكيد طوال السِفْر انصب عَلَى أن بَابِل ستسقط فجأة وتواجه مصيرها المشئوم (١٤: ١٨؛ ١٧: ٥؛ ١٨: ٢ و/ أو ٢١). وموقع بَابِل كان عبارة عَن أطلال سنة ٢٠٠م، عَلَى النحو الذِي تنبأت به نبوات ع. ق تمامًا (إش ١٣: ١٩ - ٢٢؛ إر ٥٠: ١٣ و٢٣ - ٢٦، ٣٩؛ ٥١: ٢٤ - ٢٦). والرغم مِنْ أن بنجامين التوديلي Benjamin of Tudela - وهو يهودي مِنْ أسبانيا - تعرف عَلَى نحو سليم عَلَى هضاب تقع عَلَى مقرَبَة مِنْ الحِلَّة باعتبارها موقع بَابِل، وكان ذلِكَ فِي القرن الثاني عشر، إلا أن يومياته لم تُنشر حَتَّى سنة ١٥٤٣.

البيبلوجرافيا

K. W. Allen, "The Rebuilding and Destruction of Babylon," *BSac* 133, 1976, 19-27; W. T. Arnold, "Babylonians," in *POTW*, 1994; C. Begg, "Babylon and Judah in Chronicles," *ETL* 64, 1988, 142-52; idem, "Babylon in the Book of Isaiah," *The Book of Isaiah,* 1989; A. Kuhrt, "Achaemenid Babylonia: Source and Problems," *Achaemenid History IV: Centre and Periphery*, 1990, 177-94; idem, "Alexander and Babylon," *Achaemenid History V: The Roots of the European Tradition*, 1990, 121-30; G. A. LaRue, *Babylon and the Bible*, 1969; G. Larve, *Babylon and the Bible,* 1969; J. G. MacQueen, *Babylon*, 1964; G. T. Manley, "Babylon on the Nile," *EvQ* 16, 1944, 138-46; J.-C. Margueron, "Babylon," *ABD*, 1992, 1:563-65; A. Parrot, *Babylon and the Old Testament*, 1958; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, 1962; D. C. T. Sheriffs, "A Tale of Two Cities—Nationalism in Zion and Babylon," *TynBul* 39, 1988, 19-57; S. Sherwin-White, "Seleucid Babylonia," *Hellenism in the East,* 1987, 1-31; F. A. Spina, "Babel," in *ABD*, 1:561-63; J. H. Walton, "The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and Its Implications," *BBR* 5, 1995, 155-75; D. F. Watson, "Babylon in the NT," in *ABD*, 1:565-66; D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar and Babylon*, 1987; idem, "Some Historical Problems in the Book of Daniel," *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965; E. Yamauchi, "Babylon," in *Major Cities of the World,* 1985, 32-48, 468-70; idem, *Greece and Babylon*, 1967.

دي. جْي . وايزمان *D. J. Wiseman*

ظهر ← #١٤٦١ (גַּב[1] [*gab*[1]]، ظهر).

إرتداد ← #٥٤١٢ (מְשׁוּבָה [*m*[e]*šûbâ*]، خيانة، إرتداد، رِدَّة).

شيء ← #٨٣١٧ (רָעַע[1] [*rā'a'*[1]]، يَكُونُ سيئًا).

كيس ← #٣٩٦٧ (כִּיס [*kîs*]، كيس، حقيبة).

بَابِل: برج

برج بَابِل: لاهوت

ع. ق ١. فِي تك ١١: ١ - ٩، قام البشر المهاجرون بالاستقرار فِي أرْض شنعار (= بلاد بَابِل)، ووظفوا مهارتهم فِي عمل آجر/ طابوق، وإستخدام الحمر كملاط، وشرعوا فِي بناء مَدِينَة وبرج حيث قالوا: "... لِئَلاَّ نَتَبَدَّدَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ" (ع. ٤). والبرج الذِي يصل إِلَى السَّمَاءِ يُستشف مِنه أنه ليس مجرد هيكل بَابِلِي أو أشوري هرمي الشكْل ويبنى مِنْ عدة طوابق، أو برج لهيكل كان يُعتقد أنه المكان الذِي ينزل إليه الآلِهَة، وهو نقطة الاتصال بين عالم الآلِهَة وعالم الإنْسان. وفِي القصة، نزل الله بالفعل، ولكن قبل استكمال المَدِينَة (ومِنْ المفترض) البرج، وكان يسخر، ويكرر السخرية مِنْ صيغة التجمَع الخاصة ببناة بَابِل ("هَلُمَّ، دعونا") (ع. ٣ و٤ و٧). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، قيل إن هذه المحاولات الخاصة بالبناء كانت بواسطة بَنُو آدَمَ (ترجمة حرفية، ع. ٥)، وهذا تعبير يوجه الانتباه إِلَى مدى الضعف البشري الذِي كان عليه البناؤون. ولعدم نسيان إحباط هذه المجازفة فِي مجال التضامن البشري والتي أسئ تقديرها، أطلق عَلَى المَدِينَة اسْمَ "بَابِل"، والذِي يوضح النص أنه مأخوذ مِنْ الفعل בָּלַל، يربك أو يشوش (← #١١٧٦)، إشارة إِلَى الارتباك الذِي حصل فِي اللغات والذِي شكَّل جزءًا مِنْ الدينونة التي حلّت بالبنائين، ودون إشارة إِلَى دراسة أصل الكَلمات وتاريخها وذلِكَ فِي التقليد البَابِلِي ("بوابة الله").

والبرج الذِي فِي هذه القصة يشير إِلَى ("بَيْتِ أساس السَّمَاءِ والأَرْضِ") فِي بَابِل. وكما اقترح و. فون سودين W. von Soden، إذا كان "بَيْتِ أساس السَّمَاءِ والأَرْضِ" قد بدأه نَبُوخَذْنَاصَّر الأوَّل فِي القرن الثاني عشر، لكنه لم يُستكمل إلا فِي وقت لاحق بعد عدة قرون، فإن وجود "حماقة نَبُوخَذْنَاصَّر" عَلَى مدى فترة طويلة فِي بَابِل، كان يمكنه أن يؤثر فِي القصة الكتابية. ولعله كان أمرًا مُنَاسبًا أن يجعل سِفْر التكوين بَابِل مَدِينَة بعد الطوفان (انظر أيضًا ١٠: ١٠)، لأنَّهُ وعَلَى أساس مَا ذكره البَابِلِي Enuma Elish 6:57-58، أقيمت مَدِينَة بَابِل زمنْ الخليقة الأصلية، فِي حين أن قصة بيروسوس عَن الطوفان (القرن الثالث ق. م) تشير إِلَى أن بَابِل خُلقت مِنْذ البداية، وأعيد بناؤها بعد الفيضان (انظر Josephus, *Contra Apionem* 1:19). وهكَذَا - بطريقة أو بأخرى - فإن المَدِينَة الامبريالية العظمى. عدوة إسْرَائِيل فِي الألفية الأوَّلى، وُضعت فِي مكانها فِي تك ١١.

٢. فِي الوضع الأرحب لدراسة سِفْر التكوين لإنسان مَا قبل التاريخ، قد يُنظر إِلَى عمل بناة بَابِل عَلَى أنه مثال عَلَى اختراق

الحدود كما أنه فِي ذات الوقت رفض للوصية الأساسية "املأوا الأَرْض" (تك ١: ٢٨). والناحية الأوّلى سبق أن مُثلت بالعمل الَّذِي قَام به آدَمَ وحَوَّاء بتجاهلهما النهي الإلهي وسعيهما وراء الحكمة الممنُوعة (٣: ٥ - ٧ ["تكونان كالله"، ع. ٤٥])، وتعايش "أبناءِ الله" مَعَ بناتِ الناسِ فِي ٦: ١ - ٢ و٤ "وَالآنَ لاَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ" (١١: ٦). وبناء المَدِينَة يتعارض مَعَ الأمر الرئيسي فِي ١: ٢٨ "واملأوا الأَرْض وأخضعوها"، انظر ٩: ١) وكان يُعامل باستمرار مَعَ ميول أخرى مضادة للمَدِينَة نراها واضحة فِي سِفْر التكوين. إن قايين الَّذِي طُرد مِنْ محضر الرَّبّ، وصدر عليه الحكم بأن يَكُونُ هائماً وهَارِبًا، هو أول مِنْ ارتبط ببناء مَدِينَة، كما لو أنه بهذه الوسيلة كان يسعى لتحدي الحكم الصادر ضِدَّه (٤: ١٢ - ١٤ و١٧)، واعتماد لُوط التعيس عَلَى حَيَاة المَدِينَة والَّذِي نجد نظرة خاطفة عَنه فِي عدة أصحاحات تالية، كان يتناقض مَعَ موضوع دعوة إبْرَاهِيم إِلَى الهجرة.

وكما حدث، نجد أن "الاسْمَ" الَّذِي سعى البناؤون أن يطلقوه عَلَى أنفسهم تم عكسه لهذا الطابع الجديد فِي القصة: بالنسبة لإبْرَاهِيم أعطي الوعد بأن يعظم الله اسْمَه، وذلِكَ فِي سياق دعوته إِلَى ترك مدينته الأصلية ويذْهَبَ إِلَى أرْض كَنْعَان وهو غير متأكد فِي الظروف السائدة فِيها. وعَلَى ذلِكَ، فإن مَا جاء فِي تك ١١: ١ - ٩ يمهد الطريق للانفصال وبداية جديدة مَعَ إبْرَاهِيم، الجد الأعلَى للشَعْب اليهودي (١٢: ١). وفِي ذات الوقت، كان وضع قصة بَابل بعد "جدول الأمَم" المذكور فِي تك١٠، والذِي سبق أن ذُكرت فِيه بَابل (١٠: ١٠) كان فِي تأثيره أن جعل التقسيم إِلَى شعوب ولُغات يبدو وكأنه تطور طبيعي يتبع الطوفان ("وَمِنْ هؤلاء تفرقت الأمَم فِي الأرْض بعد الطوفان" (١٠: ٣٢). وبهذا الترتيب لمادته، يجعل سِفْر التكوين الانقسامات العرقية واللغوية فِي العالم أمرًا أساسيًا، وليست نتيجة دينونة إلهية، وعَلَى العكس مما كان ينبغي أن يَكُونُ عليه الحال (← سِفْر التكوين: لاهوت).

٣. فِي صف ٣: ٩، حيث يتحدث النَّبِيّ عَن تطهير الله لشفاة الشُّعُوب حَتَّى يمكنهم أن يعبدوه، يرى بعض الكتاب فِي هذا عكساً لموضوع بَابل، غير أن كَلمات المرجع ليست كافِية للأخذ بهذا التفسير.

ب. ت يربط يوسيفوس (Ant 1:109-10) بين قصة بَابل وتقليد الطوفان برباط وثيق، الأمر الَّذِي يفسر لنا تعليقه عَلَى عدم ميل البعض مِنْ نَسْل نُوح أن ينزلوا مِنْ المناطق الجبلية بعد الطوفان. وإستخدام الحمر فِي بناء البرج كان يُقصد به أن يَكُونُ مضاداً لتسرب الماء، كما لو أن ذلِكَ كان تحديًا للدينونة السابقة. وعَلَى ذلِكَ كان تفسير يوسيفوس لما جاء فِي تك ١١، يعد مثالاً مثيرًا لـ "holistic reading" فِي تاريخ سِفْر التكوين البدائي، الأمر الَّذِي يوحي بالموضوعات والفكر اللاهوتي لهذه الأصحاحات حين تُقرأ ككل.

البيبلوجرافيا

H. Bost, *Babel. Du texte au symbole*, 1985; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 1975, 11-45; A. Garcia Santos, "Gn 11,1-9: critica literaria y de la redaccín," *EstBib* 47, 1989, 289-318; F. E. Greenspahn, "A Mesopotamian Proverb and Its Biblical Reverberations," *JAOS* 114, 1994, 33-38; R. B. Laurin, "The Tower of Babel Revisited," in G. A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies* (Fs W. S. LaSor), 1978, 142-45; J. M. Sasson, "The 'Tower of Babel' as a Clue to the Redactional Structuring of the Primeval History (Gen 1-11:9)," in G. Rendsburg et al. (eds.), *The Bible World* (Fs C. H. Gordon), 1980, 211-19; K. Seybold, "Der Turmbau zu Babel: Zur Entstehung von Genesis XI 1-9," *VT* 26, 1976, 453-79; W. von Soden, "Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzuhlung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos," *UF* 3, 1971, 253-63 (= idem, *Bibel und Alter Orient*, 1985, 134-47); J. A. Soggin, "Der Turmbau zu Babel," in R. Liwak and S. Wagner (eds.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (Fs S. Herrmann), 1991, 371-75.

Robert P. Gordon روبرت بي . جوردن

1358 בָּרוּךְ

بَارُوخ (בָּרוּךְ ، [barûk] #١٣٥٨).

بَارُوخ بْن نِيرِيَّا، كان كاتباً، صديق، إرْمِيَا ورفِيقه فِي الجهاد لفترة طويلة (←)، والذِي ذكر بَارُوخ فِي سِفْر (إر ٣٢، ٣٦ و٤٣ و٤٥). ويشير يوسيفوس إِلَى أن بَارُوخ كان مِنْ عائلة نَبِيلة (Ant 10:9:1)، وأنه ذَهَبَ مَعَ إرْمِيَا إِلَى مِصْر (Ant 10:9:6). وهناك تقاليد متضارَبَة عَن موته (مثَل؛ يقول جيروم تعليقًا عَلَى مَا جاء فِي إش ٣٠: ٦ إن بَارُوخ توفِي فِي مِصْر، ويقول آخرون أنه ذَهَبَ إِلَى بَابل). أمَّا وأن أخاه سرايا كان فِي هيئة أركان الجيش عَلَى أيام المَلِك صِدْقِيَّا (إر ٥١، ٥٩) فإنه يُستشف مِنْ ذلِكَ أن بَارُوخ كان رجلاً له أهميته بحكم حقه الشخصي، وقد أبرزت هذه النقطة نتيجة أن العديد مِنْ الكتابات الرؤيوية اللاحقة كانت تحمل اسْمَه (مثَل؛ *The Apocalypse of Baruch* [*2 Baruch*]; see Charlesworth, 1:615-79).

وُجدت طبعة ختم فِي أرشيف مَلِكي جاء بها: "ينتمي إِلَى بَارُوخيا (اسْمَ مطول لبَارُوخ) ابْن نِيرِيَّا الكاتب" (أفِيجاد Avigad). وهناك أشخاص آخرون يحملون نفس الاسْمَ (ومَعناه: مبارك) جاء ذكرهم فِي نح ٣: ٢٠، ١٠: ٦، ١١: ٥.

وبَارُوخ، والَّذِي مِنْ المحتمل أنه كان مِنْ ناحية المهنة كاتباً "فِي عصر شهد كتبة كثيرين" (Muilenberg, 217) هو يسجل عَلَى الأدراج الكَلمات التي أملاها عليه إرْمِيَا (إر ٣٦: ٤ و١٧ و١٨، ٤٥: ١). وبناء عَلَى توجيهات إرْمِيَا، قرأ بَارُوخ مَا أملاه عليه إرْمِيَا فِي ساحة الهيكل، أثناء فترة أحد الأصوام (ديسمبر ٦٠٥، ق. م، ٦٠١ ق. م طبقًا لما ورد فِي الترجمة السبعينية ٤٣: ٩، مِنْ النص الماسوري ٣٦: ٩) كما قرأه مرة ثانية فِي "مخدع" جمريا بْن شافان. وكان إرْمِيَا - مثل أبناء نيريا - يشتغل بمهنة كتابية، والتي ربما كانت تتضمنْ التفسير إِلَى جانب الكتابة (ديرمان Dearman) والدرج الَّذِي كتبه بَارُوخ ربما كان يذكر فِي نهايته - كعادة الكتبة - اسْمَ الناسخ

وتاريخ النسخ ومكانه (موجودة الآن في ص. ٤٥، هكذا Lund-bom, 100). أمَّا يهوياقيم الَّذي قُرئ عليه الدرج فقد ألقي به في النَّار وأمر بالقبض عَلَى إرْمِيَا وبَارُوخ. وأملى إرْمِيَا درجًا ثانيًا وأضاف إليه مادة جديدة (٣٦: ٣٢). أمَّا المحاولات بإعادة كتابة محتويات الدرج الأوَّل، فلم تكن حاسَمة وربما كانت محتوياته تتضمنْ مَا جاء فِي سِفْر إرْمِيَا المتداول حاليًا فِي ١: ١ - ٢٥: ١٢.

ولقد شهد بَارُوخ، بل وسجل أيضًا عملية شراء إرْمِيَا أَرْض أجداده (إر ٣٢). وربما كان له تأثير مَا عَلَى إرْمِيَا (إر ٤٣: ٣). وفِي نبوة خلاص نادرة وخاصة (ومَعَ ذلِك انظر ٣٩: ١٦ - ١٨، وما كتبه شولت Schulte)، نصح إرْمِيَا بَارُوخ بأن يكبح جِماح تطلعاته الشخصية (أو، يحجم عَن طَلب خلاص "عظيم" لأورُشَلِيمَ، هذا مَا ذكره شولت Schulte)، وأكد له أن هناك ألماً أكثر مِنْ ألمه، وأنه سينجو بحياته (إر ٤٥). وقد نجا بَارُوخ من سقوط أورُشَلِيمَ (587) ورافق إرْمِيَا عَندما ذَهَبَ إِلَى مِصْر، وأقاما فِي تَحْفَنْحِيس (٤٣: ١ - ٧).

وكما حدث بالنسبة لإرْمِيَا، اعتبر البعض "بَارُوخ" شخصية تاريخية، وقال آخرون إنه شخصية خيالية "ابتكرها أحد التثنويين" (Carroll, 151). ومِنْ رأى و. بروجيمان Bruegge-mann أنه لا يجب أن نأخذ "بَارُوخ" عَلَى أنه شخص تاريخي فقط، بل وممثل لمصالح إيديولوجية مَعينة (مثل؛ تمسكه بقصد الرَّبّ والسياسة البَابلية) وعَلَى هذا فلربما كان لحزب بَارُوخ اليد الطولى فِي كتابة سِفْر إرْمِيَا وتنقيحه.

الببليوجرافيا

N. Avigad, "Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son," *IEJ* 28, 1978, 52-56 (Repr. *BA* 42, 1979, 114-18); W. Brueggemann, "The 'Baruch Connection': Reflections on Jer 43:1-7," *JBL* 113/3, 1994, 405-20; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Book of Jeremiah*, 1981, 5-30; 150-53; J. H. Charles-worth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1983; J. A. Dearman, "My Servants the Scribes: Composition and Context in Jeremiah 36," *JBL* 109, 1990, 403-21; W. Holladay, *Jeremiah 2*, Hermeneia, 1989; J. R. Lundbom, "Baruch, Seraiah, and Expanded Colophons in the Book of Jeremiah," *JSOT* 36, 1986, 89-114; J. Muilenberg, "Baruch the Scribe," in *Proclamation and Presence*, FS for G. H. Davies, ed. by J. I Durham and J. R. Porter, 1970, 215-38; H. Schulte, "Baruch und Ebedmelech—Persnliche Heilsorakel im Jeremiabuche," *BZ* 32/2, 1988, 257-65.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

سِفْر بَارُوخ ← أبُوكريفا.
طشت ← #١١٣ (אֲגַרְטָל [*ᵃgarṭāl*]، طاسة، طشت).
استحمام ← #٨١٧٥ (רָחַץ [*rāḥaṣ*]، يغتسل).
مَعْركة ← #٤٣٠٩ (לָחַם [*lāḥam¹*]، يشتبك، يحارب).
لحية ← #٢٤١٧ (לְחִי [*lāḥam¹*]، لحية).
ضرب ← #٥٧٨٢ (נָכָה [*nākâ*]، يضرب، يسحق، خُرب، هُدم).
جمال ← #٣٦٣٦ (יָפָה [*yāpâ*]، يصبح جميلاً، جميل، يزين).
سرير ← #٤٧٥٣ (מִטָּה [*miṭṭâ*]، فراش).

4497 מִדְבָּר

الْبَرِّيَّة (מִדְבָּר، [*midbar ¹*]، سهل واسع خالٍ مِنَ الشجر [٢٧١ مرة #٤٤٩٧).

ش. أ. ق كلمة מִדְבָּר كتعبير جغرافِي (ومرادفات ذات علاقة، انظر ادناه) تُمثِّل عكس المِناطِق الحضرية المأهولة والأراضي شبه الحضرية. وهي تشير إلَى الصحراء الحقيقة القاحلة (جنوبي فِلِسْطِين وفِي شبه جزيرة سَيناء) وكذلِك الأَرْض شبه القاحلة المِناسبة للرعي.

لدراسة أصل الكلمة والتمثيل لها في الشبيه في الشكل والمعنى انظر *HALAT* 518, BDB, 184, *THAT* 1:433; *TWAT* 4:663-64 (للتفاصيل الجغرافية انظر *TWAT* 4:670-79)؛ لنقيضاتها انظر *THAT* 1:58.

ع. ق ليس مما يدعو للدهشة أن يتضمنْ ع. ق مفردات لغة جغرافية تشير إلَى الصحراء، إذا أخذنا فِي الاعتبار حقائق وضع إسْرَائِيل قديمًا (انظر Schwarzenbach; Simons). والعبارات الأساسية لا تشكل صعوبات كبيرة بالنسبة لمفردات اللغة (سهل واسع خال مِنْ الشجر، بَرِّيَّة وמִדְבָּר (وردت ٢٧١ مرة)، أو بالنسبة للمترادفات الرئيسية، עֲרָבָה (#٨٦٥٨، ٦٠ مرة) سهل وחָרְבָּה قفر، خرائب (٤٢ مرة #٢٩٩٩) שְׁמָמָה . מְשַׁמָּה .שַׁמָּה خرائب أَرْض قفر (٣٩ مرة، ٧ مرات، ٥٦ مرة #٩٠١٤؛ ٥٤٥٧؛ ٩٠٣٩). יְשִׁימוֹן (بَرِّيَّة/ أَرْض قفر (١٣ مرة #٣٨١٠)، وצִיָּה، صحراء (١٦ مرة #٧٤٨٠)، انظر Talmon, "Wilderness," 946-49.

١. البحث المَعَاصر: اكتسب موضوع الصحراء قيمة لاهوتية وليس ذلِك مرده أساسًا تغييرات طرأت عَلَى دلالات الألفاظ وتطورها بالنسبة لعبارات بعينها، كما لو أنها كانت تشكِّل مفردات لغة لاهوتية، بل بالأحرى فِي علاقاتها الأوسع نطاقًا بنماذج قصصية هامة، أو بصور شعرية.

ودراسة موضوع الصحراء فِي القرن الثاني عشر حاولت - إذا تكلَّمْنا بصفة عامة - أن تتبين أهمية دينية ولاهوتية، وذلِك بطرق أربع. (أ) النهج الأوَّل نشأ عَن نظرية مَعينة تتناول أصل الديانة الإسْرَائِيلية. وكان لنظرية "نموذج بدوي مثالي" تأثير خاص. والتعليقات فِي نبوة مَا قبل السبي، كانت تفسر عَلَى أنها تشير إلَى إعادة إحياء حركات تضفِي المثالية عَلَى أصول إسْرَائِيل البدوية عَلَى أنها وقت اتسم بنقاء ديني بدائي، رفض التأثيرات التوفِيقية الناجمة عَن نفوذ الديانة الكَنْعَانية، والتي تعرضت إسْرَائِيل لها مِنْ خلال حَيَاة زراعية مستقلة، والتي تبنت العودة إلَى هذا "النموذج البدوي المثالي" كوسيلة لتطهير وإعادة إقامة علاقة رعوية مَعَ الرَّبّ. وإذ وُضع هذا النهج لانتقادات لاذعة (انظر بصفة خاصة: "Talmon"

موضوع الصحراءة و85-TWAT 4:683) ووُجد أنه مهمل مِنْ الناحية الاجتماعية (انظر ,J. H. Hayes and J. M. Miller *IJH*, 104-20; N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979, 435-63; R. B. Coote and K. W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel*, 1987, 81-116)، يجب النظر لهذا النهج عَلَى أنه طريق مسدود.

(ب) سعت مدرسة "الأسطورة والطقس" أن تكتشف أهمية موضوع الصحراء وذلِكَ فِي عيد رأس السنة/ التتويج، والَّذِي يتم الاحتفال به فِي العبادة المَلَكية فِي أورُشَلِيمَ. ومِنْ الناحية الرمزية ترتبط الصحراء مَعَ قوِي الفوضى العدوانية وقد اندمجت فِي عبادة إله الخصب الَّذِي يموت ويحيا مُرتبطا بدورات موسمية مِنْ الجفاف والمطر (Haldar). غير أن ترتيب احتفال شامل للتتويج بكُلّ تفاصيله لم يثبت أنه أمر ثابت، بل إنهم لم يحصلوا عَلَى إجماع فِي الرأي فِي الدراسات التالية عَن العبادة الإسْرَائِيلية (R. E. Clements, *A Century of Old Testament Study*, 1983, 104-8).

(جـ) وعَلَى النقيض مِنْ هذه الطرق الموسعة لدارسة "تاريخ الديانة"، فإن الطريق الرئيسي الثالث للتقييم اللاهوتي اعتمد بقوة عَلَى نهج يتناول "تاريخ التقاليد". وسواء تم ذَلِكَ عَن طريق الترتيب الزمِني الثنائي للأحداث (von Rad, *OTT* 1:280-89; Talmon, "The 'Desert Motif'," 31-63) أو عَن بأسلوب التزامِنْ (Clines; Brueggemann)، فقد اكتشفت الأهمية اللاهوتية لموضوع غرض الصحراء فِي الإطار القصصي للتقاليد الخاصة بالأسفار الخمسة. والصحراء - مِنْ وجهة النظر هذه - ليست أساسًا رمزًا لاهوتيًا فِي حد ذاتها، بل هي بالأحرى كذلِكَ فِي علاقتها بقصة الأصل القومي لإسْرَائِيل فقط. وباعتبار أن هذا النهج الثالث هو الأكثر إثارة، فعَلَى ذلِكَ سوف يَكُونُ موضع مزيد مِنْ المِناقشة.

(د) ومِنْذ فترة قريبة مضت، ظهر طريق رابع، يستخدم أساليب بَنِيوية، ومِنْهجية، وانثروبولوجية (Cohn, 7-23; Leach, 579-99). وعَلَى أساس وجهة النظر هذه، يُمْكِنُ للصحراء (أو الْبَرِّيَّة) أن تُمثّل رمزيًا "العالم الآخر للأشياء المُقَدَّسَة"، حيث تشير إلَى "وضع غير عادي/ غامض/ مقدس" فِي مواجهة "وضع عادي/ دنيوي حقيقي/ دنس" (Leach, 587). وأهمية هذا النموذج تمت مَعَرفتها باللجوء إلَى بَنية طقوس شعائر الدخول (A. van Gennep, *The Rites of Passage*, 1960; V. Turner, *The Ritual Process*, 1969; Leach, 584). وقد أصبحت الصحراء مكانًا رمزيًا لقوة إلهية مغيرة، وهي حالة هامشية ضرورية (قا، Cohn's illuminating remarks about the function of "liminality" and the production of "communitas," 9-12). ولتلائم أولئك الَّذِين مِنْ المقدر لهم أن يقوموا بمهمة إلهية خاصة فِي عملهم المُقَدسِ (انظر، مِناقشة ليتش لدعوة مُوسَى [585] وقصص إيلِيَّا/ أليشع [587 - 88]).

وللوهلة الأوَلَى، مثل هذه المبادرات التفسيرية حَتَّى تبدو غير واقعية. غير أن الحرص مطلوب عَلَى ضوء المحاولات الواضحة للراوي فِي سِفْر الملوك لكي يجعل قصصه عَن إيلِيَّا/ أَلِيشَع عَن نمط سِفْر الخروج - الْبَرِّيَّة، الإقِامة - الغزو (انظر رحلة إيلِيَّا إلَى سِيناء، عبور إيلِيَّا/ أَلِيشَع الأرْدُنّ). وهذه التفسيرات تقترح لنا عَلَى الأقل أسباب القدرة السيكولوجية والاجتماعية للنمط الكتابي القانوني الَّذِي اختارته إسْرَائِيل لسرد تاريخها.

٢. الرموز اللاهوتية لموضوع الصحراء: "موضوع الإقامة المؤقتة فِي الْبَرِّيَّة". نهج تاريخ الخلاص (انظر النهج الثالث عاليه) لقد رأى وعَن صواب أن ناحية مِنْ موضوع الصحراء فِي ع. ق مأخوذة مِنْ وضعها فِي قصة إسْرَائِيل الخاصة بأصولها القومية. وباعتبارها فكرًا لاهوتيًا قصصيًا، كانت قصة الأصول القومية تحكي المرة تلو الأخرى مَعَ تأكيدات ووجهات نظر مختلفة. وكما هو الحاصل، لم يشعر الكتبة الإسْرَائِيليون بأنهم فِي حاجة لتزويد القراء بنسخة واحدة متناغمة عَن أصولهم القومية. وبالنسبة للمفسر الحديث، فإن هذا يوجب مراعاة الحساسية للتمييز بين القصة (كعمل مجرد) وأية رواية عَنها. والأسفار الخمسة تقدم بوضوح أكثر الروايات وضوحًا فِي قصة الأصول الإسْرَائِيلية فِي ع. ق. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، سوف نبدأ بقصص مِنْ خارج الأسفار الخمسة.

(أ) الإقامة فِي الْبَرِّيَّة فِي نبوة تقليدية. لم يخصص أنَبِيَاء مَا قبل السبي حيزًا كبيرًا لقصة مِنْ هذا النموذج. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنهم حَتَّى إن عملوا ذلِكَ، يَكُونُ دافعهم خدمة رسالة الدينونة التي يريدون توصيلها. وقراء النَّبِيّ، كانوا يفضلون إستخدام تقاليد اختيار الأمة كُلْفة بلاغية تأهيلية، حيث يضمِنْون الوجود القومي. وإشارات النَّبِيّ إلَى هذه الافتراضات تدفعهم إلَى إستخدام عقولهم ليعرفوا أساس دينونة الجيل الحاضر. ولا تقتصر المفاجأة عَلَى أن هؤلاء الأنْبِيَاء "يقرأون" القصة التقليدية عَن أصول أمتهم بطريقة مروعة تختلف عَن الطريقة التي يتبعها مَعَاصروهم، ولكنهم يختلفون أيضًا فِيما بينهم اختلافًا جذريًا فِي هذه القراءة، كما يختلفون أيضًا عَن راوي/ رواة الأسفار الخمسة.

(i) هُوشَع. وضع داخل شخصية إسْرَائِيل الموسعة باعتبارها زوجة الرَّبّ الخائنة. وكُلام الدينونة الَّذِي قاله هُوشَعُ استند فيه عَلَى تاريخ إسْرَائِيل السابق كفترة رعوية تتسم بالمحبة والإخلاص مِنْ جانب إسْرَائِيل، والعَناية الإلهية والرعاية مِنْ جانب الرَّبّ (٢: ١٥ [١٧]، ١٣: ٤ - ٥). والمتاعب الزوجية يرجع تاريخها بدلاً مِنْ ذلِكَ إلَى فترة الإقامة فِي الْبَرِّيَّة (١٣: ٦، H. W. Wolff, *Hosea*, 43; contrast Fox, 448-49، والَّذِي يحاول الانتقاص مِنْ إخلاص إسْرَائِيل). وإذا أخذنا فِي الاعتبار السياق التركيبي (٢: ١ - ٢٣ [٣ - ٢٥]) فإن هذه الإلماحة إلَى فترة الإقامة فِي الْبَرِّيَّة تفسر لنا دينونة الأمة، عَلَى أنها تطهيرية فِي عملها، والقصد مِنْها إعادة المحبة الأوَّلَى التي كانت أيام الزفاف. أمَّا الدينونة الحاضرة فالهدف مِنْها الشروع فِي إعادة قصة الاختيار القديمة. والعودة إلَى "الْبَرِّيَّة" (رمز للغزو التاريخي، والفتح، وسبي الأشُورَيين للشَعْب) توفر مرة أخرى سياقًا للرَّبّ لخطب ود إسْرَائِيل واستعادة محبتها (هُوشَع: لاهوت).

(ii) عَامُوس. عَلَى العكس مِنْ هُوشَعُ. كانت أوَّل إلماحة مِنْ

عَامُوسَ إِلَى الإقامة فِي الْبَرِّيَّة، لم تأت عَلَى ذكر فترة رعوية اتسمت بإخلاص إسْرَائِيل (٢: ١٠). وعِوَضًا عَن ذلِك، انصبّ التأكيد عَلَى الإرشاد الإلهي للشَعْب والعَناية به. وتهدف القصة إِلَى وضع اتهامات النَّبِيّ بالجرائم القومية فِي إطار الحاضر. أَمَّا الإلماحة الأخرى إِلَى الإقامة فِي الْبَرِّيَّة (فِي ٥: ٢٥) فهي محاطة بمشاكل تفسيرية (انظر W. R. Harper, *Amos and Hosea*, 136-38; J. L. Mays, *Amos*, 111; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, 258-68; G. V. Smith, *Amos*, 188-91) لتكوين فكرة عامة عَن المشاكل. ويعكس سياق النبوة شجباً لعبادة إسْرَائِيل (٥: ٢١ - ٢٧). ومَعَ ذلِك، فإن فساد العبادة كان أمرًا مفهومًا، ويتبقى الوضع فِي أن سؤال النَّبِيّ البلاغي (ع. ٢٥) يستخدم قصة الإقامة فِي الْبَرِّيَّة عَلَى أنها ضرورية لتشكيل هوية المجتمَع. وتعرض ع. ٢٥ ظروف ذلِك الوقت بالتناقض مَعَ ممارسات الحاضر، والتي تُمثِّل بدعًا غير مقبولة. أَمَّا إذا كان هذا الانكار لعبادة الذبائح قد نُظر إليه عَلَى أنه مناسب أم مطلق (R. de Vaux, *AncIsr*, 2:454-56) فإنه لا يبدو أنه مِنْ الممكن قياس وجهة نظر عَامُوسَ عَلَى أساس وجهة نظر قصص الأسفار الخمسة. وهنا أيضًا تخدم وجهة نظر النَّبِيّ بالنسبة لتقاليد الاختيار العمل الرمزي لإضعاف (عَلَى النقيض مِنْ التوقعات الشَعْبية) مشروعية الوضع الراهن مِنْ حيث الممارسة والوجود القومي. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، يوحي هذا الرأي بمفهوم عَن الإقامة فِي الْبَرِّيَّة، كفترة رعوية ومَعَيارية حين كانت عبادة الرَّبّ عَلَى مَا يجب أن تكون عليه. وفشل العبادة الراهنة فِي أن تصل إِلَى الوضع المطلوب يجعل دمار الأمة أمرًا لابد مِنْه، بل ويضفِي عليه الشرعية (ع. ٢٦، ٢٧). وقصة الأصول القومية ومِنْ بينها الإقامة فِي الْبَرِّيَّة، لا تنطوي عَلَى مضامين لأسلوب مُعيّن للحَيَاة يتوجب عَلَى الشَعْب أنه يتبعه فحسب (٢: ٦ - ١٦)، بل وتقدم أيضًا نُموذجًا يوضح نوعيات مِنْ طرق هذه الحَيَاة (٥: ٢١ - ٢٧) (← عَامُوس: لاهوت).

(iii) إرْمِيَا. تمشياً مَعَ التقاليد النبوية السابقة، تضفِي مُنَاشدة إرْمِيَا مسحة مِنْ المثالية عَلَى موضوع الإقامة فِي الْبَرِّيَّة، حيث يؤكد إرشاد الله، ورعايته وحمايته (٢: ٢ - ٨). وعَلَى غرار مَا انتهجه هُوشَعُ، يستخدم إرْمِيَا هذا التشبيه المجازي إِلَى جانب صورة الزوج/ الزوجة. حيث يبرز جحود يَهُوذَا مِنْ جهة وأمانة الله مِنْ جهة أخرى، فردة يَهُوذَا لم يكن لها مَا يبررها عَلَى الإطلاق. وقد أضيفت الشرعية عَلَى إعلان الدينونة. وعَلَى أساس قراءة إرْمِيَا لقصة الشَعْب، فإن موضوع خيانته بدأت مَعَ استقرارهم فِي الأرْض (٢: ٧، قا؛ هو ١٣: ٦). أَمَّا العبارة الواردة فِي إر ٢: ٢ والتي جاء بها: "قد ذكرت لك غيرة (وفاء) صباك محبة خطبتك ذهابك ورائي فِي الْبَرِّيَّة" تُفهم فِي العادة عَلَى أنها إشارات إِلَى وفاء الشَعْب أثناء فترة مَا قبل الاستقرار فِي الأرْض تُمثِّلاً بوجهة نظر هُوشَع (انظر التفسيرات). ولقد لاقى هذا التفسير تحديًا قويًا (Fox, 441-50). وعِوَضًا عَن ذلِك، أخذت التركيبات الإضافية، كإضافات موضوعية - اعتُبرت الإشارة بأنها تشير إِلَى محبة الله وعطفه/ وهي محبة أغدقت عَلَى الأمة أيام صباها/ خطبتها وقوة وجهة النظر البديلة هذه تستند أساسًا عَلَى إستخدام كلْمة "محبة" ("وفاء" وחֶסֶד).

ويقول فوكس Fox إن هذا التعبير لم يُستخدم إطلاقًا لوصف موقف شخص مَا أو أعمال تجاه الله فِي ع. ق (443). غير أن فرضية فوكس Fox فيما يتعلق بكلْمة (חֶסֶד) لا يُمْكِنُ قبولها (انظر هو ٤: ١؛ ٦: ٢٤، وانظر أيضًا W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 82-3). (← إرْمِيَا: لاهوت).

(iv) حَزْقِيَال. مما يدعو للدهشة أن فهم حَزْقِيَال للقصة له اتجاه مختلف تمامًا عَن اتجاهات سابقيه (٢٠: ١ - ٤٤). فبينما يشيرون هم إِلَى الأصول القومية لاكتشاف نقطة تناقض قوية (وفاء/ ردة، موقف سوي/ انحراف)، نجد أن حَزْقِيَال النَّبِيّ يعيد سرد القصة ليتبين موضوع الاستمرارية. وقد تكون تاريخ الشَعْبُ مِنْ نموذج واحد وهو نموذج سلبي دوري ودائم (لاحظ النموذج التركيبي للفقرة) وبدلاً مِنْ تتبع أصل المشاكل التي تكتنف وفاء إسْرَائِيل لفترة الاستقرار، فإن حَزْقِيَال يراها موجودة فِي مستهل جيل الخروج، وحتى قبل الخروج نفسه، ثم تستمر بلا انقطاع حَتَّى الوقت الحاضر. وبالنسبة لحَزْقِيَال، فإنه لم يكن هناك جيل وفِي تاريخ الشَعْب كله. ثم إن دينونات الماضي، أثناء فترة الإقامة فِي الْبَرِّيَّة، مَا كانت سوى إرهاصات لدينونة السبي فِي الوقت الحاضر (انظر ٢٠: ٢٣). وعَلَى غرار تلك العقوبات السابقة، فإنه حَتَّى العقوبة الراهنة لم تنجح فِي دفع الشَعْب إِلَى الرجوع عَن خيانته وتمرده. وهكَذَا، يتوقع النَّبِيّ دينونة أعظم تتُمثّل فِي "الشتات" (السبي) فِي المستقبل (ع. ٣٤). والإقامة فِي الْبَرِّيَّة سوف تتكرر ولكن عَلَى نطاق واسع (ع. ٣٥، "بَرِّيَّة الشُعوب"). وكما فِي السابق، توفر سياقًا للدينونة (ع. ٣٥ - ٣٦)، تطهيرية فِي عملها (ع. ٣٨)، لأن مِنْ هذه الإقامة "الثانية" فِي الْبَرِّيَّة سينجح الرَّبّ أخيرًا فِي إيجاد إسْرَائِيل تصلح لأن ترث الأرْض (ع. ٣٩ - ٤٤). لقد أصبحت قصة إسْرَائِيل نُموذجًا رمزيًا كبيرًا لإضفاء طابع مفاهيمي عَلَى حَيَاة إسْرَائِيل فِي الحاضر وفِي المستقبل. وموضوع الْبَرِّيَّة يأخذ مكانه فِي إطار هذا السياق الرمزي كآلية ومرحلة متكررة وضرورية فِي دورة حَيَاة الأمة لتضفِي فعالية عَلَى الدينونة وتطهر الأمة مِنْ خيانتها الشريرة لِلرَّبِّ (← حَزْقِيَال: لاهوت).

(v) إشَعْيَاءَ ٤٠ - ٥٥. فِي نبوات العودة التي تنبأ بها إشَعْيَاءَ، فإن إعادة الله للمسبيين فِي بَابِل إِلَى الأرْض مِنْ خلال تسخير الله لكُورَش الْمَلِك الفَارسي لتنفيذ ذلِك، إنما تشكل اختصاراً لتقاليد الاختيار: خروج - بَرِّيَّة، إقامة - غزو (٤٠: ٣ - ٥ و٩ - ١١؛ ٤١: ١٧ - ٢٠؛ ٤٣: ١٤ - ٢١؛ ٤٨: ٢٠ - ٢٢؛ ٤٩: ٨ - ١٣؛ ٥١: ٩ - ١١؛ ٥٢: ١١ - ١٢؛ ٥٥: ١٢ - ١٣). وفِي حين أن المُنَاشدة فِي هذه القصة مِنْ قبل أنْبِيَاء مَا قبل السبي كانت تُصاغ لصالح رسالة الدينونة، إلا أنه بالنسبة لإشَعْيَاءَ الثاني استُبدلت هذه الاهتمامات بتركيز عَلَى سبيل الحصر يبرز راحة الله، وعَنايته وإرشاده لشَعْبه المتألم. وقد استُبعد إستخدام القصة لتطوير موضوعات الجزاء، الدينونة، التطهير أو الاختبار (٤٠: ١ - ٢، قا؛ هُوشَعُ؛ حَزْقِيَال ٢٠).

ووصف هذه البداية الجديدة للمجتمَع تفوق بدرجة كبيرة جدًا القصة القديمة التي توجزها. فقد استُبعدت كُل المصاعب التي عانوها فِي الرحلة الأوَّلى، وكُلّ المَعَجزات التي شاهدوها فِي هذه الرحلة الأوَّلى سوف تُكرر عَلَى نطاق أكبر بكثير. سوف

تتغير الْبَرِّيَّة تمامًا وتصبح فردوساً يلقي فِيه المسبيون العائدون كُلّ رعاية ودعم (إش ٤٠: ٣ - ٥؛ ٤١: ١٨ - ١٩؛ ٤٣: ١٩ - ٢٠). والإقامة فِي الْبَرِّيَّة أصبحت انتصارًا وعملية مَعجزية. وقصة أصول إِسْرَائِيل القومية أصبحت مقوماً لمَعْنى الخلاص، فِي نفس الوقت الّذِي تدعو فِيه الظروف المَعَاصَلاَة والتوقعات المستقبلية إِلَى تغييرها وتعزيزها (← إِشَعْيَاء: لاهوت).

(ب) الإقامة فِي الْبَرِّيَّة فِي سِفر المزامير. وعَلَى النقيض مِنْ النبوة فإن مَا يُطلق عليها "مزامير تاريخ الخلاص" (مز ٦٨؛ ٧٨؛ ٩٥؛ ١٠٥؛ ١٠٦؛ ١٠٧؛ ١٣٦) تظهر مَعرفة كبيرة واتفاقاً مَعَ تفاصيل القصة كما جاء فِي التقاليد التثنوية.

والإشارات إِلَى الإقامة فِي الْبَرِّيَّة تأخذ اتجاهين، فإما أنها تسجل أعمال اللّه مِنْ ناحية رعاية الله وعَنايته لشَعْبه وحمايته مِنْ ظروف الْبَرِّيَّة القاسية، بما فِي ذلِكَ تحمله الرحيم لخطاياهم (٦٨: ٧ [٨]؛ ٧٨: ١٥ و٥٢؛ ١٠٥: ٣٧ - ٤٣؛ ١٠٦؛ ١٣٦: ١٦)، وَإِمَّا أنها تسجل فشل الشَعْب فِي الاستجابة لربهم المخلص بالطاعة والوفاء (٧٨: ١٧ - ١٩ و٤٠؛ ٩٥: ٨ - ١١). ويمكن أن تكون هذه الموضوعات مِنْفصلة (١٠٥: ١٣٦)، أو يُمْكِنُ تجميعها مَعًا (٧٨: ٩٥؛ ١٠٦). وفِي كُلْتا هاتين الحالتين فهي تذكرنا بكُلاَم الأَنبيَاء عَن النواحي الأخلاقية، وسرد القصة يقدم لنا أساسًا للنصح الأخلاقي، والاعتراف والتوبة، أو أساسًا للتضرع والرجاء لتكرار هذه الأعمال الخلاصية فِي هذا الحاضر المحاصر بالهموم والمضايقات.

والأمر البارز للغاية فِي إستخدام المزامير لتقاليد الأسفار الخمسة هي الوظيفة الواضحة للقصة فِي سياق عبادة الرَّبّ وتسبيحه. وسرد القصة يعد عبادة، ويخلق سياقًا مُنَاسبًا لتنشيط الوظائف البلاغية المختلفة للقصة والسابق ذكرها عاليه (قا، C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 214-42). وهذا الأمر يدل عَلَى اهتمامِ إِسْرَائِيل أن تقيم عبادتها وحياتها عَلَى هذا القالب التاريخي، الّذِي لن تنساه أبدًا، بل أن تعيش فِي الواقع كشَعْب الله بناء عَلَى مَا جاء فِي هذه القصة (انظر أيضًا H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 59-67, 175-76). ويشير المزمور ١٠٧ إِلَى المدى الّذِي يذْهَبَ إليه شَعْب إِسْرَائِيل مِنْ ناحية استعداده لإبراز الطابع النموذجي لهذه الأعمال الخلاصية عَندما تضفي طابع العمومية والشمولية عَلَى نموذج قصة الأسفار الخمسة بحيث تجعل مِنْها نُموذجًا مألوفًا وبسيطاً لأعمال الله فِي حَيَاة البشر (قا، A. Weiser, *Psalms*, 686-87; A. A. Anderson, *Psalms (73-150)*, 750-51). (← المزامير: لاهوت).

(ج) الإقامة فِي الْبَرِّيَّة (فِي الأسفار الخمسة). وليس ثمة شك فِي أن مَعَالجات تاريخ الخلاص للفكر اللاهوتي للقصة أدرك - وعَلَى نحو سليم - أن الأهمية التأسيسية للإقامة فِي الْبَرِّيَّة تكمِنْ فِي وصفها كرحلة إِلَى أَرْض الميراث تنفيذًا للوعد الّذِي قُطع للآباء، والإشارات المتكررة لمواعيد الآباء والتي تعزز بشكل كاف هذه القراءة اللاهوتية للنص (Clines, 53-57). ولكن هذه الملاحظة لا تجيب عَلَى المهمة البلاغية لمهمة "الإقامة فِي الْبَرِّيَّة" فِي القصة. لماذا قدم الراوي قصة الرحلة بالطريقة التي قدمها بها؟ وبمزيد مِنْ التوضيح، فِي إطار مِنْطق قصة، لماذا كان لابد مِنْ أن توجد أساسًا رحلة الْبَرِّيَّة؟ وقد يبدو وهذا سؤالاً غريبًا، كيف كان يتسنى أن يسافر المرء مِنْ مِصْر إِلَى كَنْعَان إلا عبر الْبَرِّيَّة؟ لكن هذه هي بالذات النقطة التي توقف عَندها الراوي واقتراح أن هناك المزيد مما يُمْكِنُ أن تراه العين فِي هذه الرحلة المؤقتة. فمِنْذ بداية رحيل إِسْرَائِيل عَن مِصْر، أشار عَندها إِلَى وجود طريق بديل ("طريق أَرْض الْفِلِسْطِينِيِّينَ"). وفِي خر ١٣: ١٧ استبعد الراوي بالفعل هذَا الطريق الممكن استعماله، والّذِي يُعتبر أسهل مِنْ الطريق الأطول، وذلِكَ خشية ألا يَكُونُ الإِسْرَائيليون مستعدين بعد للدخول فِي حروب غزو الأَرْض.

وهذا التعليق عَلَى القصة يشير إِلَى مقدار العزم المتعمد فيما يختص بالإقامة فِي الْبَرِّيَّة. ويجب وضع تعليقات إِلَى جانب هذا التعليق. وفِي قصة الخروج، صيغ غرض تحرير العبيد فِي إطار رحلة حج إِلَى سيناء بفرض إقامة احتفال ديني لتقديم الذبائح، ولعبادة الله فِي الْبَرِّيَّة (خر ٣: ١٢ و١٨؛ ٥: ١ و٣؛ ٧: ١٦؛ ٨: ٢٧ و٢٨ [٢٣ و٢٤]؛ ١٢: ٣١). وثمة تعليقات أخرى تشير إِلَى أن الله كان يختبر الإِسْرَائيليين، أو أن الإِسْرَائيليين كانوا يختبرون الله فيما يتعلق بالمصاعب التي واجهتهم فِي رحلتهم فِي الصحراء، أو المَعجزات والعجائب التي صنعها الرَّبّ (١٥: ٢٥؛ ١٦: ٤؛ ١٧: ٢ و٧؛ ٢٠: ٢٠؛ عد ١٤: ٢٢). وفِي هذه السياقات، يلمس مِنْ هم فِي محَنَّة نوايا مهلكة يكنها لهم الله (أو مُوسَى) بالنسبة للإقامة فِي الْبَرِّيَّة (خر ١٤: ١١ و١٢؛ ١٦: ٣؛ ١٧: ٣؛ عد ١٦: ١٣؛ ٢٠: ٤ - ٥؛ ٢١ - ٥). وأخيرًا، فإنه بعد رفض الشَعْب بدء حروب الغزو، تمت إطالة الإقامة فِي الْبَرِّيَّة وبصفة خاصة لمَعَاقبة الجماعة بقتل جيل الخروج وهم فِي الْبَرِّيَّة (عد ١٤). وهذه النواحي تقدم الإشارات اللازمة لاكتشاف الأهمية متعددة المستويات، بل وحتى ضرورة رحلة الْبَرِّيَّة بالنسبة لراوي الأسفار الخمسة.

ورحلة الْبَرِّيَّة كانت الآلية اللازمة لتكوين إِسْرَائِيل كشَعْب الرَّبّ. وهنا تبرز صورتان - الأوّلى تتعلق بالعبادة، والثانية تتعلق بالناحية العسكرية. والخروج جعل مِنْ الممكن القيام برحلة دينية تبلغ ذروتها بالإعلان الإلهي فِي سيناء. فإِسْرَائِيل لم تقابل الله فِي مقدسه فِي الْبَرِّيَّة فحسب بل إنهم أصبحوا أيضًا مجتمَعَ عبادة، كان لابد وأن يبقى فِيه مسكن الله (انظر: الخطط اللازمة لخيمة الاجتماع). وهذا المسكن (الخيمة) كان لابد وأن يصاحبهم فِي الرحلة إِلَى أَرْض الموعد. أمَّا التشبيه المجازي الرئيسي الآخر، فهو عسكري، تمت الإشارة إليه فِي خر ١٣: ١٧، الأمر الّذِي احتُفِي به بجلاء فِي ترنيمة البحر (خر ١٥). وكما توضح بجلاء فِي عد ١ - ١٠، الجزء المتبقي مِنْ رحلة الْبَرِّيَّة تضمِنْ الترتيبات اللازمة لتحويل إِسْرَائِيل إِلَى قوة للغزو تحت قيادة المحارب الإلهي، الرَّبّ يَهْوَهْ (لاحظ أيضًا مفردات اللغة العسكرية للمجتمَعَ مثل צָבָא، جيش، حشد [#٧٣٧٢] وهي متكررة فِي عد ١ - ١٠، أو חֲמֻשִׁים "متجهزين" للحرب (#٢٨٢١) وذلِكَ فِي خر ١٣: ١٨). وكانت رحلة الْبَرِّيَّة إعداداً وتدريباً للحرب.

وتكوين إِسْرَائِيل كان محَنَّة أيضًا. فالمشقات التي عانوها فِي الرحلة كانت تأتي دائمًا فِي سياق اختبار إلهي لإيمان إِسْرَائِيل ووفائها. واهتمام القصة كان يحملها عَلَى التركيز عَلَى هذا فِي موضوع تذمر إِسْرَائِيل فِي الْبَرِّيَّة. ولا يوجد قسم فِي الرحلة

يستثنى مِنْ هذا. وقصة الإقامة فِي الْبَرِّيَّة تتسم بالإخفاق المتكرر للإنسان. وهكَذا، أصبحت آلية لمَعَاقبة عدم الإيمان وتطهير إسْرَائِيل مِنْ الشر والأشْرَار. والقصة تتحدث بالتفصيل عَن السعي لإيجاد إجابة عَلَى سؤال الرَّبّ: "حَتَّى متى يهينني هذا الشَّعْبُ. وحتى متى لا يصدقونني بجميع أعمالي التي عملت فِي وسطهم" (عد ١٤: ١١).

ويمكن وصف رحلة الْبَرِّيَّة أيضًا بأنها اختبار لشخص الرَّبّ بحسب مَا توضح فِي الإعلان الإلهي المبدئي عَن اسمه، والتوضيحات اللاحقة له (خر ٣: ١٣ - ١٥؛ ٦: ٢ - ٧؛ ٣٣: ١٨ - ٢٣؛ ٣٤: ٦ - ٧؛ عد ١٤: ١٧ - ١٩). وفِي اختبار الله هذا، نجد أن أمانة شخصه الَّذِي أعلنه وقدرته عَلَى تحقيق مقاصده يصبحان موضع شك. وهذا مَا يُمثل بوضوح فِي مَعْرفة البشر، التي تتذبذب بين تفسيراتهم المتشائمة للمقاصد الإلهية (خر ١٦: ٣ إلخ) وإدراكهم التهديد الَّذِي تتعرض له الكرامة الإلهية لو فشل المشروع كُلّه (٣٢: ١١ - ١٣؛ عد ١٤: ١٣ - ١٦). وقد ظهرت جرأة الراوي فِي تصويره هذه المحَنَّة الإلهية أيضًا عَلَى أنها صِراع داخلي فِي شخص الرَّبّ نفسه، ثم التعبير عَنه بأوضح شكْلٍ فِي النكبات السريعة لردة الجماعة، المتمثِّلة فِي حدث العِجل الذَّهَبِي (خر ٣٢ - ٣٤)، ورفضهم الاشتراك فِي غزو الأرْض (عد ١٣ - ١٤). والتهديد الَّذِي يمثله حضور الرَّبّ (خر ٣٣: ٣ و٥) فِي وسط مجتمَعَ متمرد تم تجنبه بشق الأنفس وذلِكَ كانٍ مِنْ خلال جهود الشفاعة التِي قام بها مُوسَى، والتي تضمنتها أقْوَال الشخصية الإلهية التي أعلنت. وكان عَلَى الرَّبّ نفسه أن يتغلب عَلَى إغراء انفجار مدمر لغَضَبه كان مِنْ شأنه أن يعْني نهاية إسْرَائِيل، وكذلِكَ كرامته الشخصية، وسقوط مِنْ أعلنه عَن نفسهَ مِنْ رحمة وأمانة. وعَلَى ذلِكَ، أصبحت الإقامة فِي الْبَرِّيَّة شهادة لحقيقة شخص الرَّبّ وقوته. وقد ظهر مُنْتصرًا مِنْ هذه المحَنَّة، وقد أظهر نفسه قادرًا عَلَى التغلب عَلَى أي تهديد محتمل يهدد قصده أن يربح شَعْباً يسكن مَعَهم مِنْ أجْلِ اسْمه وحلفه للآباء - بل ومِنْ السخرية، حين يظهر هذا التهديد مِنْ داخل شخصه هو (← الخروج: لاهوت).

وقد تم توضيح النواحي الأخلاقية والدينية لهذه المادة مِنْ خلال وضع المحرر الخطب الوداعية لمُوسَى (سِفْر التَّثْنِيَة مثلاً) بعد ختام سِفْر العدد. وقد نُظر إلَى "الإقامة فِي الْبَرِّيَّة عَلَى أنها فترة للتأديب (تث ١١: ٢، מוּסַר יְהוָה تأديب [#٤٥٩٢] الرَّبّ)، وهي محَنَّة وتجرَبَّة خُصصت لتربية إسْرَائِيل عَلَى طاعة الإعلان الإلهي السيناوي (تث ٨: ٢ - ٥ و١٥ - ١٦)، والتي استمرت تُلزم إسْرَائِيل وتهددها إزاء أمانة الله.

٣. الرمزية اللاهوتية لموضوع الْبَرِّيَّة. موضوع الخراب فِي الْبَرِّيَّة. يعلن النَّبِيّ فِي إر ٤: ٢٣: "نظرت إلَى الأرْض وإذا هي خرِبَّة وخالية" (انظر تك ١: ٢، תֹהוּ וָבֹהוּ). لقد أعلن الأنْبِيَاء التقليديون خراب إسْرَائِيل. وكإحدى الطرق التي بواسطتها يصفون طبيعة الدينونة القومية، قدم الأنْبِيَاء فِي أقْوَالهم مَا يُمكِنُ أن نطلق عليه "موضوع الخراب فِي الْبَرِّيَّة". فالدينونة الإلهية التي كانت عَلَى وشك أن تحل عَلَى إسْرَائِيل سوف تحولها إلَى بَرِّيَّة خرِبَّة (إر ٤: ٢٦، انظر ٢٢: ٦). وهذا الموضوع تم التركيز عليه بصفة خاصة فِي سِفْري إرْمِيَا، وحَزْقِيَال.

(أ) العودة إلَى الأرْض الخرَبَّة. مِنْ المهم ملاحظة أن موضوع الخراب فِي الْبَرِّيَّة تم توضيحه فِي سِياقِ رؤية سياسِية وأخلاقية مَعَينة كانت تراود أفكار الأنْبِيَاء. أوَّلاً، تاريخ الأمَم - قيامها وسقوطها، برامجها القومية والثقافية وصداماتها سعياً وراء تكوين امبراطورية أو امتلاكاً للقوة - قام الأنْبِيَاء بتفسيره (إذا تكلَّمنا بشكل عام) عَلَى أنه إظهار لتدخل الرَّبّ فِي حَيَاة الإنْسَان، ومحاربته، عَندما يعارض الإنْسَان مشيئته وحكمه. ثانيًا، هذا التدخل، وهذه الحرب تفترض وجود نظام ديني وأخلاقي مُعيّن يناسب الحَيَاة والمجتمَعَ، وهذا مَا تم توضيحه بتنوع كبير عبر الكتابات النبوية. وانتهاك هذا النظام يعرّض أي مجتمَعَ للخراب الإلهي، والذِي رأيْنَاه فِي بعض الأوقات عَلَى أنه ظهور إلهي مدمر عَلَى مستوى العالم (انظر إر ٢٥: ٣٠ - ٣٨)، أو كأنه عمل مباشر للمحارب الإلهي فِي العمليات السياسية، حيث يجر الأمَم إلَى مصيرها المحتوم (قا؛ ٢٥: ٨ - ٢٩).

وموضوع الخراب فِي الْبَرِّيَّة له قيمة رمزية لوجستية فِي إطار هذه الأفكار. ويمكن إدراك قيمته عَلَى أحد المستويات فِي الرمزية العامة المتعلقة بظروف الْبَرِّيَّة وارتباطاتها (كثيرًا نراها موثقة، قا؛ Talmon, "Wilderness," 946)، وعَلَى مستوى آخر فِي الميل إلَى إدماج الموضوعات الأسطورية فِي الشعر الحربي والمجازي (R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 146-57). أوَّلاً: الْبَرِّيَّة تُمثل كُلّ تلك الأشياء المَعَادية للحَيَاة العادية فِي الأرْض. حيث إنها خالية وغير صالحة لسكنى الإنْسَان (عد ٢٠: ٥؛ مز ١٠٧: ٤ - ٥؛ إر ٢: ٦)، والصحراء مأوى للوحوش الضارية، والرجال الأشْرَار (تث ٨: ١٥) والشياطين (إش ١٣: ٢١؛ ٣٤: ١٤). والصحراء ليست مكانًا خطيراً فحسب، بل إنها المكان الَّذِي يأتي مِنْه تهديد حَيَاة المجتمَعَ المستقرة (إر ٤: ١١؛ ٥: ٦؛ ١٢: ١٢؛ ١٣: ٢٤). وخلاصة القول، إن الصحراء (الْبَرِّيَّة) مَعَادية للمجتمَعَ، وهي مرتبطة بقوى الموت (هناك استثناءات نادرة لهذه الرمزية السلبية: انظر نَشِيد الأنشاد ٨: ٥، إر ٩: ٢ [1]).

وهذه النقطة الأخيرة تقودنا إلَى الميل الثاني، وهي إيجاد رابطة بين موضوع الْبَرِّيَّة الخرَبَّة وموضوعات شعر الأساطير. وما نركز عليه هنا بصفة خاصة هو الرابطة بين الْبَرِّيَّة الخرَبَّة والعالم السفلي، أو القبر، والعاصفة، والبحر، أو المياه (إر ٤: ١١ - ١٣؛ ٥: ١٦؛ ٩: ١٢ [٢٠]؛ ٢٣: ١٩؛ حز ١٩: ١٢ - ١٣؛ ٢٦: ٣ و ١٩ - ٢٠؛ ٢٧: ٢٦ - ٢٧ و٣٤؛ ٢٨: ٨؛ ٢٩: ٥؛ ٣١: ١ - ١٨؛ ٣٢: ١٤ - ١٥ و١٨). وفِي هذه الصور التراكمية نجد أن الْبَرِّيَّة لها مكانها بين قوى الخراب. وهذه الصور المتأصلة فِي أساطير ثقافات الشعُوب (غير الإسْرَائِيلية) عاد الأنْبِيَاء يستعملونها (انظر أيضًا J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 1985) ليضع حرب الرَّبّ مَعَ إسْرَائِيل والأمَم فِي إطار الخليقة القديمة (و/أو أساطير الخصوبة) (إش ٢٧: ١، وقا؛ أيضًا B. W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, 1984، לִוְיָתָן لوياثان #٤٢٩٣، תַּנִּין وحوش البحر #٩٤٩٠). ومما يلفت الانتباه، أن الرَّبّ، خالق إسْرَائِيل، يحارب بالفعل ضِدَّ الخراب (كما يتوقع المرء مِنْ قصص الأساطير وصورها)، أي، الأمَم فِي تمردها ضِدَّ حكمه (إش ٢٤: ١٠؛ إر ٤٦: ٧ - ٨؛ ٥٠: ٢ -

٣ ٣٨ - ٤٠؛ ٥١: ١٣ و١٥ - ١٦ و٣٦ و٥٣، قا؛ إش ١٤: ٤ - ٢١؛ حز ٢٨: ١- ٢٠)، غير أن الرَّبّ أيضًا يصبح أو يستخدم قوة الخراب ضِدَّ إِسْرَائِيل نفسها (إر ٤: ١١ - ١٣؛ ٥: ٢٠ - ٢٤؛ ٦: ٢٢ - ٢٦، قا؛ ٢٥: ٣١ - ٣٨؛ حز ٢٦: ١٩- ٢٠). ومما يدعو إِلَى الفزع أن موضوع خراب الْبَرِّيَّة فِي أَقْوَال الدينونة التي قالها النَّبِيّ تعيد خليقته إِلَى حالة الخراب (وهذا وضحه إِرْمِيَا فِي ٤: ٢٣). وهذه ليست خليقة بمَعْنى مجرد مِنْ وجهة نظر حَيَاة إِسْرَائِيل فِي الأَرْض.

(ب) الْبَرِّيَّة تصير جنّة. لا تكون مناقشة موضوع الْبَرِّيَّة والخراب فِي كتابات الأَنْبِيَاء كاملة دون ذكر تناولها فِي نبوات العودة. وفِي مِنْطق العودة، الصورة الرئيسية هي عكس الظروف الخاصة بالدينونة. وهكَذَا فإنه، بدلاً مِنْ خراب الْبَرِّيَّة، والحالة الراهنة للأَرْض، الْمُدُن، والشَّعْب، هناك عودة إِلَى الزراعة والخصوبة الاجتماعية والسياسية (مثل؛ إش ٣٢: ١٥ - ١٦؛ إر ٣١: ٥ - ٦ و١٠ - ١٤؛ ٣٢: ٤٣؛ ٣٣: ١٠؛ حز ٣٤: ٢٥ - ٣١). أو، اللغة المجازية "وتكون نفسهم كجنة ريا" (إر ٣١: ١٢). وثمة تطور مذهل للغاية طرأ عَلَى صورة العودة إِلَى الجنة يوضح الميل الموجود دائمًا لأن يلقى موضوع خراب الْبَرِّيَّة بظلاله عَلَى خلق الأساطير نجده فِي سِفري حَزْقِيَال وإِشَعْيَاء. وفِي هذه الحالات، تتراجع صورة انقلاب الأوضاع إِلَى عكسها لتفسح المجال لمِنْطق التغيير. وعِوَضًا عَن مجرد العودة، سوف تتغير الأَرْض لتصبح جنة عدن حقيقية (إش ٥١: ٣؛ حز ٣٦: ٣٤، قارن النَّهر فِي حَزْقِيَال ٤٧: ١ - ١٢، بالنَّهر فِي عدن، تك ٢). (#٦٣٥٩ جنة عدن גַּן עֵדֶן).

٤. خاتمة. مِنْ وجهة النظر اللاهوتية، يعرض موضوع الْبَرِّيَّة فِي ع. ق مرونة رمزية وقابلية للتطبيق فِي جميع أنواع التطورات والمواقف التاريخية الجديدة الخاصة بالظروف المتعلقة بشَعْب الله، والتي، إذا أخذناها بقيمتها الظاهرية، لا نجد لها تشابهًا مباشراً أو واضحًا بينها وبين مراجعها الأصلية. وعَلَى هذا، بمقدور المرء أن ينظر إِلَى موضوع الْبَرِّيَّة عَلَى أنه رمز لنموذج بدئي أعطى إِسْرَائِيل القدرة عَلَى تفسير هويتها وتخطيطها مِنْ خلال غموض الوجود التاريخي. وهذه التغييرات الرمزية هيأت الطريق لتطبيقات رؤيوية وأخروية لاحقة للموضوع فِي يهودية الهيكل الثاني والمَسِيحُية الأوَّلى (انظر أيضًا *NIDNTT* 3:1004; *TDNT* 2:657-60) وموضوع رحلة الْبَرِّيَّة إِلَى جانب موضوع الغزو استُخدم فِي الأقسام الرئيسية فِي الأناجيل الأزائية (المتشابهة) بواسطة لوقا ومر ٥ (كذلِك W. M. Swartley, 94-153).

صحراء، بَرِّيَّة، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [bōhû] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [bqq ¹] (يترك خرابا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [ḥorbâ] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [yᵉšîmôn] (بَرِّيَّة، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר [midbār¹] (بَرِّيَّة، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [ᵃrābâ ³] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [ṣᵉḥîḥâ] (أرض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [ṣiyyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [š'h ¹] (يترك خرابا، يجعل شنيا مَا مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [šmm ¹] (يَكُونُ مهجورًا، يصحر، يترك خرابًا، يرتعد، يَكُونُ مذعورًا، #٩٠٣٧)؛ ← الْبَرِّيَّة: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 6:912-14; *TWAT* 4:660-95, 991-94; C. Barth, "Zur Bedeutung der Wüstentradition," *SVT* 15, 1966, 14-23; W. Brueggemann, *The Land*, 1977; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1978; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968; idem, "The Wilderness Itinerary," *CBQ* 34, 1972, 135-52; R. L. Cohn, *The Shape of Sacred Space*, 1981; G. I. Davies, *The Way of the Wilderness*, 1979; idem, "The Wilderness Itineraries and Recent Archaeological Research," *SVT* 41, 1990, 161-75; M. V. Fox, "Jeremiah 2:2 and the 'Desert Ideal,'" *CBQ* 35, 1973, 441-50; A. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West Semitic Religions*, 1950; E. Leach, "Fishing for Men on the Edge of the Wilderness," *The Literary Guide to the Bible*, 1987, 579-99; R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*, 1983; W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story*, 1994; A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebr. des AT*, 1954; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959; S. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature," in *Biblical Motifs*, 1966, 31-63; idem, s.v. "Wilderness," in *IDBSup*, 946-49; idem, "The 'Comparative Method' in Biblical Interpretation—Principles and Problems," *SVT* 29, 1978, 329-32; G. von Rad, *OTT*, 1:280-89; J. A. Wilcoxen, "Some Anthropocentric Aspects of Israel's Sacred History," *JR* 48, 1968, 333-50.

أي. آر. بيت ديموند *A. R. Pete Diamond*

رغبة ← #٢٠٣ (אָוָה¹ [ʾāwâ¹]، مرغوب فيه، يعتبره جميلا، يرغب).

خراب ← #٩٠٣٧ (שָׁמֵם¹ [šāmēm¹]، مفزوعًا، مهجورًا ويكون خربًا).

يأس ← #٣٢٨٦ (יָאַשׁ [yā'aš]، يَيائس، يأس).

مَعوز ← #٥٤٧٥ (מִשְׁעֶנֶת [miš'enet]، محبط، يفتقر، محروم).

دمار ← #٣٩٨٣ (כָּלָה¹ [kālâ¹]، ينهي، يتمم، يخرب، يختم).

تصميم ← #٣٥٨٥ (יָעַד [yā'ad]، يجمَع، يعين، يقرر).

بغيض ← #٩٢١٠ (שָׁקַץ [šāqaṣ]، يجعل نفسه بغيضًا).

1251 בַּעַל¹

بَعْل (בַּעַל¹ [ba'al¹]، اسْم أو لقب لإله، الْبَعْل السيِّد #١٢٥١)، > בָּעַל¹ [bā'al¹]، فِل. مَلِك، سيطر، تزوج (← #١٢٤٩).

ش. أ. ق ١. كان الفكر السائد فِي بلاد مَا بين النَّهرين هو أن الآلِهَة هم الْمُلاك "الحقيقيون" للمدن المقامة بها مَعابدهم الرئيسية. وبذا، فإن إِلهُ القمر "سين"، كان يُعرف بأنه سيد/رب حَارَان (b'lhrn [*KAI*, 218]). وهذا اللقب كثيرًا مَا كان

يُعطي للإله الرئيس لهذه الدولة. وما يعادِل ذلِكَ فِي ع. ق هو إلهُ [אֱלֹהָי] كذا. وأخيرًا، فإن الإله يُمكِنُ أن يُدعى "رب" كاسْمَ (بيل Bel) وأصبح "بيل Bel" الاسْمَ البديل لمردوخ Marduk فِي بَابِل بدءًا مِنْ القرن السادس عشر ق. م، وما بعد ذلِكَ. وعَلَى غرار ذلِكَ، فإن عشتار، الرَّبَّة الرئيسية، يُمكِنُ أن تُدعى فِي أكد، *beltu*، أي السَّيِّدة، أو فِي اللغة اليونانية، ميليتا Mylitta (Herodotos I§131, 199). ويقولِ جي. سي. دي مور J. C. de Moor (*TDOT* 2:183) أنه عَلَى نحو مماثِل دُعي يَهْوَهْ אֲדֹנָי، "ربِّ (ـي)" عندما يأتي الاسم أكثر قداسة من أن يُلفظ.

ليس من الواضح أنه متى أُعطي الاسم "بَعْل" لإله العاصفة فِي المشرق. فِي رسائل تل العمارنة موصوف رعد بَعْلِ (EA 147, 13-15, *ANET*, 484). "هكذَا، ليس لدينا مَا هو أقدم من منتصف الألفية الثانية ق. م، عندما استخدمت الشُّعُوب السامية الغربية *b'l* أو *b'lm* بمعناه المطلق، هُم كانوا يفكرون بإله أعزب بَعْلِ" (de Moor, *TDOT* 2:184). بَعْلِ (ببساطة) مُستَخدم فِي النصوص الأوغاريتية بشكلٍ تبادلي مَعَ אֲדֹנָי (هدد أو هداد: يماثل أداد، الابْنِ من داجانِ). والأمثلة التي مِنْ قبيل *KAI* 47:1 مِنْ الصعب تقرير أي شكل بشأنها: مثل *lmlqrt b'l sr* تُفهم عَلَى أنها "ميلكارت Melqart، رب صور"، أو "ميلكارت Melqart، بَعْلِ صور" (Moor, *TDOT* 2:185).

٢. الإشارات المِصْرية لِـ "بَعْل" تعتبره إله العواصف/ إله الحرب.

٣. فِي الأوغاريتية *b'l/hd* كانِ لديه مسكن (مثل الآلِهَة اليونانية عَلَى الأولِيمبس أو يَهْوَهْ عَلَى جَبَلِ صهيون) عَلَى جَبَل كاسيوس، الواقع عَلَى بُعد ٤٠ كم شمالي أوغاريت (*l bsrrt'* (*spn*; *KTU* 1.3.I:21). كانِ هو الإله الرئيسي لأوغاريت، مَعَ أن "إيل El" بقي الإله الأعلَى، الثور المُنجب. وزوجتا الْبَعْلِ هما عَناث وعشتاروث. ومِنْ ناحية فإن أشيره (أم الآلِهَة) كانت أمه، لكنها كانت فِي نزاع دائم مَعَ أبناء "إيل" وأشيره، وبصفة خاصة "يم Yam" (أمير البحر). وعشتار (نجمة الصباح/ المساء)، ومُت Mot (الموت)، عَناث وعشتار ليستا أمهات الآلِهَة (ومِنْ ثَمَّ فَهُنَّ "عذارى"). ومِنْ بين أكثر الاحتفالات أهمية كان احتفال السنة الجديدة/ الخمر الجديدة (انظر بَعْلِ بريث، فيما يلي).

و"الْبَعْلِ" هو إلهُ الخصوبة فقط بمَعنى أنه يتحكم فِي الأمطار. ثم إنه إلهُ يموت ثُم يقوم مِنْ الموت (بمَعنى، أنه يموت كُلّ سنة فِي الصيف الجاف، وليس فقط فِي الجفاف) ومِنْ المحتمل أن يَكونُ هذا هو المَعنى، ولو أن ذلِكَ ليس مؤكدًا. أمَّا المؤكد فهو أنه لا ترتبط به أية طقوس عربيدة فِي الأساطير والخرافات (قا؛ Herrmann, *DDD*, cols 254-55, 262). والواقع أن الْبَعْلِ يكره "الذَّبِيحَة فِي المكان الَّذِي ترتكب فِيه الوصيفات أو الخادمات الفسق" (*KTU* 1.4.III:21, tr. from Gibson; *ANET*, 132,) (has "banquet of handmaidens' *lewdness*"). بل وليس لدينا دليل عَلَى البغاء فِي هذه العبادة الوثنية، ولو أن ذلِكَ أمر محتمل. فأعداء المواطنين/ السوريين/ الفينيقيين هم وحدهم الَّذِين كانوا يتهمونهم بأن لهم عادات قذرة.

والاسْمَ "هدد" مَعروف مِنْ النقوش والكتابة الآرامية التي وُجدت فِي دان. وهدد عِنْدَ الأرَاميين يُسمى أيضًا رامان. وهذا الإله ذُكر اسْمَه رمون فِي ٢مل ٥: ١٨، وفِي زك ١٢: ١١ ذُكر اسْمَه هدد رمون (حيث قد يوحي النواح بإله يموت ثم يقوم، قا؛ تموز Tammuz، فِي حز ٨: ١٤).

ع. ق ١. **التوزيع**. الإشارات إلَى الْبَعْلِ فِي ع. ق (باستثناء أسْمَاء المكان، أو عَنصر التجلي الإلهي فِي أسْمَاء الأفراد) قليلة إلَى حد يدعو للدهشة، كما أنه لا يوجد إلا فِي أقسام مَعينة فقط. وتنحصر أساسًا فِي التاريخ التثنوي (مع أنها وجدت فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة نفسه، فقط فِي تث ٤: ٣، مَا لم يكن هذا اسْمَ مكان، انظر أدناه). أمَّا الجمْعَ "بَعْلِيم" فيأتي فِي البِنْية الرسمية لسِفْر القضاة - ١صم ١٢ (قبل الْمَلِك شَاوُل). أمَّا صيغة المفرد فنجدها فِي قصّة جِدْعُونُ (قض ٦)؛ والنصوص السردية لـ إِيلِيَّا/ أَلِيشَع/ أخاب؛ وبصفة خاصة آخَابُ وإِيلِيَّا، وقصة ابْنِ آخَابُ، عزريا، وإِيلِيَّا (١مل ١٦: ٢٩ - ١٩: ١٨؛ ٢٢: ٥١ - ٥٣؛ ٢مل ١). يَاهُو وعائلة آخَابُ (١٠: ١ - ٢٨)، وابنة آخَابُ/ أخته، عَثَلْيَا (١١: ١٨)، والفقرات الموازية لأعمال مِنَسى (ص. ٢١) والتي عكسها يوآش (ص. ٢٣).

وقد وضعت إشارتان إلَى الْبَعْلِ بهدف استراتيجي (٢مل ٣: ٢ (ابْنِ آخَابُ)؛ ٢مل ١٧: ١٦). أمَّا ٢مل ٣: ٢ فهو جزء مِنْ موجز فترات الحكم الَّذِي أورده سِفْر اَلتَّثْنِيَة حيث قدم إحدى التعقيدات النبوية للقصة، "قصة أَلِيشَع". يَهُورَامُ أزال تمثال الْبَعْلِ (מַצֵּבָה) الَّذِي كسّره يَاهُو ثانية فِي ٢مل ١٠: ٢٧ (لكن النص غير واضح، انظر الترجمة السبعينية). وما جاء فِي ٢مل ١٧: ١٦ مَا هو إلا جزء مِنْ إدانة إِسْرَائِيل - لماذا استحقوا أنِ يُدمروا. لهذا الغرض استُعِيرتِ النواهي ومفردات اللغة مِنْ كُل جزء مِنْ ع. ق (بما فِي ذلِكَ كُلْمة גִּלּוּלִים التي نادرًا مَا نجدها خارج سِفْر حَزْقِيَال، وبعد ذلِكَ فِي تنظيمات مثل هذه (مثل؛ ٢مل ٢١ و٢٣) ← #١٦٥٨، صف ١: ٤ يتهم كهنة مزيفين (#٤٠٢٤ כֹּמֶר) بعبادة الرَّبّ والْبَعْلِ/ أجناد السَّمَاءِ/ مَلِكوم (انظر ٢مل ٢٣: ٥).

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، هناك بعض الفقرات فِي سِفْر أَخْبَار الأَيَّام تشير إلَى الْبَعْلِ. أمَّا فِي الأَنْبِيَاء، فإن إِرْمِيَا وهُوشَعُ علاوة عَلَى صف ١: ٤ فقط هم الَّذِين تكلّموا عَنْ البَعْلِ. أمَّا فِي الأسفار الخمسة، ويَشُوعُ، لم يُذكر الْبَعْلِ سوى مرة واحدة فِي قصة "بَعْلِ فغور" (عد ٢٥: ٣ [= مز ١٠٦: ٢٨] تث ٤: ٣).

ولم يستخدم ع. ق كُلْمة בַּעֲלָת بمَعنى إلهة، عَلَى إستخدام صيغة جمْعَ المذكر "إله" אֱלֹהִים للإلهة المؤنثة أيضًا.

٢. أهمية الْبَعْلِ فِي الفقرات التاريخية اَلتَّثْنوِيَة.

(أ) فِي سِفْر القضاة استُخدمت صيغة الجمْعَ للإشارة إلَى "آلهة أخرى" عديدة للأمم التي وجدتها إِسْرَائِيل فِي الأرْض. والعبارة التِي جاءت فِي تث ٦: ١٤ "لا تسيروا وراء آلهة أخرى مِنْ آلِهَة الأمَم التي حولكم" تم اقتباسها فِي قض ٢: ١٢ بعد الإشارة إلَى البَعْلِيم (בְּעָלִים)، وجاء نظيرها فِي ١مل ١٨: ١٨ بعبارة "وبسيرك وراء البَعْلِيم". والبَعْلِيم وعشتاروث (قض ١٠: ٦ [يعتقد ٢: ١٣، ٣: ٧]، ١صم ١٢: ١٠) قد تماثِل مَا جاء فِي الأكادية *ilani u istarati* وهي تشير إلَى أي، أو إلَى كُل الآلِهَة والإلهات (هكذَا H.-P. Müller, *TWAT* 6:453). أمَّا

CAD (istaru, 272) فلها نظير مهم لما جاء فِي قض ١٠: ٦ *ili matim is-ta-ra-at matim ᵈSamas ᵈSîn ᵈAdad u ᵈIstar* "آلهة وإلهات الأرض (وأغني) شماش، سين، وعشتارا وهدد". والنص الكتابي جاء به: "وعبدوا الْبَعْلِيم والعشتاروث" وآلهة אֱלֹהֵי (أو إله) أرَام، وإله (آلهة) صيدون، وإله (آلهة) موآب، وإله (آلهة) بَنِي عَمُّونَ، وإله (آلهة) الْفِلِسْطِينِيِّينَ" (هدد رمون، عشتاروث، كَمُوش، مَلِكوم وداجون) (قض ١٠: ٦).

وبوسعنا أن نرفض، وعَن ثقة، أن هؤلاء الْبَعْلِيم كانوا "بلا أسْمَاء" ويمثلون نوعًا مِنْ المَعْتَقدات الأرواحية. وهذه الفكرة، بالرغم مِنْ مناقشتها فِي إطار علمي بواسطة روبرتسون سميث، إلا أنها تعتمد إِلَى حد كبير جدًا عَلَى التشبيه بأولياء العرب، والكتابات القديمة عَن الشياطين، ولا تعتمد إلا بشكل قليل جدًا عَلَى الطبيعة الأدبية للقصة (انظر Wolff, 1974, 38) "الافتراض القائل إن الديانة الكَنْعَانية تعرف عددًا هائلاً مِنْ الْبَعْلِيم المحليين أمر غير صحيح" (انظر Day أيضًا).

(ب) أمَّا صيغة المفرد كاسْمَ فترد فِي قض ٦، حيث كان لوالد جِدْعُون مَذْبَحًا للبَعْلِ وساريته التقليدية (سارية عشتاروث، NIV)، وقد هدم جِدْعُونُ الْمَذْبَحِ، وبنى مَذْبَحًا "صحيحًا" واستخدم خشب السارية كوقود للذبيحَة. وأبُو جِدْعُون، عَلَى غرار مَا فعله غمالائيل فِي سِفْر أعمال الرسل، قدم نصيحة جيدة فِي الواقع. "الإساءة إِلَى الآلِهَة تدفعهم إِلَى الانتقام". والْبَعْلِ فِي القصة كان عاجزاً عَنْ مَعَاقبة جِدْعُون (قا؛ ١مل ١٨).

ابْنِ جِدْعُون أَبِيمَالِكُ (ابْن الْبَعْل) ودُعِي هكَذَا لأن والد جِدْعُونُ أعاد تسمية أبيه باسْمَ يربَعْلِ، الأمر الَّذِي قد يعَني "ليت الْبَعْلِ يعطينا زيادة" (مِنْ المحتمل "يحارب عَني") ولكن أعيد تفسيره ليعَني "ليقاتله الْبَعْلِ". ولقب الْبَعْلِ لا يُطلق الآن إلا عَلَى إله غريب وليس عَلَى الرَّبّ (يَهْوَهْ).

(جـ) التاريخ فِي التَّثْنويَة يرى نهاية لصيغة عبادة الْبَعْلِ مَعَ إقامة الْمَلكِية، وقد وصل الأمر بالكتبة إِلَى تغيير بعض أسْمَاء أبناء شَاوُل ودَاوُدَ لمزيد مِنْ توضيح هذا الأمر، وعَلَى سبيل المثال: إيشبوشث فِي ٢صم ٢: ٨ = إِشْبَعْل فِي ١أخ ٩: ٣٠، وتلك الأيَّام التي "لم يكن مَلِكٌ فِي إِسْرَائِيل، كُلّ واحد عمل مَا حسن فِي عينيه" (قض ٢١: ٢٥) قد ذَهَبَت إِلَى غير رجعة. وفِي وقت سابق كان مِيخَا قد عمل صوراً لِلرَّبِّ، وليس لآلهة أخرى (قض ١٧: ٣، انظر פֶּסֶל #٧١٨٠). "فنزع بنو إِسْرَائِيل الْبَعْلِيم والعشتاروث وعبدوا الرَّبّ وحده" (١صم ٧: ٤). وقد فقد سُلَيْمَانَ السيطرة عَلَى إِسْرَائِيل لأنَّهُ "ذَهَبَ وراء عشتاروث وكَمُوش ومَلِكوم (١مل ١١: ٥ و١٠)، ولكن يظل هذا انحرافاً شخصيًا.

اتُّهم يَرْبَعَامُ، أوَّل ملوك الْمَمْلَكَةِ الشمالية، بأنه يقيم المرتفعات، ويعين كهنة ليسوا مِنْ اللاَّويِّين، ويغير مِنْ مواعيد الأعياد، بل ويصنع عجولاً مِنْ ذَهَبَ (مِنْ الجلي أنها مرتبطة بالرَّبّ يَهْوَهْ "الَّذِي أخرجكم مِنْ مِصْر"). ولم يُتهم عَلَى الإطلاق بعبادة الْبَعْلِ. والواقع أن عبادة العجل تختلف بشكل واضح عَن عبادة الْبَعْلِ فِي ٢مل ١٠: ٢٨ - ٢٩ ولعلها المقصودة بكَلِمَة "الأباطيل" التي وردت فِي ١مل ١٦: ٢٦.

وعَلَى غرار ذلِكَ اتُّهم رَحُبْعَامُ "بكُلّ أرجاس الأُمَم الَّذِين طردهم الرَّبّ مِنْ أمام بَنِي إِسْرَائِيل" ولكنه لم يُتهم بعبادة آلهتهم (١مل ١٤: ٢٤). والإثم هو أنه عبد الرَّبّ بالطريقة الخطأ (ولا سيما، فِي مقادس محلية وليس عِنْدَ الْمَذْبَحِ فِي أورُشَلِيمَ)، ولم يعبد آلهة أخرى.

(د) وعَند زواج آخَابُ مِنْ إِيزَابَل (أميرة مِنْ صور) كُتب عَنه "وكأنه كان أمرًا زهيداً سلوكه فِي خطايا يَرْبَعَامُ" (أخطاء فِي العبادة، وتواريخ خاطئة للأعياد) لكنه "عبد الْبَعْلِ وسجد له" (١مل ١٦: ٣١). وعَلَى النقيض مِنْ Mulder (*TDOT*) كان "دي فو" عَلَى صواب. لا يَكُونُ لهذه الفقرة أي مَعْنى مَا لم يكن الْبَعْلِ غريبًا (هناك جدل قومي فِي القصة) وقد يَكُونُ الْبَعْلِ هو ميلكارت بَعْلِ صور. وهذا ليس الأمر المؤكد، لأن الكتبة التقليديين يفرقون بين زيوس (بَعْلِ فِينيقي)، وهرقل (Melqa-rt)، ولكن قد تكون هذه غلطتهم. وقد عُبد الْبَعْلِ باعتباره إلهُ العواصف (مَعْطي المطر) فِي صور (انظر ش. أ. ق، وثائق تل العمارنة). وعَلَى الرغم مِنْ انتصار الرَّبّ عَلَى هذا الْبَعْلِ، فإن الأمر بالنسبة ليَاهُو فقط أنه "استأصل.. الْبَعْلِ مِنْ إِسْرَائِيل" (٢مل ١٠: ٢٨). ولابد مِنْ أخذ هذه العبارة بجدية فِي هذه القصة.

(هـ) فِي أَخْبَارِ الأيَّام الثاني، ترد صيغة "الْبَعْلِيم" فِي الفقرات التي لها مثيل فِي سِفْرَي الملوك، غير أنه فِي سِفْري الملوك لا نجد أية إلماحة لأي انخراط مَعَ الْبَعْلِيم أو مَعَ أية آلهة غريبة، ونقرأ فِي ٢أخ ١٧: ٣ عَن يَهُوشَافَاط أنه "لم يطلب الْبَعْلِيم"، ونقرأ فِي ٢٤: ٧ أن "بَنِي عَثَلْيَا الخبيثة .. صيروا كُلّ أقداس بَيْتِ الرَّبّ للبَعْلِيم"، وفِي ٢٨: ٢ نقرأ أن آحَازُ "عمل أيضًا تماثيل مسبوكة للبَعْلِيم" (.. مذابح، وربما تكون إشارة إِلَى الْمَذْبَحِ الَّذِي .. قيل فِي سِفْر الملوك إنه عمله، ولكن هذا كان مَذْبَحًا لِلرَّبِّ). ٣٣: ٣ (انظر ٣٤: ٤) (ولقد اتُّهم مَنَسى بأنه أقام مذابح للبَعْلِ [صيغة الجمع: الفقرة الواردة فِي سِفْر الملوك تتحدث عَن مذابح للبَعْلِ. صيغة المفرد، ٢مل ٢١: ٣١]). أمَّا سِفْر أَخْبَارِ الأيَّام فيستخدم كَلِمة "الْبَعْلِيم" بمَعْناها العام، لكنه عَلَى العكس مِنْ التاريخ فِي سِفْر التَّثْنِيَة (وهُوشَعُ) يرى أن عبادة هذه الآلِهَة "الغريبة" يرد ذكرها مباشرة فِي تاريخ يَهُوذَا. ومما يُؤسف له أن هذا الرأي الآخر أصبح سائدًا فِي التفسيرات الكتابية، أمَّا الدلائل الأخرى فقد فُسرت عَلَى هذا الأساس.

(و) فِي سِفْر الملوك الثاني ٢١ و٢٣ (والتي عَلَى ضوء أسس أخرى يبدو أنه إضافات لمسودة أصلية ربما انتهت بحَزَقِيَّا) نجد نفس الرأي الَّذِي نجده فِي هُوشَعُ وإرْمِيَا. وهناك تأكيد عَلَى التماثيل وعَلَى عبادة آلهة أخرى (ومِنْ بينها الْبَعْلِ) فِي "المرتفعات"، وذلِك مرده جزئيًا تصوير مَنَسى عَلَى أنه عَلَى هذا القدر مِنْ الشر حَتَّى الْمَلِك الصالح يُوشِيًا لم يستطع إنقاذ أورُشَلِيمَ مِنْ الدمار. وعَلَى ذلِكَ، فإن كُل خَطِيَّة يُمْكِنْ أن نجدها فِي سِفْر التَّثْنِيَة نُسبت إِلَى مَنَسى (وأزالها يُوشِيَّا). وإصلاحات حَزَقِيَّا حُصرت فِي آية واحدة (١٨: ٤): "أزال المرتفعات وكسّر التماثيل وقطع السواري وسحق حيّة النحاس التي عملها مُوسَى".

٣. "الْبَعْل" فِي الأَنبيَاء. (أ) يستعمل هُوشَعُ هذه الكَلمة بصيغتيها المفرد والجمعَ. ومِنْ الصعوبة أن نرى الفرق بين الفقرات التِي تستعمل أياً مِنْ الصيغتين. هو ٢: ١٦ [١٨] يستعمل كَلمة בַּעְלִי "بَعْلِي" بمَعنى سيد أو زوج (فِي تشبيه مجازي) كَلقب لِلرَّبِّ - وهذا اللقب يجب التخلي عَنه بسبب التشابه اللفظي لاسْمَ "الْبَعْل". وعَلَى هذا يتوقع المرء إستخدام صيغة المفرد فِي ع. ١٧ [١٩] وليس صيغة الجمعَ. وليس بوسع المرء أن يفترض أن أسْمَاء مثل בְּעַלְיָה المذكورة فِي ١أخ ١٢: ٥ [٦] أو الأسْمَاء العشرة التي تضم كَلمة "بَعْل" مَعَ الأحد عشر اسْمًا التي بها كَلمة .. (يَهْوَهْ) الموجودة فِي (*ANET*, 321) تُمثّل عبادة إلَهٌ رئيس آخر. ويذكر Tigay أنه - وعَلَى الأقل بين الطبقات العليا بدءًا مِنْ القرن الثامِنْ وما بعد ذلِكَ - نادرًا مَا كانت الأسْمَاء الشخصية تحمل أسْمَاء آلهة أو إلاهات أخرى - ويبدو أن القومية بين الدول الجديدة (إسْرَائِيل، وآب، أدوم، عَمُّونَ) كانت قوية جدًا بحيث تسمح بعبادة آلهة شعوب أخرى، لأن ذلِكَ لم يصبح خيارًا مثيرًا للاهتمام إلا مَعَ انهيار الدولة وتشتت الشُّعُوب.

ولقد واصل هُوشَعُ هجومًا عَنيفًا عَلَى إسْرَائِيل. وهكَذَا فإن مَا جاء فِي هُوشَعُ ١: ٤ يعيد تقييم دينونة يَاهُو، حيث يستبدل التقييم الإيجابي إِلَى حد كبير لكاتب سِفْر التَّثْنِيَة - باستثناء مَا يتعلق بالعجول - بتقييم سلبي (بسبب قتل بَنِي يَهُوذَا؟)، وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، قد يرى هُوشَعُ عبادة البَعْل، وليس فقط إستخدام التماثيل، مستمرة فِي إسْرَائِيل "إن كنت أنْتَ زانيًا (MT זֹנֶה) يا إسْرَائِيل .. فلا يأثم يَهُوذَا.. أفْرَايِم موثق بالأصنام (עֲצַבִּים). اتركوه" (٤: ١٥ و١٧). "لا أعود أرحم بَيْتِ إسْرَائِيل.. وأما بَيْتِ يَهُوذَا فأرحمهم" (هو ١: ٦ - ٧)، ونقرأ فِي ١١: ١٢[١٢: ١] "قد أحاط بي أفْرَايِم بالكذب وبَيْتَ إسْرَائِيل بالمكر ولم يزل يَهُوذَا شاردًا عَن الله وعَن القدوس الأمين" (NRSV) (هناك فقرات قليلة تنتقد يَهُوذَا. ومِنْ المحتمل أن تكون كُلّ الفقرات التي تشير إلَى يَهُوذَا قد أقحمت عَلَى النص، ولكن هذا لا يؤثر فِي الهجوم عَلَى إسْرَائِيل، انظر مثلًا: ح. إيمرسون). والكثير مِنْ أقْوَال هُوشَعُ تتحدث عَن الأصنام (עֲצַבִּים). وهذا فِي كثير مِنْ الأحيان لا يعدو أن يَكُونُ سوى الأيقنة التي تستخدمها إسْرَائِيل فِي العبادة (العجول الذَّهَبِيَة، والأعمدة، والأفود والترافيِم)، انظر ٣: ٤). ولِذلِكَ، فإنه مِنْ الصعوبة مَعرفة مَا إذا كان هُوشَعُ يعَني بالفعل أن إسْرَائِيل كانت قد عبدت بالفعل "بَعْلاً"، أم أن هذه النوعية مِنْ العبادة كانت فِي نظره سيئة مثل عبادة الْبَعْل.

(ب) ترد صيغة الجمعَ مرتين فقط فِي سِفْر إرْمِيَا. ذلِكَ أن إسْرَائِيل (والتي تعَني هنا يَهُوذَا) إذ تعبد فِي "المرتفعات" فإنها تَكون فِي الواقع تعبد الْبَعْلِيم (إر ٢: ٢٣). (هذا التأكيد يتناقض فِي الواقع مَعَ تاريخ سِفْر التَّثْنِيَة، والَّذِي - فِي حين أنه يدين العبادة هناك - إلا أنه ينظر إلَى ذلِكَ فِي العادة عَلَى أنه خَطِيَّة لا أخلاقية. فحتى الملوك الأتقياء، قبل حَزَقِيَّا كانوا يسمحون بالعبادة فِي المرتفعات. وكانت عبادتهم عبادة لِلرَّبِّ، ولكن هذه العبادة شابها الخطأ لأَنَّهُا لم تكن فِي أورُشَلِيمَ. ومَعَ ذلِكَ، فإن إستخدام أدوات العبادة بعيدًا عَن المَذْبَح، يُعد خَطِيَّة). وما جاء فِي إر ٩: ١٣ يماثل مَا جاء فِي ٢: ٢٣. وفِي كُلتا الحالتين تماثل العبادة تمامًا تلك التي وردت فِي سِفْر التَّثْنِيَة وهي: "ساروا وراء آلهة أخرى (تث ٦: ١٤، ٨: ١٩، ١١: ٢٨، ١٣: ٢، ٢٨: ١٤ قض ٢: ١٢ الخ، إر ٧: ٦ و٩، ١١: ١٠، ١٣: ١٠ وفِي مواضع كثيرة). وإذ يستخدم إرْمِيَا صيغة المفرد "الْبَعْل" فإنه يتهم الشَّعْب بعبادة الْبَعْل بدلاً مِنْ عبادة الرَّبّ يَهْوَهْ (إر ٢: ٨، ٧: ٩ الخ) "الَّذِين يفكرون أن ينسّوا شَعْبِي اسْمِي بأحلامهم التي يقصونها الرجل عَلَى صاحبه كما نسي آباؤهم اسْمِي لأجْلِ الْبَعْل" (إر ٢٣: ٢٧). والأحلام التي تُستخدم فِي مواضع أخرى كوسيلة للإعلان الإلهي، نجدها محرمة هنا. وعَلَى غرار ذلِكَ، يبدو أن إرْمِيَا يقول (مثل هُوشَعُ) أن الشَّعْبَ فِي الأوقات القديمة استخدم التعبير (العَنوان) "الْبَعْل" بدلاً مِنْ اسْمَ الله الَّذِي هو يَهْوَهْ. وهذا - فِي نظره - يماثل نسيان الله نفسه. وكان الأطفال فِي المرتفعات "يعبرون إِلَى مُولَكَ (← #٤٨٩١؛ ٣٢: ٣٥). (فِي ١٩: ٥، ذكر أن الأطفال يُحرقون بالنَار كتقدمة للبَعْل، بالرغم مِنْ أن اسْمَ الْبَعْل لا يرد فِي الترجمة السبعينية، وفِي ٧: ٣١ حيث ذُكرت "مرتفعات توفه". وذكر الْبَعْل يبدو مشكوكًا فِيه) وسلوك يَهُوذَا - فِي نظر إرْمِيَا - يُمْكِنُ أن يعَادِل عبادة إلِهٍ آخر/ آلهة أخرى.

(جـ) ولا نجد فِي أي مِنْ هذه الفقرات شَيْئًا يماثل المفهوم الحديث "للديانة الكَنْعَانية" - فهذا شئ ابتكرته قريحة بعض المفكرين (قا، Lemche, 199).

يستخدم هُوشَعُ وحَزْقِيَال لغة جنسية مجازية كاستعارة للتعبير عَن سلوك إسْرَائِيل (ويماثل ذلِكَ مَا جاء فِي إرْمِيَا ٣). وقد استخلص المفسرون "عبادة يُستخدم فِيها الجنس" (Wolff) غير أنه لا يوجد دليل عَلَى وجود طقوس داعرة، أو زيجات مقدسة. وحكايات هيرودوتس عَن بَابِل (I§199) لا يدعمها أي دليل مُعَاصر لها.

ومَعظم لغة هُوشَعُ وحَزْقِيَال (التي كثيرًا مَا تتسم بالمبالغة) تتناول ارتباطات سياسية، أضفِي عليها الآن مغزى لاهوتيًا. ويذكر حَزْقِيَال ست صور واضحة عَن تواصل يَهُوذَا مَعَ مِصْر، وأشُور، وبَابِل (حز ١٦: ٢٣ - ٤٣، ٢٣: ١ - ٤٩) وقد نُظر إِلَى هذا التودد عَلَى أنه رفض لِلرَّبِّ وعَلَى هذا (وبصفة خاصةً فِي الصورة المجازية التي استخدمها هُوشَعُ) اعتُبر كأنه زنا. ولكن فِي سِفْري إرْمِيَا وحَزْقِيَال فقط قيل عَن الناس إنهم يرتكبون الزنا مَعَ "حجر وشجر" (إر ٣: ٩)، ولعله سارية أو عَمُود مما يُستخدم فِي عبادة الْبَعْل) أو "بأصنامهم" (حز ٢٣: ٣٧ ← #١٦٥٨ גִּלּוּלִים). وهذه العبارات بالكاد تُمثّل ممارسات عربيدة حقيقية عَلَى قمم الجبال بل ولا حَتَّى عبادة آلهة غريبة. ومَعَ ذلِكَ مازال هناك جدل فِي التشبيهات المجازية التي استُخدمت. وفِي السياقات الكهنوتية "أن تشتهي (س) يعَادِل القول "يتبع" فِي سياق تثنوي (حرف الجر "وراء" استُخدم مَعَ الفعل זָנָה). وقد استُخدمت صورة العهارة لتصف أيضًا السير وراء آلهة أخرى فِي خر ٣٤: ١٤ و١٥ و١٦؛ لا ١٧: ٧؛ ٢٠: ٥ و٦؛ عد ١٥: ٣٩؛ تث ٣١: ١٦؛ قض ٢: ١٧؛ ٨: ٢٧ و٣٣؛ ١أخ ٥: ٢٥؛ حز ٢٠: ٣٠ تستبدل آلهة فِي هذه العبارة بكَلمة رجاسات #٩١٩٩ وשִׁקּוּצִים، وفِي ٦: ٩ بالكَلمة المفضلة عَنه גִּלּוּלִים (حرفيًا: قَذارة #١٦٥٨) وفِي هو ٢: ٥، كَلمة "محبي"، يُمْكِنُ أن تفهم عَلَى أنها "آلهة أخرى". ونَحْنُ نرى أن

مفهوم "العهارة" لا ينتمي إلَى ممارسات تعبدية بل إلَى مفردات اللغة التي استخدمها الكتبة.

توجد بعض الإشارات إلَى ذكور وإناث يمارسون البغاء المُقدّس (קְדֵשִׁים] و קְדֵשׁוֹת، الأشخاص المُقَدَّسين). وكان هؤلاء جزءًا فِي عبادة يَهْوَهْ التي لا يوافق عليها التاريخ التثنوي. "لا أعاقب بناتكم (غير المتزوجات) لأنَّهن يزنين ولا كناتكم (المتزوجات) لأنَّهن يفسقن. لأنَّهم يعتزلون مَعَ الزانيات ويذبحون مَعَ النـاذرات الزنى" (٤: ١٤). ويرى هُوشَعُ أن السلوك الجنسي المنْحل إنما جاء نتيجة العبادة عَلَى رؤوس الجبال (٤: ١٣)، أمَّا القول بأنه كانت هناك عبادة كبرى يُمارس فِيها الجنس عَلَى أساس هذه الفقرات فإن هذا يَكُونُ تجاوزًا لحدود الدليل.

٤. تعبيرات مركبة. كُلّمة "بَعْل בַּעַל كثيرًا مَا ترد مرتبطة باسْمَ آخر، غالبًا مَا يَكُونُ اسْمَ مكان. ولا يجب أن نُفكر فِي أن هذا يعْني آلهة مختلفة، بالرغم مِنْ أنه مِنْ الممكن أنهم كانوا كذلِك أصلاً. وأهمية الاسْمَ عَلَى هذا النحو لا تكون بالضرورة تفسيره فِي ع. ق، فقد يَكُونُ إمَّا بَعْل (س)، أو سيد (س). وفِي الوضع الأوَّل يَكُونُ مَعْناه: الْبَعْل (هدد) كم يُعبد فِي (س). وهذا يماثل عبارة "رب السَّامِرة" و"رب تيمان Teman" فِي نقوش كونتيلة عجرود Kuntillet 'Ajrud (قا؛ Hadley, Frev-el، والإشارات الموجودة هناك)، "الرَّبّ وسيناء هذا (قض ٥: ٥ NRSV ،NIV)، وكذلِك أمثلة مِنْ قبيل "عشتاروث الحوريين". فإذا كانت الترجمة سيد (س)، هنا يَكُونُ ثمة إله آخر، مَعْترف بأنه الإله الرئيسي للمكان، مثلما كانت أشيرة "الإهة" لصيدا.

والكثير مِنْ التعبيرات المركبة هي أسْمَاء مكان، وهي فِي الغالب أماكن عَلَى الجبال أو عَلَى مقرَبَّة مِنْها: مثل "بَعْلة" (قرية يعاريم فِي يش ١٥: ٩). بَعْل جاد (يش ١١: ١٧، ١٤: ٧، ١٣: ٥)، وبَعْلِ حَاصُور (٢صم ١٣: ٢٣)، وبَعْلِ حرمون (قض ٣: ٣، ١أخ ٥: ٢٣)، وعَلَى مَا يعتقد، بَعْل يَهُوذَا (٢صم ٦: ٢)، وبَعْلِ مَعُون (عد ٣٢: ٣٨، حز ٢٥: ٩)، وبَعْلِ صفون (بَعْلِ جَبَلِكاسيوس Mount Cassius، انظر أوجاريت، كرس الآلِهَة، جَبَلِ صفون ذُكر فِي الأسفار الخمسة (خر ١٤: ٢ و٩؛ عد ٣٣: ٧١)، وبَعْلِ فراصيم (٢صم ٥: ٢٠) ولعله أساسًا بَعْلِ جَبَلِفراصيم وقد أعطِي تفسيرين شَعْبُيين (٢صم ٥: ٢٠ و٢١). الأوَّل يعين هوية الرَّبّ والْبَعْل "قد اقتحم الرَّبّ أعدائي أمامي" (ع. ٢٠) والثاني يعرف البَعْلِ والأصنام עֲצַבִּים "وتركوا (الفِلِسْطِينِيُّونَ) هناك أصنامهم" (ع. ٢١).

٥. آلهة. (أ) بَعْل فغور (بَيْت فغور). والعدد ٢٥: ١ يضع المشهد فِي موآب، وعَلَى ذلِك يُفهم أن الإله هو كَمُوش الَّذِي يُعبد فِي فغور. والموضوع الَّذِي ينبر عليه سِفْر التَّثْنِيَة والخاص بالجاذبية الجنسية التي تغري الرجال عَلَى عبادة آلهة أخرى قد استُنفد هنا (تث ٧: ١ - ٥؛ قض ٣: ٦؛ ١مل ١١: ١ - ٨). وقد تم تذكر الحدث فِي يش ٢٢: ١٧؛ وهو ٩: ١٠. وقد استُبدل البَعْلِ فِي هو ٩: ١٠ بكلمة בֹּשֶׁת "خزي" (انظر إر ١١: ١٣، ومِنْ الممكن ٣: ٢٤). لأن الأسلاف قد أصبحوا رجاسات שִׁקּוּצִים والعبادة التي تقدم الذبائح، كتلك التي فِي إِسْرَائِيل/ يَهُوذَا كانت تتضمنْ أكْلَة جماعية (بالنسبة للأكْلَ الجماعي انظر روبرتسون سميث ٢٦٩ - ٩٠). وأما وأن ذلِك كان يتضمنْ طقسًا فاسقًا، فهذا كثيرًا مَا يُقرأ فِي النص، غير أن هذا الاستنتاج ليس له أي أساس.

(ب) بَعْلِ - زبوب. فِي قصة إِيلِيَّا وأَخَزْيَا (٢مل ١). نقرأ أن أَخَزْيَا بعث برسل إلَى بَعْلِزبوب، إلهُ عقرون (ع. ٢ و٣ و٦ و١٦). ويبدو أن المَعْنى هو "إلهُ الذباب" ويعتقد بوجه عام أنه أطلق نتيجة فساد متعمد: בַּעַל־זְבוּל > בַּעַל זְבוּב، مَعْناها البَعْلِ الممجد، المَلِك بَعْل. أمَّا مِنْ يَكُونُ هذا، فذلِك أمر غير مَعْروف. (١صم ٦ لا يذكر سوى داجون كإله لأشْدُودَ، ولم يُذكر أي إله لأية مَدِينَة أخرى).

(جـ) بَعْلِ בַּעַל בְּרִית، بَعْلِ العهد، إلهُ العهد (قض ٨: ٣٣، ٩: ٤). بوسعْنا أن نفترض مطمئنين أن هذا التعريف مَا هو إلا بديل لـ"إيل بريث" المذكورة فِي ٩: ٤٦ (وقد يُوجد بالطبع الإهان، إيل بريث وبَعْلِ بريث فِي شَكِيمَ: مولدر Mulder, TDOT 2:194)، ولكن هذه وإلَى حد كبير هي أقل الافتراضات احتمالاً). ويلاحظ أن (مَا يعارض قول مولدر) ع. ٣٣ لا تقول إن هذا البَعْل كان إلهًا كَنْعَانيًا بل ذكرت بالأحرى "جعلوا لهم בַּעַל בְּרִית إلهًا" بمَعْنى أنه واحد مِنْ الآلِهَة "الأخرى". وقد ظهر فِي القصة باعتباره إلهُ شَكِيمَ، لأن هيكلّه هناك. وع. ٣٣ هي آية ربط، تقدم موضعها ردة للبَعْليم (وعشتاروث) بعد موت أحد القضاة، كما أنها ترتبط - وبصفة خاصة مَعَ إلهُ القصة التالية - وقد رُبط بين القصة وبين مَا جاء فِي تك ٣٤ (قض ٩: ٢٨)، حيث تعيش إِسْرَائِيل فِي الريف وحَامور فِي المَدِينَة. وعَلَى ذلِك فإن مَا جاء فِي قض ٨: ٣٣ ينظر إلَى خَطِيَّة الإِسْرَائِيليين عَلَى أنهم تبنوا إله شَكِيمَ بدلاً مِنْ يَهْوَهْ. وأنه مِنْ الخطأ النظر إلَى العيد عَلَى أنه "كَنْعَاني" ويدعو إلَى الدهشة. فهذا العيد هو نفس العيد الَّذِي احتُفل به فِي سكوت، عيد المظال (والَّذِي يتضمنْ أيضًا شرب الكثير مِنْ الخمر، انظر قض ٢١: ١٦ - ٢٢، ١صم ١: ٣ و١٣ - ١٤). ويلاحظ أن مِنْ بين شخصيات هذه القصة شخص يُدعى "زبول".

البيبلوجرافيا

RSP 2:335-500; *TDOT* 2:181-92, 192-200; *THAT* 1:327-34; *TWAT* 6:453-63; *TWOT* 1:119-21; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; M. D. Coogan, "Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 115-24; P. C. Craigie, *Ugarit and the Old Testament*, 1983; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic,* 1973; J. Day, "Baal (Deity)," *ABD* 1:545-49; G. I. Emmerson, *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*, 1984; C. Frevel, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs*, 1995; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* [2], 1978; J. Gray, *Legacy of Canaan* [2], 1965; J. M. Hadley, "Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi From Kuntillet cAjrud," *VT* 37, 1987, 50-62; Herodotus, *Histories*, tr. A. D. Godley, 1920-25; W. Herrmann, "Baal," *DDD*, cols 249-63; idem, "Baal Zebub," *DDD*, cols 293-96; N. P. Lemche, *Ancient Israel*, 1988; P. D. Miller, Jr., "Aspects of the

Religion of Ugarit," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 53-66; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973; W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, vol. 1, *The Fundamental Institutions*, 1972 (1st ed. 1889); J. H. Tigay, "Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 157-94; idem, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, 1986; R. de Vaux, "The Prophets of Baal on Mount Carmel," *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, 238-51; H. W. Wolff, *Hosea*, 1974.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

1161 בִּלְדַּד

بِلْدَد (בִּלְדַּד [*bildad*] #١١٦١).

ش. أ. ق اسْمَ بِلْدَد يُمْكِنُ تتبعه حَتَّى "شوحَا" مِنْ أبناء إبْرَاهِيم (تك ٢٥، ٢، أي ٢: ١١). وتُوجد وثائق قانونية أكادية قديمة تذكر "شو - ددا"، وهذا يجمَعَ بين اسْم قبيلته وجزء مِنْ اسْمَه (*ANET*, 217). ويبدو أن الاسْمَ أرَاميًا، وهو يجمَعَ بين "بيل" (الْبَعْل، الرَّبّ) و(هدد، أداد). وهذا الاسْمَ يحمله كُل مِنْ الملوك الأرَاميين والأدُومِيِّين (انظر هداد بْن بداد (تك ٣٦: ٣٥)، بَعْل حانان (٣٦: ٣٨). ومثل صديقيه الآخرين (أَلِيفَازَ [←] وصُوفَر [←])، وأيُّوب، بِلْدَد شخص مِنْ الشرق.

وعَند الحديث عَن رعب الموت باعتباره مصيراً للأشرار، حذر بِلْدَد "أَيُّوب" حيال مَا ينتظره إذا لم يتب ويوقف تمرده ضِدَّ الله. وإشارة بِلْدَد إِلَى موت البِكْر فُسرت بطريقتين أساسيتين. أوَّلاً، البعض يرى أنه يستخدم أساطير كَنْعَانية، لها إله أقل مرتبة مِنْ مُتّ (إلهُ العالم السفلي). وبالنظر إِلَى أن "البِكْر" فِي ع. ق كثيرًا مَا يشير ببساطة إِلَى المرتبة، فإن مَا جاء فِي أي ١٨: ٨ قد يشير إِلَى هذا الإله الَّذِي هو أقل مرتبة مِنْ "مُتّ"، والذِي يلتهم الشخص الشرير. ثانيًا، آخرون يرون هنا "مُتّ" (الموت) نفسه، والَّذِي يُدعى "ابْن إيل" فِي النصوص الأوغاريتية. وهو يتميز بشهية شرهة (انظر "موت" فِي إش ٥: ١٤، حب ٢: ٥). وفِي أي مِنْ الحالتين، مِنْ المؤكد أن "مَلِك الأهول" (١٨: ١٤) الَّذِي يتحدث عَنه بِلْدَد هو مُتّ (الموت) الَّذِي له فم يبتلع كُلّ شئ حي" حيث أن إحدى شفتيه تكون عَلَى الأرْض والأخرى تصل إِلَى السَّمَاء (*ANET*, 138، انظر مَا يلي تحتَ عَنوان ع. ج).

ع. ق ١. مثل الآخرين مِنْ أصحاب أَيُّوب، اعتقد بِلْدَد أن آلام أَيُّوب إنما هي عقوبة مِنْ الله عَلَى خطاياه. وفِي إطار هذه الفرضية يقترب مِنْ أَيُّوب فِي وضع مختلف ولو أنه اختلاف ضئيل. وكان بِلْدَد عَلَى قناعة بأن أَيُّوب - قبل كُلّ شئ - شخص شرير. وقد قدم بِلْدَد لأيُّوب شَيْئًا مِنْ الرجاء إذا مَا غير أَيُّوب طرقه، لكن بِلْدَد كان بعيدًا عَن الرحمة والنعمة (أي ٨، ١٨).

بِلْدَد يعتبر أَيُّوب شخصًا يفتقر للتفكير السليم، وقد امتعض مِنْ موقف أَيُّوب تجاه المَعَزين (أي ١٨: ٣). وعَلَى أي حال، فإن أَيُّوب ليس هو مركز العالم (١٨: ٤). وشعر بِلْدَد أن أَيُّوب لا يعرف سوى القليل عَن العقاب بسبب الخَطِيَّة. ومِنْ الناحية اللاهوتية، فإن هذا تعليم هام مِنْ تعاليم الكتاب المُقَدَّس لأنَّهُ بدونه لا تكون هناك حاجة إِلَى الفِدَاءِ. غير أن بِلْدَد أخطأ فِي تطبيق هذا التعليم عَلَى أَيُّوب. لقد أظهر غطرسته بافتراضه أنه يعرف سبب مَعَانَاة أَيُّوب. وقد ضاعف خطأه اللاهوتي بإخفاقه أن يفسح مجالاً لمحبة الله وقوة فدائه ونعمته للخطاة.

لقد كُشفت حقيقة شخصية بِلْدَد نتيجة الحديث القصير الوارد فِي أي ٢٥، حيث حاول أن يمجد الله بالإجابة عى السؤال الَّذِي طرحه أَيُّوب فِي ٩: ٢ وهو "كيف يتبرر الإنْسَان عِنْدَ الله"، (انظر ترجمة بديلة لما جاء فِي ٤: ١٧ وذلِكَ فِي *EBC* 4:895, 897). ولقد أجاب بِلْدَد عَلَى هذا السؤال بأن وصف الإنْسَان بأنه رمّة ودود (٢٥: ٦). ولكن هذا يناقض الحقيقة بأن اللهَ خلق الإنْسَان عَلَى صورته، وعَلَى الرغم مِنْ أن الخَطِيَّة شوهت عَنده الصورة، إلا أن كُلّ إنْسَان لا يزال يحمل بَقِيَّة وإن كانت ضئيلة مِنْ هذه الصورة. وأن تصف الإنْسَان بأنه رمّة فهذا مَعَناه أنك تسيئ إِلَى الله نفسه. ولم يأت ذكر لبِلْدَد فِي أي موضع آخر فِي الكتاب المُقَدَّس.

٢. لم يشر أصحاب أَيُّوب الثَّلاَثَةِ إِلَى دينونة الخطاة النهائية بعد الموت بل إِلَى نصيبهم فِي هذه الحَيَاة. ووجهة نظرهم مبسطة للغاية: الخَطِيَّة تجلب الألم. وثمة استنتاج آخر يُمْكِنُ استنباطه. وهو أن الألم الَّذِي يحيق بالإنْسَان يَكُونُ متناسباً مَعَ خطورة خطيته. وقد ناقض يَسُوع هذا التفكير فِي يو٩، عَندما رد عَلَى التساؤل الَّذِي طرح بشأن المولود أعمى حيث قال يَسُوع: "لا هذا أخطأ ولا أبواه لكن لتظهر أعمال الله فِيه" (يو ٩: ٣) وهذا الموضوع تتناوله الكثير مِنْ الوثائق غير الكتابية والتي صدرت أثناء الفترة الكتابية (قا، *ANET*, 405-7, 434-38)، لكن سِفر أَيُّوب فقط هو الَّذِي يتناول موضوع تألم البرئ بطريقة يصعب فهمها.

وكُلّ واحد مِنْ المشيرين الثَّلاَثَةِ الأصليين لجأ إِلَى سلطة أعظم لدعم إدانته لأيُّوب. فقد لجأ أَلِيفَازَ إِلَى إعلان إلهي فِي حلم مخيف إِلَى درجة اقشعرَّ مَعَها شعر جسده (أي ٤: ١٢ - ١٧). وقد تلقى وحيًا إلهيًا طرح عليه السؤال الدقيق: "أ الإنْسَان أبر مِنْ الله" (٤: ١٧). لقد لجأ بِلْدَد إِلَى تقليد قديم (٨: ٨) كسند له، وعمل صُوفَر الشئ نفسه، لكنه أضاف "الحكمة" كمصدر يعول عليه. وألمح إِلَى أن الحكمة تُعد مقوماً كان أَيُّوب يفتقر إليه بشدة لأنَّهُ أثبت أنه رجل عديم الفهم (١١: ٥ و٦ و١٢). والحكمة - طبقًا لما يقوله هؤلاءِ المشيرون - تتطلب حفظ وصايا الله. والله مِنْ جانبه يكافئ الَّذِين يتقونه ببركات مادية وصحة طيبة. وعَلَى ذلِكَ، كان المشيرون مِنْ المتمسكين النمطيين بالفكر اللاهوتي الَّذِي يقول بالخلاص المادي عَن طريق الأعمال الصالحة. وقد اتفق ثلاثتهم عَلَى هذه النتيجة، بالرغم مِنْ أن لكُلّ واحد مِنْهم أسلوبه البلاغي فِي التنَبِّير عَلَى هذا التعليم. (انظر D. J. A. Clines).

نَحْنُ إذًا فِي مواجهة سؤال هام عَن العلاقة بين الحكمة العادية باعتبارها "تقوى الله وحفظ وصاياه" كما هي مقدمة فِي مزامير الحكمة (قا؛ مز ١ و٣٧ و٤٩ و٧٣ و١١١ - ١٢ و١٢٨ و١٣٣)، وسِفر الأمْثَال؛ أي ٢٨: ٢٨، وكَلْمات مشيري

أَيُّوب، وبنوع مِنْ فكر مضاد للحكمة عبّر عَنه أَيُّوب أثناء غَضَبه الشديد، وكذلِكَ كاتب سِفر الجامِعَة الَّذِي انتابته حالة مِنْ الارتباك. إن هذه الناحية الأخِيرة مِنْ كتابات الحكمة الواردة فِي الكتاب الْمُقَدَّس هي الَّتِي تشكّل موضوعًا لاهوتيًا مُحيرًا، حيث، تواجه البشرية وبشكلٍ مباشر سر طرق الله. وإن أَيُّوب كمتألم برئ فحسب يمكنه أو أي واحد مِنْ خدام الله أن يبدأ فحسب فِي فهم سر المشيئة الإلهية. وإن عمل ذاك الَّذِي هو أعظم المتألمين براءة، ابْن الله الوحيد، هو الَّذِي يقدم لنا الحل الوحيد لمشكلة الشر والألم والموت. وهذا هو الَّذِي دفع بولس إلَى اقتباس مَا جاء فِي إش ٢٥: ٨ وذكره فِي ١كو ١٥: ٥٤ و٥٥. فأعظم مِنْ يبتلع، ابتُلع هو نفسه فِي انتصار الْمَسِيحُ الَّذِي تحقق بقيامته مِنْ الأموات.

ع. ج أشير إلَى أَيُّوب مرة واحدة فِي ع. ج (يع ٥: ١١)، واقتبس بولس قَولاً عَن الحق العام مِنْ خطبة أَلِيفَازَ الأوَّلَى: "الآخذ الحكماء بمكرهم (١كو ٣: ١٩، قا؛ أي ٥: ١٣). أمَّا الإشارة فِي رو ١١: ٣٥ فهي مأخوذة مِنْ الكَلَام الإلهي الثاني (أي ٤١: ١١[١]: ٣) ولا تخبرنا بشئ عَن المشيرين.

ب. ت شهادة أَيُّوب تشير إلَى المشيرين الثَّلَاثَة وأَلِيهُو، والأخير مَعروف فِي الأدب الرَّبَاني ← أَلِيهُو ← أَلِيفَازَ ← صُوفَر ← أَيُّوب ← لاهوت.

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, "The Arguments of Job's Three Friends," *Art and Rhetoric in Biblical Literature*, J. G. Davies, et al., eds., *JSOT*, 1982, 199-214; Y. Freund, "Were Job's Friends Gentiles?" *Jewish Bible Quarterly* [Formerly Dor le Dor] 18, 1989-1990, 107-10; W. Hulme, "Pastoral Counseling in the Book of Job," *CJ* 15, 1989, 121-38; W. A. Irwin, "The First Speech of Bildad," *ZAW* 51, 1953, 205-16; J. E. Miller, "The Vision of Eliphaz as Foreshadowing in the Book of Job," Proceedings: Eastern Great Lakes & Midwest Biblical Societies 9, 1989, 98-112; H. M. Sarna, "The Mythological Background of Job 18," *JBL* 82, 1963, 315-18; E. B. Smick, "Old Testament Cross-Culturalism: Paradigmatic or Enigmatic?," *JETS* 32/1, 1989, 3-16; J. Tsmudi, "A Study of the Second Dialog Cycle in the Book of Job," *BethM* 33, 1987-88, 63-68.

الْمير بي . سميك *Elmer B. Smick*

تقييد ← #٢٥٠٢ (חָבַשׁ، يربط، يُسرج، يقييد).
طير ← #٧٦٠٦ (צִפּוֹר، طيور).
ولادة ← #٣٥٢٨ (יָלַד، يُحمل، يُولد، يتحمل).
مرارة ← #٥٣٥٢ (מָרַר، يتمرمر، ينذهل، يُصاب).
قار ← #٤١٠٩ (כֹּפֶר، قار، قير).
أسود ← #٨٨٣٧ (שָׁחַר، يسود).
تجديف ← #١٥٥٢ (גָּדַף، يشتم، يسب، يجدف).
بركة ← #١٣٨٥ (בָּרַךְ، يبارك، يمجد، يُحيّي).
حجب ← #٦٤٢٢ (עָוַר، يُستر).

بثرة ← #٨١ (אֲבַעְבֻּעֹת، بثور).
دم ← #١٩٤٧ (דָּם، دم، إراقة دماء، خطية دم).
إراقة دم ← #١٩٤٧ (דָּם، دم، إراقة دم، خطية دم).
يزهر ← #٧٢٥٥ (פָּרַח، برعم، يُزهر).
هزيمة ← #٤٨٠٤ (מַכָּה، إصابة، ضربة، جرح، طاعون، هزيمة).
عاصفة (ريح) ← #٥٦٢٢ (נָדַף، ينفجر، يبعثر).
عاصفة (أبواق) ← #٩٥٤٦ (תָּקַע، دافع، دفعة، ضرب البوق).
صريح ← #٧٧٣٣ (קָהָה، يكون صريحًا).
لوحة ← #٧٩٨٣ (קֶרֶשׁ، لوحة).
جسم ← #١٤١٤ (בָּשָׂר، لحم، طعام، جسد).
جراح، مؤلمة ← لاهوت
غليان، مؤلم ← #٤٦٤٩ (מָזוֹר، سلق، مطبوخ بالماء).
غليان، طبخ ← #١٤١٨ (בָּשַׁל، سلق، طبخ).
عظم ← #٦٧٩٥ (עֶצֶם، عظم، جلد، جسم، نفس).

1189 בִּלְעָם

بَلْعَامَ، نبوءات (בִּלְעָם [bil'am¹] #١١٨٩).

هناك سبع نبوات لبَلْعَامَ ترد ضمِن قصته مَعَ بالاق وذلِكَ فِي عد ٢٢ - ٢٤: (١) ٢٣: ٧ - ١٠؛ (٢) ٢٣: ١٨ - ٢٤؛ (٣) ٢٤: ٣ - ٩؛ (٤) ٢٤: ١٥ - ١٩؛ (٥) ٢٤: ٢٠؛ (٦) ٢٤: ٢١ - ٢٢؛ (٧) ٢٤: ٢٣ - ٢٤). وعَلَى الرغم مِنْ أن النقاد كثيرًا مَا نسبوا أجزاء مختلفة مِنْ القصة وكذلِكَ مِنْ نبوات بَلْعَامَ إلَى مصادر وتواريخ متباينة (مثل؛ de Vaux, Rouillard) إلا أنه حدثت عودة فِي العقود الأخِيرة لتؤكد عَلَى الوحدة الأدبية للسِفر ككُلّ (أولتر Alter)، وإلَى قبول حقيقة قدم النبوات (أولبرايت Albright ومدرسته)، وتاريخية بَلْعَامَ باعتباره نَبيًّا أَرَاميًا قديمًا (Wolters, Lemaire). (← سِفر العدد: لاهوت)

وعَلَى الرغم مِنْ أن السلسلة تُختتم بِثلاثة إعلانات موجزة لم تُطلب تتحدث عَن المصير المشئوم الَّذِي ينتظر شعوباً غريبة، إلا أنها تبدأ بِثلاثة إعلانات أكثر طولاً، كلف بها رسمياً وحددت مراحلها بشكلٍ دقيق، وهي تعلن - لا اللعنات - بل بركات عظيمة وبشكلٍ متدرج لشَعْب إسْرَائِيل، وتؤكد بصفة خاصة عَلَى النجاح العسكري. وهنا، وبعد أن غَضَب بالاق وطرد بَلْعَامَ، تأتي البركة فِي أوجها وذلِكَ فِي النبوة الرابعة والرئيسية: "يَبْرُزُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ، وَيَقُومُ قَضِيبٌ مِنْ إسْرَائِيلَ" (عد ٢٤: ١٧). وبحسب كلمات مُوسَى: "ولكِن لم يشأ الرَّبّ إلهُك أن يسمَعَ لبَلْعَامَ فحول فَحَوَّلَ لأَجْلِكَ الرَّبُّ إلهُكَ اللعْنَةَ إلَى بَرَكَةٍ، لأَنَّ الرَّبَّ إلهَكَ قَدْ أَحَبَّكَ" (تث ٢٣: ٥ [٦]، قا؛ نح ١٣: ٢). وفِي تدبيرات بالاق العدوانية ومِنْ خلالها يبارك الله شَعْبه، والبركة هي عَلَامَة علاقة المحبة بين الله وأولئك الَّذِين بوركوا (Mitchell). وهذه هي الأهمية اللاهوتية الأساسية لهذه النبوات.

ولكي نقدر هذه الأهمية تقديرًا تامًا، يتوجب علينا أن نقرأ

النبوات فِي عدد مِنْ السياقات المتعلقة بنفس الموضوع. ففي سياق مَا جاء فِي عد ٢٢ - ٢٤، تبين النبوات حماية الله الإلهية لشَعْبه مِنْ هجمة روحية مخططة، لم يكونوا هم أنفسهم يدرون عَنها شَيْئًا، ولم يكن بوسعهم عمل أي شئ لدرئها.

وفِي سياق سِفْر العدد ككُلّ، تشير النبوات إلَى عودة دراماتيكية لنعمة الله بعد عقاب الجيل غير المؤمِنْ فِي سنوات التيه الأربعين فِي الْبَرِّيَّة (قا، Olson).

وفِي سياق الأسفار الخمسة بجملتها، تعيد النبوات تأكيد المواعيد التي قُطعت للآباء وتتوسع فِيها، بينما تقف إسْرَائِيل عَلَى عتبة كَنْعَان. ومثل صوت الأبْواق قبل رفع الستار، أعلنت مواعيد جديدة، فِي الوقت الذِي كان "موضوع الأسفار الخمسة" عَلَى مشارف الوصول إلَى التحقيق (قا، Clines).

وفِي سياق ع. ق ككُلّ، كانت النبوات تُمثّل الوعد، ليس فِيما يتعلق بالازدهار القومي، والتفوق العسكري فقط، بل كانت تنبر بشكْل جلي عَلَى مَلِك عظيم وقوي، وهذا وعد تم تحقيقه أساسًا فِي دَاوُدَ وانتصاراته عَلَى الشُعُوب المحيطة (٢صم ٨: ١ - ١٤)، ولكنها كانت تتطلع إلَى الأمام، إلَى مجئ الْمَلِك الْمَسِيَّاني الذِي سيأتي مِنْ نَسْل دَاوُد. وهذا الفهم الْمَسِيَّاني عَن الكوكب الموعود به، ينعكس فِي الترجومات اليهودية الثَلاثَةِ المتعلقة بالنبوة الرابعة.

وفِي سياق تاريخ الإعلان الإلهي كُلّه، نجد أن للنبوات أهمية خاصة باعتبارِها إعلانًا عَن يَسُوع الْمَسِيحُ ومملَكته الشاملة وسيادته عَلَى كُلّ الأمَم. وهذا التفسير يتناغم مَعَ المفهوم اليهودي التقليدي للنبوات، كما يتناغم أيضًا مَعَ التفسيرات التي أجمَعَت عليها الكنيسة الأوَّلى، وقد يُشار إليها فِي ع. ج نفسه (انظر رؤ ٢٢: ١٦). والبركات الموعود بها فِي النبوات تنطبق الآن عَلَى كنيسة الْمَسِيحُ، إسْرَائِيل الجديد، ولا سيما وأنها مِنْخرطة فِي حرب روحية (أف ٦). غير أن رسالة نبوات بَلْعَامَ تنطبق أيضًا وبصفة مباشرة وبشكْل حرفِي فِي مثل الأقْوال التالية: "إنه ليس عيافة عَلَى يَعْقُوب ولا عرافة عَلَى إسْرَائِيل (عد ٢٣: ٢٣). ولا يُمْكِنُ للشيطان أن يفعل شَيْئًا حيالَ حماية الله القوية لشَعْبه المختار.

الببليوجرافيا

W. Albright, "The Oracles of Balaam," *JBL* 63, 1944, 207-33; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981, 104-7; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1979; J. de Vaux, *Les nombres*, 1972, 255-98; A. Lemaire, "Bala'am/Bela' fils de Be'or," *ZAW* 102, 1990, 180-87; C. W. Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 1987; D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New*, 1985, 153-64; H. Rouillard, *La péricope de Balaam (Nombres 22-24): La prose et les "oracles,"* 1985; G. J. Wenham, *Numbers*, 1981, 164-84; A. Wolters, "The Balaamites of Deir 'Alla as Aramean Deportees," *HUCA* 59, 1988, 101-13.

أل ولترس *Al Wolters*

صلع ← #٧٩٤٢ (קָרַח [qāraḥ]، يحلق أصلعًا).

بلسم ← #٧٦٦١ (צְרִי [ṣrî]، راتنج).

يمنع ← #٣٠٤٩ (חָרַם¹ [ḥāram¹]، يحرم، يخلص للمِنْع، ينفِي)

عُصابة ← #٤٤٥٧ (מִגְבָּעָה [migbā'â]، عصابة للرأس).

راية ← #٥٨١٢ (נֵס [nēs]، مَعيار).

حاسر الرأس ← #٦٨٦٧ (עָרָה¹ ['ārâ¹]، يجعله حاسر الرأس، ينسكب).

شعير ← #٨٥٥٥ (שְׂעֹרָה [śᵉ'ōrâ]، شعير).

عاقر ← #٦٨٢٩ (עָקָר ['āqār]، عاقر، لم تنجب).

1078 בֵּית־אֵל

بَيْتَ إيْل (בֵּית־אֵל [bêt-'el] #١٠٧٨).

ع. ق ١. "بَيْتَ إيْل" ومَعْناها "بَيْتِ الله". وقيل إنها مَدِينَة لوز (تك ٢٨: ١٩، انظر أيضًا يش ١٦: ٢٢، وكانت مقدسًا أيضًا، ومِنْ المحتمل أنه أشير إليها بكَلِمة מָקוֹם، مكان وذلِكَ فِي ٢٨: ١٩). وكانت المكان الذِي رأى فِيه يَعْقُوب رؤيا وهو فِي طريقه إلَى فدان أرَام (٢٨: ١١ - ٢٢)، الأمر الذِي تولد عَنه، ليس اسْمَ المكان نفسه فقط، ولكن الاسْمَ الإلهي أيضًا אֵל בֵּית־אֵל "إلهُ بَيْتَ إيْل" (٣١: ١٣، ٣٥: ٧). وكان هُوشَعُ عَلَى علم بهذا الحدث (هو ١٢: ٥) وبدا لعَامُوسَ أن هذا الْمُقَدَّسَ كان ينافس أورُشَلِيمَ (عا ٥: ٤ - ٥).

وكان يقع فِي أفْرَايِم، ولعله فِي "بَيْتَين" الحديثة، والتي تقع عَلَى بعد ١٠,٥ ميل شمالي أورُشَلِيمَ عَلَى حدود بَنيامين (انظر Kelso 1:190-93). وتؤكد الحفريات الأثرية وقوع دمار جزئي واحتلال لبَيْتَ إيل مرتين فِي القرن الثاني عشر ق. م، الأوَّل ربما كان إعادة احتلال الكَنْعَانيين للمَدِينَة التي استولى عليها أساسًا يَشُوعُ نفسه (انظر يش ٨)، حيث سلبية بَيْتَ إيْل بشكْل نسبي، والتي كانت عَلَى النقيض مما جاء فِي ع. ١٧، أثناء الهجوم الذِي شن عَلَى عَايَ (←) قد يُستشف مِنْها أنه سبق لها الاستسلام دون مقاومة، بالرغم مِنْ أن تقليداً آخر، يتحدث عَن اغتيال مَلِكها، ١٢: ١٦. أمَّا الاحتلال الثاني فهو الاحتلال الذِي ذُكر فِي قض ١: ٢٢ - ٢٦ حيث نقرأ أن بَيْتَ إيْل قد احتلها العبرانيون ("بَيْتِ يوسف") أثناء غزو كَنْعَان. وبعض المفسرين يعتقدون أنه تم الخلط بين عَايَ وبَيْتَ إيل فِي القصة الواردة فِي يش ٨، ولكن هذا يبدو أمرًا غير محتمل.

٢. ظل تابوت العهد فِي بَيْتَ إيْل عقب الغزو (قض ٢٠: ١٨ - ٢٨)، وبين أماكن أخرى، وأثناء أيام صَمُوئِيل ازدهر الْمُقَدَّس هناك، حيث كان النَّبِيّ يزوره فِي دورة سنوية قضائية كانت تتضمن أيضًا الْجِلْجَال والمصفاة (١صم ٧: ١٦؛ ١٠: ٣). وتوارت إلَى حد مَا بعد أن اتّخذ دَاوُدَ مِنْ أورُشَلِيمَ عاصمة ومقدسًا لبلاده، لكن بَيْتَ إيْل انتعشت ثانية إبان حكم يَرُبْعَامُ الأوَّل (حوالِي ٩٣١ - ٩١٠) حيث وضع هناك (وكذلِكَ فِي دان) عجلاً ذَهَبِيًا (١مل ١٢: ٢٨ - ٣٠) بقصد العبادة، ولعله

قصد بذلِكَ الدخول فِي مِنَافسة مَعَ هيكُلِ سُلَيْمَانَ فِي أُورُشَلِيمَ بأن أضفى عَلَى عبادة الرَّبّ يَهْوَهْ مسحة توفيقية (بين الأديان). ويبدو أن مَا جاء فِي هُوشَعُ (ولا سيما ١٠: ٥) مِنْ إطلاق اسْمَ "بَيْتِ آوِنَ" בֵּית־אָוֶן لا "بَيْتِ الشر" عَلَى المُقَدَّسِ، مرده هذا السبب.

٣. وإذ استولى عليه "أبيا" مَلِكُ يَهُوذَا بعد انتصاره عَلَى يَرُبْعَامُ (٩١٥ - ٩١٣، ٢أخ ١٣: ١٩)، أصبح مركزًا "لِبَنِي الأَنْبِيَاءِ" (٢مل ٢: ٣)، ولعل ذلِكَ كان السبب فِي إثارة المَعَارضة المحلية ضِدَّ أَلِيشَعِ (ع. ٣). وأثناء فترة حكم أشُورَ لإِسْرَائِيل كانت بَيْتَ إِيل مركزًا للتعليم الديني للمستوطنين الأشُورَيين فِي الأرض (١٧: ٢٨)، غير أن المُقَدَّسَ دمره يُوشِيَّا فِي وقت لاحق (٦٢١ ق. م تقريبًا) ويبدو أن ذلِكَ جاء تحقيقًا لنبوة (٢٣: ١٥ - ١٨)، بالرغم مِنْ أن المَدِينَة نفسها لم تُدمر لا عَلَى يد يُوشِيَّا ولا عَلَى يد نَبُوخَذْنَاصَّر.

٤. فِي أيام عَزْرَا، وبعد حريق ربما كان فِي أواخر حكم البَابليين، أو إبان الحقبة الفَارسية، لم تكن بَيْتَ إِيل سوى قرية صغيرة (عز ٢: ٢٨؛ نح ١١: ٣١)، لكن بكيديس (فِي القرن الثاني) قام بتحصينها (١مكابي ٩: ٥٠) بتحصينات مختلفة يُمْكِنُ رؤيتها حَتَّى الآن. وقد استولى عليها الرومان أثناء الحرب اليهودية سنة ٦٩م، وأعيد بناؤها بعد ذلِكَ، وازدهرت حَتَّى غزو الإسلام لفِلِسْطِين والذِي انتهى بالسيطرة البيزنطية.

٥. الاسْمَ "بَيْتَ إِيل" يُعرف أيضًا كاسْم مكان فِي يَهُوذَا، عَلَى مقرَبَّة مِنْ بِئْرَ سَبْعَ وصقلغ (١صم ٣٠: ٢٧، انظر أيضًا يش ١٥: ٣٠ [سب.] ١٩: ٤؛ ١أخ ٤: ٣٠).

البيبلوجرافيا

F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1933-38; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; J. L. Kelso, "Bethel," *EAEHL*, 190-93; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1904; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1966.

P. J. M. Southwell بي. جي . إم . ساوثويل

1126 בֵּית־שְׁאָן

بَيْتِ شان (בֵּית־שְׁאָן [bêt-sᵉ'an] #١١٢٦).

ع. ق ١. "بَيْتِ شان" مَعْنَاها بَيْتِ الراحة، بل والترجمة المفضلة هي "هيكَلّ شان" لأَنَّهُ بنى هناك هيكُلّ سامري للإلهه الحية شان. وهذه المَدِينَة القديمة التي تقع عَلَى الطرف الشرقي لوَادِيَ يَزْرَعِيل، استمدت أهميتها مِنْ قربها لنَهْر الأرْدُنّ وشبكة الطرق فِي وَادِيَ يَزْرَعِيل. وكانت المَدِينَة تحمي طريق المرور مِنْ الشرق - إلَى الغرب بما فِي ذلِكَ المخاضات الموجودة عبر الأرْدُنّ، والطريق الشمالي - الجنوبي المؤدي إلَى دِمَشْق. ويربط الطريق الأوّل بين جِلْعَادَ ومِصْر، والساحل الفِينيقي، أمَّا الأخير يصل إلَى دِمَشْق. وعبره تتدفق الطرق الرئيسية التي تربط بين أسيا وأفريقية.

واحتلال هذا الموقع كاد يَكُونُ متواصلاً فِي الألفية الرابعة قبل الميلاد حَتَّى الوقت الحاضر. وأثناء زمنْ ع. ق كانت بَيْتِ شان تقع عَلَى هضبة تل الحسن، وفِي الأزمِنَة الهلينية (القرن الثالث ق. م، وما بعد ذلِكَ) امتدت المَدِينَة إلَى منْطَقَة كبيرة متاخمة وأطلق عليها سكيثوبولس. وقد استمرت الحفريات الأثرية فِي "تل الحسن" مِنْ سنة ١٩٢١ إلَى سنة ١٩٣٣ برعاية متحف جامَعَة بنْسلفانيا والمَدِينَة البيزنطية وع. ج المتاخمة وذلِكَ مِنْذ سنة ١٩٨٦ تحت إشراف الجامَعَة العبْرِيَّة ومصلحة الآثار الإسْرَائيلية.

وقد كشف الدليل المستمد مِنْ الآثار أن بَيْتِ شان كانت مَدِينَة كَنْعَانية نمطية. وعَلَى غرار المُدُن الكثيرة التي تشغل أماكن استراتيجية، عانت هذه المَدِينَة مِنْ الغزو المِصْري والسيطرة أثناء العصر البرونزي المتأخر (مستويات IX-VI). والوجود الفِلِسْطِيني المتنامي، وقوته فِي كَنْعَان، تم إثباته فِي المستوى (V). فقد كشفت الحفريات فِي المستوى الخامس (١٢٠٠ - ١٠٥٠ ق. م) عَنْ هياكِلّ تم التعرف عَلَى أنها هياكِلّ عشتاروث وداجون. أمَّا هياكِلّ المستوى (V) والأعداد الكبيرة للأشياء المتعلقة بعبادة إلهة الخصب (وكذلِكَ الأشياء المتعلقة بعبادة الخصوبة والتي تخص فترات سابقة) ساعدت عَلَى توثيق عبادات كَنْعَانية لا أخلاقية تمامًا، وعَلَى تبرير الأمر الإلهي بتدمير المنْخرطين فِي هذه العبادات (تث ٢٠: ١٧).

٢. كانت بَيْتِ شان مِنْ نصيب مِنْسى، بالرغم مِنْ أنها تقع داخل أرْض يَسَّاكَر (يش ١٧: ١١). ولم يتمكن مِنْسى مِنْ أخذ بَيْتِ شان، ويبْلَعَامَ، وغيرها مِنْ المُدُن الاستراتيجية الأخرى فِي وَادِيَ يَزْرَعِيل (←) بسبب الوضع العسكري الهائل لهذه المُدُن: "... لجميع الكَنْعَانيين الساكنين فِي أرْض الوَادِيَ مَرْكَبَات حديد للذين فِي بَيْتِ شان وقراها وللذين فِي وَادِيَ يَزْرَعِيل" (ع. ١٦، انظر قض ١: ٢٧ - ٢٨).

وتظهر المَدِينَة بشكْلّ مؤثر أيضًا فِيما يتعلق بمَعْركة جِلْبُوع المجاورة (١صم ٢٨: ٤) حيث فقد فِيها شَاوُل ويُونَاثَانُ حياتهما. وبعد المَعْركة سمر الفِلِسْطِينيُّونَ جسدهما عَلَى سور بَيْتِ شان (١صم ٣١: ١٠ - ١٣، ٢صم ٢١: ١٢ - ١٤)، ووضعوا سلاح شَاوُل فِي هيكُلّ عشتاروث (١صم ٣١: ١٠) ووضعوا رأسه فِي هيكل داجون (١أخ ١٠: ١٠). وإذ تذكر رجال يَابيش جِلْعَادَ عطف شَاوُل (١١: ١ - ١١) عبروا الأرْدُنّ وأخذوا جسدي شَاوُل وأبنائه مِنْ عَلَى السور، وبذلِكَ أزالوا العار مِنْ بَيْتِ شَاوُل (١صم ٣١: ١١ - ١٢).

٣. ومِنْ أزمِنَة ع. ج كانت مَدِينَة هلينية هامة، تُسمى سكيثوبولس والتي تنتمي إلَى المُدُن العشر. وكانت المَدِينَة الوحيدة مِنْ المُدُن العشر التي تقع غربي الأرْدُنّ. وباعتبارِها مَدِينَة هلينية فقد أضعفت الإيمان بالأمور الخارقة للطبيعة الذِي تتسم به اليهودية التقليدية.

البيبلوجرافيا

Excavations and Surveys in Israel 1987/88, 6:7-45; G. M. Fitzgerald, "Beth-shean," *Archaeology and OT Study*, 1967, 185-96; F. James, A. Kempinski, N. Tzori, "Beth-shean," *EAEHL* 1:207-29; R. North, "Beth-Shan

and Megiddo," *CBQ* 12, 1950, 84-89; A. Rowe, *The History and Topography of Beth Shan*, 1, 1930.

هاوارد إف. فوس *Howard F. Vos*

محاباة ← #٢١٢٩ (تحيز، انحياز הַכָּרָה).

1107 בֵּית לֶחֶם

بَيْتِ لحم (בֵּית לֶחֶם [bêt leḥem] #١١٠٧).

ع. ق ١. اسْمَ مكان، وقد يَكُونُ مَعْناه بَيْتِ الخُبْز (أو الطعام)، وتقع عَلَى مسافة خمسة أميال ونصف الميل جنوبي أورُشَلِيمَ، فِي أرْض يَهُوذَا (يش ١٥: ٥٩، سب.). وكانت موطن نُعْمِي ورَاعُوث (را ١: ١٩ ألخ)، ومكان ولادة المَلِك دَاوُدَ (الَّذِي يُعد مِنْ نفس سلسلة النسب التي تنتمي إليها رَاعُوث) والَّذِي مسحه صَمُوئِيل النَّبِيّ فِي نفس هذا المكان (سنة ١٠٠٠ - ٩٦١ ق. م، ١صم ١٦: ٤ - ١٣، ١٧: ١٢). كما أنها دُعيت أيضًا أفراتة ودُعي سكانها أفراتيون (انظر را ١: ٢؛ ٤: ١١؛ ١صم ١٧: ١٢؛ مي ٥: ٢ [١]). ولعل هذا مرده جزئيًا التمييز بينها وبين بَيْتِ لحم فِي زبولون (يش ١٩: ١٥، انظر أيضًا יְהוּדָה בֵּית לֶחֶם ["بَيْتِ لحم يَهُوذَا"] فِي را ١: ١ - ٢)، وقد يَكُونُ ذَلِكَ أيضًا ترديداً لصدى اسْمَ قديم للمكان (انظر تك ٣٥: ١٦ و١٩ - ومَعَ ذَلِكَ انظر أيضًا ١صم ١٠: ٢ لمكان بديل لدفن راحيل - و٤٨: ٧)، أو مَا يحيط بها (مز ١٣٢: ٦).

ويُزعم فِي بعض الأحيان أن الاسْمَ يظهر فِي رسائل تل العمارنة مِنْ أيام Abdi-Heba، مَلِك أورُشَلِيمَ، تخبر فِرْعَوْن عَن ارتداد بَيْتِ لحم *Bit-lahmi* وانضمامها إِلَى العبيرو *'api-ru*. ومَعَ ذَلِكَ فإن الكتابة المسمارية يُمْكِنُ قراءتها عَلَى نحو أفضل "بَيْتِ إيلو" *Bit (ilu) NINURTA* وفِي قض ١٢: ٨ و١٠، نجد أن بَيْتِ لحم هي موطن القاضي إبصان. وبعد ذَلِكَ تظهر فِي سِفْر القضاة كموطن للاوِي متغرب، ولسرية لاوي آخر (قض ١٧: ٧ - ٩؛ ١٩: ١) والَّذِي كان مِنْ شأن موته أن أثار حرباً أهلية ومذبحة فِي جبعة. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ١أخ ٢: ٥١ و٥٤؛ ٤: ٤، نُسب البَيْتَلحميون إِلَى كالب.

٢. كانت هناك حَامية عسكرية فِلِسْطِينية تعسكر فِي بَيْتِ لحم (٢صم ٢٣: ١٤ - ١٦)، وفِي وقت مَا كانت مرتبطة أيضًا ببعض مِنْ أبطال دَاوُدَ الثلاثين (٢صم ٢٣: ٢٤، ١أخ ١١: ٢٦). أمَّا "الحانان بْن يعري أرجيم البَيْتَلحمي" المذكور فِي ٢صم ٢١: ١٩، قاتل جُلْيَات، فقد يَكُونُ الاسْمَ العبري الأصلي لدَاوُدَ (وهي تسمية أمورية مَعْناها "قائد")، ثم إن "جيسي" و"يعري" يُمْكِنُ الخلط بينهما بسهولة فِي النص العبري (انظر R. P. Gordon, *I & II Samuel*, 302-3). وقد قام رَحُبْعَام بتحصين المَدِينَة (٢أخ ١١: ٦)، وفِي وقت لاحق هرب مواطنوها مِنَ البَابِليين (إر ٤١: ١٧) وذَهَبُوا إِلَى السبي، الَّذِي عاد مِنْه مَا بين ١٢٠ - ١٣٠ شخصًا (عز ٢: ٢١، نح ٧: ٢٦).

٣. رأى مِيخَا النَّبِيّ (٥: ٢ [١]) أن بَيْتِ لحم هي المكان الَّذِي سيُولد فِيه فِي المستقبل مخلص مَلِكي (الأمر الَّذِي ينطبق عَلَى مسقط رأس دَاوُدَ). ونجد فِي يوحنا ٧: ٤٠ - ٤٢ دليلاً عَلَى اعتقاد يهودي مؤقت مفاده أن المَسِيَّا سيأتي مِنْ بَيْتِ لحم (وهكَذَا أيضًا ترجوم مي ٥: ٢ [١]). وما جاء فِي (مت ٢: ٦) يربط بين كلمات مِيخَا، وما جاء فِي ٢صم ٥: ٢ "يخرج مِنْك مدبر [دَاوُد] يرعى شَعْبي إِسْرَائِيل" ويستخدمها فِي سياقٍ مناسب بصفة خاصة، لأن مِيخَا يواصل كَلامه بقوله "... إِلَى حينما تكون قد ولدت والدة" (مي ٥: ٣ [٢]). بالرغم مِنْ أن متى فِي هذه المناسبة لم يقل هكَذَا، لقد تمت أقوال الكتاب.

البيبلوجرافيا

F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1933-38; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1966; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1904.

بي. جي. إم. ساوثويل *P. J. M. Southwell*

9314	תָּבוֹר

تابور: جَبَل (תָּבוֹר [tābôr]، (عبر. הַר תָּבוֹר)، يقع عَلَى الطرف الشمالي الشرقي لوَادِي يَزْرَعِيل، عَلَى بعد ستة أميال شرقي الناصلاة، واثنى عشر ميلاً جنوب غربي الطرف الشرقي لبحر الجليل [#٩٣١٤]).

ش. أ. ق الاسم "تابور" مأخوذ مِنْ الفينيقية وهو يعكس اسْم إله سامي يعرفه اليونانيون باسم زيوس أتابيريوس، وكَانَ هَذا الإله يُعبد عَلَى جَبَل يُعرف باسم أتابيريون. والاسم أتابيريون يُستعمل كثيرًا في النصوص اليونانية ويطلقونه عَلَى جَبَل تابور. وبرغم ذلِك قال ليوى إن أتابيريون، وتابور، ربما أخذا عن الاسم الأكادي تيبيرا، صانع المواد المعدنية، وهو اسْم محفوظ في المصطلح "تيبيرا" وهو اسْم الإله تموز (قا؛ حز ٨: ١٤).

ع. ق ١. كَلمة "تابور" ترِد عشر مرات في الكتاب المُقَدَّس العبري. وهو جَبَل عَلَى شكْل حيّة رائع المنظر. ولعل جَبَل تابور كَانَ يمثل الحدود بين أراضي يَسَّاكر، ونفتالي وزبولون (قا؛ يش ١٩: ١٢ و٢٢ و٣٤؛ ١أخ ٦: ٧٧ [٦٢]). وكَانَت "بلوطة تابور" (١صم ١٠: ٣) تقع في أراضي بَنْيَامِين وليس لها علاقة معروفة بجَبَل تابور.

يرتفع جَبَل تابور إلى أكثر مِنْ ١٨٠ ميل فوق سطح الْبَحْر، ويُرى مِنْ مسافة بعيدة. وهو يطل عَلَى وَادِي يَزْرَعِيل (معناها الله يزرع) الخصيب، وهو مفترق طرق قديم في الشِّمَال الشرقي مِنْ طريق رَئِيسي. وهذا الموقع الهام لِجَبَل تابور الَّذِي يقع في "حزام خبز" إِسْرَائِيل، ربما كَانَ يشكّل عاملاً رَئِيسيًا في اختيار هذه الْبُقْعَة الرَائعة والتي يبدو أنها استُخدمت لمركز للعبادة. ويبدو أن مَا جاء في تث ٣٣: ١٨- ١٩ يشير إلى أنه كَانَ عَلَى جَبَل تابور مقدس مشترك قديم. وعَلَى الرغم مِنْ أن اسْم قمته بصفة خاصة لَمْ يُذكر، إلاّ أن هذا النص يشير إلى أن زبولون ويَسَّاكر "إلى الجَبَل يدعوان القبائل، هناك يذبحان ذبائح البر". أمَّا ج ليوي، الَّذِي يقيم حجته أساسًا عَلَى اعتبارات لغوية، يستنتج مِنْ هذا أنه ربما كَانَ جَبَل تابور مكَانًا لعبادة تموّز. وربما يضيف إِشَعْيَاء مزيداً مِنْ المصداقية للرأي القائل إن ممارسات تَعَبْدِية مَعينة كَانَت تُمارس عَلَى هذا الجَبَل لأَنَّهُ يشير إلى فساد إِسْرَائِيل، وإنما أصحبت مِنْ وسائل الإيقاع في الشرك "وشبكة مبسوطة عَلَى تابور" (هُوشَع ٥: ١).

٢. وأكثر الأحداث شُهْرة والمرتبط بجَبَل تابور وقع حين طلبت دَبُورَة مِنْ باراق أن يجمع عَلَى هذا الجَبَل عشرة آلاف مقاتل مِنْ سبطي زبلون ونفتالي (قض ٤: ٦ و١٢). ونزل باراق إلى أسفل هذا الجَبَل ومعه قواته (٤: ١٤- ١٥). ولقد كتبت ترنيمة دَبُورَة (قض ٥ ←) كأنشودة شكر وتسبيح لِلرَّبِّ عَلَى هذا النصر الَّذِي حققه.

ويبدو أن إِرْمِيَا يشبه قوة نبوخذ نصر الَّتِي فرضها عَلَى مِصْر فخطتها كُلّهاً مثل الوجود المسيطر لتابور والكَرْمَل عِنْدَ الْبَحْر (إر ٤٦: ١٨). ومن ناحية أخرى يجادل هولاداى بالقول إن تابور، كَانَت قمة منعزلة، ولعله يشير هنا إلى مِصْر، أوْ فِرْعَوْن الَّذِي سيُعزل ويُلقى به في الْبَحْر. وفي مز ٨٩: ١٢ [١٣]، يبدو أنه تم الرَّبْط بين الجمال الرائع لتابور وحَرْمُون حيث إن كاتب المزمور يدعو هذه الأشياء الَّتِي لا حياة فيها إلى أن "تهلل" فرحاً.

ب. ت في القرن الثالث ق. م، استولى أنطيوخس الثالث عَلَى أتا بريون، أي عَلَى جَبَل تابور (Polyb. The *Histories* 5.70.6) وفي القرن الثاني ق. م، استولى اليهود عَلَى جَبَل تابور (lit., Itabyrion) بقيادة الكسندر يناوُس (العصور القديمة ١٣. ١٥. ٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه في القرن التالي قام القائد الروماني بومبى بالاستيلاء عَلَى الجَبَل أثناء غزوة فِلِسْطِين. وأيام الثورة اليهودية الأوّلى ضد روما (٦٦-٧٣) قام يوسيفوس بتحصين إيتا بيريون (الْحَرْب ٢- ٢٠- ٦) غير أنه سرعان مَا فقده وإستولت عَلَى القوات الرومانية الزاحفة.

ع. ج ربط التقليد المسيحي بين جَبَل تابور وتجلي يَسُوع وقصص الإنجيل (مت ١٧: ١- ٨، مرقس ٩: ٢- ٨، لوقا ٩: ٢٨- ٣٦) لَمْ تذكر اسْم الجَبَل. وفي سنة ٣٢٦ م، قامت هيلانة، أم قسطنطين، ببناء كنيسة عَلَى جَبَل تابور تخليداً لذكرى التجلي.

البيبلوجرافيا

ABD 6:304-5; P. C. Craigie, "Deborah and Anat: A Study of Poetic Imagery (Judges 5)," *ZAW* 90, 1978, 374-81; W. L. Holladay, *Jeremiah,* Hermeneia, 1989, 2:325-26; J. Lewy, "Tabor, Tibar, Abatyros," *HUCA* 23:357-86; R. Patterson, "The Song of Deborah" in J. S. Feinberg and P. D. Feinberg, eds., *Tradition and Testament,* 1981, 123-60; L. E. Stager, "The Song of Deborah: Why Some Tribes Answered the Call and Others Did Not," *BARev* 15, 1989, 50-64.

مارفن آر . ويلسون *Marvin R. Wilson*

ذيل ← #٢٣٨٧ (זָנָב [*zānāb*]، ذيل)

وزنة (نقود) ← #٣٩٧١ (כִּכָּר [*kikkār*]، وزنة)

يذوق ← #٣٢٤٧ (טָעַם [*ṭā'am*]، يتذوق، يختبر، يحسّ، يشم، يتبين)

وشم ← #٧٨٨٢ (קַעֲקַע [*qā'aqa*]، شق، حز، تثلم)

يوبخ ← #٣٠٧٠ (חָרַף [*ḥārap²*]²، يسخر، يهين، يتحدى

التوبيخ)
ضربية ← #٤٩٨٩ (מַס[mas]، جزية، ضريبة)
تعليم ← #٣٧٢٣ (יָרָה³ [yārâ³]، يعلم، يوجه)
يمزق ← #٧٩٧٣ (קָרַע [qāraʿ]، يمزق)
دموع ← #١٩٦٣ (דָּמַע [dāmaʿ]، يذرف الدمع)
هيكل ← #٢١٢١ (הֵיכָל [hêkāl]، معبد، هيكل، قصر)
خَيْمَة ← #١٨٥ (אֹהֶל¹ [ʾōhel¹]، خَيْمَة، ساكن الخَيْمَة)
الترافيم ← #٩٥٧٢ (תְּרָפִים [tᵉrāpîm] تمثال صغير، قناع)
فزع ← #٣٩٩ (אֵימָה [ʾêmâ]، فزع، خوف، رعب)
اختبار ← #١٠٤٣ (בָּחַן [bāḥan] اختبار، يختبر)
شكر ← #٩٣٤٣ (תּוֹדָה [tôdâ]، حمد، شكر، صَلاَة شكر، عيد شكر)

تبنِّي

التبَنِي

لم يستخدم ع. ق الفعل يَتبنّى، أو الاسْمَ "تبَنِي" في أي مكان. بل إنه لم يتضمنْ أيَّة قواعد (قوانين) خاصة بالتبَنِي، والدليل عَلَى وجود مراسيم للتبَنِي إنما هو دليل واهٍ. وفقًا لِذلِك، فإن فكرة التبَنِي سيتم التعبير عنها بعبارات مثل: "أَنَا أَكُونُ لَهُ أَبًا وَهُوَ يَكُونُ لِيَ ابْنًا" (٢صم ٧: ١٤)، أو "وَأَتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا" (خر ٦: ٧).

١. ليس هناك حالات واضحة للتبَنِي فِي ع. ق. وهناك خمس حالات فِي سِفر التكوين مُحتملة للتبَنِي: (١) طلب أبْرَامُ الَّذِي لم ينجب مِنْ أليعازر خادمه أن يَكُونَ وريثه، بالرغم مِنْ أن الأبناء فقط هم الذِين يرثون (تك ١٥: ٢). (٢) رغبت كُلٌ مِنْ سَارَةَ (١٦: ٢) وراحيل (٣٠: ٣) أن تتَبنّى أطفالاً تلدهن جواريهن، أو مِنْ زوجات بديلات. (٣) وعَلَى غرار عقد نوز Nuzu، قيل إن لأبَان تَبنّى يَعْقُوب (تك ٢٩ - ٣١)، بالرغم مِنْ أن ع. ق لم يتكلّم هنا عَن التبَنِي إطلاقًا. (٤) يبدو أن أحد الأجداد قد تَبنّى أحفاده كأولاد له (يَعْقُوب: ٤٨: ٥؛ يوسف: ٥٠: ٢٣). وهذه الأمثلة قد تتضمَّن فقط أمورَ الميراث، ولا تُمثّل التبَنِي بمَعناه الأكمل. أمَّا الأمثلة التي مِنْ قبيل مَا ورد فِي خر ٢: ١٠ (موضوع ابنة فِرْعَوْن ومُوسَى)، أو مَا ورد فِي أس ٢: ٧، ١٥ (مُرْدَخَاي "اتخذها مُرْدَخَاي لنفسه ابنة" (والمقصود هنا هَدَسَّةَ أيْ أسْتِيرَ بِنْتِ عَمِّهِ اليتيمة)، هذه ربما تكون توضيحات لربيب يتم تربيَتِه دون تبَنِيه بالمَعنى المفهوم للتبَنِي. وعَلَى غرار ذَلِك، مَا قالته نُعمي عَن ابْنِ رَاعُوث "قَدْ وُلِدَ ابْنٌ لِنُعْمِي" (را ٤: ١٧) فلابد أن يعني هذا أنَ نُعْمِي التي أصبحت جدة مُربية أو حاضنة للطفل. وإلا يَكُونُ قد أحبطوا الغرض مِنْ زواج رَاعُوث مِنْ بوعز (مِنْ وجهة النظر القانونية، أن تلد ابنًا يحمل اسْمَ زوجها المتوفِي). (رَاعُوث: لاهوت).

ندرةُ التبني فِي ع. ق قَدْ تكون راجعة إلَى: (١) حقيقة أن الوعي القبلي الَّذِي تتحكم فِيه العادات والتقاليد القبلية خلق روابط عائلية إصطناعية، و (٢) انتشار ممارسة تعدد الزوجات لم تجعل للتبَنِي ضرورة تُذْكَر.

٢. استُخدم التبَنِي كتعبير مجازي لوصف علاقة الله العائلية بشَعْبُه. فهو أبُوهم، وهم أولاده وبناته (خر ٤: ٢٢؛ تث ٨: ٥؛ ١٤: ١؛ إر ٣: ١٩؛ ٣١: ٩؛ هو ١١: ١). غير أنه علينا ملاحظة أنه نادرًا مَا يدعو بنو إسْرَائِيل أنفسهم بأنهم "أولاد الله"، ربما لتَفادي أي هاجس قد ينسب أية أمور جنسية إلَى يَهْوَهْ (VanGemeren).

٣. يستعملِ ع. ج التبَنِي أيضًا كتعبير مجازي لوصف علاقة الله بالمَلِك، الذِي هو ابْن الله (٢صم ٧: ١٤؛ ١أخ ١٧: ١٣؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦؛ مز ٢: ٧؛ ٨٩: ٢٧). مفهوم التبَنِي الإلهي للملوك قد يَكُونُ متأصلاً فِي مَعاهدات المِنح، والتي يتَبنّى فِيها المُعطي الشخص الَّذِي قدم له المِنْحة والتي تأخذ عَندئذ شكْلَ الميراث. وهكَذَا، فإن تبَنِي الله لدَاوُدَ يأتي كالأساس القانوني لمِنحه أسرة مَلَكِية، وتبَنِيه لإسْرَائِيل هو أساس هذه المِنْحة (Weinfield, 192). وهكَذَا، فإنه حينما نقول عَن المَلِك أنه "ابْن الله" ليس له علاقة بالأساطير، بل هي صيغة بلاغية خالصةً (Weinfield, 192).

ومَعَ ذلِك، يرى ب. سي. كريجي P. C. Craigie فِي عبارة "أَنْتَ ابْنِي" (مز ٢: ٧) كعَلاَمَة "لتجديد العلاقة بين الله وبَيْتَ دَاوُدَ فِي شخص المَلِك المُتَوَّج حديثًا" وتشير إلَى أن "ميلادًا جديدًا له طبيعةً إلهية قد حدثَ أثناء التتويج" (*Psalms 1-50*, 67).

ب. ت بولس، وبولس وحده، هو الَّذِي استخدم تعبير "التَّبَنّي" فِي ع. ج (رو ٨: ١٥، ٢٣؛ ٩: ٤؛ غل ٤: ٥؛ أف ١: ٥. أمَّا ترجمة ت. إ. ش؛ ت. ت؛ ت. م فتستخدم كلمات غير كلمة التَّبَنّي وذلِك فِي رو ٨: ١٥؛ وغل ٤: ٥)، والأمر اللافت للنظر هنا هو تطبيق بولس لهذا التعبير عَلَى إسْرَائِيل فِي رو ٩: ٤، وهو تعبير لم تستخدمه إسْرَائِيل مُطلقًا عَن نفسها. وبوصف بولس لعلاقة إسْرَائِيل بالله بأنها علاقة تَبَنّي، فقد أوضح بذلِكَ أن إسْرَائِيل تدين بوجودها وعلاقتها بالله ليس مِنْ أجْلِ أي شئ صالح فِيها، بل باختيار الله الحر والكريم.

ع. ج ← *NIDNTT* 1:280-91

***ولادة، حَبَل، حَمْل** ← גחה [gḥh] (أخْرَج [مِنَ الرَّحِم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [hrg] (تَحبَل، تَحمِل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [ḥbl ³] (تَحمِل، حَبِلت، #٢٤٧٣)؛ ← חִיל [ḥîl ¹] (يَرتجف، يَرْتَعِدُ، #٢٦٥٥)؛ ← חשׂף [ḥśp ²] (تَلِدُ قَبْلَ الأوَان، #٣١٠٧)؛ ← טפח [tpḥ ²] (رَبّى أطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [yḥm] (تتوحَّمُ، #٣٥٠١)؛ ← יֶלֶד [yalad] (حَبلَتْ، تُنجِب، وَلَدَتْ، #٣٥٢٨)؛ ← تبَنِي: لاهوت ← سلسلة أنساب: لاهوت

طفلٌ: ← גֹּלֶם [gōlem] (جسم غير مكوّن، جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [tap¹] (أطفال، #٣٢٥١)؛ ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل صغير، # ٣٤٣٧)؛ ← יָלַד [yld] (يحمل، يُولَد، يَكُونُ ولَد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yātôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (ابْن زنا، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר² [naʿar ²] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עוֹלֵל [ʿôlēl] (طفل، أطفال صغار #٦٤٠٧)؛ ← תָּאַם [tāʾam] (يَلِدُ توأم، #٩٢٩٨)؛ ← **تَبَنِّي: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

ABD 1:76-79; *ISBE* 1:53-55; S. Feigin, "Some Cases of Adoption in Israel," *JBL* 50, 1931, 186-200; C. H. Gordon, "Biblical Customs and the Nuzu Tablets," BA 3, 1940, 2-7; H. Hoffner, Jr., "Birth and Name-Giving in Hittite Texts," *JNES* 27, 1968, 198-203; S. Kardimon, "Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs," *JSS* 3, 1958, 123-26; F. Lyall, "Roman Law in the Writings of Paul," *JBL* 88, 1969, 458-66; M. Malul, "Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents: A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16:1-7," *JSOT* 46, 1990, 97-126; I. Mendelsohn, "A Ugaritic Parallel to the Adoption of Ephraim and Manasseh," *IEJ* 9, 1959, 180-83; C. F. D. Moule, *IDB* 1:48-49; H. H. Rowley, "The Marriage of Ruth," *HTR* 40, 1947, 77-99; J. H. Tigay, *EncJud*, 2:298-301; W. A. VanGemeren, "'Abba' in the Old Testament?" *JETS* 31, 1988, 385-98; J. Van Seters, "The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel," *JBL* 87, 1968, 401-8; M. Weinfield, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East," *JAOS* 90, 1970, 184-203.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

زينة ← #٢٠٧٥ (הָדַר [*hādar*]، يختال، يجور، يُوَقِّر، يَتَبَاهَى).

زنا ← #٥٥٣٧ (נָאַף [*nā'ap*]، يَزْنِي، زَّانِي، فَاسِق).

نصيحة ← #٣٦١٩ (יָעַץ [*yā'aṣ*]، يخطِّط، مَشُورَة، ينصح).

شأن ← #٦٧٢١ (עִנְיָן [*'inyān*] عَمَل، شُغْل، مَأْمُورِيَّة، هَمّ).

بلوى ← #٦٧٠٠ (עָנָה² [*'ānâ²*] يُذِلّ، يُسْتَعْبَد، يخضع، يُسَخِّر).

شَيْخُوخَة ← #٣٨١٣ (יָשִׁישׁ [*yāšîš*]، شَيْب، شَّيْخ، شَيْخُوخَة).

إِنْزِعَاج ← #٨٠٧٤ (רָגַז [*rāgaz*] تَغاضَب، تَخاصَم، يَرْتَعِدُ، يَنْزَعِج).

سائغ ← #٥٨٣٨ (נָעֵם [*nā'ēm*] هَنِيءٌ، عَزِيز، تَنَعَّم، عِزّ).

زراعة ← #٤٣٨ (אִכָּר [*'ikkār*] فلاَّح، حَارِث).

المصدر التثنوي: لاهوت

المصدر التثنوي: لاهوت

١. التعريف. "لاهوت المصدر التثنوي" لا يجب، فِي المقام الأوَّل، أن تساويه ببساطه بلاهوت سِفْر اَلتَّثْنِيَة. بل يُمْكِنُ بالأحرى تعريفه عَلَى أنه خليط مِنْ الميول والأغراض اللاهوتية المرتبطة بالسِفْر، ولكننا نجدها أيضًا فِي كتابات أخرى ذات الصلة. وسيكون مِنْ الواضح وللوهلة الأوَّلى أن فكرة "اللاهوت التثنوي" مرتبط بدراسة أصول وتاريخ تطور جزء كبير مِنْ كتابات ع. ق. وهذا مَا سبق أن ظهر فِي التردد حَتَّى بالنسبة لعنوان المقالة الحالية حيث كان هذا التردد بين لفظ "التثنوي" بمَعَنى أنه فكر سِفْر اَلتَّثْنِيَة و"تثنويون" أي أصحاب المصدر التثنوي ولكنهم ليسوا مقيدين بسِفْر اَلتَّثْنِيَة وحده (الأوَّل يشير وبشكْل مُحدَّد إِلَى سِفْر اَلتَّثْنِيَة نفسه، والثاني يشير إِلَى كتابة اعتُبرت أنها لاحقة وتعتمد بشكْل كبير عليه) أي عَلَى سِفْر اَلتَّثْنِيَة - بالرغم مِنْ أنه مِنْ الجلي أنه لا يُمْكِنُ التمييز دائمًا بين هذين التعبيرين (انظر الفقرات التالية أيضًا).

وفكرة الميل "التثنوي" فِي إطار الفكر اللاهوتي للعهد القديم كان لها تاريخها الطويل فِي دراسات المفكرين ووضع ويلهاوزن لسِفْر اَلتَّثْنِيَة الأصلي (الشكْل الأصلي الافتراضي للسِفْر) عَلَى أنه النقطة الوسطى فِي تاريخ إِسْرَائِيل كان يحمل مضمون حركة مميزة لاهوتية. وبتركيزها عَلَى عبادة إِسْرَائِيل، والتي تنعكس، عَلَى نحو مَا رآه هو، فِي القواميس المذكورة فِي تث ١٢ - ١٨ (Wellhausen, 17-38)، أدخلت هذه الحركة احتجاجاً ضِدَّ التساهل السابق فِي الممارسة الدينية. وعَلَى صعيد آخر، كان يُمْكِنُ التمييز بين هذه الحركة عَلَى أساس اهتماماتها وبين الكتابات الكهنوتية التي وجدها ويلهاوزن فِي أجزاء مِنْ التكوين - العدد، والتي أخذت السيطرة المركزية للديانة إِلَى حد أكثر بعداً. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن سِفْر اَلتَّثْنِيَة الأصلي عِنْدَ ويلهاوزن لم يحدد له نقطة النهاية للفكر اللاهوتي التثنوي، لأنَّهُ كان يرى أن أجزاء مِنْ السِفْر كُتبت فِي وقت سابق لَيَشُوعُ. قد يرجع إِلَى زمِنْ الخروج عَلَى الأقل. وهذه الفكرة الخاصة بتطور لاهوتي داخل تقليد مَا كانت حاسمة بالنسبة للمحاولات التي جرت لتوضيح الفكر اللاهوتي التثنوي.

وفكرة حركة تثنوية، والتي حُددت تمامًا، وُجدت فِي سلسلة عريضة مِنْ الكتابات التي تناولت أسفار ع. ق. وتفسير ب. دوم الطليعي لسِفْر إِرْمِيَا - مثلاً؛ - نسب مَا اعتبره مادة غير أصلية فِي ذلِكَ الكتاب إِلَى تحرير تثنوي (Duhm, XI-XIII). وقد تبع ذلِكَ نظرية مؤثرة بدرجة هائلة (Mowinckel (31ff.. وقد انتشرت هذه النظرية بشكْل كبير مِنْذ ذلِكَ الحين حَتَّى أن البنوية بصفة عامة خضعت لتوسع وتحرير غلبت عليه النزعة التثنوية (مثلاً؛ Wolff, *Joel and Amos*, 112-13).

وكان السؤال الصعب بالنسبة للمفكرين هو أن يحددوا طابع الفكر اللاهوتي التثنوي. وهذا السؤال اللاهوتي تم الرَّبْط وبشكْل وثيق جدًا بينه وبين كتابات أدبية وتاريخية. وبالنظر إِلَى أن ويلهاوزن Wellhausen يرى أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة نفسه يتكون مِنْ مجموعة مِنْ القوانين (تث ١٢ - ٢٦) فهذا يعَني بالضرورة أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة هو سِفْر قانوني بالضرورة. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، يرى آخرون أن فكرة محبة الله، أو "نعمته" تسود عَلَى الناموس. وبالنسبة لفون راد فإنه يرى أن هذا مرتبط برأيه مِنْ ناحية أن ناموس التمركز (تث ١٢: ٥، الخ) لم يكن جزءًا أصليًا مِنْ مجموعة القوانين، بل إن أصل هذا القانون موجود فِي سياق عهود شمالية كانت موجودة قبل إصلاح يُوشِيَّا ومنفصلة عَنه (von Rad, "The Form-Critical Problem"; also *Studies*, 14). ويعتقد فون راد أنه رأى "انحدارًا مِنْ النعمة إِلَى الناموس فِي تحرير سِفْر اَلتَّثْنِيَة (von Rad, "Promised

Land," 91). ويعارض آخرون الرأي القائل إن هذه الأعمدة تُمثِّل اتجاهات لاهوتية متصارعة، بل يرونها بالأحرى فِي توتر خلاق (-Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 40 44). والواقع أن الناموس والنعمة كانا يمثلان أحد الأقطاب الهامة فِي مناقشة الفكر اللاهوتي لسِفر اَلتَّثْنِيَة والكتابات ذات الصلة به، بالرغم مِنْ أن هذا ليس هو الوحيد عَلَى أي حال. وعَلَى نفس القدر مِنْ الأهمية يأتي السؤال الخاص بعَلاقة سِفر اَلتَّثْنِيَة بجوهر التقاليد اللاهوتية لإِسْرَائِيل وبصفة خاصة مِنْ ناحية وجهة نظرها المتعلقة بطبيعة إِسْرَائِيل وأساس امتلاكها الأَرْضِ القديمة (انظر الفقرات أدناه).

٢. الفكر اللاهوتي التثنوي، والتاريخ التثنوي. وقد تمت المناقشات الحديثة لهذه الأسئلة فِي سياق نظريات كتابة وتفسير التاريخ التثنوي كُلّه، (أو الكتابات التثنوية برمتها). والنقطة المرجعية العامة لهذه المناقشة هي نظرية م. نوث (تاريخ الكتابات التثنوية) القائلة بأن كُلّ الكتابات التي تشمل أسفار اَلتَّثْنِيَة، يَشُوعُ، القضاة، صَمُوئِيل الأَوَّل والثاني، والملوك الأَوَّل والثاني كتبها كاتب واحد كان يعيش أثناء فترة السبي. وقد أخضع هذا الكاتب كُلّ المواد التي حصل عليها مِنْ مصادره والتي استخدمها لمفهومه الَّذِي يتمسك به بشدة، وهو أن سبي إِسْرَائِيل ويَهُوذَا كان بسبب انتهاكهم ع. ق. وعَلَى ذلِكَ، فإن اَلنقطة اللاهوتية المسيطرة عَلَى التاريخ التثنوي، كانت نقطة دينونة.

وكانت نظرية نوث Noth's بداية لحقبة جديدة فِي دراسة سِفر اَلتَّثْنِيَة، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فهذا مرده بالأكثر إِلَى النهج العام الَّذِي اتبع وليس النظرية المَعينة (وهذا النهج هو نهج تقليد يأخذ فِي حسبانه النواحي التاريخية، والَّذِي نجد فِيه أن البحث عَن سِفر اَلتَّثْنِيَة أولي قد أخلى مكانه وإِلَى حد كبير للتركيز عَلَى التطور والحوار داخل تقليد مَعروف بالفعل). وعَلَى غرار نوث، كانت هناك محاولات مختلفة لوصف الفكر اللاهوتي للتاريخ التثنوي. وقد وجد فون راد فكرًا لاهوتيًا مبشراً، بل فِي الحقيقة مسيانياً فِي التاريخ التثنوي لسبب الوعد الَّذِي قُطع لدَاوُدَ فِي ٢صم ٧، والحدث المهم المتُمثّل فِي إطلاق سراح يَهُويَاكِين مِنْ السجن (٢مل ٢٥: ٢٧ - ٣٠، Studies, 74-91). وعَلَى الرغم مِنْ اهتمام نوث بالكَلاَم البرامجي فِي التاريخ التثنوي، إلا أنه لم يأخذ فِي حسبانه ٢صم ٧ ولهجته الأكثر إيجابية. وقد وجد هـ. و. وولف H. W. Wolff مفتاحًا لفهم مجموعة هذه الكتابات فِي موضوع التوبة (الكرازة الأَوَّلى).

أمَّا الأمر الأكثر أهمية، فهو أنه كان هناك ابتعاد عَن فكرة تفسير موحد لتاريخ سِفر اَلتَّثْنِيَة. وقد وضع ف. م. كروس F. M. Cross الرأي المنْتشر عَلَى نطاق واسع الآن والخاص بتنقيح مزدوج، نسب فِيه الطبعة الأَوَّلى (والجزء الأكبر) مِنْ العمل لزمِنْ يَشُوعُ، معتقدًا فِي أنه يحتفي بإعادة إقامة العهد الدَاوُدِي فِي ذلِكَ الْمَلِك. وثمة طبعة ثانية (تنتمي إِلَى فترة السبي) وذلِكَ بالتركيز عَلَى الدينونة. وهكَذَا فإن كتابة كروس التثنوية كانت تشابه بقوة نظرية نوث القائلة بكاتب/ جامِعَ واحد (-273 89; cf. Nelson; Lohfink, "Zur neueren Diskussion).

أمَّا ر. سميند R. Smend الَّذِي اتبع و. ديتريش -W. Dietrich نظريته ودعمها هو وآخرون - فقد وضع مخططا، برزت عَلَى أساسه ثلاث طبعات منْفصلة مِنْ السبي، يُمْكِنُ أن تُصنف لاهوتيًا: اَلتَّثْنِيَة اليوناني، متفائل، يفترض أن غزو الأَرْض قد تم، وفِي DtrN، حيث التمسك الحرفي الصارم بالقانون/ الشريعة بدلاً من تلمس أبعاده الروحية وlegalistic (N = "التصرف الديني المستند على القانون/ الشريعة nomistic")، التي فيها مدة الإقامة المؤقتة في الأرض غير آمنة ومستقرة؛ ويتوسط DtrP، بين هذه و "النبوي" في السمة (-Smend; Dietrich; cf. Veijola, *Dy nastie; Knigtum*). ومع ذلك فإن A. D. H. Mayes فعَلَى الرغم مِنْ أنه يعتقد بصرامة بأنه كان هناك تنقيح مزدوج، الأمر الَّذِي يتتبعه مِنْ خلال كُلّ أسفار التاريخ التثنوي، إلا إنه لا يبتعد كثيرًا عَن سمِنْد مِنْ ناحية وجهة نظره فِي المادة، وتبين طبعته الثانية قدرًا مِنْ المشروطية فِي فهمها لتمَلِك إِسْرَائِيل الأَرْض، أكبر مما كان فِي طبعته الأَوَّلى (;Mayes, *Story of Israel* e.g., 41-43; cf. his *Deuteronomy*).

والاتجاه الَّذِي تبناه "سمِنْد" يفترض ميلاً كاملاً للتنقيح الداخلي فِي التقليد أكثر مما تفترضه مدرسة كروس، ويتجاوز كثيرًا التثنوي الأساسي المتجانس الَّذِي قال به نوث Noth's. (محفز هام له مِنْ قبل مينيت دي يتلسي -Minette de Til lesse، الَّذِي تحدى تجانس سِفر اَلتَّثْنِيَة بادعائه أن الاختلاف بين المفرد والجمْعَ تم عَن أيادي مختلفة كانت تعمل فِي المادة. ومَعَ ذلِكَ، انظر أيضًا، Weinfeld in *TDOT*). وعَلَى الرغم مِنْ أن ادعاءات مدرسة سمِنْد Smend's تشمل كُلّ المجموعة، إلا أنها تميل إِلَى تواصل غرضها بفحص دقيق للأجزاء كُلّ عَلَى حدة (استندَ مقال سمِنْد Smend عَلَى فقرات عَن سِفري يَشُوعُ والقضاة، انظر أيضًا ثلاثة تنقيحات مسلم بها فِي فترتي السبي وما بعد السبي [كويلين *Quellen*]).

عَلَى ذلِكَ فإنه، ومِنْ حيث المبدأ، يُمْكِنُ "للاهوتي التثنوي" أن يصبح متنوعًا وملونًا لحد كبير. والواقع أن مَعظم الاتجاهات الحديثة فِي الدراسات النقدية للأدبي، قد تخلت عَن كافة أشكال الفراش البروكرستنيري وتبنت احتمالية النمو غير المحدود تقريبًا فِي التوضيح النقدي والفكري، ولو أن ذلِكَ داخل أطر تثنوية عريضة ومَعينة وهكَذَا، اعتقد م. روز M. Rose (95) أن بمقدوره أن يتتبع تطورًا داخل الفكرة التثنوية عَن "الحصر" وذلِكَ مِنْ التركيز عَلَى الشَعْب إِلَى التركيز عَلَى الْمُقَدس، الأمر الَّذِي يُمْكِنُ تفسيره بخسَارَةَ الوحدة القومية بعد سُلَيْمَانَ. ودراسة س. ميتمان S. Mittmann لما جاء فِي تث ١: ١ - ٦: ٣، تتجاوز مَا ذَهَبَ إليه تيليس فِي التعرف عَلَى الطبقات التثنوية، مستخدمًا مَعيار تغيير الرقم، ومَعَ ذلِكَ وجد مستويات تنقيح مختلفة داخل الأقسام الجمْعَية. وتفاضل الفكر اللاهوتي فِي دراسته تأتى وإِلَى حد كبير فِي إطار التأكيد والتوضيح. وهكَذَا فإن طبقته الثانية (التكميلية supplementations) تضيف هاجس الخوف إِلَى الحث parenesis(*)، ويوسع البنود التنظيمية الواردة فِي ص. ١، وله سمة الحث parenesis التي هي أقوى بشكل عام (Mittmann, 164-77). وفِي كتاباته الموسعة عَن سِفر اَلتَّثْنِيَة،

* parenesis = تعبير لاتيني يفيد الحث، ومن اليوناني، تفيد النصح— قاموس (Websters 1913)— المحرر

تتبع ن. لهفينك تطور السِفْر إِلَى السبي بل وإِلَى مَا بعد السبي، ووجد مثل؛ اهتمامًا بإعادة تحديد علاقة الشَعْب بالناموس خارج الأَرْض (Lohfink, "*Huqqîm*"). أمَّا ل. بيرليت L. Perlitt، والَّذِي يرى تأثيرًا تثنويًا كبيرًا فِي الأسفار الخمسة كُلّها، فقد تَبنَّى فكرة التوسع داخل سِفْر اَلتَّثْنِيَة وربما بأكثر مما فعله أي شخص آخر، حيث وجد فِي تث ١: ١ - ٥ (مثل؛) خمس تكملات مختلفة للآية (*Deuteronomium*, 5). وعَلَى غرار لهفينك، وجد دليلاً عَلَى مسايرة سِفْر اَلتَّثْنِيَة للظروف الجديدة بعد سقوط الدولة (أي بعد سنة ٥٨٦ ق. م) وجادل بأنها بالضرورة دينية فِي توجهها وليست سياسية (تث ١٧: ١٤ - ٢٠، إذ مِنْ الواضح أنه مثالي وبعيدًا عَن حقائق الحقبة اَلْمَلِكية: بيرلت Staatsgedanke).

٣. التقييم. إنه لا ينكر أحد أن الدراسة الحديثة قد أبرزت بعض الموضوعات اللاهوتية الهامة والتي قد نجد لها مبررًا لأن ندعوها "تثنوية". والعرض السابق الذكر عَلَى نحو عابر موضوعات النعمة والناموس، العهد، التاريخ والدينونة، الأَرْض والعبادة، اختيار إِسْرَائِيل، وطبيعتها ككيان سياسي و/ أو دينِي. وهذه هي مادة الفكر اللاهوتي التثنوي. كما أن هذا العرض لمح أيضًا إِلَى بعض المصاعب المتعلقة بتعريف الفكر اللاهوتي التثنوي. أَوَّلاً: توجد ناحية مِنْ "الانجاز الذاتي" لبعض النظريات المَعَينة وانتقاد لهفنيك استعمال سبيكرمان لنموذج سمِنْد فِي مَعَاملته لما جاء فِي ٢مل ٢٣ يُعد فِي هذه الحالة أمرًا وثيق الصلة بالموضوع (Lohfink, "Zur Neueren Diskus-sion," 44)، وقد وصف ماك كيتي وبشكل رائع طريقة و. ثييل W. Thiel's فِي تحديد مَا هو تثنوي فِي سِفْر إِرْمِيَا بقوله: "الرؤوس أنا أربحها، والذيول أَنْتَ تخسرها" (W. McKane, 224). وهناك - بالنسبة لهذه النقطة نفسها - عَنصر ذاتي قوي فِي بعض الاختلافات بين الطبقات اكتشفه الدارسون، عَلَى غرار اكتشاف ميتمان Mittmann لقوة الحث parenesis أعظم فِي توسعه الجمْعي الثاني). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن كتب التاريخ التثنوي، وفِي مقدمتها سِفْر اَلتَّثْنِيَة، عرضة لتفسيرات متباينة إِلَى حد كبير. والنظرية العامة التي يتبناها الدارس سيكون لها تأثير عظيم عَلَى تفسيره (أو تفسيرها) وناموس اَلْمَلِك (تث ١٧: ١٤ - ٢٠) يُعد مثالاً فِي الصميم، حيث فُهم بطرق مختلفة، فقد فُهم عَلَى أنه غير عملي ولا يُرجى مِنْه شئ (كما يقول بيرلت Perlitt)، أو كبرنامج فعلي (مثل؛ Weinfeld, *Deu-teronomic School*, 167-71). وتوجد هنا مشكلة لا يُمْكِنُ تفاديها، لكن الدراسات تكون فِي بعض الأحيان واثقة فِيما يتعلق بالوضع التاريخي والأدبي بأكثر مما هو مَعقول. وأخيرًا، فإن النهج التاريخي للتقليد والَّذِي يألفه مَعظم الدارسين، والسابِق ذكره آنفًا، بوسعه أن يقيّم عَلَى طبيعة كتب التاريخ التثنوي كل عَلَى حده.

أمَّا النقطة الأخيرة فهي جديرة بالتوسع. والمحاولة الكْلاسيكية لوصف تاريخ سِفْر اَلتَّثْنِيَة كوحدة (حسب كْلام نوث Noth) فللوهلة الأَوَّلى تقريبًا نُظر إليها باعتبارها تضعف سهولة التصديق، لأَنَّها لم تستطع أن تبرر بشكْل مقبول التنوع الَّذِي تلمسه فِي هذه الكمية الكبيرة مِنْ الكتابة. وكان مِنْ نتيجة هذا، أنه وُجد ميل متنام للتأكيد عَلَى الفرقعات بين كتب التاريخ التثنوي كُل عَلَى حدة. وقد يُمْكِنُ نسبة هذا فِي المقام الأَوَّل إِلَى اعتقاد فون راد المَعروف "بأنه التفكير بأي كتابة سِفْر القضاة وسِفْر الملوك قديمًا فِي عمل واحد بمفرده" (von Rad, *OTT* 1, 347). كما أنه كان أكثر مِنْ نوث استعداداً - كما سنتذكر - للاعتراف بالتوتر القائم بين الوعد اَلْمَلِكي المفعم بالرجاء لدَاوُدَ (٢صم ٧) والتشديد عَلَى الخَطِيَّة والدينونة فِي سِفْري الملوك. وينكر ج فوهرر أنه كان يوجد فِي أي وقت تاريخ تثنوي "ككيان أربي موجد"، بل لدينا عِوَضًا عَن ذلِك سلسلة مِنْ كتب اَلتَّثْنِيَة - الملوك، كُلّ مِنْها كُتب أو تم تحريره بطريقة مغايرة (Fohrer, 195)، وقد ردد س. ويسترمان C. Westermann رأيه هذا، حيث يشدد عَلَى أهمية التقليد الشفاهي فِي التكوين المِنْفرد لكُلّ سِفْر، ولو أنه يعترف بإضفاء مسحة تثنوية أخيرة عَلَى الكتابات كُلّها. وأخيرًا، فإن هذا الميل الأخير للتأكيد عَلَى فردانية الأسفار تم تعزيزها أيضًا بالنوعية الأحدث مِنْ نهج الكتابة الأدبية التي تتناول كتابات ع. ق، ولاسيما الكتب القصصية، والتي كان مِنْ شأن اهتمامها بالناحية الفنية أن أضافت قدرًا مِنْ السلامة والمسحة الفردية. مثل؛ يستدل ب. ويب B. Webb عَلَى هذا الاستنتاج بعينه مِنْ دراسته لسِفْر القضاة (211).

وهناك كتابة لنوث Noth وانتقاصاته الحديثة، تبين المشكْلة الأساسية فِي الحديث عَن لاهوت تثنوي. لأَنَّهُ فِي تاريخ سِفْر اَلتَّثْنِيَة (لذا قَصْرنا المِناقشة عَلَى هذه الكتابات) نجد أن ادعاءات الوحدة والتنوع كُلتاهما تتسم بالقوة. ومَعَ ذلِك، فإن تعزيز ويسترمان Westermann لتنوع الأسفار يعود إِلَى فكرة تنقيح تثنوي وراء تناغم الفكر اللاهوتي.

٤. الفكر اللاهوتي التثنوي. ربما تكون النتيجة الطبيعية لما سبق أنه لا يُمْكِنُ أن يوجد وصف للفكر اللاهوتي التثنوي يفتقر إِلَى تفسير لمجمل كتابات "اَلتَّثْنِيَة - الملوك". وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن مِنْ الواضح أن أية محاولة لوصفها يجب أن تبدأ بسِفْر اَلتَّثْنِيَة نفسه ثم تخرج عَنه. وهذا مَا يدعو إِلَى أن يُطرح فوراً السؤال عمَّا إذا كان يُمْكِنُ أن يُنظر إِلَى سِفْر اَلتَّثْنِيَة بجملته عَلَى أنه "تثنوي" خالص، عَلَى ضوء وجهة النظر النقدية التي تميز بين جوهر "تثنوي" أصلي، وتوسع "لكاتب تثنوي" لاحق. ومِنْ بين الفروقات المقترحة: (أ) تناقض بين التاريخ والقانون. (ب) فروقات أدبية - نقدية، وبصفة خاصة بين المفرد والجمْعَ فِي الخطاب. (جـ) مفاهيم مختلفة عَن العهد ومشروطيته، ويأتي أولها مِنْ افتراض نوث Noth's وجود مجموعة قوانين أدمجت فِي كتاب للتاريخ، ولكنه يبخس مِنْ ثقل الرابطة بين التاريخ والحث parenesis فِي الفكر التثنوي. وقد تبين لدى عدد مِنْ الدارسين أن مَعَيار المفرد والجمْعَ فِي الخطاب لا يُمْكِنُ التعويل عليه (Mayes, *Deuteronomy*, 35-37) ولو أن البعض مازالوا يستخدمونه (مثل؛ Rose) والأخير، يرجو طرح السؤال الجوهري عَن الطريقة المتبعة فِي التفسير وهو: هل يتوجب مَعَاملة الاختلافات فِي التفسير أو التعبير عَلَى أنها دلالات عَلَى التنوع (بيرلت Perlitt)، أم أنها عَناصر لمحادثة لاهوتية أكثر تعقيداً؟ وخلاصة القول إن الفروقات المقترحة تستند فِي كثير مِنْ الأحيان عَلَى أسس تبين أنها مزعزعة. والأمر اللافت أن م. وينفلد M. Weinfeld، فِي حين أنه يقبل مِنْ ناحية المبدأ الكثير مِنْ الحقائق الأدبية - النقدية التقليدية عَن السِفْر، إلا أنه أكد "النوعية" التثنوية لسمة (السبي) التي تصطبغ بها الأصحاحات

١ - ٤ مِنْ سِفْر اَلتَّثْنِيَة، ولاحظ بصفة خاصة طابعها الشخصي التحذيري، ومبينًا صلات أخرى بما جاء فِي تث ٥ - ٢٨ (*Deuteronomy 1-11*, 14). ولتناول عَلَى وجه أكمل لهذه الموضوعات المَعقدة، انظر أيضًا، ولنفس هذا الكاتب، مؤلفه "نعمة فِي النهاية" (١٥ - ٤٤).

٥. "لاهوت" وستز إم لوبان Sitz im Leben والأسباب التي ذُكرت عَلَى هذا النحو تبرر - مِنْ ناحية المبدأ - إجراء اتخاذ سِفْر اَلتَّثْنِيَة كنقطة انطلاق لوصف الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة. وهذا الإجراء له مشاكُله الخاصة، وليس أقلها إقامة وضع له فِي حَيَاة إِسْرَائِيل ويَهُوذَا. والنقد الَّذِي ذكر آنفًا للمجرى الرئيسي للتفسيرات النقدية للسِفْر، يُستشف مِنْها أن التاريخ العادي له فِي الفترة التي تبدأ بيُوشِيَّا حَتَّى السبي، لا يُمْكِنُ الثقة فِي صحته، ولكنه لا يرقى إِلَى أن يُتخذ كنظرية بديلة. ومثل هذه النظرية موجودة بالفعل فِي وجهة النظر المحافظة التي تقول إن سِفْر اَلتَّثْنِيَة - عَلَى أية حال - موسوي بالضرورة، ويرجع تاريخه إِلَى نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد. ووجهة النظر هذه كانت ولاتزال موضع جدل فِي عدد مِنْ التفاسير (Craigie, Merrill)، وكانت تعتمد وبقدر مِنْ الفاعلية عَلَى اكتشاف تشابهات رسمية جوهرية بين السِفْر ومَعَاهدات ش. أ. ق.، ولاسيما مَعَاهدات الحثيين والتي يرجع تاريخها إِلَى الألفية الثانية. ويمكن المجادلة أيضًا لبيان أن أجزاء عَلَى الأَقل مِنْ سِفْر اَلتَّثْنِيَة ربما كان لها وجود بالفعل عِنْدَ مستهل فترة اَلْمَلِكِية (ماك كونفايل)، القانون والفكر اللاهوتي، ٤٤ - ٤٨، بالنسبة للقانون الَّذِي يسمح بأَكْل اللحم النجس، (تث ١٢: ١٥ - ٢٥، *Grace*, 45-64).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن، نقد وجهة نظر الاتجاه الرئيسي لا يثبت عَلَى الفور وجهة النظر التقليدية المحافظة بطريقة تتطلب دراسة واعية للطابع الخاص لسِفْر اَلتَّثْنِيَة. وسمات السِفْر التي أدت إِلَى التركيبة التي سيطرت عَلَى تفسير القرن الأخير لاتزال فِي حاجة إِلَى إيضاح. وهنا يتوجب ملاحظة عاملين (ولا يشيران بالضرورة إِلَى الاتجاه نفسه). الأَوَّل، هو أن الملامح المميزة لسِفْر اَلتَّثْنِيَة ليست بالضرورة فريدة فِي الحديث الديني - السياسي للعالم القديم. واهتمامها، وعَلَى وجه الخصوص بالأَرْض، والدفاع، والرفاهية المادية، فِي سياق الولاء للإله، بل وحتى بعَناصر مِنْ اللغة التي تستخدمها، هي فِي الواقع الموضوعات التي كانت تُصاغ عَلَى أساسها المَعَاهدة فِي الألفيتين الثانية والأَوَّلى (Kitchen, 115). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن وينفلد، الَّذِي يميل إِلَى تأكيد التشابهات بينها وبين المَعَاهدات الأَشورِيَة فِي الألفيِة الأَوَّلى، كثيرًا مَا يشير إِلَى تشابهات وثيقة بالمَعَاهدات الحثية (Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*). ومَعَ أنه توجد فروقات واضحة بين النوعيات الحثية والأَشورِيَة، إلا أنه توجد استمرارية مَعَينة مِنْ تقليد المَعَاهدات فِي العالم الكتابي. وعَلَى ذلِكَ، فإن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يشارك فِي نوعية مِنْ الفكر واللغة لها شموليتها فِي العالم الخاص بها. ومِنْ بين نتائج هذا الأمر هي أنه يجعل مِنْ الممكن مِنْ حيث المبدأ وجود عدد مِنْ التواريخ المختلفة التي تزعم أنها تاريخ كفايته. وفِي حين أن العَناصر الحثية عملت عَلَى تقوية الحالة المحافظة التي تنسب تاريخ الكتابة إِلَى الألفية الثانية، إلا أن التحذير يجب أن يُضاف دائمًا بأن التاريخ لا يُمْكِنُ تحديده عَلَى أسس رسمية فقط.

والواقع أن النقطة العامة (شمولية لغة سِفْر اَلتَّثْنِيَة) تقف ضِدَّ تحديد تاريخ دقيق عَلَى هذه الأسس.

فإذا كان لسِفْر اَلتَّثْنِيَة صلات بكتابات العالم القديم، فإن ملاحظتنا الثانية يجب أن تكون، كما قال النقاد مِنْذ أمد بعيد - إن ذلِكَ واضح حقًا فِي ع. ق. ذلِكَ أنه فِي سياق الأسفار الخمسة يأتي سِفْر اَلتَّثْنِيَة محتوياً لذاته مِنْ حيث البِنية ومميزاً فِي أسلوبه. ووصف س. ر. درايفر S. R. Driver's الأسلوب فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة لايزال صحيحًا (Driver, lxxvii-xci). وانفصال السِفْر ككيان، أمر سبق أن افترضته كافة الأطراف عِنْدَ مناقشة شكْله الأدبي.

وليس الأمر كذلِكَ فحسب، بل توجد هناك أيضًا سمات أخرى عَلَى مستوى المضمون والفكر اللاهوتي. ومِنْذ أمد طويل كانت هناك فروقات مَعروفة بين قوانينه، والقوانين المذكورة فِي بَقِيَّة الأسفار الخمسة الأخرى (Driver, 168-71، عَن شَرِيعَة العشور، تث ١٤: ٢٢ - ٢٩). وشرائع الذَبِيحَة - كما سبق وذكرت فِي موضع آخر - تعرف شرائع الخروج - العدد، ومَعَ ذلِكَ، صيغت عَلَى أساس مفهوم، وهو أن أداءها بشكْلٍ صحيح وكريم يُعد استجابة صحيحة لله، وكذلِكَ كعمل للبركة الإلهية (انظر أيضًا "ماك كولفي" الناموس والفكر اللاهوتي، ٨٧٧٨، وهو أيضًا عَن العشور). ثم إن سِفْر اَلتَّثْنِيَة أتبع سبيله الخاص فِي سرده لقصة الخروج، والاقتراب مِنْ أرْض الميعاد (تث ١ - ٣). وهناك، نجد أن الرحلة مِنْ حوريب إِلَى موآب قد رُفعت إِلَى مستوى موضوع لاهوتي، مَعَبرة عَن حقيقة أنه يتوجب عَلَى إِسْرَائِيل - المرة تلو الأخرى - أن تقابل الله عَلَى غرار مَا حدث فِي حوريب (McConville and Millar; contra Noth, 14، الَّذِي كان يعتقد أن الأحداث ذُكرت هناك بدافع اهتمام محض بالناحية التاريخية). وكما كان الحال بالنسبة للشرائع، فإن التفاصيل الموجودة فِي خروج - العدد، تم ذكرها فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة لغرض مُعيّن. وهكذا فإنه فِي ١: ٩ - ١٨ لم يُذكر "يَثْرون" (قارن خر ١٨)، وذلِكَ ليكون التركيز عَلَى إتيان مُوسَى بالتوراه للشَعْب. وبنفس الطريقة ذُكِرت مهمة الجواسيس فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، كمبادرة مِنْ الشَعْب، وبشكْلٍ ضمنِي كحالة مِنْ افتراضهم، فِي حين أن عد ١٣: ١ - ٣ يقدم القصة عَلَى أن المبادرة كانت مِنْ قبل الرَّبّ (← سفر اَلتَّثْنِيَة: لاهوت).

هناك اختلافات بين سِفْر اَلتَّثْنِيَة وأجزاء أخرى مِنْ الأسفار الخمسة يُمْكِنُ التوفيق بينها. غير أن مِنْ الصعوبة أن توفق بينها بنجاح بطريقة لا تأخذ فِي اعتبارها الغرض المَعين أو التأكيد الَّذِي يركز عليه سِفْر اَلتَّثْنِيَة. وعَلَى ذلِكَ، لا يجب لعملية التوفيق أن تفترض أن مهمة التفسير هِي مجرد التركيز عَلَى السِفْر الَّذِي هو موضوع التفسير مِنْ أجْلِ صورة أساسية متماسكة، والتغاضي عَن الخصائص الثابتة فِي النص الَّذِي نَحْنُ بصدده.

٦. لاهوت تثنوي: مخطط تمهيدي. (أ) الكَلِمة. سِفْر اَلتَّثْنِيَة والأسفار التي تليه تشكْل فكرًا لاهوتيًا عَن العلاقة بين الله وإِسْرَائِيل فِي سياق تاريخهم كلِه، بدءًا مِنْ الوعد الَّذِي أعطي للآباء، حَتَّى السبي، وما بعد ذلِكَ. وهي ليست رسالة مِنْفصلة، ولكنها وُلدت فِي اختبار الله فِي وسط الحَيَاة والموت. وفِي قلبها الله نفسه، الرَّبّ يَهْوَهْ، الإله الواحد الَّذِي له وحده الحق فِي ولاء

شَعْبه له (تث ٦: ٤). وهذا يعمله لأَنَّهُ خلصهم مِنْ العبودية فِي مِصْر، وأعلن ذاته لهم فِي حوريب، ودخل مَعَهم فِي عهد، ووضع أمامهم أرْضًا تلبي احتياجاتهم. وفِي هذا التصوير الخاص بإعلان الله عَن ذاته نجد تأكيدًا عَلَى الكَلْمة الإلهية كوسيلة لتوضيح الحاجة إِلَى تجديد العهد وإمكانية ذلِكَ فِي كل جيل.

(ب) الحضور. موضوع الكُلْمة مرتبط فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة بشكْلّ وثيق مَعَ موضوع الحضور الإلهي (٤: ١٠)، وهذا الميل يُلْقي بظلاله الباهتة عَلَى الظهور المرئي الَّذِي ذُكر فِي خر ١٩، ٢٤: ٩ - ١١. وكان مِنْ المفهوم وعَلَى نطاق واسع أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يعارض مِنْ حيث المبدأ فكرة حضور الله الفعلي، وعَلَى وجه الخصوص فِي مكان العبادة. وقيل إن هذا يتحقق بواسطة فكرة اللاهوتي عَن "الاسْمَ" (von Rad, *Studies*; Weinfeld, *Deuteronomic School*). والفكرة نفسها وُجدت عَندئذ فِي أجزاء مِنْ تاريخ سِفْر اَلتَّثْنِيَة (وبصفة خاصة ١مل ٨: ٢٧ - ٣٠). وبهذه الطريقة صُورت كتابة سِفْر اَلتَّثْنِيَة عَلَى أنها مِنْ الناحية الأيديولوجية تعارض المصدر "أ"، الَّذِي يشدد عَلَى حضور حقيقي لله فِي خيمة الاجتماع (خر ٢٥: ٢٢). ولقد قيل إن رفض مفهوم الحضور الإلهي فِي المسكن مأخوذ مِنْ وجهة نظر عَن الله أكثر روحانية مِنْ المصدر "أ". وبرغم ذلِكَ، فقد تبين الآن أن هذا التناقض المزعوم بين سِفْر اَلتَّثْنِيَة، والمصدر "أ"، لا يقوم عَلَى أساس مِنْ الصحة (I. Wilson; cf. Gordon, "Deuteronomic School"). وتردد سِفْر اَلتَّثْنِيَة فِي موضوع حضور الله المرئي، لا يعَني أن الله ليس حاضرًا بالفعل (لاحظ الإستخدام المتكرر لتعبير "أمام الرَّبّ" (١٢: ٧ و١٢ إلخ). وعَلَى ذلِكَ فإن لاهوت الكَلْمة ليس فِي صراع مَعَ لاهوت الحضور.

(جـ) التاريخ والاختيار. ولاهوت الكُلْمة منسوب أيضًا للمَعنى القوي الَّذِي يعطيه سِفْر اَلتَّثْنِيَة لماضي إسْرَائِيل ومستقبلها، وفهمها للتاريخ. فالعهد القديم ليس وحده فِي العالم القديم الَّذِي لديه فهم للتاريخ. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن فكرة سِفْر اَلتَّثْنِيَة للتاريخ، والَّذِي يحتضن كما هو الحاصل عقيدتها عَن الإله الواحد الَّذِي يتحكم فِي شئون جميع الشُعُوب، وفِي الزمن كله، تُعد نظرية قوية. وفِي هذا السياق نجد أنه اختار إسْرَائِيل، ليس لاستحقاق فِيها، أو كسبب للمجد الذاتي (تث ٧: ٦) بل لكي يحافظوا عَلَى العهد مَعَه عَلاَمَة عَلَى إخلاصهم القلبي له (٧: ٩، ١٠: ١٢)، وأنهم تركوا تمامًا آلهتهم ومزاعمهم الأخرى، أَوَّلاً، عَن طريق الحرب الْمُقَدَّسَة (٧: ١ - ٥، ١٢: ١ - ٤) وبهذا يعملون كشهادة له أمام الأمَم (٤: ٦). فالإله الواحد اختار شَعْباً واحداً ليعيش أمامه فِي أرْض واحدة.

(د) العهد. كُلْمة عهد تشكّل مفهومًا عاماً، وتحمل بين ثناياها موضوعات تتعلق بالكَلْمة، الحضور، التاريخ، والاختيار. وهي فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة تذكرنا بالحلف للآباء بتركيزها عَلَى الوعد الإلهي (١: ٨ و٧)، والعهد الَّذِي قُطع فِي حوريب، فهو الأمر الَّذِي يركز عليه ص. ٤ و٥، حيث تطور الفكر اللاهوتي للكَلْمة كأسلوب يعبر عَن حضور الله، ودعوة إِلَى الأمانة. وفِي السياق الأخير يُمْكِن فِي الواقع مساواتها بالوصايا العشر (٤: ١٣).

ومَعَ ذلِكَ فهناك دائمًا توازن فِي الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة بين عَناصر الوعد، الوصية.

ومَعَ ذلِكَ، فإن الفكر اللاهوتي للعهد يأتي مَعَه بالمشكّل الأساسي فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، وهو: عدم أمانة إسْرَائِيل، التي تشكّل تهديداً عميقًا لإمكانية تحقيق الأهداف الخاصة بالعهد (٩: ٤٦). وقائمة البركات واللعَنات (ص. ٢٨)، بعد قطع العهد، تميل بشدة بالغة نحو اللعَنات حَتَّى أن فشل إسْرَائِيل كان يتوقع بشدة. ورجاء السِفْر يرتكز عَلَى تجاوز الخَطِيَّة والدينونة، فِي عمل خلاصي ينجم عَن محبة مِنْ جانب الرَّبّ (٣٠: ١ - ١٠). (للقصة الكاملة، انظر McConville, *Grace in the End*, 123-44).

(هـ) يَشُوع - الملوك. الأسفار التي تلي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، بالرغم مِنْ أن لها اهتماماتها وسماتها الخاصة بها، إلا أنها تظهر نفس الموضوعات السائدة عَلَى غرار سِفْر اَلتَّثْنِيَة. وهذه يُمْكِن وصفها عَلَى أنها تاريخ للوعد (Dumbrell). أمَّا التطور الأكثر أهمية فهو رسم مَلِك الصورة الخاصة بالعهد (١صم ٨ - ١٢، ٢صم ٧)، الأمر الَّذِي تولد عَنه تغيير دائم فِي علاقة إسْرَائِيل بالله (انظر أدناه أيضًا). وبرغم ذلِكَ، فإن التاريخ، مثل البرنامج الَّذِي تضمنه سِفْر اَلتَّثْنِيَة، يحتمل الجدل.

(i) يَشُوع (←) مِنْ الجلي أن اسْمَه يرتبط بحرب كانت بتكليف إلهي، والامتلاك الشرعي للأرْض، وهو اهتمام يربط بينه وبين كتابات عسكرية وأيديولوجية أخرى كانت تنتمي إِلَى العالم القديم عَلَى مر فترة طويلة مِنْ الزمن (١٣٠٠ - ٦٠٠ ق. م)، كما بين ل. يونجر L. Younger. وتأخذ القصة مغزاها مما جاء فِي تث ٢: ٣٤، ٣: ٣، ٧: ١ - ٥، فِي تصويرها "تحريم التدمير" فِي الحرب. وهي بهذا تثير السؤال عَن وضع الشُعُوب التي تظل موجودة إِلَى جانب إسْرَائِيل، وهذا سؤال لا تحله بالضرورة (انظر G. Mitchell). ثم إنه يحدد أيضًا حقوق الأسباط فِي الأرْض فِي إطار إسْرَائِيل الموحدة، وتواجه مضامين متطلبات العبادة المشتركة (يش ٢٢). والسِفْر إذا يفعل هذا فهو يربط بسِفْر اَلتَّثْنِيَة موضوعاته الخاصة بالحرب الْمُقَدَّسَة (مثل؛ ٧: ١ - ٥)، ووحدة إسْرَائِيل، وبالطبع، العبادة المتحدة (تث ١٢).

(ii) سِفْر القضاة. يدرس العلاقة بين إرادة الله وعمله، وإرادة الإنْسَان وعمله، ويبين بشكْلّ جلي حماقة فشل الإنْسَان فِي إدراك أن مصالحه الحقيقية تكمن فِي خدمة العهد وأمانته (انظر B. Webb). وهو يفعل هذا فِي سياق موضوعات البقاء السابقة للمَلِكية، فِي مواجهة العداء مِنْ أعداء متنوعين، ومِنْ بينهم الجيش الَّذِي فِي الداخل (الْفِلِسْطِينِيُّونَ)، وعَن طبيعة الوحدة بين الأسباط (قض ٥)، وعَن قيادة إسْرَائِيل (قض ٨: ٢٢ - ٣٥ - ٩). وهنا أيضًا تردد صدى مَا جاء فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة بطرق عديدة، وأعني بهذا، أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يتصارع مَعَ الأمر الَّذِي يبدو متناقضاً، وهو أن يُطلب مِنْ إسْرَائِيل ولاءً مطلقاً لِلرَّبِّ، وهم شَعْب يُنظر إليه عَلَى أنه غير قادر عَلَى الأمانة (تث ٩: ٤ - ٦)، وكفاحه مِنْ أجل النقاء، وتظاهرها بالخجل بالنسبة لموضوع طلبهم حكومة مَلَكية (١٧: ١٤ - ٢٠، ٢٨: ٣٦).

(iii) سِفرا صَمُوئِيل (←) تسيطر عَلَيْهِمَا أيضًا فكرة الْمَلِكية،

بدءًا مِنْ الصعوبة اللاهوتيةِ التي تكشف مطالبة الإسْرَائِيليين بإقامة مَلِك عَلَيْهِمْ "كسائر الشُعُوب" (١صم ٨: ٥) ثُم مواصلة الفكرة عَن طريقِ اختيارِ الرَّبّ لدَاوُد "رجلاً حسب قلبه" (١صم ١٣: ١٤)، ثم إدماج المَمْلَكَةِ فِي علاقة العهد (ثانوي). ويؤكد هذان السِفْران بقوة أن الأسرة المَلِكية لبَيْتَ دَاوُد أنشأها الله (٢صم ٢٣: ٥). ومَعَ ذلِك، فقد تم إبراز ضعف دَاوُد البشرِي، وهكَذَا سمعَنا فِي هذا نغمة تحذير تذكرنا بوجهة نظر سِفْر التَّثْنِيَة بأن قصة العهد ليس مقدرًا لها أن تسير بسلاسة. وهنا ظهرت أهمية دور الأنْبِيَاء باعتبارهم حملة كُلمة الله. وكان أبرزهم نَاثَان (٧: ١٢)، غير أن جاد النَّبِيّ كان له دور هام أيضًا (١صم ٢٢: ٥، ٢صم ٢٤: ١١ - ١٩).

(iv) وأخيرًا، يتتبع سِفْر الملوك (←) ضعف المَلَكِية وسقوطها، فلم تكد تقوى أثناء حكم سُلَيْمَانَ إلا وضعفت بسبب ارتداده، وكانت بداية السقوط فِي إسْرَائِيل وِيَهُوذا والتي انتهت بالسبي فِي أشُورَ وبَابل عَلَى التوالِي، وهكَذَا أيضًا فِي سقوط أفظع لعَنات سِفْر التَّثْنِيَة عَلَى شَعْب العهد (تث ٢٨: ٦٤ - ٦٨، McConville، "قصة ومَعَنى"). فالملوك والشَعْبُ كانوا مشتركين فِي المسئولية المترتبة عَلى العهد، لقد أخطأوا وسقطوا جميعًا، حيث رفضوا بإصرار كُلمة الله التي كان يحملها الأنْبِيَاء (٢مل ١٧).

ونغمة الرجاء التي نلمسها فِي سِفْر التَّثْنِيَة لها مَا يماثلها بطرق عديدة فِي تاريخ سِفْر التَّثْنِيَة: (١) فِي بروز موضوع النعمة بإصرار، حَتَّى عَندما كانت فِي إسْرَائِيل فِي ذروة شرها (سِفْر القضاة). (٢) فِي الوعد المَسِيَّاني لدَاوُد، والذِي بالرغم مِنْ نهاية القصة فِي التاريخ التثنوي، إلا أنه "إلَى الأبد" (٢صم ٧: ١٣)، (٣) فِي صَلاَة سُلَيْمَان المَلِك عِنْدَ تكريس الهيكل، والتي تنبأت بسبِي الشَعْب والتي يصلى فِيها بأن تكون كُلمة الرَّبّ الأخيرة كُلمة رحمة لإسْرَائِيل (١مل ٨: ٤٦ - ٥٣). والتعبير الفعلي لها كان مِنوعا، وكُل سِفْر يعرب عَنها فِي ظل ضغط الموضوعات الخاصة به (McConville, "1 Kings viii 48-63).

البيبلوجرافيا

P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic,* 1973; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte*, 1972; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1895; B. Duhm, *Jeremia*, KHAT, 1901; W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 1984; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament,* 1970; R. P. Gordon, "Deuteronomy and the Deuteronomic School" (review of Weinfeld), *TynBul* 25, 1974, 113-20; idem, *1 and 2 Samuel*, OTG, 1984; A. Jepsen, *Die Quellen des Knigsbuches,* 1953; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966; N. Lohfink, "Zur neueren Diskussion über 2 Kn 22-23," in *Das Deuteronomium*, 1985, 24-48; idem, "Die 'Huqqim' und 'Mishpatim' im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn. 12:1," *Bib* 70, 1989, 1-27; A. D. H. Mayes, *The Story of Israel From Settlement to Exile*, 1983; idem, *Deuteronomy*, 1979; J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOTSup, 1984; idem, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, SOTBT, 1993; idem, "Narrative and Meaning in the Books of Kings," *Bib* 70, 1989, 31-49; idem, "1 Kings viii 46-53 and the Deuteronomic Hope," *VT* 42, 1992, 67-79; idem and J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOTSup, 1994; W. McKane, "Poetry and Prose in the Book of Jeremiah with Special Reference to Jer 3:6-11 and 12:14-17," *SVT*, 1980, 220-37; E. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; J. G. Millar (see McConville); G. Mitchell, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, JSOTSup, 1993; S. Mittmann, *Deuteronomium 1:1-6:3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, 1975; S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, 1914; R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOTSup, 1981; M. Noth, *The Deuteronomistic History*, JSOTSup, 1981 (German 1957^2); L. Perlitt, "Der Staatsgedanke im Deuteronomium," in S. E. Balentine, J. Barton, eds., *Language, Theology and the Bible: Essays in Honour of James Barr*, 1994, 182-98; idem, *Bundestheologie im Alten Testament,* 1969; idem, *Das Deuteronomium*, BK, Lieferung 1, 1991; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953; idem, "The Form-Critical Problem of the Hexateuch," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays,* 1984, 1-78; idem, "Promised Land and Yahweh's Land," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 79-93; idem, *OTT* 1, ET, 1962; M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwehs*, 1975; R. Smend, "Das Gesetz und die Vlker," in H. W. Wolff ed., *Probleme biblischer Theologie*, 1971, 494-509; H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 1982; G. Minette de Tillesse, "Sections 'tu' et sections 'vous' dans le Deutéronome," *VT* 12, 1962, 29-87; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25,* WMANT, 1973; J. R. Vannoy, *Covenant Renewal at Gilgal: A Study of I Samuel 11:14-12:25*, 1978; T. Veijola, *Die ewige Dynastie*, 1975; idem, *Das Knigtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, 1977; B. Webb, *The Book of the Judges*, JSOTSup, 1987; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; idem, *Deuteronomy 1-11,* AB, 1991; idem, "*b^{e}rît*," *TDOT* 2:253-79; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, ET, 1885; C. Westermann, Die Geschichtsbücher des Alten Testaments: Gab es ein deuteronomistisches Geschichtsbuch? 1993; I. Wilson, *The Divine Presence in Deuteronomy*, SBL Diss., forthcoming; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, ET, 1987; idem, "The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work," in Wolff and W. Brueggemann eds., *The Vitality of Old Testament Traditions*, 1975, 83-100; L. Younger, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical Conquest Accounts*, JSOTSup, 1990.

جْي. جوردن مكونفيل *J. Gordon McConville*

سِفْر اَلتَّثْنِيَة

الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة يعتمد عَلَى أربع حقائق رئيسية: (١) سِفْر اَلتَّثْنِيَة هو سلسلة مِنْ الخطابات النبوية. وعَلَى هذا فهو يوضح مَعَايير للنبوة والإعلان الإلهي تجدها سائدة حَتَّى نهاية ع. ج (تث ٤: ٢، ١٢: ٣٢، انظر رؤ ٢٢: ١٨ - ١٩). (٢) يمثل سِفْر اَلتَّثْنِيَة المواثيق أو المَعَاهدات الدولية التي كانت تُعقد بين الإقطاعيين الخاضعين للحكم الأجنبِيّ. ونتيجة ذلِكَ يظهر السِفْر بوضوح مفاهيم لاهوتية نجدها فِي المواثيق القديمة (٣) والسِفْر يُعد أيضًا ولو بشكْل جزئي مجموعة مِنْ القوانين، وهو بهذه الصفة يعكس مفاهيم تشريعية وقضائية نجدها أيضًا فِي مجموعات قوانين أخرى فِي ش. أ. ق.. وبرغم ذلِكَ، فإن سِفْر اَلتَّثْنِيَة - باعتباره وثيقة نبوية، لِذلِكَ يقدم لنا المواثيق والمفاهيم القانونية القديمة فِي إطار الإيمان بإله واحد. أو بعبارة أخرى، فإنه بالرغم مِنْ أن السِفْر يستخدم صيغًا وأفكاراً قانونية قديمة، إلا أن مضمونه بشكْل رئيسي ليس اشتقاقياً، بل وحيياً. فهو يعرض مَعَايير الله الحقيقية والتي تعكسها مواثيق ش. أ. ق. وقوانينه بشكْل باهت. (٤) يساعد الأسلوب المَعين للسِفْر عَلَى توضيح فكرة اللاهوتي، والذِي يعتمد عَلَى إستخدام مجموعة واضحة مِنْ العبارات ثم يعيد إستخدامها. وهذا التكرار يقولون عَنه تأكيدات لاهوتية مَعينة أطلق عليها تثنية. وهذه العبارات تتكرر فِي سِفْر إرْمِيَا، وكذلِكَ فِي الأسفار التاريخية وتعطى لهذه الأسفار أيضًا طابع لاهوت تثنوي. (← المصدر التثنوي/ التثنوية: لاهوت)

١. خطابات نبوية. يعتبر سِفْر اَلتَّثْنِيَة سجلاً لخطابات مُوسَى الثَّلاثَةِ الأخيرة لِبَنِي إسْرَائِيل قبل دخولهم أرْض الميعاد. والخطابات الثَّلاثَةِ تأتي عَلَى النحو التالي: ١: ٤ - ٤: ٤٠؛ ٥: ١ - ٢٨ و٦٨؛ ٢٩: ١ - ٣٠: ٢٠ (انظر J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 15-16). وهي تضم مادة متنوعة تشمل عرضًا تاريخيًا (ص. ١ - ٤)، الحث paranesis (ص. ٦ - ١١ و٢٩ - ٣٠)، وقوانين (ص. ٥ و١٢ - ٢٦). وهي قبل كُلّ شئ الكَلْمات الأخيرة لأعظم أنبِيّاء الله فِي ع. ق (٣٤: ١٠ - ١٢). والسِفْر بهذه الصفة يرفع دور النَّبِيّ إلَى أعَلَى مستوى له قبل المَسِيح. كما أنه ينشر التعريف الإسْرَائِيلي التقليدي، للنَبِيّ الحقيقي ومهمته، الأمر الذِي كان له أن يساعد إسْرَائِيل عَلَى تقييم الأنبِيّاء التاليين (١٣: ١ - ٥؛ ١٨: ٩ - ٢٢). وبناء عَلَى ذلِكَ، فإن فكرة إعلان الرَّبّ لذاته مِنْ خلال نَبِيّ لإسْرَائِيل، وأنه سوف يستمر فِي إعلان نفسه لهم بنفس الطريقة فإن هذا يشكْل الأساس - الذِي لابد مِنْه فِي الواقع - الذِي يقوم عليه الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة.

وثمة مفهوم لاهوتي ذات صلة وهو أن النَّبِيّ يعد خادمًا لعهد الله. ولكانت للخدمة النبوية نوعيتان: النَّبِيّ كوسيط للعهد (مُوسَى فقط)، والنَّبِيّ كرسول قانوني للعهد (الأنبِيّاء اللاحقين). لقد أقام الله مُوسَى النَّبِيّ ليكون وسيط عهده لإسْرَائِيل، وسوف يقيم أنبِيّاء آخرين ليتولوا قضية العهد - ليدعوا الشَعْب إلَى طاعة العهد، أو لإعلان العقوبات الناجمة عَن عدم طاعتهم لهذا العهد. وكما قال نوث، إن مفهوم العقوبة المترتبة عَلَى العهد تعطي شكْلًا لتقييم الفكر اللاهوتي لتاريخ إسْرَائِيل اللاحق وتضفِي عليه مسحة تثنوية.

٢. صيغة العهد. العهد يُعد فكرة أساسية فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة - والكَلْمة العبَرِيَّة المترجمة مَعَاهدة أو عهد (בְּרִית) استُخدمت لتعَني عهد الرَّبّ مَعَ إسْرَائِيل (العهد الموسوي)، وقد وردت ٢٦ مرة فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة - أكثر مِنْ أي سِفْر آخر فِي ع. ق (قارِن: ١٦ مرة فِي يَشوع، ١٢ مرة فِي إرْمِيَا). والواقع، أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة هو تجديد للعهد، أو أنه يُعد عهدًا ثانيًا، يأخذ مكانه فِي سهول موآب (قا؛ تث ٢٩ - ٣٠). واستعراض وتكملة الشرائع التي تولدت عَن هذا الحدث، تبين لنا سبب مَا لوحظ مِنْ اختلافات بين القوانين/ الشرائع الواردة في سِفْر اَلتَّثْنِيَة وتلك الواردة فِي سِفْر الخروج (انظر أدناه).

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن السِفْر نفسه به تركيبة مميزة للعهد، يُمْكِنُ التعرف عليها بسهولة فِي المَعَاهدات الدولية فِي الألفِية الثانية، ولكنها لم تظهر فِي المَعَاهدات اللاخيرة، الألفِية الأوَّلى (بالرغم مِنْ أن هذا الفرق كان موضع جدال، انظر ماك كارثي). أمَّا التركيبة التي عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، والتِي وضعها Kitchen (1978, 79-85) والتي دعمها بعد ذلِكَ بتفاصيل مسهبة (Kitchen, 1995, 48-49, 88-95) تأتي عَلَى النحو التالي (وتُلاحظ هنا أجزاء مِنْ سِفْر اَلتَّثْنِيَة التي تتناغم مَعَ صيغة مَعَاهدة الحثيين):

الألفِية الثانية	سِفْر اَلتَّثْنِيَة	الألفِية الأوَّلى
العَنوان/ تمهيد	١: ١ - ٥	العَنوان/ تمهيد
مقدمة تاريخية	١: ٦ - ٣: ٢٩	
شروط	٤ - ٢٦	شروط
موضع النص	٣١: ٩ و٢٤ - ٢٦	
قراءة عامة	٣١: ١٠ - ١٣	
شهود	٣١: ١٦- ٣٠؛ ٣٢: ١- ٤٧	شهود
بركات	٢٨: ١ - ١٤	
لعَنات	٢٨: ١٥ - ٦٨	لعَنات

والعهد والنواحي القضائية المذكورة عالية، كانت ثمرة العهد التي لابد مِنْها. ذلِكَ أن طوال تاريخ إسْرَائِيل كانِ الله يدعو شَعْبه إلَى الطاعة لدى انتهاكهم للعهد. وكَان يفعل ذلِكَ ليتجنب، - أو حين يَكُونُ الأمر غير ممكن - يعلن حلول لعَنات العهد. ويشكْل تثنية ٣٢ (قصيدة نبوية وها مُوسَى كشهادة ضِدًّ ردة إسْرَائِيل مستقبلاً) هو الوثيقة القانونية المؤسسة للعهد، والتي تعكس بوضوح العَناصر الضرورية لصيغة العهد.

العهد	عهد	دعوى قضائية
شهود	استدعاءات للشهادة	٣٢: ١ - ٢
العَنوان	سمات الله	٣٢: ٣ - ٤
تمهيد تاريخي	استعراض تاريخي	٣٢: ٥ - ١٤
شروط	الاتهام	٣٢: ١٥ - ١٨
لعَنات	الحكم	٣٢: ١٩ - ٢٩
بركات	يقين الخلاص	٣٢: ٣٠ - ٣٨
حلف	حلف	٣٢: ٣٩ - ٤٢

الأَقْوَال النبوية اللاحقة ضِدَّ إِسْرَائِيل تشير، بدرجة أو بأخرى فِي هذه الصيغة الأساسية، ومتأصلة فِيها (قا؛ G. Ernest Wright, 26-67; Huffmon, 285-95).

ومِنْ المِنَاقشة السابقة للبِنْية التركِيبية ظهر موضوعان لاهوتيان رئيسيان: (أ) الرَّبّ هو الله الَّذِي يعلن نفسه للأَنبِيَاء ومِنْ خلالهم لِشَعْب إِسْرَائِيل. (ب) دخل الرَّبّ فِي عهد مَعَ إِسْرَائِيل بكُلّ مَا يتطلبه هذا الأمر مِنْ ترتيبات بما فِي ذلِكَ القوانين اللازمة للمجتمَعَ الَّذِي يخضع لحكومة دينية، والبركات واللعَنات المرتبطة بإطاعة العهد أو التمرد عليه. وهناك مفهومان آخران مِنْ الطبيعي أن يكونا متلازمين لهذين المفهومين: (جـ) مُوسَى هو وسيط العهد، الَّذِي يتسلم العهد مِنْ الرَّبّ ويشرحه ويوصله للشَعْب. (د) يُتوقع مِنْ الرَّبّ إعلانات إلهية أخرى للأَنبِيَاء اللاحقين ومِنْ خلالهم، أولئك الذين سيقيمهم لتعزيز عمل الإرشاد الإلهي لمجتمَع العهد بعد رحيل مُوسَى. وعلاوة عَلَى هذه المجموعة مِنْ الموضوعات الرئيسية، فإن أسلوب سِفْر اَلتَّثْنِيَة يشير إِلَى أفكار لاهوتية هامة أخرى.

٣. القوانين. القوانين هي مِنْ العَناصر التي يتضمنها سِفْر اَلتَّثْنِيَة إِلَى جانب العهد. وإذا تأملنا البِنْية الخاصة بالعهد فِي هذا السِفْر، نجد أن الجزء القانوني يتناغم مَعَ شروط مَعاهدة قديمة (انظر مَا سبق ذكره فِي هذا الشأن). إلا أنه مِنْ الإنصاف أيضًا أن يُوصف السِفْر - ولو بشكْل جزئي عَلَى الأقل - بأنه يشكُل مجموعة مِنْ القوانين. وهو فِي هذه الحالة يعكس لنا المفاهيم الشرعية ومفاهيم الحكومة الثيوقراطية، والتي نجدها أيضًا فِي مجموعات قوانين ش. أ. ق..

وأشْهرها جميعًا مخطوطات حمورابي، أو مجموعة قوانين حمورابي، مَلِك بَابل (حوالي ١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق. م). وهناك نقش فوق القوانين يظهر حمورابي وهو يتسلمها مِنْ شماس، إله الشمس فِي بلاد مَا بين النَهْرين، ومراقب القوانين والمَعاهدات (قارن مُوسَى وهو يتسلم الناموس مِنْ الرَّبّ، مراقب قانونه وعهده مَعَ إِسْرَائِيل). وتضم مجموعة قوانين حَامورابي ٢٨٢ قسمًا، تناول سلسلة عريضة مِنْ الموضوعات بدءًا مِنْ السرقة والاعتداء والاغتصاب إِلَى الزواج والتبَنِي، والمَعدَلات والأجور، والرق. وبعض الحالات والقرارات لها مثيل فِي مجموعات القوانين السابقة (Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Eshnunna; cf. *ANET*, 159-80). والبعض مِنْها يتشابه القوانين التي وردت فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، وعَلَى سبيل المثال: القوانين الخاصة بالشهادة الكاذبة (ق. ح ١ و٣ - ٤، انظر تث ١٩: ١٦ - ٢٠)، سرقة الأشخاص (ق. ح ١٤، انظر تث ٢٤: ٧)، والسرقة (ق. ح ٢٣ - ٢٤)، والرق (ق. ح ١١٧، انظر تث ١٥: ١٢ - ١٨)، والزنا (ق. ح ١٢٩، قا؛ تث ٢٢: ٢٢)، والاغتصاب (ق. ح ١٣٠، انظر تث ٢٢: ٢٣ - ٢٧). وقوانين كِلْتا المجموعتين تتناول سلسلة متشابة فِي الاهتمامات وهذا مرده ببساطة أن كُلّتيهما مجموعة قوانين، أي أنهما تستهدفان تنظيم سلوك الإِنْسَان فِي المجتمَعَ. ثم إنهما تتشاركان أيضًا فِي فكرة كانت شائعة فِي الشرق الأدنى قديمًا، وهي أن الآلِهَة تعطي القوانين والحكمة والسلطان لقادة مختارين لحكم شعوبهم (قا؛ Niehaus, 1995, chs. 3-4) وقوانين سِفْر اَلتَّثْنِيَة بوجه عام تتسم بمسحة إنسانية أكثر مما هو الحال بالنسبة لمجموعة قوانين حمورابي، أو غيرها مِنْ قوانين ش. أ. ق. - وهي سمة مستمدة مِنْ مصدرها الإلهي (انظر أيضًا G. R. Driver and J. C. Miles, 1935; P. C. Craigie, 408).

واستعراض القوانين الناجمة عَن تجديد العهد فِي هذا السِفْر، يكشف عَن بعض الاختلافات فِي التشريع بين مَا ورد فِي سِفْر الخروج، وما ذُكر فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة. والإعادة لا تعَني بالضرورة تكرار التشريع السابق بكافة وعلاوة عَلَى ذلِكَ، وكما أشار Craigie (238-39; cf. 41-42)، وقد بذل مُوسَى جهدًا عَظِيمًا ليستخلص مضامين عهد المحبة فِي مراجعته الأخيرة. ولِذلِكَ فِي القانون المماثل الَّذِي كثيرًا مَا يُستشهد به والخاص بتحرير العبيد (خر ٢١: ٢ - ١١ ‖ تث ١٥: ١٢ - ١٨)، فإن الجزء السببي السابق (خر ٢١: ٣ - ٤ و٧ - ١١) أخذ كأمر مسلم به فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، ثم إن تعليمًا إضافيًا يتسم بمزيد مِنْ الناحية الإِنْسَانية قد أضيف إِلَى القانون (تث ١٥: ١٣ - ١٥): العبد الَّذِي يحرر لا يخرج "صفر اليدين"، بل بسخاء يُعطي حنطة وخمرًا. وعَلَى الإِسْرَائِيليين أن يتذكروا أنهم كانوا عبيدًا فِي مِصْر، ولكن الله حررهم - "لِذلِكَ أنا أوصيك بهذا الأمر اليَوْمَ" (١٥: ١٥). لمِناقشة القوانين التي تُطبق فِي إطار أخلاقيات اجتماعية، انظر C. J. H. Wright (1990).

٤. سِفْر اَلتَّثْنِيَة. الأسلوب والفكر اللاهوتي. ساد الاعتقاد مِنْذ فترة طويلة مضت أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يستخدم أسلوبًا فريدًا، يتسم بالعبارات المميزة والتي تتكرر طوال السِفْر. وتكرارها يدفع إِلَى المقدمة بعدد مِنْ الموضوعات تتضمنْ اهتمامات لاهوتية رئيسية فِي السِفْر. ثم إن البعض مِنْ هذه العبارات يرد فِي الأجزاء النثرية مِنْ سِفر إرْمِيَا، وفِي الأسفار التاريخية (يَشُوعَ- الملوك الثاني) ويضفِي عَلَى هذه الأسفار مسحة مِنْ الفكر اللاهوتي التثنوي أيضًا.

كان و. م. ل دي ويت W. M. L. de Wette، أوَّل مِنْ عزل بعض عبارات سِفْر اَلتَّثْنِيَة واستكشف مضامينها الخاصة بالأسلوب (*Dissertatio Critica*). وقد وضع قائمة تشمل "العبارات، والكُلمات المفضلة [و] التعبيرات البلاغية" (*Lehrbuch*, 201-2) التي اعتبرها دليلاً عَلَى لاهوت مميز، وأنها تثبت أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يعود إِلَى تاريخ متأخر (القرن السابع ق. م). ومِنْ بين عَناصر هذا الدليل الوصية التي ذُكرت فِي تث ١٢: ٥ "بل المكان الَّذِي يختاره الرَّب إِلهُكم مِنْ جميع أسباطكم ليضع اسْمَه فِيه سكناه تطلبون وإِلَى هناك تأتون" وقد أخذ هذا عَلَى أنه إشارة خفية إِلَى هيكل أورُشَلِيم. وكان مِنْ بين أجندة الإصلاح أن تتمركز العبادة فِي أورُشَلِيم، وبذا تتأكد سيطرة كهنوت أورُشَلِيمَ، وتتعزز المَعركة ضِدَّ الوثنية. وقد أصبح هذا التفسير مَعْيارياً لدى الكثيرين مِنْ المفكرين، بالرغم مِنْ أنه يأتي عَلَى النقيض مِنْ المَعنى الَّذِي كان مفهومًا مِنْذ مدة طويلة لهذه الفقرة، وأقصد أن "المكان الَّذِي يختاره الرَّبّ إِلهُكم مِنْ جميع أسباط إِسْرَائِيل ليضع اسْمَه فِيه سكناه" يعَني ببساطة "أياً كان المكان الَّذِي يجعلكم الله تضعون فِيه خيمة الاجتِماع" - سواء كان ذلِكَ فِي شِيلوَه (إر ٧: ١٢)، أو بعد ذلِكَ، فِي أورُشَلِيمَ (قا، Thompson, 35-42; Craigie, 217). وتعريف "المكان" المذكور فِي

تث ١٢: ٥ بأنه "أورُشَلِيمَ" يعتمد عَلَى وجود الصياغة المماثلة فِي سِفري الملوك (مثل؛ ٢مل ٢١: ٧). غير أنه مِنْ الواضح الآن أنه جرت العادة فِي ع. ق عَلَى إستخدام عبارات مختزنة تُطلق عَلَى مواقع مختلفة كلما تغيرت الظروف، وعَلَى ذلِكَ، فإن كلِّمة "المكان" المذكورة فِي تث ١٢: ٥ قد تشير ببساطة أيضًا إِلَى أي مكان يختاره الرَّبّ ليضع اسْمَه فِيه. ولمناقشة مفصلة لموضوع تاريخ الْمُقدس المركزي وما صاحبه مِنْ عبارات، مَعَ برهان يتعلق بهذا الموضوع مأخوذ مِنْ ش. أ. ق، انظر Niehaus (1992, 3-30).

وقد افتُرض تاريخ القرن السابع أيضًا للتشابه فِي الأسلوب مَعَ عظات إرْمِيَا النثرية (والاختلاف عَن التكوين والعدد)، وقد اعتُبر سِفْر اَلتَّثْنِيَة عَلَى أنه "كتاب الناموس" الَّذِي اكتشفه حلقيا أثناء تجديد الهيكل عَلَى أيام يُوشِيَّا اَلْمَلِك (٦٢١ ق. م، ٢مل ٢٢). وعَلَى أساس وجهة النظر هذه جاء سِفْر اَلتَّثْنِيَة بعد المصدرين "ل" و "E"، وكان وثيقة أكثر تقدمًا مِنْ ناحية الفكر اللاهوتي. ومنْذ ظهر عمل "ويت" الهام، سار عَلَى نهجه مفكرون كثيرون. ومَعَ تغيير الظروف وضع س. ر. درايفر S. R. Driver قائمة أطول وأكمل لكلمات سِفْر اَلتَّثْنِيَة وعباراته (lxxxvi-lxxxviii ,1978). وبالنسبة له، كانت الاختلافات فِي الأسلوب بين سِفْر اَلتَّثْنِيَة وبَقِيَّة الأسفار الخمسة الأخرى، مَعَنَاها كاتب مختلف (lxxvii-lxxviii)، وتشابه أسلوب كُلّ مِنْ اَلتَّثْنِيَة وإرْمِيَا يشير إِلَى تاريخ متأخر (xcii-xciv).

وعَلَى هدى هذا النهج، وضع وينفيلد Moshe Weinfeld للعبارات قائمة شاملة لا تضاهيها أي قائمة أخرى. كما جمَعَ عبارات سِفْر اَلتَّثْنِيَة أيضًا وجعلها تدور حول تسعة اهتمامات لاهوتية كبرى: (أ) المَعركة ضِدَّ عبادة الأوثان. (ب) جعل العبادة مركزية. (جـ) الخروج، العهد، الاختيار. (د) عبادة الإله الواحد. (هـ) حفظ الناموس والولاء للعهد. (و) وراثة الأرْض. (ز) الثواب والعقاب (والتحفيز المادي). (حـ) تحقيق البنّوة، (ط) اختيار الأسرة اَلْمَلَكِية الدَاوُدية (١: ٣٢٠ - ٦٥). وعَلَى أساس مَا يقوله وينفيلد Weinfeld، يقدم لنا سِفْر اَلتَّثْنِيَة فكرًا لاهوتيًا واضحًا، ويتضمِنْ عقيدة التوحيد أكثر سموًا، وفلسفة إنسانية تفوق كُلّ مَا جاء فِي بَقِيَّة الأسفار الخمسة الأخرى. وقد عيّن ثلاثة فروع للكتابة التي تضمنها سِفْر اَلتَّثْنِيَة، وهي: سِفْر اَلتَّثْنِيَة الإطار التحريري ليَشُوعُ - الملوك (= كاتب تثنوي مزعوم)، والعظات النثرية فِي سِفْر إرْمِيَا (Weinfeld, 4). وعَلَى أساس نظرية مارتن نوث، فهم وينفيلد أن الكاتب التثنوي أنه كاتب/ محرر مِنْ المسببين، أضاف إِلَى الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة، وقام بتنقيح الأسفار التاريخية مِنْ وجهة نظر تثنوية. وبسبب عمله، يُمْكِنُ تفسير نهاية إسْرَائِيل المأساوية مِنْ الناحية اللاهوتية أنها نتيجة لعَنات العهد الَّتِي ذُكرت فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة: لقد التزم الرَّبّ بأمانته لعهده بأن يطبق هذه اللعَنات عَندما تحولت إسْرَائِيل إِلَى الوثنية (انظر، ٢مل ١٧: ٧ - ٢٠)، وعَلَى الرغم مِنْ أنه أرْسَلَ عبيده الأنْبِيَاء ليذكروا إسْرَائِيل يَهُوذَا بإطاعة العهد، غير أنهم واصلوا فِي غيّهم ليستحوا العقاب (انظر ٢مل ٢٢: ١٥ - ٢٠، ٢٤: ١ - ٤ و١٨ - ٢٠) (← سِفْر اَلتَّثْنِيَة/ كتابات تثنوية: لاهوت).

إن تاريخ إسْرَائِيل بحسب مَا سجلته أسفار ع. ق التاريخية لابد وأن به صيغة تثنوية. وهو يُفهم مِنْ الناحية اللاهوتية عَلَى أنه يمثل العلاقة المتبادلة بين طاعة إسْرَائِيل للعهد (أو تمردها) وما يتبع ذلِكَ مِنْ بركة الرَّبّ (أو لعَنته) المترتبة عَلَى العهد، وهذه العلاقة المتبادلة كثيرًا مَا يتم التعبير عَنها بعبارات يُرجع فِيها إِلَى سِفْر اَلتَّثْنِيَة. ولعل مرد ذلِكَ أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة هو "سِفْر الشَرِيعَة" الَّذِي إكتشفه رئيس الْكَهَنَة حلقيا وقدمه ليُوشِيَّا اَلْمَلِك أثناء ترميم الهيكل (٢مل ٢٢: ٨ - ١٠). وتفسير سِفْر اَلتَّثْنِيَة لعلاقة العهد بين الرَّبّ وإسْرَائِيل، وقوانينها وجدالها القوي ضِدَّ الوثنية، لم يكن مِنْ شأنهَا أن تحزن يُوشِيَّا وتحفزه عَلَى تجديد العهد فحسب (٢مل ٢٣: ١ - ٣)، بل إنه طهر الهيكل والأرْض مِنْ الأصنام (٢٣: ٤ - ٢٧)، كما أنه قدم المبرر اللاهوتي المنطقي والوسيلة اللغوية التي يُمْكِنُ لإرْمِيَا أن يتنبأ بواسطتها، ويستطيع المؤرخون الإسْرَائِيليون أن يفسروا تاريخ إسْرَائِيل وخرابها. وإذا فهم سِفْر اَلتَّثْنِيَة عَلَى أساس هذا المنظور، فإنه بذلِكَ يقدم أساسًا منطقيًا لبقاء إسْرَائِيل أو زوالها.

وأسلوب سِفْر اَلتَّثْنِيَة أسلوب مميز ويُعد عَلاَمَة عَلَى بداية تقليد أدبي فِي إسْرَائِيل. وهذا له عَلَى الأقل سببان. إن سِفْر اَلتَّثْنِيَة ليس ببساطة عهدًا، بالرغم مِنْ أنه صيغ فِي شكل عهد. ويبدو أن صيغة العهد قد استُخدمت لتعرف إسْرَائِيل أن الرَّبّ هو سيدها الشرعي، وأنها ملتزمة أمامه بحسب العهد. وبناء عَلَى ذلِكَ، فإن مَعظم العبارات المميزة فِي السِفْر نجمت عَن طبيعة علاقة العهد. غير أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة هو أيضًا سلسلة مِنْ الخطابات النهائية التي وجهها مُوسَى للشعب. وبسبب هذا البُعد الحثي paranesis، يظهر سِفْر اَلتَّثْنِيَة بوضوح الأسلوب اللغوي المتكرر الَّذِي لاحظه الكثيرون ولقد أكد مُوسَى نقاطًا رئيسية عَن طريق التكرار.

وأساس أسلوب السِفْر الَّذِي يعتمد عَلَى العهد يظهر مِنْ البداية. والمَعَاهدات الحثيّة مَعَ الخاصتين لسيادتهم تبدأ بقسم تاريخي، سيتعرض فِيه السَّيِّد الأعمال التي قام بها لصالح تابعيه الَّذِين هم تحت سيادته (انظر عاليه). والغرض مِنْ هذا القسم التاريخي هو إثارة إحساس بالالتزام بطاعة المَعَاهدة مِنْ جانب التابع. وبهذه الطريقة أيضًا يبدأ سِفْر اَلتَّثْنِيَة، وذلِكَ بقسم تاريخي يتضمن عبارات يتم تكرارها بعد ذلِكَ فِي مواضع كثيرة مِنْ السِفْر.

بعض العبارات تذكر عهد الرَّبّ مَعَ الآباء: "الرَّبّ إلهنا/ إلهُك/ إلهُ آبائنا" (١: ١١ و٢١؛ ٤: ١؛ ٦: ٣؛ ١٢: ١؛ ٢٦: ٧؛ ٢٧: ٣). "التي [أقسم] الرَّبّ لآبائكم" (١: ٨ و٣٥؛ ٤: ٣١؛ وفِي مواضع أخرى كثيرة)، "أحب" الرَّبّ الآباء/ إسْرَائِيل (٤: ٣٧؛ ٧: ٨؛ ١٣؛ ١٠: ١٥؛ ٢٣: ٦). وأخرى تذكر أعماله القوية ضِدَّ مصر "آيات وعجائب" (٤: ٣٤؛ ٦: ٢٢؛ ٧: ١٩؛ ٢٦: ٨؛ ٢٩: ٢؛ ٣٤: ١١)، "ومخاوف عظيمة" (٤: ٣٤؛ ٢٦: ٨؛ ٣٤: ١٢)، "يد شديدة وذراع رفيعة" (٤: ٣٤؛ ٥: ١٥؛ ٧: ١٩؛ ١١: ٢؛ ٢٦: ٨)، أو التيه فِي الْبَرِّيَّة: "القفر العظيم المخوف" (١: ١٩؛ ٢: ٧؛ ٨: ١٥)، "الَّذِي لم تكن تعرفه" (عَن المِنْ، ٨: ٣ و١٦)، وبالتالي عَن الآلِهَة الغريبة (١١: ٢٨؛ ١٣: ٣؛ ٢٨: ٦٤؛ ٣٢: ١٧؛ أو الشَعْبُ، ٢٨: ٣٣ و٣٦).

لقد أعلن الرَّبّ نفسه لإِسْرَائِيل وأعطاها ناموسه "فرائض وأحكام" (٤: ١ و٥ و٨ و١٤؛ ٥: ١؛ ١١: ٣٢؛ ١٢: ١؛ ٢٦: ١٦)، "والتي أنا أوصيك بها اليَوْمَ" (٤: ٤٠؛ ٦: ٦؛ ٧: ١١؛ وفِي مواقع أخرى كثيرة)، ولِذلِك كان يتوجب عَلَى إِسْرَائِيل أن نحرص عَلَى طاعة هذه الوصايا "احفظوا واعملوا" (٤: ٦، ٧: ١٢، ١٦: ١٢، الخ)، وأن ينتبهوا لما قاله إلههم "وتسمَعَ لقوله" (٤: ٣٠، ٨: ٢٠، ٩: ٢٣، وفِي مواضع كثيرة أخرى). وعليها بصفة خاصة أن تتجنب الأوثان "لا تسيروا وراء آلهة أخرى" (٦: ١٤، ٧: ٤، ١١: ١٦ و١٨، ومواضع أخرى كثيرة). وأن تتبع الرَّبّ بالتزام كامل "بكُلّ قلبك وبكُلّ نفسك" (٤: ٢٩، ٦: ٥، ١٠: ١٢، ومواضع أخرى كثيرة).

والرَّبّ لم يخلص إِسْرَائِيل مِنْ مِصْر فقط ("فداكم"، ٧: ٨، ٩: ٢٦ "مِنْ أَرْضِ العبودية"، أي مِنْ مِصْر (١٣: ٥، ١٥: ١٥ الخ)، بل واختارها أيضًا (٤: ٣٧، ٧: ٦ و٧، ١٠: ١٥ الخ)، وأعطاها أرض الميعاد ("الأرْض الجيدة" ١: ٣٥، ٣: ٢٥، ٤: ٢١ - ٢٢، الخ): "الَّذِي أعطَانا الرَّبّ إلهنا"، أو "أعطاكم الرَّبّ إلهُكم" (١: ٢٠ و٢٥، ٢٩، ٣: ٢٠، ومواضع أخرى). ولكي يحفظها نقية، أمرها ألا تمتلك (٤: ٣٨، ٩: ٤ - ٥، وأن يقضوا عَلَى عبدة الأوثان الكَنْعَانيين قضاءً تامًا (" لا تشفق عيناك عَلَيْهِمْ"، ٧: ٢١، ١٣: ٩ [٨]، الخ).

ولكن الرَّبّ يوصي شَعْبه أن يكونوا رحماء بالفقراء والضعفاء الَّذِين يعيشون فِي وسطهم، وعَلَى سبيل المثال: "اليتيم والأرملة و.. الغريب" (١٠: ١٨، ٢٤: ١٧ و١٩ و٢٠ و٢١، ٢٧: ١٩ الخ) والعبيد أيضًا، وعَلَيْهِمْ أن يتذكروا أنهم هم أنفسهم كانوا عبيدًا "فِي أَرْضِ مِصْر" (٥: ١٥، ١٥: ١٥، ١٦: ١٢ الخ).

وفوق كُلّ شئ يأتي عمل الله الخلاصي. لقد اختار إِسْرَائِيل ليكونوا له "شَعْب ميراث" (٤: ٢٠، ٧: ٦، ٩: ٢٦ و٢٩، ١٤: ٢، ٢٦: ١٨، ٢٧: ٩). وهو يريد أن يباركهم ("لكي يباركك الرَّبّ إلهُك"، ١٤: ٢٩، ٢٣: ٢١ [٢٠]، ٢٤: ١٩ الخ، انظر "لكي يحسن إليك" ٤: ٤٠، ٥: ٢٦ و٢٦ [٢٩]، ٦: ٣ و١٨ الخ)، وعَلَى إِسْرَائِيل أن تعرف أنه لكي يحقق هذا عَلَى إِسْرَائِيل أن يحبوا الرَّبّ إلههم (٦: ٥، ٧: ٩، ١٠: ١٢، ومواضع أخرى كثيرة) بل ويلتصقوا به (١٠: ٢٠، ١١: ٢٢، ١٣: ٥ الخ) كما يلتصق الرجل بامرأته (انظر تك ٢: ٢٤).

ويبين تفسير تاريخ إِسْرَائِيل اللاحق بكُلّ وضوح كيف أن إِسْرَائِيل خرجت عَنْ كُلّ شروط العهد الأمر الَّذِي حاولت تأكيدات سِفْر اَلتَّثْنِيَة أن تطبعه فِي الأذهان. وفشل إِسْرَائِيل أظهر وبشكْل أساسي الحاجة إِلَى أن يقوم المَسِيحُ بتكميل الناموس نيابة عَنهم. (انظر غل ٣: ٢٤). وسِفْر اَلتَّثْنِيَة نفسه يحتوي عَلَى مواد تشير إِلَى طبيعة ذلِك المَسِيح.

٥. الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة، وع. ج. هناك فكرتان رئيسيتان لسِفْر اَلتَّثْنِيَة تظهران كأمرين بالغي الأهمية يؤكد عَلَيْهِمَا ع. ج. إحداهما أن الله سيقيم نَبِيًّا آخر مثل مُوسَى - وسيطاً آخر للعهد، والَّذِي يُفهم ضمنيًا أنَ سيتلقى عهدًا آخر مِنْ الله ويوصله للشَعْب، مثلما فعل مُوسَى تمامًا (تث ١٨: ١٥ - ١٩). والأخرى هي علاقة المحبة التي يجب أن تُوجد بين الله وشَعْبه.

والنبوة الموسوية الواردة فِي تث ١٨: ١٥ تشير بصفة رئيسية إِلَى المَسِيحُ: "يقيم لك الرَّبّ إلهُك نَبِيًّا مِنْ وسطك مِنْ إخوتك مثْلي". وع. ج يفهم هذه الفقرة بأنها مسيانية لأن هذه النبوة تحققت فِي شخص يَسُوع. وبعد أن شفى بطرس الرجل الأعرج عِنْدَ الهيكل الَّذِي يُقال له الجميل شرح للجماهير التي انتابتها الدهشة أن الإيمان بِاسْمَ يَسُوع هو الَّذِي حقق المَعجزة ووصف يَسُوع بأنه النَّبِيّ الَّذِي تنبأ عَنه مُوسَى (أع ٣: ٢٢- ٢٣). وبالنظر إِلَى أنه لم يقم نَبِيّ مثل مُوسَى فِي ظل نظام ع. ق، فمِنْ ثم جاء يَسُوع ليكون فِي الواقع "مُوسَى" جديدًا. وكان مُوسَى وسيط عهد الله مَعَ إِسْرَائِيل، وكان كافة الأنْبِيَاء الآخرين خداماً مذعَنين لهذا العهد - بمَعَنى أنهم كانوا رسلاً لمقاصد هذا العهد (انظر مَا ذكر عاليه). وعَلَى ذلِك إذا كان يَسوع مُوسَى "جديدًا" فهذا مَعنَاه أن يَكُونُ حقًا مثل مُوسَى، عليه أن يأتي بعهد جديد. وعَلَى ذلِك فالنبوة الموسوية عَن نَبِيّ آخر مثل مُوسَى، تشير أيضًا إِلَى عهد جديد (قا؛ إر ٣١: ٣١).

وروح عهد سِفْر اَلتَّثْنِيَة كان بادياً أيضًا فِي ع. ج وعَلَى أساس مَا جاء فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، كان العهد الموسوي إعلانًا مِنْ الله، يجب ألا يتعرض للتغيير نتيجة هوى الإنْسَان: "لاَ تَزِيدُوا عَلَى الكَلاَمِ الَّذِي أَنَا أُوصِيكُمْ بِهِ وَلاَ تُنَقِّصُوا مِنْهُ" (تث ٤: ٢). ورؤيا يوحنا تبين نفس الموقف بالنسبة لقداسة الإعلان الإلهي فِي ع. ج: ".. إن كان أحد يزيد عَلَى هذا يزيد الله عليه الضربات المكتوبة فِي هذا الكتاب. وإن كان أحد يحذف مِنْ أَقْوَال كتاب هذه النبوة يحذف الله نصيبه مِنْ سِفْر الحَيَاة ومِنْ المَدِينَة الْمُقَدَّسَة ومِنْ المكتوب فِي هذا الكتاب" (رؤ ٢٢: ١٨ - ١٩).

ومَعَ ذلِك، فإن محبة الله المذكورة فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة يجب أن تطغي عَلَى كُلّ اعتبارات أخرى. فالله لم يُقم عهده مَعَ إِسْرَائِيل بسبب محبته لها فقط، بل إنه وعد أيضًا بأن يقيم نَبِيًّا آخر مثل مُوسَى (ومَعنَى هذا عهد جديد أيضًا)، متوقعًا اليَوْمَ الَّذِي سيسقط فِيه العهد الموسوي. ومحبة الله فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة لها جانبان هما: محبة الإنْسَان لله، ومحبة الله للإنسان. ووصية سِفْر اَلتَّثْنِيَة بمحبة الله لا تظهر فِي الوصية العظمى فقط (تث ٦: ٥، انظر مت ٢٢: ٣٧)، بل تظهر أيضًا فِي كلمات يَسُوع الأخيرة لتلاميذه مثل آلامه: "إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي" (يو ١٤: ١٥). وكما ذكرنا عاليه، هذه الرابطة بين المحبة والطاعة لها خلفية قديمة، حيث إنها لم تظهر فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة فقط، بل وتظهر كذلِك فِي المَعاهدات الدولية فِي ش. أ. ق.. بل إن الأعظم والأكثر أهمية بما يفوق الوصف مِنْ محبة إِسْرَائِيل لله، هي محبة الله لإِسْرَائِيل: "بل مِنْ محبة يَهْوَهْ إياكم وحفظه القسم الَّذِي أقسم لأبائكم أخرجكم الرَّبّ بيد شديدة وفداكم مِنْ بَيْتِ العبودية مِنْ يد فِرْعَوْن مَلِك مِصْر" (تث ٧: ٨). ومحبة الله هذه، لا تتغير أبدًا، بل تتألق بقوة أكثر فِي عهد جديد وأفضل: "لأن هكَذَا أحب الله العالم حَتَّى بذل ابْنِهِ الوحيد لكي لا يهلك كُلّ مِنْ يؤمِنْ به بل تكون له الحَيَاة الأبدية" (يو ٣: ١٦).

البيبلوجرافيا

P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 1976; W. M. L. de Wette, *Dissertatio Critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris opus esse monstratur,* 180; idem, *Lehrbuch der*

historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, 1833; G. R. Driver and J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, 1935; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1978; H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78, 1959, 285-95; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1973; idem, *The Bible in Its World*, 1978; idem, "The Patriarchal Age: Myth or History?" *BARev* 21/22, 1995, 48-57, 88-95; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AnBib 21A, 1978; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, SOTBT, 1993; G. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *BA* 17, 1954, 49-76; W. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy," *CBQ* 25, 1963, 77-87; J. J. Niehaus, *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*, SOTBT, 1995; idem, "The Central Sanctuary: Where and When," *TynBul* 43/1, 1992; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943, 1957[2] (Eng. tr., E. W. Nicholson, *The Deuteronomistic History*, JSOT 15, 1981); J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 1974; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 1990; G. Ernest Wright, "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32," in *Israel's Prophetic Heritage*, 1962, 26-67.

جي. جي . نيهوس *J. J. Niehaus*

خراب ← #٨٧٢٠ (שָׁדַד [*šādad*]، يخرب)

انحراف ← #٦٠٤٧ (סוּג [*sûg*[1]]، متمرد، خائن، يستطرد، ينحرف)

ندى ← #٣٢٢٨ (טַל [*ṭal*]، تمطر رذاذاً، مطر خفيف، ندى)

تاج ← #٥٦٩٤ (נֵזֶר [*nēzer*]، سلطة مَلكية)

حفر ← #٤١٢٥ يُحفر، يَحفر כָּרָה

اجتهاد ← #٢٦٨١ (חָכַם [*ḥākam*]، يتصرف بحكمة ويصبح حكيمًا ويكون حكيمًا)

اتجاهات ← #٣٥٤٥ (יָמִין [*yāmîn*[1]]، جنوب، يمين)

اختفاء ← #١٣٦٨ (בָּרַח [*bāraḥ*[1]]، يختفي، يفر، يهرب)

فطنة ← #١٠٦٧ (בִּין [*bîn*]، يفطن، يفهم)

نظام ← #٤٣٤١ يتلمذ، تمرن عَلَى، تعلم לָמַד

تثبيط ← #٧٩١٨ (קָצַר [*qāṣar*[2]]، يُحبط، يَكُونُ هزيلاً)

تمييز ← #٥٩٥١ (נָשָׂא [*nāśāʾ*]، تمييز)

يزدري ← #٥٥٤٠ (נָאַץ [*nāʾaṣ*]، يزدري بـ، يرفض)

مرض (عجز) ← #٢٧٠٣ (חָלָה [*ḥālâ*[1]]، مريض ومتعب ويضعف)

مرض (جلد) ← #٧٦٦٥ (צָרַע [*ṣāraʿ*]، يعاني مِنْ مرض جلدي)

مرض (وباء) ← #١٨٢٢ (דֶּבֶר [*deber*[1]]، الطاعون الدّبلي)

تشويه ← #٥٤٢٥ (מִשְׁחַת [*mišḥat*]، شوّه)

خزي ← #١٤٢٥ (בֹּשֶׁת [*bōšet*]، يشين، مخز، عار)

يثير الاشمئزاز ← #٧٧٥٢ يشعر بالاشمئزاز קוּט

فزع ← #٢٩١٧ (חָפֵר [*ḥāpar*[2]]، يشعر بالخزي، يفزع)

تشتت ← #٧٠٤٦ (פּוּץ [*pûṣ*[1]]، يشتت ويبعثر)

يجادل بشدة ← #٣٥١٩ يوبخ، يحكم، يحكم عَلَى، يجادل بشدة יָכַח

تشويه ← #٦٨٣٥ (עָקַשׁ [*ʿāqaš*]، يفسد، يلتوي)

محَنَّة ← #٧٦٧٤ (צָרַר [*ṣārar*[1]]، في محَنَّة ويكون ضيقًا، يغلق، يقيد)

حي ← #٣٩٧١ (כִּכָּר [*kikkār*]، يكشف، يطوق ومِنْطقة)

العرافة ← #٧٨٧٦ (קָסַם [*qāsam*]، يمارس العرافة)

تجلي إلهي: لاهوت

الظهور الإلهي هُوَ تجل حقيقي لحضورِ الله، بمعنى ظهور الله. وكلمة theophany مأخوذة مِنَ الكلمة اليونانية المركبة θεοφανεία والتي تتكون مِنْ الاسم θεός، الله، والفعل φαίνω، يظهر. وقد استُخدم الأصل اليوناني لوصف احتفال في "دلفى"، تُعرض فيه تماثيل الآلِهَة عَلَى الشَعْب (H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1974, 315). والفعل في العبرِّيَّة يفتقر إلى الترجمة الدقيقة للأصل اليوناني، والأقرب هُوَ الفعل רָאָה يرى، في نِفعَل. بمعنى "يظهر". والظهورات الإلهية في الكتاب المُقدّس لها عدد مِنْ السمات المشتركة، وتشمل: مبادرة إلهية، وقتية، يأتي بخلاص/ دينونة، يعطي قداسة، تزامن الظهور ثم الاختفاء، يثير خوف الإنْسَان، مناسبة للجيشان الطبيعي، يمثل ناحية أخروية، ويصاحبه إعلان إلهي لفظي (قا؛ J. K. Kuntz, *The Self Revelation of God*, 31-46; Niehaus, 1995, 20-30).

١. المبادرة الإلهية. كُلّ ظهورات الرَّبّ كَانَت مبادرة إلهية وهذا يأتي عَلَى النقيض مِنْ الممارسات الدينية الأخرى في ش. أ. ق.، الَّتِي تتضمن جهودًا مضنية لاستدعاء الإله المطلوب. والجهود الَّتِي لا طائل منها والتي بذلها ٤٥٠ نبيًّا لإظهار البَعْل عَلَى جَبَل الكَرْمَل (١مل ١٨: ١٦- ٢٩) تُعد خير مثال في هذا الصدد. وكثيرًا مَا ظهر (רָאָה، [نِفعَل]) في ع. ق، غير أنه لَمْ يحدث إطلاقًا أن جهودًا بشرية هي الَّتِي جعلته يظهر (نِفعَل).

٢. السمة الزمانية. ظهور الرَّبّ في ظهوراته الإلهية كَانَت مؤقتة. وهذه الحقيقة لا تتناقض مع وجود الله في كُلّ مكان، الأمر الَّذِي تم تأكيده بكُلّ وضوح في مواضع أخرى: "أين أذهب مِنْ روحك ومن وجهك أين أهرب" (مز ١٣٩: ٧، قا؛ ع. ٨- ١٠). بل إن هذه الحقيقة تفرق بين الظهورات الإلهية والإعلان الدائم عن الوجود الإلهي في الطبيعة كلّها (انظر Robinson). والسمة الوقتية لها صلة بالغرض مِنْ الظهور الإلهي: فالله يظهر لغرض مَا. وينجز هذا الغرض. ثم يختفي.

٣. الخلاص والدينونة. كثيرًا مَا يظهر الله مِنْ أجل أن يخلص وإعلان الله عن ذاته في ع. ق يتضمن تاريخ

الخلاص *Heilsgeschichte*(*)، ويستلزم تاريخ الخلاص *Heilsgeschichte* ظهورًا إلهيًا. (مثل؛ ربط مُوسَى بين الفكرتين حين ذكّر إسْرَائِيل أن الله أعلن عن ذاته مِنْ خلال أعمال عظيمة قوية عملها في مِصْر، وتكلّم معهم مِنْ النَّار في سيناء كي يخلص شَعْبه (تث ٤: ٣٣- ٣٥، قا؛ يو ٢٠: ٣٠- ٣١). غير أن نفس الظهور المجيد الَّذِي حقق الخلاص، بوسعه أن يأتي بدينونة. والإعلان الإلهي الذاتي الَّذِي خلص إسْرَائِيل- مثل؛- جاء بدينونة عَلَى فِرْعَوْن وآلهة مِصْر (قا؛ J. J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt*, 1971). وهكَذَا الأمر أيضًا في ع. ج، فالظهور الإلهي المجيد (تجلي المسيح)، الَّذِي يخلص المختارين سيأتي بالدينونة عَلَى غير المؤمنين (٢ تس ١: ٩- ١٠).

٤. منح القَدَاسَة. وهناك حقيقة أخرى نجدها في الظهورات الإلهية في الكتاب المُقدَّس: الله قدوس، ويعطي القَدَاسَة فترة ظهوره (انظر von Rad, 1961, 1:272). وعَلَى سبيل المثال: حذر الرَّبّ مُوسَى أن الموضع الَّذِي كَانَ وَاقِفًا عليه "أَرْض مقدسة" (خر ٣: ٥). وطالما بقى الرَّبّ هناك تكون الأَرْض مقدسة لأن حضوره قدسها. وبعد ذلِك، نجد أن قداسة الرَّبّ سمة أعطيت لرسوله، رَئِيس جند الرَّبّ، الَّذِي حذّر بدوره يَشُوع قائلاً: "أخلع نعلك مِنْ رجلك لأن المكَانَ الَّذِي أَنْتَ واقف عليه هُوَ مقدس" (يش ٥: ١٥). كما أن قداسة الرَّبّ قدست خَيْمَة الاجتماع (خر ٢٩: ٤٢- ٤٣)، وهيكَلّ سُلَيْمَان (١مل ٩: ٣). وبرغم ذلِك، لا تظل قداسة الله باقية عقب انصرافه (حز ١٠)، بل وهي لا تربط الله بالمكَانَ (إر ٧: ٩- ١٥). فالحضور الإلهي هُوَ مَا يجعل المكَانَ مقدسًا- لكن في مدة بقائه به فقط.

٥. الإعلان والإخفاء. والظهور الإلهي لِلرَّبّ ليس بالأمر الطبيعي مِنْ الناحية الروحية. ولأن الله قدوس، فإن للبشر الخطاة يستلزم دينونة. وبسبب قداسته، فإن الإعلان الكامل في مجده أمر لا يمكن تحمله (انظر خر ٢٠: ١٩؛ تث ١٨: ١٦). وعَلَى ذلِك، حين أعلن الرَّبّ عن ذاته، قام أيضًا بإخفاء نفسه ويمكن لإعلان الله عن ذاته أن يأتي في ومضات مجد تشبه البرق والنَّار. أمَّا أختفائه فقد يأخذ شكْل سَحَاب سميك ومظلم. ومثل هذا الظهور الإلهي حدث فور أن وقع آدم وحواء في الخَطِيَّة في جنة عدن (تك ٣: ٨، قا؛ J. Niehaus, "In the Wind of the Storm: Another Look at Genesis III 8")، وفي سيناء (خر ١٩)، وأثناء التيه في البَرِّيَّة (٤٠: ٣٤- ٣٨)، وعند تكريس هيكَلّ سُلَيْمَان (١مل ٨: ١٠- ١١)، وفي أوَّل رؤس حِزْقِيَال (حز ١)، وفي ع. ج، عِنْدَ التجلي (مت ١٧: ١٨)، وفي النواحي الأخروية (٢٦: ٦٤).

٦. خوف الإنْسَان. وهناك حقيقة أخرى للظهور الإلهي لِلرَّبّ مرتبطة بقداسته وهي ردة فعل الشر. وردة فعل البشر بالنسبة للظهور الإلهي في الكتاب المُقدَّس تتسم دائمًا بالخوف: "فَغَطَّى مُوسَى وَجْهَهُ لأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللهِ" (خر ٣: ٦). لقد خاف بَنُو إِسْرَائِيل مِنْ أَجْلِ النَّارِ وَلَمْ يَصْعَدُوا إِلَى الْجَبَلِ (قا؛ تث ٥: ٥). أمَّا إيليَّا فقد "لف وجهه بردائه" في محضر الله (١مل ١٩: ١٣). انظر أيضًا ردود الأفعال المتسمة بالخوف لإشَعْيَاء، حِزْقِيَال، بطرس، يَعْقُوب، يوحنا (إش ٦: ٥؛ حز ١: ١٨؛ مت ١٧: ٦). ربما يَكُونُ ذلِك (قا؛ Eichrodt, *TOT* 2:269). ولكن ليس الغموض والقوة وحدهما هما اللذان يخيفان البشر في محضر مجد الرَّبّ- بل قداسة الله (Vriezen, 135). وقداسة الله تدين الإنْسَان الساقط بشكْل تلقائي، ولِذلِك لا يستطيع أحد أن يرى وجه الله ويعيش (قا؛ خر ٣٣: ١٨- ٢٣). ولا يسع البشر إلاّ أن يَكُونُ رد فعلهم هُوَ الرعب والخوف، وليس ذلِك مرده بشريتهم، بل بسبب طبيعتهم الساقطة، حَتَّى في محضر الله الَّذِي خلصهم.

٧. جيشان طبيعي. والبشر ليس هم الوحيدون الَّذِين يَكُونُ لهم ردة فعل عِنْدَ ظهور الله، فالطبيعة أيضًا تنزعج (انظر جيرمياس ٧). ولعل أفضل مثال نجده في لقاء إيليَّا مع الله عَلَى جَبَل حوريب (سيناء). فحين مر الله بمغارة إيليَّا، جاءت رياح عظيمة وقوية ومزقت الجبال، وحطم زلزال الصخور أمام الرَّبّ، وبعد الزلزلة جاءت نَّار. وكُلّ هذه الأمور، مثل ارتجاف جَبَل سِينَاء بشكْل فظيع لدى نزول الرَّبّ عليه في نَّار ودخان (خر ١٩: ١٨) مَا هي إلاّ مظاهر مِنْ جيشان الطبيعة لمجئ الرَّبّ. وبعض الأوصاف الأخرى لجيشان الطبيعة لدى ظهور الرَّبّ قد تكون حرفية تمامًا- مثل؛ قض ٥: ٤ والتي تذكر بأسلوب شعري ظهور الله في سيناء، مز ١٨: ٧- ٩ الَّذِي يشبه خلاص الرَّبّ المتوقع للشخص الَّذِي يتضرع إليه بأنه مثل ظهور إلهي في عاصفة رعدية، مِيخَا ١: ٤، الَّذِي يصف الطبيعة وهي تنحل فِيمَا يأتي الرَّبّ ليدين إسْرَائِيل. لكن هناك فقرات كثيرة تصور جواً مليئاً بالعواصف الرعدية والزلازل وما إلى ذلِك الَّتِي تصاحب الظهور الإلهي الحقيقي.

٨. إشارة إلى الأخرويات. وثمة حقيقة أخرى تتعلق بظهورات الرَّبّ المجيدة وهي أنها تتوقع عودته الأخروية. وطريقة الظهور الإلهي في سيناء- مثل؛- تعطينا فكرة عن طريقة ظهوره حين يأتي "يطالب [يعاقب] جند العلاء في العلاء وملوك الأَرْض عَلَى الأَرْض" (إش ٢٤: ٢١، قا؛ ٢٤: ١٧- ٢٣). وحينما نزل الرَّبّ عَلَى السَّحَاب بقوة ومجد عظيم ليعطي الناموس (خر ١٩- ٢٠)، هكَذَا سيأتي أيضًا ليدين أولئك الَّذِين خالفوا هذا الناموس (قا؛ مت ٢٦: ٦٤؛ رو ٢: ٥- ١١).

٩. أَقْوَال صاحبت الظهور الإلهي. حين يظهر الله كمخلص أوْ كديان، لا يَكُونُ صامتاً. وكما قال أحد الدارسين: "الله يظهر "لكي" يتكلّم (قا؛ Burrows, 28). وكَلاَم الله يشكْل جزءًا هامًا في كُلّ ظهوراته. وإعلاناته بالغة الأهمية، لأَنَّهُ بدونها لا يمكن تفسير ظهوراته. وعَلَى سبيل المثال حين أعلن الله عن نفسه لإبْرَاهِيم في ظهور نَاري، عرفه أنه هناك ليقطع معه عهدًا (تك ١٥: ١٧- ٢١). وحين ظهر الرَّبّ لمُوسَى عرّفه بأنه سيرسله ليقود الشَعْب للخروج مِنْ مِصْر (خر ٣: ١- ١٠). وحين ظهر الرَّبّ لإشَعْيَاء (إش ٦)، حِزْقِيَال (حز ١) كَانَ ذلِك ليرسمهم كهنة ليوصلوا دينونة الله عَلَى شَعْب متمرد لنقضه عهد الله. لكن لب الموضوع في كُلّ حالة كَانَ يتمثل فِيمَا قاله الرَّبّ.

وكتبة الأسفار المُقَدَّسَة الَّذِين يتباعدون مِنْ حيث الزمان والمكَانَ يصفون ظهورات الرَّبّ بطرق مماثلة. فقد ظهر الله

* كلمة ألمانية، تستخدم كتعبير لاهوتي كتابي لوصف قصة الكتاب المقدس كعمل الله الخلاصي خلال أحداث التاريخ— A Dictionary of the Bible | 1997 | W. R. F. BROWNING — المحرر

عَلَى أنه "ملاك الرَّبّ" (تك ٧- ١٤، خر ٣: ٢- ٦) وأحيانًا عَلَى أنه "ملاك الله" (تك ٣١: ١١- ١٣، خر ١٤: ١٩- ٢٤)، وأحيانًا كإنسان (تك ٨، ٣٢: ٢٢- ٣٠، قا؛ Niehaus, 1995, 19)، وهذه الفقرات ربما يجب أن تُفهم مِنْ الناحية اللاهوتية عَلَى أنها ظهورات للأقنوم الثاني في الثالوث الأقدس قبل التجسد (انظر D. Kidner, *Genesis*, 1967, 33-34). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك ففي معظم الحالات ظهر الله في مجد، وكَانَت ظهوراته الإلهية تتسم بالسمات السابق ذكرها عاليه. وتؤكد الشهادة الكتابية أنه كما ظهر الله في مجد في ع. ق، فإنه سيظهر أيضًا في الأخرويات (إش ٢٤؛ رؤ ١٩- ٢٢) ليدين الأحياء والأموات وليسعد به كُل اولئك الَّذِين يؤمنون به.

الببليوجرافيا

M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, 1946; W. Eichrodt, *TOT* 2, 1967; J. Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT, 1965; J. Lust, "A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?" *VT* 25, 1975, 110-15; J. J. Niehaus, "In the Wind of the Storm: Another Look at Genesis III 8," *VT* 44, 1994, 263-67; idem, *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*, SOTBT, 1995; G. von Rad, *OTT*; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946; Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958.

جيفري جي . نيهوس *Jeffrey J. Niehaus*

سميك ← #٦٢٨٦ (עָבָה [*'ābâ*]، يَكُونُ سميكاً)

أيكة ← ٦١٠٨ (סֹךְ [*sōk*]، مخبأ، مأوى، دغل، كوخ)

فخذ ← #٣٧٥١ (יָרֵךְ [*yārēk*]، ورك، فخذ، سنّام)

رفيع ← #١٩٨٧ (דַּק [*daq*]، رفيع)

تفكير ← #٣١٠٨ (חָשַׁב [*ḥāšab*]، يعدّ، يحسب، يفكر، يخطط)

عطش ← #٧٥٣٢ (צָמֵא[1] [*ṣāmē'*[1]]، عطشان)

شوك ← #١٩٩٨ (דַּרְדַּר [*dardar*]، شوك)

شوكة ← #٧٧٦٤ (קוֹץ[1] [*qôṣ*[1]]، شجرة شوك)

تفكير ← #٣١٠٨ (חָשַׁב [*ḥāšab*]، يعد، يحسب، يفكر يخطط)

ألف ← #٥٤٧ (אֶלֶף[2] [*'elep*[2]]، ألف)

تهديد ← #١٧٢١ (גָּעַר [*gā'ar*]، يزأر، يؤنب، يوبخ، يهدد)

ثلاثة ← #٨٩٩٣ (שָׁלֹשׁ [*šālōš*]، ثلاثة)

عتبة ← #٦١٩٧ (סַף[3] [*sap*[3]]، عتبة)

عرش ←#٤٠٥٨ (כִּסֵּא [*kissē'*]، كرسي، عرش)

يرمي ← #٨٩٥٩ (שָׁלַךְ [*šālak*]، يلقي، يقذف، يخلع)

يطعن ← #٩٥٤٦ (תָּקַע [*tāqa'*]، يسوق، يطعن، ينفخ بالبوق، يرهن)

التميم ← #٩٤٦٠ (תֻּמִּים [*tummîm*]، التميم)

رعد ← #٨٣٠٦ (רָעַם[1] [*rā'am*[1]]، عاصفة، رعد)

تحالف سوري- أَفْرَايمي

تحالف سوري- أَفْرَايمي

١. تاريخ: المصادر الأساسية لهذه الحقبة هي: ٢مل ١٥: ٣٧، ١٦: ٥- ٩، ٢أخ ٢٨: ٥- ٢١، إش ٧: ١- ٨: ٨، والحوليات الأشُّورية (*ANET*, 284) وقد أهتم فَقْحمَلِك إِسْرَائِيل بإقامة تحالف ضد أشور، وهي القوة المسيطرة في المنطقة. وسعى هُوَ ورصينمَلِك أرَام لكسب تأييد يوثاممَلِك يَهُوذَا لقضيتها، لكن يبدو أنه رفض ذلِك. وعَلَى ذلِك هاجم الحلفاء يَهُوذَا، غير أنه كَانَ عَلَى آحاز الْمَلِك الجديد أن يتصدى لهذا الهجوم (٧٣٥ ق. م). لكنه لقى هزيمة ساحقة في الشِّمَال (انظر القصة عَلَى وجه الخصوص في سِفْر أخْبَار الأيَّام الثاني) وقد مات في المَعْركة ابْنُهُ وبعض كبار ضباط الدولة. وَيبدو أن الهدف الَّذِي كَانَ يرمي إليه هذا التحالف هُوَ وضع شخص أرَامي متعاطف مع قضيتهما (شخص اسْمُهُ طبئيل، إش ٧: ٦) عَلَى عرش دَاوُد في أورُشَلِيم.

ولم تكن تلك هي الهزيمة الوحيدة الَّتِي لحقت بآحاز الْمَلِك. وفي ذات الوقت هُوجمت محمية إيلات في الْجَنُوب وتم تدميرها سواء عَلَى يد أرَام (مس. ٢مل ١٦: ٦)، أوْ عَلَى يد أدوم (RSV)، ممن أخذها في عهد عَزَرْيَا (١٤: ٢٢). انضمت في الهجوم عَلَى يَهُوذَا، عَلَى أساس مَا جاء في ٢أخ ١: ١٧. كما انتهز الْفِلِسْطِينيُّونَ أيضًا الفرصة ليستولوا عَلَى أرْض مِنْ يَهُوذَا (٢٨: ١٨)، وبالفعل استولوا عَلَى بعض المدن والقرى الهامة.

ومن الناحية السياسية، فإن المكَانَ الطبيعي الَّذِي قد يلجأ إليه آحاز طالبًا المَعُونة هُوَ بالطبع أرَام، الَّتِي كَانَت تتمتع بإمكَانيات عسكرية هائلة، ولها السيادة عَلَى المنطقة. وقد أرسل إلى الامبراطور تلث- فلاسر الثالث ذُكر اسْمُهُ البَابلي "فول" في ٢مل ١٥: ١٩)، والَّذِي لمْ يكن في حاجة إلى تشجيع لاستعادة النظام في المناطق الخاضعة له في الغرب. وفي سنة ٧٣٤، جاء مِنْ الشِّمَال عبر السَّهْل الساحلي وأخضع الْفِلِسْطِينيِّين حَتَّى الحدود المِصْرية، وبعد ذلِك ببضعة شهور هاجم إِسْرَائِيل، واستولى عَلَى أراض كثيرة. وقد استولى عَلَى كُلَ أراضي إِسْرَائِيل عَبْر الأرْدُنّ، وكذلِك الجليل، كما دمر المدِّينتين الحصينتين حَاصُور ومَجِدُّو. وتم نفي أعداد كبيرة (١٥: ٢٩) كما قُتل فَقْح نفسه في مؤامرة حيكت ضده دبرها قاتله هُوشَع بْن أيْلَة، والَّذِي أسرع طالبًا بالسلام- ويدّعى تغلث- فلاسر بأنه لهُ يد في هذا ("لقد أطاحوا بمَلِكهم فَقَح، وأقمت هُوشَع مَلِكًا عَلَيْهِمْ"). وقد دُفعت، الجزية، وفي السنة التالية هُوجمت دِمِشْق ولقيت الهزيمة، وتم اغتيال رصين. وقد نُفي السكَان، بحسب عادة أشُّور، وأخذوا إلى قير، حيث سبق أن نُفي إليها أسلافهم (عا ٩: ٧). وأصبحت يَهُوذَا آمنة، ولو أن هذا قد تحقق نتيجة دفع مقابل باهظ (٢مل ١٦: ٨) وذلِك مِنْ فضة وذهب وخزائن الهيكل ومن حريتها السياسية.

٢. فكر لاهوتي. أثرت هذه النقطة الأخيرة تأثيرًا سيئًا عَلَى إِشَعْيَاء، الَّذِي كَانَ قد عارَض التجاء آحاز إلى أشُّور طلبًا للعون (إش ٧: ١- ٨: ٨)، معتقدًا أن ذلِك يمثل فشلاً في الثقة في وعد الله لبيت دَاوُد، كما أن هذه الخطوة تؤدي إلى زيادة قوية في

السيطرة الأشُورية عَلَى كُلّ مِنْ الحياة الدينية والحالة السياسية أيضًا. وقد أثبتت الأحداث صواب رأي إِشَعْيَاء، لأن آحاز اضطر "مِنْ أجل مَلِكِ أَشُّور" (٢مل ١٦: ١٨) إلى تغيير في عبادة الرَّبّ في هيكَلِ أورُشَلِيم وكذلِكَ الأواني الخاصة بها لكي يدمج فيها مَذْبَحًا أشوريًا، الَّذِي أصبح المكَانَ الرئيسِي للمحرقة، وإلى إزالة العديد مِنْ السمات التقليدية للعبادة في أورُشَلِيم، بما فِي ذَلِكَ مدخله الخاص إلى الهيكَلّ، الأمر الَّذِي يرمز إلى سيادة أشور عَلَى عبادة الرَّبّ (ع. ١٠- ١٨).

وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، شهد نظام الحكم الجديد فترة تزايدات فيها بشكلّ ملحوظ الممارسات الأخلاقية الوثنية في يَهُوذَا، الأمر الَّذِي شهد عليه بقوة النَّبيّان إِشَعْيَاء ومِيخَا. ونُبُوَّة إِشَعْيَاء بالفقر الَّذِي سيحل بالبلاد تحققت بلَا ريب بشكلّ جزئي في الخَسَارَة الجسيمة للعائدات والتي لابد وأن تبعتها خَسَارَة الكثير مِنْ الأراضي لفِلِسْطِين، وأدوم، وإِسْرَائِيل وأرَام (إش ٧: ٢٣-٢٥)، بالرغم مِنْ أن الأغنياء ظلُوا عَلَى غناهم، وذلِكَ مرده إلى حد كبير إلى قمع الفقراء، وعبادة الرَّبّ بكَلَام وليس بالفعل (١: ٤- ١٧). وكلّ مِنْ المؤرخ التثنوي (٢مل ١٥: ٣٧) وكاتب سِفر أَخْبَارِ الأيَّام (٢أخ ٢٨: ١٩) يرون في كُلّ هذا علامات دينونة إلهيةً عَلَى شَعْب خائن الَّذِي كَانَ يمارس الديانة الوثنية إلى جَانِب ديانة أسلافه، بل وكَانُوا يقدمون ذبائح بشرية وينتهجون الممارسات الوثنية (فكر تثنوي: المناحة اللاهوتية).

وعَلَى أساس هذه الخلفية أعلن إِشَعْيَاء إحدى نبوات الكتاب الشهيرة، حيث أخبر الْمَلِك آحاز بأن الله سيتدخل لإنقاذ يَهُوذَا بالرغم مِنْ ضعف الْمَلِك، وستكون العلاقة ولادة طفل يُدعى عمانوئيل (= الله معنا) مِنْ عذراء لَمْ تتزوج (لأنها هي الَّتِي ستعطى المولود اسماً (إش ٧: ١٤). وهذا سيحدث قريباً، لأنها حَامل بالفعل (بالنسبة لترجمة RSV "ستحبل" اقرأ مع ملحوظة "تلد ابْنًا")، وهكَذَا سيعرف الْمَلِك قريباً أن الله كَانَ عَلِى وشك أن يتدخل لصالح يَهُوذَا. وستتوقف كُلّ مِنْ إِسْرَائِيل وأرَام عن تهديد يَهُوذَا، بالرغم مِنْ أن أشور، حليفة آحاز سوف تسبب له المتاعب عقب ذلِكَ. وعَلَى الرغم مِنْ أننا لا نعرف إلى أي مِنْ ملوك يَهُوذَا الجدد تشير هذه النبوة (فإن آحاز نفسه حَزَقِيًا كَانَ قد وُلد سنة ٧٣٨ تقريبًا)، وقد استخدم ع. ج هذه النُبُوَّة (مت ١: ٢٣) لتوضيح كيف أنه بمقدور الله أن ياتي لعالم طحنته الخَطِيَّة بمخلص مِنْ بيت دَاوُد يُولد ولادة معجزية. والرد اللاهوتي الصحيح عَلَى التحالف الآرامي الإِسْرَائِيلي هُوَ "احترز واهدأ" لأن "إن لَمْ تؤمنوا فلا تأمنوا" (إش ٧: ٤ و٩)، بدلاً مِنْ أن تتخلوا عن إيمانكم مِنْ أجل علاقة خطيرة (إِشَعْيَاء: فكر لاهوتي).

البيبلوجرافيا

J. Bright, *A History of Israel*[3], 1981; J. H. Hayes and J. M. Miller, *Israelite and Judaean History*, 1977, 421-34; S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, 1975, 246-49; B. Oded, "The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered," *CBQ* 34, 1972, 153-65.

بي. جْي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

خَيْمَة الاجتماع ← #٤٥٩٥ (מוֹעֵד [*mô'ēd*]، مكَانَ الاجتماع، خَيْمَة الاجتماع)

ترنيمة الْبَحْر

ترنيمة الْبَحْر שִׁירָה، [*šîrâ*] ترنيمة #٨٨٧٨

ع. ق ١. ترنيمة (שִׁירָה) الْبَحْر "كما تُعرف في التفكير العبري، تشير إلى خر ١٥: ١ب- ١٨، وهي مكتوبة بصيغة شعرية، وقد ترنم بها مُوسَى وبنو إِسْرَائِيل لِلرَّبّ. وهذه الترنيمة عَلَى وجه الخصوص تحتفي بخلَاص الله المعجزي لإِسْرَائِيل مِنْ المِصْريين الَّذِين كَانُوا يتعقبوهم. وإذ وقع بَنُو إِسْرَائِيل في فخ خطير تمثل في المِصْريين الَّذِين كَانُوا يلاحقونهم للإمساك بهم مِنْ الخلف، والْبَحْر الأحمر (بحر سوف) الَّذِي لا يستطيعون عبوره مِنْ الأمام، ولكن الإِسْرَائِيليين بتدخل مِنْ الرَّبّ عبروا هذا الْبَحْر مِنْ وسط المِيَاه الَّتِي انشقت وتركت لهم ممراً (أرضاً يابسة) ليتمكنوا مِنْ العبور. أمَّا بالنسبة للمِصْريين الَّذِين كَانُوا يزمَعُون قتل هؤلاء الإِسْرَائِيليين فقد أصبح بحر سوف مقبرة مائية ابتلعتهم في جوفها. فأولئك الَّذِين اعتقدوا أنهم سيموتون عاشوا. أمَّا أولئك الَّذِين ظنوا أنهم سيحيون، كَانَ مِنْ نصيبهم الموت.

٢. بدأت الترنيمة بالترنم عن الله (ع. ١- ٥) ثم انتقلت إلى التسبيح لله (ع. ٦- ١٧). والظاهرة الَّتِي في القصائد الشعرية الكتابية مِنْ ناحية الانتقال مِنْ مخاطبة الله بإستخدام ضمير الغائب إلى إستخدام ضمير المخاطب كَانَ أمرًا شائعًا. وهناك مثال معروف لهذا نجده في مز ٢٣ ".. يُرْبِضُنِي .. يَرُدُّ نَفْسِي .. يَهْدِينِي.. لاَ أَخَافُ شَرًّا، لأَنَّكَ أَنْتَ مَعِي. عَصَاكَ وَعُكَّازُكَ هُمَا يُعَزِّيَانِنِي."

٣. والترنيمة توجه الحمد كُلّه لِلرَّبّ. وتم تجاهل دور مُوسَى في الخروج مِنْ مِصْر، بالرغم مِنْ أهميته. وعدم ورود ذكر لمُوسَى في هذه الترنيمة كَانَ أمرًا غريبًا حين نتذكر أن ع. الأخيرة مِنْ الأصحاح السابق (خر ١٤: ٣١) تنتهي بالقول: "فخاطب الشَّعْب الرَّبّ وآمنوا بالرَّبّ وبعبده مُوسَى".

وتركيز مَا جاء في خر ١٥: ١ب- ١٨ عَلَى أعمال الرَّبّ القوية فقط، يوحي بأن هذه ترنيمة بأكثر مما هي أنشودة نصر. والواقع أن هذه النوعية الأخيرة تقدم السبح لله لإعطائه شخصًا مَا قدرة عَلَى إجراء النصر عَلَى آخر، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي نقرأ عَنْهُ في قض ٥، عن انتصار دَبُورَة وباراق عَلَى سِيسَرَا.

٤. المناقشة مازالت محتدمة فِيمَا يتعلق بتاريخ كتابة الترنيمة. هل هي صورة لقصيدة شعرية عبْرِيَّة سابقة أم لاحقة؟ ذلِكَ أن البعض (مثل؛ "بندر") يقول أن الترنيمة تم كتابتها لاحقًا، ويرجع تاريخها إلى حقبة مَا بعد السبي، ولكنها لَمْ تُكتب قبل فترة انقسام الْمَمْلَكَة. أمَّا الموقف الأكثر قبولاً في أيامنا هذه (مثل؛ كرويس، فريدمان) هُوَ أن القصيدة ربما تم تنظيمها شفاهة في فترة مبكرة تعود إلى حقبة القضاة، وأن صيغتها الحالية كَانَت متداولة في القرن الثاني عشر ق. م.

والسبب الرَئيسي لتأييد التاريخ المبكر هُوَ تكرار إستخدام القصيدة لسمات نجدها شائعة في الشعر الكَنْعَاني القديم، وعَلَى سبيل المثال، إستخدام البادئة (*yqtl*) في صيغ الأفعال كتركيبة لغوية مساوية لإستخدام اللاحقة (*qtl*) في صيغ الأفعال، وإستخدام الاسم الموصول זוּ في ع. ١٣ و١٦ (لا نجده إلاّ في الشعر اللاحق كلفظة مهجورة). ويجب لفت الانتباه أيضًا إلى الأمثلة التسعة إلى *mw* (ع. ٥ و٧ و٩ [مرتين] و١٠ و١٢ و١٥ و١٧ [مرتين]، وهذا غير مألوف بالنسبة للأَسْمَاء والأفعال، وفي المقابل لا نجد أمثلة لـ *m* (وهذه صيغة لا نجدها في الشعر العبري العَمُودي).

٥. في حين أن غالبية الترانيم تحتفي بما عمله الرَّبّ في الماضي القريب، إلاّ أن أجزاء قليلة تصف مَا اعتاد الرَّبّ أن يعمله. وهذا نجده واضحًا للغاية في ع. ١١، حيث إنه بدلاً مِنْ إستخدام صيغ أفعال محدودة، نجد الكاتب ينتقل إلى أسْمَاء الفاعل—"مُعْتَزًا (נֶאְדָּר فِي الْقَدَاسَةِ، مَخُوفًا (נוֹרָא) بِالتَّسَابِيحِ، صَانِعًا(עֹשֵׂה) عَجَائِبَ؟". وهكَذَا انتقل الكَاتب مِنْ حقائق معينة عن إلهه إلى حقائق عامة عَنْهُ، ومن التسبيح الوصفي، إلى التسبيح التصريحي. وهناك عناصر أخرى فِي الترنيمة تبين أيضًا أن "مَا عمله الله سيُطبق بوجه عام عَلَى أعمال الله في كُلّ مكَانَ. فهذا إله خالق يعمل بهذه الطريقة في جَمِيع أنحاء العالم. ولا غرو أن الأمَم الأخرى تمَلكها الرعب (Fretheim, 166).

٦. يصف الكاتب أيضًا، وبكُلّ وضوح أحداثًا لا ترتبط بالخروج، وهي أحداث تمتد إلى مَا بعد مهمة مُوسَى. وهذا أمر واضح بصفة خاصة في الجزء الأخير مِنْ الترنيمة (الآيات ١٣- ١٧). وعَلَى سبيل المثال، ع. ١٣- ١٥ب يبدو أنها إشارة إلى الأربعين سنة الَّتِي قُضيت في التيه في الْبَرِّيَّة، وكذلك عبارة "يَذُوبُ جَمِيعُ سُكَّانِ كَنْعَانَ" (ع. ١٥ج) تشير إلى عملية الغزو بقيادة يَشُوع. وأخيرًا، عبارة "جَبَلِ مِيرَاثِكَ"، "الْمَكَانِ الَّذِي صَنَعْتَهُ يَا رَبُّ لِسَكَنِكَ الْمَقْدِسِ الَّذِي هَيَّأَتْهُ يَدَاكَ يَا رَبُّ"، يبدو أنها تشير إلى استيلاء دَاوُد عَلَى أُورُشَلِيم، وبناء سُلَيْمَانِ الهيكَل. والواقع أنه تم الرَّبْط بين موضوع الخروج وبناء الهيكَل باعتبارهما علامتين بارزتين في تاريخ إِسْرَائِيل وذلِكَ في ١مل ٦: ١ "وكَانَ في سنة الأربع مئة والثمانين لخروج بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ أَرْض مِصْر ... أن [سُلَيْمَان] بنى بيت البرب".

أمَّا الترجمات الحديثة (مثل؛ RSV and NIV) تختلف أحيانًا وإلى حد كبير في ترجمة الأفعال الَّتِي تضمنتها هذه الترنيمة. لاحظ الأتي: ع. ١٣/ أ "ترشد" الشَّعْب الَّذِي فديته" أمَّا الترجمة RSV "ارشدت .... الشَّعْب الَّذِي افتديته"، ع. ١٣/ ب" اهديته بقوتك إلى مسكن قدسك" (NIV) "تهديه بقوتك إلى مسكن قدسك" (RSV)، ع. ١٤أ "سمعت الشُّعُوب فيرتعدون" (NIV) "يسمع الشُّعُوب فيرتعدون" (RSV). وهكَذَا أيضًا ع. ١٥ "يندهش NIV تأخذهم الرجفة .... يذوب ...." (RSV) سوف يندهش .... سوف تأخذهم الرجفة .... ويذوب ..... (NIV). وكُل مِنْ الترجمتين RSV و NIV يتفقان في ترجمة أفعال ع. ١٧.

وهكَذَا، يمكن أن نلمس أن ترجمة RSV تفضل إستخدام الفعل التام، وهذا مرده أساسًا أن غالبية الأفعال في هذا الجزء يرد נָטִיתָ (مثل؛ الآيتين ١٢- ١٣، נָחִיתָ مددت، נֵהַלְתָּ أرشدت، أهديت [ولاحظ هنا الاستعمال الرائع للجِناس والسجع والقافية]، أي أنه نوع مِنْ "الأمور الأخروية الَّتِي تحققت". وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ تستخدم ترجمة NIV صيغة المستقبل لأَنَّهُ حَتَّى كتابة الأصحاح الخامس عشر مِنْ سِفر الخروج لَمْ تكن هذه الأمور قد حدثت، فالإِنْسَان لا يقول: "رأيتك غدًا".

وبالانتقال إلى سلسلة متصلة دون مَا انقطاع مِنْ الخروج إلى بناء الهيكَل، مِنْ "الآن" إلى "ليس بعد" يؤكد كاتب سِفر النَّشِيد أن "الله الَّذِي عمل بشكْلٍ مؤثر في تاريخ إِسْرَائِيل هُوَ نفسه الَّذِي يعمل الآن وسيعمل غدًا وما بعد غد (Childs, 1974, 249). وهكَذَا استطاع الكاتب "أن يعرض عن اختبار بحر سوف المذهل نُموذجًا أكبر مِنْ أعمال الله القوية- وقد تقول البطولية- في التاريخ (Alter, 53).

٧. هناك نقاط تأكيد مشتركة في ع. ١ب- ١٢، ١٣- ١٨، ذلِكَ أن فِرْعَوْن ومَرْكَبَاته، مثل شعوب فِلِسْطِين، أدوم، مُوآب وكَنْعَان المذكورة في الجزء الثاني، تمثل أعداء إِسْرَائِيل، أولئك الَّذِين يحاولون منعها مِنْ تحقيق المصير المعطَى لها مِنْ الله. ولكن أحدًا مِنْ هذه المجموعات قد نجح في ذلِكَ. فقد أغرق الله المجموعة الأوَّلَى في الْبَحْر، وأنزل الرعب في قلوب المجموعة الثانية، وبذلِكَ شَلّ حركتهم. وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن المجموعة الأوَّلَى مِنْ الأعداء غرقوا في الْبَحْر "كحجر"، أمَّا المجموعة الثانية فما تزال "كحجر" (ع. ١٦).

٨. وقد يعنّ لنا أن نشير أيضًا إلى رؤ ١٥، حيث بإستخدام مِيَاه أخرى ("بحر مِنْ زجاج" [ع. ٢]) حيث كَانَ المفديون يرددون "ترنيمة مُوسَى" (ع. ٣، إشارة إلى مَا جاء في خر ١٥: ١ب- ١٨، أو إلى تث ٣٢؟) بمصاحبة آلات موسيقية (قيثارات- رؤ ١٥: ٢، دفوف- خر ١٥: ٢٠). وعَلَى غرار خروج ١٥، رؤيا ١٥، تقدم مديحًا وصفيًا (النَصَلاَة عَلَى الوحش) ومديحًا إقراريًا لله (مثل؛ "لأنك وحدك قدوس").

٩. وهناك القليل مِنْ الأمثلة الخاصة بالتشابه بين الضربات القديمة وعبور الْبَحْر مِنْ الناحيتين اللفظية والصور الشعرية. وعَلَى سبيل المثال، ابتلاع (בָּלַע) عصا هَارُون عصى السحرة المِصْريين (خر ٧: ١٢) كَانَت إشارة مسبقة لابتلاع الأرْض/ الأعماق للمِصْريين (١٥: ١٢). وهذان فقط هما الاستعمالان لكُلْمة בָּלַע في سِفر الخروج.

والإشارة في الضَرَبَّة الثانية إلى الضفادع "غطت" أَرْض مِصْر (خر ٨: ٦ [٢] ربما كَانَت نذيرا بمستقبل مشؤوم حيث "غطت" المِصْريين اللجج (مِيَاه الْبَحْر، خر ١٥: ٥ و١٠ انظر أيضًا إستخدام الفعل، في الإشارة إلى الجراد في الضَرَبَّة الثامنة حيث "يغطي الجراد وجه الأَرْض (خر ١٠: ٥).

ومع أنه ليس هناك جزء مِنْ الترنيمة يمكن تشبيهه بعبارة "لَمْ يبق منهم ولا واحد (לֹא־ נִשְׁאַר בָּהֶם עַד־אֶחָד) الواردة في القصة النثرية في خر ١٤: ٢٨، بضَرَبَّة الذباب (خر ٨: ٣١ [٢٧])، "لَمْ تبقَ واحدة" (לֹא נִשְׁאַר אֶחָד) (انظر أيضًا خر ١٠: ١٩ "لَمْ تبق جرادة واحدة" [אַרְבֶּה אֶחָד

לֹא נִשְׁאַר) فإن، الذباب، الجراد، والمِصْريين لقوا جَمِيعًا نهاية واحدة לֹא נִשְׁאַר אֶחָד

١٠. تنتهي الترنيمة ليس بالتأكيد عَلَى أي شئ عمله الرَّبّ مِنْ أجل شعْبه، بل بالأحرى، عَلَى تأكيد بأن الرَّبّ "يمَلِك إلى الدهر والأبد". وهكَذَا، لَمْ تنته الترنيمة بتحديد "إِسْرَائِيل في الأرْض، بالإشارة إلى مهمة إِسْرَائِيل كمجتمع يعبد الرَّبّ" (Childs, 1974, 52). ← مُوسَى

البيبلوجرافيا

R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 1985, 50-54; B. W. Anderson, "The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered," JSOTSup 40, 1987, 285-96; A. Bender, "Das Lied Exodus 15," *ZAW* 23, 1903, 1-48; M. L. Brenner, *The Song of the Sea: Ex 15:1-21*, BZAW 195, 1991; U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, 1967, 173-81; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, 1974, 240-53; idem, "A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition," *VT* 20, 1970, 406-18; G. W. Coats, "The Song of the Sea," *CBQ* 31, 1969, 1-17; F. M. Cross, "The Song of the Sea and Canaanite Myth," in *God and Christ: Existence and Providence*, ed. R. W. Funk, 1968, 1-25; F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 1975, 45-65; J. Day, *God's Conflict With the Dragon and the Sea*, 1985, 97-101; D. N. Freedman, "The Song of Miriam," *JNES* 14, 1955, 237-50; T. E. Fretheim, "The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster," *JBL* 110, 1991, 385-96; idem, *Exodus*, Interp, 1991, 161-70; A. J. Hauser, "Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5," JSOTSup 40, 1987, 265-84; M. Howell, "Exodus 15, 1b-18: A Poetic Analysis," *ETL* 65, 1989, 5-42; J. Muilenberg, "A Liturgy of the Triumphs of Yahweh," in *Studia Biblica et Semitica*, 1966, 233-51.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

سحر ← #٣٠٨٨ (חֶרֶשׁ¹ [*ḥereš*¹]، سحر، شعوزة)

مؤلم، متقرح ← #٤٤٢١ (מָאַר [*mā'ar*]، يَكُونُ مؤلمًا، أوْ متقرحًا)

حزن ← #٣٣٢٤ (יָגָה¹ [*yāgâ*¹]، أسى، حزن)

صوت ← #٧٧٥٤ (קוֹל [*qôl*]، صوت، يلفظ بصوت، رعد، يصيح)

يزرع ← #٢٤٤٥ (זָרַע [*zāra'*]، يبذر الحب، ينثر، يَكُونُ حبوباً)

فسيح ← #٨١١٨ (רָוַח [*rāwaḥ*]، رحب، يصبح فسيحاً، يَكُونُ رحباً)

يتكَلَّم ← #١٨١٩ (דָּבַר² [*dābar*²]، يتكَلَّم، يهدد، يعد، يأمر)

حرية ← #٢٨٥١ (חֲנִית [*hᵃnît*]، حرية)

كَلاَم ← #١٨١٩ (דָּבַר² [*dābar*²]، يتكَلَّم، يهدد، يعد، يأمر)

صامت ← #٥١٩ (אָלַם¹ [*'ālam*¹]، أبكم، أخرس، صامت، يربط)

سرعة ← #٤٥٥٤ (מָהַר¹ [*māhar*¹]، يسرع)

توابل ← #٨٣٨٠ (רֶקַח [*reqaḥ*]، توابل)

غزل ← #٧٥٥ (אָרַג [*'ārag*]، تدوير، دوران سريع، ينسج)

روح ← #٨١٢٠ (רוּחַ [*rûaḥ*]، ريح، نفس، نشاط، الروح القدس)

أرواحي ← #٢٠٠ (אוֹב² [*'ôb*²]، محضر الأرواح، شبح، وسيط)

بهاء ← #٢٠٨٦ (הוֹד¹ [*hôd*¹]، عظمة)

يشق ← #١٣٢٤ (בָּקַע [*bāqa'*]، يمزق، يشق، يفتح عنوّة)

يتلف ← #١٠٢٤ (בָּזַז [*bāzaz*]، يسلب، ينهب، يتلف)

ينتشر ← #٥٧٤٢ (נָטָה [*nāṭâ*]، يمتد، يتوسع)

ربيع ← #٥٠٧٨ (מַעְיָן [*ma'yān*]،)

يرش ← #٢٤٥٠ (זָרַק¹ [*zāraq*¹]، ينضح، يبعثر، ينثر)

يتبرعم ← #٧٥٤١ (צָמַח [*ṣāmaḥ*]، ينبت، يزدهر، يجعله ينمو)

يتجسس ← #٢٩٨٣ (חָקַר [*ḥāqar*]، يبحث عن، يتجسس، محقق في، بحث)

مربع ← #٨٠٦٢ (רָבַע² [*rāba'*²]، مربع)

يعصر ← #٥٠٨٠ (מָעַךְ [*mā'ak*]، يعصر، يضغط عَلَى، يحطم)

أسطبل ← #٧٧٤ (אֻרְוָה [*'urwâ*]، زريبة)

عصا ← #٤٧٥١ (מַטֶּה [*maṭṭeh*]، قضيب، عكاز، صولجان، قبيلة)

يترنح ← #٥٦٧٥ (נוּעַ [*nûa'*]، يهز، يرتعش، يلوّح، يقابل)

مربط (للجواد، أوْ البقرة) ← #٥٢٧٢ (מַרְבֵּק [*marbēq*]، مربط المواشي)

قاعدة ← #٦٦٤١ (עָמַד [*'āmad*]، يتخذ موقفًا، يحدد موقفه، محطة، يعين)

نجم ← #٣٩١٩ (כּוֹכָב [*kôkāb*]، نجم)

تمثال ← #٧١٨١ (פֶּסֶל [*pesel*]، تمثال، صورة، تتعلق بالعبادة، تمثال لإله)

يسرق ← #١٧٠٤ (גָּנַב [*gānab*]، يسرق، يختلس، يسلب)

رائحة نتنة ← #٩٤٤ (בָּאַשׁ [*bā'aš*]، نتانة، تسوء سمعته، تصبح رائحته كريهة)

خطوة ← #٧١٩٣ (פַּעַם [*pa'am*]، قدم، خطوة)

يخطى ← #٧٣١٤ (פָּשַׂע [*pāśa'*]، يخطو إلى الأمام، يزحف)

عصا ← #٨٦٥٧ (שֵׁבֶט [*šēbeṭ*]، قضيب، سلاح، صولجان)

يلسع ← #١٨٢٣ (דֶּבֶר² [*deber*²]، يلسع)

يحرك ← #٦٤٢٤ (עוּר³ [*'ûr*³]، يثير)

حجر ← #٧٤ (אֶבֶן [*'eben*]، حجر، صخرة)

مخزن ← #٧٣٢ (אָצַר [*'āṣar*]، يكدس، يجمع، يخزن)

اللقلق ← #٢٨٨٤ (חֲסִידָה [*hᵃsîdâ*]، أبُو قردَان)

عاصفة ← #٨٥٤٨ (שַׂעַר² [*śā'ar*²]، تحمله الرياح)

موقد ← #٣٩٦٨ (כִּיר [*kîr*]، موقد صغير)

مستقيم، مستوى ← #٣٨٣٧ (יָשַׁר [*yāšar*]، يَكُونُ مستقيماً، مستوى)

يشنق ← #٢٨٧١ (חָנַק [*ḥānaq*]، يخنق)

قش ← #٩٣٢٠ (תֶּבֶן [*teben*]، تبن، قش)

تَيّه ← #٨٧٠٦ (שָׁגָה [*šāgâ*]، ضالّ، شرد، يخطئ، يُضلّل)

نَهْر ← #٥٦٤١ (נָהַר¹ [*nāhar*¹]، نَهْر، نهير)

قوة ← #٢٦١٦ (חָזַק [*ḥāzaq*]، يَكُونُ قويًا، يستولي عَلَى)

يمدّ ← #٥٧٤٢ (נָטָה [*nāṭâ*]، يمدد، يبسط)

نزاع، كفاح ← #٨١٩٠ (רִיב² [*rîb*²]،)

يجرد ← #٧٣٢٠ (פָּשַׁט[*pāšaṭ*]، يعرّى، يخلع [ملابس]، يهاجم)

حصن ← #٥١٧١ (מְצָד [*m*ᵉ*ṣād*]، قلعة)

يكافح ← #٧٣٤٩ (פָּתַל[*pātal*]، يلوي، يناضل، ماكر، داهية)

عناد ← #٩٢٤٤ (שְׁרִרוּת [*š*ᵉ*rirût*]، عناد)

عثرة ← #٤١٧٣ (כָּשַׁל [*kāšal*]، يتعثر، يزل)

حماقة ← #١٢٧٩ (בָּעַר³ [*bā'ar*³]، يَكُونُ غبياً)

نجاح ← #٧٥٠٢ (צָלַח¹ [*ṣālaḥ*¹]، يَكُونُ ناجحاً، مزدهراً)

يصنع ← #٣٥٦٧ (יָנַק [*yānaq*]، يمص، يرضع)

يعاني ← #٣٨٧٢ (כָּאַב [*kā'ab*]، يتألم، يؤلم כְּאֵב

يدعو ← #٧٩٢٤ (קָרָא¹ [*qārā'*¹]، يستدعي، ينادي، يعلن، يتوسل إلى)

شَمس ← #٩٠٨٧ (שֶׁמֶשׁ [*šemeš*]، شَمس)

شروق الشَمس ← #٤٦٦٧ (מִזְרָח [*mizrāḥ*]، شرق، شروق الشَمس)

يدعم ← #٦٤٦٨ (עָזַר [*'āzar*]، يساعد، يدعم، يجد عوناً)

يحيد عن ← #٦٠١٥ (סָבַב [*sābab*]، يدور، يدور + يدور حول، يحيط بـ)

إعالة ← #٦١٨٤ (סָעַד [*sā'ad*]، يدعم، يعول)

يبلع ← #١١٨٠ (בָּלַע¹ [*bāla'*¹]، يبتلع، يلتهم، يفهم، يتجرع)

متنقع ← #١٢٨٨ (בּוֹץ [*bōṣ*]، يغرق)

حشد ← #٩٢٣٧ (שָׁרַץ [*šāras*]، يطير في جماعة، يلد، ينتج)

يعج بـ ← #٨٢٥٣ (רָמַשׂ [*rāmaś*]، يزحف، يحتشد)

يحلف ← #٤٥٧ (אָלָה¹ [*'ālâ*¹]، يلعن، يقْسم، يمين)

يعرق ← #٢٣٩٩ (זֵעָה [*zē'â*]، عرق، يعرق)

يجرف ← #٣٥٨٩ (יָעָה [*yā'â*]، يكنس، يكتسح)

عذب ← #٥٥١٧ (מָתַק [*mātaq*]، حلو، يَكُونُ/ يصبح حلواً، طعمه لذيذ)

انتفاخ ← #٢٠٧٥ (הָדַר [*hādar*]، تضخم، متورم، يحترم، يزخرف)

سريع ← #٧٨٢٤ (קַל [*qal*]، خفيف، رشيق، ذكي)

يسبح ← #٨٤٦٦ (שָׂחָה[*śāḥâ*]، يعوم، يفيض، يجعله يطفو)

سيف ← #٢٩٩٥ (חֶרֶב [*ḥereb*]، خنجر، صوّان، حرب)

تشبيهية

التشبيهية (خلع الصفات البشرية عَلَى الله)

يذخر ع. ق بخلع الصفات البشرية عَلَى الله. ولم يستخدم أعمال البشر فقط لوصف أعماله— فهو يتكلّم (مز ٥٠: ١٢)، يَمْشِي (تك ٣: ٨)، يرى (تث ٢٦: ٧)، يتجول (٢أخ ١٦: ٩)، يندم (١صم ١٥: ١١) الخ — بل إن سمات البشر المادية تُستعمل لوصفه. فيُقال أن له يدين (تث ٢٦: ٨)، وقلب (هو ١١: ٨)، وأقدام (خر ٢٤: ١٠) وآذان (إش ٥٩: ١)، وعيون (نح ١: ٦) الخ. وقد حُدد يَهْوَهْ أيضًا فِي أدوار أو مهام بشرية فِي علاقات تبادلية، مثل المحارب (إر ٢٠: ١١)، والراعي (مز ٢٣: ١)، والْمَلِك (مز ٢٤: ٨)، والقاض (تك ١٨: ٢٥)، والأب (إش ٦٣: ١٦) الخ. وأخيرًا، لديه مشاعر (بنفس العبارات المستخدمة للمشاعر البشرية)، مثل الغيرة (خر ٢٠: ٥)، والغَضَب (٢صم ٦: ٧)، والحب (أم ٣: ١٢)، والرأفة (مز ١٠٣: ٨)، والرحمة (٢صم ٢٤: ١٤) الخ.

وما ذُكر عاليه ليس سوى عينة بسيطة مِنْ تشكيلة متنوعة كبيرة لمثل هذا الإستخدام. والمثير هنا هو أنه ليس هناك تطوير هام فِي النصوص اللاحقة نحو مصطلحات فنية أكثر تجريدًا. وخلع الصفات البشرية عَلَى الله يستخدم فِي كافة فترات الأدب الإِسْرَائِيلي وفِي جميع صنوف أدبها (Baloian, *Anger in the OT*, 269-72). وكذلِكَ فِي كُلّ الحالات تقريبًا، ليس هناك مصطلحات فنية خاصة، أو مجموعة مِنْ التعيينات المحجوزة والتي لا تستعمل إلا بالنسبة لعمل الله، أو طبيعته، أو شخصه.

وخلع الصفات البشرية عَلَى الله أمر لم تقبله بسهولة الثقافة التي تأثرت باليونانية. والواقع أن الكنيسة كثيرًا مَا ناضلت ضِدَّ إستخدام مثل هذه اللغة، ولا سيما فِيما يتعلق بخلع صفات البشر عَلَى الله (نسبة المشاعر لله بِما فِي ذلِكَ الغَضَب). وإذا أخذنا فِي الاعتبار التقدير العالي الّذِي كانت إِسْرَائِيل توليه لعظمة يَهْوَهْ وقداسته، فإنه جدير بالاعتبار أن نتأمل السبب الّذِي جعل كتبة أسفار الكتاب الْمُقَدس أن يخاطروا بإساءة فهم شخص يَهْوَهْ بإستخدام مثل هذه التعيينات البشرية.

إن التمثيل التشبيهي قد يبدو غير متناغم مَعَ مِنْع ع. ق إقامة التماثيل/ أو الصور ليَهْوَهْ. ومَعَ ذلِكَ، نجد فِي جميع أنحاء الكتاب الْمُقَدس رغبة قوية لفهم قداسة الله (يَهْوَهْ) دون التضحية بالرسالة التي مفادها أنه يرغب فِي أن يَكُونُ هناك تفاعل بينه وبين الإِنْسَان. ويوضح ل. كوهيلر (24) L. Koehler ذلِكَ بشكْلٍ جيد للغاية. "الغرض مِنْ التمثيل التشبيهي هو جعل الله سهل المِنال بالنسبة للإنسان. لقد جعلوا الباب مفتوحًا للمواجهة والجدال بين إرادة الله وإرادة الإِنْسَان. وهم يقدمون لنا الله كشخص".

وفي ضوء ذلِكَ، إدراك الله بطريقة بمِثل هذا الأسلوب تجعل لقاءاته مَعَ البشر ممكن إدراكها بشكْلٍ يتعدى حدود التقوى الفردية. وإلهَ إِسْرَائِيلَ هو إله قومي (وفِي بعض النصوص إله عالمي). ولا يجب أن يُعرف فِي إطار التقوى الشخصية فحسب (بالرغم مِنْ أن هذا يتم تشجيعه، وليس مَنْعه)، إلا أنه كان لابد أن يُعرف أيضًا ويُشجع ويتم اللقاء مَعَه وذلِكَ كأساس للعدل

الاجتماعي فِي اختبار إِسْرَائِيل.

تَهدُف التشبيهية إِلَى تجريد الكَلاَم عَنه مِنْ اللغة الدينية الخاصة، واللغة المتخصصة لنخبة المفكرين (الدوائر الكهنوتية، أو مدارس الحكمة). وبالنظر إِلَى أن شخصه هو أساس الأخلاقيات الاجتماعية فكان لابد وأن تُفهم فِي سياق اجتماعي. كان لابد وأن يُعرف يَهْوَهْ مِنْ الجميع وأن يَكُونُ له تأثيره فِي الحَيَاة الْيَوْمِيَة للجميع. وهكَذَا، فإن أوصاف شخصه كانت بطريقة تمكن كُل إِنْسَان مِنْ إستخدامها وفهمها سواء فِي شركتهم مَعَ الله، أو كأساس لعلاقتهم مَعَ الناس الآخرين. علاوة عَلَى ذلِك، قرار إِسْرَائِيل بالحديث عَن يَهْوَهْ بإستخدام التشبيهات فِي إطار عبارات متبادلة بين الأشخاص، لم يكن تنازلاً قُصدت به العقول الأقل مَعرفة، بل كان قرارًا ضروريًا، وذلِك لسببين:

أَوَّلاً: تذكرنا دروس سيرز Sayers أن كافة اللغات تقريبًا تلجأ إِلَى التشبيه، وكُل تفكير يتم فِي الأساس بلغة المجاز.

> وليس بمقدورنا أن نفسر شَيْئًا فِي إطار ذاته بل بالعلاقة مَعَ أشياء أخرى. وحتى علم الرياضيات بوسعه أن يُعبّر عَن ذاته مِنْ ناحية نفسه فقط طالما أنه يتعامل مَعَ نظام مثالي مِنْ أعداد محضة، ولحظة بداية تعامله مَعَ أعداد "الأشياء" إلا ويُجبر عَلَى العودة ثانية إِلَى لغة التشبيه (Sayers, 24).

وما أن يتكَلّم الناس أو يفكرون فِي أي شئ خارج نطاق خبرتهم المباشرة، إلا وتراهم يفعلون ذلِك بإستخدام التشبيه. وتواصل حديثها لتشرح أن هذا لابد وأن يَكُونُ هكَذَا عِنْدَ الحديث عَن الله.

> قد يَكُونُ مِنْ الخطورة، كما لابد وأن يَكُونُ غير كافٍ، أن نفسر الله بالتشبيه بأنفسنا، غير أننا مجبرون عَلَى عمل ذلِكَ، وليست لدينا وسائل أخرى لشرح أي شئ. وكثيرًا مَا يشكو أصحاب مذْهَبِ الشكوكية أن الإِنْسَان خلقه الله عَلَى صورته، وإذا حكّمنا العقل عَلَيْهِمْ أن يذْهَبُوا إِلَى أبعد مِنْ ذلِكَ (كما يفعل كثيرون مِنْهم) وأن يعترفوا أن الإِنْسَان جعل كُلّ الوجود عَلَى صورته. وإذا كان الميل إِلَى التمثيل التشبيهي يعد مبررًا حسنًا لرفض التفكير فِي الله، فإنه مبرر حسن بنفس القدر لرفض التفكير فِي النور، أو المحار، أو السفن الحربية (*Ibid., 23*).

وبعبارة أخرى، إذا كان علينا أن نُفكّر فِي الله، وأن نواصل هذه المَعركة بأية طريقة علنية وعقلانية، فإن ذلِك يجب أن يتم بإستخدام التشبيهات المجازية، أو التفكير بإستخدام التشابه الجزئي.

السبب الثاني فِي أن التشبيهات المجازية التي تتضمنْ خلع صفات بشرية عَلَى الله يُمْكِنُ إستخدامها دون خجل مع يَهْوَهْ ومرد ذلِكَ أنها تتوافق مَعَ الخِبرة الإِسْرَائِيلية. والتشبيهات المجازية لن تموت إِلا إذا حَلّت التشبيهات مَحل الخبرة، وتواصل الجدال فِي جو "مِنْ التجريد دون أن يَكُونُ فِي كُل نقطة متصلة بالحَيَاة" (Sayers, 45; see M. Buber, *The Eclipse of God*, 13). وكَلاَم إِسْرَائِيل عَن يَهْوَهْ وعواطفه لم يكن عرضًا فرويديًا لمشاعرهم فِي الفضاء الخارجي. لقد كانت محاولات إِسْرَائِيل (فِي إطار الأسلوب الوحيد الَّذِي يفهمونه) لوصف لقائها الأصيل مَعَ الله. ومَعَ ذلِكَ، فإن مثل هذه اللغة التشبيهية المجازية لا يَكُونُ لها مَعنى إلا إذا كانت تمثيلاً لواقع فعلي. وعَلَى ذلِك، كان يتم التحكم فِي التشبيهات المجازية التي أشارت إلى طبيعة يَهْوَهْ كانت تحت سيطرة الواقع الَّذِي اختبرته إِسْرَائِيل عَن إله شخصي. ولقد اختبرت إِسْرَائِيل بشكْل ثابت عَلَى المبدأ، باختيارها للغة تناظرية لتعكس ذلِك.

وخلاصة القول، إنَّ أيّ تشبيه مجازي آخر كان سيخلق المشاكلَ. والعلاقة الوثيقة لما قاله أَنبِيَاء إِسْرَائِيل، وكهنتها وحكماؤها عَن يَهْوَهْ لمجتمَعَ المؤمِنين استندت دائمًا عَلَى ثلاثة ضرورات. أوّلاً، كان لابد وأن يتناغم مَعَ مَا صادفوه واختبروه حقًا. ثانيًا، لم يستطع الإسْرَائيليون بعد ذلِك إلا أن يفهموا حقًا لغة تشبيه تناظرية نسبية مِنْ خلال اختبارهم يَهْوَهْ بنفس الطريقة. فكَلاَم إِسْرَائِيل عَن مشاعر يَهْوَهْ فِي شريعتها كان لابد أن يتم إثباته من خلال كُل جيل. وأخيرًا، إستخدامت إِسْرَائِيل أسلوب التصوير الناسوتي لله والتناظر المجازي الشعري الَّذِي أتاح لها أن تلجأ للخيال بدلاً مِنْ ادّعاء إدراكها الكامل لطبيعته.

ثم إن الانجاز الفلسفِي العظيم الَّذِي حققه اليونانيون، استخدم أيضًا التشبيه المجازي. ومَعَ ذلِك، فقد اختاروا تمثيل الواقع الكُلي باشارتهم إِلَى هذا الجزء مِنْ الخبرة الإِنْسَانية التي تتسم بالمنْطقية. وبهذا الإستخدام الاستعاري، بَيّن أفلاطون وأرسطو صعوبة فهم التغيير والديمومة بافتراض حضور "المِثَال" غير شخصي. وكان مِنْ شأن مثل هذا التصوير تعزيز تبرير القِيم الغيبية. والتي عَلّتْ مِنْ شأن قيم العدل، والحق، والجمال، الَّذِي أصبح الأساس في نقد العَناصر الأساسية الأكثر اشتراكًا مع الله. كما أنها سمحت أيضًا بإضفاء المَعقولية عَلَى إنكار مبدأ الأرواحية، لِذلِكَ عززت دراسة نقدية للطبيعة. وبقدر مَا كانت الخيارات اليونانية الخاصة بالتفكير بإستخدام التشبيه النسبي، إلا أنه كانت لها بعض الأثار الجانَبيّة السلبية، أمَّا التفكير العبري فكانت له بعض المزايا. وقد أدى الفكر اليوناني إِلَى ثنوية(*) العقل والمادة (ولا سيما عِنْدَ أفلاطون)، الأمر الَّذِي لا نجده بارزًا فِي الفهم العبري. وهذه الثنائية الراديكالية كانت تحتوي أيضًا عَلَى انتقاص أشد للطبيعة المادية للكون، الأمر الَّذِي نجده سائد بشكْل أقل فِي ع. ق.

وبدلاً مِنْ "مُثُل" أفلاطون، اختار الإِسْرَائِيليون الشخصانية كالتشبيهية المجازية المهيمنة لمساعدتهم عَلَى التعامل مَعَ مشكُلَة التغيير. وفِي الفكر العبري، وجدت الديمومة (السمو) وكذلِكَ التغيير فِي شخصية الله: والشخصانية يُمْكِنُ أن تعيش وتحتفظ بكمالها حَتّى عَندما تفصْح عَن نفسها. وهكَذَا فُهمت العلاقة بين

---

*. القول بأصلين للوجود، مختلفين تمام الاختلاف، كُلّ منهما له وجود مستقل فى ذاته، وبدون هذين الأصلين لا يمكن إدراك طبيعة الكون، الذى تتصارع فيه القوى المتضارِبَة، التى ينتمى بعضها إلى أحد المبدأين، وينتمى سائرها إلى المبدا الآخر، مما يعنى أن حقيقة الوجود تنطوى عَلَى انقسام داخلى وتقابل ضرورى دائم بين أصلين، لكُلّ منهما قوانينه وأطواره الزمنية الخاصة به. وقد ظهر هذا المذهب منذ قديم لدى الإغريق، فأثر عَلَى أعظم فلاسفتهم كأفلاطون وأرسطو؟ إذ فرق أفلاطون بين عالم المادة وعالم المثل ، وفرق أرسطو بين الهيولى والصورة، أو بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل ، وأن كانت الثنوية لديهما ممزوجة بنزوع واضح إلى الوحدة. ولمزيد مِن التفصيل، راجع "قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، مكتبة دار الكَلمة للنشر والتوزيع— المُحرر

التغيير والديمومة عَن طريق التشبيه النسبي وذلِكَ مِنْ اختبار الشخصية الإنْسانية. ويمكن الحفاظ عَلَى قدر مِنْ الاستمرارية فِي شخص الإنْسان حَتَّى إذا انخرط فِي تقلبات التاريخ وتغييره. ولهذا، فإن الوجود المطلق (السمو) وُجد فِي شخص الله، ومَعَ ذلِكَ فإنه بوسع الإنْسان أن يختبر تأصله فِي عالم التاريخ وخيار المفاهيمية أتاح التسليم "بديمومة هوية الله"، وليس فِي ثبات عمل لا يتغير، بل فِي تكيفات دقيقة غير متناهية يُمكِنُ بواسطتها إنجاز غرض ثابت غير متغير فِي ظروف متغيرة (Temple 23:227-300). وبتعبير آخر، اختيار إستخدام تشبيه الشخصانية، تم التنبؤ به فِي الواقع قصدًا وعمدًا، لأَنَّهُ مِنْ الأشخاص وحدهم يُمْكِنُ للبشر أن يصادفوا الغرض ويفهمونه.

اختيار إسْرَائيل للتشبيه المجازي، الَّذِي لم يفرضه عليها أساسًا مفهومها عَن الله، بل اختبارها له، كانت له مضامين لما كان أساسًا فِي نظام تقديرها للقيمة. والعلاقة الصحيحة، وليس المَعرفة الصحيحة، كان السمة الغالبة لدينها. وفهم إسْرَائيل لإعلان إلهي خاصٍ لم يكن وليد المَعرفة بقدر مَا كانَ إعلان شخص يَهْوَهْ. وما أعطي لم يكن "حقائِق فِيما يتعلق بالله بل الإله الحي نفسه" (Temple, 322). ولكي يَكُونُ الشخص تقيًا فِي نظر الإسْرَائيليين، فهذا يتطلب الانخراط الدائم كشخص: بإرادته، ومشاعره، وسلوكه فِيما يتعلق بالعالم المادي، وقدراته العقلية.

وعزو المشاعر أو السمات البشرية لله أتاح لإسْرَائيل أن تضفِي المصداقية عَلَى الوجود البشري. والنصوص التي تصف عمله أو مشاعره تبين انخراطه القوي فِي عالم البشر (١صم ٢٥: ٢٩) ومِنْ ثم مصداقية الاختبار البشري فِي التاريخ. ثم إنهم أضفوا أهمية عَلَى شخص الإنْسان. وقد أشاروا إِلَى أن إسْرَائيل وجدت مَعْنى وقصدًا لوجودهم الشخصي لأَنَّهُ أمر أساسي بالنسبة للحقيقة وجودهم "الشخصي" واع، مريد، عاطفِي ويمكن الوصول إليها عَن طريق العلاقات.

البيبلوجرافِيا

W. F. Albright. *From the Stone Age to Christianity*, 1946; B. Baloian, *The Aspect of Anger in the O.T.*, 1988; D. M. Beegle, "Anthropomorphism." *BDT*, 45-46; G. W. Bromiley, "Anthropomor¬phism.1" *ISBE* 1:136-39; A. Heschel. *The Prophets. 1975*, 2:36-62; L. Koehler, *O. T. Theology*, 1957; G. von Rad. 07T2:18-45: B. P. Robin-son. .4 *Dictionary of Biblical Interpretation*. 1990, 28-29; D. Savers. *The Mind of the Maker*, 1941. 23-45; W. Temple, *Nature, Man and God*. 23:277-300: S. Terricn, *The Elusive Presence*. 1978. 267-68. 289.

براسي إي . بالويان *Brace E. Baloian*

التعليم في العهد القديم

التعليم فِي ع. ق

تبقى صعوبة تكوين صورة صحيحة عَن العملية التعليمية فِي إسْرَائيل قديمًا، وذلِكَ مرده أساسًا عدم وجود أية مناقشة واعية لموضوع التعليم فِي ع. ق. وعَلَى ذلِكَ، يتوجب أن تُقام هذه الصورة عَلَى أساس التشبيه بالظرف العام الَّذِي كان يسود الشرق الأدنى القريب بوجه عام، وكذلِكَ مِنْ الاستدلالات المستنبطة مِنْ النصوص الكتابية التي تشير بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إِلَى التعليم. وعَلَى ذلِكَ فإن هذه العملية تظل قائمة عَلَى درجة كبيرة مِنْ الافتراض، وعَلَى ذلِكَ، تكون ضعيفة وخاضعة للتنقيح والتصحيح المستمرين.

ش. أ. ق ١. "بلاد مَا بين النَهْرين". كان التعليم الرسميُّ فِي المدارس ظاهرة مستقرة فِي بلاد مَا بين النَهْرين فِي منتصف الألفِية الثالثة قبل الميلاد (٢٥٠٠ ق. م). وكانت إجادة الكتابة المسمارية الصعبة مَعَ مئات الإشارات الخاصة بها تتطلب مدة طويلة مِنْ الممارسة والتدريب فِي بيئة تعليمية رسمية. وكان أبناء العائلات الأكثر ثراء يُرسلون إِلَى المدارس الملحقة بالهياكل والقصور، حيث كانوا يلقون التدريب عَلَى الكتابة والمهارات الأخرى المطلوبة لإدارة هذه المؤسسات الاجتماعية.

وكان الـ *ummia* "أَبُو المدرسة" هو الَّذِي يديرها بمساعدة "إخوة كبار". وقد عثرت الحفريات الأثرية سنة ٢٥٠٠ ق. م تقريبًا عَلَى ألواح تتضمنْ جهود الطالب وكذلِكَ وصفاً للحَيَاة المدرسية. وكان يُطلق عَلَى الطلبة لقب "أبناء بَيْتِ الألواح" [E.DUBBA] وكانوا يلقون تأديبًا قويًا عَن طريق الضرب بالسياط والعصي. وإِلَى جانب قوائم العَلاَمَة الرئيسية، كان عَلَى الطلبة أن ينسخوا قوائم بالكلمات والعبارات إِلَى جانب عينات مِنْ الوثائق تتعلق بالعمل الَّذِي سيتابعونه بعد التدريب. وقد أولى قدر مِنْ الاهتمام للنصوص الأدبية الكلاسيكية وكذلِكَ الدينية إِلَى جانب الموسيقى والفن. وكان المدرسون والعاملون بالمدارس سيتلقون أجورهم مما يدفعه آباء التلاميذ، وهكَذَا فإن الالتحاق بالمدرسة (والتقدم الاجتماعي) كان قاصرًا عَلَى الأثرياء فقط.

ومَعَ أنه مِنْ المؤكد أن غالبية التلاميذ كانوا مِنْ الذكور، إلا أنه كان هناك مَا يدل عَلَى وجود نساء متعلمات (مَعظمهن مِنْ أصل مَلِكي) تشغلن وظائف هامة فِي المجتمَعَ. ولعل مِنْ أكثرهن شُهْرة "إنهدوانا Enheduanna" ابنة سرجون الأوَّل الأكادي (٢٣٣٢ - ٢٢٧٩ ق. م)، والتي كان أبُوها قد عينها رئيسة كهنة للإله "نانا" إله القمر فِي "أور". وكانت إنهدوانا Enheduanna أميرة، وكاهنة، وشاعرة لها مكانتها، وكانت مسئولة عَن مجموعتين هامتين مِنْ الأدب: مجموعة تضم اثنتين وأربعين ترنيمة مِنْ ترانيم الهيكل تكريماً لوالدها، وسلسلة مِنْ الكتابات تتعلق بالإلهة "إنانّا".

٢. مِصْر. كما كان الحال فِي بلاد مَا بين النَهْرين، كانت المدارس المِصْرية مجهزة بالفعل تجهيزاً حسنًا سنة ٢٥٠٠ ق. م. وفِي حين أن التعليم كان يركز عَلَى الكتابة، إلا أن المِنْهج كان يتضمنْ الموسيقى والرقص أيضًا. والمدارس، التي كان يُطلق عليها "بيوت الحَيَاة" كانت تُلحق بالمَعابد، وكان يختار مِنْ الشباب المدربين عَلَى المهارات المهنية لكي يقوموا بالخدمة كجنود، كهنة، مهندسين، ونبلاء. وكان المقرر الدراسي يركز عَلَى الكتابة وتحسين الخط، كما يتضمنْ عينات مِنْ الرسائل والوثائق، والكتابة فِي مدح مهنة الكتبة، وأقوال الحكمة التعليمية المقتضبة. وكان النظام شديدًا، وكان يتم التشجيع عَلَى الاجتهاد مِنْ خلال الضرب والنصائح الكثيرة.

٣. كَنْعَان. كَنْعَان قبل أن تصبح إسْرَائِيلية كانت فِي أوقات مختلفة مِنْ تاريخها واقعة تحت تأثير أو سيطرة القوى الكبرى فِي كُلّا طرفِي الهلال الخصيب. وقد اكتشفت وثائق مسمارية مكتوبة بلغات بلاد مَا بينِ النَّهرين وذلِكَ فِي مواقع مختلفة فِي كَنْعَان، فِي حين أن قطعاً مِنْ المصنوعات المِصْرية المختلفة التي تتطلب مهارة وبراعة تشهد عَلَى وجود مِصْري فِي هذه المِنْطقة أيضًا. وكان مِنْ شأن تطوير الحروف الهجائية الخاصة بالكتابة المسمارية (تسمى أفغاريتية، عَلَى اسْمَ المَدِينَة القديمة التي اكتُشفت بها مَعْظم هذه النصوص) أن ازدادت سهولة الكتابة مِنْ مِنْتصف الألفِية الثانية (١٧٣ ق. م).

وأهمية دور الكتبة نستشفه مِنْ المَدِينَة الكَنْعَانية التي أُطلق عليها اسْمَ "قرية سِفْر" (قرية الكاتب/ السِفْر انظر يش ١٥: ١٥ - ١٦؛ قض ١: ١١ - ١٢). ووجود المدارس لتدريب الكتبة والإداريين تأكد نتيجة وجود رسالة باللغة المسمارية مرسلة مِنْ مَعَلم يطلب أجوراً مستحقة لخدمات تعليمية وذلِكَ مِنْ والدي أحد الطلبة (حوالي ١٤٠٠ ق. م).

ع. ق ١. التعليم داخل العشيرة. فِي حين أن تطوير المدارس الرسمية فِي إسْرَائِيل والخاصة بتدريب الكتبة والإداريين يظل أمرًا غامضاً لعدم وجود تعليق واضح، إلا أنه مِنْ المحتمل أن التعليم العام مِنْ أجْلِ الحَيَاة كان يبدأ فِي العائلة/ العشيرة، وربما استمر عَلَى هذا النمو حَتَّى بعد تطور المدارس. كان الأطفال يتعلمون مهارات مِنْزلية مثل عمل الخُبْز (٢صم ١: ٨)، والغزل (خر ٣٥: ٢٥). وأعمال الزراعة، ورعي الأغنام (والحيوانات الأخرى) والعمل مَعَ المحاصيل. وهناك مهارات مَعَينة أخرى (أعمال الخزف، والأعمال الجلدية، والنجارة الخ) كان الصبية يتعلمونها فِي العائلة الموسعة، حيث كانت المهارات تنتقل مِنْ جيل إِلَى جيل مِنْ خلال الأعمال التي كانت الأسرة تمتهنها.

ونقل التقاليد الدينية كانت أيضًا عَن وظيفة البَيْتَ، وكانت مِنْ مهام كُلّ والد (تث ١١: ١٩). والولاء التام لِلرَّبّ، والَّذِي يصاحبه ترديد السُمة (اسْمَع ياإسْرَائِيل...) بصفة مِنْتظمة، كانا يشكِّلان هوية الطفل الدينية مِنْذ وقت مبكر مِنْ حياته (٦: ٤ - ٩). وكان يتم التشجيع عَلَى حَيَاة البر عَن طريق تدريس الوصايا (٦: ٩ - ١٠)، فِي حين أن الهوية القومية والاجتماعية كانت تدعم عَن طريق سرد الآباء لتاريخ إسْرَائِيل مَعَ الرَّبّ، وذلِكَ فِي صورة عقيدة (٦: ٢٠ - ٢٥). والاحتفال بالأعياد والمِنْاسبات الكبرى فِي المجتمَعَ كان يدعم هذا التعليم الأبُوي، إِلَى جانب مَعَالِم وآثار تاريخية مَعَينة، كانت تتيح فرصاً لأوقات تعليمية فِي شكُل أسئلة وإجابات (خر ١٢: ٢٦ - ٢٧، ١٣: ٨ و١٤، لا ٢٣: ٤٢ - ٤٣).

٢. نمو التعليم الرسمي. مَعَ تطور الحَيَاة الزراعية المستقرة فِي الأَرْض، كان مِنْ شأن الحاجة إِلَى طبقة مِنْ الكتبة (لتسجيل المَعَاملات الاقتصادية، والطقوس الدينية، وتقاليد نظام هيكل تام، وشئون الدولة) أن أدت بمرور الوقت إِلَى نمو التعليم الرسمي فِي المدارس. وتاريخ نهوض المدارس فِي إسْرَائِيل كان موضوع مِنْاقشة كبيرة، حيث إن البعض (A. Lemaire) يؤكد وجود نظام واضح للمدارس قبل الفترة المَلَكية، وآخرون (F. Golka) ينكرون وجودها حَتَّى القرن الثاني ق. م. ولعل أكثر تقدير حذر، عَلَى ضوء عدم وجود مَعْلومات واضحة هو أن غالبية التعليم كان يجري داخل إطار عائلي، فِي حين أن القليل مِنْ الطلاب المختارين ربما يكونون قد تلقوا تعليمًا "عالياً" فِي سياق النقابات، أو مدارس البلاط (J. Crenshaw). ويبدو أن التعليم الرسمي كان قد تطور بشكُل تدريجي خلال فترة الملوكية وما بعدها.

ومِنْ غير الممكن تحديد مدى التعليم فِي إسْرَائِيل، بالرغم مِنْ أن بساطة النظام الهجائي الَّذِي تم تبَنِيه للكتابة العبَرِيَّة يوحي بزيادة لا نقص فِي هذه الناحية. فمِنْ ناحية، انتُخب ستة وثلاثون رجلاً (ثلاثة مِنْ كُلّ سبط) للسِفْر عبر الأَرْض وليكتبوا وصفاً لها (يش ١٨). وفِي وقت لاحق، حين هاجم جِذْعُون سكوت، فإن شاباً مِنْ المَدِينَة تم أسره بالصدفة استطاع أن يكتب أسْمَاء سبعة وسبعين مِنْ كبار الموظفين (قض ٨). وهذه الأحداث وغيرها توحي عَلَى الأقل بانتشار التعليم الابتدائي عَلَى نطاق واسع، وفِي تاريخ مبكِر. ثم إن اكتشاف تقويم جازر (٩٥٠ - ٩١٨ ق. م تقريبًا) - وهو تمرين مدرس عَلَى الهجاء، يصف أقسام الموسم الزراعي - يؤكد وجود مدارس فِي القرن العاشر ق. م.

ومَعَ نهوض المَلَكية، زادت الحاجة إِلَى كتبة متعلمين. وإِلَى جانب الكتبة الَّذِين استُخدموا فِي شئون الدولة الإسْرَائِيلية، هناك ثلاث مجموعات أخرى متنوعة قامت عَلَى أكتافهم كتابة ع. ق فِي العادة وهم: مَعَلمو الحكمة وتلاميذهم، الأنْبِيَاء وتلاميذهم، ثم الكَهَنَة.

٣. نتائج السبي. إعادة تركيز الهوية عَلَى التوراة حَتَّى يصبح الشَعْبُ الإسْرَائِيلي فِي السبي هو "شَعْبُ الكتاب" كانت تُمثِّل التطور الَّذِي اصطبغت به فترة السبي (← كانت ترتبط عادة بعمل عَزْرَا الكاتب [←]). وهيكُل الحَيَاة كان يعتمد عَلَى مهارات الكتبة المتعلمين وطلبة التوراة، والَّذِين أعطوا الحرية عَلَى استكشاف الكتاب المُقَدَّسَ إِلَى الأعمال المطلوبة للفهم الدقيق. وتطورت المجامَعَ والمراكز المحلية مِنْ أجْلِ حفظ، ونقل، وتفسير التوراة مِنْ أجْلِ الحَيَاة الْيَوْمِية. وقامت المدارس الملحقة بالمجمَعَ كانت تدرب الشباب اليهودي عَلَى مهارات الكتابة (بما فِي ذلِكَ القواعد الدقيقة لنقل النصوص المُقَدَّسَة) وكذلِكَ زيادة حجم التفسير المَعَروف باسْم "الناموس الشفهي". ويبدو أن تعاليم الكتبة قد نُقلت شفاهة إِلَى الجمهور الأوسع انتشاراً، سواء مِنْ خلال قراءة التوراة وتفسيرها مِنْ خلال كتاب الفصول الأسبوعي الَّذِي يستخدمه المجمَعَ، أو مِنْ خلال تعليم الرابيين المستمر. ومَعَ النسيان المتزايد للغة العبَرِيَّة فِي أوساط يهود الشتات، فمِنْ ثم زادت خدمات طبقة الكتبة المتعلمين، كما زاد نفوذهم.

وقد ذَهَبَ أ. لومير A. Lemaire بعيدًا ليقول إن الأسفار القانونية للعهد القديم الموجودة حاليًا قد استُخدمت ككتاب مدرس لتعليم القراءة والكتابة فِي المدارس. ولكن هذه النظرية تتجاهل الأساس الديني للتطور القانوني وكذلِكَ عمل النواحي النبوية، والكهنوتية وتوخي الحكمة فِي هذه العملية. ولم يكن لومير واضحًا فِي أي مكان مِنْ ناحية بيان السبب فِي أن النصوص القانونية والدينية كانت تستخدم عَلَى وجه الحصر مَعَ أن المقرر

المفترض للمدارس (حسبما افترض هو نفسه) أكثر تنوعاً وإلَى حد كبير جدًا. وخلاصة القول، لم تلق استنتاجات لومير تأييدًا عاماً.

٤. تأثير الهلينية. أكد اليونانيون عَلَى التعليم باعتباره ناقل للثقافة (اليونانية). ونجاح الجمنْزيوم (بمقررها باللغة اليونانية، والتاريخ، والثقافة، والمنافسات الرياضية) فِي جذب الشبان اليهود بعيدًا عَن تقاليد شيوخهم، أتاح تهديداً خطيراً للهوية اليهودية المميزة. وتضمنِ الرد اليهودي بروز شيعة الحسيديم المفرطة فِي أرثوذكسيتها، وكذلِك زيادة فرص التعليم اليهودي للشباب داخل المجتمَع شيعة الحسيديم (يوب. ١١: ١٦، ١٩: ١٤). وأول ذكر لمدرسة (בֵּית הַמִּדְרָשׁ) فِي سِي ٥١: ٢٣ يأتي مِنْ هذه الفترة (١٨٠ ق. م تقريبًا). والخطر الذِي كان يهدد إضفاء الطابع الهليني، أضاف قوة إلَى نظام المجمَع بتأكيده عَلَى التوراة، والعرف اليهودي، والتفسير الشفهي باعتبارها مِنْ مكونات الهوية اليهودية الحقيقية.

٥. تدور مفردات كُلّمات التعليم الإسْرَائيلي - فِي غالبَيّتها - حول سلالة مِنْ الجذور الفعلية والتركيبات الاسْمِية التي تقوم عليها. وفِيما يلي مناقشة موجزة لأكثر العبارات الخاصة بهذا الموضوع. وهناك عبارات أخرى مرتبطة بالعملية التعليمية لها صلة وثيقة جدًا بتقليد "الحكمة" وتم تناولها بمزيد مِنْ التفصيل هناك (مثل؛ نظام) בִּין [← #١٠٦٧] يتعلم، يكتسب بصيرة: מוּסָר (← #٤٥٩٢)، تعليم.

(أ) يشير، يرى، يوجه، يعلم (#٣٧٢٣) יָרָה، إرشاد، تعليم، قانون (#٩٣٦٨)، תּוֹרָה، #٤٦٢١ مَعلِّم מוֹרֶה، والفعل يجد مثيلاً له فِي اللغة الآرامية يعلم אוֹרִי واللغة الأشورِية *têrtu* (يقود، يرشد، فِي حين أن الإسم يعَادِله فِي اللغة الأشورِية תּוֹרָה، قانون. وعَند اللزوم يأخذ الفعل مَعَنى: يشير، يرى، ولاسيما عِنْدَ الإشارة إلَى الاتجاه بإستخدام (تك ٤٦: ٢٨؛ أم ٦: ١٣). وربما الصلة بالتعليم مأخوذة مِنْ إستخدام المدرس التعليم للإشارة إلَى الطريق [الصحيح] للتلميذ. وزيادة عَلَى ذلِك، الإشارة بالأصابع لتوجيه اهتمام الطالب هي عادة فِي العملية التعليمية متأصلة مِنْذ فترة طويلة.

والاستعمال الأكثر شيوعًا لـ יָרָה بمَعَنى يعلم، يعطي تعليمات، له مجموعة متنوعة مِنْ المفاعيل المتصلة به: التوراة תּוֹרָה (← #٩٣٦٨، تث ١٧: ١١)، מִשְׁפָּטִים الوصايا (← #٥٤٧٧، ٣٣: ١٠)، وحتى حكمة שֶׁקֶר، يكذب (← #٩٢١٤، إش ٩: ١٤، حب ٢: ١٨). والاسم תּוֹרָה مشتق مِنْ الفعل، ويحمل نفس المَعَنى الأساسي لـ: يرشد، يعلم. وبهذا يَكونُ قد استُخدم عَلَى نحو صحيح لوصف الأسفار الخمسة الأوَّلى مِنْ ع. ق، التوراة، والتي ترشد وتعلم إسْرَائيل مِنْ ناحية الهوية السليمة والعلاقة بالرَّب. وتضييق التعبير إلَى كَلمة "ناموس"، مَعَ أنه صحيح (لأن الناموس يعلم ويرشد)، غير أنه يميل إلَى التعتيم عَلَى الشمولية الواسعة للتعبير، ولاسيما فِيما يشير إلَى الأسفار الخمسة.

والاسْمَ المتصل به מוֹרֶה، مَعَلم، مشتق مِنْ هِفْعِيل. النعت الفعلي مَعَ المَعَنى الأساسي: شخص يرشد، يعلم (أي ٣٦: ٢٢؛ أم ٥: ١٣؛ إش ٣٠: ٢٠).

(ب) לָמַד قل. تعلّمْ؛ نِفْعَلْ. يَكُونُ سلسُ مُرَوَّضُ؛ بيعّل. علّمْ؛ بُعَّل. يَكونُ مثقف بشكل جيدْ، متمرس (← #٤٣٤٠) الصفة. לִמֻּד، متعلم، متمرن، تلميذ (#٤٣٤١). والفعل مَعروف فِي اللغتين الأوغارتية (*lamad*)، والأكادية (*lamadu*) بنفس المَعَنى: يعلم، يدرس. وعَندما استُخدم في قل. يُقال إن الأشخاص تعلموا الحرب (إش ٢: ٤)، والبصيرة (إش ٢٩: ٢٤)، البر (٢٦: ٩ و١٠) والوصايا والتعاليم (تث ٥: ١).

وقد وُصف أشخاص عديدون بأنهم كانوا يعلمون، بإستخدام بيعّل. : مُوسَى (تث ٤: ١ و٥ و١٤، ٥: ٣١)، والدان إسْرَائيليان (٤: ١٠؛ ١١: ١٩)، الأمَم الغريبة (٢٠: ١٨)، الله (إش ٤٨: ١٧، إر ٣٢: ٣٣). إسْرَائيل (إر ٢: ٣٣)، نساء نائحات (إر ٩: ١٩)، والحكيم الجامِعَة (جا ١٢: ٩).

وصيغة بُعَّلْ. مِنْ الفعل قد يشير إلَى أفعال مَعْتادة: وصايا بشرية، يتم تعلمها عَن طريق الحفظ دون فهم (إش ٢٤: ١٣)، أو سلوكيات ترسخت نتيجة التدريب لمدة طويلة، مثل المواشي المدربَّة (إر ٣١: ١٨، هو ١٠: ١١)، والمحاربون الذِين تدربوا عَلَى خوض المَعَارك (نش ٣: ٨).

٦. تأملات لاهوتية. يكاد لا يوجد فرق فِي الفكر العبري للعهد القديم بين المهارات والمَعرفة التي تُكتسب مِنْ خلال التعليم الرسمي والحكمة التي يتم تعلمها مِنْ خبرة الحَيَاة. وكُلّمة حكمة (#٢٦٨٣ חָכְמָה) ومَعرفة (#١٩٨١ דַּעַת) كثيرًا مَا تأتيان بمَعَنى متماثل، وأحيانًا تُستخدمان بالتبادل (أم ١: ٧؛ ٢: ٦ و١٠؛ ٩: ١٠؛ ١٤: ٦؛ ٢١: ١١؛ جا ١: ١٨؛ ٧: ١٢). وكُلّمة "حكمة" يُمكِنُ إستخدامها بمَعَنى الفطرة السليمة (انظر قرار سُلَيْمَانَ الشهير فِي ١مل ٣: ١٦ - ٢٨)، وهو فهم اكتسبه مِنْ الإعلان الإلهي (أم ٢١: ١ - ١٢)، مهارة فِي أداء نوع مِنْ العمل اليدوي أداءً حسنًا (خر ٢٨: ٣؛ ٣٦: ١؛ ١مل ٧: ١٤)، بل وحتى قدرة استثنائية عَلَى الخداع (٢صم ١٣: ٣ - ١٩). وبالنسبة للعهد القديم، الله هو مبدع الحكمة والمَعَرفة (أم ٢: ٦ - ٨؛ ٨: ٢٢ - ٣١؛ أي ٣٨: ٣٦). وأخيرًا، إن حكمته تفوق فهم البشر (أي ٣٨ - ٤١؛ جا ٨: ١٦ - ١٧).

وبالنظر إلَى عدم كمال مَعرفة البشر الحقيقية، فعَلَى ذلِكَ يجب أن تبدأ (أم: ١: ٧)، وتنتهي (جا ١٢: ١٣) بتقوى الله - وهذا شعور صحيح باتكال المرء بشكلٌ تام عَلَى الله وعَلَى محبته ورحمته الراسختين. وبسبب الافتقار إلَى التمييز بين المَعرفة الدنيوية والمَعرفة الدينية، وبين مَا يتمَ تعلمه وبين مَا يُكشف عَنه، فإن قبول وتطبيق كُلّ المَعرفة يقع تحت القيود التي فرضتها علاقة البشرية المتوقعة بالخالق والرَّب. والحكمة الحقة هي الاعتراف بملوكية الله وأن تستجيب لخليقته عَلَى نحو سليم (تك ١: ٢٦). وهذا يضعَني يبعد أخلاقي لابد مِنه لكُل تعليم وعلم. ولا يُمكِنُ أن يتواجد علم أو مَعَرفة يُمكِنُ وصفهما بأنهما عَلَى الحياد مِنْ الناحية الأخلاقية، لأن البشر (الذِين أفسدتهم نتائج الخَطِيَّة) يتعلمون، ويتابعونِ، ويستخدمون نتائج العملية التعليمية بمحض إرادتهم وبشكل مستقل، وسوف يتحملون المسئولية ويُحاسبون فِي النهاية أمام الله (جا ١٢: ١٤). وهذا فقد أعطيت المَعرفة والعلم البشري سياقًا يحدد مَعَناها وغرضها فِي إطار مشيئة الله الشاملة والأبدية.

تعلم، تعليم: ← אלף [ʾlp ¹] (يتعلم، يُعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [ʾomnâ ²] (حضور، حماية، #٥٩٤)؛ ← יסר [ysr ¹] (ينصح، يقوم، يؤدب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [yrh ³] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ ← לַהַג [lahag] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← למד [lmd] (يتعلم، يُعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← تعليم: لاهوت.

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בין [byn] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [ḥkm] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [ṭʿm] (يتذوق، يختبر، يحس، يميز، #٣٢٤٧)؛ ← ידע [ydʿ ¹] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [nkr ¹] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם [ʿrm ²] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [śkl ¹] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [byn] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [ḥkm] (يَكونُ حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [ydʿ ¹] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [ysr ¹] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [leqaḥ] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [mᵉzimmâ] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָה [ʿoqbâ] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [ʿrm ²] (يَكونُ داهية، يَكونُ بارع، يجعل شخصًا بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל [śkl ¹] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

ABD 2:301-12; J. L. Crenshaw, "Review of A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel," JBL* 103, 1984, 630-32; R. de Vaux, AncIsr 1:82, 127-32; G. R. Driver, *Semitic Writing*, 1954, 88-89; L. Dürr, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient*, 1932, 107; H.-J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968, 98-103; A. Klostermann, "Schulwesen im Alten Israel," *FS Th. Zahn*, 1908, 193-232, esp. 201; J. Laessoe, "Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia," *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, 1953; A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel*, 1981; J. A. Maynard, *A Survey of Hebrew Education*, 1924; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, SBT 144, 1965; N. Morris, *The Jewish School: An Introduction to the History of Jewish Education*, 1937; S. Safrai, "Education and the Study of Torah," S. Safrai and M. Stern eds., *Jewish People of the First Century*, 1976, 2:945-70; F. H. Swift, *Education in Ancient Israel from Earliest Times Until A.D. 70*, 1919; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974, esp. 31ff.

جيرالد إتش. ويلسون *Gerald H. Wilson*

بيض ← #١٠٧٠(בֵּיצָה [bêṣâ]، بيض).

تغلث- فلاسر

تغلث- فلاسر، תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר [*tiglat pil'eser*]، #٩٣٢٥

اسْم تغلث- فلاسر معناه "اتكالي عَلَى ابنِ إيشارة. أي عَلَى أشُور، الَّذِي كَانَ هيكلُه فِي أشُّور هُوَ هيكلِ إيشارة. وتعكس صيغة العبَرِّيَّة في سِفرِ المُلوك بدقة النطق الأشوري عَلَى أيامه، أمَّا صيغ الاسم في سِفرِ أخْبارِ الأيَّام فتتضمن اختلافات عبَرِّيَّة دخيلة- وكَانَ يحمل اسْم "فولَ"مَلِكَ بَابل، ومن الجلي أن هذا لقبه. وبعد استعادة الكتابات والنقوش المسمارية فقط، أصبح مِنَ الواضح أن الإسمين هما لمَلِك واحد، الأمر الَّذِي أدى إلى تغيير في ترجمة سِفرِ أخْبارِ الأيَّامِ ٥: ٢٦ (قارن ترجمة KJV مع الترجمات اللاحقة).

١. بالنسبة للنصف الأوَّل مِنَ القرن الثامِن قبل الميلاد، كَانَت قوة أشُور في أيدي حكام المقاطعات الَّذِي كَانوا يتصرفون بشكلٍ مستقل في الغالب عن الْمَلِك. وفي عام ٧٤٥ اعتلى تَغْلَثَ فَلاَسِر الحكم مع أنه لَمْ يكن في القائمة المباشرة للخلافة. وقد وضع نظامًا إدارياً وعسكرياً جديدًا. وأعاد فرض الحكم الْمَلكي عَلَى جَمِيع أراضِي أشُور، وهكَذَا أسس العصر العظيم الأخير للإمبراطورية الأشُورية. وقد حاول أن يقيم علاقات ودية مع الدول المجاورة، ولكنه هاجم الدول الَّتِي كَانَت تظهر له العداء. وكَانَ عَلَى علاقة طيبة مع أحد ملوك بَابل كَانَ قد ساعده عَلَى تأمين عرشه، غير أنه حين قام الثوار بإبعاد ابن ذَلِكَ الْمَلِك، قام تَغْلَثَ فَلاَسِر بغزو بَابل وأقام نفسه مَلِكًا عَلَى بَابل (٧٢٩ ق. م).

وكَانَت سياسته في الشِّمَال والغرب. وفي وقت مبكر مِنْ حكمه حاصر أرفاد شمالي سوريا (٢مل ١٨: ٣٤، الخ) وهِيَ دولة كَانَت قد انتهكت المعاهدة الَّتِي كَانَت بينهما وبينمَلِك أشُوري سابق (*ANET*, 532-33)، وقد استولى عليها في السنة الثالثة (٧٤١ ق م). وكَانَ مِنْ شأن الوجود العسكري لأشُور أن أخضع دولاً سورية أخرى، ومن بينهما السَّامِرَة، الَّذِي قامَمَلِكها مَنَحِيمُ بفرض ضرائب عَلَى جَمِيع أصحاب الأراضي ليدفع الجزية المطلوبة (٢مل ١٥: ١٩، *ANET*, 283) وفي عام ٧٣٤ ق. م وصلت قوات تَغْلَثَ فَلاَسِر إلى غَزَّة عَلَى الحدود المِصْرية، كما هُوَ واضح مِنْ نقش في قصره في نمرود (*ANEP*, 369) وبعد ذَلِك بوقت قصير، قاد رصينمَلِك دِمِشْق ثورة ضد سيطرة أشُور وكَانَ فَقْحمَلِك إسْرَائِيل بين حلفائه. وقد فشل تَغْلَثَ فَلاَسِر في الاستيلاء عَلَى دِمِشْق سنة ٧٣٣ ق م، ولكنه نجح في ذَلِك سنة ٧٣٢. وعندئذ أقام هُوشَع عَلَى عرش السَّامِرَة بدلاً مِنْ فَقْح (*ANET*, 283) (← إسْرَائِيل).

٢. وهذا هُوَ تسلسل الأحداث الَّتِي تناولتها القصص الكتابية. لقد ضغط رصين وفَقْح عَلَى آحازمَلِك يَهُوذَا للانضمان إليهما، وحَتَّى حصار أورُشَلِيم (٢مل ١٦: ٥). وبرغم ذَلِك، طلب آحاز مساعدة أشُور، وأصبح تابعاً لتَغْلَثَ فَلاَسِر يدفع له الجزية (١٦: ٧- ٩، *ANET*, 282-87). وكَانَ عمله هذا يماثل تمامًا مَا عملهمَلِك ضعيف في كيليكِية، حين هدده جيرانه قبل قرن مضى اشترى أيضًا مساعدة أشُور واحتفظ بعرشه (-Kilamu

wa of Sam'al, *ANET*, 654). وقد تضاءلت مكَانَة دِمشْق وأصبحت عاصمة إقليمية خاضعة للحاكم الأشوري. وتمشياً مع هذه السياسة- وهي ليست سياسة جديدة- قام تَغْلَثَ فَلاَسِر بسبي أعداد كبيرة مِنْ سكَانَ البلاد الَّتِي احتلوها. ويبدو أنه لَمْ يتقدم نَحْوَ الجبال للاستيلاء عَلَى السَّامِرَة، لكنه أمر بترحيل السكَانَ مِنْ المناطق الواقعة شمال إسْرَائِيل، أرْض نفتالي والجليل (٢مل ١٥: ٢٩)، وهي مناطق كَانَت عرضة لتدخل دِمشْق، وكذلِك في مناطق عَبْر الأرْدُنّ حيث تم سبي سكَانَ رَأوبَيْن وجاد ونصف سبط مَنَسَّى إلى مدن في شرقي سوريا (١أخ ٥: ٦ و٢٦). أمَّا الاستيلاء عَلَى عَشْتَارُوث في الأرْدُنّ فقد وُصف فِي نقش آخر مِنْ نمرود (*ANEP*, 366). واستمرت ثقة الأشوريين في آحاز، وبذلِك أنتهى التهديد الَّذِي كَانَت تواجهه يَهُوذَا (← التحالف الآرامي- الأفْرَايمي).

٣. وفسر المؤرخون الكتابيون أعمال تَغْلَثَ فَلاَسِر عَلَى أنها عقوبة كَانَ لا مفر منها لخيانة إسْرَائِيل إلهها وهذا مَا نستخلصه مما جاء في ٢مل ١٥: ٢٧- ٢٩، وجاء واضحًا في ١أخ ٥: ٢٥- ٢٦). والقصة الكتابية عن تمرد هُوشَع ضد فقع (٢مل ١٥: ٣٠ تتناغم تمامًا مع ادّعاء تَغْلَثَ فَلاَسِر أن شَعْب إسْرَائِيل أطاح به وأنه أقام هُوشَع مَلِكًا عَلَيْهِمْ (*ANET*, 283)، وهذا بالطبع رأي السَّيِّد الأعْلَى. وتحالف آحاز مع أشور أدانه إشَعْيَاء، لأَنَّهُ كَانَ يدرك عواقبها الوخَيْمَة عَلَى المدى الطويل بالنسبة لوضع يَهُوذَا، حيث أن هذا أعاقها عن القيام بدورها كشَعْب الله الخاص وكأمَّة مقدسة (إش ٧- ٨). وفي البداية بدأ آحاز كأنه نجح في سياسته، وكَانَ مِنْ شأن تغيرّ الضغوط السياسية أن أسرعت يَهُوذَا في إلغاء معاهدتها مع أشور، الأمر الَّذِي نجم عَنْهُ دخول جيوش أشور إلى أراضيها (٧: ١٣- ٢٥).

البيبلوجرافيا

M. Cogan, A. K. Grayson, "Tiglath-pileser III," *CAH*, 3.2, 1991, 71-85; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AB 11, 1988, 169-94; T. C. Mitchell, "Tiglath-pileser and the Assyrian Threat," in *CAH* 322-38; A. R. Millard, "Israel and Aram in the Light of Inscriptions," *TynBul* 41.2, 1990, 261-75; idem, "Assyrian Royal Names in the Old Testament," *JSS* 21, 1976, 7; H. Tadmor *The Inscriptions of Tiglath-pileser III: King of Assyria*, 1995.

ألن ميلارد *Alan Millard*

سِفْر التكوين

سِفْر التكوين: لاهوت

أ. بَنِية سِفْر التكوين

١. تك ١- ١١. نقطة التقسيم التقليدية التي وضعها المَعَلقون لسِفْر التكوين تقع بين ص. ١١ و١٢. وأول هذه التقسيمات وأقْصَرُها (ص. ١- ١١) وُصف بأنه "تاريخ بدائي". أمَّا الثاني – وهو أطول بكثير (١٢- ٥٠) فقد وُصف بأنه "تاريخ الآباء". والقسم الأوَّل موجه بالأكثر إلَى بداية تاريخ عالمي، فِي حين أن الثاني وُجه بالأكثر إلَى تاريخ بداية إسْرَائِيل.

ومِنْ الجلي أن القسم الثاني، الَّذِي تناول الآباء والأمهات المؤسسين لإسْرَائِيل، يشغل نسبه مئوية مِنْ النص الكتابي أكثر بكثير مما يشغله القسم الأوَّل. وهكَذَا، فإنه، فِي حين أن ١/٥ (خمس) سِفْر التكوين (ص. ١- ١١) تصف تاريخ عشرين جيلاً (مِنْ آدَمَ إلَى إبْرَاهِيم) إلاّ أن الأرْبَعَة أخماس (٤/٥) الباقية تصف تاريخ أربعة أجيال فقط (مِنْ إبْرَاهِيم إلَى يوسف). وهكَذَا، إذا افترضنا أن كاتباً سيخصص الكمية الأكبر مِنْ المادة لما يشعر أنه أكثر أهمية ونفعاً فِي توصيل رسالته، هنا سيتضح أن كاتب سِفْر التكوين يريد أن يبرز إسْرَائِيل والرجال والسَّيِّدات الَّذِين أسسوها، وهكَذَا، فإن مَا تضمِنته الأصحاحات ١٢- ٥٠ أكثر أهمية لإنجاز هذا القصد مِنْ المادة التي تضمِنْتها الأصحاحات مِنْ ١- ١١. وعَلَى ذلِكَ، فإنه يُستخلص مِنْ هذا، أن الأصحاحات ١٢- ٥٠ ستشرح مَا ورد فِي الأصحاحات ١- ١١ وليس العكس، وأن المساحة الأساسية التي يجب استكشافها للتأكد مِنْ الفكر اللاهوتي لسِفْر التكوين تكون فِي هذا الجزء الأكبر، الجزء الثاني.

وبرغم ذلِكَ – وبعد أن ذكرنا هذا – فإنها لحقيقة أيضًا أن رسالة ص. ١٢- ١٥ مِنْ سِفْر التكوين فِي حد ذاتها لا يُمْكِنُ فهمها بمَعَزل عَن ص. ١- ١١. وهكَذَا فإن للأصحاحات ١- ١١ دورًا أكبر مِنْ مجرد كونها أصحاحات تمهيدية، أو أن علاقتها بالأصحاحات ١٢- ٥٠ مجرد علاقة طفيفة. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فهي المهد الَّذِي مِنْه وبسببه، ظهر الفكر اللاهوتي للأصحاحات ١٢- ٥٠ عَلَى النحو الَّذِي هو عليه. وما أقصده هو أن فكرة تطور تاريخ الخلاص، تقوم عَلَى أساس فكرة التاريخ الشامل وتطوره.

وفِي إطار هذا القسم الخاص بالتاريخ العالمي (تك ١- ١١) توجد حركة عامة مِنْ "الخليقة فِي تناغم" (ص. ١- ٢) إلَى الخليقة فِي تنافر" (الأصحاحات ٣- ١١) (VanGemeren, 39, 67). وفِي إطار هذه المجالات الفسيحة جرت محاولات عديدة مِنْ جانب العلماء لفك شفرة التركيز اللاهوتي لهذه الوحدة. مثل؛ فإن كلا مِنْ فون راد (١٩٧٢)، ويسترمان (١٩٨٤) von Rad (1972) and Westermann (1984) قدما صيغة مَا فِي الكَلام عَن العقوبة المتدرجة عَنِ الخَطِيَّة باعتباره النموذج السائد للأصحاحات ١- ١١. وهكَذَا، فإذا تفحص شخص خمسة أحداث فِي هذه الوحدة (السقوط (تك ٣)، قايين وهابيل (ص. ٤)، أبناء الله (٦: ١- ٤)، الطوفان (الأصحاحات ٦: ٥- ٧: ٢٤)، البرج والمَدِينَة (١١: ١- ٩)، سيكتشف أوَّلاً الإشارة إلَى الخَطِيَّة الحالية، يتبعها كَلام إلهي يعلن الله مِنْ خلاله العقوبة الوشيكة، ثم يتبع ذلِكَ تنفيذ العقوبة. وتوضيحًا لذلِكَ، فإن خَطِيَّة آدَمَ (←) وحَوَّاء ذُكِرت فِي ٣: ٦. تبعها كَلام الله (٣: ١٤- ١٩)، وهذا بدوره تبعه كَلام عَن العقوبة (٣: ٢٢ – ٢٤).

وقد كبرّ كُلاّنيز Clines (1978, 63) هذا النموذج الملحوظ طويلا بتوسيع الموضوعات اللاهوتية الرئيسية إلَى أربعة موضوعات هي: الخَطِيَّة، كَلام، تلطيف، عقوبة. أي أنه بعد الكَلام عَن العقوبة، ولكن قبل عمل العقوبة نفسه، هناك عمل يقوم به الله يبرز قدرة نعمته وهذا يوزان قدرته عَلَى الدينونة. وهو أيضًا إذا استخدمْنا تك ٣ كنموذج لنا، فإنه بين كَلام العقوبة

(٣: ١٤- ١٩)، والعقوبة نفسها (٣: ٢٢ – ٢٤) يوجد عمل نعمة الله فِي تدبير كساء لهذين الزوجين اللذين وقعا فِي الخَطِيَّة (٣: ٢١) قبل طردهما مِنْ الجنة.

وفِي حين أن هذه الملاحظة مبدعة ومتسمة بالتعاطف، إلاّ أنها ربما تكون غير كافِية لوصف التركيز اللاهوتي الإجمالي لتكوين ١- ١١. والسبب فِي هذا النقص هو أنه لا يستطيع أن يتضمنْ فِي متنه لا قصة الخليقة أو سلسلات الأنساب المختلفة المتناثرة فِي هذه الوحدة.

وسمة تغيير فِي المخطط المذكور عاليه بالنسبة لتكوين ١- ١١ وهو النظر إليه عَلَى أنه يطور موضوع كثرة الخَطِيَّة، وكثرة النعمة. وكان هذا مَا اقترحه von Rad (*OTT* 1:154). وعَلَى غرار العبارة التي قالها بولس: "حيث كثرت الخَطِيَّة ازدادت النعمة جدًا" (رو ٥: ٢٠)، وهذا الاقتراح يرى أنه بالنسبة لكُلّ حدث فِي هذه الأصحاحات التي تركز عَلَى قدرة الإِنْسَان – التي هي غير متصورة، وغير محدودة تقريبًا – عَلَى التمرد عَلَى الله، وعَلَى ذلِكَ، يبعد نفسه عَنه، ومِنْ ثم يجلب عَلَى نفسه العقاب، ويوجد حدث مناظر يشير إِلَى الله وهو يعمل كإله للنعمة. وهكَذَا، طرد آدَمَ (← وحَوَّاء، ولَكن بعد أن سترا جسميهما بكساء. وقايين لاجئ متشرد، ولمِنْه كان محمياً. لقد غرقت البشرية، لكن نُوحاً (←) وعائلته نجوْا مِنْ الهلاك.

والانتقادات التي وُجهت ضِدَّ النموذج الأوَّل تم رفضها بإضافة قصة الخلق، وسلسلات الأنساب، ياعتبارها عملاً مِنْ أعمال نعمة الله. مثل؛ فِي حين أنه كان لسلسلات الأنساب غرضاً واضحًا وهو الترتيب الزمنِي، ولها وظيفة أجتماعية ليست واضحة عَلَى هذا النحو، إلاّ أنه كانت لها إسهاماتها اللاهوتية. وبوسعَنا أن نتفق مَعَ مَا قاله Westermann (1984, 66) مِنْ أنها "مِنْ عمل النعمة التي أعطيت عِنْدَ الخليقة، وأن نفس هذه النعمة هي التي تعمل فِي الأجيال المتاقبة التي وصلت إِلَى إبْرَاهِيم، وكذلِكَ فِي النَسْل الَّذِي أخذ مِنْه بدايته". وعَلَى نفس هذا المِنْوال، نجد أن قصة الخليقة الواردة فِي تكوين ١- ٢، تصف سلسلة مِنْ أعمال النعمة الإلهية التي توازن سلسلة العقوبات الإلهية التي يواجهها فِي كُلّ مكان.

ويقارب مَا ذُكر عاليه، اقتراح كُلاّين Cline's (1978:73-76) الخاص بخليقة – لاخليقة – إعادة الخليقة وذلِكَ فِي تكوين ١- ١١. وإذا كان ص. ١- ٢ يمثلان الخليقة فِي هذا النموذج، الأمر الَّذِي كان مِنْ نتيجة أن أزال الله الحدود الثابتة المذكورة فِي الأصحاح الأوَّل، لكي يسمح للمياه وأن تغرق الأرْض. ولا يُمْكِنُ كبح الطوفان إلاّ بإعادة وضع الحدود (الطوفان ←).

وهناك حركة ناجمة عَن "عدم الخليقة" يثبتها النزاع داخل عائلة نُوح، وبناء المَدِينَة. الفِيضان عَطَل، ولكنه لم يدمر قدرة البشر عَلَى أن يدمروا الخليقة التي أعاد الله خلقها. والآن يجب عَلَى الله أن يتخذ موقفًا لعمل "عدم الخليقة" هذا، وذلِكَ فِي غَضَب، وفِي رحمة. وهكَذَا، ينتمي Clines (76) إِلَى نتيجة مفادها: "مهما كبرت خَطِيَّة الإِنْسَان، ودمر مَا خلقه الله عَلَى وجه حسن، وجعل العالم عَلَى حافة حالة "عدم الخليقة" فإن نعمة الله لن توانى عَن خلاص الإِنْسَان مِنْ عواقب خطيته. وحتى حينما يستجيب الإِنْسَان لبدأية جديدة بالنموذج القديم للخَطِيَّة، فإن التزام الله نحو عالمه يظل ثابتاً راسخًا، ويختبر الإِنْسَان الخاطئ نعمة الله كما يختبر أيضًا دينونته العَادِلَة"

وخلاصة القول، يقدم لنا تكوين ١- ١١ أمثله مِنْ الإِنْسَان وهو فِي شركة مَعَ الله، وكذلِكَ عَندما يخسر هذه الشركة، وكذلِكَ وهو يعيش فِي ظل التكّليفات الإلهية، وكذلِكَ وهو يحاول تجاهل هذه التكّليفات الإلهية – أمثلة التوازن، وأمثلة عدم التوازن. كما يقدم توضيحات كثيرة لإله النعمة، ولإله الدينونة. وفِيما يتعلق بالدينونة، نقرأ عَن الله الَّذِي يطرد العصاة والأشْرَار مِنْ محضره (آدَم، حَوَّاء، قايين)، ويقْصُرُ مدة حَيَاة الإِنْسَان (٦: ٣)، ويغرق الفاسدين (٦: ٥ الخ)، ويربك ويشتت بناة المَدِينَة والبرج (١١: ١- ٩). وعَلَى جانب النعمة، نقرأ عَن الله الَّذِي يعطي رجاء لمِنْ لا رجاء لهم، وذلِكَ بوعده إن "نَسْل المرأة يسحق رأس الحية (٣: ١٥) ويكسو أبوينا الأوَّلين (٣: ٢١)، ويضع علاقة عَلَى قايين لحمايته ممِنْ يسعون للأنْتقام مِنه (٤: ١٥)، تجديد واستعادة النظام وقابلية التنبؤ للطبيعة التي كانت قد عمَّتها الفوضى مِنْذ عهد قريب (٨: ٢٢) وميثاق العهد بألا يعود لهلاك البشرية بالطوفان مرة أخرى. وهذا وعد تمت المصادقة عليه بوضع قوس فِي السَّمَاءِ كتذكرةٍ لنفسه بالوعد الَّذِي قطعه (٩: ٨ – الخ).

ولكن، هل هذه الأعمال الكريمة النافعة، كافِية لأن حل تمامًا مأزق البشرية؟ وهل يتطلب الأمر شَيْئًا آخر إلى جانب التغطية، ووضع عَلاَمَة عَلَى الجبهة، وحلف إلهي بعدم إغراق العالم بالطوفان مرة أخرى؟ وإني أرى أن كُل أعمال الله الخلاصية هذه تتجه إِلَى العمل الإلهي العظيم ضِدَّ الخَطِيَّة والفساد، كما أنها تبشيرية: وهذا هو – بالطبع – دعوة إبْرَاهِيم (← واختياره، وهو الرأس الاسمى لعائلة واحدة فِيها تتبارك كُل قبائل الأرْض. وتكوين ١٢- ٥٠ لا يعيد تقديمِنًا، ولا يعيد لنا خلق العالم النقي الَّذِي تحدث عَنه الأصحاحان ١- ٢. ولكن هذا مَا يفعله لنا رؤ ٢١- ٢٢. ولكنها تحل، أو عَلَى الأقل وُضعت لتحل المشكّلة الدنيئة الخاصة بتصاعد الخَطِيَّة، والتي بكُلّ تأكيد تحتاج إِلَى حل دائم وصادق.

٢. تك ١٢- ٥٠. تُوجد عَلَى الأقل إيماءة إِلَى مثل هذه الرَّبَاطة بين تك ١١و ١٢، تتُمثّل فِي حقيقة أنه. عَلَى العكس مِنْ القصص السابقة فِي الأصحاحات ١- ١١- لا نجد كلّمة للنعمة عقب حادث بَابِل فِيما يتعلق بحالة الخراب التي نجمت عَنِ ذلِكَ هناك. وغياب كلّمة النعمة يجعل التاريخ البدائي بحسب كلّمات فون راد von Rad's "يتوقف فجاة فِي تنافر شديد". هل قطع الله – وبشكُل دائم – علاقاته كُلّها مَعَ كُلّ قبائل الأرْض؟ وهل سيأتي شئ ...... مِنْ الله؟ إنه فِي أعقاب هذا الوضع حدثت قصة اختيار إبْرَاهِيم ومباركته. وكما يقول von Rad (1973, 154) "السؤال المتعلق بخلاص الله لكُلّ الشُعُوب يظل مَعلَقاً بلا إجابة فِي التاريخ البدائي. ولكن محدثنا يقدم لنا بالفعل إجابة، وهي أنه "عِنْدَ النقطة التي يبدأ عَندها تاريخ مقدس ... يضيق فِي الحال والتو مجال الرؤيا العالمية، ويُحجب العالم والبشرية، والمسكونة كُلّها وبمائها، وتتركز كُلّ فائدة عَلَى رجل واحد".

وسلسلة نسب سام (تك ١١: ١٠- ٢٦) ثم سلسلة نسب تارح (١١: ٢٧ – ٣٢) تُمثّلان قنطرة بين التاريخ البدائي وتاريخ

الآباء، حيث يمثل الأوَّل كعَنوان للثاني، مثلما تُمثِّل سلسلة نسب إسماعيل (٢٥: ١٢- ١٨) عَنواناً بسلسلة نسب إسْحَاق (٢٥: ١٩ – ٢٦)، وسلسلة نسب سلالة عِيسُو (٣٦: ١- ٣٧: ١) ككعَنوان لسلسلة نسب يَعْقُوب (٣٧: ٢٠) (Steinberg: 43). وبالنسبة للعَناوين الرئيسية لسلسلات الأنساب الثلاث هذه (سام، إسْمَاعِيل، عِيسُو) فكُل مِنْها ذُكر عَن شخص وضع خارج الأضواء التي تُسلط فِي قصص سلسلات الأنساب عَلَى أولئك الذِين لهم ارتباط بالميراث الإسْرَائِيلي المختار" (Steinberg, 45).

وثانية سلسلات الأنساب هذه، أي سلسلة نسب تارح، لم تقتصر عَلَى تعريفنا بهوية جيلين مِنْ العائلة فقط. ذلِكَ أنها تمهد الطريق تمامًا لناحية مِنْ أهم النواحي اللاهوتية الكبرى المتعلقة ببَقِيَّة سِفْر التكوين – وهي حق الوراثة. وإذا مات ابْن تارح، وتخلف ابْنِه الثاني نَاحُورَ فِي أور مَعَ عائلته، لم يتبق سوى إبْرَاهِيم فقط، كحلقة وصل يُمْكِنُ أن تستمر مِنْ خلالها عائلة تَارح. غير أنه تُوجد مشكلة فِي الطريق، وهي أن سَارَةَ عاقر (ع. ٣٠). فبَقِيَّة أحفاد تارح، باستثناء لوط، هم مِنْ البنات (مَلِكة، ويسكة). وهكَذَا لم يتبق مِنْ الأحفاد الذكور سوى لُوط، وحقيقة أن نصًا لاحقًا (١٢: ٤) ذكر أن لُوطا صاحب إبْرَاهِيم حين غادر هذا الأخير حَارَان، وبقدر مَا يتعلق الأمر بحَياته القصة فإنه "العَنصر الذِي يغيظ بالنسبة للوريث المزعوم" (Silberman, 19).

وهناك إجماع بين مفسري الكتاب المُقَدس (مثل؛ فون راد، ويسترمان، كُلِينز، كايزر، فان جيمرين von Rad, Westermann, Clines, Kaiser, VanGemeren) عَلَى أن الموضوع اللاهوتي الذِي يربط عَلَى الأقل تك ١٢- ٣٦ هو موضوع الوعد الإلهي لكُل مِنْ إبْرَاهِيم، وإسْحَاق ويَعْقُوب (وسوف أجادل فِيما يلي بأن قصة يوسف (الأصحاحات ٣٧ – ٥٠) هي التي تخلد نفس هذا الموضوع وإن يكن بطريقة أخرى). وهكَذَا، يعَنّ للمرء أن يقتبس قولاً "لفون راد" فِي تعليقه عَلَى تك ١٢ وما بعده – والذِي يُعد سِفْر التكوين بالنسبة له خليطًا مِنْ تقاليد أدبية مختلفة – قال فِيه: "الكُل برغم ذلِكَ لديه سقالة تدعمه مرتبطة، وذلِكَ فِيما أطلِق عليه الوعد الذِي قُطع للآباء. ويمكن أن يُقال عَلَى الأقل أن كُل هذه التركيبة المختلفة مِنْ الدراسات أعطيت تلاحماً للموضوع ..... وذلِك بواسطة الوعد الإلهي الذِي يتكرر بصفة مستمرة" (1962-65, 1:167). وعَلَى غرار ذلِك، يقول بريفارد تشايلدز Brevard Childs إن الوعود للآباء والمذكورة فِي سِفْر التكوين تقدم "العَنصر المستمر فِي وسط كُل الظروف المتغيرة لهذا التاريخ المتعدد السمات" (1979, 151).

ويلاحظ المرء – مثل؛ – أن حَيَاة كُل مِنْ إبْرَاهِيم ويَعْقُوب، والتي مِنْ الواضح أنها الشغل الشاغل بالنسبة للراوي (الذِي لا يعطي سوى أصحاح واحد فقط [٢٦] ويقْصُره عَلَي موضوعات تخص إسْحَاق) عامرة بالتفقدات الإلهية. وفِي كِلتا الحالتين – بصفة خَاصة – نجد أن أو لكُلام وآخر كُلام مِنْ الله لِذلِكَ الأب هو وعد. وهكَذَا، كانت أوَّل كُلمة قالها الله لإبْرَاهِيم هي سلسلة مِنْ "فأجعلك و... كُلها مواعيد بما سيفعله الله مِنْ أجْلِه (١٢: ١- ٣)، حيث ينتقل الأسلوب مِنْ صيغة الأمر (ع. ١)، إلَى صيغة دلالية، ثم صيغة الفعل فِي المستقبل (ع. ٢ – ٣). كذلِكَ كَلَمة الله الأخيرة لإبْرَاهِيم تبدأ بصيغة الأمر (٢٢: ١)، وتنتهي بصيغة استقرائية، وبفعل فِي صيغة المستقبل (٢٢: ١٥- ١٨).

وبنفس الطريقة، كانت أوَّل كُلمة مِنْ الله ليَعْقُوب (←) كُلمة وعد (٢٨: ١٣- ١٥، ولكن، ولأسباب واضحة، لا نجدها صيغة أمر استدلالية، عَلَى نحو مَا كان فِي ١٢: ١)، كما أن كُلمته الأخيرة كانت أيضًا كُلمة وضع (٤٦: ٣- ٤). وكما كان الحال فِي تكوين ٢٢: ١ الخ كان النموذج فِي صيغة الأمر (٤٦: ٣ ب) ثم صيغة أستدلالية، ثم فعل فِي صيغة المستقبل (٤٦: ٣/ جـ، ٤/ أ و ب). وقد تلقى إبْرَاهِيم الإعلان الإلهي الأوَّل له خارج أرْض الموعد (سواء فِي "حَارَان" أو فِي "أور"، وهذا يعتمد عَلَى مَا إذا كنا نترجم الفعل العبري الوارد فِي ١٢: ١/ أ كفعل فِي صيغة الماضي التام ["قال"] أو فِي صيغة الجمْع (يخاطب أكثر مِنْ واحد، انظر أع ٧: ٢١])، غير أنه، وهو فِي طريقه إلَى تلك الأرْض، وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك – تلقى يَعْقُوب أوَّل أعلان إلهي فِيما كان فِي طريقه إلَى حَارَان (٢٨: ١٠) وهو بعيد عَن أرْض الموعد. وقد يعَنّ للمرء أن يلاحظ أيضًا أنه فِي حالة إبْرَاهِيم كان الإعلان الإلهي جاء وهو عَلَى أعتاب القصة الكتَابية الخاصة بحَيَاة إبْرَاهِيم، بالرغم مِنْ أنه كان بالفعل ...... أمَّا فِي حالة يَعْقُوب، فَقد جاءه الإعلان الإلهي عقب القصة الكتابية لعديد مِنْ الأحداث العائلية التي شملت يَعْقُوب، وكُل مِنْها يتضمِنْ أخاه الأكبر عِيسُو (٢٥: ٢٦، ٢٥: ٢٧ – ٣٤، ٢٧: ١ الخ). وهكَذَا، فإنه فِي حالة إبْرَاهِيم لا يَكُونُ لدى القارئ أية فكرة عَن نوعية الشخص أو طَبيعته حين يبدأ ص. ١٢. أمَّا فِي حالة يَعْقُوب، فقد أتيحت للقارئ فرص كافِية ليتعرف فِيها القارئ عَلَى سمات شخص يَعْقُوب قبل أن يتكلم الله مَعَه بكُلمة واحدة.

وفِي البداية، يتطلب الأمر ذكر ثلاثة أمور عَن هذه المواعيد. أوَّلاً، وهذا مَا سأناقشه بإيجاز – مَا إذا كانت هذِه المواعيد أساسية بالنسبة للقصص التي وردت فِيها، أمَّا أنها أضيفت فِي وقت لاحق لسبب أو لآخر. وكثيرون مِنْ مفسري ع. ق يميلون إلى ثاني هذين الخيارين. غير أنه بفحص الظروف التي يظهر فِيها الوعد، يجعل مِنْ المحتمل، بل والواقع مِنْ المرجح، أن فِكرة الوعد لم تكن إضافة. مثل؛ إذا مَا شطبنا المواعيد التي أعطيت لإبْرَاهِيم والمذكورة فِي ٢٢: ١٥- ١٨ عَلَى اعتبار أنها تُعد ثانويةً بالنسبة للقصة الأصلية – وهو وضع تبناه الكثيرون مِنْ المفسرين، فإننه نكون بهذا قد أفسدنا القصة المذكورة فِي ٢٢: ١- ١٤. لأننا نكون فِي الواقع قد بترنا قصة لن يَكُونُ مِنْ شأن أمانة إبْرَاهِيم مِنْها وأخذه إسْحَاق إلَى جَبَل المُرِيَّا أية نتيجة إيجابية، أي أن إبْرَاهِيم سيكون له الآن نَسلاً كثيرًا سوف يمتلكون مدن أعدائهم.

أمَّا الموضوع الثاني الذِي يتعين ذكره فهو عدد هذه المواعيد ومضمونها. وهناك خلاف بين الدارسين بالنسبة لعدد الوعود الواضحة الموجودة. يرى ويسترمان Westermann (١٩٨٠) سبعة مواعيد أصلية ومستقلة ويعرفها بأنها وعد به (١) ابْن. (٢) أرض جديدة. (٣) مساعدة. (٤) الأرْض. (٥) زيادة. (٦)

بركة. (٧) عهد، والثَّلاَثَةِ الأوَّلِي مِنْها متأصلة – حب اعتقاده – فِي فترة الآباء، ومِنْ هذه الثَّلاَثَةِ، الأوَّل وموعد بابن/ وريث، هو الصيغة الأساسية لتقليد الوعد. أمَّا VanGemeren (104-8) فيذكر أربعة مواعيد واضحة للآباء، ويعرضها بأنها (١) نَسْل. (٢) أرْض. (٣) بركة شخصية، (٤) بركة للأمة. أمَّا Clines (31-37) فلا يذكر سوى ثلاثة مواعيد فقط: (١) نَسْل، (٢) علاقة، (٣) أرْض.

والثَّلاَثَةِ يتفقون عَلَى الوعد (١) الخاص بالنَسْل (Westermann: a son and increase; VanGemeren: seed; Clines: descendants). (٢) الخاص بالأرْض، (٣) الخاص بالبركة، سواء الشخصية أو تلك التي تأتي نتيجة وساطة. وأود القول بأن هذا الوعد الأخير، الخاص بالبركة عَن طريق الوساطة، فهي إذا لم تكن أساسية بالنسبة للمواعيد الأخرى، فِيه عَلَى الأقل ذروة المواعيد الأخرى. وقد حدث أربع مرات أن وُعد أحد الآباء (١٢: ٣) أو هو ونَسْله (٢٨: ١٤) أو نَسْل أحد الآباء (٢٢: ١٨، ٢٦: ٤) بأنه هو/ أو هم، سيكونون سبب بركة لجميع قبائل الأرْض.

وأول هذه الفقرات الأربع، تكوين ١٢: ٣) تبين مِنْ خلال تركيب الجملة التركيز مِنْ حيث الذروة عَلَى هذه العبارة: "وتتبارك فِيكَ جميع قبائل الأرْض". وهذه الوحدة المتكاملة (١٢: ١- ٣) تبدأ بفعل أمر "اذْهَبْ مِنْ ....."، وتستمر ع. ٢، ٣/ أ بعد ذلِكَ بأفعال بصيغة المتكلّم والمخاطبة المفرد بأفعال تحقيق فِي المستقبل: "فأجعلك ..... وأباركك .... وأبارك .... و .... ألعنه"، ثم حرف عطف فِي ع. ٢/ د "وتكون بركة"). وتدل كُلّ هذه الصيغ عَلَى قصد أو غرض. وتبلغ هذه الوحدة الذروة فِي عبارة "وتتبارك" (וְנִבְרְכוּ). والأمر المذهل فِي صيغة الفعل هنا تصل إلَى درجة أن تجعل المرء يقرأ هذه العبارة الأخيرة كأنها نتيجة الشرط ...." "لكي" تتبارك فِيكَ" جميع قبائل الأرْض (*IBHS*, 530; Miller, "Syntax," 474).

وهذا الوعد يرجع بفكرة الأصحاحات السابقة فِي سِفْر التكوين وإلَى الأصحاحات والأحداث اللاحقة أيضًا. ومِنْ المؤكد أن عبارة "قبائل الأرْض" تتضمنْ شعوب مَا بعد طوفان نُوح والمذكورة فِي ص. ١٠. عَلَيْهِمْ أن يجدوا بركة الله ويختبروها مِنْ خلال وساطة هذه العائلة المباركة الواحدة. وعَلَى ذلِكَ أوضح الله لإبْرَاهِيم ونَسْلى أنهم قد اختيروا مِنْ أجْلِ الذِين لم يختاروا ومِنْ أجْلِ خيرهم.

وفِي نفس الوعد تتحقق بشكْل جزئي فِي بعض الأحداث اللاحقة فِي سِفْر التكوين. ولِذلِكَ استطاع لبان – وهو مِنْ آرام النَهْرين أن يقول لصهره يَعْقُوب "باركني الرَّبّ بسببك" (٣٠: ٢٧). وقد تبارك أهل بَيْتِ فوطيفار بسبب يوسف (٣٩: ٥، ← يوسف). ولم ينج أهل بَيْتِ يَعْقُوب مِنْ الموت جوعاً بسبب وجود يوسف فِي مِصْر فقط، بل ونجت أيضًا مِصْر نفسها بسبب وجوده فِيها. ومِنْ المؤكد، أن هذه الأحداث المتفرقة لا تعْني اكتمال تحقيق الوعد الذِي أعطي للآباء. ولكنها مجرد إيماءات، أو بداية تحقيق وعد قطعه الله، وقد تأكد ذلِكَ بواسطة شخص غريب، أو بواسطة الراوي (٣٩: ٥)، وهذه البدايات تشير مِنْ الناحية الأخروية إلَى تحقيق أعظم فِي الأجيال التالية.

أمَّا الناحية الثالثة التي يحتاج الأمر إلَى ذكرها فهي الطبيعة الأساسية لهذه المواعيد. ومِنْ الملاحظ تمامًا أن الله قطع هذه المواعيد دون شروط. وعدم وجود كُلّمة "إن" فِي سِفْر التكوين أمر لافت، كما أن وجودها فِي سِفْر الخروج أمر لافت أيضًا، وعَلَى الأقل مِنْ ص. ١٩ وما بعده "إن سمَعَتم لصوتي وحفظتم عهدي ...." (خر ١٩: ٥). وعَنصر عدم وجود شروط للعقد، ثم توضيحه بكُلّ جلاء سواء فِي المواعيد ذاتها، أو فِي العهد الذِي قطعه الله مَعَ إبْرَاهِيم، ثم توسع فِيه بقطعه مه نَسْله (قطع العهد فِي ١٥: ١- ٢١) وتم تأكيده فِي ١٧: ١- ٢٧).

ولا يوُجد أي موضع عَلَى الأطلاق أضاف الله فِيه "إن" الشرطية إلَى أي وعد قطعه لإبْرَاهِيم، أو يَعْقُوب يقول فِيه إن الطاعة أو الأمانة تُعد شرطاً ضروريًا لتحقيق ذلِكَ الوعد. لاحظ أن أوَّل كمة قالها الله لإبْرَاهِيم كانت فِي صيغة الأمر، ولم تأت فِي صيغة أسلوب شرط، وهذا النمط يستمر طوال سِفْر التكوين. وهذا – فِي المقام الأوَّل – مَعْناه أن قصص سِفْر التكوين لم يكن الموضوع الأساسي فِيها هو إيمان الآباء بقدر مَا كان تركيزها منْصباً عَلَى أمانة الله.

ولكن هذا لا يعْني أنا الطاعة او الأمانة لم تكن لها أهمية فِي سِفْر التكوين. بل عَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، كان لها أهميتها وقبولها لدى الرَّبّ. وعَلَى أي حال، يسجل النص بالفعل أن إبْرَاهِيم آمنْ بمواعيد الله (١٥: ٦)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ كانت أسئلته عَن خيبة الرجاء (١٥: ٢ و٨). ولكن إيمانه كان الرد المناسب لكُلّمة مِنْ الله. كذلِكَ فِي ختام حدث المُريَّا قيل لإبْرَاهِيم، ليست مرة واحدة، بل مرتين: ".. مِنْ أجْلِ أنكَ فعلت هذا الأمر.." مِنْ أجْلِ أنك سمعت لقولي" (٢٢: ١٦ و١٨)، ستكون بركة الله فِي نَسْله. وهكذا، فإن حَيَاة الأمانة والطاعة هي أحد طريقين فِي سِفْر التكوين مِنْ خلاله يختبر الإنْسَان التأثير الروحي. أمَّا الطريقة الأخرى، فهو التشفع مِنْ خلال الصَلاَة (١٨: ١٦- ٣٣).

وإنه لمِنْ المَعْروف تمامًا أن الآباء المذكورين فِي سِفْر التكوين مارسوا أعمالاً تُعد شكاً مِنْ الناحية الأخلاقية بالنسبة لقارئي النص فِي العصر الحديث. لقد شجع إبْرَاهِيم زوجته – فِي مناسبتين – ألاّ تكون أمينة بالنسبة لعلاقتها به كزوجة (١٢: ١٠- ٢٠، ٢٠: ١- ١٨)، وهكذا وضعها فِي موضع حرج كان مِنْ المحتمل أن تصبح فِيه زانية. وأليس صحيحًا ← أنه لو اتصل أحد بسَارَةَ اتصالاً جنسياً، كانت ستُستبعد مِنْ دورها فِي أن تكون الزوجة المختارة، وأم الوريث الوحيد؟ وبناء عَلَى اقتراح مِنْ سَارَةَ قام إبْرَاهِيمُ بمَعَاشرة امْرَأة أخرى مَعَاشرة زوجية، وأصبح أبًا لطفل ولدته هي (ص. ١٦).

ولقد قلّد إسْحَاق (←) نفاق ابيه، عَندما وجد أيضًا نفسه مَعَرضًا للخطر فِي بلاد غريبة (أصحاح ٢٦). ثم إن يَعْقُوب (←) استغل أخاه (٢٥: ٢٩ – ٣٤)، وخدع أباه المَعَوق والمسن، لكي يحصل عَلَى بركة عَن طريق الخداع (ص. ٢٧)، بل إنه حَتَّى بعد لقائه مَعَ الله فِي فنوئيل وإعادة تسميته هناك، ولكنه مَعَ ذلِكَ كذب عَلَى عِيسُو (٣٣: ١٢- ١٨). وأصبح يَهُوذَا أبًا لتوأمين مِنْ كنته التي تنكرت فِي زي زانية (ص. ٣٨)، أمَّا يوسف فوّجه اتهامات ضِدَّ إخوته ("جواسيس أنْتَ"، ٤٢: ١٤) وهو يعرف تمامًا أن أتّهامه هذا لم يكن صحيحًا، وبعد ذلِكَ (أمر

أن توضع النقود سراً فِي أوعية القمح الخاصة بهم، ٤٢: ٢٥) لكي يبدو الأمر وكأنهم لصوص، أو أنهم يحاولون عدم سداد ثمن القمح الَّذِي وزعه عَلَيْهِمْ.

وما الَّذِي يفرق بين هذه الأعمال، والأعمال الخاطئة الأخرى التي يرتكبها – مثل؛ – شخص مِثل دَاوُد، أو مثل سُلَيْمَانَ؟ بالنسبة للأشخاص الآخرين إن كُلّ خاطئ جدير باللوم يدفع ثمنًا غالياً للفسوق الَّذِي انغمس فِيه. أمَّا الآباء فلا يتعرضون للمقاضاة. فلم يُوبخوا إطلاقًا عَلَى حَيَاة غير أخلاقية. وهذا يأتي عَلَى النقيض تمامًا مما جاء فِي تكوين ٣- ١١، حيث نجد أن آدَمَ وحَوَّاء، قايين، مَعَاصري نُوح، وبناة المَدِينَة والبرج قد دفعوا ثمنًا غالياً نتيجة أعمالهم المنحرفة. والاستثناء الوحيد لهذا فِي تاريخ الآباء يتمثّل فِي قول الرَّبّ لإبْرَاهِيم: "لماذا ضحكت سَارَةَ قائلة ....." (١٨: ١٣). (هل تأثرت سَارَةَ بحقيقة أن زوجها هو المؤمن الوحيد الَّذِي تعرفه، وأنها شاهدت تقلباته؟ وإذا كان المؤمن الوحيد الَّذِي نعرفه يتصرف عَلَى النحو الَّذِي تصرف به إبْرَاهِيم فِي ١٢: ١٠- ٢٠، فما الَّذِي نعتقده عَن إلهه؟). وقد نرى أيضًا إضافة موت أونات لتنصله مِنْ تحمل مسئوليته مِنْ ناحية أن يتزوج أمرأة أخية المتوفي حسب العرف اليهودي ليقيم له نَسلاً؟ ولِذلِك يتبقى السؤال: "لماذ ضحكت سَارَةَ؟" ولكن لم نجد السؤال: لماذا كذب إبْرَاهِيم"، أو "لماذا لجا يَعْقُوب إِلَى الخداع؟، أو لماذ ا خدع يوسف أخوته؟

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يوُجد مواضع فِي تكوين ١٢- ٥٠ نقرأ فِيها عَن عقاب الله لغرباء نتيجة أرتكابهم الخَطِيَّة. وإهمال فِرْعَوْن مِنْ ناحية أخذ سَارَةَ، عاقبه الله بضربات عظيمة (١٢: ١٧). والملوك الأرْبَعَة الجبارين الَّذِين مِنْ الشرق، تم إذلالهم وهزيمتهم عَلَى يد إبْرَاهِيم بقوته المتواضعة التي لم تتعد ٣١٨ رجلاً، وكان ذلِكَ لأَنَّهُم خطفوا لُوطًا (ص. ١٤). وقد دُمرت سَدُومَ وَعَمُورَةَ بسبب فسادهم (ص. ١٩). وقد أغلق الله رحم كُلّ امْرَأة فِي مَمْلَكَة أبِيمَالِك لأَنَّهُ أخذ سَارَةَ (٢٠: ١٨). ولكن لا توُجد أحداث مماثلة تم عقاب الآباء بسببها. وكان رحم سَارَةَ مغلقًا أيضًا، ولكن لم يكن مرض ذلِكَ خطيتها أو خَطِيَّة زوجها.

وإذا أخذنا قصص سِفْر التكوين التي يقول فِيها الزوج عَن زوجته أنها أخته كمثال، فمِنْ المؤكد أن هذا يثير تساؤلات أخلاقية – مثل؛ لماذا يعاقب الله رجلاً بريئاً، ولماذا يسمح بإغتراق الهدايا عَلَى إبْرَاهِيم، حَتَّى أن الأمر بدا وكأنه يكافئه عَلَى نفاقه؟ أمَّا مِنْ الناحية اللاهوتية، فإن الأحداث تعمل عَلَى مستوى مختلف. هل الوعد الَّذِي أعطى مِنْذ فترة وجيزة بإعطاء وطن عَن طريق إبْرَاهِيم مازال سارياً فِي حين يبدو أن الَّذِي أعطى له هذا الوعد بدا مِنْ سلوكه وكانه يعرض هذا الوعد للخطر؟ وهل ستُبارك قبائل الأرْض حقًا برجل مِنْ هذا القبيل؟ وهل لدى الله خطة للتراجع؟ وهَل كانت خطة الله للخلاص عَلَى وشك أن تُجهض. وما الَّذِي سيحدث بالنسبة لمواعيد الله حينما يَكُونُ الَّذِين أعطيت لهم هذه المواعيد هم الَّذِين يشكّلون أعظم خطر عليه؟ والإجابة اللاهوتية عَلَى هذه الأسئلة هي: أنه "حَتَّى حماقة شخص مؤمن لن تؤدي فِي النهاية إِلَى تعرض وعد الله للخطر" (مارتنز، ٣٢). وليس لدى الله أية نيّة لنبذ هذه العائلة المختارة، بالرغم مِنْ نقائصهم الأخلاقية، أو رفضهم كموضع لبركته باعتبارهم نور شعوب الأرْض وملحها، كما أنه ليس يلغي أيضًا ع. ج الَّذِي يعَادِل عائلة إبْرَاهِيم المختارة، أي، الكنيسة، بالرغم مِنْ القائمة الطويلة لأعمالها الشائعة.

ويلفت ج. كوتس G. Coats الأنْتبَاه إِلَى العدد الكبير مِنْ أحداث سِفْر التكوين التي موضوعها الدائم هو (١) علاقة حميمة (٢) تُقطع بسبب النزاعات، (٣) وهذه بدورها قد تُحل او لا تُحل عَن طريق المصالحة. وهذا النموذج يطل علينا أوَّلاً فِي الأصحاحات الثَّلاثَة الأوَّلى مِنْ سِفْر التكوين، ثم تستمر طوال قصة يوسف، حيث الخلاف بين يوسف وإخونه كان يشبه، وإِلَى حد كبير، النزاعات العائية التي نقرأ عَنها فِي تكوين ٣- ٤. وفِي كافة هذه القصص نجد أن الموضوع الجوهري هو علاقة طيبة – نزاع – مصالحة، وفِي كثير مِنها يأتي موضوع الوعد مهمشاً، بل وأحيانًا لا يُذكر عَلَى الإطلاق.

وهذا النموذج نجده واضحًا جدًا فِي قصة يَعْقُوب، وهو نموذج يتفحصه "كوتس" تمامًا لكن يدعم فكرته. هناك أخ ضِدَّ أخيه، وأب وأخ ضِدَّ أم وأخ، وأخ ضِدَّ أبيه، وزوجة ضِدَّ زوجها، وصهر ضِدَّ حماه، والعكس بالعكس. ونجد موضوعات مكررة مثل الاستغلال، الخداع، والعداء العميق والغَضَب، والزنا والزواج بأكثر مِنْ واحدة فِي ذات الوقت، المرأة الجميلة، الغيرة، الاستغلال، السرقة، الكذب، الاغتصاب، والعَنف.

وسلوك يَعْقُوب أمر أساسي فِي كُلّ هذه الأحداث. وفِي قليل مِنْها فقط نجد سلوكه سطحِيًا. ومَعَ ذلِكَ، فإنه مما يلفت النتباه أنه فِي الظهورات الإلهية الأرْبَعَة التي اختبرها يَعْقُوب (٢٨: ١٠- ٢٢؛ ٣٢: ٢٢ – ٣١؛ ٣٥: ٩ – ١٣؛ ٤٦: ٢ – ٤)، لم يطرح الله أي سؤال فِيما يختص بأي شئ يتعلق بالنواحي السلوكية. وما يسمَعه بالفعل هو ابتهالات يلتمس فِيها مواعيد غير مشروطة مِنْ الله، كي يباركه، وأن يعطِيه نَسلاً كبيرًا، وأن يعطي نَسله هذا أيضًا، وأن يبارك قبائل الأرْض مِنْ خلال هذا النَّسل.

وعدم وجود أي تعليقات سلبية عَن الآباء يستمر أيضًا فِي كافة الأسفار التاريخية (مثل؛ يش ٢٤)، الأنْبِيَاء (ملا ١: ٢ – ٣ مثالاً)، والمزامير (مثل؛ مز ١٠٥، ١٠٦)، وفِي ع. ج (أع ٧، رو ٩، عب ١١، يع ٢). وما جاء فِي هو ١٢: ٢ – ٤ يقدم إحدى المرات القليلة جدًا التي يشجع فِيها نبيّ سلوك أحد الآباء). وما نجده فِي بَقِيَّة أسفار ع. ق القانونية، وفِي ع. ج، هو تفسير مركز عَلَى الله لتكوين ١٢- ٥٠. والأعمال الشريرة لا تبطل الأعمال المُقَدَّسَة التي رسمتها إرادة الله. وما يعلم به سِفْر التكوين، وكررته الصيغ الكتابية اللاحقة، هو أن الآباء هم مختارو الله، وقد اختيروا لينالوا بركة وليكونوا هم بركة، كما أنهم المتلقون لعهد قُطع أوَّلاً لإبْرَاهِيم، وتم تأكيده بعد ذلِكَ لإسْحَاق ويَعْقُوب. وكما يقول Childs (1985, 215): "إنه لم يدعو للدهشة أن نعرف المدى الَّذِي وصل إليه تجاهل الصعوبات الأخلاقية لقصة سِفْر التكوين بشكلّ تام. والقصة تُقرأ لتوضيح شئ مختلف عَن ذلِكَ تمامًا، وأفسد بذلِكَ أمانة الله".

أمَّا قصة يوسف (تك ٣٧ – ٥٠، ← يوسف) تركز بالكُلّية عَلَى نجاحات يوسف بْن يَعْقُوب، باستثناء ص. ٣٨، ٤٩: ١- ٢٨). والعَنصر المشترك فِي هذين الاستثنائين هو حضور يَهُوذَا شقيق يوسف. وتصور الفقرة الأوَّلى غير المقبول، إذا أخذت فِي

الاعتبار علاقته بثَامَارَ كنته، وهو بهذه الصورة يتناقض مَعَ يوسف الشخص الأمين ذي الأخلاق الحميدة عَلَى نحو مَا ذُكر فِي الأصحاح ٣٩. وبرغم ذَلِكَ، وبحسب كَلِمَاتِ يَعْقُوب فِي ٤٩: ٨ – ١٢ عَن يَهُوذَا، فإِن يَهُوذَا سيقود إِخوته الَّذِين "سيسجدون له". وسوف يمتلك يَهُوذَا "صولجان" الْمَلِك. وعَلَى غرار والده مِنْ قبله، فإِن ضعفاته وحماقاته فِي مَعَاملاته مَعَ الآخرين، يبدو أنها لن ترجمه مِنْ أن يَكُونُ أداة مختارة، يبارك الله مِنْ خلاله كُلّ قبائل الأَرْض.

لا تُوجد كَلِمَات أو ظهورات إلهية فِي تكوين ٣٧ – ٥٠، ولِذَلِكَ لا نجد أي مواعيد قطعها الله لأي شخص فِي هذا الجزء مِنْ سِفْر التكوين، كما كان الحال بالنسبة لإِبْرَاهِيم وإِسْحَاق ويَعْقُوب. ومَعَ ذَلِكَ، فإِن قصة يوسف، وبأسلوبها الخاص، تساهم فِي نهج الفكر اللاهوتي لتكوين ١٢- ٣٦. ومِنْ المؤكد أنها – عَلَى غرار قصص الآباء – تؤكد أمانة الله. كما يؤكد ذَلِكَ يوسف نفسه وبنفس القدر فِي عباراته الشهيرة المذكورة فِي ٤٥: ٨، ٥٠: ١٩ – ٢١.

كذَلِكَ تك ٣٧ – ٥٠ يبرز شَعْب الله وهو فِي ظروف خطيرة قد يفقدون مَعَها حياتهم. وعَلَى العكس مِنْ إِبْرَاهِيم الَّذِي استطاع أن يتوجه إِلَى مِصْر للهرب مِنْ المجاعة الَّتِي انْتَشرت فِي موطنه، وإِسْحَاقَ الَّذِي تمكن مِنْ الهرب إِلَى أرض فِلِسْطِين المجاورة فِي ظروف مماثلة، فقد اكتشف يوسف بعد أن اختُطف إِلَى مِصْر، أن مِصْر أيضًا مَعَرضة للمجاعة. وفِي حالى إِبْرَاهِيم، أعتقد أن أمِنْه شخصيًا مَعَرض للخطر (١٢: ١٠- ٢٠) ذَلِكَ أن سَارَةَ غير قادرة أن تلد له طفلاً. وفِي وقت لاحق طلب مِنْ إِبْرَاهِيمُ أن يقدم وريثه الحقيقي الَّذِي طال انْتَظاره، ابْن الوعد، الضاحك – ذَبِيحَة (٢٢). فهل تتغلب مواعيد الله عَلَى هذه التهديدات وهذه الظروف المحيطة به نعم، ذَلِكَ أن مواعيد الله لا تسقط أبدًا. وفِي قصة يوسف، كنا نتساءل، هل سينجو شَعْب الله مِنْ هذه المجاعة المهلكة؟ وهل نَسْل إِبْرَاهِيم؟ الَّذِين كانوا فِي ذَلِكَ الحين فِي مرحلة جنينية لكي يصبحوا مثل رمل البحر وكعدد النجوم فِي السَّمَاءِ – هل سيُبادون قبل الميعاد؟ أم أن الله الأمين سيحافظ عَلَى مواعيده، وعَلَى ذَلِكَ، سيجد وسيلة ينقذ بها شَعْبُه المختارين مِنْ الموت جوعاً، وتجيب قصة يوسف عَلَى هذا التساؤل بإيجابية. وتوضيح أيضًا أنه يستخدم خاصته مِنْ أَجْلِ مباركة إحدى قبائل الأَرْض – أي مباركة المِصْريين الَّذِين كانوا يقيمون فِي بلادهم بصِفَة مؤقتة.

ولكن، لا يجب أن تصبح مِصْر إطلاقًا محل سكناهم. وهكَذَا، كانت كَلِمَات يَعْقُوب الأخيرة لأبنائه وفِي صيغة بركة نبوية، تشير إِلَى مَا سيحدث لهم "فِي آخر الأَيَّام" (٤٩: ١). وكَلِمَة يوسف الأخيرة لعائلته كانت بمثابة شهادة عَلَى أمانة الله لخاصته، بأن يقودهم للخروج مِنْ مِصْر إِلَى الأَرْض التي وعد بها الآباء (٥٠: ٢٤ – ٢٥). فقرأ فِي الأصحاحات ١- ١١ عَن أشخاص لديهم أَرْض، ولكنهم كانوا يفقدونها، أو يُطردون مِنْها. وفِي الأصحاحات ١٢- ٥٠ نجد أن التركيز مِنْصب عَلَى أفراد ليست لديهم أَرْض، ولكنهم فِي الطريق إليها فإحدى المجموعتين تخسر، والأخرى تتوقع (بروجيمان، ١٥).

ب. الموضوعات اللاهوتية

١. الخليقة. كُلّ مِنْ ع. ق، وكتابات ش. أ. ق.، لا تعرف سوى أربعة طرق للخلق: بالكَلاَم، بالعمل، بالنشاط الجنسي، أو بمحارَبَّة قوى الشر. وما جاء فِي تكوين، يبرز أَوّل هذه الطرق، فِي حين أن ٢: ٤ – ٥، تركز عَلَى الطريقة الثانية. هكَذَا، فإِن الخليقة جاءت نتيجة مَا يقوله الله وما يفعله. ولأسباب واضحة نجد أن الطريقة الثالثة لا يعرض لها الكتاب الْمُقَدَّسَ، أي عدم وجود شريك حَيَاة الله، والَّذِي هو نفسه يسمو عَلَى كُلّ الأمور الجنسية (والتي هي إحدى وسائل خلق)، وهذه مِنْ بين المظاهر التي تميز ع. ق عَن نماذج فكر ش. أ. ق.. وهناك إشارات لاحقة متناثرة، جاءت كُلّها فِي قالب شعري، يربط الخليقة بالله الَّذِي يطيح بالوحش (مز ٧٤: ١٣- ١٥، إش ٥١: ٩ – ١٠)، ولكن لا توجد أي واحدة مِنْها فِي الأصحاحات التي تتناول موضوع الخلق فِي سِفْر التكوين (يخلق #١٣٤٣ בָּרָא).

والقول أن العالم هو خليقة الله مَعَناه أنك تدلى بتأكيدات لاهوتية مَعَينة. (أ) أن تدعو الله "خالقاً" وكُلّ مَا عداه "مخلوقاً" فإنك بذَلِكَ تؤكد تفرد الله وسموه. وخط التمييز والتميز بين الخالق والخليقة لا يُمْكِنُ مسحه أو الخلط بينه وبين أي شئ آخر، ولا يُمْكِنُ المزج بين هاتين الناحيتين لتكوين مَا يُسمى بوحدة الوجود، أو المذهَب الباطني.

(ب) وعَلَى صعيد آخر، فإن تدعو الله خالقاً، فهذا أيضًا يؤكد طبيعة الله التي تتسم بالكرم والرحب والمحبة. ولم يخلق الله لإستيفاء حاجة كان يحتاج إليها فِي حياته. وهكَذَا، يعلِّم الكتاب الْمُقَدَس الخلق بالنعمة، والخلاص بالنعمة أيضًا.

(جـ) قولنا إِن كُلّ شئ مَا عدا الله مخلوق. نَحْنُ نؤكد بهذا أن الخليقة تعتمد كُلّية عَلَى الله فِي حياتها وإعادتها، وأن تحقيق هذه الحالة المَعَطاة مِنْ الله لن يتم إلاّ إذا اعترف المخلوق مِنْ قلبه بأنه مخلوق محدود وأن وجوده فِي هذه الحَيَاة هو وجود مؤقت.

(د) وعَلَى الرغم مِنْ محدودية الخليقة، وأنها ليست خالدة، إلاّ أنها حسنة (ولكنها لم تبلغ درجة الكمال) وكَلِمة "متكِلّ" و"محدود" لا تعَادِل – بحسب فكر سِفْر التكوين – كَلِمة "خاطئ" بل أن تدعو المخلوق بأنه "محدود"، يعتمد عَلَى الله" فهذا يوحى بالأحرى باحتمالات المخاطرة والنمو. وتتجه خليقة الله نحو ذروة ليست فِي خلق البشرية، بل فِي الراحة والاحتفال (تك ٢: ١- ٣). وأيام العمل والفعل، وُصفت بأنها "حسنة". ولكن الراحة وتامل مَا هو حسن، وُصف بأنه "مقدس" (٢: ٣).

(هـ) التأكيد عَلَى أن كُلّ مَا خلقه الله هومش، مَعَناه الإقرار بأنه ليس هناك شئ يُعد شراً بطبيعته. فالشر، الخَطِيَّة، الشيطان ليست مِنْ الظواهر التي يشرح سِفْر التكوين أصلها. أَمَّا الَّذِي يؤكده سِفْر التكوين بالفعل هو أن هذه الحقائق دخيلة وليست أصلية بأي حال.

(و) وأن نفسر مَا جاءت فِي تكوين ١- ٢ بأمانة سنتوصل إِلَى تأكيدات مَعَينة عَن البشر تميزهم عَن بَقِيَّة الخليقة. فالإِنْسَان فَقط هو الَّذِي خُلق عَلَى صورة الله ومثاله (تك ١: ٢٦- ٢٧). وهكَذَا فإِن الفروقات بين الإِنْسَان وبَقِيَّة الخليقة هي فروقات نوعية وليست كمية. ولكن مَا المقصود بعبارة صورة الله؟ هل تشير إِلَى وضع خاص، أم إِلَى خيال/ إبداع، أم إلى القدرة عَلَى

إستخدام العقل - وهذا هو الرأي السائد؟ وهذا الرأي الأخير هو الَّذِي ساد فِي فكر المَسِيحُية الغربية. ونقطة ضعف هذا الرأي، هو التركيز عَلَى القدرات الذهنية للإنسان فقط، وهذا مِنْ شأنه التقليل مِنْ قيمة نواحي حَيَاة الإنْسَان الأخر، كالعاطفة مثل؛ وهناك اقتراح رابع بأن نفهم عبارة صورة الله ...... فِي إطار علاقاتي. ويبدو أن تكوين ١، ٢ يؤيدان هذا الرأي. فأن تحمل صورة الله مَعَناه أن تكون قادرًا عَلَى الحَيَاة فِي علاقة صحيحة مَعَ الله، ومَعَ الآخرين، ومَعَ بَقِيَّة الخليقة، بل، ومَعَ نفسك أيضًا. وتشويه هذه الصورة يتأتى نتيجة تشويه هذه العلاقات.

٢. الاختيار. الفعل العبري الَّذِي يُترجم أَنْتَخاب أو اختيار وهو (#١٠٤٧ בָּחַר)، لا يرد سوى مرة واحدة فِي سِفر التكوين، وهناك يصف عمل الإنْسَان: " أبناء الله ... اتّخذوا لأنفسهم نساء مِنْ كُلِّ مَا اختاروا" (تك ٦: ٢). وندرة إستخدام الفعل، أو مشتقاته فِي سِفر التكوين يأتي عَلَى النقيض مِنْ سِفر اَلتَّثْنِيَة، أو أسفار ع. ق التي لها علاقة بهذا السِفر، حيث يُستخدم الفعل بشكلٍ كثير جدًا وفِي حين أن المفردات اللغوية الخاصة بالاختبار لا تُوجد فِي الواقع فِي سِفر التكوين، إلاّ أننا نقرأ فِيه عَن الكثير مِنْ الأحداث التي تتضمنْ اختيار الله لشعوب وأفراد. وهي تبدأ فِي التاريخ البدائي مَعَ ولادة شِيث (تكوين ٤: ٢٥) باعتباره خليقة لهابيل، ونُوح، الَّذِي أعطى غرض حياته بعد قليل مِنْ ولادته (٥: ٢٩). وتستمر بدعوة إبْرَاهِيم أن يترك مسقط رأسه وعشيرته (١٢: ١)، وتأتي إلَى ذروتها باختيار إسْحَاق وتفضيله عَلَى إسْمَاعِيل (٢١: ١٢) ويَعْقُوب، وتفضيله عَلَى عِيسُو (٢٥: ٢٣)، وتتجه إلَى نهاية فِي قصة يوسف، إلَى "أَرْسَلَه" الله إلَى مِصْر (٤٥: ٥ و٧ – ٨) "ليجعل ... بَقِيَّة فِي الأَرْضِ" مِنْ العائلة المختارة (٤٥: ٧).

وعَلَى ضوء هذه القصص، وإذا أضفنا إليها تأملت ع. ج (مثل؛ رو ٩ – ١١) فما هي التأكيدات اللاهوتية التي نتواصل إليها فِيما يتعلق بالاختيار؟ (أ) الاختيار يؤكد عَنصر السيادة الإلهية، فالله هو السَّيِّد المسيطر سواء كخالق أو كفادي. ولا يُمْكِنُ للبشر أن يملوا عليه شروط الخلق او الفِدَاء. فهذه أمور يحددها الله وحده. ومِنْ بين الأمور التي حددها الله بسلطانه وحده هو أن يصبح البشر عَلَى مَا هم عليه. وإنه مِنْ غير الممكن لنا أن نتبع نُموذجًا مُعينًا للحَيَاة وأن نختار مصائرنا بغض النظر عَن نموذج الحَيَاة الخاص بنا. وهكَذَا، فإن الله، أساسًا، هو الَّذِي يحدد مصائر البشر.

(ب) الله هو السَّيِّد بالنسبة لقرار الفِدَاء بالنعمة. وهذا أمر لا يُمْكِنُ أن يأتي بمبادرة مِنْ البشر. وفضلاً عَن ذلِكَ، فالله هو السَّيِّد الَّذِي يحدد وحده شرط النعمة. وشرط النعمة الَّذِي وضعه الله وحده باعتباره سيد الكون والخلق هو الإيمان (تك ١٥: ٦).

(جـ) الله هو السَّيِّد مِنْ ناحية تحديد مِنْ الَّذِين يستحقون شرطه. والإنْسَان ليس بمقدوره أن يتخّذ هذا القرار لنفسه (أو لنفسها). أضفْ إلَى ذلِكَ، أن هذا القرار أُتُّخذ مسبقاً، مِنْذ الأزل. ولكن، لماذا لم يكتف الله باتخاذ هذا القرار، ولمِنْ أعلن عَنه مقدمًا فِي (تك ٢٥: ٢٣)؟ السبب ببساطة هو تأكيده عَلَى أن كُلّ هذا يقوم عَلَى الرحمة وليس عَلَى أعمال البر. وهذا يبعد فكرة الاختيار بالنسبة للمكاسب والأجور، ويجعله قاصرًا عَلَى الرحمة فقط.

(د) الاختيار فِي سِفر التكوين (وفِي مواضع أخرى فِي ع. ق) هو إرادة إلهية، ولا يعتمد أساسًا عَلَى خلاص الفرد أو علاقته مَعَ الله. ذلِكَ أن المختارين قد أختيروا مِنْ أجْلِ غير المختارين، وذلِكَ ليكونوا بركة لجميع قبائل الأرْض (بلغة سِفر التكوين)، ولكي يكونوا نوراً للأمم (بحسب لغة إشَعْيَاء). وهكَذَا جُعل الاختيار"وسيلة لها خصوصيتها مِنْ أجْلِ غاية لها شموليتها" (Vos, 77).

٣. الإعلان الإلهي

هناك ثلاثة أفعال عبْرِيَّة تُستعمل بكثرة فِي لغة ع. ق فِيما يتعلق بالإعلان الإلهي. (أ) גָּלָה (← #١٦٥٥)، ويُستخدم غالبًا فِي صيغة نِفْعَل. أو هِتْبَعِّل. حيث يَكُونُ الله هو الفاعل. (ب) רָאָה (← # ٨٠١١)، ويأتي إمَّا فِي قَل. والإنْسَان هو المفعول، أو فِي صيغة .... حيث يَكُونُ الله هو وسيلة الأعلان الإلهي. (جـ) יָדַע (← #٣٣٥٩) وذلِكَ فِي صيغة نِفْعَل، كفعل انعكاسي.

(أ) גָּלָה فِي صيغة (نِفْعَل.)، ولا يرد إلاّ مرة واحدة فِي تك ٣٥: ٧ "لأَنَّهُ هناك ظهر له (لِيَعْقُوب) الله حين هرب مِنْ وجه أخيه"

(ب) רָאָה في صيغة (نِفْعَل.) حيث الرَّبّ/ إلوهيم كفاعل، حيث تُستخدم كثيرًا عبارة (ظهر الرَّبّ لـ ...)، انظر ١٢: ٧، ١٧: ١، ١٨: ١ [لإبْرَاهِيم] ٢٦: ٢ و٢٤ [لإسْحَاق]، ٣٥: ٩، ٤٨: ٣ [لِيَعْقُوب]. ويوضح تك ٤٦: ٢٩ أن صيغة نِفْعَل. للفعل רָאָה يُمْكِنُ أن تصف أيضا اجتماعاً بين الناس: "ولما ظهر له ....، أي لما ظهر يَسُوع لِيَعْقُوب.

(جـ) יָדַע، لا تظهر فِي سِفر التكوين فِي نص يتحدث عَن إعلان إلهي، لكن انظر خر ٦: ٣ "وانا ظهرت (רָאָה ،نِفْعَل. + אֵל) لإبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب بأني الإله القادر عَلَى كل شئ. وأما بإسمي يَهْوَهْ فلم أعرف (יָדַע، نِفْعَل.) عندهم".

وإذا أخذنا فِي الاعتبار حقيقة أن هذه الأفعال استُخدمت كثيرًا فِي ع. ق، فِي سياقات مدنية، وأن كُلّ فعل مِنْها يشير بصفة خاصة إلَى ممارسة جنسية، فقد يقول البعض أن التعبيرات التي أستخدمها ع. ق ليصف إعلان الله عَن نفسه لشَعْبه إنما هي مستعارة مِنْ العلاقة الجنسية بين المتزوجين. وسواء كان الله يتكُلّم مَعَ إبْرَاهِيم، أو كان رجلاً مِنْهمكاً فِي ممارسة جنسية مَعَ زوجته، فكُلّ مِنْهما يكشف نفسه للآخر.

وبرغم ذلِكَ، فإنه مِنْ الصعب أن ننتزع مِنْ سِفر التكوين ذاك الَّذِي بالإعلان الإلهي مَعناه "إعلان عَن الذات". وعَلَى أي حال، كان موسي محظوظاً لأن يرى ظهر الله فقط، وليس وجهه (خر ٣٣: ١٨ – ٢٣). وحين نقرأ عبارة "ويكُلّم الرَّبّ مُوسَى وجهًا لوجه" (٣٣: ١١)، نقرأ بعد ذلِكَ بآيات قليلة "لا تقدر أن ترى وجهي" (٣٣: ١١) فنَحْنُ لسنا هنا أمام قولين متناقضين. فالعبارة الأوَّلَى تعَني أنه كانت هناك كُلّمة مباشرة بين الله ومُوسَى، فِي حين أن الإشارة الثانية مفادها أن هوية الرَّبّ ظلت محجوبة عَن مُوسَى.

وإذا استعرضنا بعض أحداث الإعلان الإلهي فِي سِفر التكوين، نلاحظ بالضرورة نفس الأمور التي سبق لنا ملاحظتها فِي سِفر

الخروج، أي أن الله يعلن عَن ذاته للإنسان ليس لفائدة تعود إليه هو، بل مِنْ أجْلِ خير البشرية. مثلا؛ حين اختبر آدَمَ وحَوَّاء (٣: ٩ – ١٣ و١٦- ١٩)، أو نُوح (٧: ١- ٤، ٩: ١- ٧) إعلانًا إلهيًا كمِنْدوبين عَن البشر، لم يكن الغرض شركة شخصية حميمة بين الله وآدَمَ/ نُوح، بل لكي يسمَعَ كلّ مِنْهم توجيهاً مِنَ الله يتعلق بمستقبل المجتمَعَ البشري كله.

وعَلَى غرار ذلِكَ، كان الإعلان الإلهي لإبْرَاهِيم (تك ١٢: ١- ٣ و٧؛ ١٥: ١- ٥ و٧ و٩ – ٢١؛ ١٧: ١- ٢٢، الخ)، وليَعْقوب (٢٨: ١٠- ٢٢؛ ٣٢: ٢٢ – ٣٢؛ ٣٥: ٩ و١٠) لم تكن إعلانًا عَن شخص الله لمصلحة الآباء. ذلِكَ أنه فِي وسط الإعلانات الإلهية نجد إلهًا يعمل وسوف يعمل. وهو مَعَ إبْرَاهِيم ويَعْقُوب، يبدأ أمرًا خلاصياً لن يعيش أحد مِنْهما ليشاهده. وهكَذَا، فإن الإعلان الأصلي لإبْرَاهِيم، أو ليَعْقُوب، هو فِي نهاية المطاف كَلمة إعلان إلهي للمجتمَعَ الَّذِي تكون مِنْ ذريتهما.

البيبلوجرافيا

T. D. Alexander, "Genealogies, Seed and the Compositional Unity of Genesis," *TynBul*, 1993, 255-70; B. W. Anderson, "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11," *JBL* 97, 1978, 23-39; W. W. Brueggemann, "David and His Theologian," *CBQ* 30, 1968, 156-81; idem, "Kingship and Chaos (A Study in Tenth Century Theology)," *CBQ* 33, 1971, 317-32; idem, *The Land*, OBT 1, 1977; idem, "Genesis L 15-21: A Theological Exploration," in *Congress Volume: Salamanca*, SVT 36, 1985, 40-53; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament As Scripture*, 1979; idem, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 1985; D. J. A. Clines, "The Theology of the Flood Narrative," *Faith and Thought* 100, 1972-73, 128-42; idem, *The Theme of the Pentateuch*, JSOTSup 10, 1978; G. Coats, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story*, CBQMS 4, 1975; idem, "Power and Obedience in the Primeval History," *Int* 29, 1975, 227-39; idem, "Strife Without Reconciliation—A Narrative Theme in the Jacob Traditions," in *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FS C. Westermann, 1979, 82-106; idem, "Strife and Reconciliation: Themes of a Biblical Theology in the Book of Genesis," *HBT* 2, 1980, 15-37; idem, "The Curse in God's Blessing: Genesis 12:1-4a in the Structure and Theology of the Yahwist," in *Die Botschaft und die Boten*, FS H. W. Wolff, 1981, 31-41; B. T. Dahlberg, "On Recognizing the Unity of Genesis," *TD* 24, 1977, 360-67; E. Fox, "Can Genesis Be Read as a Book?," *Semeia* 46, 1989, 31-40; T. E. Fretheim, *Creation, Fall and Flood: Studies in Genesis 1-11*, 1969; W. H. Gage, *The Gospel of Genesis*, 1984; D. Garrett, *Rethinking Genesis*, 1991; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NICOT, 1990; A. J. Hauser, "Genesis 2-3: The Theme of Intimacy and Alienation," in *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, JSOTSup 19, 1982; W. L. Humphreys, *Joseph and His Family*, 1988; W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*, 1978; D. Kidner, *Genesis*, TOTC, 1979; W. S. Lasor, D. A. Hubbard, and F. W. Bush, *Old Testament Survey*, 1982; E. A. Martens, *A Focus on Old Testament Theology*, 1981; P. D. Miller Jr., "Syntax and Theology in Genesis XII 3a," VT 34, 1984, 472-75; J. Navone, *Towards a Theology of Story*, 1977; G. von Rad, *OTT*; idem, *Genesis*, OTL, rev. ed., 1972; J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative*, 1992; idem, "Genesis," *A Complete Literary Guide to the Bible*, eds., L. Ryken and T. Longman III, 1993, 108-20; L. H. Silberman, "Listening to the Text," *TBL* 102, 1983, 3-26; G V. Smith, "Structure and Purpose in Genesis 1-11," *JETS* 20, 1977, 307-19; M. Steinberg, "The Genealogical Framework of the Family Stories in Genesis," *Semeia* 46, 1989, 41-50; S. Talmon, "Revelation in Biblical Times," *HS* 26, 1985, 53-70; S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, 1978; W. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988; G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, 1948; C. Westermann, *The Promises to the Fathers*, 1980; idem, *Genesis*, 3 vols., 1984-86; L. Zachman, "Beobachtungen zur Theologie in Gen. 5," *ZAW* 88, 1976, 272-74; W. Zimmerli, "Promise and Fulfillment," in *Essays on Old Testament Interpretation*, 1963, 89-122.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

التلال الساحلية

التلال الساحلية שְׁפֵלָה، [s^{e}pelâ]، #٩١٦٩

ع. ق ١. تعبير "التلال الساحلية يشير- مِنَ الناحية الجغرافية- وبشكل يكاد يَكُونُ عَلَى سبيل الحصر- إلى شريط شمالي جنوبي مِنَ الأراضي الواطئة الَّتِي يبلغ عرضها عشرة أميال أمَّا طولها فيتراوح مَا بين خمسة وسبعين ميلاً حسب أحد الأقْوَال، وخمسين ميلاً حسب قول آخر- وتقع بين سهل فِلِسْطِين والأراضي اليهودية الجَبَلية. وتخترق هذه المنطقة العديد مِنَ النهيرات فتكون أودية تمتد مِنَ الشرق للغرب وتوفر سبيلاً للوصول بين المنطقتين. وهذه الأودية كَانَت تشكل مشهد الكثير مِنَ المواجهات العبَرِّيَّة- الفِلِسْطِينية الَّتِي وقعت فِي فترة مَا بعد الغزو. والخطر المستمر الَّذِي كَانَ يشكله الفِلِسْطِينيُّونَ دفع شاول إلى مهاجمتهم، كما حمل سُلَيْمَان ورحبعام إلى تشييد التحصينات عِنْدَ نقاط مختلفة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فعَلَى أيام آحاز اجتاح الفِلِسْطِينيُّونَ الوَادِي.

وبالانتقال مِنَ الشَّمال إلى الجَنُوب في التلال الساحلية، نجد أن وَادِي إيلون (←) هُوَ الموقع الَّذِي شهد الكثير مِنَ المعارك الحاسمة في الأزمنة القديمة. وفي زمن غزو قدم الخليفة للذكرى الشعارية ليوم يَشُوع "الطويل" حين أمرت الشَّمْس والقمر بالتوقف (يش ١٠: ١٠- ١٥). وكَانَ وَادِي سورق، وهو الموقع العام الَّذِي شهد تهورات شَمْشون، كَانَ الموقع الَّذِي شهد عودة تابوت العهد بعد فترة بقائه المضطربَّة في أرْض فِلِسْطِين، كما شهد حرباً أهلية أيام أمَصْيَا ويَهُوآش. أمَّا وَادِي إيلة فكَانَ موقع القتال الَّذِي نشب بعد ذبح جُلْيَات، وبعد ذلِكَ كَانَت الملاذ الَّذِي لجأ إليه دَاوُد أثناء فراره مِنْ شاول. أمَّا وَادِي صفاته فكَانَ موقع

المَعْركة الَّتِي صَد فيها آسا قوات زَارَح الكوشي، والَّذِي ربما كَانَ القائد المِيدَانى لقوات أَوْ سرقون الأَوَّل فِرْعَوْن مِصْر. أَمَّا في الطرف الْجَنُوبى للتلال الساحلية شهد وَادِي الكوبيبة، ووَادِي الحصى غارات عسكرية دائمة بداية مِنْ غزو كَنْعَان وما بعد ذلِكَ، الأمر الَّذِي بلغ ذروته باستيلاء نبوخذ نصر الثانيمَلِك بَابِل الجديد عَلَى لَخِيش قبل الاستيلاء عَلَى أُورُشَلِيم بفترة قصيرة. واستمرت التلال الساحلية في القيام بدور بارز في الآنشطة الإِسْرَائِيلية حَتَّى العهد الروماني.

٢. ونجد إشارة إلى الأهمية الاستراتيجية للتلال الساحلية في نُبُوَّة مِيخَا (مِيخَا ١: ١٠- ١٦) فِيمَا يختص بمدن هذه المنطقة. وبإستخدام أسلوب التورية مِنْ ناحية المعنى والصوت، يعلن النَّبِيّ السقوط المستقبلى لمدن التلال الساحلية مِنْ بيت عفرة (الَّتِي ستتمرغ في التراب "(الأية ١٠) [עָפָר]، إلِى مرِيشة الَّتِي ستُقهر عَلَى يد" آخر (ع. ١٥) [وهي تورية عَلَى الكَلِمة العِبْرِيَّة יָרַשׁ]). وإنهيار الدفاعات الرَئِيسية في السهول الساحلية، والَّذِي جعل يَهُوذَا معرضة لخطر وشيك، سيشكل تذكرة بأن العصيان الروحى يمكنه أن يجلب كارثة عَلَى شَعْب الله، مهما كَانَت مواردهم البشرية هائلة.

والمزيد مِنْ الأفكار اللاهوتية المستمدة مِنْ النصوص الَّتِي ذُكرت بها عبارة السهول الساحلية قد نحصل عليها مِنْ العديد مِنْ الأَنْبِيَاء. وقد ذكر إِرْمِيَا السهول الساحلية مع المناطق المتاحة لِيَهُوذَا باعتبارها المستفيدة مِنْ بركات الله نتيجة حفظ وصاياه (مثل؛ حفظ السبت، إر ١٧: ١٩- ٢٧) وبصفة خاصة حقبة السلام العظيم المرتبط ببداية ع. ج (٣٢: ٤٢- ٤٤، ٣٣: ١٢- ١٣)، انظر عوبديا ١٩ ← בְּרִית # ١٣٨٢.

كذلِكَ زَكَرِيَّا (زك ٧: ٤- ٧) يذكر السهول الساحلية بالارتباط مع ارتداد روحي. ففي وقت مَا تمتعت المنطقة بأمن وفر لها السلام والحماية، أَمَّا الآن فهذه المنطقة كُلّها تعانى بسبب العصيان الروحى. والواقع أنه بسبب استمرار مواصلة إِسْرَائِيل ممارساتها الروحية كمجرد طقس دينى، فقد عرضت نفسها لخطر المزيد مِنْ التأديب والعقاب. والتدين والواجبات الروحية الَّتِي تؤدى بفتور وبشكل روتينى لا تدعم سوى الشعور بالبر الذاتى. ولا يمكنها أن تثير ممارسة التسبيح لإله بار.

٣. والأهمية البالغة للسهولة الساحلية بالنسبة لامتلاك إِسْرَائِيل لأَرْض الميعاد تُفهم مِنْ الحقيقة التاريخية والإعلان النبوى. وعَلَى الرغم مِنْ الإجراءات الَّتِي أوليت مِنْ أجل أمنها، إلاّ أنه سيثبت فشلها. ولِذلِكَ كَانَ لابد أن يُذكر إِسْرَائِيل أن قوتها الحقيقية لا توجد إلاّ في الله وحده. وفي إطاعة معاييره الَّتِي أعلنها لنا. والفقرات النبوية الَّتِي لها علاقة بالسهول الساحلية تدعم تذكر ع. ق للمؤمنين ألاّ ينسوا أنه برغم طلباتهم المستقبلية مِنْ أجل البركة، فإن هذه أعظم بركة مِنْ إله حافظ للعهد.

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 134, 140-43; B. J. Beitzel, *The Moody Atlas of Bible Lands*, 1985, 96-98; H. Brodsky, "Shephelah," *ABD* 5:1204; W. H. Morton, "Shephelah," *IDB* 4:324-25; A. F. Rainey, "Shephelah," *ISBE* 4:473-74; C. Rasmussen, *Zondervan NIV Atlas of the Bible*, 1989, 47-48; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1966, 143-71.

Richard D. Patterson ريتشارد دي . باتيرسون

درع ← #٤٤٨٢ (מָגֵן¹ [*māgēn*¹]، درع، حماية)

9368 תּוֹרָה

شَرِيعَة الله، تَوْرَاة (תּוֹרָה، [*tôrâ*]، اتجاه، تعليم، ناموس، شَرِيعَة، #٩٣٦٨).

ش. أ. ق ثمة نقطة موضع جدل تتمثل فِيما إذا كَانَت كُلمة תּוֹרָה مشتقة مِنْ יָרָה، ومعناها يرمى، يصوّب (#٣٧٢١)، أَوْ مِنْ יָרָה، ومعناها يرشد، يعلّم (#٣٧٢٣). والرأي الأخير هُوَ الأرجح، بالرغم مِنْ أن الموضوع لَمْ يُحسم. ولعلها أَيْضًا كُلمة مستعارة مِنْ أكد. *'têrtu'm* , ومعناها اتجاه، أمر، تعليم. أَمَّا الصيغة السامية فهي *tura* كما يبدو أصل الكُلمة متصل بـ آرَام. אוֹרַיְתָא وأثيوبية. *'orit* أَمَّا الكُلمة المستعارة فِي اللغة العربية فهي *taurat*.

ع. ق الاسم "شَرِيعَة" يرد ٢٢٠ مرَّة فِي ع. ق، موزعة كالأتي: الأسفار الخَمسة ٥٤ مرَّة، ٣٦ مرَّة فِي اللاَّوِيِّين والتثنية؛ مرَّة واحدة فِي التكوين [٢٦: ٥])؛ والأسفار التَاريخية (٦٣ مرَّة) معظمها أَخْبَار الأَيَّام الثاني [١٦ مرَّة]؛ نَحَمْيَا [٢٠ مرَّة]؛ ٨ مرات فِي يَشُوع؛ ١٠ مَرات فِي الْمُلُوك الثاني؛ المزامير ٣٦ مرَّة؛ ٢٤ مرَّة فِي مزمور ١١٩، ٣ مرات فِي مزمور ٧٨، مرتين فِي مز ١: ٢٢؛ الأسفار الحكمية (١٢ مرَّة) فِي سِفْر أمْثَال، مرَّة واحدة فِي أَيُّوب [٢٢: ٢٢]، وأسفار الأَنْبِيَاء ٤٦ مرَّة (١٢ مرَّة فِي إِشَعْيَاء، ١١ مرَّة فِي إِرْمِيَا، ٦ مرات فِي حِزْقِيَال، ٤ مرات فِي سِفْر دَانيال، ١٣ مرَّة فِي الأَنْبِيَاء الصغار (٥ مرات فِي مَلاَخِي، وقَدْ ظهرت مرَّة واحدة فِي مَرَاثِي ٢: ٩).

ولكي نبدأ فهم الفكر اللاهوتي لـ תּוֹרָה فِي ع. ق، مِنْ المعتبر أن نحدد الطرق المختلفة الَّتِي استُخدمت فِيها هذه الكُلمة فِي ع. ق. وكُلمة תּוֹרָה بصفة عامة يُقصد بها معيار إلهي معين للسلوك يتّبعه شَعْب الله. وهذه الكُلمة ليست قاصَلاَة عَلَى العبادة أَوْ الأمور الخاصة بالطقوس الدينية، بل تتضمن أَيْضًا القانون المدني/ الاجتماعي، وأخيرًا الجزء القصصي مِنْ الأسفار الخمسة أيْضًا. وأحيانًا تنتمي תּוֹרָה إِلَى أَقْوَال الأَنْبِيَاء، بل وتتضمن حَتَّى كُلمات النصح مِنْ أَب أَوْ أم إِلَى طفلها، وجدول إستخدامات كُلمة תּוֹרָה فِي ع. ق تجده عَلَى النَحْوَ التالي:

١. أمور تتعلق بالعبادة والطقوس תּוֹרוֹת. هذا الاستعمال يغطي عددًا كبيرًا إِلَى حد مَا مِنْ التعليمات. وهي أوامر إلهية تتعلق بالطريقة الَّتِي يجب أن يحافظ مِنْ خلالها المرء عَلَى علاقته الصحيحة بالرَّب.

(أ) الذبائح والتقْدمات. يصف سِفْر اللاَّوِيِّين بشكْل خاص. وبالتفصيل الـ תּוֹרוֹת، القوانين، الَّتِي تنظم تَقْديم الذبائح. فهناك تعليمات خاصة بذَبِيحَة الخَطِيَّة (تكفير عن خطايا معينة ارتكبت

عن غير قصد: لا ٦: ٢٤ [١٨]؛ ٧: ٧؛ قا؛ عد ١٥: ٢٩). وهناك تعليمات خاصة بذَبِيحَة الإِثم (لخطايا معينة أرتكبت دون قصد، لا ٧: ١، ٧). والمُحْرَقَةَ (للتكفير عن الخَطِيَّة، وعمل اختياري خاص بالعبادة (٦: ٨ [٢]؛ ٧: ٣٧)، والتَّقْدِمة (وهي تعبير عن الشكر لله لعطاياه (٦: ١٤ [٧]، ذَبِيحَة السَّلاَمَة (شكر وشركة مع الله، ٧: ١١). والغرض مِنْ هذه القواعد هُوَ استعادة الشركة مع الله وتأكيد استمَرَاريتها. وعَلَى أساس مَا جاء فِي سِفْر اللاَّوِيِّين، يجب اتباع هذه القواعد فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع.

(ب) السبوت والأعياد. كَانَت هناك أَيْضًا أَحْكَام واضحة تنظم الاحتفالات بالسبوت والأعياد. ويشير نحيما ٨: ١٣ إِلَى "كَلاَم الشَّرِيعَة" الَّذِي وجد فِيه عَزْرَا الشَّرِيعَة الموسوية المتعلقة بالاحتفال "بعيد المظال" (← # ٦١٠٩ أ، ع. ١٤، قا؛ خر ٢٣: ١٦؛ لا ٢٣: ٣٤). كما يشير نَحَمْيَا إِلَى "الشرائع" الَّتِي أعطيت لمُوسَى عَلَى جَبَلِ سِينَاء فِيما يخص السبت (←).

(جـ) العبادة فِي الهَيْكَل عمومًا. حز ٤٣: ١١، ١٢؛ ٤٤: ٥ تشير إِلَى "شَرِيعَة الهَيْكَل" وهِيَ الَّتِي تتناول التصميم العام والأَحْكَام الخاصة بالعبادة فِي الهَيْكَل والتي نجدها فِي حز ٤٠ - ٤٣ (الأبواب والمخادع الخاصة بالهَيْكَل). وتتعلق بهذه الشَّرِيعَة الَّتِي أشير إليها فِي عز ٣: ٢؛ نح ١٠: ٣٤ [٣٥] فِيما يتعلق بالمَذْبَح.

(د) الطَّاهِر مُقابل النَّجِس. وصف بعض نواحي معينة فِي الحياة اليَوْمية عَلَى أَنَّهَا طَاهِرة أَوْ نجسة، مِنْ الأشياء الَّتِي أمر بها الرَّبّ للحفاظ عَلَى تفرد شَعْبه المختار. وبالنسبة للأشياء الَّتِي اعتُبرت طاهرة أَوْ تِلْكَ الَّتِي اعتُبرت نجسة فهذه تم تحديدها عَلَى أساس תּוֹרוֹת معينة، ولا سيما فِي سِفْر اللاَّوِيِّين. وهناك قواعد خاصة بالطعام (لا ١١: ٤٦). والتطهير بعد الولادة (١٢: ٧)، وشَرِيعَة ضَرْبَّة البرص (العفن الفطري، ١٣: ٥٩)، والأمراض الجِلدية (١٤: ٢، ٣٢، ٥٧)، والتطهير بعد قذف المنى، أَوْ فترة العادة الشَّهْرية عند النساء، أَوْ العلاقات الجنسية بين الرجال وامرأة نجسة مِنْ الناحية الطقسية (١٥: ٣٢- ٣٣). ويتحدث مَا جاء فِي عد ١٩: ٢ عن "ماء النجاسة" (ع. ٢١) وذلِكَ بالنسبة لأي شخص قَدْ يَكُونُ لمس جثة ميت. وهناك موضوعات تتعلق بنفس الموضوع خاصة بالقواعد الَّتِي تحكم التطهير مِنْ غنائم الحَرْب (ضد المِدْيَانِيِّينَ) وذلِكَ بالنَّار وماء النجاسة (٣١: ٢١)، "شَرِيعَة النذير" والخاصة بعزله عن بَقِيَّة الإِسْرَائِيليين (٦: ١٣ و٢١). (← الطَّاهِر والدنس: لاهوت).

(و) الفِصْح وتكريس البكر. القواعد الَّتِي تحكم الاحتفال بالفِصْح (خر ١٢) وتكريس البكر (ص. ١٣)، أشير إليها بأَنَّهَا תּוֹרוֹת وذلِكَ فِي ١٢: ٤٩؛ ١٣: ٩؛ ٢أخ ٣٠: ١٦؛ نح ١٠: ٣٦ [٣٧]. (← فِصْح: لاهوت).

(هـ) إستثناء الغرباء. يشير كُلّ مِنْ عَزْرَا ونَحَمْيَا إِلَى أَحْكَام تستبعد مخالطة الإِسْرَائِيليين للغرباء. ويبدو أن عَزْرَا ١٠: ٣ يستند إِلَى شَرِيعَة لاَ تسمح بمصاهرة الغرباء. والهوية الصحيحة لهذه الشَّرِيعَة غير مؤكدة (ربما تث ٧: ٣)، بالرغم مِنْ أن الإشارة قَدْ تكون إِلَى الطريقة الصحيحة لطلاق الرجل لزوجته (٢٤: ١- ٤). وتشير نَحَمْيَا ١٣: ٣ بوجه عام إِلَى استبعاد الغرباء مِنْ جماعة الرَّبّ عَلَى أساس شَرِيعَة ذُكرت فِي تث ٢٣: ٣- ٦).

(خ) عبادة الأَوْثان. يشير إر ١٦: ١ بشكْل واضح إِلَى شَرِيعَة تدين عبادة آلهة أخرى. ومثل هذا العمل كثيرًا مَا يُشار إليه عَلَى أنه انتهاك للعهد.

٢. **موضوعات مدنية واجتماعية وقضائية**. بالرغم مِنْ أنه يتوجب عَلَى المرء أن يأخذ حذره بشدة عِنْدَ تمييزه بين مَا هُوَ "مقدَس"، وما هُوَ "دنيوي" فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا، إلاّ أنه مِنَ المفيد أن تضع جنبًا إِلَى جنب الإِستخدامات الخاصة תּוֹרוֹת بالعبادة/ الاحتفالات بحسب الشَّرِيعَة والسابق ذكرها عاليه إِلَى جَانِب إِستخداماتها المدنية فِي مواضع أخرى فِي ع. ق. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يجب أن نتذكر أن التفرقة بدقة بين الناحيتين أمر صعب، بالنظر إِلَى أن المسئوليات المدنية فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا كَانَت تحت رعاية شَرِيعَة الله، وهكَذَا كَانَت التعليمات الخاصة بالعبادة والفرق بين النوعيتين لَمْ يكن فِي القَدَاسة، بل فِي مجال الحياة الَّتِي تغطيها. والتعليمات الخاصة بالعبادة تتصل بعلاقة بَنِي إِسْرَائِيل بالله، فِي حين أن القواعد المدنية تتصل باهتمامات مجتمعية أَوْ اجتماعية. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه الأخيرة كَانَت لا تزال تُصاغ بحسب معايير حكم الله عَلَى شَعْبه.

فِي خر ١٨. نصح يَثْرُون مُوسَى بأن يختار سبعين مِنْ الشيوخ لمساعدته فِي تصديق الشئون الإدادية اليَوْمية. وكَانَ عَلَى مُوسَى أن يعلّم هؤلاء الشيوخ فرائض الله وشرائعه (תּוֹרוֹת) لفض المنازعات (ع. ١٦) والواجبات الأخرى المتعلقة بأمور الحياة اليَوْمية (ع. ٢٠). وعَلَى أساس مَا جاء فِي تث ١٧: ١١، فإنه بالنسبة للقضايا الَّتِي يصعب عَلَى القُضَاة الفصل فِيها كَانَت تُعرض عَلَى اللاَّوِيِّين. وكَانَ قرارهم مُلزِمًا: "وتحرص أن تعمل حسب كُلّ مَا يعلمونك". والقُضَاة الَّذِينَ عيّنهم يَهُوشَافَاط (٢أخ ١٩: ١٠) كَانَ عَلَيْهِمْ بتقوى الرَّبّ بأمانة فِي كُلّ دعوى تأتي إليهم عن قضايا سفك الدَّم أَوْ أيَّة أمور أخرى تتعلق "بالفرائض أَوْ الأَحْكَام". وإِشَعْيَاء ٥١: ٤ يضع مجئ الشَّرِيعَة (תּוֹרוֹת)، والحق (מִשְׁפָּט) جنبًا إِلَى جنب باعتبارهما مِنْ سمات حكم "العبد" (انظر ٢: ٣، ٤٢: ٤)، يصرخ حَبَقُّوق إِلَى الرَّبّ شاكيًا عما بدا أنه يتراخى فِي عقاب المظالم الَّتِي تُرتكب فِي يَهُوذَا: "جُمدت الشَّرِيعَة" (حب ١: ٤). وفِي ملا ٢: ٩ وُبخ الكَهَنَة لما أظهروه مِنْ محاباة فِي تناولهم للشئون المتعلقة بالشَّرِيعَة.

٣. **سِفْر اَلتَّثْنِيَة**. طوال سِفْر اَلتَّثْنِيَة والكتابات التثنوية، يبدو أن كَلِمة תּוֹרָה ← العناوين الأخرى المختلفة، كَانَت تشير إِلَى سِفْر اَلتَّثْنِيَة، أَوْ عَلَى الأقل إِلَى المادة القانونية الَّتِي تضمنها هذا السِفْر. مثل؛ تث ٤: ٤٤ تَقَدّم التشريعات الموسوية لبَقِيَّة السِفْر عَلَى أَنَّهَا شرائع הַתּוֹרָה (قا؛ ١: ٥؛ ٤: ٨). والطرق المختلفة الَّتِي استُخدمت بها תּוֹרָה فِي العناوين الَّتِي أعطيت لسِفْر اَلتَّثْنِيَة هي:

"شَرِيعَة" (تث ١: ٥؛ ٤: ٨، ٤٤؛ ١٧: ١٨، ١٩؛ ٢٧: ٣، ٨، ٢٦؛ ٢٨: ٥٨؛ ٢٩: ٢٩ [٢٨]؛ ٣١: ١٢؛ ٣٢: ٤٦؛ ٣١: ١١؛ يش١: ٧؛ ٢٢: ٥؛ ٢مل ١٧: ١٣ [؟]؛ ٢٣: ٢٤ [صيغة الجمع ١٧: ٣٤، ٣٧])

"سِفر النَّامُوس" (تث ٢٨: ٦١؛ ٢٩: ٢١ [٢٠]؛ ٣٠: ١٠؛ ٣١: ٢٦؛ يش ١: ٨؛ ٨: ٣٤؛ ٢مل ٢٢: ٨).

"سِفرِ تَوْرَاةِ مُوسَى" (يش ٨: ٣١؛ ٢٣: ٦؛ ٢مل ١٤: ٦).

"تَوْرَاةِ مُوسَى" (يش ٨: ٣٢؛ ١مل ٢: ٣؛ ٢مل ٢٣: ٢٥).

"سِفرِ شَرِيعَةِ اللهِ" (يش ٢٤: ٢٦).

"شَرِيعَة الرَّبّ" (٢مل ١٠: ٣١ [قا؛ أَيْضًا مز ١: ٢]).

وهناك عناوين مماثلة نجدها فِي أماكن أخرى فِي ع. ق، غير أن المرجع الدقيق هناك ليس واضحًا كما هُوَ الحال فِي الكتابات التثنوية. وعَلَى سَبِيل المثال، بعض العناوين تتضمن لفظة "شَرِيعَة" (٢أخ ١٥: ٣؛ ١٤: ٣ [٤]؛ ٣٤: ١٩؛ نح ٨: ٢، ٩)؛ سِفرَ الشَّرِيعَة (٢أخ ٣٤: ١٥)؛ "سِفر شَرِيعَة الرَّبّ" (٢أخ ٣٤: ١٤؛ قا؛ نح ٩: ٣)؛ "شَرِيعَة الرَّبّ (٢أخ ١٢: ١؛ ٣٥: ٢٦)؛ "سِفر شَرِيعَة الله" (نح ٨: ٨، ١٨). وعَلَى الرغم مِنْ أن الكثير مِنْ الأَسْمَاء متكررة، إلاّ أن مضمون תּוֹרָה فِي أسفار أَخْبَارِ الأَيَّام ونَحَمْيَا مطابقة بالضرورة مع مضمونها فِي أسفار التَّثْنِيَة، يَشُوعَ، أَوْ المُلُوك. والواقِع، أنه يبدو أنه فِي فترة مَا بعد السَبْي، والتي كُتبت فِيها أسفار أَخْبَارِ الأَيَّام ونَحَمْيَا، كَانَت هذه الأَسْمَاء تشير ببساطة إِلَى أكثر مِنْ مضمونَ سِفر التَّثْنِيَة. مثل؛ نح ١٠: ٣٤ [٣٥] يطلب حفظ الحطب لإستخدامه بطريقة صحيحة عَلَى الْمَذْبَح "كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي الشَّرِيعَةِ". وبالرغم مِنْ أن المرجع الخاص بهذه الشَّرِيعَة واضحًا بالْمَرَّة، فمِن المحتمل أخذ عن مَا جاء فِي لا ٦: ١٢- ١٣، وليس مِنْ سِفر التَّثْنِيَة. وبرغم ذلِكَ، فإنه مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت هذه العناوين تشير إِلَى الأسفار الخمسة، أو إِلَى المادة التشريعية الَّتِي وردت فِي الأسفار الخمسة أَوْ إِلَى شئ آخر، فهذا أمر يصعب البت فِيه.

٤. **تعاليم بشرية بحياة التقوى.** وهنا أَيْضًا نعود للقول بأنه بالرغم مِنْ أن الـ תּוֹרָה بين مَا هُوَ "مقدس"، وما هُوَ "دينوى" فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا أمر يصعب إقراره، غير أن استعمالاً مُعينًا وُجد فِي كثير مِنْ المواضع فِي سِفر الأَمْثَال لَمْ تكن طبيعته تتعلق بالعبادة أَوْ الشَّرِيعَة. فقَدْ نُصح الابن بأن يستمع תּוֹרָה لوالده (أم ٣: ١؛ ٤: ٢؛ ٦: ٢٣؛ ٧: ٢)، وكذلِكَ شَرِيعَة أُمِّه (١: ٨؛ ٦: ٢٠). وهناك فقرات أخرى يبدو أنَّهَا تشير إِلَى تعليم الحكيم (١٣: ١٤؛ ٢٨: ٤، ٧، ٩؛ ٢٩: ١٨). وفِي ٣١: ٢٦ نجد الإِشَارَة إِلَى تعليم الزوجة الحكيمة. ويوحي سياق هذه الفقرات بأن مضمون الشَّرِيعَة תּוֹרָה ينتمي إِلَى الحكمة، وأن التعليمات الحكيمة ترمي إِلَى تشجيع السلوك الحَكِيم. وهكَذَا أَيْضًا مز ٧٨: ١ نجد أن كاتب المزمور يبدأ يحث شَعْبه عَلَى الإصغاء إِلَى تعليمه. ومثل هذه الاستعمالات للتورية تعطينا فكرة عن تنوع إستخدام هذا التعبير فِي ع. ق.

٥. **نوعيات أخرى.** وإِلَى جَانِب هذه النوعيات الأربعة الَّتِي حُددت عَلَى أفضل وجه، هناك العديد مِنْ الاستعمالات بالنسبة لـ תּוֹרָה لا تستسلم بسهولة لمثل هذا التصنيف. وبدلاً مِنْ الاختزال المصطنع لتنوع תּוֹרָה فِي ع. ق حَتَّى يمكن أن تنطبق عليها هذه العناوين، فقَدْ يَكُونُ مِنْ الحكمة أن نذكر - وبشكلٍ منفصل - بعض الطرق الأخرى الَّتِي استُخدمت فِيها תּוֹרָה

هناك فقرة غريبة فِي تك ٢٦: ٥، حيث ذُكر أن إِبْرَاهِيم قَدْ أطاع - مِنْ بين أمور أخرى - شرائع الله תּוֹרֹתָ (انظر الاستعمال المماثل لـ צָוָה، فِي ١٨: ١٩). وبرغم ذلِكَ لَمْ يوضح لنا سِفر التكوين عَلَى نَحْوَ الدقة مَا هي هذه الشرائع، وهذه حقيقة قَدْ نستخلص منها أنه إمَّا أن ٢٦: ٥ تمثل صورة لإِبْرَاهِيم بعد العصر الموسوى، وَإمَّا أن هذه الشرائع مَا هي إلاّ معايير إلهية عامة ليست لها علاقة بالشرائع الموسوية. وهناك استعمالات أخرى لـ תּוֹרָה تتضمن: إشارة إِلَى لوحى الحجارة (خر ٢٤: ١٢)، وتعليمات خاصة بجمع المن (١٦: ٤، ٢٨)، واختبار للزوجة الخائنة (عد ٥: ٣٠)، والطريقة الَّتِي يتعامل بها الله مع الشَّعْب (٢صم ٧: ١٩). وكذلِكَ، وكما ذُكر آنفا، كثير مِنْ استعمالات תּוֹרָה هذه تتحدث ببساطة أي تصنيف واضح (قا؛ أَيْضًا إر ٩: ١٢؛ ٢٦: ٤؛ ٤٤: ١٠؛ مَرَا ٢: ٩). وليس كُلّ ذكر لـ תּוֹרָה يُقصد به نفس المعنى. ولِذلِكَ، فإنه عندما تُستخدم תּוֹרָה دون أي توضيح، هنا يَكُونُ مِنْ الصعب فِي كثير مِنْ الأحيانِ أن تقول وعن يقين مَا هُوَ مضمون هذه الكَلِمة. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فالأمر الَّذِي يبدو مؤكدًا هُوَ أن תּוֹרָה تشير إِلَى سلطة ومعيار تعترف الجماعة بأنهما معتمِدّان وأنهما عَلَى الأقل مِنْ أصل إلهي بوجه عام. وهذان يتضمنان تعليمات "بشرية"، مثل سِفر أَمْثَال (Waltke, 65-78).

٦. **معلمو التَّوْرَاة/ الشَّرِيعَة תּוֹרָה.** والمعيار الَّذِي وضعه الله للسلوك، وَأيًّا كَانَ مَا يستلزمه هذا المعيار، كَانَ ينبغي تعليمه للشَعْب. وعملية تعليم תּוֹרָה وتنفيذها عَلَى نَحْوَ صحيح أنيط بها لعدة مجموعات مِنْ الشَّعْب، أبرزهم الكَهَنَة والكتبة (٢أخ ١٥: ٣؛ عز ٧: ٦، ١٠؛ نح ٨: ٧؛ مل ٢: ٦- ٨). وبالنظر لمسئوليتهم الكَبِيرة، فقَدْ كَانَ مِنْ اللازم عَلَى هؤلاء الأفراد أن يؤدوا هذه المهام بأمانة واستقامة. وَلَمْ يَكُنْ الأمر كذلِكَ دائمًا، وقَدْ احتُفظ ببعض الكَلِمات القاسية لأولئك الَّذِينَ فشلوا فِي تنفيذ واجباتهم الهامة عَلَى نَحْوَ صحيح (نح ٩: ٣٤؛ إر ٢: ٨؛ ٨: ٨؛ ١٨: ١٨؛ حز ٧: ٢٦؛ ٢٢: ٢٦؛ هُوَ ٤: ٦؛ ٨: ١٢؛ صف ٣: ٤). وقَدْ ذُكر عن الله نفسه أنه يعلم الشَّرِيعَة תּוֹרָה. مثل؛ مز ٩٤: ١٢ "طُوبَى لِلرَّجُلِ الَّذِي تُؤَدِّبُهُ يَا رَبُّ، وَتُعَلِّمُهُ مِنْ شَرِيعَتِكَ" (قا؛ أَيْضًا أي ٢٢: ٢٢). وفِي إِش ٨: ١٦، ٢٠؛ الشَّرِيعَة الَّتِي أشار إليها النَّبِيُّ، لَمْ تكن فِي حوزته وحده، بل مِنْ المحتمل أنه كَانَ يشير أَيْضًا إِلَى كَلِمات النَّبِيُّ نفسه فِيما يتعلق بالأزمة الأَشُورية (قا؛ أَيْضًا دَا ٩: ١٠). وأخيرًا وكما سبق وذكرنا، الـ תּוֹרָה هي أَيْضًا تعليم الآباء، والأُمَّهات والحكماء الَّتِي يُقَدِّمونها لأَوْلادهم وللآخرين.

٧. **موقف عام مِنْ الشَّرِيعَة תּוֹרָה فِي ع. ق.** موقف ع. ق تجاه الـ תּוֹרָה يُعد إيجابيًا مِنْ الناحية الروتينينة. وأية أَقْوَال سالبة واضحة فمن المحتمل أنَّهَا تخص سوء إستخدام תּוֹרָה (مثل؛ الخيانة)، أَوْ تتعلق بموضوعات خاصة بالعبادة (مِنْ بين معان عديدة لـ תּוֹרָה، انظر ١صم ١٥: ٢٢- ٢٣، إش ١: ١١- ٢٠، إر ٧: ٢١- ٢٢، هُوَ ٦: ٦، عا ٥: ٢١- ٢٤، مِيخَا ٦: ٦- ٨). وباستثناء هذه التقييمات السالبة القليلة، إلاّ أن الاتجاه العام للعهد القَدِيم فِيما يخص الـ תּוֹרָה، والَّذِي يُحدد بحسب كُلّ مثال عَلَى حدة، هُوَ اتجاه إيجابي. والنَّامُوس (الشَّرِيعَة) مصدر مسرة كاتب المزامير (مز ١: ٢، ١١٩: ٧٠ و٧٧

و٩٢ و١٧٤). ويتوجب الولاء لها (٢أخ ٣١: ٤)، ودراستها بشكلٍ دقيق، والعمل بمقتضاها (تث ٦: ٢٥؛ ٣١: ١١- ١٣؛ يش ١: ٨؛ نح ٨: ٣، ١٣). وهي مصدر العجائب (مز ١١٩: ١٨) والرحمة (١١٩: ٢٩). وقيمتها نفيسة (١١٩: ٧٢)، وهي "حَقٌّ" (١١٩: ١٤٢). ولا يجب أن نطيع الشَّرِيعَة فحسب، بل وينبغي علينا أن نحبها أَيْضًا (١١٩: ٩٧، ١١٣، ١٦٣، ١٦٥). ويتطلع النَّبِيُّ إِلَى اليَوْم الَّذِي تصبح فِيه شَرِيعَة الله جزءًا مِنْ قلب شَعْب الله: "أجعل شريعتي فِي داخلهم وأكتبها عَلَى قلوبهم" (إر ٣١: ٣٣). وتعليمها حَتَّى للأطفال (تث ٣١: ١٣، قا؛ ١١: ١٩- ٢١). وهذه النظرة الإيجابية للشَّرِيعَة يمكن فهمها فِي سياق العَهْد. فالنَّامُوس (الشَّرِيعَة) هي تعبير مِنَ الله عن محبته وإلزامه نَحْوَ شَعْبه. وفِيما يتمتع بَنُو إِسْرَائِيل بعلاقة خاصة مع الرَّبّ، إلاّ أنه كَانَت لهم أَيْضًا غيرة إِخضاع حياتهم لمعايير السلوك الَّتِي وضعها الرَّبّ، والتي هي ذاتها انعكاساً لطبيعته (VanGeme-ren, 24-35).

وإذا كَانَ للمرء أن يحاول الوصول إِلَى معرفة جوهر الـ תּוֹרָה فِي ع. ق، فإن كُلّمات مثل "أمر"، أَوْ "تعليم"، وليس "شَرِيعَة" قَدْ تكون مِنْ العبارات الَّتِي تصف الإستخدامات المختلفة. ذلِكَ أن תּוֹרָה هي فِي الواقع تعليم، سواء كَانَ الأمر يتعلق بالعبادة، أَوْ بالأمور תּוֹרוֹת، سواء كَانَت فِي صيغة شروط قانونية واضحة أَوْ كُلّمات غير مصطبغة بصبغة رسمية مثل كُلّمات التوجيه الَّتِي يصدرها والد إِلَى طفله، أَوْ كَانَت مجموعة مِنْ النواميس المحددة بوضوح مثل سِفْر التَّثْنِيَة، أَوْ الشرائع الَّتِي نجد قَدْرًا مِنْ الصعوبة فِي تحديدها عَلَى نَحْوَ دقيق.

والمزمور ٧٨ عَلَى وجه الخصوص له أهميته مِنْ ناحية أنه لا يُقَدِّم مثالاً واضحًا فحسب عن تنوع التَّوْرَاة תּוֹרָה فِي ع. ق، لكنه يُقَدِّم أَيْضًا قنطرة واضحة لطريق عام تم فِيه فهم الـ תּוֹרָה فِي فترة مَا بعد كتابة الكتاب وكذلِكَ فِي ع. ج. فِي ع. ١، ينصح كاتب المزمور قرَّاءه لأن يصغوا إِلَى شريعته (تعليمه). أَمَّا الأمر اللافت هنا فهو مَا يتضمنه هذا التعليم. فهو يتحدث عن ألغاز "منذ القدم" (ع. ٢)، وما سبق تسلمه مِنْ آباء أجيال متعاقبة (الآيتين ٣- ٤). والشَّرِيعَة، التعليم (فِي ع. ١ب) تشابه "مثل מָשָׁל فِي ع. ٢أ، تم ربطهما معًا פֶּה وتاريخ إِسْرَائِيل برمته يُعد مثلاً يحتاج إِلَى توضيح. ومضمون تعليم كاتب المزمور عَلَى وجه الخصوص يُعد إعادة سرد لأعمال الرَّبّ "وقوته وعجائبه الَّتِي صنع" (ع. ٤). وغرضه مِنْ إعادة سرد هذه العجائب هُوَ أن تكون الأجيال المتعاقبة أمينة لِلرَّبِّ، ولا يتمردون مثلما فعل آباؤهم (ع. ٥- ٩) ولكن، مَا هي هذه الأعمال؟ يذكر كاتب المزمور خلاص بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ مِصْرَ، وتيههم فِي الْبَرِّيَّة، ودخولهم أرض كَنْعَانَ (ع. ٩- ٥٥). ثم يواصل كلامه فيعرض لتمرد إِسْرَائِيل حَتَّى بعد أن دخلوا أرض الميعاد وأقاموا الْمَلَكِية، وأخيرًا، تعيين دَاوُد كراعٍ أمين للشَّعْب، وَهُوَ عامل قَدْ يشير إِلَى الإطار الزمني العام الَّذِي كُتب فِيه هذا المزمور (ع. ٥٦ - ٧٢).

وإنه لمن المهم معرفة أن תּוֹרָה لا تشمل تعليمًا قانونيًا أَوْ أخلاقيًا مُعينًا فحسب، بل وتشمل أَيْضًا استعراضًا تاريخيًا لماضي إِسْرَائِيل، أي، الجزء القصصي مِنْ الأسفار الخمسة.

ويوحى مز ٧٨ بأن الأسفار الخمسة بجملتها، كَانَت تُعد بمثابة תּוֹרָה ويستخدم كاتب المزمور أحداث الماضي وشخوصه كوسيلة لتعليم قرائه معنى اتِّباع الرَّبّ بأمانة، وكذلِكَ معنى عدم اتِّباعه. والأجزاء القصصية فِي الأسفار الخمسة أصبحت هي نفسها مضمون التعليم. وهذا الفهم للـ תּוֹרָה أصبح شائعًا، بل وسمة مِنْ سمات مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس. والأسفار الخمسة برمتها أصبحت تعليمًا مُقَدَّسًا لحياة التقوى.

ب. ت، תּוֹרָה كثيرًا مَا تُترجم في سب. إِلَى "ناموس νόμος (# ي٣٧٩٥)". ومن المؤكد أن يهوديةَ مَا بعد فترة الكتاب الْمُقَدَّس كَانَ جل اهتمامها يركِّز عَلَى المحافظة عَلَى علاقة صحيحة مع الله مِنْ خلال إطاعتهم لشروط الشَّرِيعَة. أَمَّا الَّذِي حفزهم عَلَى تطوير تقليد תּוֹרָה ككُلّ (ولاسيما المشناة والتلمود) فهو بالدرجة الأَوَّلى مِنْ أجل ضمان أن الأَحْكَام والفرائض الْمُقَدَّسَة الَّتِي هي مِنْ قبل إله رحوم ورؤف سيتم حفظها بكُلّ تدقيق فِي مواجهة عالم متغير، ولا سيما بالنسبة للنفوذ السياسي والقمعي للهلّينية الَّذِي بلغ فِي اضطهاده بتدمير الهَيْكَل وما تبع ذلِكَ مِنْ شتات، والـ תּוֹרָה بهذا المعنى كَانَت موضع تركيز شديد مِنْ يهودية فترة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس. وهذا الرأي بالنسبة لـ תּוֹרָה لا نجده فِي تصنيفه فِي كتابات الـ תּוֹרָה الرَئِيسية فقط، بل نجده فِي مواضع كثيرة فِي لفائف الْبَحْر الميت (تفسير عَلَى حَبَقُّوق، قانون الجماعة، ترتيل عيد الشكر، جنيزة القاهرة). وكتابات الدَارسين عن *tora* فِي فترة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس مِنْ المؤكد أَنَّهَا كثيرة جِدًّا، وأصبح منهم دور الشَّرِيعَة مِنْ فترة مَا بين العَهْدين تحت فحص دقيق (انظر بصفة خاصة مقالات تعليم F. Thielman and D. J. Moo). وبرغم ذلِكَ، يشكُل الفهم الصحيح للموضوعات المتضمنة خلفية ضرورية لموضوعات ع. ج، ولا سيما بالنسبة لتقييم بولس للشَرِيعَة תּוֹרָה كمعيار ← للشروط الملزمة شرعًا.

كما سبق ورأينا فِي مز ٧٨، تعني الـ תּוֹרָה بكُلّ وضوح أكثر مِنْ مجرد تعليم قانوني (خاص بالعبادة والشئون المدنية) أَوْ تعليم أخلاقي عام (أمثل). كما أَنَّهَا تتضمن الأجزاء القصصية فِي الأسفار الخمسة. ولهذا فإن الأسفار الخمسة فِي مجملها، بما فِي ذلِكَ الأشخاص والأحداث المُسَجَّلة بها، أصبحت مِنْ محتويات تعليم شَعْب الله. كَيْفَ يتصرف شَعْب الله اليَوْم؟ الإجابات لا نجدها فقط فِي وصايا صريحة أَوْ "شرائع"، بل فِي نفس الأحداث والشخصيات البارزة فِي قصص الأسفار الخمسة. ولقَدْ أعيد سرد قصص الأسفار الخمسة بطريقة مِنْ شأنَّهَا أن تبين أهمية محتواها الأدبي وذلِكَ لصالح شَعْب الله. فأحداث الماضي، تُرى باعتبارها نماذج مِنْ أعمال الله العظيمة، وهي أحداث يمكن أن تقع فِي أي وقت، وتحمل معها تعليمًا واضحًا عن طبيعة الله ومعاملاته مع شَعْبه. وهذا الإستخدام التعليمي لحدث ورد فِي الأسفار الخمسة نُظر إليه أَيْضًا فِي إستخدام إِشَعْيَاء للخروج كنموذج للتحرر مِنْ بَابِل. وقَدْ نُظر إِلَى الشخصيات الرَئِيسية الَّتِي كَانَت فِي الماضي (آدَم، مُوسَى، الآباء الأَوَّلين، وغيرهم) كدروس موضوعية للسلوك الأخلاقي الحاضر ولهذا، نجد ميلاً لدى كتاب فترة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس أن يصوروا شخصيات الماضي إِمَّا أبيض صارخ، وَإِمَّا أسود صارخ، أي دون أي غموض أخلاقي.

وظاهرة "الكِتاب المُقَدَّس الَّذِي يُعاد سرده"، بمعنى استخلاص التعليم مِنْ قصص الأسفار الخمسة، كَانَ أمرًا شائعًا فِي الكتابات اليهودية فِي فترة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس. وهناك أثنان مِنْ الأمثلة الكثيرة فِي الكتب المتحولة يتضمنان اليوبيلات، وكتاب فِيلو "كتاب العصور القَدِيمة الكتابية *Book of Biblical Antiquities*". وفِي أسفار الأبُوكريفا نجد يهوديت، يَشُوع بْن سيراخ، وحكمة سُلَيْمَانُ، والحكمة ١٠: ١- ٢١ ويُعد بصفة خاصة مثالاً نافعًا، ليس فِي المساعدة عَلَى توضيح ظاهرة الكتاب المُقَدَّس المعاد سرده فِي الكتابات اليهودية فِي فترة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس فقط، ولكن أيْضًا فِي تشكيل الخلفية الصحيحة لدراسة نفس الظاهرة فِي ع. ج. ويُقَدِّم لنا سِفْر الحكمة ١٠: ١- ٢٠ للتاريخ الإلهي بدءًا مِنْ آدَم وقَايِين ونُوح وإبْرَاهِيم ولوط ويُوسُف، وأخيرًا، وبأكثر دقة، مُوسَى وجيل الخروج. والهدف الذِي يرمى إليه الكاتب مِنْ إعادة حكايات هذه الشخصيات ليس لمجرد إعطاء درس فِي التاريخ، بل لتوضيح حضور الله الأمين مع شَعْبه الأمين. وتقَدِّم كُلّ شخصية درساً أخلاقيًا للقراء، إمَّا مِنْ ناحية الشر كما فِي حالة قَايِين، أوْ فِي البر مِنْ ناحية الشخصيات السبع الأخرى. ومجرد إلْقاء نظرة عَلَى سِفْر الحكمة (١٠: ١- ٢١)، ويشوع بْن سيراخ، تكشف لنا التشابهات الواضحة بين ظاهر الكتاب المُقَدَّس المعاد سرده فِي يهودية فترة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس، والعديد مِنْ فقرات ع. ج.

ع. ج الكَلِمة اليُونَانية νόμος (#ي٣٧٩٥) الَّتِي يكثر إستخدامها للإشارة إِلَى النَّامُوس، نجدها فِي مواضع كثيرة فِي الأناجيل، وفِي رسائل بولس، والعبرانيين، ورسالة يَعْقُوب. والعلاقة بين ناموس ع. ق ورسالة الإنجيل، وتوسعًا لحياة الشخص المسيحي تشكل موضوعًا تعرض لنقاش كثير (قا؛ Strickland [ed.], *The Law*). وهذا مرده بشكلٍ أساسى إعادة تقييم الدَارسين لمعنى "ناموس" الَّذِي جرى منذ فترة قريبة والمستمر، وذلِكَ فِي الكتابات اليهودية فِي فترة مَا بين العَهْدين. ← والقضية الَّتِي طرحت عن قناعة هي - (ولعل أكثر الكتب نفوذا هُوَ كتاب E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*) - وَهُوَ أن تقَدِيم يهودية ميتة حرفية بعد الاصلاح فِي أزمنة ع. ج، تشكل أمرًا لا سند له فِي كتابات اليهودية الَّتِي تنتمي إِلَى هذه الفقرة. بل بالأحرى، فإن إله يهودية فترة مَا بيع العَهْدين يُقَدِّم فِي كتابات تِلْكَ الفترة كإله رحيم ومحب وغفور. وهذا يثير عديداً مِنْ الموضوعات مِنْ أهمها طبيعة ومدى دقة تقييم بولس لمعاصريه (وحَتَّى تجديده، لزملائه). كما أنَّهَا تتحرى الكنيسة لإعادة تقييم. بما ليس الكثير مِنْ مفهوم بولس للناموس، بل مدى صلاحية نموذج الإصلاح الخاص "بالتبرير بالإيمان" (ولا سيما مارتن لوثر Martin Luther)، والذِي مِنْ خلاله تم فهم بولس مِنْ قبل الفكر اللاهوتي البروتستانتي الناجم عن ذلِكَ.

أمَّا الَّذِي أظهرته الدراسات الحديثة فهو مدى تعقيد الموضوعات الَّتِي تضمنها الفهم الصحيح لعلاقة ع. ج بالنَّامُوس. وأية محاولة لتلخيص أوْ تقَدِيم قاعدة كهذه العلاقة لن تكون سوى مثال آخر للاختزالية. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، ومع أن عمل بيانات شاملة يُعد أمرًا يصعب عمله، غير أن قراءة للعهد الجديد تترك المرء بالفعل وقَدْ تكونت لديه انطباعات معينة عن الحدود بين الانجيل والنَّامُوس.

١. النَّامُوس ليس كتابًا سلبيًا تمامًا فِي ع. ج. وليس بوسع المرء التحدث عن تزايد ناموس مكتسح/ وإنجيل معاكس له، كُلّ منهما مضاد للآخر.

٢. نظر يَسُوع إِلَى نفسه، وإلى إرساليته - مِنْ ناحية مَا - عَلَى أنهما تكميل لناموس ع. ق (مت ٥: ١٧).

٣. وجهة نظر بولس فِي النَّامُوس معقَدْة بشكُل بالغ وتقاوم التقييم المبسط. ولدى بولس مَا يقوله مِنْ الناحيتين الإيجابية والسلبية عن دور النَّامُوس أوْلئك الَّذِينَ هم "فِي المسيح".

٤. أقْوَال بولس عن النَّامُوس لا يجب أن تُفهم بمعزل عن السياق الَّذِي قَال بولس فِيه هذه الأقْوَال. فبولس لَمْ يكن منخرطاً فِي تأمات لاهوتية مجردة. بل كَانَ بالأحرى "راعيًا" - لاهوتيًا" يخاطب أناسًا معينين لهم مشاكلهم الخاصة بهم.

٥. وَأيًّا كَانَت الصورة الَّتِي يرسمها ع. ج للعلاقة بين النَّامُوس والإنجيل، إيجابية كَانَت أوْ غامضة - فإن مجئ المسيح استهل حقبة تُبطل أيَّة خطة خلاصية، تتضمن ع. ج - تأتي بدون هذا الحدث. وبتعبير آخر، هناك استِمَرارية وانفصالاً بين الحقبة السابقة لمجئ المسيح وتلك الَّتِي بعد مجيئه مِنْ ناحية العلاقة بين النَّامُوس والإنجيل.

ويبدو أن هناك الكثير مما يمكن الاطمئنان إِلَى قوله. وقَدْ أحيل القارئ إِلَى مرجع نقَدْي للكتب ذات الصلة بالموضوع، ولا سيما المقالَة الَّتِي كتبها فِي. ثييلمان، كنقطة البداية للانهماك فِي الموضوع بمزيد مِنْ العمق.

وكما سبق الإشارة عاليه، فإن תּוֹרָה وعَلَى الأقل بحلول فترة مَا بين العَهْدين - أصبحت تتضمن أكثر مِنْ مجرد أجزاء مِنْ الأسفار الخمسة. ومن المؤكد أن قبل أيام يَسُوع بكثير، أصبح "النَّامُوس" اختزالاً للأسفار الخمسة برمتها (مت ٥: ١٧). أمَّا وأن مضمون الأجزاء القصصية مِنْ الأسفار الخمسة كَانَت تُقتبس أيْضًا لقيمتها التعليمية، فهذا مَا نلمسه فِي أماكن كثيرة مِنْ ع. ج. ومن الجلي أن التشابه واضح بينهما وبين فقرات مِنْ ع. ق مثل ٧٨، وأسفار تنتمي إِلَى فترة مَا بين العَهْدين مثل يَشُوع بْن سيراخ وسِفْر حكمة سُلَيْمَانُ. وإستخدام ع. ج للكتاب "المُقَدَّس الَّذِي أعيد سرده" أمر يمكن رؤيته بوضوح تام فِي أعمال ٧: ١- ٥٣؛ ١٣: ١٣- ٢٢؛ عب ١١: ١- ٤٠؛ ٢ بط ٢: ٤- ١٦؛ يه ٥- ١٦. أمَّا الأمر اللافت هنا، فليس فقط التشابهات بين ع. ج وكتابات فترة مَا بين العَهْدين فقط فِيما يتعلق بنوعية الكتاب المُقَدَّس "المُعاد سرده"، بل حقيقة أن حينما يعيد ع. ج سرد ع. ق، فإنه يقول بعضًا مِنْ الأشياء عن ع. ق مِنْ الَّتِي لا نجدها إلاَّ فِي مصادر فترة مَا بين العَهْدين فقط، ولا نجدها فِي ع. ق.

وفهم التَوْرَاة תּוֹרָה بهذا المعنى المزدوج (التشريعي والعناصر القصصية) محالة نسبة استخدمات ع. ج لـ תּוֹרָה إِلَى ثقافية وأدبية قام كتبة ع. ج بالكتابة فِي ظلها أمر يدعو المرء إِلَى التوقف وتأمل التعقيدادت الكَبِيرة للموضوع ومطالبة

المشتركين فِي المناقشة أن يتوخوا الحذر فِي تقييماتهم.

الببليوجرافيا

NIDNTT 2:438-51; *TDNT* 4:1022-91; *THAT* 2:1032-43; *TWOT* 1:403-5; S. H. Blank, "The LXX Renderings of Old Testament Terms for Law," *HUCA* 7, 1930, 259-83; G. Braulik, "Die Ausdrücke für 'Gesetz' im Buch Dt.," *Bib* 51, 1970, 39-66; J. Charlesworth and C. Evans, eds., *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, 1993; Z. Falk, "Hebrew Legal Terms," *JSS* 5, 1960, 350-54; *JSS* 12, 1967, 241-44; *JSS* 14, 1969, 39-44; S. Greengus, R. Sonsino, and E. P. Sanders, "Law," *ABD*, 1992, 4:242-65; D. J. Moo, "Law," in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 1992, 450-61; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983; idem, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; W. G. Strickland ed., *The Law, the Gospel, and the Modern Christian*, 1993; F. Thielman, "Law," in *Dictionary of Paul and His Letters*, 1993, 529-42; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 1991; W. A. VanGemeren, "The Law Is the Perfection of Righteousness in Jesus Christ—a Reformed Perspective," in *Five Views on the Law*, 24-35; B. Waltke, "The Authority of Proverbs: An Exposition of Proverbs 1:2-6," *Presbyterion* 13, 1987, 65-78; E. Würthwein, "Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament," *ZThK* 55, 1958, 255-70.

بيتر إنس *Peter Enns*

كسول ← #٦٧٨٨ (עָצֵל [*ʿāṣal*]، بليد، أوْ بطيئ)
يقود ← #٦٧٦٩ (עֹפֶרֶת [*ʿōperet*]، يرشد)
قائد ← #٥٥٩٢ (נָגִיד [*nāgîd*]، رَئيس، حاكم، قائد)
يرشد، ← #٥٦٢٧ (נָהַג[1] [*nāhag*[1]]، يقود يوجّه)
ورقة ← #٦٥٩١ (עָלֶה [*ʿāleh*]، ورقة، ورقُ شجر)
ميل ← #٩١٢٨ (שָׁעַן [*šāʿan*]، يميل، يعتمد عَلَى)
قفز ← #٨٣٧٦ (רָקַד [*rāqad*]، يطفر، يقفز)
تعلم ← #٤٣٤٠ (לָמַד [*lāmad*]، يَتعلم، يُعلّم)
جلد ← #١٣٣ (אָדָם[2] [*ʾādām*[2]]، جلد مدبوغ)
خميرة ← #٢٨٠٦ (חָמֵץ[1] [*ḥāmēṣ*[1]]، يَحمض، يَخمُر)

سِفْر الجامعة

سِفْر الجامَعَة، لاهوت

إن موضوع السياق التاريخي لسِفْر الجامَعَة لم يحسم بعد، وسوف يظل هكَذا طالما اختلفت الافتراضات اللاهوتية فِيما يتعلق بتحديد اسْمَ كاتبه، ومادامتِ المجادلات تتباين مِنْ ناحية تطور اللغة العبَرِّيَّة. وأولئك الَّذِين يتمسكون بالرأي القائل إن كاتب هذا السِفْر هو سُلَيْمَانَ عَلَيْهِمْ أن يتعاملوا مَعَ بعض كلمات آرامية مثل (*hûs min, kᵉʿehad, taqqîp/taqep*). أمَّا الَّذِين يتمسكون بتاريخ يعود إلى فترة مَا بعد السبي فعَلَيْهِمْ أن يعيدوا تقييم اللغة العبَرِّيَّة للسِفْر، واضعين فِي الاعتبار نوعيتها الأدبية وعدم الاكتفاء بتكرير مقارنات غير صحيحة بلغة المشنا العبَرِّيَّة، ولغة الكتاب المُقَدَّسَ العبَرِّيَّة القديمة، واللغة الآرامية. وفِي كثير مِنْ الأحيان يُعتقد أن تأثيرًا فلسفياً أو لغوياً يونانياً فِي حاجة إلى تاريخ يعود إلى القرن الثالث أو الثاني (ق. م)، أو يعتقد أنَ السينَاريوهات السياسية تنم عَن وضع مفيد فِي الوصول إلى تاريخ للسِفْر (مثل؛ ٤: ٩ - ١٢). وعَلى الرغم مِنْ ذلِك فإن الملاحظات الفلسفية والسياسية للجامَعَة هي ملاحظات عامة لا ينفرد بها أي جيل، بل إنها تنطبق بنفس القدر عَلَى الكتابات الثقافية للشرق الأدنى القديم وملاحظات الحَيَاة والسياسية فِي أيامِنَا هذه. أمَّا عبارة "فليس تحت الشمس جديد"، فهي حقيقة يُمكِنُ أن يطبقها الجامَعَة حَتَّى عَلَى آرائه هو (١: ٩). وأي تاريخ لِسِفْر الجامَعَة، يجب أن يأخذ فِي حسبانه أيضًا فسحة الوقت الَّذِي انقضى بين الزمنْ الأصلي لكتابة السِفْر، والتحرير النهائي للراوي أو narrator (Fox, 1977).

أ. البِنية الأدبية

لم يطلب أي مخطط لبَنية السفر كُلّه، دعمًا يُذكر مِنْ النقاد، بالرغم مِنْ عرض الكثير مِنْ المخططات المتعلقة بهذا الموضوع. ولقد اقتُرحت مخططات متدرجة تقليدية، وقُدمت ترتيبات وتوازيات chiastic(*) ودراسة البِنية الأدبية للأجزاء التي تتكون مِنْ أقسام السِفْر المختلفة تُعد محاولة والمدة بأكثر

* chiastic = شكل بلاغي من الخطاب الي فيه التعبيرين الأولين من شطرتين متوازيتين معكوس في الشطر الثاني، مثل؛ أم ٣٠: ١، ٢ — المحرر

مِنْ أية محاولة لاكتشاف بَنِية كبيرة. وأي تصميم إجمالي كهذا مِنْ الممكن أن يُجمَعَ مَعًا حيث سيُولي اهتمامًا جديًا لتمييز طول واهتمامات هذه الوحدات البلاغية الأصغر حجمًا. وإذا توخينا الإيجاز بحرية دونما قيد، فإن المخطط التالي قد يفيد القارئ:

أَوَّلاً: بحث خاص بالجامعَة نفسه (ص. ١ - ٦).

أ. تحد للتعب والحكمة (ص. ١ - ٣).

ب. مزايا للعمل والحكمة (ص. ٤ - ٦).

ثانيًا: ملاحظات واستنتاجات لاحقة (ص. ٧ - ١٢: ٨).

أ. أَقْوَال حكمة تقليدية (ص. ٧ - ١٠).

ب. الحاجة الملحة للحكمة والعمل (ص. ١١- ١٢: ٨).

ثالثًا: خاتمة (١٢: ٩ - ١٤).

ب. موضوعات لاهوتية

١. وثمة موضوع واضح للغاية فِي سِفْر الجامعَة وهو أن كُلّ شئ تبين أنه "باطل" (הֶבֶל). وهذه هي الافتتاحية الحاسِمَة، والعبارة الختامية لكُلّام الجامعَة (١: ٢، ١٢: ٨) وقد وردت هذه الكَلْمة ثلاثين مرة أخرى بين الافتتاحية والخاتمة. وما مِنْ ترجمة استقرت عَلَى التشبيه البلاغي فقط، بل اضطرت كُلّ مِنها إلِى تفسيره للقارئ بكَلْمة يُزعم أنها مفهومة بالأكثر عِنْدَ القارئ. وهذه الترجمة/ التفسير غلبت عليها كُلّها كَلْمة "باطل، لا طائل تحته، وبلا أي مغزى"، وبتعبير آخر، قيمة الحَيَاة ومضمونها ومَعْناها. وثمة ميل لادماج تعبيرات وجودية مَعَاصَلاَة مَعَ فكر الجامعَة القديم انتهى إلِى تفضيل فوكس لكَلْمة "سخيف".

وهذه التفاسير الخاصة لكَلْمة باطل הֶבֶל جاءت بتبريرات متنوعة لقانونية السِفْر. مثل؛ إذا كان بطل كُلّ حقيقة هي بالفعل النتيجة التي توصل إليها الجامعَة نفسه، فإن ذلِكَ مرجعه فحسب أنه حصر ملاحظاته أساسًا عَلَى حقيقة بدون إله بَقِيَّة ع. ق، ثم إنه عَندما قدم الله بالفعل، ذات وجهة النظر هذه التي تنظر إلِى الحَيَاة بمِنْظار أسود، واستُبدلت بموقف مألوف بالأكثر تم التعبير عَنه فِي الخاتمة (١٢: ١٣ - ١٤). وثمة تبرير مختلف يقول إنه بالنظر إلِى أن التلميحات الواردة فِي ١: ١، وفِي مواضع أخرى، والتي تشير إلِى أصول سُلَيْمَانَ، شكّلت الأسباب الرئيسية لقانونية هذا السِفْر، فعَلَى ذلِكَ قُبلت السخرية اللاذعة التي تضمنتها بالرغم مِنْ جنُوحها المفرط.

وأكثر قراءة متناغمة لسِفْر الجامعَة، والتي كانت أمينة مَعَ نفسها ومَعَ اللائحة كُلّها، هي أن نأخذ كَلْمة הֶבֶל (التي تُرجمت "باطل") عَلَى أنها تعَني "مؤقت"، "الكُلّ مؤقت"، وهذا مَعنى للتشبيه المجازي قابل للتطبيق فِي عبر. كت.، وبصفة خاصة فِي الأسفار الشعرية وكتابات الحكمة. وكُلّ مَا تعمله البشرية مؤقت، وإن الحَيَاة والأعمال التي يقوم بها المرء هي بذاتها التي كانت موضع الاهتمام الأكبر للجامعَة، بالرغم مِنْ أنه يعترف بأبدية الله وأعماله.

٢. سيادة الله موضوع يعَادِل فِي الأهمية موضوع سرعة زوال الخليقة. فهو الخالق (١١: ٥؛ ١٢: ١ و٧)، والديان (٣: ١٧ و١٨؛ ١١: ٩)، ويجب أن يُخاف مِنْه (٣: ١٤؛ ٥: ١ - ٧؛ ٧: ١٨)، كما يجب أن يُطاع (٥: ٤؛ ٧: ٢٦؛ ٨: ٢). وهو الّذِي صنع مَا هو حسن وما هو مأساوي (٣: ١١؛ ٥: ١٨ - ٦: ٢؛ ٧: ١٣ - ١٤)، وعمله لا يُستقصى (٣: ١١؛ ٨: ١٦ - ٩: ١)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإنه عَادِل (٨: ١٢ و١٣).

إن إرادة الله التي لا يُسبر غورِها، ومَعَ ذلِكَ ليست موضع جدال، قد وجدت لها مكانًا فِي أَقْوَال الجامِعَة والتي تفيد بأن الآراء التقليدية تعتقد أن الجامعَة يشعر أن الله غير عَادِل فِي إحكام قبضته بكُلّ حسم وبلا كُلَل عَلَى كافة الأحداث المتعلقة بالحَيَاة. والواقع أن وجهة النظر هذه، وتلك التي أقل تشككاً، تنظر إلِى هذا الكَلاَم باعتبارها تمردًا مفرطاً مِنْ قبل الجامعَة ضِدَّ اعتقاد غير واقعي ولكنه تقليدي فِي إله بَقِيَّة كتابات الحكمة العَادِل والبار. وسِفْر الجامعَة يُعد "أزمة" فِي الفكر اللاهوتي العبري وقد حملهم عَلَى قراءة السِفْر بطريقة متشائمة للغاية - الحكمة التقليدية التي نجدها فِي أسفار: الأَمْثَال أَيُّوب، وبعض المزامير، تُعد حكمة ساذجة مِنْ وجهة نظر الجامعَة، وإذا كانت قد تكررت فِي سِفْر الجامعَة، فلكي تُنكر أو تُعدل بطريقة جوهرية.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه القراءة المفرطة فِي تشككها لا تفسر لنا شكلًا كافياً للتشابهات الكثيرة التامة مَعَ الفقرات النمطية التي تضم أَقْوَالاً مأثورة وتلك التي تتحدث عَن الثواب والعقاب والتي نجدها متناغمة فِي كتابات الحكمة. ثم إنها لا تبرر أوصاف الفرح فِي الحَيَاة التي نجدها بين آونة وأخرى فِي سِفْر الجامعَة. والتشكك والفرح العميقين ليسا مِنْ السمات المتعَادِلة فِي رجل حكيم مثل الجامعَة.

٣. وإلَى جانب ناحية الزوال، والسيادة الإلهية، هناك ثلاث نواح أخرى للحَيَاة أبرزها الجامعَة فِي سِفْره للمساعدة عَلَى الحَيَاة فِي عالم ملعون: التعب الحكيم، والسرور المَعْقول، وحفظ ناموس الله - واثنتان مِنْهما توجدان مَعًا فِي وصفين مختلفين اختلافًا بسيطاً. (أ) تمتع بالأكُل والشرب وبعمَلِك (٢: ٢٤؛ ٣: ١٢ - ١٣؛ ٢٢؛ ٥ و١٨؛ ٨: ١٥). (ب) تمتع بالحَيَاة الآن حيث تستطيع ذلِكَ، لكن هذه المتعة لا يجب ألا تتجنب التعب الحكيم (٩: ٧ - ١٠؛ ١١: ٦ - ١٠). الاقتْرَاب مِنْ الهيكُل لتستمَعَ سينتهي أيضًا إلِى مآسي أقل فِي الحَيَاة (٥: ١ - ٧).

ومِنْ الطبيعي أن هذه الموضوعات ترد أيضًا مِنْفصلة كُلّ مِنْها عَن الآخر، وأهمية الحكمة فِي أتعاب المرء الْيَوْمَية تجدها بارزة، بالرغم مِنْ المآسي التي قد تبرز بقوة، وعَلَى الرغم مِنْ نتائجها التي قد تأتي متعَادِلة فِي بعض الأحيان (٢: ١٣). وإن تجنب الأخطار التي يتعرض لها المرء فِي عمله (١٠: ٨ - ١٠)، وتقدير فوائد المشاركة فِي عمل تجاري (٤: ٧ - ١٢)، والانتصار ضِدَّ مَعتد قوي (٩: ١٤ - ١٥)، لا يُمْكِنُ أن تتحقق إلا بالحكمة. والأَقْوَال المصقولة التي تنصح باختيار التوقيت الحكيم لكُلّ أنشطة الحَيَاة الْيَوْمَية، والأَقْوَال التي تأتي عكسها تكوّن قصيدة الجامعَة التي ترد فِي ٣: ٢ - ٨. مثل؛ هناك وقت للكَلاَم الحكيم، ووقت يَكُونُ السكون فِيه مِنْ الحكمة، وهذا حسب مَا جاء فِي ٣: ٧ب، وطبقًا لبَقِيَّة السِفْر (٥: ٥؛ ٦: ١١؛ ٧: ١٠ و٢١؛ ٩: ١٧؛ ١٠: ١٢ - ١٥ و٢٠). وكما فِي سِفْر أَمْثَال، تم امتداح الكد والاجتهاد (٩: ١٠؛ ١٠: ١٨؛ ١١: ٦)، وهكَذَا أيضًا

القابلية للتعليم (٤: ١٣؛ ٧: ٥؛ ٩: ١٧)، وكذلِكَ الاعتدال فِي تناول الشراب والطعام (١٠: ١٦ - ١٧)، والخضوع للسلطات (٨: ٢ - ٤؛ ١٠: ٤).

وعَلَى الرغم مِنْ أنه عَلَى المرء أن يعمل بجد وحكمة، لكنه لم يُمنَع مِنْ تقدير الملذات التي جعلها الله متاحة لأولئك الَّذِين يختارهم (٢: ٢٤ - ٢٦؛ ٥: ١٨ - ٢٠). والتوقيت الحكيم الَّذِي يحتاجه مسلك الإنسَان فِي الحَيَاة اليَوْمِية، والَّذِي استعرض فِي ٣: ٢ - ٨، يتضمنِ الضحك، الرقص، والمعَانقة والمحبة، والسلام. ويتوقع الجامِعَة فِي المرء أن يتمتع بملذات الحَيَاة البسيطة، مثل مجرد الأكل والشرب، ولا سيما لأنَّه قال مرارًا وتكرارًا أن مصدر هذه المتعة هو الله نفسه (٢: ٢٤ و٢٥؛ ٣: ١٢ - ١٣ و٢٢؛ ٤: ٨؛ ٥: ١٨؛ ٦: ٦؛ ٨: ١٥؛ ٩: ٧؛ ١١: ٧؛ ١٢: ١). والمسرات الأخرى تتضمنْ الراحة (٤: ٦؛ ٥: ١٢)، شريك الحَيَاة، (٩: ٩)، شباب المرء (١١: ٩- ١٠)، وإنجازاته (٢: ٤ - ٨).

٤. وأخيرًا، فِي حين أن سِفر أَمْثَال يريد أن يصف العدالة بنموذج بسيط يتمثل فِي مكافأة الاستقامة، عقوبة الشر، نجد أن الجامِعَة يريد أن يخاطب المظالم الظاهرة التي يجب أن يتحملها المرء إلَى أن تأتي دينونة الله (٣: ١٧؛ ٨: ١٢ و١٣؛ ١١: ٩). وعَلَى غِرار أيُّوب، يتألم الجامِعَة مَعَ الإنْسَان المتألم، وبطريقة نجد أن أَمْثَال إسْرَائِيل الموجزة الغامضة لم توضع لكي تعملها. وعَلَى الرغم مِنْ أنه مِنْ المؤكد أن هذه الأَمْثَال صادقة، إلا أنه لم يُقصد لها - فِي مجموعها - أن تنقب فِي الاستثناءات القاسية للقاعدة، أو فِي الفجوات التي سمح بها الله. وعَلِي الرغم مِنْ أن الجامِعَة يعدد حقائق الحَيَاة القاسية، لكنه يفعل ذلِك ليؤكد الحاجة الملحة للحكمة والفرح فِي نفس هذه الحَيَاة. وهو لم ير حرجًا فِي التعاطف مَعَ الضحايا، ولكنه ذَهَبَ بالفعل إلَى أبعد مِنْ ذلِك لكي ينصح بإدارة المرء لحياته فِي إطار مِنْ المسئولية. وتوقعًا، أو ردًا عَلَى تهديدات الحَيَاة، والإحباطات، والكوارث التي لا مِندوحة مِنها، تقترح نصيحته تطبيق أساليب التملص الحكيمة، والعثور عَلَى العزاء فِي الأفراح التي تخفف مِنْ الألم.

البيبلوجرافِيا

J. F. Armstrong, "Ecclesiastes in Old Testament Theology," *Princeton Seminary Bulletin* 94, 1983, 16-25; J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, OTL, 1987; idem, "Qoheleth in Current Research," *HAR* 7, 1984, 41-56; F. Crüsemann, "Die unveranderbare Welt: -berlegungen zur 'Krisis der Weisheit' beim Prediger (Kohelet)," in *Der Gott der kleinen Leute*, W. Schottroff and W. Stegemann, eds., 1979, 80-104; M. V. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, JSOTSup 71, 1989; idem, "The Meaning of *Hebel* for Qohelet," *JBL* 105, 1986, 409-27; idem, "Frame Narrative and Composition in the Book of Qoheleth," *HUCA* 48, 1977, 83-106; D. C. Fredericks, *Qoheleth's Language: Its Nature and Date*, 1988; idem, *Coping With Transcience*, 1993; H. L. Ginsberg, *Koheleth* (Hebrew), 1961; E. M. Good, "Qoheleth: The Limits of Wisdom," in *Irony in the Old Testament*, 1981, 176-83; R. Gordis, *Koheleth: The Man and His World*, 1968; L. Gorssen, "La coherence de le conception de Dieu dans l'Ecclesiastes," *ETL* 46, 1970, 282-324; R. K. Johnston, "Confessions of a Workaholic," *CBQ* 38, 1976, 14-28; D. Kidner, *The Wisdom of Proverbs, Job, and Ecclesiastes*, 1985; M. A. Klopfenstein, "Die Skepsis des Qohelet," *TZ* 28, 1972, 97-109; A. Lauha, *Kohelet*, 1978; J. A. Loader, *Ecclesiastes*, 1986; N. Lohfink, *Kohelet*, 1980; O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, 1964; D. Lys, *L'Ecclésiaste, ou que vaut la vie?*, 1977; H. P. Müller, "Wie sprach Qohلlلt von Gott?" *VT* 18, 1968, 507-21; G. S. Ogden, *Qoheleth*, JSOT, 1987; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCB, 1989; idem, "Qoheleth, Preacher of Joy," *JSOT* 23, 1982, 87-98.

دي. سي . فريدريكس *D. C. Fredericks*

1497 גִּבְעָה

جبعة (גִּבְעָה [*gib'â* ²] #١٤٩٧).

ع. ق ١. كُلمة גִּבְעָה استُخدمت فِي ع. ق كاسم بمَعْنَى تل (#١٤٩٦ גִּבְעָה)، وكاسم لموقع جغرافِي يشير إلَى العديد مِنْ المواقع المختلفة (גִּבְעָה). والنص الحالي يتناول الإستخدام الجغرافِي فقط، بالرغم مِنْ أنه يَكُونُ مِنْ الصعب فِي بعض الأحيان تحديد المَعْنَى المقصود فِي النص الكتابي المطروح. ثم إن فهم بعض الفقرات ازداد صعوبة نتيجة علاقة غير واضحة بين גִּבְעָה، والاسم الوثيق الصلة بها هو גֶּבַע، والَّذِي استُخدم أيضًا فِي ع. ق كاسم عام بمَعْنَى "تل" وكاسم مكان تُرجم "جبع". والدراسة التالية ستناقش استعمالات كُلمة גִּבְעָה، والعلاقة بين גִּבְעָה وגֶּבַע، والفقرات الكتابية الرئيسية التي وردت بها جبعة بَنيامين، أكثر مواقع جبعة أهمية.

٢. هناك ثلاثة مواقع عَلَى الأقل فِي ع. ق أُطلق عَلَيْهِمَا اسْمَ جبعة (أ) جبعة، التي ضمنْ المدن التي أعطيت لِيَهُوذَا فِي المِنْطقة الجبلية (يش ١٥: ٥٧، قا؛ ع. ٢١ و٤٨). (ب) جبعة فِي مِنطَقَة أفْرَايِم الجبلية، وهي التي دُفن فِيها ألِعَازَار بْن هَارُون (يش ٢٤: ٣٣، بالرغم مِنْ أنه ليس مِنْ الواضح مَا إذَا كانت גִּבְעַת פִּינְחָס فِي هذه ع. يجب أن تُكتب جبعة فنحاس، أم تكتب كاسم بسيطة فِينحاس. (جـ) جبعة بَنيامين، وترد دائمًا فِي عدد مِنْ الفقرات سوف نعرض لها بعد قليل. وهناك גִּבְעָה بَنيامين أخرى ذُكرت فِي يش ١٨: ٢٨ ومِنْ الأفضل فهمها عَلَى أنها اسْمَ عاد. وعَلَى ذلِك فإن عبارة גִּבְעַת קִרְיַת עָרִים الواردة فِي ع. ٢٨ تُترجم فِي هذه الحالة غلى تل قرية يعاريم יְעָרִים مَدِينَة"، بافتراض ضياع كُلمة עָרִים عِنْدَ النسخ (انظر Arnold, 21-24).

وأكثر "جبعة" فِي ع. ق هي "جبعة بَنيامين"، وهي التي سنركز عليها فِي دراستنا هذه. وهناك سؤالان أساسيان يواصلان التحفيز عَلَى مِناقشة جبعة بَنيامين: اين يُحدد هذا الموقع، وما علاقته بجبعة بَنيامين. ولقد قدم أرنولد قصة طريفة عَن تتبع هذين السؤالين عَلَى مدى القرن والنصف قرن الماضيين (٣٩ – ٥٤). وبإيجاز كان أبرز مَا توصل إليه هو. فِي سنة ١٨٤١ بدأ البحث عَن جبعة بَنيامين باقتراح أن جبعة وجبع يجب

اعتبارها اسمي مكان لموقع واحد، أو أنها موقعان متلاصقان تقريبًا ومرتبطان بجبع الحديثة، والتي تقع عَلَى مسافة ٦ أميال شمالي أورُشَلِيمَ، وجنوني وَادِيَ Es-Suweinit، وعبر مخماس الحديثة (مخماس الكتابية). وبناء عَلَى ذلِكَ غيرّ روبنسون رأيه عَلَى ضوء مَا جاء فِي قض ١٩: ١٠-١٤، وربط بين جبعة وتل الفول (عَلَى بعد ٣,٥ ميل سمالي أورُشَلِيمَ). واستمر فِي الوقت نفسه يربط بين جبع الكتابية وجبعه. والحفريات التي قام بها و. ف ألبرايت W. F. Albright's فِي تل الفول فِي العشرنيات والثلاثينيات فِي القرن العشرين دعمت إجماعًا كان قد ظهر بين الدارسين بأن عاصمة الْمَلِك شاوُل فِي جبعة بَنِيامين كانت مرتبطة حقًا بتل الفول. غير أن مَا نشره ل. سينكلير L. Sinclair (1960) عَن النتائج التفصيلية التي توصل إليها ألبرايت Albright's سنة ١٩٣٣، إضافة إلَى دراسة أثرية تالية للموقع قام بها ب. لاب P. Lapp (١٩٦٥)، حملت بعض الدارسين إلَى التشكك فِي هذا التعريف. وكثيرون مِنْ المفكرين فِي أيامِنَا هذه يرجعون إلَى الرأي السابق القائل بأن جبعة وجبع كلاهما مرتبطان بجبع (مثل؛ Wentz; Miller; Arnold) اوكل للأختلاف الظاهر بين جبع وجبعة شاوُل فِي إش ١٠: ٢٩، قا؛ Arnold, 57-58).

٣. وتظل الشكوك باقية، الأمر الَّذِي يجعل مِنْ الصعوبة فِي بعض الأحيان تحديد التفاصيل الطبوغرافية لأحداث كتابية ذُكرت فيها جبعة بَنِيامين (Arnold, Demsky, Lombardi, Miller)، ولكن المغزى اللاهوتي لهذه الأحداث لم تؤثر فيه هذه الأمور.

(أ) أوّل توسع للقصة، برز فِيه اسْمَ جبعة بَنِيامين نجده فِي طاعة سِفْر القضاة. وكان ذلِكَ فِي وقت "لم يكن مَلِكٌ فِي إسْرَائيل" [و] كان كُلّ واحد يعمل مَا يحسن فِي عينيه" (قضاة ١٧: ٦، ٢١: ٢٥، انظر ١٨: ١، ١٩: ١). وقضاة ١٩ يعيد سرد رحلة اللاوي الَّذِي كان يعيش فِي أفْرَايم إلَى بَيْتِ لحم يَهُوذَا لكي يسترد ساريته التي هربت إلَى بَيْتِ أبيها. وبعد أكثر مِنْ أربعة أيام مِنْ الضيافة البالغة الكرم مِنْ قبل والد هذه السرية، بدأ اللاوي أخيرًا رحلة العودة إلَى بلده فِي الْيَوْمَ الخامس (١٩: ٤ – ١٠). وحين حل المساء، لَم يكن اللاوي ومِنْ هم فِي صحبته قد وصلوا إلاّ إلَى يبوس (أورُشَلِيمَ) ورفض اللاوي أن يَبِيْتَ فِي يبوس، وأصرّ بضرورة قضاء الليل فِي مَدِينَة إسْرَائيلية (١٩: ١١- ١٣)، ولدى وصولهم إلَى جبعة بَنِيامين، لَم يجد اللاوي ومِنْ مَعَهم فِي بداية الأمر أي ترحيب، ولكنه فِي نهاية الأمر أخذ إلَى بَيْتِ رجل أفْرَايمي كان يسكن المَدِينَة (١٩: ١٤- ٢١). وفِي تلك الليلة: "إذا برِجال المَدِينَة رجال بَنِي بلعال أحاطوا بالبَيْتَ قارعين الباب وكلّموا صاحب البَيْتَ قائلين أخرج الرجل الَّذِي دخل بَيْتَك لنعرفه" (١٩: ٢٢)، أي للممارسة الجنس مَعَه. قضاة لاهوت

والأمر الَّذِي يدعو إلَى الدهشة أن هذه القصة تذكرنا بواقعة مماثلة حدثت فِي بَيْتِ لُوط فِي سَدُومَ (تك ١٩)، وبرغم ذلِكَ فإن الحدث الحالي الَّذِي نَحْنُ بصدده الآن كانت له نهاية مأساوية أكثر مِنْ تلك بكثير. فاللاوي الضيف فِي قضاة ١٩ لم يصب بالعمى أولئك الرجال الأشْرَار حَتَّى لا يستطيعوا أن يجدوا الباب، كما فعل ضيفا لُوط (تك ١٩: ١٠- ١١)، ولكنه بدلاً مِنْ ذلِكَ دفع بسريته إلَى هؤلاء الأشْرَار، الَّذِين أعتدوا عليها جنسياً حَتَّى الفجر. وكان مِنْ شأن موتها وتقطيع زوجها لأوصالها وتوزيعها عَلَى جميع أنحاء إسْرَائيل أن حَفزّ ذلِكَ عَلَى قيام صراع رهيب مات مِنْ الجانَبيَن الكثيرون (قض ٢٠) وكاد يقضي عَلَى سبط بَنِيامين (قض ٢١) – وهي كارثة لم يتم تجنبها إلاّ بتقديم النساء رغماً عَنهن ليمارس الرجال الجنس مَعَهن (٢١: ١٥- ٢٣). وهكَذَا، كان أوَّل ظهور لجبعة بَنِيامين فِي نص كتابي ظهورًا مَنحوساً، فالمَدِينَة – بالرغم مِنْ أنها إسْرَائيلية – لم تكن أفضل مِنْ مَدِينَة سَدُومَ التي يُضرب بها المثَل فِي الشر. ولم يكن فِي جبعة تدخل إلهي للإنقاذ.

(ب) ثاني ظهور بارز لجبعة يأتِي فِي القصص التي تصف قصة حكم شاوُل بْن قيس كأول مَلِك لإسْرَائيل (١صم ٩- ٣١). وجبعة الله (גִּבְעַתהָאֱלֹהִים) ربما يُمكِنُ أن تكون هي جبعة بَنِيامين – وهي موقع ع. الثالثة التِي تؤكد مسح شاوُل لقيادة شعْب الله (١٠: ٥) وكانت المكان الَّذِي شهد أوَّل تحد له للفلِسْطِينيين – أعَني "فافعل مَا وجدته يدك" (١٠: ٧) – وهذا مَا كان يجب أن يحدث، ولكنه لم يحدث (قا؛ ١٣: ٣ ← شَاوُل، لمناقشة كاملة، انظر Long). وكانت جبعة أيضًا هي المكان الَّذِي عاد إليه شَاوُل بعد اختياره عَن طريق القرعة فِي ١٠: ١٧ – ٢٧) وقد وُجد شاوُل عَندئذ حيث "قد اختبأ بين الأمتعة". وهي الموقع الَّذِي بُعث إليه برجال يبحثون عَن مخلص حين وقعت يَابِيش جِلْعَادَ تحت الحصار، وهي الموقع الَّذِي أرْسَلَ مِنْه شَاوُل – وبطريقة تذكرنا بقصة اللاوي المذكورة فِي قضاة ١٩ – أجزاء مِنْ جسم (ثيران، هذه المرة) إلَى جميع أرْض إسْرَائيل لحشد الشَعْب (١صم ١١). كما كانت جبعة الموقع الَّذِي وبخ فِيه صَمُوئِيل شَاوُل لأول مرة بشكْل صريح (ص. ١٣) وهي المكان الَّذِي رجع إليه شَاوُل بعد أن رفضه صَمُوئِيل رفضاً قاطعاً (ص. ١٥). وهِي المكان الَّذِي بذل مِنْه شَاوُل كُلّ جهوده ليقضي عَلَى دَاوُد، الَّذِي رأى فِيه منافساً خطيراً (٢٢: ٦، ٢٣: ١٩، ٢٦: ١). وهِي المكان الَّذِي أعدم فِيه سبعة مِنْ أحفاده للانْتِقام مِنْ الأذى الَّذِي ألحقه شَاوُل بالجِبْعُونيين (٢صم ٢١: ١- ١٤). وخلاصة القول، أن الرابطة بين جبعة شَاوُل لم تفعل شَيْئًا يُذكر لتحسين صورة أي مِنْهما (صَمُوئِيل: لاهوت).

(جـ) والظهور الثالث الهام لجبعة كان فِي سِفْر هُوشَع. وقد استُخدمت جبعة عَلَى وجه الخصوص كنقطة مقارنة سلبية، حيث بُهت بها إسْرَائيل عَلَى أيام يَشُوعُ بأنها بأنها مثلها فِي الشر والفساد. وعبارة "كأيام جبعة" المذكورة فِي هُوشَعُ ٩: ٩، ١٠: ٩، تشير بالتأكيد إلَى الأحداث المميتة التي ذُكرت فِي قض ١٩ – ٢١، حيث برزت جبعة بَنِيامين لأول مرة. وهكَذَا، فإنه فِي النصوص الثَّلاثَة ذات الأهمية اللاهوتية والتي ظهرت فِيها جبعة بَنِيامين، كانت لها ارتباطاتها السلبية.

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, *Excavations and Results at Tell el-Fûl (Gibeah of Saul)*, AASOR 4, 1924; P. M. Arnold, *Gibeah: The Search for a Biblical City*, JSOTSup 79, 1990; J. Barr, *Variable Spellings of the Hebrew Bible*, 1986; A. Demsky, "Geba, Gibeah, and Gibeon—An His-

torico-Geographic Riddle," *BASOR* 212, 1973, 26-31; P. W. Lapp, "Tell el-Fûl," *BA* 28, 1965, 2-10; G. Lombardi, "Alcune questioni di topographia in 1 Sam 13,1-14, 15," *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 9, 1959, 251-82; V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul*, 1989; J. M. Miller, "Geba/Gibeah of Benjamin," *VT* 25, 1975, 145-66; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1841; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959; L. Sinclair, "An Archaeological Study of Gibeah," AASOR 34-35, 1960, 1-52; H. J. Stoebe, "Zur Topographie und -berlieferung der Schlacht von Mikmas, 1. Sam. 13 und 14," *TZ* 21, 1965, 269-80; H. S. Wentz, "The Monarchy of Saul: Antecendents, 'Deuteronomic' Interpretations and Ideology," Ph.D. Exeter, 1970/71.

في. فيليبس لونج *V. Philips Long*

جَبَلِ الزَّيْتُون

جَبَلِ الزَّيْتُون

١. سلسلة التلالِ الواقعة شرقي أُورُشَلِيم والتي تفوق الهيكلّ إرتفاعًا، الأمر الَّذِي يحجب الرؤية جهة الشرق، فإذا أضفنا الانحدار الشديد إلى وَادِي قَدْرُون، فإن هذا يشكل حاجزًا منيعًا في هذا الاتجاه، مِنْ شانه أن يحمى المدِّينة، ويجعل الهروب منها أمرًا صعبًا. وقد أشير إلى هذا الحاجز لأول مرة في الكتاب الْمُقَدَّس حين هرب دَاوُد مِنْ المدِّينة بسبب ثورة أَبْشَالُوم حيث توجه إلى بُقْعَة تُسمى بالعبَرِّيَّة "مَصْعَدِ جَبَلِ الزَّيْتُون" (٢صم ١٥: ٣٠). أمَّا بالنسبة لمَلِكها الشرعي فقد أصبحت مَكَانًا للبكاء (قا؛ لوقا ١٩: ٤١).

وقد اختار سُلَيْمَان تَلًا "شرق أُورُشَلِيم" كموقع لعبادة آلهة غريبة، كَمُوش، ومُولَك، وآخرين. وقد تعرض للوم إلهي بسبب حركته هذه الَّتِي يحاول فيها التوفيق بين أديان متعارْضة (١مل ١١: ٧- ١٣). ولم تُهدم هذه المقادس الواقعة جنوبي "جَبَلِ الهلاك" إلاّ عندما قام يُوشِيَّا بحركة إصلاح سنة ٦٢١ ق. م (٢مل ٢٣: ١٣ و١٤). وقد جاءت حركة إصلاح يُوشِيَّا متأخرة جدًّا ← لتعكس دينونة الله عَلَى يَهُوذَا: فقد دمر البَابليون أورُشَلِيم وسبوا أهلها. وقد شرح حِزْقِيَال هذه الكارثة. لقد رأى مجد الرَّبّ يغادر المدِّينة "ووقف عَلَى الجَبَل الَّذِي عَلَى شرقي المدِّينة" (حز ١١: ٢٣). لقد إختار إلَهَ إسْرَائِيل لنفسه جَبَلِ الزَّيْتُون وسوف يعود بمجد مِنْ طريق الشَّرق عندما يُعاد بناء الهيكل (حز ٤٣: ٢).

٢. وجَبَلِ الزَّيْتُون أُطلق عليه هذا الاسم بصفة خاصة في نُبُوَّة زَكَرِيَّا (زك ١٤: ٤). ص. ٩- ١٤ تقدم تشكيلة منوّعة مِنْ الموضوعات المتعارْضة. حيثما هزمت إسْرَائِيل عَلَى أيدى قوات غاشمة، وجدنا الأمور تنعكس بعد ذلِكَ نتيجة تدخل إلهي لصالح إسْرَائِيل. والإشارات كثيرة إلى أشخاص وأحداث في إختبار إسْرَائِيل السابق، وبصفة خاصة كارثة السبى بعد ترميم أُورُشَلِيم. وعَلَى ضوء ترميم الهيكل، وجد النَّبِيّ نفسه مستغرقًا في التفكير في سر معاملات الله مع إسْرَائِيل، تارة في دينونة وتارة أخرى في رحمة الْمَلِك العَادِلَ (٩: ٩) بالتعارض مع "الرَّاعِي الْبَاطِل" (١١: ١٧)، ثم تأتي المأساة لأَنَّهُ كَانَ للسيف أن يعمل في الرجل الَّذِي هُوَ رفيق رَبَّ الْجُنُودِ (١٣: ٧). وعَلَى ضوء الارتباط القديم بين الْمَلِك والرَّاعِي (عد ٢٧: ١٧، ٢صم ٥: ٢) فإن موت راعى الله يظل لغزًا مُحيرًا (زك ١٣: ٧- ٩). وثمة اضطراب رهيب ومكثف سيضرب أورُشَلِيم (١٤: ٢)، ولكن هذا مِنْ عمل الرَّبّ، وتبعًا لِذلِكَ سيقف الرَّبّ عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُون ليحارب ضد جيوش الأمَم الَّتِي اتّخذته في هجومها. وإستخدام لغة غير مباشرة أدى إلى طرح أسئلة حول المعنى الَّذِي يُراد فهمه مِنْ جَبَلِ الزَّيْتُون هنا.

وللوهلة الأَوْلَى يبدو أننا هنا أمام عرض ثان لحصار أورُشَلِيم الَّذِي جرى سنة ٥٨٧ ق. م: لقد بقى نصف السكَانَ بعد أن سُبى النصف الآخر (٢مل ٢٤: ١٠- ٢٠). لكن العدو الآن ليس البَابليين، بل "كُلّ الأمَم"، والأحداث تأخذ منعطفًا جديدًا في ظهور الرَّبّ المثير، حيث يتدخل شخصيًا ليحارب ضد قوى الأمَم المحتشدة. ولمسة قدمه تجعل الجَبَل ينشق مِنْ وسطه، وعَلَى ذلِكَ، فعوضًا عن أن يَكُونُ جَبَلِ الزَّيْتُون حاجزًا واقيًا للمدِّينة إذا به يصبح "سَبِيلاً لإِلَهِنَا" (إش ٤٠: ٣- ٤). وحركة التغيير العنيف للجَبَل هي إشارة إلى سلسلة مِنْ التغييّرات الكونية. والرمز إلى الرَّبّ باعتباره "مَلِكًا عَلَى كُلّ الأَرْض" بالدفء، والنور والماء الحى الَّذِي يخرج مِنْ ينبوع دائم، جاء مُناسبًا. لقد ماتت جيوش العدو في الوباء مثلما حدث مع جيش أشُّور أمام حِزْقِيَال (٢مل ١٩: ٣٥، ٣٦)، والقَدَاسَة تغيّر حَتَّى أدوات العبادة في الهيكل. ومن الجلى أن هذا عالم مختلف عن العالم الَّذِي نعرفه، لأن الجغرافيا، ونماذج الطقس، وتبادل الليل والنهار، حدث بها تغيير، حيث أصبحت عَلَى عكس وعد الله القديم لنوح (تك ٨: ٢٢) وأفسحت النُّبُوَّة مكَانَها للناحية الرؤيوية.

بالرغم مِنْ أن السريالية الَّتِي تشير إلى "النهاية" لكن الرؤية قاصلاَة عَلَى أورُشَلِيم وما يرتبط بها بشكل مباشر، ويتخيل الكاتب أن العبادة مستمرة في الهيكل، وأن يَسُوع جالس عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُون، وقد ألحق بالاثنى عشر عندما تنبأ بخراب الهيكل وتحدث عن انقضاء الدهر (مت ٢٤). ومن جَبَلِ الزَّيْتُون، ارتفع إذ أخذته سَحَابة عن أعين التلاميذ (أعمال ١: ٩) وأخبروا "إِنَّ يَسُوعَ هذَا الَّذِي ارْتَفَعَ عَنْكُمْ إِلَى السَّمَاءِ سَيَأْتِي هكَذَا كَمَا رَأَيْتُمُوهُ مُنْطَلِقًا إِلَى السَّمَاءِ" (١: ١١- ١٢). ولكن هذا القول لا يعنى بالضرورة أن يَسُوع سيعود إلى جَبَلِ الزَّيْتُون، غير أنه عَلَى ضوء مَا جاء في زك ١٤: ٤، فإن هذا أمر محتمل. فالمنطقة مِنْطَقَة زلازل، يضربها كُلّ خمسين سنة زلزال خطير، وعَلَى ذلِكَ، وعَلَى أسس جيولوجية محضة فإن ظهور وادٍ في الجَبَل شرقي أورُشَلِيم يمكن اعتباره أمرًا محتملاً.

ومن الناحية اللاهوتية، يمكن تتبع أهمية حدث كهذا مِنْ إشارات ع. ق، فالْمَلِك دَاوُد إذ أجهده الصعود إلى جَبَلِ الزَّيْتُون، حاول أن يجد ملاذًا مِنْ قوات المتمردين فوصل إلى القمة حيث إعتاد الناس أن يعبدوا الله (٢صم ١٥: ٣٢). هذه الإشارة، إذا أخذت مع إستخدام سُلَيْمَان جَبَلِ الزَّيْتُون كموقع لهياكلّه غير المشروعة، تشير إلى خيانة إسْرَائِيل لإِلَهَ العهد. وقد أدت هذه

الخيانة إلى دمار كُلٍّ مِنْ الهيكَل والمدِينة. وعَلى الرغم مِنْ زَكَرِيَّا رأى إعادةٍ بناء في أورُشَليم، إلاّ أن هذه لمْ تكن نهاية القصّة. فالمكَانَ الّذِي دنسته الأوثان لعدة قرون، سينزل فيه الرَّبّ للدينونة ويشق الجَبَل إلى نِصفين. وهذا بدوره سيخدم غرضه في تكوين طريق هائل إلى أورُشَلِيم مِنْ الشرق، وسوف يَكُونُ طريقًا مستوياً للهرب، لكن الأكثر أهمية، سيكون طريقًا مجيداً انتصارياً لموكب نصَلاَة الرَّبّ لدى توجهه إلى عاصمته الممجدة (زك ١٤: ٥، ٩، ١٠).

ع. ج سؤال التلاميذ ليَسُوع عن علامة مجيئه ونهاية الدهر طرح عَلى أساس تعليم نبوى عن نفس الجَبَل الّذِي كَانوا جالسين عليه (مت ٢٤: ٤). والآلاف في السنوات الأخيرة أخذوا كَلّمات النَّبيّ بشكُلّ حرفى للغاية ليؤكدوا دفنهم عَلى التل الَّذِي يقع جهة الشرق خارج أورسشليم. ولعله يجب فهم مَا جاء في زك ١٤: ٤ عَلى أنه رمزية تصور الانتصار النهائي الحاسم لله عَلى كُل الدعاوى المنافسة.

البيبلوجرافيا

J. Asurmendi, “La gloire de Dieu sur la montagne qui est à l’Orient,” *Le moude de la Bible* 55, 1988, 7; J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 199-208; J. B. Curtis, “An Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christian Tradition,” *HUCA* 28, 1957, 137-80; R. Mason, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1977, 123-29; E. H. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; C. Stuhlmueller, *Haggai & Zechariah*, 1988, 137-80.

جويس بالدوين *Joyce Baldwin*

زيتون← #٢٣٣٩ (זַיִת [*zayit*]، شجرة زيتون، زيتون)

1781 גַּת

جَتّ (גַּת [*gat* ²]، #١٧٨١).

ع. ق ١. جَتّ (اسمها الحديث تل الصافِي) وهي موقع إستراتيجي طبيعي (تعلو عَلى سطح الوَادِيَ بمائة متر) فِي وَادِيَ شفيلة، عَلى حدود الطرف الشرقي لسهل فِلِسْطِين، وتقع عَلى طريق مارى وكذلِكَ عَلى طول الطريق الوصل إِلَى وَادِيَ البطم فِي جبال يَهُوذَا. وكانت جت مَدِينَة فِلِسْطِينية عسكرية حصينة ضِدَّ الغزاة. ويعارض "رايت Wright (84) فِي القول بأن جت المَعروفة الآن بتل الصافِي، ويقول إن المرجح أن تكون هي "تل الشريقة".

٢. إشارات أدبية. جت بالعبَرِّيَّة مَعناها גַּת وقد استُخدمت بالنسبة لعدة أماكن، بما فِي ذلِكَ جت الْفِلِسْطِينيِّين (عا ٦: ٢) وهي الأكثر أهمية. وعَلى أساس مَا جاء فِي يش ١٣: ٣؛ ١صم ٥: ٨؛ ٦: ١٧؛ ٧: ١٤؛ ٢صم ١: ٢٠، كانت جَتّ إحدى الْمُدُنِ الفِلِسْطِينية الخمس الَّذِي ظلت حصنًا عسكريًا فِلِسْطِينيًا استراتيجيًا أثناء مَعظم العصر الحديدي. وجت هي مَدِينَة جُلْيَات (١صم ١٧: ٤ و٢٣، قا؛ ٢صم ٢١: ١٩)، الْمَلِك أخيش الّذِي رفض فِي البداية (١صم ٢١: ١١- ١٥، قا؛ مز ٥٦: ١)، ولكنه بعد ذلِك أعطى دَاوُد وستمائة مِنْ رجاله ملجأ ليصبح تابعه فِي صقلغ (١صم ٢٧: ٢ – ١٢). ومِنْ بين رجال دَاوُدَ الأكثر إخلاصًا كان هناك فِي إحصاء لاحق ٦٠٠ مِنْ الجتيين، بقيادة "إتاي" (٢صم ١٥: ١٨). ومما يجدر ذكره أن جَتّ قد حُذفت مِنْ الأقْوَال النبوية التي تعلن دمار الْمُدُنِ الفِلِسْطِينية (إر ٢٥: ٢٠؛ عا ١: ٦؛ صف ٢: ٤؛ زك ٩: ٦) ربما لأن حزائيل كان قد دمرها مِنْ قبل (٢مل ١٢: ١٧).

وإذ تُدعى *gi-im-tu* فِي المراجع الأَشُورِيَة، فقد هُزِمت المَدِينَة ووقعت فِي يد سرجون الثاني سنة ٧١٢ ق. م لأَنَّهَا ساندت تمرد أَشْدُودَ ضِدَّ السلطات الأَشُورِيَة (*ANET*, 286) وطبقًا لخطاب مرسل مِنْ عبد – هبه إِلَى فِرْعَوْن، جت فعلت نفس الشئ تمامًا قبل ذلِك بستمائة سنة، حيث إنها قدمت مساعدة عسكرية للقوات المتمردة (*EA* no 290, cf. *ANET*, 489). ولا يفرو إلاّ القليل عَن تاريخ جت اللاحق باستثناء مَعلومات استُمدت مِنْ مادة أثرية.

٣. حفريات أثرية. تل الصافِي (= جت) كان تمِنْ أولى المواقع الأثرية التي اكتُشفت فِي فِلِسْطِين. وكان هذا سنة ١٨٩٩ تحت إشراف "بليس" ومساعدة "ماك ألستر". وقد مُسحت بعد ذلِكَ (1955) بواسطة أميران، أهَارُوني Amiran and Aharoni. والاكتشافات الأثرية الخزفِية تبين أن المَدِينَة كانت مأهولة بالسكان مِنْ MB IIB حَتَّى فترة حكم السلوفِيين، غير أن مَعظم الكسر الفخارية الأثرية تبين أنها فِي الأساس موقع يعود إِلَى العصر الحديدي. والعديد مِنْ الحجارين التي عليها كتابَات مِصْرِيَّة نمطية وأخرى مِنْ أصل نثى او متياني، تشير إِلَى اتصالاَت واسعة النطاق فِي فترة العصر البرونزي المتأخر، بالرغم مِنْ بقائها مَدِينَة كَنْعَانية حيث كان كودشو Qudshu محل تبجيل (Keel & Küchler, 840).

وقد اكتشف كميات كبيرة مِنْ الخزف الفِلِسْطِيني، الأمر الَّذِي يؤكد وجود فِلِسْطِين فِي العهد الحديدي. وثمة مبنى فِي المِنْطقة D أدّعى أنه كان مَعبداً، ولكنه فِي الحقيقة بُني مِنْ أربع غرف ذات أعمدة (*NEAEHL*, 1523). وسور مَدِينَة العصر الحديدي الثاني ربما أقامها رَحُبْعَامُ (٢أخ ١١: ٨). وقد بُنيت مِنْ حجارة مربعة خشنة وأبراج (طولها ١٠- ١١,٣م)، والعثور عَلى أختام عليها أسَّمَاء شخصية عبَرِّيَّة، وعملات فضية عبرانية قديمة، وجزازات مِنْ عَمُود تذكاري أَشُورَي، وخزف يوناني، وتماثيل صغيرة تعود إِلَى الحقبة الفَارسية الخ، كُلّ هذا يؤكد أنها كانت مَدِينَة تجاريةهامة. ويبدو أنه لن تجرى حفريات أخرى بسبب وجود مقدس إسلامي عَلى الهضبة العليا وقرية عربية بمدافنها عَلى الهضبة السفلى.

الْفِلِسْطِينيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד [*'ašdôd*] (أَشْدُود، #٨٤٦)؛ ← אַשְׁקְלוֹן [*'ašqᵉlôn*] (أشقلونَ، #٨٨٤)؛ ← גַּת [*gat²*] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [*'azzâ*] (غزة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [*'eqrôn*] (عقرون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [*pᵉlištî*] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

ABD 2:908-9; *BRL*, 170; O. Keel & M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, 2, 1982, 836-44; E. Stern, "Zafit, Tel," *NEAEHL*, 1522-24; G. E. Wright, "Fresh Evidence for the Philistine Story," *BA* 29, 1966, 70-85.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

اجتماع ← #٧٦٩٥ (קָבַץ [*qābaṣ*]، تجمع).

1549 גִּדְעוֹן

جِدْعُونُ (גִּדְעוֹן [*gid'ôn*] #١٥٤٩).

ع. ق إطار هذه القصة ووضعها الأدبي لاهوتي خالص. وكان مِنْ نتيجة شر إِسْرَائِيل أن سلّط عَلَيْهِمْ المديانيين ليذيقوهم مرارة الاضطهاد (قض ٦: ١- ٣). وكان مِنْ شأن هذا أن أخذ الإِسْرَائِيليون يصرخون إِلَى الرَّبّ طالبين خلاصه (٦: ٦). ولَقَد أستجاب الله لهم، ولكن ذلِك لم يكن قبل أن يسرد الرَّبّ عَلَى فم النَّبِيّ رفض إِسْرَائِيل طاعته (٦: ٧ – ٩). وجِدْعُونُ، وكذلِك مُوسَى (خر ١٥)، ودَبُورَة (قض ٥) يوضحون نموذج الله "للحرب المُقَدَّسَة" يَكُونُ الرَّبّ فِيها هو المحارب (← "المحارب الإلهي": لاهوت). وقد خلّص الرَّبّ إِسْرَائِيل عَلَى يد جِدْعُونُ الأبيعزري مِنْ سبط مِنسى، (מַלְאַךְ יְהוָה) حيث دعاه إِلَى هذه المهمة عَن طريق ملاكه الذِي ظهر له (٦: ١١- ١٢) وقد خاطب الملاك جِدْعُونُ بقوله: "يا جبار البأس" גִּבּוֹר הֶחָיִל ٦: ١٢)، وقد أكد له نصرته (٦: ١٤ و١٦).

وقد أعطى ملاك الرَّبّ جِدْعُون ثلاثة علامات (عجائب) ليتأكد مِنْ أنه يقوم بمهمة كلفه بها الرَّبّ (٦: ٢٠ – ٢٢ و٣٦- ٤٠) ليخلص (יָשַׁע إِسْرَائِيل (٦: ٣٦ و٣٩). وقد أذلّ جِدْعُون الْبَعْل وذلِك بتدمير مذبحه (٦: ٢٥- ٢٦) مستخدمًا حطب السارية التي قطعها فِي تقديم ذَبِيحَة محرقة لِلرَّبّ (ع. ٢٦ و٢٨). وبعد ذلِك تغيرّ اسْمه إِلَى يربَعْل יְרֻבַּעַל، ومَعناه ليقاتله الْبَعْل) حيث تحدى الْبَعْل، إذا كان إلهًا حقًا أن يواجهه.

وإرشاد الله وخلاصه تم التعبير عَنهما شَيْئًا فشَيْئًا طوال الأصحاحات المتبَقِّيَة مِنْ السِفْر. لقد خلص الرَّبّ إِسْرَائِيل (٧: ٢ و٧) ويس عَن طريق قوتهم أو قوة جِدْعُونُ (٧: ٢ و٧ و٩). فقد قاد روح الرَّبّ جِدْعُون إِلَى العمل، ووضع الرَّبّ الخوف فِي قلوب المديانيين والعمالقة والشُعُوب الأخرى، وهزمهم (٧: ١٢- ١٥). وقد استخدم الله حلماً ليوقع الفوضى والارتباك فِي صفوف العدو، وقد تمَلك الذعر العدو ونتيجة خدمة جِدْعُون.

وقد أظهر جِدْعُون شدة بأسه فِي القضاء عَلَى خصومه (٨: ١٠- ٢١)، ولَكن ولاءه التام لِلرَّبّ اتضح بكُلّ جلاء فِي رفضه أن يَكُونُ مَلِكًا بناء عَلَى تحفيز الإِسْرَائِيليين وأكد لهم أن "الرَّبّ يتسلط (מָשַׁל) عليكم" (٨: ٢٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك فإن ميل إِسْرَائِيل إِلَى أن تقع فِي غرار الرغبة فِي إقامة مَلِك عَلَيْهِمْ مثل الْكَنْعَانيين أصبحت واضحة (٨: ٢٢). وفخ (מוֹקֵשׁ) الأفود الذِي صنعه جِدْعُون مِنْ السلب الذِي اغتنمه مِنْ الإِسْمَاعِيلِيين كان عملاً غير حكيم مِنْ جانبه، ولكن الشَعْب هو الذِي "زنى" (#٢٣٨٨ זָנָה) وراءه (٨: ٢٧).

لقد رُزق جِدْعُون سبعين ابنًا (انظر خر ١: ١- ٧) ومِنْ بينهم واحد مِنْ سرِّية كَنْعَانية ولدت ابيمالك (←) والذِي سيحاول إقامة مَمْلَكَة كَنْعَانية، سبق جِدْعُون أن رفضها. وكُلّ الأمور الحسنة التي عملها جِدْعُون وعائلته سرعان مَا تاهت فِي عالم النسيان.

وجِدْعُون بغير مِنَازِع هو القاضي والمخلص المثالي، الذِي أقامه الرَّبّ ليخلص شَعْبه (انظر عب ١١: ٣٢).

البيبلوجرافيا

ABD 2:1013-15; *IDB* 1:9-10; 2:393-94; *NDB* 2:4, 420.

يوجين كاربنتر / مايكل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

هبة ← #٥٩٨٩ (נָתַן [*nātan*]، يقدم هدية، يمنح، يعطي)

1545 גְּדַלְיָה

جَدَلْيَا (גְּדַלְיָה [*g^edalyâ*] #١٥٤٥] أو גְּדַלְיָהוּ، [*g^edalyahû*، #١٥٤٦]).

جَدَلْيَا، وهوعبران، عينه البَابليون حاكمًا عَلَى الَّذِين بقوا مِنْ الشَعْب فِي يَهُوذَا بعد استيلاء بَابل عَلَى أورُشَلِيمَ -٥٨٦ ق. م) حيث تم سبي قادة يَهُوذَا. (٢مل ٢٥: ٢٢ – ٢٦، إر ٤٠: ٥- ٤١: ١٨).

جَدَلْيَا كان ابْن أخيقام وحفِيد شافان الكاتب، وهِي عائلة كان إرْمِيَا عَلَى علاقة ودية مَعَها. وعَند تعيين جَدَلْيَا حاكمًا فِي المصفاة، قام إرْمِيَا بزيارته، وأقام فِي المِنْطَقة (إر ٤٠: ٥- ٦). وإذ كان جَدَلْيَا يتخذ مِنْ السلام مَنْهجًا له، فمِنْ ثم إكتسب ثقة اليهود الموجودين فِي موآب، أدوم، وبين النَهْرين، الَّذِين عادوا الأن إِلَى أرْض يَهُوذَا (٤٠: ١١- ١٢). وعَلَى الرغم مِنْ أن يوحانان وغيره مِنْ قادة الجيش حذروا جَدَلْيَا مِنْ أن إِسْمَاعِيل وهو أمير وقائد جيش، كان فِي خدمة بَعْليس مَلِك العَمُّونيين – قد وضع خططاً لاغتيال جَدَلْيَا، غير أن جَدَلْيَا بسذاجة تجاهل هذه التحذيرات (٤٠: ١٣- ١٦). وإذا استغل إِسْمَاعِيل ظروف إقامة وليمة واغتال جَدَلْيَا الحاكم وقادة آخرين لِيَهُوذَا، إِلَى جانب جنود بَابليين كانوا مقيمين هناك (٤١: ١- ٣). وعَلَى الرغم مِنْ أن يوحانان أخضع قوات إِسْمَاعِيل الإرهابية، إلاّ أن الحصار أدى إِلَى رحيل فرقة إِلَى مِصْر، كان مِنْ بينهم إرْمِيَا (٤١: ١٦- ١٨) ذلِك لأن هذه المجموعة كانت تخشى انْتَقام البَابليين. وبحسب التقليد اليهودي، يقيمون ذكرى هذا الحدث بما يُسمى "عيد جَدَلْيَا" وذلِك فِي الثالث مِنْ شَهْر تشرى (انظر زك ٧: ٥، ٨: ١٩).

وقد ظهر اسم "جَدَلْيَا" عَلَى ختم وُجد فِي لخيش. وهناك آخرون فِي ع. ق ممِنْ كانوا يحملون هذا الاسم (مثل؛ موظف سياسي عَلَى مستوى عالٍ أثناء حكم صدقيّا الْمَلِك، إر ٣٨: ١- ٦، وموسيقى مِنْ اللاَّوِيِّين، عز ١٠: ١٨، وجد صَفَنْيَا النَّبِيّ (صف ١: ١)

← إرْمِيَا: لاهوت.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

جزاء: لاهوت

جزاء: لاهوت

أ. توضيح هذا المفهوم

والكَلِّمة الإنجليزية Retribution [ومعناها: الجزاء، أو الثواب والعقاب] (مأخوذة مِنْ الفعل اللاتينى *retribuere*، ومعناه أعطى ثانية، أوْ يعطى بحسب الاستحقاق) ويُفهم عادة كمكافأة طبقًا للاستحقاق، أوْ عقوبة، ولا سيما بالنسبة لعمل شرير. ومفهوم الثواب والعقاب بارز في ع. ق، حيث يشير عادة إلى عمليات بين البشر، لكنه في الغالب الأعم يشير إلى إقامة العدالة الإلهية. والفعل- بهذا المعنى اللاهوتى طبقًا لأعمال الإنْسَان خيراً كَانَت أم شراً.

وبالنظر إلى أن الله يُنظر إليه دائمًا في ع. ق ككائن شخصي بار في كُلّ أعماله، فإن العلاقة بين سلوك الإنْسَان وما يترتب عليه مِنْ مكافأة أوْ عقوبة يُعد افتراضاً أساسياً في كتابات ع. ق. وهذا مَا نجد التعبير عَنْهُ في النصوص القانونية (بركات ولعنات العهد السيناوى)، والنصوص القصصية (انظر مثل؛ عقوبة داثان وأبيرام، عدد ١٦، وعقوبة عَخَان، يش ٧)، والمزامير (مز ٦: ١ [٢]، ١٨: ٢٠ [٢١]، ٩٤: ١٥)، ونصوص الحكمة (أم ١١: ١٩ و٢٤ و٢٥)، والكتابات النبوية (تنفيذ بركات العهد ولعناته، وإعلان الدينونة عَلَى الأمَم الوثنية).

والواقع أن بعض نصوص ع. ق يبدو أنها تعكس مَا هُوَ مفترض في وجود هيكُلّ نظام أخلاقى إلهي، يُعد أساس كُلّ وجود بشرى، نراه في نوعية مِنْ العدالة الّتِي تتحدث عنها القصائد الشعرية والتى هي جزء مِنْ طبيعة الحقيقة (انظر مثل؛ مز ٧: ١٤- ١٦؛ ٣٧: ١٤ و١٥؛ أم ٢٦: ٢٧). وما زرعه المرء يحصده (أي ٤: ٧- ٩؛ مز ١٢٦: ٥ و٦؛ أم ١١: ١٨؛ ٢٢: ٨ و٩؛ هُوَ ٨: ٧؛ ٢ كو ٩: ٦؛ غل ٦: ٧). وهذه الفكرة العامة عن الثواب والعقاب نجد التعبير عنها بوضوح أكثر مِنْ تأكيدات العديد مِنْ المزامير وسِفر الأمْثَال بأن طريق الصديق ستنجح أمَّا طريق الأشرار فتؤدي إلى الهلاك (مز ١؛ ٣٢؛ ٣٧؛ ١٢٨؛ أم ١٣: ٢١).

وعَلَى أساس نصوص كهذه كتب كُلّاوس كوتش مقالته المؤثرة قال فيها إنه لا يوجد تعليم خاص بالثواب والعقاب، بالمعنى القانونى المحض لتلك الكَلِّمة الواردة في ع. ق. وعوضاً عن مفهوم الثواب والعقاب، يجد رابطة جوهرية ونظامية بين مصير الإنْسَان وأعماله. وذلِكَ أن مصير الإنْسَان ينجم عن سلوكه خيراً كان أم شراً، وليس بمكافأة أوْ عقوبة إلهية. ووضع الرَّبّ في هذه العملية ليس وضع القاضى الّذِي يصدر حكمًا مِنْ خارج، بل هُوَ وضع القابلة الّتِي تؤكد إكمال مَا بدأه الشخص. ويتحدث كوتش عن "العلاقة بين الفعل- النتيجة". والله يعمل مِنْ داخل، ويتأكد مِنْ إكمال العملية وليس مِنْ الخارج مثل القاضى.

وكما أن البذرة تعطى في النهاية ثمرها، هكَذَا سلوك الإنْسَان أيضًا سيعطى في النهاية نتائجه الأساسية خيراً كَانَت أم شراً. وعَلَى ذلِكَ فإن الرَّبّ هُوَ "ضامن للنظام الأخلاقى"، مثل العامل الّذِي يراقب عمل آلاته المنتظم" (١٤). وعَلَى أساس مَا ذهب إليه كوتش، يُعد مترجمو سب. مسئولين عن تقديم فكرة العقاب القانونى في ع. ق.

وعَلَى الرغم مِنْ أن G. von Rad ج. فون راد (-*OTT*, 265 72, 384-87, 436-37) يتفق مع مَا استنتجه كوتش Koch's، ولا سيما في تقليد الحكمة، إلاّ أن هذه النظرية لَمْ تلق قبولاً واسع النطاق. ويعلق ب. د. ميللر (134) P. D. Miller قائلاً: "لا يستطيع المرء في الكتابات النبوّية أنِ يعبر تمامًا عن العلاقة بين الخَطِيَّة والدينونة باعتبارها عملاً يؤثر في المصير تحت إرشاد الله. وفي حين أن عددًا مِنْ الفقرات لا توضح الموضوع مِنْ ناحية أوْ أخرى، غير أن هناك العديد مِنْ الفقرات الّتِي تؤكد فكرة التناغم ولكنها ليست النتيجة؛ ويقترح في أنه مادام هناك دائمًا نتيجة سببية في العلاقة بين أعمال بعض الناس والحكم الّذِي صدر ضدهم، فليس بالضرورة أن تكون هذه العلاقة داخلية، بل يُنظر إليها عَلَى أنها كامنة في القرار الإلهى ولا تحدث بمعزل عن هذا القرار أوْ الحكم". وعَلَى وجه العموم، يمكن أن تنتهى إلى أن نظرية كوتش تتسم بشمولية أكثر مِنْ اللازم ولِذلِكَ لا يمكن أن تكون منصفة لنصوص عديدة في ع. ق والتى تقدم الرَّبّ عَلَى أنه يتدخل في مواقف عديدة للبركة أوْ للعقوبة عَلَى أساس دوره كمحارب إلهي وقاض (قا؛ مثل؛ تث ٧ : ١٠؛ ١صم ٢٤: ١٩[٢٠]؛ أم ١٢: ٢؛ ١٥: ٢٥؛ انظر أيضًا مَا يلى) والنظرية في أساسها تقيد حرية الله في العمل وتشير إلى وجهة نظر ربوبية عن الله، تُعد غريبة تمامًا عَلَى الفكر اللاهوتى للعهد القديم.

وفيمَا أنه يوجد اتفاق عام عَلَى أن فكرة الثواب والعقاب الإلهى عَلَى الخير والشر متأصلة في ع. ق، غير أن هذا المفهوم لا يُدّعم في مبدأ مبسط يُنظر عَلَى أساسه إلى كُلّ بلية عَلَى أنها دليل عَلَى الخَطِيَّة، وإلى كُلّ نجاح عَلَى أنه دليل عَلَى الطاعة والتقوى. ثم إن سِفر أيُّوب والجامعة ومن المؤكد أن سِفر المزامير أيضًا (انظر مثل؛ مز ٣٤؛ ٤٩؛ ٧٣؛ ٩٤)، أمْثَال (انظر مثل؛ ١٥: ١٦؛ ٢٨: ٦)، والنصوص النبوية (انظر مثل؛ إر ٥: ٢٧ و٢٨؛ ١٢: ١ و٢؛ ملاخى ٣: ١٥) كلّها تثير أسئلة في غاية الأهمية عن مساواة الحياة الصالحة بالحياة المزدهرة. والواقع أن مشيرى أيُّوب، تم توبيخهم لتعزيزهم الفكرة القائلة بأن المستقيم (الصديق) سيزدهر دائمًا، وأن الشرير سيتألم دائمًا، إلى جَانِب النتيجة الطبيعية وهي أن الآلام دليل عَلَى الخَطِيَّة وأن النجاح والازدهار دليل عَلَى البر والتقوى.

وهذه التأثيرات المختلفة الّتِي نجدها في أجزاء مختلفة مِنْ ع. ق، مِنْ الصعب المواءمة بينها في نموذج متناغم ولقد فسر البعض تنوع وجهات النظر بالنسبة لهذا الموضوع عَلَى أنه يعكس أفكاراً لاهوتية متضارَبَّة لا يمكن التوفيق بينها في إطار الكتاب المُقَدَّس نفسه. وآخرون يرون في هذه التوترات الواضحة التطور التدريجي للفكر اللاهوتى في ع. ق، إلى جَانِب التفريق بين تجرد حقيقة عامة، وحقيقة تطبيقها الواضح في الاختبار

الشخصي، حين تُدمج أيضًا تشكيلة متنوعة مِنْ اعتبارات أخرى (انظر أيُّوب ١). ويقر ع. ق بوضوح أن هناك أمثلة كثيرة في خبرة الإِنْسَان يعانى فيها البرئ ويزدهر الشرير. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذا الاعتراف لا يلغى مفهوم ع. ق الأساسى الخاص بوجود نظام أخلاقى وضعه الله مع الفكرة المصاحبة له الخاصة بالثواب والعقاب الإلهيين بالنسبة للخير والشر، لكن هذا يعنى بالفعل أنه تُوجد في بعض الحالات علاقة غامضة بين السيادة الإلهية وعلاقة السبب والنتيجة للأعمال وعواقبها. ويظل الله حراً في إقامته العدالة. ولم تُقرر دينونة يَهُوذا على الرغم من إصلاح يُوشِيَّا فحسب (٢مل ٢٣: ٢٦- ٢٧)، بل إن الرحمة كثيرًا مَا تكون لغير المستحق. وخلاصة القول، الله لن يسمح أن يتلاعب به البشر. وفي بعض الحالات الإعمال النهائى للثواب والعقاب قد يستمر حَتَّى الآخرة (مز ٤٩: ٥- ١٥؛ دا ١٢: ٢).

ب. موضوع البركات/ اللعنات الخاصة بالعهد السيناوى

أظهرت عملية فحص الكثير مِنْ فقرات ع. ق الَّتِي تتناول فكرة الثواب والعقاب تشديداً معيناً عَلَى اختبار إِسْرَائِيل مِنْ ناحية مباركة الله لها أوْ لعنها وذلِكَ عَلَى أساس طاعتها للعهد أوْ عصيانها له. وعَلَى الرغم مِنْ أنه في كثير مِنْ الأحيان كَانَ يُنظر إلى هذه التركيبة عَلَى أنها أوضح دليل عَلَى الفكر اللاهوتى للمجازاة أوْ العقاب في ع. ق، إلاَّ أنه يتوجب الحذر عِنْدَ هذه النقطة. فمع أنه مِنْ الواضح أن إطاعة العهد كثيرًا مَا تؤدى إلى بركة أوْ ازدهار سواء بالنسبة للفرد (انظر مثلاً؛ إر ٢٢: ٥ و١٦)، أوْ الأمَّة (انظر ٢مل ١٨: ١- ٨؛ ١٩: ١٤- ٣٧)، إلاَّ أنه مازال يُطرح سؤال خطير حول مَا إذا كَانَت البركات المرتبطة بإطاعة العهد قد يُنظر إليها- عَلَى نَحْوَ سليم- عَلَى أنها مكافأة مستحقة. ومنذ وقت طويل أشار G. Vos (127) إلى أنه بالرغم مِنْ وجود علاقة واضحة بين إطاعة الناموس والبركة الإلهية في ع. ق، غير أنه ليس مِنْ الصواب استنتاج أن هذه العلاقة ليست جديرة بالتقدير. وطبقًا لما يقوله فوس يجب النظر إلى العلاقة عَلَى أنها تنتمى إلى المجال الرمزى النمطى الخاص بلياقة التعبير وليس إلى المجال القانونى الخاص بالاستحقاق. وبالنظر إلى أن الفكرة الرَئيسية للثواب والعقاب هي "مكافأة أوْ عقاب مستحق"، فهذا معناه- إذا توخينا الدقة- أن بركات العهد ليست مِنْ باب الثواب والعقاب لأنَّهُ مَا مِنْ أحد يستحقها. وصحة هذه الملاحظة تدعمها فقرات عديدة صُورت فيها إحسانات الله إلى إِسْرَائِيل عَلَى أنها غير مستحقة وليست كمجازاة مستحقة (تث ٩: ٤- ٦؛ ٢مل ١٣: ٢٢- ٢٣؛ ١٤: ٢٦- ٢٧؛ نح ٩: ١٩- ٣٥؛ إر ٢: ٦ و٧؛ عا ٢: ٩- ١١).

ويجب الاعتراف بأنه بالرغم مِنْ أنه مِنْ الجلى أن الله اختار أن يبارك شَعْبه في كثير مِنْ المناسبات بسبب طاعتهم للعهد، إلاَّ أن هذه الطاعة كَانَت دائمة مشوبة ومعيبة (إش ٦٤: ٦ "وَكَثَوْبِ عِدَّةٍ كُلُّ أَعْمَالِ بِرِّنَا"، انظر أيضًا مز ١٣٠: ٣، ١٤٣: ٢). ومادام الأمر كذلِكَ، فإن النجاح والبركة مِنْ الأنسب أن يُربطا بالنعمة الَّتِي كَانَت وراء العهد وليس بفكرة الاستحقاق الناجمة عن طاعة متطلبات هذا العهد (انظر، Herion, 4:156). ووراء هذا المبدأ الأساسى اعتراف ع. ق الضمنى بأن إِسْرَائِيل "لَمْ تكن قادرة مِنْ الأساس عَلَى إطاعة العهد (McConville, *Grace*, 133). ولهذا السبب نجد أن لعنات العهد في الأسفار التاريخية والنبوية في ع. ج أكثر جدًّا مِنْ بركات العهد. ومن الواضح أن عصيان إِسْرَائِيل للعهد كَانَ يؤدى دائمًا إلى بروز لعناته، الَّتِي وصلت ذروتها بأن طردت إِسْرَائِيل إلى السبى. وهنا "نجد أن مفهوم العقاب مناسب بالأكثر لأنَّهُ مِنْ المؤكد أن إِسْرَائِيل كَانَت تستحق أي عقوبات يتخذها الله ضدها.

وكُلّ هذا، ليس معناه أن هيكُلّ البركة واللعنة المذكور في سِفْرى اللاَّويِّين والتثنية الَّتِي تتخذ مكَانَة بارزة في الأسفار التاريخية والنبوية في ع. ق قد نقضت أهميتها. فعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فإن هذا النموذج يبعث لنا برسالة هامة مفادها أن هناك علاقة بين طاعة وصايا الله وإمكَانية تحقيق النجاح والسعادة في الحياة في مجتمع يسوده النظام. ولكن هذه الرابطة لا تقوم عَلَى أساس الاستحقاق بسبب عجز الإِنْسَان الفطرى، بل وهي ليست رابطة تعمل بطريقة أوتوماتيكية أوْ آلية، لكنها- بالرغم مِنْ ذلِكَ، تشير إلى وجود توازن في النظام الأخلاقي الَّذِي وضعه الله حيث رتب الله أن ترتبط الطاعة عادة بالبركة، والعصيان باللعنة. والرَّبط بين البركة والطاعة والعقوبة بالعصيان له دور هام في كُلّ تاريخ ع. ق وكتاباته.

وكما يقول ج. ماك كونفيل G. McConville: "البركات واللعنات تشكُلّ جزءًا هامًا في تعليم سِفْر التَّثْنِيَة حَتَّى يَكُونُ العالم الَّذِي خلقه الله عقلانياً وأخلاقياً. فالإِنْسَان لَمْ يُترك وحيداً في بحر مِنْ الشك والخطر. بل يستطيع أن يثق بالنسبة للأمور الجوهرية في الحياة لأنَّهُ يعرف صورة الله، بل والواقع أنه قد يعرف الله نفسه" ("التَّثْنِيَة"، ٢٢٥). وكما أعلن نبي الرَّبّ- لَمْ يُذكر اسْمُهُ- لعالى الكَاهِن: "فإنى أكرم الَّذِين يكرموننى والَّذِين يحتقروننى يصغرون" (١صم ٢: ٣٠). وفي سياق أفكار كَانَت تسود ش. أ. ق. عن عالم تسوده الفوضى ولا يمكن التنبؤ عن شئ يخصه، ويسيطر عليه آلهة عديدة يتصرفون بطرق عشوائية غير عقلانية، فإنه مِنْ شأن هذا التأكيد بوجود نظام أخلاقى وضعه الله أن يزرع الرجاء لشَعْب إِسْرَائِيل بالرغم مِنْ كُلّ الهواجس الَّتِي تنتاب الحياة اليومية في عالم ساقط وغارق في الخَطِيَّة.

جـ. تأكيد عَلَى الجزء العقابى

مِنْ بين أكثر الموضوعات أهمية في تاريخ إِسْرَائِيل في الفترة الواقعة مَا بين الخروج والسبى هي تكرار انتهاك إِسْرَائِيل للعهد وما نجم عن ذلِكَ مِنْ تعرضها للعنات هذا العهد. وتُعد عا ٤: ٦- ٨ مِنْ بين فقرات كثيرة والَّتِي تصف الدعوات العديدة إلى التوبة الَّتِي بعث بها الله إلى إِسْرَائِيل في صيغة لعنات العهد. وبالنظر إلى أن هذه التحذيرات وقعت عَلَى أذن صمّاء، تم تسليم إِسْرَائِيل أخيرًا إلى السبى (٥: ٢٧؛ ٦: ١٤). ومجرى الأحداث هذا سبق توقعه في الأقوال الَّتِي وجهها مُوسَى لبنى إِسْرَائِيل في سهول مُوآب قبل موته بوقت قصير. وما جاء في تث ٣٠، ٣٢ توقع أن شَعْب إِسْرَائِيل سيفشلون في الإيفاء بمتطلبات العهد، وذكرت أنه لا يجب النظر إلى بركات العهد ولعناته عَلَى أنها الاحتمالات البديلة بل كحقائق متتالية (قا، McConville, *Grace*, 135). والامتثال التام للنصيحة الواردة في

٣٠: ١١- ١٤ باختيار: "الحياة لكى تحيا أَنْتَ ونسلك" فهذا أمر يعتمد عَلَى مبادرة جديدة مِنْ النعمة الإلهية (٣٠: ٦). ولهذا السبب حذر يَشوع إِسْرَائِيل بقوله: "لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَعْبُدُوا الرَّبَّ لأَنَّهُ إِلَهٌ قُدُّوسٌ وَإِلَهٌ غَيُورٌ هُوَ. لاَ يَغْفِرُ ذُنُوبَكُمْ وَخَطَايَاكُمْ. وَإِذَا تَرَكْتُمُ الرَّبَّ وَعَبَدْتُمْ آلِهَةً غَرِيبَةً يَرْجِعُ فَيُسِيءُ إِلَيْكُمْ وَيُفْنِيكُمْ بَعْدَ أَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكُمْ" (يش٢٤: ١٩- ٢٠). والواقع، أنه منذ حادث العِجْل الذهبى (خر ٣٢- ٣٤). بدا أن العقوبة الجزائية ستكون دائمة في تاريخ إِسْرَائِيل (انظر ٣٣: ٣).

د. مصطلحات لغوية

بالرغم مِنْ أن فكرة الثواب والعقاب منتشرة في أسفار ع. ق، إلاّ أن الكتاب الْمُقَدَّس باللغة العبَرِّيَّة ليس لديه كلمة تُستخدم بصفة منتظمة لهذا المفهوم في ناحيتية الثوابية والعقابية. وكُلّمة "retribution" المترجمة "مجازاة" لا ترد في الترجمة الإنجليزية KJV، ولا ترد سوى مرتين في ترجمة RSV، وكِلْتا المرتين كَانَتا في ع. ج (رو ١١: ٩؛ عب ٢: ٢). وبرغم ذلِك تظهر بالفعل ٦ مرات في ترجمة NIV (مز ٦٩: ٢٢؛ إش ٣٤: ٨؛ ٣٥: ٤؛ ٥٩: ١٨؛ إر ٥١: ٥٦؛ رو ١١: ٩)، كما ترد تسع مرات في ترجمة NRSV (إش ٦٦: ٦؛ إر ٥: ٩ و٢٩؛ ٩: ٩؛ ١١: ٢٠؛ ١٥: ١٥؛ ٢٠: ١٢؛ ٤٦: ١٠؛ رو ١١: ٩). وهناك مصطلحات عامة أخرى مثل "يكافئ" أَوْ "يرد" (KJV: عد ٥: ٧ و٨؛ رَاعُوث ٢: ١٢؛ ٢صم ١٩: ٣٦؛ أي ٣٤: ٣٣؛ أم ٢٠: ٢٢؛ إش ٦٥: ٦؛ إر ١٦: ١٨؛ ٢٥: ١٤؛ ٥٠: ٢٩؛ حز ٧: ٣؛ NIV: إش ٤٠: ١٠؛ ٦٢: ١١؛ NRSV، تث ٣٢: ٣٥؛ ٢صم ١٩: ٣٦؛ أي ١٥: ٣١؛ إش ٣٥: ٤؛ ٤٠: ١٠؛ ٦١: ٨؛ ٦٢: ١١؛ إر ١٨: ٢٠؛ ٥١: ٥٦؛ هُوَ ٩: ٧). يكافئ أَوْ يجازى (KJV تك ٥٠: ١٥؛ تث ٣٢: ٦؛ ٢صم ٢: ٦؛ ١٦: ١٢؛ ٢مل ٩: ٢٦؛ مز ١٠: ١٤؛ ٤١: ١٠؛ إر ٥١: ٥٦؛ ١تى ٥: ٤)، "ينتقم" (KJV لا ١٩: ١٨؛ ٢٦: ٢٥؛ عد ٣١: ٢ و٣؛ تث ٣٢: ٤٣؛ ١صم ٢٤: ١٢؛ ٢مل ٩: ٧؛ أستير ٨: ١٣؛ إش ١: ٢٤؛ إر ٤٦: ١٠؛ هُوَ ١: ٤؛ لو ١٨: ٣ و٥ و٧ و٨؛ رو ١٢: ١٩؛ رؤ ٦: ١٠؛ NIV لا ٢٦: ٢٥؛ تث ٣٢: ٣٥ و٤٣؛ ١صم ٢٤: ١٢؛ ٢صم ٣: ٢٧؛ ٢مل ٩: ٧؛ أستير ٨: ١٣؛ مز ٧٩: ١٠؛ إش ١: ٢٤؛ إر ٥: ٩ و٢٩؛ ٩: ٩؛ ١٥: ١٥؛ ٥١: ٣٦؛ رو ١٢: ١٩؛ عب ١٠: ٣٠؛ رؤ ٦: ١٠؛ NRSV عدد ٣١: ٢؛ تث ٣٢: ٤٣؛ ١صم ٢٤: ١٢؛ ٢مل ٩: ٧، ٢أخ ٢٤: ٢٢؛ إش ١: ٢٤؛ يُوئيل ٣: ٢١؛ رو ١٢: ١٩؛ رؤ ٦: ١٠) وتأتى كثيرًا جِدًّا باستثناء كُلّمة "إنتقمْ له". وبرغم ذلِك لَمْ يقتصر إستخدام أي مِنْ هذه المصطلحات عَلَى معنى عقابى فقط.

وفكرة العقاب في اللغة العبَرِّيَّة يتم التعبير عنها في الغالب بمصطلحات عامة تأخذ معنى "العقاب" في سياقات معينة. وأكثر هذه المصطلحات شيوعًا هي الأفعال، أَوْ الأسَّمَاء المشتقة مِنْ كُلّمة שָׂכַר، ومعناها يستأجر مقابل أجرة محددة (#٨٥٠٩، قا؛ مثل؛ تك ١٥: ١؛ ٣٠: ١٨؛ مز ١٢٧: ٣، إش ٤٠: ١٠، ٦٢: ١١ [وكُلّها مستخدمة كأسَّمَاء])، أمَّا الـ بِيعّل. مِنْ שָׁלֵם، يكافئ أَوْ يجازى (#٨٩٦٦، قا؛ مثل؛ تث ٧: ١٠؛ ٣٢: ٣٥ و٤١ [تماثل נָקַם]؛ ١صم ٢٤: ١٩ [٢٠]؛ رَاعُوث ٢: ١٢؛ إش ٣٤: ٨؛ إر ١٦: ١٨ [مرتان])؛ גָּמַל يكافئ (#١٦٩٤، قا؛ مثل؛ ٢صم ٢٢: ٢١؛ ٢أخ ٣٢: ٢٥ [كُلّها في صيغة إسمية]؛ مز ٧: ٤ [٥]؛ إش ٣٥: ٤؛ פָּקַד "يفتقد" بمعنى يعاقب أَوْ يطلق سراح (#٧٢١٢، قا؛ مثل؛ مز ٥٩: ٥ [٦]؛ إر ١٤: ١٠)، זָכַר، يتذكر بمعنى يكافئ أَوْ يعاقب (#٢٣٤٩، قا؛ مثل؛ تث ٢٥: ١٧؛ ١صم ٢٥: ٣]؛ نح ٦: ١٤؛ إر ١٥: ١٥)، יָכַח "يوبخ" (#٣٥١٩، قا؛ مثل؛ ٢صم ٧: ١٤؛ مز ٦: ١ [٢]؛ حَبَقُوق ١: ١٢). שׁוּב، يرد بمعنى يرد الشر عَلَى فاعل شر (#٨٧٤٠، قا؛ مثل؛ ١مل ٢: ٣٣؛ أستير ٩: ٢٥؛ مز ٧: ١٦ [١٧]؛ عوبديا ١٥). العدل للصديقين (مز ٩٤: ١٥)، وما يفعله المرء "يرتد" عليه (أم ١٢: ١٤)، נָקַם، ينتقم (#٥٩٣٣، قا؛ مثل؛ تث ٣٢: ٤٣؛ مز ٩٩: ٨؛ إش ١: ٢٤؛ نَاحُوم ١: ٢، انظر مناقشة أكثر تفصيلاً فِيمَا يلى). وهذه المصطلحات (ولا سيما נָקַם) كثيرًا مَا ترتبط بكُلّمات أخرى في مجال التعبير عن الغضب في علم دلالات الألفاظ، مثل אַף (#٦٧٨، مِيخَا ٥: ١٥ [١٤]، חֵמָה (← #٢٧٧٩، حز ٢٤: ٨، نَاحُوم ١: ٢، נָטַר (#٥٧٥٧، نَاحُوم ١: ٢). وقد ترتبط أيضًا بمصطلحات قانونية مثل שָׁפַט، قاض (#٩١٤٩، قض ١١: ٢٧؛ ١صم ٣٤: ١٣)، דִּין (#١٩٠٦، تث ٣٢: ٣٦)، רִיב (يناضل (#٨١٨٩، إش ٣٤: ٨؛ إر ١١: ٢٠، أَوْ مع فكرة الخلاص بواسطة تعبيرات مثل יָשַׁע (#٣٨٢٨)، פָּלַט (٧١١٧)، גָּאַל (#١٤٥٧). وبالنظر إلى أن مفردات اللغة التِي تؤدى معنى الثواب والعقاب كثيرة، وأن المصطلح العبرى الوحيد נָקַם الذِي يُستخدم دائمًا بمعنى الثواب والعقاب (بالرغم مِنْ أن ذلِك في النواحى العقابية فقط)، فإن هذا التعبير جدير بمزيد مِنْ المناقشة.

و. نصوص נָקַם

يستخدم ع. ق الفعل נָקַם، بمعنى ينتقم، وكذلِك الأسَّمَاء المشتقة منه נְקָמָה ،נָקָם" (انتقام #٥٩٣٧)، ٥٩ مرة. ويمكن تقسيم هذه الفقرات إلى نوعيتين أساسيتين، وذلِك عَلَى أساس مَا إذا كَانَ الفاعل هُوَ الله أم الإِنْسَان ويمكن تمييزها أيضًا بتحليل الكيفية التِي استُخدمت بها المصطلحات في إطار هاتين النوعيتين الأساسيتين (التصنيف التالى لهذه النصوص مأخوذ عن Peels).

١. البشر كفاعل. فقرات נָקַם الَّتِي يَكُونُ الإِنْسَان فيها هُوَ "الفاعل" تنقسم إلى ثلاث نوعيات فرعية.

(أ) فقرات يَكُونُ فيها الانتقام مِنْ أجل الثأر أَوْ الحقد (لا ١٩: ١٨، مز ٨: ٣، ٤٤: ١٧، إر ٢٠: ١٠، مَرَاثِي ٣: ٦٠، حز ٢٥: ١٢ و١٥). נָקַם في هذه النصوص تعبر عن موقف هدام بغيض يؤدى إلى أعمال انتقامية. والعقاب بمعناه الصحيح له دور بسيط في هذه النصوص وهذه النوعية مِنْ الانتقام محرمة حسبما جاء في لا ١٩: ١٨.

(ب) فقرات يأتي فيها الانتقام في سياق قضائى وله علاقة بتنفيذ حكم قضائى (تك ٤: ١٥ و٢٤، خر ٢١: ٢٠- ٢١، أم ٦: ٣٤). في خر ٢١: ٢٠- ٢١ NIV) נָקַם يعاقب) استُخدمت في إطار علاقة مع عقوبة قانونية لقتل أحد العبيد. وهذا ليس مثالاً للانتقام بل بالأحرى للجزاء العَادِل، يقوم فيه المجتمع بدوره

نيابة عن السعى الشخصى للأخذ بالثأر نتيجة جريمة قتل. وفي تث ٤: ١٥ و٢٤ نجد أن السياق القانونى أقل وضوحًا، ولكن الجزاء العقابي يخدم كعملية وقائية. وانتهاك لامك لهذه القيود المفروضة عَلَى هذه النوعية مِنْ الانتقام أمر محرم حسبما جاء في لا ١٩: ١٨ (انظر مَا ذكر سابقًا).

(جـ) هناك فقرات يرد فيها الانتقام في سياق حرب (يش ١٠: ١٣؛ قض ١٥: ٧؛ ١٦: ٢٨؛ ١صم ١٤: ٢٤؛ ١٨: ٢٥؛ أستير ٨: ١٣). والحَرْب (في معظم هذه الحالات ظهر أنها حرب الرَّبّ) اعتُبرت في هذه الفقرات تنفيذاً لـ נָקַם وكَانَت إِسْرَائِيل تشن الحَرْب كَامِّة (يش ١٠: ١٣؛ ١صم ١٤: ٢٤؛ ١٨: ٢٥)، وكشَعْب مشتت في السبى (أستير ٨: ١٣) أَوْ ممثلة في شخص (شَمْشُون قض ١٥: ٧؛ ١٦: ٢٦). والانتقام في حروب الرَّبّ يؤدى وظيفة قضائية يَكُونُ الرَّبّ فيها هُوَ القاضى العظيم والمحارب الَّذِي يحارب مِنْ أجل الدفاع عن شَعْبه وخلاصهم. والفرق بين الانتقام الشخصى (النوعية الأوَّلى، عالية)، والتنفيذ القانونى لحرب الرَّبّ- في حين أنه فرق هام وشرعى- إلا أنه مِنْ الصعب إلى حد مَا استنتاجه في حالتى شاول (١صم ١٤: ٢٤)، شَمْشُون (قض ١٥: ٧؛ ١٦: ٢٨).

٢. الله (في دوره كفاعل. فقرات الانتقام נָקַם الَّتِي يَكُونُ الله فيها هُوَ "الفاعل" (مِنْ حيث قواعد اللغة) تنقسم إلى أَرْبَع نوعيات فرعية. والغالبية العظمى مِنْ نصوص נָקַם تقع في هذه النوعية.

(أ) انتقام الله في نبوات ضد إِسْرَائِيل (لا ٢٦: ٢٥؛ إش ١: ٢٤؛ ٥٩: ١٧؛ إر ٥: ٩ و٢٩؛ ٩: ٨ [٩]؛ حز ٢٤: ٨ وما جاء في لا ٢٦: ٢٥ "أَجلِب عليكم سيفًا ينتقم نقمة الميثاق" يُعد نصًا له أهمية خاصة لأَنَّهُ وُضع في إطار سرد لعنات العهد (٢٦: ١٤- ٣٩)، ومن الجلى أنه يربط بين الانتقام الإلهي وانتهاك العهد. وكما يقول Pitard (18): "إنه يعكس ويؤكد حَقوق الرَّبّ الشرعية لفرض العقوبة في الحالات الَّتِي تُنتهك فيها حقوقه باعتباره "السَّيِّد". والانتقام لَمْ يكن في السياق لمجرد الانتقام بل بالأحرى لاستعادة شركة العهد (٢٦: ٤٠- ٤٥).

أَمَّا القولِ الَّذِي جاء في إش ١: ٢٤ "إِنِّي أَسْتَرِيحُ مِنْ خُصَمَائِي وَأَنْتَقِمُ مِنْ أَعْدَائِي" تصف كيف سيعيد الله العدالَة لمدِينة صهيون (الآيات ٢٦- ٢٧). وهنا أيضًا استُخدمت נָקַם في سياق قانونى، غير أن الأمر الَّذِي يدعو إلى الدهشة هُوَ أن الخصماء والأعداء الَّذِين سينتقم الرَّبّ منهم ليسوا مِنْ الأمَم الأجنَبيّة، بل سكَانَ أورُشَلِيم مِنْ الإسرائيليين. وعَلَى الرغم مِنْ أن شرور شَعْب الله لا يمكن أن يتحملها إله بار، إلاّ أن الغرض الإلهى مِنْ الانتقام هنا- كما في لا ٢٦ هُوَ مِنْ أجل فدائهم (ع. ٢٧ "صهيون تُفدى بالحق"). وإشَعْيَاء ٥٩: ١٧ تواصل رسالة مماثلة.

واستخدام إرْمِيَا נָקַם في صيغة استفهامية في قرار أُعيد ثلاث مرات "أَوَ مَا تَنْتَقِمُ نَفْسِي مِنْ أُمَّةٍ كَهَذِهِ" (إر ٥: ٩ و٢٩؛ ٩: ٩ [٨])، فقد كَانَ هذا لتبرير الدينونة الإلهية الآتية عَلَى إِسْرَائِيل في شكْل السبى البَابلى. وقول الرَّبّ في حز ٢٤: ٨ "لصعود الغضب لِتُنقم نقمة وضعت دمها عَلَى ضح الصخر"، يصف أيضًا دمار أورُشَلِيم عَلَى أيدى البَابليين.

والعقاب الجزاء الإلهى في كُلّ هذه النصوص كَانَ الهدف منه أعمال العدل وإعادة الشركة مع شَعْب ابتعدوا عنمَلِكهم العظيم.

(ب) انتقام الله في نبوات ضد الأُمَم الغربية (تث ٣٢: ٣٥؛ ٤١ و٤٣؛ إش ٣٤: ٨؛ ٣٥: ٤؛ ٤٧: ٣؛ ٦١: ٢؛ ٦٣: ٤؛ إر ٤٦: ١٠؛ ٥٠: ١٥ و٢٨؛ ٥١: ٦ و١١ و٣٦؛ حز ٢٥: ١٤ و١٧؛ ميخَا ٥: ١٤؛ نَاحُوم ١: ٢). وهذه هي أكبر مجموعات نصوص נָקַם وهي تتضمن نبوات موجهة بمعنى عام ضد خصوم الله أَوْ أعدائه، وكذلِك تِلْك الموجهة بنوع خاص إلى أدوم (إش ٣٤: ٨؛ ٦٣: ٤؛ حز ٢٥: ١٤)، مِصْر (إر ٤٦: ١٠)، بَابل (إش ٤٧: ٣؛ إر ٥٠: ١٥ و٢٨؛ ٥١: ٦ و١١ و٣٦). وفِلِسْطِين (حز ٢٥: ١٧)، وأَشُّور/ نينوى (نَاحُوم ١: ٢).

والَّذِي له أهمية خاصة بالنسبة لكُلّ هذه النوعية مِنْ النصوص هي أَقْوَال נָקַם في ترنيمة مُوسَى (تث ٣٢: ٣٥ و٤١ و٤٣). وفي هذه الترنيمة الَّتِي علَّمها مُوسَى للإِسْرَائِيليين في عَرَبَات مُوآب (انظر ٣١: ١٩) حذر الرَّبّ شَعْبه أنهم إذا تخلوّا عن العهد يتخلى هُوَ عنهم وينزل بهم لعنات العهد ومن بينها السبي (الآيات ٢٣- ٢٦). ولكن الله لن يعاقب شَعْبه العاصى فقط، ذلِك أنه في الوقت المناسب، فإن أعداء إِسْرَائِيل، الَّذِين يتخذهم الرَّبّ أداة لتنفيذ دينونة لشَعْبه سوف يُعاقبون هم أيضًا لغطرستهم وعدم إيمانهم (الآيات ٢٧- ٣٣ و٤١- ٤٣). وهذه الدينونة الَّتِي حاقت بأعداء إِسْرَائِيل هي الَّتِي وُصفت في ترنيمة مُوسَى والتى صورت الرَّبّ وهو "ينتقم" مِنْ "خصومه" (الآيات ٣٥ و٤١ و٤٣). والانتقام هنا إنما يحقق عدالة الله (انظر إش ١٠: ٥- ١٩، إر ٢٥: ٨- ١٤) ووسائل الخلاص لشَعْبه (تث ٣٢: ٣٦- ٣٩). ومن أجل هذه الدينونة وهذا العقاب الإلهى، دُعى الشَعْب كُلّه أن "يتهللوا" ويفرحوا (ع. ٤٣)، لأن الانتقام هنا كَانَ مِنْ أجل العدل والفداء (ع. ٤٣/ ب). ونجِد صدى لهذه المفاهيم بطرق مختلفة في كُلّ الفقرات الأخرى الَّتِي تنتمى لهذه المجموعة.

ونجد مثالاً واضحًا لهذه الأفكار في نَاحُوم ١: ٢. وهنا، في مقدمة ترنيمة تسبيح وحمد لِلرَّبّ لإِدَانته أعداءه (وفي هذه الحالة أَشُور، الآيات ٢- ٦) وتحقيق الخلاص لشَعْبه (ع. ٧- ٨) تم الرَّبط بين الاسم الإلهى "الرَّبّ" ثلاث مرات مع صيغة اسْم الفاعل مِنْ נָקַם (انظر مز ٩٩، إش ٦، حيث ذُكر أن الرَّبّ "قدوس" ٣ مرات). ثم وُصف الرَّبّ بعد ذلِك بأنه "بطئ الغضب" ولكنه "لا يبرئ البتة" (نَاحُوم ١: ٣). والله يعمل في التاريخ بنفس القوة الرهيبة الَّتِي يظهرها في الطبيعة (الآيات ٤- ٦). وهنا، كما في أي موضع آخر في نصوص נָקַם، تم الرَّبط بين الانتقام والخلاص. وهذه الفقرة تتضمن التأكيد الهام بأن غضب الله وصلاحه لا يتعارَضان (ع. ٢ و٧).

وكَلِمة נָקַם في كافة نصوص هذه النوعية تمثل مجازاة عقابية ضد الشُعُوب الَّتِي إما أنها تعارض الرَّبّ وشَعْبه (حز ٢٥)، أَوْ تعبر عن تلهف مفرط للحصول عَلَى قوة سياسية خارج حدودها (أَشُور، نَاحُوم ١؛ بَابل إش ٤٧؛ إرْمِيَا ٥٠- ٥١؛ مِصْر، إرْمِيَا ٤٦)، أَوْ يمَجِّدُون أنفسهم بكبرياء وغطرسة ضد الرَّبّ (تث ٣٢؛ إر ٥٠- ٥١؛ ميخَا ٥؛ نَاحُوم ١). وبرغم ذلِك، فقد رُبط هذا الانتقام بخلاص الله لشَعْبه (إش ٣٥: ١٦)

وفي الحالات الَّتِي كَانَت الشُّعُوب المعادية تدّعى أهمية نمطية (انظر مثلً؛ أدوم، إش ٣٤: ٨، ٦٣: ٤) نجدها تشير إِلَى سياق أخروى لكى تتحقق.

(جـ) وطلب انتقام الله في المزامير (مز ٥٨: ١٠ [١١]؛ ٧٩: ١٠؛ ٩٤: ١؛ ١٤٩: ٧؛ قا؛ ١صم ٢٤: ١٣)، و"اعترافات إرْمِيَا" (إر ١١: ٢٠؛ ١٥: ١٥؛ ٢٠: ١٢). ونقرأ في مز ٥٨: ١٠ [١١] مَا يلى: "يفرح الصديق إِذا رأى النقمة. يغسل خطواته بدم الشرير". وهذا نص مزعج. وكَانَ سبب انزعاج كثيرين مِنْ القراء لأَنَّهُ يربط بين فرح الصديق وحمام دم جاء نتيجة عقاب إلهى. ويرى كثيرون أن الجمع بين هذه الأفكار تعد تعبيرًا عن تعصب دينى مِنْ أسوأ الأنواع. ويعلق A. Weiser (432) عَلَى ذَلِكَ بقوله "إن ختام المزمور، الَّذِي يتحدث عن نتيجة الدينونة بالنسبة للصديق، يبين ... الفكر الخبيث الواضح والانتقام القاسى لتعصب دينى لا يُحتمل (انظر مز ٦٨: ٢٣)، إنها واحدة مِنْ البراعم السامة الخطيرة الَّتِي مِنْ المحتمل أن تنمو عَلَى شجرة المعرفة الدينية وتبين بجلاء الحدود الَّتِي وُضعت لديانة ع. ق". وبرغم ذَلِكَ قد تكون هناك شكوك مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت ترجمة هذا النص صحيحة. فالظلم المفرط الَّذِي كَانَ سائدًا عَلَى أيام كاتب المزمور (٥٨: ١- ٨ [٢- ٩]، كَانَ صارخاً جدًّا حَتَّى أنه تساءل بجدية مَا إذا كَانَ هناك أي معنى لخدمة الرَّبّ. وتعبر الآيات الثلاث الأخيرة مِنْ المزمور عن قناعة كافية بأن العدالة ستسود أخيرًا، وستتم معاقبة الشر (الآيات ٩- ١١[١٠- ١٢]). والاعتراف الختامى: ".. إن للصديق ثمراً. إنه يوجد إله قاض في الأرْض" (ع. ١١ [١٢]، يجعل هذا تأكيدًا رناناً بالرغم مِنْ الإرشادات الحالية الَّتِي تفيد عكس ذَلِكَ. ومن المؤكد أن هذا الحق العظيم يستحق الفرح.

هذه المجموعة مِنْ نصوص נָקַם مرتبطة بشكلّ وثيق بمزامير اللعن (مز ٧، ٣٥، ٥٨، ٥٩، ٨٣، ١٠٩، ١٣٧، ١٣٩. واللعنات الَّتِي في هذه المزامير، كثيرًا مَا كَانَ يُنظر إليها كتعبير عن كراهية شخصية) وفُسرت عَلَى أنها تدل عَلَى مستوى متدنٍّ مِنْ النضج الدينى والأخلاقى في ع. ق. والبعض عقد مقارنة بين هذه الأقْوَال ووصايا ع. ج الَّتِي تدعو إِلَى محبة الأعداء (متى ٥: ٣٩ و٤٤، رو ١٢: ١٤) كأساس للاستدلال منه عَلَى أن ع. ج قد تخلى عن مفهوم الانتقام، ويدعو إِلَى مستوى أعْلَى مِنْ الأخلاقيات قائم عَلَى المحبة وليس عَلَى الكراهية. وبرغم ذَلِكَ، فإن هذه النوعية مِنْ الافتراضات بوجود تناقضات بين العهدين القديم والجديد، لا يمكن تأييدها. فالعهد القديم لا يتضمن أخلاقيات تدعو إِلَى المحبة وتمنع الانتقام فحسب (لا ١٩: ١٧- ١٨) لكن الأقْوَال الواضحة عن انتقام الله قد نجدها أيضًا في ع. ج (قا؛ مثلً؛ متى ٢٥: ٤١؛ أعمال ٨: ٢٠؛ ١٣: ١٠- ١١؛ غل ١: ٨- ٩؛ ١كو ١٦: ٢٢؛ رؤ ٦: ١٠). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ يتحدث ع. ج بوضوح أكثر مِنْ ع. ق عن حقيقة غضب الله وخطورته (انظر مثلً؛ ٢ تس ١: ٥- ١٠). وعَلَى ذَلِكَ يجب أن تُفهم لعنات ع. ق عَلَى أنها مناشدات مناسبة تلتمس دينونة الله عَلَى كُل مَا مِنْ شأنه أن ينتقص في مجده أوْ يعوق مجئ مَلَكوته.

وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ هناك اختلاف هام بين العهدين. فتاريخ الفداء في ع. ج قد تقدم إِلَى الأمام. وشَعْب الله يعيش الآن بين زمنى مجئ المسيح وهذا وقت أُعلنت فيه دينونة الله بالفعل عَلَى صليب المسيح، وينتظر شَعْب الله الآن إعلانها النهائى في اليوم الأخير (يَعْقُوب ٥: ٩؛ رؤ ١١: ١٨). وقد وُصفت هذه الفترة في ع. ج عَلَى أنها فترة طول أناة الله ونعمته، حيث يقدم فيها الإنجيل لجَمِيع الشُّعُوب (يو ٣: ١٧؛ ١٢: ٤٧) حَتَّى يقبلوا إِلَى التوبة (رو ٢: ٤؛ ٢ بط ٢: ٩، ٣: ٩). وتمشياً مع هذا التسلسل، عَلَى المؤمنين أن "بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ" (لو ٦: ٢٧ و٢٨؛ رو ١٢: ١٤) وإذ يصلوا مِنْ أجل تجديدهم (أع ٧: ٦٠) وأن يودعوا مصيرهم في يد ذاك الَّذِي يقضى بعدل (١ بط ٢: ٢٣؛ رو ١٢: ١٩).

(د) انتقام الله في الأسفار التاريخية (عد ٣١: ٢- ٣؛ قض ١١: ٣٦؛ ٢صم ٤: ٨؛ ٢مل ٩: ٧؛ ٢صم ٢٢: ٤٨؛ مز ١٨: ٤٨؛ مز ٩٩: ٨). لقد أمر الرَّبّ مُوسَى في عد ٣١: ٢- ٣ أن ينتقم مِنْ المديانيين لمحاولتهم جر إسْرَائِيل إِلَى الوثنية (عد ٢٢- ٢٥). وبالنظر إِلَى أعمال المديانيين كَانَت تسيئ إِلَى كَرَامَة الرَّبّ، فإن أقْوَال بلعام العراف الوثنية الَّذِي استؤجر ليلعن إسْرَائِيل ("مُبَارِكُكَ مُبَارَكٌ وَلاَعِنُكَ مَلْعُونٌ" (عد ٢٤: ٩ب، انظر تك ١٢: ٣)- تم تنفيذها: وكَانَ لإسْرَائِيل أن تصبح أداة انتقام مِنْ المديانيين، لكن الله هُوَ المحرك لهذا العمل (انظر "انتقام الرَّبّ" (ع. ٢)، والنقمة له وحده.

في ٢مل ٩: ٧ كَانَ يَاهُو هُوَ الأداة الَّتِي استخدمها الله للانتقام مِنْ بيت آخاب لدوره في جر إسْرَائِيل نَحْوَ عبادة الأوثان (انظر ١مل ١٦: ٣٠- ٣٣؛ ١٩: ١٠؛ ٢١: ٢٥) وقتلهم خدام الرَّبّ، الأنْبِيَاء (قا؛ ١مل ١٨: ٤ و١٣؛ ١٩: ٢). وقد أعطى في تث ٣٢: ٣٤ أن الرَّبّ "سينتقم" لدم "عبيده". وهنا أيضًا أكد انتقام الله أن الظلم لن يَكُونُ الكَلِمَة الأخيرة (انظر رؤ ٦: ١٠).

وهكَذَا تقدم لنا مجموعة النصوص هذه أمثلة مِنْ الانتقام الإلهى الَّذِي تحقق في أزمنة ع. ق. وفي بعض المناسبات كَانَ الرَّبّ يتدخل في وضع شخص (١صم ٢٤، ٢صم ٤)، وفي أوقات أخرى كان يتدخل في العلاقات بين الشُّعُوب (عد ٣١، قض ١١). وكَانَ الله في بعض الحالات يستخدم بشراً كأدوات لِذَلِكَ (انظر مثلً؛ عد ٣١، ٢صم ٤) لكن النقمة لا تزال لله.

٣. خاتمة

ومِن استعراض نصوص ع. ق انتهى "بيلر" إِلَى أن انتقام الله بشكلّ موضوعاً دائمًا طوال الإعلان الإلهى عَلَى مدى ع. ق كُلّه (٢٣٥- ٣٦). وفي الغالبية مِنْ نصوص נָקַם (٨٥ ٪ تقريبًا) نجد أنه هُوَ الفاعل (بما في ذَلِكَ المواضع الَّتِي كَانَ الله يستخدم فيها بشراً كأدوات لتنفيذ انتقامه). وفي غالبية الأحوال صُوّر الانتقام عَلَى أنه جزء مِنْ عمل الله باعتباره القاضى الإلهى والمحارب في سياق إعمال العدالة وشن الْحَرْب. وأساس التشبيه المجازى لدور الرَّبّ كقاض ومحارب مَلِكي وسلطانه الْمَلِكى. ولِذَلِكَ، فإن انتقام الله أساسًا هُوَ عمله كمَلِك إلهى في تنفيذ سيادة حكمه عَلَى أولئك الَّذِين يدنسون عظمته بانتهاك كرامته، وناموسه، أوْ شَعْبه.

وهناك علاقة وثيقة خاصة في ع. ق بين انتقام الله وعَهْدَهُ (انظر لا ٢٦: ٢٥). وانتقام الله كثيرًا مَا يَكُونُ في شكلّ جزاء

عقابى عَلَى إسْرَائِيل عندما تنتهك العهد، الَّذِي يتمثل في ردة دينية والتمسك بالنواحى الشكْلية، إلى جَانِب الظلم الاجتماعى (تث ٣٢: ١-٢٦؛ إش ١؛ ٥٩؛ إر ٥: ٩). غير أنه يمكن تطبيقه عَلَى الأمَم الوثنية الَّتِي تدنس عهد الله إما بمحاولة أن تبعد إسْرَائِيل عن الرَّبّ (عد ٣١)، أوْ بالسعى لدمار إسْرَائِيل (تث ٣٢: ٢٧-٣٥ و٤١-٤٣؛ مز ٧٩؛ حز ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه الرابطة بين الانتقام والعهد رابطة بارزة، إلا أنه مِنَ الخطأ اعتبار الانتقام مصطلحًا متعلقًا بالعهد فحسب، عَلَى نَحْوَ مَا يقول Mendenhall (قا، النقد الَّذِي قدمه Pitard). ويقول Pitard (25): "مِنْ الواضح أن محاولة Mendenhall's ربط الكَلِمة العمارنية والكَلِمة العبرِّيَّة nqm لتكوين محتوى عام يتعلق بالعهد كانَت محاولة فاشلة. ذلِك أن مجال الانتقام أوسع مِنْ ذلِك. فالله مَلِك، ليسِ عَلَى شَعْبه فقط بل إن مجال سلطانه شامل، وهو يسود عَلَى كل شعوب الأمَم ويحكم عليها. وانتقامه ليس موجهًا فقط ضد أولئك الَّذِين ينتهكون عَهْدَهُ أوْ يحتقرونه بل أيضًا ضد أي شخص يحاول بأي طريقة أن يتحدى سلطانه، أوْ يحتقر عظمته (مز ١٤٩، إر ٤٦؛ ميخا ٥: ١٥).

وخلاصة القول، يتكلّم ع. ق بطرق متنوعة عن انتقام الله (قا، Peels, 242) وهناك أسباب عدّة للانتقام الإلهى، بما في ذلِك انتهاك العهد، وتعويج القضاء، الاستخفاف بكرَامَة الله، وقمع إسْرَائِيل، واضطهاد خدام الله، والتوسع العدوانى في القوة السياسية. كما أن هناك أغراضاً عديدة للانتقام الإلهى مِنْ بينها استعادة العهد، وإقامة العدل، وفرض النظام، وخلاص شَعْب الله، واعتراف الشعوب الوثنية بالرَّبّ. وعَلَى الرغم مِنَ اختلاف البواعث، والأغراض، والوضع، وإدراك الانتقام الإلهى، فإن نصوص נָקַם تتحد لتصور الانتقام الإلهى بطريقة تعترف بالله باعتباره قاضيًا ومحاربًا ومَلِكًا إلهيًا.

ويلاحظ Peels (242) أن انتقام الله في الماضى والحاضر والمستقبل قد وُضع في خدمة السلطان المَلِكى لِلرَّبّ. ولقد وُصف انتقام الله في الماضى في الأسفار التاريخية في ع. ق بأنه: انتقام مِنْ مُوآب (عد ٣١)، وعَمُّون (قض ١١)، بيت آخاب (٢مل ٩)، الخ. أمَّا انتقام الله في الحاضر فبناء عَلَى التماسات كاتب سِفر المزامير. وتعلن الأسفار النبوية إنتقام الله في المستقبل يوم غضب الله سيأتى عَلَى إسْرَائِيل والأمَم. وقد تم التأكيد عَلَى غضب الله بصفة خاصة في الكِرازة الَّتِي تتناول الأمور الأخروية، لأن الانتقام الإلهى هُوَ الَّذِي يهئ الطريق لمَلِكوت السلام، ثم إن الانتقام الإلهي يُعد عنصرًا هامًا في إعلان مجئمَلِكوت الله. إن انتقام الله هُوَ الَّذِي يعطى رجاء للإنسانية الساقطة مِنْ ناحية النصَلاة النهائية للبر، في عالم يزدهر فيه الظلم والشر. إن انتقام الله هُوَ الَّذِي يعطى مبررًا لأن ينظم شَعْب الله مع الرغم مِنْ قوله: "إن للصديق ثمراً. أنه يوجد إله قاضٍ في الأرض" (مز ٥٨: ١١[١٢]).

الثواب والعقاب: ← שָׁלֵם [šālēm[1]] (يَكُونُ راضياً، يجازى، يكافئ، يصنع سلاماً #٨٩٦٦).

← الجزاء: فكر لاهوتى.

انتقام: ← גָּמַר [gāmar] (يتوقف، يفشل، يهدئ #١٦٩٨)، ← נָקַם [nāqam] (ينتقم، ثأر، يأخذ بالثأر #٥٩٣٣).

البيبلوجرافيا

TDNT 4:695-728; J. G. Gammie, "The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy," *CBQ* 32, 1970, 1-12; G. A. Herion "Retribution," *ISBE* 4:154-59; K. Koch, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?" *ZKT* 52, 1955, 1-42; J. K. Kuntz, "The Retribution Motif in Psalmic Wisdom," *ZAW* 89, 1977, 223-33; G. McConville, *Grace in the End*, 1993; idem, "Deuteronomy," *NBC*, 1994; G. E. Mendenhall, "The 'Vengeance' of Yahweh," *The Tenth Generation*, 1973, 69-104; P. D. Miller, *Sin and Judgment in the Prophets*, 1982; H. G. L. Peels, *The Vengeance of God*, OTS 31, 1995; W. T. Pitard, "Amarna *ekemu and Hebrew naqam," Maarav* 3/1, 1982, 5-25; G. von Rad, *OTT* 1, ET, 1962; G. Vos, Biblical *Theology*, 1948, (reprinted 1975); A. Weiser, *The Psalms*, OTL, 1962; P. Zerafa, "Retribution in the Old Testament," *Ang* 50, 1973, 464-94.

جي. روبرت فانوي *J. Robert Vannoy*

يعود← #٨٧٤٠ (שׁוּב [šûb[1]]، يندم، يعود، يجدد، يرجع).

ينتقم← #٥٩٣٣ (נָקַם [nāqam]، يثأر، ينتقم).

يلعن← #١٥٥٢ (גָּדַף [gādap]، يسبّ، يجدف، يلعن).

مكافأة← #٧١٩٠ (פְּעֻלָּה [p^e'ullâ]، أجور، عقاب، مكافأة، أعمال).

أرز← #٤٩٧٦ (מִנִּית [minnît[1]]، أرز).

ثروات← #٦٩٤٧ (עָשַׁר ['āšar]، يَكُونُ غنياً، يصبح ثرياً، يجعله غنياً).

أحَجِيَّة← #٢٦٤٨ (חִידָה [ḥîdâ]، لغز، لغة صعبة، أسئلة صعبة).

يسخر مِنْ← #٤٣٢٩ (לִיץ [lîṣ]، يحتقر، يسخر مِنْ، يستهزئ).

راكباً← #٨٢٠٦ (רָכַב [rākab]، يركب، يتسلق، يمتطى).

يمين← #٣٥٤٥ (יָמִין [yāmîn[1]]، يمين، جنوب، جنوبى).

بر← #٧٤٠٥ (צָדַק [ṣādaq]، يَكُونُ عَادِلاً، صديق، يبرر).

حافة← #٤١٣٦ (כַּרְכֹּב [karkōb]، حافة، طرف).

ينضج← #١٦٩٤ (גָּמַל [gāmal]، ينجز، يرتكب، يحقق، ينضج).

גֶּשֶׁם 1774

جشم

جشم (גֶּשֶׁם [gesem [2]] #١٧٧٤، גַּשְׁמוּ [gasmû]، #١٧٧٦).

ع. ق ١. مَعَارضة جشم Geshem وسنبلط، وطُوبيَّا لعمل نحميا يجب أن يُنظر إليها في سياق الفكر اللاهوتي لعَزْرَا ونحميا (طبقًا لـ إرْمِيَا ٢٤) بأن مستقبل اليهود مرهون بيد أولئك الَّذِين تم سبيهم إلَى بَابِل، وليس بيد أولئك الَّذِين امتعضوا مِنْ غرض الله المَعَين هذا.

٢. أوَّل ذكر لجشم Geshem وردٍ فِي نح ٢: ١٩، حيث ظهر جشم كآخر مِنْ انضم إى الثالوث الَّذِي تكون مِنْه (ومِنْ سنبلط وطوبيًّا)، والَّذِي كانت مهمته التشكيك فِي محاولات نحميا (←) تأمين دفاعات أورُشَلِيمَ أثناء حكم أحشويرش (ولعل اسمه الأوَّل هو لونجيمانوس Longimanus) سنة ٤٤٥- ٤٤٤ ق. م. وقد دُعى "العربي" وكُل مِنْ الصيغةِ المَعَرَبَّة لاسْمَه فِي ٦: ٦ (جشمو) إِلَى جانب التقدير الخاص الَّذِي كان يُقدم له هناك، قد يوحى أنه جشمو/ جشم والَّذِي ذكر أنه أبُو كاينو (قايين) مَلِك قيدار، وذلِكَ عَلَى كتابه بارزة مَنْقوشة عَلَى آنية فضية مِنْ سكوت مكرسة للإلهة العربية هانٍ – إعلان (والتي وردت فِي القرآن باسْمَ اللات) وهي ترجع إِلَى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد. وكان العرب قد جاءوا إِلَى هذه المِنْطقة مَعَ نهاية العصر الحديدي الثاني، وكانت قيدار تضم شمال الْعَرَبَةِ، وأدوم وهي عدوة إِسْرَائِيل الجديدة، والجنوبِ اليهودي، والأراضي المتاخمة لحدود مِصْر الشرقية. ولِذلِكَ فإن مؤامرة جشم مَعَ سنبلط لإلحاق الأذى بنحميا فِي "أونو" (٦: ١- ٢) كانت ستأتي بنحميا إِلَى مقرَبَّة مِنْ أراضي جشم (وإِلى سامرية سنبلط) فِي الوقت الَّذِي يَكُونُ فِيه بعيِدًا عَن مدينته ومجال نفوذه. وهنا جشم (هل هو نفس الشخص) ذكرا أيضًا مَعَ الحاكم الفَارسي لريدان، وربما فِي نفس الفترة، وذلِكَ عَلَى كتابة أرَامية مِنْ بَيْتِ سعاريم. والاسْمَ مَعْناه "الرجل البدين".

٣. سنبلط (# ٦١٧٢)، ودُعى "الحُورُونَي" فِي نحميا ٢: ١٠، ويبدو أن سنبلط الَّذِي ذُكر أنه حاكم السَّامِرة عَلَى أيام دَارِيُوس الثاني سنة ٤٠٨ – ٤٠٧ ق. م وذلِكَ فِي بردية ألفنتين (انظر بردية رقم ٣٠، السطر ٢٩، كلمة סנאבלט). ويُستشف مِنْ وظيفته واسْمَى ابْنِيه مركبان مع اسم الله "دلايا" و"شلميا" يوحى بأنه الوهيمي ولِذلِكَ فمِنْ المحتمل بالأكثر أنه جاء مِنْ قرى بَيْتِ حُورُونَ اليهودية وليست مِنْ حُورُونَايم الموآبية (انظر إر ٤٨: ٣). وبرغم ذلِكَ فاسْمَه بَابِلي مَعْناه (إلهُ القمر أعطى حَيَاة)، وربما يشير أنه مِنْ أصل يهودي مِنْ غير المسبيين فمِنْ يؤمِنْ بالحركةِ التوفِيقية بين الأديانِ. وقد ذُكر أنه كان قائد المحاولات التي قام بها سكان فِلِسْطِين الوطنيين لإعاقة إعادة بناء أورُشَلِيمَ عَلَى يد يهودِ السبي العائدين بقيادة الحاكم نحميا سنة ٤٤٤ ق م، وبعد ذلِكَ (نح ٤: ١- ٩، ٦: ١- ١٩) استخدم الترهيب والسخرية، والخداع كأسلحته الأساسية، ثم التخطيط لقيام بهجوم عسكري عَلَى البناء، بل واغتيال الحاكم. وقد تزوجت ابنة سنبلط مِنْ ابْنِ (أو حفِيد) رئيس الْكَهَنَة اليهودي (١٣: ٢٨) الأمر الَّذِي حمل نحميا، لدى عودته مِنْ إجزة (١٣: ٦٠ ٧) إِلَى طرد زوج هذه الفتاة مِنْ المجتمَعَ اليهودي، وذلِكَ إمَّا لأن ابْنَة سنبلط لم تكن يهودية (انظر لا ٢١: ١٤)، وَإِمَّا لأن سنبلط كان مُعَاديًا لليهود. وقد ذكر يوسيفوس هذه القصة عَلَى غير حقيقتها (العصور القديمة (Ant 11:7:2).

٤. وبالاشتراك مَعَ سنبلط وجشم عارض طُوبِيًّا برنامج نحميا الخاص بإعادة بناء أورُشَلِيمَ، وبهذا مربع الأعداء حول يَهُوذَا (السَّامِرة مِنْ الشمال، وأشْدُودَ جهة الغرب، والعرب مِنْ الجنوب، وعَمُّونَ مِنْ الشرق، انظر نحميا ٤: ٧) ومِنْ بين الأرْبَعَةِ طُوبِيًّا المذكورين فِي ع. ق، فإن طُوبِيًّا الَّذِي نَحْنُ بصدده سُمي "العبد" (مَعْنى هذا إما أنه كان عبداً، أو أحد موظفى المقاطعة)، كما سُمى "العَمُّونَي" وذلِكَ فِي نحميا ٢: ١٠، الأمر الَّذِي يجعله مِنْ الأجناس الممنْوعة مِنْ دخول هيكلّ أورُشَلِيمَ (تث ٢٣: ٣). وسواء كان طُوبِيًّا الحاكم الفَارسي لعَمُّونَ، أو كان ببساطة تابعاً فِلِسْطِينياً مِنْ أتباع نحميا المَوثوق فِيهِم - انظر أيضًا عَزْرَا ٢: ٥٩- ٦٠، لأشخاص آخرين باسْمَ طوبيًّا لم يستطيعوا إثبات سلسلة نسبهم) – فهذا ليس واضحًا (اسْمَه مَعْناه الله الطيب)، وكان اسْمَه فِي بعض الأحيان يُذكر قبل اسْمَ سنبلط (انظر مثل؛: نحميا ٦: ١٢ و١٤)، وهو يتصرف مستقلاً فِي ٦: ١٧ – ١٩ (قا؛ ٦: ١، حيث أن عدم وجود حرف جر قبل اسْمه ربما يشير إِلَى أنه ثانوي). وكانت لديه شبكة مِنْ الجواسيس، وحلفاء مضمونون)، وزوجة يهودية وكنة (٦: ١٨) إِلَى جانب حجرة ديار بَيْتِ الله (١٣: ١- ٩) طرده نحميا مِنْها باعتباره غريبًا غير مرغوب فِيه، وذلِكَ رغم حماية أليّاشيب له وكان *camerarius* (لذا فربما لم يكن هو ألياشيب Eliashib رئيس الْكَهَنَة، انظر نح ٣: ١). وفِي الحقيقة الهيلِّينية كانت عائلة طوبيًّا ذات نفوذ فِي بلاد مَا بين النَّهْرين (مثل؛ انظر 2 Macc 3:11; Josephus, (*Ant* 12:4:2.

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960[4], 145; F. M. Cross, "The Discovery of the Samaria Papyri," *BA* 26, 1963, 110-21 (= E. F. Campbell and D. N. Freedman, eds., *The Biblical Archaeologist Reader* 3, 1970, 237); idem, "Geshem the Arabian, Enemy of Nehemiah," *BA* 18, 1955, 46-47; C. C. McCown, "The Araq el-Emir and the Tobiads," *BA* 20, 1957, 63-76; B. Mazar, "The Tobiads," *IEJ* 7, 1957, 137-45, 229-38; I. Rabinowitz, "Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B.C.E. from a North-Arab Shrine in Egypt," *JNES*, 15, 1956, 1-9; H. H. Rowley, "Sanballat and the Samaritan Temple," *BJRL*, 38, 1955-56, 166-98; F. Vattioni, "L'inscription 177 de Beth She-arim et le livre de Néhémie," *RB* 80, 1973, 261-63.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

شبح ← #٣٥٦ (עֲדֻלָּמִי [*ᵃdullāmî*]، أرواح الموتى وأشباح)

1648 גִּלְבֹּעַ

جِلْبُوع (גִּלְבֹּעַ [*gilboa*] # ١٦٤٨).

هذه الكَلِمة وردت فِي ع. ق ٨ مرات، وفِي كُلّ مرة كانت تشير إِلَى جَبَلِ جِلْبُوع، الَّذِي يقع عَلَى الجانب الجنوبي الشرقي مِنْ وَادِيَ يزراعيل (←). وليس مِنْ الواضح مَا تعنيه هذه الكَلِمة، ولا كيف اشتُقت، غير أن ل. كويهلر L. Koehler يعتقد أن لها صلة بكَلِمة ("جبعة גֶּבַע ومَعناها: تل" (*JBL* 59, 1940, 35 ولاريب أن أهم حدث وقع عَلَى جَبَلِ جِلْبُوع هو قتل شَاوُل الْمَلِك وابناه عَلَى يد الفِلِسْطِينيِّين، ولِذلِكَ فكُلّ مرة مِنْ المرات الثماني التي ورد فِيها هذا الاسم كان لعلاقته بهذا الحدث. وفِي مرثاة

دَاوُد لموت شَاوُل ويُونَاثَان (٢صم ١: ٢١) عَلَى جَبَلِ جبوع لأَنَّهُ كان الموقع الَّذِي شهدهذه المأساة.

← يزراعيل.

الببليوجرافيا

ABD 2:1019.

بول ويجنير *Paul Wegner*

1652	גִּלְגָּל

الْجِلْجَال (גִּלְגָּל [*gilgal* ²] #١٦٥٢).

ع. ق ١. اسْمَ "الْجِلْجَال" مشتق مِنَ الجذر גָּלַל وبِمَعْنى متدحرج، يتدحرج (← #١٦٧٠، وربما كان اسما عاما يشير إِلَى العديد مِنَ المُدُنِ الإِسْرَائِيلِية فِي الحقبة الكتابية. ومِنْ بين المواقع فِي السَّامِرة وهي فِي المِنْطقة الجبلية الجنوبية، كان الموقع الَّذِي بدأ مِنْه إِيلِيَّا وأليشع مهمتهما الأخيرة أن يُنقل إِيلِيَّا عَلى السَّمَاءِ (٢مل ٢: ١). وهناك موقع آخر هناك يحمل اسم جِلْعَادَ يبدو أنه فِي الجزء الشمالي مِنْ يَهُوذا، شمالي وَادِيَ عَخُورَ (يش ١٥: ٧). وطبقًا لما ذُكر فِي يش ١٢: ٢٣ تشير "الْجِلْجَال" إِلَى موقع "دولة المَدِينَة" الكَنْعَانية التي هزمها يَشُوعُ (تقترح الترجمة السبعينية أن موقع المَدِينَة كان فِي الجليل، وربما يشير هذا إِلَى حاشية تفسيرية أضافها المترجم، الأمر الَّذِي يشير إِلَى أن موقع هذا الْجِلْجَال بالذات كان فِي الجليل). ويقول البعض أن ورود الاسم "الْجِلْجَال" فِي تث ١١: ٣٠ ربما يشير إِلَى موضع إضافِي اسمه الْجِلْجَال.

٢. وبرغم ذلِكَ، فإنه مما لا شك فيه، أن الْجِلْجَال، فِي الغالب الأعم كان يُطلق عَلَى أوَّل مخيم لإِسْرَائِيل فِي أرْض الموعد فِي كَنْعَان عِنْدَ بداية الغزو (يش ٤: ١٩). وفِي هذا المكان، والَّذِي يبعد بضعة كيلو مترات شرق أريحا، أقام الإِسْرَائِيليون نصباً تذكارياً مِنْ اثنى عشر حجرًا لذكرى عبور نَهْر الأُرْدُنّ. وفِي الْجِلْجَال أيضًا أختُتن الجيل الأصغر سنًا مِنَ الإِسْرَائِيليين (٥: ٢ – ٧). وفيه تم أوَّل أحتفال قومي بالفِصْح (٥: ١٠). وفِي اليَوْمَ التالي للاحتفال بالفِصْح أكَلَ الإِسْرَائِيليون مِنْ نتاج الأرْض وتوقف المنّ (٥: ١١- ١٢). وأثناء غزو كَنْعَان أصبح "الْجِلْجَال" القاعدة العسكرية المركزية للعمليات، والتي عاد إليها الإِسْرَائِيليون بعد حملاتهم العسكرية العديدة (١٠: ١٥ و٤٣). ويمكن فهم الدور الرئيسي للجلجال مِنْ الناحيتين اللوجسنية والاستراتيجية مِنْ ناحية أنه كان رأس جسر فِي كَنْعَان، ونقطة انطلاق إِلَى المناطق الجبلية فِي الداخل (A. Malamat, 43-44).

وعَلَى أيام صَمُوئِيل أصبحت الْجِلْجَال مركزًا دينيًا هامًا. والْجِلْجَال، أي جانب بيت إيل والمصفاة، كانت المُدُن التي زارها صَمُوئِيل فِي دورته القضائية السنوية (١صم ٧: ١٦). وقد ذُكرت المَدِينَة فِي هذه الفترة الزمنية كموقع مقدس تُقدم فِيه الذبائح (١١: ١٥، ١٠: ١٥). وأهمية الْجِلْجَال تعرف أيضًا مِنْ حقيقة أن تتويج شَاوُل (١١: ١٤- ١٥) ورفضه كمَلِك لإِسْرَائِيل (١٥: ٢٢ – ٢٣، قا، V. P. Long) تمَّ هناك.

٣. وبعد إقامة المكية وأصبحت أُورُشَلِيمَ مركز النشاط الديني، أصبح يُشار إِلَى الْجِلْجَال عادة بطريقة سلبية. وهذا واضح بشكْلٍ خاص مِنْ سِفْر هُوشَعَ وعَامُوسَ. وقد حذر هُوشَع سكان المَمْلَكَةِ الشمالية مِنْ الَّذِين، وكان هذا مُرتبطا بالدخول إلى الْجِلْجَال، أو الصعود إِلَى بَيْتِ آون (= "بَيْتِ الشر"، وهي تورية ساخرمِنْ "بَيْتَ إِيل"، قا؛ هو ٤: ١٥). وفِي وقت لاحق قال هُوشَعُ لجمهوره إن الله قد رفض شَعْبه بسبب شرورهم. ثم إن ممارساتهم الشريرة بدأت فِي الْجِلْجَال (٩: ١٥). وفِيما ظهر فِي ١٢: ١٢ [١١] أن الْجِلْجَال ظلت مكانًا مقدسًا تُقدم فِيه الذبائح السماوية عَلَى أيام هُوشَع، إلاَّ أن السياق يشير إِلَى أن الله لم يوافق عَلَى هذه الذبائح (فِي الْجِلْجَال גַּלִּים، בַּגִּלְגָּל تُمثل تلاعباً بالألفاظ يشير بالصوت إِلَى اسْمَ المكان "جلجال" وعقوبته "كرجم" (ركام حجارة).

كذلِكَ عَامُوسَ – وهو مِنْ مَعَاصري هُوشَع، يعلق سلبيًا عَلَى أهمية الْجِلْجَال الدينية. ويشير إِلَى أن الذبائح المحرمة كانت تُقدم مِنْ بَيْتَ إِيْل أو الْجِلْجَال (عا ٤: ٤)، وكان يحث الإِسْرَائِيليين عَلَى أن يَطلبوا الرَّبّ وليس بَيْتَ إِيْل أو الْجِلْجَال (عا ٥: ٥أ). ويذكر عَامُوسَ سبب نصيحته هذه بقوله: "لأن الْجِلْجَال تُسبى سبياً وبَيْتَ غيل تصير عدمًا" (لاحظ أيضًا التورية (التلاعب بالألفاظ بتكرار حرف "و" فِي عبارة הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה ("الْجِلْجَال تُسبى سبيًا"، فِي ٥: ٥ب). ومما يدعو إِلَى السخرية أن "الْجِلْجَال" المكان الَّذِي أرتبط طبيعيًا بدخول إِسْرَائِيل "إِلَى" أرْض كَنْعَان، والغزو، تُصور الآن كالمَدِينَة التي ستقود الأمة إِلَى السبي "خروجاً" مِنْ أرْض الموعد.

٤. والمرة الوحيدة الأخرى التي يرد فِيها اسم الْجِلْجَال فِي ع. ق نجدها فِي مِيخَا ٦: ٥، حيث يُذكر الرَّبّ الإِسْرَائِيليين بما فعله مِنْ أجْلِ الشَّعْب تاريخيًا. وأعمال الله فِي الخلاص تتضمنْ عمل طريق للمرور حَتَّى يُمكِن لإِسْرَائِيل مغادرة شطيم، وكانت آخر محلة فِي عبر الأُرْدُنّ، إِلى الْجِلْجَال، أوَّل مكان يُقام فيه مخيم فِي كَنْعَان. ولم ترد كَلمة الْجِلْجَال فِي ع. ق.

الببليوجرافيا

ABD 2:1022-24; *ISBE* 2:470-72; B. M. Bennet, Jr. "The Search for Israelite Gilgal," *PEQ* 104, 1972, 111-22; D. W. Gooding, "Traditions of Interpretation of the Circumcision at Gilgal," in *Proceedings of the 6th Congress of Jewish Studies* 1:149-64; V. P. Long, *The Reign and Rejection of Saul*, 1987; A. Malamat, "Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan According to the Biblical Tradition," in *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of ASOR*, 1979, 35-55; J. Muilenburg, "The Site of Ancient Gilgal," *BASOR* 140, 1955, 11-27.

مارك إف . روكير *Mark F. Rooker*

يطوّق ← #٢٠٢٠ (חָגַר [*ḥāgar*]، يثبت، يربط، يقيّد)
بنت ← #٥٨٥٥ (נַעֲרָה [*na'ᵃrâ*¹]، بنت، عذراء)
إعطاء ← #٥٩٨٦ (נְתִיבָה [*nᵉtîbâ*]، يعطى، يقدم، يمِنَح، يعرض)

يلتقط ← #٦٦١٨ (עָלַל¹ ['ālal¹]، يقوم بمهمة، يتعامل مَعَ، يؤدّي، يلتقط فضالات الحصاد)

مجد ← #٣٨٧٧ (כָּבֵד¹ [kābēd¹]، احترم، ثقل مُشرِّف)

وهج ← #٢٨١٣ (חָמַר² [ḥāmar²]، يتخمر، يُحمر، يتوهج، يحرق)

كأس ← #٣٩٢٦ (כּוֹס¹ [kôs¹]، قدح، كوب)

الله ← #٤٤٦ (אֵל⁵ ['ēl⁵]، الله، إلهٌ)

ملحد ← #٢٨٦٦ (חָנֵף¹ [ḥānēp¹]، يُلحِد، يتدنس)

1680 גִּלְעָד

جِلْعَادَ (גִּלְעָד، [gil'ad] #١٦٨٠).

ع. ق ١. المَعَنى الدقيق لكُلّمة جِلْعَادَ لا يَكُونُ واضحًا دائمًا، لأن الاسم أطلق عَلَى شخص (قض ١١: ١- ٢)، وعَلَى عشيرة (عد ٢٦: ٢٩- ٣٠؛ قض ٥: ١٧)، أو عَلَى أرْضٍ (يش ٢٢: ٩؛ قض ١٠: ١٧). وهو يُطلق فِي الغالب الأعم عَلَى وسط مِنْطَقَةٌ وسط عبر الأرْدُنّ المتاخمة لنَهْرِ الأرْدُنّ والتي تقع بين نَهْرِ أرعِون ونَهْرِ اليرموك، ولا سيما المِنْطقة المحيطة بنَهْرِ يبوكَ. وعَلَى الرغم مِنْ أن البعض ربط بين إستخدام النَّبِيّ للكَلمة مِنَ الأرجح تمامًا أنه كان إستخداماً مجازياً. وتحتل جِلْعَادَ مكانة بارزة فِي تاريخ شَعْب الله مِنْ أيام تيه إِسْرَائِيل فِي البَرّيَّة وحتى أزمِنَة ع. ج، حيث كانت المركز بالنسبة لمَعَظم مدن الديكا بوليس (العشر مدن قا؛ مرقس ٥: ٢٠).

٢. مِنْ الناحية اللاهوتية. ترتبط جِلْعَادَ بالعديد مِنْ الأحداث الكتابية المسهورة. فهناك قابل يَعْقُوب ملائكة الرَّبّ (تك ٣٢: ١- ٢) وتصارع مَعَ الله نفسه عل مقرَبَّة مِنْ نَهْرِ يبوق (٣٢: ٢٢ – ٣٢، انظر ١٢: ٤ – ٥). وبعمل هذا، تعلّم يَعْقُوب أن الإنْسَان لا يحقق نجاحاً فِي الحَيَاة إلاّ إذا كافح للحصول عَلَى بركة إلَهية، وهذا حق تمثيل فِي تغيير اسْمَ يَعْقُوب إلَى إِسْرَائِيل (←). وفِي حقبة القضاة، كانت جِلْعَادَ موقع خلاصِ إِسْرَائِيل عَلَى يد يَفتاحْ مِنْ الاضطهاد العَمُّونِي مِنْ خلال قَسَم كَلّفه فِي النهاية أن خسر كُلّ رجاء فِي أن يَكُونُ له وريث شخصي (قض ١١: ٢٩ – ٤٠) وفِي حين أن طبيعة القسم وطريقة أدائه كانت موضع جدل، إلاّ أن الفقرة تعلمنّا عَلَى الأقل أنه يتعين عَلَى المؤمِنْ أن يَكُونُ مستعداً للقيام بعمل الله، دون أي تفكير فِي أن يعزّ عَلَى الله حَتَّى أعز إنْسَان إليه (← يَفتاح).

٣. موارد جِلْعَادَ الطبيعية ووضعها حققا لها شُهْرتها لمكان افر الخير يتسم بالجمال (نش ٤: ١؛ ٦: ٥؛ إر ٢٢: ٦) وكملجأ مِنْ الأعداء (٢صم ١٧: ٢٦). وقد أشار إرْمِيَا إلَى "بلسان" كان يَصْدرِ مِنْ هناك يرمز إلَى حقيقة أن الله يمكنه أن يشفِي أمراض كُلّ الشّعب (إر ٨: ٢٢؛ ٤٦: ١١). وثراء جِلْعَادَ يُذكر أيضًا فِي مواعيد الرَّبّ الخاصة ببركات إِسْرَائِيل المستقبلية (إر ٥٠: ١٩، قا؛ حز ٤٨: ١٨؛ زك ١٠: ٦- ١٠). وعَلَى ذلِكَ فهي تشكّلّ وسيلة مِنَاسبة لمُنَاشدة مِيخَا الله يدبر الله برحمته احتياجات شَعْبه (مِيخَا ٧: ١٤).

وعلاقة جِلْعَادَ بأرْض الموعد التي وُعد بها إِسْرَائِيل أمر له أهميته أيضًا (انظر تكَ ١٥: ١٨؛ خر ٢٣: ٣١؛ عد ٣٤: ١- ١٠؛ يش ١- ٤). وفِي حين أن تث ٣٤: ١- ٤ يبدو أنها تتضمِنْ جِلْعَادَ فِي الأبعاد الأوسع لموعد الله، وكانت كَنْعَان النقطة المحورية (تك ١٧: ٧- ٨). وعَلَى ذلِك، كان اختيار جِلْعَادَ كميراث بواسطة أسباط رأوبين وجاد ونصف سبط مِنَسى، كان له أن يولد توتراً يُمْكِنُ أن ينفجر صراعات داخلية بين آونة وأخرى (عد ٣٢؛ يش ٢٢: ١٠- ٣٤). والواقع أن الجِلْعَادِيين كان يُنظر إليهم دائمًا عَلَى أنهم غرباء إلَى حد مَا. وعلاوة عَلَى ذلِك، كان عَلَى جِلْعَادَ أن تختبر فترات متكررة فِي الحروب مَعَ شعوب كثيرة مثل المديانيين، والعمالقة، والأمُوريِّينَ، والآراميين، والأشُورِيين (قض ٦ و٧؛ ١١: ١؛ ١٢: ٧؛ ١صم ١١: ١- ١١؛ ٣١: ٨- ١٣؛ ٢صم ٢: ١٠- ١٩؛ ١مل ٢٠: ٢٣- ٤٣؛ ٢٢: ١- ٤ و٢٩- ٤٠؛ ٢مل ١٠: ٣٢- ٣٣؛ ١٥: ٢٧- ٣١).

٤. وعَلَى الرغم مِنْ المغريات الطبيعية لهذه الأرْض، إلاّ أنه بالرغم مِنْ ذلِك، فإن الذِين كانوا يعيشون هناك كانوا يواجهون فترات متكررة مِنْ المخاطر والمصاعب، بل ولم يكن سكانها بمأمنٍ مِنْ المشاكل الروحية. وعَلَى الرغم مِنْ أن سكانها الأوائل كانوا يُمتدحون لأمانتهم (يش ٢٢: ١- ٩)، إلاّ أن سكانها اللاّويِّين كانوا مشهورين بشرورِهم (هو ١٢: ١١). وهكَذَا، فإن اختيار ذاك الذِي بدا – ونَحْنُ نتكلّم مِنْ وجهة نظر بشرية – أنه مناسب ومريح، كان مِنْ شأنه أنِ تولدت عَنه مشاكلُ خطيرة، وقد ينفع كدرس، يجب أن يحيه كُلّ الذِين يحتاجون إلَى الدخول إلَى الهدف الذِي يرمى إليه الله.

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 219-25; M. Ottoson, *Gilead: Tradition and History*, 1969 (ET).

Richard D. Patterson ريتشارد دي . باتيرسون

4470 /1573 מָגוֹג גּוֹג

جُوج ومَاجُوج (גּוֹג، [gôg] #١٥٧٣، מָגוֹג، [magôg] #٤٤٧٠).

ع. ق ١. تعريف: فِي تك ١٠: ٢ (= ١أخ ١: ٥) ذُكر مَاجُوج كابن لِيَفتاح وجُومَرُ، مادَاي، توبال، ماشك، وتيراس، وكلّها واقعة إلَى حد مَا فِي مِنْطَقَة الأناضول (تركيا الآن). وإشارات حَزْقِيَال، الذِي يربط "جُوج أرض مَاجُوج" بماشك وتوبال (حز ٣٨: ٢ الخ)، بجُومَرُ وبَيْتَ توجرمة (٣٨: ٦) والجِزائر (٣٩: ٦). وماشك وتوبال مَعروفتان مِنْ النصوص الأشُورِية ونصوص لاحقة كممالك فِي وسط الأناضول (ماشك وفريجية). وقد اتفق عَلَى أن جُومَرُ هي السومريون، وهي قبيلة أكتسحت جزءًا كبيرًا مِنْ المِنْطقة القرن السابع قبل الميلاد وبَيْتَ توجرمة مِنْ المحتمل أن تكون BC، المذكورة فِي النقوش الأشُورِية، والتي تقع فِي توبال (AR II paras. 26, 290). وعَندئذ يَكُونُ المقصود بكلمة الجزائر (الأرْضِ الساحلية) هي الساحل الغربي

وجزائر تركيا. وذكر أماكن أخرى كتحالفات (Persia, Cush, Put, 38:5) لا يتناقض مَعَ موقع فِي تركيا. وعَلَى ذلِك، ليس هناك مَا يدعو للشكِ بأن جُوج ومَاجُوج المذكورين فِي حز ٣٨-٣٩ هما جيجس مَلِك ليديا ومملكته.

ومِنْ السهل التعرف عَلَى جُوج بأنه الاسْم المَعروف فِي اليونانية باسْمَ جيجس، وتُرجم إلَى جُوجو فِي الأشُورِية، وربما كُتب "جُوجو" فِي الخطايا الليدية عَلَى جوار حجري فِي مِنْطَقة مدافن كبيرة فِي ساردس عاصمة ليديا (G. M. A. Hanfmann, "The Seventh Campaign at Sardis (1964), *BASOR* 177, 1965, 34) وقد طلب جيجس المساعدة ووصل عليها فعلاً مِنْ أشورَ بانيبال الأشُورِي ضِدَّ محبة للسميريين سنة ٦٦٥ ق. م تقريبًا، ولكنه تحالف فيما يتعلق بعد مَعَ مِصْر التي كانت مِنْ أعداء أشُورَ، وقتل فِي مَعركة سيميرية ثانية بعد ذلِك بعشرين سنة تقريبًا، كما ذكر أشُورَ بانيبال ذلِك وهو فِي فرح (AR paras. 784, 785) ولقب جُوج فِي حز ٣٨: ٢ "رئيس روش ماشك وتوبال" قد يعكس تحالفًا مِنْ قادة الأناضول تكون لمحارَبَّة السيمريين (الإقتراح القائل بربط جُوج بأرْض جاجا فِي رسائل تل العمارنه ١: ٣٦- ٤٠، يجب غض الطرف عَنه مَعَ تصحيح النص لتُقرأ "كاركا"، انظر W. L. Moran, *The Amarna Letters*, 1992, *ad loc*.). ولا يُوجد مبرر قوي لترجمة "رئيس روش مِنْ هذه ع. (مثل؛ RV, NEB, REB, NASB) لأن רֹאשׁ، رئيس، تأتي عَلَى النقيض فِي נָשִׂיא أمير ..) ثم إنه مِنْ باب الخيال فقط محاولة تطبيق هذه الترجمة عَلَى ماشك وتوبال وترجمتها إلَى روسيا وموسكو، وتوبولك (كما فعل C. I. Scofield, Russia, Moscow, and Tobolsk *The Scofield Reference Bible*, 1917, and later writers).

مَاجُوج أَرْض جُوج إذًا هي ليديا. وهنا يبرز السؤال، لماذا استُخدم هذا الاسم بدلاً مِنْ لود، اسْمَ أرْض جيجس فِي النصوص الأشُورِية وغيرها. وفِي حين أن الإجابة قد تكون جزءًا فِي ذكر الكتاب المُقدَّس للُود عَلَى أنه مِنْ أبناء سام (تك ١٠: ٢٢ = ١أخ ١: ١٧) وليس مِنْ أبناء يافث مثل مَاجُوج، وربما لدى حَزْقِيَال أسباب أخرى (انظر فِيما يلي). وعَلَى الرغم مِنْ أن اسْمَ مَاجُوج لم يرد إلاّ فِي النصوص الكتابية، فإن تفسير الصيغة الأشُورِية *mat gugi*، أرض جُوج، تفسير مفر، وهناك دليل آخر يدعم هذا الفهم (Millard, "Review of W. Schramm," 82).

٢. دوره. يقدم حَزْقِيَال "جُوج" بأعتباره قائد قوات عالمية سوف تهاجم إسْرَائِيل المتجددة حينما تكون فِي أوج أزدهارها وسلامها. وفِي سلسلة مِنْ العبارات الموجزة يظهر النَّبِيّ شخصية جُوج، وهو مدفوع مِنْ الله، وبمبادرة شخصية مِنه، نحو تدمير نفسه. ومِفتاح فهم الأقْوَال النبوية نجده فِي ٣٨: ١٧ "هل أن هو الَّذِي تكلّمت عَنه فِي الأيَّام القديمة عَن يد عبيدي أنبيَاء إسْرَائِيل الَّذِين تنبأوا فِي تلك الأيَّام سنيناً أن آتي بك عَلَيْهِمْ". ومَعْظم الدارسين يفسرون هذا كسؤال ينبغي الرد عليه إيجابياً، غير أن هذا يثير الكثير مِنْ الصعوبات التي حللها المفسرون بوضع مصادر مختلفة، أو حواشي، أو أخطاء فِي النص (انظر ترجمة NIV ألست أنْتَ هو ..؟). آخرون يجعلونها جملة خَبَرِيَّة موجبة. "أنْتَ هو الَّذِي .." (انظر الترجمة السبعينية، والفولجاتا، ترجمات NEB, JB, REB). وقد أعتُبر حَزْقِيَال عَلَى أنه يشير إلَى نبوّات سابقة "عدو مِنْ الشمال (انظر مثلا؛ إر ١: ١٣- ١٥، ٤: ٦)، تحققت بواسطة غزاة آخرين، طبقت الآن عَلَى جُوج. وإذا فسرت ع. كسؤال يُجاب عليه بالنفي، حسبما رأى د. بلوك D. Block، هنا تختفي المشاكل، ولن يهاجم جُوج إسْرَائِيل باعتباره وكيلاً لله ليوقع بها عقابًا مستحقًا، مثل سنحاريب او نبوخذ نصر، وهجومه الضاري سينقلب عليه تمامًا نتيجة تعظيمه لنفسه، وغطرسته وقسوته. وسوف يصبح أعظم مثال لمِنْ ندد بهم عَامُوسَ لعدوانهم الَّذِي اتّسم بالقسوة والَّذِي لم يكن له مَا يبرره (عا ١: ٣- ٢: ٣). وثمة شعوب أخرى ستتدفق طمَعاً فِي أن يَكُونُ لها نصيب مِنْ غنائم الحرب (٣٨: ١٣). ولكِن انْتصار جُوج الظاهري سوف ينقلب إلَى العكس تمامًا، ذلِك أن الله سيوجه طموحه الطبيعي إلى نهايته المِنْطقية إلَى الإبادة التامة. فالله سيحاكم هؤلاء المجرمين ويدمرهم بالشكل الذِي يراه مُناسبًا، ويبين أنه بالرغم مِنْ مَعاقبته إسْرَائِيل بقسوة بسبب خطيتها، إلاّ أنها تظل شَعْبه. الَّذِي سيستعيده ويجدده ويقيمه ثانية كدليل عَلَى قداسته أمام العالم.

ولكن، لماذا أُختير جُوج لتكون هذه الشخصية الأسخاتولوجية (الأخروية) (قا؛ رؤ ٢٠: ٧ – ٩)؟ ربما كان مِنْ أكثر الحكام المشهورين فِي الماضي الَّذِين لا يعرفهم الجمهور الَّذِي يخاطبه حَزْقِيَال. ولم تكن له اتصالات بإسْرَائِيل، وعَلَى ذلِك، لم تكن له مطالب أو حقوق ترتبها مَعَاهدَات أو التزامات أخرى مثلما كان عليه الحال بالنسبة لأشُورَ، مِصْر، وبَابِل حين كانوا أسياداً وكانت إسْرَائِيل أو يَهُوذَا مِنْ الشُّعُوب الخاضعة لهم والتي أثبتت أنها غير جديرة بالثقة. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن تغيير جيجس نفسه لولائه ومصيره ربما أكد أنه تلقَّى جزاء عدم أمانته. أمَّا مدى حجم مَعرفة النَّبِيّ أو جمهوره بالماضي، فهذا مَا لا يُمْكِن مَعرفته، إلاّ أنه مِنْ غير المحتمل أن هذه الأسْمَاء لم تكن لها مَعنى بالنسبة لهم، حَتَّى لو لم يكن لديهم صلة تاريخية. وحقيقة أن حَزْقِيَال أطلق عَلَى أرْض جُوج اسْمَ جُوج وليس اسْم ليديا (والتي كانت مَعروفة فِي أيامَة ذُكرت عَلَى أنها "لود Lud" فِي ٢٧: ١٠، ٣٠: ٥) ربما يشير إلَى الغرض الرمزي لهذه الأقْوَال النبوية، التي تصف ثورة الإنْسَان النهائية ودينونة الله الأخيرة.

البيبلوجرافيا

D. Block, "Gog in Prophetic Tradition: A New Look at Ezekiel XXXVIII 17," *VT* 42, 1992, 154-72; idem, *Ezekiel*, 1997; A. R. Millard, "Review of W. Schramm: *Einleitung in die Assyrischen Knigsinschriften. Zweiter Teil,*" *JAOS* 97, 1977, 80-82; E. M. Yamauchi, *Foes From the Northern Frontier*, 1982.

ألن ميلارد *Alan Millard*

ذهاب ← #٣٦٥٥ (יָצָא [*yāṣā'*]، يتقدم، يأتي إلَى الأمام، يخرج)

ذَهَبُ ← #٢٢٩٨ (זָהָב [*zāhāb*]، ذَهَبُ)

1700 גֹּמֶר

جُومَرُ (גֹּמֶר [gomer ²] #١٧٠٠).

ع. ق جُومَرُ اسْمَ أحد أبناء يَفتاحُ (تك ١٠: ٢ و٣) وهو مِنْ بين حلفاء جُوج الشماليين (حز ٣٨: ٦) وهو اسْمَ زوجة هُوشَعُ النَّبِيّ (هُوشَع ١: ٣). ومَعْنى هذا الاسم غامض ويذكر HALAT الاسم عَلى أنه "كمال"، أو "جمرة مشتعلة" (١٩٠). وربما اختصاراً "لعبارة גְּמַרְיָהוּ ("الرَّبّ أكمل" (إر ٣٦: ١٠). انظر أيضًا gmryhw in the Lachish ostraca 1, 1 (Gibson, TSSI 1:36). وقد وُصفت زَوجة هُوشَع أيضًا بأنها "ابْنِة دبلايم Diblaim" (١: ٣) وهذا يُمْكِن تفسيره بأنه اسْمَ أبيها، أو اسْمَ مسقط رأسها. ويخبرنا الكتاب المُقَدَّس عَن بلدة موآبية اسمها علمون دبلايم (عد ٣٣: ٤٦- ٤٧). ولم تكن تبعد كثيرًا عَن بَعْلِ فغور سيئة السمَعَة، والتي يعتبرها هُوشَع بداية ردة إسْرَائِيل لديانة الْبَعْلِ (هو ٩: ١٠، انظر Andersen & Freedman, 172).

وكانت جُومَرُ رمزًا لزنى أمة إسْرَائِيل. لقد أختارت عشاقاً آخرين، كما أحبت إسْرَائِيل آلهة أخرى، وعَلى الرغم مِنْ الطبيعة التدميرية خَطِيَّة جُومَرُ، إلاّ أنها أحبت ثانية (هو ٣: ١)، وأقيمت علاقة الزوجية ثانية. وعَلى الرغم مِنْ ذلِك، سيحب الرَّبّ شَعْبه ثانية ويجدد علاقة العهد مَعَهم (٣: ٤ – ٥). وجُومَرُ وإسْرَائِيل لم يستحق أي مِنْهما المحبة، أو اكتسابها، ولكن كُل مِنْهما اختبرت محبة عظيمة وإعادة الاتحاد مَعَ محبوبها الحقيقي. وعَلى الرغم مِنْ أن الخَطِيَّة كانت بالغة ومدمرة، إلاّ أن المحبة استطاعت أن تذَهَبَ إلَى مالم يستطيع أحد أن يطلبه أو يتخيله.

← هُوشَعُ: لاهوت

هُوشَعُ ← يَزْرَعِيل ← لوعمى ← لورحَامة

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; H. Balz-Cochois, "Gomer oder die Macht der Ashtarte: Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1-4," *EvT* 42, 1982, 37-65; P. A. Forseth, "Hosea, Gomer and Elective Grace: Reflection of an Armchair Theologian," *Reformed Journal* 35, 1985, 15-18; B. D. Napier, "The Omrides of Jezreel," *VT* 9, 1959, 366-78; K. G. O'Connell, "Those Lively Prophets: Hosea, a Prophet of Passion," *CurTM* 4, 1977, 104-8; G. G. Swain, "Hosea the Statesman," in *Biblical and Near Eastern Studies*, 1978, 177-83; A. S. van der Woude, "Three Classical Prophets: Amos, Hosea and Micha," in *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 32-57; W. Vogels, "Hosea Gift to Gomer (Hosea 3:2)," *Bib* 69, 1988, 412-21; R. J. Weems, "Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor," *Semeia*, 1989, 87-104.

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

خير ← #٣٢٠١ (טוֹב¹ [ṭôb¹]، تصرف عَلى نحو حسن، اعمل خيراً، كن حسنًا)

يخرق ← #٥٥٩٠ (נָגַח [nāgaḥ]، يدفع، يغرز، ينطح)

يحكم ← #٥٤٤٠ (מָשַׁל² [māšal²]، يهيمِنْ يحكم يسيطر)

نعمة ← #٢٨٥٨ (חָנַן¹ [ḥānan¹]، فضل، مَعروف، يَكُونُ كريماً مَعَ)

حبوب ← #٢٦ (אָבִיב [ʾābîb]، سنابل القمح)

مخزن قمح ← #٤٤٧٣ (מָגוֹר³ [māgôr³]، مكان للتخزين)

حفِيدة ← #١٤٢٦ (בַּת¹ [bat¹]، ابْنِه، حفِيدة)

حفِيد ← #١٢٠١ (בֵּן¹ [bēn¹]، ابْن، حفِيد، عضو فِي جماعة)

عَنب ← #٦٦٩٤ (עֵנָב [ʿēnāb]، عَنقود عَنب)

عشب ← #٢٠١٢ (דֶּשֶׁא [dāšāʾ] نباتات خضراء، يخضر، عشب يصبح أخضر اللون)

قبر ← #٧٧٠٠ (קֶבֶר [qeber]، دفن، مدفن قبر)

عظيم ← #١٥٤٠ (גָּדַל [gādal]، يتباهى، يجعله عَظِيمًا، يربى، ينمو)

أخضر ← #٣٧٦٢ (יָרָק [yāraq]، أخضر)

يحى ← #١٣٨٥ (בָּרַךְ² [bārak²]، يحيّ (يبارك) يمتدح)

حزن ← #٣٣٢٤ (יָגָה¹ [yāgâ¹]، حزن، أسى، محَنَّة)

يطحن ← #٣٢٢١ (טָחַן [ṭāḥan]، يطحن، طاحونة)

يئن ← #٦٣٤ (אָנַח [ʾānaḥ]، يتأوه، يئن، يتنهد)

يتذمر ← #٥٦٣٧ (נָהַם [nāham]، يدمدم، يئن)

نمو ← #١٥٤٠ (גָּדַל [gādal]، يتفاخر يجعله عَظِيمًا، يربى، ينمو)

يتذمّر ← #٤٢٩٦ (לוּן [lûn]، يدمدم، يعوى، ينبح)

يحرس ← #٥٩١٥ (נָצַר [nāṣar]، يراقب، يحرس، يحفظ)

إرشاد ← #٥٦٢٧ (נָהַג¹ [nāhag¹]، يسوق، يقود، يرشد)

خداع ← #٥٣٩٦ (מַשָּׁאוֹן [maššāʾôn]، رياء، خداع)

ذَبيحَة إثم ← #٨٧١ (אָשָׁם [ʾāšām]، يذبح، إثم، يلوم، ذَبيحَة إثم)

إثم، مَعْصية ← #٨٧٠ (אָשַׁם [ʾāšam]، يُعلن أثماً، يتحمل الإثم ويصبح آثمًا)

برئ ← #٥٩٢٧ (נָקָה [nāqâ]، يبقى ويعفى مِنْ الإثم ويمون حراً)

ح

2937 חָצוֹר

حَاصُور (חָצוֹר [hasôr 1] #٢٩٣٧).

١. التعريف والموقع. تل القدح (تل وقاص)، قيل أنه حَاصُور (חָצוֹר) ذلِك بمَعرِفة J. L. Porter (1875) و J. Garstang (Joshua-Judges 1931, 184) وتقع عَلَى بعد ١٥ ميلاً شمالي بحر الجليل.حَاصُور (Yadin, *Hazor I*, 1958, 1-3).

٢. الوصف. يتكون الموقع مِنْ عَنصرين أساسيين: قمة التل نفسها والتى تشبه الزجاجة أو الذِي يغطي ساحة خمسة عشر أكراً (= 61,600 m²) and an adjoining rectangular plateau of 195 acres (= 740,000 m²) to the north of the tell (Yadin, *Hazor I*, 1958, 1).

٣. التاريخ مِنْ الواضح أن الإسارات العديدة إِلَى حَاصُور فِي الكتابات القديمة، تقدم دلالة عَلَى أهمية هذه المَدِينَة فِي العصور القديمة. وأول إشارة إليها توُجد فِي نصوص اللغة المِصْرية (مجموعة بوزنر Posener) التي ترجع إِلَى القرن التاسع عشر ق. م. وقد ذكر مَا صور فِي العديد مِنْ الوثائق المِصْرية الأخرى، ومِنْها مثل؛ "حوليات فراعَنة المَمْلَكَة الحديثة (١٤٠٠ - ١٣٠٠ ق. م)، رسائل تل العمارنة (القرن الرابع عشر)، نصوص مارى (+١٧٠٠ ق. م) (Yadin, *Hazor*, 1975, 11-17)، وكتاب الأحلام البَابلي (Yadin, *AOTS*, 1967, 245). ويبدو أن حَاصُور كانت تضارع مراكز تجارية وإدارية هامة أخرى فِي الهلال الخصيب، مثل مارى Qatna. وقد تأكدت أيضًا أهمية حَاصُور مِنْ حقيقة أنها تقع عَلَى طريق تجاري كبير يصل مِنْ مِصْر إِلَى البلدان الشمالية والشرقية.

وأهم الإشارات إِلَى حَاصُور فى ع. ق نجدها فِي أسفار يَشوع، والقضاة، والملوك. وقد ترأس يَابِينُ مَلِكُ حَاصُور تحالفًا مِنْ ملوك الشمال ضِدَّ الإِسْرَائيليين فِي مَعركة عِنْدَ مِيَاهِ مِيرُومَ، حيث هزمتهم قوات يَشوعِ (يش ١١: ١- ٢٥. وتشير ع. ١٠- ١٣ إِلَى أن: "ثُمَّ رَجَعَ يَشوعُ فِي ذلِكَ الْوَقْتِ وَأَخَذَ حَاصُورَ وَضَرَبَ مَلِكَهَا بِالسَّيْفِ... وَأَحْرَقَ حَاصُورَ بِالنَّارِ" وأبرزت أهمية حَاصُور فِي شمالي فِلِسْطِين فِي وقت المَعْرَكَة بالملاحظة التي بأدبها: "حَاصُور كانت قبلاً رأس جميع كُلِّ الممالِكِ" (يش ١١: ١٠). وبعد بضعة عقود مِنْ هزيمتها الأوَّلية أعيد بناء مَمْلَكَة حَاصُور باعتبار ها القوة المسيطرة فِي هذه المِنْطقة. وقد قامت مَعركة أخرى بين القوى الإِسْرَائيلية بقيادة دَبُورَة وباراق، وقوات "يَابِينَ مَلِكِ كَنْعَانَ الَّذِي مَلَكَ فِي حَاصُورَ" (قض ٤: ٢، قا؛ ع. ٤- ٥)، بقيادة سِيسَرَا. وقامت القوتان المتصارعتان بالمواجهة فِي وَادِي يَزْرَعِيل عَلَى مقرَبَّة مِنْ نَهرِ قِيشُونَ، حيث هُزم الكَنْعَانيون وقتل سِيسَرَا بيد "يَاعِيل" (٤: ١٦). إعادة بناء حَاصُور، وكذلِك مَجدُّو وجازر عَلَى يد سُلَيْمَانَ أُشِير إليه فِي ١مل ٩: ١٥، كما أن سقوط حَاصُور فِي أيدى الأشُورِيين ذكر فِي ٢مل ١٥: ٢٩. كما أن المَدِينَة ذُكرت أيضًا فِي ١مك ١١: ٦٧ بالارتباط مَعَ يُونَاثَان الَّذِي زحف بجيشه وعَسكروا عِندَ مِياهِ جِنَّاسَر، ووَصَلوا قبل الفَجرِ إِلَى سَهلِ حَاصُور

٤. التنقيبات الأثرية. نتائج حفريات جارستانج Garstang "المحدودة فِي حَاصُور سنة ١٩٢٨ لم تنشر للأسف عَلَى الإطلاق باستثناء بعض الملاحظات فِي تعليقه عَلَى" يَشُوعُ – قضاة *Joshua-Judges* (1931). كان Yigael Yadin directed the James A. de Rothschild الاستكشافيه بالجامَعَة العبَرِّيَّة. وقد تم نشر نتائج هذا المشروع عَلَى نطاق واسع مِنْذ إكماله، وقد غطى فترة تتراوح مِنْ العصر البرونزي الثاني القديم (٢٨٥٠- ٢٦٥٠ ق م) وحتى الحقيقة الهلينية الأوَّلى (٣٣٢- ١٤٢ ق م). استؤنفت الحفريات تحت إشراف عَمُّونَ بْنِ تور مِنْ الجامَعَة العبَرِّيَّة.

٥. الحظائر المسيّجة أو المَدِينَة الواطئة. أثبت الدليل المكتشف أن السهل المرتفع كان فِي الواقع مَدِينَة تتكون فِي تحصينات واسعة، ومبان عامة، ومنْازل خاصة وهياكل. وأقدم التحصينات التي اكتُشفت هنا يرجع تاريخها إِلَى العصر البرونزي الوسيط IIB (مِنْتصف القرن الثامِنْ عشر ق. م). والتحصينات الأرْضِية التي أنشئت أيام الهكسوس تولدت عَنها مَدِينَة يمكنها أن تستوعب مَا يُقدر بحوالي خمسين ألف نسمة. الاكتشافات الهامة الأخرى، وُجدت عَلَى الأقل خمس بوابات للمَدِينَة والعديد مِنْ الهياكل الكَنْعَانية العلوية، ومِنْ بينها واحد يمثل هيكل سُلَيْمَانَ ومعابد الألاخ، وأدوات العبادة كالمَذْبَح، ومجامر البخور، والآنية الطقسية. وهناك دليل واضح عَلَى حريق هائل الأمر الَّذِي يثبت العَنف الشديد الَّذِي انتهى به احتلال حَاصُور فِي النصف الثاني مِنْ القرن الثالث عشر ق. م. وبعد هذا التدمير لم يتم العثور عَلَى أي دليل يشير إِلَى إعادة احتلال المَدِينَة السفلى. وكان يادين عَلَى قناعة بأن هذا الدمار سببته القوات الإِسْرَائيلية الغازية (يش ١١: ١٣، Yadin, *Hazor*, 1975, 145).

٦. المَدِينَة العليا. وعَلَى الرغم مِنْ أن الحفريات الأثرية اكتشفت طبقات مِنْ العصر البرونزى تماثل تلك التي اكتُشفت فِي المَدِينَة الواطئة، غير أن أكثر النتائج أهمية يُمكِنُ أن يُنسب تاريخها إِلَى الإحتلال الإِسْرَائيلي للتل نفسه. وقد تم العثور عَلَى دليل عَلَى وجود مستوطَنة إِسْرَائيلية يرجع تاريخها إِلَى العصر الحديدي، وذلِك فِي المَدِينَة العليا فِي مناطق مُختلفَة. وبرغم ذلِك، فقد كان أثناء حكم سُلَيْمَانَ أن استردت حَاصُور بعضًا مِنْ مجدها السابق، وذلِك حيث أعاد بناءها كمَدِينَة حصينة. وقد أمدَّ حَاصُور بجدران مدرعة، ذات بوابة ضخمة بها ست حجرات للاستقبال، وبرجين للحماية، وما يشبه القلعة عَلَى الطرف

الغربي (Yadin, *Hazor*, 1972, 135-46). وقد اكتشف دليل عَلَى أنشطة بناء موسعة أثناء حكم العُمْريين وما يُطلق عليه مبنى مدعم، كان يستخدم كمخزن، وقد شيدت حجرات تخزين فِي جدران حظائر مدعمة، وقلعة ضخمة، ونظام مائي كافٍ تحت الأرض، الأمر الَّذِي يشير إِلَى إزدهار حَاصُور وقوتها فِي ظل حكم العُمْريين إبان القرن التاسع قبل الميلاد (Yadin, *Hazor*, 1972, 147-78; *Hazor*, 1975, 146-85). بالرغم مِنْ أن التل نفسه كان قد احتُل قبل المَدِينَة الواطئة، فقد أوضحت نتائج الحفريات الأثرية أن المجتمَعَ الإِسْرَائِيلي الشمالي وحتى دمار المَدِينَة عَلَى يد تغلث فلاش الثالث سنة ٧٣٢ ق م (٢مل ١٥: ٢٩). وقد أقيمت مستعمرة غير محصنة، ولعل ذلِكَ كان بمَعْرِفة الإِسْرَائِيليين الَّذِين عادوا إِلَى الموقع قرب نهاية القرن الثامِنْ. وهناك قلعة كبيرة يرجع تاريخها إِلَى فترة السيادة الأشورية، وقد ظلت هذه القلعة مستعملة فِي الفترة الفَارِسية وثمة بقايا لقلعة هيلّينية أشارت إِلَى نهاية المرحلة الكتابية لتَارِيخ حَاصُور.

البيبلوجرافِيا

A. Ben-Tor, (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, 1992; J. Garstang, *Joshua-Judges*, a reprint of the 1931 edition in 1978; J. L. Porter, *Handbook for Travellers in Syria and Palestine*, 1875; J. A. Wilson, *Egyptian Rituals and Incantations, ANET*, 1969; Y. Yadin, "Hazor," in D. W. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, 236-45; idem, *Hazor, the Head of All Those Kingdoms*, Schweich lectures 1970, 1972; idem, "Hazor," in *EAEHL*, 1976, 2:464-95; idem, *The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, 1975; Y. Yadin, Y. Aharoni, R. Amiran, T. Dothan, I. Dunayevsky, and J. Perrot, *Hazor I-II and III-IV*, 1959-64.

دي. إن . بينَار *D. N. Pienaar*

رأس ← #٨٠٣١ (רֹאשׁ [*rō'š*[1]]، رأس، شعر الرأس، رئيس)

شفاء ← #٨٣٢٤ (רָפָא [*rāpā'*[1]]، يشفي، يتشافى، متشافي، يتعافى)

صحي ← #٨٩٣٤ (שָׁלוֹם [*šālôm*]، سلام، صحة، إزدهار، سلام، خلاص)

كومة ← #٦١٤٨ (סָלַל [*sālal*[2]]، يقاوم، يتراكم، يُثَمَّن غاليًا، كومة)

سماع ← #٩٠٤٨ (שָׁמַע [*šāma'*]، يطيع، يطيع، يفهم، ينصت، يسمَع)

قلب ← #٤٢١٣ (לֵב [*lēb*]، قلب)

حرارة ← #٢٨٠١ (חָמַם [*ḥāmam*]، يَكُونُ حارّ دافئ، يَدفئ)

سَمَاء ← #٩٠٢٨ (שָׁמַיִם [*šāmayim*]، السَّمَاءِ، الجنة، هواء)

2769 חָם

حَام (חָם [*ham*[3]] #٢٧٦٩).

ش أ ق مِنْ ناحية دراسة الكَلِّمة وتاريخها (الناحية الإتيمولوجية) يُمْكِنُ الرَّبط بَيْتِ الاسْمَ "حَام" ومِصْر *Kmt*، الأرْض السوداء (= قبطية *Keme*)، والتي تصف مِصْر (انظر إستخدام اسْمَ حَام فِي مز ٧٨: ٥١؛ ١٠٥: ٢٣ و٢٧؛ ١٠٦: ٢٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فبالنظر إِلَى أن المَعَادلات العادية كَنْعَان/ مِصْر، هي بشكل مباشر (e.g., $h = h, k = h{=}h, k{=}k$ Can. *rahab* = Egyp. *rahabu*; Can. *K^a^mâ* = Egyp. *Kama*) فإن هذه الدراسة للكَلِّمة تبدو بعيدة الاحتمال. والفقرات التي فِي المزامير، قد تشير ببساطة إِلَى أن مِصْر مِنْ نَسْل حَام (تك ١٠: ٦). وبديلاً مِنْ ذلِكَ، ربما تكون كَلِّمة "حَام" مشتقة مِنْ الجذر السامي، يَكُونُ حاراً *hmm*. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن تعريف "حَام" بالإله حمو *hammu* بحسب مَا ذَهَبَ إليه ليوى، أمر بعيد الاحتمال.

ع. ق ١. طبقًا لما جاء فِي سِفْر التكوين، حَام هو أصغر أبناء نُوح (تك ٩: ٢٤) وقد حُفظ مَعَ امراته فِي الفلك عِنْدَ دينونة الطوفان (← الطوفان: لاهوت). وفِي العالم الجديد، رأى عُرى والده، وأخبر إخوته عَن ذلِكَ (٩: ٢٢)، ولكن ابْنه كَنْعَان هو الذِي لعَنه (٩: ٢٥) نُوح (← لاهوت). وكان حَام أبًا لشعوب عديدة مِنْها مِصْر (مِصْرايم) وكَنْعَان (١٠: ٦- ٢٠). وكان نمرود حفيده (١٠: ٨).

٢. ويظهر اسْم "حَام" مِنْ سلسلات أنسابِ سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام كابن لنُوح بطريقة تماثل طريقة جدول الشُعُوب (١أخ ١: ٤ و٨ – ١٣).

ب. ت هناك تفسير قديم ينظر إِلَى عبارة בְּנוֹ הַקָּטָן (تك ٩: ٢٤) عَلَى أنها عبارة ازدراء، فيأخذ كَلِّمة קָטָן (الصغير) عَلَى أنها تعَنى "محتقر، لاقيمة له" بدلاً مِنْ كَلِّمة "الصغير. وكتابات مَا بعد فترة الكتاب المُقَدَّس، لا تولى اهتمامًا كبيرًا بحَام باستثناء اليوبيلات، حيث تذكر أن حَام المذكور فِي سِفْر التكوين لم يرد فِي ع. ج.

البيبلوجرافِيا

J. Lewy, "The Old West Semitic Sun-God hammu," *HUCA* 18, 1943-44, 473-74.

جيروم أي. لاند *Jerome A. Lund*

مطرقة #٨٣٩٢ (רָקַע [*rāqa'*]، يطرق، يشكِّل)

2496 חֶבְרוֹן

حَبْرُونَ (חֶבְרוֹן [*ḥebrôn*[1]] كاسْمَ مَدِينَة، ورد [٦٣ مرة]، وهي تقع فِي الجزء الجنوبي مِنْ أَرْض يَهُوذَا الجبلية #٢٤٩٦)، كاسْم علم (١٠ مرات، خر ٦: ١٨، عد ٣: ١٩، أخبار أيام أوَّل

٢: ٤٢، ٤٣، ٦: ٢ [٥: ٢٨]، ١٨[٣]، ١٥: ٩، ٢٣: ١٢، ١٩، #٢٤٩٧)، وكاسْمَ عائلة [٥ مرات] (عدد ٣: ٢٧، ٢٦: ٥٨، أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل ٢٦: ٢٣، ٣٠، ٣١ #٢٤٩٨).

١. أصل الكَلِمة وتاريخها. حَبْرُونَ مشتقة مِنَ الجذر العبري، والَّذِي كصيغة كَلامية كثيرًا مَا يُترجم فِي חָבַר، يربط، يوحد، يتزامن، وفِي الـ pi، يوحد، ينضم إلى، وفِي الـ pu، تتحالف مَعَ، انضموا مَعًا. والاسم الجغرافِي قد يعكس مَا يفترضه البعض مِنْ أنه فِي حَبْرُونَ، اتَّحد عدد مِنَ العشائر/ العائلات فِي شكْلٍ مَا مِنْ أشكال التحالف (انظر قرية أربع "مَدِينَةَ الأرْبَعَة" #٧٩٥٧).

٢. تاريخ. ذُكرت حَبْرُونَ عَلَى نحو خاص أربع مرات فِي قصص الآباء الأوَّلين. وهناك بنى أَبْرَام/ إِبْرَاهِيم مذبحًا (تك ١٣: ١٨)، اشترى مغارة فِي حقل المكفيلة (מַכְפֵּלָה #٤٨٣٤، ٦ مرات) لدفن زوجته سَارَةَ. وعَند باب مَدِينَةَ حَبْرُونَ تم بيع الأرْضِ (ص. ٢٣) "ويشير النص إِلَى أنه بعد ذلِك، وعَلَى التوالِي تم دفن إِبْرَاهِيمُ، إِسْحَاق، رفقةَ، يَعْقُوب، ليئة، فِي هذه المغارة" حقل المَكفيلة، وهكَذَا أيضًا المغارة، قيل أنهما شرقي مَمْرَا (٢٣: ١٩ [מַמְרֵא]، وقد ذُكرت ٨ مرات كاسْمَ جغرافِي (# ٤٩٣٤]، وذكرت مرتين كاسْمَ شخص ([#٤٩٣٥]. مَمْرَا، بلوطات، كانت تقع عَلَى مقربَّة مِنْ حَبْرُونَ (١٣: ١٨)، وهناك أقام إِبْرَاهِيمُ خيمة وعبد الله، والواقع أن الرَّبّ ظهر له عِنْدَ مَمْرَا (١٨: ١). أمَّا وأن مَمْرَا كانت قريبة جدًا مِنْ حَبْرُونَ فهذا مَا تأكد فِي ٢٣: ١٩، ٣٥: ٢٧، حيث عُرفت مَمْرَا بأنها "حَبْرُونَ". وبداية مِنْ قصص الآباء واستمرارًا فِي الكتاب المُقَدَّس كُلّه، يُلاحظ أن اسم حَبْرُونَ القديم كان "قرية أربع" [קִרְיַת אַרְבַּע] #٧٩٥٧ و#٧٩٥٩، ٩ مرات انظر مثل؛ تك ٢٣: ٢، ٣٥: ٧، إلخ).

وبعد الخروج مِنْ مِصْر، رجع الجواسيس الَّذِين أَرْسَلهم مُوسَى إِلَى حَبْرُونَ (عد ١٣: ٢٢، واحضروا مَعَهم فاكهه لذيذة الطعم مِنْ وَادِيَ أشكول القريب (عد ١٣: ٢٣و ٢٤، ٣٢: ٩، تث ١: ٢٤ [אֶשְׁכּוֹל] #٨٦٥، ٤ مرات كاسْمَ جغرافِي).

وفِي أيام الغزو بقِيادة يَشُوع، إنضمّ هوهام مَلِكُ حَبْرُونَ إِلَى التحالف العُمْرِي والَّذِي هزمة يَشُوع (يش ١٠: ٣و ٥و ٢٣و ٣٦و ٣٩، ١١: ٢١، ١٢: ١٠). قد خصصت حَبْرُونَ لسبط يَهُوذَا (١٥: ٥٤، واستُخدمت ليس فقط كمَدِينَة للاويين (٢١: ١١و ١٣، ١أخ ٦: ٥٥ [٤٠]، بل وأيضًا كإحدى مدن الملجأ الثَّلاثَة الواقِعة غرب نَهر الأرْدُنّ (يش ٢٠: ٧، ١أخ ٦: ٥٧ [٤٢]. وقد أعطيت حَبْرُونَ لكالب وأسرته (يش ١٤: ١٣-١٥، ١٥: ١٣، قض ١: ٢٠).

وفِي وقت لاحق مِنَ التاريخ الإسْرَائِيلِي، وحين كان دَاوُد هَارِبًا مِنْ شَاوُل، تودد إِلَى أهالِي حَبْرُونَ وأرْسَل لهم هدايا (١صم ٣٠: ٣١). وبعد موت شَاوُل، سيطر دَاوُدَ عَلَى سبط يَهُوذَا فِي حَبْرُونَ (٢صم ٢: ١و ٣و ١١ الخ) لمدة سبع سنوات. وكان هذا المكان الطبيعي الَّذِي يحكم مِنْه الآن حَبْرُونَ كان أكبر مَدِينَة يهودية فِي المِنْطقة الجبلية، وكانت مركزًا تجاريًا لأنَّها تقع عَلَى الطريق الَّذِي يخترق التلال والَّذِي يتجه شمالاً مِنْ حَبْرُونَ مرورًا ببَيْتَ لحم، أورُشَلِيمَ، جبعة، بَيْتَ إِيل الخ. كما كانت حَبْرُونَ أيضًا البوابة إِلَى الجنوب، إِلَى أرْضِ الجنوب، حيث يتجه طريق الجنوب الغربي إِلَى بِئْرَ سَبْعٍ، فِي حين أن الثاني يتجه إِلَى عراد.

وحيث تُوج دَاوُد مَلِكًا عَلَى إِسْرَائِيل، نقل عاصمته إِلَى أورُشَلِيمَ، غير أنه فِي الواضح أن حَبْرُونَ ظلت كمركز هام مِنَ الناحية الدينية (توجه أبشالوم إليها ليوفِي نذراً لِلرَّبّ [٢صم ١٥: ٧]، والسياسة أيضًا (تُوج أَبْشَالُومَ مَلِكًا هناك [١٥: ١٠]).

وأثناء فترة الْمَمْلَكَةِ المنقسمة، لم تُذكر حَبْرُونَ سوى مرة واحدة. فقد حصنها يَرْبَعَامُ خليفة سُلَيْمَانَ (٢أخ ١١: ١٠). ولم تُذكر عَلَى الإطلاق فِي فترة السبي، أو فترة مَا بعد السبي، بالرغم مما ذُكر مِنْ أن "قرية أربع" استقر بها المسبيون العائدون (نح ١١: ٢٥). سواء كانت "قرية أربع" هذه هي نفس القرية السابق ذكرها فِي القصص السابقة أم لا، فهذا يُمْكِنُ أن يَكُونُ موضع تساؤل، لأن كافة القرى المتصلة بها تقع جميعًا جنوبي حَبْرُونَ وغربها فِي أرْضِ الجنوب وفِي Negev, shephelah وعلاوة عَلَى ذلِك، علينا أن نتذكر أن هذا هو الموضع الوحيد فِي الكتاب المُقَدَّس الَّذِي لم تُذكر فيه قرية أربع صراحة بالارتباط مَعَ حَبْرُونَ. وقد يَكُونُ ذلِك مرده أن جماعات عرقية غير إسرائيلية (أدُومِيِّين؟) قد بدأت بالفعل السكن فِي حَبْرُونَ، كما أن هذا الاسْمَ (قرية أربع) قد أطلق عَلَى مستوطنة إِسْرَائِيلية مختلفة.

٣. الموقع. حَبْرُونَ الكتابية تُطلق عَلَى موقع طرف Jebel Rumeida (Pal Grid: 160103). وقد تم اكتشاف الموقع (انظر Ofer)، وعَلَى الرغم مِنْ أن المَدِينَة تختلف مِنْ حيث الحجم، فمساحتها سبعة عشر أكراً. وقد تم العثور عَلَى بقايا أثرية تعود إِلَى العصر البرونزي المتقدم، والبرونزي الوسيط، وعصر الحديد، والعصر الهِليني، والروماني، والبيزنطي، وكذلِك الفترات العربية "ومغارة المكفيلة" المرتبطة بهذا الموقع تُعرف عادة بانها "حرم الخليل" – وهو بناء هيرودى – يقع فِي الوَادِيَ عِنْدَ سفح جَبَلِ الرميداء. وداخل هذا الحرم توجد المقابر الشهيرة التي تضم رفات الآباء وزوجاتهم. وممرا تعرف عادة بأنها الساحة المَعروفة باسْم "رامة الخليل" (Pal Grid: 160108). وقد وُجدت بقايا أثرية فِي هذا الموقع تعود إِلَى الحقبة الرومانية والبيزنطية.

٤. أهمية لاهوتية. الأماكن التي ذُكرت فِي الكتاب الْمُقَدَّسَ لا يَكُونُ لها عَلَى وجه العموم أي مغزى لاهوتي، وحَبْرُون ليست استثناء. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، كثيرًا مَا تكتسب الأماكِن أهمية بالفعل بسبب الأحداث التي تحدث فِيها. مثل؛ الوعد الَّذِي قُطع لأَبْرَام/ إِبْرَاهِيم بأن نَسْله سيأخذ أرْض كَنْعَان كان وعدًا بارزًا (تك ١٥: ١٨، ١٧: ٨، الخ). غير أنه بالنسبة لنواح أخرى مِنَ الوعد – هل سيُرزق إِبْرَاهِيم نَسْلاً – ناهيك عَن نَسْلٍ كثير العدد – لقد وثق إِبْرَاهِيمِ فِي كَلِمة الله (١٥: ٦). وامتلاك أرْضِ كَنْعَان بالكامل بواسطة نَسْل إِبْرَاهِيم لن يتم إلا بعد ذلِك بوقت طويل. وفِي عهد دَاوُد، وسُلَيْمَانَ، ومَعَ شراء مغارة المكفيلة عَلَى مقربَّة مِنْ حَبْرُونَ، بدأ إِبْرَاهِيم يمتلك الأرْضِ. وعَلَى الرغم مِنْ أنها لم تكن سوى قطعة صغيرة مِنَ الأرْضِ، غير أن شراءها يعتبر بداية تحقيق وعد الله لإِبْرَاهِيم. وعلاوة عَلَى ذلِك، لابد وأن

حَبْرُونَ كانت مركزًا دينيًا لمدة لا تقل عَن ألف سنة، وبالنظر إِلَى أن أَبْرَام/ إِبْرَاهِيم قد بنى مَذْبَحًا هناك، فقد أعطيت المَدِينَة للاويين، واستُخدمت كمَدِينَة ملجأ عَلَى أيام دَاوُدَ، وقد ذَهَبَ ابْنِهِ أَبْشَالُومَ إِلَى هناك للعبادة.

البيبلوجرافيا

TDOT 4:193-97; *TWOT* 1:259-611; A. Ofer, "Hebron," *NEAEHL*, 2:606-9.

كارل راسموسين *Carl Rasmussen*

ارتفاع ← #٨١٢٣ (רוּם [*rûm*[1]]، فخور بـ ومُجِدّ مرتفعاً)

عون، مساعدة ← #٦٤٦٨ (עָזַר [*'āzar*]، يساعد، يدعم، يجد مساعدة)

أعشاي/ توابل ← #٨٣٨٠ (רֶקַח [*reqaḥ*]، تابل/ طيب)

قطيع #٦٣٧٣ ← (עֵדֶר [*'ēder*[1]]، قطيع، جمهور)

حَبَقُّوق: لاهوت

أ. السياق التاريخي

لا يتضمنْ سِفر حَبَقُّوق أية مَعلومات تشير إِلَى كاتبه (ومَعَ ذلِكَ قارن Bel 33-39). ومِنْ الجلي أنه كان يعيش فترة النهضة البَابِلية عِنْدَ نهاية القرن السادس ق. م (١: ٦)، عندما كانت السيطرة الأشُورِية عَلَى فِلِسْطِين تقارب مِنْ نهايتها وكُلّ مَا نعرفه عَنه شخصيًا، هو اسْمه،، والَّذِي ربما يعكس اسْمَ نبات أَشُورِي "حبقوقو" (*habbaququ, CAD* 6:13 s.v.)، وربما يشير هذا إِلَى طفولته أثناء حكم منسى المَلِك الَّذِي كان خاضعاً لأشُورَ، حين أصبحت الأسْمَاء الالهية مودة قديمة أفسحت مكانها لاسمه مثل أخبور (عَنكبوت)، هولدا Huldah (سد)، شافان (أرنب الصخر) والمرثاة المذكورة فِي ١: ٢ ــ ٤ ربما تعكس الردة والظلم الَّذِي ساد هذه الحقبة، قبل إصلاحات يُوشِيَّا. والاقتراح القائل بنسبة تاريخ سِفر حَبَقُّوق إِلَى حقبة الإسكندر يتضمنْ تصحيحا لم يلق تأييدًا باستبدال كلمة "الكُلدانيين" فِي ١: ٦ بكلمة "كتيم" وكلمة "الخمر" (٢: ٥٣)، بكلمة "اليونان". وهكَذَا ينتمي السِفر إِلَى الكتابات التي شهدت الانْتهاكات البَابِلية جهة الغرب والتي كانت كعقوبة مِنْ الله عَلَى الشرور التي سادت فترة حكم منسى بالرغم مِنْ أن الأصحاحات التي قام بها يُوشِيَّا (مثل؛ ٢مل ٢١: ١٤؛ ٢٣: ٢٦؛ ٢٤: ٤، ولاحظ النغمة التثنوية الظاهرة جدًا فِي حب ١: ٤).

ب. البِنية الأدبية

وعَلَى غير العادة، يبدأ السِفر بمناقشة بين الله والنَّبِيّ. ولا يُوجد خطاب عام، أو خبرة مهنية، أو علاقة مَعجزية، بل ولا حَتَّى اعتراف عام بوضع الكاتب كنَبِيّ. ونَحْنُ فِي هذا أقرب إِلَى نوعية كتابة إِشَعْيَاءَ ٤٠ ــ ٥٥ (وبعد ذلِكَ مَلاخِي أيضًا) مِنْ كتابة إِرْمِيَا الَّذِي كان مُعاصرًا للكاتب (بالرغم مِنْ اعترافات هذا الأخير). ويرثي حَبَقُّوق للخطايا التي كانت تُرتكب عَلَى أيامه (حب ١: ٢ ــ ٤) وقد تلقى (ولم نُخبر كيف) تأكيدًا إلهيًا (١: ٥- ١١) بأن قدوم الجيوش البَابِلية إنما هي مِنْ عمل الله، ولعل ذلِكَ (ولو أن هذا لم يُذكر فِي أي موضع مِنْ السِفر) كان دينونة عَلَى يَهُوذَا (انظر إش ١٠: ٥- ١١). وعَلَى ذلِك يحزن النَّبِيّ لقسوة البَابِليين وظلمهم (حب ١: ١٢- ١٧) وأنه يجب عَلَى الله أن يتسامح إزاء شرهم. وفِي ٢: ٢ ــ ٤ يرِد الله أن الأبرار سيُحفظون بسبب أمانتهم. ويتبع ذلِكَ خمسة أقْوَال نبوية بالويل مثل الويلات السبعة فِي إِشَعْيَاءَ ٥: ٨ ــ ٢٣، انظر ١٠: ١- ٤)، موجهة ضِدّ طمَعَ البَابِليين، وعَنفهم، وعبادتهم الوثنية، وجاءت بلغة مستمدة بشكل جزئي مِنْ نصوص عبْرِيَّة أخرى (انظر فِيما يلي)، ويختتم بمُناشدة تتعلق بالعبادة بخصوص الصمت أمام الله فِي هيكله، مردداً (أو نجد صداه) فِي مز ١١: ٤، صف ١: ٧، زك ٢: ١٣. ويتبع ذلِكَ مزمور (حب ٣: ٢ ــ ١٩) قُدم (عَلَى غرار الأصحاحين ١- ٢، بإضافة أضافها الكاتب) تم الأحتفاء فِيها بقوة الرَّبّ ومجده مَعَ إشارة خاصة إِلَى الخروج ودخول كَنْعَان وذلِكَ بأسلوب يذكرنا بتثنية ٣٢، قض ٥، مز ٦٨. وبالنظر إِلَى أن تفسير عَلَى حَبَقُّوق يفتقر إِلَى هذا الأصحاح، فقد اعتُبر أنه غير حقيقي، ولكن هذا أمر غير محتمل. ومَعَلق لفائف قمران لم يكن فِي حاجة إِلَى حب ٣، لأن مَا كان يهمه هو تطبيق الإيماءات التاريخية الخاصة بالأصحاحين ١- ٢ عَلَى أيامه. كذلِكَ يشارك حب ٣ الأصحاحين ١، ٢ فِي هذه الملامح الخاصة بالأسلوب مثل الاقتباس مِنْ نصوص قديمة، وتشبيهات عسكرية، ونظرة عامة عَلَى الشئون العالمية. والنظرة التحريرية التي ربطت بينه وبين الترجمة السبعينية للمزامير ١٤٥- ١٤٨ (= MT 146-148) إِلَى حجى وزَكَرِيَّا. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن المقدمة التحريرية للأصحاحين ١- ٢ إمَّا أنها كانت تجهل، أو لم تتأثر بالبِنية المَعاصَلاَة لإرْمِيَا (إر ٢٣ و٣٣) عَن الأنْبِيَاء الذِين يطالبون بحب مِنْ الرَّبّ.

أمَّا وأن حَبَقُّوق كان موظفاً لعبادة الرَّبّ فِي هيكل أُورُشَلِيمَ فهذا أمر غير محتمل وتأييداً لوجهة النظر هذه قدم وصف حَبَقُّوق اللاوي (Bel 1, LXX—a much later text) والنصيحة المذكورة فِي حب ٢: ٢٠ (ولكنها موجودة فِي نصوص أخرى)، والمزمور المذكور فِي ص. ٣ (والَّذِي له نظائر فِي النصوص لا تخص العبادة، مثل؛ قض ٥، والافتراض الَّذِي لم يقم الدليل عليه بأن المراقب المذكور فِي ٢: ١ ربما كان موقع أحد كهنة الهيكل. لقد كان حَبَقُّوق رجلا تقيًا يعبرّ بشكل شخصي، ثم بعد ذلِكَ كتابة (٢: ٢) عَن هواجسه وأماله اللاهوتية.

جـ . موضوعات لاهوتية

يحتوي هذا السِفر عَلَى العديد مِنْ الموضوعات اللاهوتية الهامة.

١. وعَلَى غرار إِشَعْيَاءَ (← انظر إش ٤١: ٢ و٢٥) أصبح حَبَقُّوق عَلَى يقين مِنْ أن الله يعمل عَلَى مسرح التاريخ العالمي، وحتى فِي الأحداث التي مِنْ الواضح أنه ليس مرغوبًا فِيها (انظر أيضًا عَامُوسَ ٣: ٦/ ب). ويدعم حَبَقُّوق ٣ هذه الثقة بإشارته إِلَى أعمال الله العظيمة فِي الماضي عَلَى غرار مَا تعمله بعض المزامير (مثل؛ ٧٤ و٧٨ و٨٠). وهو فِي هذا وارث لتقليد لاهوتي عظيم، يقوم هو بصقله وتنميته.

٢. تعليم حَبَقُّوق أيضًا أن يحول الشكوك والحزن إِلَى صَلاَة (١: ٢ ــ ٤ و١٢- ١٧، ٣: ٢ ــ ١٩، قارن مز ٧٣: ١٦- ١٧)،

وربما كان ذلِكَ فِي الهيكَلِ (حب ٢: ٢٠). وكانت العبادة تقوده إلَى فرح الإيمان بقوة الله وصلاحه، ٣: ١٦- ١٩ يُعد أحد أعظم تَعبيرات ع. ق عَن هذه القصة.

٣. فِي سِفر حَبَقُّوق يدين الله الشر، فِي ص. ٢ يدين السكر، والطمَعَ، والسرقة، والعَنف، والإضطهاد والظلم، والفسوق، وسوء استغلال الطبيعة (٢: ١٧)، والوثنية. ولغة هذه الويلات تدين بالكثير لنصوص كتابية أخرى (ولا سيما الويلات ٣، ٢: ١٢- ١٤ (قا؛ إش ١١: ٩) إر ٥١: ٥٨؛ ميخَا ٨: ١٠؛ الويل ٤. حب ٢: ١٥- ١٧، قا؛ مز ٧٤: ٨؛ إش ٥١: ١٧ و٢٢- ٢٣؛ إر ٢٥: ١٥- ٢٩؛ حز ٢٣: ٣٢- ٣٤). وبالنسبة لمفهوم حَبَقُّوق فِيما يختص بوقت حُدِّد للدينونة (٢: ٣، لدينا توقع بأمور رؤيوية لاحقة.

٤. حب ٢: ٤ (وبصفة خاصة "اَلْبَارُّ بِإِيمَانِهِ يَحْيَا"، انظر حاشية NIV) هو نص شهير وعَن حق، وقَد اقتُبس فِي ع. ج (رو ١: ١٧؛ غل ٣: ١١؛ عب ١٠: ٣٨- ٣٩)، وفسر تفسيرٍ مَسِيحيًّا تقريبًا فِي تفسير عَلَى حَبَقُّوق ("وهذا فِيما يخص كُل الَّذين يحفظون الناموس فِي بَيْتِ يَهُوذَا، الذِين سيخلصهم الله مِنْ بَيْتِ الدينونة بسبب مَا تحملوه مِنْ آلام، وإيمانهم بمَعَلم البر"). وحبقوق نفسه لم يكن يعَني "إيمانًا" بل "أمانة" فِي ٢: ٤. وعَلَى الرغم مِنْ أن الأوقات صعبة ويبدو أن الأشْرَار ينتصرون، إلاّ أن الأشْرَار فِي النهاية سيسقطون، أمَّا الأبرار، فبسبب أمانتهم لله، سوف يتحملون الأحداث المأساوية فِي أيامهم (انظر متى ١٠: ٢). ولِذلِكَ فإن دينونة الله ليست عشوائية، بل إنه يعطي الخلاص بالأوَّلَى لأولئك الَّذين لا يهتز ولاؤهم له. وهذه هي الفكرة التي استخدمها بولس لتوضيح تعليمه الخاص بالتبرير بالإيمان، لأنَّهُ يتحدث عَن خلاص أولئك الَّذين لهم رجاء ثابت بالرغم مما تبدو عليه الأمور مِنْ حولهم. وهذا الفكر (الَّذي قد يدين بشئ لمزمور ٣٧) يشكل ميراث حَبَقُّوق الدائم مِنْ ناحية الفكر اللاهوتي.

ومكان السِفر بالنسبة للأسفار القانونية فهو فِي وسط الأَنْبِيَاء الصغار، وهي تشكيلة متنوعة مِنَ النصوص منسوبة لمجموعة مِنْ القديسين والحكماء والعبرانيين، تم ترتيبها (فِي النص الماسوري) أعتماداً عَلَى تاريخها المفترض مِنْ جهة، وعَلَى طولها مِنْ ناحية أخرى. فِي بعل والتنين فقط نتقابل ثانية، مَعَ أن التفسير عَلَى حَبَقُّوق، وع. ج يكشفان أن أفكاره التاريخية واللاهوتية كانت تلقى التقدير داخل المجتمَعَ اليهودي وخارجه long atter بعد وفاته.

البيبلوجرافيا

K. Budde, *Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, 1899-1903, 1985[2] (s.v.); M. Delcor, *La sainte Bible, VIII Les petits prophètes*, 1964, 389-433; J. A. Emerton, "The Textual and Linguistic Problems of Habakkuk II, 4-5," *JTS* n.s. 28, 1977, 1-18; P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 1944; W. A. Irwin, "The Psalm of Habakkuk," *JNES* 1, 1942, 10-40; D. M. Lloyd-Jones, *From Fear to Faith; Studies in the Book of Habakkuk*, 1953; H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, 1952; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, 1928, 2:115-60; P. J. M. Southwell, "A Note on Habakkuk ii.4," *JTS* n.s. 19, 1968, 614-17; C. C. Torrey, *Alexander the Great in the Old Testament Prophecies, ZAW* 41, 1925, 281-86; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 168-73; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 1962.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

حَجِّي: لاهوت

أ. السياق التاريخي

لا يُعرف شئ عَن حجىّ النَّبيّ. وكما هوالحاصل مَعَ عدد مِنْ أَنبِيَاء ع. ق، مِنَ الواضح أن الَّذين جمَعَوا أقْوَاله، ونقلوها، وكرزوا بها، كانوا يعتبِرون الرسالة أكثر أهمية مِنَ الرسول. واسْمَ حجي مرتبط بالكلمة العبْرِيَّة "عيد" (حَجْ)، وعَلَى ذلِكَ فربما يَكُونُ قد وُلد فِي أحد أعياد إِسْرَائِيل الدينية الكبرى. وعَنوان السِفر يحدد بداية خدمته فِي أوَّل أيام إيلول (أغسطس/ سبتمبر)، فِي السنة الثانية مِنْ حكم المَلِكَ الفارسي دَاريُوس الأوَّل (٥٢٠ قبل المَسِيحية). وآخر أقْوَاله النبوية تاريخها ٢٤ كسلو (ديسمبر) مِنْ نفس السنة، وعَلَى ذلِكَ، فإن هذا يشير إلَى فترة نشاط قصيرة جدًا. وبسبب اهتمامه بالهيكل، صنف بعضهم "حجى" بأنه أحد الأنْبِيَاء "الهيكَلّ" أو "العبادة". ومِنْ المؤكد أنه يدخل ضمِنْ التقليد النبوي للعهد القديم طالما أنه يستخدم الصيغة المألوفة للرسول: "هكَذَا قال رَبَّ الْجُنُودِ"، والصيغة النبوية التي تُقال فِي النهاية "هكَذَا يقول الرَّبّ"، بالرغم مِنْ أنه قدم صيغة جديدة للأقْوَال النبوية بإستخدامه "توراة كهنوتية" (٢: ١٠- ١٤).

وشهدت أيام حجى قلاقل سياسية عَنيفة فِي جميع أنحاء الإمبراطورية الفَارسية. أمَّا كُورَش العظيم الَّذِي هزم بَابِل، فقد خلفه ابْنِه قمبيز سنة ٥٢٩ ق. م. وحين انْتَحر قمبيز سنة ٥٢٢، اعتلى دَاريُوس الأوَّل (هستاسبس Hystaspes) سدة الحكم، الأمر الَّذِي أدى إلَى نشوب ثورات عديدة فِي أنحاء الجمهورية. ويعتقد بعض الدارسين أن هذه الثورات أعطت مؤشرًا لحجى ومعَاصره زَكَريًّا قرب انهيار الإمبراطورية وبزوغ عصر جديد لمَلِكوت الله. وبرغم ذلِكَ، فمِنْ المرجح، أن كلمات وآمال الأنْبِيَاء العظام مثل إرْمِيَا وحَزْقِيَال، فضلاً عَن التقليد القديم لصهيون المختارة مِنْ الله، والأسرة المَلِكية الدَاوُدِية، هي التي أطلقت عَنان توقعاتهم القوية الواضحة.

وتكشف كُلمات حجى عَن حالة مِنْ الفقر والإحباط بين اليهود الَّذِين بقوا فِي يَهُوذَا، وأولئك الَّذين انضموا إليهم مِنْ بَابِل. وهو يتكلم فِي نوبات متكررة مِنْ المجاعة والجفاف (١: ٦ و٩ – ١١، ٢: ١٧). وهذا مَا تولدت عَنه مصاعب اقتصادية أدت بدورها إلَى التضخم الَّذِي أعطى له حجى تعريفاً كُلاَّسيكيا ظل قائمًا عَلَى مر العصور (١: ٦/ د). وليس ثمة عجب، فِي أنه فِي وقت كهذا، كان أقصى مَا يستطيع الناس عمله هو الحصول عَلَى سقف يحتمون به (١: ٤، لعل الكلمة العبْرِيَّة [סְפוּנִים] توحى بشئ بديل يفوق كثيرًا كُلمة "مغشاة" التي تستخدمها

مَعظم الترجمات الإنجليزية). وهذا أمر غريب عَلَى ضوءِ قرار مرسوم كُورَش الَّذِي لا يعطى التصريح لإعادة بناء الهيكل فقط، بل ووسائل القيام بذلِكَ (عز ٣: ٧، ٥: ١٣- ١٥)، وعَلَى أساس قصة عَن بداية مبكرة لإعادة بنائه، سواء بمَعرفة شيشبصر (٥: ١٦) أو بواسطة يَشُوع وزَرُبَّابِل (٣: ٨ – ١٣). مِنْ الجلي أن أي محاولة مبكرة كهذه لابد وأن تكون قد خرجت عَن مجراها.

ب. الموضوعات اللاهوتية

١. الهيكل والحقبة المَسيَّانية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، اسقط حجى، الأعذار التي قدمها مَعاصروه بأنهم فقراء جدًا وليس بمقدورهم إعادة بناء الهيكل. وعرّفهم أن فقرهم كان نتيجة فشلهم فِي بنائه. والواقع أنه شرح وجهة نظره بإستخدام أسلوب التورية أو التلاعب بالألفاظ. لأن "هذا البَيْتَ خراب (١: ٤ חָרֵב) ودينونة الله بالجفاف "الحرّ (١: ١١ חֹרֶב). وإذا قاموا ببناء الهيكل، سوف يشهدون تغييرًا فِي أوضاعهم البائسة، سوف تأتي بركة الخصب بدلاً مِنْ دينونة الجوع (١: ٧- ١١؛ ٢: ١٥- ١٩). وعَلَى ذلِكَ، وبهذه المواعيد، نجح حجىّ فِي تشجيع القائد المُدُني زَرُبَّابِل، رئيس الْكَهَنَة، يهُوشَعُ، والمجتمَعَ كُلّه عَلَى الاشتراك فِي عملية البناء. وفِي مواجهة الهواجس التي كانت تنتابهم مِنْ ناحية نتائج هذه المبادرات (٢: ٤) شجعهم بوعد بأن الهيكل بعد إعادة بنائه سيشهد عودة حضور الرَّبّ ليسكن فِي الهيكل، ويسود عَلَى كُلّ الأمَم. وسوف تعترف هذه الأمَم بملوكيته الشاملة فِيما يأتي لدفع الجزية (٢: ٦- ٩). ووعد حَزَقِيَال بعودة مجد الله إِلَى أورُشَلِيمَ والهيكل (حز ٤٣: ١- ٥) سوف يتحقق.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن حكم الله سوف يُمارس ثانية مِنْ خلال شخصية مسيّانية "زَرُبَّابِل" (حجى ٢: ٢٣). وعَلَى أساس مَا جاء فِي ١أخ ٣: ١٩ فإن زَرُبَّابِل هو حفيد يَهُويَاكِين، مِنْ نَسْل دَاوُدَ. ولِذلِكَ فإنه أمر له مغزاه الهام أن يصفه حجىّ بأنه "عبد" الله، و"خاتم" الله، وهذان التعبيران استُخدما فِي موضع آخر عَن مَمْلَكَةِ دَاوُد (٨٩: ٣ [٤]، إر ٢٢: ٢٤). ويبدو أن حجى كان يؤمِنْ أن مَمْلَكَة دَاوُد ستعود ثانية فِي عصر حكم الله الجديد، الَّذِي سيعقب إكمال بناء الهيكل.

وموضوعات الفقر والغنى يأتيان كعَنوان فِي كرازة حجى. وهناك مفكرون كثيرون يرجعون هذا إِلَى الفكر اللاهوتي للعهد السيناوي، ببركاته ولعَناته المترتبة عَلَى الطاعة والعصيان (مثل؛ تث ٢٨). ولا ريب أن هذه الرابطة موجودة هناك، لكن نفس الرابطة يُمْكِنُ أن نجدها فِي تقل صهيون، مَعَ اعترافه أن حكم الرَّبّ كمَلِكٍ فِي صهيون، والَّذِي يمارس مِنْ خلال نَسْل دَاوُد، سيؤدي إِلَى سلام وازدهار عالمي (مثل؛ ٢صم ٢٣: ٢-٥؛ مز ٩٦: ١٠- ١٣؛ ١٣٢: ١١- ١٨؛ ولا سيما ع. ١٥: ٢٩ الخ) ويبدو أن حجى مِنْ أنصار تقليد صهيون القديم. وهو يعتقد جازمًا أن كُلّ الآمال التي تم التعبير عَنها فِي الكرازات القديمة، والتي تبرز بشكل جلي فِي سِفْر المزامير، عَلَى وشك أن تتحقق.

٢. الْقَدَاسَة فِي الطاعة. كانت لخدمته فعاليتها. وقد استجاب لها القادة والشَعْب، وأكمل الهيكل بحلول سنة ٥١٥ ق. م (عز ٦: ١٥). وكثيرًا مَا كان حجى يُهاجم بأنه نَبِيّ أقل مِنْ أسلافه أنبِيَاء مَا قبل السبي الَّذِين كانوا يشددون عَلَى ضرورة استجابة أخلاقية وروحية لله باعتبار أن ذلِكَ هو العنصر الضروري للديانة (مثل؛ إر ٧: ١- ٧). أمَّا صدق أو زيف هذه الاتّهامات يعتمد قليلاً عَلَى تفسير القول النبوي الوارد فِي حج ٢: ١٠- ١٤. فالتوراة (أي حكم أو توجيه) الكهنوتية التي طولب مِنْ حجى أن يطلبها، تبين أنه فِي حين أن النجاسة الطقسية تتم باللمس، فإن الْقَدَاسَة ليست كذلِكَ. وهذا بدوره أدى إِلَى تحذير الشَعْب، بأنه فِي نظر الله "أياً كان مَا يعملونه" و"وأيًّا كان مَا يقدمونه" (مِنْ الذبائح) فهم نجسون. ولعل هذا مرجعه أن الهيكل لم يكن قد بُني بعد، بالرغم مِنْ أن تاريخ النُبُوَّة (ع. ١٠) يتبع قصة بدء إعادة البناء (١: ١٢- ١٥). ومِنْ المحتمل أن يَكُونُ تحذيرًا أن الهيكل فِي ذاته، ومجرد عمل البناء الخارجي، لا يُمْكِنُ أن يكونا مصدرًا للطهارة. ويتوجب عَلَى الشَعْب أن ينصتوا لنداء أنبِيَاء مَا قبل السبي وأن يعودوا إِلَى الله بقلوبهم كما بأعمالهم الظاهرية.

ومِنْ ناحية كتابية أوسع، قد يُقال عَن حجىّ وعَن أنبِيَاء مَا قبل السبي، أنهم فِيما بينهم يقدمون موقفًا لمؤسسات ديانتهم وبَنِيتها أكثر مما يفعله أي مِنْهم بمفرده. فلقد بيّن الأنبِيَاء القدامى، كم مِنْ السهل عَلَى الأشياء الخارجية أن تصبح بديلاً للاستجابة الحقيقية التي يطلبها الله. ويذكرنا حجىّ – بالرغم مِنْ ذلِكَ – أن الفرائض إذا أحسن إستخدامها، فإن هذه الفرائض والهياكل يُمْكِنُ أن تكون وسيلة للدعم والتعبير عَن الإحساس بالحضور الإلهي، واستجابة مناسبة له – ولقد كان مِنْ المهم – وإذا كان ليهودية مَا بعد السبي أن تبقى – أن يَكُونُ لها مؤسسة مركزية لتضفى شكلًا لحياتها وإيمانها. وكُلّ الديانات تحتاج إِلَى هياكل. وقد تكون هذه "وسائط النعمة" وهي تحتاج إِلَى أن تُحفظ دائمًا تحت حكم الله المصلح إذا كان لها ألاّ تصبح أموراً تلقائية.

والرابطة الوثيقة التي يراها حجى بين طاعة الله، وأزدهار الأرْض لا يُمْكِنُ رفضها بالتعامل مَعَها عَلَى أنها مثال للفكر البدائي المفرط فِي بساطته. وفِي أيامِنا هذه تبين أن كافة المشاكل البيئية الكبرى ترجع لأسباب أدبية وأخلاقية وقد رؤى أن حلها يتطلب اهتمامًا تغمره المحبة بحقوق الفقراء والجدع والمَعدمين، وتصميم إستخدامِ ثروات الأرْض فِي إطار مشاركة مَعَ الله وطاعته عَلَى النحو الَّذِي عُرض فِي الأصحاحات الأوَّلى مِنْ سِفْر التكوين. والرابطة التي وضعها حجى بين بَيْتِ الله الخراب، ودينونة الله بالجفاف عَلَى الأرْضِ، تظل أكثر مِنْ مجرد تورية عبْرِيَّة قديمة.

البيبلوجرافيا

See commentaries on Haggai; also P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968; S. Amsler, *Aggée*, Commentaire de l'Ancien Testament, 1988²; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 172; W. M. Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*, 1967; Th. Chary, Aggée-Zacharie 1-8, Malachie, Sources bibliques, 1969; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*, OTG, 1987; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975; R. A. Mason, "The Prophets of the Restoration," in R. J. Coggins, et al. (eds.), *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 137-54; idem, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics After the Exile*, 1990; C. L. & E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*,

AB, 1987; D. L. Petersen, *Haggai & Zechariah 1-8*, OTL, 1985; W. Rudolph, *Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi*, KAT, 1976; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 187-93; P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 32-39; A. S. van der Woude, *Haggai, Maleachi*, POT, 1982.

ريكس ماسون *Rex Mason*

برد ← #١٣٥٢ (בָּרָד [*bārād*]، برد)

شعر ← #٨٥٤٧ (שַׂעַר [*śā'ar*[1]]، رعبته)

نصف ← #٢٩٣٦ (חָצָה [*ḥāṣâ*]، قَسَّم، يقسم)

2624 חִזְקִיָּהוּ

حَزَقِيَّا (חִזְקִיָּה [*ḥizqiyyâ*]؛ חִזְקִיָּהוּ [*ḥizqiyyāhû*]، #٢٦٢٤ & #٢٦٢٥).

ع. ق كان حَزَقِيَّا مَلِكًا ليَهُوذَا فِي الجزء الأخير مِنْ القرن الثامِنْ ق. م (انظر Dillard, 226 and 233-234، لمقدمة موجزة ومرجع نقدي خاص بمِناقشة تواريخه الصحيحة، وانظر أيضًا J. B. Pritchard, *ANET* [3], 287-88، لإشارات تخصه خارج نطاق الكتاب المُقَدَّس). وهو شخصية لها أهمية أساسية فِي أسفار الملوك، أَخْبَارِ الأَيَّامِ وإِشَعْيَاءَ. وهناك ثلاثة أصحاحات فِي سِفْرِ الملوك (٢مل ١٨- ٢٠)، وأربعة فِي سِفْرِ أَخْبَارِ الأَيَّامِ (٢أخ ٢٩ – ٣٣) قد خصصت لوصف حكمه فهذه مساحة أكثر مما أعطيت فِي أي مِنْ هذين السِفرين لأي مَلِكْ آخر بعد سُلَيْمَانَ، وطريقة وصف حكم حَزَقِيَّا فِي هذين السِفرين تؤكد أن الفكرة مِنْ وراء هذا هي تقديم شئ له أهميته الكبيرة فِي قصة إِسْرَائِيل فِي أرْض الموعد. وتأتي قصة حَزَقِيَّا فِي إش ٣٦- ٣٩ كنقطة محورية فِي تطوير السِفر، حيث تربط جزئيه الأساسيين (ص. ١- ٣٩، ٤٠- ٦٦) مَعًا. وحَزَقِيَّا – عَلَى أي حال – يُعد شخصية كتابية أساسية له أهمية لاهوتية كبرى.

وفِي قصة سِفْرى الملوك، تبرز أهمية حَزَقِيَّا أَوَّلاً فِي ٢مل ١٨: ٣- ٤ مِنْ صيغة الحكم "التي أعلن الكاتب بواسطتها رأية فِي حَزَقِيَّا مِنْ سياق مقارنة حكمه بحكم ملوك يَهُوذَا الآخرين. والبحث فِي هذه الصيغ عَن مَلِكْ مثل دَاوُدَ كان يجري مِنْذ ١مل ١٥: ١١ (قارن ١٥: ٣، ٢مل ١٤: ٣، ١٦: ٢). وقد وجد الكاتب الشخص الَّذِي يبحث عَنه فِي حَزَقِيَّا "فهو بلا منازع دَاوُد الثاني الَّذِي كانت تتوقعه مادة سِفْرى الملوك بكاملها. والعبارة التي تتحدث عَن قيام حَزَقِيَّا بإزالة المرتفعات سبق أن توقعت أيضًا فِي السِفْرين، وتأتي ذروة مَا يمكننا أن نطلق عليه "موضوع المرتفعات". والعبارة المؤكدة فِي ٢مل ١٨: ٤ "هُوَ أَزَالَ الْمُرْتَفَعَاتِ" הוּא ׀ הֵסִיר אֶת־הַבָּמוֹת) تأكيد لم تبرزه NIV، يشير أيضًا إِلَى أن حَزَقِيَّا هو المَلِكْ الَّذِي تشير إليه صيغة الحكم السابقة (انظر Provan, 1988, 57-131)، ولمِناقشة مفصلة عَن المرتفعات، والموضوعات المتعلقة بدَاوُدَ، فِي سِفْر الملوك، ولمِناقشة أخرى لموضوع حَزَقِيَّا فِي السِفْرين ككُل (← سفري الملوك: لاهوت).

وعَلَى ذلِكَ، يقف حَزَقِيَّا كشخصية أساسية هامة فِي سِفْرى الملوك، والنقطة الأساسية فِي شخصيته هي أنه "عَلَى الرَّبِّ ... أتكُل" (בָּטַח) (٢مل ١٨: ٢٥). وفِي هذه الناحية وحدها (هناك قدر مِنْ الغموض فِي ٢مل ١٨: ٥، فليس مِنْ الواضح مَا إذا كان المقصود مِنْ ١٨: ٥ب، أن تكون عبارة عامة عَن حَزَقِيَّا، أَمَّا أنها عبارة تنصب بصفة خاصةعَلَى أمانته فقط) لم يكن هناك أحد مثله بين كُل ملوك يَهُوذَا، سواء قبله أو مِنْ بعده. ثم إنه بسبب اتّكاله عَلَى الرَّبِّ كان ناجحًا، وبصفة خاصة ضِدَّ أشُورَ (١٨: ٧). وقصة غزو سنحاريب ليَهُوذَا والتي تتبع ذلِكَ (١٨: ١٣- ١٩: ٣٧) قُصد بها فِي واقع الأمر تطوير هذه الأفكار. وعَندما يلقي القائد الميداني خطبته خارج أسوار أورُشَلِيمَ (١٨: ١٩- ٢٥)، يصبح مِنْ الواضح أن اتّكال حَزَقِيَّا عَلَى الرَّبِّ هو بذاته الموضوع الَّذِي يدور حول التحدي. وجذر الكلمة (בָּטַח #١٠٥٣) يظهر فِي هذه الفقرة (التي تُرجمت بطرق مختلفة فِي NIV) فِي ست مناسبات عَلَى الأقل، وبصفة مركزة فِي علاقة ذلِكَ بإزالة المرتفعات (١٨: ٢٢). وهل هذا العمل يشير حقًا إِلَى الثقة فِي الرَّبِّ، أم إِلَى رفضه؟ تثبت الأحداث اللاحقة أن حَزَقِيَّا كان حقًا عَلَى صواب حيث تدخل الرَّبِّ بطريقة مَعجزية لقهر جيش الأشوريين (١٩: ٣٥- ٣٦).

وكم كانت الصورة التي رُسمت لحَزَقِيَّا مشرقة للغاية فِي هذه الفقرات المتنوعة مِنْ ٢مل ١٨ ١٩ حَتَّى إن بعض الدارسين يجادلون أن سِفْرى الملوك ذاتهما اختُتما بقصة عَن حكمة. فدَاوُدَ "الثاني" البار قد أتى بالخلاص لشَعْبه. وأيًا كانِ الأمر، فصورة حَزَقِيَّا وحكمه فِي ٢مل ١٨- ٢٠ عَلَى النحو الَّذِي جاءت عليه، ليست فريدة مِنْ نوعها عَلَى أي حال. أَمَّا بالنسبة لشخصه عَلَى مَا ذُكر فِي ١٨: ١٣- ١٦ فهي عَلَى الأقل تدفع القارئ أن يتساءل: متى بدأ حَزَقِيَّا بالفعل الاتّكال عَلَى الرَّبِّ (هل كان ذلِكَ بعد أن فشلت بدائل أخرى فحسب؟). فِي حين أن مَا جاء فِي ٢٠: ١٢- ١٩ ربما قد يطرح المزيد مِنْ الأسئلة عَن عمق تقواه. أَمَّا بالنسبة "لحكمه" فيبدو أن ٢مل ٢٠: ١- ١١ فِي الترتيب التاريخي لأحداثها، وفِي صياغتها (قا، Clements, 65) أنها توجد رابطة واضحة بين أمانة المَلِكْ هذه بصفة خاصة، وخلاص أورُشَلِيمَ، وهي تلمح بهذا إِلَى أن حماية المَدِينَة ليست مضمونة مَا لم تكن شخصية ملوكها اللاحقون مماثلة لشخصية حَزَقِيَّا (قارن مضمون الفقرات السابقة مثل ١مل ١٥: ٣- ٥، ٢مل ٨: ١٨- ١٩). وبعد ذلِكَ تواصل ٢مل ٢٠: ١٢- ١٩ لتتحدث عَن السبي الوشيك إِلَى بَابل. وهكَذَا يصبح حكم حَزَقِيَّا هو السياق الَّذِي يتمحور حوله سِفْرا الملوك بجملتيهما، بما فِي ذلِكَ خاتمتهما. وعَلَى الرغم مِنْ أن دَاوُد "الثاني" قد جاء وأتى مَعَه بسلام لشَعْبه، فإن حكمه ليس له أهمية أساسية بالنسبة لما يتعلق بمصير ذلِكَ الشَعْب. ومازِل شَعْب يَهُوذَا متجهاً لنهايته المستحقة، ثم إنه لا حَزَقِيَّا، ولا يَشُوع (مُوسَى الثاني، قا، Provan, 1988, 114-17) يستطيع إنقاذه مِنْ هذا المصير. لقد كان حَزَقِيَّا مَلِكًا نموذجياً حقًا، لكن ملوكيته مثل ملوك بَيْتِ دَاوُد فِي ع. ق (قا، Childs, 1985, 108-21)، تخطت نفسها فِي النهاية (ومِهما كانت الظروف، انظر ٢٥: ٢٧- ٣٠)، وتطلعت إِلَى مَلِكْ يأتي مِنْ المستقبل ليتحقق فِيه الوعد تمامًا.

إن صورة حَزَقِيَّا فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ أكثر تولفاً عَلَى وجه

العموم مما هي عليه فِي سِفري الملوك، بالرغم مِنْ أن هذه الصورة أيضًا ليست عالية مِنْ الجوانب السلبية. والاهتمام الأكبر الَّذِي أولى هناك إِلَى إصلاحه الديني (٢أخ ٢٩- ٣١) يتيح الحديث بتفصيل بأكثر مما هو الحاصل فِي سِفر الملوك. وذلِك فيما يتعلق بموضوع "دَاوُد الثاني" والَّذِي ربما وُصف بدقة أكثر فِي سياق سِفري أَخْبَار الأَيَّام كموضوع دَاوُد/ سُلَيْمَانَ "الثاني"). وكاتب سِفرى أَخْبَار الأَيَّام يريد أن يبين أن كُل إِسْرَائِيل قد عادوا إِلَى الاتحاد أثناء حكم حَزَقِيَّا تحت مَلِك واحد، وحول هيكل واحد وبذلِك للمرة الأولى مِنْذ الحقبة الذَهَبِية لدَاوُدَ وسُلَيْمَانَ، وهو يقوي الرابطة بين حَزَقِيَّا وهؤلاء الملوك باستعماله الذكي للغة والأفكار. وهو يستخدم عبارة "أَرْض إِسْرَائِيل אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל مثل؛ فِي أربع مناسبات فقط (دَاوُد، ١أخ ٢٢: ٢؛ سُلَيْمَانَ ٢أخ ٢: ١٧ [١٦]؛ حَزَقِيَّا ٣٠: ٢٥؛ يُوشِيَّا ٣٤: ٧)، فكُل مِنها فِي سياق حكم رأي الأرض مُحدَّدة فِي نطاقها التقليدي كما فِي بِئْرَ سَبْع إِلَى دان. والاحتفالات الدينية الموحدة التي شهدتها مدة حكم حَزَقِيَّا، وجدت نظائرها فِي حكم سُلَيْمَانَ (٣٠: ٢٦)، ثم أن ثروة حَزَقِيَّا العظيمة تذكرنا بثروة سُلَيْمَانَ (١٣- ١٤، ٣٢) وصَلاة حَزَقِيَّا تذكرنا بصَلاة سُلَيْمَانَ المماثلة لها عِنْدَ تكريس الهيكل (٦: ٣٠: ١٨- ٢٠).

وفِي كُلّ هذا نجد أن مِنْ أَجْل تمركز سِفر حَزَقِيَّا عَلَى قصة إِسْرَائِيل، والتي أشير إليها أيضًا فِي سِفر الملوك، ثم التأكيد عليها وتوضيحها بقوة. وقد كان حَزَقِيَّا مِنْ بين أبرز ملوك إِسْرَائِيل الأتقياء، وأن فوائد حكمه امتدت ليس ليَهُوذا فقط، بل لإِسْرَائِيل كُلها. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، ومثل سائر الملوك، لا يتفرد سِفر أَخْبَار الأَيَّام بإبراز شخصية حَزَقِيَّا وكأنها شخصية لا نظير لها (٢أخ ٣٢: ٢٤- ٣١، بالرغم مِنْ أنه قد يُقال إن غموض ٣٢: ٣١ إِلَى حد مَا قُصد به تنقية صفحة حَزَقِيَّا مِنْ الشكوك المحتملة الَّتي أثارتها ٢مل ٢٠: ١٢- ١٩، مِنْ ناحية أنه كان متكبراً، وهل ينجح فِي إختبار مَا بعد التوبة، أم لا؟). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن سِفرى أَخْبَار الأَيَّام يشددان وربما بأكثر وضوح مِنْ سِفرى الملوك، عَلَى إظهار ناحية الاشتراطات التي كانت تتسم بها إنجازات حَزَقِيَّا. ذلِك أن كاتب سِفرى أَخْبَار الأَيَّام كانت له – بصفة عامة – وجهة نظر فيما يتعلق بأعمال الله فِي العالم، نجد فيها ارتباطاً وثيقاً بين أمانة الإِنْسَان وبركة الله، عصيان الإِنْسَان ودينونة الله. وكُل جيل، عَلَى حدة، يقوم أو يسقط مَعَ مَلِكه الممسوح، وأعمال أحد الأجيال لها إلاّ تأثيرًا بسيطاً، أو قد لا يَكُونُ لها أي تأثير عَلَى الجيل التالي. وعَلَى ذلِك فإن نجاح جزقيا (انظر ٣١: ٢٠- ٢١) مُرتبط بشكل مباشر للظروف المحيطة به، وليس لها نتيجة رئيسية بالنسبة للشَعْب. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن أهميته كمَلِك نموذجي، نجدها بنفس المَعيار فِي سِفرى أَخْبَار الأَيَّام أعظم مما هي فِي سِفرى الملوك، وبصفة خاصة عَلَى ضوء مساواة كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام للمَلِكة إِسْرَائِيل بمَلِكوت الله (قا، Williamson, 26-28)، والنغمة الأكثر وضوحًا والمفعمة بالرجاء والتي اُختتم بها سِفر أَخْبَار الأَيَّام الثاني (قا؛ ٢مل ٢٥: ٢٧- ٣٠ الغامضة). وذلِك إن مَلِكوت الله يجب فِي النهاية أن يقام ثانية فِي الميعاد الَّذِي يختاره الله لذلِك. ولا يُمْكِنُ أن يوجد شئ فِي ماضي الشَعْب يمكنه أن يربك تجديده الَّذِي يأملونه: شَعْب واحد، متحد تحت قيادة مَلِك واحد، وحول هيكل واحد. وكُلّ جيل سيقف وحده أمام الله، وعَلَى ذلِك، فإن حَزَقِيَّا – فِي نظر كاتب سِفرى أَخْبَار الأَيَّام نموذج المَلِك المثالي للمستقبل، وهو موضع التوقعات (← أَخْبَار الأَيَّام: لاهوت).

إنه فِي سِفر إِشَعْيَاءَ (ولا سيما حين يُأخذ فِي الحسبان السياق الكتابي الأوسع للسِفر) نجد أن الانْتِقال مِنْ الماضي إِلَى المستقبل مِنْ ناحية أهمية حَزَقِيَّا وحكمه جاء فِي نهاية الوضوح. ولقد قيل وبشكْل مقنع (Ackroyd, 105-20) اعتماد عَلَى ميلوجن Melugin) إن مَا جاء فِي إِشَعْيَاءَ ٣٦- ٣٩، يماثل مَا جاء فِي ٦: ١ - ٩: ٦، وأنه تُوجد فِي الواقع نقاط اتصال هامة بين هذين القسمين فِي هذا السِفر. فِي الجزء السابق، انتقاد لبَيْتَ دَاوُد المَلِكي، وحكم المَلِك آحَاز (إِشَعْيَاءَ ٧) ويتبع ذلِك وعد بولادة طفل مِنْ نَسْل دَاوُد (٨: ٢٣- ٩: ٦) فيه تتحقق المواعيد التي قُطعت لدَاوُد. وهذا الصبي التي ترتبط به هذه التوقعات العظيمة، كان مِنْ الطبيعي جدًا أن يُفهم مِنْ السياق أنه حَزَقِيَّا ابن آحَاز (قا، ١١: ١- ١٠، ١٤: ٢٨ – ٣٢) وفِي الإصحاحات ٣٦- ٣٩ وُصف حكمه كما ينبغي وبطريقة تظهر أنها تعلي مِنْ شأن تقواه بالنسبة لكُلّ مِنْ سِفرى الملوك، وأخبار الأَيَّام (انظر الصَلاَة فِي ٣٨: ٩ – ٢٠، والتي لا تُوجد فِي الأسفار الأخرى، وحذف أي ذكر لدفع الجزية لأشور – كما هو الحال فِي أَخْبَار الأَيَّام [انظر ٢مل ١٨: ١٣- ١٦]).

ووضع هذه الأصحاحات فِي سِفر إِشَعْيَاءَ كان له أهميته البالغة. وهي تأتي مباشرة قبل الأقوال النبوية المتعلقة بالخلاص المجيد والتجديد الَّذِي يبدأ فِي إِشَعْيَاءَ، ولذلِك فإن أَقْوَال إِشَعْيَاءَ عَن السبي، ورد حَزَقِيَّا عليها (٣٩: ٥- ٨) تودي مباشرة إِلَى: "عزوا عزوا شَعْبي" (إش ٤٠: ١) وقد لاحظ Childs (1979, 325-38) الطريقة التي أصبحت بها ص. ٤٠ – ٥٥ مِنْ سِفر إِشَعْيَاءَ مِنْعزلة عَن أي وضع تاريخي مُعيّن، وأصبحت ذات طابع إسخاتولوجي (أخروي) خالص، تشهد لمستقبل إِسْرَائِيل مَعَ الله. وفِي هذا السياق، يجادل، بأن ص. ٣٦- ٣٩ قامت بالدور المجازي مِنْ ناحية التعليق عَلَى موت الأمة ثم بعثها.

ومَعَ ذلِك، فإن علاوة عَلَى هذا، رُسمت شخصية حَزَقِيَّا نفسه فِي هذه الرؤيا الخاصة بمستقبل الأمة، بوضع بَنِية للسِفر تجعل مِنْ حكمه أمرًا أساسًا. ويُستشف مِنْ إِشَعْيَاءَ ٦: ١- ٩: ٦ (مَعَ الفقرات المرتبطة بها السابق ذكرها) أن حَزَقِيَّا هو دَاوُدَ "الثاني"، والَّذِي عليه أن يحقق تمامًا مواعيد الله، وأنه فِي حياته ستبدأ الحقبة المِنْتظرة مِنْ السلام والأمن العالميين. كما أن إِشَعْيَاءَ ٣٦- ٣٩ تظهر أيضًا هذه الرابطة بين حَزَقِيَّا ومواعيد الله. وليس فقط أن نشاط إِشَعْيَاءَ فِي عهد حَزَقِيَّا قدم عَلَى أنه المِناسبة التاريخية لتقديم كَلْمات العزاء فِي ص. ٤٠ – ٥٥ فقط (أكرويد Ackroyd). بل إن الإنطباع أعطى بالأحرى نتيجة وضع ع. ٣٩: ٨ وهي ع. التي جاء بها ("فإنه يَكُونُ سلام وأمان فِي أيامي") إِلَى جانب بداية كَلْمات العزاء هذه مباشرة (والواقع، أن عدم وجود أي ملحوظة عَن موت حَزَقِيَّا ودفنه، مثلها هو الحال فِي مثل هذا الوضع فِي سِفر الملوك) – وكان الانطباع هو أن المواعيد ستتحقق بالفعل، مِنْ ناحية مَا، إبان حكم حَزَقِيَّا. وبتعبير أخر، يبدو أن شخص حَزَقِيَّا مِنْفصل عَن أي صلة تاريخية، وأنه قد أصبح، فِي السياق الأدبي لسِفر إِشَعْيَاءَ

أمرًا أخرويًا خالصًا عَلَى النحو الَّذِي تلمسة فِي الأصحاحات ٤٠ – ٥٥ ثم أن إش ٨: ٢٣- ٩: ٦ تشجع بالطبع، هذا النهج اللاهوتي، بسبب تصويره لمَلِك المستقبل عَلَى أنه يمتلك صفات لاهوتية، وأنه يبشر باقتراب حكم الله. والنتيجة الإجمالية لكُلّ هذه النصوص فِي إطار سياق سِفر إِشَعْيَاءَ ككُلّ هو وصف حَزَقِيَّا مرة ثانية عَلَى أنه مَلِك نموذجي فِي حكمه لم تتحقق بعد المواعيد، وأنه عَلَى هذا النحو يشير متجاوزاً نفسه إِلَى مَلِك آخر سيأتي مِنْ بَيْتِ دَاوُد. (← إِشَعْيَاءَ: لاهوت).

وقد طور المفسرون اليهود اللاحقون مِنْ هذه الفكرة التي تتناول حَزَقِيَّا كشخصية مسيانية، ويبدو أن هناك فِي ع. ج عدد كبير مِنْ التشابهات بين حَيَاة حَزَقِيَّا ويَسُوع (للتفاصيل قا. Daube). مثل؛ فإن تطهير الهيكَل فِي بعضِ التقاليد قد وُضع عَلَى مقرَبَّة مِنْ استهلال الأنشطة العامة لكُلّ مِنْها (٢أخ ٢٩: ٣ و١٧، يو ٢: ١٤- ٢٥) وموقف حَزَقِيَّا بالنسبة للإِسْرَائِيليين لعدم طهارتهم الطقسية أثناء إحتفاله بالفِصْح يذكر قراء الأناجيل بموقف يَسُوع تجاه النجسين طقسيًا (٢أخ ٣٠، مر ٧: ١- ٢٣)، وشفاء الله للشَعْب يتوقف عَلَى تأكيد حَزَقِيَّا لمغفرة الله (٢أخ ٣٠: ١٨- ٢٠) وهذا يذكرنا بالقصة الواردة فِي مرقس ٢: ١- ١٢. وشفاء حَزَقِيَّا مِنْ مرضه (٢مل ٢٠: ١- ٧) اعتبره مَعَلموا اليهود كشبه قيامة مِنْ الأموات، وهي قيامة – يجب ذكر أنها حدثت فِي اليَوْمَ الثالث (٢مل ٢٠: ٥ و٨). وهذه التشابهات توحي عَلَى الأقل بأن قصة يَسُوع كُتبت وفِي ذهن كاتبها شخص حَزَقِيَّا، وهي شخصية استُخلصت مِنْ كُلّ مِنْ نصوص ع. ق، ومِنْ تفسيرات مَعلمى اليهود اللاحقة لها.

وحَزَقِيَّا يعمل لاهوتيًا فِي إطار ع. ق، وبعدئذ، كواحد مِنْ أكثر العملاء أهمية لملوكية الله فِي العالم، حين يحقق ويتوقع حكم الله والَّذِي سيُعلن فِي النهاية بشكل تام بواسطة مَسِيح الرَّبّ. وفِي السياق الكتابي للكتاب المُقَدَّسَ كلّه، فإن دَاوُد الثاني، الَّذِي يخدم حَزَقِيَّا كرمز له هو يَسُوع الناصري، أصل وذرية دواد (رؤ ٢٢: ١٦) والَّذِي فِيه كُلّ شئ أصبح جديدًا.

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament*, 1987; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979; idem, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 1985; R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 1980; D. Daube, *He That Cometh*, 1966; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 1987; R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, 1976; I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, 1988; idem, *1 and 2 Kings*, 1995; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

آي. دبليو . بروفان *I. W. Provan*

جلد ← #٦٤٢٥ (עוֹר [*'ôr*]، جلد حيوان، جلد. بشرة)
اختباء ← #٦٦٢٣ (עָלַם [*'ālam*]، أسرار وأشياء مخفية)
عال ← #٨١٢٣ (רוּם [*rûm*¹]، مرتفع، رفيع، ممجد، متكبر)
تل ← #١٤٩٦ (גִּבְעָה [*gib'â*¹]، حصينة)
إعاقة، عرقلة ← #٥٦٤٨ (נוּא [*nû'*]، يحيط يعوق، يمنع)

ورك فخد ← #٣٧٥١ (יָרֵךְ [*yārēk*]، فخذ)
استئجار ← #٨٥٠٩ (שָׂכַר [*śākar*]، يستأجر)
ثقب ← #٤٧٠٤ (מְחִלָּה [*mᵉhillâ*]، ثقب)
مقدس ← #٧٧٢٧ (קָדַשׁ [*qādaš*]، يقدس، يتقدّس)
بَيْتِ ← #١٠٧٤ (בַּיִת [*bayit*¹]، عائلة، مبنى، مسكن، بَيْتَ)
شريد ← #٥٦٥٣ (נוּד [*nûd*]، يترنح، يتأرجح، يصبح شريداً)
أمانة ← #٣٨٤١ (יֹשֶׁר [*yōšer*]، سلامة، أمانة، استقامة)
عسل ← #١٨٣١ (דְּבַשׁ [*dᵉbaš*]، عسل)
شرف ← #٣٨٧٧ (כָּבֵד [*kābēd*¹]، يُعامل باحترام ويكون كثيفاً)
رجاء ← #٧٧٤٧ (קָוָה [*qāwâ*¹]، يبقى، يتوانى، ينتظر، يرجو)
رعب ← #٨٥٤٧ (שַׂעַר [*śā'ar*¹]، يروع، يُرعب، يخاف)
حصان ← #٦٠٦١ (סוּס [*sûs*¹]، فرس، حصان)

حَزْقِيَال: لاهوت

أ. سياق ع. ق

كان حَزْقِيَال يخدم فِي عالم مضطرب. وعَلَى المستوى الدولي، كان اللاعبون الكبار عَلَى مسرح ش. أ. ق. يتبادلون الأدوار، فِي حين اختفت الأمَم الأصغر مِنْ المشهد تمامًا. وقد شاهد أثناء حياته انهيار الإمبراطورية الأشورية الجديدة، وارتفاع نجم البَابِليين. والواقع أنه شعر بتأثير هذه القوة الأخيرة وذلك عَلَى المستوى الشخصي، حيث إنه سنة ٥٩٧ ق. م تم سبيه إِلَى بَابِل مَعَ المَلِك يُويَاكِين (هو نفسه يَهُويَاكِين) ومَعَه الكثيرون مِنْ الطبقة العليا فِي أورُشَلِيمَ (حز ١: ١- ٣، قا؛ ٢مل ٢٤: ٧- ١٧). وأثناء عمله كنَبِيّ، كان سبط يَهُوذَا موجودين فِي ثلاث مناطق رئيسية: يَهُوذَا، مِصْر، وبَابِل. وعَلَى أساس مَا جلا فِي الكتاب المُقَدَّس، قام البَابِليون فِي واقع الأمر بترحيل جميع سكان يَهُوذَا بعد الهجوم الأوَّل (٥٩٧ ق. م)، والتدمير الَّذِي حدث فِي السنوات ٥٨٨ – ٥٨٦ ق. م، ولم يبق سوى بعض "مساكين الأرض" מִדַּלּוֹת הָאָרֶץ ليعتنوا بالكروم وبساتين الزَّيْتُون (إر ٢٥: ١٦). أمَّا مِنْ القليلين الَّذِين تُركوا، هرب كثيرون مِنْهم إِلَى مِصْر عقب اغتيال جَدَلْيَا، الحاكم الَّذِي أقامه البَابِليون (٢مل ٢٥: ٢٥- ٢٦؛ إر ٤١: ١- ٢). وكان مِنْ بين هؤلاء إِرْمِيَا النَّبِيّ زميل حَزْقِيَال، وكاتبه بَارُوخ. وعَلَى وجه العموم، لقد عانى أولئك الَّذِين بقوا فِي أورُشَلِيمَ مِنْ الاضطهاد الشنيع، الَّذِي تُمثَّل فِي الفقر الاقتصادي، والإهمال السياسي، الخدر الروحي. وسرعان مَا ظهرت طبقة جديدة (نسبيًا)، غير أنهم لم يدركوا مدى ثراء ميراثهم الديني، ولم يكن لديهم إحساس أو شفقة حيال مواطنيهم الَّذِين رُحلوا (حز ١١: ١٤- ١٦).

وكان جمهور حَزْقِيَال الأصليين يتكون مِنْ الجالية اليهودية فِي بَابِل. وظلت أسئلة كثيرة بخصوص المشهد الإجتماعي فِي السبي، غير أنه يُمْكِنُ تجمَعَ السمات المَعَينة. أوَّلا، بالرغم مِنْ أن يَهُويَاكِين استمر عَلَى عرش دَاوُدَ لمدة ثلاثة شهور فقط بعد

إذلاله فِي السبي، لكن يبدو أنه حقق نجاحاً نسبيًا فِي بَابل (٢مل ٢٥: ٢٧- ٣٠؛ ANET, 308). وكان حَزْقِيَال وبصفة مستمرة يهين صدقيًا، الجالس عَلَى العرش، وذلِكَ بتاريخه ونبواته عَلَى أساس السبي ليس عَلَى أساس اعتلاء صِدْقِيًّا العرش (حز ١: ٢؛ ٣٣: ٢١؛ ٤٠: ١، قا؛ ٨: ١؛ ٢٠، ١). كان حَزْقِيَال يخدم زملاءه المسبيين فِي تل أبيب عِنْدَ نَهْرِ خابور (١: ١؛ ٣: ١٥). وعَلَى الرغم مِنَ الإذلال الَّذِي تعرض له بسبب السبي، غير أنه لا يبدو أن المسبيين كانوا يعانون مِنْ مصاعب اقتصادية. ويُستفاد مما جاء فِي دَانِيَال "١" أن البعض مِنْ مسبيي يَهُوذَا حققوا نجاحاً سريعاً ووصلوا إِلَى أعلَى المراتب فِي البلاط المَلكي. وتُوجد وثائق مِنَ السجلات الموراتورية ترجع إِلَى النصف الثاني مِنَ القرن الخامس قبل الميلاد، يُستشف مِنْهَا أن اليهود انخرطوا بسرعة فِي المشروعات التجارية والمصرفية. وخلال فترة لا تتجاوز جيلين لابد وأنه حقق عائلة "موراثو" عَلَى الأقل ثراء ملموساً. وعَلَى أساس مَا جاء فِي إر ٢٩: ٥- ٧، اشتغل بعض المسبيين فِي الزراعة. والواقع، أن اليهود حققوا ازدهارًا كبيرًا فِي بَابل حَتَّى أنه حين أصدر كُورَش مرسومة سنة ٥٣٩ ق.م بالسماح لمسبيي يَهُوذَا بالعودة إلى أورُشَليمَ، يبدو أن الثريين مِنْهم فضلوا البقاء وعدم العودة.

وعَلَى الرغم أن مسبيي يَهُوذَا اندمجوا بسرعة فِي الاقتصاد البَابلي، غير أنهم، وبصفة عامة، حاولوا أن يبقوا طائفة إجتماعية مِنعزلة. وهذا الإحساس العرقي نجد قد تحرز و/ أو أنعكس فِي احتفاظهم بسجلات عائلية دقيقة (عَزْرَا ٢، نح ١) وحافظوا عَلَى الاتصال بأورُشَلِيمَ بصفة مستمرة، ولا سيما قبل سقوط المَدِينَة (إر ٢٩). وعَلَى النقيض مِن المشهد المِصْري، ليس لدينا مَا يشير إِلَى وجود هيكل لِلرَّبِّ فِي بَابل. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يبدو – وعَلَى الأقل داخليًا – أنهم كانوا يحافظون عَلَى الفرائض الدينية الإِسْرَائِيلية كالختان وحفظ السبت (انظر إش ٥٦: ٢ – ٤، ٥٨: ١٣، حز ٤٤- ٤٦). لكننا نعرف مِنْ نبوات حَزْقِيَال أن الحالة الروحية الأساسية كانت تختلف عَن ذلِكَ وإلَى حد بعيد. ويبدو أن المسبيين أحضروا مَعَهم كُلّ العادات المتعلقة بالردة للوثنية وكافة نوعيات الشرور الإجتماعية (حز ١٨).

والواقع، أن المسبيين عانوا مِنْ حالة صدمة لاهوتية شديدة. وعَلَى الرغم مِنْ أن الأنبيَاء نددوا بالممارسات الوثنية والجرائم الإجتماعية التي كان يقوم بها المسبيون مِنْ يَهُوذَا، غير أنه طوال الأزمة البَابلية حافظ الشَعْبُ عَلَى ثقته فِي تعهد الرَّبّ بإنقاذهم. وتمشياً مَعَ مَعَايير وجهات النظر السائدة فِي ش. أ. ق.، بأن هذا الشعور بالأمِنْ كان قائمًا عَلَى قناعة الرابطة التي لا يُمْكِنُ خصمها القائمة بين الإله القومي الَّذِي يرعاهم (الرَّبّ يَهْوَهْ)، والأَرْض (أَرْض كَنْعَان)، والشَعْبُ (أمة إِسْرَائِيل). وبوضوح أكثر، كانت ثقة إِسْرَائِيل فِي الرَّبّ قائمة عَلَى رأي قويم يسمى، يرتكز عَلَى أربعة افترضات ثابتة، وأربعة دعامات للوعد الإلهي، وعدم قابلية عهد الرَّبّ مَعَ إِسْرَائِيل للإلغاء (سيناء). مَلَكية الرَّبِّ لأَرْض كَنْعَان، وعهد الله الأبدي مَعَ دَاوُد، وسكن الرَّبِّ فِي أورُشَلِيمَ، الوضع الَّذِي أختار أن يسكن فِيه اسمه. وكلما اقتربت قوات نبوخذ نصر، زاد تمسك الشَعْب بمواعيد الله.

لكِنِ أورُشَلِيمَ سقطت، وتم القضاءِ عَلَى بَيْتِ دَاوُدَ ، ودُمر الهيكل تدميراً، وسبي الشَعْبُ مِنَ الأَرْض. وكان التعامل مَعَ السقوط المادي. وكان مِنْ شأن انْتِصار نبوخذ نصر أن ترك مسبيي يَهُوذَا مدمرين عقلياً، وبدأوا يطرحون أسئلة كثيرة عَلَى الرَّبّ – أسئلة عَن العجز الإلهي، والخيانة، وعدم المبالاة. وكُل الملابسات تقول إن مردوخ – إِله البَابِليين – قد انتصر. لقد واجه حَزْقِيَال شَعْباً تتمَلكه الشكوك، والإحساس بالمرارة والغَضَب. وبَيْتَ التمرد (בֵּית־מְרִי) أنهار، وليس مِنْ أحد ينقذهم. وهذه هي الكارثة التي أرسل النَّبِيّ مِنْ أجْلِها.

وسِفْر حَزْقِيَال الَّذِي بين أيدينا، والَّذِي يمثل مجموعة مِنْ الرسائل التي تسلمها مِنْ الله، والتي سلمها نيابة عَنه، يُعد شهادة عَلَى أمانة النَّبِيّ والقوة البلاغية فِي تسليمه. ولكنه أيضًا يمثل شهادة لفكر لاهوتي، كان شَعْبه فِي أمس الحاجة إليه فِي القرن السادس ق. م، وهو فكر نحتاج إِلَى استعادته فِي زماننا هذا أيضًا.

ب. البِنية الأدبية

الجزء الأوَّل: رسائل بالموت والهلاك ليَهُوذَا/ إِسْرَائِيل (١: ١- ٢٤: ٢٧)

أولا: دعوة حَزْقِيَال للخدمة النبوية (١: ١- ٣: ٢٧).

أ. العَنوان (١: ١- ٣).

ب. رؤيا حَزْقِيَال الافتتاحية (١: ٤ – ٢٨/أ).

جـ. تكْلِيف حَزْقِيَال (١: ٢٨/ ب – ٣: ١١).

د. إعداد حَزْقِيَال (٣: ١٢- ١٥).

هـ. خطاب الله لتنصيب حَزْقِيَال: أربع حالات للدراسة (٣: ١٦- ٢١).

و. بداية عمل النَّبِيّ (٣: ٢٢ – ٢٧).

ثانيًا: علامات ورؤى تنذر بالويل لإِسْرَائِيل/ يَهُوذَا (٤: ١- ١١: ٢٥).

أ. تمثيل عملية سقوط أورُشَلِيمَ (٤: ١- ٥: ١٧).

ب. إعلان الدينونة عَلَى جبال إِسْرَائِيل (٦: ١- ١٤).

جـ. جرس إنذار لأَرْضِ إِسْرَائِيل (٧: ١- ٢٧).

د- تخيل تدنيس الهيكَل (٨: ١- ١١: ٢٥).

ثالثًا: مجموعة مِنَ الأَقْوَال النبوية بدينونة إِسْرَائِيل (١٢: ١- ٢٤: ٢٧)

أ. علامات الأزمِنْة (١٢: ١- ٢٠)

ب. نبوة – حقيقة أم زائفة (١٢: ٢١- ١٤: ١١).

جـ. الثمِنْ الباهظ للخيانة (١٤: ١٢- ١٥: ٨).

د. الزوجة الزانية: تدوس نعمة الله تحت الأقدام (١٦: ١- ٦٣).

هـ. رسائل عَن الخَطِيَّة والعقاب (١٧: ١- ٢٢: ٣١).

١. النسر والكرم: أحجّية (١٧: ١- ٢٤).

٢. التشكيك في عدالة الله (١٨: ١- ٣٢).

٣. رثاء لبَيْتَ دَاوُد الْمَلِكي (١٩: ١- ١٤).

٤. إعادة كتابة التاريخ الْمُقدس (٢٠: ١- ٤٤).

٥. سيف الرَّبّ المنْتقم (٢١: ١- ٣٧ [٢٠: ٤٥- ٢١: ٣٢]).

٦. ويل لمَدِينَة الدمار (٢٢: ١- ٣١)

و. ويل لأهولة! ويل لأهوليبة (٢٣: ١- ٤٩)

ز. القِدر الَّذِي يخلى (٢٤: ١- ١٤).

ح. نهاية حقبة (٢٤: ١٥- ٢٧).

الجزء الثاني: رسائل رجاء وتجديد ليَهُوذَا/ إِسْرَائِيل (٢٥: ١- ٤٨: ٣٥).

أولاً: رسائل رجاء سلبية: أقْوَال نبوية ضِدَّ الأُمَم الغربية (٢٥: ١- ٣٢: ٣٢).

أ. أقْوَال دينونة لستة شعوب (٢٥: ١- ٢٨: ٢٣).

١. نبوة قصيرة ضِدَّ جيران إِسْرَائِيل (٢٥: ١- ١٧).

٢. نبوات حَزْقِيَال ضِدَّ صور (٢٦: ١- ٢٨: ١٩).

ب. برنامج الرَّبّ للأمم (٢٨: ٢٠ – ٢٦).

جـ. أقْوَال دينونة ضِدَّ مِصْر (٢٩: ١- ٣٢: ٣٢)

ثانيًا: نهاية حقبة (٣٣: ١- ٣٣)

أ. الاستدعاءات الأخيرة (٣٣: ١- ٢٠)

ب. الكَلِمَة الأخيرة (٣٣: ٢١- ٢٢).

جـ. الجدال الأخير: المخاطرة بادعاءاتنا (٣٣: ٢٣- ٢٩).

د. التبرير الأخير (٣٣: ٣٠- ٣٣).

ثالثًا: رسائل رجاء إيجابية لإِسْرَائِيل: الأنجيل بحسب مَا يقوله حَزْقِيَال (٣٤: ١- ٤٨: ٣٥).

أ. إعلان الأخبار السَارَة: "قفوا وانظروا خلاص الرَّبّ" (٣٤: ١- ٣٩: ٢٩).

١. خلاص قطيع الرَّبّ (٣٤: ١- ٣١).

٢. استعادة أرْض الرَّبّ (٣٥: ١- ٣٦: ١٥)

٣. استعادة هيبة الله (٣٦: ١٦- ٣٨).

٤. قيامة شَعْب الرَّبّ (٣٧: ١- ١٤).

٥. تجديد عهد الرَّبّ مَعَ إِسْرَائِيل (٣٧: ١٥- ٢٨).

٦. ضمان حماية الرَّبّ لإِسْرَائِيل (٣٨: ٢٩ – ٣٩).

أ. مقدمة (٣٨: ١).

ب. هزيمة جُوج (٣٨: ٢ – ٢٣).

استنتاج توضيحي (٣٨: ٢٣).

جـ. التخلص مِنْ جُوج (٣٩: ١- ٢٩).

خاتمة توضيحية (٣٩: ٢١- ٢٩).

ب. تصور الأخبار السَارَة: "قفوا وانظروا عودة الرَّبّ" (٤٠: ١- ٤٨: ٣٨).

١. الهيكَلّ الجديد (٤٠: ١- ٤٣: ١١).

أ. تمهيد لرؤيا الهيكل (٤٠: ١- ٤).

ب. تصميم المكان الْمُقَدَّس (٤٠: ٥- ٤٢: ٢٠).

جـ. عودة الرَّبّ لهيكَلِه (٤٣: ١- ٩).

د. خاتمة لمواصفات الهيكَلّ (٤٣: ١٠- ١١).

٢. التوراة الجديدة (٤٣: ١٢- ٤٦: ٢٤).

٣. الأَرْض الجديدة (٤٧: ١- ٤٨: ٢٩).

٤. المَدِينَة الجديدة (٤٨: ٣٠- ٣٥).

جـ. تأكيدات لاهوتية:

دراسة رسالة حَزْقِيَال يُمْكِنُ وبسهوة أن تُجمَعَ تحت ثلاثة عَناوين، هي: (١) نظرة حَزْقِيَال لله، (٢) نظرة حَزْقِيَال لشَعْب الله، (٣) نظرة حَزْقِيَال للمَسِيح.

١. نظرة حَزْقِيَال لله. (أ) نظر حَزْقِيَال الضيقة تأتي فِي تناقض صارخ مَعَ قصد إِشَعْيَاءَ الَّذِي يتسم بالشمولية والعالمية. ولا نجد كتابات يتم فِيها التعبير عَن عجائب الله وعظمته بهذه البلاغة والروعة بأكثر مما نجده فِي سِفر إِشَعْيَاءَ (انظر .Oswalt, *Isaiah Chapters 1-29*, 132-36) حيث الرَّبّ يَهْوَهْ قدوس إِسْرَائِيل ، ليس هو الإله الواحد الوحيد فقط، بل هو الخالق كَلّي الْمَعرفة، والعائل كَلّي القدرة، والوجه الَّذِي لا حدود لقدرته عَلَى الإدارة، وديان العالم العالم بكُلّ شيئ. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنْ البداية للنهاية، نجد أن الإله الَّذِي يواجه قارئي سِفر حَزْقِيَال هو أوّلاً وقبل كُلّ شيئ إله إِسْرَائِيل والَّذِي يتحمس لعلاقته بشَعْبه، بل إنه مستعد مِنْ أجْلِ مصيرهم وخيرهم أن يراهن بسمعَته. وهو بحق يجلس كمَلِكِ للكون عَلَى عرشه مِنْ السماوات، ومِنْ خلال مَرْكَبَاته السماوية يمتد حكمه إِلَى أقاصي الأَرْض (حز ١: ١- ٢٨)، لكن سكناه المختار فِي أُورُشَلِيمَ (قارن مغادرة الرَّبّ لهيكَلّ أُورُشَلِيمَ حسبما ذُكر فِي ص. ٨- ١١، بعودته إلى الهيكَلّ فِي الأصحاحات ٤٠ – ٤٣)، فِي أَرْضِ كَنْعَان/ إِسْرَائِيل (ص. ٤- ٤٨)، بين شَعْبه (٤٨: ٣٥).

وحتى فِي ممارسته لسيادته عَلَى الأُمَم، نراه يركز عَلَى إِسْرَائِيل. وفِيما يختص بحَزْقِيَال، فإن مكان نبوخذ نصر فِي التاريخ يحدده دوره مِنْ ناحية إستخدامه كسيف الرَّبّ المسلط عَلَى يَهُوذَا وأُورُشَلِيمَ (حز ٢١: ٥- ٣٧ [١- ٣٢]). والنُّبُوَّة ضِدَّ الأُمَم (ص. ٢٥- ٣٢) لا تترك أي مجال للشك فِي سيادة الرَّبّ عَلَى الجميع، لكن قيام القوى الأجنبيّة وسقوطها، له أهميته التاريخية، وذلِكَ يتوقف بشكلّ أساسي عَلَى مدى تأثير هذه الأحداث عَلَى مصير شَعْب الله (٢٨: ٤- ٢٦). جُوج (←) وجيوشه، وهم مِنْ ألد أعداء إِسْرَائِيل، والَّذِين تجمَعوا مِنْ أقاصي الأرض (ص. ٣٨- ٣٩) ماهم سوى دمى فِي يد الله ليثبتوا إلتزام الله الدائم بسلامة شَعْبه. وباستئصالهم يعظم الرَّبّ ذاته ([.hitp]، נִגְדַּל ← #١٥١٤، ٣٨: ٢٣)، ويجعل نفسه معروفًا (٢٨: ٣، #٢٣٥٩ יָדַע)، ويجعل مجده (٣٩: ٢١ و#٣٨٨٣ נִתְכַּבּוֹד) فِي

الأُمَم. والله فِي الواقع، مهتم مِنْ ناحية أن يعرف العالم كُلّه شخصه، وحضوره فِي شئونهم، ولأِنه يركز فِي كُلّ الأحوال عَلَى إِسْرَائِيل. ورؤية حَزْقِيَال بالنسبة لإعادة إِسْرَائِيل وتمجيدها تفسح مجالاً لغير الإِسْرَائِيليين، لكن اندماجهم فِي النظام الجديد فِي (٤٧: ٢١- ٢٣ يفترض فِيهم أن يتكيفوا مَعَ مَا هو واضح أنه مجتمَعَ إِسْرَائِيلي وثقافة إِسْرَائِيلية ويندمجوا فِيها.

(ب) بالرغم مِنْ أن حَزْقِيَال لم يستخدم لقب "قدوس إِسْرَائِيل" (קְדוֹשׁיִשְׂרָאֵל) وهو اللقب الشائع فِي سِفر إِشَعْيَاءَ (١: ٤؛ ٥: ١٩ الخ، انظر أوزولت، "إِشَعْيَاءَ" ٣٣)، إلا أن سمة الْقَدَاسَة الإلهية تسيطر عَلَى فكره. وفِي صيغة الرؤية الافتتاحية وروعتها، وبصفة خاصة الفصل بين عرش الرَّبّ، وعَن شبه الحيوانات الكروبيمية بواسطة مقبب كمِنْظر البلور المتلألئ الهائل (حز ١: ٢٢- ٢٦ و#٨٣٨٥ רָקִיעַ)، وتدرج الْقَدَاسَة المتحدة المركز التي نجِدها فِي تصميم الهيكل فِي الرؤيا الأخيرة (ص. ٤٠ — ٤٣)، وكُلّ شئ عَن طبيعة الرَّبّ وأعماله يصرخ قائلاً: قدوس، قدوس، قدوس. ثم إن ميله نحو شَعْبه بصفة خاصة دافعه حبه لسمَعَة اسمه القدوس. وكان يجب أن يفتقدهم بدينونته بسبب ممارستهم الوثنية وأعمالهم الأخرى البغيضة التي نجست (#٢٧٢٥ #٣٢٣٧ חָלַל / טָמֵא)، هيكله (٥: ١١؛ ٨: ٥- ١٨؛ ٢٣: ٣٨- ٣٩)، وأرْضه (٣٦: ١٦- ١٨)، وشَعْبُه (٢٠: ٧ و٣١ و٤٣)، وسبوته (٢٠: ١٣ و٢١ و٢٤)، واسْمَه (٢٠: ٣٩، שֵׁםקָדְשִׁי). وبسبب حبه لاسْمَه القدوس لم يمر شعبه تمامًا فِي الماضي (٢٠: ٩ و١٤ و٢٢ و٤٤)، ولهذا السبب عليه أن يستعيد شَعْبه لنفسه ولأرْضِه فِي المستقبل (٢٠: ٤٤؛ ٣٦: ٢٠- ٣٢).

فإِسْرَائِيل الشريرة، التي تسلك كسَدُومَ وَعَمُورَةَ تنجس سمَعَة الله. ولكن هذا مَا عمله شَعْبه فِي السبي، وأرْضه أصبحت أطلالاً. وإذا تغاضى المراقبوان الدوليون عَن المسببات البشرية، لهذه الكارثة، فقد انتهوا إِلَى نتيجة مفادها أنه إمَّا أن الرَّبّ غير قادر عَلَى العَناية بشَعْبه، وَإِمَّا أنه تخلى عَنه عَن عمد. وفِي الحالتين كُلتيهما قد تدنس اسْمَه القدوس. وعَلَى ذلِكَ، فإنه، بعد الدينونة، حين يتعامل الرَّبّ مَعَ أعداء إِسْرَائِيل، ويعيد جميع شَعْبه، ويعيدهم إِلَى أرْضِ ميراثهم، ويعطيهم قوة ونشاطاً بروحه القدوس، فإنه لن يتصرف عَلَى أساس مَا يستحقونه، بل دفاعاً عَن اسْمَه القدوس، حَتَّى يتقدس مِنْ خلال شَعْبه بين الأُمَم (حز ٢٠: ٤١- ٤٢؛ ٢٨: ٢٢ و٢٥؛ ٣٦: ١٦- ٣٢؛ ٣٨: ١٦ و٢٣؛ ٣٩: ٧ و٢٧).

(جـ) الرَّبّ هو الإله الرحيم الَّذِي دخل فِي عهد مَعَ إِسْرَائِيل، وهو الحافظ لهذا العهد. وعلاقته مَعَ شَعْبُه والقائمة عَلَى العهد أمر واضح، ليست فقط فِي وصف النَّبِيّ لإِسْرَائِيل بأنها עַמִּי، شَعْبي (أكثر مِنْ ٢٥ مرة)، بل وأيضًا فِي الاقتباسات التي أخذت عَن صيغة العهد أو الإشارات العديدة إليه: "ويكونون لي شَعْباً" (حز ١١: ٢٠؛ ١٤: ١١؛ ٣٤: ٢٤ و٣٠- ٣١؛ ٣٦: ٢٨؛ ٣٧: ٢٣). والإشارات الصريحة إِلَى العهد (#١٣٨٢ בְּרִית) نفسه وردت فِي السِفْر ١٧ مرة، بالرغم مِنْ أن ست إشارات مِنْها فِي الأصحاح ١٧ تستخدم وبدقة أكثر العهد الَّذِي قطعه نبوخذ نصر مَعَ صِدْقِيَّا (١٧: ١٣ و١٤ و١٥ و١٦ و١٨)، كما أشير إليه أيضًا بأنه عهد الرَّبّ (ع. ١٩). ولأن مَعَاصرية تعاملوا مَعَ وعود العهد لإِسْرَائِيل عَلَى أنها ضمانات أمِنْ غير مشروطة، لِذلِك استغرق النَّبِيّ ص. ١- ٢٤ يسعى لإثبات زيف هذا الوهم. وبدون الإيمان برب العهد وطاعة شروطه، لن يَكُونُ هناك أمة سواء مِنْ ناحية الأعداد مِنْ البشر، او مِنْ ناحية الرَّبّ نفسِه. وإِسْرَائِيل عائلة متمردة زاد شرها عَن شر ممارسات الأُمَم الوثنية البغيضة (٥: ٥- ٧؛ ١٦: ٤٤- ٥٣). وبالنظر إِلَى أن الأمة رفضت (מִשְׁפָּטִים #٥٤٧٧) مَعَايير عهده (מְרִי בַּיִת)، وفرائضه (#٢٩٧٨ חֻקּוֹת)، سوف يصب الرَّبّ عَلَيْهِمْ لعَنات العهد الموضحة فِي لا ٢٦، تث ٢٨. لقد زاد تمرد الشَعْب بدرجة كبيرة جدًا، لِذلِك فإنه مهما صرخوا إليه، فإنه لن يشفق عَلَيْهِمْ (٨: ١٨؛ ٩: ١٠؛ ٢٤: ١٤).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن لعَنات العهد الشديدة التي تنبأ بها حَزْقِيَال الخاصة بالدينونة لا يجب أن تحجب عَن القارئ عَن الميل الأساس والإيجابي لِلنَبِيّ نحو العهد. وفِي التشبيه المجازي المطول فِي زَكَرِيَّا ١٦، قدم الرَّبّ كإله رحيم وعطوف، لا ينقذ أورُشَلِيمَ فحسب (إشارة مجازية إِلَى إِسْرَائِيل) والتي شبهها بطفلة مهجورة مَعَرضة لموت أكيد، ولَكنها لما كبرت أنقذها مرة ثانية، وتزوجها، وبتعبيرات مِنْ الحب ليس لها حدود، رفعها إِلَى مرتبة مَلِكة (١٦: ١- ١٤). فكُلّ مَا لدى إِسْرَائِيل ومهما كانت شخصيتها فهي تدين به إِلَى كرمه. وعَلَى أساس مَا جاء فِي حَزْقِيَال ٢ فإن حضور الرَّبّ ودينونة الأمة الوشيكة لا يجب تفسيرها عَلَى أنها ترك مِنْ العهد، بل تمسك قوي ببنوده. لقد جلبت إِسْرَائِيل اللعَنات عَلَى نفسها بأن دهست بقدمها نعمة الرَّبّ التي يوقرها لها العهد (١٦: ١٥- ٤٣). لكن الرَّبّ لن، بل وليس بمقدوره أن يتخلى عَن التزاماته الجوهرية نحو شَعْبه. ذلِكَ أن نبوات حَزْقِيَال التي تتحدث عَن الرجاء والعودة، تقوم عَلَى أساس أبدية العهد (لاحظ בְּרִיתעוֹלָם، عهد أبدي فِي ١٦: ٦٠؛ ٣٧: ٢٦)، واهتمام الله الَّذِي لا يكِلّ ولا يمل بخير شَعْبه (٣٤: ٢٥- ٣١، عَن בְּרִיתשָׁלוֹם، عهد سلام، والَّذِي قطعه الله مَعَ إِسْرَائِيل).

(د) وفِي ارتباط مَعَ مَا سبق ذكره، وطبقًا لصيغة واحدة مَعَينة مِنْ الصيغ التي يقدم الله بها نفسه יְהוָה דִּבַּרְתִּיוְעָשִׂיתִי אֲנִי "أنا الرَّبّ تكلّمت وفعلت" (حز ١٧: ٢٤، ٢٢: ١٤، ٢٤: ١٤، ٣٦: ٣٦، ٣٧: ١٤)، فالله عَلَى وجه التحديد الله الَّذِي يعمل. ويشير حَزْقِيَال إِلَى قصيدة شعرية رائعة للغاية تتناول سجايا الله، أو عَلَى محاضرات رفِيعة عَن شخصه. وكما هو الحال فِي الأحداث المرتبطة بخروج إِسْرَائِيل الأصلي مِنْ مِصْر (خر ١- ١٥)، ذلِكَ أن مَعَرفة شخصه وطبيعته تم اكتسابها أساسًا بملاحظة أدائه. والوقع أن مجموعة النبوّات هذه تولي الانطباع أنه حين يعمل الله فِي دينونة ضِدّ شَعْبه، لا يَكُونُ هدفه الأساسي هو مَعَاقبتهم، بل لكي يعرفوه هم والعالم كُلّه. ونفس الشئ يُقال عَن أعمال التجديد التي يقوم بها نيابة عَن إِسْرَائِيل (انظر صيغة الاعتراف וְיָדְעוּכִּי־ אֲנִייְהוָה فيعلمون أني أنا الرَّبّ" ونراها مِنْتشرة فِي مواضع كثيرة فِي السِفر). وهدفه الأساسي فِي إحضار قوى أجنَبِيّة ليس لتدمير أعداء إِسْرَائِيل، بل لإظهار عظمته، ومجده، وقداسته (مثل؛ النبوات التي ضِدّ "جُوج" وجيشه [حز ٣٨: ٢٣، هو أن يبيّن قداسته (٣٦: ١٦- ٣٢).

(هـ) وحَزْقِيَال، أكثر مِنْ أي نَبيّ آخر هو نَبيّ الروح (انظر دراستى الكاملة فِي "نَبيّ الروح"، ص. ٢٧- ٤٩). فإذ يستغل كُلمة רוּחַ، روح، ريح، نفس، بشكْل تام، نراه يقدم روح الرَّبّ كما لو أنه توقيع الحضور الإلهي فِي سياقات كثيرة مختلفة: (i) كوسيلة للنقل (حُمل حَزْقِيَال ونُقل بواسطة روح [حز ٣: ١٢ و١٤؛ ٨: ٣؛ ١١: ٢٤؛ ٣٧: ١؛ ٤٣: ٥، انظر التعبير المادي "يد السَّيِّد الرَّبّ وقعت عَلَيّ" وذلِكَ بالارتباط مَعَ حركة النَّبيّ فِي ٨: ١؛ ٣٧: ١؛ ٤٠: ١]). (ii) وسيلة للحركة ("الحيوانات" الحيّة تحمل العرش الإلهي (١: ١٩ و٢١؛ ١: ٢٨- ٢: ٢؛ ٣: ٢٣- ٢٤؛ ١٠: ١٧، إِسْرَائِيل التي فارقت الحَيَاة، ٣٦: ٢٦- ٢٧؛ ٣٧: ١- ١٤، انظر تعليق يَسُوع لنيقوديموس فِي يوحنا ٣: ١- ٨). (iii) كوسيلة للإلهام النبوي (حز ١١: ٢٤، انظر ٢: ٢، ٣: ٢٤؛ ص. ١٣، قا؛ ٢ بط ١: ٢١). (iv) عَلاَمَة عَلَى مَلَكية الله (٣٩: ٢٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لم يتكلم عَن قوة "الروح" فقط، بل دمج قوة "الروح" فِي شخصه.

(و) وكنتيجة طبيعية، فإنه بالرغم مِنَ النغمة الرهيبة فِي الكثير مِنْ أقْوَال حَزْقِيَال، إلاّ أن الله فِي جانب الحَيَاة، وليس الموت. ولم يكن لدى حَزْقِيَال كمية كبيرة تدعو إِلَى الدهشة مِنْ مفردات الله الخاصة بالموت فقط (انظر Block, "Ezekiel's Vision," 115-16، بل إن الإله الَّذِي يتكلم عَلَى لسانه لديه أيضًا تحت إمرته سلسلة واسعة مِنَ الوسائل التي تسبب الموت: المجاعات، الوحوش المفترسة، الأوبئة، سفك الدماء، السيف، النيران (حز ٥: ١٧؛ ٦: ١١؛ ٧: ١٥؛ ١٢: ١٦؛ ١٤: ٢١؛ ٢٨: ٢٣؛ ٣٩: ٦). وفِي بعض الأحيان ينفذ الله حكم الإعدام بنفسه: فهو يستخدم السيف ببراعة، يقضي عَلَى الناس، يدمر، سليم إِلَى الهلاك، يفنيهم فِي غضَبه، يرسلهم إِلَى جهنم (Block, "Ezekiel's Vision," 117-19). ومِنَ الجلي أن لغة الموت هذه مأخوذة مِنْ طبيعة الكثير مِنَ النبوات التي تصطبغ بلغة الإدانة. ومَعَ ذلِكَ، فإن شيوع هذه النغمة لا تعني أن الرَّبّ يغرم بالموت. بل عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فإن الناس هم الَّذِين جلبوا عَلَى أنفسهم هذا المصير برفض ذاك الَّذِي دعاهم إِلَى الحَيَاة (١٦: ٦)، وبذا جلبوا عَلَى نفسهم اللعَنات التي سبق أن حُذروا مِنْها. وميل الرَّبّ الأساسي إنما هو لصالح الحَيَاة، حَتَّى بالنسبة للمتمردين بين المسبيين، لو أنهم تابوا عَن خطاياهم ورجعوا إليه (١٨: ٣٠- ٣٢). وهذه هي رغبة الله بالنسبة للناس أجمَعين.

٢. رؤيا حَزْقِيَال بالنسبة لشَعْب الله. وبوجهة نظره الضيقة مُحدَّدة الأفق، يربط حَزْقِيَال بين هوية "شَعْب الله" وأمة إِسْرَائِيل برباط لا ينفصم، والَّذِي يتكون بصفة أساسية مِنْ نَسْل الجد الأكبر الَّذِي تسموا باسْمه، وهو يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل، وهذا مَا تعكسه إشارته المتكرره إِلَى בֵּית יִשְׂרָאֵל، بَيْت/ عائلة إِسْرَائِيل، وذكره بين آونة وأخرى عبارة בְּנֵי יִשְׂרָאֵל، بَنِي إِسْرَائِيل وعَلَى الرغم مِنْ أن الأمة انقسمت إِلَى مملَكتين فِي القرن العاشر، وأن عشرة مِنَ الأسباط الإثنى عشر قد ابتُلعوا فِي الأمبراطورية الأشُورِيَة الحديثة. فِي القرن الثامِنْ، غير أن حَزْقِيَال – لبَقِيَّة الأنْبِيَاء، يستخدم تعبير "إِسْرَائِيل" بالنسبة لكُلّ مِنْ غادروا مِنْ هذا الشَّعْب، والَّذِين كانت تُمثلهم فِي ذلِكَ الحين وبشكْل أساسي مَا تبقى مِنْ دولة يَهُوذَا، وجالية المسبيين الموجودين فِي بَابِل.

(أ) مفهوم حَزْقِيَال لماضي إِسْرَائِيل. بالرغم مِنَ افتراضه أن أصول إِسْرَائِيل العرقية يجب أن تُتتبع حَتَّى نصل إِلَى الآباء: إِبْرَاهِيم وإِسْحَاق ويَعْقُوب، إلاّ أن حَزْقِيَال لا يُبدي اهتمامًا يُذكر بتاريخ هذا الشَّعْب قبل تواجده فِي مِصْر. فالآباء لم يُذكروا سوى أربع مرات فِي السِفر: إِبْرَاهِيم مرة واحدة (حز ٣٣: ٢٤)، وإِسْحَاق لم يُذكر عَلَى الإطلاق، أمَّا يَعْقُوب فقد ذكر ثلاث مرات فقط (٢٨: ٢٥؛ ٣٧: ٢٥؛ ٣٩: ٢٥). وفِي ٢٩: ٣٥ يظهر يَعْقُوب. فحسب فِي علاقته بإِسْرَائِيل، وفِي كُلّ مِنَ النصوص الأخرى، ترتبط الأسْمَاء بوعد الرَّبّ، وتسليم أرض كَنْعَان للإِسْرَائِيلِيين. وحين يذكر حَزْقِيَال "الآباء" אֲבוֹת مفهوم يشير بشكْل أعم إِلَى أسلاف الجيل الحاضر فِي ذلِكَ الحين (٢: ٣؛ ١٨: ٢؛ ٢٠: ٢٧؛ ٣٧: ٢٥). ويعرض حَزْقِيَال ناحيتين مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل، وكُلتاهما فِي سياق إجراءات قانونية مطولة بدأها الرَّبّ ضِدَّ الشَّعْب. وكُلّ مِنَ القصتين مِنقحتين بشكْل جذري، حيث تعدّان تركيب ماضي الأمة مِنْ وجهة نظر الله، وليس فِي وجهة النظر المثالية التي يقول بها مَعاصرو النَّبِيّ.

فِي ص. ١٦، والعرض التاريخي لحَزْقِيَال جاء فِي صيغة مجازية مطولة. وتبرز الآيات الخمس عشر الأوّلى دور الرَّبّ فِي تاريخ إِسْرَائِيل، الَّذِي يبدأ فِي أرض كَنْعَان، أمَّا أورُشَلِيمَ (تستخدم كتشبيه مجازي يشير إِلَى الأمَة) كانت طفلة لا حول لها ولاقوة، حيث هجرها والداها، وتركت لتموت إِلَى أن مربها الرَّبّ وأنقذها، وأعادها إِلَى الحَيَاة. وعَندما كبرت وأصبحت أمراة ناضجة، جاء الرَّبّ مِنْ ثانية وتزوجها. وهو لم يدخل مَعَها فِي علاقة عهد فقط، بل أغدق عليها مِنْ محبته بكرم لا حدود له، لدرجة أنه رفعها إِلَى وضع مَلِكة. والمضمون هنا واضح: كُلّ مَا يكونه إِسْرَائِيل أو تمتلكه إنما يرجع الفضل فِيه إِلَى نعمة الله.

فِي ص. ٢٠، قُسم تاريخ إِسْرَائِيل إِلَى سبع مرات تتسم كُلّ مرحلة مِنْها بكرم الرَّبّ فِي أعماله لصالح إِسْرَائِيل، ورفض إِسْرَائِيل عهده. ومِنْ جهة نظم حَزْقِيَال أن الماضي تُمثّله المراحل الثلاث الأوّلى: وفِي المرحلة الأوّلى (ع. ٥- ٩) يتتبع حَزْقِيَال أصول هذا الشَّعْب حَتَّى مِصْر، حيث اختار (#١٠٤٧ בָּחַר) الرَّبّ إِسْرَائِيل، وجعل نفسه معروفًا #٣٣٥٩ [ni.]، יָדַע)، وألزم نفسه بقسم [אֲשֶׁר יְאֵ], أنا رفعت يد عَلَى أن يَكُونُ إلاهاً لهذا الشَّعْب، ووعد بقسم أن يخرجهم مِنْ مِصْر، ويأتي بهم إِلَى أكثر الأراضي مجداً [كَنْعَان]، حيث قام شخصيًا بالتجسس (תּוּר) عليها مِنْ أجْلِهِم. ورداً عَلَى هذه الأعمال الكريمة، فإنه – وله حق تمامًا فِي ذلِكَ – طلب مِنْهم أن يتركوا سلوكهم المشين، وان يتخلوا عَن آلهتهم المِصْرية (ع. ٥- ٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد رفضوا هاتين الناحيتين، الأمر الَّذِي أثار غضَبه. ومَعَ ذلِكَ، ومِنْ أجْلِ اسْمَه القدوس، كبح الرَّبّ جماح نفسه، وفِي عمل كريم بخلاصهم مِنَ العبودية فِي مِصْر، أعلن نفسه للأمم.

وفِي المرحلة الثانية (حز ٢٠: ١٠- ١٧)، دفع الرَّبّ إِسْرَائِيل إِلَى البَرِّيَّة، حيث أعلن لهم مشيئته المَعينة، ووعدهم بالحَيَاة مقابل الطاعة، وأعطاهم "السبت" عَلاَمَة عَلَى التزامه بالعهد. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد دنسوا اسْمَه برفضهم للعهد، ولِذلِكَ رفض الرَّبّ أن يأتي بهم إِلَى أرض الموعد. ومَعَ هذا، فإن

اهتمامه باسْمه القدوس مَنَعه مِنْ أن يهلكهم فِي الْبَرِّيَّة. وبدلاً مِنْ ذلِك، فإنه – فِي المرحلة الثالثة (ع. ١٨- ٢٦) أختار أن يبدأ بداية جديدة بالجيل الثالث،حيث أعلن له فرائض وأحكاماً جديدة أن يهبهم الحَيَاة. وهنا أيضًا، رفضوا، وأثاروا غَضَبه. ومَعَ ذلِك، فهنا أيضًا إذا يتصرف حفاظاً عَلَى سمَعَته، فبدلاً مِنْ أن يدمر هذا الشَّعْب، قرر أن يشتتهم بين الأمَم، ويستبدل الشرائع المَعْطية للحَيَاة، وبتعليمات تقضي إِلَى الموت. وإذا يتصرف ثانية مِنْ أجل اسمه، فإن الرَّبّ، فِي المرحلة الرابعة (ع. ٢٧- ٢٩) أتى الرَّبّ بإسْرَائِيل إِلَى الأرْض التي سبق أن وعدهم بها. لكنهم رفضوا أيضًا نعمته، وانتهكوا الإيمان (#٥٠٨٥ מָעַל) بالرَّبّ مِنْ طريق كافة نوعيات الرجاسات الوثنية. وهذه الصورة لرد إسْرَائِيل عَلَى الرَّبّ فِي الأرْض تتناغم مَعَ وصف الرَّبّ لِهذا الشَّعْب كبَيْتَ فِي ثورة مِنْ البداية وذلِك فِي أوَّل كُلِّمات تكْليفه النَّبِيّ (٢: ٣)، مَعَ أوَّل سلسلة فِي أعمال النَّبِيّ الرمزية، والتي تشير إِلَى أن إسْرَائِيل كانت ترتكب المَعَاصي لمدة ٣٩٠ سنة (ولهذا التفسير لما جاء فِي ٤: ٢٥، انظر D. I. Block, *The Book of Ezekiel*, 1996).

وخلاصة القول، بدأت علاقة الرَّبّ بإسْرَائِيل كعمل محض للنعمة. فبالنعمة اختارهم الرَّبّ ليكونوا شَعْبه. وبالنعمة قطع مَعَهم عهدًا. وبالنعمة أعلن لهم توراته. وبالنعمة أعطاهم أرْض كَنْعَان مَلِكًا لهم. وعَلَى الرغم مِنْ أنه مِنْ الواضح أن الباعث عَلَى الحفاظ عَلَى هذه العلاقة بين "الله – الشَّعب – الأرْض" هو اهتمام الله باسْمه القدوس، غير أن حَزْقِيَال يقدم بعض المَعْلومات عَن الباعث الحقيقي لاختيار الرَّبّ لإسْرَائِيل. وعَلَى العكس مِنْ رؤية إشَعْيَاءَ لإسْرَائِيل عَلَى أنها "نور للأمم" (إش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦؛ ٥١: ٤؛ ٦٠: ١ و٣). ووجهة نظر إشَعْيَاءَ الضيقة الأفق نجدها منْعكسة فِي حز ٥: ٥، والتي بناء عَلَى مَا جاء بها "فِي وسط الشُّعُوب قد أقمتها وحواليها الأراضي". والإشارة هنا ليست إِلَى مركز كوني، بل إِلَى موضع بالنسبة لجيرانها (عَلَى العكس مِنْ تفسير شائع لـ "الساكن فِي أعلي الأرْض" فِي ٣٨: ١٢. انظر، ملوك "حَزْقِيَال"، وتحت سمَعَ الشُّعُوب المحيطة وبصرها، كانت مهمة إسْرَائِيل هي أن تقدس اسْمَ الرَّبّ بأن تقبل سيادته عليها وذلِك بالالْتصاق بأمانة لعهده مَعَها، وهذه الإستجابة، ستُكافأ ببركات الله لإسْرَائِيل وحمايته لها. ← ومِنْ خلال ازدهار شَعْب الله وتمتعه بالخير، فإن السمَعَة الإيجابية لراعيه الإلهي سوف تترسخ بين الأمَم. وعَلَى العكس مِنْ ذلِك، فإنه عَندما تمردوا عَلَى الله وسُحبت مِنْهم بركات علاقة العهد واستُبدلت بلعَنات العهد، فقد أدى ذلِكَ إِلَى تدنيس اسْمَ الرَّبّ.

وهنا، يمكننا التعرف عَلَى عدة مبادئ ثابتة فِيما يتصل بالعلاقة بين الله وشَعْبه. أوَّلاً، شَعْبُ الله، أصبح هكَذَا نتيجة اختيار الله وفدائه الكريم لهم. ودعوتهم ليكونوا شَعْبه لم تقم عَلَى أساس مؤهلات مسبقة أو لاستحقاق فِيهم، بل إنها فِي الغالب عَلَى النقيض مِنْ الميل البشري الطبيعي. ثانيًا، دعوة الله الكريمة إِلَى علاقة العهد يجب أن تُقابل بالشكر والعرفان، وبالإخلاص التام لرب العهد، والطاعة دون حدود لمشيئته. ويتسم شَعْب الله بحَيَاة الْقَدَاسَة المِنْظمة، والعبادة المخلصة، وليس العمل مِنْ أجْلِ ربح رضاء الله (لأن هذا سيُعيد شكْلًا مِنْ أشكال الناموسية)، بل تكون الطاعة والعبادة كتعبير عَن الشكر والحمد لأفضال تلقوها سابقًا. ثالثًا، الله يخاطر بسمَعَته بين الشُّعُوب وذلِكَ بالنسبة لسلامة شَعْبه وخيرهم. وفِي الوقت الذِي يتعين علينا فِيه ألاّ نفهم وعد الله لإسْرَائِيل بالخير المادي عَلَى أنه وعود بالصحة والسعادة والنجاح للمَسِيحُي المَعَاص، غير أنها تظل حقيقة بديهية أن سمَعَة الله فِي المجتمَعَ تُحدد بسلامة الكنيسة ومدى تحقيقها للأهداف الروحية التي وضعها لها.

(ب) مفهوم حَزْقِيَال لحاضر إسْرَائِيل. بالرغم مِنْ ادّعاءاتهم بعكس ذلِك، (حز ١٨: ١- ٢)، غير أنه فِي تقدير حَزْقِيَال أن إسْرَائِيل تُعد بَيْتًا اختار التمرد (בֵּית מְרִי، ٢: ٣، ٥: ٦ الخ). وعَلَى غرار سلامتهم، لقد خسرت الأمة وضعها كشَعْب الله بعبادتهم آلهة أخرى (٦: ١- ١٤؛ ٨: ٥- ١٧؛ ١٤: ٣- ٥؛ ١٦: ١٥- ٢٢؛ ٢٠: ٣٠- ٣١ الخ)، حيث تبنت فِي سلوكها العادات الوثنية (وقد زاد شرهم شر الوثنيين، ٥: ٦- ٧؛ ١٦: ٤٤- ٥٢)، واعتمدوا عَلَى قوى أجنَبِيّة بالنسبة لاحتياجاتهم وأمِنْهم (١٦: ٢٣- ٢٩؛ ٢٣: ٥- ٢١). وطوال الوقت كانوا يّدعون بحقهم فِي الحماية الإلهية القائمة عَلَى مواعيد الله الثابتة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، كان متشددًا عَلَى فضح ريائهم. ذلِكَ أن مواعيد العهد بالبركة ليست، ضمانات غير مشروطة بالنعمة الإلهية، فالأمِنْ والخير سيتوقفان عَلَى قبل مطالبات الرَّبّ بالولاء له وحده والطاعة لمشيئته طاعة تامة. وبالنظر إِلَى أن فشلوا فِي هاتين الناحيتين، فإن الجيل الحاضر مَعَرض لخطر لعَنات العهد. والواقع أن مصير يَهُوذَا وأورُشَلِيمَ قد تم تحديده وبشكْل لا يُمكِنُ الرجوع فِيه. لقد استدعى الرَّبّ وسيلته للتدمير، وهو نبوخذ نصر، ووضع سيفه فِي يده. وتركه هو للهيكْل وما يصاحب ذلِك مِنْ سقوط المَدِينَة كانت مسألة وقت فحسب. وادعاءات الشَعْب الخاصة بنعمة الرَّبّ، ولا سيما مِنْ أولئك الذِين كانوا لا يزالون مقيمين فِي أورُشَلِيمَ كانت دعاوى باطلة فِي غياب ولائهم الحقيقي له.

وفِي الوقت ذاته. لم يتخلَّ الرَّبّ عَن مواعيده أو عَن شَعْبه بشكْل تام. ومما يدعو إِلَى الشخرية، أن المستقبل فِي يد المسبيين، أولئك الذِين أبعدوا مِنَ الأرْض، وحُرموا مِنَ الوصول إِلَى الهيكْل. ومثل الفلك فِي وقت الطوفان العظيم (تك ٦- ٩) كان مفتاح وجود إسْرَائِيل الدائم فِي يد المِنْطقة المحيطة بنَهر خابور. وعَلَى غرار فترة الطوفان، كان زمِنْ السبي يمثل فترة حضانة أو مخاض سيظهر مِنْها مجتمَعَ جديد ومؤمِنْ. غير أنه ليس عَلَى المسبيين كأفراد أن يستنتجوا مِنْ هذا أن لهم حقًا تلقائياً للاشتراك فِي عمل الله الجديد. وعَلَى غرار بَنِي جلدتهم فِي أورُشَلِيمَ، مِنْهم أيضًا يستحقون دينونة الله مَا داموا لم يغيروا سلوكهم مِنْذ سبيهم (حز ١٤: ١- ١١). ونفس حكم الموت المسلط عَلَى بَنِي جنسهم فِي وطنهم، مسلّط عَلَيْهِمْ أيضًا، مَا لم يتوبوا عن طريقهم ويخصصوا ولاءهم لِلرَّبِّ وحده (١٨: ١- ٣٢) والمشاركة فِي الرجاء المستقبلي تعتمد عَلَى تجددهم الروحي.

وقد يعنُّ للقارئ أن يستخلص مِنْ هذه الملاحظات، بعض النتائج الإيجابية بخصوص العلاقة بين الله وشَعْبه. أوَّلاً، ليس مِنْ حق المسحيين المطالبة بمواعيد الله مَا لم تسند هذه المطالبة الولاء لله وحده دون سواه وإطاعة مشيئته. والله لم يلتزم بأي مواعيد بأي مواعيد بالنسبة لأولئك الذِين يتبعون أي إله آخر،

ويرفضون التعامل بكُلّ جدية مَعَ مطاليبه الأخلاقية والأدبية، أو يعتمدون فِي أمنِهِم عَلَى أي قوة أخرى. وليس لنا الحق فِي أن نترنم قائلين: "كُلّ وعد فِي الكِتاب المُقَدَّس هو لي"، وندعى فِي ذات الوقت أي "كُلّ ميزة وكُلّ خيار أخلاقي هو له". ثانيًا، التمتع برعاية الله وفضله لا يعتمد عَلَى الدخول المادي المباشر إِلَى بَيْتَه، أو أرْضِه، بل يعتمد بالأحرى عَلَى عبادة الله بالروح والحق (انظر يو ٤: ٢٣- ٢٤)، وعَلَى التمسك بالشكر بمطالبه الأدبية والأخلاقية.

(جـ) مفهوم حَزْقِيَال بالنسبة لمستقبل إِسْرَائِيل. وعَلَى ضوء الكَلِمات الواعدة التي نجدها فِي نهاية اللعَنات فِي لا ٢٦: ٤٠- ٤٦، وفِي تثنية (تث ٤: ٣٠- ٣١؛ ٣٠: ١- ٢٠) انظر بخصوصها ماكميلان "نعمة فِي النهاية، ٣٤- ٣٩)، فإنه ليس مما يدعو للدهشة أن حَزْقِيَال فِي استعراضه تاريخ إِسْرَائِيل، استطاع أن يتطلع إِلَى مَا بعد الدينونة الوشيكة و/ أو الحاضرة، إِلَى يوم جديد عَندمَا يُعاد الشَعْب إِلَى الرَّبّ ويزدهر فِي أرْضِ كَنْعَان. وعَلَى أساس خطته السباعية فِي حَزْقِيَال ٢٠، فإن الرحلة الحالية مِنْ السبي [الخامسة] (ع. ٣٠، ٣١) ستتبعها مرحلة سادسة، سيجد فِيها الشَعْب أنهم فِي "بَرِيَّة الشُعُوب" حيث يطهرهم الرَّبّ مِنْ خطاياهم ويأتي بهم إِلَى رابطة العهد (ع. ٣٢- ٣٨). ولكن تاريخ الشَعْب الـ *ante-even-tum* هذا، يبلغ ذروته فِي مرحلة سابعة، حينما تُستعاد كُلّ مقادير الشَعْب الكامل وفِيما وصف النَّبِيّ الملامح الرئيسية لهذا الْيَوْمَ الجديد فِي العديدِ مِنْ الأقْوَال النبويّة السابقة (انظر، إعلانات واعدة مماثلة فِي أقْوَال الدينونة السابقة، ٦: ٨- ١٠؛ ١١: ١٦- ٢٠؛ ١٦: ٢٠- ٦٣)، عقب سقوط أورُشَلِيمَ سنة ٥٨٦ ق.م، كان لموضوع أستعادة الشَعْب دور رئيس فِي وعظه (انظر ص. ٣٤- ٤٨). وعَلَى الرغم مِنْ البيانات الإضافية الكثيرة التي ذكرت، إلاّ أن حَزْقِيَال، وبصفة رئيسية، يرسم صورة لإِسْرَائِيل تبين أن كُلّ أخطاء الماضي قد أصلحت وان الأمة أصبحت فِي النهاية تعيش بما يليق بالوعود التي تضمنها عهد الرَّبّ الأصلي. وكما سبق ذكرنا، فإنه مَعَ مرور الزمن، استُعيدت نفس الأعمدة التي كانت تستند عليها الأمة فِي شعورها الزائف بالأمنِ (لكن حَزْقِيَال كان قد هدمها فِي نبوّات الدينونة). وكما تبين فِيما بعد، فإن مواعيد الرَّبّ أبدية: (i) إِسْرَائِيل هِي شَعْبُ عهده إِلَى الأبد. (ii) أعطيت لهم كَنْعَان كوطن قومي إِلَى الأبد. (iii) سيسكن الرَّبّ وسط شَعْبه إِلَى الأبد. (iv) الإلتزامات التي قطعها لعبده دَاوُدَ التزامات دائمة إِلَى الأبد. ولن يتراجع الله عَن حكمته، وعَلَى أي حال، وكما قال هو نفسه: "أنا الرَّبّ تكلّمت وسأفعل".

والملامح الرئيسية لعمل الرَّبّ المستقبلي لصالح إِسْرَائِيل تم التعرف عليها بسهولة: (i) فِي خروج جديد، سيجمَعَ الرَّبّ شَعْبه المشتت مِنْ البلاد التي تشتتوا إليها (حز ١١: ١٦- ١٧أ؛ ٢٠: ٤١؛ ٣٤: ١١- ١٣أ، ١٦؛ ٣٦: ٢٤أ، ٣٧: ٢١أ) (ii) سيعيدهم الرَّبّ إِلَى أرْضِ ميراثهم، التي تم تطهيرها مِنْ نجاستها (١١: ١٧ب- ١٨؛ ٢٠: ٤٢؛ ٢٤: ١٣ب- ١٥؛ ٣٦: ٢٤ب، ٣٧: ٢١ب). (iii) سيمنح الرَّبّ حَيَاة روحية جديدة لشَعْبه، ويجدد عهده مَعَهم، ويعطيهم قلبًا جديدًا، وينفخ فِيهم مِنْ روحه، حَتَّى يسيروا فِي طرقه (١١: ١٩- ٢٠؛ ١٦: ٦٢؛ ٣٤: ٣٠- ٣١؛ ٣٦: ٢٥- ٢٨؛ ٣٧: ٢٣- ٢٤). (iv) سيعيد الرَّبّ أسرة عبده دَاوُدَ الْمَلِكية لتكون وسيلة خير للشَعْب ورمزًا لوحدته (٣٤: ٢٣- ٢٤؛ ٣٧: ٢٢- ٢٥) (v) سيبارك الرَّبّ إِسْرَائِيل بازدهار غير مسبوق، ويضمن أمنَ الشَعْب فِي أرْضِه (٣٤: ٢٥- ٢٩؛ ٣٦: ٢٩- ٣٠؛ ٣٧: ٢٦؛ ٣٨: ١- ٣٩. ٢٩). (vi) سيقيم الرَّبّ مسكنه الدائم فِي وسطهم، ويعيد تنظيم عبادة الأمة (٣٧: ٢٦ب- ٢٨؛ ٤٠: ١- ٤٨: ٣٥).

يختلف المفكرون المحافظون اختلافًا بيِّنا حول مضامين أعلانات حَزْقِيَال الخاصة باستعادة وتجديد إِسْرَائِيل والكنيسة مستقبلاً. فمِنْ ناحية، وعَلَى ضوء إعادة تعريف مَلِكوت الله بعبارات روحية وخارقة للطبيعة فِي ع. ج، يميل مفكرو الألفية إِلَى النظر إِلَى هذه النبوات، وغيرها مِنْ نبوات ع. ق الخاصة بإِسْرَائِيل بأنها تدخل فِي نطاق البركات الممتدة التي ورثتها الكنيسة. وطبقًا لِذلِك، يقدم حَزْقِيَال صورة لإِسْرَائِيل روحية جديدة، جُمِعَت مِنْ طاقة الشُعُوب، وتغيرت بعمل الروح القدس، وتتمتع ببركات روحية وخير وسلام تحت حكم الْمَسِيح، الْمَسِيَّا (قا، مسحُ لهذه النظرة مِن قِبل A. Hoekema, "Amillennialism," 155-87). وعَلَى صعيد أخر، تستند مفاهيم القائلين بالحكم الألفي السعيد وبقوة، عَلَى مَا قاله حَزْقِيَال. بناء عَلَى هذا الرأي، سينتهي الجيل الحاضر بعودة الْمَسِيحِ، الَّذِي سيحدم عَلَى إِسْرَائِيل التي أعيد تجميعها، وعَلَى عالم مفدي. وسيُقيد الشيطان أثناء هذه المرحلة ويتمتع العالم ألف سنة مِنْ سلامٍ لم يسبق أن شُهد له مثيل. ويقدم حَزْقِيَال الكثير مِنْ الأدلة عَلَى لهجة الألفية المصطبغة بالصبغة اليهودية، وما يتبع ذلِكَ مِنْ أحداث أخروية يعرفها بصفة خاصة التدبيرون السابقون للحكم الألفي (قا، Cooper, *Ezekiel*, 45-52).

والرأي الَّذِي اتُّخذ هنا، هو أنه فِي حِين أن ع. ج يكشف مَعَاني جديدة فِي قراءته لنصوص ع. ق (الْكَهَنَة هي وريثة مواعيد الله لإِسْرَائِيل) إلاّ أن مفهوم حَزْقِيَال نفسه لنبواته، يجب أن يَكُونُ الْعهد الحاسَمَ فِي تفسيرنا (انظر و. و. كُلِّين، الخ "مدخل للتفسير الكتابي، ص ١٤٤). وإذا كان بمقدورنا أن نسأل حَزْقِيَال هل كان يتوقع إعادة جميع شَعْبه حرفيًا أم لا، وعودتهم إِلَى أرْضِ إِسْرَائِيل، وتجديدهم روحيًا، وإستعادة العرش لواحد مِنْ نَسْلَ دَاوُد، هنا يتوقع المرء ردًا إيجابياً خالصًا لا ريب فِيه. وعَلَى أي حال، لقد أعطى الرَّبّ كُلْمته، ولن ينكث عَن مواعيده الأبدية لإِبْرَاهِيم، ومُوسَى، ودَاوُد. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وعَلَى الرغم مِنْ نبوات العودة والتجديد التي قالها حَزْقِيَال تتنبأ بأحداث فعلية، إلاّ أنه ليس كُلّ أوصافة تصور الأحداث بشكْل حرفي (انظر كُلِّين، ٣٦٩). والواقع، إن نبوات الرجاء الواردة فِي حَزْقِيَال ٣٤ إِلَى ٤٨ تصبح وبشكْل متزايد نظرية تخيلية. وليس مِنْ الصعوبة أن نتخيل إعادة تجميع الشَعْب، وبث الحيوية فِيه عَلَى نحو ذُكر فِي ص. ٣٤؛ ٣٦: ١٦- ٣٨، وأن تُوْخذ العَناصر الرئيسية بجدية (وعَلَى نحو مماثل ٣٧: ١٥- ٢٨). وبرغم ذلِكَ فإن ٣٧: ١- ١٤ صيغت كرؤيا، حيث العظام الياسبة ترمز إِلَى إِسْرَائِيل، ونبوة جُوج – مَاجُوج (ص. ٣٨- ٣٩) نقرأها كصورة كاريكاتورية، لها سمات غريبة وعجيبة وغير حقيقية، أمَّا الرؤيا الخاصة بالهيكل فهي فكرة خيالية تتضمنْ عَناصر مثالية وخيالية مِنْ الصعب التوفيق بينها وبين الحقائق الجغرافية والثقافية. وفِي حين أن حَزْقِيَال بلا ريب يتخيل عودة حقيقية

لإِسْرَائِيل إِلَى أَرْض فِلِسْطِين، وتعيين مسيّا مِنْ بَيْتِ دَاوُد، وفترة ممتدة مِنْ السلام والازدهار للأمة، إلا أن رؤياه تظل مَعَ ذلِكَ محصورة فِي الإطار القومي الضيق. وباستثناء ضمان الرَّبّ حماية إِسْرَائِيل حَتَّى مِنْ المؤامرات العالمية (ص. ٣٨- ٣٩)، فإنه ليس لدي حَزْقِيَال سوى القليل مما يستطيع قوله عَن المضامين الكونية للنظام الجديد. وبالنظر إِلَى أنه لم يقدم ترتيبًا زمنيًا واضحًا لأحداث الْيَوْمَ الأخير، فقد تم التحذير مِنْ إستخدام التفاصيل الواردة فِي أوصافه، لوضع تقديم مرتب للأحداث الأخروية بحسب تعقبها.

٣. رؤيا حَزْقِيَال بالنسبة للمَسِيح. بالرغم مِنْ أن أكثر مِنْ ربع نبوّات حَزْقِيَال تتطلع إِلَى الغد المجيد لإِسْرَائِيل، إلاّ أن الإشارات الصريحة فِي السِفر إِلَى المسيّا قليلة بدرجة ملحوظة. وباستثناء الإلماحات الغامضة إِلَى فرع الأرز العالي، والَّذِي فُسر عَلَى أنه غصن רַךְ أو فرع، فِي حز ١٧: ٢٢، والقرن (קֶרֶן) فِي حز ٢٩: ٢١، لا نرد أَقوَالاً مسيّانية صريحة إلاّ فِي سياقين ٣٤: ٢٢ – ٢٣، ٣٧: ٢٢ – ٢٥ (انظر دراستنا الأكثر تفصيلاً فِي وضع "إعادة دَاوُد ثانية" فِي كتابنا "المَسِيح فِي ع. ق). وبالاستدلال فقط يمكننا القول بأن الرئيسي. נָשִׂיא المذكور فِي ص. ٤٠- ٤٨ أنه مِنْ بَيْتِ دَاوُد، وقد وُصف دوره فِي عبارات غير مَلكية. وواضح مما جاء فِي ٣٤: ٢٢- ٢٣؛ ٣٧: ٢٢- ٢٥ أن رجاء حَزْقِيَال المَسِيَّاني يتضمنْ عكس مَا جاء فِي إعلاناته الخاصة بالدينونة عَلَى بَيْتِ دَاوُد، وذلِكَ فِي النصف الأوّل مِنْ السِفر. غير أن رؤيا حَزْقِيَال المَسِيَّانية تأتي فِي موقعها الصحيح فِي الوسط الفكري والثقافِي لبلاد مَا بين النَهْرين قديمًا. وفِي العديد مِنْ النصوص القديمة، وبعد قصص الترك الإلهي، ودينونة الأرض، نجد أن تعيين الله لمَلِك بشري عنصر جوهري، مَا لم يكن ذروة تطبيع العلاقة بين الإله وأرْضِه/ شَعْبه (لنصوص ومناقشة، انظر Block, *The Gods of the Nations*, 134-48). وطبقًا لذلِكَ، فإن توقع حَزْقِيَال إقامة مَلِك (مسياني) جديد، عَلَى شَعْبه مِنْهم الإِسْرَائِيليون القدامى ومِنْ هم خارجون عنهم أيضًا.

وحيث أن الرؤى المَسِيَّانية لأنَبِيَاء آخرين تميل إِلَى أن تكون غير حاسمَة، وتدمج شعوباً وأراضي خارج إِسْرَائِيل، والمَسِيح الَّذِي يتحدث عنه حَزْقِيَال هو قائد قومي، تنعكس ملامحه الرئيسية فِي الألقاب وأوصاف الدور الَّذِي يقوم به. وباعتباره دَاوُد، فهو وريث للوعود الخاصة بممَلكة أبدية، وهي العهود التي قطعها الرَّبّ لأعظم ملوك إِسْرَائِيل عَلَى فم صَمُوئِيل النَّبِيّ (٢صم ٧؛ قا؛ إش ٩: ١- ٧ [٨: ٢٣- ٩: ٦]؛ ١١: ١- ٥؛ إر ٥- ٦؛ هو ٣: ٥؛ عا ٩: ١١؛ مِيخَا ٥: ١- ٤ [٤: ١٤- ٥: ٥]) باعتباره عبده עַבְדִּי (عبدي")، فمِنْ ثم يتمتع بعَلاقة خاصة مَعَ الرَّبّ يَهْوَهْ. وفِي هذا الدور ذو الطابع الديني الجوهري، فهو يستمد سلطته بتعيين إلهي وليس لذكاء شخص أو انتخاب ديموقراطي. وباعتباره נָשִׂיא الرئيسي، أو رئيسًا، فمِنْ ثم يَكُونُ عَلَى رأس شَعْبه، ليس كحاكم طاغية، بل كواحد دُعي مِنْ صفوفهم كي يمثلهم. وكمَلِك מֶלֶךְ، فهو شخصية مَلِكية، يرمز إِلَى وحدة الأمة الجديدة. وكل المدعين الآخرين المطالبين بالعرش تم طردهم حَتَّى تكون إِسْرَائِيل أمة واحدة (גּוֹי אֶחָד) تحت مَلِك واحد (מֶלֶךְ אֶחָד)، فِي أَرْضِ إِسْرَائِيل. وباعتباره רֹעֶה אֶחָד، راعياً واحداً، فمِنْ ثم سيعمل مِنْ أَجْلِ خير القطيع، يحميهم ويطعمهم عَلَى نمط الرَّبّ نفسه (ص. ٣٤)، وتحقيقًا لميثاق المَمْلَكَة الموسوي القديم (تث ١٧: ١٤- ٢٠). وفِي كافة هذه الأدوار، فإن المَسِيح الَّذِي تحدث عَنه حَزْقِيَال يرمز إِلَى حقائق الدهر الجديد. والأمر الَّذِي يلفت الإنتباه، أنه لم يقم بأي دور فِي استعادة الأمة وتجديدها. فهو لم يجمَع الشَعْب، أو قادهم للعودة إِلَى وطنهم. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، وعَلَى العكس مِنْ الأنَبِيَاء، لم يذكر حَزْقِيَال المَسِيح كرسول سلام (إش ٩: ٦- ٧ [٩: ٥- ٦]؛ ١١: ٦- ٩؛ إر ٢٣: ٦؛ مِيخَا ٥: ٥؛ زك ٩: ٩- ١٠)، اوبر (إش ٩: ٥- ٦؛ ١١: ٢- ٥؛ إر ٢٣: ٥- ٦، قا، A. Moenikes, 289-306). وهذه يعزوها إِلَى عمل الله المباشر لكن حضور المَسِيَّا الشخصي يرمز إِلَى حكم الرَّبّ يَهْوَهْ فِي ع. ج المجيد.

والـ נָשִׂיא مِنْ رؤيا حَزْقِيَال الختامية (ص. ٤٠- ٤٨) وهو شخصية مبهمة (بالنسبة لمزايا ومسئوليات الرئيس נָשִׂיא فِي نظام حَزْقِيَال الجديد، انظر ٤٤: ٣، ٤٥، ٧- ٨؛ ٤٥: ٢١؛ ٤٦: ١٢؛ ٤٨: ٢١). وليس مِنْ شك فِي أنه شخصية رفيعة، أكثر أهمية مِنْ "أمراء" الحقبة السابقة عَلَى المَلكية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن القصة لم تذكر عَن العلاقة الدَاوُدية فقط، بل يبدو أن صهيون/ أورُشَلِيمَ خارجة عَن الصورة أيضًا. والواقع أن الرئيس وأرْضه تم الفصل عمدًا بينهما وبين المَدِينَة التي تحمل اسْم "الرَّبّ "يَهْوَهْ" (٤٨: ٣٥)، وكذلِكَ عَن الهيكل. ويَهْوَهْ مقيم حقيقي. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، لم يُربط سلطان "الرئيس" بأرْض إِسْرَائِيل فحسب (عَلَى النقيض مِنْ الحكم العالمي) بل إن حقوقه قيدت بشدة. وقد يصرح له الرَّبّ بالأكل أمامه فِي الباب الشرقي، لكنه كإنسان يجب أن يدخل مِنْ طريق أخر، وهذا الباب محجوز للرَّبّ. والأكثر جدلاً مِنْ كُلّ شئ أن واقعية وصف الرئيس تتناقض تمامًا مَعَ الوصف المجيد المثالي للمَسِيحُ فِي ٣٤: ٢٣- ٢٤، ٣٧: ٢١- ٢٥. ولا يتوجب تقديم القربان نيابة عَنه فحسب، بل إن بعض الأحكام المَعَنية تحذره بألا يسيئ مَعَاملة رعاياه مثلما سبق أن فعل مَلِك إِسْرَائِيل فِي الماضي (٤٦: ١٨).

ويبدو أنه مِنْ مفاتيح تفسير أهمية נָשִׂיא المذكور فِي حز ٤٠ – ٤٨، هو مَعَرفة تغيير النوعية بين نبوات الاستعادة والتجديد السابقة (ص. ٣٤) يُعد نُبُوَّة خلاص حقيقية، ٣٧: ١٥- ٢٨ مَعجزة أعطيت كعَلاَمَة وذكر مَعَها تفسيرها)، والرؤيا الأخيرة المثالية. ففِي حين أن النوعية الأوّلى ترتبط بشكل وثيق بالتاريخ، وتتوقع عكساً تامًا للأحداث المحيطة بسقوط أورُشَلِيمَ سنة ٥٨٦ق. م، والأخيرة مختلفة، مِنْ ثبات الأفكار، ورمزية، والكثير مِنْ ملامحها لا يُمْكِنُ تصورها (انظر التعليقات، الافتتاحية عَلَى ص. ٤٠- ٤٨ فِي كتاب بلوك "حَزْقِيَال"). وعَلَى النقيض مِنْ الرأي الشَعْبي السائد، لم يُقدم وصف الهيكل كنسخة أصلية لبناء مستقبلي تشيده أيدى بشر. وهذه الرؤيا تلتقط موضوع الحضور الإلهي المَعْلن فِي ٣٧: ٢٦- ٢٧، وتصف الحقيقة الروحية بعبارات مُحدَّدة، حيث تستخدم التعبيريات الثقافِية المألوفة المتعلقة بالهيكل مثل: المَذْبَح، الذبائح، الرئيس، والأرْض. وفِي تقديم هذا التركيب اللاهوتي لإِسْرَائِيل الجديدة، يعلن الرَّبّ تصحيح كُلّ الأخطاء القديمة وإقامة علاقات "إله – أمة – أرْض". נָשִׂיא دائمة وعَلَى أساس سليم. ورؤيا زَكَرِيَّا الأخيرة تقدم نُموذجًا سامقًا: "حيث يَكُونُ الله، هناك تكون صهيون"، كما يُوجد أيضًا نظام وتحقيق لكُلّ مواعيده.

وعلاوةِ عَلَى ذلِكَ، الاهتمام الأساسي لهذه الرؤيا ليس سياسيًا بل ثقافيًا. والموضوع الرئيسي ليس هو عودة دَاوُدَ بل وجود الرَّبّ (يَهْوَهْ). وعَلَى ذلِكَ، فإن دور נָשִׂיא هو دور "تسهيل"، وليس رمزيًا مَلَكيًا. وعَلَى العكس مِنَ الملوك السابقين، الَّذِين أفسدوا عبادة الرَّبّ لأغراض أنانية و/ أو قاموا برعاية عبادة آلهة أخرى، نجد أن مهمة هذا الرئيس هي تعزيز عبادة الرَّبّ بالروح والحق. وفِي هذه الرؤيا (وهنا فقط)، بتصويرها الجذري الـ נָשִׂיא لمستقبل إِسْرَائِيل، ويبرز נָשִׂיא كالموظف الديني، يخدم مجتمَعَ الإيمان المُقَدَّس، والَّذِي هو نفسه يركز عَلَى عبادة الله الَّذِي يسكن فِي وسطهم. والرئيس ليس مسئولاً عَن إدارة العبادة. وهو لا يساهم بفاعلية فِي الطقس، ليس ذلِك فحسب، بل إنه أيضًا لم يبن الهيكل، ويصمم العبادة، أو يعين الكَهَنَة، لأن هذه الامتيازات هي مِنْ امتيازات الرَّبّ وهذا مَا يتفق مَعَ صورة נָשִׂיא فِي حز ٣٤: ٢٣- ٢٤، والَّذِي أقامه الرَّبّ راعيًا ثانيًا بعد أن قام الأخير شخصيًا بإنقاذ إِسْرَائِيل (انظر دوجويد، ٥٠ – ٥٥). وفِي هذه العرض الإيديولوجي نجد أن נָשִׂיא يعمل كالراعي العلماني وراعي العبادة الَّذِي عيّنه الرَّبّ، والتي يؤكد نشاطه استمرارية שָׁלוֹם السلام بين الإله ورعاياه. لقد أوفى إلهُ إِسْرَائِيل بمواعيده المترتبة عَلَى العقد، حيث أعادهم الشَّعْبُ وأعادهم إِلَى أَرْضِهم/ التي هي أَرْضِه. والأكثر أهمية، أنه دعا الشَّعْبُ لنفسه وأقام مسكنه فِي وسطهم. والأن، دعهم يحتفلون، ودع נָשִׂיא يقود الطريق.

البيبلوجرافيا

L. Allen, *Ezekiel 1-19*, 1994; idem, *Ezekiel 20-48*, 1990; D. I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, 1988; idem, "The Prophet of the Spirit: The Use of *RWH* in the Book of Ezekiel," *JETS* 32, 1989, 27-49; idem, "Ezekiel's Vision of Death and Afterlife," *BBR* 2, 1992, 113-42; idem, *The Book of Ezekiel*, 1996; idem, "Bringing Back David: Ezekiel's Messianic Hope," *The Lord's Anointed*, 1995, 167-88; K. W. Carley, *Ezekiel Among the Prophets*, 1974; L. E. Cooper, *Ezekiel*, 1994; I. M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, 1994, 50-55; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 1983; A. Hoekema, "Amillennialism," in *The Meaning of the Millennium: Four Views*, ed. R. G. Clouse, 1977; P. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, 1989; R. Klein, *Ezekiel*, 1988; W. W. Klein, C. L. Blomberg, R. L. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 1993; J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48,* 1976; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; A. Moenikes, "Messianismus im Alten Testament (vorapokalyptische Zeit)," *ZRGG* 40, 1988, 289-306; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-29*, NICOT, 1986; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979; idem, *Ezekiel 2,* 1983.

دَانيال آي . بلوك *Daniel I. Block*

د. موضوعات لاهوتية

فِي سنة ١٩١٣، G. B. Gray (*CRITICAL INTRODUCTION TO THE OT*, 198) قال: ليس ثمة سِفر آخر فِي ع. ق يتسم بهذه العلامات الحاسَمة لوحدة الكتابة، وأمانتها. ومَعَ ذلِك، فإنه فِي سنة ١٩٢٤، كان ج هولكسر G. Hlscher (حَزْقِيَال) يقدم السِفر عَلَى أنه سِفر متحول نُسب إِلَى حَزْقِيَال يرجع تاريخه إِلَى القرن الخامس، ولا تشكِّل كُلِمَات النَّبِيّ الحقيقة سوى ١٤٪ فَقط فِي هذا الكتاب. ومِنْذ ذلِكَ الحين، كانت هناك تشكيلة واسعة مِنْ آراء المهتمين والمثقفين، بالرغم مِنْ أنها مِنْذ فترة قليلة مضت تأثرت بتعليق W. Zimmerli's magisterial commentary (1955, 1968, ET) مَعَ النتيجة القائلة، بأنه بالرغم مِنْ أنه كانت هناك درجة مِنْ الإضافات فِي مواضع كثيرة، إلا أن كُلّ قسم مِنْ السِفر له نواة حقيقية مِنْ تعليم حَزْقِيَال نفسه. وعلاوة عَلَى ذلِك، وحتى عَندما يَكونُ هذا النمو مفهومًا، فإن المادة ربما تكون قد أضفيت فِي بعض الحلات بواسطة النَّبِيّ نفسه، بالرغم مِنْ أن زيميرلي Zimmerli يفترض "مدرسة حَزْقِيَال" ليشرح أجزاء لاحقة مِنْ العملية. وهذه الإضافات – عَلَى وجه العموم – ربما يُنظر إليها عَلَى أنه تطبق تعليم النَّبِيّ عَلَى أزمِنَة لاحقة، بصفة خاصة عَلَى الفترة التي تسبق العودة مِنْ السبي مباشرة. غير أن زيميرلى Zimmerli يكتشف اختلافات هامة فِي النظرة اللاهوتية، ولا سيما فِيما يتعلق بأهمية الكهنوت الصَادُوقي، والَّذِي قُدم بطريقة لا تتفق مَعَ مفهوم النَّبِيّ عَن الخَطِيَّة والنعمة. وفِي عام ١٩٨٩ فقط، قدم عمل يماثل عمل تفسير زيميرلى Zimmerli فِي الحجم، قدم تحديًا حقيقيًا لموقفه (T. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*)، وبصفة خاصة بالإقتراح الَّذِي يقول إن تقديم التاريخ فِي الأصحاح العشرين (يشير مقدمًا إِلَى الاستعادة والتجديد) يختلف بدرجة كبيرة عَن ذلِك الموجود فِي ص. ٥ و١٦ و٢٣. غير أن مَا إذا كان R. J. Coggins ("Recent Continental OT Literature," *ExpTim*, 101, No.12, 1990, 364) عَلَى صواب أم لا مِنْ ناحية اعتباره كروجر Krüger ناشرا الدرسات عَن سِفر حَزْقِيَال ترجع إِلَى مرحلة مَا بعد زيميرلى Zimmerli، لأن هذا أمر قابل للجدال.

وهناك ناحية هامة أخرى للمِنَاقشة النقدية تتُمثّل فِي الادّعاء بأن حَزْقِيَال لم يكن إطلاقًا فِي بَابِل (أو بالنسبة لبعض مِنْ عمله النبوي فقط). مثل؛ يجادل و. هـ. براونلي W. H. Brownlee بالقول بأن الجِلْجَال كانت الموقع الرئيسي لنشاط حَزْقِيَال. وبغض النظر عَن عدم استحسان سوء العرض هذا مِنْ جانب سِفر كتابي للحقائق الأساسية، كان زيميرلى Zimmerli قادرًا عَلَى أن يبين بدليل مفصل أصلاً ينتمي إِلَى السبي فِيما يتعلق بمخطط السِفر، وهذا أمر له مضامين هامة، لما يتضمنه مِنْ رأي لاهوتي. ومَعَ ذلِك، فإن مَا يتبع ذلِك، تم التنبؤ به عَلَى أساس مَعرفة أن الاتجاه اللاهوتي الأساسي لسِفر حَزْقِيَال مأخوذ مِنْ نَبِيّ يُعرف بهذا الاسم سبي إِلَى بَابِل سنة ٥٩٧ ق. م، وأن أي إضافات تفيد فِي تطبيق رسالته عَلَى خبرة إِسْرَائِيل المتطورة المشتركة، وهذا مَا أسهم فِي الشكْل الكتابي النهائي.

١. مفهوم حَزْقِيَال عَن الله. تتكون أعمدة السِفر مِنْ ثلاث رؤى مؤرخة، الأمر الّذِي يعطيه تماسكاً إجمالياً (حز ١: ١؛ ٨: ١؛ ٤٠: ١). وهي متصلة ببعضها بشكْلٍ واضح. الثانية بالأوَّلى (٨: ٤)، والثالثة بالأوَّلى والثانية. وهذه العلاقة الأخيرة تأكدت بقول واضح (٤٣: ٣) وبنسبة العودة إلَى أورُشَلِيمَ (يخرج) إلَى مجد إله (٤٣: ٢) مَعَ أنه كان (يعترف) عَن الرحيل (١١: ٢٣).

وفكرة المجد، والتي يرجع أصلها إلَى أفكار تعبدية عَن حضور الله فِي الهيكَل تعكس خلفية حَزْقِيَال ككاهِن، والتي نراها أيضًا فِي تأكيده عَلَى الخطايا فِي العبادة (بالتناقض مَعَ الأصحاحات الأخلاقية التي تأخذ بالأكثر صفة عامة)، وعَلَى أسلوب الشَريعَة المُقَدسة فِي تعليمه (قا؛ حز ١٤: ٤ مَعَ لا ١٧: ٥، وانظر Zimmerli 1:302)، ووجود تعبيرات مثل: "ويحملون إثمهم" (١٤: ١). وظروف السبي تحمل لأولئك الّذِين عانوا مِنْها ليس النفي مِنْ وطنهم فقط، بل وإستبعادهم مِنْ الحضور الإلهي، وتعتم عَلَى إشراقة هذه الرؤيا، وتؤكد المبادرة الّذِي اتّخذنا الله فِي إعلانه عَن نفسه عَلَى هذا النحو. والله مصمم عَلَى أن يُعرف، سواء كان ذلِكَ عَن طريق الدينونة أو عَن طريق الرحمة. لاحظ صيغة التعرّف التي تتكرر بصفة مستمرة (٧: ٤ و٢٧ الخ).

وصيغة الرؤيا الافتتاحية تماثل بشكْلٍ جزئي رؤيا سبق لإشَعْيَاءَ أن أعتبرها (إش ٦: ١). غير أنه فِي حين أن ذلِكَ تم الرَّبْط وبشكْلٍ وثيق بهيكَل أورُشَلِيمَ، إلاّ أن ملمحاً هامًا لوصف حَزْقِيَال لله يتمثّل فِي وصفه بأنه حاضر فِي كُلِّ مكان وأنه العالم بكُلِّ شيء عَلَى النحو الّذِي ترمز إليه البكرات والعيون (حز ١: ١٥) (انظر O. Procksch, "Die Berufungsvision Hesekiels," in *FS Budde*, 1920, 141). ولم يكن بمنأى عَن شَعْبه أو غير مبالٍ بهم فِي بَابِل. فالأسد والدب والنمر يمثلون الجنوب، والشمال والشَرْق مِنْ جغرافية بَابِل الفلكية (قا، E. Bickerman, *Four Strange Books*, 1967, 102). وربما تكون الحيوانات قد ذُكرت أيضًا لتشير إلَى سيادة الله عَلَى الشُعُوب، فِي حين أن الصيغة العامة للرؤيا نفسها ربما قُصد بها واجهة للبذخ الّذِي تُقدم به آلهة بَابِل، ولا سيما "نبو" الّذِي كانت مهمته أن يكتب عَلَى ألواح القدر (إش ٤٦: ١، C. R. North, *The Second Isaiah*, 1964, 163).

أياً كانت سيكولوجية رؤية إشَعْيَاءَ، إلاّ أنها تعَني أن الله يعلن نفسه فِي عمليات التاريخ، وبصفة خاصة فِي الدينونة (التي تم التعبير عنها بدمار أورُشَلِيمَ، وهو الأمر الّذِي يسيطر عَلَى النصف الأوَّل مِنْ السِفر)، وبعد ذلِكَ فِي رجاء إعادة تشييدها مستقبلاً (الأمر الّذِي يسود الجزء الثاني). وهذا يساعد عَلَى تفسير أهمية كَلمة الله، والتي تُفهم تقريبًا ككيان موضوعي له قوة عَلَى الدخول (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 1934, 150).جاءت لتساعد رُسل الله عَلَى تفسير عمله (خر ٣: ١٦).

٢. الخَطِيَّة. هناك مشكْلتان تبرزانِ بشكْلٍ كبير فِي هذه الناحية فِي رسالة حَزْقِيَال: (أ) لماذا تعاني أورُشَلِيمَ – المَدِينَة التي أحبها الله – كُلّ تلك الإهانات التي لحقت بها فِي تلك السنوات. (ب) لماذا لم يكن هناك رجاء لأولئك الّذِين تُركوا فِي المَدِينَة بعد السبي الأوَّل الّذِي وقع سنة ٥٩٧ ق. م. واتهام النَّبيّ للشَعْبُ بالخَطِيَّة لم يُقصد به فقط ← شرح مَا سبق أن حدث بالفعل. ولكنه عمد أيضًا إلَى إحباط أي فكر يعتقد أن إعادة التشييد فِي المستقبل يُمكِنُ أن تتم بدون التغييرات الجذرية التامة.

ويسيطر عَلَى تقديم هذه الاتهامات الأصحاحان (حز ١٦: ٢٣) اللذان يصوران خَطِيَّة إسْرَائِيل بالتشبيه المجازي بامْرَأة قد خانت زوجها. ويتبع حَزْقِيَال فِي هذا النهج الأسلوب الّذِي انتهجه كُلّ مِنْ هُوشَع وإرْمِيَا. وشناعة هذا البغاء تكمن فِي جحود الأمة إزاء مَعَاملة الله الكريمة، ولقد تُمثّل هذا الجحود فِي مجالي العبادة، والتحالفات السياسية. فقد تقبلوا الممارسات الوثنية فِي هيكَل أورُشَلِيمَ، واستُخدمت الأدوات المُقَدسة لعمل أشياء لعبادة الآلِهَة الزائفة، وقدم له الأطفال كذَبَائِح (١٦: ١٧- ٢١). غير أن التحالفات مَعَ الأمَم الغربية أعتُبرت أيضًا مثل الزنا فِي نظر حَزْقِيَال، وذلِكَ مردّه جزئياً أنهم بذلِكَ أظهروا عدم ثقتهم الكاملة فِي الإله الحقيقي، ومِنْ ناحية أخرى لأن القسم بالإلهة الوثنية كثيرًا مَا كان أمرًا جوهرياً بالنسبة للمَعَاهدات التي تُعقد تصديقاً له. كما أن نقض العهد الّذِي يُقطع باسم الرَّبّ كان يُؤخذ عَلَى أنه أمر خطير أيضًا. والنقطة المَعَينة التي يركز عليها الأصحاح ٢٣ هي أن أورُشَلِيم لم تتعظ بالمصير الّذِي آلت إليه السَّامِرة، التي سبق أن اختبرت دينونة الله عَلَى يد أشُورَ (٧٢٢ ق. م).

وبشاعة هذه الخَطِيَّة تضاعفت لحقيقة أن مَعْظم الأعمال الوثنية المنفرة كانت تُمارس سراً فِي قلب الهيكَل، بواسطة أولئك الّذِين كانوا قادة فِي المجتمَعَ (حز ٨: ٩). أمَّا الأمر البارز فِي سِفر حَزْقِيَال هو التأكيد عَلَى طبيعة الأمر الطويل للمشكْلة، لأنَّه، عَلَى العكس مِنْ إرْمِيَا (إر ٢: ١- ٣) لم يكن لديه متسع لقصائد هُوشَعُ الرعوية الخاصة بحقبة البَرّيَّة (هو ٢: ١٥). ووثنية إسْرَائِيل كانت جذورها فِي مِصْر نفسها، وما حدث هناك كان النموذج الأصلي للمغازلات مَعَ مِصْر عَلَى أيَّام النَّبيّ نفسه (و. إكرودت، "حَزْقِيَال"، ترجمة إنجليزية، ٣٢٣). وما مِنْ تشبيه مروع يفوق الاتهام بأن خَطِيَّة إسْرَائِيل جعلت سَدُومَ تبدو أكثر اعتدالاً (١٦: ٤٤- ٥٢).

وعَلَى الرغم مِنْ كُلّ شيء، اضطر حَزْقِيَال إلَى محارَبَة الشعور بالتفاؤل مِنْ جانب أولئك الّذِين تُركوا فِي أورُشَلِيمَ سنة ٥٩٧ ق. م: فقد قال عن هذه المَدِينَة "هي القدر ونَحْنُ اللحم" (حز ١١: ٣)، ولعله كان يقصد بذلِكَ "مهما عملنا، لن تسوء الأمور". وفكر بَنِي يَهُوذَا اللاهوتي الّذِي مِنْ هذه النوعية تم (وصفه فِي ٣٣: ٢٣- ٢٦، حيث إن الّذِين تُركوا فِي أورُشَلِيمَ بكل بجاحة شّبهوا أنفسهم بإبْرَاهِيم، وتخيلوا أنهم ورثة الموعد والأرض. وردًا عَلَى ذلِكَ كانت النبوة التي تنبأ فِيها النَّبيّ بالخراب (ع. ٢٧- ٢٩).

٣. دينونة. الدينونة الإلهية كانت موضوعًا شائعًا بين أنَبيّاء إسْرَائِيل، غير أن خدمات إرْمِيَا وحَزْقِيَال خلقت موقفًا ملتبساً مِنْ ناحية تنفيذ التهديد بالنسبة لأورُشَلِيمَ. وتم التأكيد عَلَى أن الدينونة وشيكة ضِدَّ أولئك الّذِين تخيلوا أنه – حَتَّى إذا جاءت – فلن يَكُونُ ذلِكَ فِي وقت قريب (١٢: ٢٢- ٢٧). وتُوجد قائمة متكررة فِي السمات التي تصاحب النكبة العسكرية: مجاعة، وباء، نيران، سيف، وتشتت الناجين سواء عَن طريق الهرب أو عَن طريق السبي، ثم إعادة ظهور الحيوانات المُقَدَّسَة. أمَّا وأن

كُلّ هذا يضاعف مِنْ دينونة الله فهذا واضح مِنْ رؤيا الملائكة السبعة (حز ٩: ٢)، ومِنْ الطريقة التي جاءت بها قصة الشعور بالرضا الذاتي فِي المَدِينَة محصورة بين مرحلتين مِنْ رحيل مجد الرَّبّ (١٠: ١٩، ١١: ٢٣). وقد قلب حَزْقِيَال الحرب المُقَدَّسَة رأساً عَلَى عقب مِنْ ناحية أن الله يعمل الآن ضِدَّ شَعْبه (إكرودت، ...، ٢: ٣٢٩). وقد نُظر إِلَى هذه الدينونة عَلَى أنها قد نضجت واكتملت (٧: ١٠) ولا يُمْكِن تجنبها بتدخل أناس أبرار. بل إن شفاعة حَزْقِيَال لم تجد شَيْئًا (٩: ٨- ١١). بل إن وجود الشخصيات المثالية العظيمة مِنْ القدماء مِنْ أَمْثَال نُوح، ودَانِيَال، وأَيُّوب مَا كان بوسعهم المحافظة عَلَى أُورُشَلِيمَ (١٤: ١٤). وفِي هذا يمكننا أن نجد صدى للخطأ ارتكبه صِدْقِيَّا المَلِك، الَّذِي اعتبر وجود إِرْمِيَا وكأنه وثيقة تأمين. بل وما كان دور الأَنْبِيَاء تعليميًا. (قارن J. Hempel, *Ethos des AT*, 110, with L. Khler, *Theologie des AT*, 1936, 212-13). والإستماع إِلَى تحذيراتهم لم يكن احتمالاً، وكان عملهم تشخيصياً.

والسؤال مَا إذا كان لدى حَزْقِيَال أي تعليم عَن بَقِيَّة تحتاج إِلَى مَعَاملة دَقِيقة. فمِنْ ناحية، بوسعه القول إن البَقِيَّة ستتشتت (حز ٥: ٩ – ١٠، انظر ٩: ٨، ١١: ١٣). وبمقدوره أيضًا أن يرفض تمامًا فكرة وجود هذه البَقِيَّة (١٥: ٧). ومِنْ ناحية أخرى، لديه احتمالية خلاص فردي، لأَنَّهُ كان يعرف وجود أناس أمناء فِي المَدِينَة، وتتحدث رؤياه عَن سمة (الحرف ת) تُوضع عَلَى جبهة أولئك الَّذِين يتفجعون عَلَى الخَطِيَّة (٩: ٤)، والاقتراح بأن كُلّ واحد سيعاني فِي النهاية ظلماً، يَكُونُ "أناثيما" (١٨: ١- ٣٢). والحل يكمِنُ فِي مَعْرفة أنها لم يكن بَقِيَّة بارة تلك التي أنقذت، بل كانت بَقِيَّة تعرف إثمها، بل وما كان الأمر يتعلق "باستمرارية" واضحة لإِسْرَائِيل، حسبما ساد الاعتقاد (مهما كانت عدم مَعْقوليته) فِي المَمْلَكَة الجنوبية بعد انْتقال السَّامِرة (M. Greenberg, 140-41, 177).

وعَلَى الرغم مِنْ أن حَزْقِيَال كان يكرز بالدينونة بقسوة لا مثيل لها، إلاّ أنه كان يولزي هذه القسوة بشرحه التأكيدات الإلهية بالعودة والتجديد. ووظيفة النَّبِيّ كمراقب، وصيغة المَعْرفة التي تتصلان بالتهديد والوعد. وكان يُنظر إِلَى الدينونة فِي بعض الأحيان عَلَى أنها نوعية مِنْ "التليين" (٢٠: ٣٥ – ٣٦)، ولكنها كانت – وعَلَى نحو مميز – كالمقدمة الضرورية لعمل الله الجديد: لا يُمْكِنُ أن تكون هناك قيامة بدون موت.

والقسم المطول الَّذِي يتعامل مَعَ الأُمَم (ص. ٢٥- ٣٢) ليس سوى مجرد فاصل أو إضافة ليست له علاقة بالموضوع. وعَلَى المرء أن يفهم أنه لا يُمْكِن أن يوجد سلام حقيقي لإِسْرَائِيل الجديدة سوى عَلَى أساس تسوية الحسابات مَعَ الدول المجاورة. غير أن الأكثر أهمية هو أن الأُمَم السبعة كانت ترمز لجميع أمم العالم، ولِذلِكَ يعلن هذا القسم رِسالة مفادها أن كُلّ نشاط سياسي خاضع للعدالة التامة المحققة عَلَى يد الله المسيطر عَلَى كُلّ شيء. وقد لُوحظ أن بَابِل لم تكن مِنْ بين السبعة التي ذُكرت. ولم تكن مضطرة للهرب (انظر إش ٤٦) بالطبع، غير أنه فِي تلك الآونة كان يُنظر إليها عَلَى أنها عصا غَضَب الله وليست ضحيته.

٤. رجاء مستقبلي. وصلت إِلَى مسامَعَ حَزْقِيَال أخبار سقوط أُورُشَلِيمَ سنة ٥٨٦ ق. م باعتبارها الضَربَّة الأخيرة، وكانت تُمثل لحَزْقِيَال دعوة لبدء مرحلة جديدة فِي خدمته، وهكَذَا وضع خاتمة لفترة مِنْ الصمت. والفقرة التي تحدثت عَن جُوج ومَاجُوج (ص. ٣٨- ٣٩) شطرت نبواته التي تتكَلّم عَن الرجاء، والتي كانت قد بدأت بـ ص. ٣٤)، حيث خُصص القسم النهائي بالكامل للرؤية الخاصة بالهيكَل (ص. ٤٠ – ٤٨).

وإذا استهدفت تبرير اسْمَ الله، سواء بين شَعْب الله نفسه (لاحظ التعبير المتكرر، "لتعلموا/ ليعلموا" أني أنا الرَّبّ" [حز ٢٠: ٢٠ الخ])، وبين الجيران الَّذِين يحتقرونه (٣٦: ٣٧- ٣٨)، لِذلِكَ فإن الاستعادة (والتجديد) المتصورة، لم تكن استجابة لتغيير حدث فِي قلب الأمة، بالرغم مِنْ أنها كانت سببًا فِي حدوثه. والحاجة إِلَى قلب جديد كانت أمرًا جوهرياً للرجاء الَّذِي كان ينشده حَزْقِيَال. وقد استمد هذا المفهوم مِنْ إِرْمِيَا (إر ٣١: ٣٣)، وهكَذَا الأمر أيضًا بالنسبة لعهد جديد، وهو أيضًا له دور هام فِي تفكير حَزْقِيَال بالنسبة للمستقبل (٣٤: ٢٥؛ ٣٧: ٢٦). وثمة موضوع هام آخر وهو موضوع "مَلِك جديد". والقيادة، كانت مِنْذ زمِنْ طويل مشكُلة إِسْرَائِيل الكبرى، نجمت عَن إصرار الملوك بصفة عامة عَلَى استغلال موقع السلطة الَّذِي يحتلونه لمصلحتهم الشخصية. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فالحاكم المِنْتظر مِنْ بَيْتِ دَاوُد سوف يطعم قطيعه بدلاً مِنْ نفسه (٣٤: ٢٣). والكَلِمة المَعْيارية מֶלֶךְ لم تُوجد سوى مرتين (٣٧: ٢٢ و٢٤)، وبعد ذلِكَ فِي سياق نجد أن مَعَنى الاستبداد فِيها قد تغيرّ. وعادة تستخدم حكمة נָשִׂיא (رئيس) (مثل؛ ٣٤: ٢٤). وقد أشار فون راد Von Rad (٢٠٤) أن الرئيس الَّذِي مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ تم الحديث عَنه باقتضاب فِي سِفْر زَكَرِيَّا، وأن هناك نفس الإندماج بين تحقيق العهد مَعَ دَاوُد، والعهد مَعَ إِسْرَائِيل، الأمر الَّذِي قد نجده أيضًا فِي إش ٥٥: ٣. سوف يقوم شَعْب جديد، متطهر مِنْ الخَطِيَّة السابقة ومِنْ الوثنية (٣٦: ٢٥)، وسوف يتكاثر فِي عدده مثل قطيع مِنْتج (حز ٣٦: ٣٧- ٣٨)، والتأكيد لم يكن فقط عَلَى الانْتعاشة الروحية (٣٧: ٦)، بل وعَلَى الوحدة بين يَهُوذَا وإِسْرَائِيل أيضًا (٣٧: ١٥- ٢٣). وحتى الأرْض نفسها ستتجدد: سيكون هناك أمِنْ مِنْ الحيوانات المُقَدَّسَة (٣٤: ٢٥)، وستصبح مثمرة (٣٤: ٢٧)، ولن تُشن عليها هجمات مِنْ الجيران المَعَادين لها، وبصفة خاصة مِنْ أدوم (٣٥: ١- ١٥).

وقصة هجوم جُوج (٣٨: ١- ٣٩: ٢٩) تُقدم لنا مثالاً للكتابات الرؤيوية، حيث تقدم لنا مَعْركة تتدخل فِيها قوى خارقة للطبيعةفِي نهاية الدهر، والأمر الَّذِي له مغزاه، بعد مجئ رئيس مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ. والدليل الجغرافِي لجُوج ومَاجُوج لا يُمْكِنُ تأكيده، بالرغم مِنْ أن تعريف جُومَرُ (٣٨: ٦) بأنه مِنْ أفراد شَعْبُ خرافِي يوحى بأن حَزْقِيَال نقل التهديد مِنْ الشمال – بتوراته المستمرة فِي التاريخ الشَّرّق أوسطي – إِلَى نهاية الأزمِنْة، وجعله يمثل قوى الشرّ بصفة عامة. وكانت هزيمة جُوج وما جُوج تنذر بالإقامة النهائية للسلام والتناغم، وهذا مَا كانت ترمز إليه رؤيا الهيكَل الموجودة فِي الأصحاحات الختامية (٤٠ – ٤٨).

وفِي خاتمة السِفْر هذه، كانت الإضافات الموسعة لعمل النَّبِيّ نفسه موضع شك، حيث عكست وضعًا كان سائدًا قبل العودة مِنْ السبي مباشرة، حيث كان للأسئلة المتعلقة بالكهنوت فِي

المجتمَعَ الَّذِي أنشِئ حديثًا مغزى هام. والواقع التاريخي هو أن الصَادُوقيين هم الَّذِين أقاموا أنفسهم كطبقة كهنوتية حاكمة بعد السبي. وقد أعطوا فِي سِفر حَزْقِيَال مكانة اسمى مِنْ اللاَّوِيِّين (٤٤: ٦- ٣١). وقد يشير هذا إلَى الصَادُوقيين مِنْ الَّذِين وفروا الظروف التي نُقل فِيها السِفْر، وتم تحريره إلَى حد مَا. وعَلَى صعيد آخر، فإنه مِنْ المحتمل أن رؤيا الهيكل، والتي تتفق فِي مفهومها إلَى درجة كبيرة جدًا مَعَ هيكل سُلَيْمَانَ بأكثر مما تتفق مَعَ الهيكل الَّذِي بُني بالفعل بعد العودة، قد تبلورت فِي صيغتها الأدبية فِي مرحلة مبكرة نسبيًا ولم تخضع بعد ذَلِكَ لأي تغيير هام.

أَمَّا الموضوع اللافت للانْتَباه فِي هذه الفقرة فهو موضوع سكنى الحضور الإلهي (كما أن مغادرته كانت أكثر النواحي مأساوية فِي الدينونة السابقة). ووظيفة المرشد الملائكي وقصبة القياس التي كانت مَعَه هي أن يشير إلَى تناسق يرمز إلَى كمال خطة الله الأساسية: وبغية التناغم مَعَ هذا كان هناك تناسق كامل فِي نشاط الإنْسَان المرتبط بالهيكل الجديد، وفِي التخصيص المنْظم للمزايا والواجبات عَلَى شَعْب الله. وحقيقة أن هيكلًا هو الَّذِي يقدم هذا المثال للكمال النهائي، فهذا مَا يؤكد أهمية العبادة، ومما يجدر ذكره أن حَزْقِيَال لم يستبعد الغرباء (٤٧: ٢٢- ٢٣)، وإنه لأمر له مغزاه أن كاتب سِفر الرؤيا، فِيما كان يحول صورة النَهْر الَّذِي ينبع مِنْ الهيكل (ص. ٤٧) كانت هناك أشجار عَلَى الشاطئين تعطي أوراقًا لشفاء الأمَم (رؤ ٢٢: ١- ٢).

هـ . السياق القانوني

البحث الدَقِيق فِي المصادر التي استخدمها حَزْقِيَال تكشف لنا ناحيتين رئيسيتين مِنْ التقليد نجدهم ممثلتين فِي مواضع أخرى فِي ع. ق. أوَّلاً، هناك العلاقة التي لا ريب فِيها بالنبوة السابقة. ومِنْ المهم أن نلاحظ هنا العلاقات، التي ليست فقط مَعَ هُوشَع وإرْمِيَا والتي سبق ذكرها، بل وأيضًا مَعَ المادة الكتابية التي تتعلق بإليا وأليشع. وليس مِنْ شك فِي أن المَعَارضة للوثنية واضحة هنا، إلاّ أن الأمر اللافت بالأكثر مِنْ إصدار الصور الكتابية لهؤلاء الأنْبِيَاء، وتلاميذهم جالسون أمامهم (٢مل ٢: ٣، انظر إش ٨: ١٦)، وقدرتهم عَلَى الابتصار، وإستخدام التعبير "يد الرَّبّ". ويقول زيميرلى (1:248) Zimmerli إن أولئك الَّذِين حزنوا مِنْ أجْلِ الرجاسات فِي أورُشَلِيمَ، سواء كانوا مِنْ الصَادُوقيين الأمناء وهم مِنْ العَناصر التي تُركت فِي المَدِينَة، أو مِنْ هؤلاء الَّذِين جمَعوا حول إرْمِيَا، كان يُنظر إليهم عَلَى أنهم يمثلون البَقِيَّة (١مل ١٩: ١٥- ١٧).

أَمَّا الرابطة الثانية الكبرى مَعَ مادة كتابية أخرى فتتضمنْ شَرِيعَة القَدَاسَة (لا ١٧ – ٢٦). وعَلَى الرغم مِنْ وجود الكثير مِنْ النظائر الوثيقة، إلا أنه يتبقى السؤال كيف عملت الرابطة؟. ومَعَ عدم وجود دليل مقنع عَلَى اعتماد مباشر فِي أي اتجاه، فإن النتيجة يُمْكِن أن تكون أن كُلًا مِنْ حَزْقِيَال وكاتب المادة الكتابية فِي الأسفار الخمسة، كانا يعتمدَان عَلَى مصادر مشتركة أو ذات صلة (انظر Zimmerli).

وفِي بحث لم يُنشر (١٩٩٠). لفت هـ. ماك كيتج H. McKeating الانْتَباه إلَى التشابهات القوية بين تقديم مُوسَى فِي الأسفار الخمسة وفِي سِفر حَزْقِيَال، وبصفة خاصة ص. ٤٠- ٤٨، الأمر الَّذِي حمله عَلَى أن يتساءل مَا إذا كان أولئك المسئولون عَن الشكل النهائي للسِفر قد رأوا فِي حَزْقِيَال النَّبيّ الَّذِي مثل مُوسَى (تث ١٨: ١٥). ويعلق ليفنسون Levenson (38) عَلَى المنَافسة الخاصة بين مُوسَى وحَزْقِيَال ٤٠ – ٤٨، حيث يظهر حَزْقِيَال تقريبًا فِي صورة "مُوسَى جديد" (قا، Blenkinsopp, 194-207)

لم يوُل انْتَباه يُذكر للدور الهام الَّذِي قام به حَزْقِيَال فِي تشكُّل فكر كاتب سِفر دَانِيَال. وعلاقة الأخير بما يمثل جزءًا كبيرًا بلائحة الأسفار القانونية للعهد القديم والتي بدأت تتبلور الآن، تبدو واضحة مِنْ عدد كبير مِنْ الذكريات التي ليست لها علاقة لاهوتية ذات شأن. ووصف خبرات دَانِيَال الرؤيوية صيغت إلَى حد كبير عَلَى غرار الظهورات الإلهية المذكورة فِي سِفر حَزْقِيَال. لكن الأكثر أهمية هو الطريقة التي يعكس بها الوضع المفترض فِي دَانِيَال السينَاريو الخاص بالمسبيين المضطربين، وبهذا أتاح للكاتب أن يرى نفس الرجاء فِي سيادة الله متاحاً لقرائه عَلَى النحو الَّذِي حان حَزْقِيَال يكرز به لزملائه المسبيين. وقد تم توضيح هذا الموضوع بتصوير القوى العالمية كحيوانات يتمَلكها الغَضَب الشديد، ولكنها بالرغم مِنْ ذَلِكَ تحت سيطرة الله (دا ٧: ٣، انظر حز ٢٩: ٣). ويعلق أ. لاكوك A. Lacocque عَلَى مجمل الرسالة الرؤيوية اليهودية، والتي تفيد بأنه حين اختار الإنْسَان الموت، كان الله وحده هو الَّذِي بمقدوره أن يغيرّ الموت إلَى الحَيَاة (*The Book of Daniel*, ET, 1979 118). ويرى الناس فِي محرقة نبوخذ نصر الخاصة بجثث الموتى، عَلَى أنهم يشيرون إلَى الشهداء الَّذِي عانوا الاضطهاد عَلَى أيَّام أنطيوخس أبيفانوس، وينسب هذه القصة إلَى حَزْقِيَال ٣٧ (70).

وعَلَى صور الفقرة السابقة، فإنه ليس ثمة مَا يدعو إلَى الدهشة أن مَعظم الإشارات إلَى حَزْقِيَال والمنْتشرة فِي ع. ج يُمْكِن أن نجدها فِي سِفر الرؤيا، حيث نجد أنه، فِي مستهل اضطهاد نيرون للمَسِيحيين (كان يقوم بحرقهم، مثلاً، كمصابيح إنَارة فِي حفل أقيم فِي حديقة)، وهذا موقف مماثل مِنْ حيث المبدأ موقف اليهود عَلَى أيَّام أنطيوخس أبيفانوس. وكثير مِنْ الإشارات إلَى حَزْقِيَال فِي سِفر الرؤيا نجدها قنطرة فِي سِفر دَانِيَال. ولكن ليس كُلّ الإشارات، والواقع أن نفس بَنِية هذا السِفر ربما يُمْكِنُ أن تُنسب مباشرة إلَى سِفر حَزْقِيَال، حيث إنه يبدأ برؤيا المَسِيح التي تُوجد جذورها فِي سِفر حَزْقِيَال (رؤ ١: ١٣)، ويُختتم بأوصاف ضِدَّ بَابِل العظيمة" روما (قا؛ ١٦: ١٩)، وعَن أورُشَلِيمَ الجديدة، تمشياً مَعَ الفحص الَّذِي كان بقيادة الملاك للهيكل الَّذِي أعيد بناؤه الأمر الَّذِي نجد أصله فِي سِفر حَزْقِيَال (A. Farrer, *A REBIRTH OF IMAGES*, 1949, 130).

كذلِكَ إنجيل يوحنا، يعتمد وإلَى حد كبير، عَلَى مفاهيم نجد أصولها فِي سِفر حَزْقِيَال. ومِنْ أمثلة ذلِكَ "الكلِمَة" (يو ١: ١، قا؛ حز ٦: ١)؛ الكرمة (يو ١٥: ١- ٨، قا؛ حز ١٥: ١- ٥)؛ "العروس" (يو ٣: ٢٩، قا؛ حز ١٦: ٨)؛ و"السلام" (يو ١٤: ٢٧، قا؛ حز ٣٧: ٢٦) ويمكن أيضًا تتبعه فِي مصادر أخرى فِي ع. ق. لكن إستخدام يوحنا لكَلِمَة "عجائب" (يو ٤: ٤٨ و٥٤) لله جذور واضحة فِي سِفر حَزْقِيَال (٤: ٣). ثم إن تجاور الماء والروح (يو ٣: ٥) تم توضيحهما بشكل حاسْم بما جاء

فِي حز ٣٦: ٢٥- ٢٧، وكذلِكَ مَا جاء فِي يوحنا ٦: ٦٣؛ ٢٠: ٢٢ تم توضيحهما بتعليم حَزْقِيَال فِي ٣٧: ١١- ١٤ عَن الروح باعتباره مصدر الحَيَاة. وفِي حين أن فكرة الراعي الصالح (يو ١٠: ١١) لهاأكثر مِنْ مصدر كتابي، إلاّ أن إستخدام الكَلِمَة الرئيسية "واحد" (يو ١٠: ١٦) يثبت المرجع بوضوح لسِفر حَزْقِيَال (٣٧: ٢٤).

أمَّا الإشارات إلَى حَزْقِيَال فِي مواضع أخرى فِي ع. ج فهي إشارات نادرة. وإذا وُجدت فهي تُمثل ديونًا للمخزون العام للغة النبوية. وعَلَى صعيد آخر، فإنه، فِي حين أن حز ٣٧ يستخدم فكرة القيامة بطريقة توضيحية مجازية (٣٧: ١٢) غير أن هذا الأصحاح يقدم لنا نُموذجًا حيويًا هامًا للتعليم الَّذِي طور فِي ع. ج، وربما يُمْكِن القول إن مفهوم الإرسالية الَّذِي أوجز فِي أع ١: ٨، يدين بالكثير إلَى النَهْر المَعطى للحَيَاة والَّذِي ينبع مِنْ الهيكل الَّذِي استعيد" (مز ٤٧: ١). ومِنْ المحتمل أيضًا أن فكرة "ضِدّ المَسِيح" (المَسِيح الدجال)، عَلَى النحو الَّذِي نجده فِي ٢ تس ٢، ووصف الموت عَلَى أنه "آخر عدو" (١ كو ١٥: ٢٦) هي مِنْ المفاهيم التي صِيغت طبقًا حز ٣٨- ٣٩ (J. B. Job, *God's Watchman in Babylon*, 78-80).

وفِي الختام نقول: فِي حين أن تعليم حَزْقِيَال كان موجهًا فِي الأصل إلَى مجتمَع، وهكَذَا حفظه مجتمَع، إلاّ أن المراحل الأخيرة مِنْ العملية التحريرية التي شكَّلت قائمة ع. ق كشفت عَن اهتمام لتأثيره عَلَى القارئ الفرد. وكثيرًا مَا يُنظر إلَى حَزْقِيَال عَلَى أنه يقدم اتجاهاً مزجيًا فِي الفكر اللاهوتي للعهد القديم، ولا سيما عَلَى ضوء ص. ١٨. والواقع أن مثل هذا التطور كان موجودًا مِنْ قبل فِي مفهوم إرْمِيَا عَن ع. ج (إر ٣١: ٢٩- ٣٠). وعَلَى الرغم مِنْ هذا، فإن مِنْ المهم مَعرفة أن التحليل المدمر للخَطِيَّة، وحتمية الدينونة الإلهية المترتبة عليها، والرجاء الَّذِي يتجاوز عجز علاجات البشر يُمْكِنُ أن تطبق كلّها عَلَى الوضع الخاص بكل قارئ، وأيضًا السامِعَين الأساسيين للرسالة، وعَلَى المجتمَعَات المختلفة لشَعْب الله عَلَى مر الأجيال. وإذا نظرنا بنفس هذه النظرة إلَى دمار أورُشَلِيمَ، الَّذِي يدور السِفر حوله، نجده يماثل آلام الاحتضار للنفس العتيقة (رو ٧: ٤ و٩ و١٣). وقد نظر حَزْقِيَال إلَى عودة المسبيين عَلَى أنها قيامة مِنْ الأموات، وهكَذَا كان أيضًا مفهوم بولس عَن الولادة الثانية (أف ٢: ٥). ويمكن النظر إلَى الهيكل الَّذِي أعيد بناؤه ليس كنموذج للسَّمَاء الجديدة والأرْض الجديدة فقط، بل للإنسان الجديد فِي المَسِيح، والَّذِي ذبائحه لم تعد بعد تقديم الذَبَائح الحيوانية عَلَى المَذَابح، بل تكريس أجسادهم الحية أثناء وجودهم عَلَى الأرْض (رو ١٢: ١). وفِي النهاية، تقديم الحمد والشكر أمام العرش فِي المَدِينَة السماوية (رؤ ٢٢: ٣).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 103-17; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1984, 193-207; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, 1986; K. W. Carley, *Ezekiel Among the Prophets*, 1975; R. E. Clements, "The Ezekiel Tradition," in *Israel's Prophetic Tradition*, ed. Coggins, 1982, 119-36; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, 1936; E. F. Davis, *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, 1989; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 1983; J. B. Job, *God's Watchman in Babylon*, 1983; P. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, 1989; J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, 1976; B. Lindars, "Ezekiel and Individual Responsibility," *VT* 15, 1965, 452-67; T. M. Raitt, *A Theology of Exile*, 1977; H. H. Rowley, "The Book of Ezekiel in Modern Study," in *Men of God*, 1963, 169-210; G. von Rad, *The Message*, ET, 1968, 189-205; J. Wevers, *Ezekiel*, 1969; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, ET, 1979; idem, "The Special Form and Traditio-Historical Character of Ezekiel's Prophecy," *VT* 15, 1965, 515-27.

جي. بي . جوب *J. B. Job*

חֶשְׁבּוֹן 3114

حَشْبُون (חֶשְׁבּוֹן²، [ḥešbôn²] وربما تحصينات، تدبير؟ وحَشْبُون مَدِينَة عبر الأرْدُنّ [بالعربية حَسبان] #٣١١٤).

ع. ق تقع حَشْبُون מִישֹׁר عَلَى البحر الميت فِي الطرف الجنوبي للسهل (تث ٣: ١٠، ٤: ٤٣ الخ)عَلَى مقرَبَّة مِنْ وَادِيَ حسبان. وقد وصِفت مَمْلَكَة سِيحُون أنها تمتد "مِنْ أرنون إلَى يبوق" ومِنْ الشَّرق إلَى تخم دولة بَنِي عَمُّونَ (عد ٢١: ٢٤). (لِلتعليق عَلَى الأراضي المتنازع عليها انظر أراضي عبر الأرْدُنّ).

وقصة غزو إسْرَائيل لحَشْبُون ذُكرت ثلاث مرات فِي ع. ق – عد ٢١: ٢١- ٣١؛ تث ٢: ١٤- ٣٧؛ قض ١١: ١٢- ٢٨، وقد أشير إليها كثيرًا فِي مواضع أخرى فِي سِفر التَّثْنِيَة (وفِي نح ٩: ٢٢) وقصيدة التوبيخ الموجهة إليها ذُكرت مرتين (عد ٢١: ٢٧- ٣٠؛ إر ٤٨: ٤٥- ٤٧).

وإعادة سرد القصة، وتكرار إستخدام القصيدة الشعرية تبين لنا أسلوب المؤرخين القدماء، والَّذِين استخدموا عمل سابقين، ولكنهم سخروه لكي يتفق مَعَ أغراضهم. وأبسط مثال نجده فِي سِفر التَّثْنِيَة. وتأخذ حَشْبُون وضعًا بارزًا فِي قصة تتحدث عَن مَلِك سِيحُون، وهي قصة تتضمنْ تأكيدات مختلفة.

١. تث ١- ٤ تتضمنْ موجزًا تاريخيًا أدى إلَى النَّامُوس تضمنْته ص. ٥- ٨. ويروي مُوسَى الأحداث التي جاءت بإسْرَائيل إلَى مكان وُصف بشكل متغير بأنه "أرْض موآب" (ا: ٥)، "سهول موآب" (٣٤: ١) (ولعل ذلِكَ لأن هذا التعريف مَعروف جدًا للكاتب) عَلَى مقرَبَّة مِنْ بَيْتِ فغور (وشطيم، عد ٢٥: ١، يش ٢: ١) "فِي أرْض سِيحُون مَلِك الأمُوريِّينَ" (تث ٤: ٤٦).

وفِي سِفر التَّثْنِيَة تم وصف تغيير شامل فِيما يتعلق باحتلال الأرْض. وقد ذُكرت كل الدول فِي العصر الحديدى مثل إسْرَائيل، يَهُوذا، عَمُّونَ (العمُّونيون). أمَّا موآب ، بل وحتى الفِلِسْطِينيُّونَ كانوا مِنْ الشاغلين الجدد للمُدُن القديمة، التي أخذوها عَن طريق الغزو (انظر تث ٢: ١٠- ١٢؛ ٢: ٢١- ٢٣، الكَفْتُورِيُّونَ =

الفِلِسْطِينيُّونَ، الَّذِين "أبادوا" السكان الأصليين). ونادرًا مَا كانت تُنشأ مُدُن جديدة. وهذا المفهوم الخاص بالتغيير فِي الاحتلال هو فِي الأساس نفس مَا وُجد فِي كتابات هيرودتس. فقد جاء الفِينيقيون مِنْ الخليج الفَارسي (Herodotus, 7 §89)، وفِي اليونان استعمر الدوريون البِيلوبونيزيين (8 §56). وفِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة تم استبدال السكان الأصليين بالإسْرَائيليين بشكل تام، "لم نبق شاردًا" (تث ٢: ٣٤، قا؛ ٣: ٣؛ يش ٨: ٢٢؛ ١٠: ٨ و٣٠و٣٧ و٣٩ و٤٠، ١١: ٨ الخ: "لم يبقوا نسمة. (يش ١١: ١٤)، "الرجال والنساء والأطفال" (تث ٢: ٣٤). ومثل هذه اللغة تسهم فِي فكرة أن الأَرْض قد سكنها شَعْب "نقي".

وكجزء مِنْ هذه الإيديولوجية، يجب الحفاظ عَلَى حقوق الدول الجديدة. وشعوب عبر الأَرْدُنّ لها حقها (مِنْ الجلى بسبب اللغة والثقافة) ولِذلِك فهم مِنْ نَسْل إِبْرَاهِيم (تث ٢: ٥ و٩ و١٩ و٢٢). ثم إن أَرْضِهم أيضًا مِنْ عِنْدَ اَللهِ. وعَلَى ذلِكَ، وإذا كان لإسْرَائِيل أن تطلب أي أَرْض شرقي الأَرْدُنّ (والتي لم تكن جزءًا مِنْ الأَرْض التي وعد بها إِبْرَاهِيم) فيجب أن تكون أَرْضًا كان بها سكان سابقون (مِنْ نَسْلِ حَام، انظر تك ١٠: ٦ و١٦) وليس مِنْ الساميين. وفِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة نجد أن الأَدُومِيُّين والموآبيين سمحوا لإسْرَائِيل بالمرور (٢: ٢٩).

وعَلَى ذلِكَ فإن الأَرْض الواقعة شمالي أرنون يجب ألاّ تكون قد انتمت إِلَى أي مِنْ الأَمَم السامية، بل إِلَى الشُّعُوب السابقة. وهؤلاء يُدعون "الأموريون" ولكن هذا كتعبير عام فحسب (انظر ليفراني، انظر تك ١٠: ١٦). وكُلّ الكتبة يطلقون عَلَى الشُّعُوب السابقة عبر الأَرْدُنّ "الأَمُورِيِّينَ"، غير أنه فِيما يتكلّم مصدر تثنوى عَن الأَمُورِيِّينَ فِي هذه المِنْطقة الجبلية التي فِي هذا الجانب مِنْ الأَرْدُنّ، إِلاّ أنهم فِي موضع آخر دُعوا كَنْعَانيين. ولم يذكر مَا هو الاسْم المَعين الَّذِي لشَعْب سِيحُون. والاسْم العام للشَعْب الأصلي (أبناء البلاد الأصليين) كان "الرَّفَائِيُّون (تث ٢: ١١ و٢٠). وكانت باشان أَرْض الالرَّفَائِيُّون (٣: ١٣) وهكَذَا كان المَلِك عوج (٣: ١١). ومِنْ المفترض إذًا أن الحَشْبُونيين (وسِيحُون) كانوا أيضًا الرَّفَائِيُّون. ويفرق يش ١٢: ٢ – ٤ بين الأَمُورِيِّينَ والالرَّفَائِيُّون، ولكن العَمُّونيين طردوا الالرَّفَائِيُّون، وبصفة خاصة الزمزميين (تث ٢: ٢٠)، أو الزوزيين (١٤: ٤).

وفِي قصة سِفْر اَلتَّثْنِيَة، عرضت إِسْرَائِيل أن تذْهَبَ مباشرة عبر أراضي حَشْبُون وعبر الأَرْدُنّ، ولكن سِيحُون (كما فعل عوج فِيما بعد) رفض أن يسمح لهم بالمرور، ولِذلِك قسم أَرْضِه وشَعْبه وحياته. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، لابد وأن يعبر المقاتلون الأَرْدُنّ لكي يبقى "كُلّ إِسْرَائِيل" مَعًا (تث ٣: ١٨- ٢٠) ولم يتخلف سوى مُوسَى فقط.

٢. قصة يَفتاح (←) وقعت فِي جِلْعَادَ، شمالي حَشْبُون فكان الأموريون يحاربون سكان المِنْطقة التي تقع جنوبي يبوق. ويستطرد سِفْر القُضَاة ليبين أن يَفتاح كان يعكس سلوك مُوسَى، وبعث أيضًا برسل إِلَى العَمُّونيين يطلب السبب المِنْطقي للصراع. وجاء الرد بالمطالبة بكُلّ الأَرْض "مِنْ أرنون إِلَى اليبوق وإِلَى الأَرْدُنّ". غير أن مَا قاله يَفتاحُ باختصار هو أن مَلِكي أدوم وموآب لن يسمحا لهم بالمرور، وعَلَى ذلِكَ اضطروا إِلَى تجنب عبور هذه الدول والالتفاف مِنْ حولها، حيث ساروا فِي القفر جهة الشَّرْق ونزلوا فِي عبر أرنون "ولم يأتوا إِلَى تخم موآب لأن أرنون تخم موآب" (١١: ١٨، ترجمة JB وليس NIV، التي ترجمت كَلِمة ـــ مرة عَلَى أنها تخم، ومرة عَلَى أنها أَرْض). ومِنْذ رفض سِيحُون مُنَاشدة الرسل بطلب ممرر آمِن، وقد استولت إِسْرَائِيل عَلَى الأَرْض كُلّها، وقالوا إنها أصبحت لهم بحق الغزو. وعَلَى ذلِكَ فليس للعَمُّونيين أي حق لما كان أصلاً أَرْضًا أمورية (وقد قيل إنه لم يتبق أحد مِنْ الأَمُورِيِّينَ للمطالبة بها. وقد أضيف للمطالبة المستندة إِلَى الغزو الحق المترتب عَلَى الاحتلال، لأن إِسْرَائِيل استقرت فِي المِنْطقة لمدة ثلثمائة (٣٠٠) سنة (١١: ٢٦). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، وفِي تناقض واضح لما جاء فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، فإن قضاة ١١: ٢٤ تذكر أن يَفتاحُ الدبلوماسي ينسب حق العَمُّونيين فِي احتلال أَرْضِهم إِلَى كَمُوش، إِلهُ موآب، وليس إِلَى الرَّبّ يَهْوَهْ.

٣. يتضمن سِفْر العدد كُلْتا الروايتين للقصة. لقد بعث مُوسَى بمرسلين مِنْ قَادِش إِلَى مَلِك أدوم، وعَلَى أساس حق الإخوة، وطلب السفر عبر طَرِيق المَلِك، ولم يطلب أكْلًا أو شربا (عد ٢٠: ١٧)، ودفع مقابل أي ماء يحصلون عليه (ع. ١٩). وقد رفض هذا الطلب وتمت مقاومته بقوة شديدة (قا؛ تث ٢: ٤- ٥ "... فَيَخَافُونَ مِنْكُمْ .... لاَ تَهْجِمُوا عَلَيْهِمْ". فالرَّبّ لم يعطِ أدوم حقوقاً فِي الأَرْض فِي سِفْر العدد). وكما جاء فِي سِفْر القُضَاة، عرضت إِسْرَائِيل أَوّلاً ألا تشرب أي شيء، ثم عرضت أن تدفع مقابل الماء. وقد أخذوا يلفون فِي البَرِّيَّة بعيدًا عَن أدوم، وساروا شرق موآب إِلَى أرنون، والتي تشكل الحدود بين موآب والأَمُورِيِّينَ. وخرج سِيحُون لمهاجمة إِسْرَائِيل، ولكنه هُزم.

وعَلَى النقيض مما جاء فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة (وبَقِيَّة سِفْر العدد) لم يُذكر مُوسَى بالاسْمَ هناك. وذكر أن إِسْرَائِيل بعثت رسلا (كما فِي سِفْر القُضَاة) وليس مُوسَى. وعَلَى النقيض فِي القصتين الخاصتين بسِفْر اَلتَّثْنِيَة، لم يأت ذكر لتدخل إلهي فِي المَعركة. لأَنَّهُ بالنسبة لمصدر تثنوى، فإن التدخل الإلهي ضروري لبيان أن الرَّبّ هو الَّذِي كان يعطيهم الأَرْض، غير أنه يبدو أن هذه النقطة لم تكن مِنْ الموضوعات التي يركز عليها نص العدد.

٤. فقد عُرف سِفْر العدد بالتوثيق الَّذِي يركز عليه، ووضعه مقتطفات مِنْ قصائد شعرية مِنْ أجْلِ إثبات صحة القصة أو توضيحها. وبالنسبة لقصة سِيحُون، اقتُبست فِيها ترنيمة ساخرة (הַמֹּשְׁלִים فِي عد ٢١: ١٧، ونجد "ساخرين" وليس مرنمي قصائد أو أغاني، وإلاّ لكنا قد قرأنا בְּמְשָׁלִים، عَلَى أنها أيات للسخرية).

وعَنده القصيدة نجدها (مَعَ بعض التغييرات، فِي إر ٤٨: ٤٥- ٤٧ وهِي جزء مِنْ مجموعة تسخر مِنْ موآب فِي إطار مجموعة الأَقْوَال اللغوية التي ذُكرت ضِدَّ الأمَم (إر ٤٦- ٥١). وقد ذُكرت مَدِينَة حَشْبُون (كمَدِينَة لموآب) مِنْ ٤٨: ٢ و٣٤. وفِي ٤٩: ٣ تبدو جزءًا فِي عَمُّونَ. ونجد قصائد مماثلة فِي إش ١٥: ١- ١٦: ١٣ (وذكرت حَشْبُون فِي ١٥: ٤؛ ١٦: ٨- ٩).

وفِي القصيدة المذكورة فِي إِرْمِيَا – وسياقها الغزو البَابِلي – بدأت النيران فِي حَشْبُون (أي أن الغزو جاء مِنْ الشمال) وانتشر نحو الجنوب. أمَّا مَا جاء نظيرًا لحَشْبُون فهذا ليس واضحًا. وبدلاً

مِنْ عبادة "مِنْ وسط سِيحُون" (إر ٤٨: ٤٥ [النص الماسوري] ترد هذه العبارة فِي القليل مِنْ المخطوطات "مِنْ بَيْتِ ...." (هكَذَا فِي ترجمة Rsv، قَصْر JB – لكن، إذا كانت "بَيْتِ" هي الصحيحة، فإنها ربما تعني أن سِيحُون كان إلهًا، وأن هذا البَيْتَ هيكَلّ مثل بَيْتِ حُورُونَ، الخ).

وقراءة القصيدة فِي سِفْر العدد تُعد أكثر صعوبةٍ، وهذا مَا توضحه صورها المختلفة. والمقطع الشعري الّذِي جاء به: "ايتوا إِلَى حَشْبُون فتُبنى وتصلح مَدِينَة سِيحُون". (עִיר סִיחֹן)، ليس موجودًا فِي إِرْمِيَا. وفِي ع. ٢٩ نجد ثلاثة أسطر مقابل سطرين فِي إِرْمِيَا. وهذا الشطر الزائد يجعل زمِنْ الغزو الإِسْرَائِيلي سياقًا للقصيدة وسِيحُون ليست بَابِل هي التي تأخذ المسبيين.

والنَّار تأتي مِنْ حَشْبُون، ولا تبدأ دمارها هناك. وهذه الحقيقة تتعارض مَعَ المبررات التي يسوقها المصدر التثنوي، لأن أي أرْض لموآب تُعد فِي نظره محرمة عَلَى إِسْرَائِيل. وكما سبق القول، ليس هناك مِنْ سِفْر العدد تعاطف مَعَ أدوم (ولم يُعط سبب للالتفاف حول موآب). لقد تم تجاهل أدوم بسبب قوتها، وليس بسببِ وصية الله (وهكَذَا أيضًا بالنسبة لعَمُّونَ. عد ٢١: ٢٤). ولِذلِك لم يكن هناك أي احتجاج مِنْ ناحية استيلاء إِسْرَائِيل عَلَى أرْض كانت أصلاً لموآب.

وإذا استطاعوا إِلَى ذَلِكَ سبيلاً وأَرْض سِيحُون – فِي قصة سِفْر اَلتَّثْنِيَة أعطاها سِيحُون للرأوبيين (يش ١٣: ٢١)، لكن أرْض رأوبين مصورة فِي المِنْطقة مِنْ أرنون إِلَى حَشْبُون (فِي ع. ١٦- ١٧)، فِي حين أن سِبْط جاد ورث الأراضي التي فِي المِنْطقة مِنْ حَشْبُون إِلَى يبوّق (١٣: ٢٦). بالرغم مِنْ أنه فِي ٢١: ٣٩ (= ١أخ ٦: ٨١) تنتمي حَشْبُون إِلَى سِبْط جاد.

البيبلوجرافيا

S. R. Driver, *Deuteronomy*, 1895; L. T. Geraty, "Heshbon: First casualty in the Israelite Quest for the Kingdom of God," *The Quest for the Kingdom of God*, 1983, 239-48; idem, "Heshbon," *NEAEHL*, 1993 2:626-30; E. A. Knauf, "Hesbon, Sihons Stadt," *ZDPV* 106, 1990, 135-44; M. Liverani, "The Amorites," *POTT*, 1973, 100-133; H. C. Schmitt, "Das Hesbonlied Num 21, 27a b b-30 und die Geschichte der Stadt Hesbon," *ZDPV* 104, 1988, 26-43; J. van Seters, "The Conquest of Sihon's Kingdom: A Literary Examination," *JBL* 91, 1972, 182-97.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

حصون، تحصينات

حصون، تحصينات

١. الحاجة إِلَى تحصينات. أوَّل تحصيناتٍ عُرفت تم اكتشافها فِي أريحَا، وهي تتكون مِنْ جدار ثابت أقيم مِنْ حجر مجرد ملحقٍ به برج دائري ويحيط بمساحة تبلغ عسرة أكرات. وهذا البناء أرجع تاريخه إِلَى سنة ٨٠٠٠ ق. م. وبرغم ذلِكَ فإن إقامة أوَّل مُدُن مسوّرة فِي فِلِسْطِين كانت فِي العصر البرونزي القديم سنة ٢٩٠٠ ق. م تقريبًا، وقد طُوِّرت التحصينات لمواجهة تحدي التغييرات فِي أساليب الحرب وتقنيتها.

والاتجاه إِلَى إقامة التحصينات فِي أَرِيحَا فِي تاريخ يرجع إِلَى العصر الحجري الحديث يشير إِلَى حالة السقوط الأساسية لِلطبيعة البشرية فِي قصة آدَمَ وحَوَّاء، قايين وهابيل. وأهل أريحَا، وهم بناة أوَّل مُدُن مسوّرة فِي كَنْعَان، والكَنْعَانيون والإِسْرَائِيليون القدامى، كان يرمون بذلِكَ إِلَى حماية أنفسهم مِنْ البشر الآخرين، ممنْ كانوا يهددون وجودهم و/ أو أرزاقهم، أو لإخافة مِنْ يفكرون فِي غزو بلادهم. مثل؛ الْمُدُن الكَنْعَانية، المحصنة بأسوار يتراوح ارتفاعها مَا بين ٣٠ إِلَى ٣٥ قدمًا وسمكها إِلَى ٢٠ قدم أو أكثر، كانت تخيف الإِسْرَائِيليين: وقد بدت الْمُدُن الحصينة مِنيعة قوية (عد ١٣: ٢٨).

واحتمال أو حتمية الصراع بين البشر هو القصة الحزينة للبشر مِنْ أزمِنة مَا قبل التاريخ وحتى أيَّامِنا هذه، ثم إن الإشارات الكتابية إِلَى التحصينات وكذلِكَ الأثرية إِلَى هذه الإنشاءات تشير بوضوح لمشكلة خَطِيَّة الإِنْسَان. وكانت إجابة البشر عَلَى السؤال البلاغي الّذِي طرحه قايين "أحارس أن لأخي"؟ (تك ٤: ٩) كانت دائمًا إجابة سلبية.

والتعليم القائل بأن الإِنْسَان خُلق عَلَى صورة إله يتناغم تمامًا مَعَ تطور التحصينات، لأن الله هو الخالق، ومفهوم التحصينات وإقامتها تطلبت مِنْ الإِنْسَان براعة وقدرة عَلَى الإبتكار. أمَّا بالنسبة للبدو الرحل – فإن الأمِنْ فِي مواجهة العدو الّذِي يقترب مِنهم يُمْكِنُ أن يتحقق عَن طريق المراوغة والهرب، غير أنه وإذا كانت حماية أرْض القبيلة أكثر أهمية مِنْ الشعور بالسَّلامَة، هنا، لا مِندوحة مِنْ نشوب الصراع. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه بعد الاستقرار فِي قرية مَا، هنا يَكُونُ تجنب الصراع غير ممكن، بالرغم مِنْ أن الهروب، فِيما لا يزال يَكُونُ متاحاً، كان البديل الأقل قبولاً. وعَلَى ذلِكَ، أقيمت التحصينات لمواجهة ظروف عدائية مِنْ البشر، والاستفادة مِنْ النواحي المفيدة مِنْ البيئة الطبيعية. وكانت المستوطنات المحصنة تُقام عادة عَلَى ارتفعات تعطى المدافعين ميزة عَلَى مهاجميهم.

٢. النواحي الإجتماعية الخاصة بالتحصينات. تشييد التحصينات كان عملاً هائلاً يتطلب التطوير الإبداعي وإستخدام المِنظمات الاجْتِمَاعية إِلَى جانب إستخدام المواد. وبناء الأسوار، البوابات، الأبراج، والمتاريس والاستحكامات، أم يتطلب قائدًا، أو قادة، لتنظيم وتوجيه مشروعات التشييد. وتصميم إقامة التحصينات ربما كان أمرًا – تطوعياً، وليس قرارًا ديمقراطياً. وبرغم ذلِكَ، فلم تكن مثل هذه التشييدات تتم، دون تعاون مِنْ جانب السكان، سواء كان ذلِكَ تطوعاً أم إجبارًا، وقد حزَّر صَمُوئِيل إِسْرَائِيل بأن الْمَلِك الّذِي يطلبونه سيجعلهم عبيدًا (١صم ٨: ١٧). وكان الملوك عادة هم الأشخاص المسئولون عَن قيادة عملية تشييد التحصينات. ويظل سُلَيْمَانَ فِي الذاكرة كبنّاء عظيم، ولقد استخدم – ولو بشكّل جزئي عَلَى الأقل – السخرة (מַס #٤٩٨٩) لتنفِيذ مشروعاته (١مل ٤: ٦؛ ٥: ١٣-١٤؛ ١٩: ١٥). وعَلَي الرغم مِنْ ذلِكَ، كان مِنْ بين مستشاري الْمَلِك الإِسْرَائِيلي ملاّك الأراضي، كَهَنَة، أنَبيّاء، ومِهنيون – مثل الكتبة والحكماء. وهؤلاء ربما كانوا يعملون مِنْ أجْلِ تذليل

العقبات وإبلاغ قرارات الَملِك، والعمل كوسيلة اتصال بين البَيْتَ الَملِكي وعامة الشَعْب.

وتشييد التحصينات كان يمثل الجهد المشترك بين القادة والشَعْب بسبب الحاجة المشتركة للأمن والسلام. وهذه الجهود كانت تفرز الإحساس بالمشاركة فِي هدف عام، وكان يقدم وسيلة لتقوية الروابط بين فئات المجتمَع.

٣. المَدِينَة الحصينة. الكَلِمة الأساسية التي يستخدمها ع. ق بمَعَنى مَدِينَة هي עִיר (← #٦٥٥١). والمرادف لها كَلِمة קִרְיָה، עִיר (#٧٩٥٣)، وهي مشتقة مِنَ الكَلِمة العبَرِيَّة קִיר، وتعَني جدار (بَيْت). ثانيًا، سور المَدِينَة (مثل؛ عد ٣٥: ٤)، والكَلِمات المماثلة فِي الفينيقية *qr*، والأونمارينية *qrt* (والمرادف العبري يرد فِي أيُّوب ٢٩: ٧، أم ٨: ٣، ٩: ٣ و١٤، ١١: ١١، والموآبية *qr* مَدِينَة. ومكونات التحصينات تشمل الأسوار، البوابات، الأبراج، والمتاريس، والخنادق المائية الجافة (חָרוּץ، خندق، فِي دا ٩: ٥) ([#٣٠٢٢])، بل وبحيرات صناعية (אֲגַם [# ١٠٧])، انظر W. L. Holladay, *Jeremiah*, Hermeneia, 1989, 2:427; contra *HALAT*, 10). وفِي داخل المُدُن، كانت مِنطَقَة الحصن التي تتضمنْ قصوراً، هياكل، ومبان الحكومة، كثيرًا مَا يتم تأمينها بنظام جدار ثانوي.

والحصون الإسْرَائيلية، والتي كانت فِي مواقع إستراتيجية، لم ظهر إلاّ مَعَ إقامَة الَمَلِكية. وكان الإسْرَائيليون – قبل هذا التطور يعيشون أساسًا فِي قرى تعيسة داخل أراض قبلية، أو عشائرية. والَمَلِكية أدخلت بمَعَنى قومي أكبر وللسيطرة عَلَى مساحة أكبر مِنَ الأراضي. وقد قام شَاوُل بإقامة قلعة صغيرة اتّخذها مقراً لقيادته عَلَى تل جيعة (تل الفول وحديثًا، عَلَي مسافة أربعة أميال تقريبًا شمالي أورُشَلِيمَ)، وفِي فترة انقسام المَمْلَكَةِ أقيم عدد مِنَ الحصون فِي مِنطَقَة يَهُوذَا لحماية طرق التجارة والمناطق الحدودية (انظر مثل؛ عزّيا، ٢أخ ٢٦: ١٠). وقد اكتُشف بقايا أكثر مِنْ عشرين قلعة فِي أرْض الجنوب وحدها، وكان مِنْ بينهما حصون مستطيلة الشكل طولها ٦٥ ياردة وعرضها ٥٠ وبها أبراج بارزة، متاشبهة الحجم، غير أن الحصون بيضاوية الشكل لم تكن لها أبراج، أمّا الحصون الأصغر حجمًا والتي بلا أبراج فكانت مساحتها لا تزيد عَنِ ٢٥ ياردة مربعة. وهذه المباني كانت تُصمم عادة عَلَى شكل أبراج מִגְדָּלִים (← #٤٤٦٣).

٤. تحصينات مرتفعة: إِلَى جانب الاستفادة مِنَ المواقع الدفاعية الطبيعية، كان بناة التحصينات يستخدمون مواد بناء طبيعية. وفِي المواقع الجبلية، كانت المكونات تُشيد بالكامل مِنَ الأحجار المحلية، أمّا فِي السهول، فكانوا يستخدمون الطوب الطين الّذِي يبنى عَلَى أساسات مِنْخفضة مشيدّة مِنَ الحجر.

وجذور مَعظَم الكَلِمات الكتابية التي استُخدمت بمَعَنى تحصينات تحمل مَعَاني مرتبطة بالارتفاعات. مثل؛ אַרְמוֹן، قَصْرُ (#٨١٠)، مأخوذة مِنْ جذر ثنائي هو רוּם، ومَعناه "يعلو". وهذا أيضًا كَلِمة בָּצַר، مَعَناها "لا يُمْكِنُ الوصول إليه (← #١٣٠٧).

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן [*ar-*'] [*môn*] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* [3]] (يَكُونُ متعذرالبلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (إستحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*ḥêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô*'] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מְסֻגֶּרֶת [*misgeret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*m*[e]*ṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* [2]] (تحصين، مَدِينَة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣ*[e]*rîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يَكُونُ عَالِي، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: فِي القسم اللاهوتي.

مَدِينَة، قرية، بلد: ← חוּץ [*ḥûṣ*] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [*ḥāṣēr* [1]] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [*kāpār*] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [*māqôm*] (مكان، مَدِينَة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (مَدِينَة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [*r*[e]*ḥōb* [1]] (مكان مفتوح فسيح، ميدان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [*šûq* [2]] (شارع [فِي مَدِينَة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 543-44, 555-58; K. N. Schoville, "Fortification," ISBE 2:346-54; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

كيث إن . شوفيل *Keith N. Schoville*

قلعة ← #١٣٠٧ لا يُمْكِنُ الوصول إليه و בָּצַר

سعيد، مخلط ← #٨٨٧ # يَكُونُ سعيدًا، يجعله سعيدًا، مبروكاً אָשַׁר

أساس ← #٣٥٦٩ (יָסַד [*yāsad*[1]]، ينشئ، يقيم)

ينبوع، نافورة ← #٥٠٧٨ (מַעְיָן [*ma'yān*]،)

أربعة ← #٧٥٢ (אַרְבַּע [*'arba'*[1]]، أربعة)

إطار ← #٩٢٠٨ (שָׁקֶף [*šāqep*]، إطار، برواز)

بخور ← #٤٢٤٧ (לְבֹנָה [*l*[e]*bōnâ*]، راتينج أبيض، بخور)

خداع ← #٥٣٢٧ (מִרְמָה [*mirmâ*[1]]، غش، أحتيال، دجل)

حر ← #٢٩٢٦ (חָפַשׁ [*ḥāpaš*]، تحرر)

حرية ← #٢٠٠٢ (דְּרוֹר [*d*[e]*rôr*[3]]، حري، يطلق سراح)

نافلة ← #٥٦٠٥ (נָדַב [*nādab*]، يقدم ذَبيحَة نافلة، يعطي، يقدم)

صديق ← #٨٢٨٧ (רֵעָה [*rā'â*[2]]، صديق، جار، يزامل)

تافه، طائش ← #٢٣٦١ (זָלַל [*zālal*[1]] يُحتقَرّ، يطيش)

ضفدعة ← #٧٦٣٠ (צְפַרְדֵּעַ [*ṣ*[e]*pardēa'*]، ضفدع)

صقيع ← #٧٩٤٣ (קֶרַח [*qeraḥ*]، ثلج، صقيع)

مثمر ← #٧٢٣٨ (פָּרָה [*pārâ*[1]]، يجعله مثمراً ويثمر)

محبط ← #٧٢٩٦ (פָּרַר [*pārar*[1]]، يحبط، ينقض، يبطل)

إنجاز ← #٤٨٤٨ (מָלֵא [*mālē'*[1]]، يَكُونُ كاملاً، يملأ،

يكمل، يحقق، ينجز)

ملئ بـ ← #٤٨٤٨ (מָלֵא[1] [*mālē'*[1]]، يؤدِّي، ينجز، يكمل، يملأ، يَكُونُ ممتلئا)

أتون ← #٣٩٢٩ (כּוּר[2] [*kûr*[2]]، فرن، أتون)

أثاث ← #٨٩٤٧ (שֻׁלְחָן [*šulḥān*]، مِنْضِدَّة)

غَضَب شديد ← #٧٨٦١ (קָנָא [*qānā'*]، غاضباً وحسوداً ويكون غيوراً)

صديقة ← #١٧٠٣ (גַּן [*gan*]، بستان، حديقة)

ثوب، كساء ← #٨٥٢٩ (שִׂמְלָה [*śimlâ*]، ملابس خارجية، قماش، ثوب، كساء)

بوابة ← #٩١٣٣ (שַׁעַר[1] [*ša'ar*[1]]، باب، مدخل)

الحكمة

الحكمة إيمان إسْرَائِيل قديمًا، والموحي به مِنْ الله، بتركيزه عَلَى العهد مع الرَّبّ ولطاعة مشيئته الَّتِي تضمنها النَّامُوس، يمكنه أن يعطي الانطباع أنه لا تُوجد لدى شَعْب الله إلاّ فسحة قليلة لإعمال الفكر البشري أَوْ حَتَّى تقدير النواحي الجمالية. ويبدو أن الْحَيَاة فِي ظل النَّامُوس يسود عليها الالتزام والواجب، وأن حفظ الوصايا أكثر أهمية مِنْ تقدير أَوْ فهم العالم الَّذِي وجد البشر أنفسهم فيه. وعَلَى ذَلِك، فإنه لما يدعو إلى الدهشة إلى حد مَا أن تكتشف عَلَى صفحات ع. ق محاولات عميقة وفعّالة ومتقنة ترمى إلى التعبير عن خشية البشر العامرة بالتعجب والَّذِين أسرتهم جودة العالم وتعقيده. ثم إن تشكراتهم وتسبيحهم يتجاوز مجرد الاعتراف بصلاح الخالق وعنايته بالبشر، للاحتفاء بجمال الخليقة الهائل وما فيه فِي أمور مرضية.

وإلى جَانِب تسبيحات الشكر والحمد هذه، فإنه لأمر مفزع أيضًا أن نكتشف أن هناك بحوثاً جادة فِي أعمال العالم والطبيعة البشرية واستعدادها الاعتراف بالألم أينما وُجد وسير غور موضوع أعمال القصد الإلهي الَّتِي كثيرًا مَا تكون مخفية عن ناظرينا. وهذه المساعي البشرية ذاتها، والتي ترمي إلى الفهم كثيرًا مَا تتسم بالشكوك والتشاؤم، وفي بعض الأحيان تأخذ لها مكانًا فِي المنطقة المظلمة الخلفية لإيماننا.

أمَّا وأن الأسفار الْمُقَدَّسَة بوسعها أن تسمح لمثل هذه الرؤى البديلة للحَيَاة والعالم أن تقف فِي توتر مع متطلبات الطاعة والواجب إنما هي نقطة جديرة بالثناء عن حيوية تقليد "الحكمة" فِي إسْرَائِيل وبصيرته الثاقبة، والَّتِي تستمد منها الرغبة الَّتِي تجعلها أن تعرف، وتفهم وتقدر كُل الأمور المتعلقة بالله، وتقليد الحكمة يلقي التقدير لبصيرته الثاقبة الصادقة- مهما كَانَت صعبة أَوْ سامية- بالنسبة لحالة البشر- وهي آراء جاءت نتيجة أعمال العقل البشري مِنْ ناحية ملاحظاته واختباراته، ولكنها تصبح فِي النهاية كَلِمة الله نفسه الَّتِي تتضمنها الأسفار الْمُقَدَّسَة. وهذه الكَلِمات لا تحجب أَوْ تضعف التعَالِيم التقليدية الخاصة بالعهد والنَّامُوس، ولكنها تقف معها فِي توتر مقدس- وهو توتر مقدم. مِنْ خلاله "كَلِمات الحق" الَّتِي يحتاج إليها البشر.

ولا يجب تجاهل هذه الآراء الهامة لتقليد الحكمة، بل يجب دمجها بعناية فِي فهم التعليم اللاهوتي للعهد القديم. وفيمَا يلي، سنتأمل أصل الحكمة الإسْرَائِيلية وتطورها مع مناقشة حقيقية لطابعها وأفكارها اللاهوتية الأساسية.

١. أصل الحكمة فِي إسْرَائِيل وتطورها مَا زالت قيد المناقشة. واختزال الحكمة الكتابية فِي الكتابات الرسمية الموجودة فِي الكتاب الْمُقَدَّس توجب موقعًا رسميًا معترفًا به للجمع، والحفظ والنشر- ومن ناحية أخرى، يبدو مِنْ المحتمل أن بعض أَمْثَال الحكمة كَانَت بدايتها عَلَى الأقل فِي التفاعلات العامة الَّتِي تتم داخل الأسرة العشيرة- والكثير مِنْ الأَمْثَال تتناغم مع انتقال الأفكار المفيدة مِنْ الوالدين للطفل فضلاً عن تَبَنِي مفردات لغة مماثلة ومناسبة لتحديد العلاقة بين الحكيم والتلميذ، وتعبير "يا بَنِي ....."، يؤكد أن العائلة هي المكَانَ الأساسي للحكمة. وفي ذات الوقت، يزداد الأمر صعوبة للتمييز بين حكمة العائلة/ العشيرة وبين أنماط الحكمة الَّتِي تتسم بالصيغة الرسمية بسبب هذا التداخل بين مفردات اللغة.

وبالنظر إلى أنه لا تُوجد سوى مناقشة واضحة قليلة عن سياق مشروع الحكمة فِي كتابات الأسفار الْمُقَدَّسَة، فقد اقترحت خيارات متعددة- البعض يتحدث عن حكمة عشيرة عبَرِّيَّة أهلية تم تكييفها مع صيغ كَنْعَانية محلية عِنْدَ دخول أَرْض كَنْعَان. وأخرون ينسبون الحكمة المكتوبة إلى نماذج مِصْرية مِنْ تعليم رجال الحاشية فِي المدارس المخصصة لِذلِك. ومن حيث إنه لا يُعرف مُوسَى إلا القليل عن وجود النظم التعليمية فِي إسْرَائِيل وطبيعتها (← التعليم فِي العهد القديم) فمن ثم يصعب حل هذا الموضوع بشكْل حاسم. وبالنظر إلى أن الحكماء ذكروا فِي الدوائر الرسمية للبلاط الْمَلِكي (تك ٤١: ٨؛ خر ٧: ١١؛ أستير ١: ١٣؛ أم ١٦: ١٤؛ ٢٤: ٥- ٦؛ إش ١٩: ١١- ١٢؛ إر ٥٠: ٣٥؛ ٥١: ٥٧؛ دا ٢: ١٢)، فمن ثم يبدو أنه بإمكَانَنا استنتاج أن الحكمة الكتابية الموجودة حاليًا تتضمن عناصر مِنْ تفاعل تاريخي طويل بين الحكمة الشَعْبية، وحكمة البلاط الْمَلِكي، والتسليم tradent التالي للحكمة الكتابية. ولا يمكن للمرء أن يذهب إلى أبعد مِنْ ذلِك ويكون عَلَى ثقة.

٢. وقد فُهمت الحكمة- وبشكْل متنوع- عَلَى أنها سمات عامة معترف بها، كَانَت ظاهر فِي أشخاص اعتبروا حكماء، وهي طريقة للنظر إلى الْحَيَاة أَوْ إلى وجهة نظر عالمية (وهذا موقف فلسفي يماثل فلسفة الوجودية)، ومجموعة مِنْ الكتابات تميزها مجموعة تقاليدها الأدبية، وتتضمن تأملات مختارة مِنْ مؤيدي وجهة النظر العالمية هذه.

(أ) سمات معترف بها. (i) وكما يتبين مِنْ مناقشة مفردات اللغة الَّتِي تنتمي إلى جذور كَلِمة חָכָם، فإن أولئك الَّذِين اعتبروا حكماء كَانُوا يتشاركون فِي عدد مِنْ السمات المعترف بها. وأكثر هذه السمات شيوعًا تتمثل فِي فعَالِية معينة أَوْ تَمَكّن بالنسبة لمهمة بدنية معينة (مهارة)، أَوْ- بالنسبة للحكمة الذهنية- الْحَيَاة ككُل. والأشخاص الحكماء مِنْ ذوي المهارات يعرفون كيف يستغلون مهاراتهم ببراعة وفن، وفي حين أن "الحكماء" كَانُوا يتناغمون مع الْحَيَاة مِنْ خلال الملاحظة الحادة والخبرة حَتَّى أنهم يعرفون وبشكْل متزايد الرد البشري المناسب لكُل لحظة فِي الْحَيَاة. ونتيجة لهذا فإن حَيَاة الحكيم الحقيقي تتسم بشئ يُعترف بأنه صحيح أَوْ مناسب قد تتجسد فِي بعض الحالات فِي

الثروة، غير أنه فِي كافة الظروف كَانَ يُعترف بأنه أمر مبرر أخلاقيًا.

(ii) وبشكلٍ أوضح، السمات المشتركة للحكماء نشأت عن مقارنات إيجابية متنوعة وتناقضات سلبية. فالنصائح والوصايا الواردة فِي سِفْر الأمْثَال، لها فائدتها بنوع خاص فِي تكوين صورة واقعية عن الطابع التقليدي للحكيم. والأشخاص الَّذِين يطلبون الحكمة وُصفوا بأنهم مجتهدون (أم ٦: ٦- ٨؛ ١٠: ٤؛ ١٣: ٤؛ ٢١: ٥) فِي حين أن الحمقى وُصفوا بالكسل (٦: ٩- ١١؛ ٢٦: ١٥- ١٦) وأنهم يهملون الحكمة. وعَلَى العكس مِنْ الأحْمَق الَّذِي تتحكم فيه عواطفه (٢٢: ٢٤- ٢٥؛ ٢٩: ٢٢)، نجد أن الحكيم الحقيقي يتحكم فِي نفسه (١٥: ٣٢؛ ١٦: ٣٢؛ ٢٩: ١١)، ويتسم بالصبر (١٤: ٢٩؛ ١٩: ١١) ويتقبل التعليم ٨: ٨- ٩؛ ١٢: ١٥؛ ١٣: ١ و١٠)، ويتحلى بالنظام (١: ٧؛ ١٥: ٥)، والاتضاع (١١: ٢؛ ٢٢: ٤)، والحصافة (١: ٤؛ ٨: ٥ و١٢؛ ١٤: ٨؛ ١٥: ٥)، والكرم (١٩: ١٧؛ ٢٢: ٩)، والحذر (١٢: ١٨ و٢٣ و٢٦؛ ١٥: ٢٨)، هذا مَا يتسم به الحكيم، أمَّا الحمقى فيتصرفون بتهور (١٢: ٢٣) وبكبرياء (٣: ٣٣- ٣٥؛ ١٣: ١٠؛ ١٨: ١٢؛ ٢٢: ٣) ويضرون أنفسهم والآخرين. والحكماء حقًا يتسمون بالأمانة (٢٢: ١٩ و٢٢)، ويتجنبون الرشوة (تث ٢١: ١٩)، والابتزاز (جا ٧: ٧)، والغش فِي الممارسات التجارية (أم ١١: ١ و١٦ و١٨).

(iii) والمهم بصفة خاصة بالنسبة للحكيم هُوَ حرصه عَلَى إستخدام الكَلِمَات والأقْوَال، وكما نعرف أن الجامعة "طَلَبَ أَنْ يَجِدَ كَلِمَاتٍ مُسِرَّةً .. كَلِمَاتِ حَقّ" (جا ١٢: ١٠). والكَلاَم (المكتوب والشفهي) هُوَ الوسيلة الرَئِيسِيَة الَّتِي بواسطتها يوصل الحكيم ثراء المعرفة الَّتِي اكتسبها نتيجة سنين مِنْ الملاحظة والخبرة والتأمل (ام ١: ١- ٦؛ ١٠: ١٣ ولأن "لسان الحكماء يحسن المعرفة وفم الجهال ينبع حماقة" (أم ١٥: ٢، قا؛ ١٥: ٧). ونوعية الكَلاَم هي الأهم بالنسبة للحكيم وليست كميته. "للإنسان فرح بجواب فمه والكَلِمة فِي وقتها مَا أحسنها" (١٥: ٢٣)، "يوجد مِنْ يهذر مثل طعن السيف. أمَّا لسان الحكماء فشفاء" (١٢: ١٨)، "ذو المعرفة يبقى كَلاَمه وذو الفهم وقور الروح" (١٧: ٢٧)، "كثرة الكَلاَم لا تخلو مِنْ معصية، أمَّا الضابط شفتيه فعاقل" (١٠: ١٩)، "بل الأحْمَق إذا سكت يُحسب حكيمًا" (١٧: ٢٨، انظر أيُّوب ١٣: ٥). والفهماء يدركون تمامًا قوة الكَلاَم سواء للخير أوْ الشرّ (أم ١١: ١١ و١٣ و١٤: ٣، ١٧: ١٩ و٢٠، ١٨: ٦ و٧ و٢١، جا ١٠: ١٢)، ويلجأون إلى حكمة الصمت وضبط النفس باعتبار ذلِكَ حكمة (ام ١١: ١٢، ٢١: ٢٣، جا ٩: ١٧). وأقْوَال الحكماء، الَّتِي تجمعها وتقدرها الأجيال المتعاقبة، تكون مستودعاً للحكمة لترشد أولئك الَّذِين ينشدون الحكمة (أم ١: ١- ٦؛ ٢١: ٢٠؛ جا ١٢: ١١).

(ب) وجهة نظر عالمية. وعلاوة عَلَى وصف مجموعة مِنْ السمات العامة الَّتِي يتسم بها كُل أولئك الَّذِين يُعتقد أنهم نماذج للحكمة، نجد أن الحكمة فِي ع. ق تصف أيضًا طريقة منهجية بالأكثر للنظر إلى العالم، قائمة عَلَى مجموعة مِنْ المبادئ والافتراضات وتقريب مَا قد يعنّ لنا أن نطلق عليه موقفًا فلسفيًا. ووجهة النظر العالمية هذه جاءت وليدة تأمل مليّ فِي الكيفية الَّتِي عمل بها العالم وكيف يمكن للبشر أن يتصرفوا بطريقة مثمرة فِي إطار قيوده.

(i) الفكر اللاهوتي للخليقة. تفكير الحكمة الأساسي مرتبط بشكل وثيق ومتأثر بقوة، بالفكر اللاهوتي الإسْرَائِيلي عن الخليقة. ويفهم الحكماء أن الله خلق العالم، وكَانَ لَهم دورهم فِي إتمام القصد الإلهي. وكَانَت حكمة الله الإلهية لها دورها الفاعل فِي عملية الخلق، ومازالت تواصل تأثيرها فِي تقدم الشئون العالمية.

(ii) الملاحظة والخبرة. ساهمت الحكمة كشريك نشيط فِي عملية الخلق وتواصل فِي عملية تشكيل الْحَيَاة وتنظيمها، وعَلَى ذلِكَ فإن تأثير الحكمة موجود فِي هيكُل الكون وعلاقاته وهذا أمر يمكن أن يعرفه مِنْ يسعى إليه. ووجود الحكمة فِي كُلّ الخليقة يضفي عليها غرضاً إلهيًا يخرجها مِنْ دائرة الفوضى الَّتِي لا نهاية لها والتي تتسم بها معظم ديانات الشّرْك بالله الَّتِي كَانَت منتشرة فِي ش. أ. ق.، ويضعها فِي مسار رحلة حج مباشرة مِنْ اجل تحقيق مقاصد الله. وفي حين أن هذا الغرض المنهجي ليس معروفًا بشكُلّ سطحي فِي أي مكَانَ أوْ بشكُلّ مباشر، غير أن الحكماء كرسوا حياتهم عَلَى افتراض أن ذلِكَ يتحقق لمن كرسوا أنفسهم للبحث عَنْهُ، وبحثوا عَنْهُ بالطريقة الصحيحة.

ولعل أهم طريقة لطلب الحكمة بين الحكماء كَانَت مِنْ خلال التأمل ملياً فِي ملاحظاتهم وخبراتهم المتراكمة والمتعلقة بشئون الْحَيَاة. وإستخدام الصيغ المتنوعة المشتقة مِنْ الجذر חָכַם يوحي بأن الحكمةمَلِكة ذهنية يمكن الحصول عليها وتوسيعها مِنْ خلال الدراسة الواعية والخبرة (انظر بصفة خاصة أم ١: ١- ٦). والراوي (بضمير المتكلّم المفرد) لسِفْر الجامعة يتوقف وعن عمد عَلَى البحث عن الفهم الَّذِي تكون نتيجته حكمة متزايدة وممتدة، تفوق كُلّ مِنْ سبقوه (جا ١: ١٦). وصيغة الأمر فِي عبارة "يا ابْنِي كنْ حكيمًا" (أم ٢٧: ١١) تفيد أنه بوسع المستمعين، مِنْ خلال الجهد المناسب، أن يروا بالطاعة. وعَلَى غرار ذلِكَ، الاختلاط بالحكماء يؤدي- عَلَى مَا يُعتقد- إلى زيادة الحكمة لأن "المساير الحكماء يصير حكيمًا" (١٣: ٢٠). وهكَذَا فإن النصح المتكرر للحكماء بأنه عَلَى المستمع/ الطالب/ التلميذ أن يطلب الحكمة والفهم مِنْ خلال تعليم الحكماء (٢: ١- ٥) قائم عَلَى افتراض أساسي بأن الحكمة متاحة ويمكن أن يحصل عليها لمن يطلبونها بجدية وبالطريق الصحيح.

(iii) والعالم كُلّه يُعد معمل الحكماء. والملاحظة والخبرة المتعلقة تمتدّان إلى السَّمَاء، وإلى العالم المادي، وعالم الحيوان، والعلاقات بين البشر وسلوكياتهم. وقد اشتُهر سُلَيْمَان بالثلاثة آلاف مثل، وألف وخمس ترنيمات (١٠٠٥) والتي وصف فيها "الأشجار مِنْ الأرز الَّذِي فِي لُبْنَان إلى الزوفا الثابت فِي الحائط. وتكلم عن البهائم وعن الطير وعن الدبيب وعن السمك" (امل ٤: ٣٢- ٣٣). ومثل هذه الملاحظات الدَقِيقة عن سلوك الحيوانات موجودة بكثرة فِي سِفْر أمْثَال وتتضمن: الطيور (١: ١٧؛ ٢٦: ٢؛ ٢٧: ٨). والظبي (٦: ٥)؛ النمل (٦: ٦)؛ والثور والطير (٧: ٢٢- ٢٣)؛ والخنزير (١١: ٢٢)؛ والدبّ (١٧: ١٢)؛ والأسد (١٩: ١٢؛ ٢٠: ٢؛ ٢٢: ١٣؛ ٢٨: ١) والحية والأفعوان (٢٣: ٣٢)، والفرس والحمار (٢٦: ٣)،

والكَلب (٢٦: ١١ و١٧)، والغنم والقطعان (٢٧: ٢٣- ٢٧) والأسد والدب (٢٨: ١٥)، والعلوقة (٣٠: ١٥)، والغربان النسور (٣٠: ١٧)، النسر والحية (٣٠: ١٨- ١٩)، والنمل والوبار والجراد والعنكبوت (٣٠: ٢٤- ٢٨)، والأسد والتيس (٣٠: ٢٩- ٣١). وبمقارناتهم الَّتِي كثيرًا مَا تكون لطيفة يستطيع الحكماء توضيح سلوك الإِنْسَان، وتشجيع العمل السليم، وحث أبنائهم عن الطرق المدمرة. ولقد استكشف الجامعة بشكل دَقِيق التشابهات والاختلافات بين الحيوانات والإِنْسَان، وتساءل مَا إذا كَانَ للإنسان أية ميزة عن الحيوانات بالنظر إلى أنه ".. مَوْتُ هذا كَمَوْتِ ذَاكَ، وَنَسَمَةٌ وَاحِدَةٌ لِلْكُلِّ. فَلَيْسَ لِلإِنْسَانِ مَزِيَّةٌ عَلَى الْبَهِيمَةِ.. يَذْهَبُ كِلاَهُمَا إِلَى مَكَانٍ وَاحِدٍ. كَانَ كِلاَهُمَا مِنَ التُّرَابِ، وَإِلَى التُّرَابِ يَعُودُ كِلاَهُمَا. مَنْ يَعْلَمُ رُوحَ بَنِي الْبَشَرِ هَلْ هِيَ تَصْعَدُ إِلَى فَوْق؟ وَرُوحَ الْبَهِيمَةِ هَلْ هِيَ تَنْزِلُ إِلَى أَسْفَلَ، إِلَى الأَرْضِ؟" (جا ٣: ١٩- ٢١).

وللعالم المادي أيضًا النصيب الأكبر فِي وجهة النظر النقدية للحكماء بالنسبة لعالمهم، عَلَى نَحْوَ مَا نراه فِي سِفر أَمْثَال. الزواج (أم ١: ٢٧؛ ١٠: ٢٥) والمطر (١٦: ١٥؛ ٢٥: ١٤ و٢٣؛ ٢٦: ١؛ ٢٨: ٣)، والندى (٣: ٢٠؛ ١٩: ١٢) والثلج (٢٥: ١٣؛ ٢٦: ١)، والينابيع (١٦: ٢٢)، وكلّها توفر موادا كافية لتأمل الحكماء، وكذلِك سياج الشوك (١٥: ١٩)، وخيبة الرجاء الَّتِي يسببها الينبوع الفاسد (٢٥: ٢٦)، والانتعاش الَّذِي تسببه المِيَاه الباردة (٢٥: ٢٥)، والطبيعة المراوغة لكلّ مِنَ الرياح والمِيَاه (٣٠: ٤).

وفي معظم الأحوال يوجه الحكماء نظرتهم الفاحصة وبشكلّ فعّال عَلَى سلوك الإِنْسَان وعلاقاته. البيت (١٥: ١٧ و٢٠؛ ١٧: ١؛ ٢١: ٩)، ومكَانَ العمل (١٠: ٥ و٢٦؛ ١١: ١؛ ١٢: ١١ و٢٧؛ ١٦: ١١ و٢٠ و٢٦)، والسوق (٢٠: ١٤ و٢٣)، ودار القضاء (١٧: ٢٦؛ ١٨: ١٧؛ ١٩: ٥)، وجهات الإدارة الحكومية (١٦: ١٢- ١٥)، وكُلّها تعمل وكأنها معامل مثمرة يفحص مِنْ خلالها الحكماء لأهواء الإِنْسَان الَّتِي تكشف لنا عن طبيعة البشر الَّتِي شكّلت الْحَيَاة عَلَى كافة المستويات وقدمت الرجاء لحكمة متزايدة وفهم وسيطرة. ذلِكَ أن الحكيم والغبي، الطفل المطيع، والطفل المتمرد الَّذِي لا يصلح لشئ، الْمُلوك والفلاحين، العمال الكسالى والعمال المجدين، الأمين والمخادع، الزوجة النَّبِيّلة والزوجة النكدية- كُلٌ مِنْ هؤلاء له دوره فِي الصورة العامة للحَيَاة الَّتِي رسمتها كلمات الحكماء. وفي حين أن الصورة لا تزال غير كاملة (لا يُوجد سوى نقاش قليل) أَوْ لا يُوجد نقاش بالمرة بالنسبة للحَيَاة الدينية فِي إِسْرَائيل) والانطباع بالنسبة للكلّ يعطي فكرة طيبة عن حَيَاة تقدم هداية عَلَى مستوى الفرد والجماعة، ورجاء تفوق متزايد.

(iv) المعرفة لها منافعها. فالحكمة ليست متوافرة وحسب، بل إنها نافعة للذين يحصلون عليها: "طوبى (للإنسان) الَّذِي يجد الحكمة. (للرجل) الَّذِي ينال الفهم. لأن تجارتها خير مِنْ تجارة الفضة وربحها خير مِنْ الذهب الخالص" (ام ٣: ١٣- ١٤)، الحكمة تطيل العمر وتأتي بالنجاح والازدهار (٣: ١- ٢) ٤: ٤). والحكمة تبعدك عن طرق الأشرار المعوجة (٢: ٩- ١٥)، وهي مصدر الرجاء فِي المستقبل (٢٤: ١٤). وحَتَّى راوي سِفر الجامعة المتشائم يصف منافع الحكمة بقوله: "الحكمة صالحة مثل الميراث بل أفضل لناظري الشَّمْس. لأن الَّذِي فِي ظل الحكمة هُوَ فِي ظل الفضة وفضل المعرفة هُوَ أن الحكمة تحيي أصحابها" (جا ٧: ١١- ١٢).

وإلى جَانِب المنافع المادية مِنْ ناحية طول الْحَيَاة والازدهار تقدم الحكمة مجموعة منوّعة مِنْ أشياء إضافية غير ملموسة. والحكمة ليست مجرد طريق للثروة والغنى، بل تمثل هدفاً اسمى هُوَ موضع تركيز الحكماء: "قنية الحكمة كم هي خير مِنْ الذهب وقنية الفهم تُختار عَلَى الفضة" (أم ١٦: ١٦)، "وتحصيل الحكمة خير مِنَ اللآلئ" (ايوب ٢٨: ١٨، انظر أم ٣: ١٥، ٨: ١١). ونتيجة لِذلِكَ، نجد أن الحكيم بعقله الحصيف يضحي بالثروة فِي سبيل امتلاك الحكمة" الحكمة هي الرأس. فاقتن الحكمة وبكلّ مقتناك اقتن الفهم" (أم ٤: ٧).

ويتناغم مع هذا الفهم الخاص بفوائد الحكمة يأتي القبول المتفائل فِي كثير مِنَ الأَمْثَال لعملية الثواب والعقاب. وإذا كَانَ للحكمة فائدة، فالحماقة لها عواقب سلبية: "شفتا الْجَاهِلِ تداخلان فِي الخصومة وفمه يدعو بضربات (أم ١٨: ٦). "فَمُ الْجَاهِلِ مَهْلَكَةٌ لَهُ، وَشَفَتَاهُ شَرَكٌ لِنَفْسِهِ" ١٨: ٧، "شَفَتَا الصِّدِّيقِ تَهْدِيَانِ كَثِيرِينَ، أَمَّا الأَغْبِيَاءُ فَيَمُوتُونَ مِنْ نَقْصِ الْفَهْمِ" (١٠: ٢١). "حكيم القلب يقبل الوصايا وغبي الشفتين يُصرَع" (١٠: ٨). وعَلَى ذلِكَ، فمن وجهة نظر الحكمة يوجد طريقان للعيش فِي هذه الْحَيَاة، هُوَ طريق الحكمة الَّذِي يؤدي إِلى الفائدة والْحَيَاة، والطريق المناقض له وهو طريق الحماقة الَّذِي ينتهي بالخراب والموت. وإنها لقفزة قصيرة مِنْ هذا الاعتراف العام بالحكمة الَّتِي تعطي حَيَاة ومنافع إلى رابطة آلية تخدم ذاتها مِنَ العمل الحكيم، والصحة والنجاح وهي الأمور الَّتِي نراها فِي بعض كتابات الحكمة: "بَرَكَةُ الرَّبِّ هِيَ تُغْنِي، وَلاَ يَزِيدُ مَعَهَا تَعَبًا" (أم ١٠: ٢٢)، "مَخَافَةُ الرَّبِّ تَزِيدُ الأَيَّامَ، أَمَّا سِنُو الأَشْرَارِ فَتُقْصَرُ" (١٠: ٢٧). "تَاجُ الْحُكَمَاءِ غِنَاهُمْ. تَقَدُّمُ الْجُهَّالِ حَمَاقَةٌ (١٤: ٢٤). "الْفَطِنُ مِنْ جِهَةِ أَمْرٍ يَجِدُ خَيْرًا، وَمَنْ يَتَّكِلُ عَلَى الرَّبِّ فَطُوبَى لَهُ" (١٦: ٢٠). "ثَوَابُ التَّوَاضُعِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ هُوَ غِنًى وَكَرَامَةٌ وَحَيَاةٌ" (٢٢: ٤).

وبرغم ذلِكَ، توضح لنا أَمْثَالٌ عديدة أن الحكماء كَانوا يدركون تمامًا بأنه ليس كُلّ ثروة تأتي نتيجة الْحَيَاة الحكيمة المستقيمة، بل يمكن جمعها مِنْ خلال الجشع والخيانة. "اَلْمَرْأَةُ ذَاتُ النِّعْمَةِ تُحَصِّلُ كَرَامَةً، وَالأَشِدَّاءُ يُحَصِّلُونَ غِنًى" ١١: ١٦). ومثل هذه الثروة سريعة الزوال، ولا توفر الأمن. "لاَ يَنْفَعُ الْغِنَى فِي يَوْمِ السَّخَطِ، أَمَّا الْبِرُّ فَيُنَجِّي مِنَ الْمَوْتِ" (١١: ٤). مَنْ يَتَّكِلْ عَلَى غِنَاهُ يَسْقُطْ، أَمَّا الصِّدِّيقُونَ فَيَزْهُونَ كَالْوَرَقِ" (١١: ٢٨). "لاَ تَتْعَبْ لِكَيْ تَصِيرَ غَنِيًّا. كُفَّ عَنْ فِطْنَتِكَ. هَلْ تُطَيِّرُ عَيْنَيْكَ نَحْوَهُ وَلَيْسَ هُوَ؟ لأَنَّهُ إِنَّمَا يَصْنَعُ لِنَفْسِهِ أَجْنِحَةً. كَالنَّسْرِ يَطِيرُ نَحْوَ السَّمَاءِ" (٢٣: ٤- ٥). "الْمُكْثِرُ مَالَهُ بِالرِّبَا وَالْمُرَابَحَةِ، فَلِمَنْ يَرْحَمُ الْفُقَرَاءَ يَجْمَعُهُ" (٢٨: ٨).

وإنها لحقيقة أن الحكمة العملية المحضة يبدو أنها منعكسة فِي بعض الأَمْثَال: "اَلْهَدِيَّةُ حَجَرٌ كَرِيمٌ فِي عَيْنَيْ قَابِلِهَا، حَيْثُمَا تَتَوَجَّهُ تُفْلِحْ" (أم ١٧: ٨). "هَدِيَّةُ الإِنْسَانِ تُرَحِّبُ لَهُ وَتَهْدِيهِ إِلَى أَمَامِ الْعُظَمَاءِ" (١٨: ١٦). "كَثِيرُونَ يَسْتَعْطِفُونَ وَجْهَ الشَّرِيفِ، وَكُلّ

صَاحِبٌ لِذِي الْعَطَايَا" (١٩: ٦). "اَلْهَدِيَّةُ فِي الْخَفَاءِ تَفْثَأُ الْغَضَبَ، وَالرَّشْوَةُ فِي الْحِضْنِ تَفْثَأُ السَّخَطَ الشَّدِيدَ" (٢١: ١٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الحكماء فِي غالبية الأحيان، حريصون عَلَى تقديم أساس أخلاقي للحكمة. وفي هذا السياق تصبح الحكمة مرادفة للبر. فِي حِين أن الحماقة ليست مجرد جهل فحسب. بل شرًا. "اَلشِّرِّيرُ يَأْخُذُ الرَّشْوَةَ مِنَ الْحِضْنِ لِيُعَوِّجَ طُرُقَ الْقَضَاءِ (١٧: ٢٣). "كُنُوزُ الشَّرِّ لاَ تَنْفَعُ، أَمَّا الْبِرُّ فَيُنَجِّي مِنَ الْمَوْتِ" (١٠: ٢). "عَمَلُ الصِّدِّيقِ لِلْحَيَاةِ. رِبْحُ الشِّرِّيرِ لِلْخَطِيَّةِ" (١٠: ١٦). "كَرَاهَةُ الرَّبِّ مُلْتَوُو الْقَلْبِ، وَرِضَاهُ مُسْتَقِيمُو الطَّرِيقِ. يَدٌ لِيَدٍ لاَ يَتَبَرَّرُ الشِّرِّيرُ، أَمَّا نَسْلُ الصِّدِّيقِينَ فَيَنْجُو" (١١: ٢٠-٢١). وأخيرًا، فهدف الغرباء إذًا أن يغرسوا مِنْ حَيَاة تلاميذهم حكمة البر المرضية لدى الله وليس حَيَاة البرجمانية والتركيز عَلَى الذات.

(v) التوتر داخل الحكمة. بالرغم مِنْ أن الافتراض المنطقي فِيمَا يتعلق بالحكمة هُوَ أن الاستعمال المتناغم للتأمل التحليلي فِي نتائج ملاحظات الحكيم المتراكمة وخبرته فِي الْحَيَاة سيتولد عنها فهما أفضل لنظام الْحَيَاة المعقد المعطي مِنْ الله، ومن ثم يؤدي إلى سيطرة نافعة، غير أن نفس مجموعة الأدوات (الملاحظة، الخبرة، التأمل، التحليل) يمكنها، بل إنها أدت بالفعل إلى نتائج مختلفة تمامًا بين بعض الحكماء. وعَلَى ذلِكَ، فإن أسفار الحكمة فِي الكتاب الْمُقَدَّس تقدم لنا دليلاً عَلَى وجود توتر مستمر داخل عمل الحكمة. وهذا التوتر يركز عَلَى سؤالين هامين: هل يعمل مبدأ الثواب والعقاب فعلاً (بمعنى، هل ينجح الحكيم/ البار فِي حين أن الغبي/ الشّرّير يهلك؟)، و"هل مِنْ الممكن حقًا للفهم البشري أن يكتشف غرض الله المنظم فِي الكون؟

وبالنسبة للسؤال الأوَّل، فقد ترك الحكماء ملاحظات قيمة فِي جَمِيع أنحاء سِفْر الأَمْثَال يتبين منها أنهم كَانُوا يعرفون أن الحكمة لا تشكّل ضمانًا أكيدًا ضد الفقر أوْ الألم. وعَلَى ذلِكَ، كَانَ مِنْ الممكن أن يتحدث الحكماء عن شخص "فقير وحكيم" (جا ٤: ١٣؛ ٩: ١٥) ويعترفون بأنه حَتَّى الحكماء لابد وأن يواجهوا أعاصير الْحَيَاة (أم ١٠: ٢٥). ومجموعة كاملة مِنْ أَمْثَال "خير مِنْ" تختص بالدعوة العليا للحكمة والبر ضد إغراء الغنى: "اَلْقَلِيلُ مَعَ مَخَافَةِ الرَّبِّ، خَيْرٌ مِنْ كَنْزٍ عَظِيمٍ مَعَ هَمٍّ" (١٥: ١٦)، "اَلْقَلِيلُ مَعَ الْعَدْلِ خَيْرٌ مِنْ دَخْلٍ جَزِيلٍ بِغَيْرِ حَقٍّ" (١٦: ٨)، "تَوَاضُعُ الرُّوحِ مَعَ الْوُدَعَاءِ خَيْرٌ مِنْ قَسْمِ الْغَنِيمَةِ مَعَ الْمُتَكَبِّرِينَ" (١٦: ١٩)، "اَلْفَقِيرُ السَّالِكُ بِكَمَالِهِ خَيْرٌ مِنْ مُلْتَوِي الشَّفَتَيْنِ وَهُوَ جَاهِلٌ" (١٩: ١)، "اَلْفَقِيرُ السَّالِكُ بِاسْتِقَامَتِهِ، خَيْرٌ مِنْ مُعْوَجِّ الطُّرُقِ وَهُوَ غَنِيٌّ" (٢٨: ٦). أَمَّا مَا هُوَ هذا "الْخَيْر" الَّذِي يصبح مِنْ نصيب الحكيم نقي الصفحة، فهذا مَا لَمْ يُذْكَر بوضوح عَلَى الإطلاق، غير أنه مِنْ المحتمل أنه يشير إلى اعتراف المجتمع باستقامة الحكيم وبره. (← الجزاء: فكر لاهوتي).

وحَتَّى هذه المكافأة الأخيرة كَانَت موضع فحص فِي سِفْر أَيُّوب، حيث كَانَ مِنْ نتيجة الاختبار الإلهي (أَيُّوب ١- ٢)، أن حُرم أَيُّوب عَلَى التوالي مِنْ عائلته، ثروته، صحته، وحَتَّى نظرات أصحابه المتشككة، أنكرت عليه استقامته الأساسية الَّتِي كَانَ يتمتع بها. وهكذا، فإنه كَانَ عَلَى أَيُّوب- وهو لا يدري بالاختبار الَّذِي جلس عليه كُلّ هذه المتاعب، وإذ لَمْ يكن بمقدوره أن يتوقع استعادة كُلّ مَا فقده- أن يقرر مَا إذا كَانَ المرء يحق التمسك بإله يرفض الاعتراف بحاجة أَيُّوب مِنْ كُلّ قلبه إلى إعلان أنه بار. والظهور الإلهي (ص. ٣٨- ٤١)، تغلب فِي النهاية عَلَى اعتراضات أَيُّوب، وكَانَ عليه الاعتراف بأن الله جدير بالثناء حقًا، وأن طريق الحكمة هُوَ الطريق السليم حَتَّى وإن فقد فيه المرء كُلّ شيء— بما فِي ذلِكَ أي اعتراف ببره (← أَيُّوب: لاهوت).

والجامعة- عَلَى غرار أَيُّوب- يشكك أيضًا فِي مبدأ الثواب والعقاب. وملاحظاته تتضمن الكثير مما هُوَ عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ. "يوجد باطل يجري عَلَى الأَرْض. أن يوجد صديقون يصيبهم مثل عمل الأشرار ويوجد أشرار يصيبهم مثل عمل الصّديقين. فقلت إن هذا أيضًا باطل" ٨: ١٤). وهو يتساءل ها يوجد "خير" يتميز به الحكيم عن الغبي، والبار عن الشّرّير، والإِنْسَان عن الحيوان، فالحكيم والغبي لابد وأن يموتا، ولن تبقى ذكرى أي منهما طويلاً. وأخيرًا، فإنه حَتَّى الحكمة لا طائل مِنْ ورائها (٢: ١٢- ١٧؛ ٦: ٨).

وسِفْر الجامعة يذهب إلى أبعد مِنْ ذلِكَ ليتساءل مَا إذا كَانَ مِنْ الممكن للحكمة البشرية أن تعي وتفهم مقاصد الله فِي العالم: "ولما وجهت قلبي لأعرف الحكمة وانظر العمل الَّذِي عُمِلَ عَلَى الأَرْض وأنه نهاراً وليلاً لا يرى النوم بعينيه. رأيت كُلّ عمل الله أن الإِنْسَان لا يستطيع أن يجد العمل الَّذِي عُمل تَحْتَ الشَّمس. مهما تعب الإِنْسَان فِي الطلب فلا يجده الحكيم أيضًا وإن قال بمعرفته لا يقدر أن يجده" (جا ٨: ١٦- ١٧). وبالنظر إلى أن فهم مقاصد الله أمر قد يعصى حَتَّى عَلَى أحكم الفهماء (تعريف سِفْر الجامعة لسُلَيْمَان، وهو أَبُو الحكمة العظيم فِي إِسْرَائِيل، يوضح هذه النقطة بقوة)، إذًا، السيطرة فِي الْحَيَاة أمر خارج عن الموضوع. فالإِنْسَان بوسعه أن يأمل فحسب فِي أن يأكل ويشرب ويجد رضاء فِي تعبه عَلَى الأَرْض، فِيمَا يتمتع بالْخَيْر الَّذِي يَكُونُ مِنْ نصيبه. وهذا هُوَ نصيب الإِنْسَان وعطية الله (٥: ١٨- ١٩). (الجامعة: فكر لاهوتي).

أمَّا وأن هذه المحادثة المتوترة داخل الحكمة الكتابية سُمِح لها أن تبقى بكاملها فِي الكتاب الْمُقَدَّس، فهذا يعد شهادة للحق الَّذِي وجده كتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة والَّذِي أوصلته كُلّ هذه الأصوات. وما مِنْ صوت غطى عَلَى غيره، بالرغم مِنْ أنه كَانَ مِنْ السَّهْل عَلَى قلم الكاتب أن يستأصل الآراء المعارضة. لقد سُمح لأيُّوب والجامعة بالوقوف إلى جَانِب سِفْر الأَمْثَال بدون رضا والواقع أن إدانة الله لأصحاب أَيُّوب (أي ٤٢: ٧- ٩) تواصل التأكيد عَلَى صحة أَقْوَال أَيُّوب، ثم إن التأكيدات الموجودة فِي أخر سِفْر الجامعة لَمْ تترك أي مجال للشك فِي قبول تعاليمه: "بقى أن الجامعة كَانَ حكيمًا وأيضًا علّم الشَّعب ... الجامعة طلب أن يجد كَلمات مسرة مكتوبة بالاستقامة كَلمات حَقٍّ" (جا ١٢: ٩- ١٠).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذا لا يعني أنه لَمْ تُجر أية محاولة لحل هذا التوتر. وفِيمَا يمكن أن نطلق عليه الصيغة النهائية لمجموعة كتابات الحكمة فِي الأسفار الْمُقَدَّسَة والتي قام بها كتبة هذه الأسفار، فإن النظرة الفاحصة تلمس تحركات نَحْوَ حل هذا التوتر. أَوَّلاً: أمَّا وأن هذه الأصوات المختلفة بوجهات نظرها المعارضة قد سُمح لها بأن تبقى جنبًا إلى جنب مع بعضها فِي

السفار الكتابية فإن هذا يشكّل دلالة عَلَى أن كُلّ صوت منها مخلصاً. ونتيجة لهذا، يجب أن تُقرأ عَلَى أنها أقْوَال متكاملة، تبين لنا حدود الإيمان، وليست كآراء متعارِضة يمكن أن تختار إحداها. والرد الصحيح عَلَى كُلّ صوت هُوَ: "نعم". والموقف الإيماني السليم هي أن نجمع بين هذه الأقْوَال المتنوعة الّتِي تتحدث عن الحق، رغم التوتر القائم بينها، حتي يُسمح كُلّ منها، وتستمر المحادثة فِي حَيَاة المؤمن.

ثانيًا، والأَقْوَال الواضحة إلى حد مَا فِي مجموعة أَقْوَال الحكمة تسعى لوضع حدود لما تستطيع الحكمة البشرية أن تنجزه. والحكمة هي هبةإلهية، يعطيها الرَّبّ لمن يشاء (١مل ٣: ١٢؛ مز ٥١: ٦ [٨]؛ أم ٢: ٦)، ويمكن أن تُوخذ مِنَ الإِنْسَان (إش ٢٩: ١٣- ١٤؛ ٤٤: ٢٤- ٢٦؛ إر ٨: ٨- ٩). فهناك حدود للحكمة البشرية فِي أن تفكر أفكار الله (أي ٢٨ و٣٨- ٤١؛ جا ٨: ١٦- ١٧؛ إش ٥٥: ٦- ٩). والحكمة الحقيقية لا يحصل عليها إلاّ أولئك الّذِين يتقدمون إلى حكمة الله بشكّل صحيح. أمَّا لأولئك الّذِين هم حكماء فِي عَيْن أنفسهم (أم ٣: ٧؛ ٢٦: ٥ و١٢ و١٦ و٢٨: ١١؛ إش ٥: ٢١) يظل باب الحكمة مغلقًا أمامهم. وتفهم الحكمة عَلَى نَحْو سليم يبدأ (وينتهي) "بمَخَافَةُ الرَّبّ" (أي ٢٨: ٢٨؛ أم ١: ٧؛ ٢: ١- ٦؛ ٩: ١٠؛ ١٥: ٣٣؛ إش ٣٣: ٦). وهذه "مخافة" ليست مجرد ذعر مذل، بل وما كَانَ خشية أساسها الاحترام والتبجيل، بل اتضاع متأصل قائم عَلَى إدراك اتكال الإِنْسَان المطلق فِي وجوده عَلَى رحمة الرَّبّ غير المستحقة. فمن خلال هذا التواضع فقط والاتكال عَلَى الله يَكُونُ قلب الإِنْسَان مستعداً لأن يفهم الحكمة الّتِي يعطيها الله ويقبلها.

ثالثًا، وبسبب عجز الحكمة البشرية وحدها عن أن تفكر أفكار الله، هناك اتجاه فِي الحكمة الكتابية لسماع هذه الأصوات المتنوعة فِي إطار الإيمان التقليدي المعلن فِي التوراة. وبطرق حاذقة وغير حاذقة أصبحت هذه الرابطة معروفة فِي جَمِيع كِتابات الحكمة الّتِي تضمنتها الأسفار المُقَدَّسَة. فِي أَمْثَال ١- ٩ أشير إلى التعَالِيم الخاصة بالحكمة بعبارات لا نجدها عادة إلاّ فِي التوراة (٣: ١- ٣؛ ٦: ٢٠- ٢٣؛ ٧: ١- ٣؛ ٨: ٣٥- ٣٦)، وفي خاتمة سِفر الجامعة، نجد أن العلاقة ازدادت وضوحًا: "فلنسمع خِتام الأمر كُلّه. اتّق الله واحفظ وصاياه لأن هذا هُوَ الإِنْسَان كُلّه" (جا ١٢: ١٣). وكذلِكَ نجد العلاقة بين التوراة والحكمة بارزًا أيضًا فِي سِفر التَّثْنِيَة، حيث إن طاعة إِسْرَائِيل لنواميس الرَّبّ وأحكامه هي الّتِي تظهر حكمتها للشعوب الأخرى (تث ٤: ٥- ٨). وهذا الجمع بين الحكمة والتوراة يتواصل فِي كتابات فترة مَا بين العهدين، حيث نجد التعريف واضحًا فِي سِفر يَشُوع بين سيراخ (سي ٢: ١٦ و٢٣: ٢٧؛ ٣٢: ١٥- ١٧؛ ٣٣: ١- ٣)، وتصبح التوراة ذروة الحكمة.

(جـ) مجموعة كتابات، تصف الحكمة أيضًا مجموعة مِنَ الكتابات تُنقل مِنْ خلالها التأملات المجمعة للحكماء إلى الأجيال المتعاقبة. والعملية انتقائية وليست شاملة، وهناك الكثير مما لَمْ تشمله هذه العملية، وعَلَى ذلِكَ فإن الأسباب الخاصة بضم نصوص بعينها لابد وأنها أسباب هامة، ولو أن ذلِكَ لَمْ يُذكر صراحة.

(i) تشمل مجموعة أسفار الحكمة الكتابية الأصلية: أسفار، ايوب، أَمْثَال، الجامعة وامتدت لتشمل مِنْ أسفار الأبُوكريفا سِفر حكمة سُلَيْمَان، ويشوع بْنِ سيراخ. وهذه فِي غالبيتها نصوص شعرية، حيث استخدمت وبطريقة جيدة عناصر مِنْ أسلوب الشعر العبري- وبصفة خاصة فِي التوازي المتعارض فِي التشبيهات والتباينات، والأَقْوَال المثلية، والأقوال العددية (أم ٣٠)، والمحادثات المطولة (أم ١- ٩، الجامعة) والحوار/ والمناقشة (أيوب).

(ii) والحكمة الإِسْرَائِيلية تتشارك فِي كثير مِنَ السمات مع السايق الأوسع الخَاص بالحكمة الدولية فِي ش. أ. ق. ولقد عرفت كُلّ مِنْ مِصْر وبلاد مَا بين النَهْرين الحكمة الّتِي يُعبر عنها بأمْثَال، والتي تستمد الهداية مِنْ ملاحظات الخبرة البشرية. وقد عرفت أيضًا الحوارات والمناقشات الأكثر تشاؤماً. وبالنظر إلى أن الكثير مِنْ الحكمة جاء وليد الملاحظة والاختبار، فمن ثم مِنَ السَّهْل عبورها الحدود القومية. ويبدو أن إِسْرَائِيل كَانَت تعرف حكمة جيرانها، وتسخر منها فِي بعض الأحيان (تك ٤١، إر ٤٩: ٧، دا ١- ٢) ولكنها لَمْ تكن تخشى أن تتعلم منها أيضًا. ومن الأمور المسلم بها عَلَى وجه العموم أن أم ٢٣: ١٧- ٢٤: ٢٢ يدين بالكثير "لحكمة *Wisdom of Amenemope*" المِصْرية، والتي تتكون أيضًا مِنْ ثلاثين فصلاً (انظر ٢٢: ٢٠) والبعض منها يماثل أَقْوَالاً فِي هذا القسم. وآخرون، إذ يأخذون كلْمة מַשָּׂא عَلَى أنها اسم مكَانَ (٣٠: ١؛ ٣١: ١) لا يجدون حكمة إِسْرَائِيلية فِي أَقْوَال أجور ولموئيل (ص. ٣٠- ٣١). وتعَالِيم أيُوب، الّذِي وُصف بأنه "أعظم كُلّ بَنِي المشرق" (أي ١: ٣) قد لا تكون أيضًا مِنْ أصل إِسْرَائِيلي.

(iii) وخارج أسفار الحكمة المعروفة تم اكتشاف تأثير للحكمة فِي نصوص أخرى مفرادتها اللغوية، واهتمامها ووجهة نظرها خاصة بالحكمة. وهناك مَزَامِير معينة مِنَ الواضح أنها مِنْ هذه النوعية (مز ١، ٣٢، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٨، ٧٣، ٧٨، ٨٢، ٩٤، ١١١، ١١٢، ١١٩، ١٢٥، ١٢٨)، حيث تستخدم بكُلّ وضوح مفردات لغة خاصة بالحكمة وتبدي اهتمامًا بالثواب والعقاب، وبالطريقين: طريق الأبرار وطريق الأشرار. وسِفر هُوشَع- وهو مِنَ السفار النبوية- يختتم بخاتمة شعرية واضحة (هُوشع ١٤: ٩). الأمر الّذِي يضع تفسير هذا السِفْر فِي سياق التأمل الحكيم والخيارات الصالحة القويمة للحَيَاة. والمزيد مِنْ أشكال تأثير الحكمة الواضح عُزى إلى نصوص قصصية تتضمن وجهة نظر عالمية تتناغم مع الحكمة. فقصة يُوسُف (تك ٣٧- ٥٠) تصف بزوغ نجم "رجل مسكين حكيم" (جا ٩: ١٥). مِنْ عبد عبراني إلى مركز له نفوذ عظيم فِي مِصْر نتيجة بركة الله لحياته الواعية المتواضعة الأمينة والبارة. والقصص الآرامية عن دَانيال وأصحابه الثلاثة (دا ١- ٦) تشترك مع قصة يُوسُف فِي الموضوع العام ببزوغ نجم رجال عبرانيين ووصولهم إلى السلطة والنفوذ فِي مجتمع غريب نتيجة ممارستهم مواهب الحكمة وولائهم التام لِلرَّبّ. والتركيز عَلَى تفسير الأحلام والتنبؤ الأمر الّذِي يأخذ مكَانًا بارزًا فِي هذه النصوص حمل البعض عَلَى التساؤل مَا إذا كَانَت الرابطة بالحكمة عقلانية والواردة فِي أسفار الحكمة الكتابية الأساسية هي رابطة حقيقية أم مصطنعة. وثمة نهج بديل وهو

أن نرى فِي هذه النصوص حكمة "تنبؤية"، والتي تشارك الحكمة العقلانية التأكيد عَلَى الملاحظة وتحليل التجربَّة ولكنها تركز عَلَى الأحداث الطبيعية المتكررة الَّتِي يمكن أن تُستخدم أوْ تُستغل لتقديم معلومات عن أحداث حاضرة أوْ مستقبلية. (دَانيال: فكر لاهوتي).

٣. خاتمة. سواء اعُتبرت حكمة ع. ق مجموعة مِنْ السمات، أوْ وجهة نظر عالمية، أوْ مجموعة مِنْ الكتابات الأدبية، إلا أن الأفكار الَّتِي تقدمها فِي الأمْثال والشعر، والحديث الواضح، والاستبطان الأليم، يواصل تحديه لأولئك الَّذِين يريدون أن يعيشوا باستقامة وحكمة فِي العالم الحقيقي. وينصحنا الحكماء بان الإيمان الحقيقي يُعاش بين حدود التشاؤم والرجاء، والخضوع والمواجهة، والتوجع والمديح. وهم يعلموننا أن الله فِي الخفاء لا نراه، كما أنه قريب بالنسبة لأولئك الَّذِين يواصلون النضال مع قيمة الحَيَاة ومعناها والغرض منها. وإذا حدث فِي النهاية أن تمَلكتنا- مثل أولئك الحكماء القدامى- "مَخَافَةُ الرَّبِّ" الَّتِي هي بداية الحكمة ونهايتها، نكون قد وضعنا أقدامنا بثبات عَلَى الطريق الَّذِي يعرفه الله.

البيبلوجرافيا

J. L. Crenshaw, "Method in Determining Wisdom Influence Upon 'Historical' Literature," *JBL* 88, 1969, 129-42; idem, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, 1981; H.-P. Müller, "Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels," *Ugaritische Forschung* 1, 1969, 79-94; R. E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther*, FOTL 13, 1981; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, BZAW 151, 1980; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; G. H. Wilson, "The Words of the Wise: The Intent and Significance of Qohelet 12:9-14," *JBL* 103, 1984, 175-92; idem, "Wisdom in Daniel and the Origin of Apocalyptic," *HAR* 9, 1985, 373-81.

جيرالد إتش . ويلسون *Gerald H. Wilson*

حكمة، معرفة، مهارة ← בִּין [*byn*] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [*ḥkm*] (يَكُونُ حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [*yd'* [1]] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [*ysr* [1]] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [*mezimmâ*] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָה [*'oqbâ*] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [*'rm* [2]] (يَكُونُ داهية، يَكُونُ بارع، يجعل شخصًا بارعًا، #٦٨٩١) ← שׂכל [*śkl* [1]] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيم، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

حماقة، مغفل، جنون، وقاحة ← אֱוִיל [1] [*'ewîl* [1]] (أحمق، مغفل، #٢١١) בער [*b'r* [4]] (أن يَكُونُ جاهلاً، #١٢٧٩) ← הלל [*hll* [3]] (يَكُونُ مرتبك، أحمق يتصرف بجنون، #٢١٤٧) ← כסל [*ksl* [1]] (أن يَكُونُ أحمق، #٤٠٧١) ← להה [*lhh*] (يتصرف كرجل مجنون، #٤٢٦٣) ← נבל [*nbl* [2]] (يتصرف بازدراء، #٥٥٧١) ← סכל [*skl*] (يتصرف بحماقة، يصنع حماقة، يثبط العزم، #٦١١٨) ← פתה [*pth* [1]] (يَكُونُ معدوم الخبرة، يَكُونُ ساذج، يخدع، يقنع، #٧٣٣١) ← שׁגע [*šg'*] (كَلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣) ← תפל [*tpl*] (كَلام هراء، #٩٥٢٠).

← أَمْثَال: فكر لاهوتي.

سِفْر الحكمة ليشوع بْنِ سيراخ ← أبُوكريفا

حكمة سُلَيْمَان ← أبُوكريفا

يرغب ← #٢٩١١ (חָפֵץ [*ḥāpēṣ* [1]]، يريد، يرغب، يتمنى، يهتم بـ)

يذوى ← #٥٥٧٠ (נָבֵל [*nābēl* [1]]، يذبل، يخبو، يضمحل، يضعف)

امتناع ← #٤٩٧٩ (מָנַע [*māna'*]، يمتنع عن)

شهادة ← #٦٣٨٦ (עוּד [*'ûd* [1]]، يطوّق، يدعو للشهادة)

امْرَأة ← #٨٠١ (אִשָּׁה [*'iššâ*]، امْرَأة)

رحم ← #٨١٦٧ (רֶחֶם [*reḥem*]، رحم)

بتعجب ← #٧٠٩٩ (פֶּלֶא [*pele'*]، يتساءل)

صوف ← #٧٥٤٧ (צֶמֶר [*ṣemer*]، صوف)

يعمل ← #٦٩١٣ (עָשָׂה [*'āśâ* [1]]، يصنع، يعمل، يُعدّ، يخلق، عمل)

دودة ← #٨٢٤٩ (רָמַם [*rāmam* [1]]، ملئ، يبلي، يتعفن)

عبادة ← #٢٥٠٦ (חָוָה [*ḥāwâ* [2]]، يعبد، ينحني)

تافه ← #٨١٨٨ (רֵי [*rî*]، عديم القيمة، فراغ، عقيم)

جرح ← #٢٤٦٧ (חַבּוּרָה [*ḥabbûrâ*]، جرح)

غَضَب ← #٧٩١١ (קָצַף [*qāṣap*]، يغضب)

حَنَّة: ترنيمة

ع. ق ترنيمة حَنَّة مسجلة فِي ١ صم ٢: ١- ١٠. وموضوعها هو انتصار الله. فالله قدوس (ع. ٢)، والله عليم بكل شيء (ع. ٣). وهو يرفع المتواضعين ويضع المتكبرين (ع. ٣ و٧)، وهو مَعطى الطعام والحَيَاة، والجوع والموت (ع. ٥ و٦) وهو يفقر ويغني (ع. ٧ و٨)، يعزز قديسيه ويخرس الأشْرَار (ع. ٩)، ويحكم بالعدل (ع. ١٠).

لاحظ بعض الدارسين أن هذه المشاعر هي موضوعات عامة فِي ع. ق، ويبدو أنها لا تنتمي بوجه خاص إلِى وضع حَنَّة. وفضلاً عَلَى ذَلِك، اعتُبرت الإشارة إلِى الْمَلِك الممسوح مِنَ الله (ع. ١٠) عَلِى أنها إشارة جاءت قبل أوانها، لأنَّهُ لم يكن هناك توقع يرقى إلِى إقامة مَلِكية عِنْدَ الوقت الَّذِي وُلد فِيه صَمُوئِيل. بل وحتى الإطاحة بالأشْرَار اعتُبرت مفارقة تاريخية (ع. ٩)، لأن ذَلِك لم يحدث عَلَى أيَّام الْقُضَاة (Miscall, 16). وعَلَى ذَلِك، وُصفت هذه القصيدة كمَزْمُور لا يرتبط بالسياق الَّذِي جاء فِيه (Hertzberg, 29). ونوعيته الأقرب إلِى مَا وصفه جنكل

كترنيمة الفرد (بارتلموس Bartelmus). وربما كانت القصيدة أساسًا تحتفي بانْتصار عسكري (Gordon, 79).

وعَلَى النقيض مِنْ هذه الآراء الانْتقادية، ربما يربط المرء وعَلَى نحو سليم، بين ترنيمة حَنَّة ووضعها فِي الحَيَاة "فإذْ ولدت حَنَّة (#٢٨٣٩)، فمِنْ ثم أربكت مِنَافستها فَنِنّة، التِي اعتادت أن تعذبها (١صم ٢: ١، قا؛ ١: ٦). ترنيمتها تشير إِلَى الانْتصار عَلَى العقم (ع. ٥). وكان عقمها يسبب لها حزنًا أَلِيمًا (١: ١٠)، ثم إن نغمة الانْتصار البهيج والفرح بقدرة الله عَلَى قلب المواقف ـ التي بدا تغييرها محالاً ـ إِلَى عكسها، وهذا مَا يعكس اختبارها الشخصي.

والإشارة إِلَى المَلِك الممسوح هي أصعب عَنصر مِنْ ناحية إدماجِه فِي هذا الرأي المحافظ (ع. ١٠). وفِي حين أن مفهوم المَمْلَكَة (إقامة مَلِك) لم يكن بالموضوع الجديد عَلَى حَنَّة (تث ١٧: ١٤- ٢٠، بلدون [٥٨] يقتبس تك ١٧: ٦؛ قض ٨: ٢٢؛ ٩: ٦). وإقامة المَلِكية لم تكن فِي حد ذاتها حقيقة فِي وقت قولها. وفِي هذا الكَلَام عَن الملوكية يُمكِنُ للمرء أن يستشعر عَنصرًا نبويًا، والذِي ربما نشأ نتيجة كثافة عاطفة حَنَّة، والتي وصلت إِلَى ذروتها فِي الترنيمة (١صم ٢: ١٠). وبهذا القول النبوي فإنها كانت تبشر بصَمُوئِيل الذِي سرعان مَا ستكون له خدمة نبوية غير منْكورة (٣: ١٩- ٢٠).

وعَلَى السياقِ الأدبِي الأوسع نجد تشابهًا بين أم كُلّ مِنْ صَمُوئِيل وشَمْشُون. فكلتاهما كانتا عاقرتين، ومَعَ ذلِك ولدت كُلّ مِنْهما طفلاً كان له وضع خاص عِنْدَ الله، وكلتاهما أمتنعتا عَن الخمر والمسكر طوال فترة الحمل (قض ١٣: ٧، ١صم ١: ١٥). وعَلَى ضوء هذا، يُمكِنُ النظر إِلَى ترنيمة حَنَّة عَلَى أنها موجز لما كان يُمكِنُ أن يتعلمه الناس نتيجة التأمل فِي فترة القُضَاة، مِنْ ناحية أن الله هو الذِي يتحكم فِي شئون البشر. وإن التوبة والاتضاع، وليس بالقوة الوحشية، هي التي تحقق النصر وهذا مَا نجده أكثر وضوحًا فِي قصة إذلال شَمْشُون وهو فِي السجن حيث تذلل إِلَى الله وصلى إليه ورجاه فأعطاه الله قوة استجابة لهذه الصَلاَة (قض ١٦: ٢٨).

وبنظرة إِلَى الأمام، يُمكِنُ مقارنة ترنيمة حَنَّة عَلَى مقرَبَّة مِنْ بداية سِفْرِي صَمُوئِيل، بترنيمة الحمد لدَاوُد، والتي كانت عَلَى مقرَبَّة مِنْ نهايتهما (٢صم ٢٢، انظر مز ١٨، Baldwin, 58-59). ومثل ترنيمة حَنَّة، كانت ترنيمة دَاوُد مَزْمُورًا. وكُلّ مِنْهما تتضمنْ موضوعات متشابهة. وقد أظهر الله باعتباره السَّيِّد القادر عَلَى كُلّ شيء وذلِكَ بخلاصه الضعفاء (٢صم ٢٢: ١٨-١٩) وفِي إذلاله المتكبرين (٢٢: ٢٨). والله صخرة (٢٢: ٢-٣) الذِي يستجيب لمِنْ هم فِي محَنَّة إذا صرخوا إليه مِنْ قلوبهم (٢٢: ٧)، وهو يقهر الأعداء (٢٢: ٤)، ويرعد مِنْ السَّمَاء (٢٢: ١٤). وهو يرفع المتضعين ويذل المتكبرين (٢٢: ٢٨). وإذا أخذنا الترنيمتين (القصيرتين) مَعًا، يُمكِنُ اعتبارهما تعليقًا عَلَى الأحداث الواردة فِي سِفْرِي صَمُوئِيل. (صَمُوئِيل: لاهوت)

ع. ج فِي سياق أوسع أيضًا، لوحظ أن ترنيمة حَنَّة تماثل وبقوة ترنيمة مريم قبل ولادة يَسُوع (لو ١: ٤٦- ٥٥). وهذا التشابه يؤكد الطبيعة النبوية لترنيمة حَنَّة.

عقيم، لا أطفال له، سقط: ← גַּלְמוּד [galmûd] (عقيم، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [nēpel] (جنين مولود ميتًا، سقط، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [ʿāqār] (عقيم، لا أطفال له، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [ʿªrîrî] (لا أطفال له، #٦٨٨٤)؛ ← שׁכל [škl] (يفقد عزيزًا لديه بالموت، فقدان شخص عزيز، يسقط حملاً، #٨٨٩٧).

البيبلوجرافيا

J. Baldwin, *1 & 2 Samuel,* 1988; R. Bartelmus, "Tempus als Strukturprinzip: Anmerkungen zur stilistischen und theologischen Relevanz des Tempusgebrauchs im 'Lied der Hanna' (1 Sam 2,1-10)," *BZ* 31, 1987, 15-35; D. N. Freedman, *Poetry and Prophecy*, 1980, 243-61 (= ErIsr 14, 1975, 56-70); R. P. Gordon, 1 & 2 Samuel, 1986; H. W. Hertzberg, *1 & 2 Samuel,* 1964; R. W. Klein, *1 Samuel*, 1983; P. D. Miscall, *1 Samuel: A Literary Reading*, 1986.

ديفيد إف. بينَّانت *David F. Pennant*

يحدث ← #٧٩٣٦ (קָרָה¹ [qārâ¹]، يختار يوجه، يبنى، يحدث)

سعادةُ ← #٨٩٧ (אַשְׁרֵי [ʾašrê]، سعيد حقًا، بارك، مبارك أَشْرِي)

سعيد ← #٨٨٧ (אָשַׁר² [ʾāšar²]، مبارك ويعلن أن سعيد، يضع، يَكُونُ)

أذى، ضرر ← #٦٦١٨ (עָלַל¹ [ʿālal¹]، يجمَعَ، يؤذي ويتعامل مَعَ، يعمل)

محصول ← #٧٩١٧ (קָצַר¹ [qāṣar¹]، محصول)

كراهية ← #٨٥٣٣ (שָׂנֵא [śānēʾ]، الشخص العدو ويكره)

متغطرس ← #١٤٦٧ (גָּבַהּ [gābah]، يتكبر، يرتفع، يتشامخ)

2863	חֲנַנְיָה

حَنَنْيَا (חֲנַנְיָה [hªnanyâ] #٢٨٦٣).

بالرغم مِنْ أنه يوجد مَا يقرب مِنْ خمسة عشر شخصًا يحملون اسْمَ حَنَنْيَا (ومَعناه: "يَهْوَه قد تحنن")، انظر مثل؛ ١أخ ٢٥: ٤؛ ٢أخ ٢٦: ١١؛ نح ٧: ٢) غير أن اهتمامًا كبيرًا أولى لِحَنَنْيَا بْن عزور، والذِي جاء مِنْ جِبْعُونَ التي ليست بعيدة عَن أورُشَلِيمَ. وقد تصادم مَعَ إرْمِيَا النَّبِيّ مِنْ الناحية اللاهوتية، وكان ذلِك سنة ٥٩٤/ ٥٩٣ ق. م تقريبًا. وكان الاختلاف حول مدة السبي (فقد قال إرْمِيَا إن السبي سيكون لمدة سبعين سنة (إر ٢٥: ١١)، أمّا حَنَنْيَا فقال إنه سنتان، ٢٨: ٣). وكان حَنَنْيَا الذِي تكرر وصفه بأنه "نَبِيّ" قد تنبأ بأنه فِي غضون سنتين ستُقصم شوكة بَابِل وأن المَلِك يَهُويَاكِين ـ الذِي سُبِي إِلَى بَابِل (٥٩٧ ق. م) سوف يُعاد إِلَى وطنه مَعَ كُلّ أنية الهيكل (٢٨: ٣- ٤). والمواجهة العامة التي حدثت فِي الهيكل، والذِي إزدادت إثارة لقيام حَنَنْيَا بكسر نير إرْمِيَا الخشبي الرمزي، وذلِك طرح السؤال عَن المصداقية

النبوية. وقد لجأ إرْمِيَا إلَى التقليد النبوي، والَّذِي مفاده أن رسالة الدينونة – لا الخَلاص – هي التي كانت تناسب الشَعْب الَّذِي ينتهك عهد الرَّبّ (٢٨: ٨). كما تم اللجوء أيضًا إلَى تحقيق النبوات كمَعَيار للنُبُوَّة الحقيقية (٢٨: ٩، قا؛ تث ١٨: ٢٢). ولقد أعلن إرْمِيَا أن حَنَنْيَّا سيموت فِي غضون سنة واحدة. وإذ مات حَنَنْيَّا بَعد ذلِك بشَّهْرين، فمِنْ ثم كان حَنَنْيَّا هو الَّذِي كشف بأنه نَبِيّ كذاب.

إرْمِيَا: لاهوت.

البيبلوجرافيا

T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, SBT, 2nd ser. 16, 1970; J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect Upon Israelite Religion*, BZAW, 124, 1971; H. Mottu, "Jeremiah vs. Hananiah: Ideology and Truth in Old Testament Prophecy," *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, ed. by N. K. Gottwald, 1983, 235-51.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

يد ← #٣٣٣٨ (יָד [*yād*]، يد، قوة، ضلع)
يعلق ← #٩٤٣٤ (תָּלָה [*tālâ*]، يدلىّ، يشنق)

خبازة

خِبازة، سلق، طهي، طَبْخ، شوي: لاهوت

١. لأن عملية الخُبزَ كانت تأخذ أشكالاً كثيرة فِي أزمِنَة الكتاب، فقد استخدمت عدة تعبيرات لتوصيل هذه الأفكار.

الفعل עוּג، ومَعَناه يخبز خُبزًا فِي مشواة، أو عَلَى فحم (#٦٣٨٣). وأصل الكَلْمة المفترض עוּג يبدو أن به شَيئًا مِنْ فكرة الدَّائِرَة، أو رسم دائرة، والعبَرِّيَّة اللاحقة تستخدم كَلْمة עֻגָה للشئ الدائري، مثل قناة الري أو مِصْرف المياه. والكَلْمة العبَرِّيَّة المماثلة تصف شَيئًا مَعقوفًا، أو مِنْحَنيًا، أو مقوسًا.

والاسْمَ עֻגָה (#٦٣١٤) قد يَكُونُ قرصًا أو كعكة، وواضح أنها مستديرة. والفعل المشتق مَعَناه يخبز، أو يصنع كعكة. وقد استُخدم الاسْم فِي هو ٧: ٨ لوصف المَمْلَكَة الشمالية بأنها مثل كعكة لم تُقلب، أي أنها لم تنضج مِنْ ناحية، واحترقت مِنْ الوجه الآخر. والعبَرِّيَّة بها أيضًا الاسْم מָעוֹג، كعكة، أو رغيف مِنْ الخُبزَ (# ٥٠٥٦؛ ١مل ١٧: ١٢).

الفعل *ʿwg* مَعَناه يخْبِزَ كعكة خُبزَ. ويمكن عمل الكعكة مِنْ دَقِيق ممتاز (تك ١٨: ٦)، أو مِنْ الشَّعِير (حز ٤: ١٢)، أو مِنْ الفطير، أو حَتَى مِنْ المِنْ النازل مِنْ السَّمَاءِ (عد ١١: ٨).

وهناك كُلْمة أخرى، وهِي الفعل אָפָה، يخْبِزَ فِي فرن أو موقد (#٦٨٤). وهذه الكَلْمة يُقصد بها عادة الخُبزَ (لا ٢٦: ٢٦). سواء كان بإستخدام الخميرة أو بدونها. ويُوجد أيضًا اسْمَ متشابه מַאֲפֶה، أو شيء مخبوز (#٤٤١٨)، كما هو الحال بالنسبة للتعليمات الخاصة بالتقدمة المخبوزة فِي لا ٢: ٤. واسْم الفاعل مِنْ אֹפֶה هو "خباز". (#٦٨٥، وقد ورد ٧ مرات فِي تك ٤٠). ولا نجد فِي أي موضع فِي ع. ق أن الخَبَّاز يُنظر إليه عَلَى أنه مثل العبيد، بل وحتى فِي ١صم ٨: ١٣ حيث يقول إن المَلِك سيأخذ بنات ليكن طاهيات وخبازات (هنا فقط نجد صيغة المؤنث).

وصيغ قليلة مِنْ أصل الكُلْمة לָבַב (#٤٢٢١) يظهر فِي ٢صم ١٣. والفعل جاء بمَعَنى يصنع خُبزًا (ع. ٦ و٨) والاسْمَ المتصل به هو לְבִבָה "كعك" (#٤٢٢٣، ع. أو ٨ و١٠).

الفعل רָבַךְ (← #٨٠٥٧) يتصل بنشاط الخُبز ومَعَناه يخلط العجين ويحركه. وقد استخدم بمَعَناه الفني وهو يمزج الدَقِيق

بالزيت عِنْدَ عمل التقدمة (لا ٦: ١٤؛ ٧: ١٢؛ ١أخ ٢٣: ٢٩).

والإجراء الَّذِي يتبع يُمكِنُ أن يأخذ أشكالاً عديدة. فالْخَبَّاز ينخل الحنطة وينظفها جَيِّدًا ثم يطحنها لتتحول إِلَى دَقِيق. ثم يُخلط الدَقِيق بالماء ويعجن فِي مَعجن قابل للحمل والنقل. وإذا كان المطلوب عمل فطير، يحول العجين فِي الحال إِلَى كعك ثم يُخْبَز، وإلا، تُوخذ قطعة مِنْ خميرة العجين - يَكُونُ قد تم الاحتفاظ بها مِنْ يوم سابق لهذا الغرض، تؤخذ قطعة الخميرة هذه وتمزج مَعَ العجينة المخصصة لليوم. والكعكة أو الرغيف يُوضع جانباً حَتَّى يختمر.

ومِنْ بين أقدم الطرق وأبسطها، يُمكِنُ خُبزُ الخُبز عَلَى جمرٍ (١مل ١٩: ٦)، أو عَلَى بلاطة مِنْ الحجر يتم تسخينها بالشكْل المناسب. ثم يتم التخلص مِنْ الرماد، ويوضع الكعك عَلَى بلاطة الفرن ويُغطى بالرماد. وفِي وقت لاحق يُزال الرماد ويقلب الكعك (هو ٧: ٨) لكي يتم خُبزه بطريقة متوازنة.

ويمكن أن يُخْبَز الخُبزُ عَلَى صينية محدبة مِنْ الصاج أو الحديد (لا ٢: ٥؛ ١أخ ٩: ٣١). وبعد أن استقرت إسْرَائِيل فِي الأرْض، كانت الطريقة الشَعْبِيَة بالأكثر هي خُبز الخُبز فِي فرن أو تنور (#٩٤٨٦ תַּנּוּר). كان يوجد "فرن مجوف" وهو عبارة عَن تجويف كبير مِنْ الطين له غطاء متحرك. ويُخُبز الخُبز بوضعه داخل جدران الفرن. وكانت فتحة الفرن تعمل مِنْ الطين ثم تُجصَّص، وتُوضع بِشكْل جزئي فِي الأرْض. ويتم خُبز الخُبز أو الكعك بوضعه عَلَى السطح الخارجي للتنور.

والأفران الشَعْبِية كانت مريحة واقتصادية بالنسبة للفقراء. وربما كانت هذه الأفران تقع فِي مِنْطَقَة واحدة مِنْ المَدِينَة، مثل شارع الْخَبَّاز الَّذِي أشير إليه فِي إر ٣٧: ٢١، والَّذِي كان عَلَى النَّبِيّ أن يحصل عَلَى الْخُبز مِنْه.

وحينما كان الإسْرَائِيليون يتوجهون إِلَى الْمَذْبَح لتقديم الذَبَائِح، كان عَلَيْهِمْ مِنْ بَين أمور أخرى أن يقدموا قرباًن تقدمة كجزء مِنْتَظم مِنْ عبادتهم (لا ٢). وكان بوسعهم أن يحضروا أي شيء مخبوز فِي فرن مِنْ الحجر، أو المَعَدن، أو مِنْ الخزف، غير أن التعليمات الخاصة بما يجب أن تتضمنه عملية الخُبز كانت دَقِيقة جدًا. وكانت هذه التقدمة تُعد تقدمة تكريس، تقدم كتذكار لِلرَّبّ. وكان المتعبدون يقولون مَعَها أن كُلّ مَا لديهم تلقوه مِنْ الرَّبّ، وأن هذه العطية (מִנְחָה) كانت عَلاَمَة عَلَى شكرهم لِلرَّبّ والتزامهم بعبادته.

٢. السلق. أكثر تعبير شائع للسلق هو الفعل בָּשַׁל ومَعَناه يغلي، أو يسلق، أو يطهي (#١٤١٨) (انظر أيضًا الكَلمة السيريانية والأكادية *basalu*). والاسْمَ מְבַשְּׁלוֹת مَعَناه أماكن للسلق أو للغلي (#٤٤٥٣). والصفة בָּשֵׁל تعني طهي أو سلق (#٤١١٩). مثل؛ لم يكن عَلَى الإسْرَائِيليين أن يأكلوا خروف الفِصْح "مسلوقًا" بالماء (خر ١٢: ٩).

وفِي اللغة الأَرَامية تُستخدم كَلمة בְּשַׁל بمَعَنى "ينضج" عَلَى النحو الَّذِي تأتي به أحيانًا فِي العبْرِيَّة. (مثل؛ يؤ ٤: ١٣). كما أنها ترد بهذا المَعَنى فِي الحديث عَن عناقيد العنب فِي (تك ٤٠: ١٠). أمَّا بَقِيَّة الإستخدامات (مَعْظمها بيعل. /بُعَلْ.) تحمل مَعَنى الغلي والسلق. وكثيرًا مَا تستخدم فِي غلْي الأشياء المتعلقة بالطقس الديني، مثل ذَبيحَة الإثم وذَبيحَة الخَطِيَّة (خر ٤٦: ٢٠)، وذَبيحَةٍ سلامة (٤٦: ٢٤)، ولحم إحدى الذَبَائح (١صم ٢: ١٢— والَّذِي تهور بنو عَالِي وأخذوه لأنفسهم)، أو الأشياء المُقَدَّسَة بصفة عامة (٢أخ ٣٥: ١٣). ويمكن أن تعَني الكَلمة أن يَطْبَخ بصفة عامة.

وترد كَلمات أخرى عديدة تحمل فكرة الغلي أو السلق. والفعل זִיד مَعَناه، يغلي، يسلق، يفور (#٢٣٢٦). وهذه هي الكَلمة المستعملة فِي تك ٢٥: ٢٩ لوصف قيام يَعْقُوب بطهي العدس بالغلي (ومِنْ المرجح أن إستخدام هذه الكَلمة بالذات للغلي قد أختيرت للتعليق عَلَى نشاط هذا الأب المتهاون). ومِنْ الطبيعي أن الفعل كان مُنَاسبًا للمَعَنى المجازي للانفجار أي، التصرف بجرأة - وفِي الآرامية يعَني أن يَكُونُ المرء جريئًا أو متواقحًا، أمَّا النظير العربي فمَعَناه أن يفرط، يتجاوز (فِي الكَلاَم). وفكرة تجاوز الخطوط، فِي العبْرِيَّة، تعَني التصرف بكبرياء ووقاحة، ويظهر هذا المَعَنى فِي خر ٢١: ١٤؛ تث ١: ٤٣، وبمَعَنى يتصرف بغطرسة. وفِي تث ١٨: ٢٠ تصف النَّبِيّ الكذاب الَّذِي يتجرأ ويتكَلّم بكَلمة ليست باسم الرَّبّ. والصفة זֵד تعَني وقحًا، متكبراً (#٢٢٩٤؛ أم ٢١: ٢٤). أمَّا كَلمة זָדוֹן فتعَني إلحادًا وقحًا تجسد فِي التمرد والعصيان (← #٢٢٩٥).

وثمة كَلمة أخرى وهي רָתַח، يعَني ساخناً جدًا، وصل إِلَى درجة الغليان (#٨٤٠٩؛ حز ٢٤: ٥)، والاسْمَ المشتق مِنْها هو רֶתַח ومَعَناه يغلي (#٨٤١٠). كما استُخدمت هذه الكَلمة إستخدامًا مجازياً لتعَني غليان العواطف العَنيفة (أي ٣٠: ٢٧). كما أنها تصف التمساح الَّذِي يجعل جوفه كأنه قدر يغلي (أي ٤١: ٢٣).

b'h² مَعَناها أيضًا يغلي، لكنها تبعث فكرة الانتفاخ (#١٢٤٠) مثل جدار ناتئ، أو مثل قدر يغلي (إش ٦٤: ٢ [١]. وفكرة الانتفاخ أو الفوران تعمل بسهولة عَلَى زيادة الرغبة أو فكرة السعي بحماس. وترد فِي اللغة العربية بمَعَنى ينشد أو ينتفخ، أمَّا فِي الآرامية فتأتي بمَعَنى يطلب. وهكَذَا فهي فِي إش ٢١: ١٢ تشير إِلَى طلب النَّبِيّ.

٣. الطهي. الاسْمَ טַבָּח يأتي بمَعَنى جزار، طباخ (← #٣١٨٤). ويُقصد بها الشخص الَّذِي يذبح الحيوانات ويعدها كطعام (انظر تك ١٨: ٧). وكان جِدْعُونُ طَاهياً كما كان خبازاً (قض ٦: ١٩). وكانت هذه مهنة محترمة إِلَى جانب الْخَبَّازِين، كما يُفهم مما جاء فِي ١صم ٨: ١٣.

وكَلمة חָרַךְ مَعَناها يحرق، أو يتلف، أو يضع (#٣٠٤٧) - وهكَذَا أيضًا فِي اللغة الآرامية، أمَّا فِي أَمْثَال ١٢: ٢٧ استعملت بمَعَنى يشوي أو يحمص.

٤. الشواء. استُعملت كَلمة צָלָה مرات قليلة للإشارة إِلَى اللحم المشوي (#٧٤٩٩) مثلما جاء فِي إش ٤٤: ١٦؛ ١صم ٢: ١٥. وهذا هو مَعَناها أيضًا فِي اللغة العربية. أمَّا الصفة فِي اللغة العبْرِيَّة צָלִי; فتصف مَا تم شويه بالنَّار (# ٧٥٠٧؛ خر ١٢: ٨ - ٩).

الفعل קָלָה مَعَناه يشوي، يحرق، يجف (#٧٨٢٨). أمَّا مثيله الأشُورِي فيحمل مَعَنى يحرق أو يلتهم، أمَّا فِي العربية فيأتي

بمَعنى يقلي أو يشوي القمح. والفريك المشوي بالنَار كان فِي التقدمات التي تُقدم لِلرَّبِّ (لا ٢: ١٤)، وهو مِنْ الأطعمة الشَعْبية للناس (يش ٥: ١١ ← קָלִי فريكا مشويا (← #٧٨٣٣).

كذلِكَ يُمْكِنُ لهذه الكَلِمة أن تصف الجسم الَّذِي يحترق بالحمى، أو يحرقه الاحتقار (مز ٣٨: ٨).

خُبز: ← לֶחֶם [*leḥem*] (طعام، خُبزَ #٤٣١٢)، ← מַצָּה¹ [*maṣṣâ*¹] (فطير #٥١٧٤)، ← פָּרָק [*pārāq*] (خُبْز مكسر #٧٢٩٥). ← خُبْزَ: لاهوت.

لحم، طعام، בָּשָׂר [*bāśār*] (#١٤١٤) ← שְׁאֵר [*šᵉʼēr*] (لحم، طعام، #٨٦٣٨). طعام، مرق، حساء الخضر ← מָרָק [*mārāq*] (مرق، حساء #٥٣٤٨) ← נָזִיד [*nāzîd*] (طبق، طعام مسلوق، حساء خضار #٥٦٨٦).

فرن، مستوقد، يصوغ، فرن، موقد: ← זְבוּב [*zᵉbûb*] (مجمرة، .... #٢٢٧٩) ← כִּבְשָׁן [*kibšān*] (فرن، كير الحداد #٣٩٠١)، ← כּוּר² [*kûr*²] (كير الحداد #٣٩٢٩)، ← כִּיר [*kîr*] (موقد صغير #٣٩٦٨)، ← מְבַשְּׁלוֹת [*mᵉbaššᵉlôt*] (مستوقد #٤٤٥٣)، ← מוֹקֵד [*môqēd*] (مستوقد #٤٦١١) ← אָסְנָה [*ʼasnâ*] (فرن طيني #٦٦٣)، ← תַּנּוּר [*tannûr*] (فرن، أتون #٩٤٨٦).

البيبلوجرافيا

V. H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible*, 1991; F. H. Wight, *Manners and Customs of Bible Lands*, 1953.

ألين بي . روس *Allen P. Ross*

خُبْزَ ← #٦٨٤ (אָפָה [*ʼāpâ*]، يخبِزَ).

خُبْز، كعك: لاهوت

كان العَنصر الأساسي لِلغذاء فِي عالم الكتاب المُقَدَّسَ هو الخُبزَ، كما أنه لا يزال كذلِكَ فِي الشَّرْق الأوسط. وثمة جزء كبير مِنْ الروتين الْيَوْمَي كان يُقضى فِي إعداد أرغفة الخُبز والكعك، بداية مِنْ جني المحصول حَتَّى عمل الخُبزَ فعلاً. إذاً، كان مِنْ الطبيعي تمامًا أن يحظى الخُبزَ بأشكاله الكثيرة بدرجة كبيرة مِنْ الرمزية فِي النواحي الدينية كما فِي النواحي الاجْتِمَاعية أيضًا.

وتوفر الخُبزَ كان يُؤخذ عَلَى أنه دلالة عَلَى رعاية الله لشَعْبه. ولكي يتوفر الخُبز، لابد وأن يَكُونُ هناك محصول جيد، ولكي تنمو المحاصيل لابد مِنْ توفر الأمطار. وهكَذَا، فإن وجود الخُبز كان دليلا عَلَى بركة الله. وعَلَى ذلِك، يخبرنا سِفر رَاعُوث أنه فِيما كانت نُعْمِي فِي موآب سمِعَت "أنَّ الرَّبَّ قَدِ افْتَقَدَ شَعْبَهُ لِيُعْطِيَهُمْ خُبْزًا" - لقد سقط المطر وتوفر لهم محصول جيد، وتوفر لهم الطعام ثانية (را ١: ٦).

١. كُلّ نوعيات الخُبز - سواء كانت أرغفة، أو كعكًا أو فطائر- تُعمل مِنْ طحين الدَقِيق קֶמַח، وهذا مأخوذ مِنْ فعل مَعْناه يسحق، يطحن (القمح، الحنطة). وجزء مِنْ إعداد الخُبز الْيَوْمَي هو طحن الحبوب. ومِنْ هذا يُمْكِنُ عمل الخُبز بسرعة ولا سيما الفطير. نقرأ فِي تك ١٨: ٦ أن إبْرَاهِيم أخذ دَقِيقًا ليصنع خُبزًا لضيوفه فِي ذلِكَ الْيَوْمَ. وأن جِدْعُون عمل فَطِيرًا (#٥١٧٤ מַצָּה) بايفة دَقِيق (قض ٦: ١٩).

وكان القمح يُستعمل لعمل الخُبزَ، لكن الشَّعِير كان يشكِّل المادة الأساسية، وبصفة خاصة بالنسبة للطبقات الفقيرة. ومما يُلفت النظر أن رجلاً - فِي قصة جِدْعُون - رأى فِي حلم أن رغيف خُبز مِنْ الشَّعِير قد ضرب مِدْيَان. وقد فسر هذا بأنه سيف جِدْعُون، الانتصار الَّذِي لم يكن متوقعًا (قض ٧: ١٣).

وقد استُخدمت ثلاث نوعيات مِنْ الدَقِيق: الفريك الجريش المطحون بالهاون (لا ٢: ١٤ و١٦)، والدَقِيق العادي، دَقِيق الحنطة (خر ٢٩: ٢)، والدَقِيق الفاخر للضيوف المحترمين، أو للخدمات الدينية (تك ١٨: ٦، لا ٢: ١).

٢. غير أن الفطير يُمْكِنُ أن يُصنع مِنْ مِنتجات أخرى خلاف الحبوب. وكَلِمة דְּבֵלָה تشِير إلَى كعكة مصنوعة مِنْ التين (#١٨١١). ويمكن لهذه الكَلِمة أن تصف كتلة مِنْ الطين المضغوط مِنْ نوعية التين الَّذِي أمر إشَعْيَاءَ أن تُوضع عَلَى القرح الَّذِي كان حَزَقِيَّا يعاني مِنه (٢ملِ ٢٠: ٧)، ولكن الكَلِمة يُمْكِنُ أن تصف التين الَّذِي يصنع مِنه أقْرَاص الكعك. نقرأ فِي ١صم ٢٥: ١٨ كيف أن أبيجايل أحضرت لدَاوُدَ ورجاله "مئتي رغيف خُبزَ وزق خمر وخمسة خرفان مهيأة وخمس كيلات مِنْ الفريك ومئتي عَنقود مِنْ الزَّبِيب ومئتي قرص مِنْ التين". ولابد وأن هديتها لدَاوُدَ ورجاله كانت لذيذة كما كانت مُرضية أيضًا.

وهكَذَا أيضًا، فإن كُلِّمة אֲשִׁישָׁה (#٨٦٢) قد تَعَني أقراصاً مِنْ الزَّبِيب مَعَ أن ترجمات قديمة اعتقدت أنها تشير إلَى قنينات كبيرة مِنْ الخمر. وهذه الكَلِمة نجدها فِي ٢صم ٦: ١٩ والتي تذكر قوائم الطعام الَّذِي أعطاه دَاوُد للشَعْب عِنْدَ تحرك تَابُوت العهد. وقد أعطى كُل واحد "رغيف خُبز (חַלַּת לֶחֶם) وقرصًا مِنْ البلح (عجوة) (#٨٨٢ אֶשְׁפָּר)، وقرص زبيب (אֲשִׁישָׁה). وفِي هو ٣: ١، ذكر قرص الزَّبِيب (אֲשִׁישָׁה) عَلَى أنه مِنْ بين الذَبَائِح التي كانت لآلهة الكَنْعَانيين. فقال البعض إنه إذا كان لها مثل هذا الارتباط بطقس الخصوبة الكَنْعَاني، فإن إستخدامها فِي نَشِيد الأنشاد قد يوحي بأنه تحفيز مماثِل للحب. وعَلَى أي حال، النص يسجل ببِساطة قول المحبوبة: "أَسْنِدُونِي بِأَقْرَاصِ الزَّبِيبِ. أَنْعِشُونِي بِالتُّفَّاحِ، فَإِنِّي مَرِيضَةٌ حُبًّا" (نش ٢: ٥). وصِيغة جمع المذكر ترد فِي إش ١٦: ٧ حيث يولول الشَعْبُ عَلَى أقْرَاص الزَّبِيب مِنْ قِيرَ حَارِسَةَ Kir Hareseth. وجاء فِي ترجمة NIV "وَلولوا واحزنوا عَلَى رجال كير حارسة Kir Hareseth" وكَلِمة "رجال" يجب أن تكون אֱנָשֵׁי ويُلاحظ أن ترجمة NIV تتبع مَا جاء فِي إر ٤٨: ٣١، حيث نجد خلطًا واضحًا بين كَلِمتي אַנְשֵׁי وאֲשִׁישֵׁי ولعل النص الماسوري يشير إلَى أقْرَاص الزَّبِيب، والتي مِنْ أفضل مِنْتجات موآب، ولا سيما وأن النص يتحدث عَن حقول وكروم تم دهسها (ع. ٨).

وهناك وصف آخر عَن النوعية الممتازة مِنْ الأقْرَاص أو الأرغفة تشير إليه كَلِمة אֶשְׁפָּר (انظر ٢صم ٦: ١٩، حيث تشير إلَى قرص مِنْ البلح، قاء أيضًا ١أخ ١٦: ٣).

٣. تبدأ عملية صنع الخُبْزَ مِنَ القمح أو الشَّعِير بطحن الحبوب أو دقها (انظر أيضًا ١١: ٨). ثم يُخلط الدَّقِيق بالْماء ويتم عجنه. والكُلْمة العبَرِيَّة المترجمة يعجن هي לוּשׁ (#٤٢٩٧، انظر تك ١٨: ٦ "اعْجِنِي وَاصْنَعِي خُبْزَ مَلَّةٍ"). ويبدو أن العجين فِي مِصْر كان يتم بالقدمين، غير أنه كان لدى الإِسْرَائِيليين أجران صغيرة للعجن، وهي أوان خشبية قليلة العمق، أو صوان يُمْكِنُ أن تُربط فِي الثياب وتُحمل (خر ٨: ٣؛ ١٢: ٣٤). وبعد أن يُصنع العجين يُمْكِنُ خُبْزه فِي الحال، والأَقْرَاص أو الخُبْزَ الَّذِي يُصنع بهذه الطريقة سيكون فطيرًا، كما كان الحال بالنسبة للخُبْزَ الفطير الخاص بالفِصْح (١٢: ٣٤). وكان الخُبْز يُصنع يوميًا لأَنَّهُ إذا تُرك باقيًا يصبح ناشفاً عسير المضغ. وعَلَى ذلِكَ كان خُبْزَ الفطير جزءًا شائعًا فِي الوجبات.

التعليمات الخاصة بالطقوس الدينية. الفِصْح عَلَى وجه الخصوص يحرم إستخدام الخميرة (#٨٤١٩ שְׂאֹר). وكان خُبْزَ الفطير يُستخدم فِي هذه الحالات.

وجرت العادة، أنه إذا لم يكن الخُبْزَ سيُؤكَلُ فِي الحال، كان تؤخذ قطعة مِنَ العجِين القديم المتخمر لتمزج بالعجين الطازج. وهذه تخمر العجين كُلّه، ويجعل الخُبْزَ مختمرًا، وعَندئذ يُسمى الخُبْزَ العادي (#٢٨٠٩ חָמֵץ) بالتباين مَعَ الخُبْزَ الفطير (מַצָּה). وقد سُمي هكَذَا لأَنَّهُ يَكُونُ فِي العادة عَلَى شكْل فطير مسطح. والعجِين الَّذِي خُلط بعجينة قديمة مِنَ اليَوْمَ السابق، يُعزل ويُترك حَتَّى يتخمر تمامًا. وعادة مَا يترك الخَبَّاز نَارًا هادئة لكي يحفظ العجين دافئاً ويسرع مِنَ العملية، وهنا يَكُونُ العجين بعد اختماره مَعَداً للخُبْزَ.

وبناء عَلَى ذلِكَ، تكون للخميرة مَعَان عديدة فِي عالم الكتاب. فمِنَ المؤكد أنها تعَني مَا هو قديم. وكان الإِسْرَائِيليون فِي مِصْر يصنعون الخُبْزَ الفطير، لأَنَّهُ كان عَلَيْهِمْ أن يأكُلوا فِي عجالة، ولا ينتظرونه حَتَّى يختمر. لكن الخمير بطبيعته أصبح رمزًا لما يسيطر أو يتحكم (مثل تعلِيم الفَرّيسِيِّينَ الَّذِي يتسم بالرياء (مت ١٣: ٣٣؛ ١٦: ٦)، أو الَّذِي يقاطع (انظر ١كو٥: ٧). وعَلَى ذلِكَ يجب أن يُحذر المَسِيحُيون مِنَ هذه "الخميرة" وأن ينقوا حياتهم مِنْ كُلّ مَا تُمثِّله هذه - وعَلَى وجه الخصوص "الحقد والشَّرّ".

ويمنَع النَّامُوس إستخدام الخميرة فِي التقدمات التي تقدم للرَّبّ بواسطة النَّار (خر ٢٩: ٢؛ لا ٢: ١١؛ ٧: ١٢؛ ٨: ٢؛ عد ٦: ١٥) لأَنَّهُ يشترط فِي الذَّبِيحَة أن تكون طازجة ونقية، وليست قديمة أو متخمرة، أو ملوثة بأي شكْل كان - خميرة أو عسلاً. ومَعَ ذلِك، فإنه فِي ذَبِيحَة السَّلاَمَة (لا ٧: ١٣) وبالنسبة للأرغفة التي تردد أمام الرَّبّ، أو فِي عيد الأسابيع (عِيد الخمسين) (٢٣: ٢٧)، بوسع الشَّعْبُ أن يستخدم الخميرة لأَنَّهُا ستُؤكَل بواسطة الكَهَنَة. والبعض قال إن الخُبْزَ فِي عيد الأسابيع (يوم الخمسين) يمثل الشَّعْبُ، الَّذِين لم يكونوا قد تنقوا بعد.

غير أنه كان محظورًا إستخدام الخميرة فِي الفِصْح، أو عيد الفطير (خر ١٢: ١٥). لقد طُلب مِنْ الإِسْرَائِيليين أن يطهروا بيوتهم وعجينهم مِنْ كُلّ خميرة. وكان يجب ألا تُوجد أية خميرة فِي كل أرْضِهم لمدة سبعة أيَّام (تث ١٦: ٤). ولعل الكثيرين مِنْ الإِسْرَائِيليين اتَّبعوا هذا الروتين دون أن يفكروا كثيرًا فِي المضامين اللاهوتية، لكن النقطة التي يكشف عَنها الكتاب المُقَدَّسَ بشكْلٍ تدريجي هي أن النتيجة المرجوة للخلاص بالدم هي الطهارة مِنَ الفساد.

٤. لم تكن كُلّ الحبوب تُخْبَزَ أَقْرَاصًا أو أرغفة. فبعض الأحيان كانت الحبوب تُشوى وتؤكَل هكَذَا (קָלִי [*qālî*] #٧٨٣٣، تُشوى أو تحمص< קָלִי، شوى، حمص] وكانت هذه أسرع طريقة لتجهيز الحنطة، وبدا أنها كانت الطريقة الشائعة للطعام فِي ذلِكَ الحين. סְאִים ومِنْ بين المنْتجات أحضرت أبيجايل لدَاوُد "خَمْسَ كَيْلاَتٍ مِنَ الفَرِيكِ" (١صم ٢٥: ١٨). وقد أخذ دَاوُد بعضًا مِنْ هذا لإخوته (١٧: ١٧). وقد أحضر شوبي البعض مِنْه لدَاوُد (٢صم ١٧: ٢٨). وعَند وقت الطعام أعطى بوعز البعض مِنْه لرَاعُوث (را ٢: ١٤). وقد ذُكر مِنْ بين الأطعمة العادية التي يجب ألا تُؤكَل فِي عيد المظال (عيد جمَع المحصول) إلا بعد أن يُقدم قربانًا لِلرَّبّ (لا ٢٣: ١٤).

٥. ورغيف الخُبْز الكبِير المَعْروف فِي العالم الغربي، لم يكن معروفًا فِي ش. أ. ق. فالأَقْرَاص أو أرغفة الخُبْز كانت فِي العادة مسطحة ومستديرة. وقد يَكُونُ قطرها حوالي سبع بوصات، وسمكها بوصة واحدة. كما كانت تُصنع أرغفة أقل مِنْ ذلِكَ مِنْ ناحية السمك، ولا سيما الفطير، الَّذِي يرتفع بهذا القدر. وتستخدم الترجمة الانجليزية "رقائق" ترجمة لهذه الأرغفة رقيقة السمك.

חֲבִתִּים، تصف "الأَقْرَاص المسطحة" التي تُخْبَز فِي مقلاة (#٢٥٠٣). وكُلْمة מַחֲבַת يُقصد بها "طبقًا مسطحاً"، أو مقلاة للشوي (#٤٦٧٩). نقرأ فِي ١أخ ٩: ٣١ أن مَتَّثْيَا وكان وَاحِدٌ مِنَ اللاَّوِيِّينَ فِي فترة مَا بعد السبي، كان يشغل وظيفة مشرف عَلَى المَطبوخات.

الاسْمَ צַפִּיחִת (#٧٦١٣) وهي مشتقة مِنْ فعل فِي اللغة العربية مَعْناه يوسع، أو يجعله عريضًا، وفِي اللغة الأثيوبية "يبسط". وقد استُخدمت هذه الكُلْمة فِي خر ١٦: ٣١ لوصف المِنْ الَّذِي تُرجم بأنه "كرقاق" (أَقْرَاص مفلطحة) بعسل.

الكُلْمة العبَرِيَّة עֻגָה (#٦٣١٤) هي كعكة خُبْزَ، أو قرص (تك ١٨: ٦، ١مل ١٩: ٦). والفعل مَعْناه يرسم دائرة، وفِي اللغة العربية يصف شَيْئًا مِنْحْنياً أو مقوسًا. وفِي هو ٧: ٨ تصف هذه الكُلْمة الخُبْزَة قبل أن تُقلب، أي خُبْزَت مِنْ جهة واحدة، أو تلفت. ويوجد اسْمَ متصل بها وهو "كعكة" מָעוֹג (مز ٣٥: ١٦).

هذه الأرغفة الدائرية كثيرًا مَا يُطلق عليها כִּכָּרוֹת بسبب شكْلها. وكُلْمة כִּכָּר مَعْناها دائرة، ويمكن إستخدامها بمَعَانٍ أخرى أيضًا، مثل مِنْطَقَة ("دائرة الأرْدُنّ")، أو كوزن أسطوانيّ (#٣٩٧١). وكثيرًا مَا تُستخدم هذه الكُلْمة لتصف لقمة أو كسرة مِنْ الخُبْزَ (כִּכַּר־לֶחֶם). ويبدو أن ثلاثة مِنْ هذه الأرغفة تكون وجبة عادية (١صم ١٠: ٣، عَلاَمَة عَن شَاوُل). غير أن مَا يقدم فِي السجن يقتصر عَلَى رغيف واحد، כִּכַּר לֶחֶם يوميًا: ← לחם (يتغذى عَلَى، يأكُلّ #٤٣١٠، לֶחֶם، طعام، خُبْزَ #٤٣١٢). وفِي حالات المَعُونة الخَيْرية يقتصر الأمر عَلَى رغيف واحد. كما جاء فِي النبوة الخاصة بالكَهَنَة الَّذِين عُزلوا بأنهم سيضطرون إِلَى تسول رغيف خُبْزَ مِنَ الكَاهِن الجديد

(١صم ٢: ٣٦). وأم ٦: ٢٦ تستخدم أيضًا نفس هذا التعبير لوصف أدنى مؤونة يحتاج إليها الإِنْسَان فِي الحَيَاة: والمرء بذهابه إِلَى عاهرة يقلل مِنْ قيمته بحيث لا يساوي أكثر مِنْ لقمة خُبز כִּכַּר־לָחֶם.

والقرص الدائري سُمي צְלִיל / צְלוּל (#٧٥٠١) فِي قض ٧: ١٣. وهذه هي الرؤية الخاصة برغيف خُبْز مِنْ شعير والتي جاءت فِي حلم قاله صاحبه لِجِدْعُون. ولِذَلِكَ فإن الشكل الدائري المسطح للخُبْزَ كان الشكل الشائع، ولِذَلِكَ - فإنه فِي تعليمه - شبّه يَسُوع الخُبْزَ بالحجارة (مت ٧: ٩).

وبعض الأَقْرَاص كانت أكثر رهافة مِنْ أَقْرَاص الخُبْزَ العادية، ويمكن أن تطوى أو تفرد، أو تُستخدم كملعقة لغمس الطعام مِنْ طبق مشترك (قا؛ مت ٢٦: ٢٣). وأطلقت كُلّمة לְבִבָה (#٤٢٢٣) عَلَى هذه الأَقْرَاص المفلطحة. وهذه الكَلِمة، والفعل المشتق مِنْها استُخدمتا فِي قصة أَمْنُونُ وثَامَارَ (قا؛ ٢صم ١٣: ٦ و٨ و١٠). لقد طلب أَمْنُونُ أن تأتي إليه وتصنع أمامه كعكتين (الفعل). ولقد استجابت ثَامَارَ بالطبع لرغبته وأحضرت له الكعك (לְבִבָה) الَّذِي صنعته.

وهناك اسم للخُبْز، أو "الرقاق" وهو רָקִיק (#٨٣٨٦، لا ٨: ٢٦). والرقاق רָקִיק هو قرص رقيق القوام (١أخ ٢٣: ٢٩)، وتطلق هذه الكَلِمة دائمًا عَلَى الفطير، والَّذِي بسبب طريقة صنعه تراه رقيقًا (رفيعاً دائمًا (خر ٢٩: ٢ و٢٣؛ لا ٢: ٤؛ ٧: ١٢؛ ٨: ٢٦؛ عد ٦: ١٩).

وأخيرًا، استُخدمت كُلّمة חִסְפַּס (#٢٨٩٢) لتصف المِنْ، وقد تُرجمت عَلَى أنها عَلَى صورة رقائق، ولعلها تشير إِلَى أن المِنْ كان يطقطق أو أنه كان هشًا (NIV شيء دَقِيق قشور. دَقِيق كالجليد عَلَى الأَرْض، خر ١٦: ١٤). وتُوجد كَلِمات تحمل نفس المَعْنى فِي اللغة الأَرَامية، مثل قشور سمكة، وفِي العربية - وبين أشياء أخرى - "لها قشور".

وبَنِية هذه الأرغفة لا تظل دائمًا هي هي دونما تغيير. وبعض الكَلِمات المستخدمة توحي بأن بعض الخُبْزَات الرقيقة حدث بها بعض الثقوب. ومِنْ بين هذه الكَلِمات كُلّمة (#٢٧٠٥ חַלָּה)، ومَعْناها خُبْزَ يشبه الحلقة. لكن الفعل חָלַל (#٢٧٢٦) مَعْناه: يثقب، أو يخرم، وقد استُخدم فِي أم ٢٦: ١٠ بمَعْنى جُرح أو إحداث ثقب فِي سهم، وفِي إش ٥٣: ٥ لجرح أو ثقب العبد المتألم. وهذا الفعل فِي اللغة العربية مَعْناه يثقب، وفِي اللغة الأَرَامية مَعْناه "يجوّف" (يحدث تجويفًا). وعَلَى ذلِكَ فإن كُلّمة חַלָּה ربما تشير إِلَى قرص مِنْ الخُبْزَ مستدير ورقيق. وهذا هو مَا وزعه دَاوُدَ عِنْدَ تحرك تَابُوت العهد (٢صم ٦: ١٩). ومِنْ هذه النوعية كانت الأَقْرَاص الاثنى عشر التي صُنعت مِنْ دَقِيق فاخر ووُضعت عَلَى المَائِدَة أمام الرَّبّ فِي بَيْتِ الرَّبّ (لا ٢٤: ٥). وفِي حفل الرسامة (٨: ٢٦) أخذ قرص مِنْ هذه الأَقْرَاص المصنوعة مِنْ מַצָּה وأحرق عَلَى المَذْبَح - لكي يؤكَل مَعَ ذَبِيحَة السَّلاَمَة.

وهناك كُلّمة أخرى נִקֻּדִים (#٥٩٢٦)، يُمْكِنُ أن تشير إِلَى أَقْرَاص مِنْ الفطير تكون مثقوبة، لأنِ كُلّمة נקד فِي العبَرِيَّة تَعْني ينقط. وطريقة إستخدام هذه الكَلِمة توحي بأن المقصود هو قرص فطير يُمْكِنُ أن يتفتت بسهولة، وعَلَى ذلِك فربما كان مخرماً. وقد استُخدم فِي يش ٩: ٥ ليصف خُبْزًا بأنه "يابس صار فُتاتًا"، أحضره الجِبْعُونيون خداعاً لَيَشُوعُ.

والخُبْزَ المكسور، أو قطعة الخُبْزَ المكسور تُمثّلها عَلَى أفضل وجه كُلّمتا، פַּת ، פְּתוֹת ومَعْناها "لقمة" أو "كسرة" (#٧٣٢٦ #٧٣٣٦). والفعل פָּתַת مَعْناه يكسر، أو يفتت (#٧٣٥٩). والاسْمَ פַּת، مَعْناه كسرة أو لقمة مِنْ الخُبْزَ. وهذه الكَلِمة تُستخدم أحيانًا بمَعْنى "كسرة خُبْزَ" - تك ١٨: ٥ (حرفيًا) "فآخذ كسرة خُبْزَ". ولكن الفقرة تشير إِلَى أن هذا تطلب الإعداد ثم العجن ثم خُبْز الخُبْز. وقد استُخدمت الكَلِمة أيضًا فِي قض ١٩: ٥ للإشارة إِلَى تقديم كسرة خُبز كواجب مِنْ واجبات كرم الضيافة (مثل تعبيرنا "لقمة لنأكُلها"). وكذلِكَ فِي را ٢: ١٤، قال بوعز لرَاعُوث "اغمسي لقمتك"، أي كسرة الخُبْز. والخُبْز يكسر عادة ولا يُقطع. وهذه الكَلِمة هي أفضل مَا تُوصف به كسرة الخُبْزَ.

ولقد استُخدمت فِي الطقس بالنسبة لكسر الخُبْزَ (פִּתִּים) التي كان عَلَى الإِسْرَائِيليين تقديمها رائحة سرور لِلرَّبّ (لا ٦: ٢١ [١٤]). ومِنْ بين التوضيحات الجيدة لمَعْنى هذه الكَلِمة مَا نجده فِي إستخدامها لجسيمات الثلج، جاء فِي مز ١٤٧: ١٧ "يلقي جمده كفتات"، أي مثل الفقاعات (الكسر الصغيرة).

وهكَذَا، كثيرًا مَا تأتي كُلّمة פַּת بمَعْنى لقمة أو فتات خُبْزَ. ويستخدمها سِفْر الأَمْثَال عِنْدَ الحديث عَن الحَيَاة البسيطة المتواضعة "لقمة يابسة" (كسرة خُبْزَ صغيرة يابسة، חֲרֵבָה פַּת، ومَعَها سلامة خير مِنْ بَيْتِ ملآن ذَبَائِح مَعَ خصام). وما جاء فِي أم ٢٣: ٨ يستخدمها لوصف قطعة صغيرة مِنْ الطعام التي يُمْكِنُ أن يتقيأها المرء، أم ٢٨: ٢١ يستخدمها فِي أسلوب يتسم بالمبالغة: "يذنب الإِنْسَان لأَجْلِ كِسرة خُبْزَ". أَمَّا حز ١٣: ١٩ فيسجل الدهشة مِنْ الأَنْبِيَاء الكذبة الَّذِين يدنسون الإيمان مِنْ أَجْلِ فتات مِنْ الخُبْزَ (פְּתוֹת).

٦. أَقْرَاص الفطير أو الخُبْزَ كثيرًا مَا تُعد بالزيت. وكُلّمة לְשַׁד تصف قرصًا مِنْ الفطير خُبزت بزيت زيتون، أو كقرص له طعم الزيت الطازج (#٣٨٢). والفكرة الرئيسية مِنْ الكَلِمة هي الرطوبة أو النداوة، والواقع أنها استُخدمت فِي مز ٣٢: ٤ للتعبير عَن سوائل الجسم ورطوبته. أَمَّا فِي عد ١١: ٨ فقد استُخدمت الكَلِمة أيضًا لوصف المِنْ - "وكان طعمه كطعم قطائف بزيت" (לְשַׁד הַשָּׁמֶן)، وأَقْرَاص الفطير أو الخُبْزَ يجب دهنها بزيت الزَّيْتُون قبل طهوها وبذلِك يكتسب لوناً بَنِياً لامعًا. وأَقْرَاص الفطير الَّتي تُعمل بالزيت تختلف عَن الرقائق التي تدهن بالزيت (خر ٢٩: ٢). ومَعَ ذلِك، فإنه فِي كُلّتا الحالتين، تزيد المتعة بالخُبْزَ اليابس.

٧. استُعملت كُلّمتان أخريان فِي سياق الحديث عَن الخُبْز، ولكن لم تعط أي مِنْهما دلالة كبيرة عَن الشكّل أو المادة. חֹרִי، قرص فطير (#٣٠٣٥) وقد استُخدمت لتصف الخُبْزَ مِنْ السلة وذلِك فِي رؤية الخَبَّاز (تك ٤٠: ١٦). وأصل الكَلِمة هو חָוַר، يَكُونُ أبيض اللون، أو شاحِبًا، ثم يكتسب اللون الأبيض (#٢٥٧٨). وربما يصف الخُبْزَ الَّذِي فِي السلة، أو - وهذا الأكثر احتمالاً - يصف نوعية السلة المستخدمة، لأن النص يضيف أن السل الأعلَى به جميع نوعيات الأطعمة المخبوزة

כַּוָּן (#٣٩٢٤) وبهذا يشير إلَى نوعية مِنْ الأقْرَاص التي تُقدم فِي الذَّبَائِح. ولا يُمكِنُ أن يُقَال قول فصل فِي هذه الناحية. فالاسْمَ نُسب لكلمة כון، والتي فِي هفعيل. تعَني يعد، أو يحدد (#٣٩٢٢). وهكَذَا فإن الاسْمَ يصف نوعًا مِنْ أقْرَاص الفطير التي تم إعدادها (כַּוָּן) والتي عُملت لمَلِكة السَّمَاوَات كجزء مِنْ عبادتها (إر ٧: ١٨؛ ٤٤: ١٩).

٨. وعَلَى ذلِكَ، فإن الخُبْز بأشكاله وتجهيزاته المتنوعة يشكّل أساس الطعام. وهو مرتبط بزراعة الأرْض حَتَّى عُرف أنه بركة الله للشَعْب. وفِي تلك الأرْض، كان النَاس يعتمدون حقًا عَلَى الله مِنْ أجْلِ طعامهم. وكان أمْرًا طبيعيًا للغاية أن يصلّوا: "خُبْزَنا كفافنا أعطِنا اليَوْمَ". وهذه تكون دلالة يومية عَلَى عَناية الله بخاصته، واتكالاً يوميًا عَلَى الله.

وفضلاً عَن ذلِكَ، فإن له دوره البار فِي طقوس الذَّبَائِح. فذَبيحَة التكريس מִנְחָה (← #٤٩٦٦، لا ٢) تتطلب نوعيات مختلفة مِنَ الخُبْز، ولا سيما بالإرتباط مَعَ عيد الأبكار. وكان يوضع صفين مِنَ الخُبْزَ عَلَى المَائِدَةِ فِي المُقَدَّس، وكانت تُستبدل كُل أسبوع لتُمثل اتّكال أسباط إسْرَائِيل عَلَى الرَّبّ، وتعبيراً عَن شكرهم له.

كما أن الخُبْزَ كان أيضًا عَلاَمَة عَلَى الكرم - وكسر الخُبْزَ مَعًا يشير إلَى السلام والشّركة. وليس مِنَ المهم كيف تم إعداده، بل يجب قبوله عِنْدَ تقديمه. ورفض الخُبْزَ مَعْناه رفض كرم الضيافة وإظهار عدم وجود رابطة الصداقة. ولهذا قال يَسُوع بعدم تناول الخُبْزَ مَعَ أعداء الإنجيل (مر ٦: ٨). أمّا كسر الخُبْزَ مَعًا يصبح عَلاَمَة لوحدة المؤمنين مَعَ يَسُوع.

طهي: ← בָּשַׁל [*bāšal*] (يغلي، يسلق، يطهو، #١٤١٨)، טבח [*ṭbḥ*] (يذبح #٣١٨٠)، ← רָתַח [*rātaḥ*] (يسلق، #٨٤٠٩)، ← خبازة، سلق، طَبْخ، شوي: لاهوت.

أكْل، طعام، قوت، تذوق ← אכל [*ʾkl*] (يأكُل، يستهلك، يلتهم، #٤٣٠) ← ברה [*brh* [1]] (يأكل اجزاء، يأخذ حصصاً، #١٣٥٦) ← בָּשָׂר [*bāśār*] (اللحم، الطعام، الجسد، #١٤١٤) ← גזר [*gzr* [2]] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦) ← זון [*zwn*] (يمد، يزود، #٢٣١٥) ← טעם [*ṭʿm*] (يتذوق، يختبر، يشعر، يشم، #٣٢٤٧) ← כרה [*krh* [3]] (يخدم عَلَى مائدة، يقيم مأدبة، يقدم، #٤١٢٧) ← לָהַט[2] [*lāhaṭ*[2]] (يلتهم، #٤٢٦٦) ← להם [*lhm*] (أشياء تبلع، قضمة شهية مختارة، لذة، #٤٢٦٩) ← לחך [*lḥk*] (يلعق، #٤٣٠٨) ← לחם [*lḥm* [2]] (يقتات عَلَى، يأكل، #٤٣١٠) ← לעט [*lʿṭ*] (يبتلع اويجعل شَيْئًا مبلوعا #٤٣٥٨).

خميرة، غير مختمر، عجينة: ← בצק [*bṣq* [1]] (ينتفخ، #١٣٠١)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* [1]] (يحمض، مختمر، #٢٨٠٦)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (خبز غير مختمر، #٥١٧٤)؛ ← עֲרִיסָה [*ʿărîsâ*] (عجينة، نظام وجبات #٦٨٨١).

البيبلوجرافيا

P. Connolly, *Living in the Time of Jesus of Nazareth*, 1988; P. Fairbairn, ed., *Bible Encyclopedia*, 1, 1957; J. M. Freeman, *Manners and Customs of the Bible*, 1972; V. H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible*, 1988.

ألين بي . روس *Allen P. Ross*

نقب ← (على نفسه) #٣١٦٨ (חָתַר [*ḥātar*]، ينقب/ يغلق على نفسه).

انفجر ← #١٣٢٤ (בָּקַע [*bāqaʿ*]، انفجر، شقّ).

كسر ← #٨٦٨٩ (שָׁבַר[1] [*šābar*[1]]، استراح، توقف، تحطم، تكسر).

صدر ← #٨٧١٦ (שַׁד [*šad*]، صدر).

نفس ← #٥٨٨٣ (נֶפֶשׁ [*nepeš*]، نفس، حَيَاة، رغبة).

رشوة ← #٨٨١٦ (שֹׁחַד [*šōḥad*]، هدية، رشوة).

طابوقة ← #٤٢٣٦ (לָבֵן[2] [*lāban*[2]]، قالب طابوق).

لجام ← #٥٤٩٦ (מֶתֶג [*meteg*]، لجام).

سطوع ← #٢٣٩ (אוֹר[1] [*ʾôr*[1]]، يلمع، لمعان).

جلب ← #٣٢٩٧ (יָבַל [*yābal*]، يجلب).

واسع ← #٨١٤٣ (רָחַב [*rāḥab*]، يفسح، يوسع).

برونز ← #٥٧٣٣ (נְחֹשֶׁת[1] [*nᵉḥōšet*[1]]، نحاس، برونز).

أخ ← #٢٧٨ (אָח[2] [*ʾāḥ*[2]]، أخ، نسيب، قريب).

كدمة ← #٧٢٠٥ (פֶּצַע [*pāṣaʿ*]، كدمة).

برعم ← #٧٢٥٥ (פֶּרַח[1] [*pāraḥ*[1]]، فرع صغير، برعم، يُزهر).

بناية ← #١٢١٥ (בָּנָה [*bānâ*]، بنية، يحصن، يعيد بناء، يعمل على).

عبء ← #٦٠٢٢ (סָבַל [*sābal*]، يحمل، يتحمل وطأة).

دفن ← #٧٦٩٩ (קָבַר [*qābar*]، يدفن).

احتراق ← #١٩٤٤ (דָּלַק [*dālaq*]، حرق، يحترق، يتابع بحرارة).

قربان نار ← #٦٥٩٢ (עֹלָה[1] [*ʿōlâ*[1]]، قربان نار).

عمل ← #٤٨٥٦ (מְלָאכָה [*mᵉlāʾkâ*]، مهمة، عمل، خدمة).

جزار ← #٣١٨٤ (טַבָּח [*ṭabbāḥ*]، جزار).

شراء ← #٧٨٦٤ (קָנָה[1] [*qānâ*[1]]، يكتسب، يشتري-يبدع).

ختان

ش. أ. ق كان الختان يُمارس لدى الساميين الغربيين وكان يعمل عِنْدَ البلوغ (قا؛ تك ١٧: ٢٥) كطقس للدخول إلَى مرحلة الرجولة والزواج (قا؛ تك ٣٤: ١٥- ١٦؛ خر ٤: ٢٥، de Vaux, 46-47). أمَّا فِي مِصْر، فكان يُمارس بين الطبقات العَالِية، مَعَ اختلاف طفيف فِي الأسلوب الجراحي (قا، Sasson, 474). ولم يكن يُمارس فِي بلاد مَا بين النَهْرين، أو لدى

الفِلسطِينيِّينَ (עָרֵל #٦٨٨٧).

ع. ق ١. العهد الَّذِي يتضمنُ وعدًا والَّذِي قُطع لإبْرَاهِيم فِي تك ١٧، نافع مِنَ الناحية الكتابية لأنَّهُ يعيد تأكيد العهد الَّذِي ذكر فِي تك ١٥ (← בְּרִית #١٣٨٢). والختان - والَّذِي هو قطع الغُرلة أو القلفة لكِي تكشف تويج (مقدمة) قضيب الرجل - كان بالنسبة لإبْرَاهِيم ونَسْله مِنَ الذكور عَلاَمَة تأكيد للعهد، والعلاقة بين العهدِ والختان تم تأكيدها فِي بَنِية ع. ٩ - ١٤ (قا، Wester-mann, 263-64). والختان يشير إِلَى تطبيق العهد (ع. ١٠). كما أنه عَلاَمَة للعهد أيضًا (ع. ١١ ← #٢٥٣ אוֹת)، والتي بمقارنتها بما جاء فِي خر ٣١: ١٢ يستشف مِنْه أنه تذكرة مَعْطَاة مِنَ الله واعتراف بالوضعِ المميز لأولئك الَّذِين قبلوا العهد (قا، Hermisson, 69). وهكذا فإن الختان كان عادة ثقافية شائعة (انظر ش. أ. ق عَالِيه) وُظفت بمَعْنَى ديني جديد. كما أنه قُدم ليُطبق فِي الْيَوْمَ الثامِنَ بعد الولادة (ع. ١٢، قا، ٢١: ٤؛ لا ١٢: ٣). وكان يعمل كعَلاَمَة مِنَ الله لا يُمْكِنُ الاستغناء عَنها، يسم الله بها شَعْبه، وعدم وجودها يستتبعه الحرمان مِنْ عضوية شَعْب الله (تك ١٥: ١٤). ودور الختان كمَعْيار لعضوية مجتمَعَ شَعْب الله تم التأكيد عليه فِي خر ١٢: ٤٤، ٤٨ باشتراط ضرورته للاشتراك فِي الفِصْح.

٢. الطلب الَّذِي ذُكر فِي تك ٣٤ بضرورة أن يختتن أهل شَكِيمَ قبل زواجهِم مِنْ عائلة يَعْقُوب كان فِي الحقيقة مكيدة خادعة (ع. ١٣) حَتَّى تجعلهم عاجزين وتسهل عملية قتلهم للثأر مِنْهم لاغتصاب "دينة" (ع. ٢٥ و٣١). وهذه الفقرة لا تعبر فحسب عَن دور الختان باعتباره باب الدخول فِي عضوية مجتمَعَ شَعْب الله (ع. ١٦)، بل إنه يعمل كأساس جدلي ضِدَّ الذوبان فِي الجيران الوثنيين (انظر تث ٧: ٢ - ٣، Kessler, 3-8).

٣. فِي يش ٥: ٢ - ١٨ يأمر الله جيل الإِسْرَائيليين الَّذِين وُلدوا فِي الْبَرِّيَّة، والَّذِين لم يكونوا قد اختتنوا، أن يمارسوا هذا الطقس. وكما كان الحال فِي خر ١٢: ٤٤ و٤٨، فإنه يُعد شرطاً مسبقاً للاشتراك فِي الفِصْح (ع. ١٠). والعبارة التي تقول إنه كان ختاناً ثانيًا ("ثانية" ع. ٢)، يبدو وأنها تشير إِلَى حدث ماض أي إِلَى هذه الفقرة. كما أنه عَلاَمَة عَلَى تكريس الشَّعْب لله قبْل امتلاك الأَرْضِ التي وُعد بها فِي العهد (ع. ٦ و١١ - ٢٢، ص. ٦) (← الفِصْح #٧١٧٥).

٤. القصة المبهمة الواردة فِي خر ٤: ٢٤ - ٢٦أ، تم شرحها فِي ع. ٢٦ ب، مِنْ ناحية (ختان מוּלֹת) مُوسَى (قا، Childs, 100). والفقرة توضح الحاجة إِلَى الختان قبل أن يتمكن مُوسَى مِنَ القيام بمهمته التي كلفه بها الله. والضمائر غير الواضحة فِي الفقرة تساهم فِي غموضها، غير أن الهجوم الإلهي فِي ع. ٢٤، جاء نتيجة حالة مُوسَى حيث لم يكن قد اختتن، والتي عولجت بقيام زوجته بختان ابْنِهما كعمل بديل أكملته بلمسها قدمي مُوسَى أو قضيبه (قا، إش ٦: ٢؛ ٧: ٢٠) بالقلفة. ومِنْ ناحية السياق، يبدو أن مُوسَى أيضًا عمل كنائب عَن إِسْرَائيل، ابْنِ الله البِكْر، والَّذِي أنقذت حياته باستخدام الدم (ع. ٢٢؛ ١٢: ١٢ - ١٣؛ ١٣: ١ - ٢ و١٥ - ١٦؛ Kosmala, 22-23).

٥. الفعل מוּל، يختن (#٤٥٧٦) استُعمل بمَعْنَى مجازي. لقد حُث الإِسْرَائيليون فِي تث ١٠: ١٦ نتيجة اختيارهم أن يختتنوا قلوبهم، وهذا يتعارض مَعَ العَناد (ع. ١٦) وقد تم موازنة ذلِكَ بجواب روحي، تُمثِّل فِي الخوف، والخدمة والتمسك به بقوة (ع. ٢٠). وما لم تكن الإشارة إِلَى الغرلة كغلاف للقضيب، تكون هناك إشارة إِلَى أهمية الختان كعَلاَمَة التزام بالعهد، كما هو الحال فِي تك ١٧، والنص يشير إِلَى التزام مماثل فِي قلوبهم (#٢٤١٣ לֵב)، لأن القلب يمثل مشيئة الإِنْسَان وعقله (انظر هِيرميسون، ٧١ و٧٤). وبالمثل أيضًا تث ٣٠: ٦ تعد بأنه حين أعيدت إِسْرَائيل إِلَى الأَرْضِ بعد توبتها فِي السبي، سيبدأ الله حقبة جديدة تتسم بختانه هو لقلوبهم بغية أن يحبوه "مِنْ كُلّ قلوبهم" (قارن ٢٩: ٤). ويرد إِرْمِيَا الفكر الَّذِي تضمنته ع. (تث ١٠: ١٦) وذلِكَ فِي إر ٤: ٤، والتي تُعد خاتمة للعظة التي تدعو إِلَى التوبة والتي جاءت فِي ٣: ٢١ - ٤: ٢ تحث عَلَى نظير روحي للعمل البدني والنصيحة הִמֹּלוּ לַיהוָה ("اختتنوا للرَّبِّ") تبدو مثل صيغة طقسية (انظر ٢مل ٢٣: ٢١)، وإذا كان الأمر كذلِكَ، فإن العبارة التي تتبعها "انزعوا غرلة قلوبكم" (اختتنوا قلوبكم: ترجمة NIV) تشرح لنا الدعوات السابقة مِنْ ناحية تنفِيذ مَعْنَى الطقس عملياً كالتزام نحو الله (انظر وينفلد، ٣٣). وما جاء فِي إر ٩: ٢٥ - ٢٦ [٢٤ - ٢٥]، والَّذِي ربما يشير إِلَى تحالف عسكري للأمم التي تستخدم الختان كنقطة تجمّعَ فِي مَعَارضة البَابليين غير المختونين، يقلل مِنْ قيمة الختان الجسدي (מוּל مَختون) كغاية فِي حد ذاته. والجميع، ومِنْ ضمنِهم يَهُوذا، كانوا "غلف القلوب"، وبتعبير آخر، غير مختونين فِي قلوبهم".

ب. ت أهمية الختان بالنسبة لليهودية فِي الحقبة الهلينية ظهرت فِي مِنْع أنطيوخس الرابع للختان لكِي يدنس العهد المُقَدَّس (١مك ١: ٤٨ و٦٠ - ٦١ و٦٣)، وكذلِكَ أيضًا هيركانوس الأَوَّل الختان الإجباري للأدُومِيِّين (Josephus, *Ant* 13:257). وقد أكدت شيعة قمران التفسير الروحي للختان. وقانون الجماعة ٥: ٥ يذكر الحاجة إِلَى ختان غرلة المِيول الشِّرّيرة وتصلب الرقاب، فِي حين أنَ تفسير عَلَى حَبَقُّوق 1QpHab 11:13 يشير إِلَى ختان غرلة القلب، وتذكر تراتيل عيد الشكر الشفاه غير المختونة، ١٨: ٢٠ الأذن غير المختونة (← #٦٨٨٧ עָרֵל)

ع. ج كان الختان محل جدال كبير بين اليهود والمَسِيحُيين الأمميين. ونيابة عَن المَسِيحُيين الأصليين أخذ بولس إضفاء ع. ق (وثيقة قمران) سمة روحية عَلَى الطقس، وانتقل بها خطوة أخرى إِلَى الأمامِ وجادل بالقول إن الممارسة الحرفِية له لم تعد ضرورية بعد (عَلَى سبيل المثل رو ٢: ٢٨ - ٢٩، كو٢: ١١ - ١٢ انظر أع ٧: ٥١ ← *NIDNTT* 1:307-312).

ختان: ← מוּל [*mwl* [1]] (يختن، #٤٥٧٦)؛ ← מָלַל [*mll* [2]] (يختن، #٤٩٠٩)؛ ← עָרֵל [*'rl*] (يعامل كغير مختون، #٦٨٨٧).

قَطع، خراب، فناء، جز، قلامة: ← בָּצַע [*bṣ'*] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← בָּרָא [3] [*br'* [3]] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בָּתַר [*btr*] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גָּדַע [*gd'*] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גָּזָה [*gzh*] (يُثمر، #١٦٠٢)؛ ← גָּזַז [*gzz*]

(يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*gr'* [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*ḥlp* [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksḥ*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ כרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*ntḥ*] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:72-81; *TWAT* 4:734-38; 6:385-87; J. Barr, "Some Semantic Notes on the Covenant," in *FS Zimmerli*, 1977, 23-38; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; R. le Deaut, "Le thème de la circoncision du coeur (Deut 30:6; Jer 4:4) dans les versions anciennes (LXX et Targum) et à Qumran," SVT 32, 1982, 178-205; M. V. Fox, "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *'ôt* Etiologies," *RB* 81, 1974, 557-96; J. de. Groot, "The Story of the Bloody Husband: Exodus 4:24-26," *OTS* 2, 1943, 10-17; H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, 1965, 64-76; S. B. Hoenig, "Circumcision: The Covenant of Abraham," *JQR* 53, 1962/63, 322-34; M. Kessler, "Genesis 34—An Interpretation," *Reformed Review* 19, 1965, 3-8; H. Kosmala, "The 'Bloody Husband'," *VT* 12, 1962, 14-28; A. Lods, "La mort des incirconcis," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1943, 271-83; S. E. Loewenstamm, "Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stücken," *VT* 18, 1968, 500-506; J. Reider, "The Etymology of Hebrew *mul* and *mol* and Its Bearing on *tmol* and *'etmol*," *HUCA* 12/13, 1937/38, 89-96; J. Sasson, "Circumcision in the Ancient Near East," *JBL* 85, 1966, 473-76; H. Schmid, "Mose, der Blutbräutigam," *Jud* 22, 1966, 113-18; J. A. Soggin, "Akkadisch TAR BERITI und Hebrüisch," *VT* 18, 1968, 210-15; R. de Vaux, *AncIsr* (Eng.) 1961, 46-48; M. Weinfeld, "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel," *ZAW* 88, 1976, 17-56; C. Westermann, *Genesis 12-36*, ConCom, 1985.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

صهريج ← #١٠١٤ (בּוֹר، بئر، صهريج).

حصن ← #١٠٧٢ (בִּירָה، حصن، بناية فسيحة).

مواطن ← #٢٧٥ (אֶזְרָח، مواطن محلي).

مدينة ← #٦٥٥١ (עִיר، مدينة، بلدة).

تصفيق ← #٩٥٤٦ (תָּקַע، دافع، دفعة، ضرب البوق، وعد).

طين ← #٢٨١٧ (חֹמֶר، طين).

اَلْخُرُوج

ع. ق ١. تقليد اَلْخُرُوج يعد جوهر الإيمان فِي ع. ق. إنه المثل الأَعْلَى لعمل الله للخلاص لصالح شَعْبه المختار، وعَلَى هذا أصبح نُموذجًا لكُلّ أعمال الخلاص. والحدث فِي حد ذاته- إذا توخينا الدقة – هو خلاص أسباط إِسْرَائِيل مِنْ مِصْر. وكُلْمة "Exodus" تعَني "يخرج خارجًا"، وهو الاسم اللاتيني للسِفْر الَّذِي يحتوي القصة (وهو مشتق بدوره مِنْ الاسم اليوناني *exodos*، وهو اسم السِفْر فِي الترجمة السبعينية) وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِك، فالحدث أكبر بكثير مِنْ مجرد خُرُوج، حيث يتضمنْ أيضًا أعتبارات خاصة بالغرض، والجهة، والعلاقة بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل (انظر أدناه).

ولا يُمْكِن فهم الديانة الإسرئيلية بمَعَزل عَن إعتقادها أن الرَّبّ كان يعمل فِي التاريخ لإنقاذ شَعْبه مِنْ أعدائهم (بالرغم مِنْ أن البيركتسون Albrektson يبين أن هذا الأمر لم يكن قاصرًا عَلَى إِسْرَائِيل). ويحاول المفكرون فِي المدى الَّذِي تستند إليه القصص عَلَى الأحداث التاريخية. وقد جعل (1962) Von Rad مِنْ "تاريخ الخلاص" المبدأ المِنْظم الحاسِمَ فِي الفكر اللاهوتي للعهد القديم، حيث يقوم الفكر اللاهوتِي للخُرُوج بدور أساسي (انظر أيضًا Pannenberg). ومَعَ ذَلِك، فإن تقسيمة الثنائي بين تاريخ نقدي، وتأكيدات إِسْرَائِيل للإيمان القائم عَلَى أختبارها التاريخي بالكاد يَكُونُ مرضيًا. وإذا اقتصر البحث التاريخي عَلَى مَا يُمْكِنُ أن يوضحه بثقة، يتبقى القول بأن ع. ق يضع قدرًا كبيرًا مِنْ ثقته فِي الله، وفِي قوته عَلَى العمل فِي التاريخ (Goldingay, *TynBul*, 1972).

وهناك تناول ممكن لغرض اَلْخُرُوج وفكره اللاهوتي مِنْ خلال دراسة مفردات اللغة. وهنا يكشف لنا أن أكثر الأفعال شيوعًا المستخدمة للخُرُوج هي יָצָא (**قل. وهِفعِيل.** #٣٦٥٥) و עָלָה [**قل. ؛ هِفعِيل.** #٦٥٩٠)، مَعَ زيادة إستخدام **هِفعِيل.** بشكل بارز. والأفعال التي فعلها هو "الرَّبّ"، بالنظر إِلَى أن "اَلْخُرُوج" قبل كُلّ شيء، هو قصة خلاص إِسْرَائِيل. وهناك تعبيرات أخرى مثل .בּוֹא ([**قل. ؛ هِفعِيل.**] ← #٩٩٥)، נָצַל، (**هِفعِيل.**)، وصيغ شعرية مثل: וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי: (خر ١٩: ٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِك، فإن تناول مفردات اللغة له قيود، لأسباب عديدة. أوّلاً، الأفعال الأكثر استعمالاً لاترد فِي بعض مِنْ أكثر النصوص أهمية (مثل؛ ١٥: ١- ١٨؛ ١٩: ٤). ثانيًا، اختيار مفردات اللغة – فِي هذه الحالة عَلَى الأقل – لا يعد مرشدًا إِلَى الفروقات فِي الفكر (pace Wijngaards)، بل وما كانت مِنْسجمة مَعَ ضخامة حجم المادة الأدبية. ثالثًا، مَعَاني النصوص التي نَحْنُ بصددها كثيرًا مَا تنجم عَن الطريقة التي تُستخدم بها بعض العبارات البارزة فِي علاقتها مَعَ بعضها البعض.

وهذا مفاده أننا فِي حاجة إِلَى طريقة تتيح للنصوص نفسها أن تتكلم، وسوف نبدأ بمادة الأسفار الخمسة، ونتقدم بعد ذَلِك إِلَى اَلْمَزَامِير والأَنْبِيَاء، ونلاحظ أخيرًا، بعض تلميحات ع. ج.

١. الأسفار الخمسة. (أ) الفكر اللاهوتي "للخُرُوج" مِنْ مِصْر فِي سِفر اَلْخُرُوج (← سِفر اَلْخُرُوج: لاهوت) نفسه يُمْكِنُ فهمه عَلَى أفضل وجه بالإشارة إِلَى عدد مِنَ الفقرات الرئيسية. ليس مِنْ بينهما مَا هو أكثر أهميةً مِنْ خر ٣، وهي قصة لقاء مُوسَى بالرَّبّ عِنْدَ العليقة. وقد أعلن الرَّبّ غرضه المتعلق بخلاص شَعْبه. أَمَّا خر ٣: ٨ فِيذكر الكثير عَن طبيعة ذلِكَ الخلاص. أَوَّلاً، إخراج إِسْرَائِيل المادي مِنْ مِصْر (עָלָה، [هِفعيل.]) جغرافيا، يُعدّ أيضًا إنقاذًا أو خلاصًا (נָצַל [هِفعيل.]، #٥٩١١)، مِنْ قهر الطاغية المِصْري. ثانيًا، لقد تحقق نتيجة صراخ الشَّعْب إِلَى الرَّبّ فِي محنتهم. وعَلَى ذلِكَ، فإن اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر متأصل فِي علاقة العهد (مَعَاهدة #١٣٨٢ בְּרִית) بين الرَّبّ وشَعْبه. ولم يكن مِنْ باب المصادفة أن النص الحالي هو أيضًا فِي النصوص التي أعلن فِيها الرَّبّ اسْمَه (ع. ١٣-١٤). واَلْخُرُوج ليس متأصلاً فِي هذه العلاقة فقط، بل ويتضمنْ الغرض مِنْ إقامتها أيضًا. فالشَّعْب سيخرج حراً مِنْ مِصْر لكي يعبدوا إلههم (ع. ١٢)، وهو غرض ستظهر أهميته مَعَ تطور الأحداث (قا؛ ٨: ١).

وثمة نقطة ثالثة تبرز مِنْ خر٣ وهو أن اَلْخُرُوج "مِنْ" مِصْر الغرض مِنْه الإتيان بهم "إِلَى" أرْض جيدة (ع. ٨). والواقع أن خُرُوج إِسْرَائِيل كان سيصبح بلا مَعَنى لولا هذه الموازنة الخاصة بقيادتهم إِلَى البركة. والأمران مرتبطان بشكْل وثيق فِي ع. ٨. والتناقض نجده فِي جوهر قصة اَلْخُرُوج: بين العبودية، والحرية، الإيمان والتمرد، مَلكوت "الرَّبّ" وطغيان فِرْعَوْن. وبناء عَلَى ذلِكَ فإن هدف اَلْخُرُوج، حيثما يظهر، نجد به هذا المَعَنى المصاحب له والخاص بجهة تختلف بشكْل جذري عَن تلك التي تركوها، لأَنَّها ترمز إِلَى مقاصد الرَّبّ بالنسبة لشَعْبه.

وأخيرًا، يقدم خر٣ فكرة الحرب المُقَدَّسَة (von Rad, 1951; Miller; Divine Warrior). وخلاص إِسْرَائِيل مِنْ مِصْر لن يحدث دون مَعَارضة فِرْعَوْن وقواته (قا، Brueggemann). والرَّبّ يعرف أن "مَلِكَ مِصْر لا يدعكم تمضون ولا بيد قوية" (ع. ١٩)، وهذا فكر يُعد مقدمة للصراع الطويل بين الإرادتين، والذي كانت نتيجته النهائية هلاك الجيش المِصْري فِي مياه البحر الأحمر (←). وقوة الرَّبّ سوف تُمارس ضِدَّ سكان الأَرْض الجديدة التي قرر الرَّبّ إعطاءها لإِسْرَائِيل – وذكر الشُّعُوب الستة فِي ع. ٨ و١٧ كان نذير سوء بالنسبة لهم. وما كان للخُرُوج أن يتم سوى لأن خطط الرَّبّ كانت تساندها قوته غير المُحدَّدة والتي لا نظير لها فِي عالم يقع تمامًا تحت سيطرته.

والفكر اللاهوتي للخُرُوج بحسب تطوره فِي بَقِيَّة سِفر اَلْخُرُوج يتكون إِلَى حد كبير مِنْ هذه الموضوعات التي بها صورة متغايرة. أَمَّا خُرُوج ٦: ١ - ١٢، فِيتسم بمَعَاملته الخاصة لموضوع إعلان اسْمَ الله. ثم أنه يضع أيضًا مزيداً مِنَ التركيز إِلَى حد مَا عَلَى موضوع الحرب المُقَدَّسَة (← المحارب الإلهي: لاهوت) ثم يطوّر الخلاص، وعَلَى ذلِكَ فإن "التحرير" (נָצַל، [هِفعيل.]، انظر خر ٣) أصبح الأن علاوة عَلَى ذلِكَ "خلاصًا" (#١٤٥٧ גָּאַל). وأسلوب لسِفر اَلْخُرُوج بحسب تطوره فِي ع. ق (قا؛ مز ٧٤: ٢؛ ٧٧: ١٥).

والفقرات الرئيسية الأخرى فِي سِفر اَلْخُرُوج تتُمثَّل فِي ص. ١٥ و ١٩، و ص. ١٥ يتضمنْ "ترنيمة البحر" (←) والتي قال المفكرون بصفة عامة إنها قطعة قديمة جدًا مِنَ الشعر العبري، وتحتفل – فِي عمل تعبدي – بالخلاص الَّذِي اختُبرا أخيرًا. أَمَّا خُرُوج ١٩ فله أهمية بالغة لأسباب عدة. أَوَّلاً، يقدم قنطرة توصلنا مِنْ سِفر اَلْخُرُوج إِلَى موضوع سيناء، وهكَذَا يشكّل صلة بين الخلاص والعهد الَّذِي عقده الرَّبّ نفسه بينه وبين إِسْرَائِيل (لاحظ الرابطة بين اَلْخُرُوج والعهد فِي ١٩: ٤ – ٥؛ ٢٠: ٢). ثانيًا، يعبر بشكْل رائع عَن العلاقة الوثيقة بين وإخراج إِسْرَائِيل المادي الجغرافِي مِنْ مِصْر، وعلاقة "إحضاره" الشَّعْب لنفسه (בּוֹא، [هِفعيل.]، ع. ٤ قارن B.OW، [قل.] ع. مِنْ ١ - ٢). ثالثًا، يوضح بطريقة جديدة بين اَلْخُرُوج والعلاقة الخاصة بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل – خاصة סְגֻלָּה (ع. ٥ #٦٠٥٣). وهو بهذا يضع خيار إِسْرَائِيل فِي سياق مَلكية الرَّبّ للأَرْض كلّها - وهذا يذكرنا بأن الغرض الأساس مِنْ خلاص إِسْرَائِيل هو أن يَكُونُ له دور "كهنوتي" فِي مواجهة الأمَم. وعَلَى ذلِكَ، ففِيما أن قصة اَلْخُرُوج – مِنْ خلال لغة الحرب المُقَدَّسَة – تميل إِلَى ذكر مَعَارضة الأمَم لمقاصد الرَّبّ، نجد أن الهدف الأساسِي مِنْ إعلان الرَّبّ للعالم كُلّه، لم يتم نسيانه تمامًا هنا. وعَلَى ذلِكَ، لا تشكّل قصة اَلْخُرُوج سوى جزء فِي حركة داخل ع. ق. ولا يُمْكِنُ أن تصبح نُموذجًا عَلَى سبيل الحصر لعلاقة المجتمَع الديني بالقوة الحاكمة (Goldingay, *TynBul*, 1976).

وبَقِيَّة قصة اَلْخُرُوج فِي الأسفار الخمسة لديها الكثير لتقوله عَن فشل العلاقة بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل. وموضوع شكوى إِسْرَائِيل ضِدَّ مُوسَى وضِدَّ الرَّبّ يأخذ حيزًا كبيرًا فِي سِفر اَلْخُرُوج والعدد. وصرخة إِسْرَائِيل فِي البَرِّيَّة (خر ١٧: ٢- ٣) نجمت عَن نقص الإيمان الَّذِي بدونه مَا أصبح اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر والدخول إِلَى البركة المقصودة حقيقة واقعة. والشَّعْب، لعدم إيمانه، شوّه الغرض الَّذِي مِنْ أَجْلِه أخرجهم مِنْ مِصْر (ع. ٣، "لِتُمِيتَنَا وَأَوْلاَدَنَا وَمَوَاشِيَنَا بِالْعَطَشِ؟")، وأصبح هذا الحدث توضيحًا جَيِّدًا لتصلب القلب فِي ع. ق (ع. ٧، انظر ٩٥: ٨). وهنا أيضًا أصبح اَلْخُرُوج والأَرْض الجديدة صنوان، فعدم الرغبة فِي دخول الأَرْض كانت فِي نفس الوقت رغبة فِي "السَّلاَمَة" فِي مِصْر (عد ١٤: ٢- ٣، قا؛ ٢١: ٥). والعودة إِلَى مِصْر أصبحت رمزًا فِي ع. ق، ليس فقط كأكبر عقوبة مناسبة، بل وكأسوأ مظهر للافتقار إِلَى الإيمان. كما حُرم الرجوع إِلَى مِصْر عَلَى اَلْمَلِك والشَّعْب فِي تث ١٧: ١٦، كما أن ذلِكَ يمثّل رفضاً للخضوع لمقاصد الرَّبّ فِي فكر اللاهوتي لسِفر إِرْمِيَا إر ٢٤: ٨- ١٠).

(ب) سِفر اَلتَّثْنِيَة يسيطر عليه الفكر اللاهوتي لسِفر اَلْخُرُوج والأَرْض الجديدة، كما أنه يتضمنْ كُلّ العَناصر التي سبق وذكرناها. غير أن هناك نقطتين جديدتين جديرتان بالملاحظة. أَوَّلاً، وُصفت مبادرة الرَّبّ لخلاص شَعْبه بأنها بدافع مِنْ محبته (تث ٧: ٨). ثانيًا، إظهار قوة الرَّبّ فِي سِفر اَلْخُرُوج أصبحت الأن تحفيزاً لإِسْرَائِيل كي ت}مِنْ بقدرته عَلَى قيادتهم فِي الأَرْض، وكمبرر لهم حَتَّى لا ينتابهم الخوف (٧: ١٩). وهذا مَا يُفهم مما جاء فِي (عد ١٤)، لكن ذلِكَ يُذكر الأن بدافع جديد،

عَلَى ضوء فشلهم السابق فِي تصديقه، والعواقب الأليمة بالنسبة لِذلِك الجيل (١٤: ٢٢ – ٢٣).

٢. اَلْمَزَامِير. تبين اَلْمَزَامِير أن اَلْخُرُوج أصبح موضوعًا رئيسيًا فِي عبادة إِسْرَائِيل الرَّبّ. فالْمَزَامِير ١٠٥، ١٠٦، ١٣٦ تحتفي بالْخُرُوج كأساس للشكر، بالرغم مِنْ أن اَلْمَزْمُور ١٠٦ يفعل هذا بالتشديد عَلَى إبراز عَنصر التمرد السابق. كذلِكَ يركز اَلْمَزْمُور ٧٨ أيضًا عَلَى هذا الموضوع، بهدف تعليم الأجيال المستقبلية درس الطاعة. والْمَزْمُوران ٧٤ و٨٠ يضعان اَلْخُرُوج فِي سياق الحزن والتضرع. وهكذ، أصبحت أعمال الرَّبّ السابقة أساسًا للرجاء، تمامًا مثلما يبين الفكر اللاهوتي لسِفري العدد والتثنية أن هذا كان ضروريًا. أَمَّا اَلْمَزْمُوران ٧٧، ٨١ فيشجعان عَلَى الإيمان والطاعة للأسباب ذاتها. والتشبيه المجازي فِي سِفر اَلْمَزَامِير بين اَلْخُرُوج والخليقة جاء رائعًا. واَلْمَزْمُور ٧٧ يُعد مثالاً جَيِّدًا عَلَى ذلِكَ. فِي حِين أن اَلْمَزْمُور ١٩ يتكلَّم بوضوح عَن الخلاص الَّذِي حققه اَلْخُرُوج نفسه (”فِي البحر طريقك“)، ”اللجج“ (ع. ١٦) هي תְּהוֹם (← #٩٣٣٣)، وهو التعبير الَّذِي إستخدم بالنسبة ”للغمر“ فِي تك ١: ٢ أَمَّا ”المسكونة“ و”الأرض“ فِي (مز ٧٧: ١٨) وضعا الخلاص أيضًا فِي سياق أوسع مِنْ حدث اَلْخُرُوج الوحيد فِي مِصْر، والمحدود جغرافيًا - وهكذا تجمَعَ اَلْمَزَامِير بين الخليقة والخلاص عَلَى أنهما ناحيتان لنفس عمل الرَّبّ. انظر مز ٧٤: ١٣ وإشارته إِلَى كُلّ مِنْ البحر الأحمر، وأوصافه الأسطورية للخليقة، ومَزْمُور ١٣٦ بوضعه الأكثر وضوحًا للخليقة والْخُرُوج جنبًا إِلَى جنب.

وهذا ليس سردًا كاملاً لما تضمنه سِفر اَلْمَزَامِير مِنْ إشارات إِلَى اَلْخُرُوج. واَلْخُرُوج هو العمل النموذجي للخلاص الإلهي فِي سِفر اَلْمَزَامِير (انظر ٦٦: ١- ٧)، وهو فِي بعض الأحيان يبرز بالأكثر إشارة عامة إِلَى أعمال الله، وذلِكَ كما حدث حين تكلَّم سِفر اَلْمَزَامِير عَن ”عجائب“ الرَّبّ (#٧٠٠٩ פֶּלֶא، انظر مثلا؛ ٨٨: ١٠ و١٢).

٣. الأَنْبِيَاء. أسفار الأَنْبِيَاء تأتي بفكرة اَلْخُرُوج إِلَى ذروة مِنْ نوعية أخرى. وقد جعلوا مِنْ اَلْخُرُوج أساسًا لتوبيخ إِسْرَائِيل لجحودها وعدم إيمانها (عا ٢: ١٠، ٣: ١، ٩: ٧، مِيخَا ٦: ٤). وعَلَى صعيد آخر، نجد أن هُوشَعُ يذكر فترة اَلْبَرِّيَّة بأنها كانت فترة عبادة نقية بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل ويتخيل عودة إليها، يَكُونُ مِنْ شأنها تجديد بركات الله لهذه الأَرْض (هو ٢: ١٤- ١٥ و ٢٢ – ٢٣)، بالرغم مِنْ أن حَزْقِيَال يتحدث عَن عدم أمانة جيل اَلْبَرِّيَّة (حَزْقِيَال ٢٠، انظر الأصحاحين ١٦ و٢٣).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن التطور المثير فِي أسفار الأَنْبِيَاء يتُمثَّل فِي الطريقة التي أصبح بها اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر رجاء لـ ”خُرُوج“ جديد، ولكن هذه المرة بَابِل. وهذا اَلْخُرُوج المماثل تم التعبير عَنه صراحة فِي إر ١٦: ١٤- ١٥؛ ٢٣: ٧- ٨، غير أنه فِي إِشَعْيَاءَ يلقى أكثر التطورات إثارة ولا سيما إش ٤٠ – ٥٥، حين يذكر موضوع اَلْبَرِّيَّة والهداية الإلهية اَلْخُرُوج بطريقة عامة (٤٠: ٣؛ ٤٢: ١٦- ١٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، نجد أن ص. ٤٣ يقدم أفضل نموذج لتامل قوي فِي ”اَلْخُرُوج الجديد“. والرابطة ذكر بشكل واضح للغاية فِي إشارة إِلَى مِصْر مَرْكَبَات فِرْعَوْن (ع. ١٦- ١٧). ومِنْ بعد ذلِكَ كان هناك إرشاد ورعاية فِي اَلْبَرِّيَّة، للشَعْب الَّذِي وُصف بأنه الشَعْب الَّذِي اختاره الله (انظر ع. ١٩ – ٢١). وقد تمت السخرية أيضًا مِنْ مِنْطق قصة اَلْخُرُوج، لأن الخلاص كان يجب أن يؤدّي إِلَى العبادة، ولكن الأمر لم يكن كذلِكَ (ع. ٢٢- ٢٤).

والحدث الجديد ليس مجرد تكرار الماضي. ذلِكَ أن النَّبِيّ لا يريدنا أن نغفل عَن جدية هذا الخلاص (إش ٤٣: ١٨- ١٩). وهذا خلاص ليس مِنْ خلال الماء فحسب، بل ومِنْ خلال النَّار أيضًا (ع. ٢)، ولم تكن مِصْر فقط هي التي أعطيت فدية لإِسْرَائِيل، بل كوش وسبا أيضًا (ع. ٣). وهذا اَلْخُرُوج يتضمن عودة مِنْ أقاصي الأَرْض (ع. ٦). ويصل تسلسل الأفكار إِلَى ذروته بإعلان مغفرة، يتجاوز الإعلان السابق ذكره فِي عد ١٤: ٢٠. وفِي تلميحات هامة أخرى إِلَى اَلْخُرُوج الأَوَّل نجد عبارات تتحدث عَن تفوق الأخير، وحين يغادر الشَعْب بَابِل، يقول الرَّبّ: ”لا تخرجون بالعجلة ولا تذهَبوا هاربين“ (إش ٥٢: ١٢) وهذا تناقض صريح (بإستخدام نفس التعبير) مَعَ مَا جاء فِي خُرُوج ١٢: ١١). وعلاوة عَلَى ذلِكَ هناك إحساس بأن عمل الرَّبّ الجديد يؤذن بعصر جديد أَبَدِيّ (إش ٥٥: ١٣) وهذا يجذب الخليقة نفسها غلى تمجيد الله (٤٣: ٢٠؛ ٥٥: ١٢- ١٣).

٤. كتابات الأَنْبِيَاء. ومِنْ بين تأملات ع. ق الأخيرة بخصوص اَلْخُرُوج مَا ورد فِي سِفر عَزْرَا، حيث عودة المسبيين مِنْ بَابِل تذكرنا ثانية بالْخُرُوج الأَوَّل. ومَعَ أن الموضوع غير واضح إِلاّ أننا نجد مِنْ عزر ١: ٤ إشارة لايمكن تجاهلها إِلَى ذلِكَ الحدث وذلِكَ مِنْ عبارة ”وكُلّ مِنْ بقى فِي أحد الأماكن حيث هو تغرب “عملية أن يقدم فضة وذَهَبًا للمسبيين العادين، عَلَى غرار مَا فعله المِصْريون مرة مَعَ أخلافهم (قا؛ خر ١٢: ٣٥- ٣٦) - والغرض مِنْ العودة مِنْ بَابِل – شأنه فِي ذلِكَ شأن اَلْخُرُوج الأَوَّل – هو العبادة الصحيحة لِلرَّبّ (عز ١: ٣- ٤). ويبين لنا سِفر عَزْرَا أن العودة مِنْ بَابِل إِلَى أَرْض هي عَلَى الأقل تحقق أولى للتوقعات النبوية السابقة الخاصة ”بخُرُوج“ جديد، مَعَ كُلّ مَا يصاحبه مِنْ بركات.

ع. ج يُذكر اَلْخُرُوج فِي ع. ج بصفة عامة عَلَى أنه عمل خلاصي فِي التاريخ، عَلَى أننا نجد فِي كثير مِنْ الأحيان عَناصر مماثلة أيضًا فِي التلميحات. ويكشف الشهيد أتيفانوس عَن فهمه ”للْخُرُوج“ (أع ٧: ٣٥- ٤٣) المذكور فِي تقليد الأبياء، وحين أستعرض النقاط الهامة مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل ليبين جحود الشَعْب وإنكار فضل الله بالنسبة للأعمال العظيمة التي عملها لهم. ومَعَ ذلِكَ، فإن تفسيره للْخُرُوج يتضمن أكثر مِنْ هذا، لأَنَّهُ استخدم أيضًا كُلِمة ”الكنيسة“ ἐκκλησία (ع. ٣٨) بالمَعنى الَّذِي يقصده العهد الكنيسة مِنْ لفظة ”كنيسة“ حيث أطلقها عَلَى ”الجماعة“ التي تضم أولئك الَّذِي أخرجوا مِنْ مِصْر – وكان هذا متابعة للتشبية الموسع بين مُوسَى ويَسُوع. وفِي ١٣: ١٧ – ١٨ يشير بولس إِلَى اَلْخُرُوج عِنْدَ ذكره أمانة الله. بل ويشير أيضًا إِلَى الحدث فِي ١ كو ١٠: ١- ١٣، حيث تُتخذ الأهمية الرمزية لهذا الحدث كأساس لتفسيره بأنه تحذير للجيل الَّذِي كان عَلَى أَيَّام بولس. أَمَّا عبرانيين ٣: ١٦- ١٨ فقد تضمنت جمْعًا مماثلاً بين الناحيتين التاريخية والرمزية. وفِي ١١: ٢٦ الخ، قدم سلوك مُوسَى عِنْدَ اَلْخُرُوج كفيلهم لمَعاصري الكاتب

– كمَسِيحُيين – بأنهم قد يشعرون أيضًا بوجود مبرر للخوف مِنْ غَضَب اَلمَلِك (= الأمبراطور، فِي بعض ترجمات ١ بط ٢: ١٧) (عب ١١: ٢٧).

وترد فِي الأناجيل إشارات غير مباشرة إِلَى "اَلْخُرُوج" حيث يقتبس مِنْ قول هُوشَعُ "مِنْ مِصْر دعوت ابْنِي" (مت ٢: ١٥، قا؛ هُوشَعُ ١: ١١) لكن يبين أن هناك تشابهًا بين اَلْخُرُوج وإرجاع الطفل يَسُوع مِنْ مِصْر. ويصور التشبية يَسُوع وهو يدخل أرْض الموعد القديمة، أرْض الخلاص، وهو نفسه يحقق مهمة إِسْرَائِيل ("الابن" فِي تشبيه هُوشَعُ المجازي). ويستخدم مرقس موضوع البَرِّيَّة لمدة أربعين يوماً (انظر الأربعين سنة الخاصة بإِسْرَائِيل) قبل أن يظهر ليمارس إرساليته فِي الجليل (مر ١: ١٢- ١٥).

ع. ج *NIDNTT* 1: 57

البيبلوجرافيا

B. Albrektson, *History and the Gods*, 1967; W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 1978, 11-27; U. Cassuto, Exodus, (Eng.) 1967; Childs, *Exodus*, 1974; G. W. Coats, "History and Theology in the Sea Tradition," ST 29, 1975, 53-62; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 1984; J. E. Goldingay, "'That You May Know That Yahweh Is God': A Study in the Relationship Between Theology and Historical Truth in the Old Testament," *TynBul* 23, 1972, 58-93; idem, "The Man of War and the Suffering Servant: The Old Testament and the Theology of Liberation," *TynBul* 27, 1976, 79-113; idem, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 1981, 66-96; G. Herbert, *When Israel Came Out of Egypt*, 1961; S. Herr- mann, *Israel in Egypt*, (Eng.) 1973; H.-J. Kraus, "Das Thema 'Exodus,'" *EvT*, 31, 1971, 608-23; I. H. Marshall, *Acts*, 1980; E. A. Martens, *Plot and Purpose in the Old Testament*, 1981; P. D. Miller, *The Divine Warrior*, 1973; E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, 1973; W. Pannenberg, ed., *Revelation as History*, 1968; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, 1951; idem, *OTT* 1; idem, "The Form-Critical Problem of the Hexateuch," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 1-78; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1951; W. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 132-68; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, 1969; J. Wijngaards, "הוציא and העלה—A Two-Fold Approach to the Exodus," *VT* 15, 1965, 91-102; W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, (Eng.) 1978, 17-64.

جي. جوردن مكونفيل *J. Gordon McConville*

سِفر اَلْخُرُوج: لاهوت

الفكر اللاهوتي لسِفر اَلْخُرُوج هو نفسه الفكر اللاهوتي، للأسفار الخمسة، ويقدم لنا سِفر اَلْخُرُوج سجلاً لتحقيق أعمال الله فِي التاريخ ويقدم الموضعات المتواصلة لسِفري اَللاّويِّين والتثنية: "قصد" الله فِي أن يتخذ إِسْرَائِيل شَعْبًا خاصًا له، ويضع فِيهم أن يعرفوه باعتباره إلههم، وذَلِك بواسطة العمل الخلاصي نفسه (خر ٦: ٢٧)، وتعريف الله لشَعْبه بأنه "مَمْلَكَةُ لكَهَنَة وأمة مقدسة"، وذلِك بشرط إطاعتهم لعهده (١٩: ٥- ٦). و"قصده" أن يسكن فِي وسطهم (٢٥: ٨، قا؛ تك ٢ – ٣)، وان يَكُونُ لهم إلهًا (خر ١٩: ٤٥- ٤٦)، وتحقيق ذلِك (٤٠: ٣٤) فِيما يقودهم إلِى أرْض الموعد فِي كَنْعَان (١٢: ١٣؛ ٤٠: ٣٦- ٣٨). وسِفر اَلْخُرُوج لم يترك شَيْئًا لم يسجله بخصوص ميلاد شَعْب الله، وتجديد الله لمحضره بين البشر.

وهدف الله، والقصد الَّذِي يرمى عليه فِي تك ١- ٢ هو أن يخلق شَعْبًا يختارونه بمحض إرادتهم ويكرسون أنفسهم له - وكما دعاهم بولس فِي أع ١٧: ٢٩ "ذريته". أمَّا العملية التي خلق الله بها شَعْبه وسمة هذا الشَعْبُ وطبيعته فقد سُجلت بعَنَاية فِي هذه الأصحاحات. وهي حافلة بالفكر اللاهوتي، والفنون الكتابية الأدبية، والتاريخ، والقصة، وعلم الإنْسَان، والإجتماع، وغير ذلِك مما يحتاجه الأمر للإعلان عَن خطط الخالق مقاصده. وعَلى الرغم مِنْ ذلِك، فإن هدف الخالق مِنْ إيجاد شَعْب يستمرون فِي علاقتهم به، وفِي علاقتهم بعضهم مَعَ بعض، ومَعَ بَقِيَّة الخليقة قد توقف بشكل مأساوي. لقد بدأ وجودٌ لشَعْب الله، لكنهم لم يستمروا فِي هذه العلاقة الصالحة الفعالة التي خُلقوا عليها. ذلِك أنهم برفضهم إطاعة كُلاَم خالقهم الواضح والَّذِي كان يستهدف فائدتهم، وإعطاءهم حَيَاة أَبَدِيَّة، إلاّ أن البشر اختاروا لهم طريقًا آخر أعتقدوا أنه يحقق لهم كُل مراميهم. ثم إن رفضهم إطاعة كَلْمة الخالق بشكْل فعّال مِنْ شأن ذلِك. أن توقف الخالق عَلى أن يَكُونُ ربهم ومَلِكهم سواء بالنسبة لحياتهم الفردية أو الجماعية.

يتَبنَّى سِفر اَلْخُرُوج الموضوع الرئيسي الخاص بحفظ الله لشَعْبه ورعايته لهم خلال فترة وجودهم فِي مِصْر. ذلِكَ أن نَسْل إِبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب، كانوا يشكلون الشَعْب الَّذِي مِنْ خَلالهم يجد الله "تكوين جماعة". وإعادة خلق "تكوين جماعة" كمجتمَعَ فعال، مقدس، بار، محب، هو جوهر الفكر اللاهوتي لسِفر اَلْخُرُوج. والإشارات إلَى إِسْرَائِيل، الشَعْبُ، مُوسَى، والإشارة الملحقة بإِسْرَائِيل تزيد عَن الإشارة إِلَى "الرَّبّ" و"الله" مَعًا. وتتويج الرَّبّ وتعظيمه بين شَعْبه، إي إعادته كمَلِك ورب لهم، هي الوجه الآخر مِنْ العملة بحسب ما ذُكرت تك ١- ٣، حيث رفضوا ملوكيته وربوبيَّته لهم. والله هو الشخصية الرئيسية فِي سِفر اَلْخُرُوج. وفِي الأحداث المتعلقة بنشاط الله فِي الخلق، والمذكورة فِي سِفري التكوين واَلْخُرُوج، كانت الوسيلة الرئيسية التي أُنجز بها الله عجائبه هي: أعماله، أقْوَاله،وحضوره. وقد عملت كَلْمته بقوة فِي السِفرين كليهما لكي يخلق شَعْبه.

ورفض عالم مَا قبل الطوفان (تك ٦- ٩)، وعالم مَا بعد الطوفان (١١: ١- ٩) إلَى جانب الكبرياء فِي بَابِل، تبعته دعوة الله لإبْرَاهِيم ليكون أبًا لشَعْب/ أمة تنتمي ثانية للخالق/ الفادي عَلَى وجه الحصر. ولقد تمت العهود والمواعيد التي قُطعت لإبْرَاهِيم ونَسْله الأطهار الَّذِي مِنْ خلاله نفذ الله خطته التي تتضمنْ الخلق – الفِدَاءِ (١٢: ١- ٣؛ ١٥: ١٧؛ ٢٦: ٣- ٤؛ ٣٥: ١١- ١٣). وهذه العهود والمواعيد تؤكد أمالاً جديدة وعظيمة لإبْرَاهِيم وذريته، لكنها أيضًا تعيد تأكيد خطط الله التي تتضمنْها مِنْ أَجْلِ خليقته الأصلية عبرهم.

وإذا كان يُمْكِن تصور البشرية عَلَى أنها قمة هرم فِي تكوين ١، فإنه يُمْكِنُ تصورها كمركز دائرة فِي تكوين ٢، حيث خُلق كُلّ شيء مِنْ أَجْلِ فرح وخدمة وكيلِ الله، وكُل هذا، مِنْ أَجْلِ أن يؤدّي إلَى إنعكاس مجد الخالق بأن يَكُونُ الإِنْسَان عَلَى صورته.

يسجل تك ٣، الحدث المأساوي الخاص بالتمرد مِنْ جانب أصل الجنس البشري، حين رفض الجنسِ البشري (אָדָם) كُلّمة الله المحيية، وأفكاره أن يسلك طريقًا اختاره هو لنفسه، وبذلِكَ دمر علاقة مجتمَعَ الخليقة بالخالق، وكُلّ التناغم، والجمال، والقَدَاسَة، والكمال، والعَناية المشار إليها فِي تكوين ١- ٢ قد دُمرت – نتيجة قرار أتّخذه الإِنْسَان. ويسجل سِفر اَلْخُرُوج مرحلة رئيسية فِيما يختص بتجديدِ الله لعلاقته بشَعْبه.

أ. البنية

كما لاحظ "تشايلدز Child's" لا تُوجد طريقة واضحة لتقسيم سِفْر اَلْخُرُوج إلَى أجزائه. وهو يقول (*IOTS*, 170-71) إنه مِنْ الممكن أن نرى تركيبة السِفْر عَلَى النحو التالي:

i. اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر (١: ١- ١٥: ٢١).

ii. التيه فِي الْبَرِّيَّة (١٥: ٢٢ – ١٨: ٢٧).

iii. العهد السيناوي وفرائضه (الأصحاحات ١٩ – ٤٠).

ويقترِ ج دورهام الأتي:

i. إسْرَائِيل فِي مِصْر (١: ١- ١٣: ١٦)

ii. إسْرَائِيل فِي الْبَرِّيَّة (١٣: ١٧ – ١٨: ٢٧).

iii. إسْرَائِيل فِي سيناء (ص. ١٩ – ٤٠).

ودورهام Durham، يحتفظ عَلَى الأقل بموضوع السِفْر فِي كُلّ قسم يقترحه – إسْرَائِيل، شَعْب الله. يقترح ن.سارنا هذه الاحتمالات لوضع تقسيم السِفْر:

١. الاضطهاد والتحرير (١- ١٥: ٢٢)

٢. مِنْ بحر سوف إلَى سيناء (١٥: ٢٢ – ١٨)

٣. الأحداث التي وقعت فِي سيناء (ص. ١٩ – ٤٠)، بما فِي ذلِكَ العهد السيناوي (ص. ١٩ – ٢٤)، وخيمة الاجْتِمَاع، وما يتعلق بها (ص. ٢٥- ٤٠).

ويطوّر و. فان جيمرين W. VanGemeren اقتراحات تشايلدز Child's، وعَلَى ذلِكَ يفضل الترتيب التالي:

أ. إعلان قوة الرَّبّ اَلْمَلِكية (ص. ١- ١٣).

ب. التدبيرات اَلْمَلِكية، وشعور إسْرَائِيل بالرضا (١٤- ١٨).

ج. العهد: تكريس إسْرَائِيل كشَعْب العهد (١٩: ١- ٢٤: ١٨).

د. العهد: خطط مِنْ أَجْلِ خيمة الاجْتِمَاع (٢٥- ٣١).

ت. عبادة الأوثان: المغفرة، تجديد العهد الحضور الإلهي (ص. ٣٢ – ٣٤).

أَ. تشييد خيمة الاجْتِمَاع، وإعلان مجد الله اَلْمَلِكي (ص. ٣٥- ٤٠).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن سِفْر التكوين أعظم مجمل أي جزء مِنْ أجزائه. لكن الأجزاء لابد مِنْها لاختبار القصة، ثم إن تنوع وثراء كُلّ قصة مِنْها فِي حد ذاتها لا يجب أن تغيب عَن فكرنا. ومِنْ وجهة نظري – مَعَ أخذ الاقتراحات الهيكلية السابق ذكرها فِي الاعتبار – فإن المخطط التالي القائم عَلَى أساس الموضوع مِنْ شانه أن يساعد القارئ عَلَى تفهم الأجزاء الرئيسية فِي القصة، ومِنْ ثم تتكون لديه فكرة عَن الكُلّ. والعبادة عَلَى جَبَلِ الله (١٩: ١- ٤٠: ٣٨) تتضمنْ الوصول إلَى سيناء والاستعداد لاستقبال كُلّمات العهد (١٩)، وإعطاء الوصايا العشر (٢٠: ١- ٢٠)، والتعليمات الخاصة بالعبادة وبناء خيمة الأجتماع (٢٥: ١- ٣١: ١٨ و٣٥- ٤٠: ٣٣)، وكسر العهد وعمل العجل الذَهَبي، ثم تجديد العهد (٣٢- ٣٤)، ونزول الله فوق المسكن (٤٠: ٣٤ – ٣٨).

ب. الموضوعات

فِيما يلي سرد موجز للنقاط الهامة للعملية التي اتّبعت فِي سِفْر اَلْخُرُوج حين أحضر الله شَعْبه، إلى جانب مقارنة، ومقابلة بين هذا وما جاء فِي سِفْر التكوين. والموضوعات التي تناولها سِفْر اَلْخُرُوج، تم تطويرها تمامًا فِي سِفْري اَللاَّوِيِّين والعدد.

١. تكاثر عدد الإِسْرَائِيليين حَتَّى أصبحوا شَعْبًا له وجود بالفعل. وكثرة عدد الإِسْرَائِيليين فِي مِصْر هو مِنْ عمل الله، والنص يوضح هذا بشكل كاف. لقد كانت بركة الله عَلَى هذا الشَعْب، الأمر الَّذِي يوضح أنهم شَعْبه. وتكاثر عدد الإِسْرَائِيليين المستعبدين فِي مِصْر، ليست موضوعًا بيلوجيًا أو بيئيًا بالدرجة الأوَّلى، بل هو فِي الواقع موضوع لاهوتي، أشرك الله فِيه نفسه. والموضوع هو أن الله تذكر مواعيده وعهده مَعَ نَسْلِ إبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب (خر ٢: ٢٤). وتكاثر عدد اليهود الَّذِي حدث نتيجة مباركته الأصلية عِنْدَ الخليقة والتي وضعها عَلَى "مجتمَعَ خليقته"، وُضعت الأن عَلَى هذا الشَعْب (انظر خر ١: ٧، والتي تستخدم كُلّمات رئيسية سبق أن ذُكرت فِي تك ١: ٢٨):

"وَبَارَكَهُمُ اللهُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ" (تك ١: ٢٨).

"وَأَمَّا بَنُو إِسْرَائِيلَ فَأَثْمَرُوا وَتَوَالَدُوا وَنَمَوْا وَكَثُرُوا كَثِيرًا جِدًّا، وَامْتَلأَتِ الأَرْضُ مِنْهُمْ" (خر ١: ٧).

وأمر الله للبشر بأن يثمروا (פָּרָה) ويكثروا (רָבָה) ويملأوا

(מָלֵא) الأَرض، وضع عَلَى الإسرَائيليين المستعبدين، وقد تحقق بالفعل لأَنَّهُ نَسْل إبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب فِي مِصْر، كانوا مثمرين (פָּרָה)، وكثروا (רָבָה)، وملأوا (מָלֵא) الأَرْض. وعلاوة عَلَى ذلِك، ذكر لنا أنهم "كثروا كثيرًا جدًا". وهذا التعبير الأخير يرتبط بتطور "الإسْرَائيليين" (دُعوا كذا لأول مرة هنا فِي ع. ٧، ع. ١، والتي تشير إِلَى أبناء يَعْقُوب الأثني عشر – وهذا وعد حقق لإبْرَاهِيم، حيث سبق أن وُعد به فِي تك ١٨: ١٨، إِلَى جانب البركات الأصلية التي بُوركت بها البشرية. وقد ورثت إسْرَائيل هذه البركات بحسب مَا توضح فِي تك ١٨: ١٨، وكانوا هم الوسيلة التي إستخدمها الله ليجعل إبْرَاهِيم أمة عظيمة وقوية: "إبْرَاهِيم يَكُونُ أمة كبيرة وقوية ويتبارك به جميع أمم الأرْض" (١٨: ١٨).

وكان مِنْ نتيجة ذلِك، أن إسْرَائيل أصبحت فِي ذلِك الحين تملأ أَرْض مِصْر. وفِي خر ١: ٧، يُطلق عَلَى الشَعْب الَّذِين "كثروا كثيرًا جدًا" صفة شَعْبُ عَلَى اعتبار مَا سيكون، وذلِك اعترافًا بما جاء فِي تكوين ١٨: ١٨. والإشارات الكثيرة والمتكررة للآيات الانتقالية (خر ١: ١ـ ٧) كافية لإثبات هذه النقطة الأوَّلَى. وعَلَى الرغم مِنْ أن الأشخاص الأصليين الَّذِين تمتعوا ببركات الله هذه ومِنْ بينهم يَعْقُوب ويوسف قد ماتوا، إلاّ أن البركات استمرت، لأن إله الآباء استمر عَلَى أمانته، والله الخالق يتذكر خططه مِنْ أَجْل البشرية. والموت لا يُمْكِنُ أن ينتصر عَلَى مواعيد الله وعهوده.

ولمِنْ هذا الشَعْب المستعبد بأي حال عَلَى صورة الله وهذا عكس النموذج المذكورفِي سِفر التكوين، حيث خُلق شَعْب الله عَلَى صورته ثم أختبروا أن يكثروا. وهنا تعمل نعمة الله. وقد خُلق شَعْبه المختار ليكثروا حَتَّى قبل أن يُولدوا ويتغيروا مِنْ خلال مَعْرفِتهم به، والتي مِنْ الممكن تصور أنها ستجعلهم "المجتمَعَ الَّذِي خُلق مِنْ جديد"، حيث يعكسون صورته مِنْ ناحية شخصيه وعمله ومَعْرفته.

٢. الرَّبّ يحقق ولادة شَعْبه ويقودهم. موضوع اَلْخُرُوج بأن الله يخلق شَعْبه عَن طريق فدائه نجده بوضوح فِي خُرُوج ٦: ٧، وتفاصيل تلك الخطة تم الكشف عَنها عَلَى مدار السِفر وذلِك فِي فقرات عديدة: "وأتخذكم لي شَعْبًا وأكون لكم إلهًا. فتعلمون أني أنا الرَّبّ إلٰهُكم الَّذِي يخرجكم مِنْ تحت أثقال المِصْريين".

ومَلِكية الله لجميع الشُعُوب واضحة مما جاء فِي تك ١ـ ١١، غير أن المدى الَّذِي فصلت فِيه الشُعُوب نفسها عَن الله (١١: ١ـ ٩) تمت الإشارة إليه هنا. لم يكن لدى الله شَعْبًا فريدًا مِنْ خاصة يعكسون صورته. لقد رجعوا جميعًا عن طريق الخالق. وما مِنْ شَعْب أو أمة تعرفه حقًا وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه، مِنْ خلال إسْرَائيل، يأخذ له شَعْبًا كخاصته يعبدونه ويقلدونه.

والْمَلِكية هو الموضوع الَّذِي نَحْنُ بصدده. فالله يمَلِك شَعْبه، وشَعْبه يعترف به. والمَعْرفة هي الرابطة القوية للمَلِكية – الناس الَّذِين يعرفون الله حقًا. فالله يأخذ شَعْبًا ويخرجهم مِنْ العبودية، لكي يعطيهم – مِنْ خلال أعماله وكُلاَمه – مَعْرفة عَن نفسه، واسماً. شَعْب دُعى عَلَيْهِمْ اسْمَه. "مَعْرفة الله" التي كانت "لمجتمَعَ خليقته" سوف تُستعاد، وسوف تسكن مَعْرفة الله الحقيقية بين شَعْبه. ولكن كيف سيتم ذلِك، فسوف يأتي. وسوف تستمر العملية حَتَّى يُمْكِنُ استعادة وتحقيق كافة الضروريات اللانهائية لله وشَعْبه – مثل علاقتهم الوثيقة به، المكان الَّذِي سيسكنونه، وحضور الله.

وحدث اَلْخُرُوج نفسه يوضح أن الرَّبّ يهتم بشَعْبه ويعمل مِنْ أَجْلِه. لقد ولد شَعْبه، كما يذكرنا بذلِك اسْمَ قديم لسِفر اَلْخُرُوج وهو יְצִיאַת יִשְׂרָאֵל (حرفيًا) خُرُوج إسْرَائيل، وهو تعبير يستُخدم لوصف ولادة طفل. أمَّا أصل شَعْب الله فقد شُرح بشكل كاف كمَعجزة فقط. لقد دعى شَعْبه مِنْ بين الَّذِين لم يكونوا شَعْبًا. والتشابه مَعَ سِفر التكوين واضح هنا. فالشَعْب الَّذِي كان عَلَى شفا حفرة مِنْ الهلاك تحول إِلَى جماهير حققت الإزدهار فِي ظل أصعب ظروف يُمْكِن تخيلها مِنْ الناحية السياسية، والبيئية، والدينية، والعسكرية، والإقتصادية، والإجتماعية. وخلاص الله لشَعْبه لم يكن مجرد حدث طبيعي، بل جاء نتيجة تدخل الله لتحقيق أهدافه مِنْ خلال العجائب والمَعجزات والعروض القوية لمحبته وقدرته إدَانة كُلّ مِنْ يعارض خلقته لشَعْبه. وكانت إستجابة إسْرَائيل استجابة مَعْرفة، واعتراف، وذلِك مِنْ خلال العبادة (خر ١: ٢٧؛ ١٤: ٣١). وفِي الوقت الَّذِي شرعت فِيه إسْرَائيل مغادرة مِصْر، أصبح حضور الرَّبّ حقيقة، بالرغم مِنْ أن الرَّبّ لم يكن بعد قد تُوج بينهم. وحضور الله فِي ٢ـ ٣ لم يكن بعيدًا. ويذكرنا مَا جاء فِي خر ٢٥: ٨ أن خطة الله هِي أن يعود ليسكن مَعَ شَعْبه. وطريق العودة إِلَى "الجنة" كان شاقًا ويستهلك وقتًا، ولكن له نقاط تحول ومكونات كثيرة وجوهرية. (اَلْخُرُوج [مِنْ مِصْر]).

٣. الوعد بأَرْض تفِيض لبناً وعسلاً. كان فقدَان "الفردوس" فِي تكوين ٣ يُعد مأساة شديدة، لكن الله كانت لدية رغبة أكيدة أن يعوض شَعْبه مكان سكن يساوي بل يزيد عَلَى الظروف الكاملة لمكان سكناهم الأصلي. ويذكر خر ٦: ٨ الأَرْض التي سيعطيها الله لشَعْبه، هي أَرْض أصبحت أسطورية لمِنْتجاتها وجمالها – وهي أَرْض ممكن أعتبارها جنة، ذلِك أنها أَرْض تفِيض لبناً وعسلاً، وهي أرض لها أهميتها اللاهوتية. و"مجتمَعَ خليقة الله" الأصلي كانت لَديه جنة عدن، أمَّا شَعْبه المتجدد ستكون له أَرْض الموعد، والتي هي جنة عدن جديدة.

٤. تكوين شَعْب الله وسماته. (أ) سمات شَعْب الله: يقدم لنا خر ١٩: ٥ـ ٦ تعريفاً رئيسيًا لشَعْب الله، لأَنَّهُ إذا كان لهم أن يكونوا شَعْبه، عَلَيْهِمْ أن يَكُونُ شَعْبًا مُعينًا لإله مُعيّن، ولغرض مُعيّن: وكان هذا الغرض هو أن يكونوا "مَمْلَكَةُ كَهَنَة" لينشروا مَعْرفة الله بين كُلّ الشُعُوب الأخرى، و"أمة مقدسة" ليقدموا لمحة مِنْ إلٰهِهم للأمم وذلِك بإطاعتهم الكاملة له، وأن يخصصوا أنفسهم له، وإعطاء الأمَم الأخرى صورة عَنه عَن طريق ملوكهم.

وفِي قلب خطة الله لخلق شَعْبه تقف مرة أخرى كُلْمته التي تعلم وتعطي الحَيَاة، أي التوراة، والتي قُدمت فِي صورة عهد (خر ١٩: ٥). وكُلمات الرَّبّ العشر تشير إِلَى الطرق التي يتوجب أن يسلكها شَعْبه، وبطريقة مِنْ المؤكد أنها ستسره. وكُلاَمه حَيَاة، وعصيان كُلاَمه مَعْناه الموت، وعَلَى النحو الَّذِي نجده قد ذكر بشكل رائع وقوي فِي سِفر اَلتَّثْنِيَة:

"وجهوا قلوبكم إِلَى جميع الكُلْمات التي أن أشهد عليكم بها اَلْيَوْمَ لكي توصُوا بها أولادكم ليحرصوا أن يعملوا بجميع

كُلمات هذه التوراة. لأنَّهَا ليست أمرًا باطلاً عليكم بل هِي حياتكم. وبهذا الأمر تطيلون الأَيَّام عَلَى الأَرْضِ التي أَنْتُمْ عابرون الأُرْدُنّ إليها لتمتلكوها".

ومجتمَعَ خليقة العهد الأصلي لم تكن لديه هيه المسئولية، بل كانوا بالأحرى يحملون أخبارًا سيئة تتعلق بالانفصال والفشل. وهذا "المجتمَعَ" عليه أن يحمل الأخبارِ السَارَةَ الخاصة بالمصالحة والعودة لخبرة ممكنة بالنسبة لكُلّ الَّذِين يعرفون إله إِسْرَائِيل.

(ب) بَقِيَّة مستعادة مِنْ البشرية. فِي سيناء، وفِي العهد الَّذِي أُعطى هناك، حيث أعلن الله مشيئته وشخصه لشَعْبه المختار، حدث واحد مِنْ أكثر الأحداث التي تدعو إِلَى الدهشة فِي ع. ق، وخارج نطاق خلقه "مجتمَعَ الخليقة" الأصلي. فهناك رُفع أخيرًا جزء مِنْ العالم الساقط إِلَى اختبار ديني وأدبي وأخلاقي وثقافِي، ومُدُني وإِلَى مَعَرفة الله التي مكنتهم مِنْ أن تكون لديهم فكرة أولية عمَّا يعَنيه الأمر مِنْ ناحية أن يفكروا فِي الله ويعرفوه.

والوصايا العشر، أو عَلَى الأصح "الكُلّمات العشر" إِلَى جانب التعليمات الدينية، الأدبية، الأخلاقية، والمُدُنِية، وتلك الخاصة بالعبادة، والتي أعطاها الرَّبّ لمجتمَعَه المختار، تمكنت مِنْ رفعهم إِلَى حالة أن يكونوا مرة ثانية صورة له *imago dei*. وكَلمات الرَّبّ التي تجمَعَت فِي خُرُوج ١٨ و٢٠، لأنَّه المكان الَّذِي يشكُل فِيه التجديد الأدبي والأخلاقي للشَعْب الَّذِي أرجعه الله إِلَى طريق الصواب – أمرًا أساسيًا. ومِنْ خلال كُلمات الرَّبّ، أعلنَت ثانية السمة الضرورية لشَعْب الله. وخليقة العهد لم تكن سوى عمل كُلمات الله، بدءًا مِنْ الخليقة إِلَى نُوح، إِلَى إِبْرَاهِيم، ثم إِلَى سيناء. وكما أن التوراة تعطى صورة الرَّبّ نفسه، وكا أنه كان عَلَى شَعْبه أن يعكسوا صورة التوراة، فقد أُعطيت لهم كُلّمة الله لخيرهم ومِنْ أجْلِ حَيَاة أفضل. (← الوصايا العشر: لاهوت).

وقد حددت التوراة المجال الديني – الأدبي – الأخلاقي الَّذِي كان عَلَى البشر أن يعملوا فِي إطاره كما فعلِ الله، بأمر كَلمته فِي جنة عدن. والواقع، أنه كان نفس المجال الَّذِي حدده لمجتمَعَ خليقة. وكما أن كُلمة الله فِي الخليقةأنْتَجت العالم المادي حيث يستطيع الإِنْسَان أن يعيش، فهكَذَا هنا أيضًا حددت كُلّمة المجال الَّذِي يُمْكِنُ لمركز الحَيَاة الديني والأخلاقي أن يعيش. وأن نعيش مَعَناه أن تعمل كُلمات الرَّبّ، سواء فِي الفكر اللاهوتي للخليقة أو فِي الفكر اللاهوتي للفداء. لقد كانت كُلّماته مصدر حياتهم. وبوسع البشرية أن تعرف مِنْ جديد أن المخلوقات الَّذِين هم عَلَى صورة الله يعيشون "ليس بالْخُبْز وحده، بل بكُلّ كُلّمة تخرج مِنْ فم الله (تث ٨: ٣، قا؛ تك ٢: ١٦- ١٧؛ ٣: ٣). ومِنْ الواضح أن الله لو يسقط مطالبه الأدبية، والدينية، والأخلاقية، مِنْذ "خليقة مجتمَعَه" الأصلي. والمجتمَعَ المتجدد كان مسئولاً عَلَى عمل كَلمات الله كي يعيش ولا يموت. وكانت هناك نقطة اتصال حقيقية بين الفضيلة والأخلاق، وكانت متوقعة فِي ذلِكَ الحين، كما أن الفضيلة والنواحي الأخلاقية مِنْ الأمور المتوقعة الآن. والأخيرة استعادت وجددت الأوَّلى. وذلِكَ أن الأوَّلى كانت بمثابة النسخة الأصلية للثاني. و"طريق الرَّبّ" (דֶּרֶךְ יְהוָה) كان هو الوسيلة التي عَلَى أساسها تبقى إِسْرَائِيل شعْبًا لله، وفِيه تكمن مَعَرفة الحقيقة. وكُلّمات الرَّبّ كانت أساسية فِي خلق شَعْبه. وكَلماته فِي سِفر التكوين لم تخلق فحسب، بل وأرشدت شَعْبه أيضًا. وكَلمات الله كانت القوى الفعالة التي نفذت كُلّ إرادته وغرضه سواء فِي الخلق أو فِي اَلْخُرُوج، كما كانت هي الصلة بينه وبين شَعْبه أيضًا (← الأخلاقيات: النَّامُوس: لاهوت).

٥. استعادة حضور الله. حضور الله كان أمرًا حيويًا للغاية بين إِسْرَائِيل باعتبارهم شَعْب الله. كان شَيْئًا لابد مِنْه. لأن عدم حضور الله مَعَناه، لا وجود لشَعْب الله. ذلِكَ أن حضور الرَّبّ بالرغم مِنْ أنه استُعيد فِي عَمُود (←) النَارليلاً والسَّحَابة بالنهار، وعَلَى الرغم مِنْ أن ذلِكَ كان معروفًا فِي سيناء، إلا أنه لم يكن حضور الله مَعَ شَعْبه عَلَى النحو الَّذِي كان يتمتع به "مجتمَعَ خليقته" (تك ٢ – ٣) لكن الاستعداد قد تم لهذا: الحضور الإلهي كان ضروريًا حقًا، كما أكد ذلِكَ مُوسَى بكُلّ قوة (خر ٣٣: ١٥-١٦): "إِنْ لَمْ يَسِرْ وَجْهُكَ فَلاَ تُصْعِدْنَا مِنْ ههُنَا، فَإِنَّهُ بِمَاذَا يُعْلَمُ أَنِّي وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ أَنَا وَشَعْبُكَ؟ أَلَيْسَ بِمَسِيرِكَ مَعَنَا؟ فَنَمْتَازَ أَنَا وَشَعْبُكَ عَنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ".

ولِذلِكَ أعطى الله جميع المواصفات بناء خيمة الاجْتِمَاعات لكي يتم بناؤها عَلَى أساسها، حيث يلتقي الله بل ويقيم وسط شَعْبه (خر ٢٥: ٨؛ ٢٩: ٤٥- ٤٦؛ ٣٣: ٧- ١١). وكان شأن حضوره أن يقوي مَعَرفة إِسْرَائِيل بالرَّبّ عَلَى أنه الله الَّذِي أنقذهم مِنْ مِصْر (٢٩: ٤٥- ٤٦، قا؛ لا ٢٦: ١١). وبعد كما أن إقامة خيمة الاجتماع تفضل الله وملأها بحضوره بحضوره المخيف (خر ٤٠: ٣٤ – ٣٥). لقد عاد ثانية بين شَعْبه الفريد، سواء أثناء سِفرهم، أو أثناء إقامتهم فِي المخيم (٤٠: ٣٦- ٣٨) – الشَعْب الوحيد فِي العالم الَّذِي كانت لديه التوراة لترشدهم وحضوره ليعينهم. لقد جاءوا بقوته إِلَى مكان بوسعهم أن ينموا فِيه فِي مَعَرفته ثانية، لأنَّهُ سبق أن أعلن نفسه لهم مِنْ خلال الأحداث، التوراة، والعبادة – والواقع، بحضوره مرة ثانية. ولكي يعزز العلاقة ويعطي لشَعْبِه قدوماً إِلَى محضره المُقَدس، كان عَلَى الكَهَنَة وبموافقة الله الَّذِي رسم الكهنوت – أن يخدموا باعتبارهم الوسيط البشري بين الله وشَعْبه، وليظهروا كيف تعمل الأمة كُلّها أمام جميع الشُّعُوب (١٩: ٥- ٦: ٢٩). ومِنْ خلال العائلات المذكورة بالاسم (١: ١) حين كان الرَّبّ يعمل فِي صمت مِنْ خلف الستار، أصبحت إِسْرَائِيل الأن "كُلّ بَيْتِ إِسْرَائِيل" (خر ٤٠: ٣٥-٣٤ و٣٨).

٦. موضعات أخرى. هناك الكثير مما كان يُمْكِن قوله فِيما ذكر آنفًا عن موضوعات لاهوتية مَعَينة خاصة بسِفر اَلْخُرُوج. وهناك مَا يُمْكِنُ ذكره بايجاز مَا يلي. وهذه كُلّها مكونات للموضوع بجملته (خر ٦: ٦- ٧) والخاص فداء/ خلق الرَّبّ لشَعْبه.

(أ) لقد أحضر الله أنه إله العهد مَعَ الآباء، إِبْرَاهِيم وإِسْحَاق، ويَعْقُوب. ولقد تذكر عهده مَعَ الآباء وسمَعَ صراخ شَعْبه (خر ٢: ٢٣- ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ أنه إله كُلّ الشُّعُوب إلاّ أنه أخذ إِسْرَائِيل لتكون درة تاجة، وشَعْبه الخاص (סְגֻלָּה، [#٦٠٣٥] ١٩: ٥- ٦)، وذلِكَ مِنْ خلال عهده. بل إنه حَتَّى قبل علاقة العهد السيناوي مَعَ إِسْرَائِيل، أعلن أن إِسْرَائِيل ابْنِه البِكْرِ (٤: ٢٢- ٢٣)، وأقام علاقة عائلية مَعَ شَعْبه.

والله هو إله الأعمال، الَّذِي عمل نيابة عَنْ شَعْبه، وكان رجل حرب بالنسبة لهم أيضًا إله الاتصالات الكلامية، حيث أعلن مشيئته عَن طريق كلمات، דְּבָרִים، وكذلِكَ فِي طريق الأفعال דְּבָרִים ومِنْ خلال كلماته التي يعمر بها الكتاب الْمُقَدَّسَ أصبحت أعماله مفهومة.وفضلاً عَن الإعلان عَن شخصة بالكلمة والعمل، فقد أضاف إِلَى ذلِكَ إعلانًا لاسمَه יְהוָה (٣: ١٤- ١٥). وهذا الاسْم عرفنا بناحية أخرى عَن الله باعتباره الله الَّذِي كان هناك. واسْمَه بالكامل אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה والَّذِي يُفهم عَلَى أنه "أنا الله الَّذِي مَعَك هنا" (٣: ١٣) "أنا الَّذِي هو أنا الكائِنُ الدَّائِمُ"، وكانت هذه فرصة ليبين مِنْ كان هو، وذلِكَ عَن طريق كُلّ مَا أخبر به هو فعله فِي سِفر الْخُرُوج وفِي الأسفار الأخرى بعد ذلِكَ. وحضوره وحده هو الَّذِي جعل المكان (מָקוֹם) الَّذِي ظهر فِيه (انظر ٣: ٥) مقدسًا (קֹדֶשׁ). فهو إله مقدس وفوق الجميع. وأصل كلمة קֹדֶשׁ استخدم فِي خر ٣: ٥ لأول مرة مِنْذ تكوين ٢: ٣ حين قدس الله الْيَوْمَ السَّابع، أي جعله مقدسًا (קֹדֶשׁ). والمستوى التقدير الجديد لقداسة الله فِي سِفر اَلْخُرُوج جعل إعلان الله عَن نفسه تعاوز مَا سبق أن أعلنه للآباء (Moberly, *Old Testament of the Old Testament*, 5-35, 79-146). ويتضمن خر ٣٤: ٥- ٧ ذروة الإعلان عَن شخص الله وطبيعته الأدبية والأخلاقية، الأمر الَّذِي هو وحده الَّذِي جعل مِنْ الممكن تجديد العهد الَّذِي سبق انتهاكه وذلِكَ استنادًا إِلَى نعمته.

والرَّبّ هو الله الَّذِي وعد أن يسكن مَعَ شَعْبه كما فعل فِي البداية (خر ٢٥: ٨)، لأَنَّهُ أراد أن نكون العلاقة عَلَى المستوى الشخصي بينه وبين كُلّ شخص. وسوف يَكُونُ أيضًا مَعَ شَعْبه كمرشد لهم كي يساعدهم عَلَى مَعْرفة متى وإِلَى اين يذْهَبُون فِيما يقودهم للميراث الَّذِي وعدهم به (٣: ٧ – ١٠؛ ٢٣: ٢٣- ٣٣). وهم له السلطان عَلَى كُلّ قوى الطبيعة، والتاريخ (١٠: ١- ٢٣، ١٤: ٢١ و٢٧) وعَلَى كُلّ مَا يزْعم أنهم آلهة (١٨: ١١) سواء فِي مِصْر أو فِي أي مكان آخر.

(ب) مُوسَى، القائد الَّذِي اختاره الله، لم يصبح فقط مَعْطى ناموس الرَّبّ العظيم والوحيد، بل أصبح أيضًا الوكيل البشري للخلاص (מֹשֶׁה، مَعْناها "المنتشل"، أو الَّذِي يخلص) والنَّبِيّ الأوَّل دون منازع (تث ٤: ١- ١٧، ١٨: ١٥- ١٨، ٣٤: ١٠- ١٢). ثم إن خلاص مُوسَى نفسه مِنْ الغرق فِي مياه النيل وذلِكَ عَن طريق وضعه مِنْ سل (تَابُوت صغير תֵּבָה) كان بمثابة نبوءة لخلاص إِسْرَائِيل. وكان الله يوجّه حياته كطفل טוֹב، مميز (خر ٢: ٢). ثم إنه باعتباره الشخص الَّذِي كان طرفاً فِي العهد السيناوي، فلم يكن هناك مِنْ ينازعه مكانته فِي ع. ق. وأصبح مُوسَى الشفيع النموذجي للشَعْب أمام الله (خر ٣٢: ١١- ٣٤)، وهو النموذج الَّذِي يذكره ع. ق للراعي الصالح، والَّذِي هو عَلَى استعداد لأن يبذل نفسه مِنْ أجْلِ الخروف الضال (٣٢: ٣٠- ٣٢). ولقد أظهر الرَّبّ استعداده للاستماع إِلَى عبده.

(ج) لقد كان الإضطهاد وتضاعف أعداد الإِسْرَائِيليين فِي مِصْر مِنْ الحقائق التاريخية، ولكنها كانت حقيقة تاريخية مدفوعة بكَلْمة الرَّبّ مِنْ خلال عهده مَعَ آبائهم (تك ١: ٢٦- ٢٨؛ ٩: ١- ٢؛ ١٥: ١٢- ١٦؛ ١٨: ١٧).

(د) والضربات التي ذُكرت فِي سِفر اَلْخُرُوج تبين قدرة الرَّبّ عَلَى خلاص شَعْبه، وهزيمة جميع أعدائه، سواء كانوا بشرًا، أو آلهة مزعومة، وأنه يسيطر عَلَى ملوك الأرْض مِنْ أجْلِ مجده وصالح شَعْبه. كما أنه يسيطر عَلَى العالم الطبيعي ويسخره لتحقيق غاياته.

(و) والمَعْنى اللاهوتي للخُرُوج فِي حد ذاته مَعْنى جوهري وقد أوضح الله الهدف مِنْ خلاص شَعْبه، حَتَّى يخدموه كسيد حقيقي، وليس كفِرْعَوْن أو القوى العالمية (خر ٣: ١٢؛ ٤: ٢٣؛ ٥: ١؛ ٧: ١٦ الخ). ومِنْ المؤكد أن الفوائد الاقتصادية، والمادية، والسياسية والاجْتِمَاعية والنفسية الناجمة عَن هذا الخلاص ستؤدي إِلَى حريّة روحية. ومَعَ ذلِكَ، فإن هذه الفوائد الأخرى، قد تأتي وقد لا تأتي فِي هذا العالم، غير أن الحرية الروحية والدينية مِنْ الأمور المضمونة.

وحدث اَلْخُرُوج، أصبح حدث الخلاص الَّذِي ليس له مثيل فِي ع. ق. والأفكار المستقبلية فِي خلاص الله و/ أو انشطة التجديد والعودة، كانت تتخذ مِنه مثالاً للتحرير فِي المستقبل (إش ٤٣: ١٨- ٢١ مثلاً). وفِي ع. ج أوضح بطرس بكلّ جلاء أن الغرض مِنْ اَلْخُرُوج الجديد مِنْ عبودية الخَطِيَّة له فِي الأساس هدف ديني: وهو تمجيد الله (١ بط ٢: ٩- ١٠).

(ح) والوصايا والأحكام المتعلقة بالأعياد والاحتفالات التي تقيمها إِسْرَائِيل تطلب مِنْ إِسْرَائِيل أن تحتفل بفرح بأعمال وكلمات الله خالقها/ فاديها الَّذِي خلصها، وأتى بها إِلَى الوجود كشَعْب، والَّذِي سيواصل حفظه لها مادامت تسلك بحسب توراته. وهذه الاحتفالات لم تكن مرتبطة بالطبيعة فِي حد ذاتها، بل أدركت بالأحرى أن يد الله هي المدبر الرئيسي لاحتياجات شَعْبه، سواء فِي التاريخ، أو فِي اقتصاديات الزراعة.

(i) الفِصْح (פֶּסַח)، عيد الفطر (חַג הַמַּצּוֹת) (خر ١٠: ٤؛ ١٢: ٣- ٢٠؛ ٢٣: ١٥) كان مِنْ بين ثلاثة أعياد سنوية. وهذا العيد عَلَى وجه الخصوص يذكر بخلاص إِسْرَائِيل التاريخي. وكان يتم الاحتفال به فِي الرابع عشر مِنْ أبيب (بعد ذلِكَ نيسان)، وهو الشَّهْر الأوَّل، وحتى الْيَوْمَ الحادي والعشرين مِنْ الشَّهْر. وكان الْيَوْمَ الأوَّل وكذلِكَ الْيَوْمَ الأخير محفلاً مقدسًا (מִקְרָא) لإسْرَائِيل.

(ii) عيد الأسابيع (חַג שָׁבֻעֹת) ويُسمى أيضًا عيد الحصاد، أو عيد الحصاد، أو عيد الباكورات (خر ٢٣: ١٦؛ ٣٤: ٢٢)، ويتسم بالمحفل الْمُقَدَّسَ (מִקְרָא)، والذَبَائِح. وبعد ذلِكَ أصبح يُعرف باسْم عيد الخمسين، بالنظر إِلَى أنه يبدأ فِي يوم الخمسين مِنْ السبت الَّذِي يبدأ الفِصْح (انظر عد ٢٨: ٢٦؛ لا ٢٣: ١٦). وكان يتم الاحتفال به عِنْدَ نهاية شَهْر سيوان (مايو - يونية).

(iii) عيد المظال (סֻכּוֹת)، وكان يتم الاحتفال به عِنْدَ نهاية السنة فِي شَهْر تشرى (سبتمبر – أكتوبر). كما يُسمى عيد الجمَع. والكثير مما تعتمد عليه إِسْرَائِيل فِي مَعِيشتها مِنْ المحاصيل الرئيسية الزراعية مثل الفاكهة، والأعناب وزيت الزَّيْتُون كان يتم تخزينها فِي هذه المناسبة (خر ٢٣: ١٦).

وما جاء فِي خُرُوج ٢٣: ١٠- ١٦ يشكّل تقدمًا موجزًا خاصًا بالعبادة، تضمن السنة السبتية، وأهمية السبت. وقد أصغيت

الصيغة الرسمية عَلَى يوم السبتِ فِي خر ٢٠: ١١، واعتبرت راحة الله بعد الخليقة اساساً لِذَلِكَ. متى ٢٣: ١٢ ذكر أساس إنساني تكميلي لحفظ يوم السبت (قا؛ تث ٥: ١٢- ١٥). ولم تختبر إِسْرَائِيل أي راحة مِنْ أتعابها فِي مِصْر قرب نهاية إضطهادها. وربما كانوا يخضعون لدورة عمل تستغرق عشرة أيَّام فِي مِصْر، ولكن الله يدبر راحة أسبوعياً لإِسْرَائِيل بالرغم مِنْ أنف فِرْعَوْن (خر ٥: ٦- ٩).

(خ) اختبر (נָסָה #٥٨١٤) الرَّبّ إِسْرَائِيل فِي الْبَرِّيَّة ليرى مَا إذا كانت تحفظ وصاياه وفرائضه (خر ١٥: ٢٥- ٢٦، ١٦: ٤).وفترة الْبَرِّيَّة (← أصبحت وقتًا أظهر فِيه الرَّبّ قدرته عَلَى إعالة شَعْبه فِي ظل أصعب الظروف وأقساها. وإطعامه لهم المن بطريقة مَعَجزية استخدمه يَسُوع ليصف مِنْ يَكُونُ هو (١٦: ١٣- ٣٦، يوحنا ٦). وتعلمت إِسْرَائِيل أن الإِنْسَان لا يحيا بالْخُبْز وحده، وأن الرَّبّ هو مصدر إعالتهم، وتقديم إحتياجاتهم اليَوْمَية مِنْ الطعام.

(هـ) وكَلِمات الرَّبّ العشر (خر ٢٠: ١- ١٧) رفعت إِسْرَائِيل إِلَى مكانة جديدة بين الأمَم، حَتَّى يُمكِن أن تصبح إِسْرَائِيل مَلِكية (סְגֻלָּה) خاصته وفريدة لِلرَّبِّ حَتَّى يتسنى لله نفسه أن يسكن بينهم (٢٥: ٨؛ ٣٣: ١٥- ١٦). وهذه الكَلِمات المذهلة التي تقدم توجيهاً أدبيًا وأخلاقيًا وروحيًا، يحكم العلاقات بين الله والبشر، كانت مِنْحة للبشر قاضية مِنْ خلال توسط إِسْرَائِيل كأمة مقدسة ومَملِكة كَهَنَة يخدمون كوسطاء بين الرَّبّ والشُعُوب (تك ١٢: ١- ٣). وهذا النَّامُوس هو الواسطة، الَّذِي كُتب عَلى قلوب وعقول أولئك الَّذِين مِنْ العهد الجديد الَّذِي أقامة الْمَسِيح (إر ٣١: ٣١- ٣٤، عب ٨: ٨- ١٣).

(i) ولكن تكون إِسْرَائِيل مَمْلَكَةً كَهَنَة مقدس، أقام الله الكهنوت الَّذِي عَلَى رأسه أبْناء هَارُون (خر ٢٨، ٢٩: ١- ٣٧)، ونظام الذَبَائِح (٢٠: ٢٤ – ٢٦، ٢٩: ٣٨- ٤٦) الَّذِي يقدمه شَعْبه تكفِيراً عَن خطاياهم ولإقامة علاقة مَعَ إلههم.

(ر) وكتاب العهد (خر ٢٠: ٢١- ٢٤: ٨) يقدم تعَالِيم ونماذج ومبادئ لترشد شَعْب الله فِي حياته الاقتصادية والمُدُنِية. وعَلى الرغم مِنْ ذلِك، لا يُمكِن الفصل بين هذه الناحية مِنْ حَيَاة إِسْرَائِيل عَن الفرائض الدينية واللاهوتية. وذلِكَ أنها كُلّها جزء مِنْ كُل. وحياتهم الزراعية المستقبلية فِي أرْض كَنْعَان تتضمنها وجهة النظر التمهيدية هذه (٢٣: ١- ٣٣).

(ز) وتمرد إِسْرَائِيل فِي سيناء (خر ٣٢: ٣٤) أتاحت للكاتب الفرصة ليص لأفضل نقطة فِي السفر، وكذلِكَ أسوأ نقطة. ذلِكَ أن تمرد إِسْرَائِيل وصنعها العجل الذَهَبِي أكدا مفهوم الله عَن هذا الشَعْب، لأَنَّهُم كانوا شَعْبًا متمردًا صلب الرقبة ويستحق الهلاك فعلاً – لقد أنتَهكوا العهد حَتَّى قبل أن تُسلم لهم الوثائق الخاصة بالعهد (٣٢: ٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، وبسبب شفاعة مُوسَى الأمينة مِنْ أجْل الشَعْب، وعَلَى أساس طبيعة الرَّبّ الرحيمة (٣٤: ٥- ٧) غفر للشَعْب، وجدد العهد (٣٤: ١٠- ٢٥ و ٢٧ – ٢٨). ولو لم يكن إلهًا محباً رحيمًا، لكانت قصة هذه المجموعة مِنْ الإِسْرَائِيليين قد انْتَهت عِنْدَ هذه النقطة.

(س) المسكن (מִשְׁכָּן) خر ٢٥- ٣١، كان مكان سكنى حضور الله (الخيمة) بين شَعْبه (٢٥: ٨- ٩)، وكان شَيْئًا لابد مِنه لكي تكون إِسْرَائِيل شَعْبه (٣٣: ١٥- ١٦). وإكماله يذكرنا بإكمال الكون فِي سِفْر التكوين (انظر تك ٢: ١- ٣، خر ٣٩: ٣٢ و٤٢ – ٤٣). وحضور اللهِ هو جوهر هذه الناحية مِنْ سِفْر اَلْخُرُوج. ذلِكَ أن المسكن/ الهيْكَل سوف يتم الاستغناء عنه فِي النهاية مِنْ جانب مجتمَعَ الله الأخير وشَعْبه (رؤ ٢١: ٢ – ٤ و٢٢)، ذلِكَ أن حضور الله، هو فِي النهاية، الَّذِي يجعل الهيْكَل مقدسًا (انظر خر ٣: ٥). ذلِكَ أن حضوره يجدد القَدَاسَة ويخلقها. وقد بُنِى هيكَل سُلَيْمَانَ فِي وقت لاحق، وكان ذلِكَ عَلَى أساس النموذج الأساسي للمسكن

(ش) وحضور الله (فِي سِفْر اَلْخُرُوج) كان يتأكد أيضًا بأعمدة السَّحَاب والنَار. لقد قاد شَعْبه أثناء اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر (خر ١٣: ٢١- ٢٢)، وعبر الْبَرِّيَّة إلى سيناء (١٦: ١٠). وبعد أن تم بناء المسكن غطته السَّحَابة، وكان مجد الرَّبّ فِي قدس الأقداس. ولقد قاد الرَّبّ إِسْرَائِيل أثناء ترحالها بعَمُودُ السَّحَابِ، وكان يظهر حضوره بقوة كنَار عَلَى عَمُود (٤٠: ٣٤ – ٣٨). وهاتان الحقيقتان تؤكدَان قيادته الأمينة لشَعْبه بعد سيناء.

أعياد& احتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥᵃnukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô ʿēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ᵃṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفِصْح، #٧١٧٥)، [← الفِصْح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō ʾš ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō ʾš haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*ḥag šābuʿôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت: لاهوت]).

البيبلوجرافِيا

HBD 288-91; *IDB* 2:188-97; *NBD* [2], 374-76; *THAT* 1:755-62; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974; idem, *Introduction to the Old Testament As Scripture*, 1979, 161-79; G. Coats, "Theology of the Hebrew Bible," in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, 1985, 239-56; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, All Souls Studies II, 1963; W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 1984; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; M. Har-El, *The Sinai Journeys*, 1983; W. Kaiser, *Toward An Old Testament Theology*, 1978, 100-121; W. Johnstone, *Exodus*, 1990; E. Martens, *God's Design*, 1981; E. H. Merrill, "A Theology of the Pentateuch," in *A Biblical Theology of the Old Testament*, eds. Zuck, Merrill, Bock, 1991, 7-87; N. M. Sarna, *Exodus*, The JPS Torah Commentary, xii-xiii; idem, Exploring *Exodus*, 1986, 6-7; S. D. Steinberg, *The Mishkan and the Holy Garments*, trans. M. Miller, 1922; J. Strong, *The Taber-*

nacle of Israel, 1987; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 132-79.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

ثمين ← #٢٧٧٦ (חֲמֻדוֹת [*ḥ^a mudôt*]، غالي الثمن، مكلّف)
توضيح ← #٩٣٠ (בָּאַר [*bā'ar*]، يشرح، يوضح)
شرح ← #٢٩٨٣ (חָקַר [*ḥāqar*]، يتحرى، يتجسس، يبحث)
يمتد ← #٥٧٤٢ (נָטָה [*nāṭâ*]، يمدد، يبسط، يمتد)
إفناء، إبادة ← #٩٠١٢ (שָׁמַד [*šāmad*]، يُغني، يُدمر)
يطفئ ← #٣٨٨٢ (כָּבָה [*kābâ*]، يُطفأ، يُخمد)
ابتزاز ← #٦٩٤٣ (עָשַׁק [*'āšaq*]، خاطئ)
عين ← #٦٥٢٤ (עַיִן¹ [*'ayin¹*]، عين)

ד

1969	דָּן

دَان דָּן² [*dān²*] مَدِينَة تقع شمالي إِسْرَائِيل. دَان = [الرَّبّ] يحكم/ يقضي [#١٩٦٩]. كما أنه سِبْط دَان أيضًا، ثم إنه السلف الأكبر الذي سُمي السِبْط باسْمَه.

ش. أ. ق الاسْمَ السابق "لاَيِشَ" (قض ١٨: ٢٩) رُوى فِي *r-w-s* فِي قائمة مُدُن تحتمس الثالث (#٣١ فِي Aharoni, 160) وباللغة الأكادية فِي رسائل "ماري" (Aharoni, 149).

ع. ق إشارات ع. ق إِلَى دَان تتعلق بالمَدِينَة والسِبْط (الجد الأعلى الذي سُمي السِبْط باسْمَه)، وكيف أن الاثنين أصبحا مرتبطين مَعًا. وهذه هي الحالة الوحيدة التي نجد فِيها اسْمَ المَدِينَة هو أيضًا اسْم السِفر.

١. كثيرًا مَا تُستخدم المَدِينَة لتُمثِّل الأَرض الموجودة أقصى الشمال والتي كان يطالب بها ملوك أُورُشَلِيمَ. وهكَذَا يتردد هذا الاسْمَ كثيرًا مِنْ قصص المتعلقة بدَاوُدَ المَلِك: "مِنْ دَان إِلَى بِئْر سَبْع" (٢صم ٣: ١٠ و١٧ و١١، ٢٤: ٢ [١أخ ٢١: ٢، مِنْ بِئْر سَبْعَ إِلَى دَان] ١٥)، وفِي موجز لحكم سُلَيْمَانَ (١مل ٤: ٢٥ [٥: ٥]). وفِي ٢أخ ٣٠: ٥ جاءت أيضًا عبارة "مِنْ بِئْر سَبْع إِلَى دَان، ولكن لا توجد عبارات مماثلة فِي سِفري الملوك. أمَّا فِي تث ٣٤: ١ فقد ورد اسْمَ المَدِينَة باعتبارها تشكّل الحدِ الشمالي لجِلْعَادَ، وعَلَى ذلِك، فلربما ذُكرت كجزء مِنْ "عبر الأَرْدُنّ" إذ أنها تقع عَلَى أحد مِنابع نَهْر الأَرْدُنّ. وعبارة "مِنْ دَان إِلَى بِئْرَ سَبْع" الواردة فِي قض ٢٠: ١ يُقصد بها كُلّ الأسباط الواقعة عَلَى هذا الجانب مِنْ الأَرْدُنّ. وباعتبارها فِي أقصى الشمال، فعَلَى ذلِكَ فقد كانت مَعرضة أيضًا للغزو (وكان يتوقع بصفة عامة أن يأتي مِنْ جهة الشمال فِي ع. ق). وفِي ١مل ١٥: ٢٠ [= ٢أخ ١٦: ٤] ذكرت كإحدى المُدُن الشمالية التي فتحها الآراميون، وهكَذَا وردت أيضًا فِي إر ٤: ١٥، ٨: ١٦، حيث سُمَعَ هناك أوَّل صوت للغزو.

٢. فِي مَمْلَكَةَ إِسْرَائِيل كان الحد الشمالي دائمًا هو مَدِينَة دَان، بالرغم مِنْ أن الحد الجنوبي قد يختلف. وفِي قصة خَطِيَّة يَرُبْعَام العظمى، كانت "دَان" و"بَيْتَ إِيل" هما المدينتان اللتان تُمثلان الحدود. وقد عمل يَرُبْعَامُ عجلي ذَهَب، ووضعهما فِي دَان وبَيْتَ

إيل (١مل ١٢: ٢٩ - ٣٠، ٢مل ١٠: ٢٩، وربما في عا ٨: ١٤، بالرغم مِنْ أن الوصف هنا هو: "الذين يحلفون بذنب السَّامِرة ويقولون حي إلهك يادَان"، وحية طريقة بئر سَبْع - "فيسقطون ولا يقومون بعد" (ومِنَ الجلي أنه نُظر إلَى دَان وبئر سَبْع هنا عَلَى أنهما حدود الأرْضِ).

٣. فِي سِفْر القُضَاة ينتمي شَمْشُون البطل إلَى سِبْطِ دَان (١٣: ٢)، وكان يعيش فِي "مَحَلَّةِ دَانَ بَيْنَ صُرْعَةَ وَأَشْتَأُولَ" (قض ١٣: ٢٥). وهذه الأخيرة هي المُدُن التي كانت مِنْ نصيب دَان فِي (يش ١٩: ٤٠ - ٤٨، ولكن ليَهُوذَا فِي ١٥: ٣٣ - ٣٦).

والحاجة إلَى قصة توضيحية يبدو أنها جاءت مِنْ وجود اسمى مكان "مَحَلَّةِ دَانَ" فِي يَهُوذَا، و"دَان" شمالي إسْرَائِيل فأيهما التي تخص دَان (السِبْط)؟ يتناول مَا جاء فِي يش ١٩: ٤٧ هذه المشكلة فِي عبارة ذُكرت بين قوسين. والجزء الأوَّل مِنْ هذه ع. يتم عادة ترجمته ليتناسب مَعَ سياق الجزء الثاني، ويكون ذلِكَ أحيانًا بعبارة "وخرج تخم بَنِي دَان مِنْهم". أمَّا عبارة "غير أن الدَّانيين واجهوا مصاعب فِي تَمَلك مِنْطقتهم" (RSV; NIV)، مِنْ الصعب أن تجدها فِي النسخة العبرِّيَّة). والكلمات تماثل تلك التي استُخدمت فِي وصف الحدود فِي ١٥: ٩ و١١؛ ١٦: ٦؛ ١٨: ١٥؛ ١٩: ٣٤، والتي تُرجمت "وخارج التخم أو وامتد" فِي ترجمة NIV. وعَلَى ذلِكَ، يُمْكِنُ أن تكون هذه جزءًا مِنْ وصف الحدود الذي توقف فجأة. ويستمر ع. "وصعد بنو دَان وحاربوا لشم وأخذوها وضربوها بحد السيف ومَلكوها وسكنوها ودعوا "لشم" دَان كاسْم دَان أبيهم".

وهذه العبارة، شأنها فِي ذلِكَ شأن عبارات أخرى فِي سِفْر يَشُوعُ، استُخدمت فِي قض ١: ٣٤ - ٣٦ حيث إن "الأمُورِيِّينَ" (الكلمة البديلة، قا، Liverani, 125; Canaanites otherwise فِي ص. ١) حصروا "بَنِي دَان فِي الجبل". وكان الأموريون (←) فِي ذلِكَ الحين يعيشون فِي إيلون وشعلبين (اثنتان مِنْ مُدُن دَان فِي يش ١٩)، ولكنها أضيفت إلَى يوسف. وهذه العبارة وردت أيضًا فِي الترجمة السبعينية لسِفْر يَشُوعُ.

٤. والقصة فِي قض ١٨ جاءت بشكلٍ مغاير. القصة برمتها فِي قض ١٨ - ١٩ هي قصة مصغرة عَلَى الغزو والاستيطان (Whitelam, 11, citing Malamat). لقد أرسل خمسة جواسيس ليتجسسوا الأرْضَ (انظر عد ١٣). وكان تقريرهم يشابه إلَى حد كبير تقرير يَشُوعُ وكَالِب (عد ١٤: ٧- ٩) بأكثر مما يشبه تقرير الجواسيس الإسْرَائِيليين المذكورين فِي قصة سِفْر "عدد". الأرْض جيدة والشَّعْبُ مسالمونَ مطمئنون ومنْعزلون. ليصعد بنو دَانَ إلَى "لايش" ويقضوا عَلَى السكان، ويحرقوا المَدِينَة، ويؤسسوا مدينتهم.

وهذا مرده أن "سِبْط الدَّانيين يطلب له مَلِكًا للسكن. لأنَّهُ إلَى ذلِكَ اليَوْمَ لم يقع (يخصص) له نصيب فِي وسط أسباط إسْرَائِيل. ومِنَ الجلي أنه لم تكن لهم أرْض صرعة وأشتأول حين أرْسَلوا الجواسيس. وعندئذ، وبغية أن يشرحوا اسْمَ المكان، ارتحلوا إلَى "محلة دَان" (ولعله كان مخيماً مؤقتاً، وليس موطن شَمْشُون) ثم إلَى أفْرَايِم.

وهنا تمت مقاطعة العَنصر الثاني مِنَ القصة. لقد أراد القاص أن يوضح أن المَدِينَة كانت مَدِينَة مِنْ يستخدمون التماثيل مِنْذ إنشائها. لقد وجد الجواسيس لاويًا فِي جزء لم يُعرّف مِنْ أفْرَايِم وكان يعمل كَكاهِن لِلرَّبِّ فِي مقدس فِي بَيْتِ ملجأ. وكانت أدوات العبادة تشمل تمثالاً مطلياً بالفضة، وأفود وترافِيم (ربما للاستفسار مِنَ الرَّبّ، قا؛ قض ١٨: ٥ مَعَ ١صم ٢٣: ٦ و٩ - ١٢؛ ٣٠: ٧- ٨). وقدم المحاربون الرئيسيون مِنْ بَنِي دَان مِنْحة للكَاهِن للاوي الكَاهِن لم يستطع رفضها، وهددوا مِيخَا، ثم اتجهوا شمالاً. وحين استقروا فِي مَدِينَة دَان أقاموا التمثال (#٧١٨١ פֶּסֶל)، وكان يهونَاثَان ابْن جِرشوم بْن مِنسى بْن مُوسَى كَاهِناً ومؤسساً للنَسْل الكهنوتي، الذي ظل حَتَّى سقوط المَمْلَكَة الشمالية. وفِي القصة، ربما كان هذا هو اللاوي المأجور (مُوسَى كان مِنْ سِبْط لاوي) والذي لم يذكر اسمه حَتَّى الآن.

ولقد قيل إن التمثال سيبقى طالما ظل الهيكلّ موجودًا (مَعَ تَابُوت العهد؟) فِي شِيلوهَ. وهذا يتيح ليَرُبْعَام فرصة إضافة تمثال (ذَهَبِي) مختلف، غير أنه لم يُذكر شيء بالنسبة لما حدث للتمثال الفضي. غير أن أصل "دَان" كبَيْتَ للعبادة به تماثيل يرجع إلَى أيَّام الاستيطان أي قبل يَرُبْعَام.

بالنسبة للحفريات الأثرية لموقع دَان بما فِي ذلِكَ النقوش الهامة التي يبدو أنها ذكرت "بَيْتِ دَاوُدَ"، (انظر مثل؛ Biran; Biran and Naveh; Cryer; and Sasson).

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [2], 1979; A. Biran, *Biblical Dan*, 1994; idem, "Dan," *NEAEHL*, 1:323-32; A. Biran and J. Naveh, "An Aramaic Fragment from Tel Dan," *IEJ* 43, 1993, 81-96; F. H. Cryer, "Of Epistemology, Northwest-Semitic Epigraphy and Irony: The *'byt-dwd* House of David Inscription Revisited," *JSOT* 69, 1996, 3-17; H. L. Ellison, "Tribes: Location of," *ZPEB*, 815-20; M. Liverani, "The Amorites," *POTT*, 100-133; G. F. Moore, *Judges*, ICC, 1898; J. M. Sasson, "The Old Aramaic Inscription from Tel Dan: Philological Literary and Historical Aspects," *JSS* 40, 1995, 11-30; K. W. Whitelam, "Dan (Person)," *ABD* 2:10-12.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

خطر ← #٦١٢٢ (סָכַן¹ [*sākan*¹]، يجلب الخطر، نافع)
يتدلى ← #١٩٢٧ (דָּלָה² [*dālâ*²]، يتدلى)

دَانِيَال

دَانِيَال: لاهوت

أ. سياق تاريخي

أقدم تاريخ ذُكر فِي النص هو "السنة الثالثة مِنْ ملك يَهُويَاقِيم مِلِك يَهُوذَا" (١: ١) سنة ٦٠٥ ق. م، حين قام نَبُوخَذْنَاصَّر (←) بأول حملة عسكرية زحفت حَتَّى غربي سوريا - فِلِسْطِين (انظر ٢مل ٢٤: ١). وآخر تاريخ هو السنة الثالثة لكورَش

(دا ١٠: ١)، ٥٣٧ ق. م، والتي حلت امبراطوريته الفَارسية محل امبراطورية بَابِل. وهذان التَارِيخَانَ يشكّلان إطاراً للسِفْر، غير أن الكتاب لم يشر إِلَى دمار أورُشَلِيمَ سنة ٥٨٧، أو لعودة المسبيين إِلَى يَهُوذَا سنةً ٥٣٨ (عز ١). وهذا السِفر (دَانِيَال) يتناول خطة الله الهائلة المتعلقة بالملوك والممالك. ولقد ذكرت الامبراطورية اليونانية (دا ٨: ٢١)، كما جاء ذكر لنهايتها (٨: ٢٥). أمّا الامبراطورية الرابعة المذكورة فِي ٢: ٤٠؛ ٧: ٧ والتي سيصل التاريخ فِيها إِلَى ذروته بسبب تدخل الله، فتمتد إِلَى فترة مَا بعد الامبراطورية اليونانية، وربما إِلَى الرومانية. وهذا بدأ بالنسبة لسورية ومِصْر سنة ١٦٨ ق.م، وحين أكد القنصل الروماني سلطانه عَلَى مِصْر، وطرد الْمَلِك السوري. ولكن الرؤيا تهتم بالمستقبل البعيد أيضًا (٨: ٢٦)، وقد تمتد إشارتها إِلَى مَا بعد الامبراطوريتين التاريخيتين، أي إمبراطورية اليونان، وامبراطورية روما.

ويختلف المفكرون بالنسبة للمِنْظور التاريخي للكاتب. البعض يرى أن تاريخاً فِي القرن السادس/ السَّابع، يُعد محتملاً، وذلِكَ بعد زمِنْ دَانِيَال مباشرة، ويأخذون الأحلام والرؤى عَلَى أنها نبوات للأحداث التي كانت لا تزال فِي عبادة المستقبل فِي ذلِكَ الحين (Baldwin, Young). وآخرون يفضلون تاريخاً للكتابة يرجع إِلَى القرن الثاني، وعَلَى ذلِكَ فإن الكثير مما تم التنبؤ به يجب أن يُنظر إليه عَلَى أنه كُتب بعد الحدث، مثل مَا يُطلق عليها "نبوات" فِي بعض كتابات الشَّرْق الأدنى المَعروفة فنياً بأنها *vaticinia ex eventu* (Davies, 56-80; Porteous, 17-18). وحقيقة أن وجهة نظر الكاتب لا يُمْكِنُ تأكيدها يقيناً لا تؤثر إِلَى درجة كبيرة فِي التفسير.

ب. البِنِية الأدبية

نلمس فِي سِفْر دَانِيَال أكثر مِنْ نمط أدبي واحد. وأبسطها وأكثرها وضوحًا، هو التمييز بين القصص (الأصحاحات ١ - ٦، والرؤى ص. ٧ - ١٢). وهناك أمران يربطان هذين القسمين مَعًا، الأوَّل هو التشابه بين ص. ٢ و٧، حيث إن كُلًا مِنْهما يشير بطريقته الخاصة إِلَى إقامة مَلِكوت الله. وقد صيغ القسم الثاني باللغات الأصلية. ويربط الجزء الآرامي (٢: ٤ب - ٧: ٢٨) نصفِي الكتاب مَعًا، فِي حين أن البداية (١: ١ - ٢: ٤أ)، والأصحاحات الخمسة الأخيرة مكتوبة باللغة العبرِّيَّة.

ونلمس نُمطًا أدبيًا مركزيًا فِي القسم الآرامي، حيث صيغ حول مَا تضمِنْه الأصحاحان ٤ و٥، حيث تم تحدي سلطان الله العَلِيّ وتم الرد عَلَى هذا التحدي. ونرى أن الأفضل هو توضيح هذا النموذج فِي شكْل بيان تخطيطي عَلَى النحو التالي:

أ. أربع امبراطوريات ومَلِكوت الله الآتي (ص. ٢).

ب. تجرَبَّة بالنَار، والخلاص الَّذِي حققه الله (ص. ٣).

جـ. تم تحذير ملِك، ثم تأديبه، ثم خلاصه (ص. ٤).

جَـ. ملِك يتم تحذيره، يتحدى، يُخلع (ص. ٥).

بَ. تجرَبَّة فِي جب الأسود، وخلاص الله (ص. ٦).

أَ. أربع امبراطوريات، ومَلِكوت الله الأَبَدِيّ (ص. ٧).

وجود نمط chiastic فِي ص. ٢ - ٧ يقوي الروابط بين نصفِي السِفر، ويساعد عَلَى بيان موضع التركيز. وهناك مِنَ الأسباب القوية التي تحملنا عَلَى الاعتقاد بأن ص. ٧ هو مفتاح السِفر كُلّه، حَتَّى نقطته المركزية.

أمَّا بَقِيَّة الرؤى فتركز عَلَى الهجمات السياسية والعسكرية التي تُشنّ عَلَى أرْض اللهِ والهيكَل فِي أورُشَلِيمَ، وكذلِكَ التبرير النهائي لكافة المؤمِنْين الَّذِين يعانون فِي المَعْركة. ولقد أجريت محاولة لعمل بَنِية للسِفر كُلّه عَلَى أساس ترتيب حول الأصحاحين ٥، ٦، غير أن تناغم الموضوع بين الأصحاحات التي يُقام عَلَى أساسها التوازن كان أقل إقناعًا (قا، Goldingay, 325).

ومَعَ غياب قَلِيل يبرز الأقسام التي بها موضوعات مميزة، فإن تقسيمات كُل أصحاح هي التي تقدم لنا أساس فحص الفكر اللاهوتي للقصص الست، والرؤى الأربع (ص. ١٠ - ١٢ تشكّل الرابع).

دا ١: ١ - ٢١ مِنْ لحظة فرض الْمَلِك البَابِلِي سيطرته عَلَى يَهُويَاقِيم وأخذه الأسرى (← السبي)، فُهمت الكارثة عَلَى أنها مِنْ عمل السَّيِّد الرَّبّ (١: ٢ אֲדֹנָי). وحقيقة أن دَانِيَال قد عاش ليرى نهاية الامبراطورية البَابِلِية (١: ٢١) أكدت سيادته الله الَّذِي يعبده، لأن بَابِل كانت رمزًا لتكبر الإنْسَان وتفاخره بإنجازاته (٢: ٣٦ - ٣٨). وتدخل الله فِي الأحداث أوجد مَعْنى ورجاءً لأولئك الَّذِين يقاسون فِي الحَيَاة كغرباء. لقد عقدوا العزم عَلَى أن يكونوا أمِنْاء لله، وكان أمينًا فِي أن يَكُونُ صديقاً لهم فِي البلاط، وكان بصحة رائعة بِالرغم مِنَ النظام الغذائي المفروض عليه، وكان يتسم بحكمته الشَّرْقية البالغة. والتقوى والنجاح ليس بالأمرين المتنافرين.

دا ٢: ١ - ٤٩. كشف أسراره للمَلِك البَابِلي، لكن دَانِيَال كان مترجمه. والتركيز ينصب الآن عَلَى تاريخ العالم. وكان نَبُوخَذْنَاصَّر هو حاكم العالم فِي زمانه بمرسوم إلهي (٢: ٣٧ - ٣٨). فهو رأس التمثال الذَهَبي، فِي حين أن خلفاءه سيكونون أقل مِنْه مِنْزلة. وحينما تضرب الصخرة القدمين اللتين مِنْ طين خزفِي يتحطم البناء كُلّه، والصخرة التي هي مَلِكوت الله تملأ الأرْض. لقد سجد الْمَلِك البشري أمام اللهِ، والَّذِي - بالنظر إِلَى أنه يتحكم فِي التاريخ - أعطى مَعْنى لِكُلّ حقبة فِي التاريخ وأعلنه لدَانِيَال (٢: ٤٤).

دا ٣: ١ - ٣٠. الاحتفال الَّذِي أُقيم لجمْعَ سِفْراء كُلُّ الأُمَم أمام تمثال الْمَلِك الذَهَبي، كان مِنْاسبة لتوجيه الاتهامات ضِدَّ ثلاثة مِنْ اليهود الَّذِين رفضوا السجود للتمثال. وإذ انتابت الْمَلِك ثورة مِنَ الغَضَب لسماعه بوجود مِنْ يتحدى أوامره، لِذلِكَ نفذ تهديده بعقابهم بأن يُلقوا فِي أتون النَار. أمَّا هذه التجرَبَّة - والتي تُعد أقسى التجارب - أصبحت فرصة لاختبار قوة الله المخلصة. وقد صاحبهم شخص رابع وهم وسط النيران وخلصهم مِنْ الموت. فالولاء لله يجب أن تكون له الأوَّلوية حَتَّى عَلَى السَّلاَمَة الشخصية، سواء نلنا الخلاص أو لم ننَله (ع. ١٧ - ١٨). وهنا نجد إلماحة إِلَى الحَيَاة والتبرير بعد الموت. وفِي بَابِل ربح المجاهَارُون بإيمانهم الحق فِي أن يعبدوا الله دون أن يضايقهم أحد. لقد أظهر الله قوته لتبرير أولئك الَّذِين كانوا أمِنْاء له.

دا ٤: ١ - ٣٧. كان حلم نَبُوخَذْنَاصَّر يشكّلّ إنذاراً وتحذيرًا، حيث حذره بأن نجاحه وازدهاره سيكون قصير الأمد مَا لم يعترف بأن الله الْعَلِيّ هو مَلِكُ الملوك، وأن يعطي للبر والعدل أولوية فِي تعامله مَعَ المضطهدين (ع. ٢٥ - ٢٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لم يطرأ تغيير عَلَى أي شيء، إلا أن ضربه مرض خطير إِلَى درجة أنه نُفِي مِنَ المجتمَع، وأصبح يعيش كالحيوان. أمَّا اختبَاره مِنْ ناحية انتشاله مِنَ المرض وإعادته إِلَى عرشه فقد عُزي كُلّ هذا إِلَى الله، الأمر الَّذِي شهد له مَعَ بداية قصته وفِي نهايتها أيضًا. أمَّا الخطر الأعظم الَّذِي يداهم أولئك الَّذِين هم فِي مواقع السلطة هو الوهم الَّذِي يتمَلكهم بأن سلطانهم لا تحدّه حدود (ع. ٢٢). وحقيقة إعادة نَبُوخَذْنَاصَّر إِلَى عرشه تبين أن المَلكية لها وضعها السليم فِي الشئون البشرية، شريطة أن تخضع لسلطان مَلِك الملوك، الَّذِي يحكم بالعدل إِلَى الأبد.

دا ٥: ١ - ٣١. عَلَى النقيض مِنْ نَبُوخَذْنَاصَّر، لم يعط بيلشاصر لله أي مكان فِي أفكاره. وكان تحديه لله، وغطرسته الوقحة تتناقض تمامًا مَعَ خضوع نَبُوخَذْنَاصَّر، وعَلَى ذلِكَ، سرعان مَا داهمه الموت عَلَى أيدي غزاة مِنْ الفرس، الَّذِين وضعوا نهايةِ للإمبراطورية البَابلية (← كُورَش). وهكَذَا فإن الحكام وكذلِكَ الشُعُوب يجنون فِي النهاية محصول مَا زرعوا، وكم مِنْ علامات يقدمها لنا التاريخ تعرفنا أن العقاب الإلهي لايزال يعمل، حَتَّى مِنْ خلال الحركات الثورية أو الانقلابات العسكرية. (← الجزاء: لاهوت).

دا ٦: ١ - ٢٨. أمَّا دَانِيَال، الرجل التقي لحكيم، فقد أصبح موضع المَعَارضة القوية. وبالنظر إِلَى أنه لا يُمْكِنُ العثور عَلَى أية وسيلة تنتشله مِنَ الموت، فمِنْ ثَم ألقي به فِي جب الأسود. وضعف الْمَلِك دَارِيُوس كان يتناقض تمامًا مَعَ سمو الإله الحي، الَّذِي خلّص دَانِيَالَ مِنْ فم الأسود. وقد وقع العقاب عَلَى أولئك الَّذِين اشتكوا عَلَى دَانِيَال، الأمر الَّذِي يوضح أن القوى الَّتِي تعارض حكم الله لا يُمْكِنُ أن يُكتب لها النجاح. فالرجل الَّذِي كان يجب أن يلقى الموت وُجد حيًّا فِي الصباح، متأهباً لاستئناف عمله ومكانته فِي الحكومة، وعَلَى ذلِكَ فقد انتصر عَلَى أعدائه. والموضوعات التي نجدها فِي الْمَزْمُور، نجد لها مثيلاً فِي اختبار دَانِيَال، كما أنها أعيدت بعد ذلِكَ باختصار فِي حَيَاة يَسُوع (أع ٤: ٢٥ - ٢٦) (Goldingay, *Daniel*, 136).

دَانِيَال ٧: ١ - ٢٨. هذه الرؤيا، عَلَى غرار ص. ٢، تغطي الفترة الواقعة بين أيَّام دَانِيَال وتدخل الله الْعَلِيّ لإقامة مَلِكوته. وعَلَى الرغم مِنْ وجود أربعة حيوانات عظيمة فِي الرؤيا، إلا أن القوات المضادة لله هِي الأكثر تدميرًا فِي الحيوان الرابع، والتي انتهى سلطانه بشكلّ مفاجئ بموته وهلاكه، السَّمَاء مفتوحة، "والقديم الأيَّام"، أعطى سلطانًا يشمل العالم كُلّه لشخص يُوصف بأنه "مثل ابْنِ إِنْسَان" (ع. ١٤). لقد تم التغلب تمامًا عَلَى المقاومة، وأعطيت السيادة والسلطان لشَعْب الله الْعَلِيّ (ع. ٢٧). وعَلَى الرغم مِنَ التوضيحات، هناك الكثير مما يظل غامضاً، ونَحْنُ - مثل دَانِيَال - نجد أنفسنا فِي حيرة. غير أنه بوسعَنا التأكيد عَلَى أن يَسُوع عرّف نفسه بدور ذاك الَّذِي كان عليه أن يأتي، إنه إِنْسَان، وبرغم ذلِكَ، فإنه يمارس سلطانًا إلهيًا كحاكم وكقاضٍ.

دا ٨: ١ - ٢٧. كانت هناك قوتان عظيمتان عالميتان عُرفتا بأنهما "مادي وفَارس"، واليونان، وكُلّ مِنْهما ستأتي إِلَى نهايتها المحتومة. ذلِكَ أنَ مَلِكًا يونانياً سوف يهاجم شَعْب الله، وبذلِكَ يتحدى الله نفسه (ع. ٢٥). وسقوط مثل هذا الشَعْب أمر يقيني. وهذا هو آخر تشبيه رمزي للمستقبل.

دا ٩: ١ - ٢٧. دخل دَانِيَال إِلَى محضر إله العهد مَعَ إِسْرَائِيل، واعترف بالخَطِيَّة التي جلبت الكارثة عَلَى أورُشَلِيمَ، والتماس تحقيق الله لمواعيده. وخلاص الله لشَعْبه سيبرر طبيعة الله. واستجابة جبرائيل (← ملاك) تتضمن أرقاماً رمزية قائمة عَلَى العدد "سبعين" (إر ٢٥: ١١؛ ٢٩: ١٠) لتؤكد أنه سيُعاد بناء أورُشَلِيمَ، لكنها لن تهرب مِنْ خراب ثان. والغايات التي يعمل الله عَلَى تحقيقها، ذُكرت فِي ع. ٢٤، ومراحل تحقيقها موجودة فِي ع. ٢٥ - ٢٧. وكان كتبة ع. ج عَلَى قناعة بأن خدمة يَسُوع بدأت تحضر مَلِكوت الله (مر ١: ١٥)، وأن موته أبطل الخَطِيَّة (عب ٩: ٢٤ - ٢٨). وعَلَى الرغم مِنْ أن هزيمة المضطهد مؤكدة، غير أن دَانِيَال لم يعش ليرى نهاية "السبعين أسبوعاً". لأَنَّهُ مازالت للتاريخ فترة يجب أن يقضيها.

دا ١٠: ١ - ١٢: ١٣. الإعلان الإلهي الأخير أتى به رجل شخصه متوهج، لديه قدرة عَلَى أن يقوي دَانِيَال ويمكنه مِنْ تقبل القصة الطويلة والمفصلة مِنْ "كتاب الحق" وقد قدم التاريخ فِي صورة فترات حكم متعاقبة. ملوك يتناحرون فِي سبيل الحصول عَلَى السلطان ويبذلون كُلّ مَا فِي وسعهم مِنْ سلطة، وبعد ذلِكَ تنهار ممالكهم وتسقط. وقد حُجب مجرى الأحداث، غير أن أحد الحكام يرفع نفسه فوق الجميع ويقول أشياء لا تُذكر ضِدَّ إله الآلِهَة (١١: ٣٦). ويلقى اهتمامًا كبيرًا (١١: ٢١ - ٤٥). وكَان الاضطهاد الديني سلاحه. وينجح فِي تحقيق الانقسام بين شَعْب الله، ويدنس الهيكل، ويتسبب فِي موت المؤمِنين. والإشارات هنا تنطبق عَلَى أنطيوخس الرابع (١٧٥ - ١٦٤ ق. م، ← فترة مَا بين العهدين: لاهوت). كما أنها تتعداه إِلَى آخرين ممن اضطهدوا شَعْب الله. وعَلَى الرغم مِنْ النجاح المبدئي سياسيًا وعسكريًا، إلا أنهم جميعًا كانت لهم نفس النهاية. فالمحَنَّة غير المسبوقة للمؤمِنين تبعها وعد غير مسبوق بالقيامة (١٢: ٢ - ٣). فالموت ليس نهاية المطاف. فمَعَنى التاريخ، نجده بعد التاريخ، أمِنْ داخل غرض الله الَّذِي لا يُمْكِنُ استقصاؤه. وفِي غضون ذلِكَ، عَلَى المؤمِنين المتواجدين فِي العالم أن يظلوا راسخين فِي الإيمان، بالرغم مِنَ الآلام والاضطهاد. وعَلَى غرار دَانِيَال، سوف يقومون ليتسلموا نصيبهم المخصص لهم.

ج. موضوعات لاهوتية

وقد نجمت هذه مِنْ المشاكلّ التي نجمت عَن السبي، ونتيجة تدخل قوى العالم ومطالبهم الدكتاتورية، وبسبب التأخير الطويل فِي تحقيق الحرية السياسية عقب العودة إِلَى أورُشَلِيمَ. وفِيما كانت الامبراطوريات المتعاقبة كانت تبتلع اليهودية، إلا أن المَعَارضة كانت تؤدي إِلَى مزيد مِنْ الاضطهاد، وليس إِلَى الحرية. وكان يُطرح السؤال: أيْنَ كان الله بالنسبة لهذا كُلّه؟

١. إله الآلِهَة يسود عَلَى البشرية كُلّها. إن إلهُ إِسْرَائِيل، إِلَى جانب كونه السَّيِّد الرَّبّ (אֲדֹנָי) الَّذِي يحدد نتيجة الحصار الَّذِي فرضه نَبُوخَذْنَاصَّر عَلَى أورُشَلِيمَ (دا ١ و٢)، فهو أيضًا

الَّذِي سيحقق إعادة بناء الهيكَل لرحمته العظيمة ومِنْ أَجْلِ اسْمه القدوس (٩: ١٧ - ١٩). وقد أشار إليه الحكام الوثنيون بأنه "إِلهُ الآلِهَة"، (מָרֵא) "رب الملوك"، و"كاشف الأسرار" (٢: ٤٧) "الله الْعَلِيّ" (٤: ٢)، ثم إنهم كانوا يتكلَّمون عَن إله دَانِيَال أو رفقائه (٣: ٢٨ - ٣٠، ٦: ٢٦). وكان دَانِيَال يصلي لإله السَّمَاءِ (٢: ١٩، انظر ع. ٢٨ و٣٧ و٤٤)، ثم إنه أعلن سجايا الله (٢: ٢٠ - ٢٣)، كما كان يفعل ملوك الأُمَم الأخرى، والَّذِين كان الله يستجيب لصلواتهم (٤: ٣ - ٣٤ - ٣٥، ٦: ٢٦ - ٢٧). ولقد أفصح الله عَن غرضه المستقبلي لمَلِك بَابل (٢: ٤٥ب)، وكذلِك لدَانِيَال فِي الرؤى، وبهذا أظهر اهتمامه بكافة البشر، وسيطرته عَلى تاريخ البشر كله، وغرضه مِنْ ناحية إقامة مَلِكوت الله الدائم فِي السَّمَاءِ (٢: ٤٤، ٧: ٢٧). وحين كان دَانِيَال يصلي، كان يستخدم الاسْمَ الْمُقَدَّس يَهْوَهْ ("الرَّبّ" فِي كثير مِنْ الترجمات الإنجليزية، ← يَهْوَهْ: لاهوت)، والَّذِي كان مُرتبطا بعَلاقة عهد مَعَ إِسْرَائِيل (خر ٣: ١٤، ٦: ٣). وكان الرَّبّ (يَهْوَهْ) يستجيب لشَعْبُه (دا ٩: ٤ و٨ و١٠، ١٣ و١٤ و١٩)، "فأهيه" أعلن نفسه ورسالته لأولئك الَّذِين يلتمسونه.

٢. المؤمِنُون يجب أن يتوقعوا أنهم سيتألمون. الحركات السياسية سببت الآلام (دا ١: ٢)، والأمانة لله أثارت الاضطهاد فِي بيئة مُعَادية (٣: ٨ - ٢٣، ٦: ٣ - ١٢)، والمقاومة المنظمة لمقاصد الله تأتي مِنْ أعداء مسلحين عَلى أحسن وجه، وسوف يظهَارُون وكأنهم انتصروا (٧: ٢١ - ٢٥، ٨: ٢٣ - ٢٥، ٩: ٢٦، ١١: ٣٦ - ٤٥). والهزيمة السياسية والموت ينتظران شَعْب الله (١٢: ٧ب)، ولكنهم سيبررون فِي النهاية. وعَلى الرغم مِنْ أن رؤساء العالم المتغطرسين يحققون أغراضهم، فإنه يتعين عَلى المؤمِنين أن يكونوا مستعدين لقبول حقيقة أن الخلاص قد يتأخر (١٢: ١٢). ثم إن مَعَانَاتهم ليست بدون مغزى (١٢: ١٠). وعَلى المؤمِنين أن يكونوا عَلى ثقة فِي أن يخلصوا للحكمة التي أعطيت لهم، ويعطونها بدورهم لآخرين. والموت ليس هو النهاية (١٢: ١) لأنَّهُ ستكون هناك قيامة ودينونة (١٢: ٢ - ٣).

٣. هناك الكثير فِي التاريخ مما لا تستطيع عين الإِنْسَان رؤيته. والكشف عَن أن الأُمَم لها نظائر فِي السَّمَاءِ (١٠: ١٣)، بوسعهم أن يؤخروا خطط الله، ولكنهم لا يستطيعون أن يحولوا دون تحقيقها، وهذا مَا يدعم رسالة دَانِيَال بأن التاريخ لِيس سلسلة مِنْ الأحداث الَتي تقع اعتباطاً، ذلِك أن الله مسيطر عَلى تاريخ العالم، ثم إن الأُمَم الأخرى - سواء كانوا يعرفون الله أم لا يعرفونه - تشكل جزءًا مِنْ خطة الله التي ترسي إِلى إقامة حكمه فِي العالَم. وسوف تستمر الحروب الروحية فِي السَّمَاءِ وكذلِك عَلى الأَرْض (أف ٦: ١٢).

٤. هدف التاريخ هو مَلِكوت الله. وفِي حين أن سقوط أُورُشَلِيمَ كان مِنْ شأنه تلاشي آمال إِسْرَائِيل (مرا ١: ٢٠)، غير أن الله استخدم الوضع العالمي ليبين مدى سيادته وسلطانه.. نرى حكام العالم، فِي قصص دَانِيَال، يتبعون سياساتهم، لكن الله يبرر خدامه ويدافع عَنهم علانية. ولقد حقق الله قصده سواء حين تصرف الحكام فِي إطار مِنْ المسئولية (٤: ٣٤ - ٣٥)، أو عَندما تصرفوا بغباء (٥: ٢٢ - ٢٤). والتاريخ - فِي الرؤى - يتسم بالوحشية، تسوده المَعَارك، والدمار. ويعاني شَعْبُه الاضطهاد ويُدنس بَيْتَه. وحين يبدو أن كُل شيء قد انهار، يتدخل الله ويقيم مَلِكوته إِلى الأبد (٧: ٢٧). أمَّا المدة التي ستنقضي قبل حدوث هذا، فإن ذلِك أمر مخفِي فِي الأعداد الغامضة. ولن يعيش دَانِيَال ليشهده، ولكن شَعْب الله فِي مجمله، سيشهد افتتاح مَلِكوته فِي عمل ختامي حيث القيامة والدينونة.

د. السياق القانوني

فِي عبر. كت. نجد دَانِيَال بين "الكتابات"، أمَّا الترجمة السبعينية فتضعه بين "الأنبيَاء"، بعد سِفْر حَزْقِيَال، وهذا الترتيب هو مَا انتهجته الترجمات الانجليزية. وعَلى الرغم مِنْ أن سِفْر دَانِيَال يُقرأ بين الأنبيَاء، إلا أنه يذهَبَ إِلى أبعد مما ذَهَبَ إليه أي واحد مِنْهم، مِنْ ناحية أنه يكشف لنا عَن قصد الله المستقبلي بالنسبة للعالم. ولهذا السبب صُنف بأنه "رؤيوي" (انظر Collins, *Apocalyptic Vision*; Apocalyptic Literature)، حيث يكشف خطة الله بالنسبة للتاريخ، ويبين التدخل الخارق للطبيعة كأساس للرجاء (دا ٧: ٩ - ١٤). ودَانِيَال - فِي إطار ع. ق - يُعد ذروته مِنْ نواح كثيرة. فِي البداية، كان مِنْ نتيجة عصيان الله الموت والطرد مِنْ الجنة، التي كانت بها شَجَرَة الحَيَاة (تك ٣). ويبدأ سِفْر دَانِيَال بالطرد مِنْ الأَرْض بواسطة أمة قوية تعبد آلهة أخرى. ويستمر التهديد بقوى ثقافية وعسكرية غاشمة يصل إِلى ذروته فِي الحيوان الرابع (٧: ٧ - ١١ و٢٥)، الَّذِي تمرد عَلى الله. لقد أكمل التمرد الإِنْسَاني دورته. ويجب أن يقوم الرجاء عَلى أساس التدخل الإلهي لأن المؤمِنين لا حول لهم ولا قوة. والأمر الأكثر أهمية هو "تتميم الخطايا" و"ليؤتى بالبر الأبَدِيّ" (٩: ٢٤). ويُستشف مِنْ هذه الصورة استمرار فترة آلام حَتَّى بالنسبة للممسوح مِنْ الله (٩: ٢٦)، لكن الكشف عَن سَّمَاء مفتوحة، والاحتفال الترحيبي الَّذِي لاقاه "مثل ابْنِ إِنْسَان" فِي محضر الله (٧: ٩ - ١٤) يصور لنا فعَالِية قوة الله المخلصة. فمَلِكوته مَلِكوت سماوي، يستحيل تدميره، وهو أَبَدِيّ. والَّذِين سيرونه يجب أن يتطهروا (١٢: ١٠)، كما أنه عَلَيْهِمْ أن يظلوا أمناء أيضًا وينتظروا الوقت الَّذِي عينه الله (١٢: ١١ - ١٣).

هناك موضوعات مِنْ الرؤى، وبصفة خاصة مِنْ دَانِيَال ٧، نجدها فِي الأناجيل (France, 259-63). وقد رأى يَسُوع مهمته فِي شخصية ابْن الإِنْسَان المذكورة فِي دا ٧: ١٣، وقد أشار إِلى دَانِيَال بالاسْمَ (مت ٢٤: ١٥)، وذلِك حين تحدث عَن تدنيس وتدمير هيكل هيرودس عَلى ضوء مَا جاء فِي دا ١١: ٣١. وهذا الحدث، إِلى جانب تبرير يَسُوع وارتفاعه إِلى المجد (مت ٢٤: ٣٠) توضح سلطانه الشامل والأبَدِيّ. وما جاء فِي رؤ ١: ١٤ يستخدم الظهور الإلهي المذكور فِي دا ٧: ٩ - ١٠ لوصف الْمَسِيحُ الممجد، الَّذِي عُرِّف هكَذَا بأنه الله، فِي حين أن "مثل ابْنِ إِنْسَان" هو قاض فِي الدينونة الأخيرة (رؤ ١٤: ١٤ انظر دا ٧: ١٣ و٢٢). وفِي ارتفاع يَسُوع إِلى المجد، يصل التاريخ إِلى هدفه، ويصل سِفْر دَانِيَال إِلى اكتماله. وقائمة الأسفار القانونية كانت كاملة.

ورسالة الدينونة التِي قدمها أنبِيَاء مَا قبل السبي تحققت بسقوط أُورُشَلِيمَ، وخطايا كُلّ إِسْرَائِيل هِي التي جلبت دينونة الله (دا ٩:

٧ - ١٤). وتُوجد استمرارية أيضًا فِي توقع أن الله فِي رحمته سيغفر خطايا شَعْبه ويسترد مقدسه فِي أورُشَلِيمَ (٩: ١٥ - ١٩، انظر عز ١: ١ - ٤، ٦: ١٧ - ١٨)، وفِي أجزاء كثيرة مِنْ السِفْر يبرر الله كُلّ الَّذِين يثقون فِيه، ويخلصهم مِنْ الموت ويعلن لهم حقه.

وتحدث عدم الاستمرارية مِنْ ناحية أن التركيز عَلَى المستقبل لم يعد ينصب عَلَى أورُشَلِيمَ واستعادتها تحت ملِك مِنْ نَسْل دَاوُد. وبدلاً مِنْ ذلِك، ستواجه "الأرْض البهية" التهديد (دا ١١: ٤١)، وسوف تدمر المَدِينَة والْمُقَدَّس مرة ثانية (٩: ٢٦). وقصد الله بالنسبة لإسْرَائِيل هو أن تتألم فِي سياق دينوي. ومَلِكوته يشمل كُلّ قوى السَّمَاءِ والأرْض (٤: ٣٥)، ومَعَ ذلِك فإن السلطان الَّذِي لا ينتهي أعطي لإنسان، تتعبد له كُلّ الشُّعُوب (٧: ١٣ - ١٤). ومساعدة شَعْب الله فِي مَعَركته فِي هذا العالم، والتي تتسم بنواخ مخِيفة، سنجدها فِي قِيادة إنْسَان الله السماوي (٧: ١٤ و٢٧) والَّذِي يسمو حكمه عَلَى الموت. وما نستشفه مِنْ هذا، هو أنه لابد مِنْ انقضاء زمِنْ طويل قبل انتهاء المَعَركة، وحتى نرى مَلِكوت الله وقد انتصر.

البيبلوجرافِيا

Commentaries: R. A. Anderson, *Signs and Wonders*, ITC, 1984; J. G. Baldwin, 1978, *TOTC*, 63-68; J. J. Collins, *Daniel, With an Introduction to the Apocalyptic Literature*, 1984; P. R. Davies, *Daniel*, OTG, 1985, 81-120; M. Delcor, *La livre de Daniel*, Sources Bibliques, 1971, 36-50; F. Dexinger, *Das Buck Daniel und seine Probleme,* SBS, 1969, 39-76; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1987; R. Gurney, *God in Control*, 1980, 157-96; L. F. Hartman & A. A. Di Lella, *The Book of Daniel,* AB, 1978; E. W. Heaton, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary,* Torch, 1956; A. Jeffery, "Daniel," *IB*, 1956; A. Lacocque, *The Book of Daniel*, CAT, 1976 (ET 1979), 251-52; W. Luthi, *The Church to Come*, 1939; S. Olyott, *Dare to Stand Alone*, 1982; N. W. Porteous, OTL, 1965, 18-21; D. S. Russell, *Daniel, An Active Volcano*, 1989; H. Veldkamp, *Dreams and Dictators*, ET 1978; R. S. Wallace, *The Lord Is King: The Message of Daniel,* 1979; E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1949.

Monographs and Articles: J. G. Baldwin, "Some Literary Affinities of the Book of Daniel," *TynBul* 30, 1979, 77-99; R. J. Bauckham, "The Rise of Apocalyptic," *Themelios* 3:2, 1977-78, 10-23; idem, "Theology after Hiroshima," *SJT* 38, 1985, 503-601; G. K. Beule, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, 1984; B. S. Childs, *Introduction to the OT as Scripture*, 1979, 608-23; idem, *OT Theology in a Canonical Context*, 1985, 36-37, 222-47; J. J. Collins, "The Court Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic," *JBL* 94, 1975, 218-34; idem, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977, 191-218; P. R. Davies, "Eschatology in the Book of Daniel," *JSOT* 17, 1980, 33-53; W. Eichrodt, *TOT* 1960, 1:467-501; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; R. A. Hall, "Post-Exilic Theological Streams and the Book of Daniel," diss. Yale, 1974; D. W. Gooding, "The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications," *TynBul* 32, 1981, 43-79; W. L. Humphreys, "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel," *JBL* 92, 1973, 211-23; W. H. Joubert, "Power and Responsibility in the Book of Daniel," diss. Univ. of S. Africa, 1980; Ad. Lenglet, "La structure litteraire de Daniel 2-7," *Bib* 53, 1972, 169-70; A. R. Millard, "Daniel 1-6 and History," *EvQ* 49:69-73; M. Noth, "The Understanding of History in OT Apocalyptic" and "The Holy Ones of the Most High," in *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, 194-214, 215-18; R. D. Patterson, "The Key Role of Daniel 7," *GTJ* 12, 1981, 245-61; idem, "Holding on to Daniel's Court Tales," *JBL* 36, 1993, 445-54; O. Plger, *Theology and Eschatology,* 1968; G. von Rad, *OTT* 2:301-15; idem, *Wisdom in Israel*, (ET 1972), 273-83; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, OTL, 1964, 230-34, 325-52; W. Shea, "Further Literary Structure of Daniel 2-7," *AUSS* 23, 193-202, 277-95; W. S. Towner, "The Preacher in the Lions' Den," *Int* 39, 1985, reprinted in J. L. Mays & P. J. Achtemeier, *Interpreting the Prophets*, 1987, 273-84; P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhaltnis zu Prophetie und Weisheit,* 1969; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 338-52; E. M. Yamauchi, "Hermeneutical Issues in the Book of Daniel," *JETS* 23, 1980, 13-21.

جويس جي. بالدوين *Joyce G. Baldwin*

أرقط ← #١٣٥٣ (בָּרֹד [*bārōd*]، مِنْقط)
ظلام ← #٣١٢٤ (חָשַׁךְ [*ḥāšak*]، يعتّم، يربك، يظلم)
ابنة ← #١٤٢٦ (בַּת¹ [*bat*[1]]، حفِيدة، ابنة)

1858	דָּוִד

دَاوُدَ (דָּוִד [*dāwid*]، #١٨٥٨)

دَاوُدَ ، وهو أصغر أبناء يسى البَيْتَلحمي، أصبح ثاني ملوك إسْرَائِيل، ومؤسس امبراطورية لم تعمر طويلاً، وأسرة مَلِكية أطول عمراً كانت تحكم فِي يَهُوذَا حَتَّى السبي البَابِلي. ويظل حكمه فِي الذاكرة باعتبار أنه حقق ازدهارًا لممَلِكة إسْرَائِيل المتحدة، ولقي استحساناً كنموذج يُراد تحقيقه ثانية حينما تصل الْمَلِكية فِي أسرة دَاوُدَ إلَى ذروتها. ومصادر ع. ق الرئيسية المتعلقة بتقديم دَاوُدَ ونموذج حكمه الْمَلِكي المثالي هي أسفار صَمُوئِيل الأوَّل والثاني (←)، أخْبَار الأيَّام الأوَّل (←)، وسِفْر الْمَزَامِير (←)، علاوة عَلَى أجزاء مَعَيْنة مِنْ الأنْبِيَاء. والإشارات إلَى دَاوُدَ باعتباره مؤسس الأسرة الْمَلِكية المَعَروفة باسْمه، والَّذِي كان يُعد مثالاً يُحتذى به للحكم الْمَلِكي هي يَهُوذَا نجدها بوفرة فِي سِفْري الملوك الأوَّل والثاني.

١. دَاوُدَ فِي سِفْر صَمُوئِيل. قصة دَاوُد فِي سِفْري صَمُوئِيل الأوَّل والثاني تنقسم عادة إلَى جزئين قصصيين رئيسيين هما: "تاريخ صعود نجم دَاوُد" (١صم ١٦ - ٢صم ٥ [٧])، "قصة

وراثة عرش دَاوُد "، أو "تاريخ البلاط أثناء حكم دَاوُدَ " (٢صم ٧ [٩] - ٢٠، [١مل ١ - ٢])، والتي قد تُمثّل أوّلاً تمثيل، مصادر أدبية منفصلة تتناول بالتعاقب عمل دَاوُدَ فِي بداية حياته ثم توليه سدة الحكم فِي أورُشَلِيمَ. والقصة الأوّلى كانت بمثابة نوع مِنْ *Bildungsroman*، تبين كيف برز البطل الصغير مِنْ عائلته المتواضعة ليصبح مقاتلاً شهيراً، وعضوًا فِي بلاط الْمَلِك شَاوُل، ثم بعد ذلِكَ يصبح ضحية لغيرة الْمَلِك المفرطة مِنْه. وفِي حين أن شَاوُل قد تأثر بمظهره البدني (١صم ٩: ٢، ١٠: ٢٣ - ٢٤)، إلا أن اختيار دَاوُدَ كان قائمًا عَلَى أساس تقييم عميق (١٦: ٧). وفِي حين أن اختيار شَاوُل كان استجابة للطلب الأصلي للشَعْب الَّذِي تم التعبير عَنه بواسطة شيوخ أسباطهم (٨: ٤ - ٥)، غير أن دَاوُدَ وُصف بأنه "رجل حسب قلب [الله]" (١٣: ١٤) حيث يعبر "القلب" عَن "الإرادة" أو "الاختيار" (انظر McCarter [1980], Gordon [1986]). وقصة دَاوُد وجُلْيَات المذكورة فِي ١صم ١٧، تُوخذ عادة عَلَى أنها قصة جرأة بطولية، حيث تقدم الغلام دَاوُدَ كنموذج للإيمان بالله: "أنْتَ تأتي إليّ بسيف ورمح وبترس. وأنا آتي إليك باسْم رَبِّ الْجُنُود إله صفوف إسْرَائِيل الَّذِين عيّرتهم (ع. ٤٥). أمَّا الهزيمة التي لحقَت بجُلْيَات عقب ذلِكَ فِي وَادِيَ البطم نجمت عَنها أقوى علاقة ممكنة بين دَاوُد وعائلة شَاوُل مِنْ خلال صداقته ليُونَاثَان (١٨: ١ - ٤) الَّذِي دخل مَعَه فِي عهد بأن يخلص كُل مِنهما الآخر (٢٠: ١٦ - ١٧)، وكذلِكَ مِنْ خلال زواجه مِنْ ابنة شَاوُل (١٨: ٢٠ - ٢٧). وكان رد فعل يُونَاثَانُ المبدني بعد انتصار دَاوُدَ عَلَى جُلْيَات، أن أهدى يُونَاثَانُ لدَاوُدَ رموز وضعه كأمير (١٨: ٤)، فِي عمل يُمْكِنُ أن يُنظر إليه حقًا عَلَى أنه "تنازل فعلي عَن العرش" لصالح دَاوُدَ (انظر Jobling). والتزام كل مِنْ يُونَاثَانُ وميكال بقضية دَاوُدَ (انظر ١٩: ١١ - ١٧) أسهم وبدرجة كبيرة فِي المهمة الدفاعية لما أطلق عليه "تاريخ بزوغ نجم دَاوُدَ " مِنْ ناحية أنه أضعف - داخل عائلة شَاوُل نفسه، موضوع عدم ثقة الْمَلِك فِي مُنافسه غير أنه، فِي حين أن ضمير شَاوُل لم يكن يؤنبه عَلَى محاولته قتل دَاوُدَ (١٨: ١٠ - ١١ و١٧ و٢٠ - ٢١ و٢٥)، إلا أن القصة تتضمنْ الرفض القاطع البات مِنْ جانب دَاوُدَ أن يسيئ إلَى شَاوُل طالما أنه "مَسِيحُ الرَّبّ" (مثل؛ ٢٤: ٦، ٢٦: ٩).

ومِنْ الجلي أن عَناصر ساخطة كانت أثناء تولي دَاوُدَ السلطة كمَلِك، اعتبروه مغتصباً للعرش، وصل إلَى مركزه هذا عَلَى حساب أرواح أولئك الَّذِين كانوا يعارضون وصوله إلَى العرش. ومِنْ مظاهر ذلِكَ قيام شِمْعِي البَنيامِيني بإغاظة دَاوُد وسبه حين اضطر دَاوُد الْمَلِك إلَى الجلاء عَن عاصمته عِنْدَ بداية ثورة أَبْشَالُوم. وكان شِمْعِي يدّعي أن المضايقات التي يلقاها دَاوُدَ عَلَى يد أبْشَالوم كانت عقوبة مِنْ الله لمَعاملته القاتلة لعائلة شَاوُل. "الَّذِي مَلكت عوَضًا عَنه" (٢صم ١٦: ٧ - ٨). ولذلِكَ فإن كتاب "تاريخ بزوغ نجم دَاوُد " كان يتضمنْ دفاعاً عَن دَاوُد ضدَّ هذه الاتهامات باعتبار أن هذا مِنْ الأغراض الرئيسية التي يرمي إليها هذا الكتاب. وفِي مناسبات عديدة كان دَاوُدَ يُرى - وكان غالبًا فِي إطار مِنْ التفاخر - وهو يتجنب إظهار نية سيئة تجاه شَاوُل وبَيْتِه، ولعل ذلِكَ كان أوضح مَا يَكونُ فِي عدم إقدام دَاوُد عَلَى قتل الْمَلِك حينما كان فِي مقدوره القيام بذلِكَ (١صم ٢٤: ٢٦). ونرى شَيْئًا مِنْ إضفاء لاهوت عَلَى هذا الغرض، وذلِكَ فِي كَلَام أبيجايل الَّذِي ذُكر فِي ١صم ٢٥ "ويكون عَندما يصنع الرَّبّ لسيدي حسب كُلّ مَا تكلم به مِنْ الْخَيْر مِنْ أجْلِك ويقيمك رئيسًا عَلَى إسْرَائِيل. أنه لا تكون لك هذه مصدمة ومَعْثرة قلب لسيدي أنك قد سفكت دمًا عفواً أو أن سيدي قد انتقم لنفسه" (ع. ٣٠ و٣١).

أمَّا الظروف التي لم يكن فِيها دَاوُد لا فِي خدمة الْفِلِسْطِينِيِّينَ بل ولم يكن متاحاً لمساعدة شَعْبه يوم هزيمة إسْرَائِيل وموت شَاوُل فِي مَدِينَة جِلْبُوع الجبلية، فكُلّها مذكورة بالتفصيل وبكُلّ عَناية فِي ١صم ٢٩ - ٣١. أمَّا موقفه مِنْ الأخبار التي وصلته عَن قتل شَاوُل (٢صم ١: ١٥ - ١٦) وقتل إشبَعْل (إيشبوشث) وأبنير (٢صم ٣: ٢٨ - ٣٩؛ ٤: ٩ - ١٢)، فيُقَال عَنه نفس الشئ: لم يسفك دَاوُدَ دم شَاوُل أو أياً مِنْ عائلته، ولم يشترك فِي أية عمليات سفك دم أخرى فِي هذه العائلة وهو فِي سبيله إلَى العرش. إن الأمر يبدو وأنه راجع بالأكثر إلَى غرور أحد المفكرين المحدثين، الَّذِي يرى موضوع "مَسِيحُ الرَّبّ" فِي هذه الأصحاحات وكأنه يبعث برسالة عَن الكيفية التي يجب أن ينظر بها الناس إلَى دَاوُدَ كمَلِك: فإذا كان دَاوُد قد تصرف بشرف تجاه شَاوُل الَّذِي كان شخصًا مرفوضًا، فكم بالحرس كان يستحق الإقدام، ناهيك عَن الْقَدَاسَة (أو خلفاؤه، لهذه الأسباب باعتباره "مَسِيحُ الرَّبّ"). وعَلَى صعيد آخر، مِنْ ناحية أن الأصحاحات تتناغم مَعَ كتاب "تاريخ صعود نجم دَاوُد " فِيما يتعلق "بالمَسِيَّانية الْمَلَكِية"، والتي بها وضع الْمَلِك باعتباره ممسوحاً مِنْ الله يشير إلَى مكانته الخاصة فِي علاقته مَعَ الله والشَعْب، وإن تمجيد شَاوُل بعبارة "مَسِيحُ الرَّبّ" فهذه مَعلومة يجب تصنيفها عِنْدَ أي تأمل فِي مسيانة دَاوُدَ فِي ع. ق.

وتبدأ قصة تولي دَاوُد العرش فِي أورُشَلِيمَ فِي ٢صم ٥ وذلِكَ بعد الاستيلاء عَلَى أورُشَلِيم مِنْ سكانها اليبوسيين. ونقل تَابُوت العهد إلَى هناك كان الخطوة الأوّلى بعد أن أصبحت المَدِينَة عاصمة إسْرَائِيل الدينية والسياسية أيضًا (ص. ٦). وبنظرة عابرة إلَى القصة التي تصف هذا التطور، تم استبعاد حكم إسْرَائِيل باتحاد مِنْ بَيْتِ دَاوُد وبَيْتَ شَاوُل إثر الخِلاف الَّذِي نشب بين دَاوُد وميكال حول الاحتفال العظيم الَّذِي أقيم بمناسبة وصول تَابُوت العهد إلَى العاصمة (٦: ٢٠ - ٢٣). ومتابعة للتقرير الخاص بهذه المشاجرة العائلية جاء التعليق بأن ميكال ابنة شَاوُل "ولم يكن لميكال بنت شَاوُل ولد إلَى يوم موتها" (ع. ٢٣).

وقد لُخصت بطولات دَاوُد الْمَلِك العسكرية باقتضاب فِي ٢صم ٨، حيث نُسبت انتصاراته بشكْل مباشر إلَى تدخل الله فِي صالحه (ع. ٦ و١٤). وبعد القصة التي تبين كيف أن دَاوُد حقق الوعد الَّذِي حلف به ليُونَاثَان (انظر ١صم ٢٠: ١٤ - ١٧) بأن منح ميزات خاصة لابنه مفيبوشث (٢صم ٩) إلا أن هناك تقريراً أطول عَن المجابهات العسكرية مَعَ العَمُّونِيين وحلفائهم الأرَاميين، ولكن هذه التغطية الموسعة مردها بشكْل جزئي أن الحروب العَمُّونية وفرت لدَاوُد فرصة الزنا مَعَ بتشبع، وتكليفه مِنْ يقتل أوريَّا زوجها، وسلسلة المآسي العائلية المذكورة فِي ص. ١٣ - ١٩، والتي نُفذ فِيها الحكم الَّذِي أعلنه نَاثَان: "...

والآن لا يفارق السيف بَيْتَك إِلَى الأبد لأنك احتقرتني وأخذت امْرَأة أورِيًّا الحثي لتكون لك امْرَأة (١٢: ١٠).

أَمَّا أكثر التطورات خطورة، لأَنَّهَا كانت الأعظم خطورة بالنسبة لدَاوُدَ ومملكته، فقد كانت مِنْ ثورة ابْنِهِ أَبْشَالُومَ، الَّذِي استغل بعض المثالب الإدارية المَعِينة لوالده ونجح تمامًا فِي اكتساب ود بعض العَنَاصِر الناقمة فِي المَمْلَكَةِ بحيث أجبر دَاوُد عَلَى الهرب مِنْ أُورُشَلِيمَ والانسَحَاب إِلَى عبر الأُرْدُنّ. ودَاوُد الَّذِي نقرأ عنه فِي هذه الأصحاحات هو شخصية منسحقة يُرثى لها (انظر ٢صم ١٦: ١١ - ١٢)، حيث كان يحمل ثقل عقوبته، وكان مِنْ بعض المناحي أقرب مَا يَكُونُ إِلَى شخص هارب، وذلِكَ فِي النصف الثاني مِنْ صَمُوئِيل الأَوَّل. وحين عاد دَاوُدَ إِلَى عاصمته بعد انهيار التمرد، كان شريف النفس نَبِيًّلا مَعَ أولَئِكَ الَّذِين استغلوا الفرصة وأساءوا إليه، وكذلِكَ بالنسبة لأولئك الَّذِين كان ولاؤهم موضع شك (٢صم ١٩: ١٥ - ٣٠) - وهذا يتناقض تمامًا مَعَ النصيحة الانتفاعية التي أعطاها دَاوُدَ لسُلَيْمَانَ وهو يحتضر، والمذكورة فِي ١مل ٢: ١ - ١٢، وذلِكَ فِيما أُطلق عليه "وصية دَاوُدَ " ومِنْ الجلي أن هذا تم نقضه مِنْ الكَلاَم الإلهي المسجل فِي ١مل ٣: ١١، فِي قصة حلم سُلَيْمَانَ فِي جِبْعُون.

وثمة تعديل آخر فِي الصورة التي رُسمت لدَاوُد كرجل قوة له إنجازاته العسكرية، نجده فِي "ملحق صَمُوئِيل" وذلِكَ فِي ٢صم ٢١ - ٢٤. وتبين قصتان تتناولان موضوع المجاعة والوباء فِي ص. ٢١، ٢٤ عَلَى التوالي، حيث تظهران دَاوُد وقد انخرط فِي عمل علاجي لصالح المَمْلَكَةِ، بالرغم مِنْ أن اللوم فِي القضية الأَوَّلى مرتبط باسْمَ شَاوُل لقيامه بقتل الجِبْعُونيين دون وجه حق أثناء فترة مَلِكه (٢١: ١ و٥). وضعف دَاوُد، واتكاله عَلَى المَعُونة الإلهية ولا سيما فِي الحرب، ثم لفت الانتباه إلينا فِي الأقسام الرئيسية مِنْ الملحق، حيث أظهر دَاوُد وهو فِي خطر الموت، ولم ينقذه سوى تدخل أحد رجاله ("فأنجده أَبِيشَايَ بْن صروية" ٢١: ١٧)، وبعد ذلِكَ، وباعتباره المتكلِّم فِي المَزْمُور المذكور فِي ص. ٢٢ (= مَزْمُور ١٨)، نجده ينسب نجاحاته ضِدَّ أعدائه إِلَى أعمال الله الخلاصية التي عملها الله مِنْ أَجْلِه. (صَمُوئِيل: لاهوت).

٢. العهد الدَاوُدي. مكانة خاصة فِي التقاليد الدَاوُدِية المذكورة فِي سِفْري صَمُوئِيل الأَوَّل والثاني، تم الاحتفاء بها فِي ٢صم ٧، حيث أعلن الله عَلَى لسان نَاثَان النَّبِيّ أن ابْن دَاوُدَ وخليفته فِي المَلِك سيبْنِي هيكلًا لمجده، والأهم مِنْ ذلِكَ أيضًا، أن الله سيُثبت كرسي ممَلِكته إِلَى الأبد" (ع. ١٣). وعَلَى الرغم مِنْ أن الكَلِمة الفعلية "عهد" (بالعِبْرِيَّة #١٣٨٢ בְּרִית) لم ترد فِي الأصحاح، إلا أن المضمون يظهر مَعَ ذلِكَ أن هذا التعهد يعَادِل "العهد الأَبَدِيّ" المذكور فِي "كَلمات دَاوُد الأخيرة" فِي ٢٣: ٥. وفضلاً عَن ذلِكَ، فهذا موجود فِي النص الرئيسي فِي ٢صم ٧، كالتزام غير مشروط مِنْ جانب الله لصالح دَاوُدَ وسلالته الحاكمة. وفِي حالة الفشل المحتوم مِنْ جانب خليفة (خلفاء) دَاوُد - ع. ١٤ تشير بكُلِّ وضوح إِلَى سُلَيْمَانَ. فإن الجرم سيتبعه التأديب وليس فهو العلاقة التي كانت قد أقيمت للتو (ع. ١٥ - ١٦). وقد تُعقد مقارنة بين العهد الإبْرَاهِيمي (تك ١٥)، والَّذِي تم التعبير عَنه أيضًا كتعهد غير مشروط مِنْ الله لنَسْل إِبْرَاهِيم، وكذلِكَ مثل التقليد الإبْرَاهِيمي الأوسع نطاقًا والَّذِي ذُكر فِي سِفر التكوين (قارن تك ١٢: ٢، ٢صم ٧: ٩). ومِنْ الجلي أن العهد الَّذِي قطع لدَاوُد كان يشغل مكانًا رئيسيًا فِي الفكر اللاهوتي الرسمي والعبادة فِي هيكل أُورُشَلِيم قبل السبي (انظر مز ٢: ٧ - ١٢، ٨٩: ١٩ [٢٠] - ٣٧ [٣٨]، ١٣٢: ١١ - ١٨). ومشكِّلة الشَّرْطية التي اختُبرت تاريخيًا للعهد الدَاوُدي غير المشروط مِنْ الناحية النظرية تمت مواجهتها مباشرة، وتحت مَعَاناة السبي البَابِلي، فِي مز ٨٩: ٣٨ [٣٩] - ٥١ [٥٢]. وهشاشة مفهوم العهد غير المشروط نجدها واضحة بالفعل فِي ١مل ٩: ٦ - ٩، حيث إن المحافظة عَلَى الإيمان بالرَّبّ جاءت كشرط مسبق لاستمرارية العهد فِي هذا الخصوص (قا؛ أيضًا ١صم ٢: ٣٠).

والعهد الدَاوُدي بحسب مَا تم التعبير عَنه فِي نبوة نَاثَان المذكورة فِي ٢صم ٧، تُمثِّل وجهة نظر عَن شخص دَاوُد والتي تُعد حاسْمَة لتقييم خلفائه وذلِكَ فِي سِفْري الملوك الأَوَّل والثاني. ودَاوُد هو الحاكم المثالي فِي هذا الجزء (مما يُسمى) بالتاريخ التثنوي (←). وبين آونة وأخرى كانت تتم المقارنة بين خلفائه وبينه، سواء كان ذلِكَ لصالحهم، أو (وهذا فِي الغالب) لغير صالحهم. وبالنسبة للحالة الأَوَّلى انظر ١مل ١٥: ١١ (آسَا)، ٢مل ١٨: ٣ (حَزَقِيَّا). ومِنْ ناحية أخرى، وبالنسبة لسُلَيْمَانَ "لم يكن قلبه كاملا مَعَ الرَّب إلهه كقلب دَاوُدَ أبيه" (١مل ١١: ٤) وثمة حكم مماثل صدر بالنسبة لأبيام (١مل ١٥: ٣)، وأمصيا (٢مل ١٤: ٣)، وآحَاز (٢مل ١٦: ٢) (انظر ج. فون راد "دراسات فِي سِفْر التَّثْنِيَة"، ١٩٥٣، ٨٦ - ٨٨). غير أنه بالرغم مِنْ عدم رضاء الله عَن سُلَيْمَانَ، لم تكن هناك عقوبة فورية، ومِنْ أَجْلِ دَاوُد: "... إلا إني لا أفعل ذلِكَ فِي أَيَّامك مِنْ أَجْلِ دَاوُد أبيك بَل مِنْ يد ابنك أمزقها (أي المَمْلَكَةِ). عَلَى أني لا أمزق مِنْك المَمْلَكَةِ كُلّها بل أعطي سِبْطا واحدًا لأَجْلِ دَاوُدَ عبدي ولأَجْلِ أُورُشَلِيم التي اخترتها" (١مل ١١: ١٢ - ١٣). ونفس هذا الشعور تم التعبير عَنه فِيما يتعلق بفشل يَهُورَام الَّذِي "سار فِي طريق ملوك إِسْرَائِيل" (٢مل ٨: ١٨ - ١٩). والتقدير الإيجابي لدَاوُد تم إيجازه بشكل مناسب فِي وصف "فون راد" له بأنه "المَلِك الَّذِي بحسب قلب كاتب سِفر التَّثْنِيَة" (٨٨). ودَاوُد هذا، مِنْ الجلي أنه ليس الشخص الَّذِي تناولته الأصحاحات مِنْ ٩ - ٢٠ مِنْ سِفر صَمُوئِيل الثاني، الرجل الضعيف المتردد فِي بَيْتَه بالرغم مِنْ انتصاره فِي المَعركة، أَمَّا الآن فهو شخصية مسيانية رئيسية، وأصبح حكمه مَعياراً للمقارنة بالنسبة لجميع خلفائه. ولكن هذا المديح مِنْ قِبَل المؤرخ الكتابي أضحى ممكنًا لأن الولاء التعبدي للرَّبّ هو الَّذِي يمتدحه الكاتب التثنوي، ومِنْ هذه الناحية فإن التقليد الدَاوُدي كان أكثر مثالية حَتَّى مِنْ سُلَيْمَان.

٣. دَاوُد فِي سِفْري أَخْبَار الأَيَّام. إضفاء المثالية عَلَى دَاوُد، كما هو الحال أيضًا بالنسبة لسُلَيْمَان، لاتزال ملحوظة بالأكثر فِي سِفْري أَخْبَار الأَيَّام الأَوَّل والثاني (←). أَمَّا هنا فإن أجزاءً كبيرة مِنْ قصةَ دَاوُدَ - بحسب مَا أعيد سردها فِي سِفْري صَمُوئِيل، وربما كانت مَعروفة لدى كاتب سِفْري أَخْبَار الأَيَّام (قاح مضامين مَا جاء فِي ١أخ ٢٠: ١ - ٣) - قد تم حذفها، ولا سيما مِنْ ناحية أنها تنتمي إِلَى "السلبيات" فِي حَيَاة دَاوُدَ ، سواء بالنسبة للظروف الحافلةَ التي خلف فِيها شَاوُل كمَلِك

أو موضوع بتشبع وكُلّ مَا يتعلق بها بحسب مَا جاء فِي سِفر صَمُوئِيل الثاني مِنْ ناحية الحكم عَلَى دَاوُد وعائلته. وهنا أيضًا، سواء كان التقليد الكتابي يشهد بشكلّ أحادي أن سُلَيْمَان بنى هيكلّ الله فِي أورُشَلِيم، ولم يُخرج كاتب سِفري أَخْبَار الأَيَّام عَن هذا الحكم. أَمَّا فِي سِفر أَخْبَار الأَيَّام فإن دَاوُد هو الَّذِي عملَ كُلّ الترتيبات اللازمة للبناء، بالرغم مِنْ استبعاده مِنْ عملية البناء الفعلية. والسبب مِنْ هذا الاستبعاد ذُكر فِي ١أخ ٢٢: ٨، ثم ذُكر مرة أخرى فِي ٢٨: ٣: "فكان إليّ كُلَام الرَّبّ قائلاً قد سفكت دمًا كثيرًا وعملت حروباً عظيمة فلا تَبْنِي بَيْتًا لاسْمِي لأنك سفكت دماء كثيرة عَلَى الأَرْض أمامي" (٢٢: ٨). وهكَذَا، فإن فِي هذا الكُلَام الَّذِي قاله دَاوُد لسُلَيْمَان، نجد أن القول النبوي المتعلق بالأسرة المَلكية فِي ٢صم ٧ تم تكبيره حَتَّى تجاوز مجرد القول إن ابْنِي دَاوُد هو الَّذِي سيبْنِي الهيكلّ. وعَلَى الرغم مِنْ هذا الاستبعاد، نجد أن دَاوُدَ فِي سِفر أَخْبَار الأَيَّام يقوم بدور مؤثر فِي بناء هيكلّ إِسْرَائِيل، مِنْ ناحية جمعه لمواد البناء، وتنظيم الطغمة اللاوية قبل بناء الهيكلّ فعلاً. وفِي هذا الصدد، نجد أن قصة الإحصاء، والوباء، وشراء بيدر أرنان اليبوسي مِنْ الأمور التي لها أهمية، ولكننا لا نرى ذلِك بوضوح فِي ٢صم ٢٤. فهناك تجد أن البيدر هو بكُلّ بساطة المكان الَّذِي أقام فِيه دَاوُد مَذْبَحًا يقدم عليه الذَبَائح ليرفع الله الوباء الَّذِي جاء نتيجة قراره السيئ بعمل إحصاء للشعْب. وما جاء فِي ١أخ ٢١ - ٢٢ يذكر كُلّ هذا، ولكنه يضيف أن دَاوُد إذ رأى أن ذَبَائحه كانت فعالة، قال: "هذا هو بَيْتِ الرَّبّ الإله وهذا هو مذبح المحرقة لإِسْرَائِيل" (٢٢: ١).

وما جاء فِي ١أخ ٢٢: ٢٦ - ٣٢ يسجل الخطوات التي اتخذها دَاوُدَ بعد ذلِك، ونجد السبب فِي قوله: "إن سُلَيْمَانَ ابْنِي صغير وغض" (٢٢: ٥). وكُلّف "أجنبيّين" لإعداد الحجارة وتم تخزين كميات كبيرة مِنْ المَعَادن والخشب لتكون جاهزة للاستعمال ولعل الأكثر أهمية بالنسبة لوصف دَاوُد باعتباره المخطط لبناء الهيكلّ، وهي قوائم العاملين فِي بناء الهيكلّ والتي شغلت جزءًا كبيرًا مِنْ ١أخ ٢٣ - ٢٦. أَمَّا التمجيد والتسبيح فِي الهيكلّ، وتنظيمه بشكلّ عام، فهذا مِنْ عمل دَاوُد، الَّذِي نفذ النواميس والفرائض التي يقررها النَّامُوس الموسوي. وعَلَى أساس أحد التفسيرات، هذا التركيز عَلَى دَاوُد باعتباره المخطط والمنظم يمثل "الرجاء الدَاوُدي" لكاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام ولجيله بحسب كُلّ الاحتمالات: "وأيًّا مَا كانت آماله بالنسبة للمَستقبل، فإنه لم يعبر عَنها. لأن اكتمال التاريخ لا يتصور أنه مِنْ خلال حدث يقع فِي المستقبل، يمكنه أن يحل محل تاريخ قديم أو حَتَّى يغلبه، بل إنه سيتم مِنْ خلال النظام الحاضر" (P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 276-77). أَمَّا التواريخ التي أعطيت لكتابة سِفري أَخْبَار الأَيَّام فهي مِنْ ٥١٦ إِلَى ٣٥٠ ق. م عَلَى وجه التقريب، وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا موضوع فِي منتهى الدقة (Williamson, 121)، غير أن الدليل يؤيد تاريخًا تالياً وليس تاريخاً سابقًا عَلَى ذلِك. وهذا مَعناه، أنه عَلَى أيَّام كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام، فإن إعادة إقامة دولة يَهُوذَا/ إِسْرَائِيل ربما ظلت قائمةً لقرونَ عديدة دون استعادة المَلكية. وفِي ظل ظروف كهذه، لابد وأن تكون صحة الوعد الدَاوُدي موضع شك. وإذا لم تكن هناك - حَتَّى بعد العودة إِلَى الأَرْض - أية عَلاَمَة لشخص مِنْ نَسْل دَاوُد ليجلس عَلَى كرسي دَاوُد، فعمل كان مِنْ المحتمل أن تكون التقاليد القديمة قد شرعت فِي أن تتحقق - وليس فِي أحد مِنْ نَسْل دَاوُد، بل فِي المؤسسات التي أقامها دَاوُد والتي كانت لاتزال قائمة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، لم يكن الأمر بمثل هذه البساطة، وذلِك لأن سلسلة أنساب دَاوُد - فِي ١أخ ٣ - تنزل إِلَى القرن الرابع، وسواء كان ذلِك أمرًا أساسياً أم تكميلياً، فإنه دلِيل عَلَى اهتمام كان لا يزال قائمًا فِي بَيْتِ دَاوُد، كما لو أن كُلّ الآمال فِي تحقيق النبوة الخاصة بممَلكة لنَسْل دَاوُد لم يكن قد تم التخلي عَنها بعد.

وهناك نواح أخرى فِي سِفري أَخْبَار الأَيَّام توحي بأن الرجاء الدَاوُدي استعَاد حيويته الأمر الَّذِي يعزز اهتمام كاتب سِفر الأخبار بهذا الموضوع. ومِنْ الجدير بالملاحظة - مثل؛ - أن صياغة نبوة نَاثَان المذكورة فِي ١أخ ١٧: ١٤ ينسبها مباشرة لسُلَيْمَانَ "وأقيمه فِي بَيْتِي ومَلكوتي إِلَى الأبد ويكون كرسيه ثابتاً إِلَى الأبد"، قارن ١أخ ٢٢: ٩ - ١٠، ٢صم ٧: ١٧). وما جاء فِي ١أخ ٢٨: ٧ "وأثبت ممَلكته إِلَى الأبد إذا تشدد للعمل... كهذا اليَوْمَ" تجعل كُلّ شيء يتوقف عَلَى إطاعة سُلَيْمَان لوصايا الله وأحكامه، وقول كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام، والَّذِي لا يعتريه أي شك هو أن سُلَيْمَانَ قد استجاب وامتثل لهَذا الشَّرط. وبالنظر إِلَى أن سُلَيْمَانَ قد أوفى بالتزاماته التعاقدية، وبشكلّ رائع للغاية فِي بناء الهيكلّ، فلا مجال إذًا للقول بأن الوعد الإلهي لدَاوُدَ كان قد أبطل فِي وقت مَا. وهكَذَا استطاع أبيا مَلِك يَهُوذَا أن يقول فِي ٢أخ ١٣: ٥ إن الله أعطى المَلك عَلَى إِسْرَائِيل لدَاوُد إِلَى الأبد ولبَنِيه "بعهد ملح"، وإن كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام نفسه قد يضيف التعليق التالي إِلَى إشارته إِلَى طرق يَهُورَام الشِّرّيرة "ولم يشأ الرَّبّ أن يبيد بَيْتِ دَاوُد لأَجْلِ العهد الَّذِي قطعه مَعَ دَاوُدَ ولأَنَّهُ قال إنه يعطيه وبَنِيه سراجاً كُلّ الأَيَّام" (٢أخ ٢١: ٧). وبالمقارنة بين مَا ذكره كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام مَعَ مَا جاء فِي ٢مل ٨: ١٩ يتضح لنا أن كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام قد قدم لنا تغييرين هامين، لأَنَّهُ فِيما يتحدث سِفر الملوك عَن دمار يَهُوذَا، نجد أن سِفر أَخْبَار الأَيَّام مهتمًا ببَيْتِ دَاوُد، وفِيما يشرح لنا سِفر الملوك أن الرَّبّ لَم يشأ أن يبدد يَهُوذَا "مِنْ أَجْلِ دَاوُد عبده"، نجد أن سِفر أَخْبَار الأَيَّام يقدم لنا إشارته إِلَى العهد مَعَ دَاوُد. وعَلَى أساس قراءة هَذين النَصين، سيبدو لنا الأمر - ولعل ذلِك كان فِي أواخر القرن الرابع - كما لو أن الرجاء فِي استعادة المَلكية لبَيْتِ دَاوُدَ كان أمرًا محبباً لكاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام ومِنْ يشاركونه تفكيره. (سِفر أَخْبَار الأَيَّام: لاهوت).

٤. دَاوُد فِي المَزَامِير والأَنْبِيَاء. تقليد دَاوُد الموسيقي والمرنم (انظر ١صم ١٦: ١٨ و٢٣، ١٨: ١٠، ٢صم ٢٣: ١ [؟]، عا ٦: ٥) متأصل فِي ع. ق، ولا نجده أكثر عُمقًا فِي أي موضع عَلَى النحو الَّذِي جاء عليه فِي سِفر المَزَامِير، حيث ارتبط باسْمَه اثنان وسبعون مَزْمُوراً، فضلاً عَن مجموعة فرعية ترتبط عَلَى نحو خاص بخبرات تميزت بها حَيَاة دَاوُد. وبالنظر إِلَى أن تعبير לְדָוִד (لدَاوُد) لا تشير بالضرورة إِلَى أنه كاتب المَزَامِير التي تحمل هذا العَنوان (ومَعَ ذلِك، انظر Waltke, 586)، إلا أن مدى العلاقة يجب أن يظل موضوعًا قابلاً للنقاش. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه يُمْكِنُ ذكر بعض الملاحظات التي لا يُمْكِنُ دحضها خاصة بدَاوُد بحسب مَا نراه فِي سِفر المَزَامِير.

أوَّلاً، ارتباط دَاوُد بعدد كبير مِنْ اَلْمَزَامِير عَن طريق عَناوينها - والتي ربما تكون قد أضيفت فِي وقت لاحق إِلَى اَلْمَزَامِير، تماثل "شهرة دَاوُد بالهيكل" الأمر اَلَّذِي يعززه سِفر أَخْبَار الأَيَّام الأوَّل، وربما كان ذلِكَ أساسًا فِي نفس الفترة العامة. ثانيًا، غالبية الترويسات (العَناوين) التاريخية تتعلق بالصعاب التي واجهها دَاوُد فِي حياته، سواء فِي أَيَّام هروبه أثناء حكم شَاوُل، أو حينما كان هو نفسه مَلِكًا. ثالثًا، نتيجة للنقطة السابقة، أصبح دَاوُدَ "نوعية" مِنَ الإِنْسَان البار المتألم، والَّذِي كان - فِي مَزَامِير الحزن - يطلب مِنَ الله أن يعوضه عَن المظالم التي لحقت به مِنْ أعدائه المَعروفين له شخصيًا أو مِنْ غيرهم. وعَلَى الرغم مِنْ وجود عَناوين أخرى - والتي مَعَ اَلْمَزَامِير التي تصاحبها. تحتفي بإنجازاته ووضعه الخاص، فإن تعريفه بأنه رجل الآلام والشكوى، يأتي عَلَى النقيض مِنَ التقدير الشَعْبي العظيم لشخصه باعتباره اَلْمَلِك اَلَّذِي تهلل له إِسْرَائِيل والبطل المغوار اَلَّذِي انتصر فِي حروبه المختلفة فِي الشَّرق الأدنى. ولكنها تحقق نوعًا مِنَ التوازن مَعَ تقليد دَاوُد الوارد فِي سِفر صَمُوئيل الأوَّل والثاني، والَّذِي - وكما سبق القول - يقلل نسبيًا مِنْ انتصاراته ويكثر الحديث إِلَى حد مَا عَن تجاربه ومَعَاناته.

والأهمية اَلْمَسِيَّانية - بحسب المَعنى اَلَّذِي أضفاه عليها ع. ق - لدَاوُد تظهر بشكلٍ واضح فِي الأسفار النبوية، حيث صور مستقبل يَهُوذَا/ إِسْرَائِيل عَلَى المدى الطويل عَلَى أنه حكم استرده نَسْل دَاوُد وعززوه. أَمَّا إِشَعْيَاءَ ومِيخَا - وهما مِنْ أَنبيَاء القرن الثامِنْ - فقد عبرا عَن هذا التوقع عَلَى أساس فشل الحكام الَّذِين عاصروا تلك الفترة، والَّذِين كانوا مِنْ بَيْتِ دَاوُد، حيث فشلوا فِي أن يكونوا عَلَى مستوى التوقعات التي كانت تعززها - مثل؛ - أيديولوجيات الملوك الَّذِين كانوا مِنْ بَيْتِ دَاوُد، والتي كانت يدعمها الوضع الديني لهيكل أورُشَلِيم والَّذِي ربما كان يتم التعبير عَنه عِنْدَ ارتقاء كُل مَلِك جديد للعرش، وبلغة تشابه اللغة إش ٩: ١ - ٧. ومِنْ هذه الحالة، مطلوب نوعية دَاوُدية تختلف عَن تلك المقدمة لنا: ذلِكَ أن اَلْمَلِك المِنْتَظر سيكون "قضيب مِنْ جزع يسى" (إش ١١: ١)، إنها عودة إِلَى بَيْتِ لحم، مِنْ أَجْلِ بداية جديدة للقصة الدَاوُدية، ومِنْ أَجْلِ حاكم جديد ينتمي إِلَى بَيْتِ دَاوُد (مي ٥: ٢). و"الرجاء الدَاوُدي" تم توضيحه مِنْ أسفار نبوية أخرى فِي ع. ق (مثل؛ إر ٣٣: ١٥ و٢١ - ٢٢ و٢٥ - ٢٦؛ حز ٣٤: ٢٣ - ٢٤؛ ٣٧: ٢٤ - ٢٥؛ هو ١: ١١؛ ٣: ٥؛ عا ٩: ١١- ١٥؛ حج ٢: ٢٣). وعَلَى الرغم مِنْ أن حَزْقِيَال - مِنْ مِنْظوره اَلَّذِي اكتسبه نتيجة سبيه إِلَى بَابِل - لديه مَا يحمله عَلَى التشكك فِي قيمة اَلْمَلكية كمؤسسة فِي حكومة قائمة عَلَى نحو سليم - يعلن تفضيله للشَعْب "رئيس" وذلِكَ عِنْدَ إشارته إِلَى الحاكم اَلَّذِي يتصورونه (مثل؛ حز ٤٤: ٣؛ ٤٦: ٨) - لقد كان لديه مكان بالفعل لمبعوث حي مِنْ بَيْتِ دَاوُد، يرعى شَعْبه ويكون له راعيًا (قا؛ ٣٤: ٢٣). غير أنه إِلَى جانب هذا التوقع اَلَّذِي لا يُمْكِنُ التخلي عَنه بالنسبة لرئيس مِنْ بَيْتِ دَاوُد، وعَلَى الرغم مِنْ كارثة السبي، فإنه يوجد أيضًا نص مَعروف مِنْ تلك الفترة، ويشير إِلَى إضفاء "الطابع الديمقراطي" عَلَى العهد اَلَّذِي قطعه الله لدَاوُد، حيث امتدت "مراحم دَاوُدَ الصادقة" (محبتِي الصادقة لدَاوُد) والتي وردت فِي إش ٥٥: ٣ - لتشمل لكُلّ الَّذِين يستجيبون للمراحم الإلهية ومِنْ ثم يتمتعون بالمزايا التي لأسرة بَيْتِ دَاوُد اَلْمَلكية التي حظت بنعمة إلهية عظيمة، ولو أنها فشلت مِنَ الناحية التاريخية.

٥. دَاوُد خارج ع. ق. هناك تقليد لاحق أضفى الكثير مِنْ التجميل عَلَى سمعَة دَاوُد بطرق متنوعة. عدد مَزَامِيره وكتاباته الأخرى ذُكر فِي نصوص قمران عَلَى أنه ٤٠٥٠ (11Q5, col. 27 [*DJD* IV 48 (text), 91-93 (الترجمة والمُناقشة)]). وذلِكَ مَا بين ترجمة ومناقشة. وهناك مَزَامِير إضافية نُسبت إليه فِي الترجمة السبعينية (مثل؛ مَزْمُور ٩٥، انظر حب ٤: ٧)، فِي حين أن التلمود البَابِلي يتحدث عَنه باعتباره المحرر العام لسِفر اَلْمَزَامِير (انظر Baba Bathra 14b-15a). أَمَّا حكايته مَعَ الأسود فقد امتدت لتشمل نواحي أخرى مِنْ حياته: "لاعب الأسود ملاعبته الجداء والأدباب كأنها حملان الضان" (Sir 47:3, NRSV). غير أنه فِي هذا القسم نفسه يمتدح ابْنِ سيراخ أيضًا إخلاصه لله ذلِكَ أن دَاوُد "فِي جميع أعماله اعترف للقدوس العَلِيّ بكُلّام مجد" (ع. ٨). كما وُصف دَاوُد برحمته (١ Macc ٢:٥٧)، وبأنه شفيع (2 Esd 7:108) - ولقد ذكرت الصَلاَة فِي ٢صم ٢٤ (انظر ع. ١٠ و١٧ و٢٥) كنموذج لصَلاَة البار مِنْ أَجْلِ الأشْرَار (ع. ١١١). والانتصار عَلَى جُلْيَات فِي وَادِيَ البطم ظل كمصدر إلهام للأجيال اللاحقة عِنْدَ مواجهة أي غزو عسكري (1 Macc 4:30).

وُصف دَاوُد فِي ع. ج بأنه نَبِيّ (أع ٢: ٣٠)، تمشيًا مَعَ ميول عهد مَا بعد الكتاب المُقدس مِنْ ناحية امتداد تداول هذا التعبير (مَعَ ذلِكَ، انظر ٢صم ٢٣: ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الأمر اللافت هنا، هو أنه يظهر فِي ع. ج باعتباره الجد الأعْلَى ليَسُوع، اَلْمَسِيَّا اَلْمَسِيحي. وسلسلة أنساب اَلْمَسِيح باعتباره مِنْ نَسْل دَاوُد ذُكرت فِي مت ١: ١ - ١٦؛ لو ٣: ٢٣ - ٣٨)، ونسبته إِلَى بَيْتِ دَاوُد قُدمت كعَنصر بارز مِنَ الكرازة اَلْمَسِيحُية الأوَّلى κήρυγμα (رو ١: ٣؛ ٢تي ٢: ٨). ومِنَ الجلي أن لقب "ابْنِ دَاوُد" له ارتباطات مسيانية قوية وكثيرًا مَا كان يُطلق عَلَى اَلْمَسِيح (مثل؛ مت ١٢: ٢٣؛ لو ١٨: ٣٨ - ٣٩)، غير أن حدوده مِنْ وجهة نظر ع. ج الكريستولوجية، أشير إليها فِي مت ٢٢: ٤١ - ٤٥، ففِي حين أنه فِي الأصحاح السابق تم عمل مقارنة صارخة بين دَاوُد المحارب، اَلَّذِي رُبطت غزوته لأورُشَلِيم فِي (٢صم ٥: ٨) يقول عَن مِنْع العمي والعرج مِنْ الدخول إِلَى "البَيْتَ" ("الهيكل؟")، ورجل السلام "ابْنِ دَاوُد" الَّذِي لدى دخوله المَدِينَة فِي أحد السعف، اهتم بقبول العمي والعرج فِي الهيكل وشفاهم (مت ٢١: ١٤).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, Psalms (Word Biblical Themes), 1987, 122-25; R. C. Bailey, *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*, 1990; W. Brueggemann, "David and His Theologian," *CBQ* 30, 1968, 156-81; idem, *In Man We Trust*, 1972, 29-47; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979, 520-22; R. E. Clements, *Abraham and David: Genesis 15 and Its Meaning for Israelite Tradition*, 1967, 47-60; J. P. Floss, *David und Jerusalem*, 1987; S. Gelander, *David and His God*, 1991; R. P. Gordon, "David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26," *TynBul*

31, 1980, 37-64; idem, *I and II Samuel: A Commentary*, 1986; J. H. Grnbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15-2. Sam. 5)*, 1971; D. M. Gunn, *The Story of King David: Genre and Interpretation*, 1978; D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative*, 1978, 4-25; G. H. Jones, *The Nathan Narratives*, 1990; J. D. Levenson, "1 Samuel 25 as Literature and as History," *CBQ* 40, 1978, 11-28; idem, "The Davidic Covenant and Its Modern Interpreters," *CBQ* 41, 1979, 205-19; P. K. McCarter, *I Samuel*, 1980; idem, *II Samuel*, 1984; D. J. McCarthy, "II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History," *JBL* 84, 1965, 131-38; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah*, 1976; R. Polzin, *David and the Deuteronomist*, 1993; L. Rost, *The Succession to the Throne of David* (ET), 1982; J.-P. Sternberger, "David est-il parmi les prophètes? La mention du nom de David dans les oracles des prophètes postérieurs," *Etudes théologiques et religieuses* 69, 1994, 53-61; T. Veijola, *Die ewige Dynastie*, 1975; idem, *David: Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments,* 1990; B. K. Waltke, "Superscripts, Postscripts, or Both," *JBL* 110, 1991, 583-96; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968; H. G. M. Williamson, "Eschatology in Chronicles," *TynBul* 28, 1977, 115-54.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

فجر #٨٨٤٠، ضوء ضئيل قبل الشُّرُوق שַׁחַר

يوم #٣٤٢٧ الْيَوْمَ، يوم أخروي، ضوء النهار יוֹם

موت #٤٦٣٧ يعدم، يقتل، يموت מוּת

1806 דְּבוֹרָה

دَبُورَة (דְּבוֹרָה، [dᵉbôrâ ²] #١٨٠٦).

ع. ق ١. دَبُورَة اسْمَ مَعْنَاه "نحلة" (#١٨٠٥) - والنحلة مخلوق كثيرًا مَا ترتبط بطقوس العبادة الفِلِسْطِينية - الكريتية وهذا مَا أدى إِلَى القول بأن زوج دَبُورَة واسْمَه "لِفِيدوت" (مَعْنَاه، نَار، أو مشَاعِل، قض ٤: ٤) قد ذكر للتأكيد عَلَى أن دَبُورَة كانت تخضع لرجل وهو زوجها (قا، Klein, 41-42, 216-17, n). لكن وصف دَبُورَة بأنها "زوجة لِفِيدوت" אֵשֶׁת לַפִּידוֹת (قض ٤: ٤)، لعله مِنَ الأفضل ترجمتها إِلَى "امْرَأة مِنْ نَار" (قا، NEB "امْرَأة شجاعة"). وهذا يبدو وصفاً مُنَاسبًا، عَلَى ضوء مَا هو مَعْروف عَن شخصية دَبُورَة، وعَلَى حقيقة أن لِفِيدوت لم يُذكر ثانية (انظر F. Gottlieb, "Three Mothers," *Judaica* 30, 1981, 195).

٢. وقد حُكيت قصة دَبُورَة أَوَّلاً فِي صيغة قصة (قض ٤) وبعد ذلِكَ فِي صيغة شعر (قض ٥). أَمَّا العلاقة الحقيقية بين الأصحاحين، فكانت موضع نقاش وعَلَى نطاق واسع (انظر Neef)، بالرغم مِنْ أنه أصبح مِنَ المقبول الآن، وبصفة شاملة تقريبًا - وعَلَى أساس مقارنة الأسلوب بالنصوص الكَنْعَانية - أن الأصحاح (الَّذِي يُطلق عليه اسْمَ "ترنيمة جديدة") يسبق فِي تاريخه القرن العاشر (انظر *NIDBA*, 158). أَمَّا السبل الحديثة فقد عملت عَلَى قراءات موحدة لهذين الأصحاحين تقوم عَلَى أساس الصلات الموضوعة والمضمون الرمزي (انظر Brenner, 129-38). ودَبُورَة - فِي هذين الأصحاحين - تعمل كقاضية، وتخلص إِسْرَائِيل، وتتكلم بكلمة الرَّبّ. ولمِ يُذكر بوضوح فِي أي موضع أن دَبُورَة أقامها الله، أو أنها أعطيت الروح القدس، بالرغم مِنْ أنها كانت تعمل كما لو أن هذين الأمرين قد توفرا لها. ودورها كقاضية إنما هو دور فريد، لأَنَّهُ يجمَعَ مَا بين العَناصر القانونية، والنبوية، والعسكرية/ السياسية). وكانت تعقد المحكمة تحت نخلة وتحل المنَازعات (٤: ٥، انظر مُوسَى فِي خر ١٨: ١٣ - ١٦)، وكانت نَبِيّة تأتي بأوامر الله (قض ٤: ٦)، وتكمِنْ أهميتها العسكرية فِي حقيقة أنها عززت، وكانت مصدر إلهام، بل وتحملت المسئولية عَن حرب كان مِنْ نتيجتها أن حررت شَعْبها مِنَ الاضطهاد وأدت إِلَى أن تنعم إِسْرَائِيل بالسلام لمدة أربعين سنة. وهي فِي هذه المهام كانت تتصرف بنفس الطرق التي كان ينتهجها مُوسَى، وهِي - عَلَى غراره - عملت كوسيط لِلرَّبّ. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد وُصفت دَبُورَة بصفة أساسية كقائدة طبيعية ومقنعة، رفعت مِنْ شأن هذه المَعَركة بالذات وما تبعها مِنْ نصر إِلَى مستوى لاهوتي.

٣. أَمَّا مَا يُطلق عليه "ترنيمة دَبُورَة" فتتضمنْ مفاهيم لاهوتية لها أهميتها.

(أ) الوعي القومِي كان أمرًا مفترضًا إِلَى جانب وصف الشَّعْبُ لنفسه أنه شَعْبُ الله. وهذا أمر له أهميته عَلَى ضوء التاريخ المبكِرِ لهذا الأصحاح (انظر J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, 1990).

(ب) هناك موضوعان متجاوران: قوة الإِنْسَان، والقوة الإلهية. فمِنْ ناحية كان هناك انتصار عَلَى المستوى البشري عَلَى سِيسَرَا، ولكن مِنْ ناحية أخرى، إن هذا الانتصار هو لِلرَّبّ. وهذا الموضوع ليس غريبًا عَلَى ع. ق بأي حال، ويمكن رؤيته بوضوح، وعَلَى وجه الخصوص فِي النص الَّذِي له صلة بهذا الموضوع، وهو الْمَزْمُور ٦٨.

(ح) وصفت دَبُورَة نفسها بأنها كانت "أمَّا فِي إِسْرَائِيل" (٥: ٧). والأهمية اللاهوتية لهذا اللقب كانت موضع جدل. ويقول Sawyer (73) إن هذا يشير إِلَى أن دَبُورَة كانت تمارس سلطة دينية تشابه سلطة الْكَهَنَة. وآخرون يؤكدون أن دَبُورَة قُدمت باعتبارها التي تعزي إِسْرَائِيل، وهي بهذا المَعَنى تشبه الأم الجسدية الصالحة (Brenner, 133). ومَعَ ذلِكَ، فلعله يُمْكِن أن يُفهم اللقب أيضًا بطريقة تؤكد القيم التقليدية للآباء. وعَلَى الرغم مِنْ أن دَبُورَة كانت لا تتعامل بالاتفاقات التقليدية، إلا أنه يُمْكِنُ ذلِكَ الثناء عليها كامْرَأة قادرة عَلَى القيام بمهمة تلقى التقدير العظيم وهي مهمة الإنجاب. وبالنظر إِلَى أن النص لا يشير إِلَى أنه كان لدَبُورَة أطفال، غير أن راسْمُوسين Rasmussen يقول إن أمومة دَبُورَة كان لها أهمية سياسية جديدة (٩٢)، تتضمنْ الولاء لنساء أخريات، وتأكيد حريتها وشخصيتها الفريدة.

وبهذه الطريقة عُملت مقارنة بينها وبين أم سِيسَرَا (٥: ٢٨). وكما يقول كلاّين: "الاهتمامات الشخصية والأنانية لهذه المرأة تتناقض مَعَ صورةِ دَبُورَة كأم لإِسْرَائِيل" (٤٥). أمَّا "ياعيل" امْرَأَة "حابر" تشكّل أيضًا تناقضًا بالنسبة لدَبُورَة (٤: ١٧ - ٢٢، ٥: ٢٤ - ٢٧). وهي "زوجة" (توحي بجنسانية أنثوية) رجل متحالف مَعَ عدو إِسْرَائِيل (٤: ١٧). ولم تكن دَبُورَة مثل هذه الارتباطات المشينة (Klein, 47).

البيبلوجرافيا

A. Brenner, "A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges 4 and 5," *VT* 40, 1990, 129-38; M. D. Coogan, "A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah," *CBQ* 40, 1978, 143-66; P. C. Craigie, "The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta," *JBL* 88, 1969, 253-65; F. M. Cross, Jr., *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 1950; L. R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, JSOTSup 68, 1988; A. L. Laffey, *Wives, Harlots and Concubines: The OT in Feminist Perspective*, 1988; H.-D. Neef, "Deboraerzϋhlung und Deboralied: Beobachtungen zum Verhϋltnis von Jdc.IV und V," *VT* XLIV, 1, 1994, 47-59; R. C. Rasmussen, "Deborah the Woman Warrior," in M. Bal (ed.), *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, JSOTSup 81, 1989; J. F. A. Sawyer, *Prophecy and the Biblical Prophets*, Oxford Bible Series, 1993; B. G. Webb, *The Book of Judges: An Integrated Reading*, JSOTSup 46, 1987.

دبيرا رَيد *Debra Reid*

1966 דַּמֶּשֶׂק

دِمَشْق (דַּמֶּשֶׂק [*dammeśeq*]، #١٩٦٦).

ش. أ. ق أقدم إشارة إِلَى البلاد التي تقع فِيها دِمَشْق وُجدت فِي مجموعة بوسنر Posener، والتي تضمها "نصوص اللعنة المِصْرية". والاسْم الَّذِي استُخدم فِيها هو أرْضِ *Apum’* وفِي قائمة المُدُنِ التي هزمها يشير تحتمس الثالث (ca. 1504-1450 BC) إِلَى دِمَشْق باسْم Bir-Rakib، كما أن هذا الاسْمَ يظهر أيضًا فِي رسائل تل العمارنة، والنصوص الأشُّورَية الجديدة، وفِي نقوش بير - رقيب. أمَّا مَعَنى الكُلّمة - وأصلها فليس مؤكدًا (Pitard, 7-11, 36).

ع. ق ذُكر اسْم "دِمَشْق" مرات عديدة فِي كُلّ مِنْ العهدين القديم والجديد. وقد ورد باسْمَ דַּמֶּשֶׂק (١مل ١١: ٢٤)، דּוּמֶּשֶׂק (٢مل ١٦: ١٠)، דַּרְמֶשֶׂק ٢أخ ١٦: ٢، ٢٨: ٢٥، باللغتين العبْرِيَّة والآرامية، وباللغة اليونانية Δαμασκος (#١٢٤٢، أع ٩: ٢).

ودِمَشْق، وهي مِنْ بين أقدم المُدُنِ التي لاتزال موجودة فِي العالم، كانت تُعرف باسْمَ عاصمة أرَام/ سورية (← إش ٧: ٨). وتقع هذه المَدِينَة شرقي جَبَلِحرمون عَلَى الطرف المتاخم للصحراء السورية وتدين بوجودها هذه الفترة الطويلة إِلَى نَهْرِ بردي (أبانة Abana) دائم الجريان، وسهل الغوطة الخصيب، وطرق القوافل التي تمر به فِي طريقها إِلَى بلدان فِي أسيا الصغرى، وبلاد مَا بين النَهْرين، وفِلِسْطِين، والجزيرة العربية ومِصْر (Noth, 92; Miller and Hayes, 43). وهذه المِنْطقة التي تقع فِيها مَدِينَة دِمَشْق تشتهر ببساتين الفاكهة والحدائق الجميلة، التي يرويها نَهْرا "فرفر"، و"أبانة".

وذكرت دِمَشْق بالارتباط مَعَ الآباء، ومِنْ الجلي أنها كانت مَدِينَة شهيرة أثناء هذه الفترة. وعَلَى مقرَبَّة مِنْ دِمَشْق هزم إِبْرَاهِيم تحالفًا مِنْ الملوك الَّذِين كانوا قد اختطفوا لُوطا (تك ١٤: ١٥). وبعد أن هزم دَاوُد الآراميين، أنشأ لهم مقاطعة مَعَ دِمَشْق باعتبارها مقر الحكومة (Noth, 96; cf. 2 Sam 8:5, 6). وأثناء حكم سُلَيْمَان، حاول رزون Rezon إقامة مَمْلَكَةً أرَامية قوية مركزها دِمَشْق (١مل ١١: ٢٣ - ٢٥، انظر ١٥: ١٨). ويبدو أن مَلِك دِمَشْق نجح أخيرًا فِي مسعاه ووحد الدول الأرَامية المختلفة (انظر ٢صم ١٠: ٨) ليكون مَمْلَكَةً أرَامية واحدة فرضت سيطرتها عَلَى المِنْطقة العامرة بالسكان والواقعة بين لُبْنَان والجبال المواجهة للُبْنَان علاوة عَلَى المِنْطقة الواقعة شرقي هذه الجبال. وفِي الفترة التي تبعت ذلِك حصلت دِمَشْق عَلَى وضع له نفوذه الكبير فِي المِنْطقة السورية الفِلِسْطِينية، فِي الوقت الَّذِي تولى فِيه بَنْهَدَدُ سدة الحكم (٩٠٠ ق. م/ تقريبًا). واستطاعت دِمَشْق أن تتدخل فِي العلاقات بين إِسْرَائِيل ويَهُوذَا (٢أخ ١٦: ٢) (Pitard, 144). وربما كان هو نفس الحاكم الَّذِي نجح فِي الحصول عَلَى المُدُنِ الإِسْرَائِيلية وإقامة مِناطق للأسواق فِي السَّامِرة.

ومِنْ الجلي أنه كان لدِمَشْق خصوم يُخشى بأسهم وهم العُمْريون، وهذا مَا توضح حين نجح آخَابُ قلب الأوضاع بالنسبَة لخليفة بَنْهَدَدُ (١مل ٢٠: ٣٤). وعَلَى الرغم مِنْ أن آخَابُ نجح فِي هزيمة بَنْهَدَدُ فِي أفيق (١مل ٢٠: ٢٩ - ٣٠) الأمر الَّذِي حزن له نَبِيّ الرَّبّ، غير أنه لم يقتله بل عقد مَعَاهدة مَعَه (٢٠: ٣٥ - ٤٢). وأخذت المَعَاهدة فِي الاعتبار التحالف المِناهض للأشُّوريين. وطبقًا لما جاء فِي حوليات شلمِنْاصر الثالث، حارب هذا التحالف فِي قرقر Qarqar سنة ٨٥٣ ق. م. ونتيجة للتهديد المستمر الَّذِي كان يشكِّله الأشُّورَيون، لم تستطع الدولة المتحالفة أن يسحق كُلّ مِنْها الأخرى. وأكبر فرقة مِنْ المَرْكَبَات العسكرية، وسلاح الفرسان، والرجال الَّذِين شارك بهم مَلِك دِمَشْق فِي هذا التحالف كانوا يظهَارُون القوة التي تمركزت فِي دِمَشْق.

وكانت تعليمات الرَّبّ إِلَى إِيلِيَّا أن يمسح حَزَائِيل مَلِكًا عَلَى سورية (أرَام) لعله تم تنفِيذها بمَعَرفة أَلِيشَع (١مل ١٩: ١٥، انظر ٢مل ٨: ٧ - ١٥). وفِي غضون ذلِك انحل التحالف الَّذِي كان يعارض سورية، وفِي سنة ٨٤١ ق. م اضطر حَزَائِيل أن يواجه وحده العدوان الأشُّورَي المتجدد. وعَلَى الرغم مِنْ حصار دِمَشْق، لكن حَزَائِيل استطاع الدفاع عَن المَدِينَة بنجاح. ولم يحتل شلمِنْاصر المَدِينَة، ولكنه أشعل النيران فِي البساتين المحيطة والحقول الخضراء.

وقرب نهاية القرن التاسع قبل الميلاد، كان مِنْ شأن تجدد الغزوات الأشورَية بقيادة Adad-Nirari الثالث الأمر الذِي أدى إِلى إضعاف دِمَشْق إِلَى درجة أن يَهُوآش لم يستطع استعادة المُدُن التي سبق أن فُقدت واستولى عليها الآراميون (٢مل ١٠: ٣٢، انظر ١٣: ٢٥). وبعد موت حَزَائِيل، سيطر يَرُبْعَام الثاني فِي النهاية عَلَى أَرَام (١٤: ٢٥ - ٢٨) وتحت قيادة رصين استعادت أَرَام بعضًا مِنْ قوتها السابقة. وقد حاول رصين وفقح مَلِك إِسْرَائِيل أن يشركا آحَاز (←) فِي تحالف مناهض للأشوريين، لكنهما لم ينجحا فِي ذلِك. وعَندما أصر آحَاز عَلَى اتباع سياسة مستقلة، كان مِنْ شأن الحصار السوري الآرامي لأورُشَلِيم الَّذِي تبع ذلِكَ أن انضمت يَهُوذَا إِلَى الصف (Bright, 273) وذلِك بخلع آحَاز غير المتعاون واستبداله بابن طبئيل (إش ٧: ٦). ومَعَ الغزوات الوشيكة عَلَى يَهُوذَا، كُلف إِشَعْيَاءَ آحَازَ أن يثق فِي مواعيد الرَّبّ لدَاوُد (٧: ٤ - ٩). وإذ لَم يكن قادرًا عَلَى الإيمان الَّذِي طلب مِنْه نجح آحَاز فِي الحصول عَلَى مساعدة الأشوريين، وفِي سنة ٧٣٢ ق. م، رد تَغْلَث فَلاَسِرَ الثالث مَلِك أشورَ بالهجوم عَلَى دِمَشْق، وقتل رصين، وسبى السكان إِلَى قير (٢مل ١٦: ٩)، وبهذا أنهوا تاريخهم المجيد مِنْ حيث بدأ (عا ١: ٥، ٩: ٧). وقد تحقق الحكم النبوي عَلَى دِمَشْق (إش ١٧: ١ و٣، إر ٤٩: ٢٣ - ٢٧) وذلِكَ سنة ٧٣٢ ق. م، حيث تم الاستيلاء عَلَى المَدِينَة ودُمجت فِي أَشُورَ كمقاطعة تابعة لها.

ولمدة قرنين تقريبًا، مِنْ حكم سُلَيْمَانَ حَتَّى خضوع المَدِينَة سنة ٧٣٢ ق. م، كانت دِمَشْق مَدِينَة ذات نفوذ فِي الشئون السورية - الفِلِسْطِينية، وكانت عدوًا لدودًا لإِسْرَائِيل.

البيبلوجرافيا

S. Ahituv and B. A. Levine (eds.), *The Early Biblical Period*, 1986, 151-72; J. Bright, *A History of Israel*, 1980; C. G. Davis, "The Aramaean Influence Upon Ancient Israel to 732 B.C.," unpublished Ph. D. dissertation, Ann Arbor, 1979; H. Donner, "The Separate States of Israel and Judah," in *IJH*, 1977; A. Dupont-Sommer, "Sur les débuts de l'histoire araméenne," *SVT* 1, 1953, 40-49; A. Jepsen, "Israel and Damascus," *AfO* 14, 1942, 154-58; E. G. H. Kraeling, *Aram and Israel*, 1918; A. Malamat, "The Aramaeans," in D. J. Wiseman, *POTT*, 1973, 134-55; A. Mazar, *Archeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.* 1990; B. Mazar, "The Aramean Empire and Its Relations With Israel," in *The Early Biblical Period*, S. Ahituv and B. A. Levine (eds.), 1986, 151-72; J. M. Miller & J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient*, 1962; M. Noth, *The Old Testament World*, 1966; W. T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987; J. A. Soggin, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, 1993; M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957.

دي. إن . بينَار *D. N. Pienaar*

ذ

ذَبَائِح وَتقْدِمات

ذَبَائِح وتقْدِمات

١. تعريف المصطلحات. الكَلِمة الإنجلِيزية[*] offering مأخوذة عن تعبير لاتيني يشير لتقديم هبة أو منحة (*offerre*، يُقَدِّم، هدية). والذَبِيحَة مأخوذة مِنْ مجموعة مِنْ كَلِمات لاتينية تعني "شَيْئًا مُقَدَّسًا" أَوْ "تَقْدِيس" (وهكَذَا تشير إِلَى جعل شيء مُقَدَّسًا، أَوْ تكريسه). وعَلَى ذلِكَ فإِن بعض الباحثين يستخدمون المعنى الأَوَّل ليعني فحسب تقْدِيم شيء كمنحة أَوْ هبة، والكَلِمة الثانية لوصف الهبة عَلَى أَنَّهَا شيء عُرض وقُدم عَلَى وجه الخصوص لكائن إلهي. وآخرون يستخدمون كَلِمة "ذَبِيحَة للإشارة إِلَى أَيَّة "تَقْدِمة" تتضمن طقس ذبح حيوان. وفِي كُلتا الحالتَين تعتبر "التَقْدِمة أَوْ "القُرْبَان" تعبيرًا عامًا بأكثر مما هُوَ الحال بالنسبة لكُلِّمة ذَبِيحَة (Henninger, 544-45).

والمصطلح العبري "يُقَدِّم قُرْبَانًا" هُوَ جمع بين الفعل يُقَدِّم، قَرَّبَ، أَوْ يُقَدِّم قُرْبَانًا (#٧٩٢٨ الجذر קָרַב، הִקְרִיב؛ لا ١: ٢؛ ٢: ١؛ ٣: ١ الخ). والاسم المشتق ("قُرْبَانًا קָרְבָּן، #٧٩٣٣؛ لا ١: ٢؛ ٢: ١؛ ٣: ١ الخ، قا؛ مر ٧: ١١ حيث تم إستخدام كُلِّمة قُرْبَان فِي ع. ج) وهي فِي الأصل كُلِّمة عبَرِّيَّة مثل؛ فِي التركيب الكلي طبقًا لا ١- ٣، كَانَ تعبير "قَرَّبَ قُرْبَانًا" يُقَدِّم السياق اللازم لتقْدِيم ذَبِيحَة المُحْرَقَة، وتقْدِمة القُرْبَان، وذَبِيحَة السَّلاَمَة. وَكَانَ بوسع الشخص أن يُقَرِّبُ قُرْبَانًا، قَدْ يَكُونُ ذَبِيحَة مُحْرَقَة (١: ٣) أَوْ قُرْبَان تقْدِمة (٢: ١)، أَوْ ذَبِيحَة سَلاَمَة (٣: ١). والكَلِمة العبَرِّيَّة الَّتِي تُترجم عادة "ذَبِيحَة (זֶבַח) لا ترد فِي لا ١- ٣ حَتَّى ٣: ١ فِي الجزء الخاص بتقْدِيم ذَبِيحَة السَّلاَمَة (قا؛ أَيْضًا ع. ٣، ٦، ٩) الَّذِي يستمر فِيه إستخدام كُلِّمة "قُرْبَان" (ع. ١، ٢، ٦، ٧، ٨، ١٢، ١٤). وذَبِيحَة السَّلاَمَة كَانَت تقْدِمة مِنْ نوع معين، وَكَانَت أَيْضًا ذَبِيحَة، أي تتضمن حيوانًا تم ذبحه ثم

[*] تقدمة= هي الكَلِمة العربية المكافئة للعبَرِّيَّة، كأن يُقال "هذا تقدمة مِنّي، أَوْ تقدمة لـ" فهي تفيد منحة لا ترد، هدية عن طيب خاطر، هدية كاعتراف بجميل، أَوْ حتى تقدمة لدرء شر، أَوْ لكسب تحالف مع.. — المحرر.

يُؤكَل كجزء مِنْ وجبة جماعية. وفِي سِفر اللاَّويِّين، والواقع طوال ع. ق كُلّه، فإن الاسم "ذَبيحَة" والفعل المشتق منها "يُقدِّم ذَبيحَة" لَمْ يُستخدم إلاّ فِي ذَبَائِح السَّلاَمَة فقط (لمزيد من التفاصيل، שֶׁלֶם #٢٢٨٣؛ זֶבַח #٨٩٦٨).

وعَلَى ذلِكَ، إذا تكَلّمنا مِنْ وجهة نظرِ ع. ق عَلَى وجه التحديد، ينبغي قصر إستخدام كَلمة "ذَبيحَة" عَلَى الذَبَائح الحيوانية، بل ولتحديد أكثر، عَلَى الحالات الّتِي يُذبح فِيها الحيوان ويُؤكَل كجزء مِنْ أكْلَة جماعية، وبهذا نستبعد ذَبيحَة المُحْرَقَة، وذَبيحَة الخَطيَّة، وذَبيحَة الإثْم. وبالنظر إلَى أن الكَلمة الإنجليزية "ذَبيحَة" لها معان أوْسَع مِنْ الكَلْمة العبْرِيَّة (انظر مَا سبق) فإن الباحثين كثيرًا مَا يستخدمون هذه الكَلمة بدون تدقِيق للإشارة بها إلي أي نوع مِنْ الذَبَائح الحيوانية، وذلِك بالتباين مع "قُرْبَان التقْدِمَة". وفِي هذا المقال، فإن كَلمة قُرْبَان "ستستخدم كتعبير شامل للذَبَائح الحيوانية أوْ غير الحيوانية، وحَتَّى بالنسبة لتلك الّتِي تُذبح خصيصًا لأكْلاَت جماعية، هذا مِنْ ناحية. ومن ناحية أخرى فسوف يقتصر إستخدام كَلْمة "ذَبيحَة" عَلَى الذَبَائح الحيوانية لِلأكْلاَت الجماعية (أي ذَبَائِح السَّلاَمَة، وحمل الفِصْح، والذِي كَانَ يشكلّ نوعية مِنْ الذَبَائِح الجماعية، وذَبَائِح الملء، وهي شكلٌ مختلف مِنْ ذَبيحَةِ السَّلاَمَةِ #٨٩٦٨ שֶׁלֶם). وتعبير "نظام الذَبَائح" يمكن إستخدامه للإشارة إلَى جَمِيع ذَبَائح وتقَدْمات ع. ق ككل.

ونُظم ع. ق الخاصة بالقرابين والذَبَائح معروفة عَلَى المستوى الأكاديمي والشَّعْبي بأن تفاصيلها كثيرة ومعقَدَة. ومن بين أسباب الارتباك والصعوبة المشار إليها هُوَ أن كتبة ع. ق بوجه عامٍ افترضوا - وهذا أمر يؤسف له - أن المرء يفهم المنطق الّذِي قامت عَلَى أساسه الإجراءات الطقسية، وعَلَى ذلِكَ، كثيرًا مَا يهملون شرحها (أي أن المعنى ربمَا كَانَ مفهومًا ضمنيًا مِنَ العمل نفسه وذلِك بالنسبة للقدَماء). والواقع، أن عدم وجود تفسير مفصل راجع فِي جزء منه إلَى الطبيعة المتأصلة فِي العمل الطقسي نفسه، والمعنى أساسًا يفهم مِنَ العرض وليس مِنْ الشَّرح. وهكَذَا، موضوع معنى الطقوس برمته عامر بالمصاعب.

٢. نظريات خاصة بالقرابين والذَبَائح. عَلَى مر القرن الماضي أوْ مَا إلَى ذلِكَ، طرح علماء الثقافة وعلم الإنْسَان، وعلماء الاجْتِمَاع، ومؤرخو الديانات نظريات عديدة ومختلفة عن أصل وأهمية هذه الظاهرة الدينية (مثل؛ الهبة، الوجبة، التقْديس، والناحية والمحاكاة بالنسبة للذَبيحَة، انظر الملخصات فِي Henninger, 550-54; Anderson, 871-73; and Brown, 424-25; and the discussion here). ومعظم هذه النظريات كَانَت خليطًا بين المختزلين (الّذِينَ دون وجه حَقٍّ يختصرون تنوع ظاهرة الذَبَائح إلَى أساس منطقي واحد)، وأصحاب نظرية النشوء (الّذِينَ يقولون إن جَمِيع الذَبَائح والتقَدْمات تطورت عن نمط أساس بدائي).

أمَّا الباحثون مِنْ أيَّامنا هذه فِيميلون إلَى تجاهل نظريات المختزلين وأصحاب نظرية النشوء المختلفة والتعامل معها عَلَى أنَّهَا تكميلية وليس تناقضية، قَائِلِين إنه يبدو أن هناك شَيْئًا مِنْ الحقيقة فِيها كُلّها أوْ فِي معظمها عَلَى الأقل فِي ثقافات معينة وفِي نظم طقسية. ومع ذلِك، وبرغم أن هذه النظريات يمكن أن تكون محفزة إلاّ أن الكثير مِنْ النظريات، أوْ بعض نواحي هذه التفاسير تقوم عَلَى أساس آراء تأخذ فِي اعتبارها حساسية آراء المجتمع والدين والعلاقة بين الاثنين الّتِي ربما لَمْ تصمد أوْ مِنْ المرجح ألاّ تصمد أمام اختبار الزمن، أوْ أنَّهَا لا تتناغم مع مَا يقوله الكتاب المُقَدَّس نفسه عن القرابين والذَبَائِح. وثمة مثال حديث إلَى حد مَا نجده فِي نظرة رينيه جيرارد إلَى الذَبَائح كشكلٍ مِنْ أشكال محاكاة العنف الاجْتِمَاعي فِي كتابه 1977، *Violence and the Sacred*). ونظريته مثيرة قَدْ تساعد عَلَى تفسير بعض سمات الديانة والذَبيحَة عَلَى مستوى عالمي، غير أنه ينبغي تذكر أن هذه ليست نقطة وردت بشكلٍ واضح فِي ع. ق نفسه فِيما يتعلق بالذَبَائِح الحيوانية.

ينطبق نفس الشئ عَلَى الأتي: (أ) النظرية النفسية لتخفِيض القلق مِنْ خلال تقدِيم ذَبَائح لأحد الآلِهَة. (ب) التفسيرات المتنوعة الخاصة بالأساطير والطقوس، حيث يمثل الذبح الطقسي للحيوان، ذبح الإله أوْ المَلِك لفائدةِ المجتمع. (جـ) النظريات السحرية والتي تقول - بطريقة أوْ بأخرى - إن هلاك الذَبيحَة الّتِي تم التضحية بها يتسبب فِي إطلاق قوة سحرية لصالح مقدِّم (أوْ مقَدْمى) الذَبيحَة وليس مِنْ بين هذه الآراء مَا يلقِي دعمًا مِنْ الكتاب المُقَدَّس، بالرغم مِنْ أنَّهَا فِي الواقع تشكلّ ظواهر يمكن أن نجدها فِي الكثير مِنْ نظم الطقوس الدينية الأخرى. والنهج الّذِي سنتبعه هنا هُوَ الانتقال مِنْ مفاهيم ومفردات اللغة فِي ع. ق العبري، إلَى التراكيب النظرية والتي يبدو أنَّهَا الأفضل لشرح وجود تِلْك المجاميع الخاصة مِنْ مفردات اللغة والمفاهيم. وقَدْ اقتُرح هنا أن ثلاث نظريات ستسهم بدرجة كبيرة فِي فهم راسخ لنظام القرابين والذَبَائح فِي ع. ق.

٣. نظرية اعتبار القرابين والذَبَائح هبة أوْ منحة. أوّلاً، فِي بعض الأماكن يبدو أنه يُنظر إلَى تقَدْمات ع. ق عَلَى أنَّها أساسًا هبة مقَدْمة لِلرَّبِّ. وأوّل تعبير أساسي عن الذَبيحَة استُخدم فِي ع. ق هُوَ מִנְחָה تقَدْمة، هدية، منحة (تك ٤: ٣-٥)، الموضوع المتعلق بقايين وهابيل فِي هذا االخصوص، انظر لا ٢ للمعنى الفني لَهذا التعبير فِي الكتاب المُقَدَّس العبري. قُرْبَان حبوب، انظر أيْضًا מִנְחָה #٤٩٦٦). وحين اقترح تيلر Tyler نظريته الخاصة سنة ١٨٧١ والتي تقول إن الذَبيحَة منحة، فقَدْ اختزلِ كافة القرابين والذَبَائح إلَى الفكرة الآلية الخاص بالتبادلية أوْ الرشوة: "أعطيك لكي تعطيني أيْضًا مقابل ذلِك". وتقوم نظريته عَلَى أساس مذهب الأرواحية animism (وبقول آخر؛ فكرة أن تلك الأرواح موجودة فِي الطبيعة، وعَلَى ذلِك فالذَبَائح الّتِي تعوزها السمة الأخلاقية) لذا؛ ليس لها فِي الأساس أي مغزى أخلاقي هام، ولم تكن تعبيرًا عن العبادة الحقيقية بأي شكلٍ كَانَ. بل كَانَت،

فِي جوهرها، عملية تجارية كتلك الموجودة بين البشر. وهذا لا يتمشى مع مَا جاء فِي تك ٤، والَّذِي يُعد أَقْدَم ذكر لقُرْبَان الحبوب والذَبِيحَة فِي تاريخ البشرية، طِبقًا لما جاء فِي الكتاب الْمُقَدَّس. وعَلَى العكس مِنْ ذلِك، يبدو أن قَايين وهابيل قَدَّما قُرْبَانهما إجلالاً واحترامًا لإله شخصي لكي يكسبا رضاءه، وقَدْ يتأثر أَوْ لا يتأثر بالعطية ومعطيها. وعلاوة عَلَى ذلِك، كَانَ هذا الإله مهتمًا بالنواحي الأخلاقية، وبالاستجابات، عَلَى النَحْوَ الَّذِي يبينه السياق التالي:

وهكَذَا، نظرية المنحة الَّتِي ليست لها علاقة بالاختزاليين، أَوْ أصحاب نظرية النشوء، تعتبر التَقْدمة تعبيرًا عن الإجلال والاحترام والشكر، وهي بهذا لديها مَا تساهم به فِي مفهومنا لنظام الذَبَائِح والقرابين فِي ع. قِ. والقَدْر المتيقن أن قَايين وهابيل اعتبرا تقَدْمتهما منحة (أَوْ جزية، أَوْ هبة لِلرَّبِّ، أَوْ شيْئًا مِنْ هذا القبيل، وأن كُلْمة מִנְחָה فِي كثير مِنْ الأحيان تعني هذا، ولا سيما فِي السياقات غير اللاوية.

ثمة تعبير هام آخر قَدْ يَكُونُ ملائماً بشكْلٍ طبيعي لنظرية المنحة وَهُوَ קָרְבָּן بمعنى تقَدْمة أَوْ منحة (← #٧٩٣٣). فقَدْ وردت كَلْمة قُرْبَانٍ ثمانين مرَّة فِي ع. ق، كُلّها باستثناء سبع مرات فِي سِفْر اللاَّوِيِّين، فِي لا ١؛ عد ٩، وعَلَى ذلِك فهي الكَلْمة القياسية الَّتِي يستخدمها سِفْر اللاَّوِيِّين بالنسبة للمنحة الَّتِي يُؤتى بها (قا؛ الفعل المناظر الجذر קָרַב #٧٩٢٨) لِلرَّبِّ فِي مقَدْسه (מִנְחָה، تعني فِي العادة - فِي سِفْر اللاَّوِيِّين - قُرْبَان تقَدْمة، ولا تعني منحة). وأوْل ذكر لها كَانَ فِي لا ١: ٢ (مرتين). "كَلِّمْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: إِذَا قَرَّبَ إِنْسَانٌ مِنْكُمْ قُرْبَانًا (קָרְבָּן) لِلرَّبِّ مِنَ الْبَهَائِمِ، فَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ تُقَرِّبُونَ قَرَابِينَكُمْ קָרְבָּן" والكَلْمة هنا تشَير إِلَى ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة (ع. ٣)، ولكنها استُخدمت أَيْضًا لتشير بصفة خاصة إِلَى قُرْبَان التقَدْمة (مثل؛ ٢: ١)، وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (٣: ١ مثلاً)، وذَبِيحَة الْخَطِيَّة (مثل؛ ٤: ٢٨)، وإِلى نوعيات أخرى مِنْ القرابين (مثل؛ عد ٥: ١٥)، ويُستخدم أحيانًا كتعبير إجمالي لخليط مِنْ نوعيات عديدة مِنْ القرابين: "فَيُقَرِّبُ قُرْبَانَهُ (مفرد فِي العبرِيَّة) لِلرَّبِّ خَرُوفًا وَاحِدًا حَوْلِيًّا صَحِيحًا مُحْرَقَةً، وَنَعْجَةً وَاحِدَةً حَوْلِيَّةً صَحِيحَةً ذَبِيحَةَ خَطِيَّةٍ، وَكَبْشًا وَاحِدًا صَحِيحًا ذَبِيحَةَ سَلاَمَةٍ، وَسَلَّ فَطِيرٍ مِنْ دَقِيقٍ أَقْرَاصًا مَلْتُوتَةً بِزَيْتٍ، وَرِقَاقَ فَطِيرٍ مَدْهُونَةً بِزَيْتٍ مَعَ تَقْدِمَتِهَا وَسَكَائِبِهَا" (عد ٦: ١٤- ١٥).

والفعل يعطى والأَسْمَاء المشتقة منه، تُستخدم أحيانًا عِنْدَ الإشارة إِلَى (أجزاء مِنْ) أنواع التقَدْمات والذَبَائِح المختلفة (قا؛ خر ٢٢: ٢٩- ٣٠؛ ٢٨: ٣٨؛ لا ٢٣: ٣٨؛ عد ١٨: ١١- ١٢)، وكذلِك فِي إطار النظام اللاوي نفسه، تعبير אִשֶּׁה معناه هدية أَوْ منحة وتُستخدم للحوم وكذلِك لقُرْبَان التقَدْمة (انظر لا ١: ٩، ٢: ٣، ٣: ٥ الخ، وهناك نظائر مقترحة فِي نصوص أوْغاريت، والنصوص العربية: ← אִשֶּׁה # ٨٥٢). والترجمة الإنجليزية الشائعة لهذه الكَلْمة عَلَى أَنَّهَا ذَبِيحَة مُحْرَقَة أَوْ ذَبِيحَة بإستخدام النَّار، فهي تقوم عَلَى أساس اشتقاق مشكوك فيه مِنْ الكَلْمة العبرِيَّة אֵשׁ، نَار. ويُلاحظ أن

مصطلح אִשֶּׁה يشير أحيانًا إِلَى تقَدْمات لا تُحرق إطلاقًا عَلَى الْمَذْبَح (مثل؛ أَقْرَاص الخبز الَّتِي تُعرض فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ٢٤: ٧، ٩).

ومن وجهة النظر الَّتِي كَانَت فِي ش. أ. ق، وكذلِكَ وجهة النظر الكتابية، هناك وجه هام آخر للرأي القائل بأن التقَدْمات هي منحة. وعَلَى وجه العموم، لَمْ تكن مجرد مصادفة أن تقَدْمات الذَبَائِح لِلرَّبِّ فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا كَانَت تُصنع مِنْ نوعيات مختلفة مِنْ الأطعمة. ففِي عالم الشَّرْق القَدِيم كَانَ يُنظر إِلَى التقَدْمات - فِي بعض الأحيان عَلَى الأقل - عَلَى أَنَّهَا تساعد بالفعل عَلَى إعالة الإله/ الآلِهَة. وفِي بعض نصوص وطقوس بلاد مابين النَهْرين كَانَت العناية بالألهة وإطعامهم تُعد جزءًا هامًا مِنْ الأيديولوجية المرتبطة بالتماثيل الَّتِي كَانَت تمثلهم فِي بيوتهم (أي فِي الهياكل) وفِي أي مكَانَ آخر (مثل؛ فِي المواكب أَوْ الرحلات، قا؛ Oppenheim, 183-98). أَمَّا الباحثون بوجه عام، كَانَوا يعتبرون تقَدْمات الطعام هذه عَلَى أَنَّهَا منحة للإله (أَوْ الآلِهَة) مِنْ شأنَّهَا أن تجلب رضاءهم عَلَى مقَدْمها/ مقَدْميها.

وإنها لحقيقة أنه لَمْ يكن هناك تمثال لله كَانَ يجب إطعامه فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا، وعَلَى أساس مَا جاء فِي ع. ق، فإن إلَهَ إِسْرَائِيل القَدِيمة لَمْ يكن فِي حاجة لأن يأكل (قا؛ مز ٥٠: ١٢- ١٤). وبالرغم مِنْ ذلِك، كَانَ يُشار إِلَى الذَبَائِح فِي بعض الأحيان عَلَى أَنَّهَا "طَعَامَ" وَقُودٍ لِلرَّبِّ (لا ٣: ١١، ١٦؛ ٢١: ٦، ٨، ١٧، ٢١- ٢٢؛ ٢٢: ٢٥؛ عد ٢٨: ٢، ٢٤؛ حز ١٦: ١٩؛ ٤٤: ٧؛ مَلاَ ١: ٧)، وإن حرقها ينتج "رَائِحَةَ سَرُورٍ لِلرَّبِّ" (قا؛ مثل؛ ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة [لا ١: ٩]؛ قُرْبَان التقَدْمَة [٢: ٢]؛ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ [٣: ٥]؛ ذَبِيحَة الخَطِيَّة [٤: ٣١]؛ قا؛ تك ٨: ٢١؛ عد ١٥: ٣، ٧؛ ٢٨: ٦، ٨، وبالنسبة للذَبَائِح الَّتِي تُقَدْم للأوْثان، قا؛ عَلَى وجه الخصوص حز ٦: ١٣؛ ١٦: ١٩؛ ٢٠: ٢٨)، وأشير إِلَى مَذْبَح الْمُحْرَقَة عَلَى أنه "مائدة الرَّبِّ" (مَلاَخِي ١: ٧، ١٢، قا؛ حز ٤٤: ١٦). وفضلاً عن ذلِك، أن ذَبَائِح الْمُحْرَقَة اليَوْمية المستمرَّة، والتي كَانَت تُقَدْم كُلّ صباح ومساء مع تقَدْمتها وسَكِيبها قَدْ تُوحى للإِسْرَائيلى العادي أنه كَانَت هناك وجبة صباحية (الإفطار) ووجبة مسائية (العشاء) لِلرَّبِّ تُقَدْم له فِي بيته (خر ٢٩: ٣٨- ٤٥؛ لا ٦: ٢٠؛ عد ٤: ١٦؛ ٢٨: ٣- ٨، ١٠ الخ؛ ١أخ ١٦: ٤٠؛ عَزْرَا ٣: ٥؛ حز ٤٦: ١٣- ١٥؛ دا ٨: ١١- ١٣؛ ١٢: ١١؛ قا؛ أَكْلاَت الآلِهَة فِي هياكلهم فِي بلاد مَا بين النَهْرين قَدِيمًا).

وفضلاً عن ذلِكَ، كَانَ خُبْزَ الْوُجُوهِ يوضع دائمًا عَلَى الْمَائِدَة الذهبية فِي الْقُدْسِ كُلّ سبت (خر ٢٥: ٣٠؛ ٤٠: ٢٢- ٢٣؛ لا ٢٤: ٨؛ عد ٤: ٧؛ ١مل ٧: ٤٨؛ ٢أخ ٢: ٤)، وَكَانَ هناك إضاءة دائمًا فِي الْقُدْسِ (خر ٢٧: ٢٠- ٢١؛ لا ٢٤: ٢- ٤؛ والبخور الْمُقَدَّس كَانَ دائمًا يعطي أريجه (خر ٣٠: ٧- ٨). وبوسع المرء أن يستخلص بسهولة مِنْ هذا أن الرَّبَّ كَانَ فِي الحقيقة يعيش هناك بدائيًا كما يعيش الناس فِي بيوتهم. وما جاء فِي خر ٢٩: ٤٢- ٤٥ يطرق نفس هذه النقطة فِي ختام التشريعات الخاصة بذَبِيحَة الْمُحْرَقَة الدَائِمَة: "حَيْثُ أَجْتَمِعُ

بِكُمْ [مُوسَى] لأُكَلِّمَكَ هُنَاكَ. وَأَجْتَمِعُ هُنَاكَ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ فَيُقَدَّسُ بِمَجْدِي... وَأَسْكُنُ فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَكُونُ لَهُمْ إِلَهًا."

وعطايا تقْدِمات الطعام والتعابير المختلفة الخاصة بها، والتي أوْضحناها سابقًا يمكن أن تُفهم عَلَى أنها تشير إِلَى أن إِلَهَ إِسْرَائِيلَ، طبقًا لـ ع. ق، كَانَ يأكُل بالفعل مثل هذه التقْدِمات الَّتِي مِنْ الطعام. وبرغم ذلِك، فإن القراءة المتكاملة للعهد القَدِيم توحي، وعَلَى أساس الفكر اللاهوتي الكهنوتي أن الغرض الأساسي مِنْ هذه المصطلحات التأثير فِي الشَّعْب والكَهَنَة بحقيقة أن الله حاضر بشكْل مادي، حين يسكن خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (← اللاوِيِّين: لاهوت). وأيَّة طريقة أفضل مِنْ تلك يمكن بواسطتها أن توصل مثل هذه الفكرة سوى أن يُطلب أن تُقدَم كُل الأطعمة المُعتادة لأهل البيت، يؤتى بها أيْضًا وبشكْل مستمر إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وتُقدِم لساكنها، بطريقة مناسبة (أي مِنْ خلال ذَبَائِح مُحْرَقَة الخ، تُقدَم يَوْميًا؟).

وحقيقة أن الله لا يأكُل فِي الواقع، ولكنه مع ذلِكَ حاضر هناك فِي حين أنه ساكن فِي السَّمَاءِ أيْضًا، تم إيصالها فِي الاحتفالات الافتتاحية لمذابح ذَبِيحَة المُحْرَقَة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ٩: ٢٢- ٢٤) والهَيْكَل (٢أخ ٧: ١- ٣) وكذلِك فِي مناسَبات وأقْوال أخرى (مثل؛ قض ١٣: ١٥- ٢٣؛ ١مل ٨: ٢٧- ٣٠). ومن الطبيعي أنه بوسع الشَّعْب أيْضًا أن يَتبنَّى الفكرة الخاطئة، وأن يبدأ فِي الاعتقاد بأن الله احتاج بالفعل، أوْ أراهم أن يُقدِّموا له تقْدِمات مِنْ الأطعمة حَتَّى يمكنه أن يأكُل، ولكن هذا مَا دُحض بقوة فِي مَزْمُور ٥٠، وفِي أماكن أخرى فِي ع. ق (مثل؛ انظر التوبيخات النبوية فِي إش ١: ١٠- ١٧؛ إر ٧: ٢١- ٢٦؛ هُوَ ٦: ٦؛ عا ٥: ٢١- ٢٤؛ مي ٦: ٦- ٨).

٤. نظرية الشَّرِكة مع الرَّبّ عن طريق الذَبَائِح والقرابين. ثانِيًا، هناك مواضع أخرى فِي ع. ق يركز فِيها نظام الذَبَائِح عَلَى الشَّرِكة مع الرَّبّ. وحقيقة أن الله يسكن بالفعل بين شَعْبه فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (وبعد ذلِكَ فِي الهَيْكَل)، وأنه أراد أن تكون له علاقة مَعَهُمْ تشكُل أساس نظام الذَبَائِح والتقْدِمات الَّذِي وُصف فِي سِينَاء (انظر الملاحظات السابقة عن خُرُوج ٢٩: ٤٢- ٤٥). إن שְׁלָמִים، (זֶבַח)، ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ هي الَّتِي توجه الانتباه بصفة خاصة لناحية الشَّرِكة مع اللله فِي نظام ذَبَائِح ع. ق (انظر بصفة خاصة لا ٣: ١- ١٧؛ ٧: ١١- ٢١؛ ← #٢٢٨٣ זֶבַח؛ #٨٩٦٨؛ שָׁלֵם). وإنها لحقيقة أن أجزاء الشحم فِي ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَت تشكِّل عطية طعام الرَّبّ، تمامًا مثلما هُوَ الحال بالنسبة لذَبِيحَة المُحْرَقَة كُلها، والجزء التذكاري مِنْ قُرْبَان التقْدِمة (انظر الملاحظات السابقة والتعبيرات مثل؛ ذَبِيحَة المُحْرَقَة، ورَائِحَة سَرُور للرَّبّ (٣: ٥؛ قا؛ ٣: ١١؛ ١٦: ٧، ٢٥). وبرغم ذلِك، فإنّ السمة المميزة لذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ تمثلت فِي حقيقة أن مقدِّمها - وبشكْل مميز يأكُل معظم اللحم كجزء مِنْ أكْلة الشَّرِكة أمام الرَّبّ. فالشحوم والدَّم فقط يذهبان إِلَى الرَّبّ مباشرة عَلَى المَذْبَح (٧: ٢٢- ٢٧)، أمَّا الأجزاء المعينة الوحدية مِنْ اللحم كَانَت تُعطى للكَهَنَة كأجر لهم (أي الراتب المخصص لهم، ٧: ٢٨- ٣٤).

وحين اقترح و. روبرتسون سميث W. Robertson Smith نظريته الخاصة بالشَّرِكة فِي أصل الذَبِيحَة والتي يرجع تاريخها إِلَى عام ١٨٨٩، أقامها عَلَى أساس افتراضه أن كافة الديانات كَانَت فِي الأصل تقوم بالطبيعة عَلَى أساس مشاركة كُلّ الأسرة أوْ العَشِيرَة. وعَلَى أساس نظريته الخاصة بالمشاركة، فإنه بغية المحافظة عَلَى حَيَاة الجماعة فقَدْ ساد الاعتقاد بأنه مِنْ الضروري ذبح حيوان المشاركة الأسرية، وأن يُؤكَل لحمه فِي أكْلة جماعية. وحيوان المشاركة الأسرية أوْ العَشِيرَة كَانَ يمثل القبيلة وإلهها وكَانَ مِنْ نوعية محمية إلاّ إذا ذُبح لهذا الغرض. وكَانَ الأكْل مِنْ لحم هذا الحيوان يخلق شعورًا بالشَّرِكة بين الإله وجماعة شَعْبه. وعَلَى أساس مَا يقوله سميث كَانَت فكرة الذَبِيحَة كمنحة (انظر مَا ذُكر سابقًا) كَانَت قَدْ تطورت فِي وقت لاحق.

ومن الطبيعي أنه ليس هناك إشارة فِي الكتاب المُقَدَّس أنه سبق إستخدام أي حيوان كرمز للرَّبّ. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الفكرة القائلة بأن، كافة نوعيات الذَبَائِح الأخرى مأخوذة مِنْ طبيعة الشَّرِكة الخاصة بالوجبة القائمة عَلَى أساس الذَبِيحَة، فهذه الفكرة تفتقر لدعم قوى فى ع. ق فقط، بل أيْضًا ومن المصادر غير الكتابية لبلاد مَا بين النَهْرين والديانات الأخرى. وبالرغم مِنْ ذلِك، فإذا جردت مِنْ صفة رمزيتها إِلَى الله، ومن آراء أصحاب نظرية النشوء، ومن النزعة الاخلاقية، فإن لنظرية الشَّرِكة الكثير مما تقْدِمه لفهم ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ وأهميتها لعلاقة الشَّرِكة بين الرَّبّ وشَعْب عَهْدَهُ. وعَلَى الرغم مِنْ أن مصطلح "ذَبِيحَةَ سَلاَمَة" (שְׁלָמִים) ورد أوْلاً فِي خر ٢٠: ٢٤، إلاّ أن الاسم المرتبط به זֶבַח، ذَبِيحَة (# ٢٢٨٥، والفعل المشتق منها זָבַח [#٢٢٨٤]، يرد فِي تك ٣١: ٥٤ حيث أطلق عَلَى الذَبِيحَة الَّتِي قُدمت وأكِلَت للمصادقة عَلَى الرابطة بين يَعْقُوب ولاَبَانِ (انظر ٢٦: ٣٠، وسبق ذلِك ورود الاسم و/ أوْ الفعل وذلِك فِي تك ٤٦: ١؛ خر ٨: ٢٧، ٢٨؛ ١٠: ٢٥؛ ١٢: ٢٧؛ ١٨: ١٢؛ ٢٠: ٢٤؛ ٢٣: ١٨). ومصطلح שְׁלָמִים نفسه يوحي بأن العلاقات السلامية كَانَت قَدْ أقيمت، أوْ أنَّها كَانَت تُمارس بين أوْلئك الَّذِينَ كَانَوا يشاركون فِي عملية الأكْل (انظر שָׁלֵם المشهور، سلام، الخَيْر). وفضلاً عن ذلِكَ، فإذ عملية الأكْل معًا تشير فِي حد ذاتها إِلَى علاقات سلامية واشتراك له مغزاه فِي ذلِكَ الحين، وربما هذا الحال فِي أيَّامنا هذه بالأكثر.

وعَلَى ذلِكَ، لَمْ تكن هناك مفاجأة أن ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَت تُقدَم مع ذَبَائِح المُحْرَقَة عِنْدَ التصديق عَلَى العَهْد السيناوي فِي خر ٢٤: ٥. وكمَا كَانَ الحال دائمًا فإن لحم ذَبِيحَة المُحْرَقَة كَانَت النَّار تلتهمها كُليًّا عَلَى المَذْبَح، غير أنه مِنْ المحتمل أن لحم ذَبَائِح السَّلاَمَة كَانَت جزءًا مما يأكُله المندوبون المشتركون أمام الرَّبّ عَلَى الجَبَل (خر ٢٤: ١- ٢، ٩- ١١). وإضافة لِذلِكَ (وبالرغم مِنْ أنه لا توجد سجلات تشير لِذلِكَ) فإن الشَّعْب كُله ربما كَانَوا يأكُلون لحم ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ عِنْدَ سفح الجَبَل، والغرض مِنْ الأكْل هُوَ تفعيل رابطة العلاقة الَّتِي

كَانَت قَدْ أُقيمت بين الله وشَعْبه وحينما كَانَت هذه الذَبِيحَة تُقَدْم، كَانَت تعيد تفعيلِ الرابطة، وربما كَانَت لها نفس النَتيجة فِيما يتعلق بدعوة الشَّعْب إِلَى تجديد الولاء لعهد الرَّبّ مِنْ جهة وبين بعضهم البعض مِنْ جهة أخرى.

٥. نظرية تقَدْيس الذَبَائِح والتقَدْمات. ثالثًا، فِي بعض سياقات ع. ق نجد أن السبب الرَئِيسي لتقَدْيم ذَبِيحَة هُوَ تكريس شخص أَوْ شيء لِلرَّبّ، ولأغراضه الْمُقَدَّسَة، بمعنى، إعطاء شيء أَوْ شخص وضعًا مُقَدْسًا، أن يجعله مُقَدَّسًا، ومن هذه الحالة يستبعده مِنْ حالة الإستخدام العادية (لا ١٠: ١٠أ) "للتمييز بين الْمُقَدَّس والْمُحَلّل". وحين اقترح هنرى هوبرت Henri Hubert و مارسيلِ موس Marcel Mauss نظريتهما الخاصة بالتقَدْيس وَكَانَ ذلِك سنة ١٨٩٨، جَادَلا بالقول إن الذَبِيحَة أَوْ التقَدْمة فِي حد ذاتها لَمْ تكن عطية للإلِه فحسب (انظر مَا سبق ذكره فِي هذا الشأن) بل كَانَت مقَدْسة أَيْضًا (أيِ قدست) للإلِه. وإِلَى جَانِب ذلِك،يمكن فِي نفس الوقت أن تجعل شخصًا، أَوْ شَيْئًا آخر مُقَدَّسًا (أي مكرساً للإله (انظر الشَّرّح العام للنتائج المختلفة للذَبِيحَة فِي كتاب Hubert and Mauss, 9-13). وعَلَى أي حال، التقَدْمة كَانَت تتوسط بين المكرس (الْمُقَدَّس)، والمُدنَّس = والْمُحَلّل) نيابة عن مقَدْمى الذَبِيحَة. وعَلَى ذلِك يَكُونُ مقَدْم الذَبِيحَة قَدْ دخل إِلَى عالمِ مَا هُوَ مكرس، ويكون قَدْ أنجز شَيْئًا هناك (مثل؛ تقَدْيم هبة أَوْ عطية، أَوْ كفارة، أَوْ شركة، الخ) فِي حين أنه فِي الوقت ذاته لا يعرض نفسه للخطر باتصاله مباشرة بالكائن الإلهي، والَّذِي هُوَ أمر خطر بطبيعته.

وهذه النظرية تتجنب بعض مشاكُلّ نظرِيات الهبة والشَّرّكة والتي يثير ها أصحاب نظرية النشوء وكذلِك المختزلوِن (انظر مَا سبق ذكره فِي هذا الخصوص)، ولكن هذا قائم عَلَى وجهة نظر اجْتِمَاعية خالصة عن الدين. وهذا معناه أن أي وجهة نظر عالمية معينة عن عالم الآلِهَة كَانَ ينظر إليها هوبرت وموس عَلَى أنَّهَا مِنْ ابتكار المجتمع الَّذِي أنتجها. والواقع أن التقَدْمات والذَبَائِحِ هي عملِ مِنْ أعمال إنكار الذات، والَّذِي بواسطته يعترف مقَدْمها حقًا بالمجتمع ويخضع له، وليس لإله (قا؛ E. Durkheim's sociology). وبرغم ذلِك، وعَلَى أساس ع. ق، كَانَ الرَّبّ هناك حقًا. فهو لَمْ يكن ولن يَكُونُ بناء اخترعه المجتمع مِنْ أجل المجتمع بل عَلَى النقيض مِنْ ذلِك، كَانَ هُوَ الَّذِي يخلق المجتمع الإِسْرَائِيلِي ويشكُلّه، حَتَّى يمكنه مِنْ مواصلة السكنى بينهم؟ ومع ذلِك، وعَلَى الرغم مِنْ تحيزها الأساسي، فإن نظرية التقَدْيس تتناغمِ بالفعل مع بعض حقائق نظام ع. ق الخاص بالتقَدْمات والذَبَائِح. وكما جاء فِي ع. ق، الرَّبُّ إلهُ قَدْوس، ومن بين وصاياه الأساسية لِأمَّة إِسْرَائِيل فِي الشَّرّائع الكهنوتية "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ" (لا ١١: ٤٥ب، قا؛ ١٩: ٢؛ ٢٠: ٢٦؛ وأيْضًا ١ بط ١: ١٦ فِي ع. ج).

والأساس المنطقي للوصية بأن يكونوا قِدِّيسِينَ لأن الرَّبُّ إلهُهم هُوَ قَدْوس ابتدأ بمواعيد والتزامات العَهْد السيناوي الأصلية. وعَلَى أساس مَا جاء فِي خر ١٩: ٥ب - ٦أ، فإن خطة وعد الرَّبّ لإسْرَائِيلِ هي: "تَكُونُونَ لِي خَاصَّةً مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الشُّعُوب. فَإِنَّ لِي كُلَّ الأَرْض. وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً ...". وَكَانَت هناك تفسيرات عديدة لمعنى أن تصبح إِسْرَائِيل "مَمْلَكَةَ كَهَنَة" (انظر موجز الآراء فِي Durham, 263). ولعلها تتضمن فكرتين رَئِيسيتين، لا تُعد أي منهما منغلقة بالنسبة للأخرى. (أ) كَانَت إِسْرَائِيل "خَاصَّة" لِلرَّبّ دون بَقِيَّة الأمَم الأخرى (١٩: ٥ب)، وعَلَى ذلِك يمكن أن تقوم بدور الوسيط الكهنوتي نيابة عن الأمَم الأخرى (انظر بصفة خاصة إش ٦١: ٦، ٦٦: ٢١). والضمير "أَنْتُمْ" المذكور فِي بداية ١٩: ٦ جاء بصيغة مؤكدة فِي الكتاب الْمُقَدَّس العبري، مما يُوحى بأنه بالرغم مِنْ أن كُلّ الأمَم هي لِلرَّبّ، إلاّ أنَّهَا كَانَت فِي حاجة إِلَى وساطة إِسْرَائِيل نيابة عَنْهُا باعتبار أن إِسْرَائِيل مَمْلَكَةَ كَهَنَة. (ب) طقس إقرار العَهْد فِي ٢٤: ٣- ٨ كَانَ فِي الواقع بداية إِسْرَائِيل كمَمْلَكَةَ كَهَنَة، أي كأُمَّة مقَدْسة (١٩: ٦ب) وبهذا لها قَدْوم مباشر إِلَى الله مِنْ خلال حضوره فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، الَّتِي كَانَ عَلَيْهِمْ أن يأتوا إليها ويعبدوه (Scott, 216-19).

والإجراء الطقسي فِي خر ٢٤، كَانَ يتضمن رِش دم ذَبَائِح الْمُحْرَقَة وذَبَائِح السَّلاَمَة (ع. ٥) وذلِك عَلَى الْمَذبَح (ع. ٦)، وعَلَى الشَّعْب (ع. ٨). ورش الدَّم عَلَى الشَّعْب كَانَ أمرًا تنفرد به إِسْرَائِيل، ويبدو أن هذا كَانَ يؤدي إِلَى تقَدْيسهم لِلرَّبّ (قا؛ Nicholson, 172; Van Seters, 123-24). وبرغم ذلِك، هناك تشابه لافت بين الطقسي المذكور فِي خر ٢٤، وذلِك المذكور فِي خر ٢٩ (قا؛ لا ٨) والخاص بتكريس الكَهَنَة الهَارُونيين بأن يوضع مِنْ دم التكريسِ (ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ) عَلَى الأذن اليمنى، وإبهام اليد اليمنى، وعَلَى إبهام الرجل اليمنى لكُلّ مِنْ هَارُون وبَنِيه، وبعد ذلِك يُرش مِنْ الدَّم عَلَى الْمَذْبَح مِنْ كُلّ ناحية (خر ٢٩: ٢٠؛ لا ٨: ٢٣- ٢٤). والاختلافات بين ٢٤: ٥- ٨؛ ٢٩: ٢٠ قد يَكُونُ مردها أحد العاملين التاليين أَوْ كُلّيهما معًا: (أ) التكريس فِي خر ٢٤ كَانَ لكهنوت الأمَّة كُلّها، ولِذلِك فإن رش الدَّم المشترك بوجه عام كَانَ مناسبًا لمغزى الطقس، (ب) فِي حالة خر ٢٤، فإن قيام مُوسَى بلمسة خاصة لجسم كُلّ فرد تم استبعادها بسبب العدد الكَبِير للأشخاص المشتركين فِي هذا الطقس.

الاقتراح القائل بوجود علاقة وثيقة بين أعمال التكريس فِي خر ٢٤، وتلك المذكورة فِي خر ٢٩، يدعمها نضح دم ذَبِيحَة الإِثْم فِي طقس تطهير الأبْرَص (لا ١٤). والإجراء هناك يطَابق فِي الواقع للإجراء الَّذِي اتَّبع لتكريس الكَهَنَة (١٤: ١٤). والأساس المنطقي يبدو أنه كَانَ يستند إِلَى أنه مَا دام الأبْرَص قَدْ طرد مِنْ الأمَّة الْمُقَدَّسَة (أي تنجس، قا؛ ١٣: ٤٦ بالنسبة لطرد الأبْرَص مِنْ الجماعة)، فكَانَ مِنْ الضروري إعادة تقَدْيسه (أي جعله مُقَدْسًا مرَّة أخرى، ← אָשָׁם، ذَبِيحَة إثمِ [#٨٧١])، لأهمية ذلِك بالنسبة لمشكُلّة التدنيس) وبناء عَلَى ذلِك يعيدون السماح له بالعودة إِلَى المجتمع القومي، والَّذِي منذ البداية كَانَ قَدْ أقيم أساسًا كمجتمع مقَدْس بواسطة الطقس المذكور فِي خر ٢٤. وهذه الطقوس الثلاثة الَّتِي تستخدم الدَّم

فِي طقس التقْديس (خر ٢٤: ٢٩؛ لا ١٤) هي الأمثلة الوحدية فِي ع. ق الَّتِي كَانَ دم الذَبَائِح يُرش منه بالفعل عَلَى أجسام الشَّعْب. وهكذا فإن إستخدام الدَّم فِي خر ٢٤: ٦- ٨ كَانَ له أثره فِي تقْديس الأمَّة كـ"مَمْلَكَة كَهَنَةٍ" و "أُمَّة مُقَدَّسَةً" (١٩: ٦).

وعَلَى صعيد آخر، يبدو أنه كُلّما قُدمت ذَبِيحَة لِلرَّبِّ، فإن الأساس المنطقي لها هُوَ أَنَّهَا كَانَت نتيجة هذا قَدْ كُرست له. والدَّم كَانَ عَلَى الأقل يُقدَّم دائمًا للرش عَلَى الْمَذْبَح بطريقة معينة، لأنَّهُ يمثل حَيَاة (أي، النفس) الضحية الَّتِي تُقدَّم كذَبِيحَة (لا ١٧: ١١ ← כִּפֶּר [$kāpar^1$]، كفَّر #٤١٠٥)، أمَّا الشحم فكَانَ يُحرق دائمًا عَلَى الْمَذْبَح كنصيب الرَّبِّ، عطيته، انظر الجزء رقم ٣) ناهيك عن الغرض الَّذِي قدم مِنْ أجله اللحم (لا ٣: ١٦- ١٧؛ ٧: ٢٢- ٢٧). ومن جهة أخرى، إذا كَانَ الغرض مِنْ الذَبِيحَة المعينة هُوَ تقْديس شيء مَا، أوْ شخص آخر لِلرَّبِّ بواسطة الذَبِيحَة، فِي هذه الحالة كَانَت هناك بعض الدلالات الأخرى لهذا. وكَانَت فِي العادة تتضمن نوعًا مِنْ الإجراءات الخاصة بإستخدام الدَّم تماثل تِلْكَ السابق ذكرها والتي نجدها فِي خر ٢٤: ٢٩؛ لا ١٤. وعَلَى سَبِيل المثال، تنص لا ١٦: ١٩ صراحة عَلَى أنه فِي يَوْم الكفارة بأن ينضح بصفة خاصة مِنْ دم ذَبِيحَة الخَطِيَّة عَلَى مَذبَح الْمُحْرَقَة ونتيجة لِذَلِكَ ليس فقط تطهير الْمَذْبَح بل وتقْديسه أيْضًا (← חַטָּאת [$haṭṭā't$]، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣).

وهكَذَا، مِنْ الجلي أن الدَّم كَانَ يشكُلّ جزءًا هامًا مِنْ طقس التقْديس فِي نظام ذَبَائِح ع. ق. وفِي تقْدِيم الدَّم وإستخدامه شَيْئًا كَانَ بالفعل يخص الرَّبّ، والرَّبّ وحده، وقَدْ استُخدم لإيجَادَ رابطة بين الرَّبّ والشخص أوْ الشيء الَّذِي يُزمع تكريسه له. وهذا واضح مما جاء فِي خر ٢٤: ٢٩؛ لا ١٤. وفِي الحالات الثلاث كَانَ الدَّم اتِّصالًا مباشر مع الرَّبِّ (أي الْمَذْبَح، الَّذِي يمثل الرَّبّ) والشخص (أوْ الأشخاص الَّذِينَ يُزمع تقْديسهم، ومن هنا تنشأ علاقة بين الاثنين. وهذا واضح تمامًا فِي خر ٢٤: ٦- ٨. والنتيجة هامة: رش مُوسَى نصف الدَّم عَلَى الْمَذْبَح (ع. ٦ب)، وتعهد الشَّعْب بالولاء للعهد (ع. ٧)، ورش مُوسَى النصف الآخر مِنْ الدَّم عَلَى الشَّعْب (ع. ٨) فِيمَا كَانَ يقول: "هُوَذَا دَمُ الْعَهْدِ الَّذِي قَطَعَهُ الرَّبُّ مَعَكُمْ عَلَى جَمِيعِ هذِهِ الأَقْوَالِ".

والجمع بين العناصر المذكورة فِي ع. ٦- ٨ حيث مِنْ الواضح أن القسم تم تفعيله بين الإستخدامين الخاصين بالدَّم والعلاقة بينهما الأمر الَّذِي يجعل مِنْ الصعوبة تجاهل النتيجة الَّتِي محصلها أن مُوسَى بتقْدِيمه لهذا الطقس يَكُونُ قَدْ أقام علاقة عهد بقسم بين الرَّبّ وأُمَّة إِسْرَائِيل (McCarthy, 253; contra Nicholson, 131, 168-72, esp. 171)، والَّذِي عن خطأ حاول أن يجَادَل، عَلَى أساس تحليله النقْدي التاريخي المركب لما جاء فِي خر ٢٤: ١- ١١، بأنه بالرغم مِنْ طقس الدَّم المذكور فِي ع. ٦- ٨ كرس الإِسْرَائِيليين لِلرَّبِّ، إلاّ أن ذلِكَ لَمْ يكن بمقْدوره أن يؤسس، علاقة عهد فِي ذات الوقت بين إِسْرَائِيل والرَّبّ، وهذا بالفعل مَا حدث. والسبب الواضح لإستخدام الدَّم فِي خر ٢٤، يجب أن يعلّم مفهوم تقْديس الدَّم طوال النظام اللاوي (مثل؛ خر ٢٩: ٢٠؛ لا ١٤: ١٤).

فضلاً عن ذلِكَ، هذا الأساس المنطقي مِنْ المُرجَّح أنه كامن فِي النظام ككُلّ، بالرغم من أن طبيعة الكثير مِنْ الإجراءات الطقسية ومراميها لا يمكن أن تعكسه بوضوح عَلَى النَّحْوَ الَّذِي نلمسه فِي خر ٢٤. وعَلَى سَبِيل المثال، فبالنسبة لتطهير الْمَذْبَح نفسه وتقْديسه عَلَى النَّحْوَ المذكور فِي لا ١٦: ١٩ فإن إستخدام دم ذَبِيحَة الخَطِيَّة بالنسبة للمَذْبَحَ لا يمكن أن يُضاهى بإستخدامه بالنسبة لإِنْسَان (عَلَى النَّحْوَ الَّذِي نجده فِي خر ٢٤: ٢٩؛ لا ١٤، مثل؛) لأن مَا تم تقْديسه هُوَ مَذْبَحَ الرَّبِّ نفسه. والهدف لَمْ يمكن إستخدام الدَّم للربط بين الْمَذْبَح الَّذِي كَانَ مُقَدَّسًا مِنْ قبل وبين الشَّعْب لتقْديسهم لِلرَّبِّ، بل لتقْديس الْمَذْبَح فِي المقام الأوَّل (قا؛ لا ٨: ١٥ "ثُمَّ صَبَّ الدَّمَ إِلَى أَسْفَلِ الْمَذْبَحِ "وَقَدَّسَهُ" تَكْفِيرًا عَنْهُ". وهنا نجد واحِدًا مِنْ أهم الخطوط الَّتِي تميز بين النوعيات المختلفة مِنْ الذَبَائِح والتقْدمات فِي إطار النظام اللاوى.

٦. عطية، شركة، تقْديس، وذَبَائِح ع. ق. فمن ناحية نجد أن ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة، وقُرْبَان التقْدمة يعملان أساسًا كعطايا مقْدسة لِلرَّبِّ (انظر القسم (٣) فيما سبق، نظرية العطية (قا؛ مثل؛ لا ١: ٩؛ ٢: ٢ و אִשֶּׁה مُحْرَقَة #٨٥٢). ومن ناحية أخرى، فإنه فِي ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ أجزاء معينة فقط كَانَت تُعطى كعطايا مقْدسة لِلرَّبِّ، وبصفه خاصة كُلّ الشحم" (٣: ١٦- ١٧؛ ٧: ٢٢- ٢٧؛ انظر الملاحظات السابقة). وهكَذَا، كَانَت ذَبَائِح الْمُحْرَقَة هامة فِي خر ٢٤ باعتبارها عطية لِلرَّبِّ، لكن الأمر كَانَ يتطلب ذَبَائِح سلامة لتقْدِيم اللحم لوجبة شركة العَهْد (ع. ١١). والواقع، أن بعض أجزاء ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَت تُحرق لِلرَّبِّ (وبصفة خاصة الشحوم) فِي حين أن اللحوم كَانَ يأكُلّها مقدموها (مع حجز أجزاء معينة للكَهَنَة وعائلاتهم، תְּרוּמָה، مساهمة #٩٥٥٦؛ תְּנוּפָה [$t^enûpâ$]، ذَبِيحَة ترديد #٩٤٨٥)، توحي بتعطيد رابطة طقسية بين الشَّعْب وإلههم مماثلة لتلك الَّتِي لمسناها فِي طقس دم العَهْد فِي خر ٢٤: ٦- ٨. وفِي هذا الطقس رُش الدَّم عَلَى مَذْبَحَ الرَّبِّ، والنصف الآخر عَلَى شَعْب العَهْد (انظر مَا ذُكر آنفًا)، بمعنى أن الدَّم قُسم بين الرَّبّ والشَّعْب، الأمر الَّذِي يماثل توزيع الأجزاء القابلة للأكُلّ مِنْ الذَبِيحَة المقْدمة وذلِكَ فِي طقس ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ الَّذِي يُعمل بانتظام (انظر الجدول المنشور فِي نهاية هذا المقال لعرض واضح لنوعيات الذَبَائِح والتقْدمات).

عَلَى أية حال، استخدم مُوسَى كُلّ من دم ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (فِي خر ٢٤: ٥- ٨) لتقْديس الشَّعْب لِلرَّبِّ بقسم العَهْد (ع. ٦- ٨، انظر رقم ٥). أمَّا ذَبِيحَة الملء فِي خر ٢٩: ١٩- ٣٤ (قا؛ لا ٨: ٢٢- ٣٥) كَانَت أيْضًا صيغة مِنْ نوعية خاصة لذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ. (Rainey, 496) بالنظر إِلَى أن الأجزاء كَانَ يأكُلّها مقدموها، وفِي هذه الحالة هم المرشحون لأن يكونوا كَهَنَة (خر ٢٩: ٣٣- ٣٤، ← שֶׁלֶם #٨٩٦٨، انظر الملاحظات السابقة أيْضًا)، ومن المهم ملاحظة أنه بالرغم مِنْ أن تركيز ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَ عادة ينصب عَلَى

الشَّرِكة، فإنه كَانَ يمكن إستخدام دمها أَيْضًا لتكريس الشَّعْب الله حين يُرش عَلَى الْمَذْبَح وعَلَى الشَّعْب بطريقة مماثلة لما ذُكر فِي خر ٢٤: ٦- ٨.

ذَبِيحَة الإِثْم تشابه ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ فِي بعض النواحي، إلاّ أنه هناك بعض الاختلافات الهامة أَيْضًا. فمن ناحية، وكما هُوَ الحال فِي ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَ الشحم يُقَدّم لِلرَّبِّ كعطية مقدّسة له (لا ٧: ٣- ٥، انظر بصفة خاصة אִשֶּׁה، ذَبِيحَة مُحْرَقَة [#٨٥٢] فِي ع. ٥) ويمكن إستخدام دمها لتقْديس الشَّعْب لِلرَّبِّ بإجراء مماثل للذي اتبّع بالنسبة لذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (مثل؛ ذَبِيحَة الإِثْم بالنسبة للأَبْرَص فِي لا ١٤: ١٤، انظر ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ ذَبِيحَة الملءفِي خُرُوج ٢٤ و٢٩، والملاحظات السابق ذكرها). وبالرغم مِنْ ذلِك، وعَلَى العكس مِنْ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ، لا تُوجد أُكلة شركة مرتبطة بذَبِيحَة الإِثْم. وعلاوة عَلَى ذلِك، الأساس المنطقي لذَبِيحَة الإِثْم فِي هذا الوضع يوحى بأن التكريس برش الدَّم كَانَ يتم لتصحيح مشكلة التكريس الَّتِي كَانَت كامنة فِي طرد الأَبْرَص مِنْ الجماعة (لا ١٣: ٤٦ ← #٨٧١ אָשָׁם).

وَكَانَ الأمر البالغ الأهمية أن يُجرى طقس ذَبِيحَة الإِثْم المشار إليه فِي لا ١٤ فور السماح بعودة الأَبْرَص للجماعة مباشرة (قا؛ ١٤: ٨- ٩، باعتبارها خلفية ع. ١٠- ١٨). وَكَانَ ذلِك قبل ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الْمُحْرَقَة عَلَى التوالي (ع. ١٩- ٢٠). وَكَانَ أمرًا ضروريًا أن تعيد ذَبِيحَة الإِثْم تقْديس الأَبْرَص كجزء مِنْ مَمْلَكة الكَهَنَة (قا؛ خر ١٩: ٦؛ والمناقشة فِي الفقرة رقم ٥). وعلاوة عَلَى ذلِك فإن الاتجاه الرئيسي لذَبِيحَة الإِثْم (فِي لا ٥: ١٤- ١٦) يربط بينهما وبين ارتكاب "إِذَا خَانَ أَحَدٌ خِيَانَةً وَأَخْطَأَ سَهْوًا فِي أَقْدَاسِ الرَّبِّ". وهكَذَا فإن دم ذَبِيحَة الإِثْم يعالج أَيْضًا مشكلة الخطأ فِي "أَقْدَاسِ الرَّبِّ" وليس الأشخاص فقط (#٨٧١ אָשָׁם ←).

أَمَّا ذَبِيحَة الخَطِيَّة فهي موضوع آخر (#٢٦٣٣ חַטָּאת). وهنا أَيْضًا يتطلب الإجراء تقْديم الشحوم لِلرَّبِّ (لا ٤: ٨- ١٠). وفِي هذه الحالة كَانَ الأمر يتطلب أن يوقدْها الْكَاهِن عَلَى الْمَذْبَح هو وقائد الرَّبّ (قا؛ ٤: ٣٥) الأمر الَّذِي يوحى لبعض الدَارسين أن الشحوم نفسها يجب ألاّ يُنظر إليها عَلَى أنَّها ذَبِيحَة אִשֶּׁה مُحْرَقَة (#٨٥٢، وربما يَكُونُ الأفضل ترجمتها منحة أَوْ عطية)، بالرغم مِنْ أن الشحوم الخاصة بذَبِيحَة الخَطِيَّة يمكن أن يُقال عَنْهَا إنها "رَائِحَةَ سَرُورٍ لِلرَّبِّ" (٤: ٣١، وهذا رأي Milgrom, *Leviticus 1-16*, 161-62، ولكن انظر المناقشة النقدْية فِي אִשֶּׁה مُحْرَقَة، #٨٥٢). وعَلَى أي حال، وكمَا كَانَ الأمر بالنسبة لذَبِيحَة الإِثْم، فإن عامة الشَّعْب لا يمكنهم الأكْل مِنْ لحم ذَبِيحَة الخَطِيَّة (٦: ٢٦ و٢٩ [١٩ و٢٢]). وهذا هُوَ الفرق بين ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ، والتي تركز الانتباه بصفة خاصة عَلَى الشّركة بين الرَّبّ وشَعْبه. وإلى جَانِب ذلِك، فإنه حَتَّى الكَهَنَة لا يمكنهم الأكْل مِنْ ذَبِيحَة الخَطِيَّة الَّتِي قُدمت عَنْهُم شخصيًا، أَوْ عن الجماعة كُلّها، والتي ينتمون هم أَيْضًا إليها، لأن هذا الدَّم أدخل لدى الحجاب واستُخدم بالنسبة لمَذْبَحَ البخور و/ أَوْ أجزاء أخرى مِنْ الْمُقَدَّس الداخلي وأثاثاته (بالنسبة للأخير انظر ٤: ١١- ١٢، ٢١؛ ٦: ٣٠ [٢٣]؛ ١٦: ١١- ١٩). وهذا مَا يميّز بين ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الإِثْم، لأن دم ذَبِيحَة الإِثْم لَمْ يؤت به إطلاقًا إِلَى الْمُقَدَّس الداخلي، ولِذلِك فقدْ كَانَ بوسع الكَهَنَة دائمًا أن يأكلوا لحمها (لا ٧: ٦- ٧).

ثمة شيء آخر يميز ذَبِيحَة الخَطِيَّة وَهُوَ أن دمها لَمْ يُستخدم أبدًا بالنسبة للبشر، ولِذلِك لَمْ يستخدم لتقْديس الشَّعْب لِلرَّبِّ (قارن ذَبَائِح السَّلاَمَة وذَبَائِح الإِثْم، وسبق مناقشتها آنفا). وبدلاً مِنْ ذلِك، كَانَ الكَهَنَة يستخدمون هذا الدَّم فِي تطهير (يطهر، يجعل طاهرًا، انظر فِيما يلي) وتقْديس "الأشياء" لِلرَّبِّ، وذلِك بإستخدامه مباشرة بالنسبة لخَيْمَةِ الاجْتِمَاع ولوازمها الْمُقَدَّسَة الموجودة داخلها (قا؛ خر ٢٩: ١٢؛ لا ٨: ١٥؛ ١٦: ١٤، ١٥، ١٨- ١٩). وهذا كَانَ يشمل حَتَّى الْمَذْبَح الَّذِي كَانَت تُقَدّم عليه الذَبَائِح الْمُقَدَّسَة (خر ٢٩: ١٢؛ لا ٨: ١٥؛ ١٦: ١٨- ١٩). وحَتَّى فِي يَوْم الكفارة لَمْ يكن يوقدْ شحم أَوْ لحم عَلَى مَذْبَح خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، إلاّ بعد أن يُطهر الْمَذْبَح نفسه ويُقَدّس بدم ذَبِيحَة خَطِيَّة (قا؛ لا ١٦: ١٨- ١٩ بـ ع. ٢٤- ٢٥، انظر أَيْضًا نتيجة إستخدام الدَّم قبل أن توقدْ الشحوم فِي خر ٢٩: ١٢- ١٣؛ لا ٤: ٧- ١١، ٣٠- ٣١).

وللدم قُدرة عَلَى التقْديس نتيجة أنه شيء ينتمي بالطبيعة إِلَى الله وحده. وتوسعًا نقول، بما أن الدَّم سائل بالذات كَانَ بطبيعته قدْساً لِلرَّبِّ (قا؛ الغسلات البشرية بالماء فِي لا ١٥: ١٣- ١٤، ١٦- ٢٨ الخ لمناقشة مفصلة ← الطَّاهِر والنَّجس). وهكَذَا فإن التقْديس والتطهير (أي التطهر الطقسي) بواسطة الدَّم مرتبطان بشكل وثيق فِي ذَبِيحَة الخَطِيَّة.

وعَلَى سَبِيل المثال، وطبقًا لـ لا ١٦: ١٩، فِي يَوْم الكفارة "يَأْخُذُ [هَارُون] مِنْ دَمِ الثَّوْرِ وَمِنْ دَمِ التَّيْسِ وَيَجْعَلُ عَلَى قُرُونِ الْمَذْبَحِ مُسْتَدِيرًا. وَيَنْضِحُ عَلَيْهِ مِنَ الدَّمِ بِإِصْبَعِهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ، وَيُطَهِّرُهُ وَيُقَدِّسُهُ مِنْ نَجَاسَاتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ". وفِي طقس تطهير الأَبْرَص، نجد أن ترتيب ذَبِيحَة الخَطِيَّة (لا ١٤: ١٩) يأتي بعد ذَبِيحَة الإِثْم (ع. ١٢- ١٨) لأن الشخص كَانَ يحتاج إِلَى أن يَكُونُ جزءًا مِنْ الجماعة قبل تطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وإعادة تقْديسها نيابة عَنْهُ بواسطة ذَبِيحَة الخَطِيَّة. وهكَذَا، فإنه فِي إطار نظام ذَبَائِح ع. ق، صححت ذَبِيحَة الخَطِيَّة مشكلة التلوث (قا؛ ذَبِيحَة الإِثْم للتقْديس، فِيما سبق، انظر أَيْضًا مناقشة← חַטָּאת #٢٦٣٣).

٧. التقْديس، التطهير، التكفير فِي نظام ذَبَائِح ع. ق. كَانَ لابد وأن يُسمح بعودة الأَبْرَص إِلَى الجماعة (لا ١٤: ١- ٩، "طقس "عُصْفور الفداء" قا؛ طقس "كَبْش الفداء" فِي لا ١٦: ٢١- ٢٢)، والمناقشة فِي חַטָּאת، #٢٦٣٣، قبل أن يمكن إعادة تقْديسه باعتباره عضوًا فِي "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ" (١٤: ١٠- ١٨، طقس ذَبِيحَة الإِثْم) وَهُوَ نفسه كَانَ يتحتم إعادة تقْديسه قبل أن يمكن تطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع ويُعاد تقْديسها نيابة عَنْهُ (١٤: ١٩، طقس ذَبِيحَة الخَطِيَّة). والعلاقة بين التقْديس والتطهير فِي نظام طقوس ع. ق واضح عَلَى نَحْوَ خاص.

عقب كارثة نَادَاب وأَبِيهُو (لا ١٠: ١- ٢) فسّر مُوسَي عمل الرَّبّ ضدهما بقوله: "هذا مَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ قَائِلاً: فِي الْقَرِيبِينَ مِنِّي أَتَقَدَّسُ، وَأَمَامَ جَمِيعِ الشَّعْبِ أَتَمَجَّدُ" (١٠: ٣). ونجد نوعيتين مِنْ الناس أشير إليهما هنا: "الْقَرِيبِينَ" مِنْ الرَّبّ (أي الَّذِينَ تَقَدَّسوا أَوْ الْكَهَنَة الَّذِينَ تقدّسوا)، "وَجَمِيعِ الشَّعْبِ". فالرَّبّ بطريقة أَوْ بأخرى سيظهر مجده حَتَّى يُمجد بين الشَّعْب باعتباره مُقَدَّسًا. وفِي هذه الحالة الَّتِي نحن بصددها، فعل ذلِك بأن أهلك ابني هَارُون اللذين استخفا بمتطلبات القَدَاسة فِيما اقتربا "وَقَرَّبَا أَمَامَ الرَّبِّ نَارًا غَرِيبَةً لَمْ يَأْمُرْهُمَا بِهَا" (١٠: ١).

والسياقات التالية تعتمد عَلَى نفس مفهوم القَدَاسة حين قَالَ الرَّبّ لهَارُون مباشرة إن عليه أن يميز "بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ وَبَيْنَ النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ ..". ومنهم الفكر اللاهوتي لسِفْر اللاوِيِّين يتطلب فهم الفرق بين المتناقضين (أي الْمُقَدَّس مقابل الْمُحَلَّل، والنَّجِس ضد الطَّاهِر)، إلَى جَانِب مفهوم الكفارة، الَّذِي أبرزه مُوسَي بعد ذلِك فِي نفس الأصحاح حين سأل هَارُون: "مَا لَكُمَا لَمْ تَأْكُلاَ ذَبِيحَةَ الْخَطِيَّةِ فِي الْمَكَانِ الْمُقَدَّسِ؟ لأَنَّهَا قُدْسُ أَقْدَاسٍ، وَقَدْ أَعْطَاكُمَا إِيَّاهَا لِتَحْمِلاَ إِثْمَ الْجَمَاعَةِ تَكْفِيرًا عَنْهُمْ أَمَامَ الرَّبِّ" (ع. ١٧ ← כָּפַר[1] [*kāpar*[1]]، كَفَّر #٤١٠٥، لمزيد مِنْ المناقشة انظر أيْضًا חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣).

أوْلاً، الْمُقَدَّس فِي مقابل الْمُحَلَّل (ع. ١٠أ) تهتم بوضع شخص أَوْ مكَانَ، أَوْ شيء. ثَانِيًا، الطَّاهِر بالتقابل مع النَّجِس (ع. ١٠ب) أمر يتعلق بحالة شخص، أَوْ مكَانَ، أَوْ شيء، أيًّا كَانَ وضعه (لمناقشة مفصلة ← الطَّاهِر والنَّجِس). ثالثًا، الكفارة (ع. ١٧) هي موضع التركيز الأوَّل لكثير مِنْ طقوس الذَبَائِح للتعامل مع انتهاكات الحدود، أَوْ الانتقال بين نوعيات مَا هُوَ مقدس وما هُوَ مُحَلَّل، أَوْ مَا هُوَ طاهر، وما هُوَ نجس (← כָּפַר [*kāpar*[1]]، كَفَّر #٤١٠٥). وفِيما يتعلق بما هُوَ طاهر ضد مَا هُوَ نجس، فإن عمل الكفارة كَانَ أمرًا مطلوبًا لتطهير النجاسة غير الطبيعية أَوْ الشديدة (مثل؛ ١٢: ٦- ٨، المرأة بعد الولادة؛ ١٤: ١٨- ٢٠، الأبْرَص؛ ١٥: ١٣- ١٥؛ ٢٥- ٣٠، الإفرازات غير العادية مِنْ الأعضاء التناسلية للذكور أَوْ الآناث). وبالنسبة للمقدس فِي مقابل مَا هُوَ مُحَلَّل، كَانَ أمرًا مطلوبًا فِي طقوس التقديس لتقديس الأشخاص، الأمكنة، أَوْ الأشياء لجعلها مقدسة (قا؛ مثل؛ ٢٩: ٣٦ - ٣٧، وكذلِك ٨: ١٥، ١٦: ١٩ لتقديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ؛ خر ٢٩: ٣٣؛ لا ٨: ٣٤ لتقديس الْكَهَنَة).

٨. الذَبَائِح والتَقْدمات فِي مذابح منعزلة (أي خارج خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والهَيْكَل). ويكون مِنْ الصعب المغالاة فِي أهمية الذَبَائِح وَالتقْدمات بالنسبة للفكر اللاهوتي للكتاب الْمُقَدَّس. وحَتَّى قبل الإعلان الإلهي فِي سِينَاء كَانَت تشكّل جزءًا رَئِيسيًا فِي ممارسة العلاقة مع الله منذ قَايين وهابيل (تك ٤: ٢- ٧)، وإلى نُوح (٨: ٢٠- ٢١)، إلَى الآباء الأوّلين (مثل؛ ١٢: ٧، ٩؛ ١٣: ١٨؛ ٣١: ٥٤). وطلب مُوسَى قبل الإعلان الإلهي السيناوى أن يسمح فِرْعَوْن لبَنِي إِسْرَائِيل بمغادرة مِصْرَ بصفة مؤقتة لعبادة الرَّبّ بواسطة الذَبَائِح والتقْدمات فِي موقع فِي الْبَرِّيَّة عَلَى مسيرة ثلاثة أيَّام وَكَانَ مِنْ نتيجة هذا الطلب قيام معركة بين مَا يريده مُوسَى، وما يريده فِرْعَوْن (خر ٣: ١٨؛ ٥: ٣؛ ٨: ٢٥- ٢٨؛ ٩: ٢٨؛ ١٠: ٧- ١١، ٢٤- ٢٦؛ ١٢: ٣١- ٣٢). ومن الطبيعي أن هذا أدَّى بدوره إلَى الضربات الَّتِي توالت عَلَى مِصْرَ، أخيرًا، الخلاص الدائم لإسْرَائِيل مِنْ العبودية فِي مِصْرَ.

وبعد وصولهم إلَي سِينَاء، قام يَثْرُون كَاهِن مِدْيَان وحمو مُوسَى وأخذ "مُحْرَقَة وذَبَائِح لله" لإقامة احتفال مع مُوسَى وهَارُون وشيوخ إِسْرَائِيل (خر ١٨: ١٢). وتسلسل الأحداث بحسب مَا ذُكرت فِي سِفر التَّثْنِيَة ١: ٦، ٩- ١٨، يُستشف منها أن زيارة يَثْرُون المذكور فِي خر ١٨، وقعت بالفعل بعد الأحداث المذكورة فِي خر ١٩- ٢٤، والواقع أنَّها حدثتّ ليس بعد وقت طويل قبل رحيل بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ سِينَاء ليسافروا إلَى أرْض الميعاد (قا؛ تث ١: ٦، ٩- ١٨بما جاء فِي خر ١٨: ١٣- ٢٧؛ انظر أيْضًا عد ١٠: ١١- ١٢). وفِي وقت سابق، عِنْدَ بداية إقامتهم فِي سِينَاء، وحَتَّى قبل صدور التعليمات الخاصة بخَيْمَةِ الاجْتِمَاع (انظر خر ٢٥- ٣١، وبصفة خاصة ٢٧: ١- ٨ ← מִזְבֵּחַ، مَذْبَح # ٤٦٤٠)، ناهيك صنعها وتقديسها لإستخدامها (خر ٣٥- ٤٠، قا؛ لا ٨- ٩). لقَدْ بنى مُوسَى مَذْبَحًا منفردًا وبنى مُوسَى مَذْبَحًا منفردًا وأصعدوا "مُحْرَقَات وذبحوا ذَبَائِح سلامة لِلرَّبِّ مِنَ الثِيرانِ" وذلِك كجزء مِنْ الإجراءات لإقرار العَهْد (بالنسبة للذَبَائِح انظر المناقشة عن خُرُوج ٢٤: ٤- ٨ فِي القسمين ٤، ٥ فِيما سبق، وبالنسبة للمَذْبَح، انظر خر ٢٠: ٢٤- ٢٦ والمناقشة فِي מִזְבֵּחַ، مَذْبَح # ٤٦٤٠).

لقَدْ تم عمل كُلّ شيء طِبقًا للمعايير الَّتِي تضمنتها الوصاية الخاصة بالْمَذْبَح الواردة فِي خر ٢٠: ٢٤- ٢٦ (قا؛ تث ١٦: ٢١- ١٧؛ ٢٧: ٥- ٧). والواقع أنه بعد أن تمت إقامة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، واصلت الأُمَّة تقَدِيم ذَبَائِح الْمُحْرَقَة، وقُرْبَان التَقْدِمة، والسَكِيب، وذَبَائِح السَّلاَمَة عَلَى مذابح فردية أرْضية، وكذلِك عَلَى الْمَذْبَح فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع. وبالرغم مِنْ أن مَذْبَح خَيْمَةِ الاجْتِمَاع كَانَ متاحاً، غير أنَ الرَّبّ نفسه طلب منهم بناء مَذْبَح منعزَل فِي شَكِيم (أي عَلَى جَبَل عِيبَال)، وأن يُقَدِّموا ذَبَائِح مُحْرَقَة وذَبَائِح سلامة هناك كجزء مِنْ الاحتفال الأوَّلى بالعَهْد فِي الأرْض (تث ٢٧: ٥- ٧، قا؛ ٨: ٣٠- ٣١ لامتثال يَشُوع لهذا الطلب). ويبدو أن جزءًا عَلَى الأقل مِنْ الغرض مِنْ هذا الاحتفال يبدو أنه إظهار حقهم فِي الأرْضِ الَّتِي وعد الرَّبّ بها إبْرَاهِيم منذ زمن طويل حين دخل الأرْض لأوْل مرَّة وبنى فِيها مَذْبَحًا فِي شَكِيم (تك ١٢: ٦- ٧). وفِي بعض الحالات، كَانَت هذه المذابح - وذَبَائِح الْمُحْرَقَة والسَّلاَمَة الَّتِي كَانَت تُقَدَم عليها - تُعد وسيلة للدعوة باسم الرَّبّ فِي أوْضاع معينة (مثل؛ جِدْعُون فِي قض ٦: ٢٤- ٢٧؛ والبَنيامِيون فِي ٢١: ٣- ٤؛ صَمُوئِيل فِي ١صم ٧: ٨- ١٠؛ دَاوُد فِي ٢صم ٢٤: ٢٥؛ إيلِيَّا فِي ١مل ١٨: ٢٣- ٢٤، ٣٠، ٣٦ - ٣٩). وفِي حالات أخرى كَانَت المذابح الَّتِي عليها الْمُرْتَفَعَات تُستخدم

لذَبَائِح الشّرْكة أمام الرَّبّ (ذَبَائِح سلامة، قا؛ مثل؛ ١صم ٩: ١١- ١٤، ٢٢- ٢٤).

إنها لحقيقة أن القُضَاة كَانَ لديهم كَهَنَة مِنْ اللاَّوِيِّين سواء فِي المذابح المحلية، أوْ المنزلية فِي جَمِيع أنحاء البِلاد (مثل؛ ٢مل ٢٣: ٨- ٩). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، ففِي الأيَّام الأوَّل، لَمْ يكن مِنْ الضروري، بل ولم يكم مِنْ المألوف لكَاهِن هَارُونى أن يمارس طقوس ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة أوْ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ فِي هذه المذابح المنفردة. وعَلَى سَبِيل المثال، بنى جِدْعُون مذابح وقَدْم ذَبَائِح الْمُحْرَقَة (قض ٦: ٢٤- ٢٧)، بالرغم مِنْ أنه كَانَ مِنْ سِبْط مَنَسَّى (قض ٦: ١٥). ومنُوح (وَهُوَ مِنْ عَشِيرَة الدَانيين) وزوجته، وهما والدا شَمْشُون، قدما ذَبَائِح مُحْرَقَة وقرابين تَقْدِمة مقبولة لدى الرَّبّ عَلَى صخرة استُخدمت كمَذْبَح (قض ١٣: ١٩، ٢٣، قا؛ يش ٢٢: ٢٣، ٢٩). وَكَانَ صَمُوئِيل مِنْ سِبْط لاوى، ولكنه لَمْ يكن مِنْ فرع هَارُون الكهنوتى (١أخ ٦: ٢٨، ٣٣- ٣٨)، أمَّا أبُوه "ألقانة" فكَانَ أفْرَايمِيًّا وهذا يعنى فقط أنه كَانَ لاويًا يعيش فِي أرْض أفْرَايم (١صم ١: ١). وَكَانَ معروفًا بممارسته لطقوس الذَبَائِح فِي مذابح فردية (انظر مَا سبق ذكره). إنها لحقيقة مثيرة أنه بالرغم مِنْ أنه كَانَ خادمًا لاويًا لدى عَالِي الْكَاهِن رَئِيس الْكَهَنَة، إلا أننا لا نقرأ عَنْهُ فِي أي مرجع أنه قام بواجبات كهنوتية مِنْ ناحية تَقْدِيم الذَبَائِح فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع. أمَّا بالنسبة لدَاوُد، فلم يكن مِنْ سِبْط لاوى، ولكنه مع ذلِكَ، قَدْم بالفعل ذَبَائِح عَلَى مذابح فردية فِي المناسبات (مثل؛ ٢صم ٢٤: ٢٥). وذات مرَّة قَدْم سَكِيباً مستقلاً لِلرَّبّ (٢٣: ١٤- ١٧، قا؛ ١أخ ١١: ١٨). ويمكن ذكر أمثلة أخرى كثيرة. والفقرات الَّتِي مثل ١صم ٧: ١٧؛ ١مل ١٨: ٣٠؛ ١٩: ١٠ توحى أن مثل هذه المذابح كَانَت شائعة ولا يمكن عزوها ببساطة لظهورات إلهية خاصة، أوْ عبادة عفوية، أوْ إلَى أوْامر خاصة مِنْ الرَّبّ بأن يُبنى مَذْبَحًا مُعينًا فِي موقع بعينه. والوصية الخاصة بالْمَذْبَح فِي خر ٢٠: ٢٤- ٢٦ أضفت الشَرِيعَة عَلَى هذا الإجراء مِنْ بداية تاريخ عهود إسْرَائِيل.

٩. التَقْدِمات والمذابح مِنْ مذابح الْمَسْكَن (أي داخل خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والهَيْكَل). ومن الطبيعي أن التَقْدِمات والذَبَائِح كَانَت تشكّل أيْضًا عُنصرًا أساسيًا للنظم الطقسية الخاصة بخَيْمَةِ الاجْتِمَاع، وللهَيْكَلين الأوَّل والثاني، ولِذلِكَ كَانَت هكَذَا أيْضًا بالنسبة للفكر اللاهوتي للعهد القَدِيم فِيما يتعلق بالحضور الإلهي (← اللاَّوِيِّين: لاهوت). ونظام الْمَسْكَن (الْمُقَدَّس) الخاص بالتَقْدِمات والذَبَائِح كَانَ يتضمن ذَبَائِح الْمُحْرَقَة، وقُرْبَان التقدْمة، والسَكِيب، وذَبَائِح السَّلاَمَة وكُلّها كَانَت تُستخدم منذ زمن، وَكَانَت تشكّل جزءًا مِنْ العبادة فِي مَذْبَح منعزل للأتقياء بدءًا مِنْ نُوح وحَتَّى معظم الفترة الْمَلِكية فِيما قبل السَبْي (انظر مَا سبق ذكره). وبتعبير آخر، فإن نفس نظام العبادة الخارجي والَّذِي كَانَ الإسْرَائِيليون باعتبار هم "مَمْلَكَة كَهَنَة" - (أي أن الأمَّة الْمُقَدَّسة، خر ١٩: ٦) - قَدْ تعودوا عليه قبل سِينَاء تم تكييفه ليناسب نظام العبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، حيث - وبالرغم مِنْ ذلِكَ - لا يمكن أداء السمات الرَئِيسيَة للطقوس إلاّ بمعرفة "كَهَنَة الْمَمْلَكَة" (أي الكهنوت الهَارُونى: قا؛ خر ٢٩؛ لا ٨ فِي القسم "٥").

فمِن ناحية، فإنه فِي الْمُقَدَّس (الْمَسْكَن) الْكَهَنَة الهَارُونيون هم الَّذِينَ كَانَ بوسعهم أن يلمسوا مَذْبَح الْمُحْرَقَة أوْ يدخلوا إلَى مَا وراء الحجاب بخَيْمَةِ الاجْتِمَاع، لدخول القُدْس، أوْ قُدْس الأقْدَاس (قا؛ مثل؛ عد ١٨: ٧). وعَلَى ذلِكَ، فإن الْكَهَنَة الهَارُونيون فقط هم الَّذِينَ كَانَوا يستطيعون وضع الدَّم، وشحم الذَبَائِح الحيوانية، والجزء التذكاري مِنْ قُرْبَان التَقْدِمة الخ، وذلِكَ عَلَى مَذْبَح الْمُحْرَقَة الَّذِي عَلَى مقرَبَة مِنْ باب مجمع خَيْمَةِ الاجْتِمَاع. ومن جهة أخرى فإنه بالنسبة للمذابح الخارجية المفردة كَانَ بوسع غير الْكَهَنَة أن يمارسوا هذه العمليات الطقسية (قا؛ مثل؛ جِدْعُون فِي قض ٦: ٢٥- ٢٧؛ صَمُوئِيل فِي ١صم ٧: ٩؛ إيلِيَّا فِي ١مل ١٨: ٣٢- ٣٣).

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، كَانَ نظام الْمُقَدَّس يتطلب تَقْدِمات وذَبَائِح إضافية، ولا سيما ذَبَائِح الخَطِيَّة، وذَبَائِح الإثْم (لا ٤: ١- ٦: ٧). والسبب الأساسي لهذه الإضافات إلَى النظام هُوَ أن الْمُقَدَّس (الْمَسْكَن) كَانَ أكثر مِنْ مجرد مَذْبَح، مِنْ خلاله يمكن للمرء أن يقترب ويشترك مع إله السَّمَاوَات (انظر النظريات الخاصة بالعطية والشّرْكة فِي القسمين ٣- ٤). وَكَانَ لخَيْمَةِ الاجْتِمَاع أن تكون مَسْكَنًا دائمًا لله (أي بيت الله [أوْ خَيْمَة فِي حالة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع]، قا؛ مثل؛ خر ٢٥: ٨ "فَيَصْنَعُونَ لِي مَقْدِسًا لأسْكُنَ فِي وَسَطِهِمْ"، قا؛ أيْضًا ٢صم ٧: ٢ و٥- ٧ و١٣).

وبالنظر إلَى أن الرَّبّ كَانَ بالفعل حاضرًا بشكُلّ مادى وصرفى ومرئى (أي ماديًا وروحيًا) فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (انظر السَّحَابَة والنَّار فِي خر ٤٠: ٣٤- ٣٨؛ لا ٩: ٢٢- ٢٤؛ ١٦: ٢؛ عد ٩: ١٥- ٢٣)، وبعد ذلِكَ فِي الهَيْكَل (١مل ٨: ١٠- ١١؛ ٢أخ ٧: ١- ٣)، لِذلِكَ كَانَ مهتمًا بالقَدَاسة والطهارة البدنية الظاهرة وذلِكَ بالنسبة لأوْلئك الَّذِينَ يتقدّمون إليه (لمناقشة كاملة عن حضور الرَّبّ المادى هذا فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع ← اللاَّوِيِّين، لاهوت). والله نفسه، وكذلِكَ حضوره يجب التعامل معهما باعتبار هما مقدّسين (أي مقدّس، لا ١٠: ٣، ١٠أ، انظر نظرية التَقْدِيس، القسم ٥)، وأن يحافظوا عَلَى طهارتهم (قا؛ ١٠: ١٠ب؛ ١٥: ٣١؛ عد ١٩: ١٣، ٢٠). والوسائل الإجرائية لقَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وطهارتها، والمحافظة عليها هي عمل الكفارة (لا ١٠: ١٧أ).

مَا جاء فِي لا ١- ٧، يُقَدّم لنا تعليمات مفصلة للتعامل عَلَى نَحْوَ صحيح مع أهم التَقْدِمات والذَبَائِح الَّتِي تُقَدّم فِي الْمُقَدَّس (المكَانَ الْمُقَدَّس، أي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، وبعد ذلِكَ الهَيْكَل). وهذه الشّرَائع كَانَت تشكُلّ جزءًا هامًا مِنْ شروط العَهْد السيناوى. وبعد الإقرار المبدئى لعلاقة العَهْد بين الرَّبّ وإسْرَائِيل القائمة عَلَى أساس الوعود والالتزامات المذكورة فِي خر ١٩- ٢٤، صعد مُوسَى ثانية جَبَل سِينَاء حيث تلقى تعليمات لبناء خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (ص. ٢٥- ٣١، انظر البناء الفعلَى فِي ص. ٣٥- ٣٩). والتعليمات الخاصة ببناء خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وقصة إتمامه،

فصل بينها قصة حادث الْعِجْل الذهبي فِي ص. ٣٢- ٣٤، والتي - فِي حقيقة الأمر - أكدت أهمية حضور الرَّبّ مع الأمَّة (٣٣: ١- ٤ و١٢- ١٦ ← اللاَّويِّين: لاهوت).

وعَلَى ذلِكَ، فإن كُلّ مَا جاء فِي خر ٢٥- ٣٩ يشكُلّ خلفية للأصحاح الأخير، حيث أقام مُوسَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وجهزها لِلرَّبّ (٤٠: ١- ٣٣)، الأمر الَّذِي أدى مباشرة إِلَى سكناه هناك فِي شكْلِ سَّحَابَة مجده، والتي كَانَ بها نَّار فِي الَّليل (٤٠: ٣٤- ٣٨، انظر التجلي الإلهي عَلَى جَبَلِ سِينَاء (١٩: ١٦- ٢٥؛ ٢٠: ١٨- ٢١؛ والسَّحَابَة بالنهار، والنَّار بالليل حَتَّى وهم فِي الطريق إِلَى سِينَاء، ١٣: ٢١- ٢٢). وع. الأوَّلى مِنْ سِفْر اللاَّويِّين تَعكس خلفية مَا جاء فِي خر ٤٠: ٣٤- ٣٨. ولم يستَطِع مُوسَى دخول خَيْمَةِ الاجْتِمَاع لأن سَّحَابَة المجد كَانَت قَدْ ملأتها (قا؛ لا ١٦: ٢). ولِذلِك، فِيمَا كَانَ يقف عَلَى مقربَّة مِنْ باب الخَيْمَة (خر ٤٠: ٣٣): "وَدَعَا الرَّبُّ مُوسَى وَكَلَّمَهُ مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ" (لا ١: ١[أ]). وطوال الشَّهْر التالي كَانَ مُوسَى والشَّعْب يتلقَون الإعلان الإلهي المذكور فِي سِفْر اللاَّويِّين، بدءًا بالتعليمات الخاصة بالتقَدْمات والذَبَائِح الموضحة فِي لاويين ١- ٧ (قا؛ خر ٤٠: ٢، ١٧ مع عد ١: ١، وانظر أيْضًا خر ١٩: ١؛ عد ١٠: ١١ بخصوص الحدود الخارجية بعد انقضاء سنة كاملة تقريبًا عَلَى بقائهم فِي سِينَاء.

١٠. تاريخ الناحية التعليمية للديانة الإسْرَائيلية ونظام النبوة الخاصة بها. فِي سنة ١٨٧٨ تقَدْم فلهاوزين Julius Wellhausen وأشاع أطروحته التي سبق وقَدْ اقترحها فِي السابق جراف Graf وآخرون (Wellhausen, 3-4). وطبقًا لهذه الأطروحة، كَانَ النظام الكهنوتي للتقَدْمات والذَبَائِح والمرتكزة فِي لا ١- ١٦ اختراعًا للمؤسسة الكهنوتية فِي فترة مَا بعد السَبْي (وهذا هُوَ الجزء التشريعي للمصدر "P" (المصدر الكهنوتي) لنظرية JEDP(*)، وثمة تغيير نقدْي أكثر اعتدالا وَهُوَ المصدر ... مصدر نشأ فِي السَبْي، انظر الموجز فِي Hurvitz, 143-44, 155، وقبل Wellhausen كَانَ اجماع المثقفين هُوَ أن المصدر "P"، أي الكهنوتي يرمز لفترة السَبْي؛ انظر خلاصة ذلِكَ فِي Hurvitz, 143-44؛ قبل فلهاوزين، فالإجماع العلمي كَانَ بأن "P" كَانَ جزءًا مِنْ المصدر "E" (أي، الإيلوهيمي)، وَفِي الحقيقة إنه أقْدَم مصدر فِي الخطة التبنيوية). وقَدْ نشأت عن البواعث الدينية الَّتِي انعكست فِي أخْبَار الأيَّام، عَزْرَا، ونَحَمْيَا، ولم تُعلن لمُوسَى عَلَى جَبَلِ سِينَاء (إذا كَانَ مُوسَى حقًا شخصية تاريخية). وقَدْ أقام وجهة النظر هذه عن تاريخ ديانة ع. ق وعبادته عَلَى أساس خمسة أعمدة مِنْ التحقيق: مكَانَ العبادة (Wellhausen, 17-51)، الذَبِيحَة (52- 82)، الأعياد (83 - 120) رجال الدين (كَهَنَة ولاويين، ١٢١- ٥١) والدعم المادى لرجال الدين (مثل؛ العشور، 152- 67).

وفِيما يتعلق بالتقَدْمات والذَبَائِح، لاحظ فلهاوزين أن ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ قُدمتا عَلَى نَحْوَ حسن فِي الكتابات التاريخية والنبوية فِي فترة مَا قبل السبى (انظر يَشوع، ٢مل، هُوشع، عَامُوس، إشَعْيَاء، مِيخَا، الخ) وقال إنه مِنْ الناحِية التاريخية مِنْ المؤكد أن ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (الذَبِيحَة الخاصة بأكْلة الشَّرِكة الاحتفالية) كَانَت لها أعظم أهمية حَتَّى مِنْ ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة. ولقَدْ ظهرت ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الإثْم لأوْل مرَّة فِي سِفْر حِزْقِيَال فقط (Wellhausen, 69-75)، ولما تتطور بشكْل كامل إلاَّ فِي فترة مَا بعد السبي. والخيال التاريخي الَّذِي وضع النظام الطقسى الكهنوتية كله فِي الكتابات الموسوية القَدْيمة، كَانَ مِنْ وضع الطائفة الكهنوتي، والتي - فِي غياب سلطةمَلِكية قومية توفرت لها القوة السياسية لتعزيز مركزيتها وازدهارها، وذلِك عَلَى المستوى المحلى (ibid., 141-51, 164-67).

وفِي العقود الحديثة، قليلون هم الَّذِينَ أيدوا موقف فلهاوزين عَلَى النَحْوَ الَّذِي ذكره تمامًا، غير أن الكثيرين مازالوا يؤيدونه ضمنًا (قا؛ مثل؛: Levine, *Leviticus*, xxv-xl; *An-cIsr*, 510، ونقد هذا الأخير فِي كتابات Weinfeld, 114-16). وهم يعترفون أن "المصدر الكهنوتي يحتوى عَلَى العادات والطقوس القَدْيمة"، ولكهنم بعد ذلِك يقولون "إن هذه العادات القَدْيمة تبناها المصدر "P" فِي فترة مَا بعد السبى (Hurvitz, 95). وهكَذَا يجَادَلون بالقول إن المصدر "P" نفسه يرجع إِلَى فترة مَا بعد السبى بالرغم مِنْ أنه بين مِنْ وثائق ش. أ. ق الموجودة حاليًا أن الكثير مِنْ العناصر الَّتِي تضمنها المصدر "P" حصل عليه (أوْ عَلَى الأقل استطاع أن يستخلصها) مِنْ كتابات أكثر منه فِي القدم. ويجَادَل وينفلد Weinfeld وآخرون بالقول إنه مثل؛ - إذا كَانَت نوعيات الذَبَائِح الَّتِي تضمنها المصدر "..." موجودة فِي الألفية الثانية قبل الميلاد فِي بلاد مَا بين النَهْرين، فِي هذه الفترة "لا يوجد مبرر لوضع "...." فِي فترة مَا بعد السَبْي عَلَى الإطلاق" (Hurvitz). ويعَارض وينفلد Weinfeld نظرية فلهاوزين القائمة عَلَى أساس الفحص الدَقِيق نسَبْيًا لخلفية وثائق ش. أ. ق (قا؛ 103 -95، وبصفة خاصة 16 -105، حيث يركز عَلَى الذَبَائِح والتقَدْمات بصفة خاصة). وليس فقط ذَبَائِح الْمُحْرَقَة، وذَبَائِح السَّلاَمَة، بل وأيْضًا ذَبَائِح الخَطِيَّة وذَبَائِح الإثْم ثبت وجودها فِي ذلِكَ الحين مِنْ ش. أ. ق وهذا مَا أثبتته وثائق تنتمى إِلَى وقت مبكر مِنْ فترة مَا بعد السَبْي فِي ش. أ. ق.

والكثير مِنْ الأدلة الَّتِي ساقها وينفلد لَمْ تكن موجودة فِي القرن التاسع عشر الميلادي، ولِذلِك فلا لوم عَلَى فلهاوزين لأنَّهُ لَمْ يأخذها فِي حسبانه (ibid., 128-29). وبالرغم مِنْ ذلِك، أشار آخرون إِلَى أن فلهاوزين تجاهل حَتَّى مَا كَانَ منها متاحاً له بالنسبة لهذا الموضوع (Kaufmann, 205-6, n. 16). فقَدْ اعترف فلهاوزين نفسه بأن "الاعتقاد بأن الذَبَائِح والأعمال الوثنية الأخرى تعتمد عَلَى إمتثال صارم بالطقوس والفروض التقليدية أمر موجود لدى شُعُوب معينة حَتَّى فِي العصور القَدْيمة جدًّا" (Wellhausen, 79, n. 1). وهكَذَا، فإنه مِنْ المحتمل، أنه لَمْ يصادف صعوبة بالنسبة للكثير مما اكتشفه وينفلد فِي عالم ش. أ. ق بأكثر مما واجهه أتباعه فِي العصر الحديث.

* أي المصادر الأربعة (اليهوي، الإيلوهيمي، التثنوي، الكهنوتي)

والواقع أنه واصل كُلامه قائلاً: "غير أنه بالنسبة للإسْرَائِيليين، وعَلى أساس شهادة الأسفار التاريخية والنبوية، وعَلى وجه العموم، لَمْ تكن هذه عَلى وجه العموم أكثر مَمَا كَانَ عليه الحال بالنسبة لليُونَانيين القُدَامى: فلم تكن هناك براهمة أوْ سحرة فِي أي مِنْ الحالتين (.ibid). وبتعبير آخر، هُوَ أنه يجَادَل بأن المشكلة الحقيقية تتمثل فِي أن كتابات مِنْ الأسفار المُقَدَّس لا تقدم مبرراً كافِيًا بأن النظام الطقسي للمصدر "P" كَانَ نشطًا أوْ حَتَّى معروفًا قبل السبى. والنظام الكُلى الَّذِي طوّر يُعد واضح لغيابه النسَبْي عن الأسفار التاريخية والنبوية الَّتِي كَانَت موجودة فترة مَا قبل السَبْي. وهذا معناه أنه، بالرغم مِنْ أنه بوسعنا أن نجَادَل (مع وينفلد) بأن الجذور الاجْتِمَاعية والسياسية فِي ش. أ. ق، أضعفت أساس موقف فلهاوزين حَتَّى فِي صيغته الحديثة، وعَلَى ذلِكَ فالمنطق الأساسى لوضع المصدر "P" القَدِيم لَمْ يُدحض (قا؛ Milgrom, *Leviticus* 3 ,*1-16*).

وَكَانَ هناك موضع تركيز هجوم كوفمان Yehezkel Kaufmann عَلى نظرية فلهاوزين القَدِيمة الخاصة بالمصدر "P"، والمنطق المفترض للمناقشة الكتابية الداخلية (Kaufmann, 153-211). ويجَادَل كوفمان بالقول إن المنطق يتجه فِي الواقع وبسرعة نَحْوَ الاتجاه الآخر. والتَوْرَاة، بما فِي ذلِك كل الـ JEDP الخاصة فلهاوزين تعد: "شهادة العصر الأوَّل مِنْ ديانة إسْرَائِيل، وَهُوَ العصر الَّذِي سبق النبوة المكتوبة (211). وبالنسبة للذَبَائح والتقَدمات عَلى وجه الخصوص، نجد أن الأنْبِيَاء "اعتبروا الأخلاقيات جوهرًا للديانة، وَكَانَوا يُقَدَّمونها عَلَى العبادة. (مثل؛ هو ٦: ٦ "إنّي أرِيدُ رَحْمَةً لاَ ذَبِيحَةً، وَمَعْرِفَةَ اللهِ أكْثَرَ مِنْ مُحْرَقَاتٍ"). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه بالنسبة للتَوْرَاة: " كَانَ التركيز بشكل متساو عَلَى الناحيتين الدينية والأخلاقية، وقَدْ وُضعا معًا جنبًا إلَى جنب دون أي تفريق بينهما" (مثل؛ لا ١٩). والخاتمة المنطقية والنتيجة المنطقية الَّتِي استخدمها كوفمان مِنْ هذا تأتي عَلَى النقيض مما يقوله فلهاوزين: "لا يمكن القول إن انحيازًا كهنوتيًا لاحقًا لما هُوَ طقسى هُوَ المسنول عن إجهاض التركيز الأخلاقي فِي التَوْرَاة. واليهودية اللاحقة، الَّتِي مِنْ المؤكد أن النواحى الطقسية قَدْ استغرقتها تمامًا، لكنها .. لَمْ تغفل التعَاليِم النبوية. وعدم وجود هذه الفكرة تُعد علامة، ليس لمرحلة متأخرة عن النُبُوَّة، بل عَلَى مرحلة مبكرة" (.ibid، 160، تشديد إضافي).

وفِي السنوات القليلة الماضية طرح ميناهيم هاران Menahem Haran حجة مماثلة بقوله إن "كَهَنَة مَا بعد السَبْي لا يمكن أن يكونوا هم الَّذِينَ ابتدعوا المجموعة الأساسية للطقوس الواردة فِي سِفر اللاويِّين (Haran, 4). وطبقًا لهاران: "ليس هناك تشابه جوهرى أساسى بين هذا المصدر، والظروف الَّتِي كَانَت مماثلة بالفعل فِي ذلِكَ الزمان" (.ibid., 8). وهكذا فإن المصدر "p" هُوَ النتاج الأدبى لدوائر كهنوتية أورُشَلِيمية تنتمي إلَى فترة الهَيْكَل الأوَّل، وليس إلَى فترة الهَيْكَل الثانى ... وكل مصادر الأسفار الخمسة .. وصلت بالفعل إلَى شكلها الأدبى المحدد أثناء فترة الهَيْكَل الأوَّل، وليس ثمة اختلاف بينهما إلاّ فِي الأسلوب وتاريخ الكتابة" (6 -5). وتباين للتفسير الاجْتِمَاعي بالتباين مع التفسير عَلَى أساس الترتيب الزمنى للأحداث فِيما يتعلق بتفسير تميز المصدر "P" أمر له أهميته الخاصة. وقَدْ اختتم بقوله:

> الَّذِي يمّيز المصدر "P" المصدر "D" (وكذلِكَ عن المصدرين "J" و"E"، ليس بالضرورة موقعه المزعوم فِي نهاية مقياس جدلى تطورى، بل طابعه "الكهنوتى" الرائع، الَّذِي يفرزه كعنصر متميز بين مصار الأسفار الخمسة. ومن الجلى أن هذا التميز تتأصل جذوره مِنْ خلفِية اجْتِمَاعية، ووسط إبداعي لهما ميزتهما الخاصة بهما، وفِي بَنِية روحية خاصة يتسم بها الكهنوت. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، لا يجب إبعاد ذلِك التميز عن سياق الطابع الاجْتِمَاعى. الَّذِي يتسم به، ولا نجعل منه بشكل أساسى موضوع ترتيب زمني لأحداث تاريخية. وقَدْ اكتسب المصدر "P" سمته الَّتِي يتميز بها، ليس لأن الكهنوت اكتسب هيمنة فِي ظل حكومة الكَهَنَة عَلَى عهد الهَيْكَل الثانى ولكن ذلِك مرجعه ببساطة أن هذا المصدر هُوَ نتاج كهنوتى (8 -7، انظر أيْضًا Weinfeld, 115-16).

وقَدْ لقي هذا النهج الاجْتِمَاعى مزيدًا مِنْ الدعم لحقيقة أنه فِي كِتابات أوْغاريت "المصطلحات الفنية الخاصة بالنصوص الَّتِي تتناول الذَبَائح مختلفة تمامًا عن المصطلحات الفنية الخاصة بمواد الأساطير والملاحم". (Anderson, 1992, 874a; cf. also idem, 1987, 34-55). وهكذَا لا يجب عَلَى المرء أن يتوقع مِنْ الكتابات التاريخية والنبوية الَّتِي تعود لفترة مَا قبل السبى أن تستخدم نفس المصطلحات، وتطورّ نفس نقاط الطقس بنفس الطريقة الَّتِي كَانَت عليها الكتابات الكهنوتية الَّتِي تعود لفترة مَا قبل السبى.

ومنذ عهد قريب جِدًا، حاول هورفِيز Avi Hurvitz أن يدعم المصدر "P" الَّذِي يرجع لفترة مَا قبل السَبْي وذلِك مِنْ الدليل اللغوى بأن لغة الأقسام الَّتِي تنتمى للمصدر "P" مِنْ الأسفار الخمسة مِنْ الجلى أنَّهَا أقْدَم مِنْ لغة حِزْقِيَال الَّذِي ينتمى إلَى فترة السبى (Hurvitz). أمّا جاكوب ميلجروم Jacob Milgrom فِيرى أن هذا أكبر دليل مقنع المصدر "P" الَّذِي يعود إلَى فترة مَا قبل السبى (Milgrom, 1991, 3-13). كما أنه يقبل أيْضًا أقتراح إسْرَائِيل نوهل Israel Knohl الَّذِي قَدْمه منذ فترة قريبة بأن المصدر (H) (أي، شَرِيعَة القَدَاسة، لاويين ١٧- ٢٦)، والمصدر "P" (أي، خصوصًا لا ١- ١٦) يجب التمييز بينهما بشكل واضح. والمصدر "H" أقَدَم مِنْ المصدر "P"، وَكَانَ المصدر "H"، فِي الحقيقة، "P" المُنقح (Milgrom, 1991, 13-15; see now Knohl). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يتصرف مليجروم ضد وجهة نظر "نوهل" بأن المصدر "P" يعتبر المَسْكَن (المُقَدَّس) كمكَانَ للصمت، ومخصص تمامًا لإجراءات طقسية كهنوتية، ومنعزل عن عامة الشَّعْب، وكذلِك عن قضايا المبادئ الأخلاقية وكذلِكَ المتعلقة بالعدل (Milgrom, 1991, 16-28; see now Kno-

hl, 124-67، وخصوصًا ردّه عَلَى Milgrom, 225-30).

١١. يُقدّم القسمُ السابقُ ملخصًا ومراجعةُ أحادية الجانبُ بشكْلٍ كبير فِيما يختص ببعض السمات البارزِة فِي تاريخ الثقافة والتعليم. وهناك، بالطبع، أسئلة أخرى قَدْ طرحت حول "P" عَلَى مدى مَا يربو عَلَى نصف قرن. وَكَانَ إم. نوث M. Noth يعتقَدْ بأن "P" هُوَ أساس تجمع التوراة (Campbell and O'Brien, 9). وعَلَى أساس مَا ذكره، فإن المصدرين "J" و"E" كَانَا قَدْ دُمِجا معًا، واستخدمهما "P" فِي عملية التجميع. أمَّا إف. إم. كروس F. M. Cross فقَدْ اقترح بأن "P" لَمْ يكن مصدرًا عَلَى الإطلاق، ولكنه، بدلاً من ذلِك، تنقيحاً للمصدر الَّذِينَ كَانَ موجودًا مِنْ قبل وَهُوَ المصدر "JE" (ibid., 10). ويرى ر. ريندتورف Rendtorff أن الأسفار الخمسة، مَا هي إلاّ تنقيح لدورات مِنْ التقليد كَانَت موجودة بالفعل وَكَانَ ذلِك بواسطة "D". وكَانَ المصدر "D" فِي جوهره هُوَ المؤلف الأساسي للأسفار الخمسة كبَنِية إجمالية. أمَّا التنقيحات اللاحقة فقَدْ تضمنت مَا يطلق الباحثون عليه الآن "P" (ibid., 12-13؛ انظر أيضًا Rendtorff, 157-64).

وعَلَى العكس مِنْ رندتورف، يجَادَل فان سيترس J. Van Seters بقوة بأن المصدر اليهوي (أي؛ المصدر J) هُوَ الَّذِي جمع الأسفار الخمسة، وأن اليهوي نفسه كَانت كاتباً لاحقًا عَلَى أيَّام السبى، ولا يرجع تاريخه إِلَى القرن التاسع قبل الميلاد كما جرت العادة عَلَى افتراضه فِي دوائر الباحثين وبالإجماع. وبالرغم مِنْ ذلِك، نعود للقول بأن المصدر "P" هُوَ تنقيح لاحق للتنقيح اليهوي، وليس مصدرًا أَوْ وثيقة مستقلة (Campbell and O'Brien, 11-12; Van Seters, *The Life of Moses*, 100-112). والمناهج الأدبية الأكثر حداثة تميل إِلَى أن تترك وراءها موضوع المصادر الَّتِي تم الاعتماد عليها فِي كتابة الأسفار الخمسة (Campbell and O'Brien, 13-15).

إجمالاً، معظم الدَارسين الكتابيين يواصلون دعمهم لفلهاوزين- بدلاً مِنْ أنَ يعَارضونه - فِي موضوع تأخر المصدرِ المفترضِ P (أَوْ التنقيح) فِي الأسفار الخمسة. علاوة عَلَى ذلِك، فحَتَّى أوْلئك الدَارسين الَّذِينَ سبق ذكرهم، يقترحون للمصدر "P" تاريخًا يعود إِلَى فترة مَا قبل السَبْي، لا يجَادَلون عَلَي وجه العموم لصالح الرأى التقليدي بأن مُوسَى كتب سِفْر اللاوِيِّين. وعَلَى سَبْيل المثال، يربط هاران Haran ونوهل Knohl بين كتابة المصدر "P"، وأزمة الإيمان والتاريخ فِي النصف الثاني مِنْ القرن الثامن ق. م (زمن أحاز وحَزَقِيَّا). وفِيما يتعلق بالمفسرين الإنجيليين المسيحيين، البعض يتمسك بشدة بالقول إن مُوسَى هُوَ كاتب سِفْر اللاوِيِّين (مثل؛ Harrison, 23)، إلاّ أن الكثيرين منهم تركوا السؤال دون حسم (مثل؛ Wenham, 13)، أَوْ عَلَى الأقل سلموا بوجود قَدْر كبير مِنْ الإضافات المبدعة إِلَى الكتابة والصياغة الأصلية لجوهر السِفْر الَّذِي كتبه مُوسَى (مثل؛ Hartley, xli-xliii).

والعَهْد القَدِيم، بحالته الراهنة، يوحى بأنه فِي وقت مبكر مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل (ولا سيما، قبل دَاوُد وَسُلَيْمَانُ، ولكن أيْضًا بعد ذلِك) كَانَ هناك نظامان مقبولان للعبادة فِي الهَيْكَل فِي ذات الوقت، أحدهما فِي المذابحِ الإنفرادية المنتشرة فِي البلاد، والآخر هُوَ العبادة فِي الْمُقَدَّس المركزى (انظر القسمين ٨- ٩). والعبادة فِي مَذْبَحِ الْمُقَدَّس كَانَت تتم فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، حيث ربما تكون قَدْ خُصصت هناك فِي وقت معين مَا (انظرْ مثل؛ ١صم ١- ٣؛ ١مل ٣: ٤ = ٢أخ ١: ٥- ٦)، أَوْ بعد ذلِك فِي هَيْكَل أُورُشَلِيم (١مل ٨؛ ٢أخ ٦- ٧). والعبادة فِي المذابح الإنفرادية كَانَت شائعة فِي البلاد، غالبًا مَا كَانَت بأمر مباشر مِنْ الرَّبّ أَوْ بموافقته (مثل؛ يش ٨: ٣٠- ٣٥؛ قض ٦: ٢٥- ٢٦؛ ١صم ٧: ١٧؛ ١مل ١٨: ٣٠- ٣٨)). صحيح، أن هذه الأخيرة غالبًا مَا أصبحت فاسدة، ولكن هكَذَا كَانَت أيْضًا العبادة فِي المكَانَ الْمُقَدَّس المركزى (انظر، ٢مل ٢٣: ٤- ٢٠). وهذا العنصر فِي التأريخ الكتابي لَمْ يُعط الاهتمام الَّذِي كَانَ يستحقه فِي مناقشة تاريخ نظام التقَدْمات والذَبَائِح فِي ع. ق.

إقترح فلهاوزين إن الإفتقار النسَبْي للمراجع الخاصة بنظام تقَدْيم الذَبَائِح فِي الأسفار التاريخية والنبوية فِي فترة مَا قبل السبى، كَانَ مردها بأن النظام الكهنوتي لتقَدْيم الذَبَائِح فِي الْمُقَدَّس لَمْ يكن له وجود حَتَّى فترة مَا بعد السبى. وقَدْ أقام حجته عَلَى أساس ترتيب الأحداث زمنيًّا (انظر مَا سبق ذكره آنفًا). وبالرغم مِنْ ذلِك، يمكن القول بأن التعارض التاريخي المزعوم الَّذِي لاحظه فلهاوزين إنما مرده بالأحرى أن العالم الكهنوتي كَانَ بدرجة كبيرة منعزلاً - مِنْ الناحية الاجْتِمَاعية واللاهوتية وليس مِنْ ناحية الترتيب الزمني- عن عالم مؤرخى وأنبِيَاء فترة مَا قبل السبى (إذا سلمنا بأن المؤرخين الَّذِينَ كتبوا سِفْرى يَشُوع - الْمُلُوك الثاني ربما كَانَوا أيْضًا أنبِيّاء).

لقد تبنَّى كُلّ من كوفمان وهاران أَيْضًا هذا الرأي، لكنهما لَمْ يتمسكا به بِما فِيه الكفاية فِي الفترة القريبة الماضية. وقَدْ قطع نوهل شوطًا كبيرًا مع هذا الرأي وانتهى به الأمر إِلَى عزل تام للمصدر "P" عن العالم الحقيقي. ومن بعض النواحى استمر الثلاثة كُلّهم فِي الجدال عَلَى أساس الترتيب الزمنى للأحداث وليس مِنْ وجهة نظر اجْتِمَاعية قوية. إن جمع وينفلد Weinfeld لوثائق غير كتابية مِنْ ش. أ. ق لها خلفِية طقسية لا توصل إِلَي تاريخ قبل السبى فحسب، بل تجعل تاريخًا لمادة سِفْر اللاوِيِّين يرجع إِلَى العَهْد الموسوى أمرًا مستحسنًا (مثل؛ يرجع تاريخ وثائق أوْغاريت إِلَى قبل سنة ١٢٠٠ ق. م). وفضلاً عن ذلِك، فإن حقيقة أن الأسفار التاريخية والنبوية تعكس نظام العبادة فِي المذابح المتفرقة بأكثر مما تعكس نظام العبادة فِي الْمَسْكَن (الْمُقَدَّس) أمر كَانَ يجب توقعه لأن العالم الَّذِي تكَلَّمت منه، والَّذِي تخاطبه كَانَ وإلى حد كبير عالم الأنبِيَاء وصلتهم بالسياسيين وعامة الشَّعْب فِي أيَّامهم، وليس بالْكَهَنَة. وهكَذَا، فقَدْت الحجج الَّتِي طرحها فلهاوزين ونظراؤه المحدثين الكثير مِنْ قَدْرتها عَلَى الإقناع.

وهكَذَا، فليس هناك مبرر للاعتراض ليس فقط عَلَى تاريخ قبل السبى، بل ولا حَتَّى عَلَى تاريخ سابق للمَلِكية، أوْ، هو فِي الحقيقة، تاريخ يرجع إلَى الحقبة الموسوية وذلِكَ بالنسبة للنظام الكهنوتى الخاص بالطقس والعبادة فِي الْمُقَدَّس (الْمَسْكَن). ونظم العبادة فِي المَذْبَح الإنفرادي، وكذلِكَ فِي المَسْكَن (الْمُقَدَّس) كَانَا يسيران فِي خطين متوازيين طوال تاريخ ع. ق مِنْ مُوسَى حَتَّى دَاوُد (مثل؛ ١أخ ١٦: ٣٧- ٤٣؛ ٢١: ٢٦- ٢٢: ١) وَسُلَيْمَانُ (مثل؛ ١مل ٣: ٣- ٤)، بل وأثناء انقسام الْمَمْلَكَة (١مل ٨: ١- ٦٦؛ ١٨: ٣٠- ٣٨) حَتَّى أيَّام يُوشِيَّا (٢مل ٢٣: ٤- ١٤ ← מִזְבֵּחַ، مَذْبَح، #٤٦٤٠). وَكَانَ أمرًا طبيعيًا بالنسبة للأنبِيَاء والمؤرخين فِي فترة مَا قبل السَبْي أن يركزوا اهتمامهم عَلَى حُسن أوْ إساءة إستخدام نظام المَذْبَح المنعزل. وحين كَانَت الأمور تسير عَلَى مَا يُرام، كَانَ شَعْب مَمْلَكة الْكَهَنَة يأتون إلَى الْمُقَدَّس المركزي فِي مناسبات معينة، وعَلَى ذلِكَ، كَانَ يحدث اتصال مع كَهَنَة الْمَمْلَكَة ونظام الْمُقَدَّس الخاص بالتَقْدمات والذَبَائِح (انظر رقم ٩)، إلاّ أنهم فِي أوْقات أخرى كَانَ مِنْ الطبيعي أن يركزوا اهتمامهم عَلَى عبادة الرَّبّ فِي مواقعهم المحلية

ونظام العمل الكهنوتى فِي الْمُقَدَّس كَانَ يتم عَلَى نَحْوَ مشروع ولكن فِي موقع واحد فِي المرَّة (لِذلِكَ، انظر رحلة ألقانة السنوية، ١صم ١- ٣)، ولِذلِكَ كَانَ مجال نفوذه ضيقًا نسَبيًا بالرغم مِنْ أن النظام الكهنوتي، ونظام التَقْدمات والذَبَائِح كَانَ يمكن أن يعمل لو كَانَ الْكَهَنَة المسئولون يقسمون بالأمانة. ولقَدْ حاول يَرُبْعَام بالطبع أن يقضى عَلَى نفوذه فِي الْمَمْلَكَة الشَّمالية بإقامة مقادس أخرى، وليس مذابح فقط (وبصفة خاصة فِي بَيْتَ إيل، دَان، ١مل ١٢: ٢٥- ٣٣). ولقَدْ حاولت قِلَّة مِنْ الْمُلوك الْجَنُوبيين تعزيز تأثير الهَيْكَل (مثل؛ حَزَقِيَّا، ٢أخ ٢٩- ٣٨؛ يُوشِيَّا، ص. ٣٤- ٣٥)، ولكن الميل الطبيعي للشَعْب حَتَّى السَبْي هُوَ أن يقوموا بالعبادة فِي مواقعهم المحلية فِي المذابح المنعزلة (لاحظ أن يُوشِيَّا استأصل مذابح المُرْتَفَعات، حيث كَانَ يخدم بها كَهَنَة حقيقيون، وأخذ الْكَهَنَة أنفسهم إلَى أورُشَلِيم، ولكنه لَمْ يقتلهم، ٢مل ٢٣: ٨- ٩). ويبدو أن نظام العبادة فِي الهَيْكَل لَمْ يأخذ مكَانته الحقيقية فِي حَيَاة عامة الشَعْب إلاّ بعد أن أعيدوا عقب السبى كجماعة صغيرة احتشدوا حول أورُشَلِيم يريدون تحقيق غرض معين، وَهُوَ إعادة بناء الهَيْكَل، وإعادة نظام العبادة فِيه (انظر عَزْرَا ٣: ١- ١٣، وكذلِكَ ذكر أنبِيَاء مَا بعد السبى فِي عَزْرَا ٦: ١٣- ١٥).

وأخيرًا، فإن الَّذِينَ تبنوا نهج الترتيب الزمنى للأحداث كثيرًا مَا كَانَوا يجَادَلون عَلَى أساس ترتيب معين للمصدر "P" (لا ١- ١٦) مقابل المصدر "H" (لا ١٧- ٢٦). وعَلَى هذا الأساس استمر وقوع كوفمان، وهاران، وميلجروم، بصفة خاصة نوهل، فريسة لخِدعَة، القول، بالنظر إلَى أن معظم المفكرين المؤيدين لفلهاوزين جَادَلوا بالقول إن المصدر "H" يأتي قبل المصدر "P"، لكِن نوهل جَادَل منذ عهد قريب بالقول إن المصدر "P" هُوَ الَّذِي يأتي قبل "H". وهنا أيْضًا، فإن نهجًا آخر يبدو معقولاً إذا مَا نظرنا إلَى الموضوع مِنْ وجهة نظر اجْتِمَاعية.

وفِي سِفْر اللاَّوِيِّين مَا أُطلق عليه مصدر "P" يأتي قبل مَا يُسمى المصدر "H". وهذا منطقي مِنْ وجهة النظر الأدبية، ومن الناحية الاجْتِمَاعية يتناغم مع الرأي القائل بأن لا ١٧- ٢٦ يوسّع الفكر اللاهوتي لما جاء فِي لاويين ١- ١٦ متجاوزًا تطبيقه فِي نظام طقس خَيْمَةِ الاجْتِمَاع لكي يبين مضامينها للأمَّة ككل (← لاويين: لاهوت، لمناقشة كاملة للعلاقة بين هذه الأقسام مِنْ سِفْر اللاَّوِيِّين). وليس ثمة حاجة لافتراض إحدى وجهات النظر هذه عن الفكر اللاهوتي الكهنوتي فِي ع. ق، كَانَ يتوجب بالضرورة تقْديمها فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا لفترة مِنْ الوقت، قبل أن تكون الأخرى قَدْ ظهرت.

كَانَ نوهل عَلَى صواب بأن المصدر "H" مَا هُوَ إلاّ تطور آخر للمصدر "P" (أي أن؛ لا ١٧- ٢٦ هُوَ تطور آخر لـ ص. ١- ١٦)، لكن توسع الفكر اللاهوتي فِي ص. ١- ١٦ حَتَّى ص. ١٧- ٢٦ كَانَ فِي نفس الوقت أمرًا طبيعيًا. الأمر الَّذِي يوحى بأنه مِنْ المحتمل أن يكونا قَدْ كُتبا معًا، وهذا بالضرورة، يعني أن ذلِكَ كَانَ فِي نفس الوقت. والواقع أن ص. ١٦ يوجد علاقة وثيقة بين العبادة والجماعة وذلِكَ بالجمع بين ذَبَائِح الخَطِيَّة لتطهير خيمة الاجْتِمَاع مع كَبْش الفداء (ذَبِيحَة الخَطِيَّة) لتطهير الجماعة (← כָּפַר، كَفَّر # ٤١٠٥). وهنا أيْضًا، تحتاج الحجج إلَى أن تنتقل مِنْ الترتيب الزمني للأحداث إلَى البُعد الاجْتِمَاعي لديانة إسْرَائِيل قَدِيمًا. وأحد الأجزاء (لا ١- ١٦) يركز عَلَى حضور الله وعَلَى القَدَاسة مِنْ وجهة نظر الْمُقَدَّس (الْمَسْكَن)، فِي حين أن القسم الآخر (١٧- ٢٦) يركز عَلَى حضور الله والقَدَاسة مِنْ وجهة نظر جماعية قومية. والإثنان صنوان ومتزامنان، وليس كُلّ منهما قاصر عَلَى ذاته، أوْ أنهما فِي ترتيب زمني.

١٢. نوعيات مِنْ نصوص الذَبَائِح الطقسية. هناك نوعيتان عامتان مِنْ النصوص الخاصة بالذَبَائِح فِي ع. ق: (أ) قواعد عامة لأداء الإجراء الطقسي الفردي (مثل؛ القواعد الخاصة بتقْديم ذَبَائِح الْمُحْرَقَة، وقُرْبَان التقْدمة، وذَبَائِح السَّلاَمَة، وذَبَائِح الخَطِيَّة وذَبَائِح الإثْم فِي لا ١- ٧)، (ب) تطبيقات خاصة بالجمع المتنوع بين هذه النوعيات المختلفة مِنْ التقْدمات والذَبَائِح فِي مواقف خاصة (مثل؛ ثور ذَبِيحَة الخَطِيَّة، والكبشان الخاصان بذَبِيحَة الْمُحْرَقَة وذَبِيحَة الملء، وذَبِيحَة السَّلاَمَة، وسل قُرْبَان التقْدمة ذَبِيحَة الملء للكهنوت فِي لا ٨: ٢ و١٤- ٣٥، انظر أيْضًا الذَبَائِح الَّتِي قُدمت لتطهير المرأة بعد الولادة فِي ١٢: ٦- ٨، وتطهير الأبْرَص فِي ١٤: ١٠- ٢٠، وتطهير إفرازات الجسم غير الطبيعية فِي ١٥: ١٣- ١٥ و٢٥- ٣٠، ويَوْم الكفارة فِي ص. ١٦، والتقْدمات والذَبَائِح اليَوْمية، والأسبوعية والشَّهْرية، وفِي الأعياد المذكورة فِي عد ٢٨- ٢٩).

(أ) الأحْكَام العامة لتقْديم التقْدمات والذَبَائِح الواردة فِي سِفْر اللاَّوِيِّين (١: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦] موجهة مِنْ الرَّبّ عَلَى لسان

مُوسَى إِلَى بَنِي إِسْرَائِيل (أي للجماعة كُلِّها، ١: ٢؛ ٤: ٢). والقواعد الخاصة بالتخلص منها تبدأ فِي ٦: ٨ [٦: ١] وتستمر حَتَّى ٧: ٣٤. والجزء الأوَّل مِنْ القسم الخاص بالتخلص منها موجه للكَهَنَة فقط، أي لِهَارُون وبَنِيه (٦: ٨- ٧: ٢١، قا؛ ٦: ٩، ٢٥). وهناك رجعة إِلَى الجماعة كُلِّها فِي ٧: ٢٢- ٣٤ لأنَّهَا تتناول بنوع خاص مع أجزاء ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ الَّتِي يجب أن تكون مِنْ نصيب الرَّبّ (٧: ٢٢- ٢٧، الشحوم والدَّم، انظر "بَنِي إِسْرَائِيل" فِي (ع. ٢٣) وإِلَى الْكَهَنَة (٧: ٢٨- ٣٤، الصدر والساق اليمنى، انظر "بَنِي إِسْرَائِيل" (ع. ٢٩) وَكَانَ اللحم يُستخدم لأَكْلَة شركة أمام الرَّبّ وذَبَائِح السَّلاَمَة كَانَت الذَبَائِح الوحيدة الَّتِي كَانَ لعامة الشَّعْب نصيب فِيها بعد تقديمها لِلرَّبّ. وعَلَى ذلِك، كَانَ الشَّعْب جَمِيعًا فِي حاجة أن يتعلموا التعامل مع الأجزاء المختلفة لذَبِيحَةِ السَّلاَمَة، لكن التعامل مع الذَبَائِح الأخرى كَانَ مِنْ اختصاص الْكَهَنَة دون غيرهم، ولهذا السبب كَانَ مِنْ الطبيعي أن تُوجه الأَحْكَام لهم وحدهم.

(ب) وفِي إطار نوعية إستخدامات معينة، نجد مجموعتين فرعيتين: نصوصاً إرشادية فرضية، ونصوصاً وصفية (انظر الموجز الجيد فِي كتاب Anderson, 1992, 876-77، والاقتباسات الَّتِي ذكرت فيه، ولا سيما عن لوفاين Levine ورينى Rainey). والنصوص الإرشادية الخاصة بالطقوس تصف الجمع بين الذَبَائِح وعددها، وذلِك بالنسبة لتلك الَّتِي كَانَت تُستخدم فِي مناسبات معينة (مثل؛ فِي ختام أَيَّام انْتِذَار النذير، يَكُونُ المطلوب هُوَ ذَبِيحَة مُحْرَقَة، وذَبِيحَة خَطِيَّة، وذَبِيحَة سَلاَمَة، وتَقْدِمَة قُرْبَان (عد ٦: ١٤- ١٥). والنصوص الوصفِية للطقس تصف طريقة أداء إجراءات الطقس بحسب ترتيبها (مثل؛ الترتيب الفعلي للذَبَائِح الخاصة بختام أَيَّام انْتِذَار النذير مِنْ ذَبِيحَة الخَطِيَّة، ثم الْمُحْرَقَة، ثم ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ وتَقْدِمَة القُرْبَان عَلَى هذا الترتيب، عد ٦: ١٦- ٢٠).

فمن ناحية، ترتيب النصوص الإرشادية يمكن فِي كثير مِنْ الأحيان تفسيره بالقيمة المنخفضة للمواد الَّتِي تُقَدْم (مثل؛ ١٤: ١٠ تذكر الخروفين قبل النعجة الحولية، مع أن النعجة قُدمت قبل الخروف الثاني، انظر ع. ١٢- ٢٠، وَهُوَ النص الوصفِي المناظر). ومن ناحية أخرى، يتبع نظام النصوص الوصفِية نُموذجًا إجرائيًا عامًا يؤدى مِنْ مرحلة إِلَى المرحلة التالية فِي العملية الطقسية برمتها بداية مِنْ عملية التكفير إِلَى الاحتفال بذَبِيحَة الشَّرِكة (الكفارة، التقديس، الشَّرِكة هُوَ الترتيب، عَلَى أساس مَا ذكره Rainey, 498).

وعَلَى ذلِك، فإن الإجراء الطقسى كُلّه يبدأ بذَبِيحَة الخَطِيَّة أَوْ ذَبِيحَة الإِثْم (أَوْ بكُليهما، انظر مثل؛ لا ١٤: ١٢- ١٩؛ عد ٦: ٩- ١٢). وتتبع ذلِك ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة وما يصاحبها مِنْ تَقْدِمَة القُرْبَان والسَكِيب (مثل؛ لا ١٤: ١٩- ٢٠، قا؛ عد ١٥: ١- ١٦، للأَحْكَام المعيارية الخاصة بتَقْدِمَة القُرْبَان والسَكِيب الخاص بذَبِيحَة الْمُحْرَقَة، وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ). ويبدو أن عمل الكفارة الكاملة كَانَ فِي العادة يتطلب ذَبِيحَة خَطِيَّة و/ أَوْ ذَبِيحَة إثم، وذَبِيحَة مُحْرَقَة (Rainey, 498, n. 5)، تشير إِلَى ذَبَائِح الخَطِيَّة المذكورة فِي لا ١٦: ١١- ١٩ الَّتِي يصاحبها ذَبَائِح الْمُحْرَقَة المذكورة فِي ع. ٢٤، وقيل بوضوح إن كُلَيهما لازمان لعمل الكفارة، ويُلاحظ أيْضًا أنه حين كَانَ اليمام أَوْ الحمام يُستخدم بالنسبة للفقراء، كَانَ أحد فردي الحمام يُستخدم كذَبِيحَة خَطِيَّة والآخر يُستخدم كمُحْرَقَة (لا ٥: ٧- ١٠، قا؛ عد ٨: ١٢، وبصفة خاصة لا ٩: ٨- ١٧).

وحين يَكُونُ مِنْ المناسب، كَانَ يمكن أن يتبع ذلِكَ ذَبِيحَة خَطِيَّة اختيارية (قا؛ عد ١٥: ٣ و٨)، وبعد ذلِك، تُقَدْم أخيرًا ذَبِيحَة سَلاَمَة، والتي ترمز إِلَى الشَّرِكة بين جماعة المؤمنين، وربهم (لا ٩: ١٨- ٢١). وذَبِيحَة الْمُحْرَقَة المعينة الَّتِي قُدمت كعطية خالصة لِلرَّبّ، والتي كَانَت مرتبطة بشكْل وثيق مع ذَبِيحَة الخَطِيَّة أَوْ ذَبِيحَة الإِثْم، تكون قَدْ أكملت الالتزام أَوْ التعهد الذاتي الكامل المطلوب للكفارة" (Rainey, 498). أمَّا ذَبَائِح الْمُحْرَقَة وذَبَائِح السَّلاَمَة الأخرى فلربما كَانَت ترمز وتعبر عن نوعيات مختلفة مِنْ الطباع والمشاعر المتعلقة بالعبادة (انظر مثل؛ النذور والنوافل الَّتِي أشير إليها فِي لا ٢٢: ١٨، ٢١؛ عد ١٥: ٣، ٨).

١٣. البناء الأدبي فِي لاويين ١- ١٦. الأعداد الأربع الأخيرة فِي لا ٧ تختتم الجزء السابق مِنْ السِفْر مع موجزين متطابقين جزئيًا (لا ١- ٧). أمَّا لا ٧: ٣٥- ٣٦ فتوجز الجزء الخاص بكيفِية التعامل مع الأجزاء المطلوب التخلص منها فِي ٦: ٨- ٧: ٣٤، أمَّا لا٧: ٣٧- ٣٨ فتوجز كُلّ مَا جاء فِي ص. ١- ٧ سواء الأجزاء الخاصة بالتَقْدِيم أَوْ تِلْكَ الخاصة بالتعامل مع الأجزاء المطلوب التخلص منها (مثل؛ ١: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦] و٦: ٨ (٦: ١) - ٧: ٣٤، عَلَى التوالى). وكُلاهما يتطلعان أيْضًا إِلَى الأمام إِلَى مسح الْكَهَنَة ورسامتهم فِي ص. ٨، وعَلَى ذلِكَ تربط بين الأَحْكَام الواردة فِي ص. ٨- ١٦. ويتحدث ص. ٨ عن رسامة الْكَهَنَة و ص. ٩ عن تدشين خَيْمَةِ الاجْتِمَاع. أمَّا طقس العبادة فِي ص. ٩، فقَدْ اعترضته كارثة موت نَادَاب وأَبِيهُو عَلَى نَحْوَ مَا ذكر فِي لا ١٠. أمَّا لا ١٦: ١ فيعود للإشارة ثانية إِلَى هذا الحدث بمناسبة الأَحْكَام الخاصة بيَوْم الكفارة المذكورة فِي الأصحاح ١٦. وفيما بينهما (ص. ١١- ١٥) فتكون مجموعة قانونية خُصصت لموضوعات القَدَاسة، الطهارة، والكفارة، فِي إِسْرَائِيل، والتي كَانَ مِنْ نتيجة انتهاكها المصيبة الَّتِي لحقت بنَادَاب وأَبِيهُو فِي المقام الأوَّل (انظر بصفة خاصة ١٠: ١٠، ١٧؛ ← الطاهِر والدنس: لاهوت؛ ← חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣).

ومن الوجهة الأدبية تشكِّل الأَحْكَام الخاصة بذَبِيحَة الْمُحْرَقَة، وتَقْدِمة القُرْبَان، وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ، المذكورة فِي لا ١- ٣ وحدة متكاملة. وتكرار صيغة المقدمة وتوجيه الخطاب لبَنِي إِسْرَائِيل فِي ٤: ١- ٢ (قا؛ ١: ١- ٢) تفصل الأَحْكَام الخاصة بذبيحتَى الخَطِيَّة والإِثْم (في، ٤: ١- ٦: ٧) عن تِلْكَ الواردة فِي ص. ١- ٣. وهذا انعكاس أدبي للحقيقة التاريخية بأنه قبل، بل وحَتَّى بعد إقامة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، كَانَت ذَبَائِح الْمُحْرَقَة، (עֹלָה #٥٩٢٦)؛ وذَبَائِح السَّلاَمَة (שֶׁלֶם #٨٩٦٨؛ זֶבַח، ذَبِيحَة # ٢٢٨٣؛ أَوْ خليط مِنْ الاثنين)

وتقدِمة القُرْبَان والسَكِيب اللذان كَانَا يقُرَبَان معهما فِي العادة، מִנְחָה #٤٩٦٦؛ נֶסֶךְ #٥٨١٨؛ انظر لا ٢؛ عد ١٥: ١- ١٦) - تشكّل نظامًا للذَبَائِح فإن المؤمنين يستخدمونه فِي مذابح يهوية منعزلة خارج خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (انظر عَاليه). وعَلى غرار ذلِك، فإن تكرار صيغة التَقْدِيم فِي لا ٥: ١٤[1] تحدث فسحة أو فاصلاً بين الأجزاء الخاصة بذَبِيحَة الخَطِيَّة وتلك الخاصة بذَبِيحَة الإِثم.

١٤. التَقْدِمات والذَبَائِح فِي ع. ج. يشهد ع. ج بوجود الذَبَائِح والتَقْدِمات الوثنية فِي عالم ع. ج، والإستخدام المستمر لنظام ذَبَائِح هَيْكَل ع. ق، والأكثر أهمية مِنْ وجهة النظر اللاهوتية، العلاقة بين يَسُوع ونظام ذَبَائِح ع. ق، وكذلِك بين المسيحيين ونظام ذَبَائِح ع. ق. والقراءة الواعية للعهد الجديد ستنير لنا الكثير فِيما يتعلق بيَسُوع كذبيحنا عَلَى أساس خلفِية نظام ذَبَائِح ع. ق (مثل؛ مر ١٠: ٤٥؛ يو ١: ٢٩؛ رو ٤: ٢٥؛ ٨: ٣؛ ١كو ٥: ٧؛ أف ٥: ٢؛ وبصفة خاصة عب ٩: ١٤؛ ١٠: ١٠، ١٩- ٢٠)، ويَسُوع كرَئِيس كهنتنا الأَعْظم (عب ٥: ٥- ١٠)، والتزامنا المسيحي وخدمتنا الَّتِي نقدّم فِيها أجسادنا ذَبِيحَة لله، وكذلِك خدمتنا وتعبنا مِنْ أجل المَلكوت (مثل؛ ١٢: ١؛ ١٥: ١٦؛ فِي ٢: ١٧؛ عب ١٣: ١٥- ١٦).

والواقع، أن الأساس التاريخي، والتشبيهات المجازية لفهم الكثير مِنَ الفكر اللاهوتي المسيحي للعهد الجديد، قائم عَلَى نظام ذَبَائِح ع. ق. ولنظائر مشابهة مفصلة بين المصطلحات المستخدمة فِي العَهْدين القَدِيم والجديد، وأهمية ذلِكَ اللاهوتية، انظر عَلَى وجه الخصوص אָשָׁם (ذَبِيحَة إثم #٨٧١)؛ חַטָּאת (ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣)؛ מִנְחָה، (منحة، هدية، تقدِمة #٤٩٦٦)؛ עֹלָה، (ذَبِيحَة مُحْرَقَة #٦٥٩٢)؛ קָרְבָּן، (تقدِمة، قُرْبَان، منحة #٧٩٣٣)؛ שֶׁלֶם، (ذَبِيحَة سلام #٨٩٦٨)؛ זֶבַח، (ذَبِيحَة #٢٢٨٣)؛ فضلاً عن بعض المصطلحات الثانوية الأخرى (مثل؛ سَكِيب נֶסֶךְ [#٥٨١٨ و#٥٨٢١]، מַעֲשֵׂר، العُشر [#٥١٣٠]). والمشكلة هي أن قائمة ومعالجة منعزلة لإستخدام كُلّ كَلمة عَلَى حدة لا يعطينا بالكامل التأثير اللاهوتي لنظام ذَبَائِح ع. ق عَلَى ع. ج، بل ولا يُقدِّم لنا معنىً دينيًا لشكْلها. ولقَدْ طرحنا هنا وجهة نظر مختصَلاة رأينا أنّهَا تكملة إضافِية ضرورية للطبيعة المنعزلة للملاحظات الواردة فِي المقالات المختلفة الَّتِي تناولت معنى الكَلمات (انظر القائمة أعلاه).

١٥. يَسُوع المسيح وعلاقته بذَبَائِح وتقدِمات ع. ق. يَسُوع أثناء تجسده احترام نظام الذَبَائِح الموسوى بكُلّ وضوح (مت ٨: ٤؛ مر ١: ٤٤؛ لو ٥: ١٤؛ ١٧: ١٤؛ قا؛ لا ١٤: ٢- ٢٠). وقَدْ عاش كيهودي وشجع الآخرين أَيْضًا عَلَى أن يحفظوا كُلّ "حرف"، وكُلّ "نقطة" مِنَ النَّامُوس (مت ٥: ١٨). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، واصل أَيْضًا سياسة أنبِيَاء ع. ق فِي انتقادهم للممارسات المتعلقة بالعبادة (انظر مثل؛ إش ١: ١٠- ١٥؛ إر ٧: ٢١- ٢٦؛ هُوَ ٦: ٦؛ عا ٥: ٢١- ٢٦؛ وعَلَى وجه الخصوص مِيخَا ٦: ٦- ٨). وعَلَى سَبِيل المثال، اقترح يَسُوع فِي الموعظة عَلَى الجَبَل أن العلاقة بين الأخ وأخيه يجب أن تُحل وتعود إلَى صفائها قبل تقدِيم المرء قُرْبَانه إلَى المَذْبَح (مت ٥: ٢٣- ٢٤). كما عبرّ عن امتعاضه مِنْ الثغرات الَّتِي كَانَت موجودة فِي النظام الكهنوتي فِي ذلِك الحين، والتي كَانَت تساعد عَلَى انتهاك نواميس أخرى مِنْ نواميس ع. ق (مثل؛ المطلب الخاص بإكرام الوالدين ورعايتهما بتقدِيم مَا كَانَ ينفق عَلَيْهِمَا قُرْبَانًا لِلرَّبِّ [مت ٥: ٥؛ مر ٧: ١١، فقرة "القُرْبَان" المشهورة]). انظر أَيْضًا מַעֲשֵׂר، العشور (#٥١٣٠)، لملاحظات عَلَى متى ٢٣.

هناك بعد آخر فِي العلاقة بين يَسُوع وذَبَائِح ع. ق- عَلَى أساس ع. ج - فِي القول بأن نواحى كثيرة مِنْ نظام ذَبَائِح ع. ج كَانَت ترمز إليه شخصيًا. وهناك ناحيتان. يَسُوع باعتباره رَئِيس كهنتنا (عب ٥- ١٠)، ويَسُوع كالذَبِيحَة الَّتِي قدمت لله عَلَى المَذْبَح (انظر بصفة خاصة عب ٩- ١٠). ومن المهم أن نتذكر أن ع. ق يُقدِّم لنا تطبيقًا مجازيًا لنوعيات ذَبَائِح وتقدِمات ع. ق عَلَى يَسُوع ليشرح ويوضح لنا كَيْف أن موته عَلَى الصليب كَانَ مِنْ أجلنا. وعَلَى سَبِيل المثال، فإن يَسُوع لَمْ يُذبح كذَبِيحَة مُحْرَقَة حرفِيًا عَلَى مَذْبَحَ الْمُحْرَقَة، ولم يُستخدم دمه هناك، ولم يُحرق دمه هناك. وفضلاً عن ذلِكَ، فإن حيوانًا وَاحِدًا لا يمكن أن يُستخدم إلاّ لذَبِيحَة واحدة ولنوعية واحدة مِنْ الذَبَائِح، فِي حين أنه أحيانًا يُشار إلَى يَسُوع عَلَى أنه فِصْحنا، وفِي أحيان أخرى عَلَى أنه ذَبِيحَةَ خطيتنا، الخ. (انظر قائمة الأشياء ذات العلاقة للتفاصيل).والنوعيات المختلفة للتقدِمات والذَبَائِح تُستخدم كتشبيهات لتوضح الأغراض المختلفة والكفاية التامة لموت يَسُوع عَلَى الصليب. ومن المفترض أن قارئ ع. ق لديه معرفة تامة بنظام ذَبَائِح وتقدِمات ع. ق حَتَّى يمكن إستخدامها كخلفِية وأساسًا لما أنجزه المسيح مِنْ أجلنا. وهذا الافتراض كَانَ له مبرره عَلَى أَيَّام ع. ج. فاليهود عاشوا فِي ظل هذا النظام منذ طفولتهم، وعَلَى الأقل حَتَّى سنة ٧٠ حين دُمر الهَيْكَل، والكتاب المُقدَّس بالنسبة للمسيحيين الَّذِينَ هُم مِنَ الأمَم فِي زمن ع. ج كَانَ سب. اليُونَانية. أمّا فِي أيَّامنا هذه فإن اليهود، وكذلِك الأمميين أقل معرفة بنظام ع. ق، وعَلَى ذلِك فالأساس الَّذِي شرح لنا يَسُوع بناء عليه فِي ع. ج أقل وضوحًا. وهذا الافتقار إلى الخلفِية يعوق فهم أجزاء معينة مِنْ ع. ج، وبسبب ذلِك فإن القوة المجددة لحق ع. ج عن يَسُوع المسيح قلت فِي الكنائس وفِي الحَيَاة المسيحية بالنسبة للأفراد.

مَا جاء فِي عب ٩- ١٠ يسهم بنصيب كبير فِي هذه المناقشة الخاصة بنظام الذَبَائِح فِي ع. ق وعلاقتها بذَبِيحَة المسيح. وهذا الجزء يبدأ بموجز نظام العمل فِي المُقدَّس (المَسْكَن) فِي ع. ق، بداية مِنْ وصفه المُقدَّس نفسه، ويختتم ببيان الفرق بين الذَبَائِح الَّتِي كَانَت تُقدَّم طوال السنة فِي مقابل يَوْم الكفارة (عب ٩: ١- ٧). والخلفِية هي اقتباس فقرة ع. ج مِنْ إر ٣١: ٣١- ٣٤ فِي عب ٨، والتي سيعود إليها الكاتب فِي ١٠: ١٦- ١٧. وفِي غضون ذلِك، خُصص ٩: ١- ١٠: ١٥ لمقارنة بين: (أ) نظام ذَبَائِح ع. ق بصفة عامة مقابل ذَبِيحَة المسيح (٩: ٨- ١٤)، (ب) ذَبِيحَة إقرار العَهْد فِي ع. ق، مقابل ذَبِيحَة

المسيح الَّتِي للعهد الجديد (عب ٩: ١٥- ٢٠)، (جـ) تطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع فِي ع. ق بالدَّم (خر ٢٩: ١٠- ١٤؛ لا ٨: ١٥؛ عد ٧: ١)، مقابل دم المسيح الَّذِي يطهر الخَيْمَة السماوية (عب ٩: ٢١- ٢٤)، (د) يَوْم الكفارة فِي ع. ق (لا ١٦) مقابل ذَبِيحَة المسيح (عب ٩: ٢٥- ١٠: ١٤، انظر أَيْضًا ١٠: ١٨- ٢٢).

أَمَّا بالنسبة لنظام الذَبَائِح بوجه عام، يبدأ الكاتب بقوله بالنظر إِلَى أنه حَتَّى بالنسبة لرَئِيس الْكَهَنَة لا يستطيع الدخول إِلَى قُدْس الأقْدَاس إلاّ مرَّة واحدة فِي السنة (عب ٩: ٧) "مُعْلِنًا الرُّوحُ الْقُدُسُ بِهذَا أَنَّ طَرِيقَ الأَقْدَاسِ لَمْ يُظْهَرْ بَعْدُ، مَا دَامَ الْمَسْكَنُ الأَوَّلُ لَهُ إِقَامَةٌ" (٩: ٨). ويعود الكاتب إِلَى تلك النقطة بعد شرح دور الذَبَائِح فِي الشفاعة: "فَإِذْ لَنَا أَيُّهَا الإِخْوَةُ ثِقَةٌ بِالدُّخُولِ إِلَى «الأَقْدَاسِ» بِدَمِ يَسُوعَ، طَرِيقًا كَرَّسَهُ لَنَا حَدِيثًا حَيًّا، بِالْحِجَابِ، أَيْ جَسَدِهِ، وَكَاهِنٌ عَظِيمٌ عَلَى بَيْتِ اللهِ،..." (١٠: ١٩- ٢١). ولِذلِكَ فالشَّرح نفسه، يبدأ بنفس سبب وجوده، وَهُوَ أن يبين أنه أصبح لنا، وبشكْلٍ غير محدود، دخول إِلَى الله بدم المسيح بشكْلٍ أفضل ممَا كَانَ عليه الحال أيَّام نظَام مقَدس ع. ق.

والسبب الأَوَّل لِذلِكَ هُوَ أن عطايا وذَبَائِح ع. ق "لاَ يُمْكِنُ مِنْ جِهَةِ الضَّمِيرِ أَنْ تُكَمِّلَ الَّذِي يَخْدِمُ" (عب ٩: ٩ب، انظر "بِقَلْبٍ صَادِق" و "مَرْشُوشَةً قُلُوبُنَا مِنْ ضَمِيرٍ شِرِّيرٍ" فِي ١٠: ٢٢). وهذا يأتي عَلَى النقيض مِنْ ذَبِيحَة الْمسيح رَئِيس كهنتنا. فهو لَمْ يدخل الخَيْمَة السماوية بدلاً مِنْ الأرْضية (ع. ١١)، بل قدم هناك دمه بدلاً مِنْ دم عجول وتيوس لكي يستطيع أن يحصل لنا عَلَى خلاص أَبَدِيّ بدلاً مِنْ خلاص وقتي (ع. ١٢). وعَلَى وجه العموم بوسع المرء أن يقول إن دم ذَبَائِح ع. ق لَمْ تكن تؤدى إلاّ إِلَى "طَهَارَةِ الْجَسَدِ" (ع. ١٣) لكن دم يَسُوع يطهر "الضمائر" (ع. ١٤). وكَانَ هناك تطهير حقيقي كَانَ يحدث فِي نظامِ ذَبَائِح ع. ق، ولكن ذلِكَ كَانَ فحسب عَلَى مستوى الخَيْمَة الأرْضية لقد دخل المسيح الخَيْمَة السماوية كي يطهرنا عَلَى مستوى آخر، مستوى "الضمائر" حَتَّى لا نمارس بعد اعمالا ميتة، بل نخدم الله الحي (ع.١٤ب).

١٦. المسيحيون وذَبَائِح وتقَدْمات ع. ق. حقيقة أن كُلًّا مِنْ ذَبَائِح ع. ق، وذَبِيحَة ع. ج الَّتِي هي المسيح تعمل عَلَى مستوى مختلف، نجدها منعكسة أَيْضًا فِي حقيقة أن بولس كَانَ مستعدًا أن يواصل تقديم الذَبَائِح فِي الهَيْكَل حَتَّى بعد أن أصبح مسيحيًا بمدة طويلة والواقع، أنه دفع مسيحيين آخرين مِنْ اليهود لعمل الشئ نفسه، وعَلَى ذلِكَ، كَانَ يشجع عَلَى القيام بمثل هذا العمل (أع ٢١: ٢٣- ٢٦، قا؛ ٢٤: ١٧- ١٨)، وحقيقة أنه لِذلِكَ، عَلَى مَا يبدو كَانَ يتبع الممارسة الَّتِي كَانَت سائدة فِي ع. ق وهي نذر النذير (١٨: ١٨؛ ٢١: ٢٣). ولو كَانَ يُنظر إِلَى هذا العمل عَلَى أنه يتعارض مع الكفاية التامة لذَبِيحَة المسيح، فمن المؤكد أنه لَمْ يكن قَدْ مارس هذا العمل. وفِي مثل هذه الحالات لَمْ تنطبق مقولته التوفيقية الشهيرة: "فَصِرْتُ لِلْيَهُودِ كَيَهُودِيٍّ لأَرْبَحَ الْيَهُودَ. وَلِلَّذِينَ تَحْتَ النَّامُوسِ كَأَنِّي تَحْتَ النَّامُوسِ (بالرغم مِنْ أنى لست تحت النَّامُوس) لأَرْبَحَ الَّذِينَ تَحْتَ النَّامُوسِ" (١كو ٩: ٢٠). وكَانَ عَلَى استعداد لأن يتّخذ موقفًا ضد الفكر اللاهوتي والممارسات اليهودية إذا مَا تعارضت مع إنجيل يَسُوع المسيح (أع ١٥، والواقع أن رسالة غلاطية كلها تشدد عَلَى هذه النقطة، الخ).

وعَلَى الرغم مِنْ أن الرسول بولس لَمْ يكن يعتبر نفسه، ولا أي مسيحي آخر سواء كَانَ يهوديًا أم أمميًا أنه تحت النَّامُوس (انظر العبارة الَّتِي بين قوسين فِي ١كو ٩: ٢٠)، إلا أنه فِي الواقع يعتبر نظام ذَبَائِح ع. ق كوسيلة شرعية للتعبير عن التقوى والعبادة للمؤمنين اليهود فِي القرن الأَوَّل. وهذا بالطبع، انتهى بتدمير الهَيْكَل سنة ٧٠ م، غير أنه فِي ذلِكَ الحين كَانَ بولس قَدْ أصبح خارجًا عن الصورة وفِي غضون ذلِكَ، استُخدم نظام الذَبَائِح أَيْضًا كأساس مجازى لتعليم مبادئ الْحَيَاة المسيحية وممارساتها.

وأساس هذه النقلة المجازية كَانَ قَدْ وُضع فِي ع. ق، حيث نجد تعبيرات مثل: "ذَبَائِحُ اللهِ هِيَ رُوحٌ مُنْكَسِرَةٌ. اَلْقَلْبُ الْمُنْكَسِرُ وَالْمُنْسَحِقُ يَا اَللهُ لاَ تَحْتَقِرُهُ" (مز ٥١: ١٧). وهذا الموقف يأتي عَلَى النقيض مِنْ ع. ١٦ الَّتِي قَالَ فِيها دَاوُد: "لأَنَّكَ لاَ تُسَرُّ بِذَبِيحَةٍ وَإِلاَّ فَكُنْتُ أُقَدِّمُهَا. بِمُحْرَقَةٍ لاَ تَرْضَى"، وع. ١٩، حيث نجد أنه بعد أن يَكُونُ القلب سليماً، "حِينَئِذٍ تُسَرُّ بِذَبَائِحِ الْبِرِّ، مُحْرَقَةٍ وَتَقْدِمَةٍ تَامَّةٍ. حِينَئِذٍ يُصْعِدُونَ عَلَى مَذْبَحِكَ عُجُولاً". والمراد توضيحه هُوَ أن الله لن يُسّر بذَبَائِح يُقدّمها شخص ليس قلبه سليماً نحوه (انظر النقْد النبوى للعبادة، مثل؛ إش ١: ١٠- ١٧؛ مي ٦: ١- ٨). ومن الناحية المجازية، أهم الذَبَائِح عَلَى الإطلاق هُوَ "اَلْقَلْبُ الْمُنْكَسِرُ وَالْمُنْسَحِقُ".

وبالنظر إِلَى كثرة مراحم الله، يحث الرسول بولس المسيحيين بقوله: "أَنْ تُقَدِّمُوا أَجْسَادَكُمْ ذَبِيحَةً حَيَّةً مُقَدَّسَةً مَرْضِيَّةً عِنْدَ اللهِ، عِبَادَتَكُمُ الْعَقْلِيَّةَ" (رو ١٢: ١). وكثرة المصطلحات الخاصة بالعبادة هنا مأخوذة بشكْلٍ مباشر مِنْ ع. ق نفسه. الذَبِيحَة واضحة، لكن "تُقَدِّمُوا، مُقَدَّسَةً، مَرْضِيَّةً، عِبَادَتَكُمْ" مِنْ الواضح أَيْضًا أنَّهَا تقوم عَلَى أساس نظام ذَبَائِح ع. ق والتعبير الأخير استُخدم فِي النسخة اليُونَانية مِنْ ع. ق لترجمة كَلْمة عبَرِّيَّة تشير فِي كثير مِنْ الأحيان إِلَى خدمة الله فِي العبادة (انظر مثل؛ خر ١٢: ٢٥- ٢٦؛ عد ٨: ١١؛ ١أخ ٢٨: ١٣)، وكَلْمة "روحية" فِي الشطر الأخير مثيرة للجدل، غير أنه ربما تعنى أن تقديم الإنْسَان نفسه كذَبِيحَة لِلرَّبِّ، كَانَت هي الطريقة الوحيدة للمسيحي ليعيش الْحَيَاة. علينا أن نكون ذَبِيحَة "حَيَّةً"، لا ذَبِيحَة ميته. ولكن هذا معناه أنه يتوجب علينا أن نعيش بطريقة معينة.

والعيش بهذه الطريقة يتضمن أمورًا عديدة. وبالنسبة لبولس فإن هذا يعنى أنه كَانَ مستعدًا أن "أُنْسَكِبُ أَيْضًا عَلَى ذَبِيحَةِ إِيمَانِكُمْ" أي عَلَى إيمان أهل فِيلبى والآخرين ممن قادهم إِلَى الرَّبِّ (فى ٢: ١٧ נָסַךְ، سَكِيب #٥٨١٨). وهذا فِي بعض الأحيان يتطلب تحمل الآلام. ولم يُستثن بولس مِنْ هذا، ويتخذ بطرس الرسول مثال يَسُوع كالعبد المتألم (إش ٥٣؛ ← אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم #٨٧١)، وذلِكَ لتشجيع المسيحيين عَلَى

أن يكونوا مستعدين لتحمل الألم بصبر مِنْ أجل المسيح (١ بط ٢: ١٨ـ ٢٥).

مِن التطبيقات المجازِية الأخرى فِي ع. ج لناموس الذَبَائِح فِي الحَيَاة المسيحية تِلْك الَّتِي تركز عَلى الخدمة والعبادة الَّتِي بمقْدورنا أن نقَدْمها لله. وعَلى سَبْيل المثال يرى الرسول بولس أنِ ثمر خدمته للأمم يَكُونُ قُرْبَانًا "مَقْبُولاً مُقَدَّسًا بالرُّوح القُدُس" (رو ١٥: ١٦ب). وأخيرًا يحثنا كاتب رسالة العبرانِيين عَلى أن "فَلْنُقَدِّمْ بِهِ فِي كُلِّ حِينٍ للهِ ذَبِيحَةَ التَّسْبِيحِ، أَيْ ثَمَرَ شِفَاهٍ مُعْتَرِفَةٍ بِاسْمِهِ" وأن نفعل "الْخَيْرِ والتوزيع لأَنَّهُ بذَبَائِح مثل هذه يُسَّر الله" (عب ١٣: ١٥ـ ١٦). وعَلى ذَلِكَ، فكما أن يَسُوع أكمل ناموس مُوسَى ذَبَائِح ع. ق، فإننا مِنْ ناحية مَا، وبطريقة مماثلة بوسعنا أنِ نكملها بأن نحيا كما عاش المسيح. فقَدْ كَانَ مثالنا فِي هذا أيْضًا (أف ٥: ١ـ ٢، قا؛ فِي ٢: ١ـ ١١).

تقدمة، ذَبِيحَة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقَدْمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה (*'iššeh*) [(مُخرَقة، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذَبِيحَة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يُقَدِّم ذَبِيحَة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*haṭṭā't*] (ذَبِيحَة الخَطِيَّة، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbh*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minhâ*] (هبة، منحة، تقَدْمة، ذَبِيحَة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ašēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp*[1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk*[1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ*[1]] (أوْلياء) (مُحْرَقَة، #٥٩٢٦) ← עֲרִיסָה [*'arîsâ*] (تقَدْمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šhṭ*[1]] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذَبِيحَة سَلاَمَة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذَبِيحَة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*t^erûmâ*] (هبة، تقَدْمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذَبِيحَة: لاهوت؛ ← كَهَنَة و لاويين: لاهوت**

خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، خَيْمَة، الهَيْكَل: ← אֹהֶל[1] [*'ōhel*[1]] (خَيْمَة، ساكن الخَيْمَة، #١٨٥) ← דְּבִיר[1] [*d^ebîr*[1]] (قدْس الأقْداس، #١٨٠٨) ← מוֹעֵד ب [*mô'ēd* ب] (مكَانَ لقاء، اجْتِمَاع، خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، #٤٠٩٥ب) ← מִקְדָּשׁ [*miqdāš*] (القُدْس، #٥٢١٩) ← מִשְׁכָּן [*miškān*] (قدْس، #٥٤٣٨) ← פָּרֹכֶת [*pārōket*] (ستارة موضوعة فِي مقَدْمة أكثر الأماكن قدْسية #٧٢٦٧) ← סֻכָּה [*sukkâ*] (خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، خَيْمَة، كوخ، ملتجأ، #٦١٠٩) ← هَارُون: لاَهوت؛ ← كَهَنَة واللاوِيِّين: لاَهوت.

البيبلوجرافِيا

NIDNTT 3:415-38; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel,* HSM, 41, 1987; A. F. Campbell and M. A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 1993; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; J. Henninger, "Sacrifice," *The Encyclopedia of Religion*, 12, 1987, 544-57; H. Hubert and M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, 1898, ET 1964; A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel,* CahRB 20, 1982; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, ET 1960; H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)," *ABD* 5, 1992, 886-91; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; B. A. Levine, "The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch," *JAOS* 85, 1965, 307-18; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 2d ed., 1981; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, "Priestly ('P') Source," *ABD* 5, 1992, 454-61; E. W. Nicholson, *God and His People*, 1986; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, rev. ed., 1977; A. F. Rainey, "The Order of Sacrifices in OT Ritual Texts," *Bib* 51, 1970, 485-98; idem, *The Life of Moses*, 1994; R. Rendtorff, *The Old Testament: An Introduction*, 1986; R. B. Y. Scott, "A Kingdom of Priests (Exodus xix 6)," *OTS* 8, 1950, 213-19; W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, 3d ed., 1927; J. Van Seters, "'Comparing Scripture With Scripture': Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19-24," *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation*, 1988, 111-30; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near *Testament Period*, 1983; A. R. Millard, "King Og's Iron Bed: Fact or Fancy," *BibRev* 6, 1990, Eastern Background," *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, 1878, ET 1885.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

تقَدْمة ← #٤٩٦٦ (מִנְחָה [*minhâ*]، منحة، عطية، تقَدْمة، ذَبِيحَة)

ذرية، نَسْل ← #٧٣٦٨ (צֶאֱצָאִים [*ṣe'eṣā'îm*]، ذرية، نَسْل)

الذبائح والتقدمات المعيارية [illegible]

الاسم	المَصادر الأساسية	اللوازم	القربان (القرابين) المُرتبط به	استغلال الدَّم
قُرْبَان النَّار עֹלָה ['ōlâ'] (#٦٥٩٢)،	تك ٨: ٢٠-٢١؛ لا ١؛ ٦: ٨-١٣ [١-٦]؛ ٢٢: ١٨-٢٠؛ عد ١٥: ١-١٦	(١) ذكر صحيح من البَقَر (لا ١: ٣-٩)؛ (٢) ذكر صحيح من الْغَنم الضَّأن أو المَعز (لا ١: ١٠-١٣)؛ (٣) الْيَمَام أَوْ مِنْ أَفْرَاخِ الْحَمَامِ (لا ١: ١٤-١٧)	قُرْبَان الْحُبُوب (מִנְחָה [minḥâ]، #٤٩٦٦) وَيُقَدَّمُ مُحْرَقَة (נֶסֶךְ [nesek¹]، #٥٨٢١)، عد ١٥: ١-١٦	(١) رَشّ (זָרַק [zāraq¹]، #٢٤٥٠) كُلَّهُ حول/عَلَى الْمَذْبَحِ؛ (٢) خر ٢٤: ٦، ٨، يُرَشّ عَلَى الْمَذْبَحِ وَعَلَى الشَّعبِ (مُرافقًا لدَّم ذَبَائِحَ سَلاَمَةٍ)
قُرْبَان الْحُبُوب (מִנְחָה [minḥâ]، #٤٩٦٦)؛ نفس التعبير مستخدم ككلمة لـ "قُرْبَان" في تك ٤: ٣-٥ وفي أماكن أخرى)	لا ٢؛ ٦: ١٤-٢٣ [٧-١٦]؛ ٧: ٩-١٤؛ عد ١٥: ٤، ٦، ٩، ١١-١٦	(١) قُرْبَان الْحُبُوب، فَيَكُونُ ذَلِكَ مِنَ الدَّقِيقِ، مَخْبُوزًا فِي الْفُرْنِ، أَوْ مَخْبُوزًا عَلَى الصَّاجِ، أَوْ مَقْلِيًا. وَيَصُبُّ عَلَيْهِ زَيْتًا، وَيَضَعُ عَلَيْهِ بَخُورًا (لا ٢: ١-٧) وَيَجِبُ أَنْ يُمَلَّحَ (لا ٢: ١٣)؛ يَجِبُ أَنْ يُعْمَلَ بلا خَمِير (خميرة) أَوْ عَسَلًا (لا ٢: ١١)؛ (٢) وفي بعض الحالات خصوصًا للْخَطِيَّة. لا يَضَعُ عَلَيْهِ زَيْتًا وَلا بَخُورًا (لا ٥: ١١-١٣؛ عد ٥: ١٥) لأَنَّهُ قُرْبَانٌ عَنِ الْخَطِيئَةِ	عادةً مع تَقْدِمَة مُحرَقَة أَوْ ذَبِيحَةِ وَفَاءٍ لِنَذرٍ أَوْ ذَبِيحَةِ سَلاَمَةٍ لِلرَّبِّ (لا ٧: ١٢-١٤؛ عد ١٥: ١-١٦)	لا شيء
ذَبِيحَة (قُرْبَان السَّلاَمَة (שֶׁלֶם [šelem]، #٨٩٦٨)	خر ٢٤: ٥-٨؛ لا ٣؛ ٧: ١١-٣٤؛ ١٧: ١٠-١٤؛ ٢٢: ٢١-٣٠؛ عد ١٥: ١-١٦	(١) ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى مِنَ الْبَقَرِ (لا ٣: ١-٥)؛ (٢) ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى مِنَ الْغَنَمِ (لا ٣: ٦-١١)؛ (٣) ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمَعَزِ (لا ٣: ١٢-١٦)	مع قُرْبَان الْحُبُوب (מִנְחָה [minḥâ]، # ٤٩٦٦) وَيُقَدِّمُ مُحرَقَة (נֶסֶךְ [nesek¹]، #٥٨٢١)، عد ١٥: ١-١٦	(١) تمامًا كَقُرْبَان النَّار؛ (٢) ذَبِيحَة سَلاَمَة للتكريس (خر ٢٩: ١٩-٣٤؛ قا؛ لا ٨: ٢٢-٣٢) فِي تكريس هَارُونَ وَبَنِيهِ يُوضعِ الدَّم عَلَى شَحْمَاتِ آذَانِ بَنِيهِ الْيُمْنَى، وَعَلَى أَبَاهِمِ أَيْدِيهِمِ الْيُمْنَى، وَعَلَى أَبَاهِمِ أَرْجُلِهِمِ الْيُمْنَى. وَتَرُشّ الدَّم عَلَى الْمَذْبَحِ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ
ذَبِيحَة الْخَطِيئَة (חַטָּאת [ḥaṭṭā't]، #٢٦٣٣)	لا ٤: ١-٥: ١٣؛ ٦: ٢٤-٣٠ [١٧-٢٣]؛ ٨: ١٤-١٧؛ ١٠: ١٦-٢٠؛ ١٦: ١١-٢٢	(١) عِجلًا مِنَ الْبَقَرِ بلا عن الْكَاهِن أَوْ كُلِّ الْجَمَاعَةِ (لا ٤: ٣-٢١)؛ (٢) جَدْيًا ذَكَرًا سَلِيمًا مِنْ كُلِّ عَيْبٍ لأَحَدِ قَادَةِ الشَّعْبِ (لا ٤: ٢٢-٢٦)؛ (٣) عَنْزًا مِنَ الْمَعِزِ أَوْ مِنَ الضَّأنِ فَلْتَكُنْ أُنْثَى بلا عَيْبٍ لِوَاحِدٍ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ (لا ٤: ٢٧-٣٥؛ ٥: ٦)؛ (٤) يَمَامَتَيْنِ أَوْ حَمَامَتَيْنِ صَغِيرَتَيْنِ، أَوْ مِنَ الدَّقِيقِ لِوَاحِدٍ فَقِيرٍ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ (لا ٥: ٧-١٣)	عادةً تُقَدَّم التَّقْدِمَةُ أَوَّلاً في سلسلة تَتَابعية تنتهي بِقُرْبَان النَّار (مثلاً لا ١٦: ١١-٢٤) ومن المحتمل بِذَبِيحَة (قُرْبَان) السَّلاَمَة (لا ٩: ٨-٢١)	(١) لِلْكَاهِن وَكُلِّ الْجَمَاعَةِ ـــ الدَّم "يُرَشُّ" (נָזָה [nāzâ¹]، #٥٦٨٤) سَبْعَ مَرَّاتٍ أَمَامَ اللهِ عِنْدَ سِتَارَةِ الْمَقْدِسِ ويُوضع بَعْضَ الدَّمِ عَلَى قُرُونِ مَذْبَحِ الْبَخُورِ (لا ٤: ٦-٧، ١٧-١٨)؛ (٢) أَحَدُ قَادَةِ الشَّعْبِ أَوْ وَاحِدٌ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ ـــ يَضَعُهُ الْكَاهِنُ عَلَى قُرُونِ مَذْبَحِ الْمُحْرَقَةِ، وَيَصُبُّ بَقِيَّةَ دَمِهَا عِنْدَ قَاعِدَةِ الْمَذْبَحِ (لا ٤: ٢٥، ٣٠، ٣٤)
ذَبِيحَة الإِثْم (אָשָׁם ['āšām]، #٨٧١)	لا ٥: ١٤-٦: ٧ [٥: ١٤-٢٦]؛ ٧: ١-٧؛ ١٤: ١٢-١٨؛ ١٩: ٢٠-٢٢؛ عد ٥: ٥-١٠؛ ٦: ١٢؛ اصم ٦: ٣-٩؛ اصم ٦: ١٧-١٨	عادةً يمكن تحويل الْكَبْشِ بِأَنْ يُقَدِّرَ الْكَاهِنُ قِيمَتَهُ مِنَ الْفِضَّةِ وَفْقًا لِلْمَعَايِيرِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الْقُدْسِ (لا ٥: ١٥؛ قا؛ خر ٣٠: ١١-١٦ و اصم ٦: ٣)	عادةً تُقَدَّم التَّقْدِمَةُ أَوَّلاً في سلسلة تَتَابعية تنتهي بِقُرْبَان النَّار وَ/ أَوْ ذَبِيحَةِ الإِثْمِ (لا ١٤: ١٢-٢٠) ومن المحتمل بِذَبِيحَة السَّلاَمَة	(١) رَشّ (זָרַק [zāraq¹]، #٢٤٥٠) كُلَّهُ عَلَى الْمَذْبَحِ (اِنْظُر ذَبَائِحَ السَّلاَمَةِ وَ الْمُحْرَقَةِ [لا ٧: ٢])؛ (٢) لا ١٤: ١٢-١٨، يُوضع الدَّمِ عَلَى شَحْمَةِ أُذُنِ الْمُتَطَهِّرِ مِنَ الْبَرَصِ الْيُمْنَى، وَعَلَى إِبْهَامِ يَدِهِ الْيُمْنَى، وَإِبْهَامِ قَدَمِهِ الْيُمْنَى، بعدما يَغْسِلُ الْمُتَطَهِّرُ ثِيَابَهُ وَيَحْلِقُ كُلَّ شَعْرِهِ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ فَيَطْهُر.

الاسم	الجزءُ (الأجزاءِ) الذِي يُحرق عَلى المَذبَحِ	الجزءُ (الأجزاء) الَّتي يأكُلُها مُقدِّم الذَّبيحَة	الجزءُ (الأجزاء) الَّتي يأكُلُها الكَهَنَة (وعائلتِهم)	الغرضُ(الأغراض)
قُرْبَانُ النَّارِ	كامل الجسم (١) فِيما عدا جلد الحيوانات (لا ٧ :٨)؛ (٢) باستثناء "حَوْصَلَتَهُ بِمَا فِيهَا" مِنَ الطيْرِ (لا ١: ١٦)	لا شيء	لا شيء	مُخرَقَة/ التَّقدِمَة (אִשֶּׁה [*'iššeh*]، #٨٥٢) لـ "رَائِحَة (רֵיחַ [*rêaḥ*]، #٨١٩٤) سَرُور (נִיחֹחַ [*nîḥōaḥ*]، #٥٧٦٧) لِلرَّبِّ." يُمكِنُ أنْ يَخدمَ: (١) كنَذر (נֶדֶר [*nēder*]، #٥٦٢٤) تَقدِمَة طَوْعِيَّة (נְדָבָה [*nᵉdābâ*]، #٥٦٠٧) قرْبَان (لا ٢٢: ١٨-٢٠)؛ (٢) كجزء مِن الصَلاةِ والتضرّع (مثل؛ ١ صم ٧: ٩-١٠)؛ (٣) كجزء من نمط العبادة الاحتفالية فِي المكَانَ المُقدَّس سواء يوميًا، أوْ أسبوعيًا، أوْ شَهرِيًا (عد ٢٨-٢٩)؛ (٤) لِلتَّكفِيرِ (כָּפַר¹ [*kāpar¹*]، #٤١٠٥) إمَّا لوحده (لا ١: ٤؛ ١٦: ٢٤) أو بالترافق مع قرْبَان الحُبُوبِ (لا ١٤: ٢٠)، لكن وبشكل خاص مع ذَبيحَة الخَطِيَّة (مثل؛ لا ٥: ٧؛ ٩: ٧)
قُرْبَان الحُبُوبِ	(١) عادة نصيبه التذكاري (אַזְכָּרָה [*'azkārâ*]، #٢٦٠) تُعمل كلّها مع البخور ونصيب صغيرٍ مِن قرْبَانِ الحُبُوبِ وَالزَّيتِ؛ (٢) كلّ قرْبَان الحُبُوبِ كاملاً للكَهَنَة (لا ٦: ٢٣ [١٦])	لا شيء (فِيمَا عدا أرْغِفَة خُبْزٍ إضافية بِخَمِيرٍ لا ٧: ١٣-١٤)	قُرْبَانَ الدَّقِيق الَّذِي بَقِيَ مِنَ القَرَابِينِ (لكِن ليس قُرْبَانَ الكَهَنَة) لأنه "قدسُ أقدَاس"ــــكُلُّه يأكله الكَهَنَة (وليس عوائلهم) وفقط إلَى جِوَارِ المَذْبَحِ (لا ١٠: ١٢-١٣)	(١) تَصحُب ذَبيحَةِ المُخرَقَة أوْ ذَبيحَةِ (قرْبَان) السَّلاَمَةِ تُقدَّمُ ملحقًا بها خُبز مَع لحم (يُجهَّز ليُسكَب الشّرَاب)، هكَذَا يُكمل "التَّقدِمَة" لِلرَّبِّ (انظر قرْبَانُ النَّارِ فوق)؛ (٢) يُجعل تكفيرًا مع قرْبَانُ النَّارِ (لا ١٤: ٢٠) أوْ لوحدها مع ذَبيحَة الخَطِيَّة للفقراء (لا ٥: ١١-١٣)
ذَبيحَةِ (قُرْبَان) السَّلاَمَةِ	كُلُّ الشَّحْمُ، والكُلَى، وَالصَّدْرِ (יֹתֶרֶת [*yōteret*]، #٣٨٦٦)	كُلَّ اللحم، ماعدا الأجزاءِ التي تَذهَبُ إلى الكَهَنَةِ	(١) الـ "صَدْر" (חָזֶה [*ḥāzeh*]؛ #٢٦٠١) كـ "ذَبيحَة تَرْدِيد" (תְּנוּפָה [*tᵉnûpâ*]، #٩٤٨٥) كَانَ لكُلّ الكَهَنَة وعوائلهم (لا ٧: ٣٠-٣١، ٣٤؛ ١٠: ١٤-١٥)؛ (٢) الـ "فَخذ صحيحًا" (שׁוֹק [*šôq*]، #٨٧٩٧) كـ "تَبَرُّع، هِبَة" (תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*]، #٩٥٥٦) كَانتْ للكَاهِنِ الَّذِي يُقرِّبُ دَمَ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ وعائلتَه (لا ٧: ٣٢-٣٤؛ ١٠: ١٠-١٥)	أولياً لتَشريع ومُزَاوَلَة الشَّرِكة بين الله والإنسَانُ (وبين شعب الله) بالأجزاءِ السمينةِ مِن الحيوانِ والتي تُستهلك عَلى مذبح الرَّبّ وأمَّا اللحمَ فيتناوله المتعبدون كوجبة طعام أمامِ الله. وبِشكلٍ أكثر تحديدًا، يمكنه أن يخدم: (١) كـ "ذَبِيحَة شُكر" (תּוֹדָה [*tôdâ*]، #٩٣٤٣) لأجلِ الشّكرِ (لا ٧: ١١-١٥؛ ٢٢: ٢٩-٣٠)؛ (٢) كـ "قسمْ" لتحقيق "نَذر" (נֶדֶר [*nēder*]، #٥٦٢٤) (لا ٧: ١٦-١٨؛ ٢٢: ٢١-٢٥)؛ (٣) as a "تَقدِمَة طَوْعِيَّة" (נְדָבָה [*nᵉdābâ*]، #٥٦٠٧) (لا ٧: ١٦-١٨؛ ٢٢: ٢١-٢٥)؛ (٤) as an "قربان رسامةِ" (מִלֻּאִים [*millu'îm*]، #٤٨٥٤) لِلتَّكفِيرِ (כָּפַר¹ [*kāpar¹*]، #٤١٠٥؛ خر ٢٩: ٣٣) لتكريسِ الكَهَنَةِ فِي رسامتِهم (خر ٢٩: ١٩-٣٤؛ لا ٧: ٣٧؛ ٨: ٢٢-٣٢)
ذَبيحَة الخَطِيَّة	تمامًا كقُرْبَان السَّلاَمَة (لا ٤: ٨-١٠)	لا شيء	(١) كُلِّ لحمِ ذَبيحَة الخَطِيَّة التي يُقدمها أحَدُ قَادَةِ الشَّعْبِ أوْ وَاحِدٌ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ كَانت "قُدسُ أقدَاس"ــــيأكُلّها الكَهَنَة وحدهم (وليس عوائلهم) وَ تُؤكَلُ فقط فِي مَكَانٍ مُقدَّسٍ فِي دَارِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ٦: ٢٤-٢٩ [١٧-٢٢])؛ (٢) بخلاف ذَبيحَة الخَطِيَّة للكَاهِنِ أوْ لِكُلِّ الشَّعْبِ التي كَانَت تُحرَق كُلَّهَا خَارِج المَحَلَّةِ إلَى مَكَانٍ طَاهِرِ (لا ٤: ١٢، ٢١؛ ٦: ٣٠ [٢٣])ــــ ولا يأكُل منها الكَهَنَة أي شيء	(١) كَفَّرَ (כָּפַר¹ [*kāpar¹*]، #٤١٠٥) لتطهير المكَانَ المُقدَّس أوْ أثاثه من أي تلوث، أوْ دنس (**بيعَل**. من חָטָא [*ḥāṭā'*]، #٢٦٢٧ أوْ **بيعَل**. من טָהֵר [*ṭāhēr*]، #٣١٩٧) وَ/أوْ تكريس، تقديس (**بيعَل**. من קָדַשׁ [*qādaš*]، #٧٧٢٧) (مثل؛ لا ٨: ١٥؛ ١٦: ١٩)؛ (٢) بعمل هذا التكفير عن النجاسة (טָמֵא¹ [*ṭāmē'¹*]، #٣٢٣٧) للشخص أوْ الجماعة لأن يطهروا والشَّعب ليصبحوا أطهار (טָהֵר [*ṭāhēr*]، #٣١٩٧؛ مثل؛ لا ١٢: ٧-٨؛ ١٤: ٢٠؛ ١٦: ٢٩-٣٤)
ذَبيحَة الإثم	تمامًا كقُرْبَان السَّلاَمَة (لا ٧: ٣-٥)	لا شيء	مِثلَ لحم ذَبيحَة الخَطِيَّة التي يُقدمها أحَدُ قَادَةِ الشَّعْبِ أوْ وَاحِدٌ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ، كَانَ "قُدسُ أقدَاس"ــــ يأكُلّها الكَهَنَة وحدهم (وليس عوائلهم) وَ تُؤكَلُ فقط فِي مَكَانٍ مُقدَّسٍ فِي دَارِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ٧: ٧)	(١) أوليًا للتكفير (כָּפַר¹ [*kāpar¹*]، #٤١٠٥) عن التدنيس (מַעַל [*mā'al*], #٥٠٨٥) أقدَاسِ الرَّبّ (لا ٥: ١٥) أومَلِكية الآخرين فِي الجماعةِ (لا ٦: ١-٧ [٥: ٢٠-٢٦]؛ ١٩: ٢٠-٢٢؛ عد ٥: ٥-١٠)؛ (٢) وقد ارتبطت بإعادة تكريس مُقدسات الرَّبّ سواء عن قربٍ أوْ الشّعب (مثل؛ لا ١٤: ١٢-١٨؛ عد ٦: ١١ب-١٢)؛ (٣) كَانَ هناك تعويض مرتبط بالانتهاك الَّذِي قد يحدث ــــ تعويض عما أخطأ به وَيَزِيدُ عَلَيْهِ خُمسَهُ كغرامة عن الانتهاك (مثل؛ لا ٥: ١٦؛ ٦: ٥ [٥: ٢٤])

ر

8147 רָחָב

رَاحَاب (רָחָב [*rahab* 2]، #٨١٤٧).

وهو اسْم زانية كَنْعَانية.

ع. ق اسْم الزانية الكَنْعَانية الَّتِي آوت اثنين مِنْ الجواسيس الإِسْرَائِيليين الَّذِين أرسلهم يَشُوع ليتجسسوا عَلَى أَرِيحَا قبل غزو أرْض الميعاد (يش ٢).

١. الحدث الَّذِي تظهر فيه رَاحَاب هُوَ جزء مِنْ قصة معقدة تقدم إِسْرَائِيل كمثال للطاعة (Childs, 249). وهذا تم التنبؤ به جزئيا فِي المواعيد الأساسية الَّتِي أعطاها الرَّبّ لِيشوع وإِسْرَائِيل (مثل؛ يش ١: ٢- ٦ و١١ و١٣ و١٥)، وذلِك قبل امتلاك الأرْض، إلى جَانِب العديد مِنْ المذكرات (مثل؛ ١٠: ٤٠- ٤٣، ١١: ١٦- ٢٣ [الاستثناءات فِي ع. ١٩، ٢٢]، ٢١: ٤٣- ٤٥). وتحقيق نموذج المواعيد الَّذِي أنجز بالفعل، لَمْ تقاطعه إشارات تفيد بأنه لَمْ يمحق كُل سكَانَ الأرْض، أَوْ فُرض عليه "حظر" (بحسب مَا أوصت به التوراة: تث ٢٠: ١٦- ١٨؛ قا؛ يش ١: ٧- ٨) وأنه لَمْ تُحتل كُل الأرْض فِي الحال (مثل؛ يش ٢: ١٤ و١٧- ١٩؛ ٦: ١٧ و٢٢- ٢٣ و٢٥؛ ٧: ٨- ٩ و١٢؛ ٩: ١- ٢١ و٢٦؛ ١١: ١٩؛ ١٣: ١ و٢- ٦ و١٢- ١٣؛ ١٦: ١٠؛ ١٧: ١٢- ١٣؛ ٢٣: ١١- ١٣). وهذه ليست متناقضات تاريخية، بل وهي لا توحى بأن تأكيد امتلاك الأرْض بالكامل كَانَ أمرًا مبالغًا فيه (contra Younger). بل بالحرى، كَانَ وضع هذه الأقْوَال المتعارْضة جنبًا إلى جنب أن أكد الفكر اللاهوتى الفعّال للسِفْر كُلّه، وسِفْر يَشُوع باعتباره مِنْ الأسفار المُقَدَّسَة، فإنه، مِنْ ناحية، ينصح المجتمع بأن يَكُونُ مطيعًا ومستجيبًا للنعمة الإلهية عَلَى النَّحْو الَّذِي كَانَت عليه "إِسْرَائِيل المثالية"، ومن ناحية أخرى، إدراك العواقب الوَخِيْمَة للتردد، والفشل الَّذِي يواجه بالدينونة الإلهية.

٢. وهذا الحدث الَّذِي اشتركت فيه راحاب، كَانَ له دور هام فِي هذا الفكر اللاهوتى الفعّال. ذلِك أن رَاحَاب مِنْ ناحية، تُعد المثال الكَنْعَانى، ليس مِنْ ناحية العرقية، بل مِنْ الناحية الدينية- الأخلاقية (قا؛ تث ٧: ٤- ٥ و٢٥- ٢٦؛ ٢٠: ١٨؛ يش ٢٣: ٧ و١٣). وقد وُصفت بأنها زانية זֹנָה، أَوْ عاهر (← #٢٣٩٠). والنظر إليها كصاحبة نزل (Meg. 14b, 15a; Rashi on Joshua 2; Wiseman, 8-11; NIV n.) أَوْ مِنْ زانيات المعبد (קְדֵשָׁה) يضعف الطبيعة الراديكالية للقصة. وبالنظر إلى أنها كَانَت فِي بيت يمكن استئجار حجرة فيه مِنْ قبل أي مسافر، فإن تعب "السَّيِّدة رَاحَاب" يُعد مقبولاً، وليس أقل مِنْ ذلِك.

بل إن اسمها أيضًا له مَا يوحى به. والمعنى الأساسى لـ רָחַב فِي العبَرِيَّة هُوَ عرض أَوْ اتساع، وفي لغات سامية أخرى يشير أحيانًا إِلَى أعضاء التناسل، وفي هذه الحالة، مِنْ المحتمل أن اسمها كَانَ يحمل إشارة داعرة إلى مهنة المرأة (Barstad, 43-49). وعلاوة علَى ذلِك، هناك معاني جنسية أخرى فِي هذا الاسم. إحداها نجدها حين يقول الراوى إن الجاسوسين "اضْطَجَعَا" هناك (يش ٢: ١). وكَلمة שָׁכַב فِي العبَرِيَّة قد تعنى "يرقد، ينام، أَوْ يبيت" (#٨٨٨٦) دون أية معان جنسية إضافية. غير أنه فِي كثير مِنْ النصوص ترد مثل المعانى الإضافية بوضوح (مثل؛ ٢: صم ١١: ٤). وبعد أن قيل إن الجاسوسين "ناما" فِي بيت الزانية זֹנָה (#٢٣٩٠)، فالمعنى المزدوج هنا لا يمكن أن يخطئه أحد (Mitchell, 164; Butler, 31). وعلاوة عَلَى ذلِك، حين واجه رجال المَلِك رَاحَاب، كَانَت لغتهم- مصطبغة بسخرية داعرة (يش ٢: ٣): "أخْرجي الرَّجُلَيْن اللّذَيْن أَتَيَا إِلَيْكِ وَدَخَلاَ بَيْتَكِ (ترجمة حرفية، (הָאֲנָשִׁים הַבָּאִים אֵלַיִךְ) أي دَخَلاَ بَيْتَكِ". وكثيرًا مَا يَكُونُ العبارة אֲשֶׁר־בָּאוּ לְבֵיתֵךְ دَخَلاَ بَيْتَكِ (#٩٩٥) בּוֹא معنى جنسيًا (مثل؛ ١مل ١١: ٢)، فِي سياق هذه القصة فإن لها بالفعل هذا المعنى.

ولكن المعاني الجنسية فِي القصة ليست عن الجنس فِي حد ذاته. وحين يتكلّم ع. ق عن "الزنا" لا يَكُونُ ذلِك دائمًا عن السلوك بين البشر "يزنون وراء آلهتهم"، هذا تشبيه مجازى عن عبادة الأوثان (مثل؛ خر ٣٤: ١٥- ١٦، لا ١٧: ٧، ٢٠: ٥، تث ٣١: ١٦، قض ٢: ١٧، ٨: ٢٧ و٣٣، إر ٣: ، حز ٢٠: ٣٠، هُوشَع ٢: ٧). وهكَذَا، رَاحَاب هي المثال الكَنْعَاني مِنْ ناحية أن اسمها ومهنتها تدلان عَلَى إغراء الذهاب وراء آلهة أخرى، والأمر الَّذِي كَانَت إِسْرَائِيل تناضل ضده طوال عمرها. وحَتّى الإشارة الواردة فِي يَشُوع ٢: ١ إلى شتيم قد تشير إلى ردة فِي فغور (عد ٢٥، Ottosson, 420-21)، وهذا مثال آخر للوثنية. وحين "دخل" الجاسوسان بيت رَاحَاب، و "اضطجعا" هناك، كَانَت هذه دلالة ماكرة على أن إِسْرَائِيل كَانَت تتجه فِي خطورة إلى انهيار أخلاقى وروحى. كَانَت رَاحَاب ترمز لكُلّ مَا هُوَ معارْض لشخصية إِسْرَائِيل الدينية.

٣. وهذا مَا جعل اتجاه الأحداث فِي القصة يأخذ اتِّجاها رائعًا فالشخص الَّذِي كَانَ عَلَى النقيض تمامًا مما يجب أن تكون عليه إِسْرَائِيل مِنْ الناحيتين الأخلاقية والدينية أصبح هُوَ نفسه إِسْرَائِيلياً مثالياً. وهذا الشخص هُوَ رَاحَاب. ولقد فعلت ذلِك باعتراف مذهل بالايمان (يش ٢: ٨- ١١). وقد كَانَ اعترافًا مؤثراً فِي ذلِك شأن أي اعتراف إِسْرَائِيلي فِي السِفْر (Polzin، 86). وقد بدأ بقولها: "علمت أن ... (יָדַעְתִּי כִּי)، وهذا تعبير يحتوى عَلَى صيغة شائعة استخدمت أكثر مِنْ مرة حين كَانَ أحد الغرباء يعترف بالحق الإِسْرَائِيلي (مثل؛ خر ١٨: ١١، ١مل ١٧: ٢٤، ٢مل ٥: ١٥، إش ٤٥: ٣) (Mitchell, 162).

وفضلاً عن ذلِكَ، لاحظت رَاحَاب أن الغزو الوشيك لن يقتصر عَلَى أَرِيحَا، ولكنه يتضمن هذه "الأَرْض" (يش ٢: ٩، انظر ١: ٢، ٦: ١١ و١٣ و١٥). وهذه تمثل معرفة شخص "مِنْ داخل"- لقد بدا الأمر وكأنها تعرف مواعيد إله لإِسْرَائِيل، وعَلَى نَحْوَ مِنَ التفصيل. "الواقع أنها كَانَت الأجنَبِيّة الوَحيدة الَتي استخدمت تعبير יַם סוּף بالنسبة لماء الْبَحْر الَّذِي جففه الرَّبّ عَلَى نَحْوَ جاء فِي سِفر الْخُرُوج (انظر إصم ٤: ٧- ٨). وإلى جَانِب ذَلِك كَانَت تعرف التعبير التقليدي الَّذِي يُستخدم فِي النشاط العسكرى وهو "حرّم" (يش ٢: ١٠، חָרַם) وهي كَلمة لَمْ تُستخدم إلا نادرًا فِي النشاط العسكرى التقليدى (انظر مثلاً؛ (٢مل ١٩: ١١، إش ٣٧: ١١). وعبارة הוּא אֱלֹהִים (يش ٢: ١١)- "هُوَ الله"- لَمْ ترد سوى ثلاث مرات أخرى فِي ع. ق، وفي كُلّ مرة تأتي فِي فقرة تُستخدم كاعتراف بالإيمان (٢أخ ٢٠: ٦، مز ١٠٠: ٣، إر ١٠: ١٠). وأخيرًا، فإن قولها: "لأَنَّ الرَّبَّ إِلَهَكُمْ هُوَ اللهُ فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ "، "وَعَلَى الأَرْضِ مِنْ تَحْتُ" (ع. ١١) لا ينطق بها إلاّ أكثر الشخصيات الإِسْرَائِيلية أهمية (تث ٤: ٣٩، ١مل ٨: ٢٣، ٢أخ ٢٠: ٦).

والواقع أن راحاب كَانَ تذكُر مَا يماثل قانون الإيمان المسيحيى الَّذِي وضعه الرسل "واعترافها لَمْ يكن اعتراف شخص لا يعرف مِنَ الإيمان إلاّ القشور فحسب، بل إن هذه الكَنْعَانية المثالية نطقت باعتراف إيمان لا يصدر إلاّ عن إِسْرَائِيلي مثالي. وكَانَت عناصر اعترافها تماثل عناصر العهد الَّذِي قطعه الرَّبّ مع إِسْرَائِيل، مثلما أصبح الاعتراف، ولو بشكْل جزئى، أساس العهد الَّذِي قطعته رَاحَاب مع الجاسوسين (يش ٢: ١٢- ١٤ و١٧- ٢١، Campbell, 243-44; Mitchell, 163; Ottosson, 422-24). وفي النهاية، كَانَ مِنْ شأن اعتراف رَاحَاب، واتفاقها مع الجاسوسين أن أصبحت هي وأهل بيتها جزءًا مِنْ إِسْرَائِيل "إِلى هذا الْيَوْم" (٦: ٢٥). وهذه قصة تجديد.

٤. والفكر اللاهوتى لقصة رَاحَاب يشعرك بارتياح تام إذا مَا قُورنت بنظيرتها الأكبر وهي قصة عَخَان (يش ٧). وعخان كَانَ عَلَى العكس تمامًا مِنْ رَاحَاب (Rowlett, 20)، فقد كَانَ المثال الإِسْرَائِيلي مثلما كَانَت هي المثال الكَنْعَانى. ولم تكن مصادفة أن سلسلة أنساب عَخَان تم تتبعها عَلَى نَحْوَ غير مألوف إلى اربعة أجيال فِي الماضى، والأمر الَّذِي يدعو للدهشة أنها وصلت إلى يَهُوذَا (يش ٧: ١)، وهو السِبْط الَّذِي "لا يَزُولُ قَضِيبٌ مِنْ يَهُوذَا" (تك ٤٩: ١٠). وما كَانَ للمرء أن يحظى بمكَانَ فِي إِسْرَائِيل بأفضل مما كَانَ عليه عَخَان. وهذا مَا يصيب المرء بالصدمة أن تنتهى قصة عَخَان بكارثة بدلاً مِنْ أن تنتهى بالنصرة. لقد أنقذت راحاب نتيجة اعترافها وحماية الجاسوسين لها، الأمر الَّذِي يؤكد عَلَى دعمها لجدول الأعمال اللاهوتى الإِسْرَائِيلي. أمَّا عَخَان فقد دُمر نتيجة خيانته وانتهاكه الحرم المُقَدّس الَّذِي كَانَ سارى المفعول إبان فترة الغزو (يش ٧: ١)، الأمر الَّذِي يؤكد عَلَى فشله فِي دعم جدول الأعمال اللاهوتى الإِسْرَائِيلي. أمَّا النتيجة الجوهرية فهي أن عَخَان وأسرته قد أزيلوا مِنْ إِسْرَائِيل. أمَّا اعتراف رَاحَاب فقد منحها (وأهل بيتها) تأشيرة الدخول عَلَى إِسْرَائِيل. أمَّا انتهاك عَخَان البغيض لنفس الإيمان فقد كَانَ شأنه إبعاده (وأهل بيته) مِنْ مجتمع الإيمان، الأمر الَّذِي كَانَ حرمًا حقيقيًا.

الأهمية اللاهوتية لاعتراف رَاحَاب، ربما تزداد تأكيدًا باستخدام أسلوب التورية الَّذِي يتضمن "حبلاً مِنْ خيوط القرمز" والتى استخدمته لإنزال الجاسوسين مِنَ الكوّة (يش ٢: ١٨). واللون القرمزي فِي ع. ق له معان جنسية متنوعة، أوْ أنه عَلَى الأقل مرتبط بشكْل غير مباشر بالبغاء (مثل؛ تك ٣٨: ٢٨ و٣٠؛ نَش ٤: ٣؛ إر ٤: ٣٠). واللون القرمزى بالنسبة لإِشَعْيَاء هُوَ لون الخَطِيَّة (إش ١: ١٨)! ويقول والترز إن الحبل القرمزى هُوَ علامة الدعارة، وهكَذَا، كَانَت رَاحَاب تعيش فِي "مِنْطَقَة الحبل الأحمر". وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن الكَلمة المترجمة "حبل وهي תִּקְוָה، هي فِي الأعم تعنى رجاء (#٩٥٣٦). وهكَذَا، إذ اعترفت رَاحَاب بالرَّبّ كإله لها وقبلت الإيمان الإِسْرَائِيلي إيمانًا أصبح "الحبل" علامة عَلَى نوعية جديدة مِنْ "الرَجاء" ليس فِي "زبائن" بل فِي نوعية جديدة مِنَ الْحَيَاة.

البيبلوجرافيا

H. M. Barstad, "The Old Testament Feminine Personal Name *rahab*: An Onomastic Note," *SEA* 54, 1989, 43-49; T. C. Butler, Joshua, WBC, 1983; K. M. Campbell, "Rahab's Covenant: A Short Note on Joshua ii 9-21," *VT* 22, 1972, 243-44; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979; G. Mitchell, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, JSOTSup 134, 1993; M. Ottosson, "Rahab and the Spies," in *Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*, ed. H. Behrens, 1989, 419-27; R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist*, 1980; L. Rowlett, "Inclusion, Exclusion and Marginality in the Book of Joshua," *JSOT* 55, 1992, 15-23; D. J. Wiseman, "Rahab of Jericho," *TynBul* 14, 1964, 8-11; S. D. Walters, unpublished paper, Knox College, Toronto; K. L. Younger, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOTSup 98, 1990.

فرانك أنتوني سبينا *Frank Anthony Spina*

مطر ← #١٧٧٢ (גֶּשֶׁם [*gāšam*]، ينزل المطر).

يهزى ← #٨٧١٣ (שָׁגַע [*šāga'*]، مخبول، يتصرف كمجنون).

مُوسَى الحلاقة ← #٩٥٠٩ (תַּעַר [*ta'ar*] سكين لبرى القلم).

عصيان ← #٥٢٧٧ (מָרַד [*mārad*]، ثورة).

يوبخ ← #١٧٢١ (גָּעַר [*gā'ar*]، يزأر، يجأر، يصرخ، يؤنب، يوبخ).

يتسلم ← #٤٣٧٤ (לָקַח [*lāqaḥ*]، يحصل عَلَى، يأوى، يقبل، يحضر).

وعاء ← #٣٩٩٨ (כְּלִי [*kᵉlî*]، إناء، صندوق كبير الحجم).

راحة

كما أوضح فون راد von Rad فِي مقالته الَّتِي نُشرت لأوِلِ مرة سنة ١٩٣٣، أنّ مفهومِ الراحة فِي ع. ق مرتبط بشكلٍ وثيق لا يمكن فصله بوعد الأرْض. ولكن اختبار إِسْرَائيل فقدها الأرْض أثناء السبى، ثم استعادتها كحقها فِي العودة خلق أيضًا التأمل فِي مقاصد الله النهائية والمضامين الأخيرة لهذا التأمل لَمْ تتضح تمامًا إلاّ فِي ع. ج، ولا سيما فِي سِفر العبرانيين. وفي هذا التأمل أصبح مِنْ الجلى أن مواعيد الله يجب أن تتعلق فِي النهاية بشخص الإِنْسَان ومصيره وليس بالنواحى الجغرافية والسياسية فقط.

١. والراحة تتضمن عناصر عديدة. الأمر الجوهرى يتمثل فِي فكرة مكَانَ الراحة. فالإِنْسَان- شأنه فِي ذلِكَ شأن الطيور، يحتاج إلى مكَانَ يستطيع أن يستريح فيه مِنْ أعماله، والذِي يمكنه أن يشعر فيه بالحماية والطمأنينة (إش ٣٢: ١٨). والتسليم بهذه الحاجة نجده فِي جوهر المواعيد الَّتِي أُعطيت لإِبْرَاهِيم فِي تكوين ١٢: ١- ٣. وهذه المواعيد- وبشكلٍ نكاد لا نعرف له سببًا، وعَلَى ضوء بَقِيَّة الكتاب الْمُقَدَّس، لا نجد لهذه المواعيد علاقة بما قد يُنظر إليها عَلَى أنها مواعيد روحية نمطية. فلا يُوجد شيء عن المغفرة، والعودة إلى النعمة الَّتِي وُعد بها دَاوُد، أوْ الشخصية التقية. بل إن الله يعد بالأحرى بأشياء غير روحية عَلَى مَا يبدو مثل النسل، الأرْض والسمعة الطيبة الدائمة. وللوهلة الأوَّلى، وإذا عرفنا مشكلة طبيعة الإِنْسَان الخاطئة كما وُضحت فِي بَقِيَّة الكتاب الْمُقَدَّس، سنعرف أن هذه المواعيد ليست لها علاقة بالموضوع الرئيسي. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن طبيعة هذه المواعيد تتناغم تمامًا مع المفهوم العميق لأصل الخَطِيَّة وطابعها، الأمر الذِي كُشف عَنْهُ فِي الخداع الذِي نقرأ عَنْهُ فِي تكوين ٣. فقد توضح فِي هذا الأصحاح أن سبب تمرد الإِنْسَان عَلَى الأوامر الإلهية، الأمر الذِي أدى إلى تغربه عن الله هُوَ التشكك فِي أمانة الله. وفي خلفية هذا التشكك عدم ثقة راسخة فِي المقاصد الإلهية. فالإِنْسَان تشكك بدرجة خطيرة مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ الله يهتم به فعلاً. وهكَذَا، فإن الله إذ يتعامل مع مشكلة عصيان الإِنْسَان والعواقب الَّتِي ترتبت عَلَى ذلِكَ، عليه أن يبدأ بمستوى أساسى يفوق مستوى التوبة والبر والقَدَاسَة. عليه أن يقنع البشر بأنه يهتم حقًا بإحتياجاتهم واهتماماتهم الأساسية- وهذا هُوَ مَا ترمى إليه المواعيد الَّتِي قُطعت لإِبْرَاهِيم.

والأهم مِنْ كُلّ شيء آخر، هُوَ أن المواعيد تتحدث عن الديمومه. وما أن دخل الموت إلى العالم بسبب السقوط فِي الخَطِيَّة، فإنه لَمْ يكن هناك مهرب مِنْ سطوته البالغة. وقد حجبت ظلاله كُلّ فرح، ولم يصبح هناك أي هدف مِنْ وراء أي عمل لأَنَّهُ مَا مِنْ شيء يستطيع أن يقف فِي طريقه. وعَلَى حين غرة، أصبحت الحَيَاة قصيرة وهشّة إلى أقصى حد. فهل اهتم الله بهذا؟ أم كَانَ مهتمًا فحسب بالمحافظة عَلَى امتيازاته الإلهية؟ والحقيقة هي أن الله اهتّم بالفعل. وأدرك كيف أن الأطفال مهمون ليظل لدى الإِنْسَان إحساس باستمراريته فِي العالم، ولقد عرف أهمية وجود مكَانَ آمن وهادئ يخص المرء وهو مندفع نَحْوَ القبر، وعرف كيف أنه مِنْ المهم للإنسان أن يَكُونُ له شخصية تترك وراءها سمعة طيبة بعد رحيله. وهذه هي الأمور الَّتِي وعد بها الله إِبْرَاهِيم فِي محاولته أن يبين له وللآخرين أنه أهل للثقة، وأن مقاصده تجاه البشر نزيهة وأمينة.

وفي لُبّ مواعيد الله لإِبْرَاهِيم الوعد الخاص بالأَرْض لإِبْرَاهِيم ونسله (انظرِ يش ١: ١٣ العلاقة الواضحة بين الراحة والأرْض). ووعد الأرْض هذا (وبالتالى بالراحة، هُوَ وعدٍ يتسم بالديمومة. ومهما طال تحمل شَعْب الله للآلام، فإن الأرْض ستكون لهم (انظر ١أخ ٢٣: ٢٥؛ إش ٣٢: ١٨؛ حز ٣٧: ١٤). قد يمض جيل وراء جيل، ولكن الأرْض تظل باقية (لا ٢٥: ٢٣). وهنا نجد مكَانًا للاستمرارية فِي وسط التغييرات الَّتِي لا نهاية لها والتى يتسم بها عالم يسود عليه الموت. والثقافة والتقاليد قد تتغير، ولكن الجغرافية لها طريقة فِي أن تظل كما هي. وهنا مكَانَ بوسع القلب أن يعود إليه للراحة المرة تلو الأخرى (تك ٤٩: ١٥) كما تعود الحمامة إلى عشها (٨: ٩). ونجد هنا همسة مِنْ الرجاء فِي أنه بطريقة مَا يمكن السمو عَلَى الموت. تُوجد راحة باقية لشَعْب الله.

والوعد بالأَرْض هُوَ الوعد بالأمن. ويبدو أن الموت يؤثر فينا مِنْ نواح كثيرة. فالذِي يهددنا ليس الموت الجسدى فحسب، بل الموت الاقتصادى والاجْتِمَاعى أيضًا. وهناك أعداء مِنْ كُلّ نوعٍية يهددون نسيج حياتنا الهش. وقد تضاعفت هذه التهديدات بشكلٍ رهيب حين لَمْ يصبح للناس سيطرة عَلَى أمكنة للسكنى، أوْ مصادر للدخل، أوْ حَتَّى عَلَى البيئة. لكن الله وعده إِبْرَاهِيم ونسله، أولئك العبيد الذِين كَانُوا فِي مِصْر، بأنهم سيُعطون راحة مِنْ أعدائهم فِي أرْض تخصهم (تث ١٢: ١٠؛ ٢٥: ١٩؛ يش ٢٣: ١، الخ). وأن أعداءهم سيكونون خارج حدود هذه الأَرْض، وسوف يجنون ثمار عملهم، وأن أبناءهم سيصلون إلى مرحلة النضج فِي بيوتهم، وسوف يعيشون ليباركوا والديهم عَلَى تعبهم.

والوعد بالأَرْض هُوَ وعد بالحرية مِنْ العبودية. فالعبيد ليس لهم مكَانَ ينتمون إليه، ولا جذور لهم، وضعاف ومهمشون تمامًا. فالأرْض الَّتِي يفلحونها أرْض شخصٍ آخر، والأطفال الَّذِين ينجبونهم ينتمون إلى آخر، والانتاج الَّذِي ينتجونه ليس لهم فيه شيء- كُله يفقدونه فِي لحظة بحسب مَا يقرره شخص غيرهم. والوعد بإعطاء إِسْرَائِيل أَرْضها كَانَ وعدًا لتقرير المصير. فلم يعودوا بعد مجبرين عَلَى العمل لدى آخرين يَحْرِمُونهم مِنْ نتاج عملهم تحت سوط طلبات ذلِكَ الآخر الَّتِي ليس لها نهاية. والآن توجد حقيقة الراحة مِنْ طلبات رؤساءِ التسخير (مز ١٠٥: ١٤؛ إش ١٤: ٣). وبالنظر إلى أنها كَانَت أرْضهم، فلقد أصبحت لهم الحرية المباركة فِي اعتبار الظروف الَّتِي يختارونها للعمل، وأصبحت لهم الحرية فِي القيام بالعمل، أوْ التوقف عن العمل، بحسب مَا يرونه، تحت مظلة علاقتهم بالله. والأمر اللافت للنظر هُوَ أن وصايا الله لَمْ تركز عَلَى دفع شَعْبه إلى مزيد مِنْ العمل، بل عَلَى التأكد مِنْ أنهم لا يعملون فوق طاقتهم، ماداموا يتمتعون الآن بحرية تحديد الشروط الَّتِي يرونها مناسبة لهم (خر ٢٣: ١٢؛ تث ٥: ١٤). بل واهتم بصفة خاصة بألاّ يصبحوا هم أنفسهم طغاة بالنسبة للذين تحت إمرتهم: حيواناتهم، وعبيدهم (لمزيد مِنْ المناقشة لموضوع الراحة فِيمَا يتعلق بانطباقها عَلَى

يوم السبت #٨٧٠١).

والوعد بالأرْض كَانَ وعدًا بالصفاء والهدوء. وهذه السمات كَانَت جوهر معرفة كُل معانى الراحة (مز ٢٣: ٢؛ ٣٥: ٢٠؛ ١١٦: ٧؛ جا ٤: ٦؛ إر ٦: ١٦؛ إش ٦٣: ١٤). والروح البشرية الَّتِي تتمتع بالديمومة، قد تحررت مِنْ التسرع الجنونى فِي التمسك بكُل شيء فِي الحال قبل مجئ الليل (أم ١: ٣٣؛ إر ٣٠: ٢٠) والروح الَّذِي يعرف الأمر لا يعيش فِي وهمٍ أَوْ قلق مزعج أليم لخوفه مِنْ المجهول (إش ١٤: ٧؛ مَرَاثِي ١: ٣)، والروح الَّذِي يعرف أنه مسئول عن مصيره تراه متحرراً مِنْ الغَضَب الَّذِي هُوَ رفيق للعبد الَّذِي ليس بمقدوره التخلص منه (مز ١٣١: ٢). وهذه هِي الراحة الكامنة فِي الوعد بالأرْض الَّذِي قطعه الله لإبْرَاهِيم. والَّذِي أصبح واضحًا فِي الكشف عن ذَلِك الوعد فِي سِفر اَلْخُرُوج.

٢. والله الَّذِي أُعلن فِي سِفر اَلْخُرُوج هُوَ إله لا يتذكر الوعود القديمة فحسب، بل ويلتزم بها بالرغم مِنْ كُل الظروف المعاكسة الَّتِي تبدو لنا أنها تقف فِي سبيل تحقيقها. وهكَذَا استطاع مُوسَى أن يعلن بكُل يقين أن الله سيدخل الشَّعْب حقًا إلى الأرْض ويريحهم (تث ١٢: ١٠)، واستطاع يَشُوع أن يعلن أن الله قد عمل بالفعل كُلّ مَا أقسم لآبائهم أن يعمل (يش ٢١: ٤٤). وحين أعطى الله الوعد بالأرْض، تبين أنه جدير بالثقة لأَنَّهُ كَانَ قبل كُلّ شيء مهتمًا باحتياجاتِ البشر وليس باحتياجاته. وحين نفذ عَهْدَهُ بالرغم مِنْ السنين الَّتِي انقضت، ومقاومة عالم ساقط فِي الخَطِيَّة، ظهرت حقيقة صدقه وأمانته. ولِذَلِك فهو إله يمكن أن يُطاع، بل وتتوجب طاعته. وذَلِك أن كَلِمته صادقة وجديرة بالثقة.

غير أنه فِي الطريق نَحْوَ تحقيق الوعد وقع شيء غريب. وهذا الأمر الغريب هُوَ قَادَش بَرْنِيع، حيث رفض الإِسْرَائِيليون الثقة فِي الله وتصديقه. والشيء المؤكد هُوَ أن الله لا يَكُونُ مخلصاً أَوْ مهتمًا بمصالح إِسْرَائِيل الهامة، لو كَانَ يريد أن يلقى بأنفسهم البائسة فِي أَرْضٍ مليئة بالعمالقة. وإلى جَانِب ذَلِك، كَانَ مِنْ المستحيل تصديقه حين قال إنهم يستطيعون أن يغزوا أرْضًا كهذه. والنتيجة، كما كَانَ الأمر فِي تكوين ٣، هِي العصيان الَّذِي تبعه إعلان رهيب بأن ذَلِك الجيل لن يدخل أرْض الميعاد (مز ٩٥: ١١). وبتعبير آخر، كَانَ مِنْ شأن المأساة أن أوضحت أن عرض الله بالديمومة، والأمن والحرية والهدوء لا يمكن أن يتحقق إلاّ بالنسبة لأولئك الَّذِين يثقون فِي ذاك الَّذِي قطع العهد، والإيمان به، وإطاعته (٣٧: ٧). ويمكن عَلَى الأقل أن يُقال إنه مِنْ تِلْكَ المأساة بدأت تظهر مبادئ الدخول إلى راحة.

٣. ولكن، هل كَانَت الأرْض حقًا هي كُلّ مَا يريد الله أن يعطيه لشَعْبه؟ وما أن وثق جيل بنى إِسْرَائِيل الَّذِي وُلد فِي البَرِّيَّة- عَلَى العكس مِنْ أبائهم- فِي الله، وآمنوا به، وأطاعوه، ودخلوا أرْض الميعاد، هل استوفوا كُلّ مَا اعتزم الله أن يعطيهم؟ إطلاقًا. لأَنَّهُ إذا كَانَ مغزى الأرْض قد صُنف فِي إطار الراحة، إلاّ أن معنى الراحة لَمْ يكن كامناً فِي الأرْض. وأول لمحات لهذه كَانَت قد وُجدت بالفعل فِي خر ٣٣: ١٤، حيث وعد بالراحة تبين أنها لا يمكن الفصل بينها وبين الحضور الإلهي. فالراحة أساسًا لا يمكن أن تُوجد إلاّ فِي الله، ولا يمكن أن تُوجد فِي الأرْض بمعزل عن الله. وهناك إشارة عَلَى الفصل بين الراحة وامتلاك الأرْض نجدها فِي تطبيق مواعيد الراحة بالنسبة لدَاوُد وسُلَيْمَان (٢صم ٧: ١ و١١؛ ١مل ٥: ٤ [١٨]؛ ٨: ٥٦؛ ١أخ ٢٢: ٩). فمِن ناحية تحققت الراحة حين تم الاستيلاء عَلَى الأرْض بقيادة يَشُوع. غير أنه مِنْ ناحية أخرى، فإن الراحة لَمْ تتحقق إلى أن جاء حكم ملوك بيت دَاوُد ومجئ تَابُوت العهد "ليستريح" فِي أورُشَلِيم (مز ١٣٢: ٨ و١٤). وهكَذَا، فإنه، فِي حين أن الراحة كَانَت أمرًا جوهرياً مرتبطا بامتلاك الشَعْب للأرْض، إلا أنها لَمْ تكن غير قابلة للفصل بينها وبين امتلاك الأرْض ذلِك أن له سمة شخصية تُعد أساسًا تعبيرًا عن علاقة مع الله. وبداية الفصل هذه بين التشبيه المجازى والحقيقة كَانَ له أهمية بالغة. لأن الحقيقة هي أن امتلاك الأرْض لا يمكن فِي النهاية أن يوفر أياً مِنْ هذه السمات الَّتِي نجد البشر فِي أمس الحاجة إليها، الأمر الَّذِي أثبته اختبار إسْرَائِيل. فالشعور بالبقاء، والأمن والحرية والهدوء لا يمكن العثور عليها أخيرًا فِي الأمور الأرْضية. ولا يمكن أن تُوجد كُلّ هذه إلا فِي خالق الأرْض القدوس، ولا يمكن للمرء الحصول عليها إلاّ بالثقة فيه، والإيمان به، وطاعته.

٤. وهذه الأهمية الكبرى للراحة كَانَت موضع تركيز فِي اختبار اَلْخُرُوج. والأمر المؤكد هُوَ أن الله مَا كَانَ له ليسمح بالسبى لأن هذا قد يعنى إلغاء كُلّ المواعيد، بما فِي ذلِك موعد الراحة. غير أن الحقيقة هي أنه سمح به، بل وإنه مِنْ عمله، طبقًا لأقوال الأَنْبِيَاء وكيف يمكن لأرْض تنجست بالشرّور والوثنية أن تصبح أرْض راحة (مِيخَا ٢: ١٠)؟ فامتلاك أرْضٍ منجسة لا تعنى الراحة. ذلِكَ أن الراحة لا يمكن أن تُوجد إلاّ فِي ثقة راسخة فِي الله، كما عبر عن ذلِكَ إِشَعْيَاء بكُل بلاغة: "بالرُّجُوعِ وَالسُّكُونِ تَخْلُصُونَ. بِالْهُدُوءِ وَالطُّمَأْنِينَةِ تَكُونُ قُوَّتُكُمْ". فَلَمْ تَشَاءُوا" (إش ٣٠: ١٥). والواقع أنه مِنْ خلال صدمة السبى تحررت إِسْرَائِيل مِنْ أفكارها الخاطئة بأن العبادة تتوقف عَلَى وجود هيكلّ، وأن الراحة تتوقف عَلَى امتلاك الأرْض.

وهذا مَا يوضحه الكتاب الْمُقَدَّس بشكُلّ متزايد حيث يفصل بين سمات الراحة ومَلَكية الأرْض. فليس مجرد مَلِك أرْضٍ هُوَ الَّذِي "وَيَكُونُ مَحَلُّهُ مَجْداً" (إش ١١: ١٠)، بل ولن تكون أرْض حكمة مجرد بُقْعَة أرْضية (٦٥: ١٧- ٢٥). وأمن الرضيع الَّذِي يلعب عَلَى سرب الصل هي نوعية مختلفة تمامًا عن الأمن الَّذِي يستطيع هذا العالم أن يقدمه (١١: ٨). وهنا لا يزال الإصرار عَلَى استخدام التشبيه المجازى الخاص بالأرْض. ويتواصل التعبير عن الراحة مِنْ خلال هذه الكوكبة مِنْ التعبيرات (انظر إر ٣١: ٢- ٦، ٥٠: ٣٤)، لكن، مِنْ الواضح أكثر فأكثر أنها تعبيرات مجازية. والراحة لا يمكن أن تُوجد فِي عقد مَلَكية. بل تُوجد بالأحرى فِي قبضة إله العهد (إش ٢٨: ١٢؛ ٣٠: ١٥). ولكن، لن يَكُونُ الأمر سهلاً عَلَى الإطلاق بالنسبة لبنى آدم وحواء أن يستسلموا لهذه القبضة. وعَلَى العكس مِنْ إِبْرَاهِيم، الَّذِي أدرك أن "الله نفسه" هُوَ العطية والوعد، ولِذلِك كَانَ عَلَى استعداد لإعادة الابن الموعود ثانية إلى الله، لكننا نميل إلى التركيز عَلَى التشبيه المجازى، ونتخلى عِن الحقيقة. نحن نريد الطفل، ولكننا عَلَى استعداد للتخلى عن الَّذِي أعطى هذا الطفل، ولا ندرك إطلاقًا أن الانفصال عن المعطى، ينجم عَنْهُ موت هذا الطفل.

وهذا هُوَ مَا حدث بالنسبة لكثيرين فِي إِسْرَائِيل. وفيمَا أصبحت قدرة أرْض الوعد عَلَى تقديم سمات الراحة تتناقض شَيْئًا فشَيْئًا بسبب خطايا إِسْرَائِيل (نح ٩: ٢٨)، وقد اعتادت إِسْرَائِيل أن تلقى اللوم عَلَى الله (إش ٦٤: ١٢ [١١]). وحين فقدوا الأرْض تمامًا نتيجة السبى، لَمْ يستطيعوا معرفة الكيفية الَّتِي يمكن بها تحقيق سمات الراحة ثانية" (تث ٢٨: ٦٥)- مَا لَمْ يكرر الله مَا سبق أن عمله فِي الماضى مِنْ ناحية إعطائهم دولة شعْب يتحقق أمنها بقوة السلاح. وحين لَمْ يحدث ذلِكَ، ألا تكون المواعيد قد فشلت؟ إلاّ أنه مما يطمئن أنه كَانَ هناك البعض ممن كَانَت لهم الرؤيا بأن يعرفوا مَا لَمْ تستطع الجماهير معرفته. الأرْض كَانَت تشبيهاً مجازياً. والله هُوَ الحقيقة (مز ٦١: ١ [٢]، إر ٦: ١٦).

٥. ولكن مَا هُوَ المفهوم الكتابى عن الراحة؟ إنها راحة الإيمان، وحَيَاة الثقة فِي الله والإيمان به وطاعته. ففي ذاك الَّذِي هُوَ أبدى يُوجد البقاء، وفي ذاك الَّذِي لا منافس له يوجد الأمن، وفي ذاك الَّذِي خلقنا عَلَى صورته تُوجد الحرية، وفي ذلِكَ الَّذِي هُوَ كلّى القوة والقدرة والقَدَاسَة، والمحبة نجد الهدوء. والَّذِين يعرفون هذه الأمور بوسعهم التخلص مِنْ مخاوفهم وكلّ مَا يقلقهم وطرحها أمامه (مز ١٣١: ٢) فيسكتها تمامًا مثلما انتهر البحار الثائرة (٦٥: ٧ [٨]).

ومع قرب نهاية فترة ع. ق، استطاع البعض عَلَى الأقل أن يفهموا هذه الحقائق، وعَلَى ذلِكَ نقرأ فِي مز ٦٢: ١ [٢]: "إنَّمَا لِلهِ انْتَظَرَتْ نَفْسِي"، أوْ فِي إش ٦٣: ١٤ "رُوحُ الرَّبِّ أَرَاحَهُمْ"، أوْ فِي إر ٣١: ٢ "لأنِّي جِئْتُ لأرِيحَ بَنِي إِسْرَائِيلَ". وفِيمَا كَانَت الراحة فِي الماضى لا يُفصل بينها وبين امتلاك الأرْض والسيادة عليها، إلاّ أن البعض الآن أدركوا أن الراحة تكمن فِي معطى الأرْض.

لكن كيف يمكن لأناسٍ، ظروفهم عَلَى النَحْوَ الَّذِي تكشف عَنْهُ إِسْرَائِيل أن يجدوا يوماً هذه الراحة؟ لقد تكررت قصة قَادَش بَرْنِيع مئة مرة فِي حَيَاة إِسْرَائِيل. وصورة الإِسْرَائِيليين أنفسهم الَّتِي خلفتها لنا إِسْرَائِيل، هي قصة صراحة أليمة. وهي مرآة يعرف فيها الشَعْب نفسه فيمتلكه الرعب. وعَلَى غرار إِسْرَائِيل، مُنعوا مِنْ دخول راحة الله بسبب سجلهم الَّذِي يطفح بالخيانة والَّذِي يشهد ضدهم. وحَتَّى لو أمكن بطريقة مَا التخلص مِنْ هذا السجل، وهذا مَا يتناقض مع كُل النواميس الخاصة بالسبب والنتيجة، فكيف يتسنى لهم أن يشرعوا فِي الثقة فِي الله، والإيمان به، وطاعته بأمانة الآن مع أنه لا يسبق لهم أن فعلوا ذلِكَ مِنْ قبل؟

إن هذين السؤالين اللذين لَمْ تتم الإجابة عَلَيْهِمَا هما اللذان اختُتم بهما ع. ق. وإن يَسُوع المسيح- كما رأى كاتب سِفْر العبرانيين بروعة بالغة- هُوَ الَّذِي أجاب عنها. وذلِكَ الكاتب- سواء كَانَ بولس او شخص آخر- بدأ بأن ذكر بشكلٍ قاطع مَا سبق أن ظهر فِي فكر ع. ق: بأن الراحة الَّتِي وعد بها الله لَمْ تتحقق أخيرًا بإعطاء الأرْض، وأن الله مازال يدعو الناس إِلَى الدخول فِي راحته حَتَّى بعد زمن طويل مِنْ إعطاء الأرْض. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، إن المسيح هُوَ الَّذِي قدم الذَبِيحَة الكاملة الَّتِي طالب بها ناموس ع. ق، والتى تتطلبها حالة البشر. وأخيرًا، فإن المسيح إذا تألم كما يتألم البشر، وتجرب مثلهم، فإنه قادر عَلَى الانتصار عَلَى حالتهم بقوة الروح القدس الَّذِي يعطيه (عب ٢: ١٠- ١٨؛ ٤: ١٤- ١٦؛ ٦: ٤- ٦ و١٧- ١٩). إذاً مَا الَّذِي يتوجب عَلَى الناس عمله؟ عَلَى الناس ألاّ يكرروا قَادَش بَرْنِيع. وعَلَى الأفراد أن يوقفوا الجهود الَّتِي يبذلونها لتبرير أنفسهم، وعَلَيْهِمْ الاتكال تمامًا عَلَى مَا يدّخره الله لنا فِي المسيح، والدخول إِلَى الْحَيَاة الأبَدِيّة والتمتع بكُل مباهجها: حَيَاة أبَدِيّة، أمن، حرية وهدوء. وهناك راحة باقية لشَعْب الله.

والكَلِمات الَّتِي انتُقيت لتضمينها تحت هذا العنوان تغطى فكرتين أساسيتين: الراحة والسكون والجسر الَّذِي يوصل بين الفكرتين نجده فِي جذور كَلِمات مثل רָגַע و דָּמָה، والتى تتضمن فكرة أن يَكُونُ الإنْسَان فِي راحة، وأن يَكُونُ فِي هدوء. ولقد اقتُرحت هنا العديد مِنْ المواد والتى لها علاقة بالراحة (وبصفة رَئِيسية רָגַע נוּחַ ومشتقاتها ولكن هناك أيضًا שָׁאַן שָׁבַת רָגַשׁ وשָׁתַק). وكَلِمات أخرى تعبر عن السكون (שׁבח חָרַשׁ ,חָשָׁה ,הָסָה דוּמָה דָּמָה ,אָלַם; و שָׁקַט)

راحة، هدوء، يستريح، يستكن ← דמה [dmh [2]] (ينتهى، يستريح، يَكُونُ أبكما، صامتاً #١٩٤٩) ← נָוָה [$n\bar{a}w\hat{a}$ [1]] (راحة #٥٦٥٧) ← נוּחַ [$n\hat{u}a\d{h}$ [1]] (يستقر، يستريح، ينتظر، محطة، مستودع #٥٦٦٣) ← רָגַע [$r\bar{a}g\hat{a}$ [1]] (يكتسى بقشرة، يستريح، يَكُونُ هادئاً #٨٠٨٨/ ٨٩) ← שָׁאַן [$\check{s}\bar{a}$'an] (يَكُونُ عَلَى راحته، لا يزعجه شيء #٨٦٣١) ← שָׁבַח [$\check{s}\bar{a}ba\d{h}$ [2]] (يهدئ، يسكّن، هادئ #٨٦٥٦) ← שֶׁבֶת [$\check{s}ebet$ [1]] (يجلس فِي هدوء، يستريح #٨٧٠٠، ٨٦٩٩) ← שָׁתַק [$\check{s}\bar{a}taq$] (يصبح هادئاً #٩٢٨٤).

راحة، صمت: ← דוּמָה [$d\hat{u}m\hat{a}$ [1]] (صمت، #١٨٧٢)؛ ← דמה [dmh [2]] (ينتهي، يستريح، يبكم، صامت، #١٩٤٩)؛ ← דמם [dmm [1]] (يثبت، يبقى بلا حراك، صامت، #١٩٥٧)؛ ← חפא [$\d{h}p$'] (يفعل شَيْئًا فِي السر، #٢٩٠١)؛ ← חשה [$\d{h}\check{s}h$] (ينصت، يأمر بالإنصات، #٣١٢٠)؛ ← חרשׁ [$\d{h}rs$ [2]] (يصاب بالصمم، يبقى ثابتًا، يبقى ساكنًا، يجعله يصمت، #٣٠٨٧)؛ ← צמת [$\d{s}mt$] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:627; *TDOT* 3:260-65; *TWOT* 1:185-86, 192-93, 328-29; 2:562-63, 832-33; H. Attridge, "Let Us Strive to Enter That Rest: The Logic of Heb. 4:1-11," *HTR* 73, 1980, 279-88; G. R. Driver, "A Confused Hebrew Root (דמם דמהרום)," *Sepher N H Tur Sinai*, 1960; J. Hausman, *Israel's Rest: Studien zum Selbstverstǫndnis der nachexilischen Gemeinde*, 1987; W. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 1978, 127-30; G. von Rad, "There Still Remains a Rest for the People of God," *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 94-102; G. Robinson, "The Idea of Rest in the OT and the Search for the Basic Character of the Sabbath," *ZAW* 92, 1980, 32-42; W. Roth, "Deuteronomic Rest Theology: A Redaction Critical Study," *BiblRes* 21, 1976, 5-14.

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

8134 רוּת

رَاعُوث: لاهوت

رَاعُوث (רוּת [*rût*]، اسم علم، #٨١٣٤) هي كنة أليمالك ونعمى، وهي مُوآبية، وهي جدة عليا لدَاوُد، وهي بطلة السِفْر الكتابى الَّذِي يحمل اسمها.

والمصادر غير الكتابية لا تعرف اسم رَاعُوث ولا شخصيتها الكتابية. أمَّا نصوص بلاد مَا بين النَهْرين فتقول إن الاسم هُوَ "*ru-ut-um*" (القرن السَّابع عشر ق. م)، غير أن أية علاقة بين هذا الاسم والاسم الكتابى تكون موضع شك. والاسم *ryt* (موضوع رضاء، مشهد غير عادى؟) يرد فِي حجر مُوآب، لكنه لا يقدم أى توضيح للاسم الكتابى لأن جذره غير مؤكد (*rwy or r'y?*).

وكُلّ المعلومات عن رَاعُوث مأخوذة مِنْ سِفْر رَاعُوث وهو مِنْ أسفار ع. ق. ومما يدعو للسرور أن السِفْر يحتوى عَلَى ذخيرة هائلة مِنْ الفكر اللاهوتى الَّذِي يجب الحفاظ عليه. وعَلَى الرغم مِنْ عدم التأكد فإن اسم رَاعُوث ربما يعنى شَيْئًا منعشاً، أوْ راحة (ينعش، يروى، يشبع #٨١١٥: רָוָה). وإذا كَانَ الأمر كذلِكَ، ربما يرمز الاسم إلى الدور الَّذِي قامت به رَاعُوث مِنْ ناحية تقديم مَا ينعش/ يريح نعمى فِي خضم مآسيها العديدة (انظر ٤: ١٥). والاسم רוּת يفتقر إلى حرف حنجرى، وبالنظر إلى أن الحروف الحنجرية فِي اللغة العبْرِيَّة لا تُرخَّم عادة، فإن هناك اقتراحين آخرين للمعنى استنبطا مِنْ جذور لها حروف حنجرية ويبدوان غير محتملين: الصداقة (بمعنى ترخيم كَلِمة רְעוּת [مؤنث] صديق) أوْ منظر جميل (أي ترخيم רְאוּת مِنْ רָאָה، ينظر #٨٠١١).

أ. البِنية الأدبية

١. **القصة.** حرفيًا، أوْ فِي صيغة أدبية، يُعد السِفْر قصة قصيرة تحكى أحداثًا تتضمن أسلافاً لدَاوُد. ومما يُؤسف له، أن أليمالك، فِي حين أنه كَانَ يعيش بصفة مؤقتة فِي مُوآب بسبب المجاعة الَّتِي ضربت مَا حول بيت لحم (١: ١- ٢)، إلاّ أن أليمالك وابنَيه قد توفوا، حيث بقيت زوجته نعمى وحيدة ليس لها مِنْ يعولها (الآيتين ٣، ٥). وبعد انتهاء المجاعة، عادت نعمى إلى بيت لحم بصحبة رَاعُوث المُوآبية أرْمَلَة أحد ابنَيها (الآيات ٦- ٢٢). والأمر الرائع هنا، أنه فِي غضون ستة أسابيع تبدلت أحوال هاتين الأرملتين إلى العكس تمامًا. ذلِكَ أن بوعز، وهو مِنْ المواطنين البارزين، ومن أقارب أليمالك، قام بمساعدة رَاعُوث، وقدم لها ولنعمى الكثير مِنْ الطعام (٢: ١- ٢٣). وفي مقابلة سريّة، اقترحت رَاعُوث عَلَى بوعز أن تتزوجه (٣: ١- ٩) لأنَّهُ وليها (גֹּאֵל). وطبقًا للعرف فإن ابنُها البكر يواصل خط عائلة نعمى ويرث ممتلكاتها. وفي الْيَوْم التالى، طلب بوعز أن يتخذ مِنْ رَاعُوث زَوْجَة له، كما طالب بأرْض الأسلاف بعد الدخول فِي مفاوضات مع قريب آخر له حَقّ الأوْلَوية بالنسبة لهذين الأمرين (٣: ١٠، ٤: ١٢، انظر ٣: ١٠- ١٨). وقد ولدت رَاعُوث "عوبيد" الَّذِي أصبح الوريث الشّرْعى لنعمى (٤: ١٣- ١٧/أ) والأمر الَّذِي يدعو للدهشة الجد الأعْلَى لدَاوُد (٤: ١٧ب- ٢٢).

٢. **ملامح أدبية.** سِفْر رَاعُوث يُعد تحفة أدبية رائعة، وبراعة الكاتب أسهمت فِي شَعْبية السِفْر وقوته. وتعكس بِنِية القصة الاستخدام الواعى للأساليب البلاغية. وباستخدام كَلِمة أساسية هي - رجعت שׁוּב) ١: ٦ و٢٢، فمن ثم شكّل مَا يشبه القوسين اللذين يحصران بينهما القسم الَّذِي يضم قصة عودة نعمى إلى بيت لحم (انظر ١: ٧- ٨ و١٠- ١١، وخلافه). والشاهد الخاص بالأصحاحين ٢، ٣ مِنْ الواضح أنهما متشابهان، ويحصران بينهما اجْتِمَاعات حاسمة بين رَاعُوث وبوعز (٢: ٣- ١٧؛ ٣: ٦- ١٥) وتبادل الحديث بين رَاعُوث ونعمى (٢: ٢ و١٨- ٢٣؛ ٣: ١- ٥ و١٦- ١٨).

والتشابه بين الأصحاحين ١ و٤ يدوران حول تطوير الموضوعات بأكثر مِنْ بَنِية المشاهد. وكما أن الأصحاح الأوَّل تناول الفراغ الَّذِي كَانَت تعانى منه نعمة، نجد أن الأصحاح الرابع يتناول عودتها إلى الخَيْر الوفير. وإذا لَمْ يكن لها زوج أوْ أولاد (١: ٣ و٥ و٢١)، إلاّ أن نعمى رحبت بزوج جديد (زواج بوعز مِنْ رَاعُوث) وطفلها الجديد، وهو بكر رَاعُوث وبوعز (٤: ١٣ و١٦ انظر ٣: ١٧). وكذلِكَ، كما علقت النسوة عَلَى عودة نعمى الحزينة مِنْ مُوآب (١: ١٩)، هكَذَا علِقت نسوة أيضًا عَلَى البركة المفرحة لوريثها الَّذِي وُلد حديثًا (٤: ١٤ و١٧).

وسلسلة أنساب "فَارِص" الَّتِي خُتمت بها القصة (٤: ١٨- ٢٢) تضيف مَا يشبه الملحَق للقصة الرَئِيسية. والأمر اللافت، هُوَ أن عَلَى العكس مِنْ معظم قصص ع. ق، تأتي سلسلة الأنساب فِي نهاية القصة وليس فِي بدايتها (قا؛ تك ٥: ١- ٣٢؛ ١٠: ١- ٣٢؛ ٣٦: ١- ٤٠، وهناك أمثلة أخرى). والنتيجة هي متابعة القصة بوضعها فِي السياق الأكبر، وهو إرشاد الله وعنايته لإسْرَائِيل منذ أَيَّام الآباء الأوَّلِين (مثل؛ يَهُوذَا، ع. ١٨) وإلى المُلُوك (أي، دَاوُد، ع. ٢٢). وهكَذَا جاءت القصة لترمز بشكل مصغر إلى خطة الله الأكبر الَّتِي وضعها مِنْ أجل إسْرَائِيل.

وكَانَ الكاتب متمكناً مِنْ إستخدام الكَلِمة بذكاء بالغ فِي الأصحاح الثالث، الكَلِمات الَّتِي مِنْ الممكن أن تحمل معنى جنسيًا (مثل؛ יָדַע "يعرف" [#٣٣٥٩]، والآيتين ٣- ٤ שָׁכַב "يضطجع" [#٨٨٨٦]، والآيات ٤ و٧- ٨) أضفت عَلَى البيدر جواً حسياً. والأكثر أهمية هُوَ أن تكرار الكَلِمات الرَئِيسية يربط القصة معًا ويطور موضوعات رَئِيسية. وعَلَى سبيل المثال، إعادة ظهور יֶלֶד "الولد" يشير إلى أن عوبيد المولود حديثًا (٤: ١٦) يحل محل ابنى نعمى المتوفيين (١: ٥، انظر/ מָנוֹחַ / מְנוּחָה وכָּנָף، فيمَا يلى).

كما أن الكاتب كَانَ بارعاً فِي إضفاء عنصر المفاجآت، ففي نقاط أساسية قدم العديد مِنْ العقد غير المتوقعة. ولذلِكَ حين يعتقد القراء أن رَاعُوث وبوعز سيتزوجان، إذا ببوعز وبشكل مفاجئ يذكر حقوق الزواج الَّتِي لقريب آخر حَقّ الأوْلَوية (٣: ١٢). كذلِكَ يحمل الأصحاح الثالث القارئ إلى الاعتقاد أن الأصحاح ٤ سيُشتمل بمناقشة عِنْدَ الباب عن رغبة رَاعُوث فِي الزواج. ولكن بدلاً مِنْ ذلِكَ، يجد أن بوعز يبدأ بموضوع مَلَكِية أليمالك

(٤: ٣)، وبعد ذلِكَ، فقط، تناول وضع رَاعُوث (ع. ٥). وفي كُلّ حالة، كَانَت النتيجة الأدبية لهذه المفاجآت، نتيجة باهرة - إذ كَانَ مِنْ شأنها زيادة توتر القصة بتأجيل القرار فِي نفس اللحظة الَّتِي بدت فيها النهاية السعيدة وشيكة.

ب. موضوعات لاهوتية

للوهلة الأوَّلى يبدو سِفْر رَاعُوث كتاباً دنيوياً. ويبدو وكأن الله غائب عن أحداثه، ولم يتصرف بشكْلّ مباشر سوى مرتين فقط (١: ٦، ٤: ١٣). وهذا الانطباع حمل البعض عَلَى الاعتقاد للتشكك فيمَا إذا كَانَ للسِفْر أي فكرٍ لاهوتي عَلَى الإطلاق (Sasson, *Ruth*, 249). وبرغم ذلِك، ولأسباب قوية، وجد معظم الدارسين أفكاراً لاهوتية هامة فِي ثنايا السِفْر الَّذِي يُزعم أنه "دنيوى".

١. النظرة إلى الله. السِفْر ينظر إلى الله باعتباره إله العهد مع إسْرَائِيل. وبصفة مستمرة يناديه البشر باسمه المرتبط بالعهد "الرَّبّ" (يَهْوَهْ) طالبين استجابة صلواتهم (١: ٨- ٩، ٤: ١١- ١٢) وتأييد الأقسام (١: ١٧، ٣: ١٣)، وتنفيذ البركات (٢: ٤ و٢٠، ٣: ١٠). وحَتَّى اتِّهامات نعمى المريرة بعدم أمانة الله (١: ٢١) مِنْ الواضح أنها تفترض عدم الوفاء بالتزامات ناجمة عن العهد. ولكن الرَّبّ فِي واقع الأمر استحق أن يُمتدح لأمانته الَّتِي أثبتها عِنْدَما عكس لها وضعها وأزال شكواها (٤: ١٤). والرَّبّ- باعتباره إله العهد- يعتنى بالأرَامل المسكينات مثل نعمى ورَاعُوث اللتين وجدتا لهما ملاذًا تحت جناحى "الرَّبّ إلهَ إسْرَائِيلَ" (٢: ١٢). والواقع أن أحد موضوعات السِفْر الرَئِيسية يتتبع تجديد الله لمصير نعمى مِنْ الفراغ (١: ٢١، ٣: 17 רֵיקָם) إلى الامتلاء (٤: ١٤، انظر מְלֵאָה، ممتلئة، ١: ٢١).

وبشكْلّ يتسم بمزيد مِنْ الذكاء ينظر السِفْر أيضًا إلى "الرَّبّ" باعتباره الحاكم الكوني للعالمين. فنجد أن نعمى تناشد الرَّبّ وتصفه بأنه "القدير" (١: ٢٠- ٢١)، وهذا اسم يطلقه ع. ق عَلَى الله باعتباره سيد الخليقة كُلّها (مثل؛ تك ٤٩: ٢٥، أيُّوب ٣٧: ٢٣). وباعتبارِه الرَّبّ القدير فإنه يراقب النظام الأخلاقى فِي العالم ويكافئ عَلَى الخَيْرِ ويعاقب الشرّ (أيُّوب ٨: ٣- ٦). وبالنظر إلى أن رَاعُوث كَانَت مُوآبية (١: ٢٢، ٢: ٢ و٦ و٢١)، أي أنها لَمْ تكن إسْرَائِيلية، فإن الرَّبّ باعتباره الحاكم الكونى هُوَ الَّذِي سأله بوعز أن يكافئ رَاعُوث بمكافأة تتناسب مع أعمالها (٢: ١٢). ونفس الافتراض يشكّل أساس صَلاَة نعمى مِنْ أجل أن يكافئ الرَّبّ كنتها مِنْ أجل إخلاصها (חֶסֶד، ١: ٨- ٩، انظر "Hubbard, "Ganzheitsdenken).

٢. عمل إلهي- بشرى. ثمة ملاحظتان بسيطتان تكشفان عن نظرة السِفْر اللاهوتية غير العادية نَحْوَ علاقة الله بالعالم. (أ) فِي النهاية استحق الله كُلّ الحمد لأنَّهُ أعطى نعمي وريثاً (٤: ١٤)، ومع ذلِكَ، فلم يفعل بعد ذلِكَ إلا القليل نسبيًا. غير أن الأمر المسلم به هُوَ أن تدخلين فقط مِنْ الله ــــحيث أعطى الطعام ليَهُوذَا (١: ٦) والحملِ لرَاعُوث (٤: ١٣)ـــ يشكُلاّن سياجاً لاهوتيًا حولِ السِفْر. ذلِكَ أنهما يؤكدَان بكُلّ هدوء توجيه الله بسيادته عَلَى كُلِّ مَا يحدث، غير أن الحقيقة الواقعية الناس وليس الله، هم الَّذِين يفعلون كُلّ شيء آخر له أهمية ــــجني المحصول، تكوين الصداقات، الترتيبات الخاصة بالزواج، المفاوضات القانونية الخ.

(ب) يحرص الكاتب عَلَى أن يبين فِي السِفْر إدراكه بأن الله حى. فمن ناحية، كثيرًا مَا يسمح لشخصياته مِنْ البشر أن يذكروا اسْم الرَّبّ (١: ٨- ٩، ٢: ١٢، ٤: ١٤، الخ) ومن ناحية أخرى، يبدو فِي موضِعين أساسيين أن يتعمد التهوين مِنْ دور الإرشاد الإلهى. وفي كلْمات اختارها بعناية، يقول إن رَاعُوث وجدت حقل بوعز مصادفة، وليس بعناية إلهية (٢: ٣). وهنا أيضًا، يذكر أن عوبيد هذا هُوَ جد دَاوُد (٤: ١٧ب)، غير أنه- عَلَى العكس مِنْ كثير مِنْ كتبة الأسفار المُقَدَّسَة- يتجنب إعطاء الدور للعناية الإلهية. ويبدو أن تقليله مِنْ دور العمل الإلهى المباشر، كَانَ وسيلة أدبيةـــتُتخذ- "للتأكيد عَلَى شيء مِنْ خلال الانتقاص مِنْ فاعليته" عَلَى غرار أسلوب نفي النفي إثبات. وبفهمه التدخل الإلهي فإن الكاتب يجعل القارئ أكثر إدراكاً به.

وثمة قناعات لاهوتية هامة تقع وراء هاتين الملاحظتين. ذلِكَ أن السِفْر يؤكد بوضوح استمرار سيادة الرَّبّ التامة، ومع ذلِكَ يعتبر أن هذه السيادة مخبأة وراء الأحداث- وعلاوة عَلَى ذلِك، للسِفْر وجهة نظر غير عادية بالنسبة لنشاط الإنْسَان . وهي فِي هذه الحالة أن الله يعمل فِي أعمال البشر ومن خلالها- وبتعبير آخر، يتدخل الله هنا مِنْ داخل التاريخ، وليس مِنْ خارجه. وإحساس السِفْر القوى بسيادة الرَّبّ يُستشف منه أن العناية الإلهية هي الَّتِي أرشدت رَاعُوث إلى حقل بوعز (٢: ٣)، وهي الَّتِي ألهمت نعمى بخطتها المجازفة (٣: ١- ٤)، وتزامن وصول قريب رَاعُوث الَّذِي لَمْ يُذكر اسْمُهُ إلى الجلسة العرفية (٤: ١- ٢)، وهي الَّتِي قادت مفاوضات بوعز الَّتِي اتسمت بالذكاء (٤: ١- ٨).

وكُلّمة واحدة مكررة وحافلة بالمعاني أوضحت أن السِفْر ينظر إلى الله عَلَى أنه يعمل مِنْ خلال البشر. وفي ٢: ١٢ يصلى بوعز بأن الرَّبّ الَّذِي تحت جناحيه (כָּנָף) وجدت رَاعُوث ملاذًا، يعرف يكافئ إخلاصها لنعمى. وفي ٣: ٩، تطلب رَاعُوث مِنْ بوعز أن يبسط ذيل "ثوبه" (כָּנָף) عليها، أي أن يتزوجها (انظر حز ١٦: ٨). والواقع أن مَا قالته رَاعُوث يطلب مِنْ بوعز أن يستجيب لصلاته السابقة- مِنْ أجل "جناحه" الحَامى لزواجها إلى لتنفيذ "جناح" الرَّبّ الإله الحَامى. وخلاصة القول، يعلمنا السِفْر أن سيطرة السَّيِّد الرَّبّ عَلَى الأمور تأتى أحيانًا متخفية فِي ثياب أعمال يجريها البشر.

٣. حَيَاة رَاعُوث الولاء والتقوى والعطف (חֶסֶד): شخصية رَاعُوث وبوعز تمثلان أحد موضوعات السِفْر، وهو أسلوب حَيَاة (חֶסֶד) أي حَيَاة الولاء والتقوى والعطف) باعتبارها الحَيَاة الَّتِي ترضى الرَّبّ. وعَلَى أساس هذا السِفْر، فإن חֶסֶד تتطلب، التزاماً بالإخلاص نَحْوَ الآخرين. وقد كَانَت رَاعُوث قدوة فِي هذا الدور بالتصاقها بنعمى بعد وفاة زوجها (١: ٨- ٩)، وبقطع كافة علاقاتها المُوآبية السابقة (١: ١٦- ١٧، ٢: ١١)، وبعرضها أن تلد لنعمى وريثاً عوض أن تتزوج بدافع الحب أوْ المال (٣: ١٠). وكَانَ بوعز نُموذجًا لِذلِك، حين قام- عَلَى العكس مِنْ القريب الَّذِي لَمْ يُذكر اسْمُهُ- بتحمل الواجب

المكَلّف- عن طيب خاطر- وقام بدور القريب الولى بالنسبة لنعمى ورَاعُوث (٤: ١- ٨).

وחֶסֶד- عِندَ الضرورة- تتطلب أيضًا القيام بمخاطر كبيرة. فلن يكن لِدى بوعز أى ضمان بأن مفاوضاته القانونية ستُكَلَّل بالنجاح، أوْ أن الجمهور سيتقبل مبادرته الخاصة برَاعُوث. وكَانَ عار كبير سيلحق برَاعُوث أمامِ الشَّعْب لاقتحَامها حقل بوعز (ص. ٢)، ومحادثاتها السرية الَّتِي كَانَت تُجرى ليلاً فِي البيدر (ص. ٣). غير أن كُلَيهما كَانَ شخصًا فاضلاً (חַיִל ٢: ١، ٣: ١١)، وكَانَ مِنَ الأشخاص الملتزمين بـ חֶסֶד مهما كَانَت النفقات.

وفي ذات الوقت، وبشكْلٍ حازم، اتبعا ناحية أخرى مِنْ متطلبات الـ חֶסֶד—وهي أن تكون أعمالهما بِالطريقة الصحيحة. ففي حقل بوعز التزمت رَاعُوث بالحدود الَّتِي جرى العرف عليها بالنسبة للالتقاط مِنْ الحقل (وربما وسقها بطلبها الحصول عَلَى حنطة هي فِي العادة خارج نطاق الالتقاط (٢: ٧- ٩). وعَلَى غرار ذلِك- بالرغم مِنْ أنه دونما شك وقع فِي إغراء رَاعُوث الجنسى، إلا أنه بالرغم مِنْ ذلِكَ لَمْ يستغلها جنسيًا وهما فِي البيدر. وعَلَى الرغم مِنْ أنه خاطر بفقدَانها لرجل آخر، إلا إنه اتبع الإجراء القانونى الصحيح لترتيب زواجه منها חֶסֶד.

والرَّبّ هُوَ النموذج الأساسى الكامل لـ חֶסֶד وقد بيّن بوعز ورَاعُوث أنه يكافئ بسخاء أولئك الَّذِين يعملون חֶסֶד وأخيرًا حصل بوعز عَلَى رَاعُوث زَوْجَة له، وأصبح الناس يتذكرونه عَلَى أنه الجد الأعَلَى لدَاوُد (٤: ١٣ و١٧ و٢١). وكَانَت نعمى وكذلِك بوعز يصليان إلى الرَّبّ كى يكافئ رَاعُوث عَلَى إخلاصها (١: ٨- ٩، ٢: ١٢، انظر ٣: ١٠)، وقد فعل ذلِك بسخاء. فقد عوضها الرَّبّ عن خسائرها السابقة —فأعطاها زوجاً جديدًا، وبيتاً (١: ٩ מְנוּחָה، ٣: ١، מָנוֹחַ) دائمًا، وشَعْبًا جديدًا، وإلهاً جديدًا (١: ١٦، انظر ٤: ١١- ١٢). والواقع، أن مِنْ بين موضوعات السِفْر الصغرى هُوَ تتبع ارتفاع رَاعُوث مِنْ وضع امْرَأة غريبة عن المجتمع، إلى موظفة إسْرَائِيلية. والغرباء الَّذِين هم عَلَى شاكِلَة رَاعُوث ممن يقبلون مُثُل إسْرَائِيل يتم الترحيب بهم.

أمَّا وأن إسْرَائِيل ستتذكرها إلَى الأبَد، كمهَاجِرة مُوآبية، باعتبارها جدة دَاوُد الكبرى الَّتِي كَانَت تتسم بسمات الأبطال، فقد كَانَ هذا إسهامًا غير متوقع مِنَ الكرم الإلهى. وقد كافأ الرَّبّ חֶסֶד، ومكافآته حَتَّى تفوق بالفعل كل التوقعات. والتأكيد ينصب عَلَى الموضوع الرئيسى الَّذِي يُختتم به السِفْر هُوَ: العناية الإلهية هي الَّتِي وجهت ارتفاع دَاوُد إلى السلطة، ومن ثم أضفت المشروعية عَلَى حقه فِي الحكم. وكَانَت رَاعُوث مِنْ بين خمس نساء تضمنتهم سلسلة أنساب يَسُوع (متى ١: ٥). ومن الناحية اللاهوتية ربما يُلمح ذكرها إلى أنه كما قبلت إسْرَائِيل "رَاعُوث"، فإنمَلِكوت الله يرحب أيضًا بالغرباء الَّذِين يقبلون شخصيًا رسالة الإنجيل (انظر أعمال ١: ٨).

جـ . سياق قانوني:

الكتابات اليهودية فِيمَا يعد فترة الكتاب الْمُقَدَّس لا تأتي عَلَى ذكر رَاعُوث الكتابية، لكن السِفْر تولد فيه ترجوم كامل باللغة الأرَامِيّة. وقد وُجدت ثلاث جزازات مِنْ السِفْر فِي قمران (2QRutha, 2QRuthb, 4QRutha, 4QRuthb).

البيبلوجرافيا

H. Bruppacher, "Die Bedeutung des Namens Ruth," *TZ* 12, 1966, 122-18; E. Campbell, Jr., *Ruth*, AB, 1975; M. Gow, *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose*, 1992, 97-112; R. Hals, *The Theology of the Book of Ruth*, 1969; R. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, NICOT, 1988; idem, "Theological Reflections on Naomi's Shrewdness," *TB* 40, 1989, 283-92; idem, "*Ganzheitsdenken* in the Book of Ruth," *FS* R. *Knierim*, (ed.) T. C. Sun, K. Eades, 1997, 192-209; W. Prinsloo, "The Theology of the Book of Ruth," *VT* 30, 1980, 330-41; J. Sasson, "Divine Providence or Human Plan?" *Int* 30, 1976, 415-19; idem, *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, 1989².

روبرت إل . هوبارد، الإبن. *Robert L. Hubbard, Jr.*

8154 רְחַבְעָם

رَحُبْعَام (רְחַבְעָם [rᵉhab ʿam]، #٨١٥٤).

١. ع. ق رَحُبْعَام هُوَ ابن سُلَيْمَان الَّذِي خلفه عَلَى عرش إسْرَائِيل، الَّذِي كَانَ مِنْ نتيجة سياسة القمع الَّتِي اتبعها أن أدت إلَى انشقاق المَمْلَكَة إلى نصفين. وقد بدأ حكمه وهو فِي سن الحادية والأربعين مِنْ عمره حِين اعتلى سدة الحكم، وقد استمر حكمه سبعة عشرة عامًا فِي أورُشَلِيم، ٩٣٠- ٩١٣ ق. م، كمَلِك عَلَى ممَلكة يَهُوذَا الصغيرة الجَنُوبية (امل ١٤: ٢١، ٢ اخ ١٢: ١٣ [التواريخ مِنْ Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 3rd ed). (والطبعة اليونانية القديمة، فِي توسع لما جاء فِي ١مل ١٢: ٢٤ تدّعى أنه كَانَ فِي السادسة عشر مِنْ عمره حين مَلِك، وأنه لَمْ يستمر فِي الحكم سوى اثنتى عشرة سنة [١٢: ٢٤أ]، ولكن هذا لا نجد له تأييداً فِي أي مكَانَ آخر: والنسخة اليونانية القديمة نفسها تتفق مع النص الماسورى فِيمَا يتعلق بسن رَحُبْعَام عِندَ اعتلائه العرش وهو فِي الحادية والأربعين مِنْ عمره، وكذلِكَ بالنسبة لمدة حكمه. (سبع عشرة سنة) فِي ١مل ١٤: ٢١؛ ٢أخ ١٢: ١٣) ونجد قصته فِي ١مل ١٢: ١- ٢٤؛ ١٤: ٢١- ٣١؛ ٢أخ ١٠- ١٢).

وأم رَحُبْعَام هي نعمة العَمُّونية (١مل ١٤: ٢١ و٣١). وعَلَى شاكِلَة أبيه كَانَت لرحبعام. زوجات وسرارى كثيرات. فقد كَانَت له ثمانية عشرة زَوْجَة، ذُكر اسم اثنتين منهن هما: محلت، معكة، وهما مِنْ بنات أعمامه (ولدتا لأبناء دَاوُد) وإلَى جَانِب ذلِكَ، كَانَت له ستون سرية. وقد انجب ثمانية وعشرين ولدًا وستين بنتًا (٢أخ ١١: ١٨- ٢١).

واسم رَحُبْعَام معناه "اتّسع الشَّعْب" (قا، Albright; Noth) ونجد تلاعباً بالألفاظ عَلَى اسْمُهُ فِي يَشُوع بْن سيراخ ٢٧: ٢٣ "سُلَيْمَان... خلف بعده... رَحُبْعَام السخيف الرأى" (NRSV).

حين توفى سُلَيْمَان، والد رَحُبْعَام، جاء إليه شَعْب إِسْرَائِيل وطلبوا منه تخفيف العبودية والنير الثقيل اللذين فرضهما والده عَلَيْهِمْ (١مل ١٢: ٤، انظر ٤: ٢٢- ٢٣ [٥: ٢- ٣] و٢٦- ٢٨ [٦- ٨]، ١١: ٢٥- ٢٩). واتّبع رَحُبْعَام نصيحة الشبان المتهورين، وأهان الشَّعْب وأقسم بأن يزيد عَلَى نيرهم (١٢: ٦- ١٥). وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن رفضه كُلّ الشَّعْب مَا عدا أولئك الَّذِين فِي يَهُوذَا (١٢: ١٦- ٢٠) وانشقت الْمَمْلَكَة نتيجة لِذلِكَ بالرغم مِنْ أن بذور هذا الشقاق كَانَت قد زُرعت بسبب ردة سُلَيْمَان (ص. ١١، ولا سيما الآيات ٣١: ٣٩). واندفع رَحُبْعَام فِي تهور يحاول حشد جيش ضد أولئك الَّذِين رفضوه، لكن شِمَعْيَا النَّبِيّ حذره مِنْ عاقبة ذلِك، ولكنه تراجع عن ذلِك (١٢: ٢١- ٢٤).

٢. كَانَ حكم رَحُبْعَام يتسم بالشَّرّ، واتبّع أساليب جديدة للشر (١مل ١٤: ٢١- ٢٤). وقد قام شِيشَق (شِيشَقُ الأَوَّل) مَلِكُ مِصْرَ بغزو يَهُوذَا ونهبها، لكن رَحُبْعَام نفسه لَمْ يمسه سوء (١٤: ٢٥- ٢٩). وأثناء فترة حكمه كَانَت هناك حرب مستمرة بين المملكتين الشِّمَالية والْجَنُوبية (١٤: ٣٠). (← يَهُوذَا: تاريخ).

والقصص الواردة فِي ٢أخ ١٠- ١٢ تماثل تِلْكَ إلى حد كبير المذكورة فِي سِفْر الْمُلُوك الأَوَّل، فِيمَا عدا أن ٢أخ تضيف مادة غزيرة نلاحظها بصفة خاصة فِي ١١: ٥- ٢٣، حيث ذُكرت التحصينات الدفاعية العَالِية الَّتِي أقامها رَحُبْعَام (١١: ٥- ١٢) حيث نقرأ أن كثِيرًا مِنْ الْكَهَنَة واللاَّوِيِّين المخلصين فِي الشِّمَال تدافعوا عَلَى الْجَنُوب لمواجهة ردةَ يَرُبْعَام (بالرغم مِنْ ردة رَحُبْعَام نفسه). وكَانَوا قوة للخير لفترة وجيزة (١١: ١٣- ١٧). ويخبرنا كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام أنه كَانَت لرحبعام زوجات وسرارى كثيرات، كما سبق القول، وأنه تصرف بالفعل بحكمة أثناء بعض فترات حكمه (١١: ١٨- ٢٣)، وتضيف ٢أخ ١٢: ٣- ٨ مزيداً مِنْ التفاصيل عن غزوه شِيشَق. وبرغم ذلِك، فإن تقييم كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام فِي النهاية يماثل (بالرغم مِنْ أنه أكثر وضوحًا) ذلِكَ التقييم الَّذِي نجده فِي ١مل: "وَعَمِلَ الشَّرَّ لأَنَّهُ لَمْ يُهَيِّئْ قَلْبَهُ لِطَلَبِ الرَّبِّ" (٢أخ ١٢: ١٤، NASB).

ومن الوجهة الدينية، لَمْ يكن لرحبعام التأثير الدائم للشر عَلَى نَحْوَ مَا عمله نظيره يَرُبْعَام فِي الْمَمْلَكَة الشِّمَالية. أي أنه لَمْ يكن المعيار العظيم للشر الَّذِي يُقارن به معظم الْمُلُوك اللاحقين. وفِي حين أن كُلّ ملوك إِسْرَائِيل الَّذِين جاءوا بعد يَرُبْعَام كَانَوا أشرارا وأن خمسة عشر مِنْ تسعة عشر مَلِكًا منهم شبهوا بصفة خاصة به لشرهم، غير أن شر رَحُبْعَام لَمْ يكن له التأثير البالغ حَتَّى يُتخذ معيارًا يُقاس عليه. ومن بين الْمُلُوك التسعة عشر الَّذِين خلفوه، ثمانية منهم كَانَوا صالحين. ومن بين الأحد عشر مَلِكًا الباقين، ابْنُهُ أبيا بصفة خاصة هُوَ الَّذِي شبّه به، وبخلاف ذلِك، فإن شر ملوك يَهُوذَا كَانَ يُشبّه بملوك إِسْرَائِيل (يَهُورَامَ، أَخَزْيَا، آحاز) ولا واحد (عَثَلْيَا) جيران يَهُوذَا الوثنيين (مَنَسَّى) (آمون)، أَوْ، وعَلَى نَحْوَ أكثر بصفة عامة، "الآباء" (يَهُوآحَاز، يَهُويَاقِيم، يَهُويَاكِين، صِدْقِيَّا).

ع. ج بعد موته، واعتلاء ابْنُهُ العرش خلفاً له، لَمْ يُذكر فِي الكتاب الْمُقَدَّس إلاّ بصفة عابرة، وذلِك فِي سلسلة أنساب يَسُوع (متى ١: ٧).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "The Amorite Form of the Name Hammurabi," *AJSL* 38, 1922, 140; R. Case, II, "Rehoboam: A Study in Failed Leadership," *Presbyterion* 14, 1988, 55-77; D. Evans, "Rehoboam's Advisors at Shechem and Political Institutions in Israel and Sumer," *JNES* 25, 1966, 273-79; A. Frisch, "Shemaiah the Prophet Versus King Rehoboam: Two Opposed Interpretations of the Schism," *VT* 38, 1988, 466-68; G. N. Knoppers, "Rehoboam in Chronicles: Villain or Victim?" *JBL* 109, 1990, 423-40; M. Noth, *Die Israelitische Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1966 [1928 original], 193, n. 4; M. Weinfeld, "The Counsel of the 'Elders' to Rehoboam and Its Implications," *Maarav* 3.1, 1982, 27-53.

ديفيد إم . هاوارد، الإبن. *David M. Howard, Jr.*

رفض ← #٥٥٤٠ (נָאַץ [*nā'aṣ*]، يرفض، يزدرى، يعامل بازدراء).

يبتهج ← #٨٤٦٤ (שׂוּשׂ [*śûś*]، يبتهج ابتهاجًا عَظِيمًا).

قريب ← #٤٥٣٠ (מֹדָע [*mōdā'*]، قريب، نسيب).

يطلق سراح ← #٢٠٠٢ (דְּרוֹר³ [*d^erôr³*]، يطلق سراح، حرية).

تذكر ← #٢٣٤٩ (זָכַר¹ [*zākar¹*]، يتذكر).

بَقِيَّة ← #٨٦٣٦ (שְׁאָר [*šā'ar*]، يبقى).

إزاحة ← #٨١٧٨ (רָחַק [*rāḥaq*]، يَكُونُ بعيدًا، بعيد).

أجرة ← #٨٥٠٩ (שָׂכַר [*śākar*]، يستأجر).

يصلح ← #٩٨٠ (בָּדַק [*bādaq*]، يصلح).

توبة #٥٧١٤ (נָחַם [*nāḥam*]، راحة، يتعاطف، يتوب، يندم).

تكرار ← #٩١٠١ (שָׁנָה¹ [*šānâ¹*]، يغيرّ، يكرر).

أشباح ← #٨٣٢٧ (רְפָאִים¹ [*r^epā'îm¹*]، ظلال، أرواح راحلة).

يجيب ← #٦٦٩٩ (עָנָה¹ [*'ānâ¹*]، إجابة، يشهد ضد، يجيب).

يوبخ ← #٣٥١٩ (יָכַח [*yākaḥ*]، يناقش، يقاوم، يحكم عَلَى، يسيطر عَلَى، يؤنب).

8211 רֵכָבִי

ركابى (רֵכָבִי [*rēkābî*]، #٨٢١١، < רָכַב، [*rakab*]، يركب #٨٢٠٦).

ع. ق كَانَ الرَّكَابِيّون عشيرة مِنْ الإِسْرَائِيليين يُعرف عنهم مما جاء فِي إِرْمِيَا إخلاصهم لوصايا جدهم الأَعْلَى يُونَادَاب (إر ٣٥: ٦، قا؛ يَهُونَادَاب، ٢مل ١٠: ١٥). وتندر المعلومات المتعلقة بأصلهم. وهم أنفسهم يؤكدون بأنه ليس لهم أن يبنوا

بيوتًا أَوْ يزرعوا زرعًا أَوْ يغرسوا كرمًا (إر ٣٥: ٦- ٧). وقد استُنتج مِنْ وصفهم بأنهم كانوا مِنَ البدو، غير أنه ربما كَانَ مِنْ بينهم أصحاب حرف (*ABD*). وفي أيَّام حصار نبوخذ نصر لأورُشَليم لجأوا إلى المدِينة وتخلوا عن أسلوب البدوية. وليس مِنَ المعروف مَا الَّذِي حدث للركابيين بعد كارثة سنة ٥٨٧ ق. م. وبرغم ذلِك، هناك إشارة إلى "مَلْكِيا بْن ركاب الَّذِي ساعد فِي ترميم باب الدمن أيَّام نَحَمْيَا (نح ٣: ١٤). وقد وُصف هناك بأنه رَئِيس دائرة بيت هكاديم. كما أن عنوان المَزْمُور ٧١ فِي سب يشير إلى نَسْل يونَادَاب.

ومن الناحية اللاهوتية، اشتُهر الرَّكَابِيُّون بأنهم النموذج الأمثل لإطاعة الوصايا. أمَّا جدهم الأعلَى يونَادَابُ بْن ركاب، فقد منع نسله مِنْ شرب الخمر. وقد تمسكوا بهذه الوصية بقوة حَتَّى إنهم عِنْدَمَا قدمِ لهم إرْمِيَا النَّبِيّ خَمْرًا بعد أن جاء بهم إلى الهيكل، رفض الرَّكَابِيُّونَ ذلِك. وهذا الإصرار على الامتثال لرغبات أحد أجدادهم كَانَ عَلَى النقيض تمامًا مِنْ شَعْب يَهُوذَا الَّذِين اشتُهروا بانتهاكهم عهد الرَّبّ (إر ٣٥: ١٢- ١٧). وكَانَ الرَّكَابِيُّون يطيعون طاعة كاملة فِي الموضوعات الخاصة بالطعام، وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك فشلت إسْرَائِيل فِي الطاعة بالنسبة لمسائل جوهرية، مثل إطاعة الرَّبّ (٣٥: ١٦). والكَلِمة الرَئِيسية فِي هذا الأصحاح هي שָׁמַע، يطيع، يسمع. والأصحاح الَّذِي يتحدث عن الرَّكَابِيِّين، يتوجب قراءته للمقارنة والتباين مع إر ٣٤، وهي قصةمَلِك استخفّ بالموضوعات المتعلقة بالعهد. وقصة إخلاص الرَّكَابِيِّين لِلرَّبّ تعود فِي الماضى إلى أيَّام يَاهُو (٢مل ١٠: ١٥- ٢٧). وطاعة الرَّكَابِيِّين لوصايا جدهم الأعلَى ضمنت لهم مكَانًا دائمًا فِي خدمة الرَّبّ (إر ٣٥: ١٩).

البيبلوجرافيا

ABD 5:630-31; *IDB* 4:14-16; *ISBE* 4:53; J. H. Charlesworth, *The History of the Rechabites*, vol. 1, *The Greek Recension*, 1982; J. Levenson, "On the Promise to the Rechabites," *CBQ* 38, 1976, 508-14; S. Talmon, "*hemmâ haqqînîm habba'îm mehammat 'abî bêt-rekab,*" *IEJ* 10, 1960, 174-80; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982, 55-56.

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز *J. A. Thompson / Elmer A. Martens*

يعتز، يحسب ← #٦٢١٨ (סָפַר [*sāpar*]، يعد، يحصى، يكرر، يدرب).
يسجل ← #٧٢١٢ (פָּקַד [*pāqad*]، يعاقب، يجمع، يعين).
أحمر ← #١٣٧ (אָדֹם [*'ādōm*]، أحمر).
افتداء ← #٧٠٠٩ (פָּדָה [*pādâ*]، فدية، يفتدى، يخلص).
تخفيض ← #١٧٥٧ (גָּרַע [*gāra'*[1]]، ينقص، يحذف، يخفض).
غل ← #٧٨٦٦ (קָנֶה [*qāneh*]، حزمة مِنْ قصب، عصا، قضيب القياس، ساق، قشرة، حرشفة).
يدور ← #٤٥٧٢ (מוֹט [*môṭ*[1]]، بكرة، يتذبذب، يترنَّح، يهتز، يصاب بها).
ينقص ← #٧٦٧١ (צָרַף [*ṣārap*]، يشم، اختبار للتهذيب).
ملجأ ← #٢٨٧٩ (חָסָה [*ḥāsâ*]، يلوذ بملجأ).
رفض ← #٥٥٤٠ (נָאַץ [*nā'aṣ*]، يرفض، يزدرى ب).
مِنْطَقَة ← #٢٤٧٥ (חֶבֶל² [*ḥebel*²]، حبل، يغرى، أرض).
يسجل ← #٣٥٠٩ (יָחַשׂ [*yāḥaś*]، سجّل).

8105 רָהַב

رَهَب (רָהַב [*rahab*]، كائن شبه شيطانى، أو مِصْر #٨١٠٥).

ع. ق كَلِمة "رَهَب" إما أنها تشير إلى كائن شبه شيطانى هائل (مز ٨٩: ١٠ [١١]؛ أيُّوب ٩: ١٣؛ ٢٦: ١٢)، وإمَّا إلى مِصْر (مز ٨٧: ٤؛ إش ٣٠: ٧). وأحيانًا يُشوش الفارق بين الكيان التاريخي الفعلَى، والوحش البدائى ذي السمات الأسطورية (إش ٥١: ٩). وبغض النظر عن المعنى الدَقِيق لهذه الكَلِمة، فإن الموضوع اللاهوتى البارز فِي كُلّ حالة فِي الواقع هُوَ السيادة المطلقة لله وقدرته عَلَى كُلّ شيء.

١. فِي الإشارات الَّتِي يَكُونُ فيها "رَهَب" كائن وحشى أَوْ قوة شرسة هائلة؟، يَكُونُ التركيز عَلَى قوة الرَّبّ عَلَى الخليقة وكُلّ مَا فيها. وكُلّ مَا فِي السَّمَاوَات والأَرْض يدين بوجوده وقوته عَلَى الله الَّذِي خلقه أوَّلاً، والقوة الطبيعية، أياً كَانَت الوسيلة الَّتِي تعبر بها عن نفسها، هي فِي النِهاية مستمدة مِنْ الإله الَّذِي لَمْ يخلق الكون فقط، بل وهو الَّذِي يحفظه بكُلّ مَا فيه. وهذا مفاده منطقياً/ أن كُلّ القوى المتجمعة للعالم الطبيعى لا يمكنها أن تضاهى قوة الرَّبّ، لأن الخالق بالطبع أعظم مِنْ خليقته. فالله، والله وحده، هُوَ المصدر الأساسى لقوة الإنْسَان، أَوْ لقوة الطبيعة أَوْ الكون بغض النظر عن مكَانَ وجود هذه القوة، أَوْ الكيفية الَّتِي يتم التعبير بها عنها. وبدون الله الخالق، مَا كَانَ سيُوجد كون، وعَلَى ذلِك، مَا كَانَت ستُوجد أية قوة مِنْ أي نوع. وعَلَى هذا، سواء كَانَت القوة للخير أم للشر، سواء كَانَت تدعم خطة الله أَوْ تعيقه، فإنها فِي النهاية مسئولة أمام هذا الإله السَّيِّد، وتحت حكمه.

وهذا الكَلاَم ينطبق بنفس القدر عَلَى الكيانات الهائلة والمرعبة الَّتِي عَلَى شاكلة "رَهَب"، والتى للوهلة الأوَّلى تبدو وكأنها تفوق القوى الطبيعية الأخرى مثل الْبَحْر أَوْ السَّمَاء. لكن الله يظل لا يدانيه أحد. ذلِكَ أن الرَّبّ يستطيع، وبسهولة بالغة أن يخضع العناصر الطبيعية والأعداء غير الطبيعيين (أيُّوب ٩: ١- ١٣؛ ٢٦: ٥- ١٢). ورَهَب- بالرغم مِنْ كُلّ قوته- هُوَ فِي النهاية شيء مخلوق. وهو بهذه الصفة، يمكن التنبوء بنتيجة معركته مع الرَّبّ، وكما أن الرَّبّ بوسعه ترويض المحيطات، والجبال، والأجرام السماوية، فيمكنه أيضًا أن يتعامل مع هذه الوحوش الرهيبة. ولا يُوجد شيء عَلَى الإطلاق فِي هذا الكون لديه مِنْ القوة أَوْ الإمكَانِيات الَّتِي تؤهله أن يتحدى بنجاح هذا الإله المسيطر عَلَى كُلّ شيء. أمَّا

التفكير عَلَى العكس مِنْ ذلِكَ فيكون ضربًا مِنَ الأوهام.

والقدر المتيقن، إن مثل هذا الكُلاَم عن قدرة الله عَلَى كُلّ شيء قد تخلق المشاكل. وكَانَ كاتب الْمَزْمُور يواجه صعوبة فِي فهم الكيفية الَّتِي يستطيع بها الرَّبّ أن يوجّه قوته الإلهية ضد إِسْرَائِيل والْمَلِك الممسوح (مز ٨٩). ولكن هذه مهمة قداسة الرَّبّ وعدله، وليست مهمة قوته. والواقع أنه بالنسبة لحالة إِسْرَائِيل المستمرة فِي الخَطِيَّة والتى تصرّ عليها، فإن قوة الله تصبح- وعَلَى الأقل بصفة مؤقتة- لعنة بعد أن كَانَت بركة. وهكَذَا أيضًا كَانَ أيُّوب قد تمَلكه الرعب لسيطرة الرَّبّ الخارقة عَلَى رَهَب وعَلَى قوى طبيعية أخرى (أَيُّوب ٩: ١٣؛ ٢٦: ١٢). ولكن هذا كَانَ فِي نوبة ذهول طارئة فحسب. ففي جوهر حقيقة ظروف أَيُّوب البائسة، بدت سيادة الرَّبّ وقدرته الَّتِي لا تُقهر وكأنها تضاعف مِنْ آلامه (أَيُّوب ١٢). وبرغم مناشداته استنادًا إلى براءته، إلاّ أنه كَانَ يدرك تمامًا أنه لا حول له ولا قوة، أمام هذا البعد الخاص بالقوة الإلهية.

والواقع أنه، إذا مَا نظرنا إلى الله بمعزل عن قوته غير المحدودة، فإن ردة الفعل الممكنة الوحيدة هي أن نجثو فِي رعدة أمام الحضور الإلهى. وحَتَّى الاقتراب مِنَ الله، والَّذِي فِي كثير جدًّا مِنَ الظروف يَكُونُ عملاً يتوجب تشجيعه ودعمه، يمكن والحال هذه أن يصبح عملاً مفعمًا بالخطر (مثل؛ خر ٣٣: ٣ و٥؛ ١صم ٦: ١٩؛ ٢صم ٦: ٦- ٧). ومع ذلِك، وعَلَى الرغم مِنْ هذه المصاعب الأخلاقية واللاهوتية، فإن الشهادة الكتابية لَمْ تهتز فِي شهادتها لإله هُوَ سيد العالمين، والَّذِي بمقدوره أن يقهر كُلّ المنافسين، وقد فعل ذلِك حقًا، بمن فيهم أولئك الَّذِين يبدون متمتعين بقوى خارقة. بل وحَتَّى العدو الرهيب مِنْ نوعية "رَهَب" لا تتوافر له أية فرصة أماما قوة الله.

٢. وحيثما تمثل "رَهَب" بلداً حقيقيًا، يظل التركيز عَلَى سيادة الله المطلقة وقوته غير المحدودة. ولكن مع فرق ضئيل. فِي حين أن إِسْرَائِيل فِي ع. ق كَانَت شَعْبًا، وبلداً، وكياناً له سمته الاجْتِمَاعية والسياسية، ولها تاريخ ونظام اجْتِمَاعى، عَلَى أنها كَانَت تسمو أيضًا عَلَى هذه الحقائق الدنيونة. ومن الوجهة اللاهوتية، إِسْرَائِيل هي خاصة الله، وشَعْب مختار (مثل؛ خر ١٩: ٣- ٦؛ تث ٧: ٦- ٨)، وهذا البعد له الأسبَقِيَّة عَلَى الأبعاد الملموسة بالأكثر مثل الأَرْض والتاريخ.

وثمة تفسير مماثل يتعلق بأعداء إِسْرَائِيل "التاريخيين". فمن ناحية، كَانَ هؤلاء يشكّلون دولَ شعوب عادية، كَانَت مصالحها السياسية تتعارْض بالطبع مع مصالح إِسْرَائِيل. ومن ناحية أخرى، كَانَت هذه البلدَان ترمز إلى شعوب معادية لإِسْرَائِيل، وكَانَت تشكّل بناء عَلَى ذلِكَ عائقاً لما كَانَ الله يحاول إنجازه مِنْ خلال شَعْبه، وهو عَلَى وجه التحديد، أن يبارك العالم كُلّه (تك ١٢: ١- ٣).

وما مِنْ أحد قام بهذا الدور السلبى الرمزي بشكلٍ مؤكد أكثر مِنْ مِصْر. ويظل الْخُرُوج مِنْ مِصْر القصة الجوهرية للخلاص فِي ع. ق، حيث يتحد الرَّبّ مع مجموعة مِنَ الضعفاء والمهمشين، وعبيدا لدول وليس لهم حَقُّ التصويب، ثم يخلصهم (خر ١- ١٥). وهؤلاء العبيد كَانَوا يفتقرون تمامًا إلى القوة، ولم تكن لهم أية موارد بأي شكّل كَانَ، حيث لَمْ يكن لهم سوى إلههم، والمواعيد الإلهية الَّتِي قطعها لأسلافهم الآباء الأوَّلين والأمهات (تك ١٢- ٥٠). ومن وجهة نظر مِصْرية فإن هؤلاء العبيد كَانَ يجب أن يُستخدموا فِيمَا تراه مِصْر مُناسبًا. فالقوى كَانَ مِنْ حظه أن يسود الضعيف. وبرغمه على ذلِك، مثل هذا الترتيب، على أية حال، كَانَ ضدّ إستقامةِ الله. علاوة على ذلك، كَانتْ مصر قوّة عُظمى ليس فقط فِي المصطلحاتِ التقليديةِ. لكنها كَانتْ كَذلِك قوّة أسطوريةَ عُظمى، كما هي مُصَوَّرة من قبل السحرة المصريون، الذين كَانوا قادرون على مُوَاجَهَة بعض المعجزاتَ الأولى ويُصيبونَ مُوَجَّهينَ ضدّهم (خر ٧: ١١-١٢، ٢٢؛ ٨: ٧). موقفُ مصر المتغطرس كَانَ أداة إتهامِها ذلك بأنها رأت بأنه ليس من شيءِ يُمْكِنُ أَنْ يُنافسَ سيادتَها. وقوَّتها، المعترف بها والمدعومة بآلهتِها، كانت الفكْر الكافي لمُوَاجَهَة أيّ تهديد، سواء من إنسان أو إله. فِي الحقيقة، مصر رَفضتْ حتى مجرد معْرِفة من هو الإلهِ الذي دعى إسرائيل لتتّبعه (٥: ٢). لهذا السببِ، الذي هو بالكاد عرضيُ عرَّض مصر لضربات، التي كانت بمنأى عنها، والتي أذلتها ودمَّرت كُلّ شيءَ ممكن فِي مصر والتي استدعت ردًا بإعتداءاتِ الله (Fretheim, 109).

رَهَب هو مصر، ومصر هي رَهَب. هذه هي التسوية الرمزية لكُلّ قوَّة وإمارة التي تَتنازلُ لمُوَاجَهَة شعبِ الله، والله، وإرادةِ الله. ولأن الرب يُريدُ إنهاء العبودية فهو حتمًا سيسحقِ العالم من أجل شعبه إسرائيل، وأيّ محاولة لإسرائيل مساوية للوَقوف فِي طريقِ الله. هكذا، الله يُحرِّض سيادتَه الخاصةَ وقوَّتَه ضدّ ذلك لكُلّ القادمون، تَخبُّ بضمن ذلك القوى العُظمى الساحقةِ المرموز لها هنا بمصر. (← مصر)

مِنْ وجهةِ نظر العالم، القوَّةِ التقليديةِ لحالةٍ مثل مصر تُخيفُ وتُخوُف لأن تَبْدو منَيعةً. إجيبتس للعالم عِنْدَهُ كُلّ الثروة والقوَّة الضرورية تحت تصرّفهم؛ هم يُمْكِنُ أَنْ يَعملونَ الذي يُريدونَ، عندما يُريدونَ، بدون تبرير. يُؤدّي الإحتجاجُ إلى الإستعبادِ فقط، تفقير، إذلال، ومن المحتمل إبادةِ. إذا مصر رَهَب ورَهَب مصر، كُلّ المتحدون منكوبون منذ البداية. مَنْ لكن يَهْوَهْ يُمْكِنُ أَنْ يُواجهَ قوَّةَ هذا المقدار؟

سواء رَهَب سواء كان يُمثّل طبيعيةَ أسطوريةَ أو سلطة سياسيةَ، أو سلطاتَ "ضِدّ عمليةِ الخَلْق" (Fretheim, 105-12)، سيُخضعُها الرب حتى وإن كانت هي هذا الوحش. فالله لديه خططٌ من أجل العالم. وأولئك الذين يَرْفضونَ إرادةَ الله أو يُحاولونَ تَقويضها سَيُواجهُون بشكل أو بآخر الدينونة الفظيعة من الله القدير ذو السيادةَ المطلقة. مع ذلك فإن رَهَب يَبْدو فِي باديء الأمر منيعًا تقريبًا، إلا أنه بزمنه العابرُ دائماً والخدَّاع فِي النهاية. فِي وقتِ الرب يُقرِّر، كُل رَهَب فِي العالم سَيُحطم بكُلّ الإمارات والسلطات الأخرى التي تحاول مواجهة الله الحيّ بغطرستها.

البيبلوجرافيا

ABD 5:610-11; B. F. Batto, *Slaying of the Dragon*, 1992; B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, SBT, 27, 1960; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; J. Day, *God's Conflict With the Dragon and the Sea*, 1985; T. Fretheim, *Exodus*, Interp, 1991; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895; J. Hartley, *Job*, NICOT, 1988; C. Kloos, *Yahweh's Combat with the Sea*, 1986; J. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, 1986.

ز

فرانك أنتوني سبينا *Frank Anthony Spina*

زَرُبَّابِل

زَرُبَّابِل זְרֻבָּבֶל [*zerubbabel*] #٢٤٢٨

١. هويته. اسْم زَرُبَّابِل معناه "زرع بَابِل" أَوْ المولود فِي بَابِل، وقد ورد اسْمُهُ بينَ أولئك الَّذِين قيل إنهم رجعوا مِنْ بَابِل بعد السبي (عَزْرَا ٢: ٢؛ نح ٧: ٧) وقد ذُكر هذا بطريقة تولد الانطباع بأنه عاد فور إعلان مرسوم كُورَش مباشرة. ويبدو أنه كَانَ هناك قدر كبير مِنْ الارتباك فِي التقاليد المرتبطة بزَرُبَّابِل، الأمر الَّذِي يشير إلى أن تفاصيل حياته ووظيفته كَانَت غاضمة بالنسبة للأجيال التالية الَّتِي نُقل عنها تاريخ العودة. وعَلَى ذلِكَ، فإن الكثير مما يتعلق به مازال غامضاً بالنسبة لنا. وجاء بأحد التقاليد أنه اشترك فِي محاولة مبكرة لإعادة بناء الهيكل عَلَى أيَّام كُورَش (عز ٣: ١- ٤: ٤)، ولكن هذا يبدو أنه كَانَ يناقض الرسالة (الآرامية) الَّتِي بُعث بها إلى دَارِيُوس والمشار إليها فِي ٥: ٧- ١٧، والتي تنسب هذه المحاولة المبكرة إلى شيشبصر (٥: ١٦) الموجود فِي سِفر حجّي، والَّذِي يفيد أنه فِي سنة ٥٢٠ قبل الفترة المسيحية كَانَ الهيكل حطاماً (حجى ١: ٤)، وان زَرُبَّابِل كحاكم، إلى جَانِب هُوشَع رَئِيس الكَهَنَة، بدآ معًا إعادة البناء بنفوذ حجى النَّبِيّ. وكمناقشة أوسع لما يبدو أنها تناقضات (حجى ← إعادة البناء). ولرفض شخصية زَرُبَّابِل واقتراح شيشبصّر بدلاً منها، انظر H. G. M. Williamson, *ISBE* 4:1193.

فِي ١ أخ٣: ١٦ - ١٩ وُصف زَرُبَّابِل أنه حفيد الْمَلِك يَهُويَاكِين الَّذِي ينتسب إلى بيت دَاوُد، وفي عَزْرَا ٣: ٢ وكذلِكَ فِي سِفر حجى ذُكر اسْم ابيه عَلَى أنه شالتنيل، بالرغم مِنْ أن ١أخ ٣: ١٩ جاء بها أن أباه هُوَ "فدايا" أخوشألتئيل (سب. صححت هذا التناقض).

وإذا كَانَ الغموض قد أحاط بأهله عَلَى هذا النحو، فقد أحاط بنهايته، لأننا لا نجد له ذكراً بعد الزخم الَّذِي أولى لبناء الهيكل سنة ٥٢٠. بل إنه لَمْ يأت له ذكر فِي قصة إتمام بناء الهيكل الواردة فِي عَزْرَا ٦: ١٥. وحين تفشل المعرفة، تأتي التخمينات. فِي ١إسد. ٣-٤، يظهر زَرُبَّابِل كشخصية كسب مسابقة فِي موهبة الحكمة الأمر الَّذِي كَانَ سببًا فِي اختياره ليكون المبعوث الفَارِسي ليراقب إعادة بناء يَهُوذَا، فِي حين أن بعض الفمكرين

يقولون إن نوعاً مِنَ الْحَرْب "المسياني" قاده زَرُبَّابِل ضد فَارِس الأمر الَّذِي نجم عَنْهُ إزاحته الإجبارية (أبفيفر، ٦٠٥). وكُلٌّ مِنَ هاتين القصتين المزعومتين لاتقل خيلاً عن الأخرى.

٢. **أهميته.** وأهمية زَرُبَّابِل الحقيقية مردها أنه كَانَ يُنظر إليه باعتباره مِنْ نَسْل دَاوُد (← ١٨٥٨). وقد وصفه حجى بأنه "عبد" الرَّبّ، وأنه "خاتم" (حجى ٢: ٢٣). وكُلّاهما تعبيران وصفيان يشيران إلى الْمُلوك الَّذِين مِنْ بيت دَاوُد فِي فترة مَا قبل السبي (انظرِ مز ٨٩: ٢٠، إر ٢٢: ٢٤). وحجى، يبدو أنه قد تصوّر عَلَى الأقل كُلًا مِنْ إعادة بناء هيكَل أورُشَلِيم واستعادة أسرة بيت دَاوُد الْمَلِكية سلطانها بعد السبي، ومن ثم تجديد كُلّ البركات المرتبطة باختيار الله للمدِينة وللمَلِك (حجى ٢: ٦-٩ و١٥- ١٩ و٢٠- ٢٣، انظر مز ١٣٢: ١١- ١٨، وانظر موينكل، ١٩٥٩، ١١٩- ٢٢). وهذا الشعر كَانَ لا يزال منعكساً بعد ذلِك بقرون،

"كَيفَ نُعَظِّمُ زَرُبَّابِلَ؟ إنَّه كالخاتَمِ فِي اليَدِ اليُمنى. كذلك يَشوعُ بنُ يوصاداق فإنَّهما فِي أيّامِهِما بَنَيا البَيت وشيدا هَيكَلَ الرَّبِّ الْمُقدَّسَ الْمُعَدَّ لِمَجدٍ أبَدِيّ."(سي ٤٩: ١١- ١٢).

أمَّا زَكَرِيًّا (وكَانَ معاصرًا لحجى) فقد كَانَ أكثر صمتاً فِي نبوّته، حيث تصور حكمًا مشتركاً لمَلِك ورئيس كَهَنَة (٤: ١٤) فِي حين أن دور زَرُبَّابِل اقتصر فحسب عَلَى دوره كبنّاء للهيكل (٤: ٦- ١٠) وليس كقائد عسكري قوي.

وهذا يماثل الصورة الَّتِي رسمها كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام لدَاوُد (١أخ ٢٢- ٢٩). وشخص أعطى مَا يبدو أنه لقب مسيّانيَ "غصن"، وُعِد به عَلَى لسان زَكَرِيًّا، غير أن اسْمُهُ لَمْ يُذكر ومجيئه طرح فِي أعطاف مستقبل غير محدد (زك ٣: ٨، ٦: ١٢- ١٤). بالصورة المختلفة بشكُل أكثر عن تجديد العهد الدَاوُدِي القديم، مع المجتمع باسمه، فإن هذا يذكرنا بأنه لابد وأنه كَانَت هناك صيغ متنوعة وعديدة للرجاء "المسيّاني" بعد السبي (انظر إش ٥٥: ١- ٥).

وبالنظر إلى أنه لَمْ يأت ذكر لأحد مِنْ نَسْل دَاوُد كحاكم بعد زَرُبَّابِل، فمن ثم يبدو إما أن هذه الآمال قد تلاشت لبعض مِنَ الوقت او أنها تعرضت للتغيير. ويُعد إنجيل متى مثالاً لهذا الرأي الأخير. ذلِك أن متى يتتبع سلسلة أنساب المسيح حَتَّى زَرُبَّابِل (مت ١: ١٢- ١٦). وكما قال رالف ل. سميث: "تأخر التحقيق لقرونٍ كثيرة، ثم مع مجئ المسيح... تحققت آمال حَجّي بالنسبة للهيكل وبالنسبة لزَرُبَّابِل أيضًا. والعصر الجديد لَمْ يصل بالطبع إلى ذروته. وقوى الممالك العالمية لا تزال قوية، لكن نتيجة مَا سيفسر عَنْهُ التاريخ مؤكدة (*Micah-Malachi*, WBC, 1984, 163).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 138-52; K.-M. Beyse, *Die K[illegible]igserwartung der Propheten Haggai und Sacharja*, 1972; B. T. Dahlberg, "Zerubbabel," *IDB*, 1962, 4:955-56; M. Noth, *Die. israelitischen Personennamen*, 1928, 63; C. L. & E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, AB, 1987, 9-13; S. Mowinckel, *He That Cometh*, ET, 1956; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the OT*, 1948; H. G. M. Williamson, "Zerubbabel," *ISBE* 4:1193-94; idem, "The Composition of Ezra i-vi," *JTS*, n.s. 34, 1983, 1-30.

ريكس ماسون *Rex Mason*

زَكَرِيًّا: لاهوت

أ. السياق التاريخي

ينقسم سِفر زَكَرِيًّا بالطبيعة إلى قسمين أَوْ ربما إلى ثلاثة أقسام. والقسم الكَبِير الأوّل (ص. ١- ٨) يتضمن رؤى وبنوات مِنَ الجلي أنها تختلف فِي المضمون والأسلوب ومفردات اللغة عن المادة الَّتِي تطغي عليها السمة الرؤيوية والتي نجدها فِي ص. ٩- ١٤. وهذا القسم الثاني ينقسم أحيانًا إلى قسمين فرعيين يتكونا مِنْ حجم أصغر مِنْ المادة تحت عنوان "وَحْيُ كَلِمَة الرَّبّ" والتي نجدها فِي ٩: ١، ١٢: ١. وعادة مَا يُنسب كُلّ قسم مِنَ السِفر إلى نَبِيّ لوحده وأطلق عَلَيْهِمْ عَلَى التوالي: زَكَرِيًّا الأوّل، زَكَرِيًّا الثاني، وعِنْدَ الضرورة زَكَرِيًّا الثالث. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِك فإن الفروق بين ص. ٩- ١١، ١٢- ١٤ ليست جوهرية إلى الدرجة الَّتِي تبرر الاطمئنان إلى اعتبارها كيانات منفصلة، ولذلِك، يبدو مِنَ الأفضل فحص السِفر عَلَى أساس أنه يتكون مِنْ قسمين عَلَى الأكثر. ويلاحظ الدارسون أيضًا- وبشكُلّ متزايد أن ص. ٩- ١٤ تتضمن تطورات فِي الفكر اللاهوتِي لموضوعات كَانَت موجودة بالفعل فِي ص. ١- ٨. وعَلَى ذلِك، فإنه ربما يَكُونُ النهج المثمر هُوَ محاولة التعرف عَلَى التأكيدات اللاهوتية البارزة فِي ص. ١- ٨، وفي ٩: ١٤، ولكن مع لفت الانتباه أيضًا إلى الروابط اللاهوتية الواضحة فِي السِفر كُلّه.

وتنتمي النبوات الواردة فِي سِفر زَكَرِيًّا إلى فترة مَا بعد السبي. إلى جَانِب نبوات حجىّ والتي تتداخل معها، نجد أن الأصحاحات ١- ٨ أكثر مجموعة مِنَ النبوات فِي ع. ق الَّتِي لها تاريخ دَقِيق، حيث وُضعت فِي السنوات الأوّلى مِنْ حكم الامبراطور الفَارِسي دَارِيُوس الأوّل، فِي الفترة مِنْ أكتوبر ٥٢٠- ديسمبر ٥١٨ ق. م. وفيمَا يتعلق باليهود، فإن أبرز حدث شهدته هذه الفترة هُوَ إكمال بناء الهيكَل الثاني، الأمر الَّذِي انخرط فيه تمامًا كُلّ مِنْ حجى وزَكَرِيًّا (عَزْرَا ٥: ١- ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فيبدو أن كُلّ واحد منهما كَانَت له مهمامه المختلفة الَّتِي كَانَ عليه أن ينجزها، حيث كَانَ حَجّي يحفز الشَعْب عَلَى إعادة البدء فِي المشروع (حجى ١)، أمَّا زَكَرِيًّا وكَانَ يشجعهم، وبصفة خاصة القادة لكي يكملوا المهمة (زك ٤). وإسهاماتهم أشير إليها بالتفصيل فِي نبواتها، وإعادة بناء الهيكَل كَانَ الموضوع الرَئِيسي للأصحاحات ١- ٨. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، فإن وضع ص. ٩- ١٤ اتسم بالغموض مِنْ ناحية الترتيب الزمني للأحداث. وعَلَى الرغم مما يكاد يَكُونُ إجماعًا بين الدارسين مِنْ ناحية وضع هذه المادة فِي فترة مَا بعد السبي، بالرغم مِنْ بعض الإلماحات المحتملة إلى فترة مَا قبل السبي (مثل؛ ١٠: ١- ٢ و١١) فإن عدم وجود نقطة إحالة واضحة يوحي بأنه لَمْ يكن فِي فكر الكاتب أي سياق تاريخي

بعينه. بل بالأحرى، تركز الطبيعة الرؤيوية الَّتِي تتسم بها المادة عَلَى مَا سيحدث فِي يوم الرَّبّ فِي الفترة الَّتِي تؤدي إليه، سواء كَانَت تتضمن دولاً معاصلاة (٩: ١- ٨) أَوْ المَعركة الأخروية الأخيرة بين الرَّبّ وشعوب العالم (١٤: ١- ٥).

ب. البِنية الأدبية والموضوعات اللاهوتية

١. ص. ١- ٨. ص. ١- ٨ تتكون مِنْ سلسلة تضم ثاني رؤى متناثرة بين أَقْوَال نبوية (ص. ١- ٦) تتبعها سلسلة أخرى مِنَ الأَقْوَال النبوية (ص. ٧- ٨). وكُلّ مِنْ هاتين النوعيتين مِنَ المواد يبدو أنها تنفرد بمضمونها وغرضها. وعَلَى الرغم مِنْ أن الرؤى تشكّل أبرز عنصر فِي ص. ١- ٨، إِلاّ أن الأَقْوَال النبوية هي الَّتِي تركز حقيقة عَلَى إعادة بناء الهيكل (Petersen, *VT* 34, 196-98). وعَلَى صعيد آخر، تعطي الرؤى منظوراً عن موضوع إعادة بناء الهيكل والتي تضعه بشكل متكرر فِي سياق "الأَرْض كُلّها" (١: ١١؛ ٤: ١٤؛ ٥: ٣ و٦؛ ٦: ٥)، ولكنها تتجاوز به أيضًا العالم الأرضي. والأشياء المادية فِي الرؤى مثل القرون (١: ١٨- ٢١ [٢: ١- ٤])، أَوْ أشجار الزَّيْتُون (٤: ٣ و١١- ١٤) كثيرًا مَا تُوصف بمصطلحات غير مادية، وقد تقع الأحداث بحسب المشورة الإلهية (٣: ١- ٥) أَوْ "بين الأَرْض والسَّمَاء" (٥: ٩). وبالنظر إلى أنه مِنَ الجلي أن الغرض مِنَ الرؤى والأَقْوَال النبوية هُوَ أن تكمل كُلّ منهما الأخرى (Meyers, lix) ومن ثم يبدو أن رسالتهما المشتركة هي أنه لا يجب النظر إِلى عملية إعادة بناء الهيكل عَلَى أنها مجرد مهمة محلية أَوْ حَتَّى أَرْضية. بل عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، اعتبارها شَيْئًا مرتبطًا بتاريخ العالم، وأن لها بعداً روحيًّا حيويًا ولو أنه غير مرئي. وعَلَى الرغم مِنْ أن مصاعب عملية كبيرة كَانَت تعترض طريق إكمال الهيكل، غير أن الرَّبّ يضمن نجاح المشروع لأَنَّهُ سيقدم ضمانًا بالسلام بين الشُّعُوب (١: ٧- ١١، ٦: ١- ٨)، كما سيوفر الإمكَانيات الروحية اللاحقة (٣: ١- ٥، ٤: ٦- ٩).

وتحليل الرؤى يوحي بأن الرؤيتين الأساسيتين رُتبتا وكَأنهما دائرتان متّحدتا المركز (٣: ١- ٥؛ ٤: ١- ٥ و١١- ١٤) تعكسان جوهر رسالة النَّبِيّ (مايرز) والرؤى الخارجية تضع هذه الرسالة فِي سياق نشاط الله الَّذِي نراه واضحًا فِي الأمَم (١: ٨- ١٣ و١٨- ٢١ [٢: ١- ٤]؛ ٥: ٥- ١١؛ ٦: ١- ٨)، وفي أورُشَليم ويَهُوذَا بعد استردادها وتجديدها (٢: ١- ٥ [٥- ٩]؛ ٥: ١- ٤). والرسالة ذاتها تُعد رداً عَلَى المشكلة المزدوجة: كيف سيُعاد بناء الهيكل، ومن الَّذِي سيعيد بناءه. وهذان الموضوعان يشكّلان فِي واقع الأمر أبعاداً مختلفة لنفس المشكلة، بالنظر إِلى أية مِنْ وجهة نظر زَكَرِيَّا السبب فِي عدم استكمال بناء الهيكل مرده أن يَهُوشَع كَانَ آثماً (٣: ١) كما أن القائد المُدُني زَرُبَّابِل كَانَ محبطاً (٤: ٦- ١٠/ أ).

وقد رَدَ زَكَرِيَّا بطريقتين. الأَوّلى، أنه أولى الأهمية القصوى للهيكل بأن أعطاه الأَوّلوية المطلقة فِي عملية الإصلاح والتجديد فِي يهودية مَا بعد السبي. ووجهة النظر هذه استمدت جزئياً مِنْ تأكيد زَكَرِيَّا عَلَى دور الهيكل التقليدي عَلَى أنه مسكن الرَّبّ فِي الأَرْض حيث يَكُونُ سور نَّار ويكون مجدًا يلمسه الناس (٢: ٥ و١٣ [٢- ٩ و١٧]. غير أنه يربط بين الهيكل وتاريخ الشُّعُوب ويجعله مركز أَرْض يَهُوذَا ومدِينة أُورُشَلِيم بعد استعادتها وتجديدها فإن زَكَرِيَّا بهذا رفع مِنْ شأن الهيكل إِلى ذروة لَمْ يسبق أن كَانَت له مِنْ قبل. ولعل هذا الدعم النبوي للهيكل قائم عَلَى قناعة بأنه مِنْ خلال اعتراف اليهود بالحضور الإلهي كاسمى علامة تميز مجتمعهم فإنه بهذا وحده بمقدورهم استعادة هويتهم كشَعْب عهد الله. وعَلَى ذلِكَ كَانَ للهيكل والعبادة فيه أهمية مِنْ ناحية وضع الأسس الَّتِي يقوم عليها المجتمع تفوق أهمية المَلِكية أَوْ النَّامُوس. وكما أن إعطاء النَّامُوس فِي سيناء (خر ٢٠- ٢٣) سبقه اختبار الوجود القوي لله (ص. ١٩)، هكَذَا فإن وجود الرَّبّ فِي الهيكل الَّذِي أعيد بناؤه سيسبق استعادة النَّامُوس مِنْ خلال عَزْرَا ونَحَمْيَا.

ثانيًا، كَانَ لنبوات زَكَرِيَّا إسهاماتها الرائعة فِي الفكر اللاهوتي للقِيادة فِي ع. ق. وقد واجه عدم كفاءة القادة المعاصرين بالتأكيد عَلَى غفران الله الكامل ليهُوشَع ضد الاتهامات الشياطانية وفعّالية روحه فِي تمكين زَرُبَّابِل مِنْ إكمال العمل. ولقد قامت هذه التشجيعات عَلَى أساس إدراكه بوجود إمكَانَات حقيقية وإن كَانَت غير مرئية للقيادة، والتي اكتسبت زخمًا كبيرًا بمقارنتها بنهج الأَنْبِيَاء السابقين. ونفس القناعة تكمن وراء الإشارات الكثيرة للملائكة فِي ص. ١- ٨.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، نجد تطورًا أكثر أهمية فِي مفهوم زَكَرِيَّا الخاص بالقيادة المشترك ليهُوشَع كرَئِيس كَهَنَة، وزَرُبَّابِل الَّذِي كَانَ يمثل نَسْل دَاوُد. وهاتان الشخصيتان اللتان كَانَتا تمثلان الناحيتين الكهنوتية والمَلِكية وُصفا بأنهما قائدَان ممسوحان (٤: ١٤)، وكلاّهما له ارتباطه بالتعبير المسياني "الغصن". وبالنظر إلى أنه سبق أن ارتبطت هذه الكَلِّمة بنسل دَاوُد (إش ١١: ١؛ إر ٢٣: ٥)، فكَانَ مِنَ المناسب أن ترتبط بزَرُبَّابِل (٤: ١١- ١٢). بالرغم مِنْ أن حقيقة أنه لَمْ يكن يتطلع لأن يصبح مَلِكًا مِنَ المؤكد أنها دفعت بعض معاصريه مِنَ التشكيك فِي صحة هذه النُبُوَّة. ومع ذلِكَ، فإن الأمر الجديد حقًا هنا هُوَ إستخدام نفس التعبير بالنسبة لرَئِيس الكَهَنَة (٦: ١١- ١٢). وهذا الأمر لَمْ يكن متوقعًا إلى درجة أن بعض المفكرين بداية مِنْ ويلهاوزن كثيرًا مَا اعتقدوا أن اسْم زَرُبَّابِل هُوَ الَّذِي كَانَ يجب أن يرد فِي ٦: ١١ وليس اسْم هُوشَع، ولكن وجهة النظر هذه لا يدعمها النص بأي حال، والواقع أنه يبدو أنه فِي كُلّ مِنْ ٣: ٨- ٩؛ ٦: ١١- ١٣ كَانَ زَكَرِيَّا فِي واقع الحال يبرر طبيعة القيادة المشتركة لإِسْرَائِيل، بالنظر إِلى أنه يستخدم لغة متماثلة بالنسبة لكُلَيهما. وفي ٦: ١١- ١٣ عَلَى وجه الخصوص يفترض الكَاهِن سلسلة مِنَ السمات المَلِكية بطريقة لَمْ يسبق أن كَانَ لها مثيل فِي بَقِيَّة ع. ق- وثمة مشكلة أخرى وهي أن زَكَرِيَّا يحدث أيضًا عن القيادة المستقبلية لشَعْب الله، ولا سيما فِي إستخدامه كَلِّمة "غصن"، وعَلَى ذلِكَ فقد كَانَ يَهُوشَع وزَرُبَّابِل رمزين لأمور ستأتي فِي المستقبل فضلاً عن قادة محليين (مثل؛ ٣: ٨).

والمقدمة (١: ١- ٦) والنبوات الختامية (٧: ١- ٨: ٢٣) تؤكد عَلَى أنه بالرغم مِنْ أن زَكَرِيَّا ينتمي إِلى التقليد النبوي، إِلاّ أنه يمثل خطاً جديدًا بالنسبة لمَن سبقوه. فالدعوة إِلى التوبة فِي فترة مَا قبل السبي تم تنفيذها أخيرًا (١: ٦)، وفترة الصوم سيحل محلها أعياد بهيجة (٧: ١- ٧؛ ٨: ١٨- ١٩). وعَلَى

الرغم مِنْ ذلِكَ، فهنا أيضًا، وبصفة خاصة فِي ص. ٨، يبدو أن زَكَرِيَّا يتحدث عن مستقبل مثالي فضلاً عن رغبة فِي أن يعيش معاصروه بأساليب جديدة تتمشى مع خطط الله مِنْ أجل خيرهم (٨: ١٤- ١٧).

٢. ص. ٩- ١٤- يبدو للوهلة الأوَّلى أن الأختلافات الْكَبِيرة مِنْ ناحية الأسلوب بين ص. ١- ٨، والأصحاحات ٩- ١٤ جاءت بمصاحبة نقله مماثلة فِي الفكر اللاهوتي. فالطبيعة الرؤيوية لكثير مِنْ المادة الَّتِي تضمنتها ص. ٩- ١٤ يغلب عليها اهتمام متزايد بالناحية الإسخاتولوجية (الأخروية) الَّتِي تبلغ ذروتها فِي وصف يوم الرَّبّ فِي ص. ١٤. وبرغم ذلِكَ، لاحظ المفكرون منذ عهد قريب أن العديد مِنْ الموضوعات الرَّئِيسية فِي ص. ٩- ١٤ مَا هي إلاّ تطور لمادة سابقة لا نجدها فِي ص. ١- ٨ فحسب بل فِي التنبؤ ككُلّ (ماسون Mason)، بل ونجدها فِي كتابات الحكمة (لازكى Larkin).

وموضوع القيادة يُعد مِنْ أكثر العناصر وضوحًا مِنْ ناحية الاستمرارية مع مَا جاء فِي ص. ١- ٨، وكما فِي السابق، فإن له دوراً جوهرياً. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ جاء التأكيد فِي ص. ٩- ١٤ عَلَى موضوع الراعي (١١: ٤- ١٧، ١٣: ٧- ٩) وليس عَلَى موضوع سلسلة النسب الْمَلِكي ورَئِيس الْكَهَنَة- لقد رفض الله رعاة إِسْرَائِيل، أي قادتها، لأنهم رفضوا القيادة النى وفرها هُوَ لهم (١١: ٤- ١٧)، غير أن الله فِي النهاية سيستخدم آلام راع آخر لتنقية شَعْبه وتجديده (١٣: ٧- ٩) وبعض الفقرات الَّتِي تتناول موضوع القيادة بها معان مسيانية بالرغم مِنْ أنها فِي أساسها إلماحات إلى مسيا متألم- وباستثناء مَا جاء فِي ٩: ٩- ١٠، فهي ليست مرتبطة بالْمَلَكِية. ومفهوم المسيا المتألم- الَّذِي يشابه دوره مع العبد المتألم فِي إِشَعْيَاء ٤٠- ٥٥- نجده هنا بارزًا عَلَى نَحْوَ خاص (٩: ٩- ١٠؛ ١٢: ١٠؛ ١٣: ١ و٧- ٩). وحَتَّى الْمَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد والَّذِي دخل أُورُشَلِيم دخول المنتصرين نجده شخصًا راكبًا على حمار (٩: ٩- ١٠). ويأخذ اكتماير كُلّ هذه الأوصاف الخاصة بقادة يتألمن عَلَى أنها إشارات إلى المسيا، غير أن النص نفسه لا يتضمن أية علاقة مباشرة بين هذه الشخصيات المختلفة. ولِذلِكَ قد يَكُونُ مِنْ الأفضل أن نتكلّم عن نموذج للقيادة تتحدث عَنْهُ هذه الأصحاحات يتضمن الاتضاع، الرفض، والموت، دون أن نتعدى ذلِكَ إلى تخمين حقيقة الشخص الَّذِي تصفه.

وهناك موضوع رَئِيسي آخر عن دور أُورُشَلِيم فِي علاقتها مع شعوب العالم- وفكرة أن الله سيحمي المِدِّينة موجودة بالفعل فِي ٢: ١- ٩ [٥- ١٣]، لكن هذا المفهوم تم تطويره إلى حد كبير فِي ص. ٩- ١٤، وعادة فِي سياق زمن النهاية (٩: ١- ٧؛ ١٢: ١- ٩؛ ١٤: ١- ١٥). وثمة تأكيدين يبرزان فِي هذه الفقرات. أحدهما هُوَ أن الهجمات عَلَى أُورُشَلِيم ستبلغ ذروتها حين تجتمع كُلّ الأمَم عَلَى أُورُشَلِيم، لكن الله سيدافع دائمًا عن المِدِّينة، ويحقق النصر النهائي بأن يحارب هُوَ نفسه ضد الغزاة (١٤: ٣). أمَّا التأكيد الآخر فهو أن البعض، عَلَى الأقل، مِنْ هذه الأمَم ينضمون إلى الإِسْرَائِيليين فِي عبادة الرَّبّ (١٤: ١٦، انظر ٢: ١١ [١٥]؛ ٨: ٢٠- ٢٣). وبالنظر إلى أن هذا التأكيد عَلَى العبادة العالمية هُوَ الَّذِي تركز عليه نهاية ص. ١٤، فمن ثم يبدو أن المَعركة النهائية ليست هي ذروة يوم الرَّبّ. وعَلَى الرغم مِنْ أنه سيكون لأورُشَلِيم دورها فِي خلاص عظيم، غير أن هذه المهمة ستنخرط بشكل أساسي فِي العبادة وليس فِي الحَرْب.

وأنه فِي هذا السياق نجد أن موضوع الهيكُلّ الَّذِي كَانَ أبرز ملامح وصف أورُشَلِيم ص. ١- ٨، أصبح له دور فِي ص. ٩- ١٤. وثمة مذبح أخروي فِي أورُشَلِيم تم تصوره فِي ١٤: ١٦- ٢١، حيث يجتمع العابدون مِنْ جَمِيع الأمَم يتجمَعُون للاحتفال بعيد المظال. ولِذلِكَ فإن الهيكُل المشار إليه فِي الأصحاحات ١- ٨ يتواصل وجوده فِي هذا الاحتفال الإسخاتولوجي، ومن بين أغراض هيكُل القرن السادس هُوَ توقع الوقت الَّذِي ينضم فيه ممثلو كُلّ الأمَم لعبادة الرَّبّ. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن العبادة العالمية لا يمكن أن تحدث إلا بعد إتمام عملية تطهير (١٣: ١- ٣)، وهكَذَا تضفى منظوراً جديدًا لموضوع آخر ينتمي إلى ص. ١- ٨. وفي حين أن رَئِيس الْكَهَنَة هُوَ الَّذِي سبق أن غُفِرت خطاياه (٣: ١- ٥)، أمَّا الآن فقد شمل ذلِكَ بيت دَاوُد وأورُشَلِيم كُلّها. وهذا التطهير سيكون أكثر فعَالِية عن ذي قبل وإلى حد كبير، بالنظر إلى أن ينبوعاً (١٣: ١) بدلاً مِنْ طقس الرش السابق (انظر عد ٨: ٧، حز ٣٦: ٢٥). ويبدو أيضًا أن التطهير يعتمد عَلَى انسكاب روح الله (١٢: ١٠)، والَّذِي يتسم بالحزن الحقيقي لآلام وموت واحد مِنْ أولئك الَّذِين اختارهم الله. وكما فِي ٤: ٦، فإن حضور روح الله يُعد ضماناً عَلَى أن النُبُوَّة ستكون فعالة.

جـ. السياق القانوني

يمثل سِفْر زَكَرِيَّا مرحلة لها أهميتها مِنْ التطور المستمر للنبوّة. فكُلّ مِنْ رسالة السِفْر وبَنِيته الأدبية توضح دائمًا كيف أن نبوة ع. ق تكيف نفسها باستمرار مع المواقف الجديدة. وهذه العملية واضحة بالفعل فِي الطريقة الَّتِي يعتمد فيها السِفْر بشدة عَلَى نُبُوَّة سابقة، معظمها موجود فِي صيغة مكتوبة، وفي خلال إعادة تكييف الموضوعات الكبرى الَّتِي تضمنتها الأصحاحات مِنْ ١- ٨ تتناغم مع الظروف المختلفة مستقبلاً. وعَلَى ذلِكَ، فإنه مِنْ الوحدة اللاهوتية، صُورت فترة الاستعادة والتجديد فِي سِفْر زَكَرِيَّا عَلَى أنها انفصال هام عن الماضي، وعَلَى أنها توقع لما سيحدث بعد، بما فِي ذلِكَ زمن النهاية. ولابد وأنه كَانَ لهذه النقطة تأثيرها العميق بالنسبة لأولئك الَّذِين استطاعوا أن يفهموها، لأن عوض النظر إليهم كمجتمع منعزل ومنسي، إلاّ أن المسبيين العائدين سيُعرفون بأنهم حركة نبويّة تبلغ ذروتها فِي يوم الرَّبّ الأخير. ومازال لأعضاء هذا المجتمع دور هام عليه أن يؤديه فِي تِلْك العملية، والتحدث الَّذِي أبداه زَكَرِيَّا مِنْ ناحية استكمال بناء الهيكُلّ كَانَ دعوة عملية للاستجابة إلى مَا يعمله الله، وأن يصبحوا جزءًا مِنْ هذه العملية.

وثمة ناحية مِنْ نواحي عمليات التغيير فِي سِفْر زَكَرِيَّا وهي بروز الكتابات الرؤيوية والفكر اللاهوتي- ومن الجلي أن زَكَرِيَّا يُعد شاهداً رَئِيسيًا عَلَى الطريقة الَّتِي أصبحت بها الكتابات الرؤيوية سمة بارزة فِي يهودية مَا بعد السبي، بالرغم مِنْ أنه مِنْ المشكوك فيه مَا إذا كَانَ يمكن تصنيف السِفْر عَلَى أنه مثال كامل للكتابات الرؤيوية. أمَّا الرؤى الرمزية فِي ص. ١- ٨ فتُعد

مثالاً للطريقة الَّتِي تطور بها الفكر الرؤيوي فِي السِفْر ولهذه الرؤى جذور فِي الرؤى النبوّية فِي سِفري عَامُوس وإِرْمِيَا، غير أن وجود مفسر فِي ص. ١- ٨، الأمرِ الَّذِي لَمْ يكنْ هكَذَا فِي الرؤى السابقة، يؤكد القيمة المستمدة للأقوَال النبوية فِي هذا الدور إِلى جَانِب المادة الرؤيوية. وتمثل المادة الرؤيوية الواردة فِي ص. ٩- ١٤ تطورًا آخر فِي هذه العملية الَّتِي تصل إِلى ذروتها فِي وصف يوم الرَّبّ فِي الأصحاح ١٤. وكذلِكَ يمثل هذه الرؤى بصفة خاصة إِلى تأكيد الفكرة العامة وهي أن النُّبُوَّة هي فِي الحقيقة التربَّة الأساسية الَّتِي نمت فيها بذرة الأفكار الرؤيوية أياً كَانَت التأثيرات الأخرى الَّتِي ربما تكون قد أسهمت فِي العملية.

ومن إحدى نتائج تفسير سِفْر زَكَرِيَّا عَلَى هذا النَّحْو هُوَ أنه أصبح مِنَ الصعب عليه وبشكْل متزايد قبول النهج الَّذِي يقول به هانس مِنْ ناحية أن ص. ١- ٨؛ ٩- ١٤ مأخوذان عن جماعتين مختلفتين تمامًا داخل مجتمع مَا بعد السبي. وتصنيف ص. ١- ٨ عَلَى أنها مستمدة مِنْ مجموعة مستقرة لا تهتم بشئ أكثر مِنْ اهتمامها بحفظ المجتمع القائم فِي ذلِكَ الحين والمحافظة عَلَى وضعها فيه، عَلَى النقيضِ مِنَ النظرة الرؤيوية ص. ٩- ١٤ هنا يَكُونُ قد ظلم المدى الَّذِي ذهبت إِليه مادة ص. ١- ٨ بصفة خاصة- ذلِكَ أن الدور الأساسي لسلسلة الرؤى الَّتِي وردت فِي ص. ١- ٨ تبرز وجود نظرة رؤيوية فِي السِفْر، وهذا مَا تثبته أيضًا وجود ملامح رؤيوية أخرى (كوجنز Coggins).

وأخيرًا، يواصل سِفْر زَكَرِيَّا ممارسة تأثيره القوي عَلَى الكتابات اليهودية والمسيحية، ولا سيما بالنسبة لموضوع التوقع المسياني. وعَلَى سبيل المثال، فإن الكثير مِنْ معتقدات جماعة قمران تتضمن توقعًا ليس لمسيا واحد فقط بل اثنين، أحدهما مِنْ النسل المَلكي والآخر مِنَ النسل الكهنوتي، وذلِكَ اعتمادًا مباشرًا عَلَى مَا جاء فِي ٣: ٨- ٩، ٦: ٩ - ١٥. أمَّا فِيمَا يتعلق بالعهد الجديد، لقد اقتبس مِنْ سِفْر زَكَرِيَّا بقدر مَا اقتبس مِنْ أي سِفْر آخر مِنْ أسفار ع. ق وذلِكَ بالنسبة لحجمه. وغالبية هذه الاقتباسات مأخوذة مِنْ ٩- ١٤، وترد بشكْل أساس فِي الأناجيل فِي علاقتها بآلام المسيا. وعَلَى سبيل المثال زَكَرِيَّا ٩: ٩ اقتبست فِي متى ٢١: ٥، يوحنا ١٢: ١٥. كما اقتبست زَكَرِيَّا ١١: ١٣ فِي متى ٢٧: ٩، وزَكَرِيَّا ١٣: ٧ فِي مرقس ١٤: ٢٧. وفِيمَا تواصل جماعة قمران انتظارها ظهور المسيا الَّذِي تتوقعه، نجد أن كتبة ع. ج كَانُوا عَلَى ثقة أنه فِي شخص يَسُوع ظهر المسيا بالفعل فِي وسطهم (بروس Bruce).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interp, 1986, 107-69; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 1972; F. F. Bruce, "The Book of Zechariah and the Passion Narrative," *BJRL* 43, 1961, 336-53; B. S. Childs, *IOTS*, 1979, 476-87; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1987; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1979[2]; K. Koch, *The Prophets*, 1983, 2:159-75; K. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah*, CBET 6, 1994; R. A. Mason, "The Relation of Zechariah 9-14 to Proto-Zechariah," *ZAW* 88, 1976, 226-39; E. H. Merrill, Haggai, *Zechariah, Malachi*, 1994; C. L. and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, AB, 1987; D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, OTL, 1984; idem, "Zechariah's Visions: A Theological Perspective," *VT* 34, 1984, 195-206; P. L. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi*, NCB, 1995; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; J. E. Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, JSOTSup 150, 1993.

مارتن سيلمان *Martin Selman*

الزمن والأَبَدِيّة

الزمن والأَبَدِيّة (עֵת [et']، وقت أَوْ زمن #٦٩٦١، עוֹלָם، [ôlam']، زمن طويل أَوْ دوام أَوْ بقاء #٦٤٠٩).

ع. ق ١. البيانات المعجمية للزمن فِي ع. ق - باستثناء الْيَوْم، الأسبوع، الشَّهْر والسنة كوحدات للزمن- تتكون مِنْ عدد مِنَ التعبيرات العبْرِيَّة والآرامية. والمصطلحات المستخدمة فِي الكتاب الْمُقَدَّس باللغة العبْرِيَّة هي עוֹלָם, מוֹעֵד, קֵץ, עֵת, עַד أمَّا المصطلحات الآرامية فهي שָׁעָה, עִדָּן, זְמַן و עָלַם. وأهم كَلِمة للزمن هي עֵת والاسم עֵת لا يرد إلا فِي اللُّغة العبْرِيَّة، وخارج ع. ق ترد الكَلِمة فِي لاخيش أوستراكون Lachish-Ostracon no. 6, cf. *KAI*, 196 فِي ذلِكَ الحين، وفي قرطاج الفينيقية وقت المحصول. أمَّا الاسم الأكادي /*inu* *ittu (enu/ettu)* ومعناه زمن فلا تعترف به القواميس الحديثة (انظر Jenni, *THAT* 2:370).

والاسم עֵת زمن يرد فِي سياقات معجمية وعبارات متنوعة، ويأتي بمفرده، أيضًا يأتي كفاعل أَوْ مفعول به، ويرتبط دائمًا بلواحق جر، وبادئات ضميرية. وعَلَى ذلِكَ تُترجم الكَلِمة بمعان كثيرة، وهذا مَا يمكننا أن نعرف مِنَ NIV، زمن، أزمنة، فصل، متى، دائمًا، بصفة مستمرة، بينما، فِي أوقات محددة، الآن، وقت معين، ظروف الخ وكَلِمة עֵת ترد ٢٩٧ مرة (KBL 296) فِي ع. ق. وبصفة رَئِيسية فِي سِفْر الجامعة (٤٠ مرة)، إِرْمِيَا (٣٦ مرة) والْمَزَامِير (٢٢ مرة).

وهناك صيغتان مستمدَان مِنْ עֵת، الصفة עִתִּי، الشخص الَّذِي تجده فِي الوقت المعين (لا ١٦: ٢١)، والظرف עַתָּה، الآن، حينئذ، لِذلِكَ (#٦٩٦٤).

(أ) المكون الرَئِيسي لمعنى עֵת ليست الوقت فِي امتداده، بل اللحظة، أَوْ الوقت الَّذِي حدث فيه شيء مَا، جيرمان: *Zeitpunkt* إنه الوقت أَوْ اللحظة مثلما نجده فِي هذه التعبيرات: "وقت خُرُوج المستقيات" (تك ٢٤: ١١)، "ليس وقت اجْتِمَاع المواشي" (٢٩: ٧)، "فِي وقت تزل فيه أقدامهم" (تث ٣٢: ٣٥) إلخ.

(ب) بمعنى عِنْدَ نقطة زمنية معينة استُعملت עֵת مع العديد مِنْ حروف الجر أكثر شيوعًا الحرف בְּ־، (١٣٧ مرة). وهنا يَكُونُ قد وضعنا تغييراً فِي معنى ممتد. وعبارة "فِي ذلِكَ الحين" إذ تعطي الوضع الزمني لحدث ماض علاقته بالآخرين، تشير فِي غالبية الأحوال إِلى وقت معين فِي الماضي (تك ٢١: ٢٢؛

٣٨: ١، الخ)، لكنها تشير أيضًا فِي السياقات النبوية إلى نقطة معينة مِنَ الزمن فِي المستقبل (إش ١٨: ٧، ٢٠: ٢ الخ). أمَّا مع حرف الجر לְ- يتم التعبير عن النقطة الزمنية الخاصة بعمل مَا (*Synt*., par 107b). قارنِ الجامعة ٣: ٢- ٨، حيث تم التأكيد عَلَى تأثير الوقت المحيط عَلَى حَيَاة الإِنْسَان وعمله. أمَّا حرف الجر כְּ- (*Synt*., 109b) فيُستعمَل مع עֵת فِي عبارات متنوعة "غدًا مثل الآن" (خر ٩: ١٨، ١صم ٩: ١٦، ٢٠: ١٢) "نَحْوَ زمان الْحَيَاة" (فِي مثل هذا الوقت مِنَ السنة القادمة، انظر تك ١٨: ١٠ و١٤، ٢مل ٤: ١٦ و١٧) الخ. ومن حروف الجر الأخرى الَّتِي استُعملت حرف الجر עַד ومعناه "إلى حين מִן، أَوْ حَتَّى (يش ٨: ٢٩، الخ، ...، منذ، بين حين وآخر (إش ٤٨: ١٦، حز ٤: ١٠ و١١، الخ)، אֶל "وَكَانَ إِخْوَتُهُمْ ... لِلْمَجِيءِ مَعَهُمْ ... حِينًا بَعْدَ حِينٍ" (١أخ ٩: ٢٥).

(جـ) كعبارة مستقلة، تُستخدم עֵת فِي عبارات تصف الوقت. مثل؛: "... هُوَ وقت ضيق عَلَى يَعْقُوب" (إر ٣٠: ٧)، "لأن هذا زمان انتقام الرَّبّ" (٥١: ٦)، "والوقت وقت أمطار" (عَزْرَا ١٠: ١٣). كما تُستخدم أيضًا فِي عبارات تؤكد وقتًا معيناً ومتاحاً، وعَلَى سبيل المثال. "فمررت بك ورأيتك وإذا بك قد بلغت سن الحب" حرفيًا "فمررت بك ورأيتك وإذا زمنك زمن الحب" (حز ١٦: ٨).

(د) كفاعل، يُفسر مع الفعل בּוֹא عَلَى أنه "يأتي، يجئ. وعَلَى سبيل المثال: "ووقتها قريب المجئ وأيَّامها لا تطول" (إش ١٣: ٢٢)، "لأن يوم هلاكهم أتى عَلَيْهِمْ وقت عقابهم (إر ٤٦: ٢١). كمفعول مع الفعل יָדַד بمعنى يعرف. مثل؛: "أتعرف وقت ولادة وعول الصخور ... أَوْ تعلم ميقات ولادتهن" (أَيُّوب ٣٩: ١- ٢). وكذلِكَ مع שָׁמַר بمعنى يحفظ. وعَلَى سبيل المثال: "... حفظتا وقت مجيئهما" (إر ٨: ٧)، الخ.

(ح) وكَلِمة עֵת، فِي كثير مِنَ الحالات تعني الوقت الصحيح لشئ مَا، الوقت المناسب والمواتي. وعَلَى سبيل المثال: ".. حَتَّى لا يَكُونُ نهار ولا ليل فِي وقتهما" (إر ٣٣: ٢٠)، "... مِنْ وقت إلى وقت تأكُلُه" (حز ٤: ١٠، قا؛ ع. ١١) الخ ومِن ناحية أخرى، فإن فكرة الوقت الصحيح يمكن تحييدها، وعَلَى سبيل المثال، فِي عبارات مثل: "كُلّ حين"، بشكل دائم و"كُلّما" (خر ١٨: ٢٢ و٢٦) الخ، أَوْ- مِنْ ناحية أخرى، يمكن التصديق عليها، وعَلَى سبيل المثال: "... مِنَ الصباح إلى الميعاد" (٢صم ٢٤: ١٥، الخ).

(خ) وفي السياق الأخروي كَلِمة עֵת قد تعني ساعة الدينونة الآتية: "..... ووقتها قريب المجئ وأيَّامها لا تطول" (إش ١٣: ٢٢)، "لأن يوم هلاكهم أتى عَلَيْهِمْ وقت عقابهم" (إش ٤٦: ٢١، انظر ٥٠: ٣١، ٥١: ٣٣)، "... يوم الرَّبّ قريب- يوم غيم يَكُونُ وقتًا للأمم" (حز ٣٠: ٣، انظر ٢١: ٢٥ [٣٠]). وفي السياق الأخرى عادة مَا تأتي עֵת مع קֵץ، نهاية، مثل؛: "إن الرؤيا لوقت المنتهى" (دا ٨: ١٧، انظر ١١: ٣٥ و٤٠، ١٢: ٤ و٩). وبالجمع بينهما وبين מוֹעֵד "وقت المنتهى يُقصد به "وقتًا معينًا" حدده الله، أي أن الرؤيا تتعلق بالوقت المعين للنهاية ("ميعاد الانتهاء" (٨: ١٩، قا؛ ١١: ٢٧ و٢٩ و٣٥). وعبارة "... إلى زمان وزمانين ونصف" (١٢: ٧) حرفيًا"بعد ثلاث سنوات ونصف سنة"

(خ) إستخدام صيغة الجمع עִתּוֹת / עִתִּים تبدو فِي بعض الأحيان أنها تضيف المفردات الزمنية لتصنع فترات زمنية، بدون، وبرغم ذلِكَ، وبذلِكَ تتخلى عن المعنى الأساسي للمفرد (انظر مز ٩: ٩ [١٠]، ١٠: ١، الخ). وهنا أيضًا المحتوى الزمني يفوق المعنى الزمني المحض. وعَلَى سبيل المثال حين يعلن كاتب الْمَزْمُور بالإيمان: "فِي يدك آجالي" (עִתֹּתָ) (مز ٣١: ١٥ [١٦]، فإنه لا يشير إلى مراحل مختلفة مِنْ حياته، بل إلى خبراته، وظروفه، وأوقات مرضه وشفائه، والمناسبات الخاصة بالمحَنَّة، والثقة، الخ. ونجد فِي هذا الاستعمال نقلة خارج المعنى الزمني المحض (انظر Barr, 123).

(ل) مِنْ سمات فهم ع. ق للزمن هُوَ الإيمان بالإله الحي الأزلي (خر ١٥: ١٨، مز ٩٠: ١- ٢، إش ٤٠: ٢٨، دا ١٢: ٧) باعتباره خالق الزمن وسيده فِي كافة أبعاده (انظر H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3:846). ووجهة النظر هذه يمكن تطبيقها فِي مجال الطبيعة (لا ٢٦: ٤، تث ٢٨: ١٢، أَيُّوب ٥: ٢٦، ٣٨: ٣٢، مز ١: ٣، الخ)، وعَلَى عبادة إِسْرَائِيل (خر ٢٣: ١٤- ١٩، الخ)، وعَلَى مدة حَيَاة الإِنْسَان عَلَى الأَرْض (مز ٣١: ١٥ [١٦]، جامعة ٣: ٢، ٧: ١٧، الخ)، وبصفة عامة عَلَى خبرات إِسْرَائِيل الماضية مِنْ ناحية معاملات الله معهم، وكذلِكَ بالنسبة لتوقعاتهم المستقبلية. ونحن نتفق بأنه بالنسبة للإِسْرَائِيليين، الزمن والتاريخ صنوان لا يفترقات (انظر Hahn, 841). وطوال ع. ق كَانَ الانتباه موجهًا بعبارة مقبولة هي בָּעֵת הַהִיא، فِي ذلِكَ الحين، إلى أحداث تاريخ الخلاص فِي الماضي، وهكذا أيضًا للتوقعات المنتظرة فِي المستقبل. انظر إلى الإشارات إلى أحداث تاريخ الخلاص فِي الماضي، تث ١: ٩ و١٦ و١٨، ٢: ٣٢، ٣: ٤، ٤: ١٤، وإلى دينونة الله، بل وأيضًا إلى خلاصه المستقبلي، إش ١٨: ٧، إر ٣: ١٧، ٤: ١١، ٨: ١، ٥٠: ٢٠، دا ١٢: ١، يُوئِيل ٣: ١ [٤: ١]، عَامُوس ٥: ١٣، مِيخَا ٣: ٤، صف ٣: ١٩- ٢٠).

٢- البيانات المعجمية لمفهوم الأَبَدِيّة فِي ع. ق تتكون مِنْ عدد مِنَ الكَلِمات العبْرِيَّة والآرامية. والمصطلحات فِي الكتاب الْمُقَدَّس العبري هي עַד، נֶצַח وעוֹלָם والمصطلح الأَرَامِيّ هُوَ עָלַם أمَّا أهم هذه المصطلحات مِنْ / עוֹלָם עָלַם والإسم עָלַם معناه زمن بعيد، ويرد فِي جَمِيع اللغات السامية الشَّمَالية الغربية (انظر *THAT* 2:228, *HALAT*). أمَّا دراسة أصل مصطلح עָלַם / עוֹלָם فلن يُشرح بعد (انظر Jenni, *THAT* 2:228).

(أ) الكَلِمة العبْرِيَّة עוֹלָם، وتعني زمناً طويلاً، أَوْ أمد، فترد ٤٤٠ مرة فِي ع. ق، وبصفة أساسية فِي الْمَزَامِير (١٤٣ مرة). إِشَعْيَاء (٤٦ مرة)، إر (٣٥ مرة)، ١أخ (٢٣ مرة)، (انظر Jenni, *op. cit*., 229). ونجدها فِي مجموعة متنوعة مِنَ العبارات والسياقات المعجمية. وباستثناءات قليلة، لَمْ تُستخدم إطلاقًا كاسم مستقل، بل تأتي عادة مع حروف الجر مِنْ מִן، (٢٧ مرة)، עַד إلى (٨١ مرة)، يعد לְ-، (١٨١ مرة). وتأتي بدلاً للتركيبات ...، وتأتي ...، عادة، أَوْ كعنصر ثانٍ فِي جملة مركبة (انظر *IDB* 4:644) وعَلَى ذلِكَ تُترجم الكَلِمة بمعان

مختلفة، وهذا مَا يمكن أن نلمسه فِي الفهرست الأبجدي لترجمة *NIV Exhaustive Concordance*، انظر #٦٤٠٩. ومن بعض هذه الترجمات، إِلَى الأبَد، دائم، أبَدِيّ، الأبَدِيّة، قديم، منذ فترة طويلة مضت، دائمًا، باق، عجوز، عمرالحَيَاة، وعلاوة عَلَى ذلِك، مع كَلِمات النفي، أبدًا، لا يمكن تكرار ذلِكَ إطلاقًا، الخ.

(ب) والنظير الأرَامِيّ עָלַם يرد عشرين مرة فِي ع. ق، معظمهما فِي سِفر دَانيال، وتُترجم "إِلَى الأبَدِ" (دا ٢: ٤ و٤٤؛ ٣: ٩؛ ٥: ١٠؛ ٦: ٦ [٧]؛ ٢١ [٢٢]، ٢٦)، مِنَ الأزَلِ وَإِلَى الأبَدِ (וְעַד־ עָלְמָא מִן־ עָלְמָא، ٢: ٢٠، قا؛ ٧: ١٨)، أبَدِيّ (٤: ٣ [٣: ٣٤ [٣١]، أبَدِيّ (٤: ٣ [٣: ٣٣]، ٣٤ [٣١]، أبَدِيّ (٧: ١٤ و٢٧).

(ج) والمكون الأساسي لمعنى עוֹלָם طبقًا لما هُوَ سائد "زمن بعيد للغاية، مع الإشارة إلِى الماضي أَوْ المستقبل، وعادة مَا تكون الإشارة إليهما معًا. وطبقًا لما ذكره J. Guhrt (*NI-DNTT* 3:827) فكرة كتابية عَلَى وجه الخصوص، يجب فهمها فِي علاقتها بمدى حَيَاة الإِنْسَان كلها. والمعنى الأساسي لكَلِمة עוֹלָם عَلَى أساس مَا ذكره ليس إلى الماضي السحيق، بل بالأحرى لمدى زمني يغطي فترة الحَيَاة وحين تُثقب إذن العبد علانية (خر ٢١: ٦، تث ١٥: ١٧)، سيكون مبدأ "إِلَى الأبَدِ" (مدى الحَيَاة (לְעוֹלָם)، انظر أيضًا ٢٩: ٩، ١صم ١: ٢٢، الخ). وفي هذه الأمثلة والحالات المشابهة الفترة الزمنية المقصودة تمتد طوال حَيَاة الأشخاص ذوي الصلة، ولكنها تقتصر عليها (انظر Guhrt, 3:827-28).

(د) ومعنى مدة الحَيَاة تنطبق أيضًا عَلَى الأجيال، بل وحَتَّى عَلَى وجود الأمَّة ككُل (انظر خر ٣٢: ١٣؛ ٤٠: ١٥؛ يش ٤: ٧ الخ). وفي مواضع أخرى نجد أن عبارة "إِلَى الأبَدِ" تساوت فِي المعنى مع :لألف جيل" (١أخ ١٦: ١٥، قا؛ إش ١٣: ٢٠). وكَانَ جورت عَلَى صواب حين علّق عَلَى ذلِكَ بقوله حَتَّى فِي هذه السياقات والسياقات المماثلة ليس معنى עוֹלָם يتعلق بموضوع الأبَدِيّة الذِي فهم فِي إطار مجرد لا حدود له، بل الموضوع يتعلق بحَيَاة المرء فِي علاقته مع الله (*NIDNTT*, 3:828).

(و) مواعيد الله، والتِي تظل قائمة إِلَى الأبَدِ، تظل مقيدة فِي إشارتها إليه، وعَلَى ذلِك، فهي ليست أبَدِيّة بشكل تلقائي، وقائمة ولا يمكن إلغاؤها. وتفترض هذه المواعيد كشرط لها علاقة حية مع الله فِي إطار التزامات العهد. ولأن "عَالِي" وبيته احتقروا الرَّب، فإنهم لَمْ يتمتعوا بخدمة تدوم "إِلَى الأبَدِ" (١صم ٢: ٣٠؛ ٣: ١٣- ١٤). وكَلِمة עוֹלָם تحتفظ بمعناها الأساسي وهو مدى الزمن كله فِي علاقتها مع الله فقط. وفي هذه الحالة فإنها حقيقة أنه بالنظر إلى أن الله حي ، وهو نفسه أبَدِيّ، فإن أعماله ومواعيده وخلاصة تكون أبَدِيّة أيضًا (إش ٤٥: ١٧؛ ٥٥: ٣)، وأحكامه وفرائضه ليست قابلة للجدل (خر ١٢: ١٤- ١٦؛ ٢٧: ٢١) (انظر Guhrt, *NIDNTT*, 3:828).

(ح) وهذا يفسر السبب فِي أن كَلِمة עוֹלָם لَمْ تُستخدم فقط لتعني زمناً تالياً ومستقبلياً (تك ١٣: ١٥، خر ١٤: ١٣؛ خر ١٤: ١٣؛ تث ١٣: ١٦؛ ٢٣: ٣؛ ٢٩: ٢٩؛ يش ٨: ٢٨؛ مِيخَا ٤: ٧)، بل وتعني أيضًا زمناً يرجع إلى الماضي السحيق (تك ٦: ٤؛ تث ٣٠: ٧؛ مِيخَا ٥: ٢ [١]). وهي تُستخدم دائمًا لعمل الإله الحي فِي التاريخ (يُوئيل ٢: ١- ١١) (انظر Guhrt, *NI-DNTT*, 3:828).

ب. ت ١. وقد ظهر العديد مِنْ التغيرات الهامة فِي إستخدام هذه التعبيرات فِي وثائق فترة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس، مثل الأدب القمراني ومصادر المشناة. وفي رسائل قمران تواصل إستخدام עֵת عَلَى نَحْوَ كثير لتشير إلى الزمن. أمَّا بالنسبة للفترات الزمنية التِي حددها الله للحقبات التاريخية، فقد أصبحت تستخدم كثيرًا بالفعل. وفي بعض الحالات قد تأتي קֵץ بمعنى لحظة وليس بمعنى فترة زمنية ممتدة، مثل معناها فِي عبارة "زمن اختبار קֵץ" (وثص ١٩: ١٠- ١١). أمَّا بالنسبة للوقت المعين يستمر إستخدام كَلِمة מוֹעֵד، وبصفة خاصة فِي الفقرات اللاهوتية بالنسبة للأزمنة المعينة التِي حددها الله.

وفي إستخدامات معلمي اليهود فبدلاً مِنْ كَلِمة עֵת، باعتبارها الكَلِمة الشائعة للزمن، فقد توسعوا فِي إستخدام كَلِمة זְמַן بدلاً منها والتي يتكرر إستخدامها بشكل أكثر فِي المشنة. وكما هُوَ الحال فِي كِتابات قمران، استُخدمت קֵץ لتعبر عن الأوقات والفترات التِي لها علاقة بالقصد الإلهي، وأحيانًا تُستخدم بشكل واضح عن زمن مجي المسيح (انظر Barr, 124-25).

٢. ومعنى עוֹלָם نجده أيضًا فِي كتابات الابوكريفة اليهودية القديمة فِي لفائف قمران (مثل؛ نج. ٢: ١ و٣- ٤ و٨؛ ٢: ١٥ و١٧ و٢٥؛ نظج. ٤: ١ و٣ و٧- ٨؛ كم. ١: ٣ و٧- ٨). وفي كتابات معلمي اليهود، تم تطوير تعليم الدهرين، حيث نُظر فِي كُلّ منهما إلى الله باعتباره الرَّبّ والسَّيِّد. وهذا الدهر הָעוֹלָם הַזֶּה، مع مَا فيه مِنْ خَطِيَّة وألم، سيُستبدل أخيرًا بـ הָעוֹלָם הַבָּא، الدهر الأتي، الذِي سيتكون مِنْ أرض جديدة يسكن فيها البر (انظر ٢ بط ٣: ١٣).

الوقت ← אָבֵד [*’ōbēd*] (أباً بعد ذلِكَ، #٧) ← אֹפֶן [*’ōpen*] (الوقت الصحيح، #٦٩٨) ← גִּיל [*gîl*] (مرحلة مِنْ الحَيَاة، #١٦٣٦) ← זְמַן [*zmn*] (يُحدِد، #٢٣٧٤) ← עוֹלָם [*‘ôlām*] (زمن أوأمد طويل، #٦٤٠٩) ← עֵת [*‘ēt*] (وقت، #٦٩٦١) ← פַּעַם [*pa‘am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣) ← פֶּתַע [*peta‘*] (جار، #٧٣٥٣) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (إستمرار، عدم إنقطاع، تقدمة إعتيادية، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:826-49; *THAT* 2:370-85; *TWAT* 5:1066-74, 1144-59; 6:463-82; J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1969; M. A. Beek, "Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit," in *Studia Biblica et Semitica, Th. C. Vriezen dedicata*, 1966; S. J. De Vries, *Yesterday, Today, and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; J. Muilenburg, "The Biblical View of Time," in *HTS* 54, 1961, 225-71; J. M. Spier, *Tijd en Eeuwigheid*, 1953.

P. A. Verhoef بي. أي . فِيرويف

زمن ← #٦٩٦١ (עֵת [ʿēt]، وقت)

علية ← #٩٧٤ (בְּדִיל [bᵉdîl]، خبث، نفاية، زيج، شاقول)

تعب ← #٦٥٤٥ (עִיף [ʿîp]، يُنهك)

عشور ← #٥١٣٠ (מַעֲשֵׂר [maʿᵃśēr]، يقدم العشور)

طوبيا ← ← أبُوكريفا.

يوم ← #٣٤٢٧ (יוֹם¹ [yôm¹]، نهار، الْيَوْم الاسخاتولجي، يوم)

كدح ← #٦٦٦١ (עָמַל [ʿāmal]، كدح، جهد)

غدًا ← #٤٧٣٧ (מָחָר [māḥār]، غدًا)

لسان ← #٤٣٨٣ (לָשׁוֹן [lāšôn]، لسان، لغة)

سِنّ ← ← #٩٠٩٤ (שֵׁן¹ [šēn¹]، عاج ، سن)

مصباح ← #٤٣٦٥ (לַפִּיד [lappîd]، برق، مشعل)

سيل ← #٨٦٧٣ (שִׁבֹּלֶת² [šibbōlet²]، وابل، موجة، تموج)

رمي ← #١٧٦٤ (גָּרַשׁ² [gāraš²]، يقذف لأعلَى، يرمي)

ترنح ← #٥٦٧٥ (נוּעַ [nûaʿ]، يهز، يرتعش، يتهادى، يتداعى)

يلمس ← #٥٥٩٥ (נָגַע [nāgaʿ]، يلوّح، يلمس، يؤذي، يؤلم)

برج ← #٤٤٦٣ (מִגְדָּל¹ [migdāl¹]، برج، برج مراقبة)

بلدة ← #٦٥٥١ (עִיר¹ [ʿîr¹]، مَدِينَة، بلدة)

تجارة← #٨٢١٧ (רָכַל [rākal]، تجارة)

تدريب ← #٢٨٥٢ (חָנַךְ [ḥānak]، يدرب، يُكرس)

يطأ ← #٨٢٥٢ (רָמַס [rāmas] يدوس بقدميه)

هدوء ← #٩٢٠١ (שֶׁקֶט [šeqeṭ]، هدوء، سكون)

تجاوز ← #٧٣٢١ (פָּשַׁע [pāšaʿ]، يتمرد، ينتهك، يعتدي عَلَى)

عابر ← #٨١٢٠ (רוּחַ [rûaḥ]، ريح، نفس، روح)

الزواج من أَرْمَلَة الشقيق

زواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة شقيقه (عادة يهودية) هُوَ زواج الأرملة مِنْ شقيق زوجها المتوفي (فِي اللغة اللاتينية *levir*، أخو الزوج، أخو الزوجة، فِي العِبرِيَّة יָבָם ← # ٣٣٠٣). وتبين دراسات علوم الإِنْسَان أن غالبية مِنْ المجموعات الاجْتِمَاعية تمارس هذه النوعية مِنْ الزواج (مردوك، ٤٤١)، ومجموعات قوانين الشَّرْق الأدنى القريب تشهد عَلَى صحة وجود عادات مشابهة بين جيران إِسْرَائِيل (٣٠ و٣٣ و٣٤ *MAL* nos. 30, 33, 43; cf. *ANET*, 190-91; Hittite *HL* § 193; cf. *ANET*, 196; (see also Ugar. RS 16,144; Leggett, 9-27. ويشير ع. ق إِلَى زواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة شقيقه وذلِك فِي تك ٣٨: ١- ٣٠؛ تث ٢٥: ٥- ١٠؛ را ١: ١١- ١٣؛ ٤: ١- ١٧؛ مز ١٣٣: ١- ٣، ويصوّر هذه العادة كأمر مألوف والتزام نَبِيل كَانَ سائدًا فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا.

١. تث ٢٥: ٥- ١٠ تصف زِواج الأخ مِنْ زَوْجَة شقيقه المتوفي الَّذِي كَانَ يعيش مَعَهُ، والَّذِي توفى دون أن ينجب ذكرًا ليرثه (ع. ٥). وفِي مثل هذه الظروف لِيس مِنْ حَقّ الأرملة أنِ تتزوج مِنْ خارج العائلة، بل الأخ الَّذِي عَلَى قيد الْحَيَاة هُوَ الَّذِي يتعين عليه أن يتزوجها وينجب منها ابْنًا ليرث الممتلكات (ع. ٥- ٦). وإذا رفض الأخ الزواج، عَلَى الأرملة أن تخلع نعله مِنْ رجله فِي حضور الشيوخ وتبصق فِي وجهه وتقول صيغة معروفة ومتفق عليها (ع. ٧- ١٠). ومعنى هذا التقليد الـ חֲלִיצָה فِي اليهودية (مِنْ الفعل חָלַץ يخلع أَوْ يسحب [← #٣٧٤١، ع. ٩) غير معروف عَلَى وجه اليقين وفِي الطلاق عِنْدَ البدو، أحيانًا يخلع الزوج نعله ويقول إنه خلع زوجته (Smith, 105). وفِي نصوص نوزِي، يُقدِّم النعل علامة عَلَى السداد (Speiser, 15-18)، وتُرفع قدم مِنْ عَلَى قطعة أَرْض علامة عَلَى تخليه عنمَلِكيتها، ويضعها عَلَى الأَرْض للمطالبة بها (Lacheman, 53-56). وعَلَى غرار ذلِك، طالب الرَّبّ بأدُوم بطرحه نعله عليها (مز ٦٠: ٨ [١٠]). وفِي ٤: ٧ "نزع النعل يجعل تحويلمَلَكِيةٍ شيء مَا عملاً قانونيًا ومُلزمًا. وفِي تث ٢٥: ٥- ١٠ الإعلان الَّذِي جاء به "هكَذَا يُفعَل بِالرَّجُلِ الَّذِي لاَ يَبْنِي بَيْتَ أَخِيهِ"، يوحى بأن الطقس يجمع مَا بين تشبيه مجازي قانوني وجنسي (انظر المعنى المخفف لتعبير بغيض للقَدَم فِي خر ٤: ٢٥؛ تث ٢٨: ٥٧، Carmichael, 329-30). ورفضِ الأخ الَّذِي عَلَى قيد الْحَيَاة الزواج وإنجابه وريث، فإنه بذلِك يتخلى عن أيَّة حقوق له لدى الأرملة وممتلكات زوجها المتوفِي، وبهذا يعرض للخطر جزءًا مِنْ ممتلكات العائلة (بخصوص ورثة مِنْ الآناث، وتحويل الْمَلَكِية، قا؛ عد ٢٧: ١- ١١؛ أي ٢٤: ١٥، Josephus, *Ant* 4:8:23; Weingreen, 518-20; Davies, 141-42; Thompson and Thompson, 96-99). وثمة علاقات مِنْ ناحيةِ التركيب والموضوع تربط مَا بين ع. ٥- ١٠، ع. ١١- ١٢وكلّتا الفقرتان تحذران مِنْ أنه لا يجب عَلَى رجل أَوْ امْرَأة أن يعرض للخطر إنجاب وريث (Eslinger, 221-26). والترتيب المماثل لما جاء فِي تث ٥: ٦- ٢١؛ وما جاء فِي ١٢: ١- ٢٥: ٢٦ يشير إِلَى أن زواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة أخيه المتوفِي يُعد تطبيقًا واضحًا للوصية العاشرة. لا تشته (انظر ٥: ٢١، ٥- ١٦، انظر Kaufman, 105-58; Merrill, 326-31).

٢. والقصص عن يَهُوذَا وثامار (تك ٣٨)، ورَاعُوث وبوعز (را ٤) يجعل مِنْ زواج الأخ بزوجة أخيه المتوفي مسئولية اجْتِمَاعية وتدبيرًا إلهيًا. فِي تك ٣٨ أنجب يَهُوذَا ابنَين شريرين أماتهما الرَّبّ هما: عير لسبب لَمْ يُذكر، وأونان لانسَحَابه مِنْ زواج أَرْمَلَة أخية المتوفِي واسمها ثامار، وهي أَرْمَلَة عير. وإذ خاف يَهُوذَا أن يفقدْ ابْنًا آخر، لِذلِك رفض أنِ يزوج شيلة مِنْ ثامار الَّتِي ترملت مرتين (ع. ١- ١١). ولذلِك تنكرت ثامار فِي زِي عاهرة وخَدَعَت حماها وجعلته دون أن يدري ينفذ الواجب الَّذِي كَانَ مِنْ المفترض أن يقوم به شيلة (ع. ١٢- ٢٣). وبعد ذلِك بثلاثة شهور، حين علم يَهُوذَا أن ثامار حَامل، أمر بموتها لأَنَّها عاهرة، ولكنه تراجع حين أثبتت له أنه هُوَ الآب (ع. ٢٤- ٢٥). وإذِ وُجه بالحقيقة المرّة اعترف قائلاً: "هِيَ أَبَرُّ مِنِّي، لأَنِّي لَمْ أُعْطِهَا لِشِيلَةَ ابْنِي" (ع. ٢٦). وعَلَى الرغم مِنْ أن يَهُوذَا لَمْ يعرف العاهرة المتنكرة "فِي مَدْخَلِ عَيْنَايِمَ " (ع. ١٤، حرفيًا פֶּתַח עֵינַיִם، تفتيح العينين إلاّ أنه أدرك فشله

وصلاح العرف الخاص بزواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة شقيقه المتوفِي ليقيم له نسلاً.

وفِي رَاعُوث ٤، استخدم بوعز هذا النمط مِنْ الزواج كوسيلة بارعة للحصول عَلَى حقوق أرملتين فقيرتين مسكينتين، نعمى وكنتها رَاعُوث. وفِي مجلسٍ قانوني عُقِدَ عِنْدَ باب المدِّينة أعلن بوعز أن نعمى تبيع مِيرَاثًا لها (أَوْ حَقَّ الفكاك لها). واقترح أن قريبها الَّذِي له الأَوْلوية فِي حَقِّ الفكاك أن يشتريه ع. ١-٤) وقَدْ وافق ذَلِكَ القريب عَلَى الشِّرَاء إِلَى أن أعلن بوعز: "يَوْم تشتري الحقل مِنْ يد نعمى تشتري أَيْضًا مِنْ يد رَاعُوث المُوآبية امْرَأة الميت لتقيم اسْم الميت عَلَى ميراثه" (ع. ٥، حيث مترجمة קָנִיתִי "احصل" بالتقابل مع קְנִיתָה "أَنتَ تحصل"، Beattie, 1971, 490-94; Sasson, 119-36; cf. NIV note). وإن كَانَ يعرف أنه سيخسر الميراث حين ينجب بوعز ورَاعُوث وريثًا قَالَ: "لا أَقْدِر أن أفك لنفسي لئلا أفسد ميراثي" (ع. ٦). فِي تكوين ٣٨، رَاعُوث ٤، المستقيم يقبل المسئوليات الاجْتِمَاعِية الخاصة بزواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة شقيقه المتوفِي ليقيم له نسلاً، وفِي التدبير الإلهي (وهي فكرة لاهوتية مهيمنة ومتكررة فِي سِفرى التكوين ورَاعُوث)، الاهتمام بالأَرَامل المعدمات وحفظ نَسْل دَاوُد (تك ٣٨: ٢٧- ٣٠؛ را ٤: ١٨- ٢٢).

٣. التفاسير التقليدية الخاصة لا نرى إحتمال وجود إشارة إِلَى زواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة شقيقة المتوفِي فِي مَزْمُور ١٣٣. وترنيمة الحكمة هذه تحتفل بالْبَرَكَةِ الَّتِي يهبها الرَّبّ "أن يسكن الإخوة معًا"، وهذه عبارة تذكرنا بشريعَة زواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة شقيقه المتوفِي (قا؛ مز ١٣٣: ١؛ تث ٢٥: ٥). والعبارة تشير إِلَى الْمِلكِية المشتركة لميراث عائلي، وليس إِلَى تناغم اجْتِمَاعي أَوْ ديني (أَوْ Oesterley, 534-36). وكَلِمَة "معًا" (ع. ١) ليست مطلوبة فِي الترجمة، و "مثل ..... النازل عَلَى اللحية، لحية هَارُون، النازل إِلَى طرف ثيابه (انظر ترجمة NIV and *BHS*, n. 133:2[b-b]; H.-J. Kraus, 484-86). يكاد يَكُونُ مِنْ المؤكد أَنَّهَا نتيجة تنقيح عمله أحد الكتبة لاعتقاده أن زواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة شقيقة المتوفِي ينتهك التحريمات الخاصة بغشيان المحارم (لا ١٨: ١٥- ١٦؛ ٢٠: ٢١؛ ٢١: ١٤، Westbrook, 86). وعَلَى أساس مَا جاء فِي الْمَزْمُور، مَا أحسن وما أجمل السكنى معًا (ع. ١) لأَنَّهَا تديم الْحَيَاة (ع. ٣)، وهي مثل الدهن الطيب والندى (ع. ٢- ٣)، اللذان يشيران إِلَى الازهار والخصوبة، والسكنى معًا تضمن أن سيكون هناك ذرية لترث الأَرْض وتحافظ عليها وتتمتع بها.

٤. الاختلافات بين النصوص الأربعة يُستخلص منها أن الممارسة كَانَت تختلف عَلَي مرّ الزمن (انظر رَاعُوث ٤: ٧). وعدم الوفاء بهذا الإلتزام كَانَ مِنْ نتيجته الموت بسبب العناد فِي أزمنة الآباء الأَوَّلين (تك ٣٨: ١٠) والاذلال العلني بالنسبة للرجل وعائلته بعد إعطاء النَّامُوس (تث ٢٥: ٩- ١٠)، والشعور بشئ مِنْ الحرج أثناء حقبة القُضَاة (را ٤: ٦- ٨). وكاتب سِفر رَاعُوث يعمد إِلَى عدم ذكر اسْم القريب الولى (٤: ١)، وتنقيح مز ١٣٣ يبعد الانتباه عن موضوع زواج الأخ مِنْ أَرْمَلَة شقيقه (ع. ٢). وفِي ع. ج، السؤال الَّذِي طرحه الصدوقيون عَلَى يَسُوع بالنسبة للزواج والقيامة يُستشف منه أنهم كَانُوا عَلَى معرفة بهذه النوعية مِنْ الزواج (مت ٢٢: ٢٣- ٣٣، مر ١٢: ١٨- ٢٧، لو ٢٠: ٢٧- ٤٠)، والاستثناءات مِنْ هذا الزواج أثارت الجدل بين أَوْساط معلمي اليهود فِي القرن الثاني (انظر Mish Yab 1:1-16:7). ويبدو أن الاتجاه التاريخي كَانَ يتراوح مَا بين الإذعان التام إِلَى التجنب الفني (Manor, 138-42).

زواج، خطبة: ← ארשׂ [*'rś*] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [*b'l* [1]] (يتزوج، يتسلط، يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [*ḥrp*[4]] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [*ḥ[a]tunnâ*] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [*ybm*] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [*kallâ*] (عروس، كنة، #٣٩٨٧) ← מֹהַר [*mōhar*] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

ABD 4:296-97; *AncIsr*, 24-38; *EncJud* 11:122-31; *IDB* 3:282-83; *JewEnc* 8:45-46; *NIDNTT* 2:577-78; *RGG* 3 4:338-39; *TDOT* 5:367-73; *TWAT* 3:393-400; *TWOT* 1:359-60; D. R. G. Beattie, "Kethibh and Qere in Ruth IV 5," *VT* 21, 1971, 490-94; idem, "The Book of Ruth As Evidence for Israelite Legal Practice," *VT* 24, 1974, 251-67; S. Belkin, "Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature," *JQR* 60, 1969, 275-329; J. W. H. Bos, "Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3," *Semeia* 42, 1988, 37-67; H. C. Brichto, "Kin, Cult, Land and Afterlife—A Biblical Complex," *HUCA* 44, 1973, 1-54; M. Burrows, "Levirate Marriage in Israel," *JBL* 59, 1940, 23-33; idem, "The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage," *BASOR* 77, 1940, 2-15; idem, "The Marriage of Boaz and Ruth," *JBL* 69, 1940, 445-54; E. F. Campbell, *Ruth*, AB, 1979; G. Cardascia, "Adoption matrimoniale et levirat dans le droit d'Ugarit," *RA* 64, 1970, 119-21; C. M. Carmichael, "A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt," *JBL* 96, 1977, 321-36; P. Cruveilhier, "Le levirat chez les hebreux et chez les assyriens," *RB* 34, 1925, 524-46; D. Daube, "Consortium in Roman and Hebrew Law" *Juridical Review* 62, 1950, 71-91; E. W. Davies, "Inheritance Rights and Hebrew Levirate Marriage," *VT* 31, 1981, 138-44, 257-68; L. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, 1942, 77-144; L. Eslinger, "More Drafting Techniques in Deuteronomic Laws," *VT* 34, 1984, 221-26; F. E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together*, 1994, 48-59; S. A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," *MAARAV* 1/2, 1978-79, 105-58; P. Koschaker, "Zum Levirat nach hethitischen Recht," *Revue hittite et asianique* 10, 1933, 77-89; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1989, 484-86; E. R. Lacheman, "Note on Ruth 4:7, 8" *JBL* 56, 1937, 53-56; D. Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*, 1974; D. W. Manor, "A History of Levirate Marriage As It Relates to the Bible," *ResQ* 27, 1984, 129-42; J. Mittelmann, *Der altisraelitsche Levirat*, 1934; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC 4, 1994, 326-31; G. P. Murdock, "Cross-Sex Patterns of Kin Behavior," in *Cross-Cultural Samples and Codes*, 1980, 433-42;

J. Nacht, "The Symbolism of the Shoe," *JQR* 6, 1915, 1-22; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944, 23-55; W. O. E. Oesterley, The *Psalms*, 1939, 534-36; H. H. Rowley, "The Marriage of Ruth," in *The Servant of the Lord*, 1952, 163-86; J. M. Sasson, *Ruth*, 1979, 102-90; W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1903; E. A. Speiser, "Of Shoes and Shekels," *BASOR* 77, 1940, 15-18; D. Thompson and T. L. Thompson, "Some Legal Problems in the Book of Ruth," *VT* 18, 1968, 79-99; J. Weingreen, "The Case of the Daughters of Zelophchad," *VT* 16, 1966, 518-22; R. Westbrook, "The Law of the Biblical Levirate," in *Property and the Family in Biblical Law*, JSOTSup 113, 1991, 69-89.

فرانك ريتشيل أميس *Frank Ritchel Ames*

لاوي← #٤٢٩٠ (לֵוִי [*lēwî*[1]]، لاويّ).

زواحف

زواحف

١. مفردات لغوية. אֲנָקָה [*anaqâ*[1]] بُرص سام (#٦٥٢: مرة واحدة)، חֹמֶט [*homet*] اسم، غطاءة صغيرة الحجم (#٢٧٩٣، مرة واحدة)، כֹּחַ [*koah* [2]]، اسم، ورل (حيوان مِنْ الزحافات #٣٩٤٧)، לְטָאָה [*l*[e]*ta'â*]، اسم، غطاءة كبيرة الحجم، lizard (مرة واحدة؛ #٤٣٢١)؛ צָב [*sab*[2]]، nom. great lizard (#٧٣٧٠، مرة واحدة)، שְׂמָמִית [*s*[e]*mamît*]، اسم غطاءة (سحلية #٨٥٣٢، مرة واحدة)، תִּנְשֶׁמֶת [*tinsemet* [1]]، اسم، حرباء (#٩٤٩١، مرة واحدة).

٢. لغات أخرى. لغات متشابهة تذكر الزواحف بالاسم إلاّ أن تعريفها بدقة، وعلاقتها باللغة العبَرِّيَّة غامضة. צָב، ربما لها علاقة بالكُلّمة السامية *sab*، والسيريانية *abba'*، والعربية *dabb*، وهي غطاءة (سحلية) قابلة للأكْل، وعبَرِّيَّة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس، واليهودية والآرامية *sabba'* ولـ אֲנָקָה تساوى الكُلّمة السريانية *amaqta'*، سحلية، כֹּחַ تماثل الكُلّمة السامية *wukka*، اليهودية والآرَاميّة *koha'*، والعربية *huka'at* والـ לְטָאָה مِنْ المحتمل أن يَكُونُ معناها سحلية، انظر العربية *lata'a* تلتصق بالأرْض، اليهودية والآرَاميّة *haltata'*، وعبَرِّيَّة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس *l*[e]*ta'â* وبالنسبة لـ חֹמֶט، انظر الأكادية *hûlmittu*، غطاءة، تنين (انظر *hamatu*، يسرع، الآرَاميّة *hamat*)، يجثو، والسريانية *hûlmata'*، حرباء. *HALAT* تفرق بين תִּנְשֶׁמֶת، حرباء תִּנְשֶׁמֶת، بومة بيضاء (لا ١١: ١٨، تث ١٤: ١٦). والأكادية *taslamtu* تعنى سحلية. שְׂמָמִית تتفق مع العربية *samm abras* ("الأبرص، أوْ سحلية مرقطة)، السريانية *samamîta*، غطاءة سامة، وعبَرِّيَّة مَا بعد الفترة الكتابية *s*[e]*mamît* أوْ *s*[e]*mamît* وتعني عنكبوت.

٣. الزواحف فِي ع. ق. (أ) تعريف. اسْمَاء هذه الزواحف حيرت المفسرين والمترجمين قديمًا وحديثًا. وما يضاعف مِنْ الصعوبة، هُوَ أن الاسم قد يَكُونُ لمخلوقات مختلفة معينة فِي مناطق مختلفة مِنْ ش. أ. ق. والغطاءات تنقسم إلى عائلتين: الأوْلى هي *Lacertidae* وهي الّتِي تستطيع التسلق ولها جلد لا يلتصق بأجسادها، أمَّا جلد الـ *Scincidae* فيلتصق بأجسادها، وهذا النوع لا يستطيع التسلق، وله أرجل قصيرة جِدًّا، إن كَانَت له أرجل عَلَى الإطلاق.

وإذا كَانَت צָב هي نفس المخلوق الّذِي يُسمى بالعربية *dubb*، فمن المحتمل أن تكون غطاءة لها ذيل شوكى (*Uromastyx spinipes*) والتى قد يصل طولها إلى قدمين. وبالنظر إلى أن لا ١١: ٢٩ تشير إلى "أي نوع (לְמִינֵהוּ)، فإن تحريم أكلها أوْ لمسها ينطبق عَلَى النوع الأكبر حجمًا.

وكُلّمة אֲנָקָה تسمية تمت بمحاكاة الأصوات تصف صوت هذا المخلوق، البرص (انظر אָנַק، يئن يتأوه). وبرص الصخور (*Ptyodactylus syriacus*) شائع بصفة خاصة فِي الجليل.

أمَّا المقصود بكُلّمة חֹמֶט فمن الأرجح الغطاءة أوْ السحلية، والتى يأكُلّها العرب.

وإذا كَانَ الاسم כֹּחַ له علاقة بالاسم כֹּחַ ويعنى قوة، فمن الممكن أن يُقصد به الحَرْباء المخيفة، أوْ "الورل" الصحراوى الكَبِير والقوى (*Varanus griseus*) لكن هذه الغطاءة مِنْ غير المحتمل أن تدخل المطابخ (لا ١١: ٣١- ٣٥). وقد تكون غطاءة منقطة (Milgrom).

الاسم לְטָאָה اسم جنس أحيانى للغطاءات متوسطة وصغيرة الحجم. ويصفها *HALAT* بـ *Platodactylus muralis*.

وبالنظر إلى أن שְׂמָמִית تمسك باليد (أم ٣٠: ٢٨) فلربما تكون نوعية صغيرة مِنْ الغطاءات وليست عنكبوتاً (AV) انظر *HALAT*، ١٢٤٧ لمزيد مِنْ المعلومات.

وإذا كَانَت لـ תִּנְשֶׁמֶת مشتقة مِنْ الجذر נָשַׁם، يلهث، يتنفس، يشخر، فإنها تكون مناسبة لوصف الحَرْباء. وفي لا ١١: ١٨ مِنْ الواضح أن نفس الكُلّمة يُقصد بها بومة صغيرة، أوْ بومة بيضاء (*Tyto alba*). وظهور هذه الكُلّمة المشكوك فيها تمامًا فِي قائمتين (للطيور والزواحف) هي السبب فِي الفرق الموجود فِي *HALAT*

(ب) الطهارة الطقسية والأغذية المحرمة. كُلّ هذه الزواحف مَا عدا الـ שְׂמָמִית تظهر معًا مع اثنين مِنْ القوارض فِي قائمة حيوانات وُصفت بأنها نجسة (لا ١١: ٢٩- ٣٠). والغرض الّذِي يرمى إليه هذا الأصحاح هُوَ تعريف الكَهَنَة كيف يميزون بين النجس (טָמֵא) والطاهر (טָהוֹר)، بين الحيوانات الحية الّتِي يمكن أن تؤكَل وتلك الّتِي يحرم أكلها" (١١: ٤٧): "ومجموعة الحيوانات טָמֵא (النجسة) تشمل ثمانية أنواع مختلفة (١١: ١- ٨ و٢٤- ٢٨)، وهذه القوارض والزواحف الثمانية (٢٩- ٤٠). وأكْل هذه النوعيات أوْ لمس جثثها تجعل الكَاهِن نجساً טָמֵא ويتناول بَقِيَّة الأصحاح حيوانات وطيور وحشرات وزواحف مائية مختلفة تُعد שֶׁקֶץ، مكروهة (١١: ٩- ١٢ و١٣- ١٩ و٢٠، ٢٣ و٤١- ٤٢). وتنجم النجاسة مِنْ أكْلها وليس مِنْ لمسها. ومن بين هذه المجموعة الكَبِيرة مِنْ الحيوانات (טָמֵא البعض منها שֶׁקֶץ) بصفة خاصة، وهي نوعية مختلطة

שֶׁרֶץ مِنْ الأنواع المتسلقة. أمَّا الحيوانات المائية (٩- ١٢) فهي שֶׁקֶץ لكن القوارض والزواحف الثمانية (٢٩- ٣٠) تُعد טָמֵא (← الطاهر والنجس: فكر لاهوتي).

والأساس المنطقى للأغذية المحرمة فِي إسْرَائِيل كَانَ يُنظر إليه مِنْ الناحية التقليدية عَلَى أنه استبدادىلأنه ببساطة إرادة الله. وبرغم ذلِكَ، وبرغم أن هذا النظام جاء بأمر مِنْ الله، إلاّ أن المفسرين بحثوا عن أساس قوى وراء هذا الأمر. وقد اقترح مايمويندس أساسًا صحيًّا باعتباره العامل المميز، فالخنزير والأرنب قد يحملان الأمراض، لكن هذا لا يفسر استبعاد الجمل وهو لا يفعل ذلِكَ. ومنذ عهد قريب جدًّا قال دوركيم إن التصنيفات الخاصة بالحيوانات المختلفة تعكس نظام القيم الخاص بمجتمع معين. وأضافت مارى دوجلاس إلى هذه الفكرة نظرية القذارة بالنسبة لما هُوَ "غير صالح" وطبقت النتيجة عَلَى مَا جاء فِي لاويين ١١. وقد وجدت أن هناك حيوانات تُوصف عَلَى أساس بيئتها (الماء، الهواء، الأرْض) وقالت إن الحيوانات الطاهرة لها طريقتها المناسبة للحركة، فِي حين أن الحيوانات النجسة مختلطة، مثل الحيوانات المائية الَّتِي ليست لها زعانف أوْ حراشف. وهذا التحليل به أخطاء، ونظريتها فشلت فِي توضيح كُلّ الحقائق، غير أن مبدأ أساسياً لا يزال قائمًا: بالنظر إلى أن الرَّبّ منفصل عن آلهة الوثنيين، فعَلَى أساس الوفاء للعهد سعت إسْرَائِيل لتعزل نفسها عن طعام جيرانها.

(جـ) الحكمة- أمْثَال ٣٠: ٢٨ تذكر أن الـ שְׂמָמִית يمكن أن تُمسك باليد لكنها مع ذلِكَ توجد بالقصور الْمَلَكية. ومع ثلاثة مخلوقات صغيرة أخرى ذُكر أن الحكمة تعوضها عن صغرها وقد وجد دَاوُد أن هذا الحق موجود فِي الواقع وذلِكَ فِي صراعه مع الأسد، والدب وجُلْيَات وشَاوُل وآخرين.

٤. الزواحف فِي لغات مَا بعد الفترة الكتابية. وقد حاولت سب والترجوم وPs.-J. تعريف هذه الحيوانات ولكن نتائجها كَانَت تخمينية: فالبعض لَمْ يكن مِنْ الزواحف إطلاقًا. والقائمة الموجودة فِي لا ١١: ٢٩- ٣٠ تظهر فِي لفيفة الهيكَل ٥٠: ٢٠. والمشنة والتلمود يتعاملان مع موضوعات خاصة بالطهارة الطقسية والأطعمة، والمقالة الَّتِي بعنوان *hullin* تعترف بنوعيتين مِنْ الغطاءات وتنسب לְטָאָה، כֹּחַ.אֲנָקָה و חֹמֶט إلى المجموعة الَّتِي جلدها محكم عليها.

٥. الزواحف فِي ع. ج. الأمر الأساسى فِي سِفْر اَللاَّوِيِّين هُوَ: "وَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي انَا قُدُّوسٌ" (لا ١١: ٤٤ و٤٥، انظر ١٩: ٢، ٢٠: ٧ و٢٦) نجد صداه فِي وصية يَسُوع: "فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ" (متى ٥: ٤٨). وقد أعاد يَسُوع تحديد موضوع الطهارة بقوله إن مَا يخرج مِنْ فم الإنْسَان هُوَ الَّذِي ينجسه (مت ١٥: ١٠- ٢٠ ‖ مرقس ٧: ١٤- ٢٣). ومع أن المسيحيين لا يعتبرون القواعد اليهودية المنظمة للأطعمة ملزمة، إلاّ أنه كان هناك مِنْ قادة الكنيسة الأوّلى اظهروا احترامهم للمؤمنين الفريسيين لأن التحريم جاء لاعتبارات المحبة وليس لأحكام النَّامُوس (رو ١٤: ١٤- ٢١). وفي حين أن ع. ج يفسر بوجه عام نواميس أطعمة ع. ق عَلَى أساس الطهارة. إلاّ أن إنفصال المسيحية المتنامى عن اليهودية نجم عَنْهُ أيضًا ظهور لاهوت جدلى مِنْ ناحية فهم ع. ق، الأمر الَّذِي قدم بدوره فِي هذه الحالة أساسًا لإرسالية الكنيسة إلى الأمَم (أع ١١: ٥- ١٨). وحين رأى بطرس رؤيا عن حيوانات نجسة وسمع صوتاً يطلب منه أن يذبح ويأكل (١٠: ١١- ١٦) تخلى عن رفضه الأوّل وبدأ يفهم الحدث عَلَى أنه يعبر عن المجال العرقى لخطة الله للخلاص: لا يجب النظر إلى أي أممى عَلَى أنه نجس أو غير طاهر وبذلِكَ يُحرم مِنْ سماع إنجيل يَسُوع المسيح (١٠: ٢٨).

حيوانات ← בְּהֵמָה [*bᵉhēmâ*] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [*zānāb*] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [*ḥᵃzîr*] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [*ḥayyâ*'] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [*keleb*] (كَلْب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר [*'akbār*] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [*sᵉpardē'a*] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפֹּד [*qippōd*] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [*rmś*] (يحذف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [*šrṣ*] (يحتشد، يعج بـ #٩٢٣٧) ← תַּן [*tan*] (ثعلب، ابن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: لاهوت

البيبلوجرافيا

ISBE 3:147-48; 4:140; I. Aharoni, "On Some Animals Mentioned in the Bible," *Osiris* 5, 1938, 461-78; F. S. Bodenheimer, *Animals and Man in Bible Lands*, 1960, 65; G. Cansdale, *All the Animals of the Bible Lands*, 1970, 199-202; D. Daube, "A Quartet of Beasties in the Book of Proverbs," *JTS* 36, 1985, 380-86; M. T. Douglas, *Purity and Danger*, 1966; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991; G. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979.

روبرت سي . ستالمان *Robert C. Stallman*

سؤال ← #٨٦٢٦ (שָׁאַל [*šā'al*]، طلب، يستعلم، يلتمس).

خزان ← #٥٢٢٥ (מִקְוָה [*miqwâ*]، مستودع).

إقامة ← #٤٣٢٨ (לִין [*lîn*]، يمكث لقضاء الليل، يعسكر، يبقى، يقيم).

بلسان ←#٧٦٦١ (צֳרִי [*ṣᵒrî*]، راتنج، بلسان).

سارة

سَارَة שָׂרָה [sarâ]، #٨٥٧٧ שָׂרַי [saray]، ساراى #٨٥٨٤.

ع. ق ١. ساراى/ سَارَة كَانَت الزوجة الرَئيسية لإبْرَاهِيم، كما كَانَت أخته غير الشقيقة مِنْ ناحية أبيهِ تارح (تك ٢٠: ١٢). وقد صاحبت إِبْرَاهِيم فِي رحلته مِنْ أور عن طريق حَارَان إلى أرْض كَنْعَان. وقد ادّعت أنها أخت إِبْرَاهِيم فِي مناسبتين (تك ١٢، ٢٠). وكَانَت موضع خزى دائم بسبب عقمها الأمر الَّذِي دفعها إلى إساءة معاملة جاريتها هَاجَر، كما دفعها إلى الضحك حين أخبر إِبْرَاهِيم بأنها ستلد ابنًا خلال سنة (الأصحاحات ١٦ و١٨ و٢١). وفي ١٧: ١٥ تغيرّ اسمها إلى سَارَة. وكُل الإشارات التالية لها تتضمن هذا الإسم. وقد توفيت عن عمر يناهو ١٢٧ سنة، وقد ماتت فِي قَرْيَة أرْبَع (أى: حَبْرُون) ودُفنت فِي مغارة المكفيلة الَّتِي أمام مَمْرَا (ص. ٢٣). (تكوين: فكر لاهوتى).

٢. ذُكرت سَارَة فِي إش ٥١: ٢ كمثال عَلَى الثقة فِي الرَّبّ.

ع. ج ذكر بولس كُلًّا مِنْ إِبْرَاهِيم وسَارَة ضمن أولئك الَّذِين حُسب لهم إيمانهم برًا (رو ٤: ١٩) ثم إنه ذكر سَارَة باعتبارها أم أولاد الموعد (رو ٩: ٩). وفي غلاطية ٤: ٢١- ٣١ يميز بولس بين سَارَة باعتبارها "الحرة"، هَاجَر باعتبارها "الجارية". وكِلْتاهما تمثلان عهدين، وفي هذا السياق عُرّفت سَارَة بأنها "أورُشَلِيم العليا" (ع. ٢٦).

وكتبة الرسالة إلى العبرانيين، ورسالة بطرس الأوّلى يذكرون سَارَة كمثال للايمان (عب ١١: ١١)، والخضوع (١ بط ٣: ٦). (انظر P. J. Budd, *NIDNTT* 1:80; M. Gray, *NBD*, 1962, 1144).

رضاء #٨٤٢٥ (שָׂבַע [śāba']، يَكُونُ راضياً).

تشبع، تشرب #٨١١٥ (רָוָה [rāwâ]، يشرب كفايته، يُقع).

Shem

سام שֵׁם [sem [2]]، #٩٠٠٦

ش. أ. ق "سام" معناه "اسْم"، وقد يحمل معنى "المبجل"، المحترم" (انظر אֱנוֹשֵׁי־שֵׁם، عد ١٦: ٢، אֱנוֹשׁ שְׁמוֹת، ١أخ ٥: ٢٤، وبالأثيوبية *sᵉmuy*، الممدوح، المبجل، المحترم). وقال البعض إن سام هُوَ اختصار اسم يعكس التجلي الإلهي theophoric، ولكن العنصر الأخِير قد حُذف. وعَلَى أساس الاسم الأكادى المشابه *sumu*، والَّذِي قد يعنى "ابن" وكذلك "اسْم" فإن المقطع الأوَّل مِنْ الاسم وهو שֵׁם أعطى معنى "ابن"، عَلَى أساس وجهة النظر هذه. والأسْمَاء المركبة الَّتِي تتضمن שֵׁם موجودة بكثرة فِي أسْمَاء ش. أ. ق. (انظر M. Noth, *Die israelitischen Personnamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1928, 123-24; J. J. Stamm, Die akkadische *Namengebung*, MVÄG 44, 1939, 40-42, 139-43, 145, 148, 155-56, 158, 236, 261, 303-4, 366-67; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965, 247-49). مثل؛ الاسم الأكادى *Su-mu-ᵈsin*، ابن سن، *ᵈMarduk-suma-ibni*، أي مردوخ خلف وريثًا، *ᵈNabû-sum-lisir* يانابو، تمنى النجاح للوريث، ᵈSin-nadin-sumi، "سن" هُوَ معطى الأبناء.

ع. ق ١. سام هُوَ أحد أبناء نوح الثلاثة، ولعله أكبرهم (عَلَى أساس تفسير عبارة אֲחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל فِي تكوين ١٠: ٢١، حيث أخذت سبب. وتفسيرات يهودية أخرى تأخذ הַגָּדֹל عَلَى أنها تعديل لـ יֶפֶת وليس لـ אֲחִי، والَّذِي خلص مِنْ دينونة الطوفان عن دخوله الفلك مع زوجته. وهو دائمًا يذكر أوّلاً فِي الترتيب بالنسبة للأخوين الآخرين- مثل؛ دائمًا يأتى عَلَى هذا النحو: سام، حَام، يافث (٥: ٣٢، ٦: ١٠، ٧: ١٣، ٩: ١٨، ١٠: ١، ١أخ ١: ٤). وبرغم ذلِك، فإنه فِي جدول الشُّعُوب (تك ١٠)، يأتى ثالثًا (الآيات ٢١- ٣١)، بعد يافث (ع. ٢- ٤)، حَام (الآيات ٦- ٢٠). وأهميته لتاريخ الخلاص مرده أنه مِنْ سلالة إِبْرَاهِيم، ومن ثم شَعْب إِسْرَائِيل. وهكَذَا، أعطى اسماً لقسم זֶה תּוֹלְדֹת الَّذِي يحتوى عَلَى سلسلة أنساب خاصة بالنسل الَّذِي أعطى الوعد (١١: ١٠- ٢٦)، والَّذِي يختتم التاريخ العالمى ويعد بمثابة قنطرة لتاريخ الآباء الأوّلين.

ومع أخيه يافث، قام بتغطية عرى أَبِيهِ نوح (تك ٩: ٢٣). وقد دعا نوح الرَّبّ بأنه "إله سام" الأمر الَّذِي جعل علاقة خاصة بين خالق الكون، ومخلص إِسْرَائِيل المنتظر مِنْ جهة سام مِنْ جهة أخرى، وبناء عَلَى ذلِك مع نَسْل سام (٩: ٢٦). وهكذ، فإن علاقة شَعْب بسام ونسله، شَعْب إِسْرَائِيل) ستؤدى إلى لعنات وبركات (تكوين: فكر لاهوتى)

٢. ونجد اسْم سام فِي سلاسل الأنساب فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ كابن نوح الَّذِي مِنْ نسله جاء إِبْرَاهِيم (١أخ ١: ٤ و١٧- ٢٧).

ب. ت فِي كتابات معلمى اليهود أُعطى سام لقب "الْكَبِير" للإشارة إلى أنه أكثر أبناء نوح أهمية. وباعتباره جِدًّا أعلى للشَعْب اليهودى، فقد وُصف بأنه طالب مخلص للتوراة، ومؤسس أوّل أكاديمية لدراسة التوراة (בֵּית מִדְרָשׁ) والخيام فِي تك ٩: ٢٧ هي بيوت لدراسة التوراة، حيث المتقين فِي إِسْرَائِيل

والأمم بوسعهم أن يجدوا حكمة. وكثيرًا مَا يُقَالَمَلِكِي صادق هوسام (مثل؛ الترجوم، نيوفيتى، تك ١٤: ١٨). وعَلَى أساس مَا جاء فِي يوبيل ١٠: ٢٧- ٣٤، فإنِ الأرْضِ الَّتِي تخصٍ سام اغتصبتها كَنْعَان، الذى أطلق اسْمُهُ عَلَى هذه الأرْض (أى أرْض كَنْعَان الَّتِي كَانَ لِإسْرَائِيل أن تمتلكها). وسام لَمْ يُذكر سوى مرة واحدة فِي ع. ج، وَذلِك فِي سلسلة نسب يَسُوع المذكورة فِي لوقا ٣: ٣٦). اِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل.

جيروم أي . لاند *Jerome A. Lund*

سَّامِرَة

سَّامِرَة שֹׁמְרוֹן [*somrôn*]، #٩٠٧٦

أُطلق اسْم السَّامِرَة فِي ع. ق عَلَى كُلّ مِنْ عاصمة الْمَمْلَكَة الشَّمَالية الَّتِي أسسها عُمْرِي الْمَلِك، وكذلِك المنطقة المتاخمة لها (٢مل ١٨: ٣٤). وقد بدأ عُمْرِ يمَلِك إسْرَائِيل (←) حكمه فِي تِرْصَة (٨٨٥/ ٨٤ ق. م، قا، Corney, 78)غير أنه بعد أن أصبح الْمَلِك الوحيد، أقام عاصمة عَلَى قمة جَبَل فِي الهضاب الوسطى فِي إسْرَائِيل. وقد اشتري هذا الجَبَل مِنْ شَامِرَ (١مل ١٦: ٢٤) منه أخذ الاسم العبرى الَّذِي أطلق عَلَى السَّامِرَة (١مل ١٦: ٢٣- ٢٤).

١. **الموقع.** كَانَت السَّامِرَة فِي موقع نموذجى لضمان الإدارة الصحيحة لشئون الْمَمْلَكَة، كما كَانَ مُناسبًا للسياسات الدولية الَّتِي كَانَ يتَّبعها العُمريون (Miller, 207). والجَبَل الَّذِي أقيمت فوقه السَّامِرَة يشرف عَلَى الطريق الرَّئِيسى الجديد الَّذِي يمتد نَحْوَ الشِّمَال الْجَنُوبى بين جَبَل عِيبَال الذي كَانَ يسير عَلَى نفس هذا الخط، حيث يضمن الاتصال مع فينيقية وسوريا (Phoenicia and Syria (Sukenik, *Samaria-Sebaste* 1:1; Kenyon, 1971, 73; Dorsey, 57-70). كما أن الجَبَل كَانَ يرتفع إلى مائة متر فوق الوَادِي، ٤٣٠ م فوق مستوى سطح الْبَحْر (Ke-nyon, 1979, 260) وكَانَ منعزلاً عن الجبال المحيطة (Ke-nyon, 1971, 73)، الأمر الَّذِي يكشف الموقع الاستراتيجى للسَّامِرَة فِي أوقات الحصار (*Samaria-Sebaste* 1:1; cf. Miller, 207). أمَّا الوداى المحيط بالجَبَل فكَانَ يتسم بالجمال والخصب (إش ٢٨: ١، انظر "السَّامِرَة- *Sebaste* 1:1).

٢. **التاريخ.** بعد انفراد عُمْرِي بالْمَلِك دون منازع فِي الْمَمْلَكَة الشَّمَالية ٨٨٠/ ٨٧٩ ق. م تقريبًا. بدأ يشيد عاصمته فِي تِرْصَة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، تبين الحفريات الأثرية بوضوح أنه غادر تِرْصَة (de Vaux, 381) لصالح جَبَل شَامِرَ (Kenyon, 1979, 259) الَّتِي تقع عَلَى بعد أحد عشر كيلو مترا شمال غربى شَكِيم. وقد حصل عَلَى هذا الموقع مقابل وزنتين مِنْ الفضة دفعها لشامر (١مل ١٦: ٢٤). وقد خلف آخاب عُمْرِي وظل فِي الحكم لمدة اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ سَنَةً (١مل ١٦: ٢٩). وانتهت أسرة عُمْرِي المالكة نتيجة ثورة قام بها يَاهُو سنة ± ٨٤١ ق. م. أمَّا أسرة يَاهُو الْمَلِكية فاستمرت لمدة قرن تقريبًا. وأثناء فترة حكم يَرُبْعَام الثانى المزدهرة (٧٩٣- ٧٥٣ ق. م، Avi-Yonah & Stern, 1227). وقد وصلت السَّامِرَة الذروة فِي تطورها. فقد وسّع حدود إسْرَائِيل "مِنْ مدخل حماة إلى بحر العرَبَة" (٢مل ١٤: ٢٥). وفي تِلْك السنوات كَانَت المظالم والترف الزائد للمجتمع الإسْرَائِيلي مِنَ الأمور الَّتِي أثارت انتقادات عَامُوس (٣: ٩- ٤: ١٣). بعد موت يَرُبْعَام، بدأ الانهيار السريع لإسْرَائِيل باغتيال ابْنُهُ زَكَرِيَّا (٢مل ١٥: ٨- ١٠) عَلَى يد شَلُّومُ، الَّذِي خلفه (٢مل ١٥: ١٣) وبعودة أشُّور مجدداً إلى الاهتمام بهذه المنطقة (Ahlstrm, 630-31). وقد ظلت السَّامِرَة عاصمة لإسْرَائِيل إلى أن استولى عليها سرجون الثاني مَلِك أشُور سنة ٧٢٢ق. م (٢مل ١٧: ٦، ١٨: ٩- ١٢). وطبقًا للنصوص الأشُّورية أعيد بناء السَّامِرَة وأصبحت المركز الإدارى للحاكم (Oppenheim, 284)، وظلت هكذا، أثناء السيطرة البَابلية والفَارِسية) (Avigad, 1035).

٣. **الناحية الأثرية.** قامت بعثتان بأعمال الحفر فِي السَّامِرَة تحت إشراف ج. شوميكر G. Schumacher، وبعد ذلِك بإشراف G. A. Reisner and C. S. Fisher. وقامت جامعة Harvard بحفريات هناك خلال الفترة مِنْ ١٩٠٨- ١٩١٠. وقامت بعثة مشتركة تحت رعاية جامعة هارفارد، وصندوق الاستكشافات الأثرية الْفِلِسْطِينِيِّ، والأكاديمية البريطانية، والمدرسة البريطانية للآثار فِي أورُشَلِيم والجامعة العبْرِيَّة، وكَانَ ذلِكَ تحت إشراف ج. د. كراوفوت J. W. Crowfoot وقد اكتُشفت السَّامِرَة فِي الفترة مَا بين سنة ١٩٣١، ١٩٣٥ (Avigad, 1037).

تِرْصَة- التي كَانَ يُقال لها تل الفارعة، كَانَت تقع عَلَى مسافة ٩ كم شمال شرقى شَكِيم (Albright, 241-51) فِي وَادِي الفارعو- كَانَت عاصمة مَمْلَكة إسْرَائِيل الشَّمَالية أثناء الانقلاب العسكرى الفاشل الَّذِي قاده زِمْرِي (١مل ١٦: ٩)، وحصار عُمْرِي لتِرْصَة وما نجم عَنْهُ مِنْ موت زِمْرِي فِي الحريق الهائل المدمر (١مل ١٦: ١٧- ١٨) يتناغم تمامًا مع الدليل المستمد مِنَ الحفريات الأثرية الخاص بدمار الطبقة الثالثة مِنْ تل الفارعة (de Vaux, 380). وقد كشفت الحفريات عن مبنى غير مكتمل، الأمر الَّذِي يقدم دليلاً واضحًا عَلَى أن المدِينة أصبحت مهجورة فِي ± ٨٨٥ ق. م (Kenyon, 1971, 73; de Vaux, 380-81). وهذا يتزامن مع إنشاء "السَّامِرَة" الَّتِي أصبحت العاصمة الجديدة.

والواقع أن عُمْرِي أقام عاصمته الجديدة فِي منعزل حيث يستطيع إقامة مَدِينَةَ عَلَى النَّحْوَ الَّذِي يريده، دون أن تعوقه أية قائمة بالفعل. وكَانَت المكونات الرَّئِيسية للسَّامِرَة تشمل الحى الْمَلِكى عَلَى قمة الجَبَل، والمدِينة السفلى (*Samaria-Sebaste* 1:5-21). ومما يُؤسف له أن الجزء الأكبر مِنَ المدِينة أثناء فترة عُمْرِي آخاب كَانَ يقع تحت مبانى سيباسطة الجديدة (Kenyon, 1979, 263). وبسبب التاريخ السابق لقتل الْمُلوك، ابتكر مفهوم المربع الْمَلِكى المغلق الَّذِي يسيطر عَلَى وسط المدِينة (Kenyon, 1971, 74). ثم إنه، بالنظر إلى أن قمة الجَبَل لَمْ تكن بها مساحة كافية يمكن أن يشيد فيها حيّه الْمَلِكى، فقد استغل إقامة مصاطب فوق الأسطح تدعمها جدران متينة (Kenyon, 1971, 75). وعَلَى هذه المساحة الَّتِي تم توسيعها فوق القمة أقام عُمْرِي حيه الْمَلِكى، الَّذِي تم توسيعه

فِيمَا بعد، ثم إحاطته بجدار مدرع، ولعل ذلِكَ بمعرفة آخاب (Kenyon, 1971, 81-82). وكَانَ مجمع المبانى هذا يشغل مساحة تبلغ ١٤٥ × ٧٦م، وتظهر علامة واضحة عَلَى التأثير الفينيقى (Samaria-Sebaste 1; Kenyon, 1971, 76).

وكَانَ الحى الْمَلِكى يمثل مفهومًا جديدًا تمامًا فِي التخطيط الإسْرَائيلي. وهو إلى حد مَا يمثل الجزء الأعَلَى المحصن مِنْ المُدُن اليونانية (الإغريقية). وكَانَ الحى الْمَلِكى محاطاً بسياج حصين، فِي حين أن المرحلة الأخيرة مِنْ بناء هذه الكتلة المحصنة حولتها إلى حصن داخلى (Kenyon, 1971, 82). وخلف هذا السياج الحصين يمكن للمَلِك المستبد وأسرته أن تزدهر (Kenyon, 1979, 262). ويُعد تخطيط هذه المِدِّينة دليلاً عَلَى ثورة اجْتِمَاعية وإدارية هامة فِي إسْرَائيل. وقد انعكس ترف الحى الْمَلِكى فِي نقوش عاجية وُجدت هناك يرجع تاريخها إلى القرن التاسع. وكَانَت هذه تُستخدم كديكور فِي شكل لوحات جدارية وعَلَى الأثاث (Kenyon, 1979, 263). وفي ١مل ٢٢: ٣٩ ذُكر "بيت العاج" الَّذِي بناه آخاب، ولعلها إشارة إلى هذه المنحوتات العاجية. وثمة نسبة مئوية كبيرة مِنْ المنحوتات الَّتِي تعود إلى فترة حكم آخاب (Samaria-Sebaste 2:50-53) تبين التأثير المِصْرى (Samaria-Sebaste 2:49; cf. Kenyon/Moorey, 1987, 97). وعلاقات آخاب بمِصْر أكدتها زهرية (فازة) كبيرة الحجم مِنْ المرمر تحمل بقايا مِنْ الأطر المزخرفة الخاصة بأوسركون الثانى (Kitchen, 324).

والسامرية تتكون فِي ٦٥ جزازة منقوشة عثرت عليها بعثة جامعة Harvard سنة ١٩١٠. وتسجل هذه الكتابات شحنات مِنْ الزيت والخمر تم تسلمها كضرائب عينية تُستخدم فِي البيت الْمَلِكى. وهذه الجزازات لها قيمة كبيرة لدراسة اللغة، والنص، والأَسَّمَاء الشخصية ونظام الضرائب، وإدارة الْمَمْلَكَة (Avi-gad, 1044). والأَسَّمَاء الَّتِي ورت فِي هذه النقوش الكتابية لها أيضًا مغزى ديني. وبعض مِنْ هذه الأسَّمَاء كَانَ يبدأ بـ ab' (أبيعل)، ah' (أحاز)، el' (أَلِيشَع)، Yah (أبيّا)، egel' (مريبعل) ba'al و ('egelyau) (Schofield, 206-7).

العدد الصغير المخيب للآمال مِنْ الجزازات الَّتِي تم العثور عليها نتيجة الحفريات الأثرية كَانَت بالحروف الأيونية البدائية الَّتِي ربما كَانَت تزين مبانى أحد مداخل السَّامِرَة (Kenyon, 1979, 263). والعمال المبدعون الفينيقيون الَّذِين استخدمهم عُمْري هم الَّذِين شيّدوا هذه المِدِّينة الرائعة وأظهروا هذه البراعة الحرفية الَّتِي لَمْ يستطيع أن يحاكى روعتها عبر القرون أحد (Kenyon, 1971, 76).

البيبلوجرافيا

AncIsr, 231-35; G. W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, 1993; W. F. Albright, "The Site of Tirzah and the Topography of Western Manassah," *JPOS* 11, 1931, 241-51; M. Avi-Yonah & E. Stern, *EAEHL* 4, 1978; N. Avigad, "Samaria," in M. Avi-Yonah & E. Stern, *EAEHL* 4, 1978, 1032-50; R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab*, 1970; J. W. Crowfoot, K. M. Kenyon, and E. L. Sukenik, *Samaria-Sebaste I: The Buildings*, 1942; J. W. & G. M. Crowfoot, *Samaria-Sebaste II: Early Ivories from Samaria*, 1938; R. de Vaux, "Tirzah," in D. Winton Thomas, ed., *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, 371-83; D. A. Dorsey, "Shechem and the Road Network of Central Samaria," *BASOR* 268, 1987, 57-70; K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1979; idem, *The Bible and Recent Archaeology*, revised by P. R. S. Moorey, 1987; idem, *Royal Cities of the Old Testament*, 1971; idem, *Archaeology in the Holy Land*, 1979; K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1973; J. M. Miller, *The Omride Dynasty in the Light of Recent Literary and Archaeological Research*, 1964; L. Oppenheim, "Babylonian and Assyrian Historical Texts," in J. B. Pritchard (ed.), *ANET*, 1969; J. D. Price, "Samaria," R. K. Harrison, ed., *Major Cities of the Biblical World*, 1985, 223-33; J. N. Schofield, "Inscribed Potsherds from Samaria," in D. W. Thomas, ed., *DOTT*, 1958, 204-8; K. Schoville, *Biblical Archaeology in Focus*, 1978.

دي. إن . بينَار *D. N. Pienaar*

السَّبت

السُّبت (שַׁבָּת [sabbat]، اسم. السُّبت [#٨٧٠١]؛ שַׁבָּת מִ [misbat]، توقف [#٥٤٠٤]؛ שַׁבָּתוֹן [sabbatôn]، يوم الراحة؛ عيد السبت [#٨٧٠٢]). العلاقة المتنازع عليها للفعل. שָׁבַת قل. توقف، توقف عن العمل، أخذ إجازة؛ **نِفْعَل.** يتوقف؛ **هِفْعِيل.** يستريح، يتوقف (#٨٦٩٧).

ش. أ. ق بالرغم مِنْ وجود صلة فِي اللغة الآرَاميّة والسيريانية لكُلّمة sabbeta'، غير أنه مِنْ غير المحتمل أن الاسم العبرى שַׁבָּת (الحرف السَّاكِن فِي وسط الكَلّمة مضاعف) قد اشتُق مِنْ التعبير الأكادى sab / pattu الَّذِي معناه "الْيَوْم الخامس عشر/ يوم القمر الكامل (يوم البدر)، بسبب الحرف السَّاكِن المضاعف فِي هذا التعبيرِ الأخير. وهناك شكوك أيضًا عن إمكَانية وجود رابطة بين كَلمة שַׁבָּת والكَلّمة الأكادية "السَّابع sibbitîm (وكُلتاهما بصيغة المؤنث). وكُلمة سبعة باللغة العبَرِّيَّة هي שֶׁבַע، ولم يُوجد تفسير مقنع بالنسبة لسبب تغيير الحروف السَّاكِنة الأخيرة. وعَلَى الرغم مِنْ أن الدليل المقارن مِنْ ش. أ. ق. غير حاسم، وأن التخمين القائم عَلَى دراسة دلالة الكَلّمة لَمْ يكن مثمراً، إلا أنه يمكن أن نجد اختلافات كرونولوجية سباعية فِي نصوص أوغاريت: سبع سنوات (دائرة Dnl)، سبعة أَيَّام (أسطورة Krt) ولكن هذا لايفترض وجود نظام زمنى عالمى سباعى فِي ش. أ. ق.، لكنه يشير بالفعل إلى ميل معين إلى إستخدام تقسيم سباعى لأى سبب كَانَ (Kapelrud, 494-99). وفي كتابة عبَرِّيَّة قديمة يحتوى Yabneh-Yam (الَّذِي يرجع تاريخه إلى القرن السَّابع ق. م) فِي السطرين 5- 6 عبارة lpny sbt وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه العبارة تُرجمت إلى "قبل السبت" إلاّ أنه لا يوجد مَا يؤكد أنها تشير بالفعل إلى السبت (Delekat, 455; Davies, 491).

ع. ق ١. الاستخدام. الاسم שַׁבָּת استُخدم ١٠٤ مرات فِي ع. ق، وأكثر الأسفار استخدامًا لهذه الكَلمة هي: اَللاَّويِّين ٢٤ مرة، حز ١٥ مرة، خر ١٤ مرة، نح ١٤ مرة، أَخْبَار الأَيَّام الأَوَّل والثانى ٨ مرات، إش ٧ مرات، إر ٧ مرات، ٢مل ٥ مرات، عد ٣ مرات، تث ٣ مرات. كما استخدمت الكَلمة مرة واحدة فِي كُلّ مِنْ اَلْمَزَامِير، مَرَاثِي، هُوشَع، عَامُوس. وهذه الإحصائية تشير إلى أنها استُخدمت بالأكثر فِي أسفار ع. ق، حيث كَانَ التأثير الكهنوتي مسيطرًا. كما تشير إلى عدم وجودها فِي أسفار الحكمة، حيث لا تُوجد إشارة مباشرة إلى السبت. שַׁבָּתוֹן، اسم، أمَّا اللاحقة *ôn* فربما تشير إلى معنى مجرد "راحة" (GKC 86f, 240). وهذا الاشتقاق مِنْ שַׁבָּת يشير إلى يوم السبت الأسبوعي (خر ١٦: ٢٣، ٣١: ١٥، ٣٥: ٢، لا ٢٣: ٣)، يوم الكفارة (لا ١٦: ٣١، ٢٣: ٣٢)، السنة السبتية (لا ٢٥: ٤- ٥)، ويوم الراحة يُحتفل بواسطة هتاف البوق (لا ٢٣: ٢٤)، واليَوْم الأَوَّل والثامن مِنْ عيد الجمع (لا ٢٣: ٣٩).

أمَّا حرف *mem* وهو البادئة الَّتِي أُضيفت إلى الكَلمة، فكَانَ الغرض مِنْ ذلِكَ تعديل معنى الجذر שַׁבָּת ليشكّل اسماً له معنى مجرد، מִשְׁבָּת، والَّذِي لا يرد إلاّ فِي مَرَاثِي ١: ٧ فقط (*IBHS*, 90). وهذا كثِيرًا مَا يصححه المفسرون، غير أنه بالنظر إلى أنه يتصل بكَلمة שַׁבָּת، فيأتي بمعنى "توقف" أوْ "دمار" وهذا يتناغم تمامًا مع سياق أورشليم المدمرة (Hill-ers, 70).

٢. متى كَانَ يُحفظ السبت؟ لَمْ تلق أية فرضية فلكية أوْ اجْتِمَاعية، أوْ دراسة أصل الكَلمة ودلالتها، أوْ فرضية تتعلق بالعبادة بالنسبة لأصل "السبت" لاقت إجماعًا بين المفكرين (*ABD* 5:851).

(أ) حقيقة أن يوم السبت ذُكر مع مطلع الشَّهْر العبرى فِي العديد مِنْ أسفار مَا قبل السبى (٢مل ٤: ٢٣؛ إش ١: ١٣؛ هُوشَع ٢: ١١ [١٣]؟؛ عَامُوس ٨: ٥) حمل البعض عَلَى افتراض أن السبت كَانَ متوارثًا عن عبادة قديمة للقمر (وكَانَ أوَّل مِنْ قدم هذه النظرية ميينهولد سنة ١٩٠٥، ومنذ فترة قريبة قدمها روبنسون سنة ١٩٨٨). وكَانَت هناك تشابهات هامة بين السبت وأوائل الشَّهْر العبرى. ففي كُلا اليَوْمين، جرت العادة عَلَى زيارة أحد رجال الله (٢مل ٤: ٢٣)، وكَانَت تتوقف فيه كُلّ أعمال التجارة والصناعة (عا ٨: ٥). وبرغم ذلِكَ، كَانَ يُنظر إلى هذه الأيَّام الَّتِي تشكُل بداية الشَّهْر العبرى الجديد عَلَى أنها أيَّام غير سعيدة، ولا تُوجد حجة مقنعة تبين كيف، ولماذا تطور السبت بمعزل عن الدورة القمرية.

(ب) ثقافات عديدة تحدد أيَّامًا بعينها لنوعية معينة مِنْ العمل، وأخرى نخصصها لعدم القيام بأي عمل خلالها. وعَلَى سبيل المثال، نجد أن الرومانيين يختارون أيَّام السوق كأيَّام راحة لهم، ثم إن السبت كيوم قديم للسوق، قدم كنظرية لتوضيح التطور القديم للسبت (انظر جينى). وهذه النظرية المثيرة لاقت راحة أيَّامنا هذه تأييداً بالنسبة للسبت/ باعتباره يوم راحة فِي سياق الثقافة والديانة الإِسْرَائِيليتين.

(جـ) سبق أن ذكرنا أن فترات السبعة أيَّام كَانَت معروفة تمامًا فِي ش. أ. ق.، ولكن لا يُوجد مثال واضح عن يوم سابع مماثل للراحة خارج إِسْرَائِيل. ويقول Eichrodt (132) دون أنه يَكُونِ لديه دليل: "ولِذلِكَ فحَتَّى لو كَانَ الاسم "السبت" ليس إِسْرَائِيلياً، إلاّ أن الشئ الَّذِي يدل عليه لا يُوجد إلاّ فِي إِسْرَائِيل". ولِلإجابة عن السؤال مَا إذا كَانَ يُشار دائمًا فِي إِسْرَائِيل إلى اليَوْم السَّابع عَلَى أنه السبت "فهذا موضوع قابل للجدل. والأمر اللافت هُوَ أن بعض الإشارات القديمة جِدًّا إلى يوم راحة (خر ٢٣: ١٢، ٣١: ١٧، ٣٤: ٢١) لَمْ تستغل الاسم، بل استخدمت الفعل (Andreasen, 121) שָׁבַת. فقد يشير هذا إلى وقت فِي التاريخ الدينى لإِسْرَائِيل لَمْ يكن يُستعمل فيه السبت كإشارة إلى اليَوْم السَّابع، بالرغم مِنْ أن ممارسة الراحة كَانَت موجودة. وتبقى الحقيقة قائمة، وهي أن كُلتا النسختين الخاصتين بالوصايا العشر واضحة مِنْ ناحية أن السبت هُوَ اليَوْم السَّابع (خر ٢٠: ١٠، تث ٥: ١٣).

٣. لماذا حُفظ السبت؟ سيكون التركيز فِي هذا الجزء عَلَى الحجتين اللتين قُدمتا بشأن الوصية الرابعة (فِي الوصايا العشر، خر ٢٠، تث ٥) والسبت فِي الإطار اللاهوتى للعهد (خر ٣١). والقصة المذكورة فِي خُرُوج ١٦ والخاصة بجمع المن، يجب أن تُذكر فِي هذا الصدد أيضًا لأنها تقدم سببًا آخر (إلى جَانِب قصة الخليقة فِي تكوين ١) لتعريف اليَوْم السَّابع بأنه السبت (*EJ* 14:558).

(أ) فِي خر ٢٠: ١١ لأعمال الله فِي الخلق هي الَّتِي حفزت عَلَى السبت، ذلِكَ أن الله فِي اليَوْم السَّابع استراح بعد أن خلق السَّمَاوَات والأرْض. والوصية الرابعة فِي خُرُوج ٢٠ مرتبطة بقصة الخلق فِي تكوين ١- ٢: ٤/ أ، والتى تصل إلى خاتمتها باليَوْم السَّابع بأنه يوم الراحة للخالق (Zimmerli, 126). وهذه الرابطة بين يوم السبت وعملية الخلق لا يُستشف منها بأى حال أنه كَانَ هناك نظام إلهى لعملية الخلق يتم التبادل فيه بين العمل والراحة. وقد فهم بعض الدارسين قصة الخليقة فِي تكوين ١- ٢: ٤/ أ بالمقابلة مع الخلفية المضطربَّة لعدم وضوح الفكر اللاهوتى أثناء السبى وبعده، حيث بدت المواعيد الخاصة بالأرْض، وبإعطاء اَلْمَلَكِية لبيت دَاوُد مِنْ الأمور الَّتِي لن تتحقق- وهذا وقت أصبحت فيه العلاقة اللاهوتية بين الخليقة والسبت أكثر أهمية (Schmidt, 92). وطبقًا لما يقوله Childs (70): "تشهد إِسْرَائِيل بأن الله خلق العالم باختيار هذا اليَوْم ليكون يوماً مميزاً". ولمزيد مِنْ وجهات النظر الخاصة بالسبت وعلاقته بالخليقة، انظر W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 46-58.

(ب) عَلَى أساس مَا جاء فِي تث ٥: ١٥، يرجع أصل السبت إلى خلاص إِسْرَائِيل مِنْ بقائهم كعبيد فِي مِصْر. ويذكرهم السبت بخلاص إِسْرَائِيل الَّذِي حققه لهم الله بتضمينه العبيد فِي يوم الراحة: "بهذه الطريقة فإن نَسْلِ أولئك الَّذِين حررهم الرَّبّ ستكون أعينهم مفتوحة ليروا أولئك الَّذِين تثقلهم أتعاب العمل إلى جانبهم فِي ذلِكَ اليَوْم" (Zimmerli, 126). أمَّا الوصية الرابعة فِي سياقها التثنوى فلها أهمية اجْتِمَاعية كبرى، لأن الوصية تنطبق عَلَى البشرية قاطبة (الأحرار والعبيد) بل وتنطبق حَتَّى عَلَى الحيوانات (Vriezen, 396). والبَنِية الأدبية الحالية للوصايا العشر فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة توحى بوضع أساس هام للوصية الرابعة،

أمَّا التأكيد اللاهوتى عَلَى العدالة الاجْتِمَاعية مِنْ ناحية حفظ السبت، فيمكن فهمها مِنَ الاهتمام العام بالعلاقات الاجْتِمَاعية فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة (Miller, 83-85). ويجب فهم التحفيزين المتعلقين بالسبت فِي الوصايا العشر فِي إطار ارتباط وثيق، لأن الخليقة والخلاص وجهان لحقيقة لاهوتية واحدة (Childs, 70). وأي تأمل لاهوتى فِي موضوع "السبت" يجب أن يضع توازناً بين التأكيدات التاريخية الاجْتِمَاعية والخلاصية فِي تث ٥ مِنْ جهة، والتركيز اللاهوتى عَلَى الله والخليقة فِي خُرُوج ٢٠ (Preuss, 254-55). (الوصايا العشر: فكر لاهوتى).

(جـ) والسبب فِي حفظ السبت اتّسع كثيرًا حين أصبح علامة للعهد، وحين أفرزت إسْرَائِيل كشَعْب مختار (خر ٣١: ١٣ و١٦- ١٧؛ حز ٢٠: ١٢ و٢٠). وأصبح فقط السبت وكذلِكَ الختان بمثابة "الإعترافات" وأصبح يُنظر إليهما "كعلامات للعهد" (Von Rad, 83-84). والنبوات الواردة فِي إش ٥٦: ٢- ٧، ٥٨: ١٣- ١٤ تبرز حفظ السبت كوصية بالغة الأهمية، كما تشير إلى تزايد الأهمية اللاهوتية. وكَانَ السبت يُعد تذكارًا أسبوعياً للعهد مع الله، وكَانَ يُستخدم لحساب الأعياد الدينية اليهودية (لا ٢٣: ١- ٤٢).

(د) والسبت كعلامة للعهد، تجاوز مجرد الامتناع عن أي نشاط يسبب الدنس، وكشف عن مفهوم جديد للوقت، باعتباره وقتًا مقدسًا يغلب عليه بصفة خاصة الطابع الإسْرَائِيلى (McKenzie, 80). وهذا المفهوم الخاص بوقت مقدس نرى له انعكاسًا فِي إستخدام שַׁבָּתוֹן كمثال لأيَّام العيد (خر ٣١: ١٥؛ ٣٥: ٢؛ لا ١٦: ٣١؛ ٢٣: ٣؛ ٢٥: ٤- ٦). وعَلَى الرغم مِنْ أنه لَمْ يكن للسبت أي دور هام بالنسبة للذَبَائِح فِي العبادة، إلاّ أنه يُوصف دائمًا بأنه مقدس (خر ١٦: ٢٣؛ ٣١: ١٤- ١٥؛ ٣٥: ٢) وقد قدّسه الله وإسْرَائِيل (تك ٢: ٣؛ خر ٣١: ١٣؛ لا ٢٣: ٢؛ ٢٥: ١٠). وبقوله Jenson (195) إن هذا الرأى الخاص بِالْقَدَاسَة لا يعتمد عَلَى أعمال تتعلق بالعبادة أوْ أعمال شخصية أوْ عَلَى مكَانَ مقدس مثل خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (خر ٣١: ١٢- ١٧). ويشير الطابع العام للسبت إلى وجود الله بين شَعْبِه ككُلّ وليس فِي وسط الْكَهَنَة فِي المقادس فحسب. وعَلَى ذلِكَ، فإن قداسة السبت متأصلة فِي الاحتفال البهيج بالله باعتباره الخالق والفادى فِي الماضى، وفي اختبار حضور الله فِي راحة السَّابع كعلامة عَلَى العهد فِي الحاضر (*ABD* 5:852). وتمتع إسْرَائِيل هذا بيوم السبت ككُلّ، نرى صداه فِي تحرير المُدْنيين الإسْرَائِيليين وكذلِكَ العبيد أثناء السنة السبتية وسنة اليوبيل (لا ٢٥: ١٠؛ تث ١٥: ١- ١١).

٤. كيف كَانَ يتم حفظ السبت؟ يجب توخى الحذر بالنسبة لتفسير بعض شروط ع. ق المتعلقة بحفظ السبت. وفي هذا الصدد يمكن ذكر التحريمات الخاصة ببناء بيت (خر ٣١: ١٢- ١٧)، أوْ جمع المحصول (٣٤: ٢١)، أوْ إشعال النَّار (عد ١٥: ٣٢- ٣٦)، أوْ حمل أي شيء (إر ١٧: ٢٢). وهذه المناقشة ستتناول السؤال الصعب، ولكنه الأكثر أهمية مِنَ الناحية اللاهوتية المتعلق بمدى حفظ السبت مِنْ ناحية العبادة وطبقًا للعهد القديم، وما إذا كَانَ ذلِكَ عملاً خاصًا بالفرد أم الجماعة.

(أ) غالبية الإشارت إلى السبت فِي ع. ق تتسم بتحريم كُلّ عمل، وليس بنشاط تعبدى معين (Alt, 132) وقد توصل أيضًا بحث حديث قام به "ماك كاى" McKay (18) إلى أن ع. ق لا يقدم سوى دليل بسيط عَلَى أن حفظ السبت كَانَ معمولاً به عَلَى نطاق واسع فِي أزمنة مَا قبل السبى كما كَانَ يعتقد مِنَ التفسيرات العادية للوصايا وقد بيّن ألبرتز Albertz (407-10) إلى أي مدى أصبحت العائلة فِي أزمنة السبى وسيلة لحفظ هوية شَعْب يَهُوذَا، وما أطلق عليه "ديانة يَهُوَهْ الرسمية". ويفترض أنه فِي فترة مَا قبل السبى، كَانَت العائلة تمتنع عن العمل كُلّ سبعة أيَّام وأنه لَمْ تكن لهذه العادة أي معنى يتعلق بالعبادة مباشرة (Albertz, 409). وقد اعتُبِر السبى أنه البوتقة الَّتِي تم فيها الجمع بين الاحتفال بأول الشَهْر العبرى (قا، Robinson) والعادة العائلية الخاصة بالراحة كُلّ سبعة أيَّام. وعَلَى الرغم مِنْ أن تقدير العائلة ككيان اجْتِمَاعى ودينى تم إهماله منذ فترة طويلة، إلاّ أن التوضيح التطورى الدَقِيق للتطور التاريخى لحفظ السبت يحتاج إلى المزيد والمزيد مِنَ البحث الدَقِيق عَلَى أيدى المختصين. وكَانَ يوجد فِي أزمنة مَا بعد السبى دليل عَلَى أحتفال بالسبت كَانَ يتتبعه أكثر مِنْ مجرد الراحة، وأنه كَانَ يتضمن احتشاداً احتفالاً فِي الهيكل (حز ٤٦: ١ و٩).

(ب) ع. ق واضح مِنْ ناحية حقيقة أن الْكَهَنَة كَانَ عَلَيْهِمْ أن يعملوا فِي السبت، بل وطلب منهم تقديم ذَبَائِح إضافية كُلّ سبت (عد ٢٨- ٢٩، حز ٤٥- ٤٦). ويبدو الأمر كما لو أن الشخص الإسْرَائِيلى العادى كَانَ لا يعرف ممارسات دينية معينة بالنسبة ليوم السبت، وأن الراحة هي الأمر الوحيد، أوْ هي- عَلَى الأقل- الَتِي كَانَت سائدة. وقد تمسكوا بعادة السبت القديمة (McKay, 247) وكثيرًا مَا افترضت تفسيرات ع. ق مساواة- مع الأسف- بين السبت الَّذِي أصبح يوماً مقدسًا خُصص لله، وممارسة دينية خاصة بالسبت. ولذلِكَ فإنه مِنَ المهم تقدير الأهمية اللاهوتية لامتناع الإسْرَائِيليين العاديين عن العمل دون لجوئهم إلى أي احتفال تعبدى مخصص للسبت. وهذا يُستشف منه أنه لَمْ تكن تُقام أية عبادة يوم السبت، بالرغم مِنْ أنه يبدو أن النشاط التعبدى كَانَ قاصراً عَلَى الْكَهَنَة يوم السبت، وأن نوعية العبادة الَّتِي كَانَ الْكَهَنَة يقومون بها فِي يوم السبت لَمْ تكن قاصَلاَة عَلَى السبت وحده (Schmidt, 88-91).

(جـ) والتركيبة اللغوية الَّتِي استُخدم فيها أسلوب الجناس ومعنى שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן كَانَ لها وظيفة صيغة المبالغة والتفضيل لكى تشير إلى أن العمل بكافة نوعياته محرم. وهذا لا ينطبق عَلَى يوم السبت فقط (لا ١٦: ٣١)، بل وينطبق أيضًا عَلَى "يوم الكفارة" (لا ٢٣: ٣٢). وحين تُستخدم كلمة שַׁבָּתוֹן فقط بالنسبة للأعياد الدينية، فذلِكَ لبيان أنه فِي الْيَوْم الأوَّل والْيَوْم الثانى فقط يَكُونُ الـ שַׁבָּתוֹן، (لا ٢٣: ٣٤). وقال المفسر اليهودى "راش" إن هذا يشير إلى أنه كَانَ محرماً عَلَى الإسْرَائِيليين القيام بأى عمل فِي هذا الْيَوْم، غير أنه كَانَ بوسعهم إعداد الطعام اللازم لحياتهم (Levine, 110). ويبدو أنه يجب إيجاد فرق بين السبت (مع الامتناع التام عن أي عمل، وتكون الراحة هي الغرض)، والاحتفال لأن الموسمية (حيث يمتنع الشخص عن العمل ليتمكن مِنَ الأحتفال بالعيد) (Levine, 155). وتعبير שַׁבָּתוֹן يشير إلى أن مناسبات مقدسة أخرى

رُبطت بالسبت، وأن سمات السبت اتّخذت كمثال لما يجب عمله أثناء الاحتفالات الدينية الأخرى. وبالرَّبط بين الاحتفالات الدينية و الـ שַׁבָּתוֹן، وإشارته إلى الراحة (فِي الْيَوْم الأوَّل والْيَوْم الثانى) أصبح النشاط التعبدى للاحتفال الدينى مؤهلاً مِنْ الناحية اللاهوتية بواسطة السبت وما يتمتع به مِنْ حضور الله باعتباره الخالق والفادى.

ب. ت ١. سب، إنه لما يدعو للدهشة أنه فِي معظم الحالات ترجمة الكَلِمة المفردة (שַׁבָּת) فِي النسخة الماسورية بصيغة الجمع، وذلِك بالترجمة السبعينية (τὰ σάββατα). وهذا قد يُفسر بأن سب استخدمت كلِمة *sabbeta'* الآرَامِيّة بحروف عبْرِيَّة (*TWAT* 7:1056).

٢. أسفار الأَبُوكريفا: مِنْ ناحية، يشير سِفْر المكابيين إلى حدث اختار فيه اليهود الموت بدلاً مِنْ الدفاع عن أنفسهم ضد أنطيوخس الرابع لأن ذلِك كَانَ فِي يوم سبت (١ مك ٢: ٣١-٢٨). وعَلَى صعيد آخر فقد سمح بانتهاك حفظ السبت إذا كَانَ فِي ذلِك إنقاذ حَيَاة مِنْ الموت (٢: ٤٠- ٤١). وطبقًا لما ذكره سِفْر اليوبيل (يوب.٢: ١٧- ٣٢؛ ٥٠: ٦- ١٣) وأن عقوبة الموت كَانَت تُنفذ بالنسبة لأى انتهاك للسبت. وهذه الانتهاكات كَانَت تأخذ أشكالاً مختلفة مِنْ السِفْر، الصوم، وإقامة علاقات زوجية يوم السبت (*EJ* 14:562).

٣. مجتمع قمران. التبجيل الَّذِي يوليه مجتمع قمران للسبت كَانَ هائلاً. وطبقًا لما جاء فِي درج الْمَزْمُور (٢٧: ٤- ٨ فقد كتب دَاوُد ٥٢ مَزْمُوراً للسبت (انظر الْمَزْمُور (٩٢) وهو الْمَزْمُور الَّذِي كتبه فِي يوم السبت فِي سِفْر مَزَامِير ع. ق، وهناك نص يعرف باسم "ترانيم ذَبِيحَة السبت" (-4Q400 407; 11QShirShabb) يضم ترنيمة ملائكية مع تسبيحات سماوية لأجل السبوت الثلاثة عشر الأوَّل مِنْ السنة (-New som, 211). وهناك وصايا واضحة عن الطهارة والنظافة يوم السبت، موجودة فِي مخطوطة دِمِشْق (وثص ١١-١٢)، ويأتى السبت فِي قائمة تضم الأَيَّام الْمُقَدَّسه فِي مخطوطة الْحَرْب (نظح ٢: ٤)، وقد ذُكرت ثانية مع أوَّل الشهْر العبرى. وتقدم الكتابات القمرانية أوضح دليل عَلَى المعاملة التقليدية ليوم السبت باعتباره يوم احتفال دينى، ويشير إلى الزيارة الملحوظة للأهمية اللاهوتية ليوم السبت فِي المجتمع الدينى اليهودى.

٤. الكتابات الرَّبَّانية. بعد سنة ٤٠٠ ق. م أصبح السبت هُوَ السمة المميزة لليهود كشَعْب الله، فِي تشابه وثيق مع الختان والنواميس الخاصة بالطعام (*ISBE* 4:250). ويمكن العثور عَلَى العديد مِنْ الإشارات إلى السبت فِي المشنة (وبصفة خاصة Sabbat 7:2)، ولكنها (حجى ١: ٨) تحذر أيضًا بأن الشَّرَائع الخاصة بالسبت تمثل جبالاً تتدلى مِنْ شعرة، لأن الكتاب الْمُقَدَّس لا يتضمن سوى القليل عن هذا الموضوع، وبرغم ذلِك فإنّ الأحكام المتعلقة بالسبت كثيرة (EJ 14:564). وقد لا يوجد شك فِي أن تفاصيل إشارة الرَّبَّانيين إلى السبت تعكس أهميته اللاهوتية، وهذا مَا يضفى مزيداً مِنْ الأهمية عَلَى تحذير الرَّبَّانيين فِيمَا يتعلق بعدم وجود دليل كتابى.

ع. ق ١. الاسم العبرى שַׁבָּת تُرجم فِي اليونانية إلى الاسم اليونانى τὸν σάββατον، واستُخدم ٣٨ مرة فِي الأناجيل المتشابهة، ١١ مرة فِي إِنْجِيل يوحنا، ٩ مرات فِي سِفْر أعمال الرسل ومرة واحدة فِي كُل مِنْ رسالة كولوسى، والرسالة إلى العبرانيين. وعَلَى أساس مَا جاء فِي الأناجيل وسِفْر أعمال الرسل، كَانَت المجامع أماكن تُقرأ فيها الأسفار الْمُقَدَّسة ويتم النقاش حولها، ولكن الدليل بالنسبة للعبادة يوم السبت مثل الصَلاَة والذَبِيحَة، والَّذِي يمكن الاستدلال عليه فِي هذه الأسفار قليل جدًا (McKay, 172-75). والمجتمعات المسيحية الَّتِي نقرأ عنها فِي الأناجيل المتشابهة تتناغم مع القواعد الخاصة بيوم السبت فِي ع. ق، وكَانَوا يحاولون تحديد السلوك الصحيح الواجب فِي يوم السبت وذلِك بالرجوع إلى أَقْوَال يَسُوع، بما فِي ذلِك الأحداث الَّتِي أوقف فيها يَسُوع وصية السبت أوْ قام بإلغائها (Weiss, 24). أمّا الإنجيل الرابع فكَانَ أقل اهتمامًا مِنْ ناحية كيفية حفظ السبت لأن يوم السبت أصبح مِنْ الأمور الأخروية دون إلغائه، وفي إنجيل يوحنا أصبح فهماً أخروياً فِي حين أنه فِي الرسالة إلى العبرانيين يبدو أنه موجه نَحْوَ المستقبل (Weiss, 320-21).

٢. يوُجد دليل أيضًا عَلَى أهمية الْيَوْم الأوَّل فِي عبادة المجتمع المسيحى الأوَّل. ونجد ذكراً للتجمعات لكسر الخبز فِي أوَّل أَيَّام الأسبوع (أع ٢٠: ٧). وطلب بولس جمع أموال لكنيسة أورُشَلِيم وأن يَكُونُ ذلِك فِي الْيَوْم الأوَّل (١ كو ١٦: ٢). وفي رؤ ١: ١٠ أطلق الاسم "يوم الرَّبّ" عَلَى أوَّل أَيَّام الأسبوع. ولو أن بعض المفسرين يجادلون مِنْ أجل خلع معنى أخروى فِي هذا الشأن (Lincoln, 383).

أعياد& احتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥanukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ᵃṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أوْ ذَبِيحَة الفِصْح، #٧١٧٥)، [← الفِصْح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō'š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*ḥag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت: لاهوت]).

مقدس، تقدسي، تكريس: ← חָנַךְ [*ḥānak*] يدرب، يكرس #٢٨٥٢) ← חָרַם [*ḥāram* [1]] (ينفى، يخضع للمنع #٣٠٤٩) ← נָזַר [*nāzar* [1]] (يكرس نفسه لإله #٥٦٩٢) ← קָדַשׁ [*qādaš*] (يَكُونُ قديساً، يقدس #٧٧٢٧).

راحة، هدوء، يستريح، يستكِن ← דמה [*dmh* [2]] (ينتهى، يستريح، يَكُونُ أبكماً، صامتاً #١٩٤٩) ← נָוָה [*nāwâ* [1]] (راحة #٥٦٥٧) ← נוּחַ [*nûaḥ* [1]] (يستقر، يستريح، ينتظر، محطة، مستودع #٥٦٦٣) ← רָגַע [*rāgâ* [1]] (يكتسى بقشرة، يستريح، يَكُونُ هادئاً #٨٠٨٨/ ٨٩) ← שָׁאַן [*šā'an*] (يَكُونُ عَلَى راحته، لا يزعجه شيء #٨٦٣١) ← שָׁבַח [*šābaḥ* [2]] (يهدئ، يسكّن، هادئ #٨٦٥٦) ← שֶׁבֶת [*šebet* [1]] (يجلس فِي هدوء، يستريح #٨٧٠٠، ٨٦٩٩) ← שָׁתַק [*šātaq*] (يصبح

هادئاً #٩٢٨٤).

الوقت ← אֹבֵד [*ʾōbēd*] (أبداً بعد ذلك، #٧) ← אֹפֶן [*ʾōpen*] (الوقت الصحيح، #٦٩٨) ← גִּיל [*gîl* I] (مرحلة مِن الحَيَاة، #١٦٣٦) ← זמן [*zmn*] (يُحدِد، #٢٣٧٤) ← עוֹלָם [*ʿôlām*] (زمن أوأمد طويل، #٦٤٠٩) ← עֵת [*ʿēt*] (وقت، #٦٩٦١) ← פַּעַם [*paʿam*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣) ← פֶּתַע [*petaʿ*] (جار، #٧٣٥٣) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (استمرار، عدم إنقطاع، تقدمة إعتيادية، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

ABD 5:849-56; *EJ* 14:558-72; *GKC* 86f, 240; *HALAT* 1310-12; *IBHS*, 90; *ISBE* 4:247-52; *NIDNTT* 3:405-15; *TDNT* 7:1-35; *THAT* 2:863-69; *TWAT* 7:1047-57; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2, 1994; A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966; N-E. A. *Andreasen, The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*, 1972; R. T. Beckwith and W. Stott, *The Christian Sunday*, 1978; B. S. Childs, *OTTCC*, 1986; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1992; L. Delekat, "Ein Bittschriftenwurf eines Sabbatschönders (KAI 200)," *Bib* 51, 1970, 453-70; W. Eichrodt, *TOT* 1, 1961; E. Haag, *Vom Sabbat zum Sonntag*, TTS 52, 1991; D. R. Hiller, *Lamentations*, AB, 1992; E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament, ThStud* 46, 1956; P. P. Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; A. S. Kapelrud, "The Number Seven in Ugaritic Texts," *VT* 18, 1968, 494-99; B. A. Levine, *Leviticus*, JPSTorah, 1989; A. T. Lincoln, *From Sabbath to Lord's Day*, ed. D. A. Carson, 1982, 343-412; H. A. McKay, *Sabbath and Synagogue*, 1994; J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, 1986; J. Meinhold, *Sabbat und Woche im Alten Testament*, 1905; P. D. Miller, "The Human Sabbath: A Study in Deuteronomic Theology," *SB* 6, 1985, 81-97; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, 1985; H.-D. Preuss, *Theologie des Alten Testament*, Band 2, 1992; G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, BET 21, 1988; W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament*, 1983; J. Siker-Gieseler, "The Theology of the Sabbath in the Old Testament. A Canonical Approach," *StBib* 11, 1981, 5-20; W. M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Woman*, 1983; M. Tsevat, "The Basic Meaning of the Biblical Sabbath," *ZAW* 84, 1972, 447-59; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption: The Story of Redemption from Creation to the New Creation*, 1995, G. von Rad, *OTT* 1, 1962; T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1970; H. Weiss, "The Sabbath in the Synoptic Gospels," *JSNT* 38, 1990, 13-27; idem, "The Sabbath in the Fourth Gospel," *JBL* 100, 1991, 311-21; D. T. Williams, "The Sabbath: Mark of Distinction," *Them* 14, 1989, 96-101; W. Zimmerli, *OTTO*, 1984.

هيندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

كيس ← #٨٥٦٦ (שַׂק [*śaq*]، كيس، مُسح، خيش).

ذَبيحَة ← #٢٢٨٤ (זָבַח [*zābaḥ*]، مذبحة، ذبح الماشية، ذَبيحَة).

سلامة ← #٧١١٧ (פָּלַט [*pālaṭ*]، يخلص، يحقق السَّلاَمَة).

بحار ← #٢٤٨٠ (חֹבֵל [*ḥōbēl*]، بحار).

لُعاب ← #٨٢٠٢ (רִיר² [*rîr²*]، طين، وحل).

ملح ← #٤٨٧٣ (מָלַח² [*mālaḥ²*]، ملح للنضج).

خلاص ← #٣٨٢٨ (יָשַׁע [*yāšaʿ*]، يَكُونُ منتصرًا، يتلقى مَعُونة، يخلص، ينقذ).

سِبْط

١. **البيانات المعجمية**- سِبْط، اسم שֵׁבֶט عصا، قضيب، عكاز، سلاح، علم، صولجان، ينزك، المذنب (نجم) (← #٨٦٥٧)، מַטֶּה، اسم. عصا، قضيب، صولجان، سِبْط (#٤٧٥١).

٢. **توزيع**. استُخدمت كُلّمة سِبْط שֵׁבֶט، ١٩٠ مرة فِي ع. ق، ومعناها السامي العام هُوَ عصا، علم، عَمُود، عَلَى أن إستخدامها فِي ع. ق كثيرًا مَا تأتي بمعنى سِبْط (١٤٠ مرة تقريبًا). وفي تسعة مِنْ أسفار ع. ق تظهر الكَلمة ١٠ مرات أَوْ أكثر (تث [١٨ مرة]، قض [١٦ مرة، حز [١٦ مرة]، مز [١٣ مرة]، ١أخ [١٢ مرة]، إش [١٢ مرة]، ١مل [١١ مرة]، ٢صم [١٠ مرات]، غير أن أكثر الأسفار استعمالاً لها هُوَ سِفر يَشُوع [٣٣ مرة].

מַטֶּה كُلّمة مرادفة لكُلّمة שֵׁבֶט، بمعنى أنها يمكن أن تعني قضيب، عكاز، عصا، أَوْ سِبْط (بالرغم مِنْ أنها لا تشارك فِي كُلّ معاني كُلْمة שֵׁבֶט). ومن بين ٢٥١ مرة وردت فيها كُلّمة מַטֶּה جاءت بمعنى سِبط فِي ١٨٠ مرة منها. وتأتي كثيرًا بمعنى سِبط فِي سِفر العدد (٨٩ مرة)، يش (٥٥ مرة)، ١أخ (٢٣ مرة).

وهذا أن الاسمان يأتيان كمترادفين فِي نفس ع. فِي ثلاثة مواضع (عد ١٨: ٢، ٣٦: ٣، ١٣: ٢٩). كما يردَان أيضًا فِي التعبيرات المماثلة التالية: سِبْط يَهُوذَا שֵׁבֶט־ יְהוּדָה، (١مل ١٢: ٢٠)، מַטֵּה יְהוּדָה (خر ٣١: ٢)، أسباط إسْرَائِيل שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל (تث ٣٣: ٥)، מַטּוֹת יִשְׂרָאֵל، (عد ٣١: ٤) أسباط بَنِي إسْرَائِيل שִׁבְטֵי בְנֵי־ יִשְׂרָאֵל (يش ٤: ٥ و٨)، מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (عد ٣٩: ٦) سِبْط (أسباط) أبيك/ آبائكم/ أبيهم/ آبائهم שֵׁבֶט אָבִיךָ (عد ١٨: ٢)، וְתָם מַטּוֹת אָב (١: ١٦).

وهذه المناقشة الخاصة بكُلّمة מַטֶּה / שֵׁבֶט تتناول إستخدامها بصفة أساسية فِي النواحي اللاهوتية، السياسية والاجْتِمَاعية بحسب مَا استُخدمت بالنسبة لكُلّ سِبط مِنْ هذه الأسباط وكذلِك بالنسبة لعلاقة كُلّ منها بالآخر. وإستخدام الكَلْمة كعصا، راية، صولجان، عَمُود سوف تُختتم بها الناقشة وترجمة NIV وحدها هي الّتِي تستخدم ١٦ كُلْمة مختلفة لترجمة كُلّمة

שֵׁבֶט

מַטֶּה / שֵׁבֶט، سِبط، كَانَت النوعية الأساسية الَّتِي نُظمت بها البِنية الاجْتِمَاعية الإسْرَائِيلية، وكذلِكَ النواحي المتعلقة بالأرْض، والنواحي العسكرية والسياسية. وهوية الأشخاص مِنْ ناحية السِبْط الَّذِي ينتمون إليه هي الَّتِي تحدد الأرْض الأصلية الَّتِي خُصصت لهم فِي كَنْعَان، ثم أن الهوية السِبْطية كَانَت أيضًا تُتخذ أساسًا لفرض الضرائب العسكرية وقت الحَرْب.

والعديد مِنْ المجموعات الفرعية تكوّن الأسباط: שִׁפְחָה מִ، عشائر (#٥٤٧٦)، בֵּית־אָב، أهل البيت، والأشخاص كأفراد (انظر يش ٧: ١٦- ١٨، قض ٦: ١٥، ١صم ١٠: ٢٠- ٢١). أمَّا التواريخ المتباينة لكُلّ سِبط والعلاقات بينها فهي مِنْ الأمور المعقدة، وسوف نركز هنا عَلَى الموضوعات اللاهوتية الهامة.

وكُلْمة (שֵׁבֶט) تشير إلى أي سِبط فِي إسْرَائِيل (تك ٤٩: ١٦، ١مل ٨: ١٦) وإلى أسباط بعينها (عد ٣٢: ٣٣، تث ١٠: ٨، ١٨: ١) أوْ إلى الأسباط الأثنى عشر جَمِيعًا (خر ٢٨: ٢١، ٣٩: ١٤). وهي توحي بالتنظيم الَّذِي اتُبع فِي إسْرَائِيل أثناء إقامتها فِي المخيمات (عد ٢٤: ٢، يش ٧: ١٦). وقد سُميت إسْرَائِيل "أسباط الرَّبّ" (مز ١٢٢: ٤). وقد قيل هذا التعبير عن ولايات مِصْر (مقاطعاتهم فِي إش ١٩: ١٣).

وعَلَى الرغم مِنْ أن أسباط إسْرَائِيل كثيرًا مَا كَانَت تتصرف باستقلالية، إلاَّ أنهم كَانُوا جَمِيعًا متمسكين بأصل ديني مشترك. وكَانُوا مِنْ الناحية المثالية وحدة أمام الرَّبّ. ومنذ أقدم أيَّامهم فِي مِصْر وفي البَرِّيَّة، كَانُوا يشكِّلون اثنى عشر سِبْطًا وذلِك بحسب الترتيب الَّذِي وضعه الرَّبّ لكُل بيت إسْرَائِيل (خر ٤٠: ٣٨).

٣. **أسباط فردية.** هناك العديد مِنْ الفقرات الممتدة الَّتِي تقدم أفكارًا لاهوتية هامة عن أسباط إسْرَائِيل (تك ٤٩، عد ٢٤، تث ٣٣، قض ٥، انظر تك ٣٥: ٢٣- ٢٦، ٤٦: ٨- ٢٥، بالنسبة للقوائم الخاصة بالقبائل). والأسباط الأثنا عشر هي- عَلَى أساس مَا ذكرته الأسفار الخمسة- نَسْل أبناء يَعْقُوب الاثنى عشر، وعَلَى ذلِك، كَانُوا يشكِّلون جزءًا مِنْ وعد الله فِي عَهْدَهُ مع إبْرَاهِيم بأنه يجعله أمَّة عظيمة (١٢: ١- ٣). وأبناء/ أسباط يَعْقُوب الاثنا عشر لَمْ يكونوا مجرد أناس وُلدوا بالجسد فحسب، بل كَانُوا أبناء الموعد. وقد باركهم الرَّبّ جَمِيعًا (عد ٢٤: ١- ١٠). فقد بارك يَعْقُوب أبناءه، الَّذِين كَانَ نسلهم مزمعاً أن تتكون منهم أسباط (שֵׁבֶט) إسْرَائِيل (تك ٤٩)، *in nuce* كَانَت هذه البركات تتضمن وصفاً للماضي والحاضر والمستقبل بالنسبة لأسباط إسْرَائِيل الاثنى عشر، عَلَى أساس طابعهم ومارتبه الله لهم.

(أ) يسجل تك ٤٨: ١- ٢٢ تبنى ابنى يُوسُف أَفْرَايِم ومَنَسَّى، ومباركة يَعْقُوب لهما بالرغم مِنْ ولادتهما مِنْ أم مِصْرية هي أسنات بنت فوطي فارع كَاهِن "أون" (تك ٤١: ٤٥). ومباركة أَفْرَايِم ومَنَسَّى صارت مثلاً فِي إسْرَائِيل (٤٨: ٢٠). لقد قدّم يَعْقُوب أَفْرَايِم عَلَى مَنَسَّى فِي خطة الأسباط بالرغم مِنْ أن مَنَسَّى كَانَ الأخ الأكبر سنًا. وبروز أَفْرَايِم تجلى فِي تاريخ إسْرَائِيل اللاحق. فاختيار الله أكثر أهمية مِنْ الأصل البيولوجي. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فحقيقة أن هذين السِبْطين اللذين ينتميان إلى يُوسُف كَانَ كُلّ منهما يلحق الأذى بالآخر، فقد صار هذا أيضًا صورة يُضرب بها المثل عن المنازعات الداخلية العميقة والمميتة فِي إسْرَائِيل وابتعادها عن الرَّبّ (إش ٩: ٢١ [٢٠]).

وفي تكوين ٤٩: ٢٢- ٢٦ نال يُوسُف- ومن خلاله- أَفْرَايِم ومَنَسَّى- نالوا بركة أخرى. وقد وُصفوا بأنهم كرمة مثمرة، وقد وُضع أساس ازدهارهم فِي كَلْمات المباركة الَّتِي قالها الله عَلَى لسان يَعْقُوب (ع. ٢٦). وفي تث ٣٣: ١٣- ١٧ امتدت مباركة يُوسُف (أَفْرَايِم/ مَنَسَّى) لتشمل "السَّاكِن فِي العليقة" (أي رضا الله)، (ع. ١٦، انظر خر ٣: ٢). وكَانَت هذه بركة مناسبة لنسل يُوسُف، الَّذِي دبر لمِصْر والأمَم المحيطة بها الطعام فِي زمن المجاعة (تك ٤١: ٣٧- ٥٧). وفي قض ٥: ١٤، امتُدح أَفْرَايِم- وربما كَانَ يمثل مَنَسَّى أيضًا- لتقديمه رجالاً صاحبوا دَبُورَة فِي القتال فِي الوَادِي ضد سِيسَرَا القائد الكَنْعَاني (انظر NIV، ضد عَمَالِيق).

(ب) سِبط يَهُوذَا (انظر أدناه التعليق عَلَى "قضيب مِنْ إسْرَائِيل/ يَعْقُوب) أُعطى مساحة فِي تك ٤٩: ٨- ١٢ وهي أقل قَليل مِنْ المساحة الَّتِي أُعطيت ليُوسُف. وهناك نقاط عن هذا السِبط الهام جديرة بالملاحظة تحمده الأسباط الأخرى، يفرض سلطانه (שֵׁבֶט) عَلَى أعدائه. ويسجد له إخوته (.v. 8, see n in *BHS*) وهذا يشير إلى نوعية مِنْ التفوق المَلكي ليَهُوذَا. وهذا التميز صيغ فِي سِفر التكوين عَلَى أنه حدث مستقبلي يقع أثناء حَيَاة يَهُوذَا أوْ مِنْ يمثله. ولا يحتاج الأمر إلى تصور أن هذا قد كُتب عَلَى أيَّام دَاوُد، أوْ فِي أي وقت آخر حين كَانَت يَهُوذَا تتمتع بالتفوق. وقد وُصفت يَهُوذَا كأسد ينتصر دائمًا عَلَى فريسته (ع. ٩، انظر حز ١٩: ٥- ٧). القضيب/ الصولجان (שֵׁבֶט) لن يزول مِنْ يَهُوذَا، وكذلِكَ (بالتوازي مع هذا) شخص يصدر الفراشض والتشريعات מְחֹקֵק، (انظر RSV صولجان الحاكم، Speiser, 362، صولجان السلطة).

وعبارة עַד כִּי־יָבֹא فِي تكوين ٤٩: ١٠/ب، قد تُرجمت إلى عدة ترجمات مختلفة. البعض فسرّوا كُلْمة שִׁילֹה عَلَى أنها اسم مكَان يعبّر عن توسع سلطان يَهُوذَا إلى خارج حدودها "حَتَّى يأتي شيلون" حيث اعتُبرت שִׁילֹה علامة تشير إلى المسيح أوْ كناية عن المسيا (KJV, NASB). "حَتَّى يأتي مِنْ له الأمر" حيث نُطقت שִׁילֹה عَلَى أنها .rel) שֶׁלֹּה، pron. + lamed prep. + 3ms suff— "حَتَّى يأتي مِنْ له الأمر NIV). وهناك بديل ممكن وهو تقسيم الحروف السَّاكِنة إلى كَلْمتين שַׁי לֹה بمعنى שַׁי לֹה أي الإجلال والتعظيم له (حَتَّى يأتي له الإجلال والتعظيم (موران، ٤١٢) (← شيلون، لمناقشة أكثر لهذا الموضوع). ومجئ التعظيم (الأمر) وخضوع الشُعُوب (٤٩: ١٠ ب) تحقيقًا بصفة مبدئية فِي دَاوُد، وسوف يتحققان بالكامل أخيرًا فِي المسيح.

مباركة مُوسَى ليَهُوذَا تطلب عوناً (#٦٤٦٨، עֵזֶר) مِنْ الله ليذهب (هِفْعِيل. בּוֹא، impf. of [#٩٩٥] يَهُوذَا إلى قومه (تث ٣٣: ٧). والتأكيد هنا منصب عَلَى حاجة يَهُوذَا إلى عون مِنْ الرَّبّ لكي تتحقق البركات الَّتِي وُعد بها فِي تك ٤٩: ٨- ١٢. أمَّا تكوين ٤٩: ٧ فتحدث عن مجئ شيلون (يذهب בּוֹא) أوْ عن شيء يأتي إليه. وواضح مما جاء فِي تث ٣٣: ٧ أن إنجازات

يَهُوذَا كَانَت بقوة الله وليس بقوته. والفقرتان كُلّ منهما تكمل الأخرى وليس ثمة تناقض بينهما. وفكرة امتياز مَلَكي ليَهُوذَا تم تدعيمها بالاستعمال الموازي لها لكلمة كوكب (כּוֹכָב)، وقضيب (صولجان: (שֵׁבֶט)، وكلتاهما ترمزان إلى سلطان مَلَكي يبرز مِنْ يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل (عد ٢٤: ١٧- ١٩). وهذا الْمَلِك سيأتي فِي المستقبل ويحطم مُوآب وشيث، وهما عدوان لدودَان لإِسْرَائِيل وكُلًّا مِنْ أدوم وجَبَل سَعِير. وقد تحقق هذا تاريخيًا أثناء حكم دَاوُد (٢صم ٨: ٢ و١٣- ١٤)، غير أنه مِنْ المحتمل أن النُّبُوَّة لَمْ تكن تقتصر عَلَى هذه الأحداث. وما جاء فِي عد ٢٤: ١٩ يذكرنا بما جاء فِي تكوين ٤٩: ١٠؛ تث ٣٣: ٧. وسوف ينتصر سلطان إِسْرَائِيل مِنْ خلال مَلِك/ ملوك يَهُوذَا. وكَانَ كاتب أَخْبَارِ الأَيَّام مهتمًا بصفة خاصة بسلسلة نسب يَهُوذَا وسِبطه ولم يبد سوى اهتمام قليل بالممْلَكة الشَّمَالية.

وبعيدًا عن الموضوعات الْمَلَكية، كَانَ لسِبط يَهُوذَا مكَانَته وشُهرته. وقد أشرف عَلَى بناء خَيْمَةَ الاجْتِمَاع فى الْبَرِّيَّة بصلئيل بْن أورى بْنِ مور مِنْ سِبط يَهُوذَا الآن الرَّبّ ملأه مِنْ روحه (خر ٣٥: ٣١). وحين انسحبت الأسباط الشَّمَالية سنة ٩٣١ ق. م، سُميت الْمَمْلَكة الَّتِي كَانَ يحكمها رَحُبْعَام باسم "يَهُوذَا" وقد فتح مَلاَخِي نافذة ليرى فساد معاملة يَهُوذَا لعهد الرَّبّ (مل ٢: ١١، ٣: ٤)، لكنه يشير أيضًا إلى الوضع الَّذِي تسترده تقدمة يَهُوذَا حين يطهر ملاك الرَّبّ لاَوِي، ويَهُوذَا، وأُورُشَلِيم (٣: ٤).

(جـ) وسِبط لاَوِي (تك ٤٩: ٥- ٧) أُدين تقريبًا بسبب العنف الَّذِي ارتكبوه ضد أهل شَكِيم (تك ٣٤: ٢٥- ٣٠). وفي تأديب مستفيض عن الاستقامة الأخلاقية ونجمهم يَعْقُوب بسبب غَضَبهم وحماقتهم وقسوتهم. وكعقوبة لهم، تنبأ يَعْقُوب بأنهم سيتشتتون فِي إِسْرَائِيل. وقد تحقق هذا حين أعطوا الكهنوت ووُضعوا بين الأَسباط الأخرى ليخدموا كوسطاء سلام ومصالحة بين الله وشَعْبه. وقد عُينت لهم ٤٨ مَدِينَة، ست منها كَانَت مُدن ملجأ (#٥٢٣٦). وكَانَ لرَئِيس الْكَهَنَة دور رَئِيسي فِي حَيَاة أولئك الذين هربوا إلى مَدِينَة الملجأ (عدد ٦:٣٥-٨؛ قا. لا ٣٢:٢٥-٣٤، عدد ١:٣٥-٣٤؛ يَشُوع ٢١، أخ ٥٤:٦-٨١).

وعَلَى ذلِكَ كَانَت عقوبة اللاَّوِيِّين تتضمن بركة وفي خر ٣٢: ٢٥- ٢٩ تحول "عنفهم" إلى الوجهة السليمة، وكرسوا أنفسهم بالكامل للرَّبّ. وقد أعطوا الكهنوت. وكَانَ مِنْ أكثرهم شُهْرة هَارُون ومُوسَى (خر ٢٨: ١- ٤، ٢٩، لا ٨). ويصف مَا جاء فِي تث ٣٣: ٨- ١١ التحول الَّذِي طرأ عَلَى سِبط لاَوِي بأنه مِنْ رمز للعنف إلى رمز للسلام والمصالحة فِي إِسْرَائِيل.

وعَلَى الرغم مِنْ أن الْكَهَنَة اللاَّوِيِّين تسلموا هبة الله المتمثلة فِي ناموسه الْمُقَدَّس، ومهمة تعليم وإرشاد إِسْرَائِيل، إلاّ أنهم أصبحوا فاسِدين (مَلاَخِي ٢: ٤- ٨). لكن الله سيرسل ملاكاً ليطهر بَنِي لاَوِي (مَلاَخِي ٣: ٣). وفي هيكل حِزْقِيَال النموذجي أعطى اللاَّوِيُّون مُلكاً إلى جَانِب الْكَهَنَة الصَادُوقيين الأكثر وفاء (حز ٤٨: ١٣ و٢٢ و٢٤).

(د) رَأُوبَيْن، بكر يَعْقُوب (لَيئة) أتى أخيرًا عملاً عَظِيمًا بسعيه إلى إنقاذ يُوسُف (تك ٣٧: ٢١- ٢٢)، وأتى شرًا عَظِيمًا حين أضطجع مع بلهة سرية أبِيهِ (٣٥: ٢٢). وبعد أن كَانَ شخصًا يتميز بالقوة، أصبح رمزًا للضعف وعدم الاسقرار (٤٩: ٣-٤). ولقد قهر عَلَى ضفة الأُرْدُنّ الشَّرقية (عد ٣٢: ١- ٤٢). ولقد قهر الْكَنْعَانِيُّون سِبط رَأُوبَيْن، أَوْ أن الرأوبين- تجمدوا خوفًا منهم (قض ٥: ١٥- ١٦). وقد فشل هذا السِبْط فِي الانضمام إلى دَان، وجاد، وأشير، فِي تعنتك فِي وَادِي مجد وضد سِيسَرَا وقواته الكَنْعَانية (قض ٥: ١٦- ٢٠). وقد تشفع مُوسَى رَجُل اللهِ للرأوبين أن يعيشوا ويكثروا عددهم (تث ٣٣: ٦).

(و) شمعُون (تك ٤٩: ٥- ٧) وقد ذُكر مع لاَوِي. كما اشترك شمَعُون أيضًا فِي العنف الَّذِي ارتكب ضد أهل شَكِيم (الأصحاح ٣٤). وأخيرًا، ذاب سِبط شمَعُون فِي سِبط يَهُوذَا (يش ١٩: ١- ٩، ١أخ ٤: ٢٨- ٣٣) لأن أَرْضه كَانَت متاخمة لأَرْض يَهُوذَا، وكَانُوا يتعرضون لضغط هائل مِنْ قبل الْفِلِسْطِينِيِّين. ولم يُذكر سِبطه فِي تث ٣٣. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لَمْ يُنس اسْم شمَعُون ولا نسله (يش ٢١: ٩). وفي هيكل حِزْقِيَال "لشمَعُون قسم واحد" (٤٨: ٢٤ و٣٣)، وسيُحفظ مِنْ سِبط شمَعُون اثنا عشر ألفًا (رؤ ٧: ٧).

(ح) زبولون كَانَ له أن ينتشر مِنْ أَرْضه الأصلية داخل البلاد (يش ١٩: ١٠- ١٦) إلى شواطئ الْبَحْر الأبيض المتوسط حيث يتمتع بميناء عَلَى الْبَحْر (تك ٤٩: ١٣، تث ٣٣: ١٨). ولكي تصل حدودها إلى صيدون، يَكُونُ السِبط قد انتهك أَرْض أشير، بالرغم مِنْ أن زبوون قد شُجعت عَلَى أن تفرح لتوسعها حَتَّى شاطئ الْبَحْر. وقد احتقر الرَّبّ ذات مرة كُلًّا مِنْ نفتالي وزبولون، غير أنه "فِي المستقبل" تُبارك أَرْضيهما، وسوف يرون نوراً عَظِيمًا فِي مِنْطَقَة الجليل بأسرها (إش ٩: ١- ٢ [٨: ٢٣- ٩: ١]). وقد امتدح شَعْب زبولون لاستعدادهم بذل حياتهم لهزيمة الْكَنْعَانِيِّين وسِيسَرَا (قض ٥: ١٨). وكَانَ لزبولون قسم واحد فِي هيكل حِزْقِيَال الجديد (حز ٤٨: ٢٦ و٣٣). وسيتم حفظ اثنى عشر ألفًا مِنْ سِبطه (رؤ ٧: ٨).

(خ) يَسَّاكَر، الابن السادس لليئة، وقد ذُكر نسله باقتضاب (تك ٤٩: ١٤- ١٥، تث ٣٣: ١٨- ١٩). وأخيرًا لَمْ يكن سِبط يَسَّاكَر يرغب فِي طرد الْكَنْعَانِيِّين وأصبحوا لهم عبيدًا إلى حد مَا. وكَانُوا قانعين بالبقاء فِي خيامهم. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، استطاعوا أن يزدهروا مِنْ فيض الأَرْض والْبَحْر، وقدموا ذَبَائِح بر لإلهم. وقد تم مدح شَعْب يَسَّاكَر بدرجة كبيرة لأمانتهم لعهد الرَّبّ، وذلِكَ باتّباعهم دَبُورَة وباراق فِي معركة وَادِي مَجِدُّو (قض ٥: ١٥). وقد ذكر هذا السِبْط فِي رؤيا حِزْقِيَال فِي الهيكل (٤٨: ٢٦ و٣٣)، وسوف يُحفظ اثنا عشر ألفًا (رؤ ٧: ٧).

(ل) كَانَ دَان أحد ولدين لبلهة، سرية يَعْقُوب. ويستخدم الكاتب أسلوب التورية بإستخدامه الكَلِمة العبَرِّيَّة "دَان" فِي قوله: "دَان يدين شَعْبه" (تك ٤٩: ١٦، [illegible]) وقد استقر سِبط دَان أَوَّلاً فِي أَرْض تقع جنوب غربي أورُشَلِيم، عَلَى مقرَبَّة مِنْ أراضي يَهُوذَا وَبَنْيَامِينَ (يش ١٩: ٤٠- ٤٨؛ قض ١٨: ٢٧- ٢٩). وعَلَى الرغم مِنْ أن الْفِلِسْطِينِيِّين كَانُوا يمارسون باستمرار ضغطاً شديداً عَلَى هذه المنطقة غير أن هذا الموقف السِياسي لَمْ يُفسر لنا فِي النهاية السبب فِي فقدَان دَان معظم هذه الأَرْض. وبالنظر إلى عجز دَان عن امتلاك نصيبه السِبْطي، فقد عاد السِبْط ليستقر فِي مَدِينَة لشم/ لايس الواقعة فِي أقصى الشِّمَال (يش ١٩: ٤٧- ٤٨؛ قض ١٨: ١- ٣١). وقد وُصفت

رحلات سِبط دَان بأنها مثل حيّة נָחָשׁ عَلَى الطريق وكأفعوان שְׁפִיפֹן عَلَى السبيل، يلسع عقبي الفرس فيسقط راكبه إِلى الوراء" وتدمير هم الغادر لمِدِينة "لايش" (قض ١٨: ٢٧- ٢٩) يصور لنا طابعهم. ووصفه بأنه كشبل أسد يثب (גּוּר אַרְיֵה) توضح بانتقاله مِنَ المناطق الْجَنُوبية المركزية إِلى المناطق الواقعة شمالي أَفْرَايِم ونفتالي (تث ٣٣: ٢٢). وانغمس الدَانيون بحماقة فِي الوثنية فِي موقعهم الجديد، واستخدموا خدمات مِيخَا، اللاوي (قض ١٨: ١٨- ٢٧). وفِي وقت لاحق قام يونَاثَان وبنوه- وهم مِنْ أحفاد مُوسَى- بالخدمة ككَهَنَة للدَانيين حَتَّى الاستيلاء عَلَى أَرْض إِسْرَائِيل (٧٢٢ ق. م).

لقد انتُقد هذا السِبط لبقائهم فِي سفنهم وعدم مساعدتهم إِسْرَائِيل فِي قتال الْكَنْعَانِيِّين وسِيسَرَا (قض ٥: ١٧). أَمَّا شمشمون- وهو مِنْ سِبط دَان- فقد خدم كقاض مؤذ فِي الأَرْض وبدأ يخلص الإِسْرَائيليين مِنَ الْفِلِسْطِينيِّين، وهكَذَا جعل مِنْ وضع دَان كقاض حقيقة واقعة (قض ١٣: ٢ و٥؛ ١٦: ٣١).

وعبارة "مِنْ دَان إلى بئر سبع" تشير إِلى الامتداد الشَّمَالي والجَنُوبي لأُمَّة إِسْرَائِيل (٢صم ٣: ١٠؛ ١٧: ١١؛ ١مل ٤: ٢٥). وقد وضع يَرُبْعَام- دون مقاومة مِنْ أحد- أحد عجلي الذهب فِي دَان، والآخر فِي بَيْتَ إِيْل (١مل ١٢: ٢٩). واستخدم عَامُوس بلدتي دَان، وبئر سبع (بئر سبع ←) كمثالين للمُدُن الَّتِي تمثل المدى الَّذِي أفسدت فيه الوثنية كلّ أَرْض إِسْرَائِيل. وهذه الآلِهَة الزائفة لن تكون لها فائدة لإِسْرَائِيل (عا ٨: ١٣- ١٤). وقد ورد ذكر دَان فِي رؤيا حِزْقِيَال للهيكل الجديد (حز ٤٨: ١- ٢)، لكنه لَمْ يرد فِي قائمة الأسباط المحفوظة والواردة فِي ع. ج ولعل ذلِكَ مرده تاريخه الوثني (رؤ ٧: ٤- ٨).

(ز) ذُكر سِبط جاد بإيجاز فِي تك ٤٩: ١٩، وقد امتدح لأعماله المستقبلية فِي انتصاره عَلَى العَمُّونيِّين (قض ١١). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، سبق أن أدين السِبط قبل ذلِكَ باعتباره جِلْعَاد (جاد) الَّذِي لَمْ يأتِ لمساعدة إِسْرَائِيل ضد الْكَنْعَانِيِّين، لكنه استوطن فِي الضفة الشَّرْقية للأُرْدن (قض ٥: ١٧). وكَانَ عَلَى كُلّ سِبْط أن يدافع عن نفسه، لكن الهدف الاسمى هُوَ القتال مِنْ أجل كُلّ إِسْرَائِيل. وقد سبق لجاد قبل ذلِكَ أن قام بذلِكَ فعلاً حين ساعد جيشه الأسباط الأخرى فِي غزواتهم الأوّلى لأَرْض كَنْعَان (عد ٣٢: ١٦- ٢٧). وخيارات جاد وأعماله بالنسبة لما اكتسبه السِبْط لنفسه، وما فعله مِنْ أجل إِسْرَائِيل ككُلّ تم امتداحه (تث ٣٣: ٢٠- ٢١). وفي رؤيا حِزْقِيَال بخصوص هيكُل فِي المستقبل، كَانَ لجاد قسم (٤٨: ٢٧- ٨، ٣٤). وفِي ع. ج نقرأ أنه تم حفظ اثنى عشر أَلفًا مِنْ هذا السِبْط (رؤ ٧: ٥).

(ر) وصف أَشِير يذكر الفوائد الناجمة عن موقع السِبط عَلَى الشّرِيط الساحلي للبحر الأبيض المتوسط فوق جَبَل الكَرْمَل حَتَّى فينيقية (تك ٤٩: ٢٠؛ يش ١٩: ٢٤- ٣١) وكَانَت هذه مِنْطَقَة غنية بالأطعمة الفخمة واللذيذة. وسيكون أَشِير أيضًا "مبارك مِنَ البَنِين"، أي أنه سيكون قويًا وناجحًا (تث ٣٣: ٢٤). وكَانَ المفضل بين إخوته، ومن أكثر بَنِي إِسْرَائِيل بركة مِنْ ناحية الموقع ومن ناحية الْخَيْرات المادية. وقد انعكست البركة عَلَى معنى اسْمُهُ "سعيد أَوْ مغبوط (← #٨٨٧). وليس مِنَ الواضح مِنَ الناحية التاريخية المدة الَّتِي سيطر فيها أَشِير عَلَى هذه المناطق الساحلية الغنية. وبرغم ذلِكَ، أصبح ازدهاره لعنة لأَنَّهُ حِينما استحثت دَبُورَة وباراق إِسْرَائِيل لقتال الْكَنْعَانِيِّين، ظل أَشِير فِي راحته عَلَى شاطئ البَحْر (قض ٥: ١٧ب). وكَانَ لسِبْط أَشِير مكَانَ فِي رؤيا حِزْقِيَال لهيكل جديد (٤٨: ٢- ٣ و٣٤). وقد ذكر السِبْط فِي لوقا ٢: ٣٦، رؤ ٧: ٦، حيث حُفظ اثنا عشر أَلفًا مِنْ سِبط أَشِير.

استقر سِبْط نفتالي جنوبي دَان، وشمال غرب بحر الجليل (يش ١٩: ٣٢ و٣٩، ٢٠: ٧). والمنطقة المحيطة ببحر الجليل دعمت حرية نفتالي حَتَّى النمو والازدهار دون مقاومة تك ٤٩: ٢١، انظر تث ٣٣: ٢٣). وهم يمتلكون كلا من البحيرة والجنوب (تث ٣٣: ٢٣ب؛ RSV). فِي النص الماسوري لتكوين ٤٩: ٢١ "نفتالي [يشبه] ظبية طليقة" وكَانَ يجب أن يتبعها بالتوازي ترجمة تقول "تلد ظباء" لطيفة (انظر NIV الشطر الثاني). والترجمة صعبة (انظر Speiser, ٣٦٣-٦٧). وقد امتُدح هذا السِبْط فِي سِفر الْقُضَاة لأنهم خاطروا بحياتهم دعمًا لإِسْرَائِيل كُلّها ضد الْكَنْعَانِيِّين (قض ٥: ١٨ ب).

(س) بَنْيَامِين، أصغر سِبط (مز ٦٨: ٢٧ [٢٨]، كَانَ يقع بين سِبطي يَهُوذَا وأَفْرَايِم، شمالي أُورُشَلِيم تمامًا (يش ١٨: ١١- ٢٧). ووصف بَنْيَامِين بأنه مثل ذئب مفترس، يفترس ضحيته فِي الصباح ويقسم الغنيمة فِي المساء (تك ٤٩: ٢٧)، ووصفه أيضًا حبيب الرَّبّ الَّذِي ينعم بالأمن، وصفات يصعب التوفيق بينهما. وقد امتُدح هذا السِبْط لاشتراكه فِي الْحَرْب ضد الْكَنْعَانِيِّين دفاعاً عن إِسْرَائِيل ككُلّ (قض ٥: ١٤) وكاد البَنْيَامِينيون يتعرضون للإبادة تمامًا بسبب دعمهم لرجال جبعة الأدنياء الَّذِين اغتصبوا سرية اللاوي وقتلوها (قض ٢٠- ٢١). وسقط خمسة وعشرون ألف مقاتل مِنْ محاربي بَنْيَامِين فِي يوم واحد (قض ٢٠: ٤٦). وقررت الأسباط الأخرى بكرم منها عدم السماح بإبادة هذا السِبْط مِنْ إِسْرَائِيل (٢١: ١- ١٢). وأظهر سِبْط بَنْيَامِين أنهم رجال قساة الْقلوب لا يعرفون شفقة ولا رحمة وذلِكَ فِي متابعتهم القتال الَّذِي نشب بسبب موضوع هذه السرية ورفضهم التوقف عن مواصلة النزاع المسلح حَتَّى كادوا يُبادون فِي هذه الْحَرْب. ولكن رحمة الله حفظتهم. وشَاوُل، الَّذِي هُوَ أوّل مَلِك لإِسْرَائِيل كَانَ مِنْ سِبط بَنْيَامِين، وأخيرًا أثبت عدم صلاحيته لأن يَكُونُ مَلِكًا بسلبه الغنائم مِنْ عَمَالِيق واحتفاظه بها لنفسه (١صم ١٥: ١٠- ٢٢) (← شَاوُل).

وأي شيء آخر يمكن أن يُقال- خيراً كَانَ أم شرّا- عن هذه الأسباط، كُلّ عَلَى حدة، فقد أدينوا جَمِيعًا فِي قض ١ -٢، لأَنَّهُ بالرغم مِنْ أن ثمانية أسباط فقط هِيَ الَّتِي ذُكرت عَلَى أنها فشلت فِي غزو أراضيها، إِلاّ أن دينونة الله المتمثلة فِي عدم إعطاء راحة لشَعْبه تنطبق عَلَى كافة الأسباط (٢: ٣). ولِذلِكَ، فإنه بسبب عصيان إِسْرَائِيل ظلت الأمَم الأخرى فِي الأَرْض بسماح مِنَ الرَّبّ.

٤. نماذج مِنَ النشوء منذ خمسينيات القرن العشرين، أولى العديد مِنَ المفكرين اهتمامًا كبيرًا بالبحث حول أصل إِسْرَائِيل، وظهور إِسْرَائِيل فِي أَرْضِ كَنْعَان- ويقول التقليد إن الأسباط الاثنى عشر بدأت بأبناء يَعْقُوب الاثنى عشر، وأن هذه الأسباط الاثنى عشر قاموا بغزو كاسح لأَرْض كَنْعَان. غير أن الكثيرين

مِنَ المفكرين لا يقبلون وجهة النظر هذه، ويقدمون تفسيرات متباينة. والنماذج التفسيرية هذه يمكن تصنيفها عَلَى أنها: .....، ثورة فلاحين، وطرد السكانَ (انظر Merrill, 148-52).

(أ) النماذج الأمفيكتيونية(*) A. Alt .Amphictyony (175- 221)، م. نوث M. Noth (-68 84) يجادلان بالقول إن غزو إِسْرَائِيل أَرْض كَنْعَان تضمنت تغلغل تدريجي بواسطة رعاة مِنَ البدو الرحل الَّذِين لَمْ يكونوا مِنَ الْكَنْعَانِيِّين. وقد اتّحد هؤلاء البدو أخيرًا فِي شكل قبائل، تضم شعوباً كَنْعَانية مختلفة مِنْ سكَانَ البلاد. وهذا الإمفيكتونية (Noth, 88-109) ، والتِي أوجدها مجموعة مِنَ التقاليد الدينية المشتركة، تركزت أخيرًا حول عبادة الرَّبّ (يَهْوَهْ). ويجادل W. F. Albright (-273 89) (ج. برايت J. Bright (43 -129) أن ولاء مشتركاً لِلرَّبِّ كَانَ مِنَ البداية- وليس أخيرًا فقط- هُوَ أساس الوحدة القبلية لِهذه الأمفيكتيونية ويعتبر هذان المفكران أن مستويات الدمار الَّتِي وقعت فِي أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد تعد مِنْ دلالات الصراع الَّذِي شمله هذا الغزو (عَلَى مستوى أقل كثيرًا مِنْ نموذج الغزو التقليدي) منذ عهد قريب شرح وايبرت Weippert (1979، -15 34) الغزو القبلي لأَرْض كَنْعَان بأنه جاء نتيجة التسلل السلمي للقبائل.

(ب) نموذج ثورة الفلاحين. استنادًا إلى مَا كتبه ج ميندينهول G. Mendenhall (-66 87) وآخرون، يجاد جوتولد Gottwald (٢١٠- ١٩) بالقول إن الاتحاد الإِسْرَائِيلي وآخرون تحقق نتيجة ثورة فلاحين منظمة ضد الدولة الكعنانية الَّتِي كَانَت قائمة فِي ذلِكَ الحين، حيث خلصت الشُّعُوب المطحونة مِنْ أهل البلاد مِنْ أسيادهم المستبدين. وطبقًا لما يقوله جوتولد فإن الإِسْرَائِيليين الإلوهيميين تحالفوا مع *apiru*' ومع رعاة الغنم والمواشي مِنْ كَنْعَان ومِصْر لكي يكونوا إِسْرَائِيل عَلَى شكل اتحاد كونفيدرالي يعبدون الرَّبّ يَهْوَهْ.

(جـ) نموذج إزاحة السكَانَ (الانسَحَاب السلمي). استنادًا إِلَى المعلومات المستمدة مِنَ الحفريات الأثرية، والمعلومات الَّتِي تم الحصول عليها مِنْ الكتابات والنقوش المِصْرية، والعوامل الاجْتِمَاعية والبيئية الحديثة، أعاد كثيرون مِنَ المفكرين (Coote, Whitelam, Halpern, Lemche, and Finkelstein) كتابة هجرة إِسْرَائِيل عَلَى أساس النظم الاجْتِمَاعية والاقتصادية ويقولون إن عددًا مِنَ العوامل البيئية دفعت أعداداً كبيرة مِنَ الشُّعُوب مِنَ السهول والوديان إلى الانتقال إلى هضاب كَنْعَان. ولَمْ يَكُنْ هناك أي غزو أجنَبِيّ لهضاب فِلِسْطِين. بل بالأحرى، كَانَ الإِسْرَائِيليون المهَاجرون يتمتعون بعلاقة متكافئة مع أهل البلاد الْكَنْعَانِيِّين حَتَّى انهيار دول المدِينة الكَنْعَانية (حوالي ١٢٠٠ ق. م) وبعد ذلِكَ استقر الإِسْرَائِيليون والفِلِسْطِينِيُّونَ فِي الأراضي الكَنْعَانية السابقة. ويقول فرتيز (Fritz, 97-99)، وكوتي Coote (-1990 6) إنه مَا مِنْ كاتب يستطيع بعد أن يَكُونُ فِي وضع يمكنه مِنْ أن يقول بدقة كيف نشأت إِسْرَائِيل.

ومعظم مِنْ يؤيدون هذه النماذج الثلاثة يرفضون تاريخية ومصداقية قصة يَشُوع عن غزو إِسْرَائِيل لكَنْعَان وتخصيص أراضي كَنْعَان للأسباط.

٥. المعان الأخرى.

(أ) كُلمة שֵׁבֶט تصف أيضًا "عصا" تُستخدم لأداة بعض المهام الْيَوْمية مثل خبط الكمون (إش ٢٨: ٢٧/ ب). وأحيانًا تشير هذه الكُلمة إلى سلاح (٢صم ١٨: ١٤)، وأحيانًا تُستخدم مجازاً بمعنى تأديب وعقاب مِنْ قبل الله (أي ٣٧: ١٣). ويقول إِشَعْيَاء إن قضيباً مِنْ جزع يسى (أي الْمَلِك المسياني) يضرب الأَرْض (הִכָּה־אֶרֶץ) بـ שֵׁבֶט (قضيب) فمه (פִּיו) أي بكُلمة مِنْ فمه = שֵׁבֶט (إش ١١: ٤).

(ب) שֵׁבֶט تشير إلى عصا الراعي الَّتِي يعدّ بها الغنم (مز ٢٣: ٤، ميخا ٧: ١٤). قضيب السلطة للمؤدب (٢صم ٧: ١٤؛ مز ٨٩: ٣٢ [٣٣]؛ أم ١٣: ٢٤) كَانَ يعرف باسم שֵׁבֶט القضيب أَوْ الصولجان، وكذلِكَ قضيب حَامل الصولجان. وعَلَى ذلِكَ أصبحت الكُلمة فِي حد ذاتها تمثل السلطان أَوْ القوة الَّتِي يتمتع بها المسئول. وصولجان/ قضيب الْمَلِك هُوَ صولجان/ قضيب العدالة/ الاستقامة שֵׁבֶט מִישֹׁר שֵׁבֶט מַלְכוּתֶךָ فِي مز ٤٥، يرمز إلى حكم الْمَلِك العَادل فِي إِسْرَائِيل (٤٥: ٦ [٧]. وهذا الصولجان هُوَ للأبَدِيّة (עוֹלָם וָעֶד). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ عصا/ قضيب الشَّرّ (שֵׁבֶט הָרֶשַׁע) فِي ١٢٥: ٣ فهو وقتي، لأَنَّهُ لا يستقر (לֹא יָנוּחַ) عَلَى نصيب الصديقين.

وكُلمة שֵׁבֶט لها معنى خاص فِي كُلام بلعام عن المستقبل (عد ٢٤: ١٧). ذلِكَ أن الـ שֵׁבֶט تأتي بالتوازي مع מְחֹקֵק فِي النصف الثاني مِنْ الشطر الأَوَّل. كوكب (כּוֹכָב) و"قضيب" أيضًا فِي وضع متماثل، فكُلاهما علامة عَلَى الْمَلِكية والسلطة، فِي السَّمَاء وعَلَى الأَرْض، عَلَى التوالِي. ولا ريب أن القضيب يشير إلى القضيب الَّذِي يقوم مِنْ يَهُوذَا (تك ٤٩: ١٠) ومن المحتمل أنها إشارة إلى دَاوُدمَلِك يَهُوذَا (٢صم ٢: ١٣- ١٤) ولكنها ليست قاصلاة عليه. وفي سب جاءت كُلمة رجل (ἄνθρωπος) بدلاً مِنْ كُلمة שֵׁבֶט قضيب" فِي حين أن السريانية جاءت الكُلمة *rys* بمعنى رأس أَوْمَلِك (عد ٢٤: ١٧). وثمة ترجمة فاسدة فِي الفولجاتا استخدمت كُلمة שֵׁבֶט، بمعنى عذراء. أمَّا الاقتراحات الحديثة بشأن ترجمة שֵׁבֶט المذكورة فِي عد ٢٤: ١٧ فتتضمن تيرك، نجم، سِبط (Al-bright, 207-50; Gemser, 301-2). وورود الكُلمة فِي حز ٢١: ١٠ [١٥] ربما إضافة خاطئة للنص. وقد وردت الكُلمة فِي الترجوم מַלְכָּא،مَلِك بدلاً مِنْ كُلمة כּוֹכָב كوكب (نجم)، وفي حين أن سب والفولجاتا السيريانية جاء بها: يشرق مِنْ/ يقوم مِنَ الشَّرق (انظر الكُلمة العبْرِيَّة זָרַח (يستطيع [مِنَ الشَّرق]. وأخيرًا الترجوم يستخدم מְשִׁיחָא، المسيا بدلاً مِنْ שֵׁבֶט، وعَلَى ذلِكَ تكون القراءة: "يبرزمَلِك مِنْ يَعْقُوب ويقوم المسيا مِنْ إِسْرَائِيل"، وبذلِكَ تشير إلى السلطة الْمَلِكية ليَهُوذَا ومَلِكها المسيا المنتظر فِي المستقبل.

ب. ت استُخدمت سب. الكُلمات التالية ترجمة لكُلمة שֵׁבֶט (١) φυλή (١١٩ مرة)، سِبط، اثنا عشر. (٢) ῥάβδος، عصا، قضيب، صولجان (٢٨ مرة)، σκῆπτρον (١٧ مرة)

* Amphictyony= كلمة من أصل يوناني، تُشير إلى جمعية الدول أو القبائل المجاورة فِي اليونان القديمة؛ تأسست أصلاً للدفاع عن مركز ديني مشترك— المحرر

صولجان، قضيب. كما استخدمت اثنتا عشرة كَلِمة مختلفة مَا بين ١- ٧ مرات. وقد وردت الكَلِمة فِي لفائف البَحْر الميت ٣٠ مرة تقريبًا. وإستخدامها يتناغم مع إستخدام ع.ق (TWAT 7:973). وقد فسر مَا جاء فِي تك ٤٩: ١٠ مسيانيا مع الإشارة إلى غصن مِنْ بيت دَاوُد (4QPB). وكثيرًا مَا يُستشهد بما جاء فِي عد ٢٤: ١٧. القضيب (שֵׁבֶט) يشير إلى: (١)مَلِك الجماعة كلها (CD 7:19-20)، (٢) المجتمع نفسه (1QSb 5:23-27). والرجاء المسياني فِي مجتمع قمران كَانَ قد بدأ يتحقق.

ع. ج استُخدمت كَلِمة φυλή فِي ع. ج لتصف الاثنى عشر ألفا المحفوظين مِنْ كُلّ سِبط فِي إسْرَائيل، باستثناء سِبط دَان (رؤ ٧: ٤- ٨).

وسِبط يَهُوذَا يُذكر غالبًا عَلَى أنه سِبط فِي ع. ج. ويَسُوع مِنْ سِبط يَهُوذَا (الأسد الّذِي مِنْ سِبط يَهُوذَا"، مت ١: ٢، لو ١: ٦٩، عب ٧: ١٤، رؤ ٥: ٥). وبيت لحم التِي ليست "الصغرى بين رؤساء يَهُوذَا" (مت ٢: ٦)، أصبحت شهيرة لأن المسيح وُلِد بها. أمَّا سِبط لاَوِي فقد اختير ليرسخ سمو كهنوت المسيح عَلَى رتبةمَلْكِي صَادِق (عب ٧: ٤- ١٠). رجل اسْمُهُ لاَوِي مِنْ بين التلاميذ الاثنى عشر (مر ٢: ١٤؛ لو ٥: ٢٧- ٢٩). وقد ذُكرت زبولون ونفتالي فِي متى ٤: ١٣- ١٦ (قا؛ إش ٩: ١- ٢ [٨: ٢٣- ٩: ١]) فأماكن فِي الجليل حيث يشرق نور خلاص الله. كما ذُكر أيضًا سِبط أَشِير (لو ٢: ٣٦). وكَانَ الرسول بولس مِنْ سِبط بَنْيَامِين (فيلبي ٣: ٥).

ولقد استُخدمت كَلِمة φυλή فِي رؤ ١: ٧، ٥: ٩، ٧: ٩، ١١: ٩، ١٣: ٧، ١٤: ٦. ويصف متى كُلّ الأسباط (αἱ φυλαί) وهي تنوح حين يبصرون ابن الإنْسَان آتيًا عَلَى سَحَاب السَّمَاء (مت ٢٤: ٣٠). وتشير كَلِمة δωδεκάφυλον إلى الأسباط الإثنى عشر، الّذِين يقول عنهم بولس أنهم يرجون نوال الوعد الّذِي هُوَ يُحاكم عليه (اع ٢٦: ٦- ٧).

عائلة، قريب، مواطن: ← אָב [*'āb*] (أب، #٣)؛ ← אָח [*'aḥ* [2]] (أخ، نسيب، قريب، مواطن، #٢٧٨)؛ ← אֵם [*'ēm*] (أم، #٥٦٢)؛ ← בֵּן [*bēn* [1]] (إبن، حفيد، عضو داخل مجموعة، #١٢٠١)؛ ← בַּת [*bat* [1]] (إبنة، حفيدة، #١٤٢٦)؛ ← דּוֹד [*dôd*] (عم، #١٨٥٦)؛ ← חָם [*ḥām* [1]] (حمى، #٢٧٦٧)؛ ← חתן [*ḥtn*] (يتزاوج، يصبح صهر[زوج الإبنة]، #٣١٦١)؛ ← מֹדָע [*mōdā'*] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠)؛ ← מִשְׁפָּחָה [*mišpāḥâ*] (عشيرة، نوع، #٥٤٧٦)؛ ← עַם [*'am* [1]] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨)؛ ← רִבֵּעַ [*ribbēa'*] (عضو مِنْ الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשׁ [*šillēš*] (عضو مِنْ الجيل السادس، #٩٠٠٠).

بيت، مسكن، خَيْمَة: ← בַּיִת [*bayit* [1]] (بيت، مسكن، مبنى، أسرة، أسرة مالكة، #١٠٧٤)؛ ← יָשַׁב [*yasab*] (يسكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [*ma'ôn* [2]] (وكر، مسكن، #٥٠٦١)؛ ← נָוָה [*nawâ* [1]] (يستريح، #٥٦٥٧)؛ ← שָׁכַן [*sakan*] (يستقر، #٨٩٠٥).

أُمَّة. شَعْب: ← [1] אָדָם [*'ādām* [1]] (آدم، شَعْب #١٣٢)؛ ← أُمَّة: لاهوت

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [*ḥōṭer*] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [*môṭâ*] (نير، القطب المحمول، #٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה [*maṭṭeh*] (عصا، قضيب، صولجان، سِبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [*mānôr*] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [*maqqēl*] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (سِبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

سِبط: ← דֶּגֶל [*degel*] (فرقة مِنْ سِبط، علم/ أعلام، راية، #١٨٤٠)؛ ← מַטֶּה [*maṭṭeh*] (سارية، قضيب، صولجان، سِبط، #٤٧٥١) ← שֵׁבֶט [*šēbeṭ*] (سِبط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 4:698-710; *ISBE* 4:904-13; *TWAT* 7:966-74; *ZPEB* 4:813-20; W. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 1957; idem, "The Oracles of Balaam," *JBL* 63, 1944, 207-53; A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1968; A. Brenner, "*Matteh* and *sebet* Semantically," *Les* 44, 1979/80, 100-108; J. Bright, *History of Israel*, 3d ed., 1981; R. Coote, *Early Israel: A New Horizon*, 1990; R. Coote and K. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, 1987; P. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; V. Fritz, "Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine," *BA* 50, 1987, 84-100; B. Gemser, "Der Stern aus Jacob (Num 24:17)," *ZAW* 2, 1925, 301-2; N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; H. L. Gunneweg, *Leviten und Priester*, 89, 1955; B. Halpern, *The First Historians: The Hebrew Bible and History*, 1988; N. P. Lemche, *Early Israel*, VTSup 37, 1985; G. E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine," *BA* 25, 1962, 66-87; E. Merrill, "The Late Bronze/Early Iron Age Transition and the Emergence of Israel," *BSac* 152, 1995, 145-62; J. Milgrom, "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of the Pre-Monarchic Israel," *JQR* 69, 1978/79, 65-81; W. Moran, "Gen 49, 10 and Its Use in Ez 21,32," *Bib* 39, 1958, 405-25; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; E. Speiser, Genesis, AB, 1985; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, 1971; idem, "The Israelite 'Conquest' and the Evidence from Transjordan," *Symposia*, 1979, 15-34; G. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994.

Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti يوجين كاربينتر / مايكَل أي . جريسانتي

جزية ← #٤٩٨٩ (מַס[*mas*])، ضريبة، جزية)

تقطر ← #٥٦٨٨ (נָזַל[*nāzal*])، يقطر، يتدفق)

عبث ← #٧٨٣٧ (קָלַל[*qālal*])، تافه، يمزح، يتمازح)

تشذيب ← #٧٩١٥ (קָצַץ[*qāṣaṣ*[1]])، يزين، يخدع، يقطّع، يقلّم)

مشقّة ← #٦٦٦٢ (עָמָל¹ [ʿāmāl¹]، محَنَّة، كد، جهد، مشكلة)

حوض ← #١٧ (אֵבוּס [ʾēbûs]، جرن، معلف)

بوق ← #٢٩٥٥ (חֲצֹצְר [ḥaṣṣar]، ينفخ في البوق)

يثق ← #١٠٥٣ (בָּטַח¹ [bāṭaḥ¹]، يثق في، ثقة)

عمامة ← #٧٠٦٥ (צָנִיף [ṣānîp]، تاج، إكْلِيل)

منعطف ← #٦٠٧٣ (סוּר¹ [sûr¹]، يقلب، يلوى، يكافح، ماكر، عنيف)

لف ← #٧٣٤٩ (פָּתַל [pāṭal]، يجاهد، يلوي، يمكر)

طغيان ← #٦٦٨٣ (עָמַר² [ʿāmar²]، يتعامل بشكل استبدادي)

أغلف ← #٦٨٨٧ (עָרַל [ʿāral]، يعامله كغير مختون)

عم ← #١٨٥٦ (דּוֹד [dôd]، عم)

نجس ← #٣٢٣٧ (טָמֵא¹ [ṭāmē ʾ¹]، يتنجس، يتدنس، يتلوث)

فهم ← #١٠٦٧ (בִּין [bîn]، يفهم، يفطن)

خائن ← #٩٥٣ (דְּמִי [dᵉmî]، يغدر)

ملحد ← #٢٨٦٦ (חָנֵף¹ [ḥānēp¹]، يَكُونُ نجساً، ملحدًا)

خبز خالي من الخميرة ← #٥١٧٤ (מַצָּה¹ [maṣṣâ¹]، خبز خالي من الخميرة)

مذنب ← #٦٤٠٤ (עָוֶל [ʿāwel]، غير مبرر)

استقامة ← #٣٨٤٢ (יִשְׁרָה [yišrâ]، استقامة)

إجتث ← #٩٢٤٥ (שָׁרַשׁ [šāraš]، بر، استقامة)

أوريم ← #٢٥١ (אוּרִים [ʾûrîm]، أوريم)

بول ← #٨٨٧٥ (שַׁיִן [šayin]، بول)

السبي

ليس هناك من شيء مدمر لإسْرَائِيل أكثر مما كان عليه السبي. لقد دمر المَدِينَة المُقَدسة، والهيكَل، وطقس العبادة التاريخي، وقد نقل المَلِكية والكهنوت مِنْ وضعهما فِي المجتمَع، وطرد غالبية الشعب مِنْ الأرْض، ووضع نهاية لوجود إسْرَائِيل كشَعْب يتمتع بالحكم الذاتي. هذَا الخراب جعل شَعْب الله يواجه أزمة كبرى فِي إيمانه. ولاولا نبوّات الأنْبِيَاء، مَا كان إيمانهم قد ظل باقاً رغم السبي.

١. مفردات اللغة التي إستخدمها الكتاب المُقَدَّس عِندَ الحديث عَن السبي كانت مباشرة وصريحة. (أ) ومِنْ بين الكَلِمات الرئيسية المترجمة "سبي" كَلِمة גָּלָה (← #١٦٥٥)، ومَعَناها ببساطة "يكشف". وهذا الكشف قد يحمل مَعَنى إفشاء السر (أم ٢٠: ١٩)، أو نشر مرسوم أو أمر رئاسي (أشير ٣: ١٤)، أو الكشف عَن فحوى رسالة (عد ٢٤: ٤٢). وصيغة الفعل استُخدمت أيضًا فِي الصَلاَة إلَى الله أن "يفتح" (גָּלָה) العينين مِنْ أجْلِ الفهم (مز ١١٩: ١٨). وبنفس الطريقة استُخدمت الكَلِمة الآرامية المماثلة فِي دَانِيآل ٢: ٢٢ تعلن أن الله "يكشف العمائق والأسرار". ويمكن أن تُستخدم الكَلِمة أيضًا بمَعَنى إصطلاحي للتعبير عَن الأعمال المشينة، مثل كشف عري شخص مَا كتعبير ملطف عَن اتصال جنسي غير شرعي (لا ١٨: ٦- ١٩)، أو تعري المرء بطريقة مخجلة (تك ٩: ٢١، ٢صم ٦: ٢٠).

لكن كَلِمة גָּלָה تعَني أيضًا يرحل أو ينقل، أو يزول حيث استُخدمت عبارة "قد زال المجد" فِي ١صم ٤: ٢١- ٢٢ لقد وصف راحيل تَابُوت العهد. وفِي هذا الأطار نجد المَعَنى الواضح للسبي (٢مل ١٧: ٣) [גָּלָה]. والرابعة بين المَعَاني هو أنه فِي السبي تكون الأرْض مكشوفة حين يُبعد عَنها الناس. وربما تكون فكرة الكشف، بمَعَنى، الهجر أو التخلي عَن شيء، كانت مرتبطة بظروف الأرْض التي خُربت، أو بالمسبيين الذِين أخذوا إلَى السبي (انظر مِيخَا ١: ١٦). وعَلَى ذلِك فإن جذر كَلِمة גָּלָה مَعَناه يسبي (٢مل ١٧: ٦).

وهناك مشتقان فِي اللغة العبَرِيَّة يشهدان صحة هذا الفعل وهما גּוֹלָה ومَعَناها سبي (أَسْتِير ٢: ٦، زك ٦: ١٠ # ١٥٨٣)، גָּלוּת ومَعَناه أيضًا سبي، يسبي (قا؛ إش ٤٥: ١٣؛ إر ٢٤: ٥؛ #١٦٦١).

(ب) العبير الرئيسي الآخر الَّذِي يصف السبي هو שָׁבָה يسبي(#٨٦٤٧). وعَلَى سبيل المثال جاءت فِي تكوين ١٤: ١٤ أن لُوطًا "سُبس" (שָׁבָה) عَلَى يد الملوك الغزاة. ومِنْ الأسْمَاء المشتقة שְׁבִי، ومَعَناها (حالة) السبي (#٨٦٦٠). وما جاء فِي تث ٢٨: ٤١ يحذر الأمة العاصية بأنها أبناءها وبناتها سيؤخذون إلَى السبي. وكَلِمة שְׁבִי يُمْكِنُ أن تأتي بمَعَنى أسرى. وقد وردت بهذا المَعَنى فِي خر ١٢: ٢٩، والتي تضمنت "بكر الأسير" مِنْ بين الَّذِين كانوا يُهددون بالموت. كما تُوجد أيضًا الأسْمَاء שִׁבְיָה (#٨٦٦٤)، שְׁבוּת (#٨٦٥٤)، שְׁבִית (#٨٦٦٩)، والتي يُمْكِنُ أن تشير إلَى السبي، أو إلَى المسبيين أنفسهم (مز ١٢٦: ١).

٢. والذهاب إلَى السبي، أو يُؤخذ أسيراً بواسطة جيش غاز، مَعَناه أن يفقد الإنْسَان وطنه ويُنفى إلى بلد غريب. وقد كان زمِنْ السبي زمِنْ خراب وموت ويأس. وكان يُشكل خوفًا دائمًا لإسْرَائِيل ولمجموعات صغيرة سياسية أخرى مِنْ الناس فِي الشَرْق الأدنى.

ولقد جمَعَ كينث كيتشن Kitchen بيانات كافية مِنْ تاريخ ش. أ. ق.، ليبين الكيفية التي كان عليها السبي العام. وهو يبدأ بذكر دليل عَلَى أن السبي وإعادة الإستيطان يرجع إلَى تاريخ قديم (١٨٠٠ ق. م، تقريبًا) مثل؛ كتب أحد الموظفين عَن "هدية" للقَصْرُ عبارة عَن ١٠٣٠ رجلاً، وبعد ذلِك تحدث زمري ليم عَن ٣٠٠٠ مِنْ المرحلين (المسبيين). وهناك رسائل أخرى تتحدث عَن قوائم إحصاء رسمي وعمل المسبيين. وبعد ذلِك ذكر كيتشن أنه فِي القرن السادس عشر قام هانوسيل الأوَّل Hattusil I– يعو مَلِك حثي – بتحرير السكان العبيد مِنْ خدمة المُدن، وأعاد توطينهم فِي أرْضِه ليخدموا إله الشمس. وفِي القرن التالي، أسر تحتمس الثالث فِرْعَوْن مِصْر مَا يقرب مِنْ ٢٥٠٠ أسير فِي أوَّل حملة له، كما نقل أمينوفيس الثاني Amenophis II مائة ألف سوري إلَى مِصْر. وفِي القرن الرابع عشر ادّعى المَلِك الحثي مورسيل الثاني Mursil II أن نقل مجموعات سكانية بكاملها مِنْ الحملات العسكرية، خُصص مِنْهم ١٥٥٠٠ للقص وحده. وفِي

القرن الثالث عشر، نجد أن نقوش رمسيس الثاني فِي أبي سمبِل تصفه بأنه الَّذِي نقل النوبة إِلَى شمال البلاد، ونقل السوريين إِلَى النوبة. وكانت أشُورَ مَعروفة أيضًا بمثل هذه الترحيلات لغير المرغوب فِيهم. أمَّا توكُلتي – نبنورتا الأوَّل Tukulti-Ninurta I فأحضر ٢٨٠٠ إِلَى البلاد ٢٨٨٠٠ مِنْ المحاببين الحثيين كأسرى. كما أن شلمِنَّأسر الثالث فِي مدةٍ حكمه التي بلغت عشرة أعوام، أحضر ٤٤٠٠٠ شخص إِلَى أشُورَ ومِنْ هذه البيانات وغيرها مِنْ الأدلة، يتضح أن ممارسة السبي أو الترحيل كانت مَعروفة تمامًا مِنْذ القدم.

وعَلَى ذلِكَ، فإنه ليس مما يدعو إِلَى الدهشة أنه فِي تقاليد الكتاب المُقدس القديمة، نجد شهادة واضحة عَلَى وجود هذا الخطر، وفِي إحدى الحالات، تك ١٤: ٤ تسجل عدوانًا دوليًا قام به ملوك الشرق. وفِي كُلِّ الحالات لقد فهم الكاتب هذا الحدث عَلَى أنه تحقيق للنُبُوَّة التي تنبأت بلعَنة للذين انهمكوا فِي مساوئ أخلاقية (٩: ٢٥) كما أنه تنبأت أيضًا بغزوات فِي المستقبل يقوم بها ملوك مِنْ أشُورَ وبَابل حين انغمس شَعْب الأرْض فِي طرق الكَنْعَانيين. وفِي حالة أخرى أستُعبد نَسْل إِبْرَاهِيم حينَما كانوا فِي مِصْر وأجيروا عَلَى السخرة مَعَ مسببين آخرين (١٥: ١٣؛ خر ١٢: ٢٩). وعَلَى ذلِكَ فإنه عَندما خُلِّص الشَعْب مِنْ العبودية فِي مِصْر، وأعطوا النَّامُوس، كان عَلَيْهِمْ أن يفهموا جَيِّدًا التحذير بالسبي لإصرارهم عَلَى التمرد (تث ٢٨: ٤١). فقد كان للعهد شروط، وإنتهاكاته كانت تستوجب العقوبات.

وبعد أن أصبح شَعْب إِسْرَائِيل أمة، انخرطوا كافة شراك الحرب، ومِنْ بينها أخذ النَاس أسرى (عد ٣١: ١٢). ومَعَ أن مَعظم العبودية فِي إِسْرَائِيل كانت بسبب الديون، إلاّ أنه كان هناك عبيد أخذوا مِنْ الحروب. وفي كثير مِنْ الحالات كان الأمر يتطلب أسر أولئك الَّذِين كانوا بدورهم سيقومون هم بأسرهم ("سبي [שְׁבִי]، سبيك [שֶׁבְיְךָ] (قض ٥: ١٢). وشرع النَّامُوس الكيفِية التي تعامل بها إِسْرَائِيل الأسرى (خر ٢١: ٢٠)، ولا سيما بالنسبة للنساء اللواتي يقعن فِي السبي (تث ٢١: ١٠)، وكل العبيد يحررون فِي السنة السبتية (خر ٢١: ٢).

٣. وحين تحولت الأمة إِلَى عبادة آلهة كاذبة، وإِلَى المَعَاصي، تعلمت أنه لا يجب الإستهانة بالتهديدات بالدينونة. وسوف يستخدم الله أمماً أخرى لإخضاع إِسْرَائِيل، بل إنه سيسلمهم للسبي إِلَى بلاد أخرى إذا واصلوا خيانتهم. وعَلَى عهد القُضَاة ذاقت الأمة طعم هذا التأديب. ولعل أتعس لحظة كانت عِنْدَ نهاية الفترة حين هزم الفِلِسْطِينِيُّونَ إِسْرَائِيل واستولوا عَلَى تَابُوت العهد. وقد كانت المرثاة فِي هذه المناسبة مِنْ خلال عبارة قد "زال المجد" (١ صم ٤: ٢١- ٢٢، [גָּלָה כָבוֹד]).

لكنه فِي أثناء حقبة المَمْلَكَة كان عَلَى إِسْرَائِيل أن تتعلم كيف سيستخدم الله هذه السخرية الشائعة فِي العالم القديم ليدين شَعْبه. فحين أبتعدت الأمة عَن الرَّبّ لتعبد آلهة زائفة وتتبع ممارساتهم الفاسدة، بدأ الأنْبِيَاء يدلون نبوات الدينونة التي هددت الشَعْب بتحذير العهد الخَاص بالسبي. وكانت هذه الأقْوَال النبوية تُسبق فِي كثير مِنْ الأحيان باتهامات، وبمخالفة العهد (רִיב) والتي تبين سبب رسالة الهلاك (إش ١: ١- ٢٥، عا ٣: ١- ١٠). وبهذه الطريقة، يَكُونُ اللوم قد وُجه صراحة لإِسْرَائِيل الخائنة لكسرها العهد، ويتبرر الرَّبّ مِنْ ناحية إقاعة الدينونة بسبب هذا التمرد.

وعَلَى أي حال، فإن علاقة العهد التي أقامها الله مَعَ إِسْرَائِيل - وهو عهد قام عَلَى أساس الإختيار والفِدَاءِ – إلاّ أنه لا يعطي إِسْرَائِيل الحرية لأتّباع آلهة أخرى. وتقاليد تجعل مِنْ الولاء لإله العهد شرطاً لنول البركة الإلهية – ذلِكَ أن الله يحميهم ويعتني بهم إذا مَا ظلوا أوفِياء للعهد، لكنهم إذا مَا تركوه، سوف يجلب عليه كارثة. وكُلْمة "إذا"، (إن) تشكُل المحور اللاهوتي فِي وعود العهد (تث ٢٨: ١- ٢ و١٥، يش ٢٤: ٢٠). وقد يُوصف عهد الرَّبّ بأنه غير مشروط أو عهد أبَدِيّ، لكن المشاركة الفريدة فِيه تتطلب إيمانًا وطاعة. وبالنظر إِلَى أن الأنْبِيَاء كانوا مستغرقين فِي تقاليد العهد، فمِنْ ثم يجب النظر إِلَى تحذيراتهم عَلَى أنها محاولات للحفاظ عَلَى العهد. وتعمر رسائلهم بالنداء العَاجل علّ الأمة أن يرجعوا عَن طرقهم الشّرّيرة وأن يعودوا إِلَى الله (مثل؛ إر ٣: ١٤ و١٥، ٤: ١- ٢، ١٨: ٧ – ١١، ٢٥: ٤ – ٧، ٢٦: ٣- ٦، هو ١٤: ١- ٩، عا ٥: ٤ – ١٥). وبالنظر إِلَى أن الشَعْب انتَهكوا العهد، فلم يعد أمامهم سوى أن يتوبوا قبل أن تضيع فرصة التوبة.

إذًا، كانت هناك فرصة للهرب مِنْ الدينونة. غير أن إخفاق إِسْرَائِيل فِي التوبة تكون قد حكمت هي عَلَى نفسها، وتسببت فِي أن يرفض الله إيجاد عذر لذُنُوبها. لقد رفضت إِسْرَائِيل الاستماع إِلَى التحذيرات بدينونتها (مز ٣: ٧)، ورفضت التوبة (إر ٢٥: ٧ – ١١). بل إنهم استمَعوا بالأحرى إِلَى الأنْبِيَاء الَّذِين كانوا يكذبون عَلَيْهِمْ، ويقنعونهم بأنهم شَعْب العهد، فسوف ينعَمُونَ بالسلام (٥: ٣١). والأقْوَال النبوية التي تحذرهم مِنْ الدينونة كانت أمرًا لا يُصدق، والتعليم الخاص بالخضوع لدينونة السبي كان تعليمًا غير وطني. وبالنظر إِلَى أنهم لم يتوبوا، أصبح مِنْ الواضح أن الأمة لن تتطهر إلاّ بعد أن يهدأ غَضَب الله (حز ٢٤: ١٣ و١٤).

وهكَذَا، رجعت الأمة إِلَى نقطة البداية. لقد ذكر الأنْبِيَاء الشَعْب، كيف أن الرَّبّ أختارهم لنفسه واعتنى بهم فِي الوقت الَّذِي لم يفعل ذلِكَ لأحد آخر (حز ١٦: ٥- ١٤). لقد جعلهم شَعْبه. غير أنه بسبب خيانتهم المتكررة ورفضهم العودة إِلَى الله (إر ١١: ١- ١٧)، لن يكونوا بعد شَعْبه (هو ١: ١٠). ذلِكَ أن الَّذِين رفضوا الرَّبّ خسروا هذا الحق، ولن يلقوا شفقة ولا رحمة (حز ١٦: ٣٥- ٤٢، ٢٤: ١٤، هو ١: ٦). وكان السبب قويًا: "لماذا يغفر لأولئك الَّذِين تحولوا إِلَى آلهة أخرى (إر ٥: ٧)؟ وعِوَضًا عَن ذلِكَ، سوف يرسلهم الله إِلَى السبي لخدمة الغرباء وآلهتهم، لأنَّهُم تركوه بعبادة آلهة أخرى (إر ٥: ١٨- ١٩).

وعَلَى ذلِكَ، وبالنظر إِلَى أن أغلبية الشَعْب استهانت بشروط العهد (← #١٣٨٢)، أعلن الله أنه سيبعدهم عَن أرْضِه. ولِذلِكَ بدأ عَامُوسَ إعلانه إنه مِنْ المؤكد أن إِسْرَائِيل سيذْهَبُون إِلَى السبي (عا ٧: ١١- ١٧ وגָּלָה)، وأنهم سيعرضون للقتل بالسيف فِي السبي (٤: ٩، שְׁבִי). وأعلن عَلَى وجه الخصوص أن بَيْتَ إِيل والجلجَال سوف يُسبون (הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה، ٥: ٥)، وإنه حَتَّى الأمَم المحيطة مثل أرَام سوف تُسبى (١: ٥ וְגָלוּ) وقد ندد هُوشَعْ بديانة إِسْرَائِيل الزائفة، وذلِكَ بتنَبيّه بأن

مجد عجول بَيْتِ آون (بَيْتَ إِيْل) سيزول (גָּלָה هو ١٠: ٥، وهو بند يشير إِلَى ١صم ٤: ٢١- ٢٢).

وفِي وقت لاحق، فِي أَقْوَاله إِلَى يَهُوذَا، ذكّر إِرْمِيَا الشَّعْب بخيانتهم للعهد، وتساءل: "أَمَّا أعاقب عَلَى هذا يَقول الرَّبّ" إر ٥: ٩، ٢٩، ٩: ٩). ومَعْنَى سبيهم أن الأَرْض، أَرْض الله، ستتمتع بالراحة لمدة سبعين سنة (٢٥: ١٢؛ ٢٩: ١٠). ذلِكَ أن العنف والفساد قد لوثا الأَرْض، لكنها الأن ستجد راحة. وبالرمز المُتَمثِّل فِي سبعين سنة مِنْ الراحة كشف النَّبِيّ عَن عدلية السبي، وأمده ونهايته، وبين أحد الأغرض الرئيسية التي ينشدها الله مِنْ هذا السبي.

وشرح حَزْقِيَال أن نتيجة هذا أن جميع الشُّعُوب ستعرف أن يَهُوذَا سُبِيَتْ (גָּלָה) بسبب إثمها، وأنه سبب الخَطِيَّة أسلمهم الله لأيدي أعدائهم (حز ٣٩: ٢٣). وبالنظر إِلَى أن اللوم الأكبر يقع عَلَى عاتق قادة إِسْرَائِيل فِيما يتعلق بهذه الردة، فقد ركز إِرْمِيَا بالكثير مِنْ انْتَباهه عَلَيْهِمْ، وقال بكُل شجاعة لفشحور، الَّذِي كان يعذبه أنه هو وأهل بَيْتَه سيُسبون (إر ٢٠: ٦ בַּשֶּׁבִי)، وغير اسمه إِلَى "خوف مِنْ كُلّ جانب" (ع. ١٠). وعَلَى ذلِكَ مِنْهما كانت كَمية التعليم الزائف، ومهما كانت الجهود التي تُبذل لعقد تحالفات سياسية، فهذا كُلّه لا يستطيع أن يعوق تحقيق الأَقْوَال النبوية الخاصة بالدينونة مَا أن يُنتهك العهد.

٤. وقد تحققت نبوءات الأَنْبِيَاء فِي فترتي السبي، سنة ٧٣٤، ٧٢٢ وذلِكَ بالنسبة لإِسْرَائِيل، وفِي سنة ٥٩٧، ٥٨٦ بالنسبة ليَهُوذَا. فقد أخذ تغلث – فلاسر شَعْب المَمْلَكَة الشمالية إِلَى السبي (גָּלָה) (٢مل ١٥: ٢٩)، ثم أخذ (גָּלָה) السَّامِرة (١٧: ٦). ويُختتم التقرير بملاحظة تفيد ترحيل (גָּלָה) إِسْرَائِيل إِلَى أَرْض أَشُّور (١٧: ٢٣). وبعد ذلِكَ يذكر فِي ٢٤: ١٤ كيف سَبَتْ (גָּלָה) بَابِل شَعْب أُورُشَلِيمَ، ولم تترك سوى أكثرهم فقراً، ونعرف مما جاء فِي ٢٥: ١١ كيف أنه تم بعد ذلِكَ سبي (גָּלָה) بَقِيَّة يَهُوذَا.

ويقينية السبي، خلقت أزمة لإيمان إِسْرَائِيل. وذلِكَ أن النجاة مِنْ الغزو والخراب شيء، ومحولة مِنْهم مَا كان الله يعمله، فهذا شيء آخر. هل قطع الله علاقته بهم؟ هل نبذهم إِلَى الأبد؟ لقد أصبحت أَرْض الموعد خراباً (إر ٧: ٣٤) وصارت مَدِينَة أُورُشَلِيمَ الْمُقَدَّسَة أطلالاً (٢مل ٢٥: ١٠، انظر مراثي)، وتم حرق الهيكُل ونهبه، وتم إستبعاد الْمَلِك، وتم ترحيل الشَّعْب، وهناك مِنْ هربوا وهجروا المَدِينَة، وخلاصة القول، كانت نجاة إِسْرَائِيل – بل وهويتها ذاتها – مَعرضة للخطر.

ومِنْ المؤكد أن إِسْرَائِيل قد أخطأت مِنْ قبل، ولم تلق هذه النوعية مِنْ الدينونة. أَمَّا الأن، فالعقوبة كانت قاسية للغاية حَتَّى أن الكثيرين شككوا فِي طبيعة الله. وعَلَى أي حال، فقد كان هذا إلِههم، الَّذِي سبق أن دخل فِي عهد مَعَهم، لقد كان إِلهُ العهد هو الَّذِي يدمرهم، هم والأمَم الشرّيرة (إر ٢٧: ٦؛ حب ١: ١٢- ١٧) لقد كان إِلهُ الرحمة هو الَّذِي رفض أن يشفق عَلَيْهِمْ – أَمَّا البار، الَّذِي أضطر أن يتحمل نفس المصير مثل الأمَّة ككُلّ، كان عليه أن يعيش بالإيمان (حب ٢: ٤). والأمر يتطلب إيماناً حيًّا لتخطي اليأس والنظر إِلَى المستقبل. غير أنه سيكون هناك مستقبل، بحسب مَا أعلنته الأَقْوَال النبوية الخاصة بالخلاص.

وفِي غضون ذلِكَ، كان الخراب الناجم عَن الترحيل يكاد يَكُونُ لا يحتمل. فقد تم ترحيل مَا يقرب مِنْ ٤٠٠٠٠ (أربعين ألف شخص) فِي السبي البَابِلي، وكثيرون آخرون لمِنْ كانوا قد هربوا عادوا وذَهَبُوا إِلَى تلك المِنْطقة لأسباب عائلية أو أقصادية. وعَلَى حين غرة، ولأول مرة فِي تاريخها القومي، نجد إِسْرَائِيل نفسها بدون عبادتها – فلا هيكُل، ولا ذَبَائِح، ولا أعياد. ولم يكن بمقدور الناس أن يترنموا بترنيمة صهيون وهم فِي السبي، حين كان مقربوهم يسخرون مِنْهم ويوبخونهم، لم يكن بإستطاعتهم سوى البكاء عَلَى أُورُشَلِيمَ (مز ١٣٧). وقد تعرضت الأمة للموت والدمار بشكْل لم يكن له مثيل – لقد كان حقًا "كأس الترنح" مِنْ عِنْدَ الله (إش ٥١: ١٧- ٢٠). أَمَّا أولئك تُركوا ليعيشوا فِي الدمار، فقد حاولوا القيام بممارساتهم الدينية، ولكن القمَعْ الشِّرّير الَّذِي تعرضوا له حال دون ذلِكَ، وجعل الحَيَاة طيرة (إر ٤١: ٥- ٨).

بوسع المرء أن يتبين مِنْ بعض الأَقْوَال النبوية المتعلقة بالتعزِية والخلاص، كيف كان الشَّعْب ينظر إِلَى محنته. أَمَّا وأنه كان عَلَى الأَنْبِيَاء أن يقنعوا المسبيين أن هناك رجاء، فهذا مما يشير إِلَى أنهم كانوا يشاركونهم إيمانهم. وبسبب أَقْوَال الأَنْبِيَاء الخاصة بالدينونة فإن الكثيرين ممِنْ حاولوا أن يتخلصوا مَعناها، كانوا عَلَى قناعة بأن الله قد تخلى عَنهم غَضَبًا مِنْه بسبب خطاياهم (إش ٥٤: ٧ – ٨)، وأنه باعهم وهجرهم (٥٠: ١- ٣). لقد اعتقدوا بأن طريقهم مخفية مِنْ الله (٤٠: ٢٧) وهذا جعلهم بلا رجاء. لقد أخفى الله نفسه عَنهم، وقد وهنوا واستُهلكوا (٦٤: ٦- ٧). وكان وقت حداد وحزن (٦٠: ٢٠) لأن بلواهم شديدة، وما مِنْ عزاء (٥٤: ١١).

٥. غير أن الأَقْوَال النبوية المتعلقة بالخلاص، عملت، وبشكُلّ تدريجي عَلَى أن تولد الرجاء. وسرعان مَا استطاعوا أن يقولوا المرنم "تأديبًا أدبَنِي الرَّبّ وإلى الموت لم يسلمنِي" (مز ١١٨: ١٨). فلن يموتوا، بل سيعيشون. والواقع أنه مِنْ أكثر العلامات التي تدعو إِلَى التفاؤل أنه فِي السنة السَّابعة والثلاثين مِنْ السبي، تم الإفراج عَن يَهُويَاكِين مِنْ السجن وأعيد إِلَى وضعه الْمَلِكي وأعطى مخصصات الإنفاق مِنْها، وكان يُدعى لتناول الطعام عَلَى مائدة الْمَلِك البَابلِي الجديد أويل مردوخ (٢مل ٢٥: ٢٧ – ٣٠). أَمَّا سِفْر الملوك الَّذِي كان قد أشار إِلَى الإنهيار السريع للأمة، فقد اختُتم بهذه النقطة الإيجابية (سِفْر الملوك: لاهوت).

وفضلاً عَلَى ذلِكَ فإن "اليهود" (كما يُسمون الآن #٣٣٧٤) كانوا يعيشون فِي بَابِل حَيَاة تختلف إِلَى حد كبير جدًا عَن حَيَاة العبودية التي كانوا يعيشونها فِي مِصْر. فسرعان مَا وفقوا أوصافهم ليعيشوا عيشة عادية تمامًا فِي هذه الأَرْض الجديدة – وكُلّ مَا فِي الأمر أنهم كانوا رعايا مَلِك مختلف. فقَد احتفظوا بهويتهم، وكانت لهم حرية الحرية، وكانوا يستطيعون عبادة إلههم، وكانت لهم بيوتهم الخاصة بهم عَلَى النحو الَّذِي طلب مِنْهم النَّبِيّ أن يعملوه (إر ٢٩: ٤ – ٩). وسرعان مَا احتل بعضهم عَلَى مراكز مرموقة فِي البلاط الْمَلِكي (دا ١: ٣- ٧) وإذ لم يكن عَلَيْهِمْ بعد الكفاح مِنْ أَجْلِ البقاء، فمِنْ ثم أصبح مِنْ المهم بالنسبة لليهود فِي تلك الآونَة أن يتمسكوا بتراثهم وألاّ يصبحوا جزءًا مِنْ العالم الوثني (دا ١: ٨- ١٦). ومِنْ الطبيعي

أن البعض لم يفعلوا هذا، لكنهم أستقروا فِي أمِنْ فِي أَرْضِ السبي، غير أنه كانت هناك بَقِيَّة حافظوا عَلَى إيمانهم.

ومِنْ تحت رماد الخراب يبرز شَعْبُ شديد الغيرة عَلَى إلهه. ومَعجزة اَلْخُرُوج هي أن الأمة تطهرت مِنْ الوثنية. غير أنه كانت هناك ممارسات وثنية هنا أو هناك بين أونة وأخرى، ولكن لم تتبع إِسْرَائِيل إطلاقًا بعد ذلِكَ أي آلهة أخرى. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، بدأت فِي السبي تظهر عبادة أخرى لا تتطلب تقديم الذَّبَائِح، ولعلها كانت تحت قيادة رجال مثل حَزْقِيَال. وهنا نجد جذورًا مَا أصبحت فِي وقت عبادة المجمَعَ حيث تركز عَلَى الصَلاة، وقراءة الأسفار الْمُقَدَّسَة، والتَعليم (مثلا؛ حز ٣٣: ٣٠-٣٣).

ولكن، مَا الَّذِي أحدث هذا التغيير؟ لقد أدرك الشَعْب، عَلَى مايبدو – أن الأَقْوَال النبوية الخاصة بالدينونة بسبب انتَهاك العهد قد حان وقت حدوثها. وإذا كان الأمر كذلِكَ، وإذا يُمْكِن أن نصدق أيضًا الأَقْوَال النبوية الخاصة بالخلاص – ولكن ذلِكَ كان لدَقِيقة واحدة فقط (إش ٥٤: ٧ – ٨). حين عاقب الله الجيل الخائن بالسبي، فإنه لم يتخل عَنهم إِلَى الأبد. ولقد وعد بعودة مجيدة للبَقِيَّة والواقع أن الدعوة النبوية كانت "لأُنَادِيَ لِلْمَسْبِيِّينَ بِالْعِتْقِ" (إش ٦١: ١ לִשְׁבוּיִם֙ דְּר֔וֹר). وكما سبق أن استخدم الله الأمَم لتأخذ إِسْرَائِيل إِلَى السبي، هكذَا إستخدمهم أيضًا لتحريرها. سوف يقيم عبداً أخر هو كُورَش، الَّذِي سوف يحرر (גָּל֣וּת) مسبييه (٤٥: ١٣). أمَّا الَّذِين قاموا بسبيهم، فسوف يُؤْخذون هم أنفسهم إِلَى السبي (١٤: ٢). والواقع أن الآلِهَة التي كان البَابِليون يتكلون عليها سوف تُوخذ هي الأخرى إِلَى السبي (שְׁבִי، ٤٦: ٢). وسوف يستعبد الله مسبيي (גָּלוּת) يَهُوذَا (إر ٢٤: ٥)، وعَلَى النحو الَّذِي سبق أن وعد به الأَنْبِيَاء السابقون (هو ٦: ١١، عا ٩: ١٤).

وهكَذَا أصبحت الأَقْوَال النبوية الخاصة بالخلاص ركناً هامًا فِي الكرازة النبوية. وموضوع رفض الله تم الرد عليه بموضوع خلاص الله. ولم يكن الأمر مجرد عكس للسياسة الإلهية، بل كان بالأحرى تطورًا جديدًا. والخلاص لا يُمْكِنُ أن يتحقق إلا إذا صنع الله أمرًا جديدًا (إشر ٤٣: ١٩) – وهو خُرُوج ثانٍ مِنْ العبودية، وإعادة تجديد لشَعْب الله. وسوف يقوم الخلاص عَلَى أساس "عهد جديد" سوف يحل محل ع. ق (إر ٣١: ٣١- ٣٤) وسوف يعطيهم الله قلبًا جديدًا وروحًا جديدة (حز ٣٦: ٢٢-٣٨) ولا يُمْكِنُ أن تتحقق هذه العودة بشئ أقل مِنْ القيامة مِنْ الأمَم (٣٧: ٩- ١٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن أملهم الجديد هذا، سوف يَكُونُ عَلَى نِطاق أوسع. سوف يَكُونُ هناك خلاص مِنْ السبي وإعادة إِلَى الأرْض وكان هذا أمرًا مؤكدًا، ولكن الأمَم ستنجذب فِي المستقبل إِلَى بركاتهم وعَلَى نطاقٍ لم يكن يخطر لهم عَلَى بال، وفِي النهاية ستكون مملِكتهم، مَمْلَكَة دائمة، مَمْلَكَة مِنْ السَّمَاء (دا ٧: ٨- ١٤).

وقد عاد إيمان إِسْرَائِيل بالإله الحقيقي وحده يضطرم مِنْ جديد مِنْ خلال مثل هذه الأَقْوَال النبوية. لقد رغب الله أن يعيد جمْعَ الشَعْب إِلَى نفسه. وكان قادرًا تمامًا عَلَى القيام بذلِكَ لأَنَّهُ يسيطر عَلَى كافة الأمَم (إش ٤٠: ١٥- ١٧ و ٢٣- ٢٤؛ ٤٥: ١١). وفِي وسط السبي أعطى لهم الأمل، وأولئك الَّذِين وضعوا رجاءهم فِي الرَّبّ كان بوسعهم تجديد قوتهم (٤٠: ٣١). كان هذا هو تأثير الوعود التي صاحبت الأَقْوَال النبوية المتعلقة بالخلاص.

٦. وعَندما أعاد الرَّبّ المسبيين إِلَى صهيون بالفعل، كان مِنْ بين الفرحين هناك اعتراف واسع النطاق بأعمال الرَّبّ العجيبة (مز ١٢٦ ← العودة بعد السبي: لاهوت). والَّذِين عادوا رجعوا بأعتبارهم شَعْب الله. امة بكاملها. وبالنسبة لمِنْ كانوا ساكنين فِي الأرْض، كان أمرًا عجيبًا أن يروا المسبيين العائدين (إش ٥٢: ٧- ١٠). غير أنه كان عَلَى مجتمَعَ مَا بعد السبي أن يعترف أن مواعيد الأَنْبِيَاء المجيدة لم تكن قد تحققت بالكامل عَلَى أَيَّامهم لابد وأنهم عادوا مِنْ السبي، إلاّ أنه كان لا يزال عَلَيْهِمْ أن يسيطروا عَلَى مضطهديهم أو يسبونهم (שָׁבָה)، أي الَّذِين كانوا مسبيين (שָׁבָה) عَندهم (١٤: ٢)، وكان عَلَيْهِمْ أن يروا بعد نهاية كل الحروب بحسب الوعود التي أعطيت لهم. فالإضطهاد والعبودية للقوة العظمى مازالت موجودة بسبب الإخفاقات المتكررة للشَعْب. وقد تنبأ زَكَرِيَّا النَّبِيّ بكارثة مستقبلية لم تأت بعد حيث يتم سبي نصف سكان أورُشَلِيمَ مرة ثانية (زك ١٤: ٢). وهكَذَا فإن الكثير مِنْ الوعود التي أتت بها نبوات الخلاص كان ينتظر تحقيقها فِي نهاية الدهر، حين ينادى "الآتي"، الْمَسِيًّا المِنْتظر حقًا "للمأسورين بالإطلاق" (لو ٤: ١٨)، ومِنْ خلال موته وقيامته "صعد إِلَى العلا وسبى سبياً" (أف ٤: ٨، غقتباس مِنْ مز ٦٨: ١٩). وعَندئذ فقط ينتهي الخوف مِنْ السبي.

لكن اليهود - مِنْ خلال تجربتهم فِي السبي، وصلوا إِلَى نقطة تحول كبرى فِي إيمانهم. كان وقتًا يُختبر فِيه إيمانهم بقسوة ولكن مِنْ خلال هذا أصبح الشَعْبُ كُلّه أكثر غيرة عَلَى إيمانهم التاريخي، واكتسبوا مِنْهما أكثر لطرق الرَّبّ فِي فقط أمة مقدسة عَلَى الأرْض، وتحقق لهم الوعد بعهد أفضل.

إِرْمِيَا: مراثي: لاهوت.

أسر، طرد، منفى، اضطهاد: ← בָּרַח [*brḥ* [2]] (يسير مبتعداً، يجرح، #١٣٦٩) ← גָּלָה [*glh*] (يكشف النقاب عن، يعلن، يَكُونُ/ يذهب بعيدًا، ينفي، #١٦٥٥) ← דָּבַר [*dbr* [1]] (أبعد/ دفع بقوة، #١٨١٨) ← רָדַף [*rdp*] (يَكُونُ خلف، يلاحق، يضطهد، #٨١٠٣) ← שָׁבָה [*šbh*] (يأسر، يقع فِي الأسر، #٨٦٤٧) ← **سبي: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

J. Goldingay, God's Prophet, *God's Servant: A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55*, 1984; Y. Kaufmann, *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, 1970; K. Kitchen, "Ancient Orient, 'Deuteronism,' and the Old Testament," in *New Perspectives on the Old Testament*, 1970, 1-24; J. G. McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, 1993; T. M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, 1977; E. Yamauchi, "Slaves of God," *BETS* 9, 1966, 31-49.

ألين بي . روس *Allen P. Ross*

سَدُوم

سَدُوم (סְדֹם، [*s^edom*] #٦٠٤٢)، (עֲמֹרָה [*^amorâ'*] عَمُورَة #٦٦٨٦)، (*'admâ*] ،אַדְמָה] أدمة #١٤٤)، [*s^ebo'îm, s^ebo'îm*] ،[צְבֹעִים צְבֹאִים] صبوييم #٧٣٩١، #٧٣٧٥).

ع. ق ١. "مُدُنِ الدَّائِرَةِ" (تك ١٣: ١٢؛ ١٩: ٢٩)- سَدُومَ وَعَمُورَةَ، أدمة، صبوييم- كُلّها ذكرت معًا، عِلاوة عَلَى بالع (أوْ صوغر) كأربع مِنَ المُدُن الخمس الَّتِي تقع عَلَى الحدود الجَنُوبية لكَنْعَان (تك ١٤: ٢، قا؛ ١٠: ١٩). وعَلَى الرغم مِنْ أن موقع هذه المُدُن غير معروف عَلَى وجه الدقة، غير أن الاستكشافات الحديثة عِنْدَ باب الدحريرة والمُدُن المجاورة الَّتِي عَلَى، أوْ قريبة مِنْ شبه الجزيرة المعروفة باسم "اللسان" جنوب شرقى نهاية البَحْر الميت أوْ حَتَّى بأن هذه المُدُن كَانَت تقع فِي هذه المنطقة. كما أظهرت الحفريات الأثرية بقايا مُدُن الدَّائِرَة (مُدُن السَّهْل) الواقعة عَلَى الوديان المؤدية إلى الحوض الجَنُوبى للبحر الميت الأمر الَّذِي يوحى بأنها المنطقة الَّتِي كَانَت تقع بها هذه المُدُن. وكُل هذه تظهر أدلة عَلَى الدمار الَّذِي وقع قرب نهاية العصر البرونزى الأوّل. والسجلات الخاصة بالآباء الأوَّلين والمتعلقة بإبْرَاهِيم تشير إلى أن ملوك هذه المُدُن الخمس دخلوا فِي حرب مع تحالف مكون مِنْ أربعة ملوك مِنَ الغزاة، الَّذِين كَانُوا قد عقدوا العزم عَلَى دمار هذه المنطقة الثرية الَّتِي تقع عَلَى مقربَة مِنْ طريق التجارة الَّذِي يتجه نَحْوَ أقصى الجَنُوب حَتَّى شبه الجزيرة العربية. والسجلات القديمة الموجودة حاليًا والخاصة ببلاد مَا بين النَّهْرين، والتى بها مذكرة عن تحالفات القوى الموسعة فِي حقبة كَانَت تشهد صراعات بين دول المدِينة، تثبت الوجود الحقيقى لهذه المُدُن وجدارة سجل سِفر التكوين. وقد يُظن أن هذه المُدُن الخمس تم القضاء عليها جَمِيعًا فِي الدمار الَّذِي ذُكرت تفاصيله فِي تكوين ١٩.

٢. وبالنظر إلى أن مُدُن سَدُوم، وعَمُورَة، أدمة، وصبوييم قد دُمرت كُلّها نتيجة دينونة إلهية (تك ١٣: ١٠؛ تث ٢٩: ٢٣)، فعَلَى ذلِك تذكرنا كُلّ مَدِينَة منها بأن الرَّبّ يدين الخَطِيَّة بالفعل. وكثرة شر سَدُومَ وَعَمُورَةَ بلغ أشدّه حَتَّى إن اسْمَاءها ذاتها أصبحت سيئة السمعة (انظر تك ١٨: ٢٠؛ إش ١: ١٠؛ ٢ بط ٢: ٦؛ رو ١١: ٨). وكَانَ نجاستهم الجنسية الصارخة عَلَى وجه الخصوص أمرًا بغيضًا للغاية (تك ١٩: ٥- ٨؛ يَهُوذَا ٧)، كما أنهم بكُلّ غطرسة كَانُوا يتجاهلون المحتاجين (حز ١٦: ٤٦- ٥٠). وحَتَّى تِلْكَ الشُّعُوب (إر ٤٩: ١٨؛ صف ٢: ٩)، وتلك المُدُن (إش ١٣: ١٩؛ إر ٥٠: ٤٠) استخدمها الله لإتمام مقاصده فِي التاريخ ذُكر أن الله سيعاملها مثلما عامل سَدُومَ وَعَمُورَةَ (تث ٣٢: ٣٢- ٣٣). بل وحَتَّى شَعْب الله نفسه لَمْ يُستثن مِنْ خطر مماثل، لأنهم إذا مَا انتهكوا فرائض الله ومعاييره فِي عَهْدَهُم معه، فإن دينونتهم ستكون مثل هذه الأماكن القديمة (تث ٢٩: ٢٣، قا؛ إر ٢٣: ١٤؛ مَرَاثِي ٤: ٦؛ عَامُوس ٤: ١١- ١٢). وقد حذَّر يَسُوع بأن تجاهل إعلان رسالة الإنجيل يجعل المسئولين عن ذلِك فِي وضع أكثر خطورة مما كَانَ عليه حال سَدُومَ وَعَمُورَةَ بعد أن لحقها الخراب الشامل (مت ١٠: ١٥)، وهذه حالة إذا تم تجاهلها وإهمالها قد تسبب دمارهم تمامًا (مت ١١: ٢٣- ٢٤، لو ١٧: ٢٨- ٣٠).

وهذه المُدُن الأربع تُعد تذكرة دائمة لكراهية الله للخَطِيَّة وإصراره عَلَى إدَانتها. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، استُخدمت هذه المُدُن الأربع كُلّها فِي سياقات تبرز رحمة الرَّبّ، وعمله لكي يهرب الإنْسَان مِنْ أجرة الخَطِيَّة. وعَلَى الرغم مِنْ أن إثم إسْرَائِيل جَعل وجودها عرضة للخطر، إلاّ أن الله فِي رحمته أحتفظ ببَقِيَّة (إش ١: ٩- ١٠)، وهذه حقيقة أكدها بولس بإعترافه بشكر أن الله حفظ بَقِيَّة مِنْ مؤمنى إسْرَائِيل فِي الكنيسة (رو ٩: ٢٩). والواقع إن إسْرَائِيل المؤمنة ستعرف مع ذلِك غفران إلهها القدوس المحب، وتتمتع به فِي الأبَدِيَّة (هُوشَع ١١: ٧- ١١). وهكذا، فِي المعاملة الكتابية لهذه المُدُن الأربع يجرى النَّهْران الكتابيان التَّوْأم نَهر الرجاء ونَهر الدينونة، وهذه تيارات موضوعية تخدم تنوات مِنَ التحدى والتَعزية للجَمِيع.

البيبلوجرافيا

See commentaries, encyclopedias, and also: W. C. van Hattem, "Once Again: Sodom and Gomorrah," *BA* 44, 1981, 87-92; D. M. Howard, Jr., "Sodom and Gomorrah Revisited," *JETS* 27, 1984, 385-400; J. E. Jennings, "Bab edh-Drha," *NIDBA*, 1983, 84-85.

ريتشارد دي . باتيرسون *Richard D. Patterson*

وحدة ← #٩٦٩ (בָּדַד [*bādad*]، يَكُونُ وحيداً)

سِفرِ الأَحْيَاء.. سِفر تذكار.. سِفر الحق

سِفر الحَيَاة.. سِفر تذكار.. سِفر الحق

ع. ق ١. فِي مز ٦٩: ٢٨ [٢٩] كان المضطهدون المَعَاقبون يتسمون بالرغبة فِي أن "يُمْحَوْا مِنْ سِفرِ الأَحْيَاءِ، وَمَعَ الصِّدِّيقِينَ لاَ يُكْتَبُوا". ولا ريب أن مفهوم سِفرِ الأَحْيَاءِ قد أخذ مِنَ الممارسة الدنيوية الخاصة بحفظ قوائم تضم أَسْمَاء المواطنين (انظر عز ٢: ٢ - ٦٢؛ نح ٧: ٥ - ٦٤؛ إر ٢٢: ٣٠). وقد طبق هذا عَلَى شَعْب العهد الَّذِين تمتعوا بشركة مَعَ الله، الَّذِي عَنده "ينبوع الحَيَاة" (مز ٣٦: ٩[١٠]، قا؛ إر ٢: ١٣ ← #٢٦٤٤ חַיִּים ومِنَ المحتمل أن كَهَنَة الْمُقَدس كانوا يحتفظون بمثل هذه القوائم، غير أن الهدف قد يَكُونُ ببساطة توسع فِي التعبير المجازي عَن هذه العادة الدنيوية بلغة كتاب سماوي (← كتابة: لاهوت). كان مِنْ حق الله الاحتفاظ بهذه القائمة، ومِنْ ثم يبارك الَّذِين يحترمون العهد ببهجة الحَيَاة، لكنه يشطب أَسْمَاء أولئك الَّذِين تتعارض حياتهم بشكْلّ تام مَعَ هذا العهد (مز ١٠٩: ١٣، انظر عبارة: "فِي التُّرَاب يُكْتبون" (إر ١٧: ١٣). وعَلَى غرار ذلِك، يطلب مُوسَى فِي خر ٣٢: ٣٢ - ٣٣ أن يُمحى مِنْ كتاب الله إلَى جانب إسْرَائِيل بعد خَطِيَّة العجل الذَّهَبي، وبعد أن رفض عرض الله بأن يأخذ مكان إسْرَائِيل فِي مقاصده (ع. ١٠) لكن رد الله هو أنه سيمحي الخطاة فقط مِنْ كتابه. ومز ١٣٩: ١٦ يذكر أيضًا كتاب الله. وقد توضح علمه بكُلّ شيء مِنْ مَعْرفته مقدمًا لطول حَيَاة

أي إنْسَان (انظر أي ١٤: ٥). والقائمة الخاصة بسلسلة الأنساب الموجودة فِي تكوين ٥، والتي سُجل فِيها طول الحَيَاة، قد تبرز هذا الاستعمال الخاص بالغرض، أمَّا هنا فقد عمل السجل مقدمًا وليس بعد وقوع الحدث (سلسلة أنساب: لاهوت).

٢. وقد أُعطي بُعد أخروي للهدف مِنْ الكتابة النبوية. وفِي حز ١٣: ٩ نجد أن الأنْبِيَاء الَّذِين يحملون رسالة رجاء زائفة كان يليق بهم أن يُحرموا مِنْ مكان فِي القوائم المكتوبة لشَعْب الله الَّذِين سيُعادون إلَى الأرْض (انظر ٢٠: ٣٨). ذلِكَ أنهم "فِي كتاب بَيْتِ إسْرَائِيل لا يُكتَبون" כְּתָב. وفِي إش ٤: ٣، فإن البَقِيَّة المطهرة الَّذِين ينجون مِنْ دينونة الله الآتية وُصفوا بأنهم "كُل مِنْ كُتب (כָּתוּב) للحَيَاة فِي أورُشَلِيمَ"، وكذلِكَ الناجون مِنْ العقاب الَّذِي أشير إليه فِي ١: ٢٥ - ٢٧. ونقرأ فِي دا ١٢: ١ أن شَعْبُ الله الَّذِين سيتمتعون العصر الجديد للخلاص، وهو عصر "حَيَاة أبَدِيَّة" والَّذِي سيحصل عليه حَتَّى الأموات (ع.٢)، والَّذِين وُصفوا بأنهم "كُلّ مِنْ يوجد مكتوباً فِي السِفْر". وحتى الموت نفسه لا يستطيع أن يحرم المؤمنِين الحقيقيين مِنْ الاشتراك باعتبارهم مِنْ مواطني مَلَكوت الله. وكذلِكَ فِي تسبحة صهيون (مز ٨٧)، يظهر غرض سِفْر الحَيَاة فِيما يبدو أنه وضع أخروي، وفِي وعد باشتراك الأمَم فِي العبادة فِي الهيكل (انظر إش ٢: ٢ - ٤، زك ١٤: ١٦)، ذلِكَ أن الله سيسجل مواطنتهم لصهيون فِي سجل (כְּתָב) الشُعُوب (ع. ٦).

٣. فِي وضع دنيوي ترد هذه العبارة فِي أس ٦: ١ סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת "سِفر تذكار סְפַר־דָּכְרָנַיָּא، وفِي عز ٤: ١٥ "سِفْر أخْبَار آبَائِكَ ..." وسِفْر الأخبار يشير إلَى حوليات التاريخ الرسمية الخاصة بالامبراطورية الفارسية. وملا ٣: ١٦ يستخدم هذا التعبير المَعَاصر إستخدامًا لاهوتيًا فِيما يتعلق بسجِل إلهي، ليس لأعمال البشر، بل بأسْمَاء شَعْب الله الحقيقي والَّذِين ظلوا عَلَى أمانتهم له. وهو بهذا يتناغم مَعَ سِفْر الحَيَاة بمَعْنَى أخروي (انظر ٣: ١ - ٥ و١٧).

٤. فِي دا ١٠: ٢١ يعطي دَانِيَال وعدًا بمَعْلومات عَن الأحداث المستقبلِية "المكتوبة فِي كتاب الحق". כְּתָב אֱמֶת والعبارة تعبّر بشكلٍ مُحدَّد عَن تأكيد لاهوتي بأن المستقبل تحت سيطرة الله الكاملة (← #٦٢٢ אֱמֶת) وتتجه نحو ذروة مخطط لها (انظر رؤ ٥: ١ - ٨: ١). وقد تكون هناك علاقة بالمفهوم البَابِلي الخاص بألواح القدر السماوية التي كُتب عليها مستقبل البشرية للسنة الآتية (انظر ميسنر ٢: ١٢٤ - ١٢٥). ويجب أيضًا التمييز بينها وبين "الأسفار" المذكورة فِي دا ٧: ١٠ (قا؛ رؤ ٢٠: ١٢)، والتي هي سجِل يحفظه الله لأعمال الإنْسَان السابقة، وهذا مفهوم شرعي يشكل أساس مَا جاء فِي نح ١٣: ١٤؛ مز ٥٦: ٨ [٩]؛ ١٤٩: ٩؛ إش ٦٥: ٦).

ب. ت ١. تواصل كتابات مَا بين العهدين الإستخدام الأخروي. ويشير نصان مِنْ مخطوطات قمران إلَى الغرض فتذكر 1QM 12:3 أن الله لديه فِي السَّمَاءِ سِفْر أسْمَاء شَعْبه، وأنه سجل عهد السلام لهم بأكْلِيشيه الحَيَاة. وتصف المخطوطة 4Q504 6:14 חרט חיים شَعْبُ الله بأنه "كُلّ مِنْ هو مكتوب فِي سِفْر الحَيَاة". وفِي ١ أخن. ١٠٨: ٣ و يوب. ٣٦: ١٠، يقولان عَن الخطاة أنه قد مُحيت اسماؤهم مِنْ سِفْر الحَيَاة، انظر "أسفار الأحياء" فِي ١أخن. ٤٧: ٣؛ و "اللوائح السماوية" فِي يوب. ١٩: ٩؛ ٣٠: ١٩- ٢٠.

٢. مَا جاء فِي ملا ٣: ١٦ ترد صداه مَعَ التطبيق عَلَى مجتمَع وَادِيَ قمران، وذلِكَ فِي وثص ٢٠: ١٩.

ع. ج المَعْنَى الاسخاتولوجي (الأخروي) لسِفْر الحَيَاة نجده قد تكرر فِي فِيلبي ٤: ٣؛ رؤ ٣: ٥؛ ١٣: ٨؛ ١٧: ٨؛ ٢٠: ١٢ و١٥؛ ٢١: ٢٧. والغرض أيضًا يبرز مَا جاء فِي لو ١٠: ٢٠؛ عب ١٢: ٢٣ (*NIDNTT* 1:243-44).

← חַיִּים (#٢٦٤٤ حَيَاة).

← זִכָּרוֹן (تذكار، #٢٣٥٥)

← كتابة.

البيبلوجرافيا

TDNT 1:617-20; *THAT* 2:162-73; *TWAT* 4:385-97; 5:929-44; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, 1987, 220-21; W. Herrmann, "Das Buch des Lebens," *Das Altertum* 20, 1974, 3-10; L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, 1952; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2, 1925.

ليزلي سي . ألين *Leslie C. Allen*

سقوط الجنس البشري

التعليم الَّذِي يقول بسقوط الجنس البشري مِنْ حالة الصلاح التي خُلق عليها إلَى حالة الخَطِيَّة، إنما هو تعليم يقول به ع. ج (رو ١: ١٨- ٣: ٢٣، ٥: ١٢- ٢١، ١كو ١٥: ٢١- ٢٢)، غير أنه لا يُوجد فِي ع. ق تعبير فني لوصف الفعل أو الحالة التي نجمت عَنه. وعَلَى ذلِكَ، فإن السقوط كحدث، مأخوذ مِنْ القصة التي تصفه (تك ٣: ١- ٨) وهي ضرورة مِنْطقية ولاهوتِية اقتضتها شهادة الكتاب المُقدس التي يؤكدها بالنسبة لمشكلة الخَطِيَّة وحلّها.

والعبارة التي توجز عملِ الله فِي الخلق، بما فِي ذلِكَ خلقه البشر، تعلن أنِ الله رأى كُلّ مَا عمله فإذا هو حسن جدًا" (تك ١: ٣١). وعَلَى الرغم مِنْ أن الجملة العبرِّيَّة טוֹב מְאֹד "حسن جدًا" لا تعطى فِي حد ذاتها فكرة عدم الخَطِيَّة، إلاّ أن أستخدامها فِي سياق الخليقة قبل التجرَبَّة الأوّلى والعصيان كان بكُلّ وضوح فِي صالح مثل هذه النتيجة (قا، von Rad, 59).

وتحريم عدم الأكْلّ مِنْ شَجَرَة مَعَرفة الْخَيْرِ والسر (تك ٢: ١٦- ١٧) يوحى أيضًا بالبراءة، لأن "تعرف" (#٣٣٥٩ יָדַע) فِي العبرِّيَّة، لا يتضمنِ أهمية مَعَرضية حين يشير إلَى الأمور التجريدية مثل الْخَيْر (#٣٢٠٢ خير טוֹב)، أو شر (#٨٢٧٣/ أ شر רַע). بل بالأحرى مرادف للفهم بالختبار (von Rad, 86). وما جاء فِي تك ٣: ٥يؤكد أن الله "يعرف" الْخَيْر والشّرّ. وكما يقول غالبية المفكرين: مِنْ المحتمل أن "الْخَيْر والشّرّ" مَا هما إلاّ تشبيه بلاغي يشير إلَى مَعَرفة شاملة وليس إلَى إشتراك

فِي أفكار أو سلوك صالح مِنْ الناحية الأخلاقية. وهذا يشير إلَى مَعَرفة الله الكُلّية، وإلَى حكمة محجوزة له وحده. وسعى الإنسَان وراء هذه الحكمة هو عمل خاطئ (Wenham, 63-64). وحين أكُلّ (←) آدَمَ وحَوَّاء مِنْ الثمرة (٣: ٦)، انفتحت أعينهما (٣: ٧)، صارا مثل الله (٣: ٢٢) مِنْ ناحية أنهما اكتسبا حكمة بالاختبار وليس بمَخَافَةُ الرَّبِّ (أم ١: ٧).

وقال الله إن انْتَهاك تحريم الأكُلّ مِنْ شَجَرَة مَعَرفة الْخَيْر والشرّ عاقبته الموت (تك ٢: ١٧)، وحين حدث الانتهاك، حُرم آدَمَ وحَوَّاء مِنْ شَجَرَة الحَيَاة (٣: ٢٢) ومِنْ الشّركة الوثنية مَعَ الله. والحرمان مِنْ الاقْتِرَاب مِنْ شَجَرَة الحَيَاة يشير إلَى ظروف مغايرة تمامًا. أصبح الإنسَان عرضة للفناء، مخلوق لابد أن يذوق الموت، ضحية جرح أصاب به نفسه، وُصف مِنْ الناحية اللاهوتية بأنه سقوط.

والعلاقة بين الخَطِيَّة، والموت، والسقوط نجدها ضمنًا فِي التهديد بأنه يوم يأكُلّ مِنْ الشَّجَرَة موتاً يموت (٢: ١٧)، وفِي حقيقة أن أعينهما قد انفتحت، وهكذَا تشهد بمَعَرفتها لحالتيهما (Clines, 11)، ونجدها ضمنًا فِي تعليم بولس عَن نفسه هذا الموضوع. ويقول الرسول إن "الموت بإنسان" (أي بآدَمَ)، وفِي آدَمَ دم بموت الجميع (١ كو ١٥: ٢١- ٢٢). ولقد مات آدَمَ لأَنَّهُ وقع فِي الخَطِيَّة، ووراثته هي الموت لِنَسْله أجمَعَين (رو ٥: ١٢- ١٤). وهو بكل وضوح مات مِنْ أجْلِ تعدٍ، بسبب انتهاك واحد لناموس الرَّبِّ (رو ٥: ١٦). وهذه الخَطِيَّة الواحدة، كانت بالطبع، هي الأكُلّ مِنْ الثمرة المنْهى عنها، الأمر الَّذِي عجّل بسقوط الجنس البشري مِنْ الشّركة الكريمة مَعَ الله وفِي مقاصده.

ونتائج السقوط أظهرت نفسها فِي ميل الإنسَان إلى الشّرّ مِنْ وقت سقوط آدَمَ وما بعد ذلك. وهكَذا، "رأى الرَّبّ أن شرّ الإنْسَان قد كثر فِي الأرْض. وأن كُلّ تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كُلّ يوم" (تك ٦: ٥، انظر ٨: ٢١). وكَلِمَة "تصور" (#٣٦٧١ יֵצֶר) تصف الغرض الَّذِي يدور فِي الفكر (٤٢٨ و...)الَّذِي يُوضع فِي مجرى العمل. إنه مَا "يميل" الناس إلى عمله" (تث ٣١: ٢١، إش ٢٦: ٣).

وعَلَى ذلِكَ، فقد أوجد السقوط ميلاً إلَى الخَطِيَّة، إلَى درجة لا يستطيع أحد أن يهرب مِنْ هذا الميل (١مل ٨: ٤٦، أي ٤: ١٧ – ٢١، مز ٧٨: ٣٨ [٣٩]، ١٠٣: ١٠، ١٤٣: ٢، أم ٢٠: ٩، جا ٧: ٢٠) وقد عبّر دَاوُد عَن نتيجة السقوط فِي اعترافه العاطفِي "هأنذا بالأثم صوّرت وبالخَطِيَّة حبلت بي أمي" (مز ٥١: ٥). وختامًا، بالرغم مِنْ أنه لم يتم توضيح أي مفهوم عَنِ السقوط بشكل جلي، فإن حالة الإنْسَان التي وُصفت فِي كُلّ موضع فِي ع. ق مرجعها هو ميل الإنْسَان إلى الخَطِيَّة، وهو ميل تعود جذوره إلَى عصيان آدَمَ وحَوَّاء وسقوطهما.

عهد جديد NIDNTT 1: 84 - 88.

البيبلوجرافيا

TDOT 5:464-65; J. Baker, "The Myth of Man's 'Fall'—A Reappraisal," *ExpTim* 92, 1981, 235-37; D. J. A. Clines, "The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh," *VT* 24, 1974, 8-14; W. Eichrodt, *TOT* 2:400-413; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958, 281-83; J. King-Farlow and D. W. Hunt, "Perspectives on the Fall of Man," *SJT* 35, 1982, 193-204; A. D. H. Mayes, "The Nature of Sin and Its Origin in the Old Testament," *ITQ* 40, 1973, 250-63; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, 1961, 78-87; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 85-95; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 67-75.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

السقوط ← #٥٨٧٧ (נָפַל [*nāpal*]، سقوط، يسقط)

زيف ← #٣٩٤٢ (כָּזָב [*kāzāb*]، بهتان، خداع، كذب)

عائلة ← #٥٤٧٦ (מִשְׁפָּחָה [*mišpāḥâ*]، نوع تقسيم فرعي)

مجاعة ← #٨٢٧٩ (רָעֵב¹ [*rā'ēb¹*]، يَكُونُ جائعاً)

مزارع ← #٤٣٨ (אִכָּר [*'ikkār*]، مزارع، فلاح)

سريع ← #٧٤٢٦ (צוֹם [*ṣûm*]، صيام سريع)

سمين ← #٩٠٤٢ (שָׁמֵן¹ [*šāmēn¹*]، دهني)

والد ← #٥٢٧ (אַלְמָן [*'almān¹*]، والد، أب)

مَعَروف ← #٢٨٥٨ (חָנַן¹ [*ḥānan¹*]، يَكُونُ كريماً مَعَ)

خوف ← #٣٧٠٧ (יָרֵא¹ [*yārē'¹*]، يتقى، يكون خائفاً، يخشى)

عيد ← #٢٥٠٤ (חַג [*ḥag*]، عيد، احتفال، رقصة حلقية، موكب)

ضعيف ← #٨٣٣٢ (רָפָה¹ [*rāpâ¹*]، ينبذ، محيط، يبثط الهمة، يسترخى)

حاسة اللمس ← #٥٤٩١ (מָשַׁשׁ [*māšaš*]، يشعر، يلمس)

أنثى ← #٨٥١ (נַעַר³ [*na'ar³*]، امْرَأة)

يتخمر ← #٢٨١٢ (חָמַר¹ [*ḥāmar¹*]، يتوجع يحمى، يختمر)

عيد ← #٢٥٠٤ (חַג [*ḥag*]، عيد ، احتفال، رقصة حلقية، موكب)

قيود ← #٢٤١٤ (זֵק¹ [*zēq¹*]، سلسلة، قيد)

حماس ← #٧٧٠٧ (קַדַּחַת [*qaddaḥat*]، حمى، انفعال)

قليل ← #٥٠٧٠ (מָעַט [*mā'aṭ*]، يصبح صغيرًا، ينقص، قليل)

إخلاص ← #٦٢٢ (אֱמֶת [*'emet*]، حق، أمانة، دائم ويمكن الاعتماد عليه)

حقل ← #٨٤٤١ (שָׂדֶה [*śādeh*]، حقل، ميدَان، حقول، بلد مفتوح)

تين ← #٩٣٠٠ (תְּאֵנָה [*te'ēnâ*]، شَجَرَة التين، تين)

نتائج ← #٥١٦٢ (מָצָא [*māṣā'*]، يبحث عَن، يطلب، يجد، يصل إلَى، يَكُونُ)

غرامة ← #٦٧٤٠ (עָנַשׁ [*'ānaš*]، يجيذ، يفرض ضريبة، جزاء، يفرض غرامة)

إصبع ← #٧٢٠ (אֶצְבַּע [*'eṣba'*]، إصبع)

نَار ← #٨٣٦ (אֵשׁ¹ [*'ēš¹*]، نَار، نيران)

ثابت ← #٣٩٢٢ (כּוּן¹ [*kûn¹*]، يؤسس، متين، يجهز، يقف

ثابتاً)

بِكر ← #١١٤٤ (בָּכַר [*bākar*]، يعامل كبِكْرِ، يعطى ثمراً مبكراً)

باكورة الثمار ← #١١٣٧ (בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*]، باكورة الثمار)

صيد السمك ← #١٨٩٩ (דִּיג [*dîg*]، الإمساك بالسمك)

صيد ← #٢٨٢٢ (חָמֵשׁ [*ḥāmēš*]، خمسة)

لهب ← #٤٢٥٨ (לַהַב [*lahab*]، لهب، سيف)

مسطح ← #٩١٦٨ (שִׁפְלָה [*šiplâ*]، يستوّى، يسطح)

لحم ← #١٤١٤ (בָּשָׂר [*bāśār*]، طعام، لحم، الجسد)

هروب ← #٥٦٧٤ (נוּס [*nûs*]، ينسّل، يفر، يهرب)

قطيع ← #٧٣٦٦ (צֹאן [*ṣō'n*]، قطيع، ماشيه)

سلاسل الأنساب فِي ع. ق

سلاسل الأنساب فِي ع. ق

سلسلة الأنساب هي – بحسب تعريف ر. ر. ويلسون R. R. Wilson الَّذِي كثيرًا مَا يُقتبس – تعبير كتابي أو شفهي عَن انْتَساب شخص بالولادة إِلَى جد أو أجداد" (*Genealogy and History*, 9). وهناك نوعيتان رئيسيتان مِنْ سلاسل الأنساب يُمْكِنُ التمييز بينهما: سلاسل الأنساب الخَطِيَّة، وفيها يُتتبع خط واحد للنسب مِنْ حد أعلَى، وهناك سلاسل الأنساب المجزأة، وفيها يتم تتبع أكثر مِنْ خط واحد مِنْ الجد الأعلَى، وعَلَى ذلِكَ تتفرع إِلَى خطين واضحين أو أكثر عِنْدَ نقطة مَعينة.

١. بيانات سلاسل الأنساب فِي ع. ق: المواد الرئيسية لسلاسل الأنساب فِي ع. ق نجدها عَلَى التالي:

تك ٤: ١٧ – ٢٢ خط نسب قايين خلال سبعة أجيال.

تك ٥: ١- ٣٢، قا؛ ٤: ٢٥- ٢٦، خط نسب آدَمَ عبر شِيث، ثم ينزل حَتَّى أبناء نُوح سام، حَام، ويافث.

تك ١٠: ١- ٣٢، سلالة أبناء نُوح، وتُرف أيضًا باسْمَ "جدول الأمَم"

تك ١١: ١٠- ٢٦ سلسلة النسب مِنْ سام حَتَّى إِبْرَاهِيم: تك ١١: ٢٧ وتمد القائمة حَتَّى لُوطَ (ابْنِ أخ إِبْرَاهِيم).

تك ١٩: ٣٧ – ٣٨. أبناء لُوط، موآب، بَنِي عمى، والَّذِين مِنْ نَسْلهم جاء الموآبيون والعَمُّونيون.

تك ٢٢: ٢٠ – ٢٤ أبناء نَاحُور.

تك ٢٥: ١- ٤ أبناء أَبْرَامَ، الَّذِي يُدعى الأن إِبْرَاهِيمُ (قا؛ ١٧: ٥)، مِنْ قطورة.

تك ٢٥: ١٢- ١٨ أبناء إِسْمَاعِيلَ

تك ٣٥: ٢٣- ٢٦، أبناء يَعْقُوب مِنْ لينة، راحيل بلهة، وزلفة

تك ٣٦: ١ ٤٣ نَسْل عِيسُو: ويتضمنْ قائمة بأمراء القبائل الَّذِين مِنْ نَسْل عِيسُو (ع. ١٥- ٣٠)، وقائمة بأسَّمَاء ملوك أدوم (ع. ٣١- ٣٩)، وقائمة بالأمراء مِنْ نَسْل عِيسُو "حسب قبائلهم وأماكنهم" (ع. ٤٠ – ٤٣).

تك ٤٦: ٨- ٢٥، أبناء إِسْرَائِيل (يَعْقُوب) وأحفادهم.

خر ٦: ١٤- ٢٥، نَسْل رأوبين، شمْعَون، ويبدو أنهم ذكروا كتمهيد فحسب لقائمة أشمل لأبناء لاوي، والتي تتبع كل نَسْله حَتَّى الجيل الثاني، ثم تركز عَندئذ عَلَى قهات حفِيد لاوي، وتركز بصفة خاصة عَلَى نَسْل هَارُون وقورح.

عد ٣: ١٧ – ٢٠ نَسْل لاوي حَتَّى الجيل الثاني، وتذكر التقسيم إِلَي عشائر جرشونيين، والقهاتيين والمراريين، والتي تشكل أساس توزيع الواجبات المتعلقة بخيمة الاجْتِمَاع والمسكن (ع. ٢١- ٣٨).

عدد ٢٦: ٤١- ٦٠، قائمة بأسَّمَاء المحاربين الَّذِين ينتمون إِلَى أسباط إِسْرَائِيل الإثنى عشر (ع. ٥- ١٥)، تتبعها قائمة بِاللَّاوِيِّين (٥٧ – ٦٠)، وتُخذ هذه القائمة أيضًا كأساس لتوزيع أرْضِ كَنْعَان بين الأسباط.

را ٤: ١٨- ٢٢. سلسلة أنساب دَاوُد، بدءًا مِنْ فَارِص حَتَّى الأجيال السبعة.

٢صم ٣: ٢ – ٥ أبناء دَاوُد الَّذِين وُلدوا فِي حَبْرُونَ.

١أخ ١- ٩: مجموعة موسعة مِنْ مادة سلاسل الأنساب تمتد مِنْ آدَمَ ثم تنزل حَتَّى فترة مَا بعد السبي. وبعض هذه المواد يبدو أنها موجز لأجزاء أخرى مِنْ ع. ق (قا؛ ١أخ ١: ٥- ٢٣ بما جاء فِي تك ١٠؛ ١أخ ١: ٢٩ – ٣١، ٣٢ – ٣٣ بما جاء فِي تكوين ٢٥: ١٢- ١٨ و٢٥: ١- ٤)، فِي حين أن مواداً أخرى لا تُوجد سوى هنا فقط (١أخ ٤: ٣٩ – ٤٣؛ ٥: ١٩ – ٢٠؛ ٧: ٢٠ – ٢٧). وتتوزع المادة بين ثلاثة أقسام: ١أخ يغطي الفترة مِنْ آدَمَ حَتَّى إِسْرَائِيل، ١أخ ٢ – ٨ يغطي أحوال بَنِي إِسْرَائِيل ونَسْلهم فِي فترة مَا قبل السبي، ١أخ ٩ وينتمي إِلَى فترة مَا بعد السبي.

ومادة ع. ق تتضمنْ سلاسل أنساب خَطِيَّة (مثل؛ ٥: ١- ٣٢؛ رَاعُوث ٤: ١٨- ٢٢) كما تتضمنْ سلاسل أنساب مجزأة (تك ١٠، عد ٣: ١٧ – ٢٠). وسلاسل أنساب التي تصف أصول الشُّعُوب، أو الجماعات العرقية الأصغر حجمًا تتضمنْ أسَّمَاء شخصية، وأسَّمَاء تظهر فِي مواضع أخرى فِي ع. ق كأسَّمَاء مكان، وأسَّمَاء أممية (غير يهودية)، وعَلَى سبيل المثال (تك ١٠: ٤ يذكر بين أبناء ياوان: بصفة أساسية فِي النصوص الخاصة بالفترات المبكِرة والأخيرة مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل. وقد نجد هناك ظاهرة تماثل تلك التي وُجدت فِي النصوص البَابلية القديمة، حيث إن سلاسل الأنساب المجزأة أهمية فِي الفترة السابقة لعهد المَمْلَكَةِ (لأَنَّهُا تعكس حقائق سياسية وقَبَلِيَّة) ولكنها نتيجة لِذلِكَ استُبدلت بسلاسل الأنساب الخَطِيَّة، التي تصف أسلاف الملوك (انظر أدناه بخصوص الصيغ المَلِكية فِي سِفرى الملوك الأوَّل والثاني).

وهناك نصوص عديدة أخرى فِي ع. ق، ينطبق عليها هذا الكَلَام، لأَنَّهُا – مثل الكثير مِنْ سلاسل الأنساب فِي ع. ق – تتناول موضوعات تتعلق بتكوين الشَعْب الإِسْرَائِيلي أو تنظيمه

الداخلي: مثل إحصاءات الإسْرَائِيليين (مثل؛ عد ١: ١٩ – ٤٣، ٤: ٣٤ – ٤٩)، ترتيب الأسباط الإثنى عشر (كُلّ مِنْها ولها شيخ قبيلة) حول خيمة الاجْتِمَاع (٢: ١- ٣٤)، قائمة بتقدمات الأسباط للخيمة (٧: ١٢- ٨٣)، قائمة بالأراضي الخاصة بكُلّ مِنْ سِبْط (يش ١٥: ١- ٢١: ٤٢)، قائمة بالْكَهَنَة وخدمات الهيكل (١أخ ١٥: ٥- ٢٤ و٢٣- ٢٦)، قائمة بالأشخاص الَّذِين اختيروا مِنْ بين القبائل للقيام بمهام مختلفة. لمساعدة مُوسَى فِي عمل الإحصاء (عد ١: ٥- ١٥)، ولتجسس أَرْض كَنْعَان (١٣: ٤ – ١٥)، وللمساعدة فِي تخصيص وتوزيع أَرْض الميعاد (٣٤: ١٩ – ٢٨)، والقيام بتوفير الأعدادات اللازمة لبَيْتَ سُلَيْمَانَ (١مل ٤: ٨- ١٩)، ووقوائم بجنود دَاوُد (٢صم ٢٣: ٨- ٣٩)، وكبار الموظفين (١ اخ ٢٧: ٢٥- ٣٤)، وقوائم بأسْمَاء أفراد وعائلات مجتمَعَ مَا بعد السبي عَلَى أَيَّام زَرُبَّابِل (عز ٢: ٣- ٣٦، نح ٧: ٧ – ٦٣)، وأولئك الَّذِين رافقوا عَزْرَا فِي رحلته إِلَى أُورُشَلِيمَ (عَزْرَا ٨: ٢ – ١٤)، وأولئك الَّذِين أعادوا بناء أسوار أُورُشَلِيمَ (نح ٣: ١- ٣٢)، وأولئك الَّذِين اكتُشف أنهم تزوجوا نساء غريبات (عز ١٠: ١٨- ٤٣). والنقطة الأساسية فِي عَزْرَا ونحميا غالبًا مَا تكون نقاء مجتمَعَ مَا بعد السبي. والصيغة الْمَلَكِية فِي سِفْري الملوك (١مل ٢: ١٠- ١٢؛ ١١: ٤١- ٤٣؛ ١٤: ١٩ – ٢٠ الخ) تشكّل نوعية متفردة. وهذه النصوص الموجزة تذكر اسْم المَلِك، وكذلِك مِنْ خلفه فِي كُلّ مِنْ المَمَلكتين الجنوبية والشمالية، والواقع أنها تتبع نَسْل الملوك الجنوبيين، ولا تفصل ذلِك بالنسبة لملوك الْمَمْلَكَةِ الشمالية، حيث كان يُوجد أكثر مِنْ أسرة واحدة مَلَكِية.

٢. ماهي فوائد سلاسل أنساب ع. ق. لسلاسل أنساب ع. ق فوائد هامة فِي أسفار تك – نَاحُوم. فهي تعطي إحساسًا بالاستمرارية بين الأجيال، وتقدم إطار عمل (ولو جزئيًا عَلَى الأقل) بسلسلة مِنْ القصص تمتد مِنْ القيامة حَتَّى فترة مَا بعد السبي. ومهما بدت القصص الغريبة جذابة، إلا أن السلاسل المتكررة تذكرنا بأن القصص تشكّل جزءًا مِنْ حكاية أكبر. وقد ذُكرت نواح أخرى مِنْ التفاعل بين القصة وسلسلة الأنساب وذلِك فِي المناقشة المذكورة أدناه والخاصة بسِفْر التكوين، وسِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام الثاني.

وسلاسل الأنساب – بوجه عام – ترمي إلى غرضين أساسين: وصف أصل شعوب العالم المَعْرُوف مِنْ آدَمَ وعبر نُوح (انظر بصفة خاصة تكوين ١٠: ١- ٣٢، وأجزاءً مِنْ ١ اخ ١)، وتتبع "نَسْل الوعد" مِنْ شِيث عبر إِبْرَاهِيم إِلَى يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل، الَّذِي أصبح نَسْله أمة إِسْرَائِيل، وشَعْبُ الله المختار. ولِذلِك، تعطى سلاسل الأنساب تعبيرًا موجزًا للكشف بصفة تدريجية عَن مقاصد الله فِي الإتيان إِلَى الوجود، وهي تعيّن حدود هذا الشَعْب المختار، وبهذا تكون مرتبطة بشكْل وثيق بموضوعات الاختيار، والوعد، وميراث إِسْرَائِيل لأَرْض كَنْعَان. وهي تُعد تعبيرًا واضحًا لهوية إِسْرَائِيل. وفِي إطار سلاسل الأنساب الإسْرَائِيلية، نجد أن سلاسل أنساب نَسْل لاوي، تبرز اللاَّوِيّين كجماعة مميزة داخل إِسْرَائِيل، ومجال عملها هو خيمة الاجْتِمَاع الَّتِي بها مسكن الله، وهناك مجموعات مختلفة مِنْ نَسْل لاوي لكُلّ انتهت أدوارها المختلفة. وكما هو مذكور فِي القسم التالي، فإنه مِنْ بين مهمة سلسلة الأنساب فِي ع. ق أو فِي مواضع أخرى فِي ش. أ. ق.، يبدو أنه كان إضفاء الشَرِيعَة عَلَى هؤلاء العاملين.

وحتي بعض سلاسل الأنساب التي لا تصف خط الوعد، أو تشير إِلَى الإسْرَائِيليين، إلاّ أنه يبدو أنها نُظمت وخط الوعد، أو شَعْب إِسْرَائِيل كان يجول بفكر الكاتب. وقد ذكر أ. ب. روس A. P. Ross كيف أن ترتيب الشُعُوب فِي تكوين. ١ يبدو أنه يذكر عَلَى المستقبل أَرْض إِسْرَائِيل ("جدول الشُعُوب"، ٢٢ – ٣٤). وقد انْتَشر نَسْل يافَث مِنْ الشّرق إِلَى الغرب عبر الحدود الشمالية، اما نَسْل حَام فقد أحاط بالأَرْض مِنْ الجنوب إِلَى الشمال، وتبع أبناء سام خطاً يمتد مِنْ الشّرق إِلي الجنوب حول الأَرْض. ويُلاحظ، بصفة خاصة، أن ذكر الشُعُوب الكَنْعَانية (١٠: ١٥- ١٨) يوحى بأن الكاتب يركز عَلَى الأَرْض التي يعتزم الله أن يعطيها لإسْرَائِيل.

وبطريقة مماثلة، لو أنه عَلَى نطاق مختلف، فإن ذكر نَسْل نَاحُور (تك ٢٢: ٢٠ – ٢٤) قدم لنا "رفقة"، التي ستكون زوجة لإسْحَاق. وفِي بعض الأحيان تبدو سلاسل الأنساب المتشَعْبة أنها تتبعت بالتفصيل لتظهر تناقضًا مَعَ نَسْل الوعد. ونَسْل كُلّ مِنْ إسْمَاعِيل بْن إِبْرَاهِيم الَّذِي ولدته له هَاجَر، وعِيسُو، وهو أخو يَعْقُوب التوأم - يعطيان مظهر "ظل لخطوط الوعد"، وقد ذكر بكل وضوح أن إسْمَاعِيل كان أباً لإثنى عشر رئيسًا مِنْ "رؤساء القبائل" (تك ٢٥: ١٦)، الأمر الَّذِي يوحى – إذا جاز القول – أن "إِسْرَائِيل فِي الظل"، ومِنْ نَسْل عِيسُو، وأنهم نَسْل مَلِكي (٣٦: ٣١- ٣٩)، وُصفوا بأنهم "مَلِكوا فِي أَرْض أدوم مَلِك لبَنِي إِسْرَائِيل" (ع. ٣١)، وهذا يوحي أيضًا بتناقض مَعَ نَسْل يَعْقُوب. فالكاتب وعَن عمد يتتبع النظائر بين الآخر المرفوض، والأخ الَّذِي يحمل الموعد، كما لو أنه يريد أن يؤكد موضوع سيادة الله فِي الاختيار باقتراحه فكر "أراه ولكن ليس الآن، أبصره ولكن ليس قريباً"

٣. مقارنة بين مادة الأنساب فِي ع. ق، وفِي ش. أ. ق.: ويقدم ش. أ. ق. تشكيلة مِنْ المواد المقارنة (ناقشها بشكْل مفِيد ر. ر. ويلسون R. R. Wilson) حيث أولى اهتمامًا خاصًا بالمواد السامرية، الأكادية، الأشورية، والبَابِلية [Genealogy and History, 56-136]، وانظر أيضًا M. Chavalas ["Genealogical History as 'Charter'," 103-28]. وقوائم الملوك تغلب عَلَى هذه المواد، غير أنه تُوجد كذلِك سلاسل أنساب كهنوتية كما للكتبة أيضًا

وتحتوي هذه المادة عَلَى بعض العَناصر التي قد تكون لها علاقة بسلاسل الأنساب المذكورة فِي العهد القديم. مثل؛ يُمكِن أن تجمَعَ هذه السلاسل مواد مِنْ تواريخ مختلفة (مثل؛ قائمة ملوك أشُورَ ANET, 564-66)، سلاسل الأنساب الموجودة فِي أكثر مِنْ نسخة تختلف أحيانًا فِي بعض النقاط، ولعل ذلِكَ مردُّه أنها تؤيد دعاوي ميراث متنافسة (Chavalas, "Genealogical History as 'Charter'," 114-23)، تقارن بين لائحة ملوك أشُورَ، وسلسلة أنساب عائلة حَامورابي الْمَلِكية فِي هذا الخصوص)، وسلاسل الأنساب قد توجز عدة أجيال. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن سلاسل أنساب ش. أ. ق. تكاد تهتم دائمًا بالشَرِيعَة، وتثبت دعاوي الشخص مِنْ ناحية أحقيته فِي الحكم،

أو فِي أن يشغل وظيفة رسمية بحكم أصله العائلي.

وتُعد قائمة ملوك السومريين مثالاً لإستخدام سلاسل الأنساب كأداة لإضفاء الشَرِيعَة (انظر *ANET*, 265-66)، وهذا له مَا يشبهه فِي سلسلة الأنساب فِي تك ١- ١١. وهذه القائمة موجودة فِي عدد مِنْ الروايات المختلفة (والتي يرجع تاريخها بين ٢١٠٠، ١٩٥٠ ق. م) وإحداها مرتبطة بالأسرة المالكة فِي مَدِينَة "إيزن" السومرية (١٩٥٠ ق. م تقريبًا، وما بعد ذلِكَ). وهي قائمة تضم ملوكًا حكموا سومر، والمُدُن التي حكموا مِنْها. وتميز القائمة بين مِنْ حكموا قبل الطوفان ومِنْ حكموا بعده. والأرقام التي ذُكرت لفترات الحكم أرقام هائلة. فقبل الطوفان، ذُكر أن ثمانية ملوك حكموا لمدة تصل إِلَى ٢٤١٠٠٠ سنة، وتبعهم ثلاثة وعشرون مَلِكًا قيل إنهم حكموا لمدة ٢٤٥١٠ سنوات (طوال المدة التي تشير إليها هذه الأعداد تُعد إحدى نقاط التشابه مَعَ مَا جاء فِي تك ١- ١١). ويجادل Chavalas ("Genealogical History as 'Charter'," 110-13) أن القائمة فِي نسخة "إيزن Isin" عَلَى الأقل وُضعت لدعم ادّعاء أسرة إيزن Isin المَلِكية لحكم سومر، وهي تخالط بالنسبة لحقيقة أن أسرة إيزن Isin لا يمكنها ادّعاء أنها الوريثة الشّرعية لحكامٍ سابقين، ولكنها تقول إنه بالنظر إِلَى أن مُدُناً مختلفة حكم كُل مِنها سومر، فمِنْ ثم لا يوجد مَا يحول دون أن تصبح مَدِينَة "إيزن" الآن مركزًا للحكم.

والشَرِيعَة يبدو أنها النقطة التي نَحْنُ بصددها الآن فِي سلاسل أنساب ع. ق التي تتبع أصل اللاويِّين، فِي الصيغة المَلِكية، وكذلِكَ فِي قوائم أعضاء مجتمَعَ مَا بعد السبي وذلِكَ فِي سِفري عَزْرَا ونحميا. وهذه المواد تتناول أسئلة مثل: مِنْ الّذِي يُمْكِنُ أن يخدم ككَاهِنٍ؟ مِنْ الّذِي ينتمي إِلَى أصل مَلِكي حقيقي؟ مِنْ الّذِي ينتمي حقًا إِلَى إسْرَائِيل؟ ونفس الشئ يُمْكِنُ أن يُقال عَن سلاسل أنساب نَسْل إِسْرَائِيل فِي الأسفار الخمسة، ١أخ ٢ – ٨. وبرغم ذلِكَ، فإننا مَا أن نحاول تجاوز القاعدة العامة للشَرِيعَة، نجد أن عادة ش. أ. ق.، بالرغم مِنْ أنها نافعة مِنْ ناحية أفتراضِ مبادرات ممكنة بالنسبة لسلاسل أنساب ع. ق، إلاّ أنها أقل نفعاً فِي ناحية تفسير تفاصيلها.

وجرت العادة عَلَى عقد مقارنات بين مَا جاء فِي تكوين ١- ٧ ومواد مختلفة خاصة بش. أ. ق.. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ يذكر ر. س. هيس R. S. Hess ("سلاسل أنساب تكوين ١- ١١" ص ٢٤١- ٥٤) وبصفة خاصة ٢٤٧ – ٥٠. الاختلافات الهامة التالية بين سلاسل أنساب ش. أ. ق.، وسلاسل أنساب ١- ١١: (أ) مادة ش. أ. ق. لا تتضمنْ شَيْئًا عَن مُوسَى "قائمة الأمَم" الواردة فِي تكوين ١٠. (ب) الشَرِيعَة لا تكون عَلَى وجه العموم النقطة التي ترمي إليها سلاسل الأنساب الواردة فِي تكوين ١- ١١. (جـ) الأرقام فِي قائمة الملوك السومريين (والتي كانت تعمل مقارنات كثيرة بينها وبين تك ١- ١١). يبدو أن لها مهامًا مختلفة عَن مهام السلاسل الواردة فِي تك ٤ – ٥ و١١. وذلِكَ أن التركيز فِي سِفر التكوين مركز عَلَى فترة حَيَاة الفرد، لكن الأرقام فِي قائمة الملوك السومريين لا تصف سوى السنوات التي قضاها كُلّ مَلِك فِي الحكم. (د) سلاسل الأنساب الواردة فِي تك ٤ – ٥ و١١ نجدها تتجه نحو الأمام، حيث تنتقل مِنْ الأب إِلَى الابن، أمَّا فِي قوائم ملوك ش. أ. ق. نجد الحركة دائمًا إِلَى الوارد، حيث تنتقل مِنْ آخر السلالة إِلَى أجداده. والمقارنات الفاصلة بين ش. أ. ق. وسلاسل أنساب ع. ق لها قيمتها. وبرغم ذلِكَ، يبدو أن لسلاسل أنساب ع. ق أغراضها الواضحة التي لا يُمْكِنُ أن توضحها مادة ش. أ. ق. إلاّ بطريقة مُحدَّدة فقط.

٤. سلاسل أنساب ع. ق، وإعادة ترتيب الحقائق التاريخية. سبق أن أشرنا إِلَى بعض المشاكُل التي تنتاب عملية إستخدام سلاسل أنساب فِي إعادة ترتيب الحقائق التاريخية. وهنا قد يعَنّى ذكرموضوعين رئيسيين (قا، Wilson, *Genealogy and History*, 137-98, and "The Old Testament Genealogies," 169-89).

(أ) هناك بعض الحالت التي ربما تتعارض فِيها البيانات الواردة فِي سلسلة الأنساب. فقد ذُكر أن أبناء أَلِيفَازَ هم تيمان، أومار، وصفو، وجعثام وقناز (تك ٣٦: ١١)، فِي حين أن الاسم قورح وُضع فِي مكان آخر بين جعثام وقناز (٣٦: ١٥). والمادة المتعلقة بكَالِب (أم أن هناك أثنين باسْمَ كَالِب.) فِي ١أخ ٢: ١٨- ٢٤ و٤٢ – ٥٠ تبدو متناقصة (انظر النهج المختلفة تأليف R. Braun [*1 Chronicles*, 1986, ad loc.] and M. J. Selman [*1 Chronicles*, 1994, ad loc.]). وسلسة أنساب صَمُوئيل تضعه عَلَى مسافة مستحيلة تصل إِلَى تسعة عشر جيلاً مِنْ لاوي فِي ١أخ ٦: ٣٣- ٣٨ [١٨- ٢٣] كما أنها سعبة أيضًا مِنْ ناحية أنه عَن نَسْل أفْرَايمي (١صم ١: ١). وأخطأ النقل كان مِنْ المحتمل حدوثها فِي مادة مِنْ هذه التعية، ولا ريب أن بعضًا مِنْ هذه الأخطاء (وأمثاله) يُمْكِنُ تفسيرها بأنها أخطاء مِنْ الكتبة. وحقيقة أن الأسْمَاء تميل إِلَى أن تتكر فِي الأنساب العائلية فهذه تشكِّل مصدرًا خاصًا للصعوبة، ونجد مثالاً لهذا (وللارتباك الّذِي قد ينجم) بمقارنة قوائم رؤساء الكَهَنَة المذكورة فِي عَزْرَا ٧: ١- ٥؛ ١أخ ٦: ١- ١٥ [٥: ٢٩ – ٤١]؛ ٦: ٥٠ – ٥٣ [٣٥- ٣٨].

ولا يجب عَلَى المرء بالطبع أن يركز ببساطة عَلَى التناقضات. فقد قدم ج. أ. رندسبرج G. A. Rendsburg مِنْذ عهد قريب أدلة تثبت دقة وتناغم سلاسل الأنساب الواردة فِي "خر – يش" تحت عَنوان (The Internal Consistency," 185-206). فإذ جمَعَ بين المَعلومات الخاصة بسلاسل الأنساب الموجودة فِي هذين السِفرين، وكذلِكَ المادة ذات الصلة فِي سِفر أخْبَار الأيَّام الأوَّل، ورَاعُوث ٤، وانْتَهى إِلَى أنه بالنسبة لكُلّ شخص يُمْكِنُ تتبع سلسلة أنسابه فِي خُرُوج – يَشُوعُ، توجد مسافة تُقدر مَا بين ثلاثة إِلَى ستة أجيال بينه وبين أحد أبناء يَعْقُوب (وهذه النوعية مِنْ الاختلافات ليست موضع جدل، كما أوضح رندسبرج بواسطة مقارنة المَلِكية الإنجليزية). والاستثناء الوحيد لهذا النموذج هو أن سلسلة انساب يَشُوع فِي ١أخ ٧: ٢٠ – ٢٧ تضعه عَلَى بعد عشرة أجيال مِنْ يوسف (كما يناقش أيضًا سلسلة نسب صَمُوئيل الواردة فِي ٦: ٣٣- ٣٨ [١٨- ٢٣]؛ ١٩٥- ٩٦). وهذه صورة متناغمة، إذا مَا أخذنا فِي الاعتبار بصفة خاصة أن سلاسل أنساب ع. ق ربما جاءت مِنْ أكثر مِنْ مصدر.

(ب) ويتصل بهذا، الأطراف المختلفة التي يُمْكِن بها فهم بعض سلاسل الأنساب التي وردت فِي ع. ق. وربما كان ذلِكَ

مرده أنها تعمل طبقًا لمَعْتقدات غريبة بالنسبة لنا. مثل؛ بعض العبارات الرئيسية المستخدمة فِي سلاسل الأنساب ("أب"، "ابن"، "أخ") تُستخدم فِي بعض الأحيان بطريقة غير دَقِيقة فِي ع. ق: فقد وُصف عَخَانُ بأنه "ابن كرمي بْن زبدي بْن زاراح" وذلِك فِي يش ٧: ٢٤، ويصف إبْرَاهِيم نفسه هو ولوط بأنهما "أخوان" فِي تكوين ١٣: ٨ (أي أنهما متحالفان بأواصر القربى)، مَعَ أن لوط عَلَى وجه الدقة هو ابن أخيه (١٤: ١٢). هل يُمْكِنُ أن يُستشف مِنْ هذا أن لغة العلاقات العائلية كانت تُستخدم فِي بعض الأحيان للتعبير عَن العلاقات السياسية؟

وعَلَى سبيل المثال؛ ذكر رندسبرج Rendsburg أن وصف ميلاد أبناء يَعْقُوب فِي تكوين ٢٩ – ٣٠هو عرض فِي عبارات عائلية للتاريخ السابق أسباط الإسْرَائِيلية ("التنافرات الداخلية"، ٢٠١- ٤). وطبقًا لما يقوله، فإن الأبناء الستة الَّذِين وُلدوا مبكِراً لليئة أو راحيل، أي، رأوبين، وشمَعُون، لاوي، يَهُوذَا، ويوسف، وبَنيامين (الَّذِين كانوا الأبناء الوحيدين الَّذِين كان لهم دور شخصي فِي تكوين ٣٠- ٥٠) كانوا فِي الواقع أبناء يَعْقُوب، والَّذِين أصبحوا الأسلاف الرئيسين الَّذِين دُعيت ستة أسباط باسمائهم. أمَّا الأبناء الستة المتبقون، وهم، دَان، نفتالي، جاد، أشير، يَسَّاكَر، وزبولون، إمَّا وُلدوا فِي وقت لاحق لليئة، وأما أنهم وُلدوا للجاريتين بلهة وزلفة. ويقول رندسبرج إن هذه الأسباط لم تكن لها علاقة عائلية مَعَ يَعْقُوب، إلاّ أنهم انضموا بالتدريج إلى الأسباط الستة الأوَّلِى، وعَلَى ذلِك فإنه بحول حقبة القُضَاة كان هناك اثنا عشر سِبْطا.

وطبقًا لهذا الرأي، فإن وصف الأسباط الاثنى عشر عَلَى أنهم مِنْ نَسْل يَعْقُوب هو وصف يعبر مِنْ ناحية مِنه عَلَى حقيقة، غير أنه مِنْ ناحية أخرى يستخدم لغة الروابط العائلية ليصف تحالفات قَبَلية لا تتضمنْ أية روابط عائلية، والفرق الَّذِي لوحظ كان مِنْ وصف الستة أبناء التاليين بأنهم إمَّا وُلدوا مؤخراً أو ولدتهم الجاريتان. وهذا الرأي يُمْكِنُ أن يلقى اعتراضات مختلفة، ويعترف رندسبرج نفسه بأنه تخميني. وما أرمى إليه هنا هو أن أبين ببساطة أنه يُمْكِنُ تفسير لغة سلاسل الأنساب بأكثر مِنْ طريقة واحدة. ورأى رندسبرج Rendsburg، والرأي التقليدي بأن رؤساء الأسباط الإثنى عشر كانوا جميعًا مِنْ أولاد يَعْقُوب الطبيعيين، يوافق عَلَى أن مَا جاء فِي تكوين ٢٩ – ٣٠ (سلاسل الأنساب التي تذكر أبناء يَعْقُوب، مثل؛ ٣٥: ٢٣- ٢٦، ٤٦: ٨- ٢٥) يعبرّ عَن حقيقة تاريخية، أمَّا نقطة الخلاف فتعلق الحقيقية التي تم التعبير عَنها، والطريقة التي استخدمت بها لغة سلسلة الأنساب لتعبر عَنها (انظر، الطريقة التي استُخدمت لغة النسب البدني – فِي قائمة الملوك السومريين – لتعبر عَن رأي مُعيِّن لحقيقة سياسية). وقد نختلف مَعَ رندسبرج، لكن تفسيره للغة سلسلة الأنساب فِي تكوين ٢٩ – ٥٠ المقبولة عَلَى الأقل مِنْ الناحية الشكْلِية. والسؤال، مِنْ حيث الجوهر – يتعلق بالنوعية.

وقد نرى أن نذكر مثالاً آخر يتعلق بموضوع التقاليد الأدبية الخاصة بسلاسل الأنساب. الأرقام المذكورة فِي تكوين ٥ الخاصة بأعمار أولئك الَّذِين عاشوا قبل الطوفان تتراوح بين ٣٦٥ سنة (أَخْنُوخ، تك ٥: ٢٣)، ٩٦٩ (متوشالح). (وبعد ذلِك أخذت الأرقام تتناقص، ولِذلِك – وعَلَى سبيل المثال – مات إبْرَاهِيم وهو فِي سن ١٧٥ سنة (٢٥: ٧)، ويَعْقُوب وكان سنه ١٤٧ (٤٧: ٢٨). والأرقام الثاني تكوين ٥ (والتي ذُكرت بصيغ مختلفة تمامًا فِي الترجمة السبعينية، وسِفْر صَمُوئيل) والتي تبدو أيضًا عَالِية بدرجة غير طبيعية، فحين تُوخذ مَعْلومات أخرى فِي الاعتبار، تعطى لخلق العالم تاريخا يرجع إلَى سنة ٤٠٠٤ ق. م، وهو تاريخ يتعارض تمامًا مَعَ الاكتشافات الجيولوجية. وقد اقترحت عدة سبل لتناول هذه الأرقام (انظر G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 130-34 for a survey)، مثل؛ الأرقام الحالية قد تكون للمجادلة ضِدَّ نوعية الأرقام التي ذُكرت فِي قائمة الملوك السومريين، لتحدي فكرة أن رجالاً شبه آلهة بلغت أعمارهم آلاف السنوات، لم يكن لهم وجود عَلَى الأرْض إطلاقًا. وَإمَّا أن الأرقام الكبيرة تشير إلَى تاريخ بشري يعود إلَى الماضي السحيق بعدد مِنْ السنوات لا يُمْكِنُ تخيله، وحقيقة أن كلّ شخص أعطى رقماً مُحددًا بدقة – وطبقًا لهذا الرأي – فإن هذا الرقم يوازن هذه النقطة بالتأكيد عَلَى أن هؤلاء الأشخاص الَّذِين ينتمون إلَى الماضي البعيد. كانوا بالرغم مِنْ ذلِك أشخاصًا حقيقيين ومِنْ البشر. ويتعامل ج هيوجز مَعَ الأرقام الواردة فِي تكوين ٥ كجزء مِنْ ترتيب أكبر لأحداث كهنوتية، تغطي المدة مِنْ الخليقة حَتَّى السبي وما بعده (*Secrets*, 4-54). وبرغم ذلِك، فإن الاقتراحات التي طرحت لم يلق أي اقتراح مِنْها بقول عَلَى نطاق واسع. ويبدو أننا نتعامل مَعَ تقليد أدبي ليس بوسعَنا بعد أن نفسره عَلَى وجه اليقين.

٥. سلسلة أنساب ع. ق فِي السياق – بالرغم مِنْ أن سلاسل انساب ع. ق تخرج عَن سِياقها القصصي، إلاَّ أنه مِنْ الخطا دراستها بمَعْزل عَن ذلِك، لأنَّهَا فِي كثير مِنْ الأحيان تساهم فِي توضيح القصة. وهكَذَا، مثل؛ فإن القائمة الموجزة لأبناء دَاوُدَ فِي ٢صم ٣: ٢ – ٥ تبرز النقطة التي طُرحت فِي ع. الأوَّلى والتي جاء بها "وكان دَاوُد يذْهَبَ يتقوى وبَيْتَ شَاوُل يذْهَبَ ويضعف". وبطريقة مماثلة، تركز سلسلة الأنساب اللاوية الذكورة فِي خر ٦: ١٤- ٢٥) عَلَى هَارُون وقورح وأبنائهما (ع. ٢٠ – ٢٥)، والأمر يبدو كما لو أن الكاتب يعد القصص التالية التي سيقومون فِيها بدور هام (مثل؛ لا ٩ – ١٠؛ عد١٦). والمزيد مِنْ الارتباطات الواضحة تحدث بين سلسلة الأنساب والقصة فِي سِفْر التكوين (وبشكْلّ مختلف مِنْ بعضِ النواحِي) فِي العلاقة بين مَا جاء فِي ١أخ ١- ٩، وبَقِيَّة سِفْرى أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل والثاني.

(أ) سِفْر التكوين. وكما سبق القول، تتبع سلاسل أنساب فِي سِفْر التكوين أصول شعوب العالم وتبرز بريقاً مِنْ الوعد بين هذه الشُعُوب وسلاسل الأنساب التي تبرز بريقاً مِنْ الوعد تُقدم عَلَى النحو مِنْتظم بالصيغة المتكررة: "هذه مواليد (תּוֹלְדוֹת ← #٩٣٥٢) (٥: ١، ٦: ٩، ١١: ١٠ و٢٧، ٢٥: ١٩، ٣٧: ٢). وهذه الصيغة المتكررة تعطى بَنِية واضحة لقصص إبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب ويوسف (انظر B. Renaud, "Les généalogies," 5-30) ..... والموضوع الرئيسي لهذه القصص هو بالطبع ظهور بريق الوعد أيضًا بين شعوب العالم. وبرغم ذلِك، وكما ذكر R. R. Robinson ("Literary Functions," 595-608)، أساليب سلسلة الأنساب والقصة مختلفة تمامًا، هي نفسها التي تولد توتراً كبيرًا فِي سِفْر التكوين. وسلاسل

الأنساب جافة بطبيعتها، فهي ملخصات ليس بها مِنْ العاطفة، تركيز عَلَى حقيقة هامة واحدة، وهِيَ تقدم خط العائلة مِنْ جيل إلَى جيل. وهِيَ لا تلمّح إلَى المشاكل التي فِي الطريق. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، فإن قصص نَسْلِ إبْرَاهِيم كما يقول روبنسون "بتتبع سِفْر التكوين فِي الواقع كُلّ تهديد يُمْكِنُ تصوره بالنسبة لسلسلة الأنساب الخَطِيَّة "فعقم سَارَةَ، واحتمال أن يأخذ فِرْعَوْن أو أَبِيمَالِكُ سَارَةَ مِنْ إبْرَاهِيم (تك ١٢ و٢٠)، والطلب بتقديم إسْحَاقَ ذَبِيحَة (تك ٢٢)، والمنافسة ضراوة بين أبناء يَعْقُوب فِي الجيل التالي (تكوين ٣٧)، كُلّ هذه الموضوعات عُرضت بشكلٍ مُفصل وبحيوية عظيمة. والطريقان اللذان أَنْتُهجا لتتبع خطِ الوعد، يبدو أنهما يقترحان وجهتي نظر: وجهة نظر الله، والَّذِي أمام ناظرية تمر الأجيال، جيل بعد جيلٍ (دون أن يستطيع أن يعيقها أحد (ألم يعد هو بذلِك، ولابد وأن يَكُونُ الأمر عَلَى هذا النحو؟)، ووجهة نظر الأشخاص الَّذِين ينتمون إلَى هذا الخط، والَّذِين يواجهون بتهديدات تواجه الوعد فِي كُلّ جيل، ولكنهم واثقون مِنْ أن الوعد لابد وأن يتحقق (ورغم التهديدات فإنه تحقيق).

ويمكن ذكر ارتباطات – ولكن عَلَى نطاق أصغر – بين سلسلة الأنساب والقصة. فسِفْر التكوين (٥: ١- ٢) يقدم سلسلة أنساب آدَمَ بإشارة إلَى خلق الإِنْسَان عَلَى صورة الله (انظر تك ١: ٢٦- ٢٧). والمفهوم الضمنِي الواضح هنا هو أن الأجيال المتعاقبة ستواصل حملها لصور الله – وهنا كان مِنْ شأن وضع قصة مقتضبة تأثيرها الكبير عَلَى قراءتنا لهذه السلسلة. والظاهرة العكسية يُمْكِنُ ملاحظتها فِي العبارة المتكررة "..... ومات" فِي تكوين ٥. وعَلَى الرغم مِنْ أنها لم تكن ضرورية مِنْ الناحية الرسمية، إلاّ أن نتيجتها كانت التشديد عَلَى أنه باستثناء أَخْنُوخ (٥: ٢٤) لم يهرب أحد مِنْ نَسْل آدَمَ مِنْ الموت. وهنا تطور سلسلة الأنساب قصة موضوع سبق تقديمه فِي ٢: ١٧ (انظر ٣: ١٩).

وفِي دراسة أيتيولوجية لما جاء فِي تكوين ١- ١١، يجادل ر. س. هس R. S. Hess بأن الأَسَّمَاء الواردة فِي سلاسل الأنساب لديها القصة التي تريد قولها بواسطة أسلوب التورية البلاغي (التلاعب بالألفاظ) (*Studies in the Personal Names of Genesis 1-11*, 1993, esp. 111-62)، فهي تقدم تفسيرًا متعلقاً بالأَسَّمَاء مماثلاً للأحداث التي ذكرتها القصة" (١٥٨). مثل؛ الأَسَّمَاء المذكورة لنَسْل قايين (٤: ١٧ – ٢٤)، يبدو أنها متصلة بالكَلِمات التي توحى بثقافة مدينية (عيراد)، ودينية (محويائيل، متوشائيل)، الفن والموسيقى (عادة، صلّة، نعمة)، والمواكب الدينينة (بابال، يوبال، توبال – قايين). ومَعَ ذلِك، فلن تستطيع أي مِنْ هذه الثقافات أو النواحي الدينية أن تمنع حدوث شهوة قايين للقتل – ولو بشكلٍ أشد وحشية – فِي لامك، وذلِك بعد سبعة أجيال (٤: ٢٣- ٢٤). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، فإن نَسْل آدَمَ مِنْ شِيث (تك ٥: ١ ٣٢) يتضمن أَسَّمَاء توحى بفكر الاستبدال والإحلال (شِيث، انظر ٤: ٢٥)، تجديد البشرية وترسيخها (أَنُوش، قينان) الحمد (مهللئيل)، والصَلاَة إلَى الله بأن ينزل ويساعد (يارد)، والراحة مِنْ التعب (نُوح). وعلينا ملاحظة كيف أنه فِي سلسلتي الأنساب المذكورتين، تدعم "التفسير" الَّذِي عَن طريق الأَسَّمَاء عَن طريق الأصحاحات القصصية الموجزة التي تشرح نفس هذه النقاط (٤: ١٧ و٢٠ – ٢٢، ٥: ٢٤ و٢٩ (بالنسبة لهاتين السلسلتين، انظر أيضًا: D. J. A. Clines, *Theme of the Pentateuch*, 66-68). واخيراً، وبعد قصة برج بَابِل (١١: ١- ٩)، والَّذِي حاول بناته أن "يصنعوا" لأنفسهم "اسْمًا" (ع. ٤) نجد أن سلسلة أنساب سام (= "اسْمَ") فِي ع. ١- ١٦- والتي جاءت كجزء مِنْ خط الوعد المستمر – تقدم تحليلاً ساخراً: الناس فِي كبريائهم قد يعارضون الله، لكن الله وحده هو الَّذِي بمقدوره أن يعطي لحياتهم مَعْنى.

(ب) أَخْبَارِ الأَيَّام الأوَّل ١- ٩. فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام الأوَّل والثاني لم تُدمج سَلاسل أنساب مَعَ القصص كَما كانَ الحال فِي سِفْر التكوين، لكنها ترِد فِي كتلة واحدة فِي الأصحاحات التسعة الأوّلى مِنْ سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام الأوَّل. وقد لا يبدو أن مثل هذه القوائم المتخمة بالأَسَّمَاء يُمْكِنُ أن توضع أي شيء له مغزى لاهوتي، غير أنه بعد فحصها عَن كتب تبين أن هذه الأصحاحات تشير إلَى الكثير مِنْ الموضوعات التي تنتشر فِي بَقِيَّة سِفْرى أَخْبَار الأَيَّام الأوَّل والثاني، وعَلَى ذلِك، تبدو مرتبطة ببَقِيَّة السِفْرين (بالنسبةً لكثير مما يتبع، انظر H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 38-92, and M. Oeming, *Das wahre Israel*, 1990, esp. 206-18).

أَوّلاً، التقسيم الثلاثي لسِفْر أَخْبَار الأَيَّام الأوَّل ١- ٩ إلَى ثلاث حقبات (مِنْ آدَمَ إلَى بَنِي إِسْرَائِيل [١: ١- ٢: ٢]، وبَنِي إِسْرَائِيل فِي حقبة مَا قبل السبي (٢: ٣- ٩: ١)، وفترة مَا بعد السبي [٩: ٢ ٣٤]) يضع قصة إِسْرَائِيل فِي سياق تاريخ أوسع للعالم. وفِي القسم الأوَّل، اتسم قطع الوعد بأنه كان يُقدم دائمًا كالأخير [١: ١٧ – ٢٧ و٣٤، ٢: ٢). والواقع أن هذا القسم الأوَّل يُعد نسخة مأخوذة مِنْ سِفْر التكوين، والتي – وعَلَى نفس النهج – تضع قصة نَسْل إبْرَاهِيم (تك ١٢- ٥٠) فِي سياق قصة أصول البشرية (تك ١- ١١).

ثانيًا، وفِي الجزء الأوسط، الأسباط الثلاث التي عُوملت باستفاضة هي يَهُوذَا (٢: ٣- ٤: ٢٣)، لاوي (٦: ١- ٨١)، وبَنيامين (٨: ١- ٤٠)، وقد وُضعوا أيضًا بحيث يشكّلون بداية، ووسط، ونهاية سلاسل الأنساب الإِسْرَائيلية. وكان لهذا تأثيره مِنْ ناحية أن الأسباط الثَّلاَثَةِ التي يعتبرها كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام أنها كانت أمينة لأسرة دَاوُد الْمَلكِية وللهيكلّ قبل السبي، أصبحت الإطار الَّذِي رُكبت فِيه كُلّ الأسباط الباقية. ويبدو أن هذه التركيبة تدافع ضمناً عَن "نموذج مثالي" لإِسْرَائِيل (الكُلّ يُمْكِنُ أن ينتمي إلَى إِسْرَائِيل إذا "تناغموا" مَعَ نموذج يَهُوذَا، لاوي وبَنيامين) وهذا مَا يتمشى مَعَ الموقف الإيجابي الَّذِي تم التعبير عَنه بعد ذلِك تجاه أسباط إِسْرَائِيل الشمالية (انظر ٢أخ ١٣: ٤ – ١٢، ٣٠: ١- ١٢) وكُلّ مِنْ هذين النصين يعبر عَن الرأي القائل بأن الأسباط الشمالية قد تعود إلَى الله إذا اعترفوا بنَسْل دَاوُدَ الْمَلِكي، وبأن أُورُشَلِيمَ هي المكان الصحيح للعبادة).

وثمة نقطة مماثلة يُمْكِنُ استخلاصها مِنْ المذكرة الموجزة التي وردت فِي ١أخ ٥: ١- ٢، والتي تقدم سلسلة نسب رأوبين. وعَلَى الرغم مِنْ أن "يَهُوذَا اعتز عَلَى أخوته ومِنْه الرئيس وأما البكورية فليوسف" (ع. ١)، غير أن هذا القول أتْبعه تأكيد آخر بأن حق البكورية لم تنتقل إلَى يَهُوذَا، بل إلَى ابني يوسف

(ع. ٢، وهو تقليد لا نجد له مثالاً فِي أي موضع آخر فِي ع. ق). وكما يقول ويليامسون: "خرج كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام عَن طريقه هنا ليحي مكان "ابنى يوسف – الفائق الاحترام، جَوهر المَمْلَكَةِ الشمالية القديمة، فِي إطار إِسْرَائِيل برمتها (*1 and 2 Chronicles*, 63).

ثالثًا، مَعظم المادة التي تتعلق بيَهُوذَا تتعامل مَعَ نَسْل دَاوُدَ (أخ ٣: ١- ٢٤، بل وترجع إِلَى مَا بعد السبي) والذِي يشغل مكانًا أساسيًا فِي سلاسل الأنساب اليهودية (H. G. M. Williamson, "Sources and Redaction," 351-59). وكُل هذا يتمشى تمامًا مَعَ التأكيد فِي سِفرى أَخْبَارِ الأَيَّام الأوَّل والثاني عَلَى نَسْل دواد باعتباره العائلة المَلكية التي اختارَها الله. وبطريقة مماثلة، فإن سلسلة أنساب اللاَّوِيِّين تأخذ فِي عين الاعتبار – وبصفة خاصة – الخدمة فِي الهَيكل (١أخ ٦: ٣١- ٣٢ [١٦ -]، ٤٨- ٤٩)، حيث تعكس اهتمام كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام المَعروف بدور اللاَّوِيِّين فِي العبادة (١أخ ١٥، ٢ اخ ٥: ٣٥). والإشارة إِلَى دَاوُد وسُلَيْمَانَ فِي ١أخ ٦: ٣١- ٣٢ [١٦- ١٧]) تتوقع وصف كاتب هذا السِفر لعمل دَاوُد وسُلَيْمَانَ فِي تنظيم اللاَّوِيِّين (١أخ ٢٣- ٢٦)، ودورها فِي بناء هيكل أُورُشَلِيمَ (١أخ ٢٨- ٢أخ ٧).

رابعًا: فِي ١أخ ٩: ٢ – ٣٤، مِنْ شأن ذكر الَّذِين فِي أُورُشَلِيمَ والَّذِين عادوا مِنْ السبي فِي بَابِل، ولا سيما الكَهَنَة واللاويون، ومِنْ يعملون بوظائف الهيكل الأخرى (ع.، و ١٣- ٣٤)، أن يوحى بأنه بالرغم مِنْ أن مجتمَعَ مَا بعد السبي كان ظلاً لما كان عليه فِي السابق، إلاّ أنه بالنسبة لتنظيمه الداخلي وبصفة خاصة حقيقة أنه يتركز عَلَى "بَيْتِ الله" (ع. ١٣ و٢٦- ٢٧)، فمِنْ ثم ظل عَلَى استمرارية مَعترف بها مَعَ أجيال إِسْرَائِيل السابقة. وقد يعرض أيضًا بعضًا مِنْ مجد إِسْرَائِيل السابق. ونفس النقطة الخاصة بالاستمرارية (ومِنْ المحتمل رجاء فِي المستقبل؟) تم عملها وذلِك بمدّ قائمة نَسْل دَاوُدَ إِلَى حقبة مَا بعد السبي (٣: ١٧ – ٢٤).

ووضع قصص بين آونة وأخرى فِي ١أخ ١- ٩ يبدو أن له أيضًا غرضاً مماثلاً. وهي تقوم عَلَى أساس موضوعين: غزو الأسباط للأَرْض (٤: ٣٩ – ٤٣، ٥: ١٠، ٧: ٢١- ٢٤، هذه المادة كما سبق ذكرنا آنفًا، تلقى أهمية مِنْ كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام)، والْخُرُوج (٥: ٦ و٢٥- ٢٦ الإشارة إِلَى الأسباط الشمالية، ٦: ١٥ [٥: ٤١] بالإشارة إِلَى يَهُوذَا، انظر ٩: ١). فمِنْ ناحية، ينسب كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام وبأمانة، سبب سبي المملكتين إِلَى خيانتهما (٥: ٢٥، ٩: ١)، وَعقاب الله نتيجة هذه الخيانة (٥: ٢٦، ٦: ١٥ [٥: ٤١]). وبهذا قدم موضوع الثواب والعقاب، وهو موضوع نجده فِي جميع أجزاء سِفرى أَخْبَارِ الأَيَّام الأوَّل والثاني (١أخ ١٠: ٣- ١٤، ٢أخ ٧: ١ الخ). وعَلَى صعيد آخر، فإن ذكر الأراضي الخاصة بالأسباط فِي الوقت الذِي كان فِيه المجتمَعَ لا يشغل سوى مساحة صغيرة جدًا، يبين استمرار أهمية كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام بالأَرْضِ التي سبق أن وُعد بها إِبْرَاهِيم والتي أصبحت تنتمي بعد ذَلِك إِلَى المَمْلَكَةِ الدَاوُدية. ويبدو أنه كان يلمح عَلَى الأقل إِلَى احتمال أن تعود هذه الأَرْض ثانية إِلَى إِسْرَائِيل (ولو حَتَّى عَن طريق مبادرات صغيرة كتلك التي وُصفت فِي هذه الإضافات)، وقد نلاحظ أن الفكر اللاهوتي لكاتب سِفرى أَخْبَارِ الأَيَّام فِي الثواب والعقاب تم موازنته بتأكيد قوى مماثل بأن التوبة والعودة أمران متاحان فِي كُل جيل (٢أخ ٧: ١٤).

وعَلَى ذلِكَ، فإن سلاسل الأنساب فِي ع. ق، تشارك فِي الكثير مِنْ الموضوعات اللاهوتية فِي القصص التي تُذكر فِيها السلاسل. وإذا كانت غالبية سلاسل أنساب ع. ق تبرز حالة إِسْرَائِيل كشَعْب مختار، فإن حقيقة أن كُلّ أمم العالم تتبع أسلافها إِلَى الماضي السحيق بل إِلَى آدَمَ مِنْ خلال نُوح وتدرجها أيضًا بالأمور المشتركة بين إِسْرَائِيل وهذه الدول، إذًا، كُل الشُّعُوب تحمل صورة الله (انظر تك ١: ٢٦- ٢٧)، وتتكُل عَلَى رحمته وبركته لبقائها المستمر (انظر ٨: ٢١- ٩: ١). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن سلاسل الأنساب التي تتبع أصل شعوب العالم توضح أن دور إِسْرَائِيل محدود بالنسبة لمقاصد الله لجميع الشُّعُوب (انظر ١٢: ١- ٣). وبوسع المرء أن يقول إن سلاسل أنساب ع. ق تجد ختمتها المنطقية فِي سلسلة نسب يَسُوع المذكور فِي مت (١)، لوقا (٣)، والتي تضع أمامنا مخلصًا مِنْ أصل يهودي، الذِي قام بالخلاص للعالم كُله. (← أَخْبَارِ الأَيَّام: لاهوت).

تاريخ العهد القديم: منظور لاهوتي (الدليل: مج٤؛ ص ٥٩).

تاريخ ع. ق: منظور تفسيري (الدليل: مج٤؛ ص ٧٣).

البيبلوجرافيا

M. Chavalas, "Genealogical History as 'Charter'," in A. R. Millard et al., *Faith, Tradition and History*, 1994, 103-28, esp. 114-23; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1978; R. S. Hess, "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature," *Bib* 70, 1989, 241-54; J. Hughes, *Secrets of the Times*, 1990; M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1988[2]; B. Renaud, "Les génealogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Génèse," *RB* 97, 1990, 5-30; G. A. Rendsburg, "The Internal Consistency and Historical Reliability of the Biblical Genealogies," *VT* 40, 1990, 185-206; R. R. Robinson, "Literary Functions of the Genealogies of Genesis," *CBQ* 48, 1986, 595-608; A. P. Ross, "The Table of Nations in Genesis 10—Its Contents," *BSac* 138, 1981, 22-34; H. G. M. Williamson, "Sources and Redaction in the Chronicler's Genealogy of Judah," *JBL* 98, 1979, 351-59; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977; idem, "The Old Testament Genealogies in Recent Research," *JBL* 94, 1975, 169-89.

فيليب إي . ساتيرثويت *Philip E. Satterthwaite*

كرم ← #٥٦١٨ (נָדִיב [*nādîb*]، شخص مريد، كريم، نَبيِّل)

8940 שָׁלַח

بِرْكَةِ سِلْوَام، ممر مائي שֶׁלַח [selah [3]]، مجرى مائي، [HALAT]. سِلْوَام فِي نَحَمْيَا ٣: ١٥ [#٨٩٤٠]، شِيلُوه שִׁלֹחַ [siloah] [انظر سِلْوَام فِي سب. فِي إِشَعْيَاء ٨: ٦ شِيلُوه [#٨٩٤٢]).

ع. ق ١. فِي كُلّ مِنْ שִׁלֹחַ، שֶׁלַח الحروف الساكتة العبَرِيَّة متطابقة. واسم العلم "سِلْوَام" يرد ٣ مرات فِي ع. ج (لو ١٣: ٤؛ يو ٩: ٧ و ١١). وفِي يوحنا ٩: ٧، يشرح الإنجيلى أن سِلْوَام معناه "مُرسل"، وهكَذَا ربط بينها وبين الفعل العبري שָׁלַח، يرسل (#٨٩٣٨). ويبدو أنها متصلة بالكَلِمة الأكادية silihtu، ومعناه قناة، نَهر (انظر CAD 17:443).

والرابطة اللغوية المشار إليها عَاليه بين سِلْوَام، وعمل "المرسل"، أوْ يُرشِد، قد يوحى أن سِلْوَام كَانَت فِي الأصل تشير إلى قناة مائية، وفي أورُشَلِيم القديمة، كَانَت القناة الرَئيسية تتدفق جنوباً مِنْ ينبوع جيحون عَلَى الجانبِ الغربى مِنْ وَادِي قَدْرُون. وكَانَت مِيَاه جيحون تُجمع فِي بركة أوْ أكثر تقع عَلَى مقرَبَّة مِنْ طرف مَدِينَة دَاوُد الجَنُوبي (أكمة عوفل) وقد تعرّف الأثريون عَلَى "بِرْكَةِ سِلْوَام" القديمة (انظر قاموس الكتاب المُقَدَّس للموقع المعين). كمَا أنه أشير إلى هذه البركة أيضًا "ببركة شِيلُوه" (انظر نَحَمْيَا ٣: ١٥)، أمَّا البركة السفلى أوْ القديمة (مَا يُطلق عليها حديثًا بركة الحمرا، أوْ "البركة الحمراء"). أمَّا البِركة الأحداث (القرن الثامن ق. م) وهي البركة العليا (بِرْكَةِ سِلْوَام حاليًا) تقع عَلَى ارتفاع مائة متر، زكَانَت تستمد مِيَاهها مِنْ سِرداب حَزَقِيَّا. وأصبحت البركة العليا شهيرة عقب اكتشاف كتابة سِلْوَام سنة ١٨٨٠. والمنطقة المتاخمة للبركة مِنْ العليا والسفلى تحملان اسم سِلْوَام كما يبين مِنْ عبارة "البرج فِي سِلْوَام" (لو ١٣: ٤). أمَّا فِي أيَّامنا هذه، فقد احتفظت بالاسم قَرْيَة عربية حديثة هي قَرْيَة سلوان المواجهة لمِدِينة دَاوُد.

٢. وقد استخلص إِشَعْيَاء معنى لاهوتيًا مِنْ سِلْوَام بقوله إن شَعْب الله "رَذَلَ مِيَاهَ شِيلُوهَ الْجَارِيَةَ بِسُكُوتٍ" (إش ٨: ٦). ومن المحتمل أنه عَلَى أيَّام إِشَعْيَاء هذه المِيَاه الجارية متصلة بمجرى مائى مغلقًا بشكْل جزئى ومفتوحًا جزئياً وما تزال تُوجد حَتَّى الآن بقايا منه.

وهذه القناة المائية كَانَت تحصل عَلَى مِيَاهها مِنْ نَهر جيحون عَلَى مُنْحَدَر متدرج لبركة شِيلُوه (البركة القديمة). وهذه القناة الَّتِي كَانَت تنساب ببطئ كَانَت لها فتحات فِي جدارها الشَّرْقي لِدى الحدائق عَلَى طول وَادِي قَدْرُون. وكَانَت هذه هي مِيَاه أورُشَلِيم الحية (تغذيها الينابيع)، وكَانَت تماثل المِيَاه الَّتِي كَانَت تحفظ فِي خزانات (انظر إر ٢: ١٣). وتشبيه إِشَعْيَاء المجازى واضح. لقد رفض مواطنوه مَا بدا لهم مِنْ الظاهر أنه قليل الأهمية وليست له فعَالِية: ووضعوا ثقتهم فِي مِيَاه شِيلُوه القليلة، أي أنهم تركوا قوة الله الَّتِي كَانَت تحميهم. وبدلاً مِنْ ذلِك فضلوا أن يتكلُوا عَلَى مِيَاه نَهر الفرات القوية والكثيرة (انظر إش ٨: ٧)، عَلَى أشور، وهي أمَّة سوف تكتسح كُلّ مُدُن يَهُوذَا (ع. ٨).

ع. ج الأهمية اللاهوتية لسِلْوَام نراها بشكْل أقوى فِي ع. ج. وفي البركة المسماه "مُرْسَلٌ" (يو ٩: ٧) فتح يَسُوع "المرسل مِنْ الله" (قا؛ ٢٠: ٢١) عينى الرجل المولود أعمى. وهذا الرَّبْط بين يَسُوع، سِلْوَام "مُرْسَل" ربما سبق أن لمحّ إليه فِي تك ٤٩: ١٠، حيث استُخدِم تعبير مماثل. وهذا النص الَّذِي يتضمن وعدًا جاء به "لاَ يَزُولُ قَضِيبٌ مِنْ يَهُوذَا .. حَتَّى يَأْتِيَ شِيلُوهُ". وهذا القول فهمه المفسرون اليهود والمسيحيون عَلَى أنه نص مسيّانى (← شِيلُوه لتفسير مختلف). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن تعليم يَسُوع الخاص برى الظمأ الروحى بواسطة "الماء الحي" الَّذِي يعطيه هُوَ (يو ٧: ٣٧- ٣٩) كَانَ فِي عيدِ المظال، حيث كَانَ الماء يؤخذ مِنْ بِرْكَةِ سِلْوَام ويُصبّ فِي الهيكل (Mish. *Sukkah* 4:9).

البيبلوجرافيا

ABD 6:24-26; *IBD* 3:1452-54; *IDB* 4:352-55; G. P. Gray, *The Book of Isaiah*, ICC, 1912, 1:144-46; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 24:115-18; J. Wilkinson, "The Pool of Siloam," *Levant* 10, 1978, 116-25.

مارفن آر . ويلسون *Marvin R. Wilson*

فضة ← #٤٠٨٤ (כֶּסֶף [kesep]، فضة، نقود)

خطِيَّة ← #٢٦٢٧ (חָטָא [ḥāṭā']، خطِيَّة، يقدم ذَبِيحَة خَطِيَّة، يطهر)

ذَبِيحَة خَطِيَّة ← # ٢٦٣١ (חַטָּאָה [ḥ^a ṭā'â]، ذَبِيحَة خَطِيَّة)

يغني ← #٨٨٧٦ (שִׁיר [šîr[1]]، يغني)

أخت ← #٢٩٥ (אָחוֹת ['āḥôt]، أخت، محبوبة)

جالسًا ← #٣٧٨٢ (יָשַׁב [yāšab]، يجلس، يسكن)

ستة ← #٩٢٥٢ (שֵׁשׁ [šēš[1]]، ستة)

مهارة ← # ٤١٧٩ (כִּשְׁרוֹן [kišrôn]، نجاح، مهارة)

جلد ← #٦٤٢٥ (עוֹר ['ôr]، جلد، جلد حيوان)

يقفز ← #٧٠٥٥ (פּוּשׁ [pûš[1]]، يقفز، يتخطى)

حافة ← #٨٧٦٧ (שׁוּל [šûl]، حاشية، تنورة، فتناة)

مهمل ← #٨٣٣٢ (רָפָה [rāpâ[1]]، يسترخى، يحبط، محبط، ينبذ)

قتل ← #٣١٨٠ (טָבַח [ṭābaḥ]، ذبح، قتل)

ينام ← #٣٨٢٢ (יָשֵׁן [yāšēn[1]]، ينام)

أرق ← قلق #١٩٤١ (דָּלַף [dālap[2]]، قلق، يجافيه النوم)

يقذف ← #٧٨٤٣ (קָלַע [qāla'[1]]، مقلاع، يقذف)

مراوغ ← #٢٧٤٤ (חָלַק [ḥlq[1]]، غامض، فاسق)

بطئ ← #٦٧٨٩ (עָצֵל ['āṣēl]، بطئ، كسلان)

سُلَيْمَان

سُلَيمَان שְׁלֹמֹה [s^e lomoh]، #٨٩٧٦

ع. ق ١. الابن الثانى لدَاوُد وبثشبع بعد أن مات الابن الأوَّل لدى ولادته. وقد دُعى سُلَيْمَان عِنْدَ ولادته יְדִידְיָהּ "يديديا" ومعناه محبوب الرَّب، وهو مِنْ الاسم/ الصفة النَّادرة نسبيًا:

יְדִידְ، محبوب، محبب إلى النفس. واسم سُلَيْمَان שְׁלֹמֹה، مأخوذ مِنَ الفعل المألوف שָׁלֵם، يَكُونُ فِي سلام (←#٨٩٦٦)، وربما كَانَ اسْم عرش مؤكداً توقع السلام الَّذِي أحاط بهذا الْمَلِك الصغير.

٢. لقد خلف سُلَيْمَان أباه دَاوُد حوالي سنة ٩٥٠ ق. م، بعد أن هزم مناورات أخيه أدونيا بمساعدة أمِّهِ، ورَئِيس الْكَهَنَة صَادُوق، ونَاثَان النَّبِيّ. ويبدو أن سُلَيْمَان كَانَ سياسيًا بارعاً، إذ استغل فراغ القوة الَّذِي كَانَ سائدًا فِي سوريا/ فِلِسْطِين (حوالي ١٢٠٠- ٧٥٠ ق. م) لكى يشيد مَمْلِكة سلامية إلى حد كبير استمرت حَتَّى وفاته سنة ٩٣٢ ق. م تقريبًا (١مل ٤: ٢١). وقد حافظت هذه الْمَمْلَكَة عَلَى مصالح التحالف المقلقل بين الأسباط الشِّمَاليين والْجَنُوبيين والتى بدأت قبل ذلِكَ بأربعين سنة عَلَى يد دَاوُد (٤: ٢٥).

٣. كَانَت مَمْلِكة سُلَيْمَان تنعم بالأمن حيث كَانَت لديها قوة عسكرية واسعة، ولا سيما مَرْكَبَاته الْحَرْبية (١مل ٤: ٢٦؛ ١٠: ٢٦- ٢٩) كما نفذ التجنيد الإلزامى للجنود والعمال (٥: ١٣- ١٨؛ ٩: ١٥- ٢٢؛ ١٢: ٤). وقد شيّد الْمَلِك سلسلة وقائية مِنَ المُدُن الحصينة سواء بالنسبة للشمال أَوْ بالنسبة للجنوب (٩: ١٥- ١٨). وقد حددت الحفريات الأثرية سمات مميزة لقلاع سُلَيْمَان الحصينة الكبرى، بما فِي ذلِكَ مَا أطلق عليه البعض "البوابات السُلَيْمَانية"، حيث كَانَت تحرس مداخل مُدُن جَازَر، حَاصُور، ومَجِدُّو (ولمناقشة متطورة خاصة بهذه البوابات، انظر بيان المراجع). كما أقام سُلَيْمَان تحالفات مع الكثير مِنَ القوى الأجنَبِيّة، وكَانَ هذا أساسًا بواسطة الزيجات لأغراض سياسية، والتى ضمنت عَلَى الأقل تسامحًا رسميًا لعبادات وممارسات دينية غريبة فِي إِسْرَائِيل (١١: ١- ٨). مِنْ أبرز هذه الزوجات الأجنَبِيّات أبنة فِرْعَوْن (٣: ١، ١١: ١٦ و٢٤). وكَانَ مِنْ نتيجة علاقة سُلَيْمَان المثمرة بحيرامملِك صُور (٥: ١- ١١) أن حصل عَلَى العمال والصناع المهرة لمعظم مشروعاته.

٤. وكَانَ النمو الاقتصادى أيضًا مِنَ العوامل الَّتِي ساعدت عَلَى نمو إمبراطورية سُلَيْمَان. لقد استورد الْمَلِك الخيول والْمَرْكَبَات مِنْ مِصْر وكَانَ يصدرها لملوك الشِّمَال (١مل ١٠: ٢٨- ٢٩). ثم إنِ أسطول السفن الَّذِي كَانَ مركزه عصيون جابر عَلَى الجانب الشَّرْقى مِنَ الْبَحْر الأحمر (عَلَى مقرَبَة مِنْ إيلات الحديثة) أتاح لممَلِكة سُلَيْمَان مجال التجارة مع الشَّرْق (٩: ٢٦- ٢٨). وتبادله التجارى مع أوفير،مَلِكة سبا وملوك العربية جلب لسُلَيْمَان كميات كبيرة مِنَ الذهب والأحجار الكريمة والأطياب والأخشاب النادرة (١٠: ١- ١٤). وكَانَ هناك أسطول آخر مِنَ السفن راسياً فِي ترشيش فِي الشِّمَال يذرع طرق التجارة بالْبَحْر الأبيض المتوسط، وتعود السفن حَاملة ذهباً وفضة وعاجاً وقروداً وطواويس (١٠: ٢٢). وكَانَ سُلَيْمَان يسيطر أيضًا عَلَى مناطق تعدين النحاس الثرية جنوبى النَّقَب.

٥. وقد استُغلت منتجات التجارة فِي حملة البناء الهائلة الَّتِي اتسمت بها فترة حكم سُلَيْمَان. وإلى جَانِب الحصون الَّتِي ذُكرت سابقًا بنى سُلَيْمَان مُدُن مخازن فِي جَمِيع أنحاء البلاد (١مل ٩: ١٧- ١٩)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن أكثر جهوده الملحوظة كَانَت فِي أورُشَلِيم، حيث أمضى ثلاث عشرة سنة فِي تشييد قصره ومجمع للإدارة كما قضى سبع سنوات أخرى لإكمال الهيكل (٦: ٣٧ - ٧: ١). والهيكل هُوَ أكثر مَا اشتهر به سُلَيْمَان أنه أصبح المركزي الرَئِيسي لعبادة إِسْرَائِيل إلى أن دمره البَابليون سنة ٥٨٧ ق. م.

٦. ونتائج اتساع مَمَلِكة سُلَيْمَان لَمْ تكن كُلّها إيجابية. وإعادة تنظيمه للبلاد عَلَى أساس مناطق ضريبية اخترقت الحدود القبلية القديمة فأثارت عداوات استمرت لفترات طويلة. وكَانَت ردة فعل سياسته القائمة عَلَى تسخير العمال مفرطة للغاية، كما كَانَت مِنْ بين أسباب انشقاق الْمَمْلَكَة عقب موته (١مل ١٢: ١- ١٩). وقد نُظر إلى معاهداته السياسية عن طريق الزواج عَلَى أنها أتاحت أمام نفوذ الديانات الغريبة (١١: ١- ٨) وأثارت غَضَب الله ورفضه (١١: ٩- ٤٠).

٧. والأمر اللافت هنا، أنه بالرغم مِنَ التقدير الكتابى لسُلَيْمَان كواحد مِنْ أعظم ملوك إِسْرَائِيل، إلاّ أنه لَمْ يأت له ذكر فِي المصادر غير الكتابية سوى مَا ذكره المؤرخ اليهودى يوسيفوس.

٨. مِنَ الناحية اللاهوتية، تم التأكد عَلَى خمس صُور هامة لسُلَيْمَان. (أ) سُلَيْمَان كالوريث الأصلى للعهد الدَاوُدي. أمَّا الصورة الأكثر بروزاً بالنسبة لسُلَيْمَان والتي ترتبط بها بَقِيَّة الصور فهي وضعه باعتباره الوريث الأوَّل والأصلي للعهد الدَاوُدي (٢صم ٧: ٤- ١٧). ولَمْ يَكُنْ سُلَيْمَان الوريث الأوَّل الفعلي لممَلِكة دَاوُد، بل أصبح أيضًا المرجع اللاهوتي الَّذِي عَلَى أساسه كَانَ يتم تقييم أسلافه مِنْ بعده. وباعتباره الوريث الأصلي فقد وُصف مِنَ الناحيتين الإيجابية والسلبية. وتم التأكيد عَلَى النواحى الإيجابية للممَلِكة فِي القصص الأوَّلى الَّتِي تتناول تواضع سُلَيْمَان، والحكمة المعطاة له مِنَ الله وثرائه، واهتمامه بتركيز عبادة إِسْرَائِيل الدينية فِي هيكَل أورُشَلِيم (انظر بصفة خاصة ١مل ٣- ٥). وقد أصبحت هذه النواحي المعيار الَّذِي عَلَى أساسه يتم تقييم ملوك بيت دَاوُد اللاحقين والمؤشرات الَّتِي تبين مَا إذا كَانُوا يستحقون الدعم الإلهى أَوْ الدينونة عَلَى ضوء العهد الدادوى (٢صم ٧: ١٣- ١٤؛ تث ١٧: ١٨- ٢٠). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنَ الناحية الأخرى. فإن اعتماد سُلَيْمَان عَلَى القوة العسكرية، والزيجات السياسية والثروة أصبحت مِنَ المعايير السلبية الَّتِي يعزي إليها فشل ملوك بيت دَاوُد فِي حفظ العهد (انظر عَلَى وجه الخصوص تث ١٧: ٨- ٢٠). ويمكن القول بأن سُلَيْمَان يجسد أفضل وأسوأ مَا يمكن أن يمثلهمَلِك بعد دَاوُد، ويقدم مثالاً قويًا للعمل السليم، كما يقدم صورة صارخة للعواقب الوخَيْمَة لعمل الشَّرّ.

(ب) سُلَيْمَان باعتباره باني الهيكَل. بناء سُلَيْمَان هيكَلّ أُورُشَلِيم وُصف فِي ١مل ٥- ٩ (قا؛ ٢أخ ٢- ٧). وقيل فِي كُل مِنْ سِفر الْمُلوك الأوَّل، أَخْبَار الأَيَّام الثاني إن الَّذِي فكّر فِي هذا المشروع هُوَ دَاوُد، وإن الَّذِي نفذه هُوَ سُلَيْمَان. وما جاء فِي سِفْر الْمُلوك لَمْ يتناول عَلَى وجه التقريب تنظيم العمل فِي الهيكَل بالنسبة للأشخاص، أَوْ بالنسبة لطقوس العبادة فيه. وهنا نجد سُلَيْمَان هُوَ الشخصية الَّتِي تعمل بكُلّ همة ونشاط. وقد اقتصر إسهام دَاوُد عَلَى تصور المشروع وإعداد بعض الأدوات لإستخدامها فِي الهيكَل (١مل ٧: ٥١). وبرغم ذلِكَ، فقد توسع دور دَاوُد إلى حد كبير بحسب مَا جاء فِي سِفر أَخْبَار الأَيَّام الثانى. وعَلَى أساس مَا

ذكره كاتب هذا السِفْر، فإن دَاوُد هُوَ الَّذِي وضع تصميم الهيكَلّ وتجهيزاته كما نظم عمل الأشخاص الَّذِين يعملون فيه، ووضع الطقس الَّذِي يتبعونه فِي العبادة. بل إن دَاوُد جمع الموارد اللازمة لبناء الهيكَلّ حَتَّى يقتصر دور سُلَيْمَان تقريبًا عَلَى الاشراف. وبغض النظر عن اهتمام كاتب سِفْرِ أَخْبَارِ الأَيَّامِ بدَاوُد، فقد ظل هيكَلّ أُورُشَلِيم والعبادة فيه مرتبطا بسُلَيْمَان (عَزْرَا ٢: ٥٥ و٥٨، نح ٧: ٥٧ و٦٠، ١٢: ٤٥، إر ٥٢: ٢٠، أعمال ٧: ٤٧).

(جـ) سُلَيْمَان كمَلِك حكيم. تشكُلّ حكمة سُلَيْمَان ملمحاً رَئِيسيًا مِنْ ملامح شخصيته الكتابية. وحين اعتلى سُلَيْمَان العرش عرض الله عليه أن يحقق له أية رغبة يتمناها. فطلب سُلَيْمَان حكمة ليحكم جَيِّدًا، ويستطيع التمييز بين الْخَيْرِ والشَّرّ (١مل ٣: ٣- ١٤). وبناء عَلَى ذلِكَ، استخدم سُلَيْمَان المنطق والفطنة لحل نزاع معقد بين اثنتين مِنْ الأمهات. وقد انتشرت حكمته فِي جَمِيع أنحاء إِسْرَائِيل وش. أ. ق.، وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن قصده كثيرون طَلَباً لحكمته (٣: ١٦- ٢٨؛ ٤: ٢٩- ٣٤؛ ١٠: ١- ١٣ و٢٣- ٢٤). وقد قِيلَ أن حكمة سُلَيْمَان لَمْ ينل مثلها أحد فِي الشَّرق، بما فِي ذلِكَ مِصْر (٤: ٢٩- ٣١). وقد كتب سُلَيْمَان ثلاثة آلاف مثل، ١,٠٠٥ ترنيمة، وكَانَ يهتم بعلوم الطبيعة: الأشجار، الحيونات، الطيور، الزواحف والاسماك (٤: ٣٢- ٣٤). والكثير مِنْ موضوعات الحكمة فِي الكتاب المُقَدَّس ترتبط بسُلَيْمَان. وقد قُدم عَلَى أنه كاتب بعض أجزاء سِفْرِ أَمْثَال (ولا سيما ١٠: ١- ٢٢: ١٦؛ ٢٥: ١- ٢٩: ٢٧) والسِفْر بأكمله يحمل اسمُهُ (מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה أَمْثَال سُلَيْمَانَ). وبالنسبة لسِفْرِ الجامعة، وعَلَى الرغم مِنْ أنه لَمْ يرد اسم سُلَيْمَان بشكُلّ مباشر، غير أن القصد الواضح مِنْ الفقرات الَّتِي تصف الراوى "قوهيلت عَلَى أنه ابن دَاوُد"، وكَانَ مَلِكًا عَلَى إِسْرَائِيل فِي أُورُشَلِيم" (جا ١: ١ و ١٢) هُوَ أن تربط موضوع البحث عن الحكمة الَّذِي هُوَ جوهر القصة بهذا المَلِك، الَّذِي هُوَ مَلِك الحكمة العظيم. وهذا الرَّبط يضيف أهمية لملاحظات قوهليت، والَّذِي لولا ذلِكَ لرفض باعتباره عديم الكفاءة، أَوْ لأن آراءه غير قويمة. وقد رُبط أيضًا بين المَلِك وسِفْرِ نَشِيدُ الأَنْشَاد، ولعل ذلِكَ جاء استنادًا إلى وجود إشارات إلى سُلَيْمَان فِي ٣: ٩ و١١؛ ٨: ١١- ١٢). أَمَّا أسفار الأبوكريفا فقد دعمت هذه العلاقة بتضمينها سِفْر حكمة سُلَيْمَان، وهو يتضمن ١٩ سِفراً مِنْ النصائح التعليمية المتأثرة بقوة بأسفار الحكمة الكتابية غير أن معظم الدارسين يرجعون تاريخه إلى القرن الأَوَّل ق. م ولاقت حكمة سُلَيْمَان ترحيباً فِي كتابات ع. ج أيضًا. وحكمة سُلَيْمَان العظيمة الَّتِي جذبت حَتَّى مملكة سبل لا تُعد شَيْئًا إذا مَا قُرنت بعظمة يَسُوع (مت ١٢: ٤٢، قا؛ لو ١١: ٣١).

(د) سُلَيْمَان المَلِك الثري. كثيرًا مَا تبرز الإشارات الكتابية سُلَيْمَان باعتباره النموذج الَّذِي لا يُمارس للمَلِك الغني. وقد تكدست هذه الثروة أثناء حكمه، وقد تم التأكيد عَلَى ظروفه الشخصية وعَلَى الرفاهية الَّتِي نعم بها (١مل ١٠: ١٤- ٢٨، قا؛ ١أخ ٩: ١٣- ٢٨). وحَتَّى حكمة سُلَيْمَان العظيمة جاءت فِي المرتبة الثانية بعد اهتمام الكاتب بثروة المَلِك (١مل ١٠: ٢٣- ٢٥). بالرغم مما ذُكر مِنْ ناحية أنه "كَانَت كُلّ الأَرْض ملتمسة وجه سُلَيْمَان لتسمع كَلَمته" إلاّ أن الاهتمام الأساسي لهذه الفقرة كَانَ ينبر عَلَى أن كُلّ زائر كَانَ يأتي إلى المَلِك بهدية ثمينة. والإشارات إلى سُلَيْمَان فِي سِفْرِ نَشِيدُ الأَنْشَاد تقع تحت هذه النوعية أيضًا (باستثناء العنوان الموجود فِي ١: ١). وقد وُصف سُلَيْمَان أنه عِنْدَ زواجه حُمل عَلَى تخت معطر فخم مغشى بالفضة والذهب، ومحاطاً بحرس شخصي كبير (نش ٣: ٦- ١١). وكَانَ مالكاً لكرم فسيح (٨: ١١- ١٢). ويذكر ع. ج أيضًا ثراء سُلَيْمَان. وقارن يَسُوع فِي الموعظة عَلَى الجَبَل بين جمال زنابق الحقل بعظمة غنى سُلَيْمَان كدليل عَلَى عناية الله بأولئك الَّذِين يتكَلّون عليه (مت ٦: ٢٧- ٣٣، قا؛ لوقا ١٢: ٢٧).

(هـ) سُلَيْمَان كمَلِك أحمق. الصورة الأخيرة لسُلَيْمَان فِي ع. ج هي صورةمَلِك أحمق. وبطريقة مثيرة للدهشة نجد أن المَلِك المشهور عَلَى مستوى العالم بحكمته العظيمة، باني الهيكَلّ، والتي كَانَت لديه مِنْ أسباب عظيمة والبهاء مَا كَانَ يُحسد عليه أصبح فِي نظر كاتب السِفْر الإلهي مثالاً لحماقة الوقوع فِي الخَطِيَّة. وكُلّ هذه الصورة وُضعت جنبًا إلى جنب فِي ١مل ١٠- ١١ وبطريقة بأن التوتر لَمْ يكن عارضًا، ولكن له أهمية لاهوتية (انظر عَلَى وجه الخصوص ١٠: ٢٣- ١١: ١٣). ويؤكد النص عَلَى أن سُلَيْمَان فِي شيخوخته تخلى عن حكمته الَّتِي كَانَ يتمتع بها وكذلِكَ عن ولائه لِلرَّبّ، حيث تمَلكه جنون الزيجات السياسية مِنْ نساء غريبات مع مَا يصاحب ذلِكَ مِنْ تهاون ديني (١١: ٤- ٨). وقد نُظر إلى انشقاق المَمْلَكَة عقب موت سُلَيْمَان عَلَى أنه عقوبة مِنْ الله عَلَى هذه الحماقة (١١: ٩- ١٣). وإنه لمن المؤكد أنه لَمْ تكن مصادفة أن الحماقة الَّتِي أدين سُلَيْمَان بسببها أصبحت أساسًا هامًا لفشل المَلِكية عِنْدَ التفسير التثنوي لتاريخ إِسْرَائِيل.

وقد لاحظ كثيرون أن النظرة السلبية القوية للمَلِكية الَّتِي عبرّ عنها صَمُوئِيل النَّبِيّ عِنْدَ محاولته اقناع الشَعْب بالرجوع عن طلبه إقامة مَلِك عَلَيْهِمْ، كَانَت إشارة مُقْنَعة للتجاوزات الَّتِي سادت المَمْلَكَة إبان حكم سُلَيْمَان (١صم ٨: ١٠- ١٨). وهكذا أيضًا التعليمات الصادرة عن مُوسَى فِيمَا يتعلق بالحدود المناسبة الَّتِي يجب أن تراعيها مملَكة إِسْرَائِيل (لا خيول مِنْ مِصْر، لا تعدد للزوجات الَّتِي تُبعد قلبه عن الرَّبّ، ولا للثراء الفاحش) يبدو أنها كَانَت موجهة بكُلّ دقة إلى تِلْكَ الحماقات المرتبطة بسُلَيْمَان (تث ١٧: ١٤- ٢٠). وقد ذكر نَحَمْيَا عن حماقة سُلَيْمَان كحجة ضد الزواج مِنْ نساء غريبات لأنهن نجحن فِي قيادته إلى الخَطِيَّة (نَحَمْيَا ١٣: ٢٦).

والعهد الجديد لا يشير إطلاقًا إلى حماقة سُلَيْمَان، ولعل ذلِكَ مرده الصورة المرتبطة بقوة لرفض أي ارتباط بالوثنيين. ومن الجلي أن هذا الرفض ليس بالنموذج الَّذِي يود يَسُوع وأتباعه تشجيعه. ونصوص ع. ق الَّتِي تصف حماقة المَلِك العظيم والحكيم سُلَيْمَان يبدو أنها تنصح بتوخي الحذر مِنْ ناحية الافتراض أن الحكمة العظيمة تؤدي دون شك إلى الإيمان الحقيقي. وقال البعض أن سِفْر الجامعة هُوَ النتاج السلبي لسنوات سُلَيْمَان الأخيرة الَّتِي اتسمت بالحماقة فِي حين أن الغالبية تعتبر ارتباط السِفْر بمَلِك الحكمة العظيم يعد تأكيدًا لعمق وسلطان البحث والصراع المسجل هناك. ومن الجلي أن كتابات الحكمة فِي ع. ق تعترف صراحة بأن الحكمة الحقيقية لا يمكن أن تنفصل عن الإيمان، غير أنها يجب أن تبدأ (أم ١: ٧) وتنتهي (جا ١٢: ١٣) فِي "مَخَافَةُ الرَّبِّ".

البيبلوجرافيا

ABD 6:105-13; M. Aberbach, and L. Smolar, "Jeroboam and Solomon: Rabbinic Interpretations," *JQR* 59, 1968, 118-32; R. Cohen, "The Fortresses King Solomon Built...," *BARev* 11, 1985, 56-70; C. J. Davies, "Temples of the Levant and the Buildings of Solomon," *TynBul* 31, 1980, 107-46; T. Ishida, *Studies in the Period of David and Solomon*, 1982; E. Leach, "The Legitimacy of Solomon: Some Structural Aspects of Old Testament History," *Genesis as Myth and Other Essays*, 1969, 25-83; J. Leclercq, "Salomon," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1907-53, 15:588-602; J. Liver, "The Book of the Acts of Solomon," *Bib* 48, 1967, 75-101; A. Malamat, "Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon," *JNES* 22, 1963, 1-17; B. Porten, "The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3-11)," *JQR* 38, 1967, 93-128; R. B. Y. Scott, "Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel," SVT 3, 1955, 262-79; J. A. Soggin, "The Davidic-Solomonic Kingdom," *Israelite and Judean History*, 332-80. **Regarding the "Solomonic Gates":** Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel*, 1982, 192-239; A. Mazar, "The Time of Solomon," *Archaeology of the Land of the Bible*, 1990, 375-402; D. Ussishkin, "Was the 'Solomon' City Gate at Megiddo Built by Solomon?" *BASOR* 239, 1980, 1-18; Y. Yadin, *Hazor*, 1972, 147-64.

جيرالد إتش . ويلسون *Gerald H. Wilson*

ابن ← #١٢٠١ (בֵּן[1] [*bēn*[1]]، ابن، حفيد، عضو في جماعة)
ترنيمة ← #٨٨٧٧ (שִׁיר[2] [*šîr*[2]]، ترنيمة، موسيقى)

سَنْحَارِيب

سَنْحَارِيب סַנְחֵרִיב [*sanherîb*]، #٦١٧٨

ع. قِ اسم "سَنْحَارِيب" معناه "الإله القمر عوض الإخوة" الأمر الذِي يُستشف منه أن سَنْحَارِيب كَانَ له أخوة أكبر منه ولِكنهم ماتوا، والصيغة العبَرِّيَّة هي ترجمة دَقِيقة فِي اللغة الأشُورية فِي ذلِك الحين. وقد أصبح سَنْحَارِيب مَلِكًا لأشُور عقب موت أبِيهِ سرجون الثاني فِي معركة سنَة ٧٠٥ ق. م. وكَانَ يشارك فِي الشئون الإدارِية للامبراطورية باعتباره وليا للعهد، ثم إنه تولى العرش دون معارضة داخلية. وقد حكم سرجون بَابِل كمَلِك منذ سنة ٧٠٩ ق. م، وهناك واجه سَنْحَارِيب أكثر المشاكل صعوبة فِي حياته. ذلِك أن مِردوخ. بلاَدَان القَائد الكَلْداني كَانَ فِي رعب مِنْ سرجون، ولِذلِك حاول وبسرعة أن يبسط حكمه عَلَى بَابِل كُلها، ولِذلِك قام سَنْحَارِيب باجتياح البلد وأقام عَلَى عرشها بيل- إبنى وكَانَ ألعوبة فِي يده (٧٠٣ ق. م). وقد تم إغراء Bel-ibni أمَّا سَنْحَارِيب، فبعد أن أرغم مَرُودَخ بَلاَدَانُ عَلَى الفرار إلى عِيلام، أقَام ابْنُهُ أشور نادِن شومي -Ashur nadin-shumi عَلَى العرش. ولكن عداء الكَلْدانيين استمر عَلَى حاله، فما كَانَ مِنْ سَنْحَارِيب إلاّ أن هاجمهم عن طريق سفينة فِي المستنقعات والخليج. وفِيمَا حققت قدامه النصر هناك، وإذا بقوة مِنْ عيلام تدخل شمالى بَابِل، حيث أسهم القادة المحليون أشور نادن شومي Ashur-nadin-shumi، وعينوا حاكمًا مِنْ طرفهم وهو Nergalushezib المَلِك (٦٩٤ ق. م). ولقد صمم سَنْحَارِيب عَلَى الانتقام فقام بأسره. وفي سنة ٦٩٣ هاجم عِيلام، وفي سَنة ٦٩١ حارب العيلاميين فِي معركة كبرى، وإن لَمْ تكن حاسمة وذلِك فِي معركة هالولى. وقد حاول البَابِليون دعم مَلِكهم الجديد. Mushezib-Marduk، لمدة عامين، غير أن الآشوريين استولوا عَلَى بَابِل سنة ٦٨٩ بعد حصار طويل وصعب وقد تم نهب المدِّينة وتخريبها، وقد حُوّلت القنوات لتسوية مبانيها بالأرْض، وتم تدمير تماثيل الآلهة باستثناء تمثال مردوخ، كبير الآلِهَة، حيث تم نقله منتصرًا إلى أشُور.

وثمة ثورات أخرى أثارت المعارك فِي جبال زاجروس وإيران (٧٠٢، ٦٩٨ ق. م تقريبًا) ونجم عن ذلِك- ضمن أمور أخرى- تحصيل الجزية مِنْ مادى. وفي سنة ٦٩٦، ٦٩٥ زحف قادة أشُور إلى كيليكية واستولوا عَلَى طرسوس وقاتلوا تابال (توبال الكتابية) وذلِك فِي جبال طرسوس. وآخر عمل مسجل قام به سَنْحَارِيب كَانَ ضد القبائل العربية، الّتِي طاردها حَتَّى دوما (الجوف الآن) شمال العربية، وكَانَ ذلِك سنة ٦٩٠ ق. م تقريبًا. ولا توجد سجلات تاريخية عن الجزء الأخير مِنْ حكمه.

فهذه الفترة غير المسجلة، أغرت المفكرين عَلَى افتراض أن سَنْحَارِيب قام بحمله عسكرية أخرى ضد يَهُوذَا فِي أيَّامه الأخيرة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، لا يوجد دليل مقنع يشير إلى أكثر مِنْ مغامرة فِي الشّرّق، وهي حملة سَنْحَارِيب الثالثة سنة ٧٠١ ق. م. ويبدو أن موت سرجون كَانَ بداية قيام المقاطعات الصغرى فِي الغرب والتى كَانَت خاضعة لسرجون فِي القيام بالثورة بمساعدة مِصْر والكَلْدانيين. (المبعوثون الذِين أرسلهم مردوخ بلاَدَان إلى حَزَقِيَّا (انظر ٢مل ٢٠: ١٢- ١٩ = إش ٣٩) ربما ظهروا قبل الأحداث الّتِي وقعت سنة ٧٠١ ق. م والمذكورة فِي ٢مل ١٨- ١٩). وكَانَ حَزَقِيَّا مَلِك يَهُوذَا متمردا رَئِيسيًا، فقد قام بحبس "يادى" مَلِك عَقْرُون لأشُور، والذِي قام المتمردون فِي عَقْرُون بطرده. وكَانَ مِنْ نتيجة عمله أن فُسخت المعاهدة الّتِي كَانَ أبُوه، آحاز- قد عقدها مع أشُور (١٦: ٧- ١٠) ولِذلِك كَانَ عقاب أشُور أمرًا متوقعًا.

وتتناول حوليات سَنْحَارِيب تقدُّمه بطول الساحل، حيث أسرع كثيرون مِنْ المُلوك المحليين لاستقباله إثباتًا لولائهم. وفي يَهُوذَا شن جيشه هجوماً عنيفاً عَلَى لَخِيش، الأمر الذِي أثبتته الحفريات الأثرية، وقد خُلّدت هذه المَعركة عَلَى ألواح منحوتة كَانَت تزين جدران إحدى غرف القصر فِي نينوى. وعِنْدئذ أرسل سَنْحَارِيب قواته لتوقيع الرعب فِي قلب حَزَقِيَّا حَتَّى يستسلم، ولكن هذه القوات كَانَ نصيبها الفشل (٢مل ١٨: ١٧- ١٩: ٨). وإذ واجه الأشُوريون تقدمًا مِصْريًا، فعَلَى ذلِك بعثوا بإنذار مكتوب إلى أورُشَلِيم تم رفضه أيضًا، الأمر الذِي حفز عَلَى نُبُوَّة إشَعْيَاء بسقوطه (١٩: ٩- ٣٤). وتفاخر حوليات سَنْحَارِيب باستيلائه عَلَى ست وأربعين مَدِينَة فِي يَهُوذَا، وسبى مَا يقرب مِنْ ١٥٠, ٢٠٠ شخصًا، ولكنه لَمْ يدَّع أنه استولى عَلَى أورُشَلِيم، وكُلّ مَا قال هُوَ أن حَزَقِيَّا بعث بجزية هائلة إلى نينوى ويمكن أخذ هذا

القول عَلَى أنه دعاية أَشُّورية للتمويه عَلَي الكارثة الَّتِي وُصفت فِي ١٩: ٣٥- ٣٦. ومعجزة مَلاَك الرَّبّ الَّذِي أهلك معظم الجَيْش الأشورى لا يجب الاستهانة بها واعتبارها أسطورة أَوْ محض خيال، إنها مثال لطريقة قديمة للتعبير عن الشئ الَّذِي يستعصى تفسيره، أَوْ التدخل الإلهي فِي الوقت المناسب، وهذا مَا نجد له نظيرًا فِي النصوص الأشورية وغيرها مِنْ النصوص. وقد اكتسح الأشوريون يَهُوذَا، الأمر الَّذِي أثبتته الحفائر الأثرية، ولم تترك لحَزَقِيَّا إلاّ دويلة صغيرة يعمها الخراب. وقد فشلت المَعُونة الَّتِي طلبها مِنْ مِصر، تمامًا مثلما سبق وتنبأ إِشَعْيَاء (إش ٣٠- ٣١). وفي إلتقيه بفِلِسْطِين هزم الأشوريون الجيش الَّذِي كَانَ يقوده المِصْريون. ودّعى ترهاقة مَلِكًا فِي ٢مل ١٩: ٩ (اعتلى العرش سنة ٦٩٠ ق. م تقريبًا).

وبالنسبة للمؤرخ الكتابى أكمل اغتيال سَنْحَارِيب- فِي العشرين مِنْ شَهْر طوبة (الشَّهْر العاشر) سنة ٦٨١ ق. م، - القصة. وكَانَ حدثًا ظلوا يتذكرونه لفترة طويلة فِي أَشُّور وفي بَابِل، بالرغم مِنْ أن السجلات الأهلية لا تذكر أَسْمَاء قاتلي والديهم، عَلَى نَحْوَ مَا جاء فِي ٢مل ١٩: ٣٧، ولا تذكر سوى ابن واحد.

وبالنسبة لإِشَعْيَاء بصفة خاصة، كَانَت أَشُّور عَلَى أَيَّام حكم سَنْحَارِيب أداة فِي يد الله يعاقب بها يَهُوذَا العاصية. وقد تنبأ بالغزو أَيَّام معاهدة آحاز مع أَشُّور (إش ٨: ٥- ٨)، ولكنه أعلن فِي وقت لاحق أن أَشُّور ستُعاقب لأنها تجاوزت مهمتها (١٠: ٥- ١٩، قا؛ ١٤: ٢٤- ٢٧) وأنه ستكون هناك حَيَاة جديدة لشَعْب الله المتبقى. ويا لها مِنْ راحة أعطتها هذه النبوة لشَعْب يَهُوذَا الَّذِين اختبروا الحَرْب الَّتِي صورت فِي تِلْكَ الآيات، فهذا مَا يصعب قوله. (فِي ١٠: ٢٨- ٣٤ كثيرون مِنْ المفسرين يرون طريق الزحف الأشوري صوب أورُشَلِيم). ووصف النَّبِيّ للأشوريين يردد الألقاب الَّتِي كَانَ يحملها سَنْحَارِيب والتى ذكرها فِي نقوشه، الَّتِي تصوره عَلَى أنه حاكم العالَم الَّذِي لا يُقهر، ونائب الإله أَشُّور والَّذِي يعمل حسب أوامره.

البيبلوجرافيا

M. Cogan, H. Tadmor, *2 Kings*, AB 11, 1988, 215-63; A. K. Grayson, "Sennacherib," in J. Boardman et al., eds., *CAH* 3.2,², 1991, 103-22; T. C. Mitchell, "Ahaz and Hezekiah" in *CAH*, 344-70; A. R. Millard, "Sennacherib's Attack on Hezekiah," *TynBul* 36, 1985, 61-77; idem, "Assyrian Royal Names in the Old Testament," *JSS* 21, 1976, 8.

ألن ميلارد *Alan Millard*

انفصال ← #٩٧٦ (בָּדַל [*bādal*]، يفصل).

الساروفيم ← #٨٥٩٧ (שָׂרָף [*śārāp*¹]، ملاك يطلق عليه هذا الاسم، حية، ثعبان).

شَارُون

شَارُون שָׁרוֹן [*sarôn*]، #٩٢٢٧

ع. ق ١. بالرغم مِنْ أن أماكن عديدة أُطلق عليها اسْم شَارُون ونجدها فِي كتابات ش. أ. ق. إلاّ أن أشهرها وأروعها هُوَ سهل شَارُون الساحلى فِي إِسْرَائِيل. وهذه المنطقة تمتد تقريبًا مِنْ يافا (عِنْدَ التقاء وَادِي إيلون ونَهْر قانة واليرقون) وذلِك فِي شريط ضِيق (عرضه مَا بين ثمانية إِلَى أثنى عشر ميلاً تقريبًا) تجاه الشَّمَال عَلَى مسافة خمسين ميلاً مِنْ "دور" (شمالى نَهْر التمساح).

وتغطي مِنْطَقَة سهل شَارُون رمال بَنِية اللون تميل إلى اللون الأحمر والتى لها القدرة عَلَى حفظ المِيَاه تقريبًا مِنْ السطح ومع وجود نطاق مائى مرتفع، فقد حول هذا إلى مستنقع تتخلله أشجار الحسك وغابات البلوط الكثيفة. ولهذا السبب قال البعض إن الاسم "شَارُون" يعنى سهل/ أَرْض يغطيها الغابات. ووجع المستنقعات الطبيعية إلي جَانِب الغابات الكثيفة المتشابكة جعل النَّاس يتجنبونها، ولِذلِك يأخذ المسافرون حافتها الشَّرقية. وقد أنشئت هناك سلسلة مِنْ المُدُن، شكَّلت ممراً حيويًا بين مِصْر والأراضى الشَّمَالية كَانَت الجيوش المِصْرية والأشورية تسلكه عِنْدَ هجومها.

وعَلَى الرغم مِنْ الطبيعة الصعبة للمنطقة، إلاّ أنه أمكن وجود مراعى للمواشى فِي المناطق الواطئة حين كَانَت كمية الأمطار الموسمية المنخفضة تحول دون انتشار الفيضان. ولِذلِك اكتسبت المنطقة شُهْرة بأنها مِنْطَقَة خصيبة، حَتَّى أن قطعان دَاوُد المَلَكية. كَانَت ترعي هناك. ثم إن سمات سهل شَارُون الطبيعية جعلته أيضًا موطنًا لنوعيات كثيرة مِنْ الزراعات، ولعل مِنْ بينها (وهذا قال عَنْهُ البعض إنه موقع آخر) نرجس شَارُون الشهير (ولاريب أنها ليست وروداً بل نوعية مِنْ الزهور البَرِّيَّة الجميلة).

٢. وشُهْرة شَارُون بالرطوبة ووفرة المراعى اتُّخذت أساسًا لفقرات عديدة فِي ع. ق كَانَت لها مضامين لاهوتية. فقد لاحظ إِشَعْيَاء النَّبِيّ أنه أثناء المشكَلَة الأشورية عَلَى أَيَّامه، أن عمليات السلب والنهب للغزاة كَانَت رهيبة حَتَّى أن المناطق الَّتِي كَانَت مزدهرة سابقًا تحولت إلى مناطق قاحلة جرداء. حَتَّى سهل

شَارُون نفسه أصبح مجدب مثل العرَبَة (إش ٣٣: ٩). وكَانَ الدرس الروحى واضحًا بالنسبة لإشَعْيَاء. وهو أن إسْرَائِيل المتكبرة كَانَت تعتمد عَلى نفسها وليس عَلى الله. وكَانَت بركات الله تشمل خصوبة الأرْض وإثمارها. وبالنظر إلى أن البركات تتوقف عَلى طاعة إله العهد، فإن إسْرَائِيل بعصيانها أصبحت تعانى الآن مِنْ دينونة الله العَادِلة. وهكَذا عكس جفاف سهل شَارُون الجفاف الروحى لقلوبهم.

وفي موضع أخر يذكر إشَعْيَاء سهل شَارُون مع دينونة إسْرَائِيل بسبب ميلها العنيد إلى الوَثنية، ولكنه يضمّن هذا أيضًا رسالة رجاء (إش ٦٥: ١- ١٢). وسوف ينقذ الله بَقِيَّة مِنَ المؤمنين، ومِنْ خلالهِم سيعرف الشَعْب، وكذلِك الأرْض بركات الله. والأرْض كلها، مِنْ سهل شَارُونٍ فِي الغرب إلى وَادِي عكّور فِي الشَّرق ستكتسب خصوبة حَتَّى إنها (مثل شَارُون) ستصبح مكَانًا ترعى فيها الماشية وتجد راحة. وفي تِلْكَ الحقبة العظيمة فإن مجد الله سيجعل حَتَّى الأراضي القاحلة تعكس بهاء شَارُون فعَلَى ذلِكَ ستكون الأرْض مسكناً مُناسبًا للبَقِيَّة الَّتِي ستعود وتتمتع بسعادة أبَدِيّة كتلك الَّتِي يتمتع بها أولئك الَّذين يجدون راحتهم الروحية فِي الله (إشَعْيَاء ٣٥).

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 127-30; Y. Karmon, "Geographical Aspects in the History of the Coastal Plain," *IEJ* 6, 1956, 33-50; A. F. Rainey, "Sharon," *ISBE* 4:451-53; W. L. Reed, "Sharon," *IDB* 4:308-9; George A. Turner, *Historical Geography of the Holy Land*, 1973, 131-33; H. R. Weeks, "Sharon," *ABD* 5:1161-63.

ريتشارد دي . باتيرسون *Richard D. Patterson*

حاد ← #١٤٠٦ (בָּרַר² [bārar²]، يشحذ، يجعله حاداً)

محطم ← #٨٦٨٩ (שָׁבַר¹ [šābar¹]، يكسر، يحطم، بنثر)

حلاقة ← #١٦٦٢ (גָּלַח [gālaḥ]، يحلق)

يجزّ ← #١٦٠٥ (גָּזַז [gāzaz]، يقص، يجز)

شَاوُل

شَاوُل שָׁאוּל [sa'ûl]، #٨٦٢٠

هناك العديد مِنَ الأشخاص فِي النص الماسورى ممن يحملون اسم שָׁאוּל شَاوُل، مَلِك مِنْ آدوم (تك ٣٦: ٣٧- ٣٨، الخ)، وابن لشمَعُون (تك ٤٦: ١٠، الخ)، وأحد اللاّويِّين (١أخ ٦: ٢٤ [٦: ٩]). غير أن أشْهَرهم جَمِيعًا هُوَ شَاوُل بْن قيس، وهو أوَّل مَلِك لإسْرَائِيل (١صم ٩- ٣١، وفي مواضِع أخرى كثيرة). ومعظم الترجمات الإنجليزية تستخدم الاسم "شَاوُل" لأول مَلِك لإسْرَائِيل، وتستخدم الاسم "شَاوُل" بالنسبة للآخرين. وفي حين أن الإشارة إلى مَلِك أدوم، وابن شمَعُون، وإلى اللاوى تعد قليلة وليست لها أهمية لاهوتية كبيرة عَلَى مَا يبدو، نجد أن شَاوُل بْن قيس قد ذكر أكثر مِنْ ٣٥٠ مرة، وهو يمثل وَاحِدًا مِنْ أكثر الشخصيات غموضاً فِي ع. ق.

١. ظلت قصة بزوغ اسم شَاوُل واعتلاؤه العرش ثم نهايته تحير المفسرين لعدة قرون، الأمر الَّذِي حمل كثيرين عَلَى التشكيك فِي حسن النية والعدل، ليس بالنسبة لصَمُوئِيل النَّبيّ فقط، بل وحَتَّى بالنسبة لله نفسه. وعَلَى سبيل المثال، كتب Gunn (129) يقول: "إذا كَانَ لنا أن ندين شَاوُل لغيرته الَّتِي دفعته لاضطهاد دَاوُد، فكم بالأحرى يجب أن ندين الرَّبّ لغيرته الَّتِي حملته عَلَى اضطهاد شَاوُل .. لقد تلاعب الرَّبّ بشَاوُل دون رحمة .. فقد تعرض للإهانة، وشعر بالغيرة، وكَانَ توّاقاً لأن يبرر نفسه. وهذا مَا يغري عَلَى القول إن هذا هُوَ الوجه البشرى لله- أمَّا القول بأنه ربما يَكُونُ ذلِكَ لتشويه سمعة إنسان. فهذا قد يدفعنا إلى القول إننا نرى هنا الجانب المظلم مِنَ الله"ومعظم المفسرين لا يقبلون وجهة النظر المتطرفة هذه، غير أن هناك كثيرين أيضًا يكافحون مِنْ أجلِ فهم الطريقة الَّتِي عُومل بها شَاوُل مِنْ قبل صَمُوئِيل والإله الَّذِي يعبده.

وإلى جَانِب الأسئلة اللاهوتية الَّتِي تثيرها قصة شَاوُل، فإنها تدعو إلى الحيرة مِنْ نواح أخرى. فالكثيرون عبروا عن شكوكهم مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت القصص الَّتِي تصف مستقبل شَاوُل كَانَت متماسكة مِنَ الناحيتين الأدبية والمنطقية. ومنذ أيَّام ويلهاوزن، جرت العادة عَلَى تمييز مصدرين عَلَى الأقل فِي قصة اعتلاء شول العرش (١صم ٨- ١٢). والنظر إليهما عَلَى أنهما غير متناغمين عَلَى أساس اختلاف موقف كُل منهما تجاه المَلَكِية. بل وقد قيل أيضًا إنه إذا كَانَت حكايات شَاوُل لا تشكُل قصة معقولة فبالكاد يمكنها أن تتضمن حقائق تاريخية يُعوّل عليها. وكَانَ Ishida (42) يعبر عن أراء كثيرين حين قال جازمًا "إنه أمر لا جدوى منه منذ البداية أن تحاول وضع تاريخ متناغم مِنْ كافة هذه القصص. وهكذا، فإن قصص شَاوُل تبعث عَلَى الحيرة عَلَى ثلاثة مستويات: اللاهوتى، الأدبى والتاريخى. وبرغم ذلِكَ، تحاول الدراسات الحديثة القيام بدراسات متكاملة لقصص شَاوُل عَلَى المستوى الأدبي، وفي حال نجاح هذه الدراسات، فإنها ستلقى ضوءاً جديدًا عَلَى المسائل اللاهوتية والتاريخية أيضًا (مثل؛ Berges, Edelman, Long, Polzin).

وشَاوُل الَّذِي يبدو اسْمُهُ שָׁאוּל مِنَ الجزر שָׁאַל (← #٨٦٢٦)، وعَلَى هذا يَكُونُ معناه "طلب مِنْ/ سأل"- ورد ذكره لأول مرة فِي ١صم ٩: ١- ٢. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ يقول بعض المفسرين أنهم اكتشفوا وجوده بشكل مستتر قبل ذلِكَ. وبالنظر إلى أن الجذر שָׁאַל يتردد كثيرًا فِي قصة ميلاد صَمُوئِيل (١: ١٧ و٢٠ و٢٧ و٢٨؛ ٢: ٢٠) فقد رأى بعضهم أن قصة ميلاد صَمُوئِيل هي فِي حقيقة الأمر إعادة صياغة لقصة ميلاد شَاوُل الحقيقية (مثل؛ McCarter, 63، لرأى معارض، انظر تشيعات). وبرغم ذلِكَ يبدو مِنَ الأرجح أن كاتب السِفْر النبوي قد استغل جذر שָׁאַל فِي قصة ميلاد صَمُوئِيل ليحجب ببساطة الدور المهم الَّذِي سيقوم به شَاوُل فِي وقت لاحِق فِي السِفْر، وربما كى يتوقع حقيقة أن صَمُوئِيل الشخص الَّذِي "صلت" (طلبت) مِنْ أجله حَنَّة البارة، سيكون له دور مباشر فِي صعود وسقوط شَاوُل، الشخص الَّذِي "طلب" مِنْ قِبَل شيوخ إسْرَائِيل

الخاطئة (٨: ٤- ٩، ١٠: ١٧- ١٩، قا؛ Polzin, 24-25; Garsiel, 1990, 72-75; idem, 1991, 19, 244-45).

وعَلَى أي حال، يأتي ذكر شَاوُل بكُلّ وضوح فِي ١صم ٩: ١- ٢، حيث وُصف بأنه نموذج مثالي للشباب، בָּחוּר וָטוֹב، شاب، و"حسن" (وسيم). وعَلَى الرغم مِنْ أنه كَانَ يُفترض أن شَاوُل لَمْ يكن فِي الغالب سوى "شاب غير واثق فِي نفسه" عِنْدَ هذه النقطة مِنَ القصة (Irwin, 121; cf. Birch, 35) والملاحظة بأنه "مِنْ كتفه فِيمَا فوق كَانَ أطول مِنْ كُلّ الشَعْب" تتعارَض مع هذا الافتراض. ومما يجدر ذكره أيضًا أنه بالرغم مِنَ السمة الإيجابية لهذه الوصف، إلاّ أنه يركز عَلَى سبيل الحصر عَلَى سماته الخارجية، عَلَى النقيض مثلاً مِنَ الطريقة الَّتِي قدم بها دَاوُد (١٦: ١٨) والتي تضيف إلى السمات الخارجية الرائعة ملاحظات بأنه كَانَ "شجاعاً"، بل والأهم مِنْ هذا كُلّه "أن الرَّبّ [كَانَ] معه" (قا، Humphreys, 20).

٢. وتمشياً مع التشويش الَّذِي تتسم به مقدمته، غير أنه سرعان مَا يتبين أن شَاوُل- بالرغم مِنْ سماته البدنية الرائعة، إلا أنه كَانَ يفتقر إلى المؤهلات الروحية اللازمة الَّتِي تؤهله لأن يَكُونُ مَلِكًا ناجحاً لإِسْرَائِيل. وأول مؤشر عَلَى عدم ملاءمته لهذا المنصب هُوَ فشله المتكرر فِي إطاعة كَلِمة الرَّبّ الَّتِي كَانَ يبلغه بها صَمُوئِيل النَّبِيّ. وكثيرًا مَا لوحظ أن الوظيفة النبوية كَانَت تبلغ أعَلَى مَراتب التبجيل والاحترام مع بداية المَلِكية فِي إِسْرَائِيل (انظر مثل؛ Cross, 223). أي أنه، كما هُوَ واضح مِنْ سِفر القُضَاة، حيث كَانَ جِدْعُون- مثل؛ يتلقى الأوامر الإلهية ثم يقوم أيضًا بتنفيذها (قض ٦- ٨)، الاّ أن قيام المَلِكية شهد توزيعاً للمسئوليات، حيث كَانَت أوامر الله تُنقل إلى المَلِك بواسطة نَبِيّ، وكَانَ عَلَى المَلِك، فِي هذه الحالة، وإطاعة للنَبِيّ أن يقوم بتنفيذ هذه الأوامر (Bach, 111-12; Weiser, 22). وفي ظل هذا الترتيب، فإنه مِنَ الطبيعي أن تكون إطاعة المَلِك للنَبِيّ أمرًا بالغ الأهمية،إذا أريد الإبقاء عَلَى حكم الله (الحكومة الثيوقراطية). ولكن هذا- كما يعرفنا الكتاب المُقدَّس- هُوَ مَا فشل شَاوُل فِي عمله.

وفي حين أن أشْهر مثال عَلَى عصيان شَاوُل نجده فِي ١صم ١٣ و١٥، إلاّ أن المرة الأوّلى لعصيانه سبق أن ذُكرت فِي الأصحاح ١٠. وفي مناسبة قيام صَمُوئِيل بمسح شَاوُل مَلِكًا، أعطيت له ثلاث آيات لتؤكد له صحة كَلام النَّبِيّ. وطبقًا لما جاء فِي النص، عِنْدَ مَا تحققت ع. الثالثة والأخيرة كَانَ عَلَى شَاوُل أن يفعل مَا وجدته [يده] "(طبقًا لما كَلّفه به صَمُوئِيل فِي ١٠: ٧)، وبعد ذلِك (طبقًا للتوجيهات الأخرى فِي ١٠: ٨) كَانَ عليه أن ينزل إلى الجِلجَال، لينتظر المزيد مِنَ التعليمات المتعلقة بالمعركة الفِلِسْطِينية الَّتِي مِنَ المؤكد أن عمله الأوّل سيثيرها. ولو التزم شَاوُل بهذه الخطة لأظهر استعداده للخضوع "لهينة سلطة ثيوقراطية"، وكَانَ قد أكد بهذا أنه شخص مناسب ليكون مَلِكًا، وكَانَ أيضًا قد تقدم خطوة تقربه مِنَ العرش، بعد اتباع نموذج مِنْ ثلاث خطوات للتعيين (بالمسح)، وبيان صلاحيته (عن طريق عمل يدل عَلَى الشجاعة، أي "مَا تجده [يده] ليفعله (انظر ١٠: ٧)، وأخيرًا، التثبت، بواسطة الشَعْب والنَّبِيّ (بخصوص هذا النموذج، انظر Halpern, Edelman). ومما يُوسف له أن شَاوُل تراجع عن التكْلِيف المذكور فِي ١٠: ٧، وبذلِك عرقل عملية ارتقاء العرش. وفي حين أن انتصار شَاوُل عَلَى العَمُّونِيِّين فِي ص. (١١) كَانَ كافياً لإقناع الشَعْب، وتحقيق "تجديد" مملكة شَاوُل (١١: ١٤)، غير أنه يبدو مِنْ لهجة كَلّام صَمُوئِيل فِي الأصحاح ١٢ أنه كَانَ يرى - فِي ذهنه عَلَى الأقل- أن مملكة شَاوُل لا تزال فِي حاجة إلى أن تنجح فِي اختبار.

وفي ١صم ١٣: ٣، فإن يونَاثَان- وليس شَاوُل- هُوَ الَّذِي عمل مَا كَانَ يجب أن تعمله يد شَاوُل قبل ذلِك، وهكَذَا تحدى الفِلِسْطِينِيِّين. ويبدو أنه إذ أدرك شَاوُل أن التكْلِيف الصادر له فِي ١٠: ٧ قد تم تنفيذه- وإن يكن بواسطة يونَاثَان- فمن ثم نزل فِي الحال إلى الجِلجَال، عَلَى أساس مَا جاء فِي ١٠: ٨ ينتظر وصول صَمُوئِيل- وحين أبطأ صَمُوئِيل فِي المجيء، تقدم شَاوُل لتقديم الذَبَائِح السابقة للدخول فِي المَعركة نظراً لغياب صَمُوئِيل، إذ رأى أن الوضع العسكرى لا يحتمل أي تأخير. ولم يكد يبدأ شَاوُل حَتَّى وصل صَمُوئِيل، وبعد سماعه الأعذار الَّتِي تعلل بها شَاوُل، أعلن أن شَاوُل قد تصرف بحماقة، وأن مملكته لن تبقى. ويسعى المفسرون فِي بعض الأحيان أن يبرروا، أوْ عَلَى الأقل يهونوا مِنْ تصرفات شَاوُل لينتقدوا ردة فعل صَمُوئِيل بأنها فِي منتهى القسوة (مثل؛ Brueggemann, 99). غير أنه عَلَى أساس أهمية التفويض الموجود فِي ١٠: ٧- ٨، كاختبار لمدى لياقة شَاوُل، فمثل هذه التفسيرات مآلها الفشل. وفي مناسبة رفض شَاوُل المرة الأوّلى؟، وكذلِك فِي المرة الثانية (ص. ١٥)، فإن أعمال شَاوُل الَّتِي توضح عصيانه لَمْ تكن دلالة عَلَى عدم قدرته أساسًا عَلَى التكيف مع المتطلبات الضرورية الَّتِي يجب توافرها فيمَلِك ثيوقراطي. وخلاصة القول، كَانَت تدل عَلَى افتقاره إلى الإيمان الحقيقي بالله (انظر ١أخ ١٠: ١٣).

٣. وبعد رفضه النهائي فِي ١صم ١٥، لَمْ يعد شَاوُل مَلِكًا شرعياً فِي نظر الله (ولو أنه ظل عَلَى العرش لبضع سنوات)، وقد حوّل الله انتباهه لآخر، إلى دَاوُد (←). وما جاء فِي ١صم ١٦- ٣١ يتتبع انهيار شَاوُل العاطفي والسيكولوجي، وهذا أمر ازداد سوءًا نتيجة خوفه مِنْ دَاوُد (١٨: ١٩)، حيث شعر أنه الَّذِي اختاره الله ليحل مكَانه كمَلِك (١٨: ٨، ٢٠: ٣١). وبعد فشله المتكرر لاغتيال دَاوُد، انتهى شَاوُل أخيرًا بأن أنهى حياته بنفسه (٣١: ٤). وكَانَت العناية الإلهية- طوال هذه الفترة- تقود دَاوُد- ولو بطريق غير مباشر- نَحْوَ العرش.

وإذا كَانَ التفسير السابق المتعلق بصعود المَلِك شَاوُل وبسقوطه صحيحًا- ولو فِي نقاطه الأساسية، فإنه يَكُونُ بهذا قد قطع شوطاً كبيرًا تجاه حل المصاعب الأدبية المزعومة فِي الخط الدرامي للقصة. كما أنه بدأ أيضًا فِي فحص الأعماق اللاهوتية لقصة شَاوُل ويزيل الإحساس بأنَّ رفضه لَمْ يكن إلى حد مَا مبررًا. وناهيك عن أن شَاوُل قد رُفض لأسباب تقنية أوْ حَتَّى لأسباب واهية، فالواقع أنه رُفض لعصيانه المتكرر للأقْوَال النبوية. وهذا العصيان يثبت أن شَاوُل لَمْ يكن قادرًا أوْ راغباً فِي الخضوع للمؤسسة الَّتِي بيدها السلطة عِنْدَ مسحه. وبالنظر إلى أنه أثبت بهذا أنه لا يصلح لأن يحكم باعتباره وكيلاً عن الله، فعَلَى ذلِك لا يصلح بالتالي لأن يَكُونُ مَلِكًا عَلَى إِسْرَائِيل. وأخيرًا، فإن التفسير السابق لقصص شَاوُل، إلى جَانِب

أنه يحل مشاكلَ أدبية ولاهوتية، فإنه يفتح الباب أيضًا أمام تقدير أكثر إيجابية للقيمة التاريخية للقصص بأكثر مما كَانَ سيقبل به كثيرون (لمناقشة كاملة للتفسير السابق، انظر Long, 1989; 1994, ch. 6).

البيبلوجرافيا

R. Bach, *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, WMANT 9, 1962; U. Berges, *Die Verwerfung Sauls: Eine thematische Untersuchung*, Forschung zur Bibel 61, 1989; B. C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7-15*, SBLDS 27, 1975; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 1990; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; D. V. Edelman, "Saul's Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam 11:1-11): Sorting Story from History," *ZAW* 96, 1984, 195-205; idem, *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOTSup 121, 1991; M. Garsiel, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*, 1990 (Hebrew, 1983); idem, *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, 1991; R. P. Gordon, *I & II Samuel: A Commentary*, 1986; D. M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, 1980; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 24, 1981; W. L. Humphreys, "The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9-31," *JSOT* 6, 1978, 18-27; W. A. Irwin, "Samuel and the Rise of the Monarchy," *AJSL* 58, 1941, 113-34; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142, 1977; V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, SBLDS 118, 1989; idem, *The Art of Biblical History*, Foundations of Contemporary Interpretation 5, 1994; idem, "How Did Saul Become King? Literary Reading and Historical Reconstruction," in *Faith, Tradition, and History*, 271-84, 1994; R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History. Part 2: 1 Samuel*, 1989; M. Tsevat, "Die Namengebung Samuels und die Substitutionstheorie," *ZAW* 99, 1987, 250-54; A. Weiser, "I Samuel 15," *ZAW* 54, 1936, 1-28.

فِي. فيليبس لونج *V. Philips Long*

← صَمُوئِيل: لاهوت

يقول ← #٦٠٦ (אָמַרי [*'āmar¹*]، يأمر، يفكر).

قرمزى ← #٩٤٤٣ (תָּלַע [*tāla'*]، متشح بثياب قرمزية).

ينثر ← #٥٦١٥ (נָדַח¹ [*nādaḥ¹*]، يطرد، يبعثر، ينفى، يغوى).

صولجان ← #٨٦٧٥ (שֶׁבְנָה [*šebnâ*]، سِبْط، قبيلة، عصا، قضيب، سلاح، صولجان).

يتآمر ← #٢٣٧٣ (זָמָם [*zāmām*]، يفكر، يخطط، يقترح، يبتكر، يخطط للشر).

انشقاق ← #٦١٨٩ (סֵעֵף [*sē'ēp*]، يفرق، منقسم، [قلباً وفكرًا]، متضارب).

يهزأ بـ ← #٤٣٧٢ (לָצַץ [*lāṣaṣ*]، يتمرد، مستهزئون).

محرق ← #٨٥٩٦ (שָׂרַף [*śārap*]، يحترق، يحرق، يكوى).

يحتقر ← #٤٣٢٩ (לִיץ [*lîṣ*]، يحتقر، يتبجح، يسخر مِنْ، يستهزىء).

يكسرّ ← #٦٠٨١ (סָחָה [*sāḥâ*]، يكشط).

بحر ← #٣٥٤٢ (יָם [*yām*]، بحر، بحار).

ثاقب ← #٢٩٨٣ (חָקַר [*ḥāqar*]، يبحث عن، يتجسس، يحقق فِي، يبحث، بحث).

مقعد ← #٤٠٥٨ (כִּסֵּא [*kissē'*]، مقعد، كرسى، عرش).

سر ← #٦٢٥٩ (סָתַר [*sātar*]، يخفى، يحفظه سراً).

أسرار ← #٦٦٢٣ (עָלַם [*'ālam*]، أشياء مخفية، أسرار).

أمن ← #٨٩٣٢ (שַׁלְוָה [*šalwâ*]، آمن، مهمل، طائش، اهمال).

إغواء ← #٦٠٧٧ (סוּת¹ [*sût¹*]، يغرى، يجتذب بعيدًا، يحرض).

بذور ← #٢٤٤٥ (זָרַע [*zāra'*]، يزرع، ينثر الحب، يَكُونُ بذرة).

يرى ← #١١٠٨ (בֵּית לְעַפְרָה [*bêt le'aprâ*]، له رؤى، يختار).

يمسك بـ ← #٢٩٦ (אָחַז¹ [*'āḥaz¹*]، يستولى عَلَى).

يبيع ← #٤٨٣٥ (מָכַר [*mākar*]، يتاجر، يبيع).

يرسل ← #٨٩٣٨ (שָׁלַח [*šālaḥ*]، يرسل، يمتد، يحرر، ينفى).

شَجَرَةَ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ

هِي إحدى شجرتين ذكرتا بصفة خاصة فِي جنة عدن. والشَّجَرَة الَّتِي تحيرّ بالأكثر - ولا سيما بسبب عدم وجود نظائر هامة لها فِي ش. أ. ق. أمَّا الشَّجَرَة الأخرى فهي شَجَرَة الْحَيَاة (تكوين ٢: ٩) (עֵץ ← أشجار #٦٧٧٠).

والمصطلح العبري الدَقِيق الَّذِي استُخدم فِي سِفْر التكوين (استُخدم مرتين فقط: تك ٢: ٩ و١٧) هُوَ مصطلح غير عادي لا نجده فِي أي موضع آخر فِي ع. ق. واسم الشَّجَرَة به صعوبات مِنْ ناحية بناء الجملة، والجملة المِصْرية ترجمتها الحرفية هي: شَجَرَةَ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ". والمشكلة تتركز فِي كَلِمة הַדַּעַת هل الكَلِمة اسم ("معرفة" أم هي مصدر ("يعرف")، ويمكن فهم العبارة عَلَى أنها "شَجَرَةَ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ"، غير أنه أمر غير عادي أن تأخذ كَلِمة فِي البناء بادئة متمثلة فِي أداة تعريف.

وشَجَرَةَ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ تُسمى أيضًا "الشَّجَرَة الَّتِي فِي وَسَطِ الْجَنَّةِ" (تك ٣: ٣) وببساطة "الشَّجَرَة" ٣: ٦ و١٢)، أَوْ "الشَّجَرَة الَّتِي أوصيتك ألاّ تأكلّ منها" (٣: ١٧). وعَلَى الرغم مِنْ أن ثمرة هذه الشَّجَرَة كَانَت محرمة عَلَى الزوجين الأوَّلين (٢: ١٧) إلاّ أن الشيطان المغوي قال إن الأكل مِنْ ثمرتها سوف

يزيد مِنْ معرفتهما ويجعلهما "كالله" (٣: ٥). وكَانَت النتيجة غير متوقعة. فبدلاً مِنْ اكتساب معرفة فائقة تجعلهما متساويين مع الله، فإنهما اكتسبا معرفة بالشّرّ والإثم والدينونة.

وقد نجمت عن هذه القصة البسيطة تخمينات لا نهاية لها. ويبدو أن النقطة الأساسية كَانَت ببساطة هي إثبات صحة شيء مَا. فأول زوجين مِنْ البشر تعرضا لاختبار مِنْ ناحية مَا إذا كَانَا سيطيعان خالقهما أم يعصيانه - وعَلَى الرغم مِنْ المحاولات الحديثة العديدة مِنْ ناحية إثبات وجود فسوق جنسي فِي القصة إلاّ أنه لا يبدو أن المنع كَانَ يتضمن بصفة خاصة هذه الناحية. لأن الناس الَّذِين يخلقهم الله عَلَى صورته ومثاله لا يكونون خطاة أوْ يعرفون الشّرّ. لكن العصيان وانتهاك المنع نجم عَنْهُ معرفة وإدراك مَا الَّذِي يعنيه أن يكونوا خطاة عصاة.

وهناك إشارات أخرى فِي الكتاب الْمُقَدَّس تصف براءة الأطفال: "الَّذِين لَمْ يعرفوا الْيَوْم الْخَيْر والشّرّ" (تث ١: ٣٩). ويقول النَّبِيّ عن الطفل الموعود به "قبل أن يعرف الصبي أن يرفض الشّرّ ويختار الْخَيْر" (إش ٧: ١٦). ولكن هذه الحالات بالطبع تخص نَسْل أوَّل زوجين سقطا فِي الْخَطِيَّة.

وبعض التقاليد تقول أن هذه الشَّجَرَة هي شَجَرَة تفاح، لكن الكتاب الْمُقَدَّس لَمْ يذكر أية أوصاف نباتية لها. وكَانَ تأثير هذه القصة كبيرًا عَلَى الكتابات المسيحية فِي الغرب. ويُعد كتاب ميلتون" الفردوس المفقودة خير مثال عَلَى ذلِك.

أشجار: ← אֵלָה [¹ *ʾēlâ*] (شَجَرَة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [*ʾerez*] (شَجَرَة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [¹ *ʾōren*] (شَجَرَة صُنُوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [*ʾēšel*] (شَجَرَة الطرفاء، شَجَرَة أَثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [*bᵉrôš*] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [¹ *lûz*] (شَجَرَة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [*ʿēṣ*] (أشجار، شَجَرَة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [*ʿarʿār*] (شَجَرَة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [*ṣammeret*] (شَجَرَة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة [شَجَرَة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [*šāqēd*] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [*šiqmâ*] (شَجَرَة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [*tᵉʾaššûr*] (شَجَرَة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [¹ *tāmār*] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [*tirzâ*] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شَجَرَة المعرفة/ الْحَيَاة: لاهوت**)

البيبليوجرافيا

R. Gordis, "The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls," *JBL* 76, 1957, 123-38; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 18-50*, NICOT, 1995; G. Vos, *Biblical Theology*, 1954.

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

شَجَرَة الْحَيَاة: لاهوت

شَجَرَة الْحَيَاة الشَّجَرَة الَّتِي تعطي الْحَيَاة وتقع فِي وسط جنة عدن (تك ٢: ٩؛ ٣: ٢٤). وقبل أن يسقط آدم وحواء فِي الْخَطِيَّة، كَانَ لهما حرية الوصول إليها، غير أنه بعد تمردهما، أُقيم الكروبيم لحراسة طريق شَجَرَة الْحَيَاة ومُنع الزوجان مِنْ الأكْل منها.

وتعبير "شَجَرَة الْحَيَاة" لَمْ يرد فِي أي موضع آخر فِي ع. ق إلاّ فِي سِفر أَمْثَال. وما جاء فِي أم ٣: ١٨ يعد بالحكمة باعتبارها "شَجَرَة حَيَاة لممسكيها"، وفي ١١: ٣٠" ثمر الصديق شَجَرَة حَيَاة"، وما جاء فِي ١٣: ١٢ يقول "الرجاء المماطل يمرض القلب والشهوة المتممة شَجَرَة حَيَاة". وأخيرًا، نصيحة ١٥: ٤ هي "هُدُوءُ اللّسَانِ شَجَرَةُ حَيَاةٍ". ومفهوم "شَجَرَةُ حَيَاةٍ" فِي هذه الأمثلة مرتبط بالْخَيْر والصحة والاكتفاء فِي الْحَيَاة.

وهذا المفهوم نجده أيضًا فِي كتابات ش. أ. ق.، ومثل هذه الشَّجَرَة نجدها مصوّرة على الأختام، وعَلَى الآنية الفخارية، وفي الكتابات الأدبية. لكن ش. أ. ق. كَانَت لديه أفكار متنوعة عن أشجار الْحَيَاة، بل إن الأشجار كَانَت تُعبد فِي الواقع فِي بعض الحالات لأنَّهُ كَانَ يُنظر إليها عَلَى أنها تعطي حَيَاة للعابد. وإذا ما تناول من عصيرها أوْ أكَل مِنْ ثمرها يمكن للمرء أن يختبر حَيَاة متجددة وحفوظة. ومثل هذه التشابهات مع القصة الكتابية تبدو مِنْ الأمور العامة ولا تسهم كثيرًا فِي توضيح قصة سِفر التكوين، الَّتِي قيلت بكُلّ بساطة.

ويبدو أن الكتابات اليهودية اللاحقة تربط شَجَرَة الْحَيَاة ثلاثة أفكار. إنها فِي الفردوس، البار يمكنه الأكل مِنْ ثمرها، وستكون متاحة مرة ثانية ولكن بعد الدينونة (٣أخن.٢٤ : ١ - ٦؛ ٢٥: ٤ - ٦؛ ٣١: ١ - ٣). وهناك شواهد أبُوكريفية أخرى تتحدث عن الوقت "الَّذِي زُرعت فيه شَجَرَة الْحَيَاة، وأن الدهر الأتي مستعد، وأن الْخَيْر الكثير متوافر، وقد بُنيت مَدِينَة، والراحة أعدت، والصلاح ترسخ، والحكمة تكملت، وكُلّ هذا تم مقدمًا (٢ إسد. ٨: ٥٢ NASV).

وآخر سِفر فِي الكتاب الْمُقَدَّس يتضمن أيضًا إشارات إلي شَجَرَة الْحَيَاة. وتعِد رؤ ٢: ٧ مِنْ يغلب بأنه سيُعطي "أن يأكل مِنْ شَجَرَة الْحَيَاة الَّتِي فِي وسط فردوس الله". وآخر أصحاح فِي الكتاب الْمُقَدَّس يقدم شَجَرَة الْحَيَاة عَلَى أنها "عَلَى النَهْر مِنْ هنا وهناك" (٢٢: ٢). أمَّا الشاهد الأخير فيتضمن بركة "طوبَى لِلَّذِينَ يَصْنَعُونَ وَصَايَاهُ لِكَيْ يَكُونَ سُلْطَانُهُمْ عَلَى شَجَرَةِ الْحَيَاةِ" (٢٢: ١٤).

وكُلّ مَا كَانَت تحكم به الأساطير الوثنية، أوْ مَا فقدته اليهودية، أوْ مَا تتلهف عليه النفس الجائعة، كُلّ هذا سيتحقق ويكون متوافرًا فِي حَيَاة الدهر الأتي.

أشجار: ← אֵלָה [¹ *ʾēlâ*] (شَجَرَة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [*ʾerez*] (شَجَرَة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [¹ *ʾōren*] (شَجَرَة صُنُوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [*ʾēšel*] (شَجَرَة الطرفاء، شَجَرَة أثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [*bᵉrôš*] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [¹ *lûz*] (شَجَرَة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [*ʿēṣ*] (أشجار، شَجَرَة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [*ʿarʿār*] (شَجَرَة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [*ṣammeret*] (شَجَرَة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة [شَجَرَة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [*šāqēd*] (لوز، #٩١٩٦)

← שִׁקְמָה [*šiqmâ*] (شَجَرَة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [*tᵉʼaššûr*] (شَجَرَة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [*tāmār* ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [*tirzâ*] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شَجَرَة المعرفة/ الْحَيَاة: لاهوت**).

البيبلوجرافيا

R. Marcus, "'Tree of Life' in Proverbs," *JBL* 62, 1943, 117-20.

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

إرتعاد ← #٧٠٦٤ (פָּחַד [*pāḥad*]، يرتعد، يَفزع)

تجربَّة ← #٤٩٩٩ (מַסָּה¹ [*massâ*¹]، إغواء، تجربَة)

1580	גּוֹי

شُعُوبِ (أمم)/ جنسية (قومية)

أ. المصطلحات اللغوية:

גּוֹי [*gôy*] **مفر.** أُمَّة، أممي، شَعب وثني من غير اليهود، دخيل [مِتهوِّد] (556x; *DCH* 1:329-34; *HALAT* 1:182-83 #١٥٨٠).

ش. أ. ق الكَلِّمات الشبيهة فِي الشكُل تتضمنها أكد. ماري *gaʼum / gawum* مجموعة، فئة، تجمّع (مِنْ العمال)، ولعلها كلمة سامية غربية مستعارة (*AHw*, 285; *CAD* 5:59).

ع. ق التعريف الأكثر شيوعًا لـ "أُمَّة" فِي ع. ق גּוֹי يبدو أنه تعبير سامي غربي فريد، ولا نجده إلاّ فِي العبَرِّيَة، بالرغم مِنْ أن تعبيرًا مُشابهًا *gaʼum / gawum* بمعنى مجموعة، تجمّع (مِنْ العمال)، نجده فِي نصوص مارى. وفِي حين أن الكَلِمة كثيرًا مَا تأتي مع גּוֹי، بمعنى شَعب עַם، وَهُوَ تعبير يدل عَلَى القرابة، إلاّ أن الطبيعة السياسية الواضحة للتعبير الأوَّل تنعكس فِي الجمع الشائع מַמְלָכָה / מֶלֶךְ،مَلِك/ مملَكة. وكَلّمة גּוֹי تطلق عَلَى كيانات متنوعة ومن بينها القبائل الكَنْعَانية السابقة عَلَى الإسْرَائِيلية (تث ٧: ١)، وهي قبائل صحراوية مِنْ البدو الرحّل (إش ٦٠: ٥- ٧)، دول مَدِينَة (٢مل ١٩: ١٧، دول - أمَّة (إسْرَائِيل)، ودول إمبراطورية كبيرة (مِصْرَ، بَابِل، إر ٢٥: ١٧ - ٢٦). גּוֹי تعبير مباشر موضوعي، لا تتغير صيغه كثيرًا. ولم تُستخدم الضمائر الملحقة إلاّ فِي حالات استثنائية (تك ١٠: ٥، ٢٠، ٣١، ٣٢؛ مز ١٠٦: ٥؛ حز ٣٦: ١٣- ١٥؛ صف ٢: ٩؛ قا؛ أيْضًا Block, "Foundations," 84-127).

עַם² [*ʻam*²] مفرد شَعب، أُمَّة، عَشِيرَة، قريب. مواطن (#٦٦٣٩).

إستخدام עַם فِي ع. ق أكثر كثيرًا مِنْ إستخدام גּוֹי كما أنها تحمل سلسلة أكبر مِنْ المعاني. ولكن هذين التعبيرين (ولا سِيما فِي صيغة الجمع) كثيرًا مَا يظهر فِي علاقة متبادلة مع "أمَّة/ أمم". بالرغم مِنْ أن الفرق الضئيل لا يظهر دائمًا عَلَى السطح. وحين يُشار إِلَى أمَّة بأنَّهَا עַם، فهذا يعطى معنى مجتمع عرقى قائم عَلَى علاقة الدَّم والعصب. وبرغم ذلِكَ، كَانَ الكاتب يستخدم هذا التعبير أيْضًا عِنْدَما يريد أن يبرز علاقة الأمَّة بإلهها كما فِي تعبير "شَعب الرَّبّ"، وشَعب كَمُوش" الخ (للمزيد رجع Block, "Foundations," 12-83).

לְאֹם، [*lᵉʼom*]، المفرد: شَعب، أُمَّة (٣٥مرَّة؛ *HALAT* 468; #٤٢١١).

ش. أ. ق المتشابهات تتضمن فِي أوْغا. *lʼimm*، شُعُوب (#١٣٤٦ *UT*) وأكد. *limu* (*AHw*, 553-54; *CAD* L, 197-98).

ع. ق לְאֹם تعبير نادر مهجور، لا يرد إلاّ فِي النصوص الشعرية (٢/٣ الاستعمالات فِي الْمَزَامِير فِي سِفر إشَعْيَاء). ونادر مَا تُستخدم الكَلِّمة بدون كَلِّمة ذات علاقة (دائمًا تكون كَلِّمة גּוֹי أوْ עַם، أوْ تعبير تُستخدم مع هاتين الكَلِّمتين). ومن ناحية الشكل يبدو أن التعبير أخذ شكلاً معيارياً ثابتاً لصيغة الجمع، أمَّا صيغة المفرد فلا ترد إلاّ فِي تكوين ٢٥: ٣٣، أم ١١: ٢٦، ١٤: ٢٨، إش ٥١: ٤. أمَّا الناحية الشكلية الفاترة للتعبير לְאֹם فتذكرنا بكَلِّمة גּוֹי، غير أن صيغة المفرد فِي نصوص سِفر الأمْثَال يتطلب الترجمة إِلَى " سُكّان". وهذا معنى أقرب إِلَى עַם (للمزيد رجع أيْضَا Block, "Foundations," 128-137).

אִי [*ʼî* ¹] المفرد جزيرة، ساحل، أرْض ساحلية، (٣٦مرَّة؛ *DCH* 1:203-4; *HALAT* 1:38؛ #٣٦٢).

ش. أ. ق ورد شبيها له فِي الفِينِيقية، جزيرة، شبه جزيرة (*DISO*, 11).

ع. ق فِي حين أن دراسة أصل كَلّمة אִי فأنَّهَا تظل غامضة (BDB, 15 تقترح الجذر אוה)، وعَلَى أساس إستخدامها فِي ع. ق، فإن الكَلِّمة تشير أساسًا إِلَى أرض يحدد الماء حدودها. وتشير عادة إِلَى الجزر والأراضي الساحلية الواقعة عَلَى الْبَحْر الأبيض المتوسط. وبرغم ذلِكَ، يُستشف مِنْ مغزاها "القومي" القائم عَلَى التعبيرات مثل "ملوك الجزائر" (إر ٢٥: ٢٢، انظر مز ٧٢: ١٠)، وبالارتباط مع كَلِّمة גּוֹי، كما فِي تعبير "جزائر الأمَم" (تك ١٠: ٥، صف ٢: ١١)، ولكن بصفة خاصة الجمع بين אִיִּים مع גּוֹיִם (إش ٤٠: ١٥، ٦٦: ١٩، إر ٣١: ١٠)، القبائل الشُعوب עַמִּים (إش ٤١: ١، ٥١: ٥)، לְאֻמִּים "الأمَم" (إش ٤٩: ١) وفِي تركيب مماثل (إر ٣١: ١٠). والتعبير بارز بصفة خاصة فِي سِفرإشَعْيَاء، حيث ترد كَلِّمة "الجزائر" كتعبير الأمَم الأجنَبِيّة إِلَى جَانِب الأمَم، الشُعُوب، أقاصي الأرْض، ملوك،مَلِكات (Hollenberg, 28; S. L. Stassen).

אֻמָּה، [*ʼummâ*] أُمَّة، عَشِيرَة (٣مرات، عبر؛ ٨ مرات، أرم؛ *HALAT* 1:62; *DCH* 1:312; #٥٦٩).

ش. أ. ق الكَلّمات المتشابهة تتضمن فِي أكد. (*umah and ummatu*، جيش، شعب، قبيلة (*AHw*, 1413-14).

ع. ق אֻמָּה، تشير إِلَى "أمَّة" فقط فِي مز ١١٧: ١ (גּוֹיִם "قبيلة" فِي تك ٢٥: ١٦؛ عد ٢٥: ١٥). والكَلِّمة الآرامية

الشبيهة فِي دا ٣: ٤، ٧ الخ (بالارتباط مع עַם و לָשׁוֹן؛ لسان، لغة)، وفِي عز ٤: ١٠. وإذا اشتُقت الكلِمة مِنْ עַם، أم، فإن الاستعمال القبلى قَدْ يعنى مجموعة تنتمى إِلى أم مشتركة (قا؛ A. Malamat, 528-29؛ للمزيد رجع Block, "Foundations," 138-46).

ب. المفاهيم القَدِيمة للأُمَّة:

التناقضات فِي المفاهِيم الحدِيثة لمعنى الأُمَّة واضحة. فمن ناحية نجد أن فكرة الأمَّة الَّتِي تتكون مِنْ عدة دول، وهي الفكرةالتي ظهرت واختمرت فِي أوروبا فِي القرن التاسع عشر، كَانَت تقوم عَلَى فكرة مثالية رومانسية وهي تجعل الحدود العرقية، واللغوية والثقافية متناغمة مع الحدود السياسية. وفِي ذات الوقت، فإن هذه الدول ذاتها، تحاول جعل بَقِيَّة العالم دولاً خاضعة وفِي كثير مِنْ الاحيان لا تكون لحدود الدولة فِي هذه الحالة أيَّة علاقة مِنْ أي شكل بالحدود العرقية. ولكن هذا يثير السؤال: مَا الَّذِي يعطيه أن تكون أمَّة؟ تميل الإجابات الغربية الحديثة عَلَى هذا السؤال أن تكون غير متناغمة مثل المفاهيم السائدة فِي الشَّرق الأدنى قَدِيمًا. وهناك عدة عوامل أسهمت بدرجات مختلفة مِنْ خلف الوعى القومى الذاتي عِنْدَ القدماء، وبمقدُورها التعرف عَلَى هذه العوامل.

١. **الإنتماء العرقي.** تتفاوت أهمية هذا العنصر. فِي "الدول الإقليمية" شمالى سوريا (والتي تضم الفِينيقيين والآرَاميِّين) لَمْ يكن لهذا العامل أثر يُذكر فِي تحدِيد الحدود القومية. أمَّا فِي الدول القومية الواقعة فِي أقصى الجَنُوب، كَانَ الإنتماء العرقي مِنْ العوامل الأساسية فِي تحديد القومية. وتشهد أسفار ع. ق عَلَى وجود إحساس قوى بالتماسك العرقى بين العبرانيين القُدامى، وهذه القناعة نلمسها فِي: (أ) إستخدام الاسم الرمز "إسْرَائِيل" كاسم قومي. (ب) تعريف الأمَّة عَلَى أنَّهَا "بَنُو إِسْرَائِيلَ"، "بيت إِسْرَائِيل/ يَعْقُوب"، "نَسْل إِسْرَائِيل". (جـ) سلالات الأنساب القومية والقبلية، (د) التمسك بتقاليد أسلافهم مِنْ الآباء الأوَّلين. ولكن هذا لا يعنى أن هذه الأمَم كَانَت نقية مِنْ الناحية العرقية أوْ العنصرية. وكثيرًا مَا كَانَت العناصر الغريبة تتدخل مِنْ خلال التزاوج (قا؛ تك ٣٤: ١٥- ١٦: "غَيْرَ أَنَّنَا بِهذَا نُوَاتِيكُمْ: إِنْ صِرْتُمْ مِثْلَنَا بِخَتْنِكُمْ كُلَّ ذَكَرٍ. نُعْطِيكُمْ بَنَاتِنَا وَنَأْخُذُ لَنَا بَنَاتِكُمْ، وَنَسْكُنُ مَعَكُمْ وَنَصِيرُ شَعْبًا [עַם] وَاحِدًا"، وكذلِك رَاعُوث ١: ١٦ "شَعْبك [עַם] شَعْبى [עַם]")، ومن خلال انضمام الغرباء إِلَى إِسْرَائِيل فِي عبادة الرَّبّ (خر ١٢: ٤٨)، ومن خلال اندماج أهل البلد الْكَنْعَانِيِّين (مثل؛ الجبعونيين، يش ٩)، ومن خلال الزيجات بين الأسر الْمَلِكية، والتي تحضر معها حاشية مِنْ الخدم والمرافقين مِنْ بلاد الأميرة الأصلية (مثل؛ إيزَابَل، ١مل ١٦: ٣١) ومن خلال تشغيل الأجانب فِي خدمة القصر الْمَلكى (انظر عبيد دَاوُد والعاملين عِنْدَه (٢صم ١٥: ١٨- ٢٣؛ ١أخ ٢٧: ٣٠- ٣١). وكَالِب بْنِ يفنّة القنزى، وَهُوَ أدومى، يُعد أوْضح مثال عَلَى الاندماج الكُلى (قا؛ عد ١٣: ٦، ١٤؛ ٢٦: ٦٥؛ يش ١٤: ٨). وبالرغم مِنْ ذلِك فإن جوهر السُكَّان كَانَ يُنظر إليه عَلَى أنه متحد. وفِيمَا كَانَ العبرانيون ينظرون إِلَى الأدُومِيِّين والْعَمُّونِيِّين والْمُوآبِيِّين عَلَى أنهم متماسكون أساسًا مِنْ الناحية العرقية مثلهم تمامًا (تك ١٩: ٣٧- ٣٨؛ ٣٦: ١- ٤٣)، ولكن ليس هناك دليل عَلَى أن مواطن هذه الشُّعُوب ينظرون إِلَى أنفسهم عَلَى هذا النحو.

٢. **الأَرْض.** وكما سبق وذكرنا، أنه فِي أزمنة ع. ق كَانَت هناك نوعيتان مِنْ الأمَم فِي الشَّرق. فِي الولايات الإقليمية كَانَت العضوية تُحدد ببساطة عَلَى أساس الإقامة داخل أراضى الدولة (גּוֹי) دون اعتبار للأصل العرقى أوْ الانتماء (עַם). وَكَانَ حجم هذه الولايات يعتمد عَلَى القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية للمَلِك الَّذِي يحكم فِي المدِينة العاصمة. وعَلَى ذلِك، فإن أيَّة جماعة (עַם) عرقية أوْ ثقافية واحدة، يمكن أن تنقسم إِلَى سلسلة مِنْ الولايات (גּוֹיִם)، وهذا نموذج نجده فِي المناطق الآرَامِيّة والفِينيقية (مثل؛ دِمِشق، حماة، صُور، صيدا). وفِي الولايات القومية تحدد العضوية بالانتماء لمجموعة عرقية. وتميل الحدود العرقية لأن تكون مطابقة للحدود السياسية (مثل؛ إسْرَائِيل , عَمُّونَ، موآب، إدوم؛ قا؛ Liverani, *ABD* 4:1032; Buccellati, 13-14) وحدود الولايات الإقليمية حدود متغيّرة تعتمد عَلَى قُدرة الْمَلِك عَلَى السيطرة عَلَى منطقته أوْ يضم المزيد مِنْ الأراضى.

وبالنسبة لكِلْتا النوعيتين مِنْ الولايات، كَانَ للأَرْض دور حاسم فِي التنمية القومية. فالأرْض أكثر مِنْ أن تكون مجرد مكَان للإقامة فحسب، فهى توفر السياق مِنْ أجل حَيَاة سعيدة (تث ٤: ٤٠، ألخ) والازدهار (لاحظ تعبيرات مثل: "أَرْض تَفِيض لَبَنًا وَعَسَلاً" خر ٣: ٨، ١٧؛ تث ٨: ٧- ١٠؛ ١١: ٩- ١٢؛ ٢مل ١٨: ٣١- ٣٢؛ انظر أيْضًا تعليق Azitawadda [*ANET*, 654]: "تطلب مِنْ أجل هذه المدِينة أن يتوفربها الكثير مما نأكله، وخَمْرًا [لنشربه]. ليت سُكَّانها يرزقون بالكثير مِنْ الأوْلاد، وأن يكونوأقوِيَاء مِنْ ناحية العدد ... وذلِك بفضل الْبَعْل والآلِهَة [إيل]، وأن تكون آمنة (لاحظ التركيز عَلَى الأرْض كمكَانَ للراحة [מְנוּחָה] تث ١٢: ٩] وأن يعيش الناس آمنين [لا ٢٥: ٢٨ الخ]) ولهذا السبب فإن الوعد بالأرْض لإبْرَاهِيم كَانَت نتيجة طبيعية للوعد بأن نسله سيكونون أمَّة (גּוֹי גָּדוֹל) عظيمة. وبسبب هذه الرابطة القوية بين المرء ووطنه الَّذِي يعيش فِيه، كَانَ الغزاة الامبرياليون القُدامى (والأشوريين بصفة خاصة) كَانُوا يعمدون إلى تهجير كافة سُكَّان المناطق الَّتِي يحتلونها لكسر نعرتهم القومية (انظر B. Oded, *Mass Deportations in the Neo-Assyrian Empire*, 1979).

٣. **الفكر اللاهوتي.** والأمَم فِي ش. أ. ق، كَانَت تميل إِلَى أن تُعرف بإلهها المميز الرَّاعِي لها. وعَلَى ذلِك، كَانَ الْعَمُّونيون يعرفون بأنهم شَعْب (עַם) مَلكوم (إر ٤٩: ١). والمُوآبيون بأنهم "شَعْب (עַם) كمُوش" (عد ٢١: ٢٩، إر ٤٨: ٤٦)، مثلما كَانَ بنو إسْرَائِيل ينظرون إِلَى أنفسهم عَلَى أنهم" شَعْب (עַם) الرَّبّ". وهذا يفسر لنا إعلان رَاعُوث الرائع بالتزامها "شَعْبك شَعْبى وإلهُك إلهِي" (رَا ١: ١٦). وبحسب فكر الفِينِيقيين والآرَامِيِّين وكذلِك سُكَّان بلاد مَا بين النَّهْرين، يُنسب الشَّعْب إِلَى إله معين نتيجة إقامة فِي أرْض ذلِك الإله. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، كَانَ العبرانيون يعتبرون ارتباطهم بالرَّبّ أمرًا أساسيًا، وأن أرْض كَنْعَان كَانَت تمثل هبته لهم بعد" أن أقام نفسه إلهًا لهم عن طريق الْعَهْد. وفِي مثل هذه الارتباطات، يَكُونُ عمل الإله

الرَّاعِي أن يحافظ عَلَى رعاية الشَّعْب بأن يعطيهم الازدهار المادي، والدفاع عَنْهُم ضد المعتدين الأجانب. أمَّا بالنسبة للشَّعْب، فقد كُلفوا بالمحافظة عَلَى عبادة إلههم، وأن يلتزموا بتوقعاته الأخلاقية. وإخفاقهم فِي الأمتثال سينجم عَنْهُ رحِيل ذلِك الإله (قا؛ Block, *Gods of the Nations*, 125-61) أو طرد الشَّعْب مِنْ هذه الأرْض (لا ٢٦: ٣٣- ٣٩؛ تث ٢٨: ٦٣- ٦٨). وفِي سياق ش. أ. ق، كَانَ مفهوم إسْرَائِيل لعلاقتها بالرَّبّ مفهومًا فريدًا. فالرَّبّ لَمْ يقم نفسه إلهًا لهم قبل وجودهم فِي الأرْض فقط، بل ظلّ إلههم الرَّاعِي لهم، حَتَّى بعد أن طردوا مِنْ الأرْض.

لكن فكرة الآلِهَة القوميين لَمْ تكن فكرة مطلقة. وذلِكَ أن آلهة الأمَم خارج إسْرَائِيل كَانَوا يتسامحون فِي أن يقوم رعاياهم بعبادة آلهة أخرى، حَتَّى داخل بلدهم أوْ مدِينتهم، وكَانَ الرعايا يشعرون بأن لهم الحرية فِي عبادة آلهة أخرى مِنْ وطنهم، ولاسيما حين يسافرون إلَى بلاد جديدة. غير أن الأمور تختلف عن ذلِكَ فِي إسْرَائِيل. وبالنسبة لمِن يعبدون يَهْوَهْ (وهم الإسْرَائِيليون) لَمْ يكنْ يَهْوَهْ الإله الوحيد الَّذِي يعبده بَنُو إسْرَائِيل فحسب، (تث ٦: ٤- ٧) بل كَانَ الإله الوحيد عَلَى الإطلاق (خر ٢٠: ١- ٦؛ تث ٤: ٣٥، ٣٩). فهو لَمْ يخصص أرْض كَنْعَان لإسْرَائِيل فقط، بل إن الأدُومِيِّين والمُوآبِيِّين والعَمُّونِيِّين (تث ٢: ٥، ٩، ١٩) بل وكُلّ أمم الأرْض تستمد منه حقوقها فِي الأرْض (تث ٣٢: ٨؛ عا ٩: ٧). وعَلَى الرغم مِنْ أن الرَّبّ أقام علاقة خاصة مع إسْرَائِيل واتخذه شَعْبًا له، وأعلن نفسه أن يَكُونُ لهم إلهًا (لا ٢٦: ١٢ الخ) إلاّ أنه كَانَ يرحب بإجلاله مِنْ قبل غير الإسْرَائِيليين. والواقع أن الأنْبِيَاء أعلنوه إلهًا للعالم والكون كُلّه (إشَ ٥٤: ٥؛ إر ٣٢: ٢٧).

٤. **المَلَكِية**. فِي كُلّ مِنْ الولايات الإقليمية أوْ القومية كَانَت إقامة المَلَكِية تُعد بمثابة الإغراء الَّذِي يربط الرعايا معًا. ويقَدْر مَا يتعلق الأمر بالمُلُوك (أ) عَلَيْهِمْ تزويد القيادة فِي تصريف الحَرْب، وإقامة العدل (١صم ٨: ٥- ٦، ١٩- ٢٠)، ودعم الديانة القومية. (ب) أن يكونوا نُموذجًا للمواطنين مِنْ ناحية الشجاعة الفائقة، والكرَامَة، والعدل، والشفقة بالمساكين، (جـ) أن يحققوا التطلعات الجماعية للشَعْب، ومن الناحية النظرية فإن إقامة المَلَكِية يجب أن يعزز الوعي القومي لدى الشَّعْب (تث ١٧: ١٤- ٢٠). والواقِع أنه قبل المَلَكِية، كَانَ مِنْ شأن عدم وجود مَلِك فِي إسْرَائِيل أن أوْجد عقَدْة نقص خطيرة فِي هذه الأمَّة، لأنَّهُمْ بدونمَلِك (מֶלֶךְ) كَانَوا يعتبرون أنفسهم أقل مِنْ גּוֹי (١صم ٨). بالرغم مِنْ ذلِك، ولأن ممارسة المَلَكِية كَانَت تمثل إلي أن يحفزها الطموح وحماية المصالح الشخصية، وكثيرًا مَا يَكُونُ للمَلَكِية تأثير سلبي عَلَى حالة الأمَّة، مالم يكن عَلَى الوعي الذاتي (قا؛ ١مل ١٤: ١٧- ١٩؛ ١٦: ٣٠- ٣٤؛ ٢مل ١٧). وبدلاً مِنْ تحقيق التطلعات الجماعية للأمَّة، أصبح ملوك إسْرَائِيل موضع عدم الثقة والكراهية الجماعية، وسببًا لخزى الأمَّة (قا؛ ١مل ١١: ٢٦؛ ١٢: ١ الخ).

٥. **اللغة**. توحى نوعيات عديدة مِنْ الأدلة فِي ع. ق أنَا الشَّعْب فِي ش. أ. ق كَانَ يعتقَدْ بوجود علاقة بين اللغة والقومية. (أ) ظهور לָשׁוֹן، ألسنة فِي جدول الشُّعُوب (تك ١٠) فأحد الملامح المميزة إلَى جَانِب القبائل (מִשְׁפָּחוֹת)، والأرْض (אֲרָצוֹת)، والأمَم (גּוֹיִם). (ب) الجمع بين לָשׁוֹן، اللغة، وتعبيرات مثل עַם، شَعْب، אֻמָּה، أُمَّة، كما فِي الأجزاء الآرَامِيّة مِنْ سِفر دَانيال مثل؛ دا ٣: ٤، ٧ الخ)، (جـ) التعرف عَلَى لغات معينة عَلَى أساس الأسْمَاء القومية (مثل؛ دا ٢: ٤؛ عو ٤: ٧؛ اليهودى، ٢مل ١٨: ٢٦، انظر "الأشْدودى" (نح ١٣: ٢٤). (د) إستخدام تعبيرات محددة مثل: " كُلّ شَعْب حسب لسانه" (أستِير ١: ٢٢، قا؛ ارتباط اللغات بالكتابة القومية فِي ٨: ٩). (هـ) الإشارة الى الغرباء بأنهم أوْلئك الَّذِينَ يتكَلمون لغة غريبة (تث ٢٨: ٤٩؛ مز ٨١: ٥ [٦]؛ ١١٤: ١؛ إش ٣٣: ١٩؛ إر ٥: ١٥؛ حز ٣: ٥- ٦)، (و) موضوع שָׂפָה فِي قض ١٢: ١- ٧. وبرغم ذلِك، فحقيقة أن تعاريف اللغة (شفا לָשׁוֹן שָׂפָה) لا ترد سوى ٣٦ مرَّة فِي ع. ق، ولم ترد إطلاقًا - عَلَى حسب مَا هُوَ معروف حاليًا. فِي نصوص سامية شمالية غربية، فإن هذا يوضح أن العلاقة بين اللغة والقومية ربما تكن موضع تفكير كثير. لكِن تك ١١: ١- ٩ تمثل محاولة لَمْ يكن لها نظير فِي الكتابات القَدِيمة لشرح أصل تنوع اللغات. وتشير تقاليد ع. ق إلَى أن جَمِيع الشُّعُوب الواقعة جنوبي سوريا (الفلَسْطِينيون، الأدُوميون، المُوآبيون، العَمُّونيون، وإسْرَائِيل) تخلوا عن لغتهم الأم لصالح اللهجة الكَنْعَانية دون أيَّة خسَارَة تتعلق بالوعى القومى (للمزيد انظر Block, *JBL* 103, 1984, 321-40).

٦. **أُمَّة إسْرَائِيل**. بفضل ع. ق، توفر لنا سِجل كامل عن تطور إسْرَائِيل كأمَّة بأكثر مما نجده بالنسبة لأية أمَّة قَدِيمة أخرى. ومع أن آراء الدَارسين تختلف إلَى حد كبير بالنسبة للقيمة التاريخية لهذه النصوص، إلاّ أنه إذا كَانَ لهذه النصوص أن تتحدث بنفسها فإن نمو الأمَّة يمكن تصوره عَلَى النَحْوَ التالي: (أ) دعا الرَّبّ أبانا إبْرَاهِيم (تك ١٢) للدخول مَعَهُ فِي علاقة خاصة، وقَدْ وعده بأن نسله سيصبح له أعداد هائلة (١٧: ٢، ٦ الخ)، وأنه سيكون إلههم القومى (١٧: ٧- ٨)، وأنه سيعطيهم أيْضًا أرْضًا تكون لهم (١٧: ٨؛ ٣٥: ١٢)، بل إنه سيعطيهم مَلِكًا (١٧: ١٦. (ب) عَلَى أساس مَا جاء فِي تث ٢٦: ٥- ١٠؛ والفكرة الفعالة فِي تطور إسْرَائِيل هي أصبحت أمَّة فِي مِصْرَ، حيث لَمْ يكن لهم وطن، ولامَلِك، وفِيما تحول أبناء يَعْقوب الإثنا عشر (יִשְׂרָאֵל בְּנֵי) إلَى اثنى عشر سِبْطًا، أصبحوا كسُكَان يهددون فِرْعَوْنه نفسه (خر ١: ١- ٧). (جـ) هرب الأسباط الإثنا عشر مِنْ مِصْرَ، واتجهوا صوب سِينَاء، حيث دخلوا فِي علاقة عهد مع الرَّبّ، إلههم المُقَدَّس وراعيهم الإلهِي (ص. ١٩- ٢٤) (د) وبقيادة يَشوع أقيمت رابطة الأمَّة/ الأرْض فِيما انتقل بَنُو إسْرَائِيل إلَى أرْض كَنْعَان. (هـ) وتحت قيادة القاضى صَمُوئيل حققت الأمَّة نقلة مِنْ رابطة مفككة بين الأسباط إلَىمَلَكِية موجودة، وبعملها هذا حققت وضع גּוֹי (الدولة). (و) وفِي ظل حكم دَاوُد ضمت الأمَّة أخيرًا كُلّ أرْض الميعاد، وشكلت قاعدة آمنة لمَمْلَكة دَاوُد (ليست إسْرَائِيل)، والتي امتدت مِنْ مِصْرَ إلَى بلاد مَا بين النَهْرين. (ز) وبعد ذلِكَ تفسخت الأمَّة عَلَى مراحل، بدءًا بتقسيم ممَلِكَة دَاوُد وَسُلَيْمَانُ إلَى المَمْلَكَة (الشِّمَالية) إسْرَائِيل، ويَهُوذَا سنة ٩٣٢ ق. م. ثم ذوبان المَمْلَكَة الشِّمَالِية فِي إمبراطورية أشُور سنة ٧٢٢ ق. م، وسقوط يَهُوذَا وأورُشَلِيم فِي يد بَابِل سنة ٥٨٦ ق. م.

وعَلَى ضوء الإدَارِاك السابق للإنتماء العرقي، والأرْض، والفكر اللاهوتى، والمَلَكِية، كعوامل هامة فِي المفاهيم القَدِيمة

عن الهوية القومية، فإن الرؤى الأخروية لكثير مِنَ الأَنْبِيَاء اتّخذت معنىً جديدًا. والأحداث الَّتِي وقعت سنتى ٧٢٢ و٥٨٦ ق. م أثارت أسئلة خطيرة عن أَبَدِيّة مواعيد العَهْد الَّذِي قطعه الله مع إِبْرَاهِيم، ومع الأمَّة ككُلّ فِي سِينَاء، ومع دَاوُد أَيْضًا. وبالرغم مِنْ ذَلِك، وعَلَى أساس اعتقاد احتلال طويل الأمد، وقطعية الكَلِمَة الإلهية فِي هذه المواثيق، وكذلِك الوعد بالنِعمة فِي النهاية (تث ٣٠: ١- ١٠) فقَدْ طلبت هذه اعادة كاملة للأمَّة (أَوْ التحفيزات الأخرى الَّتِي كَانَت تعمل لتجديد إِسْرَائِيل، انظر مارتن). وطبقًا للمفاهيم القَدِيمة، بالكاد كَانَ بمقْدُور الأَنْبِيَاء أن يتخيلوا إعادة كاملة لإِسْرَائِيل بدون (أ) اشتراك بيت إِسْرَائِيل كُلّه (ب) عودتهم إِلَى أَرْض كَنْعَان، (جـ) تجديد روحى للعلاقة مع الله إلههم وراعيهم، (د) تجديد المَلَكِية الأهلية الدَاوُدية (المسيانية) (قا؛ مثلًا؛ إر ٢٣: ٣ الخ؛ ٣٠: ٨- ١١، ١٨- ٢٢؛ ٣٣: ٤- ٢٥؛ حز ٣٤: ١- ٣١؛ ٣٧: ١٨- ٢٨؛ هُوَ ١: ١٠- ٢: ١[٢: ١- ٣]). وعدم توافر أي مِنْ هذه العناصر كَانَ سيستدعى التشكيك فِي أمانة الله، وإجهاض عملية التجديد.

وعَلَى الرغم مِنَ الوصف المرضى لإِسْرَائِيل كأُمَّة، إلاّ أن وصف يَهُوذَا/ إِسْرَائِيل كأُمَّة גּוֹי فِي كثير مِنَ النصوص ينعتها بعدم الأمانة لِلرَّبّ ويضعها فِي نفس تصنيف بَقِيَّة الأمَم، وبصفة خاصة الأُمَم الكَنْعَانية. غير أن وصف إِسْرَائِيل كـ (גּוֹי) ليس سلبيًا بشكل دائم كما يدعى البعض. (Cody). وما جاء فِي إش ٢٦: ٢ إيجابى إِلَى أقصى درجة: "افتحوا الأبواب لتدخل الأُمَّة (גּוֹי) الحافظة الأمانة". أمَّا إر ٣١: ٣٦ فيصف، ليس الأمَّة الخائنة، بل العكس: التزام الرَّبّ بحفظ إِسْرَائِيل كأُمَّة גּוֹ/י أمامه (انظر أَيْضًا مز ٣٣: ١٢، ١٠٦: ٥). وفِي حجى ٢: ١٤ تم التعبير عن لهجة التوبيخ، وليس باستخدام كلمة עַם גּוֹי تظهر كبديل) بقَدْر مَا تظهر باستخدام اسم الإشارة "هذه" (قا؛ ملا ٣: ٩؛ انظر J. Boehmer, *JBL* 45, 1926, 124-48). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإنه بالرغم مِنْ أن التعبير يفترض معانى سلبية فِي أَوْقات لاحقة، فإن وصف مجتمع مَا بعد السَبْي بأنه גּוֹי، بالرغم مِنْ أنه كَانَ يتكون مِنْ عدد محدود مِنَ السُكَّان، وَلَمْ يَكُنْ لهمَلِك، فإن هذا يشهد بمرونة التعبير الْكَبِيرة بالنسبة لاستعماله.

٧. الأُمَم الغريبة. عَلَى أساس الدليل الَّذِي يُقَدّمه ع. ق، فإن وجهة نظر إِسْرَائِيل بالنسبة للأمم الغريبة يمكن إيجازها فِي بضع عبارات. (أ) قصور سلسلة أنساب الشُعُوب (تك ١٠) كافة أمم العالم عَلَى أنَّها أعضاء فِي عائلة واحدة كبيرة، متصلة مِنْ الناحية العرقية وتشترك فِي أنَّهَا مِنْ نَسْل سلف واحد هُوَ نُوح. وهذه الوثيقة الرائعة تمثل الجهد الوحيد المعروف للشرق الأدنى القَدِيم لتقدِيم أساس نظرى لوجود الأمَم وعلاقة كُلّ منها بالأخرى مِنْ وجهة نظر بشرية. وباستخدام خليط مِنَ الأَسْمَاء الَّتِي أصبحت رموزًا فِيما بعد، والأَسْمَاء الخاصة بالقبائل، وأَسْمَاء أصحاب المكَانَة الرفيعة وأَسْمَاء الأماكن، فالكاتب بهذا يعترف ليس فقط بصلة "القرابة" بين الشُعُوب فِي كُلّ الأراضى (אֲרָצוֹת) وكُلّ اللغات (לְשֹׁנוֹת) والمجموعات الَّتِي تربطهم صلة النسب، (מִשְׁפְּחוֹת)، والكِيانات (גּוֹיִם) السياسية، وفِي سِياق يمثلون فِيه تحقيق التكْلِيف النُوحى أن يكثروا ويملأوا الأرْض (٩: ٦). وهذا المستند فِي سياقه الأدبى الحالىّ يوضح أَيْضًا اختيار إِبْرَاهِيم (وأصل إِسْرَائِيل) بقوة فِي خط التاريخ العالمى. والنص يَكُونُ بهذا قَدْ تجاوز قصص الآباء الأَوَّلين (الَّتِي تربط إِسْرَائِيل مِنْ خلال سلسلة الأنساب بأَدُوم ومُوآب وآمُون)، حيث عامل إِسْرَائِيل كعضو فِي العائلة العالمية الأكبر بكثير.

(ب) الرَّبّ (يَهْوَه) يمارس سلطانه وسيادته عَلَى جَمِيع الأُمَم فهو لَمْ يحدد فقط عدد الأمَم الَّتِي يمكن أن يُقسم عليها سُكَّان الأرْض بل خصص للأمم ممتلكاتها مِنْ ناحية الأراضى وعين لها حدودها (تث ٣٢: ٨؛ قا؛ ٢: ٥، ٩، ١٩). ويوجه الرَّبّ هجرة الأمَم (عا ٩: ٧). وَهُوَ يقيم الأمَم ثم يبيدها (أى ١٢: ٢٣- ٢٥؛ إش ٤٠: ٢٣- ٢٤) والرَّبّ يستخدمها كمضيف لشَعْبه، ويمدهم بسياق يختبرون فِيه الْبَرَكَة الإلهية مِنْ ناحية أن يكثروا كثيرًا جدًا (خر ١: ١- ٧). ولكن اللعنة الإلهية تزداد أيضًا (لا ٢٦: ٣٣- ٣٩). والواقع أن الرَّبّ (يَهْوَه) يستخدم الأمَم بشكل مباشر كوسائل لامتحان ومعاقبة شَعْبه (تث ٢٨: ٣٢- ٥٧؛ قض ٢: ٢١- ٣: ٤؛ حب ١: ٥- ١١؛ والكثير متناثر هنا وهناك).

(جـ) نعرف مِنْ ع. ق أن كُلُّ الأُمَم ستُحاسب أمام الرَّبّ، حَتَّى لو كَانَ قَدْ استخدمها كوسيلة لمعاقبة إِسْرَائِيل وحَتَّى إن لَمْ يكونوا طرفاً فِي عهد الرَّبّ. وهكَذَا فالنبوات ضد الأمَم تعلن دينونة الله عليها لغطرستها وإستخدامها العنف (إش ١٣- ٢٤؛ إر ٤٦- ٥١؛ حز ٢٥- ٣٢؛ عا ١: ٣- ٢: ٤؛ حَب ٢: ٤- ٢٠). وفِي رؤى الأَنْبِيَاء الإسخاتولوجية يتحول الصراع بين إِسْرَائِيل والأمَم إِلَى معركة مع الرَّبّ نفسه. إن الرَّبّ هُوَ الَّذِي سيستدعيهم لصِهْيَوْن ويسدد لهم الضَرْبَة القاضية النهائية (إش ٢٤- ٢٧؛ حز ٣٨- ٣٩؛ يؤ ٣ [٤]؛ زك ٩- ١٤). وفِي فترة مَا بعد السبى أصبح استقطاب الأمَم كاملاً. ويأمر عَزْرَا شُعُوب الكومنولث الجديد أن يتخلوا عن زوجاتهم الأجنَبيّات لأنَّهُ قَدْ "اختلط الزرع الْمُقَدَّس بشُعُوب الأراضى" الَّتِي مِنْ حولهم (عَزْرَا ٩: ٢).

(د) الرَّبّ مهتم بخلاص كافة الشُعُوب وخيرها. وَهُوَ لا يُقدِّم المغفرة حين تتوب الشُعُوب عن خطاياها فقط (يون ٣: ١- ٤: ٢)، بل إنه منذ البداية كَانَ يهتم بما هُوَ خيرلهم. وحين دعا الرَّبّ إِبْرَاهِيم، فقَدْ كَانَ غرضه أن يستخدمه هُوَ ونسله كوسيلة لمباركة كُلّ الشُعُوب (تك ١٢: ٢- ٣؛ ٢٢: ١٨؛ ٢٦: ٤). وحين دعا إِسْرَائِيل للدخول مَعَهُ فِي علاقة عهد، كَانَ يهدف إِلَى أن يقوم هذا الشَّعْب بدور وساطة كهنوتية بينه وبين كُلّ شُعُوب الأرْض (خر ١٩: ٤- ٦). والكثير مِنَ النصوص النبوية تلفت الإنتباه إِلَى الاعتراف العالمى بالرَّبّ مِنَ الوجهة العامة (مثل؛ إش ٢: ١- ٤؛ ٦٦: ١٨- ٢٠؛ يؤ ٢: ٢٨- ٣٢ [٣: ١- ٥]؛ مي ٤: ١- ٣؛ زك ٢: ١١؛ ٨: ٢٠- ٢٣؛ ١٤: ١٦- ١٧؛ وعَلَى وجه الخصوص صيغة الاعتراف: "فِيعلمون أنى أَنَا الرَّبّ"، ذُكرت ٢٥ مرَّة فِي حِزْقِيَال (مثل؛ ٢٥: ١١). وفِي إش ١٩: ٢٥ يتكلّم الرَّبّ بصفة خاصة عن مِصْرَ بقوله "شَعْبى" (עַמִּי)، وعن أَشُّور "عمل يدى" وفِي نفس الوقت يشير إِلَى إِسْرَائِيل بعبارة "ميراثى". ولعل هذه الشمولية عُرضت بوضوح فِي أناشيد العبد فِي إِشَعْيَاء. فالعبد يأتي بالحق للأمم (إش ٤٢: ٤؛ قا؛ ٥١: ٤- ٥)، فهو عهد الشَّعْب، ونور للأمم גּוֹיִם، وهذه إرسالية تمت بتفتيح عيون العمى وإطلاق سراح المأسورين مِنَ الأسر (٤٢: ٦- ٧، قا؛ ٤٩: ٨ الخ؛ ٦١: ١- ٢).

البيبلوجرافيا

G. Bertram, "ἔθνος, ἐθνικος," *TDNT* 2:364-69; D. I. Block, "The Foundations of National Identity: A Study in Ancient Northwest Semitic Perspectives," diss., Liverpool, 1982; idem, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology,* 1988; idem, "The Role of Language in Ancient Israelite Perceptions of National Identity," *JBL* 103, 1984, 321-40; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria*, 1967; R. E. Clements, "גּוֹי/," *TDOT* 2:426-33; A. Cody, "When Is the Chosen People Called a Gôy," *VT* 14, 1964, 1-6; W. Eichrodt, "Gottesvolk und die Vlker," *Evangelische Missions-magazin* 8615, 1942, 129-45; D. E. Hollenberg, "Nationalism and 'the Nations' in Isaiah XL-LV," *VT* 19, 1969, 23-36; A. R. Hulst, "'*am/goj*," *THAT* 1:290-325; M. Liverani, "Nationality and Political Identity," *ABD* 4, 1031-37; A. Malamat, " UMMATUM in Old Babylonian Texts and Its Ugaritic and Biblical Counterparts," *UF* 11, 1979, 527-35; R. Martin-Achard, *Light to the Nations* (Eng. tr. 1962); E. A. Martens, "Motivations for the Promise of Israel's Restoration to the Land in Jeremiah and Ezekiel," Unpub. Diss., Claremont Graduate School, 1972; idem, "Framing God's Design: The World's Peoples," in *God's Design*, 1994[2]; H. G. May, "'This People' and 'this Nation' in Haggai," *VT* 18, 1968, 190-97; L. Rost, "Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT," in *Das kleine Credo und andere Studien zum AT*, 1965, 76-101; E. A. Speiser, "'People' and 'Nation' of Israel," *JBL*, 79, 1960, 157-63; S. L. Stassen, "Die rol van Egipte, Kus en Seba in Jesaja 43:3 en 45:14," JSS 4, 1992, 160-80; H. Strathmann, "λάος," *TDNT* 4:29-39; H. Wildeberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, 1960; A. Wilson, *The Nations in Deutero-Isaiah*, 1986; D. J. Wiseman, ed., *POTT*, 1973.

دَانِيَال آي . بلوك *Daniel I. Block*

سَرة ← #٩٢١٩ (שֹׁר [*šōr*]، السرة، الحبل السّرى)

شكْل صورة

شكْل صورة

أ. الإنْسَان عَلَى صورة الله

١. مفردات اللغة צֶלֶם [selem [1]] صورة (#٧٥١٢)، דְּמוּת [d^emût]، شبه (#١٩٥٢).

٢. ش. أ. ق تظهر إشارة قديمة إلَى الإنْسَان عَلَى أنه فِي "صورة" الله وذلِكَ فِي الأسرة العاشرة. تعلَيم موجه إلَى الْمَلِك ميريكير (١٠٥٠ ق. م تقريبًا).

تقى البشرية عَناية حسنة – إنها مشيئة (الله)
لقد خلق السَّمَاءِ والأرْضِ مِنْ أجْلِهم.
وأعطاهم نَفْسًا فِي أنوفهم ليعيوا
إنهم صورة، الَّذِين جاءوا مِنْ جسده ..
وخلق لهم النباتات والماشية
وطيوراً واسماكاً ليطعمهم
وحين يبكون، يسمَعْ بكاءهم
لأن الله يعرف كُل اسْمَ (Lichtheim, *AEL* 1:106).

وتطبيق هذه "الصورة" عَلَى البشر أجمَعين، تم عزلها فِي مِصْر القديمة، وكانت تُستخدم فِي العادة بالنسبة للمَلِك. والفكرة المتصلة بهذا، والتي تقول أن البشر مِنْ نَسْل الله طُبقت أيضًا عَلَى الملوك بأعتبارهم "أبناء" الله. كما أن فِي إسْرَائِيل تُستخدم تعبيرات مختلفة عَن الصورة والشبه (Dion, 1985، للمِنَاقشة والمراجع). ويخاطب الإله أمون رع أمينوفس الثالث بالآتي: "أنْتَ ابْنِي الحبيب، الَّذِي جاء مِنْ أعضائي، صورتي التي وضعتها عَلَى الأرْض. لقد أعطيتك أنْتَ تحكم العالم فِي سلام" (Clines, 85). والتشابه غير المادي لصورة وشئ مَا يجب أن يظل فِي الذاكرة. وطرق ش. أ. ق. فِي التقديم، مجازية ورمزية إلَى أبعد الحدود. وهكَذَا، فإن نفس الإله المِصْري، يُمْكِنُ أن يظهر فِي شكْل إنْسَان، أو فِي شكْل حرف هيروغليفِي، أو كميوان، ويمكن لحتشبسوت أن تكون صورة لإله ذكر (انظر Clines, 72-73). وهكَذَا، فإن صورة الله لَيس المقصود بها شبهاً بدنياً، بل فِي القوة والامتياز، وكثيرًا مَا يَكُونُ ذلِكَ مُرتبطا بتعبير مثل: تحت الأقدام" (Lichtheim, *AEL* 2:36-37، قا، مز ٨: ٦/ ب).

كذلِكَ الحال فِي بلاد مَا بين النَهْرين. ولو أن ذلِكَ بدرجة أثقل – يُمْكِنُ أن يُدعى الْمَلِك بأن صورة (*salmu*) إله. وكما فِي مِصْر، يُمْكِنُ التعبير عَن التشابه مِنْ ناحية البنوة: أب أنجب أبنا كشبهه (قا، إينوما أليش Enuma Elish 1:15-16؛ تك ٥: ١-٣؛ لو ٣: ٣٨). وفِي كُل مِنْ مِصْر، وبلاد مَا بين النَهْرين يُمْكِنُ النظر إلَى عبارات مثل: "صورة الله"، أو "صورة [اَسْمَ إلهي] عَلَى أنهما لقب مَلِكي، يشير إلَى قوة الْمَلِك وسيادته.

٣. هناك تاريخ طويل للجهود التي بُذلت لفهم عبارة "صورة الله" كسمة او وظيفة فِي الإنْسَان تميزه عَن المخلوقات الأخرى، والتي بسببها يُقال إنه "كشبه الله". واعتمادًا عَلَى الميول الفلسفِية واللاهوتية، كانت الصورة تُرى فِي أشياء مثل "عقل" الإنْسَان، أو – كما يقول الإصلاحيون – فِي البر والقَدَاسَة الحقيقيةَ "(قا، Barth, 192-206; Berkouwer). وفِي القرن العشرين، ظهر إجماع بشكْل تدريجي، بالنسبة للصورة بين علماء التفسير (Jonsson, Scharbert). ومَعَ بداية القرن، أعتبر بعض المفكرين أن الصورة تشير إلَى جسم الإنْسَان، عَلَى أنه يمثل الله مِنَ الناحية البدنية (انظر إش ٦: ١ و٥، حز ١: ٢٦، دا ٧: ٩ – ١٠)، كصورة مِنْ صور الله" (von Rad, 145-46). وهذا رأي مبسط للغاية (انظر ذكر عَاليه). لقد فُهمت الصورة عَلَى أنها تشير إلَى الإنْسَان بجملته، وليس إلَى جزءٍ أو سمة مِنْه. وفِي بحث حديث، رأي ستيندباخ Stendebach ناحيتين رئيسيتين لتفسير لصورة. أوّلاً، الإنْسَان هو وكيل الله عَلَى الأرْض، وأعطى مهمة السيطرة عَلَى كُل المخلوقات الأخرى. والنمط التالي يرى الجنس البشري عَلَى أنه نظير الله (*Gegenüber Gottes*)، ولِذَلِكَ هناك علاقة حوار بين الله والبشر (Stendebach, 1051-52). وكِلّا النمطين صحيحان مِنْ ناحية أنهما يعبران عَن نواحي تتعلق بحالة كون الإنْسَان "عَلَى صورة الله".

ومِنَ الناحية اللاهوتية فإن أكثر الاستعمالات أهمية وإثارة للجدل بالنسبة لإستخدام كَلِمَة צֶלֶם هي تلك المرتبطة بقول الله لدى خلقته الجنس البشري (آدَمَ ←) "عَلَى صورتنا كشبهنا" בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ، تك ١: ٢٦، انظر ١: ٢٧). وهو التعبير المزدوج يضيف تعبير דְּמוּת "شبه"، وله دلالات مماثلة كثيرة مثل كَلِمَة צֶלֶם، ولكنه يركز عَلَى مَعَنى ناحية التشابه. وهكَذَا إن مَا جاء فِي إش ٤٠: ١٨ يضع الله فوق نطاق المقارنة مَعَ أي وثن (פֶּסֶל) مِنْ صنع الإنْسَان. "فبِمَنْ تشبهون (דָּמָה #١٩٤٨) الله، وأي شبه (דְּמוּת) تعادِلون به؟ والإجابة المفهومة ضمنًا هي أنه مَا مِنْ خليقة سواءً كان إنْسَانًا أو أي خليقة أخرى بوسعها أن تُمثِّل الخالق (٤٠: ١٢- ١٧). وعَلَى العكس مِنَ التفاسير السابقة، الفرق فِي الدلالة اللفظية بين الصورة (צֶלֶם)، والشبه (דְּמוּת) ليس له مَعَنى لاهوتي مرجعي. والتشابه بين هذين التعبيرين فِي سِفر التكوين نجده أيضًا فِي اللغة الثنائية للتمثال الذِي وُجِد فِي تل الفخاري. فقد استُعلمت التعبيرات الآرامية المتشابهة بكُلّ بساطة بالإشارة إلَى تمثال المَلِك نفسه (Millard and Bordreuil; Dion, 1982).

وعَلَى أساس مَا يقوله دايون Dion، نقرأ فِي تك ١: ٢٦ أن الله خلق آدَمَ عَلَى نمط نموذج إلهي (תַּבְנִית، خر ٢٥: ٤٠، قا؛ ٢٥: ٩). وكلمة תַּבְנִית مَعَناها "شيء مبَني" (#١٢١٥ בָּנָה) مثل نموذج او تصميم للبناء (٢مل ١٦: ١٠، أخ ٢٨: ١٩)، والنتيجة النهائية لبناء (يش ٢٢: ٢٨، مذبح)، أو شيء عَلَى شبه شيء مَا (تث ٤: ١٦- ١٨، عَن أصنام عُملت عَلَى شبه مخلوقات). وهكَذَا فإن تك ١: ٢٦، خر ٢٥: ٤٠ تستخدمان نفس التعبير "ليصنع "أ" مطابقاً لـ "بِ" [مفعول مباشر] עָשָׂה + الحرف בְּ). وهكَذَا التعبير (الذِي ربما أضيف إليه الحرف K ربما أضيف كشئ مختلف) يتجنب مُناشدة لـ "bet essentiae" فِي تكوين ١: ٢٦. فالله لم يخلق البشر ليكونوا صورته، ولا عَلَى شكل أي صورة سماوية (ربما ملاك) غيره هو. والتعبير مَعَناه ببساطة أن الله خلق الإنْسَان تقليداً لنفسه [هذا مَا يقوله Dion, 388-89).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وطبقًا لما يقوله كْلاَنيز، بالنظر إلَى أنه ليس لله شكْل، فإن الإنْسَان لم يُخلق فِي صورة الله، بل كصورة الله، وهكَذَا، فإن الجنس البشري هو ممثل الله هنا عَلَى الأرْض. والتعبير "شبه" يضمن أن الإنْسَان سيكون ممثلاً أمينًا وكافياً لله عَلَى الأرْض. وعَلَى ذلِكَ فإن البشر يجسدون "سيادة الله عَلَى النظم الدنيا فِي الخليقة" (Clines, 101).

غير أنه فِي كُلّ مِنَ التفسيرين، يعبر مَا جاء فِي تكوين ١: ٢٦/ ب الغرض أو الهدف مِنْ خلق الإنْسَان عَلَى صورة الله. وعَلَى النقيض مِنْ أساطير بلاد مَا بين النهرين، التي خُلق فِيها الإنْسَان ليخدم الآلِهَة (مثل؛ Atrahasis I; *Enuma Elish* 6:8). أما الغرض فِي سِفر التكوين فهو السلطان. ذلِكَ أن مفردات اللغة، والمتشابهات فِي ش. أ. ق.، واللغة المَلِكية لمَزْمُور ٨ (والتي لم تستخدم تعبير "صورة الله" بل تفترضه بوضوح) كُلّ هذا يؤكد أن هذه السيطرة يجب أن تُفهم فِي إطار الملوكية، والتي أضيفت عليها السمة الديمقراطية لتشير إلَى البشر جميعًا. وهكَذَا فإن مَعَنى الصورة، لا يكمن مِنْ مجرد العبارات التي استُخدمت، بل فِي مفهوم إسْرَائِيل – أو بأكثر دقة، التقليد الكهنوتي – للمَلِكية (وجود مَمْلَكَةٍ) تُمثِّل الله.

وفِي هذا التناول الموجز، يُمكِنُ ملاحظة الأساسيات فقط. والمَمْلَكَةِ بالنسبة لإسْرَائِيل (بسلطانها وقوتها) يجب أن تُستخدم لصالح رعايا المَلِك وعَلَى أساسِ مَعَايير العدل والحق (مز ٧٢)، والقوة المَلِكية تُوجد مِنْ أجْلِ "خدمة" مصالح الشَعْب (١مل ١٢: ٧) وعلاوة عَلَى ذلِكَ، القوة المَلِكية ليست مطلقة، بل هي محدودة لخدمة مقاصد الله للممَلِكة وللمهام المناسبة للمَلِكية، وحين انْتَهك شَاوُل أو عُزّيا حدود وظيفتهم وأغراضها تمت إدَانتهما (١صم ١٣ و١٥، ٢أخ ٢٦: ١٦- ٢١). وهكَذَا، علينا أن نفترض أن البشر الذِين فِي صورة الله يعيشون لتنفيذ مقاصد الله عَلَى الأرْض باعتبارهم ممثلين مَلِكيين. ثم إن سيطرتهم (كذكور وإناث، قا، Bird) عَلَى الأرْض مرتبطة بأن تكون مثمرة، وتعمل الخَيْر، وليس باستغلالها المدمر (Kaiser).

٤. تكوين ٥: ١- ٣ يوضح أن حالة الكينونة فِي صورة الله، ليست قاصِلَاة عَلَى الإنْسَان الأوّل (أو الثاني عامة)، بل انْتَقلت إلَى كُلّ نَسْلهم. ولم تُفقد الصورة نتيجة الخَطِيَّة (انظر مز ٨). وعكس التعبيرين "صورة"، "شبه" فِي تكوين ٥: ٣، قد يرجع إلَى سمة فِي أسلوب الكاتب. ويشير مَا جاء فِي تكوين ٩: ٦ إلَى أن الإنْسَان، إذ خُلِقَ عَلَى صور الله، فمِنْ ثم له قيمة حقيقية تتصل بمجد الله. وهكَذَا، بأن أذية الإنْسَان أو قتله مَعَناه أنك تُؤذي عظمة الله (قا؛ أم ١٤: ٣١، يَعْقُوب ٢: ٩).

وعَلَى الرغم مِنْ أن فكرة صورة الله لا تظهر بوضوح إلاّ مِنْ ثلاث فقرات تعتمد عَلَى المصدر "أ" (تك ١: ٢٦- ٢٧؛ ٥: ١- ٣؛ ٩: ٦، قا؛ مز ٢٨)، لكن رسالتها الأساسية ربما تكون قد افتُرِضت طوال المصدر "أ"، والنصوص وثِيقة الصلة بها، مثل مَا يطلق عليها شَريعَة القَدَاسَة مِنْ سِفر اللاوِيّين. وهكَذَا، بوسعَنا أن نفترض أن الفهم الكهنوتي للإنسان عَلَى أنه عَلَى صورة الله موجود حَتَّى فِي النصوص التي لا تُذكر فِيها كَلِمَة صورة بصراحة. أي أن المصدر "أ" والنصوص المتصلة يجب أن تُقرأ عَلَى ضوء الصورة، وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، يجب قراءة الصورة عَلَى ضوء المصدر "أ". وإذا كان هذا المبدأ التفسيري صحيحًا، فهناك مضمون كتابي آخر هو أن مفهوم الإنْسَان فِي صورة الله يوضح كُلّ النصوص الكتابية التي تصف الإنْسَان. ووضعها عَلَى رأس النَّامُوس، وتطبيقها عَلَى يَسُوع المَسِيح (كو ١: ١٥) يُعطي هذا المَعَنى.

ب. صورة أم وثن

١. تضمنْ ع. ق كَلِمات كثيرة تُطلق عَلَى الصورة والعبارات المتصلة بها. ومِنْ بين هذه التعبيرات كَلِمة מַרְאֶה، (*mar'eh*) مظهر #٥٢٦٠، תַּבְנִית، (*tabnît*) نموذج أو تصميم لشئ مبَني (#٩٣٢٢)، תְּמוּנָה، [*tᵉmûnâ*] شكل (#٩٤٥٤). والإستخدام العادي لكَلِمة צֶלֶם صورة (والكثير مِنَ التعبيرات اذات العلاقة) هو الإشارة إلَى شكل أو نقش بارز ثلاثي الأبعاد (حز ٢٣: ١٤)، وعادة مَا يَكُونُ شبهاً أو نموذجًا لشئ مَا، لإله (٢مل ١١: ١٨؛ عا ٥: ٢٦)، أو لبشر (حز ١٦: ١٧؛ ٢٣: ١٤)، أو حَتَّى لفيران (١صم ٦: ٥). وحين يُستخدم التعبير للإشارة إلَى بشر أو آلهة فإنه يشير غالبًا إلَى تمثال، مثلما تفعل التعبيرات المتشابهة فِي اللغة الأكادية

selem، والآرامية צְלֵם (دا ٣: ١ و٥). لكن اَلْمَزْمُور ٣٩: ٦ [٧]؛ ٧٣: ٢٠، يوحى بتطور فِي دلالات المَعَنى مِنْ صورة "كتمثال" إِلَى "صورة" مجرد شبه أو صورة شيء مَا. وحتى إذا كان التعبير فِي هذه النصوص له دلالة مختلفة،إلاّ أن مدى دلالة لفظة צֶלֶם قد تم توسيعه (انظر Barr, 21).

وهناك كَلمات عبَرِّيَّة إضافية تُستخدم بالنسبة للأوثان، التماثيل، الصور، أو الأشكال. والإشارة فِي الغالب تكون لآلهة وثنية. وبعض هذه التعبيرات شفافة، مِنْ ناحية أن مَعَناها واضح مِنْ تكوينها (والنقطة هنا فِي الدلالة وليس فِي أصل الكَلمة). ويستخدم (بار) مثالاً مِنْ اللغة الألمانية بكَلمة *Handschuh* (حذاء – اليد) بالمقابلة مَعَ الكَلمة الإنجليزية (قفاز) وهي كَلمة "مبهمة"، لأن "المتكلِّم يعرف ماذا تكون، ولكنه لا يعرف السبب" (Barr, 17) מַסֵּכָה (#٥٠١١، حز ٣٤: ٤ و٨، ٣٤: ١٧)، נֶסֶךְ (← #٥٨٢٢، إش ٤٨: ٥) وهي كلّها أسْمَاء تشير إِلَى "تماثيل مسبوكة"، مصنوعةمِنْ مَعَدن صُبّ فِي قالب، מַרְאֶה هو شكْل أو صورة لشكْل مرئي (الفعل רָאָה)، وكَلمة תַּבְנִית، يُمْكِنُ أن يُشار بها إِلَى تماثيل كشيء بنى ليمثل مخلوقات مختلفة (تث ٤: ١٦- ١٨)، ولكن أيضًا إِلَى شكْل أو تصميم يُستخدم كنموذج لشئ مبَنِي (#١٢١٥ בָּנָה) – المسكن – مثل؛ (خر ٢٥: ٩) דְּמוּת، شبه، يعطى مَعَنى التشابه بين تمثال والشئ الَّذِي يمثله (الفعل דָּמָה). أمَّا الاسْمَ יֵצֶר (شيء تشكَّل، سواء كان إناء، تمثالاً، إنْسَانًا، أو خطة ذهنية) فهو ينتسب للفعل יָצַר، ومفعوله יוֹצֵר (← #٣٤٥٠) يُمْكِنُ أن يشير إِلَى فخاري (إش ٢٩: ١٦). والفعل يُستعمل غالبًا فِي تشبيه مجازي عَن خليقة الله (#١٣٤٣ يخلق בָּרָא). وهناك تعبير متصل بهذه الكَلمة هو יְצֻרִים، وهو جمْعَ مجرد (#٣٦٧٥) وهو يعَني أطراف الشخص أو أعضائه (أي ١٧: ٧). والـ פֶּסֶל وهو تمثال منحوت (#٧١٨١)، لأنَّهُ يُصنع بواسطة نحت أو نقش (פָּסַל ← #٧١٨٠) حجر (انظر إش ٤٤: ٩).

צֶלֶם، مِنْ الناحية اللاهوتية هو أكثر التعبيرات أهمية، وهو ليس واضحًا بالمَعَنى الَّذِي ذكر عَاليه، لكنه يدل عَلَى تمثال أو صورة فِي المسرح. وله نظائر فِي اللغتين الآرامية والأكادية، وفِي حين أن مثيله الكَنْعَاني هو *sml*، وهو تعبير آخر غامض إِلَى حد مَا. وفِي الكتاب المُقدس العبري، يظهر هذا التعبير الأخير خمس مرات فِي الناحية السلبية، حيث يشير إِلَى الأوثان. ويعتقد بار أن استعماله الشائع فِي اللغات الكَنْعَانية (الفينيقية، العبَرِّيَّة وPun) ربما أثرت فِي كاتب المصدر "أ" جعلته يستخدم التعبير المحايد بالأكثر צֶלֶם ليشير به إِلَى البشر كصورة الله. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، يعترف "بار" أن بعض التعبيرات فِي هذا المجال الـ .... ومِن بينها צֶלֶם (مثل؛ عد ٣٣: ٥٢، عا ٥: ٢٦) غير متكافئة مِنْ الناحية الدينية (Barr, 22-24).

עָצָב (← #٦٧٧٣) اسم آخر، مَعَناه وثن أو تمثال ليس واضحًا بالنسبة لنا. תְּמוּנָה، شكْل، عبير غامض أيضًا. وهو يُستخدم سلبيًا ليشير إِلَى أنه لم يُر أي شكْل لله عَلَى جَبَلِحوريب (تث ٤: ١٢ و١٥). وهكَذَا، عَلَى إسْرَائيل ألاَّ تعمل شكْلًا لأي شيء ليمثل الله (خر ٢٠: ٤، تث ٤: ١٦ و٢٣ و٢٥، ٥: ٨).

وأخيرًا، תֹּאַר، (תֹאַר، صورة #٩٣٠٧) قد يَكُونُ لقبًا أو اسماً فعله هو תָּאַר و תָּאַר #٩٣٠٦) ومَعَناه يثنى. أمَّا الاسم فيشير إِلَى شكْل إنْسَان أو صورته (تك ٢٩: ١٧، ٣٩: ٦) أو حيوان (٤١: ١٨- ١٩)، ومرة إِلَى نباتات (إر ١١: ١٦). وهذا التعبير يُستخدم بصفة خاصة بالارتباط (عادة بشكْل إيجابي، مَعَ السمات الجمالية لمِنْ تتحدث عَنه.

٢. حُرم عَلَى البشر أن يعملوا تماثيل أو صوراً لله، جامدة أو عَن طريق الرسم (סֶמֶל، תְּמוּנָה، פֶּסֶל [← #٦١٦٦]، תַּבְנִית) (خر ٢٠: ٤، تث ٥: ٨)، أو لآلهة وثنية (الوثنية: لاهوت. وهذه التماثيل لابد وأن تقوم عَلَى أساس مخلوق مَا (خر ٢٠: ٤، تث ٤: ١٥- ١٩ و ٢٣ و٢٥، انظر رو ١: ٢٣)، بهذا، يسيئون تمثيل الخالق غير المرئي. لأنَّهُ عَلَى جَبَلسيناء سمَعَت إسْرَائيل الله وهو يتكلم، لكنهم لم يروا أي شكْل (תְּמוּנָה، تث ٤: ٢١). وهناك فقرات أخرى فِي ع. ق تتحدث عَن حضور الله أو عَن وجهه (פָּנִים) بعد أن تخلع عليه سمات بشرية، ولا يُمْكِنُ لأحد أن يرى الله إلاّ ويموت (انظر التعليق عَلَى רָאָה، خُرُوج ٣٣: ٢٠ و٢٣، انظر إش ٦: ٥). ولكن هناك بالفعل استثناءات نادرة لهذه القاعدة (تك ١٦: ١٣، وهي مثارجدل كبير، ٣٢: ٣٠، خر ٢٤: ٩ – ١١ و١٧، ٣٣: ١١)، غير أن ظهور الله فِي مثل هذه الفقرات يَكُونُ دائمًا عَن بعد أو، مِنْ خلال عَمُود سَحَاب، أو بأية وسيلة أخرى. وعَلَى سبيل المثال فِي رؤيا حَزْقِيَال الخاصة بالعرش – هناك طبقات فوق طبقات تعمل كوسيطة لرؤية "مِنْظر شبه مجد الرَّبّ" (הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד־יְהוָה، حز ١: ٢٨، قا؛ ١: ٤ – ٢٨؛ ٨: ٢- ٣؛ ١٠: ١). وفِي موضع آخر رؤية مُوسَى الله "وجهًا لوجه" فُسرّت بأنها رؤية "شبه (תְּמוּנָה) الرَّبّ" (عد ١٢: ٨، قا؛ تث ٣٤: ١٠، (لم توصف). غير أنه، بوجه عام، حين يرى البشر وجه أو أي ظهور مرئي آخر للحضور الإلهي، مثل "ملاك الرَّبّ" (מַלְאַךְ יְהוָה) يتمَلكهم الخوف (حز ٣: ٢- ٤؛ قض ٦: ٢٢- ٢٣؛ ١٣: ٢١- ٢٢، قا؛ تك ٣: ٨- ٩، حيث يتم الإِنْسَان دون فواصل أو حواجز).

٣. ومِنْ الناحية اللاهوتية، حين يحرم ع. ق عمل تماثيل لله، ويتحدث عَن ظهور لله مِنْ خلال وسائط، أو عَن عدم وجود شكْل، أو يعلن أن الإِنْسَان لا يقدر أن يرى الله ويعيش، فإن لغته هذه تولد الإحساس بسمو الله، وأنه ليس مثله شَيْئًا. والله فِي ذاته يسمو عَلَى فهم الإِنْسَان وتخيله. وهو لا يُعرف إلاّ حينما يجعل نفسه معروفًا، وهَذا يحدث بالضرورة مِنْ خلال وسائط. وعَلَى صعيد آخر لغة خلع صفات بشرية عَلَى الله مثل رؤية وجه الله، أو أي ظهورات مرئية أخرى، فهذه تشعرنا بذاتية الله وحضوره الكريم بين البشر (انظر خر ٢٩: ٤٣- ٤٥، ٣٣: ١٦، إش ٧: ١٤، والإعلانات المتكررة "ها أنا مَعَكم"). ومثل هذه الظهورات فِي الفكر اللاهوتي المَسِيحي تشير إِلَى التجسد (قا؛ متى ١: ٢٣؛ ٢٨: ٢٠؛ يو ١: ١٨؛ فِي ٢: ٦- ١١؛ كو ١: ١٥؛ عب ١: ٣). والكتابات البولسية بصفة خاصة وضعت فكرة الْمَسِيحُ كآدَمَ الثاني أو الأخير (←) آدَمَ، الَّذِي هو الصورة الكاملة أو شبه الله، والَّذِي فِي صورته تجدد البشرية الجديد، وخُلقت ثانية (رو ٨: ٢٩؛ اكو ١٥: ٤٩؛ ٢ كو ٣: ١٦- ٤: ٤؛ (Kim, 137-268.

هيئة، شكل: ← דמה [dmh 1] (يشبه، يَكُونُ شبه، يقارِن، يتأمل، يتخيل، #١٩٤٨) ← יצר [yṣr] (يهيئ، يشكل، يصوغ، يخلق، #٣٦٧٠) ← עָצָב [ʿāṣāb] [*] (هيئة، #٦٧٧٣) ← קֶצֶב [qeṣeb] (هيئة، شكل، #٧٨٩٣) ← תֹּאַר [tōʾar] (هيئة، صورة، #٩٣٠٧) ← תַּבְנִית [tabnît] (مخطط، صورة، نموذج، #٩٣٢٢) ← תְּמוּנָה [t^emûnâ] (صورة، هيئة، شكل، تمثيل، #٩٤٥٤) ← هيئة، صورة، في القسم اللاهوتي

الوثنية: ← אֱלִיל [^{e}lîl] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [^{a}šērâ] (عمود خشبي يُعبد، سارية #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [k^emôš] (كاموش [إله المواَبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [massēkâ 1] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شيء فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [ʿāṣāb] [*] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿaštōret] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [pesel] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer] [2] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [t^erāpîm] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← عبادة أصنام: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1046-56; J. Barr, "The Image of God in the Book of Genesis—A Study of Terminology," *BJRL* 51, 1969, 11-26; K. Barth, *Church Dogmatics*, 3, 1958, 1; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, 1962; P. A. Bird, "'Male and Female He Created Them': Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation," *HTR* 74, 1981, 129-59; D. J. A. Clines, "The Image of God in Man," *TynBul* 19, 1968, 53-103; E. M. Curtis, "Man As the Image of God in Genesis in the Light of Ancient Near Eastern Parallels," Ph.D. Dissertation, Univ. of Pa., 1984; G. A. Jonsson, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, 1988; O. Kaiser, "Der Mensch, Gottes Ebenbild und Statthalter auf Erden," *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 33, 1991, 99-111; Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, 1982 (1981); J. R. Middleton, "The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context," *Christian Scholar's Review* 24, 1994, 8-25; J. Scharbert, "Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26," *Weisheit Gottes—Weisheit der Welt: Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 1, 1987, 241-58; G. von Rad, *OTT* 1, 1962.

رايموند سي . فان ليوين *Raymond C. Van Leeuwen*

أوّل ← #٨٠٣٧ (רִאשׁוֹן، أوّل، حالة سابقة، أولاً).
ترك ← #٦٤٤٠ (עָזַב، هجر، ترك).

شَكِيم

شَكِيم שְׁכֶם [s^ekem 2]، #٨٩٠١

ش. أ. ق عَلَى أساس الجذر السامي الغربي *tkm*، كتف، يصف هذا الاسم موقعًا (تل البلاطة) تقع فِي مِنْطَقَة جَبَلية بواسط فِلِسْطِين بين جَبَل عِيبَال وجَبَل جرزِّيم. وهناك خمس نواح لشَكِيم، ثلاث منها نصيّة، واثنتان أثرِيَة، لها علاقة بالفكر اللاهوتي الكتابي.

١. وُجدت كلّمة "شَكِيم" فِي النقوش المِصْرية الخاصة بخاي يبيك وفي نصوص اللعنة، وكِلّاهما يرجع تاريخه إلى أوائل الألفية الثانية ق. م (Ahituv, 173-74). وظهورها فِي بردية انستاسي الأوّلى كجزء مِنْ عبارة "جَبَل شَكِيم" (Wente, 107) ربما ينسبها إلى جَبَل عِيبَال، وهو أعلَى قمة فِي المنطقة. والمصادر الأساسية قبل الهلينية وغير الكتابية لشَكِيم نجدها فِي رسائل تل العمارنة Amarna letters 252, 253, and 254، والتى أرسلها مَلِك شَكِيم "لابايا" إلى فِرْعَوْن فِي القرن الرابع عشر. وهذه المصادر والإشارات الأخرى إلى "لابايا" وأبنائه سواء مِنْ قادة المِدِّينة المعاصرين بفِلِسْطِين، والتى تصف شَكِيم بأنها مَدِينَة تستفيد تمامًا مِنْ عزلتها عن مِصْر لكي تتبع سياسة مستقلة مِنَ التوسع والنفوذ (Hess, 1993b). وعَلَى الرغم مِنْ أن النتيجة كَانَت القبض عَلَى "لابايا"، إلاّ أن النصوص تشهد بإرث الكَنْعَاني (اللغوى) والثقافى، والسياسي) لشَكِيم وإلى دورها- المتمرد فِي الأَرْض الجَبَلية- كَانَ يشكل عنصرًا هامًا فِي تفسير الكتاب المُقَدَّس اللاهوتي للمِدِّينة.

٢. تشهد النصوص أيضًا إلى إله أشار إليه "لابايا" باسم *ili* إلهي (ألواح تل العمارنة) (EA 252.13). والإشارة تصف الاستيلاء عَلَى مَدِينَة تابعة للابايا بالإضافة إلى هذا الإله، أي صورته- ولعله إله شخصي دعاه لابايا إلهه (Hess, 1993b, 102). وإذا كَانَ الأمر كذلِك، فإننا نجد نظائر دينية لهذا فِي قصص الآباء الأوّلين، والتي كَانَت علاقتهم الشخصية بالله- فِي بعض الأحيان- تتركز فِي شَكِيم.

٣. ولعل ناحية مِنْ ديانة لابايا نجدها فِي اسم ابْنُهُ *mu-ut-ba-ah-lum* (ألواح تل العمارنة: ٢٥٥: ٣). ويمكن ترجمة هذا الاسم إلى "رجل/ مخلص للبعل" (وظهور الاسم فِي رسائل تل العمارنة ٢٥٦، وألحقت به سمة للآلهة، فهذا مَا يؤكد إنه كَانَ إلهًا، أي "البَعْل"، قا؛ Hess 1993a, 114-15). وسواء كَانَت صورة لابايا الّتِي سُرقت كَانَت صورة للبعل أم تمثالاً صغيرًا، فهذا لَمْ يمكن إثباته، غير أن وجود البَعْل فِي هيكَل الآلِهَة فِي شَكِيم، أمر اقترح بناء عَلَى هذا الاسم. وكل مِنْ اسْم لابايا، واسم ابْنُهُ مِنْ أصل سامي غربي، عَلَى غرار أسْمَاء أهل شَكِيم المذكورة فِي الأسفار الخمسة، وسِفرى يَشُوع والقُضَاة.

٤. وجود مقدس فِي تل بلاطة، مع مذبح وحجر منصوب (انظر يش ٢٤: ٢٦- ٢٧). والّذِي حُفظ عبر العصر البرونزى المتأخر وحَتَّى حقبة القُضَاة، يقدم دليلاً عَلَى وجود مقدس إيل-بريث ("إيل/ إله العهد") المذكور فِي قض ٩: ٤٦ (Mazar, 1990, 251).

٥. وعلَى أعلَى قمة ثالثة مِنْ قمم جَبَل عِيبَال، عثر الأثرى زيرتال عَلَى بناء يرجع إلى القرن الثانى عشر قبل الميلاد، عرّفه بأن مركز عبادة وقال إن له علاقة بإجراءات تجديد العقد المذكورة فِي يش ٨ و٢٤. وعدم وجود لوازم ترتبط عادة بمركز العبادة حمل الآخرين عَلَى التشكيك فِي وظيفة هذا المبنى.

ويبدو أن شَكِيم أصبحت إِسْرَائِيلِية دون اللجوء إلى تدميرها، ولعلها كَانَت قد أصبحت ضعيفة أيَّام الدمار الأوَّل (توميس، ١٩٧٩). وإعادة بناء المِدِّينة أثناء فترة حكم سُلَيْمَان تبعتها سلسلة مِنْ طبقات بها مستويات مِنْ التدمير يربط المكثف ج. إ. رايت (G. E. Wright (366-67 بينها وبين الغزوات التاريخية ومِن بينها غزوات شِيشَق فِرْعَوْن مِصْر، بَنْهَدَد الأوَّل مَلِك دِمِشْق، حَزَائِيل، وتَغْلَثْ فَلاَسِر الثالث مَلِك أشُور.

ع. ق ثلاث نواح مرتبطة بشَكِيم المذكورة فِي ع. ق. (١) المركز الجغرافى للمنطقة الجَبَلية الخاصة بسِبْطى مَنَسَّى وأَفْرَايِم. (٢) مركزًا دينيًا للآباء الأوَّلين ولإِسْرَائِيل فِي بداية عَهْدَهَا. (٣) مركز سياسى للإِسْرَائِيليين الَّذِين كَانُوا يقومون بثورة ضد السلطة الدينية المقامَة مِنْ الله.

١. يأتى اسْم شَكِيم عَلَى أنه مِنْ نَسْل مَنَسَّى فِي ثلاث مِنْ سلاسل الأنساب الكتابية: عد ٢٦: ٣١؛ يش ١٧: ٢؛ ١أخ ٧: ١٩ و٢٨. ويبدو أنه توجد بعض الاختلافات بين هذه السلاسل (انظر Edelman, 1991)، ولكنها كُلّها مرتبطة بمواقع أَرْض مَنَسَّى ويبدو أن مَدِينَة شَكِيم نفسها كَانَت تقع عَلَى الحدود بين نصيب سِبْط أَفْرَايِم، ومَنَسَّى فِي أَرْض أَفْرَايِم الجَبَلية (Na'aman, 145-66). وتمثل شَكِيم هذه المنطقة برمتها فِي مز ٦٠: ٦ [٨]، ١٠٨: ٧، ولعلها كَانَت تمثلها فِي بعض مِنْ المرات الَّتِي ذُكرت فيها فِي سِفْر التكوين. الواقع أن رسائل تل العمارنة تصف أراضى تسيطر عليها دولة مَدِينَة شَكِيم تماثل الَّتِي لأَفْرَايِم ومَنَسَّى (Alt, 19n).

٢. وبالنسبة للآباء الَّذِين ذُكروا فِي سِفْر التكوين، كَانَت شَكِيم الموقع الَّذِي أقام فيه إبْرَاهِيم مذبحه الأوَّل (تك ١٢: ٦)، والموقع الَّذِي اشترى فيه يَعْقُوب أوَّل قطعة أراضى لخيمته (٣٣: ١٩). وفِي الحالتين كُلَتِيهما، كَانَت المقر الأوَّلى للآباء بعد رحيلهم عن عائلاتهم فِي سوريا. وموقعها فِي المنطقة الجَبَلية يمكن أتخاذه كرمز لسكنى الكَنْعَانِيِّين بوجه عام، أي، أن الآباء دخلوا كَنْعَان ثانية بالسكنى فِي شَكِيم. وقد بدأوا امتلاكهم أَرْض الميعاد فِي كَنْعَان مِنْ هناك، سواء مِنْ خلال التضحية أَوْ الاستيلاء. وتتواصل المضامين الدينية حين طهر يَعْقُوب تماثيل الآلِهَة الغريبة هناك (٣٥: ٤) (← تكوين: لاهوت).

أمَّا فِي سِفْر يَشُوع، فتظهر شَكِيم كمدِّينة ملجأ (يش ٢٠: ٧، قا؛ ١أخ ٦: ٦٧). وكمدِّينة للاويين (يش ٢١: ٢١). وتتركز أهمية المِدِّينة عَلَى احتفالات تجديد العهد الَّتِي كَانَ يشارك فيها يَشُوع والشَّعْب، وهو حدث دينى بلغ ذروته بدفن عظام يُوسُف فِي قطعة الأَرْض الَّتِي اشتراها يَعْقُوب مِنْ أبى شَكِيم (كَلاَم استفانوس فِي أعمال ٧: ١٦ يذكر أجساد آباء آخرين ممن عادوا مِنْ مِصْر ودُفنوا فِي شَكِيم). وهذا يختتم الأحداث الخاصة بالآباء الَّتِي كَانَت لها علاقة بمِدِّينة شَكِيم والتى كَانَت مركزًا لحَيَاة إِسْرَائِيل الدينية وهويتها السياسية. وهناك ارتباطات أخرى للمنطقة، ولا سيما جَبَل عِيبَال وجَبَل جرزِّيم، وقد نجدها فِي التعَالِيم الخاصة بالإعلان المتضمن اللعنات والبركات الخاصة بالعهد (تث ١١: ٢٦- ٣٢؛ يش ٨: ٣٠- ٣٥) والمذبح الَّذِي كَانَ عَلَى جَبَل عِيبَال (تث ٢٧: ١- ٢٦، انظر ينلسن، ٣٧- ٨٥).

٣. عَلَى أساس الرموز الكَنْعَانية، فإن صمرة شَكِيم فِي تكوين ٣٤ قد تمثل الكَنْعَانى النمطى الَّذِي دنس ابْنَةُ يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل والَّذِي خدعه وقضى عليه بَنُو إِسْرَائِيل. ومع أن كُلا الجانِيَيْن يستحقان اللوم فِي هذه المأساة (فيويل، جن، ستربنرج)، فإنها قصة الإثم الَّذِي كَانَ خارج نطاق سيطرة يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل، والتى تعد القارئ للأحداث الكتابية التالية المذكورة هناك. ذلِك أن شَكِيم كَانَت أوَّل مَدِينَة يذهب إليها إخوة يُوسُف هناك تآمروا للتخلص مِنْ أخيهم الصغير (٣٧: ١٢- ١٤).

والارتباطات الكَنْعَانية بشَكِيم ظلت قائمة بحسب مَا ورد فِي سِفْر قضاة. وإذا كَانَ سِفْر يَشُوع ينبّر عَلَى غزو أَرْض كَنْعَان، فِي حين أن سِفْر القُضَاة يصف الجزء المتبقى الَّذِي يجب الاستيلاء عليه. فإن سِفْر يَشُوع أيضًا يصف شَكِيم كمكَان لتوحد الإِسْرَائِيليين فيه أمام الله، فِي حين أن سِفْر القُضَاة يجد فِي هذه المِدِّينة مركز المبادرات السياسية الَّتِي تهدد بتمزيق الإِسْرَائِيليين. وشَكِيم مرتبطة بشكْل بارز مع أبِيمَالِك فِي قضاة ٩. وكما فِي تكوين ٣٤، كَانَت مكَانَ الأخذ بالثأر حيث ذُبح الكثيرون، وقد أصبحت الآن أيضًا موقعمَلكية متمردة لَمْ يقرها الله أَوْ يقبلها (Exum, 419-20). وسواء كَانَ الأمر كذلِك أم لا فقد كَانَت موضع جدل كبير ضد الانفصال الشَّمَالى (بريتللر). لقد أصبحت شَكِيم المِدِّينة الَّتِي لها ارتباطات بالتمرد ضد وحدة إِسْرَائِيل السياسية الَّتِي أقامها الله. (← سِفْر القُضَاة: لاهوت).

فِي ١مل ١٢: ١ و٥؛ ٢أخ ١٠: ١، كَانَت شَكِيم تمثل مركز اعتراف الأسباط الشَّمَالية بمليكهم.وقد ذهب رَحُبْعَام إلى شَكِيم لتعترف به الأسباط العشرة كما أنه فِي شَكِيم أيضًا تم رفضه لصالح يَرُبْعَام. وهكَذَا، قامت المَمْلَكَة المتمردة فِي الشَّمَال فِي مَدِينَة شَكِيم، الَّتِي أصبحت عاصمتها الأوَّلى. ويصف لنا مَا جاء فِي "هُوَ ٦: ٩" الطريق إلى شَكِيم بأنه مكَانَ تقبع عصابات للقتل. وفي إر ٤١: ٥، تأتي شَكِيم واحدة مِنْ ثلاثة أماكن فِي الشَّمَال جاء منها رجال بعد دمار أورُشَلِيم لتقديم ذَبَائِح فِي بيت الرَّبّ.

وهكَذَا، فإن الموضوعات الَّتِي تبدو متعارَضة والتى تتناول الاثم والشَّرّ، ومركز ديني تغلب عَلَى النصوص الكتابية الَّتِي تصف شَكِيم (انظر لاتو).

ب. ت يرد اسْم شَكِيم فِي سي ٥٠: ٢٦، حيث يحتقر الكاتب سكَانَها، الَّذِين لَمْ يكونوا حَتّى شَعْبًا"، الأمر الَّذِي يعكس الفكرة السيئة لليهود بالنسبة السامريين. وهل تم اختيار شَكِيم لتمثل السامريين لأنها مركز أكبر تجمع سكَانَي لهم، أم بسبب ارتباطاتها بالتمرد ضد النظام الَّذِي وضعه الله.

البيبلوجرافيا

Sh. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, 1984; A. Alt, "Das System der Stammesgrenzen im Buche Joshua," *FS Sellin*, 1927, 13-24; repr.

A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1953 1:193-202; M. Brettler, "The Book of Judges: Literature as Politics," *JBL* 108, 1989, 385-93; D. Edelman, "The Manassite Genealogy in 1 Chronicles 7:14-19: Form and Source," *CBQ* 53, 1991, 179-201; J. C. Exum, "The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges," *CBQ* 52, 1990, 410-31; D. N. Fewell and D. M. Gunn, "Tipping the Balance: Sternberg's Reader and the Rape of Dinah," *JBL* 110, 1991, 193-211; R. S. Hess, *Amarna Personal Names*, ASOR Dessertation Series 9, 1993a; idem, "Smitten Ant Bites Back: Rhetorical Forms in the Amarna Correspondence from Shechem," in J. C. de Moor and W. G. E. Watson, *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, AOAT 42, 1993b, 95-111; K. Jaros, *Sichem: Eine archنologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, OBO 11, 1976; A. Laato, "Antimonarkismen och den ideale David," *Teologinen Aikakauskirja* 93, 1988, 403-10; A. Mazar, *Archaeology and the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.*, ABRL, 1990; N. Na'aman, *Borders and Districts in Biblical Historiography*, Biblical Studies 4, 1986; E. Nielsen, *Shechem: A Traditio-Historical Investigation*, 1955; M. Sternberg, "Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counter-Reading," *JBL* 3, 1992, 463-88; L. E. Toombs, "Shechem: Problems of the Early Israelite Era," in F. M. Cross, ed., *Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975),* 1979, 69-83; E. Wente (trans.), *Letters from Ancient Egypt*, Writings from the Ancient World 1, 1990; G. E. Wright, "Shechem," D. W. Thomas ed. *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, 355-70; A. Zertal, "Has Joshua's Altar Been Found on Mt. Ebal?" *BARev* 11/1, 1985, 26-43; idem, "How Can Kempinski Be So Wrong!" *BARev* 12/1, 1986, 43, 47, 49-53; idem, "An Early Iron Age Cult Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982-1987," *Tel Aviv* 13-14, 1982-87, 105-65.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

مأوى ← #٥٠٣٩ (מִסְתּוֹר [*mistôr*]، مأوى، ملاذ)

شم

شم

معنى "يشم" يفتقر إلى دقة السمع والبصر، لكن التأثير المادى المباشر للرائحة يعطى الروائح القوية قوة عاطفية خاصة. وكَانَت هناك فى العالم القديم روائح وشذى مقبولة (عطور، زيوت، أشجار عطرية) روائح، وأشياء نتنة غير مقبولة (جروح وجثث متقيحة ذات رائحة نتنة). والفرق الواضح بين الروائح الطيبة والروائح الرديئة معناه أن لغة الروائح لها فعَالِيتها فِي التعبير عن المتضادات الأخلاقية، والاجْتِمَاعية والدينية. وفي بعض الأحيان يَكُونُ مِنَ الصعب معرفة إلى أي مدى أصبح المعنى المستخلص تقليدياً وأن الرمزية المادية للرائحة قد فُقدت.

والرائحة الَّتِي تدل عَلَى إكمال ذَبِيحَة أَوْ تقدمة لها معان إضافية هامة. وعَلَى غرار نوح (تك ٨: ٢٠- ٢١)، قدم يوتنا بشتيم- بكُلّ طوفان بلاد مَا بين النَهرين- ذَبيحَة بعد الطوفان، وقد تنسمت الآلِهَة الرائحة، تنسمت أرِيجها الرائع، لقد تزاحمت الآلِهَة مثل الذباب حول مقدم الذَبِيحَة" (Gilgamesh XI, 159-61; *ANET*, 95). ومع أنه قد توجد هنا مسحة مِنَ الهجاء، إلاّ أن عدم وجود مشاعر مماثلة فِي الكتاب المُقَدَّس تعكس الحدود والتأكيدات المتعلقة بالطريقة الَّتِي تتبعها فِي رمزيتها. فِي ملحمة جلجميش جذبت رائحة الذَبَائح الآلِهَة، الَّتِي كَانَت جائعة لعدم تقديم وجبات الذَبَائح أثناء الطوفان. ولا نجد فِي الكتاب المُقَدَّس أية إشارة تفيد أن الله فِي حاجة إلى أن تعوله العبادة (انظر مز ٥٠: ٨- ١٥). وثمة رائحة عَالِية هي رائحة البخور (קְטֹרֶת) والَّذِي كَانَ يُستخدم للسيطرة عَلَى الراونح فِي السياقات الدينية والمنزلية.

بخور: ← לְבֹנָה [*lebōnâ*] (لبان، بخور، راتنج أبيض #٤٢٤٧) ← קָטַר[1] [*qāṭar[1]*] (يطير فِي الدخان #٧٧٨٧).

تقدمة، ذَبِيحَة ← אַזְכָּרָה [*’azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*’iššeh*] (التقدمة بالنَار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*’āšmâ*] (ذَبِيحَة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يقدم ذَبِيحَة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā’t*] (ذَبِيحَة الخَطِيَّة، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذَبِيحَة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma‘aśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp[1]*] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk[1]*] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*‘ōlâ[1]*] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*arîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ[1]*] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذَبِيحَة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذَبِيحَة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*terûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذَبِيحَة: لاهوت؛ ← كَهَنَة و لاويين: لاهوت**

رائحة، رائحة نتنة ← באשׁ [*b’š*] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [*zwr[3]*] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [*znh[1]*] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [*ḥnn[2]*] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [*srḥ[2]*] (ينتن، يُفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [*ṣaḥanâ*] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רֵיחַ (الرائحة، #٨١٩٣): ← الرائحة: فى القسم اللاهوتى.

دخان ← #٦٩٣٩ (עָשָׁן [*‘āšan*]، يغلفه الدخان، يغضب)

ناعم ← #٢٧٤٤ (חָלַק [*ḥlq[1]*]، يَكُونُ سلساً، يتملق، يَكُونُ ينافق)

حيّة ← #٥٧٢٩ (נָחָשׁ[1] [*nāḥāš[1]*]،)

مصيدة ← #٧٠٦٢ (פַּח[1] [*paḥ[1]*]، فخ، مصيدة)

يعطس ← #٢٤٥٣ (זָרַר[2] [*zārar[2]*]، يعطس)

شَمْشُون

شَمْشُون שִׁמְשׁוֹן [simsôn]، (شَمْس صغيرة #٩٠٨٨)

مِنْ بين مخلصى إسْرَائيل (#٩١٤٩ שׁפט) أَيَّام اَلْقُضَاة، ولقد اشتُهر شَمْشُون بأعماله البطولية وقوته الخارقة للطبيعة، وعلاقاته الغرامية بنساء غريبات. وعَلَى العكس مِنْ معظم اَلْقُضَاة، لَمْ يحشد شَمْشُون انطلاقًا أى جيش بل كَانَ يشن حروبا خاصة بينه وبين الْفِلِسْطِينيِّين، وضد جيران سِبْطه دَان غير المختونين. (← قضاة: لاهوت).

١. تستخدم قصة شَمْشُون عددًا مِنْ الموضوعات، ونوعيات فِي الكتابة الأدبية، وصياغة بلاغية تخلق قصة درامية عَالِية الإثارة وثرية فِي الفكر اللاهوتى. وتبدأ الرواية بقصة ميلاد (١٣: ١- ٢٤) تشارك فِي الكثير مِنْ سماتها العديد مِنْ القصص المماثلة فِي الكتاب الْمُقَدَّس. وعَلَى غرار قصص ميلاد اسْحَاق ويَعْقُوب وعِيسُو، ويُوسُف، وإسماعيل، ويوحنا المعمدَان، وُلد شَمْشُون مِنْ امْرَأة كَانَت عاقرا (١٣: ٢- ٣). ومثل سَارَة فِي ع. ق، وأليصابات ومريم فِي ع. ج، تلقت زَوْجَة منوح زائرًا إلهيًا، حيث أبلغها بأخبار هذا الميلاد الآتى. وهذا الجزء مِنْ القصة، وهي قصة اعتراف، يعرض أيضًا أهدافًا شائعة فِي القصص الكتابية الأخرى. ولقد كشف الزائر السماوى عن هويته الحقيقية شَيْئًا فشَيْئًا (قا؛ أيضًا ١٨: ١- ١٥؛ ٣٢: ٢٢- ٣٢، يش ٥: ١٣- ١٥)، فأجاب بعد تردد عَلَى سؤال منوح عن "اسْمُهُ" (قض ١٣: ١٧- ١٨، قا؛ أيضًا تك ٣٢: ٢٩). وما أن علم منوح وامراته أنها فِي محضر كائن إلهى، إلاّ وتمَلكهما- مثلما كَانَ الحال مع كُلّ مِنْ يَعْقُوب، مُوسَى، يَشُوع، وإشَعْيَاء- إحساس بخوف عظيم (قض ١٣: ٢٢).

وفي قلب إعلان الميلاد، كَانَ تكريس الطفل لمهمة خاصة. وبالنسبة لشَمْشُون، وعَلَى غرار صَمُوئِيل (١: ١١) فإن هذا التكريس كَانَ له أن يتم التعبير عَنْهُ فِي صورة نذير (قض ١٣: ٤- ١٤، انظر عد ٦: ١- ٢١). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وعَلَى العكس مما كَانَ عليه الحال بالنسبة لصَمُوئِيل، لَمْ يظهر شَمْشُون التقدير الكافى لمهمته، وطوال معظم القصة كَانَ يتصرف تصرفات شخصية كرجل أبعد مَا يَكُونُ عن التدين.

٢. ولقد قدمت مواجهاته العنيفة مع الْفِلِسْطِينيِّين الإطار اللازم لبَقِيَّة القصة. وهنا أيضًا، يستخدم الكاتب نوعيات ثرية ومتنوعة مِنْ الكتابة الأدبية والأساليب البلاغية. وفي المواجهة الأوَّلى (قض ١٤: ١- ٢٠) تكشفت الأحداث عن لغز (#٢٦٤٨، חִידָה، ١٤: ١٢) استوحى بقتل شَمْشُون لأسد وما تلا ذلِكَ مِنْ اكتشافه عسلاً فِي جوفه (Nel, *Riddle*). وكَانَت المناسبة هِي زواج شَمْشُون مِنْ امْرَأة فِلِسْطِينية لَمْ يكن والداه يوافقان عَلَى زواجه منها. وقد راهن شَمْشُون ثلاثين مِنْ أصحابه عَلَى ثلاثين قميصا وثلاثين حلة ثياب إذا حلّوا له أحَجِّيته وإن لَمْ يقدروا يعطونه هم هذا العدد مِنْ القمصان والحلل، وكَانَت أحَجِّيته هي: "مِنْ الأكِلِ خرج أُكل ومن الجافى خرجت حلاوة" (١٤: ١٤). وقد رد الْفِلِسْطِينيُّونَ بأحَجِّية مِنْ عِنْدَهم. وهي تماثل أحَجِّية شَمْشُون تمامًا، وتتكون مِنْ ست كُلّمات فحسب العبَرِّيَّة، خمس كُلّمات فيها تبدأ بالحرف *mem* "أي شيء أحلى مِنَ العسل وما أجفى مِنْ الأسد" (١٤: ١٨/ أ). وأسلوب التورية المستخدم هنا مماثل للقصة ويعبر عن ولع الكاتب بالأساليب البلاغية ولا سيما التورية (Blenkinsopp).

ولا يمكن أن يغفل المرء الدور الَّذِي قامت به عروس شَمْشُون فِي هذا الحدث. ذلِكَ أن دأبها دون هوادة عَلَى محاولة معرفة سرّه كُللت أخيرًا بالنجاح وعرضت لأن يَكُونُ لعبة فِي أيدى الْفِلِسْطِينيِّين. ومن الناحية البلاغية، لَمْ يقدم هذا الحدث عقدة (حيكة) فرعية، ولكنها مهمة للقصة (علاقة بامرأة أجنَبِيّة كَانَت لها عواقبها الوخِيْمَة) ولكِن هذه الحبكة كَانَ لها دورها أيضًا فِي توقع نفس الفعَالِيات الَّتِي ستؤدى إلى سقطة شَمْشُون العظيمة. وهذه أيضًا لَمْ تكن سوى شكُلّ مغاير للعهد فِي الأكبر فِي القصة العبَرِّيَّة عن رجل قوى يقع فِي حبائل امراة خادعة مولعة بالتآمر. ومن المعروف أن المحارب الْكَنْعَانى سِيسَرَا، أغتيل عَلَى يد "ياعيل" (قض ٤-٥)، أمَّا هامان لقى نهايته مِنْ خلال تدخل أستير [سِفر أستير]، ويهوديت الجميلة قطعت رأس أليفانا (سِفر يهوديت).

وتواصل القصة الكشف عن أحداثها مِنْ خلال دائرة عنف تتصاعد بشكُلّ مستمر. وقد سدد شَمْشُون الدين الناجم عن مراهنته بقتله ثلاثين رجلاً مِنْ أشقلون وسلب حللهم وأعطاها لمظهرى الأحَجِّية (قض ١٤: ١٩). وإذ ازداد غَضَبًا لدى اكتشافه أن عروسه أعطيت فِي غيابه إلى صاحبه، فتقدم واصطاد ثلاثمائة ابن آوى، وربط مشاعل بين ذيولها، وأطلقها فِي وسط مزارع الحنطة الناضجة الخاصة بالْفِلِسْطِينيِّين (١٥: ٤- ٥). ورد الْفِلِسْطِينيُّونَ عَلَى هذا الاستفزاز بحرق زوجته وأبيها حَتَّى الموت (١٥: ٦). وتواصلت دائرة العنف، وكَانَ العنف يولد عنفًا، إلى أن حاول ثلاثة آلاف مِنْ رجال يَهُوذا أن يضعوا له حدًا. وبعد موافقة شَمْشُون قيدوه بحبال جديدة وسلّموه للفِلِسْطِينيين. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه فِيمَا كَانَ الأعداء يقتربون، حل روح الرَّبّ عَلَى شَمْشُون ثانية (انظر ١٤: ٦ و١٩)، وبقوة خارقة قتل منهم ألف رجل بلحى حمار (١٥: ٩- ١٥) وقد زين هذا الحدث بتسبحة انتصار (١٥: ١٦)، وبصَلاَة (١٥: ١٨) وقد صاحب ذلِكَ بإطلاق شَمْشُون اسمين عَلَى المكَانَين ليكونا مناسبين للأحداث الَّتِي وقعت بهما (١٥: ١٧ و١٩).

وفي لقائه مع دليلة (قض ١٦: ٤- ٢٢) تعرض شَمْشُون للسخرية عَلَى يدى أعدائه مِنْ خلال علاقته الآثمة مع امْرَأة غريبة للمرة الثالثة والأخيرة. وكُلّ مِنْ الحدثين السابقين يهيئ القارئ للمرة الثالثة. منذ البداية يعرف القارئ أن أسرار شَمْشُون أصبحت مكَانَة لامرأة لعوب (١٤: ١٥- ١٨). ومن المرة الثانية يعرف القارئ أن شَمْشُون كَانَ يثق فِي أن قوته العظيمة ستنقذه مِنْ أي أذى قد يتعرض له نتيجة هذه العلاقات السيئة (١٦: ١- ٣). وهذان الموضوعان يتحدَان بغية أن يصلا بالقصة إلى ذروتها ولكشف مغزاها. وكما هُوَ معروف عن طابع القصص اليهودية، الحوار هُوَ الوسيلة الأدبية الَّتِي تُسخر لحل عقدة القصة. وقد لجأت دليلة اللعوب للضغط عَلَى شَمْشُون

דְּלִילָה ثلاث مرات وهي تتحايل عليه ليكشف لها عن سرّ قوته العملاقة، ولقد رد عليها بالكذب ثلاث مرات، بالرغم مِنْ أنه مع كُلّ كذبة كَانَ يقترب مِنْ الحقيقة، المرة الأوّلى عن الرقم ٧ (١٦: ٧) ثم عن شيء مادى (خصل مِنْ شعر رأسه (١٦: ٣) هي الّتِي ترمز إلى مصدر قوته العظيمة.

والتكرار الثلاثى لَمْ يكن الغرض منه هُوَ لفت الانتباه إلى الإحباط الّتِي تمَلِك دليلة والإفشاء التدريجي للسر فحسب، ولكن لتوجيه القارئ إلى فعَاليات هذا الحدث أيضًا. فمن الّذِي يتلاعب بالآخر هنا؟ هل كَانَ شَمْشُون شخصًا غبياً مسوقاً بشهواته، وضحية شاء لها حظها العاثر أن تقع فِي حبائل امْرَأة لعوب؟ أم كَانَ ألعباناً واثقًا مِنْ نفسه متأكداً مِنْ قوته، ويبحث عن ذريعة أخرى للقضاء عَلَى الفِلِسْطِينِيِّين الّذِين يقبعون له فِي الظلام لاغتياله؟ أمّا وأن هذا التخمين الأخير هُوَ الصحيح، فهذا أمر سبق بالفعل توقعه وذلِك مِنْ خلال أقْوَاله. وطول مواجهاته مع الفِلِسْطِينِيِّين سواء كَانَت لديه أسباب منطقية لمهاجمتهم (قض ١٥: ٣ و٧ و١١)، أوْ فِي احتفاله بانتصاره (١٥: ١٦، قارن أغنية النصَلاَة الّتِي امتدح فيها الفِلِسْطِينِيُّونَ إلههم (١٦: ٢٤). كَانَ كُلّ تركيز شَمْشُون منصباً عَلَى ذاته. وإذا كَانَ يعتبر نفسه كوسيلة فِي يد الرَّبّ الّذِي يقويه بروحه- الأمر الّذِي يوصى به مَا قاله الملاك عِنْدَ ولادته (١٣: ٥)، وتأكيدات كاتب السِفْر فِي عباراته الإضافية (١٣: ٢٥؛ ١٤: ٤ و٦ و١٩؛ ١٥: ١٤)، فإنه لَمْ يعطنا أية إشارات إلى ذلِك. وحَتَّى العبارات الوحيدة الّتِي يمكنها أن تشير إلى ذلِك، وهي صلاته فِي ١٦: ١٨، فإنها كَانَت طلباً مِنْ الله أن يروى ظمأه بأكثر مِنْ تركيزها عَلَى حمد الله عَلَى انتصاره.

وأخيرًا حين أفشى شَمْشُون المحاصر بشهواته بسر قوته، فما كَانَ ذلِك سوى حلقة أخيرة فِي سلسلة مِنْ الأحداث الّتِي أثبتت أن شَمْشُون فِي واقع الحال لَمْ يحترم إطلاقًا النذر الّذِي نُذر عِنْدَ ولادته. ذلِك أنه مَا مِنْ نذير جاد كَانَ سيبحث فِي جوف أسد ميت عن شيء يأكُلّه (قض ١٤: ٨- ٩)، أوْ يختار لحى حمار ليستخدمه كسلاح (١٥: ١٥)، ناهيك عن أنه كَانَ يتباهى بذلِك (١٥: ١٦). ومن المؤكد أن "بولنج" كَانَ عَلَى صواب حين قال إن حبكة قصة شَمْشُون "تدور" ليس حول نذر تم نقضه بقدر مَا كَانَت تدور حول نذر لَمْ يُؤخذ بمحمل الجدية إطلاقًا (بولنج). وحينما أفشى شَمْشُون بسره لدليلة لَمْ يكن ذلِك نتيجة استسلامه لشهواته، بل كَانَ ذلِك بدافع مِنْ غطرسته وكبريائه. وأن رفض مهمته الْمُقَدَّسَة كَانَ يوجّه حياته عَلَى أساس مصلحته وليس كرغبة لتحقيق دعوة الله. ونضاله العظيم ضد الفِلِسْطِينِيِّين لَمْ تكن حرباً مقدسة، بل حرباً لدوافعه الشخصية، والقوة الّتِي كَانَت تحقق له النصَلاَة لَمْ ينظر لها عَلَى أنها مِنْ "فوق"، بل مِنْ داخله. إذ كَانَ عَلَى ثقة مَا أنه بوسعه الاتّكال عَلَى قوته ثانية، فمن ثم أخبر دليلة سرّحياته- ليس سر النذر، بل السر فِي عدم الوفاء به.

وشَمْشُون الّذِي كَانَ مستغرقاً فِي النوم بعد أن قُص شعره فإذا به يستيقظ عَلَى تحذيرات بأن الفِلِسْطِينِيِّين يقتربون وإذ لَمْ يدرى أن "الرَّبّ قد فارقه" (قض ١٦: ٢٠) فمن ثم عاد للاستعانة بقوته الّتِي كَانَت تنقذه دائمًا، ولكنه لَمْ يجدها. وبطريقة يمكن أن تدعو إلى التشبيه بشَاوُل الْمَلِك (١صم ١٦: ١٤)، فإن النص يربط بين عدم أمانة شَمْشُون لمهمته الْمُقَدَّسَة ومفارقة "روح الرَّبّ" له. وعَلَى غرار مَا حدث بالنسبة لشَاوُل، فإن فقدَان شَمْشُون لموهبته الإلهية نجم عنها فقدَانه لقوته. والآن، إذ لَمْ تتبق له سوى قوته الشخصية ليدافع بها عن نفسه إذا بشَمْشُون يظهر لا حول له ولا قوة أمام مهاجميه وأخيرًا "أوثق" (אָסַר، لاحظ إستخدام نفس التعبير فِي السؤال الّذِي طرحته دليلة (١٦: ٦ و١٠ و١٣) بمعرفة أعدائه، وقد فقد نظره. وحريته الشخصية.

٣. وبلمحة ذكية أخرى، يتوقع الكاتب بالرغم مِنْ ذلِك بالحدث الأخير فِي قصة شَمْشُون مع العبارة الواحدة "وابتدأ شعر رأسه ينبت" (قض ١٦: ٢٢). وهذا الجزء الأخير (١٦: ٢٣- ٣١) جزء لاهوتى صريح، حيث نجد التنين فِي مواجهة الرَّبّ حول موضوع مِنْ هُوَ الإله الحقيقي. والقصة عامرة بالسخرية وتدعو إلى المقارنة بين استيلاء الفِلِسْطِينِيِّين عَلَى تَابُوت العهد عَلَى أيَّام عَالِي (١صم ٥- ٦). وشَمْشُون المهزوم، الّذِي استعرضوه أمام دَاجُون كدليل عَلَى قوته الفائقة، سيصبح بدلاً مِنْ ذلِك أداة ينفذ بها الرَّبّ دينونته ضد الإله الوثنى وأولئك الّذِين يعبدونه. وكَانَت صَلاَة شَمْشُون الأخيرة (قض ١٦: ٢٨) تعبر عن الفكر اللاهوتى للقصة برمتها. وإذ يخاطب الرَّبّ بقوله "يا سيدى الرَّبّ" (אֲדֹנָי) فقد التمس منه" أن يشدده أى يعطيه "قوة" (חָזַק) لينتقم مِنْ أعدائه. وقد حقق الرَّبّ له الطلبة الّتِي ساعدته عَلَى تحقيق أعظم انتصاراته الّتِي ختم بها حربه الشخصية مع الفِلِسْطِينِيِّين (وربما مع الرَّبّ). ومن خلال هذه النهاية الّتِي تمزج مرارتها بحلاوة يجد القارئ إيماءة نهائية تلمح إلى الهدف الّذِي ترمز إليه هذه القصة، وهو أن الرَّبّ وليس شَمْشُون هُوَ مخلص إسْرَائِيل. وإذ أعلن شَمْشُون عَلَى أنه مخلص، وكُلّف بذلِك، وأعطي القوة الّتِي تمكنه مِنْ تنفيذ مهمته، وأخيرًا أدَانه الرَّبّ، فإن شَمْشُون الّذِي كَانَت تحركه طموحاته ونزعاته الشخصية هُوَ الّذِي "بدأ" (יָחֵל) خلاص إسْرَائِيل، ولكن الرَّبّ هُوَ الّذِي سيحققه.

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, "Structure and Style in Judges 13-16," *JBL* 82, 1963, 65-76; R. G. Boling, *Judges*, 1975; J. L. Crenshaw, "The Samson Saga: Filial Devotion or Erotic Attachment?" *ZAW* 86, 1974, 470-504; idem, Samson: *A Secret Betrayed, a Vow Ignored*, 1978; J. C. Exum, "The Theological Dimension of the Samson Saga," *VT* 33, 1983, 30-45; E. L. Greenstein, "The Riddle of Samson," *Prooftexts* 1, 1981, 237-60; H. Gunkel, "Simson," in *Reden und Aufsatze*, 1913; O. Margalith, "Samson's Riddle and Samson's Magic Locks," *VT* 36, 1986, 225-34; P. Nel, "The Riddle of Samson," *Bib* 66, 1985, 534-45; S. Niditch, "Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak," *CBQ* 52, 1990, 608-24; G. von Rad, "Die Geschichte von Simson," in *Gottes Wirken in Israel: Vortrage zum Alten Testament*, 1974, 49-52; K. F. D. Rmheld, "Von den Quellen der Kraft (Jdc 13)," *ZAW* 104, 1992, 28-52; J. Sasson, "Who Cut Samson's Hair? (and Other Trifling Issues Raised by Judges 16)," *Prooftexts* 8, 1988, 333-39; A. van Selms,

"The Best Man and Bride—from Sumer to St. John with a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15," *JNES* 9, 1950, 65-75; J. A. Wharton, "The Secret of Yahweh: Story and Affirmation in Judges 13-16," *Int* 27, 1973, 48-66.

ستيفن إم . هوكس *Stephen M. Hooks*

شِيلُوه

شِيلُوه שִׁלֹה [siloh]، #٨٩٢٦

ع.ق ١. بيانات معجمية. شِيلُوه שִׁלֹה، [siloh]، يش ١٨: ١ و٨ و٩ و١٠؛ ١٩: ٥١؛ ٢١: ٢؛ ٢٢: ٩ و١٢؛ قضاة ١٨: ٣١؛ ٢١: ١٢؛ ١صم ١: ٣ و٩؛ ٢: ١٤؛ ٣: ٢١؛ ٤: ٣ و٤ و١٢؛ ١مل ٢: ٢٧؛ ١٤: ٢ و٤؛ إر ٢٦: ٦ #٨٩٢٦، שִׁלֹו، [silô]؛ قض ٢١: ١٩؛ ١صم ١: ٢٤؛ ٣: ٢١؛ ١٤: ٣؛ مز ٧٨: ٦٠؛ إر ٧: ١٤؛ ٢٦: ٩؛ ٤١: ٥ #٨٩٣١، שִׁילֹו، [sîlô]، تك ٤٩: ١٠ (שִׁילֹה، [sîloh] تُقرأ.)؛ قض ٢١: ٢١ (مرتين)؛ إر ٧: ١٢ #٨٨٧٠، שִׁילוֹנִי، [sîlônî] شيلونى (١أخ ٩: ٥؛ ٢أخ ٩: ٢٩ #٨٨٧٢، שִׁילֹנִי، [sîlonî]. ١مل ١١: ٢٩؛ ١٢: ١٥؛ ١٥: ٢٩ #٨٨٧٢ שִׁלוֹנִי [silônî]؛ ٢أخ ١٠: ١٥ #٨٨٧٢ שִׁלֹנִי، [silonî]؛ نح ١١: ٥ #٨٩٨٩؛ وأعادت ترجمة NIV صياغة الكلمة إلى שֵׁלָנִי، (*selanî*) مِنْ نَسل شيلة.

والاسم ورد في سب. Σηλωμ،Σηλω[ν]، في حين أن يوسيفوس يذكره أحيانًا Σιλω (*Ant* 8:7:7; 8:11:1)، وأحيانًا أخرى Σιλουν (*Ant* 2:9:12; 5:1:19-20). أمَّا وجود الحروف "ن" فِي الصيغ المختلفة للاسم القديم والحديث فقد انعكس فِي ع. ق فِي اسْم الموقع الجغرافي "شيلونى" ("الشيلونيين" فِي ١أخ ٩: ٥، أمَّا فِي ترجمة NIV فيجب إعادة صياغة الاسم ليُقرأ "الشيلوني" أي "مِنْ نَسْل شيلة"، قا؛ J. Barton Payne, *EBC* 4:366، وفي NIV الإعلال [القلب إلى حرف علة] فِي نح ١١: ٥).

٢. مَدِينَة شِيلُوه القديمة كَانَت مدة طويلة تُعْرف بأنها الموقع الحديث لخرَبَّة شيلون، الَّتِي تقع عَلَى بعد ١٩ ميلاً شمال شرقى أورُشَلِيم (روبنسون وسميث ٣: ٨٥- ٨٩، وهي ليست لها علاقة بـ "تآنت شِيلُوه" [يش ١٦: ٦] والتى هي خرَبَّة Khirbet Tana el-Foqa الحديثة، والتى تقع عَلَى بعد ٩ أميال شمال شرقى خرَبَّة شيلون). أمَّا كتابات يوسابيوس (*Onomasticon* 158, 28)، وجيروم، فضلاً عن خريطة ميديا، يبدو أنها تشير إلى نفس النتيجة. وهناك عامل رَئيسى للمساعدة عَلَى التعريف الصحيح نجده فِي قض ٢١: ١٩، وقد جاء به أن- شِيلُوه تقع "شمالى بَيْتَ إِيْل شرقى الطريق الصاعدة مِنْ بَيْتَ إِيْل إِلى شَكِيم وجنوبى لبونة" وبالنظر إلى أن خرَبَّة شيلون تقع شرقى لبونة وليس جنوبيها، فربما كَانَ كاتب سِفْر اَلْقُضَاة يشير إلى المكَانَ الَّذِي يترك عِنْدَه الطريق الموصل إلى شِيلُوه طريق شكيم- بَيْتَ إِيْل (Finkelstein, 1993, 1). والموقع كمكَانَ حقًا: وفرة قائد بصفة مستمرة، والموقع الَّذِي يسهل الدفاع عَنْهُ، يعززه وَادِي فسيح خصيب فِي الْجَنُوب (Finkelstein, 1986, 25).

وقد تواصلت الأبحاث والحفريات الأثرية فِي خرَبَّة شِيلون دون توقف منذ سنة ١٩٢٢. والنتائج المشتركة، والتى أُعلنت منذ فترة قريبة (84 -1981) بواسطة بعثة جهاز دراسات أرْض إِسْرَائِيل التابع لجامعة بار- إيلان تحت إشراف "إِسْرَائِيل فنكلمشتين"، تشير إلى أن الهضبة كَانَ هناك مِنْ يعيشون فيها فِي العصر البرونزى الوسيط، وشهدت نوعاً مِنَ النشاط فِي العصر البرونزى المتأخر، قد دُمرت نتيجة حريق هائل فِي العصر الحديدى الأوَّل (Finkelstein, 1983, 267-68; 1993, 4). وبعد موجز لبيانات ع. ق المتعلقة بشِيلُوه (الموقع لَمْ يُذكر فِي ع. ج) سوف أتحرى الطرق الَّتِي تبين كيف أن الاكتشافات الأثرية المختلفة لها علاقة بها.

٣. وأثناء عملية توزيع الأَرْض عَلَى الأسباط المختلفة بعد غزو كَنْعَان أقام المجتمع الإِسْرَائِيلي مخيماً - وخَيْمَة الاجْتِمَاع - فِي شِيلُوه (يش ١٨: ١). وهناك ألقى يَشُوع قرعة بمحضر الرَّبّ للأسباط السبعة الَّتِي لَمْ تكن قد تسلمت بعد ميراثها فِي الأَرْض (١٨: ٨- ١٠؛ ١٩: ٥١). وقد تم التوزيع فِي شِيلُوه، بما فِي ذلِكَ مُدُن اللاَّوِيِّين (٢١: ١- ٣). ولم يُسمح باقامة أي مذبح آخر للذَبَائِح والتَقدمات باستثناء المذبح الموجود فِي شِيلُوه (٢٢: ٩- ٣٤).

وأثناء عصر القضاء، ظل "بيت الله/ بيت الرَّبّ" (أي خَيْمَة الاجْتِمَاع) بما فِي ذلِكَ بالطبع تَابُوت العهد (١صم ٤: ٣- ٤) فِي شِيلُوه (قض ١٨: ٣١، ١صم ١: ٧ و٢٤؛ ٣: ١٥)، ويبدو أن ذلِكَ كَانَ لفترة طويلة نسبيًا (انظر المناقشة فِي Schley, 20-40). والمخيم (الرَئيسى؟) لإِسْرَائِيل كَانَ أيضًا هناك (قض ٢١: ١٢) لفترة أوْ لفترات ممتدة (١صم ٤: ١٢). والإشارات إلى احتفال سنوى (قض ٢١: ١٩، ١صم ١: ٣) توضح أنه فِي فترات متباينة كَانَ بعض (إن لَمْ يكن كُل) الإِسْرَائِيليين يقومون بالحج إلى شِيلُوه (١صم ١: ٣). وكَانَ الرجال مِنْ سِبْط بَنْيَامِين الَّذِي كاد أن يُمحى) فمن كَانُوا يعملون فِي الكروم المحلية، يتخذون لهم زوجات مِنْ نساء شِيلُوه. (قض ٢١: ٢١).

وكَانَ (←) عَالِي. وكَاهِن الرَّبّ فِي شِيلُوه" (١صم ١٤: ٣) وابناه الشرّيران (٢: ١٢) يقومون أيضًا بالخدمة هناك (١: ٣). وعبارة "قائمة هيكْل الرَّبّ" (١: ٩ قا؛ أيضًا ٣: ٣ و١٥) يُستشف منها أن خَيْمَة الاجْتِمَاع أصبحت عَلَى مَا يبدو جزءًا مِنْ مُجمع يضم مباني إضافية مبنية بالحجر. وفي شِيلُوه كرس صَمُوئِيل نَبِيًّا لِلرَّبّ (١: ٢٤)، وأن الرَّبّ أعلن نفسه لصَمُوئِيل "فِي شِيلُوه" بكَلِمَة الرَّبّ" (٣: ٢١). وفي شِيلُوه أعلن "رَجُل الله" (٢: ٢٧)، لَمْ يذكر اسْمُهُ، نُبُوَّة ضد بيت عَالِي الكهنوتى. والموت سيأتي قريباً لابْنَيه (٤: ١١) وله أيضًا (٤: ١٨). والواقع أنه العضو الوحيد مِنْ بيت عَالِي الَّذِي سيبقى (٢: ٣٣) هُوَ أبيَاثار (١مل ٢: ٢٧) والَّذِي سيُستبدل بصفة مبدئية بصَادُوق الكَاهِن بناء عَلَى أمر سُلَيْمَان (٢: ٣٥)، وأخيرًا بيَسُوع حسب أوامر الله (عب ٥: ١٠، ٦: ٢٠).

وقرب نهاية حكم سُلَيْمَان جاء "نَبِيّ مِنْ شِيلُوه" اسْمُهُ أَخِيَّا (١مل ١١: ٢٩) ولعله سُمّى باسم كَاهِن سابق فِي شِيلُوه (١صم ١٤: ٣، قا؛ Schley, 166)، واخبر يَرُبْعَام بأنه سيمَلِك عَلَى

عشرة أسباط (١مل ١: ٣٠- ي٣١، ١٢: ١٥، ٢أخ ١٠: ١٥) لأن يَهُوذَا قد أخطأ إلى الرَّبّ بعبادة الأوثان (١مل ١١: ٣٣). وفي وقت لاحق تنبأ أَخِيَّا ضد يَرُبْعَام (١٤: ٢- ١٨) لأَنَّهُ قاد إسْرَائِيل إلى ارتكاب نفس الخَطِيَّة (١٥: ٢٩- ٣٠). والكثير مِنْ الأحداث التِي وقعت إبان حكم سُلَيْمَان كُتبت أخيرًا "فِي نُبُوَّة أَخِيَّا الشِّيلُونِيّ" (٢أخ ٩: ٢٩).

وقبل أن يبْنِي سُلَيْمَان الهيكَلَ فِي أوشليم بزمن طويل كَانَ الرَّبّ قد "رفض مسكن شِيلو الخَيْمَة التِي نصبها بين الناس" (مز ٧٨: ٦٠). ولعل شِيلُوه، بما فِي ذَلِكَ المباني الإضافية الملحقة بخَيْمَة الاجْتِمَاع، ولكن ليس خَيْمَة الاجْتِمَاع نفسها، (انظر ١أخ ٢١: ٢٩، التِي تشهد بوجودها المستمر عَلَى أَيَّام دَاوُد) كَانَ الفِلِسْطِينِيُّونَ قد دمروا، إما عِنْدَما استولوا عَلَى تَابُوت العهد (مز ٧٨: ٦١، انظر ١صم ٤: ١٠- ١١) أَوْ بعد ذَلِكَ بفترة قصيرة. وبعد ذَلِكَ بوقت طويل طلب إرْمِيَا مِنْ سكَانَ أورُشَلِيم أن يذهبوا إلى شِيلُوه ويروا خرابها لتذكرهم بحقيقة أنه كما أدَان الرَّبّ المكَانَ الذِي أسكن فيه اسْمُهُ أَوَّلاً" (إر ٧: ١٢)، فإنه سيدمر الآن "البيت الذِي دُعى باسمه عليه الذِي أنتم" (أي شَعْبه) متكِلُون عليه" (٧: ١٤)، إلى جَانِب المدِينة نفسها (٢٦: ٦ و٩، لمزيد مِنْ التفاصيل، انظر نيهاوس). والكثيرون مِنْ أولئك الناس سيشهدون تحقق نُبُوَّة إرْمِيَا بالمذبحة الكبرى التِي ارتكبها البَابِليون سنة ٥٨٦ ق. م.

وبعد ثلاثة شهور مِنْ دمار المدِينة، تم إغتيال جَدَلْيَا الحاكم الذِي كَانَ ألعوبة فِي يد نبوخذ نصر بواسطة مجموعة مِنْ اليهود المتمردين. وفي اليَوْم التالى جاء بعض الرجال مِنْ عدة مُدن مِنْ المَمْلَكَة الشَمَالية وهم فِي حالة يُرثى لها وحاولوا ادخال تقدمة ولبان "إلى بيت الرَّبّ" الذِي كَانَ حكاماً فِي ذَلِكَ الحين. وكَانَت شِيلُوه مِنْ بين هذه المُدن (إر ٤١: ٥)، وبعد ذَلِكَ أصبحت فِي عالم النسيان بالنسبة للعهد القديم.

وليس مما يدعو إلى الدهشة أن إسْرَائِيل قد اختارت شِيلُوه لتكون موقعًا لخَيْمَة الاجْتِمَاع لفترة طويلة. والحفريات الأثرية فِي خرْبَة سيلون قدمت أدلة معمارية وغيرها تثبت وجود نشاط دينى مستمر هناك عَلَى الأقل مِنْ العصر البرونزي الوسيط (١٧٥٠- ١٦٥٠ ق.م تقريبًا) إلى العصر البرونزي المتأخر عَلَى الأقل (القرن الرابع عشر ق. م). ومقدس إسْرَائِيل الأوَّل فِي العصر الحديدي ربما كَانَ يقع عَلَى قمة الهضبة أَوْ عَلَى مقرُبَة منها (انظر كوفمان). وثمة أبْنِية عَمُودية مِنْ نفس هذه الفترة ربما كَانَت تتضمن وَاحِدًا أَوْ أكثر مِنْ المباني الإضافية التِي كَانَت ملحقة بخَيْمَة الاجْتِمَاع (Finkelstein, 1986, 40). ولم يُكتشف حَتَّى الآن أي مِنْ هذه البِاقِى مِنْ العصر الحديدى الأوَّل فِي شِيلُوه، حيث كَانَت مساحة كُل منها عن ثلاثة أكرات، وكَانَت تستخدم للسكنى وحقيقة أن كثافة القرى المجاورة فِي ذَلِكَ الحين كَانَت تبلغ ضِعف، أَوْ ثلاثة أضعاف مَا هُوَ معروف عن القرى الأخرى التِي تقع جنوبي السَّامِرَة (Finkelstein, 1986, 40; 1993, 385-88) تُعد دليلاً يثبت المكَانَة العَالِية لشِيلُوه كمركز سياسي وديني لمساحة شاسعة تحيط بها فِي وقت متأخر مِنْ عصر القُضَاة.

وفي العصر الحديدى الأوَّل دُمرت شِيلُوه نتيجة حريق هائل سنة ١٠٥٠ ق. م تقريبًا (هل دبره الفِلِسْطِينِيُّونَ؟)—أي أنه، قبل أن يصبح شَاوُل مَلِكًا بوقت قصير (Eissfeldt, 138-41; BARev, 1/2, 4-5). وبقايا هذا الدمار مَا تزال موجودة فِي أماكن كثيرة عَلَى الهضبة. وقد وُجد زبيب متفحم فِي حجرة فِي مبنى عَمُودي يرجع تاريخه إلى العصر الحديدى الأوَّل (Finkelstein, 1986, 38; 1993, 361)، وهذا ليس بالأمر الغريب عَلَى أساس وجود الكروم التِي ذُكرت فِي قض ٢١: ٢١. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ "فإنه مِنْ الواضح أن الموقع لَمْ يكن مشغولاً فِي المراحل الأوَّلى مِنْ العصر الحديدي الثاني، وأنه فِي العصر الحديدى المتأخر الثاني فإن عبارة عن مستوطنة صغيرة لا أهمية لها، وأن هذا الموقع الذِي ينتمى إلى العصر الحديدي المتأخر الثاني لَمْ تدمره النيران بل كَانَ يتم هجرته عَلَى نَحْوَ تدريجي عَلَى مَا يبدو (Finkelstein, 1993, 389). وهكذَا فإن الدليل الأثرى المستمد مِنْ العصر الحديدى، يتناغم تمامًا مع الإشارات إلى شِيلُوه الواردة فِي إر ٧ و٢٦ و٤١ (Finkelstein, 1986, 39). وحقيقة أن شِيلُوه لَمْ يصبح لها وجود بعد الدمار الذِي ألحقه بها الفِلِسْطِينِيُّونَ سنة ١٠٥٠ ق. م تقريبًا (المصدر السابق، ٤١) تناقض بشدة النظرية القائلة بأن إرْمِيَا كَانَ يشير إلى دمار مفترض عَلَى أيدي الأشوريين فِي أواخر القرن الثامن ق. م، كما اقترح البعض (مثل؛ Pearce, 108; Schley, 179).

٤. المفهوم التقليدى عن "شِيلُوه" فِي تك ٤٩: ١٠، بأنها اسم (أوكناية عن) المسيا (انظر NIV حاشية؛ KJV) ترجع عَلَى الأقل إلى *b. Sanh* ٩٨/ ب "قال الرابى يوحانان فِيمَا يتعلق بالمسيا: "مَا هُوَ اسْمُهُ؟ "شِيلُوه" اسْمُهُ، كما قيل "حَتَّى يأتى شِيلُوه .... لكن التلمود البَابِلي جُمع إبان الفترة مِنْ القرن الثالث حَتَّى القرن السادس الميلادي، ولم يذكر ع. ج مَا جاء فِي تك ٤٩: ١٠ عَلَى أنه نص مسيّانى. والواقع أن التفسير المسيحى لما جاء فِي تك ٤٩: ١٠ لَمْ يكتسب شَعْبيه حَتَّى القرن السادس عشر. أمَّا البركات الأبانية، وهي تفسر عَلَى مَا جاء فِي تك ٤٩: ١٠ يبدو أنها تأخذ "شيلون" فِي تِلْكَ ع. عَلَى أنها مسيّانية: "حَتَّى يأتى مسيا البر [أي مسيا الشَّرْعى]، نَسْل دَاوُد" (السطرين ٣- ٤، انظر أليجرو ١٧٤- ٦، انظر أيضًا- مع تعديلات- مارجوليس، ٢٠٢- ٥ [ولا سيما ٢٠٥: ٦]). غير أنه بالنظر إلى أن كَلِمة "شِيلُوه" لَمْ ترد فِي البركات الآبائية (or in 4Q252, a similar text; cf. Bateman 20-21). فليس بوسعنا أن نعرف مَا الذِي كَانَ يتم التعليق عليه فِي النص. والواقع، أن النسخ القديمة كَانَت فِي الواقع متفقة عَلَى فهم الكَلِمة فِي لغتها العبَرِّيَّة *Vorlage(n)* بطرق ليس مِنْ بينها أنها اسم علم (انظر conveniently Moran, 414-15; Treves, 354 n. 4). وعَلَى أية حال فإن القراءة العبَرِّيَّة الـ שִׁילֹה فِي تك ٤٩: ١٠ هي قراءة فريدة، وعَلَى ذَلِكَ، فهى لا تقدم فائدة لأولئك الذِين يرغبون فهمها عَلَى أنها لقب مسيّاني (NASB, NKJV) أَوْ، فِيمَا يتعلق بهذا الموضوع، كاسم المكَانَ "شِيلُوه" (مثل؛ Wordsworth, 142; Eissfeldt, 141; Treves, 356; Sabottka, 226; Schley, 89, 163). أمَّا وأنه مشهور فقط بسبب غرابته، فهو الاقتراح القائل بأن تقرأ كاسم شخص "شيلة"،

الابن الثالث ليَهُوذَا، عَلَى أساس قرءاة שֵׁלָה، وهي مؤكدة فِي الكثير مِنَ النصوص الماسورية، وفي مخطوطات كثيرة، وبعض المخطوطات السامرية (Good, 430).

أمَّا عبارة עַד־ כַּאֲשֶׁר־ לוֹהַמִּשְׁפָּט "حَتَّى يأتِي الَّذِي له الحكم" (حز ٢١: ٢٧ [٣٢])، كثيرًا مَا يُشار إليها عَلَى أنها مماثلة لعبارة עַד־כִּי־ יָבֹא שִׁילֹה الواردة فِي تك ٤٩: ١٠. وعَلَى أساس نص حِزْقِيَال، كثيرون أشاروا إلى שִׁילֹה و שֶׁלֹּה عَلَى أنها شِيلُوه وترجموا عبارة سِفر التكوين إلى "حَتَّى يأتِي الَّذِي له الحكم" (NIV; cf. JB; REB; RSV)، وكثيرًا مَا يسوقون الترجمات القديمة دعمًا لرأيهم. وبرغم ذلِك، فإن ترجمة كهذه ليست صعبة فحسب مِنَ الناحية اللغوية، بل هي ترجمة "مصطنعة"، وغامضة دون داع" (Moran, 410).

وأكبر حل مرض للكَلَمة الشاذة שִׁילֹה فِي تك ٤٩: ١٠ هُوَ تقسيم الحروف السَّاكِنة إلى كُلَمتين وجعلهما שַׁי לֹה أي "إجلالاً له". وكلَمة שַׁי معناها "هبة تُقدم عَلَى سبيل الإجلال والاحترام" (BDB, 1009)، وكلَمة "هدية" نجد دليلاً عليها فِي مواضع أخرى: فِي مز ٦٨: ٢٩ (٣٠، ٧٦: ١١ (١٢))، إش ١٨: ٧ (ترجمة NIV استخدمت هبات "فِي الحالتين). فِي تك ٤٩: ١٠ تحتفظ هذه الترجمة بالنص الماسوري الَّذِي يستخدم كُلَمات متماثلة الأصوات، وهو نص لغوي متقن، وهو وحده الَّذِي يقدم نظيرًا مُناسبًا للسطر التالي (موران، ٤١٢، يونجلد، ٢٧٨- ٧٩). وعبارة עַד־כִּי־ יָבֹא שַׁי לֹה ستُترجم فِي هذه الحالة إلى "حَتَّى تأتِي له الهدية" (انظر NIV حاشية؛ قا؛ أيضًا (TEV; NJPSV; NEB; NRSV; JPSV ويكون مِنَ المناسب أن تتبعها عبارة "يَكُونُ له طاعة الأمَم" (NIV). والعلاقة الوثيقة لهذه الفقرة بما جاء فِي حز ٢١: ٢٧ (٣٢) تظل دون أى تأثير (للتفاصيل انظر Moran, 415-24)- وهكذا، فإنه فِيمَا يتعلق بهذا الأمر- وهذا هُوَ مَا تفعله نزعتها المسيانية. وإذ تحققت بصفة أولية فِي دَاوُد، فإنها ستتحقق أخيرًا فِي يَسُوع المسيح. فهو- عَلَى أى حال-مَلِك المُلوك، وعَلَى ذلِك فإنه، وبشكل أساسى، الَّذِي يجب أن تأتِي إليه هدية وطاعة كُلّ الشُّعُوب (مت ٢: ١١؛ فِي ٢: ١٠؛ رؤ ٧: ٩ و١١ و١٥).

البيبلوجرافيا

J. M. Allegro, "Further Messianic References in Qumran Literature," *JBL* 75/3, Sept., 1956, 174-76; anonymous, "Did the Philistines Destroy the Israelite Sanctuary at Shiloh?—The Archaeological Evidence," *BARev* 1/2, 1975, 3-5; H. W. Bateman, IV, "Two First-Century Messianic Uses of the OT: Heb 1:5-13 and 4QFlor 1.1-19," *JETS* 38/1, 1995, 11-27; O. Eissfeldt, "Silo und Jerusalem," *VTSup* 4, 1956, 138-47; I. Finkelstein, et al., "Shiloh, 1983," *IEJ* 33/3-4, 1983, 267-68; idem, "Seilun, Khirbet," *ABD* 5:1069-72; idem, "Shiloh Yields Some, But Not All, of Its Secrets: Location of Tabernacle Still Uncertain," *BARev* 12/1, 1986, 22-41; idem, et al., *Shiloh: The Archaeology of a Biblical Site*, 1993; E. M. Good, "The 'Blessing' on Judah, Gen 49:8-12," *JBL* 82/4, 1963, 427-32; A. S. Kaufman, "Fixing the Site of the Tabernacle at Shiloh," *BARev* 14/6, 1988, 46-52; B. Margulis, "Gen. XLIX 10/Deut. XXXIII 2-3: A New Look at Old Problems," *VT* 19/2, 1969, 202-5; W. L. Moran, "Gen 49,10 and Its Use in Ez 21,32," *Bib* 39, 1958, 405-25; J. Niehaus, "The Central Sanctuary: Where and When?" *TynBul* 43/1, 1992, 3-30; R. A. Pearce, "Shiloh and Jer. VII 12, 14 & 15," *VT* 23/1, 1973, 105-8; E. Robinson and E. Smith, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea: A Journal of Travels in the Year 1838*, 1841; L. Sabottka, "Noch Einmal Gen 49,10," *Bib* 51/2, 1970, 225-29; D. G. Schley, *Shiloh: A Biblical City in Tradition and History*, JSOTSup 63, 1989; M. Treves, "Shiloh (Genesis 49:10)," *JBL* 85/3, 1966, 353-56; W. A. Wordsworth, "'Until Shiloh come' (Genesis xlix. 10)," ExpTim 49/3, 1937, 142-43; R. F. Youngblood, *The Book of Genesis: An Introductory Commentary*, 1991.

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

سفينة ← #٩٣٩/ #٩٤١ (אֳנִיָּה / אֳנִי، سفينة).

غصن ← #١٦١٤ (גֶּזַע، جذر، أصل، غصن)

يتبرعم ← #٣٧٢١ (יָרָה، يطلق، يصّوب)

قرن الكبش ← #٨٧٩٥ (שׁוֹפָר، قرن الكبش)

شاطئ ← #٨٥٥٧ (שָׂפָה، لغة، شفة، حافة، شاطئ)

قصير ← #٧٩١٨ (קָצַר، يَقصُر، يُحبط)

يقصّد ← #٧٨٩٤ (קָצָה، يقلّم، يبتر، يقصر، يكشف)

كتف ← #٨٩٠٠ (שְׁכֶם، كتف)

يُهلل ← #٨٢٦٤ (רָנַן، يصبح، يصرخ، يهتف)

يصيح ← #٨١٣١ (רוּעַ، يطلق صيحة الْحَرْب، يصرخ)

وابل مِنَ المطر ← #٨٠٥٣ (רְבִיבִים، وابل المطر، يبلل)

عنف ←#٦٨٧٤ (עָרוּם، مكر، خادع، حذر، داهية)

يرتجف ← #٣٠٠٦ (חָרַד، يرتعش، يرتجف، يروع فجأة)

يغلق ← #٦٧٨١ (עָצָה، يغلق، يقفل)

مرض ← #٢٧٠٣ (חָלָה، يضعف، متعب، مريض)

حصار ← #٧٤٤٣ (צוּר، يحاصر، استحكام)

راية حصار ← #١٩١١ (דָּיֵק، راية حصار)

يتنهد ← #٦٣٤ (אָנַח، يتذمر، يئن)

منظر ← #٥٢٦٠ (מַרְאָה، منظر، مظهر، رؤية خارقة)

صَادُوق

صَادُوق צָדוֹק [sadôq] #٧٤٠١

ش. أ. ق ورد اسْم صَادُوق فِي الكثير مِنْ الكتابات فِي ش أ ق. وثمة أسْمَاء مماثلة (*sidq / sdq / saduq*) ترد كأسْمَاء شخصية، وأسْمَاء إلهية فِي نصوص أمورية، أوغاريتية، فينيقية وبونية (قرطاجية) وكذلِك فِي اللغة العبْرِيَّة، وفي النقوش الكتابية، وبرديات الفينيقيين، ورسائل تل العمارنة (*HALAT* 939; Hess, 240).

ع. ق ١. رَئِيس كَهَنَة إسْرَائِيلي. الغالبية العظمى مِنْ عدد المرات الَّتِي ورد فيها هذا الاسم (٣٥ مرة) تصف صَادُوق الَّذِي كَانَ يعمل بوظيفة رَئِيس الْكَهَنَة عَلَى أيَّام حكم كُلّ مِنْ دَاوُد وسُلَيْمَان.

(أ) أصل اسْم "صَادُوق". وما جاء فِي ٢صم ٨: ١٧ يقدم أوَّل إشارة إلى صَادُوق، وتصفه كرَئِيس كَهَنَة مع أبِيَاثَار. وقد أثارت هذه الفقرة أيضًا مناقشة هامة تتعلق بأصول صَادُوق. وبالنظر إلى أن مَا جاء فِي ١صم ٢٢: ٢٠ يشير إلى أبِيَاثَار بأنه ابن أخِيمَالِك، والترتيب المحفوظ لهذه الأسْمَاء فِي ٢مل صم ٨: ١٧ (أخِيمَالِك بْن أبِيَاثَار) كَانَ سببًا فِي إثارة ثلاث توضيحات، وآخرها يتعلق بأصول صَادُوق: (i) عكس ترتيب الاسمين الأخيرين (McCarter, 253-54, 256)، (ii) احتفظ بالترتيب وتعرف عَلَى أبِيَاثَار هذا بأنه حفيد والد أبيمَالِك، وأبِيَاثَار (الَّذِي تسمى باسم جده، papponymy; KD, 365-67; Merrill, 283, n. 62; Youngblood, 911). (iii) عكس الأسْمَاء الأربعة (أبِيَاثَار بْنِ ابيمالك بْنِ أخِيطوب وأخيمالك [Well-hausen, 177; Gunneweg, 99])، وهذا يبقى صَادُوق بدون سلسلة أنساب (فِي وقت لاحق احتفظ أحد الصَادُوقيين بترتيب هذه الأسْمَاء لِيكفل وجود سلسلة أنساب لاوِية لصَادُوق).

ومن بين المفكرين الكثيرين الَّذِين قبلوا اقتراح ويلهاوزن نجد أن عددًا منهم تبَنِي تعريف هـ. روالي لصَادُوق عَلَى أنه كَانَ كَاهِناً بمقدس اليبوسيين فِي أورُشَلِيم وقد جنده دَاوُد للخدمة كرَئِيس كَهَنَة إسْرَائِيل أيَّام حكمه (Rowley, 113-41; Hau-er, 89-94). وظهور صَادُوق المباغت، والمنافع السياسية لهذه الوظيفة، ووجود جذر الكَلِمة צדק فِي أسْمَاء الكَهَنَة يَهُوصَادَاق (١أخ ٦: ١٤- ١٥؛ عَزْرَا ٣: ٢، وغيرها)، وملوك أورُشَلِيم (مَلْكِي صَادِقُ [تك ١٤ : ١٨]، وِ أدُوني صَادَق [يش ١٠ : ١]، كُلّ هذه تُعد جزءًا مِنْ الحجج الَّتِي تدعم ذلِك.

وقد جادل آخرون بالقول إن صَادُوق مِنْ نَسْل هَارُون مِنْ حَبْرُون (كروس، ٢١٤- ٢١٥)، قَرْيَة يعاريم (ج. روس، ٣٣٦- ٣٧)، قبصئيل (أوليان، ١٨٥- ٩٠)، أوْ جِبْعُون (أوريرباخ، ٤٩- ٥٠). وبغض النظر عما إذا كَانَت هذه الأماكن تشير إلى مكَانَ ولادته، إلاّ أنها تقدم لمحة مِنْ تاريخ صَادُوق قبل وبعد تعيينه رَئِيس كَهَنَة إسْرَائِيل (انظر مَا يلي).

١أخ ٦: ٨ و٥٣، ١٨: ١٦ (|| ٢صم ٨: ١٧)؛ ٢٤: ٣، تؤكد أيضًا أن والِد صَادُوق هُوَ أخِيطوب، وهو مِنْ نَسْل ألِيعَازَار بْنُ هَارُون. وأبُو صَادُوق لا يجب الخلط بينه وبين أخي إيخابود (حفيد عَالِي) الَّذِي يحمل نفس الاسم (١صم ١٤: ٣)، وهو جد أبِيَاثَار ١صم ٢٢: ٢٠، قا؛ Hayes and Miller, 114-15). ومحاولة الرَّبط بين صَادُوق ونسل عَالِي تتعارَض مع مَا جاء فِي ١صم ٢: ٢٧- ٣٦؛ ١مل ٢: ٢٦- ٢٧، والتي ترمي لتوضيح كيف حلّت عائلة صَادُوق محل عائلة عَالِي فِي الخدمة الكهنوتية، وتهمل التناقض المتكرر بين نَسْل صَادُوق وأبِيَاثَار فِي سِفْر أخْبَارِ الأيَّام الأوَّل.

(ب) خدمة صَادُوق كرَئِيس للكَهَنَة أثناء حكم دَاوُد وسُلَيْمَان قام دَاوُد الْمَلِك بتعيين صَادُوق رَئِيسًا للكَهَنَة بدأ بفترة قصيرة شارك فيها هذه الوظيفة مع أبِيَاثَار. وظل صَادُوق عَلَى إخلاصه لدَاوُد طوال حكمه (٢صم ١٥: ٢٤- ٢٩؛ ١٧: ١٥- ١٦؛ ١٩: ١١)، وأخيرًا مسح سُلَيْمَان ليخلف دَاوُد فِي الحكم (١مل ١: ٨ و٤٥؛ ٢: ٣٥؛ ٤: ٤). وحين قام رَئِيس الكَهَنَة الآخر (إبياثار) بدعم محاولة أدونيا اغتصاب العرش لنفسه، نجد أن صَادُوق كَانَ فِي صف سُلَيْمَان (١: ٨ و٦ و٣٢- ٤٥). ولِذلِكَ طرد سُلَيْمَان أبِيَاثَار مِنْ وظيفته كرَئِيس كَهَنَة (٢: ٢٦ - ٢٧)، وظل صَادُوق رَئِيسًا للكَهَنَة وحده (١أخ ٢٩: ٢٢). وحلول صَادُوق محل أبِيَاثَار حقق نُبُوَّة سابقة بِانتهاء نَسْل عَالِي مِنْ تولي وظيفة رئاسة الكَهَنَة (١صم ٢: ٢٧- ٣٦، ١مل ٢: ٢٦- ٢٧).

(جـ) ظهور صَادُوق فِي حَبْرُون وجبعون. ورد اسْم شخص يُدعى "صَادُوق" بين رجال لاوِي الَّذِي جاءوا إلى حَبْرُون مع عدد مِنْ المجموعات الأخرى الَّتِي جاءت لتأييد أعتلاء دَاوُد العرش كمَلِك لإسْرَائِيل (١أخ ١٢: ٢٨). وقال يوسيفوس إن صَادُوق هذا هُوَ الْكَاهِن (*Ant* 7:2:2 [56]). فإذا كَانَ هذا هُوَ صَادُوق الَّذِي أصبح بعد ذلِك رَئِيسًا للكَهَنَة، فإن هذا إنما يصف اتصالاً سابقًا بين دَاوُد الْمَلِك ورَئِيس كهنته المزمع (١أخ ١٦: ٣٩- ٤٠) توحي بأن صَادُوق خدم كرَئِيس كَهَنَة فِي خَيْمَة الاجْتِمَاع شبه الموسوية فِي جِبْعُون وذلِك فِي الأيَّام الأوْلَى مِنْ اعتلاء دَاوُد العرش. وقد مسح صَادُوق سُلَيْمَان فِي خَيْمَة الاجْتِمَاع فِي جِبْعُون، وفي ذلِكَ الوقت قدم سُلَيْمَان ألف ذَبِيحَة محرقة عَلَى مذبح النحاس الموجود هناك (١مل ٣- ٦).

(د) تفرد نَسْل صَادُوق بوظيفة رَئِيس الْكَهَنَة. بعد حكم دَاوُد أصبحت وظيفة رَئِيس الْكَهَنَة فِي أورُشَلِيم (١مل ٤: ٢، ٢أخ ٣١: ١٠). وفي خضم تمرد إسْرَائِيل عَلَى الرَّبّ، قام الصَادُوقيون بواجباتهم الكهنوتية بكُلّ أمانة (حز ٤٤: ١٥). وبناء عَلَى ذلِك،

فإن بَنِي صَادُوق فقط هم الَّذِين سُمح لهم بالخدمة فِي الْمُقَدَّس الداخلي ككَهَنَة (حز ٤٤: ١٦، انظر ٤٠: ٤٦، ٤٣: ١٩).

٢. إشارات أخرى إلى صَادُوق. (أ) تشير فقرات عديدة إلى أشخاص مختلفين مِنْ بَنِي صَادُوق (نَسْل أَلِعَازَار) الَّذِي كَانَ رَئِيس كَهَنَة إبان فترة حكم دَاوُد وسُلَيْمَان والَّذِي كَانَ يحمل اسْمُهُ (١أخ ٦: ١٢، ٩: ١١؛ عَزْرَا ٧: ٢؛ نح ١١: ١١) BDB [٨٤٣] يشير إلى الفقرات الواردة فِي نَحَمْيَا وأخبار الأَيَّام الأوَّل تشير إلى الشخص نفسه).

(ب) رجل اسْمُهُ صَادُوق كَانَ جد يوثام اَلْمَلِك مِنْ ناحية والدته (صَادُوق كَانَ والد يروشه Jerushah أم يوثام، ٢مل ١٥: ٣٣، ٢أخ ٢٧: ١).

(جـ) مِنْ المشاركين فِي بناء الأسوار تحت قيادة نَحَمْيَا كَانَ هناك اثنان (مِنْ أحفاد بعنا وأحفاد إمير، نح ٣: ٤ و٢٩) وكَانَ اسم كُلّ منهما "صَادُوق".

(د) مِنْ بين رؤساء الشَّعْب فِي فترة مَا بعد السبي، الَّذِين ختموا عَلَى عهد نَحَمْيَا (نح ١٠: ٢١ [١٠: ٢٢] كَانَ هناك واحد اسْمُهُ صَادُوق.

(هـ) كاتب وهو أحد ثلاثة رجال عينهم نَحَمْيَا للإشراف عَلَى مخازن اللاوين (نَحَمْيَا ١٣: ١٣) كَانَ اسْمُهُ صَادُوق

ب. ت كَانَ مِنْ أثر خلع أويناس الثالث- وهو رَئِيس كَهَنَة صَادُوق أن أقيم هيكل يهودي (كَانَ يخدم فيه صَادُوقيون) وذلِكَ فِي ليونتو بوليس بمِصْر (TDNT 7:38-40; Josephus, *Ant* 13:3:1-3 [62-73]; *War* 7:10:2-3 [421-32]) وهذه ولدت قوة لجماعة قمران. ولقد تولى "بَنُو صَادُوق" فِي مجتمع قمران موقع القيادة والسلطة (1QS 5:2, 9; 1QSa 1:2, 24; 1QSb 3:22; CD 3:21; cf. Liver, 3-30).

ع. ج الصدوقيون جماعة بارزة لها مكَانَتها السياسية- الدينية فِي كتابات ع. ج، وربما اتخذوا اسمهم مِنْ צָדוֹק فِي محاولة منهم لإضفاء المصداقية عَلَى وضعهم الكهنوتي (بالرغم مِنْ أن الكهنوت الصدوقي ليس له علاقة بنسل صَادُوق ثم إن إدعاءاتهم وانتماءاتهم لَمْ تقل هذا [Reicke, 153]).

البيبلوجرافيا

ISBE 4:1169-70; E. Auerbach, "Das Aharon-Problem," *SVT* 17, 1969, 37-63; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, 1969; F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; I. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, SVT, 1994; J. Dus, "Die Erzühlung über den Verlust der Lade, 1 Sam. IV," *VT* 13, 1963, 333-37; A. Gunneweg, *Leviten und Priester*, 1965; C. E. Hauer, "Who Was Zadok," *JBL* 82, 1963, 89-94; R. Hess, *Amarna Personal Names*, 1993; J. Liver, "The 'Sons of Zadok the Priests' in the Dead Sea Sect," *RevQ* 6, 1967, 3-30; P. McCarter, Jr., 2 Samuel, AB, 1984; J. Mauchline, "Aaronite and Zadokite Priests: Some Reflections on an Old Problem," *TGUOS*, 21, 1967, 1-11; J. McConville, "Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Israel's History," *TynBul* 34, 1983, 3-31; E. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, 1987; J. M. Miller and J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; S. Olyan, "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David," *JBL* 101, 1982, 177-93; G. Ramsay, "Zadok," *ABD* 6, 1992, 1034-36; B. Reicke, *The New Testament Era*, 1968; H. H. Rowley, "Zadok and Nehushtan," *JBL* 58, 1939, 113-41; J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 1871; R. Youngblood, "1, 2 Samuel," *EBC* 3, 1992, 553-1104

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

صدقيا

صِدْقِيَّا צִדְקִיָּה [*sidqîyâ*] #٧٤٠٨، צִדְקִיָּהוּ [*sidqîyahû*] (صِدْقِيَّاهو #٧٤٠٩).

ش. أ. ق اسم اَلْمَلِك، عَلَى غرار اسم مَلْكِي صَادِق (تك ١٤: ١٨؛ أوْ أدُوني صَادَق يش ١٠: ١) يتضمن عنصرًا إلهيًا يشير إلى "بر" الله. لكنه- عَلَى العكس مِنْ هذه الأَسْمَاء، نجده يشير إلى إلَهَ إسْرَائِيل، فِي حين أن الأَسْمَاء الكَنْعَانية تشير إلى إله محلى.

ع. ق وُلد صِدْقِيَّا سنة ٦١٧ ق. م بِتقريبًا وهو الابن الثالث لِيُوشِيَّا مَلِك يَهُوذَا (١أخ ٣: ١٥). أمَّا أمَّة حموطل فجاءت مِنْ "لبنة" وهي مَدِينَة يهودية تقع فِي التلال الساحلية ولَمْ يَكُنْ إخلاصها كاملاً (٢مل ٨: ٢٢). أمَّا أخوه الأصغر يَهُوآحَاز (شَلُّومُ) فقد اختاره ملاك الأراضي (٢٣: ٣٠) لخلافه يُوشِيَّا مفضلينه عَنْهُ وعن أخيه الأكبر يَهُويَاقِيم، لكن الَّذِي توجه كمَلِك هُوَ نبوخذ نصر، وكَانَ ذلِكَ فِي ٦/٧ ديسمبر، سنة ٥٩٨ (كما ذكر وايزمان)، وذلِكَ كَانَ قبل سقوط المَدِينة مباشرة فِي نفس السنة حين مات يَهُويَاقِيم وتم خلع ابْنُهُ يَهُويَاكِين ونفيه. وكَانَ اسْمُهُ متنيا (عطية الرَّبّ) ولكِن نبوخذ نصر خلع عليه اسم صِدْقِيَّا (الرَّبّ برى) ولعل ذلِكَ مرده النغمة الانتصارية (او حَتَّى المسيانية) الَّتِي يتسم بها الاسم.

ومع ذلِكَ، أثار الاسم إرْمِيَا حَتَّى الاحتقار (إر ٢٣: ٤- ٥)، وتنبأ بكُلّ وضوح عن مجي آخر، مَلِك بار مِنْ بيت دَاوُد يستهل فترة مِنْ العدل القومي والخلاص. وسوف يحمل اسم "الرَّبّ برنا". ويبدو أن زَكَريَّا كَانَ تحت سطيرة رجال حاشيته، ورغم محاولته الَّتِي تفتقر إلى الحماسة لإلغاء بقاء العبيد العبرانيين فِي أورُشَلِيم (٣٤: ٨- ١١) وتملقه لإرْمِيَا ودعمه السرّي له (٣٧: ١٧- ٢١، ٣٨: ١٤- ٢٨)، إلاّ أنه سمح باضطهاد إرْمِيَا وفشل فِي الحفاظ عَلَى نقاء عبادة الرَّبّ (٢مل ٢٤: ١٩- ٢٠، ٢أخ ٣٦: ١١- ١٦) وتحديًا لتعَهُدَهُ لنبوخذ نصر (وبمعارْضة قوية مِنْ كُلّ مِنْ إرْمِيَا وحِزْقِيَال)، قام بتدعيم تحلفات عسكرية محلية الأمر الَّذِي أثار البَابليين فعاقبوه بشدة وذلِكَ سنة ٥٩٤ (٢أخ ٣٦: ١٣، إر ٢٧: ١- ٣ [بالنسبة للتاريخ الصحيح انظر ٢٨: ١، سبب فِي كُلّا المكَانَين]، ٢٩: ٧- ٩ و٢١- ٢٣؛ حز ١٧: ١١- ٢١).

وقد ازداد ضعف صِدْقِيَّا اَلْمَلِك سوءًا نتيجة الولاء المستمر لعناصر مِنْ رعاياه فِي يَهُوذَا وكذلِكَ فِي بَابِل لابن أخية يَهُويَاكِين

اَلْمَلِك المخلوع (إر ٢٨: ١- ٤). وكَانُوا فِي بَابِل يطلقون عَلَى يَهُويَاكِين لقب "مَلِك يَهُوذَا (حز ١: ٢) وقد تم العثور عَلَى بقايا مِنْ جرار الخمر فِي تل بيت مرسم، وبيت شَمْس ورَامَة راحيل وعَلَى كتابة ("ألياقيم وكيل يَهُويَاكِين" (وهل حُفظت هذه الممتلكات لإمداد الْجَيْش البَابِلي بالخمر؟). وقد تمكن الضعف مِنْ الأمَّة نتيجة سبي "أبرز رجالات البلد" وذلِكَ سنة ٥٩٧ (٢مل ٢٤: ١٤- ١٦)، فضلاً عن خسَارَة الأَرْض، وقد اضطر صِدْقِيَّا عَلَى بذل جهود مضنية ليؤكد لسادته البَابِليين ولاءه وكفاءته (إر ٢٩: ٣، ٥١: ٥٩).

وفي عام ٥٨٨ تحالفت كُلّ مِنْ مِصْر، وصور وعَمُّون إلى صِدْقِيَّا فِي ثورة علنية. ثم سجت مِصْر دعمها، وهنا دخل جيش بَابِلي، بأعداد هائلة إلى أورُشَليم ونهبوها، عَلَى النَحْوَ الَّذِي سبق أن تنبأ به إرْمِيَا، وكَانَ يكرز وقد تم أسر اَلْمَلِك الهارب فِيمَا كَانَ يقصد الهرب إلى عَمُّون مِنْ أجل سلامته، وأخذوه وحاكموه فِي ربلة (مركز قيادة نبوخذ نصر)، حيث قُتل أبناؤه أمامه وتم خلع عينيه ونفي وهو أعمى حيث سُجن فِي بَابِل، ومات هناك (٢مل ٢٥: ١- ٧؛ ٢أخ ٣٦: ١١- ٢١؛ إر ٣٩: ١- ١٠؛ ٥٢: ١١). وقد انطبقت عَلَى حياته الحكمة المذكورة فِي يَعْقُوب ١: ٨ "رجل ذو رأيين هُوَ متقلقل فِي جَمِيع طرقه". فضلاً عن حماقته فِي رفض التحذيرات الإلهية. وعَلَى الرغم مِنْ عدم تصديق كاتب اَلْمَزْمُور ٨٩ (ولا سيما ع. ٣٨- ٤٥) وربما يَكُونُ اَلْمَلِك يَهُويَاكِين نفسه (انظر ع. ٤٥ و٥٠- ٥١)، فإن قصة صِدْقِيَّا تذكرنا بأن عهد نعمة الله لا يمكن أخذه كأمر مسلم به. لقد أدى بيت دَاوُد الغرض منه حَتَّى الآن، ويجب معاقبته عَلَى خطاياه.

البيبلوجرافيا

J. Bright, *A History of Israel* [3], 1981; J. C. L. Gibson, *TSSI*, 1971, 1:64-66; D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar and Babylon*, 1985, esp. 36-39.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

صَفَنْيَا: لاهوت

أ. سياق تاريخي

أوَّل آية فِي مجموعة النبوات هذه تُفيد أنها كَانَت عَلَى أَيَّام اَلْمَلِك التقي يُوشِيَّا، وهو اَلْمَلِك السادس عشر فِي سلسلة ملوك يَهُوذَا (٢مل ٢١: ٢٤- ٢٣: ٣٠، ٦٤٠- ٦٠٩ ق م). وكَانَ مِنْ شأن إصلاحات يُوشِيَّا الدينية أن أعادت عبادة يَهْوَهْ (الرَّبّ) والتي كَانَت قد فقدت الكثير مِنْ قوتها أثناء حكم اَلْمَلِكين الشِّرِّيرين، مَنَسَّى (٢١: ١- ١٨، ٦٨٧- ٦٤٢ ق. م) وأبنه آمون (٢١: ١٩- ٢٦، ٦٤٢- ٦٤٠ ق. م) واللذان كَانَا عَلَى التوالي: جد يُوشِيَّا وأباه. وهما أيضًا سرعان مَا نسيا أعمال حَزَقِيَّا (والد مَنَسَّى)، والتي كَانَ مِنْ شأنها تقوية عبادة الله (ص. ١٨- ٢٠، ٧١٦- ٦٨٧ ق. م).

وفي مواجهة تقوى أَبَوي صَفَنْيَا كَانَت الردة الدينية الَّتِي سادت عَلَى أيَّامهما، وقد أظهر ذلِكَ باختيارهما اسم ابْنُهما صَفَنْيَا، ومعناها "الرَّبّ يستر/ يحمي). وربما كَانَت شخصيته فِي الفكر عِنْدَ كتابة سلسلة الأنساب الَّتِي استُهل بها السِفْر. وهي أطول سلسلة أنساب لأي نَبِيّ، ذلِكَ أنها تعود إلى الماضي إلى حَزَقِيَّا، ولعلها بذلِكَ تشير إلى نفس اَلْمَلِك التقي الَّذِي كَانَ مِنْ أسلاف يُوشِيَّا (ويلسون ٢٧٩- ٨٠). وعَلَى ذلِكَ فإنها تُوحي برابطة طبيعية ولاهوتية أيضًا إلى تقوى أجيال سابقة كَانَ صَفَنْيَا يدعو إلى العودة إليها.

أمَّا الوقت الَّتِي أُعلنت فيه النبوات عَلَى وجه التحديد أثناء حكم يُوشِيَّا، فهذا موضع جدال واسع. وإدَانة الممارسات الوثنية الدينية (١: ٤- ٩) أدت إلى اقتراح قد قبل سنة ٦٢١ ق. م، بالنظر إلى أن هذه السنة شهدت بداية إصلاحات يُوشِيَّا، ومن المفترض أن تكون هذه الممارسات قد توقفت بعد ذلِكَ الْيَوْم. وهذه الحجة ليست ملزمة، بالنظر إلى أن إدَانة نَبِيّ للممارسة مَا لاتعني أنها ستتوقف فِي الحال وبشكل تام. ونفس نوعيات هذه الممارسات كَانَت لا تزال موضع إدَانة مِنْ جَانِب إرْمِيَا الَّذِي كَانَ معاصرًا لإرْمِيَا (٢: ٨، ٨: ٢، ١٩: ٥ و١٣، ٣٢: ٣٥) وظلت الحال قائمة مِنْ ناحية الحاجة إلى أنبِيَاء آخرين بعد أَيَّام صَفَنْيَا، الأمر الَّذِي يفيد أن صلاحات يُوشِيَّا لَمْ تكن عَلَى المستوى المأمول. وهذا مَا أدى إلى أن تُقدم النبوات فِي وقت لاحق فِي أثناء حكم يُوشِيَّا.

وذكر العديد مِنْ الأُمَم الاجنَبِيّة فِي السِفْر لَمْ تقتصر فائدة عَلَى المساعدة فِي تحديد تواريخها، بل أضافت أيضًا عنصرًا مساعدًا عَلَى فهم الناحية الثقافية الَّتِي كُتبت فيها. أمَّا التنبؤ بدمار نينوى (صف ٢: ١٣) وهي عاصمة أشُور، فِيمَا يُعرف الآن باسم العراق، مِنْ الأمور الَّتِي تساعد عَلَى الوصول إلى معرفة تاريخ النبوّات. وبالنظر إلى أن نينوى سقطت فِي يد بَابِل المجاورة لها سنة ٦١٢ ق. م، مع اندثار امبراطورية أشُور كلّها بحلول عام ٦٠٥ ق. م، فلابد أن صَفَنْيَا (٢: ١٣- ١٥) قد ظهرت قبل ٦١٢ ق. م عَلَى الأقل.

أمَّا كوش (صف ٢: ١٢) أَوْ أثيوبيا، فقد انتهت سيطرتها عَلَى مِصْر أثناء الأسرة المالكة المِصْرية الخامسة والعشرين (٧١٦- ٦٦٣ ق. م/ تقريبًا). وهم بدورهم لقوا هزيمة عَلَى يد البَابِليين سنة ٦٦٣ ق. م. أمَّا بالنسبة لأي تاريخ قبل هذه الهزيمة فسوف يسبب صعوبة بالنسبة للحقائق الآخرى السابق الإشارة إليها. والأمر المحتمل هُوَ أن "كوش" قد استُملت هنا كاسم بديل لمِصْر كلِّها، كما فِي إش ٢٠: ٤، حز ٣٠: ١- ٩).

وهذه القوى العالمية الكبرى، وكذلِكَ تِلْكَ الَّتِي كَانَت أقل منها تأثيرًا عَلَى المسرح العالمي- مثل الْفِلِسْطِينيِّين (٢: ٤- ٧)، ومُوآب، وعَمُّون (٢: ٨- ١١)، سوف تواجه جَمِيعًا دينونة إلَهَ إسْرَائِيل القادر عَلَى كُلّ شيء.

ب. البِنية الأدبية

بعد العنوان (١: ١)، ينقسم سِفْر صَفَنْيَا إلى مجموعتين متساويتين مِنْ النبوات، الأوَّلى- وهو الأطول- تختص بالدينونة (١: ٢- ٣: ٨)، أمَّا الثانية فتتحدث عن الرجاء (٣: ٩- ٢٠).

والأَوَّلى، بعد مقدمة عامة عن الدينونة (١: ٢- ٣)، تشير بشكْلّ محدد إلى يَهُوذَا (١: ٧- ٢: ٣، ٣: ١- ٨) ثم بعد ذَلِكَ تتضمن بعض الأَمَم الأخرى (٢: ٤- ١٨).

جـ. موضوعات لاهوتية

التطور النبوي لموضوع الدينونة/ الرجاء يتبع الأحداث التاريخية الَّتِي حكم عَلَى يَهُوذَا فيها بالسبي سنة ٥٨٧ ق. م، غير أنه سُمح لها بالعودة مِنْ السبي سنة ٥٣٨ ق. م. ولقد قال البعض- عَلَى ضوء الدينونة/ الرجاء هذه إن الآيات الاثني عشرة الأخيرة مِنْ السِفر كَانَت إضافة تمت بعد العودة مِنْ السبي. ووجهة النظر هذه قامت عَلَى فرضية أن الأمر كَانَ يحتاج إلى رسالة دينونة مَا دامت احتمالية التوبة والتجديد قائمة والتي كَانَ مِنْ المحتمل أن تتجنب الدينونة الوشيكة، فِيمَا أن الرجاء كَانَ هُوَ الرسالة المنطقية بالنسبة لأولئك الَّذِي كَانُوا يعانون بالفعل بسبب خطاياهم. وفِيمَا أن هذا الرأي محتمل، غير أنه ليس بأي حال الاحتمال الوحيد، بل ولا يدعمه أي دليل كتابي، ← والدليل الوحيد المتاح، والَّذِي كثيرًا مَا يحمل بين ثناياه خليطاً مِنْ الدينونة والرجاء (انظر مثل؛ إش ١- ٢، هُوَ ٢، عا ٩). وهذا الجمع بين الدينونة والرجاء لا يجب أن يَكُونُ مدعاة للدهشة، بالنظر إلى أنه يعكس طبيعة الله، والَّذِي هُوَ فِي ذات الوقت عَادِل وقدوس مِنْ ناحية، ومن ناحية أخرى تراه عطوفاً غفوراً.

والمفهوم المتحد للسِفر، والَّذِي يغطي أقساماً لكُلّ مِنْ الدينونة والرجاء، هُوَ "يوم الرَّبّ". وفي هذا الْيَوْم سيتواجد الله فِي تاريخ الإِنْسَان بطريقة قويّة ومغيّرة، ويعيد إقامة النظام الَّذِي حسب قصده والَّذِي أفسده البشر الخطاة. وفِيمَا أنه ليس بأي حال النَّبِيّ الوحيد الَّذِي يتكَلّم هذا الموضوع (إش ٢: ١٣، ٣٤، إر ٤٦- ٥١، حز ٧، يُوئِيل، إلاّ أن صَفَنْيَا اتخّذه باعتباره المبدأ الرَئِيسي والمنظم. ولقد بين أن هذا الْيَوْم له جانبان. ← فالإِسْرَائِيليون الَّذِين يعتبرون أنفسهم شَعْب الله المختار، يتوقعونه يوم نجاح ورجاء لهم، ويوم دينونة لأعدائهم (انظر عا ٥: ١٨). وقد عرّف الله يَهُوذَا أن معيارهم شوه. ذَلِكَ أن الأساس الحقيقي للبركة أَوْ الدينونة هُوَ علاقة الأمَّة بالله نفسه ولي بإِسْرَائِيل. ← وهكَذَا، فإن يَهُوذَا، بالرغم مِنْ أنها تُدعى اسمياً شَعْب الله، إلاّ أنهم وجدوا أنفسهم ضمن الشُعُوب الَّتِي ستحل بها الدينونة فِي أَقْوَال صَفَنْيَا.

ويبين الجانبان اللذان ليوم الرَّبّ أنه أكثر تعقيدًا مما بدا عليه للوهلة الأَوَّلى. والواقع أنه يُوجد دليل فِي السِفر عَلَى أنه يوجد أكثر مِنْ يوم واحد مِنْ هذه النوعية. ويُوجد عَلَى الأقل يومان: يوم للدينونة (انظر ١: ٧ و١٠ و١٤) ويوم للرجاء لإِسْرَائِيل (٣: ٩ و١٦). والحقيقة إنه سيكون هناك يوم أسخاتولوجي (أخروي) نهائي، حيث تُصحح فيه الأمور بشكْلّ نهائي وغير قابل للتغيير، كما أنه توجد أَيَّام أصغر عديدة، تتوقع الدينونة والرجاء، وكُلّها تشير إلى المستقبل، إلى الذروة النهائية. وعَلَى ذَلِكَ، فإن أحداثًا مثل سقوط أُورُشَلِيم فِي أيد الأَشُوريين (٥٨٦ ق. م)، أَوْ سقوط نينوى، العاصمة الأَشُورية قبل ذَلِكَ فِي أيدي البَابليين نُظر غليها باعتبارها مِنْ نماذج "أَيَّام الرَّبّ" الَّتِي كَانَت متوقعة".

والآثام بكافة نوعياتها تعجّل الدينونة. وقد تكون فِي صورة ممارسات دينية وثنية (١: ٤- ٩)، أَوْ قيادة فاسدة (٣: ٣- ٤)، أَوْ غطرسة وغدر. الامم الأجنَبيّة (٢: ٨ و١٠ و١٥). ومن بين أكثر الآثام غواية فِي يَهُوذَا، والتي لقيت تعنيفاً شديداً فِي يَهُوذَا هُوَ الشعور بالرضا الذاتي، أي الافتقار إلى الإيمان بأن الله عامل فِي العالم أكثر مِنْ ذي قبل (١: ١٢). وهذا موقف يتسم باللامبلاة السقيمة والَّذِي يبدو أنه أسوأ مِنْ الحماسة الَّتِي أسئ توجيهها. وهذا الموقف أدين بصفة خاصة فِي يَهُوذَا، الَّتِي يقوم وجودها القومي ذاته عَلَى تدخل الله الفعلي، وهذا عمل كَانُوا ينكرونه كُلّما كَانَ ذَلِكَ ممكنًا.

والأعمال الَّتِي يريدها الله، والتي تستجلب بركات يومه بدلاً مِنْ دينونة هذا الْيَوْم، ليست قاصَلاة عَلَى الأعمال الدينية فقط. ذَلِكَ أن الناس مدعوون حقًا إلى أن "يطلبوا الرَّبّ" (٢: ٣)، وقد أدينوا لعدم قيامهم بهذا (١: ٦). وهذا الطلب لا يتضمن أموراً مثل الذَبَائِح والاحتفالات. والممارسة الطقسية كَانَ لها تصيبها فِي دعوة صَفَنْيَا (١: ٤- ٩)، غير أن بها مكَانًا أيضًا للأخلاقيات الشخصية، الْحَيَاة باستقامة فِي المجتمع بإظهار التواضع، والتقوى، والجدارة بالثقة (٣: ١٢- ١٣). والْحَيَاة باستقامة ليست هي العمل بحسب توجيهات الله فحسب، بل والاهتمام بصالح البشر واحتياجاتهم، وهي رسالة لن تصبح بالية عَلَى الإطلاق فِي أي زمان.

وتبرز النبوة أيضًا أهمية الحضور الإلهي، إلى جَانِب أعماله مِنْ ناحية البركة، وفي أحداث يوم الرَّبّ. واسمه بحسب العهد "يَهْوَهْ" تُرجم إلى "الرَّبّ" فِي معظم الترجمات الإنجليزية (لكن انظر ترمة ...)، يضع السِفر كُلّه بين قوسين وذَلِكَ بالافتتاحية (١: ١)، والخاتمة (٣: ٢٠)، كما أنه يرد كثيرًا فِي أماكن أخرى فِي النبوّات. ويَهْوَهْ (الرَّبّ)، هُوَ إله الماضي، الَّذِي يدخل فقط فِي عهد مع إِسْرَائِيل، بل إنه خلق كُلّ الأشياء أيضًا (تك ١: ١- ٢: ٤). وهو إله الحاضر، الَّذِي يطلب أعمال ومواقف صحيحة مِنْ يَهُوذَا فِي حياتهم الآن. ثم إنه أيضًا إله المستقبل، الَّذِي يأتي بالْخَيْر أَوْ الشرّ عَلَى أساس موقف الشَعْب فِي الحاضر. والعلاقة المتبادَلة بين هذه المجالات الزمنية نجدها فِي ١: ٣، حيث يتلاقى الماضي والمستقبل حين يدمر الله "الإِنْسَان والحيوان ... والطيور ... والأَسْمَاء"، وهي عَلَى وجه الدقة، نفس المخلوقات الَّتِي نجدها فِي قصة الخلق الأصلية، ولكن بترتيب عكسي (تك ١: ٢٦ و٢٥ و٢١). وكَانَت الخليقة حسنة حين خرجت مِنْ يد الخالق (١: ٣١)، ولكن عِنْدَما شوهها ذاك الَّذِي كُلف بالعناية بها (١: ٢٨)، لَمْ يتراجع الله في أن يأتي بفترة هائلة بدون خلق (انظر حدثًا سابقًا فِي هذه النوعية فِي تك ٦- ٩. والخليقة متوقفة عَلَى أخلاقيات شَعْب الله حيث يتوقف عليها معاناتها أَوْ فرحها (انظر تك ٣: ١٧، إر ١٢: ٤، رو ٨: ١٩- ٢٢) (يخلق בָּרָא #١٣٤٣).

وهذه الرسالة القوية الَّتِي تتناول المسئولية والدينونة كثيرًا مَا يُكتم صوتها حَتَّى بين شَعْب الله فِي أَيَّامنا هذه، بالرغم مِنْ أنها كَانَت دعوة صوتها عال عَلَى عهد أَنْبِيَاء ع. ق وكذَلِكَ عَلَى أَيَّام يَسُوع نفسه (مثل؛ مت ١١: ٢١- ٢٤، ٢٣: ١٣- ٣٩). وغَضَب الله فِي ع. ق لَمْ يتحول إلى محبة فِي ع. ج، بل بالأحرى امتزج

كِلاهما فِي العهدين. والدينونة والرجاء يتعايشان معًا، وأهمال أحدهما يشوّه الصورة الكتابية عن الله.

د. سياق قانوني

موضوع يوم الرَّبّ تم التعبير عَنْهُ فِي سِفر يُوئيل (٢: ١- ١١) بعبارات تتشابه تشابُّها قويًا مع العِبارات الواردة فِي صف ١: ١٤- ١٨. وبالنظر إلى أن اليَوْم الذِي أشار إليه يُوئيل غير واضح، فإن استعارة أحدهما مِنَ الآخر أمر لا يمكن تأكيده، غير أنه يبدو أنه كَانَ هناك تقليد أخروي مشترك سائد بينهم.

ومن الجلي أن حِزْقِيَال النَّبِيّ (٢٢: ٢٥- ٢٨) فِي حين أنه لَمْ يقتبس مِنْ صف ٣: ٣- ٤ عَلَى نَحْوَ مِنَ الدقة، غير أنه مِنَ الواضح أنه استخدم التقليد الذِي وُجد هناك ليوسع مِنْ توبيخه الشديد لشرور كبار المسئولين فِي إسْرَائيل (فيشبين، ١٩٨٥، ٤٦١- ٦٣). وعَلَى ذلِكَ فإن النَّبِيّ التالِي أضاف سلطة التقليد إلى رسالته الَّتِي تضمنت الإدَانَة: الله لَمْ يغيرّ فكره، إن سوء استغلال مِنْ هم فِي مواقع السلطة لمراكزهم تعد خاطئة.

أمَّا الاقتباس الواضح مِنْ هذه النبوات لا يرد إلا فِي إستخدام مَا جاء فِي صف ٣: ١٣ فِي رؤ ١٤: ٥. فهناك الطهارة الأخلاقية للبَقِيَّة التقية مِنْ يَهُوذَا كَانَت جلية فِي حَيَاة الصديقين الَّذِين افتداهم الحمل مِنْ الفساد والعالم الوثني. ذلِكَ أن يوحنا يرى تشابهًا بين الفساد الأخلاقي فِي الفترة الَّتِي عاش فيها صَفَنْيَا، وتلك الَّتِي تصاحب فترة الاكتمال "Zephaniah's"، يوم الرَّبّ الأخير.

وفضلاً عن إستخدام صَفَنْيَا فِي الأسفار اللاحقة إلاّ أننا نجد الاهتمام به والتعليق عليه فِي النصوص الَّتِي ظهرت بعد الفترة الكتابية. ففي مجتمع قمران تم تفسير سِفر صَفَنْيَا بإستخدام صيغة تفسير (1QpZeph 1:18-2:2; 4QZeph 1:12-13; Horgan, 1979, 63, 191-92). وفي هذه النوعية مِنَ التفسير كَانَ مجتمع لاحق يقوم باختيار نصوص كتابية يمكنهم أن يطبقوها مباشرة عَلَى وضعهم التاريخي.

أمَّا سِفر صَفَنْيَا الأبُوكريفي (القرن الأوَّل الميلادي) فيقدم لنا رحلة سماوية أخروية قام بها صَفَنْيَا، حيث رأى- مِنْ بين أمور أخرى- مشاهد مِنْ السَّمَاء ومن جهنم، وقدمت أربعة مشاهد بأصوات البوق (انظر رؤ ٨- ٩، ونيترموت ٥٠٨- ١٥، ولأخذ فكرة عن تاريخ تفسير سِفر صَفَنْيَا، انظر Ben Zvi, 21-38).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, 1986; D. W. Baker, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1988; E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 1991; M. DeRoche, "Zephaniah I 2-3: The 'Sweeping' of Creation," *VT* 30, 1980, 104-9; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985, 461-63; M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpetations of Biblical Books*, 1979, 63, 191-92; J. P. Hyatt, "The Date and Background of Zephaniah," *JNES* 7, 1948, 25-29; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; B. Renaud, "Le livre de Sophonie: La thème de YHWH structurant de la synthese redactionnelle," *RevScRel* 60, 1986, 1-33; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 1991; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 214-25; L. Walker, "Zephaniah," *EBC* 7, 537-65; D. L. Williams, "The Date of Zephaniah," *JBL* 82, 1963, 77-88; R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 1980; O. S. Wintermute, "Apocalypse of Zephaniah (First Century B.C.-First Century A.D.)," *The Old Testament Pseudepigrapha I, Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. James H. Charlesworth, 1983, 497-515.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

الصَلاَة

صَلاَة

١. لغة الصَلاَة. الصَلاَة فِي ع. ق هي اتصال صريح مع الله (Staudt, *Prayer and the People in the Deuteronomist*, 1980, 58). وكَانَت تتضمن عنصر النية والقصد الأمر الذِي يُميزها عن اشكال الاتصال الأخرى الَّتِي تتسم بالعمومية (Balentine, 31; Westermann 8:1214) وأيًّا كَانَ المعيار الذِي يُستخدم لتحديد معنى الصَلاَة (كنشاط بشرى متأصل فِي طبيعة البشر)، فهي تُشكِّل بالضرورة الاعتراف بإله، سيد، وشخص وقادر عَلَى كُلّ شيء، ويمكن الاتصال به، إله يَكُونُ منبع الصَلاَة وداعمها (Balentine, 32-33, 47). والصَلاَة فِي ع. ق كَانَت فِي الأساس عملاً إيمانيًا، لأن المتضرع يؤمن إيمانًا راسخًا أن الله "التفت إلى صَلاَة المضطر ولم يرذل دعاءهم" (مز ١٠٢: ١٧ [١٨]. والصَلاَة باعتبارها اتصالاً بالله، فمن ثم تتضمن تضرعًا، شفاعة، تعبدًا، حمدًا، اعترافًا، وشكرًا (Liefeld, 931).

وبمقارنته مع العالم اليوناني- الروماني القديم، لا يحتوى ع. ق كَلمة جامعة شاملة عن الصَلاَة مثل العبارة اليونانية εὐχή (#٢٣٧٦) و εὔχομαι؛ قا؛ (E. von Severus, 1162). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يحتوى ع. ق بالفعل عَلَى العديد مِنَ الكَلمات والعبارات الَّتِي يُقصد بها الصَلاَة، ومن بينها بل وفي مقدمتها كَلمة פָּלַל، [هِتبَعِيل.]، والاسم المتصل بها תְּפִלָּה (#٩٥٢٥).

والفعل פָּלַל، له عدة معانٍ (#٧١٣٦): بيعَل. يتدخل، يدين (مز ١٠٦: ٣٠)، يتوسط، يفصل فِي نزاع (١صم ٢: ٢٥)، يتخذ قرارًا لصالح رأى معين، يتوقع (تك ٤٨: ١١) وتأتي مع לְ-، ينهض (كضمان) لـ (حز ١٦: ٥٢). وبعض الأشكال المشتقة منها פָּלִיל، قاضي (تث ٣٢: ٣١، غير متأكد؛ #٧١٣٠)، פְּלִילָה، قرار (إش ١٦: ٣ #٧١٣١)، פְּלִילִי، شيء يتطلب دينونة (أي ٣١: ٢٨ #٧١٣٢). פְּלִילִיָּה، قرار، دينونة (إش ٢٨: ٧ #٧١٣٣).

الـ هِتبَعِيل. يُشتق دائمًا مِنْ جذر ثان، פָּלַל: صَلاَة תְּפִלָּה كاسم متعلق بها (#٩٥٢٥؛ قا؛ HALAT 881-82; THAT 2:430-31). פָּלַל هِتبَعِيل. و תְּפִלָּה لا تردان فِي أيَّة لغات سامية أخرى، باستثناء البونية الحديثة، *tplt*، صَلاَة (THAT 2:427, and Walton, 135-66)، بخصوص بنوعية الخطاب إلى الإله فِي ش. أ. ق.). وعَلَى الرغم مِنْ أن دراسة

أصل الكَلِمة وتاريخها أمر موضع خلاف (قا؛ *THAT* 2:427; *TWAT* 6:607; *HALAT* 881)، فإن معنى פָּלַל؛ هِتْبَعِيل. و תְּפִלָּה واضح في السياق. والمجال الدلالي لكلتا الصيغتين محصور تمامًا في "يصلي" وبالتالي "صَلاَة" (*TWAT* 6:608).

لقد تبنت الترجمات القديمة هذا المعنى. فالكَلِمة פלל؛ هِتْبَعِيل. تُرجمت ٨ مرات في سب. بكَلِمة εὔχομαι، (#ي٢٣٧٧) وأحيانًا بكَلِمة προσεύχομαι، (#٤٦٦٧) وهو المعنى القياسي في كُل مِنْ اليهودية والمسيحية الهلينية للصلوات التعبدية (#ي٢٣٧٧)، (Greeven and Herrmann, "εὔχομαι," *TWNT* 2:774-808; H. Schnweiss, "Gebet," *Theologisches Begriffslexikon zum NT*, 1:421-24). وقد ترجمت الفولجاتا פלל; بكَلِمة *orare/oratio*، بمعنى "يصلي"، وكذلِك بكَلِمة *rogare*، يطلب، *supplicare*، يلتمس، *implorare* يتوسل إلى، *precare*، *petere*، يطلب بـ، يطلب، يصلي ومشتقاتها. أمَّا المصطلحات الآرامية للصَلاَة فهي: *be', hnn, and ls'*.

وفي النصوص خارج الكتاب المُقَدَّس العبري، فإن صيغة ومعنى פָּלַל هِتْبَعِيل. تم احتواؤها بالرغم مِنْ قلة ورودها: مثل؛ سي ٣٦: ٢٢؛ ٣٨: ٩؛ ٥١: ١١، في حين تم إستخدام نماذج أخرى، مثل الكَلِمة اليهودية- الآرامية *palpel*، يناقش، يتجادل بشدة، والعبرانية المتوسطة بيلبل.، يبحث، أوْ يحقق في. والاسم المتصل بها תְּפִלָּה، احتفظ بدوره الأساسي كدلالة عَلَى الصَلاَة وذلِك في سي ٧: ١٠، ١٤، وفي مخطوطات قمران (كم ١٢: ٤؛ نظح ١٥: ٥)، وكذلِك في الأدب الرَّبّاني، ولاسيما في ميش. (قا؛ *TWAT* 6:608).

٢. פָּלַל وתְּפִלָּה في ع. ق. (أ) ترد كَلِمة פָּלַל ٧٤ مرة بمعنى يصلي. وهذه الصَلاَة يغلب عليها طابع الشفاعة والتوسل. وكَلِمة פָּלַל (هِتْبَعِيل.) كشفاعة زودت بالعديد مِنْ حروف الجر لتشير إلى أن الصَلاَة قدمت مِنْ أجل، نيابة عن (בְּעַד وעַל) شخص آخر، وكذلِك لـ (אֶל) الرَّبّ، وبدون ذكر الموضوع. وعَلَى سبيل المثال: كَانَ عَلَى إبْرَاهِيم أن يصلي مِنْ أجل (בְּעַד) أبيمَالِك (تك ٢٠: ٧)، وصلى مُوسَى مِنْ أجل (בְּעַד) الشَعْب (عد ٢١: ٧)، ووعد صَمُوئِيل بالتشفع لدى الرَّبّ مِنْ أجل (בְּעַד) إسْرَائِيل (١صم ٧: ٥). وبحرف الجر עַל صلى حَزَقِيا مِنْ أجل (עַל) أولئك الَّذِين أكلوا الفصح عَلَى العكس مما هُوَ مكتوب في (٢أخ ٣٠: ١٨)، الخ. وفي سياق الشفاعة صلى الشَعْب لـ (אֶל) لِلرَّبّ/ الله (تك ٢٠: ١٧؛ عد ١١: ٢؛ ٢١: ٧؛ تث ٩: ٢٦؛ ١صم ٧: ٥، الخ).

وكتوسل تزود פָּלַל بحرف الجر אֶל التأكيد أن هذا التوسل موجه لِلرَّبّ، أوْ أنه يقدم في محضر (לִפְנֵי) الرَّبّ. وقد استخدم الحرف לְ ذات مرة بمعنى "إلى" لِلرَّبّ، دا ٩: ٤). وفي ١صم ١: ١٠ استُخدم الحرف עַל بمعنى אֶל (انظر אֶל في بعض المخطوطات). والصَلاَة في العديد مِنْ الحالات قدمت نَحْوَ (אֶל)، في اتجاه (דֶּרֶךְ) الهيكَل والمدِّينة. وعَلَى سبيل المثال: التمست حَنَّة مِنْ الرَّبّ أن يرزقها بطفل (١صم ١: ٢٦)، وصلى صَمُوئِيل إلى الرَّبّ، لأَنَّهُ كَانَ مستاءًا مِنْ إسْرَائِيل (٨: ٦)، وقدم دَاوُد صلاته إلى رَبَّ الْجُنُودِ، إلهَ إسْرَائِيلَ (٢صم ٧: ٢٧)، وفي صَلاَة تكريسه التمس سُلَيْمَان مِنْ الرَّبّ أن يسمع صلوات الشَعْب، حَتَّى مِنْ الغرباء تجاه (דֶּרֶךְ و אֶל) المدِّينة والهيكَل (١مل ٨: ٣٠، ٣٥، ٤٢، ٤٤، ٤٨).

وفي السياقات الَّتِي ترد فيها פָּלַל (هِتْبَعِيل.) كشفاعة والتماس، تدعم فكرة الصَلاَة في بعض الأحيان بكَلِمات في نفس المجال السامي، مثل: يطلب (בָּקַשׁ، [#١٣٣٥] ٢أخ ٧: ١٤) يقول (אָמַר [#٦٠٦]؛ ١صم ٢: ١؛ ٢مل ٦: ١٧؛ ٢أخ ٢٠: ٢٤؛ دا ٩: ٢٠؛ يو ٤: ٢)، يعترف (יָדָה [#٣٣٤٤])، ١مل ٨: ٣٣، ٣٥؛ قا؛ ٢أخ ٦: ٢٦؛ نح ١: ٦)، يناشد (קָרָא [#٧٩٢٤]؛ إر ٢٩: ١٨)، يصرخ طالبًا العون (זָעַק [#٢٤١٠]؛ צָעַק [#٧٥٩٠]؛ רִנָּה ، [#٨٢٦٢]؛ שָׁוַע، [#٨٧٧٥]؛ قا؛ مز ٥: ٢ [٣]؛ ٢أخ ٣٢: ٢٠، الخ)، يتضرع (חָנַן [#٢٨٥٨]، ١مل ٨: ٢٨؛ ٢أخ ٦: ٢٤)، ينطرح أيضًا أمام، تث ٩: ٢٥، לִפְנֵי הִתְנַפֵּל)؛ يتضرع (עָתַר [#٦٩٨٣]، ٢أخ ٣٣: ١٣)، الخ.

(ب) كَلِمة תְּפִלָּה مشتقة مِنْ، أوْ قريبة الصلة مِنْ פָּלַל ومعناها الأساسي في السياقات المختلفة هُوَ الالتماس، مع عنصر قوى مِنْ الشفاعة. תְּפִלָּה صَلاَة، مماثلة مِنْ ناحية دلالات الألفاظ إلى التماس الرحمة תְּחִנָּה [#٩٣٨٢]، ١مل ٨: ٢٨، ٤٥، ٤٩، ٥٤؛ ٩: ٣؛ مز ٦: ٩ [١٠]؛ ٥٥: ١ [٢])، صرخة لطلب العون (שַׁוְעָה، مز ٣٩: ١٢ [١٣]؛ ١٠٢: ١ [٢]؛ رفع الأيادى (١٤١: ٢)، كَلِمات شفاه (٥٤: ٢ [٤]؛ نداء إلى الله (קָרָא אֶל [#٧٩٢٤]؛ ٦١: ١- ٢ [٢- ٣])؛ دعاء إلى الله (פָּגַע [#٧٠٠٣]؛ إر ٧: ١٦، ١١: ١٤)؛ طلب الله (בָּקַשׁ، دا ٩: ٣)؛ أوْ توجيه (حرفيًا: يعطى) الوجه إلى الرَّبّ (دا ٩: ٣)، طالبًا (זָעַק).

كافة هذه الصلوات قُدمت إلى الرَّبّ، حَتَّى تِلْكَ الَّتِي وُجهت "نحو" الهيكَل (١مل ٨: ٢٩). والمفهوم هُوَ أن الرَّبّ في السَّمَاء. "وَقَامَ الْكَهَنَةُ اللاَّوِيُّونَ وَبَارَكُوا الشَّعْبَ، فَسُمِعَ صَوْتُهُمْ وَدَخَلَتْ صَلاَتُهُمْ إِلَى مَسْكَنِ قُدْسِهِ إِلَى السَّمَاءِ" (٢أخ ٣٠: ٢٧). والتماس سُلَيْمَان هُوَ أن يسمع الرَّبّ صلوات الشَعْب مِنْ السَّمَاء (١مل ٨: ٤٥، ٤٩؛ قا؛ ٢أخ ٦: ٣٥، ٣٩).

الافتراض الأساسي في كُلّ الصلوات هُوَ أن الله يستجيب لها. وهذا هُوَ السبب في أن الناس في الكتاب المُقَدَّس كَانَوا يرجون الله أن ينتبه إلى الصلوات (١مل ٨: ٢٨)، وأن يسمعها (١مل ٨: ٢٩؛ نح ١: ٦؛ مز ١٧: ١ و٦)، وأن ينصت لها (مز ٣٩: ١٢ [١٣]؛ ٥٤: ٢ [٤]؛ ٥٥: ١ [٢]). وهذا الافتراض عمل إيمانى: "الْتَفَتَ إِلَى صَلاَةِ الْمُضْطَرِّ، وَلَمْ يَرْذُلْ دُعَاءَهُمْ" (١٠٢: ١٧ [١٨]). ولقد حُمد الله لأَنَّهُ يسمع الصَلاَة (٦٥: ٢ [٣]؛ ولأنه لمْ يرفض الصَلاَة (٦٦: ٢٠)، "اَلرَّبُّ بَعِيدٌ عَنِ الأَشْرَارِ، وَيَسْمَعُ صَلاَةَ الصِّدِّيقِينَ" (أم ١٥: ٢٩). والواقع أنَ كثيرًا مِنْ الصلوات قد استُجيبت. ولقد شهد الرَّبّ نفسه لحقيقة أنه استجاب بشكل إيجابى لصلوات سُلَيْمَان (١مل ٩: ٣؛ قا؛ ٢أخ ٧: ١٢)؛ وحَزَقِيًا (٢مل ٢٠: ٥)؛ ومَنَسَّى (٢أخ ٣٣: ١٩).

إنه اختبار أليم أن ترجع الصلوات دون أن تُستجاب (مز ٣٥: ١٣). وحين تُصد الصَلاَة (مَرَاثِي ٣: ٨)، وحين يلتحف بالسحب حَتَّى لا تنفذ الصَلاَة (٣: ٤٤). بل والأخطر هُوَ حينما

يغَضَب الله عَلَى صلوات شَعْبه (مز ٨٠: ٤ [٥])، وحين يعتبر صلوات شَعْبه مكرهة لأنهم حوّلوا أذنهم عن سماع الشَّرِيعَة (أم ٢٨: ٩)، أوْ حين تكون أيديهم ملآنة دمًا (إش ١: ١٥).

أمَّا أقصى وأقسى ضرَبَّة لدينونة الله فتتأتى حين لا يريد أن يصغى لصلوات الأنبِيَاء (حز ٩: ٨؛ ١١: ١٣؛ عا ٧: ١- ٥)، وبصفة خاصة حين يؤنب إرْمِيَا ويقول له: "وَأَنْتَ فَلاَ تُصَلِّ لأَجْلِ هذَا الشَّعْبِ وَلاَ تَرْفَعْ لأَجْلِهِمْ دُعَاءً وَلاَ صَلاَةً، وَلاَ تُلِحَّ عَلَيَّ لأَنِّي لاَ أَسْمَعُكَ" (إر ٧: ١٦؛ ١١: ١٤).

والواقع أن الصَلاَة شيء خطير. والكتاب الْمُقَدَّس يعتبرها أكثر التعبيرات العبادية أهمية (قا؛ Clements, 2). وهي تتعلق بأعمق المشاعر، وتُعد أكبر محفز للأشخاص الَّذِين يرفعون صلاتهم لإلههم، وهي تتعلق أيضًا بعلاقة العهد، ببركاتها وعقوباتها، باعتبارها أساس الشَّرِكة الفعالة بين الشَّعْب وإلهه. والصَلاَة عمل يدل عَلَى الإيمان بالله الرحيم، رَبَّ الْجُنُودِ القادر عَلَى كُلِّ شيء، الَّذِي يستجيب لصلوات شَعْبه. وهي ميزة، ولكنها تُعد مسئولية أيضًا. وهي ميزة مِنْ ناحية أنها توصل إلى الله الَّذِي يسمع ويستجيب أكثر حاجات الإِنْسَان ورغباته إلحاحًا، ولكنها فِي الوقت ذاته مسئولية كبيرة أنَ تصلى بالطريقة الَّتِي تجعل الصَلاَة مقبولةِ مِنْ الله. واعتراف أَيُّوب يوضح لنا هذه النقطة: "مَعَ أَنَّهُ لاَ ظُلْمَ فِي يَدِي، وَصَلاَتِي خَالِصَةٌ" (أي ١٦: ١٧).

والعهد القديم يميّز بين الصَلاَة الحقيقية والصَلاَة الزائفة. فالصَلاَة الحقيقية تكون مِنْ القلب، أي أنها تشمل الشخص بكُلّيته (انظر إر ٢٩: ١٢- ١٤). وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ الصَلاَة الزائفة تخرج مِنْ الشفاه فحسب (إش ١: ١٥؛ ٢٩: ١٣؛ قا؛ عا ٥: ٢٣- ٢٤). وفي نفس هذا السياق، يتكلّم ع. ق أيضًا عن معوقات الصَلاَة كالعصيان مثلاً (إش ١: ١٥- ١٧؛ ٥٨: ١- ٢، قا؛ تث ١: ٤٣- ٤٦)، وعدم محبة الإِنْسَان لأخيه الإِنْسَان (أش ٥٨: ٣- ١٠)، والظلم (مي ٣: ١- ٤) (قا؛ *NIDNTT* 2:864-66).

٣. أمثلة للصَلاَة فِي ع. ق. فِي هذا الاستعراض المختصر للصلوات الفعلية فِي ع. ق، نقتصر عَلَى أبرز الأمثلة للصَلاَة، ولاستعراض موسع، انظر W. L. Liefeld, 931-33).

وأول صَلاَة عَلَى الإطلاق ذُكرت فِي تك ٤: ٢٦ "حِينَئِذٍ ابْتُدِئَ أَنْ يُدْعَى بِاسْمِ الرَّبِّ" (تك ٤: ٢٦). (קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה לְ) وقبل ذَلِكَ كَانَ "إنسان" (ممثلاً فِي آدم، وحواء، وقايين) يتكلّم مع الرَّبّ مباشرة (٣: ٨- ١٩؛ ٤: ٦- ٧، ٩، ١٠- ١٥). أمَّا الآن، ولتغطية الثغرة الَّتِي وُجدت بعد ذَلِكَ، فقد بدأ الناس (חָלַל) يتصلون بالله عن طريق الصَلاَة. فإلى جَانِب الذَبَائح، والتي ذكرت أيضًا لأول مرة فِي ٤: ٣- ٥، فإن هذا الدعاء باسم الرَّبّ، يوحى بعمل يتصل بالعبادة، كما كَانَ الحال بالنسبة لأبْرَام (١٢: ٨؛ ١٣: ٤)، وإِسْحَاق (٢٦: ٢٥). وربما يتجاوز مَا جاء فِي تك ٤: ٢٦ مجرد القيام بالصَلاَة إلى وضع الأساس لكُلّ صَلاَة حقيقية، اعترافًا باسم الله (انظر ١٢: ٨؛ ٢١: ٣٣؛ مز ٨٠: ١٨ [١٩]؛ ٨٦: ١٢؛ ١٤٥: ١- ٢؛ دا ٩: ١٩؛ مت ٦: ٩، قا؛ Liefeld, 932، ولتاريخ تفسير سِفر التكوين ٤: ٢٦، S. Sandmel, *HUCA*, 32, 1961, 19-29).

وثمة مثال أساسى للتوسع المثالى فِي الصَلاَة بحيث تصبح شركة مستمرة مع الله، نجده فِي القول "وَسَارَ أَخْنُوخُ مَعَ اللهِ" (تك ٥: ٢٢- ٢٤). وهذا نموذج أصلى لِكثير مِنْ "الصلوات" التالية"، وهي الصلوات الَّتِي تكون بلا كَلمات.

صَلاَة إِبْرَاهِيم (تك ١٨: ١٦- ٣٣، بالنيابة عن أشخاص أبرار فِي سَدُوم تقدم لنا نمطًا مِنْ الشفاعة، والتي تشكّل عنصرًا أساسيًا فِي الصَلاَة. وصيغة الصَلاَة كَانَت عَلَى شكْل حوار بين إِبْرَاهِيم والله.

وصَلاَة مُوسَى التشفعية فِي عد ١٤: ١٣- ١٩ استندت إلى الخوف عَلَى سمعة الله، والتي قال إنها ستتأثر إذا أهلك الله الإِسْرَائيليين فِي الْبَرِّيَّة. ولقد أقام مناشدته عَلَى أساس طبيعة الله الَّتِي تتسم بالمحبة والمغفرة وقد قال لبفيلد Liefeld وعن حَقّ، إن هذا الاهتمام بسمعة الله، والمناشدة استنادًا إلى طبيعة الله الرحيمة، يشكّلان عناصر التضرعات فِي مواضع كثيرة فِي الكتاب الْمُقَدَّس (932، قا؛ خر ٣٣: ١٥- ١٦؛ عد ١٦: ٢٢؛ يش ٧: ٦- ٩).

وصَلاَة حَنَّة (اصم ٢: ١- ١٠) لَمْ تكن تضرعًا يطلب شَيْئًا. بل كَانَت بالأحرى "مديحًا وصفيًا لله" يذكر مِنْ هُوَ الله، وما صفاته، وما عمله فِي الماضي (قا؛ Clements, 59-67).

وصَلاَة دَاوُد (فِي ٢صم ٧: ١٨- ٢٩ لها أهمية كبرى. ذَلِكَ أن هذه الصَلاَة كَانَت استجابة لرسالة مِنْ الله جاءته عَلَى لسان نَاثَان النَّبِيّ (٧: ١- ١٧). لقد فعل دَاوُد "وَجَلَسَ أَمَامَ الرَّبِّ" (٧: ١٨)، ويبدو أن المقصود هُوَ "أمام تَابُوت الله [الَّذِي] ظل فِي خَيْمَة" (٧: ٢). والقول بأنه كَانَ جالسًا (יָשַׁב) أمام الرَّبّ استثنائى. فالوضع العادى للصَلاَة هي أن تقف (تك ١٨: ٢٢؛ خر ٣: ٥)، أوْ تركع (يش ٥: ١٤؛ اصم ١: ٣، ٢٨؛ ٢صم ١٢: ٢٠). واستجابة لنُبُوَّة نَاثَان رفع دَاوُد صَلاَة تتسم بالعرفان بصنائع الله والاعتراف بخطئه بكُلّ شجاعة وأنه يستحق عقاب الله. وهذا المزج العجيب بين التسليم لمشيئة الله والإصرار فِي الاعتماد عليه مِنْ جهة أخرى كَانَت الثمة الغالبة لإيمان دَاوُد وصَلاَة إِسْرَائِيل فِي أفضل حالاتها. ومن حيث الشكْل أوْ الصياغة كَانَت صَلاَة دَاوُد عبارة عن تضرع بسيط إلى الله كي يحفظ الله إِلَى الأَبَدِ الوعد الَّذِي سبق أن قطعه له هُوَ وبيته (٧: ٢٥). واعتراف دَاوُد بالله باعتباره السَّيِّد الرَّبّ وبعظمته وبأنه غير قابل للمقارنة، واتّخاذه مواعيد الله الخاصة بالعرش والمَلكية مِنْ الأمور الَّتِي لها أهميتها اللاهوتية.

وثمة صَلاَة أخرى لدَاوُد لها سمات بارزة (اأخ ٢٩: ١٠- ٢٠). وهذه الصَلاَة تتسم بلغتها الجميلة. وعنصر الالتماس فيها يركز عَلَى طلبتين معينتين: "احْفَظْ هذِهِ إِلَى الأَبَدِ فِي تَصَوُّرِ أَفْكَارِ قُلُوبِ شَعْبِكَ، وَأَعِدَّ قُلُوبَهُمْ نَحْوَكَ" (ع. ١٨)، و "وَأَمَّا سُلَيْمَانُ ابْنِي فَأَعْطِهِ قَلْبًا كَامِلاً لِيَحْفَظَ وَصَايَاكَ، شَهَادَاتِكَ وَفَرَائِضَكَ،..." (ع. ١٩).

وتُستهل صَلاَة سُلَيْمَان فِي ١مل ٣: ٣- ١٥ بتركيز قوى عَلَى ثلاثة أشياء عملها الله: التعطف الجزيل الَّذِي أظهره الله نَحْوَ أَبِيهِ دَاوُد، وقد واصل هذا التعطف العظيم بأن أعطاه ابْنًا ليجلس عَلَى عرش مملكته، وقد أقام الله سُلَيْمَان مكَانَ أَبِيهِ دَاوُد (ع.

٦، ٧). ثم قدم تضرعه نفسه بِكُلِّ جلال ووقار: "فَأَعْطِ عَبْدَكَ قَلْبًا فَهِيمًا لأَحْكُمَ عَلَى شَعْبِكَ وَأُمَيِّزَ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ" (ع. ٩). وصَلاَة سُلَيْمَان الخاصة بتدشين الهيكل تتضمن صَلاَة مِنْ أجل العائلة الْمَلِكية، ومن أجل الأهمية الحقيقية للهيكُلِ، ومن أجل المشاكُلِ المادية، مثل: الهزيمة، الجفاف، الكوراث الأخرى (١مل ٨: ٢٢- ٥٣، قا؛ ٢أخ ٦: ١٢- ٤٢، وانظر أيضًا W. S. LaSor, *NBC*, 1970, 332).

ومرثاة حَزَقِيَّا فِي أش ٣٨: ٩- ٢٠ تماثل صرخات أَيُّوب (قا؛ مثل؛ أَيُّوب ٧)، وتماثل بعض الْمَزَامِير (مثل؛ مز ٨٨). والصَلاَة نفسها تنقسم إلى جزئين رَئِيسيين، مرثاة تعبر عن الحزن والمرارة لموته الوشيك (ع. ١٠- ١٥)، والتماس للشفاء مع يقينه مِنْ أن الرَّبّ سيخلصه (ع. ١٦- ٢٠). وكُلماته الأخيرة، حين تخلى عن أسلوب المفرد وابتدأ يستخدم صيغة الجمع، توحى بإستخدام جماهيري للمَزْمُور (قا؛ مثل؛ مز ٢٥: ٢٢؛ ٥١: ١٨- ١٩ [٢٠- ٢١])، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن تأثير هذه الصَلاَة وما تضمنته مِنْ عاطفة قوية، تنصب كُلّها عَلَى أمور خاصة وشخصية (قا؛ Clements, 132). (← مَرَاثِي: لاهوت).

وصَلاَة أَيُّوب تمثل الذروة الروحية للسِفْر كُلّه، بالنظر إلى أنه تمثل خضوعاً وانسحاقِ قلب، وقبول استجابة لكُلاَم الله (أي ٤٢: ١- ٦). وهي تركز عَلَى أمرين اثنين: اعتراف بجهل الإِنْسَان وضعفه، وخضوع لله بقبول تام لمراحمه الكريمة. وأكثر الإشارات عددًا للصَلاَة فِي كتابات الأَنْبِيَاء نجدها فِي إِرْمِيَا (مثل؛ إر ١: ٦؛ ٤: ١٠؛ ٧: ١٦؛ ١١: ٥، ١٤؛ ١٢: ١- ١٧؛ ١٨: ١٩- ٢٣؛ ٢٠: ٧- ١٨؛ ٣٢: ١٦- ٢٥؛ ٣٣: ٣). ونجد إحدى هذه الصلوات فِي ٣٢: ١٦- ٢٥. فبعد أن سلّم إِرْمِيَا صك الشِّراء لبَارُوخ، صلّى إلى الرَّبّ. ويمكن تقسيم هذه الصَلاَة إلى أربعة أجزاء: (أ) حمد يشتمل على وصف عام لسيادة الرَّبّ (ع. ١٦- ١٩)، (ب) شكر لله لصلاحه ورعايته الخاصة لإِسْرَائِيل (ع. ٢٠- ٢٣/ أ)، (جـ) اعتراف بالاثم وصيحة الشعور بالمحَنَّة (ع. ٢٣ب- ٢٤)، (د) تأكيد إلهى، وخضوع لله (ع. ٢٥) (انظر Clements, 141-42).

وكذلِكَ يتضمن سِفْر دَانيال عددًا مِنْ الصلوات (مثل؛ دا ٢: ٢٠- ٢٣؛ ٤: ٣٤- ٣٥ [٣١- ٣٢]؛ ٦: ٢٦- ٢٧ [٢٧- ٢٨]). وأكثر الصلوات روعة فِي سِفْره، بل وأكثر الصلوات أهمية فِي الكتاب الْمُقَدَّس كُلّه، تتمثل فِي الاعتراف الوارد فِي ٩: ٤- ١٩. ومن بين العناصر الَّتِي يجب ملاحظتها وصف الله بأنه بار، رحيم، غفور، وهذا عَلَى نقيض وصف المتضرع وشَعْبه بأنهم خطاة آثمون، وأنهم تمردوا عَلَى وصايا الله وأحكامه، كما تعبر الصَلاَة عن اهتمام بسمعة الله، وبصفة خاصة فِي ع. ١٦- ١٩. ومن أقرب الأمثلة الكتابية لصَلاَة دَانيال، نجدها فِي صلوات عَزْرَا (٩: ٦- ١٥)، وصلوات اَللاَّوِيِّين (نح ٩: ٥ ـ ٣٨).

وشفاعة عَزْرَا النيابية (عز ٩: ٦- ١٥) تُعد مثالاً لكُلّ الشفاعات المزمعة (Cundall, *NBC*, 403). فلم يعزل عَزْرَا شَعْبه، ويتبلد إحساسه ويدينهم. بل إنه، بالرغم مِنْ عدم تورطه هُوَ شخصيًا فِي خطاياهم، إلاَّ أنه اعتبر نفسه وَاحِدًا منهم وأنه يشاركهم إثمهم وحاجتهم.

والاعتراف القومى العظيم فِي نَحَمْيَا ٩: ٥ب- ٣٨ يُستهل باعتراف بعظمة الله ويواصل ذكر نقاط التحول الكبرى فِي تاريخ إِسْرَائِيل: دعوة إِبْرَاهِيم (ع. ٧- ٨)، الْخُرُوج وإعطاء النَّامُوس (ع. ٩- ١٤)، رحمة الله العظيمة بشَعْبه فِي الْبَرِّيَّة بالرغم مِنْ تمردهم وعصيانهم (ع. ١٥- ٢٣)، دخول أَرْض كَنْعَان (ع. ٢٤- ٢٥)، واستمرار تمرد إِسْرَائِيل بالرغم مِنْ تحذيرات الأَنْبِيَاء وعَلَى الرغم مِنْ الخلاص مِنْ مضايقيهم الَّذِي كَانَ يتحقق لهم عَلَى أيدى الْقُضَاة (ع. ٢٦ و٢٧ و٣٠). لقد أدب الله شَعْبه عَلَى أيدى أمم أخرى (ع. ٣٠ و٣١)، وكَانَ مِنْ شأن هذا أن تحقق أخيرًا الاتضاع والتوبة والثقة المطلقة فِي الله، وهي مِنْ الأمور الَّتِي كَانَ لابد منها للعهد بين الله وإِسْرَائِيل.

وكُلّ هذه الصلوات وغيرها، فِي ع. ق، كَانَت تتسم باعترافها بالله، وبحمدها الَّذِي يصف مآثر الله، ومناشدتهم، واهتمامهم بسمعة الله، والاعتراف بالخطايا والَّذِي يعتبر المتضرع نفسه مِنْ خلال هذا الاعتراف- أنه مشترك فِي إثم الشَعْب، وفي حاجته إلى المغفرة، وبالعناصر ذات الأهمية القصوى والتي مِنْ بينها الشفاعة والتضرع، وهذه الأخيرة كَانَت تتسم بين آونة وأخرى بالشكر العميق والاعتراف بالخطايا والآثام.

٤. زمن الصَلاَة، ومكَانها، والوضع الَّذِي يجب أن يتخذه المصلي. الصَلاَة ليست مقيدة بأى مكَان خاص بالعبادة بل يمكن أن تكون فِي أي مكَانَ (انظر تك ٢٤: ٢٦- ٢٧، ٦٣). وبرغم ذلِكَ، كَانَ يتم التشجيع بصفة خاصة عَلَى الصَلاَة فِي المقادس الأَوَّلِي (شِيلُوه، ١صم ١؛ حَبْرُون، ٢صم ١٥: ٧) وأخيرًا، فِي هيكُل أُورُشَلِيم، الَّذِي دُعي "بيت الصَلاَة" (إش ٥٦: ٧). أَمَّا الصلوات الخاصة فكَانَت تُقَام عادة فِي البيت (دا ٦: ١١).

لَمْ يُطلب فِي ع. ق إقامة الصَلاَة فِي أوقات تم تحديدها. وكَانَت الأعياد تُعد فِي العادة فرصة للصَلاَة (١صم ١). وكَانَت الصلوات تُقدم فِي المساء (مز ٤)، عِنْدَ وقت تقديم الذَبِيحَة المسائية (عَزْرَا ٩: ٥)، وفي الصباح (مز ٥). وقد صاح المرنم فِي محنته "مَسَاءً وَصَبَاحًا وَظُهْرًا" (٥٥: ١٧ [١٨])، وهذا قد يعنى "الْيَوْمَ كُلَّهُ" (٢٥: ٥)، أَوْ "بِالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ" (٨٨: ١ [٢])، أي بصفة مستمرة. وقد تعوّد دَانيال عَلَى الصَلاَة ثلاث مرات فِي الْيَوْم (دا ٦: ١٠ [١١]، وهذا يردد صدى مَا جاء فِي (مز ٥٥: ١٧ [١٨]، قا؛ أع ١٠: ٩).

الوضع الَّذِي يُتّخذ عادة عِنْدَ الصَلاَة هُوَ الركوع (כָּרַע) أمام الرَّبّ (١مل ٨: ٥٤؛ ٢أخ ٦: ١٣؛ عز ٩: ٥)، وكَانَ الركوع مزمعًا أن يَكُونُ بعد ذلِكَ علامة عَلَى الخضوع (إش ٤٥: ٢٣). وكَانَ الركوع يُصاحب إما بمد (פֵּרַשׂ כַּפַּיִם) اليدين، أوْ رفعها إلى أعلا. وبالنسبة لهذين الوضعين، انظر خر ٩: ٢٩، ٣٣؛ ١مل ٨: ٣٨، ٥٤؛ أي ١١: ١٣؛ مز ١٤٣: ٦؛ إش ١: ١٥؛ مز ٢٨: ٢؛ ٦٣: ٤ [٤]؛ ١١٩: ٤٨؛ ١٤١: ٢؛ مَرَا ٢: ١٩. والوضع فِي كثير مِنْ الأحيان هُوَ أن يجثو المصلي، ويسجد (חָוָה) أمام الرَّبّ (تك ٤٧: ٣١؛ خر ٤: ٣١). وقد مُنعت إِسْرَائِيل منعًا باتًا مِنْ السجود للأصنام (خر ٢٠: ٥؛ إش ٤٤: ١٧). وهناك شكُل شرعى للوضع الَّذِي يجب أن يتخذ أمام الصَلاَة موجود فِي عز ١٠: ١، حيث كَانَ عَزْرَا يصلي، ويعترف، ويبكي وقد أسقط نفسه (נָפַל) أمام الرَّبّ (עָמַד و

נָצַב) أَوْ (יָשַׁב) (انظر ١صم ١: ٢٦؛ ٢صم ٧: ١٨؛ ١مل ٨: ٢٢، وانظر أيضًا التوضيح فِي *BHH* 1:521-22).

٥. الفكر اللاهوتى للصَلاَة: علاوة عَلَى الملاحظات اللاهوتية الَّتِي ذُكرت سابقًا، رأينا أن نختتم بالآتي. باعتبار أن الصَلاَة هي اتصال واضح بالله، لِذلِكَ تُعد فِي الأساس حوارًا بين الله وشعبه فِي إطار علاقة العهد (انظر Balentine, 261-64). والصلوات الموجودة فِي الكتاب المُقَدَّس توضح بطريقة خاصة إحدى ملامحها المميزة، وهي معرفة الله باعتباره إلهًا شخصيًا (قا؛ Clements, 5، وكذلِكَ ١مل ١٩: ١٥؛ ١أخ ٢٩: ١٠، ١٨؛ ٢أخ ١٤: ١١؛ ٢٠: ٦- ٧، ١٢؛ دا ٩: ٩- ١٠، ١٣- ١٤، ١٧). والله ليس إلهًا شخصيًا بل ويمكن التواصل معه أيضًا.

والطريقة الَّتِي فُهمت بها طبيعة الله وشخصه وقُدمت بها تحدد بالتالي طبيعة الصَلاَة ومضمونها. فالصَلاَة تُقدم "باسم" الرَّبّ الإله. وعَلَى ذلِكَ، فإستخدام الاسم الصحيح فِي الصَلاَة، أمر له أهمية بالغة، وإساءة إستخدام هذا الاسم يُعد إثماً عَظِيمًا (انظر Clements, 8، وكذلِكَ خر ٢٠: ٧).

وقد أشار بالنتين Balentine، وكَانَ محقًا فِي ذلِكَ إلى أن وصف الصَلاَة لله تؤكد سماته الإلهية (265). وعَلَى سبيل المثال، يؤكد حَزَقِيَّا السيادة الَّتِي يتفرد بها الله وحده (٢مل ٩: ١٥، ١٩). كما أكد أسا ويَهُوشَافاط عَلَى قوته (٢أخ ١٤: ١١؛ ٢٠: ١٢)، أمَّا دَانيال ونحميا فابرزا رحمته وعدله (دا ٩: ٤، ٧، ٩؛ نح ٩: ٨، ١٧، ١٩، ٢٧- ٢٨ و٣١). وهذه السمات وغيرها مِنْ سمات الله (مثل؛ محبته و رحمته) تشكل دائمًا صلب الصَلاَة

مِنَ الجَانِب البشري، الصَلاَة تعد مِنْ أعمال الإيمان، وهي ممارسة مخاطبة الله الَّتِي تحدث فرقًا فِي السَّمَاء وكذلِكَ عَلَى الأَرْض (Balentine, 268-71).

البيبلوجرافيا

THAT 2:427-32; *TWAT* 6:606-17; D. R. Ap-Thomas, "Notes on Some Terms Relating to Prayer," *VT* 6, 1956, 225-41; S. E. Balentine, *Prayer in the Hebrew Bible*, 1993; R. E. Clements, *The Prayers of the Bible*, 1985; M. J. Greenberg, *Biblical Prose Prayer*, 1983; W. L. Liefeld, "Prayer," *ISBE* 3:931-39; D. F. O'Kennedy, "Die gebed om vergifnis in die OT," D.Th., thesis, Univ of Stellenbosch, 1994; H. G. Reventlow, *Gebet im AT*, 1986; J. F. A. Sawyer, "Types of Prayer in the Old Testament: Some Observations on Hitpallel, Hithannan, etc.," *Semitics* 7, 1980, 131-43; H. Schnweiss, "Prayer, etc," *NIDNTT* 2:1976; E. von Severus, "Gebet I," *RAC* 8, 1972, 1134-1258; J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Contexts*, 1989, 143-60; C. Westermann, "Gebet II," *RAC* 8:1213-17.

بي. أي . فِيرويف *P. A. Verhoef*

ثمين ← #٣٧٠٠ (יָקַר [*yāqar*] يَكُونُ ثمينًا، مكُلِّفا، له قيمة، نادرًا)

حمل ← #٢٢٢٥ (הָרָה [*hārâ*]، تحمل، تحبل)

إعداد ← #٦٩٦٣ (עָתַד [*'ātad*]، يجهز، يستعد، مقدرًا له أن)

هدية ← #٤٩٦٦ (מִנְחָה [*minḥâ*]، هبة، تقدمة، ذَبِيحَة، عطية)

ضغط ← #٧٢١٠ (פָּצַר [*pāṣar*]، يحث عَلَى، يضغط، يدفع)

وقح ← #٢٢٩٤ (זֵד [*zēd*]، متبجح، متكبر)

غنيمة ← #٣٢٧٢ (טֶרֶף [*terep*]، فريسة)

كبرياء ← #٨١٢٣ (רוּם[1] [*rûm*[1]]، يَتَعَالِي، يتفاخر، يمجد)

كَاهِن ← #٣٩١٢ (כָּהַן [*kāhan*]، يكهن، يقوم بواجبات الْكَاهِن)

Samuel

صَمُوئيل: لاهوت

أ. سياق تاريخى

سِفْرا صَمُوئيل يقعان ضمن مَا هُوَ معروف فِي المصطلح اليهودى التلقيدى القانونِي "بِالأَنْبِيَاء الأوَّلين"،كما يُطلق عَلَيْهِمَا فِي أوساط المفكرين حديثًا- اتِّباعا لما ذهب إليه نوث فِي كتابه "التاريخ التثنوى". ومصطلح "الأَنْبِيَاء الأوَّلين" يعكس وجهة نظر قديمة بأن الأسفار التاريخية المذكورة فِي لائحة الأسفار القانونية العبرِّيَّة، كتبها أنبِيّاء. وبالنسبة لسِفرى صَمُوئيل، فحَتَّى الأصحاحات الَّتِي جاءت بعد ١صم ٢٥: ١، والتى تتضمن خِبر موت صَمُوئيل، فسرها يوسيفوس عَلَى أنها مِنْ يد نَبِيّ، الَّذِي أعطى أن يرى الأحداث الَّتِي ستقع بعد مماته. وبرغم ذلِكَ، فإن القيمة الحقيقية لهذا المصطلح القانونِى ليس فِي فائدته كمعلومة تاريخية، بل فِي الفكر اللاهوتى الَّذِي يقدمه عن السِفرِ الَّذِي نحن بصدده، وعَلَى الأخص بالنسبة لأسفار صَمُوئيل والمُلوك. ونرى لكَلِمة الله- طوال هذه الأسفار- والتى يتم توصيلها مِنْ خلال نبوة، تأثيرًا حاسماً عَلَى الأحداث وعَلَى تفسيرها. وتقدير مدى تأثير سِفر التَّثْنِيَة عَلَى سِفر صَمُوئيل كَانَ مختلفًا وإلى حد كبير. وبرغم ذلِكَ، فإن الأجزاء الرَئيسية مثل ١صم ٢، والَّذِي يتناول إقامة المَلِكية، ٢صم ٧، الَّذِي يتحدث عن العهد الَّذِي قُطع لدَاوُد، عادة مَا ينظر إليها عَلَى أنهما يعبران عن الفكر اللاهوتى لسِفر التَّثْنِيَة (←)، بالرغم مِنْ أن "نوث" Noth لَمْ يذكر ٢صم ٧ فِي قائمته الخاصة بالأَقْوَال التثنوية، وذلِكَ مرده أن تفسيراته للتاريخ لَمْ تتح له مجالاً لتناول "الرجاء الدَاوُدى".

وأسفار صَمُوئيل يُنظر إليها عَلَى أنها السِفْران الأوَّل والثانى مِنْ "أسفار الحكم المَلِكى" الأربعة وذلِكَ فِي تقليد سب والتى بشكُلٍ مناسب تبرز حقيقة أن المهمة الرَئيسية لسِفرى صَمُوئيل ١- ٢، هي: أوَّلاً تأسيس المَلِكية الإسْرَائيلية، وبعد ذلِكَ بروز نجم دَاوُد النَّبِيّ البيت لحمى كمَلِك- امبراطور، وأسرة مَلِكية. وهناك تقاليد مختلفة تتعلق بشكُلٍ أَوْ بأخر بصَمُوئيل النَّبِيّ (←) فِي الأصحاحات الأوَّلى مِنْ سِفر صَمُوئيل، غير أنه لن يقلل مِنْ أهمية القول بأنها تكمن فِي حقيقة أنه أشرف عَلَى إقامة المَلِكية فِي إسْرَائيل ومسح أوَّل مَلِكين لها. والأمر المتيقن أن

ترنيمة حَنَّة المذكورة فِي ٢: ١- ١٠، والتي يشكّل الموضوع الرَئيسى فيها تبديل الرَّبّ أحوال الإنْسَان إلى عكسها مِنْ خلال تدخله، كَانَت تتفكر فِي ذهنها مَا يَتَجاوز هذا الموضوع حين تختم ترنيمتها بتأكيد يعني بأن الله "يعطى عزاً لمَلِكه ويرفع قرن مسيحه" (الأية ١٠). وحَتَّى الموضوع الواضح مِنْ الناحية الرسمية الخاص بالكهنوت الشيلونيّ الذِي تناولته الأصحاحات ١- ٣ يمكن تصنيفه فمن الأمور المتعلقة بالمَلِكية طالما استُبدلت شِيلُوه كمقدس مركزى إِسْرَائيلي، الأمر الذِي أدى فِي النهاية إلى نقل تَابُوت العهد إلى أورُشَلِيم (٢صم ٦)، ذلِكَ أن هذا الأمر أسهم فِي الاعتراف بمدِينة دَاوُد العاصمة واعتبارها أيضًا عاصمة إِسْرَائِيل الدينية. وبدا أن هناك أيضًا إشارة موجزة فِي ١صم ٢: ٣٥ إلى صَادُوق الكَاهِن، الذِي خدم كُلًا مِنْ دَاوُد وسُلَيْمَان، حيث تمتع بالسلطة الكهنوتية الوحيدة فِي ظل سُلَيْمَان حين طرد أبيَاثَار لتقديمه العون لأدونيا فِي محاولته الانقلاب ليخلف أباه مَلِكًا لإِسْرَائِيل.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه الأصحاحات الأوّلى فِي سِفْر صَمُوئِيل الأوَّل تركز فِي تناولها عَلَى عدم مشروعية نظام شِيلُوه وذلِكَ بمقارنة مطولة بين حَنَّة (←) وابْنُها وعَالِي الكَاهِن (←) وابنيه. وعَلَى ذلِكَ تتجاوز القصة مَا هُوَ أكثر مِنْ التقليد والتاريخ حين توضح خَيْمَة وفعَالِية الالتزام الحقيقى نَحْوَ الله، والخطورة الكامنة فِي اتّباع نهج مستبد بعيدًا عَنْهُ. والدور الذِي قامت به حَنَّة فِي القصة كزوجة عاقر ومصلية بحماس، كَانَ دوراً بارزًا لأَنَّهُ استجابة لمبادرتها أُعطى صَمُوئِيل النَّبِيّ صانع المُلوك لإِسْرَائِيل. أمَّا عَالِي، والمفروض فيه أن يَكونُ الشخصية الدينية البارزة فِي القصة، فكَانَ دوره دور مساعد مقارنة بهذه المرأة صاحبة الرؤى، فِي حين أن زوجها كَانَ يعرف تمامًا أنها تعرف مَا هُوَ أفضل (١صم ١: ٢٣). وحين بدأ الصبى صَمُوئِيل عمله فِي شِيلُوه، كَانَ تقدمه ملحوظا، أوَّلاً فِي تقارير موجزة كَانَت تأتى بالتفاوض مع التعليقات الكئيبة عن أبناء عَالِي (٢: ١١- ٢٦)، وبعد ذلِكَ فِي قصة كاملة عن لقائه مع الله، والتى اتّبعت بموجز حسن الصياغة عن أهميته كنَبِيّ فِي إِسْرَائِيل كُلّها (٣: ١٩- ٤: ١/أ) وقد ترسخ عِنْدَئذ فِي الأذهان أن النُبُوَّة- بأكثر مِنْ مهام الكَهَنَة والقُضَاة- هي التِي يجب أن تخضع لها إِسْرَائِيل إذا كَانَ لها أن تزدهر. وهناك نواح كثيرة مِنْ قصة صَمُوئِيل سوف نناقشها بشكْل مناسب تحت العناوين الرَئِيسية فِي القسم (جـ) أدناه.

ب. الهكيل الأدبى

هناك مداخلات عارِضة فِي هذه القصة المركبة التِي تشكُلّ قوام سِفْرى صَمُوئِيل الأوَّل والثانى (مثل؛ ١صم ٣: ١٩- ٤: ١/ أ، ٧: ١- ٢، ٢صم ٢٠: ٢٦- ٢١: ١)، ولكنها ليست عديدة، والانطباع العام هُوَ أننا أمام قصة مستمرة للتاريخ الإِسْرَائِيلى مِنْ الفترة القديمة السابقة لعهد المَلِكية وحَتَّى الأيَّام الأخيرة لداود (انظر ٢صم ٢٣: ١، ١مل ١- ٢ حيث تكمل قصة دَاوُد). وتختلف الآراء بالنسبة لبعض نقاط الانتقال فِي القصة وأهميتها المحتملة كدلالات عَلَى وثائق أدبية منفصلة (مثل؛ ١صم ٨: ٢٢- ٩: ١). وفي ظل هذه الظروف فإن الأفضل هُوَ تحديد المحتويات عَلَى أساس أجزاء القصة الرَئِيسية العديدة وتفريعات الموضوع الواضحة مِنْ النص. وأولها نجده فِي ١صم ١- ٣، حيث تضم ثلاثة أقسام مختلفة تتعلق بالكهنوت فِي شيلوة (١: ١- ٢: ٢٦ [بما فِي ذلِكَ تسبحة حَنَّة فِي ٢: ١- ١٠]، ٢: ٢٧- ٣٦، ٣: ١- ١٨). وهذه الأقسام، والتى تهتم بالأكثر ببروز نجم النَّبِيّ صَمُوئِيل، تفسح المجال لما يُسمى "قصة تَابُوت العهد" (١صم ٤: ١/ ب- ٧: ١)، حيث تصف الظروف التِي فُقد فيها تَابُوت العهد لأول مرة فِي معركة مع الفِلِسْطِينيِّين، وبعد ذلِكَ عاد بعد التدخل الإلهى، والذِي عَلَى إثره لَمْ يظهر صَمُوئِيل إطلاقًا. وأيًّا كَانَ سبب هذا الغياب فإن مَا جاء فِي ٣: ١٩- ٤: ١/ أ يضع خطاً بين التقاليد الشيلونية المذكورة فِي الأصحاحات ١- ٣، والمغامرات المتعلقة بتَابُوت العهد والمذكورة فِي هذه الأصحاحات.

وبكُلّ جلاء تقدم ١صم ٨- ١٢ موضوع المَلِكية التِي بدأت بشَاوُل، غير أنه توجد مبررات قوية للنظر إلى الأصحاح ٧، ليس فقط باعتباره يقدم حلاً لمشاكلّ الأصحاحات السابقة فحسب، بل وباعتباره يُعد مقدمة أيضًا لقصة إقامة المَلِكية (انظر أدناه). أمَّا الأصحاحات ٨- ١٢ فقد جرت العادة عَلَى تقسيمها إلى أجزاء عديدة (٩: ١- ١٠ و١٦، ١٠: ١٧- ٢٧، ١١: ١- ١٥، ١٢: ١- ٢٥)، ويعتقد أنها تعبر عن آراء مختلفة فِي المَلِكية وبهذا تتم عن تباين أصولها. والاختلافات فِي وجهات النظر لا ريب أنه تم تهويلها فِي الماضى، بالرغم مِنْ أنه مِنْ المؤكد وبنفس القدر أن المَلِكية أثارت ردود فعل متناقضة فِي إِسْرَائِيل ويَهُوذَا قديمًا. وقد استغرق الكُلّام عن حكم شَاوُل بَقِيَّة سِفْر صَمُوئِيل الأوَّل، غير أن هناك مَا يحمل عَلَى الاعتقاد بأنه قصد بالأصحاحات ١٣- ١٥ أن تكون مماثلة مِنْ الناحية الشكْلية لقصة تتناول حكمه (انظر أدناه). أمَّا الأصحاحات الباقية (١٦- ٣١)، والتى مِنْ الضرورى أيضًا أن نربط بينهما وبين الأصحاحات الأوّلى مِنْ سِفْر صَمُوئِيل الثانى (فِي العادة ١: ١- ٥: ١٠ وعناصر مِنْ الأصحاح ٧، كثيرًا مَا يُطلق عليها- اتّباعا لما رآه ليونَارد روست "تاريخ صعود نجم دَاوُد" فِيمَا يتعلق بارتفاع دَاوُد مِنْ شخص مغمور إلى أن أصبح حاكم إِسْرَائِيل، ومن المفترض أن تنبر عَلَى أمور معينة (أبرزها اهتمام دفاعى قوى) يميزها كوحدة أدبية متميزة. وبين هذه القصة الطويلة عن دَاوُد الرجل الطموح وتاريخ عائلة دَاوُد فِي صَمُوئِيل الثانى نجد الأصحاح ٧، الذِي يتضمن بذور التطور مستقبلاً، والذِي يوضح أساس العهد الدَاوُدى، الذِي يقدم الأساس اللاهوتى لحكم دَاوُد فِي إِسْرَائِيل ويَهُوذَا، أمَّا الأصحاح الثامن مِنْ سِفْر صَمُوئِيل الثانى فيلخص إنجازات دَاوُد مِنْ الناحية العسكرية، كما لو كَانَ يشير إلى التحقيق الأوَّلى للنبوة الخاص بأسرة مالكة والتى ذُكرت فِي الأصحاح السابق.

أمَّا الكيان الثانى الكَبير للقصة بحسب مَا اقترحه روست لسِفْرى صَمُوئِيل الأوَّل والثانى فهو "حكاية الخلافة" أوْ "تاريخ بلاط دَاوُد" حيث يبدأ بـ ٢صم ٦: ٢٣، ويشمل عناصر هامة مِنْ ٢صم ٩- ٢٠، ١مل ١- ٢. والموضوع الذِي يربط بينها وهو موضوع "خلافة العرش" بحسب مَا اقترحه روس، ربما لا يستحق الأوَّلوية التِي أعطاها له روس، وبرغم ذلِكَ، إلاّ أنه بلا ريب يشكّل سمة هامة لهذه الأصحاحات والاستمرارية مع سِفْر المُلوك الأوَّل قطعها الوضع الحالى "لملحق صَمُوئِيل (٢صم ٢١- ٢٤) والذِي بترتيبه المركز لعناصره الأساسية (٢١: ١-

١٤، ٢١: ١٥- ٢٢، ٢٢: ١- ٥١، ٢٣: ١- ٧، ٢٣: ٨- ٣٩، ٢٤: ١- ٢٥) يضع إنجازات دَاوُد فِي سياق ضعفه البشرى، ورحمة الله السانحة.

جـ. موضوعات لاهوتية

١. الرَّبّ فِي سِفرى صَمُوئِيل. وما جاء فِي ١صم ١: ٣ لأمر شهير لأنَّهُ تضمن أوّل ذكر للقب الإلهى "رَبَّ الْجُنُودِ"، ولعله كَانَ يتعلق عَلَى نَحْوَ خاص بالعبادة فِي شِيلُوه، أوْ إلى الاحتفال الخريفى فِي السَّابع مِنْ الشَّهْر، أوْ إلى الأمرين كليهما (انظر قض ٢١: ١٩، زك ١٤: ١٦). وسواء كَانَت "الجنود" المشار إليها هي جنود سماوية أم جيوش إِسْرَائيلية، فإن اللقب يحتفى بالرَّبّ باعتباره "إلهًا محاربًا"، الَّذِي نُسب إليه فضل انتصارات شَعْبه عَلَى أعدائهم. وعَلَى أساس ترنيمة حَنَّة أن قدرته غير محدودة: "لأن لِلرَّبِّ أعمدة الأَرْض"، وهو الَّذِي "يدين أقاصى الأَرْض" (١صم ٢: ٨ و١٠). ولا يخلو سِفرا صَمُوئِيل الأوّل والثانى مِنْ نصوص تتضمن آراء محدده عن تأثير أوْ عمل إلهَ إِسْرَائِيل ومن بين أبرزها مَا جاء فِي ١صم ٢٦: ١٩، والتى تعكس نوعية معينة مِنْ "فكر أرضى" عَلَى الآلِهَة وعبادتهم أن تتقيد بحدود أرْضية: ".... طردوني الْيَوْم مِنْ الانضمام إلى نصيب الرَّبّ قائلين اذهب اعبد آلهة أخرى" (انظر تث ٣٢: ٨- ٩). ولكن فِي تِلْكَ الآونة، فِي ١صم ٢٦، كَانَت هذه فكرة عبرّ عنها دَاوُد وهو فِي حالة اكتئاب، وليست بواسطة المفكر اللاهوتى لإِسْرَائِيل الَّذِي قال الكثير عن مدى سيادة الرَّبّ وسلطانه.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، وقبل ذلِكَ بوقت كبير، وفي صَمُوئِيل الأوّل كَانَت سيادة إلهَ إِسْرَائِيل ليس عَلَى الفِلِسْطِينيِّين فحسب، بل وحَتَّى فِي بلادهم- عبرت عنها القصة فِي إطار مَا أطلق عليها. قصة تَابُوت العهد" فِي ١صم ٤- ٦. وعَلَى أساس هزيمتهم المزدوجة الَّتِي ألحقوها بالإِسْرَائِيليين، قام الفِلِسْطِينيُّونَ (←) بالاستيلاء عَلَى تَابُوت عهد الله وأخذوه ثانية إلى هيكل دَاجُون فِي أشدود، وتركوه أمام دَاجُون علامة عَلَى تفوقه عَلَى إلهَ إِسْرَائِيل. أمَّا وأن الفِلِسْطِينيِّين قد عاملوا تَابُوت العهد بالطريقة الَّتِي يخصصونها عادة للتماثيل آلهة الجيوش المهزومة فمن المستحسن تفسير ذلِكَ بعدم وجود تماثيل لِلرَّبِّ بصفة عامة فِي عبادة إِسْرَائِيل قديمًا وتوقير الإِسْرَائِيليين لتَابُوت العهد كما كَانَ بديلاً حيًّا لصوت الرَّبّ. والرَّبّ نفسه كَانَ يُنظر إليه عَلَى أنه بصورة غير مرئية بأنه "جالس عَلَى [أوْ بين] الكروبيم فوق تَابُوت العهد الْمُقَدَّس (انظر ١صم ٤: ٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن إذلال دَاجُون فِي مناسبتين (١صم ٥: ٣- ٤) يفيدا أنه بالرغم مِنْ أن شَعْبه هُزم فِي معركة، إلاّ أن الرَّبّ الَّذِي لَمْ تهزه نواياهم، لَمْ ينحنى أمام دَاجُون أوْ أمام أى إله آخر مِنْ آلهة الفِلِسْطِينيِّين حينما نقلوه إلى أراضيهم، ولِذلِكَ سعت الْمُدُن الفِلِسْطِينية إلى التخلص مِنْ وجوده الَّذِي سبب لهم الكثير مِنْ المتاعب. وهكَذَا، فإن قوة الرَّبّ الَّتِي لا تُقهر ظهرت فِي مقابل خلفية النقص الدينى فِي عبادة إِسْرَائِيل وهزيمتها العسكرية، وقد اعتبرت المَعْركة ضد الفِلِسْطِينيِّين فِي إطار عقيدى أساسى. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإنه لدى عودة تَابُوت العهد إلى أرْض وطنه اضطر الإِسْرَائِيليون أيضًا أن يتعلموا أن حضور الله الرهيب لا يجب أن يُعامل عَلَى أنه شيء مألوف (١صم ٦: ١٩- ٢٠). والأهمية العقيدية لما ذُكر فِي ١صم ٤- ٦ نلمسها عَلَى ضوء حقيقة أنه حين كَانَ دَاوُد ورجاله يحققون نصراً حاسماً عَلَى الفِلِسْطِينيِّين- وهي انتصارات كَانَت لها نتيجتها الحاسمة فِي التوازن العسكرى بين الاثنين بعد ذلِكَ- كَانَ يُشار إليها باختصار فِي ٢صم ٥: ١٧- ٢٥. وبدا الأمر كما لو أنه لأسباب لاهوتية وأيديولوجية- انتقل التركيز إلى القصة السابقة لأن فيها تتم متابعة موضوع الرَّبّ والآلِهَة الأخرى حَتَّى يتم الحل اللاهوتى. إن لَمْ يكن العسكرى بصفة أساسية.

وطول سِفر صَمُوئِيل الأوَّل بصفة خاصة، نرى الله مشايعاً بصفة أساسية فِي العمل لأنَّهُ مِنْ المعروف أنه مشترك ولعمق فِي تاريخ شَعْبه وهو يسعى لتعاونهم حَتَّى ينتهى الأمر إلى ازدهار لا دينونة. وقد نظر إلى هذا الاشتراك مِنْ ناحية تأثيراته السلبية الإيجابية. وإذا كَانَ ابنا عَالِي قد سدوا آذانهم عن التماسات أبيهم بأن يعدلوا طرقهم، بالمسئولية لَمْ تكن عَلَى إرادتهم الذاتية فحسب: لقد شاء الله أن يموتوا نتيجة أعمالهم السيئة (١صم ٢: ٢٥)، واختبار صَمُوئِيل الأوَّل لكَلام الله أعطاه علماً بالدينونة الَّتِي يزمع الله أن ينزلها عَلَى بيت عَالِي (٣: ١١- ١٤). وفي الأصحاح التالى- وكما لاحظنا مِنْ قبل، تبين كيف أن الله فِي إطار سيادته رأى أن يعمل ضد شَعْبه، الَّذِي هُزم مرتين فِي معركة أمام الفِلِسْطِينيِّين.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن عمل الرَّبّ قد صُوّر بشكّل أكثر إيجابية بالنسبة إلى إِسْرَائِيل فِي العديد مِنْ القصص الأخرى. وقصة انتصار إِسْرَائِيل عَلَى الفِلِسْطِينيِّين فِي المصفاة المذكورة فِي ١صم ٧، نرى فيها الشَّعْب كمتفرجين فحسب، حيث إن سمات "حرب الرَّبّ" يختبرها المقاومون، وكُلّ مَا كَانَ عَلَى الإِسْرَائِيليين هُوَ التخلص مِنْ بقايا جيش العدو: "فَأَرْعَدَ الرَّبُّ بِصَوْتٍ عَظِيمٍ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ عَلَى الْفِلِسْطِينِيِّينَ وَأَزْعَجَهُمْ، فَانْكَسَرُوا أَمَامَ إِسْرَائِيلَ" (ع. ١٠). أمَّا مضامين هذا لتقديم الْمَلَكِية فِي الأصحاحات ٧- ١٢ سوف نذكرها فِي القسم التالى- غير أنه بالرغم مِنْ معارضة الرَّبّ الصريحة لإقامة مَلكِية فِي إِسْرَائِيل، غير أن سلسلة الأحداث الَّتِي أدت إلى اختيار شَاوُل مَلِكًا كَانَت تحت سيطرته تمامًا، سواء مما يتضح مِنْ قوله لصَمُوئِيل بأنه سيرسل رجلاً عليه أن يمسحه مَلِكًا (٩: ١٦) أوْ فِي قرار الجماعة الْمُقَدَّسَة فِي الاجْتِمَاع الَّذِي عُقد فِي المصفاة والَّذِي وُصف فِي ١٠: ١٧- ٢٧. وهذه النوعية مِنْ "التاريخ الْمُقَدَّس" تأخذ صيغتها المعينة فِي مَا يُطلق عليه "تاريخ ارتفاع نجم دَاوُد"، ومن استشارة دَاوُد الرَّبّ بصفة منتظمة قبل الإقدام عَلَى أي عمل جديد (انظر ١صم ٢٢: ١٣، ٢٣: ٢، ٣٠: ٨، ٢صم ٢: ١، ٥: ١٩ و٢٣). ولهذا كَانَ هروب أَبِيَاثَار مِنْ مذبحة الْكَهَنَة فِي نُوب وانضمامه لدَاوُد، وإحضاره معه أفوداً كهنوتياً (١صم ٢٢: ٢٠، ٢٣: ٦) يمثل تطورًا حاسماً. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، كَانَ علامة لعدم رضاء الله حَتَّى أنهِ حين "فَسَأَلَ شَاوُلُ مِنَ الرَّبِّ، فَلَمْ يُجِبْهُ الرَّبُّ لاَ بِالأَحْلاَمِ وَلاَ بِالأُورِيمِ وَلاَ بِالأَنْبِيَاءِ" (٢٨: ٦).

وهناك نهج دنيوى بالأكثر مِنْ مناقشة شئون الإنْسَان لمسه عدد مِنْ المفسرين فِيمَا يتعلق بقصة حكم دَاوُد كما وردت "قصة الخلافة". ولا يُوجد سوى القليل مما يمكن أن نصفه بأنه معجزة أوْ حَتَّى مَا ينم عن اهتمام بالعبادة فِي هذه الأصحاحات فِي حين

أن الإشارات إلى التدخل الإلهى فِي الأحداث جاءت قليلة جدًّا، الأمر الَّذِي يبدو معه أن الظواهر تشير إلى تأييد الادّعاء بأنهم يعرضون نهجًا مختلفًا بالنسبة لموضوع "السببيّة"، أَوْ التفاعل بين مَا هُوَ بشرى وما هُوَ إلهى. ويبدو أن هذا النهج يتناغم مع الخلفية السُلَيْمَانية الَّتِي اقترحها "Leonhard Rost" والتى شكّلت بعد ذَلِك خطوةٍ ولو أنها قصيرة لربطها بما افتُرض أنه "تنوير سُلَيْمَانى" والَّذِي لاقى فترة قصيرة فِي الازدهار فِي الدوائر الأكاديمية لبعض الوقت. غير أن التساؤل انصبّ حول مَا إذا كَانَت قصة حكم دَاوُد تختلف إلى حد كبير عن قصة حياته السابقة. ولعل أهم شيء عَلَى الإطلاق بالنسبة لحكم دَاوُد هُوَ القول المذكور فِي ٢صم ١١: ٢٧، فِيمَا يتعلق بأن مَا فعله مِنْ ناحية ارتكابه خَطِيَّة الزنا مع بثشبع، ثم تدبيره مقتل زوجها قد "قبح فِي عينى الرَّبّ". ولا يتعلق الأمر فقط بأن هذا القول يأتى عَلَى النقيض تمامًا مِنْ نصيحة دَاوُد ليوآب بأنه لا يجب أن يغضبه (يسوء فِي عينيه) أي شيء مما حدث، بل ولأن بَقِيَّة "قصة الخلافة" تتوقف عَلَى رد فعل الله السابق ذكره. وتبع ذَلِك عَلَى الفور إعلان دينونة الله بواسطة نَاثَان النَّبِيّ بعبارات تلقي بظلالها الكئيبة عَلَى بَقِيَّة حكم دَاوُد: "وَالآنَ لاَ يُفَارِقُ السَّيْفُ بَيْتَكَ إِلَى الأَبَدِ، لأَنَّكَ احْتَقَرْتَنِي وَأَخَذْتَ امْرَأَةَ أُورِيَّا الْحِثِّيِّ لِتَكُونَ لَكَ امْرَأَةً" (٢صم ١٢: ١٠). وهناك إشارات أخرى إلى تدخل إلهى تكاد تكون بنفس القدر مِنْ الخطورة بالنسبة للقصة، نجدها فِي ٢صم ١٢: ٢٤- ٢٥، ١٧: ١٤ (انظر ١٢: ١ و١٥). وعلاوة عَلَى ذَلِك فالإشارات إلى تَابُوت العهد وكَلَام الله فِي ١١: ١١، ١٥: ٢٤- ٢٩، ١٦: ٢٣ بالكاد تتناغم مع الفكرة الَّتِي تقول أن هذه الأصحاحات قد قللت أهميتها، وإن هذا المذكور أخيرًا ذهب إلى حد أن جعل مِنْ الأَقْوَال الإلهية المعيار الَّذِي تُقاس عليه تعبيرات الحكمة الأخرى، وإنها لمغالاة غريبة تِلْكَ الَّتِي تجادل بأن الكاتب يظهر هنا احتقاره للأَقْوَالِ الإلهية بمقارنتها بتقرير مشورة أخيتوفل المتعلقة بدَاوُد وأَبْشَالُوم (*pace* Rost, 111).

٢. الْمَلِكِيَة. وردت قصة إقامة الْمَلِكِيَة فِي ١صم ٨- ١٢، ووُجِهت بالتشكك منذ البداية. الواقع أن النقطة الهامة كَانَت قد جاءت بالفعل فِي الأصحاح السَّابع دون ذكر الْمَلِكِيَة صراحة، أخذت تنسب أموراً عظيمة لصَمُوئِيل والنصر الَّذِي تحقق فِي أَفِيق بحيث أصبح الأمر وكأنه إعلان مسبق عن طلب الشيوخ الَّذِي لَمْ يكن له مبرر بإقامة مَلِك والَّذِي نجده فِي الأصحاح التالى. وبالنسبة لنقطة كبرى تريد القصة توضيحها وهي أن مَا تأمل إِسْرَائِيل تحقيقه عن طريق التجديد المتمثل فِي إقامة الْمَلِكِيَة بمقدور الله أن يحققها مِنْ ناحية الخلاص مِنْ الأعداء) عن طريق هيئة ثيوقراطية خالصة وهي الَّتِي تولت الحكم فِيمَا نطلق عليه عصر الْقُضَاة.

وقطاعات القصة العديدة الَّتِي يتكون منها ١صم ٨- ١٢ تقدم حكمًا شاملاً عَلَى الْمَلِكِيَة يسمها بالسلبية، حَتَّى وإن كَانَت الأجزاء الرَئِيسية فِي ٩: ١- ١١: ١٥ تميل نَحْوَ شَاوُل شخصيًا. أَوَّلاً، تركيز السلطة مِنْ يدمَلِك فُسِّر عَلَى أنه رفض لأن يَكُونُ الله هُوَ الْمَلِك عَلَى شعْبه. وعَلَى ذَلِك، حينما أصبحت الْمَلِكِيَة حقيقة واضحة، وأصبح شَاوُل عَلَى رأس شَعْبه، فإن مطلب الولاء لله- وبصفة خاصة بالنسبة للعبادة- ظل قائمًا (١٢: ١٤- ١٥ و٢٠- ٢١) انظر ٨: ٧- ٨)، وتأكد بقاء دور مستمر لصَمُوئِيل كممثل للنُبُوَّة (١٢: ٢٣) والآثار الاجْتِمَاعية الوخيمة الناجمة عن النظام الْمَلِكى المطلق أسهم بدوره فِي رفض الْمَلِكِية فِي ١صم. ولقد قُدمت فِي ٨: ١١- ١٨ قصة أليمة عن استغلال الْمَلِك للشعْب ولموارد البلاد كدليل ضد إقامة الْمَلِكِية، كما أن قصة حكم سُلَيْمَان أوضحت بالفعل كيف يمكن لمتطلبات نظام الدولة المركزى فِي إثارة غَضَب الشَعْب مِنْ الْمَلِكة. وبرغم ذَلِك، فإنه إذا شعر بعض قرّاء الأصحاحات ٨- ١٢ بدرجة مِنْ الحيرة تجاه مبدأ الْمَلِكِية، فإنهم قد يجدون مبررًا مِنْ ناحية أن الْمَلِكِية كَانَ لها أن تشغل وضعًا غامضاً طوال القرون العديدة مِنْ دَاوُد حَتَّى السبى. فمن ناحية، لَمْ يكن تطورًا شَعْبياً شاملاً هُوَ الَّذِي جلب عَلَى نفسه عدم رضاء الجماهير لفشله فِي تحقيق آمال مؤيديه، فِي حين أنه- مِنْ ناحية أخرى، كَانَ إدخال الْمَلِكِية هُوَ الَّذِي جعل مِنْ الممكن تذكر عظمة دَاوُد، وأسرة بيت دَاوُد الْمَلِكِية، وكُلّ الأيديولوجية الْمَلِكِية الَّتِي كَانَ يحتفي بها أثناء التتويج، وأثناء طقوس العبادة الأخرى فِي الهيكل، والتى دعمت توقع مجئ أَيَّام مجيدة تحتمَلِك جديد مِنْ بيت دَاوُد.

أمَّا وأن فكرة الْمَلِكِية فِي سِفْر صَمُوئِيل كَانَت تعنى أساس أسرة مَلِكية مِنْ بيت دَاوُد، فهذا واضح مِنْ العبارات المستخدمة فِيمَا يتعلق باختيار شَاوُل ودَاوُد، ومن الطريقة الَّتِي تحاط بها مع حكم شَاوُل. أَوَّلاً، حين وافق الله أخيرًا عَلَى طلب الشيوخ الخاص بإقامة مَلِك فِي ١صم ٨: ٢٢، صدرت التعليمات لصَمُوئِيل بتعيين مَلِك "لهم"، فِي حين أنه عِنْدَ اختيار الله لدَاوُد تم إعلان ذَلِك فِي ١٦: ١ يقول الرَّبّ: "لأَنِّي قَدْ رَأَيْتُ لِي فِي بَنِيهِ مَلِكاً" ("أخترت لنفسى مَلِكًا: ترجمة كاتب هذا المقال، انظر مِيخَا ٥: ٢ "أَمَّا أَنْتِ يَا بَيْتَ لَحْمَ أَفْرَاتَةَ وَأَنْتِ صَغِيرَةٌ أَنْ تَكُونِي بَيْنَ أُلُوفِ يَهُوذَا فَمِنْكِ يَخْرُجُ لِيَ الَّذِي يَكُونُ مُتَسَلِّطاً عَلَى إِسْرَائِيلَ"). أمَّا وأن دَاوُد كَانَ مَلِكًا بحسب اختيار الله له، فهذا مَا أشير إليه فِي الإعلان المذكور فِي ١٣: ١٤، بأن الله قد اختار لنفسه "رجلاً حسب قلبه"، حيث القلب فِي سياق مِنْ هذه النوعية يأتي بمعنى الإرادة" أَوْ "الميل" (قا، ;McCarter, 1980, 229 Gordon, 1986, 134).

ثانيًا، بالرغم مِنْ أن قصة شَاوُل تستمر حَتَّى نهاية سِفْر صَمُوئِيل الأَوَّل، إلاّ أنه هناك دلالات واضحة فِي القصة فِي ١٥: ٢٦- ١٦: ١ فِي أن الكاتب يريد القول بأن حكم شَاوُل قد انتهت فعَاليته عِنْدَ هذه النقطة، بالرغم مِنْ بقائه مَلِكًا طوال ستة عشر أصحاحًا بعد ذلِكَ. وعقب هذا كَانَ دَاوُد هُوَ الَّذِي يتمتع بالقوة الَّتِي يمنحها روح الرَّبّ (١٦: ١٣)، والعبارة الَّتِي تتكرر كثيرًا عن الحماية الإلهية: "والرَّبّ معه/ كَانَ الرَّبّ معه" (١٦: ١٨، ١٨: ١٤، الخ). وإنه هُوَ الَّذِي "يُحَارِبُ حُرُوبَ الرَّبِّ" (٢٥: ٢٨). وبداية مِنْ ١٦: ١٤ يشق دَاوُد طريقه بكل صلابة نَحْوَ العرش، ولَمْ يَكُنْ السؤال الهام هُوَ هل سينجح أم لا (لقد نجح بالطبع، وهذا مَا نفهمه مِنْ القصة، ولكن مَا هي الوسيلة الَّتِي سينجز بها هدفه ويحقق مقاصد الله. والاهتمام الدفاعى الرَئِيسى فِي القصة هُوَ تبرئة ساحة اسْم دَاوُد فِي مواجهة الشكوك والاتهام بأنه متورط فِي موت أعضاء مِنْ عائلة شَاوُل، عَلَى ضوء حقيقة تبين أنه المستفيد الرَئِيسى مِنْ نكبتهم. وفضلاً عن ذَلِك فإن فكرة قداسة الْمَلِك الحاكم، حَتَّى وإن كَانَ اسْمُهُ شَاوُل، أمر أساسى للغاية فِي مفهوم الْمَلِكِية حَتَّى أنه كَانَ ثمة

حرص كبير طوال هذه الأصحاحات لحماية دَاوُد مِنْ الظهور بمظهر المسيئ ضد عظمة اَلْمَلِك (انظر ٢٥: ٣٠- ٣١).

والأيديولوجية الخاصة بإقامة بيتِ دَاوُد اَلْمَلِكى تم تعزيزها بوعى فِي العهد تم التعبير عَنْهُ بشكل محدد فِي ٢صم ٧، حيث تلقى دَاوُد تعهدًا بتأمينمَلِك بيت دَاوُد عَلَى إِسْرَائِيل إِلَى الأَبَدِ. وهذا هُوَ "العهد الأبدى" فِي ٢صم ٢٣: ٥، وعَلى الرغم مِنْ أن كلمة "عهد" لَمْ ترد هي نفسها فِي ٢صم ٧. الجزء الَّذِي طور فيه الوعد ببيت مَلِكى (٧: ١- ١٦) جاء قويًا فِي إظهار حقيقة المبادرة الإلهية. وإن الله هُوَ الَّذِي أراح دَاوُد مِنْ جَمِيع أعدائه (ع. ١)، وأن وعد الله ببيت مَلِكى دائم جاء استجابة لاقتراح دَاوُد بأن يكرم الله (أَوْ حَتَّى يفيده؟) عن طريقة بناء الهيكل، مَا دام النصر الشامل قد أعطى لنائبه الأرضى. لكن دَاوُد أخبر أنه لن يبنى هُوَ الهيكل. بل بالأحرى سينعم عَلَى دَاوُد بمواصلة جداول أعماله الخاص ببيته اَلْمَلِكي لصالح دَاوُد ونسله. وليس ثمة شك فِي أن فكرة بيت دَاوُد الَّذِي يمَلِك إِلَى الأَبَدِ اكتسبت مزيداً مِنْ التأييد عَلَى ضوء التقلبات المتضارَبَّة للمملكة الشِّمَالية فِي القرنين التاسع والثامن حين كَانَ الْمُلُوك والأسرات الحاكمة تأتي وترحل، وكَانَ ذلِكَ فِي غالبية الأحوال نتيجة اغتيالات سياسية.

٣. النُّبوَّة. إدخاله سِفرى صَمُوئِيل الأوَّل والثانى ضمن مجموعة "الأنْبِيَاء الأوَّلين" يذكرنا بأنه فِي الكثير مِنْ النواحي الهامة نجد أن تاريخ إِسْرَائِيل بحسب مَا ورد فِي ع. ق هُوَ تاريخ نبوي، بمعني أن الكثير منه تمت روايته مِنْ وجهة نظر نبوية (تثنوية). والنَّبِيّ الأساسي الَّذِي نعرض له هنا هُوَ بالطبع صَمُوئِيل الَّذِي يرتبط اسمُهُ بشكل وثيق بتاريخ إِسْرَائِيل، ثم إن الأصحاحات الأوَّل مِنْ سِفر صَمُوئِيل الأوَّل تتحدث كثيرًا عن جدارته: كمتكلم باسم الرَّبّ، والَّذِي كَانَت سلطته معترفاً بها "مِنْ دَان إلى بئر سبع" (١صم ٣: ٢٠). بل إن صَمُوئِيل أصبح رسول دينونة (٣: ١١- ١٤)، بنفس الطريقة الَّتِي كَانَ عليها كثيرون مِنْ خلفائه فِي التقليد النبوى. كما قدم أيضًا عَلَى أنه أوفى بدور تشفعى كَانَ مِنْ سمات الكثيرين مِنْ الأنْبِيَاء، وذلِكَ فِي الحدث الَّذِي وُصف فِي ٧: ٥- ٩، حين تشفع نيابة عن مجتمع تائب فِي وضع كَانَت تسوده محَنَّة عسكرية. والنظام الجديد الَّذِي اختارته إِسْرَائِيل لنفسها كَانَ مِنْ نتيجته أنه لن يَكُونُ هناك لصَمُوئِيل موقع بعد بالنسبة للشئون القومية الأساسية، ولكن صَمُوئِيل النَّبِيّ كَانَ حريصاً عَلَى أن يحدد لنفسه خدمة تقوم عَلَى أساس التعليم والشفاعة، الأمر الَّذِي تمت محاكاته فِي تاريخ أنْبِيَاء القرون اللاحقة. وما مِنْ نَبِيّ جاء بعد ذلِكَ، كَانَ فِي موقع يمكنه مِنْ القيام بالمسئوليات المتنوعة والعديدة. الَّتِي كَانَت مرتبطة بصَمُوئِيل فِي سِفر صَمُوئِيل الأوَّل، غير أنه سواء لقيت الاهتمام أَوْ تم تهميشها فِي أجيال كُلّ منهم، إلاّ أنهم كَانَوا جَمِيعًا عَلَى مقدرة مِنْ تحقيق مَا جاء فِي ١٢: ٢٣. وبالنسبة لدور الأنْبِيَاء مِنْ ناحية التشفع، انظر مثل؛ تك ٢٠: ٧، خر ٣٢: ١١- ١٤، إر ١١: ١٤، ١٤: ١١، عَامُوس ٧: ٢- ٣ و٥- ٦. وفي الأزمنة اللاحقة كَانَت ذكرى صَمُوئِيل مَا تزال باقية باعتباره متشفعاً لا منازع له، حَتَّى أنه كَانَ يتم الرَّبط بينه وبين مُوسَى عَلَى وجه الخصوص فِي هذه الناحية، وذلِكَ فِي مز ٩٩: ٦، إر ١٥: ١ (← الصَلاَة: ← النُبوَّة).

وقد نجد شفاعة مِنْ نوعية رديئة فِي ١صم ١٥، حيث نرى صَمُوئِيل بعد أن طُلب منه أن يخبر شَاوُل برفض الله النهائى له، فإذا به يصرخ إلى الرَّبّ الليل كُلّه (ع. ١١). أمَّا وأن جهده لَمْ يغير أي شيء فإن هذا يتم ببساطة عن أنه لا يمكن لله أن يرجع عن أي قرار كَانَ قد اتَّخذ ضد شَاوُل. ومشكلة شَاوُل هي صورة مصغَّرة جِدًّا مِنْ مشكلة الشَعْب طوال معظم فترات تاريخه بقدر مَا هي قصة تنفيذه الجزئى "للحرم" الَّذِي أصدره الله عَلَى الملائكة، وكُلّ هذا يدور حول موضوع الطاعة، وعَلى وجه الخصوص إطاعة كَلمة الله الَّتِي يعلنها بواسطة نَبِيّه "وهذا هُوَ أيضًا موضوع ص. ١٣، حيث وقع شَاوُل فِي الخطأ لتهوره فِي إصعاد محرقة لله، حيث كَانَ التركيز منصبًا عَلَى حقيقة عدم طاعته بأكثر مِنْ التركيز عَلَى طبيعة هذا العصيان بالضبط، وذلِكَ عَلَى أساس الصعوبة الَّتِي واجهها المفسرون فِي محاولتهم تحديد النقطة الَّتِي أخطأ فيها الْمَلِك عَلَى نَحْوَ مِنْ الدقة. وقد تم التعبير عن ختام هذا الموضوع فِي المقطع الشعرى الوارد فِي ١٥: ٢٢: "هوذا الاستماع أفضل مِنْ الذبيحة والإصغاء أفضل مِنْ شحم الكباش"، وهذا شعور نبوى (أَوْ تثنوى) الَّذِي مِنْ المحتمل أن يوجد عادة فِي الأقوال النبوية. كما أثير أيضًا موضوع الطاعة فِي رد صَمُوئِيل عَلَى شَاوُل، بعد موته، حين أصعدته لشَاوُل امْرَأة صاحبة جان فِي عَيْن دور بحسب مَا جاء فِي ٢٨: ١٦- ١٩ "لأَنَّكَ لَمْ تَسْمَعْ لِصَوْتِ الرَّبِّ وَلَمْ تَفْعَلْ حُمُوَّ غَضَبِهِ فِي عَمَالِيقَ، لِذلِكَ قَدْ فَعَلَ الرَّبُّ بِكَ هَذَا الأَمْرَ الْيَوْمَ" (الأية ١٨). وهنا نجد أيضًا موضوع تحقيق النبوات، وهو موضوع مألوف فِي سِفرى الْمُلُوك: "وَقَدْ فَعَلَ الرَّبُّ لِنَفْسِهِ كَمَا تَكَلَّمَ عَنْ يَدِي" (الأية ١٧).

ودمج الاهتمامات بين النَّبِيّ والله الَّذِي يتكلم باسمه أمر واضح للغاية فِي ١صم ٨، وذلِكَ فِي رد النَّبِيّ عَلَى طلب الشيوخ بتعيينمَلِك. وصَمُوئِيل، الَّذِي سبق أن أظهر ضعفاً بالنسبة لقيامه بعمل ترتيبات لإقامة بيت مَلِكى (الآيتين ١- ٢)، وكَانَ يرى فِي هذا الطلب رفضاً لمركزه هُوَ، فِي حين أن النقطة الرئيسية الَّتِي ينبر عليها هذا الأصحاح هي أن الله نفسه هُوَ الَّذِي رفضه الشَعْب. وبالنظر إلى أن صَمُوئِيل هُوَ بالأكثر المتحدث باسم الله فِي سِفر صَمُوئِيل الأوَّل بشكل عام، فمن السَّهْل فِي أصحاح مثل ١صم ٨ الفشل فِي الفصل بين وجهتى النظر، ومن ثم يغفل عن المدى الَّذِي وصل إليه النَّبِيّ- فِي هذه القصة- مِنْ ناحية خُرُوجه عن رؤية الله بالنسبة للوضع. وهذا أكثر وضوحًا فِي ص. ١٦، حين زار صَمُوئِيل بيت لحم ليمسح أحد أبناء يسى كخليفة لشَاوُل. وقد طبق النَّبِيّ المعيار الشَعْبى مِنْ حيث المظهر وحسن الطلعة عِنْدَ التفكير فِي صلاحية المرء ليكون مَلِكًا، ولكن الله صحح له هذا المفهوم بقوله: "لأَنَّ الإِنْسَانَ يَنْظُرُ إِلَى الْعَيْنَيْنِ، وَأَمَّا الرَّبُّ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْقَلْبِ" (ع. ٧).

وكما سبق القول، دور صَمُوئِيل فِي سِفر صَمُوئِيل الأوَّل يمكن تلخيصه عَلَى نَحْوَ سليم بأنه صانع الْمُلُوك، وهذا هُوَ الدور الَّذِي قام به فِي حالة كُلّ مِنْ شَاوُل ودَاوُد. فِي التحركات العديدة فِي قصة ارتقاء شَاوُل العرش كَانَ صَمُوئِيل موجودًا بشكل دائم (١صم ٩: ١- ١٠ و١٦، ١٠: ١٧- ٢٧، ١١: ١- ١٥، ١٢: ١- ٢٥). وكَانَ يقود العملية حَتَّى التصديق النهائى عليها. وتوضح هنا، كما هُوَ الحال فِي أي موضع آخر ادّعاء النَّبِيّ بأنه فوق

اَلْمَلِك باعتباره المراقب الَّذِي عينه الله لِذلِكَ. أَمَّا وأن صَمُوئِيل قد قام أيضًا بمسح دَاوُد مَلِكًا فهذا أمر له أهميته الكبرى أيضًا بالنسبة لتقييم ليس دوره كنَبِيّ فحسب، بل وأيضًا للخلافة النبوية بِشكْلٍ عام. وبالنظر إلى أن دَاوُد هُوَ مؤسس الأسرة اَلْمَلِكية الَّتِي حكمت يَهُوذَا طوال تاريخها كدولة مستقلة، فإن اشتراك ممثل للحركة النبوية عِنْدَ ميلاد الأسرة المالكة، كَانَ يشير إِلى نوعية مناسبة مِنْ الاهتمام مِنْ جَانِب الحركة بشئون بيت دَاوُد بعد ذلِكَ- وهو اهتمام أيده الرَّبّ نفسه عِنْدَ اختياره فِي الأساس صَمُوئِيل وفي تكْلِيفه لأَنَبِيّاء لاحقين له بأن يخاطبوا ملوك يَهُوذَا باسمه. أَمَّا فِي المَمْلَكَة الشَّمَالِية فِي القرنين التاسع والثامن فقد كَانَ الوضع مختلفًا، وليس ذلِكَ مرده أنه كَانَ يمكن أن يُعد هذا مِنْ الناحية الدستورية ضد بيت دَاوُد، بل لأن تاريخها العامر بالإضطرابات وتكرار انهيار الأسر اَلْمَلِكية أتاح مزيداً مِنْ الفرص للأَنَبِيّاء مِنْ أصحاب المواهب أن يؤثروا فِي مجرى الأحداث.

ويأتي نَاثَان كالشخصية النبوية الكبرى الأخرى فِي سِفْرى صَمُوئِيل الأَوَّل والثاني. وعَلَى الرغم مِنْ أن حضوره كَانَ قاصراً عَلَى ٢صم ٧ و١٢ (انظر أيضًا ١مل ١)، إلاّ أن تدخلاته كَانَت ذات أهمية بالغة. وفِي حين أن تعبير "بنى البلاط" لا يَكُونُ له معنى إذا طبق عَلَى نَاثَان عَلَى وجه الخصوص، إلاّ أن أوَّل ظهورٍ له كَانَ كشخص مرغم عَلَى دعم خطط دَاوُد الخاصة ببناء الهيكل دون أن يبدى أي انتقاد (٢صم ٧: ٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن أهميته الحقيقية عِنْدَ هذه النقطة، باعتباره النَّبِيّ الَّذِي أعلن لدَاوُد، العهد الدَاوُدى، الَّذِي تعهد الله بمقتضاه أن يدعم أسرة دَاوُد اَلْمَلِكية بشكْلٍ دائم، وبدافع مِنْ إرادته الحسنة نَحْوَ إِسْرَائِيل شَعْبه ودَاوُد مليكهم. والإعلان المذكور فِي الأصحاح اَلسَّابع، صيغ ببساطة بعبارات تمهيدية وختامية عن دور نَاثَان فِي توصيل شروط العهد لدَاوُد، وبرغم ذلِكَ، فإن الحقيقة المتمثلة فِي أن نَبِيًّا كان له دور أياً كَانَ هذا الدور فِي إحدى اللحظات الحاسمة فِي الفكر اللاهوتى الإِسْرَائِيلى هي فِي حد ذاتها قد يُنظر إليها عَلَى أنها إسهام فِي الموضوع العام الخاص بخضوع إِسْرَائِيل لكَلِمة الله الَّتِي يوصلها لهم عن طريق الأَنَبِيّاء.

وخضوع دَاوُد نفسه كَانَ واضحًا حين عاد نَاثَان لقصة صَمُوئِيل (فِي ٢صم ١٢). فالنَّبِيّ، عن طريق مثل يُفهم منه إدَانة لدَاوُد (الآيات ١- ٤) قاد اَلْمَلِك إلى أن يصدر حكمًا عَلَى نفسه دون أن يدرى، ثم قال له الإعلان: "أَنْتَ هُوَ الرَّجُلُ" (ع. ٧). وهنا، كما فِي القصة الَّتِي تتضمن الشخصية الأقل أهمية وهو "جاد" فِي ٢صم ٢٤، وقف اَلْمَلِك تحت الفحص والحكم النبوى، تمامًا مثل ملوك يَهُوذَا وإِسْرَائِيل طوال عهد اَلْمَلِكية. وسبق الإشارة إلى الكثير مِنْ الأمور فِي كَلَام صَمُوئِيل بعد إقامة حكم شَاوُل، والتى تضمنت توقعًا بالمصير النهائي الَّذِي ستؤول إليه اَلْمَلِكية فِي يَهُوذَا: "إن فعلتم شرًا فإنكم تهلكون أنتم ومَلِكُكم جَمِيعًا" (١صم ١٢: ٢٥، انظر ٢مل ٢٤: ٢٠).

وهكَذَا يسهم سِفر صَمُوئِيل فِي الرأى الَّذِي ينظر إلى اَلْمَلِكية كلُغز فِي قلب المجتمع الإِسْرَائِيلِي فِي فترة مَا قبل السبى. فمن ناحية "كَانَ بيت دَاوُد مرتبطا بقدر مِنْ النجاح والفخامة الإمبراطورية فِي ظل حكم دَاوُد وسُلَيْمَان، وكَانَ عَلَى يقين مِنْ خلال أيديولوجية العهد اَلْمَلِكى بأن له مستقبلاً آمناً وبشكْلٍ رَئيسى استعادة الأمجاد السابقة. ومن ناحية أخرى كَانَ المفكرون اللاهوتيون الكتابيون فِي إِسْرَائِيل ينظرون إِلى بيت دَاوُد اَلْمَلِكى عَلَى أنه مسئول إلى حدّ كبير عن أنهيار الدولة، وهي وجهة النظر التي يبدو أن سبق التعبير عنها فِي قصة حكم دَاوُد نفسه، والتِي قدمت- وإلى حد كبير- كمنظر يُؤسف له مِنْ فشل الإِنْسَان الَّذِي صاحبته عناصر مِنْ رحمة الله وديْنونته. و"ملحقَ صَمُوئِيل" فِي ٢صم ٢١- ٢٤ يؤكد هذا الحكم بقطعه خيط القصة الأكبر الَّتِي تستمر حَتَّى ١مل ١- ٢، وإدخال قصص وأشعار وُضعت فِي إطارٍ مِنْ التركيز، والتى لا تقل عن إبراز المشاكل والضعفات الَّتِي حاصرت اَلْمَلِك بشكْلٍ لا يقل عن الأصحاحات السابقة، والتى بالرغم مِنْ ذلِكَ، نجد فِي وسطها مَزْمُوراً للخلاص (٢٢: ١- ٥١) ومناشدة عَلَى أساس العهد بين الله ودَاوُد باعتباره قائمًا عَلَى أساس سليم وأنه دائم إِلَى الأَبَدِ (٢٣: ١- ٧، وبصفة خاصة ع. ٥).

البيبلوجرافيا

J. Baldwin, *1 and 2 Samuel*, 1988; B. C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy*, 1976; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 1990; A. F. Campbell, *The Ark Narrative*, 1975; A. Caquot and P. de Robert, *Les livres de Samuel*, 1994; R. A. Carlson, *David, the Chosen King*, 1964; C. Conroy, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, 1978; S. R Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2nd ed., 1913; D. V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, 1991; L. M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis*, 1985; J. W. Flanagan, *David's Social Drama*, 1988; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* (4 vols.), 1981, 1986, 1990, 1993; M. Garsiel, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels* (ET), 1985; R. P. Gordon, *1 and 2 Samuel* (OT Guides), 1984; idem, *1 and 2 Samuel. A Commentary*, 1986; D. M. Gunn, *The Story of King David*, 1978; idem, *The Fate of King Saul*, 1980; idem, (ed.), *Narrative and Novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, 1991; H. W. Hertzberg, *I and II Samuel* (ET), 1964; G. H. Jones, The Nathan Narratives, 1990; R. W. Klein, *1 Samuel*, 1983; idem, 2 Samuel, 1989; V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul*, 1989; P. K. McCarter, *I Samuel*, 1980; idem, *II Samuel*, 1984; P. D. Miller and J. J. M. Roberts, *The Hand of the Lord*, 1977; P. D. Miscall, *1 Samuel: A Literary Reading*, 1986; M. Noth, *_berlieferungsgeschichtliche Studien, I*, 2d ed., 1957, 1-110 (ET *The Deuteronomistic History*, 1981); R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist*, 1989; L. Rost, *The Succession to the Throne of David* (ET), 1982; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, 1981; A. Wénin, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12)*, 1988; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

مقدس #٥٢١٩ (מִקְדָּשׁ [miqdāš]، مقدس).
رمل #٢٥٦٧ (חוֹל [hôl]، طمى، رمل).
خُف #٥٨٣٧ (נַעַל [na'al]، نعل).

Zion

صهيون: لاهوت

صهيون צִיּוֹן، [sîyôn] #٧٤٨٢

ع. ق صهيون- مِنْ ناحية الفكر اللاهوتي استمدت اسمها مِنَ اسْم المكَانَ الّذِي أُطلق عَلَى جَبَل الهيكل القديم. والجَبَل التاريخي هُوَ الرابية الّتِي فِي وسط سلسلة التلال الواقعة بين وَادِي قَدْرُون، والتي أقام عليها دَاوُد مَدِينَة ("حصن صهيون" ٢صم ٥: ٧). وصهيون كموقع تم توسيعها لتشمل القمة، والتي أقيم عليها هيكل سُلَيْمَان أخيرًا، والتي يشغلها حاليًا المسجد الأقصى الإسلامي ومقدسه الّذِي يُطلق عليه "قبة الصخرة. والوصف الحالي لجَبَل صهيون عَلَى أنه التل الواقع غربي مَدِينَة دَاوُد القديم مَا هُوَ إلاّ تقليد قديم يرجع إلى القرن الرابع أمَّا الجَبَل القديم الّذِي لا يزيد ارتفاعه عن ٢٤٠٠ قدم (إذا مَا قورن بجَبَلِ الزَّيْتُونِ، الّذِي يبلغ ارتفاعه ٢٧٢٣ قدمًا، وارتفاع جَبَل صهيون المعروف حديثًا، وهو ٢٥٠٠ قدم) كَانَ يلقي الإحترام والتبجيل مِنْ الكَهَنَة الْمَلِكيين، باعتباره الجَبَل العَالِي الّذِي يقع عِنْدَ تقاطع السَّمَاء والأرْض والعالم السفلي/ والتي منها يتحكم الله فِي الكون.

وعَلَى الرغم مِنْ أنه لَمْ يُستقر عَلَى تفسير لأصل كُلّمة صهيون (צִיּוֹן) وتاريخها، إلاّ أنِ صهيون كاسم علم اكتسبت معنى هامًا فِي حد ذاتها أثناء حكم الْمُلُوك لِيَهُوذَا. ولا يجب الرَّبَط بين هذا الاسم وبين الحركة الصهيونية الّتِي ظهرت فِي القرن العشرين، والفكر اللاهوتي لصهيون يشمل مجموعة هامة ومركبة مِنْ الأفكار الّتِي تركز عَلَى فكرة إلهَ إِسْرَائِيل بأنه الْمَلِك العظيم فِي مجمع الآلِهَة. والفكر اللاهوتي لصهيون، الّذِي كَانَ يمثل الفكر اللاهوتي الْمَلِكي لأسرة دَاوُد الْمَلِكية، كَانَ يؤكد عَلَى أن الرَّبّ هُوَ الْمَلِك الإلهي العظيم الّذِي يتحكم فِي كُلّ قوى الكون المرئية والخفية، وعَلَى ذلِكَ فهو يدبر حماية الأمَّة وخصوبتها.

١. **مفاهيم أساسية**. ذكر المفكرون خمسة عناصر رَئِيسية يتم بواسطتها التعبير عن الفكر اللاهوتي الخاص بصهيون. الأربعة الأوَّلى ذكرها إدزارد ووهلند. أوَّلاً، جَبَل صهيون هُوَ جَبَل عال، أوْ أنه مرتبط بجَبَل صافون. ثانيًا، يخرج مِنْ صهيون نَهْر يكسب الأرْض خصباً. ثالثًا، انتصر الرَّبّ عَلَى حالة التشوش. رابعًا، الرَّبّ يوفر الأمن لمدِينة أورُشَلِيم. وهذه القائمة دعمها فِيمَا بعد هانز ولدبرجر، أضاف إليها عنصرًا خامسًا، وهو حج الأمَم عَلَى جَبَل صهيون اعترافًا بسيادة الرَّبّ. وهذه العناصر تعبر عن لائحة لاهوتية أعمق تشكّل المفهوم اللاهوتي لكثير مما جاء فِي الكتاب الْمُقَدَّس العبري، وبصفة خاصة سِفْري الْمَزَامِير وإِشَعْيَاء. وهذه اللائحة الخاصة بتقاليد صهيون يمكن مناقشتها بشكّل مناسب تحت ثلاث نوعيات رَئِيسية:

(أ) الرَّبّ هُوَ الْمَلِك العظيم. والفكر اللاهوتي لصهيون يؤكد أساسياً عَلَى أن إلهَ إِسْرَائِيل، يَهْوَهْ (بعد ذلِكَ كتبت "الرَّبّ") هُوَ الْمَلِك القدوس الّذِي يسيطر عَلَى السَّمَاء والأرْض. ووجوده غير المرئي يسكن الهيكل القائم عَلَى جَبَل زيتون (مز ٤٧: ٧- ٩ [٨- ١٠]، والّذِي يرجع تاريخه إلى أيَّام الْمَلِكية، وهكَذَا نقرأ:

"لأن اللهمَلِك الأرْض كُلّها رنموا قصيدة.مَلِك الله عَلَى الأمَم. الله جلس عَلَى كرسي قدسه.

شرفاء الشُّعُوب اجتمعوا. شَعْب إله إِبْرَاهِيم. هُوَ متعال جدًّا"

والْمَزْمُور ١٤٦: ١٠ يربط بكُلّ وضوح بين جَبَل صهيون ومَلِكوت الرَّبّ: "يَمْلِكُ الرَّبّ إِلَى الأَبَدِ إِلهُكِ يا صهيون إلى دور فدور". وهذه الْمَزَامِير تقدم صورة واضحة عن الرَّبّ الّذِي يسكن عَلَى العرش، ويسود عَلَى العالم كُلّه. وحَتَّى أثناء السبي، وبعد دمار هيكل أورُشَلِيم، ظل الإصرار قائمًا عَلَى أن الرَّبّ هُوَ الْمَلِك العظيم، الّذِي سيجلس ثانية عَلَى العرش عَلَى جَبَل صهيون. وهكَذَا، الرَّبّ كَانَ الْمَلِك العظيم، الّذِي سيجلس عَلَى عرشه فوق جَبَل صهيون. وهكَذَا وبعد خمس وعشرين سنة مِنْ السبي فِي بَابِل، رأى حِزْقِيَال الكَاهِن والنَّبِيّ عرش الرَّبّ المستقبلي فِي إِسْرَائِيل بعد استعادتها (حز ٤٣: ٧ "وقال يا ابن آدم هذا مكَانَ كرسي ومكَانَ باطن قدمي حيث أسكن فِي وسط بَنِي إِسْرَائِيل إِلَى الأَبَدِ". والإشارة إلى مكَانَ باطن قدم الرَّبّ تشير إلى مسند القدمين، والّذِي كَانَ سمة شائعة للعروش الْمَلِكية فِي ش. أ. ق.. وحَتَّى فِي خضم كارثة سنة ٥٨٦ ق. م كَانَ حِزْقِيَال وزملاءه الكَهَنَة يدركون أن الرَّبّ هُوَ الْمَلِك العظيم الّذِي يسود عَلَى العالم، والّذِي سيعود ثانية فِي يوم مَا ويضع حجرة عرشه عَلَى جَبَل صهيون.

وحكم الرَّبّ كمَلِك عظيم قائم عَلَى التشبيه المجازي الشعري أنه حارب وانتصر عَلَى الشواش (مادة الكون قبل خلقه) العظيم (Halpern, 1981, 61-95; Day, 18-38). وهذا الانتصار المادي يرسخ ممَلِكة الرَّبّ، والتي تتطلب بدورها بناء الهيكل والصراع بين الْمَلِك العظيم والشواش العظيم كَانَ يشكّل الطريقة الشائعة الّتِي يصيغ بها الناس فكرهم اللاهوتي فِي ش. أ. ق.، الأمر الّذِي نلمسه فِي الكتابات الدينية الكَنْعَانية وكتابات بلاد مَا بين النَهْرين (Longman, 270, n. 19). وعَلَى ذلِكَ، لا يجب أن تأخذنا الدهشة أن إِسْرَائِيل عبرّت أيضًا عن معتقداتها فِي الرَّبّ بتعبيرات مماثلة، غير أنها تؤكد فِي ذات الوقت سمو الرَّبّ وتفرده (VanGemeren, 630). وموضوع انتصار الرَّبّ نراه بدرجات مختلفة فِي مواضع كثيرة مِنْ سِفْر الْمَزَامِير (مثل؛ (مز ٦٥: ٦- ٧ [٧- ٨]، ٨٩: ٩- ١٣ [١٠- ١٤]، ٩٣/ ١٠٤: ١- ٩). وانظر مثل؛ مز ٧٤: ١٢- ١٤.

(والله مَلِكِي منذ القدم فاعل الخلاص فِي وسط الأرْض. أنْتَ شققت الْبَحْر بقوتك. كسرت رؤوس التنانين عَلَى المِيَاه.

أنْتَ رضضت رؤوس لوياثان. جعلته طعاماً للشَعْب لأهل الْبَرِّيَّة).

والمِيَاه الّتِي وُصفت كوحش الْبَحْر، كَانَت تمثل قوى الشواش.

والمعركة الَّتِي انتصر فيها الرَّبّ عَلَى هذه القوة ذُكرت هنا، وتم الرَّبْط بوضوح بينها وبينمَلِكوت الرَّبّ (انظر أيضًا مز ٢٩: ١٠، ٩٣: ١). وتبادل كثيرون مِنْ المفكرين بأن هذه المَعْركة كَانَ يتم تمثيلها مِنْ الناحية الطقسية فِي احتفال التتويج السنوي الَّذِي كَانَ يُقام فِي الخريف بمناسبة العام الجديد (Halpern, 1981, 85-95; Day, 18-21). ويجادل موينكل بالقول إن هذا الاحتفال كَانَ يتخيل فحسب المَعْركة الأسطورية مع الشواش (Mowinckel, 80-84). ويقول ف. م. كروس F. M. Cross إن هذا الطقس كَانَ يتضمن أيضًا الأعداء التاريخيين للأمَّة (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 79-111). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، لاحظ مفكرون آخرون أن النص الكتابي يفتقر إلى دليل قاطع لطقس اعتلاء العرش، وأن معظم الحجج الَّتِي تدعم هذا الاحتفال تعتمد بقوة عَلَى نظائر الاحتفال "...." البَابِلي (Longman, 267, n.3; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, 102-6). وعَلَى أية حال، فإنه فِي قلب الفكر اللاهوتي لصهيون نجد الاعتقاد الأساسي بأن كُلِّي القدرة يحكم عَلَى الأرْض كُلّها باعتباره الْمَلِك العظيم. والمَلَكية- فِي الكتابات الكَنْعَانية- مرتبطة ببناء هيكَل. وفي قصص البَعْل، - مثل؛- بعد أن هزم البَعْل مِيَاه الشواش تقرر عمل هيكَل للبعل ثم تم بناؤه (CTA 4.iv.62-5.63; 4.vi.35-38) وفي ملحمة ..... (وهي ملحمة بَابِلِيةٍ تتحدث عن الخلق) نجد سيناريو مماثلاً، حيث أقيم لمردوخ هيكلا بعد أن قهر وحش الشواش "تايمات". وعَلَى الرغم مِنْ أن مفهوم ش. أ. ق. عن الهيكَل هُوَ أنه مكافأة عَلَى النصر ولكنه ليس قريبا مِنْ مفهوم الكتاب الْمُقَدَّس العبري عن الهيكَل، ذلِكَ أن هيكَل أورُشَلِيم هُوَ المكَانَ الذ أقام فيه الرَّبّ عرشه (انظر حز ٤٠- ٤٣، وبصفة خاصة ٤٣: ٧ زك ١: ٧- ٦: ١٥، وانظر Halpern, "Chaos").

كما صُوِّر الرَّبّ أيضًا باعتباره الْمَلِك العظيم الَّذِي يسيطر عَلَى المجلس الإلهي (Mullen)، حيث نراه بشكل تقليدي فِي العبارة الَّتِي تتكرر كثيرًا "رب الصباؤوت" (والتي تُرجمت بعد ذلِك إلى "رَبَّ الْجُنُودِ"، انظر NIV). ومن بين استعمالات هذا التعبير الأخرى، يبدو أنه كَانَ يُستخدم كتعبير فني فِي العبارة القديمة فِي هيكَل أورُشَلِيم لفكرة موسعة عن هذا اللقب، انظر G. Vos, *Biblical Theology*, 1948, 260-62; *TWOT* 2:750-51). وفي إطار هذا المعنى الضيق، فإنه يتضمن إلهَ إسْرَائِيل وهو جالس عَلَى العرش الإلهي أمام المجلس السماوي (Mettinger, "YHWH SABAOTH," 19). مز ٨٩: ٥- ٧ [٦- ٨] يقدم لنا صورة حيّة عن مجلس الرَّبّ المحيط به.

"والسَّمَاوَات تحمد عجائبك يا رب وحقك أيضًا فِي جماعة القديسين. لأَنَّهُ مَنْ فِي السَّمَاء يعَادِل الرَّبّ.

مَنْ يشبه الرَّبّ بين أبناء الله. إله مهوب جدًا فِي مؤامرة القديسين ومخوف عِنْدَ جَمِيع الَّذِين حوله"

وتعكس أيقونات (صُور) هيكَل أورُشَلِيم الفكر اللاهوتي لصهيون بطرق كثيرة، وأكثر الأمثلة بروزا الكروبيم وتَابُوت العهد. ففي داخل قدس الأقداس فِي الهيكَل هناك نجد تَابُوت العهد والكروبيم. وقد تجمعت هذه الأشياء لتكوّن العرش الَّذِي سيجلس عليه الحضور غير المرئي للملك العظيم (Mettinger, *Dethronement*, 19-24). ونقرأ فِي ١مل ٦: ٢٣- ٢٨ أن فِي الأقداس يقف كارُوبِيم، والأجنحة الخارجية لهذين الكروبين تلمسان جدران الهيكَل، فِي حين أن الأجنحة الداخلية للكروبيم تلمس كُل منها الأخرى، ويضيف مَا جاء فِي ٢أخ ٣: ١٣ أن الكروبيم ينظران إلى الخارج، أي ينظران مِنْ المكَانَ الداخلي (مِنْ قدس الأقداس) إلى القدس. وتحت الأجنحة تَابُوت العهد (١مل ٨: ٧) وهذا أمر يبدو مربكاً إلى حد مَا إلى أن يصبح المرء عَلَى معرفة بعروش ملوك ش. أ. ق.، والأيديولوجية الَّتِي قام عليها تصميمها. والعروش القديمة كَانَت فِي العادة تتكون مِنْ كروبين تتلامس أجنحتها، وبذلِك تخلقان عرشاً للمَلِك أوْ الإله. كما أن صندوقاً أوْ كرسياً مسنداً للقدمين. وعَلَى سبيل المثال، قد نلاحظ صورة العرش الَّتِي وُجدت فِي تَابُوت أحيرام مِنْ بيبلس، والتي يرجع تاريخها إلى أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد. وفي هذه الصورة نجد أن المخلوقات المجنحة تتطلع إلى الأمام، بحسب مَا توضح فِي سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ الثاني. وعلاوة فإن الْمَلِك أوْ الإله يضع قدميه عَلَى صندوق هُوَ بمثابة مسند للقدمين. وهناك نماذج أخرى مِنْ هذه الرسومات والأيقونات والتي وُجدت فِي مجلد يرجع تاريخها إلى القرنين الثالث والثاني عشر ق. م.

ثم أن الفكر اللاهوتي لصهيون يعزي وضعًا فريدًا لجَبَل الهيكَل أيضًا. ولأن جَبَل صهيون هُوَ كرسي الْمَلِك العظيم، سواء بالاختيار (مثل؛ Rohland, 120-23)، أوْ بالخلق (مثل؛ Ollenburger, *Zion*, 61-63) فإن هذا الجَبَل، بالرغم مِنْ إنه فِي الواقع صغير، اعتُرف بأنه قمة أكثر الجبال ارتفاعاً، والتي تصل قمته إلى السَّمَاء (مثل؛ مز ٢: ٦، ٦٨: ١٦ [١٧]، ٨٧: ١، ٩٩: ٩، إش ٢: ٢- ٤ (= ميخَا ٤: ١- ٣)، ٢٧: ١٣، ٦٦: ٢٠، حز ٤٠: ٢، زك ١٤: ١٠). وهنا نقول أيضًا إن هذا المفهوم يماثل المفهوم الكَنْعَاني عن الجَبَل الكوني، أي الجَبَل الَّذِي يحتوي كُلّ الحقيقة، كما يحتوي عَلَى السَّمَاء والأرْض (انظر Clifford, *Cosmic Mountain*). وجاء فِي كتابات أوغاريت أن هيكَل البَعْل يجلس عَلَى جَبَل صفون (*spn*; CTA 4.v.116-19)، وهي أعلى قمة فِي العالم (Roberts, "Zion," 100; Zaphon وكَانَ يُعتقد أن جَبَل صفون يقع فِي الشمَال، وأصبح الاسم يُستخدم كاسم علم يطلق"عَلَى الشمَال"). والواقع أن مز ٤٨: ٢ [٣] يعرف جَبَل صهيون بأنه قمة جَبَل صفون: "جميل الارتفاع فرح كُلّ الأرْض جَبَل صهيون فرح أقاصي الشمَال (جَبَل صفون) مَدِينَةَ الْمَلِكِ العظيم" (هذه ترجمتي للآية).

وفي هذه ع.، امتص الفكر اللاهوتي لصهيون فِي الواقع مفهوم جَبَل صفون، وصنفه عَلَى أنه أدنى مِنْ جَبَل صهيون (انظر Roberts, Roberts, *Zion*, 100 n. 25; Levenson, 146; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 352-53). وصهيون، باعتباره الجَبَل الكوني يُعد بمثابة العتبة الفعلية بين السَّمَاء والأرْض (انظر أيضًا مز ٢٠: ٢ و٦ [٣ و٧]. ثم إن إسْرَائِيل كَانَت تقول بأن الجَبَل هُوَ مركز أوْ (حسبما يقول البعض) سرّة الأرْض، وهو الرابطة الرَئِيسية بين الله والجنس البشري (Levenson, 115-22). ومن الجلي أن هذا المفهوم كَانَ مجرد تأكيد عَلَى أهمية جَبَل صهيون بأكثر مما هُوَ حقيقة جغرافية.

وكَانَ اَلْمَلِك فِي أورُشَلِيم ينتسب تمامًا للمَلِك العظيم، فهو وكيل الرَّبّ عَلَى الأرض، انظر أيضًا Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 125-48; cf. also S. Talmon, "The Biblical Idea of Statehood," in *The Bible World*, ed. Gary Rendsburg, et al. 1980, 239). وصفت ممَلِكة دَاوُد فِي النص عَلَى أن الرَّبّ اختارها عَلَى وجه الخصوص لتخدم كملوك له عَلَى الأرض (٢صم ٧، مز ٧٨: ٦٥- ٧٢، ١٣٢: ١١- ١٨). والأكثر شهْرة هُوَ مَا جاء فِي اَلْمَزْمُور ٢: ٧ "قال لي أَنْتَ ابْنِي. أَنَا اَلْيَوْم ولدتك"

وإسْرَائِيل قديمًا، لَمْ تعتبرمَلِكها الابن الإلهي لِلرَّبّ. بل بالأحرى، كَانَت هذه لغة تقليدية تشير إلى أن الرَّبّ هُوَ سيدمَلِك إسْرَائِيل وربه، وأن اَلْمَلِك البشري خادمه الخاضع له- وهذا مفهوم يمكن أن نلاحظه أيضًا فِي ثقافات أوغاريت وبلاد مَا بين النَّهْرين وذلِكَ فِي الألفية الثانية قبل الميلاد. ومن أكثر الالتزامات أهمية والمنوطة باَلْمَلِك باعتباره وكيلاً عن الله هُوَ أن يبْنِي هيكُل الرَّبّ ويعتني به (١مل ٨: ١٣، مز ٧٨: ٦٩). وبالنظر إلى أن اَلْمَلِك يُعد مِنْ خدم الله أوْ وكيله عَلَى الأرْض، فعَلَى ذلِك كَانَ للفكر اللاهوتي لصهيون دور هام فِي إضفاء الشّرعية عَلَى بيت دَاوُد اَلْمَلِكي (مز ٢: ١٢)، وعَلَى ذلِك، كَانَ هذا الفكر اللاهوتي اَلْمَلِكي الرسمي لِيَهُوذا. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن الفكر اللاهوتي لصهيون كَانَ يطلب حكمًا أخلاقيًا وعَادِلاً مِنْ خادم الرَّبّ (اَلْمَلِك). وبالنظر إلى أن اَلْمَلِك العظيم كَانَ عَادِلاً، هكَذَا أيضًا يتوجب عَلَى وكيله الأرْضي أن يَكُونُ كذلِكَ (انظر مز ٨٩: ١٥ [١٦] و٣٠- ٣٤ [٣١- ٣٥]. والفكر اللاهوتي لصهيون كَانَ ينظر أيضًا إلى الْمُلُوك الغرباء- أحيانًا يشير إليهم بكَلِمة "رؤساء" (נְגִיד) باعتبارهم مسئولين أمام اَلْمَلِك العظيم، بالرغم مِنْ أنه لَمْ يُعط لهم امتياز أن يكونوا مِنْ الوكَلاء الَّذِين اختارهم الرَّبّ (مثل؛ مز ٧٦: ١٢ [١٣]، حز ٢٨: ١- ١٠، انظر Mullen, 232-37). ومن المفهوم الأساسي القائل بأن الرَّبّ هُوَ اَلْمَلِك العظيم تم استخلاص استنتاجين لاهوتيين هامين.

(ب) اَلْمَلِك العظيم- والحَامي. وكما سبق وذكرنا آنفًا، كَانَ يُفهم عن الرَّبّ أنه المحارب الإلهي، الَّذِي حطم قوى الشواش، وهذا مفاده أن الرَّبّ يستطيع أن يقهر أعداء إسْرَائِيل مِنْ الشُعُوب المختلفة. وعَلَى ذلِك، فإن جَبَل صهيون- الَّذِي أعطى نفس مكَانَة أورُشَلِيم، أصبح ملاذًا للإسْرَائيليين: وعَلَى سبيل المثال نقرأ فِي مز ٤٨: ٣- ٥ [٤- ٦] اَلآتي:

> "الله فِي قصورها يُعرف ملجأ. لأن هوذا الْمُلُوك اجتمعوا. مضوا جَمِيعًا. لما رأوا بُهتوا ارتاعوا فرّوا".

توضح هذه الآيات فكر صهيون اللاهوتي وثقته فِي الرَّبّ باعتباره حَامي إسْرَائِيل، بالرغم مِنْ الهجوم الضاري الَّتِي تتعرض له مِنْ الشُعُوب. ولقد قامت نبوات إشَعْيَاء عَلَى أساس هذه الثقة. ومن مواجهة الخطر الناجم عن التحالف بين السوريين والإسْرَائيليين (٧٣٥ ق. م تقريبًا) فقد حَثّ إشَعْيَاء آحازمَلِك يَهُوذَا أن يثق فِي قوة الرَّبّ (إش ٧- ٢٨. وهنا أيضًا، فِي مواجهة السخرية والتهديدات الأشورية، شجع إشَعْيَاء حِزْقِيَال أن يتُّكلّ عَلَى قوة الرَّبّ (إش ٣٦- ٣٧، انظر ٢مل ١٨- ١٩، إر ٢٦: ١٨- ١٩).

وقد تجادل الدارسون حول مَا إذا كَانَت إسْرَائِيل تفهم أن حماية الرَّبّ مشروطة أم لا. وإلى عهد قريب، كَانَ الاجماع هُوَ، أنه طبقًا للفكر اللاهوتي لصهيون، فإن حماية الرَّبّ كَانَت غير مشروطة، فصهيون كَانَت منيعة لا تُنتهك حرمتها. وقد عبر عن هذه النظرية ج. هـ. هايز، ومنذ عهد قريب عبّر عنها ج. داى (١٢٥- ٣٨)، الَّذِي جادل بالقول إن مناعة صهيون مرتبطة باختيار الرَّبّ لها، وهذا تقليد يرجع إلى الْمُلُوك اليبوسيين الَّذِين حكموا أورُشَلِيم قبل دَاوُد (أنظ ١صم ٥: ٦- ٧). وكما هُوَ ثابت مِنْ العديد مِنْ مَزَامِير صهيون (مز ٤٦ و٤٨ و٧٦)، ظل هذا التقليد باقيا حَتَّى بعد استيلاء دَاوُد عَلَى المدِينة، وأعيد تطبيقه عَلَى عاصمة دَاوُد اَلْمَلِكية. وقد تحدى رونالد كلِيمنتس (٧٢- ٨٩) منذ عهد قريب هذه النظرية، قائلاً بأن عقيدة مناعة صهيون لَمْ تُعرف إلاّ بعد خلاص أورُشَلِيم مِنْ العدوان الأشوري سنة ٧٠١. وخلاص أورُشَلِيم، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي ذكر فِي سِفر إشَعْيَاء، جاء نتيجة تقوى حِزقيَا. ويقول إن الإشارات إلى مناعة صهيون فِي اَلْمَزَامِير، جاءت نتيجة سوء فهم تعبيرات شعرية عن ثقة المتضرع فِي قدرة الرَّبّ ورغبته فِي خلاص صهيون.

والجدل الَّذِي دار حول مَا إذا كَانَت حماية الرَّبّ لصهيون مشروطة أم غير مشروطة كَانَ له نتائج فِيمَا يتعلق بالمتطلبات الأخلاقية الَّتِي وضعها فكر صهيون اللاهوتي عَلَى الشَعْب. فإذا كَانَت حماية الرَّبّ لصهيون غير مشروطة، هنا يَكُونُ الشَعْب غير ملتزم بشروط العهد، الرَّبّ فقط هُوَ الَّذِي يَكُونُ ملتزماً (Levenson, 93-94, 98-101). وبالنسبة لهؤلاء المفكرين، فإن نبوات مثل إرْمِيَا ٧: ١- ٥، تُقرأ عَلَى أنها دعوة لاهوتية للبقظة والانتباه، غير أن هؤلاء المفكرين الَّذِين يعتقدون أن مناعة صهيون فكرة لاحقة أدخلت عَلَى التقليد، والَّذِي ينظر إلى كَلام إرْمِيَا عن الهيكَل إن هُوَ بالأكثر إنكار أن فِي النص دعوة محددة إلى الأمَّة للتسمك بالأخلاقيات.(ص ٣١٨) وكما ذكر سابقًا (انظر القسم ١ - ..) تقع مسئولية تمسك الأمَّة بالنواحي الإخلاقية- وإلى درجة كبيرة- عَلَى اَلْمَلِك الَّذِي دُعي أن يقود الأمَّة فِي إطار مِنْ البر والحق. غير أنه بخلاف اَلْمَلِك، فإن الصديقين- أولئك الَّذِين يتناغمون مع طبيعة الرَّبّ العَادِلة، هم الَّذِين سيتمكنون مِنْ العيش عَلَى جَبَل صهيون، ويستفيدون مِنْ بركات الأمن والأزدهار. لقد حث الأنْبِيَاء، اَلْمَلِك والشُعُوب عَلَى إطاعة مطاليب الرَّبّ (مثل؛ إش ٣٣: ١٣- ١٦، مِيخَا ٣: ٨- ١٢، انظر VanGemeren, 355-56).

أمَّا هزيمة الأمَم فكثيرًا مَا تُصور عَلَى أنها ترجع لظواهر خاصة بالطبيعة. وعَلَى سبيل المثال، زئير الرَّبّ أوْ صوته الَّذِي مثل الرعد مِنْ صهيون يحمل الأمَم عَلَى الفرار فِي ذعر (مثل؛ مز ٤٦: ٦ [٧]، ٧٦: ٦- ٨ [٧- ٩]. عَامُوس ١: ٢، يُوئيل ٣: ١٦ [٤: ١٦]). وهذه الصور تماثل مَا نقرأه فِي كتابات أوغاريت، الَّتِي يرعد فيها الْبَعْل ضد أعدائه مِنْ جَبَل هيكَله (*CTA* 4.vii.3037). وفي أوقات أخرى كَانَ الرَّبّ يهزم الأمَم بريح شرقية (خر ١٠: ١٣، ١٤: ٢١، مز ٤٨: ٧ [٨]، حِزِ ١٧: ١٠، ١٩: ١٢، ٢٧: ٢٦). والمفهوم الَّذِي ترتكز عليه كل

هذه الأمثلة يقوم عَلَى أساس فكرة أن الطبيعة ينتابها اضطراب عظيم حين يقوم اَلْمَلِك العظِيم، الَّذِي يسكن فِي صهيون بشن حرب، أَوْ حين يتكّلم مِنْ هيكله. وعلاوة عَلَى ذلِك، فربما كَانَت هزيمة الأمَم. مِنْ ناحيةٍ مَا- يتم تمثيلها طقسيًا فِي احتفال التتويج (انظر المناقشة الَّتِي ذُكرت سابقًا). وهي تأتي بمثابة الأساس الفكري ليوم الرَّبّ (Halpern, 1981, 87, 98-105; Mow-inckel, 145). وهزيمة الأمَم تؤدي إلى نتيجتين إيجابيتين: يختبر العالم السلام (مز ٤٦: ٨- ١٠ [٩- ١١]، ٧٦: ٣ و٨ [٤ و٩])، واعتراف الأمَم بالرَّبّ (مز ٤٦: ١٠ [١١]، ٧٦: ١٠- ١٢ [١١- ١٣]، زك ١٤: ١٦- ١٩). وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا الاعتراف قد يأتي فِي صورة حمد وتسبيح وعبادة، إلاّ أنه يجب ألاّ ننس أنها ذوبان للأمِم فِي المجتمع الَّذِي دخل فِي عهد مع الرَّبّ. وعوضاً عن ذلِك أن يُفهم عَلَى أنه اعتراف بالرَّبّ بأنه القوة الأعْظم الَّتِي تهزم قوى الشواش وتتحكم فيها.

(جـ) اَلْمَلِك العظيم- العائل الأعْظَم. أمَّا الوجه الآخر لهزيمة قوى الشواش فهو أن الرَّبّ يوفر الازدهار للأمَّة وللعالم. والرَّبّ يحقق النجاح والازدهار عن طريق حفظ النظام. ويجب ملاحظة أن الخليقة فِي تكوين ١، تأثرت بتنظيم الرَّبّ للغمر (تك ١: ٢). وكَانَ كُلّ يوم مِنْ الخليقة يضفي عَلَى العالم وبنجاح تام مزيداً مِنْ التنظيم. وقد نجم عن هذا التنظيم خصوبة بالنسبة للزراعات والحيوانات والبشر. وفي إسْرَائِيل القديمة، حيث كَانَ الجفاف، وتلف المحاصيل الزراعية، وموت الأطفال كَانَت أموراً واقعية وكوارث أليمة، ومن ثم كَانَ مِنْ السَّهْل التعرف عَلَى العلاقة بين النظام والنجاح. وقد أكد فكر صهيون اللاهوتي أن الرَّبّ- مِنْ خلال وكيل مِنْ البشر (أي،مَلِك إسْرَائِيل) يتّسم بالطاعة ويحافظ عَلَى العبادة فِي هيكل أورُشَلِيم- يبارك بالأرْض بالخصوبة الَّتِي تنجم عن هزيمة قوى الشرّ الهدامة المتمثلة فِي الشواش.

وقد تم التعبير عن هذا الرجاء بقوة مِنْ خلال فكرة نَهْر الفردوس (مثلا؛ مز ٤٦: ٤ [٥]، إش ٣٣: ٢١- ٢٣، حز ٤٧: ١- ١٢، يُوئِيل ٣: ١٨ [٤: ١٨]، زك ١٤: ٨). وفي الفقرة الَّتِي فِي سِفْر حِزْقِيَال يتخيل النَّبِيّ نَهْراً عَظِيمًا يتدفق فِي هيكل صهيون. وفِيمَا يتدفق تزدهر الأرْض الَّتِي يمر عليها بالخصب والنماء. وأخيرًا يصل إلى البَحْر الميت ويحول مِيَاهه المالحة إلى مِيَاه نقية عذبة وعَلَى ذلِك يعج البَحْر بالحَيَاة. وهذا الموضوع يماثل موضوعات تتعلق بمسكن" (إيل El's) فِي وسط نَهْرين فِي كتابات أوغاريت (*CTA* 2.iii.4; Clifford, *Cosmic Moun-tain*, 38-41). وربما كَانَ هذا الموضوع يشكّل أيضًا الخلفية الَّتِي وراء وجود نَهْر خصيب فِي الحديقة الأوَّلى (انظر تك ٢: ١٠). وكما رأينا بالنسبة لعناصر أخرى مِنْ الفكر اللاهوتي لصهيون، لَمْ تكن هذه الخصوبة قاصلاة عَلَى إسْرَائِيل وحدها، بالرغم مِنْ أنه مِنْ الواضح أن المستفيد الأوَّل هُوَ الأمَّة. بل إن العالِم كُلّه بالأحرى سينال بركة الخصوبة (تك ١٢: ١- ٣). وهكَذَا، فإن أمَّة إسْرَائِيل، والأكثر أهميةمَلِكها وكهنتها، شعروا بالمسئولية ليس بالنسبة لنجاحهم الشخصي فحسب، بل وبشكّل جوهري عن العالم بأسره.

٢. الوضع التاريخي والمسار اللاهوتي. الثقافة هي الَّتِي أقامت محيط الفكر اللاهوتي لصهيون، وبقدر كاف مِنْ الثقة والوضوح. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن النظريات المتعلقة بالوضع الأساسي لتقاليد صهيون حفزت عَلَى المزيد مِنْ الجدال. وطوال الرُّبع الثالث مِنْ القرن العشرين طفت عَلَى الفكر الثقافي النظرية الَّتِي تقول إن الفكر اللاهوتي لصهيون جاء نتيجة عبادة أورُشَلِيم السابقة عَلَى عهد دَاوُد، وعَلَى أورُشَلِيم الإسْرَائِيلية. وإذ لاحظ كثيرون مِنْ المفكرين التشابهات العديدة بين الفكر اللاهوتي لصهيون، والمعتقدات الدينية الكَنْعَانية، فمن ثم انتهوا إلى أن أسرة دَاوُد اَلْمَلِكية تبنت (أورُشَلِيم السابقة لعهد دَاوُد) أساطير عبادة إليهو (أورُشَلِيم قبل عهد دَاوُد) لفكرهم اللاهوتي اَلْمَلِكي وهذه الحجة- بصفة خاصة- تشرح طبيعة العهد غير المشروط مع دَاوُد، والَّذِي نقرأ عَنْهُ فِي مز ٨٩، ١٣٢. وبرغم ذلِك، فقد انتقلت الثقافة منذ عهد قريب مِنْ نظرية الأحوال اليبوسية وارجعت أصولها إلى حاشية دَاوُد اَلْمَلِكية (وقد دافع عن هذا الوضع بكُلّ قوة ج. ج. م. روبرتس). ويجادل هؤلاء الدارسون أن نظرة الفكر اللاهوتي لصهيون إلى الرَّبّ باعتباره اَلْمَلِك العظيم الَّذِي يسود عَلَى المجلس الإلهي، لا يمكن الدفاع عَنْهُ إلاّ فِي وقت مِنْ تاريخ إسْرَائِيل حين تلاقت الحقيقة مع هذا الاعتراف اللاهوتي. ولِذلِك يدّعون أن مدة حكم دَاوُد وسُلَيْمَان، وهي الفترة الَّتِي اتسعت فيها قوة إسْرَائِيل إلى أوسع مدى لها، ربما كَانَت الوضع الأكثر عقلانية. ولا ينكر هؤلاء المفكرون العلاقات الكَنْعَانية، لكنهم يريدون بالأحرى المجادلة بان التكوين الحقيقي لتقاليد صهيون جاءت وليدة البلاط اَلْمَلِكي لبيت دَاوُد.

ومهما كَانَ الجدال المتعلق بأصول صهيون قد رسَّخ لاهوتيًا، إلاّ أن هذه التعقيدات اللاهوتية كَانَ مسيطرة عَلَى البلاط اَلْمَلِكي لأسرة دَاوُد اَلْمَلِكية فِي أورُشَلِيم طوال مدة حكم اَلْمَلِكية فِي يَهُوذا. وعَلَى الرغم مِنْ حقيقة أن الانقسام قد وُصل بين يَهُوذا وإسْرَائِيل ولم تعد أسرة دَاوُد اَلْمَلِكية تسيطر عَلَى الأراضي المجاورة باعتبارها خاضعة لها، غير أن الفكر اللاهوتي لصهيون ظلت الإيديولوجية الَّتِي تتبعها الدولة وعَلَى أساسها كَانَت تُوجّه تطلعاتمَلِك يَهُوذا والحاشية. وبرغم ذلِك، فإن الأمَّة لَمْ تنج مِنْ الهجمات الضارية الَّتِي كَانَ يشنها عليها نبوخذ نصر، والبَابِليون. وفي هذا الوقت، تطلبت الظروف التاريخية مِنْ العبرانيين أن يعيدوا التفكير فِي إيديولوجيتهم القومية (Met-tinger, *Dethronement*, 39-115) الأمر الَّذِي أدى إلى بروز الاسم الَّذِي يُطلق عليه (#٩٠٠٥ שֵׁם)، المجد (#٣٨٨٣ כָּבֵד) ولكن فكر صهيون اللاهوتي لَمْ يمت إطلاقًا موتاً كاملاً، ذلِك أنه عاد ثانية ليصبح مسيطرًا فِي آمال الكَهَنَة، الَّذِين كَانُوا يعملون مِنْ أجل استعادة إسْرَائِيل وارجاعها إلى سابق عَهْدَهُا أثناء أزمنة مَا بعد السبي. وهكَذَا، ظهرت الأفكار الأساسية لفكر صهيون اللاهوتي وبشكّل بارز فِي أسفار مثل حِزْقِيَال، أَخْبَارِ الأيَّام الأوَّل والثاني، وسِفْرى عَزْرَا- نَحَمْيَا.

وفِيمَا كَانَ الزمن ينقضي تضاءلت فكرة استعادة الأمَّة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، أعاد إيمان شَعْب إسْرَائِيل الحي، أعاد تطبيق مبادئ اللاهوتي الصهيوني عَلَى موقفهم المتغير. ولم تتم المحافظة عَلَى تقالِيد صهيون كمجموعة موجودة فِي الفكر اللاهوتي. وبدلاً مِنْ ذلِك تناثر فِي كافة مضامين إيمان إسْرَائِيل مَا بعد السبي، وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِك أنها تعرضت للتغيير. وعَلَى سبيل المثال، فإن صهيون أَوْ أورُشَلِيم لَمْ تُقدم فِي اَلْمَزَامِير

الأخيرة كحصن وملجأ، بل بالأحرى كَانَت الوصية للإسْرَائِيليين أن يحتموا بالتوراة (انظر مز ١١٩). بل والأكثر مأساوية هُوَ أن الكتابات الرؤيوية تخلت عن تطلعات فكر صهيون اللاهوتي بالنسبة لهذا العالم ونقلتهم إلى الأجواء السماوية. فالرَّبّ هُوَمَلِك السَّمَاوَات، غير أنه سُمح لملوك الأرْض أن يحكموا لفترة مَا (دا ٧: ٢٣- ٢٥، ١١: ٣٦). والرجاء فِي الخلاص أصبح يعتمد فقط عَلَى نهاية التاريخ، وسوف يأتي مِنْ خارج العالم المادي. وسوف يعاني الصديقون عَلَى أيدي المُلوك الأرْضيين الأشرار إلى أن يخلصهم الرَّبّ ويعاقب أعداءهم بعد معركة نهائية فاصلة يتحقق فيها النصر (دا ١١: ٣٣- ٣٥، ١٢: ١- ٣)، وإزالة الآمال اللاهوتية لصهيون مِنْ العالم المادي، ونقلها إلى العالم الروحي، يشكّل موضوعاً نقرأ عَنْهُ بسهولة فِي النص الكتابي لسِفر دَانيال.

ووجهة النظر الرؤيوية العالمية هذه، والزاخرة برموز وأفكار عن صهيون، تشكّل الكثير مِنْ الخلفية اللاهوتية الَّتِي بواسطتها عرفت كنيسة القرن الأوَّل يَسُوع، والتي تقف أساسًا وراء الكثير مِنْ مفاهيم العمد الجديد المتعلقة بصهيون، يمكن رؤيتها بسهولة، بالرغم مِنْ ذلِكَ فِي الكتابات الرؤيوية. وفي رؤيا ١٤: ١- ٥ رؤى الحمل وهو واقف عَلَى جَبَل صهيون مع المائة والأربعة والأربعين ألفًا. وفي جَمِيع انحاء سِفر الرؤيا، يُصور الرَّبّ كمَلِك جالس عَلَى العرش (الأصحاحات ٤، ٥: ١، ٢١: ٥). وهناك طرح الشيطان باعتباره التنين، الرمز القديم للشواش المائي، والتي يؤكد الفكر اللاهوتي لصهيون أنِ الرَّبّ هزمه. وكما هُوَ الحال فِي الفكر اللاهوتي لصهيون، هكَذَا الحال أيضًا فِي سِفر الرؤيا، تمت هزيمة التنين ثانية عَلَى يد الرَّبّ (٢٠: ٧- ١٠). وبعد هذه الهزيمة، أقيمت أورُشَلِيم جديدة، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي وُصفت فيه فِي الفكر اللاهوتي لصهيون (٢١: ١- ٤ و٩- ٢٧). ومع أورُشَلِيم الجديدة، عاد نَهْر الفردوس- الَّذِي رأيناه فِي حز ٤٧: ١- ١٢- للظهور ثانية (رؤ ٢٢: ١- ٦). وهذا الشكْل مِنْ الخلاص يتم خارج التاريخ، الأمر الَّذِي يشير إلى أن الفكر اللاهوتي لصهيون لَمْ ينج مِنْ الدمار الَّذِي لحق بإسْرَائِيل. بل بالأحرى امتصته الخبرات الجديدة لمجتمع الإيمان. والأكثر بروزاً- مثلاً- قول سِفر الرؤيا إن الهيكل لن يُعاد بناؤه (٢١: ٢٢)، ومن الجلي أن ذلِكَ جاء نتيجة إدراك الكنيسة الأوَّلى لأهمية يَسُوع، إلى جَانِب اختبار دمار هيكل أورُشَلِيم سنة ٧٠م.

وحَتَّى فِي الكنيسة الحديثة نجد أنِ العقائد الأساسية لفكر صهيون اللاهوتي مازالت باقية. ذلِكَ أن صباح أي يوم أحد يجتمع أهل الإيمان معًا، ويرنمون ترانيم مثل "إلهنا حصن حصين" ويؤكدون بذلِكَ إيمانهم فِي الله كملجأ منيع، ويترنمون قائلين "قدوس قدوس قدوس رَبّ الْجُنُودِ" مرددين كلمات السيرافيم فِي رؤيا إشَعْيَاء عن المَلِك العظيم وهو فِي وسط مجلسه الإلهي (إش ٦). وعَلَى الرغم مِنْ أن تعليم سيادة الله نجده بارزًا وفي قلب الفكر اللاهوتي الكالفيني، إلاَّ جَمِيع الكنائس المسيحية الأورثوذوكسية تؤكده أيضًا. والكنيسة طوال تاريخها وحَتَّى الوقت الحاضر تواصل. وعَلَى مستوى العالم- صلاتها الصَلاَة الرَّبّانية عَلَى أساس يومي، وبذلِكَ تؤكد المفاهيم الأساسية لفكر صهيون وهي أن الله المَلِك العظيم الَّذِي يحمي ويعتني: "ليأتمَلِكوتك. لتكن مشيئتك كما فِي السَّمَاء كذلِكَ عَلَى الأرْض، خبزنا كفافنا أعطنا الْيَوْم .... ولا تدخلنا فِي تجرَبَّة (أوْ انقذنا مِنْ وقت التجرَبَّة) لكن نجنا مِنْ الشّرّير. لأن لك المَلِك والقوة والمجد إلَى الأبَدِ. آمين (مت ٦: ٩- ١٣، بما فِي ذلِكَ ملاحظة مِنْ ترجمة NIV).

البيبلوجرافيا

R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of Prophecy in the Old Testament*, JSOTSup 13, 1984; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament,* HSM 4, 1972; idem, "The Temple in the Ugaritic Myth of Baal," *Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975),* ed. F. M. Cross, 137-45, 1979; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, 1985; L. R. Fisher, "Creation at Ugarit and in the Old Testament," *VT* 15, 1965, 313-24; idem, "From Chaos to Cosmos," *Encounter* 26, 1975, 183-97; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 25, 1981; idem, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song," *CBQ* 40, 1978, 167-90; J. H. Hayes, "The Tradition of Zion's Inviolability," *JBL* 82, 1963, 419-26; J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry Into the Jewish Bible*, 1985; T. Longman, III, "Psalm 98: A Divine Warrior Victory Song," *JETS* 27, 1984, 267-74; T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 1982; idem, "YHWH SABAOTH—The Heavenly King on the Cherubim Throne," in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Studies*, ed. Tomoo Ishida, 1982, 109-38; S. Mowinckel, *He That Cometh*, trans. by G. W. Anderson, 1955; T. E. Mullen, Jr., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, HSM 24, 1980; B. C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, JSOTSup 41, 1987; J. J. M. Roberts, "The Davidic Origin of the Zion Tradition," *JBL* 92, 1973, 329-44; idem, "Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire," *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays,* ed. Tomoo Ishida, 93-108, 1982; E. Rohland, "Die Bedeutung der Erwǔhlungstraditionen Israels für die Eschatologie der Alttestamentlichen Propheten," Ph. D. Diss., Univ. of Heidelberg, 1956; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC* 5, 1991; H. Wildberger, "Die Vlkerfahrt zum Zion, Jes. II 1-5," *VT* 8, 1957, 62-81.

John T. Strong جون تي . استرونج

Zophar

صُوفَر צֹופַר [*sôpar*] #٧٤٣٦

ع. ق: صُوفَر هُوَ ثالث أصحاب" أيُّوب الثلاثة (أيُّوب ٢: ١١) وقد اشتهر بينهم بكلامه اللاذع وسخريته بأيُّوب. وهو لَمْ يستطع

الانتظار حَتَّى يتكلّم الله ويعرف أَيُّوب طرقه الخادعة الشِّرّيرة (١١: ٥ و٦). كما أنه نصح أَيُّوب أيضًا أن يفتدي نفسه بالتخلي عن خطاياه (١١: ١٤) بالرغم مِنْ أنه لَمْ يكن يأمل كثيرًا فِي أن أَيُّوب سيفعل ذَلِكَ. وعَلَى ذلِكَ ألقى عليه محاضرة شرح فيها مَا يحدث للخطاة (ص. ٢٠).

البيبلوجرافيا

J. C. Holbert, "'The Skies Will Uncover His Iniquity': Satire in the Second Speech of Zophar (Job XX)," *VT* 31, 1981, 171-79.

ألمير بي . سميك *Elmer B. Smick*

4487	מַגֵּפָה

الضربات المُهلكة الَّتِي أوقعها الله على مِصْر

מַגֵּפָה [*maggēpâ*]، #٤٤٨٧، < נָגַף [*nagap*]، **قل.** ضرب، أذى بشدة، أذى جسديًا، **نِفْعَلْ.** يُنكب، يُضرب؛ **هِتْبَعِّيلْ.** يؤذى بشدة، يتعثر (#٥٥٩٧]).

ع. ق ١. كُلّمة מַגֵּפָה تعني ضرب مُهلكة أوقعها الله بشَعْبه المتمرد، وتؤدي إما إلى الموت (عد ١٤: ٣٧)، أَوْ الموت المفاجئ؛ أو تفشي وباء الطاعون (١صم ٦: ٤؛ ٢صم ٢٤: ٢١، ٢٥).

٢. اَلْخُرُوج (←) مِنْ مِصْر (←) يعتبر مِنْ بين أكثر الأحداث أهمية فِي تاريخ خلاص إِسْرَائِيل القديمة. والضربات (מַגֵּפֹת، انظر خر ٩: ١٤) الَّتِي سبقت اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر هي أحداث إلهية موجهة كَانَ الغرض منها دفع فِرْعَوْن العنيد إلى السماح للإِسْرَائِيليين بمغادرة مِصْر: "والآيات والعجائب" تم تذكرها فِي الأسفار الكتابية اللاحقة، وتم الاحتفاء بها فِي الترانيم العبَرِّيَّة القديمة (مثل؛ مز ٧٨؛ ١٠٥؛ ١٣٥؛ ١٣٦). (← عجائب: لاهوت).

بحث و. م. ف بيترى W. M. F. Petrie فِي احتمال أن تكون هناك خلفية ظاهراتية خلف الضربات. أمَّا اقتراح ج. هورت G. Hort وهو توسع فِيمَا اقترحه بيترى Petrie، بأن الضربات الست الأوَّلى يمكن الرَّبْط بينهما وبين سلسلة مِنْ الأحداث الطبيعية الناجمة عن فيضان عالٍ للنيل بشكْلٍ غير طبيعي، قد لا يَكُونُ مقنعًا فِي كُلّ جوانبه، غير أنه مِنْ المؤكد أن يلقى بظلال مِنْ الشك عَلَى الاستنتاجات الَّتِي توصل إليها نقاد المصادر مِنْ ناحية أن هناك تقاليد أدبية متعددة وراء هذه القصص وقبول الفكرة القائلة بأن هذه "أحداث طبيعية" لا تقلل بأى حال مِنْ أن الله كَانَ له دوره فِي ظاهرة الضربات، كما يقول N. M. Sarna : "مِنْ منظور لاهوتى تعد أمثلة مِنْ تسخير الله لقوى الطبيعة لتحقيق مقاصده التاريخية" (93).

٣. و. م. ف. بيترى W. M. F. Petrie، ى. كوسوتو U. Cassuto، ج. ج. دافيز J. J. Davis، و. س. إيلنج C. Aling حاولوا كُلّهم الرَّبْط بين آلهة مِصْرية معينة وموضوع الضربات. والواقع، مِنْ بين نتائج الضربات أن الرَّبّ أظهر أنه أكثر قوة

مِنْ آلهة مِصْر (انظر خر ١٢: ١٢؛ ١٨: ١٠- ١١؛ عد ٣٣: ٤). والقول بأن هناك إلهًا مِصْريًا، أوْ مؤسسة مقدسة وراء كُلّ ضَرْبَة أمر لا يمكن فرضه بالقوة.

فِي الضَرْبَة الأوَّلى تحول نَهْر النيل إلى دم، أوْ أخذ شكْلَ الدم (خر ٧: ١٩- ٢١). وفِيمَا يخص هذه الضرْبَة، يقول آلنج Aling: "مِنْ الجلى انها هجمة ضد إله النيل "حابي" Hapi. والإله والنَّهْر مترادفان" (106). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن "حابى" ليس هُوَ نَهْر النيل، بل ليس نَهْر النيل إلهًا. والواقع، إن هابى مرتبط فقط بالفيضان السنوى (انظر "Hymn to Hapi," M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1973, 1:204-9; see also J. Baines, *The Fecundity Figures*, 1985, who says flatly, "*h'pj* is not the Nile," 112-16). والفحص الدَقِيق للضربات الأخرى وآلهة المِصْريين، يكشف لنا أن الغرض الرَئِيسي مِنْ الضربات لَمْ يكن إظهار سمو الرَّبّ عَلَى آلهة مِصْر، بالرغم مِنْ أن ذلِكَ كَانَ إحدى النتائج.

٤. والبديل هُوَ أن الضربات أظهرت قوة الله عَلَى فِرْعَوْن. والتعبيرات العبْرِيَّة "يد قوية"، "ذراع ممدودة" فِي قصص الْخُرُوج، قيل إنها استُخدمت عن عمل لإغراض المجادلة العنيفة ضد مفهوم المِصْريين عن قوة ذراع فِرْعَوْن المنتصَلاة وهذا مفهوم يتردد دائمًا فِي كُلّ الفنون والآداب المِصْرية (Hoffmeier, 1986). وهذا الاقتراح دعمته اللغة فِي الأسفار الخمسة والتي تصف ذراع الرَّبّ وهو يقهر ذراع فِرْعَوْن، وبهذا تبين سمو إله العبرانيين عَلَى فِرْعَوْن (قا؛ خر ١٥: ٦، ١٢، ١٦؛ تث ٩: ٢٩؛ ٢٦: ٨).

لقد اتّخذ الصراع بين فِرْعَوْن والرَّبّ يَهْوَهْ مغزى جديدًا عِنْدَما استُوعب المفهوم المِصْرى للنظام الكونى. ودور فِرْعَوْن مِنْ ناحية دعمه. ذلِك أن فِرْعَوْن كَانَ إله الدولة المِصْرية، وهو المسئول عن حفظ النظام العالمى، أوْ ماعت *m3ct*، عَلَى الأرْض (انظر Wilson, 80-96; Frankfort, 51-60; Kemp in *Ancient Egypt: A Social History*, 71-76). وكَانَ الْمَلِك- باعتباره حورس المتجسد- مسئولاً عن خصوبة الأرْض وكذلِكَ عن التدفق السليم للنيل (انظر Wilson, 89-90; Frankfort, 57-58). وإلى جَانِب ذلِك، كَانَ فِرْعَوْن يحمل لقب "بْن رع" إله الشَّمْس، وعَلَى ذلِكَ، تم الرَّبْط بينه وبين "إنَارة الأرْضيين" (قا؛ Frankfort, 59). (واقتُرح هنا علاقة بالضرْبَة التاسعة). وكَانَ الْمَلِك فِي كُلّ سنة يترأس احتفالات وطقوس متعلقة بخصوص الأرْض (انظر Frankfort, 79-88).

والأمر المؤكد أن الضربات التسع أظهرت أنه كَانَت تجرى هنا معركة كونية، وقد تحدّت قدرة الْمَلِك عَلَى حفظ النظام الكونى. وإذا فشل الْمَلِك فِي تنفيذ واجباته عَلَى النَّحْوَ الصحيح، فسوف تعانى الأرْض، أى، تعمها الفوضى (*isft*). وحين أنهارت الحكومة المركزية فِي مِصْر، مثلما حدث أثناء الحقبات الوسيطة الأوَّلى والثانية، تحدثت الكتابات المِصْرية عن خراب الأرْض وانتشار الفوضى فيها (*isft*). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، حين ظهرمَلِك قوى ووحد البلاد سياسيًا، أعيد إنشاء .....، واستجابت الطبيعة نتيجة لِذلِك. والموضوعات الخاصة بالنظام والفوضى تتكرر فِي الكتابات المِصْرية "ونصائح إبووير" ترثى للظروف المؤسفة داخل مِصْر:

> واأسفاه، الأرْض تغرق، وما مِنْ أحد يحرث له الأرْض، الكُلّ يقولون، نحن لا نعرف مَا الَّذِي حدث فِي الأرْض. وأسفاه، النساء عاقرات، وليس منهن مِنْ تحمل، و"خنوم" لا يغير شَيْئًا بسبب حالة الأرْض. واأسفاه، النَّهْر تحول إلى دم، إننا ننفر منه ونتلهف إلى ماء.... لقد جاء إلى مِصْر رماة سهام غرباء .... انظر، ها هي الأرْض جُردت مِنْ الْمَلِكية بواسطة قلة مِنْ الناس يتجاهلون الأعراف ..... [لقد سُرق تاج "رع"، والَّذِي ينشر السلام بين الأرْضيين (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1973, 1:151-56).

ونفس هذا الشعور باليأس نجده فِي "نُبُوَّة نيفرتى Neferti" والتى ترجع إلى أوائل فترة الأسرة الثانية عشرة (١٩٧٠- ١٩٥٠ ق. م). وبرغم ذلِك، فمع مجئمَلِك، وعَلَى العكس مِنْ نغمة إيبوور الكئيبة، تنتقل نيفرتى مِنْ الكآبة إلى المجد. وهذا التحول جاء نتيجة اعتلاء امنمحات العرش كمَلِك، وتقول نفرتى:

> لقد جف نيل مِصْر. والمرء يعبره عَلَى قدميه، نبحث عن ماء لتبحر عليه السفن، لقد حول مجراه إلى أرْض شاطئية.... لقد انهارت الأرْض مِنْ وطأة المحَنَّة، لقد قام الآكِلُون، الأسيويون الَّذِين يجوبون الأرْض. لقد قام الأعداء فِي الشّرق، لقد جاء الأسيويون إلى مِصْر. "رع" سوف يعتزل البشر: وعَلَى الرغم مِنْ أنه سيقوم حين تأتي ساعته، لكن المرء لن يعرف متى تأتي الذروة).
>
> عِنْدَئذ سيأتىمَلِك فِي الْجَنُوب. أمينى، وسوف يأخذ التاج الأبيض، وسوف يلبس التاج الأحمر .... بعد ذلِك سيعود "النظام" (*m3ct*) إلى كرسيه، فِي حين أن الفوضى (*isft*) سوف تُطرد. (Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1:141-44).

وفي هذه الوثائق، نقرأ كثيرًا عن فشل النظام الكونى. أوَّلاً، بالنسبة للنيل، فإما أنه منخفض إلى أقصى درجة، بسبب الفيضانات الهزيلة، أوْ أنه تلوث بشكل مَا، وعَلَى ذلِكَ- تفشل المحاصيل الزراعية. ثانيًا، عدم وجود الْمَلِكية الَّتِي توحد البلاد وتسيطر عَلَى الأرْض. ثالثًا، الغرباء موجودون فِي مِصْر. وفي نُبُوَّة نيفرتى، مِنْ الواقع أنه حين يُوحد الْمَلِك الأرْض ويحكم عَلَى أساس طراز بدائي أسطوري، وهنا تُطرد الفوضى، ويعود النظام ليحتل مكَانَه الصحيح.

وكَانَ مِنْ شأن الضربات أن أقنعت فِي النهاية الْمَلِك العنيد أن يسمح لإسْرَائِيل بمغادرة مِصْر (خر ١٢: ٣١- ٣٣). غير أنه عِنْدَما جاء الجسم النهائى فِي الْبَحْر، أعلن الله لمُوسَى السبب المنطقى لهذا الفصل الأخير مِنْ الدينونة:

> "وَهَا أَنَا أُشَدِّدُ قُلُوبَ الْمِصْرِيِّينَ حَتَّى يَدْخُلُوا وَرَاءَهُمْ، فَأَتَمَجَّدُ بِفِرْعَوْنَ وَكُلِّ جَيْشِهِ، بِمَرْكَبَاتِهِ وَفُرْسَانِهِ. فَيَعْرِفُ الْمِصْرِيُّونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ حِينَ أَتَمَجَّدُ بِفِرْعَوْنَ وَمَرْكَبَاتِهِ وَفُرْسَانِهِ" (خر ١٤: ١٧- ١٨).

والواقع أن الضربات أظهرت لفِرْعَوْن أنه ليس المسيطر عَلَى قوى الطبيعة. بل بالأحرى، المسيطر عليها هُوَ الرَّبّ خالق السَّمَاء والأرْض، والّذِي يحفظ خليقته.

٥. وثمة شيء مرتبط بشكْل وثيق بالاهتمامات الكونية فِي الضربات، وهو موضوع النظام الأخلاقي. ويعتبر T. E. Fretheim أن هذا العنصر سيكون موضع اهتمام لاهوتى أساسى فِي سِفر اَلْخُرُوج. وهو يؤكد أن "الأساس اللاهوتى للضربات هُوَ فهم النظام الأخلاقى، الّذِي خلقه الله مِنْ أجل العدالة والْخَيْر فِي العالم. لقد أفلس النظام الأخلاقى لفِرْعَوْن، والّذِي أفسد بشدة هذا القصد الإلهى، وعَلَى ذلِك أصبح موضع الدينونة الكامنة فِي نظام الله (1991a, 110).

٦. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن غرض الله كَانَ يسعى لإقناع إسْرَائِيل بأنه إلههم، وأنه هُوَ إلههم، وهو وحده الّذِي بمقدوره أن يفتدي إسْرَائِيل لنفسه. وقد انعكس هذا القصد فِي قول الله لمُوسَى: "لِذلِك قل لبنى إسْرَائِيل أنَا الرَّبّ. وأنا أخرجكم مِنْ تحت أثقال المِصْريين وأنقذكم مِنْ عبوديتهم بذراع ممدودة وبأحكام عظيمة. وأتخذكم لي شعْبًا وأكون لكم إلهًا. فتعلمون أنى أنَا الرَّبّ إلهُكم" (خر ٦: ٦- ٧). وعبارة "أحكام عظيمة" هنا (يُقصد بها الضربات وشقّ البَحْر) مرتبطة بدينونة مِصْر، والخلاص لإسْرَائِيل. والقصد اللاهوتي لهذه الضربات يفسر مركزيتها فِي عبادة إسْرَائِيل بعد ذلِك. (اَلْخُرُوج: فكر لاهوتى).

مرض، طاعون: ← דֶּבֶר [deber[1]] (طاعون دبلي، #١٨٢٢) ← טְחֹרִים [t[e]ḥōrîm] (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [maggēpâ] (طاعون، #٤٤٨٧) ← נֶגַע [nega'] (طاعون، عدوى، #٥٥٩٦) ← רֶשֶׁף [rešep[1]] (طاعون دبلي، #٨٤٠٤) ← צרע [ṣr'] (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥). مِنْ أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← חלה[1] [ḥlh[1]] (يضعف، يصبح متعباً، مريضاً، #٢٧٠٣) ← طاعون: فِي القسم اللاهوتي.

أصابع، وذراع، ويد ← אֶצְבַּע ['eṣba'] (صابع #٧٢٠) ← הדה [hdh] (يَمُدُّ اليدين #٢٠٦٣) ← זְרוֹעַ [z[e]rôa'] (ذراع، ساعد، #٢٤٣٢) ← יָד [yād] (يد، قوة، جَانِب، #٣٣٣٨) ← כַּף [kap] (يد، يد جوفاء، #٤٠٩٠) ← תקע [tq'] (الدافع، دفعة، تُصفق، ضرَبَةُ (البوقُ)؛ دفعَ تأمينًا للشيئ، إلتزامِ نفسه، #٩٥٤٦).

معجزة، أعجوبة: ← אוֹת[1] ['ôt[1]] (علامة، سمة مميزة #٢٥٣) ← טוֹטָפֹת [ṭôṭāpōt] رمز؟ #٣٢١٣) ← מוֹפֵת [môpēṯ] (أعجوبة، معجزة #٤٦٠٣) ← פָּלָא [pālā'] (يَكونُ عجيبًا، صعبًا #٧٠٩٨).

البيبلوجرافيا

C. F. Aling, *Egypt and Bible History: From Earliest Times to 1000 B.C.*, 1981; B. J. Kemp, "Old Kingdom and Second Intermediate Period, ca. 2886-1556," in *Ancient Egypt: A Social History*, eds. B. Trigger, B. J. Kemp, D. O'Connor, D. B. Lloyd, 1983, 71-76; A. M. Cartun, "'Who Knows Ten'? The Structural and Symbolic Use of Numbers in the Ten Plagues: Exodus 7:14-13:16," *USQR* 45, 1991, 65-119; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; J. J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt: Studies in Exodus*, 1971: H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948, 51-60; T. E. Fretheim, "The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster," *JBL* 110, 1991, 385-96; idem, Exodus, Interpretation, 1991; J. K. Hoffmeier, "The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives," *Bib* 67, 1986, 378-87; idem, "Egypt, Plagues" in *ABD*, 1992, 2:374-78; G. Hort, "The Plagues of Egypt," *ZAW* 69, 1957, 84-103 and *ZAW* 70, 1958, 48-59; S. E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition*, 1992; S. B. Noegel, "The Significance of the Seventh Plague," *Bib* 76, 1995, 532-39; W. M. F. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911; N. M. Sarna, *Exploring Exodus*, 1987; J. Wilson, "Egypt, the Function of the State," in *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Man*, 1946, 80-96.

جيمس كي. هوفميير *James K. Hoffmeier*

طاعون ← #٤٤٨٧ (מַגֵּפָה [maggēpâ]، عذاب، طاعون وباء)

خطة ← #٣٦١٩ (יָעַץ [yā'aṣ]، خطة، مشورة، نصيحة)

يغرس ← #٦٩١٢ (עֵשֶׂב ['ēśeb]، نباتات خضراء، عشب)

لصوق ← #٨٤٨٦ (שִׂיד[1] [śîd[1]]، جص، بيض، طلاء أبيض)

يعب ← #٧٤٦٤ (צָחַק [ṣāḥaq]، يلعب، يضحك، يشتم)

لطيف ← #٦٨٤٤ (עָרַב[3] ['ārab[3]]، يَكُونُ لطيفاً)

أمر مُسرّ ← #٨٣٥٤ (רָצָה[1] [rāṣâ[1]]، يُسرُّ، يعامل برقة)

سرور ← #٣١٣٧ (חָשַׁק[1] [ḥāšaq[1]]، يُسرُّ، يرغب، يشتهى، يتطلع إلى)

يرهن ← #٦٢٩٢ (עָבַט[1] ['ābaṭ[1]]، يستعيد، يأخذ رهناً مِنْ)

اقتلاع ← #٧٦٨ (אָרָה ['ārâ]، يقتلع)

خط عَمُودى ← #٩٧٤ (בְּדִיל [b[e]dîl]، خبث، نفاية، صفيح)

يسلب ← #١٠٢٤ (בָּזַז [bāzaz]، سلب، نهب، غنيمة)

تلوث ← #٢٧٢٥ (חָלַל[1] [ḥālal[1]]، يدنس، ينجس، يلوث)

بركة ← #١٣٩١ (בְּרָכָה [b[e]rēkâ]، بركة)

فقير ← #٣٦ (אֶבְיוֹן ['ebyôn]، فقير، معدم)

جزء ← #٤٧١٣ (מַחֲלֹקֶת [maḥ[a]lōqet]، جزء، يشارك، قسم)

حيازة ← #٣٧٦٩ (יָרַשׁ[1] [yāraš[1]]، يمتلك، يدمر، يُفقد)

قدر ← #١٨٥٧ (דּוּד [dûd]، آنية للطهي)

خزاف ← #٣٤٥٠ (יוֹצֵר [yôṣēr]، خزاف)

كيس ← #٧٦٥٥ (צְרוֹר[1] [ṣ[e]rôr[1]]، حقيبة)

صب ← #٩١٦١ (שָׁפַךְ [šāpak]، إنسكاب، يريق، تدفق

قوّة ← #٣٩٤٦ (כֹּחַ[1] [kōaḥ[1]]، قوة، مَلِكية، وسيلة)

ممارسة ← #٧١٨٨ (פָּעַל [pā'al]، يعمل، ينتج، يمارس، يؤدى)

مديح ← #٢١٤٦ (הָלַל[2] [hālal[2]] يمتدح، يتباهى، يمجد)

ط

الطاهر والنجس

١. الهدف مِنْ هذه المقالة هو توضيح السياق اللاهوتي والأدبي اللازم لفهم نوعيات مَا هو طاهر وما هو نجس بالارتباط مَعَ نوعيات مَا هو مقدس وما هو عادي أو دنس لتمكين الناس، الحيوانات والأشياء مِنْ التحرك ذهاباً وإياباً بين حالات مَا هو مقدس فِي مقابل مَا هو عادي، و/ أو حالات مَا هو طاهر فِي مقابل مَا هو نجس. وبدون فهم عَلَى أساس قوي لهذه النوعيات والاجراءات التي أشير إليها هنا بعبارة "نواميس الطهارة" فلن يَكُونُ بوسعَنا أن نفهم النواحي التاريخية، النصية والعقلانية، المتعلقة بنظام الطقس اللاوي ككُلّ، والغرض الَّذِي يرمي إليه هذا الطقس (وأعني بهذا التشريع اللاوي وفكره اللاهوتي إذا جاز التعبير) أو علاقة النظام الطقسي بالمجموعة القانونية الأكبر والتي تحتضن هذا النظام الطقسي بين ثناياها. وبتعبير آخر، تؤثر هذه النوعيات فِي كُلّ شيء داخل هذا النظام، حَتَّى الذَبَائح الرئيسية ويوم الكفارة.

وليس هدفنا هنا التعامل مَعَ كُلّ تفاصيل مفردات اللغة الإِسْرَائيلية القديمة والنوعيات المتعلقة بموضوع مَا هو طاهر فِي مقابل مَا هو نجس. وسوف يجد القارئ المزيد مِنْ المَعَالجات الكاملة فِي المقالات المَعجمية ذات العلاقة، ولا سيما بالنسبة لما هو טָהֵר: طاهر أو نقي (#٣١٩٧) وما هو טָמֵא نجس، غير طاهر (#٣٢٣٧)، ومشتقاتهما (الإسناد الترافقي لعبارات أخرى ذات علاقة سوف تُذكر هنا). وما نرمي إليه هنا هو اقتراح نهج تفسيري، نصي، ولاهوتي، ووجهة نظر التي مِنْ خلالها يَكُونُ بوسع المرء أن يحصل عَلَى مِنْظور أكثر شمولية وإقناعًا فيما يتعلق بهذه النواحي الأساسية مِنْ النظام الطقسي. ومجرد لمحة خاطفة للفهرس سوف تبين لك أن مفردات اللغة مركزة فِي أقسام مَعينة فِي ع. ق، ولا سيما لا ١٠ - ١٥ (وبدرجة أقل لا ١٨ - ٢٢؛ عد ٥ - ٩ و١٨ - ١٩؛ تث ١٢ - ١٥؛ حز ٢٢: ٢٤ و٣٦- ٣٧ و٣٩ و٤٣ - ٤٤، وتركيز كَلْمة טָהוֹר فِي خر ٢٥ - ٣٩ بالنسبة للذَهَب النقي الخالص ليس لها مجال هنا). وعَلَى ذلِكَ سنأخذ لا ١٠ - ١٦ كنقطة بداية، ونستخدمها كالفقرة الجوهرية يُمْكِنُ أن نبْنِي حولها فهماً واضحًا لما هو طاهر ولما هو نجس والموضوعات المرتبطة بها. ومِنْ المؤكد أن أكثر الأقسام أهمية فِيما يتعلق بهذا الموضوع فِي سِفْر اللاَّويِّين، بل والواقع فِي ع. ق بأكمله. وسوف نتأمل فِي فقرات أخرى فِيما يصبح لها علاقة بتحليل هذه الأصحاحات ومضامينها بالنسبة لبَقِيَّة التشريع الطقسي والشَرِيعَة ككُلّ.

وحقيقة الوضع هي أنه توجد تعقيدات تسربت إِلَى النص الكتابي تتعلق بطبيعة ومَعقولية النقاوة والطهارة الطقسية وبصفة خاصة نوعيات مَا هو طاهر وما هو نجس. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن السياق الكتابي المحيط، وبَنِية القسم، وآيات مَعينة فِي هذه الفقرة المَعينة، فإنها بطبيعتها ستساعد عَلَى العزل، وعَلَى إعطائنا فكرة فِي النواحي الأساسية الخاصة بالموضوع برمته - وهنا عَلَى وجه الخصوص بوسع المرء أن يسبر غور الفكر الكهنوتي اللاهوتي للعهد القديم. والطاهر والنجس، بالنسبة للحيوان والإِنْسَان والأشياء، وكذلِكَ عَناصر التطهير وعملياته، قد تم التعاملَ مَعَها كُلّها عَلَى مستوى أساسي فِي هذا القسم مِنْ سِفْر اللاَّويِّين، وقد بيّنا أنها أساس النظام الطقسي كُلّه.

٢. إن كارثة نَادَاب وأَبِيهُو المذكورة فِي لا ١٠، وقعت "بعد" السبعة أَيَّام الخاصة برسَامة الكَهَنَة حسب مَا ذُكر فِي لا ٨ (انظر بصفة خاصة ٨: ٣٥) وأحيانًا أثناء تدشين خيمة الاجْتِمَاع فِي اليَوْمَ الثامِنْ والمذكور فِي لا ٩ (انظر عَلَى وجه الخصوص ٩: ١)، ولكن "قبل" الأكْلَة المتوقعة مِنْ لحم الذَبِيحَة فِي نفس ذلِكَ اليَوْمَ. وفِيما يختص بهذه النقطة الأخيرة، فالمواجهة التي حدثت بين مُوسَى وهَارُون بخصوص محرقة ذَبِيحَة الخَطِيَّة التي لم تُقدم بالطريقة الصحيحة عَلَى نحو مَا ذُكر فِي ١٠: ١٦ - ٢٠، كانت مفيدة للغاية، ولا سيما اعتراض هَارُون فِي ع. ١٩، بأنه فِي هذه الحالة مَا كان يجب عليه هو وأبناؤه أن يأكُلوا ذَبِيحَة الخَطِيَّة "لأَنَّهما (ابنا هَارُون) اليَوْمَ قد قربا ذَبِيحَة خطيتهما ومحرقتهما أمام الرَّبّ" وقد مات اثنان مِنْهما فِي هذه العملية (انظر Milgrom, 1991, 596, 626 on vv. 1 and 19). والنَار التي مِنْ الرَّبّ (فِي ٩: ٢٢- ٢٤) لم تحرق إلا ذَبِيحَة المحرقة والدهن الخاص بالذَبَائح الأخرى، ولكنها لم تحرق لحم ذَبِيحَة الخَطِيَّة المقدمة عَن الشَعْب، وذَبِيحَة السَّلاَمَة التي مَا كان لهم أن يضعوها عَلَى المَذْبَح إطلاقًا (انظر لا ٣ - ٥، قا؛ ٩: ١٥ و١٨- ٢١). وفِي الظروف العادية كان عَلَى الكَهَنَة أن يأكُلوا ذَبِيحَة الخَطِيَّة التي عَن الشَعْب فِي الخيمة، وهكَذَا، كان تصرف مُوسَى فِي ١٠: ١٦ - ١٧.

هذا الحدث يقدم نقطة الانطلاق بالنسبة لشرائع الطهارة البدنية التي تلي ذلِكَ، وهذا موضوع كثيرًا مَا يجده الناس فِي أَيَّامِنْا هذه أنه مربك سواء عَلَى مستوى المبدأ الخاص به، أو بالنسبة لتفاصيل النظام "مثل؛ فإنه طبقًا لما جاء فِي لا ١٢: ٦ - ٨، فإن الأم التي تلد طفلاً يجب عليها أن تقدم ذَبِيحَة خَطِيَّة (أي تطهير) مِنْ أجْلِ تطهيرها. وحتى فِي ع. ج، قدمت مريم أم يَسُوع هذه الذَبِيحَة عِنْدَ ولادتها مخلصنا (لو ٢: ٢٢ - ٢٤). لماذا؟ مِنْ المؤكد أنها لم تخطئ بولادتها مخلصنا.

مِنْ المفيد أن نعرف أن ذَبِيحَة الخَطِيَّة كانت فِي الواقع تقدمة للتطهير، وأنه ليس لها علاقة بالضرورة بالخَطِيَّة الأدبية، بل إنها بدلاً مِنْ ذلِكَ كانت تُستخدم لتطهير الشخص مِنْ النجاسة البدنية (← חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣). ولكن هذا ليس مِنْ شأنه سوى أن يثير المزيد مِنْ الأسئلة الأساسية فِي النظام

كُلّه. لماذا يهتم الله - فِي المقام الأوَّل - بالطهارة البدنية؟ وكيف يعمل نظام الطهارة البدنية؟ سوف نتناول السؤال الأوَّل الآن، ونحتفظ بالسؤال الثاني لوقت لاحق فِي هذه المقالة والبنود المَعجمية المرتبطة بها. والإجابة عَلَى السؤال الأوَّل لا يُمكِنُ فهمها إلا بعد أن نفهم وبشكْلٍ تام حقيقة محورية ونتيجتها الطبيعية: كان الله موجودًا بشكْلٍ مادي مَعَ إسْرَائيل قديمًا فِي خيمة الاجْتِمَاع، ولِذلِك كانت لشرائع الطهارة البدنية أهميتها للمحافظة عَلَى الوجود المادي لِلرَّبِّ فِي وسطهم (٢أخ ٣٤: ٨). وطبقًا لما جاء فِي خر ٢٥: ٨، فقد أمر الرَّبّ مُوسَى أن يطلب مِنْ الشَعْب أن يصنعوا "لِي مَقْدِسًا لأَسْكُنَ فِي وَسَطِهِمْ". ونفس الحضور المادي والطهارة المادية المماثلة، امتدت لتشمل الهيكل (١مل ٨: ١ - ٢١؛ خر ٨ - ١١؛ ٤٣: ١ - ١٢).

وهذا عَلَى العكس مِنْ الحضور الروحي لله فِي ع. ج بواسطة سُكنى الروح القدس فِي هيكل الكنيسة الواحدة (١كو ٣: ١٦ - ١٧) بل وحتى فِي المؤمِنْ الفرد (٦: ١٩ - ٢٠). والرَّبّ لا يوجد مَعَنا وجوداً مادياً بنفس الطريقة التي كان عليها فِي خيمة الاجْتِمَاع فِي ع. ق، فنَحْنُ لا نرى سَحَابة مجده تحوم فوق خيمة اجْتِمَاع، أو يقودنا بعَمُود سَحَاب بالنهار وبعَمُود نَار فِي الليل (خر ١٣: ٢١ - ٢٢؛ ٤٠: ٣٤ - ٣٨؛ عد ٩: ١٥- ٢٣). وهكَذَا، فإننا فِي ع. ج تعودنا بالأكثر عَلَى التفكير فِي إطار الطهارة الأدبية والروحية، ولكن هذا مرده أن حضور الله المماثل إنما هو عَلَى المستوى الروحي. وهذا بدوره، يسبب نقاء لغة ع. ق وأن يقتصر استعمالها عَلَى المستوى الروحي والأدبي، وليس عَلَى النقاء المادي ومستوى غسلات ع. ق (انظر مثل؛ مت ١٥: ١ - ٢ و١٠ - ١٢ و١٧ - ٢٠؛ ٢٣: ٢٥- ٢٦؛ ٢كو ٧: ١؛ أف ٥: ٢٥- ٢٧؛ ١بط ١: ١٣- ٢٢؛ يع ٤: ٨؛ ١يو ١: ٧ - ٩). وشَرِيعَة الحيوانات الطاهرة والنجسة ألغيت - فِي الواقع - فِي ع. ج (انظر مر ٧: ١٩ب؛ أع ١٠: ١٠- ١٦). وعلاوة عَلَى ذلِك فإن نظام الذَبَائِح فِي ع. ق كان مِنْ أجْلِ تطهير الإنْسَان مِنْ الخارج فحسب، وهذا عَلَى العكس مِنْ ذَبِيحَة المَسِيحْ: "لأَنَّهُ إن كان دم ثيران وتيوس ورماد عجلة مرشوش عَلَى المنْجسين يقدس إلَى طهارة الجسد. فكم بالحري يَكُونُ دم المَسِيحُ الَّذِي بروح أزلي قدم نفسه لله بلا عيب يطهر ضمائركم مِنْ أعمال ميتة لتخدموا الله الحي" (عب ٩: ١٣ - ١٤).

ومِنْ الطبيعي أنه حين يَكُونُ الرَّبّ حاضرًا بشكْلٍ مادي، فإنه يَكُونُ حاضرًا بشكْلٍ روحي أيضًا. وعَلَى ذلِك فإنه، برغم أن موضوعات الطهارة البدنية كانت تشكِّل اهتمامًا رئيسيًا مِنْ نظم المُقَدس الخاصة بشرائع طقوس الطهارة فِي ع. ق، إلا أن الرَّبّ كان مهتمًا أيضًا بالطهارة الروحية والأدبية. وإذا كان مَا جاء فِي لا ١٠ - ١٦ مهتمًا جدًا بالمحافظة عَلَى الطهارة المادية لخيمة الاجْتِمَاع الخاصة بالرَّبّ، فإن مَا جاء فِي لا ١٨ - ٢٠ مهتم وبنفس القدر بنقاء إسْرَائيل كأنه مِنْ الناحيتين الأدبية والروحية (انظر الفصل ٧). وعلاوة عَلَى ذلِك، فأولوية الطهارة الروحية والأدبية حَتَّى فِي ع. ق أمر واضح بكُلِّ جلاء، وعَلَى سبيل المثال فِي مز ٥١: ٧ [٩]، ١٠ [١٢]، ١٦ - ١٩ [١٨ - ٢١] ويقدم أساس ع. ق تركيز ع. ج عَلَى الطهارة الروحية والأدبية تمشياً مَعَ الحضور الروحي لِلرَّبِّ فِي الكنيسة ومَعَها.

٣. موضوع الحضور المادي لِلرَّبِّ مَعَ إسْرَائيل قديمًا يبرز ثانية وبشكْلٍ أكثر وضوحًا فِي خر٣٣. كان الشَعْب قد ارتكب لتوه خَطِيَّة العجل الذَهَبِي (خر٣٢). سوف يجدد العهد فِي خر٣٤. وفِي غضون ذلِك، كان الله ومُوسَى يتحدثان عَن نفس الموضوع، ألا وهو حضور الله المستمر بشخصه وسط إسْرَائِيل فِي خر٣٣. ولقد قال الرَّبّ: "أنا أرْسَلَ أمامك ملاكاً" (٣٣: ٢)، لأنَّهُ قال فِي نفسه، إنه لو ذَهَبَ هو نفسه مَعَهم سينتهي به الأمر إلَى أن يفنيهم فِي الطريق (ع. ٣). واستقبل هذا الأمر بخيبة أمل (ع. ٤)، وأخيرًا، ونتيجة تدخل مُوسَى (ع. ١٢ - ١٣) تحنن الرَّبّ عَلَيْهِمْ قائلاً: "وجهي [حضوري] يسير فأريحك" (ع. ١٤). ورد مُوسَى قائلاً "إن لم يسر وجهك [حضورك] فلا تصعدنا مِنْ ههنا. فإنه بماذا يُعلم أني وجدت نعمة فِي عينيك أنا وشَعْبُك أليس بمسيرك مَعَنا. فنمتاز أنا وشَعْبُك عَن جميع الشُعُوب الَّذِين عَلَى وجه الأرْض" (ع. ١٥ - ١٦). وقد يُوجد فرق مَا بين الله وما أشير إليه هنا بكلمة "وجهه [حضوره]"، وربما يَكُونُ لهذا صلة بما يُطلق عليه "الفكر اللاهوتي للاسْمَ" الأمر الَّذِي يُثار فِي موضع آخر فِي هذا السياق، وفِي تث ١٢: ٢ - ٥ و١١، ولكن حضوره هذا لا يبدو أنه كان مثل الملاك الَّذِي أشير إليه فِي خر٣٣: ٢.

والسبب فِي تناولنا هنا خر ٣٣ مرده أن نفس هذا الموضوع ونفس مفردات اللغة نجدها فِي النقلة مِنْ لا ٩ إلَى لا ١٠. وكجزء مِنْ الاحتفال بافتتاح خيمة الاجْتِمَاع أظهر الرَّبّ حضوره المادي هناك. وبعد أن وضع الكَهَنَة الذَبَائِح عَلَى المَذْبَح "تراءى مجد الرَّبّ لكُلِّ الشَعْب". وخرجت نَار مِنْ عِنْدَ الرَّبّ وأحرقت عَلَى المَذْبَح المحرقة والشحم. فرأى جميع الشَعْب وهتفوا وسقطوا عَلَى وجوههم" (٩: ٢٣ب- ٢٤، انظر سَحَابة مجد الرَّبّ وصلتها الوثيقة بحضور الرَّبّ فِي خيمة الاجْتِمَاع، وذلِك فِي خر ٤٠: ٣٤ - ٣٨؛ لا ١٦: ٢؛ عد ٩: ١٥ - ٢٣). وعقب ذلِك، وبسرعة فِي نفس ذلِك الْيَوْمَ "أخذ ابنا هَارُون نَادَاب وأبِيهُو كُلّ منْهما مجمرته وجعلا فيها نَارًا ووضعا عليها بخوراً وقربا أمام (حرفيًا، وجه) الرَّبّ نَارًا غريبة لم يأمرهما بها. فخرجت نَار مِنْ عِنْدَ الرَّبّ وأكَلَتهما فماتا أمام الرَّبّ" (١٠: ١ - ٢).

وهكَذَا، فإن الاهتمام الرئيسي والسياق اللازمين لفهم سبب هلاك نَادَاب وأبِيهُو يستخلصان مِنْ نفس طبيعة حقيقة أن الله كان حاضرًا بشكْلٍ مادي فِي إسْرَائِيل قديمًا، وحيث يَكُونُ حاضرًا، يَكُونُ هناك خطر اقتحَامه الشَعْب بطريقة مادية. ويُثار نفس الموضوع قرب نهاية هذا القسم مِنْ سفر اللاويِّين، كخلفية لفهم شرائع الطهارة ومَعقولية "يوم الكفارة". وطبقًا لما جاء فِي ١٥: ٣١ "فتعزلان بَنِي إسْرَائِيل عَن نجاستهم لئلا يموتوا فِي نجاستهم بتنجيسهم مسكني الَّذِي فِي وسطهم". وفضلاً عَن ذلِك فإن مقدمة التعليمات الخاصة بيوم الكفارة تُقرأ كالآتِي: "وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى بَعْدَ مَوْتِ ابْنَيْ هَارُونَ عِنْدَمَا اقْتَرَبَا أَمَامَ الرَّبِّ وَمَاتَا. وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «كَلِّمْ هَارُونَ أَخَاكَ أَنْ لاَ يَدْخُلَ كُلَّ وَقْتٍ إِلَى الْقُدْسِ دَاخِلَ الْحِجَابِ أَمَامَ الْغِطَاءِ الَّذِي عَلَى التَّابُوتِ لِئَلاَّ يَمُوتَ، لأَنِّي فِي السَّحَابِ أَتَرَاءَى عَلَى الْغِطَاءِ" (١٦: ١- ٢). فالوجود المادي وخطره واضحان هنا. وإلَى جانب ذلِك، وكما قال ميلجروم: "... يسير ص. ١٦ عَلَى نهج ص. ١٠. وهكَذَا فإن ص. ١١ - ١٥ مَا هي إلا إضافة توضح النجاسات

التي قد تلوث الْمُقَدَّسَ (١٥: ٣١) والتي مِنْ أَجْلِها رُسم طقس التطهير المذكور فِي ص. ١٦". (Milgrom, 1991, 1011).

٤. وهكذا، فإنه بوسعنا عزل ص. ١١ - ١٥ مِنْ سِفر اللاَّوِيِّين باعتبارها وحدة أولية عَن شرائع الطهارة، أمَّا سببها المباشر وأقوى تطبيق لها فيمكننا أن نلمسه فِي لا ١٠ و١٦ عَلَى التوالي. وبالنظر إِلَى أن حادث نَادَابُ وأَبِيهُو نفسه يقدم لنا الفرصة لبعض مِنْ أكثر الأقوال أهمية والتي تبرز الفكر اللاهوتي لشرائع الطهارة، فإنها تعطي مَعَنى جَيِّدًا تمامًا للكاتب تحمله عَلَى وضع المادة فِي لا ١١ - ١٥ فِي هذا المكان. والأقوال الرئيسية عددها ثلاثة، ونجدها فِي لا ١٠: ٣ و١٠ - ١١ و١٧).

أَوَّلاً، طبقًا لما جاء فِي لا ١٠: ٣ رد مُوسَى بصفة مبدئية عَلَى الكارثة بقوله لهَارُون: "هذا مَا تكلَّم به الرَّبّ قائلاً فِي القريبين مِنِّي أتقدس وأمام جميع الشَّعْب أتمجد" "فصمت هَارُون" أمَّا الكَهَنَة، وبصفة خاصة ابنا هَارُون اللذين ماتا، لم يمجدا الرَّبّ بما فعلاه. ومِنْ المحتمل أنهما دخلا فِي الوقت الَّذِي مَا كان عَلَيْهِمَا أن يدخلا (انظر ١٦: ١ - ٢، والسابق ذكره آنفا)، وَإِمَّا أنهما استخدما بخوراً غريبًا (انظر خر ٣٠: ٣٤ - ٣٨)، وَإِمَّا أنهما كان مخمورين (انظر المضامين المحتملة انعكاسًا لما جاء فِي لا ١٠: ٩ فِي هذا السياق المباشر). وعَلَى أية حال، لقد انتهكا قداسة الرَّبّ الَّذِي سكن فِي وسطهم، وعَلَى ذَلِكَ لم يمجداه أمام الشَّعْب. وبناء عليه، قابل الرَّبّ هذا بإستخدام المبدأ المذكور فِي ع. ٣.

ثانيًا، فِي لا ١٠: ١٠ - ١١ يفسر الرَّبّ نفسه هذه الأمور لهَارُون وذَلِكَ بمزيد مِنْ التفصيل (انظر ع. ٨) ولا يوجد تدخل لمُوسَى فِي هذه الحالة، والتي هي حالة غير مألوفة: "وللتمييز بين الْمُقَدس والمحلل وبين النجس والطاهر. ولتعليم بَنِي إِسْرَائِيل جميع الفرائض التي كلمهم الرَّب بها بيد مُوسَى" والاهتمام هنا ذو شقين: (أ) الصيانة الكهنوتية للمقدس حَتَّى يعكس قداسة الرَّب وطهارته، (ب) المسئولية الكهنوتية مِنْ ناحية تعليم الشَّعْبُ أن يمَجدُوا الرَّبّ باتباع فرائضه المتعلقة بقداسته وطهارته. وتضمنت هذه الفرائض قداسة وطهارة حضور الله فِي خيمة الاجْتِمَاع (لا ١٠ - ١٦)، وقداسة شَعْب إِسْرَائِيل وطهارته عَلَى النقيض مِنْ الشُّعُوب التي مِنْ حولهم (لا ١٧ - ٢٠)، وقداسة وطهارة عبادتهم الرَّبّ باعتبارهم شَعْبًا مختاراً (لا ٢١: ٢٧).

ثالثًا، يسجل لنا مَا جاء فِي لا ١٠: ١٧ المواجهة التي جرت بين مُوسَى وهَارُون: "مَا لكما لم تأكُلا ذَبِيحة الخَطِيَّة فِي المكان الْمُقَدس لأنَّها قدس أقداس وقد أعطاكما إياها لتحملا إثم الجماعة تكفيراً عَنهم أمام الرَّبّ". والذَّبِيحة الكفارية كانت هي الوسيلة التي بواسطتها يتشفع الكَهَنَة لإِسْرَائِيل فِي الأمور المتعلقة بالقَدَاسَة والطهارة فِي الْمُقَدَّسِ وفِي الجماعة بوجه عام. و"يوم الكفارة" الَّذِي يُختتم به القسم الَّذِي يتكون مِنْ لا ١٠ - ١٦، يلفت انتباهنا إِلَى التركيز عَلَى الإجراءات الطقسية الخاصة بتطهير كُلّ مِنْ خيمة الاجْتِمَاع (١٦: ١١ - ٢٠أ و٣٢ - ٣٤)، والشَّعْب (١٦: ٢٠ب - ٢٢ و٢٩ - ٣١، انظر #٤١٠٥ כָּפַר).

وعَلَى ذَلِكَ، فإن القسم فِي جملته يضم فِي قصة نَادَاب وأَبِيهُو المأساوية، نقاطًا أخرى تعد جوهرية لوجهة النظر الكهنوتية ومفهوم الأمور المذكورة فِي ع. ق. فما جاء فِي لا ٩: ٢٢ - ١٠: ٢ يبرز الأهمية البالغة لحضور الرَّب فِي خيمة الاجْتِمَاع، وما جاء فِي (لا ١٠: ٣) يعرفهم (ويعرفنا نَحْنُ أيضًا) اهتمام الرَّبّ الرئيسي فِيما يتعلق بالطريقة التي يجب أن يُعامل بها باعتباره الإله الساكن فِي وسطهم. أمَّا مَا جاء فِي لا ١٠: ١٠ - ١١ فِيعزل المبادئ الأساسية ويتنبأ بتركيبة الأشياء مِنْ ناحية مَا هو طاهر وما هو نجس، مَا هو مقدس، وما هو محلل (أو مُدنس بحسب بعض الترجمات الإنجليزية)، الأمر الَّذِي تم تطويره فِي لا ١١ - ١٥. وأخيرًا، مَا جاء فِي لا ١٠: ١٧ يتوقع إجراءات التطهير التي يقوم بها الكَهَنَة والمذكورة فِي الأصحاحات ١٢ و١٤ و١٥. وهذا يتحقق تمامًا ولأقصى درجة فِي لا ١٦ (أعني، "يوم الكفارة")، والَّذِي - كما سبق وذكرنا - يكرر مَا جاء فِي لا ١٠ مِنْ ناحية الحدث الَّذِي كان بداية لهذا الأمر كُلّه. وهذه الإهتمامات، التي هي "حضور الله وسط مَمْلَكَةً كهنته، والهياكلّ المَعروفة بما هو طاهر وما هو نجس، مَا هو مقدس وما هو محلل والتي هي موضع اهتمام الله الَّذِي كان حاضرًا، وإجراءات "التطهير" للتعامل مَعَ هذه الهياكلّ التي تشكُل أساس فهم الفكر اللاهوتي الكهنوتي فِي شرائع التطهير (انظر المقالة التي بعنوان: اللاوِيِّين: لاهوت.

٥. هناك ثلاثة مواضع فِي ع. ق (مِنْ بينها مَا جاء فِي لا ١٠: ١٠ حيث الجمع المزدوج الخاص بالتمييز بين الْمُقَدَّسَ (קֹדֶשׁ #٧٧٣١) والمحلل (חֹל #٢٦٨٧) وبين مَا هو نجس (טָמֵא #٣٢٣٧)، والطاهر (#٣١٩٧ טָהוֹר) والَّذِي ذُكر بوضوح (انظر أيضًا خر ٢٢: ٢٦، ٤٤: ٢٣). وهناك العديد مِنْ الأمثلة فِي مواضع أخرى حين ذُكر الفرق الواضح بين مَا هو طاهر وما هو نجس. وعَلَى سبيل المثال: "للتمييز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التي تُؤكَلّ والحيوانات التي لا تؤكَلّ" (١١: ٤٧، قا؛ ١٤: ٥٧ بخصوص شَرِيعَة البرص بالنسبة للأشخاص والأماكن أو الأشياء، والتي تم تناولها فِي ١٤، ٢٠: ٢٥ فِيما يتعلق بالطاهر والنجس مِنْ الحيوانات وكذَلِكَ فِي عد ١٩: ١٩؛ تث ١٢: ١٥ و٢٢؛ ١٥: ٢٢؛ جا ٩: ٢ بخصوص الأشخاص الطاهرين والنجسين). وهناك مستويان مِنْ الاهتمام تمت الإشارة إليهما هنا: الأوَّل: التباين بين النوعيات الكبيرة مِنْ الْمُقَدَّسَ والمحلل فِي مقابل الطاهر والنجس. ثانيًا، الفرق الأكثر وضوحًا بين النوعيات المحدودة مِنْ الطاهر والنجس. والتركيز فِيما تبع ذَلِكَ كان عَلَى البِنية الموضوعية والتحديد العملي للنوعيات الخاصة بما هو طاهر فِي مقابل مَا هو نجس، غير أننا نحتاج أَوَّلاً إِلَى ذكر شيء عَن التناقض الأكبر بين مَا هو مقدس وما هو محلَل بالتقابل مَعَ مَا هو طاهر وما هو نجس.

والنوعيات الخاصة بما هو مقدس وما هو محلل تتعلق بوضع الأشخاص، الأماكن، الأشياء والأوقات (انظر يانسن Jenson) بالتقابل مَعَ مَا هو طاهر وما هو نجس، والتي تتعلق بدلاً مِنْ ذَلِكَ بحالة شخص مَا، أو مكان، أو شيء مَا. وهاتان النوعيتان المزدوجتان يجب أن نحافظ عَلَى الفرق بينهما فِي أذهاننا. وبِمَعنى مَا بوسعنا أن نفهم أن مَا هو مقدس وما هو نجس عَلَى أن كُلا مِنهما هو عَلَى العكس مِنْ الآخر عَلَى المستوى الموضوعي. ومِنْ المؤكد أنه انتهاك لما هو مقدس أن يلمسه شخص أو شيء نجس. غير أن هناك نقاطًا أخرى يحتاج الأمر إِلَى أن نحفظها أيضًا فِي ذاكرتنا. مثلا؛ الكَاهِن له وضع شخص مقدس (انظر

تكريس الْكَهَنَة فِي لا ٨) وذِلِكَ بالتباين مَعَ الشخص العادي فِي إسْرَائِيل. غير أن الْكَاهِن الَّذِي له وضع مقدس يُمْكِنُ مِنْ ناحية حالته أن يَكُونُ مقدسًا أو نجسًا (مثل؛ يُمْكِنُ للكَاهِن أن يتزوج ويكون له أولاد، لكن العلاقة الجنسية تجعل الناس نجسين طبقًا لما جاء فِي لا ١٥: ١٦ - ١٨). وهكَذَا فإن النصف الأوَّل فقط مِنْ العبارة التالية يعد صحيحًا: "أن يَكُونُ الشئ طاهرًا ليس مَعْنَاه أنه مقدس، لكن مَا هو مقدس يَكُونُ طاهرًا دائمًا (Hart-ley, 141؛ قا؛ التشويش المماثل لهذه التصنيفات في Wenham, 18-20; Milgrom, 1991, 731-32).

فمِنْ ناحية، فإن يصبح الْكَاهِن نجسًا، فهذا لا يغير مِنْ وضعه مِنْ شخص مقدس إِلَى شخص عادي - ولا يحتاج إِلَى الخضوع لإجراءات أخرى لإعادة تكريسه (تقديسه) لكي يقوم بعمله ككَاهِن بعد أن يتطهر مِنْ نجاسته. ومِنْ ناحيةٍ أخرى، إذا دخل خيمة الاجْتِمَاع وهو فِي حالة نجاسة، فإنه بذلِكَ سينجس الخيمة ويصبح مسئولاً عَن تقديم ذَبِيحَة خَطِيَّة لتدنيسه خيمة الاجْتِمَاع التي تتقدس بحضور الله (لا ٤: ٣ - ١٢، قا؛ ١٦: ١١ - ١٤ عَن هذه النقطة فِي يوم الكفارة، ولتطبيق نفس المبدأ عَلَى أكْلِ الْكَهَنَة مِنْ الطعام الْمُقَدَّس، انظر ٢٢: ٤ - ٧). وهنا أيضًا نجد مِنْ ناحية - أن "حالة" كونه نجسًا لم تؤثر فِي وضعه ككَاهِن مقدس، لكن نجاسته يُمْكِنُ أن تنقل النجاسة بمجرد ملامسته لأشخاص، أماكن، أو أشياء سواء كانت مقدسة أو عادية. ومِنْ ناحية أخرى، فإن وضعه الْمُقَدس لا يُمْكِنُ أن ينتقل بمجرد الاتصال إِلَى أشخاص أو أماكن أو أشياء (انظر عَلَى وجه الخصوص، حج ٢: ١٢ - ١٣).

وعَلَى غرار ذلِكَ، أن تعامل شخصًا أو شَيْئًا مقدسًا، كما لو أنه كان عاديًا (= نجسًا) مَعْنَاه أنك تدنس أو تنجس هذا الشخص أو ذلِكَ الشئ (انظر مثل؛ لا ٢١: ١٢ صيغة الجمَعَ. فعل חָלַל [#٢٧٢٥]، انظر חֹל فِي ١٠: ١٠ فِيما سبق، وعملية نقل شخص أو شيء مِنْ نوعية العادي (أو المحلل) إِلَى نوعية الْمُقَدس، مَعْنَاه أنك تقدس هذا الشخص أو الشئ (أي تَجعله مقدسًا، انظر مثل؛ ٨: ٣٠ صيغة الجمَعَ. فعل קָדַשׁ [#٧٧٢٧] بخصوص تقديس الْكَهَنَة، انظر קֹדֶשׁ فِي ١٠: ١٠). واهتمامنا الأساسي هنا ينصب عَلَى العلاقة بين نوعيات مَا هو طاهر فِي مقابل مَا هو نجس، أي الحالة المادية والطقسية بالتباين مَعَ حالة الأشخاص، الأماكن، الأشياء. ووسائل نقل الأشخاص أو الأشياء مِنْ حالة إِلَى أخرى والعكس بالعكس بين هذه الحالات الطاهرة مقابل الحالات النجسة هي عَن طريق التطهير (انظر مثل؛ ١٦: ٣٠، "لتطهير ...." صيغة الجمَعَ. الفعل טָהֵר #٣١٩٧)، انظر كلْمة טָהוֹר فِي ١٠: ١٠) فِي واحدة، وتدنيس أو تلويث فِي الأخرى (انظر مثل؛ يقدسه/ يقدس الشيء ؛ انظر مثل؛ ٨: ٣٠ بيعل. فعل טָמֵא #٣٢٣٧، انظر טָמֵא فِي ١٠: ١٠). وهذه التعبيرات تم التعامل مَعَها بالتفصيل فِي المقالات المَعْجمية ذات الصلة.

٦. وكما سبق وذكرنا، يحتوي الأصحاح العاشر مِنْ سِفْر اللاَّوِيِّين عَلَى أقْوَال صحيحة وجسورة تتناول جوهر مَا يريد الرَّبّ تحقيقه مِنْ خلال نظام الطقس اللاوي (١٠: ٣ و١٠ - ١١، ١٧، انظر القسمين الرابع والخامس). وعلاوة عَلَى هذا، هناك أقْوَال موجزة تراها هنا وهناك فِي الأصحاحات ١١ - ١٦ والتي تلخص فِي الواقع كُلّ المادة النصية التي تضمنتها هذه الأصحاحات (١١: ٤٦ - ٤٧؛ ١٣: ٤٥ - ٤٦؛ ١٤: ٥٤ - ٥٧؛ ١٥: ٣١ - ٣٣؛ ١٦: ٢٩ - ٣٤). والاستثناء الوحيد هو ص. ١٢، والَّذِي يُعد قسمًا قصيراً نسبيًا عَن تطهير المرأة بعد الولادة. والقطع المختزلة مِنْ النص والتي أشير إليها هنا كأقْوَال موجزة تمكننا مِنْ عزل وفهم النواحي الضرورية وجوهر المادة والتي مِنْ أجْلِها تقدم لنا هذه الأقْوَال المختصَلاة الإطار الأدبي الخاص بها.

والنوعيتان الكبيرتان هما الحيوانات الطاهرة والحيوانات النجسة (لا ١١، انظر أيضًا الملاحظات عَلَى ٢٠: ٢٢ - ٢٦ فِي القسم السَّابع)، والأشخاص الطاهرين والأشخاص النجسين (ص. ١٢ - ١٥). وينسب ص. ١٦ مِنْ سِفْر اللاَّوِيِّين هذه كُلّها وبشكْل مباشر إِلَى موضوع تطهير خيمة الاجْتِمَاع وكذلِكَ الجماعة مِنْ خطاياهم ونجاستهم. وإنه لمِنْ الضروري تناول هذه الموضوعات بطريقة جامَعَة شاملة فِي هذه المقالة العامة لأنَّهُ يجب قراءة هذه الأصحاحات، وفِي ذهننا مَا هو طاهر وما هو نجس، وليس أحدهما بمَعَزل عَن الآخر. وما يرمي إليه النص هنا هو - وعَلَى وجه الدقة - الاهتمام بالتناقض بين هذه النوعيات فِي عالم الحيوانات كما فِي عالم الإنْسَان (لا ١١ - ١٥) وكيف أن هذا التناقض قد أثر فِي طهارة خيمة الاجْتِمَاع (لا ١٦، قا؛ ١٥: ٣١؛ ١٦: ٢٩ - ٣٤).

٧. وكما سبق أن لاحظنا، التعَالِيم الخاصة بما هو طاهر وما هو نجس فِي لا ١١ - ١٦ تبدأ بالمَمْلَكَةِ الحيوانية. نقرأ فِي لا ١١: ٤٦ - ٤٧ "هذه شَرِيعَة البهائم والطيور وكُلّ نفس حية تسعى فِي الماء وكُلّ نفس تدبّ عَلَى الأرْض. للتمييز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التي تُؤكَل والحيوانات التي لا تُؤكَل". والنوعيات الأربع الرئيسية مِنْ الحيوانات فِي لا ١١: ٤٦ هي بالضرورة مثل تلك التي ذُكرت فِي تك ١: ٢٤ - ٣١ - بهائم، وطيور، ومخلوقات تسعى فِي الماء، ومخلوقات تدب عَلَى الأرْض. وطبقًا لما جاء فِي لا ١١: ٤٧، الموضوع الرئيسي هو الفَرق بين مَا يُؤكَل وما لا يُؤكَل مِنْ "المخلوقات الحية" (وهذا تعبير ينطبق عَلَى كافة الكائنات الحية المذكورة فِي ع. ٤٦). وكُلْمة "البهائم" المذكورة فِي ع. ٤٦ هي نفس الكلْمة الواردة فِي ع. ٢ب - ٨. وفِي تك ١: ٢٤ - ٣٠ تُترجم عادة إِلَى مواشي ودواجن. أمَّا مدى صلاحية الطيور للأكْل (بما فِي ذلِكَ الحشرات الطائرة) والمخلوقات التي تعيش فِي الماء تم تناولها بعد ذلِكَ فِي ١١: ٩ - ٢٣). وهناك عدة نقاط جديرة بالتأكيد.

(أ) عَلَى أساس مَا جاء فِي تك ١، خُلقت الطيور والاسماك فِي الْيَوْمَ الخامس، ومِنْ الطبيعي أنها لا تشارك عَلَى وجه الدقة المجال الطبيعي نفسه مثل حيوانات الأرْض (والجنس البشري) التي خُلقت فِي الْيَوْمَ السادس. ونفس الفرق نجده منعكسا فِي لا ١١. وحيوانات الأرْض التي لا تُؤكَل أشير إليها بأنها نجسة (טָמֵא) فِي حين أن الاسماك والطيور التي لا تُؤكَل وُصفت بأنها "مكرهة" (#٩٢١١ שֶׁקֶץ)، مثل المخلوقات التي تدب عَلَى الأرْض، وكُلّها لا تُؤكَل وهي مكرهة (ع. ٤١ - ٤٣[أ] وهكَذَا، فإن الفكر اللاهوتي اللاوي يبتعد عَن النواحي الكونية

الواردة فِي سِفر التكوين مِنْ ناحية بَنِية عالم الحيوان. وهناك درجة كبيرة مِنْ التشابه بين الطريقة التي صمم بها الله العالم أساسًا، والطريقة التي يجب أن يعمل بها شَعْبُه المختار فِيما يتعلق بذلِك التصميم الذِي خلق به الله العالم.

(ب) وعَلَى قدر مَا هو واضح، مِنْ المهم التأكيد عَلَى أنه لم تكن هناك نباتات نجسة. والصراع الذِي دخل إلَى عالم الحيوانات نتيجة السقوط (فِي الخَطِيَّة) تولد عَنه الفوضى، كان عَلَي إسْرَائِيل قديمًا أن تتجنب عواقبها حَتَّى عَلَى مستوى الغذاء. وعَلَى ذلِك، فإن حيوانات الأرْض التي تجتر هي بطبيعتها نباتية، وحتى إذا شقت الظلف أيضًا، فهي طاهرة ويمكن أكْلُها. أمَّا الطيور التي تتغذى عَلَى القمامة فقد استُبعدت لنفس السبب. وفهمنا لمَعْقولية الأسباب التي بسببها جاءت شَرِيعَة الحيوانات الطاهرة والنجسة يجب أن تبدأ مِنْ هنا.

(جـ) يطبق الرَّبّ فِي لا ٢٠: ٢٢ - ٢٦ شَرِيعَة البهائم الطاهرة والنجسة هذه (وما يُطلق عليه شعار القَدَاسَة - وهو "تكونون قديسين لأني أنا قدوس" (١١: ٤٥ب) لكي يفصل إسْرَائِيل ويبعدها عَن عادات الأمَم الأخرى. ولِذلِك قال: "فتميزون بين البهائم الطاهرة والنجسة وبين الطيور النجسة والطاهرة. فلا تدنسوا نفوسكم بالبهائم والطيور ولا بكل مَا يدب عَلَى الأرْض مما ميزته لكم ليكون نجسًا. وتكونون لي قديسين لأني قدوس أنا الرَّبّ. وقد ميزتكم مِنْ الشُّعُوب لتكونوا لي" (٢٠: ٢٥ - ٢٦) وفِي ١١: ٤٤ - ٤٥. ينتمي شعار القَدَاسَة إلَى القَدَاسَة وسط فساد الخليقة نفسها، أمَّا فِي ٢٠: ٢٥ - ٢٦ فينتمي إلَى القَدَاسَة وسط فساد الشُّعُوب المحيطة بإسْرَائِيل قديمًا. وعَلَى ذلِك، فإن شَرِيعَة الحيوانات الطاهرة والنجسة قد خدمت غرضًا لاهوتيًا عمليًا آخر لفصل إسْرَائِيل عَن الشُّعُوب الفاسدة التي مِنْ حولهم. ورؤية بطرس للمُلاءة النازلة مِنْ السَّمَاء فِي أع ١٠: ٩ - ١٦ توضح حقيقة أن نتيجة هذه النزعة القومية الانفعَالية للشَرِيعَة التي تفصل بين الحيوانات الطاهرة والحيوانات النجسة كان يتم الشعور بها عبر الأجيال (انظر أيضًا الملاحظات عَلَى هذه الشَرِيعَة فِي القسم الذِي تحت عَنوان "ع. ج" والخاص بـ טָמֵא #٣٢٣٧.

(د) عَلَى ضوء مَا جاء فِي تك ٧ و٨ عرف نُوح الفرق بين البهائم الطاهرة والنجسة. أمَّا مِنْ ناحية أنه كان يتم التمييز بينها بنفس الطريقة، فهذا ليس بالأمر المتيقن. ولعل الإسْرَائِيليين الذِين كانوا عَلَى أيَّام مُوسَى ادّعوا أنهم كانوا يفعلون ذلِك. وعَلَى أية حال، يخبرنا تك ٩: ٣ - ٥ أنه بعد الطوفان، أكد الرَّبّ أكل لحوم الحيوان، غير أنه لم يأت ذكر للتمييز بين البهائم الطاهرة والنجسة فِي الأكْل (بالرغم مِنْ أن نُوح لم يقدم للرَّبّ سوى البهائم الطاهرة (انظر ٨: ٢٠). والبشر بصفة عامة يستطيعون أكْل لحم أي حيوان. وكان هذا مَا يحدث بالفعل عَلَى أيَّام مُوسَى أيضًا. والواقع أن هذا هو المغزى المستمد مِنْ شَرِيعَة البهائم الطاهرة والنجسة المذكورة فِي لا ٢٠: ٢٥ - ٢٦ (انظر مَا سبق ذكره عَاليه). وهذه الفقرة تربط القوانين الاجْتِمَاعية الأساسية التي وردت فِي لا ١٨ - ٢٠ بتلك التي سبق ذكرها فِي لا ١١. وفِي لا ١١: ٤٤ - ٤٥ يتحدث شعار القَدَاسَة عَن القَدَاسَة وسط فساد الخليقة نفسها، لكن مَا جاء فِي لا ٢٠: ٢٥ - ٢٦ يتحدث عَن فساد الشُّعُوب التي حول إسْرَائِيل قديمًا. وهذا بدوره قد يُستشف مِنْه أن بعض شرائع البهائم الطاهرة والبهائم النجسة قد استُخلصت مِنْ أسس مِنْطقية مختلفة تمامًا عَن تلك التي نُوقشت للتو. والبعض مِنْها ربما له علاقة بالعادات الغذائية، أو عادات تقديم الذَبَائح فِي العبادة والتي كانت سائدة فِي شعوب أخرى. وادخال تعليمات مختلفة تتعلق بالطعام كان لابد لها مِنْ أن تعيق أي نوع مِنْ التعاملات الاجْتِمَاعية أو الدينية.

(هـ) كان هناك كماً مِنْ الاقتراحات بخصوص مدى مَعْقولية التعليمات الخاصة بالبهائم الطاهرة والنجسة عَلَى النحو الذِي جاءت عليه فِي لاويين ١١ (انظر تث ١٤، لموجز جيد وعام عَن وجهات النظر المختلفة والكتابات التي تناولت هذا الموضوع، انظر Hartley, 142-47، وللنهج الانثروبولوجية الحديثة نسبيًا، انظر Budd, 282-90). ومِنْ بين أهمها: (i) مِنْهج الطعام الصحي، أو التفسير الصحي (انظر مثل؛ Harrison, 122-26). (ii) اقتراح ماري دوجلاس الخاص بالبَنِية الاجْتِمَاعية والانثروبولوجية الأكثر حداثة، والذِي جاء به أن الحيوانات الطاهرة تكون سليمة وكاملة (بمَعْنى أنها تستوفِي كل الشّروط لتندرج تحت نوعيات مَعَينة مِنْ ("الحيوانات السليمة، الكاملة، أو العادية") ولِذلِك ترمز إلَى كمال الله، واهتمامه لأن يَكُونُ هذا أيضًا بين شَعْبه (انظر التنقية والتغيير فِي (Budd, 282-90). (iii) النهج الأخلاقي الإنْسَاني، حيث يَكُونُ التركيز فِيه عَلَى المَعَارضة الثنائية للحَيَاة ضِدّ الموت، حيث يَكُونُ الغرض مِنْ شَرِيعَة البهائم الطاهرة والنجسة هو استئصال قتل الحيوانات بدون تمييز، وذلِك عَن طريق تحديد الذبح فِي إطار عدد محدود مِنْ النوعيات (Milgrom, 1991, 704-42). ومِنْ الناحية التاريخية، وبسبب الصعاب التي تنتاب عملية إدراك الأساس المِنْطقي للتمييز بين البهائم الطاهرة بالتباين مَعَ البهائم النجسة، فإن الكثيرين (مثل؛ Maimonides) انتهوا إلَى أن هذه النوعيات هي ببساطة نوعيات اعتباطية. ولكن هذا كُلام مخالف للواقع، ذلِك أن هذه النوعيات ذُكرت عَلَى أساس نماذج تصنيفية وما إلَى ذلِك، ولم تكن بطريقة اعتباطية. وما الذِي أود قوله هنا أنه توجد نقطة تقاطع لثلاثة عَناصر رئيسية مِنْ القواعد الخاصة بالبهائم الطاهرة والنجسة: (i) تركيبة عالم الحيوانات نفسه (الناحية الكونية عَلَى المستوى الحيواني)، (ii) الاهتمام بتجنب أكْل الدم بأكْل الحيوانات التي تتغذى عَلَى الدم. (iii) الناحية العملية الخاصة بفصل بَنِي إسْرَائِيل عَن الشُّعُوب والثقافات المجاورة، حَتَّى عَلَى مستوى ضروريات الحَيَاة العملية، بما فِي ذلِك الأطعمة (انظر الملاحظات عَن لا ٢٠: ٢٢ - ٢٦، والتي ذُكرت سابقًا).

٨. يُمْكِن للشخص أن يتنجس بأكْلِه، أو حَتَّى بلمسه جثث حيوانات نجسة، وفِي هذه الحالة عليه أن "يغسل ثيابه ويكون نجسًا إلَى المساء" (لا ١١: ٤٠). وهذا يربط بين شَرِيعَة البهائم الطاهرة والنجسة فِي لا ١١ مَعَ شرائع الإنْسَان الطاهر والنجس الواردة فِي لا ١٢ - ١٥. أمَّا الذِي جاء فِي لا ١٣ و١٤ فإنه يتناول مَا سبق أن أُشير إليه بأنه برص. ومِنْ أجْل التسهيل، فإن هذا التعبير سيُستخدم هنا، بالرغم مِنْ أن تعبير "شخص مصاب بمرض جلدي" قد يَكُونُ صحيحًا وأكثر دقة. ويركز مَا جاء فِي لا ١٣ بصفة أساسية عَلَى تشخيص وحالة المصاب بالبرص،

فِي حين أن لا ٣ تتناول بالأكثر عملية تطهير الشخص المصاب بالبرص. والأكثر أهمية بالنسبة لنا هنا هو الموجز الَّذِي ذُكر فِي ١٣: ٤٥ - ٤٦: "والأبرص الَّذِي فِيه الضرَبَّة تكون ثيابه مشقوقة ورأسه يَكُونُ مكشوفاً ويغطي شاربيه وينادي نجس نجس. كُل الأيَّام التي تكون الضربَّة فِيه يَكُونُ نجسًا. إنه نجس" يقيم وحده. خارج المحلة يَكُونُ مقامه".

ويجب ملاحظة أن مِثل هذا الشخص، عليه أن يعيش "خارج المحلة" (الموضوع الَّذِي أثير فِي عدد ٥: ١ - ٣، تم تناوله تحت عَنوان، טָמֵא #٣٢٣٧). وهذا يختلف تمامًا فِي النجاسة المشار إليها فِي لا ١٢ و١٥، والتي تحيط بالفقرة التي تتحدث عَن الشخص الأبرص. وبعض النجاسات تتطلب أن يعيش الشخص خارج المحلة، والبعض الآخر يسمح للشخص بالبقاء فِي المحلة. وفِي هذه الحالة الأخيرة، يَكُونُ اتصاله مَعَ بَقِيَّة الجماعة موضع قلق لأن الأشخاص الطاهرين بوسعهم أن يتنجسوا بنجاسة ثانوية، غير أنه، بالرغم مِنْ ذلِك، فإن هؤلاء الأشخاص لا يُطردون مِنْ المحلة.

وعَلَى الرغم مِنْ أنه ليس بوسعَنا تغطية الموضوع بكامله وبطاقة تفاصيله هنا، إلا أنه مِنْ الواضح أنه تُوجد درجات للنجاسة. هناك نجاسة "عادية"، والتي تتطلب مِنْ الشخص الَّذِي لم يعد يختبر افرازاً عاديًا سواء كان مَنوياً أو طمثياً (لا ١٥: ١٦ - ٢٤) فإن مثِل هذا الشخص يظل نجسًا لفترة مِنْ الزمنْ (يوماً، وسبعة أيَّام عَلَى التوالي) وعليه أن يغتسل، ويصبح طاهرًا دون تقديم أية ذَبَائح. ومثل هذه النجاسة تمنْع دخول الشخص إلَى خيمة الاجْتِمَاع خشية أن ينجسها.

وهناك أيضًا نجاسة "غير عادية" والتي تتطلب عِنْدَ توقف الإفراز، سواء كان ذلِك، مثل؛ إفراز الذكر غير العادي (لا ١٥: ١ - ١٥)، أو نزول دم الأنثى عقب ولادتها (لا ١٢) فإن مثِل هذا الشخص يصبح طاهرًا عَن طريق الاغتسال، وعلاوة عَلَى ذلِك، عليه أن يقدم ذَبيحَة وفِي حالة النجاسة العادية أو غير العادية لا يتطلب الأمر طَرد مثل هذا الشخص مِنْ الجماعة (أو مِنْ المحلة).

غير أنه يوجد أيضًا مَا يُمكِنُ أن يطلق عليه "نجاسة شديدة" والتي مِنْ الشخص الَّذِي لم يعد مضروباً بعد بحالة مثل البرص مثل؛ (لا ١٣ - ١٤)، فإن عليه (أو عليها) أن يغتسل علاوة عَلَى آداء طقوس كهنوتية مَعَينة (لا ١٤: ٢ - ٩)، وبعد ذلِك يقدم ذَبيحَة، والنوعيات والأعمال المَعَينة الخاصة بها لا يُمكِنُ منَاقشتها هنا. وبعد كلّ هذا، فإن الشخص لا يسمح له فقط بدخول خيمة الاجْتِمَاع بل ويعاد السماح له بالرجوع إلَى الجماعة أيضًا بصفة عامة.

والنقطة الاجمالية هنا، هي أنه فِي بعض الأحيان تكون حالات الطهارة والنجاسة (لا ١٠: ١٠) وإجراءات التطهر (١٠: ١٧) مرتبطة ليس بالحد مِنْ الدخول إلَى خيمة الاجْتِمَاع فقط (خشية أن تتنجس)، بل وبالمجتمَعَ الَّذِي يحيط بخيمة الاجْتِمَاع أيضًا (يقترح Jenson "طبقًا للقداسة" يأخذ فِي حسبانه أبعاد الوجود الإنْسَاني مِنْ الناحية المكانية والشخصية والطقسية والزمنِية، انظر بصفة خاصة، الجدول المنْشور ص ٣٧). وطقوس "يوم الكفارة" تتعامل مَعَ الناحيتين كُلتيهما: إزالة النجاسة، مِنْ خيمة الاجْتِمَاع والمجتمَعَ (← #٤١٠٥؛ التكفيرُ، للتفاصيل، قا، بصفة خاصة رايت Wright، لتحليل مفِيد عَن التخلص مِنْ النجاسة فِي لا ١٦ وفِي مواضع أخرى).

نظيف، نقى ← ברר [*brr* [1]] (يتطهر، يبقى نقياً، يمحص، #١٤٠٥) ← זכה [*zkh*] (ينقى، أن ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חַף [*ḥap*[1]] (نقى، نظيف، #٢٨٩٩) ← טהר [*ṭhr*] (ينظف، يتطهر، ينقى، #٣١٩٧).

عدم طهارة، نجاسة، تلوث: ← גאל [*g'l* [2]] (يتنجس، دنس، بقع، #١٤٥٨)؛ ← חנף [*ḥnp* [1]] (يصبح ملحدا، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טמא [*ṭm'* [1]] (يصبح غير طاهر طقسيا، يُنجس نفسه، نَجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [*pig-gûl*] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافِيا

ABD 5:454-61; *TDOT* 5:287-96, 330-42; P. J. Budd, "Holiness and Cult," *The World of Ancient Israel*, 1989, 275-98; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; R. K. Harrison, *Leviticus*, TOTC, 1980; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, SBLDS 101, 1987.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

لصقق ← #١٨١٥ (דָּבַק، عود، يتعلّق، يلصق، يتابع).

شق ← #٢٥١١ (חָגוּ، مأوى، شق، فسخ).

إغلاق ← #٦٠٣٧ (סָגַר، أغلق، يغلق، يُسلِّم).

إرتداء زي ← #٤٢٥٢ (לָבַשׁ، يرتدي، يكسو، يلبس).

ملابس ← #٩٥٥ (בֶּגֶד، زي، كساء).

غيمة ← #٦٧٢٧ (עָנָן، [كتلة] غيوم).

برودة ← #٧٩٨١ (קָרַר، يبرد).

جمع ← #٧٧٤٨ (קָוָה، يتجمع).

عزاء ← #٥٧١٤ (נָחַם، يعزي، يشجع، يشفق، يندم).

مجيء ← #٩٩٥ (בּוֹא، يذهب، يجيء، يصل، يدخل).

أمر، طلب ← #٧٤٢٢ (צָוָה، أمر، وصية، طلب).

قائد ← #٧٩٠٣ (קָצִין، قائد، آمر، زعيم).

وصية ← #٥١٨٤ (מִצְוָה، أوامر، وصية).

جماعة ← #٦٣٣٧ (עֵדָה، جماعة، اجتماع، فرقة).

رفيق ← #٢٤٩٢ (חָבֵר، شريك، رفيق).

شفقة ← #٨١٦٣ (רַחַם، محبة، شفقة، عطف).

شكوى ← #٨٤٨٨ (שִׂיחַ، يشتكي، يُفكِّر، يدرس، كلام، يتأمل).

إتمام #٤٠٠٥ (כָּלַל، إكمال، إنهاء).

إكما ← #٣٩٨٣ (כָּלָה، نهاية، يُكمل، ينتهي، ينجز).

حمل ← #٢٢٢٥ (הָרָה، تحبل، تحمل).

اهتمام ← #٦٧٠١ (עָנָה، يهتم، ينشغل).
محظية ← #٧١٠٨ (פִּלֶגֶשׁ، محظية، جارية).
ثقة ← #٤٠٧٤ (כִּסְלָה، ثقة).
حريق ← #٨٥٩٩ (שְׂרֵפָה، نار، حريق، احتراق).
تشويش ← #٢١٠١ (הוּם، يتشوش).
تجمع ← #٦٦٣٧ (עֲלָטָה، تجمع).

4429 מַבּוּל

الطوفان מַבּוּל [mabbûl] #٤٤٢٩

كلمة מַבּוּל تشير إلى المرحلة التدميرية مِنَ الطوفان، أي مدة الأربعين يوماً حين كانت الأمطار تنهمر عَلَى الأَرْضِ وتتفجر المياه الجوفية مِنْ باطنها. وبالنسبة كبَقِيَّة الوقت الَّذِي كانت فِيه المياه تغمر الأَرْضِ هذه المدة أطلق عليها سِفر التكوين ببساطة "الطوفان" (المياه) مثل؛ ٧: ٢٤. ومَعَ ذلِكَ، فإنه بالنسبة لهذه المقالة فنَحْنُ لن نتأمل فحسب المرحلة التدميرية فِي "الطوفان" بل سنتأمل المغزى اللاهوتي للمرحلة بكاملة عَلَى النحو الَّذِي وُصفت به فِي تكوين ٦ ـ ٩.

١. خلفية مِنْ ش. أ. ق.. القصص التي تتحدث عَن طوفان عالمي هي قصص مَعروفة فِي جميع أنحاء العالم (B. Lang, Anthropos 80, 1985, 605-16)، غير أنه، وكما هو متوقع، فإن أقرب القصص تشابهًا مَعَ قصة الطوفان الكتابية، هي تلك التي وُجدت فِي قصة الطوفان السومري، ملحمة ....، وملحمة جلجميش Gilgamesh اللوح الثاني (للترجمات الحديثة انظر S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 1989). وهذه النصوص، فِي نسخها الأصلية يرجع تاريخها إِلَى ١٦٠٠ق. م، وجميعها تصف طوفاناًدمر الحَيَاة عَلَى الأَرْضِ. ومخطط القصة الكتابية مماثل بشكلٍ كاف لقصص بلاد مَا بين النَهْرين الأمر الَّذِي يبين أن الأوَّلى كتبها شخص يعرف جوهر النسخة الأقدم وكان يعلق عليها. مثل؛ كُلٍ مِنْ سِفر التكوين وجلجميش يتحدثان عَن قرار إلهي بتدمير البشرية. وتحذير لبطل الفيضان، وبناء فلك، والطوفان نفسه، والفلك يستقر عَلَى جبل، طيور تُرسل إِلَى خارج الفلك، وتقديم ذَبيحَة. غير أن الاختلافات اللاهوتية بين القصص أكثر أهمية مِنَ التشابهات فِي حبكة القصة.

٢. لاهوت. يُمكِن أن يُفهم الفكر اللاهوتي لقصة الطوفان بثلاث طرق. أوَّلاً، أظهرت مقارنة بين قصة سِفر التكوين ومثيلاتهافِي بلاد مَا بين النَهْرين وجهة نظر مختلفة عَن الله وعلاقته بالعالم. ثانيًا، فِي سِفر التكوين، يمثل الطوفان فترة انقطاع كبيرة فِي تاريخ العالم، لقد تم تدمير العالم القديم، واستُعيدت الأَرْضِ وخُلقت مِنْ جديد. ثالثا، صَوّر نُوح كآدَمَ ثان، وكنموذج رئيسي للإِسْرَائِيلي البار.

(أ) رفض سِفر التكوين لأساطير مَا بين النَهْرين. يتضمنْ سِفر التكوين (١ـ ١١) جدلاً ضِدَّ الأفكار الشّرقية القديمة عَن الآلِهَة والديانات. ويسخر تكوين ١١ مِنَ المزاعم الدنسة البَاطِلة لمَدِينَة بَابِل. ويظهر تكوين "١" أن الإِنْسَان هو تاج خليقة الله، وليس نتيجة فكرة خطرت عَلَى فكر الله فِي وقت لاحق (كما تقول ملحمة أتراحاسيس Atrahasis).

وهذه التناقضات بين الموقف الكتابي ومواقف ش. أ. ق. نجدها قد اشتدت عَن ذلِكَ فِي قصص الطوفان. فِي سِفر التكوين لا نجد إلاّ إلهًا واحدًا، وهو الَّذِي يخطط للطوفان وينفذه ويخلص نُوحاً. أمَّا فِي ملحمة جلجميش كان الطوفان نتيجة قرار اتخذته لجنة، ثم إن واحدًا مِنَ الآلِهَة المنْشقين دبر مؤامرة للهرب مِنْ نصيره المتحمس يوتنابشتيم Utnapishtim. وفِي جلجميش خاف الآلِهَة مِنْ الطوفان الَّذِي أطلقوه "كانوا ينكمشون مرتعبين إِلَى جوار الحائط"، وهذه سمة غريبة تمامًا عَنِ أوصاف إله سِفر التكوين. والواقع أن أكثر الأمور الملفتة فِي كُلِ هذا، حدثت لدى وصول "إنليل Enlil" إِلَى الذَبيحَة، لقد تمَلكته الدهشة حين وجد أن يوتنابشتيم Utnapishtim قد نجا مِنْ الطوفان. وعَلَى الرغم مِنْ أنه كان أحد الآلِهَة العظماء فِي البانثيون، غير أنه لم يكن يسيطر عَلَى العالم أو يعرف شَيْئًا عمَّا يحدث فِيه لكن رب سِفر التكوين هو الإله الَّذِي أرْسَلَ الطوفان، وأغلق الفلك عَلَى نحو والحيوانات التي كانت مَعَه، وتذكر نُوحاً، وأخرجه عَلَى الأَرْضِ يابسة، وأعطاه ضمانًا بأنه لن يهلك الأَرْضِ بالطوفان مرة ثَانية. وآلهة بلاد مَا بين النَهْرين لا يقدمون مثل هذا الوعد، ثم إنهم بطبيعتهم عاجزون عَن تَحقيقه.

وإله سِفر التكوين ليس كُلِّيَّ المَعرفة وكُلِّيَّ القدرة فحسب، وهذه سمات مِنْ الجلى أن آلهة بَابِل يفتقرون إليها، بل إنه هو نفسه يتسّم بالأمانة والعدل فِي تعامله مَعَ خليقته. والجنس البشري لم يُدمر بسبب مَا يحدثه مِنْ جلبة وضوضاء، أو الحقد أو التحيز هو الَّذِي يملى عَلَى آلهة البَابليين طريقة التعامل مَعَ البشر، غير أن إله سِفر التكوين صُوّر ككائن أمين، يكافئ المستقيمين. وقد أكد عهده مَعَ نُوح بحفظه سالماً أثناء الطوفان. بل إن نُوحاً نفسه وُصف بأنه بار. وهو لم ينج لأَنَّهُ كان محظوظاً لأَنَّهُ أختار الرَّبّ كإلهه الَّذِي يرعاه. بل أنه سار مَعَ الإله الحقيقي الوحيد، وكان أمينًا فِي حفظ النَّامُوس.

(ب) الفيضان باعتباره مدمرًا للخليقة مِنْ جهة، وخليقة جديدة مِنْ ناحية أخرى. لقد دمر الطوفان العالم القديم، خليقة الله الأصلية، ومِنْ هذه العملية وُلد عالم جديد. ويوضح سِفر التكوين التشابهات والتناقضات بين الخليقة والطوفان. والقوائم الطويلة بالمخلوقات التي هلكت فِي الطوفان (٦: ٧، ٧: ٢١)، تتردد صدى تصنيف هذه الخلوقات الواردة فِي ١: ٢٠ ــ ٢٦. والطوفان نفسه تضمنْ أنفجار ينابيع الغمر العظيم وانفتحت طاقات السَّمَاءِ (٧: ١١)، وهكَذا انعكست عملية الفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوقه، وكذلِكَ بين الأَرْضِ واليابسة والبحر.

ولكن الواضح أيضًا هو التشابه بين عملية الخلق الأصلية، وعملية إعادة الخلق بحسب مَا وُضعت فِي تك ٨ـ ٩. ونقطة التحول فِي القصة نجدها فِي ٨: ١ "ثم ذكر الله نُوحاً .....وأجاز الله ريحاً عَلَى الأَرْضِ فهدأت المياه". والريح التي أرْسَلَتها السَّمَاءِ هنا تذكرنا بروح الله الَّذِي كان يرف عَلَى وجه المياه قبل أوَّل عمل فِي الخليقة. وكما جاء فِي تكوين ١، تبع ذلِكَ الفصل المتدرج بين الماء واليابسة: وظهرت أوَّل قمم للجبل، ثم بعد

ذلِكَ النمو الجديد للأشجار، وأخيرًا جِفت الأرْض. وكما أن الله خِلق الحيوانات لتكثر وتصبح حشوداً عَلَى الأرْض، هكَذَا أيضًا طَلب مِنْ نُوح أن يطلقها لتفعل الشئ نفسه (١: ٢٠ – ٢٢، ٨: ١٧).

(ج) نُوح كآدَمَ الثاني، والنموذج الأساسي للإِسْرَائِيلي. وتوحى التشابهات بين الخلِيقة الأوَّلى، والخليقة المَعَادَة بعد الطوفان أنه يُتوجب أن يُنظر إِلَى نُوح (←) عَلَى أنه آدَمَ ثانٍ. فكُل مِنْهما كان الجد الأعَلَى لكافة البشر. وقد أمر كُلّ مِنهما أن "أثمروا وأكثروا" (تك ١: ٢٨، ٨: ١٧، ٩: ١)، وعَلَى النقيض مِنْ ملحمة أترحاسيس Atrahasis، حيث يقوم الآلِهَة بعمل قياسات للحد مِنْ نمو السكان. ونُوحِ – عَلَى غرار آدَمَ – سقط مِنَ النعمة (٩: ١٨- ٢٧). وبرغم ذلِك، كانت سقطة نُوح فِي الواقع تقفيلة للقصة، وأقل أهمية مِنْ خَطِيَّة آدَمَ. والإتجاه الرئيسي للقصة يركز عَلَى سلوك نُوح البار. وحتى الفصل الأخير، يظهر نُوح كرجل كامل، وُصف بأنه "بار"، "كامل" (٦: ٩). وتصر القصة وبشكّل متكرر عَلَى أن نُوحاً كان يفعل "حسب كُلّ مَا أمره به الرَّبّ". ويبدوا أنه كان يحفظ السبت (٨: ١٠ و١٢)، ويميّز بين الحيوانات الطاهرة والحيوانات النجسة، وكان فِي علاقة عهد مَعَ الله (٦: ١٨). وفِي كُلّ هذا كان يتصرف كإِسْرَائِيلي نموذجي. وأخيرًا، حين خرج مِنَ الفلك، كان أوَّل مَا عمله هو تقديم ذَبِيحَة، كان مِنْ شأنِ تنسم الرَّبّ رائحة الرضا مِنْها أن أعلن أنه لن يعود يهلك الأرْض ثانية بالطوفان. وقد صُوّر نُوحُ هنا وهو يمارس خدمة كهنوتيَة نيابة عَن بَقِيَّة البشر، مثلما ستُدعى إِسْرَائِيل فِي وقت لاحق لتعمل كمَمْلكة كَهَنَة نيابة عَن جميع أمم العالم (انظر خر ١٩: ٦).

البيبلوجرافيا

B. W. Anderson, "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11," *JBL* 97, 1978, 23-39; D. J. A. Clines, "Noah's Flood: The Theology of the Flood Narrative," *Faith and Thought*, 100, 1972-73, 128-42; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 148-208.

جي. جْيه . وينهام *G. J. Wenham*

يغمر، يفيض #٨٨٥١ (שֶׁטֶף [*šāṭap*]، طوفان، فيضان، يغمر)

أرْضِية #٨٣٦٧ (רִצְפָּה [*riṣ*ᵉ*pâ*]، أرضية مِنْ الفسيفساء، رصيف حجري)

يفيض ← #٢٣٠٧ (זוּב [*zûb*]، يتدفق)

زهرة ← #٧٢٥٥ (פָּרַח¹ [*pāraḥ*¹]، يتبرعم، برعم، يزهر)

يفيض ← #٣٢٩٧ (יָבַל [*yābal*]، يتدفق، يفيض)

مخلوقات طائرة ← #٦٤١٦ (עוֹף [*'ôp*]، طيور تطير فوق الأرْض)

طيران ← #٦٤١٤ (עוּף¹ [*'ûp*¹]، يطير، يهزه الريح، يطير حول)

علف الماشية ← #٥٠٢٨ (מִסְפּוֹא [*mispô'*]، علف الحيوانات)

حماقة ← #٥٥٧١ (נָבַל² [*nābal*²]، يتصرف بازدراء)

طعام ← #٤٣١٢ (לֶחֶם [*leḥem*]، طعام، خُبْز)

أحمق ← #٢١١ (אֱוִיל¹ [*'ᵉwîl*¹]، غبي، أحمق)

قدم ← #٨٠٧٩ (רֶגֶל [*regel*]، قدم، رجل)

كرس للقدمين ← #٢٠٧١ (הֲדֹם [*hᵃdōm*]، مقعد للقدمين)

يخوض ← #٥٠٤٥ (מַעְבָּרָה [*ma'bārâ*]، يمر، ممر مخاضة)

غريب ← #٥٧٩٧ (נֵכָר [*nēkār*]، غريب، أجنَبِيّ)

غابة ← #٣٦٢٣ (יַעַר¹ [*ya'ar*¹]، غابة حطب)

كير الحداد ← #٣٩٠١ (כִּבְשָׁן [*kibšān*]، يشكُل، فرن، أتون)

ينسى ← #٨٨٩٤ (שָׁכַח [*šākaḥ*]، ينسى)

مغفرة ← #٦١٤٢ (סָלַח [*sālaḥ*]، يصفح، يسامح)

ع

6603	עֵלִי

عَالِي (עֵלִי [ʿelî [1]]، #٦٦٠٣).

١. قُدم عَالِي فِي سِفْرِ صَمُوئِيل الأَوَّل باعتباره كَاهِناً وقاضيًا. وقد ظهر بصفة رئيس كَهَنَة المُقدس فِي شِيلُوهَ، فِي حين أن قيامه بمهمة القاضي (انظر ١صم ٤: ١٨) ربما كان يماثل فِي ذَلِكَ الأدوار التي كانت تُعزى إِلَى قضاة "صغار" فِي سِفْرِ القُضَاة (←). والطريقة التي قدم بها ابنا عَالِي حفني وفِينحاس فِي ١: ٣ توحي بأن تصريف شنون شِيلُوهَ اليَوْمِية قد انتقل إليهم نيابة عَن والدهم المسن (انظر ٢: ١٢ - ١٧). وقد وُصفا بأنهما كانا "بَنِي بليعال" أي مِنَ الأَشْرَار (٢: ١٢) وهما اللذان لجشعهما وحبهما المال استغلا المتعبدين العاديين فِي شِيلُوهَ والذين كانوا يأتون لتقديم الذَبَائِح. وعَلَى أساس هذه الخلفية المتُمثّلة فِي سلبية عَالِي وخسة أبنائه، قامت حَنَّة زوجة ألقانة فِي رامتايم بمبادرة. وكان أمرًا لافتاً فِي سِياق مجتمَعَ ع. ق والسياق الديني أن مثل هذا الأمر الخطير الَّذِي ستنجم عَنه تطورات لاحقة فِي غاية الأهمية بحسب مَا جاء فِي سِفْرَي صَمُوئِيل، أن تكون المبادرة مِنْ جانب امْرَأة. وفِي بداية الأمر لم يستسغ عَالِي سبب حزن حَنَّة حين سمعَها تصلي فِي شِيلُوهَ، لكنه قال بركة - مثال نادر لبركة كهنوتية فِي ع. ق - ردًا عَلَى توضيحها. وكانت فِي صلاتها ترجو أن يرزقها الله بابن، ستكرسه لخدمة الله اعترافا بجميله، ولعل ذلِكَ كان طبقًا لشرِيعَة النذير (١: ١١، عد ٦: ٥). (العبارة التي تضمنتها ع. والّتي تقول بأنه "لا يمر موس عَلَى رأس الصبي، ربما كانت إشارة بين النصين إِلَى شَمْشُون، ولاسيما أنه مارس دوراً خلاصياً لصالح إِسْرَائِيل فِي مواجهة الفِلِسْطِينيِّين).

٢. قصة ظهور (←) صَمُوئِيل ورفض ابنَي عَالِي ذُكرت فِي العديد مِنَ الأقسام المتباينة، والتي بلغت ذروتها بالاعتراف بصَمُوئِيل كنَبِيّ "مِنْ دَان إِلَى بِئْرَ سَبْع"، وفِي موت حفني وفِينحاس فِي مَعركة مَعَ الفِلِسْطِينيِّين (١صم ٢: ١١ و١٢ - ١٧ و١٨ - ٢١ و٢٢ - ٢٥ و٢٦ و٢٧ - ٣٦، ٣: ١ - ٤: ١ (أ)، ٤: ١ (ب) - ٢٢). وأهمية ارتباط عائلة عَالِي أمر وثيق الصلة بدور "شِيلُوه" فِي هذه الفترة، مَعَ حقيقة أن سرد مَا جاء فِي ١صم ١ - ٤ لقصة وجود مركز المُقَدس القديم، يهيئ الطريق أمام وضعه أخيرًا فِي أورُشَلِيم باعتبارها مقر وجود تَابُوت العهد، والنقطة المحورية لعبادة إِسْرَائِيل القومية أثناء الحقبة المَلَكية. وفِي كَلام رَجُل اللهِ المجهول فِي ٢: ٢٧ - ٣٦، تم تلخيص تاريخ هذا الفرع مِنَ الكهنوت الهَارُوني وذلِكَ مِنْ بدايته (ع. ٢٧) حَتَّى الخزي الَّذِي لحق بأبِيَاثَار وطرده أثناء حكم سُلَيْمَانَ (ع. ٣٦، قا؛ ١مل ٢: ٢٦ - ٢٧). وهذا تضمنَ إلغاء عهد مَعَ العائلة الكهنوتية كان مقدرًا له أن يَكُونُ دائمًا (١صم ٢: ٣٠). ولم يسلم عَالِي مِنَ التنديد، ولكنه اعتُبر مسئولاً شخصيًا عَن أعمال ابنَيه، الَّذِي اتُهم أنه كان يكرمهما بأكثر مما كان يكرِم الله (ع. ٢٩). أمَّا فِي ع. ٣٠، فيبدو أنها كانت تتضمنُ إشارة إِلَى (←) صَادُوق باعتباره "كَاهِناً أمينًا" الَّذِي شغل نَسْله هذه الوَظيفة أثناء الفترة التي كان فِيها دَاوُد مَلِكًا (قا؛ ٢صم ٨: ١٧؛ ٢٠: ٢٥؛ ١مل ١: ٣٨ - ٣٩).

٣. فِي ١صم ٣، التهديد بالدينونة قيل للصبي صَمُوئِيل فِي لقاء ليلي مَعَ الرَّبّ، وموضوع رفض عَالِي، وعائلته، والمُقَدَّس فِي شِيلُوهَ، أصبح مطروحًا الآن عَلَى الساحة النبوية. وقد جاءت المرحلة الأُوَّلي مِنَ الدينونة مَعَ الهزيمة الثانية للجيش الإِسْرَائِيلي عَلَى يد الفِلِسْطِينيِّينَ، بما فِي ذلِكَ خسَارَة تَابُوت العهد وموت حفني وفِينحاس (٤: ١١، قا؛ ٢: ٣٤). وتواصلت المأساة بقتل كَهَنَة نُوب، ومِنَ الجلي أنهم كانوا مِنْ واصلوا تقليد شِيلُوهَ (٢٢: ٩ - ٢٠)، فضلاً عَن تجديد أبِيَاثَار مِنْ رتبته الكهنوتية (١مل ٢: ٢٦ - ٢٧). ومَعَ ذلِكَ، فعَلَى الرغم مِنَ النقد العَنيف الَّذِي وُجه لعَالِي لفشله فِي تصحيح مَا نجم عَن استغلال ابْنيه لوضعهما، إلا أنه وُصف بأن يسعى بكُلّ تقوى مِنْ أجْلِ خير تَابُوت العهد، إِلَى درجة أن أخبار الاستيلاء عَلَى تَابُوت العهد كانت مدمرة لَه حَتَّى بأكثر مِنَ الخبرِ الَّذِي وصله بموت ابْنيه (انظر ٤: ١٣ ["قلبه كان مضطرباً لأجْلِ تَابُوت الله"، ع. ١٨ "لما ذكر تَابُوت الله"]).

ونفس هذا الموقف ينطبق عَلَى سلوك كنّة عَالِي الكَاهِن قبل موتها وهي تلد: "إيخابود" (مَعْناه: زال المجد، أو ربما: أيْنَ هو المجد؟)، وقد دُعي هكَذَا بسبب استيلاء الأعداء عَلَى تَابُوت العهد إِلَى جانب موت حميها وزوجها (١صم ٤: ٢١). وهذا الرَّبْط بين مفهوم المجد وتَابُوت العهد يتناغم مَعَ تفضيل الدوائر الكهنوتية فِي ع. ق لكَلِمة "المجد" (#٣٨٨٣ כָּבוֹד) عَلَى أنها الكَلِمة الصحيحة للتعبير عَن فكرة الحضور الإلهي، وذلِكَ عَلَى النقيض تمامًا مِنْ إستخدام سِفْر العدد لكَلِمة "اسْمَ" (שֵׁם #٩٠٠٥) للتعبير عَن رأي مختلف عَن نفس الغرض. وهذا تعبير له رنين خاص فِي وصف حَزْقِيَال لرحيل الحضور الإلهي ("المجد") عَن أورُشَلِيمَ فِي زمنْ الخُرُوج (انظر حز ٩: ٣، ١٠: ١٨ - ١٩، ١١: ٢٢ - ٢٣)، والواقع أن العِبارة الفعالة فِي ١صم ٤: ٢١ يُمْكِنُ ترجمتها وعَلَى نحو سليم إِلَى "لقد سُبي المجد مِنْ إِسْرَائِيل".

والنهاية المأساوية لبَيْتَ عَالِي وبالشكْلّ الَّذِي أُعيد سردها به فِي صَمُوئِيل الأَوَّل يُنظر إليها فِي بعض الأحيان عَلَى أنها إشارة إِلَى رفض بَيْتِ شَاوُل لصالح دَاوُد. ولكن إذا قُرأ مَا جاء فِي ١صم ١٤: ٣ عَلَى أنه يوحي بالذنب للمشاركة، كان مِنْ بينهم

"أخيّا ... لابساً أَفُوداً" وكان ابْنِ أَخِيطُوب بْنِ فِينحاس شقيق إيخابود، وكان فِينحاس ابْنِ عَالِي "كَاهِنِ الرَّبِّ فِي شِيلُوهَ"، وهكَذَا أيضًا يجب أن نتذكر أن أَبِيَاثَار، وهو مِنْ نفس الطغمة الكهنوتية، أصبح مِنْ مؤيدي دَاوُد بعد دمار كهنوت نُوبَ (٢٢: ٢٠ - ٢٣). وأصبح أَبِيَاثَار كَاهِنًا، مَعَ صَادُوق، أثناء حكم دَاوُد (٢صم ٢٠: ٢٥) لكنه اكتُشف أنه يساعد أدونيا عِنْدَ نهاية الحكم (١مل ١: ٧)، ولِذا خلعه سُلَيْمَان (٢: ٢٦ - ٢٧). وتمت مرثاة نهاية كهنوت شِيلُوهَ والْمُقَدَّسَ وذلِك فِي مز ٧٨: ٦٠ - ٦٤ وذلِكَ فِي استعراض لتاريخ تمرد إِسْرَائِيل، ودينونة الله عليها ("كهنته سقطوا بالسيف وأرامله لم يبكين").

البيبلوجرافيا

L. M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1-12,* 1985, 65-186; P. D. Miscall, *1 Samuel: A Literary Reading,* 1986, 1-30; R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist,* 1989, 18-64; D. G. Schley, *Shiloh: A Biblical City in Tradition and History,* 1989, 142-60; H. Timm, "Die Ladeerzɒhlung (1. Sam. 4-6; 2. Sam. 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks," *EvT* 26, 1966, 509-26; J. T. Willis, "An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary," *JBL* 90, 1971, 288-308; idem, "Samuel Versus Eli, I Sam. 1-7," *TZ* 35, 1979, 201-12.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

6650	עָמוֹס

عَامُوسَ، سِفر: لاهوت

أ. السياق التاريخي

بالرغم مِنْ أن عَامُوسَ النَّبِيّ كان أَحَدِ الرُّعَاةِ مِنْ تَقُوعَ الصغيرة (عا ١: ١؛ ٧: ١٤) والتي تبعد اثنا عشر ميلاً جنوبي أورُشَلِيمَ، إلا أن إعلان رسالته اللاهوتية كان فِي مَدِينَة السَّامِرة الإِسْرَائِيلِية (٧: ١ - ٧) قد يَكُونُ ذلِك بين ٧٦٥ - ٧٦٠ ق. م. وفِي ذلِك الوقت كانت كُلّ مِنْ سوريا وأَشُّور ضعيفة نسبيًا، واستطاع الْمَلِك الإِسْرَائِيلي يَرُبْعَامُ الثاني (٧٩٣ - ٧٥٣ قبل الحقبة المَسِيحُية) أن يوسّع مِنْ حدود إِسْرَائِيل بدرجة كبيرة وذلِك شمالاً حَتَّى مَدِينَة حَمَاةَ (٢مل ١٤: ٢٥). وكان مِنْ شأن حملاته العسكرية الناجحة أن حققت ثروة كما خلقت إحساسًا زائفًا بالأمان إلا للأقوياء والأثرياء فِي إِسْرَائِيل (عا ٦: ١). واستطاعت الطبقة العليا، التي برزت فِي ذلِك الحين، أن تعيش برفاهية فِي قصورها التي كانت كالقلاع الحصينة (٣: ١٥؛ ٥: ١١؛ ٦: ١ - ١١)، غير أن الفقراء والضعفاء كانوا يتعرضون للاستغلال المادي، كما كانت حقوقهم تضيع فِي المحاكم (٢: ٤ - ٦؛ ٥: ١٠ - ١٢؛ ٨: ٤ - ٦).

ب - البِنية الأدبية

يُوحي التحليل الأدبي لرسائل النَّبِيّ بأنه يُمْكِنُ تقسيم هذا السِفر إِلَى ثلاثة أقسام:

١. تنبؤات بالحرب ضِدَّ الأُمَم.

٢. تحقُّق دينونة الله عَلَى إِسْرَائِيل.

٣. رؤى ونصائح تحذيرية تتعلق بالنهاية.

القسم الأوَّل (١: ٣ - ٢: ١٦) مُنظَّمْ بدرجة عالية فِي تركيبه، مستخدمًا مصطلحات لغوية مماثلة فِي كُلّ مِنَ الأجزاء الخاصة بالاتهام ("مِنْ أَجْلِ ذُنُوبِ.. الثَّلاَثَةِ والأَرْبَعَةِ...)، أو تلك الخاصة بالدينونة ("فَأُرْسِلُ نَارًا...." ضِدَّ ثمانية شعوب مختلفة. أمَّا الجزء الثاني (٣: ١ - ٦: ١٤) فهو مُقسَّم دون إحكام إِلَى أَقْوَال إلهية تؤكد قصد الله بأن يجلب الدمار عَلَى إِسْرَائِيل (٣: ١ - ٤: ١٣) وسلسلة مِنَ الويلات تندب وتتفجع عَلَى رجاء إِسْرَائِيل الزائف (٥: ١ - ٦: ١٤). أمَّا الجزء الأخير (٧: ١ - ٩: ١٥) فِيقوم عَلَى أساس خمس رؤى (إِلَى جانب نصائح تحذيرية) عَن نهاية أمة إِسْرَائِيل ووحي إلهي بالخلاص مُتعلّق بتجديدها النهائي بعد الدمار (٩: ١١ - ١٥). وعَلَى الرغم مِنْ أن وولف Wolff (*Joel and Amos*, 106-13) يتتبع تطور تنقيح الفكر اللاهوتي للسِفر عبر خمس مراحل (كلِمات عَامُوسَ نفسه، إضافات لمدرسة مِنَ الأتباع، إضافات مِنْ أَيَّام يُوشِيَّا، تنقيح وإضافات تثنوية تتعلق بما بعد السبي البَابِلي الأخروية)، وآخرون يجادلون بالقول إن الغالبية العظمى مِنَ الرسائل الواردة فِي هذا السِفر جاءت مِنْ إرسالية عَامُوسَ القصيرة التي قام بها فِي إِسْرَائِيل. أمَّا البِنية البلاغية لهذه الأَقْوَال الإلهية وتكرار إستخدام سمات الأسلوب نفسها (الجمعَ بين أجزاء مِنْ ١: ٣ - ٢: ١٦؛ ٣: ٤ - ٨؛ ٧: ١ - ٨: ٤؛ ثم تجميعات مِنْ خمس مِنْ ٤: ٦ - ١١؛ ٧: ١ - ٩: ٤؛ ٩: ٢ - ٤؛ والعكس التهكمي للتقاليد الْمُقَدَّسَة فِي ٢: ٥ - ١٦؛ ٣: ١ - ٢؛ ٤: ٤ - ٥؛ ٥: ١٨ - ٢٠) يُدافعُ عن وحدة هذه الرسائل (قا؛ Smith, *Amos*, 6-7, 39-40).

ج - المواضيعُ اللاهوتيةُ

الأفكار الرئيسية التي تضمنتها هذه النبوءات تقدم لنا فكرة عَنِ الموضوعات التي كانت تواجه مَمْلَكَةَ إِسْرَائِيل الشمالية. أمَّا "أَقْوَال إلهية خاصة بالحرب ضِدَّ الشُّعُوب (١: ٣ - ٢: ١٦)" فتكشف لنا أن الله يسيطر بسيادته عَلَى الأمور المتعلقة بمستقبل شَعْبُه، وكذلِك بمصائر الأمَم. وسيدين كُلّ الأمَم لمَعَاملتها القمَعية وغير الإِنْسَانية للضعفاء والعَاجزين. ولقد اتهم عَامُوسَ جيران إِسْرَائِيل الغرباء بأعمال تمرد متعددة. وهذه تتضمنُ أعمالاً وحشية مِنْ العسكريين ضِدَّ نساء حَاملات وأطفالهن الَّذِين لم يُولدوا بعد (عا ١: ١٣)، ترحيل الأبرياء لبيعهم كعبيد (١: ٦ و٩). ولم تُدن هذه الأعمال لأن هذه الأمَم كانت تعامل بطريقة غير إنسانية عضوًا فِي الإمبراطورية الدَاوُدِية وهكَذَا انتهكوا العهد الدَاوُدِي (قا؛ Wright, 236)، بل لأَنَّهُم كانوا ينتهكون المَعَايير الدولية التي وُضعت فِي المَعَاهدات بين الدول، والقوانين المكتوبة التي تنظم السلوك الاجْتِمَاعي المقبول فِي ش. أ. ق. (قا؛ Barton)، وقوانين الضمير التي تجعل كُلّ شخص مسئولاً عَن أعماله/ أو أعمالها (انظر رو ١: ١٨ - ٢٠؛ ٢: ١٢ - ١٥). وقد حمّل الله قادة هذه الأمَم وشعوبها مسئولية خطاياهم وهدد بتدميرهم. كما أعلن عَامُوسَ أيضًا أن يَهُوذَا، وإِسْرَائِيل بصفة خاصة، تستحق ذات العقوبة، لأَنَّهُما كانا يتمردَان ضِدَّ إرادة الله المَعْلَنة (٢: ٤؛ ٦: ٨). لقد نسوا أن الله كان قد حرر شَعْبُه

المضطهد مِنْ المِصْريين الأشداء وسلمهم أَرْض الأَمُورِيِّينَ (٢: ٩ - ١٠). ومِنْ المؤكد أن الله يحارب ضِدَّ كافَة الشُعُوب القوية التي تضطهد الآخرين.

كثيرون مِنْ الجماهير التي كانت تستمَعَ لعَامُوسَ رفضوا احتمال أن يدمر الله شَعْبُه المختار الَّذِي افتداه مِنْ مِصْر (عا ٣: ١ - ٢)، لأنَّ مكانتهم كشَعْب مُختار إعتبرت ضمانة مُطلقة للبركات الإلهية، وليس كاستجَابة كريمة مِنْ الله لعلاقة الثقة الفعالة مَعَه. وفِي أقوَال الوحي الإلهي الخاصة "بتأكيد صحة دينونة الله عَلَى إسْرَائِيل (٣: ١ - ٦: ١٤)" يؤكد عَامُوسَ أن المزايا التي اختُصت بها إسْرَائِيل يترتب عليها مسئوليات عظيمة، وعَلَى ذلِكَ، حاول التَأثير فِي الشَعْب لمخافة الله (٣: ٨). بل إن الوثنيين انتهوا بأنّ أسلوبَ حَيَاة الأغنياء الَّذِي تَمتّعوا بالحَيَاة فِي قلاع قصرهم الفاخرة كانتْ مليئة بالظلم والعنف (٣: ٩ - ١١، ١٥؛ ٤: ١). لِذلِكَ، فقد كان مِنْ المؤكد دمار هذه الأمة، وهياكلها وقصورها الحصينة.

دينونة الله كانت عَادِلة أيضًا بسبب عبادة الشَعْب الزائفة. فقد طغت عليها الطقوس، ولكنها كانت تفتقر إلَى البر، وقد كرهها الله (عا ٤: ٤ - ٥؛ ٥: ٢١ - ٢٦). بالرغم مِنْ أن المظاهر الخارجية مِنْ ناحية الاستقامة والتقوى كانت واضحة فِي الهيكل، والكَهَنَة، والذَبَائِح والاحتفالات يوم السبت والأعياد (بالرغم مِنْ أنه كانت هناك أيضًا بعض الأدلة عَلَى عبادة آلهة غريبة فِي ٥: ٢٦؛ ٨: ١٤)، إلا أن هذه الشعائر والطقوس كانت بلا مَعنى لأنَّها لم تكن تتضمنْ لقاءًا حقيقيًا مَعَ الله. فقد كانوا عازفين عَن الرجوع إلَى الله بالرغم من أنَّها جَلبَت اللعناتَ مرارًا وتكرارًا عَلَيْهِمْ لعصيانهم (٤: ٦ - ١١). وعَلَى ذلِكَ، كان عَلَيْهِمْ أن يستعدوا للقاء الله وجهًا لوجه (٤: ١٢). وكان لابد أن يملأ الموت والحزن هذه الأمة (٥: ١ - ٣، ١٦ - ١٧) لأنَّهُم لم يطلبوا الله ويقيموا العدل (٥: ٤، ٦، ١٤ - ١٥). ثم إن الثقة الزائفة بالخلاص فِي يوم الرَّبّ (٥: ١٨ - ٢٠) والرجاء الكاذب القائم عَلَى ثرائهم وقوتهم العسكرية (٦: ١ - ١٤) لن تحقق لهم الخلاص. ذلِكَ أن ثراءهم الحاضر تمَّ تحقيقه بطرق غير شرعية، مِنْ خلال قمَعَ الضعفاء، ثم إن انتصاراتهم العسكرية يعود الفضل فِيها إلَى الله، طبقًا لكاتب سِفر الملوك (٢مل ١٤: ٢٥). ولن يتضمنْ مستقبلهم المزيد مِنْ الازدهار، وبركات غير محدودة فِي يوم الرَّبّ، وعِوَضًا عَن ذلِكَ، فإن مَمْلَكَة إسْرَائِيل الشمالية المُتكبرة سوف تدمر وستُؤخذ للسبي (عا ٥: ٢٧؛ ٦: ٨، ١٤) عِنْدَما يجتاز الله فِي وسطهم فِي دينونة (٥: ١٧).

وقد اكتسبت رسائل عَامُوسَ مزيدًا مِنْ الأهمية بتضمينها تسبيحات تشبه الترانيم، والتي تحتفِي بقوة الله وسلطانه. فقد ذَكّر الناس بطبيعة الله الحقِيقية. فإلَه إسْرَائِيل هو خالق الجبال العظيمة التي تبرز مِنْ الأرْض (عا ٤: ١٣)، والنجوم فِي السَّمَاء (٥: ٨)، وعلاليه السماوية التي فِي علو ساحق فوق الأرْض (٩: ٦). ولأنَّهُ خلق العالم، فله كل سلطان فِي السَّمَاءِ والأرْض. وهو يتحكم فِي قوى الطبيعة، فيجلب الجفاف (١: ٢) ويرسل النور أو الظلمة (٤: ١٣) وهو الَّذِي يطلق عَنان الطوفانات والزلازل عَلَى الأرْض (٥: ٨، ٩: ٥ - ٦). والله يستخدم سلطانه عَلَى الطبيعة ليعطي بركة لشَعْبه (٩: ١١ - ١٥)، أو لعَنة دمار لأولئك الَّذِين يرفضونه (٥: ٩). غير أن الله يكشف خططه لنَبِيّه قبل أن ينفذ دينونته، حَتَّى يستطيع النَّبِيّ أن يحذر الأمة (١: ٢، ٣: ٦ - ٨) ويدعوهم للعودة ولطلب وجه الله. فإذا فعلوا ذلِكَ، قد يَكُونُ الله كريماً مَعَهم، ومِنْ ثم يحيون (٥: ٤ و٦ و١٤ - ١٥).

والجزء النهائي "رؤى ونصائح تحذيرية خاصة بالنهاية" (٧: ١ - ٩: ١٤)، توضح ناحية أخرى مِنْ شخص الله، وهي، رغبته فِي أن يَكُونُ رحيمًا حين يطلب أحد رحمته (عا ٧: ١ - ٦). واستجابة لصَلاة عَامُوسَ التشفعية أخر الله فِي رحمته دينونتيه الأوَّليين عَلَى الأمة، غير أن رؤى إضافية خاصة بالدمار تبين أن وقت المغفرة قد مضى الآن. المَلِك سيموت، وسينتهي أمر الهيكل والأمة (٧: ٦ - ٨: ٤). ولن يَكُونُ بوسع أحد أن يهرب مِنْ غَضَب الله (٩: ١ - ٤). وعَلَى الرغم مِنْ أن كثيرين اعتقدوا - وعَلَى أسس لاهوتية أنه لا يُمْكِنُ أن يدمر الله شَعْبه المختار (٩: ١٠)، الَّذِين خلصهم مِنْ العبودية فِي مِصْر، غير أن عَامُوسَ يبين أن خلاص الله السابق لإسْرَائِيل، أو لأي شَعْب أممي آخر ليس هو المفتاح لفهم علاقته المستقبلية بهم. فالأمة التي ترتكب الخطايا سوف يدمرها الله (٩: ٧ - ١٠). والله بحريته الكاملة قد يختار أن يَكُونُ كريماً رحيمًا مَعَ بَقِيَّة صغيرة مِنْ شَعْبه ممنْ يرجعون عَن طرقهم الشّرِّيرة (٥: ١٤ - ١٥)، ولكن هذا لا يشكل رجاء للأمة ككل.

هذه الرسالة الصعبة أدخلته فِي صراع مَعَ الكَاهِن الَّذِي كان يتولى مسئولية الهيكل فِي بَيْتَ إيل (عا ٧: ١٠ - ١٧). لقد رفض الكَاهِن كَلِمة الرَّبّ التي بُعِثت مِنْ خلال عَامُوسَ، وطلب مِنْه العودة إلَى يَهُوذا ليكسب عيشه. ولكن عَامُوسَ وقف راسخًا فِي قناعته فِيما يتعلق بكَلِمة الرَّبّ. ولم يكن عَامُوسَ يكسب عيشه مِنْ خلال التنبؤ، لأن حياته كانت قائمة عَلَى دعوة بأن يبلغ بأمانة كَلِمة الله القاطعة (٧: ١٤ - ١٥).

وتُختتم رسائل عَامُوسَ بقول إلهي أخروي عَن استعادة الأرْض لخصوبتها مستقبلاً، وعودة الشَعْب إلَى مُدُن إسْرَائِيل، وإقامةَ الأمِن مِنْ الدمار (عا ٩: ١١ - ١٥). وإن بركات الله ستحول الشَعْب الخاطئ المهزوم، والأرْض الخرِبَة فِي إسْرَائِيل إلَى مَمْلَكَة مستقبلية مجيدة، تشمل الإسْرَائيليين والأمَميين عَلَى حد سواء (٩: ١٢).

وفِي تطوير عَامُوسَ لموضوعات لاهوتية نراه يبين قدرًا كبيرًا مِنْ الاستمرارية مَعَ كتابات وتقاليد كتابية سابقة. فهو يستخدم أقوَالاً إلهية خاصة بالحرب، وأقوَالاً خاصة بالدينونة أو الويلات والرثاء، والترانيم والرؤى، وكذلِكَ أقوَالاً خلاصية. وهو يعتمد عَلَى صيغ الكَلام الأدبية المقبولة، غير أنه فِي كل حالة يظهر استقلاليته بتكييفه الصيغ لتتناسب مَعَ أغراضه (مثل؛ ختامه قوله النبوي الخاص بالحرب بشكل يدعو إلَى الدهشة حيث لم يعلن نصرًا عسكريًا لإسْرَائِيل بل هزيمتها). وتعتمد رسائله عَلَى مَعرفته بالتقاليد الكَتابية المتعلقة بسَدُوم وعَمُورَة (عا ٤: ١١)، والقواعد الخاصة بتقديم الذَبَائِح (٤: ٤ - ٥؛ ٥: ٢١ - ٢٣)، الخُرُوج والغزو (٢: ٩ - ١٠؛ ٣: ١ - ٢؛ ٤: ١٠؛ ٥: ١٧؛ ٩: ٧ - ٨)، لضمان العهد وبركاته (٤: ٦ - ١١؛ ٩: ١١ - ١٥). لاهوت خاص بيوم الرَّبّ (٥: ١٨ - ٢٠)، أوضاع

قانونية (٢: ٦ - ٨؛ ٨: ٤ - ٦)، فكر خاص بالترانيم (٤: ١٣؛ ٥: ٨ - ٩؛ ٩: ٥ - ٦). ومَعْظم إشارات عَامُوسَ إِلَى هذه التقاليد تتناغم مَعَ استعمالاتها الأساسية، غير أنه بتطبيقه ديونة يوم الرَّبّ عَلَى إِسْرَائِيل كُلّها بدلاً مِنْ الأمَم، فقد أنكر عَامُوسَ بذلك البركات التي يتوقعها الشَّعْبُ ووضعهم الخاص باعتبارهم شَعْبُ الله المختار. وفِي هذه الحالات يكشف عَن عدم استمرارية مأساوية بين فهمه هو، وفهم الشَّعْب لاختبار إِسْرَائِيل التاريخي وتقاليدها اللاهوتية.

د. سياق كتابي

سِفْر عَامُوسَ يُعدّ مِنْ أقدم السجلات الخاصة بِكْرازة هذا النَّبيّ ووعظه، غير أن اهتمامه بالتنديد بقمْعَ الضعفاء، ورفض عبادة الأمة التي لا مَعَنى لها، وأسفه عَلَى آمالها الخادعة، وتذكيرهم بيوم رجوع إِسْرَائِيل المستقبلي، أمر يشاركه فِيه الكثيرون مِنْ الأنْبِيَاء الآخرين (مثل؛ إش ١: ١٠ - ١٧، ٢١ - ٢٣، ٢٦ - ٢٧). وهذه ليست موضوعات غير شائعة فِي الكتابات القانونية فِي العهدين القديم والجديد. وقبل سقوط يَهُوذا مباشرة، حذرها إِرْمِيَا مِنْ رجائها الخادع، وثقتهم الزائفة القائمة عَلَى وجود الهيكل (إر ٧: ٥ - ٦، ٩)، وندَّد بقمْعَ الضعفاء (٧: ١ - ١٥)، وقدَّم صورة موسعة لمَلكوت الله المَسِيَّاني المستقبلي، حين تُعاد يَهُوذا وإِسْرَائِيل إِلَى أراضيها (٣: ١٥ - ١٨، ٣٠ - ٣١). وفِي ع. ج، حذَّر يَعْقُوب مِنْ التمييز ضِدَّ الفقراء، مبينًا أن الديانة الحقيقية تتضمنْ رعاية الفقراء (يع ١: ٢٧ - ٢: ١٠)، وقد أدَان يَسُوع الفَرِّيسِيِّينَ لتمسكهم بالأمور الظاهرية للعبادة أو التي تفتقر إِلَى استقامة القلب (مت ٥: ٢٠؛ ٦: ١ - ١٨).

وهناك فقرات مِنْ سِفْر عَامُوسَ اقْتُبست فِي ع. ج فِي الموجز التاريخي الَّذِي قدمه استفانوس عَن تاريخ تمرد إِسْرَائِيل عَلَى الله والمذكور فِي سِفْر أع ٧: ٤٢ - ٤٣ (مستخدمٌ سب لـ عا ٥: ٢٥ - ٢٧، والتي تُعد مختلفة إِلَى حد مَا عَن النص الماسوري)، وفِي كُلاَم يَعْقُوب أمام مجمَعَ أُورُشَلِيمَ (مستخدمٌ سب لـ عا ٩: ١٢)، لأنَّها تقدم دليلاً عَلَى أن مشيئة الله هي أن يُرَحَّب بالأمَم فِي الكنيسة الأُوّلَى (أع ١٥: ١٥ - ١٨).

البيبلوجرافيا

H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, 1984; J. Barton, *Amos's Oracles Against the Rations*. 1980: A. Benson. "From the 'Mouth of the Lion.' The Messianism of Amos,"C#<2 19, 1957, 199-212; D. N. Freedman and F. I. Andersen, *Amos*, 1989; J. P. Hyatt, "The Book of Amos." *Int* 3, 1949, 338-48; C. G. Howie, "Expressly for Our Time: The Theology of Amos,"//i/ 13. 1959. 273-85; W. C. Kaiser, Jr., "The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles," *JETS* 20, 1977, 97-111; A. S. Kapelrud, "God as Destroyer in the Preaching of Amos and the Ancient Near East," *JBL* 71, 1985, 33-38; idem. *Central Ideas in Amos,* 1956; C. J. Labuschagne, "Amos> Conception of God and the Popular Theology of his Time," *OTWSA* 7-8, 1965,422-33; C. van Leeuwen, <The Prophecy of the *Yom YHWH* in Amos 5:18-20," *OTS* 19, 1974. 113-34: J. L. Mays. *Amos: A Commentary,* 1969; S. Paul. *Amos*, 1991: W. Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, 1971; F. H. Sailhammer, "The Role of the Covenant in the Mission and the Message of Amos," in *A Light unto My Path: Studies in Honour of J. B. Meyers*, ed. H. N. Bream, et al., 1974. 435-51; G. V. Smith, *Amos: A Commentary*, 1989; D. Stuart, *Hosea-Jonah*. 1987; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1989, 127-37; D. L. Williams, "The Theology of Amos/> *RevExp* 63, 1966, 393-403; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, 1977. 100-113; G. E. W right, "The Nations in Hebrew Prophecy," *Encounter* 26, 1965, 236.

غاري فِي. سميث *Gary V. Smith*

ملاك ← #٤٨٥٥ (מַלְאָךְ [*malʾāk*]، ملاك، رسول)

6504	עַי

عَايَ (עַי [*ʿay*]، #٦٥٠٤).

ع. ق ١. ذُكرت عَايَ فِي عبر. كت. مع أداة التعريف (الخراب הָעַי)، ومَدِينَة عَايَ مذكورة فِي عدد مِنْ نصوص ع. ق، لكن المرة الوحيدة التي ذُكرت فِيها عَاي بمغزى لاهوتي هو ظهور اسْمَها فِي قصة الغزو فِي يش ٧ - ٨. وهنا، نجد أن مشكلة التوفِيق بين القصة الكتابية مَعَ إعادة وضع تاريخ المَدِينَة عَلَى أساسِ النتائج التي أسفرت عَنها الحفريات الأثرية إنما هو مشكلة صعبة.

٢. الموقع الحديث الَّذِي يعرف عادة بإسْم عَاي هو "التل" شرقي بَيْتِ آونَ (بَيْتَ إِيل الكتابية). لقد أجريت ثلاثة مِنْ بين سلسلة تنقيبات فِي هذا الموقع بدءًا مِنْ العام ١٩٢٨ (لخلاصة سهلة عن هذه البعثات ونتائجها، انظر J. A. Callaway, *EAE*- (*HL* 1, 36-52; *ABD* 1, 125-30) ونتيجة هذه التنقيبات فِي طبقات ذات العلاقة بالغزو الإِسْرَائِيلي أن تُبَيِّن بأنَّ مِنْ حوالي ٢٤٠٠ - ١٢٠٠ ق. م، تُرك الموقع خرابًا. وحوالي مِنْ ١٢٠٠ - ١٠٥٠ ق. م أقيمت قرية عَلَى الجزء المُحصَّن مِنْ التل، وكانت تشغل حوالي ٢,٥ هكتارات مِنْ الـ ٢٧,٥ هكتار التي كانت تحيط أساسًا بالأسوار السابقة. وكانت هذه الأسوار لاتزال قائمة حَتَّى ذلِكَ التاريخ المتأخر، لكنها لم تعد كافية بعد للحماية. والصعوبة فِي إيجاد تَرَابط بين القصة الكتابية والحفريات التي تم العثور عليها فِي مَدِينَة "التل" واضحة: لم تكن هناك مَدِينَة مسكونة فِي ذلِكَ الموقع أثناء القرون الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر ق. م.

لقد قُدمت حلول مختلفة للمشكِلَة. وعَلَى أساس اكتشافاتها فِي "التل" انتهت J. Marquet-Krause، قائد البعثة التي قامت بالحفريات فِي الفترة مِنْ ١٩٣٣ حَتَّى ١٩٣٥، إِلَى أن مَا جاء فِي يَشُوعُ ١ - ٨ ليس له أساس فِي التاريخ (*Syria* 16, 1935, 341). وزعم M. Noth نوث أن قصة يَشُوعُ هي قصة etiological محضة. والقصة ترمي إِلَى تفسير وجود دمار كبير عَن طريق قيام يَشُوعُ بوضع قصة دمار وهمية (*Das Buch Josua*, 23;
cf. B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in*

ويقول و. ف. ألبرايت W. F. Albright (*the Old Testament*, 25-6) أن القصة الواردة فِي سِفر يَشوعُ المُتعلقة بدمار بَيْتَ إيْل القريبة. والتي ترتبط بشكلٍ وثيق مَعَ "عَايَ" فِي القصة الكتابية. وهو يخمِنْ أن تقليداً لاحقًا أدى إلَى تشويش الأحداث وربط قصة خراب بَيْتَ إيْل بقصة خراب عَايَ (*BASOR* 56, 1939, 11-23). ويفسر كالاواي Callaway الاكتشافات الأثرية عَلَى أنها تعني أنه يجب وضع "الغزو" فِي العصر الحديدي، أي حوالي سنة ١١٢٥ ق. م. وهو يرفض فكرة العمل العسكري المُدبر كما هو مُصوَّر فِي يش ١ - ١١، مُفضلاً أن يرى قرية عَايَ كجزء مِنْ حركة انتقال الناس إلَى المرتفعات مِن السهول الغربية والشمالية. وهو يقول بإن هؤلاء الناس الَّذِين أسسوا أعدادًا كبيرة مِنْ القرى فِي المرتفعات، كانوا هم أيضًا الَّذِين دخلوا بقوة وسرعة إلَى إسْرَائِيل، وهي موصوفة بدقة عملية أكثر فِي التقاليد الواردة فِي سِفر القُضَاة. ويقترح بي. فنسينت P. Vincent أن خرائب عَايَ كانت مُستعملة مِنْ قِبل الفِرق مِنْ بَيْتَ إيْل لتَشكيل دفاعٍ أماميَ ضِدَّ الإسْرَائيليين المتقدِّمين نحوها (يش ٨: ١٧ يفتقر إلَى وجود تمييز بين رجال بَيْتَ إيْل ورجال عَايَ). والدفاعات المبنية بعجالة لم يكن لها أن تترك بقايا دائمة (*RB* 46, 1937, 258-66).

تَتضمُّن المجموعةُ الأخرى للإقتراحاتِ رَفْض تعريفِ قرية "التل" بأنها "عَايَ". ولذا يرفض دي. ليفنجستن D. Livingston تعريف بَيْتَ إيْل بأنها بَيْتِ آونَ، وهو بالتالي يرفض اعتبار أن قرية "التل" هي موقع "عَايَ". (33, 1970-71, 22-40; see the response by A. Rainey, ibid. 175-88). ولقد قدم ج. رام. جرينز J. M. Grintz سلسلة مِنْ الأسباب تقول بأن "التل" ليست هي موقع "عَايَ"، لكنه موقع بَيْتِ آونَ، والَّذِي يفيد مَا جاء فِي يش ٧: ٢ إنه "عِنْدَ عَايَ" (עִם)، (*Bib* 42, 1961, 201-16) وهو يشير إلَى نصوصٍ تشير إلَى وجود مَدِينَة تُدعى عَايَ فِي فترة الحكم المَلكي وأيَّام عَزْرَا - نحميا، (مثاً؛ إش ١٠: ٢٨؛ نح ٧: ٣٢) ويَصرّ بأن هذه فِي نفس موقع المَدِينَة التي استولى عليها يَشوعُ. ومَعَ ذلِك لا تبين الحفريات الأثرية فِي "التل" أي دليل عَن وجود مستوطنة مَا بعد ١٠٥٠ ق. م. ومَعَ ذلِكَ فإن مستوطنة مِنْ هذا النمط، عَلَى أية حال، تتوافق مَعَ تاريخ بَيْتِ آونَ. فِي الواقع، أن جرينز يجادل بالقول إنه حين كانت التل - طبقًا للاكتشافات الأثرية - مأهولة بالسكان، كانت بَيْتِ آونَ كذلِكَ أيضًا، وهذا مَا يبدو مِنْ النصوص. هذا، إلَى جانب أنَ الملاحظات الطوبوغرافية وأصول علم الأعلام، تَقنعه بأن مَدِينَة "التل" هي فِي واقع الأمر مَدِينَة بَيْتِ آونَ. ولم يستطع اقتراح موقع جازم لمَدِينَة عَايَ.

٣. ومِنْ الإنصاف القول بأن مَعظم الدارسين لَمْ يُقنَعوا بأنه تم العثور عَلَى حل للمشكلة. ويبدو أن النص الوارد فِي يش ٧ - ٨ يميز بوضوح كافٍ بين ثلاثة مواقع: بَيْتَ إيْل، بَيْتِ آونَ، وَعَايَ، ومَعَ ذلِك فهذه المواقع مرتبطة ببعضها بشكلٍ وثيق. والواقع أنه فِي زمنْ عَامُوسَ وهُوشَعُ كانت بَيْتِ آونَ تُستخدم بطريقة ازدرائية للإشارة إلَى بَيْتَ إيْل وعبادتها المُحتقرة (هو ٤: ١٥؛ ٥: ٨؛ ١٠: ٥؛ قا؛ عا ٥: ٥). والتعبير فِي هذا السياق، يعَني "بَيْتِ" تافه (قا؛ S. Paul, *Amos*, 164). و"بَيْتِ آونَ" و"عَايَ" فِي قصة يَشُوعُ تبدوان متقاربتين للغاية (يش ٧: ٢)، ولكُلّ مِنْهما أسْمَاء تشير إلَى الضعف، بل وحتى إلَى الدمار. وقد انعكس هذا الضعف المحسوس فِي تقرير الجاسوسين الَّذِي قدماه ليَشوعُ عَن حالة عَايَ: "لا نَحْتَاجُ أَنْ يَذْهَبَ كُلُّ الشَّعْبِ لِيَهْزِمُوا عَايَ. إِنَّ سُكَّانَهَا قَلِيلُونَ، فَلا تُكَلِّفْ كُلَّ الشَّعْبِ مَشَقَّةَ الذَّهَابِ. إِنَّمَا يَكْفِي أَنْ يَذْهَبَ حَوَالَيْ أَلْفَيْنِ أَوْ ثَلاثَةِ آلافِ رَجُلٍ." (يش ٧: ٣). إنه لأمر مُغرٍ للمتعن فِي إستخدام اسْمَ "عَايَ" بمَعَنى كومة أنقاض، أو خرائب، وأن يُستعمل اسْمَ "بَيْتِ آونَ" بمَعَنى بَيْتِ تافه، حيث اختيرت عَن عمد لتدعيم المَعَنى اللاهوتي للفقرة الواردة فِي يَشُوعُ. والثقة فِي يَهْوَهْ، والامتثال لمتطلبات المشاركة فِي "حرب يَهْوَهْ" كانا ضرورة للنجاح، حتى فِي مِنْطقة عُرفت بضفها. إذا كان هناك أيّ صلاحية فِي هذا الإقتراح، ثمّ الأسْمَاء "بَيْتِ آونَ" و"عَايَ" المُستخدمة لتعيين المواقع فِي القصة لربما صممت أكثر للتأثير اللاهوتي، وحوالي نفس الشيء مُستخدم فِي هُوشَعُ "بَيْتِ آونَ" و"بَيْتَ إيْل"، ليس لتعملا كأدلة جغرافية. (← يَشوعُ: لاهوت)

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology," *BASOR* 74, 1943, 11-23; J. J. Bimson and D. Livingston, "Redating the Exodus," *BARev* 13, 1987, 40-53, 66-68; J. M. Grintz, "Ai Which Is Beside BethAven," *Bib* 42, 1961, 201-6; J. A. Callaway, "Ai," *EAEHL*, 1:35-52; idem, "Ai," *ABD*, 1:125-30; B. Halpern, "Radical Exodus Redating Fatally Flawed," *BARev* 36, 1987, 56-61.

دبليو. أوسبورن *W. Osborne*

عبادة الأوثان

عبادة الأوثان: لاهوت

١. تعريف. فِي ع. ج تصف الوثنية εἰδωλολατρία (#١٦٣٠) قا. ١كو ١٤:١٠؛ غل ٥: ٢٠؛ كو ٣:٥؛ ١بط ٤:٣) عبادة الأشياء المادية نفسها. وأبدلوا مجد الله الَّذِي لا يفنى بشبه صورة الإنْسَان الَّذِي يفنى والطيور والدواب والزحافاتِ" (رومية ١: ٢٣). وهذا المفهوم أخذ مِنْ اليهودية القديمة، والَّذِي ترى بوضوح فِي "الحكمة" ١٣- ١٤، والَّذِي يشبهه إلَى حد بعيد هذا القسم فِي رسالة رومية، "أمَّا الَّذِين سموّا أعمالَ أيدى الناس آلهة الذَهَبَ والفضة وما اخترعته الصناعة وتماثيل الحيوان .... مِنْهم اشعياء ورجَاؤهم فِي الأموات ... لأن عبادة الأصنام المكروهة هي علة كل شر وابتداؤه نهايته (Wisd 13:10; 14:27).

وكُلمة εἴδωλον فِي اليونانية العادية كانت محايدة تعَني شبح (*Odyssey* 11:601) صورة مِنْعكسة عَلَى سطح الماء، نسخة فِي صورة. وبرغم ذلِك فإنه فِي الدوائر الاجْتِمَاعية الناطقة باليونانية، فإن هذه الكلمة تتطلب المَعَنِي السلبي الَّذِي لها فِي الترجمة السبعينية حيث جاءت كترجمة لكلمات عبرِّيَّة مثل תַּבְנִית, תּוֹעֵבָה שִׁקּוּץ גִּלּוּלִים מַשְׂכִּית פֶּסֶל, תְּמוּנָה والكثير مِنْ هذه الكلمات تُترجم أحيانًا (وليس دائمًا)

فِي الترجمة الإنجليزية بكُلّمة "idol" (وثن، صورة، شبح). وقد تختلف الآراء مِنْ ناحية متى تكون الكلمة صحيحية، لأن فيما تُستعمل الكلمات بشكل سلبي فِي ع. ق، إلاّ أنها لا تحمل دائمًا المَعنى الذِي تُمثّله الصورة بكل جوانبها هناك.

وعَلَى العكس مِنْ الكثير مِنْ التأكيدات، فإن ع. ق لا ينظر إلَى التماثيل عَلَى أنها شيطانية أو أنها تصوير أو يظهر للأرواح الشّرّيرة. والفقرتان التي استخدمتا لاقتراح هذا المَعنَى هما تث ٣٢: ١٧، مز ١٠٦: ٣٧ عَلَى وجه الخصوص. وعَلَى الرغم مِنْ ترجمة NIV تستخدم كُلمة NIV شياطين، فإن هذه ← "شياطين" فِي المَعنَى اليوناني القديم أكثر مِنْ إستخدام ع. ج [لكن انظر جلين. عَمُود ١٨٦]. أمّا بَقِيَّة ع. ق يرفض فكرة أن الأوثان تُمثّل أرواحاً شريرة. وبالنسبة لعبادة الإله الواحد فِي ع. ق لا يوجد سوى إله واحد [تث ٣٢: ٣٩، إش ٤٥: ٥- ٧ و١٨] ولا يوجد مفهوم أرواح شريرة (مَعنوياً: كائنات شريرة). ربما تكون مِنْ بقايا الاعتقاد الشّعْبي فِي الغول/ الجن (Eichrodt 2:223). إن هذا موضوع صغير فِي ع. ج أن ذَبَائح الوثنيين تُقدم للشياطين (١ كو ١٠: ٢٠) ولكن هذا الموضوع لم يأت فِي ع. ق.

والأشياء التي تُستخدم فِي العبادة تكون دائمًا "مقدسة" وبالنسبة لتماثيل الآلهَة فِي العالم القديم كانت تُقام لها الاحتفالات عَلَى نطاق واسع (مثل؛: "فتح الفم") انظر Jacobsen، قا، Faur. "ومحاكاة الوثن" (انظر أدناه) لا تكون صحيحة إلاّ بإنكار أن هذه الاحتفالات لا تفيد بشئ. والأمر اللافت، هو أن أكثر الأجزاء أهمية مِنْ التمثال هو رمز الإله الذِي يلبسه أو يمسكه فِي يده. والناس لا يؤمِنُون أن آلهتهم تشبه هذا التمثال: أو حَتَّى تماثيل الملوك، كانت تماثيل للمَلَكِية نفسهاأكثر مِنها صوراً شخصية للملوك. بل وما كان رأس الحيوان لإله مِصْري كان يشبه ذَلِكَ الإله، بل كان رمزًا يعبر عَن شيء مِنْ طبيعة الإله. وعَلَى ذلِكَ "فالعجل الذهَبِي" (خر ٣٢، ١مل ١٢) لم تكن تُمثّل شكل الله، بل تُمثّل ناحية القوة فِيه. والعهد القديم دائمًا يتجنب تماثيل الإنْسَان أو الحيوان التي تُمثّل الله، لكنه يعترف بالرموز. وفِي الفترة الأخيرة فقط أصبحت الرموز – حَتَّى عَندما لا تكون متصلة بعقل مَا (عب תְּמוּנָה، خر ٢٠: ٤، تث ٤: ١٥) أصبحت أمرًا بغيضًا. بل وحتى الاسم لا يُمْكِن إستخدامه (العلاقة والرمز: لاهوت).

وثمة اتجاهات للفكر فِي ع. ق أديا إلَى مفهوم الوثنية ("التمثال هو كُلّ مَا هناك")، وعبادة الإله الواحد. وهذا مَا تولد عَنه الهجانيات التي تسخر مِنْ الأوثان (#٧١٨١ פֶּסֶל).

أمّا وأنه لم تكن هناك مَعَارضة للرموز فِي بعض الدوائر ولا سيما الكَهَنَة، فهذا أمر واضح. وأدوات الهيكل وخيمة الإجتماع كانت تُجمل بالرسومات والإيونات. ولم تكن هناك مَعَارضة لعمل تماثيل أو صور لأشياء فِي السَّمَاء أو عَلَى الأرْض مَا لم تكن صوراً أو تماثيل لآلهة. بالنسبة لخُرُوج ٢٠: ٤ – ٦ انظر פֶּסֶל (#٧١٨١). وحتى الكروبيم فوق تَابُوت العهد (כְּרוּבִים) ربما كان يظن أنها تُمثّل مخلوقات "حقيقية" ولِيست خيالية (انظر مز ١٨: ١٠ [١١] – بالرغم مِنْ أن الشئ الذِي كان مِنْ مخيلة الشاعر ربما كان وابلاً مِنْ السحب). وقد أكد يوسيفوس – وهو يكتب فِي إلمار التفكير الأخير، أنها "لم تكن خلال مثل أي شيء رأته عيون البشر" (*Ant* 3:137).

وقد ارتبطت عبادة الرَّبّ بالكثير مِنْ الأشياء المادية المختلفة، بعضها حرّمه الأنبِيَاء، والبعض الأخر لم يحرّموه. فالأَفُود، تَابُوت العهد، والهيكل ومستلزماته، والحية النحاسية، كُلّها كانت تُستعمل فِي وقتٍ أو آخر. والـ אֲשֵׁרָה (السواري، أشيرة، قيل أنها كانت تستعمل فِي إطار عبادة الرَّبّ، غير أنها لم تلق موافقة عَلَى الإطلاق (قا، אֲשֵׁרָה ← #٨٩٥). ولعلها مجرد صدقة محضة أنه لا توجد قصص عَن أشيرة مثل القصص الموجودة عَن تَابُوت العهد والأَفُود.

٢. إسْرَائِيل وآلهة بَابِل. (أ) آلهة بَابِل هي **(i)** بيل مردوك (الترجمة الماسورية מְרֹדָךְ، قا، أسْمَاء، الأكادية *Marduk* *apla-idinna*. وقد أعطى مردوخ ابنًا؛ ع. ق مردوخ Marduk – بلاذان ٢مل ٢٠: ١٢، مُرْدَخَاي (أستِير ٢: ٥ [= الأكادية: *mardukah*]). وكان مردوخ الإله الأكبر فِي بَابِل، وكان رمزه الكوكب جوبيتر Jupiter (كوكب المشترى). وقد اكتسب اللقب الشّرّفي "بيل Bel" أو السَّيِّد (انظر Baal).

(ii) نبو (قا، النص الماسوري נְבוֹ) وهو ابْن بيل مردوخ إلهُ التعليم. والأسْمَاء البَابِلية تحتوي عَلَى اسْمَ الإله: نبوخذ نصر (باللغة الأكادية *nab-kudurri-usur*، نبو يحمى الابن). نبوزرادان (قا، ٢مل ٢٥: ٨، إر ٣٩:١١).

(iii) سنبلط (نح ٢: ١٠ الخ) فِي اللغة الأكادية *Sin-uballit*، سن يعطي حَيَاة. و"سن" هو إلهُ القمر الغربي، نبنايد، آخر ملوك بَابِل، قبل كُورَش الفَارِسي، بالرغم مِنْ أن اسمه كان يضايق كَهَنَة مردوخ بإخلاصه لسن وإعادته بناء هيكُله فِي حَارَان (*ANET*, 312-15).

(iv) نرجل، إله العالم السفلي، انظر نرجل شراصر (إر ٣٩: ٣ و١٣).

(v) نسروخ (٢مل ١٩: ٣٧ = إش ٣٧: ٣٨) وغير مَعَروف، وقد يَكونُ أشُورَ، كبير آلهة أشُورَ.

(vi) كيوان (النص الماسوري כִּיּוּן، انظر الأكادي *Kay[a]m/wanu*، ثابت، ساتورن saturn (زحل) وقد ورد فِي عَامُوس ٥: ٢٦، ملفوظ بالحروف اللنية כִּיּוּן، رجاسات (ترجمات NRSV; NRSV; NIV pedestal, footnote Kai-wan; see Acts 7:43 "Rephan" [following LXX]).

(ب) إذلال بيل مردوخ استُخدم كرمز لدمار بَابِل. وقد أدّعى كَهَنَة بَابِل أن كُورَش هو المختار مردوخ (*ANET*, 315)، عَلَى غرار مَا يدعيه إش ٤٤: ٢٨- ٤٥: ٣ بالنسبة لِلرَّبّ) وكانوا يتشرفون به. وقد استخدم "بيل" و"مردوخ" بشكل موازن فِي إر ٥٠: ٢، لكن بيل مَعَ نبو فِي إش ٤٦: ١ (#٦٧٧٣ עָצָב).

فِي ٢مل ١٧: ٢٩ – ٣٣ يتهم الكاتب سكان السَّامِرة بأنهم يعبدون آلهة كثيرة. يعبدون الرَّبّ، لكنهم فِي ذات الوقت يعبدون آلهه بَابِل. ويشرح أن ذلِكَ كان نتيجة تبادل السكان بشكل إجباري. وكان شعْب سكان مَا بين النَهْرين " يضعون (عادة مَا يشير هذا إلَى الأصل الإنْسَاني للآلهة، لَكن لم تذكر كَلمة تمثال)

آلهة مُدُنهم – أناس مِنْ بَابِل "سكوت بنوث" (اقتُرح مردوخ ٩/ أو ساربانيتو Marduk and/or Sarpanitu، لكن ربما يَكونُ المقصود هو سكوت")، مِنْ كوث Cuthah، نرجل، حماة، أشيما (انظر عا ٨: ١٤، وحاشية NIV) نبحز العوى Avvites (مذبح ٢، وترتاق (؟) السِفْروايميون يقدمون أطفالهم ذَبِيحَة لأدرمَلِك (هدد هو مَلِك)، وعَنمَلِك Anammelech ('An-melek or 'Anat Melek, cf. Millard, *DDD*, cols 58-60) بالنسبة لهذه الذَبِيحَة، انظر מֹלֶךְ (← #٤٨٩١).

٣. إسْرَائِيل وآلِهة المِصْريين ... الإشارة فِي حز ٨: ١٠ إلَى حيوانات اعتُبرت إشارة إلَى العَنصر الحيواني الشكّل فِي أيقونا المِصْريين الخاصة بآلهتهم، وهو موضوع متكرر للسخرية/ احتقار الكتبة اليهود اللاحقين (انظر "الحكمة" ١٥: ١٨- ١٩). ويُلاحظ أن عبارة "لماذا انطرح مقتدورك חָף" (فِي إرْمِيَا ٤٦: ١٥) جاءت فِي ترجمة أخرى (١) "لماذا فر إلهُك الثور أبيس ...". وكان أبيس هو تجسد لإله فِي صورة ثور (Herodotus 3 §29). ويقدم هيرودتس قصة خيالية للمَلِك الفَارسي قمبيز، وهو يسخر مِنَ التجسد الحالي (هيرودتس ٣ & ٢٩)، حيث يقتله – ثم يموت كعقوبة عَلَى ذلك. والقصة تشبة اللاهوت الجدلي اليهودي اللاحق. وتبين بردية ألفنتين أن اليهود (انظر كتاب الحَيَاة إر ٤٦: ١٥ المترجم). طلبوا قمبيز بإعتباره متعاطفاً. والفرق بين موقف هيرودتس وموقف المجادلين اليهود اللاحقين هو أن موقفهم عَلَى النقيض مِنْه تمامًا، كما أنه موقف بناء. (ومَعَ اتساع النفوذ اليوناني، لم يشعر هيرودتس أنه مهدد). والنقوش التي عَلَى توابَيْتَ الثيران تبين أنه مَا مِنْ ثور فِي ذلِك الوقت مات قبل أوانه، وأن قمبيز كان يخدم ديانة المِصْريين (Posener).

الوثنية: ← אֱלִיל [*ʾᵉlîl*] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*ʾᵃšērâ*] (...... #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*kᵉmôš*] (كاموش [إله الموأبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה *massēkâ*] [¹ يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [*mipleṣet*] (شيء فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*ʿāṣāb*] [*] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*ʿaštōret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל *pe-*] *sel*] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer* ²] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*tᵉrāpîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← الوثنية: فِي القسم اللاهوتي

الببليوجرافيا

ISBE 2:746-800; *NIDNTT* 2:284-93; *TDNT* 1:438-44; 2:375-80; *TDOT* 1:285-87, 438-44; 3:1-5; *TWAT* 4:1009-15; 5:488-93; 6:301-5, 453-63, 688-97; R. Borger, "Amos 5,26 Apostelgeschichte 7,43 and Surpu II, 180," *ZAW* 100, 1980, 70-81; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AB, 1988; E. M. Curtis, "Idol, Idolatry," *ABD* 3:376-81; E. Eichrodt, "The Demons," *Theology of the Old Testament*, 1967, 2:223-28; J. Faur, "Biblical Idea of Idolatry," *JQR* 69, 1978, 1-15; C. Frevel, *Aschera und der Ausschlieslichkeitsanspruch YHWHs*, 1995; A. Gelin, "Idoles, Idolatrie," in *DBSup*, 6, 1949, cols. 169-87; J. Gray, *Legacy of Canaan*, 2d ed., 1965; idem, "Idolatry," *IDB* 2:675-78; idem, "Sakkuth and Kaiwan," *IDB* 4:165; J. M. Hadley, "Yahweh and 'His Asherah'," *Ein Gott allein?* 1994, 235-68; T. Jacobsen, "The Graven Image," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 15-32; A. Lemaire, "Who or What Was Yahweh's Asherah?" *BARev* 10, 1984, 42-51; A. R. Millard, "Anammelech," *DDD*, cols 58-60; D. Pardee, *Les textes para-mythologique de la 24e campagnes (Ras Shamra-Ougarit 4)*, 1988; G. Posener, *La première domination perse en [aaE]gypte*, 1936; G. von Rad, "The Polemic Against Idols," *Wisdom in Israel*, 1972, 177-85; W. M. W. Roth, "For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18)," *CBQ* 37, 1975, 20-47; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987; R. Stadelmann, *Syrisch-Palوstinenische Gottheiten in ؤgypten*, 1967; M. Stol, "Kaiwan," *DDD*, cols 899-900; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, 1977; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1979.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

مرض ← #٢٧١٦ (חֳלִי [*hºlî*]، مرض)

تمثال ← #٧١٨١ (פֶּסֶל [*pesel*]، تمثال إله، تمثال للعبادة)

جرح، شق ← #١٥١٧ (גָּדַד¹ [*gādad*¹]، يشق، يجرح يقطع)

ميل ← #٣١٣٩ (חֵשֶׁק [*hēšeq*]، يتمنى، رغبة يرغب اميل)

يزداد ← #٣٥٧٨ (יָסַף [*yāsap*]، يضيف، يستمر، يزداد، يزيد)

صناعة ← #٣٠٢٦ (חָרוּץ⁶ [*ḥārûṣ*⁶]، مجتهد، مجد)

إعاقة ← #٥٧١٠ (נַחֲלָה² [*nahªlâ*²]، صحة سيئة، عجز، مرض)

ميراث ← #٣٧٦٩ (יָרַשׁ¹ [*yāraš*¹]، يطرد، يدمر، يمتلك)

ظلم ← #٦٤١١ (עָוֹן [*ʿāwōn*]، تعد خَطِيَّة، إثم، جور)

براءة ← #٥٩٢٧ (נָקָה [*nāqâ*]، يبقى، يحرر مِنَ الإثم، يَكُونُ حراً)

سؤال. استفهام ← #٢٠١١ (דָּרַשׁ [*dāraš*]، يبحث مِنْ ويستعلن عَن ويهتم بـ)

نقش، كَلام مِنْقوش ← #٢٩٨٠ (חָקַק [*ḥāqaq*]، يشق. ينقش)

تبصر ← #٨٠٠٥ (שָׂכַל¹ [*śākal*¹]، يفهم، يحقق النجاح)

تافه، حقير ← #٧٥٩٢ (צָעַר [*ṣāʿar*]، لا قيمة له، تافه)

تفتيش ← #١٣٢٩ (בָּקַר [*bāqar*]، يفحص، يفتش، يهتم بـ)

تفسير ← #٧٣٥٤ (פָּתַר [*pātar*]، يفسر [حلم])

عبد

خادم، عبد

أ. مفردات لغوية

تُوجد أَرْبَع كَلمَات رَئِيسية فِي مجال دلالات الألفاظ تأخذ معنى العبودية:

١. אָמָה [amâ] اسْم بمعنى آمة، أوْ عبدة، خادمة (#٥٦٣).

٢. נָתִין [natîn]، خادمة المعبد (#٥٩٨٧). فِي اللغة الآرامية נְתִין [n^etîn] خادمة المعبد (#١٠٤٩٧، > נָתַן [natan] بمعنى يعطى، يقدم هدية، يمنح، يسمح، يستسلم، يُسلم، يضع، يُجلس، مكَانَ (#٥٩٨٩).

٣. שִׁפְחָה [siphâ]. اسْم. عبدة، خادمة (#٩١٤٨).

٤. עֶבֶד [ebed']، اسْم. عبد. خادم. تابع، خطف (#٦٢٦٩)، كذلِك نجده فِي الأسْمَاء الشخصية، عَبْدَة، عبدئيل، عبدى، عبدنغو، عبدون، عَبْدِيئيل، عبد مَلِك. وفي اللغة الآرامية (עֲבֵד)/ اسْم، خادم (١٠٥٢٣)، > עֲבַד، [abad'] يعمل، يؤدى، يخدم، يعبد، ينفذ، يسجل، يكسو بالأجر، عُمل، يتم عمله، يستعبد، يجعله يعمل، يجعله يخدم، يسبب،/ يتم التأثير فيه ليخدم، يُقاد إلى العبادة (#٦٢٦٨). وهذه المقالة سوف تركز عَلَى استعمال كلمة עֶבֶד

ب. עֶבֶד فِي ش. أ. ق.

جذر الكَلِمة עבד موجود فِي معظم اللغات السامية مَا عدا اللغة الأثيوبية، وهو يأتى أساسًا بمعنى عبدِ أوْ عابد. وكافة استعمالاته الأساسية فِي ع. ق نجدها فِي لغة أوْ أكثر فِي اللغات السامية (انظر especially the NWSem. inscriptions, *DNWSI* 816-19). وفي اللغة الأوغاريتية كَلِمة *abad* يُقصد بها العبيد والأتباع، وأعضاء جماعات العمل أوْ النقابات، ورجال البلاط المَلِكى أوْ موظفيه، كذلِكَ ترد كثيرًا فِي أسْمَاء الأعلام (*UT*, 1801) وفي اللغة الأكادية *abdu* كَلِمة West-Sem، وهي كَلِمة مستعارة، تُستخدم بالمعنى العادى (*w*) *ardu/wardatu* (*AHw*, 6a). وهذه الكَلِمة الأخيرة تُستخدم فِي الصيغة المنتشرة عَلَى نطاق واسع "عبد" فِي الوثائق المسمارية فِي بلاد مَا بين النَهْرين، وفي الأختام الإسطورية، سواء كوصف عام، أوْ كاسم دينى معين. واستخدام كَلِمة "عبد" كصفة يصف بها الشخص نفسه كثيرًا مَا تُستخدم فِي رسائل تل العمارنة (تستخدم كَلِمة *ardu*) وفي لَخِيش (تستخدم كَلِمة *bd'*). وكثيرًا مَا يضيف المتكلِّم كوصف بيان كَلِمة "كَلْب" كي يشير إلى حالته المتواضعة (انظر C. Lindhagen, 6-39). وهناك ختم عبرانى يرجع تاريخه إلى النصف الأوَّل مِنْ القرن الثامن مِنْ قبل الميلاد، يحتوى عَلَى الصيغة اللاهوتية الهامة *ebed yhwh'* "ينتمي إلى Miqnêyaw وعبد الرَّبّ" (*lmqnyw 'bd yhwh*) وعَلَى أساس مَا ذكره F. M. Cross، وظيفة فِي العبادة.

جـ. עֶבֶד فِي ع. ق

الكَلِمة العبْرِيَّة الأساسية الَّتِي تُترجم عبد/ خادم עֶבֶד ترد ٨٠٠ مرة تقريبًا فِي الكتاب المُقَدَّس باللغة العبْرِيَّة (فِي جَمِيع الأسفار مَا عدا أسفار رَاعُوث، نَشِيدُ الأنْشَاد، وستة مِنْ الأنْبيَاء الصغار، أمَّا الصيغة الآرامية עֲבֵד فترد سبع مرات). وقد استُخدمت עֶבֶד لوصف علاقة ديناميكية بين شخصين (ثلاثة نصوص فقط تستخدم الكَلِمة بالنسبة لغير البشر: أَيُّوب ٤: ١٨، ٤١: ٤[٤٠: ٢٨]، مز ١١٩: ٩١)، وعلاقة العبد/ الخادم، السَّيِّد/ الرَّبّ، قد تكون دائمة أوْ مؤقتة، اختيارية أوْ إجبارية وقد تشير أو لا تشير إلى واجبات مناظرة سواء كَانَت فعلية أوْ مجازية. وهذه العلاقة يُشار إليها عادة فِي إطار جملة يُستخدم فيها الضمير (عبده/ عبدك) وقد وردت عَلَى هذا النَحْوَ أكثر مِنْ ٤٠٠ مرة، كما وردت أكثر مِنْ ٢٠٠ مرة فِي إطار علاقة مركبة "عبد"، وأكثر مِنْ ٤٠ مرة مِنْ خلال استخدام الحرف לְ- وعَلَى أساس مَا ذكره לְ- + הָיָה (17-24) Riesener "يصبح عبداً (قد استُخدمت للإشارة إلى حالة لَمْ تكن دائمًا ولن تكون، فِي حين أن الجملة الاسمية "س" عبد" استُخدمت للإشارة إلى حالة دائمة (انظر تك ٤٤: ١٠ مع أم ٢٢: ٧). وبغض النظر عن العلاقة، فإن وضع الخادم أوْ دوره يعتمد عَلَى الوضع الاجْتِمَاعى لسيده.

وحقيقة طبيعة العلاقة بين الاسم עֶבֶד، والفعل المشتق مِنْ نفس الجذر עָבַד ومعناه يعمل، يخدم كَانَ موضع جدل (قا، Lindhagen, 41, and Zimmerli, 11). وعلاوة عَلَى ذلِك، كَانَ هناك جدال كثير حول المفهوم الأساسى لكَلِمة עֶבֶד الأمر الَّذِي يتيح لها أن تصف أدنى الحالات الاجْتِمَاعية، مثل العبودية المذلة، كما تصف أعَلَى ميزة تُعطى لشخص- وهي أن يَكُونُ خادم الله. وبالنظر إلى أن كَلِمة עֶבֶד يمكن أن تُستخدم لوصف علاقات لا تتضمن أي التزامات، أوْ تشير إلى وضع دونى اجْتِمَاعى، بل إلى حالات مؤقتة (مثل؛ حين نصح رَحُبْعَام أن يَكُونُ عبداً "اليَوْم" لرعايا. فإنهم سيكونون له "عبيدًا" كُل الأيَّام (١مل ١٢: ٧)، ومِنَ الأفضل فهم كَلِمة עֶבֶד عَلَى أنها تشير إلى شخص يعتمد عَلَى شخص آخر، وعَلَى ذلِكَ ينفذ له إرادته أوْ يعمل لمصلحته، وليس لتأكيد أمور أخرى مثل الفرق الكَبير فِي الوضع أوْ الحالة الاجْتِمَاعية (Baudissin)، أوْ أنها علاقة عَلَى سبيل القصر (Rengstorff)، أوْ ينتمى إلى آخر (Zimmerli) (انظر Riesener, 3-4, 269, and van der Ploeg). والمدى الواسع لكَلِمة עֶבֶד فِي علم دلالات الألفاظ يجعل مِنْ الصعوبة أحيانًا فِي سياق معين التحديد الفعلي للشخص الَّذِي وُصف بأنه עֶבֶד (انظر الفروق الضئيلة العديدة للإستخدامات التسعة لهذه الكَلِمة فِي ٢صم ٩).

وبالنظر إلى أن اللغة العبْرِيَّة لا تفرق بين كَلِمات عبد، خادم، تابع، فإنه سيكون مِنْ الخطأ أن تترجم الكَلِمة بصفة منتظمة إلى "عبد"، بالرغم مِنْ أنه لا يجب عَلَى المرء أن يسمح للارتباطات السلبية المأخوذة عن الممارسة الحديثة للعبودية- والتى تتضمن العبودية القمعية، والوضع المهين الَّذِي يشبه وضع العبد- أن تؤثر فِي فهم المرء لمعنى هذا الاسم قديمًا، أوْ الصورة الكتابية الَّتِي قدمت فيه.

١. عبد/ خادم البيت. أكثر مِنْ خمس الإستخدامات يُقصد بها عبد أوْ خادم الأسرة، سواء كَانَ ذلِك بالنسبة للإسْرَائِيليين أوْ الأمَم الأخرى. والمصادر الرَئِيسية للعبيد أثناء فترة ع. ق كَانَت فِي أسرى الحَرْب (٩: ٢٣)، أوْ فِي شرائهم مِنْ الأمَم المجاورة (تك ٣٩: ١٧، لا ٢٥: ٤٤- ٤٥)، أوْ نظير دين (تك ٤٧: ٢٥، لا ٢٥: ٣٩، ٢مل ٤: ١، أم ٢٢: ٧)، أوْ الَّذِين يُولدون هكذَا (تك ١٤: ١٤- ١٥) (Dandamayev in *ABD* 6:63-64).

(أ) وفي قصص الآباء الأوَّلين، كَانَ العبد مِنْ رجال ونساء

كثيرًا مَا تُدرج اسماؤهم مع الحيوانات الَّتِي تمتلكها الأسرة كدلالة عَلَى الثراء الشخصي والبركة الإلهية، بالرغم مِنْ أنه لَمْ يُذكر شيء فِي الواقع فِيمَا يتعلق بأصلهم. وكَانَت الواجبات المنوطة بهم تتضمن: حماية السَّيِّد (تك ١٤: ١٥)، البحث عن زَوْجَة لأبنائه (٢٤: ٩)، وحفر الآبار (٢٦: ١٥). والوصف المفصل لأقدم عبد لدى إبْرَاهِيم (NIV chief) فِي تك ٢٤، الَّذِي وُصف به "أَلِيعَازَار الدِمشقي" (١٥: ٢) يبرز علاقته الوثيقة مع سيده، ومسئولياته الكَبِيرة، وحريته التامة، وهذه بالكاد تتناغم مع المفهوم الضيق لوضع العبد. وقد وُصف جِدْعُون أيضًا بأن لديه عشرة عبيد (قض ٦: ٢٧).

(ب) ولا تنتقد التشريعات الواردة فِي الأسفار الخمسة وجود العبودية، ولكنها تتضمن قوانين عديدة، وتحمى العبيد وتعطيهم الكثير مِنْ حقوق المواطنة، بغض النظر عن الظروف الَّتِي أدت إلى عبوديتهم- وهذه التشريعات لها أهمية لاهوتية، لأَنَّهُ يوجد اتفاق واسع النطاق بين الدارسين عَلَى أن السلوك الإسْرَائِيلي تجاه العبيد ومعاملتهم كَانَ فريدًا فِي ش. أ. ق. (C. J. H. Wright, 239-40; L. Epsztein, 119). والتوضيح نجده فِي إلهَ إسْرَائِيل وفي التاريخ- لقد بدأ تاريخ إسْرَائِيل القومى حين أخرجهم الرَّبّ مِنْ "أرْض العبودية (خر ٢٠: ٢ ‖ تث ٥: ٦، انظر تث ٧: ٨، ١٣: ٥ و١٠ [٦ و١١]، يش ٢٤: ١٧، قض ٦: ٨)، وهذا حدث لن ينساه الإسْرَائِيليون أبدًا (خر ١٣: ٣ و١٤، تث ٦: ١٢ و٢١، ٨: ١٤).

(i) كَانَ العبيد فِي إسْرَائِيل يتمتعون براحة يوم السبت (خر ٢٠: ١٠ ‖ تث ٥: ١٤) كما كَانَ يشتركون بالكامل فِي الأعياد الإسْرَائِيلية (خر ١٢: ٤٤، تث ١٢ و١٨، ١٦: ١١ و١٤) لأن الإسْرَائِيليين سبق لهم المعاناة كعبيد (تث ٥: ١٥، ١٦: ١٢). وهذا قد يفسر لنا أيضًا السبب فِي أنه كَانَ يتوجب حماية العبيد مِنَ الأذى البدنى عَلَى يد أسيادهم (خر ٢١: ٢٠- ٢١ و٢٦- ٢٧)، وكَانَ يُعطى ملاذًا للعبيد الهاربين (تث ٢٣: ١٥- ١٦ [١٦- ١٧]).

(ii) العبيد العبرانيون مِنْ نساء ورجال الَّذِين استُعبدوا بسبب ديون عَلَيْهِمْ كَانَ يطلق سراحهم بعد ست سنوات مِنَ العبودية (خر ٢١: ٢- ٤) وكَانَ يُقدم لهم مَا يكفيهم مِنْ سلع مادية، ولعل ذلِكَ مردُّه عدم تعرضهم للعبودية بسبب الديون مستقبلاً (تث ١٥: ١٢- ١٨). وتفسير هذا الأمر يشير أيضًا إلى عبودية إسْرَائِيل السابقة وخلاصها مِنْ هذه العبودية- الشَّعْب الَّذِي تحرر لا ينبغى عليه أن يطيل مدة عبودية أحد مِنْ مواطنيه (ع. ١٥). ولا يتوجب عَلَى إسْرَائِيل الاعتماد عَلَى مثل هذه العبودية، لأَنَّهُ فِي واقع الأمر، إذا نفذوا هذا الأمر، فإن الله سيباركهم بركة عظيمة (ع. ١٨). وتوضح شَرِيعَة اليوبيل أنه يجب أن يُعامل هؤلاء المواطنون المعدمون مثل العمال المستأجرين، أوْ المقيمين بصفة مؤقتة، وليس كعبيد (لا ٢٥: ٣٩ و٤٠، ٥٣/ أ לא־ תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד)، ولا ينبغى معاملتهم بوحشية (בְּפָרֶךְ) كما كَانُوا يُعاملون بمِصْر (٢٥: ٤٣ و٤٦، ٥٣/ ب، انظر خر ١: ١٣ و١٤)، وهذا يعيد المبدأ اللاهوتى الأساسى: "لأنهم [الإسْرَائِيليين] عبيدي الَّذِين أخرجتهم مِنْ أرْض مِصْر لا يُباعون بيع العبيد" (لا ٢٥: ٤٢، انظر ع. ٢٥،

نح ٥: ٥- ٩).

والاحتفاظ بالعبيد، بحسب مَا جاء فِي خر ٢١: ٢- ٦، تث ١٥: ١٢- ١٨، إر ٣٤: ٨- ٢٢، تم تنظيمه بصفة خاصة. وسواء كَانَت كَلِمَة [עִבְרִי] مشتقة مِنْ *habiru* فمن الجلى أنها تشير فِي هذه النصوص إلى إسْرَائِيليين. وإستخدام مصطلح "عبد عبراني" ربما قُصد به استثارة تجربَّة إسْرَائِيل فِي مِصْر (قا، N. Na'aman). وطبقًا لما ذكره إبزستين (Epsztein (119 "فِي المَلَكِيات الزراعية الصغيرة فِي إسْرَائِيل قديمًا، حيث كَانَ صاحب الأرْض يقوم بنفسه بالعمل، مع عائلته وعدد محدود مِنَ العبيد، كَانَ العبيد يُعاملون وكأنهم مِنْ أفراد العائلة الَّتِي ينتمون إليها". وما دام التنظيم كَانَ عَلَى هذا النحو، فإن العبودية بسبب الدين كَانَت مِنَ الأمور المرغوب فيها، وأصبح خيار اختيار العبد البقاء فِي بيت سيده بعد سنة الإطلاق أمرًا مفهومًا (خر ٢١: ٥، تث ١٥: ١٦).

(iii) بالرغم مِنْ أن النصوص الكتابية تركز بشكْلّ أساسى عَلَى عبودية الأفراد، إلاّ أن عبودية أمم بأكملها كَانَت موجودة أيضًا، الأمر الَّذِي كَانَ يستتبعه العمل بأسلوب السخرة. وكما سبق القول، أُجبر أبناء يَعْقُوب عَلَى العمل كعبيد للمِصْريين، وكَانُوا يقومون بأعمال البناء والزراعة (خر ١: ١٤) وكَانَ الجبعونيون عبيدًا فِي إسْرَائِيل يعملون كمحتطبى خشب ومستقى ماء بصفة دائمة (يش ٩: ٢٣). وسخر سُلَيْمَان جَمِيع الشَّعْب الباقين والَّذِين ينتمون لشعوب أخرى فِي العمل كعبيد فِي الأرْض (לְמַס־עֹבֵד) ولكن لَمْ يُستعبد أي إسْرَائِيلى (נָתַן עֶבֶד ... לֹא־) امل ٩: ٢٠- ٢٣ ‖ ٢أخ ٨: ٧- ١٠). ووضع العبد هذا يمكن اعتباره ناجماً عن دينونة إلهية أوْ لعنة (مثل؛ كَنْعَان، ٩: ٢٥- ٢٧، عِيسُو (٢٧: ٣٧، وإسْرَائِيل بين الشُّعُوب، تث ٢٦: ٢٨، جيبسون Gibeon، يش ٩: ٢٣).

(iv) وعَلَى الرغم مِنْ المعاملة الإنْسَانية نسبيًا، والتي كَانَ يلقاها العبيد فِي إسْرَائِيل، فإن هذا الوضع بصفة عامة لَمْ يقم عَلَى نَحْوٍ إيجابى. فالعبيد لَمْ يكن يُنظر إليهم كأشخاص فقط، بل كَانَ يُنظر إليهم كممتلكات يمكن أن تُباع وتشترى وتُورّث (انظر عَلَى وجه الخصوص خر ٢١: ٢٠- ٢١). وعَلَى أساس الحكمة المشهورة بأن العبد لا يصلح لأدوار القيادة (انظر أم ١٩: ١٠، ٣٠: ٢٢). وبالكَلام لا يؤدب العبد لأَنَّهُ لا يفهم (٢٩: ١٩)، وهو خطير إذا دُلل (٢٩: ٢١). والغبى قد ينتهى به الأمر أن يَكُونُ عبداً للعاقل الحكيم (أمْثَال ١١: ٢٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فالعبد قد يَكُونُ إما حكيمًا أوْ غبياً (١٤: ٣٥)، وبالحكمة يستطيع أن يحسّن وضعه (١٧: ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن الأعمال المضنية هي عادة مصير العبد، لِذلِكَ تراه طوال النهار يتطلع إلى السَّمَاء (أى ٧: ٢)، بل وقد يتضمن حَتَّى الموت، لأَنَّهُ فِي النهاية يحرره مِنْ سيده (٣: ١٩). وهذا يبرز أهمية مَا قاله أَيُّوب مِنْ أنه كَانَ يعامل بعدل كُلّ عبيده وإيمانه ويقول: "أوليس صانعى فِي البطن صانعه" (٣١: ١٣- ١٥).

٢. الخدم، والرعايا، والموظفون. إن ٢٥٪ تقريبًا مِنْ إستخدامات كَلِمَة עֶבֶד تصف علاقة الشُّعُوب أوْ الأفراد (ولا سيما الإسْرَائِيليين) بالمُلُوك والحكام الآخرين، وهذا استعمال نجده كثيرًا جدًّا فِي الأسفار التاريخية. ويمكن استخدام هذه

الكَلِمة ليُقصد بها تابعاً خانعاً، أَوْ خادمًا، والأُمَم والشُّعُوب الَّتِي تخضع لغيرها سياسيًا، وكذلِكَ مواطنى الحاكم، بمعنى، رعاياه والخاضعين له بصفة عامة، وكتبة الأسفار المُقَدَّسَة لا يقصرون هذا الاستعمال عَلَى إِسْرَائِيل وحدها، بل يستخدمونه بالنسبة لعدد كبير مِنْ الشُّعُوب والأُمَم، مثل؛ الخدم (فِي معظم الحالات، والموظفين، ورجال الحاشية) بالنسبة لأَبِيمَالِك (تك ٢٠: ٨)، فِرْعَوْن (٤٠: ٢٠، ٤١: ٣٧- ٣٨، ٤٥: ١٦، ٥٠: ٧، خر ٥: ٢١، وأكثر مِنْ ٢٠ مرة فِي خر ٧- ١٥- وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٩: ٢٠ فإن عبيد فِرْعَوْن كَانَ لهم عبيد أيضًا). بالاق (عد ٢٢: ١٨)، حيرام مَلِك صُور (١مل ٥: ١، ٦ و٩ [١٥ و٢٠ و٢٣]، ٩: ٢٧)، ومَلِك أدوم (١١: ١٧)، بِن هددمَلِك أَرَام (١مل ٢٠: ٦ و١٢ و٢٣ و٣١، ٢مل ٦: ٨ و١١ و١٢)، نبوخذ نصر (٢مل ٢٤: ١٠ و١١، ٢٥: ٨)، وسَنْحَارِيب (٢أخ ٣٢: ٩ و١٦)، وأحشويروش الْمَلِك (أستير ١: ٣، ٢: ١٨، ٣: ٢ و٣، ٤: ١١، ٥: ١١).

(أ) عبد. تابع. الشَعْب أَوْ الدولة الَّتِي يتم خضوعها لدولة أخرى نتيجة هزيمة عسكرية يمكن وصفها بأنها عبدة لها، وهذا يتضمن دفع الجزية أَوْ السخرة. وقد اشترط جُلْيَات فِي معركته مع دَاوُد قائلاً: "فإن قدر أن يحاربنى ويقتلنى نصير لكم (הָיָה לְ) عبيدًا. وإن قدرت أنَا عليه وقتلته تصيرون أنتم لنا [عبيدًا] وتخدموننا". وعَلَى أَيَّام دَاوُد، جُعلت مُوآب، سوريا، أدوم، عبيدًا لإِسْرَائِيل (٢صم ٨: ٢ و٦ و١٤ ‖ ١أخ ١٨: ٢ و٦ و١٣) أَمَّا الْمَلِك هدد عزر الآرامي فقد استسلم واستُعبد لإِسْرَائِيل (الفعل עָבַד، ٢صم ١٠: ١٩ ‖ ١أخ ١٩: ١٩). وفِيمَا ضعفت الْمَلِكية أصبحت إِسْرَائِيل مستعبدة لآرام (١مل ٢٠: ٩)، واضطرت يَهُوذَا أن تُستعبد لمِصْر (٢أخ ١٢: ١٨). وأشور (٢مل ١٦: ٧، ١٧: ٣) بَابِل (٢أخ ٣٦: ٢٠)، وفَارس (عز ٩: ٩، نح ٩: ٣٦- ٣٧. "وهم يتسلطون عَلَى أجسادنا وعَلَى بهائمنا حسب إرادتهم"). وهذا الاستعمال يمكن أن يُستخدم أيضًا بالنسبة للأفراد، لقد كَانَت فكرة أخيش الفِلِسْطِيني أن دَاوُد صار مكروهاً لدى شَعْبه فيكون له عبداً، أي خادمًا تابعاً، إِلَى الأَبَدِ" (١صم ٢٧: ١٢).

(ب) رعايا، التابعون. والأُمَّة بأسرها يمكن أن تُوصف أيضًا بأنهم عبيد الْمَلِك، يعملون تحت إرادته باختيارهم (أَوْ رغماً عنهم). وإذ حاول يوآب أن يرجع دَاوُد عن عزمه القيام بعمل إحصاء للسكَانَ قال: "لِيَزِدِ الرَّبُّ عَلَى شَعْبِهِ (עַמּוֹ، غالبًا مَا تُفهم فِي السياق العسكري عَلَى أنها جيوش) أَمْثَالَهُمْ مِئَةَ ضِعْفٍ. أَلَيْسُوا جَمِيعاً يَا سَيِّدِي الْمَلِكَ عَبِيداً لِسَيِّدِي" (١أخ ٢١: ٣). كما نصح الشيوخ رَحُبْعَامِ قائلين "إِنْ صِرْتَ الْيَوْمَ عَبْداً لِهَذَا الشَّعْبِ وَخَدَمْتَهُمْ وَأَجَبْتَهُمْ وَكَلَّمْتَهُمْ كَلاَماً حَسَناً، يَكُونُونَ لَكَ عَبِيداً كُلَّ الأَيَّامِ" (١مل ١٢: ٧ ‖ ٢أخ ١٠: ٧). وبرغم ذلِكَ فإن تحذير صَمُوئِيل مِنْ إقامة الْمَلِكية يعكس الجانب السلبى لهذه العلاقة: "وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لَهُ عَبِيداً" (١صم ٨: ١٧).

(جـ) موظفون، رجال البلاط. وبرغم ذلِكَ كثيرًا مَا تُستخدم كَلِمة עֶבֶד فِي هذا الصدد لتشير إِلَى سلسلة عريضة مِنْ الأشخاص الَّذِين فِي خدمة الْمَلِك. وتُستخدم ليُقصد بها نوعية عامة للتمييز بين موظفى البلاط الْمَلِكى وعامة الشَعْب (وعَلَى سبيل المثال، طوال الضربات الَّتِي كَانَت فِي قصة الْخُرُوج). فالقادة، والضباط والْجَيْش ككُلّ كَانُوا جَمِيعًا عبيدًا للمَلِك (٢صم ١١: ١ و١٧، ١٨: ٧ و٩، ٢١: ١٥ و٢٢، ١مل ١٦: ٩، ٢٠: ١٢، ٢مل ٥: ٦، ٦: ١١- ١٢، ٢٤: ١٠- ١٢، ٢٥: ٨)، وكذلِكَ كَانَ رجال حاشية الْمَلِك، والموظفون والسِفَراء،؟ والمشيرون، والوزراء (١صم ١٨: ٢٢- ٢٦، ٢صم ١٠: ٢- ٤، ١٥: ٣٤، ١مل ١: ٢ و٩، ١١: ٢٦، ١٥: ١٨، ٢مل ٣: ١١، ١٩: ٥، ٢٢: ١٢) بل وحَتَّى عماله المهرة والفنيون (١مل ٥: ٦ [٢٠]، ٩: ٢٧، ١مل ٢٢: ٤٩ [٥٠]، ٢أخ ٨: ١٨- فِي هذه النصوص الخشابين والبحارة). وكثيرًا مَا تكون هناك صعوبة فِي أن تحدد عَلَى وجد الدقة مَا هي المسئوليات المقصودة (٢مل ٧: ١٢- ١٣) أَوْ حَتَّى مَا إذا كَانَ التعبير يشير إِلَى الأعمال الأكثر حضارة بين عبيد القصر (٢صم ١١: ٩ و١٣).

وفِي الكثير مِنْ هذه النصوص، يجب أن ننظر إِلَى كَلِمة عبد عَلَى أنها لقب تشريعى، يضفى عَلَى الشخص المزايا والنفوذ الَّذِي يحظى به العاملون فِي البلاط الْمَلِكى وهؤلاء الأفراد كَانُوا يعتمدون عَلَى رضاء الْمَلِك وتقديمه لهم وظائفهم ومرتباتهم وعَلَيْهِمْ تنفيذ أوامره، بالرغم مِنْ أنه فِي بعض الأحيان يقوم عبيد الْمَلِك الساخطين ويغتالونه (١مل ١٩: ٩، ٢مل ١٢: ٢٠- ٢١ [٢١- ٢٢]، ٢١: ٢٣). وثمة مثال مثير نجده فِي طُوبِيَّا العبد العَمُّونى، والَّذِي وُصف فِي نَحَمْيَا ٢: ١٠ و١٩ بأنه עֶבֶד دون أية إشارة إِلَى مِنْ الَّذِي كَانَ يخدمه. ولعل هذا يجب أن يُنظر إليه عَلَى أنه لقب شرفي، ومن المحتمل أن يَكُونُ لقبًا وراثياً استخدمه نَحَمْيَا بقصد ازدرائي بسبب الفروق الضئيلة المتضارِبَة لمعانى كَلِمة עֶבֶד (قا، H. G. M. William-son, 183-84). وثمة استخدام فريد لكَلِمة עֶבֶד نجده فِي قوائم العائدين مِنْ السبى، فِي عبارة: "بَنُو عبيد سُلَيْمَان" (عَزْرَا ٢: ٥٥ و٥٨، نح ٧: ٥٧ و٦٠، ١١: ٣) وربما كَانُوا مجموعة مِنْ العاملين بوظائف تتعلق بالعبادة، وكَانُوا يشغلونها بالوراثة ولم يكونوا عبيدًا بالمعنى الدارج (كما يقول J. P. Weinberg argues; cf. Williamson, 35-36).

٣. كَلِمة עֶבֶד كوصف ذاتي. سدس إستخدامات كَلِمة עֶבֶד فِي ع. ق تقريبًا تأتى فِي صيغة الكَلام المباشر، حيث يصف المتكلم نفسه أَوْ شخص آخر بأنه عبد مِنْ يخاطبه، وكثيرًا مَا يشير إِلَى المخاطب بقوله: "ياسيدى". وبالنظر إِلَى أن معظم هذه الفقرات تشير إِلَى أوضاع فِي البلاط الْمَلِكى يمكن للمتكَلّم فيها أن يُوصف بأنه עֶבֶד الْمَلِك، وهذا الإستخدام يمكن أن يُؤخذ مِنْ النوعية السابقة الَّتِي تعكس الآداب المرعية فِي الرسميات (والتملق؟) فِي الحوار داخل البلاط. وبرغم ذلِكَ، وهذا المصطلح غالبًا مَا يُستخدم عَلَى وجه الحصر حين يتقدم شخص بطلب مِنْ شخص آخر أكبر منه مكَانَة سواء مِنْ الناحية السياسية أَوْ العسكرية أَوْ الروحية، وهذا الوصف الذاتى يُستخدم إما لبدء علاقة جديدة أَوْ لتحديد علاقة سيد/ عبد قائمة بالفعل. وهذا يتضمن اعترافًا مؤقتاً أَوْ طويل الأمد بشخص آخر والخضوع له وذلِكَ بغية الاستفادة برضاء هذا السَّيِّد والانتفاع بما يقدمه له. وهذا الإستخدام يتضمن تعبيرًا معيناً عن اعتماد المتكَلّم عَلَى الشخص الَّذِي يخاطبه، واستعداده. (أَوْ استعدادها) للقيام بكُلّ مَا هُوَ ضرورى لتسهيل الاستجابة لطلبه، وهذا يؤكده مَا جاء فِي

٢مل ١٠: ٥، والتى تتضمن الرسالة الَّتِي بعث بها قادة السَّامِرَة إلى يَاهُو: "عَبِيدُكَ نَحْنُ، وَكُلُّ مَا قُلْتَ لَنَا نَفْعَلُهُ". وهكذا أيضًا فِي تك ٣٢- ٣٣، كَانَ يَعْقُوب يشير إلى نفسه بشكل متكرر عَلَى أنه عبد عِيسُو، وإلى عِيسُو بكلمة "سيدى"، وقد طلب مِنْ رسله أن يفعلوا هذا أيضًا (٣٢: ٤ و١٨ و٢٠ [٥ و١٩ و٢١]، ٣٣: ٥ و١٤). والغرض مِنْ علاقة سيد/ عبد المؤقتة هذه هُوَ تهدئة غضب عِيسُو (٣٢: ٢٠) بكُلّمات، وإيماءات، وهدايا، وهكذا يتم تجنب عملٍ انتقاماً كَانَ يخشى أن يقوم عليه الأخ الَّذِي كَانَ يَعْقُوب يخدعه بصفة متكررة، والَّذِي كَانَ بصحبته ٤٠ رجل. ومن الجلى أن يَعْقُوب كَانَ يعتمد فِي هذا الموقف عَلَى رضاء عِيسُو عليه، وهذا مَا يُستشف مِنْ استخدامه مفردات اللغة الخاصة بالعبد. وكَانَ إخوة يُوسُف يكررون إستخدام لغة عبد/ سيد عِنْدَ مخاطبتهم أخاهم فِي البلاط المَلِكى المِصْرى، وليس هذا مِنْ باب اللياقة فقط (٤٣: ٢٨)، بل وبسبب اتّهامه لهم بأنهم جواسيس وخونة، مستغلاً حاجتهم إلى الحصول- بصفة مبدئية- عَلَى القمح، وبعد ذلِكَ عَلَى الحرية ومسامحة يُوسُف لهم (تك ٤٢: ١٠ و١١ و١٣، ٤٤: ٧ و٩ و١٦ و١٨ الخ، ٥٠: ١٨). وفي أثناء تعاملهم مع يُوسُف، كاد إخوته بالفعل أن يصبحوا له عبيدًا (٤٤: ١٦ הִנֶּנּוּ עֲבָדִים، انظر ع. ٣٣، ٥٠: ١٨). كما أنهم دعوا أنفسهم عبيد فِرْعَوْن (حسب تعليمات يُوسُف) وذلِكَ عِنْدَ طلب السماح لهم بالإقامة فِي (46:34; 47:3-4) Goshen.

ولغة "سيد/ عبد" استخدمها الإِسْرَائِيليون أيضًا حين التمسوا مِنْ فِرْعَوْن أن يوقف ضربهم (خر ٥: ١٥- ١٦)، كذلِكَ استخدمها السِبْطان ونصف السِبْط حين لجأوا إلى مُوسَى للسماح لهم بالإقامة شرقى الأُرْدُنّ، ووافقوا عَلَى أن يمتثلوا لشروطه (عد ٣٢: ٤- ٥ و٢٥ و٢٧ و٣١)، وكذلِكَ استخدمها الجبعونيون حين طلبوا عقد معاهدة حماية مع إِسْرَائِيل (يَشُوع ٩: ٨ و٩ و١١)، واستخدمها دَاوُد حين طلب مساعدة يونَاثَان أمام شَاوُل (١صم ٢٠: ٧- ٨)، وحين طلب مِنْ شَاوُل التوقف عن مطاردته (٢٦: ١٨- ١٩)، واستخدمها شمعى ومفيبوشث حين استعطفا دَاوُد أن يبقى عَلَى حياتهما (٢صم ١٩: ١٩- ٢٠ و٢٦- ٢٨ [٢٠- ٢١ و٢٧- ٢٩]، قا؛ ١مل ٢: ٣٨)، واستعملتها بثشبع حين طلبت أن يتوج سُلَيْمَان مَلِكًا (١مل ١: ٢٦- ٢٧)، وكذلِكَ أدونيا حين استعطف سُلَيْمَان أن يبقى عَلَى حياته (١: ٥١)، وكذلِكَ عوبديا حين خاف أن يتسبب إِيلِيَّا فِي موته (١مل ١٨: ٩ و١٢). وكذلِكَ موظفو بَنْهَدَد حين سعوا إلى إنقاذ حياته باستيطانهم آخاب (٢٠: ٣٢)، واستخدمها رسول المَلِك أمام إِيلِيَّا بعد أن التهمت نَّار مِنْ السَّمَاء مائة جزء (٢مل ١: ١٣) وكذلِكَ نعمان الَّذِي كَانَ يبعث بالتماسات إلى أَلِيشَع (٥: ١٥ و١٧ و١٨)، وكذلِكَ دَانيال حين طلب تغيير التعليمات الخاصة بالطعام (١: ١٢- ١٣).

٤. إستخدامات لاهوتية، عبد الله. وصف جون "Mackay" التشبيه المجازى بالعبد بأنه "أكثر الرموز أهمية فِي الكتاب المُقَدَّس وفي الديانة المسيحية (صيغة "العبد"، الفكر اللاهوتى اليَوْم ١٥، ١٩٥٨- ٥٩، ٣٠٤). وثلث إستخدامات كُلّمة עֶבֶד فِي الكتاب المُقَدَّس تقريبًا، لها طابع دينى (Riesener, 108)، تصف الشخص أوْ الأُمَّة بأنها عبد الله. وعَلَى الرغم مِنْ أن عبارة "عبد/ عبيد الرَّبّ" (٢٥ مرة) أوْ "عبد الله" (٤ مرات) هي أفضل مثال عَلَى هذا الإستخدام، إلاّ أنه لا يمكن الفصل بينها وبين التعبيرات الأخرى الخاصة بعلاقة عبد/ سيد بين الناس. وهنا بوسع المرء أن يميّز بين استعمالين أساسيين لكن مِنْ الواضح أنهما مرتبطان: فقرات يصف فيها المتكلّم نفسه أوْ شخصًا آخر عَلَى أنه عبد الله حين مخاطبته الله (وصف ذاتى)، وفقرات يصف فيها الله- أوْ متكلّم آخر، أوْ الراوى- شخصًا بأنه عبد الله، فِي فقرات لا يُخاطب فيها الله.

(أ) عبد الله (وصف ذاتى). يمكن فهم هذا الاستعمال بأنه مشابه للنوعية رقم ٣ أوْ مِنْ المحتمل أن يَكُونُ مشتقاً منها) وذلِكَ عِنْدَ مخاطبة الله فِي الصَلاَة، حيث يستخدم الفرد، أوْ ممثل الشَعْب صيغة سيد/ عبد للاعتراف باتكاله عَلَى الله فِي استجابة لطلب مَا، بل ويشير إلى هذه العلاقة عَلَى أنها أساس توقعه استجابة طلبة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا ينبغي أن يُفهم مِنْ هذا بأن هذا الطلب يُعد تجاوزاً للحدود، لأَنَّهُ كثيرًا مَا يَكُونُ قائمًا عَلَى حقيقة أن الله سبق وأن أعلن أن إِسْرَائِيل أوْ الشخص هُوَ عبده (الأستخدام [ب] أدناه).

(i) إستخدام صيغة "سيد/ عبد" فِي مخاطبة الله نجده موجودًا طوال القصة الأدبية. فالمتكلّم يعرّف نفسه علاه بأنه عبد الله (يَعْقُوب، تك ٣٢: ١٠ [١١]؛ مُوسَى [خر ٤: ١٠، عد ١١: ١١، تث ٣: ٢٤]؛ شَمْشُون [قض ١٥: ١٨]؛ صَمُوئِيل [١صم ٣: ٩- ١٠]؛ دَاوُد [٢٣: ١٠- ١١، ٢صم ٧ ‖ ١أخ ١٧ [١٠ مرات فِي كُلّ منه]، ٢٤: ١٠، سُلَيْمَان [١مل ٣: ٧- ٩]، إِيلِيَّا ١٨: ٣٦، نَحَمْيَا [نح ١: ٦ و١١)، ولكن قد يطلب مِنْ الله أيضًا أن يعمل نيابة عن شخص آخر، هُوَ "عبد الله" (عبد إِبْرَاهِيم فِيمَا يتعلق بإِسْحَاق، تك ٢٤: ١٤، مُوسَى، فِيمَا يتعلق بإِبْرَاهِيم وإِسْحَاق ويَعْقُوب/ إِسْرَائِيل [خر ٣٢: ١٣، تث ٩: ٢٧]. وصَلاَة سُلَيْمَان بمناسبة تكريس الهيكَل (١مل ٨) تعد مثالاً رائعًا. فقد استخدم كُلّمة עֶבֶד ١٢ مرة، ٥ مرات وصف بها نفسه، ٣ مرات فِي إشارته إلى دَاوُد، ومرة واحدة عِنْدَ إشارته إلى مُوسَى، و ٣ مرات عِنْدَ إشارته إلى شَعْبه (١١ مرة فِي النصف المماثل، ٢أخ ٦). وهذه الصيغة يمكن إستخدامها أيضًا عِنْدَ مخاطبة مِنْ يمثلون الله (لوط للملائكة، تك ١٩: ٢ و١٩، انظر إِبْرَاهِيم ١٨: ٣ و٥، ويشوع لقائد جيش الرَّبّ (يش ٥: ١٤، انظر مخاطبة دَانيال شخصيًا كشبه بنى آدم (دا ١٠: ١٧).

وأولئك الَّذِين يصغون أنفسهم بأنهم عبيد الله إنما يفعلون ذلِكَ عَلَى أساس دعوتهم الخاصة، أوْ دورهم كحملة المواعيد الخاصة بالعهد، أوْ قائد، أوْ نَبِيّ، والبعض وُصفوا صراحة فِي كُلّام إلهى بأنهم عبيد الله. وبرغم ذلِكَ، فإن الظروف المعينة هِيَ الَّتِي تحفز المتكلّم عَلَى إثارة علاقته بالله كعبد له، وبالنسبة ليَعْقُوب فإن المواجهة الَّتِي كَانَت وشيكة مع عِيسُو، وبالنسبة لشَمْشُون عطشه البالغ، وبالنسبة لإِيلِيَّا الصراع بينه وبين كَهَنَة البَعْل فوق جَبَل الكَرْمَل. وإنه مِنْ الخطأ أن نفهم هذا عَلَى أنه ببساطة تواضع وخضوع، بل إن المتكلّم بالأحرى يعترف باتكاله عَلَى سيده الإلهى ويتوقع منه استجابة طلبته. والواقع أن إِيلِيَّا يطلب تأييداً إلهيًا لوصفه كعبد الله (١مل ١٨: ٣٦- ٣٧)، وقد ألمح مُوسَى إلى الله، باعتباره عبد الله كما يستحق معاملة أفضل (عد ١١: ١٠- ١٥، تث ٣: ٢٣- ٢٥). وفي حالة كُلّ

مِنْ صَمُوئِيل وسُلَيْمَان يمكن النظر إلى لجوئهما إلى إستخدام لغة العبد عَلَى أنه اعتراف منهما بمعنى هذه العلاقة الخاصة قد بدأت للتو (١صم ٣: ٧ و٩- ١٠ و١٩، ١مل ٣: ٤- ١٥).

(ii) استُخدمت صيغة "عبدك/ عبيدك" ٢٩ مرة فِي سِفْر اَلْمَزَامِير (٢٦ مرة بصيغة المفرد، ٣ مرات بصيغة الجمع)، وكصفة يطلقها الشخص نفسه فِي أحد عشر مَزْمُوراً مختلفًا (انظر أيضًا مز ٣٥: ٢٧، حيث تُستخدم صيغة "عبده" بطريقة مماثلة). وهذا كثيرًا مَا يُنظر إليه عَلَى أنه مختلف بدرجة كبيرة عن إستخدام هذه الصيغة فِي سياقات قصصية. وبرغم ذلِك، مِنْ المهم ملاحظة أن سبعة مِنْ هذه اَلْمَزَامِير مرتبطة بدَاوُد كما يتبين مِنْ عناوينها (أي לְדָוִד). وهكَذَا، ومن وجهة نظر كتابية، يمكن فهم هذا عَلَى أن دَاوُد، أوْ المَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد يستند إلى وصفه كعبد- والمعلن مِنْ الله- كممثل لإِسْرَائِيل عِنْدَ مخاطبته الله، وَلَمْ يَكُنْ ببساطة يتكلّم كإِسْرَائِيلى تقى، بالرغم مِنْ أن الاخلاص لله يمكن التعبير عَنْهُ (مثل؛ مز ٨٦: ٢ "احفظ نفسي لأني تقي [חָסִיד]، يا إلهي خلّص أنْتَ عبدك المتكّل عليك"). ووضع العبد ليس هُوَ ببساطة تقليد يتم عن الأدب، بل يشكّل الأساس نفسه الَّذِي يقوم عليه الإلتماس. (١٤٣: ١٢). ثم إنه مِنْ المهم أيضًا أن سبعة مِنْ هذه اَلْمَزَامِير هي مَزَامِير توبة، وأن صيغة العبد تكاد تكون قد استعملت عَلَى سبيل الحصر فِي التماسات الأفراد (٢٧: ٩، ٣١: ١٦ [١٧]، ٦٩: ١٧ [١٨]، ٨٦:٢ و٤ و١٦، ١٠٩: ٢٨، ١٤٣: ٢) والتماسات المجتمع (٩٠: ١٣ و١٦) (مَزَامِير: فكر لاهوتى).

أمَّا نوعية اَلْمَزْمُور ٨٩ فهي موضع جدل، غير أن الوضع الأساسى للعهد الدَاوُدى فِي اَلْمَزْمُور أمر واضح (ع. ٣ و٢٠]٤ و٢١]. وفي ٨٩: ٥٠ [٥١]، حيث تلقى صيغة المفرد دعمًا مِنْ نقاد النصوص (٢٤ عبَرِّيَّة، مخطوطات ماسورية وسورية) ومن ناحية السياق تفضل صيغة الجمع (انظر ٨٩: ٣٨- ٣٩ [٣٩- ٤٠] مع ٥٠- ٥١ [٥١- ٥٢]، ربما لا يشير المتكلّم إلى نفسه بعبارة "عبدك" بل وإلى مَلِك مِنْ بيت دَاوُد (انظر ٣٩ [٤٠]. وفي مز ١١٦، وهو مَزْمُور حمد شخصى، فإن لغه العبد بصفة خاصة كَانَت مناسبة: "آه يارب لأنى عبدك. أنَا عبد ابن آمتك. حللت قيودى" (ع. ١٦). لقد حُرر ليعبد الرَّبّ (مز ١٩، ١١٩ (الَّذِي يستخدم صيغة المفرد "عبدك" ١٣ مرة، إلى جَانِب صيغة الجمع فِي ع. ٩١، والتى ربما تشير إلى الكون المخلوق كلّه عَلَى أنهم عبيد الله) وهذان اَلْمَزْمُوران يُصنفان دائمًا عَلَى أنهما مِنْ مَزَامِير الحكمة، ولكنها يتضمنان أيضًا التماسات (١٩: ١٣ [١٤]، ١١٩: ١٧ و٣٨ و٤٩ و٦٥ و٧٦ و٨٤ و١٢٢ و١٢٤، ١٢٥ و١٣٥ و١٧٦). وعَلَى الرغم مِنْ أن تعبير עֶבֶד يشير عادة إلى طاعة إرادة السَّيِّد، إلاّ أن اَلْمَزْمُور ١١٩ يقدم تعريفاً فريدًا لعبد الله حيث يصفه بأنه مكرس تمامًا لفهم وإطاعة ناموس الله، بل إنه جعل مِنْ هذا موضوع تضرعاته (الآيات ١٢٤- ١٢٥ و١٣٥). أمَّا ع. الأخيرة (١٧٦) تجمع صورتين مِنْ الاتكال عَلَى الله- وبالنظر إلى أن كاتب اَلْمَزْمُور عِبد الله لَمْ ينس وصاياه. فإن الله يجب أن يبحث عَنْهُ كالرَّاعِي الَّذِي يبحث عن الخروف الضال.

وعلاوة عَلَى إستخدام صيغة عبدك/ عبيدك كتعريف ذاتى، إلاّ أن كاتب اَلْمَزْمُور فِي ثلاثة مِنْ اَلْمَزَامِير يدعو "عبيد الرَّبّ" أن يسبحوا الله (١١٣: ١، ١٣٤: ١- ٢، ١٣٥: ١- ٢). والأخيران يصفان المخاطبين بأنهم مِنْ الشخصيات الدينية، الَّذِين يعبدون الله بصفة دائمة فِي حرم الهيكل.

(ب) "عبد الله" كتعريف دينى أوْ وصفى. تشكيلة متنوعة مِنْ الأشخاص، أوْ الكيانات الجماعية أطلق عَلَيْهِمْ أوْ وُصفوا فِي ع. ق عَلَى أنهم عبيد الله. وإذا تحدثنا عن الناحية اللغوية فإن العلاقة مع الله كالسَّيِّد الإلهي يُشار إليها دائمًا مِنْ خلال إستخدام ضمائر اَلْمَلِكية المتصلة للمتكلّم المفرد، أوْ المخاطب، أوْ الغائب (عبدى/ عبيدى، عبدك، عبيدك، عبده/ عبيده) فِي إطار إستخدام تعبير عبد/ عبيد الرَّبّ/ الله (مِنْ الناحية اللغوية علاقة مركبة)، أوْ مِنْ خلال إستخدام حرف اَلْمَلِكية לְ- فِي اللغة العبَرِّيَّة.

(i) عباد الله- كأفراد. مصطلح עֶבֶד كثيرًا مَا يُطلق عَلَى اثنين مِنْ الشخصيات البارزة فِي تاريخ إِسْرَائِيل: فقد أطلق عَلَى مُوسَى (٣٧ مرة)، وعَلَى دَاوُد (٣٨ مرة). فهم عبيد الله بمعنى مزدوج: (١) عَلَى غرار إستخدام كلمة עֶבֶד فِي سياق التودد إلى الله، فقد أعطوا ميزة عظيمة وهي خِدمة السَّيِّد الإله، حيث أصبحوا فِي علاقة وثيقة معه، ولأنهم أرسلوا للقيام بعمل هام مِنْ أجله (انظر مز ١٠٥: ٢٦). (٢) كَانَ يُضرب بهم المثل فِي طاعتهم لله وفي شعورهم بالاتّكال عليه. وعلاوة عَلَى ذلِك، تُوجد أكثر مِنْ عشرين فقرة أطلق فيها عَلَى أشخاص متنوعين أوْ الأنبِيَاء ككُلّ عَلَى أنهم عبيد الله.

(١) مُوسَى. المرات الأربع الَّتِي أُشير فيها إلى مُوسَى (←) كعبد الله، فِي الأسفار الخمسة، تؤكد علاقته الوثيقة بالله. ونتيجة لإظهار الله قوته أصبح الإِسْرَائِيليون يثقون فِي الله وفي عبده مُوسَى (خر ١٤: ٣١). وقد قال الله عَنْهُ "عبدى مُوسَى ... أمين فِي كل بيتى" وأن الله كَانَ يتكلّم معه بشكْل مباشر فماً إلى فم، وعَلَى ذلِك لا يجب عَلَى أحد أن يتجرأ ويتكلّم ضد مُوسَى عبد الله (عد ١٢: ٦- ٨).

وما ذُكر عن موت مُوسَى فِي تث ٣٤: ٥ يقدم التعبير الَّذِي اقتصر فِي الغالب عَلَى وصف مُوسَى بعبارة "مُوسَى عبد الرَّبّ". وثمانى عشرة مرة مِنْ المرات الثلاث والعشرين تشير إلى ← مُوسَى- وكذلِك التعبير البديل "عبد الله" الَّذِي ورد أرْبَع مرات (١أخ ٦: ٤٩ [٣٤]، ٢أخ ٢٤: ٩، نح ١٠: ٢٩ [٣٠]، دَانيال ٩: ١١). وهذه الفقرات تكون ثلثى عدد الإشارات الثلاثين إلى مُوسَى كعبد فِي الأسفار التاريخية. وهي تؤكد استمرارية سلطة مُوسَى فِي دوره كأول قائد لإِسْرَائِيل وبصفة خاصة فِيمَا يتعلق بالتعليمات المعينة الَّتِي أعطاها لهم وفي غالبية الأحوال باعتباره معلن النَّامُوس.

ومن خلال إستخدام هذا التعبير ١٤ مرة فِي سِفْر يَشُوع، ألقي مُوسَى بظلاله عَلَى الأحداث المتعلقة بغزو الأرْض- وقد استُخدمت العبارة فِي يش ١: ١- ٢ لتأكيد خلو مركز القائد، وهو المنصب الَّذِي حظى به يَشُوع عِنْدَئِذ. وبرغم ذلِك، تأتى عبارة "عبد الرَّبّ" كلّقب لمُوسَى لتأكيد ميزته وسلطانه باعتباره معلن النَّامُوس وباعتباره أيضًا القائد الَّذِي أصدر أوامر معينة يتم تنفيذها لدى دخول إِسْرَائِيل أرْض الموعد، وعَلَى سبيل المثال، فِيمَا يتعلق بغزو الأرْض وتوزيعها (١: ٧ و١٣ و١٥، ٨: ٣١

و٣٣، ١١: ١٢، ١٢: ٦، ١٣: ٨، ١٨: ٧، ٢٢: ٢ و٤ و٥، انظر أيضًا ٩: ٢٤، ١١: ١٥). وكما وُصف مُوسَى بأنه "عبد الرَّبّ" عِنْدَ ختام حياته فِي تث ٣٤: ٥، هكَذَا فإن يَشُوع بدوره أعطى نفس الوصف لأول مرة فِي قصة موته فِي يش ٢٤: ١٧ (كما استُخدم أيضًا فِي قض ٢: ٨). وهكَذَا نجد أن سِفْر يَشُوع جاء بين إشارتين إلى موت اثنين مِنْ أعظم عبيد الرَّبّ، اتسمت حياتهما بالاتضاع والطاعة فِي خدمته.

وفِيمَا يتعلق بالإشارات الباقية إلى مُوسَى باعتباره عبد الرَّبّ، تؤكد الفقرات الواردة فِي سِفْرى الْمُلُوك الأوَّل والثانى الدور الذِي اضطلع به مُوسَى فِي إخراج بنى إِسْرَائِيل مِنْ مِصْر، وإعلان مواعيد الله العظيمة (١مل ٨: ٥٣، ٥٦)، بل وكذلِك فِي التوسط فِي شروط العهد السيناوى، والذِي كَانَ مِنْ شأن انتهاكه سقوط إِسْرَائِيل ويَهُوذَا (٢مل ١٨: ١٢، ٢١: ٨)، وكذلِك بالنسبة لصلوات الاعتراف فِي نح ١: ٧- ٨، ٩: ١٤، ١٠: ٢٩ [٣٠]، دا ٩: ١١). أمَّا الإشارات الواردة فِي سِفْرى أَخْبَار الأَيَّام الأوَّل والثانى فتركز عَلَى وصايا مُوسَى الخاصة والانجازات المتعلقة بالعبادة (١أخ ٦: ٤٩ [٣٤]، ٢أخ ١: ٣، ٢٤: ٦ و٩). وكَانَ أمرًا مُناسبًا أن تُختم الكتابات النبوية بإشارة إلى "عبد مُوسَى" (مل ٤: ٤ [٣: ٢٢]). وقد حذر النَّبِيّ أولئك الذِين ينتظرون يوم الرَّبّ بلهفة بأنهم إن لَمْ يحفظوا ناموس مُوسَى فإنهم سيجلبون عَلَى الأَرْض لعنة لا بركة (٤: ١- ٦ [٣: ١٩- ٢٤]).

(٢) دَاوُد. بالرغم مِنْ أن دَاوُد (←) وُصف بأنه عبد الله مرات كثيرة مثل مُوسَى، غير أن الاستعمال وما يؤكده مختلف بشكْل ملحوظ. فعبارة "عبد الرَّبّ" لَمْ تُقل عن دَاوُد إلاّ فِي مقدمات مَزْمُورى ١٨ و٣٦. وفي غالبية الفقرات (٢٣ مرة) كَانَ الله نفسه هُوَ الذِي يدعو دَاوُد "عبدى" عَلَى أساس العهد الدَاوُدى: "اختار دَاوُد عبده" (مز ٧٨: ٧٠، انظر ٢صم ٧: ٥ و٨ "١أخ ١٧: ٤ و٧، مز ٨٩: ٣ و٢٠ [٤ و٢١]، ودَاوُد ونسله الْمَلكى هم الذِين تلقوا عهدًا أَبَديًّا (٢صم ٧: ١٦، ١أخ ١٧: ١٢ و١٤، مز ٨٩: ٤ [٥]). والواقع أن الْمَلِك الذِي مِنْ بيت دَاوُد هُوَ الذِي أقيم عَلَى بيت الله ومَلِكوته (١أخ ١٧: ١٤) وهكَذَا فإنه مِنَ الجلِى أنه يتمتع بوضع وميزة كتلك التِي كَانَ يتمتع بها مُوسَى قبلاً (عد ١٢: ٧). وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢صم ٣: ١٨، كَانَ اختيار دَاوُد كعبد ليتبعه بالتالى كونه وكيلاً عن الله فِي خلاص بنى إِسْرَائِيل مِنْ جَمِيع أعدائهم، وبهذا يقيم بقوة الْمَمْلَكَة التِي يسود عليها. وبسبب وعد الله بحفظه نَسْل دَاوُد، كَانَ الله يكرر إعلان قصده بالتدخل فِي الخلاص، أَوْ يتحمل بصبر خطايا شَعْبه بدلاً مِنْ إهلاك يَهُوذَا "لأجل دَاوُد عبدى" (١مل ١١: ١٣ و٣٢ و٣٤ و٣٦، ٢مل ١٩: ٣٤، ٢٠: ٦// إش ٣٧: ٣٥، انظر ٢مل ٨: ١٩ "مِنْ أجل دَاوُد عبدى")، وهو خلاص اختبره دَاوُد أيضًا شخصيًا (مز ١٤٤: ١٠). ويُستشف مما جاء فِي ١مل ١٤: ٨ ناحية أخرى تم التعبير فيها عن عبودية دَاوُد "الذِي حفظ وصاياي والذِي سار ورائى بِكُلّ قلبه ليفعل مَا هُوَ مستقيم فقط فِي عينى" والمواعيد الإلهية التِي أعطيت لدَاوُد والمرتبطة بوضعه كعبد تم الاعتراف بأنها تحققت (١مل ٣: ٦، ٨: ٢٤ و٦٦/ ٢أخ ٦: ١٥)، ونُفذت فِي اعتلاء سُلَيْمَان العرش (١مل ٨: ٢٥- ٢٦// ٢أخ ٦: ١٦- ١٧ و٤٢، انظر مز ١٣٢: ١٠). ويؤكد إِرْمِيَا أن الوعود التِي قُطعت لدَاوُد "عبد الله" ستظل قائمة حَتَّى بعد دمار أُورُشَلِيم والسبى (إر ٣٣: ٢١ و٢٢ و٢٦)، ومن هذه يبزغ الرجاء فيمَلِك جديد مِنْ بيت دَاوُد راع، ورَئِيس (נָשִׂיא)، ومَلِك يحكم عَلَى شَعْب مطيع ومسالم فِي الأَرْض إلَى الأَبَدِ (حز ٣٤: ٢٣- ٢٤، ٣٧: ٢٤- ٢٦).

(٣) أنبِيَاء. الأَنبِيَاء عَلَى حدة (أَخِيَّا، ١مل ١٤: ١٨، إِيلِيَّا ٢مل ٩: ٣٦، ١٠: ١٠، يونان ٢مل ١٤: ٢٥، إِشَعْيَاء (إش ٢٠: ٣) والأَنبِيَاء بصفة عامة (١٧ مرة) كثيرًا مَا يُوصفون بأنهم عبيد الله. وأقرب إشارة نجدها فِي عَامُوس ٣: ٧، تتحدث عن الميزة الخاصة التِي يتمتع بها النَّبِيّ فِي أن الله يشركه فِي خطته الإلهية (סוֹד). وثمة نصوص لاحقة تقدم الأَنبِيَاء كخط مستمر للرسل الذِين يبعث بهم الله، الذِين يوصلون "كَلمة الرَّبّ" لإسْرَائِيل، ودعوتها المرة تلو الأخرى لإطاعة ناموسه وتحذيرها مِنَ الدينونة الوشيكة. والأَنبِيَاء كعبيد الله، فقد أعطوا سلطة مِنَ الله، وقال الله عنهم، إذا رفضتم "عبيدى الأَنبِيَاء" أَوْ تجاهلتم إعلاناتهم تجلبون عَلَى أنفسكم غَضَب الله، وفي النهاية فإن هذا سيكون مِنْ شأنه إنهاء الْمَلكِية (٢مل ٩: ٧، ١٧: ٢٣، ٢١: ١٠، ٢٤: ٢). وسِفْر إِرْمِيَا، الذِي يُنظر إليه عَلَى أنه يشارك نفس التقليد والتأكيدات التِي يتبناها كاتب سِفْرى الْمُلُوك الأوَّل والثانى، يستخدم هذا التعبير أكثر مِنَ الأَنبِيَاء الآخرين (إر ٧: ٢٥، ٢٥: ٤، ٢٦: ٥، ٢٩: ١٩، ٣٥: ١٥، ٤٤: ٤، وهكَذَا أيضًا حز ٣٨: ١٧، دا ٩: ٦، انظر عَزْرَا ٩: ١٠- ١١). والعديد مِنْ هذه النصوص تصف الأَنبِيَاء عَلَى وجه الخصوص بأنهم الذِين يوصلون أوامر الله (٢مل ١٧: ١٣، عز ٩: ١٠- ١١، دا ٩: ١٠، زك ١: ٦)، وربما تفهم مُوسَى عَلَى أنه نَبِيّ و"يعتم أحيانًا عَلَى التمييز الكَبير بين النَّامُوس والنُّبُوَّة وذلِك بتصنيفهما معًا تحت نوعية كَلمة الله النبوية المنطوقة" (Williamson, 137).

(النُّبُوَّة: فكر لاهوتى).

(٤) أفراد آخرون عبدة الله. نجد إشارات عديدة فِي ع. ق إلى أخرين ممن يُوصفون بأنهم "عبدة الله". وفي بعض الحالات تكون هناك صعوبة فِي التحديد بدقة مَا هي المسوغات أَوْ مَا هي الأمور التِي تم تأكيدها بهذا التعريف الخاص.

(أ) وضع العبد كنتيجة للطاعة المثالية. لقد قال الله عن كَالَب إنه "عبدى" لأَنَّهُ "كَانَت معه روح أخرى وقد اتّبعنى تمامًا" (عد ١٤: ٢٤). كما أن نبوخذ نصرمَلِك بَابِل اعترف بأن شدرخ وميشخ وعبد نغو هم مِنْ عبيد الله، والذِين تم إنقاذهم لأنهم "اتكلوا عليه وغيرّوا كَلمة الْمَلِك وأسلموا أجسادهم لكيلا يعبدوا أَوْ يسجدوا لإله غير إلههم" (دا ٣: ٢٦ و٢٨)، ثم إن الْمَلِك الفَارِسي دَارِيُوس يخاطب دَانيال بعد قضاء هذا الأخير ليلة فِي جب الأسود بقوله: "دَانيال عبد الله الحي .... الذِي تعبده دائمًا" (دا ٦: ٢٠ [٢١]). وأكثر الأشخاص شُهْرة مِنْ هذه النوعية هُوَ أَيُّوب، والذِي دافع الله عن لقبه كعبد الله مرتين أمام الشيطان لأَنَّهُ "رجل كامل ومستقيم يتقى الله ويحيد عن الشَّرّ" (أي ١: ٨، ٢: ٣)، وقد أعيد تأكيد هذا فِي نهاية السِفْر، بالرغم مِنْ كُل كَلمات أَيُّوب الاستفهامية القاسية (٤٢: ٧- ٨).

وفي هذا الاستعمال يمكن تعميم تعبير العبد (عَلَى غرار استعماله فِي سِفْر الْمَزَامِير كتعريف شخصي) وذلِك لوصف

كُلّ الَّذِين يعبدون الله ويطيعونه، كما فِي ٢مل ١٠: ٢٣ حين قارن بين عبده (اسْم الرَّبّ) وعبيد (اسْم مفعول) الْبَعْل، وفي ٩: ٧، حيث الَّذِين استُشهدوا عَلى يد إيزَابَل وكذلِكَ الأَنبِيَاء، وُصفوا بأنهم "عبيد الرَّبّ" (هكَذَا أيضًا مز ٧٩: ٢ و١٠). وكثيرًا مَا يناشد كاتب الْمَزْمُور الله ليتدخل مِنْ أجل عبيده الَّذِين يعتمدون عليه فِي فدائهم (مز ٣٤: ٢٢ [٢٣]، ٦٩: ٣٦ [٣٧]، ٧٩: ٢ و١٠، ٩٠: ١٣ و١٦، ١٠٢: ١٤ و٢٨ [١٥ و٢٩]، ١٣٥: ١٤). والعبارات المماثلة فِي هذه الفقرات مِنْ شأنها المساعدة عَلى توضيح مَا الَّذِي يجب توافره فِي الشخص الَّذِي يُدعى "عبد الله": يَكُونُ الله ملجألهم (٣٤: ٢٢ [٢٣]، يحبون اسْمُهُ (٦٩: ٣٦ [٣٧]، ويحبون حَتَّى تُرَاب صهيون (١٠٢: ١٤ [١٥]، وهم مِنْ الأتقياء (חֲסִידִים، ٧٩: ٢). ووصف هؤلاء الأشخاص بأنهم عبيد الله يؤكد تمامًا استقامة سلوكهم، باعتباره أساسي فِي اهتمام الله بهم.

(ب) ومنزلة العبد ترتكز إلى أن له دوراً فِي خطة الله الَّتِي بدأت تتكشف. ومِن بين أولئك الَّذِين دُعوا عبيدًا بسبب المهمة الخاصة الَّتِي وكلت لهم بالْمَلِك الإلهى هم ورثة العهد الدَاوُدي. وعَلى أساس مَا جاء فِي ٢أخ ٣٢: ١٦ فقد تكلم عبيد سَنْحَارِيب أكثر ضد الرَّبّ الإله وضد حَزَقِيَّا عبده"، وهذه الصيغة تؤكد العلاقة الوثيقة بين العبد والسَّيِّد. وباعتبار زربّابل حاكمًا ليَهُوذَا بعد السبى، فقد أختير، وأخذ، وجُعل (حجى ٢: ٢٣)، בָּחַר (#١٠٤٧)، לָקַח (#٤٣٧٤)، שִׂים (#٨٤٩٢) كخاتم الله. وهذه الشخصية المفعمة بالحيوية "شهدت بـ" تجديد اختيار بيت دَاوُد" (P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 147). وعَلى ضوء هذه الفقرة، مِنْ المحتمل أن تكون الإشارة المباشرة فِي زك ٣: ٨، حين تحدثت عن "عبدى الغصن" فإنها كَانَت تشير بذلِكَ إلى دور زربّابل السياسى المعاصر (انظر زك ٦: ١٢، حيث وُصف الغصن بأنه شخص سيبنى الهيكل، د. ل. بيترسين، حجى وزَكَرِيَّا ١- ٨، OTL, 1984, 210-11, 276-77). وبرغم ذلِكَ، وعَلى ضوء إستخدام كلمة غصن (צֶמַח، #٧٥٤٢) والتي تحدثت فِي موقع آخر عن مستقبل الْمَلِك الدادوي (انظر عَلى وجه الخصوص إر ٢٣: ٥، ٣٣: ١٥، وأقل احتمالاً إش ٤: ٢)، ولعل الفقرة تتطلع أيضًا إلى مَا بعد أَيَّام النَّبِيّ، إلى مجئمَلِك أعظم (انظر G. Van Groningen إعلان إلَهي مسياني فِي ع. ق"، ١٩٩٠، ٨٨٠).

والَّذِين تسلموا العهد الَّذِي قُطع للآباء الأَوَّلين هم أيضًا عبيد الله: إبْرَاهِيم (تك ٢٦: ٢٤، مز ١٠٥: ٦ و٤٢)، ويَعْقُوب/ إسْرَائِيل (١أخ ١٦: ١٣، حز ٢٨: ٢٥، ٣٧: ٢٥)، وبنى يَعْقُوب (تك ٥٠: ١٧)، ١أخ ١٦: ١٣ قد تضع "إبْرَاهِيم" بدلاً مِنْ إسْرَائِيل، عَلى غرار ع. المناظرة فِي مز ١٠٥: ٦، تمشياً مع التأكيد عَلى "كُلّ إسْرَائِيل" فِي سِفرى أَخْبَار الأَيَّام (H. G. M. Williamson, 1 and 2 Chronicles, NCB, 1982, 129). وواضح مِنْ السياق أن الإشارة إلى يَعْقُوب/ إسْرَائِيل فِي سِفري أَخْبَار الأَيَّام وحِزْقِيَال إلى فرد، وليس إلى الأُمَّة (١أخ ١٦: ١٣ تشير إلى "ذرية إسْرَائِيل"، وحز ٢٨: ٢٥ تتحدث عن وعد الأَرْض الَّذِي قُطع لِيَعْقُوب، ولكنها تشير للأُمَّة بعبارة "شَعْب إسْرَائِيل" (حز ٣٧: ٢٥، عَلى غرار ٢٨: ٢٥ مِنْ حيث الصياغة).

(جـ) استعمالات لاهوتية خاصة. فِي أَيُّوب ٤: ١٨، دُعى الملائكة عبيد الله (انظر ١٥: ١٥). وفِي إش ٢٢: ٢٠ وصف الله ألياقيم بقوله "عبدى"، وذلِكَ حين أعلنت ترقيته كإدارى للقصر بدلاً مِنْ شبْنا (انظر ٣٦: ٣). وعَلى ضوء أهمية كَلِمة "عبد" فِي سِفر إشَعْيَاء، فمِن غير المحتمل أن تكون قد استُخدمت هنا مِنْ باب التهكم عَلى شخص سيحمل "مفاتيح بيت دَاوُد" (٢٢:٢٢، contra J. H. Hayes and S. A. Irvine, Isaiah the Eighth Century Prophet, 1987, 286-87). بل بالأحرى، وبالارتباط معمَلِك مِنْ بيت دَاوُد هنا، قد تبرز كَلِمة "عبد" هنا الميزة العظيمة والمسئولية المرتبطة بوضعه المستقبلى.

بل وحَتَّى نبوخذ نصرمَلِك بَابِل وُصف بأنه عبد الله وذلِكَ فِي إر ٢٥: ٩، ٢٧: ٦، ٤٣: ١٠، وهذا هُوَ الاستعمال اللاهوتى الوحيد لهذا المصطلح، دون أن تكون هناك علاقة وثيقة أوْ التزام مَا عن الله- وعَلى الرغم مِنْ أن سب لا تدعم هذا التعريف فِي النصوص الثلاثة، فمن المحتمل أنه اعتُبر مسيئاً واستبعد وليس أنه لَمْ يكن مِنْ الأساسى موجودًا (لكن W. McKane and W. E. Lemke). وهنا دُعى نبوخذ نصر عبد الله بالمعنى الغنى لكونه الشخص الَّذِي استخدمه الله لتنفيذ الدينونة الإلهية ضد يَهُوذَا والامم، وإلى حد مَا مثلما دُعى كُورَش "راعىّ" و"مسيحى" فِي إش ٤٤: ٢٨، ٤٥: ١).

(ii) وإسْرَائِيل، كعبد مشترك لله. الأُمَّة بأسرِها، وليس أفرادها المخلصون فحسب، تُعد عبدة الله، وعَلى ذلِكَ يجب أن تخدمه. ويمكن النظر إلى هذا الاستعمال كتوسع منطقى لمركز العبد الَّذِي كَانَ يتصف به الآباء ← الأوَّلون (انظر مَا سبق). وبرغم ذلِكَ فإن شَرِيعَة اليوبيل طورت هذه الفكرة عَلى نَحْوَ مختلف: فالإسْرَائِيليون هم عبيد الله بفضل الْخُرُوج مِنْ مِصْر (لا ٢٥: ٤٢ و٥٥)، خُلِصوا مِنْ عبودية فِرْعَوْن، وعَلَيْهِمْ الآن أن يعبدوا يَهْوَهْ. والأمر الَّذِي يدعو للدهشة هُوَ أن الإشارات الأخرى إلى إسْرَائِيل كعبيد قليلة فِي سِفر العدد: ترنيمة مُوسَى (٣٢: ٣٦ و٤٣)، وصَلاَة سُلَيْمَان عِنْد تكريس الهيكل (١مل ٨: ٢٣ و٣٢ و٣٦ ‖ ٢أخ ٦: ١٤ و٢٣ و٢٧)، وصَلاَة نَحَمْيَا (نح ١: ٦ و١٠ و١١)، وأحد الْمَزَامِير (مز ١٣٦: ٢٢)، وفي نبوّتين مِنْ نبوات الخلاص فِي إرْمِيَا يعلنان خلاص إسْرَائِيل مِنْ السبى (إر ٣٠: ١٠، ٤٦: ٢٧- ٢٨). وهذه الفقرات تؤكد عَلى الطاعة الَّتِي كَانَت متوقعة مِنْ إسْرَائِيل، والتعاطف والْخَيْر الَّذِي تتوقعه مِنْ الله عَلى أساس وضعها "كعبد الله".

(iii) عبد الله فِي سِفر إشَعْيَاء. إسْرَائِيل كعبد الله فِي سِفر إشَعْيَاء يشكل موضوعاً رَئِيسيًا (وموضع جدل كبير)، وبه سمات فردية ومشتركة، وعَلى هذا الأمر يتطلب تناولاً منفصلاً. ولقد كُتب الكثير فِي مجال تعيين هوية "عبد الرَّبّ" المذكور فِي إشَعْيَاء ٤٠- ٥٥، بالرغم مِنْ أن العبارة الأساسية ترد فِي ٤٢: ١٩ فقط. والتركيز فِي هذه المناقشة منصب عَلى تِلْكَ النصوص الَّتِي اشتهرت باسم "ترانيم العبد" ويمكن تلخيص المشكلة عَلى النَحْوَ التالى: بالرغم مِنْ حقيقة أن كَلِمة עֶבֶד وردت فِي هذا الجزء مِنْ سِفر إشَعْيَاء وهي تشير فِي بعض الأحيان إلى

إسْرَائيل (٤١: ٨ "واما أنْتَ يا إسْرَائيل عبدى يايَعْقُوب الَّذِي أخترته نَسْل إبْرَاهِيم خليلى")، إلاّ أنها فِي مرات أخرى تشير إلى شخصية مختلفة فِي المضمون (٥٣: ١١). "ومن تعب نفسه يرى ويشبع وعبدى البار بمعرفته يبرر كثيرين وآثامهم يحملها" (إشَعْيَاء: فكر لاهوتي).

وقد طُرحت اقتراحات كثيرة جدًّا فِيمَا يتعلق بهوية هذا العبد الأخير، وبصفة أساسية إسْرَائِيل المتحدة (إما الأمَّة كلها، إسْرَائيل المثالية، أوْ البَقِيَّة الأمينة)، أوْ شخص تاريخي، مستقبلى) أوْ مثالى (سواء تبى كمُوسَى، أوْ إشَعْيَاء ثان) أوْ شخصيةمَلَكِية، مثل المسيا، أوْ شخصية كهنوتيَة)، ومؤيدو كُلّ رأى يذكرون نواحى مختلفة مِنْ أوصاف العبد لدعم رأيهم (ولأحدث تناول لهذا الموضوع، G. P. Hugenberger; cf. أيضاً إستطلاعات البحثِ مِن قبل H. Haag and C. R. North).

هناك العديد مِنْ المشاكُل المرتبطة بتفسير "ترانيم العبد". أوَّلاً، تعريف "ترانيم العبد" مأخوذة مِنْ تحليل نقدى تاريخي تنسب هذه الفقرات لشاعر غير معروف ينتمى إلى فترة مَا بعد السبى (انظر B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 1922, 14) ولعلها كانَت جزءًا مِنْ مجموعة لَمْ يعد لها وجود الآن، بالرغم مِنْ قلة الأسانيد القرينية الَّتِي تدعم هذه النظرية. ثانيًا، عدد وحجم هذه القصائد لا تزال موضع جدل. وقد عرّف "Duhm "٤٢: ١- ٤، ٤٩: ١- ٦، ٥٠: ٤- ٩، ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢ بأنها "ترانيم العبد". ثالثًا، والأكثر أهمية، مثل هذا التناول يعزل هذه الفقرات عن السياق الأكبر فِي نطاق إش ٤٠- ٥٥ (انظر ت- ميتنجر) ويتجاهل إستخدام كلمة עֶבֶד فِي سِفر إشَعْيَاء ككل.

وأي تناول لاهوتى لموضوع هوية "عبد الرَّبّ" فِي إش ٤٠- ٥٣ يجب أن يُستهل بملاحظة أن كلمة עֶבֶד وردت فِي السِفر كُلّه ٣٩ مرة، ست مرات منها فقط يمكن تصنيفها عَلَى أنها غير لاهوتية. وفي موضع سابق فِي السِفر- كما سبق القول- فإن النَّبيّ إشَعْيَاء (٢٠: ٣، انظر ٤٤: ٢٦)، وألِياقيم مدير القصر المَلَكى (٢٢: ٢٠)، ودَاوُد (٣٧: ٣٥) دُعى كل واحد منهم عبد الله. وفي إش ٤٠- ٥٣ استُخدمت עֶבֶד تسع عشرة مرة بصيغة المفرد (١٤ مرة "عبدى، ٣ مرات "عبده"، مرة واحدة "عبد الرَّبّ"، ومرة واحدة عبد للولاة) حيث تصف أمَّة إسْرَائِيل المختارة مِنْ الله كلها كعبد أعمى لا يستجيب لتنفيذ الواجبات الملقاة عَلَى عاتقها مِنْ ناحية، كما أنها مِنْ ناحية أخرى تصف شخصًا يعبد الله بكل أمانة، ويحمل إثم الأمَّة ويجددها. وبعد الوصف الَّذِي بلغ ذروته للموت النيابى للعبد البار، الَّذِي سيتبرر به كثيرون (٥٣: ١١) تأتى نقله رائعة فِي هذا الموضوع: فكلمة עֶבֶד فِي إش ٥٤- ٦٦ استُخدمت فِي صيغة الجمع عَلَى وجه الحصر (١١ مرة "منها ٦ مرات عبيدى، ٣ مرات عبيده، مرة واحدة "عبيدك"، مرة واحدة "عبيد الرَّبّ") حيث تصف مجموعة مطيعة فِي إسْرَائِيل بالتباين مع المتمردين فِي الأمَّة (انظر بصفة خاصة ٦٥: ١٣- ١٥). ومن ناحية التطور الموضوعى فِي سِفر إشَعْيَاء، فإن عمل العبد الفرد بجدد العبد القومى ولِذلِك فإن الأفراد فِي إسْرَائِيل يعودون ثانية إلى عبادة الله.

وفيمَا يُقدم الموضوع فِي ٤١: ٨- ١٠، فإن الاختيار الإلهى (בָּחַר) والدعم (تقوية، مَعُونة، ورفع [תָּמַךְ، #٩٤٦١) لإسْرَائِيل العبد، وتم التأكيد عَلَى الرجوع إلى إبْرَاهِيم. وبعد وصف ذاك الَّذِي أنهضه الله مِنْ الشَمَال (فِي ٤١: ٢٥)، والَّذِي "يدوس عَلَى الولاة كما عَلَى الملاط" وهي إشارة إلى مخلص إسْرَائِيل السياسى كُورَش (انظر ٤٤: ٢٥- ٤٦: ٧)، قدم عبد أخر، والَّذِي- عَلَى غرار الأمَّة الَّذِي اختاره الله ورفعه (בָּחַר, תָּמַךְ) لكنه عَلَى النقيض مِنْ ذاك الَّذِي مِنْ الشَمَال، سيقيم العدل عَلَى الأرْض لن يقصف "قصبة مرضوضة" (٤٢: ١- ٤). ومهمة عبده ستكون مزدوجة: سوف يجعله الله" عهدًا للشَعْب (أي وسيلة لإعادة علاقة إسْرَائِيل مع الله) ونوراً للأمم" (٤٢: ٦)، وهو سيفتح عيون الأعمى ويحرر المأسورين (٤٢: ٧). وبرغم ذلِك، فإن عبد الله إسْرَائِيل أصم وأعمى وغير مستجيب (٤٢: ١٨- ٢٠)، ويتكون مِنْ شهود لا يعرفون بعد، ولا يؤمنون ولا يفهمون قوة الله الفريدة (٤٣: ١٠، انظر الأية ٨). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، لَمْ يتخل الله عن إسْرَائِيل (٤٤: ١- ٥ و٢١)- وذلِك عَلَى وجه الدقة بسبب وضعها كعبده (انظر شيترن). ومن أجل عبده إسْرَائِيل، سيقيم الله مخلصاً سياسيًا لا يعترف حَتَّى بذاك الَّذِي دعاه إلى خدمته (٤٥: ٤)، ويكون حليفاً (حرفيًا صديقاً אֹהֲבוֹ) ينفذ إرادته ضد بَابِل ويحرر عبده إسْرَائِيل مِنْ السبى (٤٨: ١٤ و٢٠). ولقد ذكرك. بالتزر أن الإستخدام المتكرر للكلمات الَّتِي تشير إلى الخلاص فِي هذا الجزء مِنْ سِفر إشَعْيَاء يسهم فِي تطور موضوع العبد: لقد بيعت إسْرَائِيل لأنها فشلت فِي أن تعبد الله، ولقد زاد الله مِنْ التزامه نَحْوَ عبيده مِنْ ناحية خلاص إسْرَائِيل مِنْ العبودية [# פָּדָה [# ٧٠٠٩] للغريب، ٥١: ١١، قا؛ ٥٠: ٢) وإعادتها إلى وضعها السابق عبده (גָּאַל # ١٤٥٧) لله، ٤٣: ١؛ ٤٤: ٢٢ و٢٣؛ ٤٨: ٢٠؛ ٥٢: ٩؛ ٦٣: ٩).

وفي إش ٤٩: ١- ٧، اعتُبر الأمر مثيرًا للجدل مِنْ ناحية أن العبد الَّذِي يتكلم عُرّف عَلَى أنه إسْرَائِيل (ع. ٣، مع أن "إسْرَائِيل" لا ترد فِي المخطوطة العَبْرِيَّة كنيكوت ٩٦) كما أنه مسئول عن إعادة إسْرَائِيل إلى الله שׁוּב [#٨٧٤٠] فِي الأية ٥، فِي ع. ٦)، وكونه نوراً للأمم، انظر ٤٢: ٦- ٧ مع ٤٩: ٦ و٨- ٩). ولو كانَ يجب الاحتفاظ بكلمة إسْرَائِيل هنا، فإنه يتوجب اعتبارها دلالة عَلَى أن إسْرَائِيل المسبيّة عاجزة عن القيام بمهمتها كعبد بدون البداية الجديدة الَّتِي تمت عَلَى يد شخص اختاره الله مثلما اختار الآباء الأوَّلين، إسْرَائِيل ثانية، ومثالية (لمناقشة الموضوع عَلَى أساس استبعاد الكلمة باعتبار أنها كانَت حاشية، R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCB, 1987, 137-38). وباعتباره الوكيل الَّذِي اختاره الله، سوف يَكُونُ محتقراً ومكروهاً، وذليلاً "وعبداً للمتسلطين"، ولكنه سيكون موضع احترام المُلُوك (٤٩: ٧)، وهذه الفقرة تتنبأ بكُلّ مَا سيلاقيه العبد مِنْ آلام، ثم ارتفاعه وذلِك فِي ٥٠: ٤- ٩، ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢. ووصف عمل العبد فِي ذروته جاء محصوراً بين إشارتين إلى "عبدى" (٥٢: ١٣ - ٥٣: ١١) الَّذِي ضرب مِنْ أجل ذنب "شَعْبى" وحمل خَطِيَّة كثيرين. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا العبد يقوم بوظائف نبوّية (يجب إطاعة كلمته، ٥٠: ١٠). وكهنوتياً (ينضح [#٥٦٨٤ נָזָה) أمماً كثيرين"، يقدم نفسه ذَبِيحَة إثم" [#٨٧١] אָשָׁם، ٥٢: ١٥، ٥٣: ١٠)، إلاّ أنه يتسم بسمات وواجباتمَلَكِية كثيرة حَتَّى إن تعريفه بأنه

اَلْمَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد فِي إش ١- ٣٩ كَانَ له مَا يبرره (انظر R. Schultz, 154-59).

وهذه البداية الجديدة أدت إلى إضفاء سمة "الديموقراطية" عَلَى موضوع العبد، ولِذلِكَ فإنه بدءاً مِنْ إش ٥٤ وما بعد ذلِكَ لَمْ يذكر سوى "عبيد" (بصيغة الجمع). والواقع- وكما يقول و. أ. و بوكين، تبرز البركات الَّتِي اختبرها "عبيد الرَّبّ" كموضوع رَئِيسى فِي بَقِيَّة السِفْر، ولقد استبدل الغَضَب الإلهى المؤقت باحسان ورحمة (٥٤: ٨). والتعليم الإلهى (٥٤: ١٣)، والبر، والأمن (٥٤: ١٤) ستكون "ميراث عبيد الرَّبّ" (٥٤: ١٧). والأمر الَّذِي يدعو للدهشة أنه حَتَّى الغرباء يمكنهم الآن أن يصبحوا عبيده (٥٦: ٦). واستجابة لتضرعات عبيده (٦٣: ٧- ٦٤: ١٢، وبصفة خاصة ٦٣: ١٧)، أعلن الله عن ذروة أعماله الآتية المتعلقة بالخلاص والدينونة (الأصحاحات ٦٥- ٦٦)، والتى سيكون مِنْ شأنها فِي النهاية التمييز بين عبيده الكروم الجيدة (٦٥: ٨، وكذلِكَ ٦٥: ٩ و١٣ و١٤ و١٥)- وبين أعدائه (٦٦: ١٤)- الأمَّة العنيدة، الوثنية ككُلّ (٦٥: ١- ٧). ولا يمكن فهم شخصية وعمل "عبد الرَّبّ" فِي إش ٤٠- ٥٥ إلاَّ فِي سياق التطور الموضوعى لهذا السِفْر ٤٠- ٥٥.

٥. مجال دلالة الألفاظ وتطورها. وعلاوة عَلَى نظائر العبد فِي الصيغة المؤنثة، שִׁפְחָה, אָמָה وנַעֲרָה (# ٥٨٥٥)، وهي نادرة الإستخدام، ولو أن עֶבֶד لها مرادفات قليلة، وكُلّمة נַעַר (#٥٨٥٣) يُستخدم بمعنى عبيد مِنْ الشباب بالرغم مِنْ أنها لا تشير بالضرورة إلى وضع عبد، بالأحرى إلى حيوية الشباب اللازمة لتنفيذ الأعمال المجهدة مثل الزراعة والرعى (مثل؛ ٢صم ٩: ٩، ١٦: ١، ١٩: ١٧ [١٨]). العبد/ الخادم تأتى بالتباين بشكْلِ رَئِيسى مع السَّيِّد/ الرَّبّ (אָדוֹן)، لكِنها قد تتباين مع وضع أو مركز اجْتِمَاعى اسمى (مثل؛ ... الأجراء، שָׂכִיר، لا ٢٥: ٣٩- ٤٠).

د. *ebed'* كُلّمة فِي الكتابات اللاحقة

١. كُلّمة עֶבֶד فِي سب كثيرًا مَا تُترجم إلى παις (٣٤٠ مرة)، δοῦλος (٣١٠ مرات)، θεράπων (٤٢ مرة). ورسائل قمران كثيرًا مَا استخدمت كُلّمة עֶבֶד كصفة ذاتية. وقد استخدمت جماعة قمران لغة العبد الواردة فِي سِفْر إِشَعْيَاء لوصف مهمة قادتهم وتوقعاتهم، بما فِي ذلِكَ الآلام، بالرغم مِنْ أن هذه التعبيرات لا تتضمن بالضرورة إستخدام مفردات لغة עֶבֶד (انظر S. H. T. Page).

٢. الإستخدام اللاهوتي لكُلّمة "عبد" فِي ع. ق استمر فِي ع. ج، ولا سيما فِي لاقتباسات الَّتِي أخذت مِنْ ع. ق (مثل؛ ١٢: ١٨، أع ٢: ١٨) والأقْوَال (لوقا ١، أعمال ٣)، وفي سِفْر الرؤيا. وعبيد ع. ق- مثل مُوسَى (رؤ ١٥: ٣ δοῦλος)، دَاوُد (لو ١: ٦٩، أع ٤: ٢٥، كُلاهما استخدم كُلّمة παῖς)، إِسْرَائِيل (لو ١: ٥٤، παῖς)، والأنْبِيَاء (رؤ ١٠: ٧، ١١: ١٨، كُلاهما استخدم كُلّمة δοῦλοί)- هؤلاء أطلق عَلَيْهِمْ صفة عبد فِي ع. ج أيضًا، كما استخدم هذا التعبير كصفة ذاتية عِنْدَ مخاطبة الله (لو ١: ٣٨، ٢: ٢٩).

والأهم مِنْ ذلِكَ كُلّه، أن يَسُوع دُعى "عبد الله" (فتاة) فِي (أع ٣: ١٣ و٢٦، ٤: ٢٧ و٣٠، παῖς)، ولعل ذلِكَ لبيان أنه العبد الَّذِي تحدث عَنْهُ إش، وإلى جَانِب ذلِكَ، كررت الأناجيل تطبيق نصوص العبد فِي سِفْر إِشَعْيَاء عَلَى خدمة يَسُوع (R. T. France; D. Guthrie, *New Testament Theology*, 1981, 258-68; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, (Eng.) 1963, ch. 3). وعَلَى الرغم مِنْ أن تنظيم العبيد اليونانى- الرومانى لابد وأنه كَانَ فِي خلفية الكثير مِنْ إشارات ع. ج إلى العبيد (وبشكْل أساسى δοῦλοί)، ومن المحتمل أن الخلفية العبْرِيَّة تكون أساسية حين يُستخدم التعبير اليونانى [συν-]، δοῦλος للإشارة إلى كتبة رسائل ع. ج (رو ١: ١، فِي ١: ١، تيطس ١: ١، يَعْقوب ١: ١، ٢ بط ١: ١، يَهُوذا ١، رؤ ١: ١). والخدم المسيحيون (١ كو ٣: ٥، غل ١: ١٠، كولوسى ١: ٧، ٤: ١٢، ٢ تى ٢: ٢٤)، والمسيحيون بوجه عام (١ بط ٢: ١٦، رؤ ٢: ٢٠، ٦: ١١، ٧: ٣، ١٩: ٢ و٥ و١٠، ٢٢: ٣ و٩). وبالنظر إلى فكرة الاختيار، والدعوة العليا، والميزة تتقدم عَلَى فكرة الواجب والخضوع.

البيبلوجرافيا

ABD 6:58-65; *TDNT* 2:261-80, 636-717; *THAT* 2:182-200; *TWOT* 2:639-41; K. Baltzer, "Liberation From Debt Slavery After the Exile in Second Isaiah and Nehemiah," *Ancient Israelite Religion*, Cross FS, 1987, 477-841; W. G. Baudissin, "Zur Entwicklung des Gebrauchs von 'ebed in religisem Sinne," *BZAW* 34, 1920, 1-9; W. A. W. Beuken, "The Main Theme of Trito-Isaiah: 'The Servants of YHWH'," *JSOT*, 47, 1990, 67-87; G. Chirichigno, *Debt Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 1993; F. M. Cross, "The Seal of *Miqnᵉyaw*, Servant of Yahweh," *Ancient Seals and the Bible*, 1984, 55-63; L. Epsztein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, 1986; R. T. France, "The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus," *Tyn-Bul* 19, 1968, 26-52; H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, 1985; H.-J. Hermisson, "Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja," *ZThK* 79, 1982, 1-24; G. P. Hugenberger, "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs' of Isaiah," *The Lord's Anointed: Interpretations of Old Testament Messianic Texts*, 1995, 105-40; W. E. Lemke, "Nebuchadnezzar, My Servant," *CBQ* 28, 1966, 45-50; C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament*, 1950; W. McKane, "Jeremiah 27,5-8, Especially 'Nebuchadnezzar, My Servant'," in *Prophet und Prophetenbuch*, BZAW 185, 1989, 98-109; R. F. Melugin, "The Servant, God's Call, and the Structure of Isaiah 40-48," *SBL 1991 Seminar Papers*, 21-30; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949; T. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, 1983; N. Na'aman, "hABIRU and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere," *JNES* 45, 1986, 271-88; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*, 1956; S. H. T. Page, "The Suffering Servant Between the Testaments," *NTS* 31, 1985, 481-97; J. P. M. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament,"

SVT 22, 1972, 72-87; I. Riesener, *Der Stamm* עבד *im Alten Testament: Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden*, BZAW 149, 1979; R. Schultz, "The King in the Book of Isaiah," *The Lord's Anointed*, 141-65; P. Stern, "The 'Blind Servant' Imagery in Deutero-Isaiah and Its Implications," *Bib* 75, 1994, 224-32; J. P. Weinberg, "Netînîm und 'Shne der Sklaven Salomos' im 6.-4. Jh. v. u. Z.," *ZAW* 87, 1975, 355-71; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 1985; H. W. Wolff, "Masters and Slaves: On Overcoming Class-Struggle in the Old Testament," *Int* 27, 1973, 259-72; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 1990; Z. Zevit, "The Use of עבד, as a 'Diplomatic' Term in Jeremiah," *JBL* 88, 1969, 74-77; W. Zimmerli and J. Jeremias, *The Servant of God*, SBT 20, 1965.

ريتشارد شولتز *Richard Schultz*

خدمة #٦٢٦٨ يعمل، يخدم עָבַד

شيث- قايين

سكن، استقرار #٨٩٠٥ يستقر، يسكن שָׁכַן

يخيط #٩٥٢٩ خياطة، يخيط، يرتق תָּפַר

عَبْر الأُرْدُنّ

عَبْر الأُرْدُنّ (מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן [me'eber l^e[lay] *yarden, be/me/'eber hayyarden*، عَلَى الجانب الآخر مِنْ الأُرْدُنّ).

حين ترد هذه العبارة "عَلَى الجانب الآخر مِنْ الأُرْدُنّ دون أية مواصفات، فهي تعني الضفة الشرقية مِنْ نَهْر الأُرْدُنّ، والضفة الأخرى "بالنسبة لشخص يعيش غرب الأُرْدُنّ. والاستثناء الرئيسي نجده فِي ٣: ٢٠، ٣: ٢٥، حيث. إذ يتكلّم مُوسَى، فإنها تشير إلى غربي الأُرْدُنّ. والغريب فِي ذلك، أنه فِي يش ٩: ١، فإن المتكلّم (يَشوع) كَانَ فِي غربي الأُرْدُنّ، ولكنه يشير إلى غربي الأُرْدُنّ بعبارة "عَبْر الأُرْدُنّ". وعادة، حينما يُوجد ارتباك تُعدل العبارة بلفظ يدل عَلَى اتّجاه E = شرقي، أَوْ ناحية شروق الشَّمْس، W = تجاه الْبَحْر، تجاه غُرُوب الشَّمْس. وعَلَى وهكَذا لا يوجد نمط بسيط (سواء بالنسبة للمتكلّم، أَوْ بالنسبة للكاتب) كما يُدّعى فِي كثير مِنْ الأحيان، وفي عد ٣٥: ١٤، وعَلَى الرغم مِنْ أن المتكلّم (مُوسَى) كَانَ فِي مُوآب، فإن النسخة العبْرِيَّة جاء بها "الجانب الآخر"، من المحتمل لأن يَعْكسُ وجهةَ نظر الكاتب (NIV بَها "هذا الجانب").

١. سمات جغرافية. يقسم نَهْر الأُرْدُنّ المنطقة إلى الضفة الغربية (E)، والضفة الشَّرْقِيَّة [W]. ومن بحر الجليل إلى الْبَحْر الميت يخترق تهر الأُرْدُنّ وَادِياً سطحه تحت مستوى سطح الْبَحْر. والوَادِي المتصدع نفسه (نتيجة حركة الألواح الجدارية القارية) يمتد مِنْ "مِنْ حدود تركيا ... إلى موزمبيق (Baly, 1974, 23). والجبال الَّتِي ترتفع عَلَى الضفة الشَّرْقِيَّة لنَهْر الأُرْدُنّ تشكّل الطرف الغربي مِنْ سلسلة الجبال العربية. وتنحدر المناطق الزراعية بشكْل تدريجي جهة الشَّرْق ثم تمتزج بالصحراء العربية. وسقوط المطر هنا عَلَى هذا النَحْوَ يماثل تِلْكَ الَّتِي تترك عَلَى الجبال الواقعة غربي الأُرْدُنّ، ولكن كما هُوَ الحال فِي الضفة الغربية يتضاءل سقوط المطر بشدة مِنْ الشِّمَال إلى الْجَنُوب. حَرْمُون وباشان (المواجهتان الجليل) تسقط عَلَيْهِمَا الأمطار بنسبة عَالِية، أمَّا أدوم (جنوبي الْبَحْر الميت) فنصيبها مِنْ الأمطار قليل.

وينقسم عَبْر الأُرْدُنّ إلى منطقتين بواسطة قبتين، قبة جِلْعَاد، وقبة أدوم (بَالي، ١٩٧٤، ٨٢ يسميها "جُزر"). وفي الشِّمَال نجد أن سهل بَاشان أكثر أنخفاضاً مِنْ جِلْعَاد ويبدأ جنوبي وَادِي اليرموك (الغريب أنه لَمْ يُذكر فِي ع.ق، ولِذلِكَ ليس له اسم قديم). وتمتد بَاشان حَتَّى جَبَل حَرْمُون، جِلْعَاد (←) ينقسم إلى جزئين بواسطة يَبُّوق (وَادِي الزرقا). أمَّا المنطقة الواقعة جنوبي جِلْعَاد فتُعرف فِي ع. ق باسم "السَّهْل" מִישֹׁר، تث ٣: ١٠، ٤: ٤٣ الخ) والحد الْجَنُوبي للسهل هُوَ وَادِي أَرْنُون (وَادِي الموجب). ولا توجد حدود هامة بين السَّهْل وجِلْعَاد، لأن وَادِي حَشْبُون لا يكوّن وَادِياً متحدر الجنبات (لأن "ألارني" و"إفراتن" يعتبرانه وحدة جغرافية واحدة، ١١١- ١٢). لكن نوعية الأَرْض المختلفة تعني دائمًا اختلافات ثقافية وسياسية وجعلت مِنْ جِلْعَاد وحدة بذاتها. (انظر حَشْبُون بالنسبة للادعاءات الكتابية بالنسبة للأَرْض) ومنطقة النجد الواقعة شمال شرقي حَشْبُون) ولا سيما المنطقة الواقعة فِي منعطف يَبُّوق، كَانَت تشكّل الجزء الأساسي مِنْ دولة الْعَمُّونيِّين. والعاصمة القديمة رَبة عَمُّون، وهي عمان الآن "تقع فِي الحوض الفسيح الضحل لنَهْر يَبُّوق الأَعْلَى (Orni and Efrat, 112) والمنطقة الواقعة غربي عَمُّون فِي وَادِي الأُرْدُنّ كَانَت تُعرف باسم "عَرَبَات مُوآب" مُوآب →) وتوجد هنا مخاضة الأُرْدُنّ الموصلة إلى أرِيحَا (عد ٢٢: ١).

وتستمر الهضبة جنوبي أَرْنُون (قلب مُوآب) وترتفع بشكْل ضئيل فِيمَا يقترب مِنْ زارد (وَادِي الحصى) ويشكل الحدود مع أدوم. وكُل مِنْ جِلْعَاد وأَرْض مُوآب تقطعهما وديان عميقة تآكلت بسبب يَبُّوق وأَرْنُون عَلَى التوالي. أمَّا الحدود السياسية فكَانَت تتأرجح بين هذه الحدود الواضحة، أمَّا المناطق الزراعية فكَانَت تحدها المناطق الجغرافية، غير أن هذه الأخيرة كَانَت فِي العادة أكثر أهمية.

وكما يبين "بالي" جَيِّدًا (١٩٧٤، ٨٦- ٨٧، ١٩٦٣، الفصل ٣) جِلْعَاد فقط هي الَّتِي كَانَت تنتج بسهولة المحاصيل الكتابية الثلاثة القمح، والخمر، وزيت الزَّيْتُون. وهذه المنطقة تشبه- مِنْ نواح كثيرة- المناطق الثقافية اليونانية. ويختم "بالي" بحثه بقوله: إن الإسْرَائيليين لَمْ يستعمروا إطلاقًا أية منطقة لا يمكن أن تنمو فيها هذه المحاصيل الثلاثة معًا. والواقع أن جِلْعَاد هي أساسًا امتداد لجبال السَّامِرَة الاتجاه الجغرافي هنا يأخذ اتجاهاً شمالياً شرقياً يقطعه الوَادِي المتصدع. ولِذلِكَ فإن جِلْعَاد تشترك فِي منْطَقَة السَّامِرَة الثقافية ولا يشكّل الأُرْدُنّ بعد حَاجزًا ثقافياً، وكذلِكَ الحال بالنسبة لنَهْر يَبُّوق. ولا ينطبق هذا الأمر عَلَى الأُرْدُنّ (التأكيد عَلَى الخمر فِي ٤٩: ١١) ومُوآب (الغنم فِي ١مل ٣: ٤).

ولعله لهذا السبب عينه، فإن هذه المنطقة كُلها الَّتِي تطالب بها إسْرَائيل (جَبَل حَرْمُون حَتَّى أَرْنُون) أطلق عليها جِلْعَاد فِي ع.

ق. والمنطقة مِنْ أَرْنُون إلى حَشْبُون (تواجه أَريحَا تقريبًا) هي الهضبة Mishor الواقعة جنوب وشمالي اليَبُّوق وجِلْعَاد، ومن هناك ناحية الشمَال نجد بَاشَان.

٢. تقلبات سياسية. أنماط المستوطنات فِي مِنْطَقَة عَبْر الأُرْدُنّ كَانَت مماثلة لتلك الواقعة غربي الأَرْدُنّ والمناطق الشمَالية الَّتِي تتوافر لها سبل الري عَلَى نَحْوَ أفضل، يبدو وأنها كَانَت دائمًا محتلة إبان العصر البرونزي المتأخر، أَمَّا المناطق الْجَنُوبية (ولا سيما جنوبي أَرْنُون) فكَانَت ضئيلة السكَانَ. بل وحَتَّى دِيبُون، يبدو أنها لَمْ تكن مسكونة فِي أواخر القرن البرونزي الثاني. أَمَّا حَشْبُون فربما لَمْ يتم السكن فيها قبل القرن الثاني عشر ق م، وبعد ذلِك أقيمت بها مستوطنات صغيرة جدًّا حَتَّى أواخر القرن التاسع وبداية القرن الثامن ق. م (Geraty).

أَمَّا العصر الحديدي فقد شهد تزايداً فِي الْحَيَاة القروية، وبدأت المُدُن فِي الظهور بوجه عام فِي القرن الثامن. وبعد الغزو البَابلي، وإن لَمْ يكن مباشرة، عادت المنطقة وأصبحت قليلة السكَانَ. ويبدو أن مُدُناً مثل حَشْبُون كَانَت تشهد تفاوتاً فِي الاستيطان، فِي الفترة مَا بين سنة ٥٠٠، ٢٥٠ ق. م.

وثمة سيطرة إِسْرَائِيلية عَلَى مناطق عَبْر الأُرْدُنّ، انتهت سنة ٧٣٣ ق. م حيث قام الْمَلِك الأَشُّوري تغلَث- فلاسر الثالث بالاستيلاء عَلَى المنطقة وما تلي ذلِك مِنْ تنظيم الإقليم إلى مقاطعة "جِلْعَاد"، أَمَّا المنطقة الآرامية السابقة فِي الشمَال فقد انقسمت إِلى حوريني (ارتفاعات الجولان)، وقرنيني (قرنايم) Qarnini (Qarnaim).. أَمَّا لغة وثقافة (بما فِي ذلِك الديانة؟) شَعْب جِلْعَاد فكَانَت غير معروفة فِي ذلِك الحين، غير أن نصوص بلعام والتي وُجدت فِي دير الله (شمال يَبُّوق) والتِي ربما كَانَت باللغة العَمُّونية، وظلت ممالك عَمُّون تشغل مِنْطَقَة جنوبي يَبُّوق (← مُوآب)، (←) آدوم.

وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢مل ١٠: ٣٢- ٣٣ فرضت إِسْرَائِيل سيطرتها عَلَى مِنْطَقَة عَبْر الأُرْدُنّ الَّتِي تمتد فِي بَاشَان إِلَى أَرْنُون (أراضيهم بالاسم فحسب) إِلى أن استولى عليها حَزَائِيلمَلِك دِمِشْق. ويبدو أن هذا قُصد به أن يَكُونُ رمزيًا، حيث إنه لا يُوجد دليل (فِي الكتاب الْمُقَدَّس أَوْ فِي موضع آخر) عَلَى أن الأَرْض الَّتِي حصلت عليها مُوآب شمالي أَرْنُون كَانَت قد احتُلت فِي يوم مَا.

أَمَّا الحجر المُوآبي (*ANET*, 320) مثل غيره مِنْ الوثائق التاريخية الجغرافية، يجب أن يُعالج بالحذر. إذ أن تاريخ اكتشافه يُغطي عليه. فمن الموثوق به، يؤكد غزو معظم أراضي مِنْطَقَة جنوبي جِلْعَاد (انظر حَشْبُون) من قبل إِسْرَائِيل (ولا سيما الْمَلِك عُمْري)ـــ الَّذِي استولى عليها مِنْ مُوآب، والقصة الَّتِي تقول إن مِيشَعُ قتل "رجال مِنْ جِلْعَاد" كَانُوا يعيشون فِي عَشْتَارُوث، واستبدلهم بآخرين. وهكَذَا فإن التوسع الإِسْرَائِيلي كَانَ جزءًا مِنْ التوسع الْجَنُوبي لممَلِكة عُمْري (*bît hu-um-ri-a*) الأَشُّورية.

٣. نواح دينية. لَمْ تكن مِنْطَقَة عَبْر الأُرْدُنّ عَلَى الإطلاق ضمن الأَرْض الَّتِي وُعد بها إِبْرَاهِيم، ولَم تكن جزءًا مِنْ "أَرْض كَنْعَان"، وعَلَى ذلِك فإن الشَّعْب الَّذِي كَانَ يعيش هناك قبل الدول المعاصَلاة لإِسْرَائِيل [شَعْب قبل العصر الإِبْرَاهِيمي بحسب التعبيرات الكِتَابية] كَانَ يُطلق عَلَيْهِمْ دائمًا الأَمُوريِّين، وليس الْكَنْعَانِيِّين. والادّعاء الكتابي بالنسبة للكثير مِنْ مِنْطَقَة عَبْر الأَرْدُنّ كَانَ دائمًا عَلَى أساس هبة الله (ولا سيما فِي سِفْر التَّثْنِيَة)، وحق الغزو (ولا سيما فِي سِفْر عدد)، والإمتلاك (قض ١١) (حَشْبُون). وإذا كَانَ سِيحُون وعوج راغبين فِي أن يسمحا لإِسْرَائِيل بالمضي قدمًا فِي هذا الأمر، لكَانَت إِسْرَائِيل قد عبرت ولَم تستولي عَلَى مِنْطَقَة عَبْر الأَرْدُنّ. والإستيلاء عَلَى الأَرْض فِي سِفْر التَّثْنِيَة إنما جاء حسب خطة الله: "لأن الرَّبّ قسّى روحه وقوى قلبه" (تث ٢: ٣٠). وبرغم ذلِك، لَمْ يشر سِفْر العدد إلى دور الله فِي كُلّ الموضوع المتعلق بسِيحُون.

ونجد فِي القصة قدراً لا بأس به مِنْ الشك بالنسبة لوجود شَعْب كَانَ يعيش عَبْر الأَرْدُنّ. فقد رأى الرأوبيون والجاديون أن الأَرْض جيدة وعَلَى ذلِك طلبوها (عد ٣٢). فقد أطلق عَلَيْهِمْ بسبب إثمهم "تربية أناس خطاة" (٣٢: ١٤) ولم يهدا غَضَب مُوسَى إلاّ حين وعد الذكور البالغين بالذهاب مع الْجَيْش، ولم يتركوا سوى النساء والأطفال. وفي سِفْر التَّثْنِيَة قام مُوسَى بتخصيص الأَرْض (تث ٣: ١٢) دون ذكر أي صراع، بالرغم مِنْ أنه كَانَ لا يزال يأمر المحاربين بعبور الأَرْدُنّ للدخول فِي معركة غربي الأَرْدُنّ.

وفي سِفْر التَّثْنِيَة نشب الصراع حين قامت الأسباط (بمن فيهم نصف سِبْط مَنَسَّى هذه المرة، لكن انظر يش ٢٢: ٣٢- ٣٤) ببناء مذبح فِي أراضي عَبْر الأَرْدُنّ ولقد أكد سِفْر التَّثْنِيَة عَلَى أنه لا يمكن تقديم الذَبَائِح إلاّ فِي مكَانَ واحد فقط، وأن انتهاك هذا أمر يدعو إلى الذهول. لكن سكَانَ مِنْطَقَة عَبْر الأَرْدُنّ أكدوا عَلَى أن الأَرْدُنّ يُعد حدًا (وأكثر مِنْ كَانُوا يشعرون بذلِك هم شعوب رَأُوبَيْن وجاد، ع. ٢٥) وأقسموا أنهم لن يقدموا ذَبِيحَة عَلَى ذلِك المذبح، ولكن يستخدمونه كمجرد نصب تذكاري فحسب. وهذا الوعد كَانَ مِنْ شأنه مصالحة بَقِيَّة الشَّعْب. والقصة تبرز الصعوبة الَّتِي تضمنتها عملية إقناع الشَّعْب فِي الجانب الآخر مِنْ الأَرْدُنّ بالمجئ إلى أُورُشَلِيم مِنْ أجل كافة الذَبَائِح. فالأمر لَمْ يكن يتطلب عبور الأَرْدُنّ فحسب، لكن الذهاب إِلَى أُورُشَلِيم دون وجود مصادر أساسية لماء هُوَ البالغ الصعوبة (← فكر لاهوتي تثنوي).

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [2], 1979; G. W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, 1993, 64, 391-420, 607-64; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974; idem, *Geographical Companion to the Bible*, 1963; L. T. Geraty, "Heshbon," *NEAEHL*, 1993, 2:626-30; S. Hart, "Some Preliminary Thoughts on Settlement in Southern Edom," *Levant* 18, 1986, 51-58; E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel* [3], 1971; J. A. Sauer, "Syro-Palestinian Archaeology, History and Biblical Studies," *BA* 45, 1982, 201-9; H. O. Thompson, "Transjordan," *ABD* 6:642-43; T. L. Thompson, "The Late Bronze—Iron Age Transition 8. The Transjordan," *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, 1992, 293-300.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

ينقل، يزرع ← #٩٢٧٨ (שָׁתַל [šātal]، يزرع، يغرس، ينقل)

فخ ← #٧٠٦٢ (פַּח¹ [paḥ¹]، فخ، مصيدة، يوقع في شرك)

يسافر ← #٥٨٢٥ (נָסַע [nāsaʿ]، يمرق، رحلة)

خيانة ← #٩٥٣ (בָּגַד [bāgad]، يتصرف بخيانة، وبغدر)

يطأ ← #٢٠٠٥ (דָּרַךְ [dārak]، يدوس، زحف، حد)

كنز ← #٧٣٢ (אָצַר [ʾāṣar]، يخزن)

معاهدة ← #١٣٨٢ (בְּרִית [bᵉrît]، معاهدة، عهد)

6975 עֲתַלְיָה

عَثَلْيَا (עֲתַלְיָה [ʿᵃtalyâ])، اسْمَ عبري مَعْنَاه "يَهْوَهْ متسامي" [Noth, 191] (#٦٩٧٥).

طبقًا لـ ٢مل ٨: ١٨، عَثَلْيَا هي ابنة إيزَابَل وآخَابُ، غير أنه طبقًا لما جاء فِي ٢مل ٨: ٢٦؛ ٢أخ ٢٢: ٢ (BHS) كانت ابنة عُمْرِي. ويعتقد كاتزينشتاين Katzenstein (78) إنها كانت قد تيتمت عِنْدَ وفاة عُمْرِي، وقام آخَابُ وإيزَابَل بتربَيَتِهَا. وهذا هو السبب فِي أنها دُعيت ابنة آخَابُ (٢مل ٨: ١٨؛ ٢أخ ٢١: ٦). وكان زواجها مِنْ يُورَامُ مَلِك يَهُوذَا بمثابة الختم الَّذِي تمت المصادقة به عَلَى التحالف مَعَ جار يَهُوذَا الجنوبي (Bright, 238). ومِما يُوسف له، أن هذا أدى فِي النهاية إِلَى دخول عبادة البَعْلِ إِلَى أورُشَلِيمَ.

وتأثيرها القوي عَلَى زوجها يُمْكِنُ أن نراه بوضوح فِي استئصال كُلِّ المنافسين المحتملين حين خلف يُورَامُ أباه يَهُوشَافَاطَ فِي الحكم (٢أخ ٢١: ٢ - ٤؛ قاؤ Bright, 249; Lockyer, 240). وبعد أن قتل ابْنِها أَخَزْيَا أثناء انقلاب يَاهُو (٢مل ٩: ٢٧) سنة ٨٤١/ ٤٠ ق. م، استولت عَثَلْيَا عَلَى العرش وقامت باغتيال كُلّ مِنْ يمكنه المطالبة بالعرش، حَتَّى لو كان هذا يَعْنِي قتل نَسْلها (١١: ١).

ولأسباب متباينة، كانت فترة حكمها فترة أزمة مستحكمة فِي يَهُوذَا. وكانت المرة الأوّلى والوحيدة بين حكم دَاوُدَ وسقوط يَهُوذَا أن تجلس عَلَى العرش مَلِكة ليست مِنْ نَسْل دَاوُدَ . ولما كانت مخلصة لعبادة البَعْلِ، فمِنْ ثم كانت تمارسها إِلَى جانب خدمة الرَّبّ (٢مل ١١: ١٨).

قامت يهوشبع - أخت أَخَزْيَا - وزوجة يَهُويَادَاع الْكَاهِن - وأخذتِ الطفل يوآشِ (ابْنِ أَخَزْيَا) وأخفته فِي المخدع. وفِي وقت لاحق أخذ إِلَى الهيكل، حيث ظل هناك مدة ست سنوات (٢مل ١١: ٢ - ٣؛ ٢أخ ٢٢: ١١ - ١٢). وعَندما بلغ يوآش السَّابعة مِنْ عمره، نجح يَهُويَادَاع فِي القيام بثورة مضادة أنهت حكم هذه المَلِكة الشّرِّيرة وقضت عَلَى حياتها (٢مل ١١: ١٨ - ٢١؛ ٢أخ ٢٣: ١ - ٢١).

← يَهُوذَا (مَمْلَكَةٌ): لاهوت.

الببيلوجرافِيا

J. Bright, *A History of Israel*, 1972; H. J. Katzenstein, "Who Were the Parents of Athaliah?" *IEJ* 5:194-97, 1955; H. Lockyer, *All the Kings and Queens of the Bible*, 1961; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 1987; J. M. Miller, and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1928.

دي. إن . بينَار *D. N. Pienaar*

عزريا ← عُزِيَّا

تكفير ← #٤١٠٥ (כָּפַר¹ [kāpar¹]، عوَّض، استرضى، يضع الأمور فِي نصابها)

هجوم ← #٧٠٠٣ (פָּגַע [pāgaʿ]، لقاء، هجوم)

فَطِنَ ← #٧٩٩٢ (קָשַׁב [qāšab]، يفطن)

يقظة ← #٣٦٩٩ (יָקַץ [yāqaṣ]، يصحو)

رَهْبة ← #١٥٩٣ (גּוּר³ [gûr³]، يخاف من، فَزِعَ، يقف مرهوبًا)

فأس ← #٧٩٣٥ (קַרְדֹּם [qardōm]، فأس)

6575 עָכָן

عَخَانُ (עָכָן [ʿākān])، #٦٥٧٥).

ع. ق عَخَانُ (עָכָן وكذلِكَ عَخَارُ، עָכָר)، يُذكر ٦ مرات فِي ع. ق. ينحدر مِنْ سِبْط يَهُوذَا وعشيرة زارح. وهو بْنُ كَرْمِي، بْنِ زمري (١أخ ٢: ٦ - ٧). كَسر وصية الرَّبّ عِنْدَ الهجوم عَلَى أريحَا وذلِكَ بأخذه ذَهَبًا وفضة ورداءً بَابليًا نَفِيسًا (يش ٧: ١٥). وكانت نتيجة خيانة عَخَانُ مدمرة، لأن لعَنة الرَّبِّ حلت عَلَى إسْرَائِيل وهزمهم أعداؤهم بسهولة فِي "عَاي". وتدعمِ القصةُ الرأي القائل بأن حفظ إِسْرَائِيل العهد أمر لابد مِنْه وهو الَّذِي يصون تضامنُها الاجْتِمَاعي. وبإزالة الحرام חֵרֶם¹ [ḥērem¹] مِنْ وسط إِسْرَائِيل وتدميره (← #٣٠٥١) تسترد إِسْرَائِيل قدرتها عَلَى قهر أعدائها (يش ٧: ١٣). وقد ندم عَخَانُ عَلَى الإثم الَّذِي اقترفه، ولكن ذلِكَ لم يحدث إلا بعد أن اكتشفه يَشُوعُ (٧: ١٩). وقد تم التشنيع بحماقته علانية أمام إِسْرَائِيل (٧: ٢٢ - ٢٣). وقد أصبح هو وعائلته وجميع ممتلكاته حرامًا חֵרֶם¹ فِي نظر الرَّبّ وتم تدميرهم برجمهم فِي وَادِيَ عَخُورَ (עָכוֹר، عَخُورَ اسْمٌ عبري مَعْنَاه: إزعاج).

الغرض مِنْ هذه القصة تعليم أن طاعة العهد/ سِفر الشَّريعَة كان أمرًا ضروريًا حَتَّى تتمكن إِسْرَائِيل مِنَ الاستيلاء عَلَى أَرْض كَنْعَان/ والعيش فِيها (يش ٧: ١ - ٢٦)، وأن خَطِيَّة شخص واحَد قد تؤدي إِلَى دمار الشَّعْب كلّه (٢٢: ٢٠)، وتجلب الـ "تكدير" عَلَيْهِمْ (قاؤ עָכַר، يُكَدِّرُ ٧: ٢٥). ويكرر كاتب سِفر ١أخ ٢: ٧ تلاعُب يَشُوعُ بالكَلِمة، مُشيرًا إِلَى أن عَخَارُ (עָכָר) هو مُكَدِّرُ (עֹכֵר؛ [#٦٥٧٩]) إِسْرَائِيل (مخطوطات قليلة تذكر هنا كَلِمة عَخَانُ עָכָן). وربما كَلِمة عَخَارُ هي الكَلِمة الأصلية المُستَخدمة هنا، واستُخدمت كَلِمة عَخَانُ كأسلوبِ تورية مناسب، أمَّا بالنسبة للترجمة السبعينية فقد استخدمت كَلِمة عَخَارُ. ومَعَ ذلِكَ فربما كانت الترجمة السبعينية تحاول تبسيط التلاعب بالكَلِمة كأسلوب

تورية فِي القصة (الفولجاتا تتبَّع النص العبري).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن كاتب سِفر هُوشَعُ حاول أن يخفف الوطْأة عَلَى شعْب الله بذكر الرجاء فِي أن الله سيغير وَادِيَ عَخُورَ (עָכוֹר) ويحوله مِنْ مكان للدينونة إِلَى باب للرجاء (תִּקְוָה) (هو ٢: ١٧).

البيبلوجرافيا

ABD 1:54; *IDB* 1:26; *NBD* 2:10.

يوجين كاربينتر / مايكُلّ أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter* / *Michael A. Grisanti*

إستملاكُ ← #٧٨٦٤ (קָנָה[1] [*qānâ*[1]] (إكتسبْ، اشتري، ابتكر)

إجراء، فِعل ← #٦٩١٣ (עָשָׂה[1] [*'āśâ*[1]]، يصنعُ، يَعمَلُ، يَخْلقُ، يَخدم)

عداء/ عداوة

عداء

ع. ق ١. أعداء الأمة مِنَ البشر: تتحدث النصوص الكتابية عَن الأعداء الشخصيين والأعداء المشتركين أيضًا. ومِنَ الصعوبة عَلَى وجه الخصوص أن تميز فِي سِفر اَلْمَزَامِير بين الأعداء الشخصيين والأعداء المشتركين. وأكثر التعبيرات إستخدامًا هي אָיַב [*'āyab*] يُعَادِي (← #٣٦٦)، צָרַר[2] [*ṣārar*[2]]، يُقَاوِم، يَضُرُّ (← #٧٦٧٥)، و שָׂנֵא [*śānē'*]، يُبْغِض (← #٨٥٣٣)، وترد هذه العبارات إمَّا فِي بَنِية متماثلة مَعَ بعضها البعض، وَإِمَّا أنها لا تظهر فروقًا لاهوتية متباينة فِي إستخدامها.

إِسْرَائِيل، شأنها فِي ذلِكَ شأن كافة الشُّعُوب، وقعت فِي إغراء رؤية الحَيَاة فِي صورة مَعَسكرين: الَّذِين معهم، أو الَّذِين عَلَيْهِمْ. وهكَذَا، حين كان يَشُوعُ فِي قبضة أزمة عسكرية ورأى الرجل الغريب وَاقِفًا إِلَى جانب خيمته عَلَى مقرَبَّة مِنْ أريحَا، سأله: "هَلْ أَنْتَ مِنَّا أَوْ مِنْ أَعْدَائِنَا؟" وكانت إجابة الرجل نموذجية للمصدر التثنوي والفكر اللاهوتي النبوي (و ع. ق ككُلّ) وذلِكَ فِيما يتعلق بالأعداء القوميين: "لاَ، إِنَّمَا أَنَا رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ، وَقَدْ أَقْبَلْتُ الآنَ" (يش ٥: ١٣ - ١٥). وكما أن استجابة يَشُوعُ الصحيحة كانت، أن يسقط عَلَى الأرْض ويسجد، هكَذَا كانت استجابة إِسْرَائِيل الصحيحة حين كانت تَشعر بضيق يسببه لها أعداؤها، كان عليها أن تسقط عَلَى وجهها وتسجد لِيَهْوَهْ. ومشاكلُ إِسْرَائِيل مَعَ أعدائها القوميين كانت تلي فِي المرتبة مشاكلها فِي علاقتها مَعَ الله. ولم يكن بوسع إِسْرَائِيل أن تختزل العالم إِلَى "هم" و"نَحْنُ"، بل إن جزءًا مِنْ تعليمها الديني فِي التاريخ هو أن تعرف الطرف الثالث "عَنه". وإذا مَا حلّت إِسْرَائِيل مشكلتها الأوَّلَى وهي العلاقة بين يَهْوَهْ/ إِسْرَائِيل، فإِنْ ورطتها التالية المتعلقة مَعَ البشر سَتُحل أيضًا.

والفكر اللاهوتي الَّذِي تتضمنه الفقرات التي تتحدث عَن أعداء إِسْرَائِيل تشدد عَلَى إظهار أن يَهْوَهْ نفسه هو الَّذِي بيده إمَّا هزيمة إِسْرَائِيل عَلَى أيدي أعدائها أو انتصارها عَلَيْهِمْ.

وكان دور إِسْرَائِيل محصورًا فِي عملين رئيسيين: أن "تطيع" يَهْوَهْ، وأن تتوسل إليه. وبالنسبة للموضوع الأوَّل، فإن الطاعة تأتي بالبركة فِي المَعَركة (خر ٢٣: ٢٢؛ تث ٢٨: ٧)، غير أن التمرد نتيجة الهزيمة (لا ٢٦: ١٧؛ يش ٧: ١٢). وبالرغم مِنْ وجود هذا الموضوع فِي كُلّ مكان مِنْ ع. ق، إلا أنه يبرز بصفة خاصة فِي الأسفار الخمسة والكتابات النبوية. وبوسع المرء القول إن علاقة إِسْرَائِيل بأعدائها كانت مؤشرًا لعلاقتها بِيَهْوَهْ. ولم يكن النصر مجرد عَلاَمَة عَلَى البركة فقط، بل كان عَلاَمَة عَلَى حضور يَهْوَهْ (تث ٢٣: ٩ [١٠]؛ ١صم ٤: ٣). فإذا كانت إِسْرَائِيل فِي حالة طاعة حين خرجت للقتال، فإن حضوره يَكُونُ مَعَها فِي قتالها، وكان يُقال لها فِي هذه الحالة ألا تخاف "لأن الرَّبّ إِلهُكم سائر مَعَكم" (تث ٢٠: ١، ٣ - ٤).

وهناك بعض النتائج الطبيعية لهذا الموضوع الأساسي الأوَّل. إن عمل الطاعة قد يحقق لهم مَا هو أكثر مِنَ الانتصار، بوسعه أن يحقق لهم الراحة مِنْ أعدائهم القوميين (يش ٢١: ٤٤ [٤٢]؛ ٢صم ٧: ١). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الأمر الَّذِي لا مراء فِيه هو أن النصر كان مِنْ عِنْدَ الرَّبّ، هكَذَا فإنه حَتَّى عِنْدَ توزيع الغنائم كانت هناك إجراءات واضحة مِنْ عِنْدَ الرَّبّ فِيما يتعلق بكيفية التعامل مَعَها (مثل؛ تث ٢٠: ١٤؛ لكن قا؛ أس ٩: ١٦) حيث "لم يمدوا أيديهم إِلَى النهب".

أمَّا فِي أسفار الأَنْبِيَاء المتأخرين، فإنه بالرغم مِنْ وجود هذا الموضوع إلا أنه نُسِخ. وبسبب عصيان إِسْرَائِيل المقيت، لحقت بها الهزيمة القومية، غير أن يَهْوَهْ تعامل أيضًا مَعَ أعداء إِسْرَائِيل الَّذِين كانوا مِنْ قبل آثمين، وكان مصيرهم المنْطقي هو الدمار الكامل. كما أعلنت أيضًا رسائل الرجاء لإِسْرَائِيل، والوعد بإنقاذها مِنْ أعدائها، ولكن هذا لم يكن مرده طاعة إِسْرَائِيل بل كان مرده فحسب عَلَى مَا ارتآه الله فِي أن يشملهم برحمته (إش ٦٢: ٨؛ مي ٤: ١٠؛ صف ٣: ١٥).

الموضوع الثاني المُتعلق بأعداء إِسْرَائِيل يركز عَلَى استجابة إِسْرَائِيل الضرورية الثانية: التماس العون مِنْ يَهْوَهْ. والموضوع الَّذِي يطغي عَلَى مَا عداه فِي سِفر اَلْمَزَامِير يتعلق بطلب إِسْرَائِيل الخلاص مِنْ أعدائها المستبدين (قا؛ ١مل ٨) وذلِكَ عَن طريق الصلوات التي يرفعون بها التماساتهم والتي يعبرون فِيها عَن ثقتهم فِي الله (مز ٧٤: ١٠؛ ٨٠: ٦ [٧]). والحافز لِذلِكَ يَكُونُ مرده عادة سوء حالتهم وعجزهم عَن الدفاع عَن أنفسهم، إلا أنهم كانوا مستقيمين نسبيًا. وإِلي جانب ذلِكَ، تتكلم عِدّة نصوص بشكل مُحدّد عَن تدنيس الهيكل (مز ٧٤؛ إش ٦٣: ١٨؛ حز ٣٩: ٢٧). وتَسعى إِلَى دفع يَهْوَهْ إِلَى إكرام إسمه. ومثل هذه النصوص لا تستند عَلَى بر إِسْرَائِيل لخلاصها مِنْ أعدائها، بل تستند بالأحرى إِلَى عظمة الله ورحمته. وأخيرًا، فكما أنه كان عَلَى إِسْرَائِيل أن تثق بِيَهْوَهْ لكي يخلصها مِنْ أعدائها الطغاة، فقد كان عليها أيضًا أن تختم التماسها بالشكر لخلاصها مِنْ خصومها (مز ١٠٧: ٢؛ ١٠٨: ١٢ - ١٣ [١٣، ١٤]؛ ١٣٦: ٧). وكان عليها أن تعرف مِنْ خلال تسبيحها أن الله باعتباره الطرف الثالث فِي المَعَادلة، هو العامل الفعَّال الَّذِي له اليد الطولى فِي علاقتها بأعدائها.

موضوع الانتصار لا ينتمي لِنوعية القومية العمياء. فقد كان

عَلَى إِسْرَائِيل أن تكون مطيعة للناموس، مخلصة لشخص يَهْوَهْ لكي تحتفظ بوضعها المميز (١مل ٨: ٣٣؛ نح ٩: ٢٦ - ٢٧). ثانيًا: الكثير مِنْ الْمَزَامِير واضحة مِنْ جهة أن إِسْرَائِيل لم تكن المَعْتدية، وقد صُور العدو عَلَى أنه هو مَنْ بدأ النِّزاع (مز ٦٠: ١١ - ١٢ [١٣ - ١٤]؛ ٦٩: ٤ [٥]؛ ١٩ [٢٠]؛ ٧٨: ٤٢، ٥٣). وقد صُور أعداء إِسْرَائِيل بأنهم مُفرطون بالفعل فِي القسوة وإلحاق الأذى (٨٠: ٦ [٧]؛ ١٠٢: ٨ [٩])؛ ومتكبرون (٤٤: ١٦ [١٧])؛ وبغيضون (حز ٣٥: ١١؛ مز ٢٥: ١٩)، ومُخادعون (عد ٢٥: ١٧، ١٨). ويشير هـ. ج. كروس H.-J. Kraus إِلَى أن اتكال أعداء إِسْرَائِيل عَلَى قوتهم العسكرية، فِي حين أنه كان عَلَى إِسْرَائِيل أن تتكل عَلَى يَهْوَهْ وحده (مز ٢٠) (*Theology of the Psalms*, 126).

والعديد مِنْ النصوص يخاطب الأُمَم الأجنَبيّة نفسها، أو تتحدث عَن ردودهم. وعَلَى الرغم مِنْ أن نصوصًا عديدة تعتبر أعداء إِسْرَائِيل كآلات لتنفيذ دينونة الله عَلَى إِسْرَائِيل، إلا أن العديد مِنْ النصوص تتكلم عَن عقاب الله للأعداء الأجانب لسلوكهم العدواني (حز ٢٥: ١٥؛ إر ٣٠: ١٦؛ نح ٣: ١١، ١٣). وهنا تخطى الأعداء حدودهم بالفعل الرَّبّ. وإضافة لِذَلِك، فإن أولئك الَّذِين كانوا يكرهون إِسْرَائِيل كانوا يتعرضون للعقاب أو الوباء حين كانت إِسْرَائِيل تلتزم بالطاعة. ولِذَلِك، كان مِنْ الأمور الخطيرة مهاجمة المختارين الَّذِين كانوا مخلصين لربهم (تث ٧: ١٥؛ ٣٠: ٧).

والموضوع الأخير هو المفهوم الَّذِي استطاع الأعداء الأجانب تحصيله عَن يَهْوَهْ. كان عَلَى إِسْرَائِيل أن تلتزم بالسلوك الأخلاقي حَتَّى لا يوبخها أعداؤها (نح ٥: ٩). وعليها أن تكون يقظة بالنسبة للفكرة التي كونها عَنها أعداؤها بسبب وضعها كشعب مختار (٢صم ١٢: ١٤). كذلِك، أعفيت إِسْرَائِيل مِنْ دينونة كاملة وتُركت لها بَقِيَّةٌ حَتَّى لا يعتقد أعداؤها أنهم انتصروا بجهودهم وليس بفضل الرَّبّ نفسه (تث ٣٢: ٢٧).

٢. أعداء المرء مِنْ بَنِي جنسه. عَلَى غرار الأمة تم تشجيع الأفراد عَلَى أن يلتمسوا مِنْ الله المَعونة ضِدَّ أعدائهم. وعَلَيْهِمْ أن يظلوا أمناء لله وأن يظلوا فِي المهمة المَعينة لهم عَلَى رجاء أن يتدخل الله لصالحهم (إش ٦٦: ٥، عا ٥: ١٠). وهذا الرجاء لا يختص بالأَنْبِيَاء فقط (إر ١٥: ١١) بل وربات البيوت أيضًا (١صم ٢: ١)، وكان عَلَى الجميع أن يعرفوا أنك "تُهَيِّئُ قُدَّامِي مائِدَةً تُجاهَ خُصومي" (مز ٢٣: ٥). ويمكن لهذا الخلاص أن يعمل كشكل مِنْ أشكال الراحة، فالأعداء حين يروا هذا النجاح الَّذِي حققه الإله الواحد الَّذِي يُمْكِنُ الثقة فِيه سوف يتملكهم الخزي (مز ٨٦: ١٧). ومِنْ ناحية أخرى، الهزيمة المحققة لأعداء المرء تُمثِّل رجاء للشخص التقي (عد ٢٣: ١١؛ ١صم ٢٥: ٢٢، ٢٦، ٢٧؛ ٢صم ٤: ٨).

هذه التعزية التي جاءت وليدة خزي العدو لا تُشكِّل سوى جزء فقط مِنْ صورة أكبر (مز ٦: ١٠ [١١]؛ ٢٧: ٦؛ ١٠٩: ٦). والكثير مِنْ نصوص ع. ق تتضمنْ دعوة لأن يدعو المرء لأعدائه بالْخَيْر (مثل؛ ٢٩: ٧). وما جاء فِي خر ٢٣: ٤ - ٥ يعد نُموذجًا للموقف الإِنْسَاني الَّذِي يتبناه ع. ق إزاء الأعداء: "إِذَا صَادَفْتَ ثَوْرَ عَدُوِّكَ أَوْ حِمَارَهُ شَارِدًا، فَرُدَّهُ إِلَيْهِ. وَإِذَا رَأَيْتَ حِمَارَ مَنْ يُبْغِضُكَ وَاقِعًا تَحْتَ حِمْلِهِ، فَلاَ تَتْرُكْهُ وَتَمْضِي، بَلِ ارْفَعْهُ مَعَهُ.". وليس عَلَى المرء أن يتجنب اتخاذ إجراء عقابي ضِدَّ عدوه فحسب، بل إن النَّامُوس يطلب مِنْ الإِسْرَائِيلي أن يصل لِدرجة المغامرة فِي عمل الْخَيْر. مثل؛ إِنْ جَاعَ عَدُوُّكَ أَطْعِمْهُ خُبْزًا، وَإِنْ عَطِشَ اسْقِهِ مَاءً، (أم ٢٥: ٢١ - ٢٢)، وهذا عمل له نتيجة بناءة بالنسبة للعدو، كما يجلب بركة يَهْوَهْ (٢مل ٦: ١٨ - ٢٣). وقسوة المرء المفرطة ضِدَّ عدوّه أمر غير جائز (أي ٣١: ٢٩) حَتَّى عَندما يَكُونُ المرء له اليد الطولى عَلَى عدوه، أو إذا كان الخصم ليس هو المَعْتدي (قا؛ مز ٧: ٤ - ٦ [٧]، حيث يسبق دليل البراءة تقديم العريضة).

وعمل الْخَيْر هذا الَّذِي وُصف فِي الكتابات القانونية وسِفْر الحكمة ذُكر كَثيرًا فِي الأجزاء القصصية فِي ع. ق. وهكَذا، اعتبر دَاوُد تقيًا وجديرًا بالثناء فِي تعامله مَعَ أعداء مَعَينين، وكثيرا مَا كان يُولِّد الدهشة سواء فِي أعدائه أو فِي مَعَارِفه (حَتَّى شَاوُل نفسه، ١صم ٢٤: ١٩ [٢٠]، وأولئك الَّذِين كذبوا بالنسبة لقتل شَاوُل (٢صم ٤: ٨)، والكوشي بالنسبة لأَبْشَالُومَ (٢صم ١٨: ٣)، وأبِيشَايَ مرتين فِيما يختص بشَاوُل فِي ١صم ٢٦: ٨، وبالنسبة لشِمْعِي فِي ٢صم ١٩: ٢٢ - ٢٣ [٢٣ - ٢٤]). وربما كانت لديه أهداف خفية فِي مَعظم الحالات، غير أن دَاوُد اتبع التعليم القائل: "لاَ تُبْغِضْ أَخَاكَ فِي قَلْبِكَ. إِنْذَارًا تُنْذِرُ صَاحِبَكَ، وَلاَ تَحْمِلْ لأَجْلِهِ خَطِيَّةً. لاَ تَنْتَقِمْ وَلاَ تَحْقِدْ عَلَى أَبْنَاءِ شَعْبِكَ، بَلْ تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ. أَنَا الرَّبُّ." (لا ١٩: ١٧ - ١٨).

ونوعيات ردود الأفعال التي تتخذ ضِدَّ أعداء المرء لم تصل بعد إِلَى مستوى ع. ج، غير أنه يوجد بين ثناياها قدر قوي مِنْ العدالة. وبوسع المرء أن يأمل فِي الراحة والتعويض فحسب مِنْ الأعداء إذا كانوا أشراراً وعدوانيين، وإذا كانوا أكثر مِنْ المرء قوة. أمَّا وأن نفرح للسقوط المفاجئ لأحد الأعداء لأَنَّهُ بمثابة عدو لنا فهذا أمر مرفوض. "لاَ تَفْرَحْ بِسُقُوطِ عَدُوِّكَ، وَلاَ يَبْتَهِجْ قَلْبُكَ إِذَا عَثَرَ، لِئَلاَّ يَرَى الرَّبُّ وَيَسُوءَ ذلِكَ فِي عَيْنَيْهِ، فَيَرُدَّ عَنْهُ غَضَبَهُ." (أم ٢٤: ١٧ - ١٨).

وهذا المِنْع يبدو أنه يتعارض مَعَ مَا جاء فِي مَزَامِير اللعَن (مز ٥٥؛ مز ١٠٩) مَا لم يأخذ المرء فِي حسبانه موضوعين بارزين فِي النصوص ذاتها. الأوَّل هو أن الكُل تحت نطاق تدبير يَهْوَهْ. ودوره فِي فداء الضعيف وإدَانة الظالم يُعد أمرًا أساسيًا، سواء فِي مَزَامِير اللعَن، أو فِي سِفْر أمْثَال. ومحاولات اعتماد الإِنْسَان عَلَى نفسه أثناء المحن أمر غير مسموح به، فعَلَى الشَّخص المضطهد أو المظلوم أن يترك محنته بين يدي الرَّبّ، أمَّا الَّذِي يفعل ذلِك فإنه يضع نفسه خارج نطاق حماية الرَّبّ.

ثانيًا: يجب أن يَكُونُ العدو شريرًا وظالمًا حَتَّى ينشط غَضَب يَهْوَهْ الَّذِي يتعامل مَعَ هذا الشَّرّ وتعويضه. والأعداء فِي سِفْر الْمَزَامِير وُصفوا بأنهم الأشْرَار מְרֵעִים [← #٨٣١٧] أو פֹּעֲלֵי אָוֶן [← #٢٢٤] مز : ٢٧: ٢؛ ٥٩: ٢ [٣]؛ ٩٢: ٧ [٨]. فاعلو الإثم، الَّذِين يطردونني רָדַף [← #٨١٠٣] مز ٣١: ١٥ [١٦]؛ ٣٥: ٣) أو الأشْرَار רְשָׁעִים [← #٨٤٠٠] ٣: ٧؛ قا؛ ٦: ١٠؛ ٤١: ٥). وعلاوة عَلَى ذلِك يذكر كراوس ثلاثة تشبيهات مجازية تشير إِلَى هجمات هؤلاء الأعداء الأثمة المروعة، جيش عدواني يهاجم العزل الَّذِين ليس لديهم وسائل

للدفاع عَن أنفسهم (٢٧: ٣؛ ٦٢: ٣)؛ صيادين (٧: ٥ [٦]؛ ٥٩: ٦ [٧])، ووحوش مفترسة (٧: ٢). بل إن البعض يعتقد أن الأعداء يستخدمون قوى لها علاقة بالسحر والتنجيم (Kraus, Mowinckel؛ انظر مز ٥٩: ١٢ [١٣].

وأهمية حاجة الإِنسَان الملحة للعدل فِي تعامله مَعَ أعدائه نجدها أيضًا فِي النصوص التي تتحدث عَن كون الشخص مكروهًا أو خصمًا فِي علاقة مادية. وقد سمح للمرأة بصِيغ مَعينة مِنْ الحماية (عادة مَا تكون الطرف الأضعف ولِذلِك هي الأكثر تعرضًا للظلم) إذا مَا أخفقت فِي كسب ود زوجها (تث ٢٢: ١٣ - ١٦؛ ٢٤: ١ - ٤). وكانت تُمنَح حماية قانونية إذا كان الأمر يتعلق بكراهية زوجها لها فحسب. ولابد أن تُوجد مذنبة بشكلٍ قانوني بارتكابها ممارسات بذيئة، وإلا تُتخذ إجراءات عتابية ضِدَّ الزوج. وفِي حالات تعدد الزوجات يَكُونُ احتمال أن تفقد الزوجة محبة زوجها أو أن تكون أقل خطوة أمر شائع للغاية (تك ٢٩: ٣١، ٣٢؛ ١صم ١: ٦) حَتَّى أنه كان يبحث فِي الدوائر القضائية الإِسْرَائِيلية (تث ٢١: ١٥ - ١٧). والموضوع الغالب هنا هو أن الرفض لا يجب أن يعقبه ظلم. وعَلَى غرار ذلِك فإنه طبقًا لـ لا ١٨: ١٨ كان الزواج مِنْ أخت الزوجة الحالية مَمنوعًا أيضًا، ولعل السبب فِي ذلِك أن المنافسة بين الأخوات قد تستمر بسهولة فِي الحَيَاة الزوجية. والموضوع فِي مثل هذه الحالات الزوجية هو العدالة. وعاطفة الكراهية التي قد تحول شريك الحَيَاة (الزوج/ الزوجة) إلَى عدو، كان لابد وأن يتم السيطرة عليها وكبحها لصالح العدالة: وعَلَى ذلِك فإنه فِي بعض الحالات تتضمنُ هذه القوانين عقوبات اجْتِمَاعية.

والاهتمام بإقامة العدالة كانت وراء الاشتراطات الخاصة بالحكم فِي قضايا القتل. وكثيرًا مَا كان يُطرح فِي هذا الصدد السؤال حول مَا إذا كان القاتل فِي السابق عدوًا للقتيل (تث ٤: ٤٢؛ ١٩: ٤، ٦) وما إذا كانت الكراهية هي التي دفعته إلَى القتل (عد ٣٥: ٢٠ - ٢٣؛ يش ٢٠: ٥). وبهذه الطريقة يُمْكِنُ للقاضي أن ينجح فِي تطبيق العدالة عَلَى نحو سليم.

وأخيرًا، فإنه مثلما كانت إسْرَائِيل مضطرة لأن تنظر إلَى العالم فِي نطاق أكبر مِنْ نطاق أمنها، ومن ثمّ أيضًا توجب عَلَى المرء أن ينظر إلَى شخص يَهْوَهْ بنفس هذه الطريقة، وبالتالي ينظر إلَى قيم يَهْوَهْ عَلَى اعتبار أنها هي التي تحدد أية علاقة بالخصوم أو الأعداء. ويظهر هذا البُعد فِي نصوص عديدة حيث نرى القادة - وهم رجال لهم اليد الطولى، قد صُوروا وهم بشكل زائف يرون العالم بطريقة مزدوجة ومبسطة. وفيما أخذ نجم شَاوُل فِي الهبوط بدأ ينظر إلَى كُلّ شخص عَلَى أنه إمَّا مَعَه وَإمَّا ضِدَّه. بل وحتى أعداء الأمَة أصبحوا عنده هم أعداءه شخصيًا إلَى حد أنه نسي دوره بأنه كسيّد للشَعْبُ عليه أن يخدم وعَلَى ذلِك يَكُونُ عَلَى علم باحتياجاته (١صم ١٤: ٢٤، ٣٠؛ ١٨: ٢٥؛ قا؛ تك ٢٧: ٤١؛ ٢صم ١٩: ٦ [٧]). وبدأ شَاوُل ينظر لدَاوُدَ عَلَى أنه عدوه فحسب، لأن دَاوُدَ كان يهدد بقاءه. ولو كان شَاوُل قد نظر إلَى الله باعتباره الطرف الثالث فِي المَعَادلة، لكان قد رأى الحَيَاة مِنْ مِنْظور مختلف. ولكنه عِوَضًا عَن ذلِك، كان مِنْ نتيجة الخوف الّذِي تمكن مِنْه، وابتعاده عَن الله أن قاده ذلِك إلَى الموت (قا؛ حَنَّة فِي ١صم ٢: ١). فشَاوُل لم يدمره الأعداء بل دمره الله نفسه (قا؛ أيضًا آخَابُ فِي ١مل ٢١: ٢٠؛ ٢٢: ٨).

٣. عداوة/ كراهية البشر. العاطفة الأكثر ارتباطًا بالأعداء هي الكراهية أو العداوة. والعلاقة اللاهوتية بين هذه العاطفة والصفات التي خُلعت عَلَى الأعداء تظهر فِي بَنِية اللغة نفسها. ففِي اللغة العبْرِيَّة، كُلّ أشكال الأسْمَاء الرئيسية للأعداء مشتقة مِنْ صيغ لفظية تشير إلَى نوع مَا مِنْ العداوة أو الكراهية وعاطفة الكراهية نفسها لَم تكن الموضوع الرئيسي فِي كثير مِنْ النصوص، بل الشئ الّذِي هو موضع الكراهية. ذلِك أن الشئ الّذِي يُكره يُعد أمرًا حاسِمًا لإصدار الحكم. مثل؛ أن تكره الرِّبَح غير الشّرّيف كان شرطاً للقيادة التقية (خر ١٨: ٢٠؛ قا؛ أم ١٥: ٢٧؛ ٢٨: ١٦)، فِي حين أن كراهية التأديب تجلب الدينونة (مز ٥٠: ١٧؛ قا؛ أم ٥: ١٢؛ ١٢: ١).

والكراهية تكون فِي بعض الأحيان مطلوبة "أبْغُضُوا الشَّرَّ، وَأَحِبُّوا الْخَيْرَ، وَثَبِّتُوا الْحَقَّ فِي الْبَابِ، لَعَلَّ الرَّبَّ إِلهَ الْجُنُودِ يَتَرَاءَفُ عَلَى بَقِيَّةِ يُوسُفَ" (عا ٥: ١٥). وكراهية الكذب، وطرقه أمر جدير بالثناء (مز ١١٩: ١٢٨، ١٠٤، ١٦٣؛ أم ١٣: ٥)، وهكذا كان الحال بالنسبة لكراهية الإثم والشَّرّ (مز ٤٥: ٧ [٨]؛ ٩٧: ١٠). وهناك وعد الله بالنعمة لأولئك الّذِين يكرهون جماعة الأثمة (مز ٢٦: ٥) وكذلِك للذين يكرهون عبادة الأوثان (مز ٣١: ٦ [٧])، وكذلِك لن يكره أولئك الّذِين رفضوا الله (١٣٩: ٢١ - ٢٢). وقد وُعدت بركات الله لأولئك الّذِين يكرهون جهود المرتدين فِي عبادة الله (١٠١: ٣)، أو ذوي الرأيين بالنسبة للناموس (١١٩: ١١٣).

وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، هناك أشياء مَعينة طلب مِنا ألا نكرهها مثل المَعرفة (أم ١: ٢٢، ٢٩)، والأمانة (٢٩: ٢٤)، والحكمة (٨: ٣٦)، وكذلِك، وكما ذكرنا سابقًا، التوبيخ (٩: ٨؛ ١٢: ١؛ ١٣: ٢٤). وأولئك الّذِين يميلون نحو اختيار كراهية الْخَيْرِ تراهم يكرهون الصديق (مز ٣٤: ٢١ [٢٢]؛ أم ٢٩: ١٠)، الصلاح (مي ٣: ٢) ومِنْ ثم الله (تث ٥: ٩؛ مز ٨٣: ٣).

وهذه النصوص تتسم بأمرين: مُنَاشدة لأن تختار، وعمل يتسم بالرفض. وبالنسبة للأمر الأوّل، فإن الهدف مِنْ هذه النصوص هو إيجاد أو التشجيع عَلَى حالة مِنْ الالتزام فِي أولئك الّذِين تخاطبهم هذه النصوص. ولكن يَكُونُ المرء بارًا ومخلصًا للرَّبّ عليه أن يتخذ بكُلّ حزم موقفًا ضِدَّ الشَّرّ. وهذا الالتزام لم يُفصل عَن عاطفة الكراهية. والمحفز عَلَى مَعَارضة الشَّرّ كان مِنْ الناحية العاطفية فِي حين أنه فِي الوقت نفسه كان عملاً واعيًا ناجماً عَن الإرادة.

وأن تكره شَيْئًا فهذا مَعَناه رفضه. وقصة ثَامَارَ وَأَمْنُونُ توضح هذا المفهوم بكُلّ جلاء. محبة أَمْنُونُ لثَامَارَ تحولت بسرعة إلَى كراهية، والنتيجة المباشرة لمثل هذه العاطفة هو الرفض، وهذا مَا تصوره كَلّمات أَمْنُونُ لثَامَارَ بكُلّ وضوح: "قُومِي انْطَلِقِي" (٢صم ١٣: ١٥). وقد تضرعت إليه ثَامَارَ أن يعكس قراره (ع. ١٦). ومَعَ ذلِك، رفض أن ينصت إليها ومِنْ ثم رفض (كره) التأديب أو التوبيخ. ولم يكن مِنْ شأن موته نتيجة ذلِك عَلَى يد أخيه إلا أن يثبت الحكمة القائلة: "مُبْغِضُ التَّوْبِيخِ يَمُوتُ" (أم ١٥: ١٠).

وعَلَى الرغم مِنْ أنه يتم النظر إِلَى الكراهية عَلَى أنها أمر إيجابي بل وضروري بالنسبة للإِسْرَائِيلِي التقي، إلا أن عاطفة الكراهية كانت فِي الغالب تأتي سلبيًا عَلَى النقيض مِنْ المحبة. والكراهية ليست العاطفة الطبيعية للإنسان البار. وفِي سِفْر الأَمْثَال، أن تكون مكروهًا (وَمرفوضًا) مِنْ قبل الناس الصالحين. مَعناه أنه ينبغي تجنبك بقدر الإمكان. وعَلَى ذَلِكَ، هناك نصائح عديدة تهدف إِلَى تجنب المَعَارف والأقارب الَّذِين يميلون إِلَى المخاصمة أو العداء. وإذا تآمر الشخص بنوايا عدوانية، سوف يُواجه بالكراهية (أم ١٤: ١٧). كذلِكَ عَلَى المرء ألا يمكث أكثر مِنْ اللازم فِي بَيْتِ قريبه لئلا تتولد عَن ذلِك كراهية (أم ٢٥: ١٧). ومِنْ المحتمل أن الضيف غير المرغوب فِيه كان يستهلك طعامًا، أو يشغل دون داع أماكن الإيواء، أو يتسبب فِي ضياع وقت قريبه. والقريب لا يمكنه طرده بأدب، ولكنه يتحمل متاعبه فِي صمت. ولعله لهذا السبب نقرأ الأَقْوَال التي مفادها أن الفقير مكروه مِن قريبه (١٤: ١٠)، أو إخوته (بسبب الالتزامات المترتبة عَلَى رابطة الدم أو العشيرة (١٩: ٧). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، يجب أن يُفضل الفقر أو الأصول المالية المتواضعة عَلَى الثروة إذا كان مِنْ شأن الثروة أن تأتي مَعَها بالكراهية (١٥: ١٧). والأمر الثابت فِي هذا الموضوع هو المشورة بتجنب العداء.

وتناغمًا مَعَ المشاعر الأخرى التي نُوقشت فِي ع. ق، يجب التحكم فِي الكراهية وعدم السماح لها بتخطي الحدود المَعقولة، غير أنه لا يجب إنكارها. قارن إستخدام الكراهية فِي جا ٣: ٨؛ ٩: ١، ٦ حيث ذُكرت الكراهية والحماسة والمحبة فِي إطار متواز باعتبار أنها لازمة لحيوية الإِنْسَان أو حياته. ومِنْ بين علامات كون الإِنْسَان حيًّا أن يتفاعل مَعَ المحبة والكراهية (أو الرفض). إنها كراهية الأمور غير الصحيحة والتي مِنْ الجلي أنها خاطئة. كما أنه اعتُبر مِنْ غير المناسب أيضًا أن يُخفِي الإِنْسَان كراهيته. والَّذِين يخفون كراهيتهم وُصفوا دائمًا بأنهم مخادعون أو كذابون (أم ١٠: ١٨؛ ٢٦: ٢٤، ٢٦، ٢٨؛ ٢٧: ٦).

٤. أعداء الله. عِنْدَ وصف الكراهية الإلهية استُخدمت الكَلِمات الرئيسية المستخدمة للتعبير عَن العداء باستثناء كَلِمة שָׂטָן، يتّهم (#٤٨٧٦). أمَّا التعبيرات الاسْمِيَة الأخرى فيبدو أنها كانت تُستخدم بالتبادل (تث ٣٢: ٤١ - ٤٣؛ مز ٦٨: ١ [٢])، وعَلَى غرار النصوص التي تشير إِلَى الأعداء البشريين "نجد أن لله خصومًا مِنْ الأفراد أو أعداء مشتركين. ولم تلق إِسْرَائِيل مساعدة يَهْوَهْ فِي محنتها ضِدَّ الأعداء القوميين فحسب، لكن خصومَ إِسْرَائِيل يُصبحونَ خصومَ يَهْوَهْ. عَلَى أي حال، تدخّل يَهْوَهْ الشخصي مَع خصوم إِسْرَائِيل أيضًا لَيسَ إستنادًا عَلَى قوميةٍ عمياء. لله بكراهية أعداءَ إِسْرَائِيل، بل إستوجبَ عَلَى إِسْرَائِيل أن تكون إِسْرَائِيل ذات فكر واحد مَعَ إرادته (خر ٢٣: ٢٢؛ قض ٥: ٣١). وأعداء الله هم الأَشْرَار (مز ٣٧: ٢٠؛ ٩٧: ١٠) والظالمون (إش ٤٢: ١٣؛ ٥٩: ١٨؛ نح ١: ٢). وعَلَى غرار مَا ذُكر آنفًا، كثيرًا مَا يُخلّص الله ليس بسبب نقاء إِسْرَائِيل، لكن لتحقيق العدل (إر ٤٦: ١٠)، ولتَمجيد اسْمَه هو (تث ٣٢: ٤٣؛ إش ٦٤: ٢ [١])، أو استجابة لحاجة إِسْرَائِيل إِلَى الرحمة (إش ٢٦: ١١).

والأهمية التي أُوليت للعدل أهمية بالغة حَتَّى أنه حين نزعت إِسْرَائِيل إِلَى الشرّ، أصبحت هي نفسها عدوة لله (إر ١٢: ٨؛ مرا ٢: ٤ - ٥؛ هو ١٣: ٧؛ مي ٢: ٨). "لِذلِكَ يَقُولُ السَّيِّدُ رَبُّ الْجُنُودِ عَزِيزُ إِسْرَائِيلَ: آهِ! إِنِّي أَسْتَرِيحُ مِنْ خُصَمَائِي وَأَنْتَقِمُ مِنْ أَعْدَائِي" (إش ١: ٢٤). والباعث وراء هذه القسوة هو الظلم (ع. ٢٢ - ٢٣). وتتحدث النصوص التي ذُكرت عَالِيه عَن العقاب المشترك لإِسْرَائِيل، غير أن فقرات أخرى تتحدث عَن علاقة خصومه بين الرَّبّ وأفراد أشرار مَعَينين داخل الأمة (إش ٥٩: ١٨؛ ٦٦: ٦).

ولم يكن يَهْوَهْ هو الإله القومي لإِسْرَائِيل فحسب، ولكنه قد يصير عدوها إذا لم يسمح له الإِسْرَائِيليون لأن يَكُونُ حَاميهم. وحين يتنكرون للعدل أو لله، يصبح عدوهم السريع الغَضَب. ونجد كَلِمات الغَضَب، الحماسة أو الكراهية متناثرة فِي هذه النصوص. وقرار يَهْوَهْ أن يَكُونُ عدوًا لإِسْرَائِيل برره تحفيز موضوعي واضح وعقلانِي غالبًا مَا يُربطُ بينه وبين هدف بنَّاء يَكُونُ لدى يَهْوَهْ لشَعْبه الَّذِي تم تأديبه وتهذيبه (إش ١: ٢٤ - ٢٦).

٥. مَا يُبْغِضُهُ الرَّبُّ. تتحدث بعض النصوص عَن مَا يبغضه الله نفسه. وكل هذه النصوص تستخدم التعبير שָׂנֵא؛ يجيء مِنْ تشكيلة متنوعة مِنْ الأنماط الأدبية: القانونية، النبوية، أو الحكمية. وتقع الأمور التي يبغضها الله تحت نوعيات عديدة، مِنْ بينها عبادة الأوثان. ونجد فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة وصايا ضِدَّ ممارسات وثنية أجنَبِيَة مَعينة (تث ١٢: ٣١؛ ١٦: ٢٢). ومِنْ بين الأمور التي حفزت عَلَى هذه الوصايا أنها تتضمن ممارسات يبغضها الرَّبّ (ولا سيما مَا جاء فِي ١٢: ٣١)، وأن مثل هذه الممارسة تُعد خيانة لمشيئته ومِنْ ثم لشخصه (قا؛ أيضًا إر ٤٤: ٤). ومَعَ ذلِكَ، فالَّذِي يكرهه الله ليس سلوكًا طقسيًا نجسًا. ذلِكَ أن غَضَب الله يمتد ليشمل ممارسة التدين الزائف حَتَّى داخل عبادة الرَّبّ نفسها (هو ٩: ١٥؛ عا ٥: ٢١). وكراهية هذا الزيف ليست مجرد رد فعل عاطفِي، لأن لهذا الزيف عواقبه الوخيمة. فهو يحول دون سماع صلواتهم (إش ١: ١٤)، أو يؤدّي إِلَى الدينونة والسبي (هو ٩: ١٥؛ عا ٥: ٢١).

والأمر الأساسي الَّذِي يَكُونُ موضع غَضَب يَهْوَهْ هو السلوك غير السليم مِنْ قبل إِنْسَان نحو الآخرين. وفِي ثلاث مِنْ النصوص الستة التي ذُكرت عَالِيه بخصوص العبادات الخاطئة (تث ١٢: ٣١؛ إش ١: ١٤؛ عا ٥: ٢١)، فإن الظلم أو القمَع يشكّل جزءًا مِنْ الأمور التي تحفز غَضَب الله. وثمة فقرات أخرى تصف الرَّبّ بأنه يكره الشَّرّ والخداع والحنث باليمين (مز ٥: ٥ [٦]؛ أم ٦: ١٧، ١٨، ١٩؛ ٨: ١٣؛ زك ٨: ١٧)، العَنف والقتل (مز ١١: ٥؛ أم ٦: ١٧) والطلاق (ملا ٢: ١٦) والغطرسة (أم ٦: ١٧؛ ٨: ١٣؛ عا ٦: ٨).

وفِي الحالات المذكورة عَالِيه نجد أن الإِسْرَائِيليين وليسِ الأجانب هم الَّذِين بصفة أساسية موضع كراهية الرَّبّ. ومَعَ ذلِك فإنه فِي ملا ١: ٣، ذُكر أن الرَّبّ أحب يَعْقُوب وأبغض عِيسُو. ومِنْ الجلي أننا هنا بصدد نص قومي. ومَعَ ذلِكَ، وبِحسب مَا يُفهم مِنْ السياق، فإن هذه كَلِمة تعزية للإِسْرَائِيليين الَّذِين كانوا فِي دهشة مِنْ ازدهار الأَدُومِيِّين وتدهور حالتهم هم بالرغم مِنْ

ولانهم ليَهْوَهْ. واللغة القوية تعيد تأكيد اختيار الله لإسْرَائِيل، ولكن ليس ذلِك كمحاباة قصيرة النظر. والكُلمات الخاصة بكراهية الله أو غَضَبه نجدها فِي كُل المجادلات الست التي وردت فِي سِفْر مَلاَخِي، والتي وُجهت خمس مِنْها للإسْرَائيليين أنفسهم.

يكره يَهْوَهْ بالفعل الخيانة، والديانة الزائفة، والغطرسة والعدوان، والأذى، أو السلوك البشري المُخادع، ومَعَ ذلِك، فإن هذه أكثر مِنْ لغة تخلع صفات بشرية مِنْ ثقافة غير محرفة لم يتم تعليمها بعد فِي طرق الاتصال المجردة. واختيار هذه اللغة الواضحة يتم عَن القصد الواضح للنصوص فِي كُل موضع آخر وهو رؤية الله كشخص الَّذِي بكُل وضوح يرفض بغَضَب السلوك العدواني وغير الأمين. وإذا كان أحد يستاء مِنْ إلهُ الكون لأنَّهُ يكره، عليه إذًا أن يستاء مِنْ محبته (إش ٦١: ٨).

بغضاءُ، عداوةُ، عداءُ: ← אֹיֵב [*'āyab*] يُعَادِي #٣٦٦)، ← צָרַר [*ṣārar*²] ²، يُقَاوِم، يَضُرُّ # ٧٦٧٥) ← שׂטם [*śṭm*] (كره، أظهر عداوة، اضطهد، #٨٤٧٥)؛ ← שָׂטָן [*śāṭān*] (المتّهم، الشيطانُ، #٨٤٧٧)؛ ← שָׂנֵא [*śānē'*]، يُبْغِض، شخص عدو، #٨٥٣٣)؛ ← שׁוֹרֵר [*šôrēr*] (خصم، عدو، #٨٨٠٦)، ← **عداء: لاهوت**

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:533-37; *TDNT* 2:811-15; *TDOT* 1:212-18; H. Birkeland. *The Evildoers in the Book of Psalms*, 1955; W. Eichrodt, *TOT* 2:205-9; H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 1986. 125-36; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1962, 1:195-218; H. Ringgren, "Einige Bemerkun-gen zum LXXIII. Psalm," *VT* 3, 1953, 265-72; K. Stendahl, "Hate, Non-Retaliation, and Love: 1QS X. 17-20," *HTR* 55 1962. 343-55; E. F. Sutcliffe, "Hatred at Qumran." *RevQ*. June 1960, 345-55.

بروس بالويان *Bruce Baloian*

آباء مَا قبل الطوفان ← قايين وشِيث

إبادة ← #٣٩٨٣ (כָּלָה¹ [*kālâ*¹]، دمر، أنهى، أتمم، أكمل)

يدهن ← #٥٤١٧ (מָשַׁח [*māšaḥ*]، يمسح بالزيت)

جواب ← #٦٦٩٩ (עָנָה¹ [*'ānâ*¹]، أَجَابَ، رد، يَشْهَدْ عَلَى)

5477	מִשְׁפָּט

عدالة (מִשְׁפָּט [*mispat*]، **اسم**. دينونة [قضية، محاكمة، ممارسة، قرار]، عدل، حقوق،قانون، متطلب، ممارسة [#٥٤٧٧])، > שָׁפַט [*sapat*]، **قل**، **نِفْعَل**، **بُعَل**. دَانَ، يُنفِّذ حكمًا، يَحْكُمُ (#٩١٤٩).

ش. أ. ق وُجدت أسْمَاء قريبة الشبه، بالرغم مِنْ ندرتها، فِي **أوْغا**. *mtpt* سلطة قضائية، حكومة (*WUS*, 2921; *UT*, 2727)، سيادة، قاة؛ H. Cazelles, "*mtpt* à Ugarit," *Or* 53, 1984, 177-82) وفِي الفينيقية *mspt* (يسود، سيادة سلطان *DNWSI*, 705: Ahiram, *KAI* 1, 2، قانون، سيادة). والعبارة الأوْغاريتية *ysal mtpt yld*، سأل عن مصير الطفل لربَّمَا تتوازي قض ١٣: ١٢ (RS 24.274, *UT*, 2727) ومن ناحية الاستعمال، بالرغم مِن أن ذلِك ليس فِي الشكل، الأكادية *siptu(m)*، *AHw*, 1247 تقابل العبَرِيَّة מִשְׁפָּט. إنَّ الإله والْمَلِك كضامن للعدالة أمر مؤكد فِي ش. أ. ق: الأوْغاريتية، والفينقية *sdq—msr* */ ysr*، الحق والمساواة، والأكادية *kittum u misarum*، الحق والعدل، تماثل أساسًا العبَرِيَّة מִשְׁפָּט וּצְדָקָה (انظر Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, ch. 1-2).

ع. ق מִשְׁפָּט مِنْ أهم الكُلمات العبَرِيَّة الَّتِي استُخدمت بالنسبة للعدالة الإلهية والبشرية. وهي مشتقة مِن الفعل שָׁפַט، والَّذِي يصف فئة واسعة مِنْ الأنشطة الَّتِي تتضمنها عملية وضع النظام وحفظه (#٩١٤٩)، و מִשְׁפָּט اسم فاعل يُشير بصفة أساسية لعمل أوْ عواقب عمل مَا تتطلبه שָׁפַט وهذا يؤكد إستخدام מִשְׁפָּט عَلَى أنَّهَا الموضوع الداخلي للفعل שָׁפַט (تث ١٦: ١٨؛ ١مل ٣: ٢٨؛ إر ٥: ٢٨؛ مرا ٣: ٥٩؛ حز ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٤٥؛ زك ٧: ٩؛ ٨: ١٦). وهكذَا يمكن أن تشير إلَى النواميس والتعَاليم السماوية، وإلى نواح مختلفة مِنْ العملية القضائية (محكمة، قضية، إدَانة، قرار قضائي، حكم). أوْ إجراءات سلطوية أخرى تكون ضرورية لاستعادة النظام والمحافظة عليه، وإلى النتائج المقصودة مِنْ هذه الإجراءات (العدالة، الدفاع عن الحقوق).

التوزيع الإحصائي لكُلمة מִשְׁפָּט فِي ع. ق هُوَ: الأسفار الخمسة ٢٠٪، الأسفار التاريخية ١٨٪، الأنْبِيَاء ٣٤٪، الْمَزَامِير والْمَرَاثِي ١٦٪، أسفار الحكمة ١٢٪. والكُلمة ترد بالأكثر فِي الْمَزَامِير، وسِفْر حِزْقِيَال، وإشَعْيَاء. وجاءت بصيغة المفرد (٣٠١ مرَّة) لكي تشير أساسًا إلَى أعمال إدَانة فردية، أوْ إلَى العدالة بصفة عامة، أمَّا فِي صيغة الجمع فوردت (١٢٣ مرَّة) وجاءت لتشير بصفة أساسية إلَى نواميس إسْرَائِيل، أوْ إلَى أعمال عامة للدينونة الإلهية. والفعل الَّذِي تُستخدم كثيرًا مع كُلمة מִשְׁפָּט هي עָשָׂה، بمعنى يعمل، ينفذ، שָׁמַר بمعنى يحفظ، والفعل الأخر كثيرًا مَا يأتي مع الأوَّل أوْ بالموازاة مَعَهُ، بالرغم مِنْ أن עָשָׂה كثيرًا مَا يأتي بصفة الاسم المفرد. إلاّ لأن أفعالاً أخرى مستخدمة تتضمن שָׁמַע، يسمع (# ٩٠٤٨)، דָּבַר ينطق، يعلن (#١٨١٩)، שִׂים يقيم (#٨٤٩٢)، נָטָה]هفعيل.[يدفعه جانبًا (#٥٧٤٢). والفاعل بالنسبة لهذه الأفعال قَدْ يَكُونُ أي شخص كُلف أوْ قادرًا عَلَى المساهمة فِي العدالة (الله، الْمَلِك، الشيوخ، الرؤساء، القضَاة، الجماهير بصفة عامة، وكذلِك الأشرار الَّذِينَ يفسدون العدالة).

ولقَدْ جَادَل جي. ليدك G. Liedke (78-83) بأن المعنى الأساسي لكُلمة מִשְׁפָּט هُوَ المطلوب مِن المرء، أوْ الواجب عليه، مَا هُوَ مناسِب، أي استحقاق سواء كَانَ مكافأة أوْ عقوبة. وكُل المرات الَّتِي استُخدمت فِيها מִשְׁפָּט تقريبًا، يمكن نسبتها إلَى أحد هذه الفروق الضئيلة. فِي العديد مِنْ إستخداماتها المتعلقة بالناحية القانونية لا يَكُونُ واضحًا دائمًا أي ترجمات هي المفضلة، بالرغم مِن أن السياق يشير عادة إلَى سمة العملية المنظورة أوَليًّا. عَلَى ضوء إستخدام الفعل المُناظر، نجد أن التأكيد القانوني الضيق، والتأكيد الأخلاقي الضيق لا يَكُونُ

مناسبًا (استخدمت NIV ثمانين كُلْمة أَوْ عبارة مختلفة ترجمة لكُلمة מִשְׁפָּט).

دلالات الألفاظ وتطورها: الأسْمَاء (والأفعال) الَّتِي كثيرًا مَا ترتبط بـ، وفِي بعض السياقات القابلة للتبادل مع מִשְׁפָּט (مثل؛ استخدمت فِي التوازيات الشعرية، أَوْ فِي السياق الآتي) تتضمن רִיב (نزاع، دعوى) وتشير إِلَى مسار القضية فِي المحكمة فِي حين أن מִשְׁפָּט تشير إِلَى القرار، דִּין (الحكم)، وهي تعبير قانوني أضيق نطاقًا مِنْ מִשְׁפָּט (#٥٤٧٧)؛ חֻקָּה / חֹק قانون أَوْ تشريع (#٢٩٧٦) وكثيرًا مَا يترافق مع (חֹק، مِنْ المحتمل أنَّها تؤكد نظام قانوني محلي، بينما מִשְׁפָּט تُشدِّد عَلَى القرار السلطوي، هذا مَا يقوله Lohfink, 5-6; contra Liedke, 94-97). و צְדָקָה، بر (#٧٤٠٧)، التي تؤكد عَلَى كونه معيارًا، أَوْ أنه يتصرف بالإلتزام مع معيار فِي حين أن מִשְׁפָּט تؤكد الفعل نفسه.

بالنظر إِلَى أن معيار إِسْرَائِيل للعدالة يقوم، ليس عَلَى أساس قانون بشري، بل عَلَى أساس شخص الله وأعماله ومطالبيه، وعَلَى ذلِكَ لا ترد كُلْمة מִשְׁפָּט إلاّ مرات قليلة نسَبيًا، لا تكون لاهوتية بشكْلٍ جوهري فِي طبيعتها. والأعمال الإِنْسَانية هِي بالضرورة استجابات لقرارات إلهية مُسبقة، والتي - طِبقًا لِذلِكَ - تعكس طاعة/ عصيانًا، أَوْ عدالة / ظلمًا (ناموس الله: لاهوتي).

أمَّا وأن أعمال الإِنْسَان الخاصة بالإدَانة تعتمد عَلَى إعلان إلهي، فهذا مَا أشير إِليه بشكْلٍ متكرر مِنْ ع. ق. وثياب رَئِيس الكَهَنَة تتضمن "صُدْرَة القَضَاء" (חֹשֶׁן מִשְׁפָּט، خر ٢٨: ١٥، ٢٩، ٣٠)، وقَدْ سُميت هكَذَا لأنَّهَا تشتمل عَلَى الأَوْرِيم والتميم، باعتبارهما الوسيلة المعينة للدلالة عَلَى مشيئة الله للإِسْرَائيليين (قا؛ عد ٢٧: ٢١؛ أم ١٦: ٣٣؛ بالنسبة لكُلْمة חֹשֶׁן، انظر #٣١٣٦). ومما يجدر ذكره أن قض ٤: ٥ تصف بَنِي إِسْرَائِيل عَلَى أنهم صاعدون إِلَى النَبِيَّة (دَبُورَة وليس لقاضي القضاء، مثل؛ لمعرفة مشيئة الله (انظر أدناه) لَقَدْ أعلن الله نواميسه لإِسْرَائِيل عَلَى سَبِيل الحصر (مز ١٤٧: ١٩- ٢٠). وإنه بواسطة روح الرَّبّ امتلأ مِيخَا النَّبِيُّ بالحق (مِي ٣: ٨). ومن يطلب (בָּקַשׁ) الرَّبّ يفهم كُلّ شيء (أم ٢٨: ٥، قا؛ صف ٢: ٣).

١. الإدَانة (إصدَار الحكم). تخصص BDB معنى الحكم لما يَقْرُب من نصف عدد مرات الورود (204) الَّتِي وردت فِيها מִשְׁפָּט، العديد منها مِنَ الأفضل ترجمتها "عدالة"، لأن هذا هُوَ مَا يُتوقع حين يُنفذ الحكم. وهناك دلالات فِي ع. ق عَلَى أنه كَانَت هناك مستويات عديدة مِنْ السلطات القضائية فِي إِسْرَائِيل: الشيوخ المحليين عِنْدَ الباب (را ٤: ١- ١٤)، وقضاء وعرفاء معينون لكُلّ سِبْط (تث ١٦: ١٨، שֹׁטְרִים ،שֹׁפְטִים שֹׁ) ومحكمة أعلَى فِي الْمُقَدَّس الرَئِيسي للقضايا الصحية (١٧: ٨) وبعد قيام الْمَلكية، كَانَ الْمَلِك (٢صم ١٥: ٢، ٤، ٦؛ ١مل ٣: ٢٨) بالرغم مِنْ أنه مِنْ غير الواضح عَلَى النَحْوَ مِنَ الدقة ماهي السلطات الَّتِي كَانَ يتمتع بها (انظر ماكلز Macholz).

(أ) إصدَار الحكم: מִשְׁפָּט يمكن أن تشير إِلَى عملية إصدَار الحكم، سواءِ الإِنْسَان (تث ١: ١٧؛ ١مل ٣: ٢٨؛ أم ٢٤: ٢٣) أَوْ بمعرفة الله (مز ١: ٥؛ ٩٤: ١٥؛ ١٤٣: ٢؛ جا ٣: ١٦)، وتُسخدم فِي العبارات الَّتِي تصف المكَانَ الَّذِي تتم فِيه الأنشطة القانونية (مز ١٢٢: ٥، أروقة القضاء (١مل ٧: ٧، المحكمة، انظر أي ٩: ٣٢، ترجمة NIV نواجه بعضا فِي المحكمة בַּמִּשְׁפָּט).

(ب) الاسم מִשְׁפָּט يمكن أن يشير أَيْضًا إِلَى السمات المختلفة مِنَ الغجراء القانوني. وللشروع فِي محاكمة هُوَ أن تدخل أَوْ تجلب أحد إِلَى المحاكمة (בּוֹא قل. و هِفْعِيل. : أي ١٤: ٣؛ ٢٢: ٤؛ ٣٤: ٢٣؛ مز ١٤٣: ٢؛ جا ١١: ٩؛ ١٢: ١٤؛ إش ٣: ١٤؛ مع עָמַד يُحاكم: عد ٣٥: ١٢؛ يش ٢٠: ٦؛ حز ٤٤: ٢٤؛ قا؛ تث ٢٥: ١؛ إش ٤٠: ٢٧). شخص يُعد دعواه (שְׁפָט עָרַךְ מ، أي ١٣: ١٨؛ ٢٣: ٤، القضايا الخاصة بسفك الدِّماء، حز ٧: ٢٣) بل وحتى يستطيع أن يقترح حكمًا (عد ٢٧: ٤- ٤؛ ٢صم ١٥: ٤- تشير إِلَى نزاع المرء רִיב [#٨١٩٠]، שְׁפָט מ (إش ٣٢: ٧؛ قا؛ ١مل ٢٠: ٤٠]، انظر Liedke, 88-92). وفِي أحيان كثيرة تشير מִשְׁפָּט إِلَى القرار القانوني أَوْ الحكم (تث ١٧: ٩، ١١؛ قا؛ أَيْضًا ٢مل ٢٥: ٦؛ ٢أخ ١٩: ٦؛ أي ٣٦: ١٧؛ مز ١٤٩: ٩؛ إر ٣٩: ٥؛ حكم بالإعدام، أي حكم الموت: تث ١٩: ٦؛ ٢١: ٢٢؛ إر ٢٦: ١١)، وكذلِكَ تنفيذ الحكم الخاص بالعقوبة (إش ٣٤: ٥؛ حز ٢٣: ٢٤، ٤٥؛ ٣٩: ٢١). وكثيرًا مَا تستخدم هذه الفقرات تعبيرات قانونية أخرى علاوة عَلَى רִיב، مثل يدلي بالشهادة، يدين ([#٨٣٩٩] רָשַׁע)، أَوْ يحكم بالبراءة (צָדַק، [هِفْعِيل.] #٧٤٠٥، مثل؛ إش ٥٠: ٨).

٢. العدالة. فِي ع. ق الحكم والعدل متلازمان: أمَّا الفصل بينهما فِيستوجب غَضَب الله (تث ٢٧: ١٩)، بالرغم مِنْ أنه مِنَ الواضح أن العدالة ليست قاصَلاَة عَلَى الحكم (إر ٢١: ١٢). وجذر שפט استُخدم أكثر مِنْ ١٠٠ مرَّة فِي ع. ق بالارتباط الوثيق مع مشتقات الجذر צדק و מִשְׁפָּט و צְדָקָה تم الجمع بينهما أكثر مِنْ خمسين مرَّة فِي ع. ق، ويجب أن نفهم מִשְׁפָּט וּצְדָקָה عَلَى أنَّها صيغة تتبدى فِي اسمين hendiadys لـ "العدل الاجْتِمَاعي"، والَّذِي ترتيب المكونات فِيه ليس له أهمية. واستعمل مع الفعل עָשָׂה، فإن التعبير الاصطلاحي يعني يؤدي أعمالاً صالحة، وليس مجرد نُطق حكم صحيح (= Weinfeld, 25, 33-34 ،מִשְׁפָּט צֶדֶק). والعبارة أَوْ מִשְׁפָּט وحدها استُخدمت أَيْضًا مع أسْمَاء أخرى لتدل عَلَى المساواة والإخلاص (מֵישָׁרִים، אֱמֶת ،חֶסֶד).

(أ) العدل الإلهي. الْمَلِك الإلهي يضمن العدالة لجَمِيع رعاياه ويطلبها منهم. والبر جزء مِنْ طبيعة الله (أي ٣٤: ١٧؛ مز ٩: ١٦ [١٧]؛ ٩٧: ٢؛ إر ١٢: ١؛ صف ٣: ٥)، وعَلَى ذلِكَ، فهو يحب العدل (مز ٣٣: ٥؛ ٣٧: ٢٨ [قا؛ ت. إ. ش. الرَّبّ يُحِبُّ الْعَدْلَ، ٩٩: ٤؛ إش ٦١: ٨). وسؤال إِبْرَاهِيم البلاغي حين تشفع لصالح سَدُومَ وَعَمُورَةَ يعبر عن ذلِكَ عَلَى أحسن وجه: "حَاشَا لَكَ أَنْ تَفْعَلَ مِثْلَ هذَا الأَمْرِ، أَنْ تُمِيتَ الْبَارَّ مَعَ الأَثِيمِ، فَيَكُونُ الْبَارُّ كَالأَثِيمِ. حَاشَا لَكَ! أَدَيَّانُ (قاضي) كُلِّ الأَرْضِ لاَ يَصْنَعُ عَدْلاً؟" (تك ١٨: ٢٥؛ قا؛ تث ٣٢: ٤؛ أي ٣٤: ١٢؛ إس ٣٠: ١٨؛ إر ٩: ٢٤ [٢٣]).

(ب) العدالة البشرية. عدالة الله لها نتيجتان. فمن ناحية،

يمكن للأشخاص الإسْرَائيليين أن يلتمسوا عدالة الله مِنْ أجلهم ليخلصهم مِنْ الأزمات (١مل ٨: ٤٥، ٤٩ ‖ ٢أخ ٦: ٣٥، ٣٩؛ مز ١١٩: ١٤٩). ومن ناحية أخرى، يتوقع الله مِنْ جَمِيع مَنْ أناط بهم سلطانًا أن يتوخوا العدل. وهذا يبدأ بإبْرَاهِيم بإعتباره المتلقي للعهد الإلهي. عليه أنْ يمارس العدل ويعلمه لأوْلاده - وهذا فِي تناقض صارخ مع سُكَّان سَدُومَ وَعَمُورَةَ. وهذا السلوك العَادِل سينجم عَنْهُ بَرَكَةِ لنسله وللأمم (تك ١٨: ١٩).

لَقَدْ حقق دَاوُد كَمَلِك مثل هذا الطلب (٢صم ٨: ١٥ ‖ ١أخ ١٨: ١٤). ومَلِكة سبا كَانَت تدرك أن الله يتوقع مِنْ سُلَيْمَانُ أن يعمل الشئ نفسه (١مل ١٠: ٩ ‖ ٢أخ ٩: ٨)، وقَدْ التمس سُلَيْمَانُ مِنْ الله أن يعطيه مقْدرة عَلَى إنجاز هذا العمل (١مل ٣: ١١، ٢٨؛ قا؛ مز ٧٢: ١- ٢). وعَلَى غرار ذلِكَ، كَانَ يُتوقع مِنْ القُضَاة المعينين أنِ يحكموا بين الناس بالعدل (تث ١٦: ١٨). ولقَدْ ذكَر يَهُوشَافَاط أوْلئك الَّذِينَ عينهم (٢أخ ١٩: ٦- ٧، بقوله: "انْظُرُوا مَا أَنْتُمْ فَاعِلُونَ، لأَنَّكُمْ لاَ تَقْضُونَ لِلإِنْسَانِ بَلْ لِلرَّبِّ، وَهُوَ مَعَكُمْ فِي أَمْرِ الْقَضَاءِ. وَالآنَ لِتَكُنْ هَيْبَةُ الرَّبِّ عَلَيْكُمْ. احْذَرُوا وَافْعَلُوا. لأَنَّهُ لَيْسَ عِنْدَ الرَّبِّ إِلهِنَا ظُلْمٌ وَلاَ مُحَابَاةٌ وَلاَ ارْتِشَاءٌ". ونفس المعيار يُطبق عَلَى رجال الكهنوت الَّذِينَ يُناط بهم اتِّخاذ قرارات قضائية (حز ٤٤: ٢٤). أمَّا أَيُّوب، فباعتباره مِن شُيُوخ المدِّينة، فلعله كُلِّفَ بإقامة العدل، ولِذلِكَ قَالَ: "كَجُبَّةٍ وَعَمَامَةٍ كَانَ عَدْلِي" (أَيُّوب ٢٩: ١٤)، لأَنَّهُ أنقذ المسكين المستغيث واليتيم ولا معين له، ليس ماديًا فقط، بل ومن خلال أعمال قانونية، "وَدَعْوَى لَمْ أعرفها فَحَصْتُ عَنْهَا"، (ع ١٦).

وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه بالنظر إلَى أن العدل يتضمن مَا هُوَ أكْثَر مِنْ الدعم القضائي، فإن الله قَدْ يطلب العدل مِنْ أوْلئك الَّذِينَ هم خارج السلطة: "قَدْ أَخْبَرَكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا هُوَ صَالِحٌ، وَمَاذَا يَطْلُبُهُ مِنْكَ الرَّبُّ، إِلاَّ أَنْ تَصْنَعَ الْحَقَّ (עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט) وَتُحِبَّ الرَّحْمَةَ، وَتَسْلُكَ مُتَوَاضِعًا مَعَ إِلهِكَ" (مِي ٦: ٨، فتلك آية تشير للعلاقة الوثيقة بين الأبعاد الرأسية والأفقية للعلاقات بين البشر، قا؛ أيْضًا هو ١٢: ٦ [٧]). ويعلن كاتب الْمَزَامِير بَرَكَة عَلَى أوْلئك الَّذِينَ يعتادون صنع الحق (ولاسيما مز ١٠٦: ٣ انظر ١١٢: ٥ و٩ — والعدالة تتضمن أن يَكُونُ المرء كريمًا فِي إشراك الفقراء فِي أمواله.

(جـ) المحتاجون وتدمير العدالة. بالرغم مِنْ أن القانون قَدْ وُضع لتعزيز العدل (مثل؛ هناك تعليمات واحدة يخضع لها المواطنون والغرباء المقيمون، لا ٢٤: ٢٢؛ عد ١٥: ١٦) وكثيرًا مَا كَانُوا يحرفون العدل، ولا سيما بالنسبة لبعض أعضاء المجتمع: الأرَامل واليتامى والغرباء والمعوقين. وهذا يمكن أن يحدث فِي المحاكم حين يُعامل الأغنياء معاملة تفضيلية (لا ١٩: ١٥، ٣٥؛ تث ١: ١٧؛ ١٦: ١٩؛ أم ١٨: ٥؛ ٢٤: ٢٣). حيث شهادات الزور (أم ١٩: ٢٨)، أوْ القُضَاة المرتشون (خر ٢٣: ٦- ٨؛ تث ١٦: ١٩؛ ١صم ٨: ٣؛ أم ١٧: ٢٣) ولكن، وأيْضًا كما تشير الظروف المحيطة، فِي المجال الاقتصادي، حيث أصحاب الأملاك الأثرياء يقمَعُون الفقراء ويوسعون ممْلكاتهم. وعَلَى أي حال، فإن العدالة المستحقة لأعضاء المجتمع هؤلاء نُحيت جانبًا (נָטָה، خر ٢٣: ٦؛ تث ١٦: ١٩؛ ٢٤: ١٧؛ ٢٧: ١٩؛ ١صم ٨: ٣؛ أم ١٧: ٢٣؛ ١٨: ٥؛ مرا ٣: ٣٥؛ قا؛ إش ١٠: ٢؛ ملا ٣: ٥).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الرَّبّ لا يعوج القضاء أبدًا (أي ٨: ٣؛ ٣٤: ١٢)، وكما أوجز فِي ترنيمة مُوسَى (تث ٣٢: ٤): "هُوَ الصَّخْرُ الْكَامِلُ صَنِيعُهُ. إِنَّ جَمِيعَ سُبُلِهِ عَدْلٌ (מִשְׁפָּט). إِلهُ أَمَانَةٍ لاَ جَوْرَ فِيهِ. صِدِّيقٌ وَعَادِلٌ هُوَ". وبذا؛ فهو الضامن الرَّئِيسي لحقوق المضطهدين (تث ١٠: ١٨؛ مز ١٠٣: ٦)، وَهُوَ يدين ويعاقب كُلَّ الَّذِينَ ينتهكون هذه الحقوق (عَا ٥: ٧؛ ٦: ١٢؛ ملا ٣: ٥ "وَأَقْتَرِبُ إِلَيْكُمْ لِلْحُكْمِ(לַמִּשְׁפָּט)، وَأَكُونُ شَاهِدًا سَرِيعًا عَلَى السَّحَرَةِ وَعَلَى الْفَاسِقِينَ وَعَلَى الْحَالِفِينَ زُورًا وَعَلَى السَّالِبِينَ أُجْرَةَ الأَجِيرِ: الأَرْمَلَةِ وَالْيَتِيمِ، وَمَنْ يَصُدُّ الْغَرِيبَ وَلاَ يَخْشَانِي، قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ". والأمر المثير هُوَ أننا لا نجد فِي الأقْوَال النبوية ضد الأمَم الأجنَبيّة ذكرًا واضحًا لتصريح الـ מִשְׁפָּט كأساس للدينونة. فهذا يضعف بدرجة كبيرة حجة جونسون بأنه طاغية غريب. وليس بَنِي إسْرَائيل - هُوَ المسئول عن "تجميد الشَّرِيعَة فِي حَبَقُّوق ١: ٤".

(د) حقوق الفرد. لأن كُلّمة מִשְׁפָּט تشير أساسًا إلَى حفظ الحق، فإنه فِي بعض الأحيان يمكن ترجمتها إلَى مَا يستحقه الفرد، إمَّا عقوبة (إر ٤٩: ١٢؛ حز ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٢٤، ٤٥)، وَإمَّا كمكافأة (إش ٤٩: ٤).

(هـ) العدل الأخروي (الإسخاتولوجي). باعتبار الْمَلِك أعَلَى سلطة فِي إسْرَائيل، فمن ثَمَّ فهو المسئول عن إقامة العدل. وبرغم ذلِكَ، فإن الكثير مِنْ ملوك إسْرَائيل فشلوا فِي تحقيق ذلِكَ. وهكذا، فإن مِنْ أكثر الآمال الأخروية الغالية تتعلق بمَلِك مستقبلي مِنْ بيت دَاوُد يتسم حكمه بالعدالة المطلقة الَّتِي لا تشوبها شائبة (إش ٩: ٧ [٦]؛ ١٦: ٥؛ ٣٢: ١، ١٦؛ إر ٢٣: ٥؛ ٣٣: ١٥) والطاعة الكاملة. وفِي إش ٤٠- ٥٥، لَمْ تكن مهمة العبد هي تجديد إسْرَائيل فحسب، بل وتحقيق (יָצָא) العدل (מִשְׁפָּט) للأمم (إش ٤٢: ١- ٤، وليس جلب الأمَم إلَى الحق) ولإقامة מִשְׁפָּט، (שִׂים) العدل عَلَى الأرْض، بمَا فِي ذلِكَ تفتيح عيون العمى، وتحرير المأسورين، وإعطاء النور (٤٢: ٦- ٧)— فتلك أنشطة بالكاد تؤكدها الترجمة المفضلة "الديانة الحقيقية" (قا؛ North, *The Second Isaiah*, 1964, 107-8: "سوف يعلن مجموعة الوصايا الَّتِي تعبر عن مشيئة الله" مِنْ الأرجح أن يتم التعبير عَنْهَا بواسطة מִשְׁפָּטִים، صيغة الجمع).

٣. الحقوق. طِبقًا لـ جيمس بار James Barr، فِي بعض المرات الَّتِي استُخدمت فيها מִשְׁפָּט، يقترب المرء مِنْ مفهوم حقوق الإنْسَان الحديث وذلِكَ تماشيًا مع المعنى الأساس الَّذِي اقترحه لَا يدكي Liedke بأن מִשְׁפָּט تعني "مَا يستحقه المرء" (Barr, 25). وفِي معظم الفقرات ذات العلاقة استُخدمت מִשְׁפָּט تماشيًا مع تعريف الفئة الَّتِي تُصف حقوقها: الابْنَة (خر ٢١: ٩)؛ اليتيم، أوْ الأرملة، أوْ الغريب (تث ١٠: ١٨؛ ٢٤: ١٧؛ ٢٧: ١٩)؛ الكَاهِن (تث ١٨: ٣؛ ١صم ٢: ١٣)؛ البكر (تث ٢١: ١٧)، وربما النذير شَمْشُون (قض ١٣: ١٢؛ מִשְׁפַּט־הַנַּעַר וּמַעֲשֵׂהוּ، حقوقه وواجباته، لكن انظر رقم ٥ فِيما يلي)؛ الْمَلِك (١صم ٨: ٩، ١١، ويجب التمييز بين هذا وعبارة ١صم ١٠: ٢٥ מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה). عبد أَيُّوب (أي

٣١: ١٣)، أولئك الذين يحبون اسم الله (مز ١١٩: ١٣٢ مع L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC 21, 1983, 132 قا؛ NIV "كما تفعل دائمًا")، المساكين والبائسين (مز ١٤٠: ١٢ [١٣]؛ إر ٥: ٢٨)؛ قا؛ أيضًا حقوق النّبيُّ فِي الفكاك والميراث (إر ٣٢: ٧- ٨). ولعل هذا الاستعمال يتناغم مع حز ٢١: ٢٧ [٢٥] ("حَتَّى يَأْتِيَ الَّذِي لَهُ الْحُكْمُ (אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט) فَأُعْطِيَهُ إِيَّاهُ")، ولعلها فقرة مسّيانية تشير إلى تك ٤٩: ١٠ (قا؛ المناقشة في كتاب و. زيمير لي W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979, 447-48، حيث يرفض التفسير لأن حزقيال لم يستخدم מִשְׁפָּט بتلك الطريقة في أي موضع آخر، وهي حجة بالكاد تكون مقنعة).

٤. النواميس. في معظم المواضع التي ذكرت فيها كلّمة מִשְׁפָּט بصيغة الجمع، كانت هذه الكلّمة تشير إلى النواميس التي ذكرت في الأسفار الخمسة، وفي بعض الفقرات، استُخدم أكثر من تعبيرين بمعنى ناموس في إحدى القوائم (مثل؛ تث ٦: ١، ٢٠) أو في ارتباط وثيق بين بعضها البعض (مز ١٩، ١١٩) الأمر الذي يشير إلى أن الترتيب، العدد، والمعاني الفردية للتعبيرات تعد أقل أهمية. وبالرغم من ذلك، فإن كلّمة מִשְׁפָּטִים تأتي في الغالب الأعم مع חֻקִּים (١٤ مرّة في سفر التّثنية فقط، انظر #٢٩٧٦)، وعادة تأتي מִשְׁפָּטִים كالعنصر الثاني.

(أ) معنى חֻקִּים وמִשְׁפָּטִים الاستعمال لهاتين الكلّمتين اللتين تأتيان معًا، ولا سيما عند تقديم أو ختام أقسام كبيرة تحتوي على تشريع (لا ١٩: ٣٧؛ ٢٠: ٢٢؛ ٢٦: ٤٦؛ عد ٣٦: ١٣؛ تث ٥: ١؛ ١٢: ١) أثار السؤال من ناحية ما إذا كانت هذه التعبيرات عناوين للنوعية. ولقد قدم لايدكي Liedke أحدث وأدق دفاع عن النظرية التي تقول بأن חֻקִּים تعني "قاطعًا أو دامغًا، وأن מִשְׁפָּטִים تعني فتوى أو قضية. وعلى الرغم من أن هذا التفسير جذاب ومستحسن من ناحية دراسة أصل الكلّمة وتاريخها (מִשְׁפָּטִים كسابقة قانونية)، إلاّ أنّها تنطوي على مفارقة تاريخية، وتوحي بنظام دقيق جدًا لتصنيف كل القوانين. والتركيب يُستخدم أيضًا في فقرات دامغة في صيغتها على سبيل الحصر (مثل؛ لا ١٨: ٤- ٥، ٢٦). وتفسير للعبارة على أنّها صيغة تتبدى في اسمين hendiadys يُعد تفسيرًا أكثر إقناعًا (١- ٦)، سلطته من خلال مرسوم (חֻקִּים) و/ أو قرار تشريعي (מִשְׁפָּטִים).

(ب) قوانين وقواعد فردية. في ثلاث من الفقرات الأربع التي ورد فيها التعبيرات معًا في صيغة المفرد، لا يكون تفسير ليدكي ممكنًا: في خر ١٥: ٢٥، عقب حادثة الماء المر، تشير العبارة إلى دعوة الله للطاعة في ع. ٢٦؛ وفي يش ٢٤: ٢٥ يُقصد بها تجديد وثيقة العهد (قا؛ NIV "هُنَاكَ وَضَعَ لَهُ فَرِيضَةً وَحُكْمًا"، وفي ١صم ٣٠: ٢٥ يشير التعبير إلى أمر أصدره داود بخصوص توزيع الغنائم، وقد استُخدم كسابقة قانونية (قا؛ أيضًا عز ٧: ١٠).

بالرغم من أن מִשְׁפָּט (في صيغة المفرد) يمكن أن تشير بشكل جمعي لكل المطاليب الإلهية (٢مل ١٧: ٢٦- ٢٧ بالمقارنة مع قوانين الشعوب الأخرى ع. ٣٣؛ قا؛ صيغة الجمع في ع. ٣٤)، وهي تشير عادة إلى فرائض فردية، سواء أُعلنت في سيناء، أو وُضعت أثناء تاريخ إسرائيل بعد حقبة سيناء؛ مثل؛ فإن מִשְׁפָּט الخاص بالثور النّطاح (خر ٢١: ٣١)، أو الاحتفال بالفصح (عد ٩: ٣)، أو قربان التقدمة والسكيب (عد ١٥: ٢٤). وفي العديد من الحالات، يسبق الاسم المفرد حرف الجر כְּ־ (بموجب)، الذي، يقابل الإشارة الزمنية، يطلب، أو يشير إلى التمسك بالإجراء أو الطلب الذي طلبه الله. (لاحظ على وجه الخصوص هذا التأكيد من سفرى أخبار الأيّام: ١أخ ٦: ٣٢ [١٧]؛ ١٥: ١٣؛ ٢٣: ٣١؛ ٢٤: ١٩؛ ٢أخ ٤: ٢٠؛ ٣٠: ١٦؛ ٣٥: ١٣؛ قا؛ عز ٣: ٤؛ نح ٨: ١٨).

(جـ) طاعة النّاموس. لأن هذه النواميس مُعطاة من الله (نح ٩: ١٣ "وَنَزَلْتَ عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ، وَكَلَّمْتَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ، وَأَعْطَيْتَهُمْ أَحْكَامًا مُسْتَقِيمَةً وَشَرَائِعَ صَادِقَةً [מִשְׁפָּטִים יְשָׁרִים וְתוֹרוֹת אֱמֶת]، فَرَائِضَ وَوَصَايَا صَالِحَةً") وتشكل شروط العهد السيناوي المنظمة للعلاقة بين الله وبين شعبه المختار إسرائيل (تث ٢٦: ١٦- ١٧)، فمن ثم يتوجب طاعتها (قا؛ الاستعمال المتكرر للأفعال עָשָׂה [#٦٩١٣] و שָׁמַר [#٩٠٦٨] مع מִשְׁפָּט) وعلم (تث ٣٣: ١٠؛ عز ٧: ١٠).

الواجب الأساسي للملك هو أن يطيع ويفرض الطاعة للشرائع الإلهية باعتبارها جوهرية للنجاح على المستوى الشخصي، وعلى المستوى القومي (مثل؛ بركات العهد) نلاحظه دائمًا في الأسفار التاريخية (٢صم ٢٢: ٢٣|| مز ١٨: ٢٢ [٢٣]؛ ١مل ٢: ٣؛ ٦: ١٢- ١٣؛ ٩: ٤- ٥؛ ١أخ ٢٢: ١٣؛ ٢أخ ٧: ١٧). وعدم إطاعة هذه الشّرائع تستوجب عقوبة إلهية (١مل ١١: ٣٣؛ نح ٩: ٢٩- ٣١)، وتاريخ إسرائيل في مجمله تاريخ عصيان (حز ٢٠: ١١، ١٣، ١٦، ١٨- ١٩، ٢١، ٢٤- ٢٥). وعلى سبيل ذلك، تُختتم مجموعة الأسفار النبوية بالنصيحة القائلة. "اُذْكُرُوا شَرِيعَةَ مُوسَى عَبْدِي الَّتِي أَمَرْتُهُ بِهَا فِي حُورِيبَ عَلَى كُلِّ إِسْرَائِيلَ. الْفَرَائِضَ وَالأَحْكَامَ (חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים) ... لِئَلاَّ آتِيَ وَأَضْرِبَ الأَرْضَ بِلَعْنٍ" (ملا ٤: ٤، ٧ [٣: ٢٢، ٢٥]). وهذه هي موضوعات حقيقة عن "حَيَاة وموت" (تث ٣٠: ١٥- ٢٠).

وفي تناقض صارخ للصورة الحالكة للعصيان القومي لشرائع الله والتي رسمتها الأسفار التاريخية والنبوية، تأتي شهادة كاتب المزمور ١١٩، والذي يعبر وبشكل متكرر عن رغبة كاتب المزمور أن يتعلم، ويختزن، ويطيع מִשְׁפָּטִים الله (ع. ٧، ١٣، ٢٠، ٣٠، ٣٩، ٤٣، ٥٢، ٦٢، ٧٥، ٩١، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٨، ١٢٠، ١٣٧، ١٥٦، ١٦٤، ١٧٥). ولم يكتف الأنبياء بالنظر إلى حاضر الأمّة وماضيها من ناحية خطيّة عصيانها، بل تطلعوا أيضًا للمستقبل إلى التغيير الآخروي الذي سيطرأ على الشّعب من خلال تدخل الله، الأمر الذي سيؤدي إلى الطاعة التامة لفرائضه وأحكامه (حز ١١: ٢٠؛ ٣٦: ٢٧؛ ٣٧: ٢٤).

٥. تعليمات إلهية أخرى وقرارات موثوقة. سلطة الله تتجاوز إعطاء النّاموس الموسوي، لأنّه واصل إعطاء إسرائيل أحكامًا معينة طوال تاريخها وقد وُصفت أيضًا بأنّها מִשְׁפָּט لقد دار الإسرائيليون حول أريحا سبع مرات "عَلَى هذَا الْمِنْوَالِ" (يش ٦: ١٥، כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה المُعطاة في ٢- ٥، ت. ك. ح "عَلَى

هَذَا النَّمَطِ"). وَكَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَصْعَدُونَ إِلَيْهَا [دَبُورَة] لِلْقَضَاءِ (قض ٤: ٥) ليتسلموا القرار الإلهي فيما يتعلق بصراخهم طالبين المَعُونة (ت. ك. ح؛ ت. إ. ش "وَكَانَتْ تَعْقِدُ مَجْلِسَ قَضَائِهَا تَحْتَ نَخْلَةٍ" وهذه ترجمة تفسيرية لـ וְהִיא יוֹשֶׁבֶת، والترجمة الحرفية "وَهِيَ جَالِسَةٌ" [ت. س& ف]، أدت إِلَى النداء الَّذِي وُجِهَ لبَارَاق (ع. ٦). لقَدْ سأل مَنُوحُ ملاك الرَّبِّ عن الإعلان الإلهي المتعلق بطفله وعمله كمخلص مستقبلي لإِسْرَائِيل (قض ١٣: ١٢، قا؛ ع. ٥)، واقتصرت الإجابة عَلَى القيود الغذائية الَّتِي فُرضت عَلَى زوجته الحَامل. والـ מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה المذكورة فِي ١صم ١٠: ٢٥ تشير إِلَى التَّعَالِيم الإلهية فِيما يختص بالمَلكية، والتِي سجلها صَمُوئِيل حينئذ كمرجع دائم. ولقَدْ فهمت سب. سؤال المَلِك المذكور فِي ٢مل ١: ٧ بنفس الطريقة (מֶה מִשְׁפַּט הָאִישׁ = Τις ἡ κρίσις)، مَا هُوَ الحكم، ترجمة ت. ك. ح "مَا هِيَ أَوْصَافُ الرَّجُلِ"، وذلِكَ عَلَى أساس وصف الرسل لمظهر إِيلِيَّا ردًا عَلَى هذا الاستفسار. (لمناقشة أكثر تفصيلاً فِي هذه النوعية، انظر Block. Block, 244 n. 55، يقترح أَيْضًا الفقرات النبوية التالية عَلَى أَنَّهَا تشير إِلَى إعلانات نبوية: إش ٢٨: ٦؛ ٤١: ١؛ ٥٩: ٩- ٢١؛ حز ٢١: ٢٦- ٢٧ [٣١- ٣٢]؛ هُوَ ٥: ١؛ مِي ٣: ١- ٤؛ ملا ٢: ١٣- ٣: ١).

لقَدْ شيدت خَيْمَة الاجْتِمَاع وكذلِكَ الهَيْكَل طِبقًا للتعليمات الإلهية (خر ٢٦: ٣٠، /כְּמִשְׁפָּט]، ١مل ٦: ٣٨؛ ٢أخ ٤: ٧؛ قا؛ ١أخ ٢٨: ١٢، ١٩، ربما بالتشابه مع الاستعمال غيرالواضح لـ מִשְׁפָּט فِي حز ٤٢: ١١ مع الإشارة إِلَى الهَيْكَل المستقبلي.

٦. دينونة الله الكونية. بالنظر إِلَى أن الله يسود عَلَى كُلّ الأُمم (مز٩٧: ١، ٩)، لِذلِكَ نراه مشتركًا بفاعلية فِي تأسيس العدل مِنْ خلال أعمال الخلاص وأعمال الدينونة (ع. ٢، ٨). والعدل الإلهي واسع النطاق جِدًا، حيث يحفظ الإِنْسَان والحيوان، وَهُوَ يوفر ملجأ للعظيم والحقير (٣٦: ٦- ٧ [٧- ٨]).وهذه الأحْكَام الَّتِي يعلنها، تُذكر إِلَى جَانِب المعجزات والعجائب (١أخ ١٦: ١٢ ‖ مز ١٠٥: ٥، وكُلّ هذه الأعمال يسبقها إعلان إلهي، قا؛ هُوَ ٦: ٢٥)؛ إنهم فِي كُلّ الأَرْض (مز ١٠٥: ٧). والأشرار المتغطرسون يعتبرون أنفسهم فِي مأمن مِنْ دينونة الله (١٠: ٥، لكِن قا؛ ع. ١٦). وبرغم ذلِكَ، يعلن إِرْمِيَا أن دينونة الله ستعلَن عَلَى شَعْب الله (إر ١: ١٦)، وعَلَى الأُمَم (٤٨: ٢١، ٤٧؛ ٤٩: ١٢؛ ٥١: ٩؛ ٥٢: ٩). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه الأعمال ليست مجرد استعراض عقابي للقوة: "لأَنَّهُ حِينَمَا تَكُونُ أَحْكَامُكَ فِي الأَرْضِ يَتَعَلَّمُ سُكَّانُ الْمَسْكُونَةِ الْعَدْلَ" (إش ٢٦: ٩).

٧. المعاني المُشْتَقَّة. هناك العديد مِنْ الفقرات الَّتِي لا يَكُونُ فيها معنى מִשְׁפָּט واضحًا، أَوْ لا يتلائم مع إحدى النوعيات السابقة. فِي تك ٤٠: ١٣ تشير מִשְׁפָּט إِلَى حقوق وواجبات حَامل الكأس السابقة. وفِي قض ١٨: ٧ تشير إِلَى حكم جِدْعُون "وَلَيْسَ فِي الأَرْضِ مُؤْذٍ بِأَمْرٍ وَارِثُ رِيَاسَةٍ" (هكَذَا أَيْضًا R. Boling, *Judges*, AB, 1975, 263؛ قا؛ ٢مل ١٧: ٣٣، كعادة الأُمَم أَوْ ممارستهم فِيما يتعلق بالعبادة). وفِي ١صم ٢٧: ١١ تشير מִשְׁפָּט إِلَى سياسة دَاوُد المتناغمة عِنْدَ قيامه بهجوم، وفِي ١مل ١٨: ٢٨ تشير إِلَى طقوس كَهَنَة الْبَعْل الَّتِي يلفتون بها انتباه الْبَعْل. وفِي ٤: ٢٨ [٥: ٨] تشير الكَلِمة إِلَى كميات الشَّعِير المعينة الَّتِي يجب تسليمها إِلَى إسطبلات الْمَلِك، وفِي ٢مل ١١: ١٤ تتعلق بالمكَان الصحيح الَّذِي يقف فِيه الْمَلِك إِلَى جَانِب الهَيْكَل طِبقًا للبروتوكول المَلكي. وباستثناء هذه الأمثلة يبدو أن كافة إستخدامات الكَلِمة الأخرى يمكن وضعها فِي إطار نوعيات أساسية قليلة مِنْ الإستخدام، وأنه لَمْ يطرأ أي تطور ساميّ فِي معنى كَلِمة מִשְׁפָּט فِي تاريخ إِسْرَائِيل الأدبي. (بالنسبة لرأي مختلف يتعلق بتطور ساميّ، قا؛ Niehr, 396-400). ومِوجز القوا أن מִשְׁפָּט (اسم، مفرد، و جمع) يُقصد بها الأحْكَام السارية أَوْ الملزمة فِي الحَيَاة فِي وضع معين، وهكَذَا فإن تعمل מִשְׁפָּט، فهذا معناه أنك تفعل مَا هُوَ حَقٌّ وعدل.

٨. الأبعاد اللاهوتية لـ מִשְׁפָּט (أ) فِي التَّوْرَاة والأسفار التاريخية، صُورت عَلَى نحو رائع طلبات الله المتعلقة بالطاعة والعدل ونجاحات إِسْرَائِيل المشوشة فِي هذا الشأن. والمَزَامِير تمتدح إظهار الله لعدله الشامل، ولا سيما تجاه إِسْرَائِيل (مز ٩٩: ٤) وأعمال خلاصه للأفراد الَّذِينَ يتقون فِيه ويطيعونه؛ حَتَّى لو طلب هذا إبادة الأشرار (٩: ٤، ٧، ١٦ [٥، ٨، ١٧]، وهؤلاء الناس يقيمون التماسهم ليس عَلَى أساس العدل (لأَنَّهُ ليس من أحد بارًا حقًا) بل عَلَى أساس الرحمة (١٤٣: ١- ٢). وفِي مز ١١٩، يستخدم كاتب المَزْمُور كَلِمة מִשְׁפָּט فِي كُلّ مقطع شعري، لكن *tet* ومرتين كُلّ منها فِي *nun* و *resh* ، وعادة فِي صيغة الجمع، للإشارة إِلَى ناموس الله، لكنه يتخذ صيغة المفرد فِي ع. ٨٤، ١٢١ و١٣٢ و١٤٩ (لكن ١١ فِي المخطوطات بصيغة الجمع) ليطلب تنفيذ عدل الله، وليؤكد عدالته، وليطلب حقه كواحد ممن يحبون الله، ولكي يزيده العدل الإلهي نشاطاً - ولعله وعن قصد يستكشف الفروق الضنيلة المختلفة للكَلِمة باستخدامه صيغة المفرد فِي ع. ١٤٩، ولكنه استخدم صيغة الجمع فِي ع. ١٥٦ بنفس النمط.

(ب) فِي الأدب الحكمي. يزخر سِفر أَيُّوب بالمصطلحات القانونية، حيث يؤكد أَيُّوب عَلَى عدالته الخاصة فِيما يسجوب عدالة الله، الَّتِي هي أساس حجة أَلِيهُو (أي ٣٤: ١٢)، وكذلِكَ التوبيخ الإلهي (٤٠: ٨). ويتساءل أَلِيهُو أَيْضًا مَا إذا كَانَ الله فِي حاجة إِلَى إجراءات قضائية ليحدد الإِثم (٣٤: ٢٣؛ قا؛ ٩: ٣٢؛ ١٤: ٣؛ ٢٢: ٤)، وأخيرًا يسحب أَيُّوب قضيته مِنْ أمام الله (מָאַס؛ ٤٢: ٦، قا؛ Scholnick, 521-29). المعلّم (قوهيليت/ الجامعة) يعتنق بحزم عقيدته فِي الحكم والعدالة الإلهية (جا ٨: ٥- ٦؛ ١١: ٩؛ ١٢: ٤) بالرغم مِنْ ملاحظاته الشخصية الَّتِي هي عكس ذلِكَ (٣: ١٦؛ ٥: ٨ [٧]). وحكيم سِفر أَمْثَال يتفهم الأبعاد الأخلاقية للحكمة (أم ١: ٣؛ ٢: ٨- ٩) ويتأمل مليًا فِي العلاقة بين الله، والْمَلِك، والعدل (أم ١٦: ٨، ١٠، ١١، ٣٣، قا؛ Cox).

(ج) فِي الأَنْبِيَاء ترد מִשְׁפָּט أكثر مِنْ ٣٠ مرَّة عِنْدَ كُلّ مِنْ إِشَعْيَاء، وإِرْمِيَا وحِزْقِيَال. وطبقًا لسِفر إِشَعْيَاء، فإن الدينونة الإلهية والعدل ستعيدَان العدل إِلَى إِسْرَائِيل (إش ١: ٢١، ٢٧؛ ٣: ١٤؛ ٤: ٤؛ ٥: ٧، ١٦)، كَما أنه سيأتي مَلِكٌ أسخاتولوجي عَادِل (٩: ٧ [٦]؛ ١٦: ٥؛ ٣٢: ١). والعبد الَّذِي وُصف فِي النصف الأخير مِنْ سِفر إِشَعْيَاء سيجلب العدل ليس لإِسْرَائِيل وحدها (٤٠: ٢٧)، بل ولِلأمم أَيْضًا (٤٢: ١، ٣، ٤). وفِي

غضون ذلِكَ، فإن ظلم إِسْرَائِيل يمنع ظهور العدل الإلهي (٥٨: ٢، NIV ، [وكذا ت. ك. ح.] أخطأت فِي ترجمة מִשְׁפָּט [مفرد] حيث ترجمتها أَحْكَام بدلاً مِنْ حَق، ٥٩: ٨ و٩ و١١ و١٤ و١٥). وليس مِنْ الواضح أن اختلافات ضئيلة عديدة لـ מִשְׁפָּט قَدْ استُخدمت فِي إش ٤٢ أَوْ ٥٩ (قا؛ Beuken, Jeremias, and Kendall).

لَقَدْ ناضل إِرْمِيَا النَّبِيُّ شخصيًا مع الحق الإلهي (إر ١٢: ١). وقَدْ طلب الله أن يؤدبه بحق (١٠: ٢٤). وقَدْ رد الله بأن أعلن أن هذا هُوَ قصده بالنسبة للأُمَّة كُلّها (٤٦: ٢٨) والعدل له أهمية بالغة لدى الله (وهَكَذَا كَانَ نادرًا فِي إِسْرَائِيل) حَتَّى أنه سيغفر لأُورُشَلِيم إذا وُجد ولو إِنْسَان بار واحد (٥: ١). وعودة إِسْرَائِيل إِلَى الحق والعدل والأَمَانة - لله ستضمن الْبَرَكَة للشُّعُوب (٤: ١- ٢). ويركز حِزْقِيَال النَّبِيُّ عَلَى عصيان الأُمَّة لـ מִשְׁפָּטִים الإلهية (حز ٥: ٦- ٨). والدينونة الإلهية فقط (٢٣: ٢٤- ٢٥) والتغير الإلهي، هما اللذان بوسعهما إعادة الشَّعْب إِلَى الطاعة (٣٦: ٢٦- ٢٧؛ ٣٧: ٤٢). وإعدادهم لن تتم رعايتهم بالعدل (٣٤: ١٦).

ب. ت سب. فِي كثير مِنْ الأحيان تترجم מִשְׁפָּט بكَلِمة κρίμα (١٨٢ مرَّة # ي٣٢١٠) κρίσις (١٤٢ مرَّة # ي٣٢١٣). δικαίωμα (٣٨ مرَّة # ي١٤٦٨)، وكَلِمة מִשְׁפָּט تأتي كثيرًا فِي قمران، ولا سيما نج، وثص (قا؛ Kuhn, *Konkordanz*, 136-38; Delcor, 1954, 533-53; 1955, 60-75) وطبقا لما يقوله ديلكر Delcor, 1954, 541، يمكن أن تشير מִשְׁפָּט فِي قمران إِلَى النَّامُوس الإلهي وكذلِكَ إِلَى قوانين الجماعة، بما فِي ذلِكَ قانون العقوبات الخاص بهذه الشيعة.

ع. ج موضوع الدينونة الإلهية والحق والعدل الوارد فِي ع. ق تم تطوره بشكل أكبر فِي ع. ج. وتعَالِيم يَسُوع فسرت بشكل أوسع فكرة "يَوْم" للدينونة العامة (قا؛ مت ١٠: ١٥؛ ١١: ٢٢، ٢٤؛ ١٢: ٤١، ٤٢، وكذلِكَ ع. ٣٦؛ ويوازي أع ١٧: ٣١؛ رؤ١٤: ٧؛ ١٩: ١١). وما جاء فِي مت ١٢: ١٧- ٢١ إقتباسًا من أش ٤٢: ١- ٤ كتحقيق فِي خدمة يَسُوع (قا؛ أَيْضًا أع ٨: ٣٢- ٣٣، والتي اقتبست مِنْ إش ٥٣: ٧- ٨). وقَدْ وبخ يَسُوع الكتبة والفريسيين لإهمالهم الحق الَّذِي يُعد أكثر أهمية من النَّامُوس (مت ٢٣: ٢٣- ٢٤؛ لو ١١: ٤٢). ومثل الأرملة اللحوح في لو ١٨: ١- ٩ يعكس تأكيدات ع. ق بأن الله سيعطي الحق لأعضاء المجتمع الضعفاء والمقهورين.

عدل، دينونة: ← דִּין [*dyn* [1]] (دَان، قَضَى، حكم، جَادَل، تَسَلَّط، #١٩٠٦) ← מִשְׂפָּח [*miśpāḥ*] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [*pll* [1]] (يجلس فِي ساحة القضاء، يفصل، يترقب، يظنّ #٧١٣٦) ← צדק [*ṣdq*] (يَعدِل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [*špṭ*] (قضى، ينفذ حكم، حكم، #٩١٤٩)

ناموس الله: ← חֹק [*ḥōq*] (قسمة، التزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [*miṣwâ*] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [*'ēdût*] (أَحْكَام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [*piqqûdîm*] (اتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [*tôrâ*] (اتجاه، توصية، قانون، النَّامُوس، #٩٣٦٨)؛ ← **الوصايا العشر: لاهوت؛** ← **أخلاق: لاهوت؛** ← **ناموس الله: لاهوت**

البيبلوجرافيا

ABD 3:1127-29; *THAT* 2:999-1009; *TWAT* 5:93-107; *TWOT* 2:947-49; J. Barr, "Ancient Biblical Laws and Modern Human Rights," in *Justice and the Holy* [Harrelson FS], 1989, 21-33; L. W. Batten, "The Use of מִשְׁפָּט" *JBL* 2, 1892, 206-10; W. A. M. Beuken, "*mispat*: The First Servant Song and Its Context," *VT* 22, 1972, 1-30; D. I. Block, "Deborah Among the Judges: The Perspective of the Hebrew Historian," in *Faith, Tradition & History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context,* 1994, 229-53; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtsleben im Alten Testament*, WMANT 14, 1970; O. Booth, "The Semantic Development of the Term מִשְׁפָּט in the Old Testament," *JBL* 61, 1942, 105-10; H. Cazelles, "*mtpt* à Ugarit," *Or* 53, 1984, 177-82; D. Cox, "*Sedaqa and Mispat*: The Concept of Righteousness in Later Wisdom," *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 27, 1977, 33-55; S. M. Delcor, "Contribution à l'étude de la législation des séctaires Damas et de Qumran," *RB* 61, 1954, 533-53; 62, 1955, 60-75; A. Dünner, *Die Gerechtigkeit nach dem Alten Testament*, Schriften zur Rechtslehre und Politik 42, 1963; L. Epstein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, 1986; H. W. Hertzberg, "Die Entwicklung des Begriffes מִשְׁפָּט im Alten Testament," *ZAW* 40, 1922, 256-87; *ZAW* 41, 1923, 16-76; J. Jeremias, "מִשְׁפָּט im ersten Gottesknechtslied," *VT* 22, 1972, 31-42; M. D. Johnson, "The Paralysis of Torah in Habakkuk I 4," *VT* 35, 1985, 257-66; D. Kendall, "The Use of Mispat in Isaiah 59," *ZAW* 96, 1984, 391-405; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssॖtze*, WMANT 29, 1971; N. Lohfink, "*Die huqqîm ûmispatîm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1," *Bib* 70, 1989, 1-30; G. C. Macholz, "Die Stellung des Knigs in der israelitischen Gerichtsverfassung," *ZAW* 84, 1972, 157-82; C. North, *The Second Isaiah*, 1964; R. D. Patterson, "The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature," *BSac*, 1973, 223-34; J. van der Ploeg, "*sapat* et *mispat*," *OTS* 2, 1943, 144-55; idem, "Studies in Hebrew Law," *CBQ* 12, 1950, 248-59; S. H. Scholnick, "The Meaning of *Mispat* in the Book of Job," *JBL* 101, 1982, 521-29; I. L. Seeligmann, "Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebrüisch," *SVT* 16, 1967, 251-78; J. Stek, "Salvation, Justice and Liberation," *CTJ* 13, 1978, 133-65; H. C. Thomson, "*Schophet and Mishpat* in the Book of Judges," *TGUOS* 19, 1963, 74-85; M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 1995; K. W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel,* JSOTS

12, 1979; D. J. Wiseman, “Law and Order in Old Testament Times,” *VE* 8, 1973, 5-21.

ريتشارد شولز *Richard Schultz*

كُلية ← #٤٠٠٠ (כִּלְיָה [*kilyâ*]، كُلي).
قتل ← #٤٦٣٧ (מוּת [*mût*]، أعدم، قتل، مَاتَ).
صنف ، نوع ← #٤٧٨٦ (מִין [*mîn*]، تنوع، تشكيلة، نوع).
ضرّم ← #٣٦٧٥ (יָצַת [*yāṣat*]، أَشْعَلَ نَارًا، أَوْقَدَ نَارًا، اِتقد، أضرم).

سِفْر العدد: لاهوت

سِفْر "العدد" هو السِفْر الرابع مِنْ مجموعة تضم خمسة أسفار، يُطلق عليها اسم "الأسفار الخمسة" وَهُوَ يرتبط بسِفْر التكوين عنِ طريق موضوع المواعيد (Clines) واللعنات، ويلي سِفْر اللاَّويِّين، وَهُوَ عَلَى غراره يحتوى عَلَى تعليمات خاصة بعبادة أُعطيَت فِي سِينَاء. وسِفْر العدد يحكي قصة الأربعين سنة الَّتِي استغرقتها رحلة بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ سِينَاء إِلَى مُوآب الَّتِي هي عتبة أرْض الميعاد. وهَذَا السِفْر يمثل "قنطرة" إِلَى سِفْر التَّثْنِيَة، الَّذِي يتضمن كَلاَم مُوسَى الَّذِي قاله فِي "عَرَبَات مُوآب"

أ. البِنية الأدبية:

تركيب السِفْر طِبقًا لمؤشراته الجغرافِية يعطينا ثلاثة أجزاء: الإقامة فِي سِينَاء (١: ١- ١٠: ١٠) حول قَادَش برينع (١٠: ١١- ٢٠: ١٣)، وفِي الطريق إِلَى عَرَبَات مُوآب (٢٠: ١٤- ٣٦: ١٣). والجزء الأَوَّل عامر بتَوجيهات مِنْ الله تختص بقرعة للخدمة العسكرية، وتنظيم المخيم. أَمَّا الموضوعات الخاصة باللاَّويِّين والعبادة، فيتناولها الجزءان التاليان، وفِي حين أنهما لا يخلوان مِنْ مادة خاصة بالأوامر، إلاّ أنهما يتكونان بشكل رَئِيسي مِنْ تقارير عن الأحداث المتعلقة بالرحلة. والرحلة فِي واقع الحال مَا هي سوى حملة عسكرية. وإذا أخذنا بوجهة النظر هذه، فإن الجزء الأَوَّل يمثل "إعدادًا"، والثاني يمثل "التنفيذ" (Knierim). والبِنية الَّتِي عُملت بشكل مؤقت تعطى تقسيمًا ثنائيا: الإحصاء الأَوَّل (جيل قَدِيم ١: ١- ٢٥: ١٦)، والإحصاء الثاني (جيل جديد، ٢٦: ١- ٣٦: ١٣) (Olson).

والسؤال عن الفكر اللاهوتي، هُوَ أن تلتفت إِلَي الأساس اللاهوتي للسِفْر، وأن تسأل (إذا تحدثنا لاهوتيًا) مَا الَّذِي يرمي إليه السِفْر والمساعدة عَلَى بيان موجز تتأتى مِنْ التعرف عَلَى النوعية الَّتِي تضمنها السِفْر: تعليمات وتوجيهات (النصف الأَوَّل) وتقرير عن رحلة بَنِي إِسْرَائِيل (النصف الثاني، انظر عَلَى وجه الخصوص ٣٣: ١- ٤٩). وتلمس مِنْ كُليهما شَيْئًا مِنْ الفاعلية بين الله والشَّعْب، والعلاقة بينهما ليست مستقرة. وع. الأخيرة لا تلخص السِفْر فحسب، بل تقَدّم لنا مَا يساعدنا عَلَى عمل موجز لاهوتي: "هذه هي الوصايا والأَحْكَام الَّتِي أَوْصَى بها الرَّبّ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيل عن يد مُوسَى فِي عَرَبَات مُوآب عَلَى أردن أرِيحَا" (٣٦: ١٣). وهذا لاهوتي يتعامل مع مَا يُفهم عَلَى أنه الرَّبّ، وعن القادة، وعن الشَّعْب فِي سياق الوصايا، ورحلة تجاه أرْض الميعاد.

ب. الموضوعات اللاهوتية:

١. الله. (أ) مرشد إلهي، ومعطي النَّامُوس. قَدْ تكون الْبَرِّيَّة غير مطروقة، غير أن المسافرين عبرها لَمْ يكونوا يفتقرون إِلَى مرشد. وَكَانَ المرشد هُوَ الرَّبّ. أَمَّا وأن بَنِي إِسْرَائِيل كَانَوا يبدأون السير تارة ويتوقفون تارة أخرى فِي هذه الرحلة فقَدْ كَانَ هذا يتم بناء عَلَى أوَامر الرَّبّ، وهذا كَانَ يعبر عن أمر جوهري: الرَّبّ هُوَ السَّيِّد الأَعْلَى بالنسبة لشَعْبه، لقَدْ تولى الله زمام الأمور. بل ومَا كَانَ الرَّبّ بعيدًا، يصدر تعليماته مِنْ مسافة طويلة بل كَانَ تَابُوت العَهْد دليلاً عَلَى حضوره (١٠: ٣٥- ٣٦، قا؛ ٢٣: ٢١؛ ٣٥: ٣٤ب)، وهكَذَا أيْضًا المجد (כָּבוֹד) (٩: ١٥- ٢٣، قا؛ ١٦: ١٩). وكلاهما يذكر بأن الله دائمًا يتدخل لصالح شَعْبه. والسِفْر يقوم عَلَى أساس هذا التدخل الفعال، مع التأكيد عَلَى وفاء (חֶסֶד) الله الدائم. والترانيم حافلة بمعنى انخراط الله مع شَعْبه، والأمر الَّذِي لا جدال فِيه هُوَ أنه قائدهم المنتصر دائمًا: "قُمْ يَا رَبُّ، فَلْتَتَبَدَّدْ أَعْدَاؤُكَ ... ارْجِعْ يَا رَبُّ إِلَى رِبْوَاتِ أُلُوفِ إِسْرَائِيلَ" (١٠: ٣٣- ٣٦). هل أصبح الشعر يعبر أيْضًا عن الفكر اللاهوتي؟

(ب) مبجَل كريم ومؤدّب رحيم. والله بتقَدْيم النَّامُوس أظهر أنه رؤوف رحيم: فإِسْرَائِيل تُترك دون توجيه بالنسبة لموضوعات تتضمن تنظيم الإقامة فِي المخيمات، واجبات اللاَّويِّين، كَيْفَ يتصرفون حينما تحدث نجاسة. فالله ليس إلهًا طاغيا مستبداً، تحتاج إِسْرَائِيل إِلَى أن تخمن توقعاته. ذلِكَ أن مشيئته أعلنت، والنمط السلوكي المرغوب أصبح واضحًا. والمذكرات الخاصة تبرز بصفة خاصة رعاية الله وعنايته الإلهية. فقَدْ دبر لهم القيادة فِي شخص مُوسَى وهَارُون وآخرين (١٨: ٦). ومن الناحية المادية المن والسلوى، كما دبر لهم الماء بطريقة معجزية (١١: ١- ٣٥؛ ٢٠: ٢- ١٣). والله يعطي النصْلاَة عَلَى القوى المعادية (٢١: ٣، ٢١- ٣٥؛ ٣١: ١- ١٢). والمباركة الهَارُونية تبين أن الله عَلَى استعداد أن يبارك (يعطي قوة، ويجعل الإنْسَان مثمرًا)، وأن الله يعطي ميزة لشَعْبه بحضوره، كما يعطيهم سلاماً (٦: ٢٢- ٢٧).

وبالرغم مِنْ ذلِكَ فإن الأحداث الَّتِي وقعت أثناء الرحلة تصور الله عَلَى أنه ليس كريمًا بلا شروط. فغَضَب الله يثور بسبب سلوك الشَّعْب الَّذِي تشينه الخطايا، تذمرهم (١١: ١، ١٠، ١٣)، تحديهم قيادة مُوسَى (١٢: ٩)، تمردهم عِنْدَ قَادَش (١٤: ١- ٤٥؛ ٣٢: ١٠، ١٣)، تمرد قُورَح ودَاثَان وأَبِيرَامُ (←) (١٦: ٢، قا؛ ١٦: ٤٦)، وتبرم بَلْعَام (٢٢: ٢٢). وعَلَى الرغم مِنْ أن ذلِكَ لَمْ يُوضع فِي سِفْر العدد، فإن المفهوم السائد هُوَ أن الله محب وملتزم نَحْوَ شَعْبه، ولكنه فِي ذات الوقت ملتزم بالعدل. وَهُوَ لا يحتمل الشرّ. فهو يهتم بشَعْبه، كما يهتم بعدله. وعَلَى ذلِكَ فغَضَب الله ليس عكس اهتمامه، ذلِكَ أن غضبه واهتمامه هما وجهان لعملة واحدة وهي: المحبة.

وثمة إضافة شعرية جمعت بين الناحيتين الحلوة والمرّة: "الرَّبُّ طَوِيلُ الرُّوحِ كَثِيرُ الإِحْسَانِ، يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَالسَّيِّئَةَ، لكِنَّهُ لاَ يُبْرِئُ. بَلْ يَجْعَلُ ذَنْبَ الآبَاءِ عَلَى الأَبْنَاءِ إِلَى الْجِيلِ الثَّالِثِ

وَالرَّابع" (١٤: ١٨).

(جـ) نموذج للقَدَاسة، وغافر الخطايا. النَّامُوس بوجه خاص يعرفنا أن الله يريد الطهارة، والطهارة ليست ببساطة هي النظافة الصحية، يريدها طهارة لا ترتبط بالتفرقة الاجْتِمَاعية" (-Doug las, 159). وعديدة هي الأوَامر والوصايا المتعلقة بالنجاسة (ص: ١- ٤، ٢٩؛ ٦: ١٢؛ ١٩: ١٠- ٢٢). وقَدْ كُلفت جماعة مِنْ اللَّاويِّين بأن تمنع الأشخاص غير المؤهلين مِنْ انتهاك الْمُقَدَّس (١: ٥١، قا؛ ٣: ١٠؛ ١٦: ٤٠). غير أن التوجيهات الَّتِي تطلب الطهارة تتضمن أَيْضًا الإجراء الَّذِي يُتخّذ حين يفشل المرء فِي أن يَكُونُ طاهرًا (١٥: ٢٢- ٢٩). والتقَدْمات الخاصة بالتطهير (ذَبَائِح الخَطِيَّة) حُددت بكُلّ وضوح. و"ذَبِيحَة الخَطِيَّة" تعبير ورد أكثر مِنْ ٣٠ مرَّة (قا؛ ص. ٧ و٢٩). والأحداث الَّتِي وقعت أثناء الرحلة، مثلما حدث عِنْدَ مَرِيبَةَ (٢٠: ٢- ١٣)، وقَادَش (٤: ١- ٤٥) تعزز المطالبة بالبر، الَّذِي يتضمن الامتثال لتوجيهات الله. وفِي القصص الخاصة بالرحلة، كَانَت المغفرة والمصالحة عن غير طريق الذَبِيحَة، فقَدْ كَانَ غَضَب الله يهدأ مِنْ خلال شفاعة مُوسَى (١٤: ١٧- ٢٠)، كما أن العقوبة أوقفت نتيجة العمل الَّذِي نتج عن الغَضَب الْمُقَدَّس الَّذِي أظهره فِينْحَاس (٢٥: ٦- ١١). فخوف الله وخشيته هما مِنْ العواطف الَّتِي يصورها سِفر العدد ببراعة.

٢. شَعْب الله. (أ) شَعْب متحد ومنظم. السِبْط، والعَشِيرَة، والعائلة، هي الأساس، ليس فقط بالنسبة لعمل التعداد (١: ٢- ٤٧، ٢: ٣٢- ٣٣)، وكذلِكَ لاختيار الجواسيس (١٣: ١)، ولكنها تُتخذ أَيْضًا كأساس لتوزيع الأرْض، حيث إنه حَتَّى اهتمامات العائلة تُؤخذ فِي الحسبان (٢٧: ١- ١١؛ ٣٦ (١- ١٣). ويتم تنظيم الشَّعْب فِي مخيماتهم، حيث توضع الأسباط حول المركز، خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (٢: ١- ٣١)، وهذا ترتيب يؤكد فكرة شَعْب واحد تحت رعاية الله، كما يؤكد أيْضًا فكرة أن كُلّ الأسباط للموعد. وحينما تتعرض هذه الوحدة للاختبار، مثلما حدث بالنسبة لطلب جَادَ، ورأُوبين أن يقيموا عَبْر الأرْدُنّ، تعامل مُوسَى مع هذا الحدث باعتباره كارثة. وَكَانَ الحل هُوَ أن يشترك السِبْطِان اللذان فِي عَبْر الأرْدُنّ فِي غزو الأراضي الواقعة غرب الأرْدُنّ (٣٢: ١- ٤٢).

(ب) مستقبل الشَّعْب - الحكم المسياني. إسْرَائِيل ممَلِكة كهنوية أمام الله، وهذا مَا تشير إليه الهدب الزرقاء الَّتِي توضع عَلَى أذيال ثياب بَنِي إسْرَائِيل (١٥: ٣٧- ٤١). ومصير الشَّعْب وغايته تم إبرازها فِي مجموعة أَقْوَال بَلْعَام، وهي أكبر كتلة مستقلة فِي هذا السِفر (ص. ٢٢- ٢٤). وقَدْ وُضعت مِنْ القصة بعد الحدث الَّذِي تذمر فِيه الشَّعْب عَلَى الرَّبّ وعَلَى مُوسَى، والَّذِي قابله الله بأن ارسل الحيات الْمُحْرِقَة (٢١: ٤- ٩)، وذروة سلسلة البركات تفِيد أن خطايا الشَّعْب لن تحبط خطة الله. وبدلاً مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنْ خلال عراف أجنَبِيّ أصبح نَبِيًّا، صدر الإعلان (وهذا أيْضًا بأسلوب الشعر) وذلِكَ فِي نُبُوَّة بَلْعَام الرابعة: "أَرَاهُ وَلكِنْ لَيْسَ الآنَ. أُبْصِرُهُ وَلكِنْ لَيْسَ قَرِيبًا. يَبْرُزُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ .. فَيُحَطِّمُ طَرَفَيْ مُوآبَ .. وَيَتَسَلَّطُ الَّذِي مِنْ يَعْقُوبَ، وَيَهْلِكُ الشَّارِدُ مِنْ مَدِينَةٍ" (٢٤: ١٧، ١٩). وقَدْ تحققت هذه النُبُوَّة فِي ممكة دَاوُد، وستتحقق عَلَى أكمل وجه وبشكُلّ نهائي فِي يَسُوع المسيح.

الأرْض هِي مستقبل إسْرَائِيل. وفِي الطريق كَانَت تشتبك فِي قتال مع الشُّعُوب المجاورة. وقَدْ هزمها الكَنْعَانِيُّون فِي قَادَش برينع (١٤: ٤٤- ٤٥)، بالرغم مِنْ أنَّهَا هزمتهم فِي وقت لاحق (٢١: ١- ٣) ← وقَدْ رفضت أَدُوم أنْ تسمح لها بالمرور، بالرغم مِنْ أن الطلبات تقَدَم بها مُوسَى بكُلّ كياسة وأدب (٢٠: ١٤- ٢١)، وعَلَى ذلِكَ اضطرت إسْرَائِيل أن تسلك طريقًا آخر. وعَلَى صعيد آخر، كَانَت إسْرَائِيل تبيد الشُّعُوب. بدون رحمة: الْمَلِك سِيحُون (٢١: ٢١- ٣٢، لاحظ الأسلوب الشعري، (ع. ٢٧- ٣٠)، عُوجمَلِك بَاشَان (٢١: ٣٣- ٣٥) وعَلَى وجه الخصوص الْمِدْيَانِيِّينَ (ص. ٣١) وذلِكَ ردًا عَلَى إغرائهم إسْرَائِيل عَلَى الفسوق. وقَدْ أضيفت أسباب منطقية بالإشارة إلَى "كِتَابُ حُرُوبِ اللهِ"، وَهُوَ مفقود (٢١: ١٤). إذًا، الرَّبّ هُوَ الَّذِي يأمر بالْحَرْب، وَهُوَ الَّذِي يحارب مِنْ أجل إسْرَائِيل (قا؛ ٢١: ٣٤).

(جـ) شَعْب مطاوع تارة ومعاند تارة أخرى. وصورة إسْرَائِيل لَمْ تكن تفتقر إلَى نواح طيبة. ذلِكَ أن رؤساء الأسباط قَدَموا بسخاء عِنْدَ تكريس قرابينهم (٧: ١- ٨٨). وعملت إسْرَائِيل كُلّ مَا أمر به الرَّبّ (١: ٥٤؛ ٢: ٣٤؛ ٥: ٤؛ ٩: ٥، ٢٣؛ ١٠: ١٣). كذلِكَ التزم مُوسَى بكُلّ توجيهات الله (أكثر مِنْ ١٥ مرَّة: ١: ١٧- ١٩؛ ٣: ١٦، ٤٢؛ ٤: ٤٩- ٥١؛ ٣٧، ٤١، ٤٥، ٤٩؛ ٧: ٦- ٨؛ ٨: ٣- ٤، ٢٠- ٢٢؛ ١١: ٢٤- ٢٥؛ ١٧: ٧؛ ٢٦: ٣- ٤؛ ٢٧: ٢٢؛ ٢٩: ٤٠؛ ٣١: ٣- ٢٤، ٣١) - الأمر الَّذِي يجعل تمرده (٢٠: ٩- ١٣) أكثر مدعاة للدهشة.

ويَوْميات رحلة إسْرَائِيل تتحدث فِي غالبيتها عن شَعْب دأب عَلَى التمرد وعمل الخطأ. فهم لايقنعون ويشكون مِنْ إمدادات الله لهم (موضع السلوى، ١١: ١- ٣٤)، ويفتقرون إلَى الثقة والطاعة، ويرفضون دخول الأرْض (١٣: ١- ١٤: ٤٥)، وكثيرًا مَا يتبرمون (٢١: ٥- ٩)، ويتذمرون (قُورَحُ، ١٦: ١-٤٠)، ويتجاهلون وصايا الله بشكُلّ فاضح (مثل؛ دخلوا فِي علاقات جنسية محرمة مع الْمِدْيَانيات (٢٥: ١- ٥). كما أن مُوسَى نفسه وَهُوَ القائد رفض الامتثال لأوَامر الله وضرب الصخرة عوض أن يكُلّمها (٢٠: ١- ١٣). ومن الجلي أن للخَطِيَّة أبعادًا متعددة.

من الواضح أن هناك رابطة بين الخَطِيَّة وعواقبها. فارتكاب الإثم له عواقب وخَيْمَة - ولا سيما - بالنسبة لمَرْيَم وهَارُون (١٢: ١٠)، وبالنسبة لقُورَح وزمرته (١٦: ١٥- ٣٤)، ولشَعْب الله مجتمعًا (الأصحاحات ١٤- ٢٤، ٢٥: ٥). والسِفريُعد تحذيرًا (٣٢: ٨- ١٥ و٢٣) كما يُعدّ تحدًّيا للجيل الجديد.

٣. القادة. (أ) قادة يتسلطون. القادة وخدمتهم هبة مِنْ الله (١٨: ٥- ٧ و١٩). والحاجة إلَى القادة تكمن - فِي جزء منها - فِي دورهم التوسطي. والرَّبّ، الَّذِي لا يتكُلّم إطلاقًا إلَى الشَّعْب مباشرة، يبعث برسالته عن طريق القائد الَّذِي هُوَ مُوسَى. وقَدْ ذُكرت عبارة "كَلَّم الرَّبّ مُوسَى" مَا يُقَرِّبُ مِنْ خمسين مرَّة. والقادة مِنْ الْكَهَنَة يمارسون دورهم التوسطى بتقَدْيم الذَبَائِح، مثل؛ مجمرَّة بخور هَارُون أثناء الوباء (١٦: ٤٦- ٥٠). والخدمة التوسطية للقادة تتضمن الشفاعة (١١: ٢؛ ١٢: ١٣- ٢٠؛ ١٦: ٢٢؛ ٢١: ٧). وراء وصف الدور التوسطي يكمن

إدراك أن هناك مسافة هائلة بين الناس والله، وكذلِكَ إدراك رغبة الرَّبّ فِي الاتصال والاشتراك.

(ب) مضاعفة ومتمة. القيادة مركبة بطبيعتها بالرغم مِنْ مُوسَى هُوَ القائد (٣١: ١٣). أمَّا مَرْيَم وهَارُون فكَانَا جزءًا مِنَ الدَّائِرَة الداخلية (١٢: ١- ٥). وبأمر مِنَ الرَّبّ استجابة لشكوى مُوسَى مِنَ الأعباء الزائدة الَّتِي يتحملها، تم اختيار سبعين شخصًا لمساعدته (١١: ١٦- ٢٩): وكَانُوا أشخاصًا مميزين، لأن الروح القُدُس كَانَ يأتي عَلَيْهِمْ بطريقة مميزة (١٦: ١٧ و٢٦- ٢٩). وعُملت تدبيرات خاصة لخليفة هَارُون العازار (٢٠: ٢٢- ٢٩)، ولخليفة مُوسَى، يَشُوع (٢٧: ١٢- ٢٣). وتنصيب يَشُوع لَمْ يتضمن مميزات وضع مِنْ يقوم بالقيادة فحسب، بل مِنْ خلال صورة الراعي تبرز عملية القيادة عَلَى أنَّهَا اهتمام وعطاء (١٧: ١٢- ٢٣، قا؛ رسالة اللاَّوِيِّين ٨: ٥- ٢٦).

(جـ) امتيازات ومسئولية. كثيرًا مِنْ مزايا الْكَهَنَة (انظر، الخدمة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، ٣: ٥- ٨، المنح الَّتِي تُقدَم لهم مِنْ ٤٨ مَدِينَة، ٣٥: ١- ١٥، وتلقي العشور مِنَ الشَّعْب (١٨: ٨- ٣٢)، حَتَّى أن المرء لا يَكُونُ قَدْ أخطأ كثيرًا عِندَما اعتقَدَ أن موضوع السِفر هُوَ إضفاء الشّرْعية عَلَى الْكَهَنَة، وبصفة خاصة اللاَّوِيِّين. ويصرّ الله فيقول: "فَيَكُونُ اللاَّوِيُّونَ لِي" (٣: ٤٥، ٨: ١٤). وموضوع الوضع/ الخلافة/ الخدمة كَانَت له أهميته (حز ٤٤: ١٥- ٣١). والمثالان الخاصان بالتذمر ضد مُوسَى القائد (مَرْيَم/ هَارُون (عد ١٢: ١- ٦، قُورَح، دَاثَان وأَبِيرَام، (١٦: ١- ٤٠) يستخلص منها المرء أن القادة المعينين مِنَ الله لا يجب انتهاك حرمتهم (قا؛ ١٧: ١- ١٢). ولا يجرؤ الإنْسَان أن يتحرك ضدهم. لكن الاختيار إنما يَكُونُ لِتحمل المسئولية أكثر منه للحصول عَلَى ميزة. والتشريعات الَّتِي وردت مع بداية السِفْر كَانَت ترمى إِلَى أن توضع بجلاء وجبات كُلّ مِنَ الجماعات المختلفة (مثل؛: القَهَاتِيِّينَ، والجِرْشُونيين، وبَنِي مَرَارِي (٤: ١- ٤٩). وعَلَى وجه العموم، كَانَ عَلَى الْكَهَنَة (بَنِي هَارُون) تقْدِيم الذَّبَائِح (١٦: ٤٦- ٢٥: ١٣)، ويقومون بعملية التطهير (٥: ١١- ٣١؛ ١٩: ١- ١٠)، ويُقَدّمون البركات الكهنوتية (٦: ٢٢- ٢٦). أمَّا اللاَّوِيُّونَ، الَّذِينَ لا يُميزون كثيرًا فِي الأسفار الأخرى، يُوضعون هناَ فِي وضع (أقل مِنْ الْكَهَنَة) يجعلهم لشَعْب كَانَ مستعبدًا، وتحرر حديثًا، وغير معتاد عَلَى الحكم الذاتي، فإن تشكيلات الحكومة كَانَت تُواجه بالانتقاد.

٤. اللاَّوِيُّونَ (أ) تشريعات. أَحْكَامٍ وفرائض شخصية. العدد الْكَبِير مِنَ التوجيهات والتعَالِيم والشّرَائع تمس نواحي أخرى كثيرة ولا تقتصر عَلَى نواحي العبادة والأخلاقيات، بل إنها فِي الواقع تتضمن كُلّ مناحي الْحَيَاة. وهناك توجيهات خاصة بالإحصاء الرسمي للسُكَّانِ (أمور سياسية، ١: ٢- ٥٤؛ ٢٦: ٢- ٦٣)، وعن توزيع الأَرْض، والحدود أَوْ الميراث (أمور اقتصادية، ص. ٣٤)، وعن الزوجة الخائنة، وحلف النساء (أمور عائلية، ص. ٥، ٣٠)، وعن التصرف فِي غنائم الحَرْب (أمور عسكرية، ص. ٣١)، وبصفة خاصة عن العبادة (التقدِمات، الاحتفالات، التطهير، ص. ٧؛ ٢٩؛ ١٨: ٩). وهذه التوجيهات، وكُلّها بفم الرَّبّ، تصور التفاعل القوي بين الرَّبّ/ الشَّعْب. والتعليمات (الشّرَائع) ليست كُلّها مجموعة مِنَ التشريعات المصنفة، معالمها مجهولة، ولكنها بدلاً مِنْ ذلِكَ هي مشيئة السَّيِّد الأَعْلَى، الَّذِي هُوَ الله. أمَّا وأنه لا يجب أن نعتبر هذه مجرد نشر فِي خواء اجْتِمَاعي، فهذا واضح بالفعل مِنْ الطريقة الَّتِي يتبادل النَّامُوس (ن)، والقصة (ق) موضعيهما: ١٠: ١٠ (ن)؛ ١٠: ١١- ١٤: ٤٥ (ق): ١٥ ن؛ ١٦- ١٧ ق؛ ١٨- ١٩ ن؛ ٢٠- ٢٥ ق و٢٦- ٢٧: ١١ ن؛ ٢٧: ١٢- ٢٣ ق و٢٨- ٣٠ ن و٣٠ ن و٣١- ٣٣: ٤٩ ق؛ ٣٣: ٥٠- ٥٦ و٣٤- ٣٦ ن (هكذا، J. Milgrom, *Numbers*, xv).

(ب) الأحداث السابقة والنَّامُوس. ثمة ملمح هام للتشريعات الَّتِي وردت فِي سِفر العدد، وهُوَ أنَّهَا فِي كثير مِنَ الأحيان تنشأ نتيجة حالى أَوْ مثال استثنائي. ولِذلِكَ - مثل؛ - الحدث الخاص بالأشخاص الَّذِينَ تنجسوا نتيجة لمسهم جسد شخص ميت، كَانَ مِنْ شأنه صدور التوجيه القائل بأن هؤلاء يجب أن يُمنعوا مِنَ الفِصْح حَتَّى يتطهروا (٩: ٦- ١٤). وعدم وضوح طبيعة العقوبة بالنسبة للشخص الَّذِي لا يقَدّس السبت، لكنه جمع حطبًا، بما يخالف الوصية، يجب رجم هذا الرجل (١٥: ٣٢- ٣٦). والحالة المفردة الخاصة بالرجل الَّذِي لَمْ ينجب سوى بَنَات ولا يستطيع أن يرث عقاراً، يتم حلها بشَرِيعَة هي مِنْ بعض النواحي عَلَى النقيض مِنْ التفويض السابق (٢٧: ١- ١١؛ ٣٦: ١- ١٣). هناك بعض مِنَ الأمور غير الواضحة فِي النَّامُوس. وفهم النَّامُوس والظروف الشخصية تشبه الصيغة الَّتِي قالها يَسُوع: "السبت إنما جُعل لأجل الإنْسَانِ لا الإنْسَان لأجل السبت" (مر ٢: ٢٧). وربما يَكُونُ د. ت. أوْلسن D. T. Olson (183) قَدْ ذهب أكثر مِنَ اللازم بإدعائه أن الغرض مِنَ السِفْر هُوَ مساعدة الجيل الجديد عَلَى الاستفادة مِنْ خبرات الأجيال السابقة وعَلَى تكييف الشّرَائع لمواجهة مواقف جديدة، إلاّ أنه تُوجد مرونة بالنسبة "للتوجيهات".

(جـ) الوصايا العشر. فِي حين أن الوصايا العشر لَمْ تُذكر بنصها، إلاّ أن أحداثًا عديدة، بل وحَتَّى شرائع مختلفة تفترض هذه كأساس عبادة الأوْثان (قا؛ الوصية الثانية) تُذكر بإيجاز (٢٥: ٢). وورد مثال لكسر الأحْكَام الخاصة بالسبت (١٥: ٣٢- ٣٦). والوصية الخامسة الخاصة بإكرام الوالدين (وسلطتهما) ربما كَانَت السبب فِي الإجراء القاسي الَّذِي اتّخذ ضد مَرْيَم/ هَارُون) وكذلِكَ قُورَح ومن كَانُوا مَعَهُ (١٢: ١- ١٦؛ ١٦: ١- ٤٠). والشَرِيعَة ضد الزنا ربما كَانَت تشكّل خلفية الانخراط الجنسي غير المشروع مع المِدْيَانيات (٢٥: ١- ١٨) ومحاكمة الزوجة الخاطئة (٥: ١١- ٣١). والاستقامة ("لا تشهد زورًا") كَانَت موضوع الأحْكَام الخاصة بالحلفان (٣٠: ١- ١٦). وفشل فقط الوصية ضد القتل هي موضوع ص. ٣٥: ١٦- ٣٤. وقَدْ وقع بَلْعَام فِي إغراء اشتهاء مَا لدى الغير (ص. ٢٢- ٢٤، قا؛ يَهُوذا ١١؛ والوصية العاشرة).

٥. الأَرْض. (أ) وعد وعطية. السبب فِي الرحلة هُوَ الوعد بإعطاء الأَرْض والَّذِي قطع لإِبْرَاهِيم. والأَرْض منحة (٣٢: ٧ و٩ و١١)، وهي أيْضًا وعد (١١: ١٢، ١٤: ١٦). والحدث الَّذِي وقع فِي قَادَش برينع يعلن بدون غموض أن الأَرْض لن تُوخذ عنوة، بل يجب أخذها بشروط الرَّبّ، وإلاّ لن يأخذها أبدًا. وطبيعة النعمة فِي هذه العطية واضحة بعد معرفة أنه فِيما أن

خَطِيَّة قَادَش برينع قَدْ أغلقت الباب أمام ذلِكَ الجيل مِنْ ناحية امتلاك الأَرْض، إِلاّ أن النتيجة تقول: "مَتَى جِئْتُمْ إِلَى أَرْضِ مَسْكَنِكُمُ الَّتِي أَنَا أُعْطِيكُمْ" (١٥: ٢). وهكَذَا أَيْضًا انحراف الشَّعْب عن طريق الله فِي "فَغُورَ" (٢٥: ١- ١٨) لَمْ يكن فِي حد ذاته كافِيًا لنقض العَهْد: لأن توزيع الأَرْض تبع ذلِك مباشرة (٢٦: ٥٢). والإحصاء الثاني عَلَى أن قرار العقوبة تم تدعيمه (٢٦: ٦٤- ٦٥). ثم إن الوعد بالأَرْض، سيُحفظ أَيْضًا. فالوعد بالأَرْض هُوَ القول الفصل (ص. ٣٤- ٣٦).

(ب) خير وفير. والأَرْض - كما فِي أي مكَانَ آخر - وُصف بعبارات جذابة بأنَّهَا أَرْض تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً (١٤: ٨). والدليل عَلَى ذلِكَ نجده فِي تقرير الجاسوسين وما عرضاه مِنْ ثمار الأَرْض (١٣: ٢٦). وَلَمْ يَكُنْ موضوع الجواسيس له دور استراتيجي فِي الإشارة إِلَى الروح السلبية الَّتِي كَانَ يتجلى بها الشَّعْب فقط، بل قَدّم "مذاقًا" مِنْ جودة الأَرْض ووفرة خيراتها.

(جـ) النواحي الأخلاقية. الفكرة الَّتِي تقول إن هناك سلوكيات معينة مناسبة لاتباعها فِي الأَرْض اعتُبرت أمرًا أساسيًا. والأصحاحات العديدة الأخيرة (ص. ٣٤- ٣٦) كَانَت تركز بشكلٍ أساسي عَلَى التوزيع المناسب، الأشخاص الَّذِين سيرسمون الحدود، والقرار المتعلق بالحالات الخاصة، مثل رغبة سِبْط جَادَ، وسِبْط رَأُوبَيْن (٣٢: ١- ٤٢) وتفهم أصحاب القرار لقضية بَنَاتُ صَلُفْحَادَ (٢٧: ١- ١٤). والقتل وسفك الدَّم يدنس الأَرْض (٣٥: ٣٣- ٣٤). وأسلوب حَيَاة الشَّعْب كَانَت له نتائج بيئية.

جـ. موجز لاهوتي:

النوعيتان الأساسيتان، النَّامُوس، وتقرير الرحلة (قا؛ ٣٦: ١٣)، كُل منهما يتناول العلاقة الفعالة (والمتغيرة) بين الله والشَّعْب. والشَّرائع (والتي تختلف فِي هذه الناحية عن تِلْكَ الَّتِي وردت فِي سِفرى الْخُرُوج واللاَّويِّين) قابلة للتعديل نتيجة الظروف فحَتَّى الشَّرائع مشروطة. وخط الرحلة، فِي حين أنه كَانَ واضحًا (مِنْ سِينَاء إِلَى أَرْض كَنْعَان)، أصبح ملتويا، إذا أخذنا فِي الأعتبار قَادَش بَرينع. وهكَذَا أَيْضًا كَانَ طريق الرحلة مشروطًا أَيْضًا. وصورة هذا التفاعل، حيث أن هناك طريقين فِي سِفر العدد، تختلف كثيرًا عن تِلْكَ الَّتِي فِي سِفر الْخُرُوج، اللاَّويِّين، أَوْ التَّثْنِيَة، حيث الغالب فِيها أنه طريق واحد (الله للشَّعْب).

إِذًا، مَا هُوَ الفكر اللاهوتي لسِفر العدد؟ جدول الأعمال كَانَ عن العبادة والحكومة. ولِذلِك، اتجه الفكر اللاهوتي إِلَى الطهارة، ولكنه تناول أَيْضًا السلطة والقيادة - شريعتها مِنْ خلال التعيين والتمكين، وإجراءات خاصة بنقل السلطة، وتحديد المسئوليات. فالِهنا يريد كُلّ شيء بلياقة وبحسب ترتيب (قا؛ ١كو ١٤: ٤٠). ومن بَنِية السِفر، نلمس التركيز عَلَى الله باعتباره معطى النَّامُوس، والمرشد، وحافظ العَهْد، وعَلَى ابتعاد الشَّعْب عن الله. وخلاصة القول، يركز الفكر اللاهوتي لسِفر العدد عَلَى الله باعتباره الَّذِي يعتني بشَعْبه والَّذِي يشترك مَعَهُمْ بِالكامل وَهُوَ فِي طريقهم إِلَى وجهتهم، لدرجة أنه حَتَّى ابتعاد الشَّعْب عَنْهُ، لا يمكن أن يحمله عَلَى أن يخلف وعده لهم.

د. السياقُ القانونيُ

مِنْ بعض النواحي نجد أن سِفر العدد بشرائعه، يتوقع سِفر التَّثْنِيَة، وبرحلته إِلَى الأَرْض، بحملاته الْحَرْبية، يتوقع سِفر يَشُوع. والموضوعات المفردة فِي سِفر العدد نجدها فِي أماكن أخرى. وشعراء إِسْرَائِيل يدمجون موضوع التذمر (مز ٧٨: ١٢- ٥٥، لاحظ ع. ٥٢؛ ١٠٦: ١٣- ٣٣). وما قاله الأَنْبِيَاء عن الذَبَائِح أقل مما قاله سِفر العدد، ولكنهم تحدثوا أكثر منه عن التوبة، وهي موضوع لَمْ يتعرض له سِفر العدد. وموضوع قَدَاسة الرَّبّ (وَهُوَ بارِز فِي سِفر اللاَّويِّين) نجد له صدى فِي سِفر حِزْقِيَال، الَّذِي تكلم كثيرًا عن "المجد"، وعن حضور الرَّبّ (قا؛ ٤٠ - ٤٨). أَمَّا موضوعات الْبَرِّيَّة، والتي قُيِّمت عَلَى نَحْوَ عكسى، نجدها فِي الأَنْبِيَاء (إر ٢: ٢؛ حز ٢٠: ١٠- ٢٦).

أَمَّا بالنسبة للعهد الجديد، فالمسيح هُوَ "الكَوْكَب" الَّذِي برز مِنْ يَعْقُوب، وَهُوَ "القَضِيب" الَّذِي مِنْ إِسْرَائِيل (عد ٢٤: ١٧). واتباعًا لنموذج تفسير الرموز، قيل إن المسيح، هُوَ الَّذِي كَانَ يرمز إليه بالمن (يو ٦: ٢٢- ٥٩)، والماء الَّذِي مِنْ الصخرة (٤: ١- ١٥؛ ٧: ٣٧- ٣٩)، بل إنه هُوَ نفسه الصخرة (١كو ١٠: ٤) وقَدْ شُبّه رفع ابن الإِنْسَان، برفع الحية النحاسية (يو ٣: ١٤، قا؛ عد ٢١: ٤- ٩). وعَلَى أساس نِينَوَى أكثر، يقول مِنْ وبسوارتلى W. Swartley (7, 44-94, 95-113) إن قصة إِسْرَائِيل الأكبر بما فِيها الجزء الخاص بالْبَرِّيَّة، نجدها منعكسة فِي هَيْكَله الإنجيل، وفِي موضوع الرحلة فِيه.

وعَلَى غرار إِسْرَائِيل، الكنيسة شَعْب مختار (١ بط ٢: ٩). وعَلَى قادة الكنيسة أن يعلموا الكَلِمة ويكونوا مثالاً للقَدَاسة (١تى ٣؛ تي ١: ٥- ٩)، ولهم الحق فِي مكافأت مادية (١كو ٩: ١٣- ١٤؛ ١تي ٥: ١٧- ١٨). وقَدْ تكررت العشور (مت ٢٣: ٢٣، قا؛ عد ١٨). والتحذيرات الَّتِي وُجهت إِلَى أهل كورنثوس فِيما يتعلق بالسلوك الخاطئ أُخذت عن سِفر العدد (١كو ١٠: ١- ١١). وحادث قَادَش برينع كَانَ أَيْضًا أساس التحذير الوارد فِي عب ٣: ١٧- ١٩ (قا؛ يَهُوذَا ٥). وتحذير يَهُوذَا عن رفض السلطة وعن اشتهاء مَا لدي الغير أساسه فِي سِفر العدد (يَهُوذَا ١١).

←هَارُون؛ بَلْعَام؛ أخلاقيات؛ قَهَات؛ قُورَح (تمرّد)؛ مَرْيَم؛ مُوسَى؛ الوصايا العشر.

أَرْض، ترَبَّة: ← אֲדָמָהּ [*'adāmâ*[1]] (أَرْض، قطعة مِنْ الأَرْض، ترَبَّة، عالم الموتى #١٤١) ← אֶרֶץ [*'ereṣ*] (أَرْض، ثرى #٨٢٤) תֵּבֵל [*tēbēl*] (العالم #٩٣١٥).

تقدْمة، ذَبِيحَة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقَدْمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (مُحْرَقَة، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšmâ*] (ذَبِيحَة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbh*] (ذبح، يُقَدِّم ذبِيحَة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذَبِيحَة الخَطِيَّة، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (ينبع، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقَدْمة، ذَبِيحَة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ăśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp*[1]] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk*[1]] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨)

← עֹלָה [ʿōlâ [1] (أَوْلياء) (مُحْرَقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ʿᵃrîsâ] (تقْدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قُرْبَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ [1] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذبيحة سَلامَة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذبيحة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدِمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذَبِيحَة: لاهوت؛ ← كَهَنَة و لاويين: لاهوت**

نجاسة، دناسة، تلويث: ← גאל [gʾl [2] (يتدنس، ينجس، يلطخ، #١٤٥٨) ← חנף [ḥnp [1] (يلحد، يَكونُ مُدَنس، #٢٨٦٦) ← טמא [ṭmʾ [1] (يصبح نجسا علنا، يدنس نفسه، ينتهك #٣٢٣٧) ← פִּגּוּל [piggûl] (لحم نجس، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

(Sources with sections on the book's "theology" are marked with *) R. B. Allen, "Numbers," *EBC* 2, 1990, 657-1008*; idem, "The Theology of the Balaam Oracles," in *Tradition and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, ed. J. S. Feinberg and P. D. Feinberg, 1981, 79-119; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 1993, 8-11*; P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, 1984, xxxi-xxxii*; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOTSup 10, 1978; G. W. Coats, *The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament: Rebellion in the Wilderness, 1968; M. Douglas, In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, JSOTSup 158, 1993; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, 1903; W. Harrelson, "Guidance in the Wilderness: The Theology of Numbers," *Int* 13, 1959, 24-36*; R. K. Harrison, *Numbers: An Exegetical Commentary*, 1990, 25-28*; R. P. Knierim, "The Book of Numbers" in *Die Hebrزische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Festschrift für R. Rendtorff, ed. by E. Blum, C. Macholz, and E. W. Stegemann, 1990, 155-63; idem, *The Task of Old Testament Theology*, 1995, 380-88; B. Levine, *Numbers 1-20*, AB, 1993; E. H. Merrill, "A Theology of the Pentateuch," *A Biblical Theology of the Old Testament, ed. by Roy Zuck*, 1991, 1-87 [59-62]*; J. Milgrom, *Numbers*, The JPS Commentary, 1990*; idem, "Numbers, Book of," *ABD* 4:1146-55 [1151-54]*; M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions, trans*. B. W. Anderson, 1972; idem, *Numbers: A Commentary*, tr. J. D. Martin, OTL, 1968; D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS, 71, 1985, 179-86*; J. Philip, Numbers, Communicator's Commentary, 1987; J. Sturdy, *Numbers*, CBC, 1976, 7-9*; W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story*, 1994; A. C. Tunyogi, *The Rebellions of Israel*, 1969; G. Wenham, Numbers, TOTC, 1981, 39-49*.

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

عديد ← #٨٠٤٥ (רָבַב [rābab [1]، يكثُر عددًا، كثير، عظيم)
حاضنة ← #٣٥٦٧ (יָנַק [yānaq]، يرضع، امتصاص، رضيع، حاضنة)
قسم ← #٨٦٧٨ (שָׁבַע [šābaʿ]، يحلف، يحلف، يستحلف)

195	אַהֲרוֹן

عدن (עֵדֶן [ʿeden [2]؛ גַּן עֵדֶן [gan ʿeden]، جنة عدن #٦٣٥٩).

ش. أ. ق اشتقاق مِنْ الكَلمة السومرية/ الأكادية. /EDEN *edinu*، سهل (KBL) أقل احتمالاً (*HALAT*). وأقرب (وأقدم) دراسة لأصل هذه الكَلمة وتاريخها نجدها فِي الكَلمة الأرَامية עדן، والتي ترد فِي القرن التاسع ق. م. ونقوش تل الفخاري (*mʿdn*) وتَعْني "وفرة" F. C. Fensham, *JNSL*) 89 ,1989 ,15). وهذه متصلة بالفعل العبري עָדַן، والاسْمَ עֵדֶן (بهجة، ينمو بوفرة). وفِي كتابات أوغاريت يرد الاسْمَ الجغرافِي (*RSP* 2:307) ، *ʿdn*.

ع. ق ١. גַּן־עֵדֶן، جنة عدن، يُقصد بها الجنة التي ورد ذكرها فِي تك ٢ - ٣. والجنة فِي ٢: ٨ تقع فِي عدن (בְּעֵדֶן) وكذلِك فِي حز ٢٨: ١٣، حيث عُرفت أيضًا بأنها جنة الله (#١٧٠٣ גַּן)، غير أنه فِي ع. ١٠ ذُكر أن نَهر الجنة ينبع مِنْ عدن (מֵעֵדֶן). واختلاف إستخدام الحرفين (מִן = בְּ) وقد يُستشف مِنه أن عدن تشير إلَى الموقع العام، أو المِنْطقة التي كانت الجنة تقع فِيها. وكانت هناك تخمينات كثيرة عَن موقع جنة عدن (*ISBE* 2:16-17)، لكن المَعْنَى (نوعية) لها أهمية عظيمة. وكلمة عدن ربما تتصل بالفعل العبري עָדַן، والاسْمَ עֵדֶן (بهجة، ينمو بوفرة)، كما فِي الترجمة السبعينية. وقد وضع الله الإنْسَان فِي جنة عدن ليحفظها (تك ٢: ١٥). وبعدِ الفترة التي وُضعت فِي تكوين ٣، تم طرد الإنْسَان، وقد اضطر أن يعمل الأرْض (٣: ٢٣). والفردوس مفقود (ميلتون Milton) ويحرسه الكروبيم مِنْ الجانب الشّرْقي مِنْ عدن (ع. ٢٤). وقد استُخدم هذا التعبير بشِكْل مجازي فِي حز ٣٦: ٣٥، يؤ ٢: ٣. وقد وعد حَزْقِيَال أن الأرْضِ الخرِبَة تكون كجنة عدن. واستخدمها يُوئِيل بالمَعْنَى العكسي حين وصف يوم الرَّبّ.

٢. حز ٣١: ٩ (انظر "فِي جنة الله" ← גַּן)، أمَّا فِي ع. ١٦ و١٨ فالعبارة وردت بها "أشجار عدن" (עֲצֵי־עֵדֶן)، وذلِك فِي الأصحاح الذِي يشبه مِصْر بجنة (גַּן).

٣. وعدن تُستعمل فِي غالبية الأحيان فِي علاقتها بالجنة، غير أن كُلْمة "عدن" وحدها استُخدمت فِي تك ٢: ٨ و١٠ (גַּן). ولقد سكن قايين فِي أرْضِ تقع شرقي عدن (٤: ١٦).

٤. عُرفت عدن بأنها جنة الله (حز ٢٨: ١٣) أو أنها تتوازى مَعَ جنة الرَّبّ (إش ٥١: ٣)، والوصف الأخير يصف الاستعادة الأخيرة لصهيون حين ستكون الصحاري مثل عدن.

ب. ت الترجمة السبعينية تترجم الكَلمة العبرِّيَّة עֵדֶן عَلَى أنها Εδεμ وגַּן עֵדֶן وبعبارة παράδεισος τρυφης

"جنة المسرة". وفي سيراخ ٤٠: ٢٧ شُبهت مَخَافَةُ الرَّبِّ كجنة עֵדֶן (باليونانية παράδεισος εὐλογίας، جنة مثمرة، انظر ع. ١٧). أمَّا نص قمران، تراتيل الشكر ٦: ١٦ فتشبه البار بشَجَرَة تُروى مِنْ أنهار عدن (تذكرنا بمَزْمُور ١: ٣).

حديقة، بستان: ← גַּנָּה / גַּן [*gan / gannâ*]، (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ כַּרְמֶל [*karmel* ¹] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [*ʿēden* ²] ([حديقة] عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [*ʿ*ă*rûgâ*] (فراش الحديقة، شرفة، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [*pardēs*] (منتزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:16-17, 399-400; *TDOT* 3:34-39; *TWAT* 4:343-45; 6:1093-1103; *TWOT* 1:168-69, 455; 2:646-47; *ZPEB* 2:199-201, 652-53; W. Berg, "Israels Land, der Garten Gottes: Der Garten als Bild des Heiles im Alten Testament," *BZ* 32/1, 1988, 35-51; I. Cornelius, "Paradise Motifs in the 'Eschatology' of the Minor Prophets and the Iconography of the ANE," *JNSL* 14, 1988, 41-83; idem, "The Garden in the Iconography of the ANE: A Study of Selected Material from Egypt," *JSS* 1/2, 1989, 204-28; J.-C. Hugonot, *Le jardin dans l'Egypte ancienne*, 1989; O. Keel, *Das Hohelied,* ZB, 1986, 158-63; H. N. Wallace, *The Eden Narrative*, 1985, 70-89; C. Westermann, *Genesis* BKAT I/1, 284-87; D. J. Wiseman, "Palace and Temple Gardens in the Ancient Near East," *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East* (ed. T. Mikasa), 1984, 37-43.

إيزاك كورنيليوس *Isak Cornelius*

6858 עֲרָבָה²

الْعَرَبَة

الْعَرَبَة עֲרָבָה² [ʿ*ărābâ*²]، سهل، صحراء، أَرْض قاحلة، قفر، بَرِّيَّة (#٦٨٥٨).

١. فِي خمس وعشرين مِنْ بين الثماني والعشرين مرة التي وردت بها كُلْمة "الْعَرَبَة עֲרָבָה، فِي ع. ق، وردت كاسْم جغرافِي يشير إِلَى ذلِك الجزء مِنْ الوَادِيَ المتصدع الذِي يمتد مِنْ بحر الجليل وينحدر إِلَى الطرف الجنوبي للبحر الميت. وهذا الجزء مِنْ الوَادِيَ الصخري المنْحدِر يبلغ طوله خمسة وستين ميلاً، وعرضه يتراوح مَا بين ٣,٥ إِلَى ١٤ ميلاً. والمناخ يتغير جنوبي بَيْتِ شان مِنْ مِناخ البحر الأبيض المتوسط إِلَى مِناخ شبه صحراوي، حيث يقل سقوط الأمطار إِلَى أربع بوصات فقط عِنْدَ النقطة التي يصب فِيها نَهْرِ الأرْدُنّ فِي "بحر الملح".

والدليل عَلَى أن كُلْمة "الْعَرَبَة" تشير إِلَى هذه المِنْطقة نجده فِي فقرات مثل (٢صم ٢: ٢٩)، حيث سار أَبْنِير ورجاله فِي الْعَرَبَة وعبروا الأرْدُنّ فلما كانوا مسافرِين مِنْ حَبْرُونَ الواقعة إِلَى جانب الأرْدُنّ إِلَى محنايم مِنْ مِنْطَقَة عبر الأرْدُنّ. وكُلّ الإشارات إِلَى الْعَرَبَة باستثناء مرتين أو ثلاث مرات يُقصد بها هذه المِنْطقة، أي، وَادِيَ الأرْدُنّ مِنْ بحر الجليل إِلَى البحر الميت.

٢. وبالنسبة لكتبة الأسفار الكتابية فإن الْعَرَبَة، ونَهْرِ الأرْدُنّ عَلَى وجه التحديد (←) كان يشكل جزءًا مِنْ الحدود الشرقية لأرْض كَنْعَان. وحين عبر الإسْرَائِيليون الأرْدُنّ تحت قيادة يَشوعَ، كانوا يدخلون الأرْضِ التي وُعد بها نَسْل إبْرَاهِيمُ وسَارَةَ. وقد أحضروا إِلَى هذه الأرْض حَتَّى يُمْكِنُ زرعهم عَلَى جَبَلِميرات الله، مكان سكنه ومسكنه (خر ١٥: ١٧). ويمكن فهم هذا الحدث عَلَى أنه إعادة دخول إِلَى عدن، حيث يستطيع شَعْبُ الله أن يعيش ويطيع ويعبد الله فِي محضره. وفِي الوَادِيَ المتصدع عَلَى الجانب الغربي مِنْ الأرْدُنّ قامت أسباط مِنْطقة "عبر الأرْدُنّ" ببناء مذبح فِي جليلوت بالقرب مِنْ الأرْدُنّ لكن ترجمة RSV تشير إِلَى دائرة الأرْدُنّ، يش ٢٢: ١٠ - ١١، لتكون تذكرة تبين أنه بالرغم مِنْ أنهم لم يسكنوا فعلاً أَرْض كَنْعَان، غير أنهم كانوا أيضًا جزءًا مِنْ شَعْبُ الله.

وفِي ١صم ٢٣: ٢٤ مِنْ الجلي أن كُلْمة עֲרָבָה تشير إِلَى مِنْطقة الوَادِيَ المتصدع الواقع جنوبي البحر الميت، والتي يُشار إليها عَلَى الخرائط الإسْرَائِيلية الحديثة باسْمَ עֲרָבָה "الْعَرَبَة". وهذا الاستعمال نراه أيضًا فِي تث ١: ١. ولعله فِي الأزمِنَة الكتابية كان الاسْمَ "عرَبَّة" يشير إِلَى كُلّ مِنْطَقة الوَادِيَ المتصدع الممتدة مِنْ الجليل حَتَّى البحر الأحمر، غير أنه نظرا لندرة الأحداث التي وقعت فِي هذه المِنْطقة بين الطرف الجنوبي للبحر الميت والبحر الأحمر فإن مرتين فقط مِنْ بين ثمان وعشرين مرة تشير إليها، ومِنْ المَعروف أن الطرق الرئيسية مِنْ الشمال إِلَى الجنوب، ومِنْ الشَّرْق إِلَى الغرب تتقاطع فِي هذا الوَادِي. وكانت هناك أهمية خاصة للطرق التي تربط العربية - مصدر الذَهَبَ والبخور والتوابل الأخرى - بمِصْر، والبحر الأبيض المتوسط وإسْرَائِيل.

وليس مِنْ المؤكد مَا إذا كانت عبارة "مِنْ مدخل حماة إِلَى وَادِيَ (נַחַל) الْعَرَبَة" (عا ٦: ١٤) تشير إِلَى نَهْرِ الأرْدُنّ، أو "الوَادِيَ" بصفة عامة، أو أحد روافد الأرْدُنّ.

والاسْمَ עֲרָבָה استُخدم أيضًا فِي عبارة "بحر الْعَرَبَة" وذلِكَ بالإشارة إِلَى البحر الميت (تث ٣: ١٧، ٤: ٤٩، يش ٣: ١٦، ١٢: ٣، ٢مل ١٤: ٢٥) وفِي ثلاثة مِنْ هذه الأمثلة ذكر "بحر الْعَرَبَة" عَلَى أنه "بحر الملح" (تث ٣: ١٧، يش ٣: ١٦، ١٢: ٣)، وقد ذُكر ٩ مرات فِي ع. ق. وهذا المجرى المائي سُمي "البحر الشَّرْقي" فِي ع. ق (حز ٤٧: ١٨، يؤ ٢: ٢٠، زك ١٤: ٨). ونَهْرِ الأرْدُنّ يصب فِي بحر الْعَرَبَة، غير أنه ليس له مخرج (يش ٣: ١٦) ويختلف حجم البحر، تبعًا لمدى توفر الماء الذِي يصب فيه، غير أن الأبعاد التقريبية هي ٤٧ ميلاً فِي الطول، و٩ أميال فِي العرض. وسطحه يقع عَلَى مسافة ١٣٠ قدم تحت مستوى البحر تقريبًا، وعَند أعمق نقطة فِيه، يصل عمقه إِلَى مَا يقرب مِنْ ١٣٠ قدم. وفِي كافة إستخداماته فِي ع. ق، يخدم بحر الْعَرَبَة باعتباره مَعْلماً جغرافِياً.

وصيغة الجمَع لكُلْمة עַרְבוֹת أو עַרְבֹת لم ترد إلا فِي سياقين فقط، أحدهما يصف جزء "عرَبَّة" الكتابية بالقرب مِنْ أرِيحَا عَلَى أنه "عربات (= עַרְבוֹת) أرِيحَا (يش ٤: ١٣،

٥: ١٠، ٢مل ٢٥: ٥، إر ٣٩: ٥)، والآخر يشير إِلَى الجزء مِنْ "عرَبَة" الكتابية، الواقع غربي نَهْرِ الأَرْدُنّ وأسفله تمامًا، وشرقي تلال موآب عَلَى أنه "عرِبات (سهول) موآب" (تث ٣٤: ١ و٨، يش ١٣: ٣٢). وكلّ هذه الأمثلة لعربات (= מוֹאָב עֲרָבוֹת) موآب، تشير إِلَى إِسْرَائِيل وهي تحت قيادة مُوسَى، حيث كان يخيم هناك قبل عبور الأَرْدُنّ ودخول أَرْضِ كَنْعَان.

٣. وثمة أجزاء كثيرة مِنْ الوَادِيَ المتصدع تُسمى أيضًا بأَسْمَاء أخرى. مثل؛ عبارة "دائرة (#٣٩٧١ כִּכָּר) الأَرْدُنّ" استُخدمت ١٣ مرة فِي وضع جغرافِي، وعشرة مِنْ هذه الأمثلة تشير إِلَى أجزاء مختلفة مِنْ الوَادِيَ المتصدع (= عرَبَة الكتابية). وكلمة "دائرة" (فِي عبارة دائرة الأَرْدُنّ) استُخدمت سبع مرات فِي القصص المتعلقة بسَدُومَ وَعَمُورَةَ (تك ١٣ و١٩) وأشير مرتين بوضوح إِلَى "دائرة الأَرْدُنّ" (١٣: ١٠ و١١). ثم إن هذه العبارة تصف أيضًا مِنْطَقَةً أخرى فِي وَادِيَ الأَرْدُنّ عَلَى مقرَبَة مِنْ النقطة التِي ينضم فِيها نَهْر يبوق إِلَى الأَرْدُنّ - المكان الَّذِي سبك فِيه سُلَيْمَانَ الآنية والأدوات الأخرى مِنْ نحاس مصقول وهي التي استخدمها فِي هيكله (١مل ٧: ٤٦، ٢أخ ٤: ١٧). وفِي أحد الأمثلة (تث ٣٤: ٣) كلمة כִּכָּר "الدَّائرَة" إِلَى مِنطَقَةِ وَادِيَ الأَرْدُنّ عَلَى مقرَبَة مِنْ أريحَا، حيث فُسرت بعبارة "بقعة أريحَا" (#١٣٢٦ בִּקְעַת יְרֵחוֹ).

وكلمة أخرى هي גְּאוֹן (٤٩ مرة فِي ع. ق #١٤٥٤) وقد تُرجمت "كبرياء" فِي أشكال مختلفة لعبارة "كبرياء الأَرْدُنّ"، والتي تشير إِلَى قسم فرعي مُحدَّد تمامًا مِنْ العَرَبَة (إر ١٢: ٥، ٤٩: ١٩ و٥٠ و٥٥، زك ١١: ٣). وهي تشير بصفة خاصة إِلَى الأَرْضِ الخصبة المنْبتة المتاخمة مباشرة لنَهْرِ الأَرْدُنّ. وكانت تعرف بأنها مكان عامر بالنباتات والحيوانات، ولهذا يشير إليه البعض بالقول إنه "كبرياء الأَرْدُنّ" (وبالنسبة لترجمة كلمة גְּאוֹן بصفة عامة عَلَى أنها "كبرياء" (٢٣ مرة) ← #١٤٥٤).

والمِنْطقة الفرعية الأخيرة للعرَبَة والتي يجب ذكرها هي "وَادِيَ الملح". وهذه تشير إِلَى مِنْطَقَة الحوض الواقعة فِي الطرف الجنوبي لبحر المِلح (= بحر العَرَبَة) وكثيرًا مَا كان الإِسْرَائِيليون يحاربون الأدوميين هناك (٢صم ٨: ١٣، ٢مل ١٤: ٧، ١أخ ١٨: ١٢، ٢أخ ٢٥: ١١). ومِنْ الجلي أنه سُمي وَادِيَ الملح بسبب تكوين التربَة المالحة وبسبب التكوينات المَعدنية الأخرى التي تتسم بها هذه المِنْطقة. وفِي تك ١٤: ٣ و٨ و١٠ أطلق عليها "عمق السديم" #٨٤٤٣، עֵמֶק הַשִּׂדִּים

وحين لا تُستخدم كتعبير جغرافِي يشِير إِلَى مِنْطَقَةِ الوَادِيَ المتصدع، فإن كلمة עֲרָבָה تُترجم بشكل مختلف إِلَى: صحراء (٥ مرات)، أَرْض قاحلة (٥ مرات)، برِّيَّة (مرتين) وكثيرًا مَا تُستعمل بالارتباط مَعَ كلمتي (٤٤٩٧ #) מִדְבָּר و/ أو צִיָּה (٧٤٨٠ #). وفِي كافة هذه الأمثلة، تم التأكيد عَلَى جفاف עֲרָבָה وأنها أَرْض قفر. و עֲרָבָה هي موطن الحمار الوحشي (أي ٢٤: ٥، ٣٩: ٦)، والذئب (إر ٥: ٦). وكونها خربَة، فقد كانت بذلك ترمز إِلَى عقوبة/ دمار الأشْرَار (١٧: ٦)، وبَابِل عَدُوة يَهُوذَا (٥٠: ١٢، ٥١: ٤٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلك، فإن الرَّبّ سيمر عبر مِنْطَقَة עֲרָבָה بكلّ سهولة (إش ٤٠: ٣)، وأثناء فترة استعادة شَعْب الله، فإن عقمها سوف يتحول إِلَى خصوبة جنة عدن (٥١: ٣)، وتتسم بوفرة الماء (٣٥: ٦) والأشجار (٤١: ١٩).

صحراء، بريَّة، أرض مُقفِرَة ← בֹּהוּ [bōhû]، (قاحلة، خَلاء، #٩٨٣)؛ ← בָּקַק [bāqaq¹]، (يُهَيِّج، يُخرِّب، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [ḥorbâ]، خرِبَة، خَرَائِب، قاحلة، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [yᵉšîmôn]، قفر، برِّيَّة، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר¹ [midbār¹]، بَرِّيَّة، صَحْرَاء، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה² [ʿ^arābâ²]، عرَبَة، سَهل، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [ṣᵉḥîḥâ]، أرضًا مُجْدِبَة، الرَّمْضَاء، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [ṣiyyâ]، القَحْط، اليَابِسَة، #٧٤٨٠)؛ ← שָׁאָה¹ [šāʾâ¹]، خرِبَة، #٨٦١٥)؛ ← שָׁמֵם¹ [šāmēm¹]، يتذهل، مُسْتَوْحِش، الخَرَاب، أرض قفر، بَرِّيَّة ، مُقفِرة، #٩٠٣٧)؛ ← **صحراء: لاهوت**.

البيبلوجرافيا

ABD 1:321-24; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974; H. Brodsky, "The Jordan: Symbol of Spiritual Transition," *BibRev* 8/3, 1992, 34-43, 52; M. Har-El, "The Pride of the Jordan: The Jungle of the Jordan," *BA* 41/12, 1978, 65-75; idem, "The 'Aravah," *HS* 26/2, 1985, 219-23; C. Rasmussen, The *Zondervan NIV Atlas of the Bible*, 1989; I. Schattner, *The Lower Jordan Valley*, ScrHier 11, 1962.

كارل راسموسين *Carl Rasmussen*

6851 עֲרָב¹

العربية עֲרָב¹ [ʿ^arab¹]، عربية، #٦٨٥١؛ עַרְבִי [ʿarbî]، بدوي #٦٨٦١.

ع. ق ١. الأَرْض الشاسعة لشبه الجزيرة العربية (وتُمثّل ثلث حجم الولايات المتحدة القارية) تقع إِلَى الشّرق، وجنوب شرق إِسْرَائِيل. وحدودها، التي تبدأ مِنْ الجنوب الغربي وتمتد فِي اتجاه عقارب الساعة هي: فِي الجنوب الغربي: البحر الأحمر، فِي الشمال الغربي خليج العقبة/ إيلات، الوَادِيَ المتصدع، والسلسلة المواجهة للبْنَان، وفِي الشمال الشّرقي نَهْرِ الفرات، الخليج الفَارِسي، وخليج عمان، وفِي الجنوب - الجنوب الشّرقي بحر العرب، وخليج عدن. وسلسلة الجبال تتاخم شبه الجزيرة فِي عمان وبطول جنوب - جنوب غرب، والسواحل الغربية - فِي بعض المِنْاطق يصل الارتفاع إِلَى مَا يزيد عَن عشرة آلاف قدم. وتنحدر الهضبة العربية مِنْ جهة الجنوب الغربي ناحية الشمال الشّرقي. ويكثر سقوط الأمطار مِنْ الجنوب والجنوب الغربي، والجنوب الشّرقي مِنْ شبه الجزيرة - وفِي بعض المِنْاطق تزيد عشرين بوصة سنويًا. ومَعَ ذلك، تغطي صحاري شاسعة مَعظم شبه الجزيرة، وهذه المِنْاطق التي يقل فِيها سقوط الأمطار عَن أربع بوصات سنويًا، مِنْ الجنوب إِلَى الشمال، تشمل الصحاري الشاسعة فِي العربية الرَّبع الخالي، والنيفود، والصحراء السورية.

٢. وإِلَى جانب مصطلح "العرب"، يجب ملاحظة أنه وردت فِي الكتَاب المُقَدَّس أَسْمَاء عدد مِنْ القبائل التي لها ارتباط بشبه

الجزيرة العربية و/ أو، والمقصود هنا نَسْل قطورة، وهاجر (تك ٢٥)، وعِيسُو (أدوم: تك ٣٦)، وإسْمَاعِيل، ومِدْيَان (←) (تك ٣٧: ٢٥ - ٢٦). علاوة عَلَى الدَانيين، والتيمانيين، والقيداريين، والبوزيين، والعيفيين، و(أثناء حقبة ع. ج) النباطيين. وفِي النهاية، فإن شعوب الجزيرة العربية هم الَّذِين ينضمون بفرح مَعَ الآخرين ويأتون بثروتهم ليعبدوا الرَّبّ (إش ٦٠).

٣. لا يوجد فِي الوقت الحاضر أصل (إتيمولوجي) مرضي لكَلِمة "عرب". وهذه الكَلِمة تعَني فِي ع. ق الشخص الذِي يسكن البَرِّيَّة (إر ٣: ٢)، شخص يعيش فِي خيمة (إش ١٣: ٢٠)، شخص يجلس مِنْتظراً فِي البَرِّيَّة (إر ٣: ٢، "بدوي" فِي ترجمة NIV). وكان العرب، والقيداريون يعرفون بأنهم يتاجرون فِي الخرفان والكباش والماعز (حز ٢٧: ٢١). والواقع أن بعضًا مِنْ سكان الصحراء هؤلاء لم يعيشوا فِي شبه الجزيرة العربية عَلَى النحو الَّذِي وُصف عَالِيه، بل كانوا يسكنون شمالِي سيناء، وأجزاء مِنْ أرْض الجنوب (النقب). وهذا واضح لأنَّهُم كانوا مرتبطين بالفِلِسْطِينِيِّين (← ٢أخ ١٧: ١١، ٢١: ١٦، ٢٦: ٧) والمَعُويين (٢٦: ٧)، وكلّ مِنْهما كان يسكن أراضي تقع جنوب - جنوب غرب إسْرَائِيل. ومِنْ المحتمل أن خصم نحميا المدعو جشم العربي، كان مُرتبطًا مَعَ هذه الجهة أيضًا (نح ٢: ١٩؛ ٤: ٧؛ ٦: ١).

٤. وكانت هناك بعض الأوقات التي بدت وكأن إسْرَائِيل تتحكم فِي العرب، أو تؤثر فِيهم لمصلحتها، لاحظ زيارة مَلِكة سبا (١مل ١٠: ٢، ٢أخ ٩)، والهبات التي تدفقت مِنْ (الملوك) العرب إلَى خزائن سُلَيْمَانَ، ويَهُوشَافَاطَ، وعزيا (١مل ١٠: ١٥؛ ٢أخ ٩: ١٤؛ ١٧: ١١؛ ٢٦: ٧). وعَلَى أيَّام آخَابُ تحالف جنديبو العربي مَعَه وآخرون وشكَّلوا تحالفًا حارب ضِدَّ الأشُورِيين وأوقفوا الهجوم الضاري الَّذِي كان يشنه شلمناصر الثالث فِي مَعْركة قرقر (٨٥٣ ق. م، ٢٧٩ و*ANET*). ويُقال إن جنديبو أمد التحالف بألف مِنْ ركاب الجمال. ومَعَ ذلِك، وفِي مناسبات أخرى، انضم العرب إلَى الفِلِسْطِينِيِّينَ والعَمُّونيين و/ أو السامريين فِي الهجوم عَلَى يَهُوذَا، مثل؛ أثناء أيَّام يَهُورَامُ (٢أخ ٢١: ١٦)، أخَزْيَا (٢٢: ١) ونحميا.

ويبدو أنه كانت هناك رابطة اقتصادية هامة بين إسْرَائِيل وشعوب الجزيرة العربية مِنْ أيَّام سُلَيْمَانَ وما بعد ذلِك. والسلع الترفِيهة، مثل البخور والذَهَب، والتي كان مصدرها الجزيرة العربية، كانت تُنقل بالطريق البري عَن طريق القوافل وعبر الأراضي الإسْرَائِيلية إلَى موانِي البحر الأبيض المتوسط، أو إلَى جهات تَقَع شمالاً مثل دِمَشْق. وعلاوة عَلَى ذلِك، هناك سلع أخرى كانت تُنقل إلَى الجزيرة العربية مِنْ أماكن مثل أفريقيا والهند، وكانت تَشحن بنفس الطريقة عبر إسْرَائِيل. ولعل التجارة هي السبب فِي الاتِصالات المتبادلة بين سُلَيْمَانَ ومَلِكة سبأ. وعُرف عَن ملوك أورُشَلِيمَ أنهم كانوا يحصلون الجزية والخراج (عز ٤: ٢٠) مِنْ القوافل التي كانت تمر عبر أراضيهم.

الببليوجرافيا

ABD 1:324-27; A. K. Irvine, "The Arabs and Ethiopians," *POTT*, 1973, 287-311; J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934; I. *Eph'al, The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B.C*, 1982; G. W. Van Beek, "Frankincense and Myrrh," in *The Biblical Archaeologist Reader*, 2, 1964, 99-126.

كارل راسموسين *Carl Rasmussen*

6439 עֲזָאזֵל

عَزَازِيل (עֲזָאזֵל [*ᵃzā'zēl*]، #٦٤٣٩).

ش. أ. ق بحسب إعتقاد ش. أ. ق فِي الشياطين كان عميقاً ومنتشرًا، والواقع أنه كان عاماً شاملاً (كَنْعَان). وعَلَى الرغم مِنَ الاكتشافات الحديثة المكتوبة (مثل؛the Deir 'Alla texts) فإن (القليل نسبيًا هو) المَعْروف عَن مواقف إسْرَائِيل القديمة تجاه قليل نسبيًا وإخلاص إسْرَائِيل الفريد يَهْوَهْ باعتباره الإله الحقيقي وحده مازال يشكّل اللوحة الخلفية التي يُمْكِنُ أن يرسم عليها الموقف الإسْرَائِيلي تجاه العفاريت والشياطين (Mil-grom, 1021).

ع. ق التعبير "عَزَازِيل" يرد ٣ مرات فِي ع. ق، وكُلّها فِي طقوس يوم الكفارة (لا ١٦: ٨، ١٠، ٢٦)، وقد ترجمه الدارسون بثلاث طرق أساسية. (١) كمركَّب אָזַל + עֵז ، حرفيًا التيس الَّذِي يُطلق، وبمعنى آخر كَبْش الفِدَاء؛ (٢) كتعبير مَعناه مكان قاسي وصعب (قائم أساسًا عَلَى اللغة العربية الصعيدية جَبَلِ عزاز *jubl 'azaz* (منحدر وعر)، (٣) كاسْمَ علم؛ وبمَعَنى آخر اسْمَ لشيطان مُعيّن.

وتتبنّى الترجمات العربية الاحتمال الأوَّل بثبات المذكور عَالِيه، مع المحافظة عَلَى صيغة اسم العلم والتي تضيف إليه ت. ت التعريف "كَبْش الفِدَاء" بين قوسين، حيث تترجم עֲזָאזֵל عَلَى أنها كَبْش الفِدَاء، ومَعَ ذلِك، نجد أن مَعظم الدارسين فِي أيَّامِنا هذه يتبنون الاحتمال الثالث، حيث يترجمون الكَلِمة عَلَى أنها اسْمَ شخصي شيطاني لكيان شيطاني مُعيّن. وعادة مَا تُذكر الأسباب التالية دعمًا لهذا الرأي: (١) التركيب المتشابه للعبارة فِي ١٦: ٨ قُرْعَةً لِلرَّبِّ || قُرْعَةً لِعَزَازِيلَ" (٢) حقيقة أن البَرِّيَّة كثيرًا مَا تُعرف فِي الكتاب المُقَدَّس بأنها مأوى الشياطين (إش ١٣: ٢١؛ ٣٤: ١٤؛ مت ١٢: ٣٤؛ رؤ ١٨: ٢)، (٣) حقيقة أن عَزَازِيل ذُكر بالاسْمَ فِي ١أخن. ١٠: ٤، ومن الواضح أن هذه الفقرة تشير إلَى لا ١٦؛ و (٤) احتمال أن עזאזל قد تكون قلبًا متعمدًا لكَلِمة עזזאל، إلهُ عنيف، وهو ضبط التهجئة الفريد لهذا الكيان الَّذِي استخدمه سكان وَادِيَ قمران (دره.٢٦: ١٣). انظر أيضًا #٦٤٣٩.

ب. ت تَقرأ **سب.** τῷ ἀποπομπαίῳ الشئ الَّذِي يحمل (الخَطِيَّة) بعيدًا فِي ١٦: ٨، ١٠، تقرأ χίμαρον τὸν διεσταλμένον التيس الَّذِي أطلق فِي ١٦: ٢٦. وتقرأ الفولجاتا *caper emissarius* وربما تكون ترجمة مباشرة لـ **سب.** ١٦: ٢٦ فِي **سب.** وفِي ١أخن. ١٠: ٤ "(يقول) الرَّبّ للملاك رفائيل" قيد يد عَزَازِيل وقدمه واطرحه فِي الظلمة. فحفر حُفرة فِي

الْبَرِّيَّة والتي كانت فِي دودعيل وطرحه هناك". وانقسم مفسرو المدراش حول هذه النقطة. فالبعض (مثل سعديا Saadia) أرادوا التقليل من قيمة سمات عَزَازِيل "الشخصية" ككيان مُحدَّد. والآخرون ليس لديهم أية مشكلة بهذا التفسير (٣ أخْنُ ٤: ٦؛ بْنِ عَزْرَا؛ رامبان Ramban).

روح، شبح، شيطان ← אוֹב ['ôb ²] ² (وسيط، أرواحي، مستحضر أرواح، شبح، #٢٠٠)؛ ← אִטִּים ['iṭṭîm ¹] (أشباح، أشباح الموتي، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [lîlît] (الوحش الليلي، مخلوق ليلي، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [ʿᵃzā'zēl] (عزازيل، شيطان، كبش فداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [ṣî ²] (ساكِن الصحراء، وحش بري، العاوي، النداهة، #٧٤٧٠)؛ ← רְוָחָה [rᵉwāḥâ] (الرِّيح، نَفَس، زوال، إرادة، ترتيب، يلطف، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים ¹ [rᵉpā'îm ¹] (ظلال، خيال، مغادرَة الأرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [śā'îr ³] (الساطير (من آلهة الغابات عِنْدَ الأغريق)، شيطان العنزة، معبود العنزة، #٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [šēd] (شيطان، #٨٧١٧)

البيبلوجرافيا

T. Canaan, *D᷊monenglaube im Lande der Bibel*, 28; J. Kapach, ed., *Comments of R. Saadiah Gaon on the Torah*, 1963; H. M. Kümmel, "Ersatzknig und Sündenbock," *ZAW* 80, 1968, 289-318; J. Milgrom, *Leviticus*, AB 3, 1991, 1020-23; M. S. Moore, "Job's Texts of Terror," CBQ 55, 1993, 662-75; H. Tawil, "Azazel the Prince of the Steppe: A Comparative Study," *ZAW* 92, 1980, 43-59.

إم. إس . مور *M. S. Moore*

6474	עֶזְרָא

عَزْرَا (עֶזְרָא ['ezra']، #٦٤٧٤).

ع. ق كان عَزْرَا ونحميا أثنين مِنْ أبرز قادة إِسْرَائِيل فِي فترة مَا بعد السبي. وكان مِنْ شأن دمار أُورُشَلِيمَ والهيكل سنة ٥٨٧ ق. م، إِلَى جانب السبي البَابِلِي، أن أجبر شعب إِسْرَائِيل عَلَى إعادة تقييم كُل ناحية مِنْ نواحي وجودهم، وبصفة خاصة علاقتهم مَعَ الله. وقبل السبي كانت يَهُوذَا مَلِكية تتمتع بما يشبه الحكم الذاتي، ولكنها بعد السبي أصبحت مقاطعة صغيرة فِي الإمبراطورية الفَارسية الواحدة. وبالنظر إِلَى أن الْمَلِكية والأمة المستقلة لم يكن لهم وجود، فقد نظر الْيَهود – بقيادة عَزْرَا ونحميا إِلَى ديانتهم وتقليدهم كعَنصرين لفهم جديد للذات.

والكتاب الْمُقَدس يقدم لنا عَزْرَا ككاتب وكَاهِن وسلسلة نسبه الطويلة (عَزْرَا ٧: ١- ٥) يرجع بنَسَبه إِلَى هَارُون عبر أسرة صَادُوق. والكتاب الْمُقَدَّس لم ينسب إليه إطلاقًا لقب رئيس الْكَهَنَة، ولكنه قام بمهام هذه الوظيفة فِي يَهُوذَا، ووُصف بهذا اللقب فِي تقليد خارج عَن نطاق الكتاب الْمُقَدَّس. كما وُصف عَزْرَا أيضًا بأنه "كاتب (סֹפֵר، أو مَعلم)" ماهر فِي شَرِيعَة مُوسَى (٧: ٦) وكان بهذه الصفة يُعد النموذج الأصلي لتقليد الكتبة اليهودي.

وعَلَى الرغم مِنْ أن عَزْرَا قام بدوره الكهنوتي بشكْلٍ جزئي مِنْ خلال اهتمامه بالواجبات الدينية (عز ٨: ٢١، ٩: ٥، ١٠: ٦)، غير أن تركيزه الأساسي كان مِنْصباً عَلَى إقامة وحفظ الطهارة والْقَدَاسَة فِي إِسْرَائِيل. وهذا الاهتمام ظهر أوَّلاً مِنْ خلال تدخله فِي مشكْلَة رجال مِنْ اليهود – ومِنْ بينهم كَهَنَة – كانوا قد تزوجوا مِنْ نساء غريبات (الأصحاح ٩). وهذا الموضوع تضمن أكثر مِنْ إطاعة النواميس التي تحذر مِنْ مصاهرة الأجانب (خر ٣٤: ١١- ١٦، تث ٧: ١- ٤). وكان عَزْرَا يعرف أن الزواج المتبادل مَعَ الأجانب مِنْ شأنه أن يهدد علاقة العهد بين إِسْرَائِيل والرَّبّ إلههم. وكان يدرك أن خلط "الزرع الْمُقَدَّس" بالشعُوب غير اليهودية كان يُعد خيانة لِلرَّبِّ وسرعان مَا يجعل اليهود شَعْبًا لا يختلف عَن الوثنيين فِي شيء (عز ٩: ٢).

ويُعرف عَزْرَا فِي التقليد بدوره الشهير ككاتب. ويصفه الكتاب الْمُقَدَّسَ بأنه "هيأ قلبه لطلب شَرِيعَة الرَّبّ العمل بها وليعلم إِسْرَائِيل فريضة وقضاءً (٧: ١٠). وهذه المهمة إِلَى جانب التوراة بلغت ذروتها فِي اجْتِمَاع عِنْدَ الساحة التي أمام باب الماء (نح ٨)، والتي قام عَزْرَا خلاله بقراءة النَّامُوس لِلشَعْبُ المجتمَعَ هناك. وفِي هذا الإجْتِمَاع أوفى عَزْرَا بالتكْليف الَّذِي صور إليه مِنْ أَحَشْوِيرُوشَ الْمَلِك الفَارسي، وجعل النَّامُوس بأعتباره كَلْمة الله التي لَها سلطان عَلَى الْيَهود (عز ٧: ١٢- ٢٦). وهذا نجم عنه اهتمام متزايداً بالعبادة (نح ٨: ١٣- ١٨)، والاعتراف بالخطايا (٩: ١- ٣٧)، وتجديد العهد (٩: ٣٨). وعلاقة عَزْرَا بالنَّامُوس كانت قوية ومتشبعة إِلَى درجة أن التقليد اليهودي يضعه فِي المرتبة الثانية بعد مُوسَى فقط. ويحتفظ التلمود والمصادر الأخرى المختلفة بتقاليد مختلفة عَن دورِ عَزْرَا فِي ترسيخ نص التوراة وسلطانها. وبسبب تركيزه عَلَى التوراة، ودوره فِي إِسْرَائِيل مَا بعد السبي، اعتُبر عَزْرَا بأنه أبُو اليهودية (← عَزْرَا: لاهوت

نحميا ← العودة والتجديد.

البيبلوجرافيا

A. Bentzen, "Ezras Persnlichkeit," *ST* 2, 1949, 95-98; W. J. Dumbrell, "The Theological Intention of Ezra-Nehemiah," *RTR* 45, 1986, 65-72; H. L. Ellison, "The Importance of Ezra," *EvQ* 53, 1981, 48-53; K. Koch, "Ezra and the Origins of Judaism," *JSS* 19, 1974, 173-97; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 1985.

أوين ديكينز *Owen Dickens*

عَزْرَا: لاهوت

١. سياق تاريخي

فِي سنة ٥٨٦ ق. م، سُبِيَتْ مَمْلَكَةُ يَهُوذَا (←) إِلَى بَابِل، وتم تدمير هيكْل أُورُشَلِيمَ. وارتفاع نجم الأمبراطورية الفَارسية بقيادة كُورَش واستيلاؤه عَلَى بَابِل سنة ٥٣٨ ق. م يمثل بداية فترة مَا بعد السبي. وكانت السياسية الفَارسية تسمح للشعوب المسبية

تحت الحكم البَابِلي بالعودة إِلَى أراضيهم وإعادة دور العبادة الخاصة بهم. وهذا هو سياق عَزْرَا وسِفْر نحميا المصاحب له.

ب. البِنية الأدبية

ينقسم سِفْر عَزْرَا إِلَى قسمين: الأصحاحات ١- ٦، الأصحاحات ٧ ـ ١٠. وبالنسبة للأصحاحات ١- ٦ فيه تصف كيف عادتِ الموجة الأوَّلي مِنْ مسبيي يَهُوذَا إِلَى الوطن وأعادة بناء هيكَلّ أورُشَلِيمَ (أكمل ٥١٥ ق. م). وكلّ شيء فِي هذا القسم يتعلق بموضوعي العودة وإعادة البناء: مرسوم كُورَش (١: ١- ٤)، قائمة وضع الأساس (ص. ٣)، مقاومة العمل (٤: ١- ٥، ٦- ٢٣ تتعلق بفترة أخرى)، إعادة بدء العمل، تفويض مجدد، وإكماله (الأصحاحين ٥- ٦).

الأصحاحات ٧ ـ ١٠ تصف مهمة عَزْرَا (التاريخ موضع جدل، وبحسب تقليد ٤٥٨ ق. م) الخاصة بتعليم ناموس الله للمجتمَعَ العائد مِنْ السبي (٧: ١٠)، وتنظيمه حياته (٧: ٢٥- ٢٦). أمَّا الأصحاحان ٩، ١٠ فلا يختتمان رسالة عَزْرَا (انظر نح ٨- ٩).

ج . موضوعات لاهوتية

موضوع العودة يستغرق الأصحاحات ١- ٦. الله هو الَّذِي يحقق العودة. لقد أرْسَلَ إسْرَائِيل إِلَى السبي (٥: ١١- ١٢) أمَّا الأن فهو يعكس قراره (١: ١). وقد تم تتبع وكالته فِي (١: ٥، ٥: ٥، ٦: ١٤ و٢٢) وفِي بعض الأحيان كان يُعترف بها عَن طريق الحمد والعبادة التي يقدمهما المجتمَعَ (٣: ١٠- ١١، ٦: ١٦: ٢٢).

والعودة والتجديد تتضمنْ التقاط الخيوط التي تقطعت بسبب السبي. وتتبع الأصحاحات ١- ٦ الكثير مِنْ الروابط بيْن المجتمَعَ وأجيال إِسْرَائِيل السابقة. وهكَذَا فإن نواحي الهيكَل الجديد تذكرنا بهيكَلّ سُلَيْمَانَ، الأبنية (١: ٧ ـ ١١)، المواد (٣: ٧، انظر ١مل ٥: ٦)، أسلوب التشييد (٦: ٤، انظر ١مل ٦: ٣٦). وجميع أعضاء المجتمَعَ مِنْ أصل إِسْرَائِيلي (٢: ٢ ـ ٥٨)، حيث أستُبعد غير الإسْرَائِيليين (٤: ١- ٥)، وقد عادوا إِلَى أرْض أجدادهم (٢: ٢١- ٣٥ و٧٠). وقد نُظمت عبادتهم عَلَى أساس ناموس مُوسَى (٣: ٢، ٦: ١٨). وقد أشير إِلَى التاريخ الإسْرَائِيلي السابق، ووُصف الله بأنه "إلهُ إسْرَائِيل" (١: ٣، ٣: ٢، ٤: ٣، ٦: ٢٢)، فقُدمت العودة عَلَى أنها خُرُوج ثان (١: ١١، انظر خر ٣: ٨ و١٧، عز ١: ٦، انظر خر ١٢: ٣٥- ٣٦، قارن أيضًا عَزْرَا ٤: ١ ٣، خر ٢٣: ٢٣- ٣٣).

وبعد ذلِكَ بسبعين سنة، فِي الأصحاحات ٧ ـ ١٠، واصل الله عمله لصالح إِسْرَائِيل، يعيد الحَيَاة إِلَى العبادة والإيمان (٧: ٢٧ ـ ٢٨، ٨: ٢١- ٢٣). لقد جعل مهمة عَزْرَا ممكنة، وأعاد جماعته بسلامة إِلَى أورُشَلِيمَ (٧: ٦ و٢٧ ـ ٢٨، ٨: ٣١). والاهتمام بحفظ النَّامُوس، وهو أمر كان موجودًا مِنْ قبل (٣: ٢، ٦: ١٨)، نراه يطغي عَلَى الأصحاحات ٧ ـ ١٠. أمَّا الزيجات المختلفة المشار إليها فِي الأصحاحين ٩ ـ ١٠ فقد عُوملت بصفة خاصة عَلَى أنها انْتهاك للناموس (٩: ١- ٢ و١٠- ١٢، ١٠: ٣). وتواصل التشديد عَلَى تُرَابط المجتمَعَ مَعَ أجيال إِسْرَائِيل السابقة (٧: ٢٧، ٨: ٣٥)، بالرغم مِنْ حقيقة أن المجتمَعَ يكرر خطايا الأجيال السابقة أيضًا (٩: ١٠- ١٥).

لقد وضع السبي نهاية ليَهُوذَا كدولة مستقلة، وقد أثار ذلِكَ الكثير مِنْ الأسئلة، مَا الَّذِي يُعرّف إِسْرَائِيل بعد أن تلاشتِ الكثير جدًا مِنْ المؤسسات القومية؟ مَا هو الشكْل (الأشكال) الَّذِي ستتخذه إِسْرَائِيل مستقبلاً؟ وكيف تُربط هذه بتاريخ إِسْرَائِيل السابق؟ وهذه الاهتمامات توضح لنا التأكيدات اللاهوتية الواضحة لسِفْر عَزْرَا: الإصرار عَلَى أن العودة كانت مبادرة مِنْ جانب الله، استجاب إليها ذوو الفطنة الروحية (١: ٥، ٨: ١٨). وقد أولي اهتمام لتتبع الروابط مَعَ تاريخ إِسْرَائِيل. وهكَذَا سعي الكاتب لإضفاء الشَرِيعَة عَلَى المجتمَعَ (كَلاَبيز، ٢٥). وعَلَى غرار ذلِكَ، كان مِنْ نتيجة وجود الهيكَل ("بَيْتِ الرَّبّ" ٣: ١١، ٦: ٢٢) فِي المجتمَعَ، ورغبتهم فِي الحَيَاة طبقًا للناموس أن دعم ادّعاءهم بأنهم "إسْرَائِيل" (٧: ١٠، ١٠: ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، نجد هنا أيضًا السؤال عمَّا يُعرّف إِسْرَائِيل. والعبادة وحفظ النَّامُوس يجب أن يشكّلا جزءًا مِنْ حياتهما بعد السبي. وهذه ليست ناموسية (الفرح الَّذِي تتسم به العبادة يستبعد هذا الاقتراح (انظر ٣: ١٠- ١٣، ٦: ٢٢)، بل إنه يعكس بالأحرى اهتمامًا فِي الحَيَاة اليَوْمَية. ومحصورية المجتمَعَ (ليس مطلقاً كما يبين مِنْ ٦: ٢١)، والإزعاج التي تسببه حالات الطلاق فِي الأصحاح العاشر، يُمكِنُ تفسيرها بالإشارة إِلَى حاجة المجتمَعَ الملحّة إِلَى الحفاظ عَلَى هذه الهوية فِي بيئة مَعَادية.

والعودة (والتجديد) كانت جزئية. لقد ظلت يَهُوذَا مقاطعة فَارسية، تعتمد عَلَى أفضال المَلِك (١: ١- ٤، ٦: ١- ١٢). وهذا قد يَكُونُ أفضل مِنْ السبي، ومِنْ المؤكد أن الله ليس مقيداً بالحكام الأجانب، وبرغم ذلِكَ، مازال المجتمَعَ فِي "عبوديته" (٩: ٧ ـ ٩). بَقِيَّة هزيلة (٩: ١٥) تواجه مقاومة شديدة (٤: ١- ٥، ع. ٦- ٢٣، توضح أن هذا الوضع استمر لأجيال). والطريقة التي يختتم بها السِفْر- بالملحوظة السلبية فِي الزيجات المختلفة ـ توحي أيضًا بأن العودة لم تكن كاملة.

وهناك رابطة بين سِفْري عَزْرَا ونحميا، وقراءة عَزْرَا للناموس والصَلاَة (نحميا ٨- ٩) تشكّلان ذروة السِفْرين مَعًا (قا، B. S. Childs, *IOTS*, 634-37). وهكَذَا كان يُنظر إِلَى نشاط هذين المصلحين عَلَى أن لهما هدفاً مشتركاً فِي مجتمَعَ عبادة أقيم فِي الأرْض وإطاعة النَّامُوس. والموضوعات الخاصة بعمل الله لاستعادة شَعْبه، وأن هذه الاستعادة لم تكن كاملة، والمَعَارضة الخارجية، تنتشر عَلَى مدى السِفْرين وتزداد عُمقًا مِنْ هذه المَعَاملة الممتدة.

وعَلَى نمط سِفْرى أَخْبَار الأَيَّام الأوَّلى والثاني (←) كان لدى عَزْرَا نُموذجًا لشَعْب الله عَلَى نحو مَا كان عليه فِي أسباط إِسْرَائِيل الإثنى عشر (عَزْرَا ٦: ١٧، ٨: ٣٥)، وهذه سمة هامة للتفرد الَّذِي يظهره السِفْر فِي مواضع أخرى. وبرغم ذلِكَ، فإنه عَلَى العكس فِي سِفْري أَخْبَار الأَيَّام، لا نجد فِي عَزْرَا تعليم "العقوبة الفورية"، والتقوى فِي عَزْرَا قد تثير المقاومة لا البركة (ص. ٤)، والاعتراف بالخَطِيَّة لا يجلب بالضرورة بركة (ص. ٩، Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*, 67-68).

ولا يذكر عَزْرَا فِي أي موضع أنه سيأتي مِنْ بَيْتِ دَاوُد حاكم

لِيَهُوذَا كدولة مستقلة. عَلَى النقيض مِنْ توقعات حجى (←) وزَكَريَّا (←) الْمَسِيَّانية، يبدو أن عَزْرَا مِنَ الناحية السياسية كان مِمنْ يميلون إِلَى الهدوء (S. Japhet, *ZAW* 94, 1982, 71-80) ومِنْ ناحية، يستخدم الله ملوك فارس ليبارك إِسْرَائِيل، ومِنْ ناحية أخرى، يشرف المجتمَعَ عَلَى الكَثير مِنَ الأُمور التي كانت الْمَلَكِية تقوم بها فِي السابق، مثل بناء الهيكل، العبادة، الحكومة (Clines, 28-29).

والواقع أنه بالرغم مِنْ أن سِفْر عَزْرَا كثيرًا مَا يتطلع إِلَى الوراء، لكنه لا ينظر صراحة عِنْدَ أية نقطة إِلَى الأمام. وتوجد إيماءات إلى أجزاء مِنْ إِشَعْيَاءَ ٤٠ ـ ٦٦، شهد الكاتب تحقيقها (عز ١: ١ و٦، انظر إِش ٤١: ٢ و٢٥، ٤٥: ١٣) ولكن ليس إِلَى تلك الأجزاء (إش ٥٤: ٦٠ ـ ٦٢) التي تعد بمستقبل مجيد لأُورُشَلِيمَ بعد أستعادتها (McConville, 9). وعَلَى الرغم مِنْ أن الكاتب رأى يد الله فِي العودة مِنْ السبي، غير أنه كان وإقعياً بما فِيه الكفاية ليدرك أن المكاسب الإيجابية للمجتمَعَ الَّذِي أعيد إِلَى أَرْضِه (مِنْذ ٥٣٨ ق. م) تفتقر إِلَى هذه المواعيد. بل إنه لم يقلل مِنْ شان الْمَشَاكِل التي واجهت، أو والتي ربما سيستمر المجتمَعَ العائد إِلَى وطنه فِي مواجهتها. وليس جزءًا مِنَ الإيمان بمواعيد الله التظاهر بأنها قد تحققت مَعَ أنها حَتَّى ذلِك الحين، لم تكن قد تحققت.

البيبلوجرافيا

A. Bentzen, "Ezras Persnlichkeit," *ST* 2, 1949, 95-98; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCB, 1984; J. Goldingay, "The Theology of the Chronicler," *BTB* 5, 1975, 99-126; F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, TOTC, 1979; J. G. McConville, *Ezra, Nehemiah, and Esther*, 1985; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, HAT, 1949; H. G. M. Williamson, Ezra, Nehemiah, WBC, 1985; idem, *Ezra and Nehemiah*, OTG, 1987.

بي. إي . ساتيرثويت *P. E. Satterthwaite*

وجه ← #٧١٥٦ (פָּנֶה [pāneh]، يهجم، مرنى، يواجه، وجه)

يضعف ← #٦٤٩٤ (עָטַף² [ʿāṭap²]، واهن، يبهت، يضعف)

وسيم ← #٣٦٣٦ (יָפָה [yāpâ] يزيّن، جميل، يتجمل)

إيمان ← #٥٨٦ (מוּסָד [mûsād]، يثق فـ يؤمِنْ، يكون أمينًا)

أمين ← ٥٨٦ (מוּסָד [mûsād]، يؤمِنْ ويكون أمينًا)

6459 עֻזִּיָּה

عُزّيا (עֻזִּיָּה [uzzîyâ']، #٦٤٥٩؛ עֻזִּיָּהוּ [uz-zîyahû'']، #٦٤٦٠).

ع.ق ١. مدة حكم عزيا عَلَى وجه التقريب كَانَت ٧٩٢- ٧٤٠ ق. م (انظر ٢مل ١٤: ٢١؛ ١٥: ١- ٨ و١٧ و٢٣ و٢٧؛ ٢أخ ٢٦ ٢)، مع الحلول المألوفة لمشاكل التزامن/ حساب مدة الوصايا عَلَى العرش (Thiele, 76-87, 205).

وثمة اسم آخر لعزّيا وهو عَزَرْيَا (ورد ٩ مرات) وهو تغيير فِي الاسم تجده فِي العبرِّيَّة أكثر وضوحًا مما هُوَ عليه فِي اللغة الإنجليزية (only a missing consonant resh, thus: עֲזַרְיָה vs. עֻזִּיָּה) وَلَمْ يَكُنْ الأمر مرده خطا فِي النص (Honeyman, 20-22). وفي المعتقد وإلى حد كبير أن "عزيا" هُوَ الاسم الْمَلَكِي (وهكذا ورد فِي كل الكتابات النبوية الَّتِي تشير إليه (إش ١: ١، ٦: ١، ٧: ١، هُوشع ١: ١، عَامُوس ١: ١، انظر زك ١٤: ٥) فِي حين أن عَزَرْيَا هُوَ اسْمُهُ الشخصى (هكَذَا يقول كونتز Kuntz أيضًا) وعزيا معناه "الرَّبّ قوّتي"، أَمَّا عَزَرْيَا فمعناه "الرَّبّ قد أعان".

ويُذكر أن مدة حكم عزيا هُوَ ثاني أطول مدة حكم شهدها التاريخ الكتابي بالنسبة لملوك يَهُوذَا، فقد بلغت اثنتين وخمسين سنة (٢مل ١٥: ١ و٨ و١٣ و١٧ و٢٣ و٢٧، ٢أخ ٢٦: ٣). وكالمعتاد، يجب أن نأخذ فِي الحسبان عددًا كبيرًا مِنْ السنوات شارك فيها أباه وابْنُهُ (٢مل ١٥: ٥/ ب) والأمر معقد فِي هذه الحالة بالذات (Thiele, 82-89).

وساد اعتقاد لعدة سنوات أن اسم عزيا محفوراً فِي جزازات باللغة المسمارية تخص حوليات تَغْلَث فَلاسِر الثالث،مَلِك أشُور، إلاّ أن الأمر السائد الآن هُوَ أن اسم عَزَرْيَا *la-u-da-a-a* (*ANET*, 282-83) يخص فِي الواقع حَزَقِيَّا، وهو حفيد عزيا، وأن الحوليات الَّتِي نحن بصددها تنتمي بالأحرى إلى أَيَّام سَنْحَارِيب، الْمَلِك الأشُوري (Kuntz, 6:778). لكن اسم عزيا ورد عَلَى لوحة رخامية عَلَى ضريح مكتوبة باللغة الآرامية، يرجع تاريخها إلى الهيكل الثاني، فترة (الحشمونيين) (*ISBE* 4:461).

٢. أَمَّا بالنسبة للأعمال السياسية الهامة لملوك يَهُوذَا، فإنه مما يدعو إلى الدهشة أن سِفْر الْمُلُوك لَمْ يذكر سوى القليل عن عزيا: "هُوَ بَنِ أَيْلَة واستردها ليَهُوذَا" (٢مل ١٤: ٢٢/ أ). ولكن إذا أخذنا الأقرب للضمير "هُوَ"، أي أَمَصْيَا، هنا لا نكون قد عرفنا شَيْئًا مِنَ الناحية السياسية عن عزيا مِنْ سِفْر الْمُلُوك. ومما يُؤسف له أن سجلات كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام موجودة، وربما يكملها "سِفْرِ أَخْبَارِ الأَيَّام لملوك يَهُوذَا" الَّذِي يشير إليه كثيرًا كاتب سِفْر الْمُلُوك (مثل؛ ٢مل ١٥: ٦). ويبدو أن إنجازات عزّيا قاصَلاَة عَلَى التشييد والبناء (Williamson, 336-37) وكذلِك الزراعة "لأَنَّهُ كَانَ يحب الفلاحة" (٢أخ ٢٦: ٦ و٩- ١٠). بالرغم أنه كَانَ لديه "جيش مِنَ المقاتلين (ع. ١١)، وقد سُجلت له بعض الغزوات الصغيرة. وإننا نستنتج هذا مِنْ عبارات مثل "وساعده الله عَلَى ....."، "لأَنَّهُ تشدّد جدًّا"، "وأعطى العَمُّونيون عزيا هدايا"، "وامتد اسْمُهُ إلى مدخل مِصْر" (الآيتين ٧- ٨). (الْمُلُوك (١ و٢)).

٣. أَمَّا الَّذِي قيل عن سلوك عزيا الديني فهو أكثر بكثير. فعَلَى الرغم مِنْ أنه "عمل مَا هُوَ مستقيم فِي عَيْنِ الرَّبّ" (٢مل ١٥: ٣)، وهذه إشارة، دائمًا ترد فِي سِفْري الْمُلُوك ويقصد بها إشارة إلى تناغم الْمَلِك مع الاشتراكات الواردة فِي سِفْر التَّثْنِيَة، إلاَ أن القليل فِي الواقع هُوَ الَّذِي ذُكر فِي سِفْر الْمُلُوك عن انجازات عزّيا الدينية مقارنة بما ذُكر عن ملوك آخرين مثل، آسا، حَزَقِيَّا،

أَوْ يُوشِيَّا. ولا يوجد سوى الاستذكار المألوف للوجود الخطير "للمُرْتَفَعَات" (١٥: ٤). وهنا أيضًا، نجد أن سِفر أَخْبَار الأَيَّام هُوَ الَّذِي يدعم سِفر المُلوك بدرجة كبيرة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، وكما كَانَ الحال بالنسبة لأَمَصْيَا، ويُوآش ويثام، فقد حذف حقيقة أن عزيا فشل فِي إزالة تِلْكَ "المُرْتَفَعَات" المشينة. لماذا؟ بحسب مَا يقوله ديلارد (٢٠٨) السبب هُوَ الميل إلى تقسيم مدة حكم ملوك معينين إلى فترة حكم مبكرة تتسم بالصلاح، وفترة حكم أخرى اتّسمت بالابتعاد عن الرَّبّ. وهكذا، فإنه، بحسب فكره، ولأغراض عملية أخرى، كَانَ لابد وأن تظهر فترة الحكم الأوّلى دون عيب.

٤. كُلّ مِنْ سِفْرِي المُلُوك (سِفر المُلُوك: فكر لاهوتي)، وسِفْرِي أَخْبَار الأَيَّام (سِفر أَخْبَار الأَيَّام: فكر لاهوتي) يذكران إصابة عزيا بمرض البرص، ولَكن سِفر أَخْبَار الأَيَّام فقط هُوَ الَّذِي يربط هذا المرض بسلوكه الديني. وفي حين أن كَاتب سِفر المُلوك يترك هذه النقطة دون تفسير، باستثناء قوله "وضرب الرَّبّ المَلِك فكَانَ أبرص" (٢مل ١٥: ٥) أمَّا بالنسبة لكاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام فقد كَانَ هذا أمرًا بالغ الأهمية، فِي حَيَاة عزّيا الدينية، إذَا أخذنا فِي الإعتبار الخَيْر الَّذِي أتاحه له (٤/١ الحيز الكُلي)، ولعل الكبرياء الَّذِي تمَلكه نتَيجة إنشاءات كَانَ مِنْ نتيجته أنه "خانَ الرَّبّ إلهه" وعزم عَلَى أن "يوقد عَلَى مذبح البخور" فِي الهيكل ٢أخ ٢٦: ١٦) وكَانَ عزّيا مصمماً عَلَى ذلِك حَتَّى أن الأمر احتاج إلى واحد وثمانين كَاهناً شجاعاً لمنعه. ولكن دون طائل، فقد واصل محاولته إلى أن ضربه الله بالبرص فِي جبهته. وهذا الانتهاك تظهر بشاعته عَلَى ضوء التعليم الَّذِي تلقاه وهو صبي مِنْ شخص يُدعى زَكَريَّا حيث علمه أن يسلك بتقوى الله (انظرْ ٢أخ ٢٦: ٥، انظر ٢مل ١٢: ٣). وهل تضمن ذلِكَ شَيْئًا عن المزايا الخاصة بالكَهَنَة؟ لا يسعنا هنا سوى التخمين. وعَلَى كُل حال، فإن كُلًّا مِنْ سِفري المُلوك وأخبار الأيَّام يذكران أن عُزّيا مصاباً بالبرص بَقِيَّة حياته، وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أنه اضطر إلى أن يعيش فِي عزلة (٢مل ١٥: ٥، ٢أخ ٢٦: ٢١). ومما درج عليه كاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام فِي مثل هذه الحالة، أنها تعني فِي ذات الوقت أنه "قُطع مِنْ بيتَ الرَّبّ"، حيث إنه كَانَ مهتمًا بشكْل بالغ بالفكر اللاهوتي للثواب والعقاب.

البيبلوجرافيا

R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15, 1987; A. M. Honeyman, "The Evidence of Regal Names Among the Hebrews," *JBL* 67, 1948, 13-25; J. K. Kuntz, "Uzziah," *ABD*, 1992, 6:777-79; N. J. Opperwal, "Uzziah," *ISBE* (rev. ed. 1985) 4:961; E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of Hebrew Kings*, 1983; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982.

دَانيال شيبلير *Daniel Schibler*

← الجزاء: لاهوت

فارغ ← # ٨١٨٩ (רִיבִ' [*rîb¹*]، تافه)

وَادِي ← #١٣٢٦ (בִּקְעָה [*biq'â*]، وَادِي)

يغيب فِي النظر ← #٧٠٨٠ (פָּטַר [*pāṭar*]، يختفي، يهرب، يمكنه مِنْ الفرار)

تشكيلة ← #٤٧٨٦ (מִין [*mîn*]، نوع، مجموعة منوعة)

قبو ← #٢٨٤٤ (חָנוּת [*ḥānût*]، قنطرة، سرداب، يخزن فِي قبو)

6833 עֶקְרוֹן

عَقِرُون (עֶקְרוֹן [*eqrôn'ʿ*] #٦٨٣٣).

ع.ق ١. عَقِرُون (قرية المقنع، أو تل المسكن) تقع مِنْ الناحية الاستراتيجية عَلَى الحدود بين سهل فِلِسْطِين وسهل شفيلة وعَلَى مقرَبَة مِنْ شبكة الطرق العامة، والتي مِنْ بينها طريق ماريس، وكذلِكَ طريق الوصول مِنْ سهل فِلِسْطِين إِلَى جبال يَهُوذَا. وهي مِنْ أهم المواقع الكبرى فِي عصر الحديد، ويشكُل الركام مَدِينَة عليا (عَلَى هضبة) مساحتها عشرة أكرات تقريبًا، ومَدِينَة سفلى فِي أربعين أكراً.

٢. الإشارات الأدبية. يبدو أن جعل عَقِرُون مِنْ الأراضي التي تدخل فِي نصيب يَهُوذَا (يش ١٥: ١١ و ٤٥ - ٤٦) أمر لم يحدث مِنْ حيث الواقع (١٣: ٢ - ٣) لأنَها ظلت مِنْ بين الحصون الفِلِسْطِينية الهامة عسكريًا وثقافيًا وذلِكَ مَعْظم عصر الحديد، وهذا مَا تؤكده قصص تَابُوت العهد وقصص إيلِيَّا (١صم ٥: ١٠، ٧: ١٤، ٢مل ١: ٢ - ٣). أمَّا دمار عَقِرُون باعتبارها خصمًا للرَّبّ وشَعْبه، تمت الإشارة إليه فِي العديد مِنْ الأقوال النبوية (إر ٢٥: ٢٠، عا ١: ٨، صف ٢: ٤، زك ٩: ٦).

وهذه المَدِينَة التي كانت تُسمى أمكارونة فِي المراجع الأشُورِية، قهرها تَغْلَث فَلاَسِرَ الثالث، وحاصرها سرجون الثاني سنة ٧١٢ ق. م، وهذا مَا توضحه بجلاء بروزات قصيرة فِي فورساباد (Tadmor, 90, cf. Keel & Küchler, 831). ومقاومة مَلِكها "بادي" أصبحت جزءًا مِنْ التحالف المَعَارض لأشُورَ، والَّذِي كان تحت قيادة حَزَقِيَّا والَّذِي تمت مكافأته سنة ٧٠١ ق. م حين أعاد سَنْحَاريب إِلَى عرشه مَلِكًا لعَقِرُون (;ANET, 287-88 Mittmann, 94) وظل أكويني مَلِك عَقِرُون خاضعاً لكُلّ مِنْ أسرحدون، وأشورَ بانيبال فِي حملاتهما المِصْرية (,ANET 291, 294) وما يُطلق عليها رسالة "أدون" وهي بردية أرَامية مِنْ سقارة فِي مِصْر، تشير إِلَى مَلِك لإحدى المُدُن الفِلِسْطِينية الَّذِي لجأ إِلَى طلب مساعدة عسكرية مِنْ مِصر ضِدَّ القوات البَابلية وذلِكَ قبل قيام نَبُوخَذْنَاصَّر بتدميرها سنة ٦٠٣ مباشرةً. ويبدو أن هناك مَا يحمل عَلَى الاعتقاد بأن "أدون" كان مَلِكًا لعَقِرُون (*NEAEHL*, 1052). ولا يُعرف سوى القليل عَن تاريخ عَقِرُون بعد ذلِكَ، سوى أنها كانت تشكّل جزءًا مِنْ أراضي أشْدُود عَلَى أيَّام الامبراطورية الهلينية - الرومانية باستثناء فترة وجيزة كانت فيها تحت سيطرة الحشمونيين. وطبقًا لما ذكره يوسيبوس، كان بها جالية يهودية كبيرة فِي عصر البرونز.

٣. الحفريات الأثرية. بدأت الحفريات الأثرية قبل المقنى سنة ١٩٨١ تحت إشراف "دوثان" و"جبتين". وتبين الفخاريات التي تم العثور عليها أن المَدِينَة كانت مأهولة مِنْ العصر النحاسي الحجري حَتَّى عصر الحديد الثاني. وتحتوي طبقات عصر البرونز المتأخر عَلَى أدلة تشير إِلَى تجارة بحرية كبيرة

شرقي البحر الأبيض المتوسط، وإلَى اتصالات ثقافية مَعَ المُدُنِ الكَنْعَانية، ووجود صناعة محلية (*ABD*, 2:417). وفِي مجمَعَ مبان عَلَى الجزء الأعلَى المحصن فِي المَدِينَة، تم العثور عَلَى كميات كبيرة مِنْ القمح، والعدس وبذور الزَّيْتُون المكربنة والمحفوظة جَيِّدًا، حيث وُجدت فِي أوان خزفِية تم سدها بواسطة جدران مِنْهارة مِنْ الطوب اللبن المتفحم ومِنْ عوارض خشبية محترقة. ومَعَ ذلِك، فإنه أثناء عصر الحديد أصبحت عَقْرُون مركزًا قويًا للتجارة والصناعة، ولاسيما أثناء سيادة أشُورَ فِي القرن السَّابع.

والدليل المستمد مِنْ الحفريات الأثرية فِي الفترة الأوَّلى مِنْ عصر الحديد يشير إلَى تقديم ثقافة جديدة مماثلة للبيانات العسكرية والمهنية الفِلِسْطِينية الموجودة فِي موضع آخر. فجدار التحصينات الَّذِي سمكه ٣,٥م والمقام مِنْ الطوب الطيني، ونوعيات المواقد المختلفة، والمِنْشآت الصناعية والفخار المسيني IIIC المنْتج محليًا والَّذِي يتضمنْ الأواني أحادية اللون، (*NEAEHL*, 1053)، والجرار، وأباريق البيرة الخ.. كُلّ هذه تشير إلَى وجود فِلِسْطِين هناك (stratum VI). وفِي الحقل ١ (الطبقة ٤) اكتُشف مبنى ربما كان مِنْ بين أقدم الأضرحة الفِلِسْطِينية. والطبقة ٥ التي تعود إلَى القرن الحادي عشر وُجد بها تمثال صغيرٌ لـ *Ashdoda*، وأواني للنور، *kernoi* الأمر الَّذِي يشير بوضوح إلَى علاقة قبرص بالعبادة الفِلِسْطِينية وتشير المرحلة الأخيرةَ مِنْ عصر الحديد "١" (الطبقة ٤) إلَى بداية بناء الأبراج الحجرية بغية تقوية التحصينات. ويبدو أيضًا أن صناعة المَعَادن المحلية قد جذبت بعض الفنيين المهرة، وهذا مَا يُستشف مِنْ السكين الحديدية ذات اليد المطعمة بالعَاج. وبالمصادفة نجد أن أكبر تركيز للأشياء المصنوعة مِنْ الحديد والتي وجدت فِي المستوطنات الفِلِسْطِينية اكتُشفت فِي عَقْرُون. والمبنى الأثري ٣٥١ فِي المِنْطقة التي يُطلق عليها مِنْطقة دايليت (الحقل الرابع) تحتوي عَلَى (similar to the one at Tel Qasile)، وقد وُجد مِنْه ٢٨ فِي المَدِينَة العليا المحصنة، وسبعة أخرى فِي المَدِينَة السفلى. وعَلَى الرغم مِنْ أن المبنى تعرض لتغييرات مؤثرة فِي الطبقات التالية إلا أن...... ظل مستعملاً (قا، Dothan & Gitin, 1990a, 35 لانطباع لأحد الفنانين). ومواد أخرى خاصة بالعبادة، مثل .... المصنوعة مِنْ الطوب الطيني، وأدوات مثل الحوامل ذات العجل تشير إلَى الممارسات الدينية الفِلِسْطِينية. وعَقْرُون مَدِينَة كبيرة حسنة التخطيط ومبان رائعة، ومؤسسات صناعية وأخرى خاصة بالعبادة، وعلاقات ثقافِية وتجارية راسخة، لكنها دُمرت فِي القرن العاشر لكنها ظلت محتلة لأربعة قرون أخرى.

وأثناء القرن السَّابع أصبحت عَقْرُون مركزًا تجاريًا كبيرًا فِي الأمبراطورية الأشُورِية الجديدة، وقد وصلت إلَى ذروتها كأكبر مركز لانتاج زيت الزَّيْتُون فِي ش. أ. ق. (Dothan & Gitin, 1990b, 37). وإذا كانَت عَقْرُون تضم ١٠٢ مِنْ وحدات إنتاج زيت الزَّيْتُون فقد استطاعت أن تنتج أكثر مِنْ ألف طن مِنْ زيت الزَّيْتُون فِي العام. وقد توسعت المَدِينَة بدرجة هائلة، حيث أصبحت تغطي مساحة تبلغ ٨٥ أكرًا. وقد قُسمت إلَى أربعة مِنَاطق، مِنْطَقَة للتحصينات، ومِنْطقتين كمِنَاطق سكنية للأهالي وللنخبة، وواحدة للصناعة. وكانت التحصينات تتطلب جداراً مزدوجًا مِنْ الحجارة مرتبطًا بالجدار العلوي، وبوابة لها أربعة وعشرون مدخلاً، تحميها بوابة كبيرة الحجم (*NE-AEHL*, 1057) وكانت المباني تتكون مِنْ غرف لإنتاج زيت الزَّيْتُون، وحجرات للتخزين، وحجرة انتِظار توفر الوصول إلَى الشارع ثم بناؤها فِي الحزام الصناعي الَّذِي كان يحيط بالمَدِينَة. أمَّا التجهيزات الخاصة بإنتاج زيت الزَّيْتُون فكانت تشمل حوضاً كبيرًا مستطيل الشكل، وأوان للعصر، رافدة خشبية، وأثقال حجرية مثقبة، وأوان خزفِية، استُعيد مِنْها أكثر مِنْ ٦٠٠ آنية - وأعداد كبيرة مِنْ لوازم الأنوال، الأمر الَّذِي يشير إلَى وجود صناعة للنسيج. وتم اكتشاف خمسة عشر مَذْبَحًا للبخور ذات القرون الأَرْبَعَةِ (وهي مِنْ العَناصر الرئيسية للعبادة الإسْرَائيلية) إلَى جانب ...... ذات قوالب خصبة. ولم تخضع عَقْرُون لسيطرة يَهُوذَا إلا لفترة زمنية وجيزة فقط. وقد وُجدت كتابة باللغة العبَرِّيَّة تقول: "يخص مَلِك حَبْرُونَ"، ولعلها تشير إلَى سيطرة حَزَقِيَّا عَلَى عَقْرُون.

الفِلِسْطِينيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד [*'ašdôd*] (أَشْدُودَ، #٨٤٦)؛ ← אַשְׁקְלוֹן [*'ašqelôn*] (أشقلونَ، #٨٨٤)؛ ← גַּת² [*gat²*] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [*'azzâ*] (غَزَّة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [*'eqrôn*] (عَقْرُون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [*pelištî*] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافِيا

T. Dothan & S. Gitin, "Ekron," *ABD* 2:415-422; idem, "Miqne, Tel (Ekron)," *NEAEHL*, 3:1051-59; idem, "Ekron of the Philistines," I, *BAR*, 16/1, 1990, 21-36; II, *BAR*, 16/2, 1990, 33-42; O. Keel & M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, II, 1982; S. Mittmann, "Hiskia und die Philister," *JNSL*, 16, 1990, 91-106; H. Tadmor, "Philistia Under Assyrian Rule," *BA*, 29/3, 1966, 86-102.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

أكبر سنًا ← #٢٤١٨ (זָקֵן² [*zāqēn²*]، أكبر سنًا)

اختيار ← #١٠٤٧ (בָּחַר¹ [*bāḥar¹*]، يختار، يختبر، ينتخب)

علامة، رمز: لاهوت

"الرمز هُوَ شيء أوْ نموذج- أياً كَانَت الأسباب- يعمل فِي الناسِ ويؤثر فيهم، بأكثر مِنْ مجرد معرفة الشكْل الَّذِي قُدِّم بشكْل حرفي (Goodenough, 28). ويتضح مِنْ هذا التعريف أن الرمز يربط بطريقة مَا بين كيانين، أي بين الشئ وتأثيره. وهذا الارتباط موجود أيضًا فِي الجذر اليوناني συμβάλλω، يجمع بين، أي الجمع بين مقطعين معًا (σύμβολα) كانَا فِي الأساس ينتميان معًا (Dillistone, 14).

وكُلّ مِنْ الرمز والعلاقة (← ٢٥٣ #אוֹת) يعملان عَلَى أساس التشابه. وكِلاّهما يرمزان إلى شيء وليس إلى نفسيهما. غير أنه بالرغم مِنْ التشابه بينهما إلاّ أنه تُوجد بينهما أيضًا خلافات هامة. وكُل الرموز علامات، ولكن ليست كُل العلامات رموز. وللرمز قدرة عَلَى التعبير تفوق قدرة العلاقة. وفي حين

أن العلاقة لها علاقة واحد لواحد، إلاّ أن الرمز له علاقة واحد- لكثيرين" (Fawcett, *Symbolic Language*, 28). ولا تُوجد كلمة معينة لـ "رمز" فِي الكتاب المُقَدَّس، غير أن فكرة الرمزية معروفة لدى كُلّ الديانات (*BHH* 3:1897)، والعهد القديم ينطبق عليه هذا الكَلام.

وفِيمَا يلي نوعيات قليلة ومنتقاة ذات صلة بالموضوع والفكر اللاهوتي الكامن وراءها.

١. رموز إلهية وبشرية وأسطورية. الكثير مِنْ الرموز هي فِي الواقع تشبيهات مجازية، لأنها تقوم عَلَى أساس التشابهات فِي إطار الخبرة البشرية (Barbour, 14). ونفس الشيئ ينطبق عَلَى فهم الإنْسَان لما هُوَ إلهي: وبوسع الناس أن يتكلّموا عن هذه "الحقيقة الأخرى" فقط مِنْ ناحية التشابهات المألوفة فِي إطار خبرتهم. وفضلاً عن ذلِك، الرمز مقيد بالناحية الثقافية- التاريخية. وهذا يفسر لنا السبب فِي أن الرمز الَّذِي يشير إلى الله كراع كَانَ سائدًا للغاية فِي تاريخ إسْرَائِيل المبكر. وفي مجتمع تكون فيه الوسيلة الرَئيسية للعيش هي رعى الأغنام، فإن رمزًا كرمز الرَّاعِي يمكن الرّبط بسهولة بينه وبين الله. وإذا نُظر إلى الله كراع، هنا يَكُونُ الشَعْب هُوَ غنم رعيته (مز ٢٣، إش ٤٠: ١١، إر ٢٣: ١- ٤، حز ٣٤). وفي موضع آخر نجد الله أيضًا أباً وشَعْبه هم أولاده (إش ١: ٣، هُوَ ١١: ٤). وفي سياق ع. ق يغطى هذا الرمز مسافة واسعة مِنْ النقاط المرتبطة بالرمز مثل الطاعة، الرعاية، النظام التأديب. وثمة رمزًا آخر لله شائع فِي ع. ق وهو المَلِك. وإذا أخذنا فِي الاعتبار المبدأ الَّذِي يفيد أن طبيعة البيئة السائدة تعد العامل الَّذِي يعمل عَلَى تشكيل الرمز، ومن المرجح أن هذا الرمز مَا كَانَ له أن يُوجد قبل إقامة المَلكية فِي إسْرَائِيل. وفي وصف قوة الله وعظمته صورة هُوشَع النَّبيّ كأسد، وكذلِكَ عَامُوس (١: ٢). وللتعبير عن حمايته الآمنة للأبرار تصوره المَزَامِير فِي كثير مِنْ الأحيان كصخرة وملجأ (مز ١٨: ٢ [٣]، ٢٨: ١، ٦٢: ٢ [٣]، ٧١: ٣، ٩١: ٢).

وبنفس الطريقة، عِنْدَ وصف طبيعة البشر، استُخدمت رموز متنوعة. فالكرمة وهي شائعة فِي العهدين القديم والجديد، تُعد أحد الرموز وهي تقدم أيضًا مثالاً ممتازًا لمرونة رموز معينة. وفي بعض الأحيان تُستخدم الكرمة لتصور أعمال نعمة الله وكرمه بالنسبة لشَعْبه فِي الماضى (إش ٥: ١- ٧) وفي أحيان أخرى تُستخدم كتشبيه مناسب للنوعية الرديئة لحَيَاة إسْرَائِيل الدينية (إر ٢: ٢١). وفي مز ٨٠: ٨- ١٦ [٩- ١٧] استُخدمت لوصف لاختيار الأمَّة وتوسعها السياسى إبان حكم دَاوُد. (بالنسبة للعهد الجديد، انظر مارك ١٢: ١- ٩، يوحنا ١٥: ١- ٨).

وثمة نوعية أخرى مِنْ الرموز الشخصية فِي ع. ق وهي الَّتِي يُطلق عليها الرموز المسيانية. وهذه يمكن التعرف عليها بسهولة مِنْ خلال الإشارات المتكررة لرموز الأصل والغصن والشَجَرَة (إش ١١: ١، إر ٢٣: ٥، زك ٣: ٨، ٦: ١٢).

وهناك نوعية أخرى يمكن أن تطلق عليها الرمزية الأسطورية. فعَلَى الرغم مِنْ أن قوى الـ ...... سيقهرها الله إله الخليقة، إلاّ أن الإسْرَائيليين كَانُوا يعتقدون أن هذه المَعَركة مازالت تتكرر فِي الأحداث التاريخية (Fawcett, 206-9)، وقد نُظر إلى مِصْر عَلَى أنها الوحش الأسطوري رَهَب ([→]، انظر مز ٨٧: ٤، ٨٩: ٨- ١٠ [٩- ١١]، ونُظر إلى فِرْعَوْن عَلَى أنه "التمساح الكَبير الرابض فِي وسط أنهاره" (حز ٢٩: ٣)، وفي إشَعْيَاء ١٤: ١٢ شبُهت بَابِل بأنها "زهرة بنت الصبح" (الفولجاتا: لوسيفورس).

٢. رموز خاصة بالعبارات والديانات. وهناك نوعية أخرى هامة مِنْ الرموز تتعلق بالعبارات والديانة. وهنا بوسع المرء أن يميز: (أ) رموز العهد، (ب) أشياء رمزية خاصة بالعبادة، (جـ) رموز "خلاصية- تاريخية".

(أ) رموز العهد. تبرز هذه المجموعة بعض النواحى علاقة العهد (#١٣٨٢، בְּרִית) بين الله وخليقته. وأول هذه الرموز (#٢٥٣ אוֹת) هُوَ "قوس فِي السَّحَاب"، وهو علامة بين الله ونوح وكُل مخلوق حى (تك ٩: ١٢ ← نوح). والغرض مِنْ هذه العلامة هي أن تذكر الله بعَهْدَهُ، ومضمون هذه المواعيد هُوَ أنه لن يسمح ثانية بأن يدمر الطوفان كُلّ حى (ع. ١٥). أمَّا الرمز الثاني للعهد فهو الختان (← מוּל، يختن [#٤٥٧٦]). وكَانَ الغرض منه تمييز إسْرَائِيل عن بَقِيَّة الشُعُوب. وهي علامة الانضمام إلى شَعْب الله، وعَلَى ذلِكَ فهى شرط مسبق للاشتراك فِي أنشطتهم الدينية (مثل؛ خر ١٢: ٤٤- ٥١، انظر de Vaux, *AncIsr* 1:48).

وهناك رمزًا آخر مِنْ رموز العهد وهو "خُبْزَ الْوُجُوهِ" (לֶחֶם פָּנִים، خر ٢٥: ٣٠) فِي خَيْمَةَ الاجْتِمَاع. وطبقًا لما جاء فِي لا ٢٤: ٥- ٩، أمر مُوسَى فِي صفين عَلَى المَائِدَة أمام قدس الأقداس. وكَانَ هذا الخبز رمزًا لعهد (בְּרִית עוֹלָם، عدد ٨)، مع شَعْب إسْرَائِيل.

كذلِكَ السبت (←) أيضًا اكتسب معنى رمزيًا معيناً. وأيًا كَانَ أصل هذا اليَوْم الخاص فِي السياق الأوسع فِي ش. أ. ق.، إلاّ أنه فِي ع. ق كَانَ له معنى دينى خاص. (de Vaux, AncIsr 2:480). وقد قُدمت فِي ع. ق أسباب مختلفة لضرورة حفظ هذا اليَوْم. وكتاب العهد يسوق أسباباً إنسانية (خر ٢٣: ١٢)، فِي حين أن تث ٥: ١٥ تربطه تاريخ الخلاص. والسبت فِي خر ٣١: ١٢- ١٧ يصبح رمزًا للعهد (ع. ١٦) بواسطته يعرف العالم كُلّ وجود وعلامة أيضًا إش ٥٦: ٤- ٧، ٥٨: ٤- ٧، ٥٨: ١٣- ١٤، حز ٢٠: ١٢ و٢٠).

(ب) أشياء تُعد رمزًا للعبادة. مِنْ بين الأشياء الموجودة فِي الهيكل والتى أصبح لها معان كثيرة عَلَى مدى تاريخ إسْرَائِيل، تَابُوت العهد (←). وكَانَ يُنظر إليه قبل كُلّ شيء عَلَى أنه رمز لوجود الله، ولهذا السبب، كثيرًا مَا كَانُوا يأخذونه إلى المَعَركة (انظر يش ٣: ١- ١٧، ٦: ٦- ٢٠، ١صم ٤: ٣- ١١). ومن الصعب تجديد الكيفية الَّتِي كَانَ يُفهم بها وجود الله هذا فِيمَا يتعلق بتَابُوت العهد. وفي القصة المذكورة فِي ١صم ٤، سُمى التَابُوت "تَابُوت عهد رَبِّ الْجُنُودِ الجالس عَلَى الكروبيم" (ع. ٤). وعَلَى ذلِكَ يبدو أن هذا التَابُوت كَانَ يُعتبر عرش الله غير المرئى (Schmidt, 114).

وثمة شيء آخر متعلق بالعبادة وأصبح مِنْ أهم الرموز المميزة للشَعْب الإسْرَائِيلي، وهي المَنَارة (מְנוֹרָה)، ذات السروج السبعة، وقد وُصفت بالتفصيل فِي خر ٢٥: ٣١- ٤٠.

وأقدم تفسير للأهمية الرمزية لهذه المنَارة نجده فِي زك ٤: ٢- ١٤. فقد رأى النَّبِيّ فِي رؤيا "منَارة كُلّها ذهب وكوزها عَلَى رأسها وسبعة سرج عليها" (ع. ٢). والسرج السبعة كَانَت تمثّل" أعين الرَّبّ الجائلة فِي الأرْض كلها" (ع. ١٠/ب). ومنذ ذلِكَ الحين، اكتسب هذا الرمز العديد مِنْ المعانى الجديدة فِي الأوقات الكتابية وفي التاريخين اليهودى والمسيحى (Lurker, 187-89).

(جـ) رموز تاريخية تتعلق بالخلاص. وهناك نوعية أخرى مِنْ الرموز الدينية والمتعلقة بالعبادة، وهي ذات طبيعة خلاصية- تاريخية (روبيرت، ٩٦). ومن بين هذه الغطاء النحاسى للمذبح، وعصا هَارُون الّتِي أزهرت (عد ١٦- ١٧ ← אוֹת). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، كَانَ هناك المن الّذِي أمر مُوسَى بحفظه فِي تَابُوت العهد (عب ٩: ٤) كتذكرة بأن الله أعطى بنى إِسْرَائِيل خُبْزًا فِي الصحراء (خر ١٦: ٣٢). وبرغم ذلِكَ، فإن الحية النحاسية (عب נְחֻשְׁתָּן) والتى كرمز رُبط بينها وبين شفاء الله العجيب فِي الْبَرِّيَّة (عد ٢١: ٤- ٩)، وفي وقت لاحق أصبحت شَيْئًا وثنياً، وقد أزالها حَزَقِيَّا فِي إصلاح دينى (٢مل ١٨: ٤، انظر أيضًا *BHH* 1:371-72).

وهكَذَا أيضًا أصبحت للمناسبات الاحتفالية علامات رموز تذكر إِسْرَائِيل بأحداث سابقة. فعيد الفطير (خر ٢٣: ١٥، ٣٤: ١٨) وعيد الفِصْح (٣٤: ٢٥، ← أعياد وحتفالات) والّذِي ربما كَانَ له أساسًا أموالاً مختلفة، أصبح مِنْ الناحية الرمزية مرتبط بالْخُرُوج مِنْ مِصْر (الأصحاح ١٢). والدم الّذِي كَانَ يرشونه منه عَلَى العتبة العليا والقائمتين والّذِي كَانَ له أساسًا معنى ......، يعطى الآن رسالة مختلفة. لقد أصبح علامة عَلَى "عبور الله (الأية ١٣، פֶּסַח، انظر أيضًا Schmidt, 122). وهكَذَا أيضًا "عيد المظال (סֻכּוֹת) أوْ عيد الجمع كما كَانَ يُعرف، كَانَ فِي البداية عيد زراعى محض، وأصبح بعد ذلِكَ مرتبطًا بتاريخ الخلاص. وأصبح رمزًا لخلاص إِسْرَائِيل مِنْ العبدوية فِي مِصْر، ويحتفل بذكرى المظال الّتِي جعل الرَّبّ آباءهم يعيشون فيها بعد الْخُرُوج (لا ٢٣: ٤٣).

٣. رموز نبوّية. تشكّل هذه الرموز (אוֹת) نوعية مختلفة لأنها صيغة مِنْ الوعظ النبوى (*media praedicationis*; Fohrer, 91). وتتضمن نوعيتين يجب التمييز بينهما: رموز كُلامية (مثل؛ أسْمَاء رمزية) وأعمال رمزية (أعمال أمر الأنْبِيَاء القيام بها). وفي غالبية الأحوال يَكُونُ نمط تقديم هذه الأعمال الرمزية: وصية- تفسير (إش ٨: ١- ٤، إر ١٦: ٢- ٤ و٥- ٧ و٨- ٩، ١٩: ١- ١١/ أ، ٢٧: ١- ١٢، حز ٤: ١- ٣ و٤- ٨ و٩- ١٧، ٥: ١- ١٧ (انظر Fohrer, 18). والعمل الرمزى وتفسيره يعملان عَلَى أساس التشابه. وهكَذَا يمكن رؤيته بوضوح فِي مثال مِنْ إر ١٩: ١- ١١: "اذهب واشتر إبريق فخاري ... واخرج إلى وَادِي ابْنِ هِنُّوم (الأيتين ١- ٢) .... ثم تكسر الإبرايق .... وتقول لهم .... (الأيتين ١٠- ١١) (أمر) .... وهكَذَا أكسر هذا الشَعْب وهذه المَدِينة كما يُكسر وعاء الفخاري بحيث لا يمكن جبره بعد" (ع. ١١). (تفسير). وهناك أمثلة للغة الرمزية النبوية نجدها فِي رؤاهم: قضيب شَجَرَة اللوز (١: ١١- ١٢)، القدر المنفوخة ووجهها مِنْ جهة الشَمَال (١: ١٣- ١٤)، سلّتا التين (٢٤: ١- ١٠)، الزيج وسلة القطاف (٧: ٧، ٨: ١)، ورؤى الليل الّتِي رآها زكرها والعامرة بلغة رؤيوية (١: ٧- ٦: ١٥) (Ruppert, 94-95).

٤. إيماءات رمزية. وهناك نوعية مختلفة مِنْ اللغة الرمزية والتى فِي غالبية الأحيان كَانَ يلجأ إليها شعوب ش. أ. ق. وهي الإيماءات الرمزية (وأحيانًا تُسمى أيضًا "اتصال غير لفظية"). وكَانَت هذه مِنْ الوسائل الهامة للاتّصال، والتى تُستخدم فيها لغة الجسم والإيماءات كوسائل للاتصال. والإيماءات الرمزية موجودة فِي كُل مجال مِنْ مجالات الْحَيَاة فِي ع. ق: العاطفية، الدينية والتشريعية.

(أ) المجال العاطفى. يقدم لنا ع. ق بتشكيلة واسعة مِنْ الإيماءات الرمزية المتصلة بهذا المجال (جروبر). (i) أوضاع الصَلاَة والتضرع: فرد الأيدى (خر ٩: ٢٩ و٣٣، ١مل ٨: ٢٢ و٣٨- ٣٩)، ورفعها (مز ٢٨: ٢، ٦٣: ٤ [٥]، ١٣٤: ٢، ١٤١: ٢)، الركوع (دا ٦: ١٠)، الإنحناء (١أخ ٢٩: ٢٠، مز ٢٢: ٢٧ [٢٨]، ٦٦: ٤)، السقوط عَلَى الوجه (تك ١٧: ٣، ١أخ ٢١: ١٦، حز ٣: ٢٣). (ii) الانحناء والاحترام: لعق التراب (مز ٧٢: ٩، إش ٤٩: ٢٣). (iii) التوقير والتبجيل: خلع النعال (خر ٣: ٥، يش ٥: ١٥)، وضع اليد عَلَى الفم (أيُّوب ٢١: ٥، ٢٩: ٩، ميخَا ٧: ١٦). (iv) سخرية/ احتقار: هز الرأس (مز ٤٤: ١٤ [١٥]، فغر الفم (إش ٥٧: ٤)، الخيط بالرجلين (حز ٦: ١١، ٢٥: ٦)، البصق عَلَى الوجه (عد ١٢: ١٤، تث ٢٥: ٩). (v) تعزية. حرفيًا، هزّ الرأس (أيُّوب ٢: ١١، إش ٥١: ١٩، إر ١٥: ٥، نَاحُوم ٣: ٧). (vi) فرح: التصفيق بالأيدى (مز ٤٧: ١ [٢]، إش ٥٥: ١٢، نَاحُوم ٣: ١٩). (vii) حزن، غم، تمزيق الثياب (تك ٣٧: ٣٤، ٢صم ١: ١١، أى ١: ٢٠)، لبس المسوح (تك ٣٧: ٣٤، ٢صم ٣: ٣١)، خلع النعال (٢صم ١٥: ٣٠، إش ٢٠: ٣)، وضع اليد عَلَى الرأس (٢صم ١٣: ١٩، إر ٢: ٣٧)، وضع التراب عَلَى الرأس (يش ٧: ٦، ١صم ٤: ١٢، نح ٩: ١)، الجلوس عَلَى الأرْض (إش ٤٧: ١، مَرَاثِي ٢: ١٠، حز ٢٦: ١٦)، الندب (١صم ٢٥: ١، ٢صم ١١: ٢٦، نَاحُوم ٢: ٧ [٨]، خمش الأجسام (تث ١٤: ١، إر ١٦: ٦). (viii) الإحباط والإكتئاب: وضع الوجه بين الركبتين (١مل ١٨: ٤٢). (ix) القلق، الخوف، تغطية الوجه (١مل ١٩: ١٣). (x) الإذلال: تعرية الشخص أمام الناس (٢صم ١٠: ٤، هُوشَع ٢: ٣ [٥]).

(ب) المجال الدينى. الإيماءات الرمزية كَانَت شائعة عَلَى وجه الخصوص فِي المجال الدينى. وهذه بين أشياء أخرى تتضمن: وضع يدى الكَهَنَة عَلَى رأس الكبش (خر ٢٩: ١٩)، رفع الأيدى عِنْدَ القسم (تك ١٤: ٢٢، دا ١٢: ٧)، وإملاء أيدى الكَهَنَة (= التكريس) كجزء مِنْ عملية الرسامة (خر ٢٨: ٤١، لا ٨: ٣٣، عد ٣: ٣، قض ١٧: ٥ و١٢).

(جـ) المجال التشريعى. الرموز القانونية موجودة أيضًا فِي ع. ق (انظر Viberg). قارن بين الأمثلة التالية: غسل الأيدى (تث ٢١: ٦، مز ٢٦: ٦، ٧٣: ١٣)، الأمر الّذِي يعني مِنْ الناحية الرمزية التحرر مِنْ مسئولية خطأ ارتُكب، أوْ التحرر مِنْ التزام أوْ اتّفاق، نفض حجر الثوب (نح ٥: ١٣) الأمر الّذِي يُعد بمثابة

إعلان المرء عن براءته (مالول، ٤١٨)، ولكنه فُسِّر بإستخدام مثال فعَلَى للدينونة: إعطاء اليد (عَزْرَا ١٠: ١٩، حز ١٧: ١٨، الخ) كإيماءة رمزية تعني تعهدًا أوْ القيام بتنفيذ شيء، خلع الجبة (١صم ١٨: ٤)، للتعبير عن تنازل فعَلَى (انظر D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative*, 1:20)، الإمساك بذيل الثوب (زك ٨: ٢٣) إشارة إلى بدء علاقة، أوْ التصفيق بالكف (أم ٦: ١، ١١: ١٥، ١٧: ١٨) إشارة إلى تحمل مسئولية دين شخص آخر.

ع. ج *NIDNTT*, 2:620-35

علامة شاهد قبر: ← צִיּוּן [*ṣiyyûn*] (علامة طريق #٧٤٨٣) ← תָּאָה [*tā'â*] (يعلّم بعلامة #٩٢٩٢) ← תָּוָה[1] [*tāwâ*[1]] (يضع علامة #٩٣٤٤) ← תַּמְרוּרִים[2] [*tamrûrîm*[2]] (علامات الطريق، لافتات #٩٤٧٧).

أعجوبة، يتعجب، يتساءل: ← אוֹת[1] [*'ôt*[1]] (علامة،لافتة #٢٥٣) ← טוֹטָפֹת [*ṭôṭāpōt*] (رمز؟ #٣٢١٣) ← מוֹפֵת [*môpēt*] (يتعجب، علامة #٤٦٠٣) ← פָּלָא [*pālā'*] (تتملّكه الدهشة، صعب #٧٠٩٨).

البيبلوجرافيا

I. G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, 1974; G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 1980; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961; F. W. Dillistone, *The Power of Symbols*, 1986; T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, 1970; G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, [2]1968; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, IV, 1953; M. I. Gruber, *Aspects of Non-Verbal Communication in the Ancient Near East*, 1980; M. Lurker, *W?erbuch biblischer Bilder und Symbole*, 1973; M. Malul, *Studies in Legal Symbolic Acts in Mesopotamian Law*, UMI, 1983 = AOAT 221, 1988; S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, 1980; M. Noth, *Exodus*, OTL, 1962; L. Ruppert, "Symbole im Alten Testament," *Freude am Gottesdienst. FS für J. G. Pl?er*, 1983, 93-105; W. H. Schmidt, The Faith of the Old Testament, 1983; W. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, 1990; G. Stuhlin, "Symbol," *BHH*, 1962-66, 3:1897-1904; A Viberg, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, Stockholm, 1992.

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

6667 עֲמָלֵק

عَمَالِيق (עֲמָלֵק [*ʿamālēq*]، #٦٦٦٧).

ع. ق عَمَالِيق بْنِ أَلِيفَازَ وتِيمَانَ، وقد دُعي أحد "أُمَرَاءُ أَلِيفَازَ" [بِكْرِ عِيسُو] (تك ٣٦: ١٥ - ١٦). وقد شكّل أحفادُ عَمَالِيق قبيلةَ نصفِ بدويةٍ تَعِيشُ غالبًا فِي النَّقَب (عد ١٣: ٢٩)، بالرغم مِنْ أنه لَرُبَما كانت هناك مُقاطعة عَمَالِيقية شمالية سكنت تلال السَّامِرةِ الغربية (Edelman). ويرد ذكر العمالقة بصفة دائمة كأعداء لإِسْرَائِيل ومِنْ ثمَّ أعداء يَهْوَهْ نفسه. ومحو (מָחָה ← #٤٦٨١) ذكرى (خر ١٧: ١٤؛ تث ٢٥: ١٩) العَمَالِيق كانت الإجراء المناسب بالنسبة لشَعْب أخذ عَلَى عاتقه إعاقة تحقيق مقاصد الله لشَعْبُه مِنْ وقت تشتتهم حتى الحكم المَلَكي المُبكر. والمواجهات التي كانت بين مُوسَى/ يَشُوعُ (خر ١٧: ٨ - ١٣)، شَاوُل (١صم ١٥: ١ - ٣٥)، ودَاوُدَ (١صم ٢٧: ٨ - ١١؛ ٣٠: ١ - ٢٠) مِنْ جهة، والعَمَالِيق مِنْ جهة أخرى كانت ذات أهمية خاصة، لأن كلًا مِنهم واجه هجومًا لا مبرر له استغل ضعف إِسْرَائِيل (تث ٢٥: ١٧ - ١٨). ويتضمنْ مَا جاء فِي خر ١٧ يحتوي بعض النقاط اللاهوتية الرئيسية التي تدعم وجهة النظر التي ترى بأن العَمَالِيق يمثلون أي مجموعة أو شَعْبُ يقاوم مقاصد الله.

١. جهود إِسْرَائِيل لمحو ذكر عَمَالِيق يرجع أصلها إِلَى عداوة يَهْوَهْ نفسه (خر ١٧: ١٤، ١٦؛ تث ٢٥: ١٩؛ قا؛ ١صم ١٥: ٣ "حَرِّمُوا كُلَّ مَا لَهُ"). والفضل فِي الانتصارات التي تحققت فِي المَعْركة يعود إِلَى الله وليس لإِسْرَائِيل (قا؛١صم ٣٠: ٢٣). وحتى مُوسَى، كانَ يَتصرُّف لصالح يَهْوَهْ، مِنْ خلال السلطان الذِي تمثّله عصاه (خر ١٧: ٩؛ قا؛ ٤: ١ - ٥) وبرفع يديه (١٧: ١١ - ١٢). وهذه الأخيرة إمَّا أنها ترمز إِلَى صَلاَةَ مُوسَى، أو أنها مثل راية رُفعت لتشير إِلَى اتّكاله تمامًا عَلَى الرَّبّ (Robinson, 18; cf. Coats, 34-35) والذِي يقول إن اليد الممتدة والعصا فِي خر ١٤ تشيران إِلَى حدث مَعْجزي).

٢. مُوسَى، القائد الذِي اختاره يَهْوَهْ، كان أمينًا، ولكنه لم يكن لديه شعور بالاكتفاء الذاتي. وحقيقة أن يديه كانتا "ثَابِتَتَيْنِ" خر ١٧: ١٢ب، אֱמוּנָה - وهي كلمة تشير إِلَى الأمانة تجاه مهمة مُعطاة [← #٥٧٥]) تساند حقيقة أن مُوسَى كان فِي حاجة إِلَى مَعَاونين (١٢أ). كما أن دَاوُدَ أيضًا أظهر أمانته باستشارته يَهْوَهْ قبل الدخول فِي مَعْركة ضِدَّ العمالقة (١صم ٣٠: ٧). أمَّا شَاوُل، فهو عَلَى النقيض مِنْ ذلِك، وبالرغم مِنْ أنه قهر العمالقة، إلا أنه لم يكن أمينًا فِي تنفيذ رسالة الرَّبّ، وقد رُفض كمَلِك لإِسْرَائِيل (١٥: ٢٤ و٣٥، ٢٨: ١٧ - ١٨).

وعَلَى ذلِك، فأهمية قصص العمالقة، مردها أنه لا يجب عَلَى شَعْبُ الله أن يخاف مِنْ أي شخص يعارض الله. وتحقيق الله لمواعيده وخططه لا تعتمد عَلَى قدرة الإِنْسَان، بل عَلَى إرادة يَهْوَهْ وحده.

البيبلوجرافيا

G. W. Coats, "Moses Versus Amalek," SVT 28, 1974, 29-41; D. Edelman, "Saul>s Battle Against Amalek." JSOT 35, 1986, 71-84: B. P. Robinson, "Israel and Amalek. The Context of Exodus 17:8-16," *JSOT32*, 1985. 15-22.

ديبرا رَيد *Debra Reid*

كَمِين ← #٧٤١ (אָרַב [*'ārab*]، ينصب كمينًا، كَمَنَ)

6687	עָמְרִי

عُمْرِي (עָמְרִי [ʿomrî]، #٦٦٨٧).

١. **نسبه.** نظرًا لأن نسب عُمْرِي لَمْ يُذكر فِي ع. ق، فقد اقتُرحت آراء مختلفة بالنسبة لهذا الموضوع. ويرى Gray (364) احتمال أن يَكُونُ كَنْعَانيًا، أمَّا "نوث (230) Noth فيقول بانه مِنْ أصل غير إِسْرَائِيلي. ووجهة النظر هذه يمكن أن تساندها حقيقة أن الاسم مذكور فِي نص أوغاريتي كـ amry, (Gordon, UT 2:184; 84:8). وذكر اسم عُمْرِي فِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ الثاني السامرى ربما عكس نسلة الإفرايمي (Macdonald, 163). وهناك احتمال أخر وهو أنه- مثل بَعْشَا- كَانَ مِنْ سِبْط يَسَّاكر (١مل ١٥: ٢٧، ق١؛ ١أخ ٢٧: ١٨). وهناك أشخاص آخرون فِي ع. ق حملوا أيضًا هذا الاسم (ق١؛ ١أخ ٧: ٨؛ ٢٧: ١٨).

٢. **عُمْرِي يصبح مَلِكًا لإِسْرَائِيل.** قام زِمْرِي، وكَانَ قائدًا لِنِصْفِ مَرْكَبَات إِسْرَائِيل، باغتيال أَيْلَة (١مل ١٦: ٨) وتخلص مِنْ كُلِّ مِنْ يُحتمَل أن يطالبوا بالعرش (١٦: ١١)، وبذلِك حقق نُبُوَّة يَاهُو بْنِ حَنَانِي (١٦: ١- ٥). ووصلت أخبار الانقلاب الَّذِي قاده زِمْرِي إلى عُمْرِي رَئِيسَ الْجَيْش، أثناء حصار مَدِينَة جِبَّثُون الفِلِسْطِينِية. فَمَلَّكَ كُلُّ إِسْرَائِيلَ عُمْرِيَ رَئِيسَ الْجَيْشِ عَلَى إِسْرَائِيلَ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ فِي الْمَحَلَّةِ (١٦: ١٦) وللتو عاد إلى بلده، وحاصر تِرْصَة، وإذ لَمْ يجد زِمْرِي دعمًا مِنْ أحد، انتحر بإحراق القصر وهو بداخله (١٦: ١٨).

٣. **إنجازاته الرئيسية.** بالرغم مِنْ أن حكم عُمْرِي تم تناوله فِي ثمانى أعداد فقط (١مل ١٦: ٢١- ٢٨)، إلاّ أن اعتلاءه عرش إِسْرَائِيل كَانَ بداية حقبة جديدة لكُلْتا المملكتين، استمرت مَا يقرب مِنْ أربعة عقود (Miller, 250). وقد انتهج عُمْرِي سياسات اتّسمت بها تلك الفترة الَّتِي نجم عنها إزدهار واستقرار، تذكرنا بفترة دَاوُد وسُلَيْمَان.

٤. وجد عُمْرِي مقاومة عِنْدَ توليه عرش الْمُلُوكية مِنْ تِبْنِي بْن جِينَة (١مل ١٦: ٢١- ٢٢) لدرجة أن الأمر تطور إلى حرب أهلية (Noth, 229)، والتي لَمْ تنته إلاّ بعد ست سنوات حين مات تِبْنِي (١٦: ٢٢). وقد ظل عُمْرِي فِي مدة الحكم لمدة اثنتى عشرة سنة (٨٨٥- ٨٧٤ ق. م، ق١؛ Corney, 78). قضى منها ست سنوات فِي تِرْصَة والسنوات الست التالية فِي السَّامِرَة (١٦: ٢٣، ٢٤).

٥. **سياسة عُمْرِي الدولية.** بالرغم مِنْ أن ع. ق لَمْ يصرح إلاّ بالقليل جدًا عن عُمْرِي، إلاّ أن المعلومات الخارجة عن الكتاب الْمُقَدَّس تشير إلى أنه كَانَ مخططًا استراتيجيًا قديرًا وكَانَ كرجل دولة يتمتع باعتراف دولي، كما تعكسه لنا سجلات التاريخ الأشورية (ANET 284 85-). ولقد نجح فِي وضع إجراءات كَانَ مِنْ شأنها الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي. ثم إن زواج ابنة آخاب مِنْ إِيزَابَل حقق تحالفًا مربحًا لأبيها أثبعل مَلِك الصِّيدُونِيِّين، الأمر الَّذِي فتح له باب التجارة مع الفينيقيين عَلَى ساحل الْبَحْر البيض المتوسط. وثمة زواج دبلوماسى آخر، وهو زواج حفيدته عَثَلْيَا (٢مل ٨: ١٨، ٢٦) مِنْ يَهُورَامَ مَلِك يَهُوذَا، الأمر الَّذِي كَانَ يوذن بعلاقات سلمية مع يَهُوذَا. كما تفاوض مِنْ أجل إقامة علاقات سلمية مع الأَرَامِيِّين عَلَى حدوده الشِّمَالية الشَّرْقية بأن ردّ لهم أراضى فِي الشِّمَال وسمح لهم بإقامة أسواق فِي شوارع السَّامِرَة (١مل ٢٠: ٣٤). ولعله أقام أيضًا علاقات ودية مع الأَشُوريين (Pienaar, 39). أما مشروعاته العمرانية فقد تضمن بناء مُدُن حصينة فِي مواقع استراتيجية، وبها نظم متطورة لتوصيل المِيَاه فِي مَجِدُّو، وحَاصُور، (Yadin, 227-47). والسَّامِرَة، بموقعها المركزى، كَانَت عاملاً مفيدًا فِي إقامة حكومة فعَّالة أمَّا دَان (Biran, 176-79)، وحاصر، وعين Gev، كَانَت تحرس الحدود الشِّمَالية الشَّرْقية مع الأَرَامِيِّين، أمَّا مَجِدُّو فكَانَت طريق الوصول إلى وَادِي يِزْرَعِيل (Pienaar, 153). وكَانَت يِزْرَعِيل تحمى المدخل الشِّمَالى للسَّامِرَة، أمَّا أَرِيحَا فمن المرجح تمامًا أنها كَانَت المدخل إلى مُوآب (Olivier, 15).

وكَانَ مِنْ شأن هذه التحالفات أن عملت بفاعلية عَلَى تحييد التهديد الْفِلِسْطِينيّ، الأمر الَّذِي أتاح لعُمْرِي الشجاعة بالمغامرة فِي الجهة الْجَنُوبية الشَّرْقية ليستغل مُوآبَ (2 Kgs 3:4; cf. the Mesha Inscription, lines 5-10; ANET, 320; DOTT, 196) الأمر الَّذِي أتاح له السيطرة عَلَى طرق القوافل الَّتِي تمر عبر أراضى مُوآب (Pienaar, 157; Fensham, 591/2).

٦. **سياسات عُمْرِي الداخلية.** الاستقرار والازدهار النسبى الَّذِي تحقق عَلَى أَيَّام عُمْرِي، أتاح له الفرصة للبدء ببرنامج للبناء واصلة ابْنُهُ آخاب. ومِن بين أعظم إنجازات عُمْرِي إنشاؤه مَدِينَة السَّامِرَة (١مل ١٦: ٢٤). ولَمْ يَكُنْ اختيار الموقع فكرًا استراتيجيًا فحسب، بل إن تَلّ شَامِرَ كَانَ يشكل موقعًا مركزيًا ويتاخم طريقًا رَئِيسيًا هامًا (Kenyon, 73). وعَلَى هذا التل الَّذِي يتميز بخلو تام استطاع أن يقيم عاصمته عَلَى النَّحْوِ الَّذِي يطابق أفكاره دون أن تعيقه أيَّة مبان قائمة. وقيامه ببناء عاصمته عَلَى أَرْض تخصه، فلربما كَانَت لديه نفس الفكرة الَّتِي كَانَت لدى دَاوُد حينما استولى عَلَى أُورُشَلِيم بجيشه الشخصى، وبعد ذلِك اعتُبرت مِنْ ممتلكاته الشخصية (٢صم ٥: ٦، ق١؛ Noth, 191; Bright, 195). وعَلَى غرار دَاوُد، عزز فكرة إقامة مَلِكية لَمْ يكن مِنْ المستطاع إقامتها فِي إِسْرَائِيل مِنْ قبل. وقام الحرفيون الذين استخدمهم ببناء هذه المدِّينة الرائعة الَّتِي لَمْ يسبق أن كَانَ لبهائها مثيل عبر قرون. وإذا كَانَ يتحكم فِي قلب المدِّينة، فإن القصر الْمَلَكِى كَانَ منفصلاً عن بَقِيَّة المدِّينة بسور يطوّقها مِنْ كُلّ جَانِب (Kenyon, 74-82) الأمر الَّذِي ينم عن افتقاره إلى الثقة فِي رعاياه، وخاصة إذا كَانَ يتذكر حدث قتل الْمَلِك السابق.

٧. **خاتمة.** كَانَ عُمْرِي أوَّل مَلِك شمالى يقيم أسرة مَلَكية استمرت لثلاثة قرون. وقد كفلت سياساته استقرارًا سياسيًا وازدهارًا اقتصاديًا كَانَت البلاد فِي أمسِّ الحاجة إليه، ولكن ذلِك كَانَ بثمن لَمْ تستطع أسرته الْمَلَكية ولا إِسْرَائِيل فِي نهاية الأمر تحتمله (Merrill, 251)، ذلِك أن علاقته بصور كَانَت تتطلب موقفًا متساهلاً مع عبادة الخصب الكَنْعَانية (١مل ١٦: ٣٢- ٣٣، انظر Pienaar, 157; Jagersma, 139-40; Miller, 273-74; Mulder, 52; Barkay, 320). وهذا الأمر أدى فِي النهاية إلى مواجهات مع إِيلِيَّا النَّبِيّ (ص. ١٧- ١٩؛ ٢مل ١:

١ـ ١٦)، ومِيخَايا (١مل ٢٢: ١٣ـ ٢٨)، والتقريع العنيف مِنْ مِيخَا (مِيخَا ٦: ١٦). وبالرغم مِنْ إنجازاته، إلاَّ أن الشَّعْب كَانَ يتذكره كمَلِك شرير لأَنَّهُ تساهل مع الديانة الكَنْعَانية (١مل ١٦: ٢٥ـ ٢٦).

← إِسْرَائِيل (ممْلِكة): لاهوت.

البيبلوجرافيا

G. Barkay, "The Iron Age II-III," in Amnon Ben-Tor, ed., *The Archaeology of Ancient Israel*, 1992, 302-73; A. Biran, "Tell Dan-Five Years Later," *BA* 43, 1980, 176-82; J. Bright, *A History of Israel*, 1972; R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab: An Essay in the Reconstruction of the History of Israel*, 1970; F. C. Fensham, "The Relationship Between Phoenicia and Israel During the Reign of Ahab," *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Volume Secondo, 1983, 589-94; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965; J. Gray, *I & II Kings*, 1970; H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period*, 1978; K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament, 1971; J. Macdonald, The Samaritan Chronicle No II*, BZAW 107, 1969; E. H. Merrill, *An Historical Survey of the Old Testament*, 1966; J. M. Miller, and J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; M. J. Mulder, "The World of the Old Testament," in A. S. van der Woude, ed., *Bible Handbook*, 1989, 2:2-76; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; H. Olivier, "A Tale of Two Cities," *NGTT* 28/1:2-19, 1987; A. L. Oppenheim, "Babylonian and Assyrian Historical Texts," in J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 1969, 265-322; D. N. Pienaar, "The Role of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty," *JNSL* 9, 1981, 151-57; idem, "Aram and Israel During the Reigns of Omri and Ahab Reconsidered," *JSS*, 6, No 1, 1994, 34-45; D. W. Thomas, *DOTT*, 1958; Y. Yadin, *Hazor, The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, 1975.

دي. إن . بينَار *D. N. Pienaar*

فتح ← #٧٣٣٧ (פָּתַח[1] [*pātaḥ*[1]]، يهزم، ينتج (بلداً)، يحرر، سليم)

اضطهاد، ظلم ← #٦٩٤٥ (עֹשֶׁק [*'ōšeq*])، ابتزاز، اغتصاب)

حديقة ← #١٧٠٣ (גַּן [*gan*]، بستان فاكهة)

أمر ← #٦٨٨٥ (עָרַךְ [*'ārak*]، يضع، يضع فِي صفوف، يدخل معركة)

تزيين، زخرفة ← #٦٣٣٥ (עָדָה[2] [*'ādâ*[2]]، يزين، يزخرف) עָדָה

نتيجة ← #٣٤٤ (אַחֲרִית [*'aḥarît*]، محصلة، نهاية)

فرن ← #٩٤٨٦ (תַּנּוּר [*tannûr*]، أتون، تنور)

يفيض يغمر ← #٨٨٥١ (שָׁטַף [*šāṭap*]، يجرف، فيضان، يفيض)

يدمر ← #٤٥٥٠ (מַהְפֵּכָה [*mahpēkâ*]، يطيح بـ، يخرب)

ألم ← #٣٨٧٢ (כָּאַב [*kā'ab*]، يزعج، يتألم، يسبب الألم، يدمر)

قصر ← #٢١٢١ (הֵיכָל [*hêkāl*]، قصر، هيكَل)

يدلل ← #٧١٦٧ (פָּנַק [*pānaq*]، يشبع رغبة)

مقلاة ← #٥٣٠٦ (מַרְחֶשֶׁת [*marḥešet*]، مقلاة)

ألم مفاجئ ← #٢٤٧٧ (חֵבֶל [*ḥēbel*]، مخاض، جنين)

يجفف ← #٣٠٨١ (חָרַר[1] [*ḥārar*[1]]، يلحقه الجفاف)

عفو ← #٦١٤٢ (סָלַח [*sālaḥ*]، يمارس المسامحة، يعفو عن، يسامح، يتحمل)

منتزه ← #٧٢٣٦ (פַּרְדֵּס [*pardēs*]، حديقة عامة، غابة)

عَمُودُ السَّحَاب وَعَمُودُ النَّار

عَمُودُ السَّحَاب وَعَمُودُ النَّار (וְעַמּוּד הָאֵשׁ עַמּוּד הֶעָנָן)

ش. أ. ق فكرة أن قيام كائنات إلهية بمحارَبَّة جيوش أمر معترف به فِي كتابات بلاد مَا بين النَهْرين، ولكنها ترد أساسًا فِي سياق معركة وليس فِي سياق إرشاد وهداية (Mann, 1977, 30-58, 129). والكلمات الأوغاريتية *'nn* معناها المرافق أوْ الخادم، التابع (*CML*, 1978, 154) "تظهر بصفة عامة فِي سياقات خاصة بالآلِهَة (*UT*, 458)، واعتُبرت أن لها علاقة بالكلمة العبَرِّيَّة עָנָן، وهذا مَا يراه Mendenhall (56-66)، و Mann (1971, 20-24). وهكَذَا أيضًا الكلمة الأكادية *melammu* "هالة مبهرة نورانية تحيط بالإله" (A. L. Oppenheim, "Akkadian *pul(u)h(t)u* and *melammu*," *JAOS* 63, 1943, 31). "ثوب متوهج بالنَار.. يقال إن الآلِهَة مكسوة به (ibid., 33) by Mendenhall (59). ومع ذلِك، وبرغم هذه التشابهات المحتملة، إلاَّ أنه لا يُوجد تشابهات قريبة لفكرة ع. ق عن أن الرَّبّ يقود شَعْبه ويحميه فِي عَمُود مِنْ السَّحَاب والنَار، فِي أي مِنْ النصوص التاريخية والوصف المتكرر فِي مخطوطات أوغاريت عن البَعْل بأنه "راكب فوق السَّحَاب" (*rkb 'rpt*, see *RSP* III, *AnOr* 51, 4, 40a) يبدو أنه يمثل ظاهرة أخرى غير تِلْكَ التِي نحن بصددها.

ع. ق بيانات معجمية: עַמּוּד، عَمُود (#٦٦٤٧)؛ עָנָן، سَحَاب (#٦٧٢٧)؛ אֵשׁ، نَار (#٨٣٦).

١. ذُكر عَمُودُ السَّحَابِ، وعَمُودُ النَّار لأول مرة بعد هروب إِسْرَائِيل مِنْ مِصْر (خر ١٣: ٢١ـ ٢٢) ولقد قُدما عَلَى أنهما كَانَا بصفة دائمة (١٣: ٢٢؛ عد ١٤: ١٤؛ نح ٩: ١٢، ١٩؛ قا؛ تث ١: ٣٣) يصاحبان الشَّعْب أثناء رحلتهم فِي البَرِّيَّة وحَتَّى حدود أرْض كَنْعَان. ولا يُوجد فِي المراجع مَا يشير إلى دخول أي منهما أرْض الموعد (برغم ذلِك، قا؛ مز ٩٩: ٦ـ ٧، والتي يبدو أنها تشير إلى بقاء عَمُودُ السَّحَابِ إلى أَيَّام صَمُوئِيل عَلَى الأقل). والتعبير الكامل "عَمُودِ النَّار وَالسَّحَابِ" لَمْ يرد سوى مرة واحدة (خر ١٤: ٢٤). وكافة الأمثلة الأخرى تشير بشكل منفصل، إما إلى عَمُودُ السَّحَابِ وإما إلى عَمُودُ النَّار.

وهذه الظواهر الطبيعية كَانَت الوسيلة المرئية الَّتِي كَانَ الرَّبّ يقصد بها الإسْرَائِيليين فِي البَرِّيَّة. وقد اقتُرحت العديد مِنْ التوضحيات الطَبيعية لتفسير هذه الظاهرة. وأكثرها شيوعًا

أوجزها ج.هـ. دافيز "ربما أن الصورة برمتها مأخوذة عن أعمدة هيكل سُلَيْمَان، او مِنْ الدخان الَّذِي كَانَ يتصاعد مِنْ المذبح عِنْدَ ذَبَائِح المُحْرَقَات .. [أَوْ] لقد اقترح أنه كَانَت هناك مجمرة خشب نحاسية كَانَت تشير إلى الطريق ... [أَوْ] ظاهرة (أَوْ ظواهر) طبيعية مثل سَحَابَة تشبه الغيم لبركَانَ حى ("عَمُودِ النَّارِ وَالسَّحَابِ" *IDB 3:817*)، و J. Plastaras : "مِنْ المحتمل جدًا أن هذا ... قائم عَلَى أساس مجموعة مِنْ الظواهر الخاصة بالأرصاد، وربما زوبعة أَوْ عاصفة سَحَابية (*The God of Exodus, 1966, 186*). وبرغم ذلِكَ فإن كتبة الأسفار المُقَدَّسَة يرون أن العَمُودين هما مِنْ تدبير الله نفسه إرشادهم طوال الوقت، مع تدبير إضاءة كافية لتمكين الشَعْب مِنْ السِفْر ليلاً (خر ١٣: ٢١؛ نح ١٢، ١٩). وهذه القيادة أخذت كدليل عَلَى العناية الإلهية (نح ٩: ١٢، ١٩؛ مز ٧٨: ١٤؛ ١٠٥: ٣٩). وعادة، وعِنْدَما يقوم العَمُودَان بمهمة الإرشاد، تراهما فِي المقدمة، ولكن مرت فِي مناسبة واحدة أن عَمُودُ السَّحَابِ كَانَ يتحرك خلف الإِسْرَائِيليين حَتَّى يحول بينهم وبين المِصْريين الَّذِين كَانُوا فِي إثرهم (خر ١٤: ١٩- ٢٠). وبهذه الطريقة كَانَ يحمِى الشَعْب بمنع مِنْ يطاردونهم مِنْ الاقتراب منهم. وما تبع ذلِكَ مِنْ هروب المِصْريين، نُسب، ليس إلى خوفهم مِنْ العَمُود، بل إلى عمل الرَّبّ ضدهم الصباح التالى (ع. ٢٥). وأخيرًا، كَانَ عَمُودُ السَّحَابِ هُوَ الوسيلة لإظهار مجد الله (١٦: ١٠)، إلى جَانِب أنه كَانَ يتم فِي بعض الأحيان الرَّبط بينه وبين كُلام الوحى الإلهى (قا؛ ١٤: ٢٤- ٢٦؛ ١٦: ١٠- ١٢). (← اَلْخُرُوج: لاهوت).

وفي حين يرى بعض المفكرين أن الظواهر المادية لَمْ تكن إلا رمزًا للحضور الإلهى، إلاّ أن كتبة الأسفار الإلهية يقدمونها عَلَى أنها كَانَت تغلفه، لأنَّهُ ذكر أن الرَّبّ كَانَ "فِي" (בְּ) عَمُودِ النَّارِ وَالسَّحَابِ" (خر ١٣: ٢١؛ ١٤: ٢٤؛ عد ١٤: ١٤؛ نح ٩: ١٢، قا؛ تث ١: ٣٣؛ مز ٧٨: ١٤) (والقول إنهما يمثلان الرَّبّ والقائم عَلَى أساس تفسير حرف الجر عَلَى أنه *bêt essentiae*، ناقشه Morgenstern, 154 n.1، بأنه ممكن، ولكن أقل احتمالاً). لأنهما أمر غير الحضور الإلهى، فِي حين أنهما كَانَا فِي ذات الوقت وسيلة ذلِكَ الحضور. وهما يعلنان الله مع ناحية أنها يشيران إلى مكَانَ تمركزه، غير أنهما فِي الوقت نفسه يحجبان رؤيته- وهما يركزان أَوْ يقدمان تكثيفًا للحضور الإلهى (Fretheim, 89). وهناك سمتان تميزان بين هذا الإعلان الإلهى المعين عن الحضور الإلهى، وبين تِلْكَ الَّتِي سبقته فِي القصة الكتابية. فِي السابق، كَانَ ظهور الرَّبّ يتم فِي صورة ملائكية، أَوْ بشرية، أَوْ غير موصوفة، والدهشة الَّتِي تنتاب أولئك الَّذِين اختبروا مثل هذا اللقاء هي الَّتِي تعطى دلالة عَلَى الفرق النوعى الموجود بين مَا هُوَ بشرى وما هُوَ إلهى. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مع اَلْخُرُوج، والأحداث الَّتِي سبقته مباشرة، فإن حضور الرَّبّ، حينما يُشار إليه، يصبح مغلفاً فِي ثوب غير شخصى تمامًا، تحمل طبيعته ذاتها دلالة عَلَى هذا الفرق. وحلول الرَّبّ يوضح بتمركزه فِي العَمُود، وفِي الوقت ذاته، فإن سموه يُشار إليه، ويتم حفظه بالحجاب الَّذِي تشكِّله الظاهرة المادية المرتبطة به (نَار/ سَحَاب، قا؛ لا ١٦: ١٣). وكُلّ ناحية مِنْ حضوره يتم التعبير عنها بكُلّ جلاء حين يظهر المجد الإلهى فِي السَّحَاب (خر ١٦: ١٠، قا؛ عد ١٦: ٤٢ [١٧: ٧].

ثانيًا، قبل اَلْخُرُوج، كُلّ مَا لُوحظ مِنْ ظهورات الرَّبّ كَانَت تتم مع أشخاص، وكَانَت تتضمن بصفة عامة كَلَامًا يقوله لهم. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن تقديم العَمُود، تزامن مع ظهور إِسْرَائِيل كأُمَّة، وكَانَ أَوَّل ظهور للحضور الإلهى للشَعْب ككُل. وعلاوة عَلَى ذلِكَ فإن التأثير المشترك مِنْ ناحية حجبه رؤية الرَّبّ، وبالنسبة للإِسْرَائِيليين كَانَ عمله محصوراً عَلَى الإرشاد والحماية (فِي حين أن [مُوسَى] كفرد يظل هُوَ المتلقى الوحيد للكُلّام الصادر عَنْهُ) فكَانَ القصد مِنْ ذلِكَ تصوير إله منخرط مع شَعْبه، ولو أن ذلِكَ بدرجة مِنْ الحميمية أقل مما كَانَت عليه حَتَّى الآن فِي سِفْر التكوين. وتقديم الرَّبّ عَلَى هذا النَحْوَ متمثلاً فِي حضوره المتمركز وهو يصاحب بنى إِسْرَائِيل فِي رحلتهم إلى أَرْض كَنْعَان يجب مقارنته بحضوره فِي تك ١٢، حيث لَمْ يقدم الراوى أية تفاصيل عن الكيفية الَّتِي أرشد بها الرَّبّ إِبْرَاهِيم فِي ذهابه إلى كَنْعَان: "الأَرْض الَّتِي أريك" (ع. ١، انظر ع. ٥). وبرغم ذلِكَ، كَانَ يمكن رؤية عَمُودُ السَّحَابِ عَلَى أنه يعد الشَعْب لرؤية الله وهو آت إليهم فِي ظلام السَّحَاب" (خر ١٩: ٩) وهو ينزل عَلَى الجَبَل بالنَار (١٩: ١٨)، وكذلِكَ وهو يذكرهم بما يتبع ذلِكَ مِنْ إعطاء النَّامُوس بعد مغادرتهم سيناء.

٢. ويتعلق بالظاهرة السابقة ظاهرة "عَمُودُ السَّحَابِ" (وأحيانًا السَّحَاب) الَّذِي اعتاد أن ينزل (#٣٧١٨ יָרַד) عادة إلى باب خَيْمَةَ الاجْتِمَاع. وهذا يأتي عَلَى عكس الرؤية العامة لأعمدة السَّحَاب والنَار، وبرغم ذلِكَ، يمكن أن ينزل هذا لفائدة فرد واحد، كما حدث فِي الظهور الإلهى لمُوسَى وحده عَلَى جَبَلِ سِينَاء (خر ٣٤: ٥، [← ظهور إلهى: لاهوت). وكَانَ نزوله ليس مِنْ أجل الإرشاد والحماية، لكن صاحبه اتصالٍ لفظى مِنْ الله، وكَانَ ذلِكَ فِي الغالب بالارتباط مع إضفاء الشَّرِيعَة (كما يقول مانّ) عَلَى قادة مثل مُوسَى (خر ١٩: ٩؛ عد ١٢: ٥- ٨)، والشيوخ السبعين (عد ١١: ٢٥)، أَوْ "يَشُوع" (تث ٣١: ١٤- ١٥، ٢٣)، أَوْ لاتصال وثيق (خر ٣٣: ٩- ١١)، أَوْ لإعلان إلهى (٣٤: ٥- ٧). ومثل هذه الافتقادات كَانَت متقطعة ووقتية، وكَانَت تحدث فِي العادة بمبادرة إلهية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه فِي ٣٣: ٧- ١١، كَانَ نزول السَّحَاب يمثل ردَّ عاديًا عَلَى خُرُوج مُوسَى، ودخوله خَيْمَةَ الاجْتِمَاع وهنا أيضًا وُصف الرَّبّ بأنه حاضر "فِي" (٣٤: ٥؛ عد ١١: ٢٥؛ ١٢: ٥) السَّحَاب.

٣. ومنذ إكمال عمل خَيْمَةَ الاجْتِمَاع وما بعد ذلِكَ (خر ٤٠: ٣٤- ٣٨)، كَانَت هناك سَحَابة مرتبطة بخَيْمَةَ الاجْتِمَاع، وكَانَت لها نفس وظيفة الإرشاد الَّتِي كَانَت لعَمُودِي السَّحَاب والنَار. وكَانَت تظهر بشكُل سَحَابة فِي النهار، وبشكُل عَمُود نَار بالليل (٤٠: ٣٨؛ عد ٩: ١٥- ١٦). وكَانَ وجودها فوق خَيْمَةَ الاجْتِمَاع يُعد علامة عَلَى أنه يتوجب عَلَى الإِسْرَائِيليين أن يظلوا فِي مكَانَهم، فِي حين أن ارتفاع السَّحَابة كَانَ يشير إلى أنه يتعين عَلَيْهِمْ الرحيل (خر ٤٠: ٣٦- ٣٧؛ عد ٩: ١٧- ٢٢، وتوضيح بما جاء فِي ١٠: ١١- ١٢). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فقد قادت الإِسْرَائِيليين فِي سِفْرياتهم منذ أن أقاموا خيامهم حيثما كَانَت تستقر (٩: ١٧). وزد عَلَى ذلِكَ، أنه كَانَ يُنظر إلى تحركاتها

عَلَى أنها تشير إلى الإرادة الإلهية (حسب قول الرَّبّ" (٩: ١٧ و٢٢ [انظر ع. ١٨ و٢٣]). وهذه السَّحَابة يمكن أن تظهر المجد الإلهى (١٦: ٤٢ [١٧: ١٧]). (← سِفر العدد: لاهوت).

٤. مَا جاء فِي إش ٤: ٥ يشير إلى أن الرَّبّ خلق فوق جَبَل صِهيون "سَحَابَةً نَهَارًا، وَدُخَانًا وَلَمَعَانَ نَارٍ مُلْتَهِبَةٍ لَيْلاً" الأمر الذِي يوحى بحضوره المستمر فِي أورُشَلِيمَ الجديدة.

(إشَعْيَاء: لاهوت).

ب. ت ١. سب ترجمت עַמּוּד بكلمة στῦλος (# ي ٥١٤٦)، وكلمة עָנָן بكلمة νεφέλη (# ي ٣٧٤٩)، وكلمة אֵשׁ بكلمة πῦρ (# ي٤٧٨٦)، وهي مماثلة للعبرِيَّة، وليس تقليلًا واضحًا مِنَ الحضور الإلهى فِيمَا يتعلق بالعَمُودين. وقد أضيفت كلمة στῦλος (#٥١٤٦)، فِي خر ١٩: ٩، وكلمة νεφέλη (#٣٧٤٩)، فِي مواضع كثيرة، ولا سيما فِي ١٩: ١٣؛ عد ١٤: ١٠؛ يش ٢٤: ٧.

٢. وتشير أسفار الأبُوكريفا إلى وظيفة العَمُودين مِنْ ناحية الإرشاد والإضاءة (حك ١٨: ٣؛ ٢ أسد. ١: ١٤)، وفي ذات الوقت تعرفهما بأنهما الحكمة (حك ١٠: ١٧، قا؛ سي ٢٤: ٤).

٣. تذكر الأسفار المنحولة العَمُودين فِي الأَقْوَال السيبلية ٣: ٢٥٠- ٢٥١، وتربط المكَانَ الإلهي لتَابُوت العهد ومحتوياته ("ابتلع فِي صخرة") حيث سَحَابة [ليلية] مثل النَّار، مثل السَّحَابة القديمة"لأن" مجد الله لن ينقطع أبدًا عن نَامُوسه" (Lives of the Prophets 2:11-19).

٤. فِي الأدب الرَّبّانى صُور عَمُودُ السَّحَابِ عَلَى أنه واحد مِنْ سبع سَحَابات مجد"، ست منها كَانَت تحيط بإسْرَائِيل أثناء تيهها فِي البَرِّيَّة (Mek Beshallah 1; NumR 1:2; Sifre Num 83) وهذه السحب كَانَت تسوى الأرض أمامهم وتوفر لهم الحماية مثل؛ مِنْ الحيات والهجمات، ولا سيما تِلْك التِي كَانَ يشنها عَمَالِيق (Mek Amalek 1; SifreDeut 296:3; RH 3a; Taan 9a). ولو أن ذلِكَ لَمْ يكن- مثل؛- للخطاة (NumR ٢٠:٢٣) أوْ للنجسين طقسيًا (PRE, 44) وفي إشارة واضحة لفكرة الحضور الإلهى، صُوّر نبوخذ صر وكأنه يجهز سَحَابة صغيرة ليعيش فيها حَتَّى يعيش بمعزل عن الناس (NumR 9:24; cf. Mek Shirata 6).

ع. ج الإشارة المباشِرة الوحيدة نجدها فِي ١ كو ١٠: ١- ٥، والتي جاء بها: "... أَنَّ آبَاءَنَا جَمِيعَهُمْ كَانُوا تَحْتَ السَّحَابَةِ، .. وَجَمِيعَهُمُ اعْتَمَدُوا لِمُوسَى فِي السَّحَابَةِ وَفِي الْبَحْرِ" (ع. ١، ٢). ونجد فِي ذلِك، ترتبط السحب بالله نفسه فِي التجلى (مت ١٧: ٥). ويَسُوع عِنْدَ صعوده (أع ١: ٩)، ومجئ ابن الإنْسَان (مت ٢٤: ٣٠ [قا؛ مر ١٣: ٢٦؛ لو ٢١: ٢٧]؛ متى ٢٦: ٦٤ [قا؛ مر ١٤: ٦٢]؛ رؤ ١: ٧؛ ١٤: ١٤- ١٦).

البيبلوجرافيا

T. E. Fretheim, *The Suffering of God*, OBT 14, 1984, 60-106; J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaismo primitivo*, AnBib 54, 1973; T. W. Mann, *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: The Typology of Exaltation*, JHNES, 1977, 123-52, 164-75; idem, "The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative," *JBL*, 90, 1971, 15-30; G. E. Mendenhall, "The Mask of Yahweh," in *The Tenth Generation*, 1973, 56-66; J. Morgenstern, "Biblical Theophanies," *ZA* 25, 1911, 139-93.

إيان ويلسون *Ian Wilson*

عَمُود ← #٥١٦٧ (מַצֵּבָה [*maṣṣēbâ*]، عَمُود، عَمُود قائم)

قرص ← #٤٩١٦ (מָלַק [*mālaq*]، يقرحى)

حفرة ← #٨٨٤٦ (שַׁחַת [*šaḥat*]، قبر، حفر)

ثبت ← #٢٤١٣ (זֶפֶת [*zepet*]، ينصب (خَيْمَة))

تنسيب ← #٨٤٩٢ (שִׂים [*śîm*]، يضع، يقعد، مكَانَ، يقدّر، يفرض)

6648 עַמּוֹן

عَمُّونَ (עַמּוֹן [*'ammôn*]، #٦٦٤٨).

ع. ق ١. عَمُّونَ وإسْرَائِيل كانا عَلَى خلاف مع بعضهما البعض فِي كافة أرجاء ع. ق. وقد نشأ النزاع أوَّلاً بين جديهما إبْرَاهِيم ولوط. ونشأ الخلاف حول المراعي لقطعانِهما، لذا انفصلا لكي يتجنبا الخِصام (تك ١٣: ٨ - ١٣). وعَلَى الرغم مِنْ أن إبْرَاهِيم أنقذ لُوطًا مرتين مِنْ أربعة ملوك غزاة (تك ١٤) ومِنْ خلال صلواته مِنْ أجْلِ سَدُومَ (١٨: ٢٠ - ٣٣)، إلا أنه لم تتم المصالحة بينهما، بالرغم مِنْ خسَارَة لُوط كُلّ شيء.

بِنْ عَمّي، وهو أبُو العَمُّونِيين، حُمِلَ به عن طريقِ الخداع متضمنًا غيبوبة الثمالة ونكاح المحارم ليبقى نَسْل مِنْ لُوط (تك ١٩: ٣٠ - ٣٨). لقد أعطى الله لنَسْله أرْضًا لهم؛ وكان عَلَى الإسْرَائِيليين ألا يثيروا حفيظة العَمُّونِيين لدى رؤيتهم (تث ٢: ١٩). وبالرغم مِنْ ذلِك، فقد ضايقوا إسْرَائِيل برفضهم المساعدة فِي البَرِّيَّة واستئجار بَلْعَامَ لكي يلعَن إسْرَائِيل (تث ٢٣: ٣ - ٦).

٢. لاحقًا، اتحد العَمُّونِيون مع عِجلونُ لمهاجمة إسْرَائِيل (قض ٣: ١٣). وفِي وقت لاحق أيضًا، هاجموا شَعْبُ الله بسبب نزاع حدودي، وأنكر يَفتاحُ التهمة القائلة بأن إسْرَائِيل استولت عَلَى أرْضِهم، حيث يستشهد بـ ٣٠٠ سنة مِنَ التعايش السلمي كدليل عَلَى مَا يقول (قض ١١: ٢٦ - ٢٧). ومَعَ ذلِكَ فإن مَا جاء فِي يش ١٣: ٢٥ - ٢٨ يثير تساؤلات مِنْ ناحية مَا إذا كانت مزاعم يَفتاحُ صحيحة.

وفي أيّام شَاوُل، اجتاح نَاحَاشُ العَمُّونَي يَابيشَ جِلْعَادَ، وكانت الحملة الناجحة لقلب هذا الوضع هي التي ساعدت عَلَى تَأسيس الحكم المَلِكي (١صم ١١؛ ١٢: ١٢).

قامت عَمُّونَ بإغاظة إسْرَائِيل ثانية وذلِكَ برفضها بادرة دَاوُدَ الودية تجاه المَلِك حَانُونَ (٢صم ١٠). وفيما كانِ يُوآبَ يهزم بَنِي عَمُّونَ، ارتكب دَاوُد خَطِيَّة الزنا مِنْ زوجة أوريًا (٢صم ١١). وحبلت زوجة أورِيَّا، وهنا حاول دَاوُدَ إخفاء الحَقيقة بأن عمل عَلَى أن يسكر أورِيَّا قبل إرساله إلَى بَيْتَه، حَتَّى ينام مَعَ

زوجته ويعتقد أن الطفل ابْنِهِ. وتذكرنا هذه الاستراتيجية بملامح مِنْ خداع بِنْ عَمِّي نفسه. غير أن الخدعة لم تنجح، وأخيرًا مات الطفل بحسب قول الرَّبّ (٢صم ١٢: ١٤).

٣. أحب سُلَيْمَانَ عَمُّونِيَّاتٍ ضمنْ نسائه الأخريات (١مل ١١: ١) كما أن ابْنه رَحُبْعَامُ الَّذِي فِي عهده انشقت الْمَمْلَكَةِ إِلَى ممَلِكتين كانت أمه عَمُّونِيَة (١٤: ٢١). وبالنظر إِلَى أَنِ رَاعُوث، وهي جدّة عليا لدَاوُدَ كانت مُوآبِيَّةً (را ١: ٢٢) فإن كلًا مِنْ ابنتي لوط لها الآن أحفاد فِي سلسلة أنساب دَاوُدَ . ومضي الوقت، لم تكن هناك علاقات ودية مَعَ عَمُّونَ أو مُوآبَ. ولقد هزم يَهُوشَافَاط عَمُّونَ وكذلِكَ أخاه مُوآبَ (٢أخ ٢٠: ١ - ٢٣). كما هزم يُوثَامُ عَمُّونَ وكان يتلقى مِنْهم الجزية لمدة ثلاث سنوات (٢٧: ٥)، وقام يُوشِيَّا بتطهير المرتفعات مِنْ العبادة العَمُّونِيَة (٢مل ٢٣: ١٣)، وفِي وقت لاحق حاول عَمُّونَ أن يقتل الْمَلِك جَدَلْيَا (إر ٤٠: ١٤). وحتى بعد السبي، كان أحد العَمُّونيين وهو طُوبِيَّا هو الَّذِي عارض إعادة بناء أورُشَلِيمَ (نح ٢: ١٠).

وقد يَكُونُ مِنْ المَعقول الْقول إنه كَمَا هو الحَال مَعَ عَمَالِيق (خر ١٧: ١٦)، كانت هناك حرب أيضًا بين إِسْرَائِيل وعَمُّونَ تواصلت جيلًا بعد جيل.

البيبلوجرافيا

Archaeology: A. J. "Amr, "An Ammonite Votive Dolomite *Stative*" *PEQ* 119. 1987,33-38. History: G. Krause & G. Muller, eds., *Theologische Realensyklop-cidie* 2, 1978, 455-63; *IDE* 1:40-43, 108-14: in Judaism, *EncJud* 2:856-59. Language: G. A. Rensburg. "The Am-monite PhonemaT," *BASOR* 269, 1988, 73-79. Pottery: S. Helms, "An EB IV Pottery Repertoire at Amman. *Jordan*"*BASOR* 273, 1989, 33-36; with illustrations. *ZPEB* 1:134-40. •

ديفيد إف . بينّانت *David F. Pennant*

أموريون ← كَنْعَانيون

سِفْر عُوبَدْيَا: لاهوت

سِفْر عُوبَدْيَا: لاهوت

وإذ وُضع سِفْر عُوبَدْيَا بين سِفْرى عَامُوس ويُونَان، فيكون هُوَ السِفْر الرابع مِنْ أسفار الأَنْبِيَاء الصغار الإثنا عشرَ فِي الشَرِيعَة العبَرِيَّة. وعدد آياته الإحدى والعشرين تميزه ليس بأنه أقصر أسفار الأَنْبِيَاء الصغار، بل أقصر سِفْر فِي أسفار ع. ق. ثم إننا لا نجد أَيَّة معلومات عن هذا النَّبِيُّ لا مِنْ عنوانِ السِفْر ولا مِنْ النُّبُوَّة نفسها. والأسفار التاريخية وهي سِفْر الْمُلُوك، وسِفْرا أَخْبَار الأَيَّام، وعَزْرَا - نَحَمْيَا تسجل لنا عَلَى الأقل أحد عشر شخصًا باسْمِ عُوبَدْيَا، غير أنه مِنْ غير المحتمل أن يَكُونُ كاتب هذا السِفْر واحدًا مِنْ بين هؤلاء. والرأى التقليدي القائل بأن كاتب هذا السِفْر هُوَ عُوبَدْيَا القائم عَلَى بيت أَخْآب، والَّذِي اتصل بإيلِيَّا النَّبِيُّ (١مل ١٨: ١ - ١٥) كَانَ تأييده يَقُلَّ شَيْئًا فشَيْئًا عَلَى مدى السنين.

أ. السياق التاريخي:

عنوان السِفْر "رُؤْيَا عُوبَدْيَا חֲזוֹן עֹבַדְיָה (ع. ١أ)، هُوَ أقصر عنوان لأسفار الأَنْبِيَاء، وَهُوَ لا يعطى أَيَّة معلومات عن وضعه التاريخي. ووضع سِفْر عُوبَدْيَا الكتابي بين نَبِيَّين ينتميان إِلَى القرن الثامن (عَامُوس ويُونَان) لا يفيد إلاّ فِي تأمل تاريخ تَفسيره. وثمة بيانات داخل السِفْر (ع. ١٠- ١٤) تصف غزو أورُشَلِيم أدت إِلَى وضع السِفْر فى إحدى الفترات التاريخية العديدة والوضعان الأكثر شيوعًا يضعان السِفْر إمَّا فِي يَهُورَامَ (حوالي ٨٤٨- ٨٤١؛ ٢أخ ٢١: ٨- ٢٠) حين تعرضت المَدِّينة لهجوم شنّه الفَلَسْطِينيون والعرب، وَإِمَّا عِنْدَ وقت سقوط المَدِّينة فِي أيدى البَابِليين سنة ٥٨٦ ق. م والرأى الأخير يظل هُوَ رأى الأغلبية.

ب. التحليل الأدبي وبِنية السِفْر:

عدد مِنْ السمات الأدبية البارزة تدعم فعَالِية السِفْر البلاغية، وتساعد عَلَى تحديد بَنِيته.

١. **الصوت**. تم تحديد خمسة أصوات واضحة فِي الحديث. الصوت الأوّل فِي العنوان "رُؤْيَا عُوبَدْيَا חֲזוֹן עֹבַדְיָה (ع. ١أ). وصوت ثان (ع. ١ب-ج) يُقَدِّم لنا مقَدِّمة موجزة للصوت السائد فِي السِفْر، أي، صوت الرَّبّ: "هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ عَنْ أَدُومَ" (ع. ١ب)، "سَمِعْنَا خَبَرًا مِنْ قِبَلِ الرَّبِّ" (ع. ١ج). والفاعل الجمع فِي جملة "سَمِعْنَا" لَمْ يذكر لنا مِنْ هم الَّذِينَ سمعوا. ونفس هذا الصوت نجده فِي ثلاثة تعبيرات متتالية للسلطة النبوية (استشهادية) اي "يَقُولُ الرَّبُّ נְאֻם־יְהוָה (ع. ٤، ٨ب) وכִּי יְהוָה דִּבֵּר "لأَنَّ الرَّبَّ تَكَلَّمَ (ع. ١٨). أَمَّا الصوت الثَّالِث، فهو صوت الرَّبّ نفسه، وقَدْ سُمع لأول مرَّة فِي ع. ١د حيث أعلن "وَأَرْسِلَ رَسُولَ بَيْنَ الأُمَمِ". وإضافة حرف واو *waw* للكلّمة וְצִיר، تبرز هذه العبارة عَلَى أنَّهَا تحتوي عَلَى رسالة الرَّبّ، وليست عبارة ظرفِية تصف إرسال رسول كحدث مناظر لسماع الرسالة. والصوت الرابع هُوَ صوت الرسول الَّذِي سُمع فِي ع. الأوَّلى: "قُومُوا، وَلْنَقُمْ عَلَيْهَا لِلْحَرْبِ". أمَّا الصوت الخامس فكَانَ صوت أَدُوم. وفِي صيغة موجزة ولكنها استفهامية متغطرسة فِي نهاية ع. ٣، تقول أَدُوم: "مَنْ يُحْدِرُنِي إِلَى الأَرْضِ؟"

٢. **إستخدام صيغة الاستفهام**. علاوة عَلَى صيغة الاستفهام فِي عبارة التفاخر الَّتِي قالتها أَدُوم" مِنْ (מִי) يُحْدِرُنِي إِلَى الأَرْضِ؟" ترد أداة الإستفهام *he* ثلاث مرات متصلة بأداة النفي، مثل הֲלוֹא، وكلّها تتوقع إجابة فِي صيغة إثبات: "أَفَلاَ يَسْرِقُونَ حَاجَتَهُمْ؟" (ع. ٥)، أفلا يُبْقُونَ خُصَاصَةً؟" (ع. ٥) "أَلاَ أُبِيدُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ، ... الْحُكَمَاءَ مِنْ أَدُومَ" (ع. ٨أ).

٣. **إستخدام صيغة التعجب**. استُخدمت أداة التعجب אֵיךְ "كَيْفَ" مرتين لوصف خراب أَدُوم ونهبها (ع. ٥ب، ٦أ).

٤. **إستخدام التشبيه المجازي الرائع**. صُور كَلاَمية رائعة تعزز وصف أَدُوم وطبيعة دينونة الله ومداها: "تَرْتَفِعُ كَالنَّسْرِ" (ع. ٤أ)، "مَوْضُوعًا بَيْنَ النُّجُومِ" (ع. ٤ب)، "يَشْرَبُونَ وَيَجْرَعُونَ" (ع. ١٦)، "وَيَكُونُ بَيْتُ يَعْقُوبَ نَارًا" (ع. ١٨)، "وَبَيْتُ يُوسُفَ لَهِيبًا" (ع. ١٨ب)، و"بَيْتُ عِيسُو قَشًّا" (ع.

١٨ﺟ)، "فَيُشْعِلُونَهُمْ وَيَأْكُلُونَهُمْ" (ع. ١٨د-ﻫ).

٥. **التعابير الرئيسية**. تكرار وتوزيع الوحدات المعجمية الرئيسية فِي كافة أرجاء النُبُوَّة لا تحقق التركيز عَلَى الموضوع وتطوره فحسب، بل ويدعم بَنِية الوحدات الأدبية ذات المغزى: **נָשָׁא** "خَدَعَ" (#٥٩٥٨؛ ع. ٣أ، ٧ب)، **יוֹם**، يَوْم (#٣٤٢٧؛ فِي ذلِكَ اليَوْم **בַּיּוֹם הַהוּא** [ع.٨أ]، "يَوْمَ وَقَفْتَ **עֲמָדְךָ בְּיוֹם** [ع.١١أ]، **בְּיוֹם שְׁבוֹת זָרִים** يَوْمَ سَبَتِ الأعَاجِمُ [١١ب]، **בְּיוֹם אָחִיךָ** "يَوْم أخِيك" [ع.١٢أ]، **בְּיוֹם נָכְרוֹ** "يَوْمَ مُصِيبَتِهِ" [ع.١٢ب]، **בְּיוֹם אָבְדָם** يَوْم هلاكهم" [ع.١٢د]. **בְּיוֹם צָרָה** يَوْمَ مُصِيبَتِهِ [ع.١٢ﻫ، ١٤ﺟ]، **בְּיוֹם אֵידָם** "يَوْمَ بَلِيَّتِهِمْ" [ع. ١٣ب]، **בְּיוֹם אֵידוֹ** "يَوْمَ بَلِيَّتِهِ" [ع. ١٣د-و] **יוֹם יְהוָה**، يَوْمُ الرَّبِّ [١٥أ]). **כָּרַת** "يَنْقَرِضَ" (#٤١٦٢؛ ع. ٩ب، ١٠ﺟ، ١٤ب، قا؛ **בָּצַר**، قَاطِفُونَ (#١٣٠٥؛ ع. ٥ﻫ)، **הַר** (٢٢١٥، فِي التعبيرات **הַר עֵשָׂו**، جَبَلِ عِيسُو [ع. ٨د، ٩ب، ١٩أ، ٢١ب]، **הַר צִיּוֹן** "جَبَل صِهْيَوْنَ " [ع. ١٧أ، ٢١أ]، **הַר קָדְשִׁי** "جَبَلِ قُدْسِي" (ع. ١٦أ]، **יָרַשׁ** "يَرِثُ" (#٣٧٦٩؛ ع. ١٧ﺟ، ١٩أ، ١٩ﺟ، ٢٠ﻫ)، **שָׁתָה** يَشْرَبُ (#٩٢٧٢، ع. ١٦أ [٣ مرات]. والاطار الأدبي للنُبُوَّة عَلَى النَحوَ التالي:

العنوان		(١أ)
صيغة الرسالة		(١ب-ﺟ)
مصدر الرسالة:	الرَّبّ يَهْوَهْ	(١أب)
موضوع الرسالة:	أدوم	(١ب ب)
مُستلمُ الرسالةِ:	نحن	(١أﺟ)
مصدر الرسالة:	يَهْوَهْ	(١ب ﺟ)
رسالة قضاء و إعادة تجديد		(١د-٢٠)
خراب أدوم		(١د-٧)
التنديد بأدوم		(٢-٤)
سهولة النيل من أدوم		(٥-٦)
حلفاءُ إدوم كأعداء إدوم		(٧)
ذنبُ وجرائمُ إدوم		(٨-١٥أ)
يوم يَهْوَهْ		(٨-١٠)
يوم أدوم		(١١)
يوم يَهُوذَا		(١٢-١٤)
يوم يَهْوَهْ		(١٥أ)
نهاية أدوم		(١٥ب-٢١)
مبدأ الدينونة		(١٥ب د)
دينونة أدوم مع كُلُّ الأُمَم		(١٦)
معالجة خسارة أدوم		(١٧-١٨)
إعادة تجديد		(١٩-٢١)

وُصِفَ خراب أَدُوم فِي ع. ٢- ٧ دون الإشارة إلَى سبب ذلِكَ. كَانَت أَدُوم تعتبر نفسها آمنة مطمئنة، لا يمكن انتهاك حرمتها أَوْ الوصول إليها فِي الأعَالِي: "أيها السَّاكِنِ فِي محاجي الصخر رفعة مقعده القائل فِي قلبه مِنْ يحدرني إلَى الأرْض" (ع. ٣). ولكن الرَّبّ ينذره: "إنْ كُنْتَ تَرْتَفِعُ كَالنَّسْرِ، وَإنْ كَانَ عُشُكَ مَوْضُوعًا بَيْنَ النُّجُوم، فَمِنْ هُنَاكَ أُحْدِرُكَ" (ع. ٤). وكُلّمة **תַּגְבִּיהַּ** (ع. ٤) لا تَشير إلىإرتفاع النسر، بل إلَى بناء عشه. والموضوع المباشر الذِي ترمى إليه هذه الصيغة أشير إليه فِيه ع. ٤أ، ولكنه ذُكر فِي ع. ٤ب بمعنى تجعل "عُشَكَ" عَالِيًا.ونهاية هذا الجزء بعبارة تدل عَلَى الاقتباس **נְאֻם־יְהוָה** "يَقُول الرَّبُّ".

وثمة سلسلة مِنْ المواقف الافتراضية، مثل أَتَاكَ سَارِقُونَ (٥أ)، "لُصُوصُ لَيْل" (ع. ٥ب)، و "قَاطِفُونَ" (ع. ٥ﻫ، قا؛ ٩ب، ١٠ﺟ، ١٤ب)، أي جامعي الحصاد؛ قَدْ قُدمت لتطوير موضوع عدم إمكَانَية الوصول إلَى أدُوم (فِي ع. ٥- ٦) وهذه الآيات مليْئَة بأدوات مثل **אִם** (إنَّ، ٣ مرات)، و**אֵיךְ** (كَيفَ، مرتين)، والإستفهام السالب (متوقعًا إجابة موجبة قوية) **הֲלוֹא** (أخلا، مرتين). ونموذج هذه الأدوات يبين ترتيبًا مقلوبًا، يبدأ وصف الشكل لما سيصبح مضمونًا واضحًا وبشكل متزايد. وأدُوم تعتبر نفسها حصينة. وتكرار الأداة "إنْ .." (مرتين) يتحدى هذا المفهوم.

ومجموعة ثانية مِنْ ثلاثيات قُدمت فِي ع. ٧. فالعلاقات الَّتِي أقامتها أُدُوم لتضمن بِها أمنها وخيرها، هي نفسها الَّتِي سهلت فِي الواقع خرابها. "كُل مُعَاهِدِيك"، "أصدقائك" ("مُسَالِمُوكَ") و"أهْل خُبْزِك" (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ مِنْ خُبْزِكَ)، سوف يطردون أدُوم ويغلبونها يشردونها.

ولَقَدْ ذُكرت جرائم أَدُوم بالتفصيل فِي ع. ٨- ١٥أ. ودقة الإجراء الإلهي ضد أدُوم سبقت الإشارة إليه فِي الأسئلة البلاغية المتعلقة باللصوص والقاطفِين (ع. ٥). وتم الآن التعبير عن يقينية دينونة الرَّبّ وخراب أدُوم بدون أي غموض وذلِك فِي ع. ٨. وللمرَّة الثالثة فِي هذه النُبُوَّة وبقسوة متزايدة، نجد أن صيغة لفظية بإستخدام ضمير المتكلّم عَلَى لسان الرَّبّ: "إنِّي قَدْ جَعَلْتُكَ صَغِيرًا بَيْنَ الأمَم" (ع. ٢أ)، "أحْدِرُك" (٤ﺟ)، "ألا أبِيدُ.. الْحُكَمَاءَ مِنْ أدُومَ" (ع. ٨أ). والإشارة إلَى الدَّمار الَّذِي يفهم مِنْ ذكر جَبَل عِيسُو **הַר עֵשָׂו** تقدّم موضوعًا جديدًا فِي النُبُوَّة، ينفرد به هذا السِفر. فجَبَل عِيسُو، الَّذِي لَمْ يُذكر إلاّ فِي سِفر عُوبَدْيَا، هُوَ "النقيض مِنْ" جَبَل صِهْيَوْن **הַר־צִיּוֹן**، الَّذِي هُوَ جَبَلِ الله الْمُقَدَّس. أمَّا النتيجة والغرض والسبب فِي دمار الرَّبّ لأدُوم فقَدْ ذُكرت فِي ع. ٩. وإذ يخاطب الرَّبّ تَيْمَان مباشرة، نجده يقول: "فَيَرْتَاعُ أَبْطالُك ... يَنْقَرِضَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ جَبَلِ عِيسُو بِالْقَتْلِ (حرفِيًا، بسبب القتل". وحرف الجر المتصل بالاسم "القتل" **קָטֶל** يشير إلَى سبب قيام الرَّبّ "بالقتل" وليس إلَى وسيلة إقراضهم. سوف تنقرض أدُوم "بسبب القتل" (ع. ٩ ب). وثمة مجموعة ثالثة، مِنْ الآيات الثلاثية قَدْمت فِي ع. ١١، ولكِن أدُوم عُرفت هذه المرَّة بأنَّها "كواحد" مِنْ الثلاثة: (١) الأعَاجِمُ **זָרִים** (١١ب). (٢) الْغُرَبَاءُ **נָכְרִים** (١١ﺟ)، (٣) **גַּם־אַתָּה כְּאַחַד מֵהֶם**، كنت أَنْتَ أَيْضًا (أدُوم) كواحد منهم" (ع. ١١ﻫ).

ويتبع ذلِكَ سلسلة مِنْ ثمانِية أوْامر فِي ع. ١٢- ١٤ تعبر عن طبيعة جرم أدُوم ومداه. وكُلّ مِنْ المواقف (ع. ١٢)، والأعمال (ع. ١٣- ١٤) يتبين أن أدُوم كَانَ مشتركًا بشكل فعّال فِي العنف الذِي وُجّه ضد أورُشَلِيم. ومن الأمور المميزة فِي هذا الجزء هُوَ

أن نعظم العبارات الَّتِي استُخدمت فِي وصف ذنوب أَدُوم سبق أن استُخدمت لوصف مَا سوف يحيق بأَدُوم فِي ع. ١- ١١ אָח "أخ" (ع. ١٢أ، ١٠)، נֵכָר (ع. ١٢ب- ١١ج)، אָבַד يبيد أَوْ يهلك (ع. ١٢، ٨)، בּוֹא يأتي، يدخل (ع. ١٣أ، ٥أ، ١١ج)، שַׁעַר باب (١٣أ، ١١ج)، גַּםאַתָּה "أَنْتَ أَيْضًا (١٣ج، ١١م)، שָׁלַח يرسل (ع. ١٣م، ١د، ٧أ)، חַיִל قُدرته (ع. ١٣أ، ١١ب)، עָמַד يقف (ع. ١٤أ، ١١أ، כָּרַת بقطع، ينقرض (ع. ١٤ب، ٩ب، ١٠ج). وبتعبيرٍ آخر، مَا عملته أَدُوم هُوَ مَا سوف يحدث لأَدُوم. والواقع أن أَدُوم كَانَت له يَوْمه. والآن سيكون لِلرَّبِّ يَوْمه (١٥أ) "فإنه قريب يَوْمَ الرَّبِّ عَلَى كُلّ الأمم (ع. ١٥أ).

ع. ١٥ب - ٢١ تكون الجزء الأخير مِنْ النُّبُوَّة. والمبدأ الَّذِي يطبقه الله فِي دينونته ذُكر فِي ع. ١٥ب ج: "كما فعلت يُفعل بك"، وبصفة خاصة" عمَلك يرتد عَلَى رأسك" (١٥د). وفِي ع. ١٦ وُضِعت دينونة أَدُوم فِي سياق الدينونة الَّتِي ستخضع لها كُلّ الأمَم. والواقع أنهم سيشربون (مِنْ كأس غَضَب الرَّبّ)، ويصبحون وكأنه لَمْ يكن لهم وجود مِنْ قبل. غير أن جَبَل صِهْيَوْن سيختبر النجاة. ويستعيد بيت يَعْقُوب ممتلكاته (ع. ١٨- ٨)، وأراضيه (ع. ١٩- ٢٠)، ويكون الْمُلك لِلرَّبّ (ع. ٢١).

جـ. المواضيعُ المُتميّزةُ:

١. انقلاب الوضع إِلَى عكسه. هذا الموضوع قُدم طوال النبوة مِنْ حيث الشكْل ومِن حيث المضمون. "كما فعلتَ يُفعل بك (ع. ١٥ج) تحدد دموع أَدُوم فِي المُرْتَفَعَات (ع. ٣ب، ج، هـ، ٤أ، ب) لكن أَدُوم سيُطاح بها إِلَى الأَرْض (ع. ٤ج). وأَدُوم متكبرة (ع. ٣) ولكنها ستصبح صغيرة بين الأمَم (ع. ٢أ) ومحتقرة جدًّا (٢ب). كَانَت أَدُوم واثقة آمنة (ع. ٣)، ومتماسكة لا يمكن أن تطولها يد أحد (ع. ٧ أ، ج)، ولكنها أصبحت فِي غاية الضعف (ع. ٣أ، ٥أ، ٥ب، ٥م، ٧ب) وسوف تخرب (ع. ٥ج، ٩أ) وتُنهب (ع. ٦) وتُطود (ع. ٧أ). لَقَدْ وقف أَدُوم فِي مفرق الطرق ليقطع أخاه (ع. ١٤أ، ب)، ولذلِك سينقرض أَدُوم نفسه إِلَى الأبد (ع. ٩ب، ١٠ج). لَقَدْ تصرف أَدُوم بخيانه - تجاه أخيه يَعْقُوب (ع. ١١)، ولذلك سيخونه حلفاءه وأقرب المقربين إليه (ع. ٧). لَقَدْ فرح أَدُوم شماتة فِي بنى يَهُوذَا يَوْم ضيقتهم، هكَذَا سيغطى الخزى أَدُوم وسوف يتعرض للهلاك. لَقَدْ دنس أَدُوم جَبَل الله الْمُقَدَّس (ع. ١٦أ)، ولكن هذا الجَبَل ستعود إليه قَدَاسته (١٧ب). وَكَانَ جَبَل صِهْيَوْن ذات مرَّة ملجأ يمكن اللجوء إليه (ع. ١٤)، ولكن جَبَل صِهْيَوْن سيعود ثانية ليكون جَبَلاً للنجاة (← الجزاء: لاهوت)

٢. يَوْمَ الرَّبِّ. دينونة أَدُوم تمثل الدينونة الَّتِي سيدين بها الله كُلّ الأمَم. وتجديد إِسْرَائِيل لعمل الله للخلاص الشامل. الاستمَرَارِية، وعدم الاستمَرَارِية.

٣. الاستمَرَارِية والتوقف: يظهر سِفْر عُوبَدْيَا صِلات لفظية وموضوعية بفقَرات أخرى فِي ع. ق، واشتراك أَدُوم فِي دمار أورُشَلِيم وُصف فِي مز ١٣٧: ٧؛ مَرَا ٤: ٢١- ٢٢؛ حز ٢٥: ١٢- ١٤؛ ٣٥: ٥، ١٢- ١٥. أمَّا عُوبَدْيَا ١- ٥ تكاد تكون صورة طبق الأصل مِنْ إر ٤٩: ١٤- ١٦: ٩ الأمر الَّذِي يشير لاعتماد أحدهما عَلَى الآخر، أَوْ اعتمادهما معًا عَلَى مصدر مشترك. ويشير مَا جاء فِي عَا ٩: ١١- ١٢ إِلَى أن استعادة بيت إِسْرَائِيل، أي إقامة وإعادة بناء خَيْمَة دَاوُد الساقطة، سوف تتم "لكي يرثوا بَقِيَّة أَدُوم وجَمِيع الأمَم الَّذِينَ دُعى اسمى عَلَيْهِمْ يَقُول الرَّبُّ الصانع هذا"

← יוֹם [yôm¹]، (نهار، يَوْم أخروى، يَوْم #٣٤٢٧)

البيبلوجرافيا

T. D. Alexander, D. W. Baker, B. K. Waltke, *Obadiah, Jonah, Micah*, TOTC, 1988, 17-44; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976, 127-72; J. R. Bartlett, "The Rise and Fall of the Kingdom of Edom," *PEQ* 104, 1972, 36-37; idem, "The Moabites and Edomites," in *POTT*, 1975, 243-44; W. W. Cannon, "Israel and Edom: The Oracle of Obadiah," *Theology* 15, 1927, 129-40, 191-200; A. Condamin, "L'unité d'Abdias," *RB*, 9, 1900, 261-68; R. A. Coughenour, "A View of Value from a Servant of Yahweh," *Reformed Review* 24, 1971, 119-23; M. B. Dick, "A Syntactic Study of the Book of Obadiah," *Semitics* 9, 1984, 1-29; J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, Torch, 1961; T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, WEC, 1990, 339-80; N. Glueck, "The Boundaries of Edom," *HUCA* 11, 1936, 141-57; J. Gray, "The Diaspora of Israel and Judah in Obadiah v. 20," *ZAW* 65, 1953, 53-59; P. R. House, *The Unity of the Twelve*, 1990; B. A. Jones, *The Formation of the Book of the Twelve: A Study in Text and Canon*, 1995; J. J. Niehaus, "Obadiah," in *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, 1993, 495-541; B. K. Smith and F. S. Page, *Amos, Obadiah, Jonah*, NAC, 19B, 1995, 171-201; J. M. P. Smith, "The Structure of Obadiah," *AJSL* 22, 1906, 131-38; J. A. Thompson, "Obadiah," in *IB* 6, 1956, 855-67; J. D. W. Watts, *Obadiah: A Critical Exegetical Commentary*, 1969; H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah*, 1986.

دنيس آر . ماجاري *Dennis R. Magary*

طاعة ← #٩٠٤٨ (שָׁמַע [šāmaʿ]، يسمع، يفهم، يطيع، ينتبه، يطيع)

ملاحظة ← #٨٠١١ (רָאָה [rāʾâ¹]، يرى، لديه رؤى، يختار)

عناد ← #٥٢٨٦ (מָרָה [mārâ¹] يَعْنِد، عنيد، عناد)

احتلال ← #٦٧٢١ (עִנְיָן [ʿinyān]، قضية، عمل، قلق، احتلال)

كريه ← #٩٤٤ (בָּאַשׁ [bāʾaš]، نتانة، تسوء سمعته، يصبح

6384 עוֹג

عُوج (עוֹג [ʿôg]، #٦٣٨٤).

ع. ق ١. لَمْ يرد الإسم "عُوج" فِي ع. ق إلاّ لشخص واحد، وهو بالتحديد مَلِك أَرْض بَاشان (#١٤٢١). وباشان، طبقًا لأَهَارُوني Aharoni, (37-38) هي المنطقة الشَّمَالية عَبْرِ

الأُرْدُنّ، المحيطة بالأطراف العليا لنَهْرِ اليرموك، وتمتد شمالاً فِي اتجاه مَا يُطلق عليها الآن مُرْتَفَعَاتَ الجولان. وسلسلة جَبَل الدروز (جَبَل حوران، وربما جَبَلِ بَاشَان المذكور فِي الكتاب الْمُقَدَّس، مز ٦٨: ١٥ [١٦]، هكَذَا يقول إميرتون ,Emerton 37) تقع جهة الشّرْق، وتكون حاجزًا واقيًا ضد الانتهاكات مِنْ ناحِية الصحراء، لكنها تتسبب فِيمَا يُعرف بالأمطار الجَبَلية، الَّتِي جعلت مِنْطَقَة بَاشَان نجد(*) خصيب يُروى بشكْلٍ جيد. ثِم إن بعدها النسبي، إلى جَانِب خصبها، أضفى عليها طابعًا أسطوريًا. ولِذلِكَ كثيرًا مَا يتكلّم الكتاب الْمُقَدَّس عن بَاشَان (٦٠ مرة)، أسودها (تث ٣٣: ٢٢)، ومواشيها المستمنة (حز ٣٩: ١٨، قا؛ عا ٤: ١)، وكباشها المميزة (تث ٣٢: ١٤)، وثيرانها القوية (مز ٢٢: ١٢ [١٣])، وبلوطها العظيم (إش ٢: ١٣) الَّذِي يُستعمل لصناعة المجاديف (حز ٢٧: ٦)، وجبالها الوعرة المهيبة (مز ٦٨: ١٥ [١٦]).

رَبط المصدر التثنوي عُوج بمَدِينَة عَشْتَارُوث كأساس قوته (تث ١: ٤؛ يش ٩: ١٠)، وفيما وقعت المَعركة مع الإِسْرَائِيليين فِي إِذْرَعِي (عد ٢١: ٣٣؛ تث ١: ٤، ٣: ١) فكِلَا المكَانَين ذكرا فِي المصادر المِصْرية طوال الألفية الثانية (,ANET, 242, 329 486). وهناك عَمُود تذكاري لسيثوس الأوّل ورمسيس الثاني تم العثور عليها فِي مِنْطَقَة بحدود عَشْتَارُوث (Bartlett, 267). ومن الواضح أنه كَانَ لهذه المنطقة أهمية ولا يدعو للاستغراب أن لها مكَانَة بارزة فِي تقليد الاستيطان. وطبقًا للتقليد الَّذِي نقرأ عَنْهُ فِي عد ٢١: ٣٣- ٣٥؛ تث ١: ٤؛ ٣: ١- ١٤، قهر الإِسْرَائِيليون بقيادة مُوسَى أَوَّلاً مَلِك سِيحُون، الَّذِي كَانَ يحكم فِي حَشْبُون، ثم عُوج، مَلِك بَاشَان، وذلِك فِي معركة إِذْرَعِي. وبعد ذلِك استوطن بَنُو إِسْرَائِيل هذه المنطقة، وبصفة خاصة مَنَسَّى، فِي حين أن رَأوبَيْن وجَاد استوطنوا مِنْطَقَة سِيحُون (عد ٣٢: ٣٣). ومن الأوصاف المذكورة فِي عد ٣٢ نستشف أن عملية الاستيطان كَانَت أكثر تعقيدًا مما بدا عليه الأمر فِي عد ٢١.

والخلفية التاريخية لعملية استيطان مِنْطَقَة عَبْرِ الأُرْدُنّ وبصفة خاصة مكَان عُوج، كَانَت موضع جدل. وجزء مِنْ الصعوبة يكمُن فِي التقليد التوراتي (عد ١٣: ٢٩) الَّذِي يعتبر "عُوج" وجاره الجَنُوبي سِيحُون كملوك أَمُورِيِّين. ويقول فان سيترز Van Seters بأن "الأَمُورِيِّين" كان تعبيرًا جغرافيًا، مُستخدم مِن قِبل التقليد الإيلوهيمي، غيما استخدم التعبير كَنْعَانِيِّين مِن قِبل المصدر اليهوي (*Amorite*, 64-81). ولقد استخدم سَنْحَارِيب كُلْمة أمرو لتعيين كامل مِنْطَقَة سوريا- فِلِسْطِين (,*AS* 30). ويجادل Bartlett (257-77) بأن الوصف المعين لعوج وسِيحُون باعتبارهما مِنْ مِلوك الأَمُورِيِّين (تث ٣: ٨) يعكس تذكرة لاحقة حين فقد الأَمُورِيُّون موقعهم التاريخي المعين، وأصبحوا جزءًا فحسب فِي نسيج أسطورة الغزو. ومن المحتمل أن الناحية الطبوجرافية لأراضي هؤلاء الْمُلوك الأجانب كَانَت عَلَى صلة بالتقسيمات السِبْطية الدَقِيقة المذكورة فِي التَّثْنِيَة (بين رَأوبَيْن، وجاد ومَنَسَّى) بأكثر مِنْ صلتها بالذكريات التاريخية الواقعية.

٢. نجد عِدَّة تفاصيل عن عُوج الْمَلِك فِي تث ٣: ١١ الَّتِي أخذت لتوحى بأساس أسطورى. كَانَ آخر الرَّفَائِيِّين (انظر تث ٢: ١٠- ١٢)، وكَانَ له سَرِيرٌ مِنْ حَدِيدٍ ضخم الحجم (١٤ قدمًا × ٦ أقدام). وليس مِنْ بين هاتين الخاصيتين مَا يُعد بالضرورة أسطوريا. وقد وُصف الرَّفَائِيُّون بأنهم "شَعْبٌ كَبِيرٌ وَكَثِيرٌ وَطَوِيلٌ كَالْعَنَاقِيِّينَ"، وقيل أن العَمُّونِيِّين قد هزموهم (تث ٢: ٢٠- ٢١). وطبقًا لما يقوله Bartlett (269) ربما استخدم الكتاب الْمُقَدَّس تعبير "رَفَائِيِّينَ" لوصف أشخاص خياليين مِنْ الماضى. وعَلَى أساس مَا يقوله جوتوالد Gottwald (*The Tribes*, 739) كَانَ السرير قطعة مِنْ الأثاث استولى عليها العَمُّونيون تذكارًا للنصر، ثم قاموا بعرضها فِي عاصمتهم، رَبَّة (٣: ١١). وهناك اقتراحات أخرى خاصة بالسرير العملاق تقول بأنه كَانَ دُلمن مِن البازلت أو حجارة رخام الدولوميت (تَابُوت مِنْ البازلت) أَوْ دلمن حجرى، وليس مِنْ بين هذين الاقتراحين مَا هُوَ مقنع كالاقتراح العبري الحرفي، بأنه سرير معدني مُشابه مِنْ نواح أخرى للأسرة الخشبية لتوت عنخ آمُونِ (انظر أيضًا *ANEP*, 140). وإذا كَانَ العَمُّونيون قد استولوا حقًا عَلَى السرير، تكون قصة غزو عُوج قد نُقلت للتقليد الإِسْرَائِيلي حينما أصبح العَمُّونيون جزءًا مِنْ الاتحاد الفيدرالي بينَ الأسباط (Gottwald, 215, 431-33, 556). وعبارة "أَلَيْسَ هُوَ" فِي ٣: ١١ تدل عَلَى أن الكاتب التثنوي كَانَ عَلَى استعداد ليستخدم وجود هذا السرير لإثبات صدق روايته.

ويجادل العديد مِنْ المفكرين (مثل؛ Jagersma, 64-65) عَلَى أسس أدبية، بأن عد ٢١: ٣٣- ٣٥ مأخوذًا مِن تث ٣: ١- ٣، الأمر الَّذِي يوحى بأن "عُوج" هُوَ شخصية خيالية ابتكرها التثنوي، فِي حين أن تقليد سِيحُون (مِنْ الترنيمة القديمة فِي عد ٢١: ٢٧- ٣٠) كَانَ سابقًا عليه (تنتمى للإيلوهيمي) وعَلَى ذلِكَ يَكُونُ سِيحُون شخصية حقيقية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، خَلُص أَهَارُونى Aharoni (208) إلى القول بان تقليد "عُوج" هُوَ بالتأكيد تقليد قديم، وأن الاستكشافات الاثرية فِي المنطقة تشير إلى وجود مستوطنات سابقة عَلَى المستوطنات الإِسْرَائِيلية فِي بَاشَان (٦٠ مَدِينَة حصينة، تث ٣: ٥)، وتبعًا لِذلِكَ أدمجت مع أجزاء أخرى مِنْ أراضي عَبْرِ الأُرْدُنّ فِي مَمْلَكة دَاوُد (٢صم ١٢: ٢٦- ٣١). أمَّا كَيف تجمعت العناصر المختلفة لقصة عُوج معًا، وما هُوَ الدور الَّذِي قام به فِي تاريخ الاستيطان عَلَى وجه الدقة، فهذا مِنْ الأمور الَّتِي يجب أن تظل موضع التخمين.

والأهمية الكتابية لعوج تفوق إلى حد كبير الدور الَّذِي قام به كمَلِك صغير فِي إطار مَمْلَكة كَنْعَان وما يحيط بها، ومن ثم فإن إطار تاريخ إِسْرَائِيل. ودوره الرمزي واضح مِنْ ناحية إصرار التقليد عليه. وحجم الإشارات الَّتِي تتناول المَعركة الحقيقية وخلفيتها (عد ٢١: ٣٣؛ تث ٣: ١- ٤، ١٠؛ ٤: ٤٧؛ يش ١٢: ٤)، أَوْ مواضع التقسيمات السِبْطية (عد ٣٢: ٣٣؛ تث ٣: ١٣؛ يش ١٣: ١٢، ٣٠). والإشارات الأخرى تكون جزءًا مِنْ العقيدة بتقليد الغزو، والَّذِي يستخدمه التثنوي فِي كَلَام مُوسَى (تث ٢٩: ٧- ٨ [٦- ٧]، وكَلَام يَشُوع (٣١: ٤)، وكَلَام رَاحَاب (يش ٢: ١٠)، وكَلَام الجبعونيين (٩: ١٠). ويعود التقليد للظهور فِي كتابات المؤرخ (نح ٩: ٢٢) ومرتين فِي الْمَزَامِير (مز ١٣٥: ١١؛ ١٣٦: ٢٠). وتستخدم عقيدة الغزو

*. النجد= سهل واسع مرتفع

"عُوج" كشخصية كبيرة تمثل وَاحِدًا مِنْ ملوك بلاد عَبْر الأُرْدُنّ العظماء، الَّذِي هُزم عَلَى يد بنى إِسْرَائِيل. وهو يُعد دلَيلاً عَلَى قوة الله الَّذِي أعطى القدرة لمجموعة متنافرة مِنْ الإِسْرَائِيليين عَلَى أن تستوطن أَرْض بَاشَان الخصيبة، الَّتِي تحميها ستون مَدِينَة حصينة ويحكمها مَلِك عملاق كَانَ سريره عَلَى مرّ العصور موضع إعجاب. والأمر الَّذِي يبدو وكأنه متناقض أن "عُوج" أصبح جزءًا مِنْ تاريخ خلاص إِسْرَائِيل، وقد نُسج فِي نسيج التقليد اليهودى الخاص بـ غزو (←) الأَرْض.

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1979; J. R. Bartlett, "Sihon and Og, Kings of the Amorites" *VT* 20, 1970, 257-77; J. Bright, *History of Israel*, 1980; J. A. Emerton, "The 'Mountain of God' in Psalm 68:16" *SVT* 50, 1993, 24-37; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; B. Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan*, 1983; *IJH*, 213-84; H. Jagersma, *History of Israel in the Old* 44; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 1974; D. J. Wiseman, ed., *Peoples of Old Testament Times*, 1973.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

زيت ← #٩٠٤٣ (שֶׁמֶן [*šemen*]، زيت)

عجوز ← #٢٤١٦ (זָקֵן [*zāqēn*[1]]، قديم، يصبح متقدمًا فِي السن)

العودة والتجديد

العودة والتجديد

١. **الأهمية**. كَانَت فترة السبى البَابِلى تُعد خطًا فاصلاً فِي حَيَاة شَعْب إِسْرَائِيل وإيمانه. وحَتَّى لو لَمْ تكن أعداد الَّذِين تم سبيهم كبيرة (إر ٥٢: ٢٨- ٣٠ تذكر رقماً إجمالياً قدره ٤٦٠٠ فِي المرات الثلاث، وهذه بالتناقض مع مَا جاء فِي ٢مل ٢٤: ١٤ حيث تذكر أن عدد المسبيخطان عشرة ألاف فِي المرة الأُوَّلى وحدها) وقد أزيلت كُلّ المؤسسات اليهودية الكبرى—الْمَلِكية، وجود دولة شَعْب، أُورُشَلِيم، المَدِينة الَّتِي اختارها الله لتكون مسكنه "إِلَى الأَبَدِ" (مز ١٣٢: ١٣- ١٤)، والهيكَل، بذَبَائِحه والاحتفالَات والأعياد الدينية الْكَبِيرة. (السبى: تاريخ).

وعَلَى ذلِكَ كَانَ لابد وأن تمثل العودة شأناً له أبعاده البعيدة المدى وليست مجرد عودة جغرافية لبعض المسبيين اليهود وأولادهم مِنْ بَابِل إلى يَهُوذَا. بل تضمن الأمر تجديد المؤسسات القديمة، وابتكار بعض مؤسسات جديدة، وإعادة تفسير لمعنى أن يكونوا "شَعْب الله" فِي وضع جديد فِي وقت لَمْ يعودوا فيه بعد دولة شَعْب مستقلة فِي ظل حكم مَلَكى لأسرة دَاوُد- بل أصبحوا مجرد مقاطعة صغيرة متنائية داخل الامبراطورية الفَارِسية الشاسعة.

٢. **رؤى حِزْقِيَال**. مَا مِنْ أحد فهم هذا البعد اللاهوتى للعودة مِنْ الناحية الجغرافية بأكثر مما فهمها حِزْقِيَال (حِزْقِيَال: فكر لاهوتى). ذلِكَ أن كارثة السبى لَمْ تكن فِي نظره مجرد كارثة عسكرية أَوْ سياسية، بل علامة عَلَى السقوط الأخير لإِسْرَائِيل كشَعْب الله. وقد رأى فِي رؤيا مجد (כָּבוֹד) الله، الأمر الَّذِي كَانَ يعنى لحِزْقِيَال حضور الله نفسه بين شَعْبه بصورة مادية ممثلة فِي "المسكن" (أَوْ سَحَابة المجد فِي خَيْمَة الاجْتِمَاع)- يرحل عن الهيكَل والمَدِينة (حز ١٠: ١٨). وعَلَى ذلِكَ، حين عاد هذا المجد، فهذا لَمْ يكن يعنى شَيْئًا أقل مِنْ تجديد شامل للمجتمع.

ومعظم أَنْبِيَاء مَا قبل السبي ممن تنبأوا بهزيمة عسكرية وسبى رأوا قصداً إِلَهيًا وراء هذه الدينونة، وذلِكَ عَلَى الأقل مِنْ أجل "بَقِيَّة" نقية (مثل؛ هُوشَع ٢: ١٤- ٢٣، إش ١: ٢١: ٢٦) (← بَقِيَّة). وقد ذهب إرميا إلى أبعد مِنْ ذلِكَ حيث تحدث عن عهد جديد، تتجدد بمقتضاه العلاقة بين إِسْرَائِيل وإلهها وسوف تتم المحافظة عليه لأن الله سيكتب ناموسه عَلَى قلوبهم (إر ٣١: ٣١- ٣٤) (إرْمِيَا: فكر لاهوتى). ولكن حِزْقِيَال ذهب إلى أبعد مِنْ ذلِكَ أيضًا. فقد رأى تجديدًا للأُمَّة لا يمكن وصفه إلا بعبارة "خليقة جديدة" حيث يعود الله "وينفخ نسمةً حَيَاة" فِي شَعْب إِسْرَائِيل الميت مثلما فعل مع حفنة التراب الَّتِي خلق منها آدم (حز ٣٧: ١- ١٤). وستكون هناك ناحية سياسية لهذا التجديد، لأَنَّهُ سيعيد كُلّ اليهود المسبيين (٣٦: ٢٤)، ويعيد توحيد مَمْلكتى إِسْرَائِيل ويَهُوذَا القديمتين (٣٧: ١٥- ٢٣)، ويعيد أسرة دَاوُد الْمَلِكية (٣٧: ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذا التجديد الخارجى سيواليه تطهير مِنْ الخَطِيَّة (٣٦: ٢٥)، فضلاً عن تجديد للقلب والذهن يعطيه روح الَّذِي يعمل فيهم (٣٦: ٢٦- ٢٧) الأمر الَّذِي يدفعهم إلى توبة حقيقية (٣٦: ٣٨)، وإعادة خلق سلام شبيه بالفردوس وازدهار لَمْ يسبق له مثيل فِي الأَرْض (٣٦: ٢٨- ٣٠). وكُلّ هذه ستكون أعمالاً تحققها نعمة الله وسيادته وعمله "مِنْ أجل اسمه"، وليس نتيجة مبادرة أَوْ جهد مِنْ قبل إنسان. والعودة والتجديد، كموضوع مِنْ موضوعات ع. ق سيكون له بعد سياسى ودينى أَوْ روحى.

٣. **سياق تاريخى وسياسي**. الأحداث التاريخية والسياسية المتعلقة بالعودة تتسم بقدر مِنْ الغموض. وهذا مرده- مِنْ ناحية- الافتقار إلى دليل أثرى، ومن ناحية أخرى لأن الوثائق الكتابية تظهر بعض الاختلافات. والواقع، أن اهتمام كتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة كَانَ مركزًا عَلَى النواحى اللاهوتية بأكثر مِنْ تركيزه عَلَى الناحية التاريخية. والنسخة العبْرِيَّة مِنْ المرسوم الَّذِي أصدره كُورَش والَّذِي يسمح فيه بالعودة ذكر مرتين (٢أخ ٣٦: ٢٣، عَزْرَا ١: ٢- ٤)، أَمَّا الثانى فيدعو إلى تقديم دعم مالى مِنْ اليهود الَّذِين بقوا فِي بَابِل لمساعدة العائدين عَلَى إعادة البناء كما أنه تُوجد نسخة آرَامية مِنْ المرسوم (عَزْرَا ٥: ١٣) (كُورَش ←). وقد وجد البعض أن صياغة هذا المرسوم مِنْ غير المحتمل أن تصدر عنمَلِك أجنَبِيّ، لكن آخرين قدموا رأياً مقبولاً مفاده أنه ربما تكون هذه الصياغة مِنْ عمل موظف يهودي فِي بلاط مَلِك بَابِل (انظر Galling, 72-74). وتاريخيته العامة تدل عليها كَلِمات كُورَش نفسه المسجلة عَلِي عَمُود "كُورَش": "لقد أعيدت بناء عَلَى وصية مردوخ ... كُل آلهة سومر وأكاد الَّتِي أحضرها نبونيدس إلى بَابِل سليمة، فأعيدت إلى أماكنها السابقة (*ANET*, 315-16).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ نجد بعض التشوش فِي سجلاتنا، مِنْ ناحية مِنْ فعل وماذا فعل ومتى، وذلِك بعد العودة. ويسجل المصدر الآرَامى لسِفْر عَزْرَا أن كُورَش عيّن شيشبصّر حاكمًا لمنطقة يَهُوذَا، ومنحه سلطة إعادة بناء الهيكل وأن يضع فيه الآنية المُقَدَّسَة الّتِي سبق أن أخذها نبوخذ نصر مِنْ هيكل مَا قبل السبى وأحضرها إلى بَابل ويستطرد الخطاب ليقول إن شيشبصّر "حِينَئِذٍ جَاءَ شِيشْبَصَّرُ هَذَا وَوَضَعَ أَسَاسَ بَيْتِ اللهِ الَّذِي فِي أُورُشَلِيمَ. وَمِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ إِلَى الآنَ (استمر حكم دَاريُوس مِنْ ٥٢٢ إلى ٤٨٦) يُبْنَى وَلَمْ يُكْمَلْ" (عز ٥: ١٦). ويبدو أن هذا يتعارض مع مَا جاء فِي عَزْرَا ٣، حيث يشير إلى أن يَشُوع وزَرُبَّابل بدأ يشرفان عَلَى إعادة بناء الهيكل فِي السنة الثانية بعد وصولهما (عز ٣: ٨- ١٣)، ويبدو أن المعنى الطبيعى لهذه الآيات هُوَ أن هذا حدث بعد العودة الّتِي صرح بها كُورَش مباشرة.

أمَّا الأكثر مأساوية، فهو أن كُلتا الروايتين تتعارضان مع القول الواضح الّذِي قاله حجي سنة ٥٢٠ بأن الهيكل "خراب" (حجى ١: ٣)، والملاحظة الّتِي تقول بأنه نتيجة تأثير كرازة حجى بدأ يَشُوع وزَرُبَّابل مهمتهما فِي الإشراف عَلَى إعادة بنائه (١: ١٢- ١٤) (حَجِّي: فكر لاهوتي).

ونحن فِي هذا الصدق لا نستطيع أن نكون جازمين، غير أنه مِنْ غير المحتمل تمامًا أن شيشبصّر (الّذِي قال كثيرون أنه هُوَ "شنآصّر" الّذِي ذُكر فِي ١أخ ٣: ١٨ وهو أحد أبناء يَهُويَاكِين- الأمر الّذِي يعنى أن الفارسيين عينوا وَاحِدًا مِنْ نَسْل دَاوُد حاكمًا ليَهُوذَا، عَلَى غرار مَا فعلوا بالنسبة لزَرُبَّابل)- بدأ مهمة إعادة البناء فِي فترة ولايته (← زرَّبابل). وبرغم ذلِك، فإن نوعية الصعاب الّتِي واجهها أهل يَهُوذَا، والتى وصفها حجى بشكل رائع (١: ٥- ١١، ٢: ١٥- ١٩) والمقاومة الّتِي لاقوها مِنْ الشُعُوب المجاورة، والتى وُصِفت فِي سِفْر عَزْرَا (٤: ١- ٥) واجهتهم منذ البداية وأحبطت جهودهم، وعَلَى ذلِك فإنه فِي سنة ٥٢٠، كَانَ لا يزال الهيكل يوصف بأنه "خراب".

والواقع، أن تصريحاً سابقًا لإعادة بناء الهيكل، سيضيف ثقلاً لاتهامات حجى ضد الشَعْب لإهمالهم هذه المهمة حيث كَانَوا يركزون جهودهم عَلَى مصالحهم. ولعله يمكن فهم عَزْرَا ٣، ٤ عَلَى أفضل وجه، ليس كقصص تاريخية مباشرة ومرتبة ترتيبًا زمنيًا، بل كموجز- تم تحفيزه لاهوتيًا- للوضع المستمر لشَعْب الله بعد السبى. فمن ناحية، تمت دعوتهم لأن يكونوا شَعْب الله العابد المطيع، غير أنه مِنْ ناحية أخرى، كَانَوا بشكل مستمر فِي الغالب محاصرين بالحقائق المرة الممثلة فِي المقاومة والفقر (انظر Williamson, 43-45).

٤. **توترات**. ليس مِنْ الواضح تمامًا مَا هي مِنْطَقَة نفوذ حكام يَهُوذَا الّتِي كَانَوا يسيطرون عليها بعد السبى. ويبدو أنهم كَانَوا يتمتعون بقدر معين مِنْ الاستقلالية فِي ممارسة حكمهم عَلَى يَهُوذَا وسكَانَها. وبرغم ذلِك، فإنهم كَانَوا جزءًا مِنْ "مقاطعة مَا بعد النَّهْر" وهو الاسم الّذِي كَانَ الفَارسيون يطلقونه عَلَى مَا نسميه الْيَوْمَ "الضفة الغربية"، وأرض إِسْرَائِيل، أمَّا السيطرة الشاملة عَلَى هذه المقاطعة فكَانَت تتم مِنْ السَّامِرَة. ومن الجلى أنه كَانَت توجد هنا أسباب للتوتر، وهو التوتر الّذِي ظهر بقوة أثناء حكم نَحَمْيَا، ولكنه كَانَ موجودًا دائمًا تحت الرماد. ومن المؤكد أننا نقرأ عن مقاومة دائمة ومحاولات لقمع خطط اليهود الّتِي ترمى إلى إعادة بناء كُل مِنْ الهيكل، ثم بعد ذلِك، أسوار المدِينة. وربما لمْ يكن لدى جيران يَهُوذَا رغبة فِي أن يروا يَهُوذَا تُبعث قوية مِنْ جديد، مثلما كَانَ عليه الحال بالنسبة لجيران إِسْرَائِيل العرب منذ الْحَرْب العالمية الثانية. غير أنه فِي ذلِك الحين- كما هُوَ الحال الآن- كَانَت يَهُوذَا تلقى دعمًا قويًا مِنْ قوى عالمية- وكَانَت هذه القوى هي فَارِس.

وربما كَانَت الصراعات تنشب أيضًا بين اليهود العائدين مِنْ بَابل، وأولئك الّذِين بقوا فِي يَهُوذَا. ويبدو أنه كَانَ ثمة انشقاق خطير فِي المجتمع (إش ٦٥: ١- ١٦). وقد أرجع ب. د. هانسون (١٩٧٥) هذا إلى المنافسة الّتِي كَانَت بين الكَهَنَة الصَادُوقيين الّذِين كَانَوا يخدمون فِي الهيكل قبل السبى، والّذِين تم سبيهم أساسًا إلى بَابل مِنْ جهة، واللاَّوِيِّين الّذِين واصلوا خدمتهم فِي يَهُوذَا أثناء السبى، مِنْ جهة أخرى، والّذِين عُزلوا مِنْ وظائفهم وأصبحوا مجرد معاونين فِي خدمة الهيكل بعد ذلِك (انظر حز ٤٤: ١٠- ١٩).

٥. **فترة التجديد**. مِنْ الجلى، أنه كَانَت هناك محاولات جادة ومختلفة لإعادة تعزيز إيمان إِسْرَائِيل فِي الوضع الجديد. وقد رأى كُلّ مِنْ حِزْقِيَال ولا سيما الأصحاحات ٤٠- ٤٨، حجىّ، وزَكَريَّا (زك ١- ٨) تجديدًا للفكر اللاهوتى لصهيون القديمة (← صهيون) وذلِك فِي إعادة بناء الهيكل، وتواجد حاكم مِنْ بيت دَاوُد، وعودة مجد الله ثانية وسط شَعْبه (← زَكَريَّا: فكر لاهوتى). وقد شدّد هؤلاء الأَنْبِيَاء عَلَى إبراز طبيعة إِسْرَائِيل كدولة، وكشَعْب الله (وليس كأُمَّة بالمعنى السياسى) يعرف أن وجوده فِي الهيكل ونعمته الّتِي كَانَت تتحقق عن طريق تعيين الكَهَنَة المكرسين لهذا الغرض وعن طريق نظام الذَبَائح كله والتى عن طريقها كَانَت علاقتهم بالله تتجدد بصفة دائمة.

وقد صُور كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ إنجازات دَاوُد الأساسية عَلَى أنها بناء الهيكل، وأظهر طبيعة مجتمع مَا قبل السبى كمجتمع خاضع للتوراة، شريطه مصاحبة ذلِك بالعبادة. وهو بهذا أراد أن يبين أن مجتمع مَا بعد السبى كَانَ الوريث الحقيقي لمواعيد الله ومقاصده السابقة (← أَخْبَارِ الأَيَّامِ: فكر لاهوتى).

كَانَت كتابات مَا بعد السبى ترمى إلى إعادة تفسير ثيوقراطية لما تعنيه الألوهيمية فِي الوضع السياسى الجديد. ولا ريب، أنه بمرور الزمن بدأ آخرون يشعرون بعدم الرضاء عن الخضوع السياسى المستمر، وكَانَوا يتطلعون إلى تدخل درامى مِنْ الله فِي تاريخ هذا العالم لإقامة مَمَلكة- هي بالنسبة لهم- تكون إجابة عَلَى الآمال النبوية وتحقيق للمواعيد الّتِي قُطعت لدَاوُد قديمًا. ونجد إشارة لهذا فِي إِشَعْيَاء ٥٦- ٦٦ (مثل؛ ٦٥: ١٧- ٢٥) وقد جاء التعبير عن ذلِك فِي الكتابات الرؤيوية الأكثر حدة فِي إش ٢٤- ٢٧، يُوئيل، زَكَريَّا ٩- ١٤، وبعد ذلِك فِي سِفْر دَانيال. وكما أن إِشَعْيَاء نظر إلى العودة مِنْ السبى فِي بَابل كخُرُوج ثانٍ مِنْ مِصْر (مثل؛ إش ٥١: ٩- ١١)، وهو مفهوم تم التعبير عَنْهُ أيضًا فِي حجى ٢: ٥، وهكَذَا فإن فترة السبى فِي بَابل، والعودة المعجزية الّتِي حققها الله عَلَى يد كُورَش أصبحت رمزًا للموت والقيامة، للقمع والحرية، للألم والخلاص. ومثل هذه المفاهيم

نجدها فِي الصور الَّتِي رسمها حِزْقِيَال لولادة الأُمَّة ثانية عقب السبى (انظر مَا ذكر سابقًا). وكَانَ كاتب سِفْر دَانيال ينظر إِلَى الاضطهاد عَلَى يد أنطيوخس فِي القرن الثانى قبل الميلاد والخلاص الآتى بنفس النظرة. كما أن دَانيال كَانَ عَلَى ثقة مِنْ أن وعد إِرْمِيَا بوضع حد للسبى الَّذِي امتد لسبعين سنة مِنْ بَابل كَانَ عَلَى وشك أن يتحقق (دا ٩: ١ـ ٢ و٢٤ـ ٢٧) (دَانيال: فكر لاهوتى). وهذا موضوع تناوله أيضًا بعد ذلِك كاتب سِفْر الرؤيا (١٤: ٨).

ع. ج أصبح السبى البَابلِي لشَعْب الله مثالاً للآلام والخَطِيَّة والاضطهاد وهى الأمور الَّتِي عاناها شَعْب الله فِي خدمته فِي هذا العالمِ. والعودة (والتجديد) هي وعد بتدخل الله بقوته ونعمته لخلاص شَعْبه، وهكَذَا وعَلَى هذا النَحْوَ تم تناول هذا الموضوع بمعنى أعمق فِي ع. ج. والاعتقاد بأن النور الموعود به لهذه العودة بدأ يبزغ بالفعل نراه فِي سلسلة الأنساب الموجودة فِي إنجيل متي، حيث نرى التقسيمات الرَئِيسية بين الفترات مِنْ إِبْرَاهِيم حَتَّى دَاوُد، ومن دَاوُد حَتَّى السبى البَابلِي، والعودة مِنْ هذا السبى إلى ميلاد يَسُوع. وبهذه الطريقة يشهد ع. ج للاعتقاد المسيحى أن العودة مِنْ عبودية الخَطِيَّة- الَّتِي ترمز إليها بَابِل- كَانَت قد تحققت بالفعل بالمسيح.

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968; idem, "The Temple Vessels: A Continuity Theme," *Studies in the Religion of Ancient Israel*, SVT 23, 1972, 161-81 = Studies in the Religious Tradition of the Old Testament, 1987, 46-60; J. Bright, *A History of Israel*, 1981³, 341-72; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975; A. Kuschke (ed.), *Verbannung und Heimkehr: Beitrӧge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, FS W. Rudolph, 1961; G. Widengren, "The Persian Period," in *IJH*, 489-538; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985.

ريكس ماسون *Rex Mason*

يكبح، يقيد ← #١١٧٨ (בָּלַם [bālam]، يكبح).

نتيجة ← #٣٤٤ (אַחֲרִית [ʼaḥᵉrît]، نهاية، نتيجة).

6507 עֵיבָל

عِيبَال وجرزيم

عِيبَال (עֵיבָל [ʻêbal ²]، # ٦٥٠٧)؛ جرزيم (גְּרִזִּים" [gᵉrizîm]، # ١٧٤٨).

ع. ق ١. عِيبَال وجرزيم جبلان فِي وسط فِلِسْطِين يقعان شمالي وجنوبي شَكِيمَ القديمة (تل بلاطة). وعِيبَال (اسْمها الحديث جَبَلالسلامية Eslamîyeh) تقع عَلَى بعد ميل واحد (٢كم) شمال غربي شَكِيمَ وترتفع بما يقرب مِنْ ٣٠٨٠ قدمًا (٩٤٠م) فوق سطح البحر. أمَّا جرزيم (اسْمها الحديث جَبَلالطور، أو تل الرأس) تقع عَلَى بعد ميل (٢كم) جنوبي غربي شَكِيمَ، ويبلغ ارتفاعها ٢٨٤٩ قدمًا (٨٦٨م). وكُلّتا القمتين تشرفان عَلَى وَادِيَ نابلس، وتحرسان الطريق الوحيد الَّذِي سيصل إِلَى شرق غرب السَّامِرة ومِنطقة أَفْرَايِم الجبلية.

٢. وطبقًا لمهمة مُوسَى، كان هذا موقع الاحتفال الَّذِي أقامته إِسْرَائِيل لتجديد العهد مَعَ الرَّبّ יְהוָה بعد الدخول الأَوَّلي إِلَى أَرْض كَنْعَان (تث ٢٧: ١ - ٢٦). وتضمنْ الاحتفال كتابة نَاموس الله عَلَى لوحين مِنْ الجص، وبناء مذبح، وتقديم الذَبَائِح، والترنم بلعَنات العهد وبركات بواسطة الشَعْب الَّذِي قُسم إِلَى أسباط، ستة أسباط وقفت عَلَى جَبَلجرزيم وستة أسباط وقفت عَلَى جَبَلعِيبَال. وقام يَشُوعُ باحتفال عِيبَال مَعَ الإِسْرَائِيليين بعد الاستيلاء عَلَى "عَايَ" (يش ٨: ٣٠ - ٣٥). وفِي وقت لاحق قال يُوثَامُ مثله الشهير عَن "الأشجار" وذلِك ضِدَّ أَبِيمَالِك مِنْ جَبَلجرزيم حيث قاله لأهل شَكِيمَ.

ودراسة ن. لهفينك N. Lohfink's لما جاء فِي تث ١١: ٢٦ - ٣٢، ٢٧: ١ - ٦ تؤكد السَّلاَمَة الأدبية لطقس عِيبَال فِي تث ٢٧ كتصريح لتجديد العهد قبل الحدث (*Das Hauptgebot*, 1963, 234). وهذا يجعل احتفال عِيبَال - جرزيم جزءًا مِنْ نموذج أدبي صورة طبق الأصل يشكِّل غلافًا لشروط العهد المسجلة فِي الأصحاحات 12 - 26 (انظر P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976, 212; cf. 211-13, 326-34). وآخرون رأوا تركيبة الصورة طبق الأصل (ABCC'B'A') عَلَى أنها مطابقة لأسلوب أدبي عبري، الأمر الَّذِي يجعل مِنْ الأصحاح ٢٧ عَنصرًا لا يُمْكِنُ الاستغناء عَنه داخل الإطار الأكبر للسِفْر (انظر مثل؛ G. J. Wenham, "The Date of Deuteronomy," *Them* 10, 1985, 20).

٣. التشابهات الأدبية بين تث ٢٧ وبَنية مَعَاهدة ش. أ. ق. والوثائق القانونية ثم الاعتراف بها (انظر مثل؛ K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1964, 90-102). وإذا سلمنْا بهذه التشابهات بصنع المَعَاهدات القديمة، هنا يُمْكِنُ فهم طبيعة طقس عِيبَال والغرض مِنْه عَلَى أفضل وجه حين يتناغم مَعَ الهدف مِنْ تجديد العهد الوارد فِي سِفْر التَّثْنِيَة. ومَعَ ذلِك، يأتي طقس عِيبَال عَلَى أنه النظير العبري لمَعَاهدة المِنْحة المَلَكِية فِي ش. أ. ق.. وبهذا لا يَكُونُ هو ← اختبار تجديد العهد الَّذِي عملته إِسْرَائِيل بعد السبي، ولكنه يتصل به اتصالاً وثيقاً. وهو بهذه الصفة يشكِّل طقساً (أي مِنْحة إلهية للأَرْض) داخل احتفال (تجديد إِسْرَائِيل العهد) ويجب أن نعتبره القسم الختامي للشروط الخاصة بتجديد العهد المذكورة فِي تث ١٢ - ٢٦ (انظر Hill). (#١٣٨٢ בְּרִית).

ووصف طقس عِيبَال بأنه صيغة إِسْرَائِيل مِنْ مَعَاهدة مِنْح الأَرْض الخاصة بش. أ. ق. أمر له مضامينه اللاهوتية الهامة لما جاء فِي تث ٢٧، يش ٤ و٨. وقد ذكر د. ج ماكارتي D. J. McCarthy وعَن حق أن الغرض مِنْ تجديد العهد فِي سِفْر التَّثْنِيَة هو إِلزام الشَعْب والأَرْض والنَّامُوس بالخضوع لوصاية الرَّبّ. وهكَذَا فإن طقس عِيبَال، كنوعية مِنْ مِنْحة الأَرْض العِبَرِّيَّة كان يضفِي الصيغة الرسمية لمطالبة إِسْرَائِيل بأَرْض كَنْعَان نتيجة تجديد العهد. أمَّا الحجار الأثرية وطقس الختان فِي الجِلْجَال (يش ٤ - ٥) فقد كانا بمثابة القسم الَّذِي أقسمت به إِسْرَائِيل

عَلَى تبَنِي علاقتهم بالرَّبّ والمصادقة عَلَى ذلِكَ بإعتبارهم شَعْب عهده. وفِي يَشُوعُ ٨، كانت إقامته احتفال مِنْح الأرْض (عِيبَال) كجزء مِنْ نتيجة تجديد العهد يشكِّل انضمام الشَّعْب إلَى الأرْض ليصبحا تحت سيادة الرَّبّ. وأخيرًا، ثم إن فهم طقس عِيبَال عَلَى أنه المِنْحة الْمَلِكية العبْرِيَّة يقدم لنا أيضًا أفضل تفسير لوجود الاثنتى عشر لعَنة فِي تث ٢٧: ١٥ - ٢٦، بالنظر إلَى أن صيغ لعَنة المِنْح الْمَلِكية تتميز بأنها فردية وغير مشروطة فِي طبيعتها وذلِكَ عَلَى العكس مِنْ طبيعة لعَنات وبركات مَعَاهدة السَّيِّد لتابعيه الخاضع له والتي تتسم بأنها مشتركة ومشروطة.

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:449-67; R. G. Boling, "Bronze Age Buildings at the Shechem High Place," *BA* 32, 1969, 82-103; R. J. Bull, "Er-Ras, Tell (Mt. Gerizim)," *EAEHL* 4:1015-22; A. E. Hill, "The Ebal Ceremony as Hebrew Land Grant?" *JETS* 31, 1988, 399-406; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1981[2]; G. E. Wright, *Shechem: The Biography of a Biblical City*, 1965.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

עַזָּה	6445

غزَّة (עַזָּה [ʻ*azzâ*] #٦٤٤٥).

ع. ق ١. تقع غَزَّة عَلَى الطرف الغربي مِنْ سهل فِلِسْطِين الجنوبي الخصيب، وتبعد أراضيها عَن ساحل البحر الأبيض المتوسط بخمسة كيلو مترات. وبأعتبار غَزَّة مَدِينَة تجارية كبرى جنوبي فِلِسْطِين، كما أنها موقع أستراتيجي هام جدًا عَلَى طريق بري، لِذلِكَ تعد البوابة بين مِصْر وسورية، وكذلِكَ بين البحر الأبيض المتوسط والمناطق العربية. وتأثيرها الاقتصادي والسياسي الَّذِي استمر أربعة آلاف سنة لا يُمْكِنُ المغالاة فِي تقديره بسهولة. ومِنْ أكبر المواقع جنوب غربي فِلِسْطِين (55 hectares) لم يُستكشف إلاّ عَلَى نطاق محدود فقط.

٢. المصادر الأدبية. أُطلق عَلَى غَزَّة (مَدِينَة) كَنْعَان، وذلِكَ عَلَى نقش بارز يخص سيتي الأوَّل فِي مَعْبَد الكرنك. وقد رُسمت مَدِينَة محصنة بشكل جيد تظهر الجزء الأعْلَى المحصن مِنْ المَدِينَة، والأبراج، وسور المَدِينَة، والبوابة. وإذا كانت غَزَّة حصنًا مِصْريًا منيعاً عَلَى عهد سيتي الأوَّل (١٢٩٣- ١٢٧٩)، وعَلَى ذلِكَ كانت حصن أمان لمِصْر، وكانت تسيطر عَلَى الطريق إلَى سوريا وتحميه مِنْ هجمات البدو (*ANEP*, 329; cf. Keel & Küchler, 79, 108, 114) كما ذُكرت فِي قائمة تحتمس الثالث (١٤٥٧ تقريبًا) عَلَى أنها أوَّل مَدِينَة فِي فِلِسْطِين. وكانت عاصمة مقاطعة كَنْعَان المِصْرية (*ANET*, 235) لمدة أربعمائة سنة تقريبًا. وظلت مَعَ "يافا" (يافو) قاعدة عسكرية مِصْرِيَّة ("تحرس بوابة مَدِينَة أَشْدُودَ") ضِدَّ غارات العدو (الهابيرو/ العبرانيين) بحسب مَا جاء فِي رسائل تل العمارنة (*EA*, 296, cf. 289; Moran, 339) وفِي رسالة مِنْ تعَنك (Albright, 24). ويُوجد سجل يسمى حدودي يذكر اسمي حارسين مِنْ غَزَّة: تهوتي بْنِ تجيكريم، وبَعْلِ – روى وهو ابْنِ زهور، وكانا فِي خدمة مرنبتاح (*ANET* 258).

وباعتبار غَزَّة عاصمة سابقة لمِصْر. فقد قامت بدور قيادي بين الْمُدُن الفِلِسْطِينية. ومِنْ الناحية النظرية كانت غَزَّة تنتمي إلَى أراضي يَهُوذا (يش ١٠: ٤١، ١١: ٢٢، ١٣: ٣، ١٥: ٤٧)، ولكنها ظلت حصنًا فِلِسْطِينياً، عسكريًا وثقافياً، أثناء مَعْظم العصر الحديدي الأوَّل، وهذا مَا تثبته قصص شَمْشُون. وطبقًا

لما جاء فِي قض ١٦: ١- ٣ و٢٣- ٣٠، كانت غَزَّة محصنة جَيِّدًا، وكان سجناً وهيكلًا لداجون. وقائمة شِيشَق الخاصة بالمُدُن المهزومة والموجودة بمَعَبد الكرنك، تذكر غَزَّة كنقطة الانطلاق، لحملته التدميرية (Kitchen, 435). وظلت المَدِينَة بوابة مِصْر الهامة إِلَى الشَّرْق إِلَى أن دخل الأشوريون المِنْطقة الساحلية للبحر الأبيض المتوسط، وفتحوا غَزَّة التي أصبحت موضع اهتمام كبير لتغلث – فلاسر الثالث (Tadmor, 91). وقد هرب مَلِكها "هانور، وصودرت ممتلكاته، وفرضت الجزية (*ANET*, 282). وأسوار المَدِينَة ودفاعاتها وُصفت فِي نقوش بَنِينوى لسرجسون الثاني، الَّذِي فتحها (Keel & Küchler, 8). وعندئذ أصبحت غَزَّة قاعدة للهجوم العسكري الضاري الَّذِي شنّه عَلَى مِصْر (Mittmann, 103).

استعاد "هانور Hanno" قوته، وبدأ يتمرد ضِدَّ سيادته الأَشُورِيين، ولكنه لقى عَلَى أيديهم هزيمة مِنْكرة وتم سحقه (*ANET*, 285). ولهذا السبب لم تشارك غَزَّة فِي حركة العصيان التي قادها حَزَقِيَّا (انظر ٢مل ١٨: ٨)، وكان مِنْ نتيجة ذلِكَ أن أعطيت غَزَّة بعض أراضي يَهُوذَا مكافأة لها (*ANET*, 288). وظلت غَزَّة عَلَى إخلاصها لأشور طوال التسعين سنة التالية. وقد حاول نخو الثاني استعادتها (إر ٤٧: ١) باعتبارها قلعة مِصْرِيَّة حصينة، ولكنه لم يستطع أن يجاري قوة نبوخذ نصر مَلِكَ بَابِل. وقد أشير إِلَى تدمير غَزَّة فِي العديد مِنْ الأَقْوَال النبوية (إر ٢٥: ٢٠، عا ١: ٦- ٧، صف ٢: ٤، ٤٧: ٥، زك ٩: ٦). وفِي الحقبات الفَارسية، والهلّينية، والرومانية اشتُهرت غَزَّة لتجارتها مَعَ العربية، وبصفة خاصة فِي التوابل والبخور. وكانت المَدِينَة الوحيدة عَلَى ساحل البحر الأبيض المتوسط التي قاومت الاسكندر الأكبر، الَّذِي حاصرها، وباع الشَعْب عبيدًا. ولكن يومى استطاع أستعادة وضعها كواحدة مِنْ أهم المركز التجارية والثقافية فِي عالم البحر الأبيض المتوسط (*NEAE-HL*, 464).

٣. الحفريات الأثرية. ونتيجة للتوسع الكبير فِي البناء أثناء الحقبة الرومانية لم يُكتشف سوى القليل جدًا مِنْ البقايا الأثرية (*NEAEHL*, 465) وقد تمت الحفريات بواسطة W. J. Phythian-Adams in 1922. وقد اكتشف بقايا مِنْ أسوار المَدِينَة، وكذلِكَ بقايا خزفية، نسبها إِلَى الفترة الفِلِسْطِينية (*ABD* 2:914). وتم اكتشاف مجمَعَ صناعي تم حفظه جَيِّدًا، وذلِكَ تحت المجمَعَ القديم، الأمر الَّذِي يشير إِلَى وجود صناعة للصباغة. والتحصينات الرائعة التي تنتمي إِلَى الحقبتين الرومانية والبيزنطية يبينها مبنى هائل مِنْ الحجارة المربعة، يتكون مِنْ حجارة تم تسويتها بشكل جيد فِي بناء متناغم. وقد اكتشف أوفاديا المجمَعَ القديم (وهو يختلف تمامًا عَن المجامَعَ الفِلِسْطِينية)، الأسطح المرصوفة والتي تحتوي عَلَى لوحات مِنْ صور التماثيل.

الفِلِسْطِينيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד [*'ašdôd*] (أَشْدُودَ، #٨٤٦)؛ אַשְׁקְלוֹן [*'ašqᵉlôn*] ← (أشقلونَ، #٨٨٤)؛ ← גַּת² [*gat²*] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [*'azzâ*] (غَزَّة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [*'eqrôn*] (عَقْرُون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [*pᵉlištî*] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

RGG 2:1207; W. F. Albright, "A Prince of Taanach in the Fifteenth Century BC," *BASOR* 94, 1944, 24-25; H. J. Katzenstein, "Gaza (Prehellenistic)," *ABD* 2:912-15; O. Keel & M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, 2, 1982, 76-96; K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*, 1973; S. Mittmann, "Hiskia und die Philister," *JNSL*, 16, 1990, 91-106; W. L. Moran, *The Amarna Letters*, 1992; A. Ovadiah, "Gaza," *NEAEHL* 2:464-67, cf. *EAEHL* 2:408-17; H. Tadmor, "Philistia Under Assyrian Rule," *BA* 29/3, 1966, 86-102; G. E. Wright, "Fresh Evidence for the Philistine Story," *BA* 29, 1966, 70-85.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

غزال ← #٧٣٨٣ (צְבִיָּה [*ṣᵉbî²*]، غزال).

غزو

١. غزو بَنِي إِسْرَائِيل لأَرْض كَنْعَان يُعد مِنْ بين أهم أحداث تاريخ ع. ق. وكان الغزو هو الوسيلة التي تمكن بها شَعْبُ إِسْرَائِيل - بعد الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْر - مِنْ امتلاك الأَرْض التي سبق أن وُعد أسلافهم بها. وبمَعَنى حقيقي، كان الغزو وما أعقبه مِنْ احتلال كَنْعَان هو الهدف مِنْ الْخُرُوج.

ومِنْذ زمِنْ طويل عارض النقاد الوصف الكتابي للغزو، قائلين، وبصفة أساسية، أن الدليل المستمد مِنْ الحفريات الأثرية لا يدعم تدميرًا شاملاً لمُدُن إِسْرَائِيلية فِي الفترة مِنْ القرن الخامس عشر إِلَى القرن الثالث عشر قبل الميلاد (W. G. Dever, "Archaeology and the Conquest," *ABD* 3:533). ويعتقد العديد من النقاد بأن الإسرائيليين لم يُجدوا في الحقيقة كأمة حتى وقت الحكم الملكي، ومن ثمَّ ينظرون للأحداث التي وصفت في يش ١- ١١ كمرويات عشائرية فردية نسجها ودمجها معًا منقح كلنت لديه الرغبة في إضفاء طابع القومية للقصة (M. Noth, *The History of Israel*, 1958). وينكر أخرون الغزو الخارجي تمامًا، قائلين بإن الغزو كان بالأحرى عملًا داخليًّا، أو "ثورة فلاحين" (N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979).

ويجادل المفكر الإِسْرَائِيلي Yehezkel Kaufmann بالقول - وعَن قناعة - أن فكرة غزو تدريجي، أو غزوة داخلية قامت بها أسباط مختلفة، فكرة غير ممكنة. ولو كان الغزو هذا الَّذِي يدور فِي أذهان بعض النقاد قد وقع فعلاً، لتوقعَنا وجود دليل عَلَى مَعَارك أو مَعَاهدات بين أسباط إِسْرَائِيل تتعلق بالميراث. ولكن، لا وجود لدليل كهذا. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، لو كان الغزو "عملاً داخليًا" قامت به شعوب أهلية، فكيف نفسر التميز العرقي الإِسْرَائِيلي. وما يقوله الإِسْرَائِيليون بخصوص هويتهم العرقية أمر واضح مِنْ الأزمِنَة القديمة فِي السجل الكتابي. أمَّا عدم وجود دليل مستمد مِنْ الحفريات الأثرية والبيانات

المتعلقة بها فِيما يتعلق بدمار شامل لمُدُن إِسْرَائِيلية، فهذا أيضًا أمر غير مقنع. والسجل الكتابي نفسه لاَ يشير إِلَى أن قيام يَشُوعُ بغزو كَنْعَان كان غزواً شاملاً. وهذا واضح عَلَى وجه الخصوص فِي فقرات مثل قض ١: ١ - ٢: ٥، ٢: ٦ - ٣: ٦، حيث يتضح أن هذا كان عمل أسباط بعينها لتكملة الغزو عَن طريق طرد السكان مِنْ الجيوب الكَنْعَانية، وهم السكان الَّذِين لم تنجح إِسْرَائِيل فِي طردهم. وإضافة إِلَى ذلِكَ، أوضح جبريل ..... أن القصة الكتابية لا تشير إِلَى أن المراكز السكانية الكبرى تم تدميرها عَلَى يد يَشُوعُ أثناء الغزو (انظر "الحفريات الأثرية الفِلِسْطِينية"). والتعبير الَّذِي استُخدم للإشارة إِلَى هذا النشاط العسكري هو الفعل לָכַד، والَّذِي يعني "يأخذ" (← #٤٣٣٤)، ولَيس يدمر. وكانت الأوامر الصادرة للإِسْرَائِيليين هي تدمير كُلّ شيء له علاقة بالعبادة الوثنية، وطرد السكان أو إبادتهم، واحتلال الأرض، ولم يُذكر شيء عَن تدمير المُدُنِ (انظر خر ٢٣: ٢٤، عد ٣٣: ٥٠ - ٥٦، تث ٢٠).

٢. والغزو (يش ١ - ١١)، واستمرار الانتصارات عَلَى ملوك عبر الأرْدُنّ (عد ٢١: ٢١ - ٥٣؛ تث ٢: ٢٦ - ٣: ١٧) بدأها الرَّبّ حين شق نَهْر الأرْدُنّ وأتاح بذلِكَ ممراً عبره الإِسْرَائِيليون إِلَى كَنْعَان. وبعد إقامة نصب تذكاري مِنْ اثنى عشر حجرًا إحياء لذكرى عبور الأرْدُنّ، أقام الإِسْرَائِيليون مخيماً فِي الجِلْجَال وبعد ذلِكَ بفترة بسيطة قاموا بغزو أريحَا (يش ٦). بعد ذلِكَ هزم يَشُوعُ عَاي (يش ٧: ٢ - ٨: ٢٨)، والتي قسمت أرْض كَنْعَان إِلَى شطرين، وعَلَى ذلِكَ جعلت مِنْ المستحيل عَلَى دول المُدُنِ الكَنْعَانية فِي الشمال أن تكون تحالفًا مَعَ تلك الواقعة جنوبي كَنْعَان. وردًا عَلَى هذه الانتصارات لجأ الجِبْعُونيون إِلَى خداع الإِسْرَائِيليين وجروهم إِلَى التحالف مَعَهم (ص. ٩)، أمَّا ملوك حَبْرُونَ، يرموت، لخيش، وعِجلونُ فقد شكلّوا تحالفًا عسكريًا فِيما بينهم (١٠: ١ - ٤). وقام هذا التحالف المشكّل مِنْ ملوك جنوبي كَنْعَان بمهاجمة جِبْعُونَ، وبذلِكَ أجبروا الإِسْرَائِيليين عَلَى الدخول فِي مَعَركة مَعَهم (١٠: ٥). وقام يَشُوعُ بمباغتة التحالف الكَنْعَاني فِي جِبْعُونَ واستطاع أن يلحق بالأعداء هزيمة مِنكرة حين أنزل الرَّبّ حجارة برد كبيرة مِنْ السَّمَاء، وأوقف الشمس (١٠: ١٢ - ١٣). وكردة فعل للنجاح الإِسْرَائِيلي، قام يَابِينُ مَلِك حَاصُور بتشكيل تحالف مَعَ ملوك شمال كَنْعَان لمحاربَّة الإِسْرَائِيليين (١١: ١ - ٥). ومَعَ ذلِكَ، اتخذ يَشُوعُ موقف الهجوم. وقام بهجوم مباغت. وهربت أمامه جيوش التحالف حَتَّى فِينيقية وحَاصُور، وهي دولة المَدِينَة الرئيسية فِي الشمال، وقد أحرقت (١١: ١ - ١٥).

غزا يَشُوع مزيدًا مِنْ أرْض كَنْعَان، غير أن السيطرة الإِسْرَائِيلية لم تكن عَلَى كُل الأرْض. فقد ظل الفِلِسْطِينيُّونَ (←) يسيطرون عَلَى الأرْض الواقعة عَلَى شاطئ البحر الأبيض المتوسط. أمَّا المُدُن الفِينيقية صور، وصيدا وجبيل فظلت تحت سيطرة قومية.

وهكَذَا، تصف القصة الكتابية الغزو بأنه جاء نتيجة غزو أسباط إِسْرَائِيل المتحدة مِنْ خارج شَعْب كَنْعَان. وثمة عناصر عديدة جعلت هذا الانتصار ممكنًا. أوَّلاً، لم يتمكن الكَنْعَانيون مِنْ تشكيل جبهة موحدة ضِدَّ الهجوم الإِسْرَائِيلي. وكان الكَنْعَانيون مِنْقسمين جغرافياً إِلَى إحدى وثلاثين دولة مُدُنية (انظر يش ١٢: ٩ - ٢٤)، الأمر الَّذِي جعل الوحدة السياسية أو العسكرية أمرًا غير ممكن. وهذه الصورة الخاصة بتشرذم كَنْعَان سياسيًا واجْتِمَاعياً تدعمت بالوصف الكتابي المتكرر لكَنْعَان بأنها مكونة مِنْ قائمة سباعية للشعوب (انظر ٣: ١٠ مثلا). ونفس وصف كَنْعَان هذا نجده فِي رسائل تل العمارنة مِنْ مِصْر، والتي يعود تاريخها إِلَى مِنْتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

ثانيًا، استخدمت الميلِيشِيا الإِسْرَائِيلية أساليب عسكرية صحيحة. وكانت خطة يَشُوع العسكرية وهي تقسيم القوات الكَنْعَانية إِلَى نصفين. وكما سبق القول، فإن الانتصارات السابقة فِي أرِيحَا، وفِي "عَاي" فِي السهل الأوسط كانت بمثابة إسفِين دُقّ فِي القوات الكَنْعَانية.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، نلاحظ فِي المَعَارك أساليب مثل عمل الأكمِنْة، والخداع، والمباغتة (يش ٨: ٦ و١٦؛ ١٠: ٩ - ١٠؛ ١١: ٧ - ٨)، وتنظيم إستخدام المَعَدات وإمدادات الطعام (يش ١: ١٠ - ١١؛ ٢٠: ١٠)، والقيام بعمليات الاستطلاع التي تقوم بها المخابرات العسكرية (يش ٢). وهذه الاستطلاعات قدمت مَعْلومات قيّمة فِيما يتعلق بالنواحي الطوبوغرافِية (مِنْ ناحية الوصف الدَقِيق للمواقع الاستراتيجية)، والناحية الديموجرافِية (الإحصاءات الخاصة بالسكان وتركيباتهم)، فضلاً عَن البِنْية العسكرية والسياسية، الخ.

وأخيرًا، حقيقة أن الإِسْرَائِيليين لم يحتلوا الأراضي الَّتِي قهروها فِي الحال، بل كانوا يعودون إِلَى مخيمهم مِنْ أجْلِ استمرار الحملة العسكرية التي أتاحت لعملية الاستيلاء عَلَى الأرْض أن تتحقق بالسرعة المطلوبة. ولم يقم الإِسْرَائِيليون باحتلاَل أو إعادة بناء مَدِينَة واحدة طوال المَعَركَة. (النقص العددي للقوات الإِسْرَائِيلية لم يكن عائقاً أمام قوة إيمانهم بأن الله سيعطيهم هذه الأرْض. أمَّا الغزوة العربية لفِلِسْطِين البيزنطية ودمار روما عَلَى يد القبائل الجرمانية هما مثالان حديثان عَن امبراطوريات لحقت بها الهزيمة عَلَى يد شعوب قبلية أقل مِنْها شأنًا). والقصة الكتابية لغزو كَنْعَان تتناغم مِنْ حيث البِنْية والموضوعية مَعَ سجلات الغزو الخاصة بشعوب أخرى مِنْ ش. أ. ق. (قا، Younger).

وعَلَى الرغم مِنْ إستخدام إِسْرَائِيل لأساليب عسكرية متنوعة عِنْدَ غزوها لأرْض كَنْعَان، إلا أنه واضح مِنْ السجل الكتابي أنه يجب النظر إِلَى هذا الغزو كحدث لاهوتي... بكُل مَا فِي هذه الكلمة مِنْ مَعنى. فالأرْض التي حارب الشَعْبُ مِنْ أجْلِها هي الأرْض التي وعد الله أن يعطيها لإِبْرَاهِيم، الأب الأكبر لبَنِي إِسْرَائِيل (انظر تك ١٥: ١٨ - ٢١؛ ١٧: ٨؛ ٢٦: ٣؛ ٢٨: ٤ و١٣؛ ٣٥: ١٢؛ ٤٨: ٦ و١٦ و٢١ - ٢٢؛ خر ٣: ٨ و١٧؛ ٦: ٨؛ ١٣: ٥؛ ٢٣: ٢٣ و٢٨ - ٣٣؛ ٣٣: ١ - ٣؛ ٣٤: ١١؛ عد ٣٤: ٢٩؛ تث ١: ١٧ - ١٨؛ ٣: ٢١؛ ٧: ١٦ و١٩؛ ٩: ١ - ٣؛ ١١: ٢٣ - ٢٥؛ ٣١: ٣ - ٨؛ يش ١: ٢ - ٥).

٣. بالنظر إِلَى أن الأرْض وعد الرَّبّ أن يعطيها للشَعْب، فمِنْ ثم اكتسبت الحرب طابعاً دينيًا. وفضلاً عَن ذلِكَ، لا يُمْكِنُ فهم الغزوة بمَعزل عَن تدخل الرَّب (← المحارب الإلهي). وقد ظهر هذا التدخل عِنْدَ بداية الغزو، حيث قاد الرَّبّ الإِسْرَائِيليين إِلَى أرْضِ الميعاد عبر نَهْرِ الأرْدُنّ (يش ٣). وقد رأى الشَعْب

فِي هذا عملاً إلهيًا، فأقام نصباً تذكارياً فِي الْجِلْجَال لتخليد ذكرى هذا الحدث (٤: ١ - ٩)، ثم تذكروا مواعيد العهد السابقة وأعمال الله مِنْ خلال حفظهم فريضة الختان، والاحتفال بالفِصْح عِنْدَ الْجِلْجَال (٥: ٢ - ١٢). وقبل بدء الحملة العسكرية، عقد يَشُوع - قائد القوات الإِسْرَائِيلية - لقاء مَعَ قائد جيش الرَّبّ، الأمر الذِي يشير مِنْ البداية إِلَى أن المَعَارك هي مَعَارك الرَّبّ، وأن يَشُوع قد تلقى أوامر التحرك مِنْه (٥: ١٣ - ١٥، انظر خر ٣: ٥، W. VanGemeren, 142-43). ويجب أن نلاحظ أيضًا نتيجة كُل لقاء عسكري كان يحدد بحسب مشيئة الرَّبّ (انظر يش ٦: ٢، ٨: ١، ١٠: ٨، ١١: ٦). بل إن الرَّبّ هو الذِي وضع الاستراتيجية العسكرية للكَنْعَانيين ليضمِنْ هزيمتهم (١١: ٢٠). أمَّا وأن نتيجة الحملات العسكرية قد حددها الرَّبّ، فهذا واضح أيضًا مِنْ هزيمة إِسْرَائِيل الوحيدة العسكرية فِي عَاي. ذلِكَ أن خسارتهم لهذه المَعَركة كانت راجعة إِلَى انتهاكهم عهد الرَّبّ (٧: ١١ - ١٢). وقبل تحقيق انتصارات عسكرية أخرى، كان عَلَى الإِسْرَائِيليين لا أن يحسنوا استراتيجيتهم العسكرية فحسب، بل عَلَيْهِمْ أن يتعاملوا مَعَ خطاياهم (٧: ٢٤ - ٢٦، انظر أيضًا ٨: ٣٠ - ٣٥). كانت المَعَركة لِلرَّبّ، أمَّا الاشتباكات العسكرية فكانت لتأكيد كلمته (انظر يش ١١: ٢٠). (يَشُوعُ: لاهوت).

٤. وغزو كَنْعَان لم يُذكر فِي ع. ق إلا قليلاً خارج سِفْر يَشُوعُ. ونجد أن الانتصارات قد ذُكرت بالفعل فِي مز ١٣٥: ١٠ - ١١، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، جاءت فِي فقرة تركز عَلَى أعمال الله التي عملها لصالح إِسْرَائِيل. أمَّا التركيز فِي مز ١٣٥، كما سِفْر يَشُوعُ - فكان عَلَى حقيقة أن الرَّبّ هو الذِي حقق هزيمة الشُّعُوب الكَنْعَانية. ونفس هذه النقطة تناولها بولس فِي أع ١٣: ١٩، عندما وقف أمام اليهود فِي مجمَعَ أنطاكية بيسيدية.

ع. ج أكثر تناول لغزو كَنْعَان خارج سِفْر يَشُوعُ نجده فِي عب ٣: ٧ - ٤: ١١. وفِي هذه الفقرة يرى كاتب سِفْر العبرانيين الراحة مِنْ الأعداء والتي نجمت عَن غزو كَنْعَان كصورة مِنْ الراحة التي يختبرها المؤمِنُون حين يثقون فِي شخص الرَّبّ يَسُوع الْمَسِيح وعمله. وعَلَى ذلِكَ، فإن الدخول مؤقتاً فِي راحة الله، والذِي تحقق عَلَى يد يَشُوع، كان يشكل نوعًا مِنْ الراحة الروحية والأبَدِيّة. واقتباس مز ٩٥: ٧ - ٨ فِي عب ٤: ٧ يدعم الادعاء القائل بأنه يوجد تطبيق شخصي للمؤمِنِين لما صُور فِي غزو كَنْعَان بقيادة يَشُوع. وعَلَى صعيد آخر، فِي حين أنها حقيقة أيضًا أن شَعْب الله واصل انخراطه فِي الحرب مَعَ أعدائه، فإن الأعداء هم روحيون وليسوا مِنْ هم مِنْ لحم ودم (أف ٦: ١٢).

القبض عَلَى، الإمساك بـ، الإستحواذ عَلَى: ← אחז [*'ḥz* [1]] (يقبض، يُرسخ، #٢٩٦)، ← חטף [*ḥṭp*] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חתה [*ḥth*] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כול [*kwl*] (يمسك، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לכד [*lkd*] (يمسك، يُأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לפת [*lpt*] (يستولى عَلَى، يقبض عَلَى، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← משך [*mšk*] (يقبض، drag off، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קמט [*qmṭ*] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תמך [*tmk*] (يستولى عَلَى، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תפשׂ [*tpś*] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [*gdd* [2]] (يحتشد معا، #١٥١٨)؛ ← חֲמֻשׁ [*ḥ^{a}muš*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [*lḥm* [1]] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [*maḥ^{a}neh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [*ma'^{a}rākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [*ṣb'* [1]] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [*ṣî* [1]] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [*q^{e}rāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [*rkb*] (يركب/يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [*rw'*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)، ← שָׁלִישׁ [*šālîš* [3]] (الرجل الثالث فِي السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

البيبلوجرافِيا

ABD 3:545-58; 5:1120-43; *ISBE* 2:908-24; M. Barth, "The Old Testament in Hebrews: An Essay in Biblical Hermeneutics," in *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of O. A. Piper*, 1962, 53-78; J. J. Bimson, *Redating the Conquest*, 1978; C. B. Caird, "The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews," *CTJ* 5, 1959, 44-51; P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, 1978; D. Garland, "The Renewal of the Promise of Rest: A Canonical Reading of Hebrews 3:7-4:13," in *Reclaiming the Prophetic Mantle*, 1992, 203-21; R. S. Hess, "Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations," *IEJ* 125, 1993, 125-42; Y. Kaufmann, *History of the Religion of Israel*, 1956, 2:302-28 (in Heb.); idem, "Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan," in *ScrHier*, 1961, 8:303-34; idem, *The Biblical Account of the Conquest of Canaan*, 2d. ed., 1985; A. Malamat, "Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan According to the Biblical Tradition," in *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of ASOR*, 35-55; E. Merrill, "Palestinian Archaeology and the Date of the Conquest: Do Tells Tell Tales?," *GTJ* 3, 1982, 107-21; idem, *Kingdom of Priests. A History of Old Testament Israel*, 1987; G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, 1991; W. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988; B. G. Wood, "Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence," *BARev* 16.2, 1990, 44-59; idem, "Dating Jericho's Destruction: Bienkowski Is Wrong On All Counts," *BARev* 16. 5, 1990, 45-49, 68; S. Yeivin, "The Conquest of the Land," *EMiqr* 4:79-102 (in Heb.); K. L. Younger, *Ancient Conquest Accounts*, 1990.

مارك إف. روكير *Mark F. Rooker*

تكريس ← #٧٧٢٧ (קָדַשׁ، يتقدس، يكرس).

تعزية ← #٥٧١٩ (נִחֻמִים، تعزية، تشجيع).

مؤامرة ← #٨٠٠٣ (קָשַׁר، يربط معًا، يتآمر، يربط).

قيد ← #٧٤٣٩ (צוּק، يُعيق، يجلب للضيق، يغيظ).

حاوية ← #٣٩٩٨ (כְּלִי، سفينة، حاوية، إناء).

إحتواء ← #٣٩٢٠ (כּוּל، يمسك به، يستولي على، يحتوي،

يتحمل).

احتقار ← #١٠٢٢ (בָּזָה، يُحتقر).

زعم ← #٨١٨٩ (רִיב، يكافح).

قناعة، إشباع← #٨٤٢٥ (שָׂבַע، يُشبع).

استمرار← #٩٤٥٨ (תָּמִיד، استمرار).

سيطرة ← #٧٠٦ (אָפַק، يكتسب ضبط النفس).

هدوء ← #٧٥٥٧ (צִנָּה، برودة، سكون).

نحاس ← #٥٧٣٣ (נְחֹשֶׁת، نحاس).

جماع ← #٨٠٦١ (רָבַע، يضطجع، يُزاوج).

حبل ← #٢٤٧٥ (חֶבֶל، حبل، حمل، أرض، منطقة).

زاوية ← #٧١٥٧ (פִּנָּה، زاوية).

جثة ← #١٥٨١ (גְּוִיָּה، جسد، جثة).

تصحيح ← #٣٥٧٩ (יָסַר، يُحذر، صحيح، إنضباط).

فساد ← #٨٨٤٥ (שָׁחַת، يفسد، يخرب، يُفسد).

غالي ← #٣٧٠٠ (יָקַר، يكون غالي ثمين، قيِّم، يُجعل نادرًا).

مستشار ← #٣٦١٩ (יָעַץ، خطة، مستشار، ينصح).

حساب ← #٦٢١٨ (סָפַר، إحصاء، عدّ، يحسب، يتدرب على).

محكمة ← #٢٩٥٨ (חָצֵר، محكمة، مستوطنة، قرية).

ميثاق ← #١٣٨٢ (בְּרִית، معاهدة، عهد).

غطاء ← #٤٠٥٩ (כָּסָה، غطاء، يخفي، يكسو، يستر).

اشتهاء ← #٢٧٧٣ (חָמַד، رغبة، يشتهي، يشتاق إلى، يدخر).

حرفة ← #٣٠٩٣ (חָרָשׁ، حرفي).

محتال ← #٦٨٩١ (עָרַם، يخادع، يحتال، يجعل محتالاً).

شهوة ← #٢٧٧٣ (חָמַד، رغبة، يشتهي، يشتاق لـ، يدخر).

مجنون ← #٨٧١٣ (שָׁגַע، مجنون هائج، يُحسن التصرف كمجنون).

خلق ← #١٣٤٣ (בָּרָא، يخلق، يبدع).

قرمزي ← #٩٣٥٧ (תּוֹלֵעָה، دودي، مادة قرمزية).

أعوج ← #٦٤٣٠ (עָוַת، صنع أمال، منحرف، أحنى).

حشد ← #٢١٦٧ (הֲמֻלָּה، ضوضاء، حشد صاخب، حشد).

تاج ← #٤١٩٥ (כֶּתֶר، تاج).

مسحوق ← #١٩٢٠ (דָּכָה، ينسحق).

سحق ← #١٩١٧ (דָּכָא، إزدحام، ينسحق).

بكاء ← #٧٥٩٠ (צָעַק، يصرخ، ينوح، يعوي، يدعو).

مقياس ← #٥٦٤ (אַמָּה، معيار، ذراع، ساعد).

خداع ← #٦٨٩١ (עָרַם، يخادع، يحتال، يخدع).

كأس ← #٣٩٢٦ (כּוֹס، كاس، قدح).

غَضَب: لاهوت

أ. غَضَب الإنسَان

التعبيرات المستُخدمة لِلْغَضَب الإنسَاني فِي ع. ق (١٩٦ مرة) وهي نفس التعبيرات التي تصف غَضَب الله (مَعَ ملاحظة أن صيغًا لغوية مَعَينة للتعبيرات القليلة الاستعمال اقتصر إستخدامها إمَّا عِنْدَ الحديث عَن غَضَب الإنسَان، أو عِنْدَ الحديث عَن غَضَب الله). هذه الكلِمات نادرًا مَا تشير إلَى غَضَب جماعيٍ، لكنها تشير عادة إلَى غَضَب شخص مَا، موجَّه فِي العادة إلَى أناس آخرين (يُستثنى مِنْ ذلِكَ حمار بَلْعَام)، غير أنه، وفِي حالات قليلة، يُوجَّه إلَى الله. وهكَذَا، فإن هناك سمة بارزة لِلْغَضَب الإنْسَاني فِي "ع. ق" وهي بُعده الشخصي.

١. **تحكم الإنْسَان فِي غَضَبه:** أحد الموضوعات الكبيرة للمِنَاقشة يركز عَلَى سرعة الرّد مِنْ ناحية الإنْسَان فِي حالة غَضَبه. وقد افتُرِض أن الإنْسَان يسرع فِي الغَضَب فِي اختباره اليَوْمَي، والنصيحة الواضحة هي ضِدّ الاستجابة السريعة (مثل؛ مز ٣٧: ٨؛ أم ١٢: ١٦؛ ١٧: ٢٧؛ ١٩: ١١). وتفترض النصوص أن الناس أحرار فِي التنفيس عَن غَضَبهم أو كبحه، واللجوء إلَى الإقناع. وفِي الأدب الحكمي، نجد أن العبارات التحفِيزية تتضمنٍ وعودًا وتهديدات بطرق متباينة. فهي مِنْ ناحية تقول إن تحكم الإنْسَان فِي غَضَبه فِيه شفاء (أم ١٢: ١٨)، وبوسعه أن ينهي الخصومات (١٥: ١٨)، ويماثل العظمة (١٦: ٣٢)، والحكمة (٢٩: ١١) الخ. وعَلَى صعيد آخر، فالشخص المتهور أحمق (١٢: ١٦، جا ٧: ٩)، وهو مثير للخصومات (أم ١٥: ١٨) ومُعَرَّض تمامًا لفشل حياته وتدميرها (٢٥: ٢٨).

والتحفِيزات الموجودة فِي قصصِ ع. ق لا تصادق فحسب عَلَى النصيحة الأساسية التي تحذر مِنْ سرعة الرد عَلَى الغَضَب، بل تقدم حجة أخرى لدعم ذلِكَ: لا يتوفر للفرد دائمًا كافة المَعلومات الضرورية واللازمة لاتخاذ قرار عَادِل وحكيم. والقرارات الجيدة لا تُتخذ فِي حُمُوِّ الغَضَب (تك ٣٩: ٧ - ١٦؛ خر ٣٢: ٢٢؛ عد ٣١: ١٤؛ إر ٣٧: ١٥). وطبيعة الإنْسَان المُحدَّدة تحذِّر مِنْ إطلاق العَنَانِ لقوة انفعال الغَضَب. والتصرف دون وجود المَعرفة الكاملة الذِي يُمكن أن يؤدِّي إلَى عواقب وخيمة.

لا يشجع ع. ق عَلَى إنكار العواطف البشرية، بل يشدد عَلَى الوسائل التي مِنْ شأنها أن توظفها لخدمة علاقات صحيحة. ومِنْ أبرز هذه الوسائل: الدعوة إلَى التفكير فِي رد سليم. ويمكن للإنسان أن يختبر الغَضَب دون أن يخطئ (مز ٤: ٤ [٥])، غير أنه، إذا رفضنا أن نُفكر، هنا نفقد عادة الردود البنَّاءة بالنسبة للمواقف التي أثارت الغَضَب (تك ٤: ٣ - ٨؛ ١صم ٢٥).

والدعوة إلَى التفكير حين يصاحب الغَضَب عدة اقتراحات لاتخاذ إجراء بديل. أوّل هذه الاقتراحات هو النصيحة بمَعرفة أسباب الغَضَب والتأمل فِي ذلِكَ بروية، وليس التصرف بطريقة خاطئة (تك ٣١: ٣٦؛ أي ٣، ٩، ١٠). والأفكار التي تشجع

عَلَى مثل هذا الإجراء توضح بعض الضوابط التي تسهم فِي نجاحها. وحين يقوم الإنْسَان بهذا الإجراء، عليه أن يركز فِي الموضوع وألاّ يُحقِّر، أو يُعِّنف أو يشن هجومًا شخصيًا عَلَى أولئك الَّذِين يخاطبهم (تك ٢٠: ٢، لا ١٠: ١٦ - ٢٠).

والتعبير عَن الغَضَبِ بالكُلاّم، لا يُتَّبع بالنسبة للآخرين فحسب، بل فِي حالات مَعَينة يَكُونُ ذلِكَ مَعَ الله. وحين يَكُونُ مِنْ المتعذر الكَلاّم أو اللقاء بأولئك الَّذِين سببوا غَضَب المؤمِن، ولأي سبب كان، بوسع المؤمِنْ أن يطرح إحباطه أمام الله ويأتي بقدر مِنْ العقلانية يمكنها أن تؤثر فِي موقفه.

الطريقة الثانية هي تجنب مواقف مَعَينة بوسعها أن تسبب الغَضَب أو تضع المرء فِي موقف يجني فِيه نتائج غَضَب شخص آخر. ولِذلِكَ، يُشجع المرء عَلَى تجنب المستهزئين (أم ٢٩: ٢٨) ويدرك جدارة الموقف الَّذِي يتجنب الخصام (٢٠: ٣)، والنتائج الحتمية عَن نشر الاشاعات وتشويه السمَعَة (٢٥: ٢٣)، أو خطر تدخل المرء فِيما لا يعَنيه (٢٥: ١٧).

هناك أيضًا أنماط مَعَينة مِنْ الأفراد، وظروف مَعَينة تصاحبهم، عَلَى الإنْسَان أن يتجنَّبهم مِنْ حيث المبدأ. لا تجادل الشخص الجَاهِل إطلاقًا (أم ٢٧: ٣٠؛ ٢٩: ٩). وتجنب إثارة غَضَب أولئك الَّذِين هم فِي مراكز القوى فِي المجتمَعَ (١٦: ١٤؛ ١٩: ١٢) أو أن تثير غيرة إنْسَان (٦: ٣٤؛ ٢٧: ٤)، أو أن تتزوج مِنْ امْرَأة مخاصمة "مشاكسة" (٢١: ١٩)، أو تختلط بأشخاص مَعَروف بأنهم سريعو الغَضَب.

يتحدث ع. ق أيضًا عَن كيفية التعامل مَعَ غَضَب الآخرين. فبوسع المرء أن يصرف الغَضَب برد طيب (أم ١٥: ١؛ قا؛ قض ٨: ٣؛ ٢مل ٥: ١١ - ١٢). عليك أن تفكر مليًا فِي قَصْرُ الحَيَاة وأن تدرك أن ضغط الإنْسَان عَلَى نفسه أكثر مِنْ اللازم (جا ١١: ١٠) أمر لا طائل مِنه، وأن الضغط عَلَى الآخرين أثناء غَضَبهم أمر خطير أيضًا. (أم ٣٠: ٣٣). وأخيرًا، عَلَى الإنْسَان ألا يستمر فِي غيرة، أو حسد أو فِي حالة مِنْ الضيق بسبب نجاح الأشْرَار. (٣: ٣١؛ ٢٤: ١٩ - ٢٠).

هذه التعَاليم، حين تُؤخذ فِي مجملها، أو كُلّ تعليم عَلَى حدة وفِي سياقه، لا نجد أنها قائمة عَلَى فلسفة انطوائية أو سلبية. بل، مَا كانت هذه التعَاليم قائمة عَلَى فلسفة برجماتية أو سوفسطائية أو نرجسية عَلَى وجه الخصوص. إنما تقوم هذه الخطوط الإرشادية عَلَى أساس اهتمام فعَّال لإيجاد تفاعل ناجح بين الأشخاص فِي إطار مِنْ المساواة. وهذا الاهتمام يمتد ليشمل المجتمَعَ (أم ٢٩: ٨)، والوالدين (١٧: ٢٥)، وبما هو حكيم وصواب أمام الله (مز ٣٧: ٨؛ أم ١٩: ٣).

٢. محفزات الغَضَب

(أ) الإحباط. إحباط الإنْسَان الناجم عَن عدم تحقيق رغباته يُعد مِنْ أهم الموضوعات (تك ٤: ٣ - ٨). وبعض نوعيات الإحباط الفرعية الأخرى هي عدم تحقيق المرء لإرادته (٢صم ٣: ٨؛ ٢أخ ١٦: ١٠؛ أس ١: ١٢، الخ)، أو توقع الخسَارَةَ (١صم ١٨: ٨؛ نح ٤: ٧[١]). وفِي الحالة الأخيرة، يشعر الشخص الغاضب مِنْ شيء سوف يأتي، وليس نتيجة حقيقة حاضرة أو عمل قائم. وفِي بعض الأمثلة يَكُونُ هناك خليط مِنْ القلق والغَضَب (قض ٩: ٣٠؛ ٢صم ٦: ٨؛ نح ٣: ٣٣؛ أس ١: ١٨).

أمَّا الناحية المثيرة مِنْ الناحية السيكولوجية أنه فِي كافة المواقف السابقة تقريبًا، كُلّ مِنْ شملهم هذا الأمر كانوا مِنْ القادة، ولا ريب أنهم كانوا يتسمون بدرجة عَالِية مِنْ الثقة وتقدير الذات. والأشخاص الَّذِين يتوقعون حدوث مَا مِنْ شأنه تعكير صفائهم، كثيرًا مَا يتُمثَّل ردُّ فعلهم فِي إحساسهم بالفزع والخوف، أو الحزن. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ يتُمثَّل رد هؤلاء الناس بالغَضَب (مثل؛ حَزَقيَّا فِي إش ٣٧: ١). و ع. ق.، إلَى حد مَا، يقدم الغَضَب عَلَى أنه نوع مِنْ الترف، يَكُونُ موجودًا إذا سُمح به.

ويذكر الإكويني (*Summa*, 1a2ae.46-48) أن ردة الفعل القاضية (ضمِنْ أمور أخرى) تتأتى دائمًا مِنْ ظلم ملموس. ولا يبدو أن هذه النصوص تجسد هذا، مَا لم يفترض أحدهم وهمًا هائلاً عَن مساواة زائفة بكثير مِنْ القادة الَّذِين لديهم سلطان. ومثل هذا التأكيد ينظر للأشخاص الَّذِين لديهم سلطان ويعتقد اعتقاداً زائفًا أنه مَا مِنْ أحد لديه الحق فِي تهديد سلطانهم، وذلِكَ لأنَّهُم ببساطة لديهم هذا السلطان. وهذه اللاعقلانية كثيرًا مَا يُلاحظ أنها مصاحبة للغَضَب، ولكنها لا تكون كامِنْة فِيه.

ويمكن وضع بعض الملاحظات القليلة الأخرى عَن تملُّك الغَضَب مِنْ الإنْسَان نتيجة الإحباط. فلا التقوى، ولا النشاط الديني، ولا المِهنة الدينية يُمْكِنُ أن تكون ضمانًا ضِدَّ اختبار الغَضَب. ويقدم ع. ق شخصيات مختلفة مثل دَاوُدَ، ومُوسَى فِي جانب، وقايين وشَاوُل فِي جانب آخر. وهي تأتي أيضًا مِنْ أية ناحية مِنْ الحَيَاة: سلطان قوي، ربَّة منْزل (١صم ١)، أو موظف ثانوي (أسْتِير ٢). والجميع وُصفوا بأنهم عرضة للغَضَب. وزيادة عَلَى ذلِكَ، يُمْكِنُ للأفراد، أو الجماعات أن يستجيبوا بطرق متنوعة. ونفس التحفيزات تتناغم مَعَ ردود متباينة، حَتَّى داخل الشخص نفسه، الأمر الَّذِي يشير إلَى أنَّ بوسع البشر أن تكون لهم خياراتهم حَتَّى حين يكونوا غاضبين.

(ب) الكبرياء. أكبر المحفزات عَلَى الغَضَب فِي ع. ق تتُمثَّل فِي الكبرياء. وهناك العديد مِنْ الموضوعات المشتركة التي تجمَعَ بين الغَضَب والكبرياء. (i) إن غَضَب الإنْسَان الَّذِي وُجِّه مباشرةً ضِدَّ الرَّبّ، له عواقب وخيمة (انظر إش ٣٧: ٢٨، ٢٩؛ حز ٣٥: ١١؛ هو ٧: ١٦). (ii) قيمة الإنْسَان أو الجماعة التي يتمَلكها الغَضَب تكون بالفعل أقلّ مِنْ المعيار المفترض. والعديد مِنْ الأمثلة فِي سِفر دَانِيَال (دا ٨: ٤، ٨؛ ١١: ٢٠) والأنْبِيَاء، تجمَعَ بين غَضَب المَعَركة والكبرياء (إش ٧: ٤؛ إر ٢٥: ٣٨؛ حز ١٩: ١٢) الأمر الَّذِي تتولد عَنه قسوة مبالغ فِيها واضطهاد مِنْ قبل أولئك الَّذِين وقعوا فِي قبضة هذا الغَضَب الشديد. أمَّا الأمر المثير بدرجة عَالِية هو أنه مِنْ جهة عبارات التحفيز الواردة فِي هذه النصوص، أن الدافع المحرض عَلَى كبريائهم هو السخط، الغيرة، الطمَعَ فِي الحصول عَلَى أرض، والشهوة للحرب. وليست كثافة الغَضَب فِي حد ذاته، بل تحفيزاته وتوجُّهه هي السبب فِي إدَانته كشر. (iii) وغَضَب الإنْسَان وكبرياؤه، اللذان يحفزان عَلَى أعمال كتلك التي تصفها النصوص تكون عاجزة فِي مواجهة الغَضَب الإلهي.

عُزِّيَّا (٢أخ ٢٦)، آسَا (١٦: ١٠)، شَاوُل، أَمَصْيَا (٢٥: ١٩)،

هَامَان (أَسْتِير)، وبصفة غير مباشرة آخَابُ (١مل ٢١: ٤) لم يسيطروا عَلَى غَضَبهم العامر بالكبرياء (تك ٤: ٧)، وهذه مَا هي إلا أمثلة سلبية للنتائج المدمرة التي يُمْكِنُ أن تتولد عَن الغَضَب. أمَّا عَلَى الناحية الإيجابية نجد الأحداث المتعلقة بدَاوُدَ (١صم ٢٥)، ونُعْمَان الأجنَبِيّ (٢مل ٥)، اللذين نجحا فِي كبح جماح غَضَبهما وكبريائهما بمساعدة مِنْ آخرين. وكُلّ واحد مِنهما استشار ليظهر كبحه للغَضَب والكبرياء، وكُلّ مِنهما كان فِي موقع السلطة بالنسبة لِأولئك الذِين قدموا النصيحة. والشفاء الذِي يحتاجه الأشخاص الذِين يُسيطر عَلَيْهِمْ الغَضَب والكبرياء يتُمثّل فِي الاعتراف بمحدودية قدرة الإِنْسَان وسلطانه. ويجب عَلَى المرء قبول وجهة نظر شخص آخرَ عَلَى أنها أكثر دقة مِنْ وجهة نظره هو.

(جـ) **الظلم.** المحفز الأخير والأكثر شمولية للغَضَب هو الإحساس بالظلم. وكافة النصوص السابق ذكرها تتناول هذا المحفز. وهناك مَعْيارانِ رئيسيان لتقرير مَا إذا كان هناك ظلم: هناك فهم عام لدى الإِنْسَان بما هو صواب وما هو خطأ ومِنْ المفترض أنه متوافر فِي الناس جميعًا وفِي الإعلانات الإلهية التي تتحدث عَن إرادة الرَّبّ.

وبالنسبة لهذا المَعْيار الأوَّل، يقدم ع. ق الغَضَب أو الإغاظة عَلَى أنه استجابة طبيعية، وعَلَى ذَلِكَ، فإنه رد فعل مناسب ومبرر للظلم (تك ٢٧: ٤٤، ٤٥؛ عد ٢٤: ١٠؛ ٢مل ١٣: ١٩؛ نح ٥: ٦؛ أم ١٧: ٢٥). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، هناك أمر رئيسي بالنسبة لتقديرات النصوص الكتابية، يبدو أنه يتُمثّل فِي الكيفِية التِي تمَّ توجيه الغَضَب بها. وكيف كان الشخص عَادِلاً فِي رده عَلَى أولئك الذِّين كان ظلمهم سببًا فِي الغَضَب. والإحساس بالظلم يبرر الغَضَب بالنسبة للمظلوم، غير أن أولئك الذِّين ينتابهم الغَضَب يجب عَلَيْهِمْ الخضوع للعدل كي يظلوا داخل إطار قبول الرَّبّ.

والمَعْيار الثاني الذِّي يبرر الغَضَب ليس حين يَكُونُ ردًا عَلَى الظلم فقط، بل وحين يَكُونُ متناغمًا مَعَ التوجيه الإلهي أيضًا (خر ١٦: ٢٠؛ ١صم ١: ١٦). وعَلَى نفس المِنْوال، وُضعت جيوش أشُورَ فِي كَلَام نبوي يتناول عدوانهم الذِّي اتّسم بالغطرسة ضِدَّ يَهُوذَا عَلَى أنه بمثابة غَضَب ضِدَّ الرَّبّ نفسه، وبالتالي يستحق الدينونة (٢مل ١٩: ٢٧ - ٢٨). ومهاجمة مصدر العدل (الذِّي هو يَهْوَهْ) هو فِي حد ذاته ظلم.

إرادة الرَّبّ فِي النصوص السابق ذكرها تتناغم مَعَ مفهوم الإِنْسَان، ومَعَ ذَلِكَ، إذا تعارض مفهومانِ يتعلقان بالغَضَب المبرر، فيجب أن يسود شخص الرَّبّ عَلَى شعور الإِنْسَان بالظلم، وحتى فِي المؤمنِين (يون ٤).

وأخيرًا، فإن القصد الذِّي يُفهم ضمنيًا والذِّي ترمي إليه المناقشة الكتابية لموضوع الغَضَب هو تعزيز الصلة، ليس مَعَ الله فحسب، بل ومَعَ الناس أيضًا. وإمكانية إيجاد هذه الصلة تقوم عَلَى أساس الاحترام المتبادل كُل شخص تجاه الآخر. وهذا هو السبب فِي إِدَانة النرجسية. ولعل هذا أمر مفترض ولا يحتاج إِلَى أن يُذكر فِيما عدا التنويه إِلَى أن هذا الموضوع هو الذِّي كَثيرًا مَا يشكل صحة أو عدم صحة تقيِيم الغَضَب. وقد ظهر أن الغَضَب يَكُونُ أكثر عدلاً وفائدة حين يَكُونُ نيابة عَن آخر (سواء كان هذا "الآخر" هو الله أم الإِنْسَان). والبشر يكونون أكثر نجاحاً فِي التعامل بشكلٍ مناسب مَعَ غَضَبهم إذا كان الظلم الذِّي يستشعرونه يُرتكب ضِدَّ آخر.

ب. الغَضَب الإلهي

الكُلّمات التي تتمُّ عَن هذا الغَضَب ترد ٥١٨ مرة فِي ع. ق وموضوعه هو مع يَهْوَهْ. وهذا لا يتضمنْ النصوص العديدة التي تضمنت غَضَب يَهْوَهْ بوضوح، والكُلّمات الأخرى وثيقة الصلة بفكرة الغَضَب (مثل الغيرة)، والتعبيرات المجازية الكثيرة مثل نَار، حرب إلخ، والتي كثيرًا مَا ترتبط بمفهوم الغَضَب.

والكتاب المُقَدَّس يتحدث دون استحياء عَن عاطفة يَهْوَهْ، حيث يقدمه ككائن قوي عاطفِي، يهتم بحماس شديد بعالم البشر. والأمر لا يقتصر عَلَى عدم استحياء ع. ق مِنْ ذكره أن لِيَهْوَهْ مشاعر فحسب، بل نراه بالأحرى يحتفِي بها (انظر مثل؛ ٢صم ٢٢: ٨، ٩، ١٦؛ مز ١٤٥: ٨). والواقع أن مشاعره لا تضمنْ فحسب أنه مهتم إِلَى أقصى درجة بالعالم، ولكنها تثبت أنه شخص. وهذا بدوره يتيح إمكانية التواصل معه، بل ويغرسها فِي أعماق الجنس البشري. ولهذا السبب، تم النظر إِلَى مشاعره عَلَى أنها مرتبطة بصفة مستمرة بتنفِيذ مَا استقر عليه عزمه، وفِي هذا، تفاعل مَعَ العالم. وإله ع. ق يرغب فِي شركة وتفاعل مَعَ الأشخاص الآخرين فِي هذا العالم، واعتُبر غَضَبه جزءًا مِنْ تحويل هذه الرغبة إِلَى حقيقة.

والغَضَب الإلهي يعبر عَن مشاعره، ولكنها لا تُقدم عَلَى أنها مجرد مشاعر. ومِنْ بين الثلاثمائة حالة تقريبًا، والتِي تتحدث عَن غَضَبه، فإن مَا جاء فِي خر ٤: ١٤ وحده الذِّي يورده كعاطفة فحسب. وغَضَبه - بوجه عام - مرافق لتنفِيذ دينونته الرهيبة. ولم تُقدم هذه الدينونة باعتبارها ردودًا غاضبة لإله قوي، بل كدينونة جاءت ولِيدة سياق عَادِل وقانوني.

١. **تحفيز الغَضَب الإلهي.** إن البحث فِي المحفزات التي تثير غَضَب يَهْوَهْ تقودنا إِلَى باعثين هما: العدل والمَعقولية، (أ) العدل، غَضَب الله وعهده. مِنْ بين الـ ٢٨١ حالة تتضمنْ إشارات إِلَى غَضَب يَهْوَهْ والتي تم فحصها وُجد أن مِنْ بينها ١٥٧ حالة تشير إِلَى العهد. وكان يُنظر دائمًا إِلَى غَضَب يَهْوَهْ عَلَى أنه رد فعل قانوني عَلَى كسر إِسْرَائِيل للعهد (← בְּרִית [*b^e^rît*] #١٣٨٢).

(ب) طبيعة العبارات التي تضمنت الحافز. كُلّ الفقرات التي تتضمنْ غَضَبًا إلهيًا بها نوع مِنْ التبرير يلازم التعبير عَن الغَضَب، وهذه المحفزات يُمْكِنُ تقسيمها لنوعيتين أساسيتين. النوعية الأوّلى تُمثّل ٥١٪ تقريبًا مِنْ هذه الحالات، وهي تبين شر الإِنْسَان فِي سلوكه تجاه أخيه الإِنْسَان، أو أنها عَلَى الأقل تذكر شَرائع يَهْوَهْ ووصاياه التي تحكم العلاقة المتبادلة بين البشر. وفِي النوعية الثانية - فإن مَا يقرب مِنْ ٧٥٪ مِنْ عدد الحالات كان التحفيز المذكور هو تمرد مباشر ضِدَّ شخص يَهْوَهْ أتى فِي صورة تكبر، أو محاولة التوفِيق بين المَعتقدات المتعارضة، أو الوثنية الصريحة. كذلِكَ فِي ٣٣٪ مِنْ الحالات نجد أن اضطهاد الآخرين، وعدم الولاء أو عدم احترام يَهْوَهْ نفسه قد تضمِنتها نفس عبارات التحفيز (قا؛ Baloian, 290-304).

ويمكن استخلاص العديد مِنْ الأفكار فِي هذه الاحصاءات أَوَّلاً، بالرغم مِنْ أن كُلّتا النوعيتين الكبريين يُمْكِنُ أن يُوجدا مَعًا، إلا أن يَهْوَهْ يُمْكِنُ أن يَغْضَب بسبب قسوة البشر فحسب (خر ١٥: ١ - ١٨؛ مي ٦: ١٠ - ١٦). أمَّا وأن يَهْوَهْ يمكنه أن يغْضَب بسبب تجاهل البشر لإحساسهم الطبيعي بالعدل فهذا يوضح لنا أنه يهتم بالكيفِية التي يعامل بها الإِنْسَان أخاه الإِنْسَان. وهو مهتم إِلَى أقصى حد بحَيَاة البشر وبما إذا كان العدل يُقام بينهم (انظر Heschel, 2:6). وتشهد هذه النصوص عَلَى التَّرَابط بين الأخلاق والفكر اللاهوتي.

وبالنظر إِلَى أنه فِي مرات كثيرة كان مِنْ شأن التمرد عَلَى مشيئة الرَّبّ أن أثار غَضَبه، فمِنْ الجلي أن الرَّبّ لا يقبل إطلاقًا الاساءة إِلَى شخصه، ولِذَلِكَ فإنه مِنْ الخطورة عَلَى الإِنْسَان ألا يوقره (انظر مثل؛ خر ٣٢: ٧ - ١٤؛ عد ٢٢: ٢١ - ٣٠؛ إش ٦٣: ١ - ٦).

أمَّا وأن يُذكر هذين المحفزين الأساسيين مَعًا فِي أغلب الأحيان، فهذا يبين أنه مِنْ الصعب التفريق بين اهتمام يَهْوَهْ بنفسه واهتمامه بالإِنْسَان بشكْلٍ عام (مثل؛ ٢مل ٢١: ١ - ٩؛ إش ٤٢: ١٨ - ٢٥؛ إر ٢: ٣٣ - ٣٧). وهذا يتناغم مَعَ الكثير مِنْ المادة القانونية الواردة فِي ع. ق، والتي هي خليط مما يُمْكِنُ أن نطلق عليه فِي أيَّامِنْا هذه دنيوي، والمادة التعبدية (مثل؛ الأحكام الخاصة بالعهد، خر ٢٠: ٢٢ - ٢٣، ٣٢). أمَّا الَّذِي جذب هاتين الناحيتين مَعًا هو أن الغَضَب يتولد عَن تجاهل مشيئته. وأن مشيئته هي أن يعامل الإِنْسَان أخاه الإِنْسَان دون قسوة، وأن يتعامل البشر مَعًا فِي إطار مِنْ التوقير والإخلاص لشخصه.

وإِلَى جانب ذلِكَ، فإِن الحالات التي ذُكرت والتي تتحدث عَن غَضَب الرَّبّ عَلَى الأمَم الغريبة، حيث كان التحفيز الأكثر بروزًا هو قسوة البشر، توضح أن غير الإِسْرَائِيليين يُحكم عَلَيْهِمْ عَلَى أساس مَا يعرفونه، ولِذَلِكَ يُمْكِنُ وعَن حق أن يُعتبروا مسئولين عمَّا يعرفونه.

(جـ) <u>مشروعية غَضَبه</u>. كثرة الحديث عَن الشَّرْعية فِي هذه النصوص يُمْكِنُ أن نلمسها فِي عدد مِنْ الطرق. الأجزاء الخاصة بالحكمة فِي ع. ق تولي عناية كبيرة للتأكيد عَلَى أن لجوء الإِنْسَان إِلَى الله يشكو له ظلمه، هو فِي حد ذاته أمر يبين أنهم هم أنفسهم فِي جانب البر وعَلَى سبيل المثال مز ٧: ٩، ١٠، ١٢). وفِي سِفر أيُّوب، نجد أن عدالة يَهْوَهْ وغَضَبه فِي العالم يتم الترحيب بهما كرد عَادِل وطبيعي ومفهوم عَلَى الأعمال الشّرّيرة التي يقترفها البشر (قا؛ أي ٤: ٩؛ ٢١: ١٧، ٣٠؛ ٣٥: ١٥؛ الخ). واختبار أيُّوب يُعد استثناء مِنْ هذه القاعدة، وهذه الحقيقة هي التي تولّد عَنها مثل هذا الألم والأسى، لأن فهم أيُّوب لله هو أن دينونته كانت مِنْطقية وعَادِلة حقًا.

وفِي الكتابات النبوية، يقول نقاد الصيغ أنهم لاحظوا كثيرًا أن أسباب الدينونة تصاحب دائمًا التهديد النبوي (ولا سيما فِي المرحلة المكتوبة لتاريخ التقليد، قا؛ Gunkel). وفضلاً عَن ذلِكَ، فإن بالرغم مِنْ وجودِ خواص متغايرة فِي النوعيات المستخدمة فِي المواضع التي ذكر فِيها غَضَب يَهْوَهْ، إلا أنه يوجد دور ثابت للمكانة الإلهية. وغَضَبه يأتي دائمًا فِي نهاية إجراء قانوني واضح يجعله تنفِيذًا لحكم. وكثيرًا مَا تُوجد استدعاءات، تقديم الدليل (بإستخدام وسائل متنوعة: اتهام، تفجع، نزاع، الخ). حكم (أو إعلان الإدَانة)، وأخيرًا غَضَب، والَّذِي يشير دائمًا إِلَى عمل اتخذه الله (مثل؛ قا؛ إش ٤٢: ١٨ - ٢٥؛ إر ٦: ٩ - ١٥؛ هو ١١: ١ - ١١؛ زك ٧: ٨ - ١٤) وكتابة القصة تتبع نفس هذا الإجراء. ويُبرر غَضَب الله بعبارات التحفِيز، ومَعَ ذلِكَ، هناك جدال يدور حول مَا إذا كان يُمْكِنُ تبرير جميع الحالات. قا؛ T. Hanson, 1957, with B. Baloian, 1988، حيث يرى الأوَّل المزيد مِنْ تطور تاريخي بالنسبة للتقليد مِنْ ناحية فهم مِنْطقية غَضَب يَهْوَهْ).

(د) <u>وإِلَى جانب تبرير غَضَب الرَّبّ، فإن لعبارات التحفِيز غرض أساسي آخر</u>: فهي تثبت مِنْطقية الغَضَب. وهي تعمل عَلَى مساعدة القارئ عَلَى فهم السبب فِي غَضَب يَهْوَهْ. وإنه لمِنْ الضروري مَعْرفة السبب فِي أنه غاضب لكي نعرف كيف نَهْرب مِنْ عواقب غَضَبه. وهذه القدرة عَلَى التنبؤ كانت أمرًا حيويًا لتشجيع النظام الأدبي مِنْ أجْلِ فلسفة ناجحة للحَيَاة مِنْ شأنها أن تصد اليأس والوهم. وهي تحرر الناس مِنْ القلق، وفِي ذات الوقت، تقدم لهم حافزًا للسلوك الصحيح. وقد فهم النظام عَلَى أنه أساس الوجود، وهذا مرده - فِي جزء مِنْه - أن الحكم الصادر مِنْ الرَّبّ لم يصدر عَن هوى بل وما كان غير قابل للتنبؤ به. وإذا كان ثمة شيء لا يُمْكِنُ التنبؤ به بالنسبة لِلرَّبّ، فإن ذلِكَ يَكُونُ فِي اتساع نعمته لا دينونته.

٢. **نتائج الغَضَب الإلهي**. هناك فرق فِي ناحية واحدة بين غَضَب يَهْوَهْ وغَضَب الإِنْسَان. فغَضَب الله دائمًا مَا يَكُونُ أكثر مِنْ مجرد عاطفة، إذ أن غَضَبه فَعَّال. وفِي الحالات التي أعلن فِيها غَضَب يَهْوَهْ، أربعة نصوص فقط (٢٪) لم تتضمنْ عملاً مُعينًا فِي السياق المباشر. (وهذا يستبعد الأقوال التي تتضمنْ توقعات (مثل؛ تك ١٨: ١٦ - ٣٠، ٣٢؛ قض ٦: ٣٩؛ ٢مل ٢٢: ١٣؛ عز ٨: ٢٢؛ ٩: ١٤) الخ، والأقوال الوصفية لِيَهْوَهْ التي تتحدث عَن بُطئه فِي الغَضَب (مثل؛ خر ٣٤: ٦؛ عد ١٤: ١٨؛ مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨). ولغَضَب يَهْوَهْ عواقب فِي حَيَاة البشر. والله لم يُصوَّر كإِله مُحبَط يفقد صبرَه فِي النهاية، بل بالأحرى صُور كشخص بطيئ الغَضَب. غير أنه حين يغْضَب، فهذا يختبره العالم كأمر حقيقي ملموس. ومَعْظم النصوص تذكر تجْلِيَات واضحة لغَضَبه: هزيمة عسكرية، موت، وباء أو مرض، مجاعة، دمار القدرة الزراعية ومُدُن الأرْض، الوقوع فِي الأسر، الزلزال، تدنيس العبادة، فقدان القادة، أو مواقع القوة.

وإذا تأملنا هذا بالارتباط مَعَ التأكيد السابِق ذكره الَّذِي يبين كيف أن غَضَب يَهْوَهْ يعمل باعتباره تنفِيذًا للعدل، سنجد أن غَضَبه ليس مُرتبطا بناحية إصدار الحكم بل بتنفِيذ الحكم. وفِي ثنايا هذه الملاحظة الخاصة بالتفكير العبري نلمس الارتباط بين النواحي الروحية (الذهنية)، والنواحي المادية فِي الواقع- لقد غَضَب يَهْوَهْ نتيجة الخيانة الروحية أو علاقات الخيانة المتبادلة لمجتمَعَ المؤمِنين، وكان مِنْ شأن خَطِيَّة إِسْرَائِيل تدمير مصالحهم المادية إِلَى جانب قطع علاقتهم الروحية بيَهْوَهْ.

٣. **نتائج مقصودة لغَضَب يَهْوَهْ**. برزت نوعيتان رئيسيتان فِي البحث الَّذِي يدور حول القصد مِنْ غَضَب يَهْوَهْ فِي العالم

وهما: العدل والمحبة. (أ) العدل. (i) الدينونة. بواسطة الرَّبْط بين دينونة الله والتعريف البشري للغَضَب، نجد أن إسْرَائِيل قد خاطرت بربط عدل يَهْوَهْ بما كان يحسبُه الناس فِي كثير مِنْ الأحيان أنه عكس ذلِكَ. ومِنْ المؤكد أن مفهوم إله غاضب كان مِنْ شأنه المساعدة فِي الفاعلية العاطفِية للتحذيرات النبوية، إلا أننا سنكون مبالغين إذا قلنا إن نسبة الغَضَب لِيَهْوَهْ كان يهدف للتأثير البلاغي.

والهدف الأساسي عَلَى الأرجح هو أن يدرك الأَنْبِيَاء أنفسهم الله فِي صورة شخصية خالصة. وهكَذَا، فإن "غَضَب" يَهْوَهْ مِنْ إسْرَائِيل يُقابِل "عطفه" تجاه إسْرَائِيل أو "محبته" لها، وفِي الحقِيقة، للعالم كلّه. وإذا كان العدل فِي قلب الكون وكان يضمنه إله نعرفه شخصيًا، إذًا، كانت هناك عقوبات حقيقية فِي أساس الواقع. وهذا لم يعط أهمية لأعمال الإنْسَان، وفِي علاقاتهم المتبادلة مَعَ بعضهم البعض فحسب، بل أضفى أهميته لردودهم عَلَى ذلِكَ المتمثّلة فِي العبادة أيضًا.

(ii) إظهار القوة. هناك نصوص عديدة تتحدث عَن الغَضَب الإلهي مِنْ ناحية إظهارات مُروعة لقدرة الله وقوته (إش ٣٠: ٣٠؛ إر ١٠: ١٠؛ حب ٣: ١٢). ويعمل الغَضَب كوسيلة لإخبار أو بيان أن يَهْوَهْ قد تصرَّف بما يُعد تأييدًا للبر. وعرض القوة هذا كان يستهدف فِي بعض الحالات أولئك الَّذِين يقمَعُون الآخرين، أو يسيئون إلَى يَهْوَهْ، غير أنه يُمْكِنُ أن يعمل أيضًا كتشجيع للمؤمِنْ. وهذا يمكنه أن يساعد الإيمان مِنْ ناحية أن إظهار قوة يَهْوَهْ فِي غَضَبه كان يسبقه فِي كثير مِنْ الأحيان دعوع للخلاص برفعه شَعْبه (مثل؛ مز ١٨: ٧ - ١٥[٨ - ١٦]). ومثل هذه النصوص تُعتبر دعوة للإيمان ووسيلة لترديد الإيمان بقدرة يَهْوَهْ عَلَى خلاص أولئك الَّذِين يخدمونه (انظر أيضا مز ٢١: ٩ [١٠]؛ ٥٩: ١٢ - ١٣ [١٣ - ١٤]؛ ٧٦: ٧ [٨] إلخ).

(iii) الاختيار ومحبة الله. تصور النصوص أيضًا الغَضَب الإلهي بأنه يعمل بصفة خاصة فِي الدفاع عَن أفراد تم اختيارهم عَلَى وجه الخصوص (مثل؛ مُوسَى (عد ١٢: ٩؛ أو عد ١٦)، أو مجموعات (٢٣: ٨). أمَّا بالنسبة لإسْرَائِيل، فإن غَضَب الله كان يعمل بفعَالِية ضِدَّها لانتهاكها شروط العهد، كما كان يعمل بنشاط أيضًا فِي الدفاع عَنها ضِدَّ أولئك الَّذِين أساءوا إليها. والمجموعة الأوَّلى فِي النصوص (مثل؛ إش ٢٨: ٢١؛ ٥١: ١٧، ٢٠، ٢٢؛ إر ٣٠: ٢٣ - ٢٤؛ حز ١٦: ٤٢ - ٤٣) تشدد عَلَى الإلتزامات المُلقاة عَلَى عاتق الشخص المُختار. أمَّا المجموعة الأخيرة فتتحدث عَن الدينونة كمصدر للبركة، والتي تأتي لصالح المختارين (مثل؛ حز ٢٥: ١٤؛ حب ٣: ١٢؛ نح ١: ٢، ٦؛ الخ). وفِي الأعداد المحبطة التي تتكلّم عَن دينونته وغَضَبه، نجد تبريرًا كافِيًا لها باعتبارها كمجرد تعويض نظير الشَّر، غير أنه أُضيف فرق ضئيل عَن عمل يَهْوَهْ الشخصي الحنون لتعويض شَعْبه بسبب وضعه المميز فِي محبته.

(ب) المحبة. (i) التحذير مِنْ غَضَب وشيك. والغَضَب الإلهي كثيرًا مَا يُصور كمحَنَّة تم تخيلها ولم تُختبر بعد (إر ٢: ٣٥؛ يون ٣: ٩). ويُستشف مِنْ النصوص أن المستقبل يُمْكِنُ تغييره، وأن تغيير مجرى العمل المَعلَن تم التنبؤ به عَلَى أساس استجابة الإنْسَان، لأن خطاياه هي السبب فِي إثارة غَضَب الله. وشخص يَهْوَهْ قد أُظهر هنا بوضوح. فهو لم يقدم عقوبة للظلم فحسب، بل يرغب أيضًا فِي الدخول فِي شركة مَعَ الإنْسَان، وبالنظر إلَى أن الخَطِيَّة تعوق قيام هذه الشَّرِكة، فمِنْ ثم يدعو للتوبة حَتَّى يُمْكِنُ تجنب غَضَبه. والله يعرف البشر الكيفِية التي تمكنهم مِنْ التعايش فِي شركة حميمة مَعَه.

(ii) اختبار الغَضَب الإلهي. هناك نصوص كثيرة تتحدث عمَّا يجب عمله مَعَ الغَضَب الإلهي. ومِنْ حيث أن دينونة غَضَب الله لم تُفهم عَلَى أنها رد إلا عَلَى الشَّرّ، بل ولم تُقدم بطريقة يُفهم مِنْها أنه لا يُمْكِنُ تغييرها، وعَلَى ذلِكَ فإنه يُمْكِنُ تفاديها، ليس ذلِكَ فحسب، بل يُمْكِنُ إيقافها أو صرفها. أمَّا الأمر اللافت فهو أن ع. ق يصور صرف غَضَب الله عَلَى أنه يعَني انتهاء هذا الغَضَب ليس نتيجة التوبة، بل بسبب رحمة يَهْوَهْ. والغَضَب يجب أن يظل قائمًا إلَى مدى مُعيّن، لأن العدالة يجب أن تأخذ مجراها (نح ١٣: ١٨؛ إر ٣٠: ٢٤؛ ٣٢: ٢٧؛ حز ٥: ١٣ - ١٧؛ الخ)، غير أن بقيت تبرز بالكامل مِنْ خلال النعمة (إش ١٠: ٢٠ - ٢٥). وصرف الغَضَب يشير إلَى التعايش المشترك لعطفه وعدله. ولا تعطى هذه النصوص إسْرَائِيل رجاء بأنه بمقدورهم أن يخطئوا ثم يهربوا مِنْ العقوبة مِنْ خلال التوبة، لكنها تبين أن عدله سوف يُخفف بواسطة تعطفه.

وفِي وسط اختبار غَضَب الله الَّذِي تصوره هذه النصوص نجد نماذج عديدة لمناشدات تطلب رأفته، أو رثاء. وكان شَعْبُ الله عَلَى ثقة مِنْ رأفته، والدليل الواضح عَلَى هذه الثقة تُمثّل فِي إخبار المرء الله بمحبته (أي ١٠: ١٧؛ مز ٦، ٣٨، ٨٨، ١٠٢ الخ). كما يُوجد أيضًا دليل واضح عَلَى شفقة الله فِي بعض هذه الإعلانات الإلهية مثل؛ مز ١٠٣: ٩ "لاَ يَسْخَطُ إلَى الأَبَدِ وَلاَ يَحْقِدُ إلَى الدَّهْرِ".

(iii) فهم الغَضَب بعد الدينونة. العديد مِنْ إظهار يَهْوَهْ لمحبته أثناء الغَضَب، وقعت بعد اختبار الغَضَب. وهناك نصوص للغَضَب تتحدث عَن الرجاء فِي المستقبل، حيث كان غَضَب الرَّبّ يرتد (مز ٢٧؛ إش ١٢: ١؛ ٥٤: ٨؛ زك ٨: ١٤، ١٥).

لقد أدركت إسْرَائِيل أن دينونة الغَضَب التي لحقت بها عَلَى يد يَهْوَهْ كانت دينونة عَادِلة، لكنها عرفت أيضًا أنه ليس ثمة حاجة لأن تبقى فِي حالة الدينونة إلَى الأبد. وكانت الشفاعة مِنْ بين الأمور التي جاءت وليدة هذا الفهم، وهذه الشفاعات لم تكن قائمة عَلَى أساس طهارة الشَّعْب بل عَلَى رأفة الله وحنّوه (إش ٦٤: ٩؛ إر ١٨: ٢٠، ٢٣؛ مرا ١: ١٢؛ ٣: ١؛ دا ٩: ١٦ - ١٩ الخ). وأولئك الَّذِين يصلّون عَلَى هذا النحو يعرفون أنه يُمْكِنُ أن يتراءف الله عَلَيْهِمْ بالرغم مِنْ آثامهم، لكنه يستطيع أيضًا أن يتراءف عَلَيْهِمْ عَلَى ضوء آلامهم.

وثمة موضوع إضافِي يظهر فِي هذه النصوص الخاصة باختبار غَضَب الله، وهو أنه يُعلّم إسْرَائِيل البر مِنْ خلال الدينونة. والله يقصد دائمًا تجديد إسْرَائِيل ومباركتها. وبالنظر إلَى أن استعادة الشَّرِكة مَعَ الله لا يُمْكِنُ أن تتأتى إلا مِنْ خلال البر، فإن الغَضَب هو الوسيلة التي يستخدمها لتحقيق هدف المباركة الَّذِي يرمي إليه.

والتعبير الأخير عَن محبة يَهْوَة التي يرمي إليها مِنْ وراء الغَضَب نلمسها فِي الكيفية التي يُمْكِنُ بها للأجيال المستقبلية أن تتجنب أخطاء الماضي. وعَلى الرغم مِنْ التأكيد القوي عَلى عَنصر الدينونة الكامِنْ فِي غَضَبه، والتحذير الواضح أنه حَتَّى وضعهم كمختارين لا ليحفظهم مِنْ متطلبات العدل، وهو مقوِم قوي للمحبة التي تصاحب غَضَبه. والله يعبر عَن المحبة فِي كُل اختبار للدينونة. وأعظم تهديد تواجهه إسْرَائيل هو أيضًا تعبير سري عَن محبته.

غَضَب، غَيْظ، سُخْط ← **אָנַף** [*'np*] (غَضِبَ، #٦٤٧)؛ ← **זעם** [*z'm*] (لَعَنُ، سَخَطَ، شَتَمَ، #٢٤٠٤)؛ ← **זעף** [*z'p* [1]] (اَغْتَاظ #٢٤٠٦)؛ ← **חֵמָה** [*ḥēmâ*] (اَغْتَاظ، #٢٧٧٩)؛ ← **חָרָה**[1] [*ḥārâ*[1]] (حُمُوٌ غَضَب، غَضِبَ، #٣٠١٣)؛ ← **כַּעַס** [*k's*] (اغتاظ غَضِبَ، #٤٠٨٧)؛ ← **עבר** [*'br* [2]] (غَاضِبًا، #٦٢٩٧)؛ ← **קָצַף** [*qṣp*] (غَضِبَ، #٧٩١١)؛ ← **רגז** [*rgz*] (الرَّعْدَة، تَغَاضَب، #٨٠٧٤ ← **غَضَب: لاهوت**

البيبلوجرافيا

IDB 4:903-8; *NIDNTT* 1:105-13; *TDNT* 5:382-418; *TOOT* 5:348-60; Sister M. Aloysia, "The God of Wrath," *CBQ*. 8. 1946, 407-15; B. Baloian. *The Aspect of Anger in the Old Testament,* 1988; H. Con/elmann. et al.. "Zorn Gotles," *Die Religion in Geschichte uiul Gegemvarr*, 1962, 6:1930-33; \V. Eichrodt. TOT, 1967, 1:258-69; H. M. Haney, *The Wrath of God in the Former Prophets*, 1960; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*, 1959; A. Heschel. *The Prophets*, vol. 2, chs. 1-6; T. B. Kilpatrick, "Anger," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1908, 1:475-82;Animosity L. Koehler, *Old Testament Theology*, 1957, 22-25; H. von Ringgren, "Finige Schild-crungen des aottlichen Zorns," *Tradition nntl Situation*. 1963, 107-13; \V. H. Simpson. *Divine Wrath in Eighth Century Prophets*, 1968.

بروس بالويان *Bruce Baloian*

غَضَب ← #٣٠١٣ (חָרָה[1] [*ḥārâ*[1]]؛ يصبح غاضبا)

كَآبَة ← #٣٨٧٣ (כְּאֵב [*ke'ēb*]، كَآبَة، أَلَمْ، أَسَى)

حيوان ← #٢٦٥١ (חַיָּה[1] [*ḥayyâ*[1]]، حيوان)

7273	פָּרַס

فَارِس (פָּרַס² [*pāras²*]، #٧٢٧٣).

١. حين دخل كُورَش (←) الفَارسى بَابِل (←) منتصِرًا سنة ٥٣٩ ق. م، استولى بضرَبَّة مفَاجئة عَلَى الأراضى الَّتِي كَانَت فِي السابق تخضع للأمبراطورية البَابِلية، ومن ضمنها إِسْرَائِيل ولِذَلِك أصبحت هذه الأراضى تحت سلطانه. وعَلَى الرغم مِنْ أن الحكم الفَارسى الَّذِي استمر لمدة قرنين، قد شهد فترات مِنْ القلاقل الداخلية العنيفة وصراعات كبرى فِي القوى المجاورة، غير أن سيطرة الفرس عَلَى فِلِسْطِين نادرًا مَا كَانَت موضع تساؤل. والواقع، أنه مِنْ المحتمل أنها ربما كَانَت تلقى معاملة طيبة بسبب موقعها الاستراتيجي عَلَى حدود مِصْر، الَّتِي فتحها قمبيز، خليفة كُورَش، غير أنها استعارت استقلالها فِي أواخر القرن الخامس، والتي كَانَت مصدرًا دائمًا للمتاعب، قبل الاحتلال الفَارسى وبعده. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه الحقيقة لَمْ تُذكر فِي المصادر الكتابية الَّتِي تغطي هذه الفترة، غير أنه مِنْ الممكن أن تربط عَلَى وجه التقريب، بين كُل نقاط التحول الكبرى فِي تاريخ يَهُوذَا مَا بعد السبى، والاهتمامات الدولية الأوسع نطاقًا مِنْ جَانِب القوة الاستعمارية (انظر مثل؛ Ho-glund, *Achaemenid*). وفي حين أن الفرس اكتسبوا شُهْرة بأنهم حكام يتسمون بالنزعة الإنْسَانية والعقول المتحررة، إلاّ أنه لا يجب الاعتقاد بأن ذَلِك مرجعه عدم أنانيتهم (حبهم للخير). ذَلِك أن سياساتهم كَانَت تقوم عَلَى أساس تحقيق مصالحهم عَلَى النَّحْوَ الَّذِي كَانَ عليه أسلافهم، وكَانَ بوسعهم أن ينزعوا أيضًا إلى الاستبداد والوحشية حين يرون أن الموقف يتطلب ذَلِك.

وكَانَ لابد وأن يتنامى النفوذ الفَارسى فِي نواحٍ كثيرة إلى جَانِب النواحى السياسية والإدارية المباشرة. وعَلَى الرغم مِنْ أن مقاطعة يَهُوذَا كَانَت محافظة مِنْ الناحية الثقافية، إلاّ أنها تشهد عَلَى التأثير التدريجي للأساليب الفَارسية مِنْ معظم نوعيات المواد غير المنشورة (cf. Stern, *Material Culture*). أمَّا مِنْ ناحية اللغة، وُجد عدد مِنْ الكَلمات المستعارة مِنْ اللغة الفَارسية القديمة فِي عبر. كت. القديمة، غير أن أكثرها أهمية كَانَت اللغة الآرامية، الَّتِي كَانَ الفرس يستعملونها كلغة دبلوماسية، وهي اللغة الَّتِي كَانَ اليهود يتبنونها بشكل متزايد كلغتهم الحَامية: وهذه اللغة، لَمْ تُوجد فحسب عَلَى عدد مِنْ

أختام مملكة يَهُوذَا وعملاتها النقدية فحسب، بل إن أجزاء مِنْ سِفر عَزْرَا ودَانيال كُتبت باللغة الآرامية، بل إن كثافة اللغة الآرامية ازدادت بشكلٍ ملحوظ فِي اللغة العبرِيَّة فِي تِلْكَ الفترة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن مِنْ غير المؤكد تمامًا هُوَ تأثير الديانة الفَارسية. وعَلَى الرغم مِنْ ادّعاء البعض أنه كَانَ للديانة الزرادشتية تأثير كبير عَلَى صيغ اليهودية اللاحقة، إلاّ أن هذا الرأى نفسه كَانَ موضع تساؤل، ومن المؤكد أنه لا يمكن الأخذ به بالنسبة للحقبة الفَارسية نفسها. أمَّا أكثر مَا يمكن تأكيده حقًا فهو أن اليهود ربما كَيّفوا أنفسهم عَلَى صيغ التعبير الفَارسية (مثل اللقب الإلهي: "إله السَّمَاء") وذلِكَ لأسباب دبلوماسية.

وعَلَى الرغم مِنْ أن معرفتنا لمجرى الأحداث فِي يَهُوذَا مشوشة إِلَى حد مَا، إلاّ أن هذه الفترة كَانَت لها أهمية كبرى للتطور الَّذِي كانت عليه ذات مرة دولتا إِسْرَائِيل ويَهُوذَا وفي يهودية القرون اللاحقة. ومن الواضح أن العديد مِنْ أسفار ع. ق قد وُضعت فِي هذه الفترة، ومن المؤكد أن أسفاراً أخرى كتبت فِي ذلِكَ الحين، ومن المحتمل أن الكثير مِنْ الأسفار الأخرى- إن لَمْ يكن معظمها- أخذت شكلَها النهائى فِي تِلْكَ الحقبة.

٢. وبالنظر إِلَى الفترة الزمنية الَّتِي نحن بصددها، وتقلبات أحوال المجتمع اليهودى فِي فترة مَا بعد السبى، والتوجهات المختلفة الَّتِي تبنتها الجماعات العديدة فِي المجتمع، فإنه ليس ثمة مَا يدعو إِلَى الدهشة أن نجد أن ع. ق يعكس لنا مواقف متضارِبَة تجاه الفرس. وفي المقام الأوَّل، معاملتهم لِليهود مِنْ ناحية السماح لهم بالعودة مِنْ السبى فِي بَابِل، إِلَى أُورُشَلِيم، سماحهم ودعمهم المادى لإعادة بناء الهيكل، وتكليفهم بناء عَلَى ذلِكَ قادة مثل عَزْرَا (←) ونَحَمْيَا للإشراف عَلَى هذا الأمر، قد رُحب بِها باعتبارها مِنْ أعمال رحمة الله ورأفته بشَعْبه. وقد امتدح كُورَش نفسه باعتباره مسيح الله (إش ٤٥: ١). وفي حين أن الحكام الأشوريين والبَابِليين السابقين كَانُوا يعتبرون أدوات فِي يد الله، بل "خدامه" فِي تنفيذ دينونة الله عَلَى يَهُوذَا الخاطئة (قا؛ مثل؛ إش ١٠: ٥؛ إر ٢٥: ٩)، ومثل هذا التقييم الإيجابي لحاكم أجنَبِيّ، كَانَ أمرًا غير مسبوق. ثم إن مرسومه، الَّذِي أدى إِلَى العودة مِنْ السبى، نُسب بشكلٍ واضح إِلَى الله (عز ١: ١)، فِي حين أن مواصلة دَارِيُوس لسياسته لاقت نفس التقييم (٦: ١٤، ٢٢). وفي وقت لاحق، بارك عَزْرَا الله مِنْ أجل صلاحه معه عَلَى يد أَرْتَحْشَسْتَا الْمَلِك (٧: ٢٧- ٢٨)، ووصف التجديد الَّذِي تمتع به المجتمع عقب الأمر الْمَلِكى عَلَى أنه تعبير عن رحمة الله (عز ٩: ٩) فِي حين أن نَحَمْيَا أيضًا لمس "يد الله الصالحة" (نح ٢: ٨، ١٨). وهذه التعبيرات وما يماثلها تتجاوز وإِلَى حد بعيد مَا كَانَ يمكن اعتباره ضرورة لأسباب سياسية فِي جَانِب موظفى المقاطعة الصغار، الَّذِين كَانُوا يخضعون لما بدا وكأنه قوة استعمارية لا تُقهر. وكَانُوا بمثابة مؤشرات لفكر لاهوتى واسع أن سرّ أعظم قوة معروفة فِي العالم عَلَى أنها خاضعة لسيادة الله.

وعَلَى صعيد آخر، فإنه فِي نفس هذه الأسفار، وفي مصادر أخرى خارجها، ارتفعت أصوات تتنفس جواً آخر (انظر ماك McConville, 205-24). والاعتراف العظيم فِي نَحَمْيَا ٩ عَلَى وجه الخصوص ينتمى بمرثاة تقول إن الشَّعْب ظلوا عبيدًا فِي أَرْضِهِم، وأنه "هَا نَحْنُ الْيَوْمَ عَبِيدٌ، وَالأَرْضَ الَّتِي أَعْطَيْتَ لآبَائِنَا لِيَأْكُلُوا أَثْمَارَهَا وَخَيْرَهَا، هَا نَحْنُ عَبِيدٌ فِيهَا. وَغَلاَّتُهَا كَثِيرَةٌ لِلْمُلُوكِ الَّذِينَ جَعَلْتَهُمْ عَلَيْنَا لأَجْلِ خَطَايَانَا، وَهُمْ يَتَسَلَّطُونَ عَلَى أَجْسَادِنَا وَعَلَى بَهَائِمِنَا حَسَبَ إِرَادَتِهِمْ، وَنَحْنُ فِي كَرْبٍ عَظِيمٍ" (نح ٩: ٣٦- ٣٧). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يجب ألاّ ننسى أن العديد مِنْ الأسفار والفقرات النبوية القديمة، والتي عادة مَا تُوصف بأنها "الرؤيوية الأوَّلية" تتطلع إِلَى انتفاضة عالمية فِي العالم الحاضر، واستهلال حكم الله عَلَى الأرض مِنْ أُورُشَلِيم. وعَلَى الرغم مِنْ أن فَارِس لَمْ تُذكر هنا بوضوح، غير أنه مِنْ الجلى أن هؤلاء الكتبة كَانُوا يتوقعون وقتًا لن تكون فيه يَهُوذَا شعْبًا خانعاً داخل إمبراطورية عالمية وثنية.

وأخيرًا، أياً كَانَ الموقف بالنسبة لتاريخ سِفْر أستِير، إلا أنه لا يمكن أن يُوجد شك مِنْ ناحية أن تصوير الحكم الفَارِسى هناك كَانَ فِي إطار مِنْ الهجاء، ناهيك عن أنه كَانَ عنيفاً (انظر، كْلاَنيز "درج أستير"، ودَانيال ٩ ينطبق عليه هذا الكَلام. وفي حين أن الغرض الأساسى مِنْ هذه القصص يجب البحث عَنْهُ فِي أماكن أخرى، غير أنه مِنْ الواضح أن نظرتهم لا تعتبر أن الامبراطورية الفَارِسية هي كَلمة الله الأخيرة لشَعْبه.

لقد سعى البعض إِلَى توضيح هذه المواقف المتناقضة عَلَى أنها انعكاس لمجموعات اجْتِمَاعية مختلفة داخل المجتمع اليهودى، إلاّ أنه برزت تحديات خطيرة ضد هذا النهج. ومن ناحية الفكر اللاهوتى، يبدو أنه مِنْ المعقول أن نكون شاكرين "وَالآنَ كَلُحَيْظَةٍ كَانَتْ رَأْفَةٌ مِنْ لَدُنِ الرَّبِّ إِلهِنَا لِيُبْقِيَ لَنَا نَجَاةً" (عز ٩: ٨) وفي نفس الوقت مِنْ أجل المحافظة عَلَى إيمان يتطلع إِلَى المستقبل أنه فِي الوقت الَّذِي يراه سوف يحقق المواعيد العظيمة الَّتِي حُفظت حية فِي الكتابات النبوية.

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, 1984; J. M. Cook, *The Persian Empire*, 1983; W. D. Davies and L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, 1: *Introduction; The Persian Period*, 1984; R. N. Frye, *The History of Ancient Iran*, 1984; I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*, 2: *The Median and Achaemenian Periods*, 1985; K. G. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, 1992; A. Kuhrt, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy," *JSOT* 25, 1983, 83-97; J. G. McConville, "Ezra-Nehemiah and the Fulfilment of Prophecy," *VT* 36, 1986, 205-24; E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, 1982; G. Widengren, "The Persians," in D. J. Wiseman (ed.), *POTT*, 1973, 312-57; idem, "The Persian Period," in J. H. Hayes and J. M. Miller (eds.), *IJH*, 489-538; H. G. M. Williamson, "The Governors of Judah under the Persians," *TynBul* 29, 1988, 59-82; idem, "The Concept of Israel in Transition," in R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel*, 1989, 141-61; idem, "Ezra and Nehemiah in the Light of the Texts from Persepolis," *BBR* 1, 1991, 41-61; E. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 1990.

إتش. جي . إم . ويليامسون *H. G. M. Williamson*

عرق ← # ٢٣٩٩ (זְעָה [*zēʿâ*]، عرق، تعرّق)
انحراف ← # ٦٤٣٠ (עָוַת [*ʿāwat*]، إفساد، يحرف، يثنى)

فترة مَا بين العهدين

فترة مَا بين العهدين تخطي مَا يقرب مِنْ ٤٥٠ (أربعمائة وخمسين) سنة، مِنْ تاريخ العودة إِلَى فِلِسْطِين إِلَى دمارِ الهيكُل سنة ٧٠ م. والفكر اللاهوتي الَّذِي كان سائدًا فِي ذَلِك الحين مثل المساهمة الفريدة مِنْ قبل الحكماء والرائين المتعمقين فِي النواحي الدينية الَّذِين كانوا يسعون إِلَى فهم ع. ق عَلَى ضوء الأزمِنَة التي عاشوا فِيها – وهي أوقات كانوا يرزحون فِيها تحت سيطرة الفارسيين، اليونانيين، والرومانيين، وكانوا يناضلون للوقوف فِي وجه هذه الثقافات الغريبة. وكانت ردة الفعل اليهودية تجاه هذه التأثيرات الجديدة فِي ردة فعل مختلفة، تتراوح مَا بين التخلي طواعية عَن النَّامُوس لصالح الثقافة الهلّينية، حَتَّى المقاومة المسلحة لأي تغيير. وبين هذين الخيارين المتضاربين، نجد أن البعض مثل فِيلو السكندري يحاول أن يمتدح تقاليده لزملائه المتعلمين فِي الإسكندرية بأن كان يشرح لهم النَّامُوس شرحاً مجازياً ليوضح سمو مضمونه الفلسفي. وهناك آخرون – ولعل ذلِك دون وعي مِنهم – قد تأثروا بدرجات مختلفة بالأفكار اللاهوتية الفارسية واليهودية، واستخدموا عَناصر مِنها كانت تتوافق مَعَ تقاليدهم.

هذه المَعركة المتواصلة للحفاظ عَلَى المَعتقدات اليهودية، والهوية القومية (لأن الأمرين صنوان لا يُمْكِنُ الفصل بينهما) كان مِنْ نتيجتها حصيلة أدبية هائلة. فأكثر مِنْ ثمانين كتابًا أو جزء مِنْ كتاب، نجت مِنْ الاضطهاد، وليس مِنْ بينها الكتب التي أنْتَجها الأسينيون، والكثير مِنْها حقق انْتشاراً أدبيًا وأصبحت له مكانه فِي الفكر اللاهوتي. وهذه الكتب يُشار إليها بصفة عامة دون تحفظ بأنها أسفار متحولة، وهي تضم نوعيات مثل كتابات الحكمة، الرؤيوية، التاريخية، والصلوات والترانيم التعبدية، وقصص للبُنيان إلخ. وكاتبو هذه الأعمال يحضون بنى جلدتهم اليهود أن يظلوا أمِناء لله وناموسه، فِي يقين التبرير فِي المستقبل.

ومِنْ بين هذه الأسفار التي لها أهمية لاهوتية عَلَى وجه الخصوص أسفار الحكمة، والأسفار الرؤيوية، لأن كتابها يفسرون كتابات أَنبِيَاء وحكماء ع. ق ويعتبرون أنفسهم خلفاء لهم. وليضمنُوا مِنْ يقرأ مما يكتبون، كان كتبة حقبة مَا بين العهدين كثيرًا مَا يكتبون تحت أَسْمَاء مستعارة، حيث يستخدمون أَسْمَاء شخصيات ع. ق المختلفة مثل : أَخْنُوخ، إِبْرَاهِيم، أو مُوسَى، فكانوا يبذلون قصارى جهدهم للحصول عَلَى مصدر يماثل مصادر الأسفار القانونية التي يفسرونها مِنْ خلال الادّعاء بأنهم يفعلون ذلِك بوحي إلهي.

وفِي كتابات الحكمة، يتم الكشف عَن أسرار النَّامُوس، وإعطاء التلميذ الأمين أعَلَى درجات المَعرفة فِي الطبيعة والخَبْرة الإِنْسَانية وعَن طريق "الإعلانات الإلهية" مِنْ خلال الأحلام والرؤى، كتب الرائيون الإِسْرَائيليون عَن إسرار العالم الماضية والمستقبلية. وعَن الأماكن والكائنات الروحية، أمَّا مضمون هذه الكتابات اللاهوتية، سوف نصفها بمزيد مِنْ التفصيل:

أ. الفكر اللاهوتي لِسفْر "الحكمة":

١. ع. ق. سُلَيْمَان، الملهم مِنْ الله، هذا الَّذِي بدأ كتابات الحكمة فِي إِسْرَائِيل، ولعله أعطاها أعَلَى درجات التعبير (١مل ٤: ٢٩ – ٣٤ [٥: ٩ – ١٤]). ونرى التفاؤل والتشاؤم يتعايشان مَعًا فِي أسفار مثل: أيُّوب، أمْثَال، الجامَعَة، ويمكن الوصول إِلَى حَيَاة النضج بالتأمل فِي الطبيعة، والاختبار الإِنْسَاني، والمبادئ الإلهية، التي تحكم العالم. ولكن قليلين هم الَّذِين يجعلون مِنْ الحكمة هدفهم الاسمى، وحتى أولئك الَّذِين. بوسعهم عمل ذلِك، لم يفهموا تمامًا حكمة الله التي أعلنت مِنْ خلال الطبيعة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن البداية بخوف الله أو مِنْ خلال السَّلاَمَة الأخلاقية والاجتهاد، وتجنب مخالطة الأشْرَار، يُمْكِن للإنسان أن يتمتع ببركات الحَيَاة الطويلة والقناعة التي تعطيها الحكمة لمحبيها.

٢. فترة مَا بين العهدين. لقد مُجدت الحكمة فِي اليهودية المتأخرة. وإذا لا تزال الحكمة سمة مِنْ سمات الله، وأحيانًا مِنْ خلال التجسد، نجد أن الحكمة هي كائن مساوي لله فِي بعض النواحي. وباعتبار الحكمة "نسمة قوة الله" (Wisd 7:25) فإنها تنير البشرية (٧: ٧ – ٢٢). وكانت "حاضرة" عِنْدَ خلق العالم (٩: ٩)، وهي الآن تدبر العالم (٨: ١). وأنها أساسًا، ومِنْ خلال كُلّ هذه الوظائف، تُمثل الحكمة حضور الله فِي العالم (١: ٧).

وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن الحكمة الحقيقية تأتي كهبة خاصة مِنْ الله (Sir 1:26). ولم تعد ديانة الطبيعة والخبرة الإِنْسَانية كافية. الحكمة يجب أن تنير العقل، تمامًا مثلما ألهم الروح القدس الأَنبِيَاء فِي السابق. وفِي هذه الحالة فقط، يُمْكِنُ للعقل أن يستوعب الأسرار الإلهية التي يتضمِنْها النَّامُوس (Sir 24:25-33; 39:6; cf. Bar 3:35-37).

وبقصد توافر الحكمة فِي النَّامُوس وبأن أعظم تعبير عَنها موجود فِيه، فإن هذا الفكر اللاهوتي لا يمجد الحِكمة فقط، بل يمجد أيضًا شَعْب إِسْرَائِيل باعتباره شَعْب الله الَّذِي بدرجة لم يعرفها أي شَعْب آخر (Sir 24:6-12). وفِيما كانت الحكمة ذات مرة تعَادِل مَخَافَةُ الرَّبِّ، إلاّ أن الأسهم قد ارتفعت وأصبحت الحكمة هي تكميل النَّامُوس، الَّذِي هو الميراث الَّذِي اخْتصت به إِسْرَائِيل. وبهذه الطريقة، سعت اليهودية إِلَى أن تحفظ أتباعها مِنْ تأثير الهلّينية، وتأكيدها عَلَى الحكمةَ مِنْ خلال الفلسفة. وعَلَى ذلِك تقدم كتابات الحكمة بداية الفكر الدفاعي اليهودي. ومِنْ خلال قادتها البارزين، والتاريخ الفريد للبركة الإلهية التي حصلت عليها، وكذلِك الخلاص، فبواسطة الحِكمة تبوأت إِسْرَائِيل فِي هذه الكتابات مكانة الصدارة بين الأمَم (Wisd 10:15-21; 19:22; Sir 24:23; 44:1-50:24).

وخلاصة القول، إن النَّامُوس هو مستودع حكمة الله، ومِنْ خلاله يقوم روح/ حكمة الله بتعليم إِسْرَائِيل مَعنى الحكمة وتطبيقها فِي جميع مِناحي الحَيَاة. ورفض النَّامُوس مَعناه رفض الله، والتحول إِلَى الحماقة والوثنية. وإذ تدعى بكُل جلاء كتب الحكمة – التي صدرت فِي فترة مَا بين العهدين – أنها تتحلى بهذه الحكمة، فإنها تدافع عَن الثقافة اليهودية، وأنها تسلمت السلطة التي تعطيها الحق فِي أن تتكلّم باسم الله.

٣. ع. ج. تشير تقاليد الإنجيل إِلَى أن يَسُوع استخدم فكرًا لاهوتيًا للحكمة ليصف نفسه وخدمته، وأن الكنيسة الأوَّلى حفظت بعض أَقْوَاله واستخدمتها. ومتى – عَلَى وجه الخصوص – القائم عَلَى أساس البر الداخلِي، وليس عَلَى الحفظ الخارجي للناموس. وقد وضع الكثير مِنْ أَقْوَال يَسُوع فِي خمس مجموعات كبيرة تذكرنا بالأسفار الخمسة: ثم إن أَقْوَال يَسُوع لها سلطان أكبر حَتَّى مِنَ النَّامُوس (مت ٥: ٢١- ٢٢ و٢٧ – ٢٨، الخ) وفِي خاتمة الموعظة عَلَى الجَبَل (وهي "ناموس" جديد) اعتُبر كل مِنْ يسمَعَ ويعمل بأنه حكيم (٧: ٢٤ – ٢٧).

وعَلَى صعيد آخرِ، مِنْ يرفض يَسُوع، فإنه بالتالي يرفض حكمة الله. فقد أتى كل مِنْ يوحنا ويَسُوع كرسل للحكمة، وعَلَى الرغم مِنْ رفضهما، إلاّ أن الحكمة تبررت مِنْ بَنِيها (مت ١١: ١٦- ١٩/ لوقا ٣١:٧- ٣٥). إن يَسُوع تكلّم كالحكمة، ونادى (كما فِي Sir 51:23-27) بأن يعطي راحة لكُل مِنْ يتبعونه (مت ١١: ٢٨- ٣٠). بل إن يَسُوع أيضًا أعظم مِنْ سُلَيْمَانَ، الَّذِي هو النموذج التالي للحكمة مِنْ التاريخ اليهودي، وفِي مَعَارِفه (مت ١٢: ٤٢)، وباعتبارِه حكمة، نراه يتنبأ بالدينونة الوشيكة عَلَى إِسْرَائِيل لرفضها كل رسل الحكمة الَّذِين أرْسَلَهم إليها (مت ٢٣: ٣٤ – ٣٥/ لوقا ١١: ٤٩).

وفيما انتشر الإيمان بين الأُمَميين، فإن مادة هذا الإنجيل، والتي أخذت كُلّ أهميتها مِنْ الفكر اللاهوتي للحكمة اليهودية، التي مِنْ المفهوم أنها قامت بدور محدود فِي بَقِيَّة ع. ج. لقد استخدم بولس صيغة مُحدَّدة مِنْ تقليد "يَسُوع كحكمة" فِي رسالته إِلَى كنيسة كورنثوس – وكان مِنْ المِناسب جدًا أن يعمل بولس هذه، لأن تلك الكنيسة كانت تتأثر تأثراً عكسياً بكَلاَم الحكمة الإِنْسَانية المقنع (١ كو ١: ١٨- ٢٥، ٢: ٤ – ٥). وكما فِي اليهودية المتأخرة، مازال بولس يعتبر الحكمة موهوبة لنا مِنْ الله (٢: ١٣)، أمَّا الآن فالحكمة الآن هي فِي المَسِيحُ وليست فِي النَّامُوس (١: ٢٤). (لمزيد مِنْ المِناقشة عَن الحكمة فِي ع. ج ← أبو كريفا.

ب. لاهوت رؤيوي

الكتابة الرؤيوية ازدهرت أيضًا إبّان فترة مَا بين العهدين، وكان تأثيرها عَلَى الفكر اللاهوتي المَسِيحي تأثيرًا عميقاً. وإذ كُتبت بمَعْرِفة أشخاص تحت اسم مستعار، ولكنهم خلفاء حقيقيون للأنْبِيَاء ومفسرون لكتاباتهم، فلِذَلِكَ فإن أسفاراً مثل *4 Ezra* and *1 Enoch*، يدعيان أنهما يكشفان أسفاراً إلهية أعلنت عَن طريق الأحلام والرؤى لمِنْ هم جديرون فِي ع. ق وأكثر الموضوعات أهمية فِي هذه الكتابات هي وجود أمكنة وكائنات دنيوية أخرى، أحيانًا تتم زيارتها بواسطة الشخص الَّذِي تلقى الإعلانات الإلهية بصحبة ملاك يقوم بمهمة تماثل مهمة المرشد السياحِي، ثم الوعد بعصر جديد مِنْ خلال تدخل إلهي، سيُدَان فِيه الأشْرَار، ويُكافأ فِيه الأبرار.

١. حقائق دنيوية أخرى. (أ) كائنات دنيوية أخرى. الكائنات الروحية وأعمالها موجودة بكُل تأكيد فِي ع. ق، ولكننا نجد ثروة حقيقية مِنْ التفاصيل المتعلقة بهما ولأول مرة، فِي الكتابات الرؤيوية. فعدد لا يحصى مِنْ الملائكة نظموا الآن فِي نظام متسلسل مِنْ قادة، ورتب، ومسئوليات مختلفة. البعض يحرسون عرش الله، وآخرون يراقبون عمليات طبيعية مثل عمل الأجرام السماوية، والفصول الخ، ومَعَ ذَلِكَ هناك مِنْ يخدمون كرسل مِنْ الله.

كذلِكَ للملائكة الأَشْرَار دور بارز، وهم سبب الشَّرّ فِي هذا العالم. وفِي عصور مَا قبل الطوفان نزلوا عَلَى الأرْض، وتزوجوا بنساء، وعملوا أسرارًا كثيرة مِنْ العلوم والسحر لبشَر غير مستعدين، الأمر الَّذِي نجم عَنه انتشار الفساد الأخلاقي والعَنف (١ أخن. ٦-٨؛ يوب ٥: ١-٦؛ ٧: ٢٠-٢٥، قا؛ تك ١: ١- ٤). وكعقوبة أمر الله رئيس الملائكة مِيخَائيل لتقييد هذه الملائكة وسجنهم فِي غياهب الظلام حَتَّى يوم الدينونة" (١ أخن. ١٠: ١١-١٤، قا؛ يَهُوذَا ٦؛ ٢ بط ٢: ٤). وقد عاقب الله أيضًا الجنس البشري لدوره فِي هذا الشَّرّ لسماحهم لأرواح هؤلاء المردة الَّذِين ولدوا نتيجة هذه الزيجات غير الطبيعية للبقاء عَلَى الأرْض وابتلاء الناس إِلَى المنْتهى، بدلاً مِنْ النزول إِلَى الجحيم (١ أخن. ١٥: ٨- ١٦: ١). وهذا التقليد مِنْ بين تفاسير الخاصة بأصل الشياطين، وربما تمت الإشارة إليه فِي فقرات مثل متى ٨: ٢٩، ١٢: ٤٣- ٤٥).

والملائكة الأَشْرَار يؤثرون أيضًا فِي تاريخ البشر باعتبارهم قادة روحيين للأمم، وعَلَى الرغم مِنْ أنهم عكس ذلِك. مِيخَائيل كان عَلَى إِسْرَائِيل، شَعْب الله. وفِي إحدى المَعَارك، كان عَلَى جبرائيل أنَ يقوم بمَعَركة روحية مَعَ رئيس فَارِس، وبعد ٢١ يوماً، حين دخل مِيخَائيل فِي المَعَركة، استطاعَ جبرائيل، أن يسلم رسالة الله لدَانِيَال (دا ١٠: ١٢- ١٣ و٢٠ – ٢١).

والكثير مِنْ هذه المَعْلومات المتعلقة بالملائكة نجد لها صدى فِي ع. ج، ولو أن ذلِكَ لا يأتي عَلَى هذا النحو مِنْ التفصيل الواضح. ومازال جبرائيل ملاك الله (رسوله)، الَّذِي يشرح لمريم أهمية الابن الَّذِي ستحبل به (لو ١: ٢٦- ٢٨). وهناك طبقات مِنْ الملائكة مازالت تقاوم الله (أف ٦: ١٢، كو ١: ١٦) ومازالت الشياطين تؤذي البشر – حَتَّى إِلَى درجة تلبس البشر (لو ١١: ١٤- ٢٦) ولعلهم فِي ذلِكَ يقلدون التجسد. ومِنْ بين هؤلاء، الشيطان هو القائد وهذا لا يجادل فِيه أحد (لو ٤: ٥- ٦)، ومما يجدر ذكره أنه مِنْ كُلّ الشخصيات المَسِيَّانية لهذا الزمنْ، يَسُوع فقط هو الَّذِي وصف الشيطان، وليس روما، بأنه العدو الحقيقي لله.

(ب) أماكن دنيوية أخرى: (i) السَّمَاءِ. وفِي حين أن الأدب الرَّبّاني يتكلّم عادة عَن سبع سموات، غير أنه يبدو أن مَعظم الأسفار الكتابية والرؤيوية تفضل التركيبة الأساسية مِنْ ثلاث سماوات، لتتناغم مَعَ الغلاف الجوى للأرْض أو السَّمَاءِ، والفضاء، وعالم الملائكة، والله نفسه (T Levi 2-3). وعَلَى هذا، فقد أخذ بولس إِلَى هذا المستوى الثالث أو الروحي لكي يتسلم إعلانات إلهية (٢ كو ١٢: ٢ – ٤). وأوصاف الله فِي السَّمَاءِ تركز عَلَى عظمته وقوته مِنْ خلال قصص رائعة عَن عرشه، وعَن المديح الَّذِي لا يتوقف مِنْ عدد لا يُحصى مِنْ الملائكة الَّذِين يحيطون بالعرش ويحرسونه (1 En 71، دا ٧: ٩ – ١٠). وكثيرًا مَا يوصف مكان سكنى الله كهيكل (انظر عب ٩: ١١- ١٢ و٢٣- ٢٤؛ رؤ ١١: ١٩).

(ii) الجحيم. يوصف عالم الموتى (الجحيم، بأنه مكان مظلم تظل فِيه الظلال، أو ظلمة ظل موتى باقية (أيُّوب ١٠: ٢٠ – ٢٢، إش ١٤: ٩). وفِي حين أن الصدوقيين احتفظوا بهذا الرأي عَن الآخرة وذلِك فِي فترة مَا بين العهدين، غير أنه فِي الأوساط الرؤيوية لاقى هذا الفكر اللاهوتي تطورًا كبيرًا. فالشخصية، أو الروح عَلَى وجه الخصوص، تحتفظ بوعيها الكامل بعد الموت الجسدي. والجحيم هو الآن مكان تميز أدبي، حيث به غرف مستقلة حيث يتمتع الأبرار بالفعل (قبل الدينونة الأخيرة، بالبركة، أمَّا الأشْرَار فيعانون العذاب (1 En 22:9-13). وأخيرًا، يصبح الجحيم هو المقر المؤقت للأرواح المنْتقلة، وليس مكان إقامتهم الأخير، لأنَّهُ فِي الدينونة الأخيرة سيأتي الجميع للوقوف أمام الله (٤عز. ٤: ٤٢، انظر رؤ ٢٠: ١٣). وعادة مَا تقوم القيامة بالجسد جزءًا مِنْ مشهد نِهَايَةِ الأيَّام، وهذا إعتقاد لم يُلمح إليه إلاّ فِي ع. ق فقط، لكنه كان مألوفًا فِيَ الفكر اللاهوتي اليهودي المتأخر.

وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه الكتابات غير قانوية، إلاّ أنها موجودة فِي الأسفار القانوينة، لأن مَعظم هذه الموضوعات موجودة فِي ع. ج. وقد اختبر كُلّ مِنْ الرجل الغني ولعازر النتائج المترتبة عَلَى حياتهم الأرْضِية فِيما كان كُلّ مِنْهما فِي غرفته (لو ١٦: ١٩ – ٣١). ولقد قيل إن الملائكة الَّذِين أخطأوا أيَّام نُوح كانوا فِي الجحيم، وهو الجزء الأسفل مِنْ الجحيم بحسب المَعتقدات اليونانية (٢ بط ٢: ٤، يَهُوذَا ٦). وقيامة الموتى بالجسد تعد عقيدة أساسية فِي المَعتقدات الْمَسِيحية الأخروية. وعَلَى الرغم مِنْ بعض الخلافت بين الدارسين، إلاّ أن ع. ج يقول مؤكدًا أن يَسُوع نزل إلَى الجحيم بعد الموت كجزء مِنْ نشاطه الخلاصي، حيث أخذ الأبرار مَعَه إلَى الفردوس (مت ١٢: ٤٠، لو ٢٣: ٤٣، أعمال ٢: ٢٥- ٣١، أف ٤: ٨ – ١٠، ١ بط ٣: ١٨- ٢٠، رؤ ١: ١٨).

٢. توقعات مستقبلية. توقعات التجديد الجسدي والروحي فِي كُلّ شيء ظهرت لأول مرة فِي كتابات أنَبيّاء ع. ق. ولكن هذا الموضوع هو فِي الواقع سبب وجود الكتابات الرؤيوية، نجد أكثر التوضيحات حماسة وتفصيلاً.

(أ) سيطرة إلهية عَلَى التاريخ. الإيمان التام بسيادة الله هو الأساس الراسخ لكُلّ رجاء فِي المستقبل. ولهذا السبب، نجد أن الكتابات الرؤيوية متفائلة دائمًا مهما بدا الحاضر حالكاً. فلدى الله خطة سبق وأن أعدها مِنْ أجْلِ المستقبل لا يُمْكِنُ لأي قوة أن تعوقها. والشرّ موجود لأن الله سمح به فقط، وفِي الوقت المناسب سوف يزيل كُلّ فساد مِنْ الأرْضِ.

ويُصوّر الرؤيويون فِي الغالب عَلَى أنهم يتوقعون نهاية وشيكة للتاريخ. ولكن هذا ليس صحيحًا. بل إن التأكيد منْصبٌّ بالأحرى عَلَى العصور والحقبات المختلفة للخطة الإلهية الموضوعة للعالم ومكان الإنْسَان المتلقى فِي هذه الخطة. والنهاية عَلَى وجه العموم لا تَزال بعيدة. فِي 1 En 91:12-17; 93:1-10 تتكون خطة الله مِنْ عشرة أسابيع، يتبقى مِنْها ثلاثة لم تأتِ بعد. وهناك خطط أخرى تتضمنْ سبعة عصور، وتسعاً وأربعين سنة لليوبيلات، أو اثنى عشر دهراً فِي ٤عز.، تبقى دهران ونصف دهر (١٤: ١٠- ١٢).

(ب) علاقات النهاية. فِيما يقترب الدهر الجديد، تبدأ العمليات الطبيعية فِي الفشل، والأخير، يَكُونُ مِنْ نتيجة الجهود اليائسة للملائكة الأشْرَار أن نرى شروراً عظيمة عَلَى الأرْضِ تبلغ ذروتها بفترة ضيقة قصيرة الأمر لم يكن لها نظير. وعلامات كثيرة تتبئ بالنهاية، وتقع فِي ثلاث نوعيات عامة: انحطاط طبيعي واجْتِمَاعي وروحي. وانحطاط الطبيعي يتضمنْ زيادة الكوارث العادية مثل الزلازِل، والأمراض، والمجاعات، وانهيار العمليت الطبيعية الأمر الَّذِي يؤدِّي إلَى تدهو المحاصيل، والبحر يقذف بسمكه، كما تكثر الأحداث غير العادية مثل تساقط الدم مِنْ الخشب، والأحجار تتكلّم، وكثرة الأطفال المشوهين. والانهيار الاجْتِمَاعي مَعناه فقدَان المحبة الطبيعية بين البشر، الأمر الَّذِي يؤدِّي إلَى الحروب، والصراعات العائلية. ويرتبط بهذا بشكل وثيق انهيار مجتمعي يضيع فِيه الحق، وفساد أخلاقي كبير. انظر 1 En 91:5-7; 4 Ezra 5:1-13; 6:17-24; 2 Bar 27 مِنْ أجْلِ أمثلة لهذه النوعيات الثلاث.

وكُلّ هذه الأمور ينشأ عَنها كارثة عَلَى مستوى العالم، وتوسع هجوم الأمَم النهائي عَلَى إسْرَائِيل (حز ٣٨). أمَّا دَانِيَال فإن تركيزه الأكبر منْصب عَلَى فترة المَحَنَّة التي لم يسبق أن كان لها مثيل (١٢: ١)، والشخص (Antiochus IV هو النموذج) الَّذِي يثيرها (٧: ٢٣- ٢٧)، وهكَذَا يقدم الصورة الكُلاسيكية لخصم الله الاسخاتولوجي (الأخرى) الَّذِي وصفه ع. ج بأنه "إنْسَان الخَطِيَّة" (٢ تس ٢: ٣)، "ضِدَّ الْمَسِيح" (١ يو ٢: ١٨)، الوحش (رؤ ١٣: ١).

(ج) الدهر الجديد. وصف هذه الأزمة أمر مَعقد، ولا يَكُونُ متناغمًا دائمًا، لكن الموضوعات الرئيسية تكون متناغمة. وسوف ينجم الدهر الجديد مِنْ تدخل خارق للطبيعة، وليس استعادة عرش دَاوُد مِنْ خلال تطورات تاريخية عادّية. وفِي كثير مِنْ الأحيان، ولكن ليس دائمًا، يَكُونُ الْمَسِيح هو الَّذِي بواسطته يقيم الله مَلكوته. وثمة اختلاف مثير للاعتقاد الْمَسِيَّاني وُجِد فِي لفائف قمران، مجتمَعَ أخروي، توقع مجئ مَسِيحُيين، الْمَسِيحُ التقليدي مِنْ يَهُوذَا ومَسِيحُ آخر مِنْ سِبْط لاوي (نح ٩: ١١). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، الفكر الرؤيوي فِي قمران كان يتكون فِي مجملة مما وُصف هنا، بالرغم مِنْ أنه فُسّر عَلَى نحو مِنْ أجْلِ تطبيقة بصفة خاصة عَلَيْهِمْ باعتبارهم إسْرَائِيل الحقيقية أو عَلَى أعدائهم.

إن حل الأزمة يصاحبة دهر جديد، حيث لا يُوجِد شر بعد فالملائكة والبشر الأشْرَار سيُدَانون وتتجدد الخليقة كُلّها، والأمر الَّذِي ينجم عَنه زيادات هائلة فِي إنتاجية الأرْضِ، وطول حَيَاة البشر (٤ عزرا ٦: ٢٥- ٢٨؛ ٧: ٢٦- ٤٤؛ ١ أخن. ١٠٠؛ ٢ با ٢٩؛ ٤٠؛ ٧٣- ٧٤).

وجود هذه الموضوعات فِي تنبؤات يَسُوع يضفِي عليها مزيدًا مِنْ الأهمية لدى الْمَسِيحيين، ويبين أنه لا يُمْكِنُ فهم الْمَسِيحُ تمامًا بمَعزل عَن ع. ق والفكر الرؤيوي لفترة مَا بين العهدين. والانحطاط الطبيعي والاجْتِمَاعي والروحي كُلّها موجودة فِي حديث جَبَلِالزَّيْتُون (مرقس ١٣ ونظائره). ولكن يَسُوع قلل مِنْ قيمتها كعلامات للمنْتهى بقوله إنها تصف الجيل الشرّير الحاضر وأنها يُمْكِن أن تحدث فِي أي وقت. وعلامات النهاية الحقيقية

هي الضيقة العظيمة والعلامات السماوية التي تتبعها (مر ١٣: ١٤- ٢٥). يَسُوع نفسه باعتباره ابْنِ الإِنْسَان والمَسِيح سيأتي ليجمَعَ أتباعه ويقيم مَلَكوت الله (مر ١٣: ٢٦- ٢٧، انظر ١٩: ١١- ٢١).

والكنيسة أيضًا وجدت فكرًا لاهوتيًا رؤيوياً للتعبير عَن رؤيتها بالنسبة للمستقبل، حيث أضافت العديد مِنَ التفاصيل الهامة لنبوات المَسِيحُ. فالخصم الأخروي للمَسِيحُ سيرفعه الشيطان (٢ تس ٢: ٣- ٤ و٩). ويوسع يوحنا مِنْ هذا أيضًا تقليداً للثالوث، حيث يجعله يشمل الشيطان، الوحش والنَّبيّ الكذاب (رؤ ١٣). وعودة المَسِيحُ الأن تُعد استهلالاً ليوم الرَّبّ والَّذِي تم التنبؤ به لأول مرة فِي عا ٥: ١٨ (١ تس ٥: ٢) وتشكُل مجيئاً ثانيًا يُرحب فِيه بحاشية المَسِيح والملائكة عَلَى الأرض بواسطة أتباعه الَّذِين اختطفهما لمقابلته (١ تس ٤: ١٥- ١٧).

وعَلَى ذلِكَ فإنه فِي ع. ج، كان لكتبة مَا بين العهدين تأثيرًا أعظم مما توقعوه، وما زالت الكنيسة تمجد المَسِيحُ بإعتباره حكمة الله وتنتظره باعتباره ابْنِ الإِنْسَان، المَسِيحُ، والمَلِك الَّذِي تحدثت عَنه الكتابات الرؤيوية.

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, 1983; J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., 1985; J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 1981; H. Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. I, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, 1982; R. E. Murphy, *The Tree of Life*, 1990; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 1980; J. Wood, *Wisdom Literature*, 1967.

ديفيد جي. كُلّارك *David G. Clark*

حديد ← #١٣٦٦ (בַּרְזֶל، حديد)

7175	פֶּסַח

الفِصْح

ع. ق الكلمة عبر. פֶּסַח [*pesaḥ*] (#٧١٧٥) ترد فِي عبارات متنوعة لوصف العيد الَّذِي يحتفل فيه بَنُو إِسْرَائِيل بذكرى خُرُوجهم مِنْ مِصْر. وقد سُمىّ "فِصْحُ الرَّبّ" (לַיהוָה פֶּסַח [הוּא]) وذلِكَ فِي خر ١٢: ١١، ٢٧؛ لا ٢٣: ٥؛ عد ٢٨: ١٦؛ وبنفس الطريقة الَّتِي تُوصف بها الطقوس الدينية المماثلة الأخرى (مثل؛ السبت [خر ١٦: ٢٥]؛ السنة السبتية [خر ٢٣: ١٠؛ لا ٢٥: ٢- ٧]؛ النذير [عد ٦: ٢، ٥، ١٢]. وكذلِكَ هناك إشارة أيضًا إلى ذَبِيحَةُ الفِصْح، خر ١٢: ٢٧، זֶבַח־פֶּסַח)، وذَبِيحَةُ عِيدِ الفِصْح (خر ٣٤: ٢٥ זֶבַח חַג הַפָּסַח). وكَلْمة פֶּסַח ترد دائمًا بصيغة المفرد، باستثناء ٢أخ ٣٠: ١٧، حيث وُجدت الكَلِمة بصيغة الجمع פְּסָחִים، وحيث كَانَت تشير إلى حملان الفِصْح، أي حيوانات الفِصْح بالفعل وليس إلى العيد بصفة عامة (انظر أيضًا فِي ٢أخ ٣٥: ٧- ٩). وقد استُخدمت أفعال مختلفة عديدة مع كَلِمة פֶּסַח، مثل זָבַח (تذبح) (تث ١٦: ٢)، עָשָׂה (يعمل، يؤدى، عد ٩: ٢)، שָׁחַט (اذبح، ٢أخ ٣٥: ٦)، אָכַל (اكُل، ٣٠: ١١٨).

١. أصل الكَلِمة وتاريخها مِنْ الأمور غير المؤكدة. والفعل פָּסַח يرد ٧ مرات فقط فِي ع. ق. (← ٧١٧٤). وثلاث مرات مِنْ هذه فِي سياقات ليس لها علاقة بالفِصْح، ومن الجلي أنها كَانَت فِي هذه السياقات تشير إلى الرقص، وإلى العرج، أوْ أن يصبح "أعرج" (٢صم ٤: ٤؛ ١مل ١٨: ٢١، ٢٦). والمرات الأخرى فِي خر ١٢: ١٣، ٢٣، ٢٧؛ إش ٣١: ٥)، لا تتناغم بسهولة مع هذه الفكرة (لكن قا؛ *CHALOT*, 294). واستعمالها فِي إش ٣١: ٥، حيث تأتي مناظرة لأفعال لها معنى "يدافع" أوْ "يحمى"، اقترح معنى مماثلاً فِي خر ١٢ (انظر هامش ترجمة *NEB*، خر ١٢: ١٣، تأتي حذرة بالنسبة لِهذا الأمر). وثمة اقتراحات أخرى شملت جذورًا أكادية، وأشورية، وعربية، لكنها تأتي عَلَى أسس واهية واحتمال الاستعارة المباشرة أمر مستبعد (لتحليل الآراء المختلفة انظر Segal, 95-101). وأكثر التفاسير قبولاً مَا زال هُوَ الَّذِي ورد فِي خُرُوج ١٢، والمعنى هُوَ أن الله "عرّج" أوْ "عبرعن" بيوت بنى إِسْرَائِيل" حين قام بدينونته ضد المِصْريين.

٢. الشَّرِيعَة الخاصة بالفِصْح نجدها فِي خر ١٢: ١- ٢٨؛ ٤٣- ٤٩؛ ١٣: ٣- ١٠؛ ٢٣: ١٥؛ لا ٢٣: ٥- ٨؛ عد ٢٨: ١٦- ٢٥؛ تث ١٦: ١- ٨. والرابطة بين الفِصْح والعيد الَّذِي طلب بَنُو إِسْرَائِيل مِنْ فِرْعَوْن السماح لهم بالاحتفال به (خر ٥: ١؛ ٨: ١، ٢٧؛ ١٠: ٩) كَانَت دائمًا مِنْ الأمور المسلم بها، غير أنه لَمْ يكن هناك دليل ملموس عَلَى صحة هذا التخمين. والأعياد الدينية، ومن بينها تِلْكَ الَّتِي فِي طبيعتها الحج والزيارة ربما كَانَت بالفعل مِنْ سمات الْحَيَاة الدينية قبل الْخُرُوج. والتفاصيل الكاملة الخاصة بالفِصْح نجدها فِي خر ١٢: ١- ١٣: ١٠، والتي وصفت التعليمات الإلهية لمُوسَى (١٢: ١- ٢٠ و٤٣- ٥١)، وقد تبعها قيام مُوسَى بنقل هذه الشّرائع إلى الشيوخ (١٢: ٢١- ٢٧؛ ١٣: ٣- ١٠)، وتتضمن إشارة مقتضبة إلى تعليمات الرَّبّ (١٢: ٢٨). ومن الجلى أن الأمر كَانَ يتضمن عيدًا كبيرًا وَاحِدًا، يشمل الفِصْح وعيد الفطير، والَّذِين- بالرغم مِنْ أنهما منفصلان، إلاّ أنه كَانَ يُحتفل بهما الواحد تلو الآخر مباشرة. وكَانَ الاحتفال بالفِصْح يبدأ مساء الرابع عشر مِنْ شَهْر أبيب (دُعى نِيسان بعد ذلِكَ) وذلِكَ بعيد الفطير الَّذِي يستمر طوال السبعة أيَّام التالية (مِنْ ١٥- ٢١ أبيب). والمصطلحان اللذان يطلقهما ع. ق عَلَى العيدين: חַג הַמַּצּוֹת (خر ٣٤: ١٨)، חַג הַפָּסַח (خر ٣٤: ٢٥) استخدمهما يوسيفوس أيضًا ("عيد الفطير" ... والذي نسميه نحن الفِصْح"، Josephus, *Ant* 14:2:1)، وفي الأناجيل الأزائية فِي ع. ج (مت ٢٦: ٢، ١٧؛ مر ١٤: ١؛ لو ٢: ٤١؛ ٢٢: ١).

وكَانَ الفِصْح فِي الأساس عيدًا محليّا. حمل بلا عيب (سواء كَانَ خروفاً أم معزاة) كَانَ يتم اختياره قبل العيد بأربعة أيَّام ثم يذبح "عِنْدَ غُرُوب الشّمْس" (انظر تث ١٦: ٦، فِي الرابع عشر مِنْ الشَّهْر، وأثناء العيد المشترك، عيد الفِصْح، وعيد الفطير، لَمْ

يكن يُسمح بإستخدام الخمير (قا؛ ١٦: ٣) أَوْ يُسمح بتواجده فِي البيوت. وكَانَ يُرش مِنْ دم الحيوان عَلَى العتبة العليا والقائمتين، وقد تم إلغاء هذا الرش بالضرورة حين أصبح يتم الاحتفال بالعيد فِي الْمُقَدَّس المركزى، ورِبما استُبدِل بالرش عَلَى المذبح (قا؛ ٢أخ ٣٥: ١١). ثم بعد ذلِكَ كَانَوا يأكُلون دم الذَبِيحَة كُلّها مع الفطير (מַצּוֹת) فِي تِلْكَ الليلة مع أعشاب مُرّة (מְרֹרִים)، حيث يأكله المشاركون وكأنهم عَلَى أهبة السفر. ولا يجب أن تُكسر أية عظمة مِنْ عظام الحيوان، وما يتبقى حَتَّى الصباح التالى كَانَ يتم حرقه. والفِصْح الأصلى كَانَ يؤكَل وقوفاً، حيث المشاركون يكونون متأهبين للرحيل فِي عجالة مِنْ مِصْر، غير أنه لَمْ يُذكر أي وصف للوضع فِي الإشارات اللاحقة. وكَانَ يشترك فِي هذا كُل جماعة بنى إِسْرَائِيل، وكَانَ يُسمح للغرباء والعبيد بالمشاركة شريطة أن يكونوا قد اختُتنوا (خر ١٢: ٤٣، ٤٨).

والشّرَائع اللاحقة عدّلت مِنْ هذه المطالب مِنْ بعض النواحى. وما جاء فِي لا ٢٣: ١١ توقع الإقامة فِي أَرْض كَنْعَان، بطلب تقديم حزمة أَوَّل حصيد مِنْ القمح فِي وقت الفِصْح. أَمَّا بالنسبة لغير القادرين عَلَى المساهمة فِي الوقت المعين (سواء كَانَ بسبب الغياب، أَوْ بسبب النجاسة الطقسية) فبمقدورهم أن يفعلوا هذا بعد ذلِكَ بشّهر (عد ٩: ٩- ١٣). والتشريع المذكور فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، بالرغم مِنْ أنه ليس بالتفصيل الَّذِي ورد فِي خر ١٢- ١٣، إلاّ أنه يختلف عن ذلِكَ الإجراء مِنْ عدة نواح. رأت الاحتفال فِي الْمُقَدَّس المركزى (”الْمَكَانِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ“، تث ١٦: ٢)، وعَلَى ذلِكَ يؤكد العيد عَلَى أن إِسْرَائِيل أصبحت أُمَّة واحدة أَوْ أسرة واحدة كبيرة أمام الله- والشرّط الخاص بنوعية الحيوان المسموح به يبدو وأنه قد وُسّع، فأصبح أي حيوان مسموحًا به مِنْ الغنم أَوْ البقر (١٦: ٢). ولعل هذا سُمح به مِنْ أجل التسهيل عَلَى السِبْطين ونصف السِبْط الَّذِين كَانَوا يعيشون فِي أراضى عَبْر الأُرْدُنّ، ممن كَانَوا قد امتلكوا أراضيهم بالفعل وكَانَوا أثرياء بالفعل مِنْ ناحية امتلاكهم المواشي (قا؛ ٣: ١٩).

٣. وهناك فقط دليل متناثر يتعلق بحفظ إِسْرَائِيل الإحتفال بالفِصْح بعد دخولهم أَرْض كَنْعَان. ولقد عُمل طقس الختان فِي الْجِلْجَال، وحافظ بَنُو إِسْرَائِيل عَلَى الاحتفال بالفِصْح فِي الرابع عشر مِنْ أَوَّل شهور السنة (يش ٥: ١٠- ١١). وأثناء حكمه، كَانَ سُلَيْمَان يقدم ذَبَائِح محرقة وذَبَائِح سلامة ثلاث مرات فِي السنة (١مل ٩: ٢٥)، والتي فسرها كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام بعد ذلِكَ بأنها الأعياد السنوية الثلاثة الَّتِي أوصى بها مُوسَى- وهي عيد الفطير، وعيد الأسابيع، وعيد المظال (٢أخ ٨: ١٣). ومن المفترض أن عيد الفطير يتضمن عيد الفِصْح أيضًا.

كما يقدم كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام أيضًا الدليل عَلَى احتفالات ثلاثة هامة أخرى خاصة بالفِصْح. الاحتفالان الأوَّليان كَانَا أثناء فترة النهضة الروحية فِي يَهُوذَا أَيَّام حكم كُل مِنْ حَزَقِيَّا، يُوشِيَّا، وفي كلّتا الحكايتين (٢أخ ٣٠: ١- ٢٧؛ ٣٥: ١- ١٩، قا؛ ٢مل ٢٣: ٢١- ٢٣) أشير للطبيعة الفريدة لهذه الاحتفالات. وبالنسبة للفِصْح عَلَى أَيَّام حَزَقِيَّا، فقد غيرّ التاريخ إلى الشَّهر الثاني- وهذا استنادًا إِلَى مَا جاء فِي عد ٩: ١٠- ١١ بسبب نقص الْكَهَنَة المكرسين، مِنْ جهة، ولحقيقة أن الشَعْب لَمْ يكن قد تجمع بعد فِي أُورُشَلِيم. وبعد العودة مِنْ السبي، كَانَ الشَعْب يحتفل بالفِصْح بعد تدشين الهيكل، وهذا يبين عودة الأنشطة الطبيعية الخاصة بالهيكل (عز ٦: ١٩- ٢٢). وقد ذُكر أن هذا كَانَ يتم وسط مظاهر الفرح والتهليل، وهذه كَانَت أيضًا سمة الاحتفال بالفِصْح أنه لا توجد إشارة واضحة إلى الفِصْح فِي أسفار الأَنْبِيَاء، باستثناء وصف حَزَقِيَّا للإحتفال بالفِصْح فِي الهيكل بعد استعادته (حز ٤٥: ٢١- ٢٤). وهناك إشارات فِي الأَنْبِيَاء إلى الأعياد (إش ٣٠: ٢٩؛ هُوَ ٢: ١١ [١٣]؛ ٩: ٥؛ ١٢: ٩؛ عا ٥: ٢١؛ ٨: ١٠)، غير أنه ليس هناك مَا يؤكد أن هذه الأعياد كَانَت تشمل عيد الفِصْح.

٤. وأهمية الفِصْح يمكن أن نلمسها فِي طرق عديدة. كَانَ الفِصْح الأَوَّل توقعًا لخلاص الله لشَعْبه مِنْ الضربَّة الأخيرة الَّتِي هي موت الأبكار فِي كُل بيت فِي مِصْر. وبواسطة دم ذَبِيحَة الفِصْح البديل تم تجنب الخطر بالنسبة للإسْرَائِيليين، وقد خلّص الله شَعْبه (لاحظ إستخدام נָצַל فِي خر ١٢: ٢٧، كما فِي الوعد الأصلى [٦: ٦). وقد رُش مِنْ الدم عَلَى العتبة العليا والقائمتين بالنسبة لكُل بيت، وهنا كَانَ الفِصْح يمثل ذَبِيحَة الخَطِيَّة. وعَلَى غرار كُلّ الذَبَائِح الأخرى، كَانَت ذَبِيحَة كفارية. لقد سُكب دم حيوان بلا عيب، أي ليس معرضاً للموت، وبذلِكَ تم فداء حَيَاة أخرى كَانَت تحت الدينونة. والمستفيدون تم فداؤهم بالدم، ليس مِنْ دينونة الله فحسب، بل ليصبحوا خاصة الله.

والاحتفالات السنوية التالية، كَانَ الغرض منها تذكير المشاركين فيها بالحدث التاريخي الَّذِي بواسطته افتُدوا مِنْ العبودية فِي مِصْر. وسمات الاحتفال دعمت الأهمية الكُلّية للاحتفال، وتذكر الخلفية التاريخية. وعَلَى سبيل المثال، إستخدام الفطير (الَّذِي سُمّى فِي تث ١٦: ٣ ”خُبْزَ الْمَشَقَّةِ“) وكَانَ يرمز إِلَى الانفصال عن كُل الفساد الطبيعى، كما يذكر بالعجالة الَّتِي كَانَوا عليها لدى خُرُوجهم مِنْ مِصْر، فِي حين أن إستخدام الأعشاب المرّة كَانَ يشير إِلَى مرارة عبوديتهم. وقد تضمن الطقس ناحية تعليمية، ولِذلِكَ كَانَ تاريخ الخلاص يُتلى فِي كُل فِصْح، حيث يلفت الانتباه إلى أن الله استثنى بيوت بنِي إِسْرَائِيل حين ضرب أبكار المِصْريين، ولِذلِكَ يجب افتداء كُل ولد بكر فِي إِسْرَائِيل (خر ١٢: ٢٥- ٢٧؛ ١٣: ١٤- ١٥).

والأسئلة الخاصة بالطقس أدت للتعبير هاجاداه *Haggadah* (حرفيًا: يُوضّح، يخبر) والَّذِي أصبح بعد ذلِكَ بوقت طويل التعبير الَّذِي يُطلق عَلَى الكتاب الَّذِي يشرح أهمية الفِصْح. والطبيعة الاحتفالية للفِصْح كَانَ لها أهميتها. وعَلَى العكس مِنْ ذَبَائِح الخَطِيَّة، كَانَ احتفالاً جماعياً، وليس فردياً، وهذا، إِلَى جَانِب حقيقة أنه كَانَ يُؤكُل، فمن ثم جعله هذا أقرب فِي طبيعته إِلَى ذَبَائِح السَّلاَمَة. ومثل ذَبَائِح السَّلاَمَة الأخرى، كَانَ علامة عَلَى شركة عهد مع الله. وأية أهمية متوقعة للفِصْح بالنسبة للمشاركين فيه لابد وأن تكون قد اعتمدت عَلَى التعليم الكهنوتي والنبوى، إِلَى جَانِب عدم كمال الذَبِيحَة نفسها أساسًا، وعَلَى ذلِكَ فهذا يلفت الانتباه إِلَى الاكتمال الأُخروى.

ب. ت بعد أن تمت **سب.** كَانَ اليهود قد إعتادوا عَلَى تسمية الفِصْح باسمه الآرامي *pisha’*، وقد استُخدمت هذه الكُلّمة

فِي سبب. ترجمة لكَلِمة פֶּסַח، غير أنه فِي ٢أخ؛ إر ٣١: ٨ استُخدمت كَلِمة φασεκ ولقد حدثت تغييرات كبيرة فِي الاحتفال بالفِصْح فِي فترةٍ مَا بين العهدين، وفي فترة ع. ج، ولا سيما بعد خراب الهيكَل الثانى. ومقالة المشنا *Pesahim* تتضمن هذه التطورات التِي تم جمعها وتصنيفها.

أعياد& احتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥ^anukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* ¹] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ᵃṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أوْ ذَبيحَة الفِصْح، #٧١٧٥)، [← الفِصْح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō' š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō' š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*ḥag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت: لاهوت**]).

الببليوجرافيا

TDNT 5:896-904; T. H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions*, 1949; T. F. Glasson, "The 'Passover,' a Misnomer: The Meaning of the Verb PASACH," *JTS* 10, 1959, 79-84; M. Haran, "The Passover Sacrifice," SVT 23, 1972, 86-116; H.-J. Kraus, "Zur Geschichte des Pasah-Massot-Festes im AT," *EvT* 18, 1958, 47-67; H. G. May, "The Relation of the Passover to the Feast of Unleavened Cakes," *JBL* 55, 1936, 65-82; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from Earliest Times to A. D. 70*, 1963; R. de Vaux, AncIsr, 1961, 484-93.

ألان هارمان *Allan Harman*

مرعى ← #٨٢٨٦ (רָעָה¹ [*rā'â*¹]، يطعم، يرعى الماشية، راع، يأمر)

سبيل ← #٢٠٠٥ (דָּרַךְ [*dārak*]، يدوس، يزحف)

رصيف ← #٨٣٦٧ (רִצְפָּה [*riṣᵉpâ*]، رصيف، حجر/ رصيف من الفسيفاء)

دفعة ← #٨٩٦٦ (שָׁלֵם¹ [*šālēm*¹]، يفي دينًا، يكافئ، يجازى، يُسالم)

سلام ← #٨٩٣٤ (שָׁלוֹם [*šālôm*]، سلام، ازدهار، صحة، خلاص)

ذَبيحَة سلام ← #٨٩٦٨ (שֶׁלֶם [*šelem*]، ذَبيحَة استقرار)

اختراق ← #٥٧٣٧ (נָחַת [*nāḥat*]، يجتاز، يخترق، يستقر)

شَعْب ← #٦٦٣٨ (עַם¹ [*'am*¹]، شَعْب، شعوب، مواطنون)

بصيرة ← #٢٦٠٠ (חָזָה [*ḥāzâ*]، يرى، يفهم، يدرك، يلاحظ)

كمال ← #٩٤٦٢ (תָּמַם [*tāmam*]، نضج، سليم، كُلّ)

خيانة ← #٩٥٣ (בָּגַד [*bāgad*]، غدر، يخون، يغدر)

أداء ← #٧١٨٨ (פָּעַל [*pā'al*]، يعمل، ينتج، ينجز، يؤدى)

دائم ← #٤١٩ (אֵיתָן¹ [*'êtān*¹]، يفيض إِلَى الأَبَدِ، دائم، يتحمل، يثبت)

اضطهاد ← #٨١٠٣ (רָדַף [*rādap*]، يَخلف، يطارد، يضطهد)

فِلِسْطِينِيُّون

الْفِلِسْطِينِيُّونَ

ع. ق كَانَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ مِنْ ألد خصومِ إِسْرَائِيل أثناء فترة القَضَاة ومع بداية المَلَكِية. وفي سِفْر القَضَاة يظْهَارُون هم والعامونيون (قض ١٠: ٦- ٧) باعتبارِ أنهم مِنَ الشُعُوب الّتِي أصبحت ديانتهم مصيدة للإِسْرَائيليين الّذِين أوقعهم الله فِي أيدى هذه الشُعُوب عقاباً لهم. ولقد سيطر النزاع مع الفِلِسْطِينيِّين عَلَى تاريخ إِسْرَائِيل طوال القرون التالية.

١. **أصولهم:** يرد الاسم "فِلِسْطِينيُّونَ" (פְּלִשְׁתִּים) ٢٨٨ مرة فِي ع. ق، والاسم "فلستيا (פְּלֶשֶׁת) يرد ثمانى مرات. ومن هذين المصطلحينِ اشتُق التعريف الحديث وهو "فِلِسْطِين"، بالرغم مِنْ أن اشتقاقه أوْ معناه الأصلى غير معروف.

ويبدو أن أصول الْفِلِسْطِينيِّين ترجع إلى الجزر الساحلية لبحر إيجة، بما فِي ذلِك جزيرة كريت. وفي حز ٢٥: ١٥-١٦؛ صف ٢: ٤- ٥، تأتي كَلِمة الكَرِيتِيِّينَ، (أي أهل كريت) فِي توازن شعرى بالْفِلِسْطِينيِّين. والفِلِسْطِينِيُّونَ مرتبطونٍ بشكل خاص (فِي إر ٤٧: ٤؛ عا ٩: ٧) بـ "كَفتُور" وهي كَلِمة ترد فِي الوثائق المسمارية بعدة لغات عَلَى أنها "كفتارا"، وفي النصوصِ المِصْرية باسم "كفتيو"، والتي يمكن القول إنها كريت أوْ الأراضى المحيطة بها. وتبين المقارنة بين مَا جاء فِي تث ٢: ٢٣؛ ١صم ٣٠: ١٤ أن الكَفتُوريين يجب تعريفهم بأنهم الكريتيون.

وجاء فِي عا ٩: ٧ أن الرَّبّ أحضر الْفِلِسْطِينيِّين مِنْ كَفتُور بنفس الطريقة الّتِي أحضر بها الإِسْرَائيليين مِنْ مِصْر. وهذا يُستخلص منه أن كَفتُور قد لا تكون المَوطن الأساسى للفِلِسْطِينيين، بالنظر إلى أن مِصْر لَمْ تكن أيضًا أصل بلاد الإِسْرَائِيليين. وهذا يتطابق مع المعلومات الّتِي ذُكرت فِي تك ١٠: ١٣- ١٤، والتي تتحدث عن الفِلِسْطِينيِّين بأن أصلهم يرجع إلى المِصْريين عن طريق الكسلوجيم. ولعل "الكسلوجيم" هم أسلاف الْفِلِسْطِينيِّين قبل أن يذهبوا إلى كَفتُور، والإشارة إلى أن أصلهم مِنْ مِصْر، قد تعكس حقبة أن أحفادهم استقروا فِي وقت لاحق فِي كَنْعَان عَلَي يد المِصْريين إبان حكم رمسيس الثالث، وإما أنهم ذهبوا إلى كَفتُور مِنْ مِصْر.

وتك١٠ يربط الْفِلِسْطِينِيِّين بشعوب حَامِيّة مختلفة ومن بينهم الْكَنْعَانِيُّون (تك ١٠: ٦- ٢٠)، وليس بأبناء يافث الهندو- أوروبيين الَّذِين هم مِنْ الأراضى الساحلية أَوْ الجزائر (١٠: ٢- ٥). وهذا يوحي بأن الفِلِسْطِينِيِّين لَمْ يكونوا جماعة واحدة مِنْ أصل واحد، أَوْ أنهم كَانُوا يعيشون فِي فترة واحدة مِنْ الزمن فِي جنوب غربى كَنْعَان. بل يبدوا أنهم كَانُوا بالأحرى اندماجاً لشعوب عديدة مختلفة، وأن الفِلِسْطِينِيِّين هم مِنْ سلالة الكسلوجيم، ولِذَلِكَ فهم مختلفون عن أولئك الَّذِين جاءوا مِنْ كَفْتُور. وهذا يتناغم مع صورة الْفِلِسْطِينِيِّين الَّتِي كشفت عنها الحفريات الأثرية.

٢. **المصادر الأدبية**. خارج نطاق الكتاب الْمُقَدَّس يظهر الْفِلِسْطِينِيُّونَ فِي العديد مِنْ الإشارات الهامة فِي الكتابات المِصْرية فِي العصر البرونزى المتأخر، أثناء فترة الْقُضَاة الكتابية. ولقد ذكروا لأول مرة بمعرفة فِرْعَوْن مِصْر، رمسيس الثالث (١١٨٤- ١١٥٣ ق م) والَّذِي فِي السنة الثامنة مِنْ حكمه (١١٧٦ ق. م) قام بشن معارك أَرْضية وبحرية بين المِصْريين وشَعْب كَانَ يُدعى "شعوب الْبَحْر". ومن بين هذه الشُّعُوب، كَانَت هناك مجموعة تُعرف باسم "الفلست"، الَّذِين عرفهم الدارسون بأنهم الْفِلِسْطِينِيُّونَ المذكورون فِي الكتاب الْمُقَدَّس. وكَانَ هذا وقت فوضى عارمة انتابت جَمِيع أنحاء شرقى الْبَحْر الأبيض المتوسط، وكَانَ الفِلِسْطِينِيُّونَ، وغيرهم مِنْ "شعوب الْبَحْر" يشكِّلون جزءًا مِنْ الانتفاضات المريعة. وكَانَ رمسيس يتباهى بالانتصارات العظيمة الَّتِي حققها عَلَى "شعوب الْبَحْر"، وأخيرًا، سمح للفلسطينيين– مع جماعات أخرى- بالإقامة فِي جنوب غربى كَنْعَان، والتي كَانَت هي بالفعل المنطقة الَّتِي وُجد فيها فِي السنوات التالية الْفِلِسْطِينِيُّونَ الَّذِين ورد ذكرهم فِي سِفْرى الْقُضَاة وصَمُوئيل.

والسجل المكتوب الوحيد عن اتصالات الفِلِسْطِينِيِّين بإسْرَائِيل جاء مِنْ الكتاب الْمُقَدَّس. ولا تُوجد كتابات فِلِسْطِينية واضحة عن تاريخهم القديم، أمَّا الإشارات الأخرى غير الكتابية فلا تربط بينهم وبين الإسْرَائيليين بأية طريقة ذات مغزى.

٣. **الآباء الأَوَّلون والْفِلِسْطِينِيُّونَ**. أقدم اتصالات جاءت حين كَانَت لإبْرَاهِيم وابْنُهُ إِسْحَاق العديد مِنْ اللقاءات مع الفِلِسْطِينِيِّين (تك ٢٠: ١- ١٨؛ ٢١: ٢٢- ٣٤؛ ٢٦: ١- ٣٣). وفِي مناسبات مختلفة فِي أَرْض فِلِسْطِين، فِي جرار، وقد حاول كل مِنْ الأب وابْنُهُ أن يقول عن زوجته أنها أخته، خشية أن يأخذها الْمَلِك الفِلِسْطِيني لنفسه. ولكن الفِلِسْطِيني تصرف بشرف فِي كلْتَا الحالتين، وانتهى كلّ مِنْ الحادثتين بطريقة ودية. ولكن الخلافات نشبت بعد ذلِك، بين كلّ مِنْ الآباء الأَوَّلين والْفِلِسْطِينِيِّين حول الحقوق فِي المِيَاه، ولكن هذه الخلافات تم حلّها أيضًا.

وكثيرون مِنْ الدارسين يرون تعارضًا بين السجلات الأثرية الَّتِي ترجع تاريخ دخول بنى إِسْرَائِيل أَرْض كَنْعَان إلى وقت مَا بعد سنة ١٢٠٠ ق. م، والسجلات الَّتِي ذكرت فِي سِفر التكوين والتِي تبين اتصالاتهم بالآباء الإسْرَائيليين. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، وعَلَى ضوء مَا ذكر آنفًا بخصوص أصل الفِلِسْطِينِيِّين، أي، أنهم كَانُوا جماعة مختلطة، جاءوا مِنْ جهات مختلفة وفي أوقات مختلفة، الأمر الَّذِي يجعلنا نتصور بسهولة أنه لَمْ تكن هناك علاقة جينية.... بين الْفِلِسْطِينِيِّين الأوائل مع هؤلاء الْفِلِسْطِينِيِّين الأخيرين، ولكنهم ذابوا فِي هؤلاء الآخرين عِنْدَما دخلوا فِلِسْطِين (قا؛ Howard, "Philistines," 237-38). والإشارة إلى "طريق أَرْض الفِلِسْطِينِيِّين" فِي خُرُوج ١٣: ١٧، تشير إلى مجموعات "الْفِلِسْطِينِيِّين" الَّذِين كَانُوا بالفعل فِي كَنْعَان، قبل التدفق الْكَبِير لِلْفِلِسْطِينِيِّين بعد سنة ١٢٠٠ ق. م، وإما أنها تمثل "تحديًا" "تحريريًا" تم فِي وقت لاحق استُخدم فيه الاسم الأخِير لهذه المنطقة، وهو إلى حد مَا مشابه لنوعية تحديث الأَسْمَاء الَّتِي نراها فِي تك ٢٣: ٢ (اسْم حَبْرُون السابق كَانَ "قَرْيَة أَرْبَع")، أَوْ فِي ٢٨: ١٩؛ ٣٥: ٦ (اسْم بَيْت إِيل السابق كَانَ لوز).

٤. **الْفِلِسْطِينِيُّونَ والْمَلَكية**. فِي وقت لاحق، أثناء فترة الْقُضَاة، كَانَ الفِلِسْطِينِيُّونَ ألد خصوم إِسْرَائِيل، ولقد استخدمهم الله كأدوات لاختبار إسْرَائِيل (قض ٢: ٦- ٣: ٦). وكَانَ الفِلِسْطِينِيُّونَ مِنْ الأمَم الوثنية وهي الأمَم الَّتِي تحوّل الفِلِسْطِينِيُّونَ إلى آلهتهم، وهي الأمَم الَّتِي باعهم الرَّبّ لها، والَّذِين خلصهم الله منها أيضًا (١٠: ٦ و٧ و١١).

وأكبر صراع بين الْفِلِسْطِينِيِّين والإسْرَائيليين نشب حين كَانَ شَمْشُون قاضيًا لإسْرَائِيل (قض ١٤- ١٦)، بالرغم مِنْ أن شَمْجَرُ بْنُ عَنَاة القَاضى قتل ستمائة فِلِسْطِيني بِمِهْمَاز بَقَر (٣: ٣١). وعَلَى الرغم مِنْ أن شخصية شَمْشُون لَمْ ترقَ لأنْ تكون شخصية مثالية، إلاّ أن الله استخدمه لتحقيق مآربه ضد الْفِلِسْطِينِيِّين، الَّذِين كَانُوا يحكمون إسْرَائِيل فِي ذلِكَ الحين (١٣: ٥؛ ١٤: ٤).

وسرعان مَا عاد الْفِلِسْطِينِيُّونَ بعد شَمْشُون إلى إذلال إسْرَائِيل. وفي غضون بضع سنوات، كَانَ لهم التفوق العسكرى الَّذِي لامراء فيه عَلَى إسْرَائِيل، الأمر الَّذِي استمر لعدة عقود. ومن بين أمور أخرى، احتفظوا بالسيطرة عَلَى الأعمال المعدنية وصناعة الأسلحة (١صم ١٣: ١٩- ٢١).

وأول المعارك المسجلة مع إسْرَائِيل بعد فترة شَمْشُون كَانَت معركة مصيرية. وقد دارت رحاها فِي الجزء الشِّمَالى الشَّرقى مِنْ فِلِسْطِين، بين أفيق وحجر المَعُونة وقد هُزم الإسْرَائيليون، وتم الاستيلاء عَلَى تَابُوت العهد (١صم ٤). وكَانَ لوجود تَابُوت العهد لدى الْفِلِسْطِينِيِّين عواقب وخَيْمَة ألمت بهم، عَلَى ذلِكَ، اضطروا إلى إعادته إلى الإسْرَائيليين بناء عَلَى نصية كهنتهم وعرافيهم (ص. ٥- ٦). ويبدو أن الْفِلِسْطِينِيِّين كَانُوا يعرفون شُهْرة إلَهَ إسْرَائِيل، بالنظر إلى أنهم أشاروا فِي سِفر الْخُرُوج إلى انتصاره عَلَى المِصْريين (٦: ٦)، وإلى "الآلِهَة" الَّذِينَ أَنْزَلُوا بِمِصْرَ كُلَّ صُنُوفِ الضَّرَبَاتِ فِي الْبَرِّيَّةِ (٤: ٨).

وآخر قضاة إسْرَائِيل، وهو صَمُوئيل، قاد الشَعْب فِي التصدى لغارة أخرى شَنها الْفِلِسْطِينِيُّونَ بالقرب مِنْ المصفاة (١صم ٧: ٧- ١١). وبعد انتصار مذهل ساد الهدوء ربوع الأَرْض، واستعادت إسْرَائِيل المُدن والأراضى الَّتِي كَانَ الفِلِسْطِينِيُّونَ قد استولوا عليها.

أمَّا المَعركة التالية الَّتِي تضمنتها السجلات بين الْفِلِسْطِينِيِّين والإسْرَائيليين جاءت بعد أن طلبت إسْرَائِيل مَلِكًا، وأجيب طلبها (١صم ١٣- ١٤). أمَّا يونَاثَان- وهو ابن شَاوُل- فقد هزم فِي

البداية حَامية عسكرية فِي جبع عَلَى مقرَبَة مِنْ مِدِّينته جبعة (١٣: ٢- ٤). بعد ذلِكَ جمع الْفِلِسْطِينِيُّونَ جيشًا كبير العدد، جيد التجهيز بالمعدات، وحسن التنظيم، وذلِكَ لمواجهة إِسْرَائِيل، ولكنهم لقوا هزيمة منكسرة فِي المَعركة الَّتِي تبعت ذَلِكَ عِنْدَ الممر المتاخم لمخماس (١٤: ١٣- ٢٣). وبعد ذلِكَ، كَانَت هناك معارك مستمرة لشَاوُل مع الفِلِسْطِينِين طوال مدة ولايته كمَلِك (١٤: ٥٢). ولم تتخلص إِسْرَائِيل منهم إلاّ بعد أن قام دَاوُد كالمخلص الَّذِي عينه الله لهذا الغَرض.

وكَانَت أوَّل مواجهة بين دَاوُد والْفِلِسْطِينِيِّين هي المواجهة الَّتِي تمت بينه وبين جُلْيَات، البطل الفِلِسْطِينِيَّ الَّذِي تحدى إِسْرَائِيل مِنْ مبارزة واحد فِي مواجهة واحد فِي وَادِي البطم الواقع غربى أورُشَلِيم (١صم ١٧). وقتل دَاوُد جُلْيَات ودحر الْفِلِسْطِينِيِّين، وتقهقروا منسحقين إلى مُدُنهم فِي جتّ وعَقْرُون.

ونتيجة ذلِكَ، أصبح دَاوُد بطلاً فِي إِسْرَائِيل، وواصل نجاحاته ضد الفِلِسْطِينِيِّين (١صم ١٨: ٢٠- ٣٠، ١٩: ٨). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ ظلوا لسنوات كثيرة مصدر تهديد لإِسْرَائِيل. وقد أنقذ دَاوُد قعيلة مِنْ هجوم إِسْرَائِيلي (٢٣: ١- ٥)، وبعد ذلِكَ حاربهم شَاوُل حين شنّوا غارة عَلَى أرْض إِسْرَائِيلية (٢٣: ٢٧- ٢٨). وقد لجأ دَاوُد إلى أراضى فِلِسْطِينية مرتين هرباً مِنْ شَاوُل (٢١: ١٠- ١٥؛ ص. ٢٧ و٢٩). وقد لقى شَاوُل حتفه عَلَى أيدى الفِلِسْطِينِيِّين (ص. ٣١)، الَّذِين مثلوا بجثته، وسمروه عَلَى سور بيت شَاوُل، وعلّقوا سلاحه فِي هيكَل الإلهة عَشْتَارُوث (٣١: ٨- ١٠).

واصل دَاوُد عِنْدَئِذ المَعركة ضد الْفِلِسْطِينِيِّين. وبعد أن دعّم سلطته واستولى عَلَى أورُشَلِيم مِنَ اليبوسيين، قام الفِلِسْطِينِيُّونَ ضده، حيث رأوا فيه تهديدًا لهم. وقد هزمهم فِي مواجهتين منفصلتين فِي وَادِي الرَّفَائِيِّين (٢صم ٥: ١٧- ٢٥). وفي وقت لاحق، نجح فِي إخضاعهم بشكْلٍ كلّى تقريبًا، واستولى عَلَى الكثير مِنْ أراضيهم (٨: ١، ١٢). وبعد ذلِكَ، قهرهم هُوَ ورجاله الأشرّار مرة ثانية. فضلاً عن اربعة مِنْ عمالقتهم- وذلِكَ فِي العديد مِنَ المواجهات (٢١: ١٥ و١٨- ٢٢).

وإستخدام دَاوُد مرتزقة مِنْ الجلادين والسعاة، أى الَّذِين كَانَوا مِنَ الكريتيين والفِلشيتم (أى مِنَ الْفِلِسْطِينِيِّين أوْ مجموعات متحدين معهم بشكْلٍ وثيق) ورجال مِنْ مَدِينَة فِلِسْطِينية هي، جت (٢صم ١٥: ١٨) بل إن أحد قواده المخلصين كَانَ مِنْ جت (١٥: ١٩- ٢٢). وقائمة أبطال دَاوُد تشهد بالمعارك المستمرة مع الفِلِسْطِينِيِّين طوال حياته (٢٣: ٩- ١٦).

ولقد استأصل دَاوُد شأفة التهديد الفِلِسْطِينِي تمامًا. وانفراط عقد تحالف المُدُن الخمس: أشدود، عَقْرُون، غَزَّة وجَت. والإشارة إلى فِلِسْطِين بعد ذلِكَ، تبين أنهم تفرقوا، كلّ مَدِينَة إلى حال سبيلها. وقد ظهرت كخصوم لحَزَقِيَّا (٢مل ١٨: ٨)، يَهُوشَافَاط (٢أخ ١٧: ١١)، يَهُورَامَ (٢١: ١٦- ١٧)، عزيا (٢٦: ٦- ٧)، وآحاز (٢٨: ١٨). وبين آونة وأخري نقرأ عنها فِي سجلات ملوك بلاد مَا بين النَهْرين ومِصْر، والَّذِين غزوا كَنْعَان، ولكنها لَمْ تظهر بعد ثانية كقوة سياسية أوْ عسكرية لها أهميتها.

٥. **ثقافة فِلِسْطِين**: يمكننا أن نعرف عادات فِلِسْطِين الدينية مِنْ خلال الكتاب المُقَدَّس والسجلات الأثرية. كَانَ للفسطينيين آلهتهم الخاصة بهم، وعَلَى رأسهم دَاجُون، الذى ورد ذكرهم عدة مرات فِي الكتاب المُقَدَّس: قض ١٦: ٢٣- ٢٥؛ ١صم ٥: ١- ٥؛ ١أخ ١٠: ١٠. وكَانَ له الهيكَل الخاص به، وكَانَ تمثاله قائمًا فيه (١صم ٥: ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لَمْ تكن عبادة دَاجُون قائمة عَلَى الْفِلِسْطِينِيِّين دون غيرهم، فقد وُجد اسْمُهُ فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق. أمَّا عَشْتَارُوث فكَانَت الإلهة الرَئِيسية، وكَانَ لها هيكَلها الخاص بها أيضًا (٣١: ١). وكَانَت تُعبد أيضًا مِنْ ثقافات أخرى فِي ش. أ. ق.. أمَّا ثالث آلهة الفِلِسْطِينِين الكبرى فهو بَعْل- زبوب، إله عَقْرُون (٢مل ١: ٢، ٣، ٦، ١٦). ومعنى اسْمُهُ "رب الذباب" وهو غير معروف عَلَى هذا النَحْوَ فِي أى مكَانَ آخر فِي ش. أ. ق.. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، مِنَ المحتمل أن يَكُونُ اسْمُهُ بالفعل بَعْل ذبول، وهذا لقب له مكَانَة رفيعة معناه "الرَّبّ الْبَعْل" أوْ "رب المساكن (السماوية)، أمَّا وأنه دُعى بَعْل زبوب، فقد دعاه ذلِكَ كاتب الأسفار النبوية بدواعى السخرية. وقد احتفظ ع. ج بصيغة "بَعْل- زبوب" (قا؛ مت ١٠: ٢٥؛ ١٢: ٢٤، ٢٧؛ مر ٣: ٢٢؛ لو ١١: ١٥، ١٨، ١٩).

وتم الآن اكتشاف عدد قليل مِنَ المعابد الفِلِسْطِينية، والتي لها العديد مِنَ السمات المميزة الَّتِي تفرق بينها وبين المعابد (الهياكَل) الكَنْعَانية. وكَانَ لدي الفِلِسْطِينِيِّين كهان وعرافون شأنهم فِي ذلِكَ شأن معظم الشُعُوب الَّتِي حولهم (إش ٢: ٦؛ قا؛ ٢مل ١: ٢). وكذلِكَ تمت اكتشافات كثيرة لأدوات العبادة الفِلِسْطِينية، الأمر الَّذِي أعطانا بعض الأفكار عن الممارسات الدينية الفِلِسْطِينية. وكَانَ مِنْ بينهما كنوس متنوعة مِنَ الخزف، وكذلِكَ حلقات وتماثيل صغيرة، وحَتَّى التوابيت الَّتِي يُدفنون فيها كَانَت تعكس نوعاً مِنَ الوعى الديني. والكثيرون مِنَ الفِلِسْطِينِيِّين كَانَوا يُدفنون فِي تَوابيت صلصالية تشبه الإِنْسَان "كَانَت تشبه آنية تخزين كبيرة، كَانَت توضع الجثث داخلَها. والثلث العلوى مِنَ التَابُوت أوْ نصفه كَانَ يتم قطعه حَتَّى يمكن أن يوضع الجسد فيه ثم يُعاد وضع الغطاء. وكَانَ يُوضع عَلَى الوجه قناع لشبه المتوفى بشكْلٍ مِنَ الصلصال ويكون عَلَى شبهه وإن كَانَ يأخذ شكْلًا غريبًا إلى حد مَا (انظر Howard, 246-49, "Philis-tines وإشارات للمزيد مِنَ العادات الدينية الفِلِسْطِينية).

وأهمية الْفِلِسْطِينِيِّين تكمن فِي قوتهم ونفوذهم أثناء فترة حرجة مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل، وهي الفترة الَّتِي كَانَت تشكِّل الجزء الأخير مِنْ عصر القُضَاة وبداية المَلكية. وكَانَوا خصوم إِسْرَائِيل الأساسيين، وأن شخصيات مثل صَمُوئِيل، شَاوُل، يونَاثَان، ودَاوُد، هؤلاء جَمِيعًا اكتسبوا شُهرتهم نتيجة انتصاراتهم عَلَى الفِلِسْطِينِيِّين.

وفي كتابات الأَنْبِيَاء يُذكر الْفِلِسْطِينِيُّونَ كرمز للشر. وتراهم عادة موضع غضب الله، وهذا مَا يتكرر فِي السياقات الأخروية (مثل؛ إش ١١: ١٤؛ حز ٢٥: ١٥- ١٦؛ عا ١: ٦- ٨؛ صف ٢: ٤- ٥؛ زك ٩: ٥- ٦)، لكنهم يظهَارُون أيضًا كأدوات يستخدمها الله لعقاب إِسْرَائِيل (إش ٩: ١٢). وقد ذهب حِزْقِيَال النَّبيّ إلى أبعد مِنْ ذلِكَ بكثير لدرجة أنه ذكر أن سلوك أورُشَلِيم كَانَ بغيضًا إلى درجة أنه حَتَّى الفِلِسْطِينِيِّين كَانَ يخجلون منه (حز ١٦: ٢٧، ٥٧).

البيبلوجرافيا

J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines,* 1985; S. Gitin, "Last Days of the Philistines," *Archaeology* 45, 1992, 26-31; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, 1982; T. Dothan and M. Dothan, *People of the Sea: The Search for the Philistines*, 1992; D. M. Howard, Jr., "Philistines," *POTW*, 1994, 231-50.

ديفيد إم . هاوارد، الإبن. *David M. Howard, Jr.*

طعن ← #٥٩١٨ (נָקַב[1] [*nāqab*[1]]، يثقب، يميز، يلعن)
كومة ← #٦١٤٨ (סָלַל[2] [*sālal*[2]]، يكوم، يحترم كثيرًا، يقاوم)

قانون

قانون أسفار الكتاب الْمُقَدَّسَ

١. كُلّمة "لائحة" تعَني لائحة قانونية للأسفار القانونية الِتي تشكُلّ الكتاب الْمُقَدَّسَ، وهذه الكُلّمة لا نجدها فِي ع. ق. والكُلّمة العِبَرِّيَّة קָנֶה، والتي يقول كثيرون إنها الاسْم الذِي اشتُقت مِنْه كُلّمة "لائحة" مَعَناها "قصبة". وفِي حين أن العلاقة بين القصبة والمادة الْمُقَدَّسَة المكتوبة ربما نشأت أساسًا مِنْ الممارسة القديمة الخاصة بعمل اللوحات فِي عصر مصنوعة القصب، وهي مرتبطة الآن باستعمالها كمَعَيار للقياس (حز ٤٠: ٥). ومِنْ هنا نشأت الفكرة القائلة بأن كُلّمة لائحة تعَني قياس مَا ينتمي إِلَى متن الكتاب الْمُقَدَّسَ.

٢. تتضمِنْ لائحة الأسفار القانونية للعهد القديم تسعة وثلاثين سِفرًا يضمها عبر. كت.. واليهودية تحسبها أربعة وعشرين سِفرًا، ولكنها نفس الأسفار التي تم عدّها عَلَى أساس حساب مختلف. وتضيف الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أربعة عشر سِفرًا أو أجزاء مِنْ أسفار تُعرف بأسفار الأبُوكريفا فِي ع. ق. وأسفار الأبُوكريفا (←) لا يتضمِنْها الكتاب الْمُقَدَّسَ البروتستانتني لأنَّهُا لم يسبق أن تضمِنْتها لائحة الأسفار القانونية اليهودية القديمة، كما أن هذه الأسفار لم يصادق عليها أي مِنْ رسل ع. ج (قا، R. L. Harris, 178-89). ولكن هذا الرأي تم تحديه بالإشارة إِلَى فقرات مِنْ ع. ج كتلك التي وردت فِي يَهُوذا ١٤ - ١٦، والتي تقبس بشكل مباشر مِنْ سِفر أَخْنُوخ. ولكن سِفر أَخْنُوخ هذا لم يكن إطلاقًا جزءًا مِنْ أسفار الأبُوكريفا. ولم يُقبل عَلَى الإطلاق كسِفر قانوني مِنْ قبل أي كنيسة مَسِيحُية أرثوذكسية مَعَروفة، بما فِي ذلِك الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. ولعل يَهُوذا اقتبس مِنْ سِفر أَخْنُوخ لأَنَّهُ تمت المصادقة عليه مِنْ قبل مَعَلمين كذبة، كان يدحضهم. وسِفر أَخْنُوخ كان يجرم نفسه بالنسبة لنفس الأشخاص الذِين كانوا يروجون له - وقد استخدم الرسول بولس هذه الطريقة عينها فِي رسالة تيطس (١: ١٢).

يتضمِنْ التلمود خمسة أسفارٍ مِنْ أسفار ع. ق وهي: نَشِيد الأنشاد، والجامَعَة، وأستِير، وأمْثَال وحَزْقِيَال - وما يُطلق عليه *Antilegomena*—والذِي كانت مدى مِنْاسبته فِي أن ضمِنْ لائحة الأسفار القانونية للعهد القديم - محل مِنْاقشة وجدل. وكانت

الاعتراضات تدور بشكلّ رئيسي حول المشاكل التي تسببها هذه الأسفار لليهودية. هل سِفر نَشِيد الأنشاد يُعد مثيرًا للشهوة الجنسية، هل يميل سِفر الجامَعَة لأن يَكُونُ متشائماً جدًا؟ لماذا تختلف تفاصيل هيكلّ حَزْقِيَال عَن تلك الخاصة بهيكلّ سُلَيْمَانَ؟ الخ. أمَّا وأن هذه الأشياء كانت موضع جدل فهذا مرده أنها كانت مِنْ قبل أسفاراً قانونية. ولم يكن الموضوع يدور حول مَا إذا كان يتوجب أن تدرج هذه الأسفار فِي لائحة الأسفار القانونية مِنْ عدمه. ذلِكَ أن أصالتها ومرجعيتها لم تكن أبدًا موضع جدل.

ولعل السِفر الكتابي الوحيد الَّذِي كان موضع جدل شديد عَلَى أساس الدليل التاريخي هو سِفر أَسْتِير. وكان السِفر الوحيد مِنْ أسفار ع. ق الَّذِي لم تتضمنه قائمة أسفار ع. ق التي وضعها ميليتو، أسقف ساردس، سنة ١٧٠م تقريبًا. ثم إنه السِفر الوحيد مِنْ أسفار ع. ق الَّذِي لم تكن له شهادة فِي قمران، وهو مِنْ بين أسفار قلائل الَّذِي لم ترد له إشارة فِي ع. ج. ومَعَ ذلِكَ، فإن المشاكل ليست مستعصية عَلَى الحل. ذلِكَ أن الدرج الخاص بسِفر أَسْتِير، ربما ألحق بدرج كتابي آخر، وصُنف تحت اسْمَ سِفر آخر مِنْ أسفار ع. ق (انظر مت ٢٧: ٩ - ١٠). وغياب سِفر أَسْتِير عَن لفائف قمران لا يُمْكِنُ أن تشكُلّ أمرًا حاسمًا، بل أن هذا لا يعَني سوى أننا لا نعرف هل كان سِفر أَسْتِير موجودًا أم لا فِي قمران. ويؤكد بعض المفكرين أن مجتمَعَ قمران كان سيعزف عَن إستخدام هذا السِفر عَلَى أية حال، بسبب تحيزات مَعَينة يتمسك بها مجتمَعَ قمران. وأخيرًا، عيد الفوريم، الَّذِي نجد أصله فِي سِفر أَسْتِير، وكانوا يحتفلون به فِي فترة مَا بين العهدين (تتمة سِفر أَسْتِير ١٠: ١٠ - ١٣؛ ٢مك ١٥: ٣٦). ويقول يوسيفوس - وكان مُعاصرًا لبعض كتبة ع. ج - أن كل يهود العالم عَلَى زمانه كانوا يحتلفون بعد الفوريم (*Ant* 11:6:13). وهذه الممارسة توضح أن سِفر أَسْتِير كان يحظى بتقدير عظيم قبل كتابة ع. ج بزمنٍ طويل وتركيزه الفريد ربما هو الَّذِي حال دون أن يستخدمه كتبة ع. ج.

٣. وُضعت لائحة الأسفار القانونية للعهد القديم بأنها تتضمنْ ثلاثة أجزاء فِي مقدمة لسِفر الجامَعَة، ١٣٢ ق. م. وهذه الأجزاء أطلق عليها، النَّامُوس، والأَنْبِيَاء، والأسفار الأخرى، وهذا مَا دفع مَعظم النقاد الكتابيين أثناء القرن الماضي إلَى أن ينتهوا إلَى أن هذا الوصف يشير إلَى ثلاث مراحل تاريخيةَ التي اتسمت بها نهاية تضمين الأسفار الكتابية، وأخيرًا اعتُرف بقانونية النَّامُوس فِي القرن الخامس ق. م، أمَّا أسفار الأَنْبِيَاء فِي القرن الثالث ق. م، والأسفار الأخرى (التي دُعيت كتابات فِي وقت لاحق). فقد اعتُرف بقانونيتها فِي القرن الأوَّل الميلادي. وبعبارة أخرى، فعَلَى أساس وجهة النظر هذه، فإن ع. ق قد تكون مِنْ ثلاث قوائم منْفصلة. والتاريخ المتأخر للعديد مِنْ أسفار ع. ق والَّذِي وضعه هؤلاء النقاد تولد عنه ضرورة البحث عَن إضفاء الصفة الشَّرْعية عَلَى أسفار ع. ق، ولعل ذلِكَ تواصل حَتَّى حقبة ع. ج. وما استُخدم كدليل لدعم وجهة النظر هذه هو أن القرارات القانونية كانت لاتزال تُتخذ حَتَّى سنة ٩٠م تقريبًا فِيما أطلق عليه مجمَعَ Jamnia

ومَعَ ذلِكَ، أوضح بيكويز بكُلّام مقنع أنه مِنْ غير المحتمل أن التقسيم الثلاثي للأسفار القانونية كان يمثل عملية تقنين ثلاثية (R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, 110-80). وإذ يستند بكويز Beckwith فِي قضيته عَلَى الـ baraita, credits، فمِنْ ثم ينسب الترتيب إلَى عمل فني. والتقسيم الثلاثي إنما هو تقسيم وصفِي فحسب، يمثل تصنيفًا وتبويباً لكتابات سبق أن اعتُرف بأنها قانونية. وعملية تجميع الأسفار الكتابية عَلَى أساس الترتيب الزمنْي لأحداثها وحجمها فِي ترتيب منْطقي يعود إلَى الكتبة اليهود الأوائل الَّذِين يُطلق عَلَيْهِمْ *Sopherim* (400-200 BC). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فقد استبعد "سد ليمان Sid Leiman" فكرة إمكانية وجود أي كُلّام عَن مَعَيار ثابت للنص فِي جامينا Jamnia نتيجة عملية تقنين واعية للأسفار المُقَدَّسَة فِي أي مكان خارج الدليل الداخلي للسِفر المُقَدَّسَ نفسه. (S. Z. Leiman, 120-24). ثم إن الاستنتاجات الخاصة بقانونية الأسفار المُقَدَّسَة يجب أن تكون فِي ع. ق، والعالم القديم.

٤. فكرة اللائحة القانونية للأسفار، تسجيل الكتابات المنْسوبة لإله، وحفظها، كقاعدة إيمان إلهية للمجتمَعَ، تُعد مفهومًا أقدم مِنْ كتبة ع. ق أنفسهم. وفِي حين أن تعبير "لائحة قانونية" لم يصبح رائجاً بالنسبة للأسفار المُقَدَّسَة إلا بعد أن وضح آباء الكنيسة اليونانيين واللاتين، والوثائق القديمة مِنْ مِصْر وبلاد مَا بين النَهْرين أن عَناصر مفهوم اللائحة القانونية، وكُلّمة مكتوبة لها مصداقيتها مِنْ إله، تكون قد أخذت مكانها جَيِّدًا قبل الحقبة الموسوية.

مثل؛ تثبت الوثائق جَيِّدًا أن المِصْريين القدماء كانت لديهم سجلات عديدة لنفس كُلّمات آلهتهم مسجلة فِي "كتاب الله"، وأن البَابليين كانوا يحتفظون بتقليد كتابي دَقِيق ضِدَّ أية تغييرات فِي كتاباتهم المُقَدَّسَة (انظر *ANET*, 368-69, 373, 447-48; R. O. Faulkner, *The Ancient Pyramid Texts*, 189, 218, 220, 228, 231-32, 238, 241; L. Oppenheim, 14, 18; and B. K. Waltke, "The Textual Criticism of the Old Testament," in *EBC* 1:212). ومثل هذه الأعمال كانت تودع فِي المقادس وكان يتم حراستها ونقلها بمَعرفة كَهَنَة وكتبة مكرسين. هذا هو العالم الَّذِي دخل إليه ع. ق الخاص بنا. غير أنه فِي حين أن أَقْوَال القدماء تفتقر إلَى أية نوعية مِنْ الفكر اللاهوتي المتناغم فِي سياق تعاقب تاريخي، وفِي حين أن إِسْرَائِيل وحدها هي التي استخدمت الهيكلّ المَعتمد لصيغة المَعَاهدة/ الميثاق (#١٣٨٢) للتعبير عَن مشيئة الله لشَعْبُه، إلا أن هذا الوسط ترك مَعلومات كافِية لتؤكد لنا أنه لا يوجد مبرر لعدم وجود مفهوم لحفظ ونقل كتابات إلهية موثوق بها، يَكُونُ قد صاحب تكوين ع. ق مِنْذ بداياته.

٥. بالرغم مِنْ أن العَناصر التي تكون فكرة اللائحة القانونية كانت مَعَاصَلاَة لكتبة ع. ق، إلا أن اللائحة القانونية للعهد القديم كانت تختلف بشكلّ بيّن بالنسبة لسلطانه عَن نظائره القديمة. وفِي حين أن أصول الكتابات المُقَدَّسَة للأمم المجاورة لإِسْرَائِيل كانت تُنسب لرؤى وأَقْوَال نبوية وأحلام، وعرافة الخ، إلا أن لائحة أسفار ع. ق القانونية نسبت أصولها اللاهوتية لظهور إلهي مجيد (بالرغم مِنْ أنه مخيف) لله نفسه فِي سيناء: ("ها أنا أت إليك" خر ١٩: ٩). فالحدث صاحبه ظهور إلهي (←) تضمنْ برقاً، وسَحَابة كثيفة، ورعداً وصوت بوق يدوي بصوت

يزداد علواً، ونَاراً وسحباً مِنْ الدخَانَ (خر ١٩، ٢٠: ١ - ١٩، تث ٤: ١٠ - ١٤، ٥: ١ - ٢٧). وظهور الله، الَّذِي لا مراء فِيه، جاء كتأييد ومصادقة عَلَى مَا قاله المتحدث باسْمَه ("... لكِي يسمَعَ الشَّعْبُ حينما أتكلّم مَعَك (أي مَعَ مُوسَى) فيؤمِنُوا بك أيضًا إلَى الأبد" خر ١٩: ٩). ولا يُمْكِنُ أن يَكُونُ المَعْنى أكثر مِنْ ذَلِكَ وضوحًا: لقد تكلّم الله. وأمة بكاملها رأت وسمَعَت ظهورًا لحضور إلهي بطريقة مؤثرة للغاية، فِي حدث لا يُمْكِنُ نسيانه بسهولة.

والعرض الَّذِي كان يوحي بالخوف صاحبه تقديم لكُلّمة الله لمُوسَى (خر ٢٠: ١ - ١٧، ٢١: ٢٣ - ٣٣)، وسُميت "كتاب العهد" (خر ٢٤: ٧). وكان هناك عَندئذ قبول رسمي ومصادقة عَلَى هذا الكتاب بواسطة تعهد عَلَى المستوى القومي مِنْ قبل آلاف مِنْ الشهود: "كُلّ الأَقْوَال التي تكلّم بها الرَّبّ نفعل" (خر ٢٤: ٣). ومثل هذا التهليل والتصفيق الدال عَلَى القبول العام كان يَعْني قبول النص بشكل نهائي، وعَلَى ذَلِكَ فإن كُلّمات "كتاب العهد"، وطبقًا للسجلات، كُتبت فِي الحال (٢٤: ٣). والقبول الجماهيري لهذه الكُلّمات عَلَى أنها كتابية، أي أنها جديرة بالاعتماد والقبول تمت المصادقة عليها مِنْ خلال احتفال بالعهد أقامه الشيوخ باعتبارهم الممثلين القوميين للشَعْب (٢٤: ٩ - ١١). وهذا الوصف الأوَّل لتقديم الكتابات القانونية كان بمثابة نموذج للكتابات القانونية اللاحقة للعهد القديم. وكتبة الأسفار القانونية كانوا يحتاجون إلَى دليل مرئي ملموس عَلَى موافقة الله، والَّذِين عَلَيْهِمْ بعد ذَلِكَ تسجيل كُلّمة الله.

ومَعَ ذَلِكَ، فبالنظر إلَى أن نفس الأحداث التي وقعت فِي سيناء لن تتكرر بعد الحقبة الموسوية، فإنه تمت الموافقة عَلَى التعديلات اللاهوتية لكي تناسب المواقف المستقبلية. لِذَلِكَ نجد أن مُوسَى وهو الشخصية التي تلقت قبولاً ككاتب لأسفار قانونية لم يحظ به أي كاتب آخر مِنْ كتبة أسفار ع. ق، أضفى عَلَى النبوة نفس السلطان الَّذِي خلعه الله عليه (انظر تث ١٨: ١٦ - ١٨ مَعَ ٥: ٢٢ - ٣١). وفِي ١٨: ٢١ - ٢٢ يتناول مُوسَى السؤال. كيف يمكننا أن نعرف حين لا يَكُونُ الله هو الَّذِي تكلّم بهذه الرسالة؟ وقد أجاب عَلَى هذا السؤال بقوله إن الكُلّمات التي ينطق بها نَبِيّ لابد وأن تكون صادقة. وتحقيق النبوات الصحيحة كانت دائمًا موضع اعتراف شامل باعتبارها أمرًا خارج نطاق قدرات الإنْسَان. وكان عَلَى مثل هذا التحقيق أن يقدم دليلاً ملموساً عَلَى الموافقة الإلهية. ويتضمن ع. ق أمثلة وافرة للأَنْبِيَاء الَّذِين عُهد إليهم كتابة الأسفار المُقَدَّسَة مثل أولئك الَّذِين قدموا لمَعَاصريهم أمثلة مِنْ التنبؤ/ تحقيق النبوة. وبالكاد تجد فِي ع. ق كاتب نبوة كان يفتقر إلَى شهادة فِي الأسفار المُقَدَّسَة تثبت موهبته النبوية. والسلطان الكتابي كان ملحوظًا وكامِنًا فِي النَّبِيّ نفسه بغض النظر عَن نوعية الكتابة (قصصية، شعرية، حكمة/ الخ) التي ألهم أن يكتبها.

ودعمًا للاعتراف بالسلطان الكتابي للنَبِيّ، كثيرًا مَا كان يتم الاقتباس مِنْ أَقْوَال كتبة ع. ق مِنْ قبل كتبة لاحقين للعهد القديم ممن يعترفون بأن كتاباتهم هي كُلّمة لها سلطان مِنْ الله، لأن الأَنْبِيَاء ينفذون مهمتهم الإلهية ليس بالكُلّام فقط، بل وبالكتابة أيضًا. ثم إن الاقتباسات والإشارات الضمنية فِي ع. ق تبين أن إسْرَائِيل كانت فِي القديم تنظر إلَى الكُلّمات المكتوبة التي خلفها أسلافهم عَلَى أنها مَعَطاة مِنْ الله. والعهد القديم عامر بالإشارات إلَى سلطان ناموس مُوسَى المكتوب، فضلاً عَن التفاصيل التي تَفِيد أن النَّامُوس الموسوي نفسه ينظر إلَى أجزاء أخرى مِنْ الأسفار الخمسة باعتبارها قانونية (خر ٣٤: ٢٧، عد ٩: ١٤، تث ٢: ٣٧ الخ، انظر يش ١: ٧ - ٨، ٨: ٣١، ٢٣: ٦ - ٨، ١مل ٢: ٣، ٢مل ١٤: ٦، ١٧: ٣٧، ١أخ ١٦: ٤٠، ٢أخ ١٧: ٩، ٢٣: ١٨، ٣٠: ٥، ١٨: ٣١: ٣، ٣٥: ٢٦، عز ٣: ٢ و٤، هو ٨: ١٢، دا ٩: ١١ و١٣). كما أن كُلّمات النَّبِيّ المكتوبة كانت تُعامل أيضًا كرسائل إلهية. وما جاء فِي يش ٦: ٢٦ اعتُرف به فِي امل ١٦: ٣٤ تمشياً مَعَ "كُلّام الرَّبّ الَّذِي تكلّم به عَن يد يَشوعُ". وما جاء فِي دا ٩: ٢ يشير إلَى نبوة إرْمِيَا عَن مدة سبي تصل إلَى سبعين سنة طبقًا لما جاء فِي "كُلْمَة الرَّبّ إلَى إرْمِيَا النَّبِيّ" (انظر إش ٣٠: ٨، إر ٢٥: ١٣، ٢٩: ١، ٣٠: ٢، حب ٢: ٢ - ٣، دا ٧: ١، ١أخ ٢٩: ٢٩، ٢أخ ٩: ٢٩، ١٢: ١٥، ١٣: ٢٢، ٢٠: ٣٤، ٢١: ١٢، ٢٦: ٢٢). والطريقة الجازمة التي يستخدم بها العهدُ القديمُ العهدَ القديمَ تشير إلَى أن أَقْوَال مُوسَى والأَنْبِيَاء المكتوبة كانت مطابقة للأسفار المُقَدَّسَة أيَّام أن كان ع. ق لايزال فِي مرحلة الكتابة. وعَلَى ذَلِكَ، يُمْكِنُ للكنيسة فِي أيَّامِنَا هذه أن تؤكد افتراضاتها اللاهوتية عَلَى أساس أسفار قانونية تتأصل جذورها فِي تاريخ تحرك الله بقوة وسط شَعْبه القديم. والعهد القديم يأخذ موقعه الفريد فِي مواجهة كُل منافسيه مِنْ ناحية إعلانه قواعده الخاصة بقانونيته والامتثال لها.

البيبلوجرافِيا

R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, 1985; F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, 1988; R. L. Campbell, *The Origin of Canonicity in the Old Testament*, 1972; R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity, rev*., 1995; M. Kline, *Structure of Biblical Authority*, 1975; S. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, 1976; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1976, 1980; L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 1977; R. Vasholz, *The Old Testament Canon in the Old Testament Church*, 1990.

روبرت آي. فاشولز *Robert I. Vasholz*

مسبي #٨٦٤٧ يُؤخذ فِي السبي، يسبى שְׁבָה

قايين وشيث

(קַיִן، [qayin ²]، قايين #٧٨٠٣)؛ (שֵׁת [set ²]، شِيث #٩٢٦٩).

ع. ق ١. آباء مَا قبل الطوفان هم أولئك الرجال الَّذِين عاشوا فِي حقبة سابقة للطوفان، وهم نَسْلِ آدَمَ وحَوَّاء مِنْ خلال قايين (تك ٤)، وشِيث (تك ٥). وإذا تكُلمْنا عَلَى وجه التحديد، نقول

إن آدَمَ وقايين وهابيل ونُوحاً هم آباء مَا قبل الطوفان، غير أنه بالنظر إِلَى أن أهميتهم اللاهوتية عرضنا لها فِي موضع آخر، فإن هذه المقالة تركز عَلَى نَسْل قايين (٤: ١٧ - ٢٤)، وشِيث (٥: ٦ - ٣١).

٢. وتقليد بلاد مَا بين النَهْرين، شأنه فِي ذلِكَ كسِفْر التكوين، يقسم تاريخ العالم إِلَى عصر مَا قبل الطوفان وحقبة مَا بعده. وهو يتحدث عَن سبعة حكماء *apkallus* خرجوا مِنْ المحيط وعلموا البشر فنون الحضارة. ومِنْ بين هؤلاء حكماء أوتوابزو Utuabzu (انظر أَخْنُوخ) الَّذِي قيل إنه صعد إِلَى السَّمَاءِ. وقائمة الملوك السومارِيين تذكر ثمانية، تسعة، أو عشرة ملوك (الرقم يختلف بين نص وآخر) حكم كُلّ واحد مِنْهم آلاف السنين قبل الطوفان. وتذكر قصة الطوفان السومرية سلسلة مِنْ الأحداث التي وقعت قبل الطوفان (البدوية، بناء المُدُن، تأسيس فريضة العبادة) والتي تشابه بعض الشئ مَا جاء فِي تك ٤.

وتبين نقاط الاتصال هذه أن سِفْر التكوين كان عَلَى دراية بفكر ش. أ. ق. فِيما يتعلق بالماضي البعيد، غير أن نظرة كُلّ مِنْهما إِلَى هذه الأحداث تختلف اختلافًا بينًا. وفِي حين أن قصة الطوفان السومرية - مثل؛ - تتسم بالتفاؤل وتعتقد فِي تقدم الحضارة بشكْلٍ متصاعد، تجد الأمر "فِي القصة الكتابية عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ تمامًا. فقد بدأت الأمور عَلَى نحو مِنْ الكمال مِنْ يد الله، ثم أخذت تتدهور بشكْلٍ ثابت نتيجة خَطِيَّة الإِنْسَان (T. Jacobsen, *JBL* 100, 1981, 529). وإِلَى جانب هذه الملاحظة الأساسية، فإن الغرض الَّذِي ترمي إليه قوائم مَا قبل الطوفان مَعَ سِفْر التكوين لا يُمْكِنُ التحقق مِنها إلا عَن طريق القراءة الدَقِيقة للنص الكتابي.

٣. القائمتان الخاصتان بحقبة مَا قبل الطوفان. يذكر تك ٤ سبعة أجيال مِنْ الأنسال مِنْ آدَمَ مِنْ خلال قايين، فِي حين أن تك ٥ يشير إِلَى تسعة أجيال.

تكوين ٤	تكوين ٥
آدَمَ	آدَمَ
	شِيث
	أَنُوش
قايين	قِينان
أَخْنُوخ	مهللئيل
عيراد	يارد
محويائيل	أَخْنُوخ
متوشالح	متوشالح
لامك	لامك
يابال - يوبال - توبال - قايين	نُوح

وهوية اسْمَين مِنْ هاتين القائمتين (أَنُوش ولامك) والتشابه بين أَسْمَاء أخرى (قايين، قينان، عيراد، يارد، متوشائيل، متوشالح) أدت إِلَى القول بأن هاتين القائمتين مَا هما إلا نسختان مِنْ سلسلة أنساب أصلية واحدة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذا ليس محتملاً، لأن تقليد بلاد مَا بين النَهْرين يعرف مجموعتين مِنْ أبطال مَا قبل الطوفان، الحكماء *apkallus*، والَّذِين لهم نظائرهم تقريبًا فِي تك ٤، والملوك، والَّذِين تجعلهم طول مدة حكمهم متشابهين مَعَ مَا جاء فِي تك ٥. والتشابهات بين القائمتين مِنْ المحتمل بالأكثر أنها جاءت وليدة استيعاب قوائم كانت فِي الأصل مستقلة وليست نتيجة التحول عَن قائمة أساسية واحدة. ومِنْ المؤكد أن محرر سِفْر التكوين لم يستنتج أن القائمتين لا تختلفان فِي شيء، لأن ٥: ٢١ - ٢٤ و٢٩ - ٣٠ تتضمنان تفاصيل إضافية عَن أَخْنُوخ ولامك (وهما الاسْمَان الوحيدان اللذان وردا فِي كلتا القائمتين) لتوضح أن أَخْنُوخ ولامك فِي هذه القائمة يختلفان عَن هذين اللذين ذكرا فِي ٤: ١٧ - ٢٤ (Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 137-66; Bryan, *ZAW* 99, 1987, 180-88).

٤. نَسْل قايين. يتحدث تك ٤ بشكْلٍ مستفِيض عَن قايين (ع. ١ - ١٦) وعَن لامك (١٩ - ٢٤)، أمَّا بالنسبة للآخرين الَّذِين ينتمون إِلَى حقبة مَا قبل الطوفان فقد ذُكروا فِي عجالة، والغرض مِنْ ذكر إنجازاتهم فِي سلسلة الأنساب ليس واضحًا. وأَخْنُوخ (وليس قايين *pace*) كان أوَّل مِنْ شيد مَدِينَة، ويابال الَّذِي كان أوَّل ساكن الخيام ورعاة المواشي، ويوبال أوَّل موسيقي، وتوبال قايين أوَّل مِنْ اشتغل بالمَعَادن. وكان أمرًا شائعًا فِي العالم القديم أن ترجع الفنون والمهارات الحرفِية إِلَى أزمِنَة مَا قبل الطوفان، وأن سِفْر التكوين يردد هنا مثل هذه الأفكار. غير أنه مِنْ المحتمل أنه يوضح نقطتين أخريين هنا. أوَّلاً، أن التكنولوجيا والفنون مِنْ إنجازات البشر، وليست هبات مِنْ الآلِهَة. ثانيًا، إن هذه المهارات البشرية هي مِنْ اختراع رجال خطاة، نَسْل قايين ولامك، واللذين لا تستحق صورتهما أي إطراء عَلَى الإطلاق. وقيام قايين بقتل هابيل وما تبع ذلِكَ مِنْ محاكمته بمَعَرفة الله وإصدار الحكم علِيه ذُكرت بعبارات تماثل إِلَى حد بعيد مَا جاء فِي تك ٣، الأمر الَّذِي يبين أن سقطته كانت تَكرارًا للخَطِيَّة الأصلية. ولكن قايين بدأ مِنْ نقطة منخفضة ثم انتهى به الأمر لأن يَكُونُ شاردًا وملعونًا أكثر مِنْ أبيه. وتبين القصة أن عواقب الخَطِيَّة هو عواقب تراكمية، وأنه بدونِ تدخل مِنْ الله، يتدهور موقف الإِنْسَان مِنْ سيئ إِلَى أسوأ فِي كُلّ جيل. ووصف لامك يعمق الانطباع بأن كُلّ جيلٍ مِنْ نَسْل قايين يَكُونُ أسوأ مِنْ سابقه. وكان لامك أوَّل مِنْ تزوج مِنْ امرأتين فِي وقت واحد، وعَلَى ذلِكَ فقد ابتعد عَن النموذج الَّذِي رسمه الله للزواج مِنْ امْرَأة واحدة فقط فِي وقت لاحق، والَّذِي أظهر بخلق الله زوجة واحدة فقط لآدَمَ. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فقد كان شريرًا ينتقم سبعة وسبعين ضعفاً مِنْ أولئك الَّذِين يعتدون عليه (٤: ٢٤). وصورة الفساد الوحشي هذه، والتي انتهى إليها نَسْل قايين تجعل مِنْ دينونة الطوفان أمرًا لا مفر مِنْه.

٥. نَسْل شِيث. بعد سلسلة أنساب قايين، النَسْل غير المختار، يقدم لنا سِفْر التكوين سلسلة أنساب شِيث، العائلة المختارة. وهذا مَا دأب عليه سِفْر التكوين، الَّذِي يقدم دائمًا شَجَرَة عائلة غير المختارين، قبل شَجَرَة عائلة المختارين (يافث وحَام قبل سام (ص. ١٠). وإسْمَاعِيل قبل إسْحَاقَ (ص. ٢٥)، وعِيسُو قبل يَعْقُوب (ص. ٣٦). ولذلِكَ كانت لقائمة أنسال آدَمَ مِنْ خلال شِيث أهميتها مِنْ ناحية تتبع أصول إسْرَائيل بدءًا مِنْ الإِنْسَان الأوَّل أدم. وكما يليق بالنَسْل المختار، فقد تضمنت سلسلة

الأنساب العديد عَن الشخصيات المَعروفة بالتقوى. سار أَخْنُوخ مَعَ الله ثم أخذ ليكون مَعَ الله. تنبأ لامك أبُو نُوح بأن نُوحاً سينقذ العالم مِنْ نتيجة خَطِيَّة الإنْسَان. وأخيرًا، كان هناك نُوح البار "كان نُوح بارًا كاملاً فِي أجياله" (٦: ٩) كما أنه أيضًا "سار مَعَ الله". غير أنهم كانوا جميعهم مخلصين لوصية الله "أثمروا واكثروا واملأوا الأرْض (١: ٢٨)، وقد قيل عَن كُلّ واحد مِنهم "وولد بَنِين وبنات".

ونَسْل شِيث فِي حقبة مَا قبل الطوفان كانوا مشهورين بطول أعمارهم—حَتَّى وصلت إلَى ٩٦٩ سنة. وهذه الأعمار تُعد قصيرة إذا مَا قُورنت بعشرة آلاف سنة التي حكم فِيها الملوك والمذكورة فِي قائمة الملوك السومريين الّذِين حكموا قبل الطوفان. غير أن فهم هذه الأعمار مِنْ الناحية التاريخية أو اللاهوتية أمر صعب "هل يُقصد بها الإشارة إلَى أن الناس كانوا يعيشون عمراً أطول قبل الطوفان، ولعل ذَلِك مرده أن لعَنة الموت التي لحقت بالإنْسَان بسبب الخَطِيَّة كانت قد خُففت لفترة مَا؟ يُستشف مما جاء فِي تك ٦: ٣، أن هذا قد يَكُونُ جزءًا مِنْ التوضيح.

ولقد اقتُرِحت بعض التوضيحات البارعة فِيما يتعلق بالطول الحقيقي لأجيال مَا قبل الطوفان، غير أنه ليس مِنْ بينها مَا يفسر لنا بشكلٍ مقنع قيمتها الرمزية إذا كانت لها مثل هذه القيمة. وأفضل مَا يُمْكِنُ قوله فِي الوقت الحاضر هو أن قيام كاتب سِفر التكوين بذكر عمر الأب عِنْدَ ولادة ابْنِه الأكبر وعند وفاته، فإنه كان يؤكد بذلِك أن هؤلاء الرجال لم يكونوا مجرد أسْمَاء، بل كانوا شخصيات تاريخية حقيقية، مثل أولئك الّذِين جاء ذكرهم فِي القصة بعد ذلِك مثل إبْرَاهِيم وإسْحَاق. لكن أعمارهم الطويلة جدًا قد تعكس بُعد الآباء عَن زمِنْ كاتب السِفر.

البيبلوجرافيا

V. P. Hamilton, *Genesis 1-17*, 236-61; G. F. Hasel, "The Genealogies of Gen 5 and 11 and Their Alleged Babylonian Background," *AUSS* 16, 1978, 361-74; H. H. Gowen, "The Canaanite Genealogies of Gen. 4 and 5," *AThR* 2, 1924, 326-27; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 92-134; J. M. Miller, "The Descendants of Cain: Notes on Gen. 4," *ZAW* 86, 1974, 164-74; C. Westermann, Genesis 1-11, 321-62. On ages of antediluvians see also C. J. Labuschagne, "On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Lifespans and Epochs," *OTS* 25, 1989, 121-27; D. W. Young, "On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Life Spans and Epochs," *ZAW* 100, 1988, 331-61; idem, "The Influence of Babylonian Algebra on Longevity Among the Antediluvians," *ZAW* 102, 1990, 321-35.

جي. جُيه . وينهام *G. J. Wenham*

حساب ← #٣١٠٨ (חָשַׁב، يخطط، يفكر، يحسب، يعد).

قُضَاة: لاهوت

أ. السياق التاريخي:

سِفر القُضَاة يصف الحالة فِي إسْرَائِيل عقب موت يَشُوع (قض ١: ١) وميلاد صَمُوئِيل (١صم ١: ١). وأثناء هذه الفترة، كَانَ مِنْ مسئولية كُلّ سِبْط مِنْ أسباط إسْرَائِيل أن يدعم امتلاك أرْض كَنْعَان فِي إطار الأرْض الّتِي خُصصت له (يش ١٣- ٢١)، وأن يعيش بطرق تتناغم مع متطلبات العَهْد السيناوي (التثنوي). وقَدْ تم تجديد هذا العَهْد فِي سهول مُوآب قبل موت مُوسَى (تث) ثم مرَّة أخرى فِي شَكِيم قبل موت يَشُوع مباشرة (يش ٢٤). وبعد أن دخلت إسْرَائِيل الأرْض وأقامت فِيها، فقَدْ قُصد بالعَهْد السيناوي أن يعمل كدستور قومي والرَّبّ هُوَ المَلِك. ولَمْ يَكُنْ يُوجد جيش ثابت أوْ حكومة مركزية دَائِمَة. وكَانَ عَلَى الأسباط أن تتحد معًا بتاريخهم المشترك وولائهم للرَّبّ. والامتثال الغلبي لشروط العَهْد مِنْ شأنه يضمن إكمال الغزو، كما سيجلب بَرَكَةِ إلهية عَلَى الأرْض والشَّعْب (تث ٢٨: ١- ١٤). وانتهاك العَهْد سينجم عَنْهُ قمع سياسي وفوضى اجْتِمَاعية (٢٨: ١٥- ٦٨).

ووضع إطار دَقِيق لترتيب زمني لأحداث حقبة القُضَاة أمر صعب، ويتضمن الموضوعات المعقَدْة والتي هي موضع جدل والمتعلقة بتاريخ سِفر الْخُرُوج (حيث الآراء منقسمة عَلَى وجه العموم بين تاريخ مبكر (حوالي ١٤٤٠ ق. م.) وتاريخ متأخر (حوالي١٢٩٠ ق. م.)، وكذلِك منهم درجة التداخل بين فترات حكم القُضَاة العديدين، إلَى جَانِب فترات الراحة وفترات القمع (حكم القُضَاة ٩: ٢٢؛ ١٠: ٢، ٣؛ ١٢: ٧، ٩، ١١، ١٤؛ ١٥: ٢٠؛ فترات راحة ٣: ١١، ٣٠؛ ٥: ٣١؛ ٨: ٢٨؛ فترات القمع ٣: ٨، ١٤؛ ٤: ٣؛ ٦: ١؛ ١٠: ٨؛ ١٣: ١ [والمجموع الكُلّي ٤١٠ سنة]) والتي ذُكِرت فِي سِفر القُضَاة نفسه. والترتيب الزمني الداخلي لسِفر القُضَاة، يتضمن تعليق يَفْتَاح (١١: ٢٦) بأن إسْرَائِيل قَدْ احتلت بالفعل شرقي الأرْدُنّ لمدة ثلاثمائة سنة، وهذا مَا يتناغم بالأكثر مع تاريخ مبكر لسِفر الْخُرُوج مما يتناغم مع تاريخ متأخر. وإذا افترضنا أن التاريخ المبكر صحيح، يبدو أنه مِنْ المحتمل أن الفترة الزمنية الّتِي وُصفت فِي سِفر القُضَاة استمرت إلَى مَا يُقَرِّبُ مِنْ ثلثمائة عام، بدءًا مِنْ الجزء الأوَّل مِنْ القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلَى الجزء المبكر مِنْ القرن الحادي عشر قبل الميلاد.

وإبان هذه الفترة استراحت إسْرَائِيل مِنْ التهديدات العسكرية مِنْ قبل قوى العالم الكبرى. وبحلول سنة ١٢٠٠ ق. م تقريبًا، فقَدْت مِصْر ممتلكاتها الموجودة خارج حدودها واضطرت إلَى الدفاع عن حدودها ضد هجمات شُعُوب البَحْر. كما أن إمبراطورية الحِثّيِّين انهارت أيْضًا بحلول عام ١٢٠٠ ق.م نتيجة الضربات الّتِي تلقتها مِنْ أعدائها الغربيين، وفِي الوقت ذاته دخلت أشّور فترة مِنْ الضعف، والتي - باستثناء فترة انتعاش قصيرة تحت حكم تغلث - فلاسر الأوَّل (حوالي ١١٠٠ ق.م)، واستمرت حَتَّى مطلع القرن التاسع ق.م. وكُلّ هذا يتناغم تمامًا مع الظروف الّتِي وُصفت فِي سِفر القُضَاة. والاضطهادات الّتِي تعرضت لها إسْرَائِيل والمذكورة فِي سِفر قُضَاة لَمْ تأت مِنْ القوى الكبرى

فِي ش. أ. ق، بل بالأحري مِنْ الْكَنْعَانِيِّين والدول الحدودية الصغيرة مثل الْمُوآبِيِّينَ، والْعَمُّونِيِّين، والْمِدْيَانِيِّينَ والفِلِسْطِينِيِّين

ب. البِنية الأدبية:

التركيبة الواسعة لسِفر القُضَاة واضحة تمامًا. ويتفق المفسرون عَلَى أن السِفر يتكون مِنْ ثلاثة أقسام مميزة بشكل واضح: (١) مقدمة مِنْ جزئين (١: ١- ٢: ١٥؛ ٢: ٦- ٣: ٦) تحتوي عَلَى مادة تمهيدية (١: ١- ٣: ٦). (٢) متن رَئِيسي، يحتوي عَلَى قصص القُضَاة الكبار منهم والصغار (٣: ٧- ١٦: ٣١)، (٣) خاتمة مِنْ جزئين (١٧- ١٨، ١٩- ٢١)، تصف الفوضى الدينية والأخلاقية الَّتِي كَانَت مِنْ سمات هذه الفترة (١٧- ٢١). والتحليل الدَقِيق يكشف عن بناء مركب بشكل متناسق لوحدات القصة مِنْ كُل متماسك (قا؛ Gooding, "Composition," 70-79; Webb, *Judges*, 1987)، الأمر الَّذِي يشير إِلَى أن السِفر مِنْ إنتاج كاتب واحد، وليس سلسلة مِنْ المنقحين، وأن الكاتب قام بترتيب مادته بحرص ليصور حقبة مضطرِبَة فِي تاريخ إِسْرَائِيل المبكر، وذلِك بطريقة تبرز عددًا مِنْ الموضوعات اللاهوتية الهامة.

وتوحي تركيبة السِفر وبقوة أن فشل إِسْرَائِيل فِي إكمال الغزو أدَّى إِلَى نزول مستوى الأمَّة إِلَى حد الفوضى فِي النواحي الدينية والأخلاقية والاجْتِمَاعية. وقَدْ طرأت هذه الظروف حين تناغمت إِسْرَائِيل مع معتقَدات الْكَنْعَانِيِّين وممارساتهم الدينية، وتنكرها مِنْ أمانة العَهْد مع الرَّبِّملِكها العظيم. وفِي الوقت ذاته يبدو أنه مِنْ الواضح أن الكاتب حاول تأكيد رحمة الرَّبّ العظيمة تجاه شَعْبه المتمرد. وعَلَى الرغم مِنْ أن إِسْرَائِيل كَانَت تكرر الابتعاد عن الرَّبّ لعبادة آلهة أخرى، إلاّ أن الرَّبّ أصرّ بنعمته عَلَى إقامة قُضَاة ليخلصوهم مِنْ القمع والاضطهاد. وعَلى ضوء مَا ذكره الكاتب مِنْ ناحية أن الشّرّور المذكورة فِي المقَدْمة حدثت فِي وقت لَمْ يكن لإِسْرَائِيل فيهامَلِك (١٧: ٦؛ ١٨: ١؛ ١٩: ١؛ ٢١: ٢٥)، إلاّ أنه يبدو مِنْ الواضح أنه كتب ذلِكَ بعد قيام الْمَلِكية وأنه كَانَ مِنْ بين مراميه أن يبرر إدخال الْمَلِكية فِي هَيْكَل الدولة الثيوقراطية.

والأمر يتطلب نظرة ثاقبة لبِنية السِفر لكي نعرف كَيْفَ تم إبراز هذه الموضوعات الكَبيرة عن طريق ترتيب المواد فِي السِفر.

المقَدْمة (١: ١- ٣: ٦) تنقسم إِلَى جزئين محددين بكُلّ وضوح (١: ١- ٢: ٥؛ ٢: ٦- ٣: ٦) وكُل منها قُدّم بعبارة مماثلة (١: ١ "وَكَانَ بَعْدَ مَوْتِ يَشُوعَ أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ سَأَلُوا الرَّبَّ .."، ٢: ٦ "وَصَرَفَ يَشُوعُ الشَّعْبَ .."). الجزء الأوَّل (١: ١- ٢: ٥) يستعرض نجاحات أسباط يَهُوذَا وفشلهم (مع شَمْعُون، بَنْيَامِين، مَنَسَّى، أَفْرَايِم، زَبُولُون،أَشِير، نَفْتَالِي، ودَان فِي محاولاتهم إكمال الغزو فِي أراضيهم. وفِي ٢٧- ٣٦ يصبح مِنْ الواضح أنه بدلاً مِنْ استكماله، فإن الكثيرين مِنْ هذه الأسباط استقروا ليعيشوا وسط سُكَّان الأرْض الْكَنْعَانِيِّين. وفِي ٢: ١- ٥، يجد ملاك الرَّبّ إِسْرَائِيل أنه بسبب عصيانهم، فإن هذه البَقِيَّة مِنْ الْكَنْعَانِيِّين ستَبقى فِي الأرْض وتصبح فخًا لهم. وهذا يشرح، وإلى حد كبير - مجرى الأحداث الَّتِي وُصفت فِي بَقِيَّة السِفر.

القسم الثاني مِنْ المقَدْمة (٢: ٦- ٣: ٦) تقَدْم لنا منظورًا لاهوتيًا لفهم اختبارات إِسْرَائِيل التاريخية أثناء حقبة القُضَاة. والموضوع هنا ليس هُوَ فشل إِسْرَائِيل فِي طرد الْكَنْعَانِيِّين، بقَدْر مَا هُوَ ردة إِسْرَائِيل عن الرَّبّ، وعبادتها آلهة الْكَنْعَانِيِّين (٢: ١٢- ١٣)، والعواقب الوخِيْمَة الناجمة عن هذا السلوك. وبالنظر إِلَى إِسْرَائِيل أصرّت عَلَى الابتعاد عن الرَّبّ، فكَانَ يكرر تسليمهم لأيدي أعدائهم، الَّذِينَ كَانَوا يقمَعُونهم بكُل قسوة (٢: ١٤- ١٥). وفِي محنتهم، صرخوا إِلَى الرَّبّ، الَّذِي تعطف عَلَيْهِمْ وأقام لهم قاضيًا ليخلصهم مِنْ محنتهم (٢: ١٦- ١٨). وهذه الدورة مِنْ الردة، القمع ثم الخلاص، هِي الَّتِي يتسم بها المتن الرَئِيسي لهذا السِفر وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن معرفة تكرار هذه الدورة، لا يجب فهمه عَلَى أن يشير إِلَى أن التاريخ يعيد نفسه. فالقصة توضح بجلاء أن الأشياء تتحرك فِي لولب متجه إِلَى أسفل. وهذا يصبح ظاهرًا بطرق متباينة، بما فِي ذلِك الانخفاض المتصاعد فِي السلوك الديني والأخلاقي للقُضَاة أنفسهم، وكذلِك فِي العبارة الَّتِي وردت فِي الجزء الثاني مِنْ المقَدْمة: "وَعِنْدَ مَوْتِ الْقَاضِي كَانُوا يَرْجِعُونَ وَيَفْسُدُونَ أَكْثَرَ مِنْ آبَائِهِمْ ...." (٢: ١٩).

والتشابه الواضح بين المقَدْمة المكونة مِنْ جزأين، والخاتمة الَّتِي مِنْ جزأين، يشير فِي حد ذاته إِلَى التركيب المتناغم للسِفر. والخاتمة (ص. ١٧- ٢١) تتكون مِنْ قصتين توضحان الفوضى الدينية والروحية الَّتِي كَانَت عَلَى زمن القُضَاة. وكُل منها تتضمن لاويًا. فِي القصة الأوَّلى، تُوضح خطورة التدهور الديني بوصف ممارسة وثنية صارخة مع انتهازية دينية، وفساد المؤسسة اللاوية (١٧: ١- ١٨: ٣١). والقصة الثانية تبرز التفسخ الأخلاقي لهذه الحقبة بوصف الاستغلال الجنسي لسرية أحد اللاَّوِيِّين المشكوك فِي نزاهتهم وقتلها، الأمر الَّذِي أدى بدوره إِلَى حرب أهلية وحشية دمرت تقريبًا سِبْط بَنْيَامِين (١٩: ١- ٢١: ٢٥).

تناسق السِفر تأكيد أَيْضًا بعدد مِنْ التشابهات بين المقَدْمة والنهاية (نقلاً عن Gooding, 77-78). وفِي الجزء الأوَّل ومِن المقَدْمة "مَنْ مِنَّا يَصْعَدُ إِلَى الْكَنْعَانِيِّينَ أَوَّلاً لِمُحَارَبَتِهِمْ؟ فَقَالَ الرَّبُّ: «يَهُوذَا يَصْعَدُ. هُوَذَا قَدْ دَفَعْتُ الأَرْضَ لِيَدِهِ»" (١: ١- ٢). وهذا له نظيره فِي الجزء الثاني مِنْ الخاتمة: "فَقَامُوا (الإِسْرَائيليون) وَسَأَلُوا اللهَ ... مَنْ يَصْعَدُ مِنَّا أَوَّلاً لِمُحَارَبَةِ بَنِي بَنْيَامِينَ؟ فَقَالَ الرَّبُّ: «يَهُوذَا أَوَّلاً»" (٢٠: ١٨). ومع أنه هناك تشابه كبير جدًا فِي المثال، فإنه يوجد أَيْضًا تناقض يؤكد انهيارًا، لأنَّهُ فِي المقَدْمة وُصف يَهُوذَا أنه ناجح. فِي حين أنه فِي الخاتمة وُصف أنه مهزوم. فِي المقَدْمة تُوجد وحدة سِبطية حيث تعاونت يَهُوذَا مع شَمْعُون (١: ٣)، فِي حين أنه فِي الخاتمة يوجد صراع سِبطي حيث هاجمت يَهُوذَا بَنْيَامِين - فِي المقَدْمة فشل الْبَنْيَامِينيون فِي طرد الْيَبُوسِيِّين مِنْ يبوس (١: ٢١) فِي حين أنه فِي الخاتمة يتجنب سِبْط لاوِي يبوس عن عمد: "مَدِينَةِ غريبة حيث ليس أحد مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل هنا (١٩: ١٤) وذلِك حين كَانَوا يبحثون عن مكَانَ لقضاء الليل فِيه، وعِنْدَئذ فقط يتعرضون للوحشية عَلَى أيدي السُكَّان الإِسْرَائِيليين فِي جبعة بَنْيَامِين (١٩: ٢٢- ٢٨). فِي المقَدْمة يبكي الإِسْرَائِيليون أمام ملاك الرَّبّ بعد أن أخبروا بأن الْكَنْعَانِيِّين لن يُطردوا بسبب عصيانهم (٢: ١- ٥). وفِي الخاتمة بكى الإِسْرَائِيليون وصاموا أمام الرَّبّ بعد أن

لقوا هزيمتين عَلَى أيدي البَنْيَامِينيين قُتل فِيها ٢٢٠٠٠، ١٨٠٠٠ إسْرَائِيل (٢٠: ٢١- ٢٣: ٢٥- ٢٦).

يعرض مَتن الكتاب أَيْضًا تناغمًا معينًا، يتكون مِنْ سبع وحدات قصصية فِي تقاطع مركزي.

أ. عُثْنِيئِيل عَلَى النقيض مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل الَّذِينَ اتخذوا مِنْ بَنَات الأَمميين زوجات لهم (٣: ٦) نجد أن زَوْجَة عُثْنِيئِيل حفزته عَلَى الاستيلاء عَلَى قَرْيَة سِفر (دبير)، ثم دفعته ليطلب مِنْ أبيها حقلاً (قا؛ ١: ١١- ١٥).

ب. إِهُود (إضافة إِلَى شمجر) (٣: ١٢- ٣١) قَالَ إِهُود: "عِنْدِي كَلاَمُ اللهِ إِلَيْكَ" لِمَلِك مُوآب (٣: ١٩- ٢٠)، وبعد ذلِك، وبمساعدة مِنْ الأَفْرَايميين أخذوا مَخَاوِضَ الأُرْدُنِّ وقتلوا العدو (٣: ٢٨- ٣٠).

جـ. دَبُورَة - بَارَاق، يَاعِيل (٤: ١- ٥: ٣١) امْرَأَة ضربت قائد العدو بوتد الخَيْمَة فِي صدغه، وبهذا انتهت الْحَرْب.

د. جِدْعُون

أخذ جِدْعُون موقفًا ضد الوثنية (٦: ١- ٣٢)، ولكنه لَمْ يحارب الأعداء فحسب (٦: ٣٣- ٧: ٢٥) بل هاجم أَيْضًا مواطنية الإسْرَائيليين فِي سكوت وفَنُوئِيل (٨: ١- ٢١). وبعد أن رفضوا - وعن حَقّ المَلِكية (٨: ٢٢- ٢٣) سقط هُوَ نفسه فِي الوثنية (٨: ٢٤- ٣٢).

جـ. "أَبِيمَالِك (وكذلِكَ تولع ويائير) (٨: ٣٣- ١٠: ٥)

امْرَأَة هشمت جمجمة رأس قائد العدو بحجر رحي وبذلِكَ انتهت الْحَرْب.

ب. يَفْتَاح (بالإضافة لـ إيصان، إيلون، عبدون) (١٠: ٦ -١٢: ١٥).

مَخَاوِضَ الأُرْدُنِّ وقتل اثْنَانِ وَأَرْبَعُونَ أَلْفًا مِنْ الأفرامِيين (١٢: ١- ٦).

أ. شَمْشُون (١٣: ١- ١٦: ٣١) أخذ شَمْشُون زوجات مِنْ الأَمميين، ضغطوا عليه حَتَّى يخبرهم أسراره، وبذلِكَ أثبتوا أنهم سبب دماره.

الارتباطات بين الأعضاء المتوازين فِي التقاطعات توحي بان هذه البَنِية لَمْ تات مصادفة، ومن ثم، يجب تأملها فِي إطار محاولة فهم الرسالة (الرسائل) اللاهوتية للسِفْر. والبَنِية الخاصة بالسِفْر تضع قصة جِدْعُون فِي مركزها أَوْ بهذا تلفت الانتباه إِلَى أهمية هذه القصة لتصميم هَيْكَل السِفْر. وجِدْعُون هُوَ القاضي الوحيد الَّذِي وُصفت مقاومته لممارسة عبادة الأَوْثان بالتفصيل. وهذا تم عمله فِي بداية مهمته (٦: ٢٥- ٣٢)، ومع ذلِكَ فإنه فِي أَوَاخر أَيَّامه صنع أفوداً مِنْ ذهب (٨: ٢٤- ٢٧) "وَزَنَى كُلُّ إِسْرَائِيلَ وَرَاءَهُ هُنَاكَ" (٨: ٢٧). والاتجاه التنازلي فِي مهام جِدْعُون يعكس التدهور الديني والأخلاقي لفترة القُضَاة ككُل. وبعد أربعين سنة مِنْ السلام الَّتِي أعقبت انتصار جِدْعُون (٨: ٢٨) لا نجد إشارات أخرى إِلَى السلام فِي السِفْر (الإشارات السابقة تتضمن ٣: ١١، ٣٠؛ ٥: ٣١؛ ٧: ٢٨).

ولَقَدْ أظهر القُضَاة أنفسهم انخراطًا متزايدًا فِي ارتكاب الإثم بلغ ذروته فِي شَمْشُون، والتي كَانَت أعماله فِي كثيرٍ مِنْ الأحيَان موضع شك، كما كَانَت تعكس عصيان الشَّعْب ككُل. ومنذ أَيَّام جِدْعُون وما بعد ذلِكَ لَمْ يحارب القُضَاة أعداء إسْرَائِيل فقط، بل إزداد أَيْضًا انخراطهم فِي محارَبَة إسْرَائيليين آخرين (جِدْعُون ضد رجال سكوت وفَنُوئِيل: [٨: ٤- ٩، ١٤- ١٧]، أَبِيمَالِك، بْن جِدْعُون [بالرغم مِنْ أنه لَمْ يكن قاضيًا] ضد إخوته، وشَكِيم وتَاباصى (٩: ٥، ٣٤- ٥٤)، يَفْتَاح ضد الأَفْرَايميين [١٢: ١- ٦]، وشَمْشُون، حيث انعكس الوضع، حيث سلمه مواطنوه الإسْرَائيليون إِلَى الفلسطنيين [١٥: ٩- ١٣]). وفِي القسم الأَوَّل مِنْ الخاتمة هَاجَم بَنُو دَان لابيش بالسيف وأحرقوا مدِينتهم (١٨: ٢٧). وفِي القسم الثاني مِنْ الخاتمة قتلت قوات إسْرَائِيلية متحدة خمسة وعشرين ألفًا مِنْ بَنْيَامِين (٢٠: ٤٦)، وأعملوا السيف فِي كافة المُدُن الإنْسَان والحيوان وكُلّ شيء آخر وجدوه فِي طريقهم. وقَدْ أشعلوا النيران فِي كُلّ مَدِينَة صادفوها (٢٠: ٤٨). ولِذلِكَ فإنه مِنْ نهاية سِفْر القُضَاة فإن "حرب الرَّبّ" أصبحت تُشن ضد الإسْرَائيليين وليس الْكَنْعَانِيّين.

وقصة جِدْعُون تتضمن العديد مِنْ الأحداث الَّتِي لكُلّ حدث منها ذروته (قا؛ Webb, 144-54). الذروة الأَوَّلى تصف الانتصار المذهل عَلَى الْمِدْيَانِيِّينَ والقضاء عَلَى قادتهم (٧: ١٩- ٢٥). وأعقب هذا قصة السعي وراء ذبح وصلمنّاع (٨: ١- ٢١)، والتي بلغت ذروتها حين قام جِدْعُون نفسه بقتلهما (ع. ٢١). وبعد هذا التاريخ الرائع وصل جِدْعُون إِلَى قمة قوته الشخصية حين طلب منه الإسْرَائيليون "تَسَلَّطْ عَلَيْنَا أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنُ ابْنِكَ، لأَنَّكَ قَدْ خَلَّصْتَنَا مِنْ يَدِ مِدْيَانَ" (٨: ٢٢). وهذا الاقتراح هُوَ الذروة الحقيقية لقصة جِدْعُون، وقَدْ وُضع فِي قلب السِفْر. والاقتراح يثير التساؤل عن الحاكم الشَّرْعي لإسْرَائِيل. وانصافًا للحق نقول بأن رد جِدْعُون كَانَ مناسبًا حين قَالَ: "لاَ أَتَسَلَّطُ أَنَا عَلَيْكُمْ وَلاَ يَتَسَلَّطُ ابْنِي عَلَيْكُمْ. اَلرَّبُّ يَتَسَلَّطُ عَلَيْكُمْ" ع. ٢٣). وملوكية الرَّبّ لَمْ يُعترف بها فحسب، بل تم التأكيد عليها بظهورها فِي هذا المَوْضِع الهام فِي بَنِية السِفْر.

جـ. الموضوعات اللاهوتية:

١. ردة إسْرَائِيل: ثمة موضوع بارز فِي سِفْر القُضَاة وَهُوَ فشل إسْرَائِيل فِي البقاء أمناء لعَهْدَهُم مع الرَّبّ، وذلِكَ فور أن استقروا فِي أَرْض كَنْعَان. لَقَدْ وُعِدوا بأن الرَّبّ سيكون مَعَهُمْ وينصرهم عَلَى أعدائهم طالما ظلُّوا أَوْفِياء ومطيعين لوصاياه (تث ٧: ١- ٥، ١٧- ٢٦؛ ٢٠: ١٦- ١٨). ولَقَدْ طلب مُوسَى مِنْ الإسْرَائيليين إبادة سُكَّان الأَرْض الْكَنْعَانِيّين حَتَّى لا يضلونهم ويستدرجونهم لعبادة آلهتهم. وليس عَلَيْهِمْ أن يعقدوا أَيَّة معاهدات مع الْكَنْعَانِيّين أَوْ أن يدخلوا مَعَهُمْ فِي علاقة مصاهرة. ولَقَدْ حذرهم يَشُوع - مثلما فعل مُوسَى مِنْ قبله - ألاّ يسكنوا مع الْكَنْعَانِيّين، فيكونوا لهم فخًا وشركًا (يش ٢٣: ١٢، ١٣). وعَلَى أثر استكمال الغزو بقيادة يَشُوع (١١: ٢٣)، أصبحت مسئولية كُلّ سِبْط أن يحتل أَرْضه بطرد الجزء المتبقي مِنْ الْكَنْعَانِيّين (١٣: ١؛ ١٨: ٣؛ قض ١). وبعد موت يَشُوع حان الوقت الَّذِي يتوجب فِيه عَلَى إسْرَائِيل إكمال هذه المهمة وأن تصبح أُمَّة يحكم

فيها الرَّبّ باعتبار همَلِكهم الإلهي.

لقد أحدثت السكنى فِي كَنْعَان تغييرات هائلة لأسباط إِسْرَائِيل. فعوضًا عن الوجود شبه البدوى واعتمادهم عَلَى تناول المن الَّذِي يُقَدَّم لهم يَوْمِيًا (يش ٥: ١٢)، أصبح عَلَى الشَّعْب الآن أن يزرع محاصيله ويربي مواشيه، وإيجَاد إقتصاد زراعي. وليفعلوا ذلِك، كَانَ عَلَيْهِمْ أن يتعلموا المواقيت الصحيحة والإجراءات اللازمة لحراثة، وزراعة، وحصاد الأَرْض. وَكَانَ مِنْ الواضح تمامًا أن الْكَنْعَانِيِّين هم المصدر والمرجع فِي هذه الأمور مِنْ جهة التعليم والتوجيه. عَلَى أية حال، كَانَت الزراعة بالنسبة لِلْكَنْعَانِيِّين وثيقة الصلة بالطقوس والممارسات الدينية. وآلهة الْكَنْعَانِيِّين كَانَت تجسيدًا لقوى الطبيعة ولِذلِكَ كَانَ البِغاء المرتبط بالعبادة أمرًا ضروريًا عِنْدَهم للتأكيد مِنْ خصوبة الأَرْض والحيوانات، وتمامًا تمجيد الإله الحقيقي كَانَ ضروريًا لضمان هطول الأمطار والمحصول الجيد. ومقدّمة سِفر الْقُضَاة توضح أن إِسْرَائِيل لَمْ تكمل الغزو (١: ٢١- ٣٦) ولم يطيعوا وصايا يَهْوَهْ (٢: ٢)، وبدأوا يعبدون آلهة الْكَنْعَانِيِّين (٢: ١١- ١٣، ١٩)، بل دخلوا فِي زيجات مِنْ أجل التحالف مع الْكَنْعَانِيِّين (٣: ٦). وهذا العصيان تم اختصاره فِي قول يَهْوَهْ الواضح بأن "هذا الشَّعْبَ قَدْ تَعَدَّوْا عَهْدِيَ" (٢: ٢٠). ونفس هذه النوعية مِنْ الاتّهام نجدها متكررة فِي مواضع عديدة مِنْ السِفر. وبعد فترة جِدْعُون يقول الراوي: "وَكَانَ بَعْدَ مَوْتِ جِدْعُونَ أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجَعُوا وَزَنَوْا وَرَاءَ الْبَعْلِيمِ، وَجَعَلُوا لَهُمْ بَعَلَ بَرِيثَ إِلهًا. وَلَمْ يَذْكُرْ بَنُو إِسْرَائِيلَ الرَّبَّ إِلهَهُمُ الَّذِي أَنْقَذَهُمْ مِنْ يَدِ جَمِيعِ أَعْدَائِهِمْ مِنْ حَوْلِهِمْ" (٨: ٣٣- ٣٤). والواقع أن قصة كلّ مِنْ هؤلاء الْقُضَاة كَانَت تقدّم بهذه العبارة مع تغيير طفيف: "فَعَمِلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ الشَّرَّ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ" (٣: ٧؛ عُثْنِيئِيل ٣: ١٢؛ إِهُود ٤: ١؛ دَبُورَة ٦: ١؛ جِدْعُون ١٠: ٦؛ يَفْتَاح ١٣: ١، شَمْشُون). ويلخص الْمَزْمُور ١٠٦: ٣٤- ٣٦ فترة الْقُضَاة بقوله.

"لَمْ يَسْتَأْصِلُوا الأُمَمَ
الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ الرَّبُّ عَنْهُمْ،
بَلِ اخْتَلَطُوا بِالأُمَمِ
وَتَعَلَّمُوا أَعْمَالَهُمْ.
وَعَبَدُوا أَصْنَامَهُمْ،
فَصَارَتْ لَهُمْ شَرَكًا."

٢. أمانة الله. مقابل هذه الصورة الواضحة لإصرار إِسْرَائِيل عَلَى الابتعاد عن الرَّبّ، يؤكد سِفر الْقُضَاة أَيْضًا أمانة الله للعهد الَّذِي قطعه لإِسْرَائِيل. وحين كَلَّم الرَّبّ بَنِي إِسْرَائِيل فِي بوكيم (٢: ١- ٥) ذَكّرهم بأن الرَّبّ أخرجهم مِنْ مِصْرَ وقادهم إِلَى دخول أَرْض كَنْعَان. كما ذكرهم بأن الرَّبّ لن ينكث عَهْدَهُ مَعَهُمْ (قا؛ ٢: ١). وحين ابتعدت إِسْرَائِيل عن الرَّبّ وأعلن الرَّبّ بأن بَقِيَّة الْكَنْعَانِيِّين ستبقى فِي الأَرْض. لكي يمتحن بهم إِسْرَائِيل أيحفظون طريق الرَّبّ كما فعل آباؤهم ٢: ٢٢. وعَلَى العكس مِنْ ذلِك، لَقَدْ أوضح بهذا أنه سينفذ العقوبات المترتبة عليه. وحيث أدت ردة تالية أي اضطهاد إِسْرَائِيل بواسطة الشُّعُوب المختلفة المجاورة لها، فإن هذا أَيْضًا لَمْ يكن انتهاكًا للعهد مِنْ جَانِب الرَّبّ، بل كَانَ بالأحرى عملاً تأديبيًا قُصد به أن يقود إِسْرَائِيل إِلَى التوبة وتجديد طاعتهم له".

وكثيرًا مَا قَالَ المفسرون إن الدَّائِرَة الَّتِي ذُكرت فِي الجزء الثَّانِي مِنْ المقدّمة (٢: ١١- ١٩)، والتي كررت فِي قصص الْقُضَاة المختلفين هي دائرة تتضمن التمرد، العقاب ، التوبة، الخلاص. وبرغم ذلِك، فإن الدراسة المتأنية لما جاء فِي ٢: ١١- ١٩، ستكشف أنه لا تُوجد إشارة إِلَى التوبة فِي المقدّمة. (انظر Wilcock, 36-39; Davis 37-43). والعقوبة الخاصة بالردة وُصفت فِي ع. ١٤- ١٥ ("... وَبَاعَهُمْ بِيَدِ أَعْدَائِهِمْ حَوْلَهُمْ .... فَضَاقَ بِهِمُ الأَمْرُ جِدًّا")، ولكن يأتي وراء هذه ع. مباشرة: "وَأَقَامَ الرَّبُّ قُضَاةً فَخَلَّصُوهُمْ مِنْ يَدِ نَاهِبِيهِمْ" (ع. ١٦). وليس هناك أيّة إشارة للتوبة مِنْ وصف العقوبة والخلاص. وحين نعود لقصص الْقُضَاة المختلفين، فإن الأمر يبدو كأنه وضع عنصر "التوبة" فِي الدَّائِرَة قَدْ بُرر نتيجة تكرار القول بأن الإِسْرَائِيليين "صرخوا إِلَى الرَّبّ" فِي مذلتهم (قا؛ ٣: ٩، زمن عُثْنِيئِيل؛ ٣: ١٥ زمن إِهُود؛ ٤: ٣ زمن دَبُورَة؛ ٦: ٦، ٧، زمن جِدْعُون؛ ١٠: ١٠، زمن يَفْتَاح؛ بل إن بعض المفسرين قَالَ إن مَا بدا وكأنه اختلاف بين الدَّائِرَة الَّتِي ذُكرت فِي المقدّمة، والدَّائِرَة بحسب مَا قُدمت فِي قصص الْقُضَاة إنما يُعد دليلاً عَلَى أن المقدّمة والقصص جاءت مِنْ كتبة مختلفِين. وتعتمد هذه النتيجة فِي جزء منها عَلَى افتراض أن كُلْمة "وصرخ" (#٢٤١٠ זָעַק) تشير بالضرورة إِلَى "التوبة". وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن هذا الافتراض لا يمكن أَن يَكُونُ جازمًا (انظر Davis, 49-51). ودراسة كُلْمة זָעַק يُستشف منها أنَّها تعني "صرخة تطلب العون صادرة عن شخص فِي محَنّة شديدة". ومن بعض الأمثلة نجد أن كُلْمة "يصرخ" تأتي مرتبطة بالتوبة (قا؛ مثل؛ قض ١٠: ١٠؛ ١صم ١٢: ١٠)، ولكنها تأتي واضحة فِي مثل هذه الحالات بسبب بعض العبارات الإضافية فِي إطار هذا المعنى فقط. فالتوبة ليست كامنة فِي كُلْمة זָעַק

وإذ كَانَ الأمر كذلِكَ، فإن هذا يلفت الانتباه إِلَى فكرة لاهوتية. حين أقام الرَّبّ مخلصًا (قاضيًا)، لَمْ يكن بالضرورة يتجاوب مع أيّة توبة مِنْ جَانِب إِسْرَائِيل. وما رؤى فِي خلاص الرَّبّ لشعبه إنما هُوَ دليل عَلَى أمانته لعَهْدَهُ. وكثيرًا مَا يتصف الرَّبّ فِي محبة ورحمة تجاه شَعْبه فِي بؤسهم ومحنتهم، بأن يعطيهم خلاصًا بالرغم مِنْ خطيتهم. وواضح مِنْ سِفر الْقُضَاة أن خلاص الرَّبّ لَمْ يكن عن استحقاق (٦: ٧- ١٠، ١٠: ١١- ١٤). والواقع أن كلًا مِنْ أوْقات الشدة، وأوْقات الراحة، هما مِنْ قبل الرَّبّ كدعوات إِلَى التوبة. وأن رحمته تجاه شَعْبه كثيرًا مَا يظهرها المرَّة تلو الأخرى. فهو لَمْ يطردهم مِنْ الأَرْض، كما أنه لَمْ يفنيهم، ولو فعل ذلِكَ لكَانَ لديه مبرراته، لكنه فِي رحمته يكرر دعوته لهم بالرجوع إليه. وهذا مَا يتناغم مع أعمال الرَّبّ تجاه شَعْبه طوال فترة ع. ق. وبعد ذلِكَ بوقت طويل، عَلَى أيَّام يَهُوآش مَلِك الْمَمْلَكَة الشَّمَالِية، يقول كاتب سِفر الْمُلوك: "فَحَنَّ الرَّبُّ عَلَيْهِمْ وَرَحِمَهُمْ وَالْتَفَتَ إِلَيْهِمْ لأَجْلِ عَهْدِهِ مَعَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ، وَلَمْ يَشَأْ أَنْ يَسْتَأْصِلَهُمْ، وَلَمْ يَطْرَحْهُمْ عَنْ وَجْهِهِ حَتَّى الآنَ" (٢مل ١٣: ٢٣). وحين نظر كتبة ع. ق بعد ذلِكَ إِلَى فترة الْقُضَاة فقَدْ قيّموا الزمن بهذه الطريقة أَيْضًا. ويقول نَحَمْيَا:

"فَدَفَعْتَهُمْ لِيَدِ مُضَايِقِيهِمْ فَضَايَقُوهُمْ. وَفِي وَقْتِ ضِيقِهِمْ صَرَخُوا (צָעַק) إِلَيْكَ، وَأَنْتَ مِنَ السَّمَاءِ سَمِعْتَ، وَحَسَبَ

مَرَاحِمِكَ (רַחַם) الْكَثِيرَةِ أَعْطَيْتَهُمْ مُخَلِّصِينَ خَلَّصُوهُمْ مِنْ يَدِ مُضَايِقِيهِمْ. وَلكِنْ لَمَّا اسْتَرَاحُوا رَجَعُوا إِلَى عَمَلِ الشَّرِّ قُدَّامَكَ، فَتَرَكْتَهُمْ بِيَدِ أَعْدَائِهِمْ، فَتَسَلَّطُوا عَلَيْهِمْ ثُمَّ رَجَعُوا وَصَرَخُوا (זָעַק) إِلَيْكَ، وَأَنْتَ مِنَ السَّمَاءِ سَمِعْتَ وَأَنْقَذْتَهُمْ حَسَبَ مَرَاحِمِكَ (רַחַם) الْكَثِيرَةِ أَحْيَانًا كَثِيرَةً".

(نح ٩: ٢٧- ٢٨)

ويقول المرنم:

مَرَّاتٍ كَثِيرَةً أَنْقَذَهُمْ.
أَمَّا هُمْ فَعَصَوْهُ بِمَشُورَتِهِمْ وَانْحَطُّوا بِإِثْمِهِمْ.
فَنَظَرَ إِلَى ضِيقِهِمْ
إِذْ سَمِعَ صُرَاخَهُمْ.
وَذَكَرَ لَهُمْ عَهْدَهُ،
وَنَدِمَ حَسَبَ كَثْرَةِ رَحْمَتِهِ (חֶסֶד).

(مز ١٠٦: ٤٣- ٤٥)

٣. الْمَلَكِية والعَهْد. سِفْر الْقُضَاةِ يصور يَهْوَهْ دائمًا عَلَى أنهمَلِك إِسْرَائِيل وسيدها العظيم. فهو الَّذِي أعطاهم أَرْض كَنْعَان (١: ٢ و٤) كما سلم الإِسْرَائِيليين لأعدائهم (٢: ١٤- ١٥؛ ٣: ١٢) عِنْدَما "تَعَدَّوْا عَهْدَهُ" (٢: ٢٠). وَهُوَ الَّذِي سمح للكَنْعَانِيِّين بِالبقاء فِي الأَرْض لكي يختبر بَنِي إِسْرَائِيل (٣: ١). كما أنه هُوَ الَّذِي سلم الإِسْرَائِيليين أعداءهم: (كُوشَانَ رِشْعَتَايِمَ مَلِكَ أَرَامَ، لعثنييل، ٣: ١٠؛ مُوآب لإِهُود، ٣: ٢٨؛ يابين وسِيسَرَا إِلَى دَبُورَة وبَارَاق، ٤: ٧، ٩، ١٤، ١٥، ٢٣؛ والْمِدْيَانِيِّينَ لجِدْعُون ٦: ٧؛ ٧: ٢، ٩، ١٥، ٢٢؛ والْعَمُّونيِّين ليَفْتَاح ١١: ٣٢). وَهُوَ الَّذِي أقام الْقُضَاة (٢: ١٦) وأعطاهم قُدرة بروحه القُدوس ليخلصوا شَعْبه (عُثْنِيئِيل ٣: ١٠؛ جِدْعُون ٦: ٣٤؛ يَفْتَاح ١١: ٢٩؛ شَمْشُون ١٣: ٢٥؛ ١٤: ٦، ١٩؛ ١٥: ١٤).

غير أنه حين أقام الله قُضَاة لقيادة شَعْبه وخلاصهم، لَمْ يتخل عن وضعه باعتباره القاضي الاسمي (قا؛ تك ١٨: ٢٥)، وهذا مَا اعترف به يَفْتَاح حين قَالَ: "لِيَقْضِ الرَّبُّ الْقَاضِي الْيَوْمَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَنِي عَمُّونَ" (١١: ٢٧). وفيما أنه عَلَى أحد المستويات يقود القاضي بَنِي إِسْرَائِيل ضد أعدائهم، فإنه عَلَى مستوى آخر، يظهر الرَّبّ فِي هذا السِفْر، كما سبق وظهر فِي سِفْر يَشُوع، باعتباره "المحارب الإلهي"، وَهُوَ بشكل أساسي الَّذِي يقود شَعْبه فِي المَعْركة ويعطيهم النصْلاَة. وحين انتصرت دَبُورَة وبَارَاق ويَاعِيل عَلَى يابين وسِيسَرَا، ذُكرت عبارة "فَأَزْعَجَ الرَّبُّ سِيسَرَا " (٤: ١٥)، و "فَأَذَلَّ اللهُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ يَابِينَ مَلِكَ كَنْعَانَ أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ" (٤: ٢٣). والرواية الشعَرية لهذا الانتصار تقول: "مِنَ السَّمَاوَاتِ حَارَبُوا. الْكَوَاكِبُ مِنْ حُبُكِهَا حَارَبَتْ سِيسَرَا" (٥: ٢٠)، وهذا أسلوب شعري للقول إن الله حارب لصالح إِسْرَائِيل. وفِي نفس هذه الرواية الشعرية لُعنت مِيرُوزَ (مَدِينَةَ نَفْتَالِي) لأن شعْبها "لأَنَّهُمْ لَمْ يَأْتُوا لِمَعُونَةِ الرَّبِّ، مَعُونَةِ الرَّبِّ بَيْنَ الْجَبَابِرَةِ" [أي، يابين وسِيسَرَا] (٥: ٢٣). وقال الرَّبّ لِجِدْعُون أنه بالثَّلاثمائة رجل الَّذِينَ وَلَغُوا بِيَدِهِمْ إِلَى فَمِهِمْ "أُخَلِّصُكُمْ وَأَدْفَعُ الْمِدْيَانِيِّينَ لِيَدِكَ" (٧: ٧). وحين اقترب جِدْعُون ورجاله بالفعل إِلَى مَحَلَّةِ الْمِدْيَانِيِّينَ، كَانَ "الرَّبّ" هُوَ الَّذِي "جَعَلَ ... سَيْفَ كُلِّ وَاحِدٍ بِصَاحِبِهِ وَبِكُلِّ الْجَيْشِ" (٧: ٢٢). وبعد أن قتل شَمْشُون ألف فَلَسْطِينِي بِلَحْيِ حِمَارٍ قَالَ لِلرَّبِّ: "إِنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ بِيَدِ عَبْدِكَ هذَا الْخَلاَصَ الْعَظِيمَ" (١٥: ١٨). وطوال سِفْر الْقُضَاة، نجد أن الرَّبّ هُوَ "المحارب العظيم" الَّذِي يعطي شَعْبه النصْلاَة عَلَى أعدائهم.

وفِي سِفْر الْقُضَاة السيادة الإلهية المطلقة هي المفهوم الَّذِي يربط بين أدوار الرَّبّ باعتباره القاضي الاسمي، والمحارب الإلهي، والْمَلِك. والرَّبّ هُوَ السَّيِّد، ليس عَلَى شَعْبه وأعمالهم فقط، بل وعَلَى الطبيعة أيْضًا (٤: ٤٧؛ ٥: ٤، ٥، ٢٠، ٢١)، والأمَم الَّتِي مِنْ حولهم (٧: ٢٣). إن معرفة هذه الحقيقة هي الَّتِي أوْضحها رد جِدْعُون عَلَى الطلب الَّذِي وُجه إليه بأن يسود عَلَى إِسْرَائِيل حيث أجاب جِدْعُون بقوله: "لاَ أَتَسَلَّطُ أَنَا عَلَيْكُمْ وَلاَ يَتَسَلَّطُ ابْنِي عَلَيْكُمْ. الرَّبُّ يَتَسَلَّطُ عَلَيْكُمْ" (٨: ٢٣). وهذا القول جاء فِي قلب السِفْر، لِيُعبِّر عن تأكيد أساسي لعهد إِسْرَائِيل مع الرَّبّ: "الرَّبّ هُوَ الْمَلِك الإلهي، حاكم إِسْرَائِيل والمدافع عَنْهَا".

وعَلَى الرغم مِنْ هذا التأكيد عَلَى السيادة الإلهية، فإن الكاتب (الَّذِي مِنْ الواضح أنه كَانَ يعيش فِي فترة الْمَلَكِية، وربما حَتَّى قبل استيلاء دَاوُد عَلَى أُورُشَلِيم، قا؛ ١: ٢١) كَانَ يعترف أيْضًا أن تدنِّي مستوى إِسْرَائِيل الديني وسلوكها الأخلاقي أثناء حقبة الْقُضَاة كَانَ يتطلب تعديلاً فِي هَيْكَل الحكومة الدينية، حَتَّى يمكن أقامة حكومة مِنْ أشخاص عاديين كي تعيد النظام بدلاً مِنْ الفوضى وتجدد الالتزام نَحْوَ الرَّبّ بدلاً مِنْ الردة المستمرَّة. وهذه الفكرة نجدها تتردد فِي أَقْوَالِ الكاتب المتكررة قرب نهاية السِفْر مِثْل قوله: "فِي تِلْكَ الأَيَّامِ لَمْ يكنمَلِك فِي إِسْرَائِيلَ"، و "كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَعْمَلُ مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْهِ" (١٧: ٦؛ ١٨: ١؛ ١٩: ١). والواقع أن الكاتب ينبرِّ بصفة خاصة عَلَى هذه الفكرة بجعلها العبارة الختامية للسِفْر كله (٢١: ٢٥).

بالرغم مِنْ هذا الاقتراح القوي قرب نهاية سِفْر الْقُضَاة بأن عدم وجودمَلِك مِنْ البشر أسهم فِي زيادة حالات الفوضى أثناء فترة حكم الْقُضَاة، ولِذلِكَ جاء الاقتراح بأن وجود مثل هذا الْمَلِك أمر مرغوب فيه، إلاَّ أن بعض المفسرين الَّذِينَ جَادَلوا بالقول إن هذا السِفْر، إذا مَا نظرنا إليه فِي جملته، نجده ضد الْمَلَكِية (لمراجعة هذا الجدل، قا؛ Gerbrandt, 123-40). ونجد أساس هذا الرأي فِي رفض جِدْعُون العرض الَّذِي قُدم إليه ليكون مَلِكًا، هذا مِنْ جهة، وتأكيده الجازم عَلَى أن الرَّبّ هُوَ الْمَلِك، مِنْ جهة أخرى (٨: ٢٢- ٢٣) إِلَى جَانِب الاستشهاد بالتقرير المأساوي الخاص بالظروف الَّتِي واكبت تنصيب أبِيمَالِك مَلِكًا فِي ص. ٩. والواقع أن بعض المفسرين يعتقدون أن التوتر الَّذِي يلمسونه بين الرأي الإيجابي لصالح إقامة مَلِك فِي ص. ١٧- ٢١، ووجهة النظر السلبية المزعومة الموجودة فِي ص. ٨- ٩ أمر جوهري للغاية حَتَّى أنه لا يمكن تفسير المواقف المتعارضة إلاّ بافتراض وجود طبقات مختلفة للنص. وإذا نحينا هذا الحل جانبًا، نجد أن مفسرين آخرين جَادَلوا بأن الأَقْوَالِ الواردة فِي ص. ١٧- ٢١ فِيما يختص بعدم وجودمَلِك وأن كل واحد يعمل مايرى أنه حسن فِي عينيه يجب فهمها إِلَى حد مَا بمعنى إيجابي (١) وعَلَى ذلِكَ فهي متناغمة مع الاتجاه العام السلبي للسِفْر برمته مِنْ ناحية إقامة مَلِك (انظر Boling, 293, Dumbrell, 28-32).

معظم هذه المناقشات تفتقر إِلَى نقطة هامة. فـص. ٨ و٩ مِنْ

سِفْر القُضَاة لا يعَارضان أساسًا مع إقامة مَلِك مِنْ البشر، ص. ١٧- ٢١ لا توحى أن إقامة مَلِك مِنْ البشر هُوَ فِي حد ذاته الحل لمشاكل إسْرَائِيل. وما جاء فِي ٨: ٢٢- ٢٣ لا يذكر أن إقامة مَلِك مِنْ البشر أمر خاطئ، لكنه يؤكد بقوة أهمية الاعتراف بملوكية الرَّبّ. وفِي السياق، كَانَ إنكار ملوكية الرَّبّ وما صاحبه مِنْ مخاطبة جِدْعُون بأن يَكُونَ مَلِكًا هُوَ الَّذِي حمل جِدْعُون عَلَى الرد بهذه الطريقة، "وَقَالَ رِجَالُ إِسْرَائِيلَ لِجِدْعُونَ: تَسَلَّطْ عَلَيْنَا ... لأَنَّكَ قَدْ خَلَّصْتَنَا مِنْ يَدِ مِدْيَانَ" (٨: ٢٢). والتقييم الخاطئ مِنْ ناحية مِنْ الَّذِي حقق انتصار إسْرَائِيل عَلَى المِدْيَانِيِّينَ يأتي عَلَى النقيض تمامًا مِنْ دعوة جِدْعُون للعمل قبل المَعركة، وذلِكَ حين قَالَ: "قُومُوا لأَنَّ الرَّبَّ قَدْ دَفَعَ إِلَى يَدِكُمْ جَيْشَ الْمِدْيَانِيِّينَ" (٧: ١٥)، وكذلِكَ بالنسبة لقول الرَّبّ بألاَّ يفتخر إسْرَائِيل بقوله "يَدِي خَلَّصَتْنِي" (٧: ٢). وفِي هذا السياق لَمْ يسع جِدْعُون لأن يعمل أي شيء سوى رفض الاقتراح ويؤكد فِي نفس الوقت بكُلّ وضوح استمرار حكم الرَّبّ عَلَى شَعْبه. وكما ذكر جربراندت Gerbrandt (128): "الرَّبّ هُوَ مخلص إسْرَائِيل، وهذا مَا لايجب أن تنساه إسْرَائِيل". والمَلِكية تكون خطرًا حينما تغتصب دور الرَّبّ فِي هذه الناحية وقصة أبِيمَالِك، فِي حين أنَّهَا سلبية بكُلّ تأكيد فِي تقييمها للدور الهزيل الَّذِي قام به أحد أبناء جِدْعُون بينما يتعلق بشكيم لا يُعد أيْضًا شجباً للمَلِكية فِي حد ذاتها، بل نقدًا للمَلِكية حين تقوم عَلَى أساس القتل والظلم، وحين تُقام عَلَى نمط المَلِكية الموجودة فِي دولة المدِينة وَهُوَ النظام الَّذِي كَانَ موجودًا فِي المُدن الكَنْعَانية فِي ذلِكَ الحين.

وثمة وجهة نظر أكثر توازنًا فِي هذا الشأن، هي أن سِفْر القُضَاة يضع حدًّا للسؤال ليخلص بالاستحقاقات النسَبية لدور القُضَاة والمُلوك وَهُوَ أنه لا القُضَاة ولا المُلوك هم الَّذِينَ يشكِّلون الحل الأساسي لمشاكل كُلّ إسْرَائِيل كَافَّة. ومع أنه فِي بعض الأحيان، وإذا فهم دور المَلِكية، وتمت ممارسته عَلَى نَحْو سليم، فإن هذا سيصحح الفوضى الَّتِي سادت فترة القُضَاة، وذلِكَ بتوفير سلطة حكومية مركزية، ومَلِك يعرفه الشَّعْب ويراه ليقود الشَّعْب الخاطئ فِي طريق العَهْد، غير أن النظام المَلِكي معرض أيْضًا للوقوع فِي نفس النقائص والإخفاقات فِي أي مؤسسة بشرية أخرى. وبرغم ذلِكَ، فإن المَلِكية إذا اندمجت فِي العَهْد، بمعنى أنَّهَامَلِكية تواصل التأكيد عَلَى السيادة الجوهرية لِلرَّبّ عَلَى شَعْبه، فإن هذا النمط مِنْ المَلِكية لا نجد أيَّة معَارضة له فِي أي موضع فِي سِفْر القُضَاة. والعَهْد القَدِيم متناغم فِي نظرته لنظام القُضَاة والمُلوك عَلَى أن لهما أهميتهما فِي الخطة الإلهية للخلاص. والواقع، إن فشل القُضَاة هُوَ الَّذِي أوْضح الحاجة إلَى القاضي المزمع أن يأتي (٢تي ٤: ٨)، كما أن فشل ملوك إسْرَائِيل ويَهُوذَا بعد ذلِكَ أظهر الحاجة. والتطلع إلَى المَلِك العظيم المزمع أن يأتي (يو ١: ٤٩؛ رؤ ١٩: ١٦).

٤. القُضَاة والقاضي. قراءة سِفْر القُضَاة تكشف لنا أنه كَانَت لجَمِيع القُضَاة نقائصهم. وانخفاض المؤشر الخاص بهذه النقائص يصبح أكثر ظهورًا فِي قصص شَمْشُون. وبرغم ذلِكَ، فهناك مَا يبدو وأنه تناقض، يتمثل فِي وضع قصة شَمْشُون فِي سياق الكتاب المُقَدَّس كُلّه، لكن إخفاقات شَمْشُون هي بذاتها الَّتِي تتطلع بكُلّ وضوح إلَى القاضي الَّذِي هُوَ أعظم مِنْ شَمْشُون (لمناقشة مفصلة عن المقارنة بين شَمْشُون ويَسُوع، انظر، .H deJong, *Israel, De Filistijnen Over U!*).

شَمْشُون هُوَ القاضي الوحيد الَّذِي لديه قصة لميلاده، وقصة لموته. وفِي هذه الناحية يوجد تشابه مِنْ ناحية البَنية بين قصص شَمْشُون وقصص يَسُوع. فميلاد كُلّ مِنْ شَمْشُون ويَسُوع أعلنه ملاك لأُمُّه (قض ٢٣: ٣- ٢٤؛ لوقا ١: ٢٦- ٣٨). ولقَدْ قيل عن شَمْشُون "وَهُوَ يَبْدَأُ يُخَلِّصُ إِسْرَائِيلَ مِنْ يَدِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ" (قض ١٣: ٥). أمَّا عن يَسُوع فقَدْ قيل إنه "يخلص شَعْبه مِنْ خطاياهم" (مت ١: ٢١). والخلاص الَّذِي بدأ يتحقق بواسطة شَمْشُون مع الفِلِسْطِينِيِّين، أكمله يَسُوع تمامًا فيما يتعلق بالخَطِيَّة. وبعد ولادة شَمْشُون قيل عَنْهُ أنه "... فَكَبِرَ الصَّبِيُّ وَبَارَكَهُ الرَّبُّ وَابْتَدَأَ رُوحُ الرَّبِّ يُحَرِّكُهُ فِي مَحَلَّةِ دَانَ بَيْنَ صُرْعَةَ وَأَشْتَأُولَ" (١٣: ٢٤- ٢٥). وعن مرحلة صبا يَسُوع قيل: "وَكَانَ الصبي ينمو ويتقوى بالروح ممتلئاً حكمة وَكَانَت نعمة الله عليه ... وأما يَسُوع فكَانَ يتقَدَّم فِي الحكمة والقامة والنعمة عِنْدَ الله والناس" (لوقا ٢: ٤٠، ٥٢). وفِي كُلّ مِنْ شَمْشُون ويَسُوع، عرف الناس شخصًا مثل أي شخص آخر، وبرغم ذلِكَ كَانَ أيْضًا مختلفًا. فقَدْ أفرز شَمْشُون "نَذِيرًا لِلهِ" (قض ١٣: ٥). وَهُوَ - مثل يَسُوع - كَانَ يهتم بما لأبيه (السماوي)، إلَى درجة أن والدى يَسُوع، ووالدى شَمْشُون كَانَوا فِي حيرة مِنْ سلوك ولديهما (قض ١٤: ٤؛ لو ٢: ٤٨- ٥٠).

بسبب تلك القوة الخارقة بدا شَمْشُون تقريبًا مثل هرقل اليُونَاني، نصف إله ونصف إنْسَان. فقَدْ عُزل عن الرجال الآخرين بطريقة تماثل، ومع ذلِكَ مختلفة عن يَسُوع، وكمَا كَانَ الحال بالنسبة لشَمْشُون، هكَذَا كَانَ أيْضًا بالنسبة ليَسُوع بالنسبة للسؤال: "مِنْ هذا الَّذِي يستطيع عمل مثل هذه الأمور؟ (انظر قض ١٦: ٦؛ متى ٢١: ١٠؛ لوقا ٧: ٤٩؛ يو ١: ١٩). وبعد حَيَاة حافلة بالصراع مع الفِلِسْطِينِيِّين، وأحيانًا بطرق تدعو للدهشة والتساؤل، نجد أن شَمْشُون قَدْ سُلم لأيدي الفِلِسْطِينِيِّين بواسطة شَعْبه (قض ١٥: ١٢)، تمامًا مثلما سُلم يَسُوع إلَى السلطات الرومانية بواسطة شَعْبه (مت ٢٧: ٢). ورغم ذلِكَ، قطع شَمْشُون الحبال الَّتِي كَانَ مقيدًا بها وضرب ألفًا مِنْ الفِلِسْطِينِيِّين (قض ١٥: ١٤- ١٥). وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، حين سُلم يَسُوع إلَى بيلاطس، أخضع نفسه لموت الصليب بإرادته هُوَ، ومثلما حدث بالنسبة ليَسُوع، كَانَت نقطة الذروة فِي حَيَاة شَمْشُون هي موته، ومع ذلِكَ فالتناقض هنا عظيم. لقَدْ مات شَمْشُون "مع" الفِلِسْطِينِيِّين، لكن يَسُوع مات "مِنْ أجل" شَعْبه. وفِي الموت، يتكَلَّم دم يَسُوع أفضل مِنْ شَمْشُون (قا؛ عب ١٢: ٢٤). ونحن، وعَلَى وجه الدقة، فإنه بالنسبة لنقاط الاتفاق بين حَيَاة هذين الرجلين نرى اختلافًا عظِيمًا. وفِي النهاية كَانَ شَمْشُون مخلصًا خاطئًا. والأمر فِي حاجة إلَى مخلص أعظم. لقَدْ كَانَ شَمْشُون إعدادًا سلبيًا للأخبار السَارَة عن القاضي والمخلص العظيم المنتظر.

البيبلوجرافيا

R. G. Boling, *Judges: Introduction, Translation and Commentary*, AB, 1975; A. E. Cundall and L. Morris, *Judges and Ruth*, TOTC, 1968; D. R. Davis, *Such a Great Salvation: Expositions of the Book of Judges*, 1990; W. J. Dumbrell, "'In Those Days There Was No King in Israel; Every Man Did What Was Right in His

Own Eyes.' The Purpose of the Book of Judges Reconsidered," *JSOT* 25, 1983, 23-33; G. E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History*, SBLDS 87, 1986, 123-40; D. W. Gooding, "The Composition of Judges," *Eretz-Israel, Archaeological, Historical and Geographic Studies*, 16, 1982, 7-79; D. M. Howard, Jr., "The Case for Kingship in Deuteronomy and the Former Prophets," *WTJ* 52, 1990, 101-15; H. de Jong, *Israel, De Filistijnen Over U!* 1992; J. P. U. Lilley, "A Literary Appreciation of the Book of Judges," *TynBul* 18, 1976, 94-102; P. E. Satterthwaite, "'No King in Israel': Narrative Criticism and Judges 17-21," *TynBul* 44.1, 1993, 75-88; B. G. Webb, *The Book of Judges: An Integrated Reading*, 1987; M. Wilcock, *The Message of Judges*, BST, 1992.

جي. روبرت فانوي *J. Robert Vannoy*

يهوديت ← أبُوكريفا.

عدالة ← #٥٤٧٧ (מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] دينونة، إدُّعاء قانونيُ)

إبريق ← #٦٥٥ (אָסוּךְ [*'āsûk*] جرَّة، دورقُ، قارورةُ)

عصارة ← # ٦٧٤٧ (עָסִיס [*'āsîs*]،عصيرُ عنب [غير مختمرُ])

قفز ← # ٨٣٧٦ (רָקַד [*rāqad*] يطفر، يثب)

قمران: لاهوت

١. مقدمة. شيء واحد فقط هُوَ المؤكد بالنسبة للفائف الْبَحْر الميت، وهو أن كُلّ شيء فِي تغيير مستمر. وهذا مَا يؤيده عدد النظريات المتضارَبَّة والتى تتناول فِي الواقع كُلّ ناحية مِنْ الأبحاث المتعلقة بهذه اللفائف. وثمة تطور إيجابى- بعد أكثر مِنْ قرن مِنْ التأمل المكثف المتدرج والجهد العنيف حول المشاكل المتعلقة بنشر هذه اللفائف- يتمثل فِي ردة الفعل المناسبة مِنْ قبل اللجان ذات الشأن مِنْ ناحية إتاحة كُلّ النصوص مِنْ الصحراء اليهودية وذلِكَ للباحث الجاد (Sanders; Tov & Pfann) وهذا الإجراء التصحيحي سيؤدى بلا ريب إلى تكوين نظريات جديدة، والاختيار المنظم للفائف الموجودة الآن. ويركز هذا المقال عَلَى تِلْكَ اللفائف الَّتِي يُطلق عليها "لفائف قمرانٍ". ولفائف الْبَحْر الميت فِي جملتها تشمل أكثر مِنْ الكتابات الَّتِي اكتُشفت فِي "خربَة قمران" الواقعة شمال غربى الْبَحْر الميت. وناحية الْجَنُوب، اكتُشفت- مثل؛- فِي وَادِي المربعات و........، مواد تضم نصوصاً هامة كَانَ مِنْ شأنها أنها غيرّت المفهوم السابق لتاريخ نصوص الكتاب الْمُقَدَّس العبرى (Barthélemy; Tov, 1982). وهذه الآراء الَّتِي أعيد التفكير فيها تقوم أساسًا عَلَى نصوص كتابية، وهي فِي بعض الأحيان تظهر تطابقات ملحوظة مع نصوص سب (قا، Tov، 1993)، ومع ذلِكَ فالوثائق الَّتِي يُطلق عليها "غير كتابية" (وتُسمى أيضًا طائفية) هي موضوع هذه المساهمة.

وكتابة "فكر لاهوتى للفائف قمران" ليس بالأمر السَّهْل، لأَنَّهُ، بالرغم مِنْ وجود وحدة عامة للآراء الدينية فِي هذه اللفائف (Dimant 532)، إلاّ أنه لا يُوجد إجماع تام بالنسبة لأية ناحية عَلَى حدة. كما أن هناك عددًا مِنْ الموضوعات كَانَ له تأثيره أيضًا عَلَى وجهة النظر اللاهوتية للأشخاص المسئولين عن لفائف قمران هذه.

٢. أسئلة تمهيدية. الآراء المتعلقة بهوية الناس المسئولين عن اللفائف تم تنقيحها منذ عهد قريب. ومن الجلى الآن أنهم لَمْ يكونوا مِنْ "القرائين" الَّذِين كَانُوا فِي العصور الوسطى (واتشهولدر). ويبدو أنٍ هناك إجماعًا واسعاً بأن هناك رابطة تجمعهم بالأسينيين، الَّذِين كَانُوا يشكّلون تجمعاً أكبر مِنْ الطائفيين (أناس يختلفون عن التيار الرئيسى لليهودية) حيث لَمْ يكونوا راضين عن القيادة الدينية الَّتِي كَانَت فِي أورُشلِيم فِي ذلِك الحين (Vermes, XVII). وهذا مَا يناقض تمامًا لرأى جولب.... بأن لفائف قمران أحضرت مِنْ مكتبات مختلفة فِي أوشليم، وهي تمثل فِي الواقع كتابات اليهودية كُلّها.

ولقد صاغ جارسيا مارتينيز، فان ديروود Garcia Martinez & Van der Woude مَا اسمِيَاه "نظرية عن أصل قمران والتاريخ القديم". وهذه النظرية ذات التوجيهات الحسنة تتضمن تركيبة مِنْ الآراء الَّتِي يمكن أن تُستعمل الآن كفرضية عامة للعمل. ولقد وضعوا علاقة مباشرة بين هذه المجموعة وجماعة السينيين دون أن يضطروا إلى قبول الرأى القائل بأن هذه الجماعة تتماثل فِي كُلّ شيء (537).

وتاريخ الأسينيين وأهل قمران تاريخ معقد (انظر Calla-way; Collins, 36-39). وقال البعض إن مستعمرة قمران هي مقر رئاسة الأسينيين، وأن مَا يُعرف باسم قانون الجماعة كَانَ يضم القواعد الَّتِي يجب أن يعيشوا بمقتضاها. وطبقًا لما ذكره يوسيفوس، كَانَ هناك أتباع أيضًا يعيشون فِي أنحاء العالم. وربما كَانَت وثيقة دِمِشْق تهدف إلى تنظيم هذا التجمع. وبرغم ذلِك، فقد خضعت هذه الوثيقة "لتنقيح قمرانى" (Davies, 1983, 2). ويبدو أنها تشكُلّ وثيقة أساسية للحركة الأسينية الأكبر.

وفِيمَا يتعلق بالسياق التارِيخي للأسينيين، هناك فرق واضح فِي الرأى مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ يجب أخذ فِلِسْطِين أوْ بَابِل كمقر إقامتهم (الأصلى). ذلِك أن جارسيا مارتينيز، فان ديروود Garcia Martinez & Van der Woude (٥٣٧) ومفكرين كثيرين آخرين (انظر Cross 1992, 11-14) يقولون إن الجزء الأكبر مِنْ حركة الأسينيين ينتمون إلى فِلِسْطِين، قائلين إن ذلِك متأصل فِي التقليد الرؤيوى الفِلِسْطِينيَّ قبل المجئ المدمر لأنطوخي أبيفانس مع بداية القرن الثاني ق. م. وأخرون يرجعون أهل الأسينيين إلى بَابِل (ألبرايت) Albright. فقد قدم كروى Cross (١٩٦١، ١٩٢) دليلاً نصياً هامًا (التقليد الماسورى الأوَّل) للإشارة إلى اتصالات محتملة بين هذه الجماعة وبَابِل، دون قبول بَابِل كموطنهم الأصلى (Cross, 1992, 11). أمَّا Davies (1983, 46) فإذ اتبع نهج Murphy-O'Connor فقد انتهى إلى أن الاسم دِمِشْق فِي "وثيقة دِمِشْق" يجب اعتباره رمزًا قد يشير إلى "بَابِل". ولعله ليس مِنْ الضرورى أن نوجد تناقضًا بين هذين الرأيين. والمفاهيم الدينية الفريدة مثل عقيدة الثينوية الَّتِي

وُجدت فِي اللفائف والتى تماثل وإلى حد كبير المفاهيم الثنيوية الفَارسية، ربما أدخلت إلى فِلسطِين مِنْ بَابِل قبل الحقبة المكابية بفترة طويلة.

وثمة موضوع أخير يتعلق بمسألة الجذور الإيديولوجية اليهودية لهذه الحركة. والبعض يبحثون عن الأصول فِي دوائر الحسيديين. ويعتقد Stegemann (1971) أن الحسديين الذِين كَانَوا فِي الحقبة المكابية انشقوا إلى فريقين: الأسينيين فِي قمران، والفريسيين. وعَلَى صعيد آخر، يجادل Murphy-O'Connor (142,) بالقول إن الأسينيين ظهروا فِي بَابِل كجزء مِنْ مجتمع المسبيين، لكنهم عادوا إلى فِلسطِين، حيث وُجهوا بمقاومة سياسية ودينية. وقد نجم عن هذا انشقاق وتأسيس طائفة قمران. ومنذ عهد قريب، جادل Schiffman (1992) بأن الأسينيين مِنْ أصل صدوقى. وهو (Schiffman 1992, 43) قدم دليلاً يهاجم بعنف القول بان أصلهم فريسى، وذلِك فِي فقرة صغيرة تم إعادة بحثها مجدداً وتُسمى *Miqsat Ma'aseh*) ،MMT *Hattôrâ*) (انظر نقد VanderKam). وجوهر الأعضاء الأساسيين لجماعة قمران ربما كَانَوا مِنْ الكَهَنَة المتذمرين أثناء رياسة يونَاثَان وسِيمون. وهذا يمكن أن يفسر الطابع الصدوقى للـ *halakah* الذِي وُجد فِي اللفائف (& Garcia Martinez Van der Woude, 537). والأسينيون (ومن ضمنهم جماعة قمران) ومن الواضح أنهم كانَوا مِنْ الحركات الطائفية اليهودية.

٣. تفاسير قمران. تتسم اللفائف بعدد مِنْ السمات الفريدة الّتِي تدعو إلى الدهشة، ومن بينها- الأسلوب التفسيرى- يُعد سمة جوهرية. ونموذج .... هذا يقدم مفتاح فهم معتقداتهم. وتفسير عبارة "لكى يركض قارئها" (حب ٢: ٢) بواسطة مَا أطلق عليه معلم البر فِي مدارس حَبَقُّوق (تفسير عَلَى حَبَقُّوق ٧: ٣-٤) يُعد أمرًا جوهرياً لكافة هذه الآراء. والعبارة التفسيرية الّتِي أضيفت إلى النص الكِتابى جاءت عَلَى النَحْوَ التالِي. وتفسيرها يخص "معلم البر" الّذِي عرّفه الله كُلّ أسرار كلمات عبيده الأنبِيَاء"

وهذا الاقتباس يوضح بالفعل الصيغة الفريدة للـ Pesher حيث إن لها تركيبًا ثابتًا إلى حد مَا، حيث أخذت اقتباساً كتابياً كافتتاحية لتفسير يتجه وجهة أخروية. وعَلَى ذلِك، استُخدمت الكتابات المشفرة فِي بعض الأحيان، لكى توصل مثل هذا التفسير وعَلَى سبِيل المثال، الاسم "كتيم" الّذِي أشير إليه فِي "تفسير عَلَى حَبَقُّوق" ٢: ١٢- ١٤، وهو تفسير عَلَى حَبَقُّوق ١: ٦، ربما يَكُونُ عَلَى الأرجح إشارة إلى الرومانيين. وهكَذا أيضًا استُخدمت إشارات رمزية مثل "رجل الأكاذيب"، "بيت أبشَالوم" بل وحده "معلم البر" بمعنى رؤيوى (منحول). وعَلَى ذلِك كَانَ يُعاد تفسير الفقرة الكتابية فِي سياق معاصر، لأن "المعلم" حصل مِنْ الله عَلَى هذه المعرفة الّتِي اختصه بها وحده. ويوجد مثال واحد لإشارة تاريخية مباشرة إلى ديمتريوس، ومَلِك يدعى أنطيوخس فِي تفسير ناعوم مِنْ المغارة ٤، الفصل ١: ٢ (Lohse, 263).

٤. والفلسفة الرؤيوية والرؤيوى. ليس كُلّ واحد عَلَى قناعة بأنه سنبغى فِي الواقع النظر إلى جماعة قمران عَلَى أنها حركة رؤيوية. وينكر Stegemann (1983) بشدة أن الأمر عَلَى هذا النحو. وعَلَى الرغم مِنْ أن تعريف المقصود بكُلّمتى رؤيوى، والفلسفة الرؤيوية، قد أعيدت صياغته (de Villiers)، فإنه يبدو كما لو كَانَ هناك إجماع محدد نسبيًا عَلَى أن اللفائف الّتِي نحن بصددها تنتمى حقًا إلى الحركات الرؤيوية الّتِي ظهرت مع مطلع القرن الثانى قبل الميلاد (Collins, 46). وهذا يشكل فِي الواقع الخلفية الّتِي عَلَى أساسها يجب تقييم محتويات وثائق قمران غير الكتابية. لقد كَانَت حقبة عامرة بالاضطرابات الأمر الّذِي يفضى إلى ابتكار نماذج دينية جديدة. ومن المهم- لأغراض تفسيرية- تذكر أن الرؤيوية ليست مجرد نوعية أدبية فريدة مِنْ الكتاب، بل كَانَت أيضًا ظاهرة اجْتِمَاعية (Hanson; Deist). وعَلَى ذلِك كَانَ للسياق التاريخي لهذه اللفائف أهمية بالغة.

٥. مبدأ الثنائية: النظرية الثنائية للخير والشّر ربما تشكّل العقيدة الدينية الأساسية فِي المادة غير الكتابية. ومن الناحية العملية، أن كُلّ شيء فِي هذه الوثائق، من حيث الناحية المتعلقة بعلم الإنْسَان، والناحية الكونية، وما يتعلق بالملائكة، كُلّها، يُنظر إليها مِنْ خلال نظرة ثنائية، وهذا مَا يمكن ملاحظته فِي الفقرة الكْلاسيكية في "دليل نظام الجماعة (نج ٣: ١٣- ٢٥).

(١٥) مِنْ إله المعرفة يأتِي كُلّ شيء، مَا هُوَ كائن، وما سيكون. وقبل وجودها حدد كُل خططها. (١٦) وعِنْدَما جاءت إلى الوجود، أتمت عملها طبقًا لتعليماتها الّتِي تتمشى مع خطته المجيدة، وبدون تغيير- أي شيء. وفي يده (١٧) نواميس كُلّ شيء، وهو يعولهم فِي كُلّ اهتماماتهم. لقد خلق الإنْسَان ليحكم (١٨) العالم، وقد أمده بروحين حَتّى يمكن أن يسير بهما إلى أن يحين الوقت المعين لافتقاده، وهما روح (١٩) الحق، وروح الظلم. ومن ينبوع النور تاتى أجيال الحق، ومن هوة الظلام تأتي أجيال الظلم (Knibb, 94).

وتثير هذه الفقرة الكثير مِنْ المشاكّل الأدبية، والتقليدية- التاريخية. ومن الواضح أن قانون الجماعة وثيقة مؤلفة. وبرغم ذلِك، تعكس الفقرة الّتِي ذُكرت سابقًا الآراء اللاهوتية للجماعة بإيجاز تام. وهي تمثل تطورًا مثيرًا مقارنة بالآراء السابقة ... والثنائية الخاصة بالكونيات جاءت بشكّل جزئى نتيجة تأثيرات خارجية، ربما كَانَت فَارسية. ذلِك أنه فِي الديانة الفَارسية إبان فترة الـ .....، أخلى مفهوم الإله الاسمى الواحد سبيله ليَحل محله الاعتقاد فِي إلهين: أحدهما (Ahura Mazda) الّذِي يمثل الْخَيْر، والآخر (Ahriman) الّذِي هُوَ أصل كُلّ الشّرور.

وهذا النمط الفكرى فِي كتابات قمران جاء أساسًا نتيجة السبى البَابلى المدمر، الّذِي أدى فِي النهاية إلى هدم الآراء التقليدية، الأمر الّذِي تولد عَنْه تكوين آراء نموذجية غير مألوفة شكّلت جزءًا مِنْ محاولة الجماعة أن تضفى معنى عَلَى أزمة تصيب المجتمع بالشلل (Vorster, 163). وبرغم ذلِك، حين يتأمل المرء إمكَانَية وجود ثنائية فِي الإله، الأمر الّذِي يتعارض بالكُلّية مع وجهة النظر اليهودية الأكثر تقليدية والتى تؤمن بإله واحد، هنا يتساءل المرء مَا إذا كَانَ ذلِك فِي حقيقة الأمر لَمْ يجلب عَلَى الكاتب/ الكتبة، المشاكّل يبدو أن ذلِك لَمْ يحدث، لأن هذه الفقرة تختلف عن نظائرها الفَارسية فِي جَانِب واحد ولكنه حاسم. لا يوجد احتمال للانشقاق فِي الألوهية. فلا يوجد قوة خارقة غير

محددة أقل مِنْ الله أَوْ مساوية له. فالله هُوَ السَّيِّد، والخالق الوحيد وحافظ العالم بقدرته.

وتعليم قضاء الله المسبق، والاختيار له مكَانَة بارزة فِي هذا الصدد. ذَلِكَ أنه واضح مِنْ الفقرة الَّتِي ذُكرت أن الله سبق وقدّر أمر كُلّ شيء. وهذا يقدم حلاً مبتكراً لمشكّلة الدفاع عن عدالة الله. وهذا معناه أنه لا يمكن أن يُوجد شر خارجًا عن السيطرة. وقد حُلّت المشكّلة الحقيقية بنظام يطلق عليه (533) Dimant "قضاء الله المسبق الثنائي". فليست الأحداث فقط هي الَّتِي سبق أن قدرها الله مسبقاً ولكن طبيعتها أيضًا سواء كانت خيراً أم شرًا.

وثمة ظاهرة ملفتة أيضًا فِي التماثل بين ثنائية الأمور الكِتابية، وثنائية الأمور الأخلاقية. فمن ناحية فقد ذُكر أن الروحين أُعطيا للبشر حَتَّى يصبح بمقدورهم السيطرة عَلَى العالم. وهذا يعمل فِيمَا تناضل الملائكة فِي قلب البشرية (1QS 4:23-24). وعَلَى صعيد آخر، تمثل هذه الأرواح ممالك بأكملها. فِي مخطوطة الحَرْب 1QM، يسيطر ملاك النور (مِيخَائيل) عَلَى ممَلِكة النور، فِي حين أن بليعال هُوَ قائد الشرّ.

ولذلِكَ، يبدو أن الشخص (الأشخاص) المسئول عن هذه الوثائق لَمْ يواجه أية مشاكل نتيجة هذه الصيغ الثنائية. ولعل هذا نتيجة التعَالِيم المتأصلة فِي أفكار العهد، مثل الاعتقاد بأن الله واحد، وعقِيدة قضاء الله المسبق، وعقيدة الاختيار. وهذه هي النواحي الَّتِي كَانَ فيها للفائف دور هام لتلقيه عَلَى ع. ج (Cook, 1993).

٦. تقدير الله المسبق، والاختيار "الكثير مِنْ اللفائف الطائفية تظهر برهاناً عن الاعتقاد الجازم بقضاء الله المسبق. وقد استُخدمت مفاهيم متنوعة فِي هذا الخصوص. والكَلمة العبَرِّيَّة גּוֹרָל (نصيب، حصة) لها مغزى خاص. فِي مخطوطة الحَرْب، كُلّ روح أَوْ ملاك خُصص له "نصيب" معين. وفي قانون الجماعة، استُخدم النصيب فِيمَا يتعلق بالبشرية، والَّذِي وُصف فِي الفصل ٢: ٢ بأنه "الناس الَّذِين مِنْ نصيب الله الَّذِين يسلكون بالكمال فِي كُلّ طرقه ...."، وفي الفصل ٢: ٥، بأنهم "الرجال الَّذِين هم مِنْ نصيب بليعال.

وفِيمَا يتعلق بالتاريخ، فإن مفهوم קֵץ نهاية، والَّذِي يشير إلى فترات زمنية معينة مقدرة سلفاً يُعد أمرًا حاسماً. كالتاريخ أساسًا فِي يد الله، ويُنظر إليه عَلَى أنه نتيجة مراحل مقدرة سلفاً. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فهى ليست واضحة بالنسبة للناس العاديين لأنها مِنْ أسرار الله (רָזֵי אֵל). وطبقًا لما جاء فِي مخطوطة الجماعة فإن هذه الأسرار لَمْ تُعلن سوى للأنَبِيّاء، غير أن معناها الحقيقى محجوب عن كُلّ واحد باستثناء "معلم البر". فقد سبق أن عينه الله لكشف هذه الأسرار، ولكن "لبعض" فقط مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل، وهم الَّذِين سبق أن عيّنهم الله.

وتعليم تقدير الله المسبق واختباره المسبق له جذور أيضًا فِي ع. ق غير أنه لا يجب أن يُفهم كما لو أن البشر هم مجرد آلات سلبية تتلاعب بها قوى خارجية. ذلِكَ أنه يبدو أن هناك قدراً مِنْ الحرية لكُلّ شخص. والمفاهيم الَّتِي مِنْ قبيل الخَطِيَّة، التوبة، النعمة، الدينونة، والخلاص ترد أيضًا فِي الكثير مِنْ مخطوطات قمران. ولنذكر مثالاً وَاحِدًا فحسب: "أثناء احتفال الدخول فِي العهد كَانَ عَلَى جَمِيع الأشخاص الجدد أن يعترفوا ويرددوا وراء الكَهَنَة (1QS 1:24f): "لقد ارتكبنا إثماً (٢٥) وانتهكنا وصايا الله، لقد أخطأنا وتصرفنا بشر، نحن وأباؤنا مِنْ قبلنا .. (١١: ١)، ولكنه تعطف علينا بنعمة محبته مِنَ الأَزَلِ إِلَى الأَبَدِ (Knibb, 83).

وعَلَى ذلِكَ أصبح مِنْ الممكن "لابن الظلمة" أن يصبح مِنْ "أبناء النور". والجنس البشرى خاطئ وفي حاجة إلى التوبة. وبرغم ذلِكَ، فإن هذا لا يمكن أن يعمل بإرادة الإنْسَان وحدها، بل يجب أن يَكُونُ مختاراً حَتَّى يمكن القيام بذلِكَ (1QS 4:20): "وعِنْدَئذ سيطهر الله بحقه كُلّ أعمال الإِنْسَانِ وسينقى لنفسه كُل أجزاء هيكَل الإِنْسَان، وينزع مِنْ داخله كُلّ روح ظلم (٢١) ويطهره بروح القَدَاسَة مِنْ عمل كل شر... لأنهم هم الذِين "اختارهم الله للعهد الأبدى ...." (Knibb, 101).

٧. الناحية الأخروية. معظم الكتابات الخارجة عن نطاق الأسفار المُقَدَّسَة تتضمن توقعات خاصة بنهاية الزمن. وبرغم ذلِكَ، هناك بعض الكتابات الطائفية المعينة هي فِي أساسها كتابات أخروية. ولعل مخطوطة الحَرْب أفضل مثال عَلَى ذلِكَ. وهي معروفة باسم "حرب أبناء النور ضد أبناء الظلام "وهي وصف للحرب الأخروية الأخيرة بين جيوش النور، وجيوش الظلام.

وهذه المخطوطة تجمع وبشكُلّ غريب بين مَا هُوَ سماوى ومَا هُوَ أَرْضى. ويبدو أنها تصف حرباً حقيقية، وبناء عَلَى ذلِكَ ذُكرت أمم وثنيةٍ مثل أدوم، مُوآب، والعَمُونِيِّين، والفِلسْطِينِيِّين، وكذلِكَ كتيم مِنْ أشُور، ومِصْر. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد أطلق عَلَيْهِمْ جيش بليعال، الأمر الَّذِي يفيد أنهم قد يلقون مساعدة مِنْ بليعال ومحاربيه مِنَ الملائكة (الفصل ١٦: ١١). وفي مواجهة هؤلاء نجد إِسْرَائِيل والكائنات المُقَدَّسَة (وملائكة) (١٨: ١) النور. وبعد سلسلة المعارك العنيفة يُهزم فِي النهاية أبناء الظلمة حين يتدخل الله أخيرًا (الفصل ١٨). والنجاح فِي الحَرْب أمر مضمون لأنها مقدرة مسبقاً.

وهنا أيضًا يمكن رؤية تأثير ع. ق. فالجيوش تُنظم عَلَى النمط الَّذِي كَانَ يتّبعه الأسرائيليون فِي التيه فِي البَرِّيَّة، وذلِكَ فِي أسباطهم، ومخيماتهم، وعائلاتهم وأعدادهم (خر ١٨: ٢١- ٢٥) وللكَهَنَة دور بالغ الأهمية فِي الحَرْب نفسها.

والوضع الخاص بإِسْرَائِيل فِي الخطة الإلهية أمر له أهميته ومن الطبيعى أنه نُظَر إلى إِسْرَائِيل فِي إطارٍ وطنى مفرط، لأنهم- جماعة قمران- هم إِسْرَائِيل الحقيقي الَّذِين يعيشون فِي نهاية الأزمنة. وأسلوبهم المتشدد فِي الحَيَاة، مع التركيز عَلَى الطهارة والتمسك بناموس مُوسَى، يمثل محاولة للعودة إلى الماضى المثالى. هذا حمل البعض عَلَى وصف نظرة جماعة قمران الأخروية عَلَى أنها "دعوة للرجوع إلى الماضى بمثاليته" بالمقابلة مع النظرية الأخروية الَّتِي تتسم بمثالية غير عملية (يستخدم سكولم هذا الوصف أيضًا بالنسبة للمسيانية [Schiff-man, 1989, 1]) والتى تتطلع إلى مستقبل مثانى (انظر Di-mant, 538). ويبدو كما لو أنه توجد عناصر مِنْ الناحيتين فِي قمران.

هذه التوقعات الأخروية كَانَ لها تأثيرها عَلَى مفهوم المسيانية الَّذِي وُجد فِي قمران. وإن هِذه الحَرْب الأخيرة بالذات، الَّتِي تعقب إعادة الاستيلاء عَلَى أورُشَلِيم وإعادة بناء الهيكَل، هي الَّتِي ستعبد الطريق أمام الممسوحين، وتفتتح الـ *eschaton* (Dimant, 540). وهذا بدوره يؤدى إلى حالة مِنْ البِركة الدائمة لأبناء النور، فِي حين أطيح بأعدائهم إلى النَّارِ الأبَدِيّة (1QS 2:4; 4:7 and 1QM 1:13).

٨. المسيانيِة. فكرة المسينية فِي اليهودية تُعد ظاهرة معقدة إلى حد مَا، ولِذلِك نجد آراء متباينة عن المسيانية. وهناك ناحيتان مميزتان فِي المسيانية كما تفهمها جماعة قمران. وهي أنها تجمعِ بين الاتجاهين، "الرجوع إلى الماضِي بمثاليته الفعلية"، وكذلِك "المثالية غير العملية" وهو الأمر الَّذِي ظهر فِي قمران للمرة الأوَّلى (Schiffman, 1989, 8, but cf. also Dimant, 538). وثمة أمور أخرى وهي توقع مسيحين لا مسيحاً وَاحِدًا. وعَلَى الرغمِ مِنْ أنه كَانَت هناك شكوك مِنْ ناحية أن أهل قمرانِ أشاروا فعلاً إلى مسيحين اثنين، إلاّ أنه يبدو أن هناك دليلاً كافيا مِنْ النصوص تؤكد هذا الرأى 1QS 9:10-11; CD 12:22-23; 13:20-22; 19:34-20:1; 14:18-19 and 19:9-11، وكلّهما تشير إلى مسيح كهنوتى ومسيح سياسى (عن هَارُون وإِسْرَائِيل) (قا، Talmon, 288). وهذا التعليم لا تنفرد به جماعة قمران، فقد أوضح Van der Woude (190-216) أن تقاليد مماثلة موجودة فِي كتب الأبُوكريفا.

٩. خاتمة. فِي جذور المفاهيم اللاهوتية الَّتِي وُجدت فِي قمران يكمن الوضع التاريخى المأساوى لِفِلِسْطِين تحت حكم السلوقيين. وهذه الحقبة العامرة بالأزمات كَانَت تتوق إلى حلول مبتكرة وعَلَى خلاص. وفي هذه الحالة بالذات، كَانَت هذه الحلول تقدم عَلَى أساسِ مفاهيم معروفة فِي ع. ق. وكَانَت جماعة قمران تتوقع حرباً أخروية عاجلة يتولد عنها نظام جديد تمامًا، خال مِنْ القمع والآلام. ومجئ المسيحيين، الاثنين الَّذِي طال انتظاره سيكون ببساطة تحقيق خطة الله الَّتِي سبق ووضعها الله مقدمًا لأبناء النور فِي أواخر الأيَّام (Laubscher).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, “Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect,” in *The Scrolls and Christianity*, 1969, 11-25; J. T. Barrera & L. V. Montaner eds., *The Madrid Qumran Congress*, 1992; D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila,* 1963; P. R. Callaway, *The History of the Qumran Community,* 1988; J. J. Collins, “Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Movement?” in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, 1990, 25-51; J. Cook, “The Dichotomy in 1QIsaa,” in *Intertestamental Essays in Honour of Jozef Tadeusz Milik*, 1992, 7-24; idem, “The Dead Sea Scrolls and the New Testament,” *OTE* 6/2, 1993, 233-47; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, 1961; idem, “Some Notes on a Generation of Qumran Studies,” in *The Madrid Qumran Congress*, 1992, 1-14; P. R. Davies, *The Damascus Covenant*, 1983; idem, “Eschatology at Qumran,” *JBL* 104, 1985, 39-55; F. E. Deist, “Prior to the Dawn of Apocalyptic,” *OTWSA* 25, 1982, 13-38; P. R. G. de Villiers, “Solving the Riddle? Recent Trends in Apocalyptic Research,” *OTWSA* 25, 1982, 39-58; D. Dimant, “Qumran Sectarian Literature,” in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 1984, 483-550; J. A. Fitzmyer, “The Qumran Scrolls and the New Testament After Forty Years,” *RevQ* 53/13, 1988, 609-20; idem, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, 1990; N. Golb, “The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls,” *Proceedings of the American Philosophical Society* 124, 1980, 1-24; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1979; M. A. Knibb, *The Qumran Community*, 1987; F. du T. Laubscher, אחרית הימים *in die Qumran-geskrifte*, 1972; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1971; F. G. Martinez & A. S. van der Woude, “A ‘Groningen’ Hypothesis of Qumran Origins and Early History,” *RevQ* 55/14, 1989, 521-41; E. H. Merrill, *Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns*, 1975; J. Murphy-O'Connor, “The Judean Desert,” in *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, 1986, 119-56; J. A. Sanders, “Dead Sea Scrolls Access: A New Reality,” in *The Folio-Newsletter of the Ancient Biblical Manuscript Center for Preservation and Research* 11/3, 1991, 1-4; L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, 1989; idem, “The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect,” in *Understanding the Dead Sea Scrolls*, 1992, 35-49; H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, 1971; idem, “Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik,” in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1983, 495-530; S. Talmon, *The World of Qumran from Within*, 1989; E. Tov, “A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls,” *HUCA* 53, 1982, 11-27; idem, “Some Reflections on the Hebrew Texts From Which the Septuagint Was Translated,” *JNSL* 19, 1993, 107-22; E. Tov & S. J. Pfann, *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*, 1993; J. C. VanderKam, “The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees?” in *Understanding the Dead Sea Scrolls*, 1992, 50-62; A. S. Van der Woude, *Die Messianische Vorstellungen der Gemeinde von Qumran,* 1957; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 1988; W. S. Vorster, ed., *Woorde wat van ver kom*, 1986; B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran*, 1983.

يوهان كوك *Johann Cook*

حشد مِنْ الناس #٦٧١ (אֲסַפְסֻף [’^{a}*sapsup*]، غوغاء).
إشعاع #٧٩٦٦ (קָרַן [*qāran*]، تألق، يرسل أشعة، يتوهج).
رافدة #٨١١٢ (רָהִיט [*rāhîṭ*]، عارضة خشبية، دعامة).
خرقة #٦٠٨٠ (סְחָבָה [*s^{e}ḥābâ*]، خرق).

195 אֲהָרֹן

قَهَات קְהָת ,קְהָת، [qᵉhat, qᵒhat]، [# ٧٧٤٠]، اسم أب مسبوق ببادئة أوْ متبوعًا بلاحقة تدل عَلَى النسب، ويشير إلَى مؤسس فرقة كهنوتية ذات نفوذ تُعرف بـ קְהָתִי ,קְהָתִי, קְהָתִי ,קְהָתִי، جمع. مذ. أوْ، בְּנֵי קְהָתִי [#٧٧٤١]).

ش. أ. ق ليس هناك اسْم مشابه له فِي ش. أ. ق، ربما باستثناء الاسم الشخصي للبطل الأسطوري أقهت فِي كتابات أوْغاريت (Grndahl, #125; *UT*, #322).

ع. ق ١. "قَهَات" الثاني مِنْ بين أبناء لاَوي الثلاثة (تك ٤٦: ١١؛ خر ٦: ١٦)، وَهُوَ الجد الأعلَى لعَشِيرَة القَهَاتِيِّينَ (عد ٢٦: ٥٧) ولعلهم الفرع الأكثر أهمية (الفرعان الآخران هما الجِرْشُونِيُّونَ والمَرَارِيُّونَ) فِي سِبْط لاَوِي. والعَشِيرَة تتكون مِنْ أرْبَع أسر : العَمْرَامِيُّون، واليِصْهَارِيُّون، والحَبْرُونِيُّون، والعُزِّيئِيلِيون. وطبقًا لقوائم الأنساب فِي خر ٦: ١٦- ٢٠ (قا؛ عد ٣: ١٧، ١٩؛ ٢٦: ٥٩؛ ١أخ ٦: ١- ٢ [٥: ٢٧- ٢٨]؛ ٢٣: ١٢- ١٣)؛ وفِي ١أخ ٦: ٢٢- ٢٨ [٧- ١٣]. مُوسَى وهَارُون مِنْ أحفاد قَهَات، وصَمُوئِيل مِنْ أحفاده البعيدين.

٢. أثناء فترة التيه فِي البَرِّيَّة أوْكلَت واجبات خاصة بالعبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع إلَى القَهَاتِيِّينَ، وهي عَلَى وجه الخصوص، الإعتناء بحِرَاسَةَ القُدْسِ (عد ٣: ٢٧- ٣٢)، وهم المسئولين- تحت إشراف هَارُون- عن نقل أمتعة القُدْسِ (المغطاة) والتي كَانَت خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (٤: ٤- ٢٠؛ ٧: ٩؛ ١٠: ٢١)، وربما أيْضًا إعداد خُبْزِ الوُجُوهِ وعزف الموسيقى فِي بيت الرَّبِّ. ونظراً لتواجدهم بالقرب مِنْ قُدْس الأقْدَاس، فقَدْ حُذروا بكُل وضوح ألاّ يلمسوا مباشرة، بل ولَا ينظروا إلَى الآنية المُقَدَّسَة التِي كَانَ عَلَيْهِمْ حملها، لئلا يموتوا (٤: ١٩).

٣. وإذ كَانَ القَهَاتِيُّون عَشِيرَة لاوية هامة فقَدْ أُعطوا ثلاثًا وعشرين مَدِينَة بعد احتلال الأرْض، يقع معظمها فِي الأراضي الشِّمَالية (يش ٢١: ٤- ٥، ١٠، ٢٠- ٢٦). وقَدْ كَانَ هناك فارق واضح بين المُدُن التِّي ورِثها الهارونيون الَّذِينَ كَانُوا كَهَنَة، ومُدُن بَقِيَّة القَهَاتِيِّينَ الأمر الذِّي أوْجد توترًا بين الأقلية المسيطرة (الهارونيون) والمجموعات اللاوية الأخرى الأكثر عددًا (عد ٣: ٣٩، قا؛ Haran, 128).

٤. وفِي ظل تنظيم دَاوُد (ثم سُلَيْمَانُ) لخدمة الهَيْكَل. قيل، إن القَهَاتِيِّينَ كَانُوا يقومون بخدمات متنوعة فِي مِنْطَقَة الهَيْكَل، فقَدْ كَانُوا مِنْ البَوَّابِين (١أخ ٩: ١٧؛ ٢٦: ٢٣- ٣١)، والخَبَّازِين (٩: ٣٢) والمغنيين والموسيقِيين (٦: ٣١- ٣٨ [١٦- ٢٣]، انظر سابورين، ١١٧). كما ذُكر القَهَاتِيُّون أيْضًا فِي معرض حربِ يَهُوشَافَاط (٢أخ ٢٠: ١٩، قا؛ *AncIsr*, 392)، وتطهير الهَيْكَل وترميمه عَلَى يد حَزَقِيَّا ثم يُوشِيَّا عَلَى التوالي (٢٩: ١٢، ١٤؛ ٣٤: ١٢). ذلِك أنهم والقُورَحيون شكلُوا مجموعة ثانوية مِنْ خدم الهَيْكَل وبصفة خاصة المغنيين فِي فترات مَا بعد السَبْي (١أخ ٩: ١٩؛ انظر *AncIsr*, 392).

٥. يبدو أن كافة النصوص تقريبًا التِّي تذكر القَهَاتِيِّينَ تعكس الوضع فِي فترة مَا بعد السَبْي والتي كَانَت السيادة فِيها للكهنوت دون منازع. ولقَدْ حاولت مجموعات الكَهَنَة المختلفة أن توجد تقليداً موحدًا تكون له السلطة يضفِي الشَّرعية عَلَى وصفهم كالمشرفِين الرسميين عَلَى تنفيذ الشَرَائع والأحْكَام (*TOT*, 404). ويبدو أن خدمة الهَيْكَل كَانَت عِنْدَئذ تحت سيطرة شأن لاهوتي أساسى، وَهُوَ السيادة غير المشروطة لله. وكَانَ القَهَاتِيُّون هم وسيلة تأكيد هذه الفكرة بدورهم المتعلق بخدمة العبادة فِي الهَيْكَل.

ب. ت منذ عهد قريب، نشرت "وصية قَهَات"، وهي نص أرَامي مِنْ بين لفائف البحر الميت التِّي تتضمن تعليمات تتعلق بالكهنوت. ويكشف النص عن فكر لاهوتي وأخلاقي الذِي كَان سائدًا بين أسلوب الكهانة المكابي المزعوم (أي أنه وطني، عَلَى العكس مِنْ مَا يفرضه الأجنَبِيّ) (Eisenman, 64). وَهُوَ يؤكد أسلوب حَيَاة طِبقًا للحق والبر والاستقامة.

البيبلوجرافيا

AncIsr, 382-97; *HAIJ*, 112-15; *IBD* 2:864; *ISBE* 3:50; *TOT* 1:392-436; R. H. Eisenman, "The Testament of Kohath," *BARev* XVII/6, 1991, 64; H. Gese, "Zur Geschichte der Kultsںnger am zweiten Tempel," *FS Otto Michel*, 1963, 222-34; M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel*, 1985; L. Sabourin, *Priesthood*, 1973, 116-30.

جي. بي . جي . أوْليفير *J. P. J. Olivier*

قوانينُ/ شرائع متعلقة بالجنسُ

ش. أ. ق ١. سمة معينة فِي النصوص الكتابية ونصوص أوغاريت، وهي الإشارات إلى ممارسة البغاء فِي الطقوس الوثنية. وكَانَ يُلحق بهياكل إلاهات الخصوبة (Inanna, Ishtar, Astarte) بيوتًا للبغاء تقوم عَلَى خدمتها نساء مكرسات تمثلن الإلهة التِّي تُعد إلهة الخصوبة. وعن طريق مَا كَانُوا يسمونه البغاء المُقَدَّس كا ن كُلّ واحد مِنْ المتعَبْدِين يعطى شركة مع الاله الَّذِي هُوَ أساس الحَيَاة، كما يجدد قواه الحيوية (انظر Fisher, 225-36).

٢. فِي النصوص الأكادية كَانَ الزنا يُعد جريمة ضد الزوج مِنْ جهة طرفين الزوجة والعشيق. وتصرفه القانونى ضدهما يتزامن أحياناً بل وفي كثير مِنْ الأحيان يعزى لأسباب تتعلق بالسياسة العامة، ولكنها تختلف فِي جوهرها. وكَانَ للزوج الحق فِي معاقبة زوجته لانتهاكها واجباتها الزوجية مِنْ ناحية الاخلاص له. وعِنْدَئذ بوسعه أن ينتقم مِنْ العشيق إلى أقصى حد يسمح به القانون، كما أنه يستطيع- إذا أراد- أن يقبل فدية بدلاً مِنْ الانتقام. وفي الوقت ذاته كَانَ الزنا يُعد خَطِيَّة يمكنها أن تجلب عقاباً إلهيًا. وقبول الزوج مِنْ شأنه أن يلغى الجريمة، ولكن هذا لا يلغى بالضرورة الخَطِيَّة. والزوج المزمع كَانَ له الحق- طبقًا لنفس المبادئ المطبقة عَلَى حالات الزنا- فِي أن يتلقى تعويضاً عن الخيانة التِّي تمت قبل الزواج عن الفترة التِّي

كَانَت فيها الزوجة تحت سلطان أبيها (Westbrook, 542-80).

٣. تتحدث أساطير أوغاريت عن أن الإله البَعْل اجتمع مع بقرة. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ملحمة جلجميش الببلية، أقام البطل "إنكيدو" علاقات جنسية مع الحيوانات، إلى أن تم إغراؤه عَلَى ترك علاقاته بالحيوانات عن طريق مجامعة أنثي مِنْ العاهرات المُقَدَّسات. وكَانَت هناك عبادة فِي دلتا النيل الشَّرقية تتضمن المعاشرة كالأزواج بين النساء والماعز. وكَانَت قوانين الحِثِّيِين تمنع بعض أشكال العلاقات الجنسية الشاذة بين الإنْسَان والحيوان (Laws 187-88)، فِي حين أنها كَانَت تبيح البَعض الآخر (Laws 199-200) (Kaiser, 195-96). ع. ق.

ع. ق ١. العبارات الجنسية. (أ) هناك جمع غريب بين الصراحة والتحفظ فِي ع. ق عِنْدَ إشارته إلى الجنس. وعَلَى الرغم مِنْ كُلِّ الأهمية والصراحة المتعلقة بالجنس بين الإِسْرَائِيليين، فالواقع أننا لا نجد مصطلحات جنسية بمعنى الكَلمة. ولا نجد كُلمة واحدة للسلوك الجنسى. والإشارة إلى الآنشطة الجنسية والأعضاء تُصاغ دائمًا فِي تعبيرات مقبولة. وقد تم تجنب الإشارات المباشرة إلى الأعضاء الجنسية. وعَلَى ذلِكَ لا نجد كُلمة للعضو الجنسى الذكرى، بل يُشار إليه عِوَضًا عن ذلِكَ بكُلمة בָּשָׂר، "لحم" (#١٤١٤، تك ١٧: ١٤، لا ١٥: ٢- ٣، حز ٤٤: ٧ و٩). ونفس الصياغة فِي عبارات مقبولة مخففة استُخدمت بالنسبة للأعضاء التناسلية كالآنثى (لا ١٥: ١٩)، وحين تكون الإشارة إلى الأعضاء التناسلية لذكر أَوْ أنثى يَكُونُ الاتصال الجنسى محرم بالنسبة لهم، تُستخدم كُلمة עֶרְוָה، عُرس (#٦٨٧٢) والتي تحمل المعنى المحدد للعرى المخزى (لا ١٨: ٦- ١٩، ٢٠: ١٧- ٢١، ١صم ٢٠: ٣٠، مَرَاثِي ١: ٨، حز ١٦: ٣٧، ٢٣: ١٠ و٢٩). ونفس التعبير استُخدم فِي قانون الطلاق فِي سِفر التَّثْنِيَة كأساس كاف ليطلق الرجل زوجته (تث ٢٤: ١). والأعضاء التناسلية للذكر والآنثى أشير إليها أيضًا بكُلمة "رِجل، רֶגֶל (#٨٠٧٩، خر ٤: ٢٥، تث ٢٨: ٥٧، قض ٣: ٢٤، ١صم ٢٤: ٣ [٤]، إش ٧: ٢٠، حز ١٦: ٢٥) أَوْ "يد، יָד: (#٣٣٣٨، إش ٥٧: ٨). وثمة تعبيرات أخرى مخففة لعضو الإنجاب للذكر مثل שָׁפְכָה، دفق (#٩١٦٣، تث ٢٣: ١ [٢]، מְבֻשִׁים، عورة (#٤٤٣٤، تث ٢٥: ١١). كما قال بعضهم أن كُلمة עָקֵב، عقب (#٦٨١١) فِي تك ٢٥: ٢٦ يجب أن تُفهم عَلَى أنها كُلمة مخففة تشير إلى الأعضاء التناسلية (Smith, 464-73).

(ب) وحين يتطلب الأمر بصفة خاصة لغة نقية خالصة، لا تُستخدم أية كُلمة مِنْ هذه الكَلمات. وعوضاً عن ذلِكَ، تُسخدم اسْم المنطقة العامة مِنْ الجسم الَّتِي تقع فيها الأعضاء التناسلية، مثل؛ יָרֵךְ: فخذ/ حقو (# ٣٧٥١)، وهذا تعبير مخفف آخر لعضو الإنجاب الخاص بالذكر. وكثيرًا مَا يُشار إلى النسل عَلَى أنهم الخارجون مِنْ صلب الإِنْسَان (تك ٤٦: ٢٦، خر ١: ٥، قض ٨: ٣٠). والشخص الَّذِي يُدعى للحلف يلمس العضو الجنسى للشخص الَّذِي يحلف له أثناء نطقه بالقسم (انظر "مالول"، ٤٩١- ٩٢). وبذلِكَ يكتسب الحلف قوة. وهكَذا، حين طلب إِبْرَاهِيم مِنْ أَلِيعَازَار أن يحلف له بخصوص أمر هام فبدلاً مِنْ أن يطلب منه أن يلمس "قضيبه"، أمره أن يضع يده تحت فخذه (تك ٢٤: ٢ و٩، انظر أيضًا ٤٧: ٢٩). وثمة كُلمة أخرى تُستخدم لنفس المعنى חֲלָצַיִם، صلبه (# ٢٧٤٣) باعتباره مركز الفحولة (تك ٣٥: ١١، ١مل ٨: ١٩، ٢أخ ٦: ٩).

(جـ) وهناك مصطلحان فقط يشيران إلى أجزاء مِنْ الأعضاء التناسلية للذكر. والمصطلح الأَوَّل هُوَ אֶשֶׁךְ "الخصية" وقد ذُكرت مرة واحدة فِي تعبير تشريحي يرتبط بقائمة تضم قائمة بنوعيات العجز البدني الَّتِي تُبعد الكَاهِن بشكْل تلقائي عن خدمة الهيكل (لا ٢١: ٢٠). أمَّا التعبير الثاني فهو עָרְלָה، الغرلة (#٦٨٨٩) وقد ذكر بالارتباط مع الاحتفال الدينى الَّذِي يُقام بمناسبة الختان (تك ١٧: ١). ولا نجد الاسم الحقيقى للأعضاء التناسلية للأنثى. وبرغم ذلِكَ، وبسبب أهمية الطقس الدينى المتعلق بالطمث، فإن كُلمة נִדָּה، طمث (#٥٦١٤) تشير إلى هذه الحالة مِنْ النجاسة الشَّهرية للمرأة (لا ١٢: ٢، ١٥: ١٩). وكُلمة רֶחֶם "رحم" (#٨١٦٧، عد ١٢: ١٢، إر ١: ٥، ٢٠: ١٨) בֶּטֶן، بطن (#١٠٦١، تك ٢٥: ٢٣- ٢٤، ٢٨: ٢٧، هُوَ ١٢: ٣ [٤]، وقد استعملت هاتان الكَلمتان كمكَانَ إذا كَانَ التركيز عَلَى نمو الطفل (الجنين) قبل الولادة. وفِي هُوشَع ٢: ١٠ [١٢] נַבְלוּת، أعضاء تناسلية (#٥٥٧٨) تُستخدم فِي سياق العري المخزى للأعضاء التناسلية للأنثى. ولَمْ يَكُنْ هناك احتشام متكلف أَوْ تردد وخجل مِنْ الإشارة صراحة إلى أعضاء معينة مِنْ الجسم كَانَت الحساسيات الغربية تحول دون الحديث عنها صراحة، وعَلَى سبيل المثال الإشارات المتكررة إلى שַׁד، الثدى (نَشِيدُ الأَنْشَاد ١: ١٣، ٤: ٥، ٧: ٣ [٤]، ٧ [٨]، ٨ [٩]، ٨: ٨ و١٠)، דַּד، حلمة الثدى (أم ٥: ١٩، حز ٢٣: ٣ و٨ و٢١)، עָרְלָה، غلفة (١صم ١٨: ٢٥ و٢٧). والاسم זֶרַע، يشير إلى "المنى" (#٢٤٤٦، لا ١٥: ١٦ و٣٢ و٢٢: ٤، عد ٥: ٢٨)، نَسْل (تك ٣: ١٥)، ولا سيما بالنسبة للنسل الموعود به إِبْرَاهِيم، وإِسْحَاق، ويَعْقُوب. والمعنى الأخير يستخدم بانتظام فِي العادة كاسم جماعى بصيغة المفرد (لا إطلاقًا بصيغة الجمع). وهكَذا فإن الكَلمة مرنة بما فيه الكفاية- وعن عمد- للإشارة إما إلى شخص واحد يمثل الجماعة كُلّها، أوإلى الأشخاص العديدين الَّذِين ينتمون إلى هذا الخط برمته مِنْ النسل، طبيعيين كَانُوا أم روحانيين (انظر أيضًا *TDOT* 4:150-62).

(د) وعملية الاتصال الجنسي (الجماع) تم التعبير عنها بواسطة الفعل קָרַב، يقترب (#٧٩٢٨، لا ١٨: ١٤ و١٩)، שָׁכַב، يضاجع (#٨٨٨٦، لا ١٨: ٢٢)، בּוֹא، دخل عَلَى (#٩٩٥، تك ٢٩: ٢٣ و٣٠)، أَوْ יָדַע يعرف (#٣٣٥٩، تك ٤: ١، ١٩: ٨، عد ٣١: ١٧ و٣٥، قض ١١: ٣٩، ٢١: ١١، ١صم ١: ١٩، ١مل ١: ٤). وعملية قذف المنى فِي الخارج عِنْدَ المضاجعة أشير إليها بكُلمة "أفسد" (نسله) عَلَى الأرْض (تك ٣٨: ٩). وحين تستخدم مشتقات الفعل שָׁכַב، يضاجع فِي سياق اتصال جنسى، تكون تلك العلاقات محرمة (تك ٣٠: ١٥ و١٦، ٢صم ١١: ١١ قد تكون استثناءات). وهذا ينطبق عَلَى الفعل نفسه. فإنه يُستخدم فِي العبارات القانونية الَّتِي تمنع أنواعاً معينة مِنْ العلاقات الجنسية: فِي خر ٢٢: ١٦ [١٥] تستخدم الفعل فِي سياق الفسوق، وفي تث ٢٢: ٢٢ فِي سياق الزنا، وفي لا ٨: ٢٢، ٢٠: ١٣ فِي إطار العلاقات الجنسية بين المثليين، وفي

تث ٢٧: ٢١، فِي العلاقات الشاذة بين إنسان وحيوان. وخارج النصوص القانونية، يُستخدم الفعل فِي الأجزاء القصصية الّتِي تصف أحداثًا خاصة بسلوك غير صحيح. فقد أسكرت بنات لوط أبيهن ونمن معه (تك ١٩: ٣٣)، وأحد رعايا أبيمَالِك كاد يزني برفقة (٢٦: ١٠). والفعل يستخدم فِي اغتصاب دينة بواسطة شكِيم (٣٤: ٢ و٧). ونام رَأُوبَيْن مع سرية والده بلهة أثناء غياب يَعْقُوب (٣٥: ٢٢). وابناء عَالِي، انخرطوا فِي مضاجعة النساء المجتمعات فِي باب خَيْمَةَ الاجْتِمَاع (١صم ٢: ٢٢). وانتهك أمنون عذرية أخته غير الشقيقة ثامار (٢صم ١٣: ١١ و١٤). وعَلَى العكس مِنْ هذا، حين تكون الاشارة إلى علاقة جنسية داخل الحدود الّتِي وضعها الله، هنا يُستخدم عادة الفعل יָדַע، مثل؛ فِي عبارة مثل عرف آدم امرأته فحبلت وولدت قايين (تك ٤: ١ و١٧)، أوْ الفعل בּוֹא، فِي عبارة مثل دخل إبْرَاهِيم عَلَى هَاجَر فحبلت (١٦: ٤).

٢. التفريق بين الجنسين. (أ) يحتوى ع. ق عَلَى مصطلحات تميز بوضوح بين الجنسين، سواء عَلَى مستوى الإنْسَان، أوْ عَلَى مستوى الحيوان، אִישׁ رجل (#٤٠٨)، אִשָּׁה، امْرَأة (#٨٥١)، זָכָר، ذكر (#٢٣٥١)، נְקֵבָה، أنثى (#٥٩٢٢). وطبقًا لقصة الخليقة الأوَّلى، خلق الله الإنْسَان ذكراً وأنثى (تك ١: ٢٣- ٢٤). وطبقًا للقصة الثانية خلقَ الله المرأة مِنْ ضلع الرجل: فهى عظم مِنْ عظمه ولحم مِنْ لحمه (تك ٢: ٢٣). فهى مثله ولكنها مختلفة عَنْهُ. فهى عَلَى العكس منه مِنْ ناحية الاختلاف الجنسى، ولكنها مساوية له فِي إنسانيتها وكرامتها (Waltke, 17). وذكر هذا عَلَى أنه السبب فِي أن الرجل يترك أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً وَاحِدًا (٢: ٢٤).

(ب) وتصوير الرجل والمرأة عَلَى أن كُلّ واحد منها موضع الرغبة الجنسية للآخر يتواصل فِي ع. ق كُلّه. وفي بعض الأمثلة مثلما كَانَ الحال بالنسبة ليَعْقُوب ورِاحيل، كَانَت الرغبة الجنسية والحب الرومانسى ممتزجان بشكل جوهرى (تك ٢٩: ٢٠). وفي حالات أخرى، كما فِي حالة دَاوُد وبثشبع مثلاً، اشتعلت الرغبة الجنسية مِنْ أوَّل نظرة، وتطور الأمر بعد ذلِك إلى حب (٢صم ١١: ٢، ١٢: ٢٤). كما أنه فِي حالات أخرى، فِي حين أن رغبة الإنْسَان الجنسية لَمْ تُشبع بعد، إلاّ أنها وُصفت بأنها كَانَت طاغِيَةً حَتَّى أنها حطمت كُلّ حواجز اللياقة والشَّرَف، وبرغم ذلِك، وبعد أن أشبعت تحولت إلى كراهية واحتقار للمرأة الّتِي انتهكها الرجل بوحشية مثلما حدث فِي حالة أمنون وثامار (٢صم ١٣: ١- ١٧).

(جـ) وجمال الأنثى يثير الرغبة الجنسية عِنْدَ الرجل. والجمال النسائى المثالي لدى الإسْرَائِيليين يمكن تعريفه مِنْ الفقرات المتناثرة فِي سفر نَشِيدُ الأَنْشَاد: بشرة بيضاء، عيون الحمام، شعر أسود أوْ أرجوانى بالحناء، وحَتَّى الأسنان، الشفتان قرمزيتان، وأنف بارز، وجنتاها ورديتان، عنق طويل كبرج، ثديان ثابتان، أفخاد ممتلئة مستديرة - بطن مستديرة، عودها منتصب مثل النخلة، خطواتها غاية فِي الرشاقة. والجميلة تستخدم الكثير مِنْ العطر، وتتزين بالكثير مِنْ اللآلئ الساطعة الجميلة، وتبدو جذابة للغاية مِنْ وراء حجابها الشفاف. وجمال النساء قد يجعلهم ضحايا الرجال، الّذِين يستغلون قوتهم ومراكزهم لكى يمتلكون النساء الجميلات. لقد رغب فِرْعَوْن فِي سَارَة لأنها كَانَت جميلة (تك ١٢: ١١ و١٤). وهذا مَا فعله دَاوُد مع بثشبع (٢صم ١١: ٢). وهكَذَا أيضًا أغرى جمال ثامار أمنون فاغتصبها (١٣: ١). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، لا نجد قصة تستغل فيها المراة جمالها أوْ جاذبيتها المثيرة كسلاح تسيطر به عَلَى الرجل أوْ تستغله. فثامار (تك ٣٨) ورَاعُوث أغرين الرجال إلى العلاقة الجنسية لتحصلا عَلَى الفوائد المباشرة للعائلة ونسلها. ومحبة رجل لامرأة عَلَى أساس الجاذبية الجنسية كثيرًا مَا يُشار إليها بالفعل אָהֵב، يحب (#١٧٠)، ويتعلق بالزواج (تك ٢٤: ٦٧، ٢٩: ٢٠ و٣٠، تث ٢١: ١٥ و١٦).

(د) والجنس كَانَ يُقصد به المتعة، بحسب مَا يوضحه لنا التشبيه المجازى المقتضب واللذيذ والَّذِي ذُكر فِي أَمْثَال ٥: ١٥- ٢١ حيث يتبين هذا مِنْ القول "افرح بامرأة شبابك". والنظرة الإيجابية المؤكدة لقيمة التمتع بالجنس المشروع تم التعبير عِنها فِي الموقف الإيجابى المؤكد تجاه الجنس فِي إطار الزواج، الّذِي هُوَ السياق الشّرعى والأخلاقى. فالرجل والمرأة لَمْ يُسمح لهما فحسب، بل افتُرض لهما فِي الواقع أن يتمتعا بالناحية الجنسية بحسب مَا نص عليه الشَّرْع. وعَلَيْهِما، طبقًا للشَرِيعَة الدينية وكذلِك مِنْ الناحية الاجْتِمَاعية أن ينجبا ذرية.

(هـ) والرجل هُوَ سيد بيته وزوجاته واطفاله. ورغبته فِي المرأة لا تجعله فِي وضع الخاضع الّذِي يتذلل لها. وأن يمتلكها ويشبع عطشه الجنسي مِنْ ينبوعها (نش ٤: ١٢ و١٥)، وأن يسكر نفسه بخمرها (٥: ١) تعد بركة له واختباراً معجزياً. أمَّا بالنسبة للمرأة فالوضع مختلف. فعليها أن تتحمل آلام الولادة، وأن تخضع لحكم سيدها. وآلام حَوَّاء، كَانَ يمثل كُلّ النساء، وكَانَ بسبب تمردها عَلَى خالقها (تك ٣: ١٦، W. A. Van-Gemeren, *The Progress of Redemption*, 90-92).

وعَلَى الرغم مِنْ وجود أمثلة لمساواة النساء بالرجال مِنْ حيث الطبيعة والكرَامَة، وهذا أمر مثالى طبقًا لما جاء فِي تك ٢: ٢٣- ٢٤ (Waltke, 17-21)، إلاّ أن ع. ق يعكس سلطة الرجل/ وتميزه، ولا سيما فِي الموضوعات المتعلقة بالجنس. وفي أزمنة مَا قبل المَلَكِية كَانَ لرب البيت سلطة كبيرة. وكَانَت النساء مسئولات أمام الرجال، سواء أمام آبائهن أوْ أزواجهن (عد ٣٠: ٣- ١٦ [٤- ١٧]. ولكى يحمى لوط ضيوفه مِنْ الاعتداء الجنسى عرض لوط بدلاً مِنْ ذلِك بناته العذارى عَلَى رجال سَدُوم (تك ١٩: ٥- ٨)، والرجل العجوز قدم سرية اللاوى وابنته العذراء عَلَى رجال جبعة (قض ١٩: ٢٢- ٥. وأظهر الرجال فِي نشاط يتخذون المبادرة، أمَّا النساء فكَانَ مِنْ المفترض أن تكن سلبيات. أمَّا النساء اللواتى تتخذن المبادرات فكن شريرات وخطرات (أم ٦: ٢٤- ٢٦). ويبدو أنه كَانَت للنساء أجنحة خاصة بهن تعشن فيها (قض ١٥: ١). وكَانَت لعذراوية المرأة قبل الزواج قيمة عظيمة (تث ٢٢: ١٣- ٢١). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، لَمْ يذكر شيء عن عذراوية الرجل عِنْدَ الزواج. وكَانَت فترة النجاسة عقب الولادة لمدة سبعة أيَّام للذكر وأسبوعين للأنثى (لا ١٢: ٢- ٥).

وكَانَت هناك معايير متنوعة إلى حد كبير بالنسبة للوفاء فِي الزواج (عد ٥: ١١- ٣١). فكَانَ للرجل الحق فِي أن يتخذ

له مزيداً مِنْ الزوجات، وكَانَ هناك عرف راسخ- مع بعض القيود- يسمح له بالنساء مِنْ العبيد والجوارى (لا ١٩: ٢٠، عد ٣١: ١٨- ١٩، تث ٢١: ١١- ١٤) والعاهرات (تك ٣٨: ١٢- ١٩، يش ٢: ١).

(و) ولا توجد ناحية جنسية مِنْ ناحية الله، حيثُ ينظر إِليه عادة عَلَى أنه مذكر، ...... وهو لا يمثل ذكورة الرجل. وعَلَى الرغم مِنْ أن الأَنْبِيَاء استخدموا تشبيهات مجازية قوية للعلاقة بين الله (كزوج) وإِسْرَائِيل (كزوجة)، غير أن هذه العلاقة لَمْ تُوصف إطلاقاً بلغة فيها إثارة جنسية. فالله لا يمثل القوة الجنسية أَوْ الجاذبية.

(ز) أمَّا الجنس عَلَى مستوى الحيوان فكَانَ معترفاً به كوسيلة للزيادة فِي الأغنام والمواشى (تك ٣٠: ٣٨- ٤٢)، الأمر الَّذِي يعتمد عَلَى الناس فِي تدبير الكساء، المأوى، الطعام، والذَبَائِح الَّتِي تُقدم لله

٣. الناحية الأخلاقية فِي الجنس. (أ) لا يجد المرء إدَانة للجنس. وقد اعتُبر الجنس نعمة مِنْ الله، لا يجب إستخدامه للمتعة الجنسية فقط بل للإنجاب أيضًا. أمَّا الافتراض بأن الجنس مِنْ أجل الإنجاب أمر حسن فهذا بوسعنا أن نجده مِنْ نغمة قصة الخليقة. لقد خلق الله البشرية مِنْ ذكر وأنثى وأمرهما بالإنجاب وباركهما (تك ١: ٢٧- ٢٨). والنساء تلقين الإكرام لإنجابهن (تك ٢٤: ٦٠، مز ١١٣ [١١٢]: ٩). والأسرة تحتاج إلى الأبناء للحفاظ عَلَى اسْم الأب وشخصيته (انظر تك ١٥: ٢). وهكَذَا فإن العلاقات الجنسية أهميتها للعائلة بأسرها، أَوْ للعشيرة حَتَّى إن مولد طفل يضفى البهجة عَلَى الجماعة كُلّها (رَاعُوث ٤: ١٤- ١٧).

والنشاط الجنسي أسهم فِي تحقيق غرض الله مِنْ ناحية عَلَى نَسْل إِبْرَاهِيم (تك ١٧: ٢- ٧). ولكى يَكُونُ الشخص عضوًا فِي جماعة إِسْرَائِيل كَانَ عليه أن يختتن (١٧: ١٠). ولكن الأكثر مِنْ ذلِكَ، كَانَ لابد أن تكون له أعضاء جنسية سليمة (تث ٢٣: ٢). وقداسة الأعضاء الجنسية للذكر باعتبارها مركز قوة الإنجاب نراها واضحة عِنْدَ القسم بخصوص أمر بالغ الأهمية. وحين كُلف إِبْرَاهِيم خادمة أَلِيعَازَار بمهمة بالغة الأهمية وهي اختيار زَوْجَةَ لإِسْحَاق مِنْ بلاد بعيدة، جعله يحلف بهذه الطريقة (تك ٢٤: ٢- ٤ و٩). وحين كَانَ يَعْقُوب عَلَى وشك الموت، طلب مِنْ ابْنُهُ يُوسُف أن يضع يده تحت فخذه وأن يعده بأن يَكُونُ أميناً معه (٤٧: ٢٩). ووظيفة الجنس مِنْ ناحية حفظ اسْم العائلة وتخليده تستوجب بالتالى رفض إساءة إستخدامه أَوْ أنحرافاته.

(ب) والواقع أن التمتع بالمعاشرة الجنسية فِي أوقات منتظمة كَانَ حقًا أساسياً للزوج والزوجة، بل وحَتَّى السريّة. وحق الزوجات المتزوجات مِنْ زوج واحد فِي المشاركة بالتساوى فِي معاشرة زوجهن جنسيًا كَانَ أمرًا راسخًا أَيَّام الآباء الأوَّلين. ثم إن التشريعات الَّتِي صدرت بعد عدة قرون مِنْ حقبة الآباء، أعطت حقوقاً مماثلة للسرارى أيضًا. وفي سِفْر الْخُرُوج، كَانَ القانون بالنسبة لسلوك الرجل فِيمَا يتعلق بإحدى سراريه ينص عَلَى أنه إذا حول محبته لامرأة أخرى عليه ألاّ ينكر أَوْ يقلل مِنْ حقوق السارية بالنسبة لنصيبها فِي المأكل والملبس والمعاشرة الجنسية. والواقع أنه كَانَ يُنظر إلى هذه الحقوق عَلَى أنها حقوق أساسية وإن إنكارها يلغى تلقائياً علاقة السَّيِّد/ السارية ويلغى حقوق الْمَلِكية الَّتِي حصل عليها السَّيِّد عِنْدَما أخذ الفتاة مِنْ والدها (خر ٢١: ١٠- ١١). وقد ساوى هذا القانون المعاشرة الجنسية بالأكْل والملبس باعتبارها مِنْ ضروريات الْحَيَاة. ولا يمكن تخيل شهادة أقوى مِنْ هذه الشهادة عَلَى أهمية الجنس المشروع.

(جـ) وإذا كَانَت إغراءات الآنثى والتي تهدف إلى إثارة الشهية الجنسية عِنْدَ الرجل صادرة عن نساء فاسدات فهذه تُعد شرًا فِي حد ذاتها. ومن ناحية أخرى، إِذا صدرت نفس هذه الإغراءات والجاذبية مِنْ زَوْجَة لزوجها، أَوْ مِنْ عروس لعريسها فتُعد أمرًا حسنًا جديراً بالثناء مِنْ وجهة النظر الأخلاقية. ولقد أدَان إِشَعْيَاء بنات صهيون الشّرّيرات اللواتى كن تتصرفن كالمومسات وتمشين ممدودات الأعناق وغامزات بعيونهن وخاطرات فِي مشيهن ويخشخشن بأرجلهن" (انظر إش ٣: ١٦- ١٧). ومع ذلِكَ فإن هذه الإغراءات الشّرّيرة تصبح مباركة حين تقوم بها العروس المحبوبة أثناء احتفالات الزواج (النَّشِيد ١: ١٠، ٤: ٤، ٧: ١ [٢]). وحين عطرت المرأة الزانية فراشها بمرّ وعود وقرفة ودعت أحد الشبان أن يرتوي ويتلذذ بالحب إلى الصباح (أم ٧: ١٧- ١٨) فقد كَانَ هذا أمرًا نجساً وفي غاية البشاعة. وبرغم ذلِكَ، نفس هذه الاغراءات لاقت كثيرًا مِنْ المديح وكَانَت موضوع قصائد الحب العظيم إذ كَانَت بهدف تعزيز المحبة بين العروس وعريسها (النَّشِيد ٤: ١٣- ٥: ١، ٥: ٥- ٦).

(د) وحقيقة أن بوسع الرجل أن يتخذ زوجات عديدات بينما أنه غير مسموح للمرأة بأن تتزوج مِنْ رجل آخر طالما أنها لا تزال فِي عصمة رجل، فهذا يشير إلى الحرية الْكَبِيرة الَّتِي يتمتع بها الرجال دون النساء. والمعاشرة الجنسية خارج نطاق الزواج أَوْ قبله، بالنسبة للرجل المتزوج أَوْ غير المتزوج لا تستوجب العقاب إلاّ إذا كَانَت المرأة الَّتِي اشتركت فِي هذا الأمر متزوجة، أَوْ كَانَت فتاة غير متزوجة ومسئولة أمام والدها أَوْ أخوتها أَوْ أقرب أقاربها عن سلوكها. فِي مثل هذه الحالة يَكُونُ الرجل الَّذِي عاشرها جنسيًا قد ارتكب جريمة ضد الزوج أَوْ ضد قريبها ولى أمرها وهذه الجريمة عقابها الموت سواء بمعرفة السلطات القضائية الشّرعية، أَوْ عَلَى يد قريبها الولى، الَّذِي يتصرف كمنتقم حسب العرف السائد فِي ذلِكَ الحين. وكَانَ مِنْ المسموح للرجل أن يذهب إلى إحدى العاهرات. وإذ عُرف هذا، يظل مع ذلِكَ عضوًا محترماً فِي العائلة والجماعة الَّتِي ينتمى إليها إجْتِمَاعياً. كَانَ هذا هُوَ موقف الآباء الأوّلين بالنسبة للرجال الَّذِين يزورون العاهرات، وهذا مَا توضحه بجلاء قصة يَهُوذَا وثامار (تك ٣٨: ١٥- ٢٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن سِفْر أَمْثَال أدَان الممارسات الجنسية غير الشّرعية. ومن الجلى أن مَا جاء فِي أم ٢: ١٦- ٨ يحذر مِنْ البغاء وممارسة الجنس قبل الزواج أَوْ خارج نطاق الزواج. وما تكسبه العاهرة مِنْ البغاء لا يجب تقديم شيء منه لبيت الرَّبّ، لأن البغاء رجس لدى الله (تث ٢٣: ١٨ [١٩]).

(هـ) أكثر المناطق حساسية بالنسبة لمركب القوة- و- الشّرف عِنْدَ الآباء الأوَّلين. كَانَت تتمثل فِي الناحية الأخلاقية المتعلقة بالجنس بالنسبة للنساء. وانتهاك هذا المجال كَانَ عقابه الموت عَلَى يد الأب فِي حالة الفتاة غير المتزوجة، أَوْ عَلَى يد الزوج إذا

كَانَت المرأة متزوجة، أَوْ بالنسبة للحمى إذا كَانَت أَرْمَلَة. والحالة الَّتِي ذُكرت أخيرًا هي الَّتِي نجد مثالاً لها فِي قصة يَهُوذَا وثامار فِي تك ٣٨. ذلِكَ أنه، حين أخبر يَهُوذَا أن أَرْمَلَة ابْنُه ثامار قد زنت، ونتيجة لِذَلِكَ أصبحت حَاملاً، أصدر حكمه للتو بأن يُؤتى بها وتُحرق (٣٨: ٢٤). وكَانَ يَهُوذَا له سلطة شرعية عَلَى ثامار لأنها أَرْمَلَة ابْنُه، وإذ لَمْ تكن قد أنجبت، فكَانَ مِنْ المفترض أن تنتظر حَتَّى يتزوجها أحد أبناء يَهُوذَا الآخرين، أَوْ أقرب أقرباء زوجها المتوفى لكى يَكُونُ لها ابن منه (باتاى، ١٣٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه بالنظر إلى أن ثامار كَانَت مخلصة للعائلة الَّتِي تزوجت منها، توصل يَهُوذَا إلى أنها هي الَّتِي كَانَت عَلَى صواب وليس هُوَ.

(و) كَانَت عبارة الجنس فِي ش. أ. ق. تشكُلُ تهديدًا عَلَى استقامة حَيَاة إِسْرَائِيل. والواقع أن الإِسْرَائِيليين حَتَّى عودتهم مِنْ السبيِ فِي بَابِل كثيرًا مَا ينخرطون فِي هذه الصَلاَة. طقوس العربدة الَّتِي يُمارس فيها الجنس كَانَت النتيجة الَّتِي يجنيها الإِسْرَائِيليون حينما كَانُوا يتحررون- ولو لفترة قصيرة- مِنْ نيرِ النَّامُوس، وهذا مَا تثبته أحداث العِجْل الذهبى (خر ٢٣: ٦ و١٩) والزنا مع نساء مُوآبيات تكريماً لبعل فغور (عد ٢٥: ١). ولكن هذا كَانَ يلقى دائمًا بإدانة قوية مِنْ القادة والأَنْبِيَاء. وشَرِيعَة القَدَاسَة فِي لا ١٨: ١- ٣٠ جاء بها أنه بدلاً مِنْ الإنخراط فِي هذه المممارسات الشَّرِيرة، فإنه مِنْ الأفضل كثيرًا لو اتَّبع الرجال والنساء نواميس الله، لأنهم يحيون بها (١٨: ٥).

(ز) هناك شعور سلبى قوى تجاه العرى. وكَانَ العرى جزءًا مِنْ حالة الإِنْسَان الأصلية حيث كَانَ يتسم بالبراءة (تك ٢: ٢٥). وبعد السقوط، فإن الإِنْسَان لابد وأن يَكُونُ مكتسياً ليستر عورته (٣: ٢١)، والعري أصبح مدعاة للخزي (٣: ٧ و١٠). وكشف الإِنْسَان عن عورته كَانَ محرماً. لقد كَانَ أمرًا مخزياً وبغيضًا أن يكشف الإِنْسَان عن أعضائه الجنسية. وقد انتهك حَام هذا التحريم حين رأى عري أَبِيهِ المخمور (٩: ٢١- ٢٣). وكَانَ عَلَى الكَهَنَة أن يرتدوا سراويل تحت الرداء أثناء تأديتهم عملهم عَلَى المنابر ليتجنبوا الكشف عن عورتهم (خر ٢٠: ٢٦). وكَانَ العرى علامة عَلَى الاذلال والاحتقار. ولِذَلِكَ كَانَ أسرى الحَرْب يُجبرون عَلَى الخضوع لِذَلِكَ (إش ٢٠: ٣ [٣- ٤]). والأَمَّة المكروهة كَانَ يُنظر إليها كعذراء كُشف عريها للجَمِيع (٤٧: ٣).

٤. القواعد المنظمة للجنس. (أ) تبين القواعد الكتابية الَّتِي تحكم المعاشرة الجنسية بأن كُلّ العمليات الجنسية تؤدى إلى النجاسة الطقسية. وحين كَانَ الإِسْرَائِيليون يعسكرون حول جَبَل سِينَاء وكَانُوا عَلَى وشك أن يشهدوا إعلان مُوسَى، حذرهم مُوسَى أن يستعدوا لليوم الثالث بألاّ يقربوا النساء (خر ١٩: ١٥). ولم يُسمح للرجال أن يأكلّوا مِنْ الخُبْزَ المُقَدَّس إلاّ لأولئك الَّذِين لَمْ يقربوا النساء (١صم ٢١: ٤- ٥ [٥- ٦]). كما أن الَّذِين ينخرطوا فِي القتال عَلَيْهِمْ أيضًا أن يحفظوا أنفسهم فِي طهارة الجنس وذلِكَ بالامتناع عن المعاشرة الجنسية (٢صم ١١: ١١- ١٣). وعَلَى الرجل والمراة اللذين اشتركا فِي معاشرة جنسية أن يستحما بالماء ويظلا نجسين حَتَّى المساء (لا ١٥: ١٨). والاعتبارات الَّتِي تدخلت بشكُلّ مؤقت فِي الحَيَاة الجنسية، كَانَت قائمة عَلَى الاعتقاد بأن حالة النجاسة الَّتِي تنجم عن المعاشرة الجنسية لا تتناغم مع القيام بأعمال دينية معينة، أَوْ الواجبات الَّتِي بطبيعتها تتطلب طهارة طقسية. فالدورة الشَّهْرية عِنْدَ النساء، والولادة كَانَت دلالة عَلَى الدورة الجنسية عِنْدَ النساء، الَّتِي تجعلهن غير مؤهلات بصفة مؤقتة للمعاشرة الزوجية وأن معاشرتهن فِي هذه الحالة تعد محرقة، وتُحسب خَطِيَّة. وهذه الحقيقة تتناغم تمامًا مع بَقِيَّة النظام الرمزى الَّذِي تم التعبير عَنْهُ بواسطة التعَاليِم الخاصة بالنجاسة/ القَدَاسَة الَّتِي نصت عليها الشَّرِيعَة الكهنوتية. ولا يمكن التقدم إلى الله إلاّ بالنسبة للطاهرين الَّذِينَ يتمتعون بملء الحَيَاة. أمَّا النجسون فكَانُوا أولئك الَّذِين بطريقة مَا تحوم حولهم هالة مِنْ الموت وترى علامات الضعف البدنى واضحة فيهم. ولِذلِكَ فإن الَّذِين عانوا مِنْ فقدَان السوائل اللازمة للحَيَاة، سواء كَانَت دمًا أَوْ "منياً" (ماء الرجل) كَانُوا يمنعون مِنْ العبادة حَتَّى يتعافوا مِنْ هذه الخسَارَة (Wenham, ٣٤-٤٣٢). (الطاهر والنجس: فكر لاهوتي).

(ب) الدورة الشَّهْرية لدى النساء تُعد نجاسة. وعَلَى ذلِكَ، كَانَت الشَّرِيعَة تطبق عَلَى المراة وزوجها معًا، وتحرّم عليها المعاشرة الجنسية أثناء فترة الدورة الشَّهْرية، بل وحَتَّى لفترة مَا بعد توقفها. لا ١٥: ٢٤، ١٨: ١٩، ٢٠: ١٨ (وبتوسع فِي حز ١٨: ٥- ٩) اشترطت سبعة أَيَّام لا تُمارس خلالها المعاشرة الجنسية أثناء الدورة الشَّهْرية، وأربعين يوماً بعد الولادة، إذا كَانَ المولود ذكراً، وثمانين يوماً بعد الولادة فِي حالة إذا كَانَ الوليد أنثى (١٢: ٥). والنَّامُوس اللاوى الخاص بالنجاسة المتعلقة بدورة المرأة الشَّهْرية، كَانَ مِنْ أشدّ النواميس قساوة (١٥: ١٩- ٢٤). وعَلَى النقيض مِنْ النَّامُوس المذكور أعلاه، والَّذِي يدين فقط الرجل الَّذِي يضاجع امراة نجسة أثناء الأَيَّام السبعة اللازمة لتطهيرها (١٥: ٢٤: ١٨: ١٩) هناك ناموس لاوى لاحق يفرض عقوبة الموت عَلَى كُلّ مِنْ الرجل والمرأة اللذين ارتكبا هذه الخَطِيَّة (٢٠: ١٨).

ومما يجدر ذكره أن تحريم المعاشرة الجنسية مع امْرَأَة حائض، أمر له مضامينه الأخلاقية. وهذا يبين لنا مِنْ كُلّمات حِزْقِيَال الَّذِي يذكر ضمن ملاحظاته عن الرجل البار أنه لَمْ يقرب امْرَأَة طامثاً (حز ١٨: ٦). وما مِنْ رجل يمكن أن يدّعى حقوقاً كاملة لدى امْرَأَة دونما قيود. ولكى يبين أنه ليس مِنْ زوج له السيادة عَلَى زوجته أَوْ جسمها، لأن المالك الأساسي لها هُوَ الله، فقد طلب مِنْ الرجال المتزوجين أن يمتنعوا عن العلاقات الجنسية أثناء أوقات معينة لكي لا يرتكبوا خَطِيَّة شنيعة ضد الإله الحى. وهذا التحريم اعتُبر علامة عَلَي أن الله هُوَ المصدر الرَئِيسى للحَيَاة وهو سيد عَلَى المجالات الَّتِي لا يمكن لأحد أن ينتهكها.

(جـ) كَانَ أمرًا عاديًا بالنسبة للنساء الثريات المرفهات أن تشعرن بأن العادة الشَّهْرية جعلتهن عاجزات حَتَّى عن الوقوف عَلَى أقدامهن. وحين دخل لاَبَان خَيْمَة ابنته راحيل ليبحث عن الترافيم، آلهة البيت الَّتِي سرقتها راحيل منه، كَانَت راحيل جالسة عَلَى سرج الجمل الَّتِي أخفت فيه الاصنام، وقالت له: "لا يغتظ سيدى إنى لا أستطيع أن أقوم أمامك لأن عَلَىّ عادة النساء" (تك ٣١: ٣٥). وقد قبل لاَبَان عذرها كأمر طبيعى.

(د) وهناك شرائع مماثلة تحدد سلوك أية امْرَأة يسيل دمها أَيَّامًا كثيرة بعد فترة نجاستها، وأى رجل كَانَ لحمه يبصق سيله. هذان يُعدَان نجسان طوال مدة السيل ثم مدة سبعة أَيَّام بعد توقف السيل، وأثناء فترة نجاستهما، فإنهما ينجسان كُلّ شخص أَوْ أى شيء يلمسانه (لا ١٥: ٢- ١٥ و٢٥- ٣٠).

(هـ) وعلاوة عَلَى فترة العادة الشَّهرية، تعد المراة نجسة- وعَلَى ذَلِكَ ليس لها أن تمارس المعاشرة الجنسية، وذَلِكَ بعد ولادة طفل. وعَلَى أساس مَا جاء فِي النَّامُوس، فإن الأم الشابة الَّتِي ولدت ولداً تظل نجسة مدة سبعة أَيَّام بعد ذَلِكَ، تتبعها فترة تطهير مستمرة لمدة ثلاثة وثلاثين يوماً. وفي الْيَوْم الأربعين عليها أن تقدم ذَبِيحَة، يَكُونُ مِنْ شأنها أن تطهر مِنْ ينبوع دمها. وإذا كَانَ المولود بنتاً تستمر فترة النجاسة أربعة عشر يوماً. أَمَّا فترة التطهير فتكون مدة ستة وستين يوماً، وعَلَى فإن تقديم الذَبِيحَة وما يلى ذَلِكَ مِنْ تطهير الأم يكونان الْيَوْم الثمانين (لا ١٢: ١- ٨). وعَلَى الرغم مِنْ أن النَّامُوس لَمْ يوضح هذا إلاّ أنه مِنْ الواضح مِنْ ناحية فترات الأربعين والثمانين يوماً عَلَى التوالى، تُمنع المعاشرة الجنسية بين الأم الشابة وزوجها.

(و) والاتصال الجنسى، وهو الاتحاد الجسدى بين رجل وامرأة ينجم عَنْهُ أنهما يصبحان جسداً وَاحِدًا (تك ٢: ٢٤). والاتحاد الجنسي يوجد رابطة بين الرجل والمرأة مماثلة للعلاقة بين أقارب الدم مِنْ الدرجة الأَوَّلى. وعَلَى ذَلِكَ فإن الإِنْسَان محرم عليه بحسب التشريعات اللاوية أن يقيم علاقة جنسية مع أمّة (لا ١٨: ٧)، أَوْ امْرَأة أبيهِ (١٨: ٨)، أَوْ اخته (١٨: ٩)، أَوْ حفيدته (١٨: ١٠) أَوْ أختِه غير الشقيقة مِنْ ناحية أبيهِ أَوْ أُمّهِ (١٨: ١١، ٢٠: ١٧)، أَوْ عمته (١٨: ١٢)، أَوْ خالته (١٨: ١٣)، أَوْ امْرَأة عمه (١٨: ١٤)، أَوْ زَوْجَة ابْنُهُ (١٨: ١٥)، أَوْ زَوْجَة الأخ (١٨: ١٦) أَوْ أخت زوجته (٢٠: ١٨- ١٩). وبالنظر إلى أن الزوج وزوجته جسد واحد، فإن الكشف عن عورة أحدهما تعد كشفاً لعورة الآخر. وبناء عَلَى ذَلِكَ، فإن جسد أحدهما هُوَ جسد الآخر. وعرى زَوْجَة الأخ، يُعد عرياً للأخ نفسه.

وإذا أخذنا هذه الأمور معًا، فإن شرائع غشيان المحارم تحدد وتوضح العلاقات العائلية. وأساس هذه القائمة اجْتِمَاعى وليس جينياً، لأن أبناء العم ليسوا مِنْ المحرمين، بالرغم مِنْ أنه ليست بينهم صلة بيولوجية. وبالنسبة لكُلّ العلاقات الَّتِي حُددت، فإن الاتصال الجنسى قد يمزق العلاقات العائلية الممتدة. والعلاقات الجنسية لا تضفى غموضاً داخل عائلة الشخص ذاته مِنْ خلال غشيان المحارم. ففي كُلّ حالة تقريبًا يتم تعيين امْرَأة تكون المسئولة عن انتهاك حقوق رجل تم انتهاكها نتيجة عمل مِنْ أعمال غشيان المحارم. وفي حين أن الكثير مِنْ الانتهاكات قد وُصفت العقوبات الخاصة بها، غير أن العقوبات بالنسبة لغشيان المحارم يبدو أنها تُركت لله. وقد لُعن مرتكبو هذه الجريمة (تث ٢٧: ٢٠- ٢٣؟). ومن غير الواضح لماذا لَمْ تُذكر "الابنة" فِي هذه القائمة، لأن قصة لوط وبنتيه تبين أن هذا كَانَ أيضًا محرماً. وإذا كَانَ تبريراً لخَطِيَّة غشيان المحارم الَّتِي ارتكبتها ابنتا لوط، فلن يَكُونُ سوى الحاجة إلى الحفاظ عَلَى سلسلة نسب العائلة مستمراً وعدم قطعه.

(ز) والأعضاء الجنسية للذكر لا يجب المساس بها. وطبقًا لأحد الأحكام، إذا تشاجر رجلان وحاولت زَوْجَة أحدهما مساعدة زوجها بإيقاع الأذى بالأعضاء التناسلية الخاصة بخصمه، تكون عقوبتها قطع يدها (تث ٢٥: ١١- ١٢). والشخص الَّذِي بُتر عضوه الذكرى أَوْ سُحقت خصيتيه لا يدخل جماعة الرَّبّ (لا ٢١: ٢٠، تث ٢٣: ١ [٢]).

(ح) واكتشاف أن العروس ليست عذراء أمر عقوبته الرجم (تث ٢٢: ٢٠- ٢١). ومن أمثلة اهتمام سِفْر التَّثْنِيَة بطهارة الأنثى تضمنه الحكم الَّذِي يُوقع عَلَى العروس غير العذراء (٢٢: ١٣- ١٩). وإذا اتّهم العريس عروسه، وكَانَ لديه دليل عَلَى أنها ليست عذراء هنا يتوجب رجمها حَتَّى الموت، وهناك صيغة جماعية للعقوبات بالنسبة للجرائم الَّتِي تسبب اضطرابات فِي نظام الجنس البشرى، ومن ثم فهى تهدد المجتمع بأسره. أَمَّا إذا قدم والدا الفتاة فوطة زواج ملوثة بالدم أمام الشيوخ. هنا يتم جلد العريس الَّذِي وجّه الاتهام كما يتم تغريمه وفي هذه الحالة يظل متزوجاً بها مدى الْحَيَاة. وإذا لَمْ يقدموا هذه الفوطة الَّتِي عليها بقع الدم. هنا تُرجم العروس حَتَّى الموت، وإذ يعرف العريس هذا فمن غير المحتمل أن يوّجه للعروس هذا الاتّهام. لكن هذا الحكم يشير بكُلّ جلاء إلى أن الشيوخ كقضاة، والشَعْب كمنفذى الاحكام كَانَ لديهم اهتمام بعفة الفتاة وكَانُوا يعملون عَلَى حماية مصالحهم. وعَلَى أساس مَا جاء فِي خر ٢٢: ١٦- ١٧ [١٥- ١٦] الرجل الَّذِي يغوى عذراء ويضطجع معها عليه أن يدفع مهرها وتكون زَوْجَة له، وإذا رفض أبُوها أن يزوجها له رفضاً قاطعاً فإنه بالرغم مِنْ ذَلِكَ يظل ملزماً بأن يدفع لها مهر العذارى. وإذا تدنست ابنة كَاهِن بالزنى لابد أن تُحرق بالنَار لأنها دنست والدها (لا ٢١: ٩).

(ï) كَانَت إِسْرَائِيل تنظر إلى الممارسات الجنسية خارج نطاق الزواج بقسوة شديدة حَتَّى أنها كَانَت تحكم بالموت عَلَى مِنْ يزنى. ومحاولة الزنى مع زَوْجَة رجل آخر أمر محرم (خر ٢٠: ١٤، لا ١٨: ٢٠، ٢٠: ١٠، تث ٢٢: ٢٢- ٢٩). وكَانَ يُنظر إلى الزنا باعتباره جريمة ضد حقوق الزوج، وإهانة ضد الله (أم ٦: ٢٧- ٣٥). وهناك معايير صارمة ومختلفة للاخلاص فِي الزواج. والزوجة الزانية كَانَت معرضة لاختبار الخيانة (عد ٥: ١١- ٣١). وعَلَى صعيد آخر، فإن الزوج الثانى- بالرغم مِنْ تحذيره بأن سلوكه أمر بغيض ويؤدي إلى دمار أدبي (أم ٢: ١٦- ١٩، ٧: ٢٤- ٢٧)، إلاّ أنه لا يخضع لعقوبات قانونية مَا لَمْ يكن قد انتهك حقوق رجل آخر لهذه المرأة، ومن ثم يستحق إما انتقامه أَوْ طلب التعويض الكافى. وطلب قصر الممارسات الجنسية عَلَى الزوجات الهدف منه منع النساء المتزوجات مِنْ إقامة علاقات يمكن أن تضعف وحدة العائلة (انظر أيضًا فيلبس ٣- ٢٥). (النواحى الأخلاقية: فكر لاهوتي).

٥. اغتصاب. (أ) ذكرت أحداث اغتصاب عديدة: مثلما حدث مع دينة ابنة ليئة (تك ٣٤: ٧)، اغتصاب جماعة مِنْ الرعاع إحدى السرارى وما نجم عن ذَلِكَ مِنْ اغتصاب مزدوج لعذارى يابيش جِلْعَاد وبنات شِيلُوه (قض ١٩: ٢٥، ٢١)، وانتهاك أمنون لثامار (٢صم ١٣). والرجل الَّذِي يمارس الجنس مع امْرَأة دون الترتيبات الصحيحة يُعتبر أنه قد زنى بها حَتَّى لو كَانَ

ذلِكَ بموافقتها. وهذا مَا نجده فِي قصة دينة وشكِيم (تك ٣٤). لقد خرجت دينة، وإذ رآها شكِيم اضطجع معها ومارس معها الجنس المحرم. وبهذه الطريقة عاملها كعاهرة وليس كامرأة حرة كَانَ يجب استشارة والديها.

(ب) الاغتصاب المدبر مسبقاً وصف بأنه "قباحة" (٢صم ١٣: ١٢). وسيُعرض أمنون كواحد مِنْ السفهاء ..... (#٥٥٧٢) فِي إسْرَائِيل (١٣: ١٣). وهذه الأعمال سُميت قباحات لأنها تتضمن انتهاك المعايير الأخلاقية فِي إسْرَائِيل. ونفس الشئ يتعلق بقول العريس فِيمَا يختص بعفة زوجته (تث ٢٢: ٢١، قض ٢٠: ٦، إر ٢٩: ٢٣).

(جـ) كَانَت هناك قوانين ضد الاغتصاب (تث ٢٢: ٢٣- ٢٩). وضد إغواء فتاة لَمْ تكن قد خُطبت بعد (خر ٢٢: ١٦- ١٧ [١٥- ١٦])، أوْ فتاة مخطوبة (تث ٢٢: ٢٥- ٢٧). فإذا اغتصب رجل عذراء لَمْ تكن مخطوبة بالفعل، يدفع لأبيها مهرها سواء تزوجها أوْ لَمْ يتزوجها (خر ٢٢: ١٦- ١٧ [١٥- ١٦]). ولكن لوالدها خيار أن يرفض عرض الزواج هذا ويقرر بنفسه مصير ابنته. وعَلَى أساس مَا جاء فِي تث ٢٢: ٢٨- ٢٩، عليه أن يتزوجها، ولا يمكن أن يطلقها أبدًا، ولم يُذكر هنا شيء عن حَقّ الأب فِي الرفض. والفرق بين مَا جاء فِي سِفر الْخُرُوج وسِفر اَلتَّثْنِيَة مرده ظهور اهتمام عام وسيطرة عَلَى السلوك الجنسى فِي سِفر اَلتَّثْنِيَة. وذلِكَ أن المجتمع بأسره فِي سِفر اَلتَّثْنِيَة كَانَ مهتمًا بالاطمئنان والتأكد مِنْ عفة الفتيات (انظر ستولمان، ٤٦- ٦٣). وإذا اغتصب رجل عذراء مخطوبة فِي ظروف لَمْ تتمكن فيها مِنْ الحصول عَلَى مساعدة، كَانَ يحكم عليه بالرجم (تث ٢٢: ٢٣- ٢٧).

٦. البغاء. **(أ)** قصة يَهُوذَا- ثامار (تك ٣٨) تقدم لنا صورة عن الريف الَّذِي كَانَت فيه إحدى المومسات تزرع الطريق ذهاباً وإياباً تتوقع أن يلتقطها زبائن مِنْ البدو الأثرياء. أمّا فِي المُدُن، فللعاهرات بيوتهن الَّتِي يستقبلن فيها زبائنهن وهكَذَا كَانَ لرَاحَاب الزانية بيت فِي سور المِدِّينة فِي أريحَا. وفِي هذا البيت كَانَ بوسعها أن تستقبل مِنْ هم مِنْ المِدِّينة وكذلِكَ مِنْ الغرباء (يش ٢: ١، ٦: ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فالأمر المثير بالأكثر فِي قصة رَاحَاب أنها استطاعت أن تمارس حرفة البغاء، صراحة وعلانية، بالرغم مِنْ حقيقة أن أباها كَانَ عَلَى قيد الْحَيَاة، كما كَانَ لها إخوة (٢: ١٢- ١٣). ومن الواضح أن أباها وإخوتها، وهم الحراس الطبيعيون عَلَى أخلاقيات العائلة، لَمْ يستطيعوا منعها مِنْ أن تصبح عاهرة. وربما كَانَت أَرْمَلَة اختارت هذا الأسلوب فِي الْحَيَاة بدلاً مِنْ الرجوع إلى بيت أبيها. وكَانَت تعيش وحدها وحافظت عَلَى علاقة ودية مع عائلتها، وأنقذتهم مِنْ الموت بأن جمعتهم فِي بيتها قبل أن يهاجم الإسْرَائِيليون المِدِّينة ويحتلونها (يش ٢: ١٣ و١٨، ٦: ٢٢- ٢٥). ← (باتاى، ١٤٦). وجاء خلاص بيتها نتيجة إيمانها بإلهَ إسْرَائِيلَ.

(ب) لَمْ يصدر حكم أخلاقى مِنْ أي نوع وذلِكَ بصفة خاصة عَلَى البغاء الَّذِي انخرطت فيه ثامار، أوْ البغاء الأحترافى الَّذِي كَانَت رَاحَاب تمارسه. وهكَذَا أيضًا لَمْ يحدث استنكار أخلاقى بالنسبة للقول بأن يَفْتَاحُ كَانَ ابن جِلْعَاد وإحدى العاهرات (قض ١١: ١). وحَتَّى عِنْدَمَا قام أبناء جِلْعَاد الآخرون- الَّذِين ولدوا له مِنْ زوجته الشَّرعية- بطرد يَفْتَاحُ، لَمْ يعيروه- كما كَانَ المرء يعتقد فِي مجتمع كَانَ الزنى فيه يُعد أمرًا مخزياً- بالإشارة إلى أمَّة الزانية (١١: ٢). كذلِكَ زيارة شَمْشُون للزانية فِي غَزَّة (١٦: ١) أشير إليها دون أي توبيخ، بالرغم مِنْ أن شمشون نفسه كَانَ نذيراً، أي أنه كَانَ رجلاً مكرساً لله وهو فِي بطن أمِّهِ. وقصة الزانيتين اللتين تشاجرتا بخصوص الطفل الَّذِي نجا، حيث جاءتا إلى سُلَيْمَان ليحكم بينهما (١مل ٣: ١٦- ٢٧) تحتوى عَلَى عدد مِنْ التفاصيل الهامة فِيمَا يتعلق بالوضع الاجْتِمَاعي للزانيات أيَّام الْمَلِكية. كَانَ مِنْ الممكن لزانيتيت أوْ أكثر أن تشاركن فِي بيت واحد. وكن تريدن أطفالاً مثل النساء المتزوجات. وقد استطاعت هاتان الزانيتان أن تدخلا إلى حجرة الْمَلِك الَّتِي يستقبل فيها الجمهور شأنها فِي ذلِكَ شان سائر الرعايا (باتاى، ١٤٦- ٤٧).

(جـ) وكَانَت الغانيات تشكِّلن جزءًا مِنْ مجتمع المِدِّينة. وكَانَ يمكن رؤيتهن فِي كُل مكَان، وهن يغتسلن فِي البرك (١مل ٢٢: ٣٨)، وكن يُشاهدون وهمن يطفن فِي شوارع المِدِّينة وهن منخرطات فِي الغناء والعزف عَلَى العود (إش ٢٣: ١٦)، أوْ وهن جالسات فِي زاويا الشوارع (أم ٧: ١٠- ١٢، حز ١٦: ٢٤- ٢٥) أوْ عِنْدَ أبْواب بيوتهن (أم ٩: ١٤) تنادين عَلَى عابرى السبيل (٩: ١٥)، أوْ تستعرضن ملابسهن المثيرة (٧: ١٠). وبيت الزانية الَّذِي كَانَ أوَّل مَا ذكره الأسباط العبرانيين فِي أريحَا، أصبحت سمة دائمة للحَيَاة فِي المِدِّينة الإسْرَائِيلية القديمة (٥: ٨) حيث تجتمع حشود مِنْ الرجال وقد تمَلكتهم الشهوة (إر ٥: ٧). وقاحة وغطرسة وعربدة، وسلوك متمرد، وكلمات معسولة، ونظرات مغرية هذا مَا تعمر به ترسانة أسلحة الغانية (أم ٢: ١٦، ٥: ٣، ٦: ٢٤- ٢٥، ٧: ٥ و١١، إر ٣: ٣). وثمة موقف آخر للبغاء تم التعبير عَنْهُ فِي أمثلة عديدة (أم ٢: ١٦- ١٩، ٥: ٣- ١١، ٧: ٢٥- ٢٧، ٢٩: ٣). وكما سبق وذكرنا، يبدو أنه كَانَ هناك تطور تدريجى للرأى القائل إن الأمر مضراً ليس للمرأة الَّتِي تنغمس فِي البغاء بل وبالنسبة للرجال الَّذِين يذهبون إليهن أيضًا. وفي فترة الآباء الأوَّلين، الغلطة الوحيدة أمسكت ضد يَهُوذَا (تكوين ٣٨) هي فشله فِي احترام العادة اليهودية الَّتِي كَانَت تطلب مِنْ أخ الرجل المتوفى دون أن ينجب بالزواج مِنْ أَرْمَلَة أخيه لينجب له نسلاً، وتعامله مع ثامار عَلَى أنها زانية مرّ دون أي تعليق. غير أنه فِي وقت لاحق، شُجبت معاشرة العاهرات عَلَى أنها حماقة وخطرة وخاطئة. وما جاء فِي لا ١٩: ٢٩ يحذر ضد أن تصبح الابنة عاهرة.

(د) وقد أُلقى مزيد مِنْ الضوء عَلَى وضع الزانية بواسطة التشريع اللاوى الَّذِي منع الْكَهَنَة، مِنْ نَسْل هَارُون، مِنْ الزواج بالعاهرات أوْ المطلقات (لا ٢١: ٧) لأن هذا ستتبعه عقوبة الموت (حيث تُحرق بالنَّار) ابنة الْكَاهِن الَّتِي اصبحت زانية (٢١: ٩). ومن الواضح أن آخرين- مِنْ الإسْرَائِيليين الَّذِين ليسوا مِنْ الْكَهَنَة، لَمْ يُمنعوا مِنْ الزواج بالزانيات، وأن بنات الإسْرَائِيليين الآخرين- بالرغم مِنْ تحذيرهن بألاّ تصبحن عاهرات (١٩: ٢٩) لَمْ تكن تُقتلن إذا مَا عملن ذلِكَ (باتاي، ١٤٧).

٧. الزنى الْمُقَدَّس. **(أ)** لا يُوجد فرق واضح ومحدد بين

العهارة العادية/ الدنسة مِنْ ناحية، والعهارة المُقَدَّسَة فِي الهيكلّ مِنْ ناحية أخرى، وإستخدام تعبيرين مختلفين بمعنى זֹנָה للزنا الدنس، والزنا المُقَدَّس קְדֵשָׁה يشير إلى أن النوعيتين كَانَ يُنظر إليها عَلَى أن لهما مهمتين مختلفتين. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن الخط الفاصل بينهما كَانَ مائعاً (باتاى، ١٤٩). وعدم وجود فرق بين العهارة النجسة والعهارة المُقَدَّسَة نلمسه فِي موضوع يَهُوذَا- ثامار. ذلِك أنه حين رأى يَهُوذَا امْرَأة تغطى وجهها ببرقع، اعتقد أنها זֹנָה، عاهرة دنسة (#٢٣٩٠، تك ٣٨: ١٥). أمَّا الاتفاق بخصوص أجرها كَانَ عَلَى وجه التحديد عملاً دنساً. وبرغم ذلِك فإن صديق يَهُوذَا العَدُلاَّمى استفسر عن קְדֵשָׁה، إحدى عاهرات النعبد (#٧٧٢٨، ٣٨: ٢١- ٢٢).

(ب) فِي الممارسات الكَنْعَانية، كَانَت العاهرات تُلحق بالمعابد المحلية تخدمن الزائرين والحجاج. وكُلّ مِنْ الرجال والنساء يقدمون هذه الخدمة كملحقين بهذه المعابد. وكُلمات "عَالِي" رَئِيس كَهَنَة المُقَدَّس الَّذِي فِي شليوه، حين وبّخ ابنَيه لاضطجاعهما مع نساء كن يحتشدن فِي الاجْتِمَاع الَّذِي كَانَ يُعقد عِنْدَ باب خَيْمَة الاجْتِمَاع (١صم ٢: ٢- ٢٤)، مِنْ الواضح أنها كَانَت تعكس الإدَانة النبوية لهذه الممارسات باعتبارها وثنية.

(جـ) القيام بعمل جنسى تكريماً لإله، كَانَ مِنْ الممارسات الدينية للكَنْعَانيين مِنْ أهل البلاد، كما كَانَت تمارسه الشُعُوب المجاوِرة، والتى خضعت لها الأسباط العبرانية بالضرورة وبشكْل متكرر. ومثل هذا الحدث وقع فِي شطيم حين حاصر الإسْرَائيليون أرْض مُوآب الواقعة شرق الأرْدُنّ. وفِي الأجزاء المتناثرة والمرتبكة لهذا الحدث، ذُكرت فِي آن واحد أحداث الزنا مع بنات مُوآب، وتقديم الذَبَائح لآلِهتهن، والانضمام إلى بَعْل فغور (عد ٢٥: ١- ٣). والعقوبة الَّتِي أنزلها مُوسَى، طبقًا لما ذُكرت فِي القصة، هي الموت (٢٥: ٤). (باتاى، ١٥٠).

(د) وقد نظر الأَنْبِيَاء بشكْل نسبي إلى الزِنا الَّذِي كَانَ يمارسه كُل مِنْ الذكور والآناث. وطوال سِفرى المُلوك لاقى وجود هذه الممارسة الادَانة الكاملة كعمل وثنى بغيض (باتاى، ١٥١). وجاء فِي تث ٢٣: ١٧ [١٨] أنه محرم عَلَى كُل رجل إسْرَائِيلى أو امراة إسْرَائِيلية احتراف البغاء فِي المعبد.

(هـ) أثناء حكم رَحُبْعَام، كَانَت هناك الكثير مِنْ الممارسات الوثنية بما فِي ذلِك العاهَرات مِنْ ذوى الشذوذ الجنسى (١مل ١٥: ١٢). ولم ينجح مِنْ محاولته استئصال هذه الممارسات تمامًا، ولِذلِك كَانَ عَلَى ابْنُهُ يَهُوشَافَاط أن يطرد مِنْ الأَرْض البَقِيَّة ممن كَانَوا يمارسون الشذوذ الجنسي مِنْ عبادتهم الوثنية (١مل ٢٢: ٤٦ [٤٧]. أمَّا وأن هذا الأمر المَلِكى إما أنه لَمْ يكن فعالاً أيضًا، وإما أنه سرعان مَا توقف عن العمل فهذا مَا نفهمه مِنْ هُوشَع، الَّذِي اشتكى فِي وقت لاحق مِنْ أن رجال إسْرَائِيل تورطوا مع الزانيات، وذبحوا محرمات مع بغايا المعابد الوثنية (هُوشَع ٤: ١٤) وكذلِك مِنْ فقرة تاريخية لاحقة تقول بأن يُوشِيَّا، أثناء إصلاحه الدينى الكاسح هدم بيت ذوى الشذوذ الجنسى القائمة حول هيكْل الرَّبّ حيث كَانَت النساء تنسجن ثياباً لتمثال عَشْتَارُوث (אֲשֵׁרָה، ٢مل ٢٣: ٧). وفِي حين أن الإشارة فِي الجزءِ الأخير مِنْ ع. غير واضحة، غير أنه مما لا ريب فيه أن حَتَّى القرن السادس قبل الميلاد، كَانَ بغايا المعابد الوثنية مِنْ الذكور لا يزالون موجودين فِي هيكْل أورُشَلِيم، وكَانَوا يعرضون خدماتهم عَلَى النساء الزائرات. غير أنه حَتَّى بعد هذا الإصلاح فإن بغايا المعبد مِنْ المذكور لَمْ يختفوا تمامًا. ويبدو أن البغاء الَّذِي يمارس فِي العبادة مِنْ قبل الإناث والذكور كَانَ لا يزال يشكْل جزءًا مِنْ العبادة الدينية الإسْرَائِيلية فِي أورُشَلِيم وفي أماكن أخرى حَتَّى وقت الْخُرُوج.

٨. الجنسية المثلية. (أ) كَانَت القناعة السائدة بين الإسْرَائِيليين هُوَ أن المعاشرة الجنسية يجب أن تكون بين ذكر وأُنثى وذلِك كجزء مِنْ نظام الخليقة. وأعمال لواطة عن إصرار ذُكرت فِي تك ١٩: ٤- ٧، قض ١٩: ٢٢. ومثل هذه الأعمال أشير إلى تحريمها ٣ مِنْ (لا ١٨: ٢٢، ٢٠: ١٣، تث ٢٣: ١٧ [٨]). وهذا يتضمن الجنسية المثلية عِنْدَ الرجال، والجنسية المثلية عِنْدَ النساءِ (السحاقية). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه مما يلفت النظر أن كُلاَ مِنْ الرجال والنساء قد حُذروا ضد ممارسة العلاقات الجنسية الشاذة بين الانسان والحيوان، إلاّ أن الجنسية المثلية عِنْدَ النساء لا نجد إليها إشارة فِي النَّامُوس اللاوى.

(ب) عُوملت جنسية المثلية كرجس أَوْ "مشى بغيض مقيتك لا ١٨: ٢٢، ٢٠: ١٣). وطلب ممارسة الجنسية المثلية (اللواطة بالنسبة للرجال) كَانَ يُعد عملاً "قبيحاً" (قض ١٩: ٢٣- ٢٤). وهكَذَا، حين يمارس أشخاص مِنْ نفس الجنس معاشرة جنسية مع بعضهما، فإنهم بذلِك ينهكون النِظام الأساسى الَّذِي أراده الله للخليقة، كما أنهم بذلِك ينجسون الأمَّة.

(جـ) لقد أدمن الرعاع فِي سَدُومَ وَعَمُورَةَ ممارسات الجنسية المثلية (تك ١٩: ٤- ٨، قض ١٩: ٢٢- ٢٦). وما شُجب ولعن هُوَ الانتهاك المتعمد للضيوف الغرباء عَلَى أيدى الرعاع مِنْ سَدُومَ وَعَمُورَةَ. وهذا كَانَ سيُعد اغتصاباً، وعَلَى ذلِك يُعد خَطِيَّة شنيعة مثل اغتصاب النساء- والواقع، أنه أسوأ، لأَنَّهُ كَانَ سيُعد أيضًا انتهاكاً آثماً لفريضة الضيافة المتدنسة. وكُلا الحادثين، حادث سَدُوم، وحادث جبعة يشيران بوضوح إلى أن الرجال الَّذِين انخرطوا فِي هذه الأعمال الوحشية كَانَوا مِنْ المخنثين عَلَى وجه الحصر فِي ميولهم الشهوانية.

(د) وثمة مثال محتمل لعلاقة المحبة الاختيارية بين شخصين مِنْ الذكور، وهذه المحبة كَانَت بين دَاوُد ويونَاثَان. ذلِك أن المحبة بين الرجلين وُصفت بنفس المصطلحات والعبارات الَّتِي تُستخدم فِي وصف الحبيبن رجل وامرأة (١صم ١٨: ١، ١٩: ١، ٢صم ١: ٢٦). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه لَمْ تكن وجهة نظر المؤرخ التثنوى أن يشير إلى أن العلاقة بين دَاوُد ويونَاثَان كَانَت علاقة جنسية مثلية. وبدلاً مِنْ ذلِك، كَانَت المحبة بينهما بمثابة التزاماً بعهد يتعهد فيه كُلّ طرف بحماية واحترام الطرف الآخر (בְּרִית، معاهدة، اتفاق، تحالف، عهد #١٣٨٢).

٩. العلاقة الجنسية الشاذة بين إنسان وحيوان. (أ) والاتصال الجنسى الَّذِي أجرى مع بهائم (مِنْ ذوات الأربع) أشير إليه ٤ مرات، ثلاث مرات منها فِي النَّامُوس، ومرة واحدة فِي لعنات النَّامُوس (خر٢٢: ١٩ [١٨]، لا ١٨: ٢٣، ٢٠: ١٥- ١٦، تث ٢٧: ٢١). والعمل الجنسى ذاته سُمى يضطجع (لا ١٨: ٢٣).

(ب) وهذه العلاقة الجنسية الشاذة بين إنسان وحيوان سُميت "فاحشة" תֶּבֶל (لا ١٨: ٢٣). وتجاوز الحدود الّتِي وضعها الله بين الإنسان والحيوان يعد تصرفًا آثماً. وهذه الأمور الفاحشة أدينت باعتبارها غير طبيعية، ومثل هذه الأعمال البغيضة الآثمة جزاؤها الموت الزؤام بحسب مَا جاء فِي خر ٢٢: ١٩ [١٨]؛ لا ٢٠: ١٥- ١٦.

(جـ) الأمَم الّتِي طردها الله مِنْ كَنْعَان قبل أن يرتكب الإسْرَائِيليون هذه القباحات (لا ١٨: ٢٤- ٢٥؛ ٢٠: ٢٣). وكَانَ النَّامُوس يهدف إلى منع إسْرَائِيل مِنْ اتباع عادات الكَنْعَانِيّين.

١٠. آخرون. ارتداء ملابس الآخر: وهذا أمر محرّم عَلَى أساس مَا جاء فِي تث ٢٢: ٥. وحفظ حرمة الجنس بحسب مَا رسمه الله فِي الخليقة كَانَ أساس هذا التشريع. والميل إلى إلغاء الفوارق الجنسية كثيرًا مَا أدى إلى الفسوق والانحلال وعزز النزعة غير الطبيعية بالتناقض مع النظام الّذِي وضعه الله للخليقة. وهذا التدبير الغرض الأساسى منه أن تدل الملابس إلى جنس مرتديها ولِذلِك حرم عَلَى الرجال ارتداء ملابس النساء، والعكس صحيح.

ب. ت ١. الكَلِمات الّتِي تدل عَلَى المذكر والمؤنث فِي ع. ج لا تمثل أي خُرُوج عن المعانى والمصطلحات الموجودة فِي ع. ق. وتعبير σάρξ بمعنى جسد، لَمْ يُقصد به إطلاقًا العضو الجنسى للذكر. وكما استُعمل فِي متى ١٩: ٥ و٦، مر ١٠: ٨، ١ كو ٦: ١٦، أف ٥: ٣١، فإنه يشير إلى اتحاد بين رجل وامرأة عن طريق الجنس وبذلِك يصبحان جسداً وَاحِدًا.

٢. وجاء تعليم ع. ج بين الجنسين بصدمة ثورية، ومع ذلِكَ فإن الفوارق الجنسية لَمْ تُمح إطلاقًا مِنْ فكر ع. ج، أن جوهر المثال الّذِي قدمه لنا يَسُوع وتعَالِيم بولس هُوَ أن هذا كَانَ موضوعاً مؤقتًا وعمليًا، وكَانَ يتم تشكيله حسب الظروف الاجْتِمَاعية، غير أنه عَلَى أساس قصد الله الّذِي جعل كُلّ شيء جديدًا، وهناك تأكيد عَلَى المساواة مع وجود الفروق (غل ٣: ٢٨).

٣. فِيمَا يتعلق بالعهد الجديد، عبرّ بولس عن فروق حادة بين الذكور والإناث، وبين مَا هُوَ عام وما هُوَ خاص، وعَلَى ذلِكَ عَيّن لكُلّ دوره ووصف الملابس والسلوكيات عَلَى أساس الجنس والنوع (مِنْ حيث الذكورة والأنوثة. ومن رأى بولس أن الجنسية المثلية عاطفة مزرية لأن اشتهاء المثيل (اللواط/ السحاقية) مِنْ الأمور المناقضة للطبيعة رو ١: ٢٦- ٢٧). فاللواطى (والسحاقية) يعكسان الاستعمال الطبيعى. وهكَذَا، فالاشتراك فِي نشاط جنسى مع شخص مِنْ نفس النوع (الجنس) معناه اختيار جنسِي خاطئ لأن أحد الشرّيكين سيتصرف وكأنه امْرَأة (إذا كَانَ الشَّرِّيكانَ مِنْ الذكور)، أوْ تتصرف كرجل (إذا كَانَت الشرّيكتان مِنْ النساء) (Stegemann, 164-65). ويقول بولس: "حسنٌ للرجل أن لا يمس امْرَأة، ولكن لسبب الزنا ليكن لكُلّ واحد امرأته" (١ كو ٧: ١- ٢). وكما يذكر بولس قائمة بالخطايا الختلفة ودينونة الله بالنسبة لمن يمارسونها، بما فِي ذلِكَ الفسوق الجنسى (٦: ٩- ٧: ٤٠). وتشير مخطوطات قمران إلى غرَامَة تم فرضها عَلَى شخص بسبب كشفه عورته (نح ٧: ١٤).

٤. وتعبير "القبر" كناية عن الرحم نجده فِي المشنا والتلمود. وحين يُولد الطفل. يبدأ القبر فِي الانفتاح حين تُوضع المرأة عَلَى كرسى الولادة، وحين يبدأ الدم فِي الْخُرُوج مِنْ جسمها، ويظل القبر مفتوحًا، طبقًا للآراء المختلفة مَا بين ثلاثة، سبعة، أوْ ثلاثين يوماً (Patai, 157).

٥. وعَلَى أساس مَا يقوله بولس (١ كو ٧: ٢٥) والمشنة (Yoma 8:1) فإن عبارة "لعدم نزاهتكم" (ضبط النفس فِي ترجمة أخرى) وذلِكَ فِي معرض قواعد الصوم فِي الْيَوْم العاشر مِنْ الشَّهر السَّابع (لا ١٦: ٣١، ٢٣: ٢٩، عد ٢٩: ٧) تشير إلى تحريم المعاشرة الزوجية أثناء الصوم.

٦. الإشارات الواضحة للنشاط الجنسى تُعد أمرًا مألوفًا فِي كِتابات معلمى اليهود. ذلِكَ أنهم لَمْ يكونوا يفرطون فِي الاحتشام أوْ متحفظين مِنْ ناحية إستخدام التشبيهات المجازية الجنسية فِي مناقشاتهم أوْ فِي تعَالِيمهم العامة. وإستخدام اللغة الجنسِية تتأرجح مَا بين الواقعية الجريئة إلى اللجوء إلى العبارات الّتِي يُراعى فيها الأدب. وما قاله آدم عِنْدَ خلق حَوَّاء "هذه الآن عظم مِنْ عظامى ولحم مِنْ لحمى. أضاف إليه الراب أليعَازَار، وهو مِنْ حكماء التلمود تعليقه بأن آدم كَانَ يجامع الحيوانات وكافة البهائم، ولكنه لَمْ يشعر بالإشباع إلاّ حين عاشر حَوَّاء جنسيًا (باتاى، ١٧٩- ٨٠). وهناك توضيح آخر يفسر مدى مناسبة هذا القول بأنه كَانَ حين دق الجِرس، والتشبيه بدق الجرس تشبيه جنسى فِي مغزاه. فإن شكل الجرس هُوَ الّذِي يوحى بمنطقة الأعضاء التناسلية فِي جسم الأنثى، فِي حين أن لسان الجرس يشير إلى العضو الجنسى للذكر (Lachs, 247-48).

الدورة الشَّهرية للمرأة: ← דָּוָה [*dāwâ*] (تحيض #١٨٦٤) ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet*²] (الحيض #٥٧٣٤).

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [*ʾešek*] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [*zirmâ*] (نشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [*mᵉbûšîm*] (تناسلى، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [*nablût*] (تناسلى، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet* ²] (يفى، يشتهى، #٥٧٣٤) ← ענן [*ʿgn*] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עֹנָה [*ʿōnâ*] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [*škb*] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [*škh*] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [*šopkâ*] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الآنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣). ← **علم اللاهوت: الفروض الجنسية.**

البيبلوجرافيا

ABD 15:1144-46; *IDB* 14:296-301; *IDBSup*, 1817-20; *TDOT* 14:143-62; P. L. Day, *Gender and Difference in Ancient Israel*, 1989; E. J. Fisher, "Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment," *BTB*, 1976, 225-36; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, 1983; S. T. Lachs, "Sexual Imagery in Three Rabbinic Passages," *JSJ*, 1992, 244-48; M. Malul, "Touching the Sexual Organs as an Oath Ceremony in an Akkadian Letter," *VT*, 1978, 491-92; C. Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, 1988; A. Phillips, "Another Look at Adultery," *JSOT*, 1981, 3-25; R. Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, 1959;

S. H. Smith, "'Heel' and 'Thigh': The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives," *VT*, 1990, 464-73; W. Stegemann, "Paul and the Sexual Mentality of His World," *BTB* 23, 1993, 162-67; L. Stulman, "Sex and Familial Crimes in the D Code: A Witness to Mores in Transition," *JSOT*, 1992, 47-63; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1993; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption: The Story of Redemption from Creation to the New Creation*, 1995; B. Waltke, "The Role of Women in the Bible," paper to be published in *Crux*, 1992, 1-29; G. J. Wenham, "Why Does Sexual Intercourse Defile?" *ZAW*, 1983, 432-34; R. Westbrook, "Adultery in Ancient Eastern Law," *RB*, 1990, 542-80.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

ظل #٧٥١٣ يظلل، ظل צֶלֶם

ظلال، عتمة #٨٣٢٧، ظلال، أرواح الموتى רְפָאִים

خيال، صورة زائفة #٧٥١١، يخيم عليه الظلام، يلقى بظله عَلَى צְלָל

يهز #٥٦٧٥ يهز، يرتعش، يترنح، يتمايل، يتموج נוּעַ

عار #١٠١٧ خجل، يشعر بالعار בּוֹשׁ

وقح #٦٤٥١ يَكُونُ قويًا، يتحدى، يظهر وقاحة עָזַז

7946	קֹרַח

قُورَح קֹרַח [*qoraḥ*]، ي. Κορε، اسم علم لعدة أشخاص، ولمجموعة مِنَ اللاويِّين مِنْ ذوى الرتب الدُنيا ممن كَانوا فِي خدمة الهَيْكَل فِي فترة مَا بعد السَبْي (#٧٩٤٦).

ش. أ. ق ورد الاسم الشخصي "قُورَح" فِي الأَشُّورية (Tal-lqvist, 183b)، والأوغاريت (*PTU*, 177)، والفِينيقِية، والعربية (*HALAT*, 1064)، وكذلك فِي نقوش عبرانية اكتشفت فِي ساحة الهَيْكَل فِي تل عِرَاد (Aharoni, 82). وطبقًا لـ *IPN*, 227، فهو مشتق مِنَ الجذر קרח، حلق (قا؛ لا ٢١: ٥)، ولعله يعني أقرع/ أصلع.

ع. ق ١. يرد اسم قُورَح فِي القوائم الثلاث الَّتِي توضِّح سلسلة أنساب عِيسُو باعتباره الجد الأعلَى للأدوميين الَّذِينَ عاشوا فِي أرْضِ سَعِير الجَبَلية (تك ٣٦: ١- ٨، ٩- ١٤، ١٥- ١٩). ويُدرج قُورَح كابن عِيسُو مِنْ زوجته أُهولِيبَامَة الحوّية؛ وعَلَى ذلِك كَانَ رَئِيسًا لعَشِيرَة أدومية (قا؛ ١أخ ١: ٣٥؛ تك ٣٦: ٥، ١٤، ١٨)، ولكنه ذُكر كحفِيده أيضًا فِي تك ٣٦: ١٦ (مس، حذف فِي السامرية).

٢. وطبقًا لسلسلة أنساب كَالَب، كَانَ قُورَح اسم أحد أبناء حَبْرُون (١أخ ٢: ٤٣).

٣. ظهر اسم قُورَح كصفة، لتعيين المحاربين الخمسة، ولا سيما الخبراء فِي القوسِ والمقلاع، مِنْ أقارب شَاوُل مِنْ سِبْط بَنْيامِين، ممن انضموا إِلَى دَاوُد فِي صقلغ (١أخ ١٢: ٦ [٧]).

وطبقًا لـ رودلف (104) Rudolph يشير إِلَى اسم لموقع جغرافي غير معروف، وليس إِلَى قُورَح الَّذِي مِنْ عَشِيرَة كَالَب المذكور عَاليه.

٤. قُورَحُ بْنُ يِصْهَارَ بْنِ لاَوِي مِنْ عَشِيرَة قَهَاتٍ، والَّذِي تآمر مع دَاثَانُ وَأَبِيرَامُ ابْنَا أَلِيآبَ، وَأُونُ بْنُ فَالَتَ، بَنُو رَأُوبَيْنَ، وثاروا ضد مُوسَى وهَارُون مع ٢٥٠ مِنَ المؤيدين (عد ١٦: ١- ٥٠ [١٦: ١- ١٧: ٥]). وتذكر القصة أسبابًا عديدة للشعور العام بالسخط (*IBD*, 864)، ومن بينهما أن مُوسَى وهَارُون كَانَا يعتبران نفسيهما فوق بَقِيَّة الجماعة (ع. ٣ و١٣)، فشل مُوسَى فِي أن يأتي بهم إِلَى "أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً" (ع. ١٤). وأن مُوسَى وهَارُون قد اغتصبا الكهنوت لنفسيهما (ع. ٧- ١١)، وأنهما أطلقا عَلَى قُورَح وأتباعه اسم "لاويين"، والَّذِينَ يبدو أن مهمتهم اقتصرت عَلَى القيام بطقوس معينة خاصة بالذَبِيحَة (البخور). ويقول (129) Sabourin إن الوضوح الحقيقي كَانَ النزاع حول الانفصال التام للكهنوت فِي مجتمعٍ مَا بعد السَبْي، أي أن عد ١٦ يسجل الصراع المأساوي بين الكَهَنَة واللاوِيِّين.

ويقول الدَارسون إن هذه القصة تتضمن روايات مختلفة لنفس الحدث (أوْ عَلَى الأقل محاولة لتوحيد قصص مختلفة)، كُل قصة منها تعكس وجهة نظر مختلفة عن الصراع حول القيادة بين المجموعات الكهنوتية المتنافسة المختلفة لمجتمع الهَيْكَل (فترة مَا بعد السَبْي) أي بين الهَارُونيين والقُورَحيِّين *RGG* (4, 15; Coats, 156-57; *TREg*, 608; Haran, 89-90 وبمقارنة الفقرات الأخرى الَّتِي تتناول نفس الحدث (عد ٢٦: ٩- ١١؛ تث ١١: ٦؛ مز ١٠٦: ١٦- ١٨)، يمكن القول بأن القصة الَّتِي ذُكرت فِي عد ١٦ كَانَت مندمجة مع قصة أخرى (أصلية) عن ثورة دافعها سياسي بقيادة دَاثَان وأَبِيرَام ضد السلطة الَّتِي يمارسها مُوسَى وهَارُون. ويدّعى رأي آخر أن قُورَح لَمْ يكن لاويًا بل كَانَ قائدًا بارزًا فِي المجتمع فِي مَمْلَكة يَهُوذَا الجَنُوبية، وَكَانَ له إحساس عميق بالمصير، وتصف ضد احتكار مُوسَى للشئون الدينية (Miller, 67; Schmid, 88;) *TREg*, 608). وعقب هذا النزاع، فإن البعض مِنْ نسله (ومن بينهم أدوميون، ولاويون، وكاليبيون، قا؛ تك ٣٦؛ عد ٢٦: ٥٧- ٥٨؛ ١أخ ٢: ٤٢- ٤٣) خَدَعوا فِي وقت لاحق فِي الهَيْكَل المَلِكي فِي عِرَاد (قا؛ Arad Inscription 49). وطبقًا لما ذكره Miller (67) "ربمَا كَانَ مِنْ نتيجة إصلاحات يُوشِيَّا أن وجد القُورَحيون طريقهم إِلَى أورشليم، وبدأوا خدمة الهَيْكَل هناك كبوابين وخبازين".

٥. وقُورَح كاسم عائلة يشير إِلَى الجد الأعلَى للقُورَحيين، وهي عائلة لاوية مِنْ عَشِيرَة قَهَات (← #٧٧٤٠) وخدم فِي بعض الأعمال الدينية منذ أيَّام دَاوُد (خر ٦: ٢١، ٢٤ (كهنوتي)؛ ١أخ ٦: ٢٢ [٦: ٧]). وثمة ثلاث مِنْ سلاسل الأنساب تكشف عن أجيال متعاقبة مِنَ القُورَحيِّين، من بينهم صَمُوئيل وابْنُه يُوئيل (١أخ ٦: ٢٢- ٣٠ [٧- ١٥]، ٣٣- ٣٨ [١٨- ٢٣]؛ ١صم ١: ١، ٢٠). ويضم ١أخ ٩: ١٩- ٣١ قائمة تربط هذا النسل والأجيال الأربعة بعد يُوئيل بجيلين ينتميان إِلَى أزمنة لاحقة (*ISBE* 3:51).

ونظرة عن كثب لموضوع التمرد يكشف لنا عَلَى الأقل عن فصلين رَئِيسيين، مجموعة مِنْ ٢٥٠ ممن سيكونونِ كَهَنَة بقيادة قُورَح (قا؛ بصفة خاصة عد ١٦: ٤- ١١)، ودَاثَان وأبِيرَام (بصفة خاصة ع. ١٢- ١٥). أمَّا رؤساء الجماعة المائتان والخمسون فكَانَوا خليطًا مِنْ اللاَّوِيِّين (ع. ٧ و١٠)، وغير اللاوِيِّين (ع. ٢؛ قا؛ ٢٧: ٣). وَكَانَ قُورَح هُوَ الشخصية الرَئِيسية، حيث إنه ذُكر ١١ مرَّةَ فِي الأصحاح، وَكَانَ الأوَّل فِي الترتيب "قُورَح، دَاثَان، وأبِيرَام" (ع. ١ و٢٤ و٢٧)، وقَدْ ظهر دَاثَان وأبِيرَام فِي دور ثانوي، حيث ذُكرا ست مرات فِي الأصحاح. وبالنظر إِلَى أن القسم الأكبر يتناول موضوع الكهنوت (ص. ١٦- ١٩) ومن حيث أنه يبدو أن قُورَح هُوَ مثير الموضوع برمته (قا؛ ٢٦: ٩)، فمن ثم فقَدْ أولى اهتمامًا أكبر. والتمرد، والَّذِي تركز فِي الناحية الجَنُوبية مِنْ المحلة، فقَدْ بدأ بالقَهَاتِيِّينَ ثم وصل إِلَى الرأوبيين- أمَّا بالنسبة للاويين فقَدْ كَانَ القَهَاتِيُّون هم المسئولَين عن حمل متاع المُقَدَّس عِنْدَ نقله (٣: ٣١؛ ٤: ١٥). ومن بين العائلاتِ اللاوية الكَبيرة، كَانَ القَهَاتِيُّون هم الأقرب إِلَى العبادة. وَكَانَ رَأُوبَيْن هُوَ البكر (تك ٤٩: ٣) وَكَانَ يشغل أكثَر المواقع أهمية فِي الأسباط الثلاث فِي الجَنُوب (عد ٢: ١٠، ١٦).

لقَدْ ذُكرت شكاوى المتمردين بالتفصيل فِي قسمين منفصلين (أ) قُورَح وجماعته، والتي تتكون مِنْ اللاَّوِيِّين وغير اللاَّوِيِّين كَانَوا يريدون اعترافًا كهنوتيًا (ع. ٥، ١٠). وفِي رده، وبكل قسوة وبّخ مُوسَى اللاَّوِيِّين لعدم قناعتهم بدورهم الخاص فِي العمل اليدوي والخدمةَ فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (ع. ١٠). وعَلَى ذلِك فإن شكوى هذه الجماعة موجهة ضدَ هَارُون (ع. ١١). (ب) أمَّا الشكوى الَّتِي عبَّرَ عَنْهُا دَاثَان وأبِيرَام فكَانَت مختلفة فِي طبيعتها. لقَدْ رفضا قِيادة مُوسَى، لأَنَّهُ، كما يقولان، خَدَعَ الجماعة بوعد كاذب بأرْض عامرَّة بأشجار الفاكهة وقادرة عَلَى إعالة قطعان كبيرة مِنْ الأغنام والماشية (ع. ١٣، ١٤). فمِصْرَ- كما قالا- كَانَت أرْضاً تفِيض لبناً وعسلاً (ع. ١٣). وإستخدام الفعل עָלָה يصعد (#٦٥٩٠) يذكر بالحدث الَّذِي وقع منذ فترة قريبة والخاص بالجواسيس (ص. ١٣- ١٤) لكنه هنا يعبر عن رفض الصعود أمامِ شخص أعظم منهما (قا؛ تث ٢٥: ٧؛ قض ٤: ٥). وبالنظر إِلَى أنهم رفضوا أن "يصعد". فدِينونتهم هي "فَاخْتَفَوْا (יָרַד #٣٧١٨) هُمْ وَكُلُّ مَا يَمْلِكُونَ أَحْيَاءً فِي بَاطِنِ الأَرْضِ" (عد ١٦: ٣٣).

ثمة دينونتان منفصلتان نُفذتا عَلَى الجماعتين المختلفتين. فالمائتان وخمسون الَّذِينَ كَانَوا يريدون أن يفرضوا أنفسهم ككَهَنَة كَانَ عَلَيْهِمْ أن يُقَدِّموا البخور فِي مجامرهم، فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع كاختبار (عد ١٦: ١٧). وفِي دينونة، خرجت نَار مِنْ عِنْدَ الرَّبّ وأكلتهم (ع. ٣٥)، عَلَى غراره مَا حدث مع نَادَاب وأبِيهُو (لا ١٠: ١- ٢). لقَدْ حكم الله عَلَى دَاثَان وأبِيرَام بأن جعل الأرْض تبتلعهما ومن معهما أحياء فِي ميتة غير طبيعية (عد ١٦: ٣٢). وفِيما ينتقل المشهد مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاع إِلَى خيام الجماعة كَانَ مُوسَى وقُورَح ينتقلان مَعَهُ. وقَدْ مات قُورَح نتيجة هذه الدينونة بأن "ابتلعته" الأرْض مع دَاثَان وأبِيرَامُ (ع. ٣٢؛ قا؛ ٢٦: ١٠).

العلاقة غير المتماسكة بين أَوْلئك الَّذِينَ اشتركوا فِي التمرد،

(أ) العاملون القُورَحيُّون فِي الهَيْكَل. لقَدْ قيل إن التعبيرات المختلفة الَّتِي أطلقت عَلَى القُورَحيِّين، مثل קֹרַח (خر ٦: ٢١؛ عد ١٦: ١، ٥ الخ؛ ١أخ ٦: ٢٢ [٧]، בְּנֵי קֹרַח (خر ٦: ٢٤؛ عد ٢٦: ١١، والألقاب المذكورة فِي مز ٤٢- ٤٩؛ ٨٤؛ ٨٥؛ ٨٧؛ ٨٨)، وקָרְחִי، تشير بطريقة أوْ بأخرى إِلَى جماعات مختلفة مِنْ القُورَحيِّين يجب أن نميز كُلاّ منها عن الأخرى (Mhlenbrink, 230). ولكن Both Wanke (1966, 25) and Gese (230-34) لهما اعتراضاتهما الشديدة عَلَى هذا الافتراض، ويفضلان تفسير الأسَّمَاء المختلفة عَلَى أنَّهَا تعكس تقاليد مناطق وأزمنة مختلفة. ومن المفهوم أيْضًا أن عبارة "أبناء" لا تدل بالضرورة عَلَى الانتماء لنَسْل بل تشير فِي بعض الحالات إِلَى مجتمعات، أوْ طوائف تربطها مصلحة مشتركة مثل جماعة مِنْ الموسيقيين أوْ المغنيين.

يخبرنا كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام أنهم أصبحوا أخيرًا جماعة أوْ فرقة (مع بَنِي آسَافَ) الَّذِينَ كَانَوا يؤدون الموسيقى والترانيم المُقَدَّسَة فِي هَيْكَل أورُشَلِيم (٢أخ ٢٠: ١٤، ١٩؛ قا؛ Rudolph, 173). ويبدو أنهم حَتَّى عَلَى أيَّامِ عَزْرَا لَمْ يُعدوا ضمن اللاَّوِيِّين (عز ٢: ٤٢)، لكنهم إرتقوا إِلَى هذا المركز الأكثر نفوذاً، والأكثر مهابة مِنْ الناحية الدينية، مع أنهم بدأوْا فِي عمل متواضع كبوابين للهَيْكَلِ (١أخ ٩: ١٩؛ ٢٦: ١، ١٩). وهناك اسْم شخصه متثيّا بْنِ شَلُومُ (١أخ ٩: ٣١؛ قا؛ ١٧- ٢١)، ابن قورى (קוֹרֵא) وحفِيد قُورَح، أنيطت به مسئولية عمل خبز التقْدِمة فِي حين أن الإخوة القَهَاتِيِّينَ مكنوا بمهمة عمل خُبْزَ الْوُجُوهِ كُل يَوْم سبت (ع. ٣٢). والأوْصاف المختلفة لمهامهم المتنوعة قَدْ تعكس مراحل مختلفة مِنْ صعودِهم إِلَى وظائف أعَلَى فِي أزمنة مَا بعد السَبْي. كما أنه يبدو أيْضًا أن التقاليد المختلفة تهتم بإبراز للنواحي المختلفة مِنْ مكَانَة القُورَحيِّين، ودورهم وعملهم.

ويختتم دي فوكس De Vaux بشكُلّ مناسب: "القُورَحيون كَانَوا دائمًا عَلَى الحال الَّذِي هم فِيه، يلجأوْن دائمًا إِلَى الخداع، ويحاربون مِنْ أجل التقَدْم، فقَدْ عملوا أوْلاً كبوابين ثم كمغنيين، وأخيرًا اغتصبوا أعمالاً كهنوتية (*AncIsr*, 393).

(ب) مَزَامِير قُورَح. اَلْمَزَامِير الأحد عشر (مز ٤٢- ٤٩ و٨٤ و٨٥ و٨٧ و٨٨) والتي نُسبت "لِبَنِي قُورَحَ" خضعت لدراسة مكثفة، والأمثلة الأوَّلية منها تِلْكَ الَّتِي قام بها وانكي Wanke وجولدر Goulder. وفِي حين أن هذين المفكرين لا يتفقان بالنسبة لتاريخ ومكَانَ أصلها (مثل؛ يعتقَدْ جولدر أنهما وُضعا فِي الْمُقَدَّس فِي "دَان" فِي أزمنة مَا قبل السَبْي، وأنَّهَا أحضرت إِلَى أورُشَلِيم بواسطة القُورَحيِّين بعد انهيار المَمْلَكَة الإسْرَائِيلية)، إلا أنهما يؤكدَان أن هذه اَلْمَزَامِير تتضمن جوهر الفكر اللاهوتي لصهيون (← #٧٤٨٢)، أي موضوعات مثل وجود الرَّبّ الدائم عَلَى جَبَله الْمُقَدَّس صِهْيَوْن، وحمايته لمدِّينته الْمُقَدَّسَة مِنْ كافة نوعيات التهديد مِنْ قبل العدو. ويصف "وانكي" Wanke (1989, 609) بعض الموضوعات الأسطورية الَّتِي تشاركت فِيها هذه اَلْمَزَامِير. (مثل؛ المَعَركة الكونية ووصف مكَانَ إقامة الآلِهَة، فِي جداول المِيَاه الَّتِي [تشبه الفردوس]، ويحاور بأن القُورَحيِّين استعاروها مِنْ الأساطير الكَنْعَانية القَدْيمة ومن الترانيم الخاصة بالعبادات. وتشكُلّ اَلْمَزَامِير مجموعة فريدة

مِنْ ناحية أنَّها تتشارك فِي بعض التعبيرات القاصلاَة عليها، ومن بينها "رَبُّ الْجُنُودِ"، "الله القَدِير"، "إله يَعْقُوب"، "الإله الحي"، "أتراءى أمام الله"، "مَدِينَة الله. وقَدْ تعرف جولدر عَلَى نتيجتين، كُلّ منهما تمثل مفردات اللغة الخاصة بها وتصميمها للاستعمال العام، الأمر الّذِي يُستشف منه أن مَزَامِير قُورَح كَانَت كاملة بالفعل عِنْدَ إدماجها فِي سِفْر الْمَزَامِير (← مَزَامِير: لاهوت).

مِنْ الفقرات السابق ذكرها يصبح مِنْ الجلي أن القُورَحيِّين، أَوْ "بَنِي قُورَح" كثيرًا مَا يأتي ذكرهم بالارتباط مع خدمة الترنيم فِي الهَيْكَل (Rudolph, 173). وفِي كُلّ مرحلة حاسمة مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل، يبدو أنهم كَانُوا يشغلون عملاً هامًا كمغنين (٢أخ ٢٠: ١٩؛ ٢٩: ١٢). وحقيقة أن مجموعة مِنَ الْمَزَامِير قَدْ نُسبت إِلَى القُورَحيِّين، والتي مازالت تشكل جزءًا لا يتجزأ مِنْ سِفْر الْمَزَامِير اليهودي والمسيحي والّذِي هُوَ مِنْ الأسفار القانونية، لعله أفضل إشارة إِلَى تأثيرهم فِي خدمة الهَيْكَل (Wanke, 1989, 609). وإسهامهم فِي تشكيل سِفْر الْمَزَامِير، وتطوير الفكر اللاهوتي لصهيون، مع تأكيدهم عَلَى حضور الرَّبّ فِي أُورُشَلِيم (وترتيبًا عَلَى تلك المكَانَة الرفيعة لأُورُشَلِيم)، وتقَدْمهم فِي خدمة الهَيْكَل بأن تكون الْمَزَامِير عَلى نفس الترانيم القانونية والصَلاَة الخاصة بالعبادة، كُلّ هذه الأمور لا يمكن المبالغة فِي تقَدْير قيمتها.

الكَهَنَة واللاويون: ← אַבְנֵט [*'abnēṭ*] (منطقة، خاصة الّتِي للكَهَنَة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [*'ēpôd* [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رَئِيس الكَهَنَة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الكَاهِن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كَهَنَة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî* [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [*pa'ᵃmôn*] (جرس [يوضع علي رداء الكَاهِن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)← **هَارُون: لاهوت ← كَهَنَة ولاويون: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

AncIsr, 382-97; *HAIJ*, 112-15; *IPN*, 227; *ISBE* 3:51-52; *RGG* 4:15; Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1975, 82-84; idem, *TREg* 3, 1978, 587-90; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968, 156-84; H. Gese, "Zur Geschichte der Kultsonger am zweiten Tempel," *FS Otto Michel*, 1963, 222-34 (= Von Sinai zum Zion, 1974, 147-58); M. D. Goulder, *The Psalms of the Sons of Korah*, 1982; M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel*, 1985; J. M. Miller, "The Korahites of Southern Judah," *CBQ* 32, 1970, 58-68; K. Mhlenbrink, "Die levitische -berlieferungen des AT," *ZAW* 52, 1934, 184-231; W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT 21, 1955; L. Sabourin, *Priesthood*, 1973; H. Schmid, *Die Gestalt des Mose*, 1986; G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, BZAW 97, 1966; idem, *TREg* 19, 1989, 608-9.

جي. بي . جي . أوْليفير *J. P. J. Olivier*

قُورَح، دَاثَان، أَبِيرَام

قُورَح، دَاثَان، أَبِيرَام (קֹרַח، [*qoraḥ*] #٧٩٤٦)، دَاثَان (דָּתָן، [*datan*] #٢٠١٨)، وأَبِيرَام (אֲבִירָם، [*ᵃbîram'*]، #٥٣).

يبرز تمرد قُورَح، ودَاثَان، وأَبِيرَام، المذكور فِي (عد ١٦) الدور المساعد للاويين غير الهَارُونيين للكهنوت الهَارُوني مِنْ جهة، والفصل بين السِبْط الكهنوتي والأسباط العلمانية مِنْ جهة أخرى. وسبق أن توضح فِي سِفْر العدد، التمييز بين الكَاهِن الهَارُوني، واللاوي غير الهَارُوني كَانَ واضحًا، حيث وُضع القَهَاتِيّون تحت إشراف أَلِعَازَار بْن هَارُون الكَاهِن (٣: ٣٢؛ ٤: ١٦)، والجِرْشُونيون وبنو مَرَارِي تحت رئاسة إِيثَامَار بْن هَارُونَ الكَاهِن (٤: ٢٨، ٣٣). وبالرغم مِنْ أن جَمِيع الكَهَنَة كَانَ يجب أن يكونوا لاَوِيّون، إلاّ أنهم لم يكونوا كلهم مِن اللاوِيِّين (٣: ٦). وهذه الإمتياز تم تحديه الآن. علاوة عَلَى ذلِك، بينما احتل اللاوِيِّين غير الهَارُونيين دورًا معاونًا بالقياس للكَهَنَة الهَارُونيين، إلاّ أنهم فصلوا بين الأسباط العلمانية وخَيْمَةِ الاجْتِمَاع، لمنع الاسباط العلمانية مِنْ انتهاك الْمُقَدَّس (١: ٤٩-٥٣). والبعض مِنْ غير اللاوِيِّين أرادوا مِنْ تقَدْيم الشكوى العامة الحصول عَلَى وظائف كهنوتية أيْضًا. (← سِفْر العدد: لاهوت).

مِن وجهة نظر موضوعية، يربط التمرد القسم السابق، الّذِي ركّز عَلَى الأَرْض وقيادة مُوسَى (خصوصًا عد ١٣-١٤)، بقسم يتناول موضوع الكهنوت وقيادة هَارُون (ص. ١٦-١٩، ← هَارُون). ولقَدْ أصبحت الأَرْض والكهنوت، بالطبع، متلازمان فِي تاريخ إِسْرَائِيل بعد ذلِك. ويواصل هذا الجزء أيْضًا موضوع خلاف وتمرد الجيل الأوَّل مِنْ أوْلئك الّذِينَ اشتركوا فِي الْخُرُوج.

هؤلاء المتمردوين هم، قُورَح - وَهُوَ لاَوِي مِنْ عائلة قَهَات، والّذِي هوابن عم كُلّ مِنْ مُوسَى وهَارُون، ودَاثَان وأَبِيرَام. وهما أخان مِنْ سِبْط رَأُوبَيْن، ومائتين وخمسين مِنْ رؤساء الجماعة. تحدوا بغطرسة سلطة مُوسَى وهَارُون باعتبارهما القائدين المعينين مِنْ الله للشَعْب فِي البراري. وكَانَ كُلّ المتمردين مِنْ رؤساء الجماعة المحترمين (عد ١٦: ٢؛ ٢٦: ٩). وإذا تكلّموا بصوت واحد، سألوا بتحدٍّ مُوسَى وهَارُون: "كَفَاكُمَا! إِنَّ كُلَّ الْجَمَاعَةِ بِأَسْرِهَا مُقَدَّسَةٌ وَفِي وَسَطِهَا الرَّبُّ. فَمَا بَالُكُمَا تَرْتَفِعَانِ عَلَى جَمَاعَةِ الرَّبِّ؟" (ع. ٣). واحتجوا بالقول أنه مادامت الجماعة وكُلّ واحد فِيها مُقَدَّسًا (قا؛ ١٥: ٤٠) وما دام الرَّبّ يسكن فِي وسطهم، فإنهم عَلَى قَدْر المساواة مع مُوسَي وهَارُون. وعَلَى أساس السياق الأوْسع، لقَدْ كَانَ مُوسَى هُوَ الّذِي اختاره الرَّبّ ليخرج شَعْبه مِنْ مِصْر إِلَى أرض تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً (خر ٣: ٨-١٠)، كما أن هَارُون وأبناءه هم الّذِينَ عينهم الرَّبّ كَهَنَة (خر ٢٨: ١؛ لا ٨). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإنه عِنْدَ قبول العَهْد فِي سِينَاء، فإن الجماعة ككُلّ كَانَ لهم أن يصبحوا "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً" (خر ١٩: ٦). وموضوع القَدَاسة ولا سيما فِيما يتعلق بالكهنوت أصبح الآن فِي المقَدْمة.

والتجزؤ الظَاهِر فِي القصة حمل الباحثين لإقتراح ثلاثة نماذج، عَلَى الأقل، مختلفة لفهم النص. وطبقًا للنموذج الأوَّل، هناك تمردَان ذو علاقة من الناحية التاريخية يعكسان اختبارًا حقيقيًا لفترة التيه فِي الْبَرِّيَّة (Ashley, 302). وطبقًا للنموذج الثاني (الفرضية التثنوية)، هناك ثلاث قصص للتمرد، مأخوذة مِنْ وثائق أدبية مُثبتة مُسبقًا، وقَدْ تمَّ تجميعها معًا مِن قِبل مُحرر (Noth, 121). وتتحدث القصة الأوَّلى عن تمرد دَاثَان وأَبيرَام ضد سلطة مُوسَى المُدُنية لافتقاره للنجاح (القصة اليهوية الإيلوهيمية)؛ أَمَّا القصة الثانية فهي تُسجِّل كَيْفَ أن قُورَح - وَهُوَ غير لاَوِي - قاد مجموعةٍ مِنْ غير اللاَّويِّين ضد مُوسَى وهَارُون (الَّذِي يمثل كهنوت أورُشَلِيم) لأَنَّهُمَا وضعا نفسيهما فوق الجماعة كُلِهما (القصة الكهنوتية الأساسية)؛ أمَّا الثالثة فتحكى كَيْفَ أن قُورَح باعتباره "لاويًا" قاد تمردًا للاويين ضد السلطة الدينية لِهَارُون اللاوي حول موضوع الكهنوت (القصة الكهنوتية الإضافِية). تعكس قصص تمرد قُورَح الصراع التاريخي المعروف مِنْ أجل الكهنوت لدى العودة مِنْ السَبْي البَابلِي. وطبقًا لنموذج ثالث يحتوي النص قصتين للتمرد مختلفتين مِنْ الناحية التاريخية، دُمِجا معًا بسبب موضوعهما المشترك وَهُوَ التمرد عَلى السلطة الدينية (Liver). والقصة الأوَّل - الخاصة بدَاثَان وأَبيرَام، هي تقليد يرجع إِلَى فترة الْبَرِّيَّة يعكس الفترة الأوَّلى مِنْ الوجود القومي. أمَّا الثانية، وهي قصة قُورَح، فتعكس الصراع مِنْ أجل الكهنوت أثناء فترة تدعيمه وتنظيمه فِي هَيْكَل أورُشَلِيم، ويرجع تاريخها إِلَى فترة الْمَلَكِية الأوَّلى.

ونموذج الافتراض الوثائقي يتطلب تغييرات فِي النص يعتبرها نقاد النصوص عملية لابد منها (مثل؛ Liver, 194) والجمع بين قُورَح ودَاثَان وأَبيرَام فِي ع. ٢٤، ٢٧ لا يمكن السماح به، لأن هذا يناقض النظرية. فإما أن عبارة "مَسْكَن (מִשְׁכָּן) قُورَح" ودَاثَان وأَبيرَام "يجب تعديلها إِلَى "مَسْكَن الرَّبّ" فِي كِلتا الآيتين (Gray, 191, 204)، وَإِمَّا أن تُشطب عبارة "مَسْكَن قُورَح" مِنْ ع. ٢٤، ثم إن الكلمات "مَسْكَن"، "دَاثَان وأَبيرَام" يجب أن تُشطب مِنْ ع. ٢٧ (Noth, 119). وهكَذَا أَيْضًا عبارة "وكُل مِنْ كَانَ لِقُورَح مع كُل الأموال" (ع. ٣٢) يجب اعتبارها محاولة لإيجَادَ التناغم، وضعها أحد المنقحين، لأَنَّهَا تربط بين قُورَح ودَاثَان وأَبيرَام فِي الموت. ووجهة النظر الوثائقية تزعم وجود شخصين مختلفين باسم قُورَح، أحدهما ليس لاويًا، يزُعم ظهوره فِي ع. ٢- ٧، أمَّا الآخر فهو لاَوي، يظهر فِي ع. ٨- ١١. وعَلى ذلِك، فبالنظر إِلَى أن عبارة "كفاكم يا بَنِي لاَوِي" (ع. ٧) تناقض هذه الفرضية الخاصة بوجود شخصين باسم قُورَح، فمن ثم يجب اعتبارها أمرًا ثانويًا.

وقَدْ ذُكر هذا التمرد - خارج سِفْر العدد - فِي فقرتين أخريين فِي ع. ق. فِي تث ١١: ١٦ تُذكر دينونة الله ضد دَاثَان وأبِرام، ولكنها لا تذكر شَيْئًا عن قُورَح. ولقَدْ افترض البعض أن ذلِك مرجعه أن قصة دَاثَان وأَبيرَام كَانَت فِي الأساس منفصلة عن قصة قُورَح. وبرغم ذلِك، فقَدْ يَكُونُ ذكر الدينونة ضد دَاثَان وأَبيرَام فقط راجع لحقيقة تفردها الرهيب، كما أَنَّهَا ذُكرت أَيْضًا فِي (عد ١٦: ٣٠). أمَّا مز ١٠٦ بشكلٍ خاص يذكر دَاثَان وأَبيرَام (ع. ١٧)، لكنه قَدْ يلمح إِلَى قُورَح أَيْضًا (ع. ١٨).

ب. ت يُذكر قُورَح فِي يَهُوذَا ١١ كمثال للقائد الشِّرِّير السمج، إِلَى جَانِب قَايين وبَلعَام، اللذين أهلكهما الله. وفِي ترنيمة يمتدح فِيها هَارُون، يذكر "ابن سيراخ" كَيْفَ أن أتباع دَاثَان وأَبيرَام، وعصابة قُورَح، والَّذِينَ وصفهم بأنهم "غرباء" (#٢٤٢٤، זָר) ملأتهم نَار الغيرة ضد هَارُون (سي ٤٥: ١٨). وما جاء فِي ٤ مك ٢: ١٧ يوضح كَيْفَ أنه يجب عَلَى المنطق أن يتغلب عَلَى العواطف، حَتَّى العواطف العنيدة مثل الغضب، ويُعد مُوسَى مثالاً لهذا الأمر، حين غضب مِنْ دَاثَان وأَبيرَام (عد ١٦: ١٥). وطبقًا لما جاء فِي مشن. Sanhedrin 10:3، أَوْلئك الَّذِينَ عُدوا ضمن فريق قُورَح، لن يَكُونُ لهم نصيب القايمة.

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *Numbers*, NICOT, 1993; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968, 156-84; J. de Vaux, *Les Nombres*, 1972; G. B. Gray, *Numbers*, ICC, 1906; J. Licht, A *Commentary on the Book of Numbers [XI-XXI]* (Heb.), 1991; J. Liver, "Korah, Dathan, and Abiram," *ScrHier* 8, 1961, 189-217; J. Milgrom, *Numbers*, 1990; M. Noth, Numbers (Engl), 1968; G. J. Wenham, *Numbers*, TOTC, 1981.

جيروم أي. لاند *Jerome A. Lund*

عمل ← #٦٦٦١ (עָמָל [*ʿāmal*]، عمل، يكدح)

ك

3979 כָּלֵב

كَالِب #٣٩٧٩ (כָּלֵב، [*kaleb*] كَالِب).

سِفر التكوين: لاهوت

ع. ق كَالِب (כָּלֵב ، كَلب)، ربما تشير إِلَى أربعة أشخاص مختلفين فِي ع. ق: ويرد الاسْمَ مَا يقرب مِنْ ٣٥ مرة. وأكثرها أهمية هو كَالِب بْن يفنّة القنزي (عد ١٤: ٦)، والَّذِي أصبح قائدًا بارزًا فِي إِسْرَائِيل، إِلَى جانب يَشُوعُ، وكان نُموذجًا للإيمان بالرَّبّ (للمزيد عَن سلسلة أنسابه، انظر ١أخ ٤: ١٤ - ١٦). كان كَالِب مِنْ سِبْط يَهُوذَا (عد ١٣: ٦) وكان أحد الجاسوسين الأمينين اللذين عادا مِنْ كَنْعَان بتقرير موات: "إننا نصعد ونمتلكها لأننا قادرون عليها" (١٣: ٣٠، ١٤: ٦). فقد دخل، هو ويَشُوعُ، أرض الميعاد، وأعطي حَبْرُونَ كتقدير خاص لأمانته لِلرَّبّ (انظر يش ١٤: ١٣ - ١٥، ١أخ ٦: ٥٥ - ٥٦). كما ساعد أيضًا فِي تقسيم الأَرْض عَلَى الأسباط (عد ٣٤: ١٩). كما طرد العَناقيين مِنْ حَبْرُونَ وزوج ابنته لابن أخيه عثنيئيل، والَّذِي كان أوّل قاض (שֹׁפֵט) لإِسْرَائِيل (قض ١: ١٢ - ١٣، ٣: ٧ - ١١). كان رجلا يتسم بالحيوية فضلاً عَن أنه كان كريماً (يش ١٥: ١٦ - ١٩، انظر قض ١: ١٢ - ٢٠). أمَّا الأَرْض الواقعة جنوبي حَبْرُونَ فأصبحت تُعرف باسْمَ "جنوبي كَالِبَ" (١صم ٣٠: ١٤).

البيبلوجرافيا

ABD 1:808-10; *IDB* 1:482-83; *NBD* 2:157.

Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti يوجين كاربينتر / مايكَل أي . جريسانتي

يدعو ← #٧٩٢٤ (קָרָא[1] [*qārāʼ*[1]]، يعلن، يستدعي، يناشد، يدعو).

جمل ← #١٦٩٥ (גָּמָל [*gāmāl*]، جمل).

مَعَسكر ← #٤٧٢٢ (מַחֲנֶה [*maḥ^aneh*]، حرب، مخيم، مَعَسكر).

كتابة: لاهوت

١. **الكتابة فِي ش. أ. ق.** الحاجة إِلَى إدارة المستوطنات المدِّينة الكَبيرة التابعة للسومريين والواقعة جنوب بَابِل، ربما كَانَت المحفز عَلَى اختراع الطباعة فِي الألفية الرابعة قبل الميلاد. وسرعان مَا ظهر نظام كتابة أساسي لا يستخدم الصور وذلِكَ فِي الكتابة المسمارية البَابِلية، حيث كَانَت تُستخدم أكثر مِنْ خمسمائة علامة، لا تُستخدم كُلّها معًا. أمَّا الأكاديون الَّذِي كَانُوا يعيشون جهة الشّمَال فقد ادخلوا تعديلات ليكتبوا بها لغتهم السامية، واستمروا يستعملونها حَتَّى القرن الميلادي الأوَّل عَلَى الأقل. والكتابة المسمارية كَانَت تمثل الكثير مِنْ المفاهيم الأساسية عن طريق الكُلّمة الَّتِي تدل عليها إشارة معينة، لكنها أصبحت بشكل أساسي كتابة تعتمد عَلَى المقاطع اللفظية وتم تبنيها لتسجيل الكثير مِنْ اللغات الأخرى فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق. (مثل؛ العيلامية، والحُورُونية، والحثية). وفكرة الكتابة بسرعة انتقلت مِنْ بَابِل إِلَى مِصْر، حيث ظهرت الهيروغليفية الشهيرة حوالي ٣٠٠٠ ق م بحروفها المتصلة، وسرعان مَا تبعتها الكتابة الهيرية. ثم إن اللغة الهيروغليفية أيضًا هي نظام كتابة بالصور، وظلت هكذا إلي اندثارها فِي القرن الخامس الميلادي. وإلي جَانِب العلامات الَّتِي تدل عَلَى الكَلمات، كثيرًا مَا كَانَت قراءتها توضح عن طريق المقاطع اللفظية، وبين المقاطع اللفظية يمكننا أن نتبين حروفاً أبجدية هيروغليفية، حيث تدل كل واحدة مِنْ العلامات الخمس والعشرين إلى حرف ساكن واحد. ولم يدرك الكتبة المِصْريون إمكَانية كتابة بسيطة جدًّا تتولد عن هذه الأبجدية الهيروغليفية إلاّ بعد أن ظهرت الحروف الأبجدية فِي كَنْعَان.

والكتابة المسمارية والهيروغليفية كَانَت سائدة فِي الشَّرْق أثناء الألفية الثالثة ق. م. وبعد ٢٠٠٠ ق. م ظهرت كتاباتٍ أخرى كثيرة. فإلى جَانِب إستخدام الكتابة المسمارية كَانَ الحِثيون فِي الآناضول لهم نظام كتابة هيروغليفية مع ١٥٠ إشارة كلّ منها تعني كُلمة، وأبجدية مقطعية مِنْ ستين علامة، والتي انتشرت بانتشار الامبراطورية الحثية إلى سوريا (انظر د. هوكنز "الكتابة فِي الآناضول" نظم أهلية ومستوردة"، "الآثارة العالمية" ١٧، ١٩٨٦، ٣٦٣- ٧٦). وفي كريت أنشأت الهيروغليفية المينوية نظام خطي "أ" (لَمْ يكشف معناه حَتَّى الآن) ونظام خطى "ب") وقد استُعمل النظام الأخير لكتابة اليونانية المسّيانية بعلامات كُل علامة تعني كُلمة وبإشارات مقاطع لفظية. وفي قبرص، استمر إستخدام كتابة مشتقة مِنْ الكتابة الكريتية حَتَّى الأزمنة الهلّينية، ووصلت نماذج منها إلى المُدُن الساحلية فِي سوريا- فِلِسْطِين. أمَّا فِي "ببلوس"، فِي منتصف الألفية الثانية- نشأ نظام مقاطع لفظية محلية يتكون مِنْ ١١٤ علامة، لكن لَمْ يُفهم بعد. وهناك ثلاثة ألواح صلصالية مِنْ تل "دير الله" فِي وَادِي الأرْدُنّ، تمثل عَلَى مَا يبدو كتابة أخرى ذات مقاطع لفظية.

وعَلَى الرغم مِنْ أن الكتابة كَانَت فِي البداية إدارية، ألاّ أنه سرعان مَا استُخدمت الكتابات البَابِلية والمِصْرية، لتسجيل

نصوص ذات مضمون سحري، ديني، أسطوري، فلسفي، وديني. ومِثل هذهِ النصوص ربما تظهر فِي الآثار، وأبرزها النقوش المَلَكِية الَّتِي تتضمن معلومات تاريخية والتي نجدها فِي المقابر (رقيات سحرية، نصوص الأهرام فِي مِصْر)، وفِي حجرات الدراسة فِي المدارس، حيث نُسخت موضوعات مِنْ كافة النوعيات. ومن الجلي أنه مَا أن ترسخت الكتابة، فإن قيمتها- كوسيلة لتسجيل الفكر البشري، ونقل المعلومات بدقة إلى مسافات طويلة، وحفظها للأجيال المستقبلية- تم الاعتراف بها عَلَى نطاق واسع. وأي شيء كَانَ يمكن كتابته شريطة وجود كاتب للقيام بهذا العمل. ومعظم الَّذِين كانَوا لا يستطيعون القراءة أوْ الكتابة، ولكن الكثيرين منهم كانَوا يعرفون أنه بمقدورهم إستخدام كتابة لهذا المهمة، مثل محصلي الضرائب، والأفراد العسكريين. والكتابة المسمارية الَّتِي كَانَت تُكتب عَلَى ألواح مِنْ الصلصال، كَانَت توفر نصوصاً أكثر بكثير مِنْ النصوص المِصْرية، والتي كَانَت تكتب بالقلم والحبر عَلَى لفائف مِنْ الرق أوْ ورق البردي، أوْ عَلَى الجلود فِي بعض الأحيان. وألواح الكتابة الخشبية والتي كَانَت تُغطى عادة بالشمع، كَانت مادة أخرى شائعة للكتابة لكُلٍّ مِنْ الكتابتين وربما بالنسبة للكتابة الحثّيّة أيضًا وكتابات أخرى، ولكنها نادرًا مَا كَانَت تُسترد. وبالنسبة للمذكرات سريعة الزوال، سجلات الصادر والوارد، وللواجبات المدرسية، كَانَت تُستخدم جزازات مِنْ الفخار المكسور، أوْ رقائق مِنْ الحجر لها سطح للكتابة، كَانَ يستخدمها الكتبة الَّذِين يكتبون بالقلم والحبر، أوْ بسن حاد.

وفي ظل هذا السياق الَّذِي كَانَ سائدًا فِي الشَّرق- حين كَانَت توجد العديد مِنْ الكتابات فِي الشَّرق أثناء الألفية الثانية قبل الميلاد، هنا ظهرت الحروف الأبجدية. وعدم الرضاء بالنظم المعقدة الَّتِي لا تصلح لتسجيل الفونيمات السامية الغربية، وإلى جَانِب التحليل اللغوي الدَقِيق، مكّن كاتباً غير معروف مِنْ أن يبتكر أبجدية مقطعية محدودة بعلامة واحدة لكُلّ صوت ساكِن رَئيس يتبعه أي حرف لين وذلِكَ بدلاً مِنْ علامات منفصلة لكُلّ حرف ساكن مع حرف لين معين، كما فِي الكتابات القديمة. ولم يعد هناك مِنْ يستعمل العلامات الَّتِي تشير إلى كُلمات. وقد تبنت اللغات السامية الغربية لهذا النظام عَلَى وجه الخصوص لأنَّهُ ليس هناك كُلّمات تبدأ بـ، أوْ تتكون مِنْ أصوات لينة فقط.

والأمثلة للأبجدية القديمة نادرة لأن الكتبة إذ تأثروا بالتدريب المِصْري كَانَوا يكتبون عادة بريشة للكتابة والحبر عَلَى بردي معرضاً للتلف. وأقدم أدلة هي تِلْكَ المحفورة عَلَى الصخور أوْ الأشياء الحجرية فِي مناجم الفيروز المِصْرية الموجودة فِي سيرابيت الخادم فِي سيناء سنة ١٦٠٠ ق م تقريبًا. وهناك ملاحظات مقتضبة خاصة بالْمَلَكِية أوْ التخصيص نجدها منقوشة أوْ مرسومة عَلَى أوان فخارية أوْ معدنية أوْ منحوتات حجرية مِنْ القرون التالية فِي كَنْعَان. وبساطة الأبجدية القديمة جذبت كتبة أوغاريت، الَّذِين تمرسوا عَلَى التقاليد البَابِلية، وعملوا تقليداً لها بحروف مسمارية، ولعل ذلِكَ كَانَ فِي القرن الرابع عشر ق. م. تقريبًا.

وهناك عينات قليلة تبين أنها كَانَت مستعملة فِي القرن العاشر قبل الميلاد، ثم عددًا مِنْ القرن التاسع، كَانَ موزعاً عبر الشَّرق، يشير إلى تطور السمات المحلية الأمر الَّذِي أدى إلى وجود فرق بين الأساليب الآرامية، والعبَرِّيَّة والفينيقية، والأساليب المحلية الأخرى. وكَانَ مِنْ شأن التعاملات التجارية أن وصلت الحروف الأبجدية إِلى اليونانيين، الَّذِين أخذوا علامات للحروف السَّاكِنة السامِيِة الَّتِي لَمْ يكونوا يحتاجونها واستخدموها للحروف اللينة (وهكَذَا "..." أصبحت ...) وبذلِكَ أنتجوا أوَّل أبجدية حقيقية. وكوسيلة لإدارة الإمبراطورية الفَارسية، تم تبَنِي الأبجدية الآرامية عَلَى نطاق واسع، وأصبحت "الكتابة المربعة" العبَرِّيَّة فِي أيدي الكتبة اليهود، وعن طريق الكتبة النباطيين تطورت لتصبح الأبجدية العربية.

٢. **الكتابة فِي إِسْرَائِيل القديمة**. فِيمَا رسخت إِسْرَائِيل أقدامها فِي كَنْعَان، كَانَتَ الأبجدية موجودة بين التراث الثَقافي الكَنْعَاني. وعَلَى الرغم مِنْ عدم اكتشاف نصوص عبَرِّيَّة واضحة يرجع تاريخها إلى مَا قبل القرن التاسع ق. م، إلاّ أنه لا يُوجد سبب معقول لافتراض أن أجيالاً سابقة مِنْ الكتبة الإِسْرَائِيليين لَمْ يكونوا يستخدمونها. فمن القرن التاسع حَتَّى القرن السادس كَانَت هناك كتابات تقليدية قلِيلة محفورة باللغة العبَرِّيَّة عَلَى المقابر، وعَلَى ألواح حجرية (كلّها غير كاملة) وعَلَى قطع مِنْ العاج ومئات محفورة عَلَى أختام حجرية، بعضها محفور عَلَى أوزان، والبعض عَلَى الصخور أوْ الأواني الخزفية. ويوجد أكثر مِنْ مائتي ......، ومذكرات مقتضبة، ورسائل مكتوبة بالحبر عَلَى جزازات مِنْ الخزف، لَمْ يقصد بها أن تكون سجلات طويلة الأمد، وهي مِنْ منتجات كتبة عاديين. وثمة قطعة مِنْ البردي تم العثور عليها فِي كهف عَلَى مقرَبَّة مِنْ الْبَحْر الميت، كَانَت تمثل مادة الكتابة العادية، ولم تكن تُعرف إلاّ مِنْ بصمتها عَلَى الأختام الصلصالية الَّتِي كَانَت ملحقة بالمستندات. ولم يُسترد أي كتاب، غير أن قصة بلعام النَّبِيّ، المكتوبة باللهجة المحلية عَلَى جدار أحد المقادس بتل "دير الله" شرقي الأرْدُنّ، والتي يرجع تاريخها إلى ٨٠٠ ق. م، تمثل عَمُوداً مِنْ أحد "الدُرُج"، وتميمتين فضيتين مِنْ مقبرة يرجع تاريخها إلى سنة ٦٠٠ ق. م وتقع عَلَى طرف وَادِي هِنُّوم بأورُشَلِيم، وكَانَت عليها صيغة بركة كهنوتية (عد ٦: ٢٤- ٢٦)، وتثبت إستخدام الكتابة فِي الموضوعات الأدبية إبان فترة الْمَلَكِية. وبالنسبة لمجموعة شاملة مِنْ الكتابات والنقوش العبَرِّيَّة القديمة، انظر "رينز، رولنج".

٣. **المصطلحات الفنية**

(أ) الكتابة

(i) כָּתַב (*katab*) يكتب ٩٠، مكتوب ...، يكتب باستمرار ... (#٤١٨٠). اسْم כְּתָב، (*k^etab*)، كتابة (#٤١٨١)، כְּתֹבֶת، (*k^etobet*)، علامة (#٤١٨٢)، כְּתָב מִ، (*miktab*) شيء مكتوب (#٤٨٤٤).

ش. أ. ق هذه هي الكُلّمة السامية الغربية الشائعة لـ "يكتب" فِي الأوغاريتية. الفينيقية. الآرامية، والعبَرِّيَّة (*DNWSI*, 540-46) واستمرت فِي العربية.

ع. ق وردت كُلّمة *ktb* (يكتب) ٢٢٣ مرة. وبعد تقديمها وحين كتب مُوسَى قصة هزيمة عَمَالِيق (خر ١٧: ١٤) استُخدم الفعل لكتابة "أقْوَال الرَّبّ" (٢٤: ٤) واستخدمها الله نفسه (خر

٣٤: ١، تث ٤: ١٣، الخ). كما كتب مُوسَى أيضًا قصة رحلات الإِسْرَائِيليين (عد ٣٣: ٢)، وكَلِمات "نَشِيد مُوسَى" (تث ٣١: ١٩)، وكتب الكَنْعَانِيُّون وصفاً لكَنْعَان (يش ١٨: ٨- ٩) وكتِب صَمُوئِيل القواعد الخاصة بالمَمْلَكة (١صم ١٠: ٢٥). وقد أمر المَلِك أن يكتب بنفسه نسخة مِنَ النَّامُوس (تث ١٧: ١٨)، وكتبت الرسائل (٢صم ١١: ١٤ الخ) والسجلات أيضًا (١١: ٢٦)، والعقود القانونية (غر ٣٢: ١٠)، الأخبار (١مل ١٤: ١٩ الخ)، النبوات (إر ٣٦) والنصائح (أم ٢٢: ٢٠). وأضفت الكتابة قوة عَلَى الكَلِمات بحيث جعلتها مختلفة عن الكَلِمة المنطوقة. وهكَذَا، ولكي تختبر براءتها، فإنه كَانَ عَلَى الزانيات المشكوك فيهن أن تشربن الماء الَّذِي غُسل به الدرج الَّذِي يحتوي عَلَى لعنة (عد ٥: ٢٣)، وكَانَ عَلَى حِزْقِيَال أن يبتلع درجًا لكي يعرف رسالته عَلَى نَحْو دَقِيق (حز ٣).

ومن ناحية التشبيه المجازي، فإن التعَالِيم يمكن كتابتها عَلَى القلب (أم ٣: ٣، إر ٣١: ٣٣) متى يمكن تذكرها، كما أن وصايا الله كَانَ يجب وضعها فِي قلوب الناس (تث ١١: ١٨). وكتابة وصف للأحداث كَانَ وسلية لحفظها للأجيال التالية، وهكَذَا فإن مَا كُتب فِي سِفْر الْخُرُوج (١٧: ١٤) كَانَ "تذكارًا" (#٢٣٥٥، זִכָּרוֹן). وبالنظر لأن ورق البردي كَانَ يتعرض للتلف وكذلِكَ الجلد، فقد كَانَ مِنْ الأسباب الَّتِي دعت إلي الكتابة عَلَى أسطح أكثر تحملاً وبقاءً مثل الألواح الحجرية عَلَى جَبَل عِيبَال حيث كُتب عليها النَّامُوس (تث ٢٧، يش ٨: ٣٢)، وهناك شهادة نُقرت فِي الصخر بقلم حديد ورصاص (أيُّوب ١٩: ٢٤- والنقوش المسمارية الصغيرة المكتوبة عَلَى رأس دَارِيُوس الْكَبِير عَلَى حجر بهستون وطعّم بالرصاص (انظر ,AfO 15, 1945-51 147)، وبأسلوب التشبيه المجازي "خَطِيَّة يَهُوذَا مكتوبة بقلم مِنْ حديد برأس مِنْ الماس منقوشة عَلَى لوح قلبهم" (إر ١٧: ١). والكتابة الوحيدة الدائمة هي الَّتِي فِي "كتاب الله" الَّذِي تُدرج فيه أسْمَاء وتُمحى منه أسْمَاء وذلِكَ بواسطة الله (خر ٣٢: ٣٢، مز ٦٩: ٢٨ [٢٩]، ٨٧: ٦، ١٣٩: ١٦، دا ١٢: ١، مل ٣: ١٦)، وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ فإن أسْمَاء أولئك الَّذِين ابتعدوا عن الله كُتبت فِي التراب حيث تُمحى بسهولة (إر ١٧: ١٣). ومفهوم "سِفْر الْحَيَاة" استمر فِي أزمنة ع. ج (مثل؛ لوقا ١٠: ٢٠، رؤ ٣: ٥).

(ii) فِي الكتابة #٦٢٢٨، סְפֹרוֹת، (*s^e^porôt*).

ع. قِ المرة الوحيدة نجدها فِي مز ٧١: ١٥ "فمن يحدّث بعدلك الْيَوْم كلّه بخلاصك لأني لا أعرف لها أعداداً" ومع ذلِكَ فإن النص قد يعني بسهولة أن كاتب الْمَزْمُور يمكنه أن يتحدث فقط بحمد الله وتسبيحه، ولا يمكنه أن يكتبه.

(iii)، רָשַׁם، (*rasam*) مكتوب (#٨٣٩٨). فِي الآرامية רְשַׁם، يكتب).

ع. ق الأساس רָשַׁם ورد فقط فِي سِفْر دَانيال، حيث المرة الوحيدة باللغة العِبْرِيَّة كَانَت كَلِمة مستعارة، ثم بعد ذلِكَ جاءت باللغة الآرامية الَّتِي كَانَت مستعملة فِي فترة مَا بعد الكتابة والكَلِمة العِبْرِيَّة فِي دَانيال ١٠: ٢١ تعني مَا كُتب. وفي اللغة الآرامية فِي دَانيال كَانَت تُستعمل دائمًا بكَلِمة نص مكتوب כְּתָבָא، سواء عَلَى جدران القصر (٥: ٢٤- ٢٥) أوْ فِي مرسوم دَارِيُوس (٦: ٨ و٩ [٩ و١٠])، ومع אֱסָר بمعنى نفس المرسوم (٦: ١٢- ١٣ [١٣- ١٤]).

(ب) الكتبة.

(i) ، מַזְכִּיר، (*mazkîr*) كاتب، وزير (#٤٦٥٤) هِفْعِيل .part مِنْ كَلِمة זָכַר، يتذكر، شخص يجعلنا نتذكر، ومن ثم "مسجل"، تذكر.

ش. أ. ق اللقب يرد مرة، وذلِكَ عَلَى ختم ربما مِنْ أصل مُوآبي (*DNWSI*, 609).

ع. ق اللقب كَانَ يحمله يَهُوشَافَاط بْنِ أخيلود، عَلَى أيَّام دَاوُد (٢صم ٨: ١٦ = ١أخ ١٨: ١٥)، والَّذِي استمر عَلَى عهد حكم سُلَيْمَان (١مل ٤: ٣)، وحمله يوآخ بْنِ آساف أثناء حكم حَزَقِيَّا (٢مل ١٨: ١٨ و٣٧ = إش ٣٦: ٣ و٢٢)، وحمله يوآخ بْنِ يوآحاز أثناء حكم يُوشِيَّا (٢أخ ٣٤: ٨). وهذه الوظيفة شبهت بالوظيفة المِصْرية *whmw* منادى أوْ مبعوث يسمى، أوْ مُخبر، وفي اللغة الأكادية *nagiru*، مبعوث أوْ مذيع (-T. N. D. Met tinger, *Solomonic State Officials*, 1971, 52-62)، غير أنه ليس هناك مبرر قوي لأفتراض أن هذه الوظيفة لَمْ تكن موجودة أيضًا فِي البلاط الْمَلِكي الْكَنْعَاني، وأن الإِسْرَائِيليين أخذوها عنهم (انظر ك. أ. كيتشن "مِصْر وإِسْرَائِيل إبَان الألفية الأوَّلَى قبل الميلاد"، *SVT* 40، 1986، 107- 23).

(ii)، סֹפֵר، (*soper*)، كاتب (#٦٢٢١)، لعلها مأخوذة مِنْ סָפַר، يحسب، يعدّ (#٦٢١٨)، أوْ اسم مشتق مِنْ סֵפֶר، وثيقة مكتوبة (#٦٢١٩)، وهي بالآرامية סָפַר (#١٠٥١٦).

ش. أ. ق كَانَ اللقب سائدًا أثناء العصر البرونزي المتأخر فِي اللغة الأوغاريتية (*spr*)، والكَنْعَانية، ثم وُجد فِي نص مِصْري يعود إلى الأسرة التاسعة عشرة (as *sopira*) وعَلَى ذلِكَ ظهر معناه بوضوح بأداة الكتابة الَّتِي وُضعت كعلامة حاسمة قبله (ج. إ. هوك "كَلِمات سامية فِي نصوص مِصْرية خاصة بالمَمْلَكة الجديدة، والفترة الوسيطة الثالثة، ١٩٩٤، رقم ٥٤٠). وهي موجودة الآن فِي الفينيقية والآرامية. (*DNWSI* 798- 99)، وقد انتقل إلى اللغة البَابلية (*CAD* S, 225) as *sepiru*.

ع. ق סֹפֵר يمكن تشير إلى كاتب مِنْ أي نوع (قض ٥: ١٤، إش ٣٣: ١٨)، غير أنه فِي غالبية الأحوال يَكُونُ لرجل يُذكر اسمُهُ، مثل بَارُوخ، كاتب إرْمِيَا (إر ٣٦)، أوْ كاتبمَلِكي أوْ مسجل (٢صم ٢٠: ٢٥، ١مل ٤: ٣، ٢مل ١٨: ٣٧، الخ، والآرامية. عَزْرَا ٤: ٨ الخ). وكَانَت هذه وظيفة ضرورية فِي البلاط المَلِكي قديمًا، ولعل إِسْرَائِيل أخذتها عن الكَنْعَانِيِّين، ولا يوجد تأييد يُذكر للأقتراح القائل بأن هذا الدور أخذ عن نموذج مِصْري (حسبما جادل ت. ن. د. ميتنجر "موظفو الدولة فِي عهد سُلَيْمَان، ١٩٧١). وعمل الكاتب كَانَ يتطلب عناية وتدريب لسنوات عديدة، فالطفل يمكنه أن يكتب عددًا صغيرًا مِنَ الأشجار فقط، وعَلَى سبيل المثال (إش ١٠: ١٩)، ولِذلِكَ نجد إشارة إلي "كاتب ماهر" סוֹפֵר מָהִיר (مز ٤٥: ١ [٢]، انظر عَزْرَا ٧: ٦ و Ahiqar، ספר חכימומהיר ١). وقد تُقابل المسئولية باستخفاف. ولِذلِكَ اتّهم إرْمِيَا الكتبة بالاهمال أوْ التهاون المتعمد بناموس الله، الَّذِي كَانَ فِي عهدتهم

باعتبارهم القراء والكتبة المحترفين (إر ٨: ٨). ودورهم فِي تقديم النَّامُوس إلى الشَعْب تمتِ الإشارة إليه باقتضاب فِي عَزْرَا (٧: ٦ و١١، ٧: ١٢ و٢١ [وكلاهما مِنْ اللغة الآرامية]، نَحَمْيَا ٨)، وتم تطويره فِي الأزمنة التالية. والتقليد اليهودي الخاص بالنسخ الجدير بالثقة والذِي رُوعي فِي رسائل "......" واصل الممارسات البَابلِية القديمة، ومدارس أخرى. وهذه العناية نراها واضحة فِي نصوص مسمارية عديدة وفي الدقة التامة للمخطوطات الكتابية (انظر A. R. Millard, "In Praise of Ancient Scribes," *BA* 45, 1982, 143-53).

(iii) סֹפֶרֶת، (*soperet*)، كاتب؟ (#٦٢٣٠).

ع. ق فِي قائمة المسببين العائدين أحفاد عبيد سُلَيْمَان "بنون סֹפֶרֶת" (عز ٢: ٥٥) = סֹפֶרֶת (نح ٧: ٥٧) وبالنظر إلى الأسْمَاء المجاورة هي أسْمَاء أشخاص، فمن المحتمل أن هذه الكُلِمة هي اسم علم، ولعلها مأخوذة مِنْ لقب مهني تماثل عبارة "عشائر الكتبة" ١أخ ٢: ٥٤).

(جـ) كتابة المواد

(i) מְגִלָּה، (*m^egillâ*, pl. מְגִלּוֹת) دَرَج، رَق، لفيفة مِنْ ورق بردي (#٤٤٧٩) مِنْ الأساس (גָּלַל)، دَرَج (#١٦٧٠).

ع. ق هذا هُوَ الشكْلّ العادي لوثيقة طولها أكثر مِنْ صفحة، مثل الدرج المكتوب المشار إليه فِي (عَزْرَا ٦: ٢)، أَوْ نبوات إرْمِيَا (إر ٣٦ وغيرها). ونبوات حِزْقِيَال بالويل كَانَت طويلة حَتَّى أنها غطت جانِبيّ الدرج- وهي عملية غير معتادة لأن الكتبة عادة مَا يضيفون صفحات أخرى لتطويل الدرج، ولا يكتبون فِي الوجه الثاني إلاّ حين يكتبون عَلَى ورق مِنْ البردي أَوْ الجلد يَكُونُ سبق إستخدامه (حز ٢: ٩، ٣: ١- ٣). زكَرِيَّا (الأصحاح ٥) رأى درجًا مقاساته غير طبيعية حيث إن طوله عشرون ذراعاً وعرضه عشر أذرع (حوالي ٣٠× ١٥ قدمًا)، أمَّا الدرج العادي فطوله عشر أقدام وارتفاعه أقل مِنْ قدم.

(ii) גִּלָּיוֹן، الجمع גִּלְיֹנִים، لوح (#١٦٦٣)، مِنْ الأصل גָּלָה، خال مِنْ الكتابة (#١٦٥٥).

ع. ق ترد الكُلِمة مرتين، وُصف مرة بِأنه كبير (גָּדוֹל) وقد استخدمه إشَعْيَاء ليكتب عليه اسم ابْنُهُ الذِي لَمْ يكن قد وُلد بعد (إش ٨: ١) ومرة بين أدوات الزينة الخاصة ببنات صهيون (٣: ٢٣). والمعنى الأرجح يبدو أنه صحيفة خالية مِنْ الكتابة، كما فِي سب والمشنة والعِبْرِيَّة، ومن الممكن أن يَكُونُ مِنْ الخشب أَوْ المعدن حيث إنه طلب مِنْ النَّبِيّ أن يكتب عليه بـ חֶרֶט، والذِي يُستخدم عادة للحفر (انظر أدناه)، فِي حين أن البعض قالوا إنه ربما كَانَ لوحاً مِنْ المعدن خالياً مِنْ الكتابة وعَلَى ذلِك يَكُونُ مرآة.

(iii) לוּחַ الجمع לוּחוֹת، سبورة، أَوْ لوح للكتابة (#٤٢٨٣).

ش. أ. ق فِي اللغة الأكادية تعني *le'um* لوح خشب، وفي الغالب وبدءاً مِنْ سنة ٢٠٠٠ ق. م وما بعد ذلِك، أصبحت تعني لوحاً للكتابة، وعادة يَكُونُ مِنْ الخشب، والكُلِمة وُجدت فِي أوغاريت سنة ١٣٠٠ ق. م تقريبًا، وبعد ذلِكَ فِي اللغة الآرامية (انظر *DNWSI*, 569).

ع. ق باستثناء استعمالات قليلة بمعنى "لوح" (خر ٢٧: ٨، حز ٢٧: ٥، الخ) تشير كُلِمة לוּחַ إلى ألواح للكتابة. وكَانَت فِي العادة ألواحاً خشبية، كثيرًا مَا تكون مزدوجة وموصلة معًا ليسهل إمساكها فِي السير، ويمكن للكاتب أن يكتب عليها مباشرة بالحبر. وهذه الألواح التي كَانَت فِي الصدر تُغطي بالشمع حَتَّى يمكن الكتابة عليها عن طريق النبش ثم مسحها بسهولة بعد الاستعمال (انظر درايفر، ألواح، ٢٣: ٢- ٢٦). وفي إشَعْيَاء ٣٠: ٨ ترد كُلِمة לוּחַ موازية لكُلِمة סֵפֶר، فِي حين أنها فِي حَبَقُّوق ٢: ٢ يبدو أنها ألواح كبيرة يمكن للعداء أن يقرأها لدى مروره بها. وهي مِنْ ناحية التشبيه المجازي تُطبق عَلَى الذاكرة "لوح قلبك" (ام ٣: ٣، ٧: ٣، إر ١٧: ١). وأكثر الألواح شُهْرة هما اللوحان לֻחֹת اللذان نزل بهما مُوسَى مِنْ جَبَلِ سِينَاء مكتوباً عَلَيْهِمَا النَّامُوس (٣٣ مرة). وكَانَا لوحي حجر (خر ٢٤: ١٢ לֻחֹת הָאֶבֶן) وربما كَانَ رقوقاً مثل الرق المِصْري، حيث تكون الكتابة عليها بطريق الخدش (انظر A. R. Millard, "Recreating the Tablets of the Law," *Bible Review* 10, 1994, 48-53). ومحتوياتها خلعت عليها اسْم "لوحي الشهادة" خر ٣١: ١٨، לֻחֹת הָעֵדֻת). وقد وُضعا فِي تَابُوت العهد للمحافظة عليها (تث ١٠: ٥) عَلَى غرار وثائق المعاهدات الأخرى القديمة الَّتِي كَانَت تُحفظ أمام الآلِهَة فِي المعابد (مثل؛ *ANET*, 205).

(iv) דֶּלֶת، الجمع דְּלָתוֹת، باب، لوح مثل الباب (#١٩٤٦).

ش. أ. ق كُلِمة *daltu* فِي اللغة الأكادية تعني ورقة أَوْ عَمُوداً مِنْ الكتابة وذلِك فِي القرن السَّابع ق. م (س. باربولا "تقارير عن الكتبة الأشورية" *JNES* 42, 1983, 1-29), and the وقد يكون التعبير آتيًا من δέλτος.

ع. ق المرة الوحيدة وردت فِي إر ٣٦: ٢٣، حيث تنطبق عَلَى الأقسام (الأعمدة") الَّتِي قطعها المَلِك فِي الدرج فِيمَا كَانَت نبوات إرْمِيَا تُتلى عليه. ونفس الكُلِمة نجدها فِي مخطوطة لَخِيش رقم ٤، وهي ترجع إلى نفس الفترة (*KAI*, no. 194) بالنسبة لمعنى باب أَوْ مدخل #١٩٤٦.

(د) أدوات الكتابة

(i) חֶרֶט، [*heret*] أداة للحفر، مرقم (؟) (#٣٠٣٢).

ع. ق الأداة الَّتِي استخدمها يَشُوع للكتاب الاسم "مهير شلال حاش بز عَلَى גִּלָּיוֹן (إش ٨: ١، انظر عَاليه) وُصفت بأنها חֶרֶט אֱנוֹשׁ، قلم إنسان، ولعل المعنى هُوَ قلم عادي. وقد استخدم هَارُون مثله لتشكيل العِجْل الذهبي (خر ٣٢: ٤).

(ii) עֵט، [*et'*]، قلم، مرقم (#٦٤٨٥).

ع. ق وربما كَانَ القلم مِنْ البوص الَّذِي يتم بريه لتكون له "سنّ للكتابة، وذلِك فِي الظروف العادية (مز ٤٥: ١ [٢]، إر ٨: ٨) وكَانَ يُعمل له سن "بمبراة الكاتب" (إر ٣٦: ٢٣، תַּעַר הַסֹּפֵר). وللكتابة عَلَى الأسطح الصلبة كَانَ لابد مِنْ

إستخدام مرقم (قلم مِنْ الحديد برأس مِنْ الماس (إر ١٧: ١؛ أيُوب ١٩: ٢٤).

(iii) דְּיוֹ، [*d^eyô*] حبر (#١٩٠٢).

ش. أ. ق الكَلْمة العبَرِّيَّة المستخدمة لا يُعرف المصدر الَّذِي اشتُقَّت منه، ويقول البعض انها كَلْمة مستعارة مِنْ جذر الكَلْمة المِصْرية *ryt*، حبر (*WbAS* 2.399)، حيث حدث خطأ عِنْدَ الفسخ فكُتِب الحرف *dalet* بدلاً مِنْ الحرف *resh*. أوْ ربما كَانَت هناك نقلة صوتية لفظية فِي الحرف الاستهلالي (T. O. Lambdin "الكَلْمات المِصْرية المستعارة فِي ع. ق" *JAOS* 73, 1953, 149).

ع. ق ذُكرت كَلْمة حبر مرة واحدة فِي قصة كتابة بَارُوخ أَقْوَال إرْمِيَا عَلَى درج (إر ٣٦: ١٨). والحبر القديم كَانَ يُصنع مِنْ الفحم المسحوق الممزوج بالماء والصمغ أوْ الزيت.

(iv) קֶסֶת، [*qeset*] لوحة الكاتب (#٧٨٧٩).

ش. أ. ق الكَلْمة العبَرِّيَّة مأخوذة مِنْ الكَلْمة المِصْرية *gsty* (بداية مِنْ المَمْلَكَة القديمة وما بعد ذلِكَ، *WbAS* 5.207). وهناك نماذج مِنْ هذه الألواح الخشبية الضيقة المجوفة لكي تُوضع بها الأقلام والمحابر تم العثور عليها فِي مِصْر، وقد رُسمت عَلَى آثار مِنْ الشَّرْق (Driver, plates 32, 33.1; *ANEP*, 234).

ع. ق رأي حِزْقِيَال فِي رؤيا رجلاً ومعه *qeset*، ولِذلِكَ كَانَ كاتباً، وكَانَ يسم سمة عَلَى المؤمنين فِي أورُشَلِيم حَتَّى يهربوا مِنْ الدينونة الَّتِي كَانَت عَلَى وشك أن تضرب المدِينة (حِزْقِيَال ٩).

(و) الوثائق المكتوبة

(i) סֵפֶר، [*seper*]، وثائق مكتوبة (#٦٢١٩)، بالآرامية סְפַר ١٠٥١٥).

ش. أ. ق الكَلْمة السامية الغربية الَّتِي تُطلق عَلَى أي وثيقة مكتوبة مِنْ أي نوع، وُجدت فِي نصوص ترجع إلى العصر البرونزي المتأخر (أوغاريت) (انظر *DNWSI*, 799-801).

ع. ق סֵפֶר (١٨٥ مرة) مِنْ نص مكتوب، سواء كَانَ عقداً قانونياً (تث ٢٤: ١ و٣، أيُوب ٣١: ٣٥، إر ٣٢: ١٠- ١٤)، أوْ رسالة (٢صم ١١: ١٤ و١٥، ١مل ٢١: ٨- ١١، الخ)، أوْ كتاباً مِنْ ورق البردي، أوْ الجلد، وأحياناً يُعرف بأنه فِي شكل درج (מְגִלַּת־סֵפֶר، مز ٤٠: ٧ [٨]، إر ٣٦: ٢، حز ٢: ٩). "وتلتف السَّمَاوَات كدرج" (סֵפֶר) (إش ٣٤: ٤) فتفترض أن هذا شكْل عادي. وحين يُكتب درج، كَانَ يُختم ويختم بكتلة صغيرة مِنْ الصلصال (خاتم) كما تبين مِنْ الاستكشافات الأثرية، ولا يمكن أن يفتحه إلاّ مِنْ له سلطة القيام بذلِكَ (← ٢٩: ١١- ١٢). والوثائق والكتب كَانَت تحدد عَلَى أنها תּוֹרָה סֵפֶר הַתּוֹרָה، سِفر النَّامُوس (تث ٢٨: ٦١) סֵפֶר זִכָּרוֹן "سِفر تذكرة (مَلاَخِي ٣: ١٦)، סֵפֶר הַמִּקְנָה "صك الشّرَاء" (إر ٣٢: ١١، الخ). סֵפֶר כְּרִיתֻת، "كتاب طلاق" (تث ٢٤: ١). وفي العصور الفَارسية كَانَ لدى الحاشية المَلِكية "مبنى الأسفار (בֵּית סִפְרַיָּא، عَزْرَا ٦: ١). حيث تُحفظ السجلات (סְפַר־דָּכְרָנַיָּא، عَزْرَا ٤: ١٥).

(ii) סִפְרָה، [*siprâ*] كتاب (# ٦٢٢٥).

ع. ق المرة الوحيدة الَّتِي وردت فيها هذه الصيغة المؤنثة للاسم، تشير إلى سجل الله السماوي (مز ٥٦: ٨ [٩]) (بالنسبة للسجل انظر مَا سبق، כְּתָב).

(iii) כְּתָב، [*k^etab*] كتابة (#٤١٨١) وهي مأخوذة مِنْ الجذر כָּתַב يكتب، وهي نفس الكَلْمة فِي الآرامية (#١٠٣٧٥).

ش. أ. ق معروفة فِي الآرامية الرسمية اللاحقة (حالة باللغة العبَرِّيَّة فِي خربَّة الكوم *DNWSI*, 546، مِنْ الأفضل اعتبارها صيغة لفظية، Renz and Rllig, 207-8).

ع. ق تظهر الكَلْمة فِي عبر. كت. اللاحقة لتشير إلى شيء مكتوب، خطط خاصة بالهيكل (١أخ ٢٨: ١٩)، والرسائل والمراسيم المَلِكية (٢أخ ٢: ١١ [١٠]، عَزْرَا ٤: ٧، أستير ٣: ١٤)، سجلات (عَزْرَا ٢: ٦٢، حز ١٣: ٩)، وسِفر (دا ١٠: ٢١). والكَلْمة فِي سِفر أستير تشير بصفة خاصة إلى الكتابة والعبارة التالية تشير إلى اللغة (استير ١: ٢٢، ٣: ١٢، ٨: ٩). أمّا فِي الآرامية فتستخدمها مثل العبَرِّيَّة الشائعة حيث تشير إلى نص النَّامُوس (عَزْرَا ٦: ١٨) وعَلَى النص الَّذِي عَلَى جدار القصر (دا ٥: ٧ الخ)، وإلى مرسوم دَارِيُوس (٦: ٨ [٩]، الخ) وإلى عدم كتابة الكمية (عَزْرَا ٧: ٢٢).

(iv) כְּתֹבֶת، [*k^etobet*] ويسمْ (# ٤١٨٢) مِنْ الأصل כָּתַב، يكتب.

ع. ق فِي المرة الوحيدة الَّتِي وردت فيها (لا ١٩: ٢٨)، تأتي هذه الكَلْمة للإشارة إلى وشم" أوْ "ندبة. وما جاء فِي إش ٤٤: ٥ قد يشير إلى كتابة اسم المالك عَلَى يد عبده، وقد تكون هذه الممارسة مماثلة، حيث كَانَت معروفة تمامًا فِي بلاد مَا بين النَّهْرين (M. A. Dandamayev, *Slavery in Babylonia*, 1984, 229-34).

(v) מִכְתָּב، [*miktab*] شيء مكتوب (#٤٨٤٤) مِنْ الأصل כָּתַב ويكتب.

ع. ق تصف الكَلْمة كتابة الله عَلَى لوحي الشهادة الأساسيين (خر ٣٢: ١٦، تث ١٠: ٤) والنقش عَلَى صفيحة الإكليل المُقَدَّس الذهبية الخاصة برَئِيس الكَهَنَة كما عَلَى الخاتم أيضًا (خر ٣٩: ٣٠). وفي ٢أخ ٢١: ١٢ تشير إلى رسالة، وفي ٣٥: ٤ إلى التعليمات الخاصة بعبادة سُلَيْمَان، وفي ٣٦: ٢٢ = عزر ١: ١ تشير إلى نص مرسوم كُورَش. وترنيمة حَزَقِيَّا بعد مرضه سميت كتابة (إش ٣٨: ٩) غير أن كثرين مِنْ المفكرين يفضلون قراءة الكَلْمة عَلَى أنها מִכְתָּם (انظر مَا يلي).

(vi) מִכְתָּם، [*miktam*] تعبير فني عن معنى غير واضح (#٤٨٤٦).

ع. ق تظهر الكَلْمة فِي عناوين اَلْمَزْمُور ١٦، ٥٦- ٦٠ ومن الأرجح أن لها معنى موسيقياً فقد الآن. وإذا كَانَت شكْلًا مغايراً مِنْ كَلْمة מִכְתָּב (انظر مَا ذُكر سابقًا) يَكُونُ أمرًا غريبًا ألاّ تظهر هذه الصيغة إلاّ فِي عناوين اَلْمَزَامِير، حيث تُوجد أيضًا بعض المصطلحات الموسيقية الغامضة.

(vii) אִגֶּרֶת، [iggeret] مستند، رسالة (#١١٥). بالآرامية אִגְּרָה، (iggerâʼ) (#١٠٠٠٧).

ش. أ. ق فِي اللغة الأكادية *egirtu* تعني وثيقة أَوْ مستند، وانتقلت هذه الكَلِمة إلى الآرامية (*DNWSI*, 12).

ع. ق لا ترد الكَلِمة إلاّ فِي نصوص مَا بعد السبي (العِبْرِيَّة ١٠ مرات، الآرامية مرتين) وتعني بوضوح "رسالة" (٢أخ ٣٠: ١، نح ٢: ٧، ٦: ٥، أستير ٩: ٢٦).

(viii) נִשְׁתְּוָן، [nistᵉwan] رسالة (# ٥٩٨١). ونفس الكَلِمة فِي اللغة الآرامية (# ١٠٤٩٦).

ش. أ. ق هذه الكَلِمة الفَارسية (*nistavan*) تظهر فِي وثيقة أَرَامية ترجع إلى القرن الخَامس وهي مِنْ مِصْر (*APFC*, 17.3; *DNWSI*, 766).

ع. ق وكافة الأمثلة الكتابية ترد فِي سِفْر عَزْرَا الَّذِي يرجع تاريخه إلى القرن الخامس قبل الميلاد، وتأتي فِي سياق الاتصالات مع البلاط الفَارِسي (٤: ٧، ٧: ١١ [عب] ٤: ١٨ و٢٣، ٥: ٥ [أرَامية]).

(ix) פַּתְשֶׁגֶן، (patsegen) نسخة (#٧٣٥٨)، بالآرامية פַּרְשֶׁגֶן، (parsegen) (#١٠٥٩٨).

ع. ق كُلّ الأمثلة الآرامية نجدها فِي سِفْر عَزْرَا الَّذِي يرجع تاريخه إلى القرن الخامس ق. م، وتأتي فِي سياق المراسلات الرسمية (٤: ١١ و٢٣، ٥: ٦، ٧: ١١) والحالات العِبْرِيَّة تشير كُلّها إلى نسخ مِنْ المراسيم المَلِكية (أستير ٣: ١٤، ٤: ٨، ٨: ١٣).

(x) פָּרָשָׁה، [parasâ] قول صحيح (#٧٣٠٨)، פָּרָשׁ، [paras] يوضح (#٧٣٠٠).

ع. ق لَمْ ترد إلاّ فِي سِفْر أستير (٤: ٧) عن مبلغ مِنْ المال، وفي ١٠: ٢ عن أعمال تمت.

(xi) פִּתְגָם، [pitgam]، مرسوم، موضوع (#٧٣٣٠)، ونفس الكَلِمة تُستخدم فِي الآرامية (#١٠٦٠١).

ش. أ. ق هذه الكَلِمة الفَارِسية (*pati-gama* *) تظهر فِي وثائق أَرَامية مِنْ مِصْر (*DNWSI*, 948).

ع. ق تعني فِي العِبْرِيَّة مرسومامَلِكياً (أستير ١: ٢٠) وحكمًا (جا ٨: ١١)، وفي الآرامية تعني كَلِمة أَوْ رسالة (عز ٤: ١٧، الخ، دا ٣: ١٦، ٤: ١٧ [١٤]).

ومما يجدر ذكره أنه فِي فترات مَا قبل السبي، كَانَت كَلِمتا סֵפֶר وּמְגִלָּה مع عبارات تحدد المعنى كَانَت كافية لتحديد نصوص مكتوبة، لكن تنوع الكَلِمات الَّتِي تشير إلى الوثائق المكتوبة ازدادت فِي ظل الإدارة الفَارِسية، والعديد لَمْ يكن مِنْ اللغات السامية. وعدم وجود هذه الكَلِمات فِي أسفار صَمُوئيل- والمُلوك قد يشير إلى أنها ترجع إلى مصادر كَانَت موجودة قبل السبي.

٤. ألعاب كتابية. اللغات السامية بها الكثير مِنْ أسلوب التورية، كما هُوَ واضح تمامًا فِي الكثير مِنْ الكتابات، كما أن الكتابة توسعت فِي الاحتمالات. فالكتابات البَابلِية والمِصْرية، مع علاماتها المتعددة المعاني تعطِي الكتبة الماهرين أَوْ المتلاعبين مجالاً لاستعراض براعتهم أَوْ إخفاء المعاني بالنسبة لغير المتمرسين (see E. F. Weidner, "Geheimschrift," *RLA* 3:185-88; H. G. Fischer, "Hieroglyphen, G, H," *LexÄg* 2, 1977, 1189-99, and W. Guglielmi, *LexÄg* 6, 1986, 27). حالةٍ واحدة لرمزٍ بسيطٍ موجود في الكتاب المقدّس، بإنعكاسِ حروف الأبجديةِ (فِي الإنجليزية. b = y ،a = z، الخ. ، في عب *tav = alef, shin = bet*, الخ. ، لذا عُرفَ كـ*ʼatbas*)، عندما) בָּבֶל بابل) تأتي שֵׁשַׁךְ في إر ٢٥: ٢٦؛ ٥١: ٤١، بالرغم من أن لِماذا هذا الرمزِ مستعمل فقط في هذه الأعداد غير مفسرة.

القصائد الـ Acrostics(*) هي الأكثر شيوعًا، وهي تقوم عَلَى أساس الحرف الأوَّل مِنْ كُلّ سطر أَوْ آية. كما أننا نجدها أيضًا فِي اللغة البَابلِية، حيث المقطع اللفظي الأوَّل مِنْ سطر يعطي النص- (see W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, 1960, 63, 67, and R. F. G. Sweet, "A Pair of Double Acrostics in Akkadian," Or 38, 1969, 459-60). والحالات الكتابية المقبولة هي: مز ٢٥ (مَا عدا ع. ١٨)، حيث لَمْ تظهر "..."، ٣٤ (تحذف الحرف *waw*)، ٣٧، ١١١، ١١٢، ١١٩، ١٤٥ (يحذف الحرف *nun*)، أم ٣١: ١٠- ٣١، مراثي ١- ٤، وكُل منها تتضمن الحروف الأبجدية كُلّها. مَزْمُور ١١٩، مراثي ٣ الأكثر توسعاً، حيث إن الحرف الأوَّلي مِنْ كُل سطر فِي كُل مقطع شعري يبدأ بنفس الحرف. ويبدأ المَزْمُور ٩ بـ .....، ومز ١٠: ٧- ١٨ ينتهي بها، غير أنه لا تُوجد اختلافات، الأمر الَّذِي يوحي بأنه إما أن الشاعر لَمْ يستطع تكملته، أَوْ أنه تم تغيير النص (انظر درايفر، ٢٠٠- ٢٠٦ حيث يقدم اقتراحاً لإعادة تركيب القصيدة). وهكَذَا أيضًا يمكننا أن نجد .... بشكُلّ جزئي فِي نح ١: ٢- ١٤، غير أن كمية التعديلات المطلوب لاستكمالها يجعل مِنْ غير المحتمل أنها غطت الحروف الهجائية كُلّها (انظر D. L. Christensen, "The Acrostic of Nahum Reconsidered," *ZAW* 87, 1975, 17-30). وهذه الـAcrostics قُدمت باللغة الإنجليزية فِي ترجمة رونالدنوكس Ronald Knox للكتاب المُقَدّس (١٩٥٥).

٥. مكَان الكتابة فِي ع. ق. الإشارات المتكررة إلى الكتابة ومكَانها كجزء معتادْ مِنْ حياتنا، إذا أخذت مع الدليل المادي المؤثر للوثائق المكتوبة أثناء عصر المَلِكية فِي إسْرَائيل، يبرز لنا أهمية الكتابة في ع. ق. ومنذ أن أصبحت إسْرَائيل أُمَّة فِي سيناء، حيث أصبحت مجتمعاً كبيرًا، فقد احتاجت إلى مصادر جديرة بالثقة لقوانينها المُدُنية والدينية. وهكَذَا كَانَت الكتابة عنصرًا هامًا فِي إعطاء النَّامُوس. وباعتبار أن النَّامُوس هُوَ كَلِمة الله، فمن ثم كَانَ لا يخضع لسيطرة البشر، وبعد كتابته، كَانَ يمكن أن يظل دونِ تغيير لقرون عديدة، وهذه الخدمة الكبرى الخاصة بحفظ الكَلِمات والتي قدمتها الكتابة تم استغلالها

* Acrostics = قصيده إذا جمعت حروف أوائل أبياتها أو أواخرها شكلت كلمه أو عباره، سلسله كلمات متساويه الطول مرتبه بحيث تكون قرائتها عموديا مطابقه لقرائتها أفقيا ـــ المحرر

تمامًا فِي التشريعات الَّتِي تضمنتها الأسفار الخمسة. وعَلَى ذلِكَ حُفظت النصوص الأصلية آمنة فِي تَابُوت العهد فِي الْمُقدَّس، مع وجود نسخ متاحة للاستشارات العادية (مثل؛ ٢أخ ١٩)، وإعادة نسخها (انظر نسخة الْمَلِك مِنْ هذه الشَّرِيعَة فِي تث ١٧: ١٨). وحَتَّى إذا فُقد سِفر مَا، يمكن إعادة اكتشافه، وكَلِماته يَكُونُ لها تأثيرها (٢مل ٢٢).

وعَلَى الرغم مِنْ أن شيوع الحروف الأبجدية لَمْ يحقق معرفة القراءة والكتابة بشكل شامل فِي إسْرَائِيل قديمًا، فهذا معناه أن أي شخص يَكُونُ مِصْراً يمكنه تعلم القراءة وربما الكتابة، دون جهد هائل، وذلِكَ عَلَى العكس مما تتطلبه نظم الكتابة البَابلية والمِصْرية ومتطلبات كتابة النَّامُوس عَلَى قوائم الأبواب (تث ٩: ٦، ١١: ٢٠) تشير إلى أن الكتبة كَانَوا متوافرين بالفعل وأن كُلّ واحد سيعرف مَا تعنيه هذه الكتابة. وفي حين أن الكثير قد قيل بالكَلاَم وتناقل بهذه الطريقة مِنْ جيل إلى جيل (مثل؛ خر ١٣: ١٤- ١٥) إلاّ أن وجود الكتابة أتاح عملية للمراجعة، فالمتسائلون، والمتشككون، أوْ الَّذِين ينسون، يستطيعون قراءة الكَلِمات الأصلية فِي كتاب.

ومن المهم معرفة أن إسْرَائِيل لَمْ تكن قديمًا فِي عالم يعتمد عَلَى التقليد الشفهي وحده. ذلِكَ أن الكَلِمة المكتوبة كَانَ لها سلطانها فِي كُل مِنْ بلاد مَا بين النَهْرين ومِصْر، وليس هناك مَا يبرر الاعتقاد بأنه لَمْ يكن كذلِكَ فِي إسْرَائِيل. والفكرة الَّتِي تقول إن النبوات والكتابات الأخرى كَانَت تُحفظ فِي الذاكرة إلى وقت الشدة، مثل هجوم للعدو، أدت بهم فجأة إلى تسجيلها كتابة (هذا مَا يقوله أيضًا إ. ينسلين E. Nielsen "التقليد الشفهي"، ١٩٥٤، وتبعه فِي ذلِكَ كتبة آخرون كثيرون) لا نجد مَا يدعمها فِي النصوص القديمة، وفي الظروف الَّتِي كُتبت أثناءها. وأقوال أي نَبِيّ قد تكتب فِي اليَوْم الَّذِي قا لها فيه وتُحفظ للرجوع إليها أوْ عِنْدَ الرغبة فِي التحقق مِنْ صحتها (انظر A. R. Millard, "La prophetie et l'écriture," *RHR* 202, 1985, 125-45). وهكَذَا أيضًا، كَانَ يحتفظ بسجلات للأحداث البارزة والمعلومات المتعلقة بالْمُلوك وسياساتهم، وذلِكَ عَلَى أساس متكرر وتراكمي، وتقديم الأخبار الَّتِي يقول المؤرخون الكتابيون إنها مصادرهم (مثل؛ ١مل ١١: ٤١، ٢مل ٢٣: ٢٨)، كما كَانَ يُعمل فِي ممالك أخرى، وهذا يمكن معرفته مِنْ الشواهد الكتابية (بالنسبة للبلاط الفَارسي، أستير ٢: ٢٣، ٦: ١) ومن كتابات أخرى مثل "أخبار بَابِل (انظر A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Texts from Cuneiform Sources V, with a review by A. R. Millard, *JAOS* 100, 1980, 364-68). وإذ كَانَت الحروف الهجائية قد استقرت عِنْدَما أصبحت إسْرَائِيل أمَّة، فقد توفرت لها وسيلة بسيطة لتسجيل وحفظ الإعلانات الإلهية الَّتِي تُعطي لها وتجعلها متاحة للشَعْب خارج نطاق محيط الكتبة المحترفين، وهكَذَا أصبح مِنْ الممكن كتابة أسفارها الْمُقدَّسَة.

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, *Semitic Writing, from Pictograph to Alphabet*, 3rd ed., 1976; A. R. Millard, "The Infancy of the Alphabet," *World Archaeology* 17, 1986, 390-98; idem, "An Assessment of the Evidence for Writing in Ancient Israel," in J. Aviram, ed., *Biblical Archaeology Today*, 1984, 301-12; J. Renz and W. Rllig, *Handbuch der althebrɒischen Epigraphik*, 1995; B. Sass, *The Genesis of the Alphabet and Its Development in the Second Millennium B.C.*, ägypten und Altes Testament 13, 1988.

ألن ميلارد *Alan Millard*

خاطئ ← #٦٤٠١ (עָוַל [ʿāwal¹]) يتصرف تصرفًا خاطئًا)

4151 כַּרְמֶל

الْكَرْمَل (כַּרְמֶל [karmel ³]، #٤١٥١).

كرمل כֶּרֶם، كرمة + [GK § 85s]، לְ هو سلسلة جبلية تمتد مِنْ الغرب إلَى الشَّرق مِنْ جنوبي خليج عكا، ويُعرف أيضًا بـ הַר הַכַּרְמֶל، سلسلة جبال الْكَرْمَل، وكذلِكَ بـ רֹאשׁ הַכַּרְמֶל أي برأس الْكَرْمَل. ويظهر دائمًا باسْمَ "الْكَرْمَل" غير أن أداة التعريف قد تُحذف فِي الشعر (إش ٣٣: ٩، إر ٤٦: ١٨).

ش. أ. ق المصادر المِصْرية القديمة التي مِنْ الممكن أن تشير إلَى الْكَرْمَل هي: متحف القاهرة ١٤٣٥ (c. 24th cent. BC) "أنف رأس الظبي" (Aharoni, 1979, 237; in *ANET*, 228b, "*Antelope-Nose*) قائمة مُدُن تحتمس الثالث (القرن الخامس عشر ق. م)، الرأس الْمُقدَّسَة *r-s q-d-s* قمة جَبَل الْكَرْمَل، (Aharoni, *Land*, 161, no. 48). براية أنستاسي الأوَّل Anastasi I (أواخر القرن الثالث عشر، ق. م)، الجَبَل القوي (انظر *ANET*, 477b; cf. Aharoni, 1947). أمَّا الإشارة الثانية فقد توحي بأن الجَبَلكان يُعد مِنْ قبل جبلاً مقدسًا. والممر الَّذِي يخترق سلسلة الْكَرْمَل جاء ذِكره فِي حملة تحتمس الثاني: "سار جلالته فِي هذا الطريق الَّذِي يصبح ضيقًا جدًا جدًا (*ANET*, 234b)، والممر الَّذِي بطول الساحل وحول قمة الجَبَلكان يُعد خطيراً جدًا لمِنْ يستخدمه. وتحدث شلمِنْاصر الثالث عَن *Ba'li-ra'si* (*ANET*, 280; Aharoni, 1979, 341). "رب الرأس، أو بَعْل الرأس؟ (← البَعْل). وهناك تلقى جزية سنة 841 قبل الفترة الْمَسِيحية مِنْ *Ia-u-a mâr hu-um-ri-i* (يَاهُو بْن عُمْرِي، مَلِك السَّامِرة). وهذا قد يُستشف مِنْه أن الْكَرْمَل كَانَت تُمثّل الحدود بين صور وإسْرَائِيل عَلَى الساحل. ومَعَ ذلِكَ، يشير ليبنسكي Lipinski، إلَى أن *sa put tam-di sa pu-ut^kur sur-ri* فِي حوليات شلمِنْاصر الثالث Shalmaneser III's "مواجها البحر، ومواجهة (لأرْض) صور" توحي بأن *r-s q-d-s* و *Ba'li-ra'si* هي بالأحرى *Ras en-Naqura* أو "سلم صور" بوجه عام.

ع. ق يُعرف عَن الْكَرْمَل بأنه (أ) رمز للخصوبة، (ب) رمز للارتفاع، (جـ) مكان مقدس. وكُل مِنْ (أ) و(جـ) له صلة بوضع قمة الجبل. فهي تبرز فِي شكل نتوء نحو الشمال الغربي مِنْ

الساحل باعتبارها أقصى الطرف الغربي فِي الشمال، وهي تتجه نحو البحر، وهي الجهة التي تأتي مِنْها الأعاصير المحملة بالأمطار، ولما كانت أرْضًا مرتفعة، فعَلَى ذلِكَ تتعرض لسقوط الأمطار بأكثر مما يتعرض له أي مكان آخر جنوبي الجليل.

١. أشجار الْكَرْمَل وباشان تسقط أوراقها، إِلَى جانب أن سهل شَارُون يضربه الجفاف إِلَى حد أن يصبح صحراء، وهذا يرمز إِلَى الانهيار الاجْتِمَاعي للأمة والمشار إليه فِي إش ٣٣: ٩، نا ١: ٤، وعقاب الرَّبّ المذكورة فِي عا ١: ٢. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، عِنْدَ العودة مِنْ السبي سوف يُعطى القفر "بهاء كرمل وشَارُون" (إش ٣٥: ٢، قا؛ إر ٥٠: ١٩).

٢. ترتفع رأس المحبوب "مثل الْكَرْمَلِ" (نش ٧: ٥ [٦]، JB)، وسوف يَكُونُ الغازي فِي طوله كتابور أو الْكَرْمَلِ (إر ٤٦: ١٨). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لم يكن مرتفعاً بما فيه الكفاية ليلجأ إليه الهاربون مِنْ عقاب الرَّبّ (عا ٩: ٣).

٣. سلسلة الجبال يرد ذكرها كثيرًا فِي قصص إِيلِيَّا وأليشع. لقد أمر إِيلِيَّا أن يأتي بكُلِّ إِسْرَائِيل إِلَى سلسلة الْكَرْمَلِ. وهناك يستعيد מִזְבַּח יְהוָה مذبح الرَّبّ (عَلَى العكس مِنْ الفكر اللاهوتي التثنوي). وهكذا يُنظر إِلَى الْكَرْمَلِ باعتباره مقدسًا قديمًا لِلرَّبّ، اغتصبه أحد الغزاة الْبَعْلِ - وليس كما يدعي الآخرون، "مَعَركة فِي أرْضِ الْبَعْلِ نفسه".

وفِي الأحداث، اللاحقة يظهر الرَّبّ يهوه نفسه بأنه إلهُ العواصف الحقيقي الأوحد، فهو يتحكم فِي برق السَّمَاءِ (١مل ١٨: ٣٨)، والمطر (١٨: ٤٥). والموقع التقليدي للمَعركة (*el-Muhraqa*) يوجد بعيدًا جدًا مِنْ البحر (انظر de Vaux, 238 n. 4)، غير أن المرء يتساءل مَا إذا كان الموقع الْمُقَدَّسَ يقع عَلَى القمة الناتئة مِنْ الجَبَلِ والمطلة عَلَى البحر أم لا. ولكي يستطلع النظرة الأولى للعاصفة تسلق إِيلِيَّا هذا الجرف الناتيء داخل البحر (רֹאשׁ הַכַּרְמֶל) وطلَب مِنْ غلامه أن يتطلع إِلَى البحر، حيث إنه رأى فِي النهاية (١٨: ٤٢ - ٤٤). "غيمة صغيرة قدر كف إِنْسَان صاعدة مِنْ البحر".

وأليشع مرتبط بجَبَلِ الْكَرْمَلِ ونقرأ فِي ٢مل ٢: ٢٥ أنه عائد مِنْ أريحَا إِلَى السَّامِرة، عَن طريق "جَبَلِ الْكَرْمَلِ"—وهذا ليس طريقًا واضحًا. وفِي ٤: ٢٥ تم البحث عنه والعثور عليه فوق الجبل. وإلا تراه يتجول حوله وَإِمَّا أنه كان يعيش فِي السَّامِرة.

البيبلوجرافِيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [2], 1979; idem, "Settlement of the Israelite Tribes ..." (Hebrew), 1947; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 172-73; O. Borowski, "The Carmel Ridge Is a Wedge Dividing Israel's Northern and Southern Coasts," BR 6, 1990, 46-52; E. Lipinski, "*Ba'li-Ra'si et Ra'su Qudsu,*" *RB* 78, 1971, 84-92; H. O. Thompson, "Carmel, Mount," *ABD* 1:874-75; R. de Vaux, "The Prophets of Baal on Mount Carmel," in *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, 238-51.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

عربَة ← #٥٣٢٤ (מֶרְכָּבָה، مركبة، مركبة حربية، مركبة خفيفة)

نحت ← #٣١٠٠ (חָרַת، ينحت)

يطرد ← #٥٦١٥ (נָדַח، يُطرد، يبعثر، ينفي)

يسبك (مَعَادن) ← #٣٦٦٨ (יָצַק، يصب، يسبك، يسكب)

يتلف ← #١٨٩٠ (דָּחָה، يدمر يطيح بـ، يدفع)

يلقي (قرعة) ← #٣٣٤١، (יָדַד، يطرح، يلقي النرد)

مغارة ← #٥١١٧ (מְעָרָה، كهف)

سقف ← #١٥١١ (גַּג، قمة، سطح)

خلية ← #٥٩٦٩ (נִשְׁכָּה، صومَعَة، حَجِّيرة ومخزن)

قبو ← #٢٨٤٤ (חָנוּת، سرداب، قبو)

احصاء للسكان ← #٧٢١٢ (פָּקַד، يعاقب، يجتمَعَ، يسجل، يعين)

مركز ← #٩٣٤٨ (תָּוֶךְ، وسط)

عصافة ← #٧٩٩٠ (קַשׁ، عصافة)

سلسلة ← #٢٤١٤ (זִק، سلسلة، قيد)

كرسي ← #٤٠٥٨ (כִּסֵּא، كرسي، عرش)

طباشير ← #١٧٣٢ (גִּר، طباشير)

يغيّر ← #٢٢٠٠ (הָפַךְ، يقلب، يحول، يغير)

مركبة ← #٥٣٢٤ (מֶרְכָּבָה، مركبة حربية، مركبة)

يثرثر ← #١٠٥١ (בָּטָה / בָּטָא، يتكلّم، يهذر، يحلف متهوراً)

رئيس ← #٥٩٥٤ (נָשִׂיא، مَلِك، زعيم)

طفل ← #٣٥٢٩ (יֶלֶד، ولد، شاب، فتى)

عقيم ← #٦٨٢٩ (עָקָר، عقيم، عاقر)

ازميل ← #٥١٠٨ (מַעֲצָד، مِنْجل)

خيار ← #١٠٤٧ (בָּחַר، يختار، ينتقي، يختبر)

كَنْعَانيون، والأموريون، وإِسْرَائِيل

تاريخ إِسْرَائِيل مرتبط بشكُلّ وثيق للغاية بتاريخ مِنْطَقَةُ كَنْعَان، بتَرْكيبتها التي تضم مجموعات مختلفة مِنْ البشر، مِنْهم الْكَنْعَانيون (ولو أن التصنيف له طابع مرجعي أكثر تحديدا سيُناقش فيما يلي)، والأموريون. ومِنْ المِنْظور الكتابي، هَاجَرُ الأب إِبْرَاهِيمُ إِلَى كَنْعَان ووُعد بأن تُعطى الأرْض لنَسْله. وقد تطلب تحقيق الوعد - وهذا أيضًا مِنْ وجهة نظر كَتابية، هزيمة الأَمُوريِّينَ، والكَنْعَانيين، وآخرين، والاستيلاء عَلَى أراضيهم عَنوة. ومِنْ الناحية اللاهوتية، كان سكان كَنْعَان هؤلاء، يشكّلون - بشكل جزئي - تهديداً لأسلوب الحَيَاة الذِي بحسب توجيه الرَّبّ.

أ. مفهوم تاريخي للأمورو / الأَمُوريِّينَ والكَنْعانيين.

١. **أمورو / أموريون.** هناك العديد مِنْ الفروقات النافعة التي يجب الرجوع إليها عِنْدَ مِنَاقشة الأمورو/ الأَمُوريِّينَ: هل أموريون قدامى أم أمورو. والكيان السياسي للأمورو فِي العصر البرونزي المتأخر، وتعبير الأَمُوريِّينَ الذِي نجده فِي عبر. كت.

(أ) الأموريون القدامى أو الأمورو ظهروا لأول مرة كقوم ريفيين تقع أرْضِهم عَلَى طول الفرات الأعْلَى عِنْدَ تقاطع نَهْرِي خابور والبلخ. وبدلاً مِنْ تهديد شمالي سوريا مِنَ الخارج، فلعله يجب أن يُعرفوا عَلَى أنهم نتاج فريد لسكان هذه المِنْطقة القرويين (Buccellati, 90). ولا يُمْكِنُ للمرء التأكد عمَّا إذا كانوا مجموعة عرقية متجانسة أم أنهم مجموعات متنافرة جمَعَهم مَعًا الكُتاب السومريون والأكاديون باعتبارهم MAR.TU، وأمورو *amurru* عَلَى التوالي، ذلِك أن السومريين والأكاديين ينظرون إِلَى الأمورو عَلَى أنهم شَعْب غير سومري، وغير أكادي مِنَ الناحيتين الثقافية واللغوية. (Mendenhall, "Amorite Migrations," 235). ويؤكد ميندنهول Mendenhall أن الثقافة الأمورية فِي شمال شرقي سورية ترجع إِلَى وقت مبكِر إِلَى حقبة العصرِ الحجري الحديث والعصر النحاس الحجري، وأنها استمرت حَتَّى مِنْتصف العصر البرونزي حين ملأت الثقافة الميتانية بسكانها الحوريون والهنود الأوروبيون هذه المِنْطقة، (Mendenhall, *ABD* 1:200). وسواء كانت هذه الشهادة المبكِرة تطابِق الواقع أم لا، غير أنه مِنَ المؤكد أن الأمورو هاجروا شرقاً، وبحلول سنة ٢٠٠٠ ق. م استقروا بأعداد كبيرة فِي مُدُن بلاد مَا بين النَهْرين مثل "أوما"، و"لاجاس" Umma and Lagas. وأثناء حكمِ أسرة "أور الثالث" Ur III بنى المَلِك سورين Su-Sin جداراً لإعاقة زحف الأمورو، وكانت محاولة لا طائل مِنْ ورائها. وأول أسرة حاكمة فِي بَابِل تأسست فِي القرن التاسع عشر ق. م وكان مِنْ بين ملوكها حَامورابي، وكانت أسرة مَلِكية تنتمي إِلَى الأمورو.

وثمة ظاهرة مماثلة حدثت جهة المِنَاطق الغربية مِنَ الهلال الخصيب، بالرغم مِنْ أن مادة توثيقها شحيحة إذا مَا قورنت بتلك التِي حدثت فِي الشَّرْق. وهذه النزعة الغربية كان لها تأثير عظيم عَلَى المِنْطقة الساحلية الشَّرْقية مِنَ البحر الأبيض المتوسط أو مَا تعرف باسْمَ "المشرق Levant" وفِي أوغاريت، كان لا يزال هناك خاتم مَلِكي يستخدمه ملوك أوغاريت فِي القرنين الرابع عشر والثالث عشر، الأمر الذِي يبين أنه كانت هناك فِي أوغاريت أسرة مَلِكية مِنَ الأمورو، مِنْذ وقت يتزامِنْ مَعَ أوَّل أسرة حاكمة فِي بَابِل. وفِي فِلِسْطِين MB IIA (ca. 2000-1800 BC) شهدت وصول وإقامة ثقافة أمورية استمرت خلال MB IIC (ca. 1600 BC) (Mazar, 189). والنقلة التي حدثت فِي العصر البرونزي الوسيط إِلَى العصر البرونزي المتأخر (القرن السادس عشر ق. م) كانت نقلة عَنيفة. وتبين أن ثقافة الأمورو فِي شمالي سورية قد تأثرت بشكلٍ عكسي بالثقافة الميتانية المزدهرة.

(ب) فِي العصر البرونزي المتأخر، قام كيان سياسي عُرف باسْمَ الأمورو، وذلِك فِي وَادِيَ نَهْرِ العاصي، وكان Abdi-Asirti وابْنِهِ أزيرو مِنْ حكامها المشهورين. وقد أثبتت النصوص صحتها وذلِك مِنْذ القرن الخامس عشر فِي ألواح Alalah Tablets، ومِنَ المحتمل أن سكانها كانوا يتكونون مِنَ الرعويين، ومِنَ اللاجئين الذِّين نجموا عَنِ الأوقات المضطرِبَّة، ومِنَ "العبيرو *habiru*" وهذا لقب أطلق عَلَى نوعيات اجْتِمَاعية وطبَقِيَّة متباينة، وكان فِي بعض الأحيان يُستخدم عَلَى سبيل الازدراء (Ahlstrm, 14). وأثناء هذه الفترة، لم يكن للقب أمورو أي مغزى لغوي أو عِرقِي. ونفس الشئ ينطبق عَلَى اللقب الكتابِي "سِيحُون" "مَلِك الأمُورِيِّينَ" (عد ٢١: ٢١ و٢٦ و٢٩)، والذِي حكم مِنْ حَشْبُون عبر الأَرْدُنّ. وربما كان لقب سِيحُون لقبًا تقليدياً كان يُطلق عَلَى أي حاكم بوسعه أن يقيم حكومة لها تقاليد الأمورو السياسية فِي إطار مِنْطَقَةٌ أخرى، تمامًا مثلما تمكنت دولة الحيثيين الحديثة فِي كركميش مِنْ أن تفعل ذلِك بعد خراب الإمبراطورية الحثية سنة ١٢٠٠ ق. م تقريبًا (Mendenhall, *ABD* 1:201).

(جـ) تعريف الأمُورِيِّينَ فِي عبر. كت. يشير إِلَى أناس فِي مِنَاطق جغرافية مثل مَمْلَكة سِيحُون، كانوا مرتبطين بطريقة مَا بالكيان السياسي للأميرو - سواء بروابط تاريخية مباشرة، أو كإحياء للتقاليد السياسية للأميرو - أو كانوا مِنْ بقايا الغزوات الأميروية أثناء العصر البرونزي الوسيط، أو مِنْ خلال الحالتين كُلّتيهما. ويُرى الارتباط مِنْ ناحية أن اسْمَ أُورُشَلِيمَ السابق لعهد دَاوُدَ ، والذِي تم الاحتفاظ به فِي عبر. كت. وهو יְבוּס، كانت له صلة قوية مِنْ ناحية الأسَمْاء الأمورية القديمة *yabusum*. وفضلاً عَن ذلِك فإن حَزْقِيَال، فِي دينونة لأورُشَلِيمَ يتحدث عَن أبيها باعتباره أموريا، وأن أمها حثِّية، ومِنَ الجلي أنه كان يعرف أن المَدِينَة لها علاقات شمالية سورية.

ومِنْ خلال صفحات عبر. كت.، يجد المرء الإشارات الرئيسية التالية إِلَى الأمُورِيِّينَ: كممَلِكة تتمركز شرقي نَهْر الأَرْدُنّ فِي وسط مِنْطَقَةُ عبر الأَرْدُنّ (عد ٢١)، كمجموعاتٍ عديدة مِنَ الناس غربي نَهْرِ الأَرْدُنّ يحكمهم ملوك، وبشكلٍ أساسي فِي الأراضي الجبلية (ملوك أورُشَلِيمَ، حَبْرُونَ، ديرموت، ولخيش، وعجلون)، وقد دُعوا "ملوك الأمُورِيِّينَ الساكنين فِي الجبل" (يش ١٠: ٦)، وكالموقع الجغرافِي للكيان السياسِي للعصر البرونزي المتأخر "تخم الأمُورِيِّينَ" (١٣: ٤)، وكلقب لشئ أكثر وضوحًا مِنْ سكان جنوبي المشرق، ولعل ذلِك بارتباطات سياسية أكثر مِنْها عرقية (تك ١٥: ١٦؛ ٤٨: ٢٢؛ خر ٣: ٨ و١٧؛ ٢٣: ٢٣).

٢. الكَنْعَانيون. كُلْمة "الكَنْعَانيين" يُمْكِنُ الإشارة بها إِلَى السكان الأصليين جنوبي المشرق عَلَى الجانب الغربي مِنْ نَهْرِ الأَرْدُنّ ولا تمتد شمالاً أكثر مِنْ جنوبي سورية. وأثناء حقبة العصر البرونزي الوسيط MB IIA فِي فِلِسْطِين، ترد كُلْمة "الكَنْعَانيين" لأول مرة فِي نص ماري مِنْ مِنْطَقَة Yasmah-Adad's (القرن الثامِنْ عشر ق.م) (Sasson, 90). وهناك نص أوغاريتي مِنْ شمالي مَدِينَة أوغاريت المشرقية، وفِي سياق بيئة التجار الأجانب جاء به *y'l kn'ny*، يانيل الكَنْعَاني (*KTU* 4.96:7)، وهذه العبارة توحي بأن أهل أوغاريت - باعتبارهم مِنْ شمالي الشَّرْق، لم يكونوا يعتبرون أنفسهم كَنْعَانيين (Rainey, 45). وبعد نقلة عصر البرونز الحديدي المتأخر العاصفة، ومَعَ غزوة شعوب البحر، بدأت "كَنْعَان، تشير وبتحديد أكثر إِلَى جنوبي فِلِسْطِين.

٣. الكَنْعَانيون والأموريون فِي فِلِسْطِين. حين تتناقض كُلْمة "كَنْعَاني" مَعَ كُلْمة "أموري" فِي **عبر. كت.**، قد تشير الأوَّلى بالأكثر إِلَى مراكز خاصة بسكان أكثر قدمًا مِنَ الأهالي الأصليين، تقع أساسًا فِي السهول الساحلية، فِي وَادِيَ يَزْرَعِيل

ووَادِيَ الأُرْدُنّ. وكَلمة أموريين تشير إِلَى مناطق سكنية تقع فِي الأراضي الجبلية. أراضي عبر الأرْدُنّ، والموقع التاريخي لأمورو فِي العصر البرونزي المتأخر (LB). وعَامُوسَ أيضًا يستخدم كَلمة "أموريين" كتعبير عام يطلقه عَلَى كافة سكان فِلِسْطِين (عا ٢: ٩ - ١٠)، غير أن هذا اللقب يشير عَلَى الأغلب إِلَى مجموعة سكانية فِي الأراضي الجبلية. وقد ذكر كثيرون أن لقب "الأُمُورِيِّينَ" كان المفضل لدى التقليد الإلوهيمي، فِي حين أن التقليد اليهويستي Elohist يفضل لقب "كَنْعَانِي" وبالضرورة لنفس الصلة. وبغض النظر عَن الرأي بالنسبة للعملية التي كُتبت بها الأسفار الخمسة، فإنه لا يسع المرء أن يرفض القول بأن الخيارات المتاحة للكاتب بالنسبة للألقاب يُمْكِنُ أن تسترشد بالأسلوب، والتأثير الانفعَالِي، والتقليد وما إِلَى ذلِك. ذلِك أنه لا يُمْكِنُ استبعاد مثل هذه العَناصر مِنْ أَجْلِ اختيار الكاتب لكَلمة "كَنْعَانِي" وتفضيلها عَلَى كَلمة "أموري" والعكس بالعكس صحيح فِي عبر. كت..

ب. اعتبارات لاهوتية تتعلق بالكَنْعَانيين وبإِسْرَائِيل:

١. مِنْ وجهة النظر الكتابية، كان الوعد أن تُعطى أَرْض كَنْعَان أو فِلِسْطِين لإِبْرَاهِيمُ (تك ١٢) وقد أعيد تأكيد هذا الوعد له (١٥: ١٨)، وأعلِن لنَسْله (٢٦: ٣ - ٤، ٢٨: ١٣ - ١٥، ٣٥: ٩ - ١٢)، وقيل عَنه أنه هبة فِي الحقبة الموسوية مِنْ عبر. كت. (خر ٦: ٤ و٨، تث ٥: ٣١). والقصة الكتابية عَن غزو يَشُوعُ لأَرْض كَنْعَان (استُخدم هنا لقب عام للإشارة إِلَى كافة الشُعُوب غير الإِسْرَائِيلِيَّة التي تعيش فِي فِلِسْطِين فِي ذَلِك الوقت) يمثل تحقيقًا للوعد الذِي قُطع للآباء.

وقبل الاستفاضة فِي الموضوع، علينا أن نذكر أن الكثيرين مِنْ الدارسين يجدون أن فكرة غزو إِسْرَائِيلي عَلَى النحو الذِي وُصف فِي عبر. كت. يُعد موضوعًا شائكاً. ذلِك أن تفسير البيانات الموجودة حاليًا والمأخوذة مِنْ الحفريات الأثرية والمَعْلومات التاريخية غير الكتابية إِلَى جانب القصص الكتابية قد أثارت وجهات نظر متنوعة. يَقول أحد الآراء أن لقب "إسْرَائِيل" كان فِي الأساس اسْماً جغرافياً يطلق عَلَى الأراضي الجبلية، وعَلَى هذا لم يكن الإِسْرَائِيليون غزاة أجانب بل مجموعات أهلية مِنْ الناس ينتمون إِلَى الأَرْض الجبلية، الذِين حققوا مكانة وشُهْرة عَلَى عهد كُل مِنْ شَاوُل، ودَاوُدَ، وسُلَيْمَانَ (Ahlstrm). وبناء عَلَى هذا الرأي، فإن أوصاف الغزوة الكتابية مَا هي سوى تركيبات أدبية - إمَّا أنها بدون أساس تاريخي، وَإِمَّا أنها قصص مزخرفة لمِناوشات محلية - وُضعت بين قصص خاصة بالتعايش، نُظر إليها عَلَى أنها أكثر صحة مِنْ الناحية التاريخية. أمَّا التركيبات اللغوية للغزو فقد صيغت فِي حقبة لاحقة، وعَلَى ذلِك فقد قيل، إن الغرض مِنْها تدعيم ادعاءات الإِسْرَائِيليين بحقهم فِي الأَرْض. أمَّا ع. التي تتناول التعايش (يش ١٣: ١ - ٧، قض ١: ٢٠ و٢٧ و٢٩ - ٣٣) فقد وُضعت لموازنة التقليد الخاص بامتلاك سريع وكامل (يش ٢١: ٤٣ - ٤٤)، بيد أن هناك آيات أخرى أيضًا لنقول أن الإِسْرَائِيليين، أو مجموعات الشَعْب الأخرى، سوف يُعرفون فِي وقت لاحق أنهم إِسْرَائِيليون، كانوا يعيشون فِي فِلِسْطِين فِي العصر البرونزي المتأخر، وليس فِي مِصْر كما يصورهم عبر. كت.. وموضوع الغزو ليس بالأمر العديم الأهمية، ويجب أن يَكُونُ المرء عَلَى استعداد لأن يتصارع مَعَ كافة المَعْلومات، غير أنه بوسع المرء أيضًا أن يركز عَلَى المِنْظور الكتابي واللاهوتي الذِي تتضمنه صفحات الكتاب المُقَدس، والتي تصور الغزو بعد الحديث عَن التعايش.

٢. والأَرْض، بالرغم مِنْ أنها هبة، إلا أنها يجب أن يستولي عليها الإِسْرَائِيليون. فالأَرْض الكَنْعَانية يجب أن تُؤخذ عَنوة، ولابد مِنْ القضاء عَلَى سكانها. وبالنسبة لكثيرين مِنْ قراء الكتاب المُقَدَّسَ فِي أَيَّامِنا هذه، يرون أن هذه الوحشية تُمثِّل أحد أكثر الجوانب المثيرة للإشمئزاز. والطبيعة غير الواضحة لولادة أمة تُكرس للِرَّبِّ وحده، إِلَى جانب شعوب قيَّم الرَّبّ ممارساتها بأنها مقيتة، يُمْكِنُ - وبشكل جزئي - أن تساعد عَلَى فهم مثل هذه السياسة القاسية. وفِي وداع يَشُوعُ لقادته، أوضح أن كُلّ مواعيد الرَّبّ لهم تحققت بالفعل (يش ٢٣: ١٤). وتحققت بشكل أكمل وأشمل إبان حكم دَاوُدَ وسُلَيْمَانَ، حين رأوا أن الأراضي التي عاينوها كانت تتوافق بالأكثر مَعَ الحدود الواسعة التي وُصفت فِي إعادة التأكيد عَلَى الوعد الإِبْرَاهِيمي (تك ١٥: ١٨).

والأَرْض التي انتُزعت مِنْ الكَنْعَانيين كان لها أن تكون مصدر خير وفير وراحة لإِسْرَائِيل. وكانت الأَرْض تفيض لبناً وعسلاً، وهذه إشارة إِلَى مدى خصوبتها، وكانت الأَرْض تُمثِّل راحة بعد سنوات مِنْ التشرد. وكان لها أن تمدهم بالهدوء والراحة مِنْ مضايقات الأعداء لهم (تث ١٢: ٩ - ١٠).

٣. الأَرْض هبة مِنْ الرَّبّ للإِسْرَائِيليين، غير أنه مِنْ الواضح أنه يظل مالكها (لا ٢٥: ٢٣) "لي الأَرْض وأَنْتُمْ... نزلاء عِنْدَي". ومضمون هذا واضح: إنِ امتلاك الأَرْض كان يتطلب أسلوب حَيَاة مِناسب ومتواصل. فالأَرْض لا يُمْكِنُ تحويل مَلكيتها لشخص آخر، مِنْ ناحية أنه لا يستطيع أحد أن يأخذ الأَرْض مِنْ إِسْرَائِيل عَنوة، لكن إِسْرَائِيل نفسها بمقدورها أن تتخلى عَنها. والواقع أن ثمة مِنْظوراً كتابياً يؤكد أن إِسْرَائِيل - مِنْ خلال عصيانها وعدم اتباعها أسلوب حَيَاة مِناسب، خسرت الأَرْض، أَوَّلاً سنة ٧٢٢/ ١ ق. م، وبعد ذلِك سنة ٥٨٧/ ٦ ق. م. وَإذ تذكر أَنْبِيَاء السبي مفهوم الأَرْض التي لا يُمْكِنُ تحويل مَلكيتها لشخص آخر، أعلنوا العودة مِنْ السبي إِلَى الأَرْض (إر ١٢: ١٤ - ١٦، حز ١١: ١٧، ٣٦: ٢٤ - ٣٢) وإحياء اتباع أسلوب حَيَاة مِناسب. وما هي العلاقة - إنِ وُجدت - بين هذه الإعلانات النبوية وامتلاك إِسْرَائِيل حديثًا للأَرْض، وأنه فِي بعض الأحيان يظل الاستيلاء عَلَى الأَرْض موضوع مِناقشة حية وقوية. وعَلَى المَسِيحُي، بوضع ع. ج إِلَى جانب ع. ق، عليه أن يأخذ فِي حسبانه "مَلكوت الله"، والذِي يسمو عَلَى مفهوم أَرْضِي محض عَن الأَرْض، ولكن سواء كان مَلكوت الله يحل محل الاهتمام بالأَرْض الدنيوية أم أن يشملها، فهذا يظل موضوعًا مُحيرًا.

البيبلوجرافيا

G. W. Ahlstrm, *Who Were the Israelites*, 1986; R. G. Boling with introduction by G. E. Wright, *Judges*, AB 6, 1982; W. Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith,* 1978; G. Buccellati, "Ebla and the Amorites," in C. H. Gordon, ed., *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language,*

1992, 3:83-104; idem, *Cities and Nations of Ancient Syria,* 1966; idem, *The Amorites of the UR III Period*, 1967; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974; W. G. Dever, "Palestine in the Second Millennium BCE: The Archaeological Picture," in J. H. Hayes and J. M. Miller, eds., *Israelite and Judaean History*, 1977, 70-120; A. Hoerth, G. Mattingly, and E. Yamauchi, eds., *Peoples of the Old Testament World*, 1994; H. B. *Huffmon, Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study*, 1965; J. Kupper, *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari,* 1957; M. Liverani, "The Amorites," in D. J. Wiseman, ed., *POTT*, 1973, 100-133; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.,* 1990; G. E. Mendenhall, "Amorites," ABD, 1990, 1:199-202; idem, "The Amorite Migrations," in G. D. Young, ed., *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies,* 233-41, 1992; A. R. Millard, "The Canaanites," in D. J. Wiseman, ed., *POTT*, 1973, 29-52; J. Oates, *Babylon*, rev. ed., 1986, 55-82; A. F. Rainey, "A Canaanite at Ugarit," *IEJ* 13, 1963, 43-45; J. Sasson, "The Earliest Mention of the Name 'Canaan,'" *BA* 47, 1984, 90; P. C. Schmitz, "Canaan (Place)," *ABD* 1:828-31.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

قناة ← #٥٦٤٣ (נָהָר [*nāhār*]، نَهر)

كَهَنَة ولاويون

الْكَهَنَة واللاّويون

إنَّ ظهور الفئات أَوْ العائلات المتميزة مثل الْكَهَنَة، والمتخصصين فِي العبادة فِي الهياكُلِ الكبرى، يُعد ظاهرة عامة فِي ش. أ. ق.، وبسبب مركزية الهيكُلِ وأهمية الاتصال بالإله، أعطى للكَهَنَة دور سياسى واقتصادى هام إلى جَانِب دورهم الدينى. ويعكس الكهنوت الإِسْرَائِيلى نفس هذا النمط العام، لكن مع بعضِ التَنبِيّرات الملحوظة، مثل بروز شخصية مُوسَى، والحدود الَّتِي وصفها عَلَى القوة الاقتصادية للكَهَنَة.

وتاريخ الكهنوت الإِسْرَائِيلى، وبصفة خاصة علاقة اَللاّوِيِّين بالكهنوت، تُعد مِنْ أَكْثر النواحى الَّتِي كَانَت مثار جدل بين المفكرين حديثًا. وتصف الأسفار الخمسة أصل الكهنوت الرسمى فِي سيناء، والَّذِي كَانَ نتيجة ضرورية استلزمها تأسيس مقدس قومى مع مَا يرتبط به مِنْ سلسلة مِنْ الطقوس الَّتِي كَانَت تتطلب وجود خبراء متخصصين. وكَانَ الْكَهَنَة يُوخذون مِنْ سِبْط لاوى، والَّذِي كَانَ فِي داخله تسلسل ثلاثى متدرج: رَئِيس الْكَهَنَة (هَارُون وخلفاؤه)، والْكَهَنَة (بنى هَارُون)، وعشائر اَللاّوِيِّين الأخرى.

وبالنسبة Wellhausen (Prolegomena, 1885, 121-51) فإن مخططًا مختلفًا بشكلٍ جذرى لهذا التاريخ كَانَ يُعد عنصرًا رَئِيسيًا فِي إعادة وصفه لتاريخ إِسْرَائِيل. ومع بعض الاختلافات (Gunneweg, de Vaux, Cody) ظل هذا أساسًا لِمَا يمكن أن يُطلق عليه المنهاج المعيارى. أوَّلاً، الكهنوتيون واللاَوِيُّونَ لَمْ يعودوا بعد سلالة سِبْط علمانى سابق، لكنهم كَانَوا جماعَة يُميزون بالأكثر بوظيفتهم الكهنوتية: ثانيًا، نجم الترتيب الرئاسى للكَهَنَة واللاّوِيِّين نتيجة مركزية العبادة إبان حكم يُوشِيَّا (٢مل ٢٣). واللاّوِيُّونَ الَّذِين لَمْ يكن بمقدورهم فِي ذلِك الحين أن يمارسوا وظائف كهنوتية فِي المقادس الأخرى، أصبحوا خاضعين ومرؤوسين للكهنوت الصَادُوقى فِي أورُشَلِيم. وقد حاول سِفر اَلتَّثْنِيَة أن يعطى حقوقاً متساوية لجَمِيع اَللاّوِيِّين بتصنيفهم "كَهَنَة لاويين"، غير أنِ هذه المحاولة انتهت بالفشل. وقد جعل حِزْقِيَال إنزال رتبة اَللاّوِيِّين بصفة دائمة جزءًا مِنْ رؤيته الخاصة باستعادة العبادة فِي الهيكَلِ (حز ٤٤)، وهذا الوضع سبق افتراضه بالنصوص الكهنوتية لسِفر اَلْخُرُوج، اَللاّوِيِّين، والعدد أيَّام السبي أَوْ فِيمَا بعده. ثالثًا، سلاسل الأنساب الَّتِي تربط لاوى- وهو مِنَ الآباء الأوَّلين- باللاَّوِيِّين، ومُوسَى وهَارُون وصَادُوق، مَا هي سوى تناغمات لاحقة لمجموعة مِنْ العلاقات الأكثر تعقيدًا بين جماعات مختلفة. وإعادة التنظيم هذه، كَانَ لها تأثيرها عَلَى مناقشة التاريخ، التفاسير، وفقه اللغة التاريخى والمقارن. ومنذ عهد قريب مضى، واجه هذا الأمر تحديًا مِنْ عدد مِنْ وجهات النظر (آبا، هاران، ماك كونفيل، ديوك).

والمقالة عن اَللاّوِيِّين (#٤٢٩٠) وُجهت بالأكثر نَحْوَ الموضوعات التاريخية والتفسيرية، فِي حين أن المقالة الَّتِي كُتبت عن الْكَهَنَة (← #٣٩٢١) أكثر تصنيفًا وفكرًا لاهوتيًا. وهناك مقالات أخرى تتناول الثياب الكهنوتية، بالنظر إلى هذا كَانَ يمثل سمة مِنْ سمات الكهنوت وذلِك طبقًا للنصوص الكهنوتية لسِفر اَلْخُرُوج. وهَارُون فقط باعتباره رَئِيس كَهَنَة هُوَ الَّذِي كَانَ يرتدى الثياب الخارجية الْمُقَدَّسَة الأربعة وهي: الأفود (אֵפֹד)، والصدرة (חֹשֶׁן)، الرداء (מְעִיל) والإكليل الذهبى المُقدَّس (צִיץ וְנֵזֶר). وكذلِك يلبس هُوَ وأبناؤه أربعة ثياب داخلية مماثلة وهي قميص مخرم (כְּתֹנֶת)، وحزام (אַבְנֵט)، وغطاء للرأس (מִצְנֶפֶת الإكليل المُقدَّس لرَئِيس الكَهَنَة، والعمامة מִגְבָּעָה للكَهَنَة) وسراويل (מִכְנָסַיִם). والثياب التحتيه كَانَت أَقل فِي النوعية والقَدَاسَة مِنْ الملابس الخارجية، بالرغم مِنْ أن تِلك الخاصة برَئِيس الكَهَنَة كَانَت بصفة عامة تمتاز فِي صناعتها ومادتها عن تِلك الخاصة بالْكَهَنَة وهذا يتناسب مع القَدَاسَة الأكبر الَّتِي يتمتع بها رَئِيس الْكَهَنَة وباعتباره الأكثر قرباً مِنْ الله أثناء قيامه بواجباته الطقسية؟

كَهَنَة ولاويون ← אַבְנֵט [*'abnēṭ*] (مِنْطَقَة، زُنَّار، خاصة بالكَهَنَة، #٧٧)؛ ← [1] אֵפֹד [*'ēpôd* [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية، لأغراض العبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رَئِيس الكَهَنَة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الكَاهِن/ يكهن، #٣٩١٢؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كَهَنَة الأوثان، #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî*] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָס [*miknās*] (سروال، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמֹן [*pa'ᵃmôn*] (جرس [يوضع علي رداء الكَاهِن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)؛ **هَارُون: لاهوت ← كَهَنَة ولاويون**

البيبلوجرافيا

J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft 33, 1933; M. Haran, "Priestly Vestments," *EncJud* 13, 1971, 1063-69; idem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel,* 1978; R. P. E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Théologie 65, 1966; H. W. Hnig, *Die Bekleidung des Hebräers: Eine biblisch-archäologische Untersuchung*, 1957; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; A. Jirku, "Zur magischen Bedeutung der Kleider in Israel," *ZAW* 37, 1917-18, 109-25; M. Levin, *Melekhet Hammishkan* (Hebrew), 1968.

بي. جينسون *P. Jenson*

سجن ← #٦٨٠٦ (עָצַר [*'āṣar*]، يكبح، يسجن، يوقف، يغلق)

موكب ← #٢٥٠٤ (חַג [*ḥag*] موكب، عيد، احتفال)

إعلان ← #٧٩٢٤ (קָרָא¹ [*qārā'*¹]، ينادى، يستدعى، يتضرع، يعلن)

يدنس ← #٢٧٢٥ (חָלַל¹ [*ḥālal*¹]، ينجس، يدنس، يلوث، يبدأ)

ربح ← #٣٦٠٣ (יָעַל [*yā'al*]، فائدة، يَكُونُ مفيدًا، نافعًا)

مَلِكية ← #٨٢٢٣ (רָכַשׁ [*rākaš*]، يمتَلِك)

3931	כּוֹרֶשׁ

كُورَش

كُورَش כּוֹרֶשׁ [*kôres*] #٣٩٣١

كُورَش الثانِي، المَعروف بكُورَش العظيم، هو مؤسس الامبراطورية الفارسية التي كانت فِي الحكم مِنْ سنة ٥٥٩ إِلَى سنة ٥٣٠ ق. م وكَان ابْنِ قمبيز الأوَّل الفَارِسي ولدته له مِنَ الأمِير المادية "ماندين Mandane". وقد وطد سيادة فَارِس عَلَى مادي سنة ٥٥٠، وهزم لِيديا وأيونية Lydia and Ionia سنة ٥٤٧ ـ ٥٤٦ واستولى عَلَى بَابِل سنة ٥٣٩، حيث هزم نبونيدس Nabonidus وابْنِهِ بيلشاصر Belshazzar، وهو آخر مِلوك الأسرة البَابِلية الحديثة. وسواء لأسباب دينية أو عملية قام كُورَش والملوك الفَارسيون الآخرون بعكس السياسة التي كان يتبعها الأباطرة السابقَون فِي إعادة الأسرى المسبيين ومِنْ بينهم اليهود، إِلَى بلادهم.

ش. أ. ق اسمَ كُورَش فِي اللغة الفَارسية القديمة *krus* فِي اللغة العيلامية *kuras*، وفِي الأكادية *kuras(u)*، وفِي اللغة اليونانية κύριος . أَمَّا فِي ع. ق فقد ظهر اسمَه باللغتين العبرِّيَّة والآرامية ٢٣ مرة باسْمَ כּוֹרֶשׁ. ولا يوجد سوى ثلاثة نقوش كتابية فَارسية قديمة نُسبت إِلَى كُورَش فِي عاصمته. باسارجادا Pasargadae (انظر Kent, 166; E. Yamauchi, *Persia* *and the Bible*, 74-76). لكن الأكثر أهمية هي الوثائق الأكادية الأربع: (١) حلم نبونيدِس Nabonidus (Oppenheim, 202-5, 250) والتي طمأنَتَ المَلِك البَابِلي أن مردوك كان يستغل كُورَش باعتباره خادمه ليقهر الماديين. (٢) أخبار نبونيدس Nabonidus Chronicle (*ANET*, 305-7)، وهي قصة ثمينة عَن ارتقاء كُورَش الحكم. (٣) *The Verse Account* (*ANET*, 312-15) والتي تشجب محاباة نبونيدس "لسين" إلهُ القمر. (٤) ← أسطوانة كُورَش (*ANET*, 315-16; Berger; Kuhrt; Harmatta; Walker بيرجر، كوهرت، هارماتا، ووكر) والتي تدعي أن مردوك دعى كُورَش باسْمَه للاستيلاء عَلَى مَدِينَة الله، بَابِل. وقد لوحظ وجود عدد مِنَ التشابهات بين هذا النص، والفقرات التي تتحدث عَن كُورَش فِي إِشَعْيَاءَ (Laato).

ولقد ذكر عدد مِنَ المفكرين ربويس بصفة خاصة أن كُورَش كان زرادشتياً، غير أن آخرين قالوا إنه كان يعبد مثيراس. ولا يوجد دليل مباشر يحدد لنا مُعتقدات كُورَش الدينية (Yamauchi, 419-24)، بالرغم مِنْ أن عاصمته فِي ياسرجداي قد اكتُشفت (Stronach, *Pasargadae*).

ع. ق ١. دَانِيَال، الَّذِي خدم فِي البلاط المَلَكِي البَابِلي، واصل خدمته أثناء حكم الفرس بعد استيلاء كُورَش عَلَى بَابِل (دا ١: ٢١، ١٠: ١). وبالنسبة للمشكلّة المحيرة الخاصة بـ"دَارِيُوس المادي" (٦: ٢٨) قال وايزمان إن هذا ربما كان لقبًا أُطلقَ عَلَى كُورَش.

٢. عز ١: ١ ـ ٤ (|| ٢أخ ٣٦: ٢٢ ـ ٢٣) يسجل المرسوم الكريم الَّذِي أصدره كُورَش بعد استيلائه عَلَى بَابِل، والَّذِي لم يشجع اليهود المسبيين عَلَى العودة إِلَى يَهُوذَا فقط بل وأعطاهم ترخيصاً بالإمدادات اللازمة لهم وتَقدمات لإعادة بناء الهيكَل. كما أعاد كُورَش أيضًا الأواني التي سبق أن أخذت مِنْ الهيكَل (عز ١: ٧ ـ ٨). وثمة مفكرون قدامى شككوا فِي صحة مرسوم كُورَش بسبب صياغته اليهودية، غير أن الدليل المستمد مِنْ الوثائق المُعَاصَلاَة توضح أن هذا كان يتناغم مَعَ السياسة المَلَكية الفَارسية (Bickerman, De Vaux). وفِي وقت لاحق، وإبان حكم دَارِيُوس الأوَّل (٥٢٢ ـ ٤٨٦) حين قامت المَعَارضة ضِدَّ قيام اليهود بإعادة بناء الهيكَل حكم المَلِك لصالح اليهود، حين وُجدت مذكرة بمرسوم كُورَش فِي Ecbatana (6:1-5).

٣. أمَّا أهم الإشارات إِلَى كُورَش وأكثرها إثارة للجدل فهي تلك التي وردت فِي إش ٤٤: ٢٨؛ ٤٥: ١ مَا هي إلا حواشي أضافها أحد النساخ (مِثل؛ Harrison, 794). وهناك فقرات أخرى يبدو أنها تشير إِلَى كُورَش وهي: إش ٤١: ١ ـ ٥ و٢٥؛ ٤٥: ٢ ـ ١٣؛ ٤٦: ١١ ـ ١٣؛ ٤٨: ١٤ ـ ١٥).

(أ) المفكرون الَّذِين يؤكدون وحدة سِفْر إِشَعْيَاءَ (أليس، أرشر، مانهان، مرجليوث، موتيير، أوزولت، ويتكومب، يونج Allis, Archer, Manahan, Margalioth, Motyer, Oswalt, Whitcomb, Young) يقولون بأن هذه نبوءات رائعة تنبأ بها إِشَعْيَاءَ النَّبِيّ فِي القرن الثامِنْ. ويذكرون كحالة مماثلة نبوءة ميلاد شخص ذكر بالاسْمَ (امل ١٣: ٢)، وهو يُوشِيَّا. أَمَّا يوسيفوس (*Ant* 11:5-6)، حيث كتب يقول: "هذه الأمور

عرفها كُورَش مِنْ قراءة كتب النبوة التي خلفها إِشَعْيَاءَ وراءه قبل ذلِكَ بمائتي وعشر سنوات".

(ب) مفكرون آخرون (ماك كنزي، راداي، سيمكوك، واتسي وسترمان، وايبراي MacKenzie, Radday, Simcock, M. Smith, Watts, Westermann, Whybray) ينسبون هذه الفقرات إِلَى شخص مجهول تحت اسْمَ إِشَعْيَاءَ الثاني، والَّذِي كتب فِي القرن السادس. ويقول سميث S. Smith إن إِشَعْيَاءَ ٤٠ - ٥٥ كانت فِي الأصل كتيبا، يرمي إِلَى تشجيع اليهود المسبيين عَلَى التمرد عَلَى نبونيدس Nabonidus تأييدًا لِكُورَش. ويقول كراتز Kratz إن إِشَعْيَاءَ ٤٠ - ٤٨ لابد وأنه كُتب سنة ٥١٩، وإن إِشَعْيَاءَ ٤٩ - ٥٤ كُتب فِي الجزء الأخير مِنْ حكم كُورَش. ويعلق سمارت (١١٥) قائلاً: "إِشَعْيَاءَ الثاني تم التوسع فِي شرحه إِلَى درجة كبيرة عَلَى ضوء مستقبل كُورَش مِنْ ناحية أنه لم يُسمح له بتسليم الرسالة التي إتمنه الله عليها إِلَى جيل جديد، وسلمها بنفسه وبأمانة إِلَى جيله الَّذِي عاصره".

(جـ) إشارات إِشَعْيَاءَ إِلَى كُورَش تبرز سيادة الرَّبّ. فالله الَّذِي خلق السَّمَاوَاتِ والأَرْض هو وحده الَّذِي بمقدوره أن يتنبأ بالمستقبل. وهو الَّذِي قال عَن كُورَش راعِيّ (٤٤: ٢٨)، بل ودعاه מְשִׁיחַ "أي الممسوح" (إش ٤٥: ١). وهو الَّذِي أعطى لِكُورَش انتصاراته، وهو الَّذِي حركه لِيطلق اليهود المسبيين حَتَّى يتمكنوا مِنَ العودة وإعادة بناء هيكله (هيكل الرَّبّ) فِي أورُشَلِيمَ.

٤. وأهم مصدر يوناني عَن تاريخ كُورَش هو كِتَاب هيرودوتس Herodotus's "تاريخ الحرب الفارسية"، والَّذِي كتب فِي القرن الخامس قبل الميلاد. ودائرة المَعَارِف الكُورَشية التي كتبها زينوفون (القرن الرابع قبل الميلاد) تزعم أنها تحكي قصة تعليم كُورَش وشبابه، لكنها فِي واقع الأمر قصة رومانسية دعائية لتمجيد كُورَش الأصغر (٤٠٠ ق. م تقريبًا).

البيبلوجرافيا

O. T. Allis, *The Unity of Isaiah*, 1950; G. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction,* 1974; P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus King of Babylon,* 1989; P.-R. Berger, "Der Kyros-Zylinder ...," *ZA* 64, 1975, 192-234; E. Bickerman, "The Edict of Cyrus in Ezra 1," *JBL* 65, 1946, 249-75; M. Boyce, "The Religion of Cyrus the Great," in A. Kuhrt and H. Sancisi-Weerdenburg, eds., *Achaemenid History III: Method and Theory*, 1988, 15-31; *Commémoration Cyrus*, 3 vols., 1974; R. Dillard & T. Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, 1994; J. Harmatta, "The Literary Patterns of the Babylonian Edict of Cyrus," *Acta Antiqua*, 1971, 217-31; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 1970; R. G. Kent, *Old Persian*, 1953; R. G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja Buch*, 1991; A. Kuhrt, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy," *JSOT*, 25, 1988; A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, 1992; J. MacKenzie, *Second Isaiah*, 1968; M. Mallowan, "Cyrus the Great," *Iran* 10, 1972, 1-17; R. Manahan, "The Cyrus Notations of Deutero-Isaiah," *GTJ* 11, 1970, 22-33; R. Margalioth, *The Indivisible Isaiah*, 1964; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956; J. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 1986; Y. Radday, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*, 1973; C. Simcox, "The Role of Cyrus in Deutero-Isaiah," *JAOS*, 57, 1937, 158-71; J. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, 1965; M. Smith, "II Isaiah and the Persians," *JAOS* 83, 1963, 415-40; D. Stronach, "Cyrus the Great," *Iran* 10, 1972, 1-17; idem, *Pasargadae*, 1978; R. de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, ch. 4; J. Walker, "A Recently Identified Fragment of the Cyrus Cylinder," *Iran* 10, 1972, 158-59; J. Watts, *Isaiah 34-66*, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, 1969; J. Whitcomb, "Cyrus in the Prophecies of Isaiah," in J. Skilton, ed., *The Law and the Prophets*, 1974, 388-401; R. Whybray, *Isaiah 40-66*, 1975; D. J. Wiseman, et al., *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965; E. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 1990; idem, "Cyrus (II) the Great," in A. Commire, ed., *Historic World Leaders*, 1994, 1:132-35; E. J. Young, *The Book of Isaiah III: Chapters 40-66*, 1972.

إي. ياماوكهي *E. Yamauchi*

خنجر ← #٢٩٩٥ (חֶרֶב [*ḥereb*]، صوان، سيف)

داجون ← #١٨٣٧ (דָּגוֹן [*dāgôn*]، داجون)

4347 לֶמֶךְ

لاَمَك (לֶמֶךְ [*lemek*]، #٤٣٤٧).

ش. أ. ق الاقتراحات الَّتِي تهدف إِلَى إثبات قِدم هذا الاسم كُلّها غير مؤكدة، وليس مِنْ بينهما مَا وضح أصله أَوْ معناه. وكِلْمة למך الَّتِي تدخل فِي تكوين الاسم ربما كَانَت تمثلها كلمة *lumga* السومرية وهي لقب إيا Ea إله السَّمَاءِ باعتباره راعي الموسيقى والغناء. والاسم العبري (لاَمَك) قَدْ يتناغم مع الاسمين الأكاديين القَدِيمين *Lam-ki-um and Lam-ki-Ma-ri* والاسم الأكادي *lumakku* معناه كَاهِن مِنْ طبقة متدينة، والكلْمة العربية يلمك معناها شاب قوي.

ع. ق ١. ابن مَتُوشَائِيل. هذا الأب الَّذِي يرجع إِلَى فترة مَا قبل الطوفان، كَانَ مِنْ الجيل السَّابع مِنْ نَسْل قَايين (←) وعائلته تمثل نهاية سلسلة أنساب قَايين، والتي تمثل انتشار الثقافة والإبداع البشري فِي ثلاثة مجالات هي: رعي المواشي، والموسيقى، والحرف المهنية (تك ٤: ١٨- ٢٤): وَكَانَ لاَمَك أَوْ مِنْ ذكره التاريخ لتعدد الزوجات. فزوجية "عادة" ولدت يَابَال البدوي راعي المواشي، ويُوبَال مؤسس الموسيقى. أَمَّا صِلَّة فولدت تُوبَال قَايين صانع الأدوات المعدنية، وابنة اسمها نَعْمَة. وبالكاد يمكن اعتبار سلسلة الأنساب كإِدَانة صريحة لتعدد الزوجات، ذلِك أَنَّهَا لَمْ تنتقد علانية إلاّ بعد ذلِك بوقت طويل (تث ١٧: ١٧). وتزوج لاَمَك بأكثر مِنْ زَوْجَة كَانَ مع ذلِكَ أوَّل خُرُوج عن النموذج الذِي وضعه الله للتزوج مِنْ زَوْجَة واحدة فقط وذلِك عَلَى النمط الَّذِي كَانَ عليه آدَم وحواء. وعَلَى الرغم مِنْ أن البشرية تنمو فِي الحجم والمهارة، إلاّ أَنَّهَا بالكاد تتقدَم. وقَدْ أظهر لاَمَك نفس الطابع العنيف الَّذِي كَانَ عليه جده الأعَلَى قَايين، بل وربما فاقه فِي ذلِك.

وقصيدة لاَمَك (تك ٤: ٢٣- ٢٤) تُعد تنافرًا أنانيًا بغيضًا بالتزامه بالثأر بشكلّ مبالغ فِيه. والقصيدة فِي بعض الأحيان تُدعى أغنية. وهي نموذج رائع للشعر العبري القَدِيم ولا سيما بالنسبة لإستخدامها ثنائيات محددة مثل "اسْمَعَا"، "أَصْغِيَا" (Gevirtz, 26-27). وهذا التناغم الأنيق الَّذِي نلمسه فِي بداية القصيدة أخذ يتلاشى تدريجيًا إِلَى درجة أن السطر الأخير غِير مستساغ بالمرَّة. وصيغته اللافتة للنظر تكمل رسالة العنف الَّتِي يضمنها: فانتقامًا لجرح بدني، قتل لاَمَك فتى. والرجل (אִישׁ)، والفتى (יֶלֶד المذكوران فِي ٤: ٢٣ مِنَ المحتمل أَنَّهُمَا نفس الشخص: فهو محارب مغرور. وهذا هُوَ قانون الأخلاقيات غير المتوازن عِنْدَ لاَمَك: "إِنَّهُ يُنْتَقَمُ لِقَايِينَ سَبْعَةَ أَضْعَافٍ، وَأَمَّا لِلاَمَكَ فَسَبْعَةً وَسَبْعِينَ" (٤: ٢٤). وبدلاً عن ذلِك، إذا فُهمت القصيدة عَلَى أنَّهَا فِي الزمن المضارع (الحاضر) وليست كرد لعمل معين، فإنها تكون والحال هذه تهديدًا متبجحًا يُقصد به تخويف الأعداء. وكُلّا التفسيرين مقبول، وفِي كُلْتا الحالتَين تكشف القصيدة عن نفس الميل نَحْوَ العنف المتصاعد. وحين يفشل المرء فِي "أَنْ يُدْعَى بِاسْمِ الرَّبِّ" (٤: ٢٦) يصبح التَقَدم التكنولوجي سيفاً ذي حدين: وفِيما تتقدم الحضارة، تتقدَم أَيْضًا القُدرة عَلَى الدَّمار المتبادل. لقَدْ أقسم لاَمَك أن ينتقم أحد عشر ضعف انتقام جده الأعَلَى قَايين، غير أنه يوجد هنا اختلاف نوعي. ذلِك أنه فِي حين أن قَايين شعر بحاجته إِلَى عون الله المستمر (٤: ١٣- ١٤)، نجد أن لاَمَك يعتمد عَلَى نفسه فقط (فوس، ٤٦). وتكشف قصيدة عن غطرسة جبارة"، تحمل إلهها، أقصد سيفها فِي يدها (KD 1:119 قا؛ أي ١٢: ٦، حب ١: ١١).

وكِلْمة "جُرْح" (#٧٢٠٦ פֶּצַע)، "شَدْخ" #٢٤٦٧ חַבּוּרָה) المذكورتان فِي تك ٤: ٢٣ لا تشكُلان ثنائية شعرية محددة، لكنهما تردَان فِي قانون المعاملة بالمثل فِي خر ٢١: ٢٣- ٢٥، والذِي يضع حدًّا للثأر لحماية المجتمع مِنْ الأشخاص المتنمرين ممن هم عَلَى شاكلّة لاَمَك. والمقتطف التاريخي مِنْ حَيَاة لاَمَك لَمْ تقتصر فائدته عَلَى تسجيل تفسخ البشرية فحسب، بل ويوضح أَيْضًا الحاجة إِلَى تشريع قانوني.

ومع نهاية سلسلة نسب قَايين، انتقل سِفْر التكوين مباشرة ليتناول سلسلة أنساب شِيث. وَهُوَ نَسْل آدَم المختار. وهذا النمط الخاص بختام سلسلة أنساب غير المختار قبل مواصلة حكاية المختار نجده أَيْضًا فِي حالات أبناء نُوح الثلاثة (يَافَث وحَام وسام)، وفِي حالة إسماعيل وإسْحَاق، وكذلِك فِي حالة عِيسُو ويَعْقُوب.

٢. ابن مَتُوشَالَح. مِنْ الآباء الَّذِينَ عاشوا فِي عصر مَا قبل الطوفان وُلد حين كَانَ عمر والده ١٨٧ سنة. وقَدْ أصبح أبًا لنُوح (←) وَكَانَ عمره ١٨٢ سنة، وتوفِي عن عمر بلغ ٧٧٧ (تك ٥: ٢٥- ٣١، غير أن الأرقام تختلف فِي الترجمة السامرية، وكذلِك فِي سب.) ومِثل لاَمَك القَايِيني، نجد للاَمَك الشِيثي كُلاما مُسَجّلاً، لكن كُلام كُلّ منهما يختلف تمامًا عن كُلام الآخر. وفِي حين أن لاَمَك الأوَّل كَانَ عنيفًا فِي انتقامه، كَانَ الثاني نَبِيًّا يعبر عن الأمل عِوَضًا عن الغضب. وعِنْدَ تسمية ابْنُهُ نُوحًا (נֹחַ)، قَالَ لاَمَك أَيْضًا عن ابْنُهُ "هذا يعزِينا (נָחַם #٥٧١٤) عن عملنا وتعبنا وتعب أيدينا مِنْ قبل الأَرْض الَّتِي لَعَنْهَا الرَّبّ" (٥: ٢٩، حيث كَانَ يفكر فِيه جاء فِي ٣: ١٧). والتوزان الشعري (السجع) الذِي جاءت عليه الكلمتان يبرز أهمية فكرة "الراحة" (נוּחַ #٥٦٦٣) فِي خدمة نُوح، والواقع فِي بَقِيَّة الأسفار الخمسة.

ب. ت بالنسبة لانتقام لاَمَك القَايِيني، تذكر الأسفار المنحولة أنه أدين سبعين مرَّة سبع مرات (وص بَن. ٧: ٤). والعديد مِنْ الكتب تذكر تفاصيل أكثر عن لاَمَك الشِيثي. وإضافة عَلَى كونه

أباً لنُوح، كَانَت زوجته بِتِينوس، وقَدْ قام بأمانة بِتسليم التعليم الَّذِي تلقاه مِنْ مَتُوشَالَح وأَخْنُوخ إلَى ابْنُهُ (١أخن ١٠: ١؛ يوب ٤: ٢٧- ٢٨؛ ٧: ٣٨).

وسِفْر التكوين الأبُوكرِيفِي (سُمى أوْلاً بالخطأ "سِفْر لاَمَك") يفرز قصة لاَمَك الشِيثي وذلِك بالتركيز عَلَى تقواه والجمال الواضح لابْنُهُ الطفل، نُوح (الأعمدة ٢- ٥). وحين تساءل لاَمَك مَا إذا كَانَ هُوَ، أوْ كائن ملائكي هُوَ الوالد الحقيقي للطفل، أكدت له زوجته بيتينوش، كما أكد له مَتُوشَالَح وأَخْنُوخ أنه هُوَ بالفعل والد الطفل. وقَدْ اعترف لاَمَك بأن الله بالرغم مِنْ ذلِك تدخل لمساعدة جنسهما.

ويضيف يوسيفوس معلومة صغيرة لقصة سِفْر التكوين (*Ant* 1:2:2, 1:3:4)، وأرقامه تؤكد فِي معظمها **مس**. أمَّا الأدب الرَّبَّاني فِيتضمن قصصًا أسطورية عن لاَمَك القَايِينِي، وتذكر هذه القصص أنه كَانَ أعمى، وأنه قتل قَايِين عن غير عمد.

ع. ج يضع ع. ج لاَمَك الشِيثِي فِي سلسلة أنساب يَسُوع (لو ٣: ٣٦). والعبارة المأثورة "سبعين مرَّة سبع مرات" والتي جاءت لأوْل مرَّة عَلَى لسان لاَمَك القَايِينِي فِي سياق حديثه عن الانتقام، نجدها الآن فِي تعليم يَسُوع الَّذِي قاله لبطرس عن مدى الغفران (مت ١٨: ٢١- ٢٢).

← **قَايِين**

البيبلوجرافِيا

ABD 4:136-37; *EncJud* 10:1365-67; *ISBE* 1:129-31; 3:63-64; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I, From Adam to Noah*, 1961; J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1*, 1971; S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel*, 1963; G. Vos, *Biblical Theology*, 1948; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1984.

روبرت سي . ستالمان *Robert C. Stallman*

سِفْر اللاَّوِيِّين: لاهوت

سِفْر اللاَّوِيِّين سِفْر لاهوتي بدرجة عَالية فهو يحتوي جوهر مادة الطقس الكهنوتي لِلأسفار الخمسة، بل وفِي الحقيقة ع. ق كُلّه. والفرائض والأحْكَام نفسها كثيرًا مَا تأتي واضحة ومفصلة، ذلِك أنه تم الرَّبْط بينهما وبين النسيج الشخصي وحَيَاة الجماعة فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا، ولكنها كَانَت تُشكّل دائمًا وجهة نظر كهنوتِية بارزة. وسِفْر اللاَّوِيِّين عامر بالقواعد والأحْكَام المتنوعة الَّتِي لها تأثير لاهوتي مِنْ جَانِب العَهْدين القَدِيم والجديد عَلَى مستويات مختلفة كثيرة (مثل؛ القَدَاسة، الطهارة، الذَبَائح الكفارية، الغفران، الخ).

لاحظ كثيرون أن كُلّ الأقسام الكَبِيرة فِي ناموس ع. ق تبدأ بالشَّرَائع الخاصة بالمَذْبَح. والقانون الخاص بالمَذْبَح الوحيد فِي خُرُوج ٢٠: ٢٢- ٢٦ يتصدر سِفْر العَهْد (خر ٢١- ٢٣)، ولا ١٧ يأتي فِي مستهل شَرِيعَة القَدَاسة (لا ١٧- ٢٥؛ ص. ٢٦ يتضمن القسم الخاص بلعنات وبركات العَهْد، وتوحى المقارنة بين ٢٦: ٤٦؛ ٢٧: ٣٤ أن ص. ٢٧ هُوَ ملحق) وتقصد الذبح فِي البَرِّيَّة عَلَى مَذْبَح خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، والتعليمات الخاصة بالمقدس الرَئِيسي والمَذْبَح تث ١٢، تقدم جوهر شرائع سِفْر التَّثْنِيَة (مثل؛ تث ١٢- ٢٦؛ قا؛ Kaufman, 106، والكتابات الَّتِي ذكرت هناك). وبالنظر إلَى أن خر ٢٥- ٤٠ (باستثناء ص. ٣٢- ٣٤، الَّتِي تسجل حدث العِجْل الذهبي) تركز عَلَى تشييد خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، بما فِي ذلِك المذابح، فبوسع المرء أن يقول أيْضًا أن التشريع الخاص بالمَذْبَح يسبق التشريع الكهنوتي الخاص بخَيْمَةِ الاجْتِمَاع، والَّذِي يمتد مِنْ خر ٢٥- حَتَّى لا ١٦.

وفضلاً عن هذا، فإن نفس هذه المجموعة مِنْ الشَّرَائع تُختتم كُلٌ منها بتشريع خاص بطقس العبادة. والتعليمات الَّتِي يضمها سِفْر العدد (خر ٢٠- ٢٣) تُختتم بعبادة طقسية خاصة بالسبوت (٢٣: ١٠- ١٣)، وكذلِك الأعياد الرَئِيسية الثلاثة (ع. ١٤- ١٧)، وتَقْدِيم الأبكار لِلرَّبّ (ع. ١٨- ١٩، ٢٠- ٢٣ تحث الناس عَلَى أن يتحلوا بالأمانة، ولكنها ليست بطبيعتها تشريعية). والمدونة الكهنوتية (خر ٢٥؛ لا ١٦) انتهت بالدعوة الإلهية الَّتِي كَانَت أهميتها البالغة لعملية تطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع برمتها - يَوْم الكفارة السماوي (لا ١٦). ومدونة القَدَاسة ذاتها (لا ١٧- ٢٥) تُختتم بقائمة خاصة بِالتعليمات والفرائض الخاصة بكُلّ السبوت والأعياد الرَئِيسية الَّتِي كَانَ يتعين حفظها لكي يتم المحافظة عَلَى قَدَاسة الشَّعْب والأرْض (لا ٢٣- ٢٥). وأخيرًا. يُختتم تثنية ١٢- ٢٦ بتعليمات خاصة بالاحتفال بعيد بكورات الثمار (٢٦: ١- ١١) وعيد سنة العشور وهي السنة الثالثة (ع. ١٢- ١٥؛ قا؛ ١٤: ٢٨- ٢٩).

هذه وغيرها مِنْ النقاط المهمة توحى بأن الاهتمام الرَئِيسي لمجموعات الشَّرَائع الكتابية كُلّها والتي تضمنها ع. ق، هي قبل كُلّ شيء آخر، عبادة أمينة لِلرَّبّ إلَهِ إسْرَائِيل الوحيد. وسِفْر اللاَّوِيِّين - عَلَى وجه الخصوص، يرَكِّز عَلَى نظام العبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والاهتمام المشترك بقَدَاسة الجماعة وطهارتها. واهتمامه اللاهوتي الأساسي هُوَ حضور الله وسط إسْرَائِيل (Wenham, 16-18; Hartley, lxiii-lxiv) للعلاقة بين السبل النقْدِية العُلْيا للسِفْر وفكرة اللاهوتي، انظر القسم الخاص بالبِنْية الأدبية فِيما يلي).

أ. السياق التاريخي:

١. منذ بداية خدمته، اعتمد مُوسَى عَلَى الوعد بحضور الله وعونه (خر ٣: ١٢، فقَدْ قَالَ الرَّبّ لمُوسَى: "إني أكون معك")، وكَانَ هذا هُوَ الغرض الأساسي مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاع الَّتِي عُملت طبقًا لأمر الله لمُوسَى." (بَنُو إسْرَائِيل) لي مُقَدَّسًا لأسكن فِي وسطهم" (٢٥: ٨). وكَانَت خطة الرَّبّ فِي الواقع هِي أن يسكن فِي وسطهم بصورة مرئية (انظر نفس الشئ بعد ذلِك فِيما يتعلق بالهَيْكَل. ٢صم ٧: ١- ٢، ٥- ٧، ١٣؛ ١مل ٨: ٢٧). وقَدْ يعنّ للمرء أن يقول إن الرَّبّ الإله جعل لنفسه حضورًا بشكل ملموس، بل "ومادي" فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع بالرغم مِنْ أن مثل هذا المكَان لا يمكن أن يسعه (قا؛ ١مل ٨: ١٣ "إنِّي قَدْ بَنَيْتُ لَكَ بَيْتَ سُكْنَى، مَكَانًا لِسُكْنَاكَ إلَى الأبَدِ"، مع ٨: ٢٧ "لأنَّهُ هَلْ يَسْكُنُ اللهُ حَقًّا عَلَى الأرْضِ؟ هُوَذَا السَّمَاوَاتُ وَسَمَاءُ السَّمَاوَاتِ

لاَ تَسَعُكَ، فَكَمْ بِالأَقَلِّ هذَا الْبَيْتُ الَّذِي بَنَيْتُ؟"").

إن حدث الْعِجْل الذهبي (خر ٣٢- ٣٤) يفصل التعليمات عن الأقسام الخاصة بقصة إتمام بناء الْخَيْمَة (ص. ٢٥- ٣١، ٣٥- ٣٩ عَلَى التوالي). وفِي وسط ذلِكَ الحدث قَالَ الرَّبّ لِمُوسَى: "وَأَنَا أُرْسِلُ أَمَامَكَ مَلاَكًا" (٣٣: ٢)، لأن الرَّبّ قَالَ فِي نفسه إنه وإذا ذهب هُوَ نفسه مَعَهُمْ فمن المؤكد أنه يفنيهم فِي الطريق (ع. ٣). رد مُوسَى قائلاً: "إِنْ لَمْ يَسِرْ وَجْهُكَ فَلاَ تُصْعِدْنَا مِنْ ههُنَا، فَإِنَّهُ بِمَاذَا يُعْلَمُ أَنِّي وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ أَنَا وَشَعْبُكَ؟ أَلَيْسَ بِمَسِيرِكَ مَعَنَا؟ فَنَمْتَازَ أَنَا وَشَعْبُكَ عَنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ" (٣٣: ١٥- ١٦). وقَدْ رد الرَّبّ عَلَى مناشدة مُوسَى بالموافقة عَلَى استمرار حضوره الشخصي مَعَهُمْ (ع. ١٧).

٢. وعد الحضور هذا هُوَ الأساس الَّذِي قام عليه الأصحاح الأخير مِنْ سِفْر الْخُرُوج، حيث أقام مُوسَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وأعدها لِلرَّبّ (خر ٤٠: ١- ٣٣)، الأمر الَّذِي أدى مباشرة إِلَى سكناه هناك فِي شكْلّ سَحَابَة مجده، مع نَّار فِيها أثناء الليل (٤٠: ٣٤- ٣٨، انظر التجلي الإلهي عَلَى جَبَلِ سِينَاء، ١٩: ١٦- ٢٥؛ ٢٠: ١٨- ٢١، والسَّحَابَة بالنهار، والنَّار بالليل حَتَّى فِي أثناء الطريق إِلَى سِينَاء ١٣: ٢١- ٢٢). وثمة وصف موسّع ثانٍ للسَّحَابَة وعملها مِنْ ناحية قيادة إِسْرَائِيل عبر الْبَرِّيَّة نجده فِي عد ٩: ١٥- ٢٣. وهذان الوصفان لسَحَابَة المجد والنَّار، يشكّلان غلافًا يحيط بالطقس الخاص بخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والتشريع الخاص بالجماعة الوارد فِي لا ١: ١- عد ٩: ١٤.

والأهمية الأدبية واللاهوتية لهذا البناء الكُلّي ثلاثية الأبعاد. (أ) الذكر الوحيد لظهور مجد الرَّبّ للشَّعْب بين خُرُوج ٤٠، وعدد ٩ كَانَ فِي لاويين ٩: ٢٣ (انظر ع. ٦). وفِي ذلِكَ السياق "فتراءى مجد الرَّبّ لكُلّ الشَّعْب. و "خرجت نَّار مِنْ عِنْدَ الرَّبّ وأحرقت عَلَى الْمَذْبَح الْمُحْرَقَة والشحم" (٩: ٢٣- ٢٤). (ب) الْمَوْضِع الوحيد بين خُرُوج ٤٠، عدد ٩ الَّذِي ذكر فيه النص بوضوح أن سَحَابَة مجد الرَّبّ تظهر هُوَ لا ١٦: ٢، حيث قَالَ الرَّبّ مفسرًا: "لأَنِّي فِي السَّحَابِ أَتَرَاءَى عَلَى الْغِطَاءِ". (جـ) موت نَادَاب وأَبِيهُو فِي ١٠: ١- ٢ حدث فِي وقت مَا فِي نفس الْيَوْم الَّذِي أظهر فِيه الرَّبّ مجده لجَمِيع الشَّعْب بحسب مَا ذُكر فِي لاويين ٩ (قا؛ بصفة خاصة ٩: ١ و٢٣- ٢٤)، ولكن قبل أن يأكل الْكَهَنَة كما هُوَ متبع مِنْ لحم ذَبِيحَة الْخَطِيَّة فِي نفس ذلِكَ الْيَوْم (قا؛ ١٠: ١٦- ١٩ مع ٩: ١٥)، والمناقشة الأكثر تفصيلاً لهذه الكارثة فِي مقال: "طاهر ونجس"). كما أن نَّارًا خرجت مِنْ عِنْدَ الرَّبّ وأحرقت عَلَى الْمَذْبَح الْمُحْرَقَة والشحم فِي ٩: ٢٣- ٢٤، فبعد ذلِكَ ببضع آيات نقرأ: "فَخَرَجَتْ نَارٌ مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ وَأَكَلَتْهُمَا، فَمَاتَا أَمَامَ الرَّبِّ" (١٠: ٢). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، تشير ١٦: ١- ٢ ثانية إِلَى الكارثة الَّتِي ذكرت فِي ١٠: ١- ٢ عَلَى أَنَّهَا السياق والأساس للتعليمات الدَّقِيقة الخاصة بيَوْم الكفارة.

وهكَذَا، أتاح موت نَادَاب وأَبِيهُو الفرصة لِلرَّبّ ليذكر المبادئ الأساسية الَّتِي قام عليها الفكر اللاهوتي الكهنوتي، وعَلَى ذلِكَ، لخص الاهتمامات اللاهوتية الرَّئِيسية لسِفْر اللاَّوِيِّين (انظر "موضوعات لاهوتية، ١. من هذه المقالة). وتركز كل هذه الاهتمامات بشكْلّ أساسي عَلَى حقيقة أن الرَّبّ كَانَ يسكن وسط إِسْرَائِيل. لقَدْ كَانَ حاضرًا هناك فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، يظهر مجده فِي السَّحَابَة وفِي النَّارِ.

ب. الْبِنية الأدبية:

١. الهَيْكَل الكُلّي لسِفْر اللاَّوِيِّين. ينقسم سِفْر اللاَّوِيِّين بطبيعته إِلَى قسمين رَئِيسيين. لا ١- ١٦؛ ١٧- ٢٧. ويتناول القسم الأَوَّل بشكْلّ أساسي تَقْدِيس وتطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ نفسها، أمَّا القسم الثاني، فِيما لا يزال مهتمًا بقَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وطهارتها، إلاّ أنه يوسع مِنْ دائرة تركيزه ليشمل الأَرْض كُلّها والشَّعْب بشكْلّ عام. وقَدْ يقول المرء إن الانتقال كَانَ مِنْ قَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وطهارتها إِلَى القَدَاسة والطهارة

وهذا التمييز بين عالم خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، والْحَيَاة القومية الْيَوْمية لعامة الإِسْرَائِيليين، لا يجب مع ذلِكَ، أن يحمل المرء عَلَى الاعتقاد أن الناحيتين لَمْ تكونا مرتبطتين بشكْلّ وثيق طوال تاريخ إِسْرَائِيل (عَلَى العكس مِنْ اقتراح Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 225-30). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، مِنْ بين الملامح الرَّئِيسية لاقتراح الرَّبّ الخاص بقطع عهد مع الشَّعْب، لدى وصولهم إِلَى سِينَاء، هُوَ أن تصبح إِسْرَائِيل "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ" (خر ١٩: ٦). وقَدْ قُدسوا عَلَى هذا النَّحْوَ فِي ٢٤: ٣- ٨. والدَّم الْمُقَدَّس الخاص بالذَّبِيحَة رُش عَلَى الشَّعْب كلّه: "وَأَخَذَ مُوسَى الدَّمَ وَرَشَّ عَلَى الشَّعْبِ وَقَالَ: «هُوَذَا دَمُ الْعَهْدِ الَّذِي قَطَعَهُ الرَّبُّ مَعَكُمْ عَلَى جَمِيعِ هذِهِ الأَقْوَالِ»" (٢٤: ٨). وبالنسبة للكَهَنَة فقَدْ وُضع مِنْ الدَّم عَلَى شحم آذانهم اليمنى وعَلَى أباهم أيديهم اليمنى" (٢٩: ٢٠- ٢١، ← שְׁלָם، ذَبِيحَة سَلاَمَة # ٨٩٦٨، ولشرح كامل لهذه الرابطة بين ٢٤: ٨، ٢٩: ٢٠- ٢١. وفِيما يختص بسِفْر اللاَّوِيِّين، فإن الكهنوت القومي لكُلّ الشَّعْب يتناغم مع الحاجة إِلَى القَدَاسة والطهارة عَلَى المستوى القومي، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي ذُكر فِي لا ١٧- ٢٧. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن عائلة هَارُون الكهنوتية كلفت بتولي أمور خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وعَلَى ذلِكَ، أنيطت بهم مسئولية التأكيد مِنْ أنه مَا مِنْ أحد منهم، أَوْ مِنْ الشَّعْب (أفراد أَوْ جماعة) انتهكوا قَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ أَوْ طهارتها عَلَى النَّحْوَ الَّذِي ذُكر فِي لا ١- ١٦.

والتحليل اللاهوتي الدَّقِيق لسِفْر اللاَّوِيِّين سوف يذكر نوعيات القَدَاسة والطهارة (مَا هُوَ مقَدَس وما هُوَ عادي بالتقابل مع مَا هُوَ نجس وما هُوَ طاهر، انظر، موضوعات لاهوتية، ١.) لخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ نفسها وللأمَّة ككُلّ. وهكَذَا أيْضًا، تنطبق الكفارة عَلَيْهِمَا معًا، والواقع أنه تم التأكيد عَلَى ذلِكَ بصفة خاصة عِنْدَ نقطة التحول فِي السِفْر (أي عِنْدَ لاويين ١٦، يَوْم الكفارة) ، وهكَذَا فإنه يعود ثانية للتركيز عَلَى الاهتمام الرَّئِيسي المتعلق بحضور الله فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي وسط الشَّعْب الإِسْرَائِيلي. ولهذا فإن الْبِنية الأدبية واللاهوتية الداخلية للسِفْر، تعرض لهذه الموضوعات الرَّئِيسية الثلاثة وهي: الكفارة، قَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وطهارتها، والقَدَاسة والطهارة القومية.

٢. لاويين ١٦ باعتباره المركز اللاهوتي والأدبي. وعَلَى الرغم مِنْ أنه مِنْ ناحية بَنِية السِفْر يُعد ص. ١٦ خاتمة للقسم الرَّئِيسي الأَوَّل مِنْ السِفْر (أي لاويين ١- ١٦، انظر أدناه)، إلاّ أنه يُعد أيْضًا المركز اللاهوتي للسِفْر ويربط الجزئين معًا. وفِي

يَوْم الكفارة كَانَ التركيز عَلَى قَدَاسة وطهارة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والشَّعب (Milgrom, 51، انظر Wright لتحليل كامل لـ "التخلص مِنْ النجاسة" فِي إسْرَائيل قَدِيمًا). وَكَانَت هناك فِي الواقع خمس تقدْمات فِي ذَلِكَ اليَوْم: ذبيحتي خَطِيَّة للتكفير بالدّم عن الخَطِيَّة وذلِكَ عن الكَاهِن وعنَ الشَّعب (١٦: ٣ و٥، وبصفة خاصة ١١- ١٩)، وذَبِيحَة الخَطِيَّة المتمثلة فِي كَبْشِ الْمُحْرَقَة والتي تُقَدَّم عن الجماعة كُلّها (بما فِي ذَلِكَ الْكَهَنَة والشَّعب ١٦: ٢٠- ٢٢)، وأخيرًا، ذبيحتا الْمُحْرَقَة عن الْكَهَنَة والشَّعب (١٦: ٢٣- ٢٤). وجَمِيع هذه الذَّبَائح قبل إنها عَلَى وجه الخصوص تُقَدَّم كفارة عن خطايا (ع. ٦ و١٠ و١١ و١٦ و١٧ و١٨ و٢٠ و٢٤ و٢٧ و٣٠ و٣٢ و٣٣ و٣٤).

طقوس الكفارة بدم ذَبِيحَة الخَطِيَّة والتي تُقَدَّم مِنْ أجل الْكَهَنَة والشَّعب تطهر وتعيد تقْديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِات مِنْ "نجاسات" الشَّعب (١٦: ١١- ١٩) لاحظ بصفة خاصة טֻמְאָה "نجاسة" مِنْ الآيتين ١٦ و١٩، انظر ٥: ٣، ٧: ٢٠- ٢١، ١٤: ١٩، ١٥: ٣ و١٩- ٢٥، و٣٠- ٣١ و١٨: ١٩، ٢٢: ٣ و٥). وطقس كَبْشِ الفداء، والَّذِي هُوَ نوعية مختلفة مِنْ ذَبِيحَة الخَطِيَّة، ولكنه بالرغم مِنْ ذلِكَ ذَبِيحَة خَطِيَّة (١٦: ٥ و٧- ١٠ و٢٠- ٢٢، ← #٤١٠٥؛ تَكْفِير) يصنع أيْضًا نوعًا مِنْ الكفارة (ع. ١٠). غير أن الكفارة فِي هذه الحالة سهلت إزالة كُلّ "نجاسات" شَعْب "الأمَّة" جَمِيعًا بل إرسالها بعيدًا عن خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والأمَّة عَلَى رأس الكبش إِلَى البَرِّيَّة (١٦: ٢٠- ٢٢، انظر بصفة خاصة ع. ٢١- ٢٢، وكلْمة עָוֹן، ذنب، والتي تُترجم أحيانًا إِلَى شر، إثم، أوْ عقوبة فِي ٥: ١، ١٧؛ ٧: ١٨؛ ١٠: ١٧ولا سيما ١٧: ١٦؛ ١٨: ٢٥؛ ١٩: ٨؛ ٢٠: ١٧، ١٩؛ ٢٢: ١٦؛ ٢٦: ٣٩- ٤٣).

وهكَذَا، فإن طقوس ذَبِيحَة الخَطِيَّة يَوْم الكفارة كَانَت تطهر ليس خَيْمَةِ الاجْتِمَاع فقط (لا ١٦: ٣٢- ٣٣، حيث تشير إِلَى طقوس الدَّم فِي ١٦: ١١- ١٩) ولكنها كَانَت تطهر الشَّعب كُلّه (١٦: ٢٩- ٣١، حيث تشير إِلَى طقس كَبْش الفداء فِي ١٦: ٢٠- ٢٢).

٣. اللاَّوِيِّين ١- ٧ والتقْدمات. قَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، وقواعد، الطهارة المشار إليها فِي لا ١- ٦ تنقسم إِلَى قسمين فرعيين أساسيين، الأصحاحات ١- ٧، والأصحاحات ٨- ١٦. وهذا القسم الفرعي الأخير يصف المناسبات الَّتِي كَانَت تُقَدَّم فِيها الذَّبَائح الَّتِي وُصِفت فِي القسم الفرعي الأوَّل. وعَلَى ذلِكَ، فإن الأصحاحات ١- ٧ تتكون مِنْ قواعد مفصلة للإجراءات الرَّئِيسية الخاصة بالذَّبَائح (انظر الملحظات العامة فِي -Wenham, 25 29; Hartley, lxvii-lxxii; Milgrom, 49-51- التقْدمات والذَّبَائح: لاهوتي، بملاحظات تفصيلية أكثر ← (مُحْرَقَة #٦٥٩٢ עֹלָה [١: ٣- ١٧ مع ٦: ٨- ١٣ (١- ٦) و٧: ٨]، عطية מִנְחָה تقدْمة #٤٩٦٦ [٢: ١- ١٦ مع ٦: ١٤- ٢٣ (٧- ١٦) و٧: ٩- ١٠]، (ذَبِيحَة سلام #٨٩٦٨ שֶׁלֶם [٣: ١- ١٧ و٧: ١١- ٣٤]) ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣ חַטָּאת [٤: ١- ٥: ١٣ و٦: ٢٤- ٣٠ (١٧- ٢٣)]، ذَبِيحَة إثم # ٨٧١ אָשָׁם [٥: ١٤- ٦: ٧ (٥: ١٤- ٢٦)، و٧: ١- ٧]). وما جاء فِي لا ١: ١- أ يعود ويربط هذه القواعد الخاصة بالذَّبَائح والمذكورة فِي ص. ١- ٧- بموضوع بناء خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وعملها والسابق ذكره فِي خُرُوج ٤٠: "ودعا الرَّبّ مُوسَى وكُلّمه مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاع" (لا ١: ١أ). وحضور الرَّبّ ليس هُوَ فقط موضع الاهتمام اللاَّهوتي الرَّئيسي لسِفْر اللاَّوِيِّين، بل يشمل هذا الاهتمام أيْضًا القوة المحفزة والسبب الَّذِي دعا لكتابة السِفْر.

والمؤشرات النبوية فِي لا ١- ٧ تُعد عاملاً مساعدًا. فما جاء فِي لا ٧: ٣٥- ٣٦ هُوَ الخاتِمة الخاصة بالواجبات والالتزام الملقاه عَلَى عاتق الْكَهَنَة والتي أشير إليها فِي ٦: ٨- ٧: ٣٤ [٦: ١- ٧: ٣٤]، ٧: ٣٧: - ٣٨ تختم هذا القسم كُلّه، والَّذِي يمتد مِنْ ١: ١ إِلَى ٧: ٣٨. وهذا ادى إِلَى قسمين رئسيين فرعيين فِي هذه الأَصحاحات. ص. ١- ٧ تتضمن أوْصاف الطقوس السابق ذكرها فِي ١: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦] (انظر ذكر عَالِيه)، والقواعد والتعليمات الخاصة بتوزيع أجزاء الذَّبَائح عَلَى الْكَهَنَة والشَّعب فِي ٦: ٨ [٦: ١] - ٧: ٣٤. كما قُسمت هذه مرَّة ثانية لقَدْ قُدم مُوسَى ٤ مرات فِي لا ١: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦]، (أ) ١: ١أ "ودعا الرَّبّ مُوسَى وكلّمه مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاع". (ب) ٤: ١ "وكلّم الرَّبّ مُوسَى"، (جـ) ٥: ١٤ "وكلّم الرَّبّ مُوسَى". (د) ٦: ١ [٥: ٢٠]. "وكلّم الرَّبّ مُوسَى" (بالنسبة لتفاصيل البَنِية هنا، עֹלָה (ذَبِيحَة مُحْرَقَة #٦٥٩٢ חַטָּאת)، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣ אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم #٨٧١ אָשָׁם، ومقالة "الذَّبَائح والتقْدمات، القسمين ١٢- ١٣). وكُلّ مِنْ هذه المقْدمات تشكّل انفصالاً أدبيًا فِي داخل لاويين ١- ٧ بشكْل أوْ بأخر.

٤. لاويين ٨- ١٦ وخَيْمَةِ الاجْتِمَاع. عَلَى ضوء الإشارة إِلَى ذَبِيحَة الملْء فِي ٧: ٣٧، يبدو أن لا ١- ٧ وُضع فِي مستهل السِفْر وعَلَى الأقل جزئيًا كخلفية لابد منها للقصص الخاصة برسامة الْكَهَنَة وتدشين خَيْمَةِ الاجْتِمَاع فِي لا ٨ و٩. أمَّا لا ٨: ١- ٢ فيستهل هذا القسم مِنْ السِفْر بأمر الرَّبّ إِلَى مُوسَى، بتقْديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والْكَهَنَة. أمَّا لاويين ٩ فهو افتتاح خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، والَّذِي انتهى بنزول نَار مِنْ عِنْدَ الرَّبّ أحرقت الذَّبَائح (٩: ٢٢- ٢٤)، كما أحرقت نَادَاب وأبيهُو (١٠: ١- ٢)، انظر "سياق تاريخي"، الَّذِي ذُكر سابقًا). ولاويين ١٦، يعود ثانية إِلَى حادث نَادَاب وأبيهُو وع. ١- ٢) كأساسا للتشريع الخاص بيَوْم الكفارة السنوي، والَّذِي كَانَ الغرض منه تطهير وتقْديس وافتتاح خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والْكَهَنَة والشَّعب للسنة التالية.

وإنه لمن المهم بصفة خاصة أن تعرف العلاقة بين الافتتاح الأصلي لخَيْمَةِ الاجْتِمَاع فِي لا ٩، ونظام التجديد السنوي لخَيْمَةِ الاجْتِمَاع فِي يَوْم الكفارة فِي ص. ١٦. ذلِكَ أن هناك اختلافات هاما بينَ هذين الأصحاحين (مثل؛ كَبْش الفداء فِي ص. ١٦، ولكن ليس فِي ص. ٩، وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، ذَبَائح السَّلاَمَة فِي ص. ٩، ولكن ليس فِي ص. ١٦)، غير أنه مِنْ الواضح أن التركيز فِي الحالتَين كلْتيهما كَانَ منصبًا عَلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاع نفسها، كما أنه كَانَت تُوجد ذَبَائح خَطِيَّة، وذَبَائح مُحْرَقَة لكُلّ مِنْ الْكَهَنَة والشَّعب قا؛ ٩: ٧- ١٧ مع ١٦: ٥- ١٩، ٢٤). وإجراءات الرسامة فِي ص. ٨ كَانَت تُعد الْكَهَنَة لعملهم فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع نيابة عن الشَّعب كُلّه فِي ص. ٩- ١٦.

وليس بوسعنا تناول التفاصيل هنا (← الطَّاهِر، والنَّجِس). أن لا ١١- ١٥ يمثل فجوة بالنسبة لتقْدم إطار قصة الأصحاحات ٨- ١٦. وهذا الجزء فِي حد ذاته يُعد وحدة متماسكة مِنْ

التعليمات الَّتِي تركز وعَلَى سَبِيل الحصر تقريبًا عَلَى مشاكُلّ القَدَاسة، والطهارة، والكفارة (قا؛ ١٠: ١٠، ١٧)، وأهميتها للجماعة وبصفة خاصة لخَيْمَةِ الاجْتِمَاع الَّتِي تشهد الحضور الإلهي (١٥: ٣١ "فتعزلان بَنِي إِسْرَائِيل عن نجاستهم لئلا يموتوا فِي نجاستهم بتنجيسهم مَسْكَنِ الَّذِي فِي وسطهم"). وهذه الموضوعات الثلاثة: القَدَاسة، الطهارة، الكفارة - هي النوعيات اللاهوتية الجوهرية فِي سِفْر اللاَّوِيِّين (انظر البِنْيَة الأدبية، ٤.٤؛ "موضوعات لاهوتية").

كَانَ مِنْ الشائع بالنسبة للناس فِي ش. أ. ق أن يكافحوا الخوف مِنْ قوى خارقة شريرة غير مرئية (مثل؛ السحر، العفاريت، .....، الخ) والتي قَدْ تهاجمهم فِي صورة أمراض، أوْ نكبات أخرى فِي الحَيَاة، ولا سيما إذا انتهك الشخص نوعًا مَا مِنْ المحظورات. وبعض المفكرين يوافقون عَلَى أن مثل هذه الاهتمامات كَانَت تشكُلّ أيْضًا أمرًا أساسيًا بالنسبة للنظام الطقسي فس إِسْرَائِيل فِي ع. ق. وعَلَى الرغم مِنْ أنَّهَا حقيقة أنه قَدْ يَكُونُ الشَّعْب قَدْ تأثر بالمفاهيم الخاصة بالسحر فِي الأمور المتعلقة بسياقهم التاريخي (انظر مثل؛ -Levine, 1974, 63 91, esp. 77-78 لموجز مناسب لوجهة النظر هذه)، وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن ع. ق نفسه لا يعطى أيَّة مصداقية لهذه المخاوف. وبدلاً مِنْ ذلِك، فإن الخطر الحقيقي الوحيد يتمثل فِي أن شَعْب إِسْرَائِيل قَدْ يدنس مَسْكَن الله، ولِذلِك فقَدْ يتحول الله نفسه ضدهم (مثل؛ ١٠: ١- ٢) أوْ يترك المَسْكَن تمامًا (مثل؛ حز ٨- ١١، انظر Milgrom, 42-44, 47، لوجهة النظر هذه المضادة للسحر فِي النظام اللاوي). لا ١٥: ٣١ يؤكد هذا الموضوع.

والتركيز عَلَى الطهارة والنجاسة البدنية أزعج كثيرين مِنْ قراء ع. ق. وكما سبق ولا حظنا، أنه مِنْ المهم معرفة أنه، فِي ع. ق، جعل الله نفسه حاضرًا بشكُلّ مرئي، بل وقَدْ تقول بشكُل مادي مع إِسْرَائِيل، وذلِك بسكناه فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع فِي هيئة سَحَابَة المجد (انظر عَاليه، وبصفة خاصة مناقشة خر ٤٠: ٣٤- ٣٨؛ لا ٩: ٢٢- ٢٤؛ ١٦: ١- ٢؛ عد ٩: ١٥- ٢٣). وهذا المكَان الخاص بحضور مادي مرئي كَانَ وبشكُلّ محدد موضع تركيز وجهة النظر الكهنوتية والفكر اللاهوتي والَّذِي يتّسم به عَلَى وجه الخصوص سِفْر اللاَّوِيِّين. ونواميس الطهارة البدنية تتناغم مع الحضور المادي لِلرَّبّ فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع.

وعَلَى مستوى التقْدمات والذَبَائِح، عَلَى أساس مَا جاء فِي عب ٩: ١٣ "لأَنَّهُ إِنْ كَانَ دَمُ ثِيرَانٍ وَتُيُوسٍ وَرَمَادُ عِجْلَةٍ مَرْشُوشٌ عَلَى الْمُنَجَّسِينَ، يُقَدِّسُ إِلَى طَهَارَةِ الْجَسَدِ"، (حرفيًا لتطهير الجسد). وبشكُل مبسط، كَانَت ذَبَائِح ع. ق تطهر عَلَى مستوى الجسد المادي للإِسْرَائيليين قَدِيمًا، وهذا يتناغم مع الحضور المرئي (أي المادي) لله فِي وسطهم (خَيْمَةِ الإِجْتِمَاع). وتقول ع. التالية: "فَكَمْ بِالْحَرِيِّ يَكُونُ دَمُ الْمَسِيحِ، الَّذِي بِرُوحٍ أَزَلِيٍّ قَدَّمَ نَفْسَهُ للهِ بِلاَ عَيْبٍ، يُطَهِّرُ ضَمَائِرَكُمْ مِنْ أَعْمَال مَيِّتَةٍ لِتَخْدِمُوا اللهَ الْحَيَّ!" (٩: ١٤). فذَبِيحَة المسيح تطهر الضمير، وهذا يماثل حضور الروح القُدُس فِي وسطنا روحيًا (انظر التفاصيل فِي ← "الطاهِر والنَّجِس"، القسم ٢، ←"التقْدمات والذَبَائِح: لاهوت، الأقسام ١٤- ١٦).

والواقع أن قَدَاسة الشَّعْب هي الَّتِي كَانَت موضع اهتمام الرَّبّ الرَئِيسي عِنْدَما وضع شرائع الطَّاهِر والنَّجِس بالنسبة للحيوانات (انظر Budd لوجهة نظر موجزة بالنسبَة لهذا الموضوع، وانظر Houston لدراسة حديثة وشافية). وهنا نجد أوَّل ذكر كتابي للشعار: "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ" (لا ١١: ٤٤- ٤٥). وقَدْ بدأت القَدَاسة فِي إِسْرَائِيل بتقْدِيس خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والكَهَنَة (انظر بصفة خاصة ٨: ١٠- ١٥، ٣٠؛ ١٠: ٣، ١٢- ١٣، ١٧- ١٨؛ ١٦: ١٩، ٢٤)، غير أن الأمر امتدّ ليشمل الشَّعْب كُلّه، بل والأمَّة بجملتها، والتي هي موضع الاهتمام الأوَّل لما يُطلق عليه "شَرِيعَة القَدَاسة" (ص. ١٧- ٢٧، انظر خاصة الرابطة بين ١١: ٤٤- ٤٥؛ ٢٠: ٢٢- ٢٦؛ والقسم الثاني). المفهوم الكهنوتي للأشياء يخص الخليقة كُلّها، وعلاقتها بإِسْرَائِيل كأمَّة يسكن الرَّبّ فِي وسطها (Gorman). وفِي الأمَّة كمكَانَ لحضور الله فِيه، كَانَت موضع قَدَاسة اعتدت إليها بشكُل تدريجي مِنْ قَدْس الأقْدَاس فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع حَتَّى وصلت الجماعة خارج مجمع الخَيْمَة (Jenson)، وقَدْ تَضمن هذا ليس البعد المكَاني فقط بل والبعد الشخصي أيْضًا (مِنْ الكَهَنَة إِلَى اللاَّوِيِّين إِلَى الشَّعْب)، والبعد الذَبَائِحي (مِنْ الذَبَائِح الْمُقَدَّسَة إِلَى قَدْس اقْدَاس الذَبَائِح)، والبعد الزمني (مِنْ السبت الأسبوعي إِلَى العيد السنوي للأَيَّام المُقَدَّسَة).

٥. اللاَّوِيِّين ١٧- ٢٧ والقَدَاسة والطهارة القومية. ختام لاويين ١٦ فِي ع. ٣٤، وإعادة تقْدِيم مُوسَى ثانية فِي ١٧: ٧، تشيران إِلَى نسخة بَنِيوية أخرى، ولكنها هذه المرَّة نسخة كبيرة. فالتطور البِنْيوي والموضوعي للأصحاحات ١٧- ٢٦ (وَهُوَ ثاني أكبر أقسام السِفْر، ويُسمي "شَرِيعَة القَدَاسة" منذ أطلق عليها ذلِك Klostermann ذلِك فِي أوْاخر القرن التاسع عشر، "شَرِيعَة القَدَاسة"، ورمز لها بالاختصار H) تحديده أكثر صعوبة مَما كَانَ عليه الأمر بالنسبة للأصحاحات ١- ١٦(ص. ٢٧ يُعد مُلحقًا). وهذه العلاقة الأدبية واللاهوتية بين هذين القسمين معقَدْة أيْضًا (انظر الملخص الموجز للنقاد فِيما يختص بالأصحاحات ١٧- ٢٦ فِي Knohl, 1995, 1-6، والعرض فِي القسم الَّذِي تحت عنوان← تقْدمات وذَبَائِح: لاهوت، القسمان ١٠- ١١، والفقرات القليلة التالية هنا).

ذكر فلهاوزين Wellhausen بوضوح: "مِنْ المعروف جَيِّدًا أن مجموعة الشَّرائع الَّتِي وردت فِي ١٧- ٢٦ مِنْ سِفْر اللاَّوِيِّين، والتي قام بتنقيحها كاتب كهنوتي ودمجها فِي المخطوطة، كَانَت فِي الأصل مجموعة مستقلة تمثل الانتقال مِنْ سِفْر التَّثْنِيَة إِلَى القانون الكهنوتي، وأحيانًا ينجذبمن أحدهما، وفِي أحيان أخرى إِلَى الثانية (Wellhausen, 86 n. 1). وعلاوة عَلَى ذلِك، فحقيقة أن الطبعة الأخيرة مِنْ "شَرِيعَة القَدَاسة" نبعت مِنْ المصدر الكهنوتية، فهذا أمر معروف عَلَى نطاق واسع (ibid., 379)، "وكَانَ مِنْ شأن نقَدْ لا ١٧ أن أدَّى إِلَى نتيجة مفادها أن مجموعة مِنْ النواميس برزت أثناء فترة السَبْي أدمجت فِي المخطوطة الكهنوتية، وهناك أضيفت عليها حَيَاة جديدة" (ibid., 384). وهكَذَا، وعَلَى أساس مَا ذكره Wellhausen "القوانين الخاصة بالقَدَاسة فِي سِفْر اللاَّوِيِّين تشكُلّ مرحلة وسيطة بين المصادر اليهوية، والإيلوهيمية، والمصدر التثنوي والمصدر الكهنوتي، بذا مَا زال يحتوي عَلَى بعض من روح العبادة الطقسية الشعْبِية، لكنه يظهر أيْضًا علامات مِنْ مفاهيم المصدر الكهنوتي الَّذِي

كَانَ له أن يصل إِلَى تعزيزه الكامل للإبداع الكهنوتي" (Knohl, 1995, 4).

وَكَانَ رائجًا عَلَى غرار نظرية فلهاوزين المتعلقة بالمصدرين الكهنوتي و"شَرِيعَة القَدَاسة"، وذلِك فِي أوْساط النقاد فِي نِهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، فقَدْ كَانَ هناك الَّذِينَ لاحظوا أن عناصر جوهرية عَلَى الأقل مِنْ الطقوس المتعلقة بالمصدر الكهنوتي كَانَت معروفة مِنْ قبل فِي ش. أ. ق. فِي الألفية الثانية ق. م (قا؛ Weinfeld). وهناك مفكرون معينون استخدموا هذه المعلومات لدعم تاريخ مبكر (وبمعنى آخر، مَا قبل السَبْي) للكهنوتي، وهذا بدوره، أثار مشاكل كبرى بالنسبة لتاريخ شَرِيعَة القداسة، فِي فترة السَبْي، أوْ فترة مبكرة مَا بعد السَبْي وأوْلَويته التاريخية عَلَى المصدر الكهنوتي. ومن هؤلاء المفكرين كَانَ هناك ميلان أوْ اقتراحان عامان، بالنسبة للمصدر الكهنوتي (قا؛ Knohl, 1995, 4-6). وهناك مجموعة مِنْ المفكرين عاملت شَرِيعَة القَدَاسة عَلَى أنه بالضرورة جزء مِنْ المصدر الكهنوتي، وليس مصدرًا مميزًا فِي حد ذاته. وجَادَل آخرون أن المصدرين الكهنوتي، والقوانين الخاصة بالقَدَاسة، كَانَ كُلِ منهما مصدرًا متنقلاً، وتمت كتابة كُلّ منهما بمعرفة الكَهَنَة الَّذِينَ كَانَوا يشكِّلون نخبة اجْتِمَاعية لها صلة ضعيفة، أوْ تأثير عَلَى عامة الشَّعْب.

ومنذ فترة قريبة جدًّا، اقترح "نوهل" حلاً آخر. فقَدْ اعتبر أن كُلًا مِنْ "شَرِيعَة القَدَاسة" و المصدر الكهنوتي مصدرًا كهنوتيًا منفصلاً، وضعت كُلّ مصدر منها مدرسة كهنوتية منفصلة، ومدرسة المصدر (PT) الَّتِي أنتجت الشَّرِيعَة الكهنوتية (HS)، والمدرسة H هي الَّتِي أنتجت مخطوطة "شَرِيعَة القَدَاسة". عَلَى أية حال، يعكس نظام التركيب، ويقترح بأن "شَرِيعَة القَدَاسة H" مسئولة عن التحرير النهائي والشكل الَّذِي ظهرت به الأسفار الخمسة. أمَّا مِنْ ناحية فكرهما اللاهوتي: "تركز فلسفة الشَّرِيعَة الكهنوتية عَلَى آراء الكَهَنَة فِيما يختص بالإيمان والطقوس، وعَلَى تفضيلهما عَلَى معتقَدات وطقوس الجماهير، فِي حين أن (HS) تحاول دمج العناصر الكهنوتية والطقسية للإيمان بالتقاليد والعادات الشَّعْبية (ibid., 6-7). وهكَذَا، فإنه ينتهي إِلَى التفريق بين وجهة النظر الكهنوتية الصارمة فِي لا ١- ٦ (مثل؛ التشريع الكهنوتي)، ووجهة النظر الموحدة الَّتِي تطغى عليها بالأكثر السمة الاجْتِمَاعية والمذكورة فِي لا ١٧- ٢٦ (مثل؛ مصدر قانون القَدَاسة HS).

ويواصل "نوهل" مجَادَلاً "ميلجروم" بقوله إن التشَّريع الكهنوتي (PT) يدرك أن هناك انفصالاً تَامًّا بين النواحي الأخلاقية والنواحي المتعلقة بالعبادة"، والحقيقة أنه يؤكد عَلَى أن النظام القانوني الَّذِي انتشر عَلَى أيَّام مُوسَى لا يتضمن أمرًا وَاحِدًا يقصر اهتمامه عَلَى المحافظة عَلَى النواحي الأخلاقية والعدل الاجْتِمَاعي" (ibid., 226). وقَدْ انتهى إِلَى أن وجهة النظر النبوية تشدد عَلَى الناحية الأخلاقية وعَلَى العدل الاجْتِمَاعي، وذلِك عَلَى العكس مِنْ الشَّرِيعَة الكهنوتية الَّتِي تؤكد عَلَى الأمر الخاص بالعبادة مع استبعاد النواحي الأخلاقية والأدبية للأنبيَاء. ومع ظهور المدرسة الكهنوتية فِي وقت لاحق وهي "مصدر قانون القَدَاسة"، هنا فقط وجدنا تفسيرًا للنواحي الأخلاقية وتلك المتعلقة بالعبادة (ibid., 229-30).

هذا ليس هُوَ المكَان المناسب لتلخيص، وتحليل، ونقد، موقف "نوهل" بكُلّ تفاصيله. وعَلَى وجه العموم، فإن مَا لدينا مِنْ الانتقال مِنْ لا ١- ٦ إِلَى لا ١٧- ٢٧ ليس كثيرًا موضوع تغيير فِي الموضوع بقَدْر مَا هُوَ تغيير فِي وجهة النظر (بخصوص علاقة ص. ٢٧ بـ ص. ٢٧- ٢٦، انظر القسم التالي). أمَّا ص. ١٧- ٢٧ فتقَدِّم نظرة أخرى عَلَى الإجراءات الخاصة بالعبادة مِنْ وجهة النظر الأرحب الخاصة بالجماعة والأمَّة ككُلّ. وبرغم ذلِك، فإن وجهات النظر المتباينة هذه، ليست متناقضة مِنْ الناحية اللاهوتية، بل إنَّهَا تكمل بعضها بعضًا. وفضلاً عن ذلِك، فإنها ليست فِي حاجة إِلَى أن تكون فِي ترتيب تاريخي، لكنها تستطيع أن تبقى وتزدهر فِي الواقع جنبًا إِلَى جنب فِي عصر واحد. وكَانَ مِنْ الطبيعي بالنسبة للكَهَنَة أن ينظروا إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاع مِنْ الداخل للخارج، غير أنه بغية أن يربطوا بين خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والشَّعْب فإنهم سيحتاجون أيْضًا إِلَى القَدْرة عَلَى رؤيتها مِنْ الخارج للداخل، وهذه لابد وأنَّهَا كَانَت وجهة النظر الطبيعية لعامة الناس. وهذا بالضرورة، هُوَ الفرق بين لا ١- ٦، لا ١٧- ٢٧، عَلَى التوالي. وكما يقول ميلجروم، بالرغم مِنْ وجود اختلافات واضحة بين المصدر الكهنوتي، و"شَرِيعَة القَدَاسة H" (Milgrom, 48-49)، فعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن هذين المصدرين يشكِّلان عَلَى وجه العموم كيانًا وَاحِدًا: أي المصدر الكهنوتي و"شَرِيعَة القَدَاسة H" يوضح ويطور مَا يُعد أوْليًا بل ومستترًا فِي المصدر الكهنوتي. (ibid. ، 42).

وعَلَى سَبْيل المثال، فإنه بالرغم مِنْ أن لا ١٧- ٢٧ مازالت تشير إِلَى الذَبَائح المُقَدَّسَة إلاّ أنه يُنظر إليها هنا مِنْ منظور الكيفية الَّتِي يتعامل بها الكَهَنَة، وعائلاتهم وبَقِيَّة شَعْب إِسْرَائِيل مع التقَدْمات فِي الأعياد والجماعية (ص. ٢٢)، أوْ العلاقة بين ذاك الَّذِي تم تكريسه وأصبح مُقَدَّسًا والمجتمع بصفة عامة (ص. ٢٧). وعَلَى غرار ذلِك، فإن هذا القسم مِنْ السِفْر مازال يشير إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، لكنه يفعل ذلِك مِنْ المنظور الأوْسع نطاقًا مِنْ ناحية التأثير الناجم عن توقير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع الَّتِي تمثل حضور الله - عَلَى الأمَّة بأسرها سواء كَانَت تسافر عبر البَرِّيَّة (ص. ١٧) أوْ بعد الاستقرار فِي أرْض الميعاد (انظر بصفة خاصة ١٩: ٣٠؛ ٢٠: ٣؛ ٢٦: ٢).

٦. القَدَاسة والطهارة القومية وعلاقتهما بالعبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (لا ١٧). وفيما يتعلق ببَنِية السِفْر، نجد أن لا ١٧ يثير الجدَال، لارتباطه القوى بما جاء فِي لا ١- ١٦ و١٨- ٢٧. فمن ناحية، وعَلَى غرار ص. ٢٧، لَمْ يستخدم الصيغ القياسية الَّتِي تتسم بها مجموعة شرائع القَدَاسة، ص. ١٨- ٢٦ (انظر "موضوعات لاهوتية" البند ٣). كذلِك يهتم ص. ١٧ بالعلاقة بين خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والشَّعْب أثناء ترحالهم فِي البَرِّيَّة، فِي حين أن ص. ١٨- ٢٧ تنقل التركيز إِلَى احتلال الأرْض. وتوحى هذه الملامح بأن ص. ١٧ يجب أن يعالج بشكْل منفصل عن ص. ١٨- ٢٧.

ومن ناحية أخرى، فإن صيغة المطاوعة فِي ٢١: ٢٤ ("فَكَلَّمَ مُوسَى هَارُونَ وَبَنِيهِ وَكُلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ") يبدو أنَّهَا تختتم قسمًا فرعيًا سبق تقَدْيمه بنفس مفردات اللغة هذه فِي ١٧: ٢ "كَلِّمْ

هَارُونَ وَبَنِيهِ وَجَمِيعِ بَنِي إِسْرَائِيلَ"). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الهدف الأساسي مِنَ التعليمات الواردة فِي ص. ١٧، هُوَ تدعيم أحد الاهتمامت الرئيسية لمجموعة شرائع القَدَاسة: وَهُوَ: عبادة الرَّبّ وحده دون سواه. وبطلبه ذبح كلّ الحيوانات الداجنة الَّتِي تذبح كطعام بأن يُؤتى بها إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وتقديمها كذَبَائِح سلامة لِلرَّبِّ (ع. ٥)، بهذا يَكونُ ص. ١٧ قَدْ أزال كلّ فرصة للاشتراك. فِيما يُطلق عليه البغاء "الروحي" (ع. ٧)، وعَلَى الأقل فِيما كَانُوا فِي طريقهم إِلَى أَرْض الميعاد. ونفس هذا التعبير استُخدم فِي شَرِيعَة القَدَاسة ذاتها (فِي ص. ١٨- ٢٦) بالنسبة لعبادة مُولَك، واللجوء إِلَى الجان والتوابع، الأمر الَّذِي يصبح خطرًا عَظِيمًا ولا سيما بعد أن استولوا عَلَى أَرْض كَنْعَان، حيث كَانَتْ هذه الممارسات شائعة هناك (٢٠: ٥- ٤؛ قا؛ ١٨: ٢١؛ ١٩: ٣١؛ ٢٠: ٢٧).

والأمر اللافت عَلَى وجه الخصوص، هُوَ أنه بالرغم مِنْ أن لا ١- ١٦ يؤكد عَلَى أن إِسْرَائِيل لا يجب أن تعبد إلاّ الرَّبّ وحده فإن أوّل تحريم صريح ضد عبادة الأوْثان فِي سِفْر اللاَّوِيِّين هُوَ ذاك الَّذِي ورد فِي ٢٦: ١ "لاَ تَصْنَعُوا لَكُمْ أَوْثَانًا..." وفِي ص. ١٧- ٢٧ الوفاء للعبادة عَلَى المستوى القومي، لَمْ يُفترض، بل عِوَضًا عن ذلِكَ، تم تقنينه والتأكيد عليه. وهذا جزء مِنَ المنظور القومي الأوْسع لشَرِيعَة القَدَاسة، حيث إنها تتعلق بحضور الرَّبّ فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي وسط الشَّعْب.

٧. القَدَاسة والطهارة القومية فِي الأَرْض (لا ١٨- ٢٠). ولَقَدْ استمر التأكيد القومي حَتَّى لا ١٨- ٢٠، والَّذِي جاء كوحدة بذاتها بالتشابه بين المقدّمة فِي ١٨: ١- ٢٥ والخاتمة فِي ٢٠: ٢٢- ٢٦. فِي ١٨: ٢- ٣ طلب الرَّبّ مِنْ مُوسَى أن يكلم بَنِي إِسْرَائِيل ويقول لهم عَلَى لسانه: "كَلِّمْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ. مِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ مِصْرَ الَّتِي سَكَنْتُمْ فِيهَا لاَ تَعْمَلُوا، وَمِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ كَنْعَانَ الَّتِي أَنَا آتٍ بِكُمْ إِلَيْهَا لاَ تَعْمَلُوا، وَحَسَبَ فَرَائِضِهِمْ لاَ تَسْلُكُوا". أمَّا لا ٢٠: ٢٣- ٢٦ فتُختتم باتجاه مماثل: "وَلاَ تَسْلُكُونَ فِي رُسُومِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ أَنَا طَارِدُهُمْ مِنْ أَمَامِكُمْ. لأَنَّهُمْ قَدْ فَعَلُوا كُلَّ هذِهِ، فَكَرِهْتُهُمْ ... أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمُ الَّذِي مَيَّزَكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ ... وَتَكُونُونَ لِي قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ أَنَا الرَّبُّ، وَقَدْ مَيَّزْتُكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ لِتَكُونُوا لِي" (تذكر هنا ملاحظاتناالسابقة عَلَى شَرِيعَة الطَّاهِرِ والنَّجِسِ مِنَ الحيوانات فِي ع. ٢٥).

وهكَذَا، تنصح لا ١٨- ٢٠ الأمَّة الإِسْرَائِيلية بأن تتمسك بمعايير القَدَاسة والطهارة الَّتِي ستميزهم عن بَقِيَّة الأمَمِ الَّذِينَ كَانَ أَوْ سيكون لهم اتصال بها، بما فِي ذلِكَ المِصْرِيون والكَنْعَانِيُّون. أمَّا لا ١٨: ٤- ٥؛ ٢٠: ٢٢- ٢٤ فتشير إِلَى الفرائض والأحْكَام الَّتِي لو اتّبعوها فإنها ستميزهم عن الأمَم الأخرى. وخطر تنجيس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (٢٠: ٣، قا؛ ١٥: ٣١) فِي هذا القسم، امتدّ ليشمل خطر تَنجيس الأَرْض (١٨: ٢٤- ٣٠)، وخطر تدنيس اسم الرَّبّ عن طريق الحلف باسمه كذبًا (١٩: ١٢)، بل امتد ليشمل تدنيس المرء لابنته "بِتَعْرِيضِهَا لِلزِّنَى" (١٩: ٢٩).

وللوهلة الأوْلَى تبدو لا ٢٠: ٢٧ وكأنَّهَا ليست فِي مكَانهَا، غير أنه عِنْدَ الفحص الدَّقِيق، يمكن ملاحظة أنَّهَا تساعد عَلَى إيجَادَ مظروف حول القضايا القانونية الواردة فِي ٢٠: ٩- ٢١ (انظر ٢٠: ٦- ٨، ٢٠: ٢٢- ٢٧ كبداية ونهاية لكلّ قسم).

وهذه الفقرات نفسها الَّتِي تعمل بمثابة إطر، تم ترتيبها بشكلّ متصالب بصريًا chiastically، تحريم ضد الجان والتوابع (ع. ٦ و٢٧)، بشكلّ مختلف لصيغة القَدَاسة (ع. ٧ و٢٥- ٢٦)، والإشارات إِلَى الفرائض (والأحْكَام ع. ٨ و٢٢- ٢٤). وفِي حين أنه مِنْ نَاحية البَنِية فإن هذا الفقرات الَّتِي تشكلّ إطارًا تغلف الشّرائع الواردة فِي ٢٠: ٩- ٢١، إلاّ أنَّهَا مِنَ الناحية اللاهوتية تؤكد ثانية أهمية القَدَاسة عَلَى المستوى القومي. ومن المحتمل أنه يجب عَلَى المرء إضافة ٢٠: ١- ٥ إِلَى التقاطع وإستخدامها للربط بين ص. ٢٠، و ص. ٢١ و٢٢، حيث يعود التركيز لينتقل مرَّة أخرى إِلَى الْمُقَدَّس نفسه (قا؛ ٢٠: ٣).

٨. قَدَاسة الْمُقَدَس القومي وطهارته فِي الأَرْض (لا ٢١- ٢٢). ويقول الرَّبّ فِي ٢٠: ٧- ٨ عَلَى لسان مُوسَى: "فَتَتَقَدَّسُونَ وَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ، لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ ... أَنَا الرَّبُّ مُقَدِّسُكُمْ". وهناك تغييرات مماثلة فِي صيغة القَدَاسة تتردد طوال ص. ٢١- ٢٢ (قا؛ خصوصًا ٢١: ٨، ١٥، ٢٣؛ ٢٢: ٩، ١٦) إِلَى أن تُختتم بإشارة أخرى إِلَى الأمَّة كُلّها كأمَّة مقدّسة، قَدسها الرَّبّ نفسه: "... فَأَتَقَدَّسُ فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ. أَنَا الرَّبُّ مُقَدِّسُكُمُ الَّذِي أَخْرَجَكُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ لِيَكُونَ لَكُمْ إِلهًا. أَنَا الرَّبُّ" (٢٢: ٣٢- ٣٣، قا؛ خر ١٩: ٦ "وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً"). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الإشارات الأخرى هنا لا تشير إِلَى قَدَاسة الأمَّة بشكلّ عام، بل بدلاً مِنْ ذلِكَ إِلَى قَدَاسة الكَهَنَة (٢١: ٨، ١٥) وأجزاء خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ المختلفة (٢١: ٢٤)، والذَبَائِح الْمُقَدَّسَة (ولعل هذه أفضل ترجمة لضمير الجمع بصيغة الغائب فِي ع. ٢٢: ٩، ١٦).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، نعود للقول بأنه مع أن التركيز هنا ينتقل ليعود ثانية إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، ومع ذلِكَ، فإن خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ نفسها يُنظر إليها مِنْ خلال اتصالها بالمجتمع والأمَّة المحيطينَ بها. فالكَاهِن أَوْ رَئِيس الكَهَنَة بوسعه أن ينجس أَوْ يدنس نفسه واسم إلهه عن طريق نوعيات مختلفة مِنَ الاتصال أَوْ الانخراط مع المجتمع (٢١: ١- ١٥). والكَاهِن الَّذِي به عيب يمكن أن يدنس الأجزاء الْمُقَدَّسَة (٢١: ١٦- ٢٣).

الكَاهِن الدنس أَوْ الشخص العادي الدنس يمكن أن يدنس الذَبَائِح الْمُقَدَّسَة (٢٢: ١- ١٦). وأخيرًا، الناس العاديون فِي الأمَّة الْمُقَدَّسَة يمكنهم أن يدنسوا اسم الرَّبّ بسوء تعاملهم مع أجزاء نوعيات ذَبَائِح السَّلاَمَة المختلفة الَّتِي تخصهم (٢٢: ١٧- ٣١). وهذا العنصر الأخير يبين أن عُنصرًا وَاحِدًا عَلَى الأقل مِنْ عناصر القَدَاسة قَدْ اخترق الحدود بين الأصحاحات ١٨- ٢٠، الأصحاحين ٢١- ٢٢، وهذا العنصر هُوَ التأكيد عَلَى قَدَاسة اسم الرَّبّ الإله الَّذِي يظهر فِي كُلّ أصحاح (١٨: ٢١؛ ١٩: ١٢؛ ٢٠: ٣؛ ٢١: ٦؛ ٢٢: ٣٢).

٩. حفظ السبت فِي الأَرْض عَلَى المستوى القومي (لا ٢٣- ٢٧). يتواصل الاهتمام باسم الله فِي القسم الفرعي التالي، حيث ينتقل التركيز الأساسي مِنَ الْمُقَدَّس إِلَى تقديس السبت فِي إِسْرَائِيل. ولا ٢٤: ١٠- ٢٣ تطرح السؤال عما يتوجب عمله إذا جدّف أحد فِي إِسْرَائِيل عَلَى "الاسم" وسَبَّ (ع. ١١، "الاسم" هنا كناية عن اسْم "الرَّبّ"). والقرار القانوني لهذه القضية (ع. ١٣- ١٦ و٢٣) يتيح الفرصة للتوسع فِي النص ليشمل تشريعاً

بخصوص القرار القضائي لقضايا أخرى تتعلق بالقتل والأذى فِي إِسْرَائِيل القَدِيمة (ع. ١٧- ٢٢، قا؛ خر ٢١: ٢٣- ٢٥).

والتوسع التشريعي هنا، بل والواقع فِي عدد مِنْ الأَحْكَام والفرائض الأخرى فِي المواضع المختلفة مِنْ شَرِيعَةِ القَدَاسة تماثل بعض أجزاء سِفر الشَّرِيعَة (خر ٢١- ٢٣). وعَلَى وجه العموم، يبدو أن هذه الأمثلة توحى بأن شَرِيعَة القَدَاسة هي الطريق الَّذِي يبين لنا نوعية الشَّرِيعَة الَّتِي نجدها فِي "سِفر العَهْد" إذا مَا نُظر إليها مِنْ منظور القَدَاسة وليس كعملية قانونية. وعَلَى أي حال، يبدو أن مُوسَى قَدْ تلقى سِفر العَهْد مِنْ الرَّبّ قبل وجود خَيْمَةِ الاجْتِمَاع. وشَرِيعَة القَدَاسة - بما كَانَت الطريقة الَّتِي يظهر الرَّبّ مِنْ خلالَها كَيْفَ يبدو كُلّ هذا مِنْ منظور حضوره الشخصي كالاله الَّذِي سكن فِي وسط خَيْمَةِ الاجْتِمَاع.

والاصطلاح "مقدّس" استُخدم بتوسع، لتشير إِلَى الأحَام والقواعد المتعلقة بالسبت فِي لا ٢٣ و٢٥. والتشريعات المتعلقة بالسبت الإسبوعي. والاحتفالات السنوية فِي ص. ٢٣، والتعليمات الخاصة بالسنة السبتية وسنة اليوبيل فِي ص. ٢٥ تختتم التشريعات الخاصة بالسبت. وفِي وسط هذا التشريع نجد لا ٢٤، الذى يؤكد حضور الرَّبّ اليَوْمي (ع. ١- ٤) والأسبوعي (ع. ٥- ٩، انظر "السبت" فِي ع. ٨) فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وعَلَى ضوء ذلِكَ، تظهر أهمية معاملة اسْم الرَّبّ (ع. ١٠- ١٦أ و٢٣) وشَعْبه (ع. ١٧- ٢٢) بالاحترام الواجب (انظر عَالِيه). والاهتمام بالسبوت - بالرغم مِنْ ذلِكَ، ليس قاصرًا عَلَى ص. ٢٣- ٢٥. ذلِكَ أنه فِي ص. ١٩ تأتي الوصية بحفظ السبت فِي الحال تقريبًا بعد صيغة القَدَاسة (ع. ٢)، وذلِكَ مباشرة بعد الوصية بأن يوقر ويهاب كُلّ واحد أمّه وأباه (ع. ٣). وفِي نفس الأصحاح ضُمّ إِلَى هذا احترام المُقَدَّس كأحد الاهتمامات الرَئِيسية للقَدَاسة فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا: "سُبُوتِي تَحْفَظُونَ، وَمَقْدِسِي تَهَابُونَ. أَنَا الرَّبُّ" (لا ١٩: ٣٠).

ومقدّمة الأصحاح الختامي لشَرِيعَة القَدَاسة تستخدم نفس الكَلمات المستخدمة فِي لا ١٩: ٣٠ لتلخيص اثنين مِنْ الاهتمامات الرَئِيسية الكبرى فِي هذا الجزء مِنْ السِفر: "سُبُوتِي تَحْفَظُونَ، وَمَقْدِسِي تَهَابُونَ. أَنَا الرَّبُّ" (٢٦: ٢). ومن وجهة نظر أدبية، وكذلِكَ مِنْ منظور تركيزه عَلَى السنة السبتية وسنة اليوبيل، ينساب ص. ٢٥ بسلاسة وبشكل مباشر إِلَى ص. ٢٦ دون أيّة انقسامات. والواقع أنه قبل نهاية ص. ٢٦ ذكر المبرر الَّذِي سيؤدي إِلَى السَبي مستقبلاً، وذلِكَ فِي إطار الحديث عن السبوت: "وَالأَرْضُ تُتْرَكُ مِنْهُمْ وَتَسْتَوْفِي سُبُوتَهَا فِي وَحْشَتِهَا مِنْهُمْ" (٢٦: ٤٣، قا؛ ع. ٣٤- ٣٩).

ويُختتم لاويين ٢٥ بحق الرَّبّ عَلَى الشَّعْب باعتبارهم عبيده لأَنَّهُ هُوَ نفسه خلصهم مِنْ العبودية فِي مِصْرَ وأنهم ينتمون إليه وحده: "هُمْ عَبِيدِي الَّذِينَ أَخْرَجْتُهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ. أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ" (ع. ٥٥ب). ويستخدم الرَّبّ موضوع الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْرَ مرّة ثانية فِي نهاية ص. ٢٦، حين يؤكد أمانته المستقبلية، والتزامه الدائم نَحْوَ الأمّة بالرغم مِنْ طبيعتهم العاصية: "بَلْ أَذْكُرُ لَهُمُ الْمِيثَاقَ مَعَ الأَوَّلِينَ الَّذِينَ أَخْرَجْتُهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ أَمَامَ أَعْيُنِ الشُّعُوبِ لأَكُونَ لَهُمْ إِلهًا. أَنَا الرَّبُّ" (٢٦: ٤٥). وذكر الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْرَ فِي كُلّ مِنْ ٢٥: ٥٥، ٢٦: ٤٥ يؤدي إِلَى صيغة شَرِيعَة القَدَاسة: "أَنَا الرَّبّ (إِلهُكُمْ)". وعَلَى ذلِكَ فإن الغرض الأساسي الَّذِي ترمي إليه ص. ١٧- ٢٦ يبدو أنه يتلخص فِي أن أُمَّة إِسْرَائِيل قَدْ خُلصت مِنْ العبودية فِي مِصْرَ لكي يصبحوا أُمَّة مقدّسة تكرس نفسها تمامًا لعبادة وخدمة الاله الحقيقي الوحيد، الَّذِي هُوَ الرَّبّ، الَّذِي كَانَ حاضرًا فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع فِي وسطهم.

وأخيرًا، عادة مَا يُنظر إِلَى ص. ٢٧ عَلَى أنه ملحق لِلسِفر (قا؛ ٢٦: ٤٦ مع ٢٧: ٣٤). وعَلَى الرغم مِنْ أنه يركز أيْضًا عَلَى موضوعات متعلقة بالقَدَاسة إلاّ أنه لا يستخدم التعبير المعياري "أَنَا الرَّبّ (إِلهُكُمْ)" وهي الصيغة الَّتِي نجدها فِي ص. ١٨- ٢٦. وعوضًا عن ذلِكَ، نجدها مجموعة مِنْ القواعد والأَحْكَام المتعلقة بتقْدِيس وفكاك النذور (٢٧: ١- ١٤)؛ والنوافل (٢٧: ١٥- ٢٥)؛ وأبكار البَهَائِم (٢٧: ٢٦- ٢٧)؛ وكُلّ مَا يُحرّم ويتم تَقْدِيسه لِلرَّبّ (٢٧: ٢٨- ٢٩)؛ والعشور (١٧: ٣٠- ٣٣). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن ذلِكَ مِنْ ناحية مَا له علاقة بالشّرائع الَّتِي ذكرت فِي ص. ١٧- ٢٦ كما أن الموجودة فِي ٦: ٨- ٧: ٣٦ تنتمي إِلَى تِلْكَ الموجودة فِي ١: ١- ٦: ٧، بمعنى أَنَّهَا تتعلق بالأشياء الَّتِي قُدمت لِلرَّبّ (قا؛ أيْضًا ٢٢: ١٧- ٢٩).

جـ. المواضيع اللاهوتية

١. المفاهيم اللاهوتية الجوهرية الثلاثية لسِفر اللاّويّين. فِي لاويين يُوضّح مُوسَى العمل الَّذِي اتّخذه الرَّبّ ضد نَادَاب وأبيهُو: "هذَا مَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ قَائِلاً: فِي الْقَرِيبِينَ مِنِّي أَتَقَدَّسُ، وَأَمَامَ جَمِيعِ الشَّعْبِ أَتَمَجَّدُ". وتوجد نوعيتان مِنْ الناس ممن ذكروا هنا: "الْقَرِيبِينَ" مِنْ الرَّبّ (أي الْكَهَنَة)، "جَمِيعِ الشَّعْبِ". وبطريقة أوْ بأخرى سيظهر الرَّبّ قَدَاسته حَتَّى يتمجد بين الشَّعْب. وفِي هذا المثال، حقق هذا الغرض بأن ضرب ابنى هَارُون الَّذِينَ لَمْ يهتما الاهتمام الواجب بمتطلبات القَدَاسة، إذ أنهما "قَرَّبَا" أَمَامَ الرَّبِّ نَارًا غَرِيبَةً لَمْ يَأْمُرْهُمَا بِهَا (١٠: ١).

ولقَدْ أكد الرَّبّ أهمية هذا الدرس حين وجّه كُلامه مباشرة إِلَى هَارُون (وليس إِلَى مُوسَى) فِي لا ١٠: ٩- ١٠، وطلب منه هُوَ وبنوه: (أ) إلاّ يشربوا "خَمْرًا وَمُسْكِرًا" عِنْدَ اقترابهم مِنْ الرَّبّ لئلا يموتوا فِي محضره (ع. ٩، لربمَا كَانَ السبب فِي ذلِكَ هُوَ أن الخمر قَدْ تشوش عقولهم وتسبب كارثة مماثلة، (ب) "وَلِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ وَبَيْنَ النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ" (ع. ١٠، قا؛ حز ٢٢: ٢٦؛ ٤٤: ٢٣)، (جـ) "وَلِتَعْلِيمِ بَنِي إِسْرَائِيلَ جَمِيعَ الْفَرَائِضِ الَّتِي كَلَّمَهُمُ الرَّبُّ بِهَا بِيَدِ مُوسَى" (ع. ١١). ولفهم جوهر الفكر اللاهوتي لسِفر اللاّويّين فهذا يتطلب فهمًا واعيًا لكُلّ ثنائي متناقض ورد فِي ع. ١٠ (مثل "الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ"، "النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ")، واللذين هما موضع الاهتمام الرَئِيسي لأَحْكَام الرَّبّ فِي هذا السياق (ع. ١١، ولموجزات مفيدة فِي هذا الشأن انظر Hartley, lvi-lxiii; Wenham, 18-25; Milgrom, 43-49). ويضيف ١٠: ١٧ عُنصرًا ضروريًا لهذا الجوهر اللاهوتي: وَهُوَ "الكفارة". وقَدْ أبرز مُوسَى هذا حين قَالَ لابنى هَارُون "مَا لَكُمَا لَمْ تَأْكُلاَ ذَبِيحَةَ الْخَطِيَّةِ فِي الْمَكَانِ الْمُقَدَّسِ؟ لأَنَّهَا قُدْسُ أَقْدَاسٍ، وَقَدْ أَعْطَاكُمَا إِيَّاهَا لِتَحْمِلاَ إِثْمَ الْجَمَاعَةِ تَكْفِيرًا عَنْهُمْ أَمَامَ الرَّبِّ".

الْمُقَدَّس مقابل الْمُحَلّل (ع. ١٠أ)، تهتم بمكَانَة الشخص، أوْ

المكَانَ، أَوْ الشيء. و"النَّجِس" مقابل "الطَّاهِر" (ع. ١٠ب) مسألة حالتهم مهما كَانَت مكانَتهم (وبمعنى آخر: المُقَدَّس مقابل المُحَلَّل). لقد كَانَ هناك ميل بين بعض الدارسين للسماح لهذه الأصناف لتصبحا معًا وتفقد تمييزهم (انظر مثل؛ الأطروحة "بأن القداسة استدعت إسْرَائِيل للنظافة.. وتطلبت القداسة طهارة" Gammie, 195 وفِي كافة أرجاء هذه الدراسة الرفيعة). إنه فِي الحقيقية، أن كُل من القداسة والنجاسة كَانَا سبقيان جزئين، بيد أن النجاسة لِيستِ نظير القداسة. وطبقًا لـ ١٠: ١٠، "المُقَدَّس" مقابل "المُحَلَّل" معاكسة لـ النَّجِس" مقابل "الطَّاهِر" (انظر المُناقشة الأشمل فِي المقالة تحت عنوان "الطَّاهِر والنَّجِس" (الفقرة ٥).

التكفِير (ع. ١٧، الكَلِمة فِي اللغة الإنجليزية مأخوذة مِنْ كَلِمة إنجليزية مهجورة هي "at-one-ment"، وهي توحي بالمصالحة والاتفاق) هُوَ محط التركيز الأساسِي لإجراءات تَقْدِيم الذَبَائِح للتعامل مع حالات انتهاك الحدود، أوْ للأنتقال بين نوعيات مَا هُوَ مقَدَس وما هُوَ مُحَلَّل، وما هُوَ طاهر وما هُوَ نجس (لمناقشة كاملة انظر، الكفارة #٤١٠٥). وفِيما يتعلق بما هُوَ مقَدَس مقابل مَا هُوَ نجس، فإن عمل الكفارة كَانَ ضروريًا لتطهير النجاسة غير العادية أوْ الشديدة (مثل؛ لا ١٢: ٦- ٨، المرأة عقب الولادة؛ ١٤: ١٨- ٢٠، الأبْرَص [المصاب بداء الجذام]؛ و١٥: ١٣- ١٥، ٢٥- ٣٠، القذف غير العادي مِنْ الأعضاء التناسلية سواء بالنسبة للذكور أوْ الآناث). وبالنسبة لما هُوَ مقَدَس مقابل مَا هُوَ مُحَلَّل، يحتاج الأمر إلَى كفارة فِي إجراءات التقْدِيس لتَقْدِيس الأشخاص، الأماكن، أوْ الأشياء لجعلها مقَدسة (مثل؛ ٨: ١٥ و٣٤، خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والكَهَنَة). وأخيرًا، الكفارة تأتِي بالمغفرة لانتهاك فرائض الرَّبّ (١٠: ١١؛ قا؛ ٤: ٢٠، ٢٦، ٣١؛ ٥: ١٠، ١٣، ١٦، ١٨؛ ٦: ٧ [٥: ٢٣]، الخ)، سواء كَانَت لها علاقة بوصايا الرَّبّ (٤: ٢، ١٣)، أوْ بشكل مُحدد، أمور تتعلق بما هُوَ مقَدَس مقابل مَا هُوَ نجس (٥: ٢- ٣) أوْ انتهاك لحدود القَدَاسة (٥: ١٥- ١٦).

هذه إذًا هي المفاهيم اللاهوتية الجوهرية الثلاثة فِي سِفْر اللاَّوِيِّين: القَدَاسة، الطهارة، التكفِير. أمَّا القواعد والأحْكَام الكثيرة والتي تكون فِي بعض الأحيان معقَدة، والمتعلقة بهذا الفكر اللاهوتي الخاص بالتقْدِيس والتطهير والكفارة فقَدْ تناولناه فِي مقالات أخرى (وبصفة خاصة טָמֵא، تنجس #٣٢٣٧؛ טָהֵר، تطهَّر #٣١٩٧؛ כָּפַר كفر #٤١٠٥؛ חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣؛ אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم #٨٧١؛ والمقالات الَّتِي تناولت الطَّاهِر والنَّجِس؛ التَقْدمات والذَبَائِح: لاهوت). والمناقشة التالية قاصِلاَة عَلَى الطريقة الَّتِي أضافت بها هذه المفاهيم والقواعد والأحْكَام المرتبطة بها مادة لاهوتية وفكرًا مُحددًا لسِفْر اللاَّوِيِّين ككُل.

٢. سبق أن لُوحظ أنه - مِنْ وُجهة النظر الأدبية، أن القواعد والأحْكَام الخاصة بذَبَائِح المُحْرَقَة، والتقدِمة، والسَّلاَمَة فِي لا ١- ٣ تشكِّل وحدة واحدة منفصلة عن القواعد والأحْكَام الخاصة بذبيحتي الخَطِيَّة، والأثم فِي ٤: ١- ٥: ١٣؛ ٥: ١٤- ٦: ٧ [٥: ٢٦]، عَلَى التوالي، والتي هي بدورها منفصلة كُلّ منها عن الأخرى (أي أن القسمين الخاصين بذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الإثْم منفصلان بتقْدِيم مُوسَى فِي ٥: ١٤، انظر "البَنِية الأدبية، رقم ٥). وأهمية أوَّل فاصل أدبي تتمثل فِي أنه يعكس الحقيقة التاريخية أنه خارج خَيْمَةِ الاجْتِمَاع تشكِّل ذَبَائِح المُحْرَقَة، وذَبَائِح السَّلاَمَة (إلَى جَانِب التَقْدمات والسَكِيب الَّتِي عادة مَا تكون معها) نظامًا مِنْ العبادة الطقسية الَّتِي يُقَدِّمها الأمناء عِنْدَ مذابح خاصة بالرَّبّ (يهوية) منتشرة فِي الأرْض (قا؛ مثل؛ تك ١٢: ٧- ٨؛ ٢٢: ٢، ٩؛ خر ٢٤: ٤- ٨؛ تث ٢٧: ٥- ٨؛ قض ٦: ٢٥- ٢٧؛ انظر الإشارارت والمناقشة فِي القسم الخاص بـ "تقْدمات وذَبَائِح": لاهوت، القسمين ٨- ٩).

وقَدْ أُدمجت هذه الذَبَائِح بالطبع فِي نظام العبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وذلكَ مِنْ نظام المَذْبَح المنعزل الَّذِي كَانَ قائمًا فِي السابق. وكعطية لله، لذَبِيحَة المُحْرَقَة المقبولة لدى الله نفس نتيجة عطايا يَعْقُوب لعِيسُو فِي تك ٣٢: ٢٠ [٢١] - جعلته ينظر برضا إلَى المتعبد (انظر כִּפֵּר، يكفر، فِي كُل مِنْ لا ١: ٤؛ تك ٣٢: ٢٠ [٢١]). أمَّا ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ فكَانَت تهتم بالأكثر بالشَّرِكة بين الرَّبّ وعابديه وبين العابدين أنفسهم. وتقْدِيم الأجزاء السمينة للرَّبّ أثناء توزيع اللحوم عَلَى الشَّعب والكَهَنَة ليأكلُوها يُعطى إحساسًا واضحًا بالشَّرِكة والوحدة، لا نجده فِي طقس ذَبِيحَة المُحْرَقَة وهاتان النوعيتان مِنْ الذَبَائِح تشكِّلان معًا- إلَى جَانِب مَا يصاحبها مِنْ تقْدِمة وسَكِيب (قا؛ لا ٢؛ عد ١٥: ١- ١٦). أساس نظام تقْدِيم الذَبَائِح والتَقْدمات فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (انظر القسم الخاص بـ "تقْدمات وذَبَائِح: لاهوت، القسمين ٣- ٤).

وبسبب نتيجة التكفِير العامة للدم (لا ١٧: ١١)، أصبح دم ذَبِيحَة المُحْرَقَة وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ مرتبطا بشكل وثيق بالتكفِير بالدَّم، والَّذِي كَانَ موضع تركيز ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الإثْم (لا ٤: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦]). وهكذا - وعَلَى سَبِيل المثال - فإنه طِبقًا لما جاء فِي خر ٢٩: ٣٣ فإن ذَبِيحَة الملء، والتي كَانَت تماثل ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ بالنسبة للكَهَنَة، كَانَ لها تأثير عمل الكفارة (انظر لا ١: ٤؛ ١٦: ٢٤ بخصوص ذَبِيحَة المُحْرَقَة؛ قا؛ עֹלָה ذَبِيحَة المُحْرَقَة #٦٥٩٢؛ שֶׁלֶם، ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ #٨٩٦٨، لمزيد مِنْ المعالجة الدَقِيقة للموضوعات الَّتِي عرضنا لها هنا).

من الطبيعي أن نظام المُقَدَّس الخاص بالذَبَائِح المتعلقة بالعبادة كَانَ يتطلب ذَبَائِح إضافية، وبصفة خاصة، ذَبَائِح الخَطِيَّة وذَبَائِح الإثْم (لا ٤: ١- ٦: ٧). والسبب الرَئِيسي لِهذه الإضافات للنظام مرده أن المُقَدَّس كَانَ أكثر مِنْ مَذْبَح، الَّذِي مِنْ خلاله يمكن للمرء أن يتقَدْم للشركة مع إله السَّمَاوَات. كَانَ له أن يَكُونُ مكَانًا لإقامة الله الدَائِمَة (أي بيت الله، أوْ خَيْمَة الله، انظر عَاليه). وبوسع المرء أن يَكُونُ له مَذْبَح وعبادة مِنْ خلال المَذْبَح بدون مقَدَس انظر מִזְבֵּחַ، مَذْبَح #٤٦٤٠)، ولكن هذا لا علاقة له بالأمور الضرورية اللازمة للحفاظ الصحيح عَلَى حضور الرَّبّ، الأمر الَّذِي هُوَ موضع التركيز الأساسي لإجراءات طقس خَيْمَةِ الاجْتِمَاع (Knohl, 152; Milgrom, 176).

وحقيقة أن الرَّبّ كَانَ يسكن بالفعل فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع أوْ الهَيْكَل كَانَت تتطلب اهتمامًا خاصًا يُوجه للحفاظ عَلَى قَدَاسة وطهارة حضوره هناك. وكما سبق وذكرنا كَانَ التمييز بين "مَا هُوَ مقَدَس وما هُوَ مُحَلَّل، وبين النَّجِس والطَّاهِر" يشكِّل أمرًا أساسيًا بالنسبة للمسئوليات الملقاة عَلَى عاتق الكَهَنَة فِي خَيْمَةِ

الاجْتِمَاع (لا ١٠: ١٠، راجع مَا سبق). والانفصال بين القسم الخاص بذَبِيحَة الخَطِيَّة (٤: ١- ٥: ١٣، يذكرنا بتقْدِيم مُوسَى مرَّة ثانية فِي ٤: ١)، والقسم الخاص بذَبِيحَة الإِثْم (٥: ١٤- ٦: ٧ [٥: ٢٦]، تذكرنا بالتقْدمة الثالثة لمُوسَى فِي ٥: ١٤) تماثل تقريبًا التركيب الثنائي فِي ١٠: ١٠.

أمَّا بالنسبة لذَبِيحَة الخَطِيَّة، لا ١٥: ٣١ تحذرنا بالقول: "فَتَعْزِلاَنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْ نَجَاسَتِهِمْ لِئَلاَّ يَمُوتُوا فِي نَجَاسَتِهِمْ بِتَنْجِيسِهِمْ مَسْكَنِيَ الَّذِي فِي وَسَطِهِمْ" يتبع لا ١٦ ذلِك مباشرة مع ذَبَائِح الخَطِيَّة المضاعفة لتطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وإعادة تقْديسها (كفر #٤١٠٥). وهكذا، فإن تكفِير دم ذَبِيحَة الخَطِيَّة كَانَ يركز بصفة أساسية عَلَى الاهتمام بتطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والمَذْبَح (أي الطهارة مقابل النجاسة)، غير أنه فِي الوقت ذاته، فإنه يمكنه أيضًا أن يقدّس/ يعيد تقْديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والمَذْبَح (أي يجعلهما مقدّسين وهذا مقابل لما هُوَ مُحَلَّل، قا؛ مثل؛ ١٦: ١٩ لهذا الجمع بين تطهير المَذْبَح وتقْديسه بدم ذَبَائِح الخَطِيَّة). وطريقة إستخدام الدَّم فِي ص. ١٦، وفِي مواضع أخرى تبين قصد التطهير بطقس الدَّم فِي حالة ذَبِيحَة الخَطِيَّة (ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣ חַטָּאת). فهو يتعامل مع الحدود بين مَا هُوَ طاهر وما هُوَ نجس.

أمَّا ذَبِيحَة الإِثْم، فهي بالرغم مِنْ ذلِكَ، تتعامل أساسًا مع الحاجة للتعامل مع مشاكل النجاسة الناجمة عن انتهاك الحدود بين مَا هُوَ مقدّس وما هُوَ مُحَلَّل، وليس بين مَا هُوَ طاهر وما هُوَ نجس (انظر لا ١٠: ١٠/ أ، وقَدْ ذُكرت عَاليه، אָשָׁם، ذَبِيحَة الإِثْم #٨٧١). والتقْدِيم الجدِيد لمُوسَى فِي ٦: ١ [٥: ٢٠] يقسم الجزء الخاص بذَبِيحَة الإِثْم إِلَى قسمين. وسبق أن عرضنا للتفاصيل فِي موضع آخر (← אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم # ٨٧١، חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣)، إلاّ أنه مِنَ الضروري بنوع خاص التأكد هنا عَلَى أن ٥: ١- ٦، ٦: ١- ٧ [٥: ٢٠: ٢٦] تربط بين هذه الموضوعات المتعلقة بتطهير الاجْتِمَاع وتقْديسها بالتكفِير عن طريق الذَبَائِح، وبين الممارسات والاهتمامات الأخلاقية والقانونية للمجتمع ككُل. فقداسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وطهارتها أمر له ارتباط وثيق بقداسة المجتمع وطهارته (انظر مناقشة ص. ١٧- ٢٧ فيما يلي).

٣. شَرِيعَة البَهَائِم الطَّاهِرة والنَّجِسة الَّتِي كَانَت تهدد بدعم "سور الفَصل العنصري" بين اليهود والأمَم عَلَى أيَّام ع. ج (انظر سِفْر اللاَّوِيِّين فِي ع. ج، حيث سنعرض له فِيمَا بعد) تقدّم فِي الواقع إحدى الروابط الأساسية بين لا ١- ١٦و ١٧- ٢٧، وتاكيداتها اللاهوتية. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢٠: ٢٥- ٢٦ "فَتُمَيِّزُونَ بَيْنَ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وَالنَّجِسَةِ، وَبَيْنَ الطُّيُورِ النَّجِسَةِ وَالطَّاهِرَةِ... مِمَّا مَيَّزْتُهُ لَكُمْ لِيَكُونَ نَجِسًا. وَتَكُونُونَ لِي قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ أَنَا الرَّبُّ، وَقَدْ مَيَّزْتُكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ لِتَكُونُوا لِي". ولا توجد شرائع واضحة تتعلق بما هُوَ طاهر وما هُوَ نجس بالنسبة للبهائم فِي ص. ١٧- ٢٠. وبدلاً مِنْ ذلِكَ، فإن ٢٠: ٢٥- ٢٦ يفترض أن ص. ١١، ويتبع ذلِكَ، الفقرة الخاصة بالبَهَائِم الطَّاهِرة والنَّجِسة، عَلَى أنَّهَا تربط معًا ص. ١- ١٦ و ص. ١٧- ٢٧ بالرغم مِنْ الانفصال والاختلافات الواضحة بينهما.

ومن وجهة نظر القَداسة، فكُلّ مِنْ لا ١١و لا ٢٠، يربط شَرِيعَة البَهَائِم الطَّاهِرة والنَّجِسة بصيغة القَداسة (مثل؛ "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ" (١١: ٤٥)، لكن الرَّبط جاء بطريقتين مختلفتين ذلِك أن لا ١١ يركز ببساطة عَلَى موضوع الاتصال المادي بالبَهَائِم النَّجِسة (١١: ٤٤- ٤٥). لكن التعبير: "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ" فِي سياق لا ٢٠، يشير إِلَى التأثير الذِي يجب أن تحققه شَرِيعَة النَّجِس والطَاهِر مِنَ البَهَائِم مِنْ ناحية عزل إسْرَائِيل "عن الأمَم" الَّتِي مِنْ حولها (انظر الاستشهاد بما جاء فِي ٢٠: ٢٥- ٢٦ عَاليه، وانظر ١٩: ٢؛ ٢١: ٨). وعزل إسْرَائِيل هذا عن الأمَم الأخرى كَانَ قصد الله مِنْ بداية وجودها القومي "لمَمْلَكَة كَهَنَة وَأُمَّة مُقَدَّسَة" (قا؛ خر ١٩: ٦).

هناك علاقة أدبية واضحة بين صيغة القَداسة الَّتِي ذُكرت للتو، وصيغة "أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ"، والتي ترد كثيرًا فِي لاويين ١٨- ٢٦ (انظر ١٨: ٢، ٤، ٥، ٦، ٢١، ٣٠؛ ١٩: ٣، ٤، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧؛ ٢٠: ٧، ٨، ٢٤؛ ٢١: ٨، ١٢، ١٥، ٢٣؛ ٢٢: ٢، ٣، ٨، ٩، ١٦، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣؛ ٢٣: ٢٢، ٤٣؛ ٢٤: ٢٢؛ ٢٥: ١٧، ٣٨، ٥٥؛ ٢٦: ١، ٢، ١٣، ٤٤، ٤٥؛ قا؛ ١١: ٤٤، ٤٥). وكِلْتا الصيغتين تبدأن بالقول: "أَنَا"، ٢٠: ٧، مثل؛ تجمع بينهما "فَتَتَقَدَّسُونَ وَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ، لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ". وفِي سياقاتها المختلفة تؤكد صيغة" أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ) أهمية عبادة الرَّبّ وطاعته وحده، لأَنَّهُ هُوَ حقًا الرَّبّ. ولا يجب أن تهتم إسْرَائِيل إلاّ بالرَّبّ باعتباره إلههم ومعطيهم الشَرِيعَة.

٤. شَرِيعَة الطهارة المتعلقة بالجنس (← الشّرائع المتعلقة بالجنس: لاهوت) وجدت اهتمامًا خاصًا فِي لا ١- ١٦ (انظر بصفة خاصة ص. ١٢ و١٥) لكن فِي تِلْكَ الحالة كَانَ الاهتمام منصبًا عَلَى تجنب النجاسة الشخصية البدنية حَتَّى لا ينجس أحدهم خَيْمَةِ الاجْتِمَاع. وص. ١٨ و٢٠ مِنْ سِفْر اللاَّوِيِّين ينظمان الزواج، والعلاقات الجنسية، وإنجاب الأطفال عَلَى مستوى آخر ووِجهة النظر القومية العريضة أدت إِلَى معرفة أن انتهاك هذه الشّرائع سيؤدي فِي النهاية إِلَى تدنيس الأَرْض (وليس خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وحدها)، الأمر الذِي تكون نتيجته أن "فَتَقْذِفُ الأَرْضُ سُكَّانَهَا" (١٨: ٢٤- ٣٠). وتضع لا ٢٠: ١٠- ٢١ التشريعات للتعامل مع الانتهاكات الجنسية المماثلة والمحرمة فِي إسْرَائِيل. وفِيما يختص بعبادة الأوْثان، فإن لاويين ١٨: ٢١؛ ٢٠: ١- ٥ تمنعهم صراحة مِنْ "الزِّنَى وَرَاءَ مُولَكَ" (٢٠: ٥). والسبب وراء التركيز عَلَى هذه النوعية مِنْ الوثنية بصفة خاصة فِي ص. ١٨ و٢٠ مردة علاقتها المباشرة بالخصوبة وإنجاب الأطفال. ولا يجب عَلَى الأمَّة أن تدنس اسم الرَّبّ (١٨: ٢١؛ ٢٠: ٣) وبذلِك تدنس المُقَدَّس الذِي فِي وسطهم (٢٠: ٣) وذلِكَ بتقْدِيم أطفالهم لمُولَك. أمَّا لا ٢٠: ٦ فتنتقل مباشرة مِنْ عبادة مُولك إِلَى شكل آخر مِنْ الزِّنَى، وَهُوَ اللجوء إِلَى الجان والتوابع.

ومما يثير الانتباه أن الشَرِيعَة الَّتِي تحرم سَبّ الأب أَوْ الأم تأتي فِي مقدّمة قائمة انتهاكات النواميس الأخلاقية فِي لا ٢٠: ٩- ٢١. ويبدأ لا ١٩ بعبارة: "تَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ الرَّبُّ إِلهُكُمْ" (١٩: ٢ب) ثم ليذكر قائمة مِنَ الفرائض والاحكام المختلفة (١٩: ٣٧) الَّتِي لها تاثير عَلَى قَداسة إسْرَائِيل وطهارتها عَلَى المستوى القومي. وأوّل وصية هي: "تَهَابُونَ كُلُّ إِنْسَانٍ

أَمَّهُ وَأَبَاهُ" (١٩: ٣أ). وفِي هذه الحالة، فإن مجموعة الشَّرائع التالية مختلفة تمامًا، ويلاحظ بصفة خاصة تكرار صيغة "أَنَا الرَّبُّ (إِلهُكُمْ)"، ولعل ذلِكَ مردة وضع كُلّ وحدة بمعزل عن جيرانها (ع. ٣، ٤، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧). وليس بمقدورنا التعامل مع كُلّ التفاصيل هنا، غير أن النتيجة المرجوة عن وضع لا ١٩ بين ص. ١٨ و٢٠ هُوَ توسع نطاق الاهتمامات بالقَدَاسة والطهارة حَتَّى إِلَى أبعد مِنْ ذلِكَ بغية أن تتضمن كُلّ مستويات العلاقات فِي إِسْرَائِيل، ولا تقتصر عَلَى الجنس والعائلة فقط. فالقَدَاسة فِي إِسْرَائِيل كَانَ مقدَرًا أن يَكُونُ لها تأثيرها فى كافة مناهي الحَيَاة، وعَلَى كُلّ شخص يعيش هناك، وليس عائلة المرء فقط والجيران الإِسْرَائِيليين (انظر بصفة خاصة ع. ١٧- ١٨) بل وحَتَّى الغرباء والأجانب فِي الأرض (ع. ٣٣- ٣٤). وحضور الله القدوس فِي وسطهم كَانَ يتطلب نوعية مِنْ أساليب الحَيَاة تعزل هذه الأمَّة عن الأمَم الأخرى (انظر تطوير جامي Gam-mie لهذا الموضوع فِي الكتابات الكهنوتية والنبوية والحكمية فِي ع. ق).

٥. كَلِمة "مِيثَاق" وردت عشر مرات فى سِفر اللاَّوِيِّين منها ٨ مرات فِي لا ٢٦ (ع. ٩، ١٥، ٢٥، ٤٢ [٣ مرات]، ٤٤ و٤٥؛ لا تنظر فِي موضع آخر إلاّ فِي ٢: ١٣؛ ٢٤: ٨). وتعاد الصِيغ، ص. ٢٦ يتناغم مع "نمط معظم المواثيق القَدِيمة مِنْ الشَّرْق الأوْسط" (مثل؛ البركات واللعنات؛ Hartley, lxvi; Wenham, 29-32)، وهي تغطي علاقة العَهْد بين الله وإِسْرَائِيل عَلَى أساس حفظهم السبوت، وبصفة خاصة، سبوت الأرض (٢٥: ١- ١٧)، وكذلِكَ التزامهم بالفرائض والأحكَام الَّتِي ذُكرت فِي ص. ١٨- ٢٥ (قا؛ ١٨: ٤- ٥ مع ٢٦: ٢- ٣، انظر مَا يلي أدناه). وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢٦: ٤٣ "وَالأَرْضُ تُتْرَكُ مِنْهُمْ وَتَسْتَوْفِي سُبُوتَهَا فِي وَحْشَتِهَا مِنْهُمْ، وَهُمْ يَسْتَوْفُونَ عَنْ ذُنُوبِهِمْ لأَنَّهُمْ قَدْ أَبَوْا أَحْكَامِي وَكَرِهَتْ أَنْفُسُهُمْ فَرَائِضِي". وفِي الآيتين المحيطتين بهذه ع. (ع. ٤٢ و٤٤) وردت كَلِمة "مِيثَاق" ٥ مرات مِنْ بين المرات العشر الَّتِي وردت فِيها فِي سِفر اللاَّوِيِّين كُلّه، حيث أشارت أوّلاً إِلَى المِيثَاق مع إبْرَاهِيم، ثم إِلَى المِيثَاق الموسوي، عَلَى التوالي. وهذه المواثيق قُدمت باعتبارها السبب الرئيسي لاستمرار أمانة الله نَحْوَ إِسْرَائِيل بالرغم مِنْ افتقارها إِلَى الأمانة نَحْوَ الرَّبّ. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢٦: ٤٤ ب، لن ينقلب الله ضِدّ إِسْرَائِيل مهما اختبروا نعمته: "وَلكِنْ مَعَ ذلِكَ أَيْضًا مَتَى كَانُوا فِي أَرْضِ أَعْدَائِهِمْ، مَا أَبَيْتُهُمْ وَلاَ كَرِهْتُهُمْ حَتَّى أُبِيدَهُمْ وَأَنْكُثَ مِيثَاقِي مَعَهُمْ، لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُهُمْ".

٦. خاتمة شَرِيعَة القَدَاسة نفسها هي لاويين ٢٦، والَّذِي يحتوي عَلَى البركات الناجمة عن طاعة العَهْد، واللعنات الناجمة عن عصيانه. كَانَ عَلَى إِسْرَائِيل ألاّ يَكُونُ لها آلهة أخرى. وهذا أمر - سيكون له فِي الواقع تأثير مِنْ ناحية تمييز إِسْرَائِيل عن الشُعُوب الأخرى فمن يعبدون ويخدمون آلهة أخرى (مثل؛ "مُولَكَ" انظر ١٨: ٢١؛ ٢٠: ١- ٥). لِذلِكَ مِنْ بين الطرق المشروعة للنظر إِلَى شَرِيعَة القَدَاسة هي أن تنظر إليها عَلَى ضوء الموجز المذكور فِي ٢٦: ١- ٢ "لاَ تَصْنَعُوا لَكُمْ أَوْثَانًا، وَلاَ تُقِيمُوا لَكُمْ تِمْثَالاً مَنْحُوتًا أَوْ نَصَبًا، وَلاَ تَجْعَلُوا فِي أَرْضِكُمْ حَجَرًا مُصَوَّرًا لِتَسْجُدُوا لَهُ. لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ. سُبُوتِي تَحْفَظُونَ وَمَقْدِسِي تَهَابُونَ. أَنَا الرَّبُّ" وهنا أَيْضًا تُختتم هاتان الآيتان الافتتاحيتان بالصيغة "أَنَا هُوَ (إِلهُكُمْ)" وتُوجد ثلاث نوعيات مِنْ الاهتمامات هنا: (أ) الوفاء لِلرَّبّ عَلَى المستوى القومي (لا وثنية، وحَيَاة جماعة تتسم بالطهارة والقَدَاسة، ص. ١٧- ٢٠؛ قا؛ ٢٦: ١)، (ب) مقَدْس عَلَى المستوى القومي، وتوقيره ومهابته (ص. ٢١- ٢٢؛ قا؛ ٢٦ب)، (جـ) حفظ السبت عَلَى مستوى الشَّعْب كُلّه (ص. ٢٣- ٢٥، قا؛ ٢٦: ٢أ). وفوق كُلّ هذا، يركز الفكر اللاهوتي لسِفر اللاَّوِيِّين عَلَى حضور الله فِي خَيْمَةِ الاِجْتِمَاعِ، غير أن هذا الحضور يجب أن يؤثر فِي كُلّ واحد وفِي كُلّ شيء فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا.

د. سِفر اللاَّوِيِّين فِي ع. ج:

هناك تفاوت هام بين شرائع الطهارة البدنية فِي ع. ق المرتبطة بالحضور المادي لِلرَّبّ فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (انظر "السياق التاريخي"، القسم "١"، والبَنية الأدبية، القسم ٤) وذلِكَ بالتباين مع وجهة نظر ع. ج عن وجود الله فِي الكَنِيسة. فحضور الرَّبّ فِي كنيسة ع. ج مرتبط بسكنى الروح القُدُس (يو ١٤: ١٧)، ومفهوم الهَيْكَل الَّذِي يسكن فِيه الله يمكن تطبيقه كتشبيه مجازي عَلَى الجسد الواحد للمؤمنين (١كو ٣: ١٦- ١٧)؛ أوْ الأفراد (٦: ١٩- ٢٠)؛ وطهارتنا هي طهارة القلب بالإيمان (أع ١٥: ٩). وحضور الله فِينا ووسطنا هُوَ بصفة خاصة حضور روحي (قا؛ يو ٤: ٢٤ "اَللهُ رُوحٌ. وَالَّذِينَ يَسْجُدُونَ لَهُ فَبِالرُّوحِ وَالْحَقِّ يَنْبَغِي أَنْ يَسْجُدُوا" وهذا لا يعني بالطبع أن الرَّبّ كَانَ حاضرًا فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا بمعنى مادي مرئي فقط. فِيحث يَكُونُ موجودًا بشكل مادي، فهو موجودًا أَيْضًا روحيًا، وعَلَى سَبِيل المثال، فهو لَمْ يهتم فقط بالختان المادي (تك ١٧: ٩- ١٤) بل أَيْضًا بختان القلب (لا ٢٦: ٤١؛ تث ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦؛ إر ٤: ٤، قا؛ رو ٢: ٢٦- ٢٩). فالختان الأخير هُوَ الَّذِي يستطيع أن يغير شَعْبه إِلَى أوْلئك الَّذِينَ يحبون الرَّبّ مِنْ كُلّ قلبهم ومن كُلّ نفسهم (تث ٣٠: ٦ب).

وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، حضور الرَّبّ ممثلاً فِي الروح القُدُس فِي الكنيسة كجماعة، وفِي حَيَاة الفرد المسيحي مِنْ المؤكد تمامًا أن تكون له علامات مادية مِنْ ناحية الأخلاقِية (١كو ٦: ١٨- ٢٠) وخدمة الرَّبّ (٣: ١٦- ١٧). وبرغم ذلِكَ، فهذا ليس مثل شرائع الطَّاهِر والنَّجِس بالنسبة للأمور المادية فِي لا ١١- ١٥. والواقع، أن حائط التفرقة الَّذِي أقامته بالطبع هذه الشَّرائع بين اليهود والأمَم قَدْ تحطم فِي عصر الكنيسة وهذا مرده بالفعل أن الكنيسة تتكون مِنْ كُلّ مِنْ اليهود والأمميين (قا؛ أف ٢: ١١- ٢٢، وبصفة خاصة ع. ١٥، ١٨، قا؛ أَيْضًا أع ١٥: ٥، ٩، ١٩- ٢١، ٢٨- ٢٩). ورُؤْيَا بطرس الخاصة بالملاءة النازلة مِنْ السَّمَاءِ فِي أع ١٠: ١٠- ١٦توضح المكَانَة الخاصة الَّتِي تُنسب للأحكَام بالبَهَائِم الطَّاهِرة والنَّجِسة الواردة فِي لا ١١ مِنْ ناحية فصل اليهود عن الأمميين فِي سياق ع. ق والتي كَانَ يمكن أن يستمر تأثيرها عَلَى أيَّام ع. ج (انظر الخلاف بين بطرس وبولس حول هذا الموضوع الجديد (انظر الفصل الخاص تحت عنوان "الطَّاهِر والنَّجِس" القسم ٧، مِنْ أجل المبادئ الَّتِي تشكّل أساس مَا ورد فِي لا ١١).

البيبلوجرافيا

P. J. Budd, "Holiness and Cult," *The World of Ancient Israel,* 1989, 275-98; J. G. Gammie, *Holiness in Israel,* OBT, 1989; F. H. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology,* JSOTSup 91, 1990; J. E. Hartley, Leviticus, WBC, 1992; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in the Biblical Law,* JSOTSup 140, 1993; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World,* JSOTSup 106, 1992; S. A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," *MAARAV* 1/2, 1978-1979, 105-58; I. Knohl, "Between Voice and Silence: The Relationship Between Prayer and Temple Cult," *JBL* 115, 1996, 17-30; idem, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School,* 1995; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord,* 1974; idem, *Leviticus,* The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, *Leviticus 1-16,* AB, 1991; H. T. C. Sun, "Holiness Code," *ABD,* 1992, 3:254-57; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies,* 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel,* 1878, ET 1885; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* NICOT, 1979; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity,* SBLDS 101, 1987.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

كاذب ← #٣٩٤١ (כָּזַב [*kāzab*]، يكذب، يخدَعَ، يَكُونُ كاذبًا)

تحرير ← #٣٨٢٩، (יֶשַׁע [*yēša'*]، يساعد، تحرير، خلاص)

يلعق ← #٤٣٠٨ (לָחַךְ [*lāḥak*]، ينظف باللعق)

يكذب ← #٣٩٤١ (כָּזַב [*kāzab*]، يكذب، يَكُونُ كاذبًا، يخدَعَ)

حَيَاة ← #٢٦٤٤ (חַי [*hay*[1]]، حَيَاة، حلف)

نور ← #٢٣٩ (אוֹר [*'ôr*[1]]، ليكن نورًا، لامع، يشرق)

برق ← #١٣٩٧ (בָּרָק [*bāraq*]، ضوء ذو لمعان)

شبه ← #١٩٤٨(דָּמָה [*dāmâ*[1]]، يَكُونُ مثل، يصبح مثل، يقارن)

كَلّس ← #٨٤٨٦ (שִׂיד [*śîd*[1]]، لصق، يبيض)

كتان ← #٧٣٢٤ (פֵּשֶׁת [*pēšet*]، ملابس كتانية، خيط كتان)

أسد ← #٧٨٧ (אֲרִי [*'ᵃrî*]، أسد)

شفة ← #٨٥٥٧ (שָׂפָה [*śāpâ*]، لغة، شفة، شاطئ)

ينصت ← #٩٠٤٨ (שָׁמַע [*šāma'*]، يسمع، يتصنَّت، يفهم، يطيع، ينتبه إِلَى)

قليل ← #٧٧٨١ (קָטֹן [*qāṭōn*[1]]، يَكُونُ صغيرًا، تافه)

كبد ← #٣٨٧٩ (כָּבֵד [*kābēd*[3]] كبد)

دواجن، مواش ← #٥٢٣٨ (מִקְנֶה [*miqneh*]، ماشية،مَلكِيةُ)

حي ← #٢٦٤٩ (חָיָה [*ḥāyâ*]، يَكُونُ حيًّا، يحيّ، يحفظه حيًّا، يستعيد، يجدد)

مُدن اللاَّوِيِّينَ

١. تم تخصيص ٤٨ مَدِينَة فِي فَلَسْطِين وعَبْر الأُرْدُنّ للاويين، جاء بديلاً عن الأرض الإقليمية الَّتِي أعطيت لأسباط إسْرَائِيل الأخرى. وعَلَى أساس مَا جاء فِي يَش ٢١: ١- ٤٢، حُددت المُدُن اللاوية وأعطيت للعشاير اللاوية عن طريق القرعة. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن ستّ مُدُن مِنْ بين هذه المُدُن خُصصت كمُدُن ملجأ. وهذه المُدُن الخاصة كَانَت مُدُن ملجأ لأوْلئك الَّذِي يرتكبون جريمة قتل عن طريق الخطأ عَلَى أساس مَا جاء فِي النَّامُوس العبري (قا؛ عد ١٨: ٢٠- ٣٢؛ تث ١٩: ١- ١٣؛ يش ٢٠: ١- ٩؛ ← מִקְלָט ← ملجأ، مأوى #٥٢٣٦).

وفِي موضع آخر، تشير الشَّرِيعَة الكهنوتية إِلَى أنه كَانَ للاويين الحق الدائم فِي الفكاك بالنسبة للممتلكات العائلية فِي المُدُن اللاوية، ثم إن الشّرَائع الَّتِي كَانَت تحكم إعادة الممتلكات لمالكها الأصلي فِي سنة اليوبيل كَانَت تُطبق عَلَى الممتلكات فِي هذه المُدُن اللاوية أيْضًا (لا ٢٥: ٢٥- ٣٤).

وهذه المُدُن اللاوية البلغ عددها ٤٨ مَدِينَة، قُسمت عَلَى وجه التقريب إِلَى أرْبَع مُدُن مِنْ كُلّ سِبْط مِنْ أسباط إسْرَائِيل الاثنى عشر. أمَّا مِنْ الناحية الجغرافية فكَانَت موزعة مِنْ أشان Ashan (عَيْن) جنوبى يَهُوذَا إِلَى قَادَش فِي شمال الجليل، ومن جت رِمون عَلَى السَّهْل الساحلي إِلَى رَامُوت جلْعَاد فِي مِنْطَقَة عَبْر الأرْدُنّ. أمَّا اللاَّوِيُّونَ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ نَسْل هَارُون فقَدْ أعطوا ثلاث عشر مَدِينَةً (مِنْ يَهُوذَا، بَنْيَامين، وشمعُون (يش ٢١: ٤)، أمَّا نَسْل جرشوم وَهُوَ ابن لاَوِي الأوَّل فقَدْ أعطوا أيْضًا ثلاث عشرة مَدِينَة مِنْ أشِير، ونَفْتَالِي ومَنَسَّى. (يش ٢١: ٦)، ونسل ابن لاَوِي الثاني وَهُوَ قَهَات أعطوا عشر مُدن (مِنْ أفْرَايِم، دَان؛ ومَنَسَّى (يش ٢١: ٥)، وابن لاوِي الثالث وَهُوَ مَرَارِي فقَدْ أعطوا اثنتى عشر مَدِينَة (مِنْ رَأوبَيْن، جَادَ، زَبُولُون: يش ٢١: ٧).

٢. وإعطاء المُدُن للاويين كَانَ تدبيرًا اجْتِمَاعيًا واقتصاديًا عمليًا. وعَلَى العكس مِنْ أسباط إسْرَائِيل الأخرى، لَمْ يكن للاويين حقّ فِي الأرْض، لأن ميراثهم هُوَ الرَّبّ الإله وخدمة إسْرَائِيل باسمه (عد ١٨: ٢٠، تث ١٠: ٩- ١٠). وبرغم ذلِك، فقَدْ كَانُوا هم أيْضًا فِي حاجة إِلَى مكَان يعيشون فيه، وإِلى مساعدة اقتصادية. وهكذا فإن المراعي المحيطة بالمُدُن اللاوية أدمجت فِي المنحة (يش ٢١: ٨ و١١، الخ).

٣. تناثر المُدُن اللاوية عبر أرْض الأسباط الإسْرَائِيلية كَانَت له أهداف دينية وسياسية أيْضًا. ويبدو أنه مِنْ المحتمل أنه - إِلَى جَانِب تناولهم العمل فِي الواجبات الكهنوتية بصفة منتظمة فِي خَيْمَة الاجْتِمَاع (أوْ بعد ذلِك فِي الهَيْكَل)، فإن اللاَّوِيِّين كَانُوا يعملون كمعلمين ومنفذين لناموس العَهْد بين الشَّعْب (قا؛ ١أخ ٢٦: ٢٠- ٣٢؛ ٢أخ ١٧: ٧- ٩). وربمَا كَانَ لهم أيْضًا وظيفة سياسية هامة أثناء فترة التحالف بين الأسباط، وفترة المَلَكِية، حيث كَانُوا يخدمون بين عامة الشَّعْب "كمواطنين نموذجيين" الجماهير "كما كَانُوا يحشدون" جماعات الضغط" فِي دعم

مُخلص لمسيح الرَّبّ، قاضيًا كَانَ أم مَلِكًا.

والاختلافات بين القوائم المتناظرة والخاصة بمُدُن اللاَّويِّين الموجودة فِي يَش ٢١؛ ١أخ ٨ تواصل التحفيز عَلَى انخراط الدَّارسين والمفكرين فِي نقاش حول العديد مِنْ الموضوعات ذات الصلة. وموضوع الأوَّلوية بين المصادر الكتابية يمكن حلّه عَلَى أفضل وجه بالاعتراف بأصالة سِفْر يَشُوع، أوْ افتراض تقليد مشترك كَانَ السبب فِي إثارة القصص المختلفة. والدراسة المتأنية للنسخ اليُونَانية ومقارنتها بالنص الماسوري تؤكد الأصالة التاريخية لقوائم المُدُن، حيث إن عددًا قليلاً جدًّا مِنْ المُدُن هُوَ الَّذِي ينتظر تعريفه بمواقع فِي القدم.

أمَّا الأكثر أهمية، فهي الاتهامات القائلة بأن الفقرات الَّتِي تصف توزع المُدُن اللاوية تتناقض مع تعليم الأسفار الخمسة المتعلق بوضع اللاَّويِّين فِي المجتمع العبري (مثل؛ لَمْ يُعطوا إرثًا، بل كَانَوا يعيشون عَلَى العشور والذَّبَائِح (عد ١٨: ٢٠، ٢٤؛ تث ١٨: ٦- ٨)، فقَدْ حُسب اللاَّوِيُّونَ بين التصنيف الَّذِي يضم الغريب واليتيم والأرملة فِي إِسْرَائِيل (تث ١٤: ٢٩؛ ٢٦: ١١). وبناء عَلَى ذلِك أكد الدَّارسون أن هذه المُدُن لَمْ يكن لها وجود حقيقي إطلاقًا، بل تبنوا بعد ذلِك تفاسير مثالية تقول بأن سِبْط لاَوِي عاش مشتتًا فِي إِسْرَائِيل (وهذا مَا يقوله" أوْلد Auld). وآخرون يعتبرون القوائم جزءًا مِنْ إعادة تنظيم دَاوُد للاويين، بالنظر إِلَى الكثير مِنْ المُدُن الَّتِي ذُكرت لَمْ تكن جزءًا مِنْ إِسْرَائِيل إلاَّ بعد غزو دَاوُد (هكَذَا يقول Butler, Mazar). بل إن البعض اقترحوا أن قائمة المُدُن اللاوية لَمْ تزد عن أن تكون دفاعًا أوْ اعتذارًا عن تضمين المُدُن الكَنْعَانية المُقَدَّسَة فِي النظام الديني اليهودي (قا؛ IDB 3:116).

أمَّا الحجج المضادة هنا فتتضمن الحاجة إِلَى معرفة الفرق بين المُدُن كميراث ومناطق الأَرْض الموحدة الَّتِي أعطيت للأسباط الأخرى. وإلى جَانِب ذلِك، لَمْ يُعطِ اللاَّوِيُّونَمَلكية هذه المُدُن كمَلِكية خاصة بهم. بل بالأحرى، أعطوا حَقّ الإقامة والسكنى فِيها (قا؛ عد ٣٥: ٧). وأخيرًا، لَمْ يستبعد الغزو العبراني التدريجي لكَنْعَان احتمال قيام مُدُن لاوية معينة بهذه الوظيفة بالفعل قبل أن يصبح دَاوُد مَلِكًا. والقائمة الموجودة فِي يَش ٢١ تتوقع فحسب حقيقة مأمولة، فِي حين أن كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام يفكر مِنْ الناحية اللاهوتية فِي الحقيقة التاريخية اللاحقة للمُدُن اللاوية.

٤. "وكمركز للتَوْرَاة" كَانَت للمُدُن اللاوية أهمية بالغة بالنسبة لحَيَاة الأُمَّة. فقَدْ كَانَت المُدُن تمثل تذكارًا ملموسًا بأن أَرْض إِسْرَائِيل كَانَت مختلفة عن باقي الأراضي الأخرى. والتفويض الَّذِي منحه العَهْد الموسوى لإِسْرَائِيل بأن تكون مَمْلَكَة كَهَنَة مَا كَانَ له أن يتحقق إلاَّ بقيام اللاَّوِيِّين بتعليم الشَّعْب العبري فرائض الرَّبّ وأحكامه وهذه الخدمة الكهنوتية الخاصة بالتعليم كَانَت تتضمن تعليم الشَّعْب معرفة الله وتشجيعه عَلَى إطاعة الشَّرِيعَة الإلهية. والواقع إن بقاء إِسْرَائِيل ذاته فِي أَرْض الميعاد كَانَ مرهونًا بمراعاة شروط عهد الرَّبّ (قا؛ لا ١٨: ٢٤- ٣٠)، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي عرفه هُوشَع (هو ٤: ٦؛ ٦: ٣). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فاستجابة إِسْرَائِيل لله وإعلانه الإلهي الخاص بالوعد فِي إطار مِنْ الطاعة والمحبة، هي وحدها الَّتِي تمكنهم مِنْ أن يخدموا باعتبارهم نور الرَّبّ للأمم (قا؛ مثل؛ إش ٤٢: ٦، انظر فِي هذا الموضوع (E. J. Hamlin, *Joshua*, ITC, 1983, 152-53).

٥. ومن الناحية الأخروية، قَدْ ترمز مُدُن اللاَّوِيِّين فِي ع. ق إِلَى ميراث محفوظ لكُلّ مِنْ هم أمناء مع الرَّبّ. وحَتَّى مثلمَا كَانَ الرَّبّ هُوَ نصيب اللاَّوِيِّين، هكَذَا الله نفسه سيكون ميراث أوْلئك الَّذِينَ كُتبوا فِي سِفْر الْحَيَاة (رؤ ٢١: ٦- ٧، ٢٧). وعِنْدَئذ ستكون معرفة الله منتشرة فِي المدِّينة السماوية، وستسير أمم الأَرْض عَلَى نورها (٢١: ٢١- ٢٧).

ملجأ، هروب: ← חסה [*ḥsh*] (يحتمي، #٢٨٧٩)؛ ← מָלוֹן [*mālôn*] (مكَانَ للسكنى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [*mānôs*] (مكَانَ للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (ملجأ، حرم مقَدَّس، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [*ʿwz*] (يحتمي، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [*plṭ*] (يخلص، يؤمن، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، يفر، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافِيا

ISBE 3:109-10; W. F. Albright, "The List of Levitic Cities" in S. Lieberman, et al., eds., *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1, 1945, 49-73; A. G. Auld, "The Levitical Cities: Texts and History," *ZAW* 91, 1979, 194-206; idem, "Joshua: The Hebrew and Greek Texts," in J. A. Emerton, ed., *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (SVT 30), 1979, 1-14; R. G. Boling and G. E. Wright, *Joshua*, AB 7, 1982, 478-97; R. Braun, *1 Chronicles*, WBC 14, 1986, 95-102; T. C. Butler, Joshua, WBC 7, 1983, 218-33; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, AnBib 35, 969, 159-65; S. J. DeVries, *1 & 2 Chronicles*, FOTL 11, 1989, 62-72; M. Haran, "Studies in the Account of the Levitical Cities," *JBL* 80, 1961, 45-54, 156-65; idem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978, 84-87, 112-31; B. Mazar, "The Cities of the Priests and Levites," SVT 7, 1960, 193-205; H. G. M. Williamson, *1 & 2 Chronicles*, NCB, 1982, 68-76; M. H. Woudstra, *Joshua*, NICOT, 1981, 303-13.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

4248	לְבָנוֹן

لُبْنَان (לְבָנוֹן [*lᵉbanôn*]، #٤٢٤٨).

ع. ق فِي ع. ق، يقصد بلُبْنَان المنطقة الواقعة شمال إِسْرَائِيل الممتدة مِنْ سلسلة جبال لُبْنَان إِلَى السلسلة المواجهة للُبْنَان. ومن الناحية التاريخية كَانَ اتصال يَهُوذَا وإِسْرَائِيل بهذه المنطقة مِنْ خلال العلاقات الاقتصادية مع دولة المُدُنية الفنيقية صُور وصيدا. وبالإضافة إِلَى ببلوس كَانَت هذه المُدُن الساحلية تستخدم نظام ملاحة قوِي للتحكم فِي التجارة الواسعة الَّتِي نمت حول صناعة خشب الأَرْز. والنقوش الأثرية المِصْرِية تشير إِلَى أن أَرْز لُبْنَان كَانَ يشكل أساس تجارة الصادرات لمنطقة لُبْنَان وذلِك عَلَى الأقل مِنْ منتصف الألفية الثالثة قبل الميلاد

(ANET, 227). والدليل المستمر فِي الحفريات الأثرية يشير إِلَى إستخدام دائم لخشب الأَرْز فِي فَلَسْطِين مِنْ منتصف العصر البرونزي (حوالي ١٨٠٠ ق. م.) طوال الحقبات القَدِيمة حَتَّى الحقبات الرومانية والبيزنطية (ليفشنز، بيجر). ولم تُذكر لُبْنَان فِي ع. ج غير أنَّهَا ترد فِي ع. ق بشكل موسع.

يذكر ع. ق لُبْنَان سبعين مرَّة، ومعظمها يركز حول أربعة أغراض كُلّ منها يتصل بالآخر: (١) وضع لُبْنَان كجزء مِنْ المَمْلَكَة النموذجية. (٢) إستخدام خشب لُبْنَان كمادة بناء ممتازة. (٣) يستخدم الشعراء لُبْنَان كتشبيه مجازي للجمال والخصوبة. (٤) تُستخدم لُبْنَان كتشبيه مجازي للقوة السياسة.

١. **لُبْنَان جزء مِنْ مَمْلِكة نموذجية.** هناك عدة نصوص تشير صراحة (تث ١: ٧؛ ١١: ٢٤؛ يش ١: ٤) أَوْ ضمنًا (تث ٣: ٢٥) إِلَى مِنْطَقَة لُبْنَان عَلَى أنَّهَا داخل الحدود المثالية لأَرْض إِسْرَائِيل الَّتِي وُعد بها مُوسَى. وهذا التوقع أوْجد توترًا، لأن لُبْنَان لَمْ تكن فِي يَوْم مِنْ الأَيَّام تحت السيطرة السياسية للحكام الإِسْرَائِيليين. وقصص المَعْرَكة - فِي سِفْر يَشُوع - مع المُلُوك المتحالفين عقَدت امتلاك لُبْنَان (يش ٩: ١؛ ١٢: ٧)، ولِذلِك لَمْ يستطع يَشُوع أن يصل إلاّ إِلَى طرف لُبْنَان (١١: ١٧؛ ١٢: ٧). ثم إن مَا جاء فِي يَش ١٣: ٥- ٦) وسِفر القُضَاة (قض ٣: ٣) يتّفقان عَلَى أن لُبْنَان لَمْ تتعرض للهزيمة عَلَى يد إِسْرَائِيل، كما أن إِسْرَائِيل لَمْ تحتلها فِي أي يَوْم مِنْ الأَيَّام، وتقَدِّم الفقرة الأخيرة السبب فِي أن لُبْنَان لَمْ تتعرض للاحتلال: لقَدْ أراد الرَّبّ أن يختبر إِسْرَائِيل، وأن يعلم الإِسْرَائِيليين الحَرْب (قض ٣: ١ - ٢)، وهكَذَا ترك شُعُوباً مِنْ أَهل البِلاد فِي الأرض. ومرَّة واحدة فقط توحي القصة الكتابية أن مَلِكًا إِسْرَائِيليًا سيطر عَلَى مِنْطَقَة لُبْنَان. ١مل ٩: ١٩ والفقرة المناظرة لها فِي (٢أخ ٨: ٦) قَدْ تشير إِلَى سيطرة سُلَيْمَانُ عَلَى هذه المنطقة، غير أن النطاق الأوْسع الَّذِي تعامل فِيه مع حِيرَام (١مل ٩: ١١- ١٤) يجعل مِنْ الحقيقة الفعلية لهذه السيطرة أمرًا أكثر غير واضح. وفترة مَا بعد السَبْي، تولدت فِيها توقعات عظيمة بتجديد مَمْلِكة دَاوُد، الأمر الَّذِي أدى أيْضًا إِلَى الرجاء فِي أن تقع لُبْنَان تحت سيطرة يَهُوذَا (زك ١٠: ١٠) لكن هذا الرجاء لَمْ يتحقق إطلاقًا. ومن الناحية اللاهوتية، فإن حقيقة أن لُبْنَان لَمْ يقع تحت السلطة السياسية لإِسْرَائِيل تثير تفسيرات عديدة. البعض يفسر هذه الخطوط الحدودية الكتابية عَلَى أنَّهَا أوْصاف مثالية أَوْ نموذجية لَمْ يُقصد بها عَلَى الإطلاق أنَّهَا تكون خطوطا حدودية مجردة. وآخرون يفترضون أن الشرّوط الَّتِي تضمنتها قض ٣: ٤ معناها أن وعد الله يعتمد - فِي أحد جوانبه - عَلَى إطاعة إِسْرَائِيل العَهْد: "لكيلِكَي يُعْلَمَ هَلْ يَسْمَعُونَ وَصَايَا الرَّبِّ"، وعَلَى أي حال، لَمْ يأت الكتاب المُقَدَّس عَلَى ذكر أيَّة حملة عسكرية كَانَ هدفها إخضاع لُبْنَان للسيطرة السياسية لإِسْرَائِيل.

٢. **إستخدام خشب لُبْنَان كمادة بناء ممتازة.** هناك سلسلة فِي النصوص الَّتِي ذُكرت فِيها لُبْنَان، تشير إِلَى المدى الَّذِي عملت فِيه لُبْنَان كمصدر للخشب لأكثر مشروعات إِسْرَائِيل البنائية أهمية (١مل ٤: ٣٣ [٥: ١٣]؛ ٥: ٦، ٩، ١٤ [٢٠، ٢٣، ٢٤]، ٧: ٢؛ ١٠: ١٧، ٢١؛ ٢أخ ٢: ٨؛ ٩: ١٦، ٢٠؛ عز ٣: ٧؛ نش ٣: ٩). وعِنْدَ بناء الهَيْكَل والقصر المَلِكي وتأسيسهما، استعان سُلَيْمَانُ بحِيرَامملِك صُور لتقَدِيم خشب الأَرْز، وأخشاب ممتازة أخرى مِنْ لُبْنَان. وتفترض هذه الفقرات أن خشب لُبْنَان كَانَ يمثل أفضل نوعيات الخشب المتاحة فِي ذلِك الحين. وفِي فترة مَا بعد السَبْي، تذكرنا عَزْرَا ٣: ٧ أن كُورَشمَلِك فارس سمح لإِسْرَائِيل أن تشتري أخشاب الأَرْز مِنْ المُدُن الساحلية الفِينِيقية لإستخدامها فِي بناء الهَيْكَل. ولا ريب فِي أن الرغبة فِي تقليد الهَيْكَل الأوَّل كَانَ لها دورها الأساسي مِنْ الناحية الفكرية فِي الحصول عَلَى أَرْز لُبْنَان، غير أن هذا التقليد يُستشف منه أيْضًا أن أخشاب الأَرْز كَانَت لا تزال تتمتع بقيمة عَالِية.

٣. **لُبْنَان كتشبيه مجازي شعري للجمال والخصوبة:** بالنظر إِلَى شُهْرة ارز لُبْنَان، توضيح نصوص عديدة كَيْفَ أثارت لُبْنَان صوراً مِنْ الجمال والخصوبة المثمرَّة (مز ٧٢: ١٦؛ ٩٢: ١٢ [١٣]؛ ١٠٤: ١٦؛ نش ٤: ٨، ١١، ١٥؛ ٥: ١٥؛ ٧: ٤ [٥]؛ إر ١٨: ١٤؛ هو ١٤: ٥، ٦، ٧ [١٤: ٦، ٧، ٨]). والكثير مِنْ هذه التشبيهات المجازية تفترض أن شُهْرة لُبْنَان كمكَانَ به خير وفير مستمد وإلى حد كبير مِنْ أريج الأشجار (نش ٤: ١١؛ ٥: ١٥) وجمال جبالها الخضراء (مز ٢٢: ١٦). وهكَذَا فإن عناصر الجمال قَدْ تتضمن فِي وقت واحد أريج الزهور (نش ٤: ١١)، والمكَانَة الرفيعة (مز ١٠٤: ١٦؛ نش ٧: ٤ [٥])؛ وفخامة الجبال (نش ٤: ١٥)؛ والاستقرارالدائم (هُوَ ١٤: ٦ [٧])؛ وخصوبة الأراضي الزراعية (١٤: ٧ [٨]). وبين فينة وأخرى تظهر لُبْنَان فِي صورة مناظرة لمناطق أخرى (الكَرْمَل، بَاشَان) اشتُهرت بالنمو والخصب، وهي مناطق تقع فِي حدود إِسْرَائِيل التقليدية (مثل؛ ٢مل ١٩: ٢٣؛ إش ٢٥: ٢؛ نح ١: ٤؛ زك١١: ١).

٤. **لُبْنَان كتشبيه بلاغي للقوة السياسية.** هناك سلسلة أخرى مِنْ النصوص مرتبطة بشكل وثيق مع فكرة الخصوبة والفخامة، لكنها تحول هذه الصور إِلَى المجال السياسي لتشير إِلَى قوى سياسية مستقرة وفعالة. وفِي مثال مؤثر مِنْ الناحية السِياسية فِي قض ٩: ١٥ نجد تهديدًا بأن العوسج فِي لُبْنَان سيهلك أَرْز لُبْنَان بالنَّار. وهكَذَا فإن أَرْز لُبْنَان يمثل هنا قوة سياسية أكثر قوة، تتغلب عليها قوة أضعف. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك نقرأ فِي ٢مل ١٤: ٩ (= ٢أخ ٢٥: ١٨) أن يُوشِيَّامَلِك إِسْرَائِيل علق عَلَى دعوة للقتال مِنْ أَمَصْيَا مَلِك يَهُوذَا بذكره مثلاً عن عوسج لُبْنَان الَّذِي لَمْ تفلح غطرسته فِي تخويف أَرْز لُبْنَان. ونجد هنا أن قوة الأَرْز (يُوآش) ستنتصر عَلَى العوسج (أَمَصْيَا). ويصور إِرْمِيَا ٢٢: ٦ لُبْنَان كرمز لعظمة يَهُوذَا، الَّتِي كَانَ الرَّبّ مزمعاً أن يدمرها. وكذلِك، يستخدم حِزْقِيَال أَرْز لُبْنَان ليرمز إِلَى الكيانات السياسية ليَهُوذَا (١٧: ٣)، أشُور (٣١: ٣)، وصور (٢٧: ٥). وأحيانًا يأتي التشبيه المجازي بصورة عادية ليفترض قوة سياسية دون تحديد هوية معينة (إش ٢: ١٣؛ ٤٠: ١٦).

هذه الفقرات كُلّها تقَدِّم لُبْنَان عَلَى وجه الحصر، فِي صورة إيجابية تشير إِلَى الاستقرار والخصب، أَوْ كمصدر للخشب ذِي القيمة. ولم ترد معالجة سلبية لمنطقة لُبْنَان فِي ع. ق إلاّ بشكل غير مباشر مِنْ خلال دينونة صُور و/ أَوْ صيدا، مثل الأقْوَال النبوية الموجهة ضد الشُعُوب (إش ٢٣؛ حز ٢٦- ٢٨؛ عَا ١: ٩- ١٠).

البيبلوجرافيا

M. Dunand, *De l'Amanus au Sinai: Sites et Monuments*, 1953; F. C. Eiselen, *Sidon: A Study in Oriental History*, 1907; D. Harden, *The Phoenicians*, 1962; G. Herm, *The Phoenicians: The Purple Empire of the Ancient World*, 1975; P. K. Hitti, *The Near East in History: A 5000 Year Story*, 1961; N. Jidejian, *Byblos Through the Ages*, 1968; N. Liphshitz and G. Biger, "Cedar of Lebanon (*Cedrus libani*) in Israel During Antiquity," *IEJ* 41, 1991, 167-75.

جيمس دي . نوجالسكي *James D. Nogalski*

شمال ← #٨٥٢١ (שְׂמֹאל [śimʾēl]، يتجه شمالاً)
ساق ← #٨٠٧٩ (רֶגֶל [regel]، قدَم، ساق)
إقراض ← #٤٢٧٨ (לָוָה² [lāwâ²]، يَستعير، يُعير)
ارتفاع ← #٧٩٩ (אָרַךְ [ʾārak]، يصبح طويلاً)
جذام ← #٧٦٦٥ (צָרַע [ṣāraʿ]، يعانى مِنْ مرض جلدي)
مستوى ← #٩١٦٤، (שָׁפֵל¹ [šāpēl¹] يستوي، ينخفض، يُذل، يُجلب لمستوى واطيء)
لوياثان ← #٤٢٩٣ (לִוְיָתָן [liwyātān]، لوياثان [حوت])

4337 לָכִישׁ

لَخِيش (לָכִישׁ، [lākîš]، #٤٣٣٧).

ع. ق ١. לָכִישׁ (سب. Λακις) كَانَت مَدِينَةمَلِكية كَنْعَانية تشرف عَلَى التلال الساحلية لفَلَسْطِين. وبالرغم مِنْ ظهور دليل عَلَى الاحتلال فِي العصر النحاسي (قبل ٣٠٠٠ ق. م) فقَدْ كَانَت قلعة حصينة كبرى مِنْ القرن العاشر حَتَّى القرن السادس ق. م. وقَدْ ذُكرت لَخِيش عشرين مرَّة فِي ع. ق، كما ذكرت مرات كثيرة فِي وثائق غير كتابية (مثل رسائل تل العمارنة)، وفِي نقوش (عَلَى جدَار فِي قصر سَنْحَاريب فِي نِينَوَى). أمَّا أقدَم إشارة إليها فوُجِدت فِي نصوص "إبلا" التجارية الَّتِي يرجع تاريخها إِلَى ٢٤٠٠ ق. م (قا؛ G. Pettinato, *Archives of Ebla*, 1981, 226). أمَّا فِي أيَّامنا هذه فقَدْ عُرفت لَخِيش بأنَّهَا تل الدوير جنوب غربي إِسْرَائِيل، فِي منتصف المسافة تقريبًا بين أورُشَلِيم وغَزَّة.

٢. ومن الناحية اللاهوتية تُعد لَخِيش نُموذجًا، أَوْ رمزًا يذكرنا بضعف إِسْرَائِيل أمام تقلبات التاريخ. كَانَت مَدِينَة لَخِيش تمثل حماية عسكرية مهمتها الوحيدة هي تدعيم التلال الغربية فِي حالة الهجوم. وهكَذَا، لابد وأن تكون التكنولوجيا المستخدمة فِي دفاعاتها هي أفضل مَا يمكن أن يتوفر لأية مَمْلكة. وحين سقطت لَخِيش أمام الغزاة الأجانب، أسرع المؤرخون الكتابيون (يش ١٠: ٣١ الخ؛ ٢مل ٨: ١٣؛ ٢أخ ٣٢: ٩- ١٠؛ إش ٣٩: ٥- ٨؛ إر ٣٤: ٧؛ مي ١: ١٠- ١٦) والأنبياء ليذكروا أنه حَتَّى المُدُن الَّتِي مثل لَخِيش لا يمكنها أن تصمد أمام دينونات الرَّبّ.

وأهمية لَخِيش الاستراتيجية بالنسبة لإِسْرَائِيل وجيرانها، حددتها جغرافيتها تمامًا. كَانَت لَخِيش تحرس الطرق الهامة الَّتِي تصل إِلَى داخل إِسْرَائِيل وَكَانَت حَبْرُون لا تبعد سوى خمسة عشر ميلاً نَحْوَ الشَّرق عبر أوْدية سهلة العبور. وبالنظر إِلَى أن لَخِيش كَانَت تقع فِي الداخل بعيدًا "عن طريق البَحْر"، فإنها لَمْ تقم بالدور الَّذِي قامت به غَزَّة مِنْ ناحية السيطرة عَلَى التجارة الساحلية. ولكن عِنْدَما اشتد ساعد المَلِكية فِي إِسْرَائِيل، أصبحت السيطرة عَلَي هذه الطرق الغربية عبر التلال الساحلية مِنْ الاهتمامات الَّتِي تحظى بالأوَّلوية. وسرعان مَا أصبحت لَخِيش مِنْ أهم الأركَانَ الَّتِي تستند عليها إِسْرَائِيل.

تشهد الحفريات الَّتِي أُجريت فِي لَخِيش عَلَى أهمية المَدِينَة. فتل الدوير يُعد مِنْ بين أكبر التلال عَلَى مستوى فَلَسْطِين ككُلّ، حيث يضم ثمانية عشر أكرًا. وبالمقارنة، نجد أن مَجِدُّو (المَدِينة الحصينة الَّتِي تحرس الممر الَّذِي يخترق شمال غربي جَبَل الكَرْمَل) لا تتعدى ثلاثة عشر أكرًا، ومَدِينَة حَاصُور العَلِيَّا (القلعة الواقعة عَلَى الطرف الغربي مِنْ وَادِي الحولة، والَّذِي كَانَ يحرس الطرق الشِّمَالية الغربية، والشَّمَالية الشَّرقية) كَانَت مساحتها ٢٥ أكرًا. وعَلَى ذلِكَ، كَانَت لَخِيش مَدِينَة هائلة يجب التفاوض معها حين يفكر جيش أَشُّوري أَوْ بَابِلي فِي غزو المنطقة. ثم إن وضعها الجَنُوبي عَلَى وجه الخصوص كَانَ يشكِّل أوَّل خط دفاعي ضد أيَّة هجمات مِنْ مِصْرَ. وبالنسبة لإِسْرَائِيل، كَانَت تشكِّل قاعدة أمامية تحفظ المنطقة الجَبَلية آمنة مِنْ الغزو.

٣. وأوَّل مرَّة تظهر فِيها لَخِيش فِي ع. ق كَانَت فِي قصص غزو يَشُوع. "والتحالف" الَّذِي تكون لوقف زحف يَشُوع بقيادة أدوني صَادُوقمَلِك أورُشَلِيم كَانَ يضم "ياخيع"مَلِك لَخِيش، والَّذِي كَانَت اهتماماته فِي السابق تتركز فِي الغرب. وأثناء الحَرْب أطاح يَشُوع بلخيش وكذلِك بجَازَر، وهي قلعة أخرى منافسة تقع فِي الشَّمَال مباشرة (يش ١٠: ٣١- ٣٣)، وعَلَى الرغم مِنْ أن المَدِينة خُصصت لسِبْط يَهُوذَا (١٥: ٣٩) إلاّ أنه تم التخلي عَنْهَا بعد ذلِكَ. وفِي الحفريات الأثرية الَّتِي تنتمي إِلَى هذه الفترة (١٦٠٠ - ١٢٠٠ ق. م) وجدت نموذج لهَيْكَل كَنْعَاني كامل مع بقايا الهياكل العظمية للحيوانات الَّتِي تُقَدَّم كذَبِيحَة. وتشير الحفريات الأثرية إِلَى أن لَخِيش كَانَت مِنْ المُدُن غير النامية فِي كُلّ مِنْ القرنين الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد.

وإذا اهتمت المَلِكية فِي إِسْرَائِيل بالمصالح الإقليمية الَّتِي تمتد إِلَى مَا بعد التلال الوسطى، فقَدْ عادت قيمة لَخِيش. وقَدْ تم العثور فِي الحفريات عَلَى قصر للحاكم الإقليمي يرجع إِلَى هذه الفترة، علاوة عَلَى تحصينات مؤثرة. ثم إن استحكامات القصر نفسه (١٠٥ قدَم مربعة) بَنِيت مثل "Millo" فِي أورُشَلِيم مع تل محصن يبلغ ارتفاعه ٢٣ قدَمًا. وقَدْ قام رَحُبْعَام بتحصين المَدِينة (٢أخ ١١: ٩) كجزء مِنْ نظام التحصينات الَّتِي اتبعته يَهُوذَا عَلَى ضوء التخلص مِنْ سيطرة سُلَيْمَانُ عَلَى الجزء الأكبر. ولا ريب أن أسا واصل هذا العمل (١٤: ٧)، ويَهُوشَافَاط (١٧: ١٢- ١٣) وقَدْ بلغ هذا الأمر ذروته بإنشاء جدران دفاعية مزدوجة هائلة. وَكَانَت الجدران العَلِيَّا بسمك ١٩ قدَمًا، بأبراج حراسة فِي أماكن معينة. وثمة جدَار ثان (يعَارض فِي ذلِكَ يوشكين Ussishkin) يقع عَلَى بعد خمسين قدَمًا أسفل التل، كَانَ سمكه ١٣ قدَمًا.

وهذه التحصينات أصبحت لها قيمة عظمى فِي القرن الثامن.

ذلِكَ أن حمله سَنْحَاريب سنة ٧٠١ ق. م استهدفت لَخِيش كمدخل آخر (إلِى جَانِب عزيقة ووَادِي البطم) إلِى إِسْرَائيل. وأن دمارها سيعوق أيْضًا أيَّة مساعدة آتية إلى أورُشَلِيم مِنْ مِصْرَ. وحَزَقِيَّا (الذِي حصّن أورُشَلِيم وأقام نظام المِيَاه الجديد الخاص بها) ربما أمر بإنشاء صهريج مِيَاه جديد فِي لَخِيش (٧٠× ٨٠× ٨٠ قدَمًا) سعته ٢/١ مليون قدَم مكعب. ولكِن هذه الجهود لَمْ تجد شَيْئًا لقَدْ كَانَ سَنْحَاريب ناجحًا. والبقايا التِي عَلَى هذا المستوى (III) يُقدِّم شهادة كئيبة عن القتال: الدروع المصلحة، رؤوس الأسهم، ومقاليع الحجارة، بل وخوذة أشورية، كُلّ هذه تم العثور عليها فِي الحفريات. بل تم العثور عَلَى نقوش مَلكِية فِي نِينَوَى تبين تفاصيل الغزو فقَدْ تم الهجوم عَلَى الجدران، وَكَانَ الأسرى اليهود يُعذبون ويُنفون، وَكَانَ المهزومون يتوسلون طالبين الرحمة. وجاء فِي أحد النقوش: "سَنْحَاريب، مَلِك أشور، جالس عَلَى العرش فِي حين تمر أمامهم الغنائم التِي سُلبت مِنْ مَدِينَة لَخِيش" (*ANET* 288).

بعد انهيار أشُور. تم تحصين لَخِيش، وتم بناء سور جديد. وعادت ثانية لتقوم بدورها كقلعة فِي السهول الساحلية. غير أنه فِي سنة ٥٨٦ ق. م، ومع زحف الجيوش البَابلية بقيادة نَبُوخَذْنَاصَّرُ، كَانَ عَلَى لَخِيش أن تصمد ثانية، وتحمي الدخول إلِى الأراضي الجَبَلِية. وقَدْ هُزمت المِدِينة، لكن إرْمِيَا ذكر قوتها الهائلة، حيث قَالَ إن لَخِيش إلَى جَانِب عزيقة، كَانَت آخر مَدِينَة سقطت فِي يد بَابل حَتَّى بعد دمار أورُشَلِيم (إر ٣٤: ٧). والفوضى التِي اتسمت بها هذه الحقبة تم تسجيلها فِي "رسائل لَخِيش"، والتي كَانَت عبارة عن بيانات عسكرية مكتوبة عَلَى قطع مِنْ الخزف المكسور عثر عليها الأثريون فِي برج يعلو إحدى البوبات. كما أنه تم العثور أيْضًا فِي كهف مقبرة مِنْ نفس الفترة عَلَى دليل دامغ عَلَى هذه الحَرْب. وَكَانَ مَا يُقرِّبُ مِنْ الْفِي جثة مكومين هناك - والكثير منها قَدْ تفحم.

تم إعادة احتلال لَخِيش في فترة مَا بعد السَبْي، وتحت الاحتلال الفَارِسي شهدت بناء، مقار الإقامة، والمخازن، وقصر محصن.

والاستكشافات الأثرية فِي لَخِيش شهدت ثلاث فترات مِنْ العمل. والحفريات الأساسية التِي وقعت مِنْ ١٩٣٢- ١٩٣٨ تحت إشراف J. L. Starkey. Y. Aharoni اللذين بذلا جهدًا مشتركًا سنة ١٩٦٦ - ١٩٦٨ بالتعاون مع جامعة North كارولينا والجامعة العبَرِّيَّة. وأخيرًا، عمل David Ussishkin فِي لَخِيش مِنْ سنة ١٩٧٣ - ١٩٨٤ بالتعاون مع جامعة تل أبيب، وجمعية الاستكشافات الأثرية الإسْرَائِيلية.

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, "Lachish V," *ANET*, 1975, 321-22; G. W. Ahlstrom, "Is Tel ed-Duweir Ancient Lachish?" *PEQ*, 112, 1980, 7-9; W. F. Albright, "The Lachish Ostraca," *ANET*, 1955, 321-22; R. D. Barnett, "The Siege of Lachish," *IEJ*, 8, 1958, 161-64; D. Diringer, "Sennacherib's Attack on Lachish: New Epigraphical Evidence," *VT* 1, 1951, 134-36; M. Shea and K. R. Maxwell-Hyslop, "A Gold Earring from the Great Shaft at Tell ed-Duweir (Lachish) Levant," *Journal of the British School of Archeology in Jerusalem*, 11, 1979, 171-73; W. H. Shea, "Nebuchadnezzar's Chronicle and the Date of the Destruction of Lachish III," *PEQ*, 111, 1979, 113-16; D. W. Thomas, "Letters from Lachish," *DOTT*, 1958, 212-17; O. Tufnell, "Hazor, Samaria, and Lachish: A Synthesis," *PEQ*, 91, 1959, 90-105; D. Ussishkin, "Tel Lachish," *IEJ* 24, 1974, 272-73; idem, "Tel Lachish, 1975," *IEJ*, 25, 1975, 166-68; idem, "Tel Lachish, 1976," *IEJ*, 27, 1977, 48-51; idem, "Excavations at Tel Lachish: 1973-77, a Preliminary Report," *Tel Aviv*, 5, 1978, 1-97; idem, "The Lachish Reliefs" (plates) *IEJ*, 30, 1980, 1974-95; idem, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, 1982; G. E. Wright, "Judaean Lachish," *BA* 18, 1955, 9-17; R. Wright, "Lachish and Azekah Were the Only Fortified Cities of Judah That Remained (Jer 34:7)," *BARev* 8, 1982, 72-73.

غاري إم . بيرغ *Gary M. Burge*

نَقَص ← #٢٨٩٣ (חסרי [*ḥāsēr*¹])، افتقر لِـ جرّد، نَقَص، قَلَّ

أعرج ← #٧١٧٤ (פִּסֵּחַ² [*pāsaḥ*²])، يُقعد، أعرج، مُعاق)

لعنة، تشويه سمعة

اللعَنة فِي ع. ق تتضمنْ استمطار لعَنة مَعَينة عَلَى شخص مَا فِي حالة انتهاكه مَعَياراً متوقعًا مِنْ السلوك، أو - كما فِي حالة لعَنة العهد، فِي حالة عدم تنفيذ شيء كان قد تم التعهد بتنفيذه بقسم (لعَن). وهذا يشير عادة إلَى عدم قدرة الشخص - لأسباب قانونية أو أخلاقية أو عملية مِنْ تطبيق الجزاء شخصيًا. واللعَنة التي استُمطرت عَلَى مِنْ يعبث بالقبر، كما فِي حالة النقوش التِي وُجدت عَلَى مقبرة سلوَام (انظر אָרַר، لعَنة (#٨٢٦١)، تُمثّل لعَنة قصوى لهذه النوعية الأخيرة. وأحيانًا يتم استمطار اللعَنة مِنَ الله مباشرة باعتبار أن له القدرة والسلطان عَلَى تنفيذ اللعَنة. وهذا - مثل؛ - نجده فِي التعبير: "ملعون قدام الرَّبّ" (يش ٦: ٢٦، ١صم ٢٦: ١٩)، غير أنه حينما لا تكون الإثارة واضحة، يُمكِنُ فِي كثير مِنْ الأحوال افتراض وجود مُنَاشدة ضمنية. وأحيانًا تأخذ اللعَنة شكلّ صَلاَة تلتمس التدخل الإلهي، مَعَ النتائج المرجوة والتي تماثل عَناصر اللعَن التي يتضمنها ميثاق أو مَعَاهدة (مَعَاهدة #١٣٨٢ בְּרִית) عَلَى نحو مَا نجده فِي إر ١٨: ٢١ - ٢٣.

ولكي تكون اللعَنة فعّالة لابد وأن يَكُونُ لها سلطان إلهي وأن تُوجه الوجهة الصحيحة. والعهد القديم واضح بالنسبة للنقطة الثانية: "لعَنة بلا سبب لا تأتي" (أم ٢٦: ٢)، واللعَنة التي ليس لها مبرر قد ترتد عَلَى صاحبها (مز ١٠٩: ١٧ - ٢٠). غير أنه ليس هناك الكثير مما يُمكِنُ قوله بالنسبة للافتراض الذِي كان شائعًا ذات مرة بأن اللعَنة هي قول ذاتي التحقيق لأن هذا قائم عَلَى افتراض مشكوك فِيه بأن الكلمات كان يُنظر إليها فِي المجتمَعَ الإسْرَائِيلي قديمًا عَلَى أنها تحمل بين ثناياها قوة خارقة تضمنْ تحقيقها، سواء عاجلاً أم وآجلاً. ووجهة النظر هذه قد

نجدها منعكسة في طلب بالاق مِنْ بَلْعَام في عد ٢٢: ٦، لكن القصة تشير إِلَى ضرورة التدخل الإلهي لتكون اللعَنة فعالة (قا، Thiselton, 296).

وتبرز اللعَنة بصورة رسمية أكثر فِي العلاقات بين الله والإِنْسَان حين يتم التعبير عَنها في إطار عهد ولاء بين الله وإِسْرَائِيل. واللعَنات - بصفة خاصة - تبرز البركات فِي تقليد العهد الموسوي، وذلِكَ مقارنة مَعَ الميول التي برزت بالأكثر في شكْل مَعَاهدة في ش. أ. ق، كعَلاَمَة عَلَى خطورة جراءة إِسْرَائِيل فِي تجاهلها شرائع الله الَّذِي أعلن عَن ذاته لهم فِي الخلاص الَّذِي تحقق لهم عَن طريق الخُرُوج مِنْ مِصْر (الخُرُوج مِنْ مِصْر: لاهوت) وقد خلع عَلَى نفس هذا الشَّعْب وضع "الأمة". وتلقى الشَّرِيعَة فِي سيناء والَّذِي وُصف فِي تث ٢٧ - ٢٨ - يُعد - في جزء مِنْه - التزاماً مِنْ قبل إِسْرَائِيل للعَنات العهد المتنوعة المذكورة فِي هذه الأصحاحات. وثمة إشارات أخرى في العهد تشير إِلَى نفس العلاقة الوثيقة بين العهد الموسوي ولعَنة القصاص (انظر ٢أخ ٣٤: ٢٤، نح ١٠: ٢٩[٣٠]، إش ٢٤: ٦، دا ٩: ١١، زك ٥: ٣).

والفروق بين صيغ اللعَن الرئيسية، بالقول إن אָלָה تشير إِلَى لعَنة مشروطة فِي حين أن אָרַר تتعلق باللعَنات ذات السلطة، أمر مِنْ الصعب تأييده إِلَى أي حد مَعْقول. وفِي حين أنها حقيقة أن אָלָה تُستخدم للعَنات المتعلقة للعهد بين الله وإِسْرَائِيل المذكور فِي تث ٢٩: ١٩ [١٨] - ٢١ [٢٠]، ٣٠: ٧ (انظر أيضًا المراجع الموجودة فِي نهاية الفقرة السابقة)، إلا أن هذا تمت مقابلته بحقيقة أن صيغة אָרוּר، ملعون (# ٨٢٦)، ترد فِي تث ٢٧ - ٢٨ عِنْدَ الرد الحقيقي للعَنات. وهنا أيضًا، الله هو الفاعل سواء حين تُستخدم אָלָה (عد ٥: ٢١، تث ٣٠: ٧)، أو حيث ترد אָרַר (تك ٣: ١٤ و١٧، ٤: ١١، ٥: ٢٩، انظر أيضًا الصيغة الاسْمِيَة فِي أم ٣: ٣٣، ؟ ملا ٢: ٢، وهكَذَا أيضًا بالنسبة لـ קָלַל فِي تث ٢٩: ٢٧ [٢٦]. وتبادل التعبيرات تم توضيحه أيضًا باستخدام אָרַר فِي تكوين ٥: ٢٩، קָלַל فِي ٨: ٢١ عِنْدَ لعَن الله الأَرْض.

وانخراط الله فِي اللعَن هي فكرة اشتركت فِيها إِسْرَائِيل مَعَ شركاء ثقافتها فِي الشَّرق الأدنى، وأنه بالرغم مِنْ أن هذا ليس فِي الطليعة.... فِي غالبية نصوص ع. ق، إلا أن لها ظهورات ذات مغزى، ولعلها لا نجدها عَلَى هذا النحو فِي أي مكان بقدر مَا نجدها فِي التاريخ البدائي فِي تك ١: ١١. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، توجد عَناصر موازية مِنْ الرجاء فِي هذه الأصحاحات. أَوَّلاً، نرى الله فِي قصة "السقوط" يلعَن الحية والأَرْض (٣: ١٤ و١٧)، ولكنه لم يلعَن الزوجين اللذين أمسكا فِي خَطِيَّة المَعْصية التِي فقدا بسببها جنة عدن. وبدا الأمر كما لو أن كاتب السِفر المُقَدَّس كان يدور حول فكرة أن أَبُوينا الأَوَّلين نفسيهما سقطا تحت لعَنة الله (قارن حالة قايين فِي تك ٤: ١١). ثانيًا، بدءًا مِنْ إِبْرَاهِيم وما بعد ذلِكَ، أخلى التاريخ البدائي مكانه ليحل تاريخ السلام بدلاً مِنْه، والَّذِي صيغ بعبارات البركة واللعَنة، ولكن البركة كانت غالية (انظر تك ١٢: ٣).

لعنة ← אלה ['lh [1]] (يقسم، يلعن، يضع تحت القسم، #٤٥٧) ← ארר ['rr] (يلعن، يَكُونُ ملعونا، #٨٢٦) ← ברך [brk [2]] (يبارك [تأنق لفظى لكُلمة لعنة]، أ #١٣٨٥) גדף [gdp] (يسب، يلعن، #١٥٥٢) זעם [z'm] (يَكُونُ غاضبا، لعنة، #٢٤٠٤) ← נקב [nqb [1]] (يثقب، يحفر، يعنف، يلعن، #٥٩١٨) ← קבב [qbb] (لعنة، #٧٦٨٦) ← קלל [qll] (يَكُونُ وضيع، يفاجئ، يبدو تافه، يعامل بازدراء، #٧٨٣٧) ← لعنة: فى القسم اللاهوتى

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

ستارة، حجاب #٣٧٤٩، قماش الخيمة יְרִיעָה

قطع #٤١٦٢ يستأصل ويفصل، يجرح، يقطع כָּרַת

4205 לֹא רֻחָמָה

لُورُحَامَة (לֹא רֻחָמָה [lō'ruḥāmâ]، #٤٢٠٥).

ع. ق الاسم الرمزي لابنة هُوشَع وجُومَر (وترتيبها الثاني فِي أطفالهما). وهذا الاسم الغريب، والَّذِي يشكل فِي الواقع جملة معناها "تِلْكَ التِي لَنْ تُرحَم"، هُوَ اسْم فريد فِي ع. ق (רָחַם #٨١٦٣). واسمها، مثل اسْم أخيها الاكبر منها "يَزْرَعِيل" يؤكد دينونة الرَّبّ عَلَى شَعْبه المرتد. ويجب أن ننظر إِلَى هذا الاسم الرمزي فِي علاقة وثيقة باسمي "يَزْرَعِيل" و "لُورُحَامَة" حيث تمثل هذه الاسْمَاء تكثيفًا لدينونة الله. وفِي حين أن الاسم يَزْرَعِيل موجه ضد المَلِكية كمؤسسة فحسب، إلاّ أن اسْم لُورُحَامَة له تأثيره عَلَى الأُمَّة كُلّها: "لأَنِّي لاَ أَعُودُ أَرْحَمُ بَيْتَ إِسْرَائِيلَ" (هُوشَع ١: ٦). ولا يمكن فصل مغزى هذا الاسم عن أهم العناصر الأساسية المعروفة عن الله لدى شَعْبه، وهي، رحمته (F. I. Andersen & D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 187). فهو "الرَّبُّ إِلهٌ رَحِيمٌ (רָחַם) وَرَؤُوفٌ" (خر ٣٤: ٤؛ تث ٤: ٣١؛ مز ٨٦: ١٥؛ يو ٢: ١٣). وحين يسحب الله رحمته عن شَعْبه، فمعنى هذا أنهم يفقدون ذلِكَ ويأتي وقت يرحم (רָחַם) لُورُحَامَة ويقول لِلُوعَمِّي أَنْتَ شَعْبي

← **هُوشَع: لاهوت**

بول أي . كروغار *Paul A. Kruger*

قُرْعَة ← # ١٥٩٨ (גּוֹרָל [gôrāl]، قُرْعَة)

محبة ← # ١٧٠ (אָהַב ['āhab]، يحب، مودة)

منخفض ← #٩١٦٤ (שָׁפֵל [1] [šāpēl [1]]، ينخفض، يذل، يخفض، تم تسطيحه)

وفاء ← #٢٨٧٦ (חֶסֶד [2] [ḥesed [2]]، التزام، إخلاص، أمانة)

شهوة ← #٩٢٩١ (תַּאֲוָה [ta'ᵃwâ]، اشتهاء، رغبة، شهوة)

ترف ← #٨٣١٥ (רַעֲנָן [rā'an] يُفخَّم، مفعم بالْحَيَاة والقوة)

رفاهية ← #٦٣٥٧ (עָדַן ['ādan]، يبتهج، ينمو بوفرة، يعربد)

يتلقى ← #٨٨٨٦ (שָׁכַב [šākab]، يُسلب، يُغتصب)

قيثارة ← #٤٠٣٦ (כִּנּוֹר [kinnôr]، قيثارة)

المكابيين (١، ٢) ← أبوكريفا

ماجوج ← جوج

جنون ← #٨٧١٣ (שָׁגַע [šāga']، يهذى، مخبول، يتصرف كمجنون)

يرقه، نزوة ← #٨٢٣١ (רִמָּה [rimmâ]، دودة، يرقة)

سحر ← #٤١٧٥ (כָּשַׁף [kāšap]، يمارس السحر، سحر، شعوذة)

4204	לֹא עַמִּי

لُوعَمِّي (לֹא עַמִּי [lō' 'ammî]، ليس شَعْبِي #٤٢٠٤)

ع. ق الاسم الرمزي للابن الثالث لهُوشَع وجُومَر. فِي هذا الاسم الغريب لهذا الطفل، والَّذِي يعني "لِسْتُمْ شَعْبِي" تصل دينونة الله إِلَى ذروتها. فإذا دعيت إِسْرَائِيل "لُوعَمِّي"، هنا يَكُونُ الله إلههم (ع. ٩). واللغة العبَرِّيَّةَ فِي هذه الفقرة (ع. ٤- ٩) تم تركيبها بطريقة يَكُونُ التركيز فِيها عَلَى هذا الاسم الأخير (Jeremias, *Hosea*, 29). والاسم "لُوعَمِّي" يعبر عن الحقيقة المرَّة: لقَدْ انتهت علاقة العَهْد. وإله العَهْد الَّذِي وعد ذات مرَّة: "وَأَتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا، وَأَكُونُ لَكُمْ إِلهًا" (خر ٦: ٧). أصبح الآن: "أنَا لَسْتُ إِلَهَكُمْ" (حرفيًا "أنَا لا أَكُونُ لكُمْ" (قا؛ هُوَ ١: ٩). لكن الله الَّذِي غير الإسمين اللذين يدعوان إِلَى التشاؤم: يَزْرَعِيل أخو لُوعَمِّي وأخته لُورُحَامَة إِلَى بَرَكَةٍ، هُوَ نفسه سيغير فِي يَوْم مَا اسْم لُوعَمِّي، وسوف يصبح اسْمُهُ "عَمِّي" ("شَعْبي" ٢: ٢٣ [٢٥] עַם #٦٦٣٩ ثانية، مرَّة أخرى.

← **هُوشَع: لاهوت**

بول أي . كروغار *Paul A. Kruger*

يكره ← #٩٤٩٣ (תָּעַב [tā'ab]، يُكرَه، يكره، يبغض)

جراد ← #٧٤٦ (אַרְבֶּה ['arbeh]، جراد)

يقيم، يؤوى ← #٤٣٢٨ (לִין [lîn]، يقيم فترة الليل، يعسكر، يبقى، يقيم)

حقو، خاصَلاَة ← #٥٥١٦ (מָתְנַיִם [motnayim]، حقويه)

توق، رغبة شديدة ← #٢٧٧٣ (חָמַד [ḥāmad]، يرغب، يشتهي، يتطلع إِلَى، يخزن)

ينظر، يراقب ← #٨٠١١ (רָאָה¹ [rā'â¹]، يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، يفهم)

3971	כִּכָּר

مالُ / سَبيكةُ (כִּכָּר [kikkār]، ورثة #٣٩٧١¹]. בֶּקַע [beqa'] نصف شاقل [#١٣٢٥] / דַּרְכְּמוֹנִים אֲדַרְכֹּנִים ,דַּרְכְּמוֹנִים] אֲדַרְכֹּנִים]، الدَّارِيك، عمله فَارسية ذهبية أم فضية تزن ثمانية جرامات ونصف جرام، أَوْ ربما دراخمة، وهي عملة معدنية يونانية (#٢٠٠٧، #١٦٣]).

ش. أ. ق כִּכָּר ترد أَيْضًا فِي أوْغا. (*kkr*). و أكد. (*kakkaru*). و آرَم. وسريانية. דַּרְכְּמוֹנָא ؛ وتظهر فِي آرَم. وسريانية. בְּקַע، وتظهر أيْضًا فِي آرَم. وسريانية.

ع. ق هذه الوحدات النقْدية، أَوْ "السبائك" وَهُوَ الأصح، كَانَت فِي الأصلِ أوْزانًا (قا؛ "الرطل" الإنجليزي) والـ "دِرْهَم" فقط هُوَ الَّذِي لرُبَما كَانَ عملة معدنية فِي إِسْرَائِيل التوراتية. وتقَدِّم لنا خر ٣٨: ٢٥- ٢٧ النسبة، بين هذه الأوْزان - فالـ בֶּקַע كَانَت تساوي نصف الشاقل (وقَدْ اكتُشفت أوْزان وعليها בֶּקַע، قا؛ G. I. Davies, 258)، وَكَانَت الوزنة تساوي ثلاثة ألاف شاقل. وأجمع الباحثون عَلَى أن وزن الشاقل يتراوح مَا بين ١١- ١٣ جرامًا، وعَلَى هذا الأساس قَدِموا الجدول التالي:

الوزنة	٣٣-٣٩ كجم
الشاقل	١١-١٣ جم
قِنطار *beqa'*	٥,٥-٦,٥ جم

وكتبة الكتاب الْمُقَدَّس كثيرًا مَا يسجلون قيمة أشياء معينة بوحدات نقْدية ليبنوا القيمة النسْبية لهذه الأشياء وأهميتها وأثناء فترة حكم حَامورابى، كَانَ متوسط الدخل السنوي عشرة شواقل مِنْ الفضة. وهذا أمر له أهمية لاهوتِية فِيما يتعلق بخَيْمَةِ الإِجْتِمَاع ومنشئات الهَيْكَل الأخرِى، الأمر الَّذِي يشير إِلَى القيمة الَّتِي يوليَها الرَّبّ والرؤساء، والشَّعْب، لأماكن عبادتهم.

١. الوزنة:

(أ) كَانَت أثاثات خَيْمَةِ الاجْتِمَاع تُصنع مِنْ وزنة مِنْ الذهب الخالص (خر ٣٧: ٢٤).

(ب) أكثر مِنْ تسعة وعشرين وزنة مِنَ الذهب استُخدمت فِي تشييد المُقَدَّس (خر ٣٨: ٢٤).

(جـ) كَانَ دَاوُد يلبس تاجًا، استولى عليه مِنْ بَنِي عَمُّون، كَانَ يزن وزنه مِنْ ذهب (٢صم ١٢: ٣٠).

(د) جِيحَزِي، غلام أَلِيشَع، قبل وزنتين مِنَ الفضة مِنْ نُعْمَان، ولِذَلِكَ انتقل مرض البرص مِنْ نُعْمَان إِلَى جِيحَزِي (٢مل ٥: ٢٦- ٢٧).

(ح) مَنَحِيمُمَلِك إِسْرَائِيل اشترى ولاء فُول مَلِكُ أَشُّورَ بمبلغ ألف وزنة مِنْ فضة (٢مل ١٥: ١٩).

٢. نصف - شاقل:

(أ) حين قابل عبد إِبْرَاهِيم رِفْقَة عِنْدَ البئر، أهداها خاتماً مِنْ ذهب يزن نصف الشاقل (تك ٢٤: ٢٢).

(ب) فِي التعداد العام للسلطان بلغ عدد الإسْرَائِيليين ٦٠٣٥٥٠ رجلاً، دفع كُلّ واحد منهم نصف الشاقل مِنْ ذهب لبناء الهَيْكَل (خر ٣٨: ٢٦).

٣. درهم

(أ) لبناء الهَيْكَل الأوَّل تبرع رؤساء العائلات بمبلغ عشرة آلاف درهم مِنْ ذهب (١أخ ٢٩: ٧).

(ب) لبناء الهَيْكَل الثاني تبرع رؤساء العائلات بمبلغ واحد وستين ألف درهم مِنْ ذهب (عَزْرَا ٢: ٦٩).

(جـ) العشرون قَدَمًا مِنْ الذهب الَّتِي دُفعت للهَيْكَل الثاني كَانَت تساوي ألف درهم (عز ٨: ٢٧).

(د) عِنْدَ إعادة بناء أُورُشَلِيم، تبرع الحاكم بألف درهم ذهب، ورؤساء العائلات بعشرين ألف درهم، وبَقِيَّة الشَّعْب بعشرين ألف درهم (نَحَمْيَا ٧: ٧٠ - ٧٢).

ب. ت كُلّ هذه الأَوْزانِ مستعملة فِي نصوصِ مَا بعدِ التوراتيةِ اليهوديةِ.

ذهب ← אוֹפִיר [*'ôpîr* [1]] (ذهب أوْفير، #٢٣٤)؛ ← בֶּצֶר [*beṣer* [1]] (ذهب خام، #١٣٠٩)؛ ← זָהָב [*zāhāb*] (ذهب، #٢٢٩٨)؛← חָרוּץ [*ḥārûṣ* [1]] (ذهب، #٣٠٢١)؛ ← כֶּתֶם [*ketem*] (ذهب، #٤١٨٨)؛ ← סָגוּר [*sāgûr*] (الذهب الأجود، #٦٠٣٤)؛ ← פַּז [*paz*](ذهب خالص، ذهب صافي، #٧٠٥٨)؛ ← צרף [*ṣrp*] (صهر، ذوّب، نقى، #٧٦٧١)؛ ← כִּכָּר [*kikkār*] (وزنة [من الذهب الخام] # ٣٩٧١[1])؛ ← **مال / سَبِيكة: لاهوت**

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, "The Use of Hieratic Numerals in Hebrew Ostraca and the Shekel Weights," *BASOR* 184, 1966, 13-19; E. M. Cook, "Weights and Measures," *ISBE* 1988 4:1046-55; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991; R. de Vaux, "Weights and Measures," *AncIsr* 1961, 195-206; M. A. Powell, "Weights and Measures," *ABD* 6, 1992, 897-908; R. B. Y. Scott, "Weights and Measures of the Bible," *BA* 22, 1959, 22-40; E. Shany, "A New Unpublished *'Beq'a'* Weight in the Pontif. Bibl. Institute, Jerusalem," *PEQ* 99, 1967, 54-55; E. Stern, "Weights and Measures," *EncJud* 16, 1971, 376-92.

روسل فولير *Russell Fuller*

مال ← #٤٠٨٤ (כֶּסֶף [*kesep*]، عمله نقدية، فضة).

قمر ← #٣٧٣٤ (יָרֵחַ [*yārēaḥ*]، قمر).

صباح ← # ١٣٣٢ (בֹּקֶר[2] [*bōqer*[2]]، الصباح، فجرُ)

4459	מְגִדּוֹ

مَجِدُّو (מְגִדּוֹ [*m^egiddô*]، #٤٤٥٩).

فِي الكتاب المُقَدَّس، تشير "مَجِدُّو" إِمَّا إِلَى وَادِي، وَإِمَّا إِلَى مَدِينَة قَدِيمة.

١. "بُقْعَة مَجِدُّو" (٢أخ ٣٥: ٢٢)، وهذا اسم آخر يُطلق عَلَى الأقل عَلَى الجزء الغربي مِنْ وَادِي يَزْرَعِيل، واسمه فِي اليُونَانية وَادِي اسدرالون. ويقع الوَادِي بين سلسلة الكَرْمَل وتلال الجليل السفلى. وَهُوَ عَلَى شبه مثلث متساوي الأضلاع تقريبًا طول ضلعه عشرون ميلاً، وتغمره مِيَاه نَهْرِ قِيشُونَ. وكَانَ الوَادِي يمثِلٍ مستنقعًا فِي العصور القَدِيمة ولكنه أصبح مزرعة هائلة منذ أقيمت فِيه مشروعات الصرف فِي العشرينيات والثلاثينيات مِنَ القرن العشرين.

ومن الناحية اللاهوتية، فهو يشكِّل مِنْطَقَة لها أهمية مِنْ حيث أن الله تدخل معجزاته مرتين مِنْ أجل شَعْب هناك - حيث أعطى النصلاة لدَبُورَة وبَارَاق فِي عَلَى كَنْعَاني حَاصُور (قض ٤: ١٥) كما أعطى الغلبة لجِدْعُون عَلَى المِدْيَانِيِّينَ (ص. ٧). وهناك تعد أيْضًا دينونة عَلَى شَاوُل وجيشه بسبب عصيان شَاوُل (١صم ٣١: ٨)، وفِي وقت لاحق تم إعدام أنبِيَاء البَعْل عَلَى يد إِيلِيَّا النَّبِيُّ وذلِكَ عَلَى مقرَبَّة مِنْ قِيشُونَ بعد انتصاره المعجزي عَلَيْهِمْ عَلَى جَبَل الكَرْمَل (١مل ١٨: ٤٠). وهذا الارتباط بين وَادِي مَجِدُّو والمعارك العظيمة تتواصل فِي سِفْر الرُّؤْيَا، حيث جُعل المواقع الخاصة بالمعركة النهائية الَّتِي بلغت ذروتها هناك. وقيل إن ملوك العالمِ كُلّه، بقيادة الوحش والنَّبِيّ الكذاب، سوف يتجمَعُون "لِقِتَالِ ذلِكَ الْيَوْمِ الْعَظِيمِ، يَوْمِ اللهِ الْقَادِرِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ" (رؤ ١٦: ١٤). وقَدْ سُمى هذا المكَانَ "هَرْمَجَدُّونَ" (١٦: ١٦) ومن الجلي أنه مأخوذ عن الآرَامِيّة הַרמְגִדּוֹ تل مَجِدُّو.

٢. لقَدْ اكتسبت مَدِينَة مَجِدُّو أهميتها لموقعها البارز عَلَى الطرف الجَنُوبي لوَادِي يَزْرَعِيل، حيث كَانَت تحرس الممر الَّذِي يتجه الطريق الساحلي عبره إِلَى الداخل. وهكَذَا، استطاعت المَدِينة أن تمارس قَدْرًا مِنْ السيطرة عَلَى التجارة بين مِصْرَ وبلاد مَا بين النَّهْرين. وفِي هذه المنطقة حاول يُوشِيَّا مَلِك يَهُوذَا أن يوقف زحف فَخو فِرْعَوْن مِصْرَ ومنعه مِنْ قيادة جيشه عبر هذه المنطقة فِي طريقه لمساعدة الأشُوريين. وقَدْ أصيب يُوشِيَّا أثناء ذلِكَ بجرح مميت (٦٠٩ ق. م، ٢مل ٢٣: ٢٩- ٣٠؛ ٢أخ ٣٥: ٢٠- ٢٤). وقَدْ تدهورت أحوال يَهُوذَا البارعة إِلَى أن دُمرت عَلَى يد نَبُوخَذْنَاصَّرُمَلِك بَابِل وذلِكَ بعد حوالي خمس وعشرين سنة.

تل المتسلم، وَهُوَ التل الَّذِي يضم مَدِينَة مَجدُّو القَدِيمة - كَانَ يُعد أكثر المواقع الأثرية أهمية فِي فَلَسْطِين، حيث تاريخه المتواصل تقريبًا مِنْ الألفية الرابعة إِلَى القرن الرابع ق. م. وهنا أقام المعهد الشّرقي بجامعة شيكاغو مشروعًا لعمل حفريات استكشافية فِي التل برمتهِ حَتَّى طبقته السفلية، وقَدْم مكتبة رائعة لعلم الحفريات الأثرية الَّذِي كَانَ قَدْ برز فِي تِلْكَ الآونة، وكذلِكَ لدراسات الشّرق الأدنى قَدِيمًا. وقَدْ أَدَار المشروع كُلّ مِنْ C. S. Fisher, P. L. O. Guy, and G. Loud . وقَدْ توقف عملهم الَّذِي كَانَ قَدْ استمر لمدة أَرْبَع عشرة سنة (١٩٢٥- ٣٦) وذلِك بسبب الْحَرْب العالمية الثانية، ولم يكونوا قَدْ استكشفوا سوى الطبقات الأربع الْعَلِيّا فقط بين العشرين طبقة. وقَدْ أثارت الطبقة الرابعة اهتمامًا بالغًا حيث عُرفت بأنَّهَا سُلَيْمَانية. وقَدْ ذكر الكتاب الْمُقَدَّس أن سُلَيْمَانُ أعاد تشييد المدِينة عَلَى أنَّهَا إحدى مُدُن مَرْكَبَاته (١مل ٩: ١٥، قا؛ ١٠: ٢٦- ٢٩). وقَدْ وجد الباحثون فِي الطبقة الرابعة مبَنيين عظيمين تبين أنهما كَانَا موقعين كبيرين للخيول، يسعا مَا يُقَرِّبُ مِنْ ٤٥٠ مِنْ الخيول، وقصرًا للحاكم، وأسوارًا، وبوابة المدِينة. غير أنه فِي السنوات ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١٩٧١، قام إيجال يادين Yigael Yadin بالعمل فِي هذا الموقع وعدّل مِنْ النتائج الَّتِي توصلت إليها بعثة جامعة شيكاغو. ونسب الأسوار، وبوابة المدِينة، والقصر إِلَى أَيَّام سُلَيْمَانُ، ولكنه أرجع مَا قيل إنه إسطبلات إِلَى أَيَّام حكم أَخْآب، إِلَى جَانِب مشروع المِيَاه العظيم، الَّذِي سبق أن عُرف تاريخه إِلَى القرن الثاني عشر. وقَدْ قسمت الطبقة الرابعة الآن إِلَى مرحلتين: الرابعة (ب): سُلَيْمَانية، والرابعة (أ) لأَيَّام أَخْآب. ولم يتبع يادين جَمِيع الباحثين. وثمة أمر أخير له أهمية لاهوتية، يتمثل فِي حقيقة أنه يُوجد دليل عَلَى السياسة التوفيقية بين ديانة الرَّبّ، والعبادات المحلية الأهلية وذلِكَ فِي اكتشافات أثرية يعود تاريخها إِلَى نهاية الطبقة الثانية، حوالي سنة ٦٠٠ ق. م.

البيبلوجرافيا

ISBE 3:309-11; M. Avi-Yonah, ed., *EAEHL* 3, 830-56; Y. Aharoni and Y. Shiloh, *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 3, 1003-24; D. W. Thomas, ed., *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, 209-28.

هاوارد إف . فوس *Howard F. Vos*

المحارب الإلهي

المحارب الإلهي

أعلن الله نفسه لشَعْبه بطرق مختلفة وعديدة أثناء فترة ع. ق. فهو مَلِك، وراعٍ، وأب، وأم، وزوجة، وزوج. وكُلّ مِنْ هذه الصور تشكّل نافذة تطل مِنْهَا عَلَى طبيعة الله، وهو موضوع مِنْ المستحيل أن نعرفه تمامًا. وفِي مواضع كثيرًا جدًا مِنْ ع. ق (Fredriksson, von Rad, Cross, Miller)، وفِي ع. ج (Longman and Reid) يعلن الله عَن ذاته، ويظهر فِي التاريخ كمحارب قوي (خلع الصفات البشرية عَلَى الله).

١. المحارب الإلهي والحرب الْمُقَدَّسَة. تُوجد علاقة وثيقة بين صورة الله كمحارب وممارسة الحرب فِي إِسْرَائِيل. وناموس الله (وبصفة خاصة تث ٧ و٢٠) يرشد إِسْرَائِيل فِي الحرب، وفِي جوهر رسالته الاعتقاد بأن الله هو الَّذِي يحارب وسط إِسْرَائِيل. والمفسرون حديثًا، عَلَى قناعة بأن يطلقوا عَلَى هذه الظاهرة عبارة "حرب مقدسة" بالنظر إِلَى أن الحضور الإلهي يضفِي قداسة عَلَى مَعَسكر الحرب، وأرْض المَعْركة (تث ٢٣: ١٤). وهناك مَعَلقون آخرون (سمِنْد Smend) يجعلون العلاقة أشد قوة وذلِكَ برفضهم شعار "حرب مقدسة" ويستخدمون بدلاً مِنْه عبارة "حرب الرَّبّ". وعَلَى أية حال، لقد اختبرت إِسْرَائِيل كُلًّا مِنْ محبة الله، كما اختبرت غَضَبه فِي أرْض المَعْركة. لقد أعلن الله نفسه لهم كمحارب (يش ٥: ١٣ - ١٥). وفِي خضم الحرب الْمُقَدَّسَة، هناك يَكُونُ الرَّبّ، المحارب الإلهي (يش ٥: ١٣ - ١٥).

٢. العلاقة بين المحارب الإلهي والجيش البشري. إنه لأمر رائع أن نلاحظ العلاقة بين الله وشَعْبه فِي الحرب. وبالنظر إِلَى أن الله يحارب عَن إِسْرَائِيل، فليس لإِسْرَائِيل أن تقلق بشأن أعداد قواتها أو تقنية أسلحتها. والواقع أن نظرة ع. ق هي أن الجيش الكبير والأسلحة ذات التقنية العَالِية تُعد مِنْ الأمور السلبية. وليس بمقدور إِسْرَائِيل أن تتباهى بقوتها الذاتية، بل بقوة الرَّبّ وقدرته، الَّذِي أعطَى النصَلاة لشَعْبه بالرغم مِنْ التفوق الكاسح لأعدائها. والتوجه إِلَى المَعْركة بجيش صغير وبتجهيزات بسيطة أفضل مِنْ الذهاب إليها بجيش كبير حسن الإعداد والتجهيز. ومثل هذه الاهتمامات نجدها فِي خلِيفته قصص جِدْعُون الَّذِي خفض الجيش مِنْ اثنين وثلاثين ألفًا إِلَى ثلاثمائة رجل فقط (قض ٧: ١ - ٩)، ومِنْ دَاوُد الَّذِي توجه لقتال جُلْيَات المحارب القوي المحترف، دون أن يَكُونُ مَعَ دَاوُد أي سلاح (١صم ١٧)، وربما أيضًا فِي عرقبة دَاوُد لخيل الْمَرْكَبَات (٢صم ٨: ٤).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، كان لابد عَلَى إِسْرَائِيل أن تحارب. ومِنْ الجلي، أنه كان بمقدور الرَّبّ أن يسحق أعداء إِسْرَائِيل دون مساعدة مِنْ البشر (خر ١٥: ٣)، ولكنه طلب مِنْ إِسْرَائِيل أن تشن الحرب باسْمه، وفِي حضوره (تث ٧: ٢). كَانَ يُمْكِن أن تسقط أسوار أريحا دون استراتيجية عسكرية، لكنه كان يجب عَلَى إِسْرَائِيل أن تدور حولها لكي يحدث ذلِكَ (يش ٦: ٢ - ٥). قد لا يحمل إِسْرَائِيل حرَبَة لكي يواجه بها جُلْيَات، ولكن كان لديه حجارة ملساء فِي مقلاعه، كان عليه أن يقذف جُلْيَات بها (١صم ١٧: ٤٠). ولشَعْب الله موقف إيجابي/ سلبي تجاه شن الحرب عَلَى أعدائهم.

٣. الحضور الإلهي والحرب. جوهر الفكر اللاهوتي للحرب الْمُقَدَّسَة هو الحضور الإلهي فِي المَعْركة. ويجب أن نتذكر أن اختبار الحضور الإلهي بالنسبة لإِسْرَائِيل ليس حدثًا يوميًا عاديًا بسبب السقوط. ذلِكَ أن السقوط فِي الْخَطِيَّة (تك ٣) سبب صدعاً فِي العلاقة بين الله والإِنْسَان ولِذلِكَ ليس بمقدورهم الدخول بسهولة إِلَى محضره. وتطلب الأمر تكريس مواقع خاصة يتقابل فِيها الخطَاة مَعَه. وأثناء مَعْظم تاريخ إِسْرَائِيل، كان هذا الموقع الخاص هو المسكن (خيمة الاجْتِمَاع/ الْهيكل)، حيث كانت خيمة الاجْتِمَاع ترمز إِلَى حضور الله فِيه (عد ١٠: ٣٥). ورمزية

الهيكل، وكذلِكَ الذبيحة، وحق الدخول إلَى القدس، هذه كلّها تشير إلَى حقيقة أن حضور الله أمر مقدس وكان مِنْ الصعب الاقتراب مِنْه أثناء فترة ع. ق.

٤. تَابُوت العهد. وهكَذَا، حقيقة أن الله كان حاضرًا مَعَ الجيش أثناء المَعركة قد أخذت مغزى خاصًا. فإن يكن إله إسْرَائِيل القدوس حاضرًا مَعَ الجيش يساعدنا عَلَى مَعرفة دور تَابُوت العهد أثناء المَعركة. كان تَابُوت العهد (لاستثناءات ممكنة، انظر جونز ٣١٠ - ٣١١) يُحفظ عادة فِي قدس الأقداس، بالنظر إلَى أنه الشيء الَّذِي يشير بدرجة وثيقة جدًا إلَى الحضور الإلهي. وكان شَيْئًا يُمْكِنُ نقله مِنْ مكان إلَى آخر أيضًا، بل ويمكن أن يحمله الجيش مَعَه كي تعرف إسْرَائِيل حضور الله مَعَهم. وهكَذَا، فإنه أثناء فترة التيه فِي البَرِّيَّة، قاد تَابُوت العهد إسْرَائِيل، وكأنه جيش......، أثناء النهار. أمَّا وأن تَابُوت العهد كان يرتبط ارتباطًا وثيقًا مَعَ الله، المحارب الإلهي، فهذا واضح مِنْ صيحة مُوسَى فِيما كان التَابُوت يُوضع أمام الشَعْب: "قم يارب فلتتبدد أعداؤك ويهرب مبغضوك مِنْ أمامك" (عد ١٠: ٣٥). وفِيما كان تَابُوت العهد عَلَى رأس جيش إسْرَائِيل وهو يزحف أثناء النهار، إلا أنه كان يُوضع فِي خيمة الاجْتِمَاع - التي كانت فِي وسط المحلة - أثناء فترات الراحة (عد ٢). وهكَذَا، كانت خيمة الاجْتِمَاع تُوضع فِي وضع يماثل وضع خيمة قائد الحرب، حيث تحيطها خيام جيشه.

ويبدو أن الجيش الإسْرَائِيلي كان عادة يحمل تَابُوت العهد مَعَه إلَى المَعركة، وهكَذَا كان التَابُوت يمثل حضور الله فِي المَعركة. وتَابُوت العهد - مثلًا - كان فِي خضم الدراما المتعلقة بسقوط أريحَا أثناء الغزو. وكانت التعليمات الخاصة بالمَعركة تأتي مِنْ المحارب الإلهي نفسه (يش ٥: ١٣ - ١٥، انظر مَا يلي). كان عَلَى الجيش الإسْرَائِيلي أن يلف حول المَدِينَة مرة واحدة فِي اليَوْمَ لمدة ستة أيَّام، أمَّا فِي اليَوْمَ السَّابع، كان عليه أن يدور حولها سبع مرات. ومَعَ ذلِكَ، لم يكن الجيش هو موضع التركيز بل تَابُوت العهد الَّذِي كان فِي وسط الجيش. وهكَذَا، سقطت الأسوار فِي يد الله. وكان مِنْ المتوقع أن يظهر الشَعْبُ إيمانهم مِنْ خلال الطقس المحكم فِي الأيَّام السابقة لغزو المَدِينَة.

وعَلَى ذلِكَ، كان تَابُوت العهد ممثلاً ملموساً لحقيقة روحية - وهي حضور الله كمحارب إلهي مَعَ شَعْبه. ولم يكن التَابُوت نفسه - بالرغم مِنْ ذلِكَ - هو الطلسم السحري الَّذِي يؤكد النصَلاَة. وهذا المفهوم الخاطئ عَن قوة تَابُوت العهد انقلب - ولو بصفة مؤقتة عَلَى الأقل - ضِدَّ الإسْرَائِيليين، وهذا مَا تشهد عليه أعمال عَالِي الكَاهِن (١صم ٤: ١ - ٥: ١٢). ففِي وقت متأخر مِنْ عصر القُضَاة، كان الفِلِسْطِينيُّونَ يضغطون بشدة عَلَى إسْرَائِيل. وكان بصحبة الجيش الإسْرَائِيلي حفني وفِينحاس، ابنَا عَالِي. وعَند مواجهة الفِلِسْطِينيِّينَ فِي أفِيق، كانت الخسائر الإسْرَائِيلية رهيبة. وعَندئذ وصل حفني وفِينحاس مَعَ التَابُوت (١صم ٤: ٤). ومما كشفته لنا القصة بالفعل فِيما يختص بابْنِي عَالِي المتمردين (٢: ١٢ - ٢٦)، لا مِنْدوحة فِي أن يعرف القارئ أن أعمالهما لم تكن بدافع مِنْ المحبة والإيمان، بل كان فِي قصدهما استغلال القوة الإلهية لمصلحتهما الشخصية. وجاءت النتائج بحسب مَا كان متوقعًا. لقى الإسْرَائِيليون هزيمة مِنْكرة.

٥. الظهور الإلهي فِي المَعركة. وفِيما أن ظهور الله فِي المَعركة كان يمثله فِي غالبية الأحيان وجود تَابُوت العهد مَعَ الجيش، غير أن قصص ع. ق تشير إلَى أن الله أعلن ذاته بطرق أخرى أيضًا. وفِي غالبية الأحوال كان يُرى مِنْ خلال نتائج حربه. مثل؛ عِنْدَ عبور البحر الأحمر (خر ١٤: ١٥)، والإسْرَائِيليون لم يروا شكلًا لله، بل رأوا بالأحرى انشقاق البحر حَتَّى يمكِنهم أن يجتازوه، وبعد عبورهم رجع البحر إلَى حاله، الأمر الَّذِي نجم عَنه موت أعدائهم. والطبيعة المَعجزية للخلاص لم تترك لأذهانهم أي مجال للشك فِي مصدر انتصارهم عَلَى المِصْريين (للأبعاد الكونية لهذا الانتصار، انظر مَا يلي).

وبين آونة وأخرى، كان المحارب الإلهي يعطي دلالات ملموسة عَلَى حضوره. مثل؛ فإن دَاوُدَ بعد تتويجه، حارب الفِلِسْطِينيِّينَ عَلَى مقربَّة مِنْ أورُشَلِيمَ (٢صم ٥: ١٧ - ٢٥). أعطى الله لدَاوُدَ علاَمَة عَلَى حضوره عَن طريق سماعه "صوت خطوات فِي رؤوس أشجار البكا" (ع. ٢٤)، وهذا كان مَعناه "أن الرَّبّ أمامك لضرب محلة الفِلِسْطِينيِّينَ" (ع. ٢٤). وفِي مناسبة أخرى، حاصر جيش أرَام أليشَع وزمرة الأنبِيَاء الذين كانوا بصحبته فِي "دوثان". فانزعج غلام أليشَع بشدة إلَى أن فتح الله عينيه ليرى حقيقة الموقف: أن جيش الله يحاصر جيش الآراميين (٢مل ٦: ٨ - ٢٣).

٦. دور خليقة الله فِي حروب الله. الخليقة لها دور مزدوج فِي حروب الله. فمِنْ ناحية، يستخدم الله خليقته لشن الحرب وكسبها. ومِنْ ناحية أخرى، تضطرب الخليقة وتتشنج بعنف لدى ظهور المحارب الإلهي.

وهناك قصص عديدة عَن الحرب المُقدسة فِي ع. ق تذكر لنا إستخدام الله لجوانب مِنْ الطبيعة فِي المَعركة. وحكاية عبور البحر الأحمر تتضمنْ وصفاً لإستخدام الله ريحاً شرقية شديدة (خر ١٤: ٢١) ليشق البحر الأحمر حَتَّى يُتاح للإسْرَائِيليين عبوره، ولكن، وفِي ذات الوقت ليهلك العدو المِصْري. وأثناء الغزو دمر التحالف الجنوبي الَّذِي كان يضم المُدن الكَنْعَانية وذلِكَ بأن أسقط عَلَى رؤوسهم مطراً هو فِي حقيقته بَرَداً يشبه حجارة هائلة (يش ١٠: ٩ - ١١). وفِي سياق هذه المَعركة عينها، أوقف الله الشمس والقمر ليطول النهار حَتَّى يستكمل الإسْرَائِيليون نصرهم (١٠: ١ - ١٥). وأخيرًا، فِي ترنيمة دَبُورَة التِي تسبح الرَّبّ للنصَلاَة عَلَى المِدْيَانيين، نراها تذكر الدور الَّذِي قامت به الخليقة فِي المَعركة:

"جاء ملوك. حاربوا. حينئذ حارب

ملوك كَنْعَان فِي تعنك عَلَى مياه مَجِدُّو.

بضع فضة لم يأخذوا. مِنْ السَّمَاوَات حاربوا.

الكواكب مِنْ حبكها حاربت سِيسَرَا.

نَهر قِيشُونَ جرفهم" (قض ٥: ١٩ - ٢١).

وعَلَى صعيد آخر، هناك الكثير مِنْ فقرات ع. ق تصف الطبيعة وهي تضطرب بشكلٍ عَنيف لدى ظهور المحارب الإلهي. ذلِكَ أن قدرته وقوته عظيمتان إلَى درجة أن الخليقة تكاد تُشل لدى حضوره المخيف. والخصوبة - عَلَى وجه الخصوص - تذبل وتختفِي مِنْ عَلَى وجه الأرْض (إش ٢٤: ١ - ١٣، مي

١: ٣ - ٤، حب ٣: ٦) وتجف البحار (نا ١: ٢ - ٦، حب ٣: ٨). والاضطراب العَنيف الّذِي ينتاب الطبيعة نتيجة حضور الله، المحارب الإلهي، تم شرحه جزئيًا بالخليقة السائدة فِي الشَّرق الأدنى بالنسبة لهذا الموضوع (انظر أدناه).

٧. الخليقة السائدة فِي الشَّرق الأدنى بالنسبة لموضوع المحارب الإلهي: كثيرًا مَا كان الله يعلن عَن نفسه بطريقة كانت سائدة فِي البيئة الأوسع للشرق الأدنى القديم الّذِي كانت تقع فِيه إسْرَائِيل. مثل؛ فِي جميع أنحاء ش. أ. ق.، كان يسود اعتقاد بأن الآلِهَة تسكن عَلَى الجبال. وهكذَا، كان الله يعلن عَن حضوره بالارتباط مَعَ الجبال (جَبَلِسيناء، جَبَلِصهيون Sinai and Zion). وعَلَى ذلِكَ فإنه، ليس ثمة مَا يدعو إِلَى الدهشة أن مَعظم شعوب ش. أ. ق. كان لديها مفهومها الْخاص عَن المحارب الإلهي (كانج Kang).

فِي بَابِل، كان مردوك المحارب الإلهي الأساسي. وقد حارب "تيامات" والّذِي مَعَنى اسْمَها "بحر" حَتَّى يحافظ عَلَى وجود الآلِهَة صغار السن، ومِنْ جسدها خلق الكون (إنوما إليش). وفِي كَنْعَان، تذكر نصوص أوغاريت المَعَركة بين البَعْل، المحارب الإلهي، والـ"يم"، والّذِي يعْني اسْمَه أيضًا "بحر". وقد انتصر البَعْل عَلَى "يم"، وأعلن مَلِكًا عَلَى البانثيون. (*ANET*, 130-31).

وعَلَى ضوء هذه المفاهيم التي كانت تسود ش. أ. ق. عَن المحارب الإلهي، كان أمرًا لافتا، أن تقرأ فِي ع. ق عَن سيادة الله عَلَى المياه والوحوش التي تخرج مِنْ البحر. ويستخدم الكتاب الْمُقَدس أساطير ش. أ. ق. لتقدم الرَّبّ (يَهْوَهْ) باعتباره المحارب الإلهي بدون منازع. وفِي الْمَزَامِير نجد أن الله ينتصر عَلَى البحر (مز ٧٤: ١٢ - ١٧)، وقد مَلِك عَلَى البحر (٢٩: ١٠)، وخلق الأرْض عَلَى البحر (٢٤: ١ - ٢). وكذلِكَ فِي الْمَزَامِير، شخصت مياه البحر الأحمر بطريقة تجعلك تتصور أن العبور كان نتيجة قتال بين الله والمياه (٧٧: ١٦ - ٢٠ و١١٤). والله هو الّذِي يخضع المياه حين ينتهرها (نا ١: ٤). وسلطانه عَلَى قوى الهيولية التاريخية مُثلت بانتصاره عَلَى الحيوانات التي تخرج مِنْ البحر (دا ٧). وهذا المفهوم الخاص بمَعَركة الله مَعَ البحر، مَا هو سوى إستخدام مجازي لموضوع أسطوري أساسي للأغراض الجدلية. بمَعَنى أن قوة الله وسموم عَلَى القوات الهيولية صُورت كمَعَركة بينه وبين البحر الّذِي أعطي سمة شخص. والموضوع جدلي مِنْ ناحية أنه ينتحل أعمالاً، وأدواراً، وألقاباً نُسبت للآلهة الوثنية مثل مردوك والبَعْل.

كذلِكَ كتبة الأسفار الْمُقَدسة، استغلوا نُموذجًا أدبيًا شائعًا وُجد فِي بعض نصوص ش. أ. ق.، حيث يتبع انتصار الإله إعلانه مَلِكًا وبناء قَصْره الّذِي هو فِي ذات الوقت هيكَله. وهذا النموذج لوحظ بجلاء تام فِي نصوص أوغاريت الخاصة بالبَعْل، ولكننا نجدها أيضًا عَن نصوص إينوما إليش Enuma Elish فِي بلاد مَا بين النَهْرين. ومِنْ الطبيعي أن المفهوم الكتابي عَن يَهْوَه هو أنه الْمَلِكَ الأبَدِيّ وإله الكون الوحيد (مز ٩٣: ٢)، غير أن الانتصار الإلهي، والملوكية، والمسكن (خيمة الاجْتِمَاع) هي مِنْ الموضوعات التي كثيرًا مَا ترتبط بالكتاب الْمُقَدس (خر ١٥: ١ - ١٨).

٨. مخلص، ديان، مَلِك. نشاط الله فِي الحرب مرتبط بشكْل وثيق بدوره كمخلص وديان (ميللر، ١٧٣ - ١٧٥). وبما أنه يتصرف لصالح شَعْبه، فإنه يخلصهم مِنْ المحن والأخطار. والخلاص فِي ع. ق يُنظر إليه دائمًا عَلَى أنه شيء مادي وليس مِنْ الأمور الروحية (الْخُرُوج، مثلاً). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإنه فِي عملية خلاص إسْرَائِيل مِنْ الاضطهاد السياسي والمخاطر الأخرى، نراه يدين أعداءهم، الّذِين هم مصدر متاعبهم (نا ١: ٢ - ٨). وهذا الارتباط بين المحارب الإلهي والدينونة يفسر لنا السبب فِي أن هذا الموضوع كان مفضلاً عِنْدَ الأنْبِيَاء. وهذا أمر تثبته تكرار صورة يوم الرَّبّ فِي كِتابات الأنْبِيَاء (عا ٥: ١٨ - ٢٠) - يوم قتال الرَّبّ ضِدَّ أولئك الّذِين هم أعداؤه وأعداء شَعْبه (زك ١٤). وأخيرًا، موضوع المحارب الإلهي مرتبط بشكْل وثيق مَعَ فكرة الله كمَلِك (مز ٩٨، انظر Miller, 174-75). وتبين انتصاراته أنه هو ذاك الّذِي يسيطر عَلَى الشُعُوب وهو سيد أيضًا يتحكم فِي العملية التاريخية.

٩. يَسُوع الْمَسِيح، المحارب الإلهي. الكثير مِنْ الموضوعات المرتبطة بالمحارب الإلهي فِي ع. ق، تستمر فِي ع. ج، فِي علاقتها بيَسُوع الْمَسِيحُ، وهذا أمر لا يدعو إِلَى الدهشة، فيَسُوع يركب مركبة السَّحَاب الحربية (مت ٢٤: ٣٠، ونظائرها، رؤ ١: ٧). ويظهر سيادته عَلَى مياه البحار (مت ١٤: ٢٢ - ٣٦)، بل إنه ينتهر البحر فيخضعه (مر ٤: ٣٥ - ٤١). ومِنْ هذا، ومِنْ طرق أخرى، نعرف أن يَسُوع الْمَسِيح هو المحارب الإلهي الّذِي يشن الحرب نيابة عَن شَعْبه ضِدَّ أعدائهم الحقيقيين فِي الْمَمْلَكَة الروحية. والحرب تستعر، وموضوعها لم يعد بعد المتمردين مِنْ البشر، بل بالأحرى أجناد الشَّرّ الروحية الّذِين يقفون خلفهم (أف ٦: ١٠ - ٢٠). ولقد حقق يَسُوع نصرًا عَظِيمًا حين مات عَلَى الصليب (كو ٢: ١٣ - ١٥)، غير أن إكمال هذا الانتصار ينتظر الوقت الّذِي يظهر فِيه يَسُوع الْمَسِيحُ ثانِيَة فِي كُلّ مجده العسكري لكي يجري الدينونة الأخيرة ضِدَّ كُلّ هؤلاء الّذِين قاوموا حكمه (رؤ ١٩: ١ - ٢١).

البيبلوجرافيا

F. M. Cross, "The Divine Warrior in Israel's Early Cult," *in Biblical Motifs*, 1966, 11-30; H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger*, 1945; G. H. Jones, "The Concept of Holy War," in *The World of the Old Testament*, 1989, 299-322; Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, 1989*; M. C. Lind, *Yahweh Is a Warrior*, 1980; T. Longman, III, "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif," *WTJ* 44, 1982, 290-307; idem and D. G. Reid, *God Is a Warrior*, 1995; P. D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel*, HSM 5, 1973; G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1965 (1951); D. G. Reid, "The Christus Victor Motif in Paul's Theology," Ph.D. diss. Fuller Theological Seminary, 1982; R. Smend, *Yahweh War and Tribal Confederation*, 1970.

تريمبير لونجمان الثّالث *Tremper Longman III*

تقسيم ← #٢٧٤٥ يقسم، يحصل عَلَى نصيبه חָלַק

طلاق ← #٤١٣٥ (כְּרִיתוּת، يطلق، طلاق)
كَلْب ← #٣٩٧٨ (כֶּלֶב، كَلْب)
سلطان ← #٤٨٩٥ (מַלְכוּת، سلطان مَلِكي، سيادة)
حمار ← #٢٧٨٩ (חֲמוֹר، حمار ذكر)
باب ← #١٩٤٦ (דֶּלֶת، باب)
يضاعف ← #٤١٠٠ (כָּפַל، يكرر، يطوي، يضاعف)
عجين ← #١٣٠٢ (בָּצֵק، عجينة)
حمامة ← #٣٤٣٣ (יוֹנָה، حمامة)
يجر، يسحب ← #٦٠٧٩ (סָחַב، يطوّل)
يسحب، ماء ← #٨٦١٢ (שָׁאַב، يسحب، ماء
يرَهَب ← #٧٠٦٤ (פָּחַד، يرتعش، يتمَلكه الخوف)
يحلم ← #٢٧٣١ (חָלַם، حلم إلهامي، يحلم)
ينقع ← #٨١١٥ (רָוָה، شرب مِنْ ترع، يبلل)
سكيباً مِنْ الخمر ← #٥٨١٨ (נֶסֶךְ، يصب، قُدس، سكيباً)
يشرب، مشروباً ← #٩١٩٧ (שָׁקָה، شراباً مِنْعشاً)
سُكرْ، ثملْ ← #٨٩١٠ (שָׁכַר، يثمل)
شربْ ← #٩٢٧٢ (שָׁתָה، شربْ)
يقطر ← #٥٧٥٢ (נָטַף، يصب)
يسوق ← #٥٦٢٧ (נָהַג، يقود، يرشد)
تمطر رذاذاً ← #٣٢٢٨ (טַל، مطر خفيف، ندى)
الجمل العربي ← #٤١٤٠ (כִּרְכָּרָה، وحيد السنام)
نفاية ← #٩٧٤ (בְּדִיל، خبث المَعَادن، قصدير، صفيح)
طبلة ← #٩٥٢٨ (תָּפַף، يقرع الطبل)
سكران ← #٨٩١٠ (שָׁכַר، سكير)
جاف ← #٢٩٩٠ (חָרֵב، ذابل، مهجور، متهدم)
روث ← #١٦٧١ (גָּלָל، قذر، يلوث، يسمد بالروث)
← #٤٩٩٥ (מִסְגֶּרֶת، زنزانة، حصن، قاعدة، حافة)
دوام ← #٦٤٠٩ (עוֹלָם، وقت طويل، أمد)
تُرَاب ← #٦٧٥٩ (עָפָר، تُرَاب)
مسكن ← #٣٧٨٢ (יָשַׁב، يسكن، يستقر)
سلالة حاكمة ← #١٠٧٤ (בַּיִת، بَيْت، مسكن، عائلة)
أُذن ← #٢٦٥ (אֹזֶן، أُذن)
مبِكر ← #٧٧٠٩ (קֶדֶם، يقابل، يواجه، يَكُونُ أمام)
أَرْض ← #٨٢٤ (אֶרֶץ، بلد، اليابسة)
شرق ← #٤٦٦٧ (מִזְרָח، شروق الشمس، شرق)
أَكْلّ ← #٤٣٠ (אָכַל، يستهلك، يلتهم)

4518	מִדְיָן

مِدْيَان (מִדְיָן² [midyān²]، #٤٥١٨).

١. مِدْيَان مع إِسْرَائِيل: مِدْيَان هُوَ ابن إِبْرَاهِيم مِنْ سريته قطورة (تك ٢٥: ٢؛ ١أخ ١: ٣٢)، ولكن، لَكي يحمي إِبْرَاهِيم ميراث إِسْحَاق أرسل مِدْيَان بعيدًا ناحية الشَّرق (تك ٢٥: ٦). وبعد ذلك بقرون، وإذ هرب مُوسَى مِنْ فِرْعَوْن، فقَدْ لجا إِلَى المِدْيَانِيِّين فِي شبه جزيرة سِينَاء، وتزوج ابنة يَثْرُون، كَاهِن مِدْيَان (خر ٢: ١٥- ٢٢). وأثناء رعايته قطيع يَثْرُون تقابل مُوسَى مع الإله الحي، إله أجداده، الرَّبّ يَهْوَه، الَّذِي أرسل مُوسَى ليخلص إِسْرَائِيل مِنْ العبودية فِي مِصْرَ (٣: ١- ٤: ٢٣). وعَلَى الرغم مِنْ تكرار الاسم "يَهْوَه: الرَّبّ) فِي سِفْر التكوين، إِلاّ أن مَا جاء فِي خر ٦: ٣ قَدْ فُهِم وعَلَى نطاق واسع بأنه بين المِدْيَانِيِّينَ مُوسَى فقط هُوَ الَّذِي كَانَ يعرف هذا الاسم. والاستدلال الأرجح هُوَ أنه مِنْ خلال الْخُرُوج أعلن الرَّبّ عَن نفسه بشكْلٍ كامل بأنه الإله الَّذِي يفدي ويخلص، وبعد ذلِك، اعترف يَثْرُون بعظمة الرَّبّ وأصبح مِدْيَانياً مؤمناً (خر ١٨).

٢. مِدْيَان عدو إِسْرَائِيل، هناك دليل عَلَى أن مِدْيَان كَانَت تقوم بدور الوصية عَلَى مُوآب، أَدُوم، سِينَاء، وذلك حوالِي ١٢٥٠ - ١٠٠٠ ق. م (Eissfeldt). وفِي كثير مِنْ الأحيان كَانَت مِدْيَان تقاوم إِسْرَائِيل، وإن لم يَكُونُ لها تأثير مُدمر عليها. وقَدْ دخل مُوسَى فِي حرب ضد مِدْيَان (عد ٢٢- ٢٥، ٣١)، عَلَى غرار مَا فعله جِدْعُون حين طرد المِدْيَانِيُّون إِسْرَائِيل إِلَى المناطق الجَبَلية وسلبوا ممتلكاتهم (قض ٦). ولكن جِدْعُونَ - إذ تمَلكه روح الرَّبّ، جمع الأسباط الشِّمَالية، وخفض قوته المحارِبَّة إِلَى ٣٠٠ رجل فقط، واستخدم أساليب الصدمة، وحقق انتصارًا كاسحًا (قض ٧). وكَانَ الرَّبّ هُوَ البطل المنتصر، ثم إن الحدث الَّذِي أشير إليه بعبارة "يَوْم مِدْيَان" أصبح مثالاً عَلَى تدخل الرَّبّ الحاسم لكي يخلص (مز ٨٣: ٩- ١١ [١٠- ١٢]؛ إش ٩: ٤؛ ١٠: ٢٦). ولم تعد مِدْيَان تغزو إِسْرَائِيل ثانية.

الببليوجرافيا

O. Eissfeldt, "Protektorat der Midianiter über ihren Nachbarn," *JBL* 87, 1968, 383-93; G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the OT*², 1964, 38-53; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; J. P. J. Olivier, "The Day of Midian and Isaiah 9:3b," *JNSL* 9, 1981, 143-49; G. von Rad, *OTT* 1, 1962, (Ger. 1957), 8-11, 179-87.

جويس بالدوين *Joyce Baldwin*

منتجات ألبان ← #٢٦٩٢ (חָלָב [ḥālāb]، لبن)
دخن ← #٨٤٦٣ (שׂוֹרָה [śôrâ]،)
يختلط بـ ← #٨٠٥٧ (רָבַךְ [rābak]، يمزج، يخلط، يمتزج)
وحل، حماة ← #٣٢٢٦ (טִיט [ṭîṭ]، طين، صلصال)

مَرَاثِي: لاهوت

يشتق سِفر إرْمِيَا اسْمُهُ مِنَ الفولجاتا *Lamenta* (قا؛ سب. *Threni*، و تل. *qînôt*‏ [*b. B. Bat.* 14b]، وكلها تحمل نفس المعنى. واسمه العبراني - كما هُوَ العادة - آتّخذ عَلَى أساس الكَلمة الافتتاحية التِي أستُهل بها السِفر، وفِي حالتنا هذه العبارة المثيرة للعواطف אֵיכָה "كَيْفَ ..... وأسفاه. فِي الأسفار القانوينة اليهودية نجد سِفر "مَرَاثِي" ضمن "اللفائف الخمس" (الأربع الأخرى هي رَاعُوث، الجامعة، نَشِيدُ الأَنْشَاد، وأَسْتِير)، وكُل منها يُقرأ سِفرًا فِي يَوْم مقدس معين، أو عيد. وسِفر "مَرَاثِي" يُقرأ فِي التاسع مِنَ آب (*Tisha b'Ab*)، وَهُوَ بحسب التقليد اليهودي - اليَوْم الذِي دُمر فِيه كُلّ مِنْ الهَيْكَل الأوَّل والثاني (٥٨٧ ق. م و٧٠م). فقَدْ هزمت جيوش باركوجنا فِي بيطار (١٣٥ م) وطرد اليهود مِنْ إسبانيا سنة ١٤٩٢ م. وكما قَال س. ج. د كوهين S. J. D. Cohen (20). سِفر مَرَاثِي إرْمِيَا الذِي يُقرأ فِي التاسع مِنْ آب، أصبح "المرثاة الأبَدِيّة لكُل النكبات التِي لحقت أوْ تلحق باليهود فِي الماضي والحاضر والمستقبل". (يُلاحظ أن السقوط الوحيد لبيطار يمكن أن يُحدد تاريخه عَلَى نَحْوَ الدقة فِي التاسع مِنْ آب، أمَّا التواريخ الأخرى، فهي قريبة مِنْ ذلِك، ولكنها ليست دَقِيقة). وفِي قائمة الأسفار القانونية الخاصة بالترجمة السبعينية، والتي تتبعها معظم الأسفار المُقَدَّسة المسيحية، يأتي سِفر مَرَاثِي إرْمِيَا بعد سِفر إرْمِيَا.

مِنَ الأفضل أن يوضح تاريخ كتابة سِفر مَرَاثِي إرْمِيَا بعد دمار أورُشَلِيم عَلَى يد البَابِليين سنة ٥٨٧ ق م - مباشرة، حيث يصف مَا يمكن أن نطلق عليه الكارثة الكبرى: لقَدْ نُهبت المدِّينة المُقَدَّسة، والمَلِك الذِي ينتسب لبيتِ دَاوُد - الممسوح مِنَ الرَّبّ - خُلع عن عرشه وسُبي مع الكُل باستثناء أشد الناس فقرًا، ثم إن هَيْكَل الرَّبّ نفسه - المَسْكَن الأرْضي خالق الكون كُلّه - تم تدنيسه وإحراقه، أمَّا عتاد الهَيْكَل وأدواته المُقَدَّسة فقَدْ تم تدنيسها وأخذها إلَى أرْض وثنية، ومَرَاثِي ٢: ٢٠- ٢١ تُقَدّم لنا الصورة المفزعة الكئيبة: "انظر يارب وتطلع بمن فعلت هذا. أتاكُل النساء ثمرهن أطفال الحضانة، أيقتل فِي مقَدْس الكَاهِن والنَّبِيّ اضطجعت عَلَى الأرْض فِي الشوارع الصبيان والشيوخ. عذارى وشبّان سقطوا بالسيف. قَدْ قتلت فِي يَوْم غضبك ذبحت ولم تشفق".

وليس ثمة شيء آخر يمكن أن يَكُونُ أكثر تدميرًا للشَعْب اليهودي. لقَدْ بدا الأمر وكأن كُلّ مواعيد العَهْد، وكُلّ أعمال الخلاص الماضية، وكُلّ القصص التِي تتحدث عن تدخل الرَّبّ مِنْ أجل شَعْبه، كُلّ هذه قَدْ تلاشت كدخان، كَانَت هناك لا تزال بعض الذكريات القليلة عن أيَّام المجد الماضية، والكثير مِنْ الذكريات الجديدة عن الهزيمة الأليمة التِي حدثت منذ عهد قريب، والكثير جدًّا مِنْ صُور الهزيمة الأليمة والمعاناة مِنْ الإذلال والدَّمار وإثم الأمَّة المشترك جعل مِنْ الرَّبّ - حافظ إسْرَائِيل وحَاميها - إلَى مدمر إسْرَائِيل وقاضيها. والمدِّينة التِي وضعت بأنَّها: "كمال الجمال بهجة كُلّ الأرْض" (مَرَاثِي ٢: ١٥) أصبحت الآن كومة مِنْ الدبش والنفايات وعارًا مِنْ الأمَم.

بالرغم مِنْ أن هناك جدلاً دائرًا حول مَنْ كتب سِفر المَرَاثِي (انظر الفقرة التالية) غير أن خلفيته التاريخية واضحة. فهذه القصائد الشعرية الحزينة كُتبت بواسطة كاتب كَانَ يعيش فِي أورُشَلِيم أوْ عَلَى مقرَبَّة منها بعد دمار المدِّينة بوقت قصير. ويجب النظر إلَى الأحداث عَلَى أن الذِي كتبها شاهد عيان معاصر، وليس مِنْ بين الذِينَ يعيشون فِي بَابل أوْ فِي مِصْرَ، أوْ بواسطة كاتب كتبها بعد حدوثها بزمن طَويل حيث كَانَت هزيمة مأساوية ماضية. وعَلَى الرغم مما قيل مِنْ أن هناك كتابات مماثلة فِي ش. أ. ق، كُتبت أثناء فترة إعادة بناء الهَيْكَل، وذلِك فترة طويلة مِنْ دماره، إلاّ أن معظم الباحثين يرفضون - وعن حَقّ - هذه الحجة بخصوص سِفر مَرَاثِي إرْمِيَا، والصور الخاصة بالأطفال الذِينَ يموتون جوعًا، والملاحين الذِينَ غمر قلوبهم الحزن، والشباب الذِينَ ينديون، والهَيْكَل المدمر الخالي مِنَ الكَهَنَة والمصلين، والمدِّينة التِي تئن تحت غضب الرَّبّ ونيران العدو، كَانَت مِنْ الصور الواضحة جدًّا فِي ذهن الكاتب. والواقع، أنه فِي ع. الختامية للسِفر، بلغ اليأس مِنْ الكاتب حَتَّى أن موضوع العودة والترميم بات وكأنه لن يتحقق إطلاقًا (انظر المناقشة فِيما يلي).

هل كاتب السِفر هُوَ إرْمِيَا؟ مِنْ المؤكد أن سِفر المَرَاثِي يتبع بالطبيعة خطى سِفر إرْمِيَا الذِي يظلله، ومن المؤكد أنه كَانَت هناك تشابهات بين السِفرين مِنْ حيث الأسلوب ومفردات اللغة (انظر مثل؛ إستخدام שֶׁבֶר وهي كَلمة مفضلة لدى إرْمِيَا - فِي مَرَا ٢: ١١، ١٣؛ ٣: ٤٧- ٤٨؛ ٤: ١٠ أوْ، قا؛ إر ٨: ٢٣- ٩: ١ مع مَرَا ٣: ٤٨، ولاحظ عبارة מָגוֹר מִסָּבִיב فِي إر ٦: ٢٥؛ ٢٠: ٣، ١٠؛ ٤٦: ٥؛ مَرَا ٢: ٢، قا؛ م. لوهر M. Lhr). كما أنه يُوجد أيضًا تقليد واضح قَدِيم يدعم القول بأن إرْمِيَا كاتب سِفر "مَرَاثِي"، حيث تلمس هذا فِي الكَلمات الافتتاحية فِي السبعينية والفولجاتا، والبشيطة والترجوم، قا؛ أيضًا ٢أخ ٣٥: ٢٥. والتلمود البَابلي، BTalm, Baba Batra 15a، والشهادة الجماعية للكنيسة الأوَّلى. وبالرغم مِنْ ذلِك، لا يحتفظ مس. بمثل هذا التقليد، أمَّا الباحثون الأكثر حداثة فيرفضون نسبة كتابة سِفر المَرَاثِي إلَى إرْمِيَا، لا أساس لما يرونه مِنْ فروق لاهوتية أوْ فلسفية بين كتابات سِفر إرْمِيَا وكتابات سِفر المَرَاثِي. فأيات مثل ١: ١٠، ١٤: ١٧ (قا؛ إر ٢: ١٨؛ ٣٧: ٥- ١٠)؛ ٤: ٢٠ (قا؛ إر ٣٧: ١٧، وكُلاّهما به إشارة إلَى صِدْقِيَّا) اعتُبرت غير ملائمة عَلَى فم إرْمِيَا. وبعض الباحثين أسندوا القصائد المختلفة فِي السِفر لكتبة مختلفين (لكن انظر د. ماركوس، D. Marcus لدليل قائم عَلَى الأسلوب يشير بوضوح إلَى أن السِفر كتبه شخص واحد)، فِي حين أن آخرين سعوا إلَى التعرف عَلَى المدارس اللاهوتية أوْ الأيديولوجية (نبوية، كهنوتية، تثنوية ... الخ) والتي تشرح لنا بشكل أفضل خلفية الكاتب/ الكتبة (انظر مثل؛ (N. K. Gottwald; B. Albrecktson; H.-J. Kraus). وعَلَى اية حال، فربما يَكُونُ إخفاء شخصية الكاتب جاء عن عمد، وعَلَى ذلِك لَمْ تُذكر فِي **مس**، إذ رُؤى أن مرثاته تمثل ببساطة مرثاة المدِّينة والشَّعْب، وأن آلامه الشخصية توضح الألم المشترك. وَلَمْ يَكُنْ صوته وحيدًا بل فُقِدَ بالأحرى الصيحات الحادة، والنحيب الجهوري لشَعْب منسحق وبعمق.

أ. البِنية الأدبية.

ليس هناك إجماع بين الباحثين فِيما يتعلق بالترتيب الَّذِي أُتبع عِنْدَ كتابة كُلّ أصحاح باستثناء الاتفاق العام بأنِ الأصحاحات الخمسة كُلّها ترجع إِلَى تاريخ يقع بعد الدَّمارِ الَّذِي حدث سنة ٥٨٧ ق م (قا؛ و. رودلف W. Rudolph، الَّذِي يحاول بالقول إن الأصحاح الأَوَّل كتب بعد المَذْبَحة الَّتِي وقعت سنة ٥٩٧ ق. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن النسق الكُلي والبِنية الأدبية لِسِفْر مَرَاثِي مِنْ الأمور الواضحة. ص. ١- ٢؛ ٤- ٥ يتكون كُلّ منها مِنْ ٢٢ آية، (وكُلّها باستثناء ص. ٥ إذا جمعت حروف أوائل أبياتها تشكّل كَلِمة، لكن انظر الاقتراح الغريب الَّذِي قَدَمه س. بيرجلر (S. Bergler)، فِي حين أن ص. ٣ الَّذِي تبدأ كُلّ ثلاثة أعداد بحرف واحد ويتكون مِنْ ع. ٦٦. وبرغم ذلِكَ فأطوال الأصحاح الفعلية متشابهة، لأن المقاطع الشعرية تختلف فِي حيث تقسيمها وتنوعها ونجد الآيات أقصر فِي الأصحاح الثالث.

وهكَذَا فإن الإبداع الأدبي الدَقِيق للسِفْر يجعل تعيين مركزه أمرًا بالغ السهولة، وإنه لمن المفيد ملاحظة أن سِفْر المَرَاثِي يصل إِلَى نقطته الوسطى بالضبط فِي ٣: ٣١- ٣٦، وهي آيات الـ *kaf and lamed* والتي تكون الجزء المركزي مِنْ الناحية العددية والموضوعية أيْضًا: "لأَنَّ السَّيِّدَ لاَ يَرْفُضُ إِلَى الأَبَدِ. فَإِنَّهُ وَلَوْ أَحْزَنَ يَرْحَمُ حَسَبَ كَثْرَةِ مَرَاحِمِهِ. لأَنَّهُ لاَ يُذِلُّ مِنْ قَلْبِهِ، وَلاَ يُحْزِنُ بَنِي الإِنْسَانِ. أَنْ يَدُوسَ أَحَدٌ تَحْتَ رِجْلَيْهِ كُلَّ أَسْرَى الأَرْضِ. أَنْ يُحَرِّفَ حَقَّ الرَّجُلِ أَمَامَ وَجْهِ الْعَلِيِّ، أَنْ يَقْلِبَ الإِنْسَانَ فِي دَعْوَاهُ. السَّيِّدُ لاَ يَرَى!". والواقع أن الفقرة ٣: ٣١- ٣٦ تشكّل نواة كيان أكبر مِنْ التفاؤل والتوقعات الواثقة، الَّتِي تبدأ مِنْ ٣: ٢١- ٢٣ (" أُرَدِّدُ هذَا فِي قَلْبِي، مِنْ أَجْلِ ذلِكَ أَرْجُو: إِنَّهُ مِنْ إِحْسَانَاتِ الرَّبِّ أَنَّنَا لَمْ نَفْنَ، لأَنَّ مَرَاحِمَهُ لاَ تَزُولُ. هِيَ جَدِيدَةٌ فِي كُلِّ صَبَاحٍ. كَثِيرَةٌ أَمَانَتُكَ" وتُختتم فِي ٣: ٤٠ - ٤٧، وتتضمن الدعوة إِلَى الاعتراف والندم (قا؛ أيْضًا ف. لندستروم F. Lindstrm، علَى ٣: ٣٧- ٣٨، وانظر كذلِكَ س. ويسبلويث S. Weissblueth). وبرغم ذلِكَ فإن هذا الارتفاعات السيكولوجية والروحية علَى النَحْوَ الَّذِي جاءت عليه فِي وسط الألم لا تتكافأ تمامًا مع حقيقة الأزمة الراهنة، بل ولا تخفف مِنْ الألم (انظر أيْضًا B. Johnson; J. Krasovec).

وإذ تركز علَى الأصحاحات المعينة، يقترح هليلار Hillers العناوين التالية: (١) هل يُوجد أي ألم مثل ألمي؟ (٢) أصبح الرَّبّ مثل عدو (٣) كُلّ إِنْسَان، (٤) حدود المعاناة. (٥) صَلاة. وهذه العناوين تشير إِلَى بعض النقاط المفضلة الَّتِي تناولها الكاتب، بالنظر إِلَى أنه يتكلم أحيانًا، كما لو كَانَت أورُشَلِيم تجسدت وهي الَّتِي تتكلم (مثل؛ ١: ١١ب - ١٦)، كمتفرج وشاهد (١: ١- ١١أ)، أو مثل كُلّ رجل (قا؛ ٣: ١، ولمزيد مِنْ الآراء ذات العلاقة انظر P. Joyce; A. Mintz; W. F. Lanahan). ومثل كُلّ رجل، يستخدم الكاتب الصيغة ومفردات اللغة الخاصة بالمَرَاثِي الشخصية (الفردية) الكتابية، قا؛ مثل؛ إضفاء السمة الشخصية علَى هجمات الأعداء فِي ٣: ١٤ و٥٢- ٦٦) وَهُوَ موضوع عام عن المَزَامِير انظر مثل؛ مز ٣٨: ١٩- ٢٠؛ ٤٠: ١٤- ١٥؛ ٤١: ٥- ١١؛ ٦٩: ٤ [٥] انظر שֹׂנְאַי חִנָּם مع אֹיְבַי חִנָּם فِي مَرَ ٣: ٥٢]؛ ٨٩: ٥٠- ٥١ [بالنسبة لحجج تنسب مَرَاثِي إِلَى شخصيةمَلِكية، قا؛ M. Saeb; H. Gottlieb, 1987]). وفِي وصفه سقوط المدِّينة، نجد أن أسلوبه فِي بعض الأحيان يشبه نوعية مَرَاثِي المدِّينة فِي ش. أ. ق (قا؛ P. W. Ferris, Jr.; W. C. Gwaltney, Jr.; see also T. F. McDaniel). وكُلّ هذه تشير إِلَى الاستعمال العام المقصود لهذه المادة فِي العبادة، ثم إن الصيغ المعيارية لمَرَاثِي المدِّينة، والتي لربما كَانَت معروفة للكاتب وقام باستخدامها، تمِيل إِلَى إضفاء الصيغة العامة أو العالمية علَى طبيعة دمار أورُشَلِيم فِي الوقت الَّذِي يبرز فِيه مميزات إيمان إسْرَائِيل.

أمَّا مِنْ ناحية الموازين الشعرية فإن بَنِية سِفْر مَرَاثِي (ولا سيما الأصحاح الثالث) تقَدّم الدليل التقليدي علَى ميزان קִינָה، والمرتبط منذ تفسير ك. بودي بالمرثاة الجنائزية بسبب تركيبها المتفاوت الوزن ومثل؛ ٣- ٢؛ أو ٤- ٣؛ أو ٤- ٢) والذِي يعطى شعورًا بالتردد، والصدمة والتنهد، بل ويمكن أن يوحى هيئة "المترنحة" لموكب الجنازة. وبرغم ذلِكَ، فقد أدركت الدراسات - منذ بودي - أن شعراء اللغة العبرِّيَّة كَانَوا يستخدمون نفس الموازين الشعرية فِي بَنِية الفقرات الَّتِي تتضمن رثاء، فِي حين أن المَرَاثِي الكتابية الأخرى لا تتبع نمط الـ קִינָה وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن نوعية المَرَاثِي بجملتها صُنفت - وعَلَى نَحْوَ صحيح - بأنَّها مَرَاثِي جماعية، بالرغم مِنْ عدم وجود ميزان معين وقاصر علَى المَرَاثِي فِي اللغة العبرِّيَّة الكتابية. ولمزيد المناقشات الخاصة بـ קִינָה، قا؛ W. R. Garr; Hillers; and note W. H. Shea، الَّذِي يرى بَنِية بأسلوب ٣- ٢ حَتَّى فِي تقسيمات الأصحاح فِي السِفْر.

ب. الموضوعات اللاهوتية:

١. سقوط أورُشَلِيم والخَطِيَّة. يمكن إيجاز سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا فِي آية واحدة (٥: ١٦): "سَقَطَ إِكْلِيلُ رَأْسِنَا. وَيْلٌ لَنَا لأَنَّنَا قَدْ أَخْطَأْنَا". وسقوط أورُشَلِيم، والذِي هُوَ بكُلّ المقاييس كَانَ كارثة قومية ودينية، اعتُبر لهذا السبب الموضوع المسيطر فِي القصائد الشعرية. وكَانَ الشعب فِي حالة حرمان تام: "بِأَنْفُسِنَا نَأْتِي بِخُبْزِنَا مِنْ جَرَى سَيْفِ الْبَرِّيَّةِ. جُلُودُنَا اسْوَدَّتْ كَتَنُّورٍ مِنْ جَرَى نِيرَانِ الْجُوعِ. أَذَلُّوا النِّسَاءَ فِي صِهْيَوْنَ، الْعَذَارَى فِي مُدُنِ يَهُوذَا. الرُّؤَسَاءُ بِأَيْدِيهِمْ يُعَلَّقُونَ، وَلَمْ تُعْتَبَرْ وُجُوهُ الشُّيُوخِ. أَخَذُوا الشُّبَّانَ لِلطَّحْنِ، وَالصِّبْيَانَ عَثَرُوا تَحْتَ الْحَطَبِ. كَفَّتِ الشُّيُوخُ عَنِ الْبَابِ، وَالشُّبَّانُ عَنْ غِنَائِهِمْ. مَضَى فَرَحُ قَلْبِنَا. صَارَ رَقْصُنَا نَوْحًا" (٥: ٩- ١٥). ولكن هذا كُلّه بسبب الخَطِيَّة. انظر "جوتوالد Gottwald" بخصوص النتائج قصيرة الأمد لإصلاحات يُوشِيَّا: "قَدْ أَخْطَأَتْ أُورُشَلِيمُ خَطِيَّةً، مِنْ أَجْلِ ذلِكَ صَارَتْ رَجِسَةً" (١: ٨أ). انظر أيْضًا ٥: ٧ "آبَاؤُنَا أَخْطَأُوا وَلَيْسُوا بِمَوْجُودِينَ، وَنَحْنُ نَحْمِلُ آثَامَهُمْ"، ١: ٥أ "لأَنَّ الرَّبَّ قَدْ أَذَلَّهَا [أورُشَلِيم] لأَجْلِ كَثْرَةِ ذُنُوبِهَا" قا؛ أيْضًا ١: ١٤. وعَلَى ذلِكَ فإن أصل الموضوع هُوَ الناحِية الروحية: "أَنْسَى الرَّبُّ فِي صِهْيَوْنَ الْمَوْسِمَ وَالسَّبْتَ، وَرَذَلَ بِسَخَطِ غَضَبِهِ الْمَلِكَ وَالْكَاهِنَ. كَرِهَ السَّيِّدُ مَذْبَحَهُ. رَذَلَ مَقْدِسَهُ" (٢: ٦- ٧أ).

وهكَذَا صار السَّيِّد كعدو (٢: ٤- ٥) وبرغم ذلِكَ لاحظ أن كُلّ الإشارات تقريبًا إِلَى "العدو/ الأعداء" فِي سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا تشير إِلَى أعداء بشريين، السَّيِّد كعدو). إنه يقف ساكنًا فِيمَا كَانَ

الوثنيون يغتصبون شَعْب الرَّبّ، والمِدِّينة والهَيْكَل، والواقع أنه هُوَ الَّذِي فتح بوابات طوفان الدَّمار، لأنَّهُ: "دَعَا عَلَيَّ [عَلَى صِهْيَوْن] جَمَاعَةً لِحَطْمِ شُبَّانِي" (١: ١٥ب)، و "أَمَرَ الرَّبُّ عَلَى يَعْقُوبَ أَنْ يَكُونَ مُضَايِقُوهُ حَوَالَيْهِ" (١: ١٧ب). نعم، "رَدَّ إِلَى الْوَرَاءِ يَمِينَهُ أَمَامَ الْعَدُوِّ" (٢: ٣ب)، و "حَصَرَ فِي يَدِ الْعَدُوِّ أَسْوَارَ قُصُورِهَا [قصور أورُشَلِيم] (٢قصَدَ الرَّبُّ أَنْ يُهْلِكَ سُورَ بِنْتِ صِهْيَوْنَ. مَدَّ الْمِطْمَارَ. لَمْ يَرْدُدْ يَدَهُ عَنِ الإِهْلاَكِ" (٢: ٨أ-ب)، قا؛ أيْضًا ١: ١٢- ١٥، ١٧، ٢١؛ ٢: ١٧، ٢٠- ٢٢؛ ٣: ١- ١٦، ٤٣، ٤٥؛ ٤: ١٦). (← **المحارب الإلهي: لاهوت**)

كَانَ يتوجب عَلَى الأَنبِيَاء أن يحذروا الشَّعْب مِنْ الخطر الوشيك، غير أنهم عِوَضًا عن ذَلِكَ قَدَّموا لهم طمأنينات زائفة (שָׁלוֹם שָׁלוֹם) "سَلاَمٌ، سَلاَمٌ". (قا؛ إر ٦: ١٤؛ ٨: ١١؛ وقا؛ أيْضًا ٢٣: ١٦- ٢٩؛ إش ٣٠: ١٠- ١١؛ حز ١٣: ١٠- ١٢، ٢٠- ٢٣؛ مي ٢: ٦- ١١؛ ٣: ٥). ولِذَلِكَ يشجب الكاتب بقوة هؤلاء الحِرس النائمين فِي ٢: ١٤ "وَلَمْ يُعْلِنُوا إِثْمَكِ لِيَرُدُّوا سَبْيَكِ، بَلْ رَأَوْا لَكِ وَحْيًا كَاذِبًا وَطَوَائِحَ". لَقَدْ كَانَ مِنْ شأن خَطِيَّة أورُشَلِيم أن جعلت شافيها الوحيد عاجزًا - بصفة مؤقتة - عن أن يفعل لها شَيْئًا: "بِمَاذَا أُنْذِرُكِ؟ بِمَاذَا أُحَذِّرُكِ؟ بِمَاذَا أُشَبِّهُكِ يَا ابْنَةَ أُورُشَلِيمَ؟ بِمَاذَا أُقَايِسُكِ فَأُعَزِّيكِ أَيَّتُهَا الْعَذْرَاءُ بِنْتَ صِهْيَوْنَ؟ لأَنَّ سَحْقَكِ عَظِيمٌ كَالْبَحْرِ. مَنْ يَشْفِيكِ؟" (٢: ١٣؛ قا؛ أيْضًا تث ٢٨: ٢٧، ٣٥؛ إر ١٩: ١١؛ هو ٥: ١٣- ١٥). والحزن الَّذِي كَانَ عميقًا جِدًّا كَانَ يحلق كسَّحَابَة سميكة فوق رأس الكاتب، تحجب أشعة الأمل والرجاء الَّتِي نادرًا مَا تخترق السَّمَاءِ المكفرة: "الْتَحَفْتَ بِالسَّحَابِ حَتَّى لاَ تَنْفُذَ الصَّلاَةُ" (٣: ٤٤). وحَتَّى إذا جاء التجديد والشفاء فِي يَوْم مَا، كَيْفَ ينفع هذا لأولئك الَّذِينَ يموتون فِي الشوارع فِي أَيَّامنا هذه؟ كَيْفَ يعزى هذا الجيل الَّذِي سيُشار إليه إِلَى الأبد عَلَى أنه الجيل الَّذِي كَانَ موضع غضب الله؟

٢. الغضب الَّذِي تحقق بالفعل. هناك العديد مِنْ الموضوعات المميزة فِي سفر مَرَاثِي إرْمِيَا. وعَلَى الرغم مِنْ أن بركات الوعد ولعناته (لا ٢٦؛ تث ٢٨) حذرت بوضوح أن يَوْم الغضب والعقاب هذا سيحل عَلَى العصاة، وعَلَى الرغم مِنْ أن الأَنْبِيَاء أضافوا شهادتهم إِلَى شهادة التَوْرَاة (قا؛ ٢مل ١٧: ١٣- ١٥؛ ٢أخ ٣٦: ١٥- ١٦)، الاّ أن سفر مَرَاثِي إرْمِيَا يُعد فريدًا لأَنَّهُ كُتب فِي إطار وجهة النظر القائلة "غضب تحقق". وحين جاءت الدينونة أخيرًا، كَانَ فِي غاية مِنْ الضراوة. وكما تساءلت أورُشَلِيم الَّتِي تمثلت فِي صورة بشر: "تَطَلَّعُوا وَانْظُرُوا إِنْ كَانَ حُزْنٌ مِثْلُ حُزْنِي الَّذِي صُنِعَ بِي، الَّذِي أَذَلَّنِي بِهِ الرَّبُّ يَوْمَ حُمُوِّ غَضَبِهِ؟ مِنَ الْعَلاَءِ أَرْسَلَ نَارًا إِلَى عِظَامِي فَسَرَتْ فِيهَا. بَسَطَ شَبَكَةً لِرِجْلَيَّ. رَدَّنِي إِلَى الْوَرَاءِ. جَعَلَنِي خَرِبَةً. الْيَوْمَ كُلَّهُ مَغْمُومَةً" (١: ١٢ب- ١٣). والواقع أنه "دَاسَ السَّيِّدُ الْعَذْرَاءَ بِنْتَ يَهُوذَا مِعْصَرَةً" (١: ١٥د).

يُستهل ص. ٢ بإشارات مكررة إِلَى حمو غضب الله (ع. ١ "غَطَّى السَّيِّدُ بِغَضَبِهِ" و "يَوْمِ غَضَبِهِ"، ع. ٢ "بِسَخَطِهِ"، ع. ٣ "بِحُمُوِّ غَضَبِهِ"، "وَاشْتَعَلَ ... مِثْلَ نَارٍ مُلْتَهِبَةٍ") وهكذَا ٢: ٤- ٥ "مَدَّ قَوْسَهُ كَعَدُوٍّ. نَصَبَ يَمِينَهُ كَمُبْغِضٍ وَقَتَلَ كُلَّ مُشْتَهَيَاتِ الْعَيْنِ فِي خِبَاءِ بِنْتِ صِهْيَوْنَ. سَكَبَ كَنَارٍ غَيْظَهُ. صَارَ السَّيِّدُ كَعَدُوٍّ. ابْتَلَعَ إِسْرَائِيلَ. ابْتَلَعَ كُلَّ قُصُورِهِ. أَهْلَكَ حُصُونَهُ، وَأَكْثَرَ فِي بِنْتِ يَهُوذَا النَّوْحَ وَالْحُزْنَ"، ولَقَدْ "أَتَمَّ الرَّبُّ غَيْظَهُ. سَكَبَ حُمُوَّ غَضَبِهِ وَأَشْعَلَ نَارًا فِي صِهْيَوْنَ فَأَكَلَتْ أُسُسَهَا" (٤: ١١). وقَدْ أخذ هذا أيْضًا عَلَى أنه هجوم شخصي عنيف" هُوَ لِي دُبٌّ كَامِنٌ، أَسَدٌ فِي مَخَابِىءَ. مَيَّلَ طُرُقِي وَمَزَّقَنِي. جَعَلَنِي خَرَابًا. مَدَّ قَوْسَهُ وَنَصَبَنِي كَغَرَضٍ لِلسَّهْمِ. أَدْخَلَ فِي كُلْيَتَيَّ نِبَالَ جُعْبَتِهِ" (٣: ١٠- ١٣). وفِي سِفْر أَيُّوبَ فقط نجد هذه الأوصاف الرهيبة النابضة بالْحَيَاة تُستخدم لوصف أعمال الرَّبّ ضد شخص متالم (قا؛ مثل؛ أي ١٦: ٧- ٩). لَقَدْ بدأ هجومه رهيبًا للغاية.

٣. أَيُّوب وسِفْر الْمَرَاثِي: المتشابهات والمفارقات. هذا يؤدي بنا إِلَى ثلاث ملاحظات هامة. (أ) آلام أَيُّوب وآلام أورُشَلِيم أمران متناقضان. بالنظر إِلَى أنه فِي حالة أَيُّوب، لَمْ تكن الآلام مستحقة، ولِذَلِكَ بمثابة صدمة عنيفة. فالله الَّذِي عَهْدَهُ بأمانة لعشرات السنين، يبدو وأنه انقلب ضده دون سبب أَوْ مبرر (قا؛ חִנָּם فِي أي ٢: ٣؛ ٩: ١٧). ولَمْ يَكُنْ الأمر عَلَى هذا النَّحْوَ بالنسبة لأورُشَلِيم. وحَتَّى لو كَانَت وحشية مَذْبَحَة الَّتِي قام بها الأعداء تعد مفاجأة، وحَتَّى لو كَانَت كراهية أعداء صِهْيَوْن بدت بالفعل وكَانَه لا مبرر لها (قا؛ ثانية חִנָּם فِي مرا ٣: ٥٢)، إلاّ أن الآلام الحقيقية اعتُبرت دينونة مستحقة. انظر الأقوال المباشرة فِي ١: ٥، ٨؛ ٥: ٧، ولاحظ عَلَى وجه الخصوص ١: ١٨أ: "بَارٌّ هُوَ الرَّبُّ لأَنِّي قَدْ عَصَيْتُ أَمْرَهُ"، ٣: ٣٩- ٤٠ "لِمَاذَا يَشْتَكِي الإِنْسَانُ الْحَيُّ، الرَّجُلُ مِنْ قِصَاصِ خَطَايَاهُ؟ لِنَفْحَصْ طُرُقَنَا وَنَمْتَحِنْهَا وَنَرْجِعْ إِلَى الرَّبِّ". وهذا الموقف يُقدِّم لنا أساسًا أكثر صلابة للشفاعة والتماس العفو.

(ب) وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فقَدْ تمثلت قسوة الهجوم، فِي أنه فِي كُلّ من سفرى أَيُّوب والْمَرَاثِي، نجد سؤالاً يتعلق بما يبدو أنه افتقار الرَّبّ إِلَى الرحمة. ومن المفهوم تمامًا أنه فِي السِفْر الأوَّل، جاءت مثل هذه الأسئلة واضحة، بل وكَانَت فِي بعض الأحيان تصل إِلَى حد الهجوم التام عَلَى شخص الرَّبّ نفسه (مثل؛ أي ٩: ٢٢- ٢٥). ومثل هذه المشاعر لا نجد لها مثيلاً فِي سفر الْمَرَاثِي. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، هناك بعد الإلماحات والتي كَانَت أكبر كثيرًا مما تحتمل بالرغم مِنْ أن الدينونة كَانَت مستحقة. وبدت رحمة الله الواسعة وكَأَنَّهَا غير موجودة بالمرَّة (وبرغم ذَلِكَ، قا؛ مَرَا ٣: ٢٢- ٢٤)، وهذا مما نستشفه فِي الإشارات إِلَى القتل والذبح "وَلَمْ يَشْفِقْ" فِي ٢: ٢، ١٧، ٢١؛ ٣: ٤٣؛ قا؛ أيْضًا ٤: ٦، حيث اعتُبرت عقوبة أورُشَلِيم أكثر صرَامَة ورعبًا مِنْ عقوبة سَدُومَ وَعَمُورَةَ الرهيبة، وانظر ٥: ٢٠ وكُلّ هذه تعطى عُنصرًا مِنْ الشفقة الإنْسَانية العميقة، بالنظر إِلَى أن المتالمين مازلوا باقين كصنعة الله الضعيفة وهُوَ وحده الَّذِي يستطيع أن يعين ويخلص ويعزي. وهم يبحثون دون جدوى للمسة رقيقة مِنْ الآب السماوي المحب، ولكنهم لا يشعرون سوى إلا بلسعة عصا التأديب لسيد غاضب. وإنها لحقيقة أنهم تماشيًا مع طبيعتهم الأَرْضيية أخطأوا وعملوا الشرّ. غير أنه تماشيًا مع طبيعة الله الإلهية (قا؛ ٣: ٤١ب) ألاّ يجب عليه أن يغفر؟ وتوسعًا فِي ترجمة ٣: ٤٢ "نَحْنُ أَذْنَبْنَا وَعَصَيْنَا. أَنْتَ لَمْ تَغْفِرْ".

(ج) وهل هذا يساعد عَلَى تفسير السبب فِي إستخدام سِفْر الْمَرَاثِي لكُلمة אֲדֹנָי نصف إستخدامها تقريبًا لكلمة יהוה (١٤

مرَّة مقابل ٣٢ مرَّة، بالرغم مِنْ وجود اختلافات فِي مخطوطات مس.)؟ وبتعبير آخر، هل وجد السَّيِّد أن نسبته أعمال إهلاك إلَى "السَّيِّد" أسهل مِنْ نسبتها إلَى "الرَّبّ" مخلص إسْرَائِيل وحافظ عَهْدَهُ معها؟ يشعر هيللرز Hillers (74) أنه لا توجد خطوط إرشادية واضحة تبين متى تستخدم אֲדֹנָי مقابل יהוה، مشيراً أيْضًا إلَى القراءات المختلفة للمخطوطات. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن الرَّبّ (طِبقًا لغالبية المخطوطات) نُسبت إليه بعض مِنْ أكثر الأعمال ترويعًا (قا؛ مثل؛ ١: ٥، ١٢، ١٧؛ ٢: ٨؛ ٤: ١١، ١٦). وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن אֲדֹנָי (طِبقًا لمعظم المخطوطات) هُوَ الذِي أصبح "كعدو" (٢: ٥أ)، فِي حين أن كُل التضرعات والالتماسات والأقوال المفعمة بالأمل موجهة لِلرَّبّ יהוה (قا؛ ١: ٩، ١١، ٢٠؛ ٢: ٢٠؛ ٣: ١٨، ٢٢، ٢٤- ٢٦، ٤٠، ٥٠، ٥٥، ٥٩، ٦١، ٦٤؛ ٥: ١، ١٩، ٢١حيث استُخدمت كَلِمة الرَّبّ יהוה، مقابل ٢: ١٨؛ ٣: ٣١، ٣٦، ٥٨ حيث استُخدمت אֲדֹנָי). وهكَذَا فإن معظم إستخدامات كَلِمة יהוה فِي سِفر مَرَاثِي تأتي فِي سياق الصَلاة والرجاء، فِي حين أن معظم الإشارات إلَى אֲדֹנָי تأتي فِي سياق الدينونة، بالرغم مِنْ وجود اختلافات بسيطة فِي المخطوطات. (ومع ذلِكَ، لا نجد أي تفسير عن السبب فِي عدم ذكر אֱלֹהִים، إلوهيم، فِي السِفر، אֵל ترد فِي ٣: ٤١، עֶלְיוֹן فِي ٣: ٣٥ و٣٨).

٤. سمو يَهْوَهْ. يذكر الله نفسه فِي مواضع أخرى فِي ع. ق أن الأمَم التِي استخدمها لعقاب شَعْبه ذهبت إلَى أبعد مِنَ اللازم (قا؛ الشاهد الكلاسيكي، زك ١: ١٥، لاحظ مَا جاء فِي إش ١٠: ٥- ١١). ويُقَدّم لنا سِفر مَرَاثِي وجهة نظر ضحايا هذه القسوة الوحشية. وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن الله فِي كُل هذا يبقى إلَهَ إسْرَائِيل الذِي يسمو عَلَى كُل شيء. فهو لَمْ يُهزم، ولم تمسه نجاسة. والواقع أن عظمته فائقة جدًا بحيث أنه سمح للشُعُوب الغريبة عبدة الأوثان أن تنجس اسْمُهُ (قا؛ حز ٣٦: ١٦- ٢٣) ولم يسمح لمَسْكَن قُدسه أن يتنجس، كما لَمْ يسمح بتجاهل شروط عَهْدَهُ. وفِي النهاية، فإن اسْمَاء الآلِهَة الأخرى. التِي بدت عِندَئذ وكأنَّها انتصرت - سوف يطويها فِي النهاية عالم النسيان. وهكَذَا، فإنه لا يُوجد أي فكر عَلَى الإطلاق فِي سِفر مَرَاثِي إرْمِيَا يُستشف منه أن الرَّبّ ضعيف أوْ قليل الحيلة بأي شكل مِنْ الأشكال. لقَدْ خطط للدمار، وكَانَ وراء تنفيذه، وعَنْهُ مِنْ خلال نعمته فقط، سوف تتم العودة والإصلاح. وعَلَى نطاق أصغر، قَدْ يعني للمرء أن يقارن ١صم ٤- ٦، حيث سمح الرَّبّ أن يُهزم شَعْبه فِي معركة مع الفِلِسْطِينيّين، بالرغم مِنْ أن تَابُوت عَهْدَهُ كَانَ وسط الجيوش الإسْرَائِيلية، وكَانَ ثمة اعتقاد بأنه يحارب رغمًا عَنْهُم (٤: ٥- ٩). وخَطِيَّة إسْرَائِيل جعلتهم غير مؤهلين لتلقى مَعُونة الرَّبّ وتدخله، وظهر كما لو أن آلهة الفِلِسْطِينيّين المحتقرين أعظم مِنْ إلَهَ إسْرَائِيل. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، لَمْ يمض وقت طويل حَتَّى عرف الفَلَسْطِينيون بكُل تأكيد أن اله إسْرَائِيل هُوَ حقًا الإله كُلي القُدرة (٥: ١- ٦: ١٢).

ومما يجدر ملاحظته أيْضًا أن معرفة كاتب السِفر بسمو الرَّبّ يجعل مِنْ دمار أورُشَليم حدثًا عالميًا - ولا نقول كونيًا. وهذا أمر يجب أن تعرفه جَمِيع الشُعُوب (١: ١٢، ١٨)، والواقع أنه أمكن القول فِي ٤: ١٢ "لَمْ تُصَدِّقْ مُلُوكُ الأَرْضِ وَكُلُّ سُكَّانِ الْمَسْكُونَةِ أَنَّ الْعَدُوَّ وَالْمُبْغِضَ يَدْخُلاَنِ أَبْوَابَ أُورُشَلِيمَ". ولقَدْ عرف كُلّ واحد أن الرَّبّ هُوَ الإلَه الحقيقي، وأن مدِّينته ومقَدْسه منيعان لا تنتهك حرمتها. ويبدو أيْضًا أن هذه الحقيقة تجعل مِنْ نصر الأعداء أمرًا أكثر إيلامًا (قا؛ بصفة خاصة ١: ١٠؛ ٢: ١٦- ١٧؛ وانظر أيْضًا ١: ٥، ٧، ٩، ١٦، ١٧، ٢١؛ ٢: ٣، ٣، ٧، ٢٢؛ ٣: ٤٦، ٥٢، ٦٢، للإشارات إلَى أعداء صِهْيَوْن، والذِينَ كَانَ بعضهم أصدقاء سابقين لإسْرَائِيل ثم انقلبوا عليه ([٢: ٤]). وهكَذَا يصرخ كاتب السِفر قائلاً: "انْظُرْ يَا رَبُّ إِلَى مَذَلَّتِي لأَنَّ الْعَدُوَّ قَدْ تَعَظَّمَ" (١: ٩ب). وَلَمْ يَكُنْ الترتيب الذِي يقصده الله.

جـ. السياق القانوني.

يؤكد سِفر مَرَاثِي إرْمِيَا حقائق أساسية معينة فِي ع. ق. أورُشَليم وشَعْبها يكونون آمنين طالما أنهم حفظوا عهد الرَّبّ. وإلاّ فإنه سيدمر هَيْكَله ويسَبي شَعْبه (قا؛ عَلَى وجه الخصوص، أخ ٧: ١٩- ٢٢). وبالرغم مِنْ ذلِك، وكما أوْضحنا سابقًا، فإن تحقيق هذا كَانَ لا يزال يذهل الروح القومية ويصدم قلب الأُمَّة. والتنبؤ بأن الله قَدْ يصبح أكبر عدو ليَهُوذَا فهذا شيء، أمَّا وأن يَكُونُ عدوًا بالفعل فهذا شيء مغاير تمامًا. ومع ذلِك، وعَلَى الرغم مِنْ خَطِيَّة أورُشَليم، الإنه ستكون هناك عقوبة ضد الشُعُوب التِي تعتدي عَلَى إسْرَائِيل (مثل؛ ١: ٢١ب) وعَلَى وجه الخصوص أدُوم (٤: ٢١- ٢٢) الذِي كَانَ انضمامهم للبَابليين بمثابة صدمة لشَعْب يَهُوذَا الذِي نظر إلَى هذا التحالف باعتباره خيانة عظيمة، الأمر الذِي يساعد عَلَى تفسير المشاعر التِي تم التعبير عَنْهُا فِي سِفر عُوبَدْيَا، وفِي مز ١٣٧: ٨- ٩.

برغم ذلِكَ، هناك بعض النواحي التِي قَدْ تبدو متعارضة مع بعضها البعض، أوْ موضوعات متكررة فِي ع. ق. وسؤال يتعلق بخطايا الآباء، عَلَى النَحْوَ الذِي تم التعبير عَنْهُ فِي ٥: ٧: "آبَاؤُنَا أَخْطَأُوا وَلَيْسُوا بِمَوْجُودِينَ، وَنَحْنُ نَحْمِلُ آثَامَهُمْ". ألم يقل الأنْبِيَاء: "فِي تِلْكَ الأَيَّامِ لاَ يَقُولُونَ بَعْدُ: الآبَاءُ أَكَلُوا حِصْرِمًا، وَأَسْنَانُ الأَبْنَاءِ ضَرِسَتْ. بَلْ كُلُّ وَاحِدٍ يَمُوتُ بِذَنْبِهِ. كُلُّ إِنْسَانٍ يَأْكُلُ الْحِصْرِمَ تَضْرَسُ أَسْنَانُهُ" (إر ٣١: ٢٩- ٣٢؛ حز ١٨: ٢- ٤)، وألم يُذكر فِي تث ٢٤: ١٦ أن الأبناء لن يقتلوا عن الآباء؟ والواقع أن ع. الأخيرة، عَلَى النَحْوَ الذِي فسرت به فِي موضع آخر فِي ع. ق (قا؛ ٢مل ١٤: ٦؛ ٢أخ ٢٥: ٤) تشير ببساطة إلَى العقوبة القضائية فقط. وعلاوة عَلَى ذلِك، المبدأ الذِي ورد فِي خر ٢٠: ٥- ٦، لَمْ يُلغ إطلاقًا، مِنْ ناحية أن الرَّبّ يفتقد ذنوب الآباء فِي الأبناء مِنْ جيل إلَى الجيل الذِي يليه (قا؛ مرا ٥: ٧ مع ٥: ١٦ب). وبالرغم مِنْ ذلِك "فإن الأقوال الخاصة بأكل الحصرم" والتي نجدها فِي سِفرى إرْمِيَا وحِزْقِيَال تشير إلَى بداية نهاية دورة (قا؛ مَرَاثِي ٤: ٢٢أ، وانظر أيْضًا إش ٤٠: ٢). فِي الأجيال السابقة (ولا سيما جيل مَنَسَّى، قا؛ ٢مل ٢٤: ١- ٤) ارتكبوا الخطايا وبشكل شنيع، حيث تركوا ميراثًا مِنْ الدينونة الآتية معلقًا عَلَى رؤوس أحفادهم. والإعلانات الخاصة بالحصرم، والتي نجدها فِي إرْمِيَا فِي سياق مواعيد العودة والتجديد (طوال إرْمِيَا ٣١، كما جاءت قبل القسم الخاص بالعَهْد الجديد مباشرة فِي ٣١: ٣١- ٣٤)، تقول بأنه فِي تِلْكَ الأيَّام التِي تم التنبؤ فِيها بالتجديد القومي والبَرَكَة، لن يُترك ميراث دينونة للمستقبل. بل سيكون بالأحرى جزاء عاجل للخَطِيَّة - ويجب

اعتبار هذا بَرَكَةٍ. قا؛ أيضًا حز ١٨: ٢- ٤، حيث تم توضيح مفهوم مختلف بدرجة ضئيلة، أي أن الأبناء البررة لن يُعانوا مِنْ أجل خطايا الآباء الأثمة، انظر أيضًا: C. F. Keil .

وثمة ملاحظة أخيرة لها علاقة بأحد أشْهَرِ الأوْصاف الَّتِي أطلقت عَلَى الرَّبِّ فِي التَّوْرَاة، الأنْبِيَاء، والمَزَامِير، وَهُوَ أنه "بَطِيءُ الْغَضَبِ وَكَثِيرُ الإِحْسَانِ وَالْوَفَاءِ" (قا؛ خر ٣٤: ٦؛ عد ١٤: ١٨؛ نح ٩: ١٧؛ مز ٦٨: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨؛ يؤ ٢: ١٣؛ يون ٤: ٢؛ نا ١: ٣). هل مازال هذا المبدأ ساريًا؟ يذكر سِفْر الرُّؤْيَا بأن هذا اليَوْمِ تأخر طويلاً قبل وصوله (قا؛ مَرَا ٢: ١٧) وهكذا فإن الرَّبّ الَّذِي هُوَ بطيء فِي الغضب، صب أخيرًا خَامِ غضبه. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، تمشيا مع بضعة مَزَامِير مختاره (أشْهَرها مز ٨٨)، لَمْ يستطع كاتب سِفْرِ المَرَاثِي أن يختتمه بيقينية العودةِ والتجديد والمصالحة. وعَلَى النقيض مِنْ سِفْرِ المَزَامِير - والَّذِي يتبع مز ٨٨، بمَزْمُور الصَّلاَة والحمد فِي مز ٨٩، نجد أن سِفْر مَرَاثِي إِرْمِيَا يُختتم فِي الواقع باليأس، حيث أن المناشدة المفعمة بالرجاء فِي مَرَا ٥: ٢١، تراجعت أمام الإحباط الَّذِي اتسمت به ٥: ٢٢ (مَا لَمْ نتبع تفسير R. Gordis هنا). وهكذا، يتبقى لأسفار ع. ق الأخرى بأن تأتي بالوعد النبوي الأكيد، والأحداث التاريخية الخاصة بالتجديد الروحي والطبيعي الحديث. ومَرَاثِي إِرْمِيَا، يحمل فِي الأساس شهادة دَائِمَة عَلَى العواقب الوخيمة الَّتِي تنختم عن الخَطِيَّة (قا؛ M. S. Moore بالنسبة للتأكيد عَلَى معاناة الإِنْسَان) والرعب الَّذِي يتولد نتيجة غضب الرَّبّ، وإن لَمْ يكن ذَلِكَ دون تذكيرنا ثانية بأن أمانته أعظم وأن مراحمه تتجدد كُلّ صباح (٣: ٢٢- ٢٣). ولكي يعزز هذا جاء مس. ليكرر ٥: ٢١ بحروف صغيرة وبدون تشكيل بعد ع. الختامية، تماشيًا مع عادة مماثلة مخففة نجدها منعكسة فِي مس. فِي نهاية أسفار إِشَعْيَاء، مَلاَخِي، والجامعة. وهكذا فإنه فِي تعديل داخلي كتابي، يُختتم مس. لسِفْرِ مَرَاثِي إِرْمِيَا بالقول: "ارْدُدْنَا يَا رَبُّ إِلَيْكَ فَنَرْتَدَّ. جَدِّدْ أَيَّامَنَا كَالْقَدِيمِ".

البيبلوجرافيا

Commentaries: K. Budde, KHAT, 1898; R. Davidson, DSB; 1985; A. Gelin, *La Sainte Bible de Jérusalem*, 1951; R. Gordis, rev. ed., 1972; M. Haller, HAT; 1940; D. R. Hillers, AB, 2nd ed., 1992; R. K. Harrison, TOTC, 1973; O. Kaiser, ATD, 3rd ed., 1982; C. F. Keil, KD; ET often reprinted; G. A. F. Knight, Torch, 1955; H.-J. Kraus, BK, 3rd ed., 1968; M. Lhr, 1891, 1893, 1923; R. Martin-Achard and S. P. Re'emi, ITC, 1984; T. J. Meek, IB, 1956; T. Paffrath, HSAT, 1932; O. Plger, HAT, 1969; I. W. Provan, NCB, 1991; G. Ricciotti, 1924; W. Rudolph, KAT, 1962; A. Weiser, ATD, 1962; H. Weismann, 1954.

Monographs and Articles: B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, 1963; S. Bergler, "Threni V—nur ein alphabetisierendes Lied?" *VT* 27, 1977, 304-20; R. Brandsheidt, *Gotteszorn und Menschenleid: Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3*, 1983; G. Brunet, *Les Lamentations contre Jérémie: Réinterpretation des quatre premieères lamentations*, 1968; idem, "La cinquième lamentation," *VT* 33, 1983, 149-70; K. Budde, "Das hebr ischе Klagelied," *ZAW* 2, 1882, 1-52; W. W. Cannon, "The Authorship of Lamentations," BS 81, 1924, 42-58; C. Cohen, "The 'Widowed' City," *JANESCU* 5, 1973, 75-81; S. J. D. Cohen, "The Destruction: From Scripture to Midrash," *Prooftexts* 2, 1982, 18-39; M. Dahood, "New Readings in Lamentations," *Bib* 59, 1978, 174-97; U. Eichler, "Der klagende Jeremia," *TLZ* 103, 1978, 918-19; P. W. Ferris, Jr., *The Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, 1992; W. R. Garr, "The Qinah: A Study of Poetic Meter, Syntax and Style," *ZAW* 95, 1983, 54-75; R. Gordis, "The Conclusion of the Book of Lamentations, 5:22," *JBL* 93, 1974, 289-93; H. Gottlieb, "*A Study on the Text of Lamentations*," 1978; idem, "Das kultische Leiden des Knigs. Zu den Klageliedern 3,1," *SJOT*, 1987, 121-26; N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, rev. ed., 1962; I. G. P. Gous, "Sosiologiese eksegese van die Ou Testament geillustreen aan dei hand van Klaagliedere 3," *Skrif en Kerk* 14, 1993, 67-83; idem, "Exiles and the Dynamic of Experiences of Loss: The Reaction of Lamentations 2 on the Loss of Land," *OTE* 6, 1993, 351-63; D. Grossberg, *Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry*, SBLMS 39, 1989; W. C. Gwaltney, Jr., "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature," in W. Hallo, J. Moyer, L. Perdue, eds., *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method,* 1983, 191-211; H. Heater, "Structure and Meaning in Lamentations," *BS* 149, 1992, 304-15; J. L. Hebberg "Land in the Book of Lamentations," *ZAW* 102, 1990, 372-85; J. H. Helberg, "The Incomparable Sorrow of Zion in the Book of Lamentations," *OTWSA* 15, 1977, 27-36; M. P. Horgan, "A Lament Over Jerusalem, '4Q179'," JSS 18, 1973, 222-34; B. Johnson, "Form and Message in Lamentations," *ZAW* 97, 1985, 58-73; P. Joyce, "Lamentations and Grief Process: A Psychological Reading," *Biblical Interpretation* 1, 1993, 304-20; J. Krasovec, "The Structure of Hope in the Book of Lamentations," *VT* 57, 1992, 223-33; S. N. Kramer, "Lamentation Over the Destruction of Ur," in *ANET*, 455-63; idem, "Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur," in ANET, 611-19; S. T. Lachs, "The Date of Lamentations," *JQR* 57, 1966-67, 46-56; W. F. Lanahan, "The Speaking Voice in the Book of Lamentations," *JBL* 93, 1974, 41-49; [aaE]. Levine, *The Aramaic Version of Lamentations*, 1976; F. Lindstrm, *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, ConBOT 21, 1983; M. Lhr "Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder," *ZAW* 14, 1894, 31-50; T. F. McDaniel, "The Alleged Sumerian Influence Upon Lamentations," *VT* 18, 1968, 198-209; idem, "Philological Studies in Lamentations I-II," *Bib* 49, 1968, 199-220; D. Marcus, "Non-Recurring Doublets in the Book of Lamentations," *HAR* 10, 1986, 177-95; A. Mintz, "The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe," *Prooftexts 2*, 1982, 1-17; M. S. Moore, "Human Suffering

in Lamentations," *RB* 90, 1983, 534-55; I. W. Provan, "Reading Texts Against an Historical Background: The Case of Lamentations 1," *SJOT* 1, 1990, 130-43; idem, "Past, Present, and Future in Lamentation iii 52-66: The Case for a Precative Perfect Re-examined," *VT* 41, 1991, 164-75; J. Renkema, "The Literary Structure of Lamentations," in W. van der Meer and J. C. de Moor, eds., *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry,* JSOTSup 74, 1988, 294-320, 321-46, 347-60, 361-96; W. Rudolph, "Der Text der Klagelieder," ZAW 52, 1938, 101-22; M. Saeб, "Who Is 'The Man' in Lamentations 3? A Fresh Approach to the Interpretation of the Book of Lamentations," in A. G. Auld, ed., *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honour of George Wishart Anderson*, JSOTSup 152, 1993, 294-306; C. L. Seow, "A Textual Note on Lamentations 1:20," *CBQ* 47, 1985, 416-19; W. Shea, "The qinah Structure of the Book of Lamentations," *Bib* 60, 1979, 103-7; S. Weissblueth, "It Is Not From the Mouth of the Most High That Good and Evil Comes, Lam 3:38," *BethM* 32, 1986/87, 64-67 (Heb.); C. Westermann, "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament," *ZAW* 66, 1954, 44-80.

مايكِل إل. براون *Michael L. Brown*

منَارة ← #٤٩٦٣ (מְנוֹרָה [*m*ᵉ*nôrâ*]، مصباح، منَارة)
رمح ← #٢٨٥١ (חֲנִית [*ḥ*ᵃ*nît*]، حربة)
أرْض ← #٨٢٤ (אֶרֶץ [*'ereṣ*]، بلد، أرْض)
لغة ← #٨٥٥٧ (שָׂפָה [*śāpâ*]، لغة، شفه، حرف، شاطئ)
يضعف يغنى ← #٥٥٧٠، (נָבֵל¹ [*nābēl*¹]، يزيل، يضمحل، إهانة)
ضحك ← #٨٤٧١، (שָׂחַק[*śāḥaq*]، يضحك، يسخر، يبتهج، يحتفل، يرقص)

7806 קִינָה

مرثاة (קִינָה¹ [*qînâ*¹]، الاسم. ترنيمة جنائزية أَوْ لحن حزين (#٧٨٠٦)، ← קִין، (*qîn*)، بيلبل أَوْ بُولِل (KBL)، يرنم ترنيمة حزينة (#٧٨٠١).

ع. ق ١. مفهوم الرثاء فِي ع. ق يضع أمامنا مشكّلة مثيرة فمن ناحية، هناك إستخدام لتعبير معين للمرثاة، تم التعبير عَنْهُ فِي العبْرِيَّة بالاسم קִינָה والفعل المشتق קוֹנֵן، والَّذِي يُنسب دائمًا فِي ع. ق عَلَى سياقات تتناول الموت والكوارث، وتصاحبه سلسلة مِنْ التعبيرات المختلفة عن الحزن والحداد. وإذا عُينت كلّمات الرثاء فإنها تُوجه إمَّا إلَى الراحل (يونَاثَان، ٢صم ١: ٢٦؛ أبْنِير ٣: ٣٤؛ مَدِينَة صُور حز ٢٧: ٣٢- ٣٦)، وَإمَّا إلَى المتفرجين (سواء كَانُوا حقيقيين، أم مِنْ الخيال (جبالِ جِلْبُوعَ، بَنَات إِسْرَائِيل، ٢صم ٢١ و٢٤)، ولم تُوجه هذه الكلّمات إلَى الله إطْلاقًا (والحقيقة أنه لَمْ يُذكر أبدًا)، ثم إن الكلّمات تسترجع الماضي. وعَلَى صعيد آخر، هناك ظاهرة وهي مَا أطلق عليها المفكرون المحدثون اسْم "مرثاة"، وهي نوعية معينة مِنْ الصَلاة، تُوجه دائمًا لله وتتطلع - وعَلَى الأقل فِي جزء منها - إلَى المستقبل. وهذه النوعية نجدها بارزة فِي سِفْر الْمَزَامِير، كما أنَّهَا موجودة فِي أماكن كثِيرة فِي ع. ق، ولا سيما مِنْ أسفار إشَعْيَاء، إرْمِيَا، وحَبَقُّوق. وكُلّمة קִינָה لَمْ تُستعمل إطلاقًا فِي هذه النوعية مِنْ الصَلاة، وليس لدى ع. ق مفردات لغوية مميزة - وعناوين الْمَزَامِير لا يبدو أن لها علاقة بمضمون المادة الَّتِي تَقدمها (مثل؛ מַשְׂכִּיל، الَّتِي كثيرًا مَا تُستخدم للمَرَاثِي، مثل؛ مز ٤٢؛ ٤٤؛ ٥٥؛ ٧٤؛ ٨٨؛ ٨٩، استُخدمت أيْضًا بالنسبة للمَزَامِير الَّتِي ليست مَرَاثِي مثل مز ٣٢؛ ٤٥؛ ٧٨). وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن استعمال تعبير "مرثاة" لوصف مضمون الْمَزَامِير ذات العلاقة، والتي يصرخ فِيها كاتب الْمَزْمُور إلَى الله وقت الشدة، يبدو أنَّهَا مناسبة تمامًا.

والعلاقة بين هاتين النوعيتين مِنْ المرثاة فِي ع. ق غير واضحة بالمرَّة. ويُوجد بينهما تشابه أساسي واضح، حيث تشكِّل كلّ نوعية ردًا لفظيًا حزينًا بالنسبة لوضع يتعلق بالموت أوْ مَا شابه ذلِك. غير أنه فِي ع. ق لا يتواجدَان جنبًا إلَى جنب إطلاقًا، ربما باستثناء سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا (حيث يبدو أنَه يتم الجمع بين النوعيتين) وهذا معناه إمَّا أنه كَانَ يوجد وضع مشترك فِي الْحَيَاة للنوعيتين كلْتيهما، وأن الأمر ببساطة يرجع إلَى التاريخ السبب فِي أنه لَمْ تصلنا أيَّة قصة عن هذا، وَإمَّا أنَ النوعيتين كَانَتَا موجودتين، ولكن مِنْ حيث الممارسة، كَانَت كلّ منهما تُمارس عَلَى حدة. وهذه المشكّلة التاريخية لا يجب أن تشغلنا نحن هنا (انظر عَلَى وجه الخصوص، فِيريس)، ونحن ببساطه سنتبع نهج ع. ق فِي تناولنا لهاتين النوعيتين كلّ منهما عَلَى حدة.

وينبغي القول منذ البداية أن النوعيتين المختلفتين فِي الرثاء يثيران موضوعات تفسيرية مختلفة تمامًا. وفِي حين أن المعنى القَدِيم كَانَ ينتمي أساسًا للعادات الدينية والاجْتِمَاعية الَّتِي كَانَت سائدة فِي العالم القَدِيم، والتي ليس لها علاقة تذكر بالعادات السائدة فِي أيَّامنا هذه، غير أن المعنى الحديث للمرثاة يثير وبشكّل مباشر موضوعات لاهوتية ذات أهمية كبيرة لحَيَاة الإيمان المعاصِلاَة.

٢. קִינָה والتعبيرات المتعلقة بها فِي ع. ق. ممارسة קִינָה فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا كَانَت مِنْ عناصر عملية أوْ طقس الحداد. وطقس الحداد فِي شكّله الأساسي، أوْ الأكثر نقاء، كَانَ يُنظر إليه عَلَى أنه رد عَلَى الموت، غير أنه يحدث طبعاً فِي الكثير مِنْ المواقف الأخرى المماثلة للموت مثل نوعيات مِنْ الكوارث أوْ النكبات. وبالنظر إلَى أن عملية الحداد كَانَت تتضمن عناصر كثيرة، فإن קִינָה لَمْ تكن بالضرورة عُنصرًا دائمًا، أوْ أن هناك عَلَى الأقل كثيرًا مِنْ قصص الحداد فِي ع. ق لا تشير إلَى קִינָה

ويُوجد عدد مِنْ التعبيرات العبْرِيَّة للعناصر المختلفة للحداد، العديد منها يميل إلَى الحدوث متزامنة، والبعض منها يبدو أنه قابل للتبادل. وبدلاً مِنْ تقْدِيم مناقشة كاملة لكلّ جذر، وهذه عملية تتضمن قَدْرًا كبيرًا مِنْ التداخل والتكرار، سيكون مِنْ الأفضل بداية أن نذكر المعنى الأساسي الَّذِي تحمله التعبيرات المختلفة فِي مفردات اللغة المستخدمة فِي الحداد، ولنوضح أيْضًا كَيْفَ تُستعمل بصفة منتظمة حالة اقترانها معًا. وبهذه الطريقة يمكن

للمرء أن يرى كَيْفَ أسهمت التعبيرات المختلفة فِي إيجَادَ "كُلِّ" متعدد الوجوه.

(أ) קִינָה اهتمامنا الأساسي سينصب عَلَى كَلْمة קִינָה والفعل קוֹנֵן المشتق منها. كَانَ هذا كَلَامًا فِي صيغة مرثاة قيلت فِي جنازة شخص توفاه الله (أَوْ) كما فِي حالة مرثاة دَاوُد لشَاوُل ويونَاثَان (٢صم ١: ١٧- ٢٧)، وفِي وضع أقرب إِلَى الاحتفال بذكرى لأن الظروف حالت دون إقامة جنازة عَادية). وكُلّما تم توضيح محتوى الـ קִינָה - وناهيك عن سِفْر مَرَاثِي، فإن دَاوُد وحزْقِيَال فقط هما اللَّذان لهما مَرَاثِي باقية - ولم تُلق - كما سبق القول. مِنْ الناحية البلاغية مِنْ أجل المتوفِي أَوْ المشاهدين فحسب، بل أخذت أَيْضًا صيغة شعرية. ويبدو أنه كَانَ أمرًا شائعًا فِي ع. ق أن لحظات خاصة مِنْ الْحَيَاة يجب أن يتم التعبير عَنْهُا بالشعر، وعَلَى ذَلِكَ فإن صيغة هذا الْكَلَامِ ومضمونه يجب أن تعكس الطبيعة الخاصة للمناسبة (وأَوّل كَلَام قيل شعرًا منذ الخليقة هُوَ الْكَلَام الَّذِي عَبَّر به آدَم عن فرحته بحواء، تك ٢: ٢٣، وفِي إطار קִינָה الشعرية، يوجد نمط يُسمى ٣- ٢، حيث الشطر الأقصر الثاني يعطى إحساسًا بالخسَارَة بما يتناسب مع مناسبة الحزن والحداد، غير أنه بالرغم مِنْ أن هذا يُستخدم بصفة منتظمة فِي سِفْر الْمَرَاثِي ومَرَاثِي حزْقِيَال (مثل؛ حز ١٩: ١- ١٤؛ ٢٧: ٢٥- ٣٦). غير أنه لا يُستخدم دائمًا بأي حال، ولا نجده بالمرَّة فِي أَقْدَم مرثاة وأكثرها شُهْرة، وهي مرثاة دَاوُد حزنًا عَلَى شَاوُل ويونَاثَان.

وهناك مثال واضح لـ קִינָה فِي سياق طقوس الحداد يمكن أن نراه بعد قتل أَبْنِير فِي ٢صم ٣: ٣١- ٣٥. "فَقَالَ دَاوُدُ لِيُوآبَ وَلِجَمِيعِ الشَّعْبِ الَّذِي مَعَهُ: «مَزِّقُوا ثِيَابَكُمْ وَتَنَطَّقُوا بِالْمُسُوحِ وَالْطِمُوا (סָפַד) أَمَامَ أَبْنَيْرَ». وَكَانَ دَاوُدُ الْمَلِكُ يَمْشِي وَرَاءَ النَّعْشِ. وَدَفَنُوا أَبْنَيْرَ فِي حَبْرُونَ. وَرَفَعَ الْمَلِكُ صَوْتَهُ وَبَكَى (בָּכָה) عَلَى قَبْرِ أَبْنَيْرَ، وَبَكَى (בָּכָה) جَمِيعُ الشَّعْبِ. وَرَثَا (קוֹנֵן) الْمَلِكُ أَبْنَيْرَ وَقَالَ: «هَلْ كَمَوْتِ أَحْمَقَ يَمُوتُ أَبْنَيْرُ؟ يَدَاكَ لَمْ تَكُونَا مَرْبُوطَتَيْنِ، وَرِجْلاَكَ لَمْ تُوضَعَا فِي سَلاَسِلِ نُحَاسٍ. كَالسُّقُوطِ أَمَامَ بَنِي الإِثْمِ سَقَطْتَ». وَعَادَ جَمِيعُ الشَّعْبِ يَبْكُونَ (בָּכָה) عَلَيْهِ. وَجَاءَ جَمِيعُ الشَّعْبِ لِيُطْعِمُوا دَاوُدَ خُبْزًا، وَكَانَ بَعْدُ نَهَارٌ، فَحَلَفَ دَاوُدُ قَائِلاً: «هكَذَا يَفْعَلُ لِيَ اللهُ وَهكَذَا يَزِيدُ، إِنْ كُنْتُ أَذُوقُ خُبْزًا أَوْ شَيْئًا آخَرَ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ". وفضلاً عن الـ קִינָה كذروة الحداد، يجب أن نلاحظ الأفعال (סָפַד בָּכָה)، والممارسات المرتبطة بذلِكَ مِنْ ناحية تمزيق الثياب، ولبس الْمُسُوح (قماش خشن جِدًّا يُلبس فوق الجسم مباشرة)، والصوم.

وهناك مثال مثير عن קִינָה، حيث لَمْ يوضح المضمون، نجده فِي قصة أَخْبَار الأَيَّام عن موت يُوشِيَّا: "وَرَثَى (קוֹנֵן) إِرْمِيَا يُوشِيَّا. وَكَانَ جَمِيعُ الْمُغَنِّينَ وَالْمُغَنِّيَاتِ يَنْدُبُونَ يُوشِيَّا فِي مَرَاثِيهِمْ (קִינוֹת)إِلَى الْيَوْمِ، وَجَعَلُوهَا فَرِيضَةً عَلَى إِسْرَائِيلَ، وَهَا هِيَ مَكْتُوبَةٌ فِي الْمَرَاثِي(קִינוֹת)" (٢أخ ٣٥: ٢٥). وثمة موضوعان ينجمان عن هذا. أَوْلاً، بالرغم مِنْ أن أَيًّا مِنْ هذه الْمَرَاثِي الَّتِي قيلت عن يُوشِيَّا قَدْ حُفظ فِي ع. ق، إلاّ أن صورة إِرْمِيَا وَهُوَ يكتب الْمَرَاثِي ربما أسهمت فِي التقليد الَّذِي ينسب سِفْر "مَرَاثِي" القانوني إِلَى إِرْمِيَا. والترجمة السبعينية لسِفْر الْمَرَاثِي تبدأ بعبارة تتخيل إِرْمِيَا وَهُوَ يقول: "بعد سَبْي إِسْرَائِيل وخراب أورُشَلِيم جلس إِرْمِيَا يبكي وترنم المرثاة ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον–θρηνέω] (#٢٥٧٧)، θρῆνος (#٢٥٧٨) هما الترجمتان اليُونَانيتان للكَلْمتين العبريتين קִינָה קוֹנֵן عَلَى أورُشَلِيم.

(← مَرَاثِي: لاهوت).

ثَانِيًا، قيل إن مرثاة يُوشِيَّا أصبحت ممارسة منتظمة فِي إِسْرَائِيل ولعل هذا كَانَ ببساطة لإحياء ذكرى يُوشِيَّا، غير أنه مِنْ الممكن أن مَا قيل أساسًا عن يُوشِيَّا ربما أُعيد بالنسبة لأشخاص آخرين وفِي سياقات أخرى، لأَنَّهُ مِنْ المحتمل أن أشخاصًا كثيرين لَمْ يكونوا قادرين عَلَى تأليف مرثاتهم. وهذا - مِنْ ناحية - أدَّى إِلَى عادة أن تكون هناك نساء لديهن مهارة قول الرثاء الحزين، وممن تتوافر فِيهن الْقُدْرة عَلَى قيادة أخريات فِي إستخدام التعبيرات المناسبة عن الحزن (إر ٩: ١٧ و٢٠ [١٦ و١٩]. ومن ناحية أخرى، فإن هؤلاء النسوة وغيرهن ربما كن يشعرن بسرور لإستخدام صيغ موجودة بالفعل. ومرثاة دَاوُد لشَاوُل ويونَاثَان، لَمْ يكن سيقتصر تعلمها لشَعْب يَهُوذَا فقط (٢صم ١: ١٨)، ولكن أَيْضًا - فِي السياق المكابي - حين قُتل يَهُوذَا المكابي" بكاه شَعْب إِسْرَائِيل بكاء عَظِيمًا ولطموا عليه وناحوا أَيَّامًا كثيرة وقالوا. كَيْفَ سقط البطل مخلص إِسْرَائِيل (١ مكا ٩: ٢١) ويوحى السطر الأَوَّل مِنْ المرثاة بشدة إعادة إستخدام كَلْمات دَاوُد الشهيرة. وهكَذَا أَيْضًا كَانَت الخاتمة الغريبة لـ קִינָה حزْقِيَال لرؤساء إِسْرَائِيل: "هِيَ رِثَاءٌ وَتَكُونُ لِمَرْثَاةٍ" (حز ١٩: ١٤). ولعله حدث فِي مناسبة مَا بعد استعمال حزْقِيَال أساسًا لهذه المرثاة، أنه رؤى أَنَّهَا مناسبة لإستخدامها لرثاء رؤساء إِسْرَائِيل فِي سياق آخر.

(ب) אָבַל، ينُوح، لاحظ طقوس النواح (#٦١). ومن أكثر الكَلْمات شيوعًا للنواح هي אָבַל مع الفعل אָבַל، والصفة אָבֵל، والاسم אֵבֶל والأكثر استعمالاً هُوَ الفعل فِي قَلْ. حيث يَكُونُ الناس دائمًا هم الفاعل (حين يَكُونُ الفعل فِي الـ قَلْ. وفِي كثير مِنْ الحالات تُستخدم فِي تشبيه مجازي). ومعناه أوْسع مِنْ معنى بكاء (בָּכָה)، لأَنَّهُ يشير إِلَى الممارسة الكاملة للنواح، فِي مظاهره المختلفة، وكثيرًا مَا يَكُونُ لفترة معينة مِنْ الوقت. ونجد مثالين واضحين - ضمن أمثلة كثيرة - فِي سِفْر التكوين. أوْلاً: لاحظ ردة فعل يَعْقُوب بالنسبة لموت يُوسُف المزعوم (تك ٣٧: ٣٤- ٣٥): "فمزق يَعْقُوب ثيابه ووضع مسحًا عَلَى حقويه وناح (אָבַל) عَلَى ابْنُهُ أَيَّامًا كثيرة. فقام جَمِيع بَنِيه وجَمِيع بَنَاته ليعزوه. فأبى أن يتعزى وقال: إني أنزل إِلَى ابْنِي نائحاً (אָבֵל) إِلَى الهاوية. وبكى (בָּכָה) عليه أَبُوه". وبالنظر إِلَى أن النواح عادة مَا يَكُونُ لفترة محدودة (تث ٣٤: ٨؛ ٢صم ١١: ٢٧) إلاّ أن طبيعة ردة فعل يَعْقُوب المبالغ فِيها إزاء موت ابْنُهُ المفضل والمحبوب، يشير إليها رفضه الاعتراف بزمن محدد لفترة نواحه.

ثالثًا، هناك رد فعل يُوسُف والمِصْرِيين تجاه موت يَعْقُوب (تك ٥٠: ٣، ١٠- ١١): "وَبَكَي (בָּכָה) عَلَيْهِ الْمِصْرِيُّونَ سَبْعِينَ يَوْمًا [وبعد ذَلِكَ أخذوا يَعْقُوب ليدفن فِي كَنْعَان]. "فَأَتَوْا إِلَى بَيْدَرِ أَطَادَ الَّذِي فِي عَبْرِ الأُرْدُنِّ وَنَاحُوا (סָפַד מִסְפֵּד) هُنَاكَ

نَوْحًا عَظِيمًا وَشَدِيدًا جِدًّا، وَصَنَعَ [يُوسُف] لأَبِيهِ مَنَاحَةً (אֵבֶל) سَبْعَةَ أَيَّامٍ. فَلَمَّا رَأَى أَهْلُ الْبِلاَدِ الْكَنْعَانِيُّونَ الْمَنَاحَةَ فِي بَيْدَرِ أَطَادَ قَالُوا: «هذِهِ مَنَاحَةٌ (אֵבֶל) ثَقِيلَةٌ لِلْمِصْرِيِّينَ». لِذلِكَ دُعِيَ اسْمُهُ «آبَلَ مِصْرَايِمَ»" (حاشية ترجمة NIV قدمت التوضيح بأن "آبل مِصْرَايِم" معناها "نواح المِصْرَيين"، ولكنها عتمت عَلَى حقيقة أنه تُوجد تورية فِي اللغة العبَرِّيَّة. وصيغة الاسم تماثل أَسْمَاء أماكن أخرى فِي ع. ق تبدأ بـ אֵבֶל، مثل: آبل محولة (قض ٧: ٢٢؛ ١مل ١٩: ١٦؛ قا؛ عد ٣٣: ٤٩؛ قض ١١: ٣٣؛ ١مل ١٥: ٢٠)، حيث كُلَمة אֵבֶל قَدْ تعني "نهير". والموضوع هُوَ أن مكَانًا مرتبط عادة بالمِصْرَيين أعطى فِي عبارات غامضة معنى مختلفًا إذ رُبط بينه وبين التقليد الرائع للمِصْرَيين وَهُمَ ينُوحون عَلَى الجد الأَعْلَى لإِسْرَائِيل).

(جـ) סָפַד، صوت النواح والبكاء (#٦١٩٩). وهذا تعبير هام آخر للنواح وَهُوَ סָפַד، حيث الفعل סָפַד، والاسم מִסְפֵּד (#٥٠٢٧). ويبدو أن المعنى الأساسي ينتحب، أَوْ يندب، أي صرخات أَوْ صيحات لا ترقى للكُلمة الرسمية קִינָה وهناك مثلان واضحان فِي إرْمِيَا. فمن ناحية وُعد صِدْقِيًّا أنه عِنْدَ موته الشَّعب يندبونه (סָפַד) قَائِلين: "آه ياسيد" (إر ٣٤: ٥). ومن ناحية أخرى، قيل عن يَهُويَاقِيم المَلِك الفاسد والطاغية أنه عِنْدَ موته: "لا يندبونه (סָפַד) قَائِلِين آه يأخي، أَوْ آه يأختاه لا يندبونه (סָפַד) قَائِلِين آه ياسيد أَوْ آه ياجلاله" (إر ٢٢: ١٨). وفِي هذا النص الأخير كَانَ إستخدام (يا أختاه، אָחוֹת) أمرًا غريبًا فِي سياق الكَلاَم عن يَهُويَاقِيم الَّذِي لا يمكن مخاطبته هكَذا. وربمَا كَانَ النَّبِيُّ يذكر نوعية الكَلمات الَّتِي كَانَت تستخدم فِي العادة وبصفة منتظمة عِنْدَ دفن الموتى. (ربما يقولها النادبون بعضهم لبعض كما يقولونها عن الميت)، وعدم قول هذه العبارات يشير إِلَى غرابة دفن يَهُويَاقِيم غير مأسوف عليه. وفِي كُلتا هاتين الفقرتين، وفِي ١مل ١٣: ٣٠، وعَامُوس ٥: ١٦، حيث ذُكرت أمثلة أخرى عن مضمون סָפַד، والكَلمة العبَرِّيَّة הוֹי تُستعمل دائمًا (فِي عَامُوس ٥: ١٦ הוֹ). ومن الجلي أن هذا التعبير اسمى، وفِي اللغة الإنجليزية نجد ترجمة، أقل رسمية مِنْ "واحسرتاه"، ولعل كُلّمتي "آه" و "أوَّه" هما الأَقرب للتعبير عن أهميتهما باعتبارهما تصفان نوعية الصوت الَّذِي تم النطق به.

وعادة حينما تُستخدم كُلّمة סָפַד، لا تُذكر أيَّة دلالة عَلَى المضمون، وهي تأتي مع عبارات أخرى ذات علاقة. وعلاوة عَلَى تك ٥٠: ١٠؛ ٢صم ٣: ٣١، السابق ذكرهما، قَدْ يلاحظ المرء رد الفعل الأَوَّلى لدَاوُد ورجاله لدى سماعهم خبر موت شَاوُل ويونَاثَان، حيث ارتبطت סָפַד بتمزيق الملابس، والبكاء (בָּכָה)، والصوم (٢صم ١: ١١- ١٢)، أَوْ نداءات إرْمِيَا لشَعْبه أن يتنطقوا بمسح ويتمزغوا فِي الرماد. وأن ينُوحوا (אֵבֶל) نُوح وحيد أصنعوا لأنفسكم مَنَاحَة (מִסְפֵּד) "مرّة" (إر ٦: ٢٦). ومن المحتمل أن סָפַד تضمنت بعض الحركات إِلَى جَانِب صوت نحيب، لأن סָפַד ذُكرت مرتين بالتقابل مع "رقص" (مز ٣٠: ١١ [١٢]؛ جا ٣: ٤)، ومن المحتمل وإِلَى درجة كبيرة أن أعمالاً تدل عَلَى الانفعال الشديد والذهول كَانَت تصاحب أصوات الصراخ والعويل.

(د) בָּכָה، يبكي، يندب (#١١٣٤). أكثر الكَلمات الأخرى شيوعًا والمستعملة فِي حالة الندب هي كُلّمة בָּכָה (يصرخ أَوْ يبكي) مع الاسم المرتبط بها وَهُوَ בְּכִי [وكذلِكَ בָּכָה בְּכִית בְּכוּת]، وكُلّ منها لا تظهر سوى مرَّة واحدة). والبكاء - بالطبع - ظاهرة بشرية تحدث فِي عدد كبير جدًا مِنْ المواقف، والكثير منها لا يرتبط بالندب والتفجع. وهكَذا - وعَلَى سَبْيل المثال كَانَت زَوْجَة شَمْشُون تتزلف إليه بدموعها (قض ١٤: ١٦- ١٧) وقَدْ بكت حَنَّة لمعايرة فَنِنَّة لها لعقمها (١صم ١: ٧- ٨). وَلَمْ يَكُنْ بوسع فَلْطِيئِيل أن يفعل شَيْئًا سوى أن يبكي فِي يأس حين أخذت منه زوجته مِيكَال بواسطة رجال مِنْ ذوى السلطة (٢صم ٣: ١٤- ١٦). لكن كُلْمة בָּכָה تُستعمل أيْضًا وبشكْل منتظم مع عبارات أخرى خاصة بالفجع. فإِلَى جَانِب الفقرات السابق ذكرها آنفًا، بوسعنا ملاحظة بكاء دَاوُد عَلَى موت أَبْشَالُوم (אֵבֶל בָּכָה، ٢صم ١٨: ٣٣- ١٩: ١ [١٩: ١- ٢]). وتألم إرْمِيَا لحالة أرض يَهُوذَا الَّتِي أصبحت خرَبَة. "عَلَى الْجِبَالِ أَرْفَعُ بُكَاءً (בְּכִי) وَمَرْثَاةً (נְהִי) وَعَلَى مَرَاعِي الْبَرِّيَّةِ نَدْبًا (קִינָה) لأَنَّهَا احْتَرَقَتْ (إر ٩: ١٠ [٩])"، أَوْ حزن رَاحِيل المصور عَلَى سَبْي إِسْرَائِيل: "صَوْتٌ سُمِعَ فِي الرَّامَةِ، نَوْحٌ (נְהִי) بُكَاءٌ (בְּכִי) مُرٌّ. رَاحِيلُ تَبْكِي (בָּכָה) عَلَى أَوْلاَدِهَا" (إر ٣١: ١٥).

(و) تعابير مساعدة. وفِي علاقة وثيقة بالبكاء (בְּכִי) مِنْ الطبيعي أننا نجد إشارات للدموع (דִּמְעָה #١٩٦٥). و דִּמְעָה تُستخدم أحيانًا مع العبارات السابق ذكرها (مثل؛ إر ٣١: ١٦؛ حز ٢٤: ١٦)، غير أنه ليس لها أهمية مستقلة للموضوعات الَّتِي نحن بصددها الآن. وهناك كُلمة أقل شيوعًا ترد بمعنى النواح وهي الفعل נָהָה: (#٥٦٢٩)، مع الاسم נְהִי" (#٥٦٣١). وفضلاً عن إستخداماتها الَّتِي ذُكرت فِي الفقرة السابقة، فقَدْ استُخدمت أيْضًا، وعَلَى سَبِيل المثال، ثلاث مرات متتالية بالارتباط مع كُلّمة קִינָה وذلِكَ فِي إر ٩: ١٧- ٢١ [١٦- ٢٠]. وهنا أيْضًا ليست لها أهمية فِي حد ذاتها. وهكَذَا أيْضًا، جذر الكَلمة קָדַר، والَّذِي يعني مظلماً، وقَدْ استُخدم فِي تشبيه مجازي بمعنى ينُوح، ولعل ذلِكَ فِي إشارة إِلَى سلوك الشخص الحزين وملابسه (مثل؛ مز ٣٥: ١٤؛ ٤٢: ٩ [١٠]؛ ٤٣: ٢) الَّتِي تفتقر إِلَى معنى إذا مَا ذُكرت وحدها.

وتُوجد أربعة أفعال هامة، كُلّ منها له الأَسْمَاء المرتبطة به والتي تشير إِلَى أشكال مختلفة مِنْ الصراخ، وتُستخدم أحيانًا مع جذور الكَلمات السابقة ذكرها. (i) (יָלַל) يولول، ينتحب (← #٣٥٣٦). والفعل لَمْ يرد إلاّ فِي النصوص النبوية، ومما يدعو إِلَى الدهشة أنه لَمْ تستخدم قط فِي النواح عَلَى الموتى، بالرغم مِنْ أنه فِي بعض الأحيان يرد مع סָפַד (مثل؛ إر ٤: ٨؛ ميخا ١: ٨). (ii) שָׁוַע يصرخ طالبًا العون (#٨٧٧٥). والفعل بشكْل دائم تقريبًا يَكُونُ مفعوله هُوَ الله، وَهُوَ يتعلق أساسًا بالصراخ بمعناه الأَوْسع مِنْ ناحية مناشدة الله فِي أوْقات الشدة (مثل؛ أيّ ١٩: ٧؛ حب ١: ٢). (iii) זָעַק، يصرخ (#٢٤١٠)، وهذه الكُلمة تُستعمل فِي سياقات كثيرة جدًّا، كثيرًا مَا تناشد الله فِي الصَلاَة. ويمكن إستخدامها فِي سياق الصراخ بسبب الحزن العظيم (مثل؛ دَاوُد حزن عَلَى أَبْشَالُوم، ٢صم ١٩: ٤ [٥]). والصراخ إِلَى الله بمعناه الواسع (مثل؛ خر ٢:

٢٣؛ حب ١: ٢)، حيث فِي كُلّ مرَّة تأتي مع كُلِمة (iv) .שָׁוַע צָעַק، يصرخ (#٧٥٠٩)، وهي صورة مختلفة لكلمة זָעַק وتفتقر إِلَى معنى مستقل (وبالنسبة لهذين الجذرين الآخرين، قا؛ ر. ن. بويس R. N. Boyce, *The Cry to God in the Old Testament*, SBLDS 103, 1988).

أخيرًا، إِلَى جَانِب إستخدام الجذر אָנָה (← #٦٢٧) بين آن وآخر، كتعبير عام عن النواح (مثل؛ إش ٣: ٢٦، حيث جاءت مناظرة للجذر אָבַל)، وهناك أربعة جذور تعبر عن الرثاء والعويل، أوْ صيحة تنم عن القلق، وكُلّ منها لَمْ يرد سوى مرَّة واحده وتحتاج إِلَى معنى مستقل: יָבַב (#٣٢٩١، قض ٥: ٢٨). אָלָה (#٤٥٨، يُوئيل ١: ٨)، נָהַג (#٥٦٢٨، نَاحُوم ٢: ٧ [٨]، דָּמַם (# ١٩٥٨، إش ٢٣: ٢).

٣. طقس الرثاء فِي ع. ق. سبق أن اتضح أن سياق الرثاء، والَّذِي تدخل קִינָה كجزء منه يتضمن سلسلة مِنْ الممارسات المتعلقة بهِ. ولكي نقدم كُل الأدلة الهامة، سيكون مِنْ المفيد أيْضًا أن نذكر أَرْبَع فقرات نبوية، تصور كُلّ فقرة منها موقفًا خاصًا بالرثاء.

(أ) التحذير مِنْ الدينونة الآتية فِي عَامُوس ٨: ١٠ "وَأُحَوِّلُ أَعْيَادَكُمْ نَوْحًا (אֵבֶל) وَجَمِيعَ أَغَانِيكُمْ مَرَاثِيَ (קִינָה) وَأُصْعِدُ عَلَى كُلِّ الأَحْقَاءِ مِسْحًا، وَعَلَى كُلِّ رَأْسٍ قَرْعَةً، وَأَجْعَلُهَا كَمَنَاحَةِ (אֵבֶל) الْوَحِيدِ وَآخِرَهَا يَوْمًا مُرًّا! (מַר)" وقَدْ نلاحظ أن التعارض بين "الأعياد" (חַג) والنواح (אֵבֶל) يؤكد معنى אֵבֶל عَلَى أنه شيء يستمر لفترة محددة ويصف سلوكًا وتصرفًا مرئيا، بقَدر مَا يصف شعورًا داخليًا. وفضلاً عن ذلِكَ لَمْ يكن ترجمة NIV دَقِيقة عِنْدَ ترجمتها קִינָה كبكاء (وَهُوَ فِي العبَرِّيَّة (בְּכִי)، والموضوع هنا هُوَ أن الغناء، والَّذِي فِي سياق الأعياد يَكُونُ فِي العادة مُفرحًا، سيصبح نوعية معينة مِنْ الأغاني، سيتحول إِلَى مرثية جنائزية (كما سبق وذكر، أن קִינָה تركيب شعري، وهي تختلف عن الصرخات الموجزة الَّتِي تصفها كُلِمة סָפַד). وأخيرًا، النواح سيكون محزنًا عَلَى وجه الخصوص، لأَنَّهُ سيكون مِنْ النواح عَلَى ابن وحيد، والَّذِي كَانَ فِي القَدِيم يمثل أعزَّ مَا تمَلِكه العائلة. وكَانَ يُعتبر أملها الوحيد فِي المستقبل. وهذا الحزن الفريد أشير إليه أيْضًا فِي إر ٦: ٢٦؛ زَك ٢: ١٠، وفِي كُلّ حالة منها، كما فِي عَا ٨: ١٠؛ استخدم شكْلٌ مِنْ الجذر מרר (مَرّ) لتصوير وضع رهيب.

(ب) منع الرَّبّ إِرْمِيَا مِنْ الاشتراك فِي ممارسات النُوح العادية أثناء وقت البَلية والموت فِي يَهُوذَا: "لأَنَّهُ هكَذَا قَالَ الرَّبّ. لا تدخل بيت النُوح (מַרְזֵחַ) ولا تمض للندب (סָפַד) ولا تعزهم، لأني نزعت سلامي مِنْ هذا الشَعب يَقُولُ الرَّبُّ الإحسان والمراحم فيموت الكبار والصغار فِي هذه الأَرْض. لا يُدفنون ولا يندبونهم (סָפַד) ولايخشون أنفسهم ولا يجعلون قرعة مِنْ أجلهم ولا يكسرون خُبْزًا (استُخدمت كُلِمة לֶחֶם، انظر سب. ἄρτος (#ي٧٨٨) بدلاً مِنْ לֶחֶם فِي مس.) فِي المَنَاحَة ليعزوهم عن ميت - ولا يسقونهم كأس التعزية عن أب أوْ أم" (إر ١٦: ٥- ٧). وهذا النص يُقَدِّم عددًا مِنْ الصعاب، وسنكتفِي بعمل خطين موجزتين فقط. (i) معنى الكَلِمة מַרְזֵחַ مثار جدل، بالرغم مِنْ أنها تشير بوضوح إِلَى ممارسة مجتمعية مرتبطة بالمَنَاحَة. وتفسيرها عَلَى أنه وجبة سبق أن أقترحتها الترجمة السبعيني (وليمة θίασος) وتُفضل بوجه عام فِي أيَّامنا هذه، أمَّا البديل الممكن فهو صرخة عَالِية. والمرَّة الوحيدة الأخرى الَّتِي وردت فِيها الكُلِمة كَانَت فِي عَامُوس ٦: ٧ ولم توضح معناها. وكيف يمكن لهذه الوليمة الجنائزية أن ترتبط بممارسة الصوم فِي سياق مَنَاحَة (انظر مثل؛ ٢صم ١: ١٢، ٣: ٣٥، ١٢: ١٥- ٢٣) فهذا أمر غير واضح. ولعل الممارسات كَانَت تختلف إِلَى حد مَا فِي الفترات التاريخية المختلفة، والمواقع الجغرافِية المتباينة. (ii) المعنى الدَقِيق لتقَدِيم الطعام لتعزية الَّذِينَ هم فِي مَنَاحَة أمر غير واضح، ناهيك عن علاقته بوجبة جنائزية. غير أنه مِنْ الواضح عَلَى الأقل أن بعض ضرورات الحَيَاة الأسياسية، مثل الطعام والشَّراب، أخذت شكْلاً مغايرًا وأهمية سياق المَنَاحَة كممارسة عادية قَدْ توقفت.

(جـ) فِي فقرة مماثلة للفقرة الَّتِي ذكرناها توًا عن إِرْمِيَا، قَالَ الرَّبّ لحِزْقِيَال ألاّ يبكي عَلَى زوجته حينما تموت: "يَا ابْنَ آدَمَ، هأَنَذَا آخُذُ عَنْكَ شَهْوَةَ عَيْنَيْكَ بِضَرْبَةٍ، فَلاَ تَنُحْ (סָפַד) وَلاَ تَبْكِ (בָּכָה) وَلاَ تَنْزِلْ دُمُوعُكَ (דִּמְעָה). تَنَهَّدْ سَاكِتًا. لاَ تَعْمَلْ مَنَاحَةً (אֵבֶל) عَلَى أَمْوَاتٍ. لُفَّ عِصَابَتَكَ عَلَيْكَ، وَاجْعَلْ نَعْلَيْكَ فِي رِجْلَيْكَ، وَلاَ تُغَطِّ شَارِبَيْكَ، وَلاَ تَأْكُلْ مِنْ خُبْزِ النَّاسِ [الَّذِينَ هم فِي مَنَاحَة]" (حز ٢٤: ١٦- ١٧؛ انظر ع. ٢٢- ٢٣). ونرى هذه العناصر المعتادة باستثناء קִינָה، والتي لا تحتاج إِلَى وصفها بأنَّهَا ممنوعة، لأنَّهَا ستستُبعد بشكْلٍ آلي إذا استُبعدت العناصر الأساسية بالأكثر مِنْ المَنَاحَة. والإشارة إِلَى عدم ذرف الدَّموع تبدو زائدة هنا بعد منع البكاء، وقَدْ حُذفت فِي سب. وإذا احتفظنا بالنص مس. فإن كُلِمة בָּכָה فِي هذا السياق قَدْ تعني الآنين أوْ التنهد، وذرف الدَّموع كأمر يتم فِي صمت. والعصابة قَدْ تُخلع، وربما لتسمح للشعر لأن يتدلى بشكْلٍ مهلهل كعلامة عَلَى أن الوضع غير عادي، مع احتمال آخر وَهُوَ ذرّ التراب أوْ الرماد عَلَى الرأس (قا؛ أي ٢: ١٢). وخلع النعال، وتغطية الجزء الأسفل مِنْ الوجه نقرأ عَنْهُما فِي موضع آخر فِي سياق الحزن (٢صم ١٥: ٣٠؛ مِي ٣: ٧)، وأهمية ذلِكَ ليست واضحة عَلَى نَحْوَ دَقِيق، غير أننا نعود للقول إن الأمر العام هنا هُوَ إيقاف السلوك العادي كجزء مِنْ المَنَاحَة.

(د) يتخيل حِزْقِيَال بحَّارة ينُوحون عَلَى سقوط ميناء صُور البَحْري: "وَيُسْمِعُونَ صَوْتَهُمْ عَلَيْكِ، وَيَصْرُخُونَ (זָעַק) بِمَرَارَةٍ، وَيُذَرُّونَ تُرَابًا فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ، وَيَتَمَرَّغُونَ فِي الرَّمَادِ. وَيَجْعَلُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ قَرْعَةً عَلَيْكِ، وَيَتَنَطَّقُونَ بِالْمُسُوحِ، وَيَبْكُونَ (בָּכָה) عَلَيْكِ بِمَرَارَةِ نَفْسٍ نَحِيبًا (מִסְפֵּד) مُرًّا. وَفِي نَوْحِهِمْ يَرْفَعُونَ عَلَيْكِ مَنَاحَةً [حرفِيًا: بنواح (נְהִי) يَرْفَعُونَ مِنْ أجلك مَنَاحَةَ (קִינָה)] وَيَرْثُونَكِ (קוֹנֵן) وَيَقُولُونَ: أَيَّةُ مَدِينَةٍ كَصُورَ كَالْمُسْكَتَةِ فِي قَلْبِ الْبَحْرِ؟" (حز ٢٧: ٣٠- ٣٢). وهذا يوضح لنا تمامًا كَيْفَ أن ذروة طَقس النواح يمكن أن تكون بإلقاء مرثاة عَلَى الشخص المتوفِي.

٤. وعَلَى ضوء كُلّ مَا ذكرناه عن קִינָה مِنْ سياق ممارسة النواح. قَدْ تعَين لنا أن نذكر أَرْبَع ملاحظات. (أ) بالنسبة لطقس المَنَاحَة الفعلي، مِنْ الواضح أنه كَانَت هناك اختلافات كبيرة فِي الممارسة فِي إِسْرَائِيل. ثم إن الممارسات الَّتِي ذُكرت فِي

بمشكلة، والحل هُوَ الله، فِي حين أن المشكلة فِي النوعية الثانية هي الله. ويجب أن نطلق عَلَى النوعية الأُولَى "صيغة لطلب العون، أوْ "مناشدة"، مع الاحتفاظ بالتعبير المعين "مرثاة" أوْ ربما "شكوى" ليُطلق عَلَى النوعية الثانية. وأن هذه النوعية بالذات هي الأكثر إثارة للاهتمام مِنْ الناحية اللاهوتية، وستكون موضع تركزنا هنا.

والفرق الثاني هُوَ بين اَلْمَزَامِير الَّتِي تُختتم بنغمة مطمئنة، أوْ بحمد لِلرَّبِّ، وتلك الَّتِي لا تفعل هذا. وهذه الخاتمة الإيجابية عَلَى وجه العموم تتسم بها المَرَاثِي الشخصية أوْ الفردية (مثل؛ مز ١٣: ٢٢)، وليس المرثاة الجماعية، بالرغم مِنْ وجود أمثلة مِنْ هذه النوعية الثانية توجد بها هذه السمة (مثل؛ مز ٦٠؛ ٧٧).

أمَّا كيفية فهم الانتقال مِنْ المرثاة إِلَى الثقة أوْ المديح داخل اَلْمَزْمُور الواحد، فهذا كَانَ موضع مناقشات كثيرة ولا يمكن حياله سوى التخمين بذكاء، لأن النص الكتابي لا تتوفر فِيه دلالة مباشرة. بالرغم مِنْ أنه هناك، مثل؛ - إشارات بين فينة وأخرى تفيد أن الله قَدْ سمع الرثاء (مز ٦: ٨- ١٠ [٩- ١١]؛ ٢٢: ٢٤ [٢٥]؛ قا؛ ٨٥: ٨ [٩]). ولا نعرف مَا إذا كَانَ هذا يشير إِلَى عملية غير مرئية داخل روح المتعبد، أم هي عملية عامة مِنْ خلال وساطة إِنْسَان يتكلّم نيابة عن الله. والمفروض فِي هذا العصر أنهم يميلون لتفضيل هذا الاحتمال الأخير، وعَلَى ذلك فإن هناك التفسير العام وَهُوَ نسبة هذه اَلْمَزَامِير إِلَى السياق المحتمل للعبادة فِي الهَيْكَل، حيث يقوم شخص له سلطة بإعلان كلمات مطمئنة باسم الرَّبّ، يَكُونُ مِنْ شانها والحالة هذه أن تعطى للعابد توجيهًا جديدًا (وهذا يشبه الممارسة العامة فِي العبادة المسيحية الَّتِي تبدأ بالانسحاق والاعتراف يتبعها غفران، الأمر الَّذِي ينجم عَنْهُ ترنيمة حمد وشكر). غير أنه حَتَّى لو كَانَ هذا صحيحًا كقصة تتعلق بمنشأ هذه اَلْمَزَامِير، إلا أن هذا يفسر لنا، مَا هى وظيفتها بالشكْلِ الَّذِي هي عليه الآن، دون قاعدة تفسيرية، وإستخدامها فِي سياقات متنوعة. وهذه اَلْمَزَامِير فِي صيغتها الحالية قد يتوجب النظر إليها عَلَى أنَّهَا تعبر عن تناقض ظاهري بأن الرثاء والمديح، الحزن والفرح كُلّها تنتمي معًا. وعَلَى الرغم مِنْ أن الألم والحيرة يجب التعبير عَنْهُما فِي العبادة، غير أنَّهَا لا يتناغمان مع التسبيح والحمد، لكن الحمد يوضح سياق الإيمان والرجاء الَّذِي فِي إطاره تُسمع الرثاء، ويتم التعبير عن الثقة فِي أن كُل شيء فِي النهاية سيكون عَلَى مَا يرام مادام هناك اتّكال عَلَى الله. وهذا يتناغم أيْضًا مع الشكْل العام لسِفْر اَلْمَزَامِير حيث تميل المَرَاثِي إِلَى أن تتجمع فِي الجزء الأوّل مِنْ المجموعة واَلْمَزَامِير الأخيرة تأتي كنتيجة مدعمة لترانيم الحمد.

واَلْمَزَامِير الَّتِي تنظر إِلَى الله باعتباره المسئول عن الوضع الأليم والتي لا تنتهي بنغمة إيجابية هي الأكثر إثارة مِنْ الناحية اللاهوتية لأنَّهَا تطرح الموضوعات بحدة بالغة. ومن بين اَلْمَزَامِير ٤٤؛ ٨٨؛ ٨٩ وهي اَلْمَزَامِير الثلاثة الَّتِي تعبر عن المرثاة بشكْل تام وبحدة بالغة.

ومن المعروف عن اَلْمَزْمُور ٨٨ أنه مِنْ أكثر اَلْمَزَامِير الَّتِي تتسم بمسحة مِنْ الكآبة. وَهُوَ عبارة عن مرثاة فردية عن ألم بارح لا ينقطع، يلوم فِيه كاتب اَلْمَزْمُور الله باعتباره سبب آلامه: "اختَمَلْتُ أَهْوَالَكَ. تَحَيَّرْتُ. ... أَبْعَدْتَ عَنِّي مُحِبًّا وَصَاحِبًا. مَعَارِفِي فِي الظُّلْمَةِ" (٨٨: ١٥ و١٨ [١٦ و١٩]). ولعله يمكن الادلاء بتعليق مفيد وموجز، فِيما عدا أن اَلْمَزَامِير تقف كعلامة حدودية فِي حَيَاة الإيمان، وهذا أمر يذكرنا بأن إحساسًا بأن الله قَدْ تخلى عنا ربما يَكُونُ غامرًا ولا يمكن الفكاك منه.

وهناك المزيد مما يمكن قوله عن مز ٤٤؛ ٨٩ وكُلاّهما مِنْ المَرَاثِي الجماعية، لأن هذين اَلْمَزْمُورين يحتويان عَلَى كُلّ مَا مِنْ شأنه بيان أنهما صيغا بكُل حرص وبراعة ليُقَدِّما التناقض الظاهري مِنْ ناحية مَا يبدو أنه غياب الله عن حَيَاة الإيمان (بالرغم مِنْ أنه يمكن تفسيرهما بما يناقض ذلِك). ويتكون اَلْمَزْمُور ٤٤ مِنْ خمس وحدات واضحة ومتتابعة: (أ) ع. ١- [٢- ٤] تُعد نوعًا مِنْ الاعتراف الإيماني عن صلاح الله وعنايته لآباء إِسْرَائِيل الأوّلين فِي الماضي، (ب) ع. ٤- ٨ [٥- ٩]، وهي أعتراف إيماني مماثل عن صلاح الله ورعايته لإِسْرَائِيل فِي الوقت الحاضر. وهذان معًا يشكّلان الإيمان الرسمي لإِسْرَائِيل. (ج) وبرغم ذلِك فإن الجزء الثالث (ع. ٩- ١٦ [١٠- ١٧] يصور حالة المجتمع الحاضرة، والتي تأتي عَلَى النقيض تمامًا مِنْ اعتراف الإيمان السابق، وبدلاً مِنْ "لأنك أَنْتَ خلصتنا مِنْ مضايقينا"، الآن "تُرْجِعُنَا إِلَى الْوَرَاءِ عَنِ الْعَدُوِّ"، وبدلاً مِنْ: "بالله نفتخر الْيَوْم كُلّه"، الآن "الْيَوْم كُلّه خجلي أمامي وخزي وجهي قَدْ غطاني". والحقيقة الحاضرة تتعارض مع اعتراف الإيمان. (د) القسم الرابع (ع. ١٧- ٢٢ [١٨- ٢٣] يستكشف سببًا محتملاً لِذلِك. وإذا كَانَت إِسْرَائِيل خائفة، بوسعهم أن يدركوا أن مَا حدث كَانَ دينونة بسبب خطيتهم. غير إن الحقيقة هي أنهم كَانُوا أمناء، وأن أمانتهم عَلَى وجه التحديد هي الَّتِي جلبت عَلَيْهِمْ هذه الكارثة ("مِنْ أجلك עָלֶיךָ، ع. ٢٢ [٢٣] نُمات الْيَوْم كُلّه"). (هـ) فِي ع. ٢٣- ٢٦ [٢٤- ٢٧] يناشد كاتب اَلْمَزْمُور الله مستندًا إِلَى رحمته" (חֶסֶד، آخر كلمة فِي اَلْمَزْمُور). ومن المهم أن نلاحظ قوة اللغة المستخدمة: "إِسْتَيْقِظْ! لِمَاذَا تَتَغَافَى يَا رَبُّ؟ انْتَبِهْ! لاَ تَرْفُضْ إِلَى الأَبَدِ". وبالنظر إِلَى أن إِسْرَائِيل تعترف بأن الرَّبّ فِي عنايته بإِسْرَائِيل "لا ينعس ولا ينام" (١٢١: ٤)، ويسخر إِيلِيًّا مِنْ أَنْبِيَاءِ الْبَعْل بأن إلههم الَّذِي ليس إله بقوله: "لعله نائم فيتنبه" (١مل ١٨: ٢٧)، هذه لغة التضارب، ولعله قُصد بها أن تتضارب مع إيمان إِسْرَائِيل الرسمي. وفِي التعبير عن الألم العميق، فإن الفروق الضئيلة والطفيفة للمحادثة اللاهوتية قَدْ يتطلب الأمر تنحيتها جانبًا.

ثمة نمط مماثل يمكن أن نلمسه فِي مز ٨٩. وهنا يتركب اَلْمَزْمُور مِنْ أَرْبَع وحدات متميزة ومتتابعة (أ) ع. ١- ١٨ [٢- ١٩] هي ترنيمة حمد لِلرَّبِّ. فالترنيمة تحمده لقوته الإلهية الَّتِي لا تُمارى (ع. ٥- ١٣ [٦- ١٤]). والكلمة الرئيسية الَّتِي تكرر فِي هذه الترنيمة هي (حَقّ الرَّبّ، أوْ أمانته بحسب بعض الترجمات אֱמוּנָה حيث ذكرت خمس مرات (قا؛ ع. ١، ٢، ٥، ٨، ١٤ [٢، ٣، ٦، ٩، ١٥]، وفِي المثال الأخير استُخدمت التمجيد المختلفة وهي אֱמֶת وقَدْ استُخدمت كجزء مِنْ الركبة الثنائية التقليدية חֶסֶד וֶאֱמֶת). ولعلها ترنيمة كَانَت موجودة إلاّ أنه أُعيد إستخدامها فِي السياق الحالي، لأَنَّهُ بالرغم مِنْ أن الأسلوب السائد هُوَ ٤- ٤، غير أنه يوجد سطران دخيلان

فِي ٣- ٣ وهما ع. ٣- ٤ [٤- ٥]. وَلَمْ يَكُنْ نمطهما العددي واضحًا فحسب، لكن قراءتها فِي الأصل العبري جاءت مركبة لأنَّهَا تفتقر إِلَى العبارة التمهيدية السلسلة "أَنْتَ قلت (عادة مَا يضعها المترجمون)، وهذان العاملان يوحيان بإدخال مادة جديدة عَلَى مادة قَدِيمة، وهي النص الحالي. والغرض مِنْ وضع هذين السطرين مِنْ هذه النقطة هُوَ أن يُقَدِّم منذ البداية الاهتمام اللاهوتي الَّذِي يسيطر عَلَى الْمَزْمُور بأكمله. وَهُوَ موضوع أمانة الله لعَهْدَهُ الَّذِي قطعه مع بيت دَاوُد. وَقَدْ أفتقرت ترجمة NEB تمامًا منطق الْمَزْمُور بوضع ع. ٣- ٤ بعد ع.، غير أن الترتيب الكتابي استُعيدت ترجمة REB.

(ب) ع. ١٩- ٣٧ [٢٠- ٣٨]، خصصت بالكامل لإعادة سرد مواعيد الله لبيت دَاوُد، والتي فِي مركزها نجد الوعد باعطاء نسله مَمْلَكة تدوم إِلَى الأبد (قا؛ ٢صم ٧). وبعد إعادة سرد التزام الله بدعم بيتَ دَاوُد ونجاحه - وذَلِكَ بعبارات رائعة، مع ذكر أن عصيانًا مِنْ قبلمَلِك مِنْ بيتِ دَاوُد سوف يؤدِي إِلَى عقاب ولكنه لن ينهي العَهْد، يفسر كاتب الْمَزْمُور العَهْد الَّذِي قطعه الله لبيت دَاوُد بعبارات لا تتيح فرصة للجدل أَوْ الشك: "لاَ أَنْقُضُ عَهْدِي، وَلاَ أُغَيِّرُ مَا خَرَجَ مِنْ شَفَتَيَّ. مَرَّةً حَلَفْتُ بِقُدْسِي، أَنِّي لاَ أَكْذِبُ لِدَاوُدَ: نَسْلُهُ إِلَى الدَّهْرِ يَكُونُ، وَكُرْسِيُّهُ كَالشَّمْسِ أَمَامِي. مِثْلَ الْقَمَرِ يُثَبَّتُ إِلَى الدَّهْرِ. وَالشَّاهِدُ فِي السَّمَاءِ أَمِينٌ" (ع. ٣٤- ٣٧). وهَذَا هُوَ أَقوى التزام قاطع يُنسب إِلَى الله فِي ع. ق كُلّه، بل هُوَ أقوى مما جاء فِي إر ٣١: ٣٥- ٣٧. وهكذا، أمامنا ترنيمة لله القادر عَلَى كُلّ شيء، والَّذِي عُرف بأمانته، والَّذِي أخذ عَلَى نفسه عهدًا قاطعًا بأن يَكُونُ أمينًا لبيت دَاوُد.

(جـ) "لكِنَّكَ رَفَضْتَ وَرَذَلْتَ غَضِبْتَ عَلَى مَسِيحِكَ. نَقَضْتَ عَهْدَ عَبْدِكَ". هكَذَا بدأ القسم الثالث (ع. ٣٨- ٤٥ [٣٩- ٤٦]، بوصف الحقيقة الراهنة، والتي تأتي عَلَى النقيض تمامًا للوعد الَّذِي قُطع أعداؤه أمام وجهه" (ع. ٢٣) فأصبح "رَفَعْتَ يَمِينَ مُضَايِقِيهِ" (ع. ٤٢)، وع. "لاَ أَنْقُضُ عَهْدِي" (٣٤)، أصبحت: "نَقَضْتَ عَهْدَ عَبْدِكَ" (ع. ٣٩). والفرق بين الوعد المطلق وما وقع بالفعل لا يمكن أن يَكُونُ أكثر مِنْ ذلِك قسوة.

(د) القسم الأخير (ع. ٤٦- ٥١ [٤٧- ٥٢]) يتكون مِنْ صرخة إِلَى الله ومناشدة عَلَى غرار مَا جاء فِي مز ٤٤ مناشدة مراحم חֶסֶד الرَّبّ (ع. ٤٩ [٥٠]) لكنه لَمْ يتلق أي رد أَوْ كلمة تطمئنه.

ويمكن ذكر ثلاث ملاحظات عن هذين الْمَزْمُورين. (أ) جرت محاولات كثيرة واقترحت الظروف التاريخية الَّتِي ألهمت كتابتها (حين لَمْ تُعتبر جزءًا مِنْ طقس متكرر للهَيْكَل يتضمن الإذلال الرمزي للمَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد). وكل منهما يستخدم لغة الهزيمة العسكرية، وعَلَى ذلِك اقتُرحت العديد مِنْ المناسبات المماثلة فِي تاريخ إِسْرَائِيل. وسيكون مغر بصفة خاصة أن تنسب مز ٨٩ لفترة السَّبي، أَوْ لفترة تقع بعدها، حيث سيكون مِنْ شأن توقف الْمَلِكية فِي بيت دَاوُد (وإجهاض استعادتها فِي زَرُبَّابِل) أن تزيد مِنْ وحدة مشكُلّة وعد الله. غير أنه باستثناء الصعوبة الواضحة والتي تتمثل فِي أنه يبدو أن الْمَلِك نفسه هُوَ الَّذِي يتكلّم فِي ع. ٥٠- ٥١ [٥١- ٥٢]، وهذه المحاولة الَّتِي ترمى إِلَى ربط الْمَزَامِير بسياق معين، مِنْ المؤكد أن يُعد سوء فهم لنوعيتها. وكما سبق وذكرنا، فقَدْ وُضع كُلّ مَزْمُور بعناية ليضع المشكُلّة اللاهوتية الخاصة بالتضارب بين إيمان إِسْرَائِيل بالله وَهُوَ أمر معترف به، والمواقف الأليمة والمحبطة الَّتِي قَدْ تنجم بالفعل (ومن المفترض أنَّهَا حدثت فِي مناسبات عديدة). وهذا واضح بصفة خاصة مِنْ تركيبة مز ٨٩: ٣٤- ٣٧ [٣٥- ٣٨] لبيان التعارض مع مَا جاء فِي مز ٨٩: ٣٨- ٤٥ [٣٩- ٤٦] وبشكلّ شديد الوضوح. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن كُلّ مَزْمُور مرثاة آخر يبدأ مباشرة بمرثاة، أَوْ - إذا تأخر عنصر المرثاة كما هُوَ الحال مثلاً فِي مز ٩، ٢٧، ٩٠، فإنها تُسبق بتعبيرات تقليدية عن الحمد أَوْ الثقة، إلا أننا لا نجد مثيلاً للبَنِية النظامية للمَزْمُورين ٤٤ و٨٩، وحَتَّى الْمَرَاثِي الجماعية الَّتِي تبدو مماثلة عن الكارثة القومية، عَلَى نَحْوَ مَا جاء فِي مز ٧٤ و٨٠ ولِذلِكَ هناك سبب فِي عدم وجود نغمة طمأنة أَوْ حمد فِي مز ٤٤ و٨٩- كما فِي الكثير مِنْ الْمَرَاثِي الأخرى، ولعل السبب هُوَ أن هذين الْمَزْمُورين لَمْ يُكتبا لتكون لهما نفس مهمة الْمَرَاثِي الأُخرى. وعَلَى الرغم مِنْ أن الْمَزْمُورين هما حقًا مِنْ الْمَرَاثِي، إلاّ أنهما مِنْ نواح هامة يشبهان مَزَامِير الحكمة (وهي حكمة ذات نوعية انتقادية لا تعليمية). وإن المشكُلّة اللاهوتية الَّتِي مِنْ هذا القبيل، هي الَّتِي تكون موضع اهتمام هذين الْمَزْمُورين، وهكَذَا فإن نوعية إعادة الطمأنينة الَّتِي نجدها مناسبة فِي الكثير مِنْ الْمَرَاثِي العادية الأخرى، لا تتناغم مع هذين الْمَزْمُورين.

(ب) وإنه مِنْ المهم لكي نفهم كُلّ مَزْمُور أن يظل التوتر قائمًا بين عناصره المتضارِبَة، أي الإعتراف الرسمي بالإيمان مِنْ جهة، والظروف العامرَّة بالمشاكُل مِنْ جهة أخرى. أي أنه مِنْ السَّهْل جِدًّا أن نحل هذا التوتر بأن ننكر عُنصرًا أَوْ آخر مِنْ عناصره.فإما أنه عَلَى الشخص المؤمن أن يميل إِلَى محاولة الدفاع عن الإيمان بإنكار أن المشكُلّة فِي حقيقتها ليست سيئة عَلَى النَّحْوَ الَّذِي تبدو عليه، أَوْ أن تتغلب المشكُلّة عَلَى الناس حَتَّى تحملهم ببساطة إِلَى أن يتخلوا تمامًا عن إيمانهم باعتباره غير صحيح. وكِلّا النهجين سيُفهم بسهولة، ولكن ليس نهج كاتب الْمَزْمُور الَّذِي يهمه بالدرجة الأوَّلى أن يَكُونُ العنصران متلازمين. وقَدْ تكون المشكُلّة أليمة وتحتاج إِلَى قرار، إلاّ أنه مِنْ المعروف عن كاتب الْمَزْمُور أنه يرى وجوب مواجهة المشكُلّة وتحمل عواقبها. وإذا كَانَ الإيمان حقيقيًا ويتجنب البعد عن الحقيقة أَوْ اليأس. إن هذا هُوَ مَا أضفى عَلَى هذه الْمَرَاثِي أهمية لاهوتية أساسية.

(جـ) يجب ملاحظة أن مز ٨٩ به آيَّة أخيرة لَمْ نتأملها بعد وهي: "مُبَارَكٌ الرَّبُّ إِلَى الدَّهْرِ. آمِينَ فَآمِينَ". والسبب الأساسي لهذه التسبحة مرده حقيقة أنَّهَا تمثل خاتمة الكتاب الثالث فِي سِفْر الْمَزَامِير وأن كُلّ كتاب داخل سِفْر الْمَزَامِير يُختتم بتسبحة (مز ٤١: ١٣ [١٤]؛ ٧٢: ١٨- ١٩؛ ١٠٦: ٤٨ مع ١٥٠ كتسبحة للمجموعة كُلّها). ولِذلِكَ بوسع المرء أن يقول مطمئنًا إن التسبحة ليست لها علاقة أساسية بالْمَزْمُور الَّتِي تشكُلّ هذه التسبحة الآن جزءًا منه. وبرغم ذلِكَ، يمكن للمرء عَلَى الأقل أن يتساءل هل هناك أهمية فِي وضع هذه التسبحة فِي هذا الْمَزْمُور بعينه - وليس ككُلّمة طمأنينة كما فِي بعض الْمَرَاثِي الأخرى - بل بالأحرى كشهادة رائعة عَلَى عمق وحيوية إيمان إِسْرَائِيل - حَتَّى أنها أستطاعت أن تستخدم "هذا" الْمَزْمُور، والَّذِي أصبح

فِي الحقيقة شهادة لمشكلة دَائِمَة فِي إيمان إسْرَائِيل بعد توقف المَلكية سنة ٥٨٧ ق. م، وتستخدمها أَيْضًا فِي تَسْبِيح الرَّبّ.

٧. المرثاة فِي السياق القانوني. إذا أخذنا فِي الاعتبار أهمية المرثاة لشهادة ع. ق عَلَى فاعلية حَيَاة الإيمان، فإنه يَكُونُ مِنْ المناسب أن نتأمل هذا الموضوع وبإيجاز عَلَى ضوء ع. ج.

(أ) هل المرثاة مازالت أمرًا مناسبًا عَلَى ضوء ع. ج، ومن المعروف أنه لا توجد مَزَامِير تتضمن مَرَاثِي فِي ع. ج. وهل غيرّ موت المسيح وقيامته مِنْ الأمور لدرجة أن النغمة الَّتِي تتسم بها المسيحية يجب أن تكون بحسب مَا قاله بولس: "افرحوا فِي الرَّبّ كُل حين وأقول أَيْضًا افرحوا" (فِيلبي ٤: ٤).

ومِن المؤكد أن حَيَاة الإيمان فِي ع. ج بها اختلافات هامة عن تِلْكَ الَّتِي فِي ع. ق. فمن ناحية، أصبح ع. ج عالميًاوشاملاً دون حاجة إِلَى التَّوْرَاة. ومن ناحية أخرى، كَانَ مِنْ شأن تركيزه عَلَى موت المسيح وقيامته أن أضفى عليه أبعادًا جديدة وهامة: يُوجد رجاء واضح فِي حَيَاة بعد الموت، وتُوجدعطية الروح القُدُس الَّذِي يسكن فِي قلب المؤمن، كما أن الصليب يضفى عَلَى مشكلة الآلام برمتها بُعدًا جديدًا باعتبارها جزءًا متوقعًا فِي حَيَاة الإيمان - وتتغير لتصبح عَلَى نمط المسيح. والأمر المميز هنا هُوَ أن مَا كَانَ أمرًا محيرًا فِي مز ٤٤، أن الآلام "مِنْ أجلك" أخذها بولس واعتبرها شَيْئًا يجب توقعه، ولكن يتم التغلب عليها بقوة يَسُوع المسيح (رو ٨: ٣٥- ٣٧). وعَلَى الرغم مِنْ هذا، لَمْ يغير أي مِنْ هذه السمات الفاعلية الأساسية لحَيَاة الاتكال والطاعة لإله أعلن لنا ذاته بدافع مِنْ محبته، ومع ذَلِكَ فإنه طرقه كثيرًا مَا تكون فوق مستوى فهمنا. وعَلَى ذلِكَ فإنه مِنْ المرجح تمامًا أن تأتِي أوْقات يبدو لنا الله فِيها وَكَأنَه غائب، بل وأحيانًا يحدث ذَلِكَ عِنْدَمَا تكون فِي أشد الحاجة إليه، وكثيرًا مَا كَانَت هذه شهادة المسيحيين. فعَلَى الرغم مِنْ أن الفرح يجب أن يَكُونُ مِنْ سمات الإيمان المسيحي. فإن الفرح وبقَدْر متساو هُوَ النغمة الَّتِي تتردد فِي ع. ق، وبوسعنا أن نلاحظ الاستعمال المتكرر لكَلِمَة שָׂמַח، افرحوا فِي الْمَزَامِير (مثل؛ مز ١٦: ٩؛ ٣٢: ١١؛ ٦٤: ١٠ [١١]؛ ١٠٤: ٣٤؛ ١٠٥: ٣)، وبدرجة أقل فِي سِفر التَّثْنِيَة (تث ١٢: ٧، ١٢، ١٨؛ ١٦: ١١، ١٤ مثل؛). وفرح بولس، كما عبرّ عَنْهُ بروح الغلبة فِي رو ٨: ٣١- ٣٩، لَمْ يكن فِي تنافر مع معاناته أَيْضًا الَّتِي عبرّ عَنْهَا بقوله: "إن لي حزنًا عَظِيمًا ووجعاً فِي قلبي لا ينقطع" (رو ٩: ٢، انظر إستخدام λυπέω (#ي٣٣٨٢) / λύπη (#ي٣٣٨٣) فِي ٢كو ٢: ١- ٥؛ ٦: ١٠). وعَلَى ذلِك، فإنه عَلَى وجه العموم، ليس ثمة مَا يدعو لافتراض أن ممارسة الرثاء ليس بالأمر الصحيح فِي سياق إيمان ع. ج. فالمرثاة هي بكُلّ تأكيد مِنْ بين النواحي الهامة الَّتِي يجب أن تُرى فِيها شهادة ع. ج عَلَى أنَّهَا تفترض وتكمل مَا جاء فِي ع. ق، والواقع أنَّهَا ستكون قاصَلاَة إذا لَمْ تكن كذلِك.

(ب) وعَلَى الرغم مِنْ عدم وجود مَرَاثِي عَلَى هذا النَّحْوَ فِي ع. ج، إلاّ أنه هناك فقرات توحي بالرثاء. فصرخة نفوس الشهداء تحت الْمَذْبَح فِي السَّمَاءِ (رؤ ٦: ١٠) تردد صدى مَرَاثِي ع. ق كتلك الَّتِي نجدها فِي مز ١٣: ١- ٢؛ ٩٤: ٣). وعَلَى الرغم مِنْ أنه لَمْ يُذكر لنا مضمون صَلاَة بولس عن الشوكة الَّتِي فِي جسده (٢ كو ١٢: ٨)، إلاّ أن بعض مَزَامِير الرثاء كَانَت ستكون مناسبة، وأن ردود المسيح مِنْ بعض النواحي مشابهة لكَلِمات القيامة الموجودة فِي نهاية بعض الْمَرَاثِي المعينة. أمَّا الأمر البالغ الأهمية، والَّذِي لا يجب أن ننساه مطلقًا هُوَ أن أكثر صرخة يتألم لها القلب مِنْ بين كُل الصرخات الَّتِي تضمنتها الْمَرَاثِي الواردة مِنْ سِفر الْمَزَامِير نجدها قَدْ جاءت عَلَى لسان يَسُوع وَهُوَ مُعلَّق عَلَى عود الصليب والتي جاءت فِي اثنين مِنْ الإنجيل وهي: "إلهي إلهي لماذا تركتني" (مت ٢٧: ٤٦؛ مر ١٥: ٣٤) وإذا كَانَ صَلب يَسُوع هُوَ جوهر الخلاص، فمن ثم يَكُونُ هناك مبرر قوي القول بان مَا اتّسم به يَسُوع فِي تحقيقه الخلاص سوف يَكُونُ أَيْضًا سمة أتباعه فِيما يدخلون إِلَى هذا الخلاص ويعيشون، وعَلَى النَحْوَ الَّذِي تم إيضاحه حقًا فِي الدعوة إِلَى التلمذة (مر ٨: ٣٤- ٣٧). ومن المؤكد أن الصيحة الناجمة عن الإحساس بالهجر كَانَت عُنصرًا أساسيًا فِي فكر لوثر اللاهوتي، حيث رأى نُموذجًا مثاليًا لطبيعة الإيمان - الإله غير المرني يهدم المؤمن ويعيد بناءه. ومنذ عهد قريب جدًّا قام ج مولتمان J. Moltmann بتجديد هذا التقليد اللوثري وإعادة صياغته فِي كتابه "الله المصلوب". وَهُوَ الكتاب الَّذِي لاقى قبولاً واسع النطاق باعتباره كتابًا هاما فِي الفكر اللاهوتي المعاصر. ونعود للقول، أن الاعتراف الأمين بالألم والحيرة والتعبير عَنْهُما فِي الصَلاَة يجب اعتبارهما مِنْ العناصر الأساسية الَّتِي تشكل حَيَاة الإيمان المسيحي.

(جـ) إذا كَانَ للنقطتين السابقتين قَدْر مِنْ الصحة، سيكون مِنْ الحصانة التفكير مليًا فِي مضمون الكثير مِنْ العبادة المسيحية بمقارنتها بذاك الَّذِي نجده فِي سِفر الْمَزَامِير. وعَلَى الرغم مِنْ أنه تقليد مسيحي قَدِيم بأن الْمَزَامِير تحتل موقعًا بارزًا فِي قلب الصَلاَة المسيحية، إلاّ أن هذا المفهوم مِنْ حيث الممارسة أصبح أقل بكثير جدًّا ممَا كَانَ عليه فِي السابق، وأحيانًا يَكُونُ مِنْ شأن التكوين الَّذِي استُخدمت فِيه الْمَزَامِير ألا يتيح للمتعبد إظهار قوتها بالشكل المناسب. فكم مَزْمُوراً مِنْ مَزَامِير الرثاء، أوْ مَا يماثلها يُستخدم وعن قصد فِي العبادة المسيحية؟ فالقليل جدًّا مِنْ التراتيل والْمَزَامِير الَّتِي تعبر عن الرثاء هي الَّتِي تُستخدم فِي صياغة حديثة ولكنها لَمْ تكن إطلاقًا مِنْ مَزَامِير الرثاء، بل تكون عادة مِنْ مَزَامِير الحمد والتسبْيح. ونادرًا مَا نجد استعداداً رسميًا للتعبير عن المرثاة فِي العبادة - والاستبعاد الفعلي للمَرَاثِي فِي معظم العبادات المسيحية يحمل بين ثناياه رسالة قوية بأن هذه المرثاة ليس لها مكَانَ قانوني فِي العبادة وبرغم ذلِك، فإن معظم الكنائس وفِي غالبية الأحيان يَكُونُ فِيها شخص متضرر ولن يَكُونُ الأمر مدعاة للدهشة إذا مَا تمَلكَ الإحباط بعض المسيحيين أوْ انساقوا وراء الخرافات، أوْ أن آخرين تخلوا تمامًا عن الإيمان حيث يرونه يفتقر للمصداقية والواقعية. وإن كَانَ للإيمان المسيحي والعبادة فِي أيَّامنا هذه أن يعتمدوا عَلَى الشهادة الكتابية، وأن يكونا منفتحين للإصلاح عَلَى أساسها، هنا يجب أن تُعطى الأوَّلوية لاستعادة عنصر المرثاة فِي العبادة.

بتأوّه، يتنهد، يهِرّ: ← אנח [*'nḥ*] (يتنهد، يتأوّه، #٦٣٤)؛ אנק [*'nq*] (يتأوّه، #٦٥٠)؛ ← הגה [*hg* ¹] (يتأوّه، ينن، يتنهد، يتأمل، يستغرق فِي التفكير، يغمغم، يدمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [*hāgîg*] (يتأوّه فِي الصَلاَة، #٢٠٥٢)؛ זעק [*z'q*] (يصرخ، يولول، ينوح، #٢٤١٠)؛ נאק [*n'q*] (يتأوّه،

#٥٥٤٣)؛ ← נהם [nhm] (يهر، يتأوه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח [nwḥ 2] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [p'h] (تتأوه المرأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← שאג [g'š] (يزمجر، #٨٦١٣)

رثاء، حداد ← אבל ['bl 1] (يقيم الحداد، يتقيد بطقوس الحداد، #٦١) ← אנה ['nh 1] (رثاء، #٦٢٧) ← בָּכָה [bākâ] (ينتحب، يندب، #١١٣٤) ← דמע [dm'] (يذرف الدموع، #١٩٦٣) ← זעק [z'q] (يطلب العون، يدعو احتشادًا للحرب، يطلق صرخة مرة، #٢٤١٠) ← נהה [nhh 1] (رثاء، #٥٦٢٩) ← סָפַד [sāpad] (صوت الرثاء، يقيم الحداد، #٦١٩٩) ← קדר [qdr] (يظلم، يقيم الحداد، #٧٧٢٢) ← קִינָה [qînâ 1] (ترنيمة جنائزية، #٧٨٠٦) ← **مرثاة: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

Lament as קִינָה *AncIsr*, 1961, 56-61; *IDB* 3:452-54; *TDNT* 3:150-51, 836-41; *TDOT* 1:44-48; 2:116-20; 6:82-87; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 1965, 94-98; P. J. Ferris, *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, SBLDS 27, 1992; T. H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, 1969, 590-604; H. Jahnow, *Das hebräische Leichenleid im Rahmen der Völkerdichtung*, BZAW 36, 1923; W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle*, BZAW 125, 1972; M. Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning*, 1969, 1977; J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions Among the Semites*, 1966, ch. 14; H. Ringgren, Israelite Religion, 1966, 239-42.

Lament as prayer: S. E. Balentine, "Enthroned on the Praises and Laments of Israel," *PSB*, Supp. Issue 2, 1992, 21-35; C. C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-Critical and Theological Study*, JSOTSup, 52, 1989; W. Brueggemann, "The Costly Loss of Lament," *JSOT* 36, 1986, 57-71; R. Davidson, *The Courage to Doubt*, 1983, 1-17; P. J. Ferris, *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, SBLDS 127, 1992; *Interpretation* 28/1, 1974 (all the articles are devoted to lament); J. G. McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, 1993, ch. 3; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 1981; G. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBLDS 76, 1985.

آر. دبليو . إل . موبيرلي *R. W. L. Moberly*

مردة، أبطال، جبابرة

مردة/ أبطال/ جبابرة

١. بالرغم من أن كلمة مارد/ مردة لم ترد في ترجمة NIV، إلا أنها وردت ٢١ مرة في العهد القديم في ترجمة كنج جميس كترجمة لأربعة أسماء مختلفة

أ. (ם)، גִּבּוֹר "جبار" (أي ١٦: ١٤ [الترجمة السبعينية δυνάμενοι، ترجمة NIV محارب]). وفي موضع آخر في ترجمة كينج جيمس (مثل؛ ٢صم ١٠: ٧)، وفي ترجمات إنجليزية أخرى، بما فيها ترجمة NIV (مثل؛ ٢صم ٢٣: ٨)، وقد ترجمت الكلمة "جبابرة" وما إلى ذلك. بالرغم من ذلك فإن الترجمة السبعينية تستخدم γίγαντε / γίγας كلمة גִּבּוֹר بدلاً من كلمة גִּבּוֹר في تك ٦: ٤ (....: أبطال) ١٠: ٨- ٩، ١ اخ ١: ١٠، مز ١٩: ٥ (٦، الترجمة السبعينية ١٨: ٦، ٣٣، ١٦ (الترجمة السبعينية ٣٢: ١٦)، إش ٣: ٢، ١٣: ٢، ٤٩: ٢٤ – ٢٥، خر ٣٢: ١٢ و٢١ و٢٧، ٣٩: ١٨ و٢٠ (# ١٤٧٥).

ب. נְפִילִים (تك ٦: ٤، عد ١٣: ١٣ [مرتين] #٥٨٧٢. أمّا في الترجمة السبعينية تُرجمت إلى γίγαντες في كلّتا ع..

ج. הָרָפָה (٢صم ٢١: ١٦ و١٨ و٢٠ [الترجمة السبعينية 22 Ραπηα]، (الترجمة السبعينية "أوّلاً، في جت τὸν γίγαντον بَيْت/ عائلة رافا] #٨٣٣٥).

د. [הָ] ، רָפָא ،[ים] (تث ٢: ١١ و٢٠، ٣: ١١ و١٣، يش ١٢: ٤، ١٣: ١٢، ١٥: ٨، ١٧: ١٥، ١٨: ١٦، ١ اخ ٢٠: ٤ و٦ [الترجمة السبعينية 8 γίγαντες]، [الترجمة السبعينية Ραπηα وγίγαντες، #٥٢٣٨ ..... #٨٣٢٨ ..... أمّا الترجمة السبعينية تترجم γίγαντες أيضًا في تك ١٤: ٥، يش ١٢: ٤، ١٣: ١٢، أخ ١١: ١٥، ١٤: ٩. وعلى الرغم من استعمال الترجمة السبعينية كلّه، فإنه من الأسلم القول إن "الكلّمة العبرّيّة الصحيحة لهارد هي רָפָה والصورة الأخرى هي רָפָא (بَيْنَتشر، ١٦٦).

والدليل القريب لفهم مَعنى الجذر רָפָא في كثير من سياقات ع. ق نجده قويًا عَلى وجه خاص في نصوص أوغاريت. لاحظ نص التعزية التالي المَعنون أو غاريت RS ٢٤،٢٥٢ (= KTU 1.108).

١. *[hl]n . yst . rpu . mlk . ʻlm . wyst*

٢. *[il .] gtr . wyqr . il . wtb . b'ttrt*

٣. *il . tpt . bhdr'y . dysr . wydmr*

انظروا. دعوا المحارب البطل، الْمَلِك الأبَدِيّ يشرب ودعونا نشرب.

الله يسكن في اثتارتو Athtartu

(الإله) جاثرو – و – ياكُلرو، Gathru-and-Yaqaru

الإله يحكم مِنْ هادورا يو Haddura'iyu، الّذي يغني ويلعب.

وهكَذَا فإن كُلمة *rpum* في نصوص أوغاريت، وهو نوعية مِنْ المحاربين الملوك (تبه) الآلِهَة، سيظهر أنهم كانوا يعسكرون في عشتاروث وأدرعي Ashtaroth and Edrei، وهما نفس المركزين اللذين كان الرفائيون يحكمون منهما (يش ١٢: ٤، ١٣: ١٢) (-Young; de Moor, 187, n. 3 blood, *EBC* 3:865, n. 18). والرفائيون كان سكان بلاد مَا بين النَهرين قبل الإسرَائيليين وكانوا مَعروفين بأطوالهم الفارعة (تك١٤: ٥، ١٥: ٢٠، تث ٢: ١٠- ١١و٢٠، ٣: ١١ و١٣، يش ١٧: ١٥). وكُلّ مِنْطَقَة أرجوب في باشان كانت

تُعرف باسْم أَرْضِ الالرَّفَائِيُّون (تث ٣: ١٣). وكان رافا الجد الكبير لمجموعة مميزة مِنَ الالرَّفَائِيُّون (٢صم ٢١: ١٦ و١٨ و٢٠ و٢٢، Youngblood, *EBC* 3:863; Waltke, 64-66). والعملاق الفِلِسْطِيني جُلْيَات (١صم ١٧: ٤) ربما كان واحدًا مِنْهم (٢صم ٢١: ١٩، ١أخ ٢٠: ٥). وكان الموآبيون يطلقون عَلَى الالرَّفَائِيُّونِ اسْمَ "إيمِيين" (تث ٢: ١١)، فِي حين أن العَمُّونيين يطلقون عَلَيْهِمْ اسْمَ "زمزميين" (٢: ٢٠). وربما كان الرفائيون هم المساوون فِي عبر الأَرْدُنّ للعَناقيين الَّذِين كانوا عَلَى هذا الجانب مِنَ الأَرْدُنّ (٢: ١٠- ١١ و٢٠ – ٢١، McCarter, 137).

واستثناء جوليات، ربما كان أشْهَر الرافائيين بلا ريب هو المَلِك عوج. والواقع أنه كان واحدًا مِنْ آخر مجموعة مِنَ الرافائيين الَّذِين كانوا الإِسْرَائِيليين. وقد مَلِك عَلَى عشتاروث وإذراعي فِي أرْضِ باشَان (تث ٣: ١١، يش ١٢: ٤، ١٣: ١٢). وكان رجلاً جبار القامة، وكان يمتلك سريراً ضخم الحجم مِنَ الحديد وكان "طوله تسع أذرع وعرضه أربع أذرع" (تث ٣: ١١). أي أن طوله كان أكثر مِنْ ثلاثة عشر قدمًا وعرضه ستة أقدام).

وهناك إحصاءات مؤثرة بنفس القدر تثبت وجود رافائيين آخرين صُنفوا بأنهم عمالقة. ويشبي بنوب كان وزن رمحه ثلاثمائة شاقل نحاس (ثلاثة كيلو جراماً ونصف، انظر ٢صم ٢١: ١٦). وكان هناك رافائي لم يُذْكر اسْمَه "طويل القامة أصابع كُل مِنْ يديه ست وأصابع كُلٍ مِنْ رجليه ست" (٢١: ٢٠). وكان لحمي أخو جُلْيَات عملاقاً حَتَّى قناة رمحه كانت كنول النساجين (١أخ ٢٠: ٥). "بنايا بْن يَهُويَادَاع ضرب الرجل المِصْري الَّذِي قامته خمس أذرع" (١١: ٢٢ – ٢٣)، ثم أن جُلْيَات نفسه كان طوله ست أذرع وشبر (١صم ١٧: ٤) (أي نحو ثلاثة أمتار).

٢. هل يجب أن نأخذ الأوصاف غير العادية لطول الرافائيين وغيرهم مِنَ العمالقة بمَعْناها الحرفِي أم نعتبرها أوصافاً مجازية، إنه لمِنَ الضروري أفتراض أن نسبة الحجم الكبير إليهم "ربما كان أسلوبًا قصصيًا للتعبير عَن شجاعتهمِ العسكرية" (Clif-ford, 345)؟ بالكاد. فحتى قصة طول جُلْيَات لها نظِير فِي العصر الحديث وذلِكَ فِي تقارير تخص ر. ب. وأدلة، الَّذِي كان طوله ثمانية أقدام وإحدى عشرة بوصة وذلِكَ عِنْدَ موته فِي ١٥ يوليو ١٩٤٠، وكان فِي الثانية والعشرين مِنْ عمره (مجلة *In-sight* 18, 1985, 51). بل وليست حقيقة أنه "لم تكن هناك بقايا [جماجم وما شابه ذلِكَ] لأي مِنْ سكان البلاد الأصليين، ذات حجمٍ غير عاديّ" (Wright, 307). وقد أكتشف فِي فِلِسْطِين هياكلَ عظمية طولها ٣,٢ متراً (Wiseman, 23; cf. 244, n. 58).

وعَلَى الرغم مِنْ أن أسباب العملقة القديمة الغير مَعروفة إلاّ أنه قيل. إنها حالة مِنْ تضخم عظام الهيكل الطويلة (Van Broekhoven, 519). وعَلَى أية حال، فإنه بالنسبة لحالة التغيرّ الأساس الجين لأحد العمالقة، فقد تم وصفها فِي ٢صم ٢١: ٢٠، ١أخ ٢٠: ٦).

٣. وثمة موضوع أخير للبحث، وهو هوية ومصير الطغاة الغامضين (تك ٦: ٤، عد ١٣: ٣٣). والتعبير نفسه مِنَ المؤكد تقريبًا أنه يعَني "الساقطين"، سواء "الساقطين" أخلاقيًا بالمَعَنى العام، أو الساقطين مِنْ (أي الَّذِين طردوا مِنْ) السَّماء بمَعَنى أكثر وضوحًا. وثمة اقتراح لقى قبولاً بأن الطغاة كانوا مِنْ الأمراء الَّذِين وُلدوا فِي البيوت المَلِكية "لأبناء الله" (٦: ٤)، وأنهم كانوا الطغاة الجبابرة الَّذِين ..... كانوا يعتمدون عَلَى القوة فِي الحصول عَلَى حقوقهم (Kline, 196). وبعض المفسرين اليهود افترضوا ببراعة أن سلالة الطغاة اللاحقين حُفظت أثناء الطوفان فِي كتاب نُوح (انظر Kline, 197, n. 30). وآخرون، افترضوا طوفاناً محليًا أو إقليميًا وافترضوا أن الطغاة نجوا بسبب الهجرة (Van Broekhoven, 519).

ورغم ذلِكَ، فقد اتخذت كتابَات مَا بين العهدين مسلكاً مغايراً. وعَلَى أساس مَا جاء فِي سيراخ ١٦: ٧ أن "الجبابرة الأوَّلين" كانوا متمردين واستحقوا العقاب الإلهي بل إن مَا جاء فِي الحكمة ١٤: ٦، بَارُوخ ٣: ٢٦- ٢٨ كان أكثر وضوحًا: لقد هلك الجبابرة فِي الطوفان. وإذا كان الأمر كذلِكَ، فإن الجبابرة اللاحقين كانوا يشترِكون مَعَهم فِي الاسْمَ فقط، وليس الأحفاد نظائرهم الأوَّلين. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإنهم – وبطريقتهم الخاصة بهم، لم يكونوا أقل مِنْهم رعباً. ولقد اعترف الجواسيس الإِسْرَائِيليون قائلين: "كنا فِي أعيننا كالجراد هكَذَا كنا فِي أعينهم" (عد ١٣: ٣٣).

البيبلوجرافيا

W. J. Beecher, "Giant," *HDB* 2:166-67; R. J. Clifford, "Giant," *HBD* 345; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987; C. L'Heureux, "The Ugaritic and Biblical Rephaim," *HTR* 67, 1974, 265-74; A. Kilmer, "The Mesopotamian Counterparts of the Biblical Nephilim," *Francis Andersen Festschrift: Perspectives on Language and Text*, 1987, 39-43; M. G. Kline, "Divine Kingship and Genesis 6:1-4," *WTJ* 24, 1962, 187-204; P. K. McCarter, Jr., "Rephaim," *ISBE* 4:137; M. Pope, "Notes on the Rephaim Texts from Ugarit," *Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein*, 1977, 163-82; H. Van Broekhoven, Jr., "Nephilim," *ISBE* 3:518-19; W. A. VanGemeren, "The Sons of God in Genesis 6:1-4," *WTJ* 43, 1981, 320-48; B. K. Waltke, "Rephaim," *ZPEB* 5:64-66; D. J. Wiseman, "Medicine in the Old Testament World," *Medicine and the Bible*, 1986; G. E. Wright, "Troglodytes and Giants in Palestine," *JBL* 57/3, 1938, 305-9; R. F. Youngblood, "1, 2 Samuel," *EBC* 3:695-96, 862-65, 1058-61; idem (ed.), *The Genesis Debate*, 1990, 184-209.

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

5319 מִרְיָם

مَرْيَم (מִרְיָם [*miryām*]، #٥٣١٩).

١. **أخت مُوسَى**. حين تعرضت حَيَاة الطفل مُوسَى (←) للخطر، نتيجة المرسوم الَّذِي أصدره فِرْعَوْن (خر ١: ٢٢) تعاونت ثلاث نساء عَلَى إنقاذه، غير أن الشخصية الرَئِيسية هي

أخته الَّتِي لَمْ يُذكر اسمها. فإذ لاحظت أن ابنة فِرْعَوْن تقترب مِنْ السفط وَهُوَ بين الحلفاء، فمن ثم تعرض هذه البنت الذكية أن تجد امْرَأة مرضعة بين العبرانيات لكي ترضع الطفل، وبهذه الوسيلة أصبح الطفل فِي رعاية أمِّهِ فعلاً (خر ٢: ٤- ٨). وإذا كَانَت هذه الأخت هي مَرْيَم فعلاً، فإنها تكون بالفعل شجاعة، وتتسم بروح المبادرة، وهي السمات الَّتِي كَانَت ضرورية لحماية مِنْ هُوَ مزمع أن يُخلص إِسْرَائِيل فِي المستقبل. وإذا تكلّمنا بشريًا، فإن قصة الْخُرُوج تدين ببدايتها، ليس لمُوسَى بل لمَرْيَم ونساء أخريات (Trible, 1989, 18).

٢. مَرْيَمُ النَّبِيَّة. هكَذَا وُصفت مَرْيَم حين قُدمت بالاسم فِي خُرُوج ١٥: ٢٠، حيث دُعيت "أُخْتُ هَارُونَ". ومن حيث إن هَارُون قَدْ وُصف أنه "نَبِيّ"، أَوْ "المتحدث باسم مُوسَى" (خر ٧: ١)، تكون مَرْيَم هنا قَدْ أكملت فريقًا يتكون مِنْ ثلاث أَنبِيَاء، وجَمِيعهن مِنْ عائلة واحدة. "ومثل هذه العائلة الَّتِي شخصياتها مِنْ الأَنْبِيَاء، لَمْ تُوجد ثانية فِي إِسْرَائِيل (Kaufmann, 227). وعقب أن عبرت إِسْرَائِيل الْبَحْر فِي أمان، انضم مُوسَى وجَمِيع بَنِي إِسْرَائِيل فِي ترديد مَزْمُور حمد وسبح لِلرَّبِّ (خر ١٥: ١- ١٨)، كَانَت مَرْيَم هي القائدة بمصاحبة موسيقية تضمنت غناءًا ورقصًا." الوسيطة أصبحت عازفة آلة موسيقية، وشاعرة غنائية، ومنشدة، ونَبِيّة، وقائدة، ولاهوتية (Trible, 1989, 20).

هناك دليل عَلَى أن النساء فِي إِسْرَائِيل كُنَّ يؤلفن أغاني الانتصار، التي ترحبن بها بعودة الرِجال المقاتلين، مثل أنشودة دَبُورَة (قض ٥)، والمقطع القرار الَّذِي استقبلت به النسوة دَاوُد (١صم ١٨: ٧؛ ٢١: ١١). ويبدو مِنْ المحتمل أنه كَانَ لدى النسوة وقت لتأليف هذه الترانيم، فِيمَا كَانَ الرجال منشغلين بالمعارك، عَلَى النَحْوَ الَّذِي نجده فِي مز ٦٨: ١١ [١٢]: "الرَّبُّ يُعْطِي كَلِمَةً. الْمُبَشِّرَاتُ بِهَا جُنْدٌ كَثِيرٌ: مُلُوكُ جُيُوشٍ يَهْرُبُونَ يَهْرُبُونَ، الْمُلاَزِمَةُ الْبَيْتَ تَقْسِمُ الْغَنَائِمَ". ولم تكن مَرْيَم وحدها فِي دعوتها، وربما كَانَت مسئولة رَئِيسية عن تأليف مَا جاء فِي خر ١٥: ١- ١٨ (Brenner, 52; Trible, 190-98). وَلَمْ يَكُنْ مُوسَى يعرف جَيِّدًا سوى أنه يعجز عن النطق بوضوح (خر ٦: ٣٠)، ولِذلِك استخدم الرَّبّ هَارُون ليكون المتكلِّم باسمه، وربما استخدم مَرْيَم فِي هذه المناسبة كي تعبر بالشعر عن عبادة إِسْرَائِيل الشجيّة.

٣. تحد لسلطة مُوسَى. مَرْيَم وهَارُون (بهذا الترتيب)، رأيا أنه مِنْ المناسب تحدي حَقّ مُوسَى فِي الإنفراد بالقيادة (عد ١٢). واعتراضًا عَلَى زوجته الكوشية، وادّعيا أنهما نَبِيّان حقيقيان مثلة تمامًا. وإن كَانَا أكبر مِنْ مُوسَى سنًّا (خر ٧: ٧)، فمن ثم امتعضا مِنْ تمييزه فِي عائلتهما المكونة مِنْ أَنبِيَاء وتمردوا عليه. وهل كَانَت مَرْيَم تريد أن تقول إن الرَّبّ تكلّم أَيْضًا عَلَى لسانها مع أنَّهَا امْرَأة (عد ١٢: ٢)؟ وَكَانَ توبيخ الرَّبّ واضحًا (عد ١٢: ٦- ٨)، وأُدينت مَرْيَم لوحدها أمام الجماعة كُلّها. وضُربت بالبرص، وَهُوَ مرض جلدي مِنْ أجله طردت مِنْ الجماعة فِي إِسْرَائِيل، إذ جعلها نجسة، وقَدْ عُرفت به طوال حياتها، فِي حين أن الرَّبّ برأ مُوسَى. وبالرغم مِنْ ذلِك، لَمْ يحقد عليها بل كَانَ يصلي مِنْ أجل شفائها بناءًا عَلَى طلب مِنْ هَارُون. وبعد أن ابتُعدت لمدة سَبْعَةَ أَيَّامٍ مِنْ المحلة، أعيدت إليها ثانية، بعد أن طهرت مِنْ مرضها، ولكنها كَانَت قَدْ نالت جزاءها. وأصبح اختبارها تحذيرًا للأجيال اللاحقة (تث ٢٤: ٩). توفيت مَرْيَم عَلَى مقرُبَّة مِنْ أرض الموعد فِي قَادَش، ودفنت هناك (عد ٢٠: ١). وفِي وقت نقص الماء تعرض مُوسَى وهَارُون للضغط مرَّة ثانية. وعَلَى الرغم مِنْ أنهما أخرجا ماء مِنْ الصخرة، إلاّ أنهما جلبا عَلَى نفسيهما غضب الله ولم يُسمح لأي منهما الدخول إِلَى أرض الميعاد (عد ٢٠: ١٢). وأعضاء هذه العائلة المميزة الثلاثة ورد ذكرهم فِي إشارة مِيخَا النَّبِيُّ إِلَى الْخُرُوج: "وَأَرْسَلْتُ أَمَامَكَ مُوسَى وَهارُونَ وَمَرْيَمَ" (مِيخَا ٦: ٤).

البيبلوجرافيا

B. I. Anderson, "The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered" in *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, JSOTSup 40, 1987, 284-96; A. Brenner, *The Israelite Woman*, 1985, 51-62; R. J. Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses?*, SBLDS 84, 1987; F. M. Cross and D. N. Freedman, "The Song of Miriam," *JNES* 14, 1955, 237-50; S. Herrmann, *Israel in Egypt*, 1973, 59, 63; D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative*, JSOTSup 7, 1978, 26-62; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, 122; E. Leach, "Why Did Moses Have a Sister?" *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, 1983, 33-67; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978, 22; idem, "Bringing Miriam out of the Shadows," *BibRev* 5.1, 1989, 14-25, 34.

جويس بالدوين *Joyce Baldwin*

إجهاض. إخفاق ← #٨٨٩٧ (שָׁכַל [*šākal*]، يفقَدْ عزيزًا لديه، تجهض)

بؤس ← #٧٦٥٠ (צָרָה¹ [*ṣārâ*¹]، تعاسة، كرب، بلوى، ضيق)

محَنَّة ← #٧٠٨٥ (פִּיד [*pîd*]، خراب، بلية) פִּיד

غلطة ← #٥٤٠٥ (מִשְׁגֶּה [*mišgeh*]، خطأ، سهو)

مزيج ← #٦٨٥٠ (עֵרֶב² [*'ēreb*²]، خليط، جماعة مختلطة)

اَلْمَزَامِيرُ: لاهوت

أ. العناوين:

الترجمة الإنجليزية لكلّمتى "مَزْمُور"، "سِفْر اَلْمَزَامِير" مأخوذة عن سب *Psalmoi*، (مخطوطة ب)، *Psalterium* (مخطوطة أ) عن طريق الفولجاتا ← *Liber Psalmorum*. والمفرد فِي اللغة اليونانية (#٦٠١١) ψαλμός جاء ترجمة للكلمة العبرِّيَّة מִזְמוֹר وذلِك فِي العناوين. وهذه الكلمة تشير إلى ترنيمة تصاحب آلات موسيقية وترية. وبتأثير الكتاب الْمُقَدَّس اليوناني، ومع تقدم المسيحية تراجع هذا المعنى وأصبحت كُلِمة "مَزْمُور" تعنى "ترنيمة حمد". وهذا التطور جعل هذه العناوين فِي صف واحد مع العنوان العبري תְּהִלִּים، حمد. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك فإن بعض العناوين تعطى كُلِمة תְּפִלּוֹת معنى "صلوات" بحسب تعريف نوعيتهما. وربما كَانَ العنوان القديم

"صلوات دَاوُد" (انظر مز ٧٢: ٢٠). وبرغم ذلِكَ، وباستثناء مز ٨٨ خروف المرنم الأسود"، فإن كُلّ صَلاَة تؤدى إلى الحمد.

وتأمل السياق التاريخي، والصيغ، والاستخدام فِي العبادة، والتحرير، واستخدام ع. ج لهذه التضرعات والتسابيح سيؤدى إلى فهم أفضل لتفسيرها وفكرها اللاهوتي.

ب. سياق تاريخي:

١. مقدمة. السياقات التاريخية للمَزَامِير يجب أن تُعرف شَيْئًا فشَيْئًا وبشكلٍ جزئى مِنْ عناوينها ومضمونها. ومما يُوسف له، أنه فِي الجزء الأخير مِنْ القرن الماضى، وبتأثير النقد التاريخي، أهمل كثيرون مِنْ الأكاديميين هذه العناوين، وأعادوا وضع السياق التاريخي عَلَى أساس معرفة محدودة مِنْ قصة اللغة، وفكرة خاطئة عن تطور ديانة إِسْرَائِيل. وكَانَ مِنْ شأن ذلِكَ أن مفكرين مثل دوهام، شيين، هوبت، والمرحوم بريجز، توصلوا إلى أن النتيجة الخاطئة بأن سِفر اَلْمَزَامِير كَانَ فِي الأصل كتاب تراتيل خاصة بالهيكلّ الثاني، وقاموا بتفسير الكثير مِنْ اَلْمَزَامِير بالإشارة إلى المكابيين (انظر Sellers). وعَلَى سبيل المثال، نسبوا مَزْمُور ٣ "إلى قائد تم أسره فِي المعارك والصراعات الَّتِي كَانَت دائرة بين الجبهات المختلفة فِي ذلِكَ الحين (Mays, 151). وما مِنْ أحد يقبل هذا التفسير فِي أيَّامنا هذه.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وكما قال B. S. Childs (*IOTS*, 520): "تم الوصول إلى إجماع كبير بين النقاد ولأكثر مِنْ مائة سنة عَلَى أن العناوين تُعد إضافة ثانوية، وليس بوسعها تقديم معلومات يُعتد بها فِي إعادة بناء الوضع الحقيقي التاريخي للمَزَامِير." وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن دراسة اَلْمَزَامِير لمدة تزيد عَلَى قرن كَانَت تسير عَلَى غير هدىٍ تائهة بين أراء متضاربَّة بالنسبة لتاريخها ومعانيها. والأمر الَّذِي يدعو للغبطة، أن اتجاه الرأى الأكاديمي فِيمَا يتعلق بقدم العناوين ومصداقيتها بدأ يتغير ببطء تحت ثقل الدليل.

٢. قدم العناوين ومصداقيتها بوجه عام. النصوص الطقسية السومرية والأكاديمية الَّتِي يرجع تاريخها إلى الألفية الثالثة ق. م تحتوي عَلَى عناوين تماثل عناصر فِي عناوين اَلْمَزَامِير (Wilson, 13-24)، وهكَذَا أيضًا بالنسبة لترانيم مِصْرية ترجع إلى الأسرة الثامنة عشرة وما بعد ذلِكَ (*ANET* 365 81-). وبعض اَلْمَزَامِير الَّتِي نُسبت لدَاوُد تتضمن كُلمات، وصور بلاغية، ومتشابهات، نجدها الآن فِي نصوص أوغاريت (١٤٠٠ ق م تقريبًا) (Dahood, xxix-xxx). أمَّا سب والترجومات- بالرغم مِنْ الغموض الذِي واجه مترجميها بالنسبة للكثير مِنْ التعبيرات الفنية فِي العناوين الرَئِيسية (الأمر الذِّي يوحى بعدم وجود تقليد حى، مع وجود ثغرة زمنية ممتدة بين كتابتها و Tannaitic period Dahood, xxix-xxx)- فإنها أي الترجمة السبيعينية والترجومات، لمْ تغيرها أوْ تحذفها. وما مِنْ ترجمات قديمة أوْ مخطوطات عبرِّيَّة قامت بحذفها. وفِيمَا يتعلق بقدم اَلْمَزَامِير نفسها، فبالكاد يُطرح أي سؤال. ويعتقد كثيرون أن مَزْمُور ٢٩ يعتمد عَلَى خلفية كَنْعَانية قديمة. والأختلافات المتعلقة باللغة والأسلوب، والبِنْية الأدبية، والموضوع والفكر اللاهوتى مختلفة جدًّا بين اَلْمَزَامِير ومَزَامِير الشكر الَّتِي تقلدها فِي كتابات قمران الأمر الَّذِي لا يدع مجالاً لأي شك مِنْ أن اَلْمَزَامِير أقدم منها بزمان طويل.

(أ) "لدَاوُد". شخصية كاتب اَلْمَزَامِير، وكذلِكَ خلفياتها التاريخية، تعتمد بشكلٍ جزئى عَلَى معنى الحرف "لـ" (بالعبرِّيَّة לְ)، وذلِكَ بالنسبة لمُوسَى (مز ٩٠)، دَاوُد (٧٣ مرة)، سُلَيْمَان (مَزْمُورى ٧٢ و١٢٧)، ← والطوائف والْكَهَنَة المرتبطين بدَاوُد: ← بنى قورح (مز ٤٢- ٤٩، ٨٤- ٨٧) آساف (مز ٥٠ و٧٣- ٨٣)، هامان (مز ٨٨)، أيثان (مز ٨٩). وعَلَى الرغم مِنْ أن الحرف "لـ" לְ- يمكن أن يعنى "ينتمى إلى سلسلة" (BDB, 513, entry 5b)، إلاّ أنها تشير فِي العادة إلى الكاتب كما مِنْ اللغات السامية الأخرى (جـ GKC 129). وفِي نوعيات أدبية أخرى الحرف... فِي العناوين يعنى "بواسطة" (انظر إش ٣٨: ٩، حب ٣: ١). وفِي ع. ق كما فِي كتابات ش. أ. ق. الأخرى، نجد أن الشعراء- غير القصاصين- ليسوا مجهولين (انظر حز ١٥: ١، قض ٥: ١). ومعنى الحرف by (بواسطة أوْ (לְ-) مؤكد فِي العناوين المتشابهة فِي ٢صم ٢٢: ١، مز ١٨: ١.

وهناك أسفار أخرى تشهد بشهادات كثيرة جدًّا أن دَاوُد كَانَ موسيقياً للأشعار الْمُقَدَّسَة. وقد اكتشفه شَاوُل لأول مرة فِي بحث مكثف عن عازف للقيثارة (١صم ١٦: ١٤- ٢٣). وقد رِبط عَامُوس (٦: ٥) اسْمُهُ بموسيقى الهيكلّ. ويقول كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام إن دَاوُد ومعاونيه اسندوا خدمة الموسيقى الخاصة بالتسبيح إلَى فرق متخصصة كَانَت تحت قيادة دَاوُد (أي أنه كَانَ يقودهم بالآلات، كما هُوَ واضح مِنْ الأبقونات المِصْرية الَّتِي كَانَت موجودة بالفعل فِي الْمَمْلَكَة القديمة) (Wheeler، انظر، ١أخ ٢٣: ٥، ٢أخ ٢٩: ٢٦، نح ١٢: ٣٦). كما يقدم كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام أيضًا حَزَقِيَّا الْمَلِك كمجدد للترتيبات الَّتِي عملها دَاوُد فِيمَا يختص بخدمة ترتيل اَلْمَزَامِير. وكَانَ حَزَقِيَّا يقود عملية إصعاد المُحْرَقَات والتسابيح المصاحبة لها، فِي ذات الوقت كَانَ لآلات دَاوُد ومؤلفاته هُوَ ومساعده آساف دور بارِز فِي هذا الأمر (٢أخ ٢٩: ٢٥- ٣٠). ويقول سويار (٦): "عَلَى أيَّام كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام... كَانَ مِنْ النادر مِنْ يتشكك فِي أن المعنى هُوَ "لدَاوُد". وهذا هُوَ تفسير بْن سيراخ (٤٧: ٨- ١٠)، ولفائف قمران (11QPsa) ويوسيفوس (Ant 8:305f)، والرابيين (Briggs, liv) وللتفسير أهميته بالنسبة لتفسير ع. ج لسِفر اَلْمَزَامِير عَلَى أنه شهادة لِيَسُوع بأنه المسيح (مت ٢٢: ٤٣ و٤٥، مر ١٢: ٣٦ و٣٧، لو ٢٠: ٤٢، أع١: ١٦، ٢: ٢٥، ٤: ٢٥، رو ٤: ٦، ١١: ٩، عب ٤: ٧).

وإذا كَانَ هناك مِنْ يعترض عَلَى أن هيكُلّ سُلَيْمَان عَلَى جَبَل صهيون سبق أن أشير إليه فِي مز ٢٤: ٧ و٩، فيجب ملاحظة أن بيت الله المفترض يشير إلى مؤسسة وليس إلى مبنى (انظر ١صم ١: ٧). وإذا اعتُرض بأن الآرَامِيَّة فِي مز ١٣٩ تشير إلى تاريخ متأخر، يُلاحظ أن الأمر واضح الآن أن الدليل عَلَى نفوذ آرَامى لا يمكن أن يشكل وحده دليلاً حاسماً للمجادلة بنسبة تاريخ متأخر لنص معين" (Hurvitz, 234). وكما يقول الشاعر الإِسْرَائِيلي "لوريت"، هناك سبب قوى لافتراض أن دَاوُد هُوَ الَّذِي ألف صَلاَة تدشين الهيكُلّ (مز ٣٠) مثلما خطط وأعد مقدمًا لبنائه (١أخ ٢٨).

(ب) تفسيرمَلِكى موسع. بالرغم مِنْ أن ضمير المتكَلّم المفرد

"أَنَا فِي مَزَامِير مَا بعد اَلْمَلِكِية يشير إلى قائد مجهول، أَوْ يمثل إِسْرَائِيل، غير أن هذا الضمير "أَنَا" فِي كثير مِنْ اَلْمَزَامِير مَا قبل السبى يشير إِلى اَلْمَلِك، وإذا كَانَ الأمر كذلِكَ، مَا اَلَّذِي يمنع مِنْ أنه يشير إلى دَاوُد؟ وفي هذا الصدد يقدم إيتون (٢٠- ٢٦) حججاً واضحة لتفسيرمَلِكى موسع: (i) حَتَّى مَزَامِير بْنِ قورح (انظر مز ٤٤ و٨٤)، وأيثان (انظر مز ٨٩)، تتعلق بِالْمَلِك. (ii) موسيقى الهيكل ككل يرجع منشؤها إلى اَلْمَلِك (انظر ١أخ ١٥- ١٦، ٢أخ ٢٩، إش ٣٨). (iii) فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق. كَانَ اَلْمَلِك هُوَ المسئول عن العبادة. ومَزَامِير الرثاء فِي بلاد مَا بين النَهْرين كَانتمَلِكية. (iv) الأعداء كَانُوا فِي الغالب أمماً (مثل؛ مز ١٨: ٤٣ [٤٤]، ٢٠: ٢١ و٢٨ و٦١ و٦٣ و٨٩ و١٤٤). (v) التفسير اَلْمَلِكى يضفى وحدة عَلَى اَلْمَزَامِير اَلَّتِي كَانت بدونه تفتقر إلى الوحدة (مثل؛ مز ٤) (vi) "الوضع" الوحيد اَلَّذِي تم تأكيده بالفعل هُوَ اَلْمَلِك،... فهو موضوع عدد مِنْ اَلْمَزَامِير، والجدل يدور حول عددها فقط. وهذا لا يمكن قوله عن الاستعمالات المقترحة الأخرى" (٢٢). (vii) الشخصية الممثلة للمَلِك توضح المشكُلَة الخاصة اَلَّتِي نجمت عن اَلْمَزَامِير اَلَّتِي يتناوب فيها الضميران أَنَا (المتكَلِّم المفرد، أى اَلْمَلِك)، نحن (المتكلِّم الجمع) (أي الشَعْب/ الجَيْش) (انظر ٤٤، ٦٠، ٦٦، ٧٥، ١٠٢). (viii) طوال "مَزَامِير الشخص" يرد مَا يقرب مِنْ ٢٤ فكرة أَوْ تعبير مِنْ الجلى أن تناسب مَلِكًا. وقد عَيْن جنكل (١٩٣٣، ١٤٧-١٤٨) الآتى: كُلّ الأمَم شاركته صَلاَة الشكر اَلَّتِي أقامها (١٨: ٤٩ [٥٠]، ٥٧: ٩ [١٠]، ١١٩: ٤٦)، وكَانَ لخلاصة نتائج واسعة النطاق (٢٢: ٢٧- ٣١ [٢٨- ٣٢]) وهو يستمطر دينونة عَلَى العالم مِنْ أجل حقه (٧: ٧- ٨)، ويصور نفسه كمنتصر عَلَى الأمَم نتيجة تدخل الله (١١٨: ١٠)، وهو مثل بقر وحشى ينصب قرنه منتصرًا (٩٢: ١٠).

وهذا التفسير المكى له تأثيره عَلَى تفسير ولاهوت سِفْر اَلْمَزَامِير مِنْ نواح عدة. (i) يتيح للقارئ أن يسمع أعمق أفكار أعظم ملوك إِسْرَائِيل. (ii) يثبت صحة مَا ذهب إليه ع. ج مِنْ نسبه مَزَامِير مختارة لدَاوُد باعتباره كاتبها. (iii) يقدم لنا أساسًا تاريخيًا لتفسيرات ع. ج المسيانية لسِفْر اَلْمَزَامِير.

(جـ) ملاحظات تاريخية. عَلَى أساس عناوينها، فإن تاريخ اَلْمَزَامِير ٣٤، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ١٤٢ يرجع إلى أَيَّام نفى دَاوُد (١صم ١٦- ٣١)، أَمَّا اَلْمَزْمُوران ١٨، ٦٠، فيرجعان إلى الفترة اَلَّتِي كَانَ فيها تحت البركة (٢صم ١- ١٠)، واَلْمَزَامِير ٣، ٥١، ٦٣، فترجع إلي الفترة اَلَّتِي كَانَ فيها تحت الغضب (٢صم ١١- ٢٠). لكن اَلْمَزْمُورين ٧، ٣٠ لَمْ يُحدد تاريخ دَقِيق لهما (٢صم ٢١- ٢٤). وإلى جَانِب الحجج اَلَّتِي ذُكرت عَاليه فِيمَا يتعلق بصحة العناوين، يعنّ لنا أن نسأل: "إذا كَانَت العناوين إضافة ثانوية، لماذا تُركت اَلْمَزَامِير التسعة والخمسون الباقية دون ملاحظات تاريخية، ولا سيما كَانَ يمكن بسهولة رد الكثير منها إلى حدث مَا فِي حَيَاة دَاوُد (قا، Archer, 28)؛ كذلِكَ نقول، لماذا يضيف محررون لاحقون مواداً فِي عناوين اَلْمَزَامِير ٧ و٣٠ و٦٠، لا نجدها فِي الأسفار التاريخية ولم تُستنبط بيسر مِنْ اَلْمَزَامِير ذاتها؟ وأخيرًا، لماذا يجب السماح للمَزَامِير فِي الأسفار التاريخية أن تتضمن عناوين ملاحظات تاريخية (انظر خر ١٥: ١، تث ٣١: ١٠، انظر ٣٢: ٤٤، قض ٥: ١، ٢صم ٢٢: ١، يونان ٢، إش ٣٨: ٩) ولا يُسمح بذلِكَ فِي مجموعة اَلْمَزَامِير، بالرغم مِنْ أن التركيب يَكُونُ أحيانًا متماثلاً (ב + inf. cstr).

وعَلَى ضوء هذه الملاحظات التاريخية فإن الضمير "أَنَا" فِي اَلْمَزَامِير يصبح شخصية حقيقية، ويصبح أعداؤه موضع التركيز. وتمثل اَلْمَزَامِير فكرًا لاهوتيًا عاملاً فِي الْحَيَاة الواقعية، ويمكن القراء اللاحقين عَلَى إستخدامها عَلَى نَحْوَ أصح فِي الأوضاع المماثلة (انظر Kidner, 17). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإنها تضفى عمقاً لاهوتيًا عَلَى تفسير اَلْمَزْمُور. وعَلَى الرغم مِنْ أن اَلْمَزْمُور ٣ يعزو كُلّ الحمد لله مِنْ أجل خلاصه، فإن ٢صم ١٥: ١٧، اَلَّذِي أُشِير إليه فِي عناوينه، يبين أن الله استخدم طلاقة لسان حوشاى الموهوب لتحقيق ذلِكَ.

(د) دلالات تاريخية مِنْ المحتوى. كتب مُوسَى (مز ٩٠) أقدم مَزْمُور، أَمَّا اَلْمَزَامِير الأخيرة فكُتبت فِي السبى (١٣٧) أَوْ بعد ذلِكَ بفترة قصيرة (١٢٦). وبرغم ذلِكَ، ليس مِنْ الحكمة إعادة تركيب الخلفية التاريخية، حين لا يَكُونُ هناك مَا يؤكد ضرورة ذلِكَ، أَوْ الاتكال عَلَى ممارسات يُؤسف لها مِنْ مفسرين سابقين (مثل؛ Delitzsch, Perowne, Alexander). ومعظم اَلْمَزَامِير، مِنْ ضمنها تِلْكَ اَلَّتِي ذكر اسم كاتبها، كُتبت فِي ظروف مجردة، وليس للإشارة إلى أحداث تاريخية معينة، حَتَّى يمكن للآخرين أن يستخدموها فِي عبادتهم.

جـ. الصيغة الأدبية:

إن فهم الصيغ الأدبية أمر له أهميته أيضًا لتفسير اَلْمَزَامِير وفكرها اللاهوتى. وبرغم ذلِكَ، فإنه مما يُؤسف له، أن كثيرين مِنْ نقّاد الصيغ- وبدون ضرورة- يتمَادُون فِي نهجهم الخاص بانتقاد العناوين. ومن الناحية التقليدية، كَانَ مِنْ المعترف به أنه قُصد بِاَلْمَزَامِير أن تُستخدم فِي النواحى الروحية المختلفة. وفي مقدمته لسِفْر اَلْمَزَامِير باللغة الألمانية (١٥٢٨) كتب يقول: "[كُلّ قديس] أياً كَانَت ظروفه، يجد فيها مَزَامِير وكَلِمات مناسبة للظروف اَلَّتِي يجد فيها نفسه، وتوفى احتياجاته بشكُل كاف كما لو كَانَت قد كُتبت خصيصاً مِنْ أجله وحده (ذكره Weiser, 20).

وقرب نهاية القرن، وفي رسالة المجاستير الخاصة به وعنوانها "مقدمة لنقد الصيغ" عزّز دراسة سِفْر اَلْمَزَامِير فِي مقارناته بين التضرعات وتسابيح الحمد الواردة فِي سِفْر اَلْمَزَامِير، وترانيم أخرى خاصة بش. أ. ق.، فوجد تشابهات كبيرة لمضمونهما المشترك، وكذلِكَ الحالة النفسية، والتعبيرات، والموضوعات والبَنِية. وانتهت به المقارنة إلى تمييز خمسة أنواع أساسية عَلَى الأقل: (١) مرثاة فرد [سُميت أيضًا التماسات]: (٢) مرثاة مجتمع. (٣) شكر. (٤) حمد، (٥) مَلِكية (مز ٢١، ٧٢ للعيد السنوى اَلْمَلِكى، ١٣٢ للاحتفال السنوى بِالْمُقَدَّس والقصر اَلْمَلِكى، ٤٥، للزواج اَلْمَلِكى، ٢٠ قبل الْحَرْب، ١٨ بعدها، ٢، ١٠١، ١١٠ للاحتفال بعيد جلوس اَلْمَلِك، ١٤٤: ١- ١١، ومن بعيد، ٨٩ كالتماس للمَلِك. ونوعيته اَلَّتِي أطلق عليها "مَلِكية" كتمييز لها عن الأشكال الأخرى، هي موضع شك، لأنها تعتمد عَلَى إستخدام كُلّمة "مَلِك" أَوْ "دَاوُد" وليس عَلَى صيغتها. وفضلاً عن ذلِكَ، فإن تفريقه بين التضرع عَلَى مستوى الفرد، والتضرع عَلَى مستوى الجماعة، كَانَ موضع تشكك، لأن

ضمير المتكلّم للمفرد "انا"، وللجمع "نحن" يُستخدمان فِي بعض الأحيان معًا. ودليل إيتون الخاص بتفسيرمَلِكى موسع للمَزَامِير، يضع هاتينِ النوعيتين أيضًا موضع تساؤل. وثمة تقييم نقدى لمعيار جنكل يترك لنا ثلاثة أنواع رَئِيسية: التضرع، الشكر، التسبيح.

وكاتب سِفْرِ أَخْبَارِ الأَيَّامِ يؤيد صحة تحليل جنكل. وفي سرد كاتب سِفْرِ أَخْبَارِ الأَيَّامِ لنَشاط دَاوُد فِي خدمة العبادة المتعلقة بتَابُوت العهد (اأخ ١٥- ١٦) يقول: "وجعل [دَاوُد]... مِنَ اللاويِّين... لأجل التذكير (לְהַזְכִּיר) والشكر (לְהוֹדוֹת) وتسبيح الرَّبّ" (לְהַלֵּלִיהוָה) (اأخ ١٦: ٤). وهذا الاتفاق الملحوظ بين الأدلة الداخلية والخارجية لثلاثة أشكال مِنَ الْمَزَامِير، تبين بمالايدع مجالاً للشك المعقول أن شعراء إِسْرَائِيل كانوا عَلَى وعى بها. والتتابع مِنْ جَانِب كاتب سِفْرِ أَخْبَارِ الأَيَّامِ جاء عن عمد. فالتضرع يؤدى إلى تسبيح إعلانى تقريرى، وهذا بدوره يؤدي إلى تسبيح وصفي.

١. مَزَامِير التضرع/ الرثاء. الأهداف المشتركة لمَزَامِير التضرع هي مخاطبة الله (انظر مز ٥٤: ١- ٢ [٣- ٤])، تضرع و/ أوْ شكوى للتنفيس عن العواطف ولدفع الله للعمل (ع. ٣ [٤])، الثقة (ع. ٤ [٥])، التضرع (ع. ٥ [٦])، والتسبيح وقد حدد عَلَى نطاق واسع (الآيتين ٦- ٧ [٧- ٨]).

(أ) تبدأ التضرعات دائمًا بمناشدة الله بشكل مباشر، مثل؛ "يارب" (مز ٣: ١، ٥: ١، ٦: ١)، وبالتوجه إلى الله فِي المحَنَّة ومخاطبته يظهر المتضرع اتّكاله التام عَلَى الله. وأن تبحث عن الخلاص مِنْ موضع آخر أمر يعَادِل الوثنية. ولقد أثار دَاوُد عليه غضب الله حين عمل إحصاء لمقاتليه، لأَنَّه، وبحسب اعترافه: "وَأَنَا قُلْتُ فِي طُمَأْنِينَتِي لاَ أَتَزَعْزَعُ" (٣٠: ٦ [٧]، انظر ١صم ٢٤). وتوجيه المرء تضرعه إلى الله يتناغم مع مَزَامِير أخرى تؤكد أنه ليس بمقدور الإِنْسَان إطلاقا أن يعتمد عَلَى مصادر بشرية (انظر مز ١١٨: ٦- ٧، ١٤٦: ٣). فالله وحده، هُوَ الَّذِي بمقدوره تقديم العون (مز ٦٢: ٧- ٢٩، وكُلّ شيء، وكُلّ شخص آخر، يُعتبروهما (٣٣: ١٦- ١٨). يقول الشّرّير "أَنَّهُ لاَ إِلَهَ" (١٠: ٤ و١١، ١٤: ١). وعدم اللجوء إلى الله وقت الشدة- أمر يُعد فِي نظر رنجرن (٣٥) مَا أسماه البَابليون "العيش، أي أن يتكلّ الإِنْسَان عَلَى نفسه، وعَلَى موارده دون الاعتماد عَلَى الله. ولكن هَذا هُوَ جوهر الخَطِيَّة".

(ب) فِي التضرع والشكوى وفي مواضع أخرى فِي سِفْر الْمَزَامِير، يتكلّم صاحب الْمَزْمُور عن المرض، بالرغم مِنْ أن هذا يَكُونُ فِي بعض الأحيان تشبيهاً مجازياً (مز ٦: ٣١ و٣٨ و٣٩ و٨٨ و١٠٢، انظر إش ٣٨: ٩- ٢٠)، اتهامات ظالمة (مز ٧ و١٧ و٢٦ و٢٧)، اضطهاد (٣ و٩ و١٠ و١٣ (؟) و٣٥ و٥٢ و٥٥ و٥٦ و٥٧ و٦٢ و٦٩ و٧٠ و٨٦ و١٠٩ و١٢٠ و١٣٩، ١٤٠ و١٤١ و١٤٣)، أزمة عسكرية (١٢ و٤٤ و٥٨ و٦٠ و٧٤ و٧٩ و٨٠ و٨٣ و٩٠ و١٣٧)، قحط وجفاف (انظر الْمَزْمُور ٤). وهذه الأوضاع تماثل تِلْكَ الَّتِي توقعها سُلَيْمَان عِنْدَ تدشينه الهيكل (امل ٨: ٢٧- ٥٣). ويركز كاتب الْمَزْمُور فِي هذا الجزء عَلَى الغرْبَة عن الله (١٣: ١، ٢٢: ١)، والأعداء الأقوياء للغاية (فِي ٤٧ مِنْ مَزَامِير التضرع الـ ٥٠) وهذا مَا يُسبب محنته أوْ يستغلها (انظر ٣٨، ٣٩، ٤١)، وأنه بذل كُلّ مَا فِي وسعه- ولا يستطيع الاستمرار (٦: ٦- ٧ [٧- ٨]، ٨٨: ٣- ٧). وهو يغشى الموت بسبب أمانة الله لعَهْدَهُ لدَاوُد تصبح عرضة للخطر، وليس لأسباب شخصية له (انظر ٦، ٢٥، ٣٨، ٤١).

وهناك صيغة مميزة لمَزَامِير التضرع تتعلق بالخَطِيَّة. فِي مَزْمُور ٥١، نجد أن ممثل الأمَّة، بعد التضرعات التمهيدية (الآيتين ١- ٢ [٣- ٤]، يعترف أوَّلاً بخطاياه الصريحة (الآيتين ٣- ٤ [٥- ٦]، ذاكرًا أن كُلّ خَطِيَّة إنما هي ضد "معطى النَّامُوس" وعَلَى ذلِكَ فإن مغفرته تعتمد عَلَى نعمة الله، وليس عَلَى البشر الَّذِين لا يغفرون. وعِنْدَ خَطِيَّة الزنا الَّتِي ارتكبها مع بثشبع وقتل زوجها (انظر العناوين [١- ٢]، نجد أن دَاوُد قد ارتكب خطايا مِنَ النوعيتين: العمد والسهو. لمْ يستطع أن يقدم التعويض بأن يعيد الطهارة لبثشبع أوْ الحَيَاة لأوريا وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وبواسطة الدم المطهر للزوفا (الآيات ٧- ٩ [٩- ١١])- لاحظ أنه لمْ يرفض الذَبَائِح، كما يُزعم فِي الغالب- حصل دَاوُد عَلَى المغفرة. كما اعترف أيضًا بعجزه الأدبى (الآيتين ٥- ٦ [٧- ٨]). ويعلق د الْجَيْش (١٢٤) عَلَى هذا بقوله: "فِي أعماق الرحم [= "الأجزاء الداخلية" بحسب ترجمة EV] صنع كيان المرنم الأساسى فِي سياق الخَطِيَّة (ع. ٥ [٧])، غير أنه كَانَ هناك عامل آخر، كَانَ كاتب الْمَزْمُور يعلم تمامًا الرغبة الإلهية فِي أن يَكُونُ الحق عاملاً أخلاقيًا أساسياً حَتَّى وهو فِي مراحل تكوينه كجنين فِي بطن أمِّهِ ... "فِي الباطن ففي السريرة تعرفنى حكمة" (ع. ٦ [٨]). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وعَلَى العكس مِنْ فرويد،لمْ يرتكز دَاوُد عَلَى عجزه الأدبى، ولكنه توسل إلى روح الله أن يعيد خلقه مِنْ جديد (الآيات ١٠- ١٢ [١٢- ١٤]). ونراه يمتدح سجايا الرَّبّ الكريمة مِنْ ناحية نعمته، ورحمته ومحبته، حَتَّى أن كافة القديسين (المؤمنين) حين يخطئون، قد يختبرون مغفرة مِنَ الله بإستخدام مَزْمُوره (الآيات ١٣- ١٥ [١٥- ١٧]). وبرغم ذلِكَ، وعَلَى النقيض مِنَ التسبيح التقليدي بذَبِيحَة حيوانية سيكون التسبيح هنا بمصاحبة قلب منسحق لا يخذله الله (الآيتين ١٦- ١٧ [١٨- ١٩]). وهناك مَزَامِير أخرى للتوبة والتكفير نجدها فِي ٦، ٣٨، ١٠٢، ١٣٠، ١٤٣. وبرغم ذلِكَ، تقول بعض الْمَزَامِير إن الله يجازى عن الأعمال الشّرّيرة (٦٨: ٣٥، ٧٦: ١٢، ٩٠: ٧ و١١).

(جـ) الجزء الخاص "بالثقة"، فِي كثير مِنَ الأحيان يقدم رسمياً بعبارة "أَمَّا أَنْتَ ..." - انظر مز ٣: ٣ [٤]، وهو يعكس الجو السائد مِنْ يأس قائم إلى أمل وضّاح استعداداً للتضرع الَّذِي يتبع ذلِكَ. وكاتب الْمَزْمُور يجد فِي الصَلاَة ثقته فِي سجايا الرَّبّ الكريمة وأمانته السابقة، وفي اختباره هُوَ، وفي براءته. وهذا الجزء جاذب للفكر اللاهوتي. فهنا، وفي مواضع أخرى فِي سِفْر الْمَزَامِير، يركز كاتب الْمَزْمُور- مِنْ بين سمات أخرى- (مثل قوة الله)، عَلَى سماته الرحيمة الَّتِي اختبرها مُوسَى فِي خر ٣٤: ٦ (انظر مز ٨٦: ١٥، ١٠٣: ٨)، إله رحوم (רַחוּם) غفور (חַנּוּן)، طويل الروح (אֶרֶךְ אַפַּיִם) (انظر Gruber, *Aspects*, 485-87)، كثير الرحمة (רַב־חֶסֶד) والحق (אֱמֶת) (انظر ٢٦: ٣، ٤٠: ١١ [١٢]).

المقطع الأوَّل مِنْ ترنيمة الثقة فِي مز ٢٢: ١- ١٠ [٢- ١١]

تكون مِنْ مقطوعتين شعريتين يمتزج فيها التضرع بالثقة. فِي المقطوعة الأُولَى (الآيات ١ـ ٥ [٢ـ ٦]) يقارن دَاوُد بين رفض الله له وأمانته لآبائه: "عَلَيْكَ اتَّكَلَ آبَاؤُنَا. اتَّكَلُوا فَنَجَّيْتَهُمْ" (ع. ٤ [٥]). وفي المقطوعة الثانية (الآيات ٦ـ ١٠ [٧ـ ١١]) يقارن بين رفضه مِنْ قبل الناس بأمانة الله السابقة معه: "لأَنَّكَ أَنْتَ جَذَبْتَنِي مِنَ الْبَطْنِ. جَعَلْتَنِي مُطْمَئِنًّا عَلَى ثَدْيَيْ أُمِّي" ع. ٩ [١٠]. وفِي مَزْمُور ٧٧، وهو مَزْمُور حمد إعلاني، يعترف فيه كاتب الْمَزْمُور أنه كاد يفقد إيمانه حينما قارن بين أمانة الله الماضية ومحَنَّة إِسْرَائِيل الحاضرة: "انْزَعَجْتُ فَلَمْ أَتَكَلَّمْ. تَفَكَّرْتُ فِي أَيَّامِ الْقِدَمِ السِّنِينَ الدَّهْرِيَّةِ" (الآيتين ٤ـ ٥ [٥ـ ٦]). وبرغم ذلِكَ، وبعد تأمل عميق، وجد أن أمانة الله السابقة هي مصدر ثقته: "فَقُلْتُ: هذَا... أَذْكُرُ أَعْمَالَ الرَّبِّ إِذْ أَتَذَكَّرُ عَجَائِبَكَ مُنْذُ الْقِدَمِ " (الآيات ١٠ـ ١٢، [١١ـ ١٣]).

وفي الْمَزْمُور ٣، يجد الْمَلِك ثقته فِي قوة الله: "أَمَّا أَنْتَ يَارَبُّ فَتُرْسٌ لِي"، وفي إختياره: "مَجْدِي وَرَافِعُ رَأْسِي" (ع. ٣ [٤]). ومن مَزْمُور "٤" يخاطب قواده (بالعبَرِيَّة בְּנֵי אִישׁ (رجال مِنْ أصل عال: انظر [٤٩: ٢، ٦٢: ٩ ترجمة NIV]، ويرثي لحاله لأنهم يذلونه فِي الكوارث، ولعل ذلِكَ أثناء فترة قحط أَوْ جفاف وذلِكَ بلجوئهم إلى آلهة زائفة (ع. ٢ [٣]). ولكي يعيد ثقتهم فِي مليكهم، الَّذِي يجب أن يُجذب إلى البركات الإلهية ويكون قويًا فِي الصَلاَة (انظر Eaton, 142-46, 185-87)، يؤكد أن الرَّبّ قد مّيز (بالعبَرِيَّة הִפְלָה تعنى "يميز شخصًا بطريقة بارزة عن الآخرين حَتَّى يعرفوا كرَامَة المختار) التقى لنفسه، "الرَّبّ يسمع عِنْدَما أدعوه" (ع. ٣ [٤]).

كثيرون تزعجهم احتجاجات الأبرياء الَّتِي تصاحب بعض الأجزاء الخاصة بالثقة. وإذ يعرض C. S. Lewis (58) مَزْمُور ٢٦، حيث يدّعى "الرجل الصالح" أنه "بِكَمَالِي سَلَكْتُ" (ع. ١)، بل إنه قال "ومع الأشرار لا أجلس" (ع. ٥)، ويتهم كتبة الْمَزَامِير بأنهم يقودون الناس "مباشرة" إلى "الرياء" وبرغم ذلِكَ، فهو يسئ فهم وظيفة هذه الاحتجاجات. ويتوجب أن يَكُونَ صاحب الْمَزْمُور عَلَى قناعة مِنْ براءته حَتَّى يستطيع أن يتضرع إلى الله وهو عَلَى ثقة مِنْ أن الله سيخلصه و/ أَوْ يعاقب مِنْ يعذبونه. وإلاّ، فقد يشعر أنه يستحق الآلام الَّتِي تكتنفه، وأنه ليس له الحق فِي الخلاص، و/ أَوْ التبرير. والثقة لا تكون ممكنة إلاّ بالنسبة لأولئك الَّذِين لا يشعرون أنهم يستحقون الدينونة. وإذا كَانَت هناك خَطِيَّة، فهم يتوقعون أن يعلنها الله لهم، كما حدث فِي حالة عَخَان "إن نسينا اسْمِ إلهنا أَوْ بسطنا أيدينا إلى إله غريب. ألا يفحص الله عن هذا لأَنَّهُ هُوَ يعرف خفيات القلب، وبالنظر إلى أنه لَمْ يأت صوت نبوىّ بالإِدَانَة، لِذلِكَ اختتم الْمَلِك وجيشه بالقول: "لأننا مِنْ أجلك نُمات الْيَوْم كُلّه. قد حُسبنا مثل غنم للذبح" (مز ٤٤: ٢٠ـ ٢٢ [٢١ـ ٢٤])، انظر رو ٨: ٣٦). وعَلَى ذلِكَ فإن بوسعه أن يصلي قائلاً: "استيقظ .... قم عوناً لنا" (الآيات ٢٣ـ ٢٦).

وبعض الْمَزَامِير هي بجملتها مَزَامِير ثقة أَوْ اتّكال عَلَى الرَّبّ (مثل؛ ١٦: ٢٣، ٦٢: ٩١، ١٢١). وأشْهرها مز ٢٣. فِي أوَّل صورة له (الآيات ١ـ ٤)، يستخدم التشبيه البلاغي بالرَّاعِي الَّذِي يرعى خرافه. ويحتفي دَاوُد بشكْلٍ متسلسل بعناية الله له ("فَلاَ يُعْوِزُنِي شَيْءٌ" (ع. ١)، وتجدده ("يَرُدُّ نَفْسِي"، ع. ٢)، وعن حمايته "لاَ أَخَافُ شَرًّا " (الآيتين ٣ـ ٤). وفي الصورة الثانية (ع. ٥) يصعّد دَاوُد مِنْ هذه السجايا بتشبيه مجازى عن مضيف لديه ضيف، "كَأْسِي رَيَّا"، "مسحت بالدهن رأسى" "تُجَاهَ مُضَايِقِيَّ". ومن الصورة الثالثة (ع. ٦) يترك عالم التشبيهات المجازية للعودة إلى واقع الهيكل، حيث يلخص سجايا الله الكريمة الملموسة: خير ورحمته الأَبَدِيّة (ع. ٦). وفِي مز ١٣٩، بالرغم مِنْ أنه مَزْمُور تضرع، إلاّ أن ثقته تمتد حَتَّى تكاد تصبح ترنيمة ثقة. وكاتب الْمَزْمُور لَمْ يتمَلكه الخوف أمام أعدائه (الآيات ١٩ـ ٢٤)، لأن الله يعرفه (الآيات ١ـ ٦)، وهو موجود معه سواء كَانَ فِي السَّمَاوَات أَوْ فِي الهاوية (الآيات ٧ـ ١٢)، هذا أمر متيقن لأن الله خلقه (الآيات ١٣ـ ١٨).

(د) الجزء الخاص بالتضرع يتكون عادة مِنْ مناشدة الله أن يمنّ برضاه عَلَى كاتب الْمَزْمُور، وأن يخلصه (بالعبَرِيَّة יָשַׁע) و/ أَوْ يعاقب أعداءه "حكمة" يخلص" تنتمى إلى المجالين العسكري والقضائى، ويُقصد بها تدخلاً عسكرياً أَوْ مادياً لأن هذا حَقّ المرء (Sawyer, 479). وفي مواضع أخرى يتكلّم المرنم عن "بر الله" (أي أنه يعمل مَا هُوَ صالح لشريكه فِي العهد) (انظر ٤: ١ [٢]، ٢٣: ٣). ولا يتناغم مع طبيعة الله أن يترك شريكه فِي العهد ويسلمه إِلَى الأَبَدِ لأعدائه.

وهناك خمسة وثلاثون مِنْ مَزَامِير التضرعات تطلب مِنْ الله معاقبة العدو. وهذه الْمَزَامِير توجع أيضًا الكثيرين. أَوْ يصفها لويس (٢٣) بأنها مَزَامِير فظيعة (أَوْ هل نجرؤ عَلَى القول) بأنها جديرة بالازدراء". وبرغم ذلِكَ، فالواقع أنه عِنْدَ تأملها جَيِّدًا وجدنا أنها تتضمن تعليمًا رائعًا (٢ تى ٣: ١٦)، وأنها مقدسة جدًّا. (i) هذه التضرعات رفعها قديسون (وبصفة خاصة الْمَلِك البار الَّذِي يتألم) والَّذِي عانى مِنْ مظالم هائلة. وقليلون مِنْ المفسرين هم الَّذِين اختبروا ألم العدوان والظلم البالغ الَّذِي يقع عَلَى شخص برئ لَمْ يرتكب جرماً أَوْ مَا يبرر هذا العدوان الَّذِي تعرض له. (ii) وهم أبرار وأبرياء يطالبون بالجزاء الصارم (انظر لا ٢٤: ١٧ـ ٢٢). وهنا يفيدنا لويس، لأَنَّهُ لاحظ أن مثل هذه التعبيرات غير موجودة فِي الكتابات الوثنية، لأن إِسْرَائِيل كَانَت تفهم تمامًا مَا هُوَ خطأ وما هُوَ صواب. ويجب علينا أن نضيف أيضًا أن ع. ج يمجد عدالة الله (لو ١٨: ٦ـ ٨، انظر متى ٧: ٢٣ مع مَزْمُور ٦: ٨، مت ٢٥: ٤٦، ٢ تس ١: ٦ـ ٩). (iii) هذه التضرعات عامرة بالإيمان (اصم ٢٤: ١ـ ١٣، ٢٦: ١ـ ١٢). وفيها يتكلّ كتبة الْمَزَامِير عَلَى الله وليس عَلَى أنفسهم، مِنْ ناحية أنه سينتقم لهم عن المظالم الكبيرة الَّتِي لحقت بهم. ويقول كينر (٢٦): "قليلون هم الَّذِي كَانوا يستطيعون أن يكونوا كرماء فِي مواجهة الهجوم الشخصي عَلَيْهِمْ مثلما كَانَ الحال بالنسبة لدَاوُد، وعَلَى النَحْو الَّذِي أثبتته مواقفه تجاه كُلّ مِنْ شَاوُل وأَبْشَالُوم، ناهيك عن شمعى وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، الأشرار ينتقمون لأنفسهم (انظر مز ٨: ٢ [٣]).

(iv) هذه الصلوات يغلب عليها الطابع الأخلاقي، حيث تطلب مِنْ الله أن يفرق بين مِنْ هم عَلَى حَقّ، ومن هم عَلَى خطأ (انظر ٧: ٨ـ ٩، ٢ تى ٤: ١٤ـ ١٦). (v) كَانوا ثيوقراطيين، يسعون مِنْ أجل إنشاء مَمَلكة البر، الَّتِي يَكُونُ عَلَى رأسها المدبر

الأخلاقي للكون كُلّه (انظر مز ٧٢، ٨٢)، والمَلِك الدنيوى لا يطلب مِنَ المَلِك السماوى أكثر مما يطلبه منه هذا الأخير (انظر تث ١٣: ٥، ١٧: ٧ و١٢، ١٩: ١٣ و١٩، ٢١: ٩ و٢٢، ٢٢: ٢٢ و٢٤). **(vi)** وهم ثيوقراطيون، يهدفون إِلى رؤية البشر يسبحون الله لإظهار بره وعدله فِي عيون الكلّ (انظر مز ٣٥: ٢٧- ٢٨، ٥٨: ١٠- ١١)، **(vii)** وهم كارزون يرمون إِلى تجديد العالم كُلّه بأن يسمحوا لجَمِيع الناس أن يروا الرَّبّ العَلَى عَلَى كُلّ الأَرْض (مز ٨٣: ١٧ و١٨). **(viii)** هم فِي عهد مع الله، وأي خطأ يُرتكب ضد أحد القديسين يُعد خطأ ضد الله (مز ٦٩: ٧- ٩ و٢٢- ٢٨، ١٣٩: ١٩- ٢٢) (انظر مارتن ٥٣٧- ٥٣). **(ix)** الصلوات تطغى عليها السمات الشّرقية، وهي عامرة بالتشبيهات المجازية والمبالغات (انظر إر ٢٠: ١٤- ١٨) (Kirkpatrick, xcii-xciii).

(x) وهي سياسية أيضًا (قا، Sheppard). وإذا كَانَ لنا أن نفترض أن العدو سمع الصَلاَة، فسوف يُعتبر أمام الجَمِيع عَلَى أنه شخص يعارض فيمَلِكوت الله. وفضلاً عن ذلِك، الصديقون يعتبرون أنفسهم مثل كاتب المَزْمُور ويلتفون حوله (مز ١٤٢: ٧، انظر الشكوى فِي ٣٨: ١١). والواقع، أن العدو، وفاعَلى الشّرّ المزمعين قد يتعلمون ويتجددون بواسطة الصَلاَة (انظر ٥١: ١٣، ٩٤: ٨- ١١). ومع أن ذلِك صحيح مِنَ الناحية اللاهوتية، إلاّ أن هذه التضرعات الّتِي تطلب معاقبة الأعداء لا تناسب فكر الكنيسة، لأَنَّهُ- ومن بين أمور أخرى- الدينونة ستكون فِي الآخرة (رؤ ٢٠: ١١- ١٥، انظر إش ٦١: ١- ٢ مع متى ١٣: ٣٠، ٢٥: ٤٦، لو ٤: ١٨- ٢٠، يو ١٥: ١٥، ٢ كو ٦: ٢، ٢ تس ١: ٥- ٩)، ويمكن الآن معرفة الخَطِيَّة والخطاة بكُلّ وضوح (انظر أف ٦: ١١- ١٨) الأمر الّذِي يحمل القديس (أي المؤمن المسيحى) أن يكره الخَطِيَّة ويحب الخاطئ، ويكافح ضد قوى الشّرّ الروحية، حي ينتصر بتحويل خده للآخر، وبالصَلاَة مِنْ أجل مسامحة الأعداء (مت ٥: ٣٩- ٤٢ و٤٣- ٤٨، ٦: ١٤، لوقا ٦: ٢٨ و٣٥، أعمال ٧: ٦٠).

(و) مَزَامِير التضرع تُختتم بتسبيح (مثل؛ مز ١٣: ٦). **(i)** تسبيح إعلانى. بالعبَرِيَّة יָשַׁע، ومن الناحية التقليدية يؤول إلى "ليشكر". ومع ذلِك، فالحقيقة هي أنه لا يوجد فِي العبَرِيَّة مساو للعبارة الإنجليزية "......" أَمَّا الترجمة الأكثر أمانة فهي "يعترف مسبحاً" وفي المَزَامِير الّتِي يُطلق عليها "مَزَامِير الشكر" يقرّ المرنم علانية (أي... يعترف) ويسبح ويحمد الله بصفة خاصة عَلَى مَا عمله مِنْ أجله. أَمَّا "وبسترمان" الّذِي يدعو هذه المَزَامِير "مَزَامِير تسبيح إعلانى"، فإنه، يساعنا فِي التمييز بين الكَلِمة الإنجليزية "......: شكرًا "وبين الكَلِمة العبَرِيَّة יָדָה يسبح أَوْ يحمد:

١. فِي التسبيح، الّذِي يُسبح يُرفع ... فِي الشكر، الّذِي يُشكر يظل مكانَه. ٢. فِي التسبيح أكون موجهًا بكُليتى تجاه مِنْ أسبحه ... فِي الشكر، أعبر عن "شكرى". ٣. الحرية والتلقائية، تنتمى إِلى جوهر التسبيح، أَمَّا تقديم الشكر، يمكن أن يصبح واجباً. ٤. التسبيح له اجْتِمَاع ويتم دائمًا فِي إطار مجموعة أَمَّا الشكر فهو أمر خاص، لأَنَّهُ لا يحتاج إِلى أحد سوى الشخص الّذِي يشكر، والشخص الّذِي يُقدم له الشكر. ٥. التسبيسح لا يمكن أن يأتى إلاّ مِنْ رغبة ذاتيه أَمَّا الشكر فأمر واجب. ٦. وأكثر العلامة اللفظية أهمية مِنْ ناحية الفرق بينهما هُوَ أن الشكر يَكُونُ مِنْ خلال كَلمات تُقال: "أشكرك" .... أَمَّا التسبيح الحقيقي التلقائى فيأتي فِي عبارة يَكُونُ مِنْ نسبحه فيها هُوَ الفاعل: "لأنك فعلت"، أَوْ لأنك أن ..".

والتسبيح الإعلاني (مثل؛ مز ١٨، ٣٠، ٢١، ٣٢، ٣٤، ٩٢، ١٠٣، ١٠٧، ١١٦، ١١٨، ١٢٤، ١٣٨) يتبع بشكُلّ نمطى التركيب التالي: أ. مقدمة، حيث يذكر المتعبد نيته فِي أن يسبح الرَّبّ (انظر مز ١١٦: ١- ٢). ب. جزء رَئِيسي، حيث يروى اختبار خلاصة (الآيات ٣- ٩). جـ. خاتمة، حيث يشهد ثانية لعمل الله الرحيم معه، أَوْ يقدم ترنيمة تسبيح للحاضرين (الآيات ١٠- ١٩).

(ii) مَزَامِير الحمد والتسبيح. تسبيح وصفي، عَلَى العكس مِنْ التسبيح الإعلانى، هذا يحتفى بشخص الله وأعماله بشكُلّ عام، وليس عن عمل خلاصى معين جاء استجابة لتضرع. والأمر الأهم هُوَ أنهم يسبحون الله مِنْ أجل חֶסֶד، وهذه الكَلمة ترد ١٢٧ مرة فِي سِفر المَزَامِير (*THAT* 1:601). وهذا المصطلح الثرى يُترجم ترجمات مختلفة: "رحمة (KJV) "محبة ثابتة" (NRSV)، "محبة، إخلاص" (NEB). "محبة لا تفتر" (NIV). ويشير هذا التعبير التقليدى إِلى المَعُونة الصادقة للبائسين. وفي المَزَامِير كثيرًا مَا توازي "الصلاح" (مز ٢٣: ٦)، "الخلاص" (٨٥: ٧)، "الأمانة" (٨٩: ٢، ١٠٠: ٥)، "والبر" انظر مَا سبق (١٠٣: ١٧)، "الحق" (أي المصداقية) (٢٥: ٥). B. W. Anderson (*Out of the Depths*, 59) انتهى إِلى هذه النتيجة: "عَلَى العكس مِنْ آلهة العالم القديم الطغاة، نجد أن الإله الّذِي تعبده إِسْرَائِيل، هُوَ إله أمين للمواعيد الّتِي قطعها، دائم فِي أمانته، مستقيم فِي سلوكه".

والتسبيح الوصفي فِي أبسط صورة يتكون مِنْ نداء أَوْ دعوة للتسبيح (مز ١١٧: ١)، ووجود سبب له (ع. ٢ أ)، ودعوة محددة أخرى للتسبيح (ع. ٢ ب). وهذه الترانيم تسبح الله باعتباره "خالق" (ومخلص) إِسْرَائِيل (١٠٠، ١١١، ١١٤)، وباعتباره خالق العالم، الّذِي هُوَ هيكلّه (٨، ١٠٤، ١٤٨)، وباعتباره خالق التاريخ والمهيمن عليه (٣٣، ١٠٣، ١١٣، ١١٧، ١٤٥- ١٤٧ و١٥٠).

٢. أشكال أخرى. وهناك نوعيات أخرى مِنَ المَزَامِير أيضًا. مز ٥٠ و٨١، مَزْمُوران تعَبْديان يهدفان إلى تجديد عهد الله مع إِسْرَائِيل. وهناك مَزَامِير الحكمة الّتِي ترمي إِلى تعليم إِسْرَائِيل التقوى والأخلاقيات الحسنة (٣٧، ٤٩، ٧٣، ١١٢، ١٢٧- ١٢٨). ومَزَامِير قصصية تهدف إِلى تعليم إِسْرَائِيل مِنْ تاريخها المُقَدَّس (٧٨، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٥- ١٣٦). ترانيم صهيون احتفاء باختيار الله لصهيون (٤٦، ٤٨، ٧٦، ٨٤، ٨٧، ١٢١- ١٢٢). ولكثير مِنَ المَزَامِير تحتوى عَلَى مزيج مِنْ بعض هذه العناصر. مز ٣٤، وهو مَزْمُور تسبيح إعلانى (الآيات ١- ١٠) يُختتم بترنيمة ممتده عَلَى شكُلّ حكمة (الآيات ١١- ٢٢).

د. النهج التعبدى:

بالنسبة لجنكُلّ، فإنه لا يرى أهمية لأوضاع الْحَيَاة بالنسبة لصيغ

اَلْمَزَامِير المختلفة الَّتِي تم الترنيم بها. فهو يدرك أنها متأصلة فِي اَلْمَلِكية وفي الهيكل مَا قبل السبى، ولكنه يعتبرها "ترانيم روحية قديمة" مِنْ الْحَيَاة الدينية للفرد. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن تلميذه S. Mowinckel (1962) استعاد الخلفية الأساسية لكُلّ مَزْمُور كجزء مِنْ الأداء التعبدي فِي الهيكل الأوَّل. والأدلة الداخلية للمَزَامِير نفسها، وكذلِكَ الأدلة الخارجية لا تدع لأي شك معقول فِي نظريته. وفضلاً عن ذلِكَ- وكما سبق القول- فإنه مِنْ المؤكد أيضًا أن مسيح الرَّبّ "نفس الْحَيَاة" بالنسبة لإسْرَائِيل (مر ٤: ٢٠)، كَانَ له دور بارز فِي هذه العبادة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فلم يكن موونكل مقنعًا فِي نظريته الَّتِي تقول بأن الكثير يُترنم به فِي احتفال سنوى فِي الاعتدال الخريفى، حين ينتهى جفاف الصيف، ويبدأ هطول المطر المبكر، وبه الرَّبّ "يصبح مَلِكًا". وقد استلهم هذا الاختفال "أكيتو" البَابِلى، وليس مِنْ ع. ق. كما أن A. Weiser (وبصفة خاصة، ٣٥) فيربط معظم الترانيم باحتفال خريفى معين، ولكن، وعَلَى أساس مَا يقوله- فإن هذا الاحتفال يُقام لتجديد عهد إسْرَائِيل، عَلَى غرار الاحتفال الذِي ذُكر فِي يَشوع ٢٤. أمَّا H.-J. Kraus (1966) فيتحدث عن احتفال أكثر تعقيدًا، ولكنه لَمْ يحصل عَلَى موافقة عَلَى نظريته بأكثر مما حصلت عليه النظريتان الأخريان.

ولقد استعاد Waltke نظرية Thirtle الَّتِي يقول فيها إن عبارة "لإمام المغنيين ... (+ عبر الجرّ الإختياري)، والتى تقدم خمسة وخمسين مَزْمُوراً، كَانَت فِي الأساس حاشية للمَزْمُور السابق، ولم تكن جزءًا أصيلاً مِنْ العناوين. ومن بين أمور أخرى، فقد أقام نظريته عَلَى أساس كتابات مماثلة فِي ش. أ. ق.، والمثال النموذجي فِي حَبَقُّوق ٣، وقدرة النظرية عَلَى توضيح العديد مِنْ الأمور الغامضة، بما فِي ذلِكَ قرارها فِيمَا يتعلق بـ *crux interpretum* الشهير فِي عناوين اَلْمَزْمُور ٨٨، والتى توضح عناوينه بدون منطق، نوعيتين وكاتبين، وعَلَى نظائر مِنْ سب.، وفي 11QPsa إذا كَانَ عَلَى صواب، فإن العناوين تنتمى إلى كتابة اَلْمَزْمُور والحاشية إلى أدائه فِي العبادة.

والدليل الداخلى المأخوذ مِنْ اَلْمَزَامِير للتفسير التعبدى دليل مقنع بالرغم مِنْ اعتراضات "سيزورينى". ذلِكَ أنه توجد إشارة متكررة لموقع العبادة "صِهْيَوْنَ"، "بيت الرَّبّ"، "الْجَبَل الْمُقَدَّس" الخ (انظر مز ٢: ٦، ٣: ٥، ٤٩: ١، ٦٣: ١٤، ٧٤: ٣، ٧٦: ٢، ٩٢: ١٢ و١٣، ١٠٠: ٤، ١١٤: ٢، ١١٦: ١٨ و١٩، ١١٨: ١٩ و٢٠). كما نجد خليطاً مِنْ الإشارات إلى الذَبَائح (٢٢: ٢٥- ٢٦، ٩٦: ٨، ١٠٧: ٢٣، ١١٦: ١٤ و١٧- ١٩)، الأعياد (٥٠: ٨، ٦٩: ٢٢)، وافتقادات مع أصحاب (٢٢: ٢٢- ٢٤)، ومواكب عامة (١٥: ٢٤، ٢٦: ٦- ٨ [انظر ٤٣: ٤]، ٤٧: ١، ٥٩: ٨، ٦٨: ٢٤- ٢٧، ٨٤). وعلاوة عَلَى ذلِكَ تُوجد مجموعة كاملة عنوانها: "ترانيم المصاعد [= الحج؟]" (١٢٠- ٣٤). كما تُوجد أيضًا إشارات إلى الأشياء الْمُقَدَّسَة: مذبح (٨٤: ٣، ١١٨: ٢)، الكأس (١١٦: ١٣)، رايات (٢٠: ٥)، وآلات موسيقية (٤٧: ٥، ١٥٠) والأشخاص المكرسين مثل: الملائكة (١٠٣: ٢٠- ٢١)، الْكَهَنَة (١٣٢: ٨- ٩)، اللاَّوِيِّين (١٣٥: ١٩- ٢١)، محاربين ومتعَبْدين (مز ٢٠- ٢١)، وفوق هذا كُلّه، اَلْمَلِك الممسوح.

والأمر المؤكد، هُوَ أن بعض اَلْمَزَامِير كُتبت بعيدًا عن صهيون (٤٢- ٤٣)، أوْ بعد خراب الهيكل (٧٤ و٧٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فحَتَّى هذه "مرتبطة داخليًا بشكل وثيق بالْمُقَدَّس وتقاليده التعَبْدِية حَتَّى أنه لَمْ تتبق ترانيم كثيرة فِي سِفْر اَلْمَزَامِير، يمكن أن يُقال عنها أنها بالفعل "منفصلة عن العبادة وإنه ليس هناك الكثير مما كُتب خصيصاً لبُنيان خاص. (Weiser, 81). وفي سنة ١٩٢٤، لَمْ يتعرض Mowinckel سوى إلى اثنين أوْ ثلاثة يمكن القول بأنها لا تتعلق بالعبادة (١، ١١، ١٢٧). ثم أضاف مِنْ اَلْمَزَامِير المعروفة ١، ٣٤ و٣٧ و٤٩ و٧٨ و١٠٥ و١٠٦ و١١١ و١١٢ و١٢٧، وقد نسبها إلى الحكيم. ولكن الْكَهَنَة كَانَ يعلمون الشَعْب التوراة (الشَّرِيعَة)، وكَانَ اَلْمَلِك سُلَيْمَان يكتب الأمْثال. وقد أعاد هُوَ لَمْ ينلسن تحديد العبادة لتشمل المجمع الذِي كَانَ قبل السبى، حيث لا يمكن الفصل فيه بين تعليم الشَّرِيعَة وعبادة الله. كما رفض Murphy أيضًا الفصل التام بين أوساط الحكمة والعبادة، بالرغم مِنْ أنه لَمْ يكن متأكداً مِنْ حقيقة وضع الْحَيَاة بالنسبة للمَزَامِير ١، ٣٢، ٣٤، ٣٧، ٤٩، ١١٢، ١٢٨.

أمَّا Baab (59) فيلخص بلطف أهمية التفسير التعبدى بالنسبة للفكر اللاهوتى لسِفْر اَلْمَزَامِير: "باستخدام هذه الكِتَابات، يصبح الفرد وَاحِدًا مع مجموعته، ويشارك فِي الروح الَّذِي يحركها، سواء كَانَ المزاج السائد فِي تِلْكَ اللحظة يسوده الندم والأسف العميق، أوْ الثقة، أوْ الشكر فِي سعادة. ثم إنه يجد نفسه، ويجد الله الذِي تشتهيه روحه، وذلِكَ مِنْ خلال مساهمته دون تحفظ فِي الأعمال المتعلقة بعبادة المجتمع، وبذلِكَ فإن الموارد الغنية والتقاليد الملهمة لتاريخ شَعْبه- تصبح متاحة له".

أمَّا Buss (322) فيحذر مِنْ تعريف هيجل للعبادة عَلَى أنها مساهمة الوجود المحدود فِي كائن ضروري لأن هذا غير مناسب فِي إسْرَائِيل، حيث يُوجد توتر بين الرَّبّ وشَعْبه. والرَّبّ يطلب أمانة العهد للاشتراك فِي العبادة". وفي العبادة الإسْرَائِيلية، فإن علاقة الله- الإنْسَان ليست طبيعية، بمعنى أنها منحة. وتوجد حاجة إلى قرار، فقد سُنّت النواميس، ثم إن التهديدات والمواعيد تدعم الولاء. ومن الناحية الشخصية، الله والإنْسَان يقف كُلّ منهما فِي مواجهة الآخر.

هـ. كتابة اَلْمَزَامِير:

يبدأ سِفْر اَلْمَزَامِير بترانيم يرددها أشخاص، وقد كُتبت فِي ظروف تاريخية فريدة. وبعد ذلِكَ استُخدمت هذه القصائد كجزء مِنْ حَيَاة العبادة فِي إسْرَائِيل، وبعد ذلِكَ تم جمعها فِي مجموعات قديمة. مز ٧٢: ٢٠ "تمت صلوات دَاوُد بْن يسى" يُعد "بمثابة قشرة البيضة لمجموعة سابقة. والملحوظة الواردة فِي ٢أخ ٢٩: ٣٠ توحى بأن مجموعتين "أقْوَال دَاوُد" (انظر مز ٣- ٤١، باستثناء ٣٣)، "أقْوَال آساف" (٥٠ و٧٣- ٨٣)، كَانَت موجودة عَلَى أيَّام حَزَقِيَّا. ولعل مَزَامِير لبنى قورح (٤٢- ٤٩ و٨٤- ٨٨ [وليس ٨٦] كَانَت تشكل مجموعة أخرى. أمَّا مَا يُطلق عليها "اَلْمَزَامِير الألوهية" (٤٢- ٨٣)- ربما كَانَت مجموعة سابقة- نجدها الآن مقسمة بين الكِتَابين الثاني والثالث، حيث خط الاتصال بينهما يُوجد بين اَلْمَزْمُورين ٧٢ و٧٣. وتتسم هذه المجموعة بتناقض ثابت وملحوظ بين استخدام، اسمى الله יְהוָה و אֱלֹהִים فبينما فِي اَلْمَزَامِير ١- ٤١ و٨٤- ١٥٠

يرد اسم יהוה ٥٨٤ مرة، אֱלֹהִים ٩٤ مرة، وفي ٤٢- ٨٣ يرد الاسم יהוה ٤٥ مرة، אֱלֹהִים ٢١٠ مرات. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فِي بَقِيَّة سِفر اَلْمَزَامِير، يرد الاسم יהוה فِي معظم الحالات فِي ع. أ، والاسم אֱלֹהִים فِي ع. ب، غير أنه فِي اَلْمَزَامِير ٤٢- ٨٣ قُلب الوضع- وأخيرًا، غير أنه فِي اَلْمَزَامِير المتشابهة (السينوبتية) عُكست الأَسْمَاء (انظر ١٤: ٢ و٤ و٧ مع ٥٣: ٣ و٥ و٧، ٤٠: ١٤أ، ١٧ مع ٧٠: ٢أ، ٥). ولم يتم الوصول إلى إجماع لتفسير وجود الجزء الألوهيمي فِي سِفر اَلْمَزَامِير.

أَمَّا المائة والخمسون مَزْمُوراً الَّتِي لدينا الآن- بالرغم مِنْ أن اَلْمَزْمُورين ٩- ١٠، اَلْمَزْمُورين ٤٢- ٤٣ كَانَا فِي الأصل وحدة واحدة ثم قُسما فِي وقت لاحق إلى اثنين لأسباب تتعلق بالعبادة- مقسمة إلى خمسة كتب. وهذه الكتب تميزها تسبيحات شكر لله تتكون مِنْ بركات كهنوتية "مبارك الرَّبّ" الَّتِي يرد عليها الشَّعْب بقوله "آمين" وهذا مَا نجده فِي نهاية اَلْمَزْمُور ٤١، ٧٢، ٨٩، ١٠٦. كما تتميز هذه الكتب بتغيّر كاتبيها عِنْدَ نقاط الاتصال. ويمكن تفسير الاختلافات بين هذه التسبيحات عَلَى أفضلِ وجه، بالنظر إليها عَلَى أنها أجزاء متحدة مِنْ اَلْمَزَامِير الَّتِي أُلحقت بها وليس كإضافات مِنْ قبل منقح واحد (Wilson, 183-86). وبالنظر إلى أن اَلْمَزْمُور ١٠٦ يختتم بصَلاَة مِنْ أجل إعادة تجميع إِسْرَائِيل مِنْ المنفى، ومَزْمُور ١٠٧ (انظر ع. ٣) يبدأ باستعراض إعادة التجمع باعتباره أصبح حقيقة واقعة، فإن مِنْ المستحسن استنتاج أن التقسيم عِنْدَ هذه النقطة قد تم بعد عودة إِسْرَائِيل مِنْ المنفى (٥٣٦ ق. م تقريبًا). وتعرض أيضًا لفائف اَلْبَحْر الميت (١٥٠ ق. م تقريبًا) ← هذا الترتيب للكتب الخمسة، وهكَذَا تسير إلى ← *terminus ad quem* بالنسبة لتحريرها (انظر *DJD* 1:133; Arens, 107). وكَانَت الرَّبَّانية اليهودية أيضًا عَلَى علم بهذا التقسيم (Braude).

وقد فسر التقليد اليهودى هذه "الأسفار الخمسة" الثانية، كصدى متعمد للأولى. وجاء فِي مدراش مِنْ الفترة التلمودية عَلَى اَلْمَزْمُور الأوَّل مَا يلى: "كما أعطى لإِسْرَائِيل خمس أسفار مِنْ النَّامُوس، هكَذَا أيضًا أعطى دَاوُد أيضًا إِسْرَائِيل خمسة أسفار مِنْ اَلْمَزَامِير (Braude 1:5) ومن المؤكد أن هذا صحيح. فقد أسس مُوسَى عناصر عبادة إِسْرَائِيل: أشياءها اَلْمُقَدَّسَة، أعيادها، مواضيعها، النواحى الشخصية والأنشطة. ودَاوُد- الَّذِي هُوَ بمثابة موتزارت لإِسْرَائِيل، غير العبادة الموسوية إلى أوبرا بأن وضعها عَلَى مسرح الهيكل وبمصاحبتها بالموسيقى والنصوص المستمدة مِنْ مَزَامِيره.

وهذا التحرير الأخير، أثرّ إلى حد كبير فِي تفسير سِفْر اَلْمَزَامِير وفكره اللاهوتى. ومعظم المفسرون يوافقون عَلَى أن اَلْمَزْمُورين ١- ٢ هما مقدمته، وأن اَلْمَزَامِير ١٤٦- ١٥٠ تشكّل ذروة نهايته التسبيحية. وعَلَى أساس مَا يقوله Childs (*IOTS*, 513) فإن اَلْمَزْمُور ١ حول محتوى سِفر اَلْمَزَامِير مِنْ تضرع وتسبيح مفعم بالْحَيَاة فِي عبادة الهيكل إلى سِفر للتأمل والتفكير "ومن المؤكد أن اَلْمَزْمُور "١" فِي مرحلة تطوره الأخيرة، كَانَ له دور بالغ الأهمية كمقدمة للمَزَامِير الَّتِي كَانَ له أن تُقرأ وتُدرس ويتم التأمل فيها.... ويوافق Wilson (207) قائلاً: (اَلْمَزْمُور ١) يشير إلى أن هذه مجموعة يجب قراءاتها وليست للأداء، وهي تحول الانتباه مِنْ الوضع العبادى للفرد لكتابة فرد واحد، إلى السياق الأدبى الأكبر للكُل". وهذا التغيير يؤثر أيضًا فِي التسبيحات الكهنوتية، وردود الأعضاء المصلين آمين. وعَلَى أساس مَا يقوله جينى (Jenni (117-18: "لَمْ تعد آمين الَّتِي يرد بها الشَّعْب تتعلق بأعمال الله بل بكلماته القوية القادرة" (الترجمة بمعرفتى).

ويقدم اَلْمَزْمُور الثاني الموضوع الرَئِيسي، وهو اَلْمَلِك، فِي الصَلاَة. وعِنْدَ تتويج اَلْمَلِك كَانَ يقول قطعة شعرية هي شكل مغاير للمرسوم الإلهي الخاص بالعهد الَّذِي قطعه الله لِدَاوُد (انظر ٢صم ٧: ١٤): "اسألنى فأعطيك الأُمَم مِيرَاثًا لك وأقاصى الأَرْض مُلكًا لك" (مز ٢: ٨). وفي بَقِيَّة اَلْمَزَامِير يسمع القارئ تضرعات وتسبيحات وريث دَاوُد "ومسيح الله" يقوم بدور بارز، ليس فِي هذه المقدمة فقط ولكن أيضًا فِي روابط سِفر اَلْمَزَامِير للمَزْمُورين ٧٢ و٨٩. والأسفار مِنْ ١ إلى ٣ مِنْ الواضح أنها مَلكية. ويقول Wilson (208): "وجود مَا جاء فِي مز ٧٢: ٢٠ مِنْ اَلْمَزَامِير الَّذِي يعلن حَق، "صلوات دَاوُد بْن يسى" يوحى بأن السِفرين الأوَّل والثانى ربما جُمعا معًا ليكونا مجموعة سابقة قُدمت واختُتمت بمَزَامِير مَلكية، وهي مجموعة قد تبرر تمامًا الوصف "صلوات دَاوُد" بسبب مَا طغى عليها مِنْ كتابات دَاوُد (٦٠ مِنْ- ٧٠ مَزْمُوراً). وفي هذين السِفرين لاحظ تسلسلاً فِي الفكر. فاَلْمَزْمُور ٢ يقدم فكرة العهد الدَاوُدى، ويتكلّم اَلْمَزْمُوران ٣، ٤١ عن يقين اَلْمَلِك فِي حماية الرَّبّ له وشعوره بالأمن فِي مواجهة أعدائه، ويتضمن اَلْمَزْمُور ٧٢ تضرعات كثيرة مِنْ أجل ابن اَلْمَلِك. "يَدِينُ شَعْبَكَ بِالْعَدْلِ"، ويحفظ مَلِكه مِنْ أعدائه، ويعيش طويلاً ويكون مباركاً. "ولِذَلِكَ فالعهد الَّذِي قطعه الله لدَاوُد (مز ٢) والَّذِي كَانَ دَاوُد يشعر بالأمن بناء عَلَى مواعيده (مز ٤١)، انتقل الآن إلى نسله فِي هذه السلسلة مِنْ التضرعات الَّتِي رُفعت إلى الله مِنْ أجل ابن اَلْمَلِك (مز ٧٢) (٢١١).

بالسِفر الثالث وترنيمته الختامية، حقق اَلْمَزْمُور ٨٩ منظوراً جديدًا. وهذا هُوَ السِفر الغامض مِنْ اَلْمَزَامِير. فقد نُظر إلى العهد عَلَى أنه تأسس فِي الماضى ....، والأكثر أهمية، أنه قد نُظر إليه عَلَى اعتباره أنه قد كُسر: "عِنْدَ ختام السِفْر الثالث، ومباشرة قبل الفاصلة الَّتِي لوحظت والتى تفصل الأسفار الأوَّلى عن اللاحقة، كَانَ الانطباع الَّذِي خلفته هُوَ انطباع تذكر العهد، ولكن باعتباره عهدًا لَمْ يتم. والعهد الَّذِي قطعه الله لدَاوُد، والَّذِي قدم فِي مَزْمُور ٢ انتهى إلى لا شيء، والجمع بين ٣ أسفار ينتهى بصرخة الألم الصادرة عن نَسْل دَاوُد (Wilson, 213). غير أن الرجاء مازال موجودًا.

ومع السِفْر الرابع تم الحصول عَلَى وجهة نظر أخرى. فإِسْرَائِيل بدونمَلِك، تعود ثانية إلى تراثها. لقد رجعوا بأفكارهم إِلَى الماضى، إلى أيَّام مُوسَى، الَّذِي يرد ذكره الآن سبع مرات (٩٠: ١، ٩٩: ٦، ١٠٣: ٧، ١٠٥: ٢٦، ١٠٦: ١٦ و٢٣ و٣٢)، مع أنه حَتَّى الآن لَمْ يُذكر سوى مرة واحدة ٧٧: ٢١)، والَّذِي ترنيمته الوحيدة فِي سِفر اَلْمَزَامِير تقدم السِفْر الرابع. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، عادت إِسْرَائِيل الآن تتطلع إلى مَلِكها الأبدى،

الرَّبّ: "يَارَبُّ مَلْجَأً كُنْتَ لَنَا فِي دَوْرٍ فَدَوْر" (انظر ٩٠: ١- ٢). فِي الْمَزَامِير ٩٣- ٩٩ نجد مَا يُسمَّى مَزَامِير التتويج. الرَّبّ هُوَ الْمَلِك. وكَانَ ملاذًا لإِسْرَائِيل فِي الماضى، قبلٍ أن تُوجد الْمَلِكية بزمان طويل، وسوف يستمر فِي كونه ملجأ لإِسْرَائِيل بعد أن زالت الْمَلِكية، وطوبى للذين يتكلون عليه.

ومن الواضح أن السِفر الخامس رُبط بالسِفر الرابع. والْمَزْمُور ١٠٦: ٤٧ يختتم السِفر الرابع بالصَلاَة. "خلّصنا أيها الرَّبّ إلهنا واجمعنا مِنْ بين الأمَم". ويبدأ السِفر الخامس باستعراض عملية الجمع هذه كحقيقة واقعة: "ومن البلدَان جمعهم" (١٠٧: ٣). وتم التغلب عَلَى متاعب السبى. وقد وُجدت مجموعتان مِنْ مجموعات دَاوُد فِي هذا السِفر. ١٠٨- ١١٠، ١٣٨- ١٤٥. وقد أراد المنقح أن يضع دَاوُد كنموذج مِنْ ناحية الاستجابة للاهتمامات الَّتِي تضمنتها الْمَزَامِير الَّتِي سبقت الْمَزَامِير الَّتِي نحن بصددها:

> وهكَذَا فإنه فِي الْمَزَامِير ١٠٨- ١١٠ يبرز دَاوُد كرجل حكيم (١٠٧: ٤٣) يراعى التحذيرات الَّتِي وردت فِي ١٠٧: ٣٩- ٤٢، ويتكل تمامًا عَلَى محبة الرَّبّ الدائمة. ورغبته فِي أن يترنم بحمد الرَّبّ "بَيْنَ الشُعُوب" (١٠٨: ٣) أصبحت نُموذجًا للعمل يجب اتّباعه، سواء مِنْ قبل أولئك الَّذِين كَانُوا لا يزالون فِي السبى، أوْ بين أولئك الضعفاء الَّذِين عادوا وقد أحاط بهم أعداؤهم. وكَانَ دَاوُد يعرف أن الاتّكال عَلَى الرَّبّ فقط هُوَ الأمر الفعّال.... (١٠٨: ١٢)... وعَلَى غرار المجموعة الأوَّلى مِنْ مَزَامِير دَاوُد، نرى دَاوُد يُحتذى به فِي الْمَزَامِير ١٣٨- ١٤٤ عقب الصيحة الحزينة الَّتِي ندت عن المسبيين والتى تم التعبير عنها بالكَلمات الواردة فِي مز ١٣٧ الَّتِي تسبقها مباشرة (Wilson, 221).

وفضلاً عن ذلِك، هناك رجاء مسيّانى بارز فِي بعض مَزَامِير دَاوُد هذه. ذلِكَ أنه فِي مَزْمُور ١١٠: ١/ أ، يستخدم دَاوُد لغة نبوّية واضحة "قال (נְאֻם) الرَّبّ"، حيث يتنبأ بمَلِك أعظم منه" قال الرَّبّ لربى"، وقد استند يَسُوع إلى هذه الحجة فِي (مت ٢٢: ٤١- ٤٦) وهذا الْمَلِك سيكون مَلِكًا محاربًا عَلَى طقسمَلِكى صادق. حيث يَكُونُ هُوَ عَلَى يمين الله (ع. ١/ ب) وإله عَلَى يمينه (ع. ٥). وسيقوم هُوَ وجيشه بسحق الْمُلوك المتمردين، ويحكم ويمَلِك عَلَى الأمَم (الآيتين ٦- ٧). وفي الْمَزْمُور ١١٨ تصبح إِسْرَائِيل مسبّحة الْمَلِك الَّذِي رفضه البناؤون، ولكن الرَّبّ جعله رأس الزاوية (الآيتين ٢٢- ٢٣) (مبارك الآتى ياسم الرَّبّ" (ع. ٢٦).

وقد نشأت المسيانية ليس فِي فترة مَا بين العهدين اليهودية اللاحقة، بل فِي النموذج الْمَلِكى لإِسْرَائِيل القديمة، عَلَى النَحْوَ الَّذِي تم التعبير عَنْهُ فِي الْمَزَامِير الْمَلِكية. وهذا النموذج الْمَلِكى لَمْ يكن راجعاً إلى الـ.... للشرق الأدنى القديم كما يدّعِى Gunkel، بل كَانَ مرده رجاء إِسْرَائِيل الحقيقى الَّذِي طُبق عَلَى الْمُلوك الَّذِين اعتلوا سدة الحكم (انظر Mowinckel, 1956, 98). وبعد أن تمت كتابة سِفر الْمَزَامِير فِي شكْله الأخير، فإن الْمَزَامِير الْمَلِكية، أوْ معظمها، أصبحت مَزَامِير عامرة تمامًا بالمسيانية. وإذ كَانَت تمثل الْمَلِك أمام الشَعْب مِنْ حيث الرؤية والناحية المثالية، فمن ثم كَانَت دائمًا تغص بالتوقعات المسيانية، غير أنه بعد السبى، حين تُركت إِسْرَائِيل بدونمَلِك، كَانَت لديهم أيضًا هذه المجموعة مِنَ الْمَزَامِير الْمَلِكية، ثياباً مَلِكية تنتظر مَلِكًا جديراً بأن يرتديها. وهذا لون مسيانى يلون سِفر الْمَزَامِير الَّذِي كُتب برمته، وهو الَّذِي بين أيدينا الآن.

و. تفسير ع. ج للمَزَامِير:

عرّف يَسُوع الناصرى نفسه بأنه المسيا، المسيح، وهكَذَا قال عَنْهُ تلاميذه أيضًا. أمَّا ع. ج فيعتبر دَاوُد وإِسْرَائِيل ممثلين لمَلِكوت الله بناء عَلَى ع. ق، باعتبارهما رموزاً للمسيح وكنيسته، الممثلين الأصليين للمَلِكوت فِي ظل ترتيبات ع. ج. ويستشهد ع. ج بوضوح بمَزَامِير تُكتب بحروف صغيرة فِي مجال الإشارة إلى آلام دَاوُد، كما كَانَت تُكتب بحروف كبيرة عِنْدَ الإشارة إلى آلام المسيح (انظر مز ٦: ٣ [٤] مع يوحنا ١٢: ٣٨، مز ٤١: ٩ [١٠] مع يوحنا ١٣: ١٨، مز ٤٢: ٦ مع متى ٢٦: ٣٨، مز ٢٢: ١ [٢] مع متى ٢٧: ٤٦، مز ٣١: ٥ [٦] مع لوقا ٢٣: ٤٦، مز ٣٥: ١٩ مع يوحنا ١٥: ٢٥، مز ٢٢: ١٨ [١٩] مع يوحنا ١٩: ٢٤، مز ٣٤: ٢٠ مع ١٩: ٣٦، مز ٦٩: ٢١ [٢٢] مع متى ٢٧: ٣٤ و٤٨، مز ١٠٩: ٢٤ [٢٥] مع متى ٢٧: ٣٩، مز ١٠٩: ٨ [٩] مع أعمال ١: ٢٠، مز ٢: ١ مع أعمال ٤: ٢٥- ٢٦). وغيرة الممسوح (٦٩: ٩ [١٠]) ترمز إلى الغيرة الَّتِي أظهرها المسيح (يو ٢: ١٧). والتعليم الجازم لكاتب الْمَزْمُور كَانَ يُعد بمثابة نُبُوَّة إلى تعليم يَسُوع المسيح (انظر مز ٧٨: ٢ مع متى ١٣: ٣٥، مز ٣٧: ١١ مع متى ٥: ٥، مز ٤٨: ٢ مع متى ٥: ٣٦، مز ٧٨: ٢٤ مع يوحنا ٦: ٣١، مز ٨٢: ٦ مع يوحنا ١٠: ٣٤). ومجد الْمَلِك الممسوح فِي ع. ق أصبح مجد الْمَلِك الممسوح فِي ع. ج (انظر مَزْمُور ١١٨: ٢٢- ٢٣ مع متى ٢١: ٤٢، مز ١٦: ٩ مع أعمال ٢: ٢٥- ٣١، مز ٢٢: ٢٢ [٢٣] مع عبرانيين ٢: ١٠- ١٢، مز ١١٠: ١ مع متى ٢٢: ٤٤، مز ١٨: ٤٩ [٥٠] مع رومية ١٥: ٩، مز ٤٥: ٦ [٧] مع عب ١: ٨- ٩).

والبعض منها يرمز إلى المسيح تمامًا حَتَّى إستخدام ع. ج لها يوحى بقوة بان كُل الْمَزَامِير ترمز إلى المسيح. وهناك مَزَامِير أخرى تستخدم مفردات لغة واضحة للغاية وتحقق فِي المسيح وحده وليس فِي كاتب الْمَزْمُور بحيث أنها لَمْ تترك مجالاً للشك بين أولئك الَّذِين لا يعارضون فِي الموهبة النبوية الَّتِي كَانَ يتمتع بها كاتب الْمَزْمُور، وأنه كَانَ نَبِيًّا يتنبأ بآلام يَسُوع المسيح وأمجاده.

وعَلَى سبيل المثال، مِنْ بين الْمَزَامِير الَّتِي تتحدث بشكْلٍ مباشر عن المسيح: "ونفسى قد ارتاعت جدًّا" (مز ٦: ٣ [٤]، "فِي يدك أستودع روحى" (٣١: ٥ [٦]، "الَّذِين يبغضوننى بلا سبب" (٣٥: ١٩)، "لماذا أنْتِ منحنية يا نفسي" (٤٢: ٥ [٦]). ويقول كيدنر (٢٣- ٢٤): "إن النظرة عن كثب للطريقة الَّتِي تُعامل بها الْمَزَامِير توحى أنه نُظر إليها عَلَى أنها عينات مِنْ نموذج أكبر كثيرًا. ولا يكاد يبدو أننا تمادينا فِي الاستدلال مِنْ هذه المعاملة حينما يظهر دَاوُد أوْ "الْمَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد فِي الْمَزَامِير.... فإنه يرمز إلى حد مَا إلى المسيح. ومن الطبيعى أن المرموز إليه لابد وأن يَكُونُ أعظم مِنْ الرمز حَتَّى يتقدم

التاريخ. وفي حين أن كاتب اَلْمَزْمُور، الَّذِي هُوَ الرمز، يعترف بخطاياه، نجد أن المرموز إليه، الَّذِي هُوَ المسيح، بدون خَطِيَّة. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فِي حين أن الرمز هُوَ ابن الله باعتباره وريث العهد الدَاوُدى (انظر يو ١: ٤٩)، فإن المسيح هُوَ علاوة عَلَى ذلِكَ ابن الله بالولادة مِنْ عذراء (لو ١: ٣٥)، وبمجده مع الآب قبل التجسد (يو ١٧: ١- ٥). وفي مز ٢: ٦، وعَلَى المستوى التاريخي، تُكتب كُلْمة "ابن" بحروف طباعِية صغيرة، غير أنه عَلَى المستوى النبوى يجب أن تُكتب كُلمة "ابن" بالبنط العريض.

ومن اَلْمَزَامِير المختارة الَّتِي مِنْ الجلى أنها تتضمن نبوّات "يقسمون ثيابى بينهم وعَلَى لباسى يقترعون" (مز ٢٢: ١٨)، "يحفظ جَمِيع عظامه. واحد منها لا ينكسر" (٣٤: ٢٠)، "قال الرَّبّ لربى (أي لرب دَاوُد) (١١٠: ١). ويأخذ ع. ج مِنْ هذا دلالة عَلَى أن اَلْمَزَامِير لابد وأنها تشير إلى المسيح ... وحجته- وهي تستحق التكرار- ترتكز غالبًا عَلَى نسبة كتابتها فِي العناوين عَلَى دَاوُد. وفِيمَا يتعلق بالأمر المذكور فِي اَلْمَزْمُور ١١٠: ١ "اجْلِسْ عَنْ يَمِينِي"، يقول "إهرلك": "مِنْ وجهة نظر ع. ق فإنه أمر لا يعقل إطلاقًا. وحَتَّى فِي تشبيه مجازى، أن نصف مخلوقاً بأنه جلس عن يمين الرَّبّ".

ومما يُوسف له، وتحت تأثير النقد التاريخي، يحصر الأكاديميون الموهبة النبوية، وكثيرًا مَا يضعفون حجة ع. ج وعَلَى سبيل المثال، فإن بطرس- عَلَى أساس مَا جاء فِي سب يفسر مَزْمُور ١٦: ١٠/ ب، عَلَى أنه يعني "لن تترك قدوسك يرى فساداً". وعَلَى هذا الأساس يجادل بالقول بأنه نظراً لأن جسد دَاوُد قد فسد. فإن دَاوُد كَانَ نَبِيًّا، وتنبأ بقيامة المسيح و"لأَنَّكَ لَنْ تَتْرُكَ نَفْسِي فِي الْهَاوِيَةِ. لَنْ تَدَعَ تَقِيَّكَ يَرَى فَسَاداً" (أع ٢: ٢٤- ٣١). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن ترجمة NRSV تضعف حجة بطرس بترجمتها مز ١٦: ١٠/ ب "لَنْ تَدَعَ تَقِيَّكَ يَرَى فَسَاداً" (بالعبَرِيَّة שַׁחַת). وتقبل ترجمة BDB ترجمة "هاوية" عَلَى أنها المعنى الوحيد لكُلمة שַׁחַת، وقد استغلتها *HALAT* 1365 بهذا المعنى فِي ١٦: ١٠/ ب. ومع ذلِكَ، فإن الدليل لا يؤيد ترجمتهم.

والاسم שַׁחַת يرد ٢٥ مرة فِي ع. ق، ويأتي دائمًا فِي الأجزاء المكتوبة شعراً" وربما اشتقت مِنْ الفعل שׁוּחַ ومعناه يغرق، أَوْ مِنْ الفعل שָׁחַת، يذهب إلى الهلاك. ← والأَسْمَاء الَّتِي مِنْ نوعية שַׁחַת مشتقة مِنْ جذور *waw* (مثل؛ שׁוּחַ ← ٨٧٥٥) وهي السَّمَاء (مثل؛ النهاية *tav*) مؤنثة، المشتقة عن النوعية الثانية مِنْ الفعل تكون مذكرة (أي أن حرف *tav* يُعد جزءًا مِنْ جذر الكلمة). ونتيجة لِذلِكَ فإن اللفظة الَّتِي فِي صيغة الجناس التام تكون مذكرة ومؤنثة، فكلمة נַחַת (مؤنثة، BDB، 629 #٥٧٣٩)، وهي مشتقة مِنْ נוּחַ وتعنى "هدوءا/ راحة" ولكن נוּחַ (مذكرة، BDB، 639 ← # ٥٦٦٣) مأخوذة مِنْ נָחַת بمعنى "هبوط/ يهبط". وكُل الترجمات القديمة تفهم كُلمة שַׁחַת عَلَى أنها تعنى "لفظة مجانسة". وما مِنْ أحد ينكر أنها تأتي فِي بعض الأحيان بمعنى "هاوية"، لكن سب والفولجاتا تفسرانها عَلَى أنها تعنى "فساداً"، أَوْ "تفسخاً" فِي مز ٩: ١٦ و٢٩ [٣٠]، ١٠: ٣٤ [٣٥]، ٧: ٤٨ [٤٩]، ١٠: ٥٤ [٥٥]، ٢٤: ١٠٢ [١٠٣]، ٤. وهكَذَا فهمتها ترجمة سيماخوس للعهد القديم فِي مز ٣٥: ٧، ٥٥: ٢٤، وترجمة أكويلا اليونانية للعهد القديم فِي مز ٧: ١٦، ٣٠: ١٠. وثيودور فِي أَيُّوب ٣٣: ٢٢ و٣٠. وعلاوة عَلَى سب، والسيريانية ترجمتها هكَذَا فِي مز ١٦: ١٠، بوب (أَيُّوب، ١٩٦٥، AB، ٧٥)، ويبدو أنها لَمْ تكن تعرف أن كُلمة שַׁחַת يمكن أن تأتي بصيغة المذكر، عرف أنها لابد وأن تعنى "قذارة" فِي أَيُّوب ٥: ٣١، وحاولت أن تفسر ذلِكَ بالطبيعة المتعفنة للعالم السفلى. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، نجد مثالاً واضحًا لكُلمة שַׁחַת بصيغة المذكر فِي أَيُّوب ١٧: ١٤: "وقلت للـ (שַׁחַת) أَنْتَ أبي وللدود (רִמָּה، دود، المؤنث ٢٥١١ ← ٨٢٣١) أَنتَ "أمى" وأختى" (NRSV). وقد بيّن ك. بروجمان فِي نهاية القرن الماضى أن النوعية اللغوية تحكم فِي الخيال الشعرى عِنْدَ التشخيص (cited by *IBHS*, 100, P. 6.3.1e) الدودة (רִמָּה) مؤنث، ولِذلِكَ كَانَ التشخيص "بأم" "أخت". ولِذلِكَ، بوسعنا أن نستدل مِنْ ذلِكَ وبثقة أن שַׁחַת الَّتِي شُخصت كأب هي الصيغة المذكرة للأ "فساد/ عفونة".

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يمكن القول بأن صِيغة المذكر "فساد" وليست الصيغة المؤنثة "هاوية" هِي الَّتِي كَانَت مقصودة فِي مز ١٦: ١٠ بواسطة الفعل يرى (לִרְאוֹת). و "يرى" تعبِّر عن أفكار "الاختبار" "التحمل" "التجرِبَّة" وما إلى ذلِكَ، وتتخذ اسماً كمفعول لها، ويشير إلى "حالة" النفس او الجسد، مثل؛ يرى الموت (مز ٨٨: ٤٨ [٤٩]) أَوْ يرى تعباً أَوْ شرًا (٩٠: ١٥، إر ٤٤: ١٧)، أَوْ يرى حزناً (إر ٢٠: ١٨)، أَوْ يرى جوعاً (٥: ١٢) أَوْ يرى مذلة (مَرَاثِي ٣: ١)، وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، حين الإشارة عَلَى فكرة "مكانَ" (مثل؛ الهاوية، القبر، الجحيم، (أبواب الموت الخ) يستخدم الكتبة العبرانيون فعلاً يدل عَلَى الحركة، مثل؛ "يدخل" (أَيُّوب ٥: ٢٦)، أذهب (إش ٣٨: ١٠، جا ١٩: ١٠)، يدنو (مز ٨٨: ٣ [٤]، ١٠٧: ١٨)، يهبط (أَيُّوب ٢١: ١٣)، يسقط (مز ٧: ١٥ [١٦]، ٥٧: ٧). وتعبير يهبط إلى الهاوية "يرد ٤ مرات فِي سِفر اَلْمَزَامِير، ٩ مرات فِي سِفر حِزقِيَال، انظر أم ١: ١٢، إش ٣٨: ١٨. وفي هذه الحالة، فإن الترجمات القديمة- وليست المعاجم الحديثة- تضم الحجة الأفضل، وهكَذَا أيضًا ع. ج.

والتنبؤات الواضحة فِي بعض اَلْمَزَامِير، والتى تحققت فِي يَسُوع المسيح، إلى جَانِب إستخدام سِفر اَلْمَزَامِير فِي ع. ج، يوحى بأن سِفر اَلْمَزَامِير كُله يتعلق بيَسُوع المسيح وكنيسته. بل إن ع. ج يعرّف الخالق الأبدى بأنه يَسُوع المسيح (انظر مز ١٠٢: ٢٥- ٢٧ [٢٦- ٢٨] مع عب ١: ١٠- ١٢). ولم يتردد الرسل فِي إستخدام سِفر اَلْمَزَامِير فِي الإشارة إلى الْيَوْم (انظر مز ٣٤: ١٢- ١٦ مع ١ بط ٣: ١٠- ١٢، مز ٥٥: ٢٢ [٢٣] مع ١ بط ٥: ٧، مز ٩٠: ٤ مع ٢ بط ٣: ٨، مز ٤: ٤ [٥] مع اف ٤: ٢٦، مز ١١٢: ٩ مع ٢ كو ٩: ٩، مز ١١٦: ١٠ مع ٢ كو ٤: ١٣، مز ٢٤: ١ مع ١ كو ١٠: ٢٦، مز ١٤٦: ٦ مع أعمال ٤: ٢٤، ١٤: ١٥).

البيبلوجرافيا

L. Allen, *Psalms 101-150*, WBC 21, 1987; R. B. Allen and J. Borror, *Worship*, 1982; A. A. Anderson, *The Book*

of Psalms, NBC, 2 vols., 1972; B. W. Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, 1974; G. Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 1964; A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges*, 1961; O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, 1949; H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms*, 1955; W. G. Braude, *The Midrash on Psalms*, 1959; C. A. Briggs and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, ICC, 1906; M. J. Buss, "The Meaning of 'Cult' and the Interpretation of the Old Testament," JBR, 32, 1964, 317-25; T. K. Cheyne, *The Book of Psalms*, 1884; B. S. Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis," *JSS* 16, 1979; D. J. A. Clines, "Psalms Research Since 1955: I. The Psalms and the Cult," *TynBul*, 18, 1983; S. J. L. Croft, *The Identity of the Individual in the Psalms*, JSOT 44, 1987; M. Dahood, *Psalms 1-50*, AB, 1965; E. R. Dalglish, *Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near Eastern Patternism*, 1962; L. Delekat, "Probleme der Psalmenüberschriften," *ZAW* 76, 1964, 280-82; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, 3 vols., 1889-1902; B. Duhm, *Die Psalmen*, vol. 2, 1899; J. H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, SBT 2nd. series, 32, 1976; A. B. Ehrlich, *Die Psalmen*, 1905; E. S. Gerstenberger, *Psalms: Part I: With an Introduction to Cultic Poetry*, The Forms of Old Testament Literature 14, 1988; K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religi[illegible]en*, 1960; J. Goldingay, *Songs from a Strange Land: Psalms 42-51*, 1978; M. I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, 1980; H. Gunkel, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, tr. by T. M. Horner, 1967; idem, *Einleitung in die Psalmen die Gattungen der Religiosen Lyrik Israels*, 1933; E. Haglund, *Historical Motifs in the Psalms*, ConBOT 23, 1984; S. Holm-Nielsen, "The Importance of Late Jewish Psalmody for the Understanding of the Old Testament Psalmodic Tradition," *ST* 14, 1960, 1-53; A. Hurvitz, "The Chronological Significance of Aramaisms in the Biblical Hebrew," *IEJ* 18:234-40; A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and Its Development*, 1967; E. Jenni, *Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters*, 1984, 114-20; A. R. Johnson, "The Role of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labyrinth*, 1936; idem, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1967; idem, "The Psalms," OTM, 1952, 162-207; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms, 1978; D. Kidner, Psalms*, TOTC, 2 vols., 1973-75; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1902; G. A. F. Knight, Psalms, DSB, 2 vols., 1982; H.-J. Kraus, *Psalmen*, 2 vols. 5th ed. BKAT 15, 1978; idem, *Worship in Israel: A Cultic History of the OT*, 1966; idem, *Theology of the Psalms*, tr. by K. Crim, 1986; C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1967; T. Longman, III, *How to Read the Psalms*, 1988; C. Martin, "The Imprecations in the Psalms," *PTR* 1, 1903, 537-53; J. L. Mays, "Past, Present, and Prospect in Psalm Study," in *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future: Essays in Honor of Gene M. Tucker*, 1995, 147-56; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, tr. Ap-Thomas, 2 vols., 1962; idem, *He That Cometh*, tr. G. W. Anderson, 1956; R. E. Murphy, "A Consideration of the Classification 'Wisdom Psalms'," SVT 9, 1962, 156-67; R. Preuss, "Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch," *ZAW* 71, 1959, 44-54; H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, 1963; J. F. A. Sawyer, "An Analysis of the Context and Meaning of the Psalm Headings," *Glasgow Oriental Society Transactions*, 22, 1970, 26-38; O. Sellers, "The Status and Prospects of Research Concerning the Psalms," *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, 1947; G. T. Sheppard, "'Enemies' and the Politics of Prayer in the Book of Psalms," *in The Bible and the Politic of Exegesis*, 1991, 61-82; E. Slomovic, "Toward and Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms," *ZAW* 91, 1979, 379; W. Staerk, "Zur Kritik der Psalmenüberschriften," *ZAW* 12, 1992, 133; A. Szorenyi, *Psalmen und Kult im Alten Testament: Zur Formgeschichte der Psalmen*, 1962; M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20, 1991; J. W. Thirtle, *Old Testament Problems: Critical Studies in the Psalms & Isaiah*, 1904; N. H. Tur-Sinai, "The Literary Character of the Book of Psalms," *OTS* 8, 1950, 263-81; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 1990, 1-880; B. Waltke, "Superscripts, Postcripts, or Both," *JBL* 110, 1991, 583-96; A. Weiser, *The Psalms*, OTL, 1962; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 1981; J. Wheeler, "Music of the Temple," *Archaeology and Biblical Research*, 2, 1989, 12-20; D. M. Williams, *Psalms*, CC, 2 vols., 1986-89; G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 1985.

بروس كي. والتك *Bruce K. Waltke*

عقوبة #٧٢١٢ (פָּקַד [*pāqad*]، يعاقب، يجمع، يسجل، يعين).

يشتري #٧٨٦٤ (קָנָה¹ [*qānâ*¹]، يحصل عَلَى، يشترى، يبتكر، يخلق).

يطهر #٣١٩٧ (טָהֵר [*ṭāhēr*]، يطهر، يكنس، يعلنه طاهرًا، يطهر).

غرض #٢٣٧٢ (זָמַם [*zāmam*]، يفكر، يخطط، يعتزم، يخترع، يخطط الشّرّ).

طاردة #٨١٠٣ (רָדַף [*rādap*]، يَكُونُ خلف..، يتعقب، يضطهد).

يدفع #١٨٩٠ (דָּחָה [*dāḥâ*]، يدفع، دفعًا، يطيح بـ، يتلف، يدمر).

تعفن/ فساد #٥٢٤٥ (מָקַק [*māqaq*]، يتعفن، يتهرأ، يتضاءل).

مَلِكة #٤٨٩٣ (מַלְכָּה [*malkâ*]، زَوْجَة اَلْمَلِك، مَلِكة).

ارتعاش #٨٠٧٤ (רָגַז [*rāgaz*]، يقلق، يرتعش، يزعزع).

5001 מַסָּה

مَسَّةَ وَمَرِيبَةَ (מַסָּה [*massâ*]، #٥٠٠١)، مَرِيبَةَ (מְרִיבָה [*merîbâ* [2]]، #٥٣١٣).

ع. ق ١. مَسَّةَ وَمَرِيبَةَ، مِنْ أَسْمَاء الأماكن العبْرِيَّة، وهي مِنْ المحطات الموجودة فِي بَرِّيَّة سِينَاء عَلَى طول الطريق الَّذِي سلكه بَنُو إِسْرَائِيل فِي رحلة خُرُوجهم مِنْ مِصْرَ إِلَى جَبَلِ سِينَاء (خر ١٧: ٧). و מַסָּה معناها الحرفي يختبر أَوْ يثبت (قا؛ נָסָה ←٥٨١٤)، ومְרִיבָה معناها خصام أَوْ نزاع (قا؛ #٨١٨٩ רִיב).

موضع هذين المكَانَين عَلَى وجه الدقة غير معروف. وقصة الْخُرُوج تضع مَسَّةَ وَمَرِيبَةَ فِي حُوريب عَلَى مقرَبَّة مِنْ رَفِيدِيم، وَهُوَ موضع لَمْ يتم التعرف عليه أَيْضًا فِي ع. ق (خر ١٧: ٦، ٨). وكُلّ مِنْ سِفْر العدد (٢٠: ١٣)؛ حِزْقِيَال (٤٨: ٢٨) يضع الأحداث المرتبطة بمَسَّةَ وَمَرِيبَةَ عَلَى مقرَبَّة مِنْ قَادَش بَرْنِيع ولعل هذا يحفزنا عَلَى التخمين بأن المكَانَ ربما يَكُونُ مِنَ الخيال (*ABD* 4:600) وآخرون يربطون بين مَرِيبَةَ قَادَش (عد ٢٠: ١٣؛ تث ٣٢: ٥١) بعين قَادَش عَلَى مقرَبَّة مِنْ عَيْن قويدرات (Wenham, *Numbers*, TOTC, 1981, 150).

وما يبدو مِنْ ارتباك فِي القصص الكتابية مِنْ ناحية وضع أحداث مَسَّةَ وَمَرِيبَةَ بالقرب مِنْ موقعين جغرافيين مختلفين، هما: (حُوريب فِي خر ١٧: ٧؛ وقَادَش بَرْنِيع فِي عد ٢٠: ١٣) حفز نقاد المصادر عَلَى استبعاد فكرة تقليد موحد للعهد القَدِيم فيما يتعلق بهذا التمرد الَّذِي حدث فِي الْبَرِّيَّة (قا؛ J. P. Hyatt, *Exodus*, NCB, 1971, 181-82; J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, 1987, 229-32)، وقَدْ اعترف بالأحرى بنوعيتين مِنْ التقليد هما: التقليد الإلوهيمي، الَّذِي يضع مَسَّةَ وَمَرِيبَةَ عَلَى مقرَبَّة مِنْ رَفِيدِيم (خر ١٧: ٦ و٨)، والتقليد الكهنوتي (أ) والَّذِي يضع هذين الموقعين فِي بَرِّيَّة صِين (عد ٢٠: ١٣). وطبقًا لما يقوله Hyatt (182) الاختلافات فِي التقاليد الكتابية جاءت نتيجة دمج المصادر فضلاً عن المقاصد الأدبية البديلة، بالنظر إِلَى أن المصدر الكهنوتي ينقل غرض الاختبار مِنْ شَعْب إِسْرَائِيل كما نجده فِي المصدرين اليهوي و الإيلوهيمي لاختبار مُوسَى.

وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، يرفض ج. وينهام G. Wenham (Numbers, 149-51) تحليل المصدر الَّذِي يرى أن سِفْرَى العدد، والْخُرُوج هما نسخة طبق الأصل لحدث واحد، ويقول إن القصص تمثل حدثين منفردين مِنْ تذمر إِسْرَائِيل أثناء رحلاتهم الَّتِي أعقبت الْخُرُوج (قا؛ B. A. Levine, *Numbers 1-20*, AB 4, 1993, 490-91)، حيث يذكر ثلاثة مواقع تحمل اسْمَاء مَرِيبَةَ، ويقترح ثلاثة أحداث منفصلة مِنْ الاختبار والنزاع). ولَم يضمن عد ٢٠ هَارُون فحسب فِي القصة، بل يفترض عصا هَارُون الَّتِي أفرخت عَلَى نَحْوَ مَا ذُكرت فِي عد ١٧ (قا؛ ٢٠: ٣، ٨). وأخيرًا، إذا كَانَ سِفْر الْخُرُوج، وسِفْر العدد يحكيان نفس الحدث "فإن الأمر سيزيدنا حيرة ... لماذا نُظر إِلَى سلوك مُوسَى فِي هذه المناسبة عَلَى أنه لعين، فِي حين أنه تصرف فِي رَفِيدِيم بحصانة مماثلة" (Wenham, 150).

٢. مِنْ الناحية اللاهوتية يستخدم كاتب الْمَزْمُور مَسَّةَ وَمَرِيبَةَ كتشبيه مجازي لاختبار إلهي مِنْ ناحية، وكرمز لفشل إِسْرَائِيل فِي الثقة فِي الرَّبُّ إِلَهُ خلاصهم مِنْ العبودية فِي مِصْرَ (مز ٨١: ٧ [٨]؛ ٩٥: ٨؛ ١٠٦: ٣٢). والأمر المثير فِي حادث مَسَّةَ وَمَرِيبَةَ هُوَ أنه عمل مِنْ أعمال النعمة الإلهية، وَهُوَ فِي ذات الوقت عمل مِنْ أعمال الدينونة (٨١: ٧ [٨]، وقَدْ علق كدنر بقوله إن حدث مَرِيبَةَ كَانَ "تعليمًا ومواجهة .. صامتًا .. وإهمالاً ظاهرًا" (*Psalms 73-150*, TOTC, 1975, 294-95). ويقول أندرسون Anderson إن خر ١٧: ١- ٧ يخبرنا أن إِسْرَائِيل جَرَّبَت (נָסָה) الله، فِي حين أن مز ٨١: ٧ [٨] يعلن أن الرَّبّ اختبر (בָּחַן #١٠٤٣) إِسْرَائِيل فِي مَرِيبَةَ (*Psalms 73-150*, NCB, 1972, 589-90). ويتساءل مَا إذا كَانَ اختبار الله كَانَ حقًا اختبارًا تم بمعرفة الأفراد كي يعرفوا حقيقة أنفسهم لأن الغرض مِنْ اختبار الله هُوَ أن يكشف الناس ويعرضهم حقيقة نوايا قلوبهم (تث ٨: ٢). ولهذا السبب عينه جَادَل إستفانوس بالقول إن الإِسْرَائِيليين فِي أعماق قلوبهم لَمْ يتركوا مِصْرَ حقًا (أعمال ٧: ٣٩) ويعتبر كاتب رسالة العبرانيين أن أُمَّة إِسْرَائِيل وليس الله هي الَّتِي أذنبت لعدم إيمانهم، وتمردهم وهم الَّذِينَ جلبوا عَلَى أنفسهم الدينونة (عب ٣: ١٢- ١٨).

٣. وثمة نتيجة هامة للحدث الَّذِي وقع فِي مَرِيبَةَ (عد ٢٠: ١- ١٣) وهي المتاعب الَّتِي حلّت عَلَى مُوسَى نتيجة سلوكه هناك (مز ١٠٦: ٣٢). والحظر الإلهي بمنع مُوسَى مِنْ قيادة إِسْرَائِيل إلى أرض الموعد لَمْ يكن اختبارًا لإيمان مُوسَى بقدر مَا كَانَ عقوبة له عَلَى خطيته المتمثلة فِي فشله أن يقدس الله أمام أُمَّة إِسْرَائِيل (عد ٢٠: ٩- ١٢). ذَلِكَ أن عصيان مُوسَى لتعليمات الله وعدم توقيره لرمز الحضور الإلهي يَكُونُ قَدْ فشل علانية فِي الاعتراف بطهارة الله، وعدم إمكانية الوصول إليه (Wenham, *Numbers*, 151).

واخيرًا، يخطئ كول (*Exodus*, TOTC, 1973, 135) فِي فهم "الاختبار" عَلَى أنه تعبير محايد فِي خر ١٧: ٧. ودأبت سب عَلَى أن تترجم الكَلِمة العبْرِيَّة נָסָה مع صيغة πειράζω، (#٤٢٧٩)، فِي حين أنَّهَا تترجم عادة الكَلِمة العبْرِيَّة בָּחַן بصيغة δοκιμάζω (#ي١٥٠٧). وكَلِمة נָסָה فِي الغالب الأعم تحمل معاني إزدرائية مِنْ ناحية أن هذه النوعية مِنْ الاختبار يُقصد بها تشخيص وكشف عدم الإيمان، التمرد، العصيان (قا؛ خر ١٧: ٢، ٧؛ مز ٧٨: ١٨، ٤١). وبرغم ذَلِكَ فإن كَلِمة בָּחַן توحى باختبار القصد منه إثبات الإيمان وتنمية الشخصية الصالحة (قا؛ أخ ٢٩: ١٧؛ مز ٦٦: ١٠). ويجب ملاحظة أن البشر لا يجب أن يجربوا (נָסָה) الله مِنْ موقف عدم الإيمان (مَلا ٣: ١٥)، ولكن بوسعهم أن يختبروه (בָּחַן) بدافع الإيمان والطاعة (٣: ١٠) والأكثر أهمية هُوَ أن الله حر فِي أن يمارس هاتين النوعيتين مِنْ أجل تحقيق مشيئته الإلهية (تك ٢٢: ١؛ مز ١٧: ٣، قا؛ يَع ١: ٢- ٣، ١٢- ١٣).

الببليوجرافيا

ABD 4: 600-602; *ISBE* 3:277; *NIDNTT* 2:635, 638; 3:800-801, 806; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilder-*

ness, 1968; W. H. Propp, *Water in the Wilderness*, HSM 40, 1987; J. Licht, *Testing in the Hebrew Scriptures and in Post-Biblical Judaism*, 1973.

أندرو إي. هيلّ *Andrew E. Hill*

قياس ← #٤٤٩٩ (מָדַד [*mādad*]، يقيس، قَدْر مِنْ)

لحم ← #١٤١٤ (בָּשָׂר [*bāśār*]، لحم، طعام، جسد)

توسط ← #٢٠٤٧ (הָגָה¹ [*hāgâ*¹]، يئن، أنين، يتنهد، يفكر)

متوسط ← #٢٠٠ (אוֹב² [*'ôb*²]، شبح، الجان والتوابع)

اجْتِمَاع ← #٧٠٠٨ (פָּגַשׁ [*pāgaš*]، لقاء، يقابل)

5213 מִצְרַ֫יִם

مِصْر (מִצְרַ֫יִם [*miṣrayim*]، #٥٢١٣).

ع. ق مِصْر، فِي علاقتها بإسْرَائِيل، تلقى تغطية عَلَى صفحات ع. ق أكثر مما تلقاه أية دولة أخرى. وولادة إسْرَائِيل كأمة كانت فِي مِصْر مَعَ الْخُرُوج، وهذا بلا جدال، الحدث الرئيسي فِي تاريخ الخلاص فِي ع. ق. وأول لقاء لنا بمِصْر كان فِي تك ١٠: ٦ بين أبناء حَام.

١. تكوين - قضاة. يعود تاريخ العلاقات إلَى الماضي البعيد، إلَى زمنِ الآباء، حيث قام إبْرَاهِيم بزيارته المنحوسة إلَى مِصْر (تك ١٢: ١٠ - ٢٠). واتباعًا للمَعلومات الخاصة بالترتيب الزمني للأحداث والموجودة فِي ع. ق، وباستخدام قراءة الترجمة السبعينية لما جاء فِي خر ١٢: ٤٠، يَكُونُ بنو إسْرَائِيل قد انتقلوا إلَى مِصْر قبل حدث الْخُرُوج بمائتين وخمسٍ عشرة سنة. (النسخة الماسورية ترجع بالحدث إلَى مَا قبل الْخُرُوج باربعمائة وثلاثين سنة). والتاريخ الأدنى يضع زيارة إبْرَاهِيم فِي وقت مَا أثناء الأسرة الثانية عشرة، أي فِي القرن التاسع عشر ق. م، حين كانت عاصمة مِصْر فِي "لشت Lisht"، الواقعة فِي ممفيس (جنوبي القاهرة الحديثة). والسبب المذكور لزيارة إبْرَاهِيم هو حدوث مجاعة فِي فِلِسْطِين. ولعل نفس الظروف كانت سترغم إسْحَاق عَلَى القيام برحلة مماثلة، غير أن التدخل الإلهي حال دون ذلِك (تك ٢٦: ٢ - ٣). والتزام الله بالعهد الإبْرَاهِيمي، بأن يعطي أرْض كَنْعَان لنَسْله، قد تكرر لإسْحَاق. وعَلَى ذلِك فالذهاب إلَى مِصْر ربما كان يهدد تنفيذ هذا الوعد. وعَلَى الرغم مِنْ هذا القلق شجع الله يَعْقُوب عَلَى الهجرة إلَى مِصْر مَعَ عائلته للانضمام إلَى يوسف أثناء فترة مجاعة أخرى. وهناك جعل الله مِنْ بَنِي إسْرَائِيل شَعْبًا عَظِيمًا، وأخيرًا أعادهم إلَى أرْض الموعد (تك ٤٦: ٢ - ٤).

بالرغم مِنْ الاضطهاد والقمْع الَّذِي عاناه الإسْرَائِيليون فِي مِصْر والَّذِي نقرأ عنه فِي خر ١ - ٢ و٥، إلا أنه مِنْ الجلي أنه كان لدى الله غرض مِنْ إقامة إسْرَائِيل فِي مِصْر. أوَّلا، ظلم الأمُورِيِّين (وهذا تعبير يُشار به إلَى كافة شعوب كَنْعَان) لم يصل إلَى الدرجة التي يجب أن تُفرض عَندها دينونة الله، الأمر الَّذِي نجم عَنه أنهم فقدوا الأرْض لصالح بَنِي إسْرَائِيل (تك ١٥: ١٦، V. P. Hamilton, *The Book of Genesis* (*Chapters 1-17*, NICOT, 1990, 436). وكما يتبين مِنْ التاريخ اللاحق، سرعان مَا وقعت إسْرَائِيل فِي إغراء الديانة الكَنْعَانية التي تحاول التوفيق بين الديانات المتعارضة. وإذا كانت أمة إسْرَائِيل قد كافحت لتظل أمينة لِلرَّبِّ، كيف بقيت إذا الهوية الدينية الواضحة لعشيرة إبْرَاهِيم. فِي مِصْر، استطاعت عائلة يَعْقُوب أن تعيش فِي درجةَ مِنْ الاستقلال الديني، مَا كان يُمْكِنُ أن يحدث فِي كَنْعَان، وهناك نجا بنو إسْرَائِيل مِنْ المجاعة الشديدة فِي كَنْعَان، بفضل إعلان الله ليوسف عَن سني المجاعة السبع الوشيكة.

٢. استخدم الله ضعف إسْرَائِيل التام ضِدَّ قوة فِرْعَوْن ليفتدي إسْرَائِيل، وليوضح بجلاء أن خلاص الشَعْب لا يُمْكِن أن يُنسب إلا إلَى الله. ولقد كان ثمة جدل مِنْذ فترة قريبة ماضية بأن الضربات (←) كانت مَعركة بين الله وفِرْعَوْن الَّذِي هو إلهُ الدولة المِصْرية (Hoffmeier "ضربات مِصْر" *ABD* 2:374-77). وقد انتصر الرَّبّ عَلَى فِرْعَوْن وعَلَى مِصْر (خر ١٤: ٤). وعقب الْخُرُوج، أمر الله إسْرَائِيل فيما يتعلق بمِصْر قائلاً: "لا تعودوا ترجعون فِي هذه الطريق أيضًا" (تث ١٧: ١٦). وفِي سياق هذا العدد، أمر المَلِك الَّذِي سيجلس عَلَى عرش إسْرَائِيل فِي المستقبل ألا يلجأ إلَى مِصْر طلباً لمَعونة عسكرية، ولا سيما بالنسبة لشراء الخيول.

وكثيرًا مَا قيل عَن هذا بأنه "جدل تثنوي" ضِدَّ ممارسة سُلَيْمَانَ عَلَى النحو الَّذِي تم تفصيله فِي ١مل ١٠: ٢٦ - ٢٩). وعَلَى ضوء عدم إدَانة المؤرخ التثنوي لسلوك سُلَيْمَانَ، فيبدو أن هذا الاقتراح غير محتمل. وهناك اقتراح مقبول بالأكثر وهو أن الله يحاول أن يعلِّم إسْرَائِيل أن مِصْر وقوتها العسكرية، التي تجسدها الخيول والمَرْكَبَات، ثبت أنها كانت عاجزة أمام الرَّبّ حين مد ذراعه القوية عَلَى البحر الأحمر (انظر خر ١٥: ١ - ٦). لماذا، والحال هذه، يتوجب عَلَى إسْرَائِيل أن تعود فِي يوم مِنْ الأيَّام طالبة مِنْها مَعاونة عسكرية (انظر Hoffmeier "مِصْر كذراع مِنْ لحم" (٨٣ - ٨٤).

وثمة عذابات أخرى جاءت عَلَى يد الفِرْعَوْن Merneptah (1213-1204)، الَّذِي فتح فِلِسْطِين سنة ١٢٠٨ ق. م تقريبًا، ويذكر الاتصال بإسْرَائِيل. وفِي نصبه التذكاري الشهير المَعروف باسْمَ "عَمُود إسْرَائِيل"، يتفاخر مرنبتاح قائلاً: "لقد خرّبت إسْرَائِيل وانمحت ذريته فلا وجود له" (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1976, 2:73-77). وهذا الحدث، الَّذِي مما يدعو للدهشة أنه لم يُذكر فِي ع. ق، حدث أثناء عصر الْقُضَاة".

٢. مِنْ ١٠٠٠ - ٥٨٦ ق. م. أثناء فترة الْمَلِكية المتحدة فِي إسْرَائِيل، كانت هناك علاقات حارة بين مِصْر وإسْرَائِيل، بلغت ذروتها فِي اتفاقية زواج بين سُلَيْمَانَ وفِرْعَوْن، مِنْ المحتمل أنه سيامون (K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*, 1986, §§ 235-36). وعلاوة عَلَى ذلِك، يعتقد أ. ر. جرين A. R. Green أنه كانت هناك مَعاهدة مِنْ نوعية مَا بين دَاوُد وجد سيامون Siamun.

وثمة توافق زمني بين الأسرة المَلَكية الأولَى فِي إسْرَائِيل، والأسرة المَلَكية الحادية والعشرين فِي مِصْر (*JBL* 97, 1978, 362, n. 48) وقد شهدت حقبة دَاوُد وسُلَيْمَانَ تدهوراً سياسيًا وعسكريًا فِي مِصْر. وإذا كانت الأسرات المَلَكية المتنافسة تحكم مِنْ تانيس وطيبة، كانت مِصْر بلداً مقسمًا لن يعود إطلاقًا ليصبح قوة إمبراطورية. وبناء عَلَى ذلِكَ، وبالنسبة لهذه اللحظة فِي التاريخ، كان سُلَيْمَانَ يتمتع بمركز التفوق، وهذا مَا يُستشف مِنْ تلقيه أميرة مِصْرِيَّة. وعندما انقسمت المَمْلَكَة سنة ٩٣١ ق. م بين رَحُبْعَام خليفة سُلَيْمَانَ، ويَرْبَعَامُ الأوَّل (←) الَّذِي سيطر عَلَى الأسباط الشمالية، مالت موازين القوة لصالح مِصْر.

والأسرة الحادية والعشرون، والتي كانت مَعَها علاقات ودية، اغتصبها شيشنق (شِيشَق فِي الكتاب الْمُقَدَّس) وهو أمير ليبي (١مل ١٤: ٢٥، ٢أخ ١٢: ٢ - ٩) جاء بها أن شِيشَق أذل يَهُوذَا وأورُشَلِيمَ. وواصل غزوته نحو الشمال، حيث استولى عَلَى مُدن كثيرة مِنْ يَرْبَعَام، طبقًا لقائمة الْمُدُن التي خلفها هذا الْمَلِك بمَعبد الكرنك فِي طيبة (*ANET*, 242-43, 263-64) ومما يدعو إلَى السخرية، أنه حين هرب يَرْبَعَام إلَى مِصْر ولجأ إليها كملاذ يحتمي فِيها مِنْ سُلَيْمَانَ قبل ذلِكَ بسنوات، كان نفس شِيشَق هذا هو الَّذِي أعطاه مسكناً (١مل ١١: ٤٠). وكان عَلَى إسْرَائِيل ويَهُوذَا أن تتعلما مِنْ مسلك شِيشَق أنه لم يكن حليفاً يؤتمنُ عَلَى الإطلاق. والعداوة المِصْرية اختُبرت ثانية أثناء حكم الْمَلِك التقي آسَا (←) (١٩١١ - ٨٧٠ ق. م). ويذكر سِفْر أخْبَار الأيَّام غزوة زارح الكوشي بجيش أرَامي (٢أخ ١٤: ٩). وفِي حين أن البعض قد تشككوا فِي مدى صحة هذا الحدث تاريخيًا (*ABD* 6:1081) مدّعين بأنها مذكرة تعود إلَى فترة مَا بعد السبي، قال آخرون إن زارح كان رئيسًا مِنْ البدو (س. هيدال "أرض كوش فِي ع. ق" *SE*، 42-41, 77-1976, 100-101). وإذ عُرّف كوش بأنها مِدْيَانية (انظر حب ٣: ٧) وعَلَى ذلِكَ فثمة حل أفضل، وهو أن ننظر إلَى هذا الجيش عَلَى أنه قوة مِنْ المرتزقة كان يقودها زارح (J. Bright, *A History of Israel*, 1983, 234-35) حيث كان يمثل أسركون الأوَّل، خليفة شِيشَق. ووجهة النظر هذه يدعمها وصف الكتاب الْمُقَدس لهذا الجيش، الَّذِي كان يضم بين صفوفه ليبيين كانوا فِي سدة الحكم فِي مِصْر (٢أخ ١٦: ٨)، ومِنْ حقيقة أن هذه القوة كانت تستخدم مَرْكَبَات حربية (١٤: ٩). والبدو لم يكن لهم أن يمتلكوا مثل هذه الْمَرْكَبَات، ناهيك عَن إستخدامهم لها فِي مَعركة (هوفماير "مِصْر كجيش مِنْ اللحم"، ٨٦). ومِنْ الأسلم أن ننتهي إلَى أنه كانت توجد بالفعل غزوة عسكرية اضطر مَعَها آسَا إلَى مُناشدة الله لكي يبعث له عونًا، الأمر الَّذِي نجم عَنه انتصار يَهُوذَا (١٤: ١٢ - ١٥).

وفِي فترة حالكة مِنْ تاريخ إسْرَائِيل لجأ هُوشَع السامري إلَى مِصْر طلباً لمساعدتها ضِدَّ أشُورَ (٢مل ١٧: ٤). ويبدو أنه لم تصله أية مَعُونة، وتم سبي الأسباط الشمالية (١٧: ٥ - ٦). أمَّا هوية "سوا" الَّذِي ذكر فِي ١٧: ٤، لقد أثار الكثير مِنْ الجدل (قا، recently *ABD* 6:76-77) التي صدرت مِنْذ فترة وجيزة. والاقتراحات تراوحت مَا بين القول بأنها مَدِينَة سايس الواقعة فِي دلتا النيل، فِي مِصْر، إلَى "سيتا" الْمَلِك، وهناك مِنْ قال إنها اختصار لاسْمَ أسركون الرابع مَلِك تانيس (٧٣٠ ← ٧١ ق. م). ولجوء إسْرَائِيل إلَى مِصْر - وهي عدوة قديمة - كان مِنْ شأنها أن حفزت تنديد إشَعْيَاءَ القوي للاتكال عَلَى مِصْر وخيولها ومَرْكَبَاتها (إش ٣١: ١).

ويُلاحظ أن ٢مل ١٩: ٩، إش ٣٧: ٩ تذكران بإيجاز أنه حِينما اتّخذ حَزَقِيَّا موقف القتال ضِدَّ قوات سَنْحَارِيب (←) مَلِكُ أشُورَ الغازية (←) سنة ٧٠١ ق. م، جاء ترهاقة مَلِك كوش لمساعدة يَهُوذَا. وقد حكم كوشيون مِنْ نباطا (السودة) مِصْر مِنْ سنة ٧١٥ - ٦٦٤ ق. م تقريبًا، وهي الأسرة الخامسة والعشرون. وفِي وقت الغزو لم يكن ترهاقة هو الَّذِي يتولى مقاليد الحكم كان الْمَلِك هو أخوه الأكبر مِنه شبتيكا Shebitku، وكان ترهاقة Tirhakah ممثلاً له. وربما حين سُجل هذا الأصحاح، سنة ٦٨١/ ٦٨٠ ق. م تقريبًا (وذلِكَ بناء عَلَى ذكر اغتيال سَنْحَارِيب فِي نهاية الأصحاح) كان ترهاقة قد أصبح بالفعل مَلِكًا، ولَهذا أشير إليه بأنه مَلِك מֶלֶךְ (Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, 82-84). وهنا أيضًا ثبت أنه لم يكن بمقدور مِصْر أن تساعد يَهُوذَا. وفِي هذه الحالة، لا يوجد دليل مِنْ النص الكتابي يفيد أن حَزَقِيَّا التمس إرسال تعزيزات، بالرغم مِنْ أن حوليات سَنْحَارِيب تدّعي أن هذا قد حدث (*ANET*, 287-88). ومِنْ المؤكد أن إشَعْيَاءَ الَّذِي كان يعمل مَعَ حَزَقِيَّا عَن كثب أثناء هذه الأزمة، لم يكن ليتخذ موقف الصمت لو كان مَلِك يَهُوذَا قد أرْسَل يطلب مِنْ مِصْر عونًا. وعِوَضًا عَن ذلِكَ، بدا الكوشيون أنهم تصرفوا بوازع مِنْ مصلحتهم الشخصية، وقاموا بعملهم استنادًا إلَى حق الأوّلوية. أمَّا إيمان حَزَقِيَّا الواثق الَّذِي لم يتزعزع فقد انعكس فِي قوله لجنوده: "لا تخافوا ولا ترتاعوا مِنْ مَلِك أشُورَ ومِنْ كُل الجمهور الَّذِي مَعَه لأن مَعَنا أكثر مما مَعَه. مَعَه ذراع بشر ومَعَنا الرَّبّ إلهنا ليساعدنا ويحارب حروبنا" (٢أخ ٣٢: ٧ - ٨). والإشارة إلَى ذراع بشر، قُصد بها التباين مَعَ ذراع الله القوية التي انتصرت عَلَى فِرْعَوْن والمِصْريين عِنْدَ الْخُرُوج مِنْ مِصْر (انظر خر ٦: ٦، ١٥: ٦ و١٢ و١٦، تث ٩: ٢٩، ٢٦: ٨، هوفماير "ذراع الرَّبّ" ٣٧٨ - ٣٨٧). وكما أن الرَّبّ أعطى إسْرَائِيل النصرة عَلَى مِصْر فِي تلك الْمناسبة، فإنه سيفعل الشئ نفسه ضِدَّ أشُورَ.

وقد حدث تغيير إلَى الأسرة السادسة والعشرين فِي مِصْر أصبحت مَعَه "سايس Sais" (فِي الدلتا) عاصمة مِصْر. وكانت لهؤلاء الملوك رؤى لسيطرة أعظم عَلَى الشَّرْق فِيما كانت الامبراطورية الأشُورِية تتهاوى. وفِيما كان "نَخو الثاني Neco II" يحاول عَلَى مَا يبدو مساعدة البَقِيَّة مِنْ الأشُورِيين ضِدَّ قوة الكَلْدانيين المتزايدة، فقد تحرك إلَى فِلِسْطِين، وقد أدرك يُوشِيَّا الْمَلِك مرامي نخو وحاول إيقافه، الأمر الَّذِي انتهى إلَى الموت المفاجئ لهذا الْمَلِك البارز (٢مل ٢٣: ٢٩). وعَلَى ذلِكَ خلع نخو يهوآحَازُ الثاني (شلّوم) عَن الْمَلِك وأخذه سجيناً إلَى مِصْر، وأقام بدلاً مِنه يَهُويَاقِيم عَلَى عرش مِصْر، وطلب مِنه دفع الجزية (٢٣: ٣٣ - ٣٥) وقد أذلّت مِصْر يَهُوذَا أثناء هذه الفترة، وهذه نقطة قد نجد صداها فِي إر ٢: ١٦.

وعَلَى وجه مِنْ السرعة قام الكَلْدانيون بتحطيم قبضة مِصْر القوية عَلَى يَهُوذَا، واستولوا عَلَى الحكم فِيها سنة ٦٠٥ ق. م (٢مل ٢٤: ١، دا ١: ١ - ٢). وبعد عدة ثورات فاشلة، وحين

كانت يَهُوذَا عَلِي وشك أن تُمحى مِنْ الوجود، اتّجه صِدْقِيَّا إِلَى مِصْر ثانية طلباً لمَعونة عسكرية (حز ١٧: ١٥). واستجاب فِرْعَوْن خفرع لهذه الحاجة لكن الكُلْدانيين قضوا عليه وحطموا مَدِينَة أُورُشَلِيمَ. وهكَذَا أيضًا ثبت أنه لا طائل مِنْ وراء مساعدة مِصْر. وعَلَى الرغم مِنْ تاريخ مِصْر الطويل الَّذِي يبين أنها إمَّا أن تكون فِي موقف العداء، وَإمَّا أن تكون حليفاً لا يُمْكِنُ الاتكال عليه، إلا أن الكثيرين مِنْ اليَهود فروا إِلَى مِصْر بعد سقوط أُورُشَلِيمَ (إر ٤٢ - ٤٣).

٣. الكتابات النبوية. إذا أخذنا فِي الاعتبار التفاعل بين مِصْر وإِسْرَائِيل عَلَى مدى القرون، فعَلَى ذَلِكَ لا تأخذنا الدهشة حين نجِد أن مِصْر كانت هدفاً للكثير مِنْ أَقْوَالِ الدينونة التي جاءت عَلَى لسان الأَنْبِيَاء. وكان لدى كُلّ مِنْ الأَنْبِيَاء الكبار مَا يقوله فِيما يتعلق بمِصْر وإِسْرَائِيل (إش ١٩؛ إر ٤٦؛ حز ٢٩ - ٣٢).

ومِنْ الوجهة التاريخية، كانت مِصْر أمة قوية، وكانت تتحكم فِي إمبراطورية تمتد إِلَى مَا وراء نَهْر الفرات أثناء القرن الخامس عشر وحتى القرن الثاني عشر، كانت تسيطر عَلَى أحداث سياسية فِي فِلِسْطِين وسورية مِنْ خلال قوتها العسكرية. ومَعَ ذَلِكَ فإنه بحلول الألفية الأُولَى، لم تعد مِصْر "القوة العظمى"، حسبما كان حالها قبل ذَلِكَ. وقد سخر ممثلو سَنْحَارِيب مَلِك أَشُّورَ فِي مِصْر مِنْ خلال قولهم لحَزَقِيَّا: "إنك قد اتكلت عَلَى عكاز هذه القصبة المرضوضة، عَلَى مِصْر" (إش ٣٦: ٦). وكما تبين مِنْ العرض التاريخي السابق، كانت ممَلكتا إِسْرَائِيل ويَهُوذَا مرارًا وتكرارًا تطلب مساعدة عسكرية مِصْرِيَّة ضِدّ الغزوات الأَشُّورِيَة والبَابلية. وكان الأَنْبِيَاء يدركون خطورة الاتكال عَلَى مِصْر، لأَنَّهَا كانت ضعيفة. وقد تحدث إِشَعْيَاءَ عَنْ مِصْر التي لم تكن هناك فائدة مِنْ مساعدتها عَلَى الإِطْلاق. لذَلِكَ دعوتها "رَهَب الجلوس" (إش ٣٠: ٧)، ورَهَب هنا تشير إِلَى وحش كَنْعَاني أسطوري، يرمز إِلَى حالة التشويش الأَوَّلِية. ومِصْر - عَلَى غرار "رَهَب" حين تُقَارن بقوة الرَّبّ، لا تساوي شَيْئًا. وقد استخدم حَزْقِيَال نفس هذا التشبيه المجازي فِي القرن السادس، حيث شبّه فِرْعَوْن مِصْر "بالتمساح الكبير"، (הַתַּנִּים הַגָּדוֹל) وهو مخلوق أسطوري كَنْعَاني آخر مرتبط برَهَب (←) ولوياثان (حز ٢٩: ٣).

والنقطة التي ترمي إليها هذه الأَقْوَال واضحة فِي حد ذاتها. لم تكن لمِصْر قوة تستطيع بها تقديم المساعدة، لقد كانت فِي ذَلِكَ الحين ضعيفة. وحتى لو كانت ذات مرة مِنْ القوى الكبرى، فلقد انتصر الله عليها فِي الْخُرُوج، وهكَذَا لم يكن فِي المَعْقول أن تسعى إِسْرَائِيل لطلب مَعونة مِصْر فِي الوقت الَّذِي كان فِيه الرَّبّ هو إِلَهُ إِسْرَائِيل. كذَلِكَ كانت أَقْوَال إِرْمِيَا وحَزْقِيَال تحذّر مِنْ يوم خراب مِصْر، ولعل هذه إشارة إِلَى غزو نَبُوخَذْنَاصَّر لمِصْر سنة ٥٦٨ ق. م.

ومَعَ ذَلِكَ، لم يكن كُلّ شيء سلبيًا فِي أَقْوَال الأَنْبِيَاء بالنسبة للعلاقة بين مِصْر وإِسْرَائِيل. وفِي قسم مِنْ المفهوم تمامًا أنه رؤيوي فِي طبيعته (H. M. Wolf, *Interpreting Isaiah*, 1985, 125). يقول الله: "فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ يَكُونُ إِسْرَائِيل ثُلُثًا لمِصْر ولأَشُّورَ بركة فِي الأَرْضِ، بها يبارك رَبُّ الْجُنُودِ قائلاً مبارك شَعْبِي مِصْر وعمل يدي أَشُّورَ وميراثي إِسْرَائِيل" (إش ١٩: ٢٤ - ٢٥). وعبارة "شَعْبِي" كانت تسميته تُحفظ بوجه عام لإِسْرَائِيل باعتبارها الشَّعْب الَّذِي دخل فِي عهد مَعَ الله. ونَحْنُ نرى هنا علاقة واضحة بين مِصْر وإِسْرَائِيل يشكّل الاثنان فِيها جزءًا مِنْ نفس علاقة العهد مَعَ الله.

البيبلوجرافِيا

ABD 2:374-77; C. F. Aling, *Egypt and Bible History: From Earliest Times to 1000 B.C.*, 1981; J. K. Hoffmeier, "The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives," *Bib* 67, 1986, 378-87; idem, "Egypt As an Arm of Flesh: A Prophetic Response" in *FS Harrison*, 1988, 83-84; K. A. Kitchen, "Israel Seen From Egypt: Understanding the Biblical Text from Visuals and Methodology," *TynBul* 42, 1991, 113-26; A. F. Rainey, ed., *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, 1987; D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, 1992.

جيمس كي. هوفمير *James K. Hoffmeier*

4858 מַלְאָכִי

أ. السياق التاريخي.

كَانَ سِفر مَلاَخِي (מַלְאָכִי) آخر ممثل للاتجاه السائد لنبوات ع. ق. وليس مِنْ الواضح مَا إذا كَانَ "مَلاَخِي". ومعناه فِي العبْرِيَّة "رسولى"، هُوَ اسْم شخص أم أنه لشَعْب وصفِي، ولعله أطلق بواسطة شخص ربط بينه وبين الوعد: "هأَنَذَا أُرْسِلُ مَلاَكِي (מַלְאָכִי) فَيُهَيِّئُ الطَّرِيقَ أَمَامِي" (٣: ١). ونحن لا نعرف شَيْئًا عن النَّبِيِّ، حَتَّى تَارِيخ خدمته بعيدًا تمامًا عن الوضوح. ولقَدْ عاش بعد السَبْي، بالنظر إِلَى أن الهَيْكَل كَانَ قائمًا، كما أنه يشِير إِلَى "وال" وليس إِلَىمَلِك (١: ٨). وعَلَى العكس مِنْ ذلِك فإِنَ الرَّبّ هُوَ الَّذِي يصف نفسه بأنه "مَلِك عَظِيمٌ" فِي ١: ١٤. ومن بين المساوئ الَّتِي يهاجمها الكاتب كَانَت الأمور الَّتِي تناولتها إصلاحات نَحَمْيَا، ولا سيما تِلْكَ المتعلقة بالعشور والزيجات المختلطة (٢: ١١؛ ٣: ٦ـ ١٢، قا؛ نح ١٣: ١٠ـ ١٤، ٢٣ـ ٢٧، وقيل إنه مِنْ الصعوبة تخيل حالة الأمور الَّتِي يصفها بأنَّها كَانَت سائدة بعد عمل عَزْرَا. ولهذه الأسباب، كثيرًا مَا يُعطى تاريخ لسِفر مَلاَخِي يقع قبل منتصف القرن الخامس ق. م. وقَدْ يَكُونُ هذا صوابًا تمامًا بالرغم مِن أن مَلاَخِي لا يشير إِلَى سوء استغلال السبت، وَهُوَ الأمر الَّذِي كَانَ مِنْ بين اهتمامات نَحَمْيَا، ثم إن الانحطاط الديني كَانَ مِنْ المألوف أن يحدث بين آونة وأخرى. أمَّا المحاولات الَّتِي بُذلت لكي يُنسب إليه تاريخ عن طريق الإشارة إِلَى حد مجموعات الشَّرَائع الإِسْرَائِيلية مثل "شَرِيعَة القَدَاسَة"، أَوْ "الشَّرِيعَة الكهنوتية" فكَانَت تفتقر إِلَى الإِقناع لأَنَّهُ ليس هناك شَرِيعَة بعينها كَانَ يتمسك بها مَلاَخِي بكُل وضوح، وعَلَى أي حال، فإن تاريخ الصيغة النهائية لمجموعات الشَّرَائِع هذه، إنما هُوَ موضوع تخمين. ثم إن التحذيرات والمواعيد الَّتِي جاء بها

مَلاَخِي إِلَى معاصريه، كَانَت لها مِنْ بعض النواحي أسبابها المستمرَّة حَتَّى أن سياقه التاريخي الحقيقي ليس له أهمية كبرى.

ب. البِنية الأدبية:

الشكْل العام لبنوة مَلاَخِي يُعد فريدًا. وقَدْ ضمّن رسالته مِنْ ستة أسئلة وإجابات تبادلها مع سامعيه (١: ١- ٥؛ ١: ٦- ٢: ٩؛ ٢: ١٠- ١٦؛ ٢: ١٧- ٣: ٥؛ ٣: ٦- ١٢؛ ٣: ١٣- ٤: ٣ [٣: ١٣- ٢١]). وهناك أَنْبِيَاء آخرون استخدموا السؤال البلاغي: ولكن مَلاَخِي فعل ذلِكَ بتناغم وبتكرار بأكثر مما فعله أي نَبِيّ آخر. والصيغة وإن كَانَت تختلف إلاّ أن المعنى عادة مَا ينطبق بعبارة افتتاحية أَوْ سؤال مِنْ عِنْدِه، أَوْ بخطاب إلهي بصيغة المتكلم، وهنا يتجه سؤال يطرحه سامعوه. والإجابة عَلَى هذا تشكلّ الحمل الرَئِيسِي للنبوة، بالرغم مِنْ أن هذا يتضمن فِي بعض الأحيان سؤالاً آخر. ومن غير المحتمل أن يَكُونَ كُل هذا سجل فعلي مختزل لتبادل لفظي متبادل بين مَلاَخِي وسامعيه، بالرغم مِنْ أنه مما لا ريب فِيه أن هذا النَّبِيَّ الَّذِي كَانَ يتمتع بِقلب رعوي فِي غاية الحساسية كَانَ ملماً تمامًا بنوعية الأسئلة الَّتِي كَانَ يطرحها سامعوه، والمصاعب الَّتِي كَانَوا يواجهونها بالنسبة للإيمان (مثلاً؛ ٢: ١٧؛ ٣: ١٤). بل كَانَ مَلاَخِي يستعمل بالأحرى صيغة ثابتة والتي بأسلوبه البلاغي كثيرًا مَا تُوصف بأَنَّهَا "جدال نبوي" (قا؛ Glazier-McDonald, 19-23).

جـ. الموضوعات اللاهوتية

النُّبُوَّة الافتتاحية (١: ٢- ٥) تثير أكثر الموضوعات اللاهوتية عُمقًا بعبارتها اللافتة: "وَأَحْبَبْتُ يَعْقُوبَ وَأَبْغَضْتُ عِيسُوَ". وهذه العبارة ليست ملفتة مِنَ الناحية اللاهوتية فحسب، لكنها غريبة مِنْ ناحية الهجمات عَلَى إِسْرَائِيل الَّتِي تبعتها فِي هذا السِفْر. وقَدْ بُذلت محاولات للتخفِيف مِنَ المشكْلَة اللاهوتية المتعلقة بمحاباة مِنْ قبل الله، وذلِكَ بالقول إن "المحبة" و "الكراهية" مِنَ الناحية التعبيرية فِي اللغة العبْرِيَّة يشيران إِلَى المفاضلة وليس إِلَى الكراهية أَوْ الرفض مِنْ قبل الله بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة. ولكن هذا لَمْ يخفف مِنْ وطأة المشكْلَة. وفِي إطار هذا الموضوع نفسه لفت McKenzie and Wallace (1983) الانتباه إِلَى أبعاد العَهْد للفعل "يحب"، وقَدْ أحسن Elliger (190-91) القَوْل إن مَلاَخِي باستهلاله كُلاَمه يمثل هذا القول عن اختيار إِسْرَائِيل بالنعمة، يضفى مزيدًا مِنَ القوة عَلَى اتهاماته الموجهة ضد سلوكها، وليس بالطريقة الَّتِي اتبعها عَامُوس مِنْ قبله (عا ٣: ١- ٢). ومن الممكن فحسب أن "أدُوم" (١: ٤) هنا قَدْ اكتسبت وظيفتها فِي الكثير مِنْ كتابات مَا بعد السَبْي، كرمز لكُلّ مَا هُوَ شر ومعَارِض لله (Cresson)، وأن هذه النبوة جاءت كتحذير عام - حَتَّى ضد الإِسْرَائيليين، وضد كُلّ مَا هُوَ شرّ. وما مِنْ ميزة للاختيار تجعل الطَاعة أمرًا غير ضروري، وهذه وجهة نظر، تم التعبير عَنْهُا، وتوجيهها الوجهة الصحييحة مِنْ خلال التحذير الَّذِي وُجّه لإِسْرَائِيل فِي ٤: ٦ [٣: ٢٤].

وأوّل اتّهام وجهه مَلاَخِي كَانَ ضد الكَهَنَة (١: ٦- ٢: ٩)وذلِكَ لتهاونهم فِي القيام بأعباء واجباتهم، ولا سيما مِنْ ناحية قبولهم حيوانات معيبة تُقَدّم كذَبَائح بديلة رخيصة لله (١: ٨)وجسامة خطيتهم تزداد بسبب دعوتهم العَلِيّا بإعتبار أنهم معلمو الشّعْب. ومَلاَخِي هُوَ الوحيد مِنْ أَنْبِيَاء ع. ق الَّذِي يتحدث عن عهد قطعه الله للكَهَنَة (بالرغم مِنْ أن ذلِكَ جاء تلميحًا فِي موضع آخر، مثل؛ إر ٣٣: ٢١)، وهنا فقط وُصف الكَاهِن بأنه "رَسُولِ رَبِّ الْجُنُودِ" (٢: ٧). بالرغم مِنْ أن دور الكَاهِن فِي تعليم الشَّرِيعَة، وذلِكَ عن طريق نصائحه المتعلقة بالنواحي الأخلاقية والأمور الطقسية كَانَ دورًا بارزًا فِي ع. ق.

وحقيقة أن مَلاَخِي يهاجم الممارسات السيئة فِي العبادة عَلَى هذا النحو، إِلَى جَانِب افتقار الشّعْب إِلَى الحماسة مِنْ ناحية دفع العشور (٣: ٦- ١٢) والتزاوج مِنَ الغرباء (٢: ١١- ١٢) أدى بالبعض إِلَى ضمه إِلَى اتّهامهم العام بأن البنوة فِي حقبة مَا بعد السَبْي كَانَت تبدي اهتمامًا أكثر مِنَ اللازم بالطقوس الخارجية والمظاهر السطحية المتعلقة بالدين. وقَدْ رأوْا فِي هذا أمرًا محبطاً يأتي عَلَى النقيض ممَا كَانَ يفعله أَنْبِيَاء مَا قبل السَبْي، الَّذِينَ لَمْ يكونوا يبدون اهتمامًا بمثل هذه الأمور فِيما كَانَوا يعلنون المطاليب الأخلاقية الهامة الَّتِي كَانَ الله يطلبها مِنْ ناحية البر والرحمة. وبرغم ذلِكَ، يجب ألاّ ننسى أنه بالنسبة لمَلاَخِي، فإن الأمور الَّتِي مِنْ قبيل دفع العشور كَانَت مهمة طالما أَنَّهَا كَانَت تُعد وسيلة لعلاقة حقيقية مع الله ("ارجعوا إِلَيّ أرجع إليكم قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ" (٣: ٧). وَهُوَ ينظر إِلَى سلامة أي مجتمع عَلَى أَنَّهَا تعتمد وإلى حد كبير عَلَى العلاقة الصحيحة لقَادته مع الله، وأن هذا سيكون غرض عملية التمحيص والتنقية الَّتِي يعملها الله عِنْدَ مجيئه مِنْ أجل الدينونة والخلاص (٣: ٢- ٤). ولكن الله لا يقبل أية مظالم أخلاقية بكافة صورها، وأينما كَانَت، وأن هدفه هُوَ إقامة مجتمع لاَمَكَانَ فِيه لظلم أَوْ اضطهاد (٣: ٥).

علاوة عَلَى ذلِكَ، فإن نوعية الْحَيَاة فِي المجتمع - فِي نظر مَلاَخِي - تعتمد عَلَى أمانة أعضائه بعضهم بعضًا، وهذا بدوره يعتمد عَلَى الاعتراف بأمانة الله لكُلّ شَعْبه (٢: ١٠). والأمثلة المعينة الَّتِي يسوقها مَلاَخِي عن افتقار المجتمع إِلَى هذا التماسك جسّدها فِي موضوع الطلاق (إذا كَانَ هذا مَا يشير إليه الفعل العبري שַׁלַּח فِي ٢: ١٦)، والعنف ضد أعضاء آخرين فِي مجتمع العَهْد (٢: ١٠ و١٦). والواقع أن الصورة الَّتِي رسمها للزواج عَلَى أنه عهد بين شخصين أمام الله (٢: ١٤) هي صورة مؤثرة وفضلاً عن ذلِكَ، علينا أن نتذكر أن مَلاَخِي ليس ذلِكَ الشخص الطقسي الَّذِي يفضل بقاء أبْواب الهَيْكَل مفتوحة استمْرَارية لعبادة هي مجرد طقس رسمي ضحل (١: ١٠).

أمَّا وأنه لَمْ تكن لدى مَلاَخِي نظرة قومية ضيقة باعتبار أن علاقة الله مع البشر قاصَلاَة عَلَى هذا الشّعْب فقط (بالرغم مِنْ ١: ٢- ٥) وهذا مَا نتبينه مِنَ القول غير العادي الَّذِي ورد فِي ١: ١١. وعَلَى النقيض مِنْ عدم المبالاة مِنْ جَانِب هيئة الكَهَنَة اليهود الرسمية، فَقَدْ امتُدح الشعور الصادق بالامتنان نَحْوَ الخالق والَّذِي أظهرته شُعُوب أمم أخرى فِي تقْدمات الشكر الَّتِي يُقَدِّمونها. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن جَمِيع الشُعُوب تعبد حقًا نفس الإله، وأن الاختلافات بينها أمر ليس بالمهم. والاقتباس الافتتاحي مِنْ مز ٥٠، والَّذِي يشدد عَلَى الحاجة إِلَى تقْديم شكر خالص وصادق لله، وليس إِلَى الجماليات الشكْلية الملائمة للطقس، ربما يعطينا الإحساس المقصود والمطلوب. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فَقَدْ سببت هذه ع. بعض المصاعب حيث فهمها البعض عَلَى أَنَّهَا تشير إِلَى عبادة يهود الشتات، فِي حين

أن اتجاهاً متشددًا مِنْ التفسير المسيحي أخذها عَلَى أَنَّهَا تعبّر عن رجاء فِي المستقبل لَمْ يتحقق بعد. وهذا مَا نجد صداه فِي ترجمة Glazier-McDonald ، وهذا مَا أيده منذ عهد قريب Glazier-McDonald (61).

كَانَت لدى مَلاَخِي حساسية تجاه الشكوك والتساؤلات الَّتِي يطرحها أوْلئك الَّذِينَ كثيرًا مَا يمَلِكهم الإحباط والَّذِينَ يتشككون فِي موضوع خَيْمَة الله (٢: ١٧؛ ٣: ١٤- ١٥). وإجابة هذا النَّبِيُّ، الَّذِي كَانَ يبدي اهتمامًا بالغًا بالهَيْكَل والعبادة فِيه، كَانَت دون لبس إجابة إسخاتولوجية (تتعلق بالآخرويات). فالله نفسه سيأتي فِي التعاقب لخدمة رسوله التمهيدية، ثم إنه بدينونة الأشرار وتبريره أوْلئك الَّذِينَ حفظوا الإيمان، سوف يقيممَلِكوت البر (٣: ٥؛ ٣: ١٦- ٤: ٣ [٣: ١٦- ٣: ٢١]

التحذير الوارد فِي ٤: ٦ [٣: ٢٤] تحذير كئيب لا يجب أن يُختتم به، ليس سِفْر مَلاَخِي فقط وسِفْر الاثنى عشر، بل والأسفار النبوية كُلّها، ولعل هذا هُوَ السبب الَّذِي مِنْ أجله رأينا فِي سب، أن ع. ٤ [٣: ٢٢] الَّتِي تعبر عن الرجاء، وضعت فِي سب فِي نهاية السِفْر. ومن الناحية الكتابية فإن وظيفة الجزء المتبقي مِنْ الشَّرِيعَة الموسوية وظيفته هي وضع الشَّرِيعَة والنُّبُوَّة عَلَى قَدَم المساواة مِنْ ناحية مَا لكُلٍ منهما مِنْ سلطان، فِي حين أن الرجاء فِي مجئ إيلِيَّا يبدو أنه أقيم عَلَى أساس مَا جاء فِي تث ١٨: ١٨ مع مَا يتضمنه مِنْ وعد بأن الله سيقيم نَبِيًّا آخر مثل مُوسَى. وربما اختير إيلِيَّا لأَنَّهُ كَانَ أوَّل الأَنْبِيَاء المهمين، ولأنه لَمْ يمت ميتة عادية بلْ أصعد إلَى السَّمَاء (٢مل ٢: ١- ١٢). وفِي وقت كَانَ فِيه صوت النبوة الحي لَمْ يكن قَدْ سُمع، وهذا مَا أنعش الرجاء فِي أنه مِنْ بين علاقات العصر المسياني، تجديد هبة النبوة (١ مك ٤: ٤٦؛ ١٤: ٤١)، وَهُوَ رجاء كَانَ لا يزال حيًّا فِي زمن يَسُوع، ولا سيما فِي العلاقة بإيلِيَّا (مر ٦: ١٥؛ ١٥: ٣٥).

البيبلوجرافيا

See commentaries on Malachi; also J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 1972; idem, "Malachi 1:11 and the Worship of the Nations in the Old Testament," *TynBul* 23, 1972, 117-24; Th. Chary, *Aggée-Zacharie 1-8, Malachie*, Sources bibliques, 1969; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*, OTG, 1987; B. C. Cresson, "The Condemnation of Edom in Post-Exilic Judaism," *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, J. M. Efird (ed.), 1972, 125-48; K. Elliger, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, ATD, 1964; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, SBLDS 98, 1987; R. P. Gordon, "Targumic Parallels to Acts XIII 18 and Didache XIV 3," *NovT* 16, 1974, 285-89 (287-89); idem, "Dialogue and Disputation in the Targum to the Prophets," *JSS* 39, 1994, 7-17; R. A. Mason, "The Prophets of the Restoration," in R. Coggins et al., *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 137-54; idem, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics After the Exile*, 1990; S. L. McKenzie, H. N. Wallace, "Covenant Themes in Malachi," *CBQ* 45, 1983, 549-63; W. Rudolph, *Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi*, KAT, 1976; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 202-8; P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 179-84; R. Vuilleumier, *Malachie*, Commentaire de l'Ancien Testament, 1988[2]; A. S. van der Woude, "Der Engel des Bundes," *FS Wolff*, 1981, 289-300.

Rex Mason ريكس ماسون

ذكر ← #٤٠٨ (אִישׁ¹ [ʾîš¹]، رجل، زوج)
رجل ← #١٣٢ (אָדָם¹ [ʾādām¹]، رجل، إنْسَان)

4900 מַלְכִּי־צֶדֶק

مَلْكِي صَادِقُ (מַלְכִּי־צֶדֶק [malkî-ṣedeq]، #٤٩٠٠)

ع. ق ١. اسم مَلْكِي صَادِقُ (מַלְכִּי־צֶדֶק) معناهمَلِكي هُوَمَلِك צֶדֶק البر أوْ السلام، وقَدْ ورد فِي تك ١٤: ١٨- ٢٠، مز ١١٠: ٤. وَكَانَ مَلْكِي صَادِقُ مَلِكًا لساليم (= أورُشَلِيم؟، انظر مز ٧٦: ٢ [٣]، كما ورد فِي سِفْر التكوين الأبوكريفي ٢٢: ١٣)، وَكَانَ كاهِنًا لله العَلِيّ (אֵל עֶלְיוֹן). واسمه يشبه اسم أدون صادق، وَهُوَمَلِك لاحق لأورُشَلِيم (يش ١٠: ١).

وقَدْ لاقى مَلْكِي صَادِقُ أَبْرَامُ بخبز وخمر (قا؛ تث ٢٣: ٤ [٥]، بعد أن هزم أَبْرَامُ تحالف كَدَرْلَعَوْمَر، وبَارَكَهُ باسم الله العَلِيّ (تك ١٤: ١٩، وهذا أوَّل تحقيق للوعد الَّذِي قُطع فِي ١٢: ١- ٣). ولقب "خالق السَّمَاءِ وَالأَرْض" طُبق بعد ذلِك عَلَى إلَهِ إسْرَائِيل - مز ١١٥: ١٥، ١٢١: ٢). وعَلَى الرغم مِنْ أن "إيل" هُوَ اسم الإله العَلِيّ فِي هَيْكَل جَمِيع الآلِهَة فِي أوْغاريت، وعَلَى الرغم مِنْ أن עֶלְיוֹן ربما تكون لقبًا مِنْ ألقابه، غير أنه يبدو أن أَبْرَامُ قبل الشَّرِيعَة السياسية للكاهِن، لأَنَّهُ قبل خدمة مَلْكِي صَادِق. وعلاوة عَلَى ذلِك، استخدم أَبْرَامُ نفس الاسم بالنسبة لمَلِك سَدُوم فِي ١٤: ٢٢، ولو أنه كَانَ مسبوقًا باسم الرَّبّ (عَلَى أساس النص الماسورى: وهذه إشارة إلَى أن الآباء عبدوا بالفعل نفس الإله الَّذِي عبده بَنُو إسْرَائِيل فِي وقت لاحق). وقَدَم أَبْرَامُ العشور لمَلْكِي صَادِق، وهي جزء مِنْ كُلّ الغنيمة. وهذا مَا وعد يَعْقُوب أن يعمله لله (٢٨: ٢٢)، كما أن الإسْرَائِيليين اللاحقين اضطروا أن يُقَدّموا عشورهم للاويين كالتزام ديني (لا ١٨: ٢١- ٢٤). ولقَدْ اعترف أَبْرَامُ بأن إله مَلْكِي صَادِقُ هُوَ إله السَّمَاءِ وَالأَرْض. ومَلْكِي صَادِقُ واحد مِنْ كثيرين ممن هم مِنْ غير اليهود والَّذِينَ اعترفوا بأن يد الله تعمل فِي حَيَاة أَبْرَامُ ونسله.

٢. فِي مز ١١٠، تلقىمَلِك مِنْ بيت دَاوُد الوعد الإلهي: "أَنْتَ كَاهِنٌ إلَى الأَبَدِ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادَقَ". وخلفية هذا الوعد هي امتلاك أورُشَلِيم، وَكَانَ مِنْ نتيجة هذا الوعد أن أصبح دَاوُد، وبيته ورثة لمَلْكِي صَادِق، عَلَى أساس الافتراض السابق ذكره وَهُوَ أن سَالِيم هي أورُشَلِيم.

فِي الهَيْكَل التنظيمي لإسْرَائِيل هناك فصل بين الوظيفة المَلِكية والوظيفة الكهنوتية. فالأوَّلى محجوزة لبيت دَاوُد (مِنْ

نَسْل يَهُوذَا)، والثانية لنسل هَارُون (مِنْ سِبْط لاَوِي). ومحاولة الْمَلِك عُزِّيَّا تقديم البخور فِي الْهَيْكَل يمكن النظر إليها كمحاولة لإلغاء هذا التقسيم (٢أخ ٢٦: ١٦- ١٨). والْمَلِك فِي إِسْرَائِيل منوط به بالفعل واجبات معينة بالنسبة للهَيْكَل، غير أنه ليس له حقوق كهنوتية. وفِي إِسْرَائِيل، كَانَت هناك فروق بين الوظيفتين بأكثر ممَا كَانَ عليه الحال فِي البلدان المجاورة. وعَلَى أساس الفرق بين الوظيفتين يبدو أنه مِنْ غير المحتمل أن دَاوُد نفسه هُوَ المخاطب (Paul, 195-202)، بل إن المقصود عَلَى الأرجح هُوَ وضع جديد سيتم فِي المستقبل. وبالرغم مِنْ ذلِكَ فإن L. C. Allen (81-82) and E. H. Merrill (1987, 265-6) يجَادلان بالقول إن دَاوُد نفسه هُوَ الذِي خُوطب ككَاهِن. ويدافع عن القول بأن دَاوُد هُوَ كاتب الْمَزْمُور ١١٠، وهُوَ المخاطب فِيه (1993).

هناك تفسيرات كثيرة فِيما يتعلق بالْمَزْمُور ١١٠: ٤، منها التأكيد عَلَى أن الكهنوت طِبقًا لنظام مَلْكِي صَادِقُ يختلف عن كهنوت اللاَّويِّين مِنْ ناحية احتمال أن يَكُونُ الْكَاهِن مَلِكًا أيْضًا. وهذا التفسير لايُقَدِّم لنا السمات المعينة الَّتِي يجب توفرها فِي الكهنوت. وهذه الخصوصية لَمْ يعد يُعبر عَنْهُا بسمة "الأبَدِيَّة" لأن هذه السمة استُخدمت أيْضًا لتعريف كهنوت هَارُون (خر ٢٩: ٩).

ب. ت مَلْكِي صَادِقُ مخلص سماوي، يحارب إِلَى جَانِب أبناء النور معركة إسخاتولوجية (أخروية) ضد بَنِي بليعال (قا؛ 11QMelch؛ 1QapGen 22:14-17). ومخطوطة نجع حمادى "مَلْكِي صَادِقُ" مع ميولها المضادة للديونسية، والتي قَدْ يرجع تاريخها إِلَى القرن الثاني، تعرف مَلْكِي صَادِقُ عَلَى أنه يَسُوع المسيح.

ع. ج مِنْ المحتمل أن يُقَدِّم ع. ج إضافية فِي عب ٧، يمكن أن تلقى الضوء عَلَى مز ١١٠، وعَلَى سمات كهنوت مَلْكِي صَادِقُ. وتقول عب ٧: ٣ عن مَلْكِي صَادِقُ: "بِلاَ أب، بِلاَ أمٍّ، بِلاَ نَسَبٍ". وليست هذه حجة مستمدة مِنْ الصمت فِي تلك ١٤ بالنسبة لخط النسب. ولعله يمكن تفسيرها عَلَى أفضل وجه عَلَى غرار قول أحد معلمى اليهود عن وثني اعتنق الإيمان اليهودي: "الوثني ليس له أب (شرعي). فعَلَى الرغم مِنْ أن الوثني له أب (بالجسد)، إلاّ أنه بالنسبة للقانون اليهودي، ليس له والد شرعي. وعَلَى ضوء هذا، يجب فهم مَا جاء فِي عب ٧: ٣ عَلَى أنَّهَا عبارة تفِيد أن مَلْكِي صَادِقُ كَانَ له والدَان، ولكن ليس الوالدين المطلوبين لكي يصبح كَاهِنًا أوْمَلِكًا. وأنه لَمْ يحصل عَلَى حقه فِي أن يَكُونُ كَاهِنًا و/ أوْ مَلِكًا مِنْ والديه، عَلَى أساس حقوق الوراثة. والاحتمال الوحيد هُوَ قبول هاتين الوظيفتين بالتعيين (بقَسَم، ع. ٢١). ويَسُوع، الذِي هُوَ مِنْ نَسْل يَهُوذَا (ع. ١٤) لا يمكن أن يَكُونُ كَاهِنًا عَلَى أساس النظام الهَارُوني. وعَلَى ذلِكَ، فإنه مِنْ المحتمل أن مز ١١٠: ٤ بقوله: " عَلَى رتبة مَلْكِي صَادِقُ" كَانَ يُقَدِّم أحد شروط الكهنوت مِنْ ناحية أنه لا يمكن الحصول عليه بالميراث (عن الأب أوْ الأم)، بل بقسم، وبهذه الطريقة هناك احتمال فِي أن يصبحمَلِك مِنْ بيت دَاوُد كَاهِنًا أيْضًا، وأن مز ١١٠ يشير إِلَى أمر سيتحقق فِي المستقبل. ويؤكد ع. ج فِي عب ٥، ٧ أن تحقيق ذلِكَ سيكون فِي يَسُوع المسيح. ذلِكَ أن كهنوته يسمو عَلَى الكهنوت الهَارُوني، مِنْ ناحية أنه ليس وراثيا، بل هُوَ كهنوت يدوم إِلَى الأبد ويتمم مصالحة كاملة بين الإنْسَان والله.

← إبْرَاهِيم/ أبْرَام

كَهَنَة ولاويين ← **אַבְנֵט** [*'abnēṭ*] (مِنطَقَة، زُنَّار، خاصة بالْكَهَنَة، #٧٧)؛ ← [1] **אֵפֹד** [*'ēpôd* [1]] (إفود، الثياب الكهنوتية،لأغراض العبادة، #٦٨٠)؛ ← **חֹשֶׁן** [*ḥōšen*] (صدرة رَئِيس الْكَهَنَة، #٣١٣٦)؛ ← **כהן** [*khn*] (القيام بمهام الْكَاهِن/ يكهن، #٣٩١٢)؛ ← **כֹּמֶר** [*kōmer*] (كَهَنَة الأوْثان، #٤٠٢٤)؛ ← **לֵוִי** [*lēwî*] (لاَوي، #٤٢٩٠)؛ ← **מִגְבָּעָה** [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← **מִכְנָס** [*miknās*] (سروال، #٤٨٢٩)؛ ← **פַּעֲמוֹן** [*pa'ᵃmôn*] (جرس [يوضع علي رداء الْكَاهِن]، #٧١٩٤)؛ ← **תַּשְׁבֵּץ** [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)؛ **هَارُون: لاهوت** ← **كَهَنَة ولاويون**

البيبلوجرافِيا

L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC, 1983, 78-87; B. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7:1-10 from the Reformation to the Present*, 1976; F. L. Horton, The *Melchizedek Tradition*, 1976; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa'*, 1981; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of OT Israel*, 1987; idem, "Royal Priesthood: An Old Testament Messianic Motif," *BSac* 150, 1993, 50-61; M. J. Paul, "The Order of Melchizedek (Ps 110:4 and Heb 7:3)," *WTJ* 49, 1987, 195-211; B. A. Pearson, "Melchizedek (IX, 1)," in J. M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English*, 1977, 399-403.

مارتين جي . بول *Maarten J. Paul*

ذوبان ← # ٥٠٢٢ (מָסַס [*māsas*]، يذوب، يتحلل، يفقد شجاعة/ رغبة)

ذكرى ← # ٢٣٥٥ (זִכָּרוֹן [*zikkārôn*]، ذكرى، حفل تأبيني)

حيض ← # ١٨٦٤ (דָּוָה [*dāwâ*]، يحوض)

بضاعة ← # ٦٠٨٨ (סְחֹרָה [*sᵉḥōrâ*]، بضاعة)

رسول ← # ٤٨٥٥ (מַלְאָךְ [*mal'āk*]، ملاك، رسول)

ملوك (١ و ٢): لاهوت

سِفْر الْمُلُوك الأوَّل والثاني: لاهوت

أ. السياق التاريخي:

سِفْرا الْمُلُوك الأوَّل والثاني يرويان قصة إِسْرَائِيل مِنْ نهاية حكم دَاوُد الْمَلِك (١مل ١- ٢) حَتَّى سقوط مَمْلَكة يَهُوذَا فِي أيدي البَابِليين وسَبْي عدد كبير جدًّا مِنْ سُكَّان يَهُوذَا إِلَى بَابِل (٢مل ٢٤- ٢٥) وعَلَى ذلِكَ فإن السِفْرين يحكيان قصة تغطي فترة زمنية مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل تبلغ أربعمائة سنة تقريبًا. ويُفتتح السِفْران بوصف لنزاع يدور حول أي مِنْ أبنائه يجب أن يخلفه عَلَى العرش. وقَدْ برز سُلَيْمَانُ مُنْتَصِرًا عَلَى أدونيا، وأعطاه دَاوُد تعليماته عن الكيفِية الَّتِي يحكم بها (١مل ١: ١- ٢:

١١). عليه أن يحفظ ناموس مُوسَى، حَتَّى يحفظ الرَّبّ وعده لدَاوُد بممَلكة أبَدِيّة عَلَى إسْرَائِيل، وعليه أن يتصرف كرجل يتسم بالحكمة. والقصة التَّالية تقوم عَلَى أساس هاتين الفكرتين الحكمة والنَّامُوس (٢: ١٢- ١١: ٤٣). وفِي أوْقات كثيرة كَانَت حكمة سُلَيْمَانُ تعمل بطريقة إيجابية، فِيمَا كَانَ شَعْب إسْرَائِيل ينعم بالازدهار والسلام اللذين سادا إمبراطورية سُلَيْمَانُ وهم يرون هَيْكَل الرَّبّ يُبنى فِي وسطهم (ص. ٤- ٨). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه فِي بداية حكمه وفِي نهايتة، كَانَت حكمته تعملِ فِي إطار مصلحته الشخصية، حيث تخلص سُلَيْمَانُ مِنْ أوْلئك الَّذِينَ رأى أنهم يهددون قبضته عَلَى العرش وأخذ يكدس لنفسه ثروة هائلة (ص. ٢، ٩- ١٠). وفِي معظم الأوْقات أيْضًا، كَانَ الْمَلِك يُقَدّم كشخص ملتزم أمام الرَّبّ سائرًا فِي طرقه (٣: ١٤- ١٥). وبرغم ذلِكَ كَانَت هناك منذ البداية نفسها علامات استفهام مِنْ ناحية التزامه الكامل بالنَّامُوس (٣: ١- ٣)، وأخيرًا، تحول وعبد آلهة أخرى (١١: ١- ٨). وبرغم ذلِكَ، فإنه مما يدعو إلَى الدهشة أن عصيانه لَمْ يؤد إلَى نهاية ممَلكة دَاوُد. وقَدْ أعلن أحد الأنْبِيَاء أن العقوبة ستؤجل إلَى أيَّام ابْنُهُ، الَّذِي سيخسر فحسب جزءًا مِنْ الْمَمْلَكَة وليس الْمَمْلَكَة كلها (١١: ٩- ٣٨). وانفصال هذا الجزء مِنْ إسْرَائِيل عن دَاوُد لن يدوم إلَى الأبد (١١: ٣٩)، بل كَانَ مجرد ظاهرة وقتية.

وحل الإمبراطورية سبق وصفه فِي قصة يَرُبْعَام بْن نباط، الَّذِي قاد إسْرَائِيل الشِّمَالية إلَى الانفصال عن رَحُبْعَام ويَهُوذَا (١مل ١٢: ١- ٢٤). وبرغم ذلِكَ فقَدْ كَانَ هذا خُرُوجًا إلَى العبودية، حيث وقعت الْمَمْلَكَة الشِّمَالية عَلَى نَحْوَ سريع فِي أسر عبادة آلهة أخرى ولم تنجح بعد ذلِكَ إطلاقًا فِي التحرر مِنْ نفوذها، سواء كَانَت آلهة مِنْ صنع يَرُبْعَام (١٢: ٢٥- ٣٣) أوْ تِلْكَ الَّتِي كَانَت تُجلب مِنْ مكَانَ آخر (١٦: ٢٩- ٣٣). وقَدْ عَارض الأنْبِيَاء الْمُلُوك الَّذِينَ ارتدوا، والتي جاءت خلافتهم الْمَلكية وانقضت بسرعة كبيرة أوْ مثيرة بحسب الدينونة الَّتِي يوقعها الله عَلَيْهِمْ. وأكثر هؤلاء الأنْبِيَاء شُهْرة هما إيلِيَّا وألِيشَع، واللذان غطت أنشطتهما جزءًا كبيرًا مِنْ قصة ١مل ١٧؛ ٢مل ١٣. وهذان النَّبِيّان - مِنْ بعض النواحي. خففا مِنْ قوة غضب الله الكامل عَلَى إسْرَائِيل، وقَدَّما الخلاص فِي وسط الدينونة. والدينونة الأخيرة بطيئة فِي المجئ عَلَى أي حال بسبب مواعيد الله ورحمته لشَعْبه (٢مل ١٠: ٣٠؛ ١٣: ٢٣). وبالرغم مِنْ ذلِكَ جاءت أخيرًا، وأخذت إسْرَائِيل الشِّمَالية للسَبْي فِي أشُور بسبب خطاياها (٢مل ١٧).

وبالرغم مِنْ أن الموقف الديني فِي يَهُوذَا لَمْ يكن أفضل ممَا كَانَ عليه الأمر فِي إسْرَائِيل (١مل ١٤: ٢٢- ٢٤]؛ ١٥: ٣- ٥)، إلاّ أن قصة يَهُوذَا بعد ذلِكَ ليست قصة ردة مستمرَّة. ذلِكَ أن مُلوكًا أتقياء نسَبْيًا تولوا الحكم فِي الفجوات بين الْمُلُوك الأشرار (١مل ١٥: ٩- ٢٢: ٥٠؛ ٢مل ١٢: ١- ١٥: ٣٨)، وقرب نهاية القصة ظهر أثنان مِنْ أفضل الْمُلُوك (٢مل ١٨: ١- ٢٠: ٢١؛ ٢٢: ١- ٢٣: ٣٠) الَّذِينَ أدخلا إصلاحات عَلَى العبادة فِي إسْرَائِيل، وأطاعوا الله، ووثقوا فِيه. وتراكمت الخَطِيَّة بشكل تدريجي، وبالرغم مِنْ ذلِكَ، ومع أنه ظهر فِي البداية وكأن الله لن يعامل يَهُوذَا بالقسوة الَّتِي عامل بها إسْرَائِيل بسبب التزامه نَحْوَ دَاوُد، غير أنه فِي النهاية لَمْ يكن مِنْ شأن هذا الالتزام أن تحتمل (ص. ٢١)، ويَهُوذَا كَانَت بالفعل قَدْ سُبيت إلَى بَابل (ص. ٢٤- ٢٥). وبدا أن مستقبل أسرة دَاوُد الْمَلكية متعلَق بخيط رفِيع لمَلِك مخلوع كَانَ يجلس عَلَى مائدةمَلِك بَابل (٢٥: ٢٧- ٣٠).

يختلف المفكرون حول السياق التاريخي الَّذِي كُتبت فِيه هذه القصة، أوْ جزء كبير منها، كَانَ قد رُكِبَّ أوْلاً. ولقَدْ جَادَل البعض بأنه كَانَت هناك بالفعل قصة كبيرة ومستمرَّة عن الْمَلكية الإسْرَائيلية يعود تاريخها إلَى القرن التاسع ق. م (مثل؛ كامبل Campbell) وبرغم ذلِكَ، يتشكك الكثيرون فِي أنه كَانَ يوجد مثل هذا الشئ عَلَى الأقل حَتَّى القرن السَّابع (مثل؛ Provan, 1988, 153-55; McKenzie, 117-34). وكثيرون كَانوا يميلون للرأي القائل بأن السِفْرين لَمْ يُكتبا حَتَّى زمن السَبْي عَلَى الأقل (مثل؛ نوث Noth). ومن أجل مناقشة أوْفر لتاريخ البحث فِي كتابة السِفْرين، انظر أيْضًا Provan, 1988, 1-55; McKenzie, 1-19. ومن المؤكد، وعَلَى ضوء نهاية القصة (أي) مع إطلاق سراح يَهُويَاكِين الْمَلِك مِنْ سجنه فِي السنة السَّابعة والثلاثين مِنْ سَبْيه، وحياته بعد ذلِكَ، ٢مل ٢٥: ٢٧- ٣٠) أن السِفْرين فِي صيغتهما الحالية لا يمكن أن يكونا قَدْ وُجدا قبل منتصف القرن السادس ق. م. وسواء كَانَا كاملين فِي ذلِكَ الحين، أوْ أن عملية الدعم والتحرير استمرت لفترة قصرت أم طالت بعد ذلِكَ، فإن هذا أيْضًا موضوع خلاف بين المفكرين. ورأي المرء بالنسبة لهذا الموضوع يعتمد عَلَى رأيه (رأيها) بالنسبة لهذه الموضوعات غير المؤكدة مثل مصدر السِفْرين (فَلَسْطِين؟ بَابل؟) وعلاقتهما الصحيحة بسِفْري أخْبَار الأيَّام (هل كَانَ كاتب سِفْر أخْبَار الأيَّام يعرف سِفْري الْمُلُوك فِي صيغتهما الحالية، أوْ فِي صيغة مختلفة، أوْ نسخة أقصر؟). وخلاصة القول، ليس هناك إجماع حول المكَانَ الَّذِي مِنْ المحتمل أن تكون قَدْ بدأت فِيه بالفعل عملية كتابة السِفْر أوْ انتهت. وفِي كُلّ الاحتمالات، لقَدْ وصل السِفْران إلَى الشكْل الَّذِي هما عليه الآن بشكْل تدريجي، فِيما كَانَت أجيال مختلفة مِنْ الإسْرَائيليين تحكي المرَّة تلو الأخرى قصة ماضيهم عَلَى ضوء اختبارهم الحالي بإلههم وبالعالم.

ب. البِنية الأدبية:

البِنية الأدبية الأساسية لسِفْرى الْمُلُوك يمكن معرفتها بسهولة. فالقصة ككُلّ تدور حول مَا يُطلق عليه "الصيغ الْمَلكية"، وعبارات موجزة تعطي القارئ تفاصيل مختصَلاَة عن فترات حكم الْمُلُوك المختلفِين الَّذِي ورد ذكرهم فِي السِفْرين، كما تقَدّم بعض التقييم للفترة الَّتِي قضاها كُلّ منهم فِي الحكم وذلِكَ مِنْ وجهة نظر دينية. والصيغة الافتتاحية لكُلمَلِك تقَدّم بوجه عام معلومات عن الترتيب الزمني للأحداث الَّتِي تمت فِي عَهْدَهُ. وتذكر بترتيب متزامن حكم الْمَلِك الخاص بالجزء الآخر مِنْ إسْرَائِيل (الْمَمْلَكَة الشِّمَالية أوْ الْجَنُوبية) عن المدة الَّتِي قضاها فِي الحكم وموقع عاصمته، و (فِي حالة ملوك يَهُوذَا) مِنْ الْمَلِك عِنْد اعتلائه العرش وهوية والدته. وصيغة التقييم والتي تُعرف عادة باسم "صيغة الحكم" تقيّم أداء الْمَلِك مِنْ الناحية الدينية مِنْ ناحية أمانته لإلهَ إسْرَائِيل، ورفضه للآلهة الأخرى، وتمسكه بمفهوم مركز أسَاسي للعبادة فِي أورُشَلِيم. وكثيرًا مَا تُذكر مقارنة بين الْمَلِك الحالي والْمَلِك الَّذِي كَانَ قبله. والصيغة الختامية لكُلّ حكم

تتكون بصفة عامة مِنْ ملحوظة تتعلق بالسيرة الذاتية حيث تحيل القارئ إِلَى مصادر أخرى للمعلومات عن الْمَلِك) وتفاصيل عن موته ودفنه، وملحوظة عن الخلافة. والصيغة الْمَلِكية تتسم بانتظام عام فِي التعبير طوال سِفْري الْمُلوك، بالرغم مِنْ أن كُلّ العناصر الَّتِي وُصفت ليست كُلّها متوافرة بالنسبة لكافة الْمُلوك. فهي تقَدِّم الإطار الأدبي الَّتِي تعطى للسِفرين بَنيتهما واتجاههما، وسياقًا يمكن أن نقرأ فِيه معلومات أخرى عن الْمَلِك وحكمه، ثم إن القصص الكثيرة الموسعة عن الْمُلوك وأنبيّاء، وعن الشَّعْب (١مل ١٥: ٩- ٢٤) تقدِّم لنا مثالاً جَيّدًا عن الصيغة الْمَلِكية لملوك يَهُوذَا (لاحظ الصيغة الاستهلالية فِي ١٥: ٩- ١٠، وصيغة الرأي فِي هذا الحكم فِي ١٥: ١١، ١٤، والصيغة الختامية فِي ١٥: ٢٣- ٢٤؛ ٢مل ١٣: ١- ٩ والصيغة الخاصة بملوك إِسْرَائِيل (انظر الصيغ التمهيدية فِي ١٣: ١، وصيغة الرأي فِي هذا الحكم فِي ١٣: ٢، والصيغة الختامية فِي ١٣: ٨- ٩).

صيغة الرأي فِي الحكم هي الَّتِي لها أهمية جوهرية فِي فهم الطريقة الَّتِي يتطور فِيها اتجاه القصة فِي السِفْرين فِي إطار هذه الصيغة العريضة. لأنَّهُ هنا يتخطى الإطار الأدبي من الناحية الوصفية ليُقَدِّم تقييمًا واضحًا، وأن كاتبه (أَوْ كتبته) يرشدونها فِي تفسير حركة التاريخ الَّتِي يصفونها. ويتم تقييم حكم كُلّملِك عَلَى أساس مَا إذا كَانَ قَدْ عمل مَا هُوَ مستقيم فِي عينى الرَّبّ (مثل؛ ١مل ١٥: ١١) أَوْ "عَمِلَ الشَّرَّ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ" (مثل؛ ٢مل ١٣: ٢). وهذا التقييم الأساسي يتم الرَّبط بينه وبين أَقْوَال أخرى تساعد القارئ عَلَى أن يَكُونُ انطباعًا عن الأساس الَّذِي قام عليه هذا التقييم. وعمل الشَّرّ ارتُبط بشكْلٌ شبه دائم بملوك الْمَمْلَكَة الشِّمَالية الَّذِينَ فشلوا فِي الابتعاد عن خطايا يَرُبْعَام الَّذِي هُوَ أَوْمَلِك إِسْرَائِيلي (مثل؛ ٢مل ١٣: ٢، والَّذِي وُصف فِي ١مل ١٢: ٢٥- ٣٣ عَلَى أنه مَنْ أسس عبادته الخاصة ومَنْ شجع عَلَى عبادة آلهة أخرى (عِجلى الذهب) بدلاً مِنْ عبادة إلَهَ إِسْرَائِيل. وقَدْ وُصف بعض الْمُلوك بأنه يضيفون إِلَى هذا عبادة آلهة أخرى أيْضًا (مثل؛ أَخْآب فِي (١مل ١٦: ٢٩- ٣٣). وعمل الشَّرّ فِي سياق هذه الصيغة المال هي عبادة الأَوْثان، كما هي كذلِك فِي الصيغ الخاصة بملوك الْمَمْلَكَة الْجَنُوبية القلائل الَّذِينَ اتُّهموا بذلِك (مثل؛ يَهُورَامَ وأَخَزْيَا، ٢مل ٨: ١٦- ٢٩)، اللذان جذبا إِلَى العبادة الشِّمَالية مِنْ خلال زواجهما، وعَلَى صعيد آخر، أن تعمل مَا هُوَ مستقيم، هُوَ بالمفهوم الضمني، أن تكون مستقيمًا فِي العبادة، وتعبد إلَهَ إِسْرَائِيل وحده. والاهتمام الأساسي بصيغة الرأي مدى استقامة الحكم، هُوَ معرفة مَا إذا كَانَ الْمَلِك مخلصًا فِي عبادة الله، وما إذا كَانَ "مثل يَرُبْعَام" أَوْ "مثل دَاوُد" (مثل؛ ١مل ١٥: ١١). وجَمِيع ملوك إِسْرَائِيل كَانَ تقييمهم سلبيًا، عَلَى عكس ملوك يَهُوذَا الَّذِينَ كَانَ تقييمهم إيجابيًا مِنْ ناحية هذا الاهتمام، فِي حين أن حكم سُلَيْمَانُ عَلَى الْمَمْلَكَة المتحدة كَانَ تقديره خليطًا مِنَ المديح والانتقاد (١مل ٣: ٢- ٣؛ ١١: ٤- ٦).

هذه الإشارات الأخيرة إِلَى سُلَيْمَانُ تذكرنا بموضوع ثانوي هام فِي صيغة الحكم عَلَى فترةمَلِك معين. فإنه مع أن ملوك يَهُوذَا قَدْ امتُدحوا لأمانتهم لله، إلا أنهم بالرغم مِنْ ذلِك انتُقدُوا فِي معظم الحالات لفشل واحد عَلَى وجه الخصوص، وَهُوَ أنه أثناء فترة حكمهم لَمْ يزيلوا "الْمُرْتَفَعَات" (مثل؛ ١مل ٣: ٢- ٣؛ ١٥: ١٤). وليس مِنَ السَّهْل العثور عَلَى أي تناغم فِي استعمال تعبير "الْمُرْتَفَعَات" فِي سِفر الْمُلوك. وهي فِي فقرات معينة يُنظر إِليها بجلاء عَلَى أنَّهَا أماكن عبادة وثنية، وهي مواقع يُفعل فِيها الشَّرّ (مثل؛ ١١: ٧- ٨). وبالرغم مِنْ ذلِك فإنه فِي سياق صيغة تقْدِير الحكم الَّتِي تمتدح ملوك يَهُوذَا، لا يمكن أن تكون الحالة عَلَى هذا النحو. فالقصة الَّتِي تتبع ٣: ٢- ٣، فإن أوَّل قصة فِي سِفر الْمُلوك يحدث فِيها خليط بين المديح والانتقاد مِنْ هذه النوعية الأمر الَّذِي يوضح عَلَى وجه الخصوص أن سُلَيْمَانُ كَانَ يعبد إلَهَ إِسْرَائِيل فِي الْمُرْتَفَعَات الَّتِي فِي جِبْعُون، وأن الله كَانَ مسرورًا منه ووعده ببَرَكَةٍ فِي هذا المكَانَ، يبدو أن الانتقادات الموجهة لِلْمُرْتَفَعَات فِي هذه السياقات يجب أن تتعلق "بالمكَانَ" الَّذِي تمت فِيه العبادة، وليس إِلَى "نوعية" العبادة الَّتِي تمت ممارستها. أي أن انتقاد الصيغ الأساسية لإبداء الرأي فِي الحكم والتي تمتدح معظم ملوك يَهُوذَا ينصب عَلَى فشلهم فِي تحقيق مركزية عبادة الله فِي هَيْكَل أورُشَلِيم وليس لفشلهم فِي القضاء عَلَى الوثنية.

وثمة موضوع فرعي هام آخر خاص بصيغة الحكم عَلَى أداء الْمَلِك وَهُوَ حفظ أسرة دَاوُد الْمَلِكية مِنْ العواقب الوخيمة لعمل الشَّرّ نتيجة لوعد الله لدَاوُد بممَلكة دَائِمَة (قا؛ ٢صم ٧). فبينما الأسر الْمَلِكية الخاصة بالممَلكة الشِّمَالية تقوم وتسقط بحسب دينونة الله لخطاياهم (مثل؛ ١مل ١٦) إلاّ أن الأسرة الْمَلِكية للممَلكة الْجَنُوبية كَانَت تنجو رغم ردة بعض ملوكها وذلِك بسبب هذا الوعد (قا؛ ١١: ٩- ١٣، ٢٩- ٣٩؛ ١٥: ١- ٥؛ ٢مل ٨: ١٦- ١٩). ولدينا المزيد لنقوله عن هذه النقطة الهامة بعد فترة وجيزة.

إن تحدثنا بشكْلٌ هَيْكَلي، لصيغة الحكم، عَنْ فترة كُلّملِك، بما تضمنه مِنْ إدَانات أَوْ مديح مستحق للملوك المختلفين فِي ١و٢مل ١- ١٦ وإستخدامهما الوعد الدَاوُدي لتبرير بقاء أسرة دَاوُد الْمَلِكية، كَانَت تشير فِي المقام الأوَّل للأمام، إِلَى النصوص السردية فِي ٢مل ١٧- ٢٠. حيث إنه هنا تتلقى الْمَمْلَكَة الشِّمَالية دينونة نهائية بسبب خطاياها (ص. ١٧)، وأنه فِي ظل حكم حَزَقِيَّا اختبرت يَهُوذَا الخلاص والاصلاح الديني وَهُوَ مَا إشارات إليه صيغة الحكم عَلَى فترة الْمَلِك السابقة وجعلت القارئ يتوقعه (ص. ١٨- ٢٠). وصيغة الحكم عَلَى أداء حَزَقِيَّا كمَلِك، نجدها فِي ١٨: ٣- ٤ "وَعَمِلَ الْمُسْتَقِيمَ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ حَسَبَ كُلِّ مَا عَمِلَ دَاوُدُ أَبُوهُ. هُوَ أَزَالَ الْمُرْتَفَعَاتِ، ..." وإذا كَانَ البحث جاريًا فِي الصيغ عنمَلِك يَكُونُ حقًا وفعلاً "مثل دَاوُد" فإن كاتب (أَوْ كتبة) السِفْر يجدون صفاتهم فِي هذا الرجل، وهذا مَا يؤكدونه فِي ع. ٧- ٨، والحقيقة هي أن حِزْقِيَال يشبه دَاوُد مِنْ نواحٍ لَمْ تتوافر أَوْ ستتوافر فِي أيمَلِك إِسْرَائِيلي آخر. وعن دَاوُد وحَزَقِيَّا، دون سائر ملوك إسرة دَاوُد الْمَلِكية، ذُكرت فِي أسفار صَمُوئِيل والموك أن "وَكَانَ الرَّبُّ مَعَهُ" (قا؛ ١صم ١٦: ١٨؛ ١٨: ١٢، ١٤؛ ٢صم ٥: ١٠؛ ١٨: ٧)، وأن الْمَلِك كَانَ ناجحًا (שָׂכַל) فِي الْحَرْب (١صم ١٨: ٥، ١٤- ١٥؛ ٢مل ١٨: ٧). ودَاوُد وحَزَقِيَّا وحدهُمَا اللذان قيل عَنْهُما أنهما هزما (נָכָה) الْفِلِسْطِينِيِّين (١صم ١٨: ٢٧؛ ١٩: ٨؛ ٢مل ١٨: ٨). وحَتَّى الْمَلِك الصالح يُوشِيَّا الَّذِي جاء بعد ذلِك، والَّذِي كَانَ يُنظر إليه أيْضًا عَلَى أنه كَانَ مثل دَاوُد بوجه عام (٢مل ٢٢: ٢) لا يُقارن

بداوُد فِي هذه الناحية بالذات. فحَزَقِيًّا هُوَ دَاوُد "الثاني" دون منازع، وَهُوَ الذي توقعته بَنِية سِفرى المُلوك برمتها. وهكذا أيضًا، فالعبارة الَّتِي تتحدث عن نزع حَزَقِيًّا للمُرْتَفَعَات تأتي كذروة "موضوع المُرْتَفَعَات". وإذا كَانَ قَدْ قيل فِي معرض النقد لكُلملِك صالح مِنْ ملوك يَهُوذَا بأنه أثناء فترة حكمه لَمْ تنزع المُرْتَفَعَات (הַבָּמוֹת לֹא־סָרוּ [١مل ١٥: ١٤، ٢٢: ٤٣ [٤٤]، ٢مل ١٢: ٣ [٤]، ١٤: ٤، ١٥: ٤ و٣٥]، انظر أيضًا العبارات الَّتِي قيلت عن سُلَيْمَانُ والشَّعب فِي ١مل ٣: ٢- ٣)، غير أنه قيل عن حَزَقِيًّا بشكل جازم "هُوَ أَزَالَ المُرْتَفَعَاتِ" (הוּא הֵסִיר אֶת־הַבָּמוֹת، وهذا تأكيد لَمْ تبرزه ترجمة NIV). ويُوشِيًّا أيضًا اتّخذ إجراء ضد المُرْتَفَعَات بالطبع (٢مل ٢٣) ولكن الطريقة الَّتِي وُصف بها هذا العمل لا تشجع القارئ أيضًا لأن يعتبره المَلِك الذي كَانَت تتذكره الأسفار السابقة عَلَى أنه أكبر مِنْ نزع المُرْتَفَعَات. إن حَزَقِيًّا هُوَ الَّذِي يشير إليه دَاوُد وموضوعات المُرْتَفَعَات بقوة (قا؛ Provan, 1988, 57-131 لمناقشة مفصلة لهذه الموضوعات فِي سِفري المُلوك)، وثقته الَّتِي لا تُمارس فِي الرَّبّ (١٨: ٥) الأمر الَّذِي تبرهن بفشل غزو سَنْحَاريب ليَهُوذَا عِنْدَ أبْواب المدِينة المختارة أورُشَليم (١٨: ١٣- ١٩: ٣٧) ولم تلق يَهُوذَا مصير إسْرَائِيل. وبرغم ذلِك هناك تلميحات بالفعل فِي ص. ١٨- ٢٠ بأن الأمور لن تكون كُلّها حسنة فِي النهاية بالنسبة ليَهُوذَا (انظر نُبُوَّة السَبْي فِي بَابِل، وذلِك فِي ٢٠: ١٢- ١٩)، وقَدْ تبين أنه حَتَّى إصلاحات المَلِك الصالح يُوشِيًّا (٢٣: ١- ٣٠) لَمْ تستطع أن تعوّض الشّرّ الذي ارتكبه مَنَسَّى (٢١: ١- ١٨؛ ٢٣: ٢٦- ٢٧؛ ٢٤: ٣- ٤) وقَدْ سقطت يَهُوذَا أيضًا تحت دينونة الله، وفُقِدَت الأرْض (انظر أيضًا ← حَزَقِيًّا).

جـ. الموضوعات اللاهوتية:

١. الله. ننتقل الآن مِنْ الوصف العام للبَنِية الأدبية وتطور سِفرى المُلوك، إلَى مناقشة أكثر تركيزًا لمواضيعها اللاهوتية البارزة، ونلاحظ قبل كُلّ شيء مَا الَّذِي تقوله عن الله. لا يجب الخلط بينه وبين الآلِهَة المختلفين الَّذِينَ كَانُوا يُعبدون داخل إسْرَائِيل وخارجها، لأن هذه الآلِهَة هي ببساطة مخلوقات بشرية (١مل ١٢: ٢٥- ٣٠؛ ٢مل ١٧: ١٦؛ ١٩: ١٤- ١٩). وهي جزء مِنْ الخليقة، مثل الناس الَّذِينَ يعبدونها، وهي كيانات لا حول لها ولا قوة، وليست لها أية قيمة (١مل ١١: ٥؛ ١٦: ١٣؛ ١٨: ٢٢- ٤٠؛ ٢مل ١٧: ١٥؛ ١٨: ٣٣- ٣٥). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فإن الرَّبّ هُوَ خالق السَّمَاوَات والأرْض الذي لا يُضاهى (١مل ٨: ٢٣؛ ٢مل ١٩: ١٥). فهو مختلف تمامًا عن العالم الَّذِي خلقه، وبرغم ذلِكَ يعمل بكُلّ قوة فِيه. فإنه هُوَ، وليس إله آخر، الَّذِي يسيطر عَلَى الطبيعة (١مل ١٧- ١٩؛ ٢مل ١: ١٢- ١٧؛ ٤: ٨- ٣٧؛ ٥: ١- ١٨؛ ٦: ١- ٧، ٢٧). وإنه هُوَ وليس إله، أوْمَلِك أوْ نَبِيّ، الَّذِي يسيطر عَلَى التاريخ. وهذه النقطة الأخيرة توضحت بكل جلاء فِي الطريقة الَّتِي يعمل بها الأَنْبِيَاء بوجه عام فِي الأسفار الكتابية، حيث يتحدثون عن المستقبل قبل أن يأتي به الله (١مل ١١: ٢٩- ٣٩؛ ١٣: ١- ٣٢؛ ١٦: ١- ٤؛ ٢٠: ١٣- ٣٤؛ ٢مل ١٦: ٦- ٧، ٢٠- ٣٤). وما مِنْ شيء بمقْدوره أن يعوق كُلّمته النبوية، بالرغم مِنْ أن الله ذاته، فِي حريته، بوسعه أن يبطلها إذا شاء تحقيقًا لأغراضه (قا؛ ١مل ٢١: ١٧- ٢٩، حيث تعطل التنفيذ نتيجة التوبة، ٢مل ٣: ١٥- ٢٧، حيث لَمْ يتم التحقيق بشكل كامل لأسباب لَمْ تُوضح إطلاقًا). ولا يُوجد سوى إله حقيقي واحد، وَهُوَ الرَّبّ (١مل ١٨: ١٥؛ ٢مل ٥: ١٥).

٢. العبادة: وثمة اهتمام آخر لكاتب (كتبة) سِفرى المُلوك يتعلق بالعبادة. وإنه مِنْ بين قناعاتهم البالغة الأهمية، أن عبادة إلهَ إسْرَائِيل، بغض النظر عن أنَّهَا موضوع يجب أن تقرر فِيه إسْرَائِيل بكامل حريتها مَا يتعلق بمضمونها ومكَانَها، إلاّ أنّهَا عمل يجب أن تتقيد فِيه تمامًا بإرادة الله وإرشاده. هناك مَا يمكن أن يُطلق عليه عبادة مقبولة، وعبادة غير مقبولة، وكذلِكَ فِيما يتعلق بالله. وإنه مِنْ غير المقبول أن تعبد آلهة أخرى مع الرَّبّ أوْ بدلاً منه (مثل؛ ١مل ١١: ٤- ٦؛ ١٦: ٣١- ٣٣؛ ٢مل ١٧: ٢٤- ٤١)، وفِي الناحية العملية حينما تتضمن المشاركة فِي ممارسات عبادة الخصب الكَنْعَانية (مثل؛ ١مل ١٤: ٢٢- ٢٤؛ ٢مل ١٧: ١٠- ١٣). وقصص إيلِيًّا فِي ١مل ١٧- ١٩، تتناول بوضوح هذا الموضوع فِي صيغة قصيرة مطولة. ولم يستطع شَعْب إسْرَائِيل أن يستقر عَلَى رأي بالنسبة لمن يعبده، وكَانُوا يتذبذبون بين الرأيين (١٨: ٢١) بالرغم مِنْ حقيقة أن البَعْل قَدْ فشل فشلاً ذريعًا فِي جلب الخصوبة للأرْض فِي الفترة السابقة (ص. ١٧)، ولكن مجرد كُلِّمة مِنْ الرَّبّ جاء القحط، وجاءت المجاعة. ويطلب إيلِيًّا الآن ولاء متجددًا لا تشوبه شائبة، ونتيجة للصراع الَّذِي أعقب ذلِكَ عَلَى جَبَل الكَرْمَل، رفض الشَّعْب البَعْل وعادو إلَى عبادة الرَّبّ (١٨: ٣٦ - ٣٩). وإلهَ إسْرَائِيل يريد ولاء خالصًا مِنْ هذه النوعية. وإنه لأمر غير مقبول أن تُعبد آلهة أخرى إلَى جَانِب أوْ نيابة عَنْهُ. ومن غير المقبول أيضًا العبث بنواحي العبادة الَّتِي رسمها الله، مثل تواريخ الأعياد (١٢: ٣٢- ٣٣)، وترتيب الكهنوت (١٢: ٣١- ٣٢)، أوْ شكل أثاثات هَيْكَل أورُشَليم أوْ إستخداماتها (٢مل ١٦: ١٠- ١٨). وأخيرًا، فإنه مِنْ غير المقبول - وبدرجة أقل - عبادة الرَّبّ خارج أورُشَليم، فِي المُرْتَفَعَات. وصيغة تقييم حكم ملوك يَهُوذَا ليست ببساطة هي الَّتِي أوْضحت أن هذا الخطأ أقل حجمًا مِنْ الأخطاء الأخرى. وقصة إيلِيًّا الَّتِي ذكرناها للتو تخبرنا عن موضع محلي للعبادة، وَهُوَ مَذْبَحَ الرَّبّ عَلَى جَبَل الكَرْمَل، الَّذِي أعاد إيلِيًّا بناءه (١مل ١٨: ٣٠- ٣٢) دون أيَّة همسة مِنْ انتقادات أوْ تبريرات. والعبادة عَلَى مُرْتَفَعَات الرَّبّ قَدْ لا تكون مثالية، ولكن مِنْ المؤكد أنَّهَا ليست شرًّا.

٣. النَّامُوس. مَا هُوَ الأساس الَّذِي إعتُمد عليه فِي إعلان العبودية غير المقبولة فِي سِفري المُلوك؟ الوسيلة الوحيدة الَّتِي يعتقَدْ أن مشيئة الله بالنسبة لهذا الموضوع (كما هُوَ الحال بالنسبة لموضوعات أخرى) قَدْ أبلغت هُوَ النَّامُوس. فحَيَاة إسْرَائِيل وعبادتها فِي الأرْض يجب أن تكون مقيَّدة بالنواميس الَّتِي يضعها الله نفسه، والتي يجب أن يلتزموا بها. وكَلِمات دَاوُد الوداعية لسُلَيْمَان والموجودة فِي بداية السِفْر (١مل ٢: ١- ٩) توضح هذا الأمر بالنسبة لحكمه: "احْفَظْ شَعَائِرَ الرَّبِّ إلهِكَ، إِذْ تَسِيرُ فِي طُرُقِهِ، وَتَحْفَظُ فَرَائِضَهُ، وَصَايَاهُ وَأَحْكَامَهُ وَشَهَادَاتِهِ، كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى، لِكَيْ تُفْلِحَ فِي كُلِّ مَا تَفْعَلُ وَحَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ" (٢: ٣)، وطوال القصة التالية نجد إشارات مختلفة لمثل هذه الشَّرَائع الَّتِي توضح أهميتها كأساس

لاهوتي لتفسير التاريخ الإسْرَائيلي (مثل؛ ٢مل ١٠: ٣١؛ ١٤: ٦؛ ١٧: ٩- ١٣؛ ٢١: ٨). والواقع أن النقطة الهامة الثانية فِي القصة، بعد قصة حكم حَزَقِيَّا فِي ٢مل ١٨- ٢٠، هي قصة حكم يُوشِيَّا فِي ص ٢٢- ٢٣. فِي هذه الأصحاحات وجد الْكَاهِن العظيم حَلْقِيَّا سِفر الشَّرِيعَة فِي الْهَيْكَل، الأمر الَّذِي نجم عَنْهُ قيام يُوشِيَّا بإصلاح ديني عظيم اتَّخذ فِيه إجراءًا حاسمًا وعنيفًا ضد عبادة الأَوْثان فِي كل مِنْ يَهُوذَا (٢٣: ٤- ١٤)، وإسْرَائِيل (٢٣: ١٥- ٢٠) وتركزت العبادة فِي هَيْكَل أُورُشَلِيم بعد تطهيره. وسِفرالشَّرِيعَة قَدم أساس الإصلاح، والَّذِي فِي تفاصيله يَعود إِلَى (عن طَريق المقارنة والتباين) الكثير مِنَ الأوصاف السابقة لَلأنشطة الدينية، أَوْ خمول الإسْرَائيليين وملوكهم. وهذا يلفت الانتباه إِلَى يُوشِيَّا كواحد لَمْ يكن قبله أَوْ بعده وَاحِدٌ مثله، حيث رجع إِلَى الله، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي عمله "وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُ مَلِكٌ مِثْلُهُ قَدْ رَجَعَ إِلَى الرَّبِّ بِكُلِّ قَلْبِهِ وَكُلِّ نَفْسِهِ وَكُلِّ قُوَّتِهِ حَسَبَ كُلِّ شَرِيعَةِ مُوسَى، وَبَعْدَهُ لَمْ يَقُمْ مِثْلُهُ" (٢٣: ٢٥). بل وحَتَّى دَاوُد لَمْ يَطع النَّامُوس عَلَى نَحْوَ مَا فعله يُوشِيَّا (٢٣: ٢١- ٢٣). وإذا كَانَ حَزَقِيَّا هُوَ دَاوُد ثانٍ فِي سِفرى الْمُلوك، فَيُوشِيَّا هُوَ مُوسَى "ثانٍ" يطبِّق ناموسه عَلَى نَحْوَ شامل. فالنَّامُوس هُوَ الَّذِي يحدد مَا هُوَ صواب وما هُوَ خطأ فِي العبادة.

أي نوع معين أَوْ مجموعة معينة مِنَ النَّامُوس الَّتِي نجدها فِي مخيلة سِفرى الْمُلوك؟ لَقَدْ كَانَ هناك إجماع بين دَارسي ع. ق لفترة مَا عَلَى أن شرائع سِفر اَلتَّثْنِيَة عَلَى وجه الخصوص هي الَّتِي لها تأثيرها فِي آراء كاتب (كتبة) سِفرى الْمُلوك، والواقع أن سِفر الشَّرِيعَة الَّذِي وُجِد فِي ٢مل ٢٢ قصد أن يفهم عَلَى أنه هُوَ ذلِكَ السِّفر (سِفر اَلتَّثْنِيَة؛ (قا؛ de Wette, *Dissertation Critica*, 1805). وإلقاء نظرة خاطفة عَلَى تث ١٢، ستوضح بشكل كافٍ إِلَى أي مدى تُوجد علاقات خاصة بين سِفري الْمُلوك وسِفر اَلتَّثْنِيَة، مِنْ ناحية اللغة والأفكار (قا؛ Weinfeld, esp. 320-65). فِي ذلِكَ الأصحاح الموضوع هُوَ مكَانَ واحد للعبادة. كَانَ عَلَى الإسْرَائِيليين أن يدمروا تمامًا كُل أماكن العبادة الكَنْعَانية الموجودة عَلَى مُرْتَفَعَات الجبال، أَوْ عَلَى التلال، أَوْ تحت أي شَجَرَة مَا فِي ذلِكَ مذابحهم وأنصابهم وسواريهم وتماثيل آلهتهم (١٢: ٢- ٣؛ قا؛ ١مل ١٤: ٢٣؛ ٢مل ١٧: ٩- ١٢؛ ١٨: ٤؛ ٢٣: ٦، ١٤- ١٥). كَانَ عَلَيْهِمْ أن يتجنبوا الأشياء البغيضة الَّتِي كَانَ الْكَنْعَانِيُّون يعملونها (تث ١٢: ٣١؛ قا؛ ١مل ١٤: ٢٤؛ ٢مل ١٦: ٣؛ ١٧: ١٧؛ ٢١: ٢، ١١؛ ٢٣: ٢٤)، وبما فِي ذلِكَ حرق الأطفال عِنْدَ تقْدِيمهم كذَبَائح (تث ١٢: ٣١، قا؛ ٢مل ١٦: ٣؛ ١٧: ١٧؛ ٢١: ٦؛ ٢٣: ١٠). وبدلاً مِنْ ذلِكَ، عَلَيْهِمْ أن يعبدوا الله فِي المكَانَ الواحد الَّذِي يختاره الرَّبّ: "الْمَوْضِعِ الَّذِي قُلْتَ: إِنَّ اسْمِي يَكُونُ فِيهِ" (تث ١٢: ٤- ٥، ١١، ١٤؛ ١مل ٨: ٢٩؛ ٩: ٣؛ ١١: ٣٦؛ ٢مل ١٨: ١٩- ٢٥؛ ٢٣: ٤- ٢٥).

مِنَ الواضح، أن كاتب (كتبة) سِفرى الْمُلوك يروون حكايتهم عَلَى أساس شَرِيعَة سِفر اَلتَّثْنِيَة، ولَقَدْ ساد الاعتقاد بوجه عام بين أَوْساط الدَّارسين إن هذه فِي الواقع حقيقة، ولا تنطبق عَلَى سِفرى الْمُلوك فحسب، ولكن بطرق مختلفة تنطبق أَيْضًا عَلَى أسفار يَشُوع، قُضَاة، صَمُوئيل. والإجماع الواسع فِي هذه السنوات الأخيرة - منذ تأثر الطبعة الأوَّلى مِنْ كتاب Martin Noth's *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1943) أصبح منتشرًا فأكثر (قا؛ ترجمة هذا الكتاب الَّذِي يحمل عنوان *The Deuteronomistic History*, 1981) بأن أسفار يَشُوع والْمُلوك يجب اعتبارهما وحدة واحدة "تاريخ تثنوي" يروي قصة إسْرَائِيل فِي أرْض الموعد مِنْ وجهة نظر مجموعة داخل إسْرَائِيل ("تثنوية") يعتبرون الشَّرائع والأفكار اللاهوتية الَّتِي تضمنها سِفر اَلتَّثْنِيَة عَلَى جَانِب كبير مِنَ الأهمية. ولَقَدْ قيل إِن سِفر الْمُلوك يَكُونُ الأصحاح الختامي لِذلِكَ التاريخ. وعَلَى ذلِكَ فإنه كثيرًا مَا يُشار إِلَى الفكر اللاهوتي لسِفرى الْمُلوك عَلَى أنه "فكر متأثر بسِفر اَلتَّثْنِيَة"، (وأحيانًا يُقال إنه "فكر تثنوي deuteronomic"). وهذا عنوان مفيد طالما أنه يلفت الانتباه إِلَى العلاقات اللاهوتية الواضحة الموجودة بين سِفر اَلتَّثْنِيَة وسِفرى الْمُلوك. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يجب أن نتذكر دائمًا أن الفكر اللاهوتي بسِفر اَلتَّثْنِيَة/ أَوْ التثنوي "هُوَ خلاصة قصة تثنوية جاءت وليدة خيال مفكرين يضعون نظرية عن الآراء المشتركة للكاتب (الكتبة) الأصلي لأسفار اَلتَّثْنِيَة والْمُلوك، وليس الفكر اللاهوتي لأي سِفر معين أخذ ككُل فِي صيغته الحالية. وهناك أسفار معينة تميل إِلَى عرض دقة وتعقيدات لاهوتية بأكثر مما تسمح به الخلاصات (انظر ماك كونفيل McConville، لمناقشة أوْسع). وبكُل تأكيد ينطبق هذا عَلَى سِفر اَلتَّثْنِيَة. ولِذلِكَ مما لا يدعو للدهشة، أنه حَتَّى مِنْ بين المفكرين الَّذِينَ هم حاليًا أكثر اهتمامًا مِنَ الكثيرين مِنْ سابقيهم مِنْ ناحية قراءة أسفار ع. ق فِي صيغتها النهائية (والتي هي، وعَلَى أساس أيَّة نظرية خاصة بالكتابة، صيغة تالية لسِفر اَلتَّثْنِيَة) والتعبيرات الَّتِي مِنْ قبل: "فكر تثنوي"، "فكر به تأثير تثنوي"، "تاريخ تثنوي" يجب مع ذلِكَ إستخدامها وعَلَى نطاق واسع.

٤. **الجزاء.** باعتبار أن الرَّبّ هُوَ مُعطي النَّامُوس الَّذِي يحدد العبادة الحقة والتفكير السليم، والسلوك بصفة عامة، فإن الرَّبّ أَيْضًا هُوَ الَّذِي ينفذ الجزاء المستحق عَلَى فاعلي الشَّرّ. عالم سِفري الْمُلوك عالم أخلاقي يُعاقب فِيه فاعلوا الشَّرّ، سواء كَانَ الخاطئ مَلِكًا (١مل ١١: ٩- ١٣، بالنسبة لسُلَيْمَان؛ ١٤: ١- ١٨، بالنسبة ليَرُبْعَام)؛ أَوْ نَبِيًّا (١٣: ٧- ٢٥، بخصوص نَبِيّ مطيع بشكل جزئي فِي يَهُوذَا؛ ٢٠: ٣٥- ٤٣، بخصوص أحد "أبناء الأَنْبِيَاء")؛ أَوْ شخصًا إسْرَائيليًا عاديًا (٢مل ٥: ١٩- ٢٧، بالنسبة لجِيحَزِي؛ ٧: ١٧- ٢٠، بالنسبة للجندي قليل الإحترام للآخرين). وبرغم ذلِكَ، فإنه ليس عالم يماثل آلة بيع، كُل قطعة نقْد للخَطِيَّة توضع فِيها تنتج جزءًا فرديًا مغلفًا. ولا توجد علاقة دَقِيقة بين الخَطِيَّة والدينونة فِي سِفرى الْمُلوك لأن كُل مَا قيل للناس هُوَ أنه عَلَيْهِمْ أن يطيعوا الله إن أرادوا نوال بركته (١مل ٢: ١- ٤؛ ١١: ٣٨). وهذا مرده، وإلى حد كبير، طبيعة الديان الرحيمة، الَّذِي لا يريد الدينونة الأخيرة أن تأتي عَلَى خليقته (٢مل ١٣: ٢٣؛ ١٤: ٢٧) وَهُوَ عَلَى استعداد دائم لأن يجد سببًا لتأجيل هذه الدينونة أَوْ تخفيفها (١مل ٢١: ٢٥- ٢٩؛ ٢٥- ٢٩، عن أَخْآب؛ ٢مل ٢٢: ١٥- ٢٠، عن يُوشِيَّا). ونعمة الله تُوجد فِي كُلِّ مكَانَ فِي سِفري الْمُلوك، حيث تخيب التوقعات الَّتِي يَكُونُ القارئ قَدْ كونها عَلَى أساس النَّامُوس (انظر التخفيف غير المتوقع فِي حالة ردة سُلَيْمَانُ فِي ١مل ١١: ٩- ١٣؛ والأَقْوَال الَّتِي تدعو أَيْضًا للدهشة فِي ١٥: ١- ٥؛ ٢مل ٨: ١٩).

وبرغم ذلِكَ، يمكن أن تتراكم الخَطِيَّة إلَى حد وقوع الدينونة ليس فقط عَلَى أفراد، بل عَلَى ثقافات بأكملها، حيث تكتسح الأبرياء نسبيًا مع الأثمة (٢مل ١٧: ١- ٢٣، وسقوط إسْرَائِيل فِي يد الأشوريين ٢٣: ٢٩- ٢٥: ٢٦، وسقوط يَهُوذَا فِي يد البَابليين). (← الجَزاء: لاهوت).

٥. العَهْد والوعد. وأخيرًا، ترتبط بفكرة النَّامُوس فِي سِفرى المُلوك وبشكل وثيق فكرتي العَهْد والوعد. وسِفر الشَّرِيعَة المشار إليه فِي ٢مل ٢٢- ٢٣ ليس سِفر الشَّرِيعَة فحسب (٢٢: ٨، ١١) بل هُوَ أيْضًا سِفر العَهْد (٢٣: ٢، ٣، ٢١)، والَّذِي كَانَ مِنْ نتيجة العثور عليه، ليس الإصلاح فقط، بل، وقبل كُلِّ شيء، الاحتفال بتجديد العَهْد (٢٣: ١- ٣) الَّذِي نذر فِيه المُلوك والشَّعْب أنفسهم بالولاء المجدد للرَّبِّ. والعَهْد (←) هُوَ السايق الَّذِي يتم فِيه تنفِيذ النَّامُوس. وهذا بالطبع يكاد لا يدعو إلَى الدهشة، لأن سِفر التَّثْنِيَة ذاته كُتب فِي صيغة وثيقة عهد، و "بنود العَهْد" (الشَّرائع) الخاصة بسِفر التَّثْنِيَة ١٢- ١٦ قَدْ وُضعت فِي سِفر أكبر قبل ذلِكَ وبعده كَانَ يتضمن مادة مِنْ نوعية معروفة تمامًا مِنْ وثائق المعاهدات السياسية فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق (قا؛ مثلًا؛ Weinfeld, 59-178). وهنا أيْضًا، فِي السياقين كليهما (تث؛ ٢مل ٢٢- ٢٣) وفِي مواضع أخرى فِي سِفر المُلوك (١مل ٨: ٩، ٢٣؛ ١١: ١١؛ ١٩: ١٠، ١٤؛ ٢مل ١٧: ١٥، ٣٥، ٣٨؛ ١٨: ١٢) مِنْ الجلي أنه الَّذِي قُطع بين الله وشَعْب إسْرَائِيل فِي سِينَاء/ حُوريب، بكل بركاته ولعناته (تث ٢٧- ٢٨) للطاعة والعصيان عَلَى التوالي (انظر ردة الفعل الناجمة عن قراءته فِي ٢مل ٢٢: ١٣).

برغم ذلِكَ، فإن كاتب (كتبة) سِفرى أخبار المُلوك وضع عهودًا أخرى فِي القصة. وأكثرها أهمية هُوَ ذلِكَ السابق ذكره آنفًا عدة مرات: وَهُوَ العَهْد الَّذِي قطعه الله لدَاوُد، مع الوعد الَّذِي تضمنه بأنه سيكون لدَاوُد مملكة تثبت إلَى الأبد (قا؛ ٢صم ٧). والعَهْد الَّذِي قُطع لدَاوُد يظهر فِي صيغة غريبة تبدو وكأنَّها متناقضة. ذلِكَ أن الكثير مِنْ القصة يُقدِّم تفسيرًا لسبب بقاء أسرة دَاوُد المَلكية، فِي حين أن أسر مَلكية أخرى لَمْ يعد لها بقاء، بالرغم مِنْ عصيان مِنْ خلفوا دَاوُد (١مل ١١: ٣٦؛ ١٥: ٤؛ ٢مل ٨: ١٩). وبتعبير آخر، نُظر إليها عَلَى أنَّها فِي طبيعتها بدون شروط. وبرغم ذلِكَ، فإنه فِي أوقات أخرى، كَانَت استمرارية الأسرة المَلكية تعتمد عَلَى طاعة خلفاء دَاوُد (١مل ٢: ٤؛ ٨: ٢٥؛ ٩: ٤- ٥). بمعنى، أن العَهْد عُومل مشروطًا. ويبدو أنه فِيما تقدمت الأسفار، فإن وجهة النظر الأخيرة هذه هي الَّتِي سادت، وفِيمَا كَانَ مِنْ شأن تراكم الخَطِيَّة أن وضع العَهْد غير المشروط تحت ضغط بالغ وفِي النهاية استحضر دينونة الله عَلَى يَهُوذَا بنفس القسوة الَّتِي كَانَت عليها مع إسْرَائِيل. (٢مل ١٦: ١- ٤؛ ٢١: ١- ١٥؛ ٢٣: ٣١- ٢٥: ٢٦). ومع ذلِكَ ظل يَهُويَاكِين عَلَى قيد الحَيَاة (٢٥: ٢٧- ٣٠). وبقاؤه فِي وسط كارثة كادت تكون شاملة، ومثل نجاة سلفه يَهُوآش مِنْ قبله (ص. ١١) جعل احتمال بقاء نَسْل دَاوُد قائمًا. وأن الوعد الَّذِي تضمنه العَهْد يسمو عَلَى الخَطِيَّة عَلَى أي حال، وأن دَاوُد سيعود ثانية مَلِكًا عَلَى جَمِيع إسْرَائِيل (قا؛ ١مل ١١: ٣٩). وهذا يشير إلَى أن النعمة قَدْ تنتصر حقًا عَلَى النَّامُوس فِي قصة مستقبل إسْرَائِيل، كما تبين فِي الكثير مِنْ قصة ماضيها.

احتمال مماثل مِنْ الواضح أنه كَانَ يجول فِي الذهن وذلِكَ فِيما يتعلق بالوعد الآخر العظيم الَّذِي أشير إليه فِي السِفر، وَهُوَ الوعد الَّذِي قطع لإبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب مِنْ حيث النسل الكثير وامتلاك أرض كَنْعَان إلَى الأبد. وهذا وعد، يؤثر أيْضًا فِي معاملة الله لشَعْبه فِي القصة (٢مل ١٣: ٢٣، وجاء ضمنًا فِي ١مل ٤: ٢٠- ٢١، ٢٤؛ ١٨: ٣٦)، وَهُوَ وعد تلمسه فِي خلفِية صَلاَة سُلَيْمَانُ فِي ١مل ٨: ٢٢- ٥٣، فِيما يتطلع إلَى احتمال المغفرة بعد الدينونة. والنعمة لا يُشمخ عليها، هذا مَا يصر عليه سِفرا المُلوك، غير أنه يمكن أن تُرجِي عَلَى أساس طبيعة الله ومواعيده ونهاية مملكة يَهُوذَا لا تشكل بالضرورة نهاية عهد الله مع شَعْبه.

د. السياق القانوني:

قصة سِفري المُلوك، الَّتِي تضمنت هذه الموضوعات فِي متنها، ليست منغلقة عَلَى نفسها. إنها جزء مِنْ قصة الكتاب المُقَدَّس كُله، والتي تمتد مِنْ سِفر التكوين حَتَّى سِفر الرُؤيَا، ويجب أن يقرأها القارئ المسيحي عَلَى سياق الكتاب كُله. والكتاب المُقَدَّس هُوَ البينة الَّتِي يجب أن يُقرأ فِي إطارها أي سِفر عَلَى حدة. والقراء المسيحيون - عَلَى وجه الخصوص - ملزمون بقراءة سِفرى المُلوك عَلَى ضوء أقْوَال وأعمال الشخصية الرَئِيسية للقصة بأكملها، وَهُوَ الرَّبّ يَسُوع المسيح. ويجب أن تكون القراءة بطريقة بحيث تصبح إحدى سمات القصة الكتابية ظاهرة عَلَى الفور، وتتمثل هذه السمة فِي النمط الَّذِي وُضعت فِيه القصة الكتابية. بمعنى أنَّها صيغت بحيث تذكرنا بأحداث وشخصيات الأصحاحات الأخيرة بأحداث وشخصيات الأصحاحات الأوَّلى، وذلِكَ عن طريق المقارنة والتباين.

وهذا نلمسه بالفعل مِنْ سِفرى المُلوك. فملوك يَهُوذَا كَانَوا يقيمون ويقدرون عَلَى أساس نموذج شخصية دَاوُد، وقَدْ شُبة يَرُبْعَام أوْلاً بمُوسَى، وبعد ذلِكَ بهَارُون، وكُلّ مِنْ مَنَسَّى ويُوشِيَّا - كُلّ منهما بحسب أساليبه الخاصة به - يذكرنا بأخْآب، وهكذا (انظر أيْضًا Provan, 1995 تعليقًا عَلَى هذه النقاط). وبرغم ذلِكَ، فمن الواضح أيْضًا فِي ع. ج، الَّذِي يحكي كاتبوه قصة يَسُوع بطرق تذكرنا بسِفرى المُلوك، سواء عَلَى مستوى الموضوعات العامة (الله، العباد، الخَطِيَّة والدينونة، النعمة والوعد) أوْ عَلَى المستوى الفردي للأشخاص والأحداث. وبتعبير آخر، تتخذ قصة سِفرى المُلوك عَلَى أنَّها تتضمن رموزًا تشير إلَى قصة ع. ج اللاحقة لها، حيث تمهد لها ولا تكتسب معناها الكامل إلاّ إذا قُرئت عَلَى ضوئها. كما أنَّها تمثل رموزًا بالنسبة للأشخاص الَّذِينَ يخاطبهم ع. ج (أي القراء). وهي تدعو المرء أن يقرأ عن حياته (أوْ عن حياتها) فِي حَيَاة شخصياتها، ولتربط القارئ بقصتها الأكبر الكاملة، ولا يَكُونُ لها معناها الكامل إلاّ إذا بدأ القارئ يرى نفسه (نفسها) فِي سياقها (انظر أيْضًا Goppelt).

هكذَا - وعَلَى سَبِيل المثال - يظهر يَسُوع فِي الأناجيل بصفته ذاك الَّذِي هُوَ أعظم مِنْ سُلَيْمَانُ، والَّذِي يستمع الشَّعْب لحكمته كما سمعتمَلِكة سبأ لحكمة سُلَيْمَانُ (مت ١٢: ٤٢؛ لو ١١: ٣١)؛ ثم الإشارة لعظمة سُلَيْمَانُ تظهر فِي السياق حيث التركيز عَلَى ألاّ تعوق الحاجات المادية وتتعارض مع مشيئةمَلكوت الله (مت ٦: ٢٥- ٣٤؛ لو ١٢: ٢٢- ٣١). وبنفس الطريقة أيْضًا مع

إيلِيَّا، حيث يعمل كرمز لِيَسُوع وهذا واضح فِي لو ٤: ٢٤- ٢٦ (إرسالية يَسُوع تضمنت الأمَم مثلما فعل إيلِيَّا)، وجاءت ضمنًا فِي فقرات مثل مت ٤: ١- ١١ (قا؛ ١مل ١٩: ٥- ٨)؛ مت ١٢: ٢٢- ٢٨؛ لو ١١: ١٤- ٢٠؛ (قا؛ ١مل ١٨: ٢٠- ٤٠؛ ٢مل ٢: ٢- ١٧)؛ و مت ١٤: ١٣- ٢١؛ ١٥: ٢٩- ٣٩ (قا؛ ١مل ١٧: ٧- ٢٤). وفِي ذَلِكَ الوقت، كَانَ إيلِيَّا رمزًا أوْ نمطًا ليوحنا المعمدَان (قا؛ مثل؛ مت ٣: ٤، ١١: ١- ١٩؛ ١٧: ١١- ١٣؛ لوقا ١: ١١- ١٧)، ومؤمنين مِنْ الأفراد الَّذِينَ يعلمون عن الطريقة الَّتِي يعمل بها الله مع "بَقِيَّة" شَعْبه، وعن الإيمان، وعن الصَّلاَة (رو ١١: ١- ٦؛ عب ١١: ٣٢- ٣٩؛ يع ٥: ١٣- ١٨). وهناك شخصيات أخرى لها أهميتها مثل ألِيشَع (ذُكر أيْضًا فِي لو ٤: ٢٧)، وتشبه خدمته الَّتِي اتسمت بالمعجزات خدمة يَسُوع (قا؛ مثل؛ ٢مل ٥؛ مت ٨: ١- ١٤/ يو ٩: ١- ١٢؛ ٢مل ٢: ١٩- ٢٢؛ يو ٢: ١- ١١؛ ٢مل ٤: ٨- ٣٧؛ مر ٥: ٢١- ٤٣/ يو ١١: ١٧- ٣٧؛ ٢مل ٤: ١- ٧، ٤٢- ٤٤؛ مت ١٤: ١٣- ٢١/ يو ٦: ١- ١٥)، وحَزَقِيَّا ويُوشِيَّا، الْمَلِكين البارزين فِي سِفرى أخْبَار الأيَّام اللذين يُقدِّمان نماذج لابن دَاوُد/ المسيا المنتظر (انظر أيْضًا ← حَزَقِيَّا). ومن كلّ هذه الأمثلة وغيرها كثير، استُخدمت قصة سِفرى الْمُلوك فِي ع. ج لشرح القصة المسيحية وتوضيحها، وفكرها اللاهوتي يُقدِّم الافتراضات المسبقة لما جاء بعدها.

← إسْرَائيل ← يَهُوذَا.

البيبلوجرافيا

A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1-2 Kings 10)*, 1986; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, 1993; L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, 1982; T. R. Hobbs, *1, 2 Kings*, 1989; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; S. L. McKenzie, *The Trouble With Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, 1991; R. D. Nelson, *First and Second Kings*, 1987; M. Noth, *The Deuteronomistic History*, (Eng.) 1981; I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, 1988; idem, *1 and 2 Kings*, 1995; G. von Rad, *OTT*, 1, 1962, 334-47; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; H. W. Wolff, "The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work," in *The Vitality of Old Testament Traditions*, ed. W. Brueggemann and H. W. Wolff, 1975, 83-100.

آي. دبليو . بروفان *I. W. Provan*

مَلِكية ← #٤٨٨٧ (מָלַךְ[1] [*mālak*[1]]، يصير مَلِكًا، يحكم)

نسيب ← #٤٥٣٠ (מוֹדָע [*mōdā'*]، قريب، نسيب)

قَبَّل ← #٥٩٧٥ (נָשַׁק[1] [*nāšaq*[1]]، قَبَّل)

ركع ← #١٣٨٤ (בָּרַךְ[1] [*bārak*[1]]، ركع، جَثَا عَلَى رُكبَتَيْهِ)

سِكِّين ← #٤٤٠٨ (מַאֲכֶלֶת [*ma'ăkelet*] سِكِّين)

مقبض ← #٤١١٧ (כַּפְתּוֹר[1] [*kaptôr*[1]]، عقْدَة، عُجرة [عَلَى جذع الشَّجَرَة])

معرفة ← #٣٣٥٩ (יָדַע [*yāda'*] لاحظ، يَهتمُّ بـ)

4985 מְנַשֶּׁה

مَنَسَّى (מְנַשֶּׁה [*m^e^nasseh*]،# ٤٩٨٥).

ع. ق ١. مَنَسَّى (מְנַשֶּׁה) اسم معناه "أنْسَانِي" (أي؛ آلام الولادة؟)، كما فِي تك ٤١: ٥١ مَنَسَّى مَلِكُ يَهُوذَا كَانَ ابن الْمَلِك التقي حَزَقِيَّا والْمَلِكة حَفْصِيبَةُ، وقَدْ نُصب مَلِكًا سنة ٦٩٧ ق. م. وقَدْمَلَك وحده بعد موت أبيه سنة ٦٨٧ حَتَّى سنة ٦٤٢، وهكَذَا كَانَت فترة حكمه أطول فترة حكم فِي تاريخ يَهُوذَا (قا؛ ٢مل ٢١: ١).

والمعلومات الخاصة بحكمه يمكن الحصول عليها مِنْ ٢مل ٢١؛ ٢أخ ٣٣، وكُلّ منهما استخدم مصادر سابقة كَانَ اسمها سِفرًا أخْبَار الأيَّام لملوك يَهُوذَا (٢مل ٢١: ١٧)، وأخبار الأيَّام لملوك إسْرَائيل (٢أخ ٣٣: ١٨)، وأخبار الرائين (٣٣: ١٩). وثمة تقارير أخرى عن حكمة نجدها فِي سِفر صَفَنْيَا وإرْمِيَا (انظر أدناه)، وفِي أسفار الأبُوكريفا فِي سِفر "صَلاَة مَنَسَّى"، واستشهاد إشَعْيَاء، وفِي أعمدة أسرحدون وأشُور بانيبال. وقَدْ يَكُونُ مِنْ المناسب تقسيم هذه المادة إلَى ثلاث مراحل مِنْ التطور.

٢. يتحدث عَنْهُ كاتب (كتبة) سِفر الْمُلوك كحاكم شرير، انحرف عن تقوى أبيهِ إلَى الحركة التوفِيقية بين الأديان الَّتِي سار عليها أسلافه فأعاد بناء المقادس الوثنية المهدمة، وأقام مذابح للبعل، وأقام السواري وعبد كواكب السَّمَاءِ داخل نطاق الهَيْكَل وقَدم ابْنُهُ ذَبِيحَة ومارس العرافة والتنجيم والتي كَانَت رائجة فِي أشُور. وقَدْ توّج شروره بسفك دماء بريئة فِي أورُشَلِيم (٢مل ٢١: ١٦). ولدى موته لَمْ يُدفن فِي القبور الْمَلِكية بل دُفن فِي "بستان عُزا" (وَهُوَ اسْم الكَوْكَب فِينوس) - وسواء كَانَ ذَلِكَ لردته أوْ بسبب متطلبات المكَان، فهذا مَا لا نستطيع التأكيد منه (٢مل ٢١: ٢٦، انظر حز ٤٣: ٧- ٩، لاحقًا). وزوجة مَنَسَّى الوحيدة الَّتِي عُرف اسمها هي مشلمة، وَكَانَت ابنة رجل أدُومي، وعَلَى ذَلِكَ لَمْ تكن يهودية (٢١: ١٩). وقَدْ خلفه آمُون لفترة وجيزة (٦٤٢- ٦٤٠ ق. م) ولعل اسْمُهُ كَانَ مِصْرَيًا، وقَدْ اغتاله أحد أفراد حاشيته، وانتهز ملاك الأراضي فِي البلاد الفرصة لينصبوا يُوشِيَّا الَّذِي كَانَ فِي الثامنة مِنْ عمره مَلِكًا عَلَى عرش البلاد، لتمهيد الطريق للإصلاح.

ويعتبر سِفر التَّثْنِيَة طرقه الشِّرِّيرة مسئولة عن سَبْي يَهُوذَا فِي القرن السادس. لقَدْ كَانَت ردته عظيمة، وتناغم مع ميول يَهُوذَا نَحْوَ الردة لدرجة أنه حَتَّى إصلاح يُوشِيَّا الَّذِي لا يُمارس لَمْ يستطع أن يستأصل نتائجها (٢مل ٢٣: ٢٦- ٢٧؛ ٢٤: ٣- ٤). وقَدْ تم تأكيد القصة، ولو بشكل جزئي، وذَلِكَ مِنْ السجلات الأشُورية. وقَدْ تحدث عَنْهُ أسردرون (٦٨٠ - ٦٦٩ ق. م)

كواحد مِنْ الْمُلُوك الشَّرقيين الكثيرين الَّذِينَ أمدوه بمواد البناء اللازمة لقصره فِي نِينَوَى، وهذه إشارة إِلَى وضعه كتابع ذليل لأشور (ANET, 291)، وذكر أشور بانيبال (٦٦٨- ٦٣٣ ق. م) أن مَنَسَّى دفع له الجزية، وكذلِكَ الطاعة، وساعده فِي غزوة شنّها عَلَى مِصْرَ (ANET 294).

٣. وبالرغم مِنْ ذلِكَ فإن كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام، فِي المرحلة الثانية (٢أخ ٣٣) يذكر سمات أخرى مِنْ هَذا الحَكم، حَتَّى وإن كَانَت هذه المرَّة غير تاريخية. لَقَدْ اقتيد مَنَسَّى وَهُوَ فِي الأصفاد إِلَى بَابِل وذلِكَ بمعرفة مَلِكَ أشور، وهناك تغيرّ قلبه، ووجد ولاء جديدًا لِلرَّبِّ إلهِ إِسْرَائِيل (٣٣: ١١- ١٢).

وسواء كَانَ هذا تحقيقًا زائفًا لما جاء فِي ٢مل ٢٠: ١٨. أَوْ تفسيرًا يبين كَيْفَ أن مَنَسَّى عاش وحكم لمدة طويلة دون أن ينال عقابًا، فإن بَابِل اشتركت فِي الواقع فِي ثورة (سُحقت سنة ٦٤٨ ق. م) كَانَت بقيادة شماش - شم - أكن (وَهُوَ أخو أشور بانيبال)، وربما وجد مَنَسَّى فِي هذا فرصة للاستقلال (فِي سِفْر الْمُلُوك، الرغبة فِي الاستقال عن سيادة الإمبراطور المستبد كَانَت ترتبط دائمًا بالولاء لِلرَّبِّ). وفِي عَزْرَا ٤: ٢، ١٠ نقرأ عن تدفق الأجانب عَلَى فَلَسْطِين فِي ذلِكَ الحين، ولعل ذلِكَ مرده احتواء هذه الميول إِلَى التمرد. ويذكر كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام أَيْضًا نشاطاً هائلاً فِي البناء والتعمير عَلَى يد مَنَسَّى عقب هذا، وذلِكَ كجزء مِنْ توبته (٣٣: ١٤- ١٦) الأمر الَّذِي كَانَت له علاقة وثيقة بالاستقالا عن أشور (قا؛ Ahlstrm, ch. 5).

وبالرغم مِنْ المراحل الأخيرة مِنْ التقليد (مثل؛ Pr. Man، جزء مِنْ سيرة ذاتية لاحقة باللغة اليُونَانية) إلاّ أن الدليل المستمد مِنْ أسفار الأَنْبِيَاء يفِيد أن هذا المَلِك كَانَ يفتقر إِلَى السمات اللازمة لِلخلاص (إر ١٥: ١- ٤؛ صف ١: ٤- ٩؛ ٣: ١- ٧). وأن يد أشور القوية استمرت تنشر الخوف (نَاحُوم ٣: ٨- ١٠، وفِي مواضع أخرى كثيرة). وجاء فِي أحد الأسفار المنحولة ويحمل اسْم مار إشحق أن إِشَعْيَاء نشر بالمنشار إِلَى قسمين بناء عَلَى طلب مَنَسَّى (قا؛ عب ١١: ٣٧)، ولكنه لَمْ يذكر أي شيء عن أيَّة توبة لاحقة. وَكَانَت الحالة لا تزال فِي حاجة إِلَى إصلاحات يُوشِيَّا. ويبدو أن الجمع بين سلطة فِي وقت مبكر (فِي سن الثانية عشر)، وتمرد طبيعي ضد أب قوي وصالح، والتوسع الأشوري فِي الشرّق، وعناصر داخلية دينية وسياسية متنافسة أدت إِلَى وثنية مَنَسَّى الهائجة، فِي حين أنه فِي أواخر حياته ربمَا كَانَ مِنْ شأن إدراكه لحماقة تمرده ضد أشور، وذكرى حَيَاة أَبِيهِ الصالحة حملته إِلَى أن يعيش حَيَاة متعقلة فِي أواخر حياته بعد أن كَانَ حكمه قَدْ شهد اضطرابات عنيفة.

البيبلوجرافيا

IJH, 1977, 452-58; G. W. Ahlstrm, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, 1982; J. Bright, *A History of Israel*[3], 1981; J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, SBT, 2nd series, 26, 1973; H. F. W. Saggs, *Assyriology and the Study of the Old Testament*, 1969.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

مَنَسَّى (صَلاَة) ← أَبُوكريفا.

تكهّني ←#٧٨٧٦ (קָסַם [*qāsam*]، ممارسة العرافة)

يجتاز ← #٧٥٧٥ (צָעַד [*ṣā'ad*]، يزحف، يخطو، خطوة)

علامة ← #٢٥٣ (אוֹת¹ [*'ôt*¹]، يضع علامة، علامة)

زواج ← #١٢٤٩ (בָּעַל¹ [*bā'al*¹]، يسيطر عَلَى)

يتعجب ← #٧٠٩٨ (פָּלָא [*pālā'*]، يَكُونُ عجيبًا، صعبًا)

مَذْبَحَة ← #٢٢٢٣ (הֶרֶג [*hereg*]، يذبح، مَذْبَحَة)

4561 שָׁלָל חָשׁ בַּז

مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ (מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז [*maher šālāl ḥāš baz*]، #٤٥٦١)؛ شَآرَ يَاشُوبَ (שְׁאָר יָשׁוּב [*šᵉ'ār yāšûb*]، #٨٦٣٩).

ع. ق هذان اسمان لأثنين مِنْ أبناء إِشَعْيَاء، واللذين إِلَى جَانِب ابن آخر اسْمُهُ عِمَّانُوئِيل، يمثلون علامات نبوية لِلمَلِك آحَاز (إش ٨: ١٨). والأَسَمْاء نجدها فِي ص. ٧ و٨ (شَآرَ يَاشُوبَ فِي ٧: ٣، مع إشارة محتملة فِي ١٠: ٢٠- ٢٢، مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ فِي ٨: ٣، شَآرَ يَاشُوبَ معناها "فقط بَقِيَّة ستعود" (יָשׁוּב שְׁאָר])، فِي حين أن "مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ، معناها "يعجل بالسلب ويسرع بالنهب"

وكُلّ مِنْ هذين الاسمين له معنى ذو حدين: ذلِكَ أنه فِي حين أن هذين الاسمين فِي الأساسي يُعتبران نذير سوء، إلاّ أن كُل اسْم منهما يتضمن عنصر رجاء ثانوي. كَانَ التاريخ حوالي سنة ٧٣٥ ق. م، حيث قامت إِسْرَائِيل بالتحالف مع سوريا بشن هجوم ضد يَهُوذَا، ولعل ذلِكَ مرجعه أن آحَاز (←) رفض الانضمام إليهما فِي تحالف معادٍ لسوريا. وَكَانَ غرضهما الَّذِي اتفقا عليه هُوَ تنصيبمَلِك آخر عَلَى العرش، لعله يَكُونُ أكثر إذعاناً لسياستهما. وإذ تمَلِك الذعر آحَاز فمن ثم أرسل جزية كبيرة إِلَى الأشوريين - مع أنهم كَانُوا أعداءه الحقيقيين - حيث التمس منهم مساعدته ضد أعدائه الحاليين.

وَلَمْ يَكُنْ رد إِشَعْيَاء عَلَى هذا التصرف مشجعًا. فأخذ مَعَهُ ابْنُهُ الَّذِي اسْمُهُ شَآرَ يَاشُوبَ (فقط بَقِيَّة سترجع) وذهب ليتحدى آحَاز ليتخذ عملاً يثبت إيمانه بالله. وحقيقة أن ابْنُهُ سُمى بهذا الاسم وأنه أخذ مع والده، ربما تشير إِلَى أن إِشَعْيَاء كَانَ يعرف مقدّمًا أنه لن يرد بشكلّ مُرضي عَلَى هذا النحو. لَقَدْ كَانَ مستغرقًا بأكثر مما يجب فِي محاولاته الَّتِي يبذلها بغية أن يخلص نفسه. غير إن النتيجة - وكما هُوَ واضح مما جاء فِي ٨: ٦- ٨- هي أن الأمَّة لن يَكُونُ مِنْ شأنّهَا إلاّ التدمير عَلَى يد مِنْ يُفترض فِيهم أنهم منقذو آحَاز.

وقَدْ توضح المغزى المزدوج لاسم شَآرَ يَاشُوبَ فِي ١٠: ٢٠- ٢٢. وإنها لحقيقة أن بَقِيَّة فقط هي الَّتِي ستنجو حين يؤتى الأمر الشَّرّير الَّذِي زرعه آحَاز ثمره. غير أنه ستكون هناك بَقِيَّة. سيبقى جزء مِنْ الأمَّة كشهادة عَلَى أمانة الله لمواعيده القَدِيمة. كَانَت ماساة، ولكنها لَمْ تكن مِنْ النوعية الَّتِي يمكن التخفيف مِنْ وطأتها.

فِي حين أن شَآرَ يَاشُوبَ كَانَ قَدْ وُلد وسمى قبل أن يرفض آحَاز عرض الله الكريم بمساعدته، إلاّ أن مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ كَانَ قَدْ وُلد بعد ذَلِك الرفض. وهنا أَيْضًا، البادرة الأَوَّلى كَانَت تنذر بسوء. لقَدْ كَانَ آحَاز فِي غاية الرعب مِنْ جارتيه الشِّمَاليتين لدرجة أنه حَتَّى أن عملته الشنيعة المتمثلة فِي لجوئه إلَى عدوه الأعْظم طالبًا المساعدة بدت وكأنَّهَا لها مَا يبررها. لَكن إشَعْيَاء أعلن بطرق عديدة أن الدولتين ليستا سوى هدير أمواج سرعان مَا يتلاشى. ونهب إسْرَائيل وسلب دِمِشْق سوف يتمان سريعًا دون أيَّة جهود يبذلها آحَاز (إش ٨: ٤). وكَانَت هذه أخبار طيبة، غير أنه بالنظر إلَى أن آحَاز رفض مَعُونة الرَّبّ، فإن نهب يَهُوذَا سيتبعه سريعًا نهب كُلٍ مِنْ إسْرَائيل ودِمِشْق. ولو كَانَت لدى آحَاز الرغبة فِي أن يتَّكل عَلَى مواعيد الله، لكَانَ الله قَدْ ساعده عَلَى الصمود فِي وجه أيَّة تهديديات (٧: ٩). لكن الآن كُلّ مَا خطط له آحَاز سيكون مصيره الفشل.

وهناك مَا يدعو إلَى الاعتقاد بأنِ مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ، وعِمَّانُوئيل هما اسمان لولد واحد. ذَلِك أن للاسمين نفس المعنى تقريبًا بالنسبة لآحَاز، ثم إن اللغة الَّتِي تصف الحمل بهما ثم ولادتهما هي نفس اللغة. ذَلِك أن مَا جاء فِي إش ٧: ١٦ يقول عن عِمَّانُوئيل إنه "قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الصَّبِيُّ أَنْ يَرْفُضَ الشَّرَّ وَيَخْتَارَ الْخَيْرَ، تُخْلَى الأَرْضُ الَّتِي أَنْتَ خَاشٍ مِنْ مَلِكَيْهَا". قارن هذا مع مَا جاء فِي ٨: ٤ "لأَنَّهُ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الصَّبِيُّ أَنْ يَدْعُوَ: يَا أَبِي وَيَا أُمِّي، تُحْمَلُ ثَرْوَةُ دِمَشْقَ وَغَنِيمَةُ السَّامِرَةِ قُدَّامَ مَلِكِ أَشُّورَ". ومثل الاسمين الآخرين، يحمل اسم عِمَّانُوئيل معنى مزدوجًا. فإذا وثق الإنْسَان فِي الله، سيكون حضوره بَرَكَة، أمَّا إذا اتَّكل المرء عَلَى جهوده الشخصية، لن يَكُونُ هذا الحضور بَرَكَة عَلَى الإطلاق. ثم أنه مما يلفت النظر أيْضًا أن الإشارات إلَى عِمَّانُوئيل (٧: ١٣- ١٧؛ ٨: ٦- ١٠) جاءت وكأنَّهَا تغلف الإشارة إلَى مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ - وإذا كَانَ هذا الاقتراح صحيحًا، فإن هذا يدعم فكرة التحقيق المزدوج لعلامة عِمَّانُوئيل، الأَوَّلى فِي المدى القريب (مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ) والأخرى فِي المدى البعيد (يَسُوع المسيح، متى ١: ٢٣).

ويقول البعض إن هناك حجة هامة ضد القول بأن عِمَّانُوئيل، ومَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ هما شخص واحد، وهذه الحجة تتمثل فِي صعوبة تفسير كَيْفَ أن أمَّة يمكن أن تكون العذراء الَّتِي أشير إليها فِي الأصحاح ٧. وبالنظر إلَى أن إشَعْيَاء كَانَ بالفعل هُوَ والد شَآرَ يَاشُوبَ، فمن الضروري افتراض أن إشَعْيَاء كَانَ قَدْ ترمل وأن المرأة المشار إليها فِي ٨: ١، كَانَت زوجته الثانية.

البيبلوجرافِيا

G. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Idea of the Remnant from Genesis to Isaiah*, 1980; H. Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Is. 7:14-8:22," *JBL* 191, 1972, 449-56.

جون إن . أوْسوالت *John N. Oswalt*

← إشَعْيَاء (لاهوت)

عظمة ← #٢٠٨٦ (הוֹד¹ [$hôd^1$]، فخامة، جلال)

4566	מוֹאָב

مُوآب (מוֹאָב² [$mô'āb^2$]، مُوآب، مُوآبي #٤٥٦٦).

ش. أ. ق ١. فِي عَمُوده الَّذِي أقامة تذكارًا لتكريس مرتفعة لإلهه كَمُوش (Smelik, 69)، والَّذِي وُجد فِي ريبون الكتابية، مِيشَع مِنْ كَمُوش - yatti،مَلِك مُوآب، يقص كَيْفَ أن إلهه القومي قاده إلَى النصَلاَة عَلَى أعدائه. وَهُوَ عَلَى وجه الخصوص يذكر "عُمْرِيمَلِك إسْرَائيل"، و"ابنة" مِنْ بين أوْلئك الَّذِينَ ظلموا مُوآب وبذلِك أثاروا كَمُوش، وكنوع مِنَ الإزدراء، لَمْ يذكر مِيشَع بْن عُمْرِي بالاسم، لكن الابن الَّذِي لَمْ يُذكر (وَهُوَ حفِيد) تبين إنه يَهُورَامَ حفِيد عُمْرِي = يورام (Smelik, 81; cf. *KAI* 2:174) وليس ابْنُهُ أَخْآبَ (W. F. Albright, *ANET*, 320). والسِبْط الإسْرَائيلي "جَادَ"، والَّذِي سكن أرْضِ عَطَارُوتَ منذ القدم ذُكر بالاسم (قا؛ عد ٣٢: ٣٤). ويقص مِيشَع أيْضًا كَيْفَ أنه أخذ مِنْ نبو أوْعية خاصة بالرَّبّ يهوة إلهَ إسْرَائيل القومي ووضعها فِي المُقَدَّس الَّذِي يُعبد فِيه كَمُوش. ولَمْ تُذكر مملَكة يَهُوذَا الجَنُوبية، غير أن Lemaire (1994) اقترح إستعادة قراءة "بيت دَاوُد" (*bt[d]wd*) مِنْ سياق مكسور، والَّذِي يعطى معنى جَيِّدًا مِنَ الناحية البيبلوجرافية، والقرينية، والتاريخية.

ترجمات نقش مِيشَع تتضمن: *ANET*, 320-21; *KAI*, 168-69; *TSSI* 1:75-77; Lemaire, 33; Smelik, 63-66; Van Zyl, 189-92. Lemaire وعدَ وعدًا صحيحًا *editio princeps* فِي المستقبل القريب.

٢. نقوش مَلِكية أشُّورية جديدة لتغلث - فلاسر الثالث (*ANET*, 282; Timm, 303-20). سرجون الثاني (*ANET*, 287; Timm, 334-45), Sennacherib (Timm. وسَنْحَارِيب (*ANET*, 291; Timm, 346-59)، أسرحدون (*ANET*, 294, 298, 301; 360-70)، أشُور بانيبال (Timm, 371-96) تذكر المُوآبيِّينَ إلَى جَانِب شُعُوب أخرى مِنْ آسيا الداخلية. وقَدْ ذُكر المَلِك المُوآبي شالامان (الأكاديمية شالامانو) فِي نفس السياق مع يَهُوآحَاز مَلِك يَهُوذَا (*ANET*, 282; Timm, 312)، والمَلِك المُوآبي موسورى مع مَنَسَّى مَلِك يَهُوذَا (*ANET*, 291; Timm, 361). وفِي حين أن البعض قالوا إن شالامانو الأكادى هُوَ شَلْمَانَ الَّذِي خرّب بَيْتَ أرْبَئِيلَ فِي هُوشَع ١٠: ١٤ (Van Zyl, 23-24). غير أن آخرين أعربوا عن شكوكهم فِي هذا الأمر (Timm, 318-20).

ع. ق ١. طِبقًا لـ تك ١٩: ٣٠- ٣٨، مُوآب هُوَ ابن بنت لوط الكُبرى الَّتِي ولدته للوط وَهُوَ مخمور. والقصة تبين أن الإسْرَائيلِيين ينظرون إليهم باحتقار لبدايتهم الَّتِي ارتكبوا فِيها خَطِيَّة غشيان المحارم (سفاح القربى). وعَلَى الرغم مِنْ أن النص الماسوري لَمْ يذكر أي شيء عن نسب مُوآب، إلاّ أن سب فعلت ذَلِك، موضحة ذَلِك بأنه يعنى "مِنْ أبِي" ἐκ τοῦ πατρος μου، حيث فسرت مُوآب מוֹאָב عَلَى أنَّهَا مكونة مِنْ الحرف ميم *mem*-, (معناه "مِنْ") والاسم אָב (معناه أب). وهذا التفسير قَدْ يعكس نصًا عبريًا بالفعل وليس تفسيرًا مِنْ جَانِب مترجم سب. وبرغم ذَلِك، فإن هذا التفسير، سيكون ثانويًا

لأَنَّهُ يعكس تفسيرات قَدِيمة.

٢. فِي ترنيمة مُوسَى (←) الَّتِي تحتفِي بخلاص الرَّبّ لإسْرَائِيل مِنَ الْجَيْشِ الْمِصْرِي عِنْدَ بحر سوف، يسرد الشاعر رِدَة فعل الخوف الَّذِي ثار بين الشُّعُوبِ ومن بينهم "أَقْوِيَاء" (خر ١٥: ١٥).

٣. بالنظر إِلَى أن إِسْرَائِيل هزمت سِيحُون مَلِك الأَمُورِيِّين، والَّذِي كَانَ هُوَ نفسه قَدْ هزم الْمُوآبِيِّينَ، لِذَلِك كَانَ لدى الْمُوآبِيِّينَ مبرر قوي للخوف مِنْ الإسْرَائِيليين (عد ٢١: ٢٣- ٣١). وبناء عَلَى ذَلِك، قام بالاق،مَلِك مُوآب، بالاتفاق مع الْمِدْيَانِيِّينَ، باستنجار بَلْعَام (←) ليلعن إِسْرَائِيل. وفِي سلسلة مِنْ الأَقْوَال النبوية، أعلن بَلْعَام بَرَكَةِ عَلَى إِسْرَائِيل ولكنه لعن مُوآب (عد ٢٢- ٢٤). وقَدْ تنبأ بَلْعَام - عَلَى وجه الخصوص - عن شخصيةمَلِكية وصفه فِي تشبيه مجازي بأنه "كَوْكَبٌ" و "قَضِيبٌ" يبرز مِنْ يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل، يسحق الْمُوآبِيِّينَ مِنَ الناحية العسكرية (٢٤: ١٧).

٤. وأثناء الإقامة فِي شطيم، انضم رجال إِسْرَائِيليون إِلَى عبادة بَعْل فَغُورَمع نساء مُوآبيات، ويبدو أنهم تورطوا فِي ممارسات جنسية فاسقة (عد ٢٥: ١- ٣). وَكَانَ مِنْ نتيجة ذَلِكَ، فَحَمِيَ غَضَبُ الرَّبِّ عَلَى إِسْرَائِيل، ومات فِي الوباء ٢٤٠٠٠ (اربعة وعشرون ألفًا ، ٢٥: ٩). وَكَانَ بَلْعَام مسئولاً بشكْلٍ جزئي عن هذا، وأخيرًا دفع هُوَ نفسه حياته ثمنًا لِذَلِكَ (٣١: ٨ و١٦، انظر يَهُوذَا ١١). ومركز العبادة فِي بيت فَغُورَ، وعبادة بَعْل فَغُورَ أصبحا رمزًا للردة الدينية للأجيال اللاحقة (تث ٤: ٣- ٤؛ يش ٢٢: ١٧؛ مز ١٠٦: ٢٨؛ هُوَ ٩: ١٠). ومما يدعو للسخرية، أن نُبُوَّة بَلْعَام الثالثة وماتلاها أعلنت مِنْ قمة جَبَل فَغُورَ (عد ٢٣: ٢٨).

٥. وطبقًا للناموس، وبسبب خطايا كراهيتهم إِسْرَائِيل، كَانَ لابد مِنْ طرد الْمُوآبِيِّينَ والْعَمُّونِيِّين مِنْ مجمع الرَّبّ (تث ٢٣: ٣- ٦ [٤- ٧]؛ قا؛ نح ١٣: ١).

٦. مات مُوسَى فِي مُوآب، ودُفن هناك (تث ٣٤: ٥- ٦).

٧. يَشُوع ١٣: ٨- ٣٢ يصف تقسيم الأَرْض الواقعة شرقي نَهْر الأُرْدُنّ والتِي خصصها مُوسَى فِي عَرَبَات مُوآب لِنِصْف سِبْطِ مَنَسَّى، ورأُوبين وجَادَ. وعبارة "عَرَبَات مُوآب" (ع ٣٢؛ عد ٢٢: ١) يُقصد بها الجزء الْجَنُوبي الشَّرْقي مِنْ وَادِي الأُرْدُنّ حَتَّى عِنْدَما لَمْ تكن هذه المنطقة خاضعة لحكم الْمُوآبِيِّينَ (Liver, 17).

٨. فِي سِفْر الْقُضَاة، قصة المخلص إِهُود، ومَلِك مُوآب عَجْلُون (قض ٣: ١٢- ٣٠) تجسد دورة خَطِيَّة إِسْرَائِيل (ع ١٢)، وما نجم عن ذَلِك مِنْ دينونتها واضطهادها عَلَى يد أُمَّة أجنَبِيّة (ع ١٢- ١٤)، وتوبتها (ع ١٥)، وخلاصها الَّذِي ترتب عَلَى ذَلِك (ع ١٥- ٣٠). وعَلَى أَيَّام يَفْتَاح، ارتدت إِسْرَائِيل ثانية عن عبادة الرَّبّ، وبدلاً مِنْ ذَلِك انساقت وراء عبادة آلهة مُوآب إِلَى جَانِب آلهة أمم أخرى (١٠: ٦)، والأمر الَّذِي جلب عليها دينونة الله.

٩. فِي سِفْر صَمُوئِيل، ظهر اسم مُوآب فِي القوائم المختصَلاَة المدون بها أعداء إِسْرَائِيل (١صم ١٤: ٤٧؛ ٢صم ٨: ٢، ١١- ١٢). وبرغم ذَلِكَ، فإنه فِي الوقت الَّذِي خطط فِيه شَاوُل لقتل دَاوُد، طلب دَاوُد مِنمَلِك مُوآب ملجأ لوالديه (١صم ٢٢: ٣- ٤).

١٠. تماشيًا مع الغرضِ الَّذِي يرمى إليه سِفْر الْمُلُوك مِنْ ناحية توضيح أن خراب أُورُشَلِيم، وسَبْي يَهُوذَا نجما عن خطايا الشَّعْب وملوكهم، نجد الكاتب يعيد سرد كَيْفَ تزوج سُلَيْمَانُ مِنْ زوجات مُوآبياتٍ، وكيف جرّه ذَلِكَ لبناء مرتفعة لإلههم كَمُوش عَلَى مقرَبَّة مِنْ أُورُشَلِيم (١مل ١١: ١، ٧). وفِي وقت الاصلاح الَّذِي قام به يُوشِيَّا وُصف هذا المكَانَ بأنه "جَبَل الهلاك"، أَوْ عَلَى وجه أصح "الجَبَل الَّذِي يهلك" (לְהַר־הַמַּשְׁחִית، ٢مل ٢٣: ١٣). وحين أخفق مِيشَعُ مَلِكُ مُوآب فِي دفع الجزية لمَلِك إِسْرَائِيل يورام (= يَهُورَامَ) فِي تحالف مع يَهُوشَافاط مَلِك يَهُوذَا شنا حربًا عليه (٢مل ٣: ٤- ٢٧). ويصف الكاتب وحشية مَلِك مُوآب، حيث ذكر أنه قَدَّم ابْنُهُ ذَبِيحَة عَلَى سور المدِينة فِي محاولة لكسب رضاء إلهه (ع ٢٧).

١١. بالنسبة لعمل كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام، أتاحت له الْحَرْب مع مُوآب الفرصة لوصف ردة فعل يَهُوَشَافَاط مَلِكُ يَهُوذَا الرهيبة وإن كَانَت تتسم بالتقوى، بالنسبة لما قام بعمل ضد جحافل جيش العدو الَّتِي كَانَت تزحف نَحْوَ يَهُوذَا، فقَدْ اتجه إِلَى الله بالصَلاَة (٢أخ ٢٠). وكَانَ رد الرَّبّ - كَلمة تشجيع - جاءت مِنْ خلال اللاوي يَخْزِئِيل بْن زَكَرِيَّا "لا تخافوا ولا ترتاعوا بسبب هذا الجمهور الكثير لأن الْحَرْب ليست لكم بل لله" (ع ١٥). وبحسب رأي فان زِيلِ Van Zyl (19-20)، ٢أخ ٢٠ يصف أحداثًا وقعت بعد تِلْك الَّتِي ذكرت فِي ٢مل ٣: ٤- ٢٧).

١٢. يرد اسم مُوآب كثيرًا فِي الأَقْوَال النبوية الخاصة بالدينونة ضد الأُمَم، حيث كَانَ يُنظر إليها كعدو استغل إِسْرَائِيل وسخر منها إبان محنتها (إش ١٥- ١٦؛ عا ٢: ١- ٣؛ إر ٤٨؛ قا؛ عد ٢١: ٢٧- ٣٠؛ حز ٢٥: ٨- ١١؛ صف ٢: ٨- ١١). والخطايا الَّتِي واجهت مُوآب بسببها دينونة الله تتضمن الكبرياء، الغرور، الوقاحة، الغطرسة، التعَالِي (إش ١٦: ٦؛ إر ٤٨: ٢٩- ٣٠)، ممارسات دينية زائفة، تتضمن الْمُرْتَفَعَات، واتكال زائف عَلَى كَمُوش (إر ٤٨: ١٣، ٣٥)، وتحدي الرَّبّ (إر ٤٨: ٤٢)، توجيه الإهانات إِلَى شَعْب الله والسخرية منه، وتهديد مستمر لأَرْضهم (صف ٢: ٨، ١٠، قا؛ حز ٢٥: ٨). "شَعْب كَمُوش" (إر ٤٨: ٤٦؛ قا؛ عد ٢١: ٢٩) سوف يُعاقب. والواقع أن الدينونة تنتظر كُلّ أعداء الله وشَعْبه. وإِرْمِيَا وحده هُوَ الَّذِي يعبر عن الرجاء فِي عودة مُوآب أخيرًا عَلَى يد الرَّبّ وليس عَلَى بد كَمُوش (إر ٤٨: ٤٧).

١٣. وفِي أَقْوَال إِشَعْيَاء الرؤيوية، ومُوآب وحدها - كممثلة للشُّعُوب المتعَالِية المعادية لله - تظهر وقَدْ داستها الأَقْدَام وذَلِكَ فِي نصَلاَة الله النهائية الساحقة (إش ٢٥: ١٠). والتعديل المقترح لتغيير كَلّمة "مُوآب" (מוֹאָב) إِلَى "عدو" (אֹיֵב) الموجود فِي *BHK* لَمْ يتكرر *BHS*، بل ولم يلق قبولاً لدى المفسرين حديثًا. وذكرها عَلَى هذا النَحْوَ المنعزل قَدْ يعكس النُّبُوَّة الواردة فِي عد ٢٤: ١٧.

١٤. عَلَى أساس مَا جاء فِي سِفْر رَاعُوث، كَانَ بوسع سُكَّان يَهُوذَا التوجه إِلَى مُوآب، كمَا كَانَ بمقْدُور الْمُوآبِيِّينَ التوجه إِلَى يَهُوذَا، الأمر الَّذِي يشير إِلَى أَوْقَات كَانَت تسودها العلاقات الودية. وَكَانَت رَاعُوث مُوآبية، تظهر فِي سلسلة أنساب دَاوُد

المَلِك (رَاعُوث ٤: ١٦- ٢١؛ مت ١: ٥). وتجددها واعتناقها عبادة الرَّبّ ("إلهُك [سيكون] إلهي"، رَاعُوث ١: ١٦) جعل اعتبارها ضمن شعْب الله والنسب المَلِكي أمرًا مشروعًا (← رَاعُوث: لاهوت).

١٥. فِي مرثاة جماعية نتيجة إذلال إسْرَائِيل عَلَى المستوى القومي عقب هزيمة عسكرية، وُصفت مُوآب عَلَى أنَّهَا "مِرْحَضَة" سوف يغسل إسْرَائِيل المنتصر فِي المستقبل قَدَميه (مز ٦٠: ٨ [١٠]؛ قا؛ ١٠٨: ٩ [١٠]). وهذا التشبيه البلاغي يصف إذلال مُوآب وخضوعها لإسْرَائِيل. وهذا لن يتحقق إلا بمَعُونة الله.

١٦. فِي كتابات مَا بعد السَبْي، كَانَ المُوآبيون يمثلون الشُّعُوب المجاورة بدياناتها الزائفة والتي تميل إلَى قيادة إسْرَائِيل المتجددة إلَى الضلال والابتعاد عن الرَّبّ عن طَريق التزاوج المتبادل بين الطرفين (عز ٩: ١). والاتصال بهم، وعَلَى وجه الخصوص عن طريق الزواج وما يترتب عليه مِنْ انضمامهم إلَى شَعْب الله كَانَ أمرًا يحرمه النَّامُوس تمامًا (نح ١٣: ١؛ قا؛ تث ٢٣: ٣- ٦ [٤- ٧]). ومع أن مُوآب لَمْ يصبح لها وجود بعد كأمَّة مميزة (Van Zyl, 157-58; Rosner, 207-9, 225) إلاَّ أنَّهَا مازالت تُستخدم كمثال للوضع الحاضر، وتذكرة للفشل السابق وما جلبه مِنْ دينونة. ولا يجب عَلَى شَعْب الله أن يختلط بأولئك الذِينَ يتمسكون بعبادات زائفة وألاَّ يسمحوا بالاندماج مَعَهُمْ فِي طريق الزواج.

١٧. فِي الكتابات الرؤيوية، حيث يأتِيمَلِك الشِّمَال الشِّرِّير (أنطيوخس أبيفانوس، أوْ ضد المسيح) إلَى "الأرْض البهية" (أي إسْرَائِيل) سوف تسقط الكثير مِنَ المُدُن والسُكَّان (وليست شعُوب كثيرة كترجمة NIV)، أمَّا مُوآب، وأدُوم، والنخبة مِنْ عَمُّون فسوف يهربون (دا ١١: ٤١). وقَدْ ذُكرت مُوآب، وأدُوم أوْ عَمُّون باعتبارهم مِنْ أعداء إسْرَائِيل التقليديين الذِينَ سيفلتون مِنْ خلال التعاون مع الطاغية الشِّرِّير، أوْ كأماكن يهرب إليها اللاجئون الإسْرَائِيليون عَلَى غرار مَا فعلوا أيَّام الخراب البَابِلي (قا؛ إر ٤٠: ١١- ١٢).

ب. ت ١. النص العبري لسِفْر سيراخ ٣٦: ١٢ يقرأ השבת ראש פאתי מואב "اهشم رؤوس قادة الأعداء" وهذا يذكرنا بما جاء فِي عد ٢٤: ١٧ (قا؛ إر ٤٨: ٤٥). ويعتبر ب. ج. رات أن القراءة العبْرِيَّة מוֹאָב (مُوآب) جاءت كتناغم تم مؤخرًا بالنسبة للنص الكتابي لعد ٢٤: ١٧، حيث استُخدمت بدلاً مِنْ الكَلمة الأصلية אֹיֵב (الأعداء)، وهذا مَا أشير إليه فِي هامش قراءة العبْرِيَّة، وفِي الترجمة اليُونَانية.

٢. فِي كتابات قمران، اعتُبرت عد ٢٤: ١٧ نُبُوَّة مسيانية (4QTestim 12-13؛ قا؛ نظح ١١: ٦). وعَلَى ذلِك، ذُكرت مُوآب بين أبناء الظلمة الذِينَ يتشكَّل منهم جيش بليعال، الذِينَ سيحاربهم أبناء النور (نظح ١:١). وفِي الآخرويات المدراشية ١: ٤، تم الجمع بين العَمُّونِيِّين، والنغول، وآخرين مِنْ غير المرغوب فِيهم كي يُستبعدوا مِنْ جماعة الله، وذلِك فِي إشارة إلَى تث ٢٣: ٢- ٥.

٣. فِي ع. ج، وُصف يَسُوع بأنه "كَوْكَب الصبح المنير" (رؤ ٢٢: ١٦)، ولعلها إشارة إلَى عد ٢٤: ١٧ (قا؛ مت ٢: ٢).

البيبلوجرافيا

ANET, 320-21; *KAI* 1:181 and 2:168-79; *TSSI* 1:71-83; F. I. Andersen, "Moabite Syntax," *Or* 35, 1966, 81-120; P. Auffret, "Essai sur la structure littéraire de la stèle de Mésha," *UF* 12, 1980, 109-24; J. R. Bartlett, "The Moabites and Edomites," in *POTT*, 1973, 229-58; R. G. Boling, *The Early Biblical Community in Transjordan*, 1988; A. Dearman, ed., *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, 1989; H. Donner, "Neue Quellen zur Geschichte des Staates Moab in der zweiten Hälfte des 8 Jahrh. v. Chr.," *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 2, 1957, 155-84; B. C. Jones, *Howling over Moab: Irony and Rhetoric in Isaiah 15-16*, SBLDS 157, 1996; A. Lemaire, "*House of David* Restored in the Moabite Inscription," *BARev* 20/3, May-June, 1994, 30-37; J. Liver, "The Wars of Mesha, King of Moab," *PEQ* 99, 1967, 14-31; D. Rosner, *The Moabites and Their Relationship with the Kingdoms of Israel and Judah in the Military, Political and Cultural Spheres* (Heb), 1976; S. Segert, "Die Sprache der moabitischen Knigsinschrift," *ArOr* 29, 1961, 197-267; K. A. D. Smelik, "King Mesha's Inscription," in *Converting the Past: Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, OTS 28, 1992, 59-92; S. Timm, *Moab zwischen den Machten: Studien zu historischen Denkmälern und Texten*, Ägypten und Altes Testament 17, 1989; A. W. Ward and M. F. Martin, "The Balu'a Stele: A New Transcription with Palaeographical and Historical Notes," *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 8-9, 1964, 5-29; U. Worschech, *Die Bezeihungen Moabs zu Israel und Ägypten in der Eisenzeit,* Ägypten und Altes Testament 18, 1990; K. Van Wyk, *Squatters in Moab*, 1993; A. H. Van Zyl, *The Moabites*, POS 3, 1960.

جيروم أي. لاند *Jerome A. Lund*

أنين ← #٨٢٦٤ (רָנַן [*rānan*]، يندب، يصرخ، يصيح [بفرح]، يئن)

يسخر ← #٣٠٧٠ (חָרַף [*ḥārap²*]، يغيظ، يسخر مِنْ، يشتم، يتحدى التوبيخ)

رطب. ندى ← #٨٢٧٢ (רָסַס [*rāsas*] يرطب)

מֹשֶׁה	5407

مُوسَى (מֹשֶׁה [*mōšeh*]، #٥٤٠٧).

مُوسَى هُوَ الرجل الَّذِي اختاره الله لقيادة العبرانيين للخُرُوج مِنْ العبودية فِي مِصْرَ، إلَى شبه جزيرة سِينَاء، وأخيرًا إلَى حدود أرْض الميعاد. وباعتباره مؤسس ديانة إسْرَائِيل، فمن المؤكد أنه أهم شخصية فِي ع. ق.

١. الاسْم. ورد فِي خر ٢: ١٠ أن مُوسَى سُميّ هكَذَا لأن [ابنة فِرْعَوْن] "انتشلته مِنْ الماء". وقَدْ جَادَل البعض بأن اسْم

"مُوسَى מֹשֶׁה" يقابل الفعل المِصْرِي *msi*، يحمل، يلد، أَوْ مع الاسم *ms*، طفل. وعلَى غرار ذلِك، خمّن أخرون أن "مُوسَى מֹשֶׁה" هُوَ شكلٌ مِنْ اسم التحبّب لاسم تجلي إلهي theophorous (مثل؛ *har-mose*، وُلِدَ حورس)، حيث يخفى العنصر الإلهي، ربما للأغراض التوحيدية. وحقيقة أن هذا الاسم موجود فِيما لا يقل عن نصين مِصْريين يرجعان إلَى الأسرة المَلَكِية التاسعة عشرة (القرن الثالث عشر قبل الفترة المسيحية) فإن هذا يُقَدِّم مزيدًا مِنْ الدعم لوجهة النظر تلك (A. Gardiner, 268-69, 277). وبالرغم مِنْ أن الاسم "مُوسَى" ربما يَكُونُ قد اشتُق بالفعل مِنْ هذا الجذر المِصْرِي، غير أن دراسة أصل الكَلِمة المستمر، فِي نصّ سِفْر الْخُرُوج، يعطى أسلوب الجناس مع الفعل מָשָׁה، ينتشل" (#٥٤٠٦). وحقيقة أن الاسم מֹשֶׁה هُوَ مِنْ الناحية الاصطلاحية هُوَ اسم فاعل ("مُنتشل") فِي حِين أن مُوسَى هُوَ المفعول به للفعل "ينتشل" فإن الأمر لا يشكُل أيَّة صعوبة، حيث إن الكاتب لَمْ يكن يحاول عمل تناغم مثالي بين الاسم والعمل نفسه.

٢. الصفّة التأريخيةُ. (أ) تتنوع مناقشة الدَارسين المتعلقة بتاريخية مُوسَى. فمن ناحية، هناك مِنْ يحاولون بالقول إن تقاليد الأسفار الخمسة عن مُوسَى كُلّها مِنْ الخيال. وأمثلة لهذا الموقف المتطرف والَّذِي يتخذه كُل مِنْ Martin Noth and John Van Seters. و نوث Noth، مثل؛ يجَادَل بالقول إن شخصية مُوسَى فِي الأسفار الخمسة لا تخدم سوى فِي أن تكون حلقة أدبية تربط بين تقاليد الأسفار الخمسة المتباينة والتي كَانَت فِي الأساس مستقلة (تقاليد البينتاتوخ *Pentateuchal Traditions*). وفِي اتجاه مماثل يجَادَل فان سيترس Van Seters بالقول بأن "البحث عن مُوسَى التاريخي أمر لا طائل مِنْ ورائه" (*Encyclopedia of Religion*, 10:116) لأن المصادر الأدبية المزعومة للأسفار الخمسة وهما المصدر "اليهوي" والمصدر "الكهنوتي" (اللذان يُقَدِّمان التقاليد الموسوية) كُتبا بعد - وشكّلا معًا - المقَدّمة لتاريخ السَبْي التثنوي (تث - ٢مُل). ومن ناحية أخرى، هناك مِنْ يجَادَلون بالقول إن التقاليد الموسوية الأساسية لا تشوبها أيَّة شائبة (Harrison, Kitchen). وبين هذين القطبين يقع الرأي الأوْسط القائل بأن مُوسَى كَانَ شخصًا قام بدور رَئِيسي، بشكلٍ أوْ بآخر، فِي ولادة الأمَّة الإسْرَائِيلية (Widengren, Coats, Bright).

الحجة الأقوى ضد صفة تاريخية مُوسَى ترتكز عَلَى ندرة الإشارة إليه فِي كتابات مَا قبل السَبْي فِي ع. ق. وردًا عَلَى هذا، فإنه مِنْ الضروري الإشارة إلَى: أوْلاً، لقَدْ أشير إلَى مُوسَى فِي نصوص مَا قبل السَبْي (مثل؛ هو١٢: ١٣ [١٤]؛ مي ٦: ٤). ثَانِيًا، حقيقة أن الإشارة نادرة إلَى مُوسَى فِي نصوص مَا قبل السَبْي مِنْ المؤكد أن هذا يتناغم مع ميل ع. ق المعروف بتأكيد أعمال يَهْوَهْ الخلاصية بحيث تغطى عَلَى الشخصيات. والواقع، حَتَّى فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة هناك "كَلام" لمُوسَى، إنه فِي عشرين مِنْ بين الأمثلة الواحد والعشرين الَّتِي ذكر فيها النص أن الشَّعب "أخرجوا" (#٣٦٥٥، יָצָא، [هِفعِيل.]) مِنْ مِصْرَ كَانَ الرَّبّ هُوَ الفاعل، ولكن فِي تث ٩: ١٢ فقط ذكر أن مُوسَى هُوَ الفاعل.

أمَّا أكثر الحجج إقناعًا لمصلحة صفّة تأريخية مُوسَى فتأتي مِنْ الاكتشافات الأثرية. فقَدْ أوْضح برايت Bright (ويتبعه Albright) أن تِلْكَ التقاليد الكتابية الَّتِي تُعد مهمة للغاية لحَيَاة مُوسَى، واستعباد العبرانيين فِي مِصْرَ، والْخُرُوج، والتيه فِي البَرِّيَّة، كُلها لها مَا يدعمها مِنْ الاكتشافات الأثرية. فبالنسبة للعبودية فِي مِصْرَ، قَدْ يقال أوْلاً بأن أسَمَاء مِصْرِية قَدْ انتشرت مع بداية إسْرَائِيل مثل مُوسَى، حفني، فِينْحَاس، مَرَارِي، ومن الممكن هَارُون، وأسَمَاء أخرى تشير لوجود علاقات مع مِصْرَ. ثَانِيًا، فِي أوَاخر العصر الألفي الثاني دخلت مئات مِنْ الكَلِمات السامية إلَى اللغة المِصْرِية، فِي حين أصبح الآلِهَة الْكَنْعَانِيُّون جزءًا مِنْ الوسط الديني. ثالثًا، بدءًا مِنْ القرن الخامس عشر وما بعد ذلِك، كَانَ العبيرو [العبرانيين] موجودين فِي مِصْرَ. وهؤلاء كَانَوا جماعة يعيشون عَلَى هامش البَنِية الاجْتِمَاعية فِي أنحاء كثيرة مِنْ غربى آسيا مِنْ نهاية الألفية الثالث حَتَّى نهاية الألفِية الثانية. وبالرغم مِنْ أنه لا يمكن إثبات علاقة مباشرة بين العبرانيين (עִבְרִי) والعبيرو *apiru* إلاّ أن التشابه اللغوي بين هذين المصطلحين أمر لافت تمامًا، وكذلِك الحال بالنسبة للحقيقة الاجْتِمَاعية الَّتِي تقول بأن كُلًا منهما شَعْب بلا أرْض. وأخيرًا، وطبقًا لـ خر ١: ١١ ساعد العبرانيون فِي بناء رَعَمْسِيس، وهذا حدث يوازي برنامج البناء الَّذِي أقامه سيثوس الأوَّل، ورمسيس الثاني فِي القرنين الرابع عشر والثالث عشر.

مع ذلِكَ ليس هناك دليل خارج الكتاب الْمُقَدَّس عن اَلْخُرُوج، والقليل عن التيه فِي الْبَرِّيَّة، إلاّ أن حقيقة وجود قصائد شعرية قَدِيمة فِي ع. ق تشير إلَى هذه التقاليد أمر يشير إلَى مصداقيتها. ثم إن "ترنيمة الْبَحْر" (انظر أدناه) فِي خر ١٥: ١ب- ١٨، والتي يرجع تاريخها إلَى القرن الثاني عشر حسبما يقول ألبرايت ومدرسته، تشير إلَى عبور بحر سوف (ع. ٣- ١٠)، وإلَى "مَسْكَن قَدْسه" (ع. ١٣)، وجبل ميراثه (ع. ١٧)، والَّذِي هُوَ جَبَلِ سِينَاء. و "ترنيمة دَبُورَة" فِي قض ٥ يرجع تاريخها بوجه عام إلَى النصف الأخير مِنْ القرن الثاني عشر وتشير إلَى سِينَاء (ع. ٤- ٥)، وربما إلَى الغزو (ع. ١٩). وهناك قَصائد قَدِيمة أخرى ذات صلة نَجدها فِي عد ٢٣- ٢٤؛ تث ٣٣؛ مز ٦٨؛ حَب ٣: ٣- ٦. وتشير هذه القصائد إلَى الأحداث الأساسية فِي حَيَاة مُوسَى وإسْرَائِيل، ويمكن أن ننتهي للقول بأن إسْرَائِيل كَانَت "تحتفل بكُلّ هذه البانوراما باعتبارِها مِيرَاثًا لها فِي غضون قرن عَلَى أكثر التقْدِير مِنْ الوقت الَّذِي وقعت فِيه الأحداث" (E. J. Campbell, 144).

وكُلّ هذه لا تضفى بالطبع مصداقية عَلَى القصة الكتابية عن مُوسَى بأنَّها تاريخية، لكنها تبين بالفعل أن التقاليد الكتابية الخاصة به تعد جزءًا قَدِيمًا لا يتجزأ مِنْ ديانة إسْرَائِيل والنتيجة المعروفة جَيِّدًا، والتي توصل إليها برايت فِي هذا الشأن مناسبة للغاية: "أحداث اَلْخُرُوج، وسِينَاء، تحتاج إلَى شخصية عظيمة. وإيمان فريد كإيمان إسْرَائِيل يتطلب مؤسساً مثلما تحتاج المسيحية بالتأكيد إلَى ذَلِكَ أيْضًا - أوْ يحتاجه الإسلام أيْضًا. وإنكار قيام مُوسَى بهذا الدور سيضطرنا إلَى وضع أوْ افتراض شخص آخر يحمل نفس الاسم (J. Bright, 127).

(ب) ترنيمة الْبَحْر. كُلّ ناحية تقريبًا مِنْ نواحي هذه الترنيمة الرائعة (خر ١٥: ١- ١٨) أثارت كمًّا كبيرًا مِنْ الجدال. وقَدْ قُدمت حجج قوية لتدعم تاريخ مبكر، أي، فِي حوالي القرن

الثالث عشر أَوْ الثاني عشر، وطُرحت حجج مضادة لتأييد تاريخ لاحق، أي فترة المَلِكية، أَوْ فترة مَا بعد السَبْي (Brenner, 21-3). وفضلاً عن ذلِكَ، أدت دراسة الصيغة الأدبية للترنيمة إِلَى توصيفها كترنيمة، أَوْ كمَزْمُور لاعتلاء العرش، أَوْ مَزْمُور شكر أَوْ انتصار، أَوْ ابتهال، أَوْ قصيدة غنائية تحتفِي بالنصر، أَوْ ترنيمة دخول موكب، أَوْ خليط مِنْ صيغ مختلفة مثل قصيدة شكر/ تسَبْيح. وإلى جَانِب هذا، فإن النظريات عن تاريخ الترنيمة السابق، تُوجد بوفرة. وفكرة أن الترنيمة هي ترنيمة مَرْيَم التي نُسبت لاحقًا لمُوسَى، مثل؛ أصبحت فكرة رائجة الآن (P. Trible). بينما أنَّارت التحليلات المهمة للشعر وصورة الأغنية أوْضح معنى الترنيمة/ الأغنية، أسهمت أَيْضًا فِي مناقشات حول الأغنية فِيمَا قبل التاريخ والتاريخ (مثل؛ M. Howell). وكذلِكَ أَيْضًا هناك نظريات كثيرة بالنسبة لـ *Sitz im Leben* الخاص بالقصيدة، مثل؛ احتمالية ارتباطها بالفِصْح، أَوْ باحتفالات خاصة باعتلاء العرش، أَوْ الخريف، أَوْ رأس السنة، أَوْ - وهذا أكثر إقناعًا - علاقتها بحَيَاة العبادة المشتركة فِي إِسْرَائِيل. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه عَلَى النقيض مِنْ كثير مِنْ نواحي الخلاص هذه، يأتِي المغزى اللاهوتي الواضح للترنيمة فِي تاريخ إِسْرَائِيل، وفِي الحَيَاة المستمرَّة لجماعة الإيمان.

(i) محتوى الترنيمة: هذه الترنيمة، الَّتِي قُدمت باعتبارها الترنيمةِ الَّتِي ترنم بها مُوسَى وبنو إِسْرَائِيل لِلرَّبِّ، تُفتتح بإعلان مدح: "أُرَنِّمُ لِلرَّبِّ" (خر ١٥: ١). ثمّ يَتوسَّع الشاعر بعدئذ عن الأسباب الَّتِي دفعته لتسَبْيح الرَّبِّ، الرَّبّ المحارب، إلهه وإِلهُ أَبِيهِ (ع. ٢-٣). والرَّبّ هُوَ قوة الشاعر، ونَشِيده، وخلاصه (ع. ٢). والله هُوَ صانع العجائب الَّذِي لا يضاهى، جَلِيلاً فِي الْقَدَاسَةِ، مَهيبًا فِي المَجْدِ (ع. ١١). الله هُوَ المَلِك الَّذِي يحب، ويفدي، ويقود، ويغرس شعْبه (ع. ١٣، ١٦- ١٧)، ويَمْلِكُ إِلَى الدَّهْرِ وَالأَبَدِ (ع. ١٨).

وفِي القسم الأوَّل مِنْ الترنيمة (خر ١٥: ١ب- ١٢)، نجد أن التركيز منصب عَلَى عملٍ يَهْوَهْ العجيب فِي الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْرَ، الأمر الَّذِي يدعو للحمد والشكر. وقَدْ وُصفت عملية الإنقاذ فِي تفاصيل دَقِيقة: "الْفَرَسَ وَرَاكِبَهُ" (ع. ١)، طَرَحَ فِرْعَوْنَ وَجَيْشَهُ فِي الْبَحْرِ (ع. ٤)، وَأَغْرَقَ خِيرَةَ قَادَةِ فِرْعَوْنَ فِي الْبَحْرِ الأَحْمَرِ (ع. ٤)، غَمَرَتْهُمُ اللُّجَجُ فَغَاصُوا إِلَى الأَعْمَاقِ كَالْحِجَارَةِ. ، فَغَرِقُوا كَالرَّصَاصِ فِي اللُّجَجِ الْعَمِيقَةِ (ع. ٥، ١٠)، فَابْتَلَعَتْهُمُ الأَرْضُ (ع. ١٢)، بِيَمِينِكَ يَارَبُّ تَسْحَقُ الْعَدُوَّ. بِعَظَمَةِ جَلاَلِكَ تَصْرَعُ مُقَاوِمِيكَ (ع. ٦، ٧). وَبِرِيحِ أَنْفِكَ تَرَاكَمَتِ الْمِيَاهُ. انْتَصَبَتِ الْمَجَارِيَ كَرَابِيَةٍ. تَجَمَّدَتِ اللُّجَجُ فِي قَلْبِ الْبَحْرِ (ع. ٨). وعَلَى الرغم مِنْ قصد الشاعر الواضح فِي أنه يصف الحدث المعجزي نفسه، إلاّ أنه يتخطى وصف الحدث إِلَى مديح علني بالتركيز مرارًا وتكرارًا عَلَى شخصية ذاك الَّذِي حقق الخلاص العظيم فِي الْبَحْرِ (ع. ١، ٢، ٣، ٦، ٧، ١١، ١٢). وكَلِمات العدو المغرور الآناني (ع. ٩) تأتي عَلَى النقيض مِنْ كَلِمات الشاعر، الَّتِي تركز فقط عَلَى يَهْوَهْ، المحارب المنتصر (ع. ٣، ٦ - ٧، ١١).

أمَّا القسم الثاني (ع. ١٣- ١٨) يتحرك إِلَى مَا بعد حدث الْبَحْر، بالرغم مِنْ أن هذا الحدث عينه، قَدْ فُسِّر كفعل خلاصي باختيار المفردات اللغوية (Childs, 251). سوف يتَمَلك الرعب الأعداء الجدد، وذلِكَ رعبًا مِنْ اليد القوية الَّتِي قهرت المِصْرِيين، فإنهم هم أَيْضًا يضطرون إِلَى أن يصمتوا كالحجارة (ع. ١٥- ١٦). وسيُغرس شَعْب الله عَلَى جَبَل ميراث الرَّبّ، سكنه ومقْدسه (ع. ١٧). وتُختتم تسَبْيحة الحمد بإعلان أن الرَّبّ يمَلِك إِلَى الأبد (ع. ١٨). وكما فِي السابق، ذُكرت أعمال الرَّبّ وسماته الجديدة بالثناء (محبته الدَائِمَة، قوته، قُدْرته، وحكمه إِلَى الأبد). وإِلى جَانِب هذا، وكما ذكر تشايلدز، فإن خاتمة القصيدة لَمْ تحدد دور إِسْرَائِيل فِي الأَرْض، بل عكست بالأحرى، وظيفة إِسْرَائِيل باعتبارها مجتمع العبادة، وربما تُوحى بخلفية تعَبْدِية وراء صياغة القصيدة (Childs, 252)، انظر نظرية Brenner's بأن الأبناء هم الَّذِينَ كتبوا هذه القصيدة (Brenner, 177-89).

(ii) الأهمية اللاهوتية. ووجود الترنيمة فِي سِفْر الْخُرُوج يعد أمرًا هامًا يساعد عَلَى تفسيرها. وكما قَالَ تشايلدز، إن العنوان الموجود فِي ١٥: ١أ يربط القصيدة بفاعلية بالقصة السابقة والتي اختُتمت بالقول "فَخَافَ الشَّعْبُ الرَّبَّ"، "وَآمَنُوا بِالرَّبِّ". وقَدْ قَالَ تشايلدز، وَكَانَ مصيبًا فِي قوله، "تقدِّم لنا القصيدة الآن الرد الإيماني مِنْ قبل الشَّعْب الَّذِي اختبر الخلاص مِنْ أيدى المِصْرِيين فِي الْبَحْرِ ..... وقَدْ انطلق الشَّعْب الَّذِي تحقق له الخلاص يسبح ذاك الَّذِي عمل مِنْ أجله المعجزات واستمر يعملها" (Childs, 248-49). وفِيما يختص بهذه التسَبْيحة يقول تشايلدز: "إن لغة التسَبْيح الجميلة تعد مِنْ مقومات المفديين (Childs, 238).

وترنيمة مُوسَى جاءت كرد أمين عَلَى أعمال الله الخلاصية العظيمة وربما كَانَت بمثابة خلفِية للنواحي التاريخية الَّتِي تضمنتها الْمَزَامِير ٧٨؛ ١٠٥؛ ١٠٦، وإشارات أخرى إِلَى الحدث الَّذِي جرى فِي الْبَحْر (قا؛ مثل؛ إش ٥١: ٩- ١١؛ ٦٣: ١١- ١٩؛ مز ٧٧: ١٥- ٢٠). وقَدْ أُشير إِلَى هذه الترنيمة بصفة خاصة فِي رؤ ١٥: ٣، حيث مِنْ الجلي أن الحدث الَّذِي وقع فِي الْبَحْر يشكّل خلفِية رُؤْيَا بحر الزجاج والانتصار الوشيك عَلَى العدو (شبّه الوحش وصورته وعدد اسْمُهُ بالمِصْرِيين). والتشابهات بين الترنيمتين واضحة حيث إن أُوْلئك الَّذِينَ انتصروا عَلَى الوحش يترنمون بعظمة أعمال الرَّبّ، ومَلِكوته الأَبَدِيّ، وأنه لا مثيل له. حيث إن مَا عانته الشُّعُوب مِنْ كرب ورعب وخوف أصبح الآن خشية وتوقيرًا وعبادة وافتتانًا (خر ١٥: ١٤- ١٦؛ رؤ ١٥: ٤).

إِلى جَانِب ذلِكَ، يبين خر ١٥ التباين بين إِسْرَائِيل والأُمَم. فمن ناحية، وُصفت الأمَم عَلَى أنَّها صعقت تمامًا نتيجة خوفها مِنْ قوة الرَّبّ (Durham, 208). ومن ناحية أخرى، كَانَت لإِسْرَائِيل علاقة خاصة بالله. لقَدْ افتُديت إِسْرَائِيل، وحظيت بمحبة الرَّبّ وقيادته وإرشاده، كما أنه أخرجها وغرسها. لكن علاقة إِسْرَائِيل بالرَّبّ لَمْ تكن عن استحقاق. بل كَانَت مِنْ عمل نعمته. وبرغم ذلِكَ، فإن إجابتها المفرحة بالتسَبْيح والشكر مِنْ أجل خلاصها لَمْ تدم طويلاً. والواقع أن تاريخ إِسْرَائِيل يشهد بحاجتها إِلَى خُرُوج جديد، وعهد جديد، وحرية جديدة دَائِمَة مِنْ عبودية الخَطِيَّة الموت، الأمر الَّذِي تحقق فِي صليب يَسُوع وقيامته (عب ٨: ٧- ١٣).

ورد إِسْرَائِيل عَلَى خلاصها يركز بشكْلٍ ملحوظ عَلَى الرَّبّ وحده. وَعَلَى غرار الكثير مِنْ ترانيم الحمد والشكر الأخرى فِي ع. ق، نجد أن الرَّبّ الفاعل وَهُوَ المفعول بالنسبة لتسبيح الشاعر. والأمر الملحوظ تمامًا هُوَ عدم ذكر أيَّة أدوار لمُوسَى أَوْ للإِسْرَائِيليين فِي موضوع هزيمة المِصْرِيين أَوْ الاستيلاء عَلَى الأرض والإقامة فِيها. وهذا يأتي عَلَى النقيض تمامًا مِنْ أناشيد الانتصار فِي ش. أ. ق، والتي تمجد القادة البشر باعتبارهم منتصرين (Cassuto, 173; Sarna, 113). والواقع، وكما ذكر دورهام Durham إن تركيز القصيدة عَلَى الرَّبّ هُوَ وحده الَّذِي أعطاها وحدتها اللاهوتية، وقصيدة خر ١٥ هي احتفاء بالرَّبّ وبنوعية الإله الَّذِي يكونه بأكثر مما هي احتفال بكُلّ مَا عمله الرَّبّ فِي الْبَحْر وما سيعمله بعد ذَلِكَ ... فالترنيمة تحتفي بحضور الرَّبّ مع شَعْبه وعمله مِنْ أجلهم مالم يعمله أي إله آخر فِي أي مكَانٍ أَوْ فِي أي زمانٍ حيث لا يستطيع أن يَكُونَ حاضرًا لعمله. والترنيمة بهذا الشكْل تُعد موجزًا مِنْ نوعية مَا للأساس اللاهوتي لسِفْر اَلْخُرُوج كُلِّه" (Durham, 210).

ثم إن الإطار القصصي للقصيدة يضفي عليها أَيْضًا وضعًا تاريخيًا مُحددًا. وبرغم ذَلِكَ، فإن القصص نفسها ليست لها سمة زمنية ذلِكَ "أن الأحداث الَّتِي امتُدحت تمتد إِلَى أمد بعيد فِي المستقبل يتجاوز زمن مُوسَى ... فالله الَّذِي عمل فِي تاريخ إِسْرَائِيل، هُوَ نفس الَّذِي يعمل الآن، وَهُوَ الَّذِي سيعمل فِي المستقبل"(Childs, 249). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن تركيز الترنيمة عَلَى شخص الله الَّذِي يخلص ويحب ويرشد ويغرس، يتيح للأجيال المتعاقبة مِنْ المفديين أن يتناغموا مع الشاعر ليدخلوا إِلَى روح العبادة، ذلِكَ أن الرَّبّ قَدْ امتُدح وشكر، ليس مِنْ أجل مَا عمله وما سوف يعمله فحسب، بل ومن أجل مِنْ هُوَ. وهكَذَا، تواصل القصيدة فِي تقْدِيم الرجاء للمضطهدين، والتعزية للحزانى، والنُوح للمطحونين، وإيمانًا جديدًا لأُوْلَئك الَّذِينَ هم فِي حاجة إِلَى مِنْ يذكرهم أن الله دخل تاريخ الإِنْسَان، وافتدى شَعْبه، الَّذِي مِنْ خلاله تتبارك جَمِيع الأَمَم.

٣. حَيَاة مُوسَى وعمله وخدمته. (أ) بداية حياته. قصة ميلاد مُوسَى فِي عائلة لاوية تتسم بالترقب والسخرية الاذعة، حيث نجد أن ابنة فِرْعَوْن الَّذِي أصدر مرسومًا بأن كُلّ وليد ذكر مِنْ العبرانيين يلقى فِي النيل لكي يموت غرقًا، السخرية فِي أن ابنة مِنْ أصدر هذا المرسوم هي نفسها الَّتِي أنقذت الطفل العبراني مِنْ الغرق فِي النيل. وتتعاظم السخرية حينما تقبل ابنة فِرْعَوْن العرض الَّذِي قَدْمته به أخت مُوسَى ـ الَّتِي كَانَت تراقب الموقف مِنْ عَلَى بعد لتجد حاضنة مرضعة للوليد الَّذِي كَانَ يصرخ جوعًا. وبعد ذلِكَ كَانَت الأميرة تدفع أجرًا لأم مُوسَى ذاتها لكي تربي طفلها حَتَّى يبلغ مرحلة الفطام، وعِنْدَ ذلِكَ، يصبح ابن ابنة فِرْعَوْن. وبهذه الطريقة أنقذ مُوسَى، وذلِكَ جاء بسبب عطف وحكمة مِنْ النساء (القابلات المذكورات فِي خر ١: ١٥- ٢١). والمَوْضعات المتشابكة مِنْ عنف وقمع، وعطف ورحمة، والتي تقَدْم قصة مُوسَى، تتكرر فِي القصص الَّتِي وردت فِي الأسفار الخمسة (G. W. Coats, 1971, 170-81).

قصة طفولة مُوسَى وصباه الَّتِي قضاها فِي البلاط اَلْمَلكي المِصْرِي تم المرور عليها بصمت فِي ع. ق، بالرغم مِنْ أن أهميتها مِنْ ناحية تحضير مُوسَى لمهامه المستقبلية أمرًا غير قابل للجدال (قا؛ أع ٧: ٢٢).

فِي الموجز التالي لحَيَاة مُوسَى (خر ٢: ١١- ٢٢)، ينتقل مُوسَى مِنْ مركز قوة فِي مِصْرَ، حيث خرج ليتأمل فِي تعاطف، حالة القمع الَّتي يعانيها شَعْبه، إلى موقع إنعدام القوة حيث أصبح لاجئًا هاربًا بعيدًا عن أهله، وحيث أصبح يعمل راعيًا يهتم بقطعان حميه المِدْيَاني، الَّذِي عرض عليه العيش معه فِي بيته. وفِي هاتين القصتين، صُوِّر مُوسَى عَلَى أنه مدافع عن المضطدين: أوْلاً، حيث قتل المِصْرَى الَّذِي كَانَ يضرب عبرانيًا مِنْ بني قومه. ثانِيًا، كمدافع "مِصْرَى" عن المطحونين حيث أنقذ سبع نساء مِدْيَانيات مِنْ الرعاة.

والأهمية اللاهوتية لهذين الحدثين المتشابهين جاءت فِي تعليقات متناقضة. فمن ناحية، محاولة مُوسَى تحرير مواطنه العبراني بقتله المِصْرَى الَّذِي كَانَ يعدو عليه لقيت تقييمًا إيجابيًا. فكالفن، مثل؛ إذ يتبع تفسير ع. ج للحدث، كتب يقول: "كَانَ مُوسَى متسلحًا بأمر الله، وَكَانَ مدركًا لمهمته المشروعة ومن ثم تصرف بشَرِيعَة فِي الإطار الَّذِي رسمه له الله" (هذا مَا ذكره Childs, 40). ومنذ عهد قريب قَالَ كوتس Coats إن مُوسَى، المدافع عن المضطهدين، القائد الَّذِي يشعر باحتياجات الشَّعْب وبعيشها، قَدْم نُموذجًا للخدمة الرعوية الحديثة (Coats, 1993, 14-104). ومن ناحية أخرى، فإن الكثيرين مِنْ المفسرين، ومن بينهم أغسطينوس. أثاروا موضوع سلطة مُوسَى مِنْ ناحية قتله المِصْرِي، وأكدوا عَلَى بشرية مُوسَى، ويفسرون عملية القتل عَلَى أنَّها عمل طائش وعنيف وغاضب مَا كَانَ ينبغي أن يقبل عليه مُوسَى (Childs, 41). كذلِكَ كتب فون راد G. von Rad يقول: "هذا الغضب الجامح الَّذِي خرج عن نطاق السيطرة ولا يستحق كالشِّرّارة الَّتِي أطلقت عملية تحرير إِسْرَائِيل مِنْ العبودية فِي مِصْرَ، وإنها عمل عنيف فحسب أتاه شخص لَمْ يسمع دعوة الله بعد" (G. von Rad, 11).

ولقَدْ تعقَد المغزى اللاهوتي لهذه الأحداث، بحقيقة أن شهادة عن حدث قتل مُوسَى للرجل المِصْرَى تلقى بظلال مختلفة عَلَى قصة ع. ق (أع ٧: ٢٣- ٢٩، ٣٥؛ عب ١١: ٢٤- ٢٨). ويلاحظ تشايلدز Childs أن الشهادة الكتابية لحَيَاة الإيمان قَدْ أبرزت حين وُضعت قصة اَلْخُرُوج وشهادة ع. ج فِي الرسالة إِلَى العبرانيين جنبًا إِلَى جنب. وفِي حين أن رسالة العبرانيين تَصور العمل الَّذِي أقْدَم عليه مُوسَى عَلَى أنه بتوجيه إلهي، نجد أن سِفْر اَلْخُرُوج يشدد عَلَى العمل الحاضر "العمل غير الآناني .. الَّذِي سرعان مَا حجبه العنف" والَّذِي لَمْ يحقق أي شيء فِيما يتعلق بحاجة إِسْرَائِيل إِلَى الحرية. وهكَذَا، "فإن الإيمان كرجاء أخروى، والإيمان كاستجابة فِي الحاضر"، والإيمان "كقرار واضح ومحدد بالالتزام والثقة، والإيمان كعمل مشوش تجاه الطاعة وفِي إطار تعقيد العديد مِنْ البدائل، سيشهد للطبيعة المزدوجة للإيمان الكتابي" (Childs, 42-43). ومنذ عهد قريب جدًا، تم النظر لهذا الحدث الَّذِي وقع فِي حَيَاة مُوسَى عَلَى أنه مصدر للانخراط فِي مناقشة عن موضوع إستخدام العنف كوسيلة لتحقيق التغيير الاجْتِمَاعي. وضد هذه التفاسير، يجَادَل تشايلدز وبإقناع بالقول بأن النواحى الغامضة فِي العمل

العنيف الَّذِي ارتكبه مُوسَى أي سرية عمل تنفيذ العدالة، رد الفعل السلبي مِنْ قبل مواطنية العبرانيين إزاء سلوكه العنيف، المحصلة النهائية لعمله، توحى بأن هذا النص لا يُقدِّم إجابة واضحة لمشكلة إستخدام العنف لإحداث تغيير اجْتِمَاعي، بالرغم مِنْ أنه يثير لأمثلة مِنَ النوعية الَّتِي يجب طرحها عِنْدَ اتخاذ مثل هذه القرارات الأخلاقية (Childs, 45-46).

(ب) دعوة مُوسَى: مِنْ راعي غنم إِلَى مخلص. قصة دعوة مُوسَى تجمع بين مَا هُوَ مألوف، وما هُوَ غير مألوف. وفِيمَا كَانَ يرعى غنم حميه، إذا به يواجه ظهورًا إلهيًا، عليقة تشتعل فِيها النَّار ولم تؤذها، واختبر دعوة الله له (خر ٣: ١- ١٠). لكن لأَنَّهُ يبدو أنه لَمْ يكن يود أن يتخلى عن حَيَاة رعي الغنم ويبدأ حياته الجديدة كمخلص، فمن ثم طرح أربعة اعتراضات. الاعتراض الأوَّل (٣: ١١) يعكس شعورًا بعدم كفايته الشخصية، وَكَانَ رده هُوَ الرد المعتاد لأولئك الَّذِينَ اختبروا دعوة الله فِي ع. ق (قض ٦: ١٥؛ ١صم ٩: ٢١؛ إر ١: ٦). وإجابة الله الَّتِي تتضمن الوعد بحضوره، وبعلامة تتضمن وعدًا بعودة مُوسَى مع الشَّعْب ليعبدوا الله عَلَى نفس هذا الجَبَل (خر ٣: ١٢) تؤكد أن دعوة مُوسَى لا تعتمد عَلَى قُدرته الشخصية، بل بالأحرى عَلَى استعداده لأن يستخدمه الله فِي خطته الخاصة بالخلاص.

والاعتراض الثاني يطرح سؤالاً عن هوية وقصد الإله الَّذِي يعتزم إرسال مُوسَى ليخلص بَنِي إِسْرَائِيل. وَكَانَ رد الله الغامض هُوَ: "أَهْيَهِ الَّذِي أَهْيَهْ". وهذه تورية عن الاسم الإلهي (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה). وتلك تُعد إجابة، ومن المحتمل أيْضًا أن تكون رفضًا للإجابة (خر ٣: ١٤). وهذه الإجابة تعلن أن قصد الله سوف يعلن عَنْهُ فِي أعمال مستقبلية، وسينفذها مِنْ خلال رسوله مُوسَى، الَّذِي أعلن له عن ذاته فِي اسْمُهُ الأبدى (Childs, *Exodus*, 76).

أمَّا اعتراض مُوسَى الثالث فهو أن الشَّعْب لن يصدقه أَوْ يستمع إليه (خر ٤: ١)، وقَدْ تم الرد عليه مِنْ خلال معجزات العصا/ الحية، اليد الَّتِي أصيبت بالبرص، وتحويل الماء إِلَى دم، وَكَانَ القصد منها إقناع مُوسَى، وبَنِي إِسْرَائِيل، والمِصْرِيين، بالتكْلِيف الإلهي لمُوسَى.

أمَّا اعتراض مُوسَى المحبط الأخير، الَّذِي أثار فِيه ثانية موضوع عدم كفاءته شخصيًا، وما نجم عن ذلِكَ مِنْ مطالبة الله أن يرسل شخصًا آخر، فقَدْ قوبل هذا الاعتراض بغضب وتعاطف أيْضًا مِنْ ناحية الله حيث سلّم بشعور مُوسَى بعدم كفايته أَوْ قُدْرته عَلَى الكُلام وتعيين أخيه هَارُون ليكون المتحدث باسمه. وأخيرًا، تولى مُوسَى مهمته كرسول مِنَ الله للخلاص.

كما تعترف التفاسير اليهودية القَدِيمة، فإن الوقت الَّذِي قضاه مُوسَى فِي رعاية غنم حميه كَانَت إعدادًا لإرساليته الحقيقية (Childs, 84). كما أن فون راد von Rad أثار موضوع التبرير الإلهي بقوله إن "العمل المتهور العنيف الَّذِي انتهك القانون المِصْرِي (خر ٢: ١١- ١٢) جاء بطريقة غريبة تناغمت مع الغرض الَّذِي ترمى إليه العناية الإلهية، بالنظر إِلَى أنه هناك فِي ملجئه فِي أَرْض مِدْيَان جاءت إليه دعوة الله" (von Rad, 18). ومع ذلِكَ، فإن أهم ناحية فِي قصة مُوسَى تتمثل فِي إعلان الله نفسه لمُوسَى باعتباره الله الَّذِي سبق أن أعلن عن نفسه فِي الماضي للآباء، وَهُوَ الَّذِي يعد الآن مُوسَى بحضوره وبتحرير الشَّعْب الَّذِينَ سمع صراخهم (← يَهْوَهْ). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الإعلان الإلهي مرتبط بشكل لا يمكن فصمه بتوقع رد الإنْسَان. وكتب تشايلدز Childs "الإعلان الإلهي ليس معلومات عن الله وطبيعته، بل هُوَ دعوة للثقة فِي ذاك الَّذِي يُعد إعلانه عن ذاته إشارة إِلَى الميراث الموعود. فمستقبل مجتمع الإيمان ليس قفزة إِلَى المجهول، لأن "الآتي" يصاحب الأمناء تجاه هذه الغاية" (Childs, 89; see N. Sarna).

وتتناول هذه القصة أيْضًا موضوع الكفاءة. أوْلاً، يدعو الله الناس للخدمة، مِنْ أجل تنفيذ مشيئته. ثانِيًا، يتوقع الله مِنْ خدامه أن يستجيبوا لدعوته بالرغم مِنْ عدم كفايتهم الشخصية ثالثًا، الله بتعطفاته يستجيب للاعتراضات المشروعة ويؤكد لخدامه حضوره.

(جـ) إرسالية مُوسَى كمخلص. إذ انضم إليه فِي خدمته أخوه هَارُون، كما سانده فِي ذلِكَ شُيُوخ إِسْرَائِيل. شرع مُوسَى فِي تنفيذ خطة الله المتعلقة بتحرير بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ بليتهم (خر ٤: ٢٧- ٣١). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، كَانَ أوَّل مَا طلبه مُوسَى مِنْ فِرْعَوْن هُوَ أن يسمح لبَنِي إِسْرَائِيل بمغادرة مِصْرَ، الأمر الَّذِي حرك الصراع بين الله وفِرْعَوْن، وهذا بدوره أدَّى لمزيد مِنَ القمع للإِسْرَائِيليين وكذلِكَ إِلَى أوْلى تجارب مُوسَى الكثيرة مِنْ ناحية مَا بدا مِنْ أنه فشل وما آثاره ذلِكَ مِنْ انتقادات (٥: ٢١). لقَدْ تقَدّم مُوسَى مِنَ الرَّبّ وتلقى تأكيدات بأن خطة الله ترمى حقًا إِلَى تحقيق الانتصار النهائي عَلَى فِرْعَوْن لتحرير بَنِي إِسْرَائِيل مِنَ العبودية فِي مِصْرَ، وإعطائهم الأرْض الَّتِي وعد بها أجدادهم (٥: ٢٢- ٦: ٨).

إن عمل الله فِي خلاص بَنِي إِسْرَائِيل مِنَ العبودية فِي مِصْرَ، والذِي أصبح نُموذجًا للخلاص فِي كُلّ مِنَ العَهْدين القَدِيم والجديد، كَانَ يشكّل علاقة توضيح سيادة نعمة الله، القادر عَلَى كُلّ شيء، والقوة والأساس الَّذِي تقوم عليه علاقة العَهْد (خر ٦: ٢- ٨، ١٩: ٣- ٦، انظر G. Vos, 124-37). وَكَانَت الخطة تتضمن مواجهة فِرْعَوْن العنيد بالعجائب المعجزات، والدينونة، فِي شكل سلسلة مِنَ الضربات الَّتِي تهدف إِلَى إقناعة بإطلاق الإِسْرَائِيليين للخُرُوج مِنْ مِصْرَ (ص. ٧- ١١، الضربات). لكن الضربَّة العاشرة فقط، والتي هي موت الأبكار، هي الَّتِي اقنعت فِرْعَوْن بالسماح لهم بالْخُرُوج مِنْ مِصْرَ (ص. ١٢).

والانتصار الأوْلى، سرعان مَا قوبل بمعَارضة فِرْعَوْن حين غيرّ رأيه وقرر تعقب الإِسْرَائِيليين الهاربين (خر ١٤: ٥- ٣١). أمَّا الإِسْرَائِيليون المذعورون فقَدْ ألقوا باللوم ثانية عَلَى مُوسَى بسبب مَا واجهوه مِنْ خطر. رد مُوسَى بإيمان بإعادة طمأنينتهم ودعوتهم إِلَى الثِّقة فِي أن الرَّبّ سينفذ بالفعل الخلاص الَّذِي وُعدوا به. ثم طلب مِنْ مُوسَى عِنْدَئذ أن يرفع عصاه ويمد يده عَلَى بحر سوف، وذلِكَ ليفصل الماء حَتَّى يمكن للإِسْرَائِيليين العبور عَلَى الأرْض جافة ثم بعد ذلِكَ يُرجع المِيَاه ثانية إِلَى سابق عَهْدَهُا لتغرق الجَيْش المِصْرِى. ولقَدْ شكّل هذا الحدث أعظم انتصار للرَّبّ عَلَى فِرْعَوْن والمِصْرِيين (١٤: ٤ و١٧- ١٨). كما شكّل ذلِكَ أيْضًا درسًا للإِسْرَائِيليين، الَّذِينَ استجابوا بالخوف مِنَ الرَّبّ، والثقة فِي كُلّ مِنَ الرَّبّ وعبده مُوسَى (١٤:

٣). وقَدْ تم الاحتفال بالنصر العظيم الَّذِي حققه الرَّبّ فِي الْبَحْر وذلِك بترانيم ودفوف ورقص (١٥: ١- ٢١). والترانيم الَّتِي اشترك فِيها مُوسَى ومَرْيَم تفسر الحدث عَلَى أنه انتصار واضح لله، أمَّا دور مُوسَى فِي الانتصار فكَانَ ببساطة هُوَ خادم الرَّبّ (انظر "ترنيمة الْبَحْر" عَالِيه).

وفِي ممارسة مُوسَى لدعوته إلَى قيادة بَنِي إِسْرَائِيل للخُرُوج مِنْ مِصْرَ أظهرت سمات القائد القوى الأمين. وقَدْ قام عن طيب خاطر بدور الوسيط فِي المواجهة الَّتِي كَانَت بين الرَّبّ وفِرْعَوْن. كما صُوِّر أيْضًا كشخصية نبوية، وصانع عجائب، بالرغم مِنْ أن دوره الأساسي هُوَ إظهار قوة الله (انظر مناقشة تشايلدز عن إستخدام النُّبُوَّة والتشابه بين المواجهة الَّتِي تمت بين مُوسَى وفِرْعَوْن، والمعركة الَّتِي كَانَت مستمرَّة بعد ذَلِكَ بين النَّبِيُّ والْمَلِك (Childs, 105, 145-49). ومع ذَلِك، وعَلَى الرغم مِنْ سمات مُوسَى ومواهبه غير العادية، وأهميته، فقَدْ صُوِّر كإِنْسَان عادي جدًّا، كشخص يختبر الفشل، والغضب والإحباط. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ فإن تعامله مع هذه الأمور كَانَ مثاليًا: كَانَ يعرف مشاكُلّه، ويدرك مشاعره، ويطرح مشاكُلّه وشكواه أمام الله، ويجد تشجيعًا وقوة فِي مواعيد الله، ومن ثم يعيد المحاولة، ويتبع توجيهات الله بطاعة تامة. وإلى جَانِب ذلِك، فإنه بالرغم مِنْ أن مُوسَى كَانَ بكُلّ تأكيد شخصية رَئِيسية فِي قصة الْخُرُوج، فإن الأمر البارز هُوَ أن التركيز طوال القصة كَانَ عَلَى الرَّبّ، ذاك الَّذِي كَانَ قادرًا حقًا عَلَى إنقاذ شَعْبه المختار مِنْ محنتهم فِي مِصْرَ بيده القوية (خر ١٢: ٤٢، ٥١؛ ١٣: ٣، ١٤، ١٦).

(د) مِنْ مِصْرَ إلَى سِينَاء. بالرغم مِنْ أن مُوسَى أثبت أنه قائد أمين وخادم مطيع لله، غير أن متاعبه لَمْ تنته. فالمتاعب البدنية للرحلة مِنْ مِصْرَ أثارت الانتقادات ضده، وضد المشروع برمته. وكما هي العادة رد مُوسَى عَلَى تذمر الإِسْرَائِيليين بأن وجّه شكاواهم إلَى الله، الَّذِي استجاب عِنْدَئذ إلَى حاجتهم (أي أن المِيَاه المرَّة تغيرت إلَى ماء عذب (خر ١٥: ٢٢- ٢٥)، ونقص الطعام عوِض بالمنَ والسلوى [١٦: ١- ٣٦]، والحاجة إلَى الماء دُبرت بضرب الصخرة الَّتِي أخرجت ماء [١٧: ١- ٧]).

وواجه بَنُو إِسْرَائِيل أَيْضًا أعداء عسكريين. وفِي الْحَرْب مع عَمَالِيق، اتخذ مُوسَى موقفه عَلَى قمة الجَبَل وعصا الرَّبّ فِي يده، فِي حين قام يَشُوع بقيادة الْجَيْش فِي المعركة. وَكَانَ الإِسْرَائِيليون ينتصرون كلما رفع مُوسَى يديه (ومن ناحية هذا التَقليد وضع للصَلاة، بالرغم مِنْ أن اليدين هنا كَانَتا تعملان كقنوات لقوة الرَّبّ الإلهية، قا؛ Childs, 316; J. I. Durham, 238). غير أنه حين كَانَ مُوسَى يخفض يده كَانَ الأعداء ينتصرون، وفِي النهاية، عُزى النصر إلَى الرَّبّ (١٧: ٨- ١٦).

وقصة زيارة يَثْرُون، حمى مُوسَى، الَّتِي كَانَت فِي وقتها المناسب، تكشف ثانية عن الجانب البشري فِي مُوسَى استقباله الحر ليَثْرُون لدى قيامه بزيارته، (خر ١٨: ١- ٢٧). كما أن القصة تشير إلَى المسئوليات الجسام الَّتِي كَانَت مُلقاة عَلَى عاتق مُوسَى كقاضٍ، والتي تضمنت التحكيم فِي المنازعات، وتوصيل مشيئة الله، وتعليم نواميس الله وفرائضه، وتمثل الشَّعْب أمام الله (١٨: ١- ٢٣). وبرغم ذلِك، واتباعًا لما اقترحه يَثْرُون فوض مُوسَى معظم مسئولياته القضائية إلَى قادة مقتدرين، وأصبح لا ينظر إلاّ فِي أصعب القضايا فحسب (١٨: ٢٤- ٢٦). وهكَذا تمت المحافظة عَلَى قوة مُوسَى. وساد الرضا بين الشَّعْب. وهذا الحدث يبرز الحقيقة اللاهوتية بأن إرادة الله يمكن توصيلها، ليس مِنْ خلال كُلْمة إلهية تُعطى لمُوسَى فقط، بل وأيْضًا مِنْ خلال الحكمة الَّتِي تُكتسب بالاختبار (قا؛ Childs, 335-336).

(هـ) مُوسَى عِنْدَ جَبَل سِينَاء. قصة اختبارات إِسْرَائِيل عِنْدَ جَبَل سِينَاء تقَدّم لنا مُوسَى باعتباره الوسيط بين الله القُدّوس المخوف، وجماعة الناس الخائفِين الخطاة، أي، إِسْرَائِيل. ومُوسَى مِنْ خلال دوره كوسيط وصّل كُلْمة الله لبَنِي إِسْرَائِيل، والَّذِينَ دخلوا مَعَهُ عِنْدَئذ فِي علاقة عهد. ووعدوا بإطاعة شرائع الله (خر ١٩- ٢٤). غير أنه فِيمَا كَانَ مُوسَى عَلَى الجَبَل مدة أربعين نهارًا وأربعين ليله، يتسلم توجيهات أخرى ولوحى الشَّرِيعَة الحجريين، قام بَنُو إِسْرَائِيل وتحت توجيهات هَارُون بعمل عِجْل مسبوك مِنْ ذهب وعبدوه (خر ٢٤: ٢٥- ٣٢). وقَدْ غضب الله كما غضب مُوسَى لهذا العمل. وقَدْ عبّر مُوسَى عن غضبه بأن كسر اللوحين المكتوبين مِنْ خلال ممارسته وظيفته الشَّرْعية فِي توقيع العقوبة (٣٢: ٢٥- ٢٩). لكن مُوسَى أيْضًا قام بدور يتم عن عدم أنانيته فِي دوره التشفعي مِنْ أجل شَعْبه أمام الله الغاضب، بل إنه عرض تقَدْيم حياته كفارة عن الخَطِيَّة الَّتِي ارتكبها بَنُو إِسْرَائِيل (٣٢: ٣٠- ٣٢). واستجابة لتوسلات مُوسَى بأن يريه الله مجده، أعلن الله عن خصاله السامية مِنْ ناحية الرحمة، النعمة، طول الآناة، ومحبته الفائقة الَّتِي لا تُستقصى وموثوقيته مِنْ ناحية الاتكال عليه (٣٢: ٣٤- ٣٤: ٩) وفِي هذا الصدد، أمر مُوسَى عِنْدَئذ أن يصعد الجَبَل ثانية بلوحين مِنْ الحجر لتلقى نواميس العَهْد، ولتجديد العَهْد بين الرَّبّ وشعبه. وفِي دوره هذا كوسيط لشرائع الله والعَهْد، والواقع باعتباره معطى النَّامُوس، كَانَ يلقى مُوسَى كُل الاحترام والتبجيل.

ودور مُوسَى كوسيط لشَرِيعَة الله يُعد دليلاً عَلَى علاقته الفريدة والوثيقة مع الله. وإقامة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والتي تحدث الرَّبّ فِيها مع مُوسَى وجهًا لوجه، كما يتحدث المرء مع صاحبه، وكذلِك إعلان مجد الله لمُوسَى يشهدَان أيْضًا للطبيعة الخاصة لعلاقة الله مع مُوسَى (خر ٣٣). والواقع أنه حين نزل مُوسَى مِنِ الجَبَل ومعه لوحا الشَّرِيعَة كَانَ وجهه يلمع لدرجة أخافت الشَّعْب، وتطلب الأمر برقعًا. ومعنى لمعان مُوسَى الإلهي غير واضح بما فِيه الكفاية. والفعل קָרַן (← #٧٩٦٦؛ ٣٤: ٢٩، ٣٠، ٣٥)، وَهُوَ مشتق مِنْ الاسم קֶרֶן، قرن (← #٧٩٦٧) حمل البعض عَلَى الاعتقاد بأن مُوسَى له قرون (قا؛ الفولجاتا)، بالرغم مِنْ أن فهم كُلْمة קָרַן فِي إطار تشبيه مجازي له بالأشعة كرموز للقوة والألوهية (قا؛ حَب ٣: ٤؛ ٢ كو ٣: ٧- ١٨)؛أمر أكثر احتمالاً (Childs, 604, 609-10). غير أنه، وكما يقول Durham (467) إن مفتاح فهم مَا حدث لوجه مُوسَى يجب أن يَكُونَ مرده الرَّبّ، وليس مُوسَى، الَّذِي لَمْ يكن يدرك فِي بداية الأمر موضوع هذا البريق. وهكَذا، يقول Durham (476) إنه ربما أراد الراوى اقتراح نور أَوْ إشراق منفصل عن شخص مُوسَى، نور ملحق، نور خارجي، نور وهبه الرَّبّ لمُوسَى، كعلامة فعلية عَلَى السلطان الَّذِي أصبح له نتيجة علاقته الخاصة بالرَّبّ". وقَدْ فسّر بولس البرقع بأن مُوسَى لَمْ يرد للشَعْب أن

يرى مجده الزائل (٢ كو ٣: ١٣).

(و) مِنْ سِينَاء إِلَى مُوآب. أقام مُوسَى مع بَنِي إِسْرَائِيل فِي خيام لمدة سنة عَلَى مقربَة مِنْ جَبَلِ سِينَاء (عد ١٠: ١١- ١٢). وحين استُوتفت الرحلة إِلَى أَرْض الموعد أخيرًا، ووُجه مُوسَى ثانية بشكاوى عديدة عن الرحلة وعن قيادته، وقَدْ اضطر حين صبّ الله غضبه عَلَى الإِسْرَائِيليين (١١: ١- ٣، ٤- ١٥؛ ١٢: ١٣، ١٤؛ ٢٠: ٢- ٧؛ ٢١: ٤- ٧). لقَدْ واجه بالنسبة لزواجه وقيادته تحديًا مِنْ هَارُون ومَرْيَم مثل؛ غير أنه أعيد تاكيد وضع مُوسَى الخاص كوسيط لِلرَّبِّ وعبده، ودوره كشفيع وشافٍ (ص. ١٢). وفضلاً عن ذَلِك، كَانَ رد بَنِي إِسْرَائِيل السلبى عَلَى تقرير الجواسيس فِي أَرْض كَنْعَان، والَّذِي كشف عن عدم إيمانهم بمواعيد الرَّبّ، وبقيادة مُوسَى، أن حفزت دينونة الرَّبّ بأن الجيل الَّذِي ترك مِصْرَ لن يدخل أَرْض الميعاد بل يتيه فِي الْبَرِّيَّة لمدة أربعين سنة (١٣: ١٧- ١٤: ٤٥). ثم إن تمردًا آخر قاده قُورَح ودَاثَان وإبيرام (←) أَوْضح ثانية الصراع عَلَى السلطة الَّذِي كَانَ موجودًا داخل مجتمع العَهْد (ص. ١٦- ١٧). وَكَانَ فِي سياق حدث آخر مِنْ التذمر أن مُوسَى نفسه أدين لعدم تنفيذ توجيهات الله، وقَدْ حُرم مِنْ ميزة الإتيان ببَنِي إِسْرَائِيل إِلَى أَرْض الميعاد (٢٠: ١٢؛ ٢٧: ١٣- ١٤؛ تث ٣٢: ٥٠- ٥٢).

وعقب عدة انتصارات عسكرية، تبرم الإِسْرَائِيليون ثانية بالنسبة للرحلة وتمت معاقبتهم بالحيات السامة الْمُحْرِقَة (عد ٢١: ١- ٩). وَكَانَ رد فعل مُوسَى عَلَى طلبهم أنه تشفع مِنْ أجلهم وقام بصياغة حية نحاسية كَانَت وسيط قوة الشفاء الَّذِي جاء مِنْ الله، وَكَانَت تحفظ حَيَاة أي شخص تلدغه هذه الحيات (قا؛ Coats, *Moses Tradition*, 139-40). ويمكن المقابلة بين هذه الحية، وتلك الَّتِي جلبت الموت فِي جنة عدن (تك ٣). وقَدْ شبة يَسُوع نفسه بالحية النحاسية فِي صلبه وصعوده، وإعطائه الْحَيَاة للذين ينظرون إليه بالإيمان (يو ٣: ١٤؛ قا؛ ١٢: ٣٢).

وليس ثمة مَا يدعو إِلَى الدهشة أن مُوسَى كثيرًا مَا كَانَ يجد أعباء القيادة مرهقة وشاقة. وتقديس سبعين شيخاً مِمَّنْ قبلوا نصيبًا مِنْ الروح الَّذِي كَانَ عَلَى مُوسَى، يمثل محاولة إيجابية لتمكين مُوسَى مِنْ التعامل مع عبء الشَّعْب وتأتي كمثال آخر مِنْ أسلوب مُوسَى فِي القيادة المشتركة (عد ١١: ١١- ٢٥). وصلاته مِنْ أجل أن يَكُونُ الْجَمِيع أَنبيّاء (١١: ٢٩) تدعمت بتنبؤ يُوئِيل أنه فِي أَوَاخر الأَيَّام ستكون هذه هي الحالة (يُوئِيل ٢: ٢٨ [٣: ١]). أَمَّا صلاته، ونُبُوَّة يُوئِيل فقَدْ تحققتا يَوْم الخمسين (أع ٢: ١٧).

وطوال قصة الرحلة إِلَى أَرْض الميعاد، يبرز مُوسَى كعبد مطيع وأمين لِلرَّبِّ، وذَلِكَ عَلَى النقيض مِنْ الإِسْرَائِيليين، الَّذِينَ سبق لهم أن ألزموا أنفسهم بعلاقة عهد مع الرَّبّ، ولكنهم وبشكل مستمر أظهروا عدم إيمانهم، وعدم احترامهم، وتمردهم، وعدم ثقتهم، وجحودهم، وافتقارهم إِلَى الفهم (مز ٩٥: ٧- ١١؛ عب ٣: ٧- ١٩). والأمر المؤكد أن أخطاء مُوسَى نفسه صورت بشكلٍ واضح، ولا سيما غضبه، وافتقاره للصبر، وشعوره بالإحباط، وربما بعض الطموحات كقائد، وأن البعض مِنْ هذه عرضت مُوسَى للعقاب (عد ١٢ و١٦؛ تث ١: ٣٧). وبالرغم مِنْ ذلِكَ كَانَ مُوسَى شخصًا فريدًا. فعلاقته مع الله، لَمْ تطاولها علاقة أي شخص آخر غيره. وَكَانَ يتمتع بقَدْر لا يمارس مِنْ روح الله، ويكفِي أن يتكلم مع الله وجهًا لوجه. كمَا كَانَ مُوسَى يتمتع أيْضًا بمواهب كثيرة: كنَبِيّ، وكشاف، وشفِيع، وعبد لله. وقَدْ ذكر أنه كَانَ أكثر الناس تواضعًا عَلَى الأَرْض (عد ١٢: ٣، انظر Harrison, 195; C. Rogers, 257-63). والواقع أن مُوسَى يُقَدِّم لنا نُموذجًا قويًا وفعالاً ومسئولاً للقيادة يجب أن يُتخذ قدْوة ومثالاً. لقَدْ عاش كواحد مِنْ الشَّعْب، واهتم باحتياجاته المادية والروحية، لَمْ يضع مصلحته الشخصية قبل مصالح الشَّعْب، بل مارس قيادته بحس مرهف نَحْوَ العدالة والرحمة والتعاطف، وَكَانَ أمينًا قانعًا، كَانَ يلقى متاعبه عَلَى الرَّبّ ويعبر عن مشاعره صراحة، ولقَدْ مارس سلطته بشكل سليم، وبرغم ذلِك كَانَ يعرف حدوده، وفوض آخرين ليتحملوا مَعَهُ المسئولية، وكثيرًا مَا اختبر الفشل لكنه وجد الشجاعة لان يستمر متعمدًا عَلَى مواعيد الله (وقوته بالنسبة لإخفاقات مُوسَى، انظر أيْضًا: Coats, *Moses Tradition*, 115-24).

(ز) موت مُوسَى. قبل وفاة مُوسَى أعطى الفرصة لرؤية الأَرْض الَّتِي وعد الله بها الإِسْرَائِيليين (عد ٢٧: ١٢- ١٤). وقَدْ وضع يديه عَلَى يَشُوع خَلِيفته وكلفة بالقيام بدوره القيادى. وَكَانَت آخر معارك مُوسَى ضد الْمِدْيَانِيِّينَ وتفاوض مِنْ أجل تسوية موضوع الأَرْض شرق الأُرْدُنّ مع أسباط رَأُوبَيْن، وجَادَ ونصف سِبْط مَنَسَّى (٣١: ١- ٥٤، ٣٢: ١- ٤٢). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، أصدر تعليماته الأخيرة وتشريعاته لبَنِي إِسْرَائِيل، مؤكدًا قبل كُلّ شيء علي أن اختيار الرَّبّ معناه اختيار الْحَيَاة. وأكمل مُوسَى كتابة كَلِمات التَّوْرَاة لكي توضع إِلَى جَانِب تَابُوت عهد الرَّبّ (تث ٣١: ٢٤- ٢٦)، كما كتب ترنيمة (٣٢: ١- ٤٣)، وبعد ذلِكَ بارك بَنِي إِسْرَائِيل ومات عن عمر يناهز المائة والعشرين سنة (ص. ٣٣- ٣٤). واللافت هنا، هُوَ أن الله هُوَ الَّذِي دفن مُوسَى (وهذا هُوَ المرجح فهمه مِنْ ضمير المفرد الغائب فِي كَلِمة "دفنه" الواردة فِي ٣٤: ٦، ولم يكشف عن مكَانَ دفنه. (Coats).

٤. **خارج الأسفار الخمسة.** (أ) ع. ق. أهمية مُوسَى فِي سِفْر يَشُوع مَا هي إلاّ امتداد لوظائفه الرئيسية فِي سِفْر الْخُرُوج حَتَّى التَّثْنِيَة وهي أنه، معطى النَّامُوس. وقَدْ استمرت هذه الوظيفة حَتَّى بعد موته وذلِكَ مِنْ خلال تذكر وصاياه ومن خلال "سِفْر الشَّرِيعَة" الَّذِي كَانَ قَدْ كتبه (مثل؛ يش ١: ٨؛ ٨: ٣١، ٣٤؛ ٢٣: ٦). والواقع أن كُلّ الأمور الأساسية الَّتِي طالب يَشُوع الشَّعْب القيام بها لَمْ تكن سوى مَا سبق لمُوسَى أن طلبها (مثل؛ ٤: ١٠؛ ١١: ٢٣؛ ٢٠: ٢). ويتمشى مع هذا الموضوع أيْضًا موضوع التأكيد عَلَى عظمة مُوسَى. لقَدْ أشير إليه عَلَى أنه "عبد الرَّبّ" سبع عشرة مرَّة، فِي حين أنه أشير إِلَى يَشُوع عَلَى أنه "خادم" مُوسَى (١: ١). وبرغم ذلِكَ، فعِنْدَ موته، أخذ يَشُوع أيْضًا هذا اللقب الشَّرَفِي (٢٤: ٢٩؛ قض ٢: ٨). وكمَا كَانَ الحال فِي سِفْر يَشُوع، نجد أن أسفار الْمُلُوك وعَزْرَا ونَحَمْيَا تركز أيْضًا عَلَى أهمية شَرِيعَة مُوسَى. وهذا ينطبق أيْضًا عَلَى سِفْرى أَخْبَار الأَيَّام، ولكن بالنسبة لهذه الحالة نجد تأكيدًا خاصًا عَلَى شرائع مُوسَى المتعلقة بالعبادة فِي إِسْرَائِيل (١أخ ١٥: ١٥؛ ٢أخ ٨: ١٣؛ ٢٣: ١٨؛ ٣٠: ١٦؛ ٣٥: ٦).

وفِي سِفْر القُضَاة ذُكر مُوسَى مرتين فِيما يتعلق بناموسه (قض ١: ٢٠؛ ٣: ٤) ومرتين بالنسبة لنسبه (٤: ١١؛ ١٨: ٣٠). أمَّا فِي ١صَم ١٢: ٦، ٨، فقَدْ ذُكر فِي إطار دوره كمخلص. وفِي مِيخَا ٦: ٤ أبرز دوره البارز فِي القيادة أثناء فترة تكوين إِسْرَائِيل (قا؛ Waltke, *Micah* in *Minor Prophets*, 1993, 729-31). وفِي سِفْر الْمَزَامِير، بعد رثاء مَا بدا أنه فشل العَهْد الدَاوُدى فِي مز ٨٩ فِي نهاية الجزء الثالث أوْ الكتاب الثالث. أمَّا الكتاب الرابع فيُقَدِّم مُوسَى، ويبدأ بالْمَزْمُور (٨٩) الَّذِي كتبه مُوسَى، وقَدْ ذكرت مرات أخرى فِي هذا الجزء (مز ٩٩: ٦؛ ١٠٣: ٧؛ ١٠٥: ٢٦؛ ١٠٦: ١٦، ٢٣، ٣٢)، فِي حين أنه لَمْ يُذكر سوى مرَّة واحدة قبل ذلِكَ (٧٧: ٢٠ [٢١]). ومستقبل إِسْرَائِيل لا يعتمد عَلَى الْمَلَكِية بل عَلَى الالتزام الَّذِي سبق أن قطعه الله لإِسْرَائِيل (انظر G. H. Wilson, *Editing the Psalter*, 1985, 213ff). وما جاء فِي دا ٩: ١١، ١٣ ينسب السَبْي إِلَى عدم أمانة إِسْرَائِيل لناموس مُوسَى.

كَانَ مُوسَى أوَّل مِنْ تلقى إعلانًا إلهيًا، وكتبه وعلَّمه للشَعْب، وعَلَى ذلِكَ كَانَ يعد المصدر الرَئِيسي لكافة الأَنْبِيَاء (-W. Van Gemeren, 30). وأعظم فرق بين مُوسَى والأَنْبِيَاء الكتابيين اللاحقين يكمن فِي علاقته مع الله. ففِي حين أن الأَنْبِيَاء الآخرين تلقوا الإعلان الإلهي فِي رؤى وأحلام، نجد أن الله تكلَّم مع مُوسَى بكُلِّ وضوح وليس بألغاز (عد ١٢: ٦- ٨). والواقع أن الله تكلَّم مع مُوسَى وجهًا لوجه كما يكلِّم الرجل صاحبه (خر ٣٣: ١١). وهكذا، فإن مُوسَى هُوَ النَّبِيُّ القَدْوة (تث ١٨: ١٥- ١٨)، ولِذلِكَ استطاع منقح لسِفْر التَّثْنِيَة القول بأنه منذ موت مُوسَى "وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلُ مُوسَى الَّذِي عَرَفَهُ الرَّبُّ وَجْهًا لِوَجْهٍ" (تث ٣٤: ١٠). والتأثير الكتابي لهذه العبارة الختامية للأسفار الخمسة لَمْ يكن الغرض منها أن تجعل مُوسَى نَبِيًّا، بل أن تجعل كُلّ الأَنْبِيَاء خاضعين للناموس.

وعَلَى الرغم مِنْ أن الأَنْبِيَاء اللاحقين لَمْ يشيروا إِلَى مُوسَى بالدرجة الَّتِي كَانَت متوقعة (إش ٦٣: ١١- ١٢؛ إر ١٥: ١؛ هُوَ ١٢: ١٣ [١٤]؛ مِي ٦: ٤؛ ملا ٤: ٤)، غير أن رسالاتهم تحمل بين ثناياها الشَرِيعَة الموسوية، وفِي بعض الأحيان تشير إِلَى الأسفار الخمسة أوْ تقتبس منها (مثل؛ إش ١: ٢؛ ٥: ٢٤؛ ٢٤: ٥؛ إر ٢: ٨؛ ٩: ١٣؛ هُوَ ٤: ٦؛ عا ٢: ٤؛ انظر D. Stuart, xxxi-xlii).

وهناك دلالات قوية عَلَى أن "العبد المتألم" فِي إِشَعْيَاء، اعتُبر أنه مُوسَى "ثان"، كما أن سياقات مِنْ ترانيم العبد بها نظائر مباشرة لخدمة مُوسَى. فقبل الترنيمة الثانية (إش ٤٩: ١- ٦) نجد إشارة إِلَى قصة ضرب مُوسَى الصخرة (إش ٤٨: ٢١). ومثل الترنيمة الثالثة مباشرة (٥٠: ٤- ١١). أشير إِلَى عبور بحر سوف، وكذلِكَ الضَربَّة الَّتِي لحقت بنَهْر النيل، وضَربَّة الظلام (٥٠: ٢- ٣). وقبل الترنيمة الرابعة (٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢)، أشير إِلَى رحلة الآباء الأولين إِلَى مِصْرَ (٥٢: ٣- ٤)، وكذلِكَ أشير إِلَى الْخُرُوج الجديد (٥٢: ١١- ١٢). وبين هاتين الترنيمتين توجد إشارة إِلَى الْخُرُوج لا يمكن تجاهلها (٥١: ٩- ١١). أمَّا وأن موضوع هذه الترانيم أشير إليه بأنه עֶבֶד־יהוה "عبد الرَّبّ" وهذا لقب كَانَ يُنسب إِلَى مُوسَى بشكل منتظم (١٧ مرَّة، ومرات أخرى يشير إِلَى يَشُوع [مرتين]، أوْ دَاوُد (مرتين) فهذا يدعم أيْضًا وجهة النَظر هذه. وتمشيًا مع هذا يأتي تعريف ع. ج لِيَسُوع المسيح بأنه العبد المتألم (مثل؛ أع ٨: ٣٢- ٣٥)، وكمُوسَى ثان (انظر مَا يلي).

(ب) فترة مَا بين العَهْدين. وتتناغم مع التركيز اليهودي عَلَى الأسفار الخمسة فِي القرون السابقة للمسيحية، الأساطير الوفِيرة الَّتِي ظهرت فِي ذلِكَ الحين والتي تتناول حَيَاة مُوسَى وخدمته. وهنا يتوجب عَلَى المرء التمييز بين اليهودية الهلّينية، واليهودية الفَلَسْطِينية. فالقصص المنمقة للغاية والتي تتناول حَيَاة مُوسَى (والتي نجدها أساسًا فِي كتاب فِيلو *Vita Moses* وفِي كتاب يوسيفوس *Contra Apionem and Ant*)، حيث تصوره عَلَى أنه الرجل المثالي: فهو أب كُلّ حكمة، وثقافة مِصْرِية، وفلسفة يُونَانية، ثم إنه أيْضًا مؤسس المجتمع المثالي، ومؤسس حكومة الكَهَنَة فِي إِسْرَائِيل (*TDNT* 4:850). وفِي حين أن القصص الهلّينية تميل إِلَى تصوير مُوسَى كرجل نموذجي، نجد أن القصص الفَلَسْطِينية أكثر اهتمامًا بدوره كوسيط الإعلان الإلهي الَّذِي لا يُمارى. ومن ضمن نقاط أخرى، قيل أن مُوسَى قُرر له أن يَكُونُ وسيط العَهْد منذ بداية العالم، وأنه تعلم الشَرِيعَة الشفهية حين كَانَ فِي سِينَاء (*TDNT* 4:853). وعَلَى الرغم مِنْ أن جماعة قمران كَانَت بالقطع أخروية التوجُه، وعَلَى ذلِكَ كَانَت تركز عَلَى النصوص النبوية والرؤيوية، فإنه بالرغم مِنْ ذلِكَ كَانَ لناموس مُوسَى دوره الأساسي فِي تنظيم المجتمع. والواقع، أن الغرض المعلن عَنْهُ لنظام الجماعة هُوَ عمل مَا هُوَ صواب وما هُوَ عَادِل أمام الله "بحسب مَا أمر به الله عَلَى يد مُوسَى وعبيده (عبيد الله) الأَنْبِيَاء (نج ١: ٣). وَكَانَ عَلَى كُلّ عضو أن يحلف أن يحفظ ناموس مُوسَى (نج ٥: ٨)، وأي عضو "ينتهك "كَلِمة واحدة مِنْ ناموس مُوسَى عن قصد أوْ نتيجة الاهمال "يجب طرده مِنْ الجماعة (نج ٨: ٢٢).

(جـ) ع. ج. معظم الفقرات الَّتِي تشير إِلَى مُوسَى فِي ع. ج تتعلق بشخصيته التاريخية أوْ بتعَالِيم عن حَيَاة المسيح وعمله (كريستولوجي). أمَّا فِيما يتعلق بالتاريخ، فإن عمل مُوسَى الأساسي هُوَ أنه معطى النَّامُوس (لو ٢: ٢٢؛ يو ٧: ٢٣؛ عب ١٠: ٢٨)، وبهذه الصفة كثيرًا مَا تستخدم كَلِمة "مُوسَى" كاختصار "لناموس مُوسَى" (مر ٧: ١٠؛ لو ١٦: ٢٩، ٣١؛ أع ١٥: ٢١؛ ٢١: ٢١؛ ٢ كو ٣: ١٥). وقَدْ صُوّر "مُوسَى" أيْضًا كالنَّبِيّ الَّذِي كتب عن يَسُوع (لو ٢٤: ٢٧، ٤٤؛ يو ٥: ٤٦)، كما تنبأ بالقيامة (لو ٢٠: ٣٧). وكذلِكَ الإرسالية إِلَى الأمَم (رو ١٠: ١٩). وفِي بعض الأحيان نرى ع. ج يدعم تقاليد مُوسَى بتقاليد فترة مَا بين العَهْدين. وفِيمَا كَانَ يعيش فِي القصر الْمَلَكِي فِي مِصْرَ "تهذب [مُوسَى] بكُلِّ حكمة المِصْرِيين وَكَانَ مقتدرًا فِي الأَقْوَال والأعمال" (أع ٧: ٢٢)، وَكَانَ فِي الأربعين مِنْ عمره حين قتل المِصْرَي وهرب إِلَى مِدْيَان (٧: ٢٣- ٢٩)، حيث أقام أربعين سنة (٧: ٣٠)، ولَقى مقاومة مِنْ ينّيس ويمبريس (٢ تي ٣: ٨)، وقَدْ أعطى النَّامُوس بواسطة ملائكة (أع ٧: ٣٨؛ غلا ٣: ١٩) ثم إن رَئِيس الملائكة مِيخَائِيل جَادَل مع الشيطان بخصوص جسد مُوسَى (ع. ٩).

أمَّا بالنسبة للتعَاليم الخاصة بحَيَاة المسيح وعمله، استُخدم المفهوم الفريسي لمُوسَى باعتباره معطى النَّامُوس فِي الأناجيل المتشابهة كوسيلة لإظهار حسن تعَاليم يَسُوع. وعَلَى الرغم مِنْ أن يَسُوع أقرّ ناموس مُوسَى (مت ٨: ٤، قا؛ ٥: ١٧- ٢٠)، إلاّ أنه هاجم التفاسير الحرفِية النَّامُوسية لشَرِيعَة مُوسَى (مر ٧: ٩- ١٣)، وفِي أحد الأمثلة ذهب إِلَى أبعد مِنْ هذا، قائلاً إن ناموس مُوسَى الخاص بالطلاق لا يتَناغم مع قصد الله بالنظر إِلَى أن مُوسَى لَمْ يسمح بالطلاق إلاّ لقساوة قلوب الشَّعب (١٩: ٧- ٨). ومثل هذا العمل نجده أيْضًا فِي يوحنا ٧: ٢٣، حيث نجد جدالاً قائمًا حول الالتصاق الزائف بمُوسَى، فإنه بالرغم مِنْ أن الفريسيين يدّعون أنهم تلاميذ مُوسَى (٩: ٢٨)، لكنهم لا يحفظون ناموسه (٧: ١٩) بل ولا يفهمونه عَلَى نَحْوَ صحيح (٧: ٢٣، قا؛ ٧: ٥٣ - ٨: ١١)، والواقع أن مُوسَى كتب عن يَسُوع (١: ٤٥؛ ٥: ٤٦)، وأن ناموسه هُوَ ببساطة هُوَ الَّذِي يمهد الطريق للنعمة والحق فِي المسيح يَسُوع (١: ١٧). وتوحى بعض النصوص أنِ مُوسَى يعد صورة للمسيح. وهذا مَا يُفهم ضمنًا مِنْ الرسالة إِلَى العبرانيين، حيث يقول الكاتب إن المسيح يستحق مجدًا أعظمَ بكثير مما يستحقه مُوسَى، لأن مُوسَى كَانَ عبدًا لله، فِي حين أن المسيح هُوَ ابن الله (عب ٣: ١- ٦)، وهذا مَا نلمسه فِي سِفر أعمال الرسل ٣: ٢٢- ٢٣ (قا؛ ٧: ٣٧)، حيث يقتبس بطرس مما جاء فِي تث ١٨: ١٥- ١٦، ١٨ مِنْ إشارته إِلَى المسيح. وهناك أجزاء فِي متي توحى بصفة خاصة بهذا التشابه: فهرب يَسُوع مِنْ هيردوس إِلَى مِصْرَ يماثل هرب مُوسَى مِنْ فِرْعَوْن إِلَى مِدْيَان (قا؛ بصفة خاصة مت ٢: ١٣- ١٤ مع خر ٢: ١٥؛ مت ٢: ٢٠ مع خر ٤: ١٩)، فكُلّ منهما صام أربعين يَوْمًا (مت ٤: ١- ٢، قا؛ خر ٣٤: ٢٨)، وقبل هذا كُلّه، فإن يَسُوع الَّذِي أشار بجلاء إِلَى النَّامُوس الموسوى، وُصف بأنه معطى النَّامُوس الجديد (مت ٥- ٧، قا؛ خر ١٩- ٢٠).

ولمُوسَى أيْضًا دور إسخاتولوجي (أخروى) فِي ع. ج. ذلِكَ أنه بدلاً مِنْ أن يدافع عن "اليهود" فِي الدينونة الأخيرة، فإنه سيكون المشتكي عَلَى اليهود الَّذِينَ لَمْ يؤمنوا بالمسيح (يو ٥: ٤٥). وكذلِكَ رُؤْيَا ١١، حيث التفكير منصب عَلَى إِيلِيَّا ومُوسَى. كما هُوَ واضح مِنْ وصف قوى الشاهدين (١١: ٦)، وكما أن مُوسَى كَانَ الأداة الرَئِيسِية فِي تأديب مِصْرَ فِي باكر تاريخ إسْرَائِيل، هكَذَا سيكون أيْضًا أداة لغضب الله نَحْوَ الاشرار فِي أخِرِ الأيَّام. وهذا الدور الإسخاتولوجي قَدْ نرى إشارة إليه أيْضًا فِي مرقس ٩: ٤- ٥ (= متى ١٧: ٣- ٤، لو ٩: ٣٠ و٣٣) طالما أن نصوصاً رؤيوية فِي فترة مَا قبل المسيحية كَانَت تبحث عن شخصين سابقين للمسيا (En 90:31; 2 Esd 6:26 1، قا، يوحنا ٢٠- ٢١).

البيبلوجرافيا

TDNT 4:848-73; *TWOT* 1:529-30; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT, 1993; E. Auerbach, Moses, (Eng.) 1975; D. M. Beegle, *Moses, the Servant of Yahweh*, 1972; M. Brenner, "The Song of the Sea: Ex 15:1-21," *BZAW*, 1991; J. Bright, *A History of Israel*, 1981; M. Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant*, 1958; E. J. Campbell, "Moses and the Foundations of Israel," *Int* 29, 1975, 141-54; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; R. E. Clements, "Exodus," *CBC*, 1972; G. W. Coats, "The Song of the Sea," *CBQ* 31, 1969, 1-17; idem, *Moses: Heroic Man, Man of God*, 1988; idem, *The Moses Tradition*, JSOTSup, 1993; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 112-44; S. R. Driver, *Exodus*, CBSC, 1953; J. I. Durham, Exodus, WBC, 1987; D. N. Freedman, "Strophe and Meter in Exodus 15," A *Light Unto My Path*, FS J. M. Myers, 1974, 163-203; A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, 1961; R. K. Harrison, *Numbers*, 1990; A. Hauser, "Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5," *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E. Follis, 1986, 265-302; M. Howell, "Exodus 15:1b-18: A Poetic Analysis," *ETL* 65, 1989, 5-42; J. G. Janzen, "Song of Moses, Song of Miriam: Who Is Seconding Whom?" *CBQ* 54, 1992, 211-20; W. C. Kaiser, *More Hard Sayings of the Old Testament*, 1992; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966; J. Muilenburg, "Liturgy on the Triumphs of Yahweh," FS T. C. Vriezen, 1966, 233-51; S. A. Nigosian, "Moses As They Saw Him," *VT* 42, 1993, 339-50; M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, (Eng.) 1971; G. von Rad, *Moses*, 1960; C. Rogers, "Moses: Meek or Miserable?" *JETS*, 1986, 257-63; N. Sarna, *Exploring Exodus*, 1986; J. Van Seters, *In Search of History*, 1983; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC 31, 1987; P. Trible, "Bringing Miriam Out of the Shadows," *BibRev* 5, 1989, 14-25, 34; W. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990; G. Vos, *Biblical Theology*, 1954; G. Widengren, "What Do We Know About Moses?" *Proclamation and Presence*, 1983, 21-47.

ماريون آن تايلور / جون إي. هارفي *Marion Ann Taylor / John E. Harvey*

أم ← #٥٦٢ (אֵם [*'ēm*]، أم)

استحكامات ← #١٩١١ (דָּיֵק [*dāyēq*]، استحكامات خاصة بالحصار)

جَبَل ← #٢٢١٥ (הַר [*har*]، جَبَل، تل)

حداد ← #٦١ (אָבַל ¹ [*'ābal* ¹]، يندب. يتفجع، يحفظ طقوس الحداد)

فم ← #٧٠٢٣ (פֶּה [*peh*]، فم)

وحل ← #٢٥٦٧ (חוֹל¹ [*ḥôl*¹]، تربَةٌ رملية)

حشد ← #٨٠٤٥ (רָבַב¹ [*rābab*¹]، يصبح كثير العدد، كثير، عظيم)

قتل عمد ← #٧٧٧٩ (קָטַל [*qāṭal*]؛ يذبح يقتل عمدًا)

يتأمل ← #٨٤٨٨ (שִׂיחַ¹ [*śîaḥ*¹]، يشكو، يفكر مليًا، يدرس، يتحدس)

يكمم ← #٢٨٨٨ (חָסַם [*ḥāsam*]، يكبت)

غامض ← #٦٦٧٦ (עָמַק [*'āmaq*]، يَكُونُ عميقًا، غامضًا، يعمّق)

4776 מִיכָאֵל

مِيخَائِيل (מִיכָאֵל [mîkā'ēl]، #٤٧٧٦). اسم شائع، قَدْ يَكُونُ اسمًا لإِنْسَان (انظر عد ١٣: ١٣)، أَوْ الملاك مِيخَائِيل، راعى إِسْرَائِيل.

ع. ق ١. الملائكة فِي ع. ق كثيرًا مَا يرُتبون بحسب رتب عسكرية وسماوية ويُطلق عليها جماعياً اسْم "جُنْدِ السَّمَاءِ" (تث ٤: ١٩؛ ١مل ٢٢: ١٩)، وقَدْ يُشار إليهم كأفراد بأنهم الملائكة الأَقْوِيَاء وفِي بعض الأحيان كَانَوا يتدخلون فِي الحروب لصالح إِسْرَائِيل (قض ٥: ٢٠؛ ٢مل ٦: ١٧). وهؤلاء لهم قائد أَوْ رَئِيس يظهر كرَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ (يش ٥: ١٤).

٢. فِي سِفر دَانيال يُدعى الملائكة שָׂרִים، رؤساء (دا ٨: ٢٥). ورَئِيس ممْلكة فَارس وقف فِي مواجهة مِيخَائِيل الَّذِي وصفه بأنه "وَاحِدٌ مِنَ الرُّؤَسَاءِ الأَوَّلِينَ" (دا ١٠: ١٣). ومِيخَائِيل هُوَ أَيْضًا الملاك الحارس لإِسْرَائِيل، الَّذِي سيبدأ العصر الإسخاتولوجي (١٢: ١). وإذا أخذنا فِي الاعتبار اختبار الرَّبّ لإِسْرَائِيل (تث ٣٢: ٨- ٩)، يُعرّف مِيخَائِيل بأنه الشخصية الإلهيَة، عَلَى نَحْوَ مَا يبين اسْمُهُ ("مَنْ مثل الله؟").

ب. ت فكرة وجود سبعة أَوْ أربعةٍ مِنْ رجال الملائكة كثيرًا مَا نجدها فِي كتابات مَا بعد السَّبْي (طو ١٢: ١٥؛ ١أخن ٩: ١). وكثيرًا فِي مَا يُذكر عَنْهُم أنهم "ملائكة الحضور كرؤساء كَهَنَة (أي ٢:٢; T Levi 8:2; for 4QShirShabb, see New-som, *Songs*, 31-38)، مِيخَائِيل، سارينيل، أوْرِيئيل، نظير بشكْل مختلف أوْلاً فِي تقاليد أَخْنُوخ. وفِي 4QAmram، يقف مِيخَائِيل وَهُوَ يتخفى باسم مَلْكِي صَادِقَ - ضد بليعال- Mel , kiresha' (Kobelski, 24-48). ملائكة.

البيبلوجرافيا

H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum,* WUNT 2, 1951; J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977; W. Eichrodt, *TOT*, 2:15-228; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresha*, CBQMS 10, 1981.

ستيفن إف . نول *Stephen F. Noll*

مِيخَا: لاهوت

أ. السياق التاريخي:

النبوات الَّتِي أَوْحي بها إِلَى مِيخَا النَّبِيُّ تفسر تاريخ إِسْرَائِيل عَلَى ضوء العهود الَّتِي قطعها الله معهاً. وقَدْ تنبأ منذ أَيَّام يُوثَام (٧٤٠ - ٧٣٢ ق. م) حَتَّى أَيَّام حَزَقِيَّا (٧١٥- ٦٨٦)، وهي الفترة الَّتِي بدأ نجم الإمبراطورية الأَشُّورية الجديدة فِي البزوغ. فقَدْ اختلط تغلث - فلاسر الثالث مَلِكُ أَشُّور (٧٤٤- ٧٢٢) لبلاده سياسة توسعية إمبريالية طموحة. وقَدْ قام شلمنأصر الخامس (٧٢٢- ٧٢٦) بالهجوم عَلَى السَّامِرَة مِنْ ٧٢٥ إِلَى ٧٢٢ ق. م، ووقعت فِي يد سرجون الثاني (٧٢١- ٧٠٦، انظر ١: ٢- ٧). ثم إن نوبات التمرد الَّتِي كَانَت تقوم بها بعض الأُمَمِ فِي سوريا - فَلَسْطِين بسبب الجزية الَّتِي كَانَت تحصلها منهم أَشُور الاستعمارية، جعلتهم فِي خوف دائم مِنْ انتقام أَشُور منهم. وقام سَنْحَارِيب (٧٠٤- ٦٨١)، بالاستيلاء عَلَى كُل تحصينات يَهُوذَا عِنْدَ تلَالها السفحية (قا؛ ١: ١٠- ١٦). وأورُشَلِيم فقط هي الَّتِي نجت بمعجزة (قا؛ ٢: ١٢- ١٣).

ولغة مِيخَا، بالرغم مِنْ أَنَّهَا مستمدة مِنْ هذه الخلفِية التاريخية، غير أَنَّهَا لغة شاعرية ومجردة حَتَّى يمكن لشَعْب الله- فِي ظروف مماثلة- أن يعتبرها رسائل موجهة له شخصيًا.

معظم الدَارسين يفسرون ص. ١- ٣ إِلَى مِيخَا، غيرأن كثيرين ينسبون بَقِيَّة السِفر إِلَى خلفاء مجهولين يغطون فترات السَبْي، وما بعد السَبْي. وهم يقيمون استنتاجهم هذا عَلَى أساس الافتراض البديهي بأن النبوة قاصَلاَة عَلَى أحداث معاصَلاَة. وعَلَى سَبْيل المثال، وطبقًا لوجهة النظر هذه، لَمْ يكن بوسع مِيخَا أن يتنبأ بالسَبْي البَابِلِي الَّذِي وقع بعد أيَّامه بما لا يقل عن مائة سنة (قا؛ ٤: ٩- ١٠). وبالرغم مِنْ ذلِك، يفترض الكِتاب الْمُقَدَّس أن "السَّيِّد" الَّذِي يحكم فِي التاريخ هُوَ الَّذِي يقيم الأَنْبِيَاء الَّذِينَ يتنبأون عن المستقبل مقدمًا (تث ١٨: ٢١- ٢٢؛ إش ٤١: ٢١- ٢٩). وما مِنْ بيانات لغوية أَوْ تاريخية تدحض مَا جاء فِي مِيخَا ١: ١، والتي تصف مِيخَا بأنه كاتب السِفر الَّذِي يحمل اسْمُهُ. وعَلَى العكس مِنْ ذلِك تمامًا نجد زينود (La Forma-tion, 252-53) الَّذِي ينسب أجزاء مِنْ ٥: ١- ٦ [٤: ١٤- ٥: ٥] لمِيخَا يقول إن ٥: ٥- ٦ [٤- ٥]، بذكرها أَشُور مع بَابِل معاونة لها، يجب أن تحدد تاريخ كتابة مِيخَا. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن الكَلِمة النادرة נְסִיכֵי (أُمَرَاء) فِي ٥: ٥ [٤] وردت فِي نقوش أَشُّورية يعود تاريخها إِلَى سنة ٧٢٠، وهذه تساعد عَلَى تأييد التاريخ الأَوَّل. وإستخدام ضمير المتكَلِّم فِي صيغة الجمع فِي معرض الحديث عن الغزو فِي ٥: ١ [٤: ١٤] و٥: ٥- ٦ [٤- ٥]، وذكره لأَشُّور فِي ٥: ٦ [٥]، يوحى بقوّة أن مِيخَا - مع البَقِيَّة كَانَوا يختبرون حصار أَشُور لأُورُشَلِيم.

ب. البِنية الأدبية:

ولكي نفهم إسهامات مِيخَا اللاهوتية ونقدرها، فإنه مِنْ المفيد أَوْلاً أن نتأمل التركيبة الأدبية للسِفر، ووضعه التاريخي الَّذِي كَانَ مِنْ أسباب هذه النُّبُوَّة.

أسلوب السِفر المتقلب إِلَى حد مَا مرده أنه جمع بين نبوات كَانَت متفرقة فِي السابق وكَوّن منها هذا الجزء المتماسك. وبعد العنوان (١: ١) نجد مَا يُقَرِّبُ مِنْ ثلاث عشرة نُبُوَّة واضحة المعالم. وهذه النبوات تختلف مِنْ حيث الشكْل، إلاّ أَنَّهَا بشكْل عام يمكن تصنيفها إِلَى نبوات توبيخ و/ أَوْ دينونة، أَوْ نبوات رجاء. وقَدْ رتبها مِيخَا فِي ثلاث سلاسل (ص. ١- ٢، ٣ - ٥، ٦ - ٧)، كُل منها يبدأ بالأمر שִׁמְעוּ والَّذِي يُفسر عادة بأنه يعني "اِسْمَعُوا (١: ٢، ٣: ١، ٦: ١) ثم ينتقل مِنْ نبوات التوبيخ/ الإدَانة (١: ٢- ٢: ١١؛ ٣: ١- ١٢؛ ٦: ١- ٧) إِلَى نبوّات الرجاء (٢: ١٢- ١٣؛ ٧: ١- ٥؛ ١٥ [١٤]؛ ٦: ٧- ٢٠). ويكون مِيخَا ٢: ١٢ نقله مِنْ الدينونة إِلَى الرجاء فِي السلسلة

الأوّلى، ٧: ٧ تعد نُبُوَّة تنظر إِلَى الطريقين فِي السلسلة الثالثة. والنقلة فِي السلسلة الثانية والتي تبين ص. ٣، ٤ تأخذ بالألباب، وبالرغم مِنْ ذلِك، فقَدْ تم تعشيق القسمين ببراعة معًا، تربط نبوة الدينونة ضد صِهْيَوْن (٣: ٩- ١٢) بنُبُوَّة الرجاء (٤: ١- ٢٥)، "صِهْيَوْن" و "أورُشَلِيم" (٣: ١٠، ١٢؛ ٤: ١- ٢)، تل/ جَبَل (عب הַר) (٣: ١٢، ٤: ١)، رؤساء/ رَئِيس (عبر. ראשׁ)، "يحكم/ يقضي"، "يُعلِّم" (٣: ١١؛ ٤: ٢- ٣).

والبَنِية التحريرية الَّتِي تربط السلسلتين الأوّلين "وقلتُ" (٣: ١) توحى بأن مِيخَا كَانَ يحرر مادته بنفسه..

جـ. الموضوعات اللاهوتية:

١. الفكر اللاهوتي للعهد، تقوم نبوات مِيخَا الخاصة بالتوبيخ/ الدينونة عَلَى أساس العَهْد الموسوى، والذِي بمقتضاه الزمت إِسْرَائِيل نفسها أن تحفظ بنود العَهْد. أمَّا رسائل مِيخَا المتزمتة الخاصة بالدينونة فتقوم عَلَى أساس المبادئ الأخلاقية السامقة. وفِي نُبُوَّة التوبيخ (وبشكل اوضح، دعوى قضائية) والتي حُفظت فِي ٦: ١- ٨ يدعو مِيخَا إِسْرَائِيل إِلَى قفص الاتّهام، ويستدعى الجبال لتشكل جماعة مِنْ الشهود عَلَى صدق قضية الله واتّهامه لشَعْبه بأنهم كسروا عَهْدَهُ (ع. ١- ٢). وقبل ذلِك بقرون، استدعى مُوسَى السَّمَاءِ وَالأَرْض لتشكلا منبرًا كونيًا مِنْ الشهود عَلَى العَهْد السيناوى وعَلَى حقيقة أن الله هددهم بالموت إذا نكثوا العَهْد (قا؛ تث ٤: ٢٦). وردًا عَلَى سؤال العبد الزانف: "بِمَ أَتَقَدَّمُ إِلَى الرَّبِّ وَأَنْحَنِي لِلإِلهِ الْعَلِيِّ؟"، يجيبه مِيخَا قائلاً: "قَدْ أَخْبَرَكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا هُوَ صَالِحٌ، وَمَاذَا يَطْلُبُهُ مِنْكَ الرَّبُّ" (ع. ٨)، وهذا تعبير يوجز بنود العَهْد كلها (Mays).

لقَدْ قبلت إِسْرَائِيل الالتزامات الَّتِي فرضها عليها الرَّبّ لأَنَّهُ جعلهم أُمَّة مِنْ خلال أعمال بره (الخلاصية). (قا؛ خر ١٩: ٤؛ تث ٦: ٢٠- ٢٢). ويطالبهم مِيخَا الآن أن "يذكروا" هذه الأعمال (٦: ٥). وعَلَى أساس مَا يقوله تشايلدز (56) Childs: "أن تتذكر" معناه أن يجعل الماضي أمرًا واقعًا فِي الحاضر، وليس مجرد تذكر أحداث ماضية كما فِي امتحان التاريخ. وأن تجعل الماضي أمرًا واقعًا - بحسب مفهوم تشايلدز، معناه أن الأجيال الَّتِي يفصلها الزمن عن الحدث، فإنها بتذكرها الأحداث السابقة يمكن أن يتحقق لها لقاء يتفق مع أحداث الخلاص العظيمة. وخلاصه القول، إن مِيخَا يطلب مِنْ إِسْرَائِيل أن تعيد ثانية نعمة الله مِنْ خلال الذاكرة وعَلَى هذا الأساس الروحي تحفظ العَهْد السينائي.

فشلت إِسْرَائِيل فِي الرد (٦: ٩- ١٢)، وعَلَى ذلِكَ بدأ الله يهلكهم (٦: ١٣- ١٥). وقَدْ نُفذت الآن الكوارث الَّتِي سبق أن هددت بها لعنات العَهْد (قا؛ لا ٢٦: ٢٦؛ تث ٢٨: ١٥، ١٨، ٤٠، ٥١). واللعنات المتكررة فِي هذه الوحدة، إنما هي بمثابة دليل يمكن إِسْرَائِيل مِنْ تفسير هذه الفظائع عَلَى أنَّهَا مِنْ قبل الله، والَّذِي سبق أن حذرهم مقدَّمًا مِنْ عواقب إهمالهم العَهْد.

عَلَى صعيد آخر، تقوم نبوات السلام عَلَى الالتزامات الَّتِي فرضها الله عَلَى نفسه حين قطع عهدًا أَبَدِيًّا مع إِبْرَاهِيم، والآباء الأوّلين ونسلهم مِنْ بعدهم (تك ١٧: ٧). ويختتم مِيخَا سِفره بأن يذكّر الرَّبّ بالعَهْد الإِبْرَاهِيمي: "تَصْنَعُ الأَمَانَةَ لِيَعْقُوبَ وَالرَّأْفَةَ لإِبْرَاهِيمَ، اللَّتَيْنِ حَلَفْتَ لآبَائِنَا مُنْذُ أَيَّامِ الْقِدَمِ" (مِيخَا ٧: ٢٠).

٢. أَنبيَاء حقيقيون، وأنَبيَاء كذبة. مِيخَا، مبعوث الرَّبّ مطلق الصلاحية مِنْ المحكمة السماوية إِلَى السَّامِرَة، وبصفة خاصة إِلَى أورُشَلِيم، أبعد نفسه بشكل جزئي عن الأَنْبِيَاء الكذبة بتأكيده عَلَى كلا العَهْدين. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ نجد أن الأَنْبِيَاء الكذبة يكرزون فقط بمواعيد الله، ولا يتكلمون عن الدينونة الَّتِي يهدد بها. وفِي نبوة ضد الأَنْبِيَاء الكذبة (٢: ٦- ١١) يشكو مِيخَا قائلاً: "يَتَنَبَّأُونَ قَائِلِينَ: «لاَ تَتَنَبَّأُوا». لاَ يَتَنَبَّأُونَ عَنْ هذِهِ الأُمُور. لاَ يَزُول الْعَارُ". وفِي نُبُوَّة أخرى (٣: ٩- ١٢) نراه يدين فكرهم اللاهوتي الزائف: "وَهُمْ يَتَوَكَّلُونَ عَلَى الرَّبِّ قَائِلِينَ: «أَلَيْسَ الرَّبُّ فِي وَسَطِنَا؟ لاَ يَأْتِي عَلَيْنَا شَرٌّ!»". وفِي النُبُوَّة السابقة عَلَى هذه النُبُوَّة (٣: ٥- ٧) يفترض مِيخَا أن الأَنْبِيَاء الكذبة لديهم رؤاهم وبمقدورهم أن يمارسوا العرافة، لكن مواهبهم ستُنزع منهم (قا؛ ٣: ٦). فالأَنْبِيَاء الكذبة لَمْ يكونوا يفتقرون إِلَى الموهبة بل إِلَى الأخلاق (قا؛ تث ١٣: ١- ٥).

فِي هذه النبوات الَّتِي تتحدث عن التوبيخ والهلاك، لَمْ يتراجع مِيخَا عن تقديم رسالة لَمْ تكن لها أيَّة شَعْبية عَلَى الإطلاق وهي أجرة الخَطِيَّة موت. وكَانَ يخاف كثيرًا عَلَى الطبقة المتوسطة فِي يَهُوذَا، الذِينَ كَانُوا يُضطهدون مِنْ قبل الطبقات العليا الثرية فِي أورُشَلِيم (٢: ١- ٥، ٨- ٩). فقَدْ كَانَ أصحاب الأراضى الأغنياء يتمتعون بحماية قُضَاة فاسدين (٣: ١- ٤)، كما كَانُوا يلقون تشجيع الأَنْبِيَاء والكَهَنَة ممن كَانُوا لا يهتمون سوى بمصالحهم الشخصية (٣: ١١). وبرغم ذلِك، فإذا كَانَ مِيخَا ممتلئًا مِنْ روح العدالة، فلم يكن مِنْ المستطاع شراؤه (٣: ٨). وَلَمْ يَكُنْ شاعرًا يدافع عن الأخلاقيات، بل كَانَ مُصلحًا فعالاً يدعو الأُمَّة أن تعود ثانية إِلَى ميراثها الروحي (٦: ١- ٨). ← وأخيرًا، نجح فِي مسعاه (إر ٢٦: ١٨).

٣. البَقِيَّة: العَهْد الموسوى، والعَهْد الإِبْرَاهِيمي يشهدَان توترًا بينهما. فالأوَّل يهدد الأُمَّة الخاطئة بالموت، والثاني يضمن لإِسْرَائِيل وصفًا دائمًا فِي برنامج الله للخلاص. وقَدْ أزال أنبِيَاء حقيقيون هذا التوتر بالتعليم القائل إن الله سيحتفظ ببَقِيَّة تقية مِنْ خلال الدينونة. وهذه البَقِيَّة تقوم بدور بارز فِي نبوات الرجاء الواردة فِي كل مِنْ السلاسل الثلاث.

فِي السلسلة الأوّلى، سُبيت إِسْرَائِيل وخُرّبت أَرْضها الْمُقَدَّسَة بسبب خطاياهم (١: ٢-٢: ١١). وبرغم ذلِك، وعدهم الرَّبّ، أن يجمع بَقِيَّة مختارة فِي أورُشَلِيم، تنجو مِنْ الحصار الأشوري، وأن يصبح هُوَ مَلِكًا لهم (٢: ١٢- ١٣).

وفِي السلسلة الثانية، وبعد تفكيك أورُشَلِيم بسبب قيادتها الفاشلة (٣: ١- ١٢)، سوف يرفع الله أورُشَلِيم عَالِيًا فوق كل الأُمَم (٤: ١- ٥)، وهناك يجمع البَقِيَّة المبتلاة، الذِينَ سيستعيدون سيطرة الله عَلَى الأَرْض (٤: ٦- ٨). ولقَدْ شبّه مِيخَا بَقِيَّة إِسْرَائِيل فِي السَبْي البَابلي بامراة فِي حالة ولادة، والتي مِنْ خلال تعب شديد تلدِ جيلاً جديدًا (٤: ٩- ١٠). كما شبهها أَيْضًا وهي فِي وسط الأُمَم بندى مِنْ عِنْدَ الرَّبّ، وبأسد بين وحوش الغابة (٥: ٧- ٩ [٦- ٨]). وقَدْ اختتم السلسلة الثانية بنبوة مفادها أنه إذ طهر الأُمَّة بواسطة الدينونة، فإن الرَّبّ سيحمي مملكته المطهرة (٥: ١٠- ١٥ [٩- ١٤]).

وقَدْ اختتم السلسلة الثالثة وكذلِكَ السِفر بأنشودة النصر (٧: ٨- ٢٠) والتي تحتفِي ضمن أمور أخرى بأن جَمِيع الأمَم ستجد خلاصًا فِي صِهْيَوْن بعد إعادة بنائها (ع. ١١- ١٢) يعقبه خراب عَلَى مستوى العالم (ع. ١٣). وهذا المستقبل المجيد يقوم عَلَى أساس نعمة الله بغفرانه خطايا البَقِيَّة (ع. ١٨). وفِي سؤاله الشهير: "مَنْ هُوَ إلهٌ مِثْلَكَ"؟ يتلاعب مِيخَا باسمه وَهُوَ الَّذِي معناه "مِنْ مثل يَهْوَة"؟

٤. المسيانيّة. فِي ص. ٤- ٥ نجد سبع نبوات مِنْ نبوّات الرجاء تدور كُلّها حول المسيا، الَّذِي سيمَلِك عَلَى البَقِيَّة (٥: ١- ٦ [٤: ١٤- ٥: ٥])، وعَلَى أيَّام مِيخَا، كَانَت أورُشَلِيم محاصَلاَة بواسطة الْجَيْش الأشُوري الإمبريالي، والَّذِي كَانَ مكونًا مِنْ مرتزقة مِنْ جَمِيع الأمَم، لَمْ يستطع مَلِك إسْرَائِيل مقاومتهم (٥: ١ [٤: ١٤]). وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن البَقِيَّة، الَّتِي كَانَت مستكنة فِي أورُشَلِيم، مَا كَانَ يجب أن تفقدْ الرجاء، لأن بَيْتُ لَحْم، المدِينة الصغيرة، والتي أعطت إسْرَائِيل أوّلمَلِك حقيقي لها فِي بداية المَلِكية، فإنها ستعطى إسْرَائِيل حاكمًا مرَّة أخرى (٥: ٢ [١]). وإلى أن تلده البَقِيَّة (قا؛ ٤: ١٠)، ستُترك إسْرَائِيل بدونمَلِك، غير أنه حين يأتي، فإن إخوته الآخرين سيتجددون وينضمون إلى البَقِيَّة (٥: ٣ [٢]). ثم يرعى المسيا قطيعه وسوف يعيشون فِي أمان [٥: ٤ [٣]].

د. السياقُ القانونيّ

سبق أن ذكرنا نبوات مِيخَا الخاصة بالتوبيخ والدينونة كَانَت قائمة عل أساس العَهْد السيناوي، أمَّا نبواته الخاصة بالرجاء فكَانَت عَلَى أساس العَهْد الإبْرَاهِيمي، وأنه دعا إسْرَائِيل إلَى أن تحيا حَيَاة الْخُرُوج فِي حاضرها. وقَدْ أشار مِيخَا بكثير مِنْ الطرق الأخرى إلَى ماضي إسْرَائِيل. ذلِكَ أنه فِي ٥: ٢ [١] نجد أن مجموعة أسْمَاء المكَانَ (بَيْتُ لَحْم، إفراتة ويَهُوذَا) تذكر قراءه ببيت دَاوُد (١صم ١٦)، والَّذِي سينبُت غصن مِنْ أصوله سيعود ويعطى ثمرًا (إش ١١: ١). وفِي أنشودة نصرته ترنم قائلاً: "يَعُودُ يَرْحَمُنَا" (٧: ١٩)، وهذه إشارة إلَى الْخُرُوج فتحرير إسْرَائِيل مِنْ عبودية المِصْرِيين فِي مستهل تاريخها أصبح الآن نوعية مِنْ خلاصها الروحي الأعظم مِنْ عبودية الخَطِيَّة. وكما أطاح الرَّبّ بفِرْعَوْن وخيرة أجناده إلَى عمق الْبَحْر (خر ١٥: ٤- ٥) فإنه، فِي المستقبل، سيطيح بخطايا البَقِيَّة إلَى أعماق الْبَحْر (٧: ١٩).

وفِي ع. ج، عُرّف المسيا المنتظر بأنه يَسُوع، الَّذِي وُلد فِي بَيْتُ لَحْم (مت ٢: ١- ٦). والبَقِيَّة الَّتِي ولدته تحققت فِي بَقِيَّة أمينة منْها زَكَرِيَّا وألِيصَابَات، سمعان وحَنَّة، ويُوسُف، وقبل هذا وذاك، فِي مَرْيَم (لو ١: ٥- ٢: ٣٨). وبعد أن جمع المسيح، البَقِيَّة المختارة، افتتح المسيحمَلكوته مِنْ صِهْيَوْن السماوية، حين أرسل الروح الْقُدُس الَّذِي حلّ عَلَيْهِمْ فِي الْعَلِيّة، ومن خلالهم بدأ يحول بَقِيَّة إخوته نحوه، عَلَى نَحْوَ مَا ذكر لوقا فِي تاريخه (سِفر أعمال الرسل). وبالرغم مِنْ ذلِك، أبقى الله "السر" مخفياً، الَّذِي أعلنه لبولس بأن الأمَميين سيرثون أيْضًا العهود الَّتِي قطعها الله مع إسْرَائِيل، مع بَقِيَّة إسْرَائِيل الله الجديد (أف ٣: ٢- ٦؛ غلا ٦: ١٦).

قبل أن نبوات الرجاء الَّتِي ذُكرت فِي مِيخَا ٤- ٥ سوف تتحقق فِي "آخِرِ الأَيَّامِ" (٤: ١ و٦، ٥: ١٠ [٩])، ويقول بطرس إن "آخِرِ الأَيَّامِ" هِي صعود المسيح إلَى أورُشَلِيم السماوية باعتباره الْمَلِكَ الممجَد، ونزول الروح الْقُدُس، والَّذِي بواسطته يحكم كنيسته (أع ٢).

وإنه لأمر مؤكد أن معظم إخوة المسيا لَمْ يعودوا إليه بعد، لكن الله يحتفظ ببَقِيَّة حَتَّى يخلص الإخوة المختارين (رو ١١). وفِي غضون ذلِكَ فإن إسْرَائِيل الجديدة ستكون رائحة حَيَاة أوْ موت فِي وسط الأمَم (قا؛ ٢ كو ٢: ١٤- ١٦).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, NIC, 1976, 237-404; B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, SBT, 1962; G. F. Hasel, *The Remnant*, 1974; D. G. Hagstrom, *The Coherence of the Book of Micah,* 1988; D. R. Hillers, *Micah*, Hermeneia, 1984; J. L. Mays, *Micah*, OTL, 1976; B. Renaud, *La formation du livre de Michée*, [aaE]tudes bibliques, 1977; T. E. McComiskey, "Micah," *EBC*, 1985, 393-445; B. K. Waltke, Micah, TOTC, 1988, 133-207; idem, "Micah," in *The Minor Prophets*, T. McComiskey (ed.), 1993, 591-764; idem, *Micah*, NBC, 1994, 822-33; J. T. Willis, *The Structure, Setting, and Interrelationships of the Pericopes in the Book of Micah*, 1966; H. W. Wolff, Micah, 1990.

بروس كي. والتك *Bruce K. Waltke*

4781 מִיכָיְהוּ

مِيخَايَا (מִיכָיְהוּ [*mîkāyᵉhû*]، #٤٧٨١).

مِيخَايَا، أوْ مِيخَا هُوَ صيغة مختصَلاَة هُوَ מִיכָיְהוּ مِنْ مثل يَهْوَة"؟ وفيما يلي أسْمَاء الأشخاص الَّذِينَ حملوا هذا الاسم فِي ع. ق:

١. مِيخَا مِنْ بلدةِ أفْرَايِم الجَبَلية (قض ١٧: ١ - ١٨: ٢٧) أخذ فضة مكرسة مِنْ أمِّهِ. وبعد أن أعادها لها، أعطته جزءًا منها، وعمل الصائغ منها تمثالاً منحوتاً وتمثالاً مسبوكاً. كما عمل أيْضًا أفوداً وترافيم ووضعها فِي مقْدس خاص. وعيّن ابْنُهُ كَاهِنًا له، لكنه استبدله فِي وقت لاحق بلاوي مِنْ بَيْتُ لَحْم. وقَدْ أخذ منه دَانيون عابروت الكَاهِن والأشياء الخاصة بالعبادة، ثم وضعوها فِي مقْدس فِي دَان. وتعكس هذه القصة فترة لَمْ تكن فيها ديانة الرَّبّ قَدْ تمركزت بعد (Miller & Hayes, 108-9). وتشرح لنا هذه القصة أصل عبادة المرتدين الَّتِي كَانَت تُمارس فِي دَان فِي وقت لاحق (١مل ١٢: ٢٨- ٣١).

٢. تذكر لنا ٢أخ ١٣: ٢ مِيخَايَا بنت أوْرنيل وهي أم أبيا الَّذِي خلف رَحُبْعَام مَلِكًا عَلَى يَهُوذَا.

٣. مِيخَا بْن يِملة، وَكَانَ نَبِيًّا فِي إسْرَائِيل. وعَلَى الرغمِ مِنْ المعاملة الفظة الَّتِي كَانَ يلقاها عَلَى يد أخْآب الْمَلِك، إلاّ أنه كَانَت لديه الشجاعة أن يتنبأ بالحق عن موتمَلِك إسْرَائِيل الوشيك عَلَى

أيدى الآرَامِيّين فِي رَامُوت جِلْعَاد (امل ٢٢: ٥- ٢٨؛ ٢أخ ١٨: ٤- ٢٧). وفِي معَارضته لأخْآب الْمَلِك كَانَ مِيخَايَا يَتبنّى اعتقادًا جازمًا بالسِيادة النبوية عَلَى السياسات (De Vries, 45). وعَلَى عكسٍ مِنَ الأنْبِيَاء الآخرين، كَانَ مِيخَايَا هُوَ النَّبِيُّ الوحيد الموجود والّذِي يستطيع الادّعاء بأنه يتلقى إلهامًا مِنْ روح الرَّبّ (امل ٢٢: ١٩- ٢٨، قا؛ De Vries, 45).

٤. النَّبِيُّ الّذِي ذُكِر فِي مِيخَا ١: ١، ولعله جاء مِنْ مُورَشَة جَتّ (مِيخَا ١: ١٤) الّتِي تقع فِي التلال الساحلية (Aharoni, 331). وقَدْ تنبأ عَلَى أيَّامِ ملوك يَهُوذَا يُوثَام، آحَاز، وحَزَقِيَّا، وعَلَى ذلِكَ كَانَ معاصرًا لإشَعْيَاء (إش ١: ١، قا؛ Miller and Hayes, 344) (← مِيخَا: لاهوت).

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1979; S. J. De Vries, *Prophet Against Prophet*, 1979; J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Israel and Judah*, 1986.

دي. إن . بينَّار *D. N. Pienaar*

ن

5699	נַחוּם

نَاحُوم: لاهوت

أ. السياق التاريخي:

عنوان سِفْر نَاحُوم هُوَ: "وَحْيٌ عَلَى نِينَوَى. سِفْرُ رُؤْيَا نَاحُومَ الأَلْقُوشِيِّ". ولا يُعرف شيء عن نَاحُوم النَّبِيُّ، ولا موقع أَلْقُوش، كما أن موطنه الأصلي غير معروف. ويعتقَدْ جيروم بأنها كَانَت فِي الجليل، بينما عيّنها إبيفانيوس كبلدة فِي يَهُوذَا. وحَتَّى فترة قريبة، لَمْ يَنَلْ سِفْر نَاحُوم سوى اهتمامٍ قليل نسَبْيًا مِنْ قبل الدَارسين. وثبتت أصالة النص بين لفائف البَحْر الميت فِي تفسير عَلَى نَاحُوم (4QpNah)، وفِي اللفيفة العبَرِّيَّة الخاصة بالأنْبِيَاء الصغار مِنْ "وَادِي المربعات" (Mur 88). كما عثر عَلَى جزارات مِنْ النص اليُونَاني للأنَبِيّاء الصغار فِي ناحال هفير (hev XIIgr 8). ولكن ليس فِي أي مِنْ هذه أكثر مِنْ اختلاف أوْ اثنين مِنْ الاختلافات عن النص القياسي (**مس.**) فِي التوراة العبَرِّيَّة.

هناك اتفاق عَلَى نطاق واسع بأن تاريخ كتابة سِفْر نَاحُوم يجب أن يَكُونُ بين ٦٦٣ و ٦١٢ ق. م، غير أن إيجَادَ تاريخ أكثر دقة أمر يصعب تحقيقه. والعنوان الخاص بالسِفْر لا يُقَدِّم أيَّة معلومات تفيد فِي الترتيب الزمني للأحداث، غير أنه مِنْ الجِلي أن الإشارة إلَى نهب مَدِينَة (نُوَ أمُونَ) (نا ٣: ٨) مِن قِبل الأشُوريين بقيادة أشُوربانيبال فِي ٦٦٣ ق. م يزودنا بأقْدَم تاريخ مُمكن. لَقَدْ اقترح بعض الدَارِسين أن نبوات نَاحُوم قَدْ كُتبت بعد سقوط نِينَوَى سنة ٦١٢ ق م، غير أنه هناك انطباع واضح فِي النبوات بأن المَدِينة كَانَت لا تزال قائمة وقت كتابتها. والتهديد الّذِي وجهه نبوبولاسار البَابِلي إلَى أشُور حوالي ٦٢٥ ق. م كَانَ سيشكل تهديدًا ثانويًا لِيَهُوذَا، وعَلَى ذلِك فلابد أن يرجع تاريخ النبوات إلَى تلك الفترة. وهناك تاريخ مُحتمل آخرِ هُوَ سنة ٦١٤ ق. م حين استولت مادى عَلَى أشُور، وعَلَى ذلِك مِنْ الجلى أن نِينَوَى كَانَت تواجه تهديدًا.

ب. البَنِية الأدبية والمحتويات:

يقدِّم القسم الرَئِيسي الأوَّل مِنْ السِفر لنا مَزْمُور شعري(*) acrostic غير مكتمل، وَهُوَ يشابه بعض مَزَامِير معينة فِي سِفر المَزَامِير القانوني المعروف (انظر مز ٢٥، ٣٤، ٣٧، ١١١، ١١٢، ١١٩)، وموضوعه هُوَ التجلي الإلهي بتأثيراته المدمرَّة عَلَى الطبيعة، وأخيرًا عَلَى أعداء الله (نَا ١: ٨). ويتبع ذلِكَ سلسلة مِنْ الأقْوَال النبوية الَّتِي تحمل تهديدًا ودينونة ضد أعداء الله وشعْبه (١: ٩- ٢: ٢ [١: ٩- ٢: ٣])، ومع وجود كُلمات تشجيع ورجاء ليَهُوذَا متناثرة هنا وهناك (١: ١٢- ١٣، ١٥ [١: ١٢- ١٣؛ ٢: ١]). أمَّا بَقِيَّة السِفر فتصف سقوط نِينَوَى (٢: ٣- ١٣ [٢: ٤- ١٤])، ويرثو المِدِّينة المنكوبة (٣: ١- ٧)، ثم يوبخها ويسخر منها فِي محنتها (٣: ٨- ١٩).

يهتم سِفر نَاحُوم بالدَّمار الوشيك الَّذِي سيلحق بَنِينوى ودينونة الله ضد أشور. وبالنظر إِلَى أنه ليس مِنْ بين نبوات السِفر مَا يدعو شَعْب يَهُوذَا للتوبة، وتتضمن فِي معظمها ابتهاجًا لسقوط نِينَوَى، فقَدْ دفع هذا بعض المفسرين إِلَى اعتبار نَاحُوم نَبِيًّا "قوميًا"، أَوْ "متفائلاً"، لا يُقدِّم فِي نبواته سوى القليل مِنْ الأفكار اللاهوتية. (G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, 1968, 451). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإِن هذه النبوات الَّتِي قيلت ضد نِينَوَى تشابه النبوات ضد الأمَم والتي نجدها فِي أسفار نبوية أخرى. وموضوعها هُوَ قوة الرَّبّ الَّتِي تُمارس لصالح شَعْبه.

ترنيمة التجلي الإلهي، لها طابع مِنْ حيث الترتيب الجِزئي لأوَائل كُلماتها بحسب الحروف الأبجدية. ويمتد ترتيب الكُلمات بحيث تتبع أوَائل حروفها الترتيب الأبجدي حَتَّى حرف *kaf*، والجهود الَّتِي بذلها دَارِسون سابقون لتشييد ترتيب كامل للكُلمات الَّتِي أوَائل حروفها تتبع الحروف الأبجدية اعتُبرت غير ناجحة، وغير ضرورية (K. J. Cathcart, BibOr 26, 1973, 12; D. L. Christensen, *ZAW* 87, 1975, 17-30). وإذا أخذنا فِي الاعتبار أنها غير كاملة، فمن المحتمل أن يَكُونُ نَاحُوم قَدْ عدل مِنْ مَزْمُور كَانَ موجودًا بالفعل، واستخدمه كمقدِّمة لنبوَّاته "والترنيمة تصور الرَّبّ عَلَى أنه المحارب الإلهي والَمَلِك المنتقم. وتتضمن وصفًا لقوته فِي غضبه ودينونته، والتي رؤيت بأنَّها نازلة عَلَى نِينَوَى فِي الجزء الأخير مِنْ السِفر والترنيمة لها دور هام فِي السِفر، والمعنى القوى لسيادة الله وسيطرته عَلَى التاريخ موجود فِي هذه الترنيمة كما فِي النبوات الَّتِي تبعتها. وهناك علاقة تاريخية للأشوريين فِي هذه النبوات بالأعداء وقوى الشَّرّ المذكورين فِي الترنيمة. وسيادة الله عَلَى العالم تلزم قوى الشَّرّ (التشوش الكامل) مكَانَها. وهكَذَا فإِن الله المنتقم (١: ٢) باعتباره مَلِكًا وديانًا، سيعاقب أشُور ليخلص شَعْبه. (لمناقشة لجذر الكُلمة נקם فِي نا ١: ٢، قا؛ H. G. L. Peels, 199-207). رب العاصفة الَّذِي يتغلب عليها "البَحْر" (= الشواش الكامل) ليدعم سيطرته ويؤكدمَلِكوته يطيح بالأشوريين مِنْ خلال إستخدامه لمادى وبَابل، ويقرر مصير مَلِكَ أشُور، والمخرب (٢: ٢) الَّذِي يهاجم نِينَوَى، يُقَدِّم بذلِكَ نيابة عن رب الغضب، الَّذِي يحمى غضبه ضد أعدائه (١: ٣) "فأية أمَّة تستطيع أن تصمد أمام الله الَّذِي تغلب عَلَى الشواش الكامل البدائي؟ (Childs, 443-44).

و نح ١: ٢- ٣ لها نظائرها فِي خر ٢٠: ٥؛ ٣٤: ٦، ١٤؛ يش ٢٤: ١٩؛ مز ١٤٥: ٨ الخ. وكما ذكر R. J. Coggins، سِفر نَاحُوم له ارتباطات "بالاتجاه الرَئِيسي لتقليد ع. ق" (Coggins, 83).

النبوات فِي نا ١: ٩- ٢: ٢ [١: ٩- ٢: ٣] تشكُلّ صعوبة مَا، ولقَدْ رأى بعض النقاد أنَّها غير مرتبة. وبرغم ذلِكَ، يبدو أن ١: ٩ موجهة إِلَى أعداء الرَّبّ بصفة عامة، وتُعتبر نقطة انتقال أَوْ حلقة بين المَزْمُور والنبوات الَّتِي تتبعه. ويجب افتراض أن الأشُوريين هم الأعداء المشار إليهم فِي هذا المقام ويتعين ملاحظة أن التعبير يضع نهاية للفعل (כָּלָה עֹשֶׂה) يصنع هَلاكًا تَامًّا، فِي ع. ٨ و٩، وأن الفعل "تَفْتَكِرُ" (חָשַׁב) فِي ع. ٩، ١١ يدعم الراى القائل بإن ع. ٩ حلقة وصل بين المَزْمُور التمهيدي والنبوات. وأن ع. ١٠- ١١، ١٤ توجه مزيدًا مِنْ التهديدات ضد الأشُوريين، ونِينَوَى، ومَلِكَ أشُور عَلَى التوالى. وقَدْ تخللت هذه التهديدات بوعود ليَهُوذَا فِي ع. ١٢- ١٣. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنْ المحتمل أن تكون ع. ١١ موجهة ضد يَهُوذَا أَوْ أورُشَلِيم وليس إِلَى نِينَوَى. وعَلَى أي حال، فإنه مِنْ المؤكد أن الَّذِي يتآمر بالشَّرّ ضد الرَّبّ مَلِكَ أشُور.

تبدأ نا ١: ١٥ [٢: ١] بسلسلة مِنْ الأوَامر نطق بها الناطق باسم الرَّبّ (מְבַשֵּׂר)، أَوْ رسول المحارب الإلهي، الَّذِي يزمع شنّ حرب ضد الأشُوريين (انظر Miller, 12-23, 66-74). ورسالة الخلاص هذه ليَهُوذَا يتبعها فِي ٢: ١ [٢:] رسالة دينونة لنِينَوَى - العاصمة الأشُورية، حُثت عَلَى أن تستعد لهجوم. وعَلَى الرغم مِنْ أن ع. ٢ [٣] تأتي بشكُل يدعو إِلَى الارتباك فِي موقعها الحالِي، إلاَّ أنه قَصد بها أن تكون تصريحًا عن الغرض مِنْ العمل الَّذِي سيقوم به الرَّبّ ضد نِينَوَى وَهُوَ: خلاص شَعْبه ← واسترداد "عَظَمَةَ يَعْقُوبَ".

وصف سقوط نِينَوَى (٢: ٣- ٣: ١٩ [٢: ٤- ٣: ١٩]) تتضمن قصة تصويرية للهجوم عَلَى المِدِّينة وما تتبعه مِنْ ذعر وسقوط. و نا ٢: ٣- ١٣ [٢: ٤- ١٤] تُعد وحِدة قائمة بذاتها ولعل ع. ٧ [٨] تشير إِلَى نزع تمثال الإلهة الأشُورية عشتار (Cathcart, BibOr 26, 1973, 96-98; 1979, 7-8; Delcor, 73-83)، واللغة فِي ع. ١٣ [١٤] تماثل اللعنات الَّتِي نجدها، مثل؛ فِي معاهدات ش. أ. ق (Cathcart, *CBQ* 35, 1973, 182-83). وتبدأ نُبُوَّة جديدة فِي ٣: ١ وتستمر حَتَّى ع. ١٧. وبرغم ذلِكَ، ومن وجهة نظر بلاغية يمكن تقسيم الفقرة إِلَى قسمين عَلَى النَحْوَ التالي: ٣: ١- ٧، وَهُوَ وصف لإذلال نِينَوَى وخرابها، ٣: ٨- ١٧، وهِي فقرة عامرَّة بالهوءوا والسخرية، تبرز عدم جدوى الجهود الَّتِي تبذلها نِينَوَى فِي الدفاع عن نفسها. وأخيرًا، الفقرة ٣: ١٨- ١٩ تشبه ترنيمة جنائزية أَوْ مرثاة يُقال فِيها لمَلِكَ أشُور إن جرحه مميت، وإن الانهيار التام وشيك.

جـ. الرسالة اللاهوتية:

يتضمن سِفر نَاحُوم بعضًا مِنْ القصائد الشعرية الأكثر تمييزًا

---

* acrostic قصيدة، إذا جُمعت حروف أوَائل أبياتها أَوْ أوَاخرها شكُلت كُلمة أَوْ عبارة، كما يمكن أن تكون سلسلة من كُلمات متساوية الطول مرتبة بحيث تكون قراءتها عَمُوديًا مطابقة لقراءتها أفقيًا — المحرر

فِي ع. ق، مع تشبيهات بلاغية، وتأثيرها ملحوظ مثل الهجوم العسكري، وما ينجم عَنْهُ مِنْ مذابح وارتباك حسبما وُصف فِي ص. ٢- ٣. والفكرة الرَئِيسية مِنْ رسالة النَّبِيُّ هي العقاب الَّذِي سينزله الله عَلَى أعدائه. وإذا كَانَت ترنيمة التَجلي الإلهي فِي ١: ٢- ٨ توضح الفكرة العامة للانتقام الإلهي، إلاّ أن هذا سرعان مَا جاء عَلَى وجه التخصيص بالنسبة لحالة أشور وعاصمتها نِينَوَى، واللذين يشكّلان الأدوات الرَئِيسية للقسوة والطغيان فِي ش. أ. ق فِي القرن السَّابع قبل الميلاد.

وكما سبق وذُكر عَالِيه بإيجاز، وجه النقدُ لنَاحُوم لكونه قوميًا أكثر مِنْ اللازم، حيث لَمْ يصدر أَيَّة إدَانة، أوْ نصائح تصحيحية لشَعْبه رغم أخطائهم الواضحة والتي وصفها أَنبِيَاء آخرون ينتمونَ إِلَى نفس الفترة العامة الَّتِي ينتمي إليها نَاحُوم. وقَدْ عُزى هذا الموقف لأنَّهُ كَانَ يعمل كنَبِيّ للعبادة، غير أنه ليس هناك إشارة لمثل هذه الوظيفة فِي النص الكتابي. وإلى جَانِبِ الأَنْبِيَاء الكتابيين العديدين الَّذِينَ ضمنوا كتاباتهم "نبوات ضد الشُعُوب"، نجد أن نَاحُوم يندد بأشور لشرها وقسوتها، حيث واجه الأشوريين منذ بداية السِفر، وبحسب ترتيبه الكتابي، بحقيقة حضور الله فِي التجلي الإلهي. وإذا كَانَت الحقيقة التاريخية مِنْ وراء الدينونة هي تقدّم جيوش مادى وبَابِل والحاقهم الهزيمة النهائية لأشور، بما سيكون مِنْ شأن تصنيف هذا التهديد السياسي العسكري بأنه مِنْ عمل الرَّبّ نفسه، أن يدعو إِلَى المقارنة بعَامُوس، وَهُوَ عضو قَدِيم فِي الجماعة النبوية والَّذِي كَانَ التهديد بالخطر الوشيك الَّذِي سيحيق ممَلِكة إِسْرَائِيل الشّمَالية فِي القرن الثامن لَمْ يكن مصدره أشور، الَّتِي لَمْ تكن سوى مجرد "أمَّة" فِي ذلِكَ الحين (قا؛ عا ٦: ١٤)، بقَدْر مَا كَانَ مِنْ الله نفسه (٤: ١٢). ووصف تَقَدْم التجلي الإلهي فِي ١: ٢- ٨، يشكّل والحالة هذه، رد النَّبِيُّ عَلَى التقَدْم المخيف لأشور ضد أعدائها، وهي فِي قمة قوتها. (قا؛ إش ١: ٥- ١١، ٢٨- ٣٤). أمَّا وأن هذه ليست مجرد نزعة قومية ضيقة الأفق تِلْكَ الَّتِي تمَلكت نَاحُوم، فهذا واضح مِنْ ع. الخِتامية للسِفر: "لَيْسَ جَبْرٌ لِانْكِسَارِكَ. جُرْحُكَ عَدِيمُ الشِّفَاءِ. كُلُّ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ خَبَرَكَ يُصَفِّقُونَ بِأَيْدِيهِمْ عَلَيْكَ، لأَنَّهُ عَلَى مَنْ لَمْ يَمُرَّ شَرُّكَ عَلَى الدَّوَامِ؟" (٣: ١٩). ومن وجهة نظر تشايلدز Childs، تأتي نبوات نَحُمْيا بمثابة "توضيح مثير لانتصار الله الحاسم الآخروى عَلَى جَمِيع خصومه" (445).

فِي محاضرات جويت Jowett سنة ١٨٩٩، تحدث R. H. Charles عن "يَوْمَ الرَّبِّ" فقال: "هذا المفهوم يتعلق بالشَعْب ككل، وليس بالفرد. وَهُوَ يعنى بالضرورة اليَوْم الَّذِي يعلن فِيه الرَّبّ نفسه مُنْتَصِرًا عَلَى أعدائه" (Charles, 86-87). وقَدْ تضمّن نَاحُوم فِي مناقشته نصوص "يَوْمَ الرَّبِّ" (قا؛ أيْضًا Cathcart, 1975, 68-76). إنه فِي "يَوْمَ الرَّبِّ" قام القاضي الأعظم بعقاب المذنَبيّن، لأن هذا اليَوْم كَانَ "يَوْم دينونة" لكنه كَانَ أيْضًا "يَوْم انتصار" حين أكد الرَّبّ قوته وسلطانه عَلَى الخليقة وسيادته عَلَى جَمِيع الأمَم والشُعُوبِ.

البيبلوجرافيا

W. R. Arnold, "The Composition of Nahum 1-2:3," *ZAW* 21, 1901, 225-65; B. Becking, "Is het boek Nahum een literaire eenheid?" *NedTT* 32, 1978, 107-24; G. Bickell, *Beiträge zur semitischen Metrik. I. Das alphabetische Lied in Nahum I, 2-II*, 3 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 131/V), 1894; M. Carrez, "Naoum Septante," *RHPR*, 70, 1990, 35-48; K. J. Cathcart, *Nahum in the Light of Northwest Semitic*, BibOr 26, 1973; idem, "Treaty-Curses and the Book of Nahum," *CBQ* 35, 1973, 182-83; idem, "The Divine Warrior and the War of Yahweh in Nahum," *Biblical Studies in Contemporary Thought*, 1975, 68-76; idem, "More Philological Studies in Nahum," *JNSL* 7, 1979, 1-12; idem, "Micah 2:4 and Nahum 3:16-17 in the Light of Akkadian," *Fucus: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman*, 1988, 191-200; R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, 1913; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* 1979; D. L. Christensen, "The Acrostic of Nahum Reconsidered," *ZAW*, 87, 1975, 17-30; idem, "The Acrostic of Nahum Once Again: A Prosodic Analysis of Nahum 1:1-10," *ZAW* 99, 1987, 409-14; R. J. Coggins, "An Alternative Prophetic Tradition," *Israel's Prophetic Tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, 1982, 77-94; M. Delcor, "Allusions à la déesse Istar en Nahum 2, 8?" *Bib* 58, 1977, 73-83; R. P. Gordon, Nahum, *The Targum of the Minor Prophets*, The Aramaic Bible 14, 1989; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895; A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum*, 1947; T. L. Longman III, "Nahum," *An Exegetical and Expository Commentary on the Minor Prophets*, 1993; W. A. Maier, *The Book of Nahum: A Commentary*, 1959; R. Mason, *Micah, Nahum, Obadiah*, OTG, 1991, 55-84; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, 1973; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; H. G. L. Peels, *The Vengeance of God: The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation*, OTS 31, 1995, esp. 199-207; B. Renaud, "La composition du livre de Nahoum," *ZAW* 99, 1987, 198-219; J. J. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL, 1991; H. Schulz, *Das Buch Nahum: Eine redaktionskritische Untersuchung*, BZAW 129, 1973; K. Seybold, "Vormasoretische Randnotizen in Nahum 1," *ZAW* 101, 1989, 71-85; E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever: 8 HevXIIgr*, DJD 8, 1990; A. S. van der Woude, "The Book of Nahum: A Letter Written in Exile," *OTS* 20, 1977, 108-26.

كيفين جي. كاثكارت *Kevin J. Cathcart*

عاري ← #٦٥٦٧ (עֵירֹם [*'êrōm*]، عاري)

اسم ← #٩٠٠٥ (שֵׁם[1] [*šēm*[1]]، اسم، سمعة، صيت)

ضيق ← #٧٦٧٤ (צָרַר[1] [*ṣārar*[1]]، يَكُونُ فِي محَنَّة، يغلق، سكت، قيد)

نباتات

نباتاتُ

طبقًا لما يقوله Zohary، ذكر الكتاب الْمُقَدَّس ١١٠ اسماً مِنْ أَسْمَاء النباتات، ولعلها الأكثر انتشاراً فِي كافة الأسفار الكتابية، أوْ الكتب التاريخية الطقسية (نباتات الكتاب الْمُقَدَّس، ٢٨). ةإذا أخذنا فِي الاعتبار أن ذكر النباتات جاء عارضًا فحسب بالنسبة للغرض مِنْ كتابة الأسفار الكتابية، غير أن هذا التأكيد له أهمية بالغة عَلَى الْحَيَاة النباتية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن عدد الإشارات الَّتِي استُخدمت لن تتيح لنا سوى موجز مقتضب للملامح البارزة للأهمية اللاهوتية للنباتات الَّتِي ذكرت فِي ع. ق.

١. **الخليقة.** والْيَوْم الثالث مِنْ أسبوع عملية الخلق دبر الله وبسخاء بالغ- ليس بصفة مباشرة، بل مِنْ خلال الأرْض- نباتات (#٢٠١٣، דֶּשֶׁא) مِنْ كافة الأنواع، حيث رأى الله ذلِكَ حينئذ أنه حسن (تك ١: ١١- ١٢). وهذا الإمداد الوفير مِنَ النبات قصد له الرَّبّ أن تكون له قيمة حسيّة وأن يَكُونُ مصدرًا جاهزاً للطعام، سواء للممَلكة الحيوانية أوللإنسان (تك ١: ٢٩- ٣٠، ٢: ٩). وعَلَى هذا فإن وفرة الطعام هذه تعبر عن محبة الله واهتمامه بخير خليقته (انظر أيُّوب ٣٨: ٢٥- ٢٧).

٢. **احتفالات.** الاحتفالات الكبرى الَّتِي ذكرها ع. ق فِي التقويم اليهودي الديني مرتبطة بالأحداث الخاصة بالمواسم الزراعية. ولهذا السبب نجد أن المحاصيل الزراعية تقوم بدور هام مِنَ المغزى اللاهوتي لهذه الأحداث. وعَلَى سبيل المثال، يتضمن عيد الفِصْح تقديم باكورات الثمار وذلِكَ عِنْدَ حصاد السفير فِي فصل الرَّبيع (لا ٢٣: ٩- ١٤). وعيد الأسابيع يتضمن تقديم باكورات حصاد الخريف ةالتعبير عن الشكر لله عَلَى سخاء المحصول (تث ٢٦: ١- ١١). وعيد المظال الَّذِي يقع فِي الخريف وهو مرتبط بختام الفصل الزراعي والاحتفال بالْخَيْر الَّذِي دبره اله مِنْ خلال إنتاجية الأرْض (لا ٢٣: ٣٩- ٤٣). وتذكر ثمار وأغصان أشجار مختلفة كجزء هام مِنْ هذا الاحتفال (مثل؛ سعف النخيل)، ثمار أشجار نقرة، وأغصان أشجار كثيفة الورق، وأغصان صفصاف نَهْري). وهكَذَا كَانَ للنباتات فِي ع. ق دور هام مِنَ الاحتفالات الجماعية لشكر الله عَلَى مَا قدمه مِنْ أجل الْحَيَاة والصحة.

٣. **وصايا.** هناك وصايا وتحريمات مختلفة أوردتها التوراة لها علاقة بكيفية التعامل مع المحاصيل والنباتات. وعَلَى سبيل المثال، للتأكد مِنْ وجود مؤن كافية للفقراء، فإن بقايا المحاصيل تُترك عمداً مِنْ أجل المعوزين (لا ١٩: ٩- ١٠، ٢٣: ٢٢، تث ٢٤: ١٩- ٢٢). ويجب دفع العشور مِنْ إنتاج الأرْض وذلِكَ لإقامة العبادات الدينية فِي الهيكَل، ومن أجل الَّذِين يعملون هناك (لا ٢٧: ٣٠). والتردد الَّذِي كَانَ يصاحب هذه الممارسة فِي أزمنة ع. ج قد نراه حَتَّى فِي العشور الَّتِي كَانَت تدفع عن توابل البيت (مت ٢٣: ٢٣، لو ١١: ٤٢). وكَانَت هناك قيود عَلَى زراعة الأرْض بصفة مستمرة لحماية إجهادها بالاستعمال المفرط (خر ٢٣: ١٠- ١١، لا ٢٥: ٢- ٧). والبخور الَّذِي كَانَ يتم الحصول عليه مِنْ نباتات وأشجار مختلفة سواء مِنَ الانتاج الوطني أوْ مِنْ بلاد أخرى، كَانَ لها دور هام فِي الخدمات الدينية (خر ٣٠: ٣٤- ٣٨). ومثل هذه الوصايا تلفت الانتباه إلى أهمية الْحَيَاة النباتية بالنسبة ليهودية ع. ق.

٤. **العبادة وخِبرات الوحي الإلهي.** الأشجار والمزروعات فِي ع. قِ كثيرًا مَا كانَت مرتبطة بالعبادة، سواء فِي عبادة الوثنيين، أوْ فِي عبادة الإسْرَائِيليين لِلرَّبّ. وعَلَى سبيل المثال ذكرت فِي هُوشَع ٤: ١٣ "البلوط (#٤٧١، אַלּוֹן) واللبنِي (לִבְנֶה #٤٢٤٢)، والبطم (#٤٦١، אֵלָה) باعتبار أنها توفر الظل الكافي للتشجيع عَلَى العبادة غير الصحيحة عَلَى قمم الجبال. ثم إن أشجار الأرز (#٧٨٠، אֶרֶז)، السنديان (#٩٣٦٠ תִּרְזָה، قابل # ٩٣٠٩)، والبلوط (#٤٧٣، אַלּוֹן)، سنوبر (#٨١٥، אֹרֶן) توفر الخشب اللازم لصناعة التماثيل الجذابة الخاصة بالأوثان، وعَلَى أساس مَا جاء فِي إش ٤٤: ١٤، تث ٢٩: ١٨ [١٧] يحذر بأن عبادة الأوثان مَا هي إلاّ جذر يثمر علقماً وأفسنتيناً (سُماً زعافاً) (לַעֲנָה רֹאשׁ). والزوفا بلغة المجاز مرتبطة بالطهارة الطقسية ومغفرة الخطايا (مز ٥١: ٧ [٩].

ويمكن ذكر أمثلة عديدة أخرى. غير أن النموذج التقليدي للزراعة المرتبطة بالعبادة واختبار الوحي الإلهي هي اختبار مُوسَى عِنْدَ العليقة (خر ٣: ٢- ٦، انظر تث ٣٣: ١٦). وهذه العليقة الَّتِي رآها مُوسَى تشتعل لَمْ تصب بسوء ولم تحترق كَانَت الـ סְנֶה، وربما يمكن تشبيهها بشَجَرَة التوت (*Rubus fruticosus*; I. Lw, *Die Flora der Juden*, 3:183-85، وبخصوص المناقشة العامة مشكلة تعريف هذه الزرعة، انظر R. Tournay, "Le nom du 'buisson ardent'," *VT* 7, 1957, 410-13) or the *Cassia senna* (M. Zohary, *Plants of the Bible*, 140-41; cf. idem, *Flora Palaestina* 2:33). ذلِك أن منظرا مألوفًا فِي حَيَاة الْبَرِّيَّة يجري له تغيير معجزي ويصبح وسيلة للإفصاح عن الوجود الإلهي. وعَلَى ذلِكَ فالشئ العادي نتيجة ذلِكَ أصبح مقدسًا، الأمر الَّذِي تطلب مِنْ مُوسَى أن يخلع نعليه اعترافًا بقداسة تِلْكَ الْبُقْعَة مِنْ الأرْض.

٥. **تعبيرات عن عدم رضاء الله.** كثيرًا مَا تصبح الْحَيَاة النباتية خلفية للتحذير مِنْ عدم رضاء الله عن ظروف بشرية معينة. فِي ترنيمة الكرم لإشَعْيَاء نجد- مثل؛- أن التلميحات إلى عدم وجود عنب جيد، وبدلاً منه وُجد شوك وحسك غير مرغوب فيها، تُعد مِنْ الصور القوية للتعبير عن غضب الله عَلَى شَعْبه وتحذيرهم بالسبي الوشيك (إش ٥: ٦، انظر ٧: ٢٣- ٢٥، ٩: ١٨، ٢٧: ٤، ٤٢: ١٥). وقد تضمنت النُبُوَّة ضد مُوآب القول بأن العشب (#٢٩٤٥، חָצִיר) يبس، الكلأ (דֶּשֶׁא) فنى، والخضرة (#٣٧٦٤، יֶרֶק) لا توجد، ولعل ذلِكَ نتيجة أعمال قامت بها الجيوش الأشورية الغازية (١٥: ٦، انظر ١: ٣٠). ونجد فِي سِفْر يُوئِيل وصفاً قويًا لدمار كُلّ نبات الأرْض بسبب ضربَّة للجراد لَمْ يسبق أن كَانَ لها مثِيل. وقد لحق تأثيرها بكُلّ نواحي الْحَيَاة الأساسية، بما فِي ذلِكَ التمتع

بالمسرات العادية (يُوئيل ١: ١٥)، مثل الأعمال الدينية فِي الهيكل (١: ٩)، وعدم توفر الطعام للشَّعب (١: ١١- ١٢). وطبقًا لما يقوله يُوئيل كَانَ الجراد وسيلة استخدمها الله "جيشِي العظيم" (٢: ٢٥) الذِي كَانَ ينذر بقرب يوم الرَّبّ ويدعو كل سكَانَ الأرْض إلى تِوبة حقيقية. وتم التعبير عن دينونة الله عَلَى سَنْحَارِيبمَلِك أشور بعبارات تشبّه الأشوريين الأقوياء بأنهم صاروا كعشب الحقل والنبات الأخضر الذِي تحرقه فِي الحال حرارة الشَّمس المحرقة الَّتِي لا يستطيع حيالها شيء (إش ٣٧: ٢٧ ‖ ٢مل ١٩: ٢٦).

٦. مقارنة بين الأبرار والأشرار. يستعمل النبات أحيانًا فِي ع. ق لتوضيح إزردهار الأتقياء وما يتمتعون به مِنْ أمن وذلِك بالتناقض مع ضعف الأشرار وسهولة تعرضهم للأذى. وبوسعنا أن نجد أمثلة كثيرة لهذا التشبيه المجازي، غير أنه ليس ثمة شك فِي أن أشهَرها هُوَ مَا جاء فِي مَزْمُور ١. هنا نجد الشَّجَرَة الَّتِي تُرى جَيِّدًا وتعطى ثمرها فِي حينه تصور لنا الأبرار فِي صورة رائعة تتناقض تمامًا مع حال الأشرار، الَّذِين شبهوا بالعاصفة الَّتِي تذريها الريح، ومن ثم وجودها لا يَكُونُ إلاّ لأمد قصير. وبمعنى عام، يمكن للنبات أن يوضح لنا هشاشة وجود الإنْسَان كلّه وقصر أمده، ولا يقتصر هذا عَلَى الأشرار وحدهم. فِي إش ٤٠: ٦ شبّه الناس كعشب، قابل لأن يذوي سريعاً وكالزهر الَّذِي يسقط بسرعة—هكَذَا أيضًا حَيَاة الإنْسَان المتقلبة (انظر ٥١: ١٢).

والكَلَمة العبَرِّيَّة עֵשֶׂב، (#٦٩١٢) ترد فِي ع. ق ٣٣ مرة. وتأتي فِي الغالب ككَلمة عامة يُقصد بها النباتات الَّتِي تُؤكل سواء بواسطة الحيوانات (تث ١١: ١٥، مز ١٠٦: ٢٠، أم ٢٧: ٢٥، إر ١٤: ٦) أوْ بواسطة الإنْسَان (تك ١: ١١ و١٢ و٢٩ و٣٠، ٣: ١٨، ٩: ٣، مز ١٠٤: ١٤، زك ١٠: ١). وأحيانًا تُستخدم الكَلِمة كتعبير عام عن النبات أوْ النمو الجديد (تك ٢: ٥، تث ٢٩: ٢٣ [٢٢]، ٣٢: ٢، أم ١٩: ١٢، ميخَا ٥: ٧ [٦]. وهذه الْحَيَاة النباتية كَانَت تعد عَلَى وجه الخصوص معرضة لهجمات الجراد (خر ١٠: ١٢ و١٥ [مرتين]، مز ١٠٥: ٣٥، عَامُوس ٧: ٢). وزراعات مِصْر كَانَت بصفة خاصة موضع دينونة الله الخاصة الَّذِي استخدم فيها :البَرَد" والَّذِي توسط مِنْ أجله مُوسَى، طبقًا لما جاء فِي خر ٩: ٢٢ و٢٥. وبالنظر إلى أن المزروعات فِي الشَّرق الأدنى الأوسط بصفة خاصة معرضة لقسوة حرارة الصيِف وجفافه، فقد استُخدمت الكَلِمة فِي التشبيهات المجازية الَّتِي تبرز تقلبات حَيَاة الإنْسَان وهشاشتها سواء بالنسبة للأشرار بوجه عام، أوْ الَّذِين يطغون عَلَى إسْرَائِيل بصفة خاصة (٢مل ١٩: ٢٦ ‖ إشَعْيَاء ٣٧: ٢٧، مز ٩٢: ٧ [٨]، أوْ الأبرار (مز ١٠٢: ٤ [٥] و١١ [١٢]). وأحيانًا تذكّرنا الكَلِمة بوفرة إنتاج الإنْسَان الذِي باركه الرَّبّ (٧٢: ١٦، أيُّوب ٥: ٢٥). ومن العبارات الشائعة الَّتِي ترد فيها هذه الكَلِمة عبارة (نبات الأرْض: עֵשֶׂב הָאָרֶץ)، (العشب الأخضر יֶרֶק עֵשֶׂב). أمَّا الكَلِمة الآرامية עֲשַׂב، فترد فِي ع. ق ٥ مرات (دا ٤: ١٥ [١٢]، ٢٥ [٢٢] و٣٢ [٢٩]، ٣٣ [٣٠]، ٥: ٢١)، وكلّها تشير إلى الوقت الَّذِي ضُرِب فيه نبوخذ نصر بالجنون، والتي أكل أثناءها الحشائش كما تفعل الثيران.

٧. التشبيهات المجازية الخاصة بالتجديد. ليس ثمة مَا يدعو إلى الدهشة فِي أن الآمال الاسخاتولوجية بالعودة والتجديد مِنْ جَانِب شَعْب زراعي تجد لها تعبيرات كثيرة فِي عبارات نباتية وإذا أخذنا مثالاً وَاحِدًا نقرأ فِي حز ٤٧: ١- ١٢أنه فِي المنطقة الَّتِي كَانَت فِي السابق جرداء والتي تقع عَلَى شاطئ الْبَحْر الميت، أنه سوف يُوجد بها أشجار كثيرة الثمر، كُل حين تعطي ثمرها للأكْل وورقها المعجزي للشفاء (انظر ٣٤: ٢٧، ٣٦: ٣٠). ومثل هذا التجديد يشير إلى الماضي إلى تحقيق الظروف الَّتِي كَانَت سائدة فِي جنة عدن (انظر تك ٢: ٩- ١٠). وهكَذَا أيضًا تنبأ إشَعْيَاء فِي وقت تزدهر فيه الصحراء وتوجد بها أشجار كثيرة ومِيَاه غزيرة (إش ٤١: ١٨- ٢٠، انظر ٤٤: ٤، ٥١: ٣، ٥٥: ١٢- ١٣، ٦٥: ٢١- ٢٢).

وعَلَى ذلِكَ، قد يعني لنا أن نختم بالقول إن الْحَيَاة النباتية الَّتِي كَانَ كُتاب ع. ق يعرفونها ألهمتهم بقدر كبير مِنْ التشبيهات المجازية الَّتِي استخدموها بسهولة فِي التعبير عن موضوعات لاهوتية. وبعبارات رائعة تعطي صورة واضحة استخدم كتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة (كما فعل يَسُوع فِي متى ٦: ٢٨- ٣٤) لغة النبات لكي يعلموا، وينصحوا، ويحذروا، ويأمروا، ويصفوا، ويوضحوا كُلّ مَا يتعلق بالنواحي الدينية. وإستخدام هذه التشبيهات البلاغية أضفي عَلَى رسالاتهم الشفهية والمكتوبة سمة رائعة لها تأثيرها عَلَى القارئ الحديث، بالرغم مِنْ أن ذلِكَ قد لا يَكُونُ بنفس الدرجة الَّتِي كَانَ عليها التأثير بالنسبة للجماهير القديمة الَّتِي وُجهت لها الرسالة أوَّلاً.

ريتشارد أي . تايلور *Richard A. Taylor*

إنبات: ← אֵזוֹב [*'ēzôb*] (الزوفا، #٢٥٧)؛ ← דשׁא [*dš'*] (يصبح أخضر، نبتة، #٢٠١٢)؛ ← זרע [*zr'*] (يرزع، يبذر الحب، يشكّل البذور، #٢٤٤٥)؛ ← חָצִיר [*ḥāṣîr* [1]] (عشب، #٢٩٤٥)، ← חֲשַׁשׁ [*ḥᵃšaš*] (عشب، عشب جاف، #٣١٤٣)؛ ← יֶרֶק [*yereq*] (أخضر، خَضار، #٣٧٦٤)؛ ← נטע [*nṭ'*] (نبات، يقيم، يندفع، #٥٧٤٩)؛ ← עָלֶה [*'āleh*] (ورقة النبات، أوراق نبتة، #٦٥٩١)؛ ← עֵשֶׂב [*'ēśeb*] (أعشاب طبية، مجموعة أعشاب، أعشاب ضارة، #٦٩١٢)؛ ← קִיקָיוֹן [*qîqāyôn*] (نبات غير معروفِ الهوية، #٧٨١٣)؛ ← ראשׁ [*rō'š* [2]] (أعشاب مرة أوْ سامة، #٨٠٣٢)؛ ← שִׂיחַ [*śîaḥ* [2]] (منطقة غابات، شجيرة، #٨٤٨٩)؛ ← שִׁטָּה [*šiṭṭâ*] (السنط، #٨٨٤٧).

انتقام ← #٥٩٣٣ (נָקַם، ينتقم، انتقام)

إناء ← #٣٩٩٨ (כְּלִי، وعاء، صهريج)

إغاظة ← #٧٤٣٩ (צוק، يقيد، يجبر، بسبب ضيق)

فاسد. تافه حقير ← #٢٣٦١ (זָלַל، محتقر، طائق)

قَرْيَة ← #٤١٠٧ (כָּפָר، قَرْيَة)

كرم ← #٤١٤٢ (כֶּרֶם، كرم)

عنف ← #٢٨٠٣ (חָמָס، يؤذي بعنف)

رؤية ← #٢٦٠٠ (חָזָה، يرى، يدرك، يلاحظ)

صوت ← #٧٧٥٤ (קוֹל، صوت، رعد، صرخة)

اختياري ← #٥٦٠٥ (נָדַב، يقدم بحرية، يقدم ذَبيحَة اختيارية)

يتقيئ ← #٧٧٩٤ (קִיא، يتقيأ)

نذر ← #٥٦٢٣ (נָדַר، ينذر شَيْئًا)

أجور ← #٥٣٨٢ (מַשְׂכֹּרֶת، أجور)

عرَبَّة ← #٥٣٢٤ (מֶרְכָּבָה، شاحَنَّة، مركبة حربية، مركبة)

يندب ← #٧٥٩٠ (צָעַק، ينتحب، يصرخ)

انتظار ← #٧٥٩٥ (צָפָה، يحرس، يراقب بانتباه)

يوقظ ← #٣٦٩٩ مستيقظ יָקַץ

يمشي ← #٢١٤٣ (הָלַךְ، يذهب، يسير، يراعي الأدب، يرحل)

جدار ← #٢٥٧٠ (חוֹמָה، حائط، جدار)

يتجول ← #٥٦٥٣ (נוּד، يهز، يطوف حول، يهرب)

يريد ← #٤٧٢٨ (מַחְסוֹר، يريد، ينقص)

حرب ← #٤٣٠٩ (לָחַם، يحارب، يقاتل)

صيحة الحَرْب ← #٨١٣١ (רוּעַ، يصرخ، يطلق صيحة الرَّبّ)

دافئ ← #٢٨٠١ (חָמַם، يَكُونُ دافئاً، حار، يستدفئ)

تحذير ← #٢٣٠٢ (זָהַר، حُذّر، يحذر)

يغتسل ← #٨١٧٥ (רָחַץ، يغسل، يغتسل)

قفر، صحراء ← #٨٦١٥ (שָׁאָה، خراب، نفاية، يُترك دمارًا)

أَرض قاحلة ← #٩٠١٤ (שַׁמָּה، خراب، أَرض قاحلة)

يحرس ← #٩٠٦٨ (שָׁמַר، يسهر، يَكُونُ حريصًا)

برج مراقبة ← #٤٤٦٣ (מִגְדָּל، برج، برج مراقبة)

ماء ← #٤٧٨٤ (מַיִם، ماء)

موجة ← #١٦٤٤ (גַּל، موجة)

ذَبيحَة ترديد ← #٩٤٨٥ (תְּנוּפָה، ذَبيحَة ترديد)

يتمايل ← #٤٥٧٢ (מוֹט، تردد، يهز، يدور، بكرة)

طريق ← #٢٠٠٥ (דֶּרֶךְ، يطأ، يدوس، يزحف، يسير)

ضعيف ← #٨٣٣٢ (רָפָה، يسترخي، يحبط، ينبذ، يتخلى عن)

ثروة ← #٢١٠٣ (הוֹן، يعتبره سهلاً، يخاطر)

أسلحة ← #٥٩٧٦ (נֶשֶׁק، مسلح)

قلق ← #٤٢٠٦ (לָאָה، مرهق، ضجر، يتعب)

يلوّح ← #٧٥٥ (אָרַג، يعزل، يدور بسرعة، يترنح)

أسبوع ← #٨٦٥١ (שָׁבוּעַ، فترة مِنْ سبعة ...، أسبوع)

وزن ← #٩٢٠٢ (שָׁקַל، يزن، يدفع)

بئر ← #٩٣١ (בְּאֵר، غُرُوب الشَّمس، الغرب)

غروب ← #٥١١٥ (מַעֲרָב، مكانُ الشمسِ، غربِ)

مبتل ← #٨١٨٢ (רָטֹב، رطب. ندىّ)

سوط ← #٥٧٧٧ (נָכָא، يضرب بالسياط، يُجلد)

أبيض ← #٤٢٣٥ (לָבַן، يبيض)

شرّ ← #٨٣٩٩ (רָשַׁע، يتصرف بشرّ)

عريض ← #٨١٤٣ (רָחָב، واسع، يوسّع، يمد، يمتد)

أَرْمَلَة ← #٥٣٠ (אַלְמָנָה، أَرْمَلَة، يَكُونُ ماكراً، عنيف)

يلوي ← #٧٣٤٩ (פָּתַל، عنيف، يناضل، يلوي بعنف)

ريح ← #٨١٢٠ (רוּחַ، الريح، نفس، الروح القدس)

نافذة ← #٢٧٠٧ (חַלּוֹן، نافذة)

خمر ← #٣٥١٦ (יַיִן، خمر)

معصَلاَة ← #١٧٨٠ (גַּת، معصَلاَة)

جناح ← #٤٠٥٣ (כָּנָף، جناح، تنورة، حافة، الطرف الخارجي الأقصى)

يغمز ← #٧٩٧٥ (קָרַץ، يطرف بعينيه، يقرص)

شتاء ← #٣٠٦٩ (חָרַף، يقضي الشتاء)

نبوَّة

نُبُوَّة

ش أ ق ١. الكَلِمة العبَرِيَّة المترجمة نَبِيّ، **נָבִיא** (#٥٥٦٦)، والتي نجدها أيضًا فِي الكتابات مِن خارج الكتاب المُقدَّس، أى فِي رسائل لَخِيش، مشتقة بوجه عام مِنَ الفعل الأكادى *nabû*، ومعناه يدعو، يعلن. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِك اختلفت الآراء حول مَا إذا كَانَ يستوجب أخذ الاسم بمعنى مبنى للمعلوم أوْ مبنى للمجهول. والاتجاه العام بين المفكرين فِي هذه الأيَّام هُوَ أن نفهمه فِي إطار المبنى للمجهول: شخص دُعى، شخص عُيّن (انظر Jeremias, 2:7، لمُناقشة مع كتابات إضافية). ونحن نتفق مع مَا ذهب إليه C. H. Peisker (3:77) مِنْ ناحية أن الله يقف وراء صيغة المبنى للمجهول، لأنَّهُ هُوَ ذاك الذِي يدعو.

ع. ق ١. معلومات عامة. (أ) الاسم **נָבִיא** ورد ٣١٥ مرة فِي ع. ق (انظر جيرمياس ٧- ٨، حيث الإحصاءات، وعدد مرات ورود الكَلِمة فِي أسفار ع. ق المختلفة).

(ب) كُلمة נָבִיא، بصيغة المفرد مع أداة التعريف تتبع اسْم النَّبيّ للإشارة إلى وظيفته وعمله.

(جـ) الاسم بصيغة الجمع נְבִיאִים يشير إلى الأنبياء كمجموعة. وقد استُخدمت ثلاثة أسْماء تشير إلى طبيعة المجموعات: חֶבֶל، جماعة، زمرة (الأنبياء #٢٤٧٤)، הַקְּהִלָּ جَمَاعَة الأنْبِيَاء، المبجلين (#٤٢٧٢)، בְּנֵי־הַנְּבִיאִים بَنُو الأنبِيَاء (انظر مايلي).

(د) الصيغ المشتقة هي: المؤنث נְבִיאָה، نَبيّة (#٥٥٦٧)، والكلمة المجردة נְבוּאָה، الكلمة النبوية، نُبُوَّة (#٥٥٥٣). أمَّا الصيغ التِي تنتمى إلى علم دلالات الألفاظ فهى: מַשָּׂא، رأى (#٥٣٦٣)، נְאֻם، إعلان، قرار (# ٥٥٣٦).

(هـ) وهناك ألقاب بديلة للنَبيّ وهى רֹאֶה (#٨٠١٤) أَوْ חֹזֶה، متنبئ (#٢٦٠٢)، رَجُل اللهِ אִישׁ הָאֱלֹהִים، عبد الرَّبّ עֶבֶד יהוה، ملاك الرَّبّ מַלְאַךְ יהוה، وهذان اللقبان يشيران إلى النَّبيّ كحارس מְצַפֶּה (#٧٥٩٠)، و שֹׁמֵר (#٩٠٦٨). وهذه الألقاب تعرف النَّبيّ بأنه رجل دُعى لتوصيل كلمة الله المعلنة، لأن له علاقة وثيقة مع الله كعبده ورسوله، وكشخص مهمته أن يقوم بدور الحراسة عَلَى شَعْب الله.

٢. (أ) مِنْ هذا الاسم اشتُق الفعل נָבָא، نِفعَل. /هِتبَعِّيل. يتكلّم أوْ يتصرف كنَبيّ (#٥٥٤٧). وفي النصوص الأوَّلى كَانَ الاستعمال السائد هُوَ صيغة هِتبَعِّيل، فِي حين أن نِفعَل. يسود إستخدامها فِي النصوص اللاحقة. ويقول بيسكير Peisker (77) إنه فِي الأزمنة الأوَّلى كَانَ يسود عَلَى النبوة شعور الإنتشاء (الانجذاب الصوفى)، يتم التعبير عَنْهُ بصيغة هِتبَعِّيل، والتى أصبحت بعد ذلِك موضع شك. ومع ذلِك، فإنه فِي وقت لاحق (ابتداء مِنْ إرْميَا وما بعد ذلِك، لَمْ يعد الفعل يوحى بالإنجذاب الصوفى وأصبح مِنْ الممكن إستخدامه دون عائق . (بالنسبة لهذا الاقتراح، انظر أدناه).

(ب) بالنسبة للإحصاءات انظر Jeremias (and 16-17 8) وعدد مرات ورود الكلمتين فِي أسفار ع. ق المختلفة بالنسبة للفرق المزعوم فِي المعنى بين نِفعَل، هِتبَعِّيل. وطبقًا كما يقول جيرمياسلا لا يُوجد فرق واضح فِي المعني بين نِفعَل، هِتبَعِّيل. بالنسبة لمعنى الجذر الذِي اشتقت منه كُل منهما، غير أن الاختلاف يكمن فِي أسلوب التوصيل: الـ نِفعَل. تعبّر عن النبوّات، فِي حين أن هِتبَعِّيل. تهتم بالسلوك النبوى (16).

٣. اعتبارات لاهوتية. سنبدأ بالفرق فِي الأهمية اللاهوتية الَّتِي نجدها فِي تثنية ١٨: ١٩- ٢٠ بين: (أ) الأنْبِيَاء الَّذِين يتكلّمون باسم الرَّبّ. (ب) أنْبِيَاء يتجرأون عَلَى الكَلَام عن رسالة باسم الله، فِي حين أن الله لَمْ يطلب منهم القيام بذلِك، (جـ) أنبِيَاء يتكلّمون باسم آلهة أخرى. وسوف نناقش هذه النوعيات مِنْ الأنْبِيَاء حسب الترتيب التالى: الأنْبِيَاء الَّذِين يتكلّمون باسم آلهة آخرى، الأنْبِيَاء الحقيقيون، كما سوف نتحدث عن أولئك الَّذِين يُطلق عَلَيْهِمْ أنبِيَاء كذبة.

(أ) أنبِيَاء مرتبطون بعبادة وثنية (i) الأنْبِيَاء والنبوة فِي العبادات الحيثية فِي ش. أ. ق. وفي العالم الهِلّيني المتاخم، وُجدت عدة ظواهر متنوعة، وبصفة خاصة فِيمَا أُطلق عليه رسائل "مارى" والتي يمكن تشبيهها بالأنْبِيَاء والنُبُوَّة فِي ع. ق. وبحسب اعتقادها فإنه يكفى أن يشير إلَى عدد مِنْ العناوين الَّتِي استُخدمت لما أطلق عَلَيْهِمْ أنبِيَاء فِي ش. أ. ق.: ذلِكَ أنه فِي وثائق قليلة وُجدت فِي أبليه يرد لقب *nabî'utum* ، وهو أقرب إلى الكَلمة العبْرِيَّة נָבִיא: وهناك ألقاب تحمل معنى مماثلاً ومنها *barû* "الرَّائِي"، *mahhû(m)* (فِي نصوص مارى *muhhû(m)*. أي الذِي يتسم بالانجذاب الصوفى، *apilu(m)* المجيب، أي الشخص الذِي يحسب. والكَلمة المناظرة فِي اللغة اليونانية هي ςπροφήτη (# ي٤٧٣٧)، وهي تُقال عن أي شخص لديه مَا يقوله للجماهير ςπροφήτη (#٤٧٣٧) (انظر J. Lindblom, 1963, 26-29).

(ii) الممارسات الوثنية الَّتِي أُشير إليها فِي ع. ق. الإشارات إلَى الممارسات الوثنية الخاصة العرافة والشعوذة، أى التكهن والسحر، ثم تلخيصها فِي تث ١٨: ١٠- ١١، ١٤. "لاَ يُوجَدْ فِيكَ مَنْ يُجِيزُ ابْنَهُ أَوِ ابْنَتَهُ فِي النَّارِ، وَلاَ مَنْ يَعْرُفُ عِرَافَةً (#٧٨٧٧، ← קֶסֶם) وَلاَ عَائِفٌ (#٦٧٢٦، ← מְעוֹנֵן) وَلاَ مُتَفَائِلٌ (#٥٧٢٧، ← מְנַחֵשׁ)، وَلاَ سَاحِرٌ (٤١٧٥، ← מְכַשֵּׁף)، وَلاَ مَنْ يَرْقِي رُقْيَةً (#٢٠٤٢، ← חֹבֵר חָבֶר) وَلاَ مَنْ يَسْأَلُ جَانًّا (#٢٠٠، ← שֹׁאֵל אוֹב)، أَوْ تَابِعَةً (#٣٣٦٢، ← יִדְּעֹנִי)، وَلاَ مَنْ يَسْتَشِيرُ الْمَوْتَى (דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים) ... إِنَّ هؤُلاَءِ الأُمَمَ الَّذِينَ تَخْلُفُهُمْ يَسْمَعُونَ لِلْعَائِفِينَ (מְעֹנְנִים)، وَالْعَرَّافِينَ (# ٧٨٧٦، ← קֹסְמִים)، وَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ يَسْمَحْ لَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ هكَذَا" (ت. س& ف). وثمة إشارة واضحة لما كَانَ يُمارس بين الأمَم نجدها أيضًا فِي إر ٢٧: ٩. وقد نصح النَّبيّ المبعوثين الذِين جاءوا مِنْ طرف ملوك أدوم، مُوآب، عمُّون، صُور وصيدون، بقوله: "فَلاَ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ لأَنْبِيَائِكُمْ (נְבִיא) وَعَرَّافِيكُمْ (קֹסֵם) وَحَالِمِيكُمْ (חֲלוֹם، #٢٧٠٦) وَعَائِفِيكُمْ (עָנַן) وَسَحَرَتِكُمْ (#١٤٧٧، כָּשַׁף)، الَّذِينَ يُكَلِّمُونَكُمْ قَائِلِينَ: لاَ تَخْدِمُوا مَلِكَ بَابِلَ" (ت. س& ف). كذلِك تُوجد إشارات أيضًا إلى ممارسات وثنية فِي يش ١٣: ٢٢؛ قض ٩: ٣٧؛ ١صم ٦: ٢؛ ٢مل ١٠: ١٩؛ إر ٢: ٨؛ ٢٩: ٨؛ دا ٥: ٧ الخ (بخصوص ظواهر الكهانة، انظر קֶסֶם ← ممارسة العرافة، #٧٨٧٦).

(iii) لقد مُنعت إسْرَائِيل مِنْ الانخراط فِي هذه الممارسات: مِنْ الواضح أن هذه الممارسات كَانَت محرمة عَلَى إسْرَائِيل وَلَمْ يَكُنْ مسموحًا لأحد الانضمام إلى الأمَم فِي ممارسة أعمال العرافة والسحر (تث ١٨: ١٠، ١٤). وقد تأيد هذا التحريم فِي لا ١٩: ٢٦- ٢٨، ٣١؛ ٢٠: ٦، ٢٧، الخ.

(vi) ممارسات وثنية تُمارس فِي إسْرَائِيل. الفرق بين *illicita* ،*religio licita* ينطبق عَلَى هذه الناحية مِنْ ديانة إسْرَائِيل. وعَلَى النقيض مِنْ وصية الله، انخراط الإسْرَائِيليين طوال تاريخهم فِي القيام بممارسات السحر والشعوذة. وقد اضطر شَاوُل ليطرد مِنْ الأرْض أصحاب الجان والتوابع (١صم ٢٨: ٣). وكَانَت إيزَابَل تمارس عبادة الأوثان الداعرة وتُشجع أعمال السحر والشعوذة البشعة (٢مل ٩: ٢٢). ومن بين أسباب تعرض مَملكة إسْرَائِيل الشّمَالية للنكبات والسبى هُوَ

أنها كَانَت تمارس العرافة والشعوذة (١٧: ١٧). ولقد تجاهل مَنَسَّى بكُلّ وقاحة وصية الله الواضحة: بَنِيه فِي النَّار .. وعاف وتفاءل وسحر وإستخدام جان وتابعة (٢١: ٦). أمَّا المَلِك يُوشِيَّا فقد تخلص مِنْ كُل أصحاب الجان والتوابع (٢٣: ٢٤). وهذه الـ *religio illicita* نقرأ عنها أيضًا فِي نصوص مثل إش ٢: ٦؛ ٣: ١- ٣؛ ٨: ١٩- ٢٠؛ ٤٤: ٢٥؛ إر ١٤: ١٤؛ حز ١٢: ٢٤؛ ١٣: ٦؛ مِيخَا ٥: ١٢؛ زك ١٠: ٢ الخ.

(ب) أنبيَاء الرَّبّ الحقيقيون. **(i)** مشكُلة البداية. فِي إجابتنا عَلَى السؤال الَّذِي يقول بدأت النُبُوَّة سيكون علينا التمييز بين البداية التاريخية والبداية الرسمية للنبوة مِنْ الناحية التاريخية: النُبُوَّة باعتبارها اتصالاً بين الله والبشر يرجع تاريخها إلى بداية التاريخ البشرى.

وعَلَى أساس مَا ذكره يَسُوع فإن دم كُلّ الأنبيَاء الَّذِي سُفك منذ تأسيس العالم يتضمن دم هابيل (لو ١١: ٥١). وذكر يَهُوذَا ١٤، "أَخْنُوخ" بأنه شخص كَانَ "يتنبأ" ضد الخطاة فِي زمانه. وقد عمل نوح كنَبِيّ، حين أخذ بجدية التحذير الإلهي عن المستقبل غير المرئي (عب ١١: ٧). ونجد إشارات فِي ع. ق إلى نَبِيّ فِي سياقات مختلفة، ولهم مهام مختلفة. ولقد دُعى إبْرَاهِيم نَبِيًّا بسبب شفاعته (تك ٢٠: ٧، قا؛ مز ١٠٥: ١٢- ١٥). وكَانَ هَارُون هُوَ المتحدث نيابة عن الله وعن مُوسَى (خر ٧: ١، قا؛ ٤: ١٦). وقد أعطيت مريم لقب نَبِيّة (خر ١٥: ٢٠) وذلِكَ بسبب ترنيمتها الَّتِي ترنمت بها عِنْدَما عبر الإسْرَائِيليون البَحْر الأحمر، ومُوسَى وسيط النَّامُوس، وقائد شَعْبه، كَانَ نَبِيًّا أيضًا (عد ١٢: ١- ٨؛ تث ١٨: ١٥، ١٨؛ ٣٤: ١٠؛ هُوَ ١٢: ١٣) الخ. (مُوسَى # ٥٤٠٧).

مِنْ الناحية الرسمية: إقامة وظيفة نَبِيّ تزامنت مع إقامة إسْرَائِيل كشَعْب عهد الله فِي سيناء. وهذا مَا أكدته بوضوح تث ١٨: ١٦- ٢٠ بالارتباط مع ٥: ٢٣- ٣٣، كما أكده مَا جاء فِي عا ٢: ٩- ١١، إر ٧: ٢٥. وعَلَى الرغم مِنْ أن مُوسَى كَانَ أكثر مِنْ نَبِيّ، فكَانَ يجب النظر إليه كمثال، وكنموذج للوظيفة النبوية. وهذا لَمْ تعارضه الفكرة الَّتِي تبنتها اليهودية فِي وقت لاحق، وفي ع. ج (انظر أع ٣: ٢٤؛ ١٣: ٢٠؛ عب ١١: ٣٢) بأن النُبُوَّة بدأت فِي الحقيقة بصَمُوئِيل. وكُلّا التقليدين صحيح.

(ii) أنبيَاء ونَبِيّات. عدد الأنْبِيَاء لدى اليهود ثمانية وأربعين نَبِيًّا، وسبع نَبِيّات، والنَّبِيّات هن: سَارَة، مريم، دَبُورَة، حَنَّة، أبيجايل، خلدة، وأستير (Talmud-tract Megillah).

ودور وعمل كُلّ نَبِيّ، ناهيك عن مَا يُسمى كتابات الأنْبِيَاء، يجب تقييمه عَلَى مستويات مختلفة. فالبعض منهم فِي بعض المناسبات تصرفوا كأنْبِيَاء فِي حين أنهم لَمْ يكونوا هم أنفسهم أنْبِيَاء، مثل؛: هابيل، أَخْنُوخ، نوح، إبْرَاهِيم، إسْحَاق، يَعْقُوب، دَاوُد، سُلَيْمَان. آساف، هيمان، يدوثون (قا؛ ١أخ ٢٥: ١)، ألداد، ميداد، والسبعين شيخاً (عد ١١: ٢٤- ٢٩)، صَمُوئِيل (١صم ١٠: ٦- ١٠؛ ١٩: ١٨- ٢٤) فهؤلاء حفزهم الروح القدس لكى يتصرفوا كأنْبِيَاء فِي حالات معينة (عد ١١: ٢٥، قا؛ ١صم ١٠: ٦؛ ١٩: ٢٣). وكَانَ هناك ستة أنْبِيَاء لَمْ تُذكر اسماؤهم (قض ٦: ٧- ١٠؛ ١مل ١٣، ٢٠؛ ٢مل ٩: ١- ١٠). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن الفرق المقبول بصفة عامة بين الأنْبِيَاء، "والعاملين" والأنْبِيَاء "الكتابيين" كَانَ أمرًا عشوائيًا. فهناك عدد مِنْ الأنْبِيَاء ذكر كَاتب سِفر أَخْبَار الأَيَّام كتاباتهم كجزء مِنْ مصادره الأدبية. وفي هذا الصدد ذكر أسفارَ صَمُوئِيل الرَّائِي، ونَاثَان النَّبِيّ. جاد الرَّائِي (١أخ ٢٩: ٢٩- ٣٠) ونُبُوَّة أَخِيَّا الشِّيلُونِيّ، ورؤى يعدو (٢أخ ٩: ٢٩)، وأخبار شِمَعْيَا النَّبِيّ وعدّو الرَّائِي (١٢: ١٥)، والَّذِي دُعى أيضًا نَبِيًّا (١٣: ٢٢) وأخبار يَاهُو بْن حَنَانِي المذكور فِي سِفر ملوك إسْرَائِيل (٢٠: ٣٤) ورؤيا إشَعْيَاء النَّبِيّ (٣٢: ٣٢)، وبصفة عامة كَلام الرائين (٣٣: ١٨- ٢٠). وحقيقة هذه المصادر الأدبية أشير إليها بشكل مختلف، أى كأخبار، نبوات، رؤى وكَلام، فهذا لا يجب أن يحمل المرء عَلَى أنها مختلفة تمامًا، فمضمونها بالتأكيد تاريخي، غير أنه نُظر إليها فِي ذلِكَ الحين عَلَى ضوء تدخل الله فِي تاريخ إسْرَائِيل.

وهناك ستة أنْبِيَاء قام كُلّ واحد منهم عَلَى حدة بدور رَئِيسى فِي تاريخ إسْرَائِيل وديانتها. وهؤلاء هم صَمُوئِيل، جاد، نَاثَان، مِيخَايا بْن يملة، إيلِيَّا، أَلِيشَع. وقد ضمن صَمُوئِيل عمله وظيفة قاض مِنْ الناحيتين: العسكرية (١صم ١١: ١٢) والقضائية (١صم ٧: ١٥- ١٧)، ووظيفة كَاهِن (٧: ٩- ١٠، انظر ١٣: ٨- ١٥)، ووظيفة نَبِيّ (٣: ١٩- ٤: ١؛ ٩: ٦- ١٠، الخ). ونحن نرفض الفكرة القائلة بأن "تاريخ" صَمُوئِيل عتّمت عليه التفسيرات اللاهوتية إلى درجة أنه لا يمكن أن يُقال عَنْهُ شيء أكيد بالنسبة لصَمُوئِيل التاريخى (قا؛ J. Blenkinsopp, 65). أمَّا جاد، النَّبِيّ، الَّذِي دُعى "رائى دَاوُد" (٢صم ٢٤: ١١) فكَانَ يشغل موقعًا بارزًا فِي بطانة دَاوُد منذ أيَّام هروبه مِنْ شَاوُل (١صم ٢٢: ٥)، وحَتَّى نهاية حكمه، حين أضطر أن يواجهمَلِكه بدينونة الله بسبب قيامه بعمل إحصاء للشَعْب (٢صم ٢٤: ١- ٢٥، قا؛ ١أخ ٢١: ١- ٢٢: ١). وقد اشترك مع نَاثَان فِي إعادة تنظيم النواحى الموسيقية فِي الهيكل (قا؛ ٢أخ ٢٩: ٢٥) فِي حين أن الأحداث المتعلقة بحكم دَاوُد النَّبِيّ مِنْ البداية حَتَّى النهاية تم تسجيلها فِي أخبار جاد الرَّائِي (١أخ ٢٩: ٢٩). أمَّا نَاثَان النَّبِيّ، ومستشار دَاوُد المَلِك، فكَانَ له دور هام فِي ثلاث مناسبات عَلَى الأقل: حين كَانَ عليه أن يوبخ المَلِك بسبب جرائمه مع أوريا وامرأته (٢صم ١١: ١- ١٢: ٢٣)، وحين طلب دَاوُد مشورته عن عزمه بناء هيكُل لِلرَّبّ (٢صم ٧، قا؛ ١أخ ١٧: ١- ٢٧)، وحين كَانَ له دوره فِي إقامة سُلَيْمَان لخلافة دَاوُد (١مل ١: ٨ و٢٢- ٢٧). كما ساعد فِي تنظيم موسيقى الهيكَل (٢أخ ٢٩: ٢٥)، وكتاباته عن الأحداث الَّتِي وقعت أثناء حكم دَاوُد المَلِك (١أخ ٢٩: ٢٩) وتلك الَّتِي حدثت إبان حكم سُلَيْمَان (٢أخ ٩: ٢٩) كَانَت جزءًا مِنْ المصادر الَّتِي اعتمد عليها كَانَت سِفر أَخْبَار الأَيَّام. وعَلَى أساس مَا يقوله الرابيون، كَانَ نَاثَان بْن عم دَاوُد. ويُذكَر أن مِيخَايا بْن يملة (١مل ٢٢ = ٢أخ ١٨)، وإيلِيَّا التشبى مِنْ تشبه فِي جِلْعَاد (١مل ١٧- ١٩ و٢١: ١٧- ٢٩؛ ٢مل ١- ٢) وخلفيته، أَلِيشَع بْن شافاط مِنْ آبل محولة (١مل ١٩: ١٦؛ ٢مل ٢: ١- ١٨، الخ) قاموا بدور هام فِي مواجهة الله لآخاب وعبادة البَعْل.

وهناك عدد مِنْ الأنْبِيَاء (الصغار) جديرون بالذكر وهم: أَخِيَّا الشِّيلُونِيّ (١مل ١١: ٢٩- ٣٩ و١٤، قا؛ ٢أخ ٩: ٢٩)، يعدو الرَّائِي (٢أخ ٩: ٢٩، הֹזֶה) والنَّبِيّ (١٣: ٢٢، قا؛ ١٢: ١٥)، والرَّائِي (הָרֹאֶה) حَنَانِي (١٦: ٧- ١٠) وابْنُهُ، النَّبِيّ يَاهُو

(١مل ١٦: ١- ٧)، والنَّبِيّ عَزَرْيَا بْنِ عُودِيد الَّذِي كَانَ روح الله عليه (٢أخ ١٥: ١- ٨)- ووُصفت كَلِماته للمَلِك آسا بأنها" نُبُوَّة (ع. ٨، נְבוּאָה)، شِمْعِيَا رَجُل اللهِ (١مل ١٢: ٢٢، ٢أخ ١١: ٢)، يَحْزِئِيل بْن زَكَرِيَّا الَّذِي كَانَ عليه روح الرَّبّ (٢أخ ٢٠: ١٤- ١٧)، وكَانَ لاوِيًا مِنْ بنى آساف المغنيين، وأليعزر بْن دوداواهو، الَّذِي ندد بيَهُوشَافَاط "بنُبُوَّة" (٢٠: ٣٧)، زَكَرِيَّا بْنَ يَهُويَادَاع الْكَاهِن الذى أعلن دينونة الله عَلَى الْمَلِك يُوآش، ودفع حياته ثمنًا لِذَلِك (٢٤: ١٧- ٢٢، قا؛ لو ١١: ٥١)، وعُودِيد "نَبِيّ الرَّبّ"، الَّذِي أخبر جيش مَمْلَكة إِسْرَائِيل الشّمَالية المنتصر أن يطلق سراح الأسرى الَّذِين مِنْ مَمْلَكة يَهُوذَا، وذَلِكَ فِي الْحَرْب السورية- الإفرامية، الأمر الَّذِي نفذوه بالفعل (٢أخ ٢٨: ٩- ١٥)، أوريا بْنِ شِمْعْيَا، آخر نَبِيّ شهيد (إر ٢٦: ٢٠- ٢٣)- كما أن هذا النَّبِيّ ذكر أيضًا فِي رسائل لَخِيش. وقد ذُكرت خمس نَبِيّات هن: مريم (خر ١٥: ٢٠)، دَبُورَة (قض ٤: ٣- ٥)، خلدة (٢مل ٢٢: ١٤- ٢٠، قا؛ ٢أخ ٣٤: ٢٢- ٢٨)، وَنُوعَدْيَةَ النَّبِيَّةَ (نح ٦: ١٤)، وزوجة إِشَعْيَاء الَّتِي لَمْ يُذكر اسمها (إش ٨: ٣). وكَانَت نُوعَدْيَة مِنْ خصوم نَحَمْيَا، وحاولت أن تخيفه، وعَلَى ذَلِكَ فهي تنتمى إلى زمرة الأنبيَاء الكذبة. وهذا ينطبق عَلَى نساء إِسْرَائِيل "اللواتى يتنبأن مِنْ تلقَاء ذواتهن" (حز ١٣: ١٧- ٢١). والنشاط النبوى بين النساء كَانَ يشكّل جزءًا مِنَ التراث الدينى والثقافى لـ ش. أ. ق.، بما فِي ذَلِكَ العالم الهلّينى.

وخلاصة القول:

كُلّ واحد مِنْ الأَنْبِيَاء، باستثناء يَحْزَئِيلَ، كَانَوا يعرفوا بالألقاب المألوفة: נָבִיא / נְבִיאָה ،רֹאֶה / חֹזֶה، "رجال الله".

النسب والوضع الاجْتِمَاعى لهؤلاء الأَنْبِيَاء والنَّبِيّات كَانَ غير معروف بصفة عامة. وإن كَانَ نَاثَان حفيد العبد المِصْري الَّذِي كَانَ يُدعى "يَرْحَعُ" (قا؛ ١أخ ٢: ٣٤- ٣٦ مع ١مل ٤: ٥). يَحْزِئِيل كَانَ عضوًا فِي فرقة المغنيين اللاّويّين التابعة لآساف، وكَانَ زَكَرِيَّا بْن يَهُويَادَاع الْكَاهِن وحَنَانِي ويَاهُو (هما أب وابْنُهُ)، وهذا هُوَ المثل الوحيد الَّذِي نجد فيه مثل هذه العلاقة العائلية بين نَبِيّين.

وفي كافة هذه الأمثلة، كَانَ الأَنْبِيَاء السابق ذكرهم يقومون بدور توصيل الإعلان الإلهى لأشخاص معينين. وثمة تعريف قديم للنبوة ذكره ← مِيخَايا بْن يملة حين رد عَلَى اقتراح رسول الْمَلِك بأن يتفق مع الإجابة المواتية الإجماعية لأنبيّاء الْمَلِك: "حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ، إِنَّ مَا يَقُولُهُ لِيَ الرَّبُّ بِهِ أَتَكَلَّمُ" (١مل ٢٢: ١٤، قا؛ ٢أخ ١٨: ١٣).

وثمة ناحية هامة بالنسبة لكافة الأَنْبِيَاء تقريبًا (وكذلِكَ بالنسبة لبعض النَّبِيّات) وهي أنهم كَانَوا يوجهون رسائلهم لملوك مُحددين، وهذا تمامًا مَا عُمل فِي رسائل ماري.

محتوى هذه الرسائل كَانَ بصفة عامة يتضمن دينونة وعقابًا، باستثناء قلة قليلة، مثل نُبُوَّة نَاثَان لدَاوُد مع تطلعاتها المسيانية (٢صم ٧، قا؛ ص. ٢٣)، ورسالة يَحْزِئِيل الَّذِي قال للمَلِك يَهُوشَافَاط ولأهل يَهُوذَا وأورُشَلِيم: "هكَذَا قَالَ الرَّبُّ لَكُمْ: لاَ تَخَافُوا وَلاَ تَرْتَاعُوا بِسَبَبِ هذَا الْجُمْهُورِ الْكَثِيرِ، لأَنَّ الْحَرْبَ لَيْسَتْ لَكُمْ بَلْ للهِ" (٢أخ ٢٠: ١٥).

ساهم النَّبِيّان جاد، ونَاثَان، فِي إعادة تنظيم الموسيقى فِي الهيكَل.

لَمْ تسلم أعمال الأَنْبِيَاء مِنَ المخاطر: فقد سُجن حَنَانِي ومِيخَا بْن يملة. أمَّا زَكَرِيَّا بْن يَهُويَادَاع، يوريا بْن سمعيا فقد دفعل حياتهما ثمنًا لرسَائلهما.

هناك ناحية هامة فِي اختبارات بعض مِنْ هؤلاء الأَنْبِيَاء وهي أن روح الله كَانَ عَلَيْهِمْ: عَزْرَا بْن عُودِيد، يَحْزِئِيل بْن زَكَرِيَّا، زَكَرِيَّا بْن يَهُويَادَاع.

(iii) مجموعات مِنَ الأَنْبِيَاء. هناك مجموعتان مِنْ الأَنْبِيَاء أُشير إليهم بصيغة الجمع נְבִיאִים، ينتمون إلى طائفة الأَنْبِيَاء الحقيقيين ولكن هناك مجموعات أخرى إما أنهم مرتبطون بعبادة الأوثان (١مل ١٨؛ ٢مل ١٠)، وإما أنهم أنبيّاء كذبة (١مل ٢٢ = ٢أخ ١٨).

وإنه لمن الضروري التمييز بين أنبيّاء فرادى كَانَ يُنظر إليهم كمجموعة منفصلة مِنْ "الموظفين" فِي إطار ديانة إِسْرَائِيل، هذا مِنْ ناحية، وبين نوعيتين أساسيتين، كَانَوا يشكلون جماعات رَهْبانية، مِنْ ناحية أخرى. وبالنسبة للنوعية الأوّلى، يشير الكتاب الْمُقَدَّس إليهم فِي إطار *bonam*، وفي *malam partem* (انظر *bonam partem* عد ١١: ٢٩؛ ٢مل ١٧: ١٣؛ ٢١: ١٠؛ ٢أخ ٢٠: ٢٠؛ ٢٤: ١٩؛ مز ١٠٥: ١٥؛ إر ٧: ٢٥؛ ٣٥: ١٥؛ هُوَ ٦: ٥؛ عا ٣: ٧ الخ، وبالنسبة لي *malam partem* انظر إش ٩: ١٣- ١٤؛ ٢٨: ٧؛ ٢٩: ١٠، وتقريبًا فِي مواضع كثيرة فِي إرْمِيَا وحزِقِيَال).

وعَلَى صعيد أخر، يمكن تقسيم مجموعة الأَنْبِيَاء إلى قسمين: مجموعة الأَنْبِيَاء فِي الفترة الفاصلة بين الْقُضَاة وإقامة الْمَمْلَكة فِي إِسْرَائِيل وأولئك الَّذِين كَانَوا عَلَى أيَّام إِيلِيَّا وأَلِيشَع.

والعلاقة الوثيقة بين مجموعة الأَنْبِيَاء الَّذِين ذكروا فِي ١صم ١٠ و١٩ تم وصفهم بكَلْمتين عبريتين: חֶבֶל נְבִיאִים، زُمْرَةً مِنَ الأَنْبِيَاءِ (١٠: ٥)، לַהֲקַת הַנְּבִיאִים جَمَاعَةَ الأَنْبِيَاءِ الوقورين (١٩: ٢٠، انظر W. L. Holladay). فلهم مربعات سكنية خاصة بهم، ويُشار إليها بكَلْمة نَايُوتَ נָוִית ومعناها: مرعى، مسكن، مقر، محل إقامة (١٩: ١٨- ٢٢). ومن سمات سلوكهم بالحيوية والحماسة. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ١صم ١٠، كَانَت أنشطتهم النبوية تتم بمصاحبة آلات موسيقية، والتى كَانَت مناسبة عَلَى وجه الخصوص لدفع الحماسة فِي الحركات الإيقاعية (قا؛ ١٨: ١؛ خر ١٥: ٢٠؛ ٢مل ٣: ١٥؛ للمقارنة، انظر ١صم ١٩). وأشير إلى أعمالهم النبوية مرتين فِي صيغة الفعل فِي **نِفْعَل**. (١٠: ١١، ١٩: ٢٠) وعشر مرات فِي **هِتْبَعِّيل**. (١٠: ٥، ٦، ١٠، ١٣؛ ١٨: ١٠؛ ١٩: ٢٠، ٢١، (*bis*)، ٢٣ و٢٤) ولم يبد فارق فِي المعنى (قا؛ ١٩: ٢٠). وترجمة هذه الأفعال مع "التهليل والرقص"، أوْ "نوبة من البهجة العارمة"، يُعد إلى حد مَا مبالغة فِي دلالة الألفاظ ذَلِكَ إنهم تصرفوا ببساطة كأنبيّاء (قا؛ NIV).

أعمال شَاوُل، وأخيرًا رسله، كَانَت ملهمة (عبر. צָלַח، قوية، فعالة، ومركزة [مع עַל وعَلَى s.o.) بواسطة روح

الله (١صم ١٠: ٦، ١٠؛ ١٩: ٢٠، ٢٣) ومضمون "نبواتهم" (١٠: ٥) يجب أن ينظر إليه فِي إطار العلاقة بمسح شَاوُل مَلِكًا (ص. ٩- ١٠). وهي تتكون مِنْ قول نبوي مقتضب مصوحب بإيماءات وموسيقى، وكَانَ يتم التركيز عليها بصفة خاصة، لأنها كَانَت مجاورة لمعسكر فِلِسْطِين (١٠: ٤) واشتراك شَاوُل فِي الأنشطة النبوية أثار دهشة بين الناظرين (١٠: ١١- ١٢)، ولكنه كَانَ فِي حد ذاته عَلَى أن المَلِكية فِي إِسْرَائِيل مرتبطة بشكلٍ وثيق بالشَّرِيعَة النبوية. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ١٩: ٢٠ فإن جماعة الأَنْبِيَاء كَانَوا يتصرفون أَوْ يتكلّمون (نفعَل.) كأَنْبِيَاء، فِي حين أن صَمُوئِيل كَانَ "وَاقِفًا رَئِيسًا عَلَيْهِمْ". وعَلَى ذلِكَ، كَانَ صَمُوئِيل قائدًا لهم "رَئِيس فرقة المغنيين"، وهذه ملاحظة لها مغزاها اللاهوتي. فقد تصرف هؤلاء الأَنْبِيَاء فِي تفاهم مع صَمُوئِيل، وعَلَى ذلِكَ ربما لَمْ تكن لهم علاقة بالعبادة الوثنية، أَوْ بالأنماط المقبولة.

والنوعية الثانية مِنْ جماعة الأَنْبِيَاء يُشار إليها بصفة دائمة عَلَى أنها בְּנֵי־הַנְּבִיאִים، بَنِي الأَنْبِيَاءِ"، بمعنى "جَمَاعَة الأَنْبِيَاءِ" (١مل ٢٠: ٣٥؛ ٢مل ٢: ٣، ٥، ٧، ١٥؛ ٤: ١، ٣٨؛ ٥: ٢٢؛ ٦: ١؛ ٩: ١؛ عا ٧: ١٤). وقد وُجدت عدة مجموعات منهم فِي الجِلْجَال، وبَيْتِ إِيل، وأريحا. وكَانَوا متزوجين ولديهم أولاد، وكَانَوا يسكنون فِي أحياء خاصة بهم. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢مل ٤ و٦، كَانَوا فقراء. وباستثناء ١مل ٢٠: ٣٥- ٤٣ تتضمن القصص الَّتِي تتحدث عن بَنِي الأَنْبِيَاء أَلِيشَع باعتباره قائدهم ومعلمهم. وهذا واضح بصفة خاصة فِي ٢مل ٤: ٣٨؛ ٦: ١، حيث ذُكر أن بَنِي الأَنْبِيَاء كَانَوا جلوسًا أمام أَلِيشَع. والفعل יָשַׁב يحمل معنى "يجلس" و"يسكن". وفي ٤: ٣٨ كَانَ القصد واضحًا وهو الإشارة إِلى أنه كَانَ مِنْ عادة الأَنْبِيَاء الجلوس عِنْدَ قدمي أَلِيشَع، الأمر الَّذِي يُستشف منه أنه كَانَ يعلمهم. وفي ٦: ١، اشتكى الأَنْبِيَاء مِنْ أن المَكَانَ الَّذِي اعتادوا فيه أن يسكنوا/ يجلسوا "أمام" أَلِيشَع أصبح ضيقًا. وبالنظر إِلى أن أَلِيشَع لَمْ يكن له موقع ثابت، بل كَانَ كثير السفر، فإن هذا التعبير الخاص بالسكن/ الجلوس أمامه لَمْ يكن يعنى سوى أنه المَكَانَ الَّذِي اعتاد أَلِيشَع لأن يعلمهم فيه.

فِي هذه "الحلقات الدراسية" لَمْ يكن الموضوع هُوَ تعليم الأَنْبِيَاء كيف يصبح كُلّ منهم نَبِيًّا، وكيف يتلقى الإعلان الإلهي مِنَ الله، لأن مضمون رسالتهم كأَنْبِيَاء لا يمكن تعليمها، بل يمكن تلقيها فقط. وعَلَى ذلِكَ، كَانَ يمكن لإِشَعْيَاء تعليمهم تاريخ الإعلان الإلهي، والموضوعات الأخلاقية الَّتِي تتضمنها التوراة، وربما العناية الرعوية תּוֹרָה. وباستثناءات قليلة، ليس مِنَ الجلي مَا إذا كَانَ بَنُو الأَنْبِيَاء قد قاموا فِي أى وقت مَا بوظيفة نَبِيّ. والاستثناءات تتمثل فِي قصص شخصين مِنْ أبناء الأَنْبِيَاء، اللذين قاما "بإبلاغ" أمر الرَّبّ" (١مل ٢٠: ٣٥، قا؛ ٢مل ٩: ١- ١٣). والتعليق غير المواتى لقواد يَاهُو بأن ابن الأَنْبِيَاء "رجل مجنون، הַמְשֻׁגָּע، ٩: ١١) ليس هناك مَا يبرره، لأن عملية مسح شخص ليصبح مَلِكًا كَانَت مِنَ الأمور الراسخة فِي تاريخ إِسْرَائِيل (١صم ١٠: ١؛ ١٦: ١٢- ١٣؛ ١مل ١: ٣٩، الخ). وليس فِي قصة واحدة مِنَ القصص الَّتِي ذُكرت عن أبناء الأَنْبِيَاء مَا يفيد أنهم تصرفوا كمجذوبين أَوْ "كمجانين". وحقيقة أن عَامُوس أنكر أنه ينتمى إِلى جماعة בְּנֵי־ הַנְּבִיאִים (عا ٧: ١٠- ١٧) توحى بأنه كَانَ هناك تدنيًا فِي المعايير الأخلاقية لهؤلاء الأَنْبِيَاء، وبصفة خاصة لدعم حصولهم عَلَى احتياجاتهم المادية الماسة جدًّا عن طريق التنبؤ مِنْ أجل الحصول عَلَى قوتهم اليَوْمى. وظاهرة الشخصيات النبوية مثل صَمُوئِيل أَلِيشَع، الَّتِي كَانَت تحيط بها مجموعات مِنَ الأَنْبِيَاء نجدها أيضًا فِي إش (٨: ١٦- ٢٠)، وإِرْمِيَا (بَارُوخ)، ولا سيما بالنسبة للنَبِيّ العظيم يَسُوع المسيح (مت ٤: ١٨- ٢١، الخ).

(iv) "كتابات" الأَنْبِيَاء. اللقب النبوى נָבִיא يرد ١٥٦ مرة فِي الأسفار الَّتِي كتبها الأَنْبِيَاء، ولا سيما فِي إِرْمِيَا (٩٥ مرة)، وحز (١٧ مرة) والفعل فِي صيغة هِتبَعِّيل. ورد ٧ مرات، وفي نِفعَل. (٨٠ مرة)، ومعظمها أيضًا فِي إِرْمِيَا وحِزْقِيَال (٣٥ مرة فِي كل منهما) (قا؛ Jeremias, 8). والسؤال هُوَ هل كَانَ الأَنْبِيَاء الكتبة قبل إِرْمِيَا يعتبرون أنفسهم مِنْ נְבִיאִים وعَلَى أساس مَا ذكره جيرمياس Jeremias، ليس هناك مَا يؤيد ذلِكَ (14, with reference to A. H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher*, 1959, 98-106). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا يمكن حل هذا الموضوع حينما ننظر إِلى كلمة "نَبِيّ" فِي سياق الجدال بين نَبِيّ ونَبِيّ، وبين الأَنْبِيَاء الحقيقيين والأَنْبِيَاء الكذبة. والهجمة الَّتِي شنّها الأَنْبِيَاء الكتبة عَلَى المؤسسة النبوية، هي فِي واقع الأمر، رفض للصيغة النيابية لهذه المؤسسة، وليس عَلَى المؤسسة نفسها. وفي محاولتنا حل هذه المشكلة لا يجب أن نلجأ ببساطة للممارسة التفسيرية باستبعاد فقرات باعتبارها ثانوية لأننا نعتبرها خارج السياق.

"**عَامُوس**"، أقدم كاتب نبوى، يُعد محكاً فِي هذا الموضوع. فرفض اتّهام أَمَصْيَا له بأنه كَانَ رائيًا، يتنبأ للحصول عَلَى رزقه (عا ٧: ١٢) يجب أن نعتبره موجهًا منذ مَا بدا مِنْ تفسخ أخلاقى لمجموعة الأَنْبِيَاء (قا؛ مي ٣: ٥، ١١). وقد أنكر عَامُوس بشدة انتماءه لهذه النوعية مِنَ الأَنْبِيَاء. والواقع، أنه لَمْ يكن نَبِيًّا عاملاً مِنْ بداية حياته. وكَانَت مهنته هي رعي الغنم، وَجَانِي جُمَّيْزٍ (عا ٧: ١٤). ولكن هذا لاينفى حقيقة أنه الآن يتصرف ويتكلّم كَنَبِيّ. وقد أخذه الرَّبّ فيمَا كَانَ يتبع قطيعه وقال له: "اذْهَبْ تَنَبَّأْ لِشَعْبِي إِسْرَائِيلَ" (٧: ١٥). ولَمْ يَكُنْ هناك أدنى شك فِي فكر عَامُوس مِنْ ناحية أنه كَانَ يتصرف ويتكلّم كنَبِيّ حقيقى لِلرَّبّ، ولِذلِكَ استطاع أن يستطرد قائلاً: "فَالآنَ اسْمَعْ قَوْلَ الرَّبِّ" (٧: ١٦ و١٧). واعتبار عَامُوس نفسه نَبِيًّا حقيقيًا أمر يؤيده مَا جاء فِي ٢: ١١- ١٢، وبصفة خاصة مَا جاء فِي ٣: ٧ "إِنَّ السَّيِّدَ الرَّبَّ لاَ يَصْنَعُ أَمْرًا إِلاَّ وَهُوَ يُعْلِنُ سِرَّهُ لِعَبِيدِهِ الأَنْبِيَاءِ". وليس هناك مِنْ حاجة لاعتباره هذه فقرات ثانوية (← عَامُوس: لاهوت).

"**هُوشَع**" يربط نفسه بالأَنْبِيَاء الَّذِين مِنْ خلالهم يقرض الله شَعْبه ويقتلهم بأَقْوال فمه (هُوَ ٦: ٥)، والَّذِي مِنْ خلالهم يعلن فكرة (١٢: ١٠ [١١])، وبواسطتهم أخرج إِسْرَائِيل مِنْ مِصْر (١٢: ١٤ *bis*). أمَّا فِي عيون خصومه، فقد كَانَ يتصرف كشخص أحمق (٩: ٧)، ولكن هذا مرده خطاياهم. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فقد عينه الله ليكون مراقبًا (צֹפֶה) لأَفْرَايِم (٩: ٨)، وكعضو حقيقي فِي "جماعة المعارضة" (Wolff, *Ges. Stud.*, 233, quoted by Jeremias, 14) ونزاع الله مع

الْكَهَنَة تضمن الأَنْبِيَاء (الكذبة) (٤: ٤- ٥) (هُوشَع: لاهوت).

إِشَعْيَاء، وُصف بأنه نَبِيّ נָבִיא فِي القسم التاريخي مِنْ سِفره فقط (إش ٣٧: ٢، قا؛ ع. ٦؛ ٣٨: ١، قا؛ ع. ٤٤؛ ٣٩: ٣، قا؛ ع. ٥). وفي بضعة فقرات أخرى حول دينونة الله عَلَى أُورُشَلِيم ويَهُوذا تضمنت الأَنْبِيَاء (الكذبة) (٣: ٢؛ ٩: ١٤؛ ٢٨: ٧؛ ٢٩: ١٠). وَلَمْ يَكُنْ إِشَعْيَاء يعتبر نفسه بالضرورة "رائيًا" (قا؛ Jeremias, 15)، بالرغم مِنْ أنه أشار إلى رُؤيَا (חָזוֹן)، رآها (١: ١ חָזָה). وفي ٢: ١ وُصفت هذه الرؤية بأنها הַדָּבָר، الكَلِمة، أَوْ الرسالة الَّتِي رَآهَا (חָזָה). وفي ٣٧: ٦، ٣٨: ٤، ٣٩: ٥، كَانَت كُلْمة الله هي الَّتِي جاءته والتي كَانَ عليه أن يتوسط عَلَى أساسها. وفي ٨: ٣ دُعيت امرأته הַנְּבִיאָה "النبِيَّة" (← إِشَعْيَاء: لاهوت).

مِيخَا حمل قَوْلُ الرَّبِّ بالدينونة على الأَنْبِيَاء (الكذبة) (مِي ٣: ٥- ٦، ١١).

كَانَ **إِرْمِيَا** عَلَى وعي تام بحقيقة أنه دُعي ليكون نَبيًّا (إر ١: ٥؛ ١٩: ١٤؛ ٢٦: ١٢)، وإدراكه هذا كَانَ له مَا يؤيده طوال سِفره، بقدر مَا وُصف أيضًا خاصة فِي الفقرات السردية فِي سِفره بأنه הַנָּבִיא "النَّبِيّ". (٣١ مرة، قا؛ ٢٠: ٢؛ ٢٥: ٥، ٦، الخ). وكَانَ يعتبر نفسه عضوًا فِي سلسلة مِنْ الأَنْبِيَاء الحقيقيين (٢٨: ٨، قا؛ ٢: ٣٠؛ ٥: ١٣؛ ٢٦: ١٦- ١٩). ولقب נָבִיא "نَبِيّ" يرد ٩٥ مرة فِي سِفره، والفعل فِي صيغة **هِتْبَعِّيل**. يرد ٥ مرات، كما يرد فِي صيغة **نِفْعَل**. ٣٥ مرة (قا؛ Jeremias, 8, 15). (إِ←رْمِيَا: لاهوت).

كذلِكَ "**حِزْقِيَال**" كَانَ يدرك أيضًا أنه نَبِيّ נָבִיא وقد جاءت دعوته فِيمَا كَانَ منبطحًا عَلَى الأَرْض بسبب النورِ المذهل الَّذِي يشير إلى حضور الرَّبّ: "يَا ابْنَ آدَمَ، أَنَا مُرْسِلُكَ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ.. وَهُمْ إِنْ سَمِعُوا وَإِنِ امْتَنَعُوا، لأَنَّهُمْ بَيْتٌ مُتَمَرِّدٌ، فَإِنَّهُمْ يَعْلَمُونَ أَنَّ نَبِيًّا كَانَ بَيْنَهُمْ" (حز ١: ٢٨- ٢: ٥، قا؛ ٢٢: ١؛ ٣٣: ٣٣). ولقب נָבִיא "نَبِيّ" ولا سيما فِي صيغة الجمع، يرد ١٧ مرة ويشير أساسًا إلى الأَنْبِيَاء الكذبة (قا؛ ص. ١٣ و١٤، وأيضًا ٢٢: ٢٥ [هكذا جاء فِي النص الماسوري، أَمَّا **سب**. فاستُخدمت كَلِمة "رؤساء"، قا؛ NIV، ٢٨]). وتكْلِيف الرَّبّ لحِزْقِيَال بالكلام كنَبِيّ وُصف فِي إطار صيغة نمطية: **نِفْعَل**. صيغة أمرية مع الحرف אֶל (٦: ٢؛ ٢١: ٢ أمرية، אֶל]، ٢١: ٧؛ ٣٦: ١؛ ٣٧: ٩)، أَوْ עַל (٤: ٧؛ ١١: ٤ الخ) أَوْ مع אֱמֹר "تَنَبَّأ وَقُلْ" (٢١: ٢٨ [٣٣]؛ ٣٠: ٢؛ ٣٤: ٢، الخ). وقد استُخدمت صيغة **هِتْبَعِّيل**. مرتين فقط (١٣: ١٧؛ ٣٧: ١٠)، وبصفة خاصة فِي ٣٧: ١٠ بدون فرق. (← حِزْقِيَال: لاهوت).

ولقب נָבִיא ورد ٢١ مرة منها مرتين فِي سِفر حَبَقُّوق، مرة واحدة فِي صَفَنْيَا، ٥ مرات فِي حجى، ١٢ مرة فِي سِفر زَكَرِيَّا، ومرة فِي سِفر ملاخى. وصيغة **نِفْعَل**. للفعل لَمْ ترد إلاّ فِي زَكَرِيَّا (٣ مرات). وفي ثلاثة أسفار جاء اللقب جزءًا مِنْ العنوان، والَّذِي اعتُبر بوجه عام (ولكن ظلمًا؟) أنه ثانوى (انظر حب، حجى، زك). فوظيفة حجى النبوية، وعمله كنَبِيّ كَانَ لهما مَا يؤيدهما. فلقد دُعى "النَّبِيّ" فِي ٧ مرات مِنْ المرات الإحدى عشر الَّتِي وردت فِي الكتاب المُقَدَّس (انظر حج ١: ١، ٣، ١٢؛ ٢: ١، ١٠؛ عَز ٥: ١؛ ٦: ١٤). و "رسول الرَّبّ" (حج ١: ١٣؛ قا؛ ملا ١: ٨)، ولقد قُدِّم فِي سِفره كأداة لها سلطة لتنفيذ كَلِمة الله (قا؛ Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 1987, 3, 51). ونفس الشئ ينطبق عَلَى صَفَنْيَا النَّبِيّ (زك ١: ١، ٧) والَّذِي كَانَت مهمته تذكير الشَّعْب بما سبق أن عمله الله، وما قاله عَلَى لسان أَنْبِيّائه الأوَّلين (١: ٤- ٦؛ ٧: ٧، ١٢؛ ٨: ٩). كما خاطب أيضًا أشخاصًا ادّعوا بهتانًا أنهم أَنْبِيّاء (١٣: ٢- ٥). وعَلَى أساس مَا جاء فِي سِفر صَفَنْيَا، كَانَت خَطِيَّة أُورُشَلِيم بالضرورة بسبب موظفيها، وأَنْبِيّائها وكهنتها (صف ٣: ١- ٥). وكَانَ الأَنْبِيَاء يتسمون بالخيانة وعدم تحمل المسئولية (ع. ٤) وإشارة ملاخى الوحيدة كَانَت إلى إِيلِيَّا النَّبِيّ (ملا ٣: ٢٣ [٤: ٥]).

(v) رسالة الأَنْبِيَاء الكتبة. علينا، فِي البداية، عِنْدَ تقييم مضمون رسالة الأَنْبِيَاء، أن نتأمل كُلًّا البعدين الرأسى والأفقى لتلك الرسالة. والأَنْبِيَاء هم- فِي المقام الأوَّل- كارزون بكَلِمة الله (דָּבָר إر ١٨: ١٨؛ ٢٧: ١٨) والإعلان الإلهى (חָזוֹן إش ١: ١؛ ٢: ١؛ حز ٧: ٢٦). وهذه الكَلِمة "جاءت" إليهم (إر ١: ٢، ٤؛ ٢: ١، الخ)، أَوْ فيهم (حب ٢: ١)، أَوْ يتكلم بها الرَّبّ إليهم (إر ٤٦: ١٣)، الأمر الَّذِي يمكنهم أيضًا مِنْ أن يتكلموا باسم الرَّبّ (تث ١٨: ٢٠)، أَوْ أن الرَّبّ تكلّم من خلالهم (إر ٣٧: ٢ قا؛ حج ١: ١، ٣ الخ). والرَّبّ نفسه هُوَ الَّذِي يحقق كَلِمته. وهو يعمل مِنْ أجل أن يرى كلامه وقد تحقق (إر ١: ١٢)، وما يقوله لابد وأن يتم (حز ١٢: ٢٥، ٢٨) وهو يضمن تحقيق أَقْوَال الأَنْبِيَاء (حز ٣٣: ٣٣؛ دا ٩: ٢٤)، ولن تفشل هذه الكَلِمة فِي عمل كُل مَا خطط له الله (إش ٥٥: ١٠- ١١، قا؛ Jeremias, 18). والمبادرة بتوسط الكَلِمة كَانَت تأتي أحيانًا مِنْ قبل الأَنْبِيَاء، طالما التزموا بالصَلاَة والتضرع إلى الله نيابة عن الشَّعْب، غير أن المبادرة بصفة عامة كَانَت تأتي مِنْ قبل الرَّبّ نفسه. والدلالة الواضحة عَلَى أن كَلِمة الرَّبّ "جاءت" إلى الأَنْبِيَاء تؤكد الغرض والسمة الحقيقية لهذه الصيغة الخاصة بالإعلان الإلهى، فالكَلِمة لَمْ تأت وليدة أفكارهم. لكنها جاءت، وأظهرت نفسها، ومن ثم تلقاها الأَنْبِيَاء وكرزوا بها (قا؛ Verhoef, *Haggai and Malachi*, 45; Jeremias, 18).

والبعد الأفقى لرسالة الأَنْبِيَاء هي أنه تم توصيلها فِي إطار السياق الديني والتاريخي والثقافي الَّذِي كَانَ سائدًا فِي أَيَّامهم (انظر Jeremias, 21). وكَانَت هذه الرسالات تُبلغ عَلَى أساس الظروف والأحوال الَّتِي كَانَت فِي كُلٍ مِنْ إِسْرَائِيل والأُمَم. وفِيمَا يتعلق بالتاريخ، كَانَت رسالة الأَنْبِيَاء تتضمن الماضى والحاضر والمستقبل. وكَانَ البعد المستقبلى يأتي فِي صورة تحذير، حين يَكُونُ المستقبل مرتبطا بالحالة الحاضرة للسامع. ونحن نتفق مع Peisker (79) مِنْ ناحية أنها لَمْ تكن نُبُوَّة، فِي حين أن فِي التنبؤ، يُبعد الأَنْبِيَاء عن الحاضر ليشير إلى نقطة فِي المستقبل، تتنبأ عما سيحدث فِي الأَيَّام الآتية. وموضوعات رسالة الأَنْبِيَاء تتضمن كُلّ مَا يتعلق بالإعلان الإلهى مِنْ خلال الكَلِمة والعمل، ولو إنها تركز بنوع خاص عَلَى أَرْبَع نواح مِنْ نواحى الحَيَاة وهي: الدينية، الأخلاقية، الاجْتِمَاعية الاقتصادية، والسياسية (داخليًا وخارجيًا) والنواحى الأخروية. والأَنْبِيَاء فِي كافة هذه المجالات فإن الأَنْبِيَاء كَانُوا يعلنون دينونة الله مِنْ ناحية، وخلاصه مِنْ ناحية أخرى (قا؛ Jeremias, 20-22). وقد

لخّص بيسكر، عَلَى نَحْوَ سليم، الدليل المتعلق بالأَنبِيَاء: "نَبِيّ ع. ق هُوَ معلن للكُلِمة، فقد دعاه الله ليحذروا، وينصحوا، ويعزوا، ويعلموا ويقدموا المشورة وهم مسئولون أمام الله وحده، وعَلَى ذلِكَ كَانُوا يتمتعون بحرية فريدة فِي نوعها" (79).

(vi) دَانيال (←) والَّذِي يشكّل جزءًا مِنْ "الكتابات" فِي الكتاب المُقَدَّس العبرى، اعتبر مثالاً للنواحى الرؤيوية اليهودية (←). والناحية الرؤيوية تختلف عن النبوة مِنْ ناحية العالم المختلف الَّذِي نتحدث عَنْهُ، وطبقًا لما يقوله و. بومجارتنر W. Baumgartner. بواسطة الناحية الغامضة، والأخروية وشدة التوق، والحسابات الصحيحة عن الأمور الأخيرة، والمدى والخيال الجامح لرؤاها، والاهتمام بالتاريخ العالمى وأفق عالمى، والرمزية العددية، واللغة السرية، والعقائد المتعلقة بالملائكة، والرجاء فِي الْحَيَاة الآتية ("Ein Vierteljahrhundert Danielforschung," *TRu* 11, 1939, 136-37, quoted by Peisker, 80). وعَلَى الرغم مِنْ وجود أختلاف بين الناحية الرؤيوية والنبوة، إلاّ أنهما يشتركَانَ معًا فِي الرابطة بالإعلان الإلهى، وعنصر التوقع المستقبلى. والنبوة تشبه الطائرة الَّتِي تقلع مِنْ مدرج التاريخ لتحلّق فِي المستقبل الأخروى، فِي حين أن الناحية الرؤيوية تشبه طائرة تندفع خارجة عن سَمَاء عاصفة لتهبط فِي طريق مستقبلي ممهدة ومحددة بشكل غريب. ولقد رأى الرابيون- وكَانُوا عَلَى حَقّ فِي ذلِكَ- أن الأمور الرؤيوية هي الوارثة الشرّعية للنبوة (*Seder 'olam Rabbah* 30).

(vii) وتوقف النبوة تُستشف مما جاء فِي مز ٧٤: ٩ (قا؛ مَرَاثِي ٢: ٩، ٢٠)، وهذا مَا دعمه مَا جاء فِي ١مك ٩: ٢٧ (انظر ٤: ٤٦؛ ١٤: ٤١)، لكن النُبُوَّة نفسها قُدّرت وأنجزت فِي حقائق ع. ج (عب ١: ١، قا؛ مت ١: ٢٢؛ ٢: ١٥، ٢٣؛ ١٣: ٣٥؛ ٢١: ٤ الخ، وبيسكر Peisker بكتابات شاملة).

(جـ) أنبِيّاء كذبة. والنَّبِيّ الكاذب فِي ع. ق هُوَ نَبِيّ مضاد بمعنى مزدوج: ومصدر "إلهامه" إعلان إلهى بديل، وهو والنَّبِيّ الحقيقي منخرطان بصفة مستمرة وبكل نشاط فِي مواجهة الكل مع الآخر. وتاريخ كُلّ مِنْ هاتين النوعيتين مِنْ الأنبِيَاء متداخل بشكل تام وفعلى ويمكن وصفه مِنْ بداية تاريخ الإعلان الإلهى. وبمعنى معين وبوسعنا اعتبار الشيطان أنه أوَّل نَبِيّ كاذب، وأول عمل فِي دراما النبوة الزائفة يتمثل فِي دوره فِي جر الإنْسَان إلى العصيان (تك ٣، قا؛ ٨: ٤٤). وأول إشارة واضحة إلَى الأنبِيَاء الكذبة وأول تحذير لهم نجده فِي تث ١٣: ١- ٥، ١٨: ٢٠، وذروة أنشطة الأنبِيَاء الكذبة أشير إليها فِي ١مل ٢٢ = ٢أخ ١٨، وبصفة خاصة فِي أسفار إرْمِيَا، حِزْقِيَال، ومِيخَا، إرْمِيَا، وعَلَى سبيل المثال، تشير إليها فِي أربعة عشر أصحاحًا مِنْ بين اثنين وخمسين مِنْ بين أصحاحات سِفره (٢: ٤، ٥، ٦، ٨، ١٤، ١٨؛ ٢٣: ٩- ٤٠، ٢٦؛ ٢٧: ٩- ١٦ و٢٨: ٢٩، ٣٢). والأَنبِيَاء الكذبة كَانُوا نشيطين بصفة خاصة فِي العقود السابقة لتدمير المدِينة والهيكل سنة ٥٨٧ ق.م. وعَلَى أساس مَا جاء فِي مَرَاثِي كَانُوا مسئولين عن الكارثة الَّتِي حلت بالبلاد: "أَنبِيَاؤُكِ رَأَوْا لَكِ كَذِبًا وَبَاطِلاً، وَلَمْ يُعْلِنُوا إِثْمَكِ لِيَرُدُّوا سَبْيَكِ" (مَرَاثِي ٢: ١٤،قا؛ ٤: ١٣). ويتوجب تقييم الأنبِيَاء الكذبة عَلَى أساس مستويين: أوّلاً، عَلَى ضوء الكتاب المُقَدَّس، ثانيًا، طبقًا لمفاهيم الناس العاديين.

(i) وحكم الكتاب المُقَدَّس سلبى تمامًا: لقد تجرأوا عَلَى أن يبلغوا رسالة باسم الرَّبّ، مع أن الرَّبّ لَمْ يطلب منهم ذلِكَ (تث ١٨: ٢٠). والكلمات الرَئِيسِيَة الَّتِي تصف أنشطتهم هي: שָׁוְא، باطلة، بلا جدوى، خادعة (قا؛ حز ١٢: ٢٤؛ ١٣: ٦، ٧، ٨، ٩، ٢٣؛ ٢٢: ٢٨)، כָּזָב، يكذب، كاذبة (قا؛ ١٣: ٦، ٧، ٨، ٩، ١٩؛ ٢٢: ٢٨)، وטָעָה (هِفعِيل.) يُضلّل (١٣: ١٠). والرَّبّ لَمْ يرسلهم (تث ١٨: ٢٠؛ إر ١٤: ١٤؛ ٢٣: ٢١، ٣٢؛ ٢٨: ١٥؛ حز ١٣: ٦ الخ)، وهم يدعون وحيهم ويخترعون رؤاهم (حز ١٣: ٣)، وهم يقودون الشَعْب إلى تصديق مَا هُوَ كاذب (إر ٢٨: ١٥، ٢٩: ٣١)، وهم يخفون خطايا الشَعْب مثل الطلاء الَّذِي يغطى الجدار (حز ٢٢: ٢٨، قا؛ ١٣: ١٠- ١٥)، وهم يتحدثون عن أحلامهم العامرة بالأكاذيب (إر ٢٣: ٣٢)، وهم خائفون ولا يشعرون بأية مسئولية (صف ٣: ٤)، والناس يُخدعون بالأنبِيَاء الَّذِين يعدون كُلّ مِنْ يدفع لهم بالسلام (مِيخَا ٣: ٥، انظر حز ١٣: ١٩) ثم إن سلوكهم الأخلاقى مُشين، فهم يسكرون حَتَّى يترنحون (إش ٢٨: ٧)، وهم وكذلِكَ الكَهَنَة لا يعرفون الله، إرتكبوا الإثم فِي الهيكل نفسه (إر ٢٣: ١١) بل إن خطايا أَنبِيَاء أورُشَلِيم تعد أسوأ مِنْ خطايا أَنبِيَاء السَّامِرَة: فهم يزنون ويكذبون، ويساعدون الناس عَلَى عمل الخطأ، ولِذلِكَ ليس مِنْ بينهم مَا يتوقف عن عمل الشرّ (إر ٢٣: ١٤). وإنه لمن المؤكد أن الرَّبّ سيعاقب الأنبِيَاء، وسيجعلهم يعثرون ويسقطون (إر ٢٣: ١٢) وليس مِنْ بينهم أحد عَلَى الإطلاق عرف أفكار الله السرية: "هَا زَوْبَعَةُ الرَّبِّ. غَيْظٌ يَخْرُجُ، وَنَوْءٌ هَائِجٌ. عَلَى رُؤُوسِ الأَشْرَارِ يَثُورُ" (إر ٢٣: ١٩). وهو عَلَى وشك أن يعاقب أولئك الأنبِيَاء الَّذِين لهم رؤى زائفة ويقومون بتنبوات مضللة (حز ١٣: ٩). وفِي المستقبل الأخروى سوف يطهر الرَّبّ نَسْل دَاوُد وشَعْب أورُشَلِيم مِنْ خطاياهم ومن وثنيتهم، وهذا يتضمن التخلص مِنْ أي شخص يدّعى باطلاً أنه نَبِيّ (زك ١٣: ١- ٦).

(ii) ومن وجهة نظر الشَعْب، كَانَ مِنْ غير الممكن تقريبًا التمييز بين الأنبِيَاء الحقيقيين والأنبِيَاء الكذبة. وهذا صحيح لعدة أسباب. أوّلاً، تعبير "أَنبِيّاء" كذبة" الَّذِي يرد فِي سب. (مثل؛ إر ٦: ١٣؛ ٢٣: ٧، ٨، ١١ الخ) والعهد الجديد (انظر مت ٧: ١٥؛ ٢٤: ١١، ٢٤؛ مر ١٣: ٢٢؛ لو ٦: ٢٦؛ أع ١٣: ٦؛ ٢ بط ٢: ١؛ ١يو ٤: ١؛ رؤ ١٦: ١٣؛ ١٩: ٢٠؛ ٢٠: ١٠) لا نجده فِي ع. ق. والألقاب الَّتِي تشير لهؤلاء الأنبِيَاء هي بشكل عام تِلْكَ الَّتِي تشير إلى الأنبِيَاء الحقيقيين: נָבִיא، وחֹזֶה وبين آونة وأخرى קֹסֵם (قا؛ مي ٣: ٧). ثانيًا، مِنْ الناحية الرسمية، بالكاد يُوجد فرق فِي أدوار وأعمال هاتين النوعيتين مِنْ الأنبِيَاء:

كُلّ منهما يتكلّم ويتصرف كنَبِيّ (١مل ٢٢: ١٠، ١٢؛ إر ٢٨: ٢، ١١؛ حز ١٣: ٢، الخ).

كُلّ منهما يتلقى "الوحى" عن طريق رؤى وأحلام.

كُلّ منهما يلجآن لروح الله كمصدر إلهام لهم (قا؛ ١مل ٢٢: ١١).

كُلاهما يدعم رسالته بالقيام بأعمال رمزية (١مل ٢٢: ١١؛ إر ٢٨).

بل إن الكتاب الْمُقَدَّس يتيح احتمال تحقيق وعود الأَنْبِيَاء الكذبة بحدوث معجزة أوْ أعجوبة (تث ١٣: ١- ٥؛ حز ١٣: ٦).

بل إن الاتّهام بسوء السلوك الأخلاقي يمكن أن يُوجّه ضد الأَنْبِيَاء الحقيقيين (قا؛ ٢مل ٩: ١١- ١٢؛ إر ٢٩: ٢٦- ٢٧؛ هُوشَع ٩: ٧).

الافتراض بأن الأَنْبِيَاء الكذبة ينتابهم الانجذاب الصوفى مثل أنبيَاء بلعام (١مل ١٨، قا؛ ٢مل ١٠: ١٨- ٣١) عادة مَا لا يقوم عَلَى أساس سليم. فالبعض منهم ربما تصرف كمجذوب (قا؛ زك ١٣: ٦)، ولكن هذا ليس بالطبع أمرًا شائعًا جدًا.

ثالثًا، الكتاب الْمُقَدَّس نفسه يضع معيارًا للتمييز بين الأَنْبِيَاء الحقيقيين والأَنْبِيَاء الكذبة وهو تحقيق نبواتهم (تث ١٨: ٢٠- ٢٢؛ إر ٢٨: ٩؛ حز ١٣: ٦؛ ٣٣: ٣٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذا المعيار لا يَكُونُ صحيحًا إلاّ إذا كَانَ بمقدور الناس أن يختبروا حقيقة أن النُبُوَّة قد تمت بالفعل، كما كَانَ الأمر فِي حالة موت آخاب (١مل ٢٢: ٢٩- ٤٠ = ٢أخ ١٨: ٢٨- ٣٤)، وكذلِكَ بالنسبة لحننيا (إر ٢٨: ١٧). وتحقيق النُبُوَّة فِي معظم الحالات يَكُونُ فِي مرحلة متأخرة جدًا، وعَلَى ذلِك، لا يُعد هذا معيارًا مُناسبًا للتمييز فِي هذه الحالة.

رابعًا، ثمة سمة هامة لمعرفة صحة النُبُوَّة وهو مقارنتها بالشّروط الَّتِي عينتها التوراة (قا؛ تث ١٣: ١- ٥؛ إش ٨: ١٩- ٢٠؛ إر ٦: ١٦) ومع إعلانات الأَنْبِيَاء السابقين (إر ٢٦: ١٨؛ ٢٨: ٨؛ زك ١: ٤؛ ٧: ٧، الخ). وحَتَّى علامة التمييز هذه لها مثيلها فِي ممارسات الأَنْبِيَاء الكذبة: "يَسْرِقُونَ كَلِمَتِي [كَلِمة الرَّبّ] بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ" (إر ٢٣: ٣٠).

خامسًا، والمشكلة الَّتِي لا مهرب منها للشَعب هي التمييز بين المضمون اللاهوتى لإيمان إِسْرَائِيل، وتطبيقه فِي يوم دينونة الله. وإعلان السلام שָׁלוֹם لِلشَعب يمكن تبريره لاهوتيًا عَلَى ضوء الفكر اللاهوتى للعهد الَّذِي قُطع لإِسْرَائِيل: "أليس الرَّبّ فِي وسطنا. لا يأتى علينا الشّرّ" (مِي ٣: ١١، قا؛ ٢: ٧، ١٢- ١٣؛ إر ٢٣: ١٦- ١٧، ٢٥؛ ٢٨: ١- ٤، ١١؛ حز ١٣: ١٠، ١٦؛ عَا ٢: ٩- ١٦؛ ٣: ٢؛ ٥: ١٨- ٢٠). وبالنسبة للناس أنفسهم كَانَت إعلانات الأَنْبِيَاء الكذبة بالنسبة لهم تُعد حقيقية لامراء فيها: "بِكَذِبِكُنَّ [الأَنْبِيَاء الكذبة] عَلَى شَعْبِي السَّامِعِينَ لِلْكَذِبِ" (حز ١٣: ١٩؛ قا؛ ١٣: ١٠، ١٦؛ إر ٦: ١٤؛ ٨: ١١؛ ٢٣: ١٧؛ مِي ٢: ٧؛ ٣: ٥- ٨، ١١؛ لو ٦: ٢٦). والواقع أن الشَعب لَمْ يكونوا يجدون نبوّات الأَنْبِيَاء الحقيقيين (إش ٢٨: ٩، ١٠؛ إر ٢٦: ٩؛ ٢٩: ٢٤- ٢٨؛ هُوَ ٩: ٨؛ عا ٧: ١٢، ١٦؛ مِي ٢: ٦- ١١؛ ٣: ٥).

وأخيرًا، كَانَ اَلْخُرُوج (←) كارثة لأجزاء برمتها مِنَ الأُمَّة الصغيرة، وعَلَى الأخص للأَنْبِيَاء الكذبة لقد ذهبت أمالهم المتفائلة وضماناتهم اللاهوتية أدراج الرياح. وزَكَرِيَّا فقط هُوَ الَّذِي أشار إليهم، ولكنه فعل ذلِك فِي سياق أخروى وسلبى: وسوف يقضى الرَّبّ عَلَى أي شخص يدّعى أنه نَبِيّ (كاذب) (زك ١٣: ٢). ويحذر ع. ج منهم مرارًا وتكرارًا (مت ٧: ١٥؛ ٢٤: ١١، ٢٤؛ مر ١٣: ٢٢؛ لو ٦: ٢٦؛ أع ١٣: ٦؛ ٢بط ٢: ١؛ ١يو ٤: ١؛ قا؛ رؤ ١٦: ١٣؛ ١٩: ٢٠؛ ٢٠: ١٠).

البيبلوجرافيا

D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 1983; J. A. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1983; S. J. DeVries, *Prophet Against Prophet*, 1978; J. Jeremias, "Prophet," *THAT*, 2:7-26; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1963; A. Malamat, *Mari and the Bible: A Collection of Studies*, 1975; idem, "A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents," in P. D. Miller, P. D. Hanson, and S. D. McBride, *Ancient Israelite Religion*, 1987, 33-52; C. H. Peisker (and C. Brown), "Prophet," *NIDNTT*, 3:74-89, with extensive bibliography; G. V. Smith, "Prophet; Prophecy," *ISBE*, 1986, 3:986-1004; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990; R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 1980; idem, "Prophet," *Harper's Bible Dictionary*, 1985, 826-30.

بي. أي . فِيرويف *P. A. Verhoef*

نَبِيّ ← #٥٠٦٦ (נָבִיא [*nābîʾ*]، نَبِيّ)
يزدهر ← #٧٥٤١ (צָמַח [*ṣāmaḥ*]، يتبرعم، يحقق نجاحًا، ينمو، ينمى)
بغاء ← #٢٣٨٨ (זָנָה¹ [*zānâ¹*]، يزنى، مومس)
حماية ← #٨٤٣٥ (שָׂגַב [*śāgab*]، يَعلو، يتحصَّن، يحمى)
أَمْثَال ← #٥٤٣٩ (מָשָׁל¹ [*māšal¹*]، يقدم مثلاً، يقول لغزًا)

5557 נְבוּכַדְרֶאצַּר

نَبُوخَذْنَاصَّرُ (נְבוּכַדְרֶאצַּר [*nᵉbûkadreʾṣṣar*]، #٥٥٥٧).

١. نَبُوخَذْنَاصَّرُ، فِي البَابلية *Nabû-kudurri-usur*- "أيها الإله نَبُو احفظ ذريتى". وتُكتب بالعبَرِّيَّة נְבוּכַדְרֶאצַּר (٥٨ مرَّة). وفِي اليُونَانية Ναβουχοδονοσορ، وفِي إِرْمِيَا وحِزْقِيَال أيضًا נְבוּכַדְרֶאצּוֹר (٣٣ مرَّة) والانتقال مِنَ الريش *resh* فِي نَبُوخَذْرَاصَّر، إلَى النون *nun* نَبُوخَذْنَاصَّرُ لعلها صيغة آرامية.

وقَدْ حكم نَبُوخَذْنَاصَّرُ بَابِل مِنْ سنة ٦٠٥ إلَى ٥٦٢ ق. م. وفِي منتصف سنة ٦٠٥ قاد جيوش أَبِيهِ إلَى الانتصار عَلَى نخومَلِك مِصْرَ فِي كَرْكَمِيش، ثم عاد مُسرعًا إلَى بَابِل لدى سماعه أخبارًا تفيد أن أباه نبوبلاسر مؤسس الإمبراطورية البَابِلية الجديدة (أوْ الكِلْدانية) قَدْ مات (١٥/ ١٦ أغسطس). وقَدْ اعتلى العرش فِي ٦/ ٧ سبتمبر. ويروى كاتب الأخبار البَابِلية الآنشطة العسكرية فِي السنة الأوَّلى مِنْ حكمه. وفِي السنوات الأوَّلى، الثالثة، الرابعة مِنْ حكمه توجه إلَى الشّرّق ليفرض سيطرته، وَمَلَّكَ يَهُويَاقِيمَ مَلِكُ عَلَى يَهُوذَا عِوَضًا عَنْ يُوشِيَّا أَبِيهِ، وَغَيَّرَ اسْمَهُ إلَى يَهُويَاقِيمَ، الَّذِي عينه نَخُومَلِك مِصْرَ، أن

يخضع له وأخذ كُلّ مَا هُوَ نفيس مِنْ أُورُشَلِيم (٢مل ٢٣: ٣٤-٣٥؛ ٢٤: ١، قا؛ دا ١: ١، ٢). وفِي سنة ٦٠١ ق. م حارب نَبُوخَذْنَاصَّرُ المِصْريين عَلَى مقرَبَّة مِنْ حدودهم، وهِي معركة كَانَ مِنْ نتيجتها انسَحَاب البَابليين لإعادة تجهيز الْجَيْش، ومع ذلِكَ لَمْ يسمحوا لمِصْرَ أن تتقَدَّم. ولعل هذه هي النقطة الَّتِي قرر عِنْدَها يَهُويَاقِيم أن يعكس ولاءه ثانية (٢مل ٢٤: ١). وبعد بضع عمليات أخرى ضد العرب فِي الحدود الصحراوية السورية سنة ٦٠٠ ق. م، شغل نَبُوخَذْنَاصَّرُ نفسه فِي بَابِل حَتَّى نِهاية سنة ٥٩٨، حِين تحرك ضد يَهُويَاقِيم. وقبل الاستيلاء عَلَى أُورُشَلِيم، مات مَلِكُ يَهُوذَا واعتلى العرش ابْنُهُ يَهُويَاكِين خلفاً له، واستولى البَابليون عَلَى المدِّينة، وأخذوا بَقِيَّة الأوانى الذهبية مِنْ الْهَيْكَل ومن بعض السُكَّان (١٦٨٥ مارس سنة ٥٩٧ ق. م، طِبقًا لما ذكرته السجلات البَابلية، قا؛ ٢مل ٢٤: ١- ١٧؛ ٢أخ ٣٦: ٥-١٠؛ إر ٢٤: ١؛ ٢٧: ٢٠).

قام نَبُوخَذْنَاصَّرُ بتنصيب متنيَّاملِكًا واسماه صِدْقِيَّا (←). ومثل يَهُويَاقِيم، قام بالثورة ضد بَابِل، وَكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن تم أسره وتم نهب أُورُشَلِيم وتخريبها فِي ٢٥ أغسطس سنة ٥٨٧ أوْ ٥٨٦ ق.م، وتحديد السنة يعتمد عَلَى حساب السنة الجديدة هل فِي شَّهْر نيسان أم فِي شَّهْر تشرى (٢مل ٢٤؛ ٢أخ ٣٦: ١١-٢١؛ إر ٣٢: ١؛ ٣٧: ١؛ ٣٩: ١- ١٠؛ ٥٢: ٤، ١٢). وَكَانَ تصرف نَبُوخَذْنَاصَّرُ تجاه أُورُشَلِيم هُوَ نفسه كتصرف ملوك أشُور حين كَانُوا يواجهون بتكرار تمردها.

لَمْ تُسرد الوثائق البَابلية عن فترة مَا بعد السبى ٥٩٤ ق. م ولِذلِكَ لَمْ يُعرف إلاّ القَلِيل عن أنشطته فِي أماكن أخرى، وبعد فترة حصار طويل استولى عَلَى مَدِينَة صُور، وهناك أيْضًا مَا يشير إلَى أنه قام بحملة عَلَى مِصْرَ. وبذلِكَ أصبحت مملكته تمتد من الخَلِيج إلَى مِصْرَ، ومن جنوبى تركيا إلَى شمالي العربية. وقَدْ أعاد نَبُوخَذْنَاصَّرُ بناء الكثير مِنْ هياكل بَابِل، وأسوار المدِّينة وأبوابها وقصورها ووصل لحد البذخ، وجدد الهياكل فِي بعض المُدُن الأخرى. واسمه وألقابه كثيرًا مَا كَانَت تُطبع أوْ تُحفر عَلَى البلاط أوْ الآجر مما يلقي عَلَى الأجيال القادمة مسئولية حقه مِنْ التكريم. وكتاباته ونقوشه العديدة تعلن أن الآلِهَة اختارته ليكون مَلِكًا، كما تعلن إخلاصه مستخدمًا العبارات التقليدية. وكمَا كَانَ يفعل سَنْحَارِيب، هذا فعل نَبُوخَذْنَاصَّرُ، فقَدْ قاد حملات عسكرية لقمع وإخضاع المناطق الثائرة، حيث كَانَت هذه هي السياسة المتبعة. حيث كَانَ كُل منهما يقول إنه دائمًا فعل ذلِكَ تنفيذاً لأوامر آلهته.

٢. وبالنسبة للتاريخ الكتابى، فإن سمعة نَبُوخَذْنَاصَّرُ السيئة مردها سوء معاملته لأُورُشَلِيم. ودمار المدِّينة والْهَيْكَل وسبى الكثيرين مِنْ السُكَّان كَانَت مِنْ الأمور الَّتِي تمثل نهاية حقبة. وفِي سنة ٦٠٤ ق. م تنبأ إرْمِيَا بالكارثة وأعلن فترة سبى تستمر مدة سبعين سنة (إر ٢٥: ١، ١١، ١٢، قا؛ دا ٩: ٢). وحِين أشار كتبة لاحقون إلَى هذه الأحداث، كَانَ يُشار إلَى المُلُوك باعتبارهم مسئولين عَنْهُا (١أخ ٦: ١٥ [٥: ٤١]؛ عز ١: ٧؛ ٢: ١؛ نح ٧: ٦؛ أس ٢: ٦؛ دا ٥: ٢).

وَكَانَ الأنبِيَاء يدركون أن الله كَانَ يستخدم "نَبُوخَذْرَاصَّرَ عَبْدِي" (إر ٢٥: ٩) ليعاقب يَهُوذَا لخيانتها العَهْد السيناوى(حز ٣٣: ٢١- ٣٣)، وهذا موقف كَانَت تعكسه السياسة المتقلبة الَّتِي اتبعها آخر ملوكها، الَّذِينَ كَانُوا يقطعون الوعود لمن ينتصرون عَلَيْهِمْ ثم ينقضونها بكُل سهولة (٢مل ٢٤: ١؛ ٢أخ ٣٦: ١٣). والانتصار الَّذِي حققه البَابليون فِي كَرْكَمِيش (إر ٤٦: ٢) كَانَ دليلاً عَلَى قوة بَابِل المتنامية، الَّتِي دفعت إرْمِيَا إلَى أن يحث قادة يَهُوذَا أن ينقذوا مَا يمكن إنقاذه بالخضوع، لأن يَهُوذَا لَمْ تكن سوى واحدة مِنْ دول صغيرة كثيرة كَانَ الله يضعها تحت حكم نَبُوخَذْنَاصَّرُ (إر ٢٧: ٦؛ أدوم، مُوآب، بنى عَمُّون، صُور [قا؛ حز ٢٦: ٧]، صيدا؛ إر ٤٩: ٢٨، قيدَار، حَاصُور، حَب ١: ٥-١١). بل إنه يعطيه مِصْرَ (إر ٤٣: ١٠، ١١؛ ٤٦: ١٣، ٢٦؛ حز ٢٩: ١٨، ١٩؛ ٣٠: ١٠).

وَكَانَ كتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة عَلَى معرفة بالشئون الدولية عَلَى مستويين. فقَدْ عرفوا عَلَى المستوى البشري كَيْفَ أن تغيير الولاء السياسى يمكن أن يثير غضب الدولة الكبرى المسيطرة عَلَى الدول الصغرى، وفِي نفس الوقت كَانُوا يعتبرون أن الله هُوَ المسيطر وَهُوَ الَّذِي يوجه الأمور لتحقيق أغراضه. وقَدْ أوْضح إرْمِيَا ذلِكَ (٢٨: ١٤؛ ٣٢: ٢٨)، وَكَانَ المؤرخون يعرفون هذا الأمر (عز ٥: ١٢). وهكَذَا سيكون نَبُوخَذْنَاصَّرُ هُوَ آخر مِنْ يسحق إسْرَائِيل (إر ٥٠: ١٧)، لكن، إذا كَانَ قَدْ دمر آخرين، فإنه بدوره سيُدمر (إر ٥١: ٣٤)، وكذلِكَ مدِّينته الَّتِي يتباهى بها (إر ٥٠: ٥١). وهذه النُبُوَّة تحققت بشكْل جزئى فِي التاريخ الَّذِي تضمنه سِفْر دَانيال. والقصص الَّتِي تحدثت عن نَبُوخَذْنَاصَّرُ، ومن أخذهم كرهائن، والتمثال، وأتون النَّار والأحلام وتفسيرها (دا ١-٤) كُل منها ليس لها نظائر فِي النصوص البَابلية. بل جاءت كُلها تماشيًا مع العادات الَّتِي كَانَت سائدة فِي القرن السادس قبل الميلاد فِي بَابِل نفسها، ولكنها ليست مِنْ نوعية المادة الَّتِي يرى المؤرخ البَابلي (غير متوافرة الآن بالنسبة للجزء الأخير مِنْ الحكم) ضرورة لتسجيلها. فالجنون الَّذِي إنتاب المَلِك (٤: ٢٨- ٣٧ [٢٥- ٣٤]) ليس مِنْ المحتمل أن نجد له مكَانًا فِي أيَّة نقوش عامة، غير أن التفاخر والكبرياء الَّذِينَ تسببا فِيه نجد لها إشارات فِي الكتابات والنقوش الموجودة عَلَى الحجارة وغيرها مِنْ الآثار. ومن المحتمل أن نص لفِيفة البَحْر الميت "صَلاَة نبونيدس" قَدْ تكون قصة مغايرة لنفس الموضوع. أمَّا بالنسبة لبَيْلشَاصَّر، والَّذِي هُوَ ابن نَبُوخَذْنَاصَّرُ كما جاء فِي دا ٥: ٢، ١١، ١٣، ١٨- والَّذِي يعرف مِنْ السجلات المسمارية عَلَى أنه ابن نابونيدوس Nabonidus، آخر ملوك بَابِل، فمن المحتمل أن تكون أمَّة ابْنُهُ نَبُوخَذْنَاصَّرُ، وتزوجت مِنْ نابونيدوس، والَّذِي كَانَ فِي السابق مِنْ كبار موظفى بلاط نَبُوخَذْنَاصَّرُ.

الببليوجرافيا

M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings*, AB 11, 1988, 305-27; T. C. Mitchell, "Judah Until the Fall of Jerusalem, IV the Last Kings of Judah," *CAH* 3.2, 322-38; R. H. Sack, *Images of Nebuchadnezzar: The Emergence of a Legend*, 1991; D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar and Babylon*, 1985; idem, "Babylonia 605-539 B.C.," *CAH* 3.2, 229-40.

ألن ميلارد *Alan Millard*

رقبة ← #٧٤١٨ (צַוָּאר [*ṣawwā'r*]، رقبة)
محتاج ← #١٩٢٤ (דַּל [*dal*[2]]، ضئيل، ضعيف، عديم القيمة، مغتم)

5718	נְחֶמְיָה

نَحَمْيَا (נְחֶמְיָה [*n*[e]*ḥemyâ*]، #٥٧١٨).

ع. ق كَانَ نَحَمْيَا موظفًا فِي بلاط الْمَلِك الفَارسى أَرْتَحْشَشْتَا، وتولى منصب حاكم يَهُوذَا مرتين، ولكنه مشهور بإعادة بناء أسوار أورُشَلِيم (نح ٣- ٦) وبرغم ذَلِك، لَمْ يكن مجرد شخصية سياسية فحسب، بل كَانَ أيْضًا قائدًا دينيًا مؤثرًا. ومن الناحية اللاهوتية كَانَ ينبر عَلَى الموضوعات الَّتِي كَانَ عَزْرَا يوليها اهتمامًا شديدًا، بل وأضاف إليها مَا هُوَ جديد. والانفصال والطهارة مِنْ الموضوعات الرَئِيسية الَّتِي نجدها فِي مواضع كثيرة مِنْ القصة. وقَدْ رُمز إليها فِي الأسوار الَّتِي أعيد بناؤها، والتي توضح الحاجة إِلَى الفصل بين اليهودية والوثنية. وقَدْ ظهر أيْضًا التزامه بالطهارة عِنْدَما طرد طوبيًّا العَمُّونى مِنْ الهَيْكَل عِنْدَما تولى وظيفة حاكم يَهُوذَا للمرَّة الثانية (١٣: ٤- ٩). وعَلَى غرار عَزْرَا، واجه نَحَمْيَا مشكُلَة التزاوج بين اليهود والغرباء، وما يصاحبه مِنْ تهديد لنقاء الأمَّة وطهارتها (١٣: ٢٣- ٣٠). كما تعامل مع الأمور المتعلقة بالعبادة مثل توفير الخدمات اللازمة للهَيْكَل (١٣: ١٢- ١٤)، وحفظ السبت (١٣: ١٥- ٢٢).

ونَحَمْيَا يجسد الوحدة بين الإيمان والعمل. لقَدْ حَثّ إخوته اليهود عَلَى أن يَكُونُ لهم إيمان بالله، وفِي ذات الوقت العمل مِنْ أجل إعادة بناء أسوار أورُشَلِيم، وأن يُتكلوا عَلَى الله فِي حمايتهم ضد أعدائهم ومع ذَلِك كَانُوا يدافعون عن أنفسهم بكُل قوتهم. ولَمْ يَكُنْ نَحَمْيَا بغافل عن المظالم الاجْتِمَاعية داخِل المجتمع اليهودى ذاته، وقَدْ دخل فِي مواجهة مع أوْلئك الَّذِينَ كَانُوا يبالون بالالتزمات الَّتِي يرتبها العَهْد لشَعْبهم (نح ٥: ١- ١٣). وطوال القصة يتم تصوير نَحَمْيَا عَلَى رجل التقوى والصَلاَة. فقَدْ كَانَ يصوم، ويصلى، ويعترف بحالة الخراب الَّتِي أصبحت عليها أورُشَلِيم حينما تصله مثل هذه الأخبار (١: ٤- ١١) وفِي مناسبات أخرى، وحين كَانَت الظروف تستبعد الالتماسات الرسمية، كَانَ يقوم بصلوات قصيرة فِي نفس مكَانَ المشكُلَة (٢: ٤؛ ٤: ٩). وفوق كُلّ هذا، كَانَ نَحَمْيَا عَلَى قناعة أن يد الله كَانَت مَعَهُ فِي كُلّ أمر يقوله (٢: ٨، ١٨؛ ٧: ٥).

وقَدْ تضافر كُلّ مِنْ عَزْرَا ونَحَمْيَا معًا لإعادة علاقة العَهْد بين الله وإسْرَائيل. وبالنسبة لشَعْب تحمل دينونة الرَّبّ وإذلال السبى فِي بلَد غير طاهر، كَانَت الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف هي الانفصال، والتطهير، والإخلاص فِي حفظ الشَرِيعَة.

البيبلوجرافيا

W. J. Dumbrell, "The Theological Intention of Ezra-Nehemiah," *RTR* 45, 1986, 65-72; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 1985.

أوْين ديكينز *Owen Dickens*

5718	נְחֶמְיָה

نَحَمْيَا: لاهوت

بالرغم مِنْ أن سِفر نَحَمْيَا يبدو وكأنه عمل منفصل فِي الترجمات الإنجليزية للكتاب المُقَدَّس، إلاّ أنه مِنْ الناحية التقليدية، كَانَ يُنظر إليه، وهذه نظرة صائبة، عَلَى أنه جزء لا يتجزأ مِنْ العمل الواحد الَّذِي يتكون مِنْ سِفرى عَزْرَا نَحَمْيَا (قا؛ Williamson, 1985, xxi-xxii). وعَلَى الرغم مِنْ اختلاف قلة مِنْ الدَارسين (مثل؛ VanderKam; Kraemer, 73-92)، وقَدْ قُدمتَ ص. ٨- ١٠ مِنْ سِفر نَحَمْيَا باعتبارها الذروة المشتركة لعمل كُلّ مِنْ هذين المصلحين، وعَلَى ذَلِكَ يجب الرجوع إِلَى سِفر عَزْرَا، لعمل تقييم كامل للفكر اللاهوتى لهذا العمل. (← عَزْرَا: لاهوت).

ثمة مفكرون كثيرون يجَادَلون أيْضًا بالقول إن عَزْرَا - نَحَمْيَا مَا هُوَ سوى استمرار لعمل كاتب سِفر أخْبَار الأيَّام. وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن هذا ليس بالأمر المؤكد، وقَدْ واجه تحديًا قويًا خلال السنوات القليلة الماضية (← أخْبَار الأيَّام: لاهوت). وبالنظر إِلَى أن الموضوع يؤثر فِي تفسير سِفرى أخْبَار الأيَّام بأكثر مِنْ تأثيره عَلَى تفسير سِفر نَحَمْيَا، فلن نناقش هذَا الأمرَ بعد هنا. وسوف تتواصل المناقشة دون إشارة إِلَى هذه القضية.

ويمكن وعن ثقة إرجاع تاريخ بداية سِفر نَحَمْيَا إِلَى سنة ٤٤٦ - ٤٤٥ ق. م (Neh 1:1, *pace* Saley). وهكَذَا، وُضعت فِي منتصف الفترة الَّتِي لَمْ تكن فِيها فَلَسْطِين فقط، بل معظم ش. أ. ق تحت سيطرة سيادة الامبراطوية الفَارسية الكبرى (← فَارس). أمَّا يَهُوذَا، والتي كَانَت عاصمتها فِي أورُشَلِيم، كَانَت مجرد مقاطعة داخل أقليم إدَارى أكبر، أوْ ولاية فَارسية خاضعة لحكم مَا يُسمى "مرزبان"، وفِيما وراء النَهْر (قا؛ Rainey, 51-78; Williamson, 1988, 59-82). ولقَدْ دُمرت أورُشَلِيم وسُبي بعض سُكانها إِلَى بَابِل أثناء الخمسين سنة أوْ مَا يُقرِّبُ مِنْ ذلِك مِنْ الحكم البَابِلِي المستبد. وبالرغم مِنْ ذلِك، فإنه بتشجيعمَلِكى فَارس الأوْلين، كورَش ودَاريوس، بدأت عملية استعادة المجتمع اليهودى، ومؤسساته الكبرى، مثل الهَيْكَل، وكَانَ ذلِكَ قرب نهاية القرن السادس قبل الميلاد (قا؛ عز ١- ٦).

ومعرفتنا التاريخية بالسبعين سنة تقريبًا، قبل الفترة الَّتِي تولى فِيها نَحَمْيَا منصب حاكم أورُشَلِيم هي فِي أفضل حالاتها معرفة هزيلة، وحَتَّى المعرفة القليلة الَّتِي لدينا تواجه تحديًا مِنْ قبل مؤرخين كثيرين. ولا يُعرف شيء عَلَى الإطلاق بالنسبة لِنِصْف القرن السابق عَلَى سنة ٤٥٨ ق. م، طِبقًا للقصة الكتابية حين جاء عَزْرَا إِلَى أورُشَلِيم (عز ٧- ١٠)، ومازال بعض المفكرين يقولون إن نشاط عَزْرَا يجب أن يَكُونُ تاريخه أثناء حكم أرْتَحْشَشْتَا الثانى (٣٩٨ ق. م)، بالرغم مِنْ أن هذا الرأي الَّذِي كَانَ رائجًا ذات مرَّة لَمْ يعد يلقى تأييداً كبيرًا (للمناقشة، قا؛ Williamson, 1987, 55-69). ومن وجهة النظر الفَارسية، ومن المحتمل أن إرساليته كَانَت جزءًا مِنْ عملية أوْسع نطاقًا لتحقيق سيطرة أقوى عَلَى الشَرْق كُلّه، فِي مواجهة تهديدات داخلية وخارجية عديدة (قا؛ -Williamson, 1989, 141

61). وإذا كَانَ الأمر كذلِكَ، فإن سوء تفسير محاولة إعادة بناء أسوار أورُشَليم (ربما نُفذت فِي وقت قصير قبل أيَّام نَحَمْيَا، وأعيد سردها بعيدًا عن الترتيب الزمنى للأحداث فِي عز ٤: ٧- ٢٤) عَلَى أنَّهَا مجرد تمرد، يُفترض أن له أهمية معينة. فهى تفسير، ليس خلفِيةِ إرسالية نَحَمْيَا فقط (قا؛ -Rowley, 211 45)، وحيطته البالغة الّتِي جعلته يلجأ أوّلاً إلَى الْمَلِكِ (نح ٢: ١- ٨) بل وكذلِكَ الحالة المحبطة للمجتمع الأورُشَليمي، وعداوة الشُّعُوبِ المحيطة.

أ. البَنِية الأدبية:

البَنِية الأدبية لسِفر نَحَمْيَا معقَّدَة، وعَلَى ذلِكَ فإن الموضوع محل مناقشة كبيرة بين المفسرين. أمَّا أسهل شيء يمكن فصله فهو القصة الّتِي تستخدم ضمير المخاطب الخاصة بنَحَمْيَا نفسه. ومع ذلِكَ فإن تعيين حجمها عَلَى نَحْوَ مِنْ الدقة أمر غير مؤكد (قا؛ -Kellermann, 4-56; Williamson, 1985, xxiv-xx viii)، ويبدو أنَّهَا تتكون تقريبًا مِنْ ص. ١- ٧، وأجزاء مِنْ ١٢: ٣١- ٤٣؛ ١٣: ٤- ٣١. ويبدو أنَّهَا نسخة أعيدت كتابتها وتطويلها عَلَى أساس تقرير رسمى سابق عن السنة الأوَّلى أوْ مَا إلَى ذلِكَ فِي إرساليته. وفِيما أنه يجب أن يُولى الاعتبار للحقيقة الواضحة بأن نَحَمْيَا هنا يسعى لتقْدِيم نفسه وإنجازاته فِي أحسن صورة ممكنة، وعَلَى ذلِكَ فإن تفسيرًا للشبهة لا يُعد غير مناسب (قا؛ Clines, 124-64)، وتظل مصدرًا تاريخيًا مِنْ الدرجة الأوَّلى.

وهناك مجموعة أخرى مِنْ الفقرات يبدو أن القاسم المشترك بينها هُوَ أنَّهَا تنتسب إلَى نفس الإنجازات أوْ تماثل تِلْكَ الّتِي وُجدت فِي قصة نَحَمْيَا مِنْ وجهة نظر كهنوتية، عَلَى هذا توحي بالحفظ فِي أرشيف الهَيْكَل. قا؛ مثل؛ ص. ١٠ بـ ص. ١٣، ١١: ١- ٢٠ بـ ص. ٧: ٤- ٦، ص. ٣ (والّذِي لأسباب مختلفة يشبه قصة مستقلة عن بناء السور ربما اختارها نَحَمْيَا لكي يضمنها مذكراته، وع. ١ تشير إلَى أن أصلها كتابة كهنوتية، والمادة الّتِي جُمعت مع قصة نَحَمْيَا الّتِي رواها بإستخدام ضمير المتكلّم فِي ١٢: ٢٧- ٤٣.

وأخيرًا، نَحَمْيَا ٨ (ومن المحتمل أن أجزاء مِنْ ٩: ١- ٥) ربما تكون النسخة الّتِي أعيدت كتابتها مِنْ مادة ضُمنت أساسًا مع مصدر عَزْرَا (وتصلح تمامًا مِنْ الناحية التاريخية أن تكون بين عز ٨، عز ٩). أمَّا ٩: ٦- ٣٧ فلعله كَانَ بالفعل قطعة تعَبْدِية كَانَت فِي الأصل مستقلة، و ١١: ٢١- ١٢: ٢٦ تتضمن عددًا مِنْ القوائم بأسْمَاء الْكَهَنَة، وما إلَى ذلِكَ.

أمَّا الآراء المتعلقة بكيفية جمع كُلّ هذه المادة فِي السِفر الّذِي بين أيدينا الآن، فتختلف بحسب المواقف الّتِي اتُخذت بالنسبة للسؤال الأكبر عن علاقة عَزْرَا - نَحَمْيَا بعمل كاتب سِفْر أَخْبَار الأيَّام السابق الإشارة إليه آنفًا. وأوْلئك الّذِينَ يرون فِي أسدراس الأوَّل (تقريبًا ترجمة يُونَانية (٢أخ ٣٥- ٣٦، عَزْرَا ونَحَمْيَا ٨: ١- ١٣ مع بعض المادة المضافة) شاهدًا أساسيًا عَلَى النهاية الأصلية لعمل كاتب سِفْر أَخْبَار الأيَّام مضطرون أن يفترضوا وجود سلسلة معقَّدَة مِنْ تنقيحات لاَحِقة تم بواسطتها إضافة مذكرات نَحَمْيَا ومصادر أخرى بشكْلٍ تدريجي إلَى العمل. أمَّا أوْلئك الّذِينَ يعتقدُون أن كاتب سِفرى أَخْبَارِ الأيَّامِ نفسه ضمَّن مذكرات نَحَمْيَا أيْضًا فِي عمله يميلون إلَى القول بأن هناك إضافات لاحقة للجزء الثاني مِنْ السِفر، كمَا يعتقدُون أيْضًا (ولو أن ذلِكَ ليس بالضرورة) أن أجزاء مِنْ ص. ٨- ١٠ قَدْ وُضعت فِي غير مكانها الصحيح أثناء عملية النقل. وعَلَى صعيد آخر، إذا كَانَت كتابة عَزْرَا - نَحَمْيَا" قَدْ تمت بمعزل عن أَخْبَار الأيَّام تمامًا، يمكن تجنب بعض هذه التعقيدات، وهنا يصبح بالإمكانْ أن يُفسر وبطريقة أكثر سهولة كَيْفَ أمكن لمحرر واحد أن يجمع قصص إنجازات عَزْرَا ونَحَمْيَا مع عظم المادة الموجودة فِي نَحَمْيَا كقصة لاهوتية متماسكة عن فترة العودة والتجديد عَلَى النَحْوِ الّذِي سيقترح أدناه، فإن ١١: ٢١- ١٢: ٢٦ ربما هي الّتِي أضيفت فِي وقت لاحق (لمناقشات مستفيضة اقرأ -Wil liamson, 1985, xxxiii-xxxv; 1987, 37-47). والقراءات الأدبية والكتابية الّتِي تمت فِي الفترة الأخيرة تميل إلَى تأييد هذا القول، (مثل؛ Childs, 624-38; Eskenazi; Shaver).

ب. التناولات الأدبية:

قراءة سِفر نَحَمْيَا ستختلف بكُلّ تأكيد طِبقًا للاهتمامات الّتِي تسيطر عَلَى المعلِّق. ومن الطبيعى أن القِراءة التاريخية ستولى بعض التحاليل أهمية قصوى، وهذا قَدْ يَكُونُ مِنْ نتيجة ظهور ترتيب تاريخي للأحداث مختلفٍ عن الترتيب الحالي لها. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فهناك آخرون ممن تدفعهم اهتماماتهم الدينية والأخلاقية إلَى دراسة سمات شخصية نَحَمْيَا وأسلوب قيادته، وهذا أمر مشروع فِي حد ذاته، ولكنه أمر يواجه الصعوبات حين يتناول عَلَى وجه الخصوص النصف الثاني مِنْ السِفر.

والاهتمام بتوخى العدالة بالنسبة للشكْلّ الحالى للسِفر ككُلّ، أوْحى بقراءتين حديثتين، وكُلتَاهما تستفيد مِنْ الأساليب الحديثة للتحليل (Eskenazi, *In An Age of Prose*, 1988)، وعنوانه الفرعى المناسب "هُوَ" -*A Literary Approach to Ezra Nehemiah*. وإذا وجهها إلَى ذلِكَ القوائم المكررة فِي عَزْرَا ٢، نَحَمْيَا ٧، فمن ثم قسّمت عَزْرَا - نَحَمْيَا إلَى ثلاثة أجزاء، أطلعت عليها. "الاحتمالية" (هدف تم تحديده)، (عَزْرَا ١: ١- ٤)، "عملية تحقيق" (عَزْرَا ١: ٥- نَحَمْيَا ٧: ٧٢)، و"نجاح" (هدف تحقيق)" (نح ٨: ١- ١٣: ٣١). وهكَذَا أيْضًا أبرزت ثلاثة موضوعات هامة نتيجة تحليلها: "مركزية الشَّعْب، التوسع فِي بيت الله ليشمل المدِّينة، وأوْلوية النص المكتوب كأداة للاستشهاد به" [176]).

ولَقَدْ اقترح "توليفسون Tollefson" و"ويلياسون -William son" قراءة لسِفر نَحَمْيَا فِي حد ذاته تقوم عَلَى أساس الناحية الاجْتِمَاعية وعلم الإنْسَان - وإذا طِبقنا نموذج والاس Wallace للإحياء الثَقافِي عَلَى النص بحالته الراهنة، فقَدْ قالا إن كافة العناصر الّتِي تنبأ بها النموذج حدثت بحسب الترتيب المتوقع. فإذا قُبل هذا الإجراء، فإن هذه الدراسة ستوجه اهتمام القارئ إلَى الأبعاد الاجْتِمَاعية للنص، ولن تركز عَلَى إنجازات القائد كفرد - بالرغم مِنْ أهميتها والتي تظل كمرحلة مِنْ مراحل عملية الأحياء - بقَدْر تركيزها عَلَى الآليات الّتِي بواسطتها أصبحت قيمة واهتماماته الأوَّلى هي نفسها قيم المجتمع واهتماماته ككُلّ، وكذلِكَ عَلَى عمليات "إضفاء الطابع الروتيني" الّذِي بواسطته تندمج العناصر الجديدة للرؤية فِي الحَيَاة اليَوْمية للشَّعْب" (48).

وقَدْ وجد أن لهذه الملاحظات أهمية خاصة بالنسبة لتقييم النقلة داخل السِفر مِنْ قصة يسود عليها الطابع الشخصي فِي النصف الأوَّل منه إِلَى قصة يغلب عليها الطابع المجتمعي فِي النصف الثاني.

جـ. الشكْلّ اللاهوتي:

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يظل التحدي باقيًا مِنْ ناحية دمج كُلّ هذه المبادرات فِي قراءة لاهوتية حقيقية لا تظلم شكْلّ السِفر ككُلّ، ودون أن تنتقى أمورًا بارزة معينة لتسلط عليها الاهتمام. والآتي مَا هُوَ إلاّ المخطط التمهيدي لهذه القراءة، ويتبقى الكثير مِنْ التفاصيل الَّتِي يتوجب إضافتها، ومن أجل هذا، نوجه القارئ إِلَى التفاسير الكبرى (انظر البيبلوجرافيا). وكذلِكَ يحول الحيز هنا دون تحليل الموضوعات اللاهوتية الكبرى فِي السِفر (مِنْ أجل هذا، انظر مثل؛ Kidner, 19-27; Williamson, *Ezra and Nehemiah*, 77-98)، ودراستها يجب ألا تكون سوى بعد تقْدير الشكْلّ اللاهوتي الإجمالي للعمل.

ويجب أن يُلاحظ أوْلاً كافتراض أساس لما يتبع أنه بالرغم مِنْ أن للسِفر مظهراً أوْليًا بأنه قصة تاريخية مباشرة، غير أنه فِي واقع الأمر لا يتبع الترتيب الزمنى للأحداث بالطريقة الدَقِيقة الَّتِي يتبعها المؤرخ الحديث. وأحداث العودة فِي عَزْرَا ونَحَمْيَا ككل تغطي فترة تزيد عَلَى قرن مِنْ الزمان، غير أن الاهتمام لَمْ ينصب إلاّ عَلَى فترات زمنية منتقاة وموجزة، ونادرًا مَا تستمر كُلّ منها أكثر مِنْ عام واحد. وعَلَى الرغم مِنْ أنه يمكن تفسير هذا - وبشكْلّ جزئي - إِلَى طبيعة المصادر الَّتِي كَانَت متاحة لكاتب السِفر، غير أنه مِنْ الواضح أنه كَانَ يعتبر هذه الأحداث المتفرقة مرتبطة، ليس بالمنطق العادي الَّذِي يعتمد عَلَى السبب والنتيجة، بل بالضوء الَّذِي تلقيه عَلَى غرض الله مِنْ أجل شَعْبه. وما بدا أنه مجرى عشوائي للأحداث التاريخية مرتبط بما يمكن أن نطلق عليه بحق تاريخ الخلاص. وإذا سبق أن وضح فِي سِفر عَزْرَا (مثل؛ ٦: ١٤؛ ٧: ١). فقَدْ رُحل إِلَى سِفر نَحَمْيَا بدمج عمل هذين المصلحين فِي ص. ٨- ١٠ (أنظر أدناه) فِي القوائم المذكورة فِي ١٢: ١- ٢٦، والتي تعمل كقنطرة لتوحيد كُلّ مراحل الإصلاح (انظر بصفة خاصة ع. ٢٦)، وبواسطة ١٢: ٤٧، حيث إن كُلّ إِسْرَائِيل فِي أيَّام زَرُبَّابِل وأيَّام نَحَمْيَا "يؤدون نفس الوظيفة بالضبط. فالاهتمام بالعلاقة اللاهوتية بين الأحداث يجعل الترتيب التاريخي للأحداث فِي مرتبة ثانوية.

وإذا أخذنا هذا فِي الاعتبار، يصبح هناك نموذج واضح فِي "الأصحاحات الثلاثة" الأوَّلى مِنْ عَزْرَا ونَحَمْيَا ككل. وإذا كَانَ الله يعمل مستخدمًا ملوك الفرس كأدوات فِي يده، فقَدْ ضمن الله فرصة لعودة شَعْبه مِنْ السَبْي، ثم ساعدهم بعد ذلِكَ عَلَى أن يكملوا بنجاح مرحلة واحدة فِي كُلّ مرَّة فِي العودة، بالرغم مِنْ المقاومة الَّتِي كَانَت تأتي مِنْ خارج المجتمع أوْ مِنْ داخله. وعَلَى ذلِكَ يركز عَزْرَا ١- ٦ عَلَى إعادة بناء الهَيْكَل، وص. ٧- ١٠ عَلَى تعريف المجتمع عَلَى أساس "شَرِيعَةَ إِلهِكَ وَشَرِيعَةَ الْمَلِكِ" (٧: ٢٦). وعَلَى ذلِكَ فإن ذروة هذا الجزء والاحتفال الختامي متأجلاً حَتَّى يُقْدَم الكُلّ كعمل واحد للعودة بتوجيه مِنْ الله.

والفصل الثالث (نَحَمْيَا ١- ٧) فيتبع بدقة نمط الفصلين الأوَّلين. والتأكيد عَلَى الصَلاَة فِي نَحَمْيَا ١ و٢: ١- ١٠ يبين لنا أنه سيتوجب علينا النظر إِلَى الترخيص الْمَلكي عَلَى أنه أداة استخدمتها المبادرة الإلهية". فالمرحلة، المقاومة، وإكمال المهمة بنجاح، وفِي هذه الحالة هي بناء السور كرمز للأمن واحترام المجتمع لذاته، جاءت بحسب مَا كَانَ متوقعًا. وبرغم ذلِكَ، فهنا أيْضًا تأجل الاحتفال الختامي، وحقيقة أنه لا شيء مِنْ مذكرات نَحَمْيَا قَدْ ظهر هذه المرَّة بين نهاية ص. ٧ والاحتفال فِي ١٢: ٢٧- ٤٣ تبين بوضوح أن هذا جاء نتيجة تخطيط متعمد مِنْ الكاتب.

وعقب هذه المقْدمات الثلاثة الضرورية للعودة والتجديد، تم الوصول إِلَى الذروة المؤجلة فِي نَحَمْيَا ٨- ١٢، وبطريقة تجمعا معًا اهتمامات "الأصحاحات" الثلاثة السابقة كُلّها. فعِنْدَ البداية، رأينا - بدلاً مِنْ المرسوم الْمَلكي - إعلانًا بناموس الله. وكما أكد تشايلدز وعن حَقٍ: "لَمْ يقرأ عَزْرَا النَّامُوسِ لكي يصلح إِسْرَائِيل حَتَّى تصبح شَعْب الله، بل العكس هُوَ الَّذِي حدث. فإن النَّامُوس قُرئ عَلَى الشَّعْب المصلح" (636; قا؛ Blenkin-sopp; Shaver). وعَلَى أساس هذا الفكر الهام والحاسم، فإن قراءة النَّامُوس فِي نَحَمْيَا ٨ صُنفت فِي سياق أوْسع، يشمل مادة مِنْ أصل مختلف، قُدم كاحتفال بتجديد العَهْد: ناموس (ص. ٨) اعتراف (ص. ٩)، وتجديد الالتزام بالعَهْد مع شروط عامة وواضحة ص. ١٠). وهكَذَا وصل عمل هذين المصلحين إِلَى ذروة مناسبة بواسطة المجتمع ككُلّ، حيث اعترفوا بنعمة الله ودورها فِي عودتهم وتبنوا مطاليبه الَّتِي فهموها عَلَى نَحْوَ جديد، عَلَى أنَّها ردهم المناسب. ويعود نَحَمْيَا ١١ بعدئذ إِلَى تسجيل مَا ترتب عَلَى ذلِكَ مِنْ إدراك ناجح لاهتمام نَحَمْيَا بسُكَّان المدِّينة، قبل تكريس الأسوار، والختام فِي الهَيْكَل (١٢: ٢٧- ٤٣) يأتي بعمل كُلّ مِنْ عَزْرَا ونَحَمْيَا (ذكر كُلاهما فِي القصة) إِلَى الاحتفال المشترك اللائق به.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مما يلفت الانتباه أن العمل لَمْ يُختتم عِنْدَ هذه النقطة لأن هذا كَانَ سيعطي انطباعًا بنزعة احتفالية. وختام ناجح دون أن يَكُونُ له مستقبل. بل بالأحرى، كَانَ مِنْ شان الاعتراف الموجود فِي نَحَمْيَا ٩ أنه أدخل فِي تجديد العَهْد اعترافًا مؤداه أنه بالرغم مِنْ الإنجازات السابقة إلاّ أنه يتبقى الكثير مِنْ ناحية الوضع العام المتعلق بالعبودية السياسية للمجتمع مما يجب العمل عَلَى تحسينه (قا؛ McConville)، بالرغم مِنْ أن توقيت هذه المبادرة كَانَ مِنْ الحكمة أن تُترك بين يدى الله. وقَدْ تطور هذا الأمر فِي ص. ١٣، عن طريق تحدَّى الأمانة والعمل الحاليين. وما جاء فِي نَحَمْيَا ١٢: ٤٤- ١٣: ٣ يوضح إمكَانية - إضفاء الطابع الروتيني - ترجمة المثل الْعَلِيَّا الَّتِي تم التعبير عَنْهُا فِي الاحتفال السابق إِلَى روتين منتظم. ومع ذلِكَ، توضيح بَقِيَّة ص. ١٣ مدى السرعة الَّتِي يمكن بها الابتعاد عن هذا المفهوم، لأن كُلّ المساوئ الَّتِي يتعامل معها نَحَمْيَا هنا كَانَت بالفعل موضع التعهد الَّذِي قطعه الشَّعْب عَلَى نفسه فِي ص. ١٠. ونجد فِي ذلِكَ، فإن الإشارات إِلَى الهَيْكَل وخدماته (مثل؛ ع. ١١)، والانفصال عن الغرباء (الآيات ٢٣- ٢٨) وإستخدام السور (ع. ١٥- ٢٢) تذكرنا بجلاء الإنجازات الَّتِي سُجلت فِي "الأصحاحات" الثلاثة الأوَّلى مِنْ السِفر، غير أن حقيقة أنه مَا زالت هناك مساوئ فِي هذه النواحي تحتاج

إِلَى تصحيح، وهذا مَا أعطانا إحساسًا واضحًا بأن "الآن وليس بعد". وهكذَا فإن البِنية القصصية للسِفر ككُلّ تشير إِلَى إنجازات سابقة كنموذج للتطلعات المستقبلية.

البيبلوجرافيا

Major commentaries: L. W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 1913; A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, 1902; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 1988; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 1984; F. C. Fensham, *The Books of Ezra, and Nehemiah*, 1982; A. H. J. Gunneweg, *Nehemia*, 1987; F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, 1979; J. M. Myers, *Ezra. Nehemiah*, 1965; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, 1949; H. E. Ryle, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 1897; H. Schneider, *Die Bücher Esra und Nehemia*, 1959; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 1985.

Other: P. R. Ackroyd, *The Chronicler in His Age*, 1991; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979; D. J. A. Clines, "The Nehemiah Memoir: The Perils of Autobiography," in *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, 1990, 124-64; F. M. Cross, "A Reconstruction of the Judean Restoration," *JBL* 94, 1975, 4-18; T. C. Eskenazi, *In An Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, 1988; A. H. J. Gunneweg, "Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia," *SVT* 32, 1981, 146-61; K. G. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, 1992; W. Th. in der Smitten, "Die Gründe für die Aufnahme der Nehemiaschrift in das chronistische Geschichtswerk," *BZ* N.F. 16, 1972, 207-21; U. Kellermann, *Nehemia: Quellen, berlieferung und Geschichte*, 1967; D. Kraemer, "On the Relationship of the Books of Ezra and Nehemiah," *JSOT* 59, 1993, 73-92; J. G. McConville, "Ezra-Nehemiah and the Fulfilment of Prophecy," *VT* 36, 1986, 205-24; S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, 3 vols., 1964-65; M. Noth, *The Chronicler's History*, 1987 (German original, 1943); A. F. Rainey, "The Satrapy 'Beyond the River'," *AJBA* 1, 1969, 51-78; H. H. Rowley, "Nehemiah's Mission and Its Background," in *Men of God*, 1963, 211-45; R. J. Saley, "The Date of Nehemiah Reconsidered," in G. A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford LaSor*, 1978, 151-65; J. R. Shaver, "Ezra and Nehemiah: On the Theological Significance of Making Them Contemporaries," in E. Ulrich et al. (eds.), *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, 1992, 76-86; K. D. Tollefson and H. G. M. Williamson, "Nehemiah as Cultural Revitalization: An Anthropological Perspective," *JSOT* 56, 1992, 41-68; C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, 1896; J. C. VanderKam, "Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah?," in E. Ulrich et al., (eds.), *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, 1992, 55-75; G. Widengren, "The Persian Period," in J. H. Hayes and J. M. Miller (eds.), *Israelite and Judaean History*, 1977, 489-538; H. G. M. Williamson, *Ezra and Nehemiah*, 1987; idem, "The Governors of Judah Under the Persians," *TynBul* 29, 1988, 59-82; idem, "The Concept of Israel in Transition," in R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel*, 1989, 141-61.

إتش. جي . إم . ويليامسون *H. G. M. Williamson*

عش ← #٧٨٧٣ (קָנַן [*qānan*]، يعمل عشًا، عش)

العالم السفلي ← #٨٦١٩ (שְׁאוֹל [*šᵉʾôl*]، الجحيم، عالم الموتى)

نباتُ القراص ← #٦٢٥٢ (סִרְפָּד [*sirpād*]، يلسع، يلدغ)

جديد ← #٢٥٤٢ (חָדָשׁ [*ḥādaš*]، يجدد، يستعيد، يجعله جديدًا)

نَشِيدُ الأَنْشَاد: لاهوت

نَشِيدُ الأَنْشَاد: لاهوت

نَشِيدُ الأَنْشَاد هُوَ مجموعة مِنْ قصائد الحب المثيرة، كُلّ منها تسهم فِي انتاج ترنيمة حب قوية وعاطفية (وهكَذَا جاء العنوان نَشِيدُ الأَنْشَاد). والمحبة هي محبة بشرية، محبة بين رجل وامرأة. والتشبيه المجازي بالجنة يعود بالفكر اللاهوتي ثانية إلى جنة عدن، ويفهم النَشِيد عَلَى أنه حركة ثالثة فِي الفكر اللاهوتي الكتابي لأمور الإِنسَان الجنسية. والاستعمال المنتشر للتشبيه المجازي بالزواج فِي مواضع كثيرة تطلب مِنْ القارئ أن يفكر ملياً فِي مَا يشير إليه السِفر عن العلاقة بين الله والإِنسَان، بل وبشكل أوضح، بين يَسُوع المسيح والكنيسة.

ولعله مَا مِنْ سِفر كتابي آخر اختبر مثل هذا التغيير الجذري فِي فهم الفكر اللاهوتي عَلَى مدى المائة سنة الماضية مثلما فعل سِفر نَشِيدُ الأَنْشَاد. والسِفر جاء فِي قالب شعري، به تلميحات ضمنية، وعامر بالتشبيهات البلاغية"، وجمع بين الرسالة اللاهوتية، والموضوعات الجنسية الصريحة. وهذا كَانَ سبب إحراج لنوعية مِنْ المسيحية ذات الإتجاه النسكي، الأمر الَّذِي أدى إلى كبح القراءة الطبيعية للسِفر أثناء فترة طويلة مِنْ الحقبة المسيحية الأَوَّلى، وهذا الكبح قد لا يزال موجودًا فِي بعض أوساط الكنيسة. والتشبيه المجازي للسِفر مِنْ الواضح تمامًا أنها جنسية حَتَّى أن المفسرين الأوائل اتّجهوا إلى التفسيرات المجازية ليكتشفوا المعنى "الحقيقي" للسِفر. وإذا قرأنا السِفر فِي إطار مجازي يُعد السِفر وصفاً لعلاقة حب بين يَسُوع المسيح والكنيسة، كما أن الدوائر اليهودية الأَوَّلى فسرت العلاقة بين المحب وحبيبته عَلَى أنها تشير إلى محبة الله لإِسْرَائِيل. وعَلَى سبيل المثال، فسّر كيرلس السكندري (سنة ٣٧٥- ٤٤٤م أن الثديين فِي سِفر النَشِيد (١: ١٣) يشيران إلى ع. ق والعهد الجديد، فِي حين فسّر "صَلاَة المرّ" بأنها يَسُوع المسيح، الَّذِي يتسع لكُليهما. وفي خطاب إلى تلميذته "باولا"، نصح جيروم (٣٤٧- ٤٢٠م) أن تحول بين ابنتها وسِفر نَشِيدُ الأَنْشَاد إِلَى أن

تفهم بَقِيَّة الكتاب المُقَدَّس، وإلاّ فإنها "لن تدرك أنه، بالرغم مِنْ أن السِفْر كُتب بلغة جسدية، إلا أنه ترنيمة زواج لزفاف روحي (Pope, 119).

أ. البِنية الأدبية

اكتشاف أغنية الحب الخارجة عن النطاق الكتابي فِي ش. أ. ق. كَانَ له تأثير كبير فِي الفهم المعاصر للمغزى اللاهوتي للسِفر. فأغنيات الزفاف العربية (*wasf*) وكذلِكَ قصائد الحب المِصْرية والأكادية تحمل عدة تشابهات شعرية ونوعية (White; Fox) للسِفر الكتابي. وهذه النصوص حملت المفسرين إلي العودة إلى مَا قد يُطلق عليه قراءة "طبيعية" للصور البلاغية الّتِي تضمنها السِفر، وهي قراءة تعترف بالطبيعة الجنسية لمحتويات السِفر.

وهناك الآن إجماع يدعو إلى الدهشة، عَلَى أن السِفر هُوَ ترنيمة حب يعبر فيها الحبيب والحبيبة عن حبهما العميق واشتهائهما الجنسي كُلّ منهما للآخر. أن سِفر نَشِيدُ الأَنْشَاد هُوَ سِفر يحتفي بالحب الجسدي. ومن بين الموضوعات المثيرة للجدل بين المفكرين الآن، موضوع البِنية الأدبية للسِفر ووحدته. وجادل "كار" (٤٥) بالقول إنه قصيدة واحدة ذات وحدة موضوعية رَئِيسية ولكنها غير محكمة تقوم عَلَى أساس الحب الّذِي يربط بين الرجل والمرأة:

توقع	١: ٢- ٢: ٧
وُجد، فُقد، ثم وُجد	٢: ٨- ٣: ٥
اكتمال	٣: ٦- ٥: ١
فقد- ووُجد	٥: ٢- ٨: ٤
تأكيد	٨: ٥- ١٤

وأفضل مَا يمكن عمله بالنسبة لتحليل فالكس للسِفر هُوَ تقسيمه إِلى ثلاثين قصيدة منفصلة تربط بينهما الموضوعات المماثلة الّتِي تم تناولها. وعَلَي أي حال فإن السِفر يعج بالموضوعات الجنسية، بما فِي ذلِك بعض ..... المزدوجة النابضة بالحَيَاة والتي أغفلت فِي الترجمة (٥: ٢- ٨).

ب. موضوعات لاهوتية

وإذا قرئ السِفر قراءة كتابية، فإن أغنيات الحب هذه تكون "فكرًا لاهوتيًا عن النواحي الجنسية" تبدأ فِي جنة عدن، والواقع أن التشبيه المجازي الموسع بجنة عدن فِي نَشِيدُ الأَنْشَاد هُوَ الّذِي أدى إلى ظهور جمعية الفكر اللاهوتي الكتابِي (تريبل). والحب فِي جنة سِفر النَشِيد يذكر القارئ بالعلاقة الّتِي كَانَت قائمة بين آدم وحواء قبل السقوط. فقد كَانَا "جسداً وَاحِدًا" (تك ٢: ٢٤) فِي الجنة. "وكَانَا كُلاهما عرايِين وهما لا يخجلان" (ع. ٢٥). ← وتعبيراً آخر، فإن التناغم الّذِي كَانَ قائمًا بين الرجل والمرأة فِي الجنة تم التعبير عَنْهُ بمصطلحات جنسية.

وهكَذَا، ليس ثمة مَا يدعو للدهشة أنه عِنْدَ وقوعهما فِي الخَطِيَّة تم التعبير عن ذلِك بعبارات مماثلة ذلِكَ أن تغربها عن الله أدى إِلى تغربها عن بعضهما ولِذلِكَ لَمْ يستطع أي منهما الظهور عرياناً فِي حضور الآخر. وسعيا بصفة مبدئية إلى تغطية عريهما بإستخدام أوراق شَجَرَة تين (تك ٣: ٧)، وبعد ذلِك تفضل الله بنعمته وأعطاهما كساء دائمًا (٣: ٢١).

وحين فُهم سِفر نَشِيدُ الأَنْشَاد عَلَى ضوء مَا جاء فِي تكوين ١- ٣، استطاع المحب وحبيبته الوقوف عريانين فِي الجنة دون أن يشعرا بخجل وتمتع كُل منهما بجسد الآخرِ إلى أقصى حد. ومن المؤكد أنه أمر صحيح أن يُفهم السِفر عَلَى أنه قصة "تحرير النشاط الجنسي" (ترتيل). ولكن هذا لا يجبِ أن يُؤخذ عَلَى أنه يعني أن شَعْب الله يتمتع بحب زواجي تام، أوْ أن غير المؤمنين يفتقرون إلى الإنسجام فِي العلاقة الجنسية. وبرغم ذلِك، فإن رسالة السِفر الّتِي يحملها فِي الصورة الّتِي قدمها عن تناغم العلاقات البشرية فِي جنة مَا بعد السقوط، هي أن الشفاء والتمتع أصبحا مِنْ الأمور الممكنة بسبب النعمة الإلهية.

ويمكن أن يُفهم أيضًا عَلَى ضوء التشبيه المجازي الكتابي السائد الّذِي يشبّه العلاقة بين الله والإِنْسَان بالاتحاد الوثيق بين الرجل والمرأة. وفي مواضع كثيرة جدًّا فِي ع. ق، وُصفت علاقة الله بإِسْرَائِيل عَلَى أنها مثل علاقة الزواج. وما جاء فِي حز ١٦، يطور التشبيه المجازي بكُل موسع. فحين نمت إِسْرَائِيل وأصبحت امْرَأة جميلة، أخذها الله وجعلها زوجته. وقد احبها واهتم بها مِنْ كُل قلبه. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك قابلت حبه بأن انغمست فِي الزنا وأخذت لها عشاقًا آخرى (آلهة الأمَم الأخرى). كما طوّر هُوشَع أيضًا هذا الموضوع الخاص بعلاقة الزواج بين الله وإِسْرَائِيل، وهذه المرة بأن اتّخذ لنفسه زَوْجَة ثبت أنها غير أمينة (هُوشع ١، ٣). وهكَذَا، يبدو أن ع. ق استخدم علاقة الزواج كتشبيه مجازي بين آخرين ليصف العلاقة بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل.

وتبرز العلاقة الزوجية الحميمة العلاقة الحميمة بين الله وشَعْبه، كما تبرز حصرية العلاقة. والعلاقة الوثيقة الّتِي صُورت بين الوثنية والزنا تقوم عَلَى أساس حقيقة أنه لا تُوجد سوى نوعيتين فقط مِنْ العلاقة المشروعة والحصرية، حيث تكون الغيرة فيها أمر مقبول وهما العلاقة مع الله، والعلاقة الزوجية.

ومن ناحية مَا، رجع تفسير السِفْر ثانية إلى فهمه عَلَى أنه فِي العلاقة الحميمة بين الله والإِنْسَان. أوَّلاً، القراءة "الطبيعية للسِفر ليست دائرة ناقصة فهو سِفْر يحتفي بالنشاط الجنسي للإنسان. ثانيًا، ربط السِفْر بالعلاقة الإلهية لَمْ تأت اعتباطاً بل هي متأصلة فِي الأسفار المُقَدَّسَة.

والمسيحي الَّذِي يقرأ النَشِيد ينجذب إِلى استمرارية التشبيه المجازي للزواج عَلَى النَحْوَ الّذِي طوّر به بولس هذا التشبيه فِي أف ٥: ٢٢- ٣٣ وفيمَا يصف علاقة الحب الوثيقة بين الأزواج والزوجات، فإنه يراها عَلَى أنها تعكس محبة المسيح للكنيسة.

البيبلوجرافيا

G. L. Carr, *Song of Solomon*, TOTC, 1984; M. Falk, *Love Lyrics From the Bible,* 1982; M. V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, 1985; M. H. Pope, Song of Songs. AB, 1977; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978; J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, 1978.

تريمبير لونجمان الثّالث Tremper Longman III

ترنيمة الفتية الثلاثة ← أَبُوكريفا.

سوسَنّا ← أَبُوكريفا.

5582 נֶגֶב

النَّقب، جنوب، أَرْض الْجَنُوب (נֶגֶב، [negeb]،# ٥٥٨٢).

ع. ق ١. النَّقب هُوَ الجزء الْجَنُوبى مِنْ فَلَسْطِين، وَهُوَ منخفض جاف تقع جنوبى تلال يَهُوذَا. وكُلمة النَّقب مشتقة مِنْ جذر الكُلمة נגב، ومعناها جاف. ويبدو أن الكُلمة كَانَت تشير أوّلاً إِلَى الأرض المجدبة القاحلة الواقعة جنوبى إِسْرَائِيل (أَرْض الْجَنُوب #٥٥٨٢ הַנֶּגֶב) وبعد ذلِكَ أصبحت الكُلمة تعنى "جنوب" مرادفة لكُلمة "التّيمَن" תֵּימָן، جنوب (← #٩٤٠٢)، דָּרוֹם بمعني جنوب (← #١٩٩٩). وتُستخدم الكُلمة لتشير إِلَى اتّجاه الْجَنُوب، أي "جنوبى نقطة معينة" (تك ١٣: ١٤؛ خر ٢٦: ١٨؛ عد ٣٤: ٣؛ يش ١٥: ٢.. الخ؛ انظر (HALAT 628

وأَرْض الْجَنُوب (٤٥٢٠ ميلاً مُربعًا تقريبًا) تمتد مِنْ رأس خليج العقبة إِلَى الطرف الْجَنُوبي لتلال يَهُوذَا وتأخذ شكل مثلث مقلوب. الرأس يلمس خليج العقبة عَلَى مقرَبَّة مِنْ إيلات فِي حين أن الطرف الشّمَالى يحدده تقريبًا خط يمتد مِنْ طرف الْبَحْر الميت، وعبر مِنطَقَة بئر سبع، قَدْ يصل الْبَحْر الأبيض المتوسط عِنْدَ مِنطَقَة غَزَّة. والطرف الشّرقى يمتد بطول العرَبَّة، فِي حين أن الطرف الغربي يخترق شمال غربى سِينَاء عَلَى مقرَبَّة مِنْ قَادَش برينع. وإذ كَانَت مِنطَقَة الْجَنُوب قاحلة ومجدبة جدًا بحيث لا تصلح للنشاط الزراعى العادى، إلاّ أنَّهَا كَانَت تنتج مَا يكفى لرعى الحيوانات، بالرغم مِنْ أن بعض الأجزاء كَانَت تُزرع بإستخدام ماء المطر حيث تُجمع المِيَاه فِي مستجمع الأمطار لتزيد مِنْ نمو المحصول. أمَّا مدى مساحة أَرْض الْجَنُوب الكتابية فهذا أمر لا يزال موضِع نقاش، غير أن النَّقب الشّمَالى يبدو أنه المنطقة الرَئِيسية الَّتِي يشير إليها الكِتَاب. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه البُقعَة محدبة قاحلة، ضئيلة السُكّان، إلاّ طرق التجارة الهامة المؤدية إِلَى مِصْرَ وهي الَّتِي أضفت إليها أهمية.

٢. وأقدَم إشارات إِلَى "أَرْض الْجَنُوب" فِي ع. ق نجدها فِي الرحلات الَّتِي قام بها الآباء الأوّلون. فقَدْ سافر إِبْرَاهِيم إِلَى مِصْرَ عبر أَرْض الْجَنُوب، وعاش - وكذلِكَ إِسْحَاق - فِي شمال/ شمال غربي "أَرْض الْجَنُوب" عَلَى مقرَبَّةً مِنْ بئر سبع (تك ٢٤: ٦٢، ٢٥: ١١)، وقَدْ بُذلت جهود كبيرة للربط بين قلة النشاط فِي مِنطَقَة "أَرْض الْجَنُوب" أثناء الفترة الانتقالية لعصر البرونز المبكر/ الوسيط عَلَى زمن الآباء، غير أن ج. بيمسون J. J. Bimson يقول بأن الأدلة الأثرية ليست غير متناغمة تمامًا مع نشاط الاباء الأوّلين فِي مِنطَقَة أَرْض الْجَنُوب ("Archaeological Data," 79-82).

بعد الْخُرُوج اقترب بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ "النَّقب" مِنْ الجهة الْجَنُوبية بعد أن غادروا سِينَاء. وأرسل الجواسيس عبر أَرْض الْجَنُوب مِنْ قَادَش برنيع ("عَيْن القُديرات") عَلَى الطرف الفرعى "مِنْ أَرْض الْجَنُوب. وأصبحت النَّقب الحد الْجَنُوبي لإِسْرَائِيل بحسب مَا أعطاها الله، ووُصفت هكَذَا فِي فقرات تصف أَرْض الموعد (تث ١: ٧؛ ٣٤: ٣). وهذا التخطيط الحدودى تم تأكيده فِي أوْصاف الغزو، حيث كَانَت العبارات الموجزة تحدد "الأرض كُلها" بعبارات مماثلة بإستخدام "الْجَنُوب" كالحد الْجَنُوبى (يش ١٠: ٤٠؛ ١١: ١٦؛ ١٢: ٨).

٣. كَانَ مِنْ شأن قيام الْمَمْلَكَة المتحدة أن أضفت استقرارًا سياسيًا عَظِيمًا فِي إِسْرَائِيل، ومكنتها مِنْ التوسع الإقليمى. وفِي إحدى المناسبات نصح صَمُوئِيل شَاوُل الْمَلِك بأن يهزم عَمَالِيق فِي أَرْض الْجَنُوب كعقوبة مِنْ الرَّبّ عَلَيْهِمْ لمهاجمتهم بَنِي إِسْرَائِيل حين كَانُوا يحاولون دخول كَنْعَان (١صم ١٥: ٢-٣، قا؛ خر ١٧: ٨- ١٦؛ تث ٢٥: ١٧- ١٩). وأثمرت حملة شَاوُل عن انتصار عاجل، غير أنه بسبب عصيانه فشل فِي إحراز نجاح ساحق ولِذلِكَ اضطر دَاوُد فِي وقت لاحق لمحاربَّة عَمَالِيق.

وكَانَ مِنْ نتيجة العلاقة المتدهورة بين شَاوُل ودَاوُد، أن أدت فِي النهاية إِلَى هرب دَاوُد إِلَى الْبَرّيَّة. ولفترة مَا، وحين كَانَ يعيش فِي أَرْض فَلَسْطِينية، كَانَ دَاوُد يقوم بشن غارات عَلَى الشُعُوب البدوية فِي هذه المنطقة بحجة الإغارة عَلَى أَرْض الْجَنُوب فِي يَهُوذَا وحلفائها فِي الْجَنُوب (١صم ٢٧: ٨- ١٠). وحين هاجم عَمَالِيق مركز قيادته فِي صقلغ، ألحق دَاوُد بهم هزيمة كبيرة فِي أَرْض الْجَنُوب"، وقسّم الغنائم مع رجال يَهُوذَا (١صم ٣٠: ٧- ٣١).

وإبان حكم سُلَيْمَانُ امتدت سيطرة إِسْرَائِيل عَلَى "أَرْض الْجَنُوب" لتشمل عصيون جابر، وهي ميناء عَلَى خليج العقبة. وكَانَ تل الخليفة يُعرف فِي البداية بأنه عصيون جابر، وحين اكتشف نيلسون جلويك تِل الخليفة قَالَ إنها يمكن أن تكون مركز صناعة النحاس الَّذِي أقامه سُلَيْمَانُ. وقَدْ غيرّ نظريته بعد ذلِكَ، وإعادة تقييم الجارية حاليًا للدليل المتوافر شككت فِي الترتيب الزمنى الَّذِي وضعه للأحداث (انظر Pratico, "Nelson Glueck's 1938-1940 Excavations"). ولقَدْ اكتُشف مَا يزيد عن أربعين قلعة تعود إِلَى العصر الحديدي وذلِكَ فِي الجزء الأوْسط مِنْ أَرْض الْجَنُوب. وقَدْ نسب البعض هذه المبانى إِلَى سُلَيْمَانُ (Cohen, "The Fortresses King Solomon Built")، فِي حين أن آخرين يقولون إنها تنتمى إِلَى البدو المحليين، وهي تعكس، مِنْ الناحية المعمارية - تجمعات خيامهم (Finkelstein, *Archaeology*, 242, 263).

كَانَ انشقاق الْمَمْلَكَة بداية لضعف إِسْرَائِيل وفقْدانها السيطرة عَلَى النَّقب. وقَدْ تمسك رَحُبْعَام فِي البداية بالجزء الشّمَالى مِنْ النَّقب، وحدثت توسعات أخرى عَلَى عهد يَهُوشَافَاط، حيث سيطر عَلَى أَدُوم وعيّن وكيلاً عَنْهُ هناك (١مل ٢٢: ٤٧). وبعد ذلِكَ ببضع سنوات، وحين كَانَ يَهُورَامَ مَلِكًا نجحت أَدُوم فِي الثورة ضد يَهُوذَا (٢مل ٨: ٢٠- ٢٢). وضعفت السيطرة عَلَى أَرْض الْجَنُوب" حَتَّى أيَّام أَمَصْيَا حيث أقام - ومن بعده ابْنُهُ عزيّا - بمهاجمة الأدُومِيِّين ليوسع سيطرته حَتَّى مَدِينَة إيلات (٢مل ١٤: ٢١- ٢٢). أمَّا الهجوم الَّذِي شنّه الأدُوميون عَلَى يَهُوذَا

عَلَى أَيَّام آحَاز، فقَدْ كَانَ دليلاً عَلَى تنامى قوتهم فِي المنطقة (٢أخ ٢٨: ١٧). وعادت السيطرة أخيرًا للقوات الغازية بعد دمار المَمْلَكَة الْجَنُوبية. ويذكر نَحَمْيَا (نح ١١: ٣٠) إعادة إقامة المستوطنات عَلَى مقرَبَة مِنْ بئر سبع بعد السبى، ولكن ليس هناك دليل إضافى عَلَى الأحتلال بالنسبة لأرْض الْجَنُوب إِلَى وقت ظهور مَمْلِكة النباطيين.

٤. والاستعمال الرمزى "لأرْض الْجَنُوب" ومعظمه فِي الأَنْبِيَاء، مرتبط بحقيقة أنَّهَا مِنْطَقَة قاحلة مجدبة فِي الْجَنُوب. وقَدْ صورها إِشَعْيَاء عَلَى أنَّهَا أَرْض مرعبة، ووصفها بأنَّهَا "أرْض مَخُوفَة"، "أرْض شِدَّةٍ وَضِيقَةٍ"، وأنَّهَا ترمز إِلَى أصل الزوابع والعواصف العنيفة (إش ٢١: ١، ٣٠: ٦). وكَانَت تفتقر بشدة للماء حَتَّى أن هطول الأمطار النادر فِيهَا كَانَت تُتخذ رمزًا للانتعاش مِنْ قبل الرَّبّ (مز ١٢٦: ٤).

وبالنظر إِلَى أن "النَّقَب" تعد الحد الْجَنُوبى لإسْرَائِيل، فقَدْ استُخدمت لتُمثل مدى دينونة الله لِيَهُوذَا (إر ١٣: ١٩؛ حز ٢٠: ٤٦- ٤٧ [٢١: ٢- ٣] ت. إ. ش؛ ت. ك. ح)، ومدى استعادة شَعْب الله. وبعد السبى كَانَ عَلَى اليهود أن يعيشوا ويشتروا أرْضاً فِي "الْجَنُوب" (إر ٣٢: ٤٤؛ ٣٣: ١٣، عُو٢٠)، ومن هناك يأتى الناس لعبادة الرَّبّ فِي أورُشَلِيم (إر ١٧: ٢٦). وفضلاً عن هذا فقَدْ كَانَت تمثل الحد الْجَنُوبى للأرْض الجديدة فِي رُؤيَا حِزْقِيَال والموقع الجديد لجَادَ (٤٧: ١٩؛ ٤٨: ٢٧- ٢٨) (← يَهُوذَا: تاريخ)

٥. لقَدْ استُخدمت الكَلْمة عنمَلِك مِصْرَ فِي عبارة "مَلِك الْجَنُوب" (دا ١١: ٥ و٦ و٩ و١١ و١٤ و١٥ و٢٩) وتشير إِلَى المُلوك البطالسة فِي مِصْرَ، ولكن فِي ١١: ٤٠ نجد الإشارات إِلَىمَلِك الْجَنُوب.

صحراء، بَرِّيَّة، أرْض قاحلة: ← בֹּהוּ [*bōhû*] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [*bqq*[1]] (يترك خرابًا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [*ḥorbâ*] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [*yᵉšîmôn*] (بَرِّيَّة، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר[1] [*midbār*[1]] (بَرِّيَّة، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [*ʿărābâ* [3]] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [*ṣᵉḥîḥâ*] (أرْض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [*ṣiyyâ*] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [*š'h* [1]] (يترك خرابًا، يجعل شئيا مَا مقفرًا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [*šmm* [1]] (يَكُونُ مهجورًا، يتصحَّر، يُترك خرابًا، يرتعد، يَكُونُ مذعورًا، #٩٠٣٧)؛ ← **صحراء: لاهوت.**

(صحراء: لاهوتي)

اتجاهات: ← דָּרוֹם [*dārôm*] (جنوب، #١٩٩٩) ← יָם [*yām*] (غرب، بحر، #٣٥٤٢) ← יָמִין [*yāmîn*[1]] (يمين، جنوب، #٣٥٤٥) ← מִזְרָח [*mizrāḥ*] (شروق الشَّمْس، شرق، #٤٦٦٧) ← מַעֲרָב [*maʿărāb*[2]] (غرب، #٥١١٥) ← נֶגֶב [*negeb*] (جنوب، #٥٥٨٢) ← צָפוֹן [*ṣāpôn*[1]] (شمال، #٧٦٠٠) ← קָדִים [*qādîm*] (الجانب الشَّرْقي، الريح الشَّرْقية، #٧٧٠٨) ← שְׂמֹאל [*śᵉmō'l*] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، غير محظوظ، تجاه الشِّمَال، #٨٥٢٠) ← תֵּימָן [*têmān* [1]] (جنوب، #٩٤٠٢).

البيبلوجرافيا

IBD 2:1068-70; *ISBE* 3:511-13; *ZPBE* 4:402-4; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 23-24; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 252-66; J. J. Bimson, "Archaeological Data and the Patriarchs," in *Essays on the Patriarchal Narratives*, 1983, 53-89; O. Borowski, "The Negev—The Southern Stage for Biblical History," *BRev*, 5:3, 1989, 40-44; R. Cohen, "The Iron Age Fortresses in the Central Negev," *BASOR* 236, 1979, 61-79; idem, "The Fortresses King Solomon Built to Protect His Southern Border," *BARev* 11, 1985, 56-70; M. Evenari, *The Negev: Challenge of a Desert,* 1982; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement,* 1988; I. Finkelstein and Avi Perevolotsky, "Processes of Sedentarization and Nomadization in the History of Sinai and the Negev," *BASOR* 279, 1990, 67-88; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959; O. Keel, M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, 1982, 138-367; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, 1990; G. Pratico, "Nelson Glueck's 1938-1940 Excavations at Tell el-Kheleifeh: A Reappraisal," *BASOR* 259, 1985, 1-32; T. L. Thompson, *The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age*, 1975.

كُلّيون إل. روجرز، الإبن. / روبرت سبندر *Cleon L. Rogers, Jr. / Robert Spender*

إهمال ← #١٧١٩ (גֹּעַל [*gōʿal*]، كره، إهمال)

جار ← #٨٩٠٧ (שָׁכֵן [*šākēn*]، جار، ساكن، مقيم)

نَهر

نَهر

ع. ق ١. أنهار فِي ش. أ. ق. وفِي كَنْعَان. الأنهار الَّتِي قوام الْحَيَاة بالنسبة للحضارات الَّتِي تنشأ عَلَى شواطئها تشق مجراها عبر الأرَاضي الَّتِي تتاخم كَنْعَان، وبسبب العظمة الَّتِي تنجم عن وجود الأنهار، نجد أن مِصْر وبلاد مَا بين النَهْرين هما قطبا ش. أ. ق.، أمَّا كَنْعَان فهي "الأرْض الواقعة بينهما" أوْ "الجسر الموصل بينهما". وفي النُبُوَّة، كثيرًا مَا كَانَ هذان القطبان موضع غضب الله وأنه سيأتى الْيَوْم الَّذِي يكونان فيه مِنْ رعاياه: ذلِك أن المَمْلَكَة المسيّانية تقدم مساراً لا يعوقه شيء وشركة حقيقية بين هاتين القوتين (إش ١٩: ٢٣، انظر أيضًا زك ١٠: ١٠).

وفيضان النيل فِي مِصْر كَانَ مِنْ أهم الظواهر الأكيدة الَّتِي تتكرر بشكل طبيعي، والتى كَانَت معروفة تمامًا فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق.، والتى كَانَت تُستخدم كمثال (إش ٢٣: ١٠، إر ٤٦: ٧، عا ٨: ٨، ٩: ٥). وعَلَى الرغم مِنْ أن الفيضان كَانَ أبعد مَا يَكُونُ عن الإنتظام مِنْ ناحية ارتفاعه كُل سنة، غير أن عقبة الآباء الأوَّلين قُدمت كفترة كَانَ يُعتمد فيها عَلَى مِيَاه النَهْر بأكثر

مِنَ الاعتماد عَلَى سقوط الأمطار فِي فِلِسْطِين (تث ١٢: ١٠، ١٣: ١٠). وحَتَّى فِي الأجزاء الَّتِي لا تستفيد مِنْ مِيَاه الفيضان السنوية كَانَ النَهْر يُستخدم كمصدر للمِيَاه، وعليه تعتمد الحَيَاة النباتية والحيوانيةَ كما كَانَ يستخدم كوسيلة لنقل البضائع. ثم إن الفيضان لَمْ يكن يأتى بالمِيَاه فقط، بل كَانَ يأتى بالطمى الَّذِي تعتمد عليه خصوبة الأرْض عَلَى كُلّا الجانبَيْن. ويقدم حِزْقِيَال أفضل مثال نبوى بأن الدينونة ضد المِصْريين كَانَت تتضمن دينونة ضد نَهْر النيل. وهذا لا ينطبق فقط عَلَى جفاف النيل (حز ٣٠: ١٢)، بل وتوقف النشاط فيه وعَلَى طول ضفافه. والمرتان اللتان ذُكر فيها חָלַק فِي حِزْقِيَال ٣٢: ١٣ (#١٩٣١) تشيران إلى أن استغلال مِيَاه نَهْر النيل بواسطة الإنْسَان أوْ الحيوان بعد سنة لثقافة نَهْر عامر بالمِيَاه طوال العام. وعَلَى ذَلِك كَانَت الدينونة إيقاف مثل هذا النشاط. وكَانَت الدينونة فِي كُلّ مِنْ حز ٢٩: ٣- ٧، ٣٢: ٢- ٨ هي أن فِرْعَوْن الَّذِي رُمز إليه بـ תַּנִּין (#٩٤٩٠) تم إبعاده عن النيل، فمن ثم أصبح عديم القوة لا يؤثر فِي بيئته، بل إن هذه البيئة دمرته (ملحوظة: وكما هُوَ الحال فِي الواقع بالنسبة لكُلّ الأنهار القديمة، ولا سيما الأنهار الَّتِي تحمل الطمى، تغيّر مجرى نيل مِصْر أثناء الألفية (مثل؛ لمسافة ٣ كم عن منف خلال الألفى سنة الماضية فقط]).

وعَلَى غرار النيل نجد نَهْرى دجلة والفرات فِي بلاد مَا بين النَهْرين بفيضان كُلّ عام، ولَو أن فيضانهما لا يصل إلى مدى فيضان النيل، وأهميته مِنْ ناحية فائدته للزراعة (وفيضان النَهْرين لا يأتى فِي موعد الزراعة). وكَانَ النَهْران وسيلة لتوفير المِيَاه ونقل البضائع (وعَلَى الأقل فِي مناسبة واحدة، حين أبحرت فيه سفن أسطول حربى (مِنْ صناعة فينيقية) دفع به سحاريب عبر النَهْر للوصول إلى أراضى عيلام بحسب مَا سجلته حولياته وكَانَ ذَلِك سنة ٦٩٤ ق. م). وقد حُفرت قنوات مائية أخرى بواسطة ملوك قدماء، وحين كَانَ احتمال قطع المِيَاه عن مَدِينَة مَا يُعد أمرًا استراتيجيًا ومحتملاً، كَانَ يتم تحويل مجرى هذه القنوات المائية. وكَانَت الأنهار تخترق فِي الواقع مَدِينَة نينوى (رافد الخسر؟، وهو أحد فروع نَهْر دجلة) وبَابِل (نَهْر الفرات). وبرغم ذلِك، فإنه بالنسبة لبَابِل، فالأمر يتعلق بالأكثر بمدِينتين منفصلتين، مبنيتين عَلَى جانِبيّ النَهْر (قصة هيرودتس عن استيلاء الفرس المفاجئ عَلَى بَابِل عن طريق استخدام النَهْر هي قصة مشكوك فِي صحتها إلى درجة كبيرة، بالرغم مِنْ أن الحصار فِي الْحَرْب كَانَ سيفرض تجفيف الخندق المائى بل ونَهْر الفرات نفسه وتحويله إلى قنوات جانبيّة). (ملاحظة: المجرى القديم للنَهْرين، وبصفة خاصة نَهْر الفرات مع قنواته المتصلة به، لَمْ تكن فِي غالبية الأحوال كتلك الَّتِي نشاهدها فِي الخرائط الحديثة، مثل؛ كَانَت مَدِينَة إيريدوكى قبل ذَلِك عَلَى فرع نَهْر الفرات).

٢. **الأنهار عَبْر الأرْدُنّ وفِي كَنْعَان.** الأراضى الجَبَلية، والوديان المجاورة، والعدد الكبير مِنْ النهيرات الصغيرة حرمت إسْرَائِيل مِنْ الأنهار العظيمة الَّتِي تجلب الطمى والتى سبق الإشارة إليها عَالِيه. وكَانَت السفريات الصغيرة تتم عَلَى أي مِنْ أنهار فِلِسْطِين لعدة أسباب: الحجم الأصغر، والافتقار إلى المِيَاه الأسرع جريانا، والأعماق المختلفة عبر مجارى الأنهار (بما فِي ذلِك قاع النَهْر الصخرية) وطبيعة فصل الجفاف الَّذِي لا يمكن الاعتماد عليه. ويمكن تقسيم الأنهار والوديان فِي كُلّ مِنْ كَنْعَان وبلاد مَا بين النَهْرين مِنْ الناحية الجغرافية إلى ثلاثة مناطق. هضاب عَبْر الأرْدُنّ، وتسهم بأربعة أنهار رَئِيسية دائمة هي: اليرموق، والَيَبُّوق، وأرْنُون، وزارد. وتضم المنطقة الثانية الأنهار الَّتِي تتدفق شرقاً مِنْ الأرْدُنّ عبر المُنْحَدَر الهائل مِنْ شمال شرقى قناة مستجمع مِيَاه الأمطار إلى المُنْحَدَر العَمُودى إلى وَادِي الأرْدُنّ (Nahal [N.] Tavor and N. Bezeq are examples of ephemeral streams; N. Harod, a spring-fed river, is perennial). أمَّا نَهْر تافور، بازق منهما مِنْ نوعية المجارى المائية سريعة الزوال. أمَّا هارود؟ وهو نَهْر يستمد مِيَاهه مِنْ أحد الينابيع فهو نَهْر دائم). وأخيرًا، تصب الأنهار فِي البَحْر الأبيض المتوسط وذَلِك فِي الوديان الَّتِي تقع غربى قناة مستجمع مِيَاه الأمطار. أمَّا النَهْر الرَئِيسى الدائم هنا فهو نَهْر اليرموك، أمَّا نَهْر سورق فيشق مجراه عبر وادِ هام، حيث يشكل ممراً مهماً فِي غربى الممر الواصل مِنْ أورُشَلِيم إلى الطريق الساحلى الرَئِيسى.

وأهمية الأنهار كوسائل للسفر، وكخطوط الحدود تقع فِي خطين جغرافيين متعامِدَين. أوَّلاً، يتم السفر عَلَى شواطئ الأنهار وعبر الوديان. وإلى جَانِب أن الأنهار تشكل مورداً جاهزاً للمِيَاه، إلاّ أن هذا كَانَ عاملاً حاسماً فِي اتخاذ مواقع إقامة المُدُن. ومن أمثلة ذلِك: (أ) الطريق البرى مِنْ يافا إلى تل جرزا، حيث يُتخذ شاطئ نَهْر يركون ثم السفر منه شرقاً (Dorsey, 61-62)، (ب) الممر الشَمَالى (شمالى نَهْر الكَرْمَل)، أوْ ممر يوكنايم، إلى مَجِدُّو، والتى كَانَت لفترة مَا تتبع نَهْر قِيشُون.

ثانيًا، أنهار تعمل كحدود طبيعية. وعَلَى الرغم مِنْ أنه لا يجب التشديد عَلَى هذه النقطة الثانية (كَانَ يُعتقد عادة أن اليَبُّوق يشكل الحدود الشَمَالية لعَمُّون، بالرغم مِنْ أن الْعَمُّونِيِّين وسعوا مِنْ تخومهم حَتَّى أقصى مَا أمكن شمالى النَهْر. ونفس الشئ يُقال عن نَهْر أرْنُون والمُوآبيين)، وهذا أمر له أهميته لأن هذه الأنهار الكَبيرة كَانَ يصعب فِي بعض الأوقات عبورها ولم تكن جسور معروفة (Dorsey 35-36). وعلاوة عَلَى ذلِك فإن الممرات الضيقة الَّتِي تقطعها كَانَ يصعب اجتيازها عَمُودياً. أمَّا الممرات الضيقة الَّتِي تقطعها الروافد الرَئِيسية الأربعة الَّتِي تتدفق إلى مِنْطَقَة الأرْدُنّ والبَحْر الميت مِنْ هضاب عَبْر الأرْدُنّ (سبق الإشارة إليها) تُعد مثالاً طيباً عَلَى ذلِكَ. فهى تجبر طريق المَلِك إلى طرق ضيقة يمكن الدفاع عنها بسهولة. أمَّا نَهْر أرْنُون، ففيمَا يقترب مِنْ البَحْر الميت لا يمكن عبوره بسبب الصخور الَّتِي لا يمكن عبورها الواقعة عَلَى الجانبَيْن والتى يبلغ ارتفاعه إلى مَا يزيد عن ألف قدم.

٣. **أهمية لاهوتية.** مِنْ ناحية اللغة الكتابية اللاهوتية، فقد استُخدمت الأنهار بوجه عام فِي التشبيهات المجازية المجردة: ويشعر المرء أن إحد عناصر الأنهار بصفة عامة، أوْ وصفي نعتي hyponym مِنْ نوعية "الأنهار" قد اختير واستُخدم لتوضيح مفهوم تجريدى. والمثال الرَئِيسى هُوَ مفهوم الفجائية. فالأنهار والوديان سريعة الزوال تمتلئ بسرعة حين تكون كميات مَا يُفرغ مِنْ مِيَاه الأنهار الَّتِي عَلَى السطح كبيرة. وأحيانًا تكون عملية مَلء الوَادِي نفسه بطريقة فجائية وغير متوقعة

كَانَ يُنظر إليها مِنْ وجهة النظر النبوية عَلَى أنها خلاص إلهى (مثل؛ ٢مل ٣: ١٦- ٢٠). أمَّا مِنْ ناحية اللغة اللاهوتية، فإن عملية امتلاء الوَادِي العادية والتى كثيرًا مَا تكون فجائية، فإنها تقدم تشبيها مجازيا لأي شيء يتم عكسه أَوْ أي شيء مفاجئ (مثل؛ خداع الأصدقاء [أيُّوب ٦: ١٥]، أَوْ عودة المسبيين [مز ١٢٦: ٤]).

وأول سياق للإستخدام اللاهوتى لأنهار معينة كَانَ سياق الخليقة، وبالذات تك ٢: ١٠- ١٤). والنَهْر الواحد الذِي ينقسم إلى أربعة فروع كَانَ خليقة خاصة مِنْ أجلَ نفع الإنْسَان. وفي حين أن الأَرْض تروى عامة بمِيَاه مِنْ ينبوع يأتى مِيَاهه مِنْ تحت الأَرْض (فإن المعنى المرجح لكلمة אֵד فِي ع. ٦، لأنَّه هذه طريقة غير معيارية للرى، انظر Stordalen, 12-15)، وكَانَت الجنة تروى مِنْ نَهْر أصلي (ع. ١٠). وكما أن النَهْر الأساسى يسهم فِي ثراء الجَنة، هكَذَا أيضًا تسهم فروعه فِي ثراء الأراضى البعيدة عنها، والتي مُثلت بالذهب والأحجار الكريمة (انظر التعليقات، وكما أن شَجَرَة الحَيَاة تعود للظهور فِي رؤ ٢٢، هكَذَا أيضًا أحد الأنهار وأحجار ثمينة [٢٢: ١، ٢١: ١٨- ٢١، عَلَى التوالِي]). وهكَذَا فإنه مِنْ أوّل صفحات الشَّرِيعَة كَانَت الأنهار تشكُل أحد المصادر الضرورية للحَيَاة وأحد الموارد المفضلة للازدهار. والأنهار الأربعة (رؤوس: ع. ١٠) ربما يكونان نَهْرى بلاد مَا بين النَهْرين وأن نَهْرى فيشون وجيحون هما بحور (Neiman, 321-28)، انظر أيضًا Gispen, 115-24، بأن فِيشُونَ يمثل العربية كلها). وإذا كَانَ الأمر كذلِك، فإن كافة الرؤوس المركزية الكبرى للمِيَاه تكون مغطاة، وأن البشر يشاركون فِي منابع هذه "الرؤوس"، غير أنه بعد السقوط لَمْ تعد مصدرًا لهم. (بالنسبة لرأى أقل احتمالاً عن التناقض المقصود والهراء الذِي نجده فِي أوصاف الأنهار لكى تعلم القارئ أن عدن ليس لها وجود، انظر Radday). وهذا المعنى للأنهار كرمز للبركة نجده كثيرًا جدًا فِي الأشعار العبْرِيَّة (مثل؛ مز ٦٤: ٤ [٥]، ٦٥: ٩ [١٠]).

وبعد استخدام أنهار معينة كعلامة عَلَى البركة فِي الخليقة، نجد أن الاستعمال اللاهوتى الأساسى الثانى انصبّ عَلَى نَهْر النيل ونَهْر الفرات، واللذين استُخدما كرمز للحضارات التِي نشأت عَلَى ضفاف كُلّ منهما. وهذا الاستعمال يمكن تقسيمه إلى ثلاثة تقسيمات فرعية: (أ) فِي الأزمات التاريخية النَهْر المفرد يمثل أمَّة واحدة تتصارع معها إسْرَائِيل (إش ٨: ٧- ٨، ١١: ١٥، ١٩: ٥- ٨، حز ٣١). (ب) وعَلَى هذا، فكثيرًا مَا تمثل هذه الأنهار ليس شعوب كُلّ منها فحسب، بل تمثل كافة الشُعُوب الوثنية، (جـ) النَهْران اللذان ذُكرا معًا يمكن إستخدامهما كقطبى ش. أ. ق.، الذِي كثيرًا مَا يُفهم عَلَى أنه يعنى العالم بأسره. وكمثال لهذه الناحية الثالثة- فإن جزءًا أساسياً لضم الحدود الخاصة بالآباء الأوَّلين والتى وُعد بها إبْرَاهِيم (تك ١٥: ١٨) هُوَ التركيز ليس عَلَى الموقع بالضبط، بلَ عَلَى التأثير المجازى للأنهار. وسوف يرث نَسْل إبْرَاهِيم الأَرْض إلى .... بل فِي قلب قطبى ش. أ. ق.، إنهم سيرثُون العالم.

أمَّا السياق الثالث للاستعمال اللاهوتى للأنهار يتمثل فِي الحقبة المسيانية، أَوْ حقبة إعادة خلق العالم. فإن التشبيهات المثالية، والأنهار بصفة عامة (يُوئِيل ٣: ١٨) وكذلِك النَهْر الذِي يتدفق مِنْ أُورُشَلِيم إلى مِنْطَقَة الْبَحْر الميت (حز ٤٧: ١- ١٢، زك ١٤: ٨). تعمل كصور للتجديد وحَيَاة الوفرة.

قناة، نَهْر، نهير، سيل: ← נָהָר [nāhār] (نَهْر#٥٦٤٣) ← שֶׁלַח² [šelaḥ²] (قناة، مجرى مائى #٨٩٤٠).

← نَهْر: لاهوت.

البيبلوجرافيا

TDNT 6:595-608; D. Dorsey, *The Roads and Highways of Ancient Israel*, 1991; W. Gispen, "Genesis 2:10-14," Studia *Biblica et Semitica*, 1966, 115-24; D. Neiman, "Gihon and Pishon: Mythological Antecedents of the Two Enigmatic Rivers of Eden," *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, 1977, 321-28; Y. Radday, "The Four Rivers of Paradise," *HS* 23, 1982, 23-31; T. Stordalen, "Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered," *JSOT* 53, 1992, 3-26.

رونالد إل . جيس، الإبن. *Ronald L. Giese, Jr.*

طريق #٢٠٠٦ (דֶּרֶךְ [*derek*]، طريق، مسافة، رحلة، طريقة).

يطوف #٩٤٩٤ (תָּעָה [*tā'â*]، يهيم عَلَى وجهه).

يزأر #٨٦١٦ (שָׁאָה² [*šā'â²*]، يزأر).

سرقة #١٦٠٨ (גָּזַל [*gāzal*]، يسرق).

رداء #٥٠٧٧ (מְעִיל [*mᵉ'îl*]، رداء).

صخرة #٦١٥٢ (סֶלַע¹ [*sela'¹*]، صخرة).

قضيب #٨٦٥٧ (שֵׁבֶט [*šēbeṭ*]، سِبْط، قبيلة، عصا، سلاح، صولجان).

يتدحرج #١٦٧٠ (גָּלַל¹ [*gālal¹*]، يدحرج، ينقضى، يتدفق، يتمرغ).

حجرة #٢٥٤٠ (חֶדֶר [*ḥeder*]، غرفة مظلمة لتظهير الأفلام، هاوية الجحيم).

جذر #٩٢٤٥ (שֹׁרֶשׁ [*šāraš*]).

حبل #٢٤٧٥ (חֶבֶל² [*ḥebel²*]، حبل، أَرْض، مِنْطَقَة).

يفسد #٥٢٤٥ (מָקַק [*māqaq*]، يتعفن، يتهرأ، يتضاءل).

يثير #٦٤٢٤ (עוּר³ [*'ûr³*]، يحرك).

صف #٦٨٨٥ (עָרַךְ [*'ārak*]، يقف فِي صف، يدخل فِي معركة).

يحطم #٢٩٩٠ (חָרֵב¹ [*ḥārēb¹*]، يَكُونُ جافاً أَوْ منعزلاً، مدمر).

يحكم #٤٨٨٧ (מָלַךְ¹ [*mālak¹*]، يَكُونُ مَلِكًا، يحكم).

يوجه #٨٦٠٦ (שָׂרַר [*śārar*]، يوجّه، يسيطر).

شائعة #١٨٠٤ (דִּבָּה [*dibbâ*]، شائعة).

يجرى #٨١٣٢ (רוּץ [*rûṣ*]، يدبر، يجرى، يَكُونُ مشغولاً).

يندفع #٢٩٠٥ (חָפַז [*ḥāpaz*]، يَكُونُ فِي عجالة).

5695	נֹחַ

نُوح (נֹחַ [*noah*]، #٥٦٩٥).

ش. أ. ق شخص نُوح غير معروف مِنْ أيَّة كتابات أخرى فِي ش. أ. ق. وبالرغم مِنْ ذلِك، هناك قصص أخرى عن طوفان عالمي نجدها فِي الأساطير السومرية والبَابلية. وبطل قصة الطوفان البَابلِي هُوَ Atrahasis (معناها "الفائق الحكمة") مَا عدا فِي اللوح الحادي عشر مِنْ ملحمة جلجميش، حيث يُدعى يوت نابشتيم (معناها: وجد حَيَاة). واسم "يوتنا بشتيم" ربما يَكُونُ إعاقة تفسير لاسم بطل القصة السومرية، Ziusudra [معناه: حَيَاة طويلة الأَيَّام") (Bailey, 165-66; Tigay, 229-30). ولقَدْ قَالَ البعض أن "نُوحًا" معناه "طويل (الأَيَّام)"، وعَلَى أساس أن *nwḫ* الإثيوبية "يَكُونُ طويلاً" وبرغم ذلِك، فإن معنى "راحة" الَّذِي يقوم عَلَى أساس الكَلِمة العبْرِيَّة נוּחַ المشتقة مِنْ نفس الأصل الَّذِي اشتُقت منه كَلِمة *nwh* الاثيوبية (W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 1987, 409)، يبدو مناسبًا بالأكثر. وفِي النص الكتابي ليس الاشتقاق هُوَ المهم، بل الارتباط السمعي للاسم נֹחַ بالفعل נָחַם، "يعزي" (تك ٥: ٢٩). والقراءة διαναπαύσει (سيعطي راحة) فِي سب، وَهُوَ مساوى للنص الماسوري יְנַחֲמֵנוּ ("يعزي" נָחַם) فِي تك ٥: ٢٩ قَدْ يعكس أسلوب ترجمة وليس متغيراً عبريًا יְנִיחֵנוּ (يعطى راحة) נוּחַ وإذا كَانَ يعكس بالفعل متغيراً عبريًا، فإن هذا المتغير سيكون ثانويًا، وقَدْ جاء نتيجة إِلَى تنغيم سياقي. والجذر اللفظي *nwh*، راحة، نجده فِي بعض الاَسْمَاء الأمورية (H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965, 237).

ع. ق ١. عَلَى أساس مَا جاء فِي سِفْر تكوين يشغل نُوح مكَانًا فريدًا فِي تاريخ البشرية، حيث يُربط جيل مَا قبل الطوفان بالجيل الحالي. وَهُوَ ابن لاَمَك وحفيد مَتُوشَالَح. وقَدْ ظهر أَوْلاً فِي سلسلة الأنساب المذكورة فِي تكوين ٥، والتي أحيانًا تُسمى. سلسلة أنساب الموت" كالتاسع مِنْ آدَم، مِنَ النسل الباريشث. وقَدْ اسماه أبُوه لاَمَك باسم "نُوح" (נֹחַ) باهتمام خاص للبشر، وقَدْ فُسِّر بجذر الكَلِمة العبرى נָחַם، راحة (← #٥٧١٤) "هذا يعزينا נָחַם عن عملنا (עָשָׂה) وتعب (עִצָּבוֹן) أيدينا مِنْ قبل الأرْض الَّتِي لعَنَهُا الرَّبّ" (تك ٥: ٢٩). ومن الواضح أن تفسير اسْمُهُ يذكرنا بلعن الأَرْض عقابًا بسبب خَطِيَّة آدَم (٣: ١٧- ١٩) وربمَا كَانَ يتطلع إِلَى زراعة الكروم الَّتِي سيبدأها نُوح (٩: ٢٠). والمقَدِّمة لقصة الطوفان تكرر وعن قصد الجزور العبْرِيَّة فِي شرح سلسلة الأنساب الخاصة باسم نُوح. وكرد فعل لشرور البشر الَّتِي انتشرت "فحزن נָחַם الرَّبّ أنه عمل (עָשָׂה) الإِنْسَان فِي الأَرْض. وتأسف (עָצַב) فِي قلبه (٦: ٦) وعَلَى النَّقيض مِنْ جيله الفاسد، وجد نُوح "نعمة فِي عيني الرَّبّ" (٦: ٨). (← تكوين؛ ← الطوفان).

وفِي القسم الَّذِي أُطلق عليه תּוֹלְדֹת (تك ٦: ٩- ٩: ٢٨). وُصف نُوح بأنه رجل بار (צַדִּיק) كاملاً (תָּמִים) فِي أجياله (٦: ٩، ٧: ١). وكَانَ يعمل كُلّ شيء بحسب مَا يأمره الله (٦: ٢٢، ٧: ٥). وعَلَى غرار جده الأكبر أَخْنُوخ مِنْ قبله (٥: ٢٢ و٢٤) "سار نُوح مع الله" (٦: ٩)، وهذا تعبير يشير إِلَى علاقته الحميمة والمستقيمة مع خالقه (قا؛ ١٧: ١). ← وقَدْ مَيّزه بره عن جَمِيع معاصريه الَّذِينَ وُصفوا بأنهم امتلأوا ظلمًا وفساداً (٦: ١١- ١٣).

وَكَانَ مع نُوح البار أن أقام الله عَهْدَهُ (٦: ١٨) وهذا أَوَّل عِهد يُذكر بوضوح فِي الكتاب المُقَدَّس. والتزام الله بِالعَهْد هُوَ الَّذِي حفظ نُوحًا وعائلته فِي الفلك. وفِي وسط الدَّمار الَّذِي أحدثه الطوفان ذكر الله نُوحًا (٨: ١). وبعد أن خرج نُوح مِنَ الفلك وقَدّم ذَبِيحَة مُحْرَقَة لِلرَّبّ عَلَى مَذْبَحَ قام ببنائه (٨: ٢٠). بَارَكَهُ الله هُوَ وأبناءه بالإِثْمار والسيطرة (٩: ١- ٢) مثلما فعل مع الجنس البشري فِي جنة عدن (١: ٢٦- ٢٨). وأصبح نُوح الآن فِي منزلة آدَم، الَّذِي اختاره الله ليثمر ويكثر ويملأ الأَرْض.

دُعي نُوح ليكون "فلاحًا" وغرس كرمًا (٩: ٢٠). وقَدْ شرب بعضًا مِنْ خمره فسكر (٩: ٢١). ولم يعلق الكتاب المُقَدَّس عَلَى سكره، الأمر الَّذِي أدانته غالبية مفسرى الكتاب المُقَدَّس، لكن لَمْ يدنه جَمِيعهم. ولا يوجد دليل فِي النص يوحي بأن الخمر تحتوي عَلَى مَا يعطي القوة الجنسية الَّتِي يتطلبها الأمر كي يملأوا الأَرْض (انظر التحليل النفسي الَّذِي اتبعه كوهين Cohen). والأمر الهام بالنسبة للقصة الكتابية هُوَ أن سكره أتاح لابْنُهُ حَام أن يرى عريه الأمر الَّذِي حمل نُوحًا عَلَى أن يلعن كَنْعَان ويبارك يَافث. وسكر نُوح يبين لنا أنه حَتَّى البار يخطئ ويحتاج إِلَى فداء الله، وهذا مَا سيُكشف عَنْهُ بعد ذلِك فِي سِفْر التكوين، وفِي الكتاب القُدس بصفة عامة. ومشكِلَة الجنس البشري فِي التاريخ العالمي (٢: ٤- ١١: ٢٦) هي الخَطِيَّة، ورجاؤه هُوَ: الخلاص.

٢. فِي رسالة نبوية للرجاء يظهر نُوح كرمز لأمانة الله فِي علاقاته المترتبة عَلَى عَهْدَهُ (إش ٥٤: ٩). وفِي حين أن الله فِي أَيَّام نُوح وعد بألاّ يعود ويغرق العالم بالطوفان ثانية، هكَذَا عِنْدَ العودة مِنَ السبى وعد الله بأن يَكُونُ طرفاً أمينًا فِي علاقة تشبه علاقة الزواج مع يَهُوذَا/ أورُشَلِيم. وأعلن الرَّبّ أن محبته الدَائِمَة لن تنقطع وأن سلامه المترتب عَلَى العَهْد لا يتزعزع.

٣. فِي أَقْوَال نبوية خاصة بالدينونة ظهر نُوح إِلَى جَانِب دَانيال وأيُّوب كمثال للبر فِي جيل شرير (حز ١٤: ١٤، ٢٠).

٤. فِي سلسلة الأنساب الَّتِي يُستهل بها سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام، يظهر نُوح، دون تفاصيل كالعاشر مِنْ آدَم، وأنه أبُو كُلّ مِنْ سَام وحَام ويَافث (١أخ ١: ٤).

ب. ت تركز الكتابات اليهودية (خارج ع. ق) عَلَى نُوح مِنْ ناحية أنه بار. وفِي ترنيمة موسعة تكريمًا لأسلاف إِسْرَائِيل المبجلين، امتُدح نُوح بأنه "وُجد بارًا كاملاً" (سي ٤٤: ١٧)،ومن آدَم حَتَّى مُوسَى، كَانَت الحكمة تعمل لحماية الأبرار وتخليصهم مِنَ المتاعب بمن فيهم نُوح، الَّذِي ذُكر فِي سِفْر الحكمة بوصفه فقط بأنه "الصديق" (حك ١٠: ٤). وكتابات قمران تحتوى عَلَى زخرفة وتزيين قصة نُوح، حيث ضمنتها حكاية عن أبِيهِ حيث يتشكك فِي أن نُوحًا إبْنُهُ واعتقَدْ بدلاً مِنْ ذلِك أنه ربمَا كَانَ مِنْ نَسْل الملائكة، وأن أمِّهِ هي كبيتينوش (1QapGen col. 2).

وكتاب نُوح، وَكَانَ فِي الأساس عملاً مستقلاً، تم إلحاقه الآن بـ *Eth. En* ص. ١٠٦ - ١٠٧) يُقَدِّم لنا قصة أطول عن حكاية تشكيك والده، وذاكرًا كَيْفَ كَانَ نُوح طفلاً رائعًا، ولا سيما فِيما يتعلق بالبر. وفِي رِسالته "عنِ الزراعة"، يقارن فِيلو بين نُوح البستاني البار، والَّذِي فلّح الأرض والنفس، مع الفلاح الشّرّير قَايين، الَّذِي لَمْ يكن تهمه سوى ملذاته. وهناك مدراش معروف يفسر بِأن الرجل التقي الَّذِي يتحدث عَنْهُ اَلْمَزْمُور الأوَّل بأنه نُوح، الَّذِي لَمْ يسلك فِي مشورة الأشرار مِنْ معاصريه، لكن فِي ناموس الرَّبّ مسرته، ويحافظ عَلَى الوصايا السبع الَّذِي أوْصى بها (Gen R. 26.1; Midr. Tehillim 1.12).

ع. ج فِي ع. ج، يُذكر نُوح فِي غالبية الأحوال فِي سياق الدينونة الأخيرة، والاضطهاد فِي الوقت الحاضر. وشبّه يَسُوع الرضاء الذاتي الَّذِي سيشعر به الجيل الَّذِي سيكون موجودًا لدى ظهور "ابن الإِنْسَان" للدينونة، بالجيل الَّذِي كَانَ موجودًا حينمَا كَانَ نُوح يبنى الفلك قبل دينونة الطوفان (مت ٢٤: ٣٧-٣٨؛ لو ١٧: ٢٦- ٢٧). وذلِكَ أنه فِيمَا كَانَ الفلك يُبنى كَانَ الله بأناته يحجب دينونته ليتيح فرصة للتوبة (١ بط ٣: ٢٠). وفِي الرسائل الجامعة، يُذكر نُوح كنموذج لإيمان شخص يخشى الله فِي مواجهة اضطهاد وككارز للبر، حفظه الله وكافأه (عب ١١: ٧؛ ٢ بط ٢: ٥). كما ظهر اسْم نُوح فِي سلسلة أنساب يَسُوع فِي لو ٣: ٣٦).

البيبلوجرافِيا

L. R. Bailey, *Noah the Person and the Story in History and Tradition,* 1989; H. H. Cohen, *The Drunkenness of Noah*, 1974; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels,* 1949; I. M. Kikawada and A. Quinn, *Before Abraham Was*, 1985; W. G. Lambert and A. R. Millard, *Atra-Hasis, The Babylonian Story of the Flood, with M. Civil, The Sumerian Flood Story*, 1969; J. P. Lewis, A *Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, 1968; R. Stichel, *Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau*, 1979; J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 1982; W. von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*, 1985 (ET *The Ancient Orient*), 1994, 210-13.

جيروم أي. لاند *Jerome A. Lund*

ضجيج ← #٧٧٥٤ (קוֹל [*qôl*]، يصرخ، ضجة، رعد، صوت)

عدد ← #٦٢١٨ (סָפַר [*sāpar*]، يعد، عدد، يحسب، يعدّد)

195	אַהֲרֹן

هَارُون (אַהֲרֹן، [’ahᵃrôn]، #١٩٥)

ع. ق ١. هَارُون، هو الْكَاهِن الأكبر الأوَّل لإسْرَائِيل، وقد خلفه فِي هذا المركز ابْنِه أَلِعَازَار، ولرُبَّما خلفَه تباعًا ابْنُه فِينحاس. والاسْمَان مِنْ أصل مِصْري: هَارُون (*’rn*، اسْمَ [الله] عظيم)، وفِينحاس (اسْمَ مِصْري مَعْناه نوبي). أمَّا "أَلِعَازَار فهو اسْمَ عبري مَعْناه إيل [الإله] قَدْ أَعَان".

وإن كانت التفاصيل الخاصة بهَارُون ونَسْله قليلة، لكن مِنْ الواضح أن ع. ق كان مهتمًا بوظيفته وقيمتها بأكثر مِنْ الاهتمام بشخصيته وحياته.

هَارُون هو ابْنِ عمرام ويوكابد، مِنْ سِبْط لاوي. وقد وُلِد أخوه الأصغر مُوسَى بعده بثلاث سنوات. والظهور الأوَّل له فِي القصة بعد ذلِكَ بثمانين سنة، كالناطق الرسمي بلسان مُوسَى، أو باعتباره نَبِيًّا (خر ٧: ٧) وقد مات بعد ذلِكَ بأربعين سنة بالتمام، عَن عمر يناهز مائة وثلاثًا وعشرين سنة (عد ٣٣: ٣٩). ولكون أنه قِيل أن مُوسَى مات بعد هَارُونِ عَن عمر يناهز مائة وعشرين سنة (تث ٣٤: ٧)، فلربما تُمثّل هذه الأعمار تقاليد مختلفة أو تَكُونُ أخِذتْ بشكْل رمزي، مَا لم يكن قد مات فِي وقت لاحق مِنْ نفس السنة.

٢. وكما هو مُصوّر فِي الأسفار الخمسة أنَّ خِدمة هَارُون تنقسم لجزئين: وصف الأوَّل فِي سِفْر اَلْخُرُوج، حيثِ يُظهره أساسًا كمُرافق ومُساعِد لمُوسَى. أمَّا الثاني، فقد غطّاه سِفْرا اَللاَّوِيِّين والعدد، والَّذِي يتعامل مَعَ خدمته كأول رئيس كَهَنَة ممسوح فِي إِسْرَائِيل. غير أن هاتين المرحلتين مِنْ خدمته ليستا مِنْفصلتين؛ فَالأوَّلى تُلوّح للثانية. ووظيفته كرئيس كَهَنَة ستصبح الوسيط الأعَلَى بين الله وإِسْرَائِيل. فمِنْ ناحية، مثّل الله أمام إِسْرَائِيل بتلقي النَّامُوس مِنَ الله (مثل؛ لا ١١: ١)، ثم يعلنه لِلشَّعْبُ (لا ١٠: ١٠ - ١١) ويباركهم (عد ٦: ٢٣ - ٢٧)؛ وعَلَى صعيد آخر، مثّل إِسْرَائِيل أمام الله وذلِكَ برفع الصَّلاَة، والبخور، وتقديم الذَبَائِح نيابة عَنهم، ولا سيما فِي المِنَاسبات والأعياد الكبرى، كيوم الكفارة مثلاً (لا ١٦).

غير أن هَارُون كان قد سبق له أن توسّط بين الله والبشر قبلما

يُنصَّب كرئيس كَهَنَة. فقد كانت مهمته الأوّلى هي أن يَكُونُ الناطق بِاسْمِ مُوسَى أمام الشَعْبُ ثم أمام الفِرْعَوْن: "فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: "انْظُرْ! أَنَا جَعَلْتُكَ إِلهًا لِفِرْعَوْنَ. وَهَارُونُ أَخُوكَ يَكُونُ نَبِيَّكَ.." (خر ٧: ١؛ قا؛ ٤: ١٤- ١٦؛ ٧: ٢). لقد كانت يد هَارُون أو عصاه هي التي امتدت وفقًا لطلب مُوسَى والتي سببت الضربات (خر ٧: ١٩؛ ٨: ٥[١]). وفِيما بعد دُعي هَارُون، وابناه نَادَابُ وأَبِيهُو، للصعود إلَى جَبَلِسيناء اللحظة السامية مِنْ إعطاء النَّامُوس (خر ١٩: ٢٤؛ ٢٤: ١، ٩). فمِنْ خلال هذه الأعمال كان يُمثِّل، وبصفة أولية، الله ويعلن مشيئته وشخصه لشَعْبه، غير أنه بدعم يدي مُوسَى فِي الصَلاَة، التي تُصوِّر الجانب الآخر لوظيفته كوسيط، بالتشفع مِنْ أَجْلِ الشَعْب، فِيما يستحضر محنتهم أمام الله (خر ١٧: ١٢).

٣. يصف خر ٢٨ - ٢٩ وبشئ مِنَ التفصيل الزي الخاص برئيس الكَهَنَة (כֹּהֵן [*Kōhēn*] ← #٣٩١٣) والإجراءات الخاصة بتكريسه. وتوضح لنا التفاسير طبيعة الثياب الكهنوتية وما ترمز إليه. أمّا هنا فمِنَ المِناسب فحسب أن نشير إلَى أهميتها بالنسبة لخدمة هَارُون. فإن ثيابه الرسمِية الجميلة، المصنوعة مِنْ قماش الكتان النقي المُطرز بِالذَهَب، والاسمانجوني، والأرجوان، والقرمز، والبوص، ومُطعمة بالجواهر، تشير إلَى المكانة السامية لوظيفته، كالوسيط الأكبر بين الله وإِسْرَائِيل. وكان بهاء زيه الكهنوتي يعكس عظمة الله وقداسته، باعتباره مُمثله عَلَى الأرض. وكانت عمامته ذات لون اسمانجوني، لون المسكن الإلهي، كَما وُضع عليها صفيحة ذَهَبِية مكتوب عليها "قُدْسٌ لِلرَّبِّ" (خر ٣٩: ٣٠).

الأجزاء الأخرى مِنْ ثياب هَارُون الكهنوتية تشير بقوة إلَى دوره كممثِل إِسْرَائِيل أمام الله. فالصدرة تحمل اثنتا عشرة حجرًا كريماً، تُمثِّل أسباط إِسْرَائِيل الاثنى عشر، فِي حين أن الأَفُود كان يثبت عَلَى الجسم بواسطة شريطينِ للكتف يشتملان عَلَى حجرين كريمين آخرين، مِنْقوش عَلَى كُلّ مِنْهما أَسْمَاء ستة مِنْ أسباط إِسْرَائِيل. وبارتداء هَارُون هذه الثياب المُقَدَّسَة، يقف أمام الرَّبّ، كممثل روحي عَن الأمة بأكملها. وفِي كُلّ مرة يدخل فِيها إِلَى خيمة الاجْتِمَاع مرتدياً الثياب الخاصة برئيس الكَهَنَة، كان يرمز بذلِك إلَى تأكيد اختيار الله لأسباط بَنِي إِسْرَائِيل، ويسأل الله عَنهم أن يعطِيهم مِنْ نعمته الإلهية. (الْخُرُوج: لاهوت).

٤. وعَلَى الرغم مِنْ تكرار ذكر هَارُون فِي الأسفار الخمسة، إلا أننا لا نجد سوى القليل مِنَ اللمحات عَن شخصيته. وجاهزية مُوسَى لقبول هَارُون ليقوم بمهمة المتحدث باسْمَه يُستشف مِنْها بأنه كان لديه شجاعة أكثر مِنْ أخيه. لكن الأحداث اللاحقة تُشير ضمناً إلَى أنه كان يفتقر إلَى مبادئ مُوسَى وقوته الداخلية. فقد كانَ هَارُون هو مِنْ رضَخ لمطلب الشَعْبُ بصناعة العجل الذَهَبِي، ثم شجعهم عَلَى عبادته بعد ذلِك، وبذا كسر أوَّل وصيتين. وحين وبّخه مُوسَى، أجابه بغير مِنْطق قائلاً: "فَقُلْتُ لَهُمْ: مَنْ لَهُ ذَهَبٌ فَلْيَنْزِعْهُ وَيُعْطِنِي. فَطَرَحْتُهُ فِي النَّارِ فَخَرَجَ هذَا الْعِجْلُ»" (خر ٣٢: ٢٤). وثمةَ صورةَ مماثلة نجدها فِي لاويين ١٠، حيث مات اثنان مِنْ أبناء هَارُون لتدنيسهما مقدس الرَّبّ، وقد تورَّط فِي خطيتهما. وقد أخفق مَعَ مِنْ بقوا عَلَى قيد الحَيَاة فِي إتمام تقديم ذَبِيحَة الخَطِيَّة عَلَى نحو سليم، وقد وبخهم مُوسَى لتوانيهم وتراخيهم (N. Kiuchi, *Purification Offering*, 67-85). وأخيرًا، أخفق كُلّ مِنْ هَارُونِ ومُوسَى فِي "مريبة"، حيث ضربا الصخرة بدلاً مِنْ أن يكلماها، وبسبب خطيتهما استُبعدا مِنْ دخول أرْض كَنْعَان (عد ٢٠: ٢- ١٢). أمَّا وأن يتم اختيار شخص اقترف هذه الخطايا الشنيعة، ليكون رئيس كَهَنَة؛ إنما تشير إلَى انتصار النعمة، وأن الله يستخدم أواني خزفِية ليُظهر مجده.

٥. أَلِعَازَار، بْنِ هَارُون، يُذْكَرُ اسْمَه بشكْلٍ أقل مِنْ أبيه. وفِي الأصحاحات الأخِيرة مِنْ سِفْر العدد، بدأ تدريجيًا بالقيام بمهام أبيه. فقد كان أَلِعَازَار هو مِنْ جمَّع مباخر أولئك الذِين ماتوا فِي حركة تمرد قورح (←)، وداثان، وصنع مِنْها غشاءًا للمذبح (عد ١٦: ٣٦ - ٣٩). وكان أَلِعَازَار المسئول عَن إعداد تطهير رماد البقرة الحمراء (عد ١٩: ١ - ٨)، وفِيما بعد طهَّر المُحاربين الذِين تدنسوا فِي الحرب لملامستهم الموتى (عد ٣١). وبعد موت أبيه، تولى أَلِعَازَار مهام هَارُون أبيه كاملة، وعَلَى غرار مَا فعله أَبُوه مِنْ قبله، قام بمهام قائد مُشارِك للشَعْبُ، فِي بداية الأمر قام بهذا الدور مَعَ مُوسَى، وبعد ذلِك مَعَ يَشُوعُ (عد ٢٠: ٢٥ - ٢٨؛ ٢٦: ١، ٣، ٦٣؛ يش ١٤: ١؛ ٢١: ١). ولكننا لا نعرف شَيْئًا عَن سماته الشخصية.

٦. فِينحاس، ابْنِ أَلِعَازَار، اكتسب شُهْرة لقتله زمري، وهو رئيس قبيلة مِنْ الشَمْعَونيين، الذِي كان له علاقة آثمة مَعَ امْرَأَة مدْيَانية. وكان مِنْ شأن هذا الانتقام أن أوقف الطاعون الذِي كان يُدمِّر الأمَّة، لأن الكثير مِنَ الشَعْبُ قد أغوي مِنْ قبل الموآبيات والمِدْيَانيات. وقد أظهرت حماسة فِينحاس أنه جدير برئاسة الكهنوت، ويقول مز ١٠٦: ٣١ "فَحُسِبَ لَهُ ذلِكَ بِرًّا إِلَى دَوْرٍ فَدَوْرٍ، إِلَى الأَبَدِ". وقد ظهرت شجاعته وحزمه فِي حدثين آخرين. فقد كان هو الكَاهِن الذِي رافق الأسباط فِي الحرب ضِدَّ المِدْيَانيين (عد ٣١: ٦)، كما كان كبير المفاوضين مَعَ الأسباط الساكنة عبر الأرْدُنّ والتي دارت حولهم الشبهات فِي أنهم يودون الإنشقاق (يش ٢٢: ١٣، ٣٠ - ٣٢). أمَّا عمله كرئيس كَهَنَة فقد ذكر فِي قض ٢٠: ٢٨.

كَهَنَة ولاويين ← אַבְנֵט [*ʼabnēṭ*] (مِنْطَقَةٌ، زُنَّارُ، خاصة بالكَهَنَة، #٧٧)؛ ← ¹ אֵפֹד [*ʼēpôd* ¹] (إفود، الثياب الكهنوتية،لأغراض العبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رئيس الكَهَنَة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الكَاهِن/ يكهن، #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كَهَنَة الأوثان، #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî*] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbāʻâ*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָס [*miknās*] (سروال، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [*paʻᵃmôn*] (جرس [يوضع علي رداء الكَاهِن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)؛ **هَارُون: لاهوت ← كَهَنَة ولاويين**

البيبلوجرافيا

U. Cassuto, *Exodus*, 1967; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; A. Cody, A *History of Old Testament Priesthood*, 1969; J. L. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 1987; J. Milgrom, *Numbers*, The JPS Commentary, 1990; G. J.

Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979.

جي. جُيه . وينهام *G. J. Wenham*

أبدون، جحيم ←#١١ (אֲבַדּוֹן [*ᵃbaddôn*]، دمارُ، خراب)
ترك، هَجر ← #٦٤٤٠ (עָזַב [*ʿāzab*[1]]، هَجر، تَخلى عَن)
بطن ← #١٠٦١ (בֶּטֶן [*beṭen*[1]]، بطن)
إحتقار ← #٩٤٩٣ (תָּעַב [*tāʿab*]، يَمقِتُ، يَحتقرُ، يَبغض)

2107 הוֹשֵׁעַ

هُوشَع (הוֹשֵׁעַ، [*hôseaʿ*]، #٢١٠٧).

ع. ق العديد مِنَ الأطفال فِي ع. ق يحملون هذا الاسم. وهو الإسم الأصلي ليَشوع (عد ١٣: ٨ و١٦). وكان إسم أحد ضباط دَاوُدَ (١أخ ٢٧: ٢٠)، وآخر ملوك إِسْرَائِيل (٢مل ١٥: ٣٠)، وأحد الأنبِيَاء (هُوشَع ١: ١)، ورئيس تحت قيادة نحميا (١٠: ٢٣ [٢٤]). والإسم فِي صيغة مختصَلاَة، ومَعناه "الرَّبّ يخلص/ يعين وربما يعبر (יָשַׁע) عَن العون الَّذِي اختبره الوالدَان أثناء ولادة طفليهما، أو فِي أي حدث آخر (Wolff, *HOSEA*, Hermeneia, 1974, 4). والأسْمَاء التي بها عنصر **יָשַׁע**، يخلص (#٣٨٢٨) كانت شائعة فِي العالم الكتابي: يشعى (١أخ ٤: ٢٠، ٥: ٢٤)، يشيعا (٢٦: ٢٥)، إِشَعْيَاءَ (إش ١: ١)، هُوشَعْيا (إر ٤٢: ١)، ميشاع (١أخ ٢: ٤٢)، يَشوع (نح ٣: ١٩، واسم يَسُوع باللغة اليونانية (Ἰησοῦς)، مت ١: ١، انظر أيضًا Fowler, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew*, 1988, 348). وعلاوة عَلي ذلِك، فقد كان إسماً مُناسبًا لرسول مِنَ الله مثل يَشوعُ النَّبيّ، والَّذِي كُلف بمهمة لا يحسد عليها وهي أن يكرز فِي بيئة كان شَعْبه يتوقع فيها خِلاصهم مِنْ كُلِّ القوى الآخرى (البَعْلِيم، هُوشَعُ ٢: ٤، ومِن أَشُّورَ ومِصْر، ٧: ١١) مَا عدا مِنَ الرَّبّ (هُوشَع ← لاهوت).

اختبار هُوشَع مَعَ زوجته الخائنة جُومَرُ (←) جعلته يتعرف ويتفهم شعور الله بالرفض، والحزن، والخَسَارَةَ لفقدَانه زوجته الخائنة، التي هي أمة إِسْرَائِيل. والألم الإلهي الخاص بالرفض كان حقيقيًا تمامًا مثل الألم الناجم عَن حب زوجة كانت خائنة. ومحبة هُوشَعُ وضحت محبة الله لشَعْب رفض عهد محبة الله.

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; H. Balz-Cochois, "Gomer oder die Macht der Ashtarte: Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1-4," *EvT* 42, 1982, 37-65; P. A. Forseth, "Hosea, Gomer and Elective Grace: Reflection of an Armchair Theologian," *Reformed Journal* 35, 1985, 15-18; B. D. Napier, "The Omrides of Jezreel," *VT* 9, 1959, 366-78; K. G. O'Connell, "Those Lively Prophets: Hosea, a Prophet of Passion," *CurTM* 4, 1977, 104-8; G. G. Swain, "Hosea the Statesman," in *Biblical and Near Eastern Studies*, 1978, 177-83; A. S. van der Woude, "Three Classical Prophets: Amos, Hosea and Micah," in *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 32-57; W. Vogels, "Hosea's Gift to Gomer (Hosea 3:2)," *Bib* 69, 1988, 412-21; R. J. Weems, "Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor," *Semeia*, 1989, 87-104.

بول أي . كروغار *Paul A. Kruger*

هُوشَع: لاهوت

أ. سياق تاريخي

تقدم لنا مقدمة سِفرِ هُوشَع الوضع التاريخي التالي للإعلان النبوي "قول الرَّبّ الَّذِي صار إِلَى هُوشَعُ بْنِ بئيرى فِي أَيَّام عزّيا ويُوثام وآحَاز وحزقيا ملوك يَهُوذا وفِي يَرُبْعَام بْنِ يوآش مَلِك إِسْرَائِيل" (١: ١). ومما تجدر ملاحظته هو التفضيل الَّذِي أعطى لأسرة بَيْتِ دَاوُدَ المَلَكِية فِي عنوان سِفر كتبه نبيّ مِنْ إِسْرَائِيل – والواقع، أن الوحيد الَّذِي عاش وعمل فِي المَمْلَكة الشمالية. وعَنده دلالة واضحة عَلَى أن هذا السِفر تلقى طابعه الأخير فِي دوائر يهودية: يَرُبْعَام الثاني هو المَلِك الإِسْرَائِيلي الوحيد الَّذِي ذُكر هنا. وإذا تذكرنا حقيقة أن فترة حكمه امتدت إِلَى مَا يربو عَلَى أربعين سنة (٧٨٧ – ٧٤٧ ق . م) هنا يتضح السبب فِي أنه مِنْ غير الممكن تحديد تاريخ بداية خدمة هُوشَع. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، يوافق كثيرون مِنَ الدارسين عَلَى أن مَا ذكر فِي ص. ٢ فِيما يتعلق بالازدهار الاقتصادي، والأَقْوَال التي ذُكرت فِي الأصحاحين ٤، ٦ عَن العبادة المزدهرة يوفر لنا فكرة عَن الاستقرار السياسي الَّذِي شهدته السنوات الأخيرة ليَرُبْعَام الثاني – وإذا كان هذا هو الوضع، يُمكِنُ تعيين تاريخ بداية خدمة هُوشَع عَلَى أنها أي تاريخ فِي الفترة ٧٥٥/ ٥٠.

وبالنسبة لبَقِيَّة الأَقْوَال المذكورة فِي السِفر، فإنه مِنَ الصعب وضع تواريخ دَقِيقة، لأن ليس مِنَ الواضح أنها مرتبة بحسب تاريخ حدوثها. وادّعاء آلت (*Kleine Schriften*, 1953, 2:163-87). أن هُوشَع ٥: ٨ الخ تشير إِلَى أحداث عَن الحرب السورية الإفرايمية (٧٣٣/ ٢) لقى قبولاً كبيرًا. وما جاء فِي هو ٨: ٧ – ١٠، قد يعكس نتيجة هذه الأحداث حيث انهار التحالف السوري الإفرايمي، وقد اقتطع تَغْلَث فَلاَسِرَ الثالث أراضي الجليل وجِلْعَاد وحولها إِلَى مقاطعات سورية (Donner, 56 ← أَشُورَ #٨٥٥). ولعل ٥: ١٣ يجب ربطها بأثر هذه الحرب قاتل فَقَح (الَّذِي كان عضو فِي التحالف السوري الإفرايمي) باستسلام للأَشُورِيين، ودفع جزية باهظة (قا، ٢مل ١٧: ٣ ← السوري الإفرايمي: تاريخ). وتصبح الأَقْوَال المذكورة فِي هُوشَع ٩ – ١٢ مفهومة تمامًا حين تُكيف مَعَ فترة الهدوء التي تبعت اعتلاء شلمَنْصر الخامس سِرَّة الحكم حيث اعتلى العرش سنة ٧٢٧ (Wolff, xxi). وبعد ذلِك بفترة وجيزة (٧٢٤ تقريبًا) فإن هُوشَع، والَّذِي لم يكن عَلَى قناعة بأن يظل مخلصًا للعرش الأَشُورَي، قرر اللجوء إِلَى الثورة. ثم حاول بعد ذلِك إقامة علاقات دبلوماسية مَعَ مَلِك مِصْرَ (٢مل ١٧: ٤). وفِي المحتمل أن ٩: ٣، ١٢: ١ [٢] تفترض هذا الانفتاح عَلَى مِصْر. وربما نسمَعَ فِي ١٣: ١٦ [١٤: ١] الإجراءات العقابية التي نجمت

عَن الثورة. ولم يشر هذا السِفر إلَى سقوط السَّامِرة (٧٢٢)، وعَلَى ذلِك بوسعَنا افتراض أن نشاط هُوشَع النبوي فِي إسْرَائِيل كان قد انْتَهى قبل دمار المَمْلكَةِ الشمالية بوقت قصير (إسْرَائِيل: تاريخ ..).

ب. البَنية الأدبية

١. الأصحاحات ١- ٣. يتكون سِفر إشَعْيَاءَ مِنْ قسمين مختلفين بكُلّ وضوح هما: الأصحاحات ١- ٣، والأصحاحات ٤ – ١٤. أمَّا الأصحاحات ١- ٣ فموضوعها العام هو زواج هُوشَعُ وأهميته الرمزية. وكُلّ إصحاح فِي هذه الإصحاحات يركز عَلَى ناحية مِنْ هذه العلاقة، ١: ١- ٩ تسجل إقامة العلاقة الزوجية وولادة الأطفال واسماؤهم الرمزية، ٢: ٢ – ١٥ [٤ – ١٧] تركز عَلَى ملوك إسْرَائِيل فِي الزنا كزوجة الرَّبّ، وعَلَى الأجراءات التي اتخذها الرَّبّ لإستعادتها، فِي حين أن ص. ٣ يسجل بداية علاقة زواج جديد بين هُوشَع وزوجته. وكُلّ جزء مِنْ هذه الأجزاء يُختتم برسالة رجاء: ١: ١٠- ٢: ١ [٢: ١- ٣]، ٢: ١٦- ٢٣ [١٨- ٢٥]، ٣: ٥.

وفِي الأصحاحات ١- ٣ يمكننا أن نميز نوعين مِنْ الأساليب الأدبية. فالأصحاح الأوَّل ينتمي إلَى كتابات السيرة الذاتية. ومِنْ المرجح أن الأصحاحين الأوَّلين يبدآن بتلاميذ النَّبِيّ أو أتباعه المقربين. ويعكس لنا الأصحاح الثالث مرحلة لاحقة فِي الأَقْوَال النبوية لأَنَّه يفترض مقدمًا القصص السابقة التي تضمنها الأصحاحان ١، ٢. ويمكن التخمين بأن الأصحاحات ١- ٣، الخاصة بموضوع الزواج الذِي يسيطر عليها، نُقلت فِي الأساس لوحدها ثم أضيفت إلَى المجموعة الثانية (الأصحاحات ٤ – ١٤) فِي مرحلة لاحقة فحسب.

وكرسالة مركبة، تشكُل الأصحاحات ١- ٣ وحدة مركبة كاملة. وقد أشار أندرسون وفريدمان (١٢٢ – ٤١) وبشكل مقنع، إلَى أن النماذج المتشابكة التي تتسم بالاكتفاء الذاتي فِي هذه الأصحاحات توجد الإطالة الممتدة للنص. كما نلمس نوعية مِنْ النمو العضوي. وفِيما يتم كُلّ موضوع إلاّ وتتولد عَنه موضوعات جديدة، ولا نجد انتقالات مفاجئة لمادة جديدة. ولا يوجد إلاّ القليل مِنْ الأصحاحات ١- ٣ بما يُمكِن أن يستقل بذاته ولا يَكُونُ له نظير نبوي فِي موضع آخر داخل هذه الأصحاحات. فالكَلْمات والعبارات التي سبق إستخدامهما تُوخذ ثانية وتُدمج فِي تركيب موحد. وتشابه الكَلْمات العبارات فِي الأصحاحين ١، ٢ تبين بوضوح أن أسلوب بناء مُعيّن ومُحدّد هو الأساس الَّذِي قامت عليه هذه القطعة الأدبية الفنية. وفضلاً فِي ذلِك، فإن الأفكار المتباينة فِي ٢: ٢ – ١٢ [٤ – ١٤]، ٢: ١٤- ٢٣ [١٦- ٢٥]، وقد رُتبت بطريقة يجعلها تتناغم فِي ترتيب عكسي، حيث تشكَل ع. ١٥ المحور D. Lys, “J'ai deux amours ou (l'amant jugé,” *ETR* 51, 1976, 59-77).

وثمة ملمح أسلوبي بارز فِي ص. ٢، يتمثَّل فِي الإستخدام الفعّال لضمير المتكلّم لتصوير أعمال الرَّبّ، بالتباين مَعَ ضمير الغائب الَّذِي يصف رد إسْرَائِيل قارِن الاستعمال المتكرر لضمير المتكلّم المفرد "أنا" أو لضمير المَلِكية للتكلّم بصيغة المفرد، حين يَكُونُ الرَّبّ هو المتكلّم فِي مقابل ضمير الغائب المفرده (زوجها، وجهها، ثدياها، أطفالها، عشاقها، الخ) وذلِك حين تكون الإشارة إلَى إسْرَائِيل.وبتبَنِي هذا الأسلوب فإن أعمال إسْرَائِيل السيئة ستبدو فِي صورة أكثر سوءًا عَندما تقابل بمشيئة الله الصالحة. وقد استخدم هذا الأسلوب ليعمق العاطفة ويبرز التناقض. ومِنْ الممكن أنه يتخلص مِنْ فكرة أن الرَّبّ يفكر مليًا قبل إعلان قراره فِيما يتعلق بإسْرَائِيل فِي إطار "المجلس الإلهي".

وعَلَى الرغم مِنْ أن الأصحاحين ١ و٣ يعتبران جزءًا لا يتجزأ مِنْ التشبيه البلاغي الخاص بالزواج، إلا أنهما ينتميان أيضًا إلَى النوعية الأدبية الخاصة بالأعمال النبوية الرمزية، مَعَ العَناصر الثَّلاثَةِ المميزة الآتية: (أ) التعليم الخاص بتنفِيذ العمل الرمزي (١: ٢، ٣: ١)، (ب) تنفِيذ العمل/ الأعمال فعلاً (١: ٣، ٣: ٢)، (جـ) تفسير مَعْناه (١: ٤ – ٦، ٣: ٤). والأصحاح الثاني لا يُمكِن فهمه عَلَى نحو سليم بدون فهم مَا جاء فِي ١: ٢ – ٩. وفِي الفقرة الأخيرة وصفت ذروة العلاقة الزوجية، وكذلِك ولادة الأطفال. فِي ص. ٢ افتُرض الطلاق (٢: ٢ [٤])، لكن مناجاة الذات انتقلت بسرعة وتخطت الظروف المتعلقة بزواج هُوشَعُ، إلَى التأمل فِي خطط الرَّبّ لاستعادة إسْرَائِيل شريكته فِي الزواج. ولذلِك تقدم الأصحاحات ١- ٣ جمَعًا متفردًا للأعمال الرمزية، والوصف المجازي. وهذه تشكُل بَنية تم تركيبها تجعل مِنْ المستحيل تقريبًا الفصل بين الوحدات الأدبية المميزة.

٢. الأصحاحات ٤ – ١٤. مجموعة نقل ثابتة أكبر حجمًا (هُوشَع ٤ – ١٤ قُدمت بالاستدعاءات المذكورة فِي ٤: ١، واختُتمت بالصيغة النبوية فِي ١١: ١١. ويقدم هذا الجزء الثاني سلسلة مِنْ الأَقْوَال النبوية الفردية. وتماسك التركيب الداخلي مِنْ الصعب وصفه لأَنَّه يوجد غياب كبير للصيغة النبوية النمطية: "هذا مَا يقوله الرَّبّ". وعَلَى ضوء هذا فمِنْ المفهوم أن الكثيرين جدًا مِنْ الدارسين فِي الماضي اعتبروا أن الأصحاحات ٤ – ١٤ مَا هِي إلاّ كتلة مِنْ المادة غير مِنْظمة. ج، جيرميا J. Jeremias (هُوشَع ٤ – ٧، Beobachtungen zur Komposition des Buches Hosea,” *FS Würthwein*, 1979, 47-58. أوضحوا – بالرغم مِنْ ذلِك – أن مبدأ أساسيًا مُعينًا كان يعمل فِي تركيب بَنِية الأصحاحات ٤ – ٧، أي، ربط تصاعدي بالكَلْمات والأفكار السابق ذكرها. وكما كان الحال بالنسبة للمجمَعَ الأوَّل، اختُتمت الأصحاحات ٤ – ١١ بكَلْمات الرجاء (١١: ١٠ - ١١).

الأصحاحات ١٢- ١٤ تنتمي إلَى مجمَعَ نقل آخر، كما هو واضح مِنْ تاريخ نقلها. والتعبير "الرَّبّ إلهُكم" مثل؛ قد يعكس تقاليد تعبدية، لانجدها سوى فِي هذه التركيبة (Wolff, xxxi). وقد قيل أن هُوشَعُ ١٤: ١- ٨ [٢ – ٩] لم تكن فِي الأساس جزءًا مِنْ الأصحاحين ١٢- ١٣، بل يجب أن تُنسب إلَى مجتمَعَ مصلين (مَا بعد السبي؟) قامت بتعديل الأَقْوَال النبويةحتى تُستخدم فِي مجال العبادة (ب. أ. كروجر P. A. Kruger "محبة يَهْوَهْ العظيمة"، ١: ٢٧ – ٤٨). أمَّا القول الحكيم الموجود فِي ١٤: ٩ [١٠] فمرجعه المِنَقح الأخير. والَّذِي ربما لإدراكه الطبيعة الصعبة للتعبيرات المجازية الرمزية للأَقْوَال النبوية، امتدح السِفر كحكمة تتطلب تأملاً فكرياً جاداً (قا، Sheppard, 129-36).

جـ . موضوعات لاهوتية

١. الأصحاحات ١- ٣. الموضوع المسيطر فِي هذه الأصحاحات هو الزواج الرمزي للنَبِيّ. ويسجل الأصحاح الأوَّل اكتمال الزواج، ولادة الأطفال، وتفسير اسمائهم الرمزية (يَزْرَعِيل، لورحَامه، لوعمى Jezreel, Lo-Ruhamah, Lo-Ammi). هُوشَع ٢: ٢ – ١٣ [٤ – ١٥] يُستهل بقضية طلاق. أمَّا الأطفال – الَّذين كانوا الممثلين الرئيسيين فِي الأصحاح الأوَّل، يشغلون فِي هذا الأصحاح مكانًا ثانويا، ولم يُذكروا إلاّ فِي ع. ٢[٤]، ٤ [٦]، ٥ [٧]. ومدى التصرفات الجنسية الخاطئة للزوجة (إسْرَائِيل) والدافع إليها ثم توضيحها فِي مادة القصة فِي ع. ٥/ ب – ١٣ [٧/ ب – ١٥]. فقد اتُّهمت بأنها تعتبر البَعْل، وليس الرَّبّ، هو الَّذِي يعطي الأرْض خصوبة. وفِي ع. ١٤- ٢٣ [١٦- ٢٥] لوحظ تغيير جذري فِي الرَّبّ تجاه زوجته. وفِي حين أن ع. ٢ – ١٣ [٤ – ١٥] عامرة بالتهديدات، إلاّ أن نغمة هذه ع. نغمة تصلحية وبناءة. د. ج. أ. كُلاَنيز D. J. A. Clines علق عَلَى ص. ٢ بأنه يمهد الخيارات التي تأملها الرَّبّ وهو يفكر فِيما يتعين عمله مَعَ زوجته المتمردة. وكُلّ مِنْ هذه الأفكار لها طابع قضائي، وتم تقديمها بالعبارة الانْتقالية "لِذلِكَ" (לָכֵן ع. ٦ [٨]، ٩ [١١]، ١٤ [١٦])، ولكن الخيار الثالث فقط هو الَّذِي قرر الرَّبّ أن ينفذه فعلاً، وهو حكم هو فِي حقيقة الأمر قرار بالتعامل برحمة مَعَ المذنب (*Studia Biblica* 1, 1978, 83-103). ويصف ص. ٣ أمرًا مجدداً مِنْ الرَّبّ للنَبِيّ بأن يذْهَبَ ويظهر حبه لزوجة- (والتي هي عَلَى الأرجح زوجته الخائنة جُومَرُ) – مرة ثانية (ع. ١).

٢. الأصحاحات ٤ – ١٤. يتعامل الجزء الثاني مِنْ السِفر مَعَ خطايا إسْرَائِيل الأخلاقية، والسياسية وتلك الخاصة بالعبادة. والآيات الاستدلالية للأصحاح الرابع يبرز المرض الحقيقي والتي لم تكن هذه الخطايا سوى أعراض لها فحسب: "لا أمانة ولا إحسان ولا مَعْرفة الله فِي الأرْض (ع. ١). وهذه الحالة المؤسفة للأمور مرجعها إهمال الكَهَنَة، والَّذين كانوا مسئولين بالدرجة الأوَّلى عَن توصيل المَعْرفة الدينية (٤: ٤ – ١٠).

الناحية الثانية التي تتعرض لوابل الإدَانة النبوية هي: حَيَاة إسْرَائِيل السياسية: فِي الداخل، كانت هناك ثورات القَصْر، وفِي الخارج كان هناك صراع بين إسْرَائِيل ويَهُوذا (٥: ٨- ١٥)، فِي حين أن نِداءات مِناسبة كانت توجه أحيانًا إلَى مِصْر، وأحيانًا أخرى إلَى أشُور. وكانت هذه مِنْ سمات الدبلوماسية الإسْرَائِيلية الدولية (٧: ٨- ٨: ١٠).

وبدءًا مِنْ ٩: ١٠ وما بعد ذلِكَ، نجد أن تقاليد إسْرَائِيل التاريخية هي التي فِي المقدمة – فترة التيه فِي البَرِّيَّة (٩: ١٠)، الإستيلاء عَلَى أرْض الموعد (١٠: ١)، الْخُرُوج مِنْ مِصْر (ص. ١١) – بل إنه توجد أيضًا إشارة إلَى تقاليد الآباء (١٢). ويستخدم النَّبِيّ استعراض أحداث الماضي هذه ليوضح تاريخ إسْرَائِيل الطويل مَعَ الخَطِيَّة، بالتناقض مَعَ أعمال الرَّبّ الكريمة الرحيمة المستمرة فِي الماضي.

٣. هجوم عَلَى ديانة الكَنْعَانيين: كانت عبادة البَعْل والأساطير المتعلقة به موضع هجوم مَعْظم الأقْوَال النبوية فِي السِفر (Mays, 8). وهذا النهج يتضمنْ استراتيجية ثنائية: (أ) الهجوم عَلَى عبادة البَعْل بنفس أسلحتها. (ب) تكيّف بعض الأفكار الكَنْعَانية المَعِينة لوصف عبادة الرَّبّ يَهْوَهْ بطريق جديدة جذابة. وفِي هذه المبادرة، انخرط النَّبِيّ فِي عملية إعادة التفسير بغية توضيح أن الديانة Yahuirtir لا تهتم بالنواحي الأسطورية بل بالحقائق التاريخية (Kinet, 218ff). ولهذا الغرض ابتكر هُوشَع التشبيه المجازي الخاص بالزواج باعتباره القالب الَّذِي يشكل عيله أفكاره. ومِنْ بين الأسباب الرئيسية التي ساهمت فِي ابتكار هذه الصورة، ربما ترجع إلَى حقيقة أن الممارسات الكَنْعَانية الوثنية وما تتضمنه طبيعتها الخاصة مِنْ طقوس عديدة جنسية، كانت عَلَى أيَّام هُوشَع تُعرف بالفعل بالوصف الَّذِي يتناغم مَعَ فسادها وهو "الوثنية" أو "البغاء" (الزنى) (זְנוּנִים، هو ١: ٢، انظر مثل؛ كلمات يَاهُو التي قالها ليَهُورَام فِي ، ٢مل ٩: ٢٢ حيث استُخدمت نفس الكلمة العبرِّيَّة، #٢٣٨٨ זָנָה [زنا]).

وبرغم ذلِكَ، فإن زواج هُوشَع نفسه بمغزاه الرمزي، وفر العمق والعاطفة المطلوبين لهذا التشبية المجازي السنى. وعَلَى عكس مِنْ هذا الرأي السائد فِي أيَّام هُوشع بأن دور الإله فِي علاقة "الله – الإنْسَان" يجب فهمه بمَعْنَى ديني – مقدس، ونقطة الاتصال فِي هُوشَع ٢ تتركز عَلَى المبادئ القضائية التي تحكم موضوع الزواج. والتشبية المجازي للزواج فِي هذا الأصحاح يعمل عَلَى مستويين مختلفِين، ولكن تم الدمج بينهما ببراعة، وأعَنى بهما، الناحية القضائية، والناحية التعبدية الدينية. وإذا نظرنا إليه مِنْ الناحية الظاهرية، فهو يصف ــــ بين الرَّبّ يَهْوَهْ وزوجته إسْرَائِيل، والعواقب القانونية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فاذا مَا درسنا سياق الصورة، سيتضح أن النَّبِيّ فِي حقيقة الأمر يهاجم المَعْتقدات الأساسية فِي عبادة الخصب الكَنْعَانية. وموضوعات "فتش"، "تجد" (٢: ٧ [٩]). والتي كانت أمرًا جوهرياً للغاية لأساطير الخصوبة فِي ش. أ. ق. (W. H. Schmidt, "Baals Tod und Auferstehung," *ZRGG*, 15, 1963, 1-13) نجدها بارزة جدًا بصفة خاصة.

٤. خَطِيَّة إسْرَائِيل. مِنْذ بداية السِفر، وضع تشديد قوي عَلَى ردة إسْرَائِيل المتأصلة وخطورتها. وله فِي ذلِكَ تاريخ طويل. فلم تكن ظاهرة جاءت إلَى الوجود بعد امتلاك الأرْض (هو ١٠: ١). أو فِي فترة التيه فِي البَرِّيَّة (٩: ١٠)، بل ولا حَتَّى وهم فِي مِصْر (١١: ١). بل تم تتبعها إلَى أقدم مِنْ ذلِكَ بكثير، وذنب الشَعْب أصبح واضحًا بالفعل، وذلِكَ فِي مسلك الخداع الَّذِي قام به جدهم الأعلَى يَعْقُوب (١٢: ٢ – ٦).

وقد استُخدمت مجموعة متنوعة مِنْ الأوصاف والصور لوصف ردة الشَعْب. وقبل كُلّ شيء اتُّهموا بالزنا (זָנָה). وهذا التشبية كان رابحاً عَلَى نحو خاص لتصوير ممارسات إسْرَائِيل الخاطئة بوجه عام (ورد جذر كُلمة זָנָה اثنتين وعشرين مرة فِي السِفر). وقد استُخدم التشبية بالزنا حَتَّى فِي المجال السياسي: "استأجر أفْرَايِم محبين" (٨: ٩) أي باعت أفْرَايِم نفسها لمحبين (مقابل أجرة عاهر. ومِنْ بين أوصاف أعمال إسْرَائِيل الخاطئة الأخرى هي أنها "تنسى" الله (٢: ١٣ [١٥]، ٤: ٦، ٨: ١٤، ١٣: ٦). "تركوا عبادة الرَّبّ" (٤: ١٠)، ذهَبَت وراء محبيها (٢: ٥ [٧]، و١٣ [١٥]، "ابتعدوا (هربوا) عَن الله (٧: ١٣)،

وتعدوا عَلَى شريعته" (٧: ١٣، ٨: ١)، "وغدروا لِلرَّبّ" (٥: ٧، ٦: ٧، و "جنحوا" (٤: ١٦، ٩: ١٥)، "صنعوا غشًا" (٧: ١، ١٠: ٢٢، وكذبوا (٧: ٣، ١٠: ١٣، ١١: ١٢ [١٢: ١]، انظر Wolff, xxviii)

وعَلَى الرغم مِنْ أن هُوشَع يستخدم كُلْمة בְּרִית عهد (← ١٣٨٢)، بمَعَنى لاهوتي ولمرة واحدة (٨: ١)، إلاّ أن بعض هذه الأوصاف التي ذُكرت للتو (مثل؛ "ذَهَبَت وراء"، "تعدوا" وغدروا وكذبوا) لا يُمكِنُ فهمها بشكْل كاف إلاّ عَلَى أساس خلفِية فكرة العهد. وقد اختار النَّبِيّ التشبية المجازي بالزواج كوسيلة لإبراز نواحي رئيسية مَعَينة لعلاقة العهد. والزواج فِي جميع أنحاء ع. ق له طبيعته القضائية. وكانت هناك بعض الإلتزمات المَعَينة المتوقعة، وبعض المزايا المَعَينة التي مُنحت لكُلّ مِنْ الزوجين فِي اتفاق متبادل. وهذه السمات بعينها هي التي أعطت صيغة الحَيَاة هذه والمِناسبة بشكْل فائق للتعبير عمَّا أعطاه الرَّبّ لإسْرَائِيل، وكذلِك مَا هو مِنْ حقه أن يطلبه مِنْها. M. Weinfeld ("*Berît*—Covenant vs. Obligation," *Bib* 56, 1975, 120-28) يقول إن صيغة الزواج فِي ش. أ. ق. ("سأكون لك زوجا، وتكونين لي زوجة) تقف فِي الواقع وراء Bundesformel "وأتخذكم لي شَعْبًا وأكون لكم إلهًا" (٦: ٢ – ٧، لا ٢٦: ٩ – ١٢، تث ٢٩: ١٢- ١٣ [١١- ١٢]. وفِي هذا الخصوص، فإن الإعلان المذكور فِي هُوشَعُ ١: ٩ "لأنكم لستم شَعْبي وأنا لا أكون لكم" – هذا مِنْ الواضح أنه إلغاء مباشر لهذه الصيغة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فقد جُبِرت هذه العلاقة ثانية، حين وعد الله: "أنْتُمْ شَعْبي" وهم سيقولون "أَنْتَ إلهنا".

وبغية وصف زنا إسْرَائِيل السياسي بين الأُمَم، استُخدمت صور قوية: "أفرَايم يختلط بالشُعُوب" (٧: ٨)، كما تختلط مكونات الخُبْز مَعًا. "أفرَايم صار خُبْز ملة لم يُقلب" (٧: ٨)، "صار أفرَايم كحمامة رعَناء بلا قلب" (٧: ١١). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه لا يُمكِنُ لِلرَّبّ أن يسمح لشَعْبه أن يتصرف بهذه الطريقة الرعَناء. وفِي تشبيه بلاغي جزئي لا يُمارس، قدم الله نفسه قائلاً. "فأنا لأفرَايم كالعث ولبَيْتَ يَهُوذا كالسوس" (٥: ١٢). ولهذا رد الرَّبّ قائلاً: "فأكون لهم كأسد ... أصدمهم كدبة مثكُل" (١٣: ٧ – ٨).

لقد كانت المشكْلة السياسية فِي إسْرَائِيل النتيجة المباشرة للأزمة السياسية (Utzschneider, 86ff). وفِي هذين المجالين، لم يُعط الرَّبّ مكانه الذِي يستحق. والعلاقة الوثيقة بين السياسيات والدين وُضحت بشكْل جلي فِي ٨: ٤ "هم أقاموا ملوكًا وليس مِنّي. أقاموا رؤساء وأنا لم اعرف". وهي تتناول الطريقة البليدة التي تتم بها خلافة الملوك فِي إسْرَائِيل. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فلا يُمكِنُ فصل هذه الفقرة عَن الفقرات الأخرى التي تنقد المَلكِية أيضًا (٧: ٣- ٧، ١٠: ٣، ١٣: ١٠ Gelston, *OTS* 19, 1974, 71-85). وهناك اعتراضان قويان طرحا بصفة خاصة ضِدَّ هذه المؤسسة: شرعيتها، وعجزها عى إنقاذ الناس فِي وقت المحَنَّة.

٥. محبة يَهْوَهْ. بالرغم مِنْ شناعة خَطِيَّة إسْرَائِيل، غير أنه لا يوجد سِفر نبوِي أخر فِي ع. ق يمكنه أن يوضح لنا مدى عظمة محبة الله بشكْل أكثر وضوحًا مما نجده فِي هذا السِفر. فالله ببساطة لا يمكنه أن يتخلى عَن شَعْبه المرتد. ويمكننا أن نجد صورة لمحبته الإلهية التي لا نهاية لها، ولا حدود لكرمها وذلِك فِي التشبيه المجازي الخاص بالزواج والذِي نجده فِي ص. ٢. وفِي ع. ٢ – ١٣ [٤ – ١٥] الموضوع هو فساد الزوجية التي هي إسْرَائِيل، لكن ع. ١٤- ٢٣ [١٦- ٢٥] تصور لنا تغييرًا غير متوقع وجذريًا فِي سلوك الرَّبّ تجاه شَعْبه.

وعَلَى الرغم مِنْ ارتداد إسْرَائِيل وانغماسها فِي المَعَاصي إلاّ أن علاقة الزواج سوف تَبدأ مِنْ جديد: تودد جديد (٢: ١٤ [١٦])، وثمِنًا جديدًا للزفاف (ع. ١٥ [١٧])، وخطوبة جديدة (ع. ١٩ – ٢٠ [٢١- ٢٢]. والقفر، وهو المكان الذِي تُركت فِيه إسْرَائِيل التي لا حول لها ولا قوة، لكي نموت مِنْ العطش (٣ [٥])، أصبح المكان الذِي تُدار مِنْه أعمال الرَّبّ الجديدة المستقبلية (ع. ١٤ [١٦]). وحتى حيوانات البَرِّيَّة، والتي كانت فِي الماضي تُعد خطراً لا يقيده شيء عَلَى حَيَاة الإنْسَان (ع. ١٢ [١٤]، أصبحت أيضًا موضوع مَعَاهدة (ع. ١٨ [٢٠]، حَتَّى يُمكِن للأرْض أن تعيش فِي سلام. والقمح والخمر اللذان يجب وقف إنتاجهما بسبب سلوك إسْرَائِيلي المِنْغمس فِي الفساد والخَطِيَّة (ع. ٩ [١١]، مُنحا بعطف مرة ثالثة لإسْرَائِيلي (ع. ٢٢ [٢٤]). ووَادِيَ عَخُورَ، والذِي مَعَناه هو "وَادِيَ الإزعاج" (يش ٧: ٢٥- ٢٦). سوف يصبح "باباً للرجاء" (ع. ١٥ [١٧]).

وفِي العصر الجديد فإن فترة البَرِّيَّة (٢: ١٤ [١٦]، انظر أيضًا ٩: ١٠، ١١: ٣، ١٢: ١٠و١٤، ١٣: ٥) سوف تقوم بدور أساسي، وهو مَا تم بشكْل سليم، لأنَّها تشكْل نقطة حاسْمَة فِي تاريخ إسْرَائِيل. فهي تقع فِي مِنْتصف الطريق بين أعمال الخلاص العظيمة التي اتّسم بها الْخُرُوج مِنْ مِصْر، ودخول أرْض الميعاد. وفِي حين أن عتبة أرْض كَنْعَان هي رمز ردة إسْرَائِيل (٩: ١٠، ١٠: ٣، ١١:٢)، فإنَ البَرِّيَّة تشير إلَى التناغم الذِي لا يعكر صفوه شيء بين الله وشَعْبه.

ولوصف عظمة محبة الله، وتأديبه، تم إختيار التشبيه المجازي "الأب – الابن" (ص. ١١). لقد اختار الله شَعْب إسْرَائِيل (ع. ١/ أ)، وقادهم ورعاهم (ع. ٣- ٤)، ولكنهم ردوا عَلَى هذه الأعمال العظيمة بسلبية (ع. ٢)، وعَلَى ذلِك، كان لا بد وأن ينَحْنُوا تحت العقوبة الالهية (ع. ٥- ٦). ولكن الله، لم تطعه نفسه عَلَى أن يقلب شَعْبه. وتسجل ع. ٨ مَا حدث فِي قلب الله عَندما شهد صراعاً بين محبة الله وغَضَبه. وبدلاً مِنْ أن يدمر "أدمة" و"صبوييم" قديمًا، وقد كانا يستحقان ذلِك، تغير قلب الله فِي داخله (انقلب قلبه) وهنا استُثيرت محبته. والمحبة الإلهية تكون دائمًا أقوى مِنْ غَضَبه الإلهي.

د. سياق كتابي

هذا السِفر – شأنه فِي ذلِكَ شأن سائر الأسفار النبوية الأخرى فِي ع. ق – "سمُع، وصِيغ، وحُفظ" (Childs, *IOTS*, 377) وذلِك بواسطة محتميات إيمانية متعاقبة. ويبدو أن تطوره الأدبي وضع للصياغة الكتابية الكبرى الآتية.

١. جوهر مادة السِفر وغالبَيّتَها بدأت مَعَ هُوشَعُ أو أتباعه المقربين، وتم توجيهها لشَعْب إسْرَائِيل. ولعل الأجزاء المختلفة (١- ٣، ٤ – ١١، ١٢- ١٣: ١٦ [١٤: ١] كانت قد جُمَعَت مِنْ

قبل فِي مجموعة أكبر حجمًا عَندما عرفت طريقها إلَى يَهُوذَا بعد تدمير السَّامِرة، وهناك أعيد تشكيلها لجمهور جديد (إرْمِيَا ١٨).

٢. والدلالة عَلَى تنقيح يهودي قديم يدعم الكُلّمات الأصلية المتناغم مَعَ سياقها التاريخي الجديد يُمْكِنُ تتبعها فِي الإشارات إلَى الخلاص (١: ٧، ٣: ٥)، وفِي إضافات تنقيحيه أخرى، والتي أخذت الاتهامات والتهديدات النبوية الأصلية وطبقتها عَلَى وضع جديد (٤: ١٥/أ، ٥: ٥/ ب، ٦: ١١/أ، قا، Wolff, xxxii). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن إيمرسون تَبنّى نهجًا أكثر شمولية (أي هُوشَعيًا) بالنسبة للأقوال الخلاصية والإشارات المواتية لأسرة بَيْتِ دَاوُدَ الْمَلِكية (Emmerson, 9-116).

٣. لقد قيل إن مَا جاء فِي ١٤: ١- ٨ [٢ – ٩] يدين بصيغته الحالية إلَى تَبنّى مادة "هُوشَعية" بواسطة مجتمَعَ عبادة لاحق (مَا بعد السبي؟)، كان قصده أن يتَبنّى كُلّمات نبوية تتناغم مَعَ احتياجات العبادة (Kruger, *OTE* 1, 1988, 27-48; cf. H. McKeating, *Hosea*, CBC, 1971, 151).

٤. ١٤: ٩ [١٠] تستخدم "لغة الحكمة" لتنعكس عَلَى رسالة السِفْر، ولتقدم مِنْظوراً لقراءة مستنيرة له. وفِي ذات الوقت فإن مَعَظم التعبيرات التي استُخدمت فِي ع. توجد فِي مواضع أخرى مِنْ سِفْر هُوشَعُ (قا، Sheppard, *Wisdom*, 129-36).

← جُومَرُ، هُوشَع، يَزْرَعِيل، لوعمي، لورحَامة

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1983, 96-106; W. Brueggemann, *Tradition for Crisis: A Study of Hosea*, 1968; M. J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea*, BZAW 111, 1969; D. J. A. Clines, "Hosea 2: Structure and Interpretation," in E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica* 1, 1978, 83-103; H. Donner, *Israel unter den Vlkern*, SVT 11, 1964; G. I. Emmerson, Hosea: *An Israelite Prophet in Judean Perspective*, 1984; A. Gelston, "Kingship in Hosea," *OTS* 19, 1974, 71-85; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD, 1983; D. Kinet, *Baal und Yahwe: Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches*, 1977; P. A. Kruger, "Yahweh's Generous Love," *Old Testament Essays*, 1988, 1:27-48; J. L. Mays, *Hosea*, OTL, 1969; E. W. Nicholson, *God and His People*, 1986, 179-88; H. H. Rowley, "The Marriage of Hosea," in *Men of God*, 1963, 66-97; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, BZAW 151, 1980, 129-36; H. Utzschneider, *Hosea: Prophet von dem Ende*, 1980; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 105-20; G. von Rad, *The Message of the Prophets*, ET, 1968, 110-17; H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia, 1974.

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

حَامٍ، حار ← #٢٨٠١ (חָמַם، يحفظه دافئاً، حَام، يكون دافئا)

بَيْتِ ← #١٠٧٤ (בַּיִת، بَيْتِ، مسكن، مبنى، عائلة، أسرة مالكة)

بشر ← #١٣٢ (אָדָם، الإِنْسَان)

متواضع ← #٦٧٠٥ (עָנָו، متواضع، مسكين)

إذلال ← #٤٠٠٩ (כְּלִמָּה، يخزى، إذلال، يحتقر)

تواضع ← #٦٧٠٨ (עֲנָוָה، اتضاع)

مائة ← #٤٣٩٥ (מֵאָה، مائة)

جوع ← #٨٢٧٩ (רָעֵב، يجوع)

صيد ← #٧٤٢١ (צוּד، يصيد)

يقذف ← #٨٩٥٩ (שָׁלַךְ، يرمي، يقذف)

يسرع ← #٤٥٥٤ (מָהַר، يسرع)

يجرح، يؤذي ← #٦٧٧٢ (עָצַב، يضايق ويحزن ويؤذي)

ثلج ← #٧٩٤٣ (קֶרַח، ثلج)

و

الوصايا العشر

الوصايا العشر

تشكِّل الوصايا العشر جزءًا أساسيًا مِنْ العهد الَّذِي قطعه الله لشَعْبه فِي سيناء. وهي فِي العبْرِيَّة تُسمى "الكَلِمات العشر" (خر ٣٤: ٢٨، تث ٤: ١٣، ١٠: ٤)، وهذا مَا انعكس فِي الإستخدام اللاحق فِي اللغة الانجليزية لكَلِمة "الوصايا العشر" (عَن اليونانية) لوصفها. وفِي فقرتين مِنْ هذه الفقرات (خر ٣٤: ٢٨، تث ٤: ١٣) رُبط بين تعبير "الكَلِمات العشر" والعهد بطريقة تشير إِلَى أنها تقف مَعَه عَلَى قدم مِنْ المساواة. وفِي حين أنها تشكِّل موجزًا شاملاً لناموس الله، إلا أنها تفتقر إِلَى التفاصيل والعقوبات التي ترتبط بالقوانين الحديثة. وهي فِي الواقع تنتمي إِلَى المفهوم الأوسع للعهد. وحين تم تجديد العهد السيناوي فِي سهول موآب، قيل صراحة: "هذه هي كَلِمات العهد الَّذِي أمر الرَّب مُوسَى أن يقطعه مَعَ بَنِي إِسْرَائِيل فِي أرض موآب فضلاً عَن العهد الَّذِي قطعه مَعَهم فِي حوريب" (تث ٢٩: ١ [٢٨: ٦٩]).

١. وُضعت الوصايا العشر فِي إطار العهد السيناوي واستُخدمت تعبيرات بشكل متكرر لتوكد هذه السمة. وقد سُميت الوصايا العشر "شهادة" (خر ٢٥: ١٦ و٢١، ٤٠: ٢٠، انظر ٢مل ١٧: ١٥)، وهذا يذكرنا بأن العهد فُرض عَلَى إِسْرَائِيل وتم التصديق عليه بقسم. واللوحان اللذان كُتبت عَلَيْهِمَا الوصايا العشر سُميا "لوحي العهد" (تث ٩: ٩ و١١ و١٥)، أو "لوحي الشهادة" (خر ٣١: ١٨، ٣٢: ١٥، ٣٤: ٢٩)، بل وأُطلق عَلَيْهِمَا اسْمَ "عهد" (אֲרוֹן הַבְּרִית) (١مل ٨: ٢١). والتَّابُوت الَّذِي حُفظ فيه سُمي "تَابُوت العهد"، أو "تَابُوت الشهادة" (אֲרוֹן הָעֵדוּת ٦).

ويجب أن يُنظر إِلَى الوصايا العشر عَلَى ضوء نموذج المَعَاهدات التي هي خارج النطاق الكتابي والتي كان يُعمل بها فِي ش. أ. ق. (بالنسبة لقوائم المَعَاهدات التي كانت متاحة فِي ذلِك الحين، انظر Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context*, 95-107). وفِيما أن هذه المَعَاهدات تغطي عَلَى الأقل سبعة عشر قرناً ولها أربعة نماذج مختلفة، إلا أن النموذج الموجود فِي أسفار الْخُرُوج، التَّثْنِيَة، ويَشُوع ٢٤، تُمثِّل بكُلِّ جلاء المَعَاهدات التي تنتمي إِلَى النصف الثاني مِنْ الألفية (قا، Kitchen, *The Bible in Its World*, 80-95). وثمة نواح كثيرة مِنْ هذه المَعَاهدات الخارجة عَن نطاق الكتاب الْمُقَدس نجدها منعكسة فِي تفاصيل صيغ العهد بصفة عامة، ولاسيما فِي علاقتها بالوصايا العشر. وهناك قوائم متشابهة للممنوعات مأخوذة مِنْ ش. أ. ق. (ولا سيما مِنْ مِصْر وبَابل)، بالرغم مِنْ أنها لا تأخذ صيغة الممنوعات فِي صيغة المخاطب المفرد. كما أن المقارنة بالمَعَاهدات غير الكتابية تساعد أيضًا عَلَى شرح السمات المختلفة للعرض الكتابي للوصايا العشر. وكانت اللعَنات والبركات تشكِّل جزءًا لا يتجزأ مِنْ هذه المَعَاهدات، ونجدها كامِنة فِي الوصايا العشر (قا، 2d, 3d, 4th, and 5th commandments) وقد ذُكرت بصيغة أكثر توسعاً فِي لا ٢٦، وتث ٢٧ - ٢٨.

والكَلِمات المذكورة فِي خر ٣٤: ١٠ - ٢٦ تُؤخذ غالبًا عَلَى أنها صورة طبق الأصل مِنْ إحدى المَعَاهدات الأصلية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، يوضح السياق أن العهد قد نُقض بسبب خَطِيَّة الشَّعْب وأعيد عَلَى الأصلي (٣٤: ١ و٢٨). وعَلَى ذلِك فإن مِنْ الأفضل النظر إِلَى الكَلِمات التي وردت فِي ٣٤: ١٠ - ٢٦ عَلَى أنها موجز جمَعَ بين الوصايا العشر، وكتاب العهد.

وحين كان يتم تجديد مَعَاهدة مَا فِي وقت لاحق، كان مِنْ الشائع أن تُجرى بها تعديلات ثانوية - وهذا يساعد عَلَى توضيح اختلاف الوصايا العشر المذكورة فِي تث ٥، عَن تلك المذكورة فِي خر ٢٠ (للتفاصيل الكاملة انظر *IDBSup*, 876, and Nielsen, 34-44)، حيث يقدم مقارنة نصية وأدبية لصيغتي الوصايا العشر، بالرغم مِنْ أن مناقشته .... آراؤه النقدية). وباستثناء التغييرات اللفظية الطفيفة إلا أنه توجد ثلاث تغييرات ذات أهمية كبرى: (أ) سبب حفظ السبت فِي خر ٢٠: ٧ - ٨ هو النظام الَّذِي أنتجه الله مِنْ قيامه بالخلق فِي ستة أيَّام ثم استراحته فِي السَّابع. وفِي تث ٥: ١٥ نجد أن السبب هو خلاصه لشَعْبه مِنْ مِصْر. وفكرة الخلق، وفكرة الخلاص لهما أهميتهما (قا، "Westminster Larger Catechism, Ques. 121". لمواصلة التذكر بشكر للفائدتين العظيمتين للخليقة والخلاص"). وكان يجب عَلَى شَعْب الله أن يسير عَلَى نهج إلهه مِنْ ناحية العمل والراحة، ومَعَ ذلِك فإن الدخول إِلَى رحمة الله العظمى لن يَكُونُ إلا بالخلاص (انظر عب ٣: ١٢ - ٤: ١١ للتطوير فِي ع. ج). (ب) تم توسيع الوصية الرابعة بإضافة عبارة "كما أمر الرَّب إلهُكم" وذلِك بعد التعليم الاستهلالي. وبنفس الطريقة ألحقت نفس الإضافة بالوصية الخامسة، وذلِك علاوة عَلَى هذه العبارة "لكي يَكُونُ لكم خير" (جـ) وفِي الوصية الأخيرة عُكس ترتيب كَلِمة "امْرَأة" و"بَيْت" وأضيفت كَلِمة "حقل". وبالنظر إِلَى أن إِسْرَائِيل كانت عَلَى وشك أن تدخل أرض الميعاد وتصبح شَعْبًا مقيماً، كان مِنْ الضروري إضافة كَلِمة "حقل".

٢. وضع الوصايا العشر فِي خر ٢٠ جاء عَلَى أساس خلفية الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْر. وهي تبدأ بالإعلان الحاسْمَ "أنا الرَّب إلهُك الَّذِي أخرجك مِنْ أرض مِصْر مِنْ بَيْتِ العبودية". وهذا فِي الواقع موجز لعمل الله الخلاصي الَّذِي سبق أن ذُكر فِي الأصحاحات السابقة مِنْ سِفر الْخُرُوج. وهذا الخلاص كان

تعبيرًا عَن محبة الله لإِسْرَائِيل (تث ٧: ٧)، والإجابة المناسبة لهذا هي أن يحبوا الله مِنْ كُلِّ كيانهم (٦: ٥). وتقدم الوصايا العشر الإطار الَّذِي مِنْ خلاله تعبر المحبة عَن نفسها عَن طريق المحافظة عَلَى علاقة سليمة مَعَ الله وبين الإِنْسَان وأخيه الإِنْسَان. والشُّرُوط التي تكون الوصايا العشر أعطِيَت لشَعْب قد افْتُدِي. فقد أخرجوا مِنَ العبودية فِي مِصْر بواسطة الرَّبّ، الَّذِي أظهر لهم فضلاً عَظِيمًا ونعمة فِي وقت الحاجة. ولا يُمْكِنُ أن يُوجد أي تفكير بأن الخلاص سيقوم عَلَى أساس طاعتهم لناموس الله. ذَلِكَ أنهم لم يكونوا يستحقون فضل الله ونعمته، ولن يستطيعوا ذَلِكَ (تث ٧: ٧، ٩: ٤ - ٦).

٣. تقسيم الكَلِمَات العشر كان يتم بطرق مختلفة عَلَى مدى القرون. والنص الكتابي يخبرنا بالرقم، ولكنه لا يخبرنا بالتقسيم الدَّقِيق، ونظام التشكيل فِي النص الماسوري يعرض لنا تقسيمين (ومِنَ الممكن ثلاثة) مختلفين (*GKC* 16, 63; KD, *Penta-teuch*, 2:111-12) والأسفار الخمسة. وقد استُخدمت ثلاث طرق مختلفة (لمَعلومات وافية، انظر نيلسن Nielsen: "الوصايا العشر فِي مِنْظور جديد، ١٠ - ١٣، ولا سيما الجدول الَّذِي وضعه للأوضاع المختلفة عَلَى ص ١٠). (أ) كان يوسيفوس الشاهد الأوَّل عَلَى الترتيب الَّذِي يتبعه حاليًا البروتستانت والروم الكاثوليك، وكان لدى فِيلو نفس الترتيب قبل يوسيفوس، ولكنه سار عَلَى نهج الترجمة السبعينية فِي وضعه الزنا قبل القتل. (ب) جمَعَ أغسطينوس بين الآلِهَة الغريبة والأصنام (خر ٢٠: ٢ - ٦) فِي وصية واحدة، واتبع تث ٥: ٢١ والتي وضعت "امْرَأَة" قبل "بَيْت" (انظر خر ٢٠: ١٧) وبذلِكَ جعل الوصية التاسعة هي تحريم اشتهاء امْرَأَة قريبك، والوصية العاشرة تحرم اشتهاء ميت أو ممتلكات أخرى. والكنيسة الكاثوليكية الرومانية، واللوثريون يقبلون طريقة الحساب التي يتبعها أغسطينوس، ولكنهم يتبعون الترتيب الَّذِي ذُكر فِي خر ٢٠: ١٧ وعَلَى ذَلِكَ فالوصية التاسعة تحرم اشتهاء بَيْت القريب، فِي حين أن الوصية العاشرة تتضمنْ الزوجة والممتلكات الأخرى. (جـ) أمَّا اليهود، فِي القرون المَسِيحُية الأوَّلى، وبعد ذَلِكَ فِي العصور الوسطى حَتَّى العصر الحاضر أخذوا مَا يُطلق عليه المقدمة وجعلوها الكَلِمَة الأوَّلى (خر ٢٠: ٢)، وعَندئذ الكَلِمَة الثانية أصبحت ٢٠: ٣ - ٦ (جمَعوا الآلِهَة الغريبة مَعَ الأصنام). أمَّا الكَلِمَات الثماني المتبَقِيَّة وتتفق مَعَ الترتيب البروتستانتي.

يجادل م. ج كُلاين M. G. Kline بأن المَعَاهدات الخارجة عَن نطاق الكتاب المُقَدَّس تظهر أن خر ٢٠: ٢، تث ٥: ٦ تكون المقدمة التاريخية، ولا يجب اعتبارها وصية. ويدّعي بأن الاختلاف بين خر ٢٠: ١٧، تث ٥: ٢١ يتناقض مَعَ تقسيمها إِلَى وصيتين، وهذا يتجنب الغلطة المشتركة الخاصة بالجمَعَ بين مَا يعتقد مَعظم البروتستانت، اتباعًا للتقليد الأقدم - بأنه الوصيتين الأوَّلى والثانية (*NBD*², 1175) وبينما نجد أن كُلاين كان عَلَى صواب بالنسبة للنقطة الثانية، إلا أن النقطة الأوَّلى تكتنفها بعض الشكوك. وإنها لحقيقة أن المَعَاهدات غير الكتابية تكون لها مقدمة، غير أنه بالنسبة للعهد السيناوي، فإن المقدمة الخاصة به، هي كُلّ التاريخ السابق المذكور فِي سِفْر الْخُرُوج، وليس ٢٠: ٢ فحسب. وسيكون المَعَنى رائعًا لو أخذنا ٢٠: ٢ - ٣ عَلَى أنه الكَلِمَة الأوَّلى. وبهذه الطريقة فإن الكَلِمَات الافتتاحية الخاصة بإله العهد المخلص تشرح وعَن عمد خَطِيَّة أن يَكُونُ هناك آلهة أخرى أمامه. وإِلَى هذا الحد كان النهج اليهودي سليماً، ولكنه أخفق فِي ربط التحريم الأوَّل بها ليكون الكَلِمَة الأوَّلى.

٤. جرت العادة فِي الفكر اللاهوتي فِيما بعد الإصلاح أن تُقسم الوصايا العشر إِلَى جدولين. وما أُطلق عليه الجدول الأوَّل للناموس أخذ عَلَى أنه يضم الوصايا مِنْ ١ - ٤، وهي التي تتناول العلاقة مَعَ الله، فِي حين أن الوصايا مِنْ ٥ - ١ تشكّل الجدول الثاني مِنَ النَّامُوس، وهي التي تتناول العلاقة بين الإِنْسَان وأخيه الإِنْسَان. وهذا التقسيم لا نجده فِي أي موضع مِنْ النص الكتابي نفسه. لقد ذكر أنه كان هناك لوحان مِنَ الحجر (خر ٣١: ١٨، ٣٢: ١٥، تث ٥: ٢٢، ٩: ١٠)، وهما "لوحان مكتوبان عَلَى جانَبيّهما. مِنْ هنا ومِنْ هنا كانا مكتوبين" (خر ٣٢: ١٥). ولم يُعطَ تفسير لماذا هما لوحان، غير أن المقارنة بالمَعَاهدات التي هي خارج النص الكتابي يُستشف مِنْها أن هذه كانت عادة متّبعة. حين كانت نسخة مِنْهما توضع فِي خزانة الْمَلِك العظيم الَّذِي عمل المَعَاهدة، فِي حين أن النسخة الأخرى يأخذها الطرف الأضعف ويضعها فِي خزانته. وهذا التفسير يناسب الحالة الكتابية بالرغم مِنْ أن طبيعة الموقف كانت النسختان توضعان فِي نفس المُقَدَّسَ (خر ٤٠: ٢٠).

٥. يظهر تحليل الوصايا العشر أن الكَلِمَات العشر تتناغم مَعًا ككُلّ متماسك، يؤكد الواجبات الرئيسية التي كان لابد أن يؤديها الشَعْبُ تجاه ربهم وسيدهم.

(أ) الافتتاحية (والتي يُطلق عليها فِي العادة المقدمة، أو التمهيد) تعرف بإله العهد وتقدم فِي البداية نفسها الأهداف الرئيسية للطاعة. ويؤكد الله سلطانه عَلَى إِسْرَائِيل بتذكيره الشَعْب أنه الرَّبّ الكائن فِي ذاته. ومَعَ ذَلِكَ فهو فِي الوقت نفسه الله الرحيم الَّذِي دخل فِي عهد مَعَ إِسْرَائِيل، وعَلَى ذَلِكَ أصبح إلههم. بعد ذَلِكَ تأتي تذكرة بما عمله فِي رحمته وبقدرته فِي خلاصهم مِنْ العبودية فِي مِصْر. لقد أخرجوا ليعبدوا الرَّبّ، وتذكرهم سابق نعمته عَلَيْهِمْ، مِنْ شأنه أن يجبرهم عَلَى إطاعة متطلبات العهد فِي حياتهم. وهذا يعقبه عَلَى التو تأكيد أن إِسْرَائِيل لا يجب أن يَكُونُ لها أي إله آخر أمامه. وعَلَى أساس طريقة فهم حرف الجر עַל فإن هذا قد يعَني لا شيء غيره. كما فِي تك ٤٨: ٢٢، مز ١٦: ٢. أو لا شيء مَعَه (كما فِي تك ٣١: ٥٠، تث ١٩: ٩). وفِي صنع عبادة أية آلهة أخرى غير الرَّبّ، تتطلب الوصية الأوَّلى الولاء للعهد وتستبعد أية علاقة مَعَ أي ممن يُطلق عَلَيْهِمْ آلهة أخرى. فالله المخلص يطلب مِنْ شَعْبه ولاءً تامًا.

(ب) الوصية الثانية ترتبط ارتباطًا وثيقًا مَعَ سابقتها مِنْ ناحية أنها تشرع فِي تعريف ناحية هامة مِنَ العبادة. فالموضوع ليس مِنْع كُلّ الصور والتماثيل، بل عمل أشكال الله. ولا يجب أن تُجرى أي محاولة لتقديم الله مِنْ خلال تمثال. وإذا وُجدت مثل هذه التماثيل بالفعل لا يجب عَلَى إِسْرَائِيل أن تسجد لها أو تخدمها بأي شكل كان (انظر إستخدام نفس جذر هذه الكَلِمَة العبَرِيَّة لوصف عبوديتهم فِي مِصْر (خر ٢٠: ٢) وإستخدامها هنا للإشارة إِلَى خدمة إله زائف/ تمثال). والأسباب التي أعطيت لتقوية هذا التحريم هي فِي الأساس طبيعة الله والتهديدات والمواعيد التي يقدمها. وقد أكدت شخصيته بتكرار الكَلِمَات الافتتاحية للوصايا

العشر: ("أنا الرَّبّ إلهك")، مَعَ فكرة عَنه بأنه إلهٌ غيور. وإذا تمرد الناس عليه فسوف يعاقب أجيالاً عديدة عَلَى هذه الخَطِيَّة - عَلَى صعيد آخر، فإن استمرارية محبة إله العهد وُعد بها أولئك الَّذِين يحبونه ويحفظون وصاياه. وكلمة "جيل" لم ترد فِي العبارة السابقة (أفتقد ذُنُوب الآباء فِي الأبناء فِي الجيل الثالث والرابع) ولا فِي هذه العبارة فِي النص الماسوري. ومَعَ ذلِكَ، فإن التطابق يتطلب وضعها فِي كلتا العبارتين، وهذا أصبح أمرًا مستحسنًا بإستخدام عبارة "إلى ألف جيل" وذلِكَ فِي تث ٧: ٩ فِي سياق مماثل. وفكرة محبة الله أصبحت موضوعًا بارزًا فِي التوسع فِي الوصايا العشر فِي تث (٦: ٥، ٧: ٩، ١٠: ١٢، ١١: ١ و١٣ و٢٢، ١٣: ٣ [٤]، ١٩: ٩، ٣٠: ٦ و١٦ و٢٠).

(جـ) الكلمة الثالثة تحرم النطق باسْم الله باطلاً. والفعل العبري #٥٩٥١ נָשָׂא)، حين يأتي وحده لا يشير إطلاقًا إلَى كلام، فِي حين أن المفعول به "اسْمَ الرَّبّ" يعني أكثر بكثير مِنْ مجرد الإشارة إلَى الله باللفظ. ومِنْ يحمل اسْمَ الله عليه أن يُمثّل بشخصه وذلِكَ بأن يحيا كما يليق بشعْب الله. ويجب أن تظهر أعماله حقيقة أنه فعلاً ينتمي إلَى شعْب الله المختار. وحمل اسْمَه لا يجب أن يَكُونُ عَلَى الإطلاق بالْبَاطِل أو فِي إطار مِنْ الرياء. وخطر الرياء فِي خدمته توضح بتطبيق لعنه العهد عَلَى الآثمين. وتحذر الوصية بأن كُلّ مِنْ يخالف هذا التحريم سيكون آثماً أمام الله، ولن يمر الإثم دون عقاب.

(د) تنظيم الوقت كان أيضًا أمرًا مطلوبًا فِي إسْرَائِيل. وقبل الوصايا العشر كان الذكر الوحيد الواضح للسبت فِي تك ٢: ٣ (حيث عُبر عَنه باستراحة الله وبالتالي مباركة السبت)، وفِي قصة تقديم المنّ فِي الْبَرِّيَّة (خر ١٦). أمَّا الآن، فإن الوثيقة الأساسية للعهد السيناوي تتضمن مبدأ راحة يوم السبت حيث نجده محفوراً فِي شروطه. والكلمة الافتتاحية "اذكر" لا تعني "تذكرْ عقلياً" بل "تذكر أن تفعل". وقبل تحريم العمل يوم السبت، تتحدث الوصية الرابعة بعبارات إيجابية عَن طبيعة الأنشطة فِي ستة أيَّام مِنْ أيَّام الأسبوع. واتباعًا للنمط الَّذِي اتّبعه الله، دُعي شعْبُه إلَى حَيَاة النشاط حيث يَكُونُ للعمل فِيها مكانه المناسب والضروري. ويوم الراحة لا يَكُونُ له مَعنى إلا بالنسبة للعمل الَّذِي سبقه. والسمة المميزة لليوم السَّابع هي أنه ينتمي إلَى الله كسبت، لأنَّهُ كان يومه وليس يوم إسْرَائِيل (שַׁבָּת לַיהוָה). وباعتباره مالك يوم السبت، فهو وحده له الحق فِيه، وعَلَى ذلِكَ بوسعه أن يطلب عدم العمل فِيه سواء بالنسبة للإنسان أو بالنسبة للحيوان. والهدف الأساسي مِنْ السبت هو أن يستريح فِيه الناس والحيوانات عَلَى غرار نظام الراحة الَّذِي وضعه الله نفسه ("واستراح فِي الْيَوْمِ السَّابع" خر ٢٠: ١١). ويوم السبت يعبر عَن مبدأ الاكتمال الَّذِي ظهر فِي عمل الله الخلاصي. فالشعْبُ الَّذِي خلصه الله مِنْ العبودية فِي مِصْر "بيد شديدة وذراع ممدودة" (تث ٥: ١٥) عَلَيْهِمْ أن يظهروا امتنانهم لقوة الله المخلصة وذلِكَ بتنظيم حياتهم عَلَى أساس وصاياه (السبت: لاهوت).

(هـ) الكلمة الخامسة هي توجيه إيجابي لإكرام الأب والأم. والفعل "يكرم" (#٣٨٧٧ כָּבֵד) له مَعَانٍ كثيرة. فهو يستخدم عَن الاستجابة بالعبادة التي تُقدم إلَى الله (١صم ٢: ٣٠، مز ٨٦: ٩، أم ٣: ٩، إش ٢٤: ١٥)، ولكنه يُستخدم أيضًا فِي إكرام وتقدير البشر الآخرين. وحقيقة أن هذه الوصية موجهة للراشدين توحي بأنها تتضمنْ مَا هو أكثر مِنْ مجرد إطاعة الوالدين. وهذا مَا يؤكده الجزء الأخير مِنْ الوصية. فطول الحَيَاة فِي أرْضِ الميعاد تعتمد عَلَى إطاعة وصايا الله والاعتراف بممثليه الَّذِين عُينوا لممارسة حكمه. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه الوصية صيغت فِي عبارات إيجابية، إلا أنها تحمل تحذيرًا آخر لإسْرَائِيل، لأن عدم إكرام الوالدين قد يصل إلَى اعتباره تمردًا عَلَى الله سينجم عَنه توقف مفاجئ لاحتلال الأرْض. ومِنْ بين الخطايا التي ذكرت فِي سِفْر حَزْقِيَال باعتبارها سبب السبي، خَطِيَّة عدم احترام الوالدين (حز ٢٢: ٧).

(و) الوصية السادسة هي إحدى ثلاث وصايا متتابعة تشترك فِي أنها جميعًا تأتي بصيغة موجزة وبأداة نفي إلَى جانب الفعل. وهي تهتم بأمِنْ الحَيَاة والحفاظ عليها مِنْ الهجمات. والفعل المستخدم ليس هو الأكثر شيوعًا للقضاء عَلَى الحَيَاة فِي ع. ق، لأن الفعل يقتل (#٢٢٢٢ הָרַג) أو يميت #٤٦٣٧ מוּת) يردان كثيرًا جدًا. والفعل المستخدم (#٨٣٥٧ רָצַח)، يُمْكِنُ أن يعني القتل بصفة عامة، أو يرتكب جريمة قتل، أو القتل دون عمد. وعدم وجود "مفعول به" يترك التعبير مفتوحًا، حَتَّى يُمْكِنُ أن يشمل القتل وكذلِكَ الانتحار. ووراء هذا التحريم المفهوم الرئيسي لقداسة حَيَاة الإنْسَان، لأن الإنْسَان كان يحمل صورة الله (تك ٩: ٦). ومِنْ الجلي أن تعبيرات عديدة كان ينطبق عليها هذا الشرط: والأمر يتعلق بالبشر فقط، ولا تتضمنْ دفاع المرء عَن بَيْتِه (خر ٢٢: ٢)، والموت العارض (تث ١٩: ٥)، أو فقدان الحَيَاة فِي الحرب.

(ز) الزنا فِي ش. أ. ق. كان يُعد الخَطِيَّة العظمى (تك ٣٩: ٩) وتتناول الوصية السَّابعة انتهاك قداسة الزواج عَن طريق هذه الخَطِيَّة. والفعل المستخدم (#٥٥٣٧ נָאַף) يُستخدم فِي ع. ق عَن كُلّ مِنْ الرجال وكذلِكَ النساء، بالرغم مِنْ أنه يُستخدم بالأكثر للرجال. وقد استُخدم مَعَاشرة جنسية لرجل بامْرَأة رجل آخر (لا ٢٠: ١٠) أو مَعَاشرة جنسية لزوجة لشخص مِنْ المَعْتقد أنه متزوج (حز ١٦: ٣٢، هو ٤: ١٣). والتحريم العام إنما يحرم العلاقات الجنسية بين شخصين يُعتبر أحدهما عَلَى الأقل متزوجاً مِنْ شخص آخر. والنساء المخطوبات يُعتبرن مثل المتزوجات فيما يختص بهذه الوصية (تث ٢٢: ٢٢ - ٢٤). وانتهاك هذا التحريم يُعتبر أنه أساسًا خَطِيَّة ضِدَّ الله (انظر قول يوسف: "... كيف أصنع هذا الشَّرّ العظيم وأخطئ إلَى الله" (تك ٣٩: ٩). ويربط الأنْبِيَاء ارتكاب خَطِيَّة الزنا بعبادة مِنْ هي "ليست آلهة" (إر ٥: ٧، هو ٤: ٢) الأمر الَّذِي يبين أخذهم هذا التحريم بكُلّ جدية. وإستخدام التشبيه بالزواج لوصف علاقة إسْرَائِيل بالله تعني أن نفس الفعل، وبحسب مَا ورد فِي هذه الوصية يُمْكِنُ إستخدامه عَن انتهاك إسْرَائِيل الوفاء للعهد عَندما دخلت الوثنية (إش ٥٧: ١ - ١٣، إر ٣: ٦ - ٩، حز ٢٣: ٣٦ - ٤٩).

(ح) الوصية الثامنة موجهة لحفظ العلاقات التي تمزقت بسبب السرقة، والتي تُعد عدم احترام قداسة الْمَلِكية، وحقوق الأفراد والمجتمع ككُلّ. وهنا أيضًا استُخدم فعل بدون مفعول

مما يعطي التحريم وضعًا عاماً وإلَى أقصى درجة. والله فِي ع. ق هو مالك كُل شيء (مز ٢٤: ١)، ولكنه انتمنْ الإنْسَان عَلى مواهبه، ومِنْ هنا يجب احترام إستخدام الممتلكات. وحتى أولئكِ الَّذِين اضطروا إلَى بيع ممتلكاتهم بسبب ديونهم، يرون انها أعيدت إليهم فِي سنوات السبت أو اليوبيل (خر ٢١: ١ - ٣، لا ٢٥: ٢٣ - ٣٤، تث ١٥: ١ - ١١).

(ط) وهناك قداسة أخري يجب مراعاتها وهي قداسة الحق، والوصية التاسعة تهدف إلَى هذا. والإشارة إلَى شهادة الزور تشير إلَى وضع قانوني حين يحاكم عضو زميل (**רֵעַ**) فِي مجتمَعَ العهد. وعَلى الرغم مِنْ ذلِك، فإن المفهوم يتعدى وإلَى حد بعيد مجرد وضع فِي محكمة، كما تبين أيضًا مِنْ التعديل الَّذِي أدخل فِي سِفر التَّثْنِيَة عَلى صيغة الوصية مِنْ كلمة زور (زائفة، مخادعة، **שֶׁקֶר** #٩٢١٤) إلَى زيغ (بمَعْنى لا شيء (**שָׁוְא**). وهذا تدعمه أيضًا حقيقة أن كُلا مِنْ سِفر الْخُرُوج، وسِفر التَّثْنِيَة يتوسع فِي فكرة تحريم الكذب بصفة عامة (خر ٢٣: ١ - ٣، تث ١٧: ١٦ و١٩: ١٥ - ٢١، ٢٢: ١٣ - ٢١).

(ي) الكَلّمة الأخيرة تختلف عَن الكَلّمات الأخرى مِنْ ناحية أنها موجهة ضِدَّ الأهداف الداخلية وليس ضِدَّ الأعمال الخارجية. ونفس الفعل (#٢٧٧٣ **חָמַד**) يرد مرتين فِي خر ٢٠: ١٧، فِي حين أنه فِي تث ٥: ٢١ فإن وروده ثانية تغير إلَى فعل آخر (#٢٠٣ **אָוָה**). ولعل هذه الوصية الأخيرة وصية ملخصة. تلفت الانتباه إلِي حقيقة الرغبة التي هي أصل كُل الخطايا الأخرى، كما أن كُل اشتهاء ينبع مِنْ القلب (أم ٦: ٢٥). ومَع أن القائمة فِي هذه الوصية تماثل قوائم ش. أ. ق.، إلا أنها تبدو موجهة للأشياء التي تُشتهى ولا تبدو كأنها تضم قائمة بما يمتلكه المرء.

٦. تشكُلّ الوصايا العشر جزءًا مِنْ الميثاق الدستوري الَّذِي أعطاه الله لإِسْرَائِيل كشَعْب. ومَعْظم - إن لم يكن كُل - المفاهيم الأساسية يُمْكِنُ الاستدلال عليها مِنْ قصة الخليقة وقصص الأَنْبِيَاء، وهي تعيد وبقوة تدعيم أخلاقيات البشر. ومَعَ ذلِك، فهي تضم أيضًا الوثيقة التأسيسية التي يقوم عليها دستور إسْرَائِيل كأمة. ولقد فرضها "الْمَلِك" الَّذِي خلص إسْرَائِيل، وقد ذكر بها متطلباته فِي مِنْ خدمه، ذاكرًا تعدياتهم. وكان هذا عملاً خطيراً، لأن مثل هذا التعدي يساوي رفض رابطة العهد نفسها. وكان عَلى الأَنْبِيَاء بعد ذلِك أن يتحدوا الشَعْب ويعرفونه بمساوئه التي مِنْعتها الوصايا العشر (انظر هو ٤: ١ - ٥)، وأن يتّهموا الكَهَنَة بالفشل فِي التمسك بمتطلبات النَّامُوس (هو ٤: ٦ - ٩، ملا ٢: ١ - ٩). أمَّا الكَلّمة النبوية الأخيرة مِنْ ع. ق فكانت دعوة لتذكر النَّامُوس الَّذِي أُعطي فِي حوريب (ملا ٤: ٤[٣: ٢٢]).

ع. ج لدراسة عَن وضع النَّامُوس عَلى ضوء مجئ الْمَسِيح، انظر وجهاتُ النظر الخمس فِي *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views*, ed. Wayne Strickland, 1993

البيبلوجرافيا

B. S. Childs, *Exodus*, 385-439; P. C. Craigie, *Deuteronomy*, 1976, 146-64; A. M. Harman, "The Interpretation of the Third Commandment," *RTR* 47, 1988, 1-7; C. Hodge, *Systematic Theology*, 1873, 3:271-465; W. C. Kaiser, *Introducing Old Testament Ethics*, 1983, 81-95; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963, 13-44; E. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*, 1968; A. Philips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; J. J. Stamm and M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, 1967; W. VanGemeren, "The Law Is the Perfection of Righteousness in Jesus Christ, in *The Law, the Gospel, and the Modern Christian*, 1993, 13-58; G. Vos, *Biblical Theology*, 1975, 124-43; G. J. Wenham, "Law and Legal System in the Old Testament," in *Law, Morality, and the Bible*, 1978, 24-52; C. J. H. Wright, *Living as the People of God*, 1983.

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*

أخلاقيات ← ناموس الله.

يفسد ← #٥٢٤٥ (**מָקַק**، يتعفن، يتهرأ، يتضاءل)

خداع ← #٦٨١٤ (**עָקֹב**، مخادع)

قرار ← #٧١٣١ (**פְּלִילָה**، قرار)

إعلان ← #٥٥٨٣ (**נָגַד**، يعلن، يفضح عَن، يجعله مَعلوماً)

مرسوم ← #٣٠٧٦ (**חָרַץ**، يحدد)

تكريس ← #٢٨٥٢ (**חָנַךְ**، يخصص، يدرب)

عمل ← #٧١٨٨ (**פָּעַל**، يؤدّي، يعمل، ينتج، يتدرب، ينجز)

عميق ← #٦٦٧٦ (**עָמַק**، يَكُونُ عميقاً، غامضاً، يعمّق)

غزال ← #٣٨٥ (**אַיָּל**، غزال)

تدنيس ← #١٤٥٨ (**גָּאַל**، يلطخ، ينجس، دُنس)

تأخير ← #٣٣٦ (**אָחַר**، يتلكأ، يعوق الخ)

مبهج، يبتهج ← #٦٦٩٥ (**עָנַג**، يُربي، تربية متفرقة، يبهج نفسه)

خلاص ← #١٤٥٧ (**גָּאַל**، يفتدي، يخلص، فدية)

طوفان ← #٤٤٢٩ (**מַבּוּל**، طوفان، محيط سماوي)

شيطان ← #٨٧١٧ (**שֵׁד**، شيطان)

جُب ← #٥٠٦١ (**מָעוֹן**، عرين، وكر)

اكتئاب ← #٣٩٠٨ (**כָּהָה**، مثبّط الهمة)

سخرية ← #٧٨٤٠ (**קָלַס**، يزدري، يهزأ بـ، يسخر مِنْ، ملاحظة ساخرة)

سليل ← #٢٤٤٦ (**זֶרַע**، ذرية، بذرة، نَسْل)

تدنيس ← #٢٧٢٥ (**חָלַל**، يجدف، يلوث، ينجس، يدنس)

3651 יֶפֶת

يَافَث (יֶפֶת [yepet] #٣٦٥١).

ش. أ. ق ربما أشتُق الاسم مِنَ الجذر יָפָה، يَكُونُ جميلاً (#٣٦٣٦)، أوْ مِنْ פָּתָה "يَكُونُ مفتوحًا عَلَى مداه" (#٧٣٣٢). والإرتباط بالجذر الأخير جاء بواسطة النص الكتابي (تك ٩: ٢٧). وقَدْ رأى سبايسر Speiser أن يَفْتَاح منعكسًا فِي פָּתָה، وَهُوَ واحد مِنَ التيتان (الجبابرة).

ع. ق ١. طبقًا لما ورد فِي سِفْر التكوين كَانَ يَافَث أحد أبناء نُوح الثلاثة. وقَدْ نجا هُوَ وزوجته مِنَ الهلاك فِي الطوفان بواسطة الفلك (الطوفان ←: لاهوتي). وَهُوَ مع أخيه سام غطيا عري أبيهم (٩: ٢٣). وبإعتباره الأب الأكبر للأمم، فإنه هُوَ - وهم أيضًا - سيجد الحكمة فِي مساكن سام (٩: ٢٧). وفاعل الفعل וְיִשְׁכֹּן "فَيَسْكُنَ" فِي ٩: ٢٧ هُوَ "يَافَث" (هكَذَا يقول (Skinner, 185; Hamilton, 326) وليس الله (هذا مَا يقوله Kaiser, 82). وعَلَى العكس مِنْ كايسر، فإن البَنِية الشعرية الدَقِيقة تمنع إقحَام فاعل صريح، والعبارة الموجودة وهي "فَيَسْكُنَ فِي مَسَاكِنِ سَام" ليست مناقضة للعبارة الَّتِي تسبقها "لِيَفْتَح الله لِيَافَث"، والبَنِيَة فِي مجملها تعني أن كَنْعَان الملعون سيكونَ عبدًا لأخوية (ع. ٢٥). أي يَكُونُ عبدًا لسام (ع. ٢٦)، وليَافَث (ع. ٢٧)، والفعل سكين שָׁכַן، يرد فِي موضع آخر فِي سِفْر التكوين مع الشَّعب، وليس مع الله (كفاعل للفعل) مثل؛ إسْمَاعِيل (١٦: ١٢)، وأبينا إسْحَاق (٣٥: ٢٢)، وزَبُولُون (٤٩: ١٣). ويَافَث يَكُونُ أبًا لعديدٍ مِنَ الشُّعُوب، ولا سيما الشُّعُوب المطلة عَلَى البحار مثل ساحل بحر أريحا والأناضول (تك ١٠: ٢- ٥).

٢. يظهر اسم يَافَث فِي سلاسل الأنساب المذكورة فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام كابن لنُوح، وبطريقة تماثل لائحة الأمَم (١أخ ١: ٤ و٥- ٧).

ب. ت لَمْ يُذكر إلاّ القليل عن يَافَث فِي كتابات مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس والتي لَمْ يسبق أن ظهرت فِي الكتاب الْمُقَدَّس. ولم يظهر فِي ع. ج.

← حَام ← نُوح ← سام

البيبلوجرافيا

V. P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, NICOT, 1990, 326; W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*, 1978, 82; J. Skinner, *Genesis*, ICC, 1917, 185; E. A. Speiser, *Genesis*, AB, 1982.

جيروم أي . لاند *Jerome A. Lund*

عاج ← #٩٠٩٤ (שֵׁן [šēn¹]، عاج، سن)
جرّة ← #٣٩٠٢ (כַּד [kad]، جرّة)
رمح ← #٣٩٥٩ (כִּידוֹן [kîdôn]، رمح، سهم، حرَبَة)
غيرة ← #٧٨٦١ (קַנָּא [qānā']، يغار، يحسد، أغاظ)

3369 יֵהוּא

يَاهُو (יֵהוּא [yehû']، #٣٣٦٩).

ش. أ. ق يَاهُو (أكد. *ia-c-a*)مَلِك إسْرَائِيل، جاء ذكره مسلة شَلْمَنْأسَر الثالث السوداء، وقَدْ صُور عَلَى نقشٍ ضئيل البروز وَهُوَ يقبل قَدَم الْمَلِك والكتابة الَّتِي تصاحب ذلِك تذكر الجزية الَّتِي أحضرها يَاهُو - مِنْ بيت عُمْرِي (*mârmhu-um-ri*) وهذا حدث لَمْ يذكر فِي أسفار ع. ق (*ANET*[3], 281; *ANEP*[2], 355) والمحاولات الَّتِي بُذلت لتعيين هوية هذا بأنه يَهُورَامَ ابن عُمْرِي، لَمْ تلق قبولاً عَلَى نطاق واسع.

ع. ق.١. هناك خمسة أشخاص باسم "يَاهُو" فِي ع. ق: أحد الأنْبِيَاء،مَلِك إسْرَائِيل، ضابط تبع لدَاوُد مِنْ بَنْيَامِين (١أخ ١٢: ٣) وشخصان ذكرهما كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام فِي سجلات سلاسل الأنساب (١أخ ٢: ٣٨؛ ٤: ٣٥).

٢. يَاهُو ("يَهْوَهْ هُوَ") الرائي بْن حَنَانِي، جاء بتوبيخ قاسي ضد بَعْشَامَلِك إسْرَائِيل لرجوعه عن عبادة الله واتجاهه لعبادة الأوْثان (١مل ١٦: ١- ٧). وإذ كَانَ رجلاً عجوزًا جدًّا تنبأ فِي يَهُوذَا مثل أبيهِ حَنَانِي الرائي. وقَدْ وَبَّخ الْمَلِك يَهُوشَافَاط لتحالفه مع إسْرَائِيل بعد محاولة يَهُوشَافَاط الفاشلة. للانضمام إلَى أخْآب فِي أحد المعارك، ولكنه امتدحه لغيرته وموقفه ضد الوثنية (٢أخ ١٩: ٢- ٣). وقَدْ خدم كمُسَجِّل مِنْ بلاط الْمَلِك يَهُوشَافَاط (٢٠: ٣٤).

٣. يَاهُومَلِك إسْرَائِيل (حوالي ٨٤٢- ٨١٥ ق. م) وقَدْ اشتهر بالْمَذْبَحة الدَّموية ضد العُمْرِيين. وكَانَت تعليمات الله الأوَّلية لإيلِيَّا بالنسبة لمسح يَاهُو مَلِكًا نُفذت أخيرًا بواسطة أحد أبناء الأنْبِيَاء يطلب مِنْ أَلِيشَع (٢مل ٩: ٢- ١٣). وقَدْ مُسح يَاهُو بصفة شخصية فِي جبهة القتال برَامُوت جِلْعَاد، وَهُوَ احتفال أدى بسرعة إلَى اعتراف القادة مِنْ زملائه عَلَى النَّحْوَ الَّذِي نلمسه فِي إعلانهم: "قَدْمَلِك يَاهُو (٩: ١٣). وإذا طلب منه هذا النَّبِيُّ المجهول أن يكمل تدمير بيت أخْآب (العُمْري)، فمن ثم شرع يَاهُو بكُل قوة فِي تنفيذ هذه الدعوة. وتحركاته تكشف عن أنه كَانَ رجلاً يتسم بالحنكة السياسية وذو عقل راجح. وقَدْ أحكم الحصار حول رَامُوت جِلْعَاد وبذلِك حصل عَلَى دعم العسكريين كما دعم مهمته بعنصر المباغتة. واتجه بمركبته السريعة إلَى يَزْرَعِيل، حيث كَانَ يَهُورَامَ الْمَلِك يتعافى مِنْ إصابته، وأصبح شخصية أسطورية. ثم إن قتله يَهُورَامَ الْمَلِك (٩: ٢٤) ضمنت

له انتصارًا أَوْلِيًّا عَلَى الانقلاب العسكري، وأمره باغتيال أَخَزْيَا الْمَلِك الزائر، كُلّ هذا فسره كاتب أَخْبَار الأَيَّام عَلَى أنه حدث نتيجة تدخل العناية الإلهية (٢أخ ٢٢: ٧). ثم توجه يَاهُو مباشرة إِلَى مقر الْمَلِكة الشّرّيرة إِيزَابَل وضمن دعمًا إضافِيًا بأن أمر فَألقى بها مِنْ الكوة. وقَدْ لُوحظت روعة الانتقامية أَيْضًا حين ذكرت النصوص أنه "داسها" (٢مل ٩: ٣٣).

استسلام "السَّامِرَة"، وهي العاصمة، تعطي فكرة عن مكر يَاهُو وقسوته. وبكتابته رسائل إِلَى الشيوخ والضباط يدعو للمعركة، تلقى دعمهم المبدئي، والَّذِي استخدمه عِنْدَئذ فِي العمل عَلَى قتل جَمِيع أبناء الْمَلِك السبعين. (بالكاد كَانَ يَاهُو يدعو إِلَى عمل إحصاء للمكَانَ حينما كتب لهم يقول "فَخُذُوا رُؤُوسَ الرِّجَالِ بَنِي سَيِّدِكُمْ" (٢مل ١٠: ٦) كما اقترح البعض، إذا أخذنا فِي الأعتبار سياق القصة). والمنظر البشع للسبعين رأسًا المقطوعة الَّتِي أرسلت إِلَى يَاهُو فِي سلال ثم كُومت عَلَى جانَبِيّ بوابة المِدِينة لأغراض سياسية تنم عَلَى صلابة رأيه (١٠: ١٠). واستمر حمام الدَّم الَّذِي أقامه يَاهُو حين قتل أقارب يورام المتبقين فِي يَزْرَعِيل، ثم اغتيل اثْنَيْنِ وَأَرْبَعِينَ رَجُلاً مِنْ أقارب أَمَصْيَا الْمَلِك، وأخيرًا تم إعدام أقارب أَخْآب فِي السَّامِرَة.

وحماسة يَاهُو لِلرَّبّ جلبت له دعم يونَاداب الركابي (وَهُوَ رَئِيس جماعة محافظة مِنْ الناحيتين الدينية والاجْتِمَاعية (انظر إِرْمِيَا ٣٥) حين زحف عَلَى السَّامِرَة وأخيرًا تحدَّى عبدة الْبَعْل الَمحليين. وإذ لجأ لحيلة أخرى، دعا يَاهُو إِلَى اجْتِمَاع للبعل بحجة الأشتراك فِي العبادة، وما ذلِكَ إلا بهدَف قتل الحضور وهدموا بيت الْبَعْل وجعلوه مزبلة (٢مل ١٠: ٢٤- ٢٨). واهتمامه بألاّ يقتل أحدًا مِمَنْ يعبدون الرَّبّ يظهر دعمًا حقيقيًا لعبادة الرَّبّ (١٠: ٢٣).

وحساسية يَاهُو للأَقْوَال النبوية فُسرت، فِي بعض الأحيان، عَلَى أَنَّهَا إضافة عَلَى النص، ولكنها تتناغم مع رؤيته اليهوية المخلصة، والتي تبين مِنْ نسبته نبوات إِيلِيَّا إِلَى الرَّبّ حين أمر بإلقاء يَهُورَامَ فِي حَقْلِ نَابُوتَ الْيَزْرَعِيلِيِّ (٢مل ٩: ٢٥)، وهذا أَيْضًا بالنسبة للمشهد الَّذِي حدث فِي مقر إِيزَابَل (٩: ٣٦). وحرية كاتب سِفْر الْمُلُوك فِي عمل ملاحظة مماثلة (١٠: ١٧) تدعم هذا الرأي أَيْضًا. وقَدْ امتدح الرَّبّ طاعة يَاهُو، ولكن دعمه المستمر للوثنية تم شجبه، وقيل إن ذلِكَ ربمَا كَانَ سبب زيادة ضعفه السياسي (١٠: ٣٠- ٣١). أَمَّا الأقوى فكَانَت إِدَانة هُوشَع النَّبِيُّ، حين ذكر أن سفك دم يَزْرَعِيل عَلَى يد بيت يَاهُو سيعاقبه الرَّبّ (هُوَ ١: ٤)

(← إِسْرَائِيل: لاهوتي).

الببيلوجرافيا

J. Bright, *A History of Israel*, 1981; B. Halpern, "Yaua, Son of Omri, Yet Again," *BASOR* 265, 1987, 81-85; J. M. Miller & J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; P. K. McCarter, ""Yaw, Son of 'Omri": A Philological Note on Israelite Chronology," *BASOR* 216, 1974, 5-7; E. R. Thiele, "An Additional Chronological Note on 'Yaw, Son of 'Omri,'" *BASOR* 222, 1976, 19-23.

روبرت سبندر *Robert Spender*

3716 יָרָבְעָם

يَرُبْعَام (יָרָבְעָם [yarob 'am]، #٣٧١٦).

١. يَرُبْعَام الأَوَّل

بعد موت سُلَيْمَانُ سنة ٩٣١/٩٣٠ ق.م بوقت قصير، انقسمت مَمْلَكة إِسْرَائِيل إِلَى قسمين، الأسباط العشرة فِي الشِّمَال، وتُعرف معًا باسم إِسْرَائِيل (أَوْ أَفْرَايِم، قا؛ إش ٧: ٢، ٥، ٨، ٩؛ ١١: ١٣؛ ٢٨: ١، ٣؛ هُوَ ٤: ١٧؛ ٥: ٣، ٥)، والسِبْطانِ الْجَنُوبيان ويُعرفانِ معًا باسم يَهُوذَا. وقَدْ خلف رَحُبْعَام سُلَيْمَانُ أباه ومَلِك فِي يَهُوذَا لمدة سبع عشرة سنة، مِنْ ٩٣٠- ٩١٣ ق.م (١مل ١١: ٤٣؛ ١٢: ٢٠- ٢١؛ ١٤: ٢١؛ قا؛ ٢أخ ٩: ٣١؛ ١٠: ١٦- ١٧؛ ١٢: ١٣) (Thiele, 80). وكَانَ يَرُبْعَام هُوَ أَوَّل ملوك الْمَمْلَكَة الشِّمَالية، وَهُوَ ابنِ نَابَاط، وبالنظر إِلَى أنه كَانَ يُوجد سَميّ فِي وقت لاحق، لِذلِكَ أصبح يُعرف باسم يَرُبْعَام الأَوَّل، وقَدْ مَلك لمدة اثنتين وعشرين سنة فِي إِسْرَائِيل (١مل ١٤: ٢٠).

ويبدو أن اسم يَرُبْعَام مركب مِنْ شقين هما: الفعل רָבַב والاسم עַם ومعناه "(ليت) الشَّعب يكثر"، أَوْ مَا شابه ذلِكَ (Gray, 292). ولا يُعرف سوى القليل عن بداية حَيَاة يَرُبْعَام سوى أنه ابن لشخص اسْمُهُ نَابَاط وزوجته صَرُوعَة، والتي إمَّا أَنَّهَا كَانَت امْرَأَةٌ أَرْمَلَةٌ قبل زواجها مِنْ نَابَاط أم أَنَّهَا أصبحت كذلِكَ بعدئذ. وإذا كَانَ الرأي الثاني هُوَ الصحيح، يَكُونُ يَرُبْعَام قَدْ حُرم مِنْ أب أثناء حياته الأَوَّلى، ولِذلِكَ سيكون وصوله إِلَى هذه المكانَة البارز أمرًا رائعًا للغاية (١مل ١١: ٢٦).

وإذ إنه مِنْ مواطِني أَفْرَايِم، فقَدْ جاء يَرُبْعَام مِنْ مَدِينَة صردة، والتي ربما هي الَّتِي يُطلق عليها الآن "دير غسّانه" والتي تقع عَلَى مسافة عشرة أميال شمال غربي بَيْتَ إِيل (Aharoni, 443). وقَدْ أظهر نبوغًا (اقتدارًا) مبكرًا، حيث وصفه الراوي بأنه كَانَ جبار بأس (גִּבּוֹר חָיִל)، وطموحًا "عامل شغلا (עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה) (١مل ١١: ٢٨). وقَدْ لفت نظر سُلَيْمَانُ، والَّذِي كَانَ يقوم بمشروعات إنشائية مختلفة فِي أُورُشَلِيم ومن حولها، فأقامه سُلَيْمَانُ رَئِيسًا عَلَى فرق العمل الَّذِينَ جاءوا مِنْ مِنْطَقَة أَفْرَايِم.

وفِي السنوات الأخيرة مِنْ عمر الْمَلِك سُلَيْمَانُ بدأ ينحرف عن عبادة الرَّبّ ليسمح بل ويتبنى آلهة أخرى وعبادتها (١مل ١١: ١- ٨). وردًا عَلَى ذلِكَ جاءت رسالة دينونة مِنْ الرَّبّ بأن الجزء الأكبر مِنْ الْمَمْلَكَة سيُنزع مِنْ سُلَيْمَانُ وبيته الْمَلِكي بعد موته، ويُعطى لعبد سُلَيْمَانُ، وَهُوَ يَرُبْعَام (١١: ١١- ١٣). ولقَدْ عرف يَرُبْعَام بهذا الأمر حَتَّى قبل موت سُلَيْمَانُ، لأن نَبيًّا هُوَ أَخِيَّا الشِّيلُونِيُّ أَوْضح له ذلِكَ بأن أمسك رداءه وَمَزَّقَهُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ قِطْعَةً ورد له منها عشرة قطع. وقال أَخِيَّا إن هذا يرمز إِلَى تقسيم الْمَمْلَكَة - بسبب رِدَّة سُلَيْمَانُ - بين يَرُبْعَام وبيت دَاوُد (١١: ٢٩- ٣٩؛ ٢أخ ١٠: ١٥).

عرف سُلَيْمَانُ بهذا التصريح المأساوي وحاول قتل يَرُبْعَام وبذلِكَ يتجنب دينونة الرَّبّ الَّتِي تم التنبؤ بها، ولكن يَرُبْعَام هرب إِلَى مِصْرَ، ووجد ملاذًا لدى شِيشَق (٩٤٥- ٩٢٤ ق.م)

وَهُوَ مَلِك ينتمي للأسرة ٢٢ (امل ١١؛ ٤٠؛ ٢أخ ١٠: ٢) وَهُوَ الَّذِي قام بغزو يَهُوذا فِي السنة الخامسة مِنْ حكم رَحُبْعَام [١مل ١٤: ٢٥]، وَهُوَ - طِبقًا لنصوص مِصْرِية، الَّذِي زحف إِلَى إِسْرَائِيل نفسها (Merrill, 323-24). وقَدْ يَكُونُ فعل ذَلِكَ لأن يَرُبْعَام - مقابل أنه وجد ملاذًا فِي مِصْرَ - ربما وجد أنه مدِّين لمِصْرَ، وَهُوَ التزام لعله نسيه بعد أن صار مَلِكًا لإِسْرَائِيل.

وحين مات سُلَيْمَانُ - وإذ كَانَ رؤساء الأسباط يتلهفون إِلَى عدم استِمْرَارية سياسته المالية الصعبة عَلَى يد ابْنُهُ رَحُبْعَام، فلِذلِكَ استدعوا يَرُبْعَام مِنْ مِصْرَ. وَكَانُوا قَدْ اختاروه مُتحدثًا باسمهم بسبب مواهبه الكثيرة المعترف بها، وربما لاعتقادهم بأنه سيلقي تأييد مِصْرَ فِي أنه حركة استقلالية. وضعف قبضة رَحُبْعَام عَلَى الجزء الشمَالي مِنْ المَمْلَكَة نراه واضِحًا مِنْ حقيقة أنه قابل ممثلي إِسْرَائِيل ليس فِي العاصمة فِي أورُشَلِيم، بل فِي شَكِيم، فِي قلب الشمَال (امل ١٢: ١؛ ٢أخ ١٠: ١). وهي المدِينة الَّتِي اتخذها فِيما بعد أوَّل عاصمة له (امل ١٢: ٢٥). ومع ذلِكَ، فإن الشعور الودي الَّذِي نجم عن هذا التنازل قَدْ تلاشى بسرعة، وذلِكَ حين رفض يَرُبْعَام الاستماع إِلَى مظالم الوفد الشمَالي واختار بدلا مِنْ ذلِكَ زيادة الضرائب واتّخاذ إجراءات قمعية أخرى كَانَت قَدْ أصبحت سمة حكم سُلَيْمَانُ (امل ١٢: ١٠- ١١؛ ٢أخ ١٠: ١٠- ١١).

والنتيجة كَانَ يمكن التنبؤ بها. أنكر الإِسْرَائِيليون الاعتراف برَحُبْعَام مَلِكًا عَلَيْهِمْ وأعلنوا استقلالهم عن مملكة بيت دَاوُد، وعيّنوا يَرُبْعَام مَلِكًا عَلَيْهِمْ (امل ١٢: ١٦- ٢٠). وأية أفكار كَانَت تراود رَحُبْعَام فِي إعادة توحيد البلاد بالقوة تم إخمادها بواسطة شِمَعْيَا النَّبِيُّ، الَّذِي أوضح أن تقسيم المَمْلَكَة أمر لا رجعة فِيه لأَنَّهُ كَانَ مِنْ قبل الرَّبّ نفسه (١٢: ٢٤؛ ٢أخ ١١: ٤).

وهكَذَا أسس يَرُبْعَام أوَّل أسرة مَلِكية لممَلِكة إِسْرَائِيل الشمَالية سنة ٩٣٠، وهي أسرة مَلِكية لَمْ تستمر إلاَّ أثناء فترة حكمه هُوَ (٩٣٠- ٩٠٩ ق.م، قا؛ امل ١٤: ٢٠)، وفترة حكم ابْنُهُ نَادَاب (٩٠٩- ٩٠٨؛ ١٥: ٢٥) (Thiele, 81, 87). وَكَانَت فترة لَمْ تتوقف فِيها الحَرْب مع يَهُوذا (١٤: ٣٠) كما شهدت تدهورًا روحيًا (١٢: ٢٦- ٣٣، ١٣: ٣٣- ٣٤، ١٤: ٧- ٩ و١٦). وقَدْ وصل الأمر إِلَي درجة أن شر يَرُبْعَام أصبح المعيار الَّذِي تُقاس عَلَى أساسه كُل الشرور اللاحقة الَّتِي يرتكبها ملوك إِسْرَائِيل (١٦: ١٩، ٢٦؛ ٢٢: ٥٢؛ ٢مل ٣: ٣؛ ٩: ٩؛ ١٠: ٢٩، ٣١؛ ١٣: ٢، ٦، ١١؛ ١٤: ٢٤؛ ١٥: ٩، ١٨، ٢٤).

وخَطِيَّة يَرُبْعَام تكمن عَلَى وجه الخصوص فِي إقامة مراكز للعبادة والممارسات الدينية فِي بَيْتَ إِيْل ودَان، وهذه تمثل عَلَى التوالي الحدود الجَنُوبية والشمَالية لممَلِكته (امل ١٢: ٢٩)، وبذا صادق عَلَى عبادة عجلي ذهب، وربما كَانَ بهذا يردد صدى عنصر قرأنا عَنْهُ فِي تقليد سِفْر الخُرُوج (Aberbach and Smo-lar, "Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves"). وَكَانَت هذه بمثابة قواعد للِرَّبِّ يَهْوَهْ غير المرئي (١٢: ٢٨) (De Vries, 162). كما غيرّ أيْضًا تاريخ الاحتفال الخريفِي (١٢: ٣٢) وعين كَهَنَة مِنْ غير اللاَّوِيِّين للخدمة فِي مقادسه (١٣: ٣٣).

أمَّا أغراض وطبيعة المؤسسة الدينية الَّتِي أقامها يَرُبْعَام فليسا واضحين تمامًا، وهي موضوع مناقشات كثيرة (Bailey, 97-115). أمَّا مَا هُوَ واضح فهو أنَّها كَانَت ضربًا مِنْ اليهوية، لَمْ تكن عبادة غربته تمامًا وثنية، مثل العبادة الَّتِي أدخلها أخْآب فِي وقت لاحِق (امل ١٦: ٣٠- ٣٣). والأمر اللافت، أنه لَمْ يقل أحد عن أخْآب أنه أخطأ مثلمَا كَانَ الأمر مع يَرُبْعَام، وهذا إغفال قَدْ يشير إِلَى تفرقة نوعي فِي انحرافات كُل منهما عن المعايير الخاصة بالعبادة.

وحقيقة أن يَرُبْعَام جعل عاصمته فِي شَكِيم، وَهُوَ موقع ارتباطات قَدِيمة خاصة بالعَهْد (يش ٢٤: ١، قا؛ تك ١٢: ٦)، تنم عن حساسيته لتلك التقاليد، وكذلِكَ اليهوية المعيارية. (Allan, 353-54). وبرغم ذلِكَ، ولأسباب عملية، وضع مراكز عبادته عِنْدَ الحدود الجَنُوبية والشمَالية - فِي بَيْتَ إِيْل، والتي تمتعت أيْضًا بعواقب ظهورات سابقة للِرَّبِّ فِيها (تك ١٢: ٨؛ ٢٨: ١٩؛ ٣١: ١٣؛ ٣٥: ١٥)، وفِي "دَان" والتي سبق أن كَانَت لها صلة بعبادات زائفة فِي الماضي (قض ١٨: ٣٠- ٣١). والسبب فِي اختيار هذه المواقع هُوَ تسهيل الأمر عَلَى الإِسْرَائِيليين لمقابلة الرَّبّ فِي العبادة الجماعية دون الحاجة إِلَى السِفَر وقطع مسافات طويلة إِلَى أورُشَلِيم (امل ١٢: ٢٦- ٢٨). وهذا مَا يتعارض بالطبع مع وصية سِفْر التَّثْنِيَة إن مثل هذا التجمع يجب أن يَكُونُ فِي الموقع الوحيد المركزي المعين لِذلِكَ (تث ١٢: ٥)، والَّذِي كَانَ يُعرف عَلَى أيَّام يَرُبْعَام بأنه فِي أورُشَلِيم (قا؛ ٨: ٢٧- ٣٠). وهذا وحده كَانَ كافِيًا لبيان بطلان بدع يَرُبْعَام الدينية، غير أن تمثيل الرَّبّ بعجول مِنْ ذهب، أوْ إستخدامها لتمثل تتويجه فِي بَيْتَ إِيْل ودَان، كَانَا أكثر خطورة، لأنَّهَا تشكُل انتهاكًا للوصايا العشر. (خر ٢٠: ٤- ٥). وبدعة يَرُبْعَام الأخرى الخاصة بالاحتفال بعيد المظال فِي الشَّهْر الثامن بدلاً مِنْ الشَّهْر السَّابع، تنم أيْضًا ليس عَلَى احتفال الوثنية فحسب، بل وعدم احترام قَدْسية الأزمنة والأمكنة أيْضًا.

ومُجمل القول هُوَ أن عبادات يَرُبْعَام غير الشَّرْعية كَانَت تشكُلّ وسطًا بين الموسوية المستقيمة والوثنية. ومع ذلِكَ، لا يقلل هذا مِنْ شرّها، لكنه يشكُلّ السبب فِي أن شره أصبح المعيار الَّذِي يُقاس عليه سلوك كُلّ ملوك إِسْرَائِيل اللاحقين. وردًا عَلَى هذا التجاهل لمقاصد الرَّبّ بالنسبة له وللأمَّة، تعلم يَرُبْعَام أن مَذْبَحه الوثني سوف يُهدم هدمًا (امل ١٣: ٢، ٣؛ قا؛ ٢مل ٢٣: ١٥، ١٦)، وأنه ابْنُهُ الصغير سيموت (امل ١٤: ١٢، ١٧)، وأسرته المَلِكية سيكون أمدها قصيرًا، وتنتهي نهاية مروّعة (١٤: ١٠، ١١، قا؛ ١٥: ٢٧، ٢٨).

٢. يَرُبْعَام الثاني

يَرُبْعَام الثاني أُطلق عليه اسْم أوَّلمَلِك لممَلِكة إِسْرَائِيل الشمَالية، كَانَ الحاكم الرابع مِنْ هذه الأسرة المَلِكية الَّتِي أسسها يَاهُو سنة ٨٤١ ق.م (٢مل ١٤: ٢٣- ٢٩). والترتيب الزمني الصحيح يتطلب أن يتداخل حكمة مع حكم أبيهِ يَهُوآش بما يُقَرِّبُ مِنْ عشر سنوات، وعَلَى ذلِكَ يجب أن يَكُونُ تاريخ قيامه بوظيفة نائب المَلِك فِي المدة مِنْ ٧٩٣ - ٧٨٢ ق.م، وتاريخ حكمه المستقل هُوَ ٧٨٢- ٧٥٣ ق.م (Thiele, 116). وهذه هي الفترة الَّتِي عاش فِيها هُوشَع (هُوَ ١: ١)؛ عَامُوس (عا ١: ١)، ويُونَان (٢مل ١٤: ٢٥)، وآخرهم اشترك بشكُل مباشر فِي توصيل

رسالة مِنْ الله للمَلِك.

وشهادة كُلّ مِنْ هُوشَع وعَامُوس، وكُلّ منها يخاطب الْمَمْلَكَة الشَّمَالية بصفة خاصة، هي أن فترة يَرُبْعَام كَانَت فترة هيمنة وازدهار مادي غير عادي بالنسبة للطبقات المحظوظة فِي المجتمع الإسْرَائِيلي (هُوَ ٨: ١٤؛ ١٠: ١؛ ١٢: ٧، ٨؛ ١٣: ١٥؛ عا ٣: ١٢، ١٥؛ ٤: ١، ٢؛ ٥: ١١؛ ٦: ١- ٤: ٦). وهذا التقييم يتفق مع كاتب سِفْر الْمُلُوك، الَّذِي يتحدث عن يَرُبْعَام باعتباره أنه استعاد حدود إسْرَائِيل مِنْ مدخل حماة فِي أقصى الشَّمَال إلَى بحر العرَبَة (أي، البَحْر الميت) فِي الْجَنُوب (٢مل ١٤: ٢٥). وهكَذَا قاد يَرُبْعَام أمته إلَى أعلَى درجات القوة والنفوذ، ويكاد يقارن عَهْدَهُ بأيَّام سُلَيْمَانُ المجيدة (قا؛ ١مل ٤: ٢٠- ٢٥؛ ٢أخ ٩: ٢٦) (Merrill, 374-75).

غير أن هؤلاء الأنْبيَاء يوضحون أن النصف الأوّل مِنْ القرن الثامن كَانَ أيْضًا زمن فساد أخلاقي وروحي فِي إسْرَائِيل. وإسْرَائِيل - كزوجة زانية - قَدْ انتهكت عَهْدَهَا مع الرَّبّ (هُوَ ١: ٢؛ ٢: ٢). وهذا ظهر فِي الوثنية (٤: ١١- ١٤، ١٧؛ ٨: ١١- ١٤؛ عا ٨: ١٤) التحالفات غير السليمة (هُوَ ٥: ١٣؛ ٧: ٨، ١١؛ ٨: ٩، ١٠؛ ١٢: ١) وجَمِيع أنواع الخطايا الاجْتِمَاعية، وتلك المتعلقة بالعبادة (٢: ١٣؛ ٤: ٢، ٨، ١١؛ ٧: ٣- ٧؛ ٩: ١، ٢، ٩؛ ١٠: ٤، ١٣؛ ١١: ٧، ١٢؛ ١٢: ١١؛ عا ٢: ٦- ٨؛ ٣: ١٠؛ ٤: ١، ٤- ٥؛ ٥: ٧، ١٠- ١٢، ١٨، ٢١، ٢٢؛ ٦: ٤- ٦؛ ٨: ٤- ٦). أمَّا أن يَرُبْعَام تسامح إزاء هذا الشَّرّ - إذا كَانَ حقًا لَمْ يقرّه فهذا واضح مِنْ التصريح الموجز الَّذِي قاله المؤرخ "عَمِلَ الشَّرّ فِي عَيْنَيِ الرَّبّ" (٢مل ١٤: ٢٤). وقَدْ وُصف شره بأنه يُماثل شر يَرُبْعَام الأوّل، الْمَلِك الَّذِي هُوَ ضد دَاوُد، والَّذِي دائمًا مَا يُقارن به ملوك إسْرَائِيل طوال سِفْرى الْمُلُوك الأوّل والثاني (انظر مَا كتب سابقًا).

والتوفيق بين خطايا يَرُبْعَام وشَعْبه مِنْ ناحية، وازدهار إسْرَائِيل وتوسعها مِنْ ناحية أخرى - وكما يقول الراوي - يرجع إلَى صلاح الله، الَّذِي لا يستحقونه. فقَدْ رأى الرَّبّ محنتهم الأليمة وافتقادهم إلَى أي عون مِنْ الخارج. وإذ أخذ فِي الأعتبار وعده فِي العَهْد الَّذِي قطعه مَعَهُمْ بألا يستأصلهم مِنْ الأرْض (٢مل ١٣: ٢٣) لِذَلِكَ أقام يَرُبْعَام لكي يخلصهم (١٤: ٢٦- ٢٧). وهكَذَا، وكما سبق بيانه فِي عصور ع. ق، كَانَ أساس فضل الله عَلَى البشر، هي نعمته الَّتِي لا يستحقها البشر إطلاقًا، والتي جاءت بمبادرة منه. وهذه النعمة - بالرغم مِنْ أنَّهَا كَانَت عاملة وفعّالة فِي إعادة الأمَّة إلَى حدود القَدِيمة، وإلَى ازدهارها السابق، إلاّ أنَّهَا لَمْ تحقق نتائج تغير مِنْ نمط الْحَيَاة فِيما يختص بيَرُبْعَام شخصيًا، بل لَمْ يكن لها أي تأثير يُذكر مِنْ ناحية أى تحسن فِي الناحيتين الأخلاقية والروحية بالنسبة لشَعْبه.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يُقَدِّم عَامُوس الكَلْمة الأخيرة، وهي كَلْمة تتضمن دينونة نهائية عَلَى يَرُبْعَام وعَلَى إسْرَائِيل. وقَدْ أعلن عَامُوس أن "الخلاص" والبركات لَمْ تكن إلاّ وقتية فحسب. وبالنظر إلَى أن إسْرَائِيل قاومت دعوة الرَّبّ إلَى التوبة، فإن يَرُبْعَام (أي بيت يَرُبْعَام الْمَلكي [عَامُوس ٧: ٩]، يموت بالسيف (٢مل ١٥: ١٠)، وإن إسْرَائِيل نفسها سيتم سَبْيها، إلَى خارج الأرْض (عَامُوس ٧: ١١).

البيبلوجرافيا

M. Aberbach and L. Smolar, "Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves," *JBL* 86, 1967, 129-40; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1979; N. Allan, "Jeroboam and Shechem," *VT* 24, 1974, 353-57; L. Bailey, "The Golden Calf," *HUCA* 42, 1971, 97-115; J. Debus, *Die Sünde Jeroboams*, FRLANT 93, 1967; S. J. de Vries, *I Kings*, 1985; D. W. Gooding, "The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power," *VT* 17, 1967, 173-89; R. P. Gordon, "The Second Septuagintal Account of Jeroboam: History or Midrash?" *VT* 25, 1975, 368-93; J. Gray, *I & II Kings*, 1970; H. Kosmala, *TDOT* 2:374; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests,* 1987; E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings,* 1983.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

3475 יִזְרְעֶאל

يَزْرَعِيل (יִזְרְעֶאל، [yizrᵉ 'e'l]، يَزْرَعِيل بْنِ هُوشَع وجُومَر#٣٤٧٥).

ع. ق يَزْرَعِيل اسْم مكَانَ، كما أنه اسْم إنْسَان، ومعناه "الله يزرع". وكاسم مكَانَ (←) فإنه يشير إلَى مَدِينَة فِي أراضي يَهُوذَا الجَبَلِية (يش ١٥: ٥٦) وكَانَت موطن إحدى زوجات دَاوُد، "أخِينُوعَم" (١صم ٢٥: ٤٣)، كما أنه اسْم مَدِينَة فِي يَسَّاكَر (يش ١٩: ١٨).

وكَانَ هناك شخص مِنْ يَهُوذَا يحمل هذا الاسم (١أخ ٤: ٣) غير أنه ربما أشْهر مِنْ حمل هذا الاسم هُوَ ابن هُوشَع النَّبِيُّ الأكبر (هُوَ ١: ٤)، وقَدْ وُلد نتيجة زواج هُوشَع مِنْ جُومَر. فقَدْ تلقى النَّبِيُّ أمرًا مِنْ الرَّبّ كي يطلق عَلَى الطفل هذا الاسم رمزًا لدينونة الله عَلَى شَعْبه الخطاة (ع. ٤- ٥). ولكي نفهم الأهمية الرمزية لهذا الاسم، مِنْ الضروري أن نتذكر بعضًا مِنْ الأحداث الدَّموية المعينة الَّتِي عُرف بها تاريخ مَدِينَة يَزْرَعِيل. أوْلاً، دم نَابُوت هُوَ الَّذِي سال هناك (١مل ٢١)، وبعد ذلِكَ بوقت قصير، ظهر يَاهُو (← #٣٣٦٩) فِي المشهد، وتَوَجَّهَ إلِي يَزْرَعِيل لينتقم مِنْ بيت أخْآب (٢مل ٩- ١٠). بل وحَتَّى عَلَى أيَّام هُوشَع كَانَت حالة الأمور هذه (سفك الدَّم واغتصاب السلطة) لا تزال مستمرَّة فِي الدوائر الْمَلِكية (قا؛ هُوَ ٧: ٣- ٧). ولِذَلِكَ كَانَ الاسم الرمزي لابن هُوشَع البكر يعد تذكارًا دائمًا واتهامًا ضد سوء التصرفات، والتاريخ الدَّموي للمؤسسة الْمَلِكية فِي الْمَمْلَكَة الشَّمَالية (Jeremias, *Hosea*, ATD, 1983, 31). لكن إله الغضب هُوَ إله المحبة أيْضًا. وقَدْ كَانَ الوعد فِي هُوَ ٢: ٢٣ [٢٥] بأن هذا الاسم الَّذِي يرمز إلَى الدينونة سوف يُحفظ فِي يَوْم مَا للخلاص: "وأزرعها (حرفيًا، يبذر، حيث يلعب عَلَى الحروف السَّاكِنة זרע فِي يَزْرَعِيل) لنفس فِي الأرْض" (זָרַע [zāra'] ← #٢٤٤٥).

← هُوشَع: لاهوت

← علامة ورمز: لاهوت.

بول أي . كروغار *Paul A. Kruger*

3476 יִזְרְעֶאל

يَزْرَعِيل، وَادِي (יִזְרְעֶאל [*yizreʻeʼl*]، سهل #٣٤٧٦)

ع. ق ١. يرد اسْم "يَزْرَعِيل" ٤١ مرَّة فِي ع. ق، منها مرتين كاسم شخص (١أخ ٤: ٣؛ هُوَ ١: ٤ ←)، ٣ مرات كاسم وَادِي (يش ١٧: ١٦؛ قض ٦: ٣٣؛ هُوَ ١: ٥). كما ورد أرْبَع مرات ليشير إلَى أرْض أوْ منْطَقَة يَزْرَعِيل (١مل ٢١: ٢٣؛ ٢مل ٩: ١٠، ٣٦، ٣٧)، غير أنه فِي غالبية الحالات يشير إلَى المدِينة الواقعة عَلَى المُنْحَدَر الشمَالي الغربي لجَبَل جِلْبُوع (←). ويمكن ترجمة يَزْرَعِيل إلَى "الله يزرع" أوْ "ليجعله الله مثمرًا" أوْ "الله يبذر"، وفِي هذا إشارة للطريقة التِي يبذر بها المزارعون البذر حين يزرعون). (هُوَ ١: ٤) أمَّا الوَادِي قد يَكُونُ استمد اسْمُهُ مِنْ مَدِينَة كَانَت فِي العصر الحديدي تقع عَلَى الطرف الشَّرْقي مِنَ الوَادِي. ويشير، يوسيبيوس القيصري (حوالي ٢٧٠ - ٣٤٠ م.) إلَى يَزْرَعِيل عَلَى النَحْوَ التالي: "وحَتَّى الآن، هناك مَدِينَة معروفة تمامًا باسم إسدرلا فِي السَّهْل العظيم بين سيكثوبولس (= بيت شان) و "ليجيو" [عَلَى مقرَبَّة مِنْ مَجِدُّو]" (*Onomasticon* 108.12-14). وهناك اختلاف مَا بالنسبة للحدود الدَقِيقة للوَادِي، ذلِكَ أن البعض يقولون إنه يمتد شرقًا إلَى مَدِينَة يَزْرَعِيل، شمال غربي سهل عكو، وجنوبي بيلعام (Y. Aharoni, 24; R. G. Boling and G. E. Wright, *Joshua*, 1982, 418; C. G. Rasmussen, 36)، فِي حين أن آخرين يعتقدون بأن الاسم لا يشير سوى إلَى الوَادِي الذِي يقع بين جَبَل جِلْبُوع وتل مورة إلَى بيت شان (J. B. Pritchard, *The Harper Atlas of the Bible*, 1987, 114; *Oxford Bible Atlas*, ed. by H. G. May, 1984, 49). ويبدو أن الرأي الأوَّل يدعمه سِفر القُضَاة، لأن قض ٣٦ تقول إن المِدْيَانِيِّينَ، والعمالقة نزلوا فِي وَادِي يَزْرَعِيل، يشير مَا جاء فِي ٧: ١ إلَى أن جِدْعُون (←) وقواته عسكروا عَلَى عَيْن حرود، أمَّا أعداؤهم فكَانُوا جهة الشمَال عِنْدَ تل مورة فِي الوَادِي. وهذا الوصف يجعل مِنْ غير المحتمل أن يَكُونُ الوَادِي الذِي بين جَبَل جِلْبُوع، وجَبَل مورة الممتد حَتَّى بيت شان هُوَ وَادِي يَزْرَعِيل، مَا لَمْ يكن العمالقة والمِدْيَانِيُّون يتحركون، ولكن هذا لَمْ تقترحه القصة.

٢. وهذه المنطقة كَانَت تعد جسرًا استراتيجيًا للتجارة والاتصال بين دِمِشْق ومِصْرَ، وكَانَ الوَادِي الوحيد الذِي يربط المناطق الساحلية مع "الصدع" أوْ وَادِي نَهْر الأرْدُنّ. وحين يجفف عَلَى نَحْوَ سليم يصبح أكثر الأراضي إنتاجية عَلَى مستوى إسْرَائِيل كُلّها، وهُوَ يُعرف الآن بأنه سلة خبز إسْرَائِيل، وبرغم ذلِكَ، فإنه إذا لَمْ يجفف فإنه قَدْ يصبح مستنقعًا للملاريا مثلمَا كَانَ فِي وقت مبكر مِنْ هذا القرن. ويشير التاريخ المُسَجَّل لهذا الوَادِي أنه كَانَ مشهدًا للمعارك البارزة. منذ أيَّام فِرْعَوْن مِصْرَ تحتمس الثالث (١٤٨٦ ق م) حَتَّى حرب الأيَّام الستة سنة ١٩٦٧. ولعل هذا هُوَ السبب فِي أنه ينظر إلَى هذا الوَادِي عَلَى أنه المَوْضِع الذِي ستدور فِيه المَعركة الإسخاتولوجية (الآخروية) الكبرى المشار إليها فِي رؤ ١٦: ١٦ (هَرْمَجَدُّونَ هي الصيغة اليُونَانية لكَلِمة ۩ הַר מְגִדּוֹ، أي جَبَل مَجِدُّو).

الوَادِي كَانَ فِي الأساس يشكّل جزءًا مِنَ الأرْض التِي أُعطيت لكُلٍّ مِنْ مَنَسَّى (يش ١٧: ١٦)، ويَسَّاكَر (١٩: ١٨- ٢١)، بالرغم مِنْ أنَّها فِي تاريخ لاحق لإسْرَائِيل، كَانَت فِي كثير مِنَ الأوْقات تحت سيطرة آخرين، مثل الكَنْعَانِيِّين أوْ الآرَامِيِّين. وكُلٍّ مِنْ دَبُورَة (قض ٤)، وجِدْعُون (قض ٦: ٣٣) ضربوا جيوشًا هائلة فِي وَادِي يَزْرَعِيل، ولكن أيضًا فِي جَبَل جِلْبُوع قتل الفِلِسْطِينيون المَلِك شَاوُل وأبناءه (١صم ٣١: ١- ٨) ولابد وأن يَزْرَعِيل كَانَت عَلَى أيَّام المَلِك شَاوُل مركزًا سياسيًا هامًا، بالنظر إلَى أنه بعد موته، كَانَت هذه إحدى المناطق التِي جعل أبَنِير أحد أبناء شَاوُل وَهُوَ إِيشْبُوشَث مَلِكًا عليها (٢صم ٢: ٩؛ قا؛ ٤: ٤). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، لا يمكن أن يَكُونُ مطلب إسْرَائِيل قَدْ أشار إلَى وَادِي يَزْرَعِيل كُلّه، بالنظر إلَى أن الفِلِسْطِينِيِّين كَانُوا للتوِّ قَدْ الحقوا بالجَيْش الإسْرَائِيلي هناك هزيمة قاسية. والمرجح أنه كَانَت إشارة إلَى المنطقة المحيطة بيَزْرَعِيل مباشرة، والتي تماثل تقريبًا أرْض يَسَّاكَر القَبَلية (P. K. McCarter, *II Samuel*, 1984, 87; A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1968, 209-10).

بحلول فترة سُلَيْمَانُ لَمْ تعد للمدِينة بعد أهمية سياسية كبيرة، لا تُذكر إلاّ كوصف للحدود (١مل ٤: ١٢)، بل ولم يرد ذكرها فِي قائمة المُدُن التِي هزمها شِيشَق فِي الجزء الأخير مِنَ القرن العاشر ق. م (M. Hunt, *ABD*, 1991, 3:850; Y. Aharoni, 327). وفِي القرن التاسع اتّخذ أَخْآب المَلِك مِنْ يَزْرَعِيل عاصمته الشتوية، ثم إن موقعها عَلَى جرف صخري مرتفع يطل عَلَى وَادِي يَزْرَعِيل جعلها مكَانًا طبيعيًا خلابًا ومحميًا بشكْل جيد، وكَانَت علاوة عَلَى ذلِكَ، تتمتع بمناخ معتدل عَلَى مدى العام. ثم إن معظم الأحداث التِي وُصفت فِي ع. ق وبها إشارة إلَى يَزْرَعِيل حدثت أثناء فترة العُمْريين. (أ) ركض إيلِيَّا أمام مركَبة أخْآب إلَى يَزْرَعِيل (١مل ١٨: ٤٥- ٤٦)، (ب) كرم نَابُوت، الذِي كَانَ مجاورًا لقصر أخْآب فِي يَزْرَعِيل، وكَانَ المَلِك يتلهف عَلَى امتلاكه (ص. ٢١). (جـ) يورام وكُلّ نَسْل أخْآب قتلهم يَاهُو فِي يَزْرَعِيل (٢مل ٨: ٩)، (د) قتلت إيزَابَل هناك (ص. ٩).

لقَدْ أمر هُوشَع بأن يسمي ابْنُهُ يَزْرَعِيل (هُوَ ١: ٤- ٥)، الأمر الذِي يشير إلَى رسالة دينونة عَلَى بيت يَاهُو لمعاملته الوحشية لسلفه. ولقَدْ وعد الله أن تُهزم إسْرَائِيل فِي وَادِي يَزْرَعِيل (لعله هنا تم التقاط الفكرة السلبية مِنْ "بذر" الموجودة فِي الاسم يَزْرَعِيل)، غير أننا - فِي آيات قليلة بعد ذلِكَ (ع. ١١) استُخدم أيضًا الاسم يَزْرَعِيل للتأكد عَلَى أنه ستكون هناك عودة للشَعْب (التقاط الفكرة الإيجابية مِنْ "غرس").

الببليوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1979, 24; M. Hunt, *ABD*, 1992, 3:850; J. D. Levenson and B. Halpern, "The Political Import of David's Marriages," *JBL* 99, 1980, 507-18; C. G. Rasmussen, *Zondervan NIV Atlas of the Bible*, 1989, 36.

بول ويجنير *Paul Wegner*

3397 יְהוֹשֻׁעַ

يَشُوع (יְהוֹשֻׁעַ [yᵉhôšûaʻ]، #٣٣٩٧).

ع. ق ١. يَشُوعُ بْنُ نُونَ (יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן)، وحفيده أَلِيشَمَع كما هُوَ مُسَجَّل فِي سلسلة أنساب سِبْط أَفْرَايِم (١أخ ٧: ٢٦؛ قا؛ عد ١٣: ٨؛ ٢٦: ٣٥). ونجد لاسمه صيغ/ هجاءً مختلفًا: הוֹשֵׁעַ بمعنى خلاص (عد ١٣: ٨)، יְהוֹשֻׁעַ الرَّبّ يخلص (عد ١٣: ١٦؛ قا؛ ١أخ ٧: ٢٧)، ومن ع. ج "يَسُوع".

أَوَّل مرَّة ذُكِر فِيها يَشُوع كَانَت فِي خر ١٧: ٩، وذُكِر كقائد عسكري، وقَدْ ذُكر ٢٨ مرَّة فِي الأسفار الخمسة (الْخُرُوج، والعدد، والتثنية) كما عمل كخادم شخصي لمُوسَى منذ صغره (عد ١١: ٢٨)، كما نفذ عَلَى الأقل بعض الأعمال الكتابية فِي أوْقات متباينة فِي حياته. وَكَانَ دعمه لمُوسَى قويًا جِدًا (عد ١١: ٢٨). وفِيما يلي عرض كتابي لأعماله.

(أ) قاد يَشُوع إِسْرَائِيل فِي معركة، وهزم عَمَالِيق، وبعد ذلِكَ سجل هذا الحدث، بما فِي ذلِكَ لعنة لإبادة عَمَالِيق (خر ١٧: ٨- ١٤). كما شاهد دخول مُوسَى فِي السَّحَابَة عِنْدَ قمة سِينَاء بعد أن صاحبه إِلَى أَعْلَى الجَبَل (٢٤: ١٣- ١٦)، وشاهد مُوسَى التمرد الَّذِي تمثَّل فِي العِجْل الذهبي أثناء عودته مِنْ سِينَاء إِلَى المخيم ولقَدْ سُمح ليشوع أن يدخل خَيْمَةِ الاجْتِمَاع الَّتِي كَانَ يستخدمها مُوسَى (٣٣: ٩- ١١)، وشاهد اللقاءات المباشرة بين مُوسَى والرَّبّ. وَلَمْ يَكُنْ أحد غير يَشُوع يعرف وبشكل وثيق العلامة الفريدة بين مُوسَى والله. ولعله كَانَ مِنْ بين مهامه القيام بالأعمال الكتابية لمُوسَى.

(ب) غيرّ مُوسَى اسْم يَشُوع مِنْ هُوشَع، ومعناه "خلاص" إِلَى يَشُوع، ومعناها يَهْوَهْ خلاص (عد ١٣: ١٦) وبذا تنبأ بأهمية يَشُوع الآتية بالنسبة لخلاص إِسْرَائِيل مِنْ أعدائها، واستيلائها عَلَى أَرْض كَنْعَان (قا؛ تث ٣: ٢٨). لقَدْ كَانَ هُوَ وكَالِب عَلَى قناعة بأن الرَّبّ سيعطي أَرْض كَنْعَان لإسْرَائِيل (عد ١٤: ٧، ٨، ١٤، ٣٠). وقَدْ عاش بعد الأربعين سَنة فِي التيه فِي الْبَرِّيَّة وذلِكَ بإيمانهما فِي الرَّبّ (١٤: ٣٨).

لقَدْ أقام الرَّبّ يَشُوع كخليفة مُوسَى (عد ٢٧: ١٨- ٢١). وَكَانَ مُوسَى وأَلِعَازَار الكَاهِن هما القائمان رسميًا بالعمل، وقَدْ أعطيا يَشُوع سلطة معينة للقيادة فِي المَعَركة. وهذا الجمع بين كَاهِن (أَلِعَازَار)، وقائد مُدُني، نجد صداه بعد ذلِكَ فِي سِفر زَكَرِيَّا، حين الكَاهِن يَهُوشَع والقائد المُدُني زَرُبَّابِل (زَكَرِيَّا ٣- ٤). كما قام أَلِعَازَار ويشوع أيْضًا بتخصيص الأَرْض فِي كَنْعَان للأسباط المختلفة (عد ٣٤: ١٧).

(جـ) يكرر سِفر التَّثْنِيَة معظم مَا ذُكر عن يَشُوع فِي الأسفار السابقة (تث ١: ٣٨؛ ٣: ٢١، ٢٨). وتكليف يَشُوع كخليفة لمُوسَى وقائد لإِسْرَائِيل تم تكراره والتوسع فِيه (٣١: ١- ٨، ١٤، ٢٣). وهنا أيْضًا يشهد يَشُوع عملاً لمُوسَى، فِيمَا كَانَ يكتب ويردد نَشِيده (٣٢: ٤٤، قا؛ خر ١٧: ١٤). وقَدْ امتلأ بالروح حين وضع مُوسَى عليه يديه (تث ٣٤: ٩، قا؛ عد ٢٧: ١٨، ٢٣). (← تثنية: لاهوت).

(د) هُوَ الشخصية الرَئِيسة فِي سِفر يَشُوع. واحترامه لكتاب النَّامُوس يتكرر، لأن حفظه بأمانة هُوَ مفتاح نجاح إِسْرَائِيل (١: ٦- ٩). كَمَا تقابل مع رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ (צְבָא יְהוָה שַׂר־، ٥: ١٥)، مثلما سبق أن تقابل مُوسَى سيده مع ملاك الرَّبّ (خر ٣: ٥). وقَدْ أكد له أن عليه أن يحارب حروب الرَّبّ، وليس حروبه ولا حروب إِسْرَائِيل (يش ١٣: ١٤). وخدم يَشُوع كقاض لدى اعتراف عَخَان بخطيئته ضد الرَّبّ/ إِسْرَائِيل (٧: ١٩- ٢٠). وعِنْدَما شاخ. فإنه بالرغم مِنْ أن الكثير قَدْ أنجز، إلاّ أنه كَانَت هناك أراضي كثيرة يجب الاستيلاء عليها (١٣: ١). ومع ذلِكَ، فإنه عَلَى أيَّامه حقق الرَّبّ بشكل جوهري جَمِيع مواعيده لشعبه (٢١: ٤٣- ٤٥؛ ٢٣: ١٤). أمَّا كلمات يَشُوع الْخَيرة شددت أيْضًا عَلَى إطاعة كتاب ناموس مُوسَى (٢٣: ٦، قا؛ ١: ٨). أمَّا عظته الأخيرة فكَانَت حياته - إنه سيخدم الرَّبّ والرَّبّ وحده فِيما دعا إِسْرَائِيل إِلَى تجديد العَهْد فِي شَكِيم (٢٤: ١٥).

وقَدْ مات يَشُوع وَهُوَ فِي سن المائة والعشرين. وتأثيره القوي حمى ذلِكَ الجيل. أمَّا بعد موته، فقَدْ انتهكت إِسْرَائِيل العَهْد. وقَدْ بدأت حقبة كَانَ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ "يَعْمَلُ مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْهِ" (قض ١٧: ٦؛ ١٨: ١؛ ١٩: ١؛ ٢١: ٢٥، قا؛ تث ١٢: ٨). ولم تتبع إِسْرَائِيل النَّامُوس، وأخفقت فِي حفظ العَهْد (تث ١٧: ١٨- ٢٠) (← يَشُوع: لاهوت).

(هـ) وأسفار ع. ق التالية تكرر تقاليد يَشُوع. ويذكر ١مل أن يَشُوع تكلم كنَبِيّ وحرم إعادة بناء أَرِيحَا (١مل ١٦: ٣٤؛ يش٦: ٢٦). ويشير نَحَمْيَا ٨: ١٧ إِلَى الاحترام العظيم الَّذِي كَانَت تلقاه حقبة يَشُوع، لأَنَّهُ لا يمكن مقارنة عيد المظال فِي أَيَّام عَزْرَا بأي شيء آخر سوى بنفس العيد الَّذِي كَانَ يُحتفل به عَلَى أَيَّام يَشُوع.

(و) ذُكر يَشُوع مرتين فِي ع. ق. فقَدْ ذكره استفانوس بمعرض كلامه عن غزو الأَرْض (أع ٧: ٤٥). ويتحدث كاتب سِفر العبرانيين عن "راحة" ثانية لأن يَشُوع لَمْ يستطع الحصول عَلَى الأَوَّلى بسبب عصيان إِسْرَائِيل (عب ٤: ٨).

٢. يَهُوشَع بْنِ يَهُوصَادَاق (יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־יְהוֹצָדָק) كَانَ الكَاهِن العظيم بعد عودة اليهود مِنْ السَبْي فِي بَابِل سنة ٥٣٨ ق. م (حج ١: ١). وَكَانَ تحت إشرافه هُوَ وزَرُبَّابِل الحاكم أن أعيد بناء الهَيْكَل والمَذْبَح العظيم لأَنَّهُ تم الرجوع إِلَى تقْدِيم ذَبَائِح الْمُحْرَقَة بصفة دَائِمَة. وقَدْ تنبأ حجى وزَكَرِيَّا وقَدْ شجعاه وقَدَّما له الدعم اللازم، وعَلَى ذلِكَ تم استكمال البناء فِي ١٢ مارس سنة ٥١٦ ق. م (عز ٥: ١- ٢؛ ٦: ١٥؛ حجى ١: ١، ١٢). وفِي مشهد نابض بالْحَيَاة، وإذ كَانَ يَهُوشَع يشعر بالقذارة بسبب الْخَطِيَّة وبسبب اتهامه مِنْ المشتكي عليه، لكنه نال غفرانًا إلهيًا وأعيد إِلَى وظيفته الكهنوتية.

ولقَدْ استُخدمت إحدى مفردات اللغة المسيانية وهي كلمة "الغصن" وطُبقت عَلَى يَهُوشَع الكَاهِن العظيم (زك ٣: ٨؛ ٦: ١٢). ويبدو أنه الغصن، وأنه يحتفظ بالوعد الخاص بالعيد المزمع أن يأتي (٣: ٨) والَّذِي يجمع بين الناحيتين الْمَلِكية والكهنوتية (٦: ١٣). وقَدْ مسح الرَّبّ يَهُوشَع وزَرُبَّابِل لكي يخدمانه (٤: ١٤). وهذا الجمع الَّذِي يتسم بالتحدي، مِنْ الجلي أنه حمل المتعاهدين فِي قمران عَلَى أن يتصوروا شخصيتين

مسيانيتين: أحدهما مِنْ بيت دَاوُد الْمَلِكي، والثاني رَئِيس كَهَنَة.

البيبلوجرافيا

ABD 3:999-1000; *IDB* 2:988; *NBD* 2:621-22.

يوجين كاربينتر / مايكلّ أي . جريسانتي / *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

يَشُوع: لاهوت

أ. سياق تاريخي:

يشكّلّ سِفر يَشُوع نقلة بين الأسفار الخمسة وبَقِيَّة أسفار ع. ق. ولقَدْ أخرجت إِسْرَائِيل مِنْ مِصْرَ تحت قيادة مُوسَى (خر ١- ١٥)، ودخلت فِي عهد مع الله عِنْدَ جَبَلِ سِينَاء (خر ١٩- ٢٤). وقَدْ تمت إعالة بَنِي إِسْرَائِيل أثناء الثماني والثلاثين سنة الّتِي قضوها فِي التيه فِي الْبَرِّيَّة (عد ١٤- ٣٦)، ثم أتى بهم إِلَى سهول مُوآب حيث طلب مُوسَى مِنْ الشَّعْب عَلَى الحرصِ فِي أَن يكونوا أمناء للعهد بعد أن يعبروا الأرْدُنِّ ويدخلوا أَرْض كَنْعَان (تث ١- ٣٤). ولم يصاحب مُوسَى الشَّعْب عِنْدَ دخوله كَنْعَان (عد ٢٠: ١- ١٣؛ تث ١: ٣٧؛ ٢١- ٢٧)، ولكنه عَيْن زميله يَشُوعُ بْنُ نُونَ، قَائِدًا ليدخل إِسْرَائِيل الأَرْض الّتِي وُعد بها آباؤهم (عد ٢٧: ١٢- ٢٣؛ تث ٣١: ١- ٨). وتصف قصص سِفر إِشَعْيَاء إقامة إِسْرَائِيل فِي أَرْض الموعد تحت قيادة يَشُوع وأقسام السِفر الرَئِيسية تتكون مِنْ قصص تتعلق بالدخول إِلَى كَنْعَان (يش ١- ٥)، والاستيلاء عَلَى الأَرْض (٦- ١٢)، وتقسيم الأَرْض (٣- ٢٢)، تبعها طلب يَشُوع مِنْ إِسْرَائِيل أن يظلوا أوْفِياء للعهد بعد موته (ص. ٢٣- ٢٤).

وسِفر يَشُوع فِي معظمه سِفر يتسم بالتفاؤل والنجاح. وقَدْ وصلت إِسْرَائِيل إِلَى نقطة حاسمة فِي تاريخها. لقَدْ تحققت الآن الوعود الإلهية الّتِي قُطعت للآباء الأوّلين بخصوص احتلال نسلهم أَرْض كَنْعَان (إِبْرَاهِيم: تك ١٢: ٧؛ ١٥: ١٨- ١٩؛ ١٧: ٧- ٨؛ إِشَعْيَاء: ٢٦: ١- ٥؛ يَعْقُوب: ٢٨: ١٠- ١٥؛ ٣٥: ١٢). لقَدْ بين الرَّبّ أمانته لشَعْبه. والسِفر يصف بداية حَيَاة إِسْرَائِيل فِي كَنْعَان، ويُقَدّم وضعًا مفصلاً الحدود بين ممتلكات الأسباط المختلفة، والتي ظلت فِي غالبيتها ومن مساس طوال بَقِيَّة فترة ع. ق. وسِفر يَشُوع - مِنْ بعض النواحي - يشبه وضع سِفر أعمال الرسل فِي ع. ج، والّذِي يصف الكنيسة الأوّلى عِنْدنقطة هامة مِنْ حياتها الروحية وحيويتها. غير أنه مثلما يتضمن سِفر أعمال الرسل أمثلة مِنْ الخَطِيَّة والعصيان (مثل؛ حَنَانيا وسفيرة، أعمال ٥: ١- ١١)، هكَذَا فِي سِفر يَشُوع أيْضًا نجد الحدث المشئوم حين أخذ عَخَان مِنْ "الحرام" (يش ٧)، كما أنه يتضمن تلميحات بأن إِسْرَائِيل لن تكمل امتلاك الأَرْض بحسب أوامر الرَّبّ (١٨: ٣، وتحذير وارد فِي ص. ٢٣) ولِذلِكَ فإن إِسْرَائِيل لَمْ تكن قَدْ وصلت إِلَى نقطة هامة فحسب، بل كَانَت فِي مفترق الطرق. والتحدي واضح. وقَدْ قام كُل مِنْ يَشُوع، ومُوسَى مِنْ قبله بحث الشَّعْب عَلَى أن يظل أمينًا للعهد. والسؤال الّذِي لَمْ تتم الإجابة عليه هُوَ، كَيْفَ سترد إِسْرَائِيل عَلَى مناشدتها.

ب. البِنْيَة الأدبية:

الفكر اللاهوتي لسِفر يَشُوع يمكن معرفته عَلَى أفضل وجه بمحاولة اكتشاف التأكيدات اللاهوتية الّتِي تنجم نتيجة فحص ملامح السِفر وبنيته الأدبية. والاهتمام بالبِنْيَة الأدبية يساعد القارئ عَلَى فهم الأفكار الّتِي تحكمت فِي اختيار الكاتب للمادة وترتيبها. وهذا بدوره، يوضح المفاهيم اللاهوتية الّتِي تضمنها عمل الكاتب وكيفية تعبيره عَنْهَا. ولا يعني هذا القول بأن الأهمية اللاهوتية قاصلاّة عَلَى موضوعات تضمنتها المكونات البِنيوية مباشرة، بل الأمر المؤكد أن الإطار الّذِي وُضعت فِيه القصص الّتِي تضمنها السِفر تقَدّم لنا السياق الّذِي مِنْ خلاله نتأمل الموضوعات اللاهوتية لسِفريشوع.

وعَلَى أساس هذه الاعتبارات، فإن تأمل الفكر اللاهوتي لهذا السِفر يجب أن يبدأ بتحليل لتركيبه. وقَدْ بَنِيت بعض التفاسير بأن المفسرين يتفقون بصفة عامة عَلَى أن الكتل الرَئِيسية للمادة تتناول موضوع الدخول، امتلاك الأَرْض، وتقسيمها، ويتبعها الدعوات إِلَى التمسك بالأمانة للعهد وعَلَى الرغم مِنْ أن الاتفاق كَانَ عَلَى نَطاق واسع، إلاّ أن الخلافات لا تزال متعلقة بالحجم الحقيقي لهذه الكتل، وأقسامها الفرعية، وكيفية انتساب أقسام السِفر المختلفة إِلَى السِفر ككُلّ. وأفضل دراسة لهذه النوعيات مِنْ الأسئلة نجدها فِي المقالة المطولة الّتِي كتبها كوريفار H. J. Koorevaar (*De Opbouw van het Boek Jozua,* 1990).

لقَدْ استخدم كوريفار معيارين أدبيين ولاهوتيين لتحديد الكتل الرَئِيسية للمادة فِي السِفر: "المبادرات الإلهية لامتلاك كَنْعَان" و "النهاية، بعد تنفيذ المبادرات الإلهية". وعبارة "المبادرة الإلهية" يقصد بها كوريفار عملاً جديدًا مِنْ قبل الرَّبّ تكون فِيه للمهمة المعينة التى يُكلف بها يَشُوع علاقة مباشرة بغزو كَنْعَان (←)؛ وقَدْ وجد أربعًا مِنْ هذه المبادرات (١: ١- ٩؛ ٥: ١٣- ٦: ٥؛ ١٣: ١- ٧؛ ٢٠: ١٦). والسمات المميزة "للنهايات" هي أنَّها تميز نفسها عن المادة السابقة الّتِي قَدّمتها المبادرات الإلهية، وتنهي المادة الخاصة بتلك المبادرة الإلهية المعينة. وقَدْ وجد كوريفار خمسًا مِنْ هذه النهايات (٥: ١- ١٢؛ ١١: ١٦- ١٢: ٢٤؛ ١٩: ٤٩- ٥١؛ ٢١: ٤٣- ٤٥؛ ٢٤: ٢٩- ٣٣).

وبتحليل كوريفار للبِنْيَة الأدبية للسِفر مِنْ خلال هذه المبادرة والخواتيم وجد أن إحدى المبادرات، وإحدى الخواتيم جاءتا تابعتين لمبادرة أكبر وأشمل. كما وجد أيْضًا أن هناك "خاتمة" أكثر مِنْ المبادرات الإلهية، وذلِك مرجعه أن القسم النهائي للسِفر لَمْ يُقَدّم بمبادرة إلهية بل بواسطة ثلاث مبادرات مِنْ البشر (انظر التفاصيل فِيما يلي)، وبعد أن وصف كوريفار المادة الموجودة فِي السِفر بهذه الطريقة، قسم السِفر بعد ذلِك إِلَى ثمانٍ وعشرين وحدة قصصية منفصلة عَلَى أساس المضمون والسِمات الأدبية (١) ١: ١- ٩؛ (٢) ١: ١٠- ١٨؛ (٣) ٢: ١- ٢٤؛ (٤) ٣: ١- ٤: ٢٤؛ (٥) ٥: ١- ١٢؛ (٦) ٥: ١٣- ٦: ٥؛ (٧) ٦: ٦- ٢٦؛ (٨) ٧: ١- ٨: ٢٩؛ (٩) ٨: ٣٠- ٣٥؛ (١٠) ٩: ١- ٢٧؛ (١١) ١٠: ١- ٤٣؛ (١٢) ١١: ١- ١٥؛ (١٣) ١١: ١٦- ١٢: ٢٤؛ (١٤) ١٣: ١- ٧؛ (١٥) ١٣: ٨- ٣٣؛ (١٦) ١٤: ١- ٥؛ (١٧)١٤: ٦- ١٥؛ (١٨) ١٥: ١- ١٧: ١٨؛ (١٩) ١٨: ١- ١٠؛ (٢٠) ١٨: ١١- ١٩: ٤٨؛ (٢١) ١٩: ٤٩- ٥١؛ (٢٢) ٢٠: ١- ٦؛ (٢٣) ٢٠: ٧- ٢١: ٤٢؛ (٢٤) ٢١: ٤٣-

٤٥؛ (٢٥) ٢٢: ١- ٣٤؛ (٢٦) ٢٣: ١- ١٦؛ (٢٧) ٢٤: ١- ٢٨؛ (٢٨) ٢٤: ٢٩- ٣٣. وعَلَى أساس وصف كوريفار لهذه الوحدات، يظهر الهَيْكَل الأدبي واللاهوتي التالي:

فِي ١: ١- ٩ (المبادرة الإلهية الأُولَى) كُلِّف الله يَشُوع بمهمة قيادة شَعْب إِسْرَائِيل لعبور الأَرْدُنّ. ولهذه المهمة معنى لاهوتي هام (انظر أدناه) وقَدْ قُرنت بعدد مِنْ المواعيد. والقصص التالية (مِنْ خلال ص. ٤) كُلّها تتعلق بعبور الأَرْدُنّ. وكتلة المادة هذه اختتمت بما جاء فِي ٥: ١- ١٢، حيث نقرأ أنه فور دخول كَنْعَان مباشرة ختن يَشُوع الجيل مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل ممن وُلدوا فِي الْبَرِّيَّة ثم قادهم فِي الاحتفال بالفِصْح. وقَدْ أخبر يَشُوع الشَّعْب فِي الْجِلْجَال أنهم بختانهم دُحْرجت (גָּלַל) عَنْهُم "عَارَ مِصْرَ" (ع. ٩). وباستخدام أسلوب التَورية فِي الْجِلْجَال (גִּלְגָּל) كاسم وكَلمة دَحْرَجْتُ قصد يَشُوع أن يبين أن موضوعًا هامًا تم حله وانتهى أمره هناك. شركة العَهْد بين الله وشَعْب قَدْ استُعيدت. وبدخول إِسْرَائِيل إِلَى كَنْعَان، لَمْ يعد بمقْدور المِصْرِيين بعد الادعاء بأن الله لَمْ يَقْدر عَلَى الإتيان بشَعْبه إِلَى الأَرْض الَّتِي وعد أن يعطيها لهم (انظر خر ٣٢: ١٢، تث ٩: ٢٨). وهكَذَا وفرت أحداث الْجِلْجَال خاتمة مبادرة الله الأُولَى.

توجد المبادرة الثانية لله فِي ٥: ١٣- ٦: ٥. وهنا تقابل يَشُوع مع "رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ" (٥: ١٤). وحين سأله يَشُوع "بِمَاذَا يُكَلِّمُ سَيِّدِي عَبْدَهُ؟" (٥: ١٤) جاء الرد فِي جزئين. الأوَّل، طلب منه أن يخلع نعله مِنْ رجله لأن المكَانَ الَّذِي كَانَ واقفًا عليه هُوَ "مُقَدَّسٌ" (٥: ١٥). ثَانِيًا، أخبره كَيْفَ يستولى عَلَى أرِيحَا (٦: ٢- ٤). وهذا الحدث يذكرنا بقوة بما حدث مع مُوسَى، حِين ظهر له الرَّبّ فِي الْعُلَيْقَة وطلب منه أوَّلاً أن يخلع نعليه لأَنَّهُ كَانَ واقفًا عَلَى أَرْض مقَدْسة، وبعد ذلِكَ كلفه بمهمة إخراج إِسْرَائِيل مِنْ مِصْرَ لكي يأتي بهم إِلَى أَرْض كَنْعَان (خر ٣: ٧- ١٠). وهكَذَا ظهر يَشُوع فِي هذه الفقرة كمُوسَى ثان. وكَانَت أريحَا هي أوَّل مَدِينَة استولت عليها إِسْرَائِيل لدى دخولها كَنْعَان، وهي بهذا كَانَت مِنْ حيث المبدأ تمثِّل الاستيلاء عَلَى الأَرْض كُلّها. وحين لخص يَشُوع الغزو فِي ٢٤: ١١، كَانَت أرِيحَا هي المدِينة الوحيدة الَّتِي ذكرها، بالرغم مِنْ أنه ذكر سبعة شُعُوب تم الانتصار عليها حين استولت إِسْرَائِيل عَلَى الأَرْض. وفِي موضع آخر مِنْ السِفْر، شُبِّه غزو مُدُن أخرى والانتصار عَلَى ملوك آخرين بغزو أرِيحَا - واتُّخذت كمعيار (٨: ١- ٢؛ ١٠: ٢٨؛ ١٠: ٣٠). وبالارتباط مع الاستيلاء عَلَى أرِيحَا فقط ذُكر "رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ"، بالرغم مِنْ أن الاستيلاء عَلَى المدِينة يُنسب فِي مواضع أخرى وبصفة دَائِمَة إِلَى أعمال الرَّبّ باعتبار أنه هُوَ الَّذِي حارب مِنْ أجل شَعْبه (قا؛ مثل؛ ١٠: ٤٢؛ ٢٣: ٣، ٩، ١٠؛ ٢٤: ١٨). لقَدْ وصل رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ (٥: ١٤)، وهكَذَا يمكن للغزو أن يبدأ. وعَلَى ذلِكَ، فإن هذا القسم يختص بغزو الأَرْض كُلّها عَلَى غرار غزو أوَّل مَدِينَة وهي، أرِيحَا.

وخاتمة الكتلة الثانية الرَئِيسية للمدة الخاصة بهذا السِفْر نجدها فِي ١١: ١٦- ١٢: ٢٤. وهذا القسم يبدأ بعبارة "فَأَخَذَ يَشُوعُ كُلَّ تِلْكَ الأَرْضِ". وتلى هذا وصف للأَرْض والشَّعْب الَّذِي تم غزوه. وقَدْ تم التشديد بصفة خاصة عَلَى إبادة العناقيين (١١: ٢١- ٢٢)، وهم نفس الشَّعْب الَّذِي كَانَ يخيف الإِسْرَائِيليين فِي الجيل السابق (عد ١٣: ٢٨، ٣٣). وقَدْ تبع هذا عبارة أخرى تقول "فَأَخَذَ يَشُوعُ كُلَّ الأَرْضِ" (١١: ٢٣). وبعد ذلِكَ ذكر ص. ١٢ أَسْمَاء الْمُلُوك الَّذِينَ هُزموا سواء فِي عَبْر الأَرْدُنّ أَوْ فِي كَنْعَان. وهنا قَدْ يثار سؤال عَمَّا إن كَانَت الفقرة ١٢: ١- ٢٤ تعد تكملة لما جاء فِي ١١: ١٦- ٢٣، أم تُعد وحدة منفصلة. وبالفحص الدَقِيق تبين أن القسمين مرتبطان معًا بشكْل وثيق، ذلِكَ أن ١٢: ٧- ٢٤ تذكر الأَرْض والْمُلُوك الَّذِينَ هُزموا وتم الاستيلاء عَلَى أراضيهم فِي كَنْعَان، وأن هذا ذكر إجمالاً فِي ١١: ١٦- ١٨. أمَّا ١٢: ١- ٦ يصف الْمَلِك والأَرْض الَّتِي تم الاستيلاء عليها فِي عَبْرِ الأَرْدُنّ، وتأتي فِي منتصف الوحدة الأكبر، حيث إنها جاءت فِي وسط موجزين لغزو كَنْعَان. وهكَذَا يؤكد التركيب وحدة الأسباط بالإشارة إِلَى أن الكاتب يعتبر السِبْطين والنصف السِبْط فِي عَبْرِ الأَرْدُنّ جزءًا هامًا مِنْ أمَّة إِسْرَائِيل.

أمَّا المبادرة الإلهية الثالثة فنجدها فِي ١٣: ١- ٧. وهنا يكُلّف الله يَشُوع بمهمة تقسيم الأَرْض بين الإِسْرَائِيليين. أمَّا ختام كتلة المادة هذه فنجدها فِي ١٩: ٤٩- ٥١)، والتي تبدأ "وَلَمَّا انْتَهَوْا مِنْ قِسْمَةِ الأَرْضِ حَسَبَ تُخُومِهَا ..."، وتنتهي بالقول: "وَانْتَهَوْا مِنْ قِسْمَةِ الأَرْضِ". وبين هاتين العبارتين المتشابهتين توجد جملتان. فِي الأوَّل يُذكران الإِسْرَائِيليين أعطوا تمنة سارح لِيَشوع كميراث شخصي له (١٩: ٤٩- ٥٠)، وفِي الثانية، أن كُلّ هذه الأَرْض قَدْ قُسِّمت تحت قيادة يَشُوع وألعازر الكَاهِن "فِي شِيلُوهَ أَمَامَ الرَّبِّ" (١٩: ٥١).

أمَّا المبادرة الإلهية الرابعة فنجدها فِي ٢٠: ١- ٦. وهنا يأمر الرَّبّ يَشُوع بأن يطلب مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل تخصيص مُدُن الملجأ. وهذه المُدُن توفر الحماية مِنْ الثأر بالنسبة للشخص الَّذِي يَكُونُ قَدْ قتل شخصًا آخر دون قصد. وفِي يش ٢٠: ٧- ٩ نجد أَسْمَاء ست مِنْ مُدُن الملجأ. ثلاث مُدُن عَلَى كُلّ جَانِب مِنْ الأَرْدُنّ. وبعد ذلِكَ، يخصص ص. ٢١ ثمان وأربعين مَدِينَة لِلاويين. ومُدُن الملجأ السابق ذكرها كَانَت ضمن هذه المُدُن الَّتِي أعطيت للاويين (قا؛ عد ٣٥: ١- ٣٤). والمادة الَّتِي قُدمت فِي إطار المبادرة الإلهية الرابعة تُعد تابعة للمبادرة السابقة (الَّتِي بدأت فِي ١٣: ١- ٧)، والتي كَانَت بخصوص تقسيم الأَرْض بين بَنِي إِسْرَائِيل، ومن هذا تبين أن الأَرْض قُسمت فِي مرحلتين، ولعله يمكن أن يطلق عليها "دينونة" (تِلْكِ الَّتِي أعطيت للأسباط، و "مقَدْسة" (مُدُن الملجأ والمُدُن الَّتِي أعطيت للاويين). وما جاء فِي يَشُوع ٢١: ٤٣ - ٤٥ تشكِّل الخاتمة النهائية لتقسيم الأَرْض: "فَأَعْطَى الرَّبُّ إِسْرَائِيلَ جَمِيعَ الأَرْضِ الَّتِي أَقْسَمَ أَنْ يُعْطِيَهَا لآبَائِهِمْ فَامْتَلَكُوهَا وَسَكَنُوا بِهَا ... لَمْ تَسْقُطْ كَلِمَةٌ مِنْ جَمِيعِ الْكَلاَمِ الصَّالِحِ الَّذِي كَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ بَيْتَ إِسْرَائِيلَ، بَلِ الْكُلُّ صَارَ". وهذا الإيجاز يترك ص. ٢٢- ٢٤ باعتبارها الكتلة الرَئِيسية الأخيرة مِنْ المادة فِي هذا السِفْر.

والكتلة الأخيرة مِنْ المادة لا تبدأ بمبادرة إلهية، بالرغم مِنْ أن لها بالفعل خاتمة واضحة بموت يَشُوع (٢٤: ٢٩- ٣٣). وما فِي مبادرة إلهية قَدْمت هذا القسم الأخير، لأن مواعيد الله بالنسبة لامتلاك الأَرْض تحققت كُلّها (٢١: ٤٣- ٤٥). والآن أصبحت المسئولية ليست منوطة بالله بل مسئولية شَعْبه. وعَلَى

ذِلِك، يسجل القسم الأخير مِنْ السِفْر ثلاث مبادرات ليشوع قُدمت فِي ٢٢: ١ (عودة السِبْطين ونصف السِبْط)، ٢٣: ١- ٢ (خطاب يَشُوع الوداعي)، ٢٤: ١ (تجديد العَهْد فِي شَكِيم). وهذه المادة كُلّها تدور حول موضوع خدمة الرَّبّ، وهي الغرض الأساسي الَّذِي مِنْ أجله أعطيت كَنْعَان لإِسْرَائِيل. ويُختتم هذا السِفْر بوصف موت يَشُوع ودفنه (٢٤: ٢٩- ٣٣).

ويشير كوريفار إِلَى أن صيغة بَنِية سِفْر يَشُوع هذه تكشف لنا عن خُرُوج يوصل لنا هُوَ بدوره رسالة السِفْر اللاهوتية. والمبادرات الإلهية الأربع، والخواتيم الخمس، تقَدّم لنا هَيْكَلاً مِنْ أرْبَع كتل رَئِيسية للمادة (حيث تُفهم المبادرة الرابعة وخاتمتها عَلَى أنَّهَا تنتميان إِلَى المبادرة الثالثة، انظر مَا سبق ذكره). والكتلة الرابعة مِنْ المادة لَمْ تُقَدّم بواسطة مبادرة إلهية، ولكنها اتسمت بثلاث مبادرات ليشوع. وكُل كتلة كبيره مِنْ المادة يمكن أن تُعرف بكُلِّمة رَئِيسية وهذا معناه أن الكتل الأربع مِنْ المادة فِي السِفْر هي:

١: ١- ٥: ١٢ اعْبُرْ (*ʿbr*)

١: ١- ٩- مبادرة الله الأوَّلَى واعَبِر الأُرْدُنِّ.

٥: ١- ١٢ أوَّل خاتمة: ختان، والاحتفال بالفِصْح فِي الْجِلْجَال.

٥: ١٣- ١٢: ٢٤ خُذْ (*lqh*)

٥: ١٣- ٦: ٥ مبادرة الله الثانية: الاستيلاء عَلَى أَرِيحَا.

١١: ١٦- ١٢: ٢٤ خاتمة ثانية: استعراض الانتصارات

١٣- ٢١ قَسّمْ (*hlq*)

١٣: ١- ٧ مبادرة الله الثالثة: تقسيم كَنْعَان.

١٩: ٤٩- ٥١ خاتمة ثالثة: ختام تقسيم كَنْعَان وميراث يَشُوع.

٢٠: ١- ٦ مبادرة الله الرابعة: تخصيص مُدُن للملجأ.

٢١: ٤٣ - ٤٥ خاتمة رابعة: خاتمة نهائية

٢٢- ٢٤ أُعبدْ (*ʿbd*)

٢٢: ١، ٢٣: ١- ٢، ٢٤: ١ ثلاث مبادرات ليشوع.

٢٤: ٢٩- ٣٣ خاتمة خامسة: موت يَشُوع ودفنه.

ثم يجَادَل كوريفار قائلاً بأن الغرض اللاهوتي لسِفْر يَشُوع كُلّه، يوجد فِي القسم الرَئِيسي الثالث: اعبرْ + خذْ = قَسّمْ. وداخل هذا القسم يجد كوريفار البَنِية التالية ال .... متحدة المركز:

أ. ١٣: ٨- ٣٣ عَبْر الأُرْدُنّ للسِبْطين والنصف السِبْط.

ب. ١٤: ١- ٥ مبادئ التقسيم.

جـ. ١٤: ٦- ١٥ بداية: ميراث طالب.

د. ١٥: ١- ١٧: ١٨ نصيب يَهُوذَا ويُوسُف.

هـ. ١٨: ١- ١٠ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ أُخذت إِلَى شِيلُوه وتقسيم الأرْض.

د. مكرر: ١٨: ١١- ١٩: ٤٨ نصيب الأسباط السبعة الباقية.

جـ. مكرر ١٩: ٤٩- ٥١ خاتمة: ميراث يَشُوع

ب. مكرر ٢٠: ١- ٦ مبادرة الله الرابعة. تخصيص مُدُن الملجأ.

أ. مكرر ٢٠: ٧- ٢١، ٤ مُدُن الملجأ ومُدُن اللاَّوِيِّين

فِي قلب هذا التركيب إقامة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي شِيلُوه. ويرى كريفار فِي هذا تحقيقًا للوعد الَّذِي ورِد فِي الأسفار الخمسة. "وَأَجْعَلُ مَسْكَنِي فِي وَسَطِكُمْ، وَلاَ تَرْذُلُكُمْ نَفْسِي. وَأَسِيرُ بَيْنَكُمْ وَأَكُونُ لَكُمْ إِلهًا وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي شَعْبًا" (لا ٢٦: ١١- ١٢). وَكَانَ هذا هُوَ الوعد الأخير فِي قائمة البركات الَّتِي أعطيت من قِبَل مُوسَى فِي لا ٢٦.

وهكَذَا هناك هدف هام تم الوصول إليه فِي سِفْر يَشُوع فلم تمتلك إِسْرَائِيل أرْض كَنْعَان فحسب، بل إن الرَّبّ جعل مَسْكَنه وسط شعْبه فِي الأرْض. ويوجز كوريفار رسالة يَشُوع بقوله: "لأن الله اتّخذ مبادرات لامتلاك أرْض كَنْعَان، استطاع شَعْب إِسْرَائِيل أن يعبروا الأرْض ويستولوا عَلَى الأرْض. ونتيجة هاتين المبادرتين تمكن يَشُوع مِنْ تقسيم الأرْض بين أسباط إِسْرَائِيل عَلَى أساس مبادرة ثالثة مِنْ الله. ومع إقامة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي شِيلُوه، يَكُونُ الله قَدْ أوْفى بوعده الأخير، وأصبحت مهمة إِسْرَائِيل الآن هي عبادة الرَّبّ فِي الأرْض وأن تقف راسخةً فِي هذه العبادة".

جـ. موضوعات لاهوتية:

١. **موضوعات أساسية:** مبادرة إلهي، وحضور إلهي. المفهوم الَّذِي ذكر سابقًا عن بَنِية سِفْر يَشُوع يبرز لنا موضوعين لاهوتيين مميزين. الأوَّل هُوَ "المبادرة الإلهية". ويبدو واضحًا للوهلة الولي أن الكاتب يدرك أن إلهًا له السيادة عَلَى كُل شيء، كَانَ عاملاً فِي الأحداث المتعلقة بالغزو ليحقق مواعيده الَّتِي قطعها للآباء الأوَّلين ولمُوسَى. لقَدْ اختار الله إبْرَاهِيم ووعده هُوَ ونسله أنهم سيمتلكون أرْض كَنْعَان. واتّخذ الله المبادرة وقاد إِسْرَائِيل للخُرُوج مِنْ مِصْرَ بقيادة مُوسَى، ودخل فِي عهد مع نَسْل إبْرَاهِيم عَلَى جَبَلِ سِينَاء. كما اتخذ الله المبادرة أن يحضر إِسْرَائِيل إِلَى أرْض الميعاد. ولن تُقصر كَنْعَان بسبب تطلعات إِسْرَائِيل القومية، أوْ لتفوقها العسكري، بل ستُسلم كعطية مِنْ نعمة الله، حين تتصرف إِسْرَائِيل بإيمان وطاعة بالنسبة للتعَالِيم الإلهية الَّتِي أعطيت لها.

والموضوع الثاني هُوَ "الحضور الإلهي". فلم يختار الله إِسْرَائِيل كشَعْب عَهْدَهُ فحسب، بل سكن وسطهم. وحضور الله مع شَعْبه كَانَ ميزة عظيمة. لقَدْ عزل إِسْرَائِيل عن كُل أمَّة أخرى عَلَى الأرْض. لكن الحضور الإلهي حمّل إِسْرَائِيل تبعات هائلة. وحضور يَهْوَهْ لَمْ يكن مجرد بَرَكَة فحسب، بل كَانَ يشكّل تهديدًا أيْضًا. والرَّبّ هُوَ إله قدّوس ويطلب طاعة تامة لشروط عَهْدَهُ، وكَانَ يَشُوع يعرف جدية هذه المتطلبات ولذلِك قَال لإِسْرَائِيل: "لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَعْبُدُوا الرَّبَّ لأَنَّهُ إِلهٌ قُدُّوسٌ وَإِلهٌ غَيُورٌ هُوَ. لاَ يَغْفِرُ ذُنُوبَكُمْ وَخَطَايَاكُمْ. وَإِذَا تَرَكْتُمُ الرَّبَّ وَعَبَدْتُمْ آلِهَةً غَرِيبَةً يَرْجِعُ فَيُسِيءُ إِلَيْكُمْ وَيُفْنِيكُمْ بَعْدَ أَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكُمْ" (٢٤: ١٩-

٢٠). وهذان الموضوعان، المبادرة الإلهية والحضور الإلهي، واللذان نجما عن بَنِية السِفْر، هي المفاهيم اللاهوتية الَّتِي وحدت السِفْر كُلّه. وفِي بعض أقسام السِفْر نجد أن أحد الموضوعين أكثر أهمية مِنْ الآخر. وفِي أجزاء أخرى يعمل الموضوعان معًا بطرق يمكن التمييز بينها، غير أنه لا يمكن الفصل بينهما.

٢. مواضيع مُلحقة.

(أ) موضوع الرَّبُّ مُحَارِبٌ. والَّذِي كثيرًا مَا اصطلح تسمية "الرَّبُّ رَجُل الحَرْبِ" يرتبط بشكلٍ وثيق مع التعبيرات الواضحة الخاصة بالمبادرة الإلهية المتعلقة بالغزو. وهي تتناغم مع الإعلانات السابقة فِي سِفْر الْخُرُوج (قا؛ مثلٍ؛ خر ١٥)، وسِفْر التَّثْنِيَة (قا؛ مثلٍ؛ تث ٢٠). ولَقَدْ وُصف الرَّبّ فِي سِفْر يَشُوع باعتباره ذاك الَّذِي يقود إِسْرَائِيل فِي المعارك ويحقق لها الانتصارات (انظر see Cross, 91-111, 155-77; Miller, *The Divine Warrior*; Longman, 290-307). فعَلَى ذلِكَ فإن الرَّبّ هُوَ الَّذِي اتخذ مبادرة الغزو ثم إن المبادرة الإلهية، والحضور الإلهي مرتبطان وبشكلٍ وثيق فِي شخص المحارب الإلهي. فالرَّبّ هُوَ الَّذِي سيقود شَعْبه إِلَى كَنْعَان "الرَّبُّ إِلهُكَ هُوَ عَابِرٌ قُدَّامَكَ. هُوَ يُبِيدُ هؤُلاَءِ الأُمَمَ مِنْ قُدَّامِكَ فَتَرِثُهُمْ" (تث ٣١: ٣). وفكرة المحارب الإلهي منتشرة فِي سِفْر يَشُوع، حيث تم التعبير عَنْهُ بطرق كثيرة ومتنوعة: فِي كلمات الراوي (١٠: ١٠- ١١، ١٤، ٣٠، ٤٢؛ ١١: ٢٠؛ ٢١: ٤٤)، ومن كلمات الرَّبّ نفسه (٦: ٢؛ ٨: ١؛ ١٠: ٨؛ ١١: ٦)، وكلمات يَشُوع (٤: ٢٣- ٢٤؛ ٨: ٧؛ ١٠: ١٩، ٢٥؛ ٢٣: ٣، ٥، ٩- ١٠)، وعَلَى لسان آخرين (مثل؛ رَاحَاب [٢: ١٠]، الجواسيس [٢: ٢٤]، والشَّعب [٢٤: ١٨]). وانتشار هذا الموضوع عَلَى هذا النَّحْوَ يُستشف منه أنه موضوع جوهري فِي الفكر اللاهوتي للكاتب. والقوة المتجمعة لهذه الأَقْوَال تؤكد أنِ تدخل السَّيِّد الرَّبّ نيابة عن شَعْبه أعطاهم القُدْرة عَلَى دخول الأَرْض والاستيلاء عليها والسكن فيها.

ويجب أن نتذكر أن فكرة المحارب الإلهي (←) لَمْ تُعرف بتأكيدات مباشرة عن دور الله فِي انتصارات إِسْرَائِيل فقط، بل أحيانًا تأتي ضمنية فِي القصة. ونجد مثالاً لهذا فِي وصف ظهور "رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ" ليشوع قبل زحف إِسْرَائِيل عَلَى أريحَا مباشرة (٥: ١٣- ١٤). والأمر الَّذِي يُؤسف له أن تقسيم الأصحاح فِي الترجمات الحديثة حجب وحدة هذه الفقرة (٥: ١٣- ٦: ٥). وقَدْ صدرت تعليمات فِي ٦: ٢- ٥ مِنْ هذا "الرَّئِيس" ليشوع عن الكيفية الَّتِي تستولى بها إِسْرَائِيل عَلَى أريحَا. وقَدْ صُدرت هذه التعليمات بعبارة "فَقَالَ الرَّبُّ لِيَشُوعَ"، ويشير السياق بكُلّ وضوح إِلَى أن "وَإِذَا بِرَجُلٍ وَاقِفٍ قُبَالَتَهُ، وَسَيْفُهُ مَسْلُول بِيَدِهِ" (٥: ١٣)، والَّذِي أشار إِلَى نفسه بقوله "أَنَا رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ" هُوَ الرَّبّ نفسه. وهُوَ الَّذِي اتخذ مبادرة قيادة إِسْرَائِيل عِنْدَ غزو أريحَا، وتوسعًا، فِي غزو أَرْض كَنْعَان برمتها، كما أنه هُوَ الَّذِي كَانَ حضوره ضامنًا لهم النجاح.

ومثل هذه الواقعة نجدها فِي قصة الاستيلاء عَلَى عَاي (يش ٨) حين قَالَ الرَّبّ ليشوع: "مُدَّ الْمِزْرَاقَ الَّذِي بِيَدِكَ نَحْوَ عَاي لأَنِّي بِيَدِكَ أَدْفَعُهَا». فَمَدَّ يَشُوعُ الْمِزْرَاقَ الَّذِي بِيَدِهِ نَحْوَ الْمَدِينَةِ. فَقَامَ الْكَمِينُ بِسُرْعَةٍ مِنْ مَكَانِهِ وَرَكَضُوا عِنْدَمَا مَدَّ يَدَهُ، وَدَخَلُوا الْمَدِينَةَ وَأَخَذُوهَا، وَأَسْرَعُوا وَأَحْرَقُوا الْمَدِينَةَ بِالنَّارِ" (٨: ١٨- ١٩). والغرض مِنْ هذه التعليمات الَّتِي صدرت ليشوع، والهدف مِنْ ذكرها فِي السِفْر إنما هُوَ بغية توضيح أن النصر إنما يأتي مِنْ عِنْدَ الرَّبّ، وليس نتيجة الاستراتيجية العسكرية، أَوْ القوة الْحَرْبِية وحدهما. والحدث يشبه إِلَى درجة كبيرة جدًّا الحدث الَّذِي كَانَ مُوسَى يرفع عصا الله فِي يده حين كَانَ الإِسْرَائِيليون ينخرطون فِي معركة مع العَمَالِيق (خر ١٧: ٨- ١٥). وحين كَانُوا يرفعون يد مُوسَى كَانَت القوات الإِسْرَائِيلية تتقَدَم، ولكن حين كَانَ ينزلها، كَانَ العَمَالِيق هم الَّذِينَ يتقَدَمون. وكمَا كَانَ ذلِكَ الحدث تحت قيادة مُوسَى، كذلِكَ هنا كَانَ تحت قيادة يَشُوع، ولَقَدْ عرف الإِسْرَائِيليون أنِ النصر فِي المعارك لا يتحقق إلاَّ إذا خاضوا المَعْرَكة وهم متكلون تمامًا عَلَى العون الإلهي.

(ب) الأَرْض كعطية أَوْ ميراث. المبادرة الإلهية لإِسْكَان إِسْرَائِيل فِي أَرْض كَنْعَان يتوجب أن يُنظر إليها أيضًا فِي العبارات المتكررة بأن إِسْرَائِيل سوف "تُعطي" الأَرْض "كميراث" مِنْ الرَّبّ. وهذا المفهوم متأصل فِي سِفْر الْخُرُوج (انظر مثل؛ "أعطى" [נָתַן]: خر ٦: ٤، ٨؛ مِيرَاثًا [יָרַשׁ]. ميراث [נַחֲלָה]: خر ١٥: ١٧؛ ٢٣: ٣٠؛ ٣٢: ١٣)؛ تث (قا؛ مثل؛: يعطى، تث ١: ٦- ٨؛ ٤: ٣٨، ٤٠، ٥: ٣١؛ ٧: ١٣؛ ٨: ١- ١٠؛ ٩: ٤- ٦؛ ١١: ٨- ١٢، ١٧؛ ٢٦: ١، ٩؛ ٣٢: ٤٩، ٥٢؛ ٣٤: ٤؛ تمَلِك، تمتلك (٢: ٣١؛ ٤: ٢١، ٣٨؛ ١٢: ٩؛ ١٥: ٤؛ ١٩: ١٠؛ ٢٠: ١٦؛ ٢١: ٢٣)، ولكنها تلقى تأكيدًا خاصًا فِي سِفْر يَشُوع (قل؛ مثل؛ يعطى: ١: ٢، ٣، ٦، ١١، ١٣، ١٥؛ ٢: ٨، ٢٤؛ ١١: ٢٣؛ ١٨: ٣، ٢١ :٤٣؛ ٢٣ :١٣؛ ٢٤: ١٣)؛ مَلِكًا ويمَلِك (١١: ٢٣؛ ١٣: ٦، ٧، ٨، ٢٣، ٢٨؛ ١٤: ١، ٢، ٣، ٩، ١٣؛ ١٥: ٢٠؛ ١٦: ٥، ٨، ٩؛ ١٧: ٤؛ ١٨: ٢، ٤، ٧، ٢٠، ٢٨؛ ١٩: ١، ٢، ٨، ٩، ١٠، ١٦، ٢٣، ٣١، ٣٩، ٤٨، ٤٩، ٥١؛ ٢٣: ٤). ولَمْ يَكُنْ لإِسْرَائِيل حَقّمَلكية أَوْ أيَّة مطالب بخصوص الأَرْض (تث ٩: ٤- ٦). والأَرْض ستُوهب لهم عطية مِنْ الرَّبّ عَلَى أساسِ محبته لشَعْبه (٧: ٧- ١٠)، وعَلَى أساس الوعد الإلهي الَّذِي قطع لإِبْرَاهِيم وإِسْحَاق ويَعْقُوب (٩: ٥؛ يش ١: ٦؛ ٥: ٦؛ ٢١: ٤٣، ٤٤). وبالنظر إِلَى أن الأَرْض هي لِلرَّبّ (لا ٢٥: ٢٣) وقَدْ دخلتها إِسْرَائِيل وأحتلتها كعطية خالصة مِنْ نعمة الله، فإن احتفاظ إِسْرَائِيل بالأَرْض كَانَ مرتبطًا بأن يظل الإِسْرَائِيليون أمناء للعهد مع الرَّبّ (يش ٢٣: ١٢- ١٦).

والقول بأن الأَرْض هبة أَوْ ميراث، والقول بان الرَّبّ كَانَ هُوَ المحارب الإلهي يحارب عن إِسْرَائِيل فِي معاركها الخاصة بغزو الأَرْض لا يعني أنه لا تقع عَلَى إِسْرَائِيل أيَّة مسئولية فِي هذا الغزو (يش ١: ٣؛ ١٠: ٧- ٩؛ Miller, 455, 456). لَقَدْ أمر الإِسْرَائِيليون أن يمتلكوا الأَرْض الَّتِي يعطيهم الرَّبّ (انظر يش ١: ١١ و١٥، ١٨: ٣). والمبادرة الإلهية لَمْ تستبعد الجهد البشري، بل استخدمه الرَّبّ لتحقيق مقاصده، حين كَانَ يُبذل طِبقًا للتوجيهات الإلهية. وهذا يوضح بعض نواحي الغزو، الَّتِي كثيرًا مَا كَانَت تربك قراء سِفْر يَشُوع. وحين كَانَ إِسْرَائِيل يتلقى أمرًا بامتلاك أَرْض كَنْعَان، كَانَت تُومر أيضًا بإبادة (חָרַם قا؛ N. Lohfink, *TDOT* 5:180-99) سُكَّانها (تث ٧: ٢- ٦؛ ١٣: ١٥- ١٦؛ ٢٠: ١٠- ١٨؛ يش ٢: ١٠؛ ٦: ١٥- ١٩، ٢١؛ ٨: ٢٦؛ ١٠: ٢٨؛ ١١: ١١، ١٨- ٢٠). وممارسة חֵרֶם

(تَقْديم الأشياء والأشخاص بشكْلٍ نهائي لِلرَّبِّ، وغالبًا بإبادتهم تمامًا) أمر اعتبره البعض "غير مسيحي" (Bright, 143-47). ومضمونِ هذا التقييم هُوَ إستخدام إسْرَائِيل للـ חֵרֶם أمر يدعو للريبة عَلَى أساس الإعلانات الكتابية الأخرى، وبصفة خاصة مَا ورد فِي ع. ج. حَتَّى إن البعض قَالَ إن مفاهيم إله ع. ج أكثر سموا مِنْ مفاهيم إله ع. ق. وبالرغم مِنْ ذلِكَ يجب ملاحظة أن تك ١٥: ١٦ تشير إِلَى أنه حين جاء وقت الغزو، كَانَت إسْرَائِيل هي أداة دينونة الله عَلَى كَنْعَان بسبب خطيتهم. لَقَدْ دنس الْكَنْعَانِيُّون الأرْض بممارساتهم الشِّرِّيرة حَتَّى أن الأرْض تقذف سُكَّانها (قا؛ لا ١٨: ٢٤- ٢٨). وعَلَى ذلِكَ فإن إبادة إسْرَائِيل الْكَنْعَانِيِّين ليست نُموذجًا لعدوان خارج عن النطاق المسيحي ضد سُكَّان كَنْعَان الأبرياء، بل يجب أن يُنظر إِلَى هذا الأمر عَلَى أنه تنفيذ للدينونة الإلهية عَلَى شَعْب شرير بسبب خطاياهم. فكَانَت إسْرَائِيل هي أداة تنفيذ هذه الدينونة الإلهية. إنها "المبادرة الإلهية فِي الغزو الَّتِي رفعت الـ חֵרֶם (#٣٠٥١، مِنْ نطاق كافة الحروب العدوانية الأخرى الَّتِي شُنت مِنْ أجل المصلحة القومية، فوضعتها فِي الوضع الفريد الَّذِي يوضح مقدَّمًا المصير النهائي الَّذِي ينتظر كُلّ شَعْب يرفض الله الَّذِي هُوَ "سيد كُلّ الأرْض" (يش ٣: ١١؛ قا؛ أيْضًا ٣: ١٣؛ ٤: ٢٤؛ لأوْصاف أخرى لِلرَّبِّ الَّتِي تبين سيادته عَلَى الكون كُلّه). وهذا مَا يميز إبادة إسْرَائِيل للْكَنْعَانِيِّين عن كُلّ مَا أطلق عليه "حروب مقَدَّسة" أخرى.

إنَّ تعبير "الْحَرْب الْمُقَدَّسَة" الَّذِي شاع استعماله فِي أيَّامنا هذه (حرب عدوانية، عَلَى أساس تعصب ديني) مِنْ الواضح أن له مضامين، وعَلَى ذلِكَ فإنه عِنْدَمَا يستخدم بدون تمييز لوصف غزو إسْرَائِيل لأرْض كَنْعَان، فقَدْ يلقى بظلال عَلَى أخلاقيات العملية كُلّها. والكثير مِنْ المناقشات الحديثة للحرب الْمُقَدَّسَة فِي ع. ق تنظر إِلَى القصص الواردة فِي سِفْر يَشُوع ليس كوصف لما حدث بالفعل، بل بالأحرى عَلَى أنه نتاج تأمل لاهوتي متأخر لجذور إسْرَائِيل، متأصل فِي العبادة (انظر Rad, *Holy War*). والغرض مما يُزعم أنه إعادة صياغة لتقاليد إسْرَائِيل التاريخية، كَانَ محاولة لإستعادة قَدْر مَا مِنْ إيمان إسْرَائِيل الْقَدِيم بالنسبة لأوْلئك الَّذِينَ عاشوا فِي وقت لاحق فِي عصر ع. ق. وعادة مَا يُربط بين هذا الرأي ونموذج "التسرب" أوْ "ثورة الفلاحين" الَّذِي وُصف به الغزو، حَتَّى تكون الصورة الكاملة لهذا الغزو عَلَى النَّحْوَ الَّذِي تم به سِفْر يَشُوع هي صورة لاهوتي خيالي. وهذه النوعية مِنْ تناول سِفْر يَشُوع غير منصفة لأهمية وحقيقة الرسالة اللاهوتية لقصص الغزو. ويجب ملاحظة أن تعبير "حرب مقَدَّسة" لَمْ تُستخدم فِي أي موضع فِي ع. ق لوصف الغزو. أمَّا التعبير المناسب بالأكثر فهو "حرب الرَّبّ" (عد ٢١: ١٤؛ ١صم ١٨: ١٧؛ ٢٥، ٢٨؛ انظر Smend, *Yahweh War*). وحقيقة الغضب الإلهي أوْ الدينونة الإلهية للخَطِيَّة عَلَى النَّحْوَ الَّذِي صُورت به فِي قصص غزو إسْرَائِيل لكَنْعَان، والَّذِي اتُخذ بمبادرة إلهية، ونُفذ بحضور إلهي، إنما هُوَ موضوع شائع طوال الكتاب الْمُقَدَّس. وَهُوَ موضوع ينظر إليه كُل مِنْ ع. ق، والعَهْد الجديد عَلَى أنه بلغ ذروته فِي النهاية فِي "يَوْمَ الرَّبّ" الآخروي (إش ١٣؛ يؤ ٢- ٣؛ عَا ٥: ٨- ٢٠؛ زَك ١٤: ١- ١١؛ ١تس ٥: ١- ١٠؛ ٢بط ٣: ١٠). ويشير هذا المفهوم إِلَى أنه لا يجب النظر إِلَى غزو كَنْعَان عَلَى أنه مثال "لتطور تم القبض عليه" فِي المَجال الأخلاقي، بل ينبغي أن يُنظر إليه بالأحرى عَلَى أنه مثال "لأمر أخروي كَانَ متوقعًا" (Kline, 162-64).

٣. **موضوعات متعلقة بالعَهْد.** موضوعات "المحارب الإلهي"، "الأرْض كعطية" فِي سِفْر بيشوع لا تظهر منفردة، بل ترتبط بشكْل وثيق بتأكيدات متنوعة أخرى فِي السِفْر، ترجع جذورها جَمِيعًا فِي المواعيد الَّتِي تضمنها العَهْد الَّذِي قطع للآباء الأوْلين، وكذلِكَ فِي شروط العَهْد السيناوي. و"المبادرة الإلهية" و"الحضور الإلهي" تم الجمع بينهما فِي هذين العَهْدين والشُروط المرتبطة بهما.

(أ) خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، تَابُوت العَهْد، وشِيلُوه. جاءت ضمن شروط العَهْد فِي سِفْرِ الْخُرُوج مَا هي إلاّ تعَاليم مفصلة تتعلق بإقامة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وتَابُوت العَهْد، والَّذِي كَانَ يتوجب وضعه فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ خَلف الحجاب فِي قُدْس الأقْدَاس (خر ٢٦: ٣٣- ٣٤). وفِي هذا الْمَوْضِع فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، فوق هذا التَابُوت، وبين الْكَرُوبَيْن سيسكن الله وسط شَعْبه، ويَتقابل مَعَهُمْ (٢٥: ٢٢). وذروة سِفْر الْخُرُوج ليست هي الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْرَ- بالرغم مِنْ أهميته- بل مجئ الرَّبّ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ ليسكن وسط شَعْبه (٤٠: ٣٤- ٣٦). وكَانَ الْخُرُوج هُوَ وسيلَة هذه الغاية (٣: ١٢؛ ٥: ١؛ ٢٩: ٤٤- ٤٦). وهذه الخليقة هي الَّتِي تفسر "أهمية تَابُوت العَهْد" فِي قصص سِفْر يَشُوع، بما فِي ذلِكَ الإشارات المتكررة إليه فِي وصف عبور الأرْدُنّ (يش ٣: ٣، ٦، ٨، ١١، ١٣، ١٤، ١٥؛ ٤: ٥، ٧، ٩، ١٠، ١١، ١٦، ١٨)، والاستيلاء عَلَى أرِيحَا (٦: ٤، ٦، ٧، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٣)، وخَطِيَّة عَخَان (٧: ٦، وسقط [يَشُوع] عَلَى وجهه إِلَى الأرْض أمام تَابُوت الرَّبّ") وتجديد العَهْد عِنْدَ جَبَل عِيبَال (٨: ٣٣). و"حضور" الرَّبّ مع شَعْبه هُوَ الَّذِي يرمز إِلَى التَابُوت (قا؛ عد ١٠: ٣٥- ٣٦) وهذا الحضور الحاسم الفعَّال هُوَ المحرك الرئيسي لأحداث سِفْر يَشُوع. وإن أهمية الحضور الإلهي لحَيَاة إسْرَائِيل فِي الأرْض هي الَّتِي تفسر لنا أيْضًا أهمية البِنية التركيبية فِي سِفْر يَشُوع، والتي أعطيت لإعلان موقع خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي شِيلُوه (يش ١٨: ١؛ انظر عَاليه). وفِي "شِيلُوه"، وفِي "محضر الرَّبّ" قام يَشُوع بتقسيم الأرْض بين الأسباط السبعة الَّتِي لَمْ تكن قَدْ تسلمت بعد ميراثها (١٨: ١؛ ١٩: ٥١). كما أن حضور الرَّبّ أيْضًا وسط شَعْبه هُوَ الَّذِي تطلب أن يُقابل بما يليق مِنْ عبادة وخدمة الْمَلِك العظيم (ص. ٢٢- ٢٤).

(ب) لا يجب عَلَى إسْرَائِيل أن تخاف، بل أن تؤمن. ومن بين أهم الالتزامات الَّتِي قطعها الرَّبّ لشَعْبه فِي العَهْد السيناوي هُوَ الوعد القائل بأنه إذا كَانَت إسْرَائِيل مخلصة للعهد فقَدْ وعدها الرَّبّ بقوله "أعَادِي أعْدَاءَكَ، وأضَايِقُ مُضَايِقِيكَ" (خر ٢٣: ٢٢). وقَدْ وُصف هذا فِي بعض الأحيان بأنه "بند الحماية" فِي العَهْد الموسوي. وعَلَى الرغم مِنْ أن إسْرَائِيل قَدْ وُعدت بالانتصار عَلَى الْكَنْعَانِيِّين (٢٣: ٢٠- ٣١) وقَدْ ذكرهما يَشُوع وكَالِب بهذا الوعد فِي قَادَش (عد ١٤: ٨- ٩) كَانَ الناس خائفين مِنْ سُكَّان أرْض كَنْعَان، وتمردوا عَلَى قيادة مُوسَى وهَارُون (عد ١٣- ١٤). وبسبب عدم الثقة فِي مواعيد الرَّبّ تم الحكم

عَلَيْهِمْ بِالتيه فِي الْبَرِّيَّة لمدة أربعين سنة، إِلَى أن يقوم جيل جديد ليمتلك أَرْض الموعد. وفِي نهاية حَيَاة مُوسَى، وحين وصل الجيل الجديد إِلَى سهول مُوآب، وَكَانُوا عَلَى وشك عبور الأرْدُنّ لدخول أَرْض كَنْعَان، ذكّرهم مُوسَى مرَّة ثانية وعد الرَّبّ بان يَكُونَ مَعَهُمْ فِي المَعْرِكة، وحمايتهم مِنْ أعدائهم، وأن يأتي بهم إِلَى أَرْض الموعد (تث ٦: ١٧- ١٩). وعَلَيْهِمْ ألاّ يخافوا استنادًا إِلَى هذه المواعيد (٢٠: ١- ٣)، وعَلَيْهِمْ بالأحرى أن يؤمنوا "أن الرَّبُّ إِلهُكم سائر معكم لكي يحارب عنكم أعداءكم ليخلصكم" (٢٠: ٤). وهذا الموضوع تم اختياره وتناوله فِي سِفْر يَشُوع. وفِي ختام المبادرة الإلهية الأوْلى (يش ١: ١- ٩) والتي كلّفت يَشوع بعبور الأرْدُنّ، قَالَ الرَّبّ: "لاَ تَرْهَبْ وَلاَ تَرْتَعِبْ لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَك مَعَكَ حَيْثُمَا تَذْهَبُ" (١: ٩). ونجد نصائح مماثلة فِي مواضع كثيرة مِنْ السِفر (٨: ١؛ ١٠: ٨؛ ١١: ٦).

(جـ) الوفاء بالعهد. بسبب محبة يَهْوَهْ لشَعْبه، خلصهم مِنْ العبودية فِي مِصْرَ، وجلبهم إِلَى أَرْض كَنْعَان، كَانَ عَلَيْهِمْ أن يقابلوا هذا بمحبتهم له، والتي تم التعبير عَنْهُا بطاعتهم لشروط العَهْد (تث ٦: ١- ٢؛ ١١: ١- ٣٢). والطاعة تجلب الْبَرَكَة، والعصيان يجلب اللعنة (لا ٢٦؛ تث ٢٧- ٢٨). والتِزام إِسْرَائِيل بوفائهم للعهد والمضامين الناجمة عن نجاحهم أوْ فشلهم فِي هذا الواجب تم إبرازها فِي يش ٢٢- ٢٤. وفِي ص. ٢٢ نصح الأسباط الشَرْقِية بقوله "أنْ تُحِبُّوا الرَّبَّ إِلهَكمْ، وَتَسِيرُوا فِي كُلِّ طُرُقِهِ، وَتَحْفَظُوا وَصَايَاهُ، وَتَلْصَقُوا بِهِ وَتَعْبُدُوهُ بِكُلِّ قَلْبِكُمْ وَبِكُلِّ نَفْسِكُمْ" (٢٢: ٥/ ب) وذلِك فِيما عادوا إِلَى ممتلكاتهم الخاصة بكُلّ سِبْط منهم عَبْر الأرْدُنّ. وهذه النصيحة توجز التزام إِسْرَائِيل الأساسي بالوفاءِ للعهد. وفِي ص. ٢٣ يذكر يَشُوع قادة الشَعْب بان الرَّبّ هُوَ الذِي حارب عَنْهُم، وجاء بهم إِلَى الأرْض(٢٣: ٣ و٩). ثم أخبرهم بانهم إذا ظلوا أمناء لِلرَّبّ. فإنه سيعطيهم قدرة عَلَى إكمال الغزو (٢٣: ٤- ١١). أمَّا إذا ابتعدوا عن الرَّبّ، ستصبح بَقِيَّة الْكَنْعَانِيِّين مصيدة لهم، ولن يمكنهم الرَّبّ بعد مِنْ إكمال مهمتِهم. واختتم كَلاَمه بتحذيرهم: "حِينَمَا تَتَعَدَّوْنَ عَهْدَ الرَّبِّ إِلهِكُمُ الَّذِي أَمَرَكُمْ بِهِ وَتَسِيرُونَ وَتَعْبُدُونَ آلِهَةً أُخْرَى وَتَسْجُدُونَ لَهَا، يَحْمَى غَضَبُ الرَّبِّ عَلَيْكُمْ فَتَبِيدُونَ سَرِيعًا عَنِ الأَرْضِ الصَّالِحَةِ الَّتِي أَعْطَاكُمْ" (٢٣: ١٦). وفِي ص. ٢٤، جمع يَشُوع الشَعْب فِي شَكِيم لينصحهم بتجديد ولائهم لِلرَّبّ فِيما ينتقلون إِلَى تِلْكَ الفترة الجديدة مِنْ تاريخهم التِي تعقب وفاته. ومن هذه الفقرات الَّتِي نرى جذورها فِي العَهْد السيناوي، يتضح لنا أن الوفاء للعهد أوْ خيانته ستُحدد المجرى المستقبلي لتاريخ إِسْرَائِيل. والبركات واللعنات المذكورة فِي لا ٢٦؛ تث ٢٧- ٢٨ والتي تعتمد عَلَى إطاعة العَهْد أوْ عصيانه، تؤكد انتصارهم عَلَى أعداء إِسْرَائِيل، أوْ هزيمتهم عَلَى يد هؤلاء الأعداء. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، إذا مَا أصرّت إِسْرَائِيل عَلَى تمردها، فسوف يؤدِي هذا فِي النهاية إِلَى طردها مِنْ أَرْض كَنْعَان وتشتتها بين الأمَم (لا ٢٦: ٢٧- ٣٥؛ تث ٢٨: ٥٨- ٦٨).

ميراث: ← יָרַשׁ [yrš [1]] (يمتلك، يُطرَدْ، يَطْرُد، يُحطّم #٣٧٦٩) ← נָחַל [nāḥal] (يمتلك، يرث، يُقَسِّم أملاك #٥٧٠٦).

البيبلوجرافيا

TDOT 5:180-99; R. G. Boling, *Joshua*, AB, 1982; J. Bright, *The Authority of the Old Testament*, 1967; T. C. Butler, *Joshua*, WBC, 1983; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; M. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1972; T. Longman, III, "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif," *WTJ* 44, 1982, 290-307; P. D. Miller, Jr., "The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land," *Int* 23, 1969, 451-65; idem, *The Divine Warrior in Early Israel*, 1973; G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1958[3], ET, *Holy War in Ancient Israel*, 1991; R. Smend, *Yahweh War and Tribal Confederation: Reflections Upon Israel's Earliest History*, 1970; G. J. Wenham, "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua," *JBL* 90, 1971, 140-48; M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*, NICOT, 1981.

جي. روبرت فانوي *J. Robert Vannoy*

3620 יַעֲקֹב

يَعْقُوب (יַעֲקֹב، [ya'aqob]، #٣٦٢٠).

ش. أ. ق هناك أسْمَاء مماثلة، كـ ya'qob-har و ya'aqob-il معروفة مِنْ مصادر سامية تعود للألفية الثانية ق. م. (H. B. Huffmon, *APNM*, 1965, 203-4).

ع. ق دراسة يَعْقُوب فِي النصوص السردية فِي التكوين تتضمن أيْضًا الحديث عن لاَبَان، خال يَعْقُوب، وزوجتيه لَيْئَة وراحِيل؛ وزوجتيه الإضافيتين بِلْهَةُ وزِلْفَة، والأماكن الَّتِي أعلن له الله فِيها عن ذاته، بَيْتَ إِيل، مَحَنايِم، وفَنِيئِيل. ولقَدْ كُتب الكثير فِي هذه النصوص السردية فِي التفاسير وفِي مقدِّمات ع. ق، وفِي الكتب الَّتِي تتناول تاريخ إِسْرَائِيل وديانتها، حيث كَانُوا يكتبون عن ذلِك مِنْ وجهة نظرٍ أدبية، ومن الناحية التاريخية، والعلاقات بثقافات وديانات الشُعُوبِ الأخرى فِي ش. أ. ق. والغرض مِنْ هذا المقال هُوَ تأمل المغزى اللاهوتي للنصوص السردية يَعْقُوب كما ذُكرت فِي سِفْرِ التكوين (وَهُوَ مِنْ الأسفار الكتابية القانونية) وبحسب مَا أشير إِلَى جَمِيعها فِي أجزاء أخرى من ع. ق. و ع. ج. وقصة يَعْقُوب بحسب مَا قدمت فِي سِفر التكوين، قَدْ يَكُونُ مِنْ الأفضل دراستها تحت خمسة عناوين رَئيسية: (١) يَعْقُوب فِي علاقته مع عِيسُو، (٢) يَعْقُوب فِي علاقته لاَبَان، (٣) زيجات يَعْقُوب وأبناؤه، (٤) لقاءات يَعْقُوب مع الله، (٥) يَعْقُوب فِي علاقته مع يُوسُف وإقامته فِي مِصْرَ. (← تكوين: لاهوت).

١. يَعْقُوب فِي علاقته مع عِيسُو. تبدا قصة العلاقات بين يَعْقُوب وعِيسُو سجلّ ميلاد الأبْنَيِن التَوْأم مِنْ إِسْحَاق ورِفْقَة، بل وقبل ذلِك، مِنْ لحظة خوف رِفْقَة حين "تَزَاحَمَ الْوَلَدَانِ فِي بَطْنِهَا" (تك ٢٥: ٢٢)، وَكَانَت هَذه علامة تشير إِلَى المستقبَل. وقَدْ قيلت لها النُبُوَّة "فِي بَطْنِكِ أُمَّتَانِ، وَمِنْ أَحْشَائِكِ يَفْتَرِقُ شَعْبَانِ: شَعْبٌ يَقْوَى عَلَى شَعْبٍ، وَكَبِيرٌ يُسْتَعْبَدُ لِصَغِيرٍ" (٢٥: ٢٣). وبعد ذلِك، بالنظر إِلَى أن يَعْقُوب خرج "وَيَدُهُ قَابِضَةٌ بِعَقِبِ عِيسُو،"

فَدُعِيَ اسْمُهُ يَعْقُوبَ، وبالرغم مما ورد فِي الكثير مِنْ تفاسير معنى الأَسْمَاء فِي ع. ق (وليس فقط فِي قصص يَعْقُوب) فإن إطلاق اسم يَعْقُوب لَمْ يكن مردَّه تفسيرًا علميًا، بل كَانَ تورية أَوْ تشابهًا لفظيًا. واسم يَعْقُوب قَدْ يحمل معنى "الرَّبّ يحمي".

ولم يُوضح لنا مَا إذا كَانَ إسْحَاق عَلَى علم بالنُّبُوَّة الَّتِي أُعطيت، ومن ثم تعمد أن يتصرف بعكس مَا جاء بها فِي محاولته مباركة عِيسُو. وما مِنْ شك فِي أنه توجد بذور متاعب عائلية فِي القول: "فَأَحَبَّ إِسْحَاقُ عِيسُوَ لأَنَّ فِي فَمِهِ صَيْدًا، وَأَمَّا رِفْقَةُ فَكَانَتْ تُحِبُّ يَعْقُوبَ" (تك ٢٥: ٢٨).

والطريقة الَّتِي أخذ بها يَعْقُوب حَقَّ الْبَكُورِيَّةِ مِنْ عِيسُو لا يستحق عليها ثناء، بل لوم كبير يقع عَلَى عِيسُو، الَّذِي كَانَ عَلَى استعداد لأن يضحى ببركته المستقبلية نظير حاجة ملحة وقتية إِلَى وجبة طعام. وهكذا، وكما هُوَ مفهوم، يشير ع. ج إِلَى هذا فِي النصيحة التحذيرية القائلة: "لِئَلاَّ يَكُونَ أَحَدٌ زَانِيًا أَوْ مُسْتَبِيحًا كَعِيسُو، الَّذِي لأَجْلِ أَكْلَةٍ وَاحِدَةٍ بَاعَ بَكُورِيَّتَهُ" (عب ١٢: ١٦).

وتعاطفنا الطبيعي كَانَ مع عِيسُو، حين دبرت رِفْقَة خطتها الماكرة كي تدفع إسْحَاق إِلَى مباركة يَعْقُوب وليس عِيسُو، لكن هناك فِي القصة مَا يشير إِلَى أن إسْحَاق مِنْ ناحيته كَانَ يتصرف بشكل سرىّ. وفِي نهاية حياته، كَانَت بَرَكَة يَعْقُوب علانية وبحضور العائلة كلها (تك ٤٩: ١). وكَانَ إسْحَاق مُصِرًّا عَلَى تنفيذ حَقِّ الْبَكُورِيَّةِ (قا؛ تث ٢١: ١٦) لى الرغم مِنْ أن النُّبُوَّة الإلهية كَانَت تشير إِلَى طريق مختلف مِنْ أجل تحقيق مقاصد الله. ويتحدث دبليو. بروجيمان W. Brueggemann عن وضع صراع الإنْسَان، والتدخل الإلهي جنبًا إِلَى جنب فِي القصة برمتها (210). فإلى جانب خطط اسحق، وُضع تجاهل يَعْقُوب للقيم الروحية، ومكر رِفْقَة، وخداع يَعْقُوب، فِي كُلّ هذا نجد العمل مِنْ أجل تحقيق مقاصد الله، وحقيقة أنه لا الاستحقاق، ولا العرق (حَقُّ الْبَكُورِيَّةِ)، بل نعمة الله، هي الَّتِي تسود، وأننا أمام شخص لَمْ يتم اختياره عَلَى أساس صلاحه الطبيعي، بل انْتُقي إستخدام الله لظروف الْحَيَاة الطبيعية. فإسْحَاق، وعَلَى النقيض مِنْ حسن تقْديره أَوْ رغبته، بارك يَعْقُوب. وكما هُوَ مفهوم مِنْ كُلّ مِنْ يعنيهم هذا الأمر، كَلِمات الْبَرَكَةِ الَّتِي ينطق بها أحد الآباء الأَوَّلين فِي شيخوخته لا يمكن إبطالها، أَوْ عكسها، بل لابد وأن تتحقق فِي حد ذاتها (تك ٢٧: ٣٠- ٣٨).

اضطر يَعْقُوب للهرب مِنْ غضب عِيسُو، ولكن بعد مرور عشرين سنة، عاد ثانية كرجل تم تهذيبه. جاء خائفًا مذعورًا، وقَدْ بعث بهدايا أمامه كالتماس للمصالحة، بصَلاَة التوبة ورجاء لنعمة الله (تك ٣٢: ٩- ١٢). والَّذِي حدث هُوَ أن عِيسُو لَمْ يأخذ شَيْئًا مِنْ هدايا يَعْقُوب. وتمت المصالحة.

٢. يَعْقُوب فِي علاقته مع لاَبَان. بين بداية ونهاية قصة علاقات يَعْقُوب مع عِيسُو، يأتي سجل علاقته بلاَبَان. أرادت رِفْقَة أن تجنب يَعْقُوب انتقام عِيسُو، فشجعته عَلَى الهرب إِلَى أخيها لاَبَان، وأَوْعزت إِلَى إسْحَاق أن يرسله إِلَى بَيْتِ بَتُوئِيل، والد رِفْقَة بدلاً مِنَ البقاء، ليجد لنفسه زَوْجَة مِنْ بَنَات الْحِثِّيِّين (تك ٢٨: ١- ٥). وسبق لبَتُوئِيل وَلاَبَان أن ظهرا فِي قصة التكوين قبل ذلِكَ (ص. ٢٤) حيث أرسل خادم إبْرَاهِيم ليجد زَوْجَة لإسْحَاق، وهناك ذكر أن حَارَان هي بلدة إبْرَاهِيم، وعائلة بَتُوئِيلَ كأقارب له (٢٤: ٤). ولاَبَان، الَّذِي عُرّف بأنه حفيد نَاحُورَ، أخي إبْرَاهِيم (تك ١١: ٢٦- ٢٧، ٢٩: ٥)، يبدو أنه كَانَ له دور هام مع بَتُوئِيل فِي الترتيبات الخاصة بزواج رفْقَة مِنْ إسْحَاق (تك ١٤: ٥٠) وكثيرًا مَا كَانَ يُشار إليها بأَنَّهَا أخت لاَبَان.

رحب لاَبَان بيَعْقُوب "إِنَّمَا أَنْتَ عَظْمِي وَلَحْمِي" (٢٩: ١٤)، وبالتالي وافق عَلَى أن يزوجه مِنْ ابنته رَاحِيل. وعِنْدَ هذه النقطة نجد أن يَعْقُوب الَّذِي تعامل بدهاء مع عِيسُو، يلقى معاملة مَاكِرة مِنْ لاَبَان، وكَانَ هناك معركة دَائِمَة فِي الذكاء بينهما. فقَدْ زوجه لاَبَان بابنته لَيْئَة بدلاً مِنْ رَاحِيل، الَّتِي عمل مِنْ أجلها سبع سنوات، ثم خدم ست سنوات أخرى ليربح لنفسه مواشي وأغناماً، وفِي النهاية قَالَ يَعْقُوب للاَبَان. ".... غَيَّرْتَ أُجْرَتِي عَشَرَ مَرَّاتٍ" (تك ٣١: ٤١). وأخيرًا، هرب يَعْقُوب سرًا، وتعقبه لاَبَان، غير أنه وإذا كَانَ قَدْ حُذر فِي حلم بأَلاّ يلحق شرًا بيَعْقُوب (٣١: ٢٤)، فمن ثم دخل لاَبَان فِي عهد مع يَعْقُوب، كُلّ منهما يتعهد بألا يؤذي الآخر. أَمَّا لاَبَان الَّذِي كَانَت لديه آلهته العائلية (٣١: ٣٠) بالرغم مِنْ عَهْدَهِ قَالَ ليَعْقُوب: "إِلهُ إِبْرَاهِيمَ وَآلِهَةُ نَاحُورَ، آلِهَةُ أَبِيهِمَا، يَقْضُونَ بَيْنَنَا" (٣١: ٥٣). وفِي سجلات العلاقات بين يَعْقُوب ولاَبَان، فإن عودة يَعْقُوب إِلَى الأَرْض الَّتِي وُعد بها إبْرَاهِيم وإسْحَاق، كَانَت أمرًا له أهميته البالغة. ذلِكَ أنه سيختبر هناك بَرَكَةِ الرَّبّ (٣١: ٣، ١٣). أَمَّا لاَبَان، وكما سبق وعرفنا، فقَدْ حُذر بأَلاّ يفعل أي شيء مِنْ شأنه أن يعطل تحقيق القصد الإلهي (٣١: ٢٤)، ومع أنه لا يزال أمام يَعْقُوب دروس كثيرة عليه أن يتعلمها، إلاّ أنه كَانَ لديه إيمان بأن يعترف بأن الرَّبّ كَانَ إِلَى جانبه ليضمن تحقيق أغراضه، ومنحه بركته (٣١: ٤٢).

٣. زواج يَعْقُوب وأَوْلاده. امتزجت فِي نسيج قصة علاقات يَعْقُوب بلاَبَان سجل زيجاته وأبنائه الَّذِينَ أنجبهم مِنْ هذه الزيجات. وكَانَ لفون راد von Rad الحق فِي تعليقه عَلَى هذا الجزء مِنْ قصة التكوين بقوله: "مِنْ أصحاحات طويلة قادمة يفقَدْ القارئ رؤيته تمامًا لله وعمله وذلِكَ فِي غاية مِنَ التظاهرات غير البناءة ذات الطبيعة البشرية. فالصورة هنا فِي الواقع، صورة دنيوية محضة جدًا (*OTT* 1:171). ومع ذلِكَ، هناك الاعتراف المتكرر بأن الأطفال هم هبة مِنَ الله. ونحن نلمس هذا فِي الأَسْمَاء الَّتِي أطلقت عَلَى أبناء لَيْئَة: رَأُوبَيْن لأَنَّهَا قالت "إِنَّ الرَّبَّ قَدْ نَظَرَ إِلَى مَذَلَّتِي"؛ و"شِمْعُون": "إِنَّ الرَّبَّ قَدْ سَمِعَ أَنِّي مَكْرُوهَةٌ فَأَعْطَانِي هذَا أَيْضًا" (تك ٢٩: ٣٢- ٣٣).وكذلِكَ بعد لاَوِي، وُلد يَهُوذَا، وعَنْهُ قالت: "هذِهِ الْمَرَّةَ أَحْمَدُ (יְהוָה) الرَّبَّ" (٢٩: ٣٥). وحين شعرت رَاحِيل بالغيرة مِنْ أطفال أختها، قالت ليَعْقُوب "هَبْ لِي بَنِينَ، وَإِلاَّ فَأَنَا أَمُوتُ!"، فكَانَت إجابته: "أَلَعَلِّي مَكَانَ اللهِ الَّذِي مَنَعَ عَنْكِ ثَمْرَةَ الْبَطْنِ؟" (٣٠: ١- ٢).

ثم أُعطيت بلْهَةُ، جارية رَاحِيل، ليَعْقُوب، وحين ولدت ابْنًا، أُطلق عليه اسْم "دَان" حين قالت رَاحِيل: "قَدْ قضى لي الله وسمع أَيْضًا لصوتي وأعطاني ابْنًا" (تك ٣٠: ٦). وولدت بِلْهَةُ ابْنًا ثانيًا، نَفْتَالِي، ثم أعطت لَيْئَة أَيْضًا جَارِيَتَهَا زِلْفَة ليَعْقُوب، فولدت له ابْنِين جَادَ وأَشِير. ويستمر الإحساس بأَنَ الأطفال هِبَة مِنَ الله حيث ولدت لَيْئَة ابْنًا خَامِسًا، يَسَّاكر، حيث اعترفت قائلة: "قَدْ أَعْطَانِي اللهُ أُجْرَتِي، لأَنِّي أَعْطَيْتُ جَارِيَتِي لِرَجُلِي" (٣٠: ١٨)، ثم كَانَ السادس، زَبُولُونَ، الَّتِي قالت عِنْدَ ولادته: "قَدْ

وهَبَنِي الله هبة حسنة" (٣٠: ٢٠). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فلعله مما تجدر الإشارة إليه، أنه لِيس مِنْ بين هذه الأَسْمَاء مَا يتضمن اسمًا إلهيًّا (مثل إيل)، والَّذِي نجده كثيرًا فِي مواضع أخرى فِي ع. ق.

وأخيرًا، تستطرد القصة لتقول "وَذَكَرَ اللهُ رَاحِيلَ، وَسَمِعَ لَهَا اللهُ وَفَتَحَ رَحِمَهَا، فَحَبِلَتْ وَوَلَدَتِ ابْنًا فَقَالَتْ: «قَدْ نَزَعَ اللهُ عَارِي» وَدَعَتِ اسْمَهُ «يُوسُفَ» قَائِلَةً: «يَزِيدُنِي الرَّبُّ ابْنًا آخَرَ»" (تك ٣٠: ٢٢- ٢٤). وفِي مرحلة لاحقة مِنَ القصة تظهر الاستجابة لصلاتها، غير أن رَاحِيل توفيت عِنْدَ ولادتها بَنْيَامِين (٣٥: ١٦- ١٨).

إن قصة زيجات يَعْقُوب وأبنائه هي فِي واقع الأمر قصة إنْسَانية للغاية، حيث تكشف لنا التوترات الَّتِي لابد أن تنتج منها تعدد الزيجات، حيث الغيرة والمنافسة بين الزوجات، وبرغم ذلِكَ، فإن فِي إطار هذا كُلّه يتنامى الشعور القوي بأن الأطفال هي هبة مِنَ الله.

والكثير مِنَ الامور المتعلقة بما حدث فِي حَارَان - خدمة يَعْقُوب مِنْ أجل زوجاته، تقْدِيم الجاريات كزوجات إضافِيات، أهمية آلهة العائلة - كُلّ هذا له نظائره فِي ألواح نوذي مِنْ بلاد مَا بين النَهْرين، والتي يعود تاريخها إِلَى القرن الخامس عشر ق. م (انظر Millard and Wiseman, 93-138).

٤. لقاءات يَعْقُوب بالله. يوجد توتر كبير فِي القصص الَّتِي تتضمن لقاءات يَعْقُوب مع الله، بتشديدها القوي عَلَى المبادرة الإلهية والنعمة. لَقَدْ رأى بعض المفكرين تقاليد قبلية وليست شخصية فِي قصص يَعْقُوب، مثلما هُوَ الحال فِي قصص إِسْحَاق وإِبْرَاهِيم، غير أنه مِنَ الصعوبة تفسير وصف هذه اللقاءاتَ الَّتِي كَانَت مع الله سوى فِي عبارات شخصية صريحة. ويفهمها فون راد عَلَى هذا النحو: "مِنَ المؤكد أن إِبْرَاهِيم وإِسْحَاق ويَعْقُوب كَانُوا أوَّل مِنْ تلقوا إعلانًا مِنْ إلهٍ تعهد بأن يرعاهم ويقودهم، ووعدهم بأن يعطيهم مِيرَاثًا فِي أرْض خصبة ونسلاً عَظِيمًا" (*OTT* 1:7). ويشدد هـ. هـ راولي H. H. Rowley أيْضًا عَلَى قصص الآباء الَّتِي تتضمن تاريخًا شخصيًا حقيقيًا، ويشدد أيْضًا عَلَى أن الأكثر أهمية مِنَ الذَبَائِح فِي ديانة الآباء الأوَّلين حقيقة أن عبادتهم تضمنت لقاء شخصيًا مع الله (*Worship in Ancient Israel*, 1967, 1-36).

وأوَّل هذه القاءات (مُسَجّل فِي تك ٢٨: ١٠- ٢٢) حدث فِي الليلة الَّتِي خرج فِيها يَعْقُوب مِنْ بئر سبع متجها إِلَى حَارَان. وفِيمَا كَانَ نائماً رأى فِي حلم أن هناك سلمًا يصل بين الأرْض والسَّمَاء، وملائكة الله يصعدون عليه وينزلون. والكَلْمة العبَرِيَّة סֻלָּם (#٦١٥٠، عِوض #٦١٤٨) تقترح شَيْئًا مثل الهرم البَابِلي المكون فِي طبقات (زاجورات) كالَّذِي كَانَ يُستخدم فِي بلاد مَا بين النَهْرين. ويُعتقَدْ أن الزاجورات كَانَ يتضمن هَيْكَلاً أرْضيًا يتصل بالسَّمَاء. ولكن الرَّبّ استخدمه ليبين أن السَّمَاء مفتوحة للأرْض، وأن الأرْض للسَّمَاء. ومن خلال هذه الرُؤْيَا كُلّم الرَّبّ يَعْقُوب، وجدد مَعَهُ وعد الأرْض السابق إعطاؤه لإبْرَاهِيم وإِسْحَاق. وفِي الكَلْمة الإلهية جاء التأكيد: "وَهَا أَنَا مَعَكَ، وَأَحْفَظُكَ حَيْثُمَا تَذْهَبُ، وَأَرُدُّكَ إِلَى هذِهِ الأَرْضِ، لأَنِّي لاَ أَتْرُكُكَ حَتَّى أَفْعَلَ مَا كَلَّمْتُكَ بِهِ" (٢٨: ١٥). وتمَلكَ يَعْقُوبَ الخوفُ لحضور الله، وأطلق عَلَى المكَانَ اسْم "بيت ايل" (بَيْتُ اللهِ) (#١٠٧٨)، وأقام هناك عَمُودًا (ربمَا كَانَ مَذْبَحًا، ونصبًا تذكاريًا فِي الوقت نفسه) وَنَذَرَ نَذْرًا عَلَى نمط نذور ع. ق، وَهُوَ نذر قَدْ تكون أدق ترجمة لهِ هي (قا؛ ت. ك. ح) "إنْ كَانَ اللهُ مَعِي، وَرَعَانِي فِي هذِهِ الطَّرِيقِ الَّتِي أَنَا أَسِيرُ فِيهَا وَوَفَّرَ لِي طَعَاماً لآكُلَ وَثِيَاباً لأَلْبَسَ، وَعُدْتُ بِسَلاَمٍ إِلَى بَيْتِ أَبِي، عِنْدَئِذٍ يَكُونُ الرَّبُّ إِلَهاً لِي وَيَكُونُ هَذَا الْحَجَرُ الَّذِي نَصَبْتُهُ عَمُودًا بَيْتاً للهِ،" (٢٨: ٢٠- ٢٢) وكَانَت أمام يَعْقُوب مسافة مَا عليه أن يقطعها فِي سِفره قبل أن يَكُونُ بمقدوره عمل أي شيء مثل اعتراف شخصي بالإيمان.

ثَانيًا، لدى عودته إِلَى كَنْعَان، والعَهْد الَّذِي قطعه مع لاَبَان وراءه، كَانَ الخوف يمتلكه مِنْ لقاء عِيسُو، وهنا كَانَ ليَعْقُوب لقاء ثانٍ مع الله. وقَدْ وُصف باقتضاب فِي تكوين ٣٢: ١، حيث ذُكر أنه فِيمَا كَانَ يَعْقُوب فِي طريقة "وَلاَقَاهُ مَلاَئِكَةُ اللهِ"، ولعلها تذكره بالاتصال الَّذِي كَانَ بين السَّمَاءِ وَالأرْض الَّذِي أعلم به فِي حلم السلم. وقَدْ استخلص يَعْقُوب مما رآه "هذا جيش الله". ولهذا ظهر اسْم "مَحَنَايِم" ومعناه محلتان (أوْ معسكران)، وقَدْ ذكر هذا الاسم مرات كثيرة فِي بَقِيَّة العَهْد القَدْيد، كمدِّينة للاويين (يش ٢١: ٣٨)، وكقاعدة لإيشْبُوشَتَ حين حاول أن يصبح مَلِكًا (٢صم ٢: ٨)، والمكَانَ الَّذِي لجأ إليه دَاوُد أثناء هروبه مِنْ أبْشَالوم (١٧: ٢٧، ١٩، ٣٢). وهكَذَا وُصف اللقاء الإلهي بايجاز، لكن موقف يَعْقُوب فِي ذلِكَ الوقت - كما ذكرت الآيات التالية - موقف له دلالته. فقَدْ "فَخَافَ يَعْقُوبُ جِدًّا وَضَاقَ بِهِ الأَمْرُ،" فصلى إِلَى إله إبْرَاهِيم وإِسْحَاق، الَّذِي يعتقَدْ أنه دعاه للعودة إِلَى أرْضه ووعده بالنجاح والازدهار، واعترف بحاجته ورأى نفسه أمام الرَّبّ: "صَغِيرٌ أَنَا عَنْ جَمِيعِ أَلْطَافِكَ وَجَمِيعِ الأَمَانَةِ الَّتِي صَنَعْتَ إِلَى عَبْدِكَ" (انظر تك ٣٢: ٧- ١٢).

ثالثًا، هناك اللقاء فِي فَنِيئِيلَ. وما جاء فِي تك ٣٢: ٢٢- ٣٢ يُعد قصة غريبة وغامضة. فيَعْقُوب انسحب إِلَى مكَانَ منعزل عشية لقائه مع عِيسُو. مكَانَ يصارع "إِنْسَانًا"، غير أن مصارعته فِي الظلام ثبت أنَّهَا كَانَت مع مِنْ هُوَ أكثر مِنْ إِنْسَان. والكَلْمة العبَرِيَّة אֱלֹהִים فِي غالبية الأحوال تعني "إلوهيم/ الله"، غير أن ترجمة هُوَ ١٢: ٤ ممكنه "جَاهَدَ مَعَ الْمَلاَكِ". وبرغم ذلِكَ، كَانَ يمكن فِي الواقع أن يُقال ليَعْقُوب إنك "لأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللهِ وَالنَّاسِ وَقَدَرْتَ" (تك ٣٢: ٢٨) وقَدْ دعى يَعْقُوب المكَانَ "فَنِيئِيلَ" أوْ "فَنُوئِيلَ" (ومعناها وجه الله) "لأَنِّي نَظَرْتُ اللهَ وَجْهًا لِوَجْهٍ، وَنُجِّيَتْ نَفْسِي" (٣٢: ٣٠). ويمكن أن يُفهم مِنْ هذا "تصميم يَعْقُوب عَلَى الحصول عَلَى بَرَكَةِ الله، مِنْ ناحية، و "أن يقيد الله كأسير"، وكما يقول فون راد (*OTT* 1:182) ومن ناحية أخرى كَانَ لابد وأن يلقى يَعْقُوب انكسارًا (رمز إليه فِي إنخلاع حَقّ فخذه) إذا كَانَ لله أن يبارَكَهُ ويغيرّه مِنْ يَعْقُوب إِلَى إِسْرَائِيل، الرجل الذي تصارع مع الله. ومن الصراع خرج يَعْقُوب جديد، رُمز إليه بالاسم الجديد. وقَدْ ذكر هُوشَع إِسْرَائِيل فِي أياته باختبار جدهم الأعَلى هذا، ومضامينه بالنسبة لَهم. "جَاهَدَ مَعَ الْمَلاَكِ وَغَلَبَ. بَكَى وَاسْتَرْحَمَهُ. وَجَدَهُ فِي بَيْتِ إِيلَ وَهُنَاكَ تَكَلَّمَ مَعَنَا. وَالرَّبُّ إِلهُ الْجُنُودِ يَهْوَهْ اسْمُهُ" (هُوَ ١٢: ٤- ٥).

وبناء عَلَى ذَلِكَ، رجع يَعْقُوب إِلَى بَيْتَ إِيل (تك ٣٥: ١- ١٥)، وبنى هناك مَذْبَحًا ودعا كُلّ بيته إِلَى أن يتخلصوا مِنْ "الآلِهَةَ الغَرِيبَةَ". وهنا نجد مَا شبهه بروجيمان Brueggemann (281) بقسم التطهير ونبذ الإيدَانات فِي المعْمُودية. لقَدْ اعترف يَعْقُوب بصلاح الله منذ أن جاءه الرَّبّ فِي بَيْتَ إِيل. عِنْدَ بداية هروبه مِنْ عِيسُو. وَكَانَ تحقيقًا للقسم فِي المكَانَ الَّذِي عُمل فِيه، ومن ناحية الله. هناك/ كَانَ الوعد الَّذِي سبق أن قطعه إِبْرَاهِيم وإِسْحَاق، وتم تجديده الآن لِيَعْقُوب (انظر ٤٨: ٣- ٤). وَأَيًّا كَانَ معنى "إيل بَيْتَ إِيل" إله بَيْتَ إِيل" بالنسبة للناس الآخرين الَّذِينَ لديهم آلهة كثيرة، إلاَّ أنه كَانَ بالتالي يعني لإِسْرَائِيل أن يَهْوَهْ هُوَ إله بيت الله لأن بَيْتَ إِيل كَانَ المكَانَ الَّذِي أعلن الرَّبّ عن ذاته فِيه. والتجلي الإلهي فِي ٣٥: ١ كَانَ ينظر عَلَى وجه الخصوص إِلَى ذَلِكَ الَّذِي سبق أن قرأنا عَنْهُ فِي ص. ٢٨.

٥. يَعْقُوب فِي علاقته بيُوسُف وإقامته فِي مِصْرَ. بعد ذَلِكَ ظهر يَعْقُوب عَلَى مَقرَبَة مِنْ أَفْرَايم (بَيْتُ لَحْم) حيث دفن زوجته رَاحِيل فور ولادة بَنْيَامِين (تك ٣٥: ١٦- ٢٠)، وبعد ذَلِكَ مع أبنائه الاثنى عشر فِي أَرْض كَنْعَان (٣٧: ١). وهناك إذا سار عَلَى نهج مَا فعله والداه فِي محاباتهم، فقد حابى يُوسُف دون بَقِيَّة أخوته، كَانَ مِنْ شأنه خلق عداوة فِي قلوب إخوته الآخرين، وبيع يُوسُف كعبد وأخذ إِلَى مِصْرَ. وفِي القصة الَّتِي سُردت عَلَى نَحْوَ مِنَ التفصيل والتوضيح والتي استغرقت أكثر مِنْ عشرة أصحاحات مِنْ سِفر التكوين، كَانَ يُوسُف هُوَ الشخصية الرَئِيسية. وتحكي القصة الإذلال الَّذِي تعرض له، ثم المكَانَة الرفِيعة الَّتِي حصل عليها حَتَّى أنه صار "رَئِيس وزراء" مِصْرَ. وقَدْ جاء إليه إخوته (ولم يكونوا يعرفونه) ملتمسين الحصول عَلَى طعام، وأخيرًا حينما عرّفهم بنفسه، طلب مجيئ أبيه إِلَى مِصْرَ. وتردد يَعْقُوب فِي المجيئ إِلَى مِصْرَ، كَانَ له مَا يبرره، ولكن جاءه تأكيد فِي الرسالة الإِلَهية: "أَنَا اللهُ، إِلهُ أَبِيكَ. لاَ تَخَفْ مِنَ النُّزُولِ إِلَى مِصْرَ، لأَنِّي أَجْعَلُكَ أُمَّةً عَظِيمَةً هُنَاكَ. أَنَا أَنْزِلُ مَعَكَ إِلَى مِصْرَ، وَأَنَا أُصْعِدُكَ أَيْضًا" (تك ٤٦: ٣- ٤؛ قا؛ تث ٢٦: ٥). وهكَذَا سافر يَعْقُوب إِلَى مِصْرَ، وعاش هناك حَتَّى مماته، ولكن ذَلِكَ كَانَ بعد أن بارك ابنى يُوسُف (تك ٤٨) وأبناءه هُوَ (ص. ٤٩) مع إدراك عميق بما فعله الله مِنْ أجله فِي حياته الَّتِي اتسمت بتقلباتها المتواصلة. وقَدْ أكّد لهم أنهم سيعودون إِلَى كَنْعَان (٤٨: ٢١)، وفِي ظل هذا الإيمان أصدر تعليماته بأن يُدفن حيث دُفن إِبْرَاهِيم وسَارَة، وإِسْحَاق ورِفْقَة، وكذلِكَ لَيْئَة (٤٩: ٢٩- ٣٢).

لم يستطع شَعْب إِسْرَائِيل أن ينسوا قصة أبيهم الأعْلَى الَّذِي وُصف بأنه كَانَ "أَرَامِيًّا تَائِهًا" (تث ٢٦: ٥) ضعيفًا ماكرًا، مخططًا بارعًا، وحين يشير إليه الأنْبِيَاء، والْمَزَامِير باسمه "يَعْقُوب" وليس باسم "إِسْرَائِيل" لربما لأن فِي ذَلِكَ إشارة إِلَى بشرية جدهم الأعْلَى، كما إِلَى بشريتهم هم أَيْضًا. وبرغم ذَلِكَ، كَانَ يَعْقُوب وارثًا للمواعيد، وعن طريقه انتقلت إِلَى بَنِي إِسْرَائِيل. والإعلان الإلهي الذاتي لنعمة الله، أعطى له، وَكَانَ فِي نتيجة ذَلِكَ أن إِلَهَ إِسْرَائِيل، سيكون دائمًا "إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلَهُ إِسْحَاقَ وَإِلَهُ يَعْقُوبَ" (خر ٣: ٦)، قا؛ فِي ع. ج مر ١٢: ٢٦؛ أع ٣: ١٣). ومن ناحية أن الله أقام عَهْدَهُ مع يَعْقُوب كما فعل مع إِبْرَاهِيم وإِسْحَاق (لا ٢٦: ٤٢) فعَلَى ذَلِكَ يمكن أن يُدعى "عَزِيز يَعْقُوبَ" (تك ٤٩: ٢٤؛ مز ١٣٢: ٢، ٥؛ أع ٧: ٤٦). والواقع أن اسم يَعْقُوب، إِسْرَائِيل (وليس حَتَّى اسم إِبْرَاهِيم) هُوَ الَّذِي أطلق عَلَى الشَّعْب. ومن أبناء يَعْقُوب أتى الأسباط الاثنى عشر. والشَّعْب فِي تاريخه كَانَ يعرف بقصه يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل ربما بأكثر مِنْ قصه إِبْرَاهِيم أَوْ إِسْحَاق. وعَلَى ذَلِكَ يَعْقُوب أَيْضًا، أَوْ شَعْب يَعْقُوب مِنْ بعده يمكن أن يطلق عَلَيْهِمْ عبد الرَّبّ (إش ٤١: ٨؛ ٤٤: ١، ٢، ٢١؛ ٤٨: ٢٠؛ ٤٩: ٥)، وأخيرًا، يمكن للرسول بولس أن يقول، وعَلَى أعمق مستوى لاهوتي، إنه فِي إختيار الله يجب أن تحقق مقاصد الرَّبّ مِنْ خلال إِسْحَاق، وليس إِسْمَاعِيل، ومن خلال يَعْقُوب، وليس عِيسُو (رو ٩: ٦- ١٣؛ قا؛ مَلاَخِي ١: ٢- ٣).

البيبلوجرافيا

TDOT 6:185-208; W. Brueggemann, *Genesis*, Int, 1982, 204-87; A. D. Millard & D. J. Wiseman (eds.), *Essays on the Patriarchal Narratives*, 1980; G. von Rad, *Genesis, OTL*, 1961, 259-434; *Old Testament Theology*, 1962, 1:165-75.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

3653 יִפְתָּח

يَفْتَاح (יִפְתָּח [*yiptah*]، (معناه [الله] يفتح #٣٦٥٣).

ع. ق ١. كَانَ يَفْتَاحُ الْجِلْعَادِيُّ مِنْ قادة إِسْرَائِيل العسكريين أَيَّام عصر القُضَاة، والَّذِي حقق لإِسْرَائِيل الانتصار عَلَى العَمُّونِيِّين فِي بلاد عَبْرِ الأُرْدُنِّ. أَمَّا انتصاره العسكري العظيم فقَدْ تعرض لهزة نتيجة تقديمه ابنته الوحيدة ذَبِيحَة وفاء لنذر قطعه عَلَى نفسه وذلِكَ بذبح الأَفْرَاميين فِي حرب بين الأسباط. وقَدْ ذُكر يَفْتَاح فِي الرسالة إِلَى العبرانيين بين أُولَئك الَّذِينَ عاشوا بالإيمان (١١: ٣٢).

ولقَدْ قُدمت قصة يَفْتَاح (قض ١١: ١- ١٢: ٧) بجزء لاهوتي (١٠: ٦- ١٨) يردد صدى نفس الدَّائِرَة المحزنة الخاصة بردة إِسْرَائِيل الدينية السابق ذكرها فِي هذا السِفر. وَكَانَت نتيجة إبتعاد إِسْرَائِيل عن الرَّبّ واتّباعهم الأوْثان، أنهم عانوا مرارة الاضطهاد عَلَى أيدي الأمَم المعادية، الأمر الَّذِي حملهم عَلَى أن يتوسلوا إِلَى الرَّبّ لكي يخلصهم، وبعد ذَلِكَ يتم خلاصهم عَلَى يد أحد "القُضَاة" (#٩١٤٩ שָׁפַט) يقيمه الرَّبّ، وهذا قدم أوَّلاً فِي ٢: ٦- ١٩ ويتكرر طوال السِفر كقرار لنغم كئيب يشير إِلَى بداية كُلّ قصة جديدة. ورغم ذَلِكَ، قُطعت الدَّائِرَة هذه المرَّة بالتعبير عن تبرم الله ببطء إِسْرَائِيل فِي التعليم. وفِي توبيخ عامر بالسخرية ويقوم عَلَى أساس نموذج مِنْ العدالة العقابية، يذكر الرَّبّ إِسْرَائِيل بأنه، بالرغم مِنْ حقيقة أنهم عبدوا سبعة آلهة، وتبعًا لِذَلِكَ، اضطُهدوا عَلَى يد سبع أمم، فإنهم مازالوا ساترين فِي طريق البُعد عَنْهُ. وقَدْ ردَّ عَلَى التماسهم للخلاص مِنْ الْفِلِسْطِينِيِّين والْعَمُّونِيِّين باقتراح أن يصرخوا إِلَى الآلِهَة الغريبة الَّتِي فضلوها عليه لكي تخلصهم. وبعد أن أذلوا، اعترفت الأمَّة التائبة بإثمها، وتخلت عن آلهتها الزائفة، وجعلت رجاءها فِي

رحمة الرَّبِّ. وأخيرًا فإن مَا قَدّمه الله تم التعبير عَنْهُ بالقول: "فضَاقَتْ نَفْسُهُ بِسَبَبِ مَشَقَّةِ إِسْرَائِيلَ" (١٠: ١٦). وهكَذَا يعرف القارئ أن الأحداث السياسية العسكرية الَّتِي سيقرأ عَنْهَا سبق أن قررها إله ملتزم بخلاص شَعْبه.

٢. تبدأ قصة يَفْتَاح بتجمع قادة جِلْعَاد فِي موقع المصفاة المُقَدَّس مِنْ أجل اختيار أحد الأبطال لقيادة المَعْركة ضد الغُزاة العَمُّونِيِّين. وَلَمْ يَكُنْ يَفْتَاح موجودًا عِنْدَ بدء المباحثات، وبطريقة مماثلة للقصص العبْرِيَّة القَدِيمة، يقطع الكاتب تدفق القصة ليعرفنا السبب. بالرغم مِنْ أنه كَانَ هناك اعتراف عَلَى نطاق واسع بأنه "جَبَّارَ بَأْسٍ" (גִּבּוֹר חַיִל، قض ١١: ١) إلاّ أنه بالرغم مِنْ ذلِكَ، كَانَ يُعتبر من المنبوذين اجْتِمَاعيًا، وليس له حَقّ الميراث، طرده إخوته مِنْ العائلة، لأَنَّهُ كَانَ طفلاً غير شرعي لأبيهم جِلْعَاد مِنْ إحدى الزانيات. وعِنْدَ هذه النقطة تظهر إحدى السخريات الكثيرة الَّتِي تحفل بها القصة، حين مر الجِلْعَاديون - الَّذِينَ سبقوا ونبذوا يَفْتَاح - يلجأون إليه الآن مِنْ أجل خلاصهم ويُقَدّمون له وظيفة "قائد (קָצִין، ١١: ٦، قا؛ أيْضًا يش ١٠: ٢٤) "وَجَعَلَهُ الشَّعْبُ عَلَيْهِمْ رَأْسًا وَقَائِدًا" (١١: ١١). وقَدْ قبل يَفْتَاح الشكاك عرضهم فِي البداية فِي أن يَكُونَ قَائِدًا سياسيًا، أَمَّا الآن فقَدْ ارتفع إلَى مرتبة رَئِيس (רֹאשׁ،١١: ٨)، وبعد ذلِكَ تقَدّم ليتدخل لصالحهم معمَلِك عَمُّون.

وما تلي ذلِكَ، فهو أمر فريد فِي النصوص السردية لسِفْر القُضَاة. فبدلاً مِنْ حل عسكري لصراع جِلْعَاد مع العَمُّونِيِّين، سعى يَفْتَاح أَوَلاً لحل دبلوماسي. وبطريقة تماثل الكثير مِنْ المنازعات الحديثة حول الحقوق المتصارع عليها حول نفس الأرْض، تبادل يَفْتَاح ومَلِك عَمُّون المراكز الرسمية فِيما يتعلق بمطالب كُلّ منهما عَبْرِ الأرْدُنّ. ورواية يَفْتَاح لتاريخ النزاع الَّذِي يتضمن هجومًا غير مبرر عَلَى إسْرَائِيل من قِبل سِيحُون،مَلِك الأَمُورِيِّين، والَّذِي أعطى إلهَ إِسْرَائِيلَ النصر لها، والأرْض الَّتِي كَانَ يحكمها ذات مرَّةٍ، وبلُغة الدبلوماسية القَدِيمة، اقترح يَفْتَاح أن الوضع الراهن للثلاثمائة سنة الماضية يبقى عَلَى مَا هُوَ عليه، وأن عَلَى كُلّ بلد أن تقبل مَا أعطاه لها إلهها (كَمُوش، والرَّبّ يَهْوَهْ). واختتم حجته بالاحتكام إلَى دور يَهْوَهْ باعتباره "الدَّيَّانُ" (١١: ٢٧، שֹׁפֵט؛ وقَدْ استُخدم كاسم لِلرَّبِّ هنا فقط فِي هذا السِفْر)، وهذا يشكل الذروة اللاهوتية لقصة يَفْتَاح، مَا لَمْ تشكِّل ذروة سِفْر القُضَاة برمته (Boling, *Judges*). والرَّبّ يَهْوَهْ هُوَ الدَّيَّانُ الحقيقي لمصير إسْرَائِيل، وليست الأمَم الَّتِي تهددهم، أوْ القُضَاة البشر الَّذِينَ يقامون لإنقاذهم.

حين رفضمَلِك عَمُّون حجة يَفْتَاح، استعد الجِلْعَاديون للحرب. وإذ تشجعوا بروح الرَّبّ (قا؛ أيْضًا ٣: ١٠؛ ٦: ٣٤؛ ١٣: ٢٥)، نجح يَفْتَاح فِي حشد جيش مِنْ المناطق التابعة لجِلْعَاد ومَنَسَّى. وبرغم ذلِكَ، لَمْ تكن مفاوضات يَفْتَاح مع مواطنية الإسْرَائِيليين هي الَّتِي حددت نتيجة المَعْركة بل مفاوضاته مع الرَّبّ. وفِي محاولة لكسب الدعم الإلهي لمعركته، نذر يَفْتَاح أنه إذا عاد مِنْ المَعْركة مُنْتَصِرًا، فإنه سيُقَدّم ذَبِيحَة مُحْرَقَة "أَوَّلُ مَا يَخْرُجُ مِنْ بَابِ دَارِي لِلتِرجِيبِ بِي" (١١: ٣١). ومضمون مَا يلي هُوَ أن هذا النذر الَّذِي كَانَ مِنْ أساسه خطأ لَمْ يكن يشكِّل سوى عمل مِنْ أعمال الخيانة (Trible). وبدلاً مِنْ أن يَكُونَ عملاً يدل عَلَى الإخلاص، كَانَ يشكِّل محاولة للمناورة، وكَانَ جهدًا أسيئ توجيهه لاستغلال الإله. وكَانَ يبين عن نفس الغرض الَّذِي كَانَ يرمي إليه الإسْرَائِيليون فِي تعاملهم مع تَابُوت العَهْد (١صم ٤: ١- ١١) وتقَدِيم شَاوُل للذَبِيحَة دون أن يَكُونَ له حَقّ فِي ذلِكَ (١٣: ٥- ١٤).

ويجب أن ينظر إلَى السخرية الَّتِي تبعت ذلِكَ عَلَى أنَّهَا ليست سوى تصريح إلهي. لقَدْ حاول يَفْتَاح أن يحتال عَلَى الله، ولكن العكس هُوَ الَّذِي حدث الآن. فذاك الَّذِي حاول أن يلزم الله عَلَى أن ينصره أصبح الآن مَدِينًا بعواقب خسارته النهائية. ومن المؤكد أنه توقع أن يخرج أحد الحيوانات الأليفة - والتي مِنْ المألوف أن تشارك فِي السكنى، وذلِكَ فِي العصر الحديدي، وذلِكَ لدى عودته، أن يخرج حيوان مناسب يصلح أن يُقَدّم كذَبِيحَة. وبدلاً مِنْ ذلِكَ كَانَت ابنته هي الَّتِي خرجت، ابنته الوحيدة. والذَبَائِح البشرية، والتي كَانَت عملاً يعبر عن اليأس، حَتَّى بين جيران إسْرَائِيل (٢مل ٣: ٢٧)، كَانَ النَّامُوس الإسْرَائِيلي يحرمها بشكل قاطع (لا ١٨: ٢١؛ تث ١٢: ٢٩- ٣١). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن يَفْتَاح، حَتَّى وإن كَانَ عَلَى علم بهذا التحريم، كَانَ مُلزمًا بالرغم مِنْ ذلِكَ بالقسم الَّذِي قطعه عَلَى نفسه. وما أن قبل الحلف إلاّ ويتحتم الالتزام به (ولأمثلة أخرى مِنْ الأقسام الملزمة والمواعيد الأخرى الَّتِي تعطى بقسم، انظر تك ٢٧: ٣٠- ٤٠؛ عد ٣٠: ٢؛ يش ٩: ١٥- ٢١). وسواء كَانَ لمعتقَدْ خرافِي، أوْ لشعور مِنْ التقوى الزائفة، كَانَ مصممًا عَلَى أن ينفذ التزامه مِنْ الصفقة. وفِي تتابع محير للأحداث، ألقى اللوم عَلَى ابنته لهذا الوضع المأسوي، وأتاح لها أن تندب عَزْرَاويتها (ستموت دون زواج) لمدة شهرين، وبعد ذلِكَ "فَفَعَلَ بِهَا النَّذْرَ الذِي نَذَرَهُ" (١١: ٣٩) وبالنسبة للرأي القائل إنه خصصها لحَيَاة العزوبة والخدمة الدينية، قا؛ KD). والواقع أن هذا الموضوع المأساوي برمته كَانَ يتم الاحتفال به فِي إسْرَائِيل، وذلِكَ ليس احتفاء بقيادة يَفْتَاح السياسية والعسكرية؛ بل تكريمًا لابنته، الَّتِي راحت ضحية بريئة لاندفاعه بالقَسم (١١: ٣٩- ٤٠).

٣. قصة حملة أَفْرَايِم العسكرية ضد يَفْتَاح (١٢: ١- ٦)، والتي تصلح لأن تكون مُلحقًا لمستقبل يَفْتَاح، تحفز عَلَى عمل مقارنة عاجلة مع قصة النزاع بين جِدْعُون والأفْرَايِميين (٧: ٢٨- ٨: ٣) والأمر المهم فِي كُلّ حالة هُوَ التهديد الَّذِي يشكله نجاح كُلّ قائد عسكري عَلَى المصالح السياسية الأفْرَايِمية فِي إطار الاتحاد الفيدرالي بين الأسباط. غير أنه فِي حين أن جِدْعُون عمل عَلَى تهدئة العدوان الأفْرَايِمي، إلاّ أن يَفْتَاح لَمْ يفعل ذلِكَ. وكَانَ يصرّ عَلَى أن السبب مِنْ حملته الَّتِي قام بها منفردًا ضد عَمُّون، لا تعني أي انتهاك مِنْ جهته للبروتوكول، بل إنهم هم الَّذِينَ انتهكوه، ثم عبّأ بعد ذلِكَ قوات جِلْعَاد ضد الأفْرَايِميين. ولهذه المَعْركة احتشد الجِلْعَاديون فِي حماس، وقَدْ اشتد حماسهم نتيجة سخرية أَفْرَايِم المهينة وغطرسته: "مُنْفَلِتُو أَفْرَايِم ومَنَسَّى" (١٢: ٤) وبمعنى أنهم منبوذو أَفْرَايِم ومَنَسَّى". وانتهى هذا الحدث بهزيمة الأفْرَايِميين وما نجم عن ذلِكَ مِنْ ذبح الناجين فِي مَخَاوِضَ الأرْدُنِّ.

قصة يَفْتَاح، عَلَى الأرجح أنَّهَا جاءت نتيجة مزج مصادر كَانَت فِي البداية مصادر مستقلة مكتوبة وغير مكتوبة، ربما

نُظر إليها عَلَى أنَّهَاوحدة فكرية لاهوتية. وكافة عناصرها تدور حول الموضوع الرَئِيسِي وَهُوَ أن الرَّبّ هُوَ "قاضي إسْرَائِيل الحقيقي، وأن مصير الشّعْب لا يحدد بواسطة مَا يُقَدِّمه الإِنْسَان، بل مَا يقرره الله".

البيبلوجرافِيا

R. G. Boling, *Judges*, AB, 1975; A. E. Cundall, *Judges, Ruth*, TOTC, 1968; A. J. Hauser, "Minor Judges: A Re-Evaluation," *JBL* 94, 1975, 190-200; B. Lindars, "The Israelite Tribes in Judges," *Studies in the Historical Books of the Old Testament, SVT* 30, 1979, 95-112; E. T. Mullen, Jr. "The 'Minor' Judges: Some Literary and Historical Considerations," *CBQ* 44, 1982, 185-201; P. Trible, *Texts of Terror*, 1984.

ستيفن إم . هوكس *Stephen M. Hooks*

3373 יְהוּדָה

يَهُوذَا، جبال (יְהוּדָה [yᵉhûdâ]، #٣٣٧٣)

ع. ق ١. أراضي (يَهُوذَا) إحدى الأقاليم الرئيسيةِ الأربعة مِن السلسلة الجبليةِ المركزيةِ لفَلَسْطِين، الّتِي تصعد بِشَكْلٍ حاد مِنَ السَّهْل الساحلي وشيفيلاه shephlah ثم ينحدر بشكلٍ مفاجئ إِلَى صحراء اليهودية ووَادِي الأرْدُنّ شرقًا. وخصائصها الرَئِيسِية هي خصوبة التربَّة، وكثرة أشجار الفاكهة والكروم، وطريق هام مِنَ الشِّمَال إِلَى الْجَنُوب يربط بين مُدُن هامة مثل أورُشَلِيم وبَيْتُ لَحْم وحَبْرُون وبسبب المُنْحَدَرات الصخرية الواقعة فِي الشّرْق والمطلة عَلَى البَحْر الميت، والتي تتميز بالأوْدِيةِ الضيقة الشاسعة الّتِي تخترقها أوْدية كثيرة، ثم الصحراء (الّتِي تحول دون السفر مِنْ الشّرْق - للغرب) فإن منْطَقَة يَهُوذَا الجَبَلية كَانَت لهذه الأسباب مِنْطَقَة منعزلة.

ولما كَانَت فَلَسْطِين فِي الجزء الْجَنُوبي الغربي مِنْ الهلال الخصيب، كَانَت الطرق الرَئِيسِية الدولية مِنْ الشّمَال - الْجَنُوب. وهذه الطرق الرَئِيسِية، "طريقِ البَحْر"، والّذِي يخترق السَّهْل الساحلي "وطريق المَلِك"، والّذِي يخترق شرق وَادِي الأرْدُنّ، لا يمر عبر جبال يَهُوذَا. ولمَا كَانَ بَعيدًا عن الممرات الضيقة، فهذا معناه عدم المشاركة فِي التجارة الّتِي تمر عبر هذا الطريق، بما تمتاز به مِنْ الفوائد الإقتصادية والتبادل الثقافِي، وعَلَى ذلِكَ كَانَت يَهُوذَا بالأكثر إقليماً منعزلاً ومن ناحيةِ أخرى، فإن هذه العزلة كَانَت تعني أنَّهَا أقل عرضة لأن تُداس مِنْ الجيوش الأجنَبِيّة الّتِي كثيرًا مَا كَانَت تمر مِنْ هذه المنطقة الّتِي كَانَت تمثل جسرًا بين مِصْرَ فِي قارة أفريقية وإمبراطورياته آسيا (الأشورية، البَابلية، والفَارسية).

٢. وهنا نجد بعضِ الاختلافات ليس فقط فِي الناحية الجغرافية المادية، بل وكذلِكَ فِي الثّقافِية، بل وفِي الديانة، بين مَمَلَكة إسْرَائِيل الشِّمَالية، وممَلِكة يَهُوذَا الْجَنُوبية، وهي اختلافات مع بَعضِ العوامل الأخرى، تجعل مِنْ الصعوبة أن تتكون منهما ممَلِكة متحدة. فالشِّمَال كَانَ أكثر عرضة للتأثيرات الأجنَبِيّة (بما فِي ذلِكَ الممارسات الوثنية) والسيطرة الأجنَبِيّة. ولِذلِكَ فلا غرابة أن المَمْلَكَة الشِّمَالية تقع "فِي الطريق" ولِذلِكَ فِي أكثر عرضة للخطر، وقَدْ سقطت فِي يد أشور لمدة قرن ونصف القرن تقريبًا، قبل أن تسقط المَمْلَكَة الْجَنُوبية فِي يد بَابِل. ولعل تعرض الشّمَالِ للخطورة جعله أكثر ميلاً للقتال: وبين أوْنة وأخرى كَانَ الشِّمَال يدعى السيادة عَلَى الْجَنُوب ويدخل تحالفات مع جيرانه غير الإسْرَائِيليين؛ بل وحَتَّى ضد الإسْرَائِيليين الّذِينَ ينتمون إِلَى الْجَنُوب (٢مل ١٦: ٥؛ إش ٧: ١ [وهذه مناسبة لإعلاناتَ نبوية. ٧: ٢- ٨، ١٥، بما فِي ذلِكَ نُبُوَّة مسّيانية، ٧: ١٤]، بالرغم مِنْ أنه يجب ملاحظة أن يَهُوذَا لجأت إِلَى غير إسْرَائِيليين [أشوريين] طلبًا للمساعدة، ٢مل ١٦: ٧- ٩). وهناك اختلاف آخر بين الممَلِكتين الشِّمَالية والْجَنُوبية، نجم عن اختلاف النواحي الجغرافِية بينهما، وهذا له علاقة بالموارد الطبيعية: فالوديانِ الخصبة جيدة الري فِي الجليل الأسفل ليس لها نظير فِي يَهُوذَا، والتي فِي جملتها (باستثناء المناطق الخصبة كتلك المحيطة بحَبْرُون) تشبه بالأكثر البَرِّيَّة الْجَنُوبية وهي صالحة بالأكثر لإستخدامها فِي رعي الماشية.

٣. فِي المنطقة الكَنْعَانية، معظم هذه المنطقة كَانَت تسوده الغابات، مع وجود مساحة شاسعة لَمْ تُحتل. وكَانَت أورُشَلِيم المدِّينة البارزة، غير أن المُدُن الكَنْعَانية ليَهُوذَا الْجَنُوبية، والجبال والنَّقَب الْجَنُوبي كَانَت تمثل قوة كافِية تحول دون دخول الإسْرَائِيليين إِلَى يَهُوذَا (عد ٢١: ١، ٤، ١٠- ١٢). وعِنْدما دَخلوا كَنْعَان بالفعل عِنْد الغزو، استطاعت الأسباط الإسْرَائِيلية أن تسكن المناطق غير المأهولة، بالسُكَّان عَلَى طول المُدُن الكَنْعَانية الموجودة، والتي قاموا بغزوها تاريخيًا. وانتصار الإسْرَائِيليين فِي معركة جِبْعُون (يش ١٠: ١- ١٥) أتاح الفرصة ليَهُوذَا لتحتل المنطقة الجَبَلية (ومِن هنا جاء اسْم المنطقة). وأثناء غزواته: "جَاءَ يَشُوعُ فِي ذلِكَ الْوَقْتِ وَقَرَضَ الْعَنَاقِيِّينَ مِنَ الْجَبَلِ ... وَمِنْ جَمِيعِ جَبَلِ يَهُوذَا" (١١: ٢١)، ومُدُن المِلجأ والمُدُن الّتِي خُصصت للاويين "تضمنت" قَرْيَة أَرْبَعَ (الّتِي هي حَبْرُون) فِي جَبَل يَهُوذَا" (٢٠: ٧، ٢١: ١١). وفِي هذه المدِّينة اكتسب دَاوُد ولاء السُكَّان ضد بيت شَاوُل (١صم ٣٠: ٢٦- ٣١). وهنا يُوثَام "بَنَى مُدُنًا فِي جَبَلِ يَهُوذَا، وَبَنَى فِي الْغَابَاتِ قِلَعًا وَأَبْرَاجًا" (٢أخ ٢٧: ٤).

٤. وإذ أخذنا فِي الاعتبار الطبيعة الجَبَلية للمنطقة، نجد أن أهميتها اللاهوتية تأتي أساسًا مِنْ معنى الجبال فِي الكتاب المُقدَّس، وكذلِكَ الأهمية اللاهوتية للأسباط المرتبطة بها (وبصفة خاصة يَهُوذَا [←]) وقادتها، وقَدْ رُؤيت عظمة الله مِنْ ناحية أنه "وزن الجبال بالقبان" (إش ٤٠: ١٢)، وأنه قادر عَلَى نقل الجبال (زك ٤: ٧) ويسويها بالأرض (إش ٤٠: ٧).

وكَانَت الجبال تُتخذ مكَانًا للاجْتِمَاع (خر ٣: ١- ٦)، وعبادة الله (وخاصة مع تقَديم الذَبَائِح، تك ٢٢: ٢ و٤ و١٤) ومكَانًا للإعلان الإلهي (خر ١٩: ٢٠). وكَانَ الله - وبصفة خاصة فِي جَبَلِ سِينَاء وجَبَل صِهْيَوْن، يفتقَدْ شَعْبه، ثم إن الأخير اتّخذ كمكَانَ للعبادة (تث ١٢: ٥، مز ٤٨: ١- ٣). وإِلَى جَانِب هذه الأفكار قَدّم الارتباط المسّياني بيَهُوذَا السياق القصصي، الميلاد القصص الواردة فِي لوقا: "وتُحدث بهذه الأمور جَمِيعها فِي

كُلّ جبال اليهودية" (لو ١: ٦٥). ولعله مما لا يدعو للدهشة أن الجبال كَانَت مكَانًا لعبادة الأوْثان أيْضًا، فنجِد أن يَهُورَامَ أَيْضًا" عمل مُرْتَفَعَات فِي جبال يَهُوذَا وجعل سُكّان أُورُشَلِيم يزنون وطوّح يَهُوذَا" (٢أخ ٢١: ١١).

والجبال توفر الملجأ (ولا سيما فِي كهوفها الكثيرة): "... يهرب الَّذِينَ فِي اليهودية إِلَى الجبال" (مت ٢٤: ١٦)، والرَّبّ نفسه صخرة وملجأ لشَعْبه (مز ٢٧: ٥؛ ٢٨: ١).

وأخيرًا شُبِّهملكوت الله بجَبَل ملأ الأَرْض كُلّها (دا ٢: ٣٥ و٤٤). وعَلَى هذه الصخرة نفسها بُنيت الكنيسة (متى ١٦: ١٨-١٩).

جَبَل، تل، مكَانَ مرتفع: ← בָּמָה [$bāmâ$ [1]] (مكَانَ مرتفع للعبادة، #١١٩٥)؛ ← גִּבְעָה [$gib\,'â$ [1]] (تل، #١٤٩٦)؛ הַר [har] (جَبَل، تل، #٢٢١٥)؛ ← יְרֵכָה [$y^erēkâ$] (فخذ، مؤخرة الجَبَل، #٣٧٥٢)؛ ← נוֹף [$nôp$] (مُرتفَع، #٥٦٧٩)؛ ← נַחֲלָה [3] [$nah^alâ$ [3]] (معقل، #٥٧١١)؛ ← עוז [$'wz$] (يلجأ، #٦٣٩٥)؛ ← עלה [$'lh$] (يطلع، يصعد، يرفع، #٦٥٩٠)؛ ← צוּר [$ṣûr$ [4]] (صخرة، جلمود، #٧٤٤٦)؛ ← צָפוֹן [$ṣāpôn$ [1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← רום [$rûm$] (يرتفع، مرْفَّع، فخور، #٨١٢٣)؛ ← שׂגב [$śgb$] (يرتفع، مُحَصَّن، يحمي، #٨٤٣٥)

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *Land of the Bible: A Historical Geography*, 1979; Denis Baly, *The Geography of the Bible: A Study in Historical Geography*, 1957; George Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1906; George Ernest Wright and Floyd Vivian Filson, *The Westminister Historical Atlas to the Bible*, 1956.

وليام مولدر *William Moulder*

يَهُوذَا: ممَلِكة

ش. أ. ق تذكر ممَلِكة يَهُوذَا فِي عدِد مِنْ النصوص غير الكتابية، وتكاد تنحصر فِي المصادر الأشُورية والبَابلية. الأوّلَى عادة مَا تشير إليها بـ *ia-Ꮷ-du* (ANET², 288) ، والأخيرة بـ *ia-Ꮷ-du or ia-a-hu-du* (Wiseman, 72, 86).

ع. ق ١. اشتُق اسْم ممَلِكة يَهُوذَا مِنْ ذلِكَ السِبْط الَّذِي شكّلَ قاعدتها التاريخية والثقافية. وسلالة هذا السِبْط ظلوا يُقَدِّمون معظم المحتوى العرقي للممَلِكة طوال تاريخها. والعَهْد القَدِيم متفق بالإجماع مِنْ ناحية إصراره عَلَى أن ممَلِكة يَهُوذَا مِنْ نتيجة إضفاء الطابع القومي عَلَى سِبْط ترجع جذوره إِلَى الابن الرابع ليَعْقُوب (تك ٢٩: ٣٥؛ قا؛ تك ٤٩: ١٠؛ ١أخ ٢: ١-١٧؛ مز ٦٧: ٢؛ ٧٨: ٦٧-٧٠).

٢. هذه الاستمرَارية بين سِبْط (←) وأُمَّة (←) تضفي مغزى لاهوتي عَلَى يَهُوذَا، لأن الجد الَّذِي سُميت الأسرة باسمه، بالرغم مِنْ أنه ليس بكر أبيهِ، كَانَ موضع مديح خاص لِلرَّبِّ مِنْ قبل أُمِّهِ (ومن هنا جاءت الاشتقاق العام لاسمه المأخوذة فِي יָדָה، يمدح، يشكر [← #٣٣٤٤؛ تك ٢٩: ٣٥؛ *HALAT*, s. v. יָדָה]. وهذا الابن له شخصية بارزة فِي قصص سِفر التكوين (قا؛ تك ٣٧: ٢٦-٢٨؛ ٣٨: ١-٣٠؛ ٤٣: ١-١٥؛ ٤٤: ١٤-٣٤؛ ٤٦: ٢٨)، وَهُوَ الَّذِي تلقى بركات واعدة مِنْ أَبِيهِ، تتنبأ بأهمية غير عادية للسِبْط والممَلِكة (تك ٤٩: ١٠-١٢؛ تث ٣٣: ٧). وسلسلة نسب دَاوُد المذكورة فِي رَاعُوث ٤: ١٨-٢٢) يولي اهتمامًا فائقًا بربط حكم دَاوُد (ومن ثم ممَلِكة يَهُوذَا) بالجد الأعلَى يَهُوذَا (٤: ١١-١٢) ومن ثم العَهْد الإبْرَاهِيمي. وهذا يشكِّل رابطة بين العَهْدين الإبْرَاهِيمي والدَاوُدي (E. H. Merrill, 1985, 130-41).

٣. وبعد غزو كَنْعَان بقيادة يَشُوع، استقر سِبْط يَهُوذَا فِي المنطقة الواقعة جنوبي أُورُشَلِيم، وشمال قَادَش برينع، وبين الْبَحْر الميت شرقًا، الْبَحْر الأبيض المتوسط غربًا (يش ١٥: ١-٢). وبسبب عزلتها النسَبْية، أصبحت يَهُوذَا مستقلة فِي وجهة نظرها، وروحها، بل وحَتَّى اللغة بالرغم مِنْ أنها مِنْ الوجهة الرسمية جزء مِنْ اتحاد الأسباط الإسْرَائِيلية. وهذا الإحساس بالعزلة جزء مِنْ اتحاد الأسباط الإسْرَائِيلية. وهذا الإحساس بالعزلة بين يَهُوذَا (علاوة عَلَى شمْعُون، الموجودة كجزء منفصل داخل يَهُوذَا: ١٩: ١-٩) والأسباط الأخرى، يُستدل عليه بعدم اشتراك يَهُوذَا فِي شئون تخص كُلّ أعمال إسْرَائِيل كلّها (قا؛ قض ٥: ١٢-١٨)، وبتكرار التمييز بين إسْرَائِيل ويَهُوذَا حَتَّى قبل حكم دَاوُد (قا؛ ١صم ١١: ٨؛ ١٥: ٤؛ ١٧: ٥٢؛ ١٨: ١٦). ومَا كَانَ مستترًا عِنْدَ ذلِكَ، أصبح معروفًا وبشكلٍ متزايد نتيجة قيام دَاوُد (مِنْ يَهُوذَا) بمعَارضة شَاوُلمَلِك إسْرَائِيل. وهنا أيْضًا نُظر إِلَى يَهُوذَا ككيان منفصل فِي إسْرَائِيل (بالرغم مِنْ أنَّهَا مِنْ الوجهة التقنية جزء منها)، وهذه نقطة أبرزتها عداوة شَاوُل تجاه يَهُوذَا، وإحساس يَهُوذَا بالغرَبَّة تجاه الممْلَكة الشِّمَالية (قا؛ ٢٢: ٥؛ ٢٣: ١٩-٢٣). وأخيرًا، عِنْدَما مات شَاوُل، لَمْ يخطر عَلَى بال دَاوُد إطلاقًا أنه يتعين عليه أن يخلفه فِي جبعة، عاصمة إسْرَائِيل، بل وضع بالأحرى خططه أن يصبح مَلِكَ يَهُوذَا فقط، وَهُوَ يعلم تمام العلم حقيقة استقلال يَهُوذَا فِي ذلِكَ الحين، وعدم صحة القيام ولو بمحاولة لتأكيد حَقّ الوصاية عَلَى المناطق الشِّمَالية مِنْ إسْرَائِيل (٢صم ٢: ١-٤). عَلَى أنِ مصير يَهُوذَا باعتبارها الْمَمْلَكة الوحيدة الَّتِي يشملها الوعد الَّذِي تضمنه العَهْد وتحقيقه لَمْ يكن واضحًا عَلَى هذا النَحْوَ لكافة القادة الآخرين، بالرغم مِنْ ذلِكَ، حَتَّى لأُولَئك الَّذِينَ ينتمون إِلَى الشِّمَال، ولم يمض وقت طويل حَتَّى تلقى دَاوُد مبايعة كُلّ إسْرَائِيل، وأصبحمَلِكهم بدلاً مِنْ شَاوُل (١أخ ١١: ١-٣؛ ١٢: ١-٤٠) (← دَاوُد: لاهوت)

بالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الوحدة الَّتِي تحققت كَانَت وحدة هشة زائفة بالكاد استغرقت خمسًا وسبعين سنة هي مدة حكم دَاوُد وابْنُهُ سُلَيْمَانُ معًا. ومُحاباة هذا الأخير ليَهُوذَا بسبب جذوره الَّتِي تنتمي لهذا السِبْط، أتاح ليَهُوذَا الهرب مِنْ سياساته المالية المرهقة (قا؛ ١مل ٤: ٧-٩)، حيث إن عدم وجود يَهُوذَا فِي القائمة يُعد أمرًا منافيًا للذوق السليم. وعلاوة عَلَى ذلِكَ يواصل الراوي الكتابي التمييز بين يَهُوذَا وإسْرَائِيل، متوقعًا الانقسام الَّذِي لابد منه والَّذِي كَانَت علامته تلوح فِي الأفق (قا؛ ١: ٣٥؛

٤: ٢٠). وقَدْ وصل الموضوع إِلَى ذروته عقب موت سُلَيْمَانُ وخلفه ابْنُهُ المتهور رَحُبْعَام. وإذ أهمل مشورة شيوخه بأن يخفف مِنْ قسوة النظم الَّتِي اتبعها والده، إلاّ أنه كشّفها، وَكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن ثارت إِسْرَائِيل ضده وانفصلت عن يَهُوذَا، وهذا جرح لَمْ تشف منه طوالَ تاريخ المملَكتين (١٢: ١- ٢٤). (← رَحُبْعَام: لاهوت).

هذا التمزق الَّذِي أصاب الْمَمْلَكَة المكونة مِنْ اثنى عشر سِبْطًا، تولد عَنْهُ كيانان عُرفا باسم إِسْرَائِيل (الْمَمْلَكَة الشّمَالية)، ويَهُوذَا (الْمَمْلَكَة الْجَنُوبية). ومع ذلِكَ، فإن هذا الانشقاق لَمْ يكن واضحًا بحسب مَا توحى مفردات اللغة المستعملة، لأن يَهُوذَا، علاوة عَلَى ذلِكَ سبق إضافة شمْعُون فِي إطار سلطتها، فإنها سرعان مَا أضافت بَنْيَامِين أَيْضًا (١مل ١٢: ٢١؛ قا؛ ٢أخ ١١: ١، ١٠، ٢٣). وسبب هذا التحول المفاجئ للأحداث يكمن فِي التجاور بين يَهُوذَا وَبَنْيَامِينَ، وموقع أورُشَلِيم، عاصمة الأمَّة بينهما، والسرعة الَّتِي أبدتها قيادة بَنْيَامِين سابقًا للاتحاد مع دَاوُد عقب عودته مِنْ منفاه عَبْر الأرْدُنّ (قا؛ ٢صم ١٩: ١٦- ١٧). وحَتَّى قبل ذلِكَ، وَهُوَ مِنْ أبنَاء عم شَاوُل ومن ثم فإن بَنْيَامِين، دخل فِي معاهدة مع دَاوُد كي يسلمه ممْلَكة شَاوُل (٣: ١٢- ١٣، ١٧- ٢١). وبالنظر إِلَى أن هذه الْمَمْلَكَة كَانَت متمركزة فِي بَنْيَامِين، فإنه حَتَّى تقسيم الْمَمْلَكَة بين يَرُبْعَام ورَحُبْعَام لَمْ يكن كافيًا لجذب بَنْيَامِين إِلَى الْمَمْلَكَة الشّمَالية (← إِسْرَائِيل، مملَكة: لاهوت).

طوال بَقِيَّة تاريخ ع. ق لَمْ تظهر بَنْيَامِين إطلاقًا ككيان مستقل. فهي - مِنْ شمْعُون - صُنفت تحت عنوان: "يَهُوذَا"، بالرغم مِنْ أن كُلّ هذه العناصر الثلاثة - كما ذُكر لاحقًا - تعود للظهور منفصلة ومميزة فِي القوائم الآخروية الخاصة بأسباط إِسْرَائِيل. والتنازل الوحيد، هُوَ الظهور المتكرر لعبارة "يَهُوذَا وَبَنْيَامِينَ" كوصف للممَلكة الْجَنُوبية، وهذا تعريف ساد استعماله حَتَّى فِي أزمنة مَا بعد السَبْي، فِيما عدا - وهذا مَا يدعو للدهشة - هنا يطلق عليه "تاريخ تثنوي" (قا؛ ٢أخ ١٤: ٨؛ ١٥: ٢، ٨- ٩؛ ٢٥: ٥؛ ٣١: ١؛ ٣٤: ٢٩- ٣٣؛ عَزْرَا ١: ٥؛ ٤: ١؛ ١٠: ٩؛ ١١: ٤).

وثمة حقيقة بالغة الأهمية، تتمثل فِي حقيقة أن تقسيم ممَلكة دَاوُد أدّى إِلَى تقسيم تِلْكَ الدولة إِلَى ممَلكة يَهُوذَا فقط. والسبب فِي ذلِكَ واضح: كَانَ دَاوُد مِنْ يَهُوذَا، وهكَذَا أَيْضًا أصبح الَّذِينَ جِلسوا عَلَى عرش دَاوُد، حكاما فقط عَلَى ذلِكَ الجزء مِنْ الأمَّة الَّذِي بقى مِنْ ممَلكة دَاوُد بيت دَاوُد نتيجة سياسات يَرُبْعَام الحمقاء قصيرة النظر. والواقع، أن إعلان قصر ممَلكة دَاوُد عَلَى يَهُوذَا وحدها حدث فِي الواقع قبل موت سُلَيْمَانُ (١مل ١١: ٣١- ١٢). وفِي عبارات واضحة ذكر أخيّا النَّبِيُّ السبب: "لأَنَّهُمْ [يَهُوذَا] تَرَكُونِي ... وَلَمْ يَسْلُكُوا فِي طُرُقِي لِيَعْمَلُوا الْمُسْتَقِيمَ فِي عَيْنَيَّ وَفَرَائِضِي وَأَحْكَامِي كَدَاوُدَ أَبِيهِ" (١مل ١١: ٣٣).

٤. الحقائق التاريخية لوجود يَهُوذَا توحى بأهميتها اللاهوتية ولكن ليس بشكْلٍ شامل. لأن الصورة الكاملة تشمل أَيْضًا (أ) حفظ مواعيد العَهْد مِنْ خلال يَهُوذَا. (ب) المضامين المسيّانية ليَهُوذَا باعتبارها ممَلكة دَاوُد (ج) يَهُوذَا كحقيقة أخروية.

(أ) أوّلِ مواعيد العَهْد لَمْ يتحدث عِن إِسْرَائِيل ككيان قومي، هذا فضلاً عن الانقسام التاريخي الَّذِي نجم عَنْهُ أن أصبحت يَهُوذَا ممَلكة بيت دَاوُد الفريدة. أَمَّا يَهُوذَا، الابن الرابع ليَعْقُوب، فقَدْ أحتل مكَانَ الصِدَارة بين إخوته بسبب فقْدان إخوته الأكبر منه سنًا وهم: رَأوبَيْن، شمْعُون، لاَوِي - لأهليتهم، وهذا حقيقة لمّح إليها فِي نصوص التكوين السردية (تك ٣٤: ٣٠؛ ٣٥: ٢٢)، وأصبحت فِي منأى عن الشكك فِي مباركة يَعْقُوب لأبنائه (٤٩: ٣- ٧). لقَدْ أصبح يَهُوذَا موضع بَرَكَةِ العَهْد الرَئِيسية لأَنَّهُ أصبح أكبر الأبناء المستحقين. وبرغم هذا، وعَلَى مستوى أعمق، لا يجب استبعاد مقاصد الله فِي الاختيار، حيث وضح منذ بداية اختياره ليَعْقُوب ليحقق مِنْ خلاله مقاصده مِنْ ناحية الْمَمْلَكَة والخلاص. والأمر اللافت بالطبع عو الوعد بأنه "لاَ يَزُولُ قَضِيبٌ مِنْ يَهُوذَا وَمُشْتَرِعٌ مِنْ بَيْنِ رِجْلَيْهِ حَتَّى يَأْتِيَ شِيلُونُ وَلَهُ يَكُونُ خُضُوعُ شُعُوبٍ" (٤٩: ١٠، Emerton, 83-88; von Rad, 420). وطبيعة الْمَمْلَكَة الَّتِي يشير إليها الوعد بينة بذاتها، اما عبارة "حَتَّى يَأْتِيَ شِيلُونُ (ومعناها مِنْ له الأمر) فقَدْ فهمها دَاوُد بعد ذلِكَ عَلَى أَنَّهَا إشارة إليه هُوَ باعتبارهمَلِك صِهْيَوْن (أو يَهُوذَا، قا؛ مز ٢: ٦- ٩؛ ٤٥: ٦- ٧ [٧- ٨]؛ ٤٨: ١- ٢ [٢- ٣]. فدَاوُد الَّذِي ينتمي إِلَى يَهُوذَا، أعطى عهدًا بعدِ الخلاص لشَعْب الله المختار (٢صم ٧: ١٠).

(ب) والمضامين المسيّانية المتعلقة بيَهُوذَا كممَلكة دَاوُد واضحة مِنْ النص السردي الَّذِي يصف انقسام أُمَّة إِسْرَائِيل إِلَى ممَلكتين الشّمَالية والْجَنُوبية. وبسبب خَطِيَّة سُلَيْمَانُ وانحراف إِسْرَائِيل فِيما يختص بالعَهْد، سوف يضيع كُلّ شيء مَا عد يَهُوذَا "ممَلكة بيت دَاوُد"، وبرغم هذا سوف تنجو يَهُوذَا باعتبارها النقطة المحورية لخلاص الرَّبّ لشَعْبه ككُلّ، لأن الرَّبّ سبق أن اختار دَاوُد، وقَدْ حفظ دَاوُد وصاياه وأحْكَامه (١مل ١١: ٣٤). وفضلاً عن ذلِكَ، ستبقى يَهُوذَا "لِيَكُونَ سِرَاجٌ لِدَاوُدَ عَبْدِي كُلَّ الأَيَّامِ أَمَامِي فِي أُورُشَلِيمَ الْمَدِينَةِ الَّتِي اخْتَرْتُهَا لِنَفْسِي لأَضَعَ اسْمِي فِيهَا" (ع. ٣٦).

والأبعاد الكاملة لهذا الوعد نجدها فِي متن العَهْد الدَاوُدِي المتعلق بإقامة ممَلكته. سيقوم نَسْل "هُوَ يَبْنِي بَيْتًا لاسْمِي، وَأَنَا أُثَبِّتُ كُرْسِيَّ مَمْلَكَتِهِ إِلَى الأَبَدِ" (٢صم ٧: ١٣). وهذه النبوة الخاصة بمَلكوت أَبَدِيّ تحققت أخيرًا كما تفيد الإعلانات الإلهية التالية - فِي ابن دَاوُد، الرَّبّ يَسُوع المسيح. وقَدْ جاء مِنْ نَسْل دَاوُد (مت ١: ٦- ١٦)، وقَدْ وُلد فِي بَيْتُ لَحْم اليهودية (مِي ٥: ٢). واعْترف به كمَلِك لليهود، أي مَلِك يَهُوذَا، ممَلكة دَاوُد (مت ٢: ٢؛ ٢٧: ١١، ٢٩، ٣٧؛ يو ١٨: ٣٣- ٣٩). وبقاء اسم يَهُوذَا فِي الاسمِ العرقِي "يهودِي" يؤكد هوية يَسُوع كمَلِك مِنْ بيت دَاوُد وذلِكَ تحقيقًا للوعد القَدْيم لدَاوُد (قا؛ أع ٢: ٢٩- ٣٦).

(جـ) وأخيرًا، يقودنا هذا إِلَى فكر يَهُوذَا كحقيقة إسخاتولوجية. تتكلّم الأسفار الرؤيوية عن جَمِيع الأسباط (مَا عدا سِبط دَان) كشهود فِي نهاية الزمان (رؤ ٧: ٥- ٨) ويأتي يَهُوذَا عَلَى رأس القائمة. ويصف حِزْقِيَال توزيع الْمَمْلَكَة الآخروية بين الأسباط، وهنا أَيْضًا يقوم يَهُوذَا بدور أساسي، متاخمة لمناطق الهَيْكَل الْمُقَدَّس (حز ٤٨: ٨- ٢٢). وبالرغم مِنْ ذلِكَ يصبح "يَهُوذَا وإِسْرَائِيل" تعبيران يُستخدمان تبادليًا لوصف شَعْب الله الواحد المتحد (زَك ١٢: ١- ٢). وعصا جماعة العَهْد المقصوفة (١١: ١٤) سُوف تعود سليمة ثانية، وإِسْرَائِيل ويَهُوذَا تصيران

"وَاحِدَةً فِي يَدِي" هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ (حز ٣٧: ١٩). ولن تكون هناك مملكة ليَهُوذَا، ومملكة لإِسْرَائِيل فِي ذلِكَ الْيَوْم، بل شَعْب واحد لِلرَّبِّ الواحد الذِي يقول: "وَدَاوُدُ عَبْدِي يَكُونُ مَلِكًا عَلَيْهِمْ، وَيَكُونُ لِجَمِيعِهِمْ رَاعٍ وَاحِدٌ" (ع. ٢٤).

الببليوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1979; J. Bright, *A History of Israel*, 3d ed., 1981; F. M. Cross, "A Reconstruction of the Judaean Restoration," *JBL* 94, 1975, 4-18; J. A. Emerton, "Some Difficult Words in Genesis 49," *Words and Meanings*, ed. by P. R. Ackroyd and Barnabas Lindars, 81-93; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985, 501-2; L. Grabbe, "Josephus and the Reconstruction of the Judean Restoration," *JBL* 106, 1987, 231-46; J. Grnbaek, "Benjamin und Juda," *VT* 15, 1965, 421-36; Z. Kallai, *Historical Geography of the Bible*, 1986; idem, "The Southern Border of the Land of Israel-Pattern and Application," *VT* 37, 1987, 438-45; E. Lipinski, "L'étymologie de 'Juda'," *VT* 23, 1973, 380-81; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 1987; idem, "The Book of Ruth: Narration and Shared Themes," *BSac* 142, 1985, 130-41; A. Millard, "The Meaning of the Name Judah," *ZAW* 86, 1974, 216-18; N. Na'aman, "The Kingdom of Judah Under Josiah," *Tel Aviv* 18, 1991, 3-71; M. Noth, "The Jerusalem Catastrophe of 587 B.C. and Its Significance for Israel," *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, 1966, 260-80; G. von Rad, *Genesis*, 1961, 419-20; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956; G. E. Wright, "The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah," *JBL* 75, 1956, 202-26; Y. Yadin, "The Fourfold Division of Judah," *BASOR* 163, 1961, 6-12.

يوجين إتش . ميريل *Eugene H. Merrill*

3393 יְהוֹרָם

يَهُورَامَ (יְהוֹרָם [yehôram]، #٣٣٩٣)، (יוֹרָם، [yôram]، #٣٤٥٦).

ع. ق ١. **يَهُورَامَ**، وَهُوَ الصيغة الكاملة للاسم المختصر يورام (يَهْوَهْ يَرْفَعُ)، وَهُوَ اسم خمسة أشخاص فِي ع. ق، أشْهر همملِك إِسْرَائِيل التاسع، وخامس ملوك يَهُوذَا. وقَدْ اقْتُرِح (Strange, 191-201) بأنه إدماج لهوية هؤلاء الْمَلِكين، الَّذِينَ يتداخل اسميهما فِي سلاسل النسب، لكن هذه النظرية تتجاوز الدليل الكتابي (Soggin, 210).

٢. **يَهُورَامَ،مَلِك إِسْرَائِيل**، حكم لمدة اثنتي عشرة سنة (حوالي ٨٥٢- ٨٤١) وقَدْ غطت عليه شخصية أَلِيشَع النَّبِيُّ، الَّذِي بدأ خدمته الوحيدة أثناء حكم هذا الْمَلِك. وَكَانَ أخر حاكم مِنْ أسرة عُمْرِي الْمَلِكية الشّرّيرة، وقَدْ لقى حتفه فِي انقلاب عسكري قاده يَاهُو، وَهُوَ مِنْ أحد قادته العسكريين (← إِسْرَائِيل: لاهوتي).

ويذكر السجل الكتابي قليلاً فِي المحصلة النهائية، يُقَدِّمه فِي صورة سلبية. ولكن محاولته الخاصة بإصلاح ديني محدود (٢مل ٣: ٢) وحساسية الوضع الأخلاقي الوحشي المخزي فِي السَّامِرَة العاصمة المحاصَلاَة (٦: ٢٧- ٣٠) غطت عَلَيْهِمَا أحداث عدم اللامبالاة الدينية (٣: ٣؛ ٦: ٣١).

واصل يَهُورَامَ تمسكه بتحالف سابق مع الْمَمْلَكَة الْجَنُوبية، إلاّ أن حكمه قَدْ اتّسم بالفوضى السياسية المستمرَّة مع الدول المحيطة، ولا سيما سوريةِ (← أرَام) الواقعة إِلَى الشِّمَال. وأثناء حكمه قام مِيشَعُ مَلِك مُوآبَ بثورة ضِدَّ إِسْرَائِيل (٣٢٠ و٣٢١) والتي عجلت بمحاولة فاشلة قام بها يَهُورَامَ، بالتحالف مع الْمَمْلَكَة الْجَنُوبية وحليفها الأدُومي، بهدف استعادة السيطرة عَلَى مُوآب (٢مل ٣: ٤- ٩).

ويمكن أن نستشف شعور يَهُورَامَ بعدم الأمن أثناء فترة سلام هش مع بَنْهَدَد الأوَّل ملك سورية. وفِي تلك الفترة، سعى نُعْمَان، وَهُوَ قائد سوري، للشفاء مِنْ مرضه فِي إِسْرَائِيل. ومن المؤكد أن ردة فعل يَهُورَامَ لزيارة نُعْمَانِ (٢مل ٥: ٧) كَانَت تتم عن افتقاره إِلَى أيَّة علاقة سليمة مع الله أوْ مع نَبِيّه. وفِيما انهَار السلام، لقى يَهُورَامَ فِي البداية مساعدة مِنْ أَلِيشَع ضد المهاجمين السوريين إِلَى أن حُوصرت السَّامِرَة (←)، ووصلت بها الظروف إِلَى حد المجاعة. أمَّا رغبة يَهُورَامَ فِي السعي لموت أَلِيشَع، حيثُ ألقى عليه اللوم بسبب حالة الأمور الحالية، تُعد دلالة أخرى عَلَى الصراع الذِي كَانَ قائمًا بين هذا الْمَلِك، وأَلِيشَع النَّبِيُّ.

وتجدد الصراع مع سورية أدَّى إِلَى معركة فِي رَامُوت جِلْعَاد، وهذا أيْضًا فِي تحالف مع الْمَمْلَكَة الْجَنُوبية. وقَدْ جُرِح يَهُورَامَ، وأخيرًا قتله يَاهُو فِي يَزْرَعِيل، حيث كَانَ يتعافى مِنْ جراحه.

٣. وقَدْ سُلطت الأضواء عَلَى يَهُورَامَ مَلِك إِسْرَائِيل بأكثر ممَا كَانَ عليه الحال بالنسبة ليَهُورَامَ مَلِك يَهُوذَا، وفِي حين أن الأوَّل لقى اهتمامًا أساسيًا فِي سِفْر الْمُلُوك، نجد أن الثاني-مع تركيز كاتِب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام قَدْ لقى اعترافًا أكبر مِنْ سِفرى أَخْبَارِ الأَيَّامِ (← يَهُوذَا: تاريخ).

حكم يَهُورَامَ مَلِكُ يَهُوذَا مِنْ سنة ٨٤٨ إِلَى سنة ٨٤١ ق / (Thiele, 64-71)، ولم يُذكر عَنْهُ إلاّ تعليقات سلبية فِي النص الكتابي. وباعتباره البكر، فمن ثم خلف يَهُوشَافَاط أبيهِ كوريث للمَمْلِكة. ولدى أعتلائه العرش، أراد أن يؤمّن وجوده عَلَى العرش فقام باغتيال إخوته (٢أخ ٢١: ٤). وكُلُ مِنْ أسفار الْمُلُوك وأخبار الأَيَّام تذكر اتباعه الممارسات الوثنية فِي إِسْرَائِيل وذلِكَ بسبب زواجه مِنْ عَثَلْيَا، ابْنَةُ أَخْآب، نتيجة التحالف مع الْمَمْلَكَة الشِّمَالية (٢مل ٨: ١٨، أخ ٢١: ٦).

ولَقَدْ ضعفت يَهُوذَا أثناء حكم يَهُورَامَ إِلَى درجة أن كُلًا مِنْ أَدُوم ولبنة، قامت كُلّ منهما بثورة ناجحة. وقاد يَهُورَامَ جيوشه ضد أَدُوم فِي محاولة لاستعادة السيطرة عَلَى المنطقة ولا ريب، طرق التجارة الْجَنُوبية، ولكن محاولته باءت بالفشل. ثم جاءت متاعب أخرى مِنْ الغرب والْجَنُوب، حين قام الفَلَسْطِينيون مع العرب، بغزو يَهُوذَا، ونجحوا فِي أخذ زوجات يَهُورَامَ وجَمِيع أبنائه مَا عدا وَاحِد (٢أخ ٢١: ١٦- ١٧).

ومن الأحداث المثيرة الَّتي ذكرها كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام، الخطاب الَّذِي أرسله إيلِيَّا (←) النَّبِيُّ إِلَى يَهُورَامَ. وَكَانَ ذكر

إِيلِيَّا هذا أمرًا غير عادي مِنْ كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام، إِلَى درجة أَن عددًا مِنَ الدَّارسين قالوا إن هذا مِنْ بَنَاتَ أفكارَ كَاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام (Williamson, 306). الحجج ضد مصداقية الرسالة حججَ غير قاطعة، لأن تأمل النص بشكلٍ دَقِيق يكشف لنا عن احتمال وجود مثل هذه الرسالة (انظر Dillard, 168). والحدث نفسه يبرز النواحي السلبية لتحالف مع الْمَمْلَكَة الشِّمَالية، وحقيقة أن يَهُورَامَ، عَلَى النقيض مِنْ أَبيهِ، لَمْ يمنع نفوذ الوثنية مِنَ التسلل إِلَى مملِكة يَهُوذَا (أَخْبَارِ الأَيَّام: لاهوتي).

ولَقَدْ لقى يَهُورَامَ ميتة مريرة وأليمة بحسب مَا تنبأ إِيلِيَّا، وذكرها كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام. علاوةِ عَلَى ذلِكَ، فقَدْ ذَكرَ أن قلة بسيطة هي الَّتِي حزنت عَلَى وفاته أَوْ أَوْلَوْها إهتمامهم.

البيبلوجرافيا

R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 1987; A. Soggin, *A History of Ancient Israel*, 1984; J. Strange, "Joram, King of Israel and Judah," *VT* 25, 1975, 191-201; E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1965; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

روبرت سبندر *Robert Spender*

3399 יְהוֹשָׁפָט

يَهُوشَافَاط (יְהוֹשָׁפָט [yᵉhôsapat] #٣٣٩٩).

ع. ق ١. يَهُوشَافَاط ("يَهْوَهْ قضي"، اسْم لأربعة رجال فِي ع. ق: اسْم مُسَجَّل فِي بلاط داود وَسُلَيْمَانُ (٢صم ٨: ١٦)، أحد حكام الأحياء الاثنى عشر عَلَى عهد سُلَيْمَانُ (١مل ٤: ١٧)، والِد يَاهُو (←)مَلِك إِسْرَائِيل (٢مل ٩: ٢)، وأكثرهم شُهْرة، مَلِكُ يَهُوذَا (←).

٢. يَهُوشَافَاط، رابع ملوك يَهُوذَا (حوالي ٨٧٣ - ٨٤٨)، تبع آباه أسا بعد ثلاث سنوات ونصف السنة مِنْ مساعدة أَبِيهِ فِي الحكم (حوالي ٨٧٣ - ٨٧٠ ق. م، انظر Thiele, 70-71) وسار عَلَى نهج والده (انظر Dillard, 1987, 129-30) حيث كَانَ آسا نُموذجًا لِيَهُوشَافَاط مِنْ سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام. وأعماله فِي البداية ركزت عَلَى الإصلاحات الداخلية وتقوية الْمَمْلَكَة. وجهود يَهُوشَافَاط لتدعيم مملكته والتي تضمنت إرسال الموظفين لتعليم الناس ناموس الرَّبّ (٢أخ ١٧: ٩)، وتدعيم المواقع العسكرية ودفاعات المدِّينة. كما تعزز وضعه أكثر نتيجة الجزية الَّتِي كَانَت تصله مِنَ الأراضِي الأجنَبِيّة، وهذه أعمال ذكرها كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام عَلَى أَنَّهَا نتيجة طاعته للرَّب، وتم إبرازها بالاستعمالَ غير العادي للعبارة "وَتَقَوَّى قَلْبُهُ فِي طُرُقِ الرَّبِّ" (٢أخ ١٧: ٦).

وثمة أمر أساسي لفهم القصة الكتابية الخاصة بيَهُوشَافَاط وهي مخالفة مع الْمَمْلَكَة الشِّمَالية (← إِسْرَائِيل). والتي تمت المصادقة عليه بزواج يَهُورَامَ ابْنُهُ مِنْ عَثَلْيَا ابنة أَخْآب (٢مل ٨: ١٨)، وقَدْ وُضِعَ هذا التحالف فِي اختباره الأوَّلى حين قام يَهُوشَافَاط بزيارة الْمَلِك أَخْآب وجُرّه إِلَى معركة لتحرير رَامُوت جِلْعَاد مِنْ أيدى سورية (أَرَام [←]. وكُلّ مِنْ أسفار الْمُلُوك وأخبار الأَيَّام تذكر الأحداث المحيطة بهذه المَعَركة بالتفصيل مع اختلافات طفيفة (١مل ٢٢: ٢- ٣٨؛ ٢أخ ١٨: ٢- ٣٤). ويبدو أَنَّ تركيز القصة كَانَ مُنصبًّا عَلَى أَخْآب الْمَلِك، غير أن العديد مِنَ النقاط الهامة الَّتِي تتعلق بيَهُوشَافَاط قَدْ ذُكرت أَيْضًا ومن بينها إصراره أن يسمع مِنْ نَبِيّ حقيقي لِلرَّبِّ (مِيخَا)، وإخفاقه فِي طاعة كَلِمة الرَّبّ، ونجاته مِنَ الموت بأعجوبة (وهذا حدث يعْزى فِي ٢أخ ١٨: ٣١ لحماية الله).

وتمشيًا مع رغبة كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام التركيز عَلَى أهمية طاعة الله، تم تقديم إصلاحات يَهُوشَافَاط بالتفصيل. وبعد عودته مِن رَامُوت جِلْعَاد بوقت قصير، بدأ مرحلة ثانية مِنَ الإصلاحات، والتي ركزت عَلَى النَّامُوس. وتم تعيين قُضَاة وكَهَنَة للفصل فِي الأمور القانونية، واتخاذ القرارات "فِي هيبة الرَّبّ" (٢أخ ١٩: ٧) (← أَخْبَارِ الأَيَّام: لاهوت) ولمرَّة ثانية، يتصرف يَهُوشَافَاط مُعتمدًا عَلَى تحالفه مع الْمَمْلَكَة الشِّمَالية، بالرغم مِنْ أنه هذه المرَّة كَانَ مع أَخْآب الْمَلِك، ويُقَدِّم كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام رؤية مختلفة اختلافًا بسيطًا عن هذا الحدث، غير أنه مِنَ الممكن أن يَكُونُ التحالف الخاص بالسفن والمذكور فِي ٢أخ ٢٠: ٣٦- ٣٧ والذِي انتهى بتدمير السفن وكارثة لِيَهُوشَافَاط هُوَ السبب فِي رفضه لمزيد مِنَ الضغوط مِنْ أَخَزْيَا لمواصلة الجهود عَلَى النَّحْوَ المذكور فِي ١مل ٢٢: ٤٨- ٤٩.

وثمة مغامرَّة ثالثة مع التحالف الشِّمَالي، لَمْ تُذكر سوى فِي سِفْرى الْمُلُوك، وقَدْ حدث ذلِكَ حين تحركمَلِك إِسْرَائِيل - عِنْدَئذ كَانَ يَهُورَامَ - وَهُوَ ابن أَخَزْيَا - تحرك لتكوين تحالف مع يَهُوذَا وأدوم لمهاجمة مُوآب. وثمة سياق إضافِي لِما جاء فِي ٢مل ٣: ٥، والذِي يذكر ببساطة أنه "وَعِنْدَ مَوْتِ أَخْآبَ عَصَى مَلِكُ مُوآبَ عَلَى مَلِكِ إِسْرَائِيلَ" وهذه المعلومة أخذت عن عَمُود مِيشع، الَّذِي يتحدث عن غزو إِسْرَائِيل السابق لمُوآب (*ANET*, 320-21 ³). وقَدْ تفاوض يَهُورَامَ (←) مع يَهُوشَافَاط وأدُوم، والتي يبدو أَنَّهَا كَانَت تحت سيطرة يَهُوذَا (١مل ٢٢: ٤٧) عَلَى مهاجمة مُوآب. وإذا أخذت جيوش الْمُلُوك الثلاثة طريقًا جنوبيًا حول نهاية الْبَحْر الميت - ولعل ذلِكَ بغية توفير عنصر المباغتة - فقَدْ عانت مِنْ عدم وجود ماء. وهنا تنبأ أَلِيشع - الَّذِي لَمْ يكن يعترف إلاّ بيَهُوشَافَاط وبخطة الحملة العسكرية ونتيجة المركة (٢مل ٣: ١١- ١٩).

وسِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام فقط يتحدث عما يبدو أنه انتقام مِنْ مُوآب للهجوم السابق حينَ قامت مُوآب - فِي تحالف مع الْعَمُّونِيِّين وشعبه مِنْ جَبَل سَعِير (بالنسبة للعَمُّونيين المذكورين ٢أخ ٢٠: ١، قا؛ Dillard, 1987, 155)، تحركوا ضد يَهُوذَا وأورُشَلِيم مِنَ أراضيهم الواقعة وراء الْبَحْر الميت. وتؤكد القصة المطولة عَلَى اتّكال يَهُوشَافَاط عَلَى هداية الرَّبّ (٢٠: ٦)، وفهمه لكَلِمة الله (٢٠: ٨- ٩) ومعرفته التاريخ القَدِيم (٢٠ : ١٠)، وكُلّ هذه استُخدمت لتؤثر عَلَى المشكِلّة الحاضرة، وكَانَ أحد الأَنْبِيَاء هُوَ الَّذِي شجع يَهُوشَافَاط ويَهُوذَا بإخبارهم أن المَعَركة تحت سيطرة الله (٢٠: ١٥).

وفترة حكم يَهُوشَافَاط الَّتِي بلغت خمسًا وعشرين سنة تخللتها أعماله المتكررة مع حلفائه الشِّمَاليين، وإخفاقه فِي القضاء تمامًا عَلَى كُلّ أماكن عبادة الأَوْثَان فِي يَهُوذَا (١مل ٢٢: ٤٣؛ ٢أخ

٢٠: ٣٣ فِي حين أن ٢أخ ١٧: ٦ ربما يتحدث عن مبادرة سابقة لكنها لَمْ تتم). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، كَانَت حياته دائمًا تلقى دعمًا مِنَ الرَّبّ، ولم تتأثر بالبَعْل، وهذه حقيقة يؤكدها أسفار المُلُوك وأخبار الأيَّام، وذلِكَ فِي جَانِب منه لشرح الازدهار والسلام (امل ٢٢: ٤٤، ٢أخ ١٧: ١٠، ٢٠: ٣٠) اللذين اتسمت بها فترة حكم يَهُوشَافَاط بأنَّهما مِنْ الله ولم ينجحا فِي جهود سياسية. ومما لوحظ كثرة النشاط النبوي أثناء فترة حكم يَهُوشَافَاط. وهذا مَا يؤكد العلاقة بين رغبه يَهُوشَافَاط فِي اتّباع الرَّبّ، ورد الرَّبّ عَلَى ذلِكَ. وإصلاحات يَهُوشَافَاط، وإيمانه بالرَّبّ ـ بالرغم مِنَ مشاكله السياسية ـ جعلته مِنْ بين أعظم ملوك المَمْلَكَة الجَنُوبية.

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "The Judicial Reform of Jehoshaphat," in *Alexander Marx Jubilee Volume*, 1950, 61-82; R. B. Dillard, "The Chronicler's Jehoshaphat," *TrinJ*, *7*, 1986, 17-22; idem, *2 Chronicles*, 1987; S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, 1975; E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1965; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

روبرت سبندر *Robert Spender*

3363	יהוה

يَهْوَه (יהוה [*yhwh*] #٣٣٧٨، יָהּ، [*yah*]، #٣٣٦٣ יהוה צְבָאוֹת، צָבָא <[*yhwh sᵉba'ôt*]، [*'saba*] رَبّ الجُنُود جيش، جمع #٧٣٧٢).

ش. أ. ق يرد الاسم ١٩ مرة فِي كتابات مختلفة يرجع تاريخها إلى الفترة مَا بين القرن التاسع والقرن الخامس ق. م، وكُلّها مع إشارات إلى إلهَ إِسْرَائِيل. وبالنسبة لهذه المراجع وغيرها انظر (*TDOT* 5:502-13).

ع. ق ١. ياه، صيغة مختصَرَة مِنْ يَهْوَه (٥٠ مرة) وقد استخدمت عَلَى وجه الخصوص فِي القصائد الشعرية. أمَّا الاسم يَهْوَه (٦٨٠٠ مرة تقريبًا)، ورد فِي كافة الأسفار مَا عدا أسفار أستير، الجامعة، نَشِيدُ الأَنْشَاد)، فقد استخدم بدءاً مِنْ تك ٢: ٤ وبدء أن يُدعى ابتداء مِنْ تك ٤: ٢٦ثم استُخدم فِي جَمِيع أسفار ع. ق (بالنسبة للعلاقة مع إيل وألوهيم ← #٤٤٦) كاسم إلهَ إِسْرَائِيل الشخصي. وقد سُمي Tetragrammaton بسبب حروفه السَّاكِنة العبَرِيَّة الأربعة (יהוה). وفي حين أن "يَهْوَه، الرَّبّ" استُخدم طوال سِفْر التكوين، غير أن هناك نصين فِي سِفْر الْخُرُوج يتحدثان عن إعلان إلهي لمُوسَى بخصوص الاسم "يَهْوَه" (٣: ١٤- ١٥، ٦: ٢- ٣). ويقول ع. ق إن الاسم يَهْوَه أعلن لإِسْرَائِيل عن طريق إعلان إلهي. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن إستخدامه فِي سِفْر التكوين، بمعزل عن هذا الإعلان الإلهي- يوحي بأن الاسم كَانَ موجودًا قبل وجود إِسْرَائِيل (لقبًا لإيل؟)، أوْ أن إعادة سرد هذه القصص كَانَ مِنْ منظور "يهوية موسوية" (Moberly, 36-78). أمَّا الجهود الَّتِي بُذلت لإيجاد (مثل هذا "الوطن" الَّذِي ينتمي إليه الاسم (مثل؛ بين الميديانيين (خر ٣: ١، ١٨: ١٠- ١٢)باءت كُلّها بالفشل، مع أن البعض قد أبعد (مثل كَنْعَان).

٢. خُرُوج ٣: ١٤ تُعد مِنْ بين أكثر الآيات الَّتِي تدعو إلى الحيرة فِي ع. ق. والاسم الَّذِي أعطي كطلب مُوسَى "أهيه الَّذِي أهيه אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה، يتكون مِنْ صيغة متكررة مِنْ فعل הָיָה الإنجليزي (فعْل الكينونة) (#٢١١٨)، والصيغة الأقدم הוה) بصيغة ضمير المتكلم الفرد، علاوة عَلَى الاسم الموصول (...... ذاتها قد تكون صيغة اسم منقوص بضمير الغائب: أمَّا الحرف اللين .. فقد يوحي بصيغة NIV, "I AM WHO I AM"، ولكن هذا لَمْ تثبت صحته فِي ع. ق أوْ فِي اللغة السامية الشّمَالية الغربية). وأكثر الترجمات شيوعًا هي تِلْكَ الَّتِي نجدها فِي ترجمة .... "أهيه الَّذِي أهيه" (أنَا الَّذِي هُوَ أنَا، أوْ الكائن الدائم). ويقول بعض المفكرين إن هذه الإجابة معناها رفض إعطاء الاسم الإلهي، نتيجة اعتقاد بأن معرفة الإسم تعطي البعض سيطرة عَلَى الشخص المسمى: وفي الواقع "أنَا الَّذِي هُوَ أنَا" وليس مِنْ شأنك أن تعرف اسمي" وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه نصيحة البائسين، وتأتي عَلَى النقيض تمامًا مِنْ الواقع لأن الله كَانَ دائمًا يعطي اسمُهُ حين كَانَ يظهر لآباء إِسْرَائِيل الأوَّلين (تك ٣٥: ١١، خر ٣: ٦).

وفضلاً عن هذا، فحقيقة أن الاسم "يَهْوَه" قد أُضيف بشكْلّ مباشر إلى عبارة إله آبائكم فِي الآيتين ١٥- ١٦ توحي بمعنى أكثر إيجابية. وإنه لمن الصعب الاعتقاد أن ورود الاسم "يَهْوَه" (الرَّبّ) ٦٨٠٠ مرة فِي ع. ق ليس سوى شهادة عَلَى رفض الله. ويوجد بالطبع نقص فِي التعريف النهائي للاسم يَهْوَه. غير أنه- كسائر الأسْمَاء- هذا ببساطة لكي تعرف حدود الاستدلالات الَّتِي يمكن أن تُستمد مِنْ الاسم فِيمَا يتعلق بطبيعة ذاك الَّذِي اسْمُهُ هُوَ.

وهناك ترجمات أخرى تضيف "أنَا الَّذِي هُوَ أنَا" أوْ الكائن الدائم، أوْ أهية أنَا الكائن، "أنَا هُوَ الكائن، والَّذِي سيكون. والعبارة الأخيرة قد تكون الخيار الأفضل، فهي فِي جوهرها "سأكون لكم إلهًا". وقوة الاسم ليست ببساطة أن الله كائن، أوْ أن الله موجود، بل فِي أن الله سيكون أميناً معهم فِي التاريخ الَّذِي يلي ذلِكَ (انظر الآيتين ١٦- ١٧). وإستخدام نفس الاسم الفعلي فِي ٣: ١٢، ٤: ١٢ و١٥ (انظر ٦: ٧، ٢٩: ٤٥) يُوحي بهذا أيضًا. فالله سيكون هُوَ الله مع هذا الشَّعْب، ومن أجله، فِي كُلّ زمان ومكَانَ، وتوحى هذه الصيغة بأمانة إلهية للذات. ولا يتوجب عَلَى إِسْرَائِيل أن تقلق بشأنه تحكم أوْ طغيان إلهي. فالله يمكن الاعتماد عليه فِي أن يَكُونُ مَا يكونه الله. وإِسْرَائِيل تعرف تاريخها مِنْ هذا الاسم، وتعرف هذا الاسم مِنْ تاريخه. وهذا الاسم سيشكّل قصة إِسْرَائِيل، ولكن القصة ستُعطي أيضًا صفة مميزة لهذا الاسم. وهذا معناه أن فِي هذا مخاطرة بالنسبة لله، لأن عليه الآن أن يوفي بما يعنيه هذا الاسم.

اسم (אֵל) فِي خر ٦: ٣ كَانَ موضع جدل منذ مدة طويلة. وكثيرًا مَا انتهى المفكرون إلى أن هذه ع. تدل عَلَى وجود مصادر منفصلة فِي الأساس (المصدر ... والمصدر...). ومن أجل إعادة تقييم حديثة انظر جار، موبرلي. وفِي السياق الحاضر، فإن التفسير المحتمل بالأكثر هُوَ أن اسماً جديدًا، أوْ الأفضل القول إن أهمية جديدة لاسم قديم (لقب لـ ....؟، قد أُعلنت بسبب هذه التطورات الكبرى الجديدة فِي علاقة الله بإِسْرَائِيل.

والترجمة "الرَّبّ" (بحروف كبيرة فِي ترجمات RSV/ NRSV/NIV) تُعد مشكلة إلى حد مَا، وذلِكَ مِنْ وجهات نظر مختلفة. "الرَّبّ" تحجب حقيقة أن يَهْوَهْ" اسم وليس لقبًا أوْ صفة. وإستخدام "الرَّبّ" قائم عَلَى أساس الممارسة اليهودية فِيمَا بعد ع. ق مِنْ ناحية ترجمة אֲדֹנָי (الرَّبّ) عَلَى أنها يَهْوَهْ- بسبب شعور متزايد بالقَدَاسَة المرتبطة بيَهْوَهْ- تتبعها فِي سب كلِمة κύριος ولتسهيل هذه الترجمة، فإن الحروف السَّاكِنة فِي الكلمة الآرامية تعني "الاسم" (والذِي أصبح مرادافاً للاسم يَهْوَهْ (الرَّبّ) فِي يَهْوَهْ مَا بعد السبي) فُرضت فرضاً عَلَى الحروف السَّاكِنة التِي تشكّل الاسم "يَهْوَهْ" فِي النص العبري، أوْ، إن هذه هي الحروف اللينة لكلِمة אֲדֹנָי، بالرغم مِنْ أن الحرف الين "a" فِي بداية الكلِمة ليس مسئولاً عن ذلِكَ. وبعبارة יהוה אֲדֹנָי (التِي وردت ٣٠٥ مرات، انظر تك ١٥: ٢)، استُخدمت الحروف اللينة لـ אֱלֹהִים مع יהוה، فِي هذه الحلات، فإن الكثير مِنْ الترجمات (مثل؛ NRSV) تستخدم عبارة "الرَّبّ الإله" (وهذا اعتراف ضمني بأن معنى יהוה ليس "الرَّبّ" وإلا لكَانَت الترجمة ("الرَّبّ الرَّبّ). وعَلَى ضوء هذه الحقيقة، قد يجادل أحدهم بالقول- كما هُوَ متبع بالنسبة للاسَّمَاء الشخصية الأخرى- نحن ببساطة نترجم، اعتقد أنه العبَرِيَّة الأصلية— يَهْوَهْ (وهذا النطق مَا هُوَ إلاّ تخمين تعليمي يقوم إلى حد كبير عَلَى شواهد مسيحية قديمة).

والتحرير الحالي للصيغة العبَرِيَّة "Jehovah" لا يمثل أي نطق قديم معروف، وبرم ذلِكَ، ظهرت بالفعل مثل هذه الصيغة فِي العصور الوسطى، وكَانَ لها استعمال مقدس فِي الترانيم المسيحية (وكذلِكَ مِنْ الـ ASV). أمَّا البديل فهو اتّباع مَا درج عليه ع. ج مِنْ ناحية إستخدام لفظه "الله"، وهذه هي ستنهِي القلق ينتاب البعض مِنْ ناحية أن لفظة "الرَّبّ" تضفي عَلَى آلاف النصوص تشبيهاً مجازياً ذكورياً الأمر الذِي لَمْ يكن موجودًا فِي الأصل العبري (انظر "يَهْوَهْ" *ABD* 6:1012).

٣. مَا الذِي يعنيه إعطاء الاسم الإلهي لإسْرَائِيل؟ هنا يجب تجنب نقيضين. فمن ناحية، أهمية الاسم ليست فِي مجرد اتخاذه شارة تدل عَلَى الهوية. ومن ناحية أخرى، إنه لا ينتمي إلى عالم السحر، كما لو أنه عن طريق معرفة الاسم أوْ نطقه يَكُونُ للمرء السيطرة عَلَى الإله. وما جاء فِي تك ٣٢: ٢٩، والذِي كثيرًا مَا يُستشهد به، حيث لَمْ يُستجب طلب يَعْقُوب معرفة اسْم مِنْ هاجمه هنا لأن الطلب لَمْ يكن فِي موضعه حيث إن الله سبق أن ذكر ليَعْقُوب اسْمُهُ فِي ٢٨: ١٣.

وإعطاء الاسم الإلهي تستتبعه عدة أبعاد. أولها التميز، فهو يميز الله عن الآخرين ممن لهم أسَّمَاء، ومن ضمنهم مَا يُدعى أنهم آلهة. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن أي شخص يَكُونُ اسْمُهُ معروفًا، يصبح جزءًا مِنْ المجتمع الذِي له أسَّمَاء، وبذلِكَ أختار الله أن ينضم للمجتمع التاريخي. بل والأكثر مِنْ ذلِكَ، فإن إعطاءه الاسم "يَهْوَهْ" مع إشارة إلى إله الآباء يربط هذا الإله بتاريخ معين. وهكَذَا فإن تاريخ الله نفسه اندمج هنا فِي تاريخ شَعْبه، وفي هذا النص يقدم الله التزاماً بان يَكُونُ جزءًا مِنْ تاريخ إسْرَائِيل.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن إعطاء الاسم يستتبعه علاقة مِنْ نوع معين، فإنها تتيح إمكَانَية- بل الواقع أنها ترغب فِي- حميمية معينة فِي العلاقة. والعلاقة بدون اسْم لابد وأنها تعني وجود مسافة مَا، وتسمية الاسم أمر ضروري للعلاقة الوثيقة. والاسم يجعل مِنْ الممكن إقامةاتصال ولقاء حقيقيين. والاسم تستتبعه إتاحية التواجد. والله بإعطائه اسْمُهُ يصبح مِنْ الممكن الاتصال به. فالله والبشر يمكنهم الآن التلاقي ومخاطبة كُلّ منهما الآخر. وبرغم ذلِكَ، فبالنظر إلى أن الاسم ليس شخصًا أوْ هوية أوْ صفة (وهذه غلطة مُكررة كثيرًا) فإنه لا يزال يبقى هناك مَا يتميز به، بل وسرّ بالنسبة لِذلِكَ الذِي سُمّي.

وإعطاء الاسم يتطلب قدراً مِنْ التضحيات وإن أصبح الله متاحاً للعالم عَلَى هذا النحو، فإنه وبدرجة مَا يصبح تحت تصرف أولئك الذِين يستطيعون قول الاسم. وقد يُساء إستخدام اسْم الله واستغلاله كما يمكن تكريمه أيضًا. ومعنى أن الله أعطى اسْمُهُ أنه قد أصبح معرضاً للأذى. وإعطاء الاسم يتضمن احتمال المعاناة الإلهية (انظر ٣: ٧). وربما كَانَ هذا عاملاً وراء إعطاء الوصية المتعلقة باسم الله (تك ٢٠: ٧). وبالنسبة لما ذُكر عاليه، انظر ت. خريتيم، "اَلْخُرُوج" ٦٣- ٦٥).

٤. יהוה צְבָאוֹת معنى هذه العبارة (وردت ٢٨٤ مرة، بما فيها ١٨ مرة أضيفت كلِمة אֱלֹהֵי إلى كلِمة יהוה، ٥مرات مكَانَها) كَانَ موضع جدل كثير. وعادة مَا تُترجم "رَبَّ الْجُنُودِ" (NRSV)، ويُربط بينهما وبين معركة (١صم ٤: ٤، ٣١: ٤)، مع تعريف الجنود بأنهم بشر أوْ (جنود مِنْ الملائكة)، وبالنسبة للتعريف الأوَّل، انظر ١٧: ٤٥ "اسْم رَبِّ الْجُنُودِإله صفوف إسْرَائِيل" (NRSV; NIV) "اسْم الرَّبّ القدير إله جند إسْرَائِيل"). وفي النصوص التِي ينزل فيها الله دينونة عَلَى إسْرَائِيل، وفي كثير مِنْ الأحيان بتسخير جيوش أجنَبِيّة، يظل جنود الله فِي خدمة غرض إلهي (إش ٢٤- ٢٥). ووضع الجنود الإلهية يتمثل فِي نصوص مثل قض ٥: ٢٠ (انظر إش ١٣: ٤)، والنجوم (دُعيت أيضًا "جنوداً" مع أجرام سماوية أخرى)، وترمز إلى الصفوف السماوية، ملائكة الرَّبّ تأتمر بأمره (امل ٢٢: ١٩، أيُّوب ٣٨: ٧، مز ١٠٣: ١٩- ٢١) سواء فِي الحَرْب أوْ السلام. والرَّبط بين الجنود السماوية، بالمعنى الفلكي، والوثنية (تث ٤: ١٩) ربما كَانَ عاملاً مقيداً فِي هذا الفهم فِي فترات معينة.

غير أن المرء ليس فِي حاجة للاختيار بين هذه المواقف. لأن צָבָא (جيش، حرب #٧٣٧٢) فِي مجال البشر له علاقة ليس فقط بالجيوش (اصم ٨: ١١- ١٢)، بل بعاملين آخرين فِي خدمة الله (خر ٣٨: ٨) والواقع أنها إشارة إلى إسْرَائِيل ككل (١٢: ٤١)، وربما كَانَت كُلّ حالة مما ذُكرت عاليه فِي الذهن فِي سياق أوْ آخر. وكلِمة جنود قد تشير إلى أية مجموعة، سواء بشرية أوْ إلهية، يستدعيها الله لتحقيق غرض إلهي، قد يَكُونُ أوْ لا يَكُونُ عسكرياً فِي طبيعته. وحقيقة أن العبارة وردت ٢٥١ مرة فِي أسفار الأنبِيَاء قد يُستشف منها أن النَّبِيّ قد يَكُونُ عضوًا مِنْ المجلس الإلهي (إر ٢٣: ١٨ و٢٢)، وهكَذَا، أصبحت كلِمة الله أداة إلهية، كثيرًا مَا تكون لأغراض تتعلق بالدينونة (٢٣: ٢٩). وثمة نهج آخر يفهم كلِمة "جنود" عَلَى أنها صيغة الجمع التِي تدل عَلَى القوة والعظمة وبصفة خاصة عَلَى ضوء سب للجنود عَلَى أنها تعني "رَبَّ الْجُنُودِ". ولكن مثل هذا التجريد

يفتقد إلى دليل مقنع.

٥. ألقاب/ تشبيهات بلاغية متنوعة. وليست مِنَ الواضح تمامًا مَا إذا كَانَ وَاحِدًا أَوْ أكثر مِنْ هذه كَانَت اسماً حقيقيًا لإلهَ إِسْرَائِيلَ. ومن المحتمل للتشبيه المجازي أن يُرفع ليتخذ وضع اسْم. وكُلّ هذه التشبيهات المجازية يمكن أن يُجاب عليها بالإيجاب أَوْ بالنفي بالنسبة لله: فهي لها استمرارية مع حقيقة أن الله ليس له مثيل.

(أ) קָדוֹשׁ "قدوس" (#٧٧٠٥). والله باعتباره "قدوس إِسْرَائِيل" نراه بارزًا عَلَى وجه الخصوص فِي إش (١:٤، ٥: ١٩ و٢٤). وهذه اللغة تعبّر عن "غيرية" أَوْ سمو الله. فالله ليس إنسَانًا (عد ٢٣: ١٩، هُوَ ١١: ٩). وفي الوقت ذاته فإن هذا الْقدوس يسكن وسط إِسْرَائِيل (إش ١٢: ٦، هُوَ ١١: ٩) وعَلَى ذلِكَ فإن الْقَدَاسَة لا تعني البعد أَوْ العزلة. وقد أعلن الله عن ذاته باعتباره الكائن الإسمى وذلِكَ عَلَى وجه الدقة فِي أنه كائن فِي ذاته. وبالطريقة الَّتِي تواجد بها وكَانَ عاملاً بكُلّ نشاط وسط شَعْبه. والله بعيد عنا جدًّا وهو أيضًا فِي ذات الوقت قريب جدًّا منا، لأَنَّهُ فِي الواقع "يملأ" الأَرْض (إر ٢٣: ٢٤) وكذلِكَ أيضًا مجده (إش ٦: ٣)، ومحبته (مز ٣٣: ٥).

(ب) אָבִיר "العزيز" (٥١). وهذه الكَلِمة (مثل كَلِمة אַבִּיר، لكنها أبرزت بشكْل لا يسمح بالخلط بين الله وكَلِمة "ثور") استُعملت فِي عبارة "عزيز يَعْقُوب" (تك ٤٩: ٢٤، إش ٤٩: ٢٦، ٦٠: ١٦، مز ١٣٢: ٢ و٥، وصيغة الـ אַבִּיר ربما استُخدمت عن الله فِي مز ٧٨: ٢٥ "الله العلي وليهم". هي ترد بصفة خاصة مع لفظة الرَّبّ فِي مز ١٣٢ ومع تشبيهات مجازية "صخر" (تك ٤٩: ٢٤)، "فادي" (إش ٤٩: ٢٦). وإستخدامها كتشبيه مجازي واضح مِنْ إستخدام الكَلِمة بالنسبة للبشر، ولا سيما الأبطال منهم (مز ٧٦: ٥ [٦]، بل وبالنسبة للحيوانات الَّتِي اشتُهرت بقوتها (مثل؛ الخيل، قض ٥: ٢٢، الثيران، إش ٣٤: ٧). ومن المحتمل إن العجلين الذهب اللذين أقامهما يَرُبْعَام فِي دَان وبَيْتِ إِيل (١مل ١٢: ٢٦- ٣٠) كَانَا يعكسان هذه الصورة (صورة القوة) عن الرَّبّ وَلَمْ يَكُنْ الأمر أساسًا يتعلق بالوثنية، بل أن هذه الصورة استُخدمها الْكَنْعَانِيُّون أيضًا لإلههم الْبَعْل، ولكنها أدت فِي بعض الأوقات إلى الخلط بينهما وبين عبادة.

(جـ) פַּחַד "هيبة (إِسْحَاق)" (#٧٠٦٤). هذا الاسم مرتبط بحقبة الآباء (تك ٣١: ٤٢ و٥٣). وإستخدام كَلِمة פַּחַד فِي ١صم ١١: ٧ لتشير إلى الرعب والَّذِي سيوقعه الرَّبّ عَلَى أعداء إِسْرَائِيل يوحي بأن موضوع الحماية الإلهية لشَعْبه المختار هُوَ أهم الموضوعات، مع أن الرعب الْمُقَدَّس الناجم عن الاحترام ممكن أيضًا.

(د) בַּעַל، بَعْل (#١٢٥١). هذه الكَلِمة الَّتِي تُطلق فِي الْحَيَاة الْيَوْمية عَلَى رب العائلة (تك ٢٠: ٣) استُخدمت كتشبيه مجازي للإله فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق.، وبمرور الوقت أصبحت اسماً لإله العواصف، المسئول عن السيطرة فِي مجال الخصوبة فِي كَنْعَان والمناطق المجاورة. وربما أخذ الإِسْرَائِيليون الأوائل لقب בַּעַל وأطلقوه عَلَى الرَّبّ (كما أطلقوه عَلَى إيل) وهذا مَا يثبته إستخدام كَلِمة בַּעַל فِي أَسْمَاء بعض مِنْ يعبدون الرَّبّ (مثل؛ أبناء شَاوُل ويونَاثَان، ١أخ ٩: ٣٩- ٤٠). غير أنه بسبب تطور الصراع الديني مع الْكَنْعَانِيِّين، ولا سيما فِي مواجهة نمو الحركة التوفيقية بين الأديان (انظر ١مل ١٨: ٢١، انظر ١١: ٥)، وهذا اللقب سرعان مَا اعتُبر غير مناسب، بل وكَانَ يلقي التوبيخ بشكْل متزايد. والواقع أن בַּעַל الَّتِي فِي اسْم בֹּשֶׁת، استُبدلت بمعرفة ١أخ ٨: ٣٣- ٣٤، ٢صم ٢: ٨، ٤: ٤، NRSV، إر ١١: ١٣) وعلاقة بَعْل بريث (قض ٩: ٤) بـ "إيل بريث" (قض ٩: ٤٦) لَمْ توضح بشكْل مرضِ.

وفي ذات الوقت تبنى الإِسْرَائِيليون لغة وموضوعات مِنْ ذلِكَ التقليد الْكَنْعَانِي واستخدموها صراحة فِي استكمال طريقتهم فِي الحديث عن الرَّبّ (مثل؛ التشبيه المجازي بالبروق (مز ١٨: ١٤- ١٥، الصراع مع الْبَحْر/ التنين ٧٤: ١٢- ١٥"، و"القديم الأَيَّام" (دا ٧: ٩: ١٤، التشبيه المجازي بالزواج والموت/ القيامة فِي هُوشَع) وهذه لَمْ تؤد إلى اعتبار الرَّبّ مثل "الْبَعْل" بأي معنى نظري، بل بينت أن (كما هُوَ الحال بالنسبة لـ "إيل") مفهوم غير الإِسْرَائِيليين لديها عَلَى أقل فكرة مَا عن حقيقة الله (مِنْ خلال إعلان إلهي عام). وإستخدام مثل هذا التشبيه المجازي ربما أثبت أيضًا أنه نافع لأغراض جدلية مِنْ ناحية المخاطرة بادعاءات عن الرَّبّ (انظر هُوَ ٢: ٨)، بل وربما لإغراض إرسالية مِنْ خلال إقامة علاقات مع مِنْ كَانَ يُنظر إليهم عَلَى أنهم يعبدون الْبَعْل. وفي المستقبل الَّذِي وُعد به هُوشَع ظل التشبيه المجازي بالزواج كما هُوَ دون مساس، غير أنه ذُكر بكُلّ وضوح أن الرَّبّ سيُدعى زوجاً وليس בַּעַל (٢: ١٦ [١٨]).

(و) אָב آب (# ٣). هذا التشبيه نادر نسبيًا إذا مَا قورن بلفظة "الله" (١٥ مرة). وعَلَى الرغم مِنْ أنه مِنَ الممكن أن يخاطب الله باعتباره أباً (إر ٣: ٤ و١٩)، إلا أن الاستعمال القليل لأسلوب النداء هذا جعل مِنَ الصعب الادّعاء بأن "الآب" هُوَ اسْم. والأمر الَّذِي هُوَ مدعاة للدهشة أن لفظة "الآب" تُستخدم فِي معظم الأحوال فِي نصوص لا تتعلق أساسًا بالقوة والسلطان، بل تتعلق بالخليقة (إش ٦٤: ٨)، والعلاقة الحميمة (إر ٣: ١٩)، (مز ١٠٣: ١٣، إر ٣١: ٩)، بل وحَتَّى الصداقة (إر ٣: ٤) وقد استُخدمت فِي فقرات. مع تشبيهات مجازية مثل مخلص، فاد (إش ٦٣: ١٦).

(ح) وتُوجد فِي ع. ق تشبيهات مجازية عديدة عن الله، وكثيرًا مَا تلقي الإهمال، ويوجد مِنْ هذه النوعية خمسون تشبيهاً مجازياً فِي سِفْرِ الْمَزَامِير وحده. وقليل منها تشبه الله بالزوج (إش ٦٢: ٥، والْمَلِك (مز ٩٥: ٣)، والقاضي (تك ١٨: ٢٥)، والراعي (مز ٢٣: ١)، والفادي (إش ٤٤: ٢٤)، والفخاري (إر ١٨: ١- ٦، والمحارب (خر ١٥: ٣)، والصخرة (مز ١٨: ٢ [٣]. وعَلَى الرغم مِنْ أن الله لَمْ يدع إطلاقًا بالأم، إلا أنه استُخدمت تشبيهات مؤنثة عن الله تعكس الخبرات المعينة الَّتِي تتسم بها الأم وبصفة خاصة الأمومة (إش ٤٢: ١٤، ٦٦: ١٣)، وصورة الطفل وهو فِي بطن أُمِّه، أَوْ عَلَى صدرها، يمكنها أن تعطي معنى الوحدة أَوْ الحميمة مع الله الَّذِي هُوَ فريد فِي نوعه.

٦. والأَسْمَاء والتشبيهات المجازية المختلفة الَّتِي استُخدمت عن الله فِي ع. ق تعكس بصفة عامة ثلاث حقائق، تتفاعل مع

بعضها البعض بطرق مختلفة وفي فترات متباينة مِنْ تاريخ إسْرَائِيل، وعَلَى النَّحْوَ الَّذِي صاغها به لاهوتيون إسْرَائِيليون ذوو وجهات مختلفة.

(أ) الله يعلن عن ذاته. الله "لا يسميه" آخرون (تك ١٦: ١٣يعد استثناء) وهو ليس مثل الناس أوْ الآلهة الأخرى. وعَلَى الرغم مِنْ أن الله لا يعلن بالكامل عن شخصه أوْ طابعه، إلاّ أن أسْمَاء الله تعطينا فكرة عَنْهُ، مثلما تفعل لغة أخرى الَّتِي يستخدمها الله فِي الحديث عن نفسه. وجوهر هذه الكَلمة عن الله، وما يوفر استمرارية الحديث عَنْهُ عبر الأجيال، لا نجده فِي فكرة مجردة مَا عن، لنقل مثلاً عبادة التوحيد بالله (بالرغم مِنْ أهميتها). وبعض الأقْوَال المعينة الَّتِي تتحدث عن العقيدة والتي نجدها كثيرًا فِي ع. ق تلخص جوهر إيمان إسْرَائِيل وتقدم تحذيرًا كتابياً داخليًا فِيمَا يتعلق بتقييم كُل فكرة تُقال عن الله. وأشْهَر هذه الأقْوَال ذُكرت لأول مرة فِي خر ٣٤: ٦-٧ "الرَّبّ إله رحيم ورؤوف بطيئ الغضب وكثير الإحسان والوفاء. حافظ الإحسان إلى ألوف. غافر الإثم والمعصية والخَطِيَّة. ولكنه لن يبرئ أبراء".

(ب) والتشبيهات البلاغية والأقْوَال الَّتِي تُقال عن الله مأخوذة مِنْ سياق ش. أ. ق.، ثم "صُبغت" بإيمان إسْرَائِيل الخاص. وهذا الاتكال اللغوي والتصويري ليس تقليدياً فحسب، فالحقائق عن الله كَانَت متوافرة لجيران إسْرَائِيل، وقد إزدادت مفاهيم إسْرَائِيل عن الله ثراء نتيجة هذا الأنصال (المرء يفكر فِي الأفكار اللاهوتية لأبِيمَالِك فِي تكوين ٢٠ ودوره باعتباره الَّذِي تلقى اعتراف إبْرَاهِيم). وهذا الأمر أبعد مِنْ أن يَكُونُ تقليلاً مِنْ شأن تفرد إيمان إسْرَائِيل، بل إنه شهادة عَلَى عمل الله الخالق فِي حَيَاة وفكر تِلْكَ الشُعُوب غير المختارة، الأمر الَّذِي كَانَ يتوجب عَلَى الشَعْب المختار أن يقابل بمزيد مِنْ الشكر بأكثر مما كَانَ عليه الأمر فِي الواقع.

(جـ) كَانَ مِنْ شأن اختيار إسْرَائِيل المستمر مع الله، فِي الأحداث الكبرى، والمناسبات المتعلقة بالعبادة، وفي اللقاءات اليَوْمية أن ولدت تفكيراً لاهوتيًا وإيجاد لغة جديدة للتحدث بها عن الله. وإنه لأمر رائع، ذلِك المدى الَّذِي ارتبطت به اللغة الَّتِي تتحدث بها إسْرَائِيل عن الله بحقائق الحَيَاة اليَوْمية: وهي لغة مستمدة مِنْ البيت والعائلة، ومن المجالات الاجْتِمَاعية والتجارية والسياسية، ومن العلاقات المتبادلة بين البشر، ومن الكيانات غير البشرية. والأكثر أهمية فِيمَا يتعلق بهذه اللغة هُوَ طابعها العلاقاتي، الَّذِي يعلن الله الَّذِي ليس هُوَ بعيدًا عن العالم أوْ لا يبالي به، بل هُوَ إله دخل فِي علاقات حقيقية مع الشَعْب، وهو يعمل فِي ومن خلال التعقيدات والغموض الَّذِي يكتنف حياتهم لصالح الله مِنْ ناحية خلاص العالم.

الله ← אָב [ʼāb] (أب، #٣)؛ ← אָבִיר [ʼābîr] (قوي، مقتدر، #٥١)؛ ← אֲדֹנָי [ʼᵃdônāy] (ربـ[ـي]، #١٥١)؛ ← אֵל [ʼēl⁵] (إيل/الله، #٤٤٦)؛ ← אֱלֹהִים [ʼᵉlōhîm] (إلوهيم/ الله، #٤٦٦)؛ ← בַּעַל [baʻal¹] (سيد، #١٢٥١)؛ ← גִּבּוֹר [gibbôr] (رَبُّ الْجُنُودِ، #١٤٧٥أ)؛ ← פַּחַד [paḥad¹] (خوف [إسْحَاق]، #٧٠٦٥)؛ ← צוּר [ṣûr¹] (صخرة، #٧٤٤٦)؛ ← קָדוֹשׁ [qādôš] (القدوس، #٧٧٠٥)، ← يَهْوَهْ: لاهوت

البيبلوجرافيا

ABD 4:1001-11; 6:1011-12; *TDOT* 1:59-72, 242-61, 267-84; 5:500-521; *THAT* 1:25-27, 701-7; "Name of God in the OT," *HBD*, 1985, 685-87; F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; R. Garr, "The Grammar and Interpretation of Exodus 6:3," *JBL* 111, 1992, 385-408; T. Mettinger, *In Search of God*, 1987; R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, 1992, 5-78; J. C. deMoor, *The Rise of Yahwism*, 1990; M. Smith, *The Early History of God*, 1990.

تيرينس فريثيم *Terence Fretheim*

سنة ← #٩١٠٢ (שָׁנָה، سنة)

أصفر ← #٧٤١٠ (צָהֹב، أصفر)

أمس ← #٦٢١ (אֶמֶשׁ، البارحة)

نير ← #٦٥٨٥ (עֹל، نير)

السباب ← #٦٥٩٦ (עֲלוּמִים، الشباب)

3382 יְהוֹיָכִין

يَهُويَاكِين (יְהוֹיָכִין أوْ יוֹיָכִין، [yᵉhôyakîn, yôyakîn] #٣٣٨٢، #٣٤٢٢).

ع. ق ١. اسم يَهُويَاكِين أُطلق عَلَى مَلِك يَهُوذَا قبل الأخير وذلِك قبل سقوط أورُشَليم. وَهُوَ ابن يَهُويَاقِيم، بالرغم مِنْ أنه أمر يدعو للدهشة أن نجد اسمًا معناه "يَهْوَهْ يثبت" أوْ "ليت يَهْوَهْ يثبت" قَدْ أطلقه أب لَمْ يكن يولي أي اعتبار لِيَهْوَهْ، مثلما فعل يهوياقين. كما أنه يُعرف أيْضًا فِي ع. ق باسم "يَكُنْيَا" (١أخ ٣: ١٦)، أوْ كُنْيَاهُو (إر ٢٢: ٢٤) (= "الرَّبّ ثابت" أوْ "الرَّبّ باق").

وطبقًا لما جاء فِي ٢مل ٢٤: ١-٥ أصبح يَهُويَاقِيم تابعًا لبَابِل. ولكنه تمرد بعد ذلِك، ومن أجل هذا واجه غضب نَبُوخَذْنَاصَّر. وهذه الهزيمة كَانَت دينونة مِنْ الله لأجل تكراره "خطايا مَنَسَّى" (ع. ٣)، ومنها "الدَّم البرئ الَّذِي سفكه" (ع. ٤). وقَدْ مات يَهُويَاقِيم، غير أن يَهُويَاكِين ابْنُهُ، وَكَانَ فِي الثامنة عشر مِنْ عمره أصبح مَلِكًا وسرعان مَا كَانَ عليه أن يواجه مَذْبَحَة عقابية بَابِلية.

والسجل البَابلي يطابق مَا جاء فِي ٢مل ٥٤: ٨ مِنْ ناحية ذكر مدة حكم يَهُويَاكِين الَّتِي لَمْ تتعد ثلاثة أشْهر فقط. واللوح المعين (قا؛ *DOTT*, 80) يقول إنه فِي السنة السَّابعة مِنْ حكم نَبُوخَذْنَاصَّرُ، فِي شَهْر كسلو (أي، ديسمبر ٥٩٨ ق م) زحف المَلِك البَابلي عَلَى أرْض حاتي (فَلَسْطِين)، وحاصر مَدِينَة يَهُوذَا، وفِي اليَوْم الثاني مِنْ شَهْر آذار (١٦ مارس ٥٩٧) احتل المدِّينة وأسر المَلِك.

ويتحدث السجل فِي ٢مل ٢٤: ١٠- ١٧ (قا؛ ٢أخ ٣٦: ٩- ١٠) عن استسلام يَهُويَاكِين، وكيف أُخذت خزائن الهَيْكَل، وبيت المَلِك. ولقَدْ اعتبر كتبة الأسفار المُقَدَّسَة سقوط أورُشَلِيم وسَبْي المَلِك والشَّعب عَلَى أنَّهَا دينونة مِنْ الرَّبّ عَلَى عدم أمانتهم، ورفضهم ناموس الله، ورفضهم الاستماع إِلَى تحذيرات الأنْبيَاء. وعَلَى هذا الأساس اللاهوتي قَال إرْمِيَا أن الخضوع لبَابل أفضل فِي المقاومة (مثل؛ إرْمِيَا ٢٧). فِي المثل الَّذِي ذكره عن التِّين استطاع أن يصف الَّذِينَ أخذوا للسَبْي مع يَهُويَاكِين بأنهم "تِينٌ جَيِّدٌ جِدًّا"، والَّذِينَ بقوا مع المَلِك صِدْقِيَّا بأنهم مثل "تِينٌ رَدِيءٌ". وعن النوعية الأوَّلى قَال الرَّبّ "وَأَجْعَلُ عَيْنَيَّ عَلَيْهِمْ لِلْخَيْرِ، وَأُرْجِعُهُمْ إِلَى هذِهِ الأَرْضِ" (٢٤: ٦).

٢. قاوم إرْمِيَا التفاؤل الغبي الَّذِي كَانَ يبديه حَنَنْيَا، الَّذِي كَانَ يكرز (إرْمِيَا ٢٨) أنه عن قريب سينكسر نير البَابليين، وأن يَهُويَاكِين وجَمِيع المسَبيين الآخرين سيعودون إِلَى أورُشَلِيم. وحين نُشرت مثل هذه الرسالة أيْضًا فِي بَابل بين المَسَبيين، كتب إرْمِيَا رسالة (ص. ٢٩) مؤكدًا أن لدى الرَّبّ هدف مستقبلي بالنسبة للمسَبيين، ولكنه عَلَى مدى بعيد، وليس لمدة سنتين كما قَال حَنَنْيَا. وعَلَيْهِمْ أن يقنعوا بالإقامة هناك فِي بَابل. فالرَّبّ هُوَ الَّذِي سبب أخذهم إِلَى بَابل، وسوف يحفظهم هناك، وبعد سبعين سنة سيعيدهم (← إرْمِيَا: لاهوتي)

وكَانَ إرْمِيَا وحِزْقِيَال ينظران إِلَى يَهُويَاكِين بنظرتين مختلفتين وإن لَمْ تكونا متعارضتين. رآه ارميا كوعاء خزفي مكسور ومُهان لَمْ يبال به أحد، وكرجل عقيم ليس له ذرية لترث عرش دَاوُد فِي أورُشَلِيم. لقَدْ نزع الله خاتم المَلِك الدَاوُدي مِنْ يَهُويَاكِين (إر ٢٢: ٢٤- ٣٠)، كي يُعطى لعضو أمين مِنْ نَسْل دَاوُد بعد السَبْي، وَهُوَ زَرُبَّابِل (حَجَّي ٢: ٢٠- ٢٣). ومن طريقة تأريخ نبوات حِزْقِيَال مِنْ سَبْي يَهُويَاكِين مِنْ بَابل (وليس مِنْ حكم صِدْقِيَّا). ومن الدليل المستمد مِنْ شظايا فخارية، الَّتِي تشير إِلَيه، يبدو أن يَهُويَاكِين كَانَ يُعد المَلِك الشَّرعي، وليس صِدْقِيَّا، الَّذِي عينه نَبُوخَذْنَاصَّرُ عَلَى عرش أورُشَلِيم.

٣. الآيات الختامية لسِفْر المُلُوك الثاني (٢٥: ٢٧- ٣٠ = إرْمِيَا ٥٢: ٣١- ٣٢) تسجل أنه بعد موت نَبُوخَذْنَاصَّرُ، قام خليفته "أويل مردوخ" بإطلاق سراح يَهُويَاكِين فِي السنة السَّابعة والثلاثون مِنْ سَبْيه، وأعطاه مكانًا رفيعًا بَقِيَّة حياته عَلَى مائدة المَلِك. ويبدو أن هذه نهاية يُراد بها الإشارة إِلَى أن هذا الحدث يلمح إِلَى إمكانية نهضة قومية برعاية مَلِك مِنْ بيت دَاوُد (G. H. Jones, *1 & 2 Kings*, NCB 2:648).

وعَلَى الأقل، يمكن القول بأنه بالرغم مِنْ أن دينونة يَهُويَاكِين (إر ٢٢: ٢٤- ٣٠) تمت فِي السَبْي فِي بَابل، وأنه لم يجلس أحد مِنْ ذريته "عَلَى عرش دَاوُد، أوْ حكم ... فِي يَهُوذَا، إلاّ أنه كَانَت هناك عودة مِنْ السَبْي"، وكما يتبين مما جاء فِي متى ١: ١١- ١٢، كَانَ ليَهُويَاكِين (يَكُنْيَا) مكَانَ فِي النسل المسياني.

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "King Jehoiachin in Exile," *BARev* 1, 1975, 106-12; C. T. Begg, "The Significance of Jehoiachin's Release: A New Proposal," *JSOT* 36, 1986, 49-56; H.-J. Hermission, "Jeremias Wort über Jojachin," *Werden und Wirken des Alten Testaments, Festschrift für C. Westermann*, 1980, 253-66; J. D. Levenson, "The Last Four Verses of Kings," *JBL* 103, 1984, 353-61; A. Malamat, "The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem," *IEJ* 18, 1968, 137-56; E. Zenger, "Die deuteronomistiche Interpretation der Rehabilitering Jojachins," *BZ* 12, 1968, 16-30.

فرانسيز فولكيس *Francis Foulkes*

3409 יוֹאָשׁ

يُوآش (יוֹאָשׁ [*yô'as*]، مَلِكُ يَهُوذَا #٣٤٠٩)

ع. ق **١.** يقص لنا مَا جاء فِي ٢مل ١١- ١٢ قصة يُوآش (وَهُوَ أيْضًا يَهُوآش) مَلِك يَهُوذَا، والَّذِي حكم تقريبًا الأربعين سنة الأخيرة مِنْ القرن التاسع ق.م. أمَّا أبُوه، أخَزْيَا فقَدْ اغتيل (٢مل ٩: ٢٧- ٢٨) حين استولى يَاهُو عَلَى العرش مِنْ بيت أخْآب. ولدى سماع عَثَلْيَا والدة أخَزْيَا بموته، قامت بقتل الأمراء (١١: ١)، واغتصبت العرش. ورغم ذلِك، فإن يُوآش، وكَانَ وَاحِدًا منهم، أخذته عمته يَهُوشَبَع وخبأته (٢مل ١١: ٢- ٣. وبعد ست سنوات أخبر يَهُويَادَاع الكَاهِن القادة العسكريين سرًا أن يُوآش مازال عَلَى قيد الحَيَاة. وقَدْ وضعوا خططًا لأن يصاحبه حرس عسكري إِلَى مِنْطَقَة الهَيْكَل، حيث قام يَهُويَادَاع الكَاهِن بتتويجه (١١: ٤- ١٢). ولقَدْ قتلت عَثَلْيَا فِي ذلِك الحين (١١: ١٣- ١٦)، وأخذ يَهُويَادَاع مبادرة لتجديد العَهْد مع المَلِك الجديد وشَعْب الأرْض، وبعدها قام الشَّعب بتدمير هَيْكَل البَعْل، وقتلوا كهنته (١١: ١٧- ١٨) واستقر يُوآش فِي القصر (١١: ١٩- ٢٠). وقام يُوآش، بوضع نظام لجمع الأموال لتمويل إصلاحات الهَيْكَل (١٢: ٤- ١٦)، وهذا أمر قيمّه المؤرخ عَلَى أنه إنجاز ناجح. وحين هدد حَزَائِيلمَلِك أرَام (سورية) بتهديد أورُشَلِيم، أرسل يُوآش كُلّ الذهب الموجود فِي قصر المَلِك وكذلِك الموجود فِي الهَيْكَل وقَدمه يُوآش حَتَّى يعدل حَزَائِيل عن هجومه عَلَى أورُشَلِيم. ثم أغتيل يُوآش عَلَى يد عَبْدِيه (١٢: ٢٠- ٢١).

٢. وقَدْ تلقى يُوآش مديحًا مستحقًا مِنْ المؤرخ التثنوى. ومن الناحية الإيجابية، امتدح المؤرخ يُوآش للإصلاحات الَّتِي تمت أثناء حكمه (٢مل ١٢: ٢، فِي السياق). وبالرغم مِنْ ذلِك،فإن بعض الدلالات الَّتِي يتضمنها النص، توحى بأن هناك أمورًا تستحق النقد، بالنظر إِلَى أن المؤرخ ذكر مرتين قولين إيجابيين عن يُوآش. إلاّ أن أحد الأقوال جاءت مِنْ نوعية النماذج اللاهوتية التثنوية، بذكره أن يُوآش لَمْ يدمر مُرْتَفَعَات البَعْل (١٢: ٣، قا؛ ١مل ١٣: ٢٣؛ ١٥: ١٤.. الخ). أمَّا القول الإيجابي الثاني (٢مل

١٢: ٢) فكَانَ ضِمنيًا "وَعَمِلَ يَهُوآشُ [يُوآش] مَا هُوَ مُسْتَقِيمٌ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ كُلَّ أَيَّامِهِ الَّتِي فِيهَا عَلَّمَهُ يَهُويَادَاعُ الْكَاهِنُ". ويشعر القارئ بتغييرات مع موت يَهُويَادَاع بالرغم مِنْ أن سِفر الْمُلوك لا يسجل إطلاقًا الأسباب المنطقية عَلَى نَحْوَ واضح (لكن انظر مناقشة سِفرى أَخْبَارِ الأَيَّامِ فِيما يلي). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن يُوآش، باعتباره أنه ابن أَخَزْيَا، واصل نَسْل بيت دَاوُد الْمَلَكي، والذِي هددته عَثَلْيَا حفيدة أَخْاب. (← تثنوى: لاهوت).

٣. مَا جاء فِي ٢ أخ٢٢: ١٠- ٢٤: ٢٧ تدعم قصة يُوآش الَّتِي وردت فِي ٢مل ١١- ١٢، وتشكل قصة يُوآش لتتناغم مع عرض كاتب سِفر أخبار الأيَّام اللاهوتي لقصته (← سِفري أَخْبَارِ الأَيَّامِ: لاهوت، قا، Dillard, 76-81).

(أ) تقدّم الملاحق بيانات تاريخية، أَوْ تتعلق بالسيرة الذاتية ليست موجودة فِي سِفر الْمُلوك، كما تقدّم معلومات تفسيرية لتوضيح القصة. (i) الملاحق التاريخية/ المتعلقة بالسيرة الذاتية تتضمن: وصف حالة يُوآش المتعلقة بالزواج (٢أخ ٢٤: ٣)، إعادة سرد مصير يَهُويَادَاع (٢٤: ١٥- ١٦)، وقائمة بالمتآمرين تختلف اختلافًا طفيفًا (٢٤: ٢٦- ٢٧). (ii) زيادة إستخدام الملاحق التوضيحية: يذكر كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ أن عمة يُوآش كَانَت زَوْجَة يَهُويَادَاع (٢٢: ١١)، موضحاً كَيْفَ عرف يَهُويَادَاع بأمر يُوآش، ويوضح السبب فِي أن الهَيْكل كَانَ يحتاج إِلَى إصلاح، وأن أبناء عَثَلْيَا اقتحموا الهَيْكل وسرقوا بعض خزائنه لإستخدامها مِنْ أجل الْبَعْل (٢٤: ٧)، ويشرح كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ باستفاضة كَيْفَ يتخلى يُوآش عن الرَّبّ بعد موت يَهُويَادَاع (٢٤: ١٧- ٢٢) ويوضح التغير الَّذِي كَانَ يُفهم ضمنيًا ٢مل ١٢: ٢.

(ب) أكثر صياغة لاهوتية أهمية تخص مركزية الدور اللاوي فِي سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ، لأن اللاويِّين لَمْ يُذكروا فِي ٢مل ١١- ١٢. ويُقدّم كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ اللاويِّين كمرافقين، وليس كفرق عسكرية، وذلِك حين أحضر يآش مِنْ الهَيْكل (انظر ٢أخ ٢٣: ٦- ٧ مع ٢مل ١١: ٧- ٨). وفِي موضع آخر فِي هذه القصة (كما فِي السِفر) يبرز كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ دور اللاويِّين (قا؛ ٢أخ ٢٣: ٢، ٤، ٨، ١٨- ١٩)، يؤكد سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ مساهمة "....... جَمِيعِ رجال (يَهُوذَا)" (٢٣: ٥، ٨) فِي تتويج يُوآش. ويُستشف مِنْ هذه الملاحظات أن الفكر اللاهوتي لكاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ كَانَ يتطلب إبعاد أَوْ تأييد أي انطباع بأن القوة العسكرية وحدها هي الَّتِي حفزت عَلَى التتويج.

وأخيرًا، يذكر كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ تفاصيل قصة موت يُوآش بطريقتين. أَوّلاً، التهديد مِنْ سورية جاء مُباشرًا بشكل أكبر. ويحذف كاتب هذا السِفر ذكر "جت" ويروي (عوض أن يلمح) قصة هجوم مباشرة شنه الْجَيْش الآرَامِيّ عَلَى أُورُشَلِيم (٢أخ ٢٤: ٢٣). ثم يوضح أن يُوآش قَدْ أُصيب فِي معركة مع السوريين قبل أن يقتله أثنان مِنْ عبيده (٢٤: ٢٥) (← سِفري أَخْبَارِ الأَيَّامِ: لاهوت).

ع. ج لَمْ يُذكر يُوآش فِي ع. ج، وهذا أمر له دلالته عَلَى ضوء سلسلة الأنساب الواردة فِي إنجيل متى (متى ١: ٢- ١٦) حيث يتتبع سلسلة نسب يَسُوع مِنْ بيت دَاوُد عبر ملوك يَهُوذَا. وتفسير أسباب هذا الحذف يجب ألاّ يُفهم منه عَلَى أنه حكم سلبي عَلَى يُوآش، حيث إن متى حذف ثلاثة ملوك متعاقبين مِنْ بيت دَاوُد وهم (أَخَزْيَا، يُوآش، أَمَصْيَا)، ومَلِكة ليست مِنْ بيت دَاوُد (عَثَلْيَا). وترتيب متى للتاريخ بتقسيمه إِلَى ثلاث مجموعات كُلّ مجموعة منها تتكون مِنْ أربعة عشر جيلاً (مت ١: ١٧) تطلب التكيف مع سجل الأسر الْمَلِكية.

البيبلوجرافِيا

R. Dillard, *2 Chronicles*, WBC, 1987, 76-81; M. Liverani, "L'histoire de Joas," *VT* 24, 1974, 438-53; H. Reviv, "On the Days of Athaliah and Joash," *BethM* 47, 1971, 541-48; E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1983.

جيمس دي . نوجالسكي *James D. Nogalski*

يُوئيل: لاهوت

اسْم يُوئيل (#٣٤٠٨ יוֹאֵל) مثل اسْم إيلِيَّا، معناه "يَهْوَهْ هُوَ الله"، ويشهد الإيمان المميز لوالدين إسْرَائيليين يرغبان فِي أن يشاركهما ابْنُهما هذا الإيمان. وهذا الأسم يحمله أكثر مِنْ أربعة عشر شخصًا وردت اسماؤهم فِي الكتاب الْمُقدَّس، وعَلَى وجه الخصوص نَبِيّ أطلق اسْمُهُ عَلَى السِفر. والأَسْمَاء الشخصية - الَّتِي تجمع بين اسْم إله قومي أَوْ محلي مع اسْم "الله" (אֵל) كعنصر تنبوئي فِي اعتراف إيماني - كَانَت شائعة فِي ش. أ. ق. ومن أمثلة ذلِك: إيل هداد Il-Adad فِي الآرامية؛ و إيل شاماس Shamash-ilu و إيل ماردوك/ مردوخ Marduk-ilu ومَلِك إيل Mlk'l فِي Palmyrene.

أ. البِنية الأدبية:

هذا السِفر الصغير، والَّذِي يبدو أنه تأليف منفرد بالرغم مِنْ تعقيده، يسجل رِدَّة فِعل أحد الأنْبِيَاء فِي مواجهة كارثة للجراد تهدد بالقضاء عَلَى شَعْب الله. وليس بالسِفر دلالات مباشرة تشير إِلَى تاريخه، وفِي حين أن البعض يدافعون عن تاريخ يعود إِلَى مَا قبل السَبي، إلاّ أن مَا يبدو أَنَّهَا إشارات إِلَى سقوط أُورُشَلِيم سنة ٥٨٧ ق.م، وإلى عواقبها فِي ٣ [٤]: ٢- ٣، ٦، وإلى نبوة سابقة طوال السِفر، تشير إِلَى فترة تقع مَا بعد السَبي. وبعد العنوان فِي ١: ١، ينقسم السِفر إِلَى ثلاثة أجزاء، كُلّ جزء منها يذكر معرفة الله (٢: ١٤، ٢٧؛ ٣: (٤): ١٧)

(١) نصائح بالاشتراك فِي الحزن انتاب عامة الشَّعْب (١: ٢- ٢: ١٧).

(٢) إجابات الله الإيجابية بخصوص المشكلة العاجلة فِي ٢: ١٨- ٢٧.

(٣) ردود الله فِيما يتعلق بالموضوعات الجوهرية فِي ٢: ٢٨- ٣: ٢١ [٣: ١- ٤: ٢١].

ب. الموضوعات اللاهوتية:

١. يعكس السِفر المفهوم العام للعهد كرابطة مثلثية بين يَهْوَهْ، والشَّعْب، والأَرْض (انظر عَلَى وجه الخصوص ٢: ١٨).

وقَدْ اعتُبرت الأَرْض كمقياس يسجل العلاقة الروحية بين الله وإِسْرَائِيل. موجة من الجراد، التي كَانَ لديها تأثير مُدمِّر عَلَى المحاصيل الزراعية (١: ٧، ١٠- ١٢، ١٧) والمراعي (١: ١٨)، وهدَّدت إمدادات المجتمع مِنْ الطعام، وكذلِكَ تقْدِيم الذَبَائِح والتَقْدِمات المنتظمة فِي الهَيْكَل (١: ٩، ١٣). ثم إن مَا تبع ذلِكَ مِنْ قحط وجفاف منع نمو النبات، وترك جداول المِيَاه جافة، ولِذلِكَ فإنه حَتَّى الحيوانات البَرِّيَّة تأثرت بهذا القحط (١: ١٩- ٢٠). ووصف أصواتهم الَّتِي تدعو إِلَى الرثاء مِنْ ناحية الصَلاَة يستشف منها أن الله يسمعهم عَلَى هذا النحو، فِي إطار اهتمامه الأساسي بالأَرْض وساكنيها (قا؛ أَيُّوب ٣٨: ٤١؛ مز ١٠٤: ٢١؛ ١٤٩: ٧). ومناشدات يُوئِيل لقطاعات مِنْ المجتمع (يُوئِيل ١: ٥- ١٤)، ولِلشَعْب عامة (٢: ١- ١٧) أن يتبنوا إجابة روحية للمشكِلَة بالحزن والعودة إِلَى الله (٢: ١٢- ١٣) تشير أَلى أن النكبة والقحط، إمَّا أنَّهَا كَانَت عقوبة إلهية قُصد بها تدعيم التوبة (قا؛ عَا ٤: ٩)، وإمَّا أنَّهَا لعنة مِيثَاق بتِلك النهاية والتي لها نفس النتيجة (لا ٢٦: ١٨- ٢٠). وهكَذَا أيضًا، المواعيد الإلهية بسقوط المطر وخصوبة الأَرْض الَّتِي تتبع توبة الشَعْب (٢: ١٩، ٢٢- ٢٦، قا؛ ٣ [٤]: ١٨) تُعد دليلاً عَلَى تجديد العلاقة بين الله وشَعْبه، والَّذِينَ هم مستعدون الآن لبركات العَهْد (قا؛ لا ٢٦: ٣- ٤؛ تث ٢٨: ١- ١٢). (בְּרִית عهد #١٣٨٢).

٢. كَانَ يُنظر لِهَيْكَل أُورُشَلِيم عَلَى أنه مركز الاتصال بين الرَّبّ وشَعْبه. وَهُوَ يقع عَلَى "جَبَل قُدْسه" (٢: ١؛ ٣ [٤]: ١٧)، حيث يسكن الله فِي قَدَاسة لا يمكن انتهاكها (٣ [٤]: ١٧، ٢١ قا؛ ٢: ٣٢ [٣: ٥]). والهَيْكَل هُوَ الموقع الَّذِي تُقدِّم فِيه إِسْرَائِيل الذَبَائِح المتعلقة بالعبادة (١: ٩، ١٣، ١٦). كما أنه بيت للصَلاَة، كما فِي ١مل ٨: ٢٨- ٤٥ (قا؛ إش ٥٦: ٧) والَّذِي عَلَى الناس إن يأتوا إليه ليُقَدِّموا صلواتهم. وحزنهم الجماعي يتم التعبير عَنْهُ بواسطة الكَهَنَة باسم إِسْرَائِيل (٢: ١٧، انظر ١مل ٨: ٣٧- ٣٨). وقَدْ شكَّل الحزن العام إطارًا دينيًا يمكن أن تُقَدِّم فِيه الأزمات الشخصية أَوْ الجماعية إِلَى الله، وربما تُحل (← مرثاة קִינָה #٧٨٠٦). والتماس العون قَدْ يتضمن احتجاجًا نسبْيًا بالبراءة (قا؛ مز ٤٤: ١٧- ٢١ [١٨- ٢٢])، أَوْ، وكما هُوَ الحال فِي يُوئِيل، يَكُونُ وسيلة للاعتراف بالخَطِيَّة (قا؛ ٧٩: ٨- ٩). وقَدْ صاحبته طقوس خارجية كالصوم (يؤ ١: ١٤؛ ٢: ١٢، ١٥)، وثياب الحزن مِنْ المُسُوح والملابس الممزقة (١: ١٣؛ ٢: ١٣؛ قا؛ ٢مل ١٩: ١).

وهنا فِي سِفْر يُوئِيل كَانَ الحزن الجماعي يمثل تعبيرًا عن التوبة. ويجب أن تكون مِنْ كُلّ القلب: وعَلَى الناس أن يظهروا أمام الله، ليس فِي ملابس ممزقة فحسب، بل بالقلوب المنكسرة الَّتِي تدل عليها هذه الملابس (٢: ١٢- ١٣، انظر مَرَاثِي ٣: ٤١). وفي حين أن أَنبِيَاء مَا قبل السَبْي شجبوا الاستعمال الخاطئ للطقس، نجد أن يُوئِيل يمتدح إستخدامه الصحيح كتعبير عن الروحانية. وقَدْ وُصف الله بأنه رحوم رغم دوره العقابي أَوْ التأديبي (يؤ ٢: ١٣، قا؛ خر ٣٤: ٦). ومع ذلِكَ فإن سيادته الرهيبة محمية بعدم وضوح الرُؤْيَا، كما هُوَ الحال بالنسبة لرده. "لَعَلَّهُ" (يؤ ٢: ١٤)، أَوْ "فَمَنْ يَدْرِي؟"؟ تُعد عُنصرًا مميزًا تتسم به الدعوات التوراتية للتوبة (انظَر. عَامُوس ٥: ١٥؛ صف٢: ٣؛ أع ٨: ٢٢؛ ٢تي ٢: ٢٥). والصَلاَة ليست فرض الإِنْسَان رأيه عَلَى الله، بل أن يَكُونَ مُتفتحًا لمشيئته.

٣. "يَوْمَ الرَّبّ" هُوَ الغرض الرَئِيسي الَّذِي يربط أجزاء السِفْر معًا (يؤ ١: ١٥؛ ٢: ١، ١١، ٣٢ [٣: ٥]؛ ٣ [٤]: ١٤). وقَدْ استخدم فِي الجزء الأَوَّل مِنْ السِفْر كتفسير يهدد بالوباء، قُصد به إقناع المجتمع بحالته الروحية الَّتِي تهدد بكارثة. وَهُوَ يعتمد عَلَى الإستخدام النبوي السابق، والتي وصفت بعبارات كهذه تدخُّل الله العقابي ضِدَّ إِسْرَائِيل أَوْ غيرها مِنْ الأمَم (عا ٥: ٨؛ صف ١: ١٥؛ وكذلِكَ إش ١٣: ٦- ١٣؛ حز ٣٠: ٢- ٣) والجراد جيش غاز هدفه التدمير بحسب أمر الله. وكما هُوَ الحال فِي صف ٢: ٣، التوبة قَدْ تؤدي إِلَى نهاية هذا الدَّمار.

الإستخدام فِي يؤ ٢: ٣٢ [٣: ٥]؛ ٣ [٤]: ١٤، يحول الغرض مِنْ يَوْمَ الرَّبّ إِلَى خطة أخروية شاملة. والهدف النبوي له طابع شامل. سبق أن رآه صَفَنْيَا كنوبة دينونة ضد يَهُوذَا وشُعُوبِ أخرى، ويتبعها وقت خلاص للمجموعتين كلتيهما (صف ١: ٢- ١٨؛ ٣: ٨- ١٤). وقَدْ أضفى عُوبَدْيَا طابعًا تاريخيًا عَلَى الغرض فِيما يتعلق بسقوط أُورُشَلِيم، وتطلع إِلَى تطويره فِي دينونة للأمم، وفِي خلاص شَعْب الله (عُوبَدْيَا ١٠- ١٧). ويعكس يُوئِيل هذه الخلفِية. ويَهُوذَا التائبة لها حصانة الآن مِنْ الناحية الخاصة بالدينونة فِي يَوْمَ الرَّبّ (يؤ ٢: ٣٢ [٣: ٥]؛ ٣ [٤]: ١٦)، فتنتظر فِي أمان عملها فِي شكل عقاب للأمم (٢: ٣٠- ٣١ [٣: ٣- ٤]؛ ٣ [٤]: ١- ١٥). كما فِي عُوبَدْيَا ١٥، أن معاناة الشَّعْب عَلَى أيدي الأمَميين لدى سقوط أُورُشَلِيم كَانَ نوعًا مِنْ الدينونة (قا؛ إش ١٠: ٥- ١٢). ومن منظور رعوي لَمْ يكن هناك مجال لذكر الخلاص النهائي للأمم. وكُلّ مَا يحتاجه الشَّعْب المحزون الآن هُوَ تأكيد العدالة والحق (قا؛ رؤ ٦: ١٠).

٤. مِنْ الجلي أن يُوئِيل لا يتعامل فحسب مع المشكِلَة الحاضرة المتمثلة فِي الجراد، بل ومع إحساس أعظم بالكارثة الَّتِي تلقي بظلالها عَلَى مجتمع مَا بعد السَبْي. وإذ كَانوا لا يزالون ضحايا الدينونة الإلهية المتمثلة فِي السَبْي، وهم لا يتمتعون بعد بالخلاص الأخروي الَّذِي وعد به الأَنْبِيَاء السابقون. أين النَّامُوس المكتوب عَلَى القلب والمشار إليه فِي إر ٣١: ٣١، أَوْ القلب النقي والروح الجديد المذكور فِي حز ١١: ١٩، ٣٦، ٢٦؟ وطبقًا لِذلِكَ، فقَدْ أعطى وعد بهذا التجديد لِشَعْب الله فِي يؤ ٢: ٢٨- ٢٩ [٣: ١- ٢]. وهذا الميل يعتمد عَلَى رغبة مُوسَى للشَعْب فِي عد ١١: ٢٩، وكذلِكَ عَلَى لغة مَا جاء فِي عد ١٢: ٦، وَهُوَ يتعلق بروح النُّبُوَّة. وفِي موضع سابق مِنْ السِفْر لَمْ يكن أحد متناغمًا مع مشيئة الله سوى يُوئِيل النَّبِيُّ وسط شَعْب مبتعد عَنْهُ. وَكَانَ عَلَى الله - إن جاز القول - أن يخلق مجتمعًا كُلّ فرد فِيه "يُوئِيل"، مُتفتحًا عَلَى إعلانه الإلهي وملتزمًا بمقاصده.

جـ. السياق الكتابي:

يبدو أن سِفْر يُوئِيل قَدْ وُضع إِلَى جَانِب سِفْر عَامُوس بسبب موضوعاتهما الأدبية المشتركة. فموضوع الجراد المذكور فِي عا ٤: ٩، يذكرنا بما جاء فِي يُوئِيل ١- ٢، فِي حين أن موضوع يَوْمَ الرَّبّ فِي عَامُوس ٥: ١٨- ٢٠ يرتبط بسِفْر يُوئِيل كُلّه. والزئير الإلهي فِي يُوئِيل ٣ [٤] يعود للظهور فِي عَامُوس ١: ٢، والبَرَكَة فِي يُوئِيل ٣ [٤]: ١٨، نجدها فِي عَامُوس ٩: ١٣. والزلزال الَّذِي ذكر فِي يُوئِيل ٢: ١٠: ٣ [٤]: ١٦، نجده أيضًا

فِي عَامُوس ١: ٤١ ٨: ٨؛ ٩: ٥. ووضع السِفْرين جنبًا إِلَى جنب كَانَ نافعًا مِنْ ناحية إلقاء كُلّ منهما الضوء عَلَى الآخر.

كَانَ مؤسسس مجتمع قمران يُدعى מוֹרֵה הַצֶּדֶק، أي "معلم البر" (فحب. ١: ١٣؛ ٢: ٢؛ ٥: ١٠؛ ٧: ٤؛ ٨: ٣؛ ٩: ٩؛ ١١: ٥؛ وثص. ١٠: ٤؛ 4QpPsa ٣: ١٥، ١٩؛ 4QpPsb ١: ٤؛ ٢: ٢؛ وثص. ١: ١١؛ ٢٠: ٣٢) واللقب كثيرًا مَا يشتق مِنْ عبارة מוֹרֶה לִצְדָקָה "مطر الخريف عَلَى حقه"، فِي ٢: ٣، حيث إنه - بالارتباط مع هُو ١٠: ١٢، وُجدت إشارة إِلَى نَبيّ أخروي. وبعض الدوائر اليهودية الأرثوذكسية شاركت فِي فهم هذه العبارة عَلَى هذا النحو، وكما تشير ترجمات مماثلة فِي ترجمة سيماخوس اليُونَانية للعهد القَدِيم، والفولجاتا، و الترجوم.

ونرى انعكاسًا لسِفر يُوئِيل فِي ع. ج بطريقتين مختلفتين. أوّلاً يعتمد سِفر الرُؤيَا عليه بشكل أكيد لوصف الوضع الآخروي المعقَدْ المرتبط بالمجئ الثاني للمسيح (مثل؛ رؤ٦: ١٢، ١٧؛ ٩: ٧- ٩؛ ١٤: ١٥- ٢٠؛ ٢٢: ١). وهذا الصدى المباشر نجده أيضا فِي مر ٤: ٢٩، والَّذِي يعتمد عَلَى مَا جاء فِي يؤ ٣ [٤] ١٣. ثَانِيًا، الوعد الَّذِي ذكر فِي ٢: ٢٨- ٢٩ [٣: ١- ٢] ولغة يَوْمَ الرَّبّ فِي ٢: ٣٠- ٣٢ [٣: ٣- ٥] فُسرت عَلَى أساس استهلال اخروي فِي أع ٢: ١٠- ٢٢، ٣٣، ٣٨- ٤٠. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فِي رو ١٠: ١١- ١٣ يردد بولس مَا جاء فِي يؤ ٢: ٣٢ [٣- ٥] مع إش ٢٨: ١٦، ويربط ذلِكَ بتبرير جَمِيع المؤمنين عَلَى أساس مَا جاء فِي رومية ٤. وطبقًا لِذلِكَ، وَهُوَ يرى خصوصية جديدة فِيما يتعلق باليهود المسيحيين والأمَميين بالتباين مع أي ممن لا يؤمنون بالمسيح.

جراد: ← אַרְבֶּה [*'arbeh*] (جراد، #٧٤٦).

البيبلوجرافِيا

L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; F. E. Deist, "Parallels and Reinterpretation in the Book of Joel: A Theology of the Yom Yahweh?" *Text and Context: OT and Semitic Studies for F.C. Fensham*, JSOTSup 48, 1988, 63-79; D. A. Hubbard, *Joel and Amos*, TOTC, 1989; G. S. Ogden and R. R. Deutsch, *A Promise of Hope—A Call to Obedience*, ITC, 1987; W. S. Prinsloo, *The Theology of the Book of Joel*, BZAW 163, 1985; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, 1977.

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

انضمام لـ ← #٤٢٧٧ (לָוָה [*lāwâ*[1]]، ينضم إِلَى، يصاحب، يلتحق بـ).

3441	יוֹסֵף

يُوسُف (יוֹסֵף، [*yôsēp*]، #٣٤٤١).

يُوسُف هُوَ الابن الحادي عشر لِيَعْقُوب، والأوّل مِنْ زوجته رَاحِيل (تك ٣٠: ٢٢- ٢٤)، وَهُوَ مِنْ أبرز شخصيات ع. ق. وتأتي قصة يُوسُف لتكون بمثابة همزة الوصل بين حَيَاة الآباء الأوائل فِي فَلَسْطِين وإقامة العبرانيين فِي مِصْرَ. وبالنظر إِلَى أن التاريخ يُعتبر أمرًا أساسيًا بالنسبة للفكر اللاهوتي للعهد القَدِيم، فإن رسالة الأحداث تأتي دائمًا مرتبطة بالقصة، كما هُوَ الحاصل فِي حالة يُوسُف (← تكوين: لاهوت).

١. **القصة**. كَانَ يُوسُف هُوَ الابن المفضل لدى أَبِيهِ، "لأَنَّهُ ابْنُ شَيْخُوخَتِهِ"، كما أنه - ولا ريب فِي ذلِكَ - ابن زوجته المفضلة رَاحِيل. وليس ثمة شك، فِي أن معاملة يَعْقُوب لِيُوسُف معاملة مميزة عن إخوته، ولدتْ عداوة فِي نفوسهم اتجاه يُوسُف (٣٧: ٤). وقَدْ تضخمت المشكلة نتيجة أحلام يُوسُف الَّتِي فسرها أبُواه وأخوته عَلَى أنَّها تعني أن يُوسُف، وَهُوَ الأصغر، والَّذِي لَمْ يكن قَدْ تعدى سن السَّابعة عشر عِنْدَ هذه النقطة مِنْ القصة، سيكون فِي مركز اسمى مِنْ مركز بقيَّة عائلته. وَكَانَت الكراهية هي النتيجة لِذلِكَ، حَتَّى أنَّها حصلت لدرجة أن إخوته فكروا فِي التخلص منه. وقَدْ استغل الإخوة فرصة زيارة يُوسُف لمخيم فِي دُوثَان شمالي كَنْعَان كي يبعونه لتجار - مِدْيَانيين - إِسْمَاعِيليين، والَّذِينَ نقلوه بدورهم إِلَى مِصْرَ وباعوه هناك لأحد كبار الموظفين المِصْرِيين وَهُوَ فوطِيفَار (٣٧: ٢٨- ٣٦).

وفِي مِصْرَ، أثبت يُوسُف أنه نافع جِدًّا لسيده المِصْرِي (تك ٣٩: ١- ٦). وأثناء حكم الأسرتين الثانية عشرة والثالثة عشر (حوالي١٦٩٣- ١٦٣٣؛ كُلّ التواريخ المِصْرِية المذكورة هنا مأخوذة مِنْ كتاب ل. أ. كيتشن A. Kitchen's "Egypt, (History of (Chronology)" in *ABD* 2:328-330 وفِيما بعد ذلِكَ. والخدم الناطقون بلغة سامية، كَانوا يُستخدمون عَلَى نطاقٍ واسع فِي بيوت طبقة النبلاء المِصْرِيين، كما تبين بردية بروكْلِين ٣٥ و١٤٤٦ (و. س. هايز: وهي بردية يرجع تاريخها إِلَى المَمْلَكَة الوسيطة المتأخرة، وهذه البردية موجودة فِي W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, 87-103). ووضع يُوسُف يتناغم مع الممارسات الَّتِي كَانَت سائدة فِي تِلْكَ الفترة.

وبسبب إحجام يُوسُف عن أن "أُخْطِئُ إِلَى اللهِ" بارتكابه خطيه الزنا مع زَوْجَة فوطِيفَار، لِذلِكَ اتُّهم ظلمًا بجريمة الاغتصاب وألقي فِي غياهب السِّجْن (تك ٣٩: ٧- ٢٣). والزنا كَانَ أَيْضًا سلوكًا مرفوضًا لدى المِصْرِيين، وَكَانَ يُعاقب عليه (C. J. Eyre, "Crime and Adultery in Ancient Egypt," *JEA* 70, 1984, 92-105). وفِي السِّجْن، أنيطت بيُوسُف مسئوليات بسبب كفاءته الشخصية، وأخلاقِياته السامية. وأثناء سجنه، وبمَعُونة مِنْ الله، استطاع أن يفسر بنجاح حلم اثنين مِنْ موظفِي فِرْعَوْن. رَئِيس السقاة، والَّذِي أعيد إِلَى وظيفته بحسب مَا جاء فِي تفسير الحلم، وبالتالي أخبر فِرْعَوْن عن العبراني السجين، بعد أن حلم المَلِك بحلم حيّره. وفِي كُلّ مناسبة، كَانَ يُوسُف ينسب الفضل إِلَى الله باعتباره أنه هُوَ الَّذِي يفسر الأحلام، وقال: "لَيْسَ لِي. اَللهُ يُجِيبُ بِسَلاَمَةِ فِرْعَوْنَ" (تك ٤١: ١٦). وفِي ش. أ. ق. كَانَ يُنظر إِلَى الأحلام عَلَى أنها وسيلة لاتصال الله بالناس (انظر أ. ل. أوْبنهايم A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream Book*. Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 46, pt. 3, 1956, and Sarah

Israelit-Groll, “A Ramesside Grammar Book of a Technical Language of Dream Interpretation,” in *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*, ed. Sarah Israelit-Groll, 1985, 71-118).

ولاقى التفسير استحسان فِرْعَوْن ومِصْرَ لأنَّهُ تم الكشف عن تنبوءات اقتصادية لفترة أَرْبَع عشرة سنة. ذلِكَ أن فيضان النيل السنوي سيكون غزيرًا لمدة سبع سنوات، تعقبها سبع سنوات مِنْ القحط. وفِي جزيرة الفِيلة، عَلَى حدود مِصْرَ الْجَنُوبية، كَانَ هناك مقياس للنيل (نيلومتر Nilometer)، لتسجيل مستويات المِيَاه، ولتحديد مَا إذا كَانَ النيل سيفيض ويروي الحقول أم أنه سيكون منخفضًا، بمعنى أن سنوات صعبة عجاف مِنْ الناحية الاقتصادية ستتبع ذلِكَ. ومقياس النيل لا يستطيع أن يُقَدِّم سوى مشروع لتلك السنة وحدها. وإذا جاء فيضان النيل منخفضًا لعدة سنوات فستنجم عن ذلِكَ مجاعة وصعوبات جسيمة لشَعْب وَادِي النيل. وعَلَى أساس تفسير حلم فِرْعَوْن، ستكون مِصْرَ قادرة عَلَى أن تهيئ نفسها لسنوات المجاعة.

لقَدْ كافأ فِرْعَوْنُ يُوسُفَ بأن جعله " عَلَى كُلِّ أَرْضِ مِصْرَ" (٤١: ٤١). وتمت مناقشة النظير المِصْرِي لوظيفته عَلَى وجه الدقة (cf. Vergote, Janssen, Redford, Kitchen). كما كُرِّم يُوسُف أيْضًا بأن "وَضَعَ طَوْقَ ذَهَبٍ فِي عُنُقِهِ" (٤١: ٤٢). والاحتفالات الَّتِي مِنْ هذا القبيل نجد شاهدًا لها فِي قبور أثناء "الْمَمْلَكَة الجديدة" (١٥٥٠ - ١٠٦٩ ق.م). والمديرون الإِدَاريون وضباط الْجَيْش كَانُوا يُكافأون لأمانتهم فِي الخدمة، وَكَانُوا يجدون سعادة فِي تسجيل وضعهم المميز فِي مقابرهم.

فِي المراحل الأُوَّلى للمجاعة، والتي وصلت فَلَسْطِين أَيْضًا، أرسل يَعْقُوب أَوْلاده إِلَى مِصْرَ للحصول عَلَى قمح، وهناك تقابلوا بطريقة دراماتيكية مع وكيل فِرْعَوْن المسئول عن توزيع الطعام، وَكَانَ هذا الشخص هُوَ يُوسُف (تك ٤٢- ٤٥). وما إن كشف عن هويته لإخوته، إلاّ وحث عائلته عَلَى الهجرة إِلَى مِصْرَ طوال مدة المجاعة. وللمدة الباقية مِنْ هذه الفترة، وربما تكون فترة حكم الهكسوس (١٦٣٣- ١٥٥٠ ق. م) وعاش بَنُو إِسْرَائِيل فِي راحة فِي أَرْضِ رَعَمْسِيس أَوْ جُوشِن (٤٧: ١١) فِي شمال شرقي الدلتا، حَتَّى حدث تغيير فِي الأسرة المالكية، حين بدأت الأعمال العدائية ضدهم (خر ١: ٨- ١١).

٢. **الموضوعات النقدية**. يقول نقاد المصادر إن قصة يُوسُف كَانَت، وإلى حد كبير، نتيجة الجمع بين المصدر "اليهوي"، والمصدر "الإيلوهيمي". وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فقَدْ أدى النهج الأدبي الجديد إِلَى أن يقول آخرون أنه تُوجد وحدة أدبية بالقصة (انظر Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981, 155-77). وبالنسبة لنوعية الكتابة الأدبية، فقَدْ أعلن ج. و. كوتس G. W. Coats منذ عهد قريب "الإجماع هُوَ أن قصة يُوسُف مَا هي إلاّ حكاية قصيرة (G. W. Coats, “Joseph, Son of Jacob,” *ABD* 3:980). ويواصل كُلامه ليشرح بأن "الحكاية قصيرة هي تركيب إبداعي فِي عمل الكاتب"، وليس مِنْ اهتماماتها أن تذكر حقائق تاريخية (loc. cit.). وبادر ريدفورد بأن القصة يرجع أصلها إِلَى القرن السَّابِع، تأسيسًا عَلَى وضعه تاريخًا متأخرًا لأَسْمَاء الأشخاص والمواقع الجغرافية فِي القصة. وقَدْ تم انتقاد هذا العمل بشكْلٍ دَقِيق بمعرفة "كيتشن" Kitchen (1973)، وأظهر أن تاريخًا يرجع إِلَى الألفية الثانية يُعد مقبولاً أيْضًا. ونتيجة الدراسات الأخيرة تجعل مِنْ قصة يَسُوع مجرد تركيب إبداعي، وهذا أسهم بدوره فِي إيجَادَ وجهة النظر الَّتِي ظهرت فِي ثمانينيات القرن العشرين، والتي تقول بأن الإِسْرَائِيليين لَمْ يقيموا فِي مِصْرَ، بل كَانُوا فِي الواقع شَعْبًا كَنْعَانيًا "ظهر" كأمَّة فِي كَنْعَان مع نهاية الألفية الثانية (انظر G. W. Ahlstrom, *Who Were the Israelites?* 1986; T. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel: 1. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, 1987; R. B. Coote, *Early Israel: A New Horizon*, 1990).

أصالة قصة يُوسُف يدعمها "النزعة المِصْرِية" والصيغة المحلية والتي تعكس بدقة الثقافة المِصْرِية والممارسات الدينية والاجْتِمَاعية المِصْرِية، وهذه أمور لا تتطلبها الحكاية القصيرة. وهناك نقطة فِي القصة أزعجت الدَارسين لعدة قرون وهي أن اسْم يُوسُف لا نجده فِي المصادر المِصْرِية رغم مكانته الرفيعة. وتضاعفت هذه المشكلة مع التشكك مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ شخص أجنَبِيّ قَدْ وصل إِلَى هذا المركز الرفيع. وبالنسبة لهذه النقاط، فإنه يجب ملاحظة أنه إذا لَمْ يكن يُوسُف قَدْ عاش فِي مِصْرَ فِي عهد الهكسوس، فإن عدم وجود اسْمُهُ فِي السجلات المعاصَلاة أمر لا يدعو إِلَى الدهشة لأن هذه الحقبة مَا زالت غامضة بالنسبة للمؤرخين. وفِي شتاء ١٩٩٣، وفِي حفريات أثرية فِي تل الضبع، عاصمة الهكسوس "الهوارة"، اكتشفت نقوش كتابية جديدة، تذكر اسْمَ مَلِك مِنْ ملوك الهكسوس لَمْ يكن معروفًا حَتَّى ذلِكَ الحين (هذه المعلومة قَدْمتها لي الفنانة الَّتِي كَانَت تشرف عَلَى الحفريات، ليلى بروك، والتي قامت بعمل صورة مِنْ هذا النص). وهذا لَمْ يُنشر بعد. وثمة اكتشاف تم فِي الثمانينيات مِنْ القرن العشرين وَهُوَ مقبرة عبير - إيل. بسفارة، وَهُوَ مقبرة "منف". وَكَانَ صاحب المقبرة هُوَ وزير مِصْرَ الدنيا فِي القرن الرابع عشر قبل الميلاد، أثناء حكم الفِرْعَوْن "أخناتين" (أخ ن. اتن). أمَّا الَّذِي لا يُصدق بالنسبة لهذا الاكتشاف هُوَ أن "عابر - إيل" اسم سامي، (أي أنَّهما سامِيان تمِصْرَا). وهذا الاكتشاف يوضح أن الساميين كَانَ يمكن أن يُعينوا فِي أعَلَى المناصب فِي الأَرْض خلال الألفية الثانية.

وإنْ أخذنا فِي الاعتبار مركزية حدث الْخُرُوج للفكر اللاهوتي للعهد القَدْيم، فإن إقامة بَنِي إِسْرَائِيل فِي مِصْرَ لا يمكن إنكارها. وعَلَى غرار ذلِكَ، بدون قصة يُوسُف، لن يَكُونُ هناك توضيح لكيفية مجئ العبرانيين للعيش فِي مِصْرَ. وعَلَى ذلِكَ، فإنها رابطة هامة حية فِي الفكر اللاهوتي للعهد القَدْيم.

٣. **الفكر اللاهوتي فِي قصة يُوسُف**. بالرغم مِنْ أنه لَمْ يكن فِي السلالة المسيانية، فإن قصة يُوسُف تنافس قصة إِبْرَاهِيم ويَعْقُوب مِنْ حيث الطول، وقَدْ أخذت أخيرًا مساحة مما أعطى لجده إِسْحَاق. ويتعين عَلَى المرء أن يسأل بالطبع: لماذا جاء الأمر عَلَى هذا النحو؟

وتأتي الأهمية اللاهوتية للقصة عَلَى المستويين الصغير والكبير. والموضوع برمته نراه بوضوح فِي قول يُوسُف لإخوته: "فَقَدْ أَرْسَلَنِي اللهُ قُدَّامَكُمْ لِيَجْعَلَ لَكُمْ بَقِيَّةً فِي الأَرْضِ وَلِيَسْتَبْقِيَ لَكُمْ

نَجَاةً عَظِيمَةً" (تك ٤٥: ٧). وموضوع الاستبقاء تكرر فِي ٥٠: ٢٠. لو كَانَت عائلة إِبْرَاهِيم قَدْ فَنَتْ مِنْ جرَّاء المجاعة، فكيف إذا تتحقق مواعيد الله الَّتِي قطعها للآباء الأوَّلِين بخصوص الأمَّة العظيمة والأرض؟ وكيف ستتبارك جَمِيع شُعُوب الأَرْض لو لَمْ تستبق لعائلة يَعْقُوب نجاة عظيمة مِنْ المجاعة، إِذَا يُوسُف هوالمسئول عن حفظ النسل الدَّاوُدي - المسياني، الأمر الَّذِي جعله شخصيه أساسية فِي تاريخ الخلاص.

الأهمية الجوهرية لموضوع "البَقِيَّة" فِي القصة أُبرزت ثانية بواسطة اسْم يُوسُف المِصْرِي "صَفْنَاتَ فَعْنِيحَ" (٤١: ٤٥). ومع أنه لا يوجد إجماع بالنسبة لدراسة دَقِيقَة لأصل الكَلِمة وتاريخها، إلاّ أنه هناك اتفاق مِنْ ناحية أن العنصر النهائي *eneah'*، مثل الكَلِمة المِصْرِية *nh'*، ومعناها حَيَاة. وقَدْ أدرك فِرْعَوْن أيضًا أن الله قَدْ أعطى يُوسُف بصيرة نيرة عن المستقبل، الأمر الَّذِي أسهم فِي استبقاء حَيَاة.

عَلَى المستوى الصغير، ظهرت نقاط لاهوتية عديدة: **(أ) الحضور الإلهي**. وقَدْ جاء فِي تكوين ٣٩: ٢ أنه فِي مِصْرَ "وَكَانَ الرَّبُّ مَعَ يُوسُفَ فَكَانَ رَجُلاً نَاجِحًا". ومن الواضح أن الرَّبّ لَمْ يكن محصورًا فِي المذابح الَّتِي أقامها الآباء الأوَّلون فِي كَنْعَان. فهو إله العالم، الَّذِي يعمل خارج حدود أَرْض الميعاد. **(ب) القصد الإلهي**. كَانَت سيادة الله تعمل مِنْ أجل تحقيق غرضه. وعَلَى الرغم مِنْ أعمال إخوته البغيضة، أوْ الأدعاء البَاطِل الشِّرِّير مِنْ جَانِب زَوْجَة فُوطِيفَار، وما نجم عَنْهُ مِنْ عذاب ليُوسُف، كَانَ الله يعمل لتحقيق أغراضه، ولا يمكن لشئ أن يحبطها، بل ولا حَتَّى المقاصد الشِّرِّيرة لأفراد تم التضليل بهم. **(جـ) الحماية الإلهية**. حماية الله واضحة طوال القصة، سواء حمايته ليُوسُف، أوْ حمايته لعائلة يَعْقُوب. وكذلك تمت حماية المِصْرِيين أيْضًا مِنْ المجاعة، الأمر الَّذِي يشير إِلَى اهتمام الله بالبشر أجمعين.

البيبلوجرافيا

G. W. Coats, *From Canaan To Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story*, CBQMS 4, 1976; J. M. F. Janssen, "Egyptological Remarks on the Story of Joseph in Genesis," *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, 14, 1955-56, 63-72; K. A. Kitchen, "Joseph" in *ISBE* 2:1126-30; idem, review of *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, SVT 20, 1970, in *OrAnt* 12, 1973, 223-42; idem, review of J. Vergote, *Joseph in [aaE]gypte: Genèse chap. 37-50 à lumière des études égyptologiques récentes*, 1959, in *JEA* 47, 1961, 158-64; R. E. Longacre, *Joseph: A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Text Linguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*, 1989; D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, SVT 20, 1970; J. Vergote, *Joseph in [aaE]gypte: Genèse chap. 37-50 à lumière des études égyptologiques récentes*, 1959; A. Zivie, *Découverte à Saqqara: Le vizer oublié*, 1990.

James K. Hoffmeier جيمس كي. هوفمير

3287 יֹאשִׁיָּה

يُوشِيَّا (יֹאשִׁיָּה [yō'šiyyâ]، #٣٢٨٧، יֹאשִׁיָּהוּ [yō'šiyyāhû]، #٣٢٨٨).

ع. ق ١. يُوشِيَّا (ليت يَهْوَهْ يُعطِي) كَانَ مَلِكًا تقيًا ليَهُوذَا، وترتيبه السَّابع عشر فِي نَسْل دَاوُد. وَهُوَ ابن أمنون وحفِيد مَنَسَّى. ومعظم المعلومات عَنْهُ نجدها فِي ٢مل ٢٢- ٢٣؛ ٢أخ ٣٤- ٣٥.

طِبقًا لِمَا ذُكِر فِي سِفْر المُلُوك، كَانَ يُوشِيَّا فِي الثامنة حينما أصبح مَلِكًا، وقَدْ استمر فِي الحكم إحدى وثلاثين سنة (حوالي ٦٤٠- ٦٠٩ ق.م). وخلال السنة الثامنة عشر مِنْ حكمه تَمَّ العثور عَلَى سِفْر الشَّرِيعَة المفقود أثناء عملية ترميم الهَيْكَل. وقام حَلْقِيَّا الكَاهِن العظِيم وشَافَان الكاتب بإعطاء السِفْر للمَلِك، حيث مزق ثيابه علامة عَلَى الحزن. وبناء عَلَى طلبه سُئلت خَلْدَةَ النَّبِيَّةِ مَا إذا كَانَت عقوبة الله ستأتي نتيجة لانتهاكاتهم. وقَدْ أكدت أن العقوبة أعلن عَنْهُا فقط وأن يُوشِيَّا سيموت فِي سلام ولن يشهد تنفيذ انتقام الرَّبّ. ثم دعا يُوشِيَّا الشَّعْب معًا لقراءة "سِفْرَ شَرِيعَةِ الرَّبِّ"، وتجديد العَهْد مِنْ ناحية أنه مِنْ الآن فصاعدًا سيطيع هذه النواميس.

ونقرأ قصته عن أعمال يُوشِيَّا الإصلاحية وذلك فِي ٢مل ٢٣: ٤- ٢٠. وقَدْ طهر الهَيْكَل ونجس المُرْتَفَعَات. وتم تدمير الأَوْثان وحرقها. كما دمر أيْضًا المَذْبَح الذى أقامه يَرُبْعَام فِي بَيْتَ إِيل، فِي المَمْلَكَة الشِّمَالية الخاصة بالأسباط العشر. وتم فتح قبور الأنْبِيَاء وأحرقت العظام. واستُثني مِنْ ذلك الأنْبِيَاء المذكورين فِي ١مل ١٣ (تم تدمير عمل يَرُبْعَام). بل إن الإصلاح امتد حَتَّى السَّامِرَة. ومن ع. ٢١- ٢٣ أمر المَلِك بالاحتفال بالفِصْح. وتتضمن ع. ٢٥ شهادة مديح يُوشِيَّا، وَلَمْ يَكُنْ قبله ولا بعدهمَلِك مثله قَدْ رجع إِلَى الرَّبّ بكل قلبه ونفسه حسب شَرِيعَة مُوسَى (كاتب سِفْر المُلُوك يستخدم هذا المعيار بالنسبة لجَمِيع المُلُوك، مستخدمًا دَاوُد كمثال فِي ٢٢: ٢). وبالرغم مِنْ ذلك فإن غضب الله سيشتعل عَلَى يَهُوذَا، وسوف يُدمر الهَيْكَل. وقَدْ اغتيل يُوشِيَّا فِي معركة ضد فِرْعَوْنُ نَخُوُ وخلفه ابْنُهُ يَهُوآحَاز (← ملوك: لاهوت).

٢. يُقَدِّم لنا سِفْر أَخْبَار الأَيَّام معلومات إضافية. فِي السنة الثامنة مِنْ حكمه بدأ يُوشِيَّا يطلبَ الله إله دَاوُد أبيه، وفِي السنة الثانية عشر مِنْ حكمه بدأ يطهر يَهُوذَا وأورُشَلِيم مِنْ الأَوْثان. كما طهر أيضًا جزءًا مِنْ المَمْلَكَة الشِّمَالية. وبعد هذا، يصف كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام عملية الاصلاحات والتجديد واكتشاف سِفْر النَّامُوس، الأمر الَّذِي وقع فِي السنة الثامنة عشرة مِنْ حكمه. وتاريخ الاحتفال بالفِصْح كَانَ تمامًا فِي اليَوْم الرابع عشر مِنْ الشَّهْر الأوَّل ووصف بقَدْر كبير التفاصيل، كما نجد أيْضًا تحذير فِرْعَوْن ليُوشِيَّا فِي أن يبتعد عن المَعَرِكة، والتقرير الَّذِي يفِيد أن إرْمِيَا كتب مَرَاثِي ليُوشِيَّا (قا؛ زك ١٢: ١١). (← أَخْبَار الأَيَّام).

٣. **تاريخ التفسير.** كَانَ سِفْر أَخْبَار الأَيَّام حَتَّى القرن الثامن عشر يُعامل بصفة عامة عَلَى أنه كتاب تاريخي كُتب مِنْ وجهة نظر مختلفة عن سِفْر الْمُلُوك، ومع ذلِك له قيمة تاريخية: وكُلّ قصة تؤكد الأخرى وتدعمها. وكَانَ المفسر الألماني W. M. L. de Wette هُوَ أوّل مِنْ تحدَّى وبشكْل موسع الجدَارة التاريخية لسِفرى أخْبَار الأيَّام، وهذا المفسر كَانَ له ومازال حَتَّى الآن أتباع كثيرون (انظر Graham).

طبقًا لما ذهب إليه "De Wette" فإن التقرير المذكور فِي ٢أخ ٣٤ تقرير متحيز: ذلِكَ أن تقوى يُوشِيَّا يجب أن يعود تاريخها إِلَى تاريخ اكتشاف سِفْر الشَّرِيعَة. وفضلاً عن هذا، أكدّ "دي ويت" أن "سِفْر النَّامُوس" - والَّذِي ساوى بينه وبين سِفْر اَلتَّثْنِيَة - كُتب قبل اكتشافه ولا يرجع تاريخه إِلَى أَيَّام مُوسَى. وفِي هذا التشريع الجديد تحظى أورُشَلِيم بموقع فريد: إنها مَدِينَة اختارها الله، وهي المكَانَ الوحيد الَّذِي يُسمح بتقْدِيم الذَبَائِح فِيه. أمَّا الأماكن الأخرى (الْمُرْتَفَعَات) يجب تدميرها. وقَدْ اعتبر "دي ويت" هذا تنظيماً جديدًا يمكن أن يسري بعد اكتشاف سِفْر النَّامُوس. ووصف إصلاح حَزَقِيَّا (فِي ٢مل ١٨: ٤ و٢٢، وبتفصيل أكثر فِي ٢أخ ٢٩- ٣١) لا يقوم عَلَى حقائق تاريخية فعلية: كما يدّعى "De Wette" أن ديانة إِسْرَائِيل نشأت فِي مرحلة بدائية، كَانَ يُسمح فِيها بتقْدِيم الذَبَائِح فِي أي مكَانَ (قا؛ خر ٢٠: ٢٤- ٢٦)، وانتقلت إِلَى مرحلة عَالِية مِنْ التطور، لَمْ يكن يُسمح فِيها بتقْدِيم الذَبَائِح إلاَّ فِي الهَيْكَل فقط (تث ١٢). وعَلَى ذلِك، يجب أن يَكُونُ تاريخ سِفْر اَلتَّثْنِيَة ليس قبل السنة الثامنة عشرة مِنْ حكم يُوشِيَّا. وبعد هذه السنة قدّم الْمَلِك كافة نوعيات الإصلاحات. وقَدْ عبرّ J. Wellhausen عن قبوله التام لوجهة النظر هذه، وذلِكَ فِي كتابه *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878) وحولها إِلَى نقطة بداية الَّتِي عَلَى أساسها أعاد تركيب تاريخ إِسْرَائِيل. (اَلتَّثْنِيَة: لاهوت).

لقَدْ تبنى كثيرون تاريخ كتابة سِفْر اَلتَّثْنِيَة كنقطة مرجعية لنقْدْ الأسفار الخمسة. وعلاوة عَلَى ذلِك - وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢مل ٢٢- ٢٣- كُلّ نوعيات النظريات قُدمت عن أصول سِفرى الْمُلُوك (انظر نظرية التنقيح المزدوج الَّتِي وضعها ف. م. كروس، F. M. Cross and the exilic dating of R. Smend).

٤. يبدو أنِ ٢مل ٢٣ يتضمن بالفعل قائمة طويلة مِنْ الإجراءات الَّتِي تبناها يُوشِيَّا. وإذا أخذنا فِي الاعتبار مداها وتوزيعها الجغرافِي، فإنه مِنْ غير المحتمل أن هذه كُلّها وقعت فِي السنة الثامنة عشرة مِنْ حكم يُوشِيَّا، كما أنه مِنْ غير المحتمل أن هذه نُفذت قبل الاحتفال بالفِصْح. أمَّا فِي سِفرى الْمُلُوك فقَدْ انصب التركيز عَلَى السنة الثامنة عشر للحكم فقط. وفِي ذلِك الحين وقعت الأحداث الرَئِيسية: اكتشاف سِفْر النَّامُوس، الاحتفال بالفِصْح. ويُقَدِّم لنا سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام المزيد مِنْ المعلومات وبشكْل مفصل، الأمر الَّذِي يتيح بسهولة اَلتناغم. وإذا كَانَ الأمر كذلِك، فمن المحتمل أنِ عملية ترميم الهَيْكَل كَانَت عَلَى قَدْمٍ وساق قبل العثور عَلَى السِفْر. وعمليات البناء ربما تكون هي الَّتِي أدت إِلَى هذا الاكتشاف، لأَنَّهُ كَيْفَ كَانَ يتسنى الاحتفال بالفِصْح وسط الأصنام؟ أمَّا وجهة نظر De Wette and Wellhausen فقط غلب اعتقاد ظهر وأنتشر فِي غياب أيَّة حفريات أثرية. وربما تكون إصلاحات يُوشِيَّا قَدْ حدثت عَلَى مراحل مختلفة، وكَانَت تعتمد بشكْلّ جزئي عَلَى ضعف أشُور السياسي.

٥. **سِفْر النَّامُوس.** عادة مَا يُمتدح De Wette عَلَى أنه أَوّل مفسر تعرف عَلَى سِفْر النَّامُوس بأنه تثنوي. والواقع أنه تمسك برأي كَانَ سائدًا مِنْ قرون. ذلِك أنه فِي اليهودية، وفِي وقت مبكر مِنْ المسيحية، وكذلِك مسيحية العصور الوسطى كَانَ عَلَى وجه التحديد الرأي الأكثر انتشارًا، وطبقًا للتلمود، كَانَ الْمَلِك يُوشِيَّا يقرأ فِي تث ٢٨: ٣٦. وبالرغم مِنْ ذلِك، ليس مِنْ الواضح دائمًا مَا إذا كَانَ (جزء مِنْ) مِنْ اَلتَّثْنِيَة فقط هُوَ الَّذِي وُجد أم الأسفار الخمسة كُلّها. (← تثنوي/ تثنوية: لاهوت).

٦. **مكَان تقْدِيم الذَبَائِح.** كثيرًا مَا يُنظر إِلَى تث ١٢ كتشريع جديد لا يصلح لحقبة مُوسَى والقُضَاة. والواقع أن صَمُوئِيل وآخرين كَانوا يُقدِّمون الذَبَائِح فِي أماكن مختلفة. وبرغم ذلِك، يتوجب علينا أن نميز بين الْمُقَدَّس الرَئِيسي (خَيْمَة الاجْتِمَاع، الهَيْكَل) والمذابح المحلية. ولَمْ يَكُنْ يسمح إلا بمقْدس مركزي واحد (تث ١٢؛ يش ٢٢)، غير أنه إِلَى جَانِب ذلِك، كَانَ يُسمح للناس بتقْدِيم الذَبَائِح فِي أماكن أخرى (خر ٢٠: ٢٤- ٢٦؛ تث ١٦: ٢١؛ ٢٧: ٥- ٧؛ ٣٣: ١٨- ١٩؛ ١مل ١٨؛ ١٩: ١٠، ١٤). ومن الناحية العملية، كَانَت المذابح المحلية تقع تحت إغراء الوثنية. وهذا هُوَ السبب فِي التقييم غير المرضي للْمُرْتَفَعَات فِي سِفْر الْمُلُوك. وسِفْر الْمُلُوك، الَّذِي كُتب فِي ظروف السَبْي، يحاول تحليل أسباب النكبة الَّتِي حلت بالشَعْب (Hobbs, xx-vif). ولقَدْ تصرف يُوشِيَّا الْمَلِك عَلَى غرار كُلّ مِنْ يَهُوآش (٢مل ١٢)، وحَزَقِيَّا (٢مل ١٨). ولَمْ يَكُنْ فِي حاجة إِلَى تشريع جديد لمحاربَّة عبادة الأوْثان.

٧. **العَهْد.** سؤال الْمَلِك لخلدة وتجديد العَهْد لا يمكن شرحهما بطريقة مرضية إلا إذا اقتنعت كُلّ الأطراف بأن مَا تم العثور عليه كَانَ حقًا سِفْر الشَّرِيعَة القَدْيم، وأن وصاياه قَدْ انتُهكت. ومراحل العمل يمكن توضيحها عَلَى أساس أمثلة أخرى لتجديد العَهْد مِنْ ع. ق، ومن الثقافات المحيطة أيْضًا، والتي يذلل التابع نفسه أمام السَّيِّد، وبهذا يلتمس الرحمة (قا؛ Paul 1990).

٨. **السلام.** كَانَ موت يُوشِيَّا فِي ساحة القتال أمرًا محرجًا بعد الإعلان أن الْمَلِك سيموت فِي سلام. وبرغم ذلِك، فإن المعنى الأرجح للإعلان هُوَ أن موته سيحدث قبل الدينونات الَّتِي تتنبأ بها النَّامُوس ولا سيما دينونة السَبْي. وموضوع تأجيل العقوبة سبق ذكره فِي (٢مل ٨: ١٩؛ ١٣: ١٤- ١٩؛ ١٤: ٢٥- ٢٧؛ ١٧: ١٨؛ ٢٠: ١- ١١).

البيبلوجرافِيا

C. Conroy, "Reflections on the Exegetical Task. Apropos of Recent Studies on 2 Kings 22-23," in C. Brekelmans & J. Lust, *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, 1990, 255-68; M. P. Graham, *The Utilization of 1 and 2 Chronicles in the Reconstruction of Israelite History of the Nineteenth Century*, 1990; T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, 1985; N. Lohfink, "Zur neueren Diskussion über 2 Kon 22-23," in N. Lohfink (Hrsg.), *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, 1985, 24-48; R. H. Lowry, *The Reforming Kings: Cults and Society*

in First Temple Judah, 1991; J. Niehaus, "The Central Sanctuary: Where and When?" *TynBul* 43, 1992, 3-30; M. J. Paul, *Het Archimedisch punt van de Pentateuchkritiek: Een historisch en exegetisch onderzoek naar de verhouding van Deuteronomium en de reformatie van koning Josia*, 1988; idem, "King Josiah's Renewal of the Covenant (2 Kings 22-23)," in C. Brekelmans & J. Lust, *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, 1990, 269-76; A. J. Rosenberg, *Miqra'ot gedolot—II Kings*, 1985; W. M. L. de Wette, *Beitrәge zur Einleitung in das Alte Testament*, I-II, 1806-7.

مارتين جي. بول *Maarten J. Paul*

3434	יוֹנָה [2]

يُونَان: لاهوت

أ. السياق التاريخي:

يعتمد تفسير سِفْر يُونَان تقريبًا كُليًّا عَلَى مادة السِفْر نفسه، وعَلَى المعرفة المُستخلصة مِنْ وضعه التاريخي المُقترح. ومن المعروف أن يُونَان هُوَ ابْن أَمِتَّايَ، وأنه جاء مِنْ جت حافير Gath Hepher (وقد حُدِّد موقعها بشكل إحتمالي بانها عَلَى بُعد بضعة أميال شمال شرقي الناصَلاَة) وأنه تنبأ أثناء حكم يَرُبْعَام الثانيمَلِك الْمَمْلَكَة الشِّمَالية. وباستثناء هذا السِفْر، فإنه لَمْ يُذكر سوى مرَّة واحدة فِي ع. ق (٢مل ١٤: ٢٥). ثم إنه يُعرف هُوَ ورسالته مِنْ مصادر يهودية أبوكريفية خلال الإشارات إليه. فِي سِفْر طُوبِيَّا، ولما أشرف عَلَى الموت، دعا طوبيا ابنه وأوصاه قائلا: (يا بَنِي، خذ أَوْلادك وأسرع إلى ميديا، فإني أؤمن بكلمة الله التي قالها نحوم فِي نِينَوَى، من أن كل شيء سيكون ويحدث فِي شأن أشور ونِينَوَى ، وكُلّ مَا قاله أَنبيّاء إِسْرَائِيل، الَّذِينَ أرسلهم الله، كل ذلِك سيحدث" (طوبيَّا ١٤: ٣، ٤). كذلِك أشار يوسيفوس أَيْضًا إِلَى يُونَان، وسرد خدمته إلى نِينَوَى، بالرغم من أنه يضع نِينَوَى تقع فِي سيليسيا Cilicia (*Ant* 9:10:2).

تاريخ ونوعية السِفْر تُعد مِنْ الاعتبارات الهامة لأنَّهَا تؤثر فِي الطريقة الَّتِي يُفهم بها غرض ولاهوت السِفْر. إنَّ تاريخ السِفْر مجهول إذ أن تركيب السِفْر لا يُحتِّم ضرورة تزامنة مع الأحداث. وهناك تاريخ متأخر مقترح للسِفْر ولكنه بصفة عامة تم رفضه، لأن المفاهيم الخلاصية ترد فِي الأسفار النبوية الَّتِي يعود تاريخها إِلَى القرن الثامن (قا؛ إش ٢: ٢- ٥ || مي ٤: ١- ٥). وعَلَى أسس لغوية، مِنْ الصعب الآن التمسك بالموقف السابق القائل بأن لغة السِفْر تتطلب تاريخًا يعود إِلَى مَا بعد السَبْي. ولا يوجد سبب يلزم بالقول بأن السِفْر لابد وأن يُوضع سوى فِي الفترة الكتابية الَّتِي شهدت خدمة يُونَان، بحسب مَا ذُكر فِي سِفْر الْمُلُوك الثاني. فأشور ونِينَوَى، كإحدى مُدُنها الهامة، قامت بدور عسكري فِي المنطقة لقرنين، وكَانَت لا تزال قوة كبرى، تشكل تهديدًا لإِسْرَائِيل ويَهُوذَا.

ينضم يُونَان إِلَى نَاحُوم باعتباره ثاني أَنبيّاء ع. ق الَّذِي يحمل رسالة موجهة إِلَى نِينَوَى. وفِي حين أن سِفْر نَاحُوم يتكون مِنْ أَقْوَال نبوية ضد نِينَوَى، نجد أن سِفْر يُونَان مَا هُوَ إلاّ قصة تشبه فِي بعض نواحيها أحداث قصة أقصر وُضعت فِي الأسفار التاريخية مثل صَمُوئِيل، الْمُلُوك، أَوْ الأسفار النبوية مثل أسفار إِشَعْيَاء، إِرْمِيَا، حِزْقِيَال، وعَامُوس. فِي حِين أن الكثيرين ينظرون إِلَى سِفْر يُونَان عَلَى أنه مثل مِنْ الأَمْثَال، غير أنه مِنْ الصعب تفسير طوله الَّذِي ليس له مثيل، أَوْ إستخدامه شخصية معروفة إذا كَانَ هُوَ مثل بالفعل. وإنه لمن الأفضل أن نعتبره "ليس ببساطة قصة نبوية، بل قصة نبوية تعليمية" ← (Stuart, 435; see his discussion in relation to other proposed characterizations of the book, 435-37).

ب. البِنية الأدبية:

بِنِية السِفْر لابد وأن يَكُونُ لها تأثير هام عَلَى فهم رسالته. والسِفْريتكون مِنْ قسمين. القسم الأوَّل يتكون مِنْ ص. ١، ٢؛ أَمَّا القسم الثاني فيتكون مِنْ ص. ٣- ٤. والافتتاحية فِي ١: ١- ٣ أ لها مثيل فِي ٣: ١- ٣ أ، وفِي حين أن صَلاَة يُونَان فِي ٢: ٢ لها نظيرها فِي ٤: ٢. وعلاوة عَلَى ذلِك، فِي ص. ٣، حين يظهر الوثني مرَّة ثانية وَهُوَ يصلي إِلَى الله ويعترف به. وما يُستخلص مِنْ هذا هُوَ أنه بمقْدُور الوثني أن يرضي الله بموقفه وأعماله الصحيحة، فِي حين أنه حَتَّى عبيده، مِنْ الممكن أن يغضبوه بمواقفهم الخاطئة وعصيانهم. والترتيب المتناسق للسِفْر يركز عَلَى المهمتين اللتين كُلِّف بهما يُونَان، والتعقيب الإلهي عَلَى رد يُونَان بالنسبة لكُل حالة (انظر جدولاً للمتشابهات فِي *ISBE*, rev. ed., 2:1114).

والجمهور الَّذِي وُجّه له السِفْر له أهميته. فلم يكن السِفْر رسالة كُتبت بغية توزيعها فِي نِينَوَى أَوْ فِي أيَّة مَدِينَة أممية أخرى. لَقَدْ كَانَت موجهة إِلَى إِسْرَائِيل. ومن الجلي أنه لابد وأن يُنظر إِلَى رسالة السِفْر عَلَى أنه موجهة إِلَى إِسْرَائِيل المتمردة، بالرغم مِنْ أنه مِنْ الصعب أن يُعرف بوضوح مَا الَّذِي سيفهمه شَعْب إِسْرَائِيل مِنْ الرمزية الَّتِي يتضمنها سِفْر يُونَان مِنْ ناحية نزول الأمَّة إِلَى مِيَاه المحَنَّة ثم شفائها بعد ذلِك لتقوم بمهمة للأمم. والصورة الَّتِي قدمت لأشور فِي الأسفار النبوية الأخرى (مثل؛ إش ٥: ٢٦- ٣٠؛ نَاحُوم) يجب أن تُستخدم كالخلفية الَّتِي عَلَى أساسها يتم تقييم المواقف تجاه نِينَوَى فِي أيَّام يُونَان، أَمَّا سِفْر يُونَان فكَانَ رسالة لمواجهة آراء لاهوتية معينة فِي إِسْرَائِيل كَانَت بحاجة إِلَى تصحيح.

جـ. الموضوعات اللاهوتية:

قُدمت آراء مختلفة فِيما يتعلق بغرض هذا السِفْر. فكثيرون قالوا بأنه رسالة خلاصية. ويشير "ألن" Allen (190) بأن تعبير "عقيدة الخلاصيين" هُوَ تعبير غامض، لأنَّهُ قَدْ يشير إِلَى قوة الله الكُلّية وحكمه، أَوْ إِلَى الطريقة الَّتِي تُفتح بها إمتياز العَهْد أمام الأمَم. وَهُوَ يشير إِلَى أن الرأي الأوَّل هُوَ مَا ينطبق عَلَى سِفْر يُونَان. وفِي حين أنَّهَا حقيقة أن قوة الله الكُلّية عُرضت حقًا فِي هذا السِفْر بطرق متنوعة، إلاّ أن اهتمام الله فِي رحمته بنِينوى هُوَ الأمر البارز فِي هذا السِفْر. والسؤال الَّذِي اختُتم به السِفْر (٤: ١١) إذا مَا أُخذ عَلَى ضوء اعتراف يُونَان السابق بطبيعة الله الرؤوف الرحيم (٤: ٢) فإنه يشير إِلَى اهتمام لاهوتي يحتاج يُونَان وزملاؤه الإِسْرَائِيليون إِلَى استيعابه. فإذا كَانَت نِينَوَى

المكروهة أمكن أن تصبح موضع رحمة الله، ألا يمكن لرحمة الله أن تُظهر بشكلٍ أكبر مِنْ ذلِكَ بكثير؟

علاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الشخصية الرئيسية فِي السِفر ليست يُونَان، بل يَهْوَهْ. فقَدْ كَانَ له القول الأوَّل (١: ١- ٢) والقول الفصل فِي هذا السِفر (٤: ١١). وَهُوَ الَّذِي قام بالدور الرئيسي، بدءًا مِنْ توجيه التهديد بالدينونة ضد نِينَوَى حَتَّى التوبيخ النهائي الَّذِي وُجِّهه إلى يُونَان. وَهُوَ الَّذِي أَعَدَّ (بالعِبْرِيَّة: رتَّب) الحوت العظيم (١: ١٧) وَهُوَ الَّذِي رتَّب (٤: ٦) أَيْضًا لِكَيْ يُخَلِّصَهُ (٤: ٦)، ويبتلى (٤: ٧) يُونَان. كما أن صَلاة يُونَان توضح أَيْضًا هذه الناحية. فهي موجهة لِلرَّبّ (٢: ٢) وتنتهي بإعلانه أن "لِلرَّبِّ الخلاص". وهذا الْمَزْمُور يشغل جزءًا أساسيًا فِي السِفر، وكما أوضح ج. م. لاندز G. M. Landes (31-3)، الخلاص الإلهي أمر أساسي فِي سِفر يُونَان، ثم إن مضمون الْمَزْمُور يدعم هذا الاتّجاه. إن ترنيمة الشكر عَلَى مَا فعله الله مِنْ أجله، "فَاسْتَجَابَنِي ..... سمع صوتي" "ثُمَّ أَصْعَدْتَ مِنَ الْوَهْدَةِ حَيَاتِي" (٢: ٢، ٦). وعِنْدَما تستعرض العلاقة بين هذا الْمَزْمُور واجزاء السِفر الأخرى (Stuart, 471-72)، يصبح مِنْ الجلي أن هذا الْمَزْمُور يدعم نواحي تُعد مِنْ الأجزاء الجوهرية لبَقِيَّة القصة.

لقد كَانَت قوَّة الله أمرًا أساسيًا بالنسبة لعرض هذا السِفر فهو يسيطر عَلَى قوى الطبيعة فنراه يرسل ريحًا شديدة إِلَى الْبَحْر (١: ٤) ثم يوَقَفَ الْبَحْرُ عَنْ هَيَجَانِهِ بعد أن طرحوا يُونَان (١: ١٥). ثم يُعد حُوتًا عَظِيمًا لِيَبْتَلِعَ يُونَانَ (١: ١٧)، وبناء عَلَى أمر الرَّبّ يقذف بيُونَان إِلَى البر (٢: ١٠). وفِي ص. ٣- ٤ نجد الدلالة المستمرَّة عَلَى سيادة الله وقُدرته الكلية فِي الصفح عن نِينَوَى (٣: ١٠)، وتدبيره يقطينة، ثم دودة لتأكُلها بين عشية وضحاها (٤: ٦- ٧)، ثم أعد ريحًا شرقية حارة لتضايق يُونَان حَتَّى يتمنى الموت (٤: ٨). فالله له السيادة التامة عَلَى البشر كأفراد، وعَلَى الأمَم، وعَلَى الْحَيَاة والموت، وعَلَى كُلّ خليقة.

السِفر لا يركز فحسب عَلَى أن الخلاص يأتي مِنْ الله، لكنه يبين أَيْضًا طبيعة إله الخلاص هذا. و ٤: ٢ عَلَى وجه الخصوص تتضمن اعتراف يُونَان: "لأَنِّي عَلِمْتُ أَنَّكَ إِلهٌ رَؤُوفٌ وَرَحِيمٌ بَطِيءُ الْغَضَبِ وَكَثِيرُ الرَّحْمَةِ وَنَادِمٌ عَلَى الشَّرِّ". وهذا فِي الواقع إقرار عقيدي مأخوذ من خر ٣٤: ٦ (قا؛ عد ١٤: ١٨؛ نح ٩: ١٧؛ مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨؛ نا ١: ٣). وهذا الاقتباس يبرز طبيعة الله مِنْ جهة، ورفض يُونَان - وعن عمد- لها. فهو لا يريد مِنْ الله أن يَكُونُ الله وبهذا يظهر رحمته نَحْوَ نِينَوَى. فهو يعرف أن الله بطبيعته يظهر رحمته نَحْوَ الأمَم، بل وحتى نَحْوَ مَدِينَة شريرة مثل نِينَوَى. وهذه الرحمة امتدت لتشمل نَبِيًّا متمردًا مثل يُونَان. وطوال السِفر، يتصرف الله فِي تناغم مع طبيعته المعلنة نَحْوَ اليهود والأمميين عَلَى حد سواء.

مع أن يُونَان ليس هُوَ الشخصية الرئيسية فِي السِفر، غير أن وضعه كَانَ هامًا جدًّا. ولا ترجع أهمية يُونَان إِلَى شخصه بل لأَنَّهُ قام بدور نيابي فِي القصة. فقَدْ كَانَ يمثل إسْرَائِيل، مثلما كَانَت نِينَوَى تمثل كافة الأمميين (هكَذَا يذكر Stek, 39، ولكن لمعرفة آراء بديلة انظر بصفة خاصة T. D. Alexander, 81-91). ذلِكَ أن كُلّ مِنْ كَانوا فِي إسْرَائِيل كَانوا يرون صورتهم فِيه، وهكَذَا أَيْضًا كَانوا يلقون عَلَى أنفسهم اللوم الَّذِي وُجه له. ولعلهم "يوجدون علاقة أَيْضًا بين اختبار يُونَان مع الحوت والإعلانات النبوية الَّتِي جاءت عَلَى لسان هُوشَع وعَامُوس، والتي تقول بأن إسْرَائِيل بسبب خطيتها كَانَت عَلَى وشك أن تُبتلع مِنْ الأمَم حَتَّى يأتي بها الرَّبّ بعد ذلِكَ مطهرة لتحقيق غرضها فِي وسط الأمَم" (Stek, 39-40).

والناحية الهامة الأخيرة مِنْ الوجهة اللاهوتية تتمثل فِي الإشارة إِلَى الْبَهَائِمِ الكثيرة فِي ٤: ١١. فالله مهتم بالمِدِينة بسُكَّانها الكثيرين، وكذلِكَ ببهائمها الكثيرة. وهنا يبرز موضوع مهم بالنسبة للعهد الَّذِي أعطى لنُوح، مِنْ ناحية أن الله أظهر اهتمامه فِي ذلِكَ الحين بكُلّ الكائنات الحية وجعلهم ضمن عَهْدَهُ (تك ٨: ٢١؛ ٩: ٩- ١٠، ١٢). ووجهة النظر هذه انعكست مِنْ التأكيدات، مثل التأكيد الَّذِي ورد فِي مَزْمُور ١٤٥ مِنْ ناحية أن كُلّ العيون تتطلع إِلَى الرَّبّ، ويفتح لهم يده ويشبع رغباتهم (١٤٥: ١٥- ١٦، قا؛ أَيْضًا ١٠٤: ٢٧- ٢٨). والرقة الَّتِي نلمسها فِي الكَلِمات المضافة "وبهائم كثيرة" تدعم فهم رحمة الله الواضحة فِي السياق.

ويحتاج الأمر أَيْضًا إِلَى تعليق عن إستخدام اختبار يُونَان فِي تعليم المسيح. لقَدْ كَانَ المفكرون - مثل إ. ج يونج يقولون بأن الغرض الأساسي مِنْ قصة طرح يُونَان فِي عمق الهاوية ومع ذلِكَ يأتي به حيًّا هُوَ توضيح موت المسيح مِنْ أجل الخطايا، ليس خطاياه هُوَ، ثم قيامة المسيح. كَانَ يُونَان إسْرَائِيلِيًا وعبدًا لِلرَّبّ، وقَدْ أثرت قصته بسبب خطايا الأمَم (نِينَوَى). وكَانَ المسيا هُوَ الإسْرَائِيلي والعبد الحقيقي لِلرَّبّ والَّذِي مات بسبب خطايا العالَم" (E. J. Young, 263). أمَّا وأنه هناك علاقة بين خدمة يُونَان وخدمة المسيح، فهذا أمر واضح، غير أنه لا يُوجد فِي نص سِفر يُونَان نفسه مَا يدعم هذا الوضع، بل ولم يُطلب هذا مِنْ فقرات الإنجيل الَّتِي تشير إِلَى يُونَان (مت ١٢: ٣٩- ٤١؛ ١٦: ٤؛ لوقا ١١: ٢٩- ٣٢). والسياق فِي مت ١٦: ١- ٤ لَمْ يشرح العلاقة، ولم يقل سوى أن جيلاً شريرًا فاسقًا لن يُعطى آية سوى آية يُونَان النَّبِيُّ. وفِي متى ١٢: ٣٩- ٤١ كَانَ إستخدام طبيعة آية يُونَان يبدو أنه جاء بالارتباط مع الموت وليس القيامة. وكما أن نزول يُونَان إِلَى الهاوية كَانَ علامة عَلَى أن الأشرار والزناة فِي جيله لابد وأن يموتوا، هكَذَا موت يَسُوع، سيكون علامة أَيْضًا عَلَى الدينونة الوشيكة الَّتِي ستحد بجيل الأشرار والزناة الَّذِينَ كَانوا عَلَى أيَّامه (انظر . Woodhouse, 33-41). واستخدام آية يُونَان فِي لوقا ١١، جاء مختلفًا مِنْ ناحية أنه يبدو أن يَسُوع كَانَ يتكلم بالنبوة عن عدم إيمان الجيل الشِّرّير المعاصر، والَّذِي لن يستجيب حَتَّى إِلَى آية قيامته. وسوف يدين أهل نِينَوَى ذلِكَ الجيل لأَنَّهُم تابوا نتيجة كرازة يُونَان. والغرض الأساسي مِنْ السِفر هو أن يعلم مِنْ يقرأونه مرَّة عن طبيعة الله العطوف الحنان، وبعد ذلِكَ يعمل كآية تتعلق بخدمة يَسُوع، وموته وقيامته.

البيبلوجرافيا

G. Ch. Aalders, *The Problem of the Book of Jonah*, 1948; T. D. Alexander, *Jonah*, TOTC, 1988; L. C. Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament As Scripture*, 1979, 417-27; R. C. Clements, "The Purpose of the Book

of Judah," SVT 28, 1975, 16-28; T. Fretheim, "Jonah and Theodicy," *ZAW* 90, 1978, 227-37; A. Helmbold, "Jonah," *ZPEB*, 3, 675-79; G. M. Landes, "Jonah, Book of," *IDBSup*, 488-91; G. M. Landes, "The Kerygma of the Book of Jonah: The Contextual Interpretation of the Jonah Psalm," *Int* 21, 1967, 3-31; P. Lockwood, "Moral Order or Divine Absurdity?" *LTJ* 27, 1993, 50-57; J. M. Sasson, *Jonah*, AB, 1992; R. B. Y. Scott, "The Sign of Jonah," *Int* 19, 1965, 15-25; J. H. Stek, "The Message of the Book of Jonah," *CTJ* 4, 1969, 23-50; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, 1987; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 146-49; J. H. Walton, "The Object Lesson of Jonah 4:5-7 and the Purpose of the Book of Jonah," *BBR* 2, 1992, 47-57; W. C. Williams, "Jonah," *ISBE* 2:1112-16; D. J. Wiseman, "Jonah's Nineveh," *TynBul* 30, 1979, 29-51; J. Woodhouse, "Jesus and Jonah," *RTR* 43, 1984, 33-41; E. J. Young, *Introduction to the Old Testament*, 1964, 261-65.

ألان إم . هارمان *Allan M. Harman*